

# 敦煌寫本研究年報

編輯委員會編

第十三號

(高田時雄先生古稀記念)

2019年3月

京都大學人文科學研究所

中國中世寫本研究班

## 編輯委員

赤木崇敏（東京女子大學）、荒見泰史（廣島大學）、岩尾一史（龍谷大學）、  
岩本篤志（立正大學）、大西磨希子（佛教大學）、玄幸子（關西大學）、  
辻正博（京都大學）、永田知之（京都大學）、道坂昭廣（京都大學）、  
山口正晃（大手前大學）

## 注 記

『敦煌寫本研究年報』の本號は、高田時雄先生の本誌繼續的刊行に對する御盡力に感謝し、古稀記念號として獻ずることとした。2018年9月15～17日、山本孝子氏が發起人となって本誌とゆかりの深い日中兩國の研究者に呼びかけ、中國・浙江大學に於て「中日敦煌寫本文獻學術研討會」が開催されたが、本號にはその報告論文を掲載する。この研討會の實現には、馮培紅教授をはじめとする浙江大學關係各位のお力添えによるところが大きく、本號の編輯にも助力を惜しまれなかった山本氏とあわせて深甚の謝意を表するものである。なお本號はまた編輯委員道坂昭廣が研究代表者をつとめる日本學術振興會科學研究費基盤研究（B）「國際的情報發信を目的とした中國典籍日本古寫本に對する精密な研究」の研究成果の一部である。

## 目次

弁言 張涌泉.....	1
敦煌文獻與石窟所見的索義鬻家族 馮培紅.....	3
武則天與佛教 大西磨希子.....	33
唐宋時期敦煌社邑的經濟互助：以借貸爲中心 趙大旺.....	51
敦煌寺院中的佛教“供養具”相關問題研究 楊潔.....	65
曹氏歸義軍節度使時代の敦煌石窟と供養人像（二） 赤木崇敏.....	79
胡名釋例 王丁.....	99
淨土念佛法事與變文 荒見泰史、桂弘.....	133
須大拏本生譚の傳播 ——大谷文書 5791A「須大拏太子讚（擬）」を中心に 高井龍.....	149
論敦煌本《十王圖》與北斗信仰 林生海.....	167
寫本視角的版本思維觀察——以敦煌寫本爲中心 竇懷永.....	181
P.2159V《妙法蓮華經玄贊科文》寫卷重探 ——兼論遼國通往西域的“書籍之路” 秦樺林.....	199
中國古代血食風俗抉隱 高啓安.....	207
甘肅省高臺縣出土“前涼（西元 373 年）黃氏墓券”釋讀 郭永利.....	217
日本具注曆所見朱筆曆注考 梁辰雪.....	227
紅藍與猩猩——中古時期紅色染料名稱小考 龔麗坤.....	247
正倉院藏《王勃詩序》校注（上） 道坂昭廣.....	263
書儀に見られる「膀子」 山本孝子.....	277



## 弁 言

按通行時間的先後，傳世的漢文文獻資料大概可以分爲銘刻、簡帛、寫本、印本這樣四個序列。寫本文獻介於簡帛與印本之間，大約始行於漢代。東晉安帝元興元年（402），官方下令“古無紙，故用簡，非主於敬也。今諸用簡者，皆以黃紙代之”，從此紙張取代其他文字載體，成爲主要的書寫材料，於是書籍的流傳從簡帛時期邁向紙寫本時期，并一直行用到晚唐五代，其主要流通期約爲700年。但宋代以後隨着刻本的流行，文獻的傳播進入印刷時代，寫本書籍就幾乎全被廢棄了。我國傳世的古書，主要是以宋以後刻本的面貌呈現的，所以以前人們談論古籍，主要依靠刻本，而尤以宋版元版爲珍貴。而刻本之前寫本的情況如何，則往往不甚了然。

清末以來，寫本文獻大發現，包括吐魯番文書、敦煌文獻、黑水城文獻、宋元以來契約文書、明清檔案，等等，數量巨大，震動世界，寫本文獻才又重新回到世人的視域之中。尤其是清末在敦煌莫高窟藏經洞發現的敦煌文獻，數量之多，價值之高，影響之大，都是空前的，更爲人們認識寫本文獻、了解寫本文獻、研究寫本文獻起到了直接的推動作用。敦煌文獻發現不久，就引起了海內外的廣泛關注，形成了一個世界性的研究熱潮。特別是日本學者，憑藉他們良好的漢語基礎，以及獲取資料的方便，在敦煌學的各個領域都取得了出色的成績，出現了一代又一代叱吒世界學壇的敦煌學家，比如我所仰望的藤枝晃、入矢義高、池田溫等前輩學者。這裏我想特別表示一下對與我的研究旨趣近似而又爲我長期以來所崇拜的高田時雄先生的敬意。

高田時雄先生是世界著名的的東方學家、敦煌學家，1980年獲得法國哲學博士，2005年又獲京都大學文學博士，現爲京都大學榮譽教授、復旦大學特聘教授。他長期致力於敦煌吐魯番寫本文獻尤其是其中的胡語文獻的研究。如眾所知，敦煌是唐代前後的一座國際城市，不但是古代絲綢之路上著名的東西方貿易中心，也是世界四大文明的唯一交匯之地，六萬多件敦煌文獻就是這一交匯的實物見證，其中固然以漢語寫本文獻爲主體，但也有數量眾多的西域乃至國外語言寫本文獻，如粟特語、于闐語、回鶻語、梵語、希伯來語以及胡語與漢語雙語文獻，等等，豐富多彩。由於種種原因，中國學者很少涉足後一領域。高田先生從上世紀七十年代起赴巴黎留學，遍訪歐美，得名師親授，并憑藉其深厚的漢語根底和卓越的語言天賦，攻克并掌握了中古時期的各種西域語言。在此基礎上，他對敦煌文獻中的漢藏對音資料、回

鶻文書資料、于闐文書資料等做了系統全面的搜集、整理和研究，進行了類似破譯密碼的艱苦探索，糾正了前此不少不正確或片面的意見，初步勾勒出了敦煌地區九、十世紀河西方言的面貌，描寫了當時漢語與胡語接觸、交流、滲透與融合的實況，提出了許多帶有顛覆性和創新性的新觀點、新結論，得到了海內外學術界的廣泛讚譽。與此同時，高田先生還對許多敦煌吐魯番寫本文獻進行了整理、討論和研究，取得了許多重要的成果，極大促進了寫本學的研究。另外，高田先生還擔任敦煌學國際聯絡委員會幹事長，對世界各國敦煌學研究的開展與協調起到了重要的推動作用。

特別令人感佩的是，從上个世紀九十年代開始，高田先生在京都大學人文科學研究所組織主持了共同研究班，包括“西陲發現中國中世寫本研究班”，匯集關西一帶的研究骨干、博士、碩士及訪問學者，就漢語音韻史、與近代歐洲的語言接觸、與中亞的文化交流、敦煌學和寫本研究等課題進行會讀研討，其成果匯編為《中國語史の資料と方法》《明清時代の音韻學》等研究報告，并以《敦煌寫本研究年報》的形式逐年出版（現已出版 12 號），將有關敦煌學和寫本學的共同研究最新成果刊行於世，吸引了國內外的高度關注，尤其是在青年人才的培養方面做出了巨大的貢獻。現在馬上要出版的《敦煌寫本研究年報》第 13 號，作為高田先生古稀紀念特刊，是在 2018 年 9 月 15-17 日浙江大學召開“中日敦煌寫本文獻學術研討會”提交的論文的基礎上編纂而成的，因為這一機緣，負責本期編輯的山本孝子博士要我代表浙江大學在前面寫幾句話，因就寫本文獻與敦煌學的發端，高田先生在其中的傑出貢獻，談一點感想，并以此表達我對高田先生的崇仰之情和最美好的祝願。

浙江大學 張涌泉

2019 年 1 月 6 日

## 敦煌文獻與石窟所見的索義詵家族\*

馮培紅

索義詵（794—869年）是吐蕃及歸義軍前期的敦煌高僧<sup>1</sup>，索為俗姓，法號義詵，為金光明寺僧人，精通戒律、禪宗、密教，擔任沙州都法律，卒葬於莫高窟。關於索義詵及其家族，敦煌文獻與石窟壁畫及題記中均有較充分的記載，如敦煌文獻《前沙州釋門法律義詵和尚邈真讚》（以下簡稱“《索義詵邈真讚》”）、《沙州釋門索法律窟銘》（以下簡稱“《索義詵窟銘》”）記述了索義詵及其家族的淵源、世係以及家族人物的事蹟，莫高窟第12窟是索義詵、常振叔姪主持營建的索氏家窟，窟中繪列了索氏家族成員的供養人畫像並書有題記，這些都為研究敦煌索義詵及其家族提供了極佳的資料。茲以敦煌文獻與石窟壁畫及題記為依據，對索義詵家族進行個案探討，考述其家族歷經唐前期、吐蕃、歸義軍三個階段的發展脈絡，藉於瞭解中古敦煌大族在不同歷史階段的生存實況及其對策和心態。

### 一、敦煌文獻《索義詵邈真讚》與《索義詵窟銘》校錄

出自敦煌大族的名僧索義詵，在吐蕃及歸義軍前期的敦煌當地有著很大的影響力。不僅莫高窟第12窟是其主持修建的索氏家窟，繪有他及其家族成員的供養人羣像，而且藏經洞中也有與索義詵及其家族相關的文獻留存下來，其中最著名的莫過於《索義詵邈真讚》、《索義詵窟銘》，均由歸義軍前期的僧界最高領袖、河西都僧統唐悟真撰寫。尤其是唐悟真追述了敦煌索氏家族的淵源，詳細敘列了索義詵的祖父索奉珍，父定國，兄清寧，弟清政，姪常振、忠顛、忠信等家族成員，清晰地展現出索家四代從唐前期經吐蕃至歸義軍時期的家族發展情況。敦煌是個佛教聖地，索義詵之父索定國為頓悟大乘賢者，自己擔任沙州都法律，姪索常振亦出家為僧，該窟銘記載了其家族從事抄經、建寺、開窟及舉辦水陸無遮法會等佛事活動，為探討敦煌大族與佛教關係提供了個案佳例。

\*本文是中國教育部哲學社會科學重大課題攻關項目“法藏敦煌漢文非佛教文獻整理和研究”（12JZD009）的子成果，並得到浙江大學雙一流中國史學科建設項目的資助。

<sup>1</sup>季羨林主編《敦煌學大辭典》中列有“第12窟/索義詵窟”（李永寧撰）、“義詵”（楊森撰）兩條，上海辭書出版社，1998年，第62、351頁。對索義詵及其開鑿的索家窟有簡畧的介紹。

編號為 P.4660v 的《索義誓邈真讚》，與其他邈真讚、邈生讚、寫真讚、圖真讚、真儀讚等讚類文獻抄集在一起，首尾完整，抄寫工整。這組讚類文獻向受學界關注，陳祚龍（Chen Tsu-lung），唐耕耦、陸宏基，鄭炳林，姜伯勤、項楚、榮新江，張志勇等人先後作過釋錄；單就《索義誓邈真讚》而言，諸家僅個別文字錄文畧有歧異，茲在前人釋錄基礎上再作校錄<sup>2</sup>：

### 《前沙州釋門法律義誓和尚邈真讚》

河西都僧統【1】、京城內外臨壇供奉大德、都僧錄、兼教諭歸化大法師、賜紫沙門悟真撰。

軒皇之派，龍堆鼎族。晉代英賢，魏朝樟木。宗祊繼踵，聯支【2】胤玉。間生茲息，知機厭欲。應法從師，披緇離俗。雖有豐饒，情無記錄。剋詢無為，匪耽榮祿。禪慧兼明，戒香芬馥。寒松比操，慈雲布簇。一郡人師，五涼欽伏。鑄龕建刹，增脩百福。黃金間錯，白銀縷縹。箴誠兮門徒，琢磨兮三毒。四攝均齊，六和清睦。乃璇璣兮遑運，何年矢兮催促。俄然示疾，無常湍速。旭日韜光，晷【3】沈西谷。宗親慟哭，門人荼毒。梵宇悽傷，行路頻蹙。圖寫生前兮影像，筆端聊記兮軌躅。

沙州釋門法師恒安書。

校勘（為避繁瑣，以上諸家皆僅書其姓）：

【1】河西都僧統：陳脫此五字。

【2】聯支：原作“連枝”，後用粗筆改作“聯支”，於義不如前者。

【3】晷：唐陸、鄭皆錄作“畧”，姜項榮、張則錄作“晷”。從筆劃看，上部為“日”而非“田”；從文義看，亦以“晷”字為佳。

《索義誓窟銘》現存三件寫本，內容基本相同，但書法各異，殘完程度不一，現分藏於倫敦、巴黎兩地，編號分別為 S.530、P.2021v、P.4640v。其中 P.4640v 首尾完整，且有“《沙州釋門索法律窟銘》”之題名及“唐和尚作”之題署，但與另兩件寫本相比，該件書寫潦草，錯訛頗多，而且與碑、讚、功德記等其它內容連抄在一起，書於《唐己未至辛酉年（899-901）歸義軍軍資庫司布紙破用曆》的背面<sup>3</sup>；S.530

<sup>2</sup>Chen Tsu-lung, *Éloges de personnages éminents de Touen-houang sous les T'ang et les Cinq Dynasties*, partie I, avant-propos, introduction, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1970, pp.27-28；唐耕耦、陸宏基《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第 5 輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年，第 132 頁；鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》，蘭州：甘肅教育出版社，1992 年，第 180 頁；姜伯勤、項楚、榮新江《敦煌邈真讚校錄並研究》，臺北：新文豐出版公司，1994 年，第 161-162 頁；張志勇《敦煌邈真讚釋譯》，北京：人民出版社，2015 年，第 67-68 頁。

<sup>3</sup>上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第 32 卷，上海古籍出版社，2005

比 P.4640v 僅缺首行，即無題名與作者題署，尾行“兮天長”三字因當頁已經抄滿，書寫不下而書於背面，其後所抄為弔唁文，窟銘文字甚是工整<sup>4</sup>；P.2021v 前殘數行，後缺大半，抄寫在粟特文佛教文獻的背面<sup>5</sup>。《索義𡇗窟銘》的撰者“唐和尚”，實即《索義𡇗邈真讚》的撰者“悟真”，俗姓唐，法號悟真<sup>6</sup>。對於《索義𡇗窟銘》，藤枝晃、唐耕耦與陸宏基、鄭炳林、馬德、郝春文等學者皆作過釋錄<sup>7</sup>，整理工作較為充分，取得很大成績，但錄文仍有疏誤，茲在前人整理的基礎上重新校錄如下（為方便閱讀，採取分段校勘）：

### 《沙州釋門索法律窟銘》 唐和尚作

蓋乾運三【1】光，羅太虛如【2】著象；坤維【3】八極，陶川嶽以為形。若乃至道幽玄，理出輪迴之表。性相無相，叵凡聖而能觀【4】。然則拯拔樊【5】籠，如來以乘時【6】出現；隨機誘迪，降法雨【7】於大千。是以能、寂之應西旋，騰、蘭之風東扇。故使邪山匿曜，佛日舒光。人天莫不【8】歸依，率土咸知戒定。則玉塞敦煌，鎮神沙而白淨；三危黑秀，刺石壁而泉飛。一帶長河，汎驚【9】波而派潤【10】；渥【11】溼小海，獻天驥之龍媒。瑞草秀七淨之蓮臺，慶【12】雲呈【13】五色之佳氣。人馴儉約，風俗儒流。性【14】惡工商，好生去【15】煞。耽脩十善，篤信三乘。惟忠孝而兩全，兼文武而雙美。多聞龍像，繼跡繁興。得【16】道高僧，傳燈相次。總【17】斯具善【18】美【19】者，其惟鉅鑿【20】法律【21】和尚歟【22】？

年，第 256-267 頁。學界均把《索義𡇗窟銘》等各種雜抄內容視作為正面，而把《唐己未至辛酉年（899-901）歸義軍軍資庫司布紙破用曆》當作背面（如 Jacques Gernet, Michel Soymié, *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang: fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque Nationale*, vol.V (N<sup>os</sup> 4001-6040), Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1995, pp.268-273), 但實際上，破用曆是正式的官文書，年、月、布、紙及小計、修改之處均用紅字書寫，抄寫工整，當屬正面；而《索義𡇗窟銘》則書寫隨意，所連抄的內容有碑、窟銘、讚、功德記等，較為駁雜，應為背面。

<sup>4</sup>周紹良主編《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部份）》第 2 卷，成都：四川人民出版社，1990 年，第 14-18 頁。

<sup>5</sup>《法藏敦煌西域文獻》第 1 卷，上海古籍出版社，1995 年，第 166 頁。藤枝晃誤作“P.2020”，他當時實未見到該文書，故有疏誤，見《敦煌千佛洞の中興 張氏諸窟を中心とした九世紀の佛窟造營》，《東方學報》（京都）第 35 冊《敦煌研究》，1964 年，第 111 頁。其文中有時甚至把“S.530”也誤書作“S.0630”。

<sup>6</sup>齊陳駿、寒沁《河西都僧統唐悟真作品和見載文獻繫年》，《敦煌學輯刊》1993 年第 2 期，第 5-15 頁。

<sup>7</sup>關於《索義𡇗窟銘》的整理釋錄，見藤枝晃《敦煌千佛洞の中興 張氏諸窟を中心とした九世紀の佛窟造營》，《東方學報》（京都）第 35 冊，1964 年，第 112-113 頁；唐耕耦、陸宏基《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第 5 輯，第 95-101、152-158 頁；鄭炳林《敦煌碑銘贊輯釋》，第 72-77、90-103 頁；馬德《敦煌莫高窟史研究》，蘭州：甘肅教育出版社，1996 年，第 306-310 頁；郝春文《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第 3 卷，北京：社會科學文獻出版社，2003 年，第 79-87 頁。以上唯馬書據三件寫本匯錄，其餘皆為單篇釋錄。為避繁瑣，此處校錄以馬書為主要參校本，個別有問題的地方酌校其它論著。

校勘（為避繁瑣，以上諸家皆僅書其姓）：

【1】三：郝校記〔一〕稱P.4640v作“王”，查文書彩圖實為“三”。

【2】如：S.530作“如”；P.4640v脫。馬從S.530，甚是。

【3】維：S.530作“維”；P.4640v作“為”。馬從S.530，甚是。

【4】性相無相，叵凡聖而能觀：S.530作“性相叵凡聖而能觀”，當有脫字；P.4640v在“叵”字處原寫作“頗頓乏”，並在“頗”右側行間書一“叵”字，“頓”有塗抹，“能”作“無”。馬綜合二本錄作“性相無相，叵凡聖而能觀”，甚是。

【5】樊：S.530作“樊”；P.4640v作“煩”。馬從S.530，甚是。

【6】乘時：S.530作“乘時”；P.4640v作“如來”。馬從S.530，甚是。

【7】雨：S.530作“雨”；P.4640v作“宇”。馬從S.530，甚是。

【8】不：S.530作“不”；P.2021v脫；P.4640v作“伏”。馬從S.530，甚是。

【9】驚：S.530、P.2021v作“驚”；P.4640v作“經”。馬從S.530、P.2021v，甚是。

【10】潤：S.530、P.2021v作“潤”；P.4640v作“閏”。馬從S.530、P.2021v，甚是。

【11】渥：S.530、P.4640v作“渥”；P.2021v無之，留一空格。馬從S.530、P.4640v，甚是。

【12】慶：S.530、P.2021v作“慶”；P.4640v作“形”。馬從S.530、P.2021v，甚是。

【13】呈：S.530、P.2021v作“呈”；P.4640v作“逞”。馬從S.530、P.2021v，甚是。

【14】性：馬錄作“信”，誤。

【15】去：S.530、P.2021v作“去”；P.4640v作“氣”。馬從S.530、P.2021v，甚是。

【16】得：S.530作“得”；P.4640v作“德”；P.2021v脫。馬從S.530，甚是。

【17】總：S.530寫作異體字“惣”，P.4640v作“忽”；P.2021v脫。馬從S.530而錄作“總”之簡體字，甚是。

【18】善：P.4640v作“善”；S.530、P.2021v皆脫。P.4640v中“善”字右下角書有“美”字。馬從P.4640v，甚是。

【19】多聞龍像，繼跡繁興。得道高僧，傳燈相次。總斯具善美：S.530、P.4640v基本作此，畧異處見【16】、【17】、【18】；P.2021v脫，顯然是因為前句“……雙美”和後句“……善美”都有“美”字而錯簡漏抄。馬從S.530、P.4640v，甚是。

【20】鏹：S.530、P.2021v作“鏹”，尤其是P.2021v原寫作“鹿”，右邊有卜字刪除符號，下面寫有“鏹”字；P.4640v作“鹿”。馬從P.4640v，未確。鄭錄S.530、

P.2021v 時作“鹿”，亦欠妥。郝錄 S.530 時校改作“鑪（鹿）”，不必。

【21】法律：S.530、P.2021v 作“法律”；P.4640v 作“索”。馬從 S.530、P.2021v，甚是。

【22】歟：S.530、P.2021v 作“歟”；P.4640v 作“矣”。馬從 P.4640v，不如“歟”字佳。

和尚俗姓索【23】，香【24】號義誓【25】。其先商王帝甲之後，封子丹於京【26】、索間，因而氏焉。

【23】姓索：S.530、P.2021v 作“姓索”；P.4640v 脫。馬從 S.530、P.2021v，甚是。

【24】香：P.2021v、P.4640v 作“香”；S.530 作“法”。馬從 P.2021v、P.4640v。

【25】義誓：S.530、P.2021v 作“義誓”；P.4640v 脫。馬從 S.530、P.2021v，甚是。

【26】京：S.530、P.4640v 作“京”；P.2021v 脫。馬從 S.530、P.4640v，甚是。

遠祖前漢太中大夫撫【27】，直諫飛龍，既犯逆鱗之勢，趙周【28】下獄，撫恐被誅，以元鼎六年自鉅鑪【29】南和徙【30】居於流沙，子孫因家焉，遂為敦煌人也。

【27】撫：P.4640v 在此字前寫有“武”，但右邊有刪除符號。郝校記〔一〇〕稱 P.4640v 作“武撫”，不必。

【28】周：郝校記〔一一〕稱 P.4640v 作“同”，徑校為“周”。查文書圖版，實本為“周”。

【29】鑪：馬錄作“鹿”，鄭錄 S.530、P.2021v、P.4640v 時皆作“鹿”，皆未確；郝錄 S.530 時校改作“鑪（鹿）”，不必。

【30】徙：S.530、P.2021v 作“從”，屬形近致誤；P.4640v 作“徙”。馬錄作“徙”，誤；唐陸錄 S.530 時徑作“徙”，鄭錄 S.530、P.2021v 時亦徑作“徙”，皆未尽妥；郝錄 S.530 時校改作“從（徙）”，甚是。

皇祖，左金吾衛會州黃石府折衝【31】都尉，諱奉珍。屬【32】天寶【33】之末，逆胡內侵，吐【34】蕃乘【35】危，敢犯邊境。旋泊【36】大曆，以漸猖狂。積日相持，連營不散。公誓雄心而禦扞，鐵石之志不移。全孤壘於三危，解重圍於百戰。策【37】功茂實，賜信牒而光榮。好爵自縻【38】，上【39】帝聞其雅譽。

【31】衝：馬錄作“中”，誤。

【32】屬：P.2021v、P.4640v 作“屬”；S.530 脫。馬從 P.2021v、P.4640v，甚是。

【33】寶：S.530、P.2021v 作“寶”；P.4640v 作“保”。馬從 S.530、P.2021v，

甚是。

【34】吐：S.530、P.2021v作“吐”；P.4640v作“土”。馬從S.530、P.2021v。

【35】乘：S.530、P.2021v作“乘”；P.4640v作“承”。馬從S.530、P.2021v，甚是。

【36】泊：P.2021v、P.4640v作“泊”；S.530作“泊”。馬從P.2021v、P.4640v，甚是。郝錄S.530時亦校改作“泊（泊）”。

【37】策：馬錄作“榮”，郝錄S.530時亦作“榮”，皆誤。

【38】糜：S.530作“糜”；P.2021v作“靡”；P.4640v作“糜”。馬從P.4640v，甚是。郝錄S.530時作“糜（糜）”。

【39】上：此字後面，S.530、P.2021v皆有空闕，以示對後文“帝”之尊敬；P.4640v在“上”、“帝”之間不空。

皇考，頓悟【40】大乘賢者，諱定國【41】，英旄儁【42】彥【43】，早慕幽貞。悟世榮之非堅，了浮生而【44】走電。耕田鑿井，業南畝而投簪；鼓腹逍遙，力東【45】舉而守分。詎謂白駒落西山之隙【46】，青龍浩東注之波。懸蛇之疾俄侵，風樹之悲窳【47】及。山莊林野，無復經【48】行之蹤；淡水親交，永阻平生之會。春秋五十有六，以元和柒【49】年歲次甲【50】辰三【51】月十八【52】日終於【53】釋教坊之私弟（第），以其月廿五【54】日葬於【55】洪潤【56】鄉圓【57】佛【58】圖渠東【59】老師烽【60】南原【61】之【62】禮也。

【40】悟：S.530、P.4640v作“悟”；P.2021v作“吾”。馬從S.530、P.4640v，甚是。

【41】諱定國：S.530作“某乙”；P.2021v、P.4640v作“諱定國”。馬從P.2021v、P.4640v。

【42】儁：S.530、P.2021v作“儁”；P.4640v作“攜”。馬從S.530、P.2021v，甚是。

【43】彥：馬錄作“念”，誤。

【44】而：郝錄S.530時校改作“而（如）”，不必。

【45】東：S.530、P.4640v作“東”；P.2021v脫。馬從S.530、P.4640v，甚是。

【46】隙：馬錄作“巢”，誤。

【47】窳：馬錄作“宅”，誤。

【48】經：S.530、P.2021v作“經”；P.4640v書寫潦草，馬錄作“徑”，唐陸、鄭錄P.4640v時皆作“徑”，未確。

【49】柒：S.530、P.4640v作“七”；P.2021v作“柒”。馬從S.530、P.4640v。

【50】甲：諸本皆作“甲”，但元和七年非甲辰年，而是壬辰年。元和七年的“七”

又寫作“柒”，似不誤，故馬徑錄作“壬”，郝錄 S.530 時亦徑作“壬”。

【51】三：S.530 作“某”；P.2021v、P.4640v 作“三”。馬從 P.2021v、P.4640v。

【52】十八：S.530 無之，留一空格；P.2021v、P.4640v 作“十八”。馬從 P.2021v、P.4640v。

【53】終於：S.530、P.2021v 作“終於”；P.4640v 作“於終”，當乙正。馬從 S.530、P.2021v，甚是。

【54】廿五：S.530 作“某”；P.2021v、P.4640v 作“廿五”。馬從 P.2021v、P.4640v。

【55】於：S.530、P.4640v 作“於”；P.2021v 脫。馬從 S.530、P.4640v，甚是。鄭錄 P.4640v 時校改作“為（於）”，不確。

【56】潤：S.530、P.2021v 作“潤”；P.4640v 作“閏”。馬從 S.530、P.2021v，甚是。

【57】圓：S.530、P.2021v 作“圓”；P.4640v 作“員”。馬從 S.530、P.2021v。

【58】佛：S.530、P.2021v 作“佛”；P.4640v “埉”。皆為音譯，音同字異。馬從 S.530、P.2021v。

【59】東：S.530、P.4640v 作“東”；P.2021v 脫。馬從 S.530、P.4640v，甚是。

【60】烽：馬錄作“峰”，誤。

【61】原：S.530、P.2021v 作“原”；P.4640v 作“源”。馬錄作“塬”，不確。

【62】之：此字後面，唐陸錄 S.530、P.4640v 時有“〔□〕”，不必。

亡兄，前任【63】沙州防【64】城使，諱清寧【65】，高貞【66】直【67】節，毓著功【68】名。權職【69】蕃時，昇榮曩日。剋勤忠烈【70】，管轄有方。警候烽【71】煙，嚴更威宿。故得邊方晏晏【72】，郭郭懽懽。玉塞旁連，人稱【73】緩帶。何圖晡【74】西萱草，巨【75】豁淪悲。異畝嘉禾，傷歧【76】碎穗【77】。美角先折，今夜即亡，春秋六十有三矣。

【63】任：馬脫。

【64】防：S.530 作“坊”；P.2021v、P.4640v 作“防”。馬從 P.2021v、P.4640v，甚是。郝錄 S.530 時亦校改作“坊（防）”。

【65】清寧：S.530 作“某乙”；P.2021v、P.4640v 作“清寧”。馬從 P.2021v、P.4640v。

【66】貞：S.530、P.4640v 作“情”；P.2021v 作“貞”。馬從 P.2021v，可從。

【67】直：馬錄作“進”，誤。

【68】功：S.530、P.2021v 作“功”；P.4640v 作“公”。馬從 S.530、P.2021v，甚是。

【69】職：郝錄 S.530 時校改作“職（熾）”，似不必。

【70】烈：S.530、P.2021v 作“列”；P.4640v 作“烈”。馬從 P.4640v，甚是。郝

錄 S.530 時亦校改作“列（烈）”。

【71】烽：S.530、P.2021v 作“風”；P.4640v 作“烽”。馬從 P.4640v，甚是。郝錄 S.530 時作“風”。

【72】晏晏：郝錄 S.530 時作“宴宴”，誤。

【73】稱：S.530、P.2021v 作“併”；P.4640v 作“稱”。馬從 P.4640v，甚是。郝錄 S.530 時亦校改作“併（稱）”。

【74】晡：S.530、P.4640v 作“晡”；P.2021v 作“晡”。唐陸錄 S.530、P.4640v 與鄭錄 P.2021v 時皆作“晡”，甚是。馬從 S.530、P.4640v，郝錄 S.530 時亦作“晡”。

【75】巨：S.530、P.2021v 作“巨”；P.4640v 作“拒”。馬從 P.4640v，誤。

【76】歧：S.530、P.2021v 作“岐”；P.4640v 作“歧”。馬從 P.4640v，甚是。

【77】穗：S.530、P.2021v 作“穗”；P.4640v 作“蕙”。馬從 S.530、P.2021v，甚是。

故弟清政【78】，禮樂名【79】家，溫恭素質。一城領袖，六郡提綱。鏘鏘契君子之儀，濟濟有江泉之譽。共被之慈播美，同餐之惠馳芳。在原之德未申，陟崗之望俄軫。對其桃李，悲手足之長辭；念懷橘【80】之年，痛連枝【81】而莫返。

【78】政：S.530、P.2021v 作“政”；P.4640v 作“貞”。馬從 S.530、P.2021v。

【79】名：馬錄作“保”，誤。

【80】橘：P.4640v 作“橘”；S.530 作“揉”；P.2021v 存右邊之“柔”。馬從 P.4640v，甚是。郝錄 S.530 時校改作“揉（橘）”。

【81】枝：S.530 作“被”；P.4640v 作“枝”；P.2021v 殘。馬從 P.4640v，甚是。郝錄 S.530 時亦校改作“被（枝）”。

和尚天【82】倫有三，和尚即【83】當中子也，前沙州釋門都法律。應法披【84】緇，智不虧於七覺；弱冠進具，精五百之脩持。行孤峻而【85】竹風清寒【86】，戒月明而雪山皎淨。神閑心寂，言簡氣和。雲乘百川之陰，日照千江之水。白珪無玷，心印密傳。窮七祖之幽宗，示三乘之淳粹。趨庭則【87】半城緇眾，近訓乃數百俗徒。競寸陰以澇【88】籠，爇三明於閤【89】室。設無遮之數供，味列八珍；惠難捨之資身，殷勤三寶。寫《大集》之教藏，法施無窮；建寶刹於家隅，莊成紫磨。增脩不倦，片善無遺。更鑿仙巖，鑄龕一所。召良工而樸琢，憑郢【90】匠以崇成。竭房資而賞勞，罄三衣而務就。內龕素【91】某佛某佛某佛，素【92】畫周遍【93】。於是無勝【94】慈尊，擬兜率而下降；多聞歡喜，對金色以【95】灑怡。大士陵【96】虛，排彩雲而霧【97】集；神通護世，威振懾於邪魔。千佛分身，蓮花捧足。恩報則報四恩之至德，法華【98】讚一乘之正真。十六觀門，對十二之上願。淨天啟問，調禦答以除疑。無垢汙【99】便，現白衣而助揚真化。雲樓架迴，聳顧【100】

崢嶸。磴道連【101】綿，勢侵雲漢。朱欄【102】赫奔，環拱【103】彫楹。紺窗映焜煌之寶扉，繡柱鏤盤龍而霞【104】錯。溪芳忍草，林秀覺花。貞松垂萬歲之藤蘿，桂樹吐千春之媚色。多功既就，慶讚未容。示疾數旬，醫明無術。春秋七十有六【105】，咸通十年歲次某年某月日坐【106】終於金光明寺本居禪院【107】。門人躡躅，一郡綴（輟）【108】春；宗族悲哀，痛丁酷罰。其日葬於漠高窟之禮也。

【82】天：S.530 脫；P.4640v 作“天”（P.2021v 以下皆殘，不再表出）。馬從 P.4640v，藤枝、郝錄 S.530 時據補。

【83】即：S.530 作“則”；P.4640v 作“即”。馬從 P.4640v。

【84】披：S.530 作“被”；P.4640v 作“披”。馬從 P.4640v。

【85】而：郝錄 S.530 時校改作“而（如）”，不必。

【86】寒：郝錄 S.530 時校改作“塞（寒）”。

【87】則：S.530 作“則”；P.4640v 脫。馬從 S.530，甚是。藤枝錄 S.530 時脫。

【88】澇：郝錄 S.530 時校改作“澇（牢）”。

【89】閣：馬錄作“閣”，誤。

【90】郢：此字後面，P.4640v 衍一“人”字，S.530 無之。馬從 S.530，甚是。

【91】素：郝錄 S.530 時校改作“素（塑）”。

【92】素：郝錄 S.530 時校改作“素（塑）”，馬徑錄作“塑”。

【93】內龕素某佛某佛某佛，素畫周遍：S.530 作此；P.4640v 作“內素並小龕廿□周遍”等字。馬作“內龕素某佛某佛某佛，並小龕等，塑畫周遍”。茲從 S.530。

【94】勝：馬錄作“上”，誤。

【95】以：S.530 脫；P.4640v 作“以”。藤枝、郝錄 S.530 時據補。

【96】陵：馬錄作“凌”，誤。唐陸、鄭錄 S.530 時作“凌”，皆非。

【97】霧：S.530 作“霧”；P.4640v 作“務”。馬從 P.4640v，誤。

【98】華：此字後面，藤枝加“〔則〕”。

【99】汙：唐陸、鄭作“汙”，當是。馬錄作“巧”，藤枝、郝錄 S.530 時亦作“巧”，似非。

【100】顧：馬錄作“顛”，唐陸錄 S.530 時作“□”，錄 P.4640v 時作“顛”，藤枝錄作“稱？”，鄭錄作“顧”，郝錄 S.530 時作“積（懼）”。

【101】連：S.530 作“連”；P.4640v 作“聯”。馬從 S.530，甚是。

【102】欄：馬錄作“閣”，誤。

【103】拱：S.530 作“拱”；P.4640v 作“拱”。馬從 P.4640v。

【104】霞：藤枝錄作“覆”，誤。

【105】六：S.530 無之；P.4640v 作“六”。馬從 P.4640v，甚是。藤枝、郝錄 S.530 時據補。

【106】咸通十年歲次某年某月日坐：S.530 作此；P.4640v 無之。馬從 S.530，甚是。

【107】本居禪院：S.530 作“本居禪院”；P.4640v 無之。馬從 S.530，甚是。

【108】綴（輟）：諸本皆作“綴”。馬、唐陸照錄。鄭、郝校改作“綴（輟）”。藤枝徑錄作“輟”。

其前【109】亡兄子有三。次子押牙【110】、兼（監）察【111】侍御示（史）【112】忠顛，用（勇）【113】冠三軍，射穿七札【114】。助收六郡，毗贊【115】 司空。為前矛之爪牙，作後殿之耳目。飄風烏陣，決勝先行。虎擲【116】盤【117】蛇，死無旋踵。誓腸絹【118】於錄【119】草，而不顧於【120】生還。許【121】 國之稱已彰，攻五涼而尅復【122】。駐軍神烏，鎮守涼城。積祀累齡，長衝白刃。俄然枕【123】疾，殂殞武威。嗚呼【124】！少【125】年不永其【126】壽，小子有功將士【127】。

【109】前：S.530 脫；P.4640v 作“前”。馬從 P.4640v，甚是。郝錄 S.530 時據補。

【110】子有三。次子押牙：S.530 作“某官”，有脫文；P.4640v 作“子有三。次子押牙”。馬從 P.4640v，甚是。郝錄 S.530 時據補“子有三。次子”等字。

【111】兼（監）察：S.530 作“兼察”；P.4640v 無之。馬錄作“兼”。郝錄 S.530 時作“兼監察”，多一“監”字。

【112】侍御示（史）：S.530 作“侍御”；P.4640v 無之。馬徑錄作“侍御史”。

【113】用（勇）：S.530、P.4640v 作“用”。馬徑錄作“勇”。郝錄 S.530 時校改作“用（勇）”，甚是。

【114】札：馬錄作“孔”，誤。

【115】贊：此字後面，S.530 有空闕，以示對後文“司空”之尊敬；P.4640v 在“贊”、“司”之間不空。

【116】擲：郝錄 S.530 時校改作“擲（據）”，不必。

【117】盤：鄭錄 P.4640v 時作“龍”，誤。

【118】絹：馬、鄭皆錄作“絹”，誤。唐陸錄 S.530 時作“絹”，錄 P.4640v 時作“絹”。郝錄 S.530 時作“絹”，甚是。

【119】錄：馬、鄭皆錄作“綠”，誤。唐陸錄 S.530 時作“錄”，錄 P.4640v 時作“綠”。郝錄 S.530 時作“錄”，甚是。

【120】於：S.530 作“於”；P.4640v 脫。馬從 S.530，甚是。

【121】許：此字後面，S.530 有空闕，以示對後文“國”之尊敬；P.4640v 在“許”、“國”之間不空。

【122】復：S.530 作“復”；P.4640v 作“獲”。馬錄作“服”，誤。

【123】枕：馬錄作“楓”，誤。

【124】嗚呼：S.530作“嗚呼”；P.4640v作“呼嗚”。馬從S.530，甚是。

【125】少：S.530作“少”；P.4640v作“小”。馬從S.530，甚是。

【126】其：S.530作“其”；P.4640v脫。馬從S.530，甚是。

【127】小子有功將士：郝錄S.530時斷句屬下一段，當非。

押牙【128】忠信，天資秀異，神假英靈。孝悌於家，忠盡於國。登鋒履【129】刃，猛氣超羣。鐵壁（臂）【130】攢【131】槍，先衝八陣。提戈【132】從事，每立殊勳。葵心向陽，兢兢【133】使主。奉【134】元戎而歸【135】闕【136】，臣子之禮無虧。迴駕朔方，被羈孤而日久。願投【137】桑梓，未遂本情。歎四鳥之分飛，嗟手足而長旅【138】。

【128】押牙：S.530作“前河西節度虞候、銀青光□（祿？）大夫”；P.4640v作“押牙”。唐陸錄S.530時認為“押牙”二字書於“節度”的右下側，“節度”後有“御史大夫”四字，皆非。鄭錄S.530時作“前河西節度押衙”，不確。郝錄S.530時作“前河西節度虞候光祿大夫”，脫“銀青”二字。馬錄作“三子前河西節度”，不確。

【129】履：S.530作“履”；P.4640v作“利”。郝校記〔四〇〕認為兩字互通。

【130】壁（臂）：郝錄S.530時作“辟（臂）”，然細觀S.530、P.4640v圖版，當為“壁”字，可校改作“壁（臂）”。

【131】攢：S.530作“攢”；P.4640v作“鑽”。馬從P.4640v，然當以“攢”字為確。

【132】戈：S.530作“戈”；P.4640v作“弋”。馬從S.530，甚是。

【133】兢：此字後面，S.530有空闕，以示對後文“使主”之尊敬；P.4640v在“兢”、“使”之間不空。

【134】奉：此字後面，S.530、P.4640v皆有空闕，以示對後文“元戎”之尊敬。

【135】歸：此字後面，S.530有空闕，以示對後文“闕”之尊敬；P.4640v在“歸”、“闕”之間不空。郝錄S.530時未空。

【136】闕：馬錄作“國”，誤。

【137】投：S.530作“捉”；P.4640v作“投”。郝錄S.530時校改作“捉（投）”。

【138】旅：馬錄作“悵”，郝錄S.530時亦作“悵”，皆誤。鄭錄作“旅”，可從。

長子僧常振，天資爽悟，道鏡【139】逾明。欽念三乘，凝心【140】四諦。上交下接，解營構而多方；倜儻出羣【141】，孝敬之懷罔【142】極。助叔僧而脩建，自始及終；愴失履【143】而孤瑩，早虧恃怙。嗣隆故【144】叔之願，誓畢殘功；尅意崇成【145】，忻【146】然果就。求蒙彩筆，願勒碑銘。誠罕免於【147】固辭，粗云

云【148】而記述。其詞曰：

【139】鏡：S.530作“鏡”；P.4640v作“徑”。馬從S.530，甚是。

【140】凝心：S.530作“凝心”；P.4640v作“凝脩”。馬從S.530，甚是。

【141】羣：S.530作“郡”；P.4640v作“羣”。馬從P.4640v，甚是。郝錄S.530時亦校改作“郡（羣）”。

【142】罔：S.530作“望”；P.4640v作“罔”。以後者為確。馬誤錄作“網”。郝錄S.530時校改作“望（罔）”。

【143】履：S.530作“覆”；P.4640v作“履”。馬從P.4640v，甚是。

【144】故：S.530作“故”；P.4640v作“古”。馬從S.530，甚是。

【145】成：S.530作“成”；P.4640v作“誠”。馬從P.4640v，誤。

【146】忻：S.530作“折”；P.4640v作“忻”。馬從P.4640v，甚是。郝錄S.530時作“析”，誤。

【147】於：S.530作“於”；P.4640v脫。馬從S.530，甚是。

【148】云：S.530作“云”；P.4640v脫。馬從S.530，甚是。

乾運三光，坤維八荒。含容【149】萬象【150】，覆載無疆。生死擾擾，九土茫茫【151】。能人【152】出現，拔濟獐獍。教興西域，流化東方。率土歸依，宇宙【153】禎祥。競崇【154】脩兮浩浩，注法水兮滂滂。地善人純，厥土敦煌。將星文昌，越跨五涼。碩德【155】高僧，接踵連【156】行。有鉅鑪【157】兮貴族，則【158】法兮當陽。宗枝濟濟，花萼昌昌【159】。三空在念，四攝恢【160】張。欲渡【161】愛河，預設浮囊。密傳心印，定慧【162】戒【163】香。遍脩諸善，引導明【164】強。鑄龕造窟，福祐皇王。千尊璨璨，百福穰穰。功成果就，寢【165】疾宇床。醫明窮術，遷神坐亡。門人酷罰，宗族悽傷。厥有姪僧，能柔能剛。紹【166】隆殘誓，孝道名彰。繼誠福祚【167】，慶讚逾揚。志【168】求珠綴，刻【169】石於【170】堂。既銘【171】蹤兮糟粕【172】，寔地久兮天長。

【149】容：S.530作“容”；P.4640v作“隆”。馬從P.4640v，然於義不如“容”。

【150】象：S.530作“象”；P.4640v作“像”。馬從S.530，甚是。

【151】茫茫：諸家皆錄作“茫茫”。“忙”、“茫”二字可通。

【152】人：S.530作“仁”；P.4640v作“人”。馬從P.4640v，甚是。

【153】宇宙：S.530作“宇宙”；P.4640v作“宙宇”，當乙正。馬從S.530，甚是。

【154】崇：馬錄作“重”，誤。

【155】德：S.530作“得”，P.4640v作“德”。馬從P.4640v，甚是。郝錄S.530時亦校改作“得（德）”。

【156】連：馬錄作“聯”，誤。

- 【157】鑿：馬錄作“鹿”，不確。郝錄 S.530 時校改作“鑿（鹿）”，不必。
- 【158】則：此字後面，馬錄有“〔□〕”，補一字，不必。
- 【159】昌昌：S.530 作“鏘鏘”；P.4640v 作“昌昌”。馬從 P.4640v，甚是。
- 【160】恢：S.530 作“恢”；P.4640v 作“愧”。馬從 P.4640v，不確。
- 【161】渡：S.530 作“渡”；P.4640v 作“度”。馬從 S.530，甚是。
- 【162】慧：S.530 作“惠”；P.4640v 作“慧”。馬從 P.4640v，甚是。
- 【163】戒：S.530 作“戒”；P.4640v 原寫作“解”，後改為“界”，書於右側行間，皆誤。馬從 S.530，甚是。
- 【164】導明：S.530 作“導明”；P.4640v 作“道名”。馬從 S.530，甚是。
- 【165】寢：S.530 作“寢”；P.4640v 作“侵”。馬從 S.530，甚是。
- 【166】紹：S.530 作“紹”；P.4640v 作“超”。馬從 P.4640v，誤。
- 【167】祚：S.530 作“祚”；P.4640v 作“粗”。馬從 S.530，甚是。
- 【168】志：S.530 作“志”；P.4640v 作“智”。馬從 S.530，甚是。
- 【169】刻：S.530 作“刻”；P.4640v 作“尅”。馬從 S.530，甚是。
- 【170】於：唐陸、鄭錄 P.4640v 時皆作“為”，誤。
- 【171】銘：S.530 作“銘”；P.4640v 作“名”。馬從 S.530，甚是。
- 【172】粕：S.530 作“粕”；P.4640v 作“泊”。馬從 S.530，甚是。

## 二、莫高窟第 12 窟：索家窟裡的家族世界

對於索義璽及其家族，除有敦煌文獻記載之外，莫高窟中也有索義璽及其姪索常振主持開鑿的洞窟，即第 12 窟，在前室、甬道、主室中均繪列了索氏家族供養人及相關圖像，供養人像身旁還書有題記，這些為考察敦煌索義璽家族提供了重要資料<sup>8</sup>。

該窟是個中型洞窟，時代屬晚唐，後來作過重脩。《敦煌石窟內容總錄》記錄了以下內容：

- 1、前室。有南、西、北三壁。西壁門的南、北兩側分別繪南方天王、北方天王各一鋪，下面各繪供養人像及駱駝、馬、供品、靈幢等。南、北兩壁分別繪四組赴會菩薩，下面也均有供養人像，其中南壁西端與西壁南側相接之處有 1 身僧人，存頭部和肩部，手持長柄香爐，旁有題記。
- 2、甬道。南、北兩壁分別繪男女供養人像各 3 身。
- 3、主室。覆斗形頂。西壁開龕，龕內繪屏風畫佛傳故事，龕外南、北兩側分別繪普賢變、文殊變，龕下繪供器及 29 身女供養人像。南壁繪法華經變、觀無量

<sup>8</sup>除第 12 窟外，莫高窟第 144 窟也是索家窟，在主室東壁門上方題有“索氏願脩報恩之龕供養”等文字，見敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》，北京：文物出版社，1986 年，第 65 頁。

壽經變、彌勒經變，北壁繪華嚴經變、藥師經變、天請問經變。東壁窟門上方繪男、女供養人像各 1 身及侍從各 2 身；門的南、北兩側分別繪報恩經變、維摩詰經變，下面各有三扇屏風畫，北側還有 2 身女供養人像<sup>9</sup>。

其中，主室東壁窟門上方的供養人題記提到了“窟主”。1908 年伯希和 (P. Pelliot) 來到敦煌莫高窟，考察該洞窟（編號為第 166 號洞，即今敦煌研究院編第 12 窟），記錄如下：

在洞子中，需要拍攝上部和下部的畫面，也可能需要拍攝洞門之上的那身供養人像。這名供養人的題識是：“窟主沙州釋門都法律和尚金光明寺僧索義宗（？）”。但這條題識似乎是在更古老的時代寫成的，而且還是寫於另外一條題識之上，它與那些畫像不相吻合，因為畫像是一名世俗男供養人和一名世俗女供養人的，而不是一名僧侶的。我們應該用一架梯子攀登上去以重新看一遍<sup>10</sup>。

在男、女供養人像中間的這條題記，除了末字之外，其它諸字至今仍可清晰辨識，敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》第 12 窟題記錄作：

窟主沙州釋門都法律和尚金光明寺僧索義誓……<sup>11</sup>

窟主究竟是“索義宗（？）”還是“索義誓”，雖因底部殘損而無法確知，但伯希和本人對所錄“索義宗（？）”之“宗”字也表疑問，所以打了一個問號，參比《索義誓邈真讚》、《索義誓窟銘》所記其僧官為“沙州釋門都法律”、“終於金光明寺本居禪院”及脩建洞窟之事，可以推證該窟窟主為索義誓。而且根據伯氏的記述，索義誓的題記還見於前室南壁（即下引文字中的“過庭左側”）：

我在該過庭的左側部畫面上又辨認出了一條題識：“沙州釋門都法律和尚義誓一心供養”<sup>12</sup>。

則窟主為索義誓當無任何疑義。

<sup>9</sup>敦煌研究院編《敦煌石窟內容總錄》，北京：文物出版社，1996 年，第 9 頁；兼參謝稚柳《敦煌藝術敘錄》莫高窟第 154 窟（張大千編號），上海古籍出版社，1955 年，第 195-198 頁。圖版參敦煌文物研究所編《中國石窟·敦煌莫高窟》第四卷，北京：文物出版社；東京：平凡社，1987 年，第 158-162、228-229 頁；敦煌研究院、江蘇美術出版社編《敦煌石窟藝術·莫高窟第 9、12 窟》，南京：江蘇美術出版社，1994 年。謝氏甚至說，洞口（即甬道）有“女像三身，于闐國公主像，鳳冠，朱衣，捧花盆，題名剝落”。

<sup>10</sup>伯希和著，耿昇、唐健賓譯《伯希和敦煌石窟筆記》，蘭州：甘肅人民出版社，1993 年，第 368 頁。

<sup>11</sup>敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》，第 7 頁。

<sup>12</sup>伯希和著，耿昇、唐健賓譯《伯希和敦煌石窟筆記》，第 368 頁。《敦煌莫高窟供養人題記》在第 12 窟中未錄此條題記，但在第 13 窟錄有“沙州釋門都……一心供養”，見該書第 8 頁。但李金娟指出，“第 13 窟為第 12 窟耳窟，其中並無題記”，見《莫高窟第 12 窟“索義辯出行圖”研究》，《敦煌學輯刊》2016 年第 3 期，第 118 頁。

除了索義𡵚題記之外，第 12 窟中的其他供養人題記殘損嚴重，從主室西壁龕下整個女供養人羣像畫面看，南側有 13 身，北側有 16 身，伯希和成功地識讀出南、北兩側各 2 身女供養人題記：

1. “姪男新婦張氏一心供養”。
2. “姪男新婦張氏一心供養”。
3. “亡姑索氏一心供養”。
4. “姪女四娘子一心供養”<sup>13</sup>。

關於南側的女供養人題記，敦煌研究院專家與伯氏識讀相同，並具體指出是第八、九身，身高分別為 15cm、18cm；而北側部分，其識讀則與伯氏多有不同，共錄出 3 身，即第五、六、八身，身高皆為 20cm，文字亦頗有不同，茲錄於下，以作比較：

亡姑索……  
亡妹行四娘一心供養  
姑□四娘子一心供養<sup>14</sup>

這三身供養人的高度皆比兩位“姪男新婦張氏”要高，顯示出她們的輩分也比較高，是窟主索義𡵚的長輩或同輩，即姑或妹。這 5 身留存題記的索氏家族女供養人像，祇是其家族中的小部分人物，從整個西壁龕下的 29 身女供養人羣像來看，窟中所繪索氏家族成員顯然不少，這是一個典型的家窟。

前文說到，莫高窟第 12 窟前室南壁有“沙州釋門都法律和尚義𡵚一心供養”之題記<sup>15</sup>。實際上，在前室南、西、北三壁所繪的，是以索義𡵚為中心的敦煌索氏家族舉行某項活動的畫面。2007 年，范泉注意到這三壁的供養人像都呈現出同一順時針方向，並推測道：

原來前室的供養人像應當是一種前後銜接的環狀排列，即西壁南側為前導部分，接著是南壁、北壁以義辯為首的索氏家族男性成員，最後是西壁北側的索氏家族女性成員，靠近西壁北側甬道口的侍婢是整個供養人像列的末尾。這是一種獨特的供養人像列形式。……這種供養人像列反映的是一種法會場面和情景，可以稱為“法會行列”<sup>16</sup>。

范氏在張大千《莫高窟記》、伯希和《敦煌石窟圖錄》的基礎上，對前室西壁窟門南

<sup>13</sup>伯希和著，耿昇、唐健賓譯《伯希和敦煌石窟筆記》，第 369 頁。

<sup>14</sup>敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》，第 7-8 頁。

<sup>15</sup>范泉錄作“沙州釋門都……一心供養”，並認為是索義辯；李金娟錄作“沙州釋門都□□□□□（法律和尚義辯）一心供養”。分別見范泉《莫高窟第 12 窟供養人題記、圖像新探》，《敦煌研究》2007 年第 4 期，第 88 頁；李金娟《莫高窟第 12 窟“索義辯出行圖”研究》，《敦煌學輯刊》2016 年第 3 期，第 118 頁。

<sup>16</sup>范泉《莫高窟第 12 窟供養人題記、圖像新探》，《敦煌研究》2007 年第 4 期，第 89 頁。

側的壁畫作了解讀，指出有 6 人樂隊、6 人儀仗隊、2 人 2 駝 3 馬的駝馬隊，包括 2 人橫抬擺有食品供物的供案、1 人高舉巨大香爐的供物隊，以及 1 位頭戴襍頭、身穿紅衫、手捧供盤的男供養人，稱“西壁南側是由樂隊、儀仗隊、駝馬隊、供物隊等共 19 人組成的供養人像列前導，之後纔是以義辯為首的索氏家族供養人像列”。“義辯”即索義誓，這幅供養人羣像圖雖然人物眾多，但繪於作為窟主的索義誓家族窟內，男女皆有，顯然反映的是索氏家族舉行某種活動的景況。范氏所說的“法會行列”，或即《索義誓窟銘》所記“設無遮之數供”，意指在舉辦無遮法會，所以繪有抬著食品供案、手捧供盤等畫面。

李金娟可能受到范泉所言“12 窟的供養人畫像，很可能受到四、五年前纔完成的第 156 窟出行圖的啟發和影響”之影響，認為這是一鋪索義誓以都法律身份的出行圖，並稱是敦煌石窟中現存唯一一鋪“僧官出行圖”；她還指出，供案後有一人雙手高舉一巨大的盆狀物，頭戴襍頭、身穿紅衫的男供養人手捧的是花束，畫面情節表現的是七月十五日盂蘭盆節的送盆、獻供情節。“整個出行圖的描繪是以索義辯為核心，率領其家族成員盂蘭盆節前往寺院送盆獻供的盛大場景”<sup>17</sup>。孔令梅則認為供案後的男供養人雙手所舉者不是盆狀物，而是香爐，爐頂鑲有玉石，並判斷圖像中的供養物如蓮花枝為幡花供養，“推測第 12 窟前室的供養列隊表現的是由索氏家族舉辦的一種重要的佛事法會形式”，即無遮大會<sup>18</sup>。索義誓是該窟之窟主，窟中有索氏家族的許多家眷供養人，有僧有俗、有男有女，顯然不是僧官出行圖，而是索義誓家族在舉行某項活動，結合《索義誓窟銘》“設無遮之數供”之記載，當屬水陸無遮法會無疑。

關於主室東壁窟門上方的供養人壁畫及題記，范泉對題記的識讀有重要的推進。南側的男供養人頭戴軟角襍頭，身穿紅袍，手持長柄香爐，盤腿坐在方榻上，身後立二侍婢，其中一人執杖，一人捧包；北側的女供養人頭戴金釵，身著絳衣翠裙，手中也持有長柄香爐，坐於方榻之上，身後同樣立二侍婢，其中一人執扇，一人捧包。參照莫高窟第 9、231、359 窟同一位置所繪的同類壁畫，他倆應當是一對夫婦。在他倆中間書有“窟主沙州釋門都法律和尚金光明寺僧索義誓……”之題記。前述伯希和指出，這條題記似乎年代更早，而且是寫於另外一條題記之上，並稱該題記寫的是一名僧侶，而與這兩身男女世俗供養人像不相吻合。依照伯氏說法，這位男供養人不是索義誓和尚，那麼這對男女供養人像究竟是誰？學界歷來觀點不一，如萬庚育等認為是索義誓的祖父母，即索奉珍夫婦<sup>19</sup>；王中旭根據莫高窟第 231 窟（陰家窟）、第 144 窟（索家窟）及其它洞窟中的同一位置所繪窟主父母的供養人像，認為

<sup>17</sup>李金娟《莫高窟第 12 窟“索義辯出行圖”研究》，《敦煌學輯刊》2016 年第 3 期，第 113-118 頁。

<sup>18</sup>孔令梅《關於莫高窟第 12 窟前室供養人的再思考》，段小強、李麗主編《敦煌學·絲綢之路考古研究——杜斗城榮退紀念文集》，蘭州：甘肅教育出版社，2016 年，第 350-364 頁。

<sup>19</sup>敦煌文物研究所編《中國石窟·敦煌莫高窟》第四卷“圖版說明”（萬庚育等撰），第 228 頁。

第 12 窟的這兩位男女供養人也是窟主索義𪚇的父母，即索定國夫婦<sup>20</sup>；梁尉英則據索義𪚇題記而認為是索義𪚇夫婦的“俗家之像”<sup>21</sup>，李正宇根據敦煌佛教允許僧人娶妻生子亦視作為索義𪚇夫婦<sup>22</sup>。直到范泉成功地識讀出這對男女供養人的題記文字，纔終於揭開了謎底。其題記分別為：

皇祖左金吾衛會州黃□府折□□□□奉……

□□（女）始（？）□□閻（？）氏一心供養

結合《索義𪚇窟銘》所記其祖父為索奉珍及官任左金吾衛會州黃石府折衝都尉，可以判定第 12 窟東壁窟門上方所繪的男女供養人像為索義𪚇的祖父母，即索奉珍、閻氏夫婦；范氏也懷疑索義𪚇題記是後人補寫的<sup>23</sup>。這一識讀至為重要，徹底解決了該窟主室東壁窟門上方的男女供養人像的身份問題。此窟脩成於歸義軍前期，當時張議潮率眾逐蕃歸唐，以沙州都法律索義𪚇為首的敦煌索氏家族開鑿洞窟，紀念其祖父索奉珍這位唐朝抗蕃名將，完全符合當時的情況。

### 三、敦煌文獻與石窟所見索義𪚇家族史

《索義𪚇遼真讚》記其家族為“龍堆鼎族”，追源於黃帝軒轅氏，以及西晉、北魏的索氏名人，但主要敘述索義𪚇本人；《索義𪚇窟銘》詳細地記述索氏家族的歷史，遠溯至商王帝甲及西漢索撫，尤其是對最近的四代敘述備詳；莫高窟第 12 窟繪列了索義𪚇及其家族成員的供養人畫像。這些為解剖敦煌索氏家族、特別是從唐前期經吐蕃到歸義軍時期的家族史提供了極佳的個案資料。

#### 1、敦煌索氏的家族淵源與祖先記憶

儘管《索義𪚇遼真讚》稱其為“軒皇之派”，但史籍中並無索氏是黃帝後裔的直接記載，即便是《索義𪚇窟銘》中所述的商王帝甲，亦與黃帝無關。讚文之所以如此稱呼，大概是循著商人祖先契之母簡狄為帝嚳次妃、帝嚳是黃帝之曾孫這一邏輯。不要說司馬遷對遠古帝王世系的構建描述是否準確，即使該邏輯的每一鏈條均屬事實，但簡狄吞玄鳥卵而懷孕生契，三國譙周早已駁斥契與帝嚳、黃帝之間的血緣論<sup>24</sup>。

<sup>20</sup>王中旭《陰嘉政窟：敦煌吐蕃時期的家窟藝術與望族信仰》，北京：民族出版社，2014 年，第 67-78 頁。

<sup>21</sup>梁尉英《畧論晚唐敦煌藝術的世俗化》，《敦煌石窟藝術·第九、十二窟》，第 11 頁。

<sup>22</sup>李正宇《晚唐至宋敦煌聽許僧人娶妻生子——敦煌世俗佛教系列研究之五（修訂稿）》，鄭炳林、樊錦詩、楊富學主編《敦煌佛教與禪宗學術討論會文集》，西安：三秦出版社，2007 年，第 19-20 頁。

<sup>23</sup>范泉《莫高窟第 12 窟供養人題記、圖像新探》，《敦煌研究》2007 年第 4 期，第 87 頁。

<sup>24</sup>司馬遷《史記》卷 3《股本紀》及注引《索隱》，北京：中華書局，1959 年，第 91-92 頁。

《索義誓窟銘》稱其為商王帝甲之後裔，帝甲是商朝晚期的帝王，原名祖甲，為中興國君武丁之子，繼其兄祖庚之後即位。《史記》卷3《殷本紀》云：“帝祖庚崩，弟祖甲立，是為帝甲。帝甲淫亂，殷復衰。帝甲崩，子帝廩辛立”。從帝甲開始，商朝徹底走向衰落，《國語》云“帝甲亂之，七代而隕”是也<sup>25</sup>。除了廩辛，帝甲還有一個兒子叫丹，被封在京、索之間。漢初，九江王英布投歸劉邦，漢朝勢力強大，“是以兵大振滎陽，破楚京、索間”<sup>26</sup>。京縣屬河南郡，索縣是武陵郡之首縣，丹被封在京、索間，以地為姓，遂稱索氏。唐宋時期的姓氏書記載敦煌索氏，均稱之為殷商後裔，如唐代林寶《元和姓纂》卷10“索”條云：

殷人七族，索氏之後。【敦煌望】晉索湛為北地太守；生靖，尚書、後將軍、安樂亭侯；生緄，侍中、吏部尚書<sup>27</sup>。

宋代鄭樵《通志·氏族畧四》記載到“索氏”，下注：

商人七族，索氏之後。唐索元禮。宋索湘、索周臣、索述，並登科。望出敦煌、汝南<sup>28</sup>。

兩書都追述到殷商祖源，足見這一祖先淵源深深地烙在唐宋時人的印象中。關於郡望，鄭樵所記比林寶多出汝南望，而敦煌望則為兩者所共有，可見敦煌索氏源遠流長，人才輩出，其郡望更為顯赫，為世所公認。

周武王滅商以後，丹之後裔被遷到魯地，封爵為侯。P.2625《敦煌名族志》殘本未列“索氏”條：

索氏。

右其先商王帝甲封子丹於京、索，因而氏焉。武王滅商，遷之於魯，封之為侯。秦並六國，莊侯索番致仕，國除<sup>29</sup>。

宋代鄧名世《古今姓氏書辯證》“索”條繼承了這一說法，稱“出自周成王分魯公商民六族，其一索氏之後”，在列舉漢晉敦煌索氏名人後，又云“今望出汝南”<sup>30</sup>。秦始皇統一六國以後，罷侯置守，莊侯索番亦遭削封。

唐宋時人追述索氏家族在西漢以前的淵源，事涉渺遠，難以盡信，但似乎也表明，索氏從商朝後期以來，經歷了從京、索之間到魯，再到鉅鹿南和的移徙軌跡。

從唐代敦煌人的追述來看，敦煌索氏的由來是與漢武帝開拓河西的進程相一致的。《敦煌名族志》、《索義誓窟銘》均記載，西漢元鼎六年（前111），太中大夫索撫

<sup>25</sup> 《史記》卷3《殷本紀》及注引《索隱》，第104頁。

<sup>26</sup> 《史記》卷8《高祖紀》，第372頁。

<sup>27</sup> 林寶著、岑仲勉校記《元和姓纂（附四校記）》，北京：中華書局，1994年，第2冊，第1569頁。

<sup>28</sup> 鄭樵《通志二十畧》，北京：中華書局，1995年，第145頁。

<sup>29</sup> 《法藏敦煌西域文獻》第16卷，上海古籍出版社，2001年，第330頁。

<sup>30</sup> 鄧名世《古今姓氏書辯證》，南昌：江西人民出版社，2006年，第600頁。

從鉅鹿南和向西遷徙至敦煌。此前一年發生了酎金事件，即五年“九月，列侯坐獻黃金酎祭宗廟不如法奪爵者百六人，丞相趙周下獄死”<sup>31</sup>。索撫官任太中大夫，為九卿中的郎中令之屬官，職責是“掌論議”<sup>32</sup>，他大概就此事向漢武帝犯顏直諫，但連丞相趙周都下獄而死，索撫唯恐被誅，遂於翌年攜家族從鉅鹿南和西徙敦煌。不過，《索義璽窟銘》所記索撫“以元鼎六年自鉅鹿南和徙居於流沙”一語存在問題<sup>33</sup>，因為在西漢時，南和縣並不隸屬於鉅鹿（《漢書·地理志》作“鉅鹿”，以後歷代正史《地理志》亦均作如是稱，下文統稱為“鉅鹿”）郡，而是廣平國所轄之縣<sup>34</sup>。南和縣改隸於鉅鹿郡，是東漢建武十三年（37）的事情，當時廣平國被廢省入鉅鹿郡，鉅鹿郡所轄十五縣中有南和、廣平<sup>35</sup>。此後除州郡名稱畧有改易外，南和縣一直為鉅鹿郡屬縣。《敦煌名族志》、《索義璽窟銘》都是唐人撰寫的作品，對早年祖先的記憶已經模糊不清，錯把東漢以後的鉅鹿南和移植到西漢索撫時代了。

鉅鹿索氏西徙敦煌，敦煌文獻中記載前後有兩批，除了西漢太中大夫索撫外，還有王莽新朝的鳴開都尉索駿。P.2625《敦煌名族志》“索氏”條云：

凡有二祖，號南索、北索。初，索撫在東，居鉅鹿之北，號為北索。至王莽天鳳三年（16），鳴開都尉索駿復西敦煌，駿在東，居鉅鹿之南，號為南索。莫知其長幼，咸累代官族。

西漢索撫居鉅鹿之北，號為“北索”；新朝索駿居鉅鹿之南，號為“南索”。兩支索氏先後從鉅鹿南和西徙敦煌，關於他們的具體情況，其後人已失去清晰記憶，故祇能稱“莫知其長幼”云云。撰寫於五代後唐同光三年（925）的P.3718《索律公邈真讚並序》云：“鉅鹿律公，貴門子也。丹墀遠派，親昵則百從無疏；撫徙敦煌，宗盟則一族無異”<sup>36</sup>，可見敦煌索氏確實存在著宗盟分支，而非單脈延續。

從東漢起，敦煌索氏的世係開始明晰起來，前揭《古今姓氏書辯證》提到“後漢敦煌長史索班”，其人其事見於《後漢書》卷88《西域傳》：“北匈奴即復收屬諸國，共為邊寇十餘歲。敦煌太守曹宗患其暴害，元初六年（119），乃上遣行長史索班將千餘人屯伊吾，以招撫之。於是車師前王及鄯善王來降。數月，北匈奴復率車師後部王共攻沒班等，遂擊走其前王。鄯善逼急，求救於曹宗。宗因此請出兵擊匈奴，報索班之恥，復欲進取西域”。P.2625《敦煌名族志》對東漢至西晉敦煌索氏家族的十餘人有詳細載列，如東漢西域戊己校尉索頽、幽州刺史索堪、行西域長史索翊及西

<sup>31</sup>班固《漢書》卷6《武帝紀》，北京：中華書局，1962年，第187頁。

<sup>32</sup>《漢書》卷19上《百官公卿表上》，第727頁。

<sup>33</sup>類似的記述亦見於P.2625《敦煌名族志》：“以元鼎六年（前111）從鉅鹿南和遷於敦煌”，這是當地對索氏祖先來源的一種共同記憶。

<sup>34</sup>《漢書》卷28《地理志》，第1575、1631頁。

<sup>35</sup>司馬彪《續漢書·郡國志二》，收入范曄《後漢書》，北京：中華書局，1965年，第3433頁。

<sup>36</sup>《法藏敦煌西域文獻》第27卷，上海古籍出版社，2004年，第104頁。

晉北地太守索湛、始平內史索靖等，但這些人物在《索義璽窟銘》中均未被提到，甚至連十六國至唐初的索氏人物也未予載錄。《索義璽遼真讚》提到“晉代英賢，魏朝樟木”，是指西晉索靖與北魏索敞，在正史中皆有列傳。《晉書》卷60《索靖傳》記其為“敦煌龍勒人”，表明在西晉時龍勒縣是敦煌索氏的重要居住地。而到了唐代，隨著士族向城市、尤其是中心城市的移動<sup>37</sup>，更多的索氏人物已經移居到敦煌城內，像索義璽一家就居住在沙州釋教坊，其父索定國死後葬在敦煌縣洪潤鄉。

## 2、唐將索奉珍的抗蕃鬥爭

《索義璽窟銘》所述敦煌索氏可信的世係，是從其祖父索奉珍開始敘起的，延及其父定國，兄清寧、弟清政，姪僧常振、忠顛、忠信，共四代人，經歷了唐前期、吐蕃、歸義軍三個歷史階段，參與了劇變中的敦煌乃至河隴地區的重大事件，極具典型性。

唐玄宗時期，索奉珍出任左金吾衛會州黃石府折衝都尉，這是折衝府中官階最高的長官。會州地處黃河岸邊，是絲路北道與黃河的交匯區域。這裡是個交通四會之地，故取名為會州，在唐代經常遭到突厥、吐蕃的南北攻擊，交通及軍事地理位置十分重要。安史之亂以後，吐蕃乘機侵唐，尤其是到大曆年間（766-779），佔領了隴右諸州及河西走廊的涼、甘、肅、瓜等州，唯有沙州仍在作最後的負隅頑抗。隨著唐軍的節節潰退與河隴的不斷淪陷，唐朝軍民逐漸向西撤退，最後龜縮於沙州敦煌一地。

出自敦煌大族的索奉珍懷著國破家危的仇恨，撤退到家鄉敦煌以後，為了保衛家園，繼續抵抗吐蕃軍隊。《索義璽窟銘》所言“積日相持，連營不散”，是指唐朝軍民與吐蕃軍隊在敦煌一帶進行了曠日持久的對峙和拉鋸戰。當時吐蕃贊普赤松德贊徙帳南山，命令尚綺心兒率軍圍攻敦煌。索奉珍“全孤壘於三危，解重圍於百戰”，是指他堅守城池，抵抗重重圍困敦煌城的敵軍。然而終因孤軍無援，寡不敵眾，到貞元二年（786），敦煌首領閻朝出於無奈，提出“苟毋徙佗境，請以城降”的條件，向吐蕃軍隊投降乞和。雙方罷兵議和，訂立城下之盟，敦煌遂為吐蕃所佔領，“自攻城至是凡十一年”<sup>38</sup>。

像索奉珍保衛家園、抗禦吐蕃的行為，在其他退守的唐朝軍民與敦煌大族中也同樣存在，吐蕃及歸義軍前期的敦煌文獻中對此亦皆有所追記，但就目前所見的敦煌文獻而言，以敦煌索氏最為典型，前述索奉珍之妻閻氏或許與抗蕃首領閻朝出自同一家族。P.4640v《吳僧統碑》記其父吳緒芝為唐王府司馬，“因授建康軍使廿餘載。屬大漠風煙，楊（陽）關路阻，元戎率武，遠守敦煌。警候安危，連年匪解，隨軍久滯，

<sup>37</sup>韓昇《南北朝隋唐士族向城市的遷徙與社會變遷》，《歷史研究》2003年第4期，第49-67頁。

<sup>38</sup>歐陽脩、宋祁《新唐書》卷216下《吐蕃傳下》，北京：中華書局，1975年，第6101頁。

因為敦煌縣人也。復遇人經虎噬，地沒於蕃。元戎從城下之盟，士卒屈死休之勢。桑田一變，葵藿移心”<sup>39</sup>，便是說唐朝河西退守軍民撤至敦煌並定居於此，所言“連年匪解，隨軍久滯”即指敦煌城長達 11 年的抗蕃戰爭。至於敦煌本地的世家大族，為了保衛家園，與索奉珍一樣堅守苦戰，抗禦吐蕃軍隊，如 P.4638《大番故敦煌郡莫高窟陰處士公脩功德記》記其父陰伯倫為唐丹州長松府左果毅都尉，“先成鎮守之功，竟保敦煌之業”，也像索奉珍一樣堅守敦煌，抗禦吐蕃；“爰及慈母，通海鎮大將軍之孫”<sup>40</sup>，可知陰、索二氏結為姻親。這位姓索的通海鎮大將軍，當即 P.4010+P.4615《索崇恩脩功德記》所載之“曾皇祖恪，前唐安西通海鎮將軍”<sup>41</sup>，但陰伯倫的岳祖父索恪與索奉珍家族究竟有何關係，則不得而知。不過，也有一些敦煌文獻對此段史事不著一墨，未載陷蕃前夕的抗蕃鬥爭，如 P.4640v《翟家碑》記翟希光生活在唐朝，其子翟涓在吐蕃時出家，翟承慶為“前沙州敦煌縣尉”<sup>42</sup>，沒有提到敦煌陷蕃及翟家在此時的舉動；《大唐宗子隴西李氏再脩功德記碑》記其曾祖李顥在唐朝參加科舉考試，緊接著說敦煌淪陷於吐蕃，李顥被吐蕃政府授予官職<sup>43</sup>，亦未及抗蕃之事。考慮到這些敦煌文獻及碑刻均作於歸義軍時期，如果說敦煌文獻記載敦煌軍民抗蕃較少是因為筆者所見資料有限，那麼敦煌大族所刻之碑對其家人在敦煌陷蕃時的抗爭行為一無所記，則表明他們在唐蕃交替之際確實沒有太多可歌可泣的抗蕃行為可記，這也從一個側面反映了吐蕃圍攻敦煌的情況<sup>44</sup>。

### 3、居家信佛：索定國對吐蕃統治的消極抵抗

786 年吐蕃統治敦煌以後，《索義誓窟銘》對索奉珍的情況一無所記，很顯然這位唐朝舊將對吐蕃當局採取了不合作的態度。這一點從其子索定國身上也有反映，他在吐蕃時期選擇了一條居家信佛的脩行道路，以此方式對吐蕃當局進行消極反抗。

812 年，索定國在敦煌釋教坊家中去世，享年 56 歲，由此推知他生於 757 年，敦煌陷蕃時恰好 30 歲，正值青壯年。其父索奉珍是抗蕃名將，索定國自然也投入到敦煌保衛戰中，為自己的家園而鬥爭。由於吐蕃允諾不把敦煌人遷徙到其它地方，所以索奉珍、定國父子在陷蕃後依然留在敦煌本地，但與吐蕃當局採取了拒不合作的對立姿態。

<sup>39</sup> 《法藏敦煌西域文獻》第 32 卷，第 255 頁。

<sup>40</sup> 《法藏敦煌西域文獻》第 32 卷，第 230 頁。

<sup>41</sup> 鄭炳林《〈索崇恩和尚脩功德記〉考釋》，《敦煌研究》1993 年第 2 期，第 57 頁。

<sup>42</sup> 《法藏敦煌西域文獻》第 32 卷，第 254 頁。

<sup>43</sup> 李永寧《敦煌莫高窟碑文錄及有關問題（一）》，《敦煌研究》試刊第 1 期，蘭州：甘肅人民出版社，1981 年，第 66 頁。

<sup>44</sup> 有學者就認為吐蕃對敦煌是採取了圍而不攻的策畧，所以歷經了 11 年纔和平佔領敦煌城，並且允諾敦煌百姓不向外遷徙。見張延清《吐蕃和平佔領沙州城的宗教因素》，《西南民族大學學報》2010 年第 4 期，第 83 頁。

據《索義誓窟銘》記述，其父索定國是一位信奉禪宗的頓悟大乘賢者，“耕田鑿井，業南畝而投簪；鼓腹逍遙，力東皋而守分”。頓悟即指禪宗，吐蕃及歸義軍時期的敦煌石窟中經常可見關於“頓悟”的記載<sup>45</sup>：

石窟	窟號	內容
莫高窟	第 144 窟	夫人蕃任瓜州都□（督）□倉□曹參軍金銀間告身大蟲皮康公之女脩行頓悟優婆姨如祥□（弟）一心供養
	第 196 窟	故父敦煌都……頓悟……何曹□（求）一心供養
	第 449 窟	社子頓悟大乘賢者□（馬）……
	第 468 窟	女頓悟大乘優婆姨十二娘供養
榆林窟	第 35 窟	施主懸泉廣化寺頓悟大乘賢者□押衙銀青光祿大夫……

吐蕃統治時期，敦煌地區禪宗發達，湧現出了曇曠、摩訶衍等禪宗大師<sup>46</sup>，尤其是摩訶衍還遠赴吐蕃國都邏些進行辯論，前河西觀察判官王錫撰寫的 P.4646《頓悟大乘正理決序》對此有記載<sup>47</sup>。P.4640v《翟家碑》記其父翟涓，“情殷慕道，歎巢父而佛衣；悟世非堅，念許由而洗耳。尚居羈鞅，未免遭迴。於是捨俗出家，毀其形好。撥囂煩而取靜，頓息心機。既世綱而不拘，易相菩提之路”。翟涓也是遭到吐蕃統治者的壓制而剃髮出家<sup>48</sup>，從“頓息心機”一語可知是宗奉於禪宗。索義誓與其父索定國一樣也精通禪宗，擔任都法律，“趨庭則半城緇眾，近訓乃數百俗徒”，在敦煌佛教界很有號召力，這也說明敦煌禪宗之興盛。869年，索義誓在他居住的金光明寺禪院圓寂，“門人躡躑”，“宗族悲哀”；《索義誓邈真讚》亦曰“宗親慟哭，門人荼毒”<sup>49</sup>。

從索奉珍、定國父子的身上，我們看到了敦煌大族對吐蕃統治者的消極抵抗、拒不合作的態度。吐蕃當局甚至還毒殺了敦煌首領閻朝<sup>50</sup>，更加劇了民族間的裂痕，從

<sup>45</sup>敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》，第 65、87、170、176 頁；謝稚柳《敦煌藝術敘錄》，第 486 頁。

<sup>46</sup>饒宗頤《神會門下摩訶衍之入藏兼論禪門南北宗之調和問題》，《選堂集林 史林》，香港：中華書局香港分局，1982 年，中冊，第 697-712 頁；上山大峻《敦煌佛教の研究》第一章《西明寺學僧曇曠と敦煌の佛教學》及第三章之“四 摩訶衍の教學とその形成”，京都：法藏館，1990 年，第 17-83 頁。

<sup>47</sup>《法藏敦煌西域文獻》第 32 卷，第 335-351 頁。

<sup>48</sup>劉安志指出，吐蕃時期敦煌大族為了抵抗當局的統治，閻、索、李、陰、張、汜等氏通過遁入佛門的形式，借佛教寺院來保存並發展自己的勢力。見《唐朝吐蕃佔領沙州時期的敦煌大族》，《中國史研究》1997 年第 3 期，第 83-91 頁。

<sup>49</sup>《法藏敦煌西域文獻》第 33 卷，上海古籍出版社，2005 年，第 40-41 頁。

<sup>50</sup>王東《投毒》與唐代吐蕃政治——以敦煌文獻為中心的攷察》，《中國藏學》2013 年第 1 期，第 76 頁。

而導致了汜國忠、張清的抗蕃起義<sup>51</sup>。吐蕃統治時期，下令禁止河隴漢人穿唐服<sup>52</sup>。在陷落最晚、唐人最多的沙州，這一規定更是有明確的記載，《新唐書》卷 216 下《吐蕃傳下》云：

州人皆胡服臣虜，每歲時祀父祖，衣中國之服，號慟而藏之。

據此，河隴陷蕃漢人平日必須穿吐蕃裝，祇允許在歲時節日祭祀祖先時纔可以穿唐朝衣服，祭祀活動一結束就得收藏起來。S.3329+S.11564+P.2762+S.6161+S.6973《敕河西節度兵部尚書張公（淮深）德政之碑》記其祖父張謙逸之事蹟：“河洛沸騰，十□□脈，並南蕃之化，城□□□，撫納降和，遠通盟誓。□□□產，自□□田。賜部落之名，占行軍之額。由是形遵辮髮，體美織皮，左衽束身，垂肱跪膝。祖宗銜怨，含恨百年。未遇高風，申屈無路”<sup>53</sup>，可知他生活在吐蕃時期，可能擔任了部落使之職<sup>54</sup>。P.4638《大番故敦煌郡莫高窟陰處士公脩功德記》云：“熊羆愛子，拆繡襪以文身；鴛鴦夫妻，解鬢鈿而辮髮”。正因為節日祭祀可穿唐服，所以吐蕃時期敦煌漢族大姓有意淡化了忠君的一面，而特意強調祭祀父祖的孝親一面，大量抄寫《報恩經》、繪製《報恩經變》等反映孝親思想的題材十分流行，甚至出現了“報恩吉祥之窟”<sup>55</sup>。莫高窟第 12 窟中也繪製了《報恩經變》，尤其是在主室東壁窟門上方繪有索義誓祖父母索奉珍、閻氏夫婦的供養人像<sup>56</sup>。這種情況在莫高窟其它洞窟

<sup>51</sup>姜伯勤《唐敦煌“書儀”寫本中所見的沙州玉關驛戶起義》，《中華文史論叢》1981 年第 1 輯，第 157-170 頁；楊銘《一件有關敦煌陷蕃時間的藏文文書——兼及 S.1438 背〈書儀〉》，《敦煌研究》1994 年第 3 期，第 83-89 頁；史葦湘《吐蕃王朝前後管轄沙州前後——敦煌遺書 S1438 背〈書儀〉殘卷的研究》，《敦煌研究》創刊號，蘭州：甘肅人民出版社，1983 年，第 131-141 頁；陸離《敦煌寫本 S.1438 背〈書儀〉殘卷與吐蕃佔領沙州的幾個問題》，《中國史研究》2010 年第 1 期，第 87-100 頁。

<sup>52</sup>如《新唐書》卷 216 下《吐蕃傳下》記載，唐長慶二年（822），劉元鼎出使吐蕃，經鄯州龍支城時，見到一千陷蕃唐人，他們拜泣言道：“頃從軍沒於此，今子孫未忍忘唐服，朝廷尚念之乎？兵何日來？”第 6102 頁。劉昫等《舊唐書》卷 18 下《宣宗紀》亦記，大中三年（849），唐軍收復三州、七關，宣宗在延喜門接見河隴軍民數千人，“令其解辮，賜之冠帶”。北京：中華書局，1975 年，第 622-623 頁。

<sup>53</sup>該碑抄的拼接綴合及考證，參榮新江《敦煌寫本〈敕河西節度兵部尚書張公德政之碑〉校考》，原載《周一良先生八十生日紀念論文集》，北京：中國社會科學出版社，1993 年；此據榮新江《歸義軍史研究》附錄，上海古籍出版社，1996 年，第 399-410 頁。

<sup>54</sup>P.3556《後周故南陽郡娘子張氏墓誌銘並序》亦云：“高祖皇諱謙逸，贈工部尚書。高蹤出俗，勁節冠時。譽滿公卿，笑看寵辱。屬以羯胡屯集，隴右陷腥俗之風；穀（國）恥邦危，塵外伴逍遙之客”。見《法藏敦煌西域文獻》第 25 卷，上海古籍出版社，2002 年，第 255 頁。

<sup>55</sup>P.2991v《報恩吉祥之窟記》，《法藏敦煌西域文獻》第 20 卷，上海古籍出版社，2002 年，第 357 頁。另參馬德《敦煌莫高窟“報恩吉祥窟”考》，《敦煌研究》1999 年第 4 期，第 56-59 頁；沙武田《莫高窟“報恩吉祥窟”再考》，《敦煌研究》2008 年第 2 期，第 25-31 頁；張先堂《敦煌莫高窟“報恩吉祥窟”三考——P.2991〈報恩吉祥之窟記〉新解》，《敦煌研究》2008 年第 5 期，第 1-8 頁；殷光明《敦煌石窟全集 9 報恩經畫卷》，香港：商務印書館，2000 年。

<sup>56</sup>李金娟《敦煌晚唐時期報恩窟營建的流行——以莫高窟索義辯窟為例》，《敦煌學輯刊》2017 年第 1 期，第 60-69 頁。

中也有體現，如第 9、231、359 窟等均是如此。

#### 4、索清寧兄弟與吐蕃當局的合作

吐蕃佔領敦煌以後，答應不將敦煌大族向外遷徙，這樣就必須尋求與敦煌地方勢力、特別是敦煌大族的合作，以便更好地進行統治。前述翟、李二碑均未記述其家族先人參與唐蕃戰爭的事蹟，可能並非毫無緣由。隨著時間的推移，吐蕃政府逐漸調整其統治政策，而河隴漢人在看到唐朝收復無望的情況下，也開始與吐蕃當局進行合作，如索奉珍、定國父子雖然採取拒不合作的消極態度，但索定國三子清寧、義誓、清政卻都仕於吐蕃政權。從索氏家族三代人的身上可以看出，敦煌大族從拒不合作到托身投靠吐蕃當局的轉型過程。

索定國的長子索清寧在吐蕃時期擔任沙州防城使，為吐蕃統治敦煌防守城池。《索義誓窟銘》稱他“高貞直節，毓著功名。權職蕃時，昇榮曩日。尅勤忠烈，管轄有方。警候烽煙，嚴更威宿”。這篇窟銘撰寫於歸義軍時期，在河西都僧統唐悟真的筆下，索清寧被描繪成一個對吐蕃忠心耿耿且立有功勞的形象。於此可見，歸義軍雖然棄蕃歸唐，但並不避諱吐蕃對敦煌的統治，也沒有刻意去遮掩敦煌大族曾經投靠吐蕃的歷史，這是一種非常客觀的描述與書寫。敦煌吐蕃當局對索清寧寄予極大信任，所以纔會把沙州防城使這樣重要的職位交給他，表明雙方之間已經達成了充分的合作。經過索清寧的治理管轄，“故得邊方晏晏，郭郭懽懽。玉塞旁連，人稱緩帶”，使敦煌維持了一方平安。這既是吐蕃統治者希望看到的，也是敦煌百姓所期盼的。索清寧在 63 歲時去世，雖然我們不知道他的生卒年份，但其生命與吐蕃統治敦煌的時間（786-848 年）幾乎等長，其與吐蕃統治敦煌相始終。

次子索義誓出家為僧，擔任沙州都法律，這雖然是在歸義軍時期所任的最高僧官，但很可能是延續了吐蕃時期的職務，或者是在吐蕃時期擔任某僧官，至歸義軍初期昇任為都法律。

幼子索清政被認為出自“禮樂名家”，這是敦煌大族的重要特徵。《索義誓窟銘》稱其為“一城領袖，六郡提綱”，此處雖未敘述官銜，但他顯然是吐蕃統治敦煌乃至河西諸郡的重要倚靠力量。

由此可見，索氏家族為了自身的利益，托身投靠吐蕃統治者，在吐蕃敦煌僧俗兩界擔任要職。這種情況在其他大族中也同樣存在，如 P.4638《大番故敦煌郡莫高窟陰處士公脩功德記》在敘其父陰伯倫時云：“屬以五色慶雲，分崩帝里；一條毒氣，扇滿幽燕。江邊亂踏於楚歌，隴上痛聞於豺叫。梟聲未殄，路絕河西；燕向幕巢，人傾海外。羈維板籍，已負蕃朝；歃血盟書，義存甥舅。熊羆愛子，拆繯裸以文身；鴛鴦夫妻，解鬢鈿而辮髮。豈圖恩移舊日，長辭萬代之君；事遇此年，屈膝兩朝之主。

自贊普啟關之後，左衽遷階；及宰輔給印之初，垂祛補職。蕃朝改授，得前沙州道門親表部落大使。承基振豫，代及全安。六親當五秉之饒，一家蠲十一之稅。復舊來之井賦，樂已忘亡；利新益之園池，光流竟歲”。吐蕃佔領敦煌以後，給陰伯倫授予沙州道門親表部落大使之職，依然保有原來的田地，免除其全家的十一稅，開闢新的園林池塘，甚至連其家族六親都獲得豐厚的利益。這是吐蕃當局籠絡敦煌大族所採取的實質性措施，以至於陰伯倫樂已忘亡，甘心為吐蕃當局服務。陰處士名嘉政，雖未出任官職，祇是一介處士的身份，但他“出整綱宗”，是家族中的核心人物，“舊制封官，近將軍之列戟；先賢世祿，與都護之同堂”，“涉苦海之程糧，匪特少分；遇金山之厚利，未獲纖毫”，“更有山莊四所，桑杏萬株”，足見經營獲利無數，家資豐盈。他對弟陰嘉義說：“將就莫高山為當今聖主及七代鑿窟一所，遠垂不朽，用記將來”。陰嘉政兄弟為“當今聖主”即贊普赤松德贊在莫高窟開鑿洞窟。吐蕃時期，陰嘉政諸弟在僧俗兩界擔任職務，如嘉義為“大蕃瓜州節度行軍先鋒部落上二將告身”，嘉珍為“大蕃瓜州節度行軍並沙州三部落倉曹及支計等使”，離纏為“沙州釋門三學都法律”<sup>57</sup>。這種情況與索清寧兄弟類似，可以說是吐蕃時期敦煌大族的普遍狀況。前揭P.4640v《吳僧統碑》記其父吳緒芝奮力抗蕃，吐蕃佔領敦煌後，他“曲肱處於仁里，靡踐公門；樂只而逸情懷，周給知足”，“方承見在之安”，可見吐蕃當局對這位反抗者非常寬容，吳僧統即歸義軍時期昇任為河西都僧統的吳洪誓<sup>58</sup>，在吐蕃時先“遷知釋門都法律、兼攝副教授，十數年矣”，後“又承詔命，知釋門都教授”；“次兄季連，試太子家令”，碑文中提到“聖神贊普”<sup>59</sup>，亦證屬於吐蕃時期。《大唐宗子隴西李氏再脩功德記碑》亦曰：“雖云流陷，居戎而不墜弓裘。暫冠蕃朝，猶自將軍之列。子既承恩鳳闕，父乃擢處貂蟬”<sup>60</sup>。P.2991《報恩吉祥窟記》記載僧鎮國“追隨面輔南朝”，“出入帝闕，恭奉國師”<sup>61</sup>，極受吐蕃之尊崇，被尊為國師。

##### 5、作為歸義軍節度使張議潮親信的索忠顛、忠信兄弟

《索義誓窟銘》記其有姪三人，分別為索常振、忠顛、忠信，是索清寧之子，主要活動於歸義軍張氏時期。

長子出家為僧，法號常振，即銘文中所言“厥有姪僧”，“嗣隆故叔之願，誓畢殘功”，在其叔索義誓圓寂以後將第12窟續脩完畢，並且向河西都僧統唐悟真“求蒙彩筆，願勒碑銘”，將《索義誓窟銘》刻成碑石，立在堂前。誠如窟銘中所言，索義

<sup>57</sup> 《法藏敦煌西域文獻》第32卷，第251-252頁。

<sup>58</sup> 竺沙雅章《增訂版中國佛教社會史研究》後編《敦煌佛教教團の研究》第一章《敦煌の僧官制度》，京都：朋友書店，2002年，第339-346頁。

<sup>59</sup> 《法藏敦煌西域文獻》第32卷，第255-256頁。

<sup>60</sup> 李永寧《敦煌莫高窟碑文錄及有關問題（一）》，《敦煌研究》試刊第1期，1981年，第66頁。

<sup>61</sup> 《法藏敦煌西域文獻》第20卷，第357頁。

誓、常振造窟目的，除了光耀索家門庭之外，還有“鑄龕造窟，福祐皇王”的用意，即在政治上為宣揚效忠於唐歸義軍政權而服務。

次子索忠顥在歸義軍初期擔任押衙、兼侍御史，勇冠三軍，尤精箭術。他參加了逐蕃歸唐、收復河西的戰鬥，為“司空”（歸義軍節度使張議潮的檢校官）“助收六郡”，即沙、瓜、肅、甘、伊、涼六州。861年，歸義軍攻剋涼州以後，索忠顥受命駐軍神烏，鎮守涼州城，後來在一場戰爭中受傷，卒於武威。去世時年齡不大，故云“少年不永其壽，小子有功將士”。

幼子索忠信亦任河西節度押衙，同樣參加了歸義軍初期的收復戰爭，867年張議潮被唐廷徵召入京，索忠信“奉元戎而歸闕”，隨同入朝長安。後來“迴駕朔方”，途中遭到劫留羈押，欲歸故鄉而不得。

莫高窟第12窟西壁龕下所繪供養人像中有兩位“姪男新婦張氏”，當是索忠顥、忠信兄弟的妻子們，她倆皆姓張，可能都出自張議潮家族，所以索氏兄弟纔會忠心耿耿地追隨張議潮，參加了收復河西諸州的戰爭，索忠信甚至還作為張議潮的親信隨同入京。

綜上所述，索奉珍家族四代經歷了唐前期、吐蕃、歸義軍三個歷史階段，經受了時代巨變的風浪，完整地展現了敦煌大族與時浮沉的命運與選擇。索奉珍先為唐朝堅守故土家園，後因寡不敵眾而屈膝降蕃；索奉珍、定國父子起初與吐蕃當局拒不合作，後者採取居家信佛的方式消極抵抗吐蕃當局；但到索定國諸子時代，索清寧、義誓、清政兄弟全都出任吐蕃僧俗兩界官職，為吐蕃統治效力，也因此保護了其家族自身的利益；及至吐蕃末期，索清寧諸子中，除出家之索常振外，索忠顥、忠信兄弟隨張議潮起兵反抗吐蕃，收復河西諸州，成為歸義軍政權的中堅力量。

#### 四、索義誓家族與敦煌佛教

如上所言，在索義誓家族中，其父索定國為頓悟大乘賢者，是個在家脩行的禪宗信仰者；他自己在金光明寺出家，也信仰禪宗，兼修律宗、密教，官至沙州都法律；其姪索常振亦出家為僧，在索義誓圓寂以後繼續脩完第12窟。一家之中，三代皆有人出家為僧，這一現象在吐蕃及歸義軍時期的敦煌是比較普遍的，如《大唐隴西李府君脩功德記碑》記碑主李大賓之弟為“僧政沙門釋靈悟法師”，並提到“法師及姪僧至融”<sup>62</sup>；P.4638《大番故敦煌郡莫高窟陰處士公脩功德記》記陰嘉政有“弟僧都法律離纏”、“從弟僧靈寶、覺岸”、“安國寺妹某乙性”、“男僧智欣、懷萼”<sup>63</sup>；S.2113v《唐乾寧三年（896）沙州龍興寺上座沙門馬德勝宕泉創脩功德記》記載“亡伯僧前

<sup>62</sup> 李永寧《敦煌莫高窟碑文錄及有關問題（一）》，《敦煌研究》試刊第1期，1981年，第65-66頁。

<sup>63</sup> 《法藏敦煌西域文獻》第32卷，第231頁。

三窟教授、法號法堅”、“弟僧龍興寺臨壇大德法真”<sup>64</sup>。也正因此，《索義𪚩窟銘》稱敦煌地區“碩德高僧，接踵連行”，是當時敦煌社會的真實寫照。敦煌是絲綢之路上的佛教聖地，居住在敦煌綠洲的當地大族與佛教之間的關係非常密切<sup>65</sup>。

索義𪚩生前為金光明寺僧人，卒於該寺本居禪院<sup>66</sup>。此寺在敦煌文獻中多有記載，如 P.3388《開運四年（947）三月九日歸義軍節度使曹元忠為故兄太傅大祥追念設供於金光明寺請僧疏》，在邀請名單中有“索僧政”、“二索法律”<sup>67</sup>；P.2914《王梵志詩卷第三》尾題所列“詣金光明寺”之名單中有“索僧政”<sup>68</sup>；Дх.6621《第四度交勘欠字人》列有“金索法律”<sup>69</sup>，即指金光明寺之索法律。P.4660《金光明寺故索法律邈真讚並序》也記載到一位該寺的索法律，末題“於時文德二年歲次己酉（889）六月廿五日記”，他與都法律索義𪚩都是金光明寺僧人，同樣兼脩禪宗、戒律，他還精通醫術，“神農本草，八術皆通”<sup>70</sup>，於889年圓寂，時代比索義𪚩要晚，但這也透露出，金光明寺與敦煌索氏家族關係極為密切。P.3692《蘇子卿遣書右效王》尾題：“壬午年二月廿五日，金光明寺學郎索富通書記之耳”<sup>71</sup>，據 P.3556《後周南陽郡娘子張氏墓誌銘並序》記載，“娘子，鉅鹿索公諱某之夫人也”，他們育有三子，其中“次亡內親從都頭、知都鷹坊使富通”<sup>72</sup>。索氏子弟被送到金光明寺的寺學學習，亦可見其家族與金光明寺之關係。

《索義𪚩邈真贊》中有“鑄龕建刹”之語，亦即《索義𪚩窟銘》所記“建寶刹於家隅，莊成紫磨”，是指索義𪚩在俗家附近脩建了一所寺院，極可能就是敦煌文獻中出現的“索家蘭若”。S.86《宋淳化二年（991）四月廿八日馬醜女迴施疏》云：“於金光明寺殿上施麥壹碩，城西馬家、索家二蘭若共施布壹疋”<sup>73</sup>。P.3268v《孟受中界先祖莊西□□蘭若功德記》除了提到某蘭若外，還記載“粵有施主節度押衙鉅鹿郡索公”，並稱“其先著姓，商王帝甲之後，封子丹於京、索間”<sup>74</sup>，可知為索家蘭若，是

<sup>64</sup>沙知主編《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部份）》第4卷，成都：四川人民出版社，1991年，第8頁。

<sup>65</sup>馮培紅《唐五代敦煌佛教與大族社會》，范鵬主編《敦煌哲學》第3輯，蘭州：甘肅人民出版社，2016年，第193-218頁。

<sup>66</sup>李正宇認為金光明寺位於敦煌城西，見《敦煌地區古代祠廟宇寺觀簡志》，《敦煌史地新論》，臺北：新文豐出版公司，1996年，第77頁；季羨林主編《敦煌學大辭典》“金光明寺”（李正宇撰）條，第630頁。但其所據之P.2856V及S.3905僅提到“金安保保下納得草伍拾束”及“金光明寺造□窟上樑文”等文字，並無金光明寺在城西之記錄。

<sup>67</sup>《法藏敦煌西域文獻》第24卷，上海古籍出版社，2002年，第51頁。

<sup>68</sup>《法藏敦煌西域文獻》第20卷，第52頁。

<sup>69</sup>孟列夫、錢伯城主編《俄藏敦煌文獻》第13卷，上海古籍出版社，2000年，第158頁。

<sup>70</sup>《法藏敦煌西域文獻》第33卷，第20-21頁。

<sup>71</sup>《法藏敦煌西域文獻》第26卷，上海古籍出版社，2002年，第332頁。

<sup>72</sup>《法藏敦煌西域文獻》第25卷，第255頁。

<sup>73</sup>《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部份）》第1卷，1990年，第44頁。

<sup>74</sup>《法藏敦煌西域文獻》第22卷，上海古籍出版社，2002年，第331頁。

索氏家族的私家寺院<sup>75</sup>。據 P.2005《沙州都督府圖經卷第三》可知，“孟受渠”當作“孟授渠”，位於敦煌城西 18 里，正好符合前述城西之位置。索定國去世以後，葬於洪潤鄉圓佛圖渠東老師烽南原，而洪潤鄉及其境內的圓佛圖渠就在敦煌城的西面<sup>76</sup>。

除了脩建索氏蘭若，在索義霽的主持下，其家族“更鑿仙巖，鑄龕一所”，係指在莫高窟脩鑿第 12 窟，以作為索氏家族的家窟<sup>77</sup>。從東壁窟門上方的供養人題記可知，索義霽就是該窟的窟主。《索義霽窟銘》對此窟有詳細記述，如籌集家資，聘請技術精湛的工匠，在窟內進行塑像、繪畫，繪製了普賢變、文殊變、法華經變、觀無量壽經變、彌勒經變、華嚴經變、藥師經變、天請問經變、報恩經變、維摩詰經變，以及佛傳故事、供養人等畫像。經過索義霽、常振叔姪兩代的精心營造，該窟“雲樓架迴，聳顧崢嶸。磴道連綿，勢侵雲漢。朱欄赫弈，環拱彫楹。紺窗映焜煌之寶扉，繡柱鏤盤龍而霞錯”，足見金碧輝煌，氣勢非凡，是歸義軍時期的著名家族洞窟。

綜觀索義霽的一生，出自敦煌大族索氏，從小受到父親索定國信仰佛教禪宗的薰陶，自幼出家為僧，弱冠時受具足戒，精通戒律、禪宗、密教，最後昇任都法律之職。“趨庭則半城緇眾，近訓乃數百俗徒”，可見在敦煌佛教界有很大的號召力。除了上述脩建家寺、開鑿家窟外，索義霽還“設無遮之數供，味列八珍”，是指舉辦水陸無遮法會；“寫《大集》之教藏，法施無窮”，是指抄寫《大集經》用於施捨。如前所論，第 12 窟前室就繪有索義霽主持舉辦水陸無遮法會的盛況。869 年，洞窟尚未營建完畢，索義霽年老多病，不幸亡故，葬於莫高窟<sup>78</sup>。他去世以後，“門人躡躅”，“宗族悲哀”，姪索常振繼承其叔未竟之業，擔負起家族之重擔，將第 12 窟脩建完畢，並請河西都僧統唐悟真撰寫窟銘，兼為索義霽撰述遯真贊，以求光大門楣，宣揚索氏家族之門第。

## 五、結語

索氏是漢宋之間敦煌地區的著名大族<sup>79</sup>。據土肥義和對 8 世紀末至 11 世紀初的敦煌人口進行統計，索氏是敦煌地區的第四大姓，人口數量僅次於張、王、李三氏，

<sup>75</sup>司馬光《資治通鑑》卷 248 會昌五年（845）八月條胡三省注引《考異》曰：“蓋官賜額者為寺，私造者為招提、蘭若”，北京：中華書局，1956 年，第 8017 頁。

<sup>76</sup>李正宇《唐宋時代敦煌縣河渠泉澤簡志》，《敦煌史地新論》，第 113 頁及“插圖二：唐宋時代敦煌縣諸鄉位置及渠系分佈示意圖”。

<sup>77</sup>季羨林主編《敦煌學大辭典》“索義霽窟”（李永寧撰）條有概要介紹，第 62 頁。

<sup>78</sup>S.3905《唐天復元年（901）閏月十八日金光明寺造窟上樑文》云：“獫狁狼心犯塞，焚燒香閣摧殘。合寺同心再造，來生共結良緣”。見張弓主編《英藏敦煌文獻（漢文佛經以外部份）》第 5 卷，成都：四川人民出版社，1992 年，第 198 頁。亦可見金光明寺與莫高窟的關係。

<sup>79</sup>學界一般把敦煌索氏當作為漢人。不過，王其禕、周曉薇“推測敦煌索氏之遠係即後來漢化之匈奴鮮卑人”，見《安陽出土隋代索氏家族五兄弟墓誌集釋》，《唐史論叢》第 23 輯，西安：三秦出版社，2016 年，第 210-211 頁。茲不取此說。

甚至與李氏相差無幾<sup>80</sup>。從歷史的淵源與發展來看，敦煌索氏不僅比王、李二氏遠為古老，而且比張氏還出現得早，歷史上人才輩出，到唐代形成了敦煌郡望，成為“龍堆鼎族”。

與敦煌張、李、陰、汜、宋、曹、令狐等氏一樣，索氏經歷了唐前期、吐蕃、歸義軍三個歷史階段的社會轉折，參與了敦煌當地的重大事件。由於敦煌文獻中保存了《索義𪚩邈真讚》、《索義𪚩窟銘》，莫高窟中也有索義𪚩叔姪營建的第12窟，資料豐富，內容完整，因此可以說，索義𪚩家族是此一時期敦煌大族的一個具體縮影與典型代表。對索義𪚩家族四代人物的分析，不僅揭示了敦煌大族面對歷史巨變的家族自身發展脈絡，而且還反映了從唐前期經吐蕃到歸義軍時期的歷史面貌。

【附記】李金娟《敦煌莫高窟索義𪚩窟研究》最近由甘肅教育出版社出版，筆者尚未見到原書，感謝作者發來電子版目錄，知悉大致內容。讀者可一併參考。

（作者為浙江大學歷史學系教授）

---

<sup>80</sup>土肥義和《八世紀末期～十一世紀初期敦煌氏族人名集成 氏族人名篇 人名篇》，東京：汲古書院，2015年，“序言”第6頁。



## 武則天與佛教\*

大西磨希子著 祝世潔譯

### 引言

衆所周知，中國歷史上唯一君臨天下的女皇武則天在登基時利用了佛教。《舊唐書》卷一八三《薛懷義傳》中記道：“懷義與法明等造大雲經，陳符命，言則天是彌勒下生，作閻浮提主，唐氏合微。故則天革命稱周”<sup>1</sup>，即薛懷義和法明等人一同以佛典《大雲經》作為受命之符，陳說武則天乃是彌勒下生以來取代衰微的唐朝成為君主，完成了武周革命。另有《資治通鑑》卷二〇四“載初元年（690）秋七月”條也記道：“東魏國寺僧法明等撰大雲經四卷，表上之，言太后乃彌勒佛下生，當代唐為閻浮提主，制頒於天下”<sup>2</sup>，與《舊唐書》中所載內容幾乎相同，而這裡還特別明確指出武則天是下生的“彌勒佛”，其尊格乃是如來而非菩薩。

武則天在登基時對於佛教的利用在史書中既有如此明確記載，而矢吹慶輝亦早將敦煌寫本中的《大雲經疏》S.2658 稱為《武后登極讖疏》，不僅細緻地論證了《大雲經》被用來使武周革命正統化，還指出《寶雨經》這一經典也是出於同種目的而被利用的<sup>3</sup>。另外，陳寅恪指出，因無法從儒家經典中找尋出女性稱帝的理論依據，所

\*譯自《則天武后と佛教》，《アジア佛教美術論集 東アジアⅡ（隋・唐）》，中央公論美術出版，2018年2月待刊），並於浙江大學“2018年中日敦煌寫本文獻學術研討會”上發表的預稿進行修改而成。本文為一般財團法人橋本循記念會“平成29年度關於中國傳統文化的調查・研究補助”之部分成果。

<sup>1</sup> 《舊唐書》卷一八三《薛懷義傳》，中華書局，1975，第4742頁。

<sup>2</sup> 《資治通鑑》卷二〇四“載初元年七月”條，中華書局，1956，第6466頁。

<sup>3</sup> [日] 矢吹慶輝：《三階教之研究》，岩波書店，1927，第三部附篇《二，大雲經與武周革命》。敦煌寫本中除了S.2658以外S.6502也是《大雲經疏》。此二本皆闕卷首，原題不明，但有見解認為，永超（1014～1095）的《東域傳燈目錄》中著錄的《大雲經神皇授記義疏一卷》可能是其原本的題名。參見湯用彤：《矢吹慶輝〈三階教之研究〉跋》，《微妙聲》第3期，1937；[日] 牧田諦亮：《中國佛教における疑經研究序說——敦煌出土疑經類をめぐって》，《東方學報（京都）》第35冊，1964（後收入[日] 牧田諦亮：《疑經研究》京都大學人文科學研究所，1976；牧田諦亮著作集編集委員會編《牧田諦亮著作集》第一卷，2016）；[日] 滋野井恬：《敦煌本〈大雲經疏〉の研究》，《印度學佛教學研究》第21卷第2號，1973（後收入[日] 滋野井恬：《唐代佛教史論》，平樂寺書店，1973）；[意] アントニーノ・フォルテ（富安敦）：《〈大雲經疏〉をめぐって》，《講座敦煌7 敦煌と中國佛教》，大東出版社，1984。

以在武周革命時就不得不假託《大雲經疏》這種佛教的符讖<sup>4</sup>。一般來說，關於王權正統性的議論在牽涉到即位時最容易浮出水面，特別是在改朝換代的革命中會成爲注目的焦點。因此，武則天的王權與佛教的關係也一直主要是在其即位和革命這個層面上被探討的。

另一方面，關於即位後的武則天與佛教的關係，西村元佑對照《大雲經》探討了《寶雨經》被翻譯的意義，指出《大雲經》在革命期間被利用成爲女帝受命的符應來裝點自身的革命，而與此相對，《寶雨經》是在革命後政治處理的過程中被翻譯出來的，用來爲因革命而起的恐怖政治之過辯護<sup>5</sup>。此外，何平立從武則天封禪不是在歷代封禪的泰山，而選在了佛教聖地嵩山這點出發，把武則天的嵩山封禪看作是通過佛教來加強王權的一部分<sup>6</sup>。關於嵩山封禪，笠松哲則著眼於當時武則天所稱“金輪王”這一尊號，論證了這一尊號是將中國皇帝進行的封禪類比爲身爲佛教聖王的金輪王化迹四天下的儀禮，以此來使武則天的王權得以成立，獲得女性稱帝的合法性<sup>7</sup>。

關於即位後的武則天與佛教的關係，雖已有了上面這樣局部的、個別的討論，但關於在武周王權整個期間內佛教所處的位置，尚未有充分的研究，況且有些學者還認爲武則天對於佛教的態度在即位後發生了變化，如饒宗頤與孫英剛。

陳寅恪在關注武則天與佛教關係時，認爲武則天是繼承了其母楊氏的佛教信仰而在即位之際利用了佛教，而饒宗頤針對這一點，除佛教外還從道教、景教、儒教等多個角度探討了武則天的宗教信仰，同時加上對石刻資料的考量，作出如下主張<sup>8</sup>：第一，武則天的宗教信仰前後有極大轉變，在與薛懷義接近的時期利用並篤信佛教，而體弱多病的晚年則經常游幸嵩山，興趣轉向道教；第二，武則天在天授二年（691）頒布的“釋教先道之制”的確偏重佛教，但這只是一時之舉，在聖曆元年正月（697年12月）頒布的“條流佛道二教制”，對佛道二教之間不再設有輕重之別，在薛懷義寵衰被誅後也聽取了針對建造佛像的諫阻，可見武則天對佛教的信仰已衰，未能貫徹到底；第三，在武則天的各種宗教活動之中，如嵩山封禪之類乃是承接了高宗遺規，而明堂之制則是隋以來各個皇帝未能完成的鴻業，與鑄造九鼎同樣來自於傳統觀念。且她在高宗晚年召集儒者撰述《列女傳》《臣規》等書籍，可見她在執政初期也曾篤志於儒教。另外，武則天在開國之初，在明堂舉行三教講論，令“珠英學士”

<sup>4</sup>陳寅恪：《武曩與佛教》，《國立中央研究院歷史語言研究所集刊》第5本第2分，1935。另外矢吹氏亦有十分簡略的論述，認爲中國原有的儒道二教無法爲武后篡奪唐室提供託辭，爲了曲解附會而利用了外來思想特別是佛教，這與陳氏的見解相同（矢吹慶輝：《三階教之研究》，1927，第708頁）。

<sup>5</sup> [日] 西村元佑：《武周革命における佛教政策とその政治的背景》，《佛教文化研究所紀要》第15號，1976。矢吹氏也觀察到《寶雨經》中以第四除遣惡作方便論說菩薩的現逆，指出是將其濫用在辯護武后的非道之經文（矢吹慶輝：《三階教之研究》，1927，第753~756頁）。

<sup>6</sup>何平立：《巡狩與封禪——封建政治的文化軌跡》，齊魯書社，2003，第356頁。

<sup>7</sup> [日] 笠松哲：《金輪王，封禪す——武后の君主權と封禪——》，《洛北史學》第14號，2012。

<sup>8</sup>饒宗頤：《從石刻論武后之宗教信仰》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第45本第3分，1974。

撰述《三教珠英》一千三百卷，呈現出混合三教為一體的傾向。上述饒氏的見解概括來說，就是將武則天的佛教信仰及武周王權中對於佛教的重視僅限定在登基並重用薛懷義的這段時期之中。

另外，孫英剛認為，證聖元年正月丙申（694年11月16日<sup>9</sup>）夜發生的明堂火災導致武周政權的合法性遭遇了重大的危機，武則天以此為轉機開始明顯由佛教轉向中國傳統思想<sup>10</sup>。明堂燒毀四天後的庚子（20日），武則天將明堂之災祭告廟堂，親手書詔責躬省過，令內外九品以上的文武大臣進諫<sup>11</sup>，同年二月甲子（16日）除“慈氏越古”之尊號，摒棄武則天乃彌勒下生之說。且同年九月親祀南郊，加號“天冊金輪聖神皇帝”，將中國的天命說與外來的轉輪王信仰融為一體，後於久視元年（700）五月將沿用七年之久的“金輪”帝號從尊號中剔除，放棄《大雲經》中所謂女身授記為轉輪王的教義，全面向李唐舊傳統復歸。孫氏還承繼 Riccardo Fracasso（里卡爾多·弗拉卡索）的觀點<sup>12</sup>，認為武則天在重建的明堂中新設九鼎這一點可以明顯看出向夏商周三代的中國傳統思想的回歸。他著眼的明堂大火發生在證聖元年正月，薛懷義在此之後便失勢了。因此，饒氏關注的薛懷義失勢與孫氏認為是轉折的明堂大火，二者在時期上來說是相通的。

然而，在佛教藝術史方面，焦點基本上都集中在現存作品的個別研究上<sup>13</sup>，至於武則天與佛教的關係卻因其太過有名被當作不言而喻的事實，導致對這一點本身反而不再加以探討。但即使是以個別的作品為研究對象，也首先需要弄清自從武則

<sup>9</sup>對於史書所寫的曆法與儒略曆之間的對照，本文都依據 [日] 平岡武夫：《唐代の曆》，京都大學人文科學研究所，1954。下同。

<sup>10</sup>孫英剛：《佛教與陰陽災異：武則天明堂大火背後的信仰及政爭》，《人文雜誌》2013年第12期（后收入孫英剛：《神文時代——讖緯、術數與中古政治研究》，上海古籍出版社，2014，第262~284頁）。

<sup>11</sup>《舊唐書》卷六《則天后本紀》：“庚子，以明堂災告廟，手詔責躬，令內外文武九品已上各上封事，極言正諫”（中華書局，1975，第124頁。孫氏將正月庚子寫成明堂火災的“五天之後”，恐為錯誤，應是“四天之後”（孫英剛：《佛教與陰陽災異：武則天明堂大火背後的信仰及政爭》，2013，第90頁；孫英剛：《神文時代——讖緯、術數與中古政治研究》，2014，第281頁）。

<sup>12</sup> [意] Fracasso, Riccardo. “The Nine Tripods of Empress Wu.” Antonino Forte ed., *Tang China and Beyond: Studies on East Asia from the Seventh to the Tenth Century, Italian School of East Asian Studies, Essays. Vol.1.* Kyoto: Istituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull’Asia Orientale, 1988, pp.85~96.

<sup>13</sup> [日] 安田治樹：《唐代則天期の涅槃變相について》（上、下），《美學美術史論集》第2輯與第3輯，1981、1982；[日] 稻本泰生：《奈良國立博物館藏〈刺繡釈迦說法圖〉の主題と圖像》，奈良國立博物館編《正倉院寶物に學ぶ》，思文閣出版，2008；[日] 田中健一：《蒲州大雲寺涅槃變碑像に關する考察》，《佛教藝術》第325號，2012等。關於寶慶寺石佛的研究不勝枚舉，這裡且舉出兩個代表性的研究成果：[日] 肥田路美《初唐佛教美術の研究》，中央公論美術出版，2011，第239~296頁；顏娟英：《鏡花水月——中國古代美術考古與佛教藝術的探討》，石頭出版，2016，第83~126頁。筆者也曾關注過武則天作為女帝君臨天下時身上所具有的兩個形象：彌勒佛和轉輪聖王（金輪王），討論了武則天給倚坐形彌勒佛的相關佛教美術所帶來的影響（拙著《唐代佛教美術史論攷》，法藏館，2017，第385~408頁）。

天即位以來一直維持王權的整個時段內，佛教在武周王權上處於什麼樣的位置。特別需要論證的是，正如饒氏和孫氏指出的，武則天是否在證聖元年明堂燒毀後對佛教的態度發生了變化這一問題。原因在於，以“李克讓修莫高窟佛龕碑”而聞名的敦煌莫高窟第332窟（聖曆元年〔698〕）以及長安寶慶寺石佛即原光宅寺七寶臺的石佛浮雕（長安3~4年〔704~704〕前後），二者皆為明堂燒毀後興修，尤其是寶慶寺石佛，作為武周時期佛教藝術的代表性作品歷來備受重視。

因此，本文擬以武則天與佛教之間的關係是否在明堂燒毀之後發生了變化這一問題作為主軸，同時將其他宗教與思想納入視野，逐一探討武則天與武周王朝在不同時期將佛教處於何種位置。

## 一、至武周革命為止

首先簡單總覽一下武則天至武周革命為止的行跡。

武則天於永徽六年（655）被立為皇后，顯慶五年（660）十月以降代替病痛纏身的高宗處理政務<sup>14</sup>。特別是在麟德元年（664）十二月誅殺進言廢后的上官儀後，便每逢高宗視朝都垂簾聽政，到了上元元年（674）八月更是將皇帝改稱天皇，皇后改稱天后，並稱為“二聖”。翌年三月高宗因風疾不能聽朝，欲下詔令武則天攝理國政，與宰相商議，但此時遭到中書侍郎郝處俊等人的反對，最終未能得以公開行使實權<sup>15</sup>。反對的主要理由是：“天子理外，后理內，天之道也。”<sup>16</sup>

然而，永淳二年（683）十二月丁巳（4日），就在改元弘道的當天夜裡，高宗駕崩於洛陽的貞觀殿，依遺詔高宗第七子即武則天第三子的李顯在柩前即位（中宗），政事完全由成為皇太后的武則天決定<sup>17</sup>。而僅僅在兩個月後的嗣聖元年二月戊午（6日），中宗又被廢位，翌日高宗第八子即武則天第四子的李旦即位（睿宗）<sup>18</sup>，改元文

<sup>14</sup> 《資治通鑑》卷二〇〇“顯慶五年”條：“冬，十月，上初苦風眩頭重，目不能視，百司奏事，上或使皇后決之。后性明敏，涉獵文史，處事皆稱旨。由是始委以政事，權與人主侔矣。”（中華書局，1956，第6322頁）

<sup>15</sup> 《舊唐書》卷五《高宗本紀下》（中華書局，1975，第99~100頁）；《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第115頁）；《舊唐書》卷八四《郝處俊傳》（中華書局，1975，第2799~2800頁）；《資治通鑑》卷二〇一“麟德元年十二月”條（中華書局，1956，第6343頁）；《資治通鑑》卷二〇二“上元元年八月”條（中華書局，1956，第6372頁）；《資治通鑑》卷二〇二“上元二年三月”條（中華書局，1956，第6375~6376頁）；《新唐書》卷三《高宗本紀》（中華書局，1975，第71頁）。

<sup>16</sup> 《資治通鑑》卷二〇二（中華書局，1956，第6375~6376頁）。對此，《舊唐書》卷八四《郝處俊傳》作“天子理陽道，后理陰德。”（中華書局，1975，第2799頁）

<sup>17</sup> 《資治通鑑》卷二〇三“弘道元年十二月”條：“丁巳……上崩於貞觀殿。遺詔太子柩前即位，軍國大事有不決者，兼取天后進止。……甲子，中宗即位，尊天后為皇太后，政事咸取決焉。”（中華書局，1956，第6416頁）

<sup>18</sup> 《資治通鑑》卷二〇三“嗣聖元年二月”條：“己未，立雍州牧豫王旦為皇帝。政事決於太后，居睿宗於別殿，不得有所預。”（中華書局，1956，第6418頁）

明，其後政事便全權掌握在武則天手中<sup>19</sup>。儘管當時武則天還處於“施慘紫帳以視朝”的狀態，但在光宅元年（684）九月，東都洛陽改爲神都，三省六部的名稱都被改得花團錦簇<sup>20</sup>，這些皆來自於武則天的創意。

因此，武則天早在高宗在世時的上元二年（675）就已經將政治實權攬入懷中，而在武周革命中起到了決定性作用的《大雲經疏》裡，可以看到關於武則天臨朝體制開始年份的所謂官方簡介：《大雲經疏》引用讖書《推背圖》<sup>21</sup>中的“大蓄八月”一條，釋道“言〔空格〕神皇是酉年臨朝”。《大雲經疏》撰述以前的酉年有兩種可能性：癸酉年的咸亨四年（673~674）以及乙酉年的垂拱元年（685）。前者爲時過早，而且該年並沒有相關的特別事跡，因此是指後者的可能性極高。這一推測也可以從下面的記載得到佐證。《新唐書》卷七六《高宗則天皇后傳》中，載初元年（690）春宮（禮部）尚書李思文詭言曰：《周書》中有“武成篇”，內有“垂拱天下治”之文字，此乃武則天受命之符。武則天心喜，班示天下，開始意圖革命<sup>22</sup>。正是在這段時間裡，在洛陽以鸞臺貨爲業的馮小寶得到武則天恩寵成爲薛懷義，而垂拱元年亦是武則天修復白馬寺、任薛懷義爲其寺主之年<sup>23</sup>。

武則天在垂拱二年（686）正月，曾一度下詔要復政於皇帝，但睿宗知道這不過是表面文章，奉表固讓，於是武則天再次回到臨朝稱制<sup>24</sup>。就這樣，武則天及其身邊人朝著即位一步步鞏固自己的地位，其堂而皇之的程度令人嘔舌。也就在這一時期，同年雍州有報告稱新豐縣東南有山涌出，武則天便將其作爲祥瑞加以嘉許，改新豐縣爲慶山縣<sup>25</sup>。

<sup>19</sup> 《資治通鑑》卷二〇三“文明元年二月”條：“甲子，太后御武成殿，皇帝帥王公以下上尊號。丁卯，太后臨軒，遣禮部尚書武承嗣册嗣皇帝。自是太后常御紫宸殿，施慘紫帳以視朝。”（中華書局，1975，第6419頁）

<sup>20</sup> 《資治通鑑》卷二〇三“光宅元年九月”條：“甲寅，赦天下，改元。旗幟皆從金色。八品以下，舊服青者更服碧。改東都爲神都，宮名太初。又改尚書省爲文昌臺，左、右僕射爲左、右相，六曹爲天、地、四時六官；門下省爲鸞臺，中書省爲鳳閣，侍中爲納言，中書令爲內史；御史臺爲左肅政臺，增置右肅政臺；其餘省、寺、監、率之名，悉以義類改之。”（中華書局，1956，第6421頁）

<sup>21</sup> 關於《推背圖》，參見〔日〕中野達：《〈推背圖〉再探—武周革命〈大雲經疏〉の引用をめぐる一》，《東洋宗教》第82號，1993。

<sup>22</sup> 《新唐書》卷七六《高宗則天皇后傳》：“載初中，……春官尚書李思文詭言：「周書武成爲篇，辭有『垂拱天下治』，爲受命之符。」后喜，皆班示天下，稍圖革命”（中華書局，1975，第3481頁）。另外，該年七月冀州有雌雞化爲雄的“雞禍”報告，也被認爲是與此相關而受到關注（《新唐書》卷三四《五行志一》（中華書局，1975，第880頁）；《新唐書》卷四《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第86頁）。

<sup>23</sup> 《資治通鑑》卷二〇三“垂拱元年”條（中華書局，1956，第6436頁）。

<sup>24</sup> 《資治通鑑》卷二〇三“垂拱二年正月”條（中華書局，1956，第6437頁）。

<sup>25</sup> 關於這一事件，《資治通鑑》卷二〇三“垂拱二年九月”條（中華書局，1956，第6442頁）以及《新唐書》卷三五《五行志二》（中華書局，1975，第910頁）中作“垂拱二年九月己巳”，但該月並不存在己巳，有可能是乙巳（8日）的訛誤。但《新唐書》卷四《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第85頁）作“十月己巳”，因此或許是月份的寫錯。另一方面，《舊唐書》卷一八七上《俞文俊傳》（中華書局，1975，第4883頁）作“載初年”，記載多有混亂。關於有山涌出一事，俞文俊直言上書曰：“

垂拱三年（687），武則天拆毀神都的乾元殿，開始建設明堂<sup>26</sup>。翌年正月命令有司討論崇先廟的室數，揣度到武則天之意的司禮博士周悰請將武氏廟定為七室，而將唐太廟減為五室，但因遭到春官（禮部）侍郎賈大隱的反對“禮，天子七廟，諸侯五廟，百王不易之義”而擱淺<sup>27</sup>。同樣的嘗試在光宅元年（684）曾有過一次，接受武承嗣（武則天異母兄之子）請願的武則天欲立武氏七廟，但最終聽從了裴炎的諫言<sup>28</sup>。同在垂拱四年（688）的四月，武承嗣偽造刻有“聖母臨人，永昌帝業”的瑞石，令雍州人唐同泰上表並稱獲之於洛水，武則天大悅，將瑞石命名為“寶圖”，翌年五月給自身加尊號為“聖母神皇”<sup>29</sup>。且在兩個月後的同年七月大赦天下，將“寶圖”改名為“天授聖圖”，封產出瑞石的洛水神為顯聖侯，加以特進之位並立廟，設永昌縣<sup>30</sup>。就在武則天拜洛水、受天授聖圖後返回宮殿的同年十二月己酉（25日），象徵著天子德治的明堂完工<sup>31</sup>。這一系列的舉動都使得武則天篡奪王權的意圖顯露無疑，這露骨的自導自演，正表明了作為皇太后的武則天只有以皇帝的身份君臨天下才符合上天的旨意。

震驚世人的事情終於發生了：翌年永昌元年（689）正月的元旦儀禮上，武則天在號為萬象神宮的明堂中，服袞冕，搢大圭，越過皇帝進行了初獻，並在兩天後的正月丁巳（3日）在明堂上接受朝賀，戊午（4日）在明堂布政並訓戒百官，己未（5日）在明堂賜宴群臣<sup>32</sup>。需要注意的是，這時武則天事實上已經言行舉止不盡與皇帝今陛下以女主居陽位，反易剛柔，故地氣隔塞，山變為災。陛下以為慶山，臣以為非慶也。誠宜側身修德，以答天譴。不然，恐災禍至”，導致武則天發怒被流於嶺南，後為六道使所殺（《舊唐書》卷三七《五行志》，中華書局，1975，第1350頁）。《舊唐書》卷一八七上《俞文俊傳》（中華書局，1975，第4883頁）也有同樣記載。

<sup>26</sup>關於第一次的明堂建設時期，各史書記載混亂不一，此處遵循《舊唐書》卷二二《禮儀志二》（中華書局，1975，第862頁），以及《唐會要》卷一一《明堂制度》（上海古籍出版社，2006，第318頁）的記載。其中後者記：“垂拱三年毀乾元殿，就其地創造明堂。四年正月五日畢功。”而與此相對，儘管月份和日期的記載有所不同，但不少文獻都把明堂的開工和完成記作垂拱四年，如：《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》記垂拱四年二月“毀乾元殿，就其地造明堂”，同年“十二月己酉……明堂成。”（中華書局，1975，第118～119頁）；《資治通鑑》卷二〇四云垂拱四年“二月，庚午（依原文），毀乾元殿，於其地作明堂”，同年十二月“辛亥，明堂成。”（中華書局，1956，第6447、6454頁）；《新唐書》卷四《則天皇后本紀》云垂拱四年正月“庚午，毀乾元殿，作明堂”，同年十二月“辛亥，改明堂為萬象神宮。”（中華書局，1975，第87～88頁）；《通典》卷四四《大亨明堂》載“至（垂拱）四年二月，毀東都之乾元殿，就其地造明堂。……其月明堂成，號為萬象神宮。”（中華書局，1988，第1227頁）

<sup>27</sup>《資治通鑑》卷二〇四“垂拱四年正月”條（中華書局，1956，第6447頁）。

<sup>28</sup>《資治通鑑》卷二〇三“光宅元年九月”條（中華書局，1956，第6422頁）。

<sup>29</sup>《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第119頁），《舊唐書》卷二四《禮儀志四》（中華書局，1975，第925頁），《資治通鑑》卷二〇四“垂拱四年”條（中華書局，1956，第6448頁）。

<sup>30</sup>《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第119頁），《資治通鑑》卷二〇四“垂拱四年七月”條（中華書局，1956，第6449頁），《新唐書》卷四《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第87頁）。

<sup>31</sup>《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第119頁）。

<sup>32</sup>《資治通鑑》卷二〇四（中華書局，1956，第6456頁）。此時在位皇帝為睿宗，皇太子為睿宗長

無二，還超過皇帝，而周圍眾人卻並未阻止。武則天在這一年接二連三地肅清唐室諸王，在易姓革命之前一步步鞏固著地盤<sup>33</sup>。同年十一月庚辰朔冬至這一天，武則天在明堂（萬象神宮）親饗，大赦並改元，用周正代替之前的夏正，以永昌元年十一月為載初元年（690）正月<sup>34</sup>。同年二月又御明堂，集儒佛道三教，令內史邢文偉講《孝經》，命令侍臣、僧、道士等按順序分別進行論議<sup>35</sup>。伴隨著時機逐漸成熟，終於在同年九月革命稱周。其前後經過，依據《資治通鑑》卷二〇四可以整理如下<sup>36</sup>：

首先在七月，東魏國寺的法明等撰述《大雲經》四卷<sup>37</sup>上表，陳說武則天乃彌勒佛下生，應當代替唐成為閻浮提主即皇帝，武則天詔將《大雲經》頒布天下。九月丙子（3日），侍御史傅遊藝率關中百姓九百餘人詣闕上表，請改國號為周，賜皇帝姓武氏。武則天表面上拒絕了這些請求，但將傅遊藝提拔為給事中<sup>38</sup>。因此其後百官及帝室宗戚、遠近百姓、四夷酋長、沙門、道士一共六萬餘人都上表了與傅遊藝同樣的請求，甚至連皇帝都上表自請賜姓武氏。後至戊寅（5日），群臣上報祥瑞云：“有鳳皇自明堂飛入上陽宮，還集左臺梧桐之上，久之，飛東南去。”於是在庚辰（7日），武則天接受皇帝及群臣的請求，於壬午（9日）御則天樓，赦天下，革唐朝為周朝，改元天授。乙酉（12日）自取尊號曰聖神皇帝，以睿宗為皇嗣賜姓武氏，丙戌（13日）在神都設立武氏七廟。

由以上的過程可知，除與《大雲經》相關部分之外，武則天即位基本都遵循了中國王朝交替時固有的程序。誠然，這是因為若不遵守已有的觀念，就難以讓人承認

---

子李成器。

<sup>33</sup> 髣髴是呼應武則天的步調一般，垂拱三年七月於冀州、永昌元年正月於朗洲（或明州）、八月於松州不斷地有雌雞化為雄的“雞禍”。見《新唐書》卷四《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第86～89頁）及《新唐書》卷三四《五行志一》（中華書局，1975，第880頁）。

<sup>34</sup> 《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第120頁）；《資治通鑑》卷二〇四（中華書局，1956，第6462頁）；《新唐書》卷四《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第89頁）。

<sup>35</sup> 《舊唐書》卷二二《禮儀志二》載：“（載初元年）其年二月，則天又御明堂，大開三教。內史邢文偉講孝經，命侍臣及僧、道士等以次論議，日昃乃罷。”（中華書局，1975，第864頁）

<sup>36</sup> 《資治通鑑》卷二〇四（中華書局，1956，第6466～6468頁）。

<sup>37</sup> 關於這一點，富安敦認為這時呈上的“《大雲經》四卷”不是《大雲經》而是敦煌寫本中的所謂《大雲經疏》（[意]富安敦：《〈大雲經疏〉をめぐって》，1984），筆者也遵從這一觀點（拙著《唐代佛教美術史論攷》，2017，第361頁）。然而關於這一點尚有需要探討之處。正如滋野井氏指出的，由於敦煌寫本S.6502《大雲經》是由三七犍度構成，且含有《大雲經》名稱來歷部分，因此雖然該寫本闕首尾，但現存的十四紙375行應該占原經的相當一部分，原本分量可以推測為一部一卷十幾張紙左右。在此基礎上，滋野井氏認同牧田諦亮的看法，認為敦煌寫本的《大雲經疏》應該是《東域傳燈目錄》中所載《大雲經神皇授記義疏一卷》（[日]滋野井恬：《敦煌本〈大雲經疏〉の研究》，1973，第839～840頁），但是這卷數與《資治通鑑》寫的“四卷”不一致。而且，現存的《大雲經》（《大方等無想經》）有六卷，加之結尾很唐突，有可能原來還有後續部分。因此，不管對《資治通鑑》寫的“大雲經四卷”中的“大雲經”解釋為“大雲經疏”或“大雲經”，都不符合“四卷”，剩下未決之問題。

<sup>38</sup> 傅遊藝被作為酷吏立傳於《舊唐書》卷一八六上（中華書局，1975，第4842頁），另被作為姦臣立傳於《新唐書》卷二二三上（中華書局，1975，第6342～6343頁），其中記道他在一年之中平步青雲，官服從青到紫，因此時人稱他為“四時仕宦”。

其正統性。但眾所周知武則天的情況和其他人有決定性的不同，那就是唯有她是以女身為帝王，而恰如陳寅恪指出的，佛教正是為證明其特殊地位的合理性提供了一種理論。為了酬其功績，在革命翌年的天授元年十月壬申（29日），武則天頒布了著名的勅令，在兩京諸州設置大雲寺，收藏和講解《大雲經》，撰《大雲經》注疏的僧侶九人還被賜爵為開國縣公，並賜其紫袈裟與銀龜袋<sup>39</sup>。

然而不能忽視的是，武則天在即位之後，還在五嶽四瀆舉行過與武周革命有關聯的道教儀禮<sup>40</sup>。也就是說，武則天決不是一味倒向佛教的，相反，她積極地把傳統思想和傳統宗教也一併拉來用作自身王朝的建立與保持。她建立的國號為周這一點也可以作為佐證。總而言之，武則天不過是一方面承襲並積極地利用了中國傳統價值觀，另一方面通過將佛之託付這一新的理論——武則天才是為了將這個娑婆世界變為淨土而由兜率天下生而來的彌勒佛，亦是佛教中的理想君主：轉輪王——帶入其中，以此來宣揚登基與革命的合法性。也就是說，武則天從武周革命的準備階段開始就積極地利用了中國傳統思想，而在即位後亦保持了同樣的態度<sup>41</sup>。

## 二、萬象神宮（第一次明堂）的燒毀

明堂是在儒教中象徵天子德治的重要儀禮建築<sup>42</sup>。從唐初開始就有建造明堂之意向，特別是高宗於即位不久的永徽二年（651）就開始籌劃造立明堂，下令所司和禮

<sup>39</sup> 《資治通鑑》卷二〇四“天授元年十月”條載：“壬申，勅兩京諸州各置大雲寺一區，藏大雲經，使僧升高座講解，其撰疏僧雲宣（依原文）等九人皆賜爵縣公，仍賜紫袈裟、銀龜袋。”（中華書局，1956，第6469頁）

<sup>40</sup> 據神塚淑子的研究，天授二年二月十日，作為國號改周後首次在泰山舉行的道教儀禮，奉武則天勅令的馬元貞舉行了伴隨投龍的儀禮，而天授三年二月，還是馬元貞在四瀆之一的濟水源頭濟源縣奉仙觀，舉行了投龍與一系列的道教儀禮。其中，泰山泰廟碑廊的“岱嶽觀碑”寫有：“奉聖神皇帝勅，緣大周革命，令元貞往五嶽四瀆投龍作功德。元貞於此東嶽行道章醮，投龍作功德一十二日夜”（[日]神塚淑子：《則天武后期の道教》，2000，第256頁）。因此可以推知，除了上述泰山與濟水之外的五嶽四瀆，同樣也奉武則天勅令舉行了道教儀禮。

<sup>41</sup> 關於武則天在登基時利用中國傳統思想這一點，在敦煌寫本的《大雲經疏》中亦有明顯表現。這一點另辟一稿再作探討。

<sup>42</sup> 關於武則天的明堂，主要參見[日]谷川道雄：《則天武后の明堂》，《同朋》第55號，1983（後收入[日]谷川道雄《谷川道雄中國史論集》下卷，汲古書院，2017）；[日]金子修一：《則天武后の明堂について——その政治的性格の検討——》，唐代史研究會編《律令制——中國朝鮮の法と國家》，汲古書院，1986（後收入[日]金子修一：《古代中國と皇帝祭祀》，汲古書院，2001）；楊鴻勛：《自我作古用適於事——武則天標新立異的洛陽明堂》，《華夏考古》2001年第2期；姜波：《漢唐都城禮制建築研究》，文物出版社，2003；孫英剛：《神文時代——讖緯、術數與中古政治研究》，上海古籍出版社，2014；呂博：《明堂建設與武周的皇帝像——從“聖母神皇”到“轉輪王”》，《世界宗教研究》2015年第1期；李文才：《明堂創制的構想與唐高宗的政治心態》，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》，第44卷第2期，2015；[日]南澤良彥《中國明堂思想研究——王朝をささえるコスモロジー——》，岩波書店，2018。

官學士等討論明堂制度，總章二年（669）甚至已經決定了建築形制等大體的框架<sup>43</sup>，但終未實現而崩。而武則天卻從即位前的垂拱三年（687）開始用了四年時間，基本上以總章年間高宗定下的草案為基礎，但亦與自己的智囊北門學士商議，不問諸儒，建成了不拘於傳統的明堂。據傳統儒家思想，明堂本應位於南郊，但武則天以離宮室遙遠煩勞為理由，將其定位於洛陽宮城的正中，拆毀了宮城正殿的乾元殿而建造明堂<sup>44</sup>（圖 1.2）。其規模及構造是：

凡高二百九十四尺，東西南北各三百尺。有三層：下層象四時，各隨方色；中層法十二辰，圓蓋，蓋上盤九龍捧之；上層法二十四氣，亦圓蓋。亭中有巨木十圍，上下通貫，栴、櫨、櫟、槐，藉以為本，互之以鐵索。蓋為鸞鷲，黃金飾之，勢若飛翥。刻木為瓦，夾紵漆之。明堂之下施鐵渠，以為辟雍之象。<sup>45</sup>

以三層構造、中心有巨木貫穿為特徵的武則天明堂，在發掘調查中發現了中心柱的柱礎坑、柱坑底部周圍為磚砌短牆、中央柱礎以及“鐵渠”（圖 3~5）<sup>46</sup>。

明堂是象徵天子德治的儀禮建築，其功能究竟是“布政之所”還是“宗祀之所”，歷代爭論不休，但武則天對明堂的理解是兼具這兩種功能。在第一次明堂完成之際，武則天如下述道：

夫明堂者，天子宗祀之堂，朝諸侯之位也。開乾坤之奧策，法氣象之運行，故能使災害不生，禍亂不作。……今既俯邇宮掖，恐黷靈祇，誠乃布政之居，未為宗祀之所。……時既沿革，莫或相遵，自我作古，用適於事。今以上堂為嚴配之所，下堂為布政之居，光敷禮訓，式展誠敬。<sup>47</sup>

果然，在完工翌年的永昌元年（689）正月元日，武則天在明堂親享<sup>48</sup>，其後四日在明堂布政，頒布九條訓諭百官，將明堂既用作“布政之所”，亦用為“宗祀之所”<sup>49</sup>。

<sup>43</sup>關於高宗時期有關明堂的討論，參見《舊唐書》卷二二《禮儀志二》。

<sup>44</sup>《舊唐書》卷二二《禮儀志二》（中華書局，1975，第 856~862 頁）。

<sup>45</sup>《舊唐書》卷二二《禮儀志二》（中華書局，1975，第 862 頁）。

<sup>46</sup>洛陽明堂遺址是中國社會科學院考古研究所洛陽唐城工作隊於 1986 年 10 月到 12 月配合洛陽市公交公司基建工程中，在中州路與定鼎路相交的東北角發現的。參見中國社會科學院考古研究所洛陽唐城隊（執筆者：王岩、楊煥新、馮承澤）：《唐東都武則天明堂遺址發掘簡報》，《考古》1988 年第 3 期。此明堂遺址與天堂遺址一同被修建為隋唐洛陽城國家遺址公園，2015 年完工並開始對外開放。

<sup>47</sup>《舊唐書》卷二二《禮儀志二》“明堂”（中華書局，1975，第 863~864 頁）。

<sup>48</sup>關於“親享”，金子氏認為等同於“大饗=大享”，“可以認為是武則天在明堂親祀昊天上帝之禮”（〔日〕金子修一：《古代中國と皇帝祭祀》2001，第 255~256 頁）。

<sup>49</sup>《冊府元龜》卷五六四《掌禮部·制禮二》載：“永昌元年正月元日，始親享明堂。是月四日御明堂布政，頒九條以訓于百官〔是時吐蕃及諸夷，以明堂成遣使來賀〕”（〔〕中為夾注。中華書局，1960 年影印本，第 6774 頁）。另《大雲經疏》亦云“創制明堂，配享三聖”，記載了太祖、太宗、高宗在明堂的配享。

需要注意的是，明堂本是儒家理念中的儀禮空間，武則天卻帶入了佛教色彩。首先，她陳設了七寶。《資治通鑑》卷二〇五“長壽二年九月”條載：

魏王承嗣等五千人表請加尊號曰金輪聖神皇帝。乙未，太后御萬象神宮，受尊號，赦天下。作金輪等七寶，每朝會，陳之殿庭。<sup>50</sup>

可見，武則天首次御萬象神宮也就是第一次明堂，接受了魏王武承嗣等五千人上表請加的尊號“金輪聖神皇帝”，不但大赦天下，且作七寶，每逢朝會便陳設在殿庭之上。此尊號中的“金輪”是佛教理想君王轉輪王四者（金輪王、銀輪王、銅輪王、鐵輪王）之首，而七寶是轉輪王所持的七種寶物（金輪寶、象寶、女寶、馬寶、珠寶、兵臣寶、藏臣寶）<sup>51</sup>（圖6）。另外，《彌勒下生經》《彌勒下生成佛經》等經文亦記有七寶，彌勒下生經變中也有將七寶描繪於主尊彌勒佛前面的作品（圖7），可見七寶與彌勒佛關聯至深。這一時期武則天視朝的正殿是明堂，因此武則天將與轉輪王及彌勒佛關係如此密切的七寶這種佛教象徵陳設在明堂前庭，執行儀式與政治。

接下來要注目的是無遮大會的舉行。《資治通鑑》卷二〇五“證聖元年正月”條載：

乙未，作無遮會於明堂，鑿地爲阬，深五丈，結綵爲宮殿，佛像皆於阬中引出之，云自地涌出。又殺牛取血，畫大像，首高二百尺，云懷義刺膝血爲之。丙申，張像於天津橋南，設齋。……是夕，密燒天堂，延及明堂，火照城中如晝，比明皆盡，暴風裂血像爲數百段。<sup>52</sup>

乙未日（15日）在明堂舉行無遮大會，地上鑿出深達五丈的洞穴，結綵作爲宮殿，從洞穴中拉出佛像，導演出一場佛像涌出之景。根據“作無遮會於明堂，鑿地爲阬”的記述，佛像涌出這一出奇異的表演，很有可能就是在明堂的前庭進行的。另外，以武則天與彌勒佛的關係來看，此時從地裡涌出的佛像是倚坐形彌勒佛的可能性極高，但因缺乏史料而無法判斷。然而就其材質來說，一來必須從地下洞穴中拉上來，二來大約用作安置佛像並與佛像一起拉出的“宮殿”由五彩的絲織品結成，設法在減輕重量的同時又能使其耐受撞擊，因此其材質應該可以推斷爲夾紵漆塑。在明堂北部建造的天堂內修建的大佛也是高達百餘尺的巨大夾紵像。武則天正是如此，將無遮大會這種任何人都可以參加的開放性佛教活動，安排在宮城內且是象徵儒家理念的儀禮建築明堂舉行。

<sup>50</sup> 《資治通鑑》卷二〇五（中華書局，1956，第6492頁）。關於這些七寶的設置場所，孫英剛認爲“轉輪王七寶……安置在明堂內”（孫英剛：《武則天的七寶——佛教轉輪王的圖像、符號及其政治意涵》，《世界宗教研究》2015年第2期，第46頁）。然而，上述《資治通鑑》中記載“作金輪等七寶，每朝會，陳之殿庭”，因此拙見認爲是明堂的前庭。

<sup>51</sup> 拙著《唐代佛教美術史論攷》，2017，第395~400頁。

<sup>52</sup> 《資治通鑑》卷二〇五（中華書局，1956，第6498~6499頁）。

同時在這一天，還將殺牛所取的血偽裝成薛懷義的膝血，畫出僅頭部就超過二百尺的驚人大畫像，於第二天的丙申日（16日）張掛在駕於洛水的天津橋南邊，舉辦齋會。天津橋位於洛陽城的中軸線上，連結宮城（應天門）——皇城（端門）——外郭城（定鼎門），是洛陽城中最為重要的橋<sup>53</sup>（圖8），南側應為天津橋南邊的洛水沙洲，可以說是在都城內人流量和交通量較大的繁華開闊空間。在天津橋南側鋪開血像且舉辦齋會，繼前一天在宮城之內的明堂中舉行的無遮會之後，繁華的大規模佛教表演再次登台<sup>54</sup>。由此可以看出，當時武周王權是將佛教作為核心思想而大加推行其正統性的。然而，就在將血像張掛在天津橋南的當天夜裡，由天堂燒起的大火延至明堂，明堂與天堂一同歸於灰燼<sup>55</sup>。

### 三、明堂燒毀後的武則天與佛教

明堂燒毀後，重建一事立刻被提上了議程，很快就在第二年的萬歲登封元年三月丁巳（16日），第二次明堂完成，號通天宮，改元萬歲通天<sup>56</sup>。問題在於，是否應該

<sup>53</sup>《唐六典》卷七《尚書工部》載：“凡天下造舟之梁四，〔河三，洛一。河則蒲津；大陽；盟津，一名河津。洛則孝義也。〕石柱之梁四，〔洛三，灞一。洛則天津、永濟、中橋，灞則灞橋也。〕木柱之梁三，〔皆渭川也。便橋、中渭橋、東渭橋，此舉京都之衝要也。〕巨梁十有一，皆國工修之”（〔〕中為夾注。中華書局，1992，第226頁），可知天津橋的橋梁乃是石製。且《通典》卷一七七《州郡典七》中有“其天津橋、中橋石腳，並長壽中中書侍郎李昭德造”（中華書局，1988，第4653頁），則據此說法，進行血像表演的時期是在距這裡所說長壽年間（692~694）的修復之後並不久。另外，通過2000年對於天津橋遺跡的發掘，發現了四座龜形形的橋腳（趙振華：《唐東都天津橋研究》，《唐研究》第12卷，北京大學出版社，2006）。

<sup>54</sup>天津橋南行人之多，矚目之眾，也體現在這裡是被當作處刑場或展示被處刑的犯人首級之處的。參照《舊唐書》卷七八《張行成傳》“並梟首於天津橋南”（中華書局，1975，第2708頁）；《舊唐書》卷九一《桓彥範傳》“並梟首於天津橋南”（中華書局，1975，第2929頁）；《資治通鑑》卷二〇六“聖曆元年十月”條“太后命磔於天津橋南”（中華書局，1956，第6537頁）；《朝野僉載》卷二“引至天津橋南，於衛士鋪鼓格上縛磔手足……”（中華書局，1979，第36頁）等。

<sup>55</sup>《唐大詔令集》卷七三“明堂災告廟制”：“頃緣內作，工徒宿火，誤燒麻主，遂涉明堂”（中華書局，2008，第410頁）。關於此次火災的原因，《資治通鑑》卷二〇五作“時御醫沈南璆亦得幸於太后，懷義心慍，是夕，密燒天堂”，認為是嫉妒心作祟的薛懷義所為，而“太后恥而諱之，但云內作工徒誤燒麻主，遂涉明堂”（中華書局，1956，第6499頁）。這裡所記“麻主”應當就是安置在天堂中的夾紵大像。《資治通鑑》下文接著記道，武則天“命更造明堂、天堂，仍以懷義充使”（中華書局，1956，第6499頁），依然將再建的重任交給薛懷義，但同年二月“僧懷義益驕恣，太后惡之。既焚明堂，心不自安，言多不順；太后密選宮人有力者百餘人以防之。壬子，執之於瑤光殿前樹下，使建昌王武攸寧帥壯士毆殺之，送尸白馬寺，焚之以造塔”（中華書局，1956，第6502頁）。另外，關於明堂大火之後圍繞陰陽災異說進行的討論以及武則天運用災異祥瑞化的處理方式，孫氏有詳細的研究。參見孫英剛：《佛教與陰陽災異：武則天明堂大火背後的信仰及政爭》，2013；孫英剛：《神文時代——讖緯、術數與中古政治研究》，2014，第262~284頁。

<sup>56</sup>《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第125頁）；《新唐書》卷四《則天皇后本紀》（中華書局，1975，第96頁）；《唐會要》卷一一《明堂制度》（上海古籍出版社，2006，第321頁）；《通典》卷四四《大享明堂》（中華書局，1988，第1227~1228頁）。另外，武則天建造的第二

認為以明堂的燒毀以及隨之而來的薛懷義失勢為契機，武則天對佛教的態度發生了轉變？的確，武則天在明堂燒毀的次月甲子（16日）從尊號中除去了“慈氏越古”，在五年後的久視元年（700）又從尊號中拿掉了“金輪”。而且，第二次明堂雖然基本上依據第一次明堂的規模進行了重建，但象徵著中國王權的九鼎代替了轉輪王持有的與佛教關聯至深的七寶，這一點意義重大<sup>57</sup>。因此在第一次明堂燒毀後，至少在政治的表面上佛教色彩有所排除或者說淡化，這是毋庸置疑的。

然而，武則天在明堂燒毀之前就早已重視並利用了除佛教以外的中國傳統思想，因此要說以明堂燒毀為契機，武則天在宗教上的興趣從佛教轉向了中國傳統思想，這是否有些勉強？在此需要注意的是，即使在第一次明堂燒毀後，依然可以看到與武則天稱帝的正統性有關的一貫主張，對於佛教的重視也一如既往。

首先，義淨歸國後受到隆重禮遇。在明堂燒毀四個月後的證聖元年五月，義淨從印度攜梵本經律論近四百部合五十萬頌、金剛座真容一鋪、舍利三百粒還朝，武則天親自前往洛陽城東城壁北側上東門外迎接，在洛陽僧侶執幢旛奏鼓樂的導引之下，義淨遵勅而止的地方乃是紀念武周革命的佛授記寺<sup>58</sup>。

其次，在明堂燒毀八個月後的天冊萬歲元年十月《大周刊定衆經目錄》序云：

我大周天冊金輪聖神皇帝陛下，道著恒劫，位隣上忍，乘本願而下生。演大悲而廣濟，金輪騰轉，化偃四洲，寶馬飛行，聲覃八表。<sup>59</sup>

武則天述道，她乃是乘本願由兜率天下生的彌勒，因大悲而救濟衆生，作為金輪王教化四天下，這簡直是武周革命以來老生常談的一套說辭<sup>60</sup>。同樣，聖曆二年次明堂在玄宗時期的開元五年（717）一度改稱“乾元殿”，在開元十年又復題乾元殿為“明堂”，到了開元二十五年（737），玄宗詔命令將作大匠康誓素前往東都拆毀明堂，但“誓素以毀拆勞人，乃奏請且拆上層，卑於舊制九十五尺。又去柱心木，平座上置八角樓，樓上有八龍，騰身捧火珠。又小於舊制，周圍五尺，覆以真瓦，取其永逸”，僅作了減建和改建，依舊為“乾元殿”（《舊唐書》卷二二《禮儀志二》，中華書局，1975，第875～876頁）。

<sup>57</sup>關於九鼎，參見〔意〕Fracasso, Riccardo. “The Nine Tripods of Empress Wu.”，1988以及〔日〕小南一郎：《古代中國 天命と青銅器》，2006，第50～52頁。Fracasso將《唐會要》卷一一的“鑄銅為九州鼎成，置于明堂之庭，各依方位列焉”（上海古籍出版社，2006，第321頁）譯為“the tripods ‘were installed in the hall of the *mingtang*, and each one was arranged according to the four directions’”（Ibid. p. 92），把設置九鼎的場所理解為明堂的“hall”；而小南氏認為是放在“建築堂前開闊的前庭露天”。筆者認為小南氏的見解更妥。

<sup>58</sup>《開元釋教錄》卷九載：“以天后證聖之元乙未仲夏還至河洛。將梵本經律論近四百部合五十萬頌，金剛座真容一鋪，舍利三百粒。天后敬法重人親迎于上東門外。洛陽緇侶備設幢旛兼陳鼓樂在前導引，勅於佛授記寺安置，所將梵本並令翻譯”（《大正藏》第五五冊，第568頁中）。

<sup>59</sup>《大正藏》第五五冊，第372頁下。

<sup>60</sup>若要舉出明堂燒毀前的例子，有天授二年（691）三月頒布的有名的《釋教在道法之上制》（《唐大詔令集》一一三）云：“朕先蒙金口之記，又承寶偈之文。歷數表於當今，本願標於曩劫，大雲闡奧，明王國之禎符，方等發揚，顯自在之丕業。馭一境而敷化，弘五戒以訓人”（中華書局，2008，第587頁）。

(699) 十月，實叉難陀完成漢譯八十華嚴之際，武則天在《大方廣佛花嚴經》序中寫到：

朕曩劫植因，叨承佛記，金仙降旨，大雲之偈先彰，玉宸披祥。寶雨之文後及。加以積善餘慶，俯集微躬，遂得地平天成，河清海晏，殊禎絕瑞。既日至而月書，貝葉靈文，亦時臻而歲洽。<sup>61</sup>

可知，此時武則天仍然主張自己稱帝乃是依照佛意以授記形式被賦予帝位的，且在《大雲經》與《寶雨經》中可以得到證實。

第三，聖曆年間（698～699）立碑的《唐□□寺造雙像記》（《金石萃編》六三）中亦有將武則天記載為由兜率天下生並稱帝的如下說法：

□册金輪聖神皇帝陛下，降兜率以乘時臨宸極。<sup>62</sup>

第四，久視元年（700）籌劃修建的白司馬坂大像，如肥田路美指出的<sup>63</sup>，所依據的應當是羅什譯《彌勒下生成佛經》所述彌勒佛出世時的相好：“身長千尺，胸廣三十丈，面長十二丈四尺”<sup>64</sup>，要造出高達千尺的彌勒大佛。如此魯莽的營造計畫雖然受到狄仁傑等人的強烈反對而最終未能實現，但明顯來源於將武則天視為下生彌勒佛這一衆所周知的關係。而且，倚坐大佛的流行可以認為開始於武周時期，以中國西北地區為主的幾處至今還留存著該時期的幾尊倚坐大佛，應當也源於同樣的背景<sup>65</sup>。

第五，在大足元年（701）五月修建的河內大雲寺《大雲寺碑》中亦記有金輪、授記、《大雲經》、《寶雨經》等例行說辭，如：

自隆周鼎革，品彙光亨，天瑞地符，風揚月至。在璿機而齊七政，御金輪以正萬邦。□□□□□千聖菩薩成道，已居億劫之前，如來應身，俯授一生之記。大雲發其遐慶，寶雨兆其殊禎。<sup>66</sup>

<sup>61</sup> 《大正藏》第一〇册，第1頁上。

<sup>62</sup> 國家圖書館善本金石組編：《隋唐五代石刻文獻全編》三，北京圖書館出版社，2003年影印本，第97頁上、下。原文將“聖”字寫為則天新字。

<sup>63</sup> 肥田路美：《初唐佛教美術の研究》，2011，第181～183頁。

<sup>64</sup> 《大正藏》第一四册，第424頁中。

<sup>65</sup> 拙著《唐代佛教美術史論攷》，2017，第393～394頁。

<sup>66</sup> 依照《金石萃編》六四（國家圖書館善本金石組：《隋唐五代石刻文獻全編》三，2003年影印本，第112頁上）以及《全唐文》卷二五九（中華書局，1983年影印本，第2624頁）。前者是將則天新字原樣翻刻，但其中因不能判讀而標記為方框的文字極多。而後者雖全以原字翻錄，但採錄文字比前者多出很多。

第六，武則天最晚年的佛教事跡，即自長安三年（703）至四年左右建成的長安光宅寺七寶臺，在此不必贅述。其石刻造像一般稱為寶慶寺石佛，作為代表武周時期的佛教雕刻而得名。其中十一面觀音像（圖9）刻有造像記：“長安三年九月十五日”、“檢校造七寶臺清禪寺主昌平縣開國公翻經僧德感”。由此可知，協助武則天登基的僧侶之一的德感擔任其檢校<sup>67</sup>，而且他依然保持爵位“開國縣公”，說明即使經歷了明堂大火和薛懷義失勢，德感仍在繼續被重用。另外，寶慶寺石佛的蕭元奭造像記（長安三年九月十五日）記有“慈氏應現彌勒下生”，可以認為這仍依據將武則天視為下生彌勒佛的說法。

第七，是長安四年（704）有關法門寺舍利的軼事。據《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，法藏接受武則天的特別任命，為了迎接佛舍利，與鳳閣（中書）侍郎崔玄暉前往法門寺，而法藏途中經過他當時任寺主的長安崇福寺後，進入洛陽，傳中簡略記錄此事如下：

泊新年端月孟旬有一日入神都，勅令王公已降洛城近事之衆精事幡華幢蓋。仍命太常具樂奏迎置於明堂。<sup>68</sup>

武則天為了迎接法門寺舍利而下達勅令，發動王公以下的洛陽近鄰人民備好幡華、幢蓋，又命太常奏樂奉迎佛舍利，安置在第二次明堂。

雖然以上舉出的幾例主要都來自與佛教有關的資料，但可以看出即使是第一次明堂燒毀之後，支撐武則天王權的佛教式理論依然一直存在，尤其是在她最晚年還將法門寺的舍利安置在明堂，這一事實正說明武周王權中佛教占有的重要位置直到最後仍未衰微。

最後想要探討的是，饒宗頤以聖曆元年正月的《條流佛道二教制》（《唐大詔令集》卷一一三）中的“佛道二教，同歸於善，無為究竟，皆是一宗”<sup>69</sup>為依據，認為武則天的佛教信仰減弱。然而，這一制詔的末尾處還寫道“自今僧及道士，敢毀謗佛道者，先決杖，即令還俗”，可知這是禁止僧侶和道士互相毀謗排斥的詔令，並非將佛教與道教一視同仁的規定。佛道受到同等對待還要一直等到睿宗景雲二年（711）所頒布的《僧道齊行並進制》（《唐大詔令集》一一三），其中寫道“自今每緣法事集會，僧尼道士女冠等，宜齊行並進”<sup>70</sup>。也就是說，在武周時期，比起道教來更重視佛教

<sup>67</sup> 德感是偽造《大雲經疏》並陳說武則天乃為彌勒下生這一符命的僧侶之一（《舊唐書》卷六《則天皇后本紀》，中華書局，1975，第121頁；《舊唐書》卷一八三《薛懷義傳》，中華書局，1975，第4741~4743頁）。還可以從敦煌寫本等的譯場列位中得知，他亦參與了《寶雨經》的翻譯（拙著《唐代佛教美術史論攷》，2017，第330~338頁、第360~367頁）。

<sup>68</sup> 《大正藏》第五〇冊，第284頁上。另外，法門寺的《大唐咸通啓送岐陽真身誌文》中第七~八行亦記有“高宗延之於洛邑，天后薦之于明堂”，載了武則天將法門寺舍利安置於明堂。其中“高宗延之於洛邑”是指從顯慶四年（659）至龍朔二年（662），舍利被從法門寺經長安奉迎至洛陽宮中一事。

<sup>69</sup> 《唐大詔令集》卷一一三《條流佛道二教制》（中華書局，2008，第587頁）。

<sup>70</sup> 《唐大詔令集》卷一一三《僧道齊行並進制》（中華書局，2008，第587頁）。

的姿態是始終一貫的。

## 結語

武則天通過利用下生彌勒佛及轉輪王這些佛教性合法理論，獲得了正統性並完成了革命，在其即位前後旗幟鮮明地宣揚佛教色彩。但是，在號為萬象神宮的第一次明堂燒毀以後，武則天去掉了“慈氏越古”和“金輪”的尊號，而且第一次明堂時在前庭設置的七寶到了第二次明堂換成了九鼎，有意從政治的表面上去除了佛教色彩。因此就有些學者認為，以明堂燒毀以及隨之而來的薛懷義失勢為契機，武則天由佛教信仰轉向了傳統思想。然而，這只應當視為武則天拿手的政治表演。當時武則天的言辭以及相關記載都可以證明，在明堂燒毀後佛教仍作為武周王權的精神支柱被繼續利用。

另一方面，從稱帝之前武則天就開始積極地利用佛教以外的中國傳統思想，也經常舉行道教儀禮。本文僅僅論及宗廟，但對於女性參加封禪以及服母喪期等其他方面，武則天同樣表現出極其強烈的執念。總而言之，對於武則天來說，儒教及道教等中國傳統思想與佛教並非對立，甚至可以說在只要能從中獲利就盡量加以利用這一個層面上是共通的。但是與儒教、道教等相比，佛教有著決定性的不同，就是只有佛教才能夠提供身為女性卻能君臨天下的合理邏輯。因此，無論武則天在晚年如何沉迷道教，佛教本身持有的優勢性從未動搖過。對於武則天與武周王朝來說，佛教提供了支撐其存在根基的思想基礎，可以認為佛教的位置即使在經歷了明堂大火這一政治危機後，依然沒有發生本質的變化。

## 圖版出典一覽

- 圖 1 唐洛陽明堂位置圖（採自楊鴻勛：《明堂泛論——明堂的考古學研究》，《東方學報（京都）》第 70 冊，1998，第 79 頁，圖 49）
- 圖 2 明堂、天堂、天樞位置復原圖（採自洛陽市文物考古研究院著，方考廉、商春芳、史家珍主編：《隋唐洛陽城天堂遺址發掘報告》，科學出版社，2016，第 5 頁）
- 圖 3 唐洛陽宮城中軸遺跡（採自楊鴻勛：《明堂泛論——明堂的考古學研究》，1998，第 80 頁，圖 50）
- 圖 4 唐洛陽明堂中心柱礎、“鐵渠”遺跡平面圖及断面圖（採自楊鴻勛：《明堂泛論——明堂的考古學研究》，1998，第 81 頁，圖 51）
- 圖 5 唐洛陽明堂中心柱礎、“鐵渠”，（採自中國社會科學院考古研究所洛陽唐城隊（王岩、楊煥新、馮承澤）：《唐東都武則天明堂遺址發掘簡報》，《考古》1988 年第 3 期，圖版參-1）
- 圖 6 七寶圖 Stein painting 93. Ch.xxvii.004 ©The Trustees of the British Museum
- 圖 7 彌勒下生經變中所描繪的七寶：榆林窟第 25 窟北壁（採自敦煌研究院、王惠民主編：《敦煌石窟全集 6 彌勒經畫卷》，商務印書館（香港），第 76 頁，圖 56）
- 圖 8 隋唐洛陽城：以中國社會科學院考古研究所洛陽工作隊：《“隋唐東都城址的勘查和發掘”續記》（《考古》1978 年第 6 期，第 373 頁）圖 10 為基礎追加“天津橋”“天津橋南”表示
- 圖 9 德感造十一面觀音像（採自百橋明穗、中野徹責任編集：《世界美術全集 東洋編 4 隋·唐》，小學館，1997，第 172 頁，圖 137）



圖 1

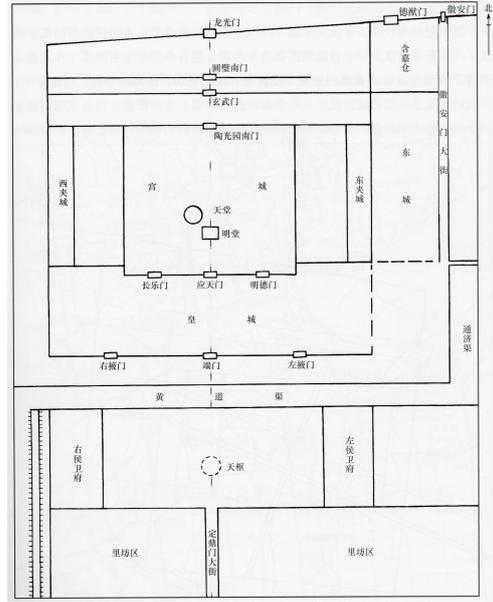


圖 2

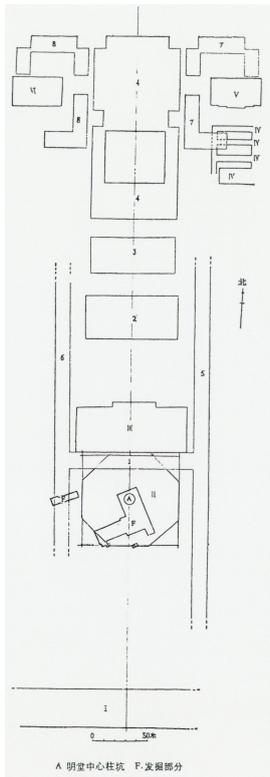


圖 3

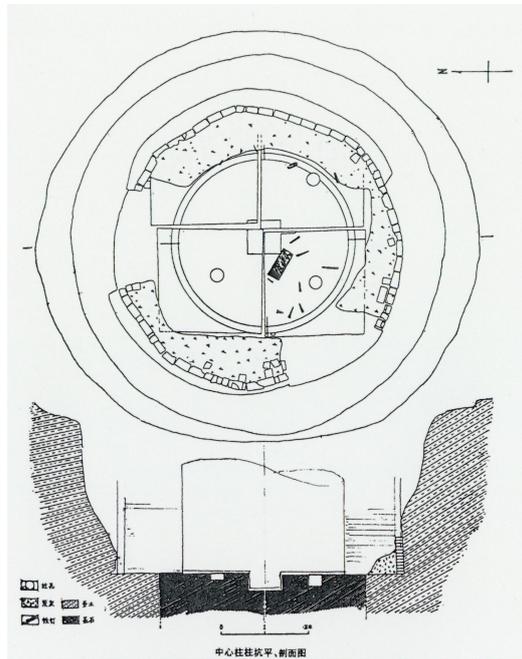


圖 4



圖 5



圖 6



圖 7

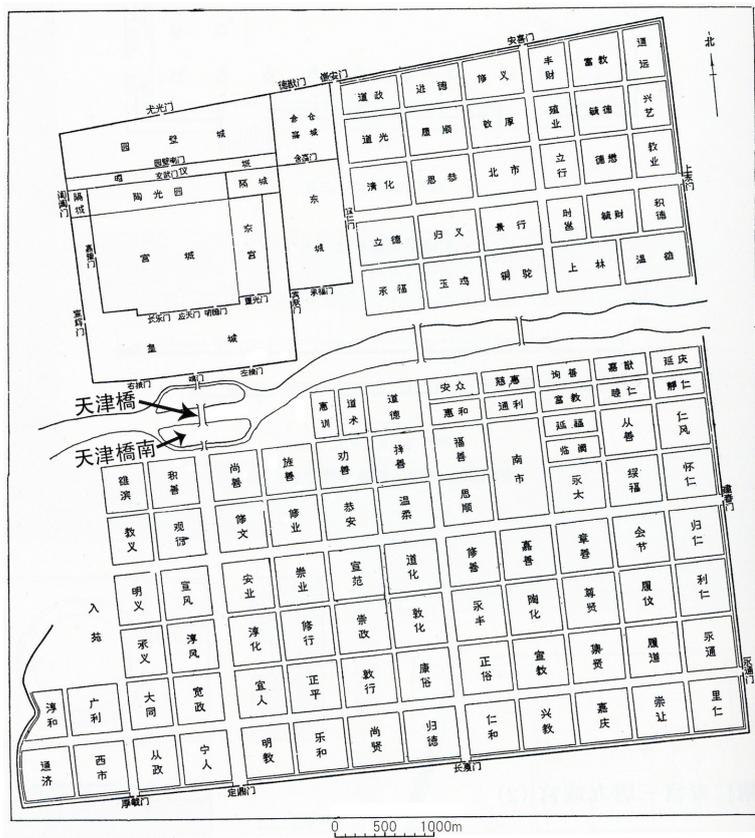


圖 8



圖 9

(作者為佛教大學教授、譯者祝世潔為京都大學大學院文學研究科博士生)

## 唐宋時期敦煌社邑的經濟互助：以借貸為中心\*

趙大旺

唐宋時期敦煌社邑一個重要的功能是救濟急難，借貸是體現這一功能的重要活動，前人對此已有一定的闡發<sup>1</sup>。目前已有的研究主要是對社邑的便物曆進行探討，對社邑與借貸活動的關係還缺乏整體的把握，社邑借貸活動中仍有些問題需要解決。因此，本文對社邑的借貸作進一步探討。

在敦煌社邑文獻中，社條是社邑活動的權威準則，規定了社邑的具體活動條款，以及社人的權利與義務等，是社邑功能的最直觀反映<sup>2</sup>。但是目前發現的社條中並未見到對於公共物品出借的規定，大多籠統地概括為“賑濟急難”<sup>3</sup>，S.6537V《拾伍人結社社條》有：“凡論邑義，濟苦救貧。社眾值難逢災，赤（亦）要眾豎。忽有謚眾投告，說苦道貧，便須割己從他，赤（亦）令滿他心願<sup>4</sup>。”可見這些“賑濟急難”的籠統表述，除了包括社條寫明的喪葬互助外，也包括了社人遇到其他困難時給予經濟上的幫助。

### 第一節、公共積累出貸的兩種類型

S.2041《巳年至大中年間儒風坊西巷社社條》有：“所置義聚，備擬凶禍<sup>5</sup>。”寧可先生指出，其中的“義聚”就是社內“公共積累”，郝春文、孟憲實兩位先生均同

\*本文得到“中國博士後科學基金面上資助”一等資助；“北京大學翁洪武科研原創基金”資助。

<sup>1</sup>郭鋒：《敦煌的“社”及其活動》，載《敦煌學輯刊》第4期，1983年。寧可：《述“社邑”》，載《北京師院學報（社會科學版）》1985年第1期。郝春文：《敦煌私社的“義聚”》，載《中國社會經濟史研究》1989年第4期。郝春文：《再論敦煌私社的“義聚”》，載敦煌學會編印：《敦煌學》第25輯“潘重規先生逝世周年紀念專輯”，臺北：樂學書局有限公司，2004年，第279-292頁，收入郝春文：《中古時期社邑研究》，臺北：新文豐出版有限公司，2006年，第237-256頁。孟憲實：《敦煌民間結社研究》，北京：北京大學出版社，2009年，第43-59頁。

<sup>2</sup>孟憲實：《敦煌民間結社研究》，第154-155頁。

<sup>3</sup>如S.2041中“益期賑（賑）濟急難”；（寧可、郝春文：《敦煌社邑文書輯校》，南京：江蘇古籍出版社，1997年，第5頁。以下簡稱《社邑》。）P.3989中“義濟急難”。（《社邑》第9頁。）

<sup>4</sup>《社邑》，第51頁。

<sup>5</sup>《社邑》，第5頁。

意<sup>6</sup>。楊際平先生雖不同意“義聚”就是公共積累，但也不否認社邑存在公共積累<sup>7</sup>。筆者同意孟憲實先生的觀點，即在承認敦煌私社存在公共積累的基礎上，又考慮敦煌私社的多樣性，有些結社不存在公共積累<sup>8</sup>。

關於公共積累的用途，郝春文、孟憲實等先生都提到了對外出貸，這一點並無異議。公共積累對外出貸的目的除了“救濟急難”外，還有通過出息收利的途徑增加公共積累的意圖。如郝春文指出，社邑“散物”的目的一方面是解社人春季青黃不接，無糧無種之急，同時也是為了到秋收後增加社邑的公共積累<sup>9</sup>。孟憲實根據 P.3959《社司付社人粟麥黃麻曆》指出，有的屬於平均付給社人，有的屬於社人借貸，兩者利息相同，可以看作是社內加強公共積累的措施<sup>10</sup>。

筆者首先討論以增加公共積累為目的的借貸。在唐五代的敦煌地區，放貸收息是一種廣為接受的致富手段，如《妙法蓮華經講經文》說：“人家若要收財利，須向堂前安下匱<sup>11</sup>。”便是這種觀念的反映。因此，社邑通過借貸收息增加公共積累的做法，是當時社會普遍認同的。

孟憲實先生討論過 P.3959《社司付社人粟麥黃麻曆》和 P.3273《社司付社人麥粟曆》<sup>12</sup>，兩件文書中都有“兵馬使馬定奴”、“馬定德”、“張住子”三人，且兩件文書字體相近，應為同一人書寫，故可斷定為同一社的借貸文書。P.3959 中兵馬使馬定奴、張住子、張金光、唐押衙四人均見於 Dx.1410《庚戌年（950）閏四月佛堂頭壘園牆轉帖》中<sup>13</sup>，P.3273 中的程押衙、劉萬子、張安定、兵馬使馬定奴、張住子等五人也見於 Dx.1410 中，可以推測，P.3959 和 P.3273 以及 Dx.1410 三件文書應為同一社文書，其年代也大致相同，約在 950 年前後。

法國學者童丕指出，P.3959 和 P.3273 中，馬定奴等人屬於提前預借口糧，並指出其作為這類“團家”的人，可以在不提供保人的情況下，乞求此類借便<sup>14</sup>。但孟憲實已經注意到 P.3959 中前三行是平均付給，四、五行才是按照實際需要向社邑的借貸。在 P.3273 記載的 8 筆借貸中，有 7 筆借貸數額完全一致，僅有 1 筆是其他 7 筆數額的 2 倍。根據該寫卷的圖版，這 8 筆借貸應當是同時記錄的，顯然不能將其解釋

<sup>6</sup>寧可：《述“社邑”》，第 14 頁。郝春文：《敦煌私社的“義聚”》，第 27 頁。孟憲實：《敦煌民間結社研究》，第 51 頁。

<sup>7</sup>楊際平：《唐末五代宋初敦煌社邑的幾個問題》，載《中國史研究》2001 年第 4 期，第 93-94 頁。

<sup>8</sup>孟憲實：《敦煌民間結社研究》，第 51 頁。

<sup>9</sup>郝春文：《再論敦煌私社的“義聚”》，敦煌學會編印：《敦煌學》第 25 輯“潘重規先生逝世周年紀念專輯”，臺北：樂學書局有限公司，2004 年。此據郝春文：《中古時期社邑研究》，第 252 頁。

<sup>10</sup>孟憲實：《敦煌民間結社研究》，第 245 頁。

<sup>11</sup>黃征、張涌泉校注：《敦煌變文校注》，北京：中華書局，1997 年，第 745 頁。

<sup>12</sup>圖版分別見《法藏》第 30 冊，第 286 頁；第 22 冊，第 337 頁。

<sup>13</sup>圖版見《俄藏》第 8 冊，第 154 頁。錄文見《社邑》，第 251-254 頁。

<sup>14</sup> [法] 童丕著，耿昇譯：《10 世紀敦煌的借貸人》，《法國漢學》編委會編：《法國漢學》（第三輯），北京：清華大學出版社，1998 年，第 78 頁。

為 7 名借貸者同時有相同數額的借貸需要。這種平均付給的借貸行為應當是作為任務的分配。社邑將公共積累平均分配給各個社人，並在秋收後歸還本額和 50% 的利息。這種分配一方面是為了避免麥粟儲存中霉變、流失的風險，但最主要的目的應該是為了收取利息，增加公共積累，我們將這種借貸稱為“積累性借貸”。

這種積累性借貸在敦煌的借貸活動中並非僅存於社邑內部，羅振玉《沙州文錄補》中收有一件《社人拾人於燈司倉貸粟曆》，其所記載的借貸就是被分配到額定的借貸任務，藉以增加“燈司倉”的儲積。茲將本件錄文於下：

辛巳年六月十六日，社人拾人於燈司倉貸粟曆。

法會：貸粟柒斗□（押） 索都頭：粟七斗。

願僧正：貸粟柒斗□（押）。吳法律：貸粟柒斗水（押）。

宋法律：貸粟柒斗悉（押）。保弘：貸粟柒斗悉（押）。

保祥：貸粟柒斗李（押）。入粟五斗。

大阿耶：粟柒斗大（押）。

王進：粟柒斗□（押）。

蠅歌：粟柒斗大（押）。

索萬全：粟柒斗□（押）。

右件社人，須得同心同意，不得道東說西。擾亂，罰酒壹瓮；後到，罰酒壹角；全不來，罰酒半瓮。的無容免者<sup>15</sup>。

本件文書紀年為“辛巳年”，寧可、郝春文、山本達郎等先生均疑作“921年”，楊森先生將其考訂為“咸通六年（861）”，其依據是首行的“燈司倉”可能是負責物品出納借貸人員的名稱，並推測其為活躍於吐蕃時期的慈燈和尚<sup>16</sup>。但“燈司倉”未必是簡稱“燈”的司倉，也可能是指“燈司”的倉庫。燈司是掌管長明燈等燃燈事宜的機構<sup>17</sup>，S.5495 中有：“燈司都師會行、深信依梁戶朱神德手下領得課油抄錄於後<sup>18</sup>。”根據燈司都師直接從梁戶手中領取課油的記載，可以推測燈司應有從事儲存、出納的機構，也就是“燈司倉”。

本件文書標題說“社人拾人”，實為 11 人，這些社人在該年的六月十六日同時向燈司倉借貸相同數額的粟，每人各 7 斗，很難解釋為這些人同時都有 7 斗粟的借貸需要。根據文末的用語，這次借貸是該社所分配的一項任務，強制社人參加，不參

<sup>15</sup>羅振玉：《沙州文錄補》，第 30—31 頁；《社邑》第 479—482 頁。山本達郎、土肥義和、石田勇作等編：《敦煌吐蕃番文獻社會經濟史資料補編：導言與錄文》，東京：東洋文庫，2001 年，第 88 頁。後文簡稱《山補》。

<sup>16</sup>楊森：《〈辛巳年六月十六日社人於燈司倉貸粟曆〉文書之定年》，載《敦煌學輯刊》2001 年第 2 期，第 17—21 頁。

<sup>17</sup>姜伯勤：《唐五代敦煌寺戶制度（增訂版）》，北京：中國人民大學出版社，2011 年，第 208 頁。

<sup>18</sup>唐耕耦、陸宏基：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第三輯），第 115 頁。

加者甚至要受到責罰。社邑組織社人向燈司倉借貸，應當是為了以繳納利息的形式支持寺院的燃燈活動，從而完成社邑集體的宗教信仰。Dx.10269 是寺院借貸曆，其中有：“新佛社人便粟兩石五斗，秋三石七 [斗]<sup>19</sup>。”利率也約為 50%，也應是以借貸的形式支持寺院活動。

為什麼需要以攤派的形式來要求社人借貸呢？從已知的借貸人身份來看，“兵馬使馬定奴”、“程押衙”等都是具有較高身份的人，其經濟狀況也應該較好，他們更具有秋天歸還本利的能力，因此對他們借貸可以減少公共積累出貸的風險。但這些人並沒有穩定的借貸需求，如果他們只在有需要時才來借貸，這就可能造成一部分公共積累的閑置，限制公共財富的增長。相反，社邑中也有一些較為貧窮的社人，他們相對來說更有借貸的需求，但由於他們的經濟狀況可能影響其歸還本利的能力，因此，對他們的借貸又存在一定的風險。因此，採取攤派的方式強制一些經濟狀況較好的社人借貸，是社邑增加公共積累的有效手段。

但也確實存在社人急需的情況下，向社邑公共積累借貸的例子，如 P.3108V 《己未年二月十日社人便黃麻曆》，茲將該件錄文於下：

己未年二月十日後，□三官主者黃麻不足，再寄黃麻六斗，至秋玖斗。取黃麻團頭索延進，知見人徐幸者，李通達並錄事同見，及姚團頭知。取黃麻人：價不勿，親見人徐幸者，姪紅慶、王住奴、延進同見。

李婆黃麻三斗，至秋四斗伍升；保定納地子黃麻二斗，秋三斗；王賢者黃麻一斗，至秋一斗五升；張義通黃麻一斗，秋一斗五升；保定又取黃 [麻] 八斗，至秋一石二斗。王住奴，王清奴（後接《千字文》）<sup>20</sup>

本件有“保定納地子黃麻二斗，秋三斗”，“地子”是唐五代時期官府的納稅項目，是地稅中繳納糧食的部分<sup>21</sup>。黃麻也是地子繳納的穀物之一，如 Dx.1453 《丙寅年（966）八月二十四日關倉見納地子曆》中記載各家所納地子有：“史堆子納麥一石九斗四升，麻二斗□升半<sup>22</sup>。”此外，元稹奏疏中也有：“右，當州從前稅麻地七十五頃六十七畝四壟，每年計麻一萬一千八百七十四兩，兗州司諸色公用<sup>23</sup>。”可見，P.3108V 中保定所借的“地子黃麻二斗”是用於繳納地子的。歸義軍時期官府征納賦稅非常嚴格，一旦拖欠就可能會奪取家資充當賦稅。P.3451 《甲午年（994）洪潤

<sup>19</sup>圖版見《俄藏》第 14 冊，第 254 頁。

<sup>20</sup>圖版見《法藏》第 21 冊，第 322 頁，錄文參《社邑》，第 493-495 頁；《山補》，第 87 頁。筆者根據法國國家圖書館網站公佈的彩圖對前人錄文有所修訂，不一一說明。

<sup>21</sup>劉進寶：《唐宋之際歸義軍經濟史研究》，北京：中國社會科學出版社，2007 年，第 98 頁。

<sup>22</sup>圖版見《俄藏》第 8 冊，第 180 頁。錄文見唐耕耦、陸宏基：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第二輯），第 423 頁。

<sup>23</sup>（唐）元稹撰，冀勤點校：《元稹集》卷 39 《論當州朝邑等三縣代納夏陽韓城兩縣率錢狀》，北京：中華書局，1982 年，第 438 頁。

鄉百姓汜慶子請理枉屈狀》中，汜慶子就因為合伙人“不納地稅，王宅官奪將慶子家資刀一口<sup>24</sup>。”因此，在社人面臨無物納稅的困境時，社邑能夠提供借貸的幫助，使社人免遭被官府奪取家資充稅的窘況，可以反映出社邑救濟急難的宗旨，我們可以將這種借貸稱為“救濟性借貸”。保定在“地子黃麻二斗”之後，又借貸八斗黃麻，雖不知後借黃麻的用處，但此時舊債未了，社邑又借給他更大一筆新債，表明社邑對於社人借貸的寬容，也體現了這種借貸的救濟性目的。

上文根據借貸的目的將社邑公共積累出貸區分為積累性借貸和救濟性借貸。積累性借貸主要特徵是不考慮社人實際需求，固定某日將穀物分配給社人，秋後回收本利。這種借貸是以增加公共積累為主要目的，公共積累是社邑共同事業（如崇佛、備災）的經濟基礎，因此，積累性借貸反映的是社邑對公共事業的關注。與此相反，救濟性借貸則更關注對社人個體的救濟，其主要標誌是借貸數額和時間視社人需要而定。需要說明的是，兩種借貸的區分是相對的，救濟性借貸客觀上可以達到增加公共積累的目的，積累性借貸的借貸者也並非全無借貸需要，兩者的利率相同，其區別僅是出借者的主觀目的不同。

區分這兩種借貸，目的在於考察兩種類型在社邑借貸中所占的比重，來探究敦煌社邑公共積累的主要作用。目前所見到的社邑借貸文書共有 7 件，現列表於下：

	文書	借貸時間	借貸情況	借貸總數	出處
1	P.3273	950 年前後，不詳月日（散物日）	共 8 筆。7 筆便物數量相同，僅 1 筆不同，是其他各筆的 2 倍。	麥 12.6 碩，粟 5.4 碩。	《社邑》492 頁。
2	P.3959		共 5 筆。3 筆借貸額較為平均，兩筆數額不同。	粟 6 碩，麥 24.5 碩，黃麻 1.35 碩。	《社邑》489-490 頁。
3	P.3108V	959 年，二月十日後 <sup>(1)</sup>	共 5 筆。借貸數額不平均，較多者保定兩次借貸黃麻 10 斗，少者黃麻 1 斗。	黃麻 1.5 碩。	《社邑》494 頁。
4	P.3102V	十世紀中後期，七月一日	10 筆借貸，數額較統一，少者 1 斤，多者 1 秤半，6 筆 1 秤。 <sup>(2)</sup>	麵 36 斤。	《社邑》487-488 頁。
5	S.8924	959 年，十一月廿日 <sup>(3)</sup>	僅殘存 3 筆，麥 4 斗、7 斗、1 碩。社官未出利息。	麥 2.1 碩。	《社邑》482-483 頁
6	Дx.11201	962 年，二月一日 <sup>(4)</sup>	僅存 3 筆數額，黃麻 1 斗、3 斗、4 斗。	黃麻 8 斗以上，粟不詳。	《山補》89-90 頁
7	P.4635	945 年前後，某月七日	28 個家庭借貸油、麵，數額不定。	麵 148.5 斤，油 8 瓶 <sup>25</sup> 。	《社邑》484-485 頁

<sup>24</sup>唐耕耦、陸宏基：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第二輯），第 320 頁。由於對文書理解不同，筆者對文書斷句作了調整。

說明：

(1) 本篇紀年“己未年”，歸義軍時期有光化二年（899）和顯德六年（959）兩個己未年，本件究竟寫於哪個“己未年”，《社邑》未作取捨，《山補》疑作“899？”，其依據是李通達又見於 P.2049V《淨土寺諸色斛斗入破曆》和 P.3418V《欠枝夫名目》，前者寫於 925 年，後者約寫於 900 年前後。查本卷中王住奴又見於 BD8992V《丙寅年粟入破曆》，該件年代為 966 年<sup>26</sup>。張義通又見於 P.2040V《淨土寺西倉豆入曆》中，該件寫於後晉時期（936—946）<sup>27</sup>。尾部列名的王清奴前人多未錄出，筆者據彩圖補錄，此人又見於 P.2932《出便豆曆》，其書寫年代為 965 年<sup>28</sup>。因此，將本件的年代定為 959 年似乎更為妥當。

(2) 本件中“石通子”又見於 P.2680V《便粟曆》<sup>29</sup>和 P.2032V《後晉時代（945）淨土寺諸色入破曆算會稿》<sup>30</sup>、S.3048《丙辰年（956）東界羊籍》<sup>31</sup>等，則本篇年代當在十世紀中後期。郝春文先生認為本件屬於社司向社人無償分配物品，而非借貸<sup>32</sup>。但本件各人所得物品多少不一，王二婆借貸數量後注明“是自家秤”應當是為還物所作說明。因此，本件應當是社司向社人借貸麵的記載，可能事先有約定好的利率和還期，也有可能是依據慣例人人皆知的，不必說明，這種情況在其他借貸曆中也有出現，如 Dx.2971《王都頭倉出便曆》中，也僅記載便物數，未說明還物時間和利息<sup>33</sup>。上文抄錄的《社人拾人於燈司倉貸粟曆》也沒有歸還的要求。因此沒有證據表明本件支付給社人的麵屬於“無償分配”。孟憲實推測，一秤大約等於四斤，茲從其說法<sup>34</sup>。

(3) 該件紀年為“己未年”，《社邑》錄作“乙未年”，並懷疑其中的“員德太子”即為“曹元德”，因而認為“乙未年”即清泰二年（935）。《山補》錄作“己未年”，而疑作 935 年。查原卷，本件紀年確為“己未年”，而非“乙未年”。楊森認為，本件之“員德太子”很可能就是第 244 窟南壁題名的于闐太子<sup>35</sup>。根據幾位于闐太子在敦煌的活動時間在十世紀後期，本件之“己未年”應當定年為 959 年。

<sup>25</sup>參照孟憲實：《敦煌民間結社研究》第 54-56 頁的統計表及資料。

<sup>26</sup>圖版見《國圖》第 104 冊，第 322 頁。

<sup>27</sup>唐耕耦、陸宏基：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第三輯），第 426 頁。

<sup>28</sup>圖版見《法藏》第 20 冊，第 156 頁。

<sup>29</sup>《法藏》第 17 冊，第 224 頁。錄文見《釋錄二》，第 234 頁。

<sup>30</sup>《法藏》第 2 冊，第 30 頁。錄文見《釋錄三》，第 458 頁。

<sup>31</sup>《英藏》第 5 冊，第 1 頁。

<sup>32</sup>郝春文：《中古時期社邑研究》，第 249 頁。

<sup>33</sup>圖版見《俄藏》第 10 冊，第 148 頁。錄文見七小紅《俄藏敦煌契約文書研究》，上海：上海古籍出版社，2009 年，第 170 頁。

<sup>34</sup>孟憲實：《敦煌民間結社研究》，第 56 頁。

<sup>35</sup>楊森：《五代宋時期于闐皇太子在敦煌的太子莊》，載《敦煌研究》2003 年第 4 期，第 40 頁。榮新江、朱麗雙將本件中“己未年”誤定為“995 年”，（995 年並非己未年）從而否認“員德”是“從德”的兄弟，但並未排除“員德”是于闐太子的可能性。（榮新江、朱麗雙著：《于闐與敦煌》，蘭州：甘肅教育出版社，2013 年，第 178 頁。）但如果“己未年”是“959 年”的話，楊森先生的猜想不無可能。此外，榮新江、沙武田等人都同意在 935 年（至少 947 年）以後，有多位于闐太子生活在敦煌。（沙武田、趙曉星：《歸義軍時期敦煌文獻中的太子》，載《敦煌研究》2003 年第 4 期，第 47 頁。）

(4) 本件之“壬戌年”，《山補》定為 962 年，未說明理由。查本件中汜員子、汜盈達二人又見於 S.5632《張憨兒母亡轉帖》<sup>36</sup>，“王三”、“醜兒”也應姓“汜”，均見於《張憨兒母亡轉帖》，本社與 S.5632 中的張憨兒社應為同一社。

這 7 件文書所涉及到的借貸物都是麥、粟、麻、麵、油等農產品，未見絲織品的借貸。從借貸數量看，第 5、6 兩件便物曆殘缺較甚，難以窺其全貌。其餘 5 件文書則相對完整，為直觀考察其總額，現將其借貸總額統一折合為粟，鄭炳林先生指出歸義軍時期敦煌地區麥粟比價為 1：1.5；1 斗油折 2 石麥；1 斗黃麻約為麥粟 2 斗<sup>37</sup>。其中黃麻價格過為籠統，查 P.3150《癸卯年（943）吳慶順典身契》有：“黃麻壹碩陸斗，准麥三碩貳斗”<sup>38</sup>，可見黃麻與麥的比價為 2：1，則黃麻與粟比價為 3：1。又，鄭炳林先生未提及麵的價格，查 S.5008《十世紀中期某寺算會曆》有：“粟捌斗，于康義盈買昌褐伍尺用。白麵兩碩，於保祥買昌褐貳仗用<sup>39</sup>。”經換算得知 1 碩麵折 1.6 碩粟。

根據以上物價比例換算，第 1 件 P.3237 借出總額共折合粟 24.3 碩。第 2 件 P.3959 借出總額折粟 46.8 碩。第 3 件借貸總額折粟 4.5 碩。第 4 件共麵 39 斤。第 7 件共麵 148.5 斤，油 8 瓶。從借貸數額來看，一些社的公共積累出貸能力較大。除第 1、2 兩件社人借貸額較為平均外，其他借貸記錄中，數額並不統一，應當是社人根據自己實際需要而向社邑借貸。

再看借貸時間，表中四件文書開頭有明確的日期，第 3 件“二月十日後”明確說明了這是賬目開始的時間，而非每筆借貸發生的時間。童丕根據便物曆中時間的因素將其分為綜合曆和逐日曆，指出“當時應有一項不要提到每項借便時間的合議<sup>40</sup>。”因此，第 4、5、6 件便物曆開頭標注的時間可能為所有借貸同時發生的時間，也有可能為第 1 筆借貸開始的時間，以後每筆借貸不再標示時間。

從簽押的情況看，第 2、4 兩件所有借貸記錄之後，均有一處總的簽押。第 5 件“王忤”借貸記錄後有簽押，但不清楚其他各筆之後是否也有簽押。第 6、7 件也不知文末是否有簽押。由於 2、4 兩件中其他各筆借貸都無簽押，最後總的簽押顯然不是借貸者留下的，而應當是賬曆製作者留下的。製作者在書寫完所有賬日後留下簽押以示確認，表明各筆借貸是同時書寫上去的，否則應該是每書寫一筆賬目就予以簽押確認一次。這樣就有兩種可能性，製作者可能是將不同時期的多次借貸抄寫謄錄成總的賬目後予以簽押，也有可能就是同一天發生的借貸行為，製作者逐筆記錄借貸情況，然後簽押確認。

<sup>36</sup>圖版見《英藏》第 8 冊，第 187 頁。

<sup>37</sup>鄭炳林：《晚唐五代敦煌貿易市場的物價》，第 28 頁。

<sup>38</sup>唐耕耦、陸宏基：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第二輯），第 51 頁。

<sup>39</sup>唐耕耦、陸宏基：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第三輯），第 556 頁。

<sup>40</sup> [法] 童丕著，耿昇譯：《10 世紀敦煌的借貸人》，第 65-67 頁。

對於表中第 1、2 兩件文書，可以確定其屬於積累性借貸，即該社在某個散物日將物品較為平均地分配給社人，因此兩件便物曆所記載的應是同一天的借貸活動。

但其他幾件文書，借貸發生於不同日期的可能性更大，至少可以確定其中幾件文書的借貸行為並不是同一次借貸活動。如第 3 件中，卷首提到的時間是二月十日，而保定借貸“地子黃麻”的時間應該是在八月或稍後，因為根據前引 Dlx.1453《丙寅年（966）八月二十四日關倉見納地子曆》的記載，敦煌歸義軍時期徵收地子的時間應該在農曆八月，保定應該是在官府征納地子稅期間發生這筆借貸的，即第 3 件中還出現了八月份的借貸記錄。

第 4、7 件中，計量單位“斤”與“秤”混用，如果是同時對外出貸，應無隨意更換計量單位的必要。第 7 件中有“李像子母便麵貳斤”，中間隔了齊家瑩瑩借貸之後，又出現“李像子便麵□秤半”的記錄，同一家庭出現兩次借貸記錄，也表明不是同一天的活動記錄。另外該件賬曆有明顯的分類曆的特徵，前面記載貸麵情況，後半部分記錄了借貸油的情況，該社公共積累的管理者應該是將所有借貸情況作了分類謄寫，以便於算會。在第 6 件中，也是將黃麻與粟分開抄錄，其他如第 3 件是黃麻專項曆，第 4 件是麵，第 5 件是麥。這些特點都與第 1、2 兩件混合記載麥、粟的記載不同。

根據以上論述，第 3—7 件文書應當是某社在固定時期內的借貸記錄，其文書起首標注的時間只是某時間段的開始時間，或是第一筆借貸發生的時間。而非如第 1、2 件那樣記載某一天進行集中散物的情況。換言之，第 1、2 件文書中的借貸是積累性借貸，而 3—7 件文書所記載的應以救濟性借貸為主，其借貸時間和數量均根據社人的實際需要而定。

從這 7 件文書反映的情況看，社邑雖存在積累性借貸，但仍以救濟性借貸為主。這反映敦煌社邑的主要功能是生活上的互相救助。從現有資料看，積累性借貸主要存在於從事佛教活動的社中，主要目的是積累資金支援佛教活動，如上引《社人捨人於燈司倉貸粟曆》就是社人們向燈司借貸以達到支援燃燈活動的目的。上述 Dlx.10269 記載的新佛社人“便粟兩石五斗，秋三石七斗”，也是通過借貸對佛教活動的支持。下文討論“聚物”活動時再對此予以詳論。

## 第二節、社邑公共借貸的運營與管理

前面我們已經分析了積累性借貸和救濟性借貸兩種社邑借貸形式，並指出救濟性借貸仍然是社邑借貸的主要形式。那麼，社邑在平時應有些常備物資，以便社人在需要時舉借。表中第 2 件尾行有：“散物後三官分付團家粟捌碩，又付黃麻壹碩伍斗”，表明該社並未在“散物日”將物品全部散出，平時也儲存一部分物品以備社人應急借貸。那麼，平時儲存的這些物品如何保存和管理呢？郝春文推測，“散物前”

物品由三官直接掌管，“散物後”就由“團家”掌管了，並對“團家”作了解釋<sup>41</sup>。筆者同意一些社邑日常儲備由“團家”掌管，但仍需作進一步闡發。

首先，以“團”為單位組織人員是唐五代時期較為普遍的現象，社邑活動中也存在大量的“團”組織<sup>42</sup>，在財務管理方面，敦煌寺院盛行若干人組成一團共同負責倉儲的出納、管理。如 P.3631《辛亥年（951）正月二十九日善因願通等柒人將物色折債抄曆》有：“先把物團善因、願通等柒人欠常住斛斗，見將物色折債抄錄謹具如後<sup>43</sup>。”這裡的善因等七人組成的“把物團”掌管常住斛斗，管理常住斛斗，並對欠缺的斛斗負責，以致要用自己的財物填補虧缺。P.2678 有：“二月八日執倉司法律定願團供扶佛社人食飯准舊”<sup>44</sup>，可見以“團”組織的形式管理寺院倉庫較為普遍。此外，S.6217/2 有：“法律智員、法政等倉家七人”，S.5806《庚辰年（920 或 980 年）十一月算會倉麥交付憑》中有“舊把倉僧李校授、應會四人等，……現分付新把麥人倉司惠善、達子四人等”<sup>45</sup>，雖未明確點明“團”組織，但分別為七人、四人共同執掌倉庫，應當是以“團”為組織形式。

社邑的倉儲管理應當也借鑒了這一組織形式。表中第 1 件有：“團家欠麥貳斗，欠肆斗，於團家殘粟捌斗，麥肆斗。”團家“殘”下的粟麥就是未被分配，仍然由團家保管的物品。第 2 件有：“散物後三官分付團家粟捌斗，又付黃麻壹碩伍斗。”表明分配剩下的穀物交給團家保管。正是由於平時的物資儲備由“團家”保管，因此，社司在一些重大活動時如果穀物不足，還需要向“團家”借用，如上引 P.3108V《己未年二月十日社人便黃麻曆》中“三官主者黃麻不足，再寄黃麻六斗，至秋玖斗。”該句中的“寄”，除了可表“寄存”意，也可表“借”意，如 S.9927 有：“郭平水寄種子黃麻一斗，秋三（後缺）”<sup>46</sup>。“三官主者”借用黃麻並非無償取用，也需要交付 50% 的利息。應當是由於“團家”掌管物品在下一年度算會時，需按一定比例增加利息，因此，賬面上應按此比例計算利息，以便算會時賬面上的本利總額達到要求，但三官未必實際繳納這筆利息，“團家”只要說明未納利人即可免除責任，如上表第 5 件 S.8924 就有：“未出成利人：社官”，可見存在社官不繳納利息的現象。

根據以上介紹的 P.3631 等文書，寺院“把物團”財物欠少時需自己出資補足，S.474《戊寅年（918）三月十三日行像司算會分付紹建等斛斗數記錄》中也說：“年支算會，不得欠折。若有欠折，一仰五人還納者<sup>47</sup>。”那麼，掌管社邑公共積累的“團

<sup>41</sup> 郝春文：《中古時期社邑研究》，第 254 頁。

<sup>42</sup> 參見郝春文：《中古時期社邑研究》，第 254 頁。高啟安：《敦煌的“團”組織》，載《中國藏學》2012 年第 2 期，第 103—104 頁。

<sup>43</sup> 唐耕耦、陸宏基：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第三輯），第 227 頁。

<sup>44</sup> 圖版見《法藏》第 17 冊，第 208 頁。

<sup>45</sup> 《英藏》第 10 冊，第 197 頁。《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第三輯），第 346 頁。

<sup>46</sup> 圖版見《英藏》第 12 冊，第 284 頁。

<sup>47</sup> 唐耕耦、陸宏基：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第三輯），第 344 頁。謝重光也指出，寺院主

家”是否也對財物欠缺負賠償責任呢？答案應是肯定的。Dx.11062 應該就是交付團家物品的記錄，該卷殘缺較多，茲將其錄文於下：

(前缺) 弟兵馬使索善 [ ] 索再昌五人 [ ] 柒斗，粟貳拾伍碩玖斗 [ ]  
來秋一斗加五升，升合 [ ] 缺升合者，一仰五人 (後缺) (前缺) 人團頭索  
再昌 (押) (前缺) 索員住 (押)<sup>48</sup>

本件中的索再昌、索員住二人均見於 Dx. 6051 《賣舍契》<sup>49</sup>，應為相同的兩個人，該件中還有“買舍人索再昌，買舍人兵馬使索善通”，可見本件首行之兵馬使即“索善通”，且索再昌與索善通共同買舍，關係密切，應為兄弟，可見這也是由幾位關係密切的社人組成一個“團”來執掌公共積累。該社將物品分付與團頭索再昌等人，要求“來秋一斗加五升”，即按 50% 的利率全部出貸。如果穀物欠缺，則“一仰五人 (後缺)”，此處雖有殘缺，但根據語義，應當由“團家” 5 人賠償。

既然“團家”負有賠償責任，社邑就需要對其公共積累進行算會，以瞭解“團家”掌管財物的情況。前引 P.3273 所記載的散物活動中，尾行有：“團家欠麥貳斗，欠肆斗。”可見這次散物活動的同時也有一次算會，只有通過算會才能得出“團家”欠穀物若干。S.327V 《己醜年十月七日巷社賬曆》有：“己醜年十月七日巷社一周結案局席”<sup>50</sup>，表明算會當天還有局席宴飲。

關於社邑公共財物的算會，現存 S.4812 《天福六年 (941) 二月廿一日麥粟算會》應該是某社在二月一日算會的記錄，茲將其錄文於下：

天福六年辛醜歲二月廿一日算會。行像司善德所欠麥陸碩柒斗，粟三碩。余者並無交加。為憑。  
社人兵馬使李員住。(押)  
社人兵馬使李賢定。(押)  
社人汜賢者。(押)  
社人押衙張奴奴 (押)<sup>51</sup>

郝春文先生曾引用該文書，並將其定名為《天福六年 (941) 辛醜歲二月廿一日行像司麥粟算會憑》，認為這裡算會的麥粟應該屬於行像司倉，而署名的社人屬於行像社人<sup>52</sup>。筆者認為或可商榷，如上引 S.474 《戊寅年 (918) 三月十三日行像司算會

管人員對於未能按期償還的債務負有征納和填賠之責。見氏著：《漢唐佛教社會史論》，臺北：國際文化事業有限公司，1990 年，第 226 頁。

<sup>48</sup>圖版見《俄藏》第 15 冊，第 161 頁。

<sup>49</sup>圖版見《俄藏》第 12 冊，第 333 頁。錄文參見乜小紅：《俄藏敦煌契約文書研究》，上海：上海古籍出版社，2009 年，第 114 頁。

<sup>50</sup>圖版見《英藏》第 1 冊，第 122 頁。錄文參《社邑》，第 196 頁。

<sup>51</sup>圖版見《英藏》第 6 冊，第 261 頁，錄文參《社邑》，第 503-504 頁。

<sup>52</sup>郝春文：《中古時期社邑研究》，第 167 頁。郝春文：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北

分付紹建等斛斗數記錄》所記載，行像司有自己的倉儲管理和算會機構，為何要委託行像社人來進行管理呢？郝先生推斷屬於行像司倉的依據應該是“行像司善德所欠麥陸碩柒斗，粟三碩”，但根據該句，僅說明行像司的善德欠麥粟未還，一些社邑的公共積累有時也對社外人員借貸<sup>53</sup>，不管善德是否是該社成員，他都有可能從該社借貸麥粟。因此，筆者認為，該件是某個社邑的算會記載，而非行像司的算會記錄。在該憑據尾部簽名的兵馬使李員住等 4 名社人應該為該算會年度負責掌管公共積累的“團家”，並各自簽押以示確認。

有些社有聚物、散物的活動，那麼這兩個活動對於社邑公共積累的管理處於何種地位呢？敦煌文獻中涉及“聚物日”的資料大多出現於寺院賬曆中，且都是關於“行像社”的記載。行像是指佛誕日抬佛像巡行的佛教活動，行像社屬於主要從事佛教活動的社<sup>54</sup>。但行像社並非僅僅參與抬佛巡行活動，還通過結社的手段，為寺院的行像活動提供財力支持。如 P.3234V (2) 有：“行像社聚物得油一升。”又如 P.2032V 《後晉時代淨土寺諸色入破曆算會稿》有：“麥五碩，行像社人入<sup>55</sup>。”在唐五代時期的敦煌地區，二月八日是佛教界最重大的活動之一，該日舉辦行像活動，寺院為此花費巨大，包括行像工具的置辦、修理，參與行像者的招待，以及招待一些僧俗官員等開支<sup>56</sup>。

關於行像社的“聚物”，P.3234V (9) 有：“麵肆斗造食看行像社聚物用。”P.2032V 有：“麵貳斗柒升，油壹升，行像社聚物齋時用。”同伴 823 行有：“麵貳斗伍升，行像社聚物用<sup>57</sup>。”在 P.3234V (9) 第 41—43 行和 P.2032V 第 823—824 行，行像社聚物之後隔一條均為冬至日的活動記載，可見行像社聚物大多在農曆十二月冬至前不久的某一天。P.2032V 《後晉時代淨土寺諸色入破曆算會稿》有：“麵二斗伍升、油一升，造食行像社遂物看人用<sup>58</sup>。”此處“遂”，唐耕耦等人校作“送”，不妥，“遂”通“稅”，為交納之意<sup>59</sup>。該條賬目之前“恩子冬糧”，可見其“遂物”時間也當在十二月份。童丕指出，寺院在正月十五燃燈活動之後，就開始二月八日行像活動的準備工作<sup>60</sup>，行像社在此之前舉行“聚物”活動，並將聚集的物品交給寺院，可能這一活動直接在寺院舉行，因此，寺院要招待行像社人。從這一過程中可以看出，行像

京：中國社會科學出版社，1998 年，第 332 頁。

<sup>53</sup>如 S.5465 《丁醜年己卯年油抄》記載：“程流定邊得油二升，還常樂家社用。又後得油一升，還馬平水兄弟社用。”（圖版見《英藏》第 7 冊，第 122-123 頁。）可見賬曆的製作者從兩個社邑借得物品。

<sup>54</sup>寧可：《述“社邑”》，載《北京師院學報（社會科學版）》1985 年第 1 期，第 14 頁。

<sup>55</sup>《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第三輯），第 439、491 頁。

<sup>56</sup> [法] 童丕著，余欣、陳建偉譯：《從寺院的帳簿看敦煌的二月八日節》，見《法國漢學》（第五輯），中華書局 2000 年，第 58—106 頁。

<sup>57</sup>《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第三輯），第 448、479、506 頁。

<sup>58</sup>《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第三輯），第 466—467 頁。

<sup>59</sup>張小豔：《敦煌社會經濟文獻詞語論考》，上海人民出版社 2013 年，第 495—498 頁。

<sup>60</sup>童丕著，余欣、陳建偉譯：《從寺院的帳簿看敦煌的二月八日節》，第 84 頁。

社所從事的出賃活動應當為“積累性借貸”，其借貸的目的是增加公共積累，從而在財力上支持寺院行像活動，完成社人的宗教信仰。

但行像社與普通百姓主要從事生活互助的社不同，可能並非長期維持，如 P.2032V 《後晉時代淨土寺諸色入破曆算會稿》中，在二月八日行像活動之後，緊接著就有“麵六斗五升、油半升、粟二石一斗臥酒沽酒，九日屈郎君孔目及看新社人兼造社條等用”<sup>61</sup>，表明行像社在行像活動之後就解散，寺院需要為下一年的行像活動重新組織“行像社”。童丕也提到，“斷言社必然每年都存在，則未必盡然<sup>62</sup>。”相比於一般私社的“凡為立社，切要分（久）居。本身若去亡，便須子孫丞（承）受……直至絕嗣無人”<sup>63</sup>，一些佛教結社在佛事活動之後就解散，如 S.3540 中的修窟社，“比至修窟罷日，斯憑為驗”，P.3778V 中博望坊巷女人社，“三年滿後，任自取散，不許三官把勒”，等<sup>64</sup>。因此，行像社平時應該沒有日常的儲備。

關於“散物”的記載僅見於 P.3959，前面我們已經討論過，選定一個日期進行“散物”活動應當屬於“積累性借貸”，前文我們指出 P.3959、P.3273 與 Dx.1410 《庚戌年（950）閏四月佛堂頭壘園牆轉帖》為同一社之物，可見該社與佛教活動有一定的關係，舉行“積累性借貸”可能也是為了積累財物，支持佛教活動。我們前面的討論已經表明，大多數社邑應當是以“救濟性借貸”為主，因此，“散物”活動並非所有社邑都舉行的活動，敦煌社邑文書中僅發現一處“散物日”的記載，應當並非偶然。

以“積累性借貸”來支持佛教活動的社邑，其公共財物運營的程式在 P.4960 《甲辰年（944）五月窟頭修佛堂社再請三官憑約》有所反映，該件寫道：

甲辰年五月廿一日，窟頭修佛堂社，先秋教化得麥拾伍碩三斗，內濤兩碩五斗磴，幹麥壹碩伍斗磴。又教化得麻伍拾束。又和得布丈柒。又和得羅鞋壹兩，准布壹疋，在惠法，未入。又赤土貳拾併（餅）。太傅及私施，計得細色三量。（後略）

文中“教化”亦即“勸化”，指勸募捐助。如敦煌文書 S.2076 《佛說現報當受經》有：“有一辟支佛，從其教化，此女無錢，即解衣帶施辟支佛<sup>65</sup>。” P.3578 《癸酉年（913）正月沙州梁戶史汜三沿寺諸處使用油曆》有：“八月五日，徒眾教化油二升”<sup>66</sup>，北宋乾德五年（967）《本業寺記》有：“次教化造得正堂廚庫<sup>67</sup>。”該社以修

<sup>61</sup> 《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（第三輯），第 462 頁。

<sup>62</sup> 童丕著，余欣、陳建偉譯：《從寺院的帳簿看敦煌的二月八日節》，第 89 頁。

<sup>63</sup> 《社邑》，第 42 頁。

<sup>64</sup> 圖版見《英藏》第 5 冊，第 118 頁。《國圖》第 131 冊，第 358 頁。

<sup>65</sup> 《大正藏》卷 85，第 1410 頁下。

<sup>66</sup> 唐耕耦、陸宏基編：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（三），第 182 頁。

<sup>67</sup> 國家圖書館善本金石組編：《隋唐五代石刻史料全編》（四），北京圖書館出版社，2003 年，第 231 頁。

窟頭佛堂為主要目的，前一年秋天募集了一部分財物，包括太傅<sup>68</sup>及其他諸人所施。但募集這筆物資之後沒有立刻動工，筆者推測應該是在某一個“散物日”將其分配給社人，以收取利息，增加積累，本件中的“羅鞋壹兩”在惠法手中“未入”即是例證。在次年五月或更早的某個“聚物日”，社人們將其分配的物品本利歸還，用來從事修理佛堂的事業，只是由於社人之間產生矛盾才導致了這次改立“三官”的事件。該社以“修佛堂”為目的而結合，應當在修理完成後就解散，因此，該社雖有較多的公共財物，但並沒有日常的儲備，也就沒有用於救濟性借貸的物資了。

以上探討的結論可以歸納為社邑公共積累主要以救濟性借貸為主，其管理由若干社人組成的“團家”負責，具體操作公共積累的儲存、出貸，社邑每年會對其管理情況進行算會，若有欠負則由“團家”彌補，算會是前一夥“團家”執掌權的結束，也是下一夥“團家”執掌權的開始。文獻中所見的“聚物”、“散物”等活動並非社邑的普遍活動，而是一些佛教社邑的活動，其“聚物”、“散物”都是以增加公共積累來支援佛教活動為目的。

## 小結

通過前面的討論，我們認為，與其他借貸途徑相比，社邑公共積累的出貸並無利率上的優惠。但是，這種借貸又有其相對其他途徑的優越性。首先，社邑對社人沒有嚴格的借貸條件限制，一般不需要擔保或抵押條件，也不會乘人之急提高利率。在社人急需的時候提供正常利息的借貸，可使社人免受“倍息”之困，這也是社邑“救濟急難”功能的體現。第二，對到期未能歸還本息的社人，社邑也較為寬容。如 P.4635《九四五年前後(?)某月七日社家女人便麵油曆》是社人或其家屬向社邑借貸油、麵的記載，本件中大多數賬目都被畫上“フ”形勾銷符號<sup>69</sup>，表示其已經全部還清本息。沒有畫該符號的僅有五人，第 8 行的齊家瑩瑩和第 9-10 行的齊憨子，此二人歸還了部分物品。第 11 行的齊富通、第 15 行的康憨子、第 21 行的張家女子三人既無該符號，也無還、欠物的注記<sup>70</sup>。齊家瑩瑩、齊憨子兩人僅償還部分，可能借

<sup>68</sup>此處“太傅”應當為曹元深，其主政敦煌年代為 939—944 年，他接受後晉封贈的官號，號稱“太傅”。曹元深死於 944 年三月，本件中的“先秋”指 943 年秋天，其時仍為曹元深統治時期。參見榮新江：《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》，上海古籍出版社，2015 年，第 112 頁。

<sup>69</sup>關於“フ”形符號，前人有不同觀點，李正宇、林聰明先生認為是勾銷符號，張涌泉先生則認為該符號只是提示其下為另一層次，郝春文先生認為是勘驗符號，參見李正宇：《敦煌遺書中的標點符號》，載《文史知識》1988 年第 8 期；同氏：《敦煌古代的標點符號》，載《尋根》2010 年第 3 期。林聰明：《敦煌文書學》，臺北：新文豐出版公司，1991 年，第 267—268 頁。張涌泉：《敦煌寫本識別字號研究》，載《漢語史學報》第 10 輯，上海：上海教育出版社，2010 年，第 238-260 頁；收入氏著：《敦煌寫本文獻學》第十四章《識別字號》，蘭州：甘肅教育出版社，2013 年，第 451-495 頁。郝春文：《中古時期社邑研究》，第 435 頁。筆者同意其屬於勾銷符號。

<sup>70</sup>圖版見《法藏》第 32 冊，第 220 頁。錄文見《社邑》，第 484—487 頁；《山邑》，第 126—127 頁。

貸期限已到，他們不得不盡力先還一部分，社邑並沒有強制要求其按時全部償還，另三人沒有任何注記，應該是還沒有開始償還，說明社邑對借貸物的償還期限較為寬容。第三，通過收取利息增加公共積累，這也是社人共同認可的行為，公共積累取之於社人，用之於社人，公共財富的積累有利於社邑崇佛、備災等共同事業的完成<sup>71</sup>。社人向社邑繳納的利息最終還將用於社人的共同事業，因此，對於社人來說，繳納的利息可能是為未來增加保障的手段，也可能是實現自己宗教信仰的方式。這也是向社邑借貸的重要優越性。

但由於社邑是民間自發的組織，其借貸活動有其局限性。首先，大多數社邑出貸能力有限，民間私社的公共積累缺乏常態增長機制，因此積累物資數量有限，一旦遇到較大規模的借貸需求時，社邑就難以應付，所以，即便敦煌地區社邑較為盛行，但最大的出貸機構仍然是寺院，社邑的借貸只能作為敦煌社會信貸機制的一個小的補充。第二，出貸種類單調，大多數為穀物借貸，少見絲織品借貸，這一局限與寺院借貸相同<sup>72</sup>。在敦煌社會中，絲織品出貸者大多為個人。第三，本利回收無保障，前面已經提到，部分社邑首領沒有按照規定出利，而對於一般社人不能按期歸還本利，社邑集體也並未采用強制措施收回，這雖然是社邑互助的一種體現，但如果這種情況較多出現，無疑會對社邑的出貸能力造成影響，也會促使社邑集體出於積累物資的考慮而限制出貸。

（作者為浙江大學人文學院博士後、助理研究員）

<sup>71</sup>參見孟憲實：《敦煌民間結社研究》，第 57—58 頁。

<sup>72</sup>童丕注意到，寺院雖然儲備有布帛等絲織品，但根據入破曆，布匹的逐年轉帳只涉及很少的數量，寺院從不將織物用於便借。（《10 世紀敦煌的借貸人》，第 76 頁。）

## 敦煌寺院中的佛教“供養具”相關問題研究\*

楊潔

佛教經論中，“供養”、“供物”、“供具”、“供養具”等名詞經常出現，經論有對其含義進行說明。但不同的經論各有其說，缺乏明確的概念界定。而在敦煌文獻中也有另一類稱作“供養具”的器物，集中出現在寺院的常住什物交割點檢曆中。那麼，敦煌寺院的“供養具”究竟該如何界定？目前並未見到相關的專門研究，本文就此問題展開討論<sup>1</sup>。

### 一、“供養”與“供養具”

佛教經論中對“供養”的論說有多種，一般而言，佛門中的“供養”包括物質供養和精神供養兩方面。精神供養，指崇敬、讚歎、禮拜等精神方面的供養，有法供養，觀行供養等說法，以聽聞和踐行佛法為主要供養方式。物質供養，也稱“財供養”，據說早在釋迦摩尼佛親自傳法的佛教初傳時期，便有了以飲食、衣服、臥具和湯藥為主的供養，是為“四事供養”，供養諸佛菩薩和出家僧眾。這裡的“四事供養”內容是根據《增壹阿含經》卷十三的記載，“爾時，燈光如來將四十億眾，皆是無著，遊彼國界。國土人民四事供養，衣被、飲食、床臥具、病瘦醫藥，無所渴乏<sup>2</sup>。”而《善見律毗婆沙》卷十三則有不同的說法，“爾時佛住舍衛國。時優陀夷，於舍衛國多諸知識者。恒往至知識家，為四供養故，飲食、衣服、湯藥、房舍<sup>3</sup>。”《善見律毗婆沙》中的“四事供養”沒有床臥具，而增加了房舍。從“四事供養”的內容來看，是涉及佛與僧團日常活動的必需物品，也就是衣、食，住，再加一個養護體格的湯藥。論者或有對“四事供養”兩種說法的辨析和取捨，意義不大。因為《善見律毗婆沙》中的“房舍”不過是《增壹阿含經》中“床臥具”的擴展，房舍居所都有

\*本文為中國國家社科基金一般項目“中古時期敦煌寺院的供養物研究”（項目號：18BZS017）成果之一。

<sup>1</sup>明成滿認為供養具是寺院做法事時所用之器具，較富裕的佈施人為寺院造供養具，並造具供養具疏，但未有具體論說。參明成滿《唐後期五代宋初敦煌寺院財產管理研究》，南京師範大學博士論文，2008年，第13頁。

<sup>2</sup>《大正藏》第2冊，第610頁中。

<sup>3</sup>《大正藏》第24冊，第763頁中。

了，其中又怎會沒有臥具呢？“臥具”也好，“房舍”也罷，都是為了解決“住”的問題，和飲食、衣服等物功用相同，四事是出家人日常生活的必須品。若缺少四事，則不足以資養身命。身命尚且不活，遑論修行否？因此，佛教信眾最初的供養主要滿足佛和僧的日常基本需求。

佛涅槃後，佛、法、僧三寶同受尊重、供養，佛教徒更造立佛像，供養飲食、伎樂及諸種莊嚴飾物，猶如佛陀在世，其後漸形成特定之供養儀式。在基本的“四事供養”之上，增加了花香、幡幢，伎樂等形式。代表性的說法是《妙法蓮華經》卷四《法師品》中供養經卷的諸種形式：華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，合掌恭敬<sup>4</sup>。此處共列十一種，丁福保《佛學大辭典》中將其稱之為“十種供養”，把繒蓋和幢幡劃為一類，并言法華經法師品說之，故名法華經為十種供養經。其濫觴由於羅什三藏<sup>5</sup>。華即花。香占了四種，以香供佛，則代表除滅一切生死煩惱，得到清淨自在。瓔珞指代珠寶。繒蓋和幢幡飾於佛像或佛殿。伎樂即音樂。其他又有燃燈、果食等說法。“十種供養”的內容，不再局限於衣食住等日常基本需求，而是吸納更多的供養物品和行為，並且賦予這些供養以不同的意義。如以“塗香”表“持戒”，“燒香”表“精進”，“燃燈”表“智慧”，“花鬘”表“佈施”，“飲食”表“禪定”，“闕伽”（淨水）表“忍辱”。

從“四事供養”到“十種供養”，經論中“供養”的物品和行為日益豐富，但依然是一個籠統的說法，到底哪一些東西可以歸入供養物，並沒有明確的記載。幸而敦煌文獻中保存有不少寺院相關的文書，如諸寺常住什物點檢曆和各色施入曆，詳細記錄各寺院對以供養具為首的寺院財產的核算清點情況和寺院獲得的各種佈施物品。利用這些敦煌文獻資料，再結合石窟材料，我們對於中古時期敦煌寺院獲得的供養物情況會有一個比較清晰的認識。本文主要關注供養物中的一個類別——供養具。

經論中言“供具”或“供物”，其中的“供”是為“供養”的簡稱。“供”和“具”均有“獻供”之意，合起來作為名詞性詞語，即為所供物品的總稱，也就是“供物”。寺院供養物根據種類、供養方法與供養物件等，有各種不同之分類。前文論說的“四事供養”和“十種供養”，皆屬於“財供養”範疇，依照供養物的種類劃分。就佛法僧三寶而言，供養佛，稱佛供養、供佛；供養法，稱法供養、行供養；供養僧，稱僧供養、僧供。又根據供養物件的不同，佛前之供物稱佛供，神前之供物稱神供。供養梵天、帝釋天、功德歡喜天等，則稱供天或天供。供於亡者，稱追善供養。慶祝佛像開光者，稱開眼供養。供養經者，稱開題供養，又稱經供養、一切經供養、書寫供養。

此外，又有“供養具”的說法。《大方廣佛華嚴經》卷四〇《普賢行願品》中普賢菩薩發廣修供養願：

<sup>4</sup> 《大正藏》第9冊，第30頁下。

<sup>5</sup> 丁福保編著《佛學大辭典》，台北：天華出版事業股份有限公司，1989年，第1359頁。

……我以普賢行願力故，起深信解，現前知見。悉以上妙諸供養具而為供養。所謂：華雲、鬘雲、天音樂雲、天傘蓋雲、天衣服雲、天種種香、塗香、燒香、末香，如是等雲，一一量如須彌山王；然種種燈，酥燈、油燈、諸香油燈，一一燈炷如須彌山，一一燈油如大海水。以如是等諸供養具常為供養<sup>6</sup>。

經中所列的供品，共有十一種。若是把諸種香合成“香”，把諸種燈合成“燈”，則只有七種，“華雲”指天界、人間的各種花。“鬘雲”，把很多花穿成一圈叫做鬘。或者不一定完全都是花鬘，也可以是珍珠鬘或者珍寶鬘。“天音樂”指音樂供養。“天傘蓋雲”指諸佛菩薩法座上的傘蓋。“天衣服雲”是用柔軟的天衣供養諸佛。“天種種香”，天界中種種妙香供養。“天種種燈”，以酥油燈和具有香味的各種油燈供養諸佛。從華雲，至末香，再到最後的香油燈等等，每個都是堆積如須彌山王一樣廣大、莊嚴無比的去做供養。這便是“廣修供養”。最後一句講“以如是等諸供養具常為供養”，也就是說以上諸種供物需常常供養，但並不限於這些種類。故見《普賢行願品》中的“供養具”與“十種供養”的內容多有重合。

不過，“供養具”亦是“供養用的道具”之簡稱，指修行佛道所必備的資用器具。通常以僧尼隨身之三衣一鉢為基本，後又增加為六物、八物。據《釋氏要覽》卷中“道具”條，錫杖、主杖、拂子、數珠、淨瓶、戒刀、如意、手爐、扇等亦屬道具之列<sup>7</sup>。密教中，道具更為修法者必要之用具，例如金剛杵、金剛盤、金鐮、鏡、輪等器具。

佛教之供養物，在印度，本身有施物之意。信眾對佛塔之供養物，稱為佛塔物、塔物，其後佛法僧三寶分別接受供養，而僧團所受之佈施遂成為僧團經濟之重要來源。信眾的各種供養，成為寺院和信眾之間的一種交流方式。佛教供養的內涵豐富，名目眾多，而且經論中並無明晰統一的說法，故而以上先對“供養”、“供物”、“供具”、“供養具”等說法進行了梳理。“供養”作為動詞性詞語時，表現的是供奉的行為。當“供養”作為名詞性詞語時，指的是供養的物品，在這種語境下，“供養”和“供物”、“供具”的內涵基本相同。至於“供養具”，則有兩種說法，一方面可以等同於“供物”或“供具”；另一方面可以解讀為“道具”。為避免歧義，以及行文方便，在本文中，以“供養物”指稱佛教各類供養的內容，是一個廣義的概念。而以敦煌文獻中出現的“供養具”為狹義概念，具體包含類別以敦煌文獻記載為準。

<sup>6</sup> 《大正藏》第10冊，第844頁下。

<sup>7</sup> 釋道誠撰，富世平校注《釋氏要覽校注》，北京：中華書局，2014年，第251-272頁。

## 二、敦煌大乘寺的“供養具”

敦煌文獻中的“供養具”，主要見於數件寺院常住什物交割點檢曆中。常住什物交割點檢曆，是寺院常住什物前後執掌僧寺主等辦理交移手續時所造的移交清冊。按規定，離任的寺主等職事僧須上報寺院的上級領導河西都僧統審核備案。唐耕耦在研究敦煌寺院的會計文書時，首先關注的即是常住什物曆，論及文書形式、結構，以及資產交割等問題。並指出，這種常住什物交割點檢曆牒（狀），是什物曆一類文書中最重要的一種<sup>8</sup>。常住什物的交割，是對寺院常住什物的一次全面清點，可以反映出該寺院的財產狀況。

英藏文獻S.1774，本件在《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》中定名為《後晉天福七年（942）某寺法律智定等交割常住什物點檢曆狀》<sup>9</sup>。後經唐耕耦、郝春文等學者的研究，判定本件屬於敦煌尼寺大乘寺的文書<sup>10</sup>。唐耕耦定名為《後晉天福七年（942）十二月沙州大乘寺前所由法律智定等一伴交割點檢常住什物曆牒》。



圖 1：S.1774<sup>11</sup>

S.1774 卷首完整，存 35 行，後缺。錄文如下：

1. 天福柒年壬寅歲十二月十日，判官以當寺徒眾等
2. 就庫內齊坐交割前所由法律智定，都維
3. 保相、寺主永定性、典座保定、直歲戒性等一伴
4. 點檢分付後所由法律戒圓、都維堅固定、

<sup>8</sup>唐耕耦《敦煌寺院會計文書研究》，臺北：新文豐出版社，1997年，第3頁。

<sup>9</sup>唐耕耦、陸宏基編《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第3輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990年，第17-18頁。

<sup>10</sup>唐耕耦《敦煌寺院會計文書研究》，第4頁。郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998年，第129頁。

<sup>11</sup>圖片來源：[http://idp.nlc.cn/database/oo\\_scroll\\_h.a4d?uid=209131089311;recnum=1775;index=2](http://idp.nlc.cn/database/oo_scroll_h.a4d?uid=209131089311;recnum=1775;index=2)

5. 寺主□□、典座永明、直歲□證等一件，
6. 一一詣實，具列如後。
7. 供養具長柄熟銅香爐貳，內壹在櫃。
8. 小銅師子壹。小經案貳，內壹在延定真。漆
9. 籌筒壹。佛屏風陸片。蓮花座壹。銅杓
10. 壹，在櫃。銅澡灌壹，在櫃。破漆香奩
11. 壹。破木香奩壹，新木香奩壹，在櫃。
12. 新著香櫟子貳。銅鈴壹並鐸。銅佛
13. 印壹。經藏壹，在殿。黑石枕三。摩候
14. 羅壹，在櫃。大經案壹，在殿。小桉枷貳，在
15. 北倉。木燈樹壹。司馬錦經巾，在櫃。
16. 金油師子壹，在櫃。大佛名經壹部拾捌卷
17. 並函。黃布經巾壹條。黃項菩薩幡
18. 貳拾口，在櫃。小菩薩幡貳拾捌口，在櫃。
19. 畫絹幡陸口。故破幡額壹條。銅櫟子
20. 壹，在櫃。千佛經巾壹。青繡盤龍傘
21. 壹副白錦綾裡並裙柱帶全。官施
22. 銀泥幡柒口，在櫃。大銀幡壹口。銅鈴壹
23. 在幡幹上。□是□
24. 家俱中台盤子貳。小櫟子三枚。花罇盛子

.....

第 24—35 行的名物都屬於傢俱，此處省略未錄。卷首第 1—5 行記載交割常住什物的前任和繼任者身份、姓名，交割時間和見證人。第 6 行始分門別類的記錄交割清單的具體名物。本件第一類是“供養具”，行首朱筆大寫，下錄名物的品名、數量、品質，和存放情況。第二類是“家俱”，同樣行首朱筆大寫。

S.1774 存有卷首，但僅保留第一類“供養具”和第二類部分的“家俱”，清單內容不全。不過，通過相近的筆體和內容，學界把同為常住什物點檢曆的 S.1776 和 S.1624 都判定為大乘寺文書。如此，便有三件大乘寺常住什物點檢曆可供我們研究。

按文書年代順序，第一件是上引 S.1774 《後晉天福七年（942）十二月沙州大乘寺前所由法律智定等一件交割點檢常住什物曆牒》。後缺，存 35 行。

第二件是 S.1624 + S.1776（2）綴合後的《後晉天福七年至後周顯德五年（942—958）沙州大乘寺法律交割常住什物點檢曆牒》<sup>12</sup>。綴合後首尾殘缺，共 68 行。

<sup>12</sup>此據金澄坤的研究成果。金澄坤《敦煌社會經濟文獻綴合拾遺》，鄭炳林，樊錦詩，楊富學主編《絲綢之路民族古文字與文化學術討論會會議論文集》，西安：三秦出版社，2005 年，第 783-785 頁。

第三件是 S.1776 (1) 《後周顯德五年 (958) 十一月大乘寺法律尼戒性等交割常住什物點檢曆牒》。後缺，存 25 行。

從後晉天福七年到後周顯德五年，十六年間，大乘寺至少進行過三次常住什物的交割點檢。雖然這三件內容都不完整，但清單中的類別和名物多有重合，如表一所示。

表 1：大乘寺常住什物點檢曆分類

文書	類別
S.1774	供養物 (全) + 家俱 (部分)
S.1624 + S.1776 (2)	(前缺, 從內容看是供養具) + 家俱 (全) + 銅鐵器 (全) + 函櫃 (全) + 瓦器 (全) + 氈褥 (全)
S.1776 (1)	供養具 (全) + 家俱 (部分)

S.1624 和 S.1776 (2) 兩件文書拼接後，明確記錄下常住什物的五個類別，且內容完整。而第 1—12 行內容，雖缺少類別說明，但其記錄的名物大部分都出現在 S.1774 和 S.1776 (1) 的供養物類別下。又，S.1624 + S.1776 (2) 的最後一行第 68 行 (也是 S.1776 (2) 的第 22 行)，“(前缺) 常住什物等對徒眾一一 (後缺)”。本句前後殘缺，僅餘中間十字，內容不再是清單記錄的形式，而更像是卷末的套語。例如 P.3495 《後唐長興元年辛卯歲 (931) 正月法瑞交割常住什物點檢曆狀》的結尾部分：

右通前件幡傘、函櫃、鐺鍬、鍋釜、氈褥、傢俱什物等，一一點檢，分付後寺主定圓，具實如前。伏請 處分。

牒 件 狀 如 前， 謹 牒。

長興元年辛卯歲正月日 法瑞狀

上引第一行中間部分“傢俱什物等，一一點檢，分付後寺主”，而 S.1624 + S.1776 (2) 的最後一行是“常住什物等對徒眾一一”，兩句形式雷同，都屬於卷末結尾套語，S.1624 + S.1776 (2) 只是缺了後面的日期和署名。

結合以上三件文書的分析，大乘寺常住什物的交割點檢的流程已十分清晰。現任執掌 (5 人) 和繼任執掌 (5 人) 及見證人等在場，對寺院常住什物逐一清點核對。常住什物共分為六大類，首先清點供養具，接下來依次是傢俱、銅鐵器、函櫃、瓦器，氈褥。其中，供養具和傢俱數量比較多，函櫃、瓦器類物品較少。在點檢過程中，補入物品的新舊破損，標注物品保存位置的變動情況。根據點檢結果記錄《交割點檢常住什物曆》，並在寺院徒眾面前當眾宣讀，接受大家的審查。最後由即將離任的現任執掌具狀上報河西都僧統，歸檔。在下一職事僧人員變動時，再以此件《交割點檢常住什物曆》為基準，進行核對清點。

雖然大乘寺三件《交割點檢常住什物曆》都不完整，但是這三件中均保存有第一大類“供養具”的內容。S.1774 和 S.1776 (1) 兩件記載完整，S.1624 + S.1776

(2) 保存部分供養具。

表 2：大乘寺的供養具

說明：表二依照年代最早的 S.1774 的物品記錄的內容和數量為主線，後面兩件記載如果完全相同，用“√”表示；物品消失用“×”表示；如有部分變化則以文字說明。“○”表示第二件文書 S.1624 + S.1776 (2) 本身缺失的內容。

供養具 (數量) / 文書	S.1774 後晉天福七年 (942)	S.1624 + S.1776 (2) 942—958 年	S.1776 (1) 後周顯德五年 (958)
長柄熟銅香爐 (2)	√	○	√
小銅師子 (1)	√	○	√
小經案 (2)	√	○	√
漆籌筒 (1)	√	○	√
佛屏風 (6)	√	○	√
蓮花座 (1)	√	○	√
銅杓 (1)	√	○	√
銅澡灌 (1)	√	○	√
破漆香奩 (1)	√	○	√
破木香奩 (1)	√	○	×
新木香奩 (1)	√	○	√
新著香櫨子 (2)	√	√	√
銅鈴並鐸 (1)	√	√	√
銅佛印 (1)	√	√	√
經藏 (1)	√	√	√
小桉架 (2)	√	√	一件在北倉
黑石枕 (3)	√	√	√
摩候羅 (1)	√	√	√
大經案 (1)	√	√	√
木燈樹 (1)	√	√	×
大燈樹 (1)	×	×	√
司馬錦經巾 (1)	√	√	√
金油師子 (1)	√	√	√
大佛名經 (1)	18 卷並函	18 卷並函	16 卷無函
黃布經巾 (1)	√	√	√
黃布經巾 (1)	×	程闍梨入	√
黃項菩薩幡 (20)	√	√	√
小菩薩幡 (28)	√	√	√
畫絹幡 (6)	√	√	大絹幡
故破幡額 (1)	√	√	√
銅櫨子 (1)	√	√	√
千佛經巾 (1)	√	√	×
百納經巾 (1)	×	×	√

青繡盤龍傘兼帛錦綾 裡並裙柱帶全 (1)	√	√	√
官施銀泥幡 (7)	√	√	√
大銀泥幡 (1)	√	√	√
銅鈴在幡杆上 (1)	√	√	√
大銅鈴 (4)	×	√	√

表中共計 38 種，總 109 件供養具。大多數器物只有一兩件，幡是特例，共 63 件，占大乘寺供養具總數的 57.8%。公元 942 年到 958 年的十六年間，大乘寺至少進行過三次常住什物的交割點檢，供養物的變動如下。

第一，物品損耗。942 年法律智定等人主持的點檢交割曆，有兩件木香奩，其中的“破木香奩”在第三次點檢交割時不在記錄中。想必這件木香奩已經殘破不堪用，不再計入供養具。又大佛名經一部共 18 卷，帶經函，第二次點檢時還在，到第三次點檢交割時少了 2 卷，餘 16 卷，經函也不在冊。

第二，保存位置的變動。兩件小桉架最初都放在北倉，第三次點檢交割時，只有一件在北倉。

第三，少許補充與替換。一件木燈樹在第三次點檢交割時不在冊，代之以大燈樹一件。又有六口畫絹幡，第三次點檢時記做六口大絹幡。另有千佛經巾一條，在第三次點檢交割時不在冊，代之以百納經巾。以上情況出現的原因，或者只是名稱的改變，物品本身還是原樣；或者是以相當的新物代替，數量不變。

第四，新增供養具。僅有 2 件新增物品，都是在第二次點檢交割時增入。一是一條黃布經巾，由程闍梨施入。二是四個大銅鈴。

以上四點便是大乘寺三次常住什物交割點檢中供養具的全部變動和調整，由此可見，大乘寺的供養具基本保持原樣，沒有大的變化。郝春文認為，由於敦煌寺院常住什物的保管者任職期限和直歲一樣，一般只有一年，所以對常住什物點檢的週期也是一年<sup>13</sup>。而現實中寺院是否有必要做到每年進行一次點檢，還有待進一步的探討。正如上文材料所展現的，常住什物中供養具的變化並沒有那麼頻繁，管理供養具的繼任直歲基本上只需原樣照錄上一年度的資料。大乘寺始建於北周年間，五代後期有尼 209 人，是敦煌諸寺中規模最大的尼寺<sup>14</sup>。我們這裡分析的三件《交割點檢常住什物曆》所反映的歷史，只是大乘寺發展歷程中的一個短暫時刻。總 38 種 109 件供養具，也不是在後晉天福七年（942）一蹴而就形成，而是大乘寺經年累月的不斷擴充增加和替換損耗才達到的規模。

<sup>13</sup>郝春文《敦煌的佛教與社會》第 121 頁。

<sup>14</sup>郝春文、陳大為《敦煌的佛教與社會》，蘭州：甘肅教育出版社，2011 年，第 62-63 頁。

### 三、敦煌寺院“供養具”的界定和來源

除以上大乘寺相關文書外，敦煌文獻中還有數件常住什物曆中記錄“供養具”的情況。郝春文對常住什物展開系統的研究，總共檢出 29 件各類常住什物曆。“從現存材料來看，時人不僅對常住什物這一概念認識並不一致，對它的分類和歸類也不統一，還有一些材料未按物品的類別進行登錄。就分類進行登錄的資料而言，一般將其分為供養具、銅鐵器、傢俱（有的材料將傢俱放在銅鐵器之前）、函櫃（有的材料將函櫃放在傢俱類之內）、瓦器和氈褥等幾類……對物品的歸類，現存材料也不統一，如銅香爐，有的將其歸入供養器類，有的將其歸入銅鐵器類，都有一定道理。……基本原則是儘量尊重當時人的分類、歸類習慣<sup>15</sup>。”以上分析，一針見血地指出了敦煌常住什物分類、歸類中存在的問題。

一方面，常住什物的分類無統一規定。大乘寺三件文書，全部按照供養具、傢俱、銅鐵器、函櫃、瓦器，氈褥的順序進行分類，在每一細項下物品的排序也依照前件順序，基本無變動。《庚子年（940）後報恩寺交割常住什物點檢曆》中，則按照供養具、銅鐵器、傢俱（根據內容補入），氈褥的順序，與大乘寺略有不同<sup>16</sup>。而在 P.2613《唐咸通十四年（873）正月四日沙州龍興寺交割常住物等點檢曆》中則是完全不同的內容和排列順序，依次為“常住幡像、幢傘、供養具、鐺鏃、銅鐵、函櫃、車乘、氈褥、天王衣物、金銀器皿，及官疋帛紙布等”<sup>17</sup>。供養具排到第三，大乘寺文書中納入供養具的各色幡則排在龍興寺常住什物的第一類。另一方面，常住什物中物品的歸類缺乏明確界定。例如各類絹像畫像，大乘寺的供養具未納入，而在報恩寺則屬於供養具。P.3432《吐蕃時期沙州龍興寺卿趙石老腳下佛像供養具並經目錄等數點檢曆》中，第 3-16 行為佛像供養具類目，第 16-56 行為經目錄，第 57-92 行（後缺）為佛衣及頭冠數類<sup>18</sup>。佛像供養具類目下，大部分是佛像，器物只有“周鼎佛堂內鐵蓮花樹”和“末祿縹繡傘”。佛衣及頭冠數類下則有各色幡、“高離錦經巾”、“長柄銅香爐”等物，這些物品若放在大乘寺肯定是劃入供養具類。

以上是敦煌寺院常住什物分類的兩點說明，就目前掌握的各類常住什物交割點檢歷來看，龍興寺、大乘寺的常住什物進行分類，“供養具”在其列，但是“供養具”包含的名物並不完全相同。永安寺（P.3161）、報恩寺（P.2917）等寺對常住什物有分類，但由於文書缺損，不能確定是否有“供養具”類。而如 S.8750，P.3587，P.5031

<sup>15</sup>郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，第 157 頁。

<sup>16</sup>唐耕耦、陸宏基：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第 3 輯，第 32-36 頁。郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，第 129 頁。

<sup>17</sup>唐耕耦、陸宏基：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第 3 輯，第 9 頁。郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，第 125-127 頁。

<sup>18</sup>唐耕耦、陸宏基：《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第 3 輯，第 2-6 頁。郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，第 125 頁。

等缺名寺院常住什物交割點檢曆，則未對常住什物進行任何分類。如此來看，雖然敦煌諸寺院對寺院財產中的常住什物都十分重視，歷次職事僧更替皆有一整套點檢交割流程，但對於常住什物的分類歸類，各寺有各寺的習慣做法，並無一個統一的標準。各寺的點檢什物曆都需要上報寺院上級部門河西都僧統備案審核，河西都僧統也未對內容各異的《交割常住什物點檢曆牒》提出異議。

按照敦煌寺院的習慣分類，納入“供養具”類名物的有：

香用器，如香爐、香奩、香櫟、香寶子、香印；

經書相關，經巾，經藏、經案，經床、經函；

蓮花佛座、鐵蓮花樹、佛屏風、悉羅、摩候羅；

銅師子、銅杓、銅澡罐、銅佛印、銅鈴、銅鐘、銅鉢、銅磬、銀盞；

各色幡、傘、佛帳額帶等。

由此來看，敦煌寺院中的“供養具”確是一個狹義的概念，而且也與“道具”的內容不同。供養具中包含香器，經書相關器具，佛像裝飾類物件，各色銅器和幡傘等，材質上分屬不同的種類，唯一的共同點在於這些供養具均居於寺院殿堂之中。那麼，結論只有一個，敦煌寺院的“供養具”不是某一類物品，而是指稱在寺院佛殿中，與供養有關的各種器具。基本上除佛像和大件傢俱外的物品都可納入其中。這種“供養具”內涵的界定方法，類似於“道具”，前文已有論及“道具”概念，指僧尼修行的隨身之物，資身進道，增長善法之具，諸如鉢盂、錫杖、如意、手爐、戒刀等。這些“道具”也是各種類型，不能一概而論，而皆為僧尼所用之物則是道具的相關之處。也就是說，佛教器具相關種類的界定，往往不是限於物品本身，而是以物品所處的場所和所發揮的作用來作為歸類的標準，這是我們在研究佛教名物時必須考慮的一個特徵。

殿堂是寺院一些重要建築的統稱。殿，一般指供奉佛像、僧徒和信眾禮拜的場所；堂，為本寺僧尼說法行道和日常活動的場所。殿和堂又據其具體功能各有指稱。其中最重要的主體建築便是大雄寶殿，俗稱大殿。在敦煌文獻中稱“佛殿”和“殿”的，當指大殿。而與“佛殿”和“殿”相對應，敦煌寺院中的其他偏殿則有稱作“前殿”、“後殿”和“南殿”。供養具，便是集中供奉、佈置在大殿中的各項器具。例如大殿佛像前的供奉香案上放置的香爐、香櫟、花，供臺上的各色供物及器具，數量眾多的莊嚴具，如寶蓋、幢、幡和傘。所有這些供養具組成了寺院大殿的殿堂陳設。

從敦煌文獻來看，大部分供養具不標注放置位置，即默認位於大殿中。在大乘寺點檢交割曆中，僅有經案一件、經藏一件，大燈樹一件特別強調“在殿”。但由於寺院大殿空間有限，不是所有的在冊供養具都放置在大殿中。有一些供養具會收藏於其他地方，如S.1774中的二十口黃項菩薩幡標注“在櫃”，兩件小桼架“在北倉”，

放置在倉庫中。S.1776 (1) 後入的四件大銅鈴“在殿四角，內貳在櫃”，位置寫的很清楚。還有一種情況，當寺僧人對供養具有佔用和挪用現象。P.2613 中，“等身銀泥幡壹拾貳口，內伍口在前孫都師。” P.4004《庚子年（940）後報恩寺交割常住什物點檢曆》記錄有五件銅鈴，每一件所在位置都不一樣：一件正文寫索僧正處，旁書劃掉補注“庫”；一件在保珍處，旁書小字“其鈴入庫，欠鐸”；一件在惠弁處，旁書小字“其鈴卻付與庫內，卻付會陰法律”；一件在庫；一件在行像櫃。五件銅鈴，只有一件在庫房，有一件借到行像處。剩下三件為僧人所用，後歸還到庫。有挪用，自然有損耗產生。保珍還銅鈴時，少“鐸”。其他常住什物佔用情況更是多見，僧人借用之後，可能會長期佔用而不歸還。郝春文指出，佔用寺院常住什物的僧人多為僧官、寺院三綱或管事的職事僧。這些人往往是在任職期間利用手中的權力將一些物品據為己有，離任交割時欠負未還。這種現象雖為戒律所不容，但又是長期存在的一種現象<sup>19</sup>。和傢俱、函櫃、氈褥等相比，供養具的挪用和佔用數量較少。

最後，談一下供養具的來源問題。供養具主要來自信眾佈施，敦煌文獻中有數十件施入曆，其中只有一件文書寫明施物入供養具。即 S.3565 (2)《河西歸義軍節度使曹元忠潯陽郡夫人等供養具疏》：

弟子勅河西歸義軍節度使檢校太保曹元忠以潯陽郡夫人及姑姨姊妹娘子等造供養具疏。

造五色錦繡經巾壹條，雜彩幡額壹條，銀泥幡施入法門寺，永充供養。右件功德今並圓就，請懺念。賜紫沙門聞。

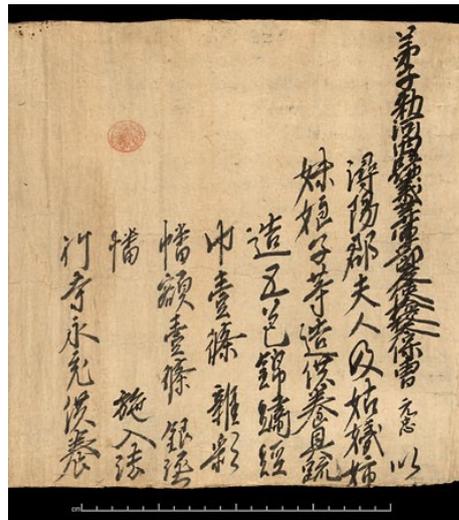


圖 2：S.3565 (2)<sup>20</sup>

本件文書中的潯陽郡夫人為曹元忠妻翟氏，歸義軍節度使曹元忠和家中女眷一千人等共同施造供養具入法門寺，一條五色錦繡經巾，一條雜彩幡額，一條銀泥幡。數量只有三件，並不多，但疏中言“造供養具”，一是強調三件施入物為專門織做，而非市場上購入；二是說明三件施入物的去向，是供養具而不作他用。甚至我們可以大膽推測，這三件織物乃是曹元忠夫人和家中女眷親手縫製，意義不凡。

<sup>19</sup>郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，第 162-163 頁。

<sup>20</sup>圖版來源：[http://idp.bl.uk/database/oo\\_scroll\\_h.a4d?uid=36708262411;recnum=8519;index=1](http://idp.bl.uk/database/oo_scroll_h.a4d?uid=36708262411;recnum=8519;index=1)

道真和尚，據 S.5663《中論卷第二》題記所載，在後周顯德六年（959年）不僅寫經書數部，同時造物施入三界寺。具體施入情況為“造大般若（經）帙六十個，並是錦緋、綿綾具全，造銀番五拾口，並施入三界寺。銅令、香爐壹，香櫛壹，施入三界寺。道真造劉薩訶和尚施入，番二七口，銅令、香爐壹，香兼、花氈壹，已上施入和尚，永為供養。道真修大般若壹部，修諸經十三部，番二七口，銅令、香爐壹，香兼壹，經案壹，經藏一口，經布一條，香花氈壹，以上施入經藏供養<sup>21</sup>。”道真所施之物，銅鈴、香爐、幡、經案等物在之前的常住什物交割點檢曆的供養具中已多次出現。香櫛，其義不明，但可推為香具有關。花氈，大乘寺將其歸入氈褥類。這些施入物的去向，道真也有說明，或施入三界寺，或具體施入經藏，及很特別的專為供養所造劉薩訶像。本件施入物從其內容來看，是屬於供養具的範疇。但是，我們並不能由此便將這些供物全部劃入“供養具”，而要考慮其供養的場所，顯然施入收藏經書的經藏的這些器具是不能納入“供養具”的。

敦煌寺院中的供養具，是供養在寺院大殿中的，它不同于“施入修造”、“施入行像”等用途，而是供於佛前的。所以，什麼身份的人施入的供養物有資格納入供養具呢？就現有資料來看，供養具只有歸義軍節度使和少數高僧施入，普通信眾和僧尼一般不會施入供養具。雖然敦煌也有家境富裕，能夠施入諸如珍珠、瑪瑙、金銀器等貴重物品的信眾，但是我們沒有見到這些信眾佈施供養具的資料。

莫高窟壁畫也為我們提供了相關材料。莫高窟 220 窟，著名的“翟家窟”，初唐 642 年左右由翟通營建，曆 300 年，至五代 925 年時其九代孫翟奉達重修。



圖 3：莫高窟 220 窟甬道南壁龕下供養人<sup>22</sup>

<sup>21</sup>圖版見《英藏敦煌文獻》第九卷，成都：四川人民出版社，1994 年，第 57 頁下。又參季羨林主編《敦煌學大辭典》“己未年道真條修中論等經兼施入記”條，上海辭書出版社，1998 年，第 458 頁。

<sup>22</sup>敦煌文物研究所編《中國石窟敦煌莫高窟》第 4 卷，北京：文物出版社，1987 年，第 130 頁。

圖中間的題記載“大中十一年（857）六月三日信士男力一心供養”，屬於晚唐時期的供養人像。東側西向供養人第一身和第二身為僧侶裝扮，其餘皆為世俗人形象。世俗供養人的手勢為雙手合十，恰是“十種供養”中的最後一種供養形式，“合掌恭敬”。而兩位僧侶供養人，如圖三紅圈標識區，第一身手持長柄銅香爐，第二身手托一盤，盤中或為果品。

俄藏絹畫資料中有一件《觀無量壽經變》，編號Дх.316，高139釐米，寬88釐米。



圖4：Дх.316《觀無量壽經變》下方東側供養人<sup>23</sup>

東側共兩身供養人，男性，第一身胡跪，左手持長柄香爐，爐中散出黑煙，右手持金剛鈴，似正在搖晃。第二身明顯為侍從形象，雙手舉一託盤，盤中堆起果品。西側也有兩身供養人，女性，第一身圖像有缺，第二身侍從，同樣持託盤，盤中供品為花，極為鮮豔的一朵繁花。圖版將本件絹畫定為晚唐時期，趙曉星根據侍者的吐蕃裝扮和金剛鈴，認為絹畫年代可提早至中唐時期<sup>24</sup>。本件絹畫在表現供養具時，更加凸顯一種生動感，香爐煙霧繚繞，供養人搖鈴的動態也躍然紙上，東西兩個侍從所奉花果供物也是很豐富，和圖三僧侶手中的果盤形成鮮明對比。金剛鈴為密教道具，本也在供養物的範疇之內。

諸如此類供養人手持供物的圖像還有不少，供物所見有花、果、香爐，淨瓶等。

<sup>23</sup>俄羅斯國立艾爾米塔什博物館、上海古籍出版社編纂《俄藏敦煌藝術品》I，上海古籍出版社，1997年，圖48.8。

<sup>24</sup>趙曉星《莫高窟第361窟的中唐供養人——莫高窟第361窟研究之三》，《藝術設計研究》2010年第3期。

上引圖像中的香爐頗引人注目，王明珠、王惠民先後對敦煌壁畫中的香爐進行研究<sup>25</sup>。王明珠在文中指出了很關鍵的一點：

莫高窟壁畫中，不是所有的供養人都手持香爐的，多是排在供養人像列中第一位的窟主。也有特殊情況，如莫高窟第 454 窟甬道南壁的曹議金及其祖孫三代六任節度使的供養像，第一位曹議金和第五位曹延恭各持一個長柄香爐。

當然，在僧人的佛事活動中，燒香本就是最為常見的一種形式。我們關注的是，在大乘寺供養具點檢交割曆，排在供養具第一位的即是“長柄熟銅香爐”。圖像和材料的這樣一種契合，或是偶然，或是展現出長柄銅香爐在寺院的“供養具”中所居的重要地位。單就供養具本身的價值而言，肯定有比銅香爐更加貴重的供物，但是這樣一種不是擺在香案上，而是由供養人手拿的香爐，恰恰可以體現“燒香”供養的形式。由此可見，雖然敦煌寺院的“供養具”集中於寺院大殿之中的各類陳設，但是對長柄銅香爐的偏好則表明供養行為的展現是很重要的，長柄銅香爐是寺院認可的供養具，比之花、果供養略高一階，同時又能動態的展現供養人的供養內容。更進一步地，不只是香爐，其他的花、果等物，也是位列前幾位（主要是第一位）的供養人才可以供養，排在後面的供養人一般都是合掌恭敬。就目前的材料判斷，敦煌寺院的佛教供養具的施入者是以其身份貴賤來決定的，普通百姓沒有資格供養。

（作者為蘭州大學歷史文化學院講師）

<sup>25</sup>王明珠《定西地區博物館藏長柄銅香爐——兼談敦煌壁畫的長柄香爐》，《敦煌研究》2001年第1期；王惠民《敦煌與法門寺的香供養具——以“香寶子”和“調達子”為中心》，《敦煌學輯刊》2011年第1期。

# 曹氏歸義軍節度使時代の敦煌石窟と供養人像 (二)\*

赤木崇敏

## はじめに

敦煌石窟には、石窟の造営・重修に関わった人物の圖像（供養人像）が多数描かれており、そのなかには9世紀半ば～11世紀前半に敦煌を支配していた歸義軍節度使とその一族の供養人像も存在する。しかし、節度使一族の供養人像には、損傷や剥落により題記が読めなくなったために人物を特定できないものも数多くある。このような供養人像を歴史資料としてどのように活用するかが歸義軍史研究の課題の一つといえよう。

その一方で、現在でもなお判讀されていない題記も残されている。例えばこれまで莫高窟の漢文題記については、現地調査にもとづく Pelliot, *Grottes de Touen-Houang* (1908年調査、1981～1992年刊行)、謝稚柳『敦煌藝術叢録』(1942～1943年調査、1955年刊行)、史岩『敦煌石室畫象題識』(1943～1944年調査、1947年刊、)敦煌研究院(編)『敦煌莫高窟供養人題記』(1964～1982年調査、1986年刊行。以下『供養人題記』と省略)が主な史料集として使用されてきた。しかし、實はこれらの史料集でも未讀・未収録の題記が多数存在する。そのような題記は破損や退色により墨跡が見えにくくなったものがほとんどだが、現地で題記を實見すれば現在でも判讀することができる。

筆者は、このような問題意識にもとづいて2010年より敦煌石窟を調査し、題記を読み直すとともに、曹氏節度使時代(914年～11世紀前半。歴代節度使の名稱・在位年については圖1参照)の供養人像の配列秩序や圖像的特徴を明らかにし、そ

---

\*本稿のもととなった敦煌石窟の調査は、2016～2018年に敦煌研究院の許可を得て実施した。調査に際しては敦煌研究院の方々に多大な協力を頂いた。記して深謝したい。また、この石窟調査は坂尻彰宏氏(大阪大学)と共同で行っており、調査で得られた知見は同氏と共有している。ただし、本稿で示した題記録文や供養人解釈は筆者の責任によるものである。

れらをもとに従来知られていなかった12の石窟（莫高窟11窟・五个廟1窟）に曹氏節度使像もしくはその夫人像があることを本誌第10号に発表した<sup>1</sup>。

ただし前稿は調査の途中成果を公表したもので、未調査の石窟も多数残っていた。本報告は、前稿の續きとなる成果報告であり、その後の現地調査によって新たに発見した曹氏節度使・夫人像のある5窟を紹介するとともに、題記の読み直しによって明らかになった第3代節度使曹元深の婚姻関係について報告したい。

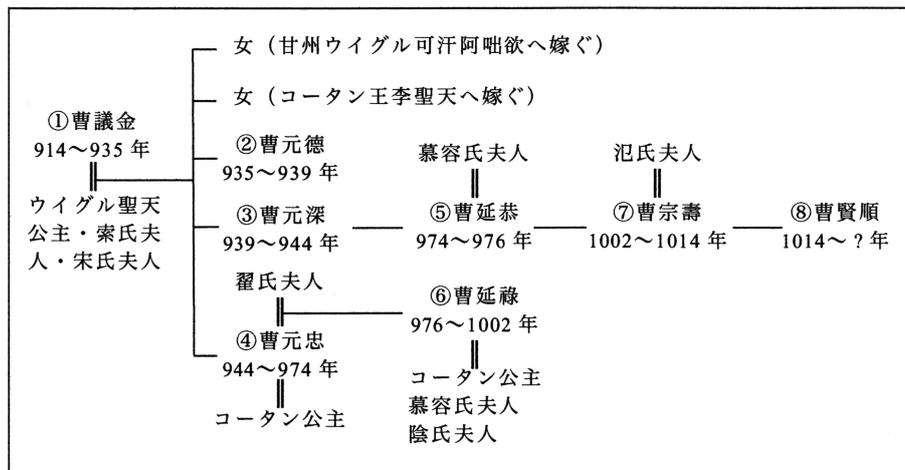


圖1 曹氏節度使系圖

①～⑧は節度使繼承順を指す。繼承順・在位年については、藤枝 1942；榮 1996；森安 2000；赤木 2017 を参照。

## 一、新発見の曹氏節度使・夫人像

題記の判讀できない供養人像は、石窟内の配置場所と装飾という2つの指標によって、それが曹氏節度使もしくはその夫人であるかどうかを特定することができる。一般に供養人像はその性別・長幼・輩行・社会的地位などの秩序に応じて、高位者から順に隊列を組んで描かれる。とくに歸義軍時代には、甬道に節度使・夫人ら高位者を描き、主室の南・北・東壁にはその家族が甬道を向くように配置された。そして、甬道の供養人像は石窟内の佛像に禮拜する形式をとっていた<sup>2</sup>。ま

<sup>1</sup>赤木 2016b 参照。同誌には坂尻彰宏も歸義軍時代の供養人像の配列秩序をもとに9世紀の節度使・索勳の供養人像について分析している〔坂尻 2016〕。なお、前稿〔赤木 2016b, 306 頁〕では莫高窟第390窟にも甬道南壁第1身に節度使像があると述べたが、再度實見したところ実際には比丘像であったため、この第390窟は除外する。

<sup>2</sup>張先堂 2008, 101-102 頁；張先堂 2011, 462 頁；赤木 2016b, 287-288 頁；坂尻 2016, 312 頁。

た、甬道南壁を上位とし、節度使像は概ね甬道南壁に描かれ、とくに第1身には當代ないし先代の節度使が置かれる<sup>3</sup>。一方の甬道北壁には、①夫人など女性親族（第1身には節度使夫人が置かれる）、②當代の節度使（この場合には甬道南壁第1身には先代の節度使が描かれる）、③夫人側の男性姻族、④造營・重修に関わった政權の幕僚ないし高僧とその男性一族、のいずれかが描かれた<sup>4</sup>。

次に装飾を見ると、曹氏時代の供養人像は、張氏時代（848年～914年）に比べて様式化されており、節度使像と夫人像の服装や敷物には以下のような特徴が窺える。節度使は三品以上の官人の服装であり（幘頭、紫色の公服<sup>5</sup>、金魚袋、朱色の革帯）、柄香爐ないし笏を持っている。また節度使の足下には花模様の縁取りの付いた正方形の敷物がある。さらにその後ろには、複数人（2～4人）の男性従者を随えており、彼らは寶刀・弓・箭囊などの武具一式や、龍ないし鳳凰の文様のあつ翳を抱えている。一方の夫人像はその出自（漢人・コータン人・ウイグル人）に応じて異なる禮服を着ている。また持ち物は柄香爐ないし香爐であることが多く、花盆や合掌の場合もある。敷物は節度使と同様に花模様の縁取りのある正方形で、2～4人の侍女を随え、彼女らは鳳凰または水鳥の紋様のあつ翳を持つほか、寶鏡・水瓶・花盆・銀蓋物などを胸に抱えている〔各部位の位置・名稱は圖2を参照〕。

また、供養人像には、その人物の氏名・官稱號などの題記を記すカルトウーシュ（榜題）が描き添えられる。曹氏節度使・夫人のカルトウーシュは1～2段の臺座が附いているほか、その上端には寶珠や房飾りの附いた上飾りがある。上飾りは社會的地位・長幼・輩行などの序列に応じて異なっており、高位者から順にA型～D型のように分類でき、甬道の節度使・夫人像はA型ないしB型の上飾りを有している〔圖3〕<sup>6</sup>。

さて、前稿〔赤木2016b〕で指摘した曹氏節度使・夫人像のある窟は計50窟（莫高窟39窟、榆林窟10窟、五个廟1窟）であったが<sup>7</sup>、その後2016～2018年に以上

<sup>3</sup>前稿〔赤木2016b, 288-289頁〕では甬道南壁は概ね節度使とその父祖・子弟など男性一族が描かれること、供養人像は高位者から順に配置されること、また第1身は必ずしも當代の節度使と限らず先代の節度使を描くケースもあることを述べた。壁面のスペースの都合で甬道南壁に先代の節度使像のみを描く場合には、當代の節度使像は主室東壁南壁（莫高窟第205窟）や甬道北壁（莫高窟第244窟）に置く例もある。また、坂尻〔2016, 312-313頁〕も、甬道南壁の第1身は當代の節度使かあるいはその父・祖父・兄などの高位の人物が描かれると指摘する。なお例外として、後述する莫高窟第397窟では、節度使像のすぐ前に花柄の服を着た男兒、すなわち節度使の息子を描き、節度使を第2身とする例がある。

<sup>4</sup>赤木2016b, 289頁；坂尻2016, 312-313頁。

<sup>5</sup>ただし、經年變化により朱色に變色しているものが多い。例えば、榆林窟第16窟や第19窟の節度使像は首回りから肩口のみが至極色（黒紫色）で、胸元から下は朱色になっている。

<sup>6</sup>以上の曹氏節度使像・夫人像・カルトウーシュの圖像的特徴については、赤木2016b, 289-293頁；坂尻2016, 320-322頁；赤木・坂尻2017, 406-407頁を参照。

<sup>7</sup>注1に述べたとおり、前稿で取りあげた莫高窟第390窟は除外している。

の指標をもとに調査を行ったところ、さらに莫高窟の5窟に節度使・夫人像があると判断した<sup>8</sup>。ただし、いずれも題記は判読できないため、節度使の名前・年代を特定するのは難しい。

#### (1) 莫高窟第180窟（曹元徳～曹元忠時代）〔圖4〕

盛唐期造営、中唐・五代・清代重修。本窟は五代期に甬道部分を重修している。『敦煌石窟内容總録』〔71頁〕には甬道北壁に五代畫女供養人頭部ありとするも、甬道南壁の供養人像については言及していない（そのほか題記史料集には甬道供養人像の情報は無い）。實際、甬道南壁の壁面はほとんど剝落しているが、本來そこには供養人像が描かれていたことを示す痕跡がわずかながらも残っている。

南壁の西端（主室側）には、頭頂部に半球形の天蓋がありさらに寶珠や房飾りで裝飾されたカルトウーシュの上飾り（A型）が確認できる（上飾りから床までの高さは約156cm）。上飾りの直ぐ下には一部だけだが緑色のカルトウーシュが見えるも、題記は読めない。しかし、管見の限りでは、曹氏時代の石窟甬道においてA型の上飾りを持つ供養人像は曹氏節度使ないしその夫人しかいない<sup>9</sup>。また、上述のように曹氏時代の甬道南壁に描かれる供養人像の先頭（主室側に描かれる第1身）には當代ないし先代の節度使が置かれることがほとんどであるから、本窟の甬道南壁の西端にも曹氏節度使が描かれていた可能性が高い。また、この供養人像の頭部・衣裳・足下はまったく確認できないが、手の肌色のみが見える（柄香爐を持つために前方に突き出した手の一部かもしれない）。

一方の甬道北壁の西端には、顔そのものは消えているが、漢人女性の鳳冠・花釵、顔の兩側面の鬢、ネックレスなどが残っている。香爐も確認できるが、衣裳や敷物は現在では失われている。カルトウーシュは緑色で、甬道南壁と同じくA型

<sup>8</sup>このほか、莫高窟第185窟では甬道南壁の繪は全く残っていないが、甬道北壁は西夏時代の壁面が一部崩落して、下層の五代期の壁面が姿を現している。この甬道北壁の西端には縁取りの刺繍のある敷物（模様は確認できない）があるものの、肝心の供養人像の頭部や體は見えない。しかし東端には、朱色の公服を着て小壺を持つ男性が確認できる。莫高窟第85窟・第121窟では、節度使の従者の持物には翳や寶劍・弓・箭囊以外に小壺を持つ例も確認できるため〔赤木2016b, 295頁参照〕、この人物は節度使の従者である可能性もあるが、壁面の剝落が著しく確證に乏しいため、本稿では取りあげない。また、別稿〔赤木・坂尻2017, 479頁〕で指摘したように、榆林窟第40窟の主室甬道にも節度使像があった可能性が高いが、現在では失われている。さらに、榆林窟第38窟主室甬道にも節度使・夫人像が確認されるが、これについては坂尻氏との共著論文で詳しく論じる豫定である。

<sup>9</sup>なお例外として榆林窟第12窟甬道南壁第5身の「勅受墨離軍諸軍事知瓜州刺史檢校司空」がA型の上飾りを持っているが、この人物は節度使に代わって瓜州統治にあたった曹延祿に比定する〔赤木2016a, 14-15頁〕。

の上飾りが見えるも、臺座は消えている（上飾りから床下までの高さは約157cm）。題記は残っていないが、以上の特徴から夫人像と見て間違いない。

甬道部分が五代期重修であれば、甬道南壁の人物は曹議金（在位914～935年）・曹元徳（在位935～939年）・曹元深（在位939～944年）・曹元忠（在位944～974年）が候補となる。このうち曹議金については、彼と相對して甬道北壁第1身に描かれる女性は本窟のような漢人ではなく、正妻である甘州ウイグル聖天公主がほとんどであるため<sup>10</sup>、曹議金は除外してよい。とすれば、本窟の甬道南壁の曹氏節度使は元徳・元深・元忠のいずれかであろう<sup>11</sup>。

## （2）莫高窟第248窟（曹元徳～曹元忠時代）〔圖5〕

西魏時代造營、五代重修。『敦煌石窟内容總録』〔98頁〕は、甬道南壁に五代期男性供養人像が1身、北壁にも女性供養人像が1身ありとする（題記史料集には甬道供養人像の情報はない）。甬道南壁の供養人像は、頭頂部から床までの高さが約192cm。幘頭を被り、灰色に變色した公服を着た官人。歸義軍時代の供養人像には珍しく、頭上には黒い天蓋が描かれている<sup>12</sup>。炎をあげる寶珠が付いた柄香爐を手に行っているが、下半身や敷物は見えない。カルトウーシュは緑色で、上飾りの部分は寶珠がいくつか見えるのみで形式は不明。また2段の臺座が付いている。

甬道北壁の供養人像は、頭頂部から床まで約195cm。漢人女性の衣裳で、鳳冠を被り、2對の花釵がある。下半身は完全に剝落しているが、胸元には2重にしたネックレスがあり、手には炎をあげて燃える寶珠の付いた香爐を持っていることがわかる。カルトウーシュは緑色で、上飾り・臺座ともに剝落していて不明。

ともに題記は讀めないが、衣裳や持ち物（柄香爐・香爐）から、この2人は節度使・夫人像の可能性が高い。また甬道が五代期重修であるため、先の莫高窟第180窟と同じく曹元徳・曹元深・曹元忠のいずれかとその妻であろう。

<sup>10</sup>莫高窟第55窟・第98窟・第100窟・第108窟・第121窟・第205窟・第401窟・第428窟、榆林窟第16窟。例外は榆林窟第6窟上層で、甬道北壁第1身にはコータン公主が描かれているが、これは南壁第2身の曹延祿の正妻であろう。赤木2016b, 298-299, 301-302頁；坂尻2016, 314-315頁を参照。

<sup>11</sup>元深の配偶者については本稿第2節を参照。また曹元忠については、ソグド系の翟氏夫人とコータン公主の2人を娶っていたことが明らかになっている〔榮2001, 69頁；赤木2017, 243-248頁〕。翟氏夫人像については、莫高窟第5窟・第61窟・第79窟・第126窟・第203窟・第231窟・第427窟・第437窟、榆林窟第19窟・第25窟・第33窟・第34窟・第36窟に翟氏夫人が確認できる。一方、コータン公主像は第202窟甬道南壁第2身の供養人像がそれにあたる可能性がある。赤木2016b, 298, 300, 303-304頁；坂尻2016, 314-315頁；赤木2017, 260頁（注44）を参照。

<sup>12</sup>このほかの例としては、莫高窟第156窟甬道南壁第1身の張議潮像や第98窟東壁南側第1身のコータン王李聖天像も頭上に天蓋が描かれている。

### (3) 莫高窟第334窟（曹元徳～曹元忠時代）〔圖6〕

初唐造營、五代・清代重修。本窟は甬道部分が五代に作り直されている。既刊の題記史料集は言及していないが、甬道南壁に男性供養人像2身と従者、北壁に漢人女性2身と侍女が描かれている。

甬道南壁第1身は頭頂部から床までの高さは約186cm。朱色の公服で、手には柄香爐を持ち、帯には魚袋を下げている。カルトウーシュは緑色で房飾りの付いた上飾りが確認できるが、損傷により詳しい形状は不明。またカルトウーシュには2段の臺座がある。足下には花模様の敷物があり、黒地の花模様の縁取りが付いている。題記はカルトウーシュ末端に文字の痕跡が見えるも判讀できない。

南壁第2身は頭頂部から床までの高さは約177cm。朱色の公服で、手には笏を持ち、帯には魚袋を下げている。カルトウーシュは緑色で、上端には房飾りが付いているがやはり損傷により形状は不明。カルトウーシュの下端ははっきりとは見えず、臺座の有無は確認できない。敷物は花模様で、同じく花模様の縁取りがある。カルトウーシュに文字の痕跡はない。

第2身の背後（東側）には、翳や箭囊、それに刀の柄と思しきものが見える。翳や寶刀・弓・箭囊は節度使に随従する従者がほぼ必ず手にしているもので、ここには従者が描かれていたと思われる。この従者の存在のほかに上述の服装やカルトウーシュの飾りから推して、第1身は曹氏節度使と見て良い。第2身はその子弟と思われる。

甬道北壁第1身は、頭頂部から床までの高さは約188cm。朱色の漢人女性の衣裳を纏い、鳳冠を被り、手には上部に寶珠の付いた香爐を持つ。カルトウーシュは緑色で、半球形の天蓋、寶珠、房飾りの付いた上飾り（A型）があり、臺座は2段。足下のには花模様の敷物があり、黒地の花模様の縁取りがある。カルトウーシュの上部には數文字分の文字の痕跡があるも、判讀できない。

北壁第2身は頭頂部から床までの高さは約187cm。彼女も漢人女性の衣裳で鳳冠を被るが、服の色はかなり色褪せていてショールなどの文様は不明。手には花盆を持つ。カルトウーシュは緑色だが、上飾りや臺座は不明。足下は剥落しており、敷物は不明。

この第2身の背後（東側）には、人物の姿形は見えないが鳥の文様の翳があるため、侍女がいたと思われる。侍女の存在に加え、衣裳やカルトウーシュの装飾から、第1身の女性は節度使夫人であったと推測しうる。第2身の女性は節度使の妻子ないし甬道南壁第2身の妻かもしれない。本窟も甬道が五代期重修のため、南北壁のそれぞれ第1身は曹元徳・曹元深・曹元忠のいずれかとその妻であると思われるが、題記が讀めないため特定できない。

#### (4) 莫高窟第 169 窟 (曹元忠時代以降) [圖 7]

唐代造營、宋・清代重修。『敦煌石窟内容總錄』[67 頁] は甬道北壁に宋代の女性供養人像 1 身の一部があるとし、南壁については情報を載せていない(題記史料集にも情報はない)。しかし實見したところ、甬道南壁には男性供養人像 3 身(ないし 2 身と従者 1 身)、北壁には女性供養人が 2 身確認できる。

甬道南壁は剝落が著しく、ほとんど壁面が残っていない。ただし、西寄りの主室側には、襟元の一部と魚袋が見えており、第 1 身として男性官人が描かれていたことがわかる。カルトウーシュもほとんど姿をとどめておらず、壁面の下部にわずかに緑色の顔料が残っているところがあり、これがカルトウーシュの一部と思われる。この襟元や魚袋の後方(東側)、床からの高さ約 143cm のところに緑色の顔料が残っており、これが第 2 身のカルトウーシュであろう。残念ながら文字の痕跡は確認できず、また上飾りや臺座も見えない。さらに南壁の東端、床から約 80cm の高さのところには朱色の花模様が見えており、これは幼児もしくは従者の衣服の一部と思われる。

一方、甬道北壁の第 1 身には鳳冠を被り、漢人女性の衣裳を纏い、寶珠の付いた香爐を持っている女性像が残っている。退色のため衣裳の色は不明。カルトウーシュと臺座は失われているが、寶珠や房飾りの付いた上飾りのみが残っており、形状から B 型と思われる(上飾りから床までの高さは約 156cm)。壁面剝落のため、足下や敷物は確認できない。また、第 2 身にも漢人女性の頭部やネックレスが残っており、やはり寶珠付きの香爐を持っている。この女性もカルトウーシュの上飾りのみ残っており、寶珠や房飾りは見えないが天蓋が 2 段になっているため豪華な装飾であったことが推測される。持ち物(香爐)やカルトウーシュの装飾、甬道の配置から推して、北壁第 1 身の女性は節度使夫人であった可能性がある。とすれば、南壁第 1 身には節度使が描かれていたのであろう。甬道は宋代重修であるから、曹元忠以降の節度使と思われるが、残念ながら決め手を缺く。

#### (5) 莫高窟第 260 窟 (曹元忠時代以降) [圖 8]

北魏時代造營、宋代重修。本窟は北魏窟の東壁を宋代に改修して甬道を新しく設けている。『敦煌石窟内容總錄』[105 頁] には甬道南北壁に宋代の男女供養人像ありとするが、現存するカルトウーシュの數から推して、甬道南壁には 3 身、北壁には 2 身以上の供養人像があったと思われる。なお、既刊の題記史料集には供養人像の情報は全くない。

南壁の第 1 身は、幘頭、朱色の公服、手には柄香爐を持ち、節度使としての特

徴を備えている（ただし魚袋や笏は確認できない）。頭頂部から床までの高さは約162cm。カルトウーシュは緑色で、半球形の天蓋・寶珠・房飾りの付いた上飾り（A型）があり、臺座は2段。足下の敷物は見えない。第2身は朱色の公服のみ見えるが、上半身は剥落している。カルトウーシュは緑色で、半球形の天蓋は確認できないがA型ないしB型の上飾りがあり、2段の臺座がある。第3身は上飾り・臺座の無い短い緑色のカルトウーシュのみ残っており、像そのものは確認できない。いずれも題記は読めないが、南壁第1身の圖像的特徴から、南壁には節度使とその子弟が描かれていた可能性が高い。宋代重修ということから、この節度使も曹元忠以降の人物と思われるが、特定できない。

一方の北壁の第1身は壁面のほとんどが剥落しており、足下の赤い敷物のみ見える（ただし損傷により模様は確認できない）。カルトウーシュは完全に剥落しており残っていない。第2身は女性衣裳の襟元と裾のみが残っており、花盆を持っている。カルトウーシュは緑色で、上飾りは剥落しており、1段の臺座があるように見える。この第2身の後ろ（東側）は壁面の損傷が著しく、供養人像の痕跡は無い。第2身に女性が描かれていることから、この北壁の第1身には節度使夫人が描かれていたと思われる。

なお、『敦煌石窟内容總録』には中心塔の東面下部に宋代男性供養人像が1列ありとするが、実際には東面の南側に比丘もしくは比丘尼が6身（南端の2人は像そのものは見えずカルトウーシュのみ確認できる）、北側に女性5人と性別・容姿のはっきりしない供養人像1身がある。また『敦煌石窟内容總録』には、東壁南側にも文殊變と供養人像があるというが、現在はカルトウーシュの上飾りが4つ残っているのみで、像そのものは確認できなかった。

## 二、曹元深の婚姻關係

曹氏節度使の系圖・婚姻關係の分析は、歸義軍史そのものの復元となるだけでなく、日付の無い敦煌文獻や石窟題記の年代を判定する指標ともなり、これまでに多くの研究者によって進められてきた。ただし、曹元徳・曹元深・曹延恭・曹宗壽・曹賢順らは在位期間も短くまた同時代史料も數量に限られるために、彼らの血縁・婚姻關係についてはなおも未解決の問題が残されている。例えば曹延恭の血縁關係もそのひとつであり、彼が曹元徳・曹元深・曹元忠のいずれの子であるか長年に亙る議論があったが<sup>13</sup>、近年筆者は莫高窟第205窟主室の供養人像をも

<sup>13</sup>藤枝1942, 64, 67頁；姜1987, 964, 967頁；藤枝1977, 66頁；森安1980, 319頁（森安2015, 316頁）；森安2000, 49頁など。

とに、曹延恭の實父は曹元深であることを論じた<sup>14</sup>。

それでは、曹延恭の實母、すなわち曹元深の配偶者は誰であろうか。政權の安定や東西交易路の維持のために、敦煌の有力氏族や甘州ウイグル王國・コータン王國の王家と重層的な婚姻關係を結んできた曹氏一族だが、元深についてはその妻の民族さえ分かっていない。ただ姜亮夫は、莫高窟や榆林窟における曹氏女性供養人像の列においては、先頭に曹議金の3人の妻が並びその次に「譙郡夫人（譙縣夫人）」が2人いるとし、このうち1人が曹元徳の妻、もう1人が曹元深の妻と推測しているが、これを裏付ける確實な史料は見つかっていない<sup>15</sup>。そこで本節では、近年新たに発見された、この問題に関連する供養人像や題記を取りあげたい。

莫高窟第397窟は甬道南壁に2身の男性供養人像と従者<sup>16</sup>、甬道北壁にも2身の女性供養人像と侍女がいる〔圖9〕。本窟は前稿<sup>17</sup>でも取り上げているが、改めて供養人像の特徴を描寫すると、甬道南壁の第1身は頭頂部から床までの高さは約127 cm、朱色の花模様の服を着た男兒で、第2身の男性に並びそうように立っている。カルトウーシュは緑色で、上飾りや臺座はない。題記の冒頭1文字目には「男」とあるが、その下に文字の痕跡は確認できない。

第2身は上半身が剥落しており、朱色の公服の裾しか残っていないが、痕跡から推測するに頭頂部から床までの高さは185 cm近くあったと思われる。花模様の縁取りのある敷物の上に立っており、カルトウーシュは緑色で、頭頂部に半球形の天蓋が付き寶珠や房飾りで裝飾された上飾り（A型）があり、2段の臺座が付いている。これらの裝飾から、南壁第2身が曹氏節度使であることは疑いない。この人物の題記は2行で左行始まりだが、*Grottes de Touen-Houang*；史1947；謝1955；『供養人題記』などこれまでの史料集では判讀されていない。前稿では

推誠奉國保塞功臣歸……  
……食實……

と読み、「推誠奉國保塞功臣」という功臣號はこれまで曹元忠と曹延祿しか名乗っていないことから、この第2身は兩名のうちいずれかであろうと推測した。しか

<sup>14</sup>赤木2017, 240-243頁。

<sup>15</sup>姜1987, 961-962, 965, 974頁。姜亮夫が言及する2人の「譙郡夫人（譙縣夫人）」とは莫高窟第61窟東壁北側の第10身・第11身のことと思われるが、実際にはそれぞれ慕容氏と閻氏に嫁いだことが題記から判明するため、姜説はなりたたない。また一方で姜亮夫は、別な箇所曹元徳の妻を索氏としている〔同964, 974頁〕。

<sup>16</sup>前稿〔赤木2016b, 302頁〕では甬道南壁の供養人像は計3身としたが、第2身曹元深の後に続く緑色の服を着た人物は（頭部は確認できない）カルトウーシュが見当たらず、また背後に箭囊や翳の一部、花模様の包みと思しきものが見えるため、従者の1人であろう。従者の持ち物の數や壁面のスペースを勘案すると、従者は2~3身あったと思われる。

<sup>17</sup>赤木2016b, 302頁。

し、その後の再調査によって、この題記を

……推誠奉國保塞功臣歸義軍……

…………師兼中書令譙郡開國公……□阡□伯戶食□□伯□□元深<sup>(實?)</sup>

と読み直し、第2身は曹元深であることが判明した<sup>18</sup>。また、敦煌石窟においては節度使の男兒は父である節度使のすぐ後ろあるいは前に配置され、かつ同じ敷物の上に立って描かれることが多いため<sup>19</sup>、第1身の男兒像は彼の息子曹延恭であることがわかる。

一方、甬道北壁の第1身は頭頂部から床までの高さは約182cm。漢人女性の衣裳を纏っており、頭部はほとんど残っていないが右側の簪が一部見える。また、手には香爐を持っている。カルトウーシュは緑色で、南壁第2身曹元深と同じく半球形の天蓋や寶珠・房飾りで裝飾された上飾り（A型）が付いているが、壁面の下部は剥落しておりカルトウーシュの臺座や供養人像の足下は確認できない。敷物は花模様で、同じく花模様の縁取りが付いている。

第2身の女性も漢人女性の衣裳で、花冠と思しきものを被り、花模様のショールを着けている。カルトウーシュは緑色で、天蓋は無いが寶珠や房飾りのある上飾り（B型）がある。壁面の損傷によりはっきりとは見えないが、少なくとも1段の臺座がある。手元もよく見えず、彼女の持ち物は確認できない。第1身とは別の花模様の敷物の上に立っており、同じく花模様の縁取りが付いている。また、この第2身の背後には花柄の翳の一部が見えていることから、現在ではその姿は見えないが、侍女が描かれていたと思われる。

北壁の女性供養人像の題記はどちらも判讀できないが、第1身の女性はその裝飾や配置から節度使夫人と見て間違いない。また、曹元深の實母は甘州ウイグル聖天公主と考えられるため<sup>20</sup>、漢人の衣裳を纏うこの女性像は元深の妻と見てよからう。したがって、元深の配偶者は漢人もしくはソグド系翟氏か吐谷渾系慕容氏<sup>21</sup>であったことがわかる。

<sup>18</sup>2行目の「…師」とは「太師」のことであろう。節度使の持つ官稱號については榮新江による詳細な研究〔榮1996〕があるも、曹元深が太子や中書令といった稱號を有していた事實はこれまでに知られていない。また従来、「推誠奉國保塞功臣」は曹元忠や曹延祿の供養人題記に現れることが確認されてはいるが、本稿で紹介した莫高窟第397窟や第444窟（後述）の事例から、この功臣號は曹元深・曹元忠・曹延恭・曹延祿の4人が有していたことが判明する。曹元深の事績や歸義軍節度使の功臣號については、第397窟・第444窟以外にも新出史料があり、稿を改めて論じたい。

<sup>19</sup>節度使男兒像の配置、また曹元深と曹延恭の父子關係については、赤木2017, 240-243頁を参照。

<sup>20</sup>Akagi 2012, pp. 8-10; 馮2013, 312-313頁; 赤木2017, 238頁。

<sup>21</sup>曹元忠夫人のソグド系翟氏（莫高窟第61窟南壁第3身・榆林窟第19窟主室甬道北壁第1身など）や曹延恭夫人・曹延祿夫人の吐谷渾系慕容氏（莫高窟第454窟南壁第4身・榆林窟第35窟主室甬道北壁第2身など）も漢人女性の禮服を纏った姿で描かれる。

さらに、曹元深の妻については、莫高窟第 454 窟からより詳しい情報が得られる。第 454 窟は曹延恭が造営に着手し、その死後に曹延祿の手によって完成した大窟である [圖 10]。甬道南壁には歴代の節度使像が並び、第 5 身には

窟主勅歸義軍節度瓜沙等州觀察處置管内營<sub>田</sub>押蕃落等使<sub>□□</sub>中書令譙郡開國公食邑一千五百戸食實封五百戸延恭一心供養<sup>22</sup>

とあって、窟主が曹延恭であることがわかる。この窟の主室には、東壁南側第 1 身のコータン王と東壁北側第 4 身のウイグル王子を除いて、東・南・北壁に延恭の女性親族 44 身が配置されているが、これまでに題記が判読されているのは南壁第 4 身の「窟主勅授清河郡夫人慕容氏一心供養」のみであった<sup>23</sup>。しかし近年郭俊葉により、南壁第 1～3 身の題記が新たに判読されている<sup>24</sup>。

第 1 身：姑譙郡夫人曹氏……

第 2 身：故慈母勅授太原郡夫人閻氏一心供養

第 3 身：慈母……

郭は莫高窟第 55 窟・第 61 窟・第 98 窟・第 108 窟・第 256 窟、そして榆林窟第 12 窟の題記との比較から、この第 1 身を曹議金の娘（第十六娘子）で慕容氏に嫁いだ曹延恭の姑母、第 2 身の「故慈母勅授太原郡夫人閻氏」を曹延恭の母としている（第 3 身については人物を特定していない）。

一般に、供養人像の冒頭に記される親族表記は窟主を中心としているから、第 2 身・第 3 身の 2 人の「慈母」は窟主・曹延恭の母にあたる。したがって、曹延恭の父である曹元深には少なくとも 2 人の妻がいたことがわかる<sup>25</sup>。

また、既に郭が指摘しているが、このうち第 2 身の慈母閻氏夫人は、曹元忠が造営した莫高窟第 61 窟にも見えている [圖 11]。この第 61 窟の主室には元忠の女性血縁者の供養人像が東・南・北壁に配置されているが、その北壁第 8 身の漢人女性の題記を『供養人題記』[24 頁] は

□勅受太原郡夫人閻氏一心供養

<sup>22</sup>この題記は『供養人題記』171 頁に移録されているが、調査にもとづき一部を改めている。

<sup>23</sup>史 1947, 70 頁；謝 1955, 304 頁；『供養人題記』172 頁；*Grottes de Touen-Houang* 4, p. 33.

<sup>24</sup>郭 2016, 52-59 頁。なお、筆者もこの題記を實見したが、第 1 身の「姑」や第 3 身の題記は判読できなかった。

<sup>25</sup>なお、郭は曹延恭を曹元徳の子とする舊説を採用し、第 2 身の閻氏夫人を曹元徳の妻と見なししているが [郭 2016, 59 頁]、拙稿で明らかにしたように曹延恭の實父は曹元深であるため、郭説には従えない。

と判讀し、郭俊葉もこの讀みに従っている<sup>26</sup>。かつて賀世哲・孫修身はこの閻氏を曹元忠の兄である元徳または元深の未亡人とし、一方で土肥義和や筆者は元忠の配偶者と推測した<sup>27</sup>。しかし坂尻彰宏は冒頭1文字目を「嫂（あによめ）」であることを發見し、筆者もその讀みが確實であることを同氏とともに現地で確認した<sup>28</sup>。これにより、この「太原郡夫人閻氏」は窟主である曹元忠から見て「嫂」すなわち曹元徳ないし曹元深の配偶者であること、また賀世哲・孫修身の推測が正しかったことが判明した。そして、上述の第454窟主室南壁第2身の題記と考え合わせれば、この第61窟の閻氏夫人は曹元深の妻と見るべきであろう。

ただし、この閻氏夫人が曹延恭の生母とは即断できない。第454窟南壁第2身の題記に見える「慈母」とは實母に對する敬稱だけでなく、父の側妻で自身の養育にあたった女性をも指す。さらに郭俊葉は、第2身の題記には節度使の母親に對する封號である「太夫人」がないため、この女性は延恭の生母ではないとも指摘する。とすれば、第454窟の第3身の「慈母」が曹延恭の生母であった可能性がある。

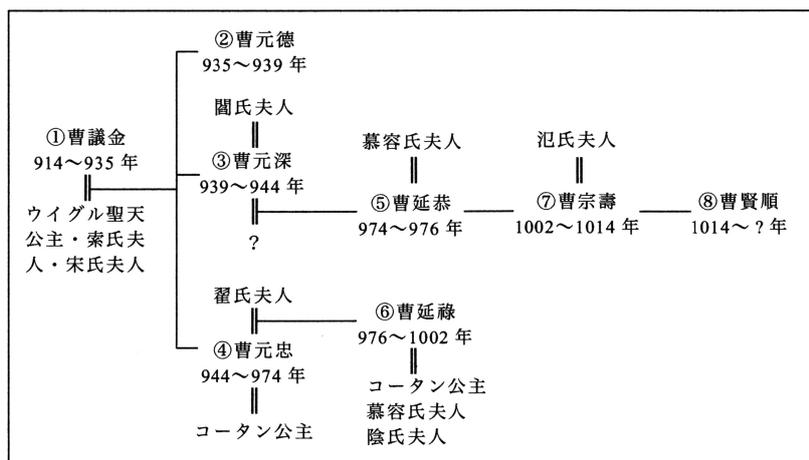


圖 12 曹氏系圖復元圖

以上をまとめると、曹元深をめぐる血縁・婚姻關係は上掲圖12のように復元できよう。さらに、この系圖を踏まえて曹氏時代の供養人像を見渡せば、莫高窟第

<sup>26</sup> 『供養人題記』24頁；郭2016, 54頁（注1）, 58頁。なお、*Grottes de Touen-Houang*；史1947；謝1955は移録していない。

<sup>27</sup> 賀・孫1982, 253頁；土肥1992, 438-439頁；赤木2013b, 116頁（注27）。なお賀1986, 227頁では、元徳の兄弟のうちいずれかの妻とするも、特定していない。

<sup>28</sup> 坂尻氏はこの發見を本稿で發表することを快く許可してくださった。ここに記して深謝の意を表したい。

444窟甬道北壁の供養人像も曹元深夫人と思われる。本窟は盛唐時代の造営だが、前室の窟檐を宋代に増築しており、その梁には

維大宋開寶九年歲次丙子正月戊辰朔七日甲戌 勅歸義軍節度瓜沙等州  
觀察處置管内營押蕃等使特進檢校太傅兼中書令譙郡開國公食邑一千五  
百戶食實封三百戶曹延恭之世創建記<sup>29</sup>

との題記がある。また甬道も宋代に重修しており、南壁に男性供養人像2身と従者（人数不明）、北壁に女性供養人像2身と侍女（人数不明）がある〔圖13〕。甬道南壁第1身は幘頭を被り、朱色の公服を纏い、帯には魚袋を下げ、柄香爐を持っている。また、カルトウーシュは緑色で、半球形の天蓋、寶珠、房飾りの付いた上飾り（A型）があり（臺座や敷物は確認できない）、曹氏節度使としての特徴を備えている。また、これまでの史料集はいずれもこの供養人像の題記を判讀していないが、實見したところ文字の痕跡が残っており、次のように判讀できる。

<sup>(推)(誠)</sup>  
𠄎□□奉國保塞功臣……

「推誠奉國保塞功臣」とは曹元深（前述の莫高窟第397窟）や曹元忠（莫高窟第5窟・第55窟・第79窟・第454窟、榆林窟第19窟・第33窟・第34窟・第36窟）、曹延祿（莫高窟第449窟）ら節度使の題記に現れる功臣號であり、この人物も節度使であることを示している。

『敦煌石室内容綜録』〔183頁〕は南壁供養人像を曹延恭と曹延祿が、北壁に慕容氏夫人がいるとする。假に窟檐の造営と甬道の重修が同時期に行われたものとするならば、節度使が配置されるべき甬道北壁第1身には、窟檐に創建者として名を残している節度使・曹延恭が描かれていたはずである<sup>30</sup>。

さて、相對する甬道北壁の女性供養人像2身は、どちらも朱色の漢人女性の衣裳を纏い、手には寶珠の付いた香爐を持ち、緑色のカルトウーシュの上部には、南壁第1身と同じくA型の上飾りがあり、節度使夫人としての特徴が認められる。さらに、これら供養人の題記も以下のように讀める。

<sup>(受または授)</sup>  
第1身：□慈母𠄎□ ……  
第2身：𠄎……

<sup>29</sup>『供養人題記』168頁。なお實見にもとづき録文を一部改めている。

<sup>30</sup>なお、南壁第2身も幘頭を被り朱色の公服を纏い腰帯には魚袋を下げているが、手には笏を持ち、緑色のカルトウーシュの上飾りは半球形の天蓋の無いB型となっている。この人物の題記は判讀できないため、曹延祿と斷定するのは困難である。

第1身の題記には「慈母」とあり、さらに漢人女性の衣裳を纏っているため、南壁第1身を曹延恭とすればこの人物が延恭の實母で曹元深の妻にあたろう。そうであれば、同じく節度使夫人としての特徴を備える北壁第2身は延恭の妻・慕容氏夫人と思われる。

## おわりに

本稿では、近年の莫高窟調査で新たに発見した曹氏節度使および夫人の供養人像（第180窟・第248窟・第334窟・第169窟・第260窟）を紹介するとともに、これまで特定されていなかった曹元深の夫人像が莫高窟第397窟・第454窟・第61窟・第444窟にあることを指摘した。

筆者のこれまで調査により、曹氏節度使・夫人像のある石窟は、莫高窟44窟・榆林窟11窟<sup>31</sup>・五个廟1窟の計56窟を数える。これらは、曹氏一族だけでなくその姻族や政權の幕僚、教團の僧官らが石窟を造營・重修した際に描かれたものである。今後は、このような窟の分析を通じて、敦煌石窟のより詳しい造營史を復元するだけでなく、曹氏一族の奉佛活動の様相や、敦煌社會の上層を形成した諸集團との関係を明らかにすることが課題となろう。

また曹元深と閻氏夫人の婚姻關係は、曹氏節度使の系圖研究を一步押し進めるだけではない。閻姓の人物は10世紀の敦煌文獻や石窟題記にしばしば現れるものの、従来は單に敦煌の有力氏族のひとつとして認識されるのみであった。曹氏節度使は、敦煌内外の胡漢大族との婚姻を通じて政權の安定化を圖っていたが<sup>32</sup>、閻氏もまた姻族として看過しえない集團であったといえよう。今後は、彼らを曹氏節度使の姻族として捉えなおすことで、敦煌の社會や政權における閻氏集團の役割をより詳細に分析することが期待される。

ただし、筆者は曹氏時代の敦煌石窟の悉皆調査をまだ終えておらず、今後も新たな節度使・夫人像や題記が発見される可能性がある。以上に掲げた諸課題については、さらなる石窟調査を踏まえて別の機會に論じたい。

## 略號

*Grottes de Touen-Houang* = Paul Pelliot (et al.), *Grottes de Touen-Houang: carnet de notes de Paul Pelliot: inscriptions et peintures murales*, 6 vols., Paris : Collège de

<sup>31</sup>注8で述べた榆林窟第38窟を含む。

<sup>32</sup>榮 1996, 242 頁；馮 2013, 259-265 頁。また歸義軍節度使に關係のあった有力氏族や名族については、土肥 1980, 254-257 頁；土肥 1992, 430-439 頁；饒 1994, 1-56 頁；赤木 2013a, 251-253 頁も参照。

France Instituts d'Asie, Centre de Recherche sur l'Asie Centrale et la Haute Asie, 1981-1992.

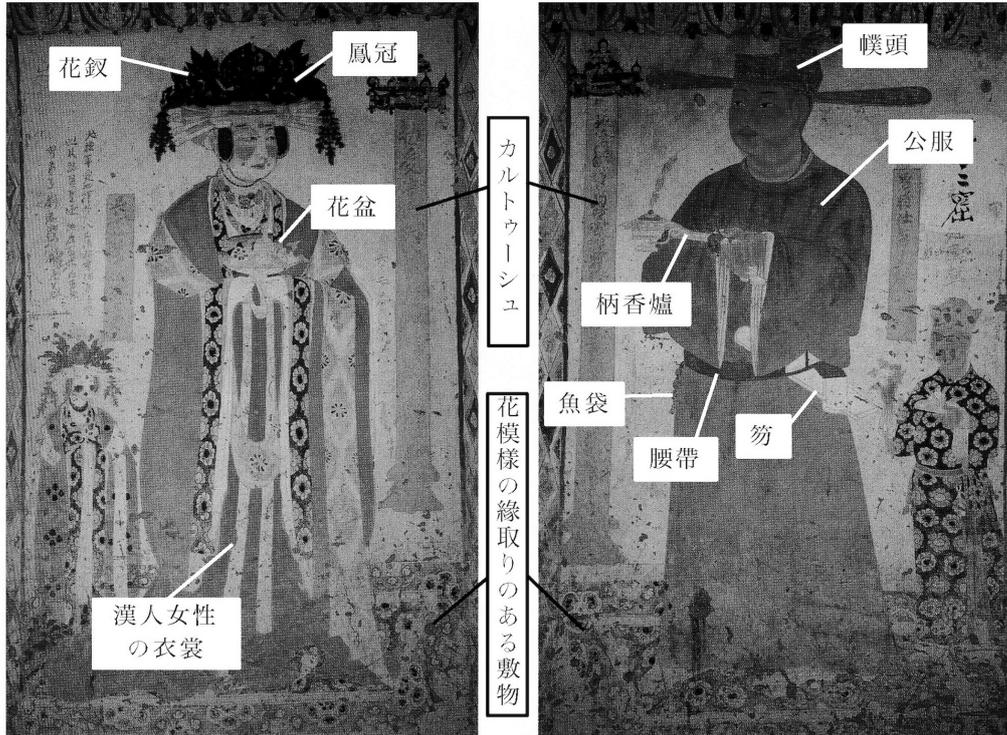
- 『供養人題記』＝敦煌研究院(編)『敦煌莫高窟供養人題記』文物出版社, 1986.  
『中國石窟 安西榆林窟』＝敦煌研究院(編)『中國石窟 安西榆林窟』平凡社, 1990.  
『敦煌石窟内容總錄』＝敦煌研究院(編)『敦煌石窟内容總錄』文物出版社, 1996.  
『莫高窟形』＝石璋如『莫高窟形』全3卷, 中央研究院歷史語言研究所, 1996.  
『莫高窟第六一窟』＝岡田健・劉永增(編)『敦煌石窟 10 莫高窟第六一窟』文化學園・文化出版局, 2002.

#### 参考文献 (ABC 順)

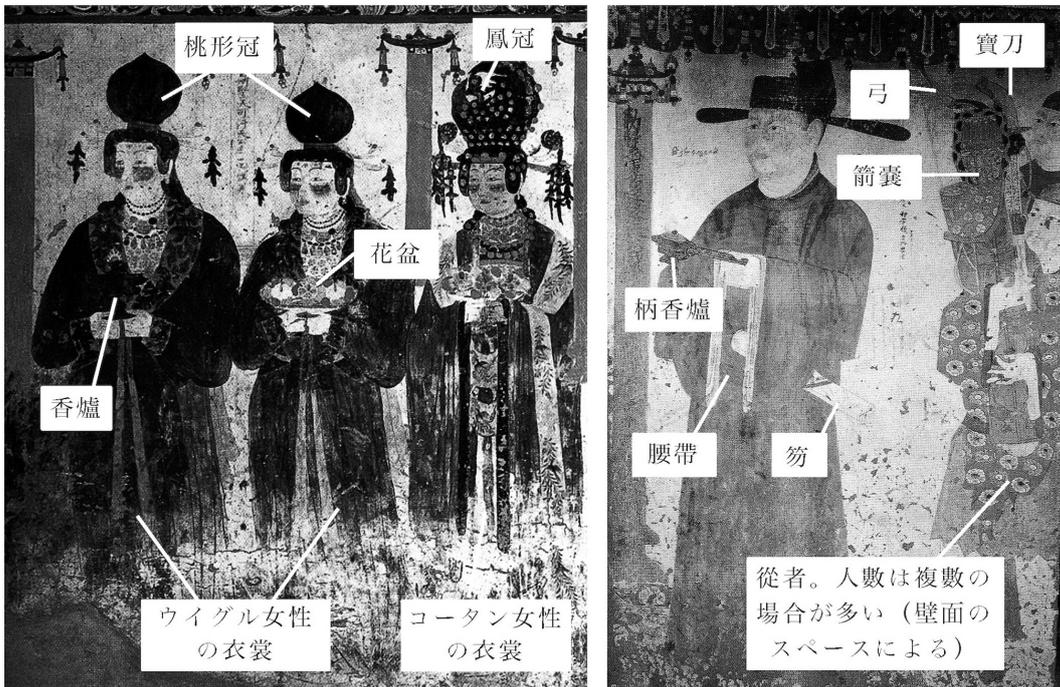
- Takatoshi Akagi 2012 “The Genealogy of the Military Commanders of the Guiyijun from Cao Family,” In I. Popova and Liu Yi (eds.), *Dunhuang Studies: Prospects and Problems for the Coming Second Century of Research* [敦煌學: 第二個百年的研究視角與問題], St. Petersburg: Slavia Publishers, pp. 8-13.
- 赤木崇敏 2013a 「甲午年五月十五日陰家婢子小娘子榮進客目」『敦煌寫本研究年報』7, 241-266 頁.
- 赤木崇敏 2013b 「10世紀コータンの王統・年号問題の新史料——敦煌秘笈 羽686——」『内陸アジア言語の研究』28, 101-128 頁.
- 赤木崇敏 2016a 「曹氏歸義軍時代の瓜州オアシスの統治権——瓜州オアシスからの陳情書 P.ch.2943——」坂尻彰宏(編)『出土文字資料と現地調査からみた河西回廊オアシス地域の歴史的構造』(平成25~27年度科学研究費補助金成果報告書)大阪大學, 1-24 頁.
- 赤木崇敏 2016b 「曹氏歸義軍節度使時代の敦煌石窟と供養人像」『敦煌寫本研究年報』10, 285-308 頁.
- 赤木崇敏 2017 「曹氏歸義軍節度使系譜攷——2つの家系から見た10~11世紀の敦煌史」土肥義和・氣賀澤保規(編)『敦煌・吐魯番文書の世界とその時代』東洋文庫, 237-261, 482-483 頁. [中文譯: 馮培紅譯「曹氏歸義軍節度使系譜考——兩支譜系所見10—11世紀的敦煌史」『絲路文明』3, 2018, 111-136 頁]
- 赤木崇敏・坂尻彰宏 2017 「榆林窟供養人敍錄選注」松井太・荒川愼太郎(編)『敦煌石窟多言語資料集成』東京外國語大學アジア・アフリカ言語文化研究所, 403-481 頁.
- 土肥義和 1980 「歸義軍(唐後期・五代・宋初)時代」榎一雄(編)『講座敦煌2 敦煌の歴史』大東出版社, 233-296 頁.

- 土肥義和 1992 「九・十世紀の敦煌莫高窟を支えた人々——敦煌研究院編『莫高窟供養人題記』の數量的分析——」唐代史研究會(編)『中國の都市と農村』汲古書院, 425-446 頁.
- 馮培紅 2013 『敦煌的歸義軍時代』(敦煌講座書系)甘肅教育出版社.
- 藤枝晃 1942 「沙州歸義軍節度使始末(三)」『東方學報(京都)』13-1, 63-95 頁.
- 藤枝晃 1977 「敦煌オアシスと千佛洞」『旅する佛たち——敦煌・シルクロード』(毎日グラフ別冊)毎日新聞社, 63-67 頁.
- 郭俊葉 2016 『敦煌莫高窟 454 窟研究』(敦煌與絲綢之路石窟藝術叢書)甘肅教育出版社.
- 賀世哲 1986 「從供養人題記看莫高窟部分洞窟的營建年代」敦煌研究院(編)『敦煌莫高窟供養人題記』文物出版社, 194-236 頁.
- 賀世哲・孫修身 1982 「瓜沙曹氏與敦煌莫高窟」敦煌文物研究所(編)『敦煌研究文集』甘肅人民出版社, 220-272 頁.
- 姜亮夫 1987 『敦煌學論文集』上海古籍出版社.
- 森安孝夫 1980 「ウイグルと敦煌」榎一雄(編)『講座敦煌 2 敦煌の歴史』大東出版社, 297-338 頁.
- 森安孝夫 2000 「河西歸義軍節度使の朱印とその編年」『内陸アジア言語の研究』15, 1-121 頁, 15 pls., 1 table.
- 森安孝夫 2015 『東西ウイグルと中央ユーラシア』名古屋大學出版會.
- 饒宗頤(主編) 1994 『敦煌逸眞讚校錄并研究』新文豐出版.
- 榮新江 1996 『歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索』上海古籍出版社.
- 榮新江 2001 「敦煌歸義軍曹氏統治者爲粟特后裔說」『歷史研究』1, 65-72 頁.
- 坂尻彰宏 2016 「三つの索勳像——供養人像からみた歸義軍史」『敦煌寫本研究年報』10, 309-325 頁.
- 史岩 1947 『敦煌石室畫象題識』比較文化研究所・國立敦煌藝術研究所・華西大學博物館.
- 謝稚柳 1955 『敦煌藝術叢錄』上海出版公司〔再版：上海古籍出版社, 1996〕.
- 張先堂 2008 「莫高窟供養人畫像的發展演變——以佛教史考察爲中心」『敦煌學輯刊』2008-4, 93-103 頁.
- 張先堂 2011 「晚唐至宋初敦煌地方長官在石窟供養人畫像中的地位」樊錦詩・榮新江・林世田(編)『敦煌文獻・考古・藝術綜合研究——紀念向達先生誕辰 110 周年國際學術研討會論文集』中華書局, 455-465 頁.

〔本研究は JSPS 科研費 JP16K03083, JP17H02401 の助成を受けたものである〕



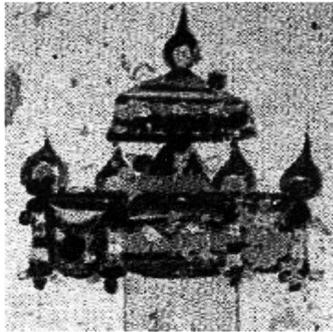
榆林窟第 19 窟甬道北壁・南壁 [『中國石窟 安西榆林窟』圖 62, 63]



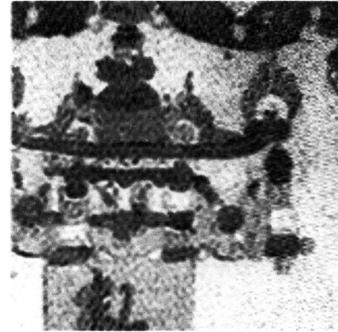
莫高窟第 61 窟東壁南側第 1~3 身  
[『莫高窟第六一窟』圖 96]

榆林窟第 16 窟甬道南壁  
[『中國石窟 安西榆林窟』圖 58]

圖 2 供養人像の各部位・服飾の名稱



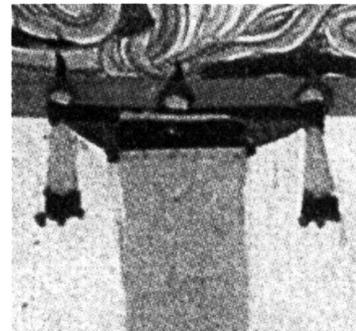
A 型（榆林窟第 19 窟甬道北壁第 1 身）  
カルトウーシュ上部に 3 段重ねの天蓋。頭頂部の天蓋は半球形を爲し、その頂點に 1 つ、天蓋の中段に 4～5 つの炎を出す寶珠がある。中段から 4 本の房飾りが垂れている [『中國石窟 安西榆林窟』圖 62]。



B 型（榆林窟第 16 窟甬道南壁第 1 身）  
頭頂部に半球形の天蓋は無いが、A 型と同じ数の寶珠と房飾りがある（ただしこの寫眞では左端の寶珠と房飾りが寫っていない） [『中國石窟 安西榆林窟』圖 58]。



C 型（莫高窟第 61 窟主室東壁南側第 2 身）  
天蓋は 1 段しかない。炎を放つ寶珠の数は 5 つだが、房飾りは兩端に 2 本のみ [『莫高窟第六一窟』圖 96]。



D 型（莫高窟第 61 窟主室東壁北側第 9 身）  
天蓋は C 型と同じく 1 段だが、寶珠は 3 つ、房飾りもより簡素なものが 2 本となる [『莫高窟第六一窟』圖 95]。

圖 3 カルトウーシュの分類

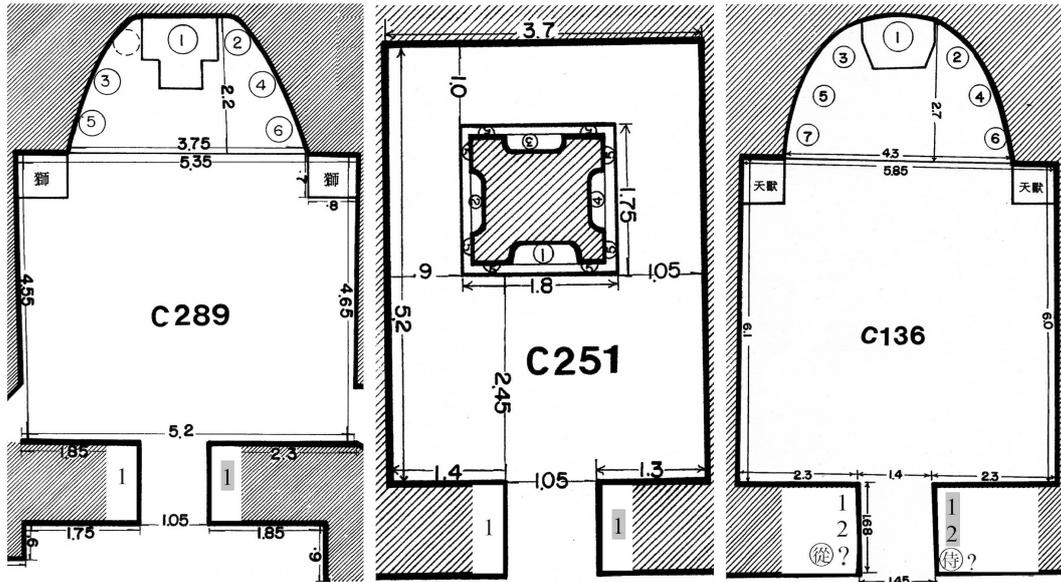


圖4 第180窟見取圖 圖5 第248窟見取圖 圖6 第334窟見取圖

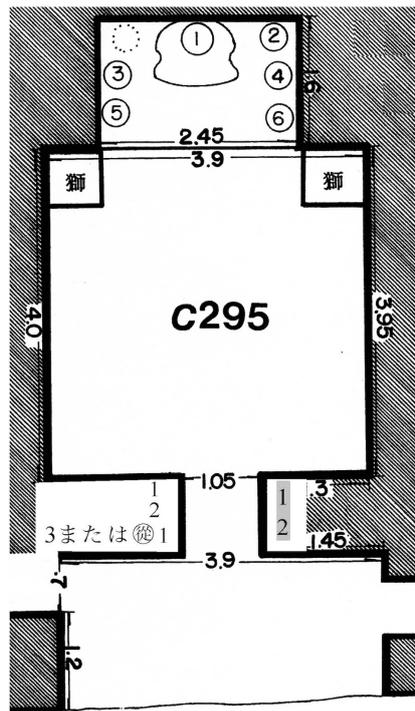


圖7 第169窟見取圖

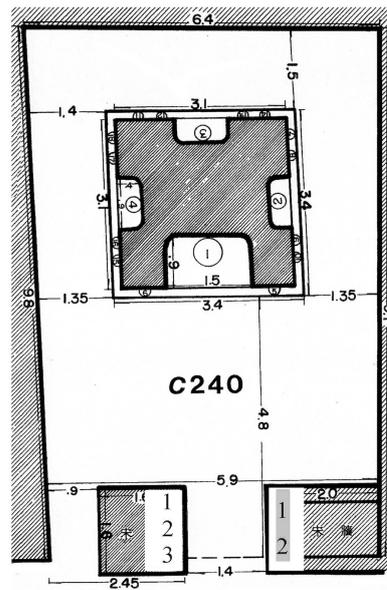


圖8 第260窟見取圖

『莫高窟形』2, 97, 156, 165, 191, 195 頁をもとに作圖 (關係する供養人像のみ示す)。  
 1, 2, 3 … : 男性供養人像。 1, 2, 3 … : 女性供養人像。  
 ㊸ : 男性從者 ㊹ : 女性侍女。記號の後の數字は從者・侍女像の人數を示す。  
 人數不明の場合は「？」で示す。

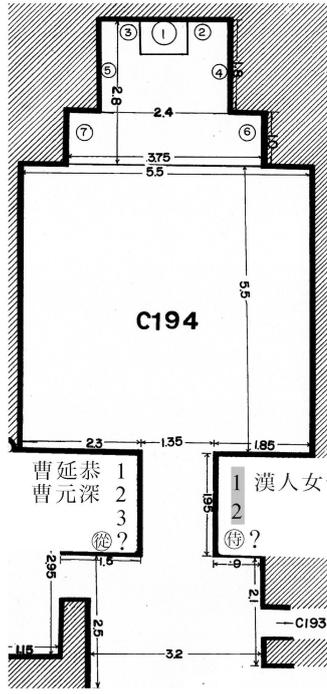


圖9 第397窟見取圖

窟主清河郡夫人慕容氏  
慈母  
故慈母太原郡夫人閻氏  
姑譙郡夫人曹氏

曹延恭 1  
曹元深 2  
漢人女性 2  
從? 2

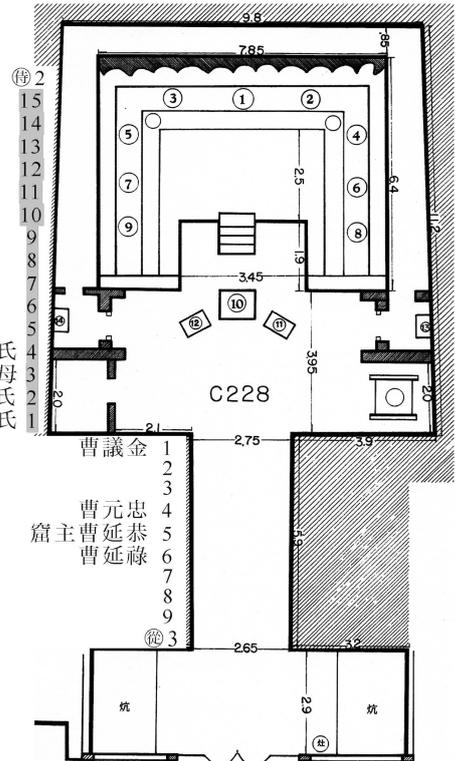


圖10 第454窟見取圖

曹議金 1  
曹元忠 4  
窟主曹延恭 5  
曹延祿 6

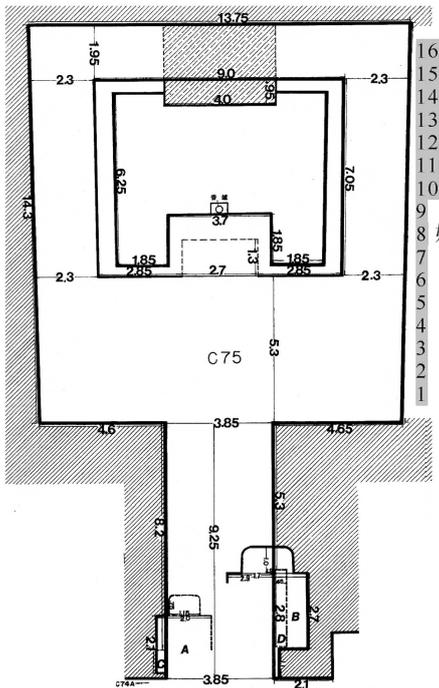


圖11 第61窟見取圖

嫂太原郡夫人閻氏

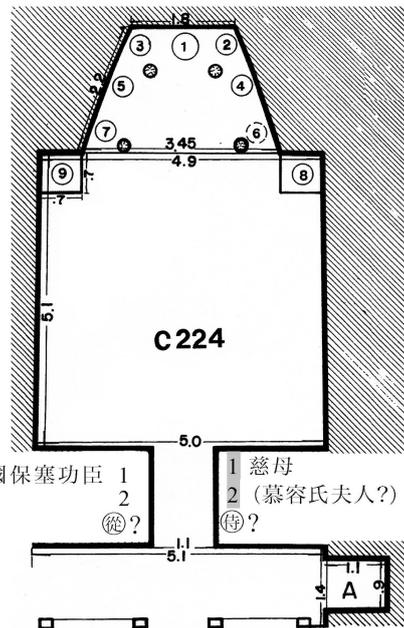


圖13 第444窟見取圖

推誠奉國保塞功臣 1  
慈母 1  
2 (慕容氏夫人?)  
從? 2

『莫高窟形』2, 64, 127, 145, 148 頁をもとに作圖 (關係する供養人像のみ示す)。

(作者は東京女子大學現代教養學部准教授)

## 胡名釋例\*

王 丁

在隋唐時代河西走廊和環塔里木盆地綠洲地區存在著多語言部族共處雜居的現象，與此伴生而來的是語言上的多語性（multilingualism；有關敦煌地區的多語現象，參見 Takata 2000）。以漢字書寫非漢語言的名字，是研究多語現象、探尋文化交流之跡諸多素材中的一個大類。胡名，取該詞的狹義定義而言，指稱的是印歐語系伊朗語族的粟特族人名。這個詞是現代學術研究造出來的一個術語，有廣義、狹義兩層含義，廣義為非漢語民族的人名，狹義為歷史記載中被稱為“西胡”種落的人名；西胡，用現代學術語言表述，就是印歐語系伊朗語族東支的粟特族。唐代漢文史料中有“六胡州”，“調露元年（679年），於靈、夏南境以降突厥置魯州、麗州、含州、塞州、依州、契州，以唐人為刺史，謂之六胡州。”（新唐書 37/973-974）突厥語碑誌中的 *altı çub soýdaq*，義為“粟特六州”，所指為第一突厥汗國的“胡部”，也就是加入突厥部落聯盟的昭武九姓人，隨突厥人降唐（張廣達 1986 / 1995, 256-257）。這一對同中有異的對應表述，明確了唐代“胡”的狹義指稱。因此，在這個意義上使用的胡名概念，不應該與歷史記載中出現的任意胡名相牽混，如明《洪武實錄》元年（1368）二月記明太祖朱元璋，“詔復衣冠如唐制。初元世祖起自朔漠以有天下，悉以胡俗變易中國之制。士庶咸辮髮椎髻，深檐胡帽，衣服則為袴褶窄袖及辮線腰褶，婦女衣窄袖短衣，下服裙裳，無復中國衣冠之舊。甚者易其姓氏為胡名，習胡語。俗化既久，恬不知怪。上久厭之。至是悉命復衣冠如唐制。士民皆束髮於頂……其辮髮、椎髻、胡服、胡語、胡姓，一切禁止。……於是百有餘年，胡俗悉復中國之舊矣。”所指是蒙古之“胡”，即蒙古人，時異事異，與北朝隋唐五代時期的胡人、胡語、胡姓、胡名所指不同。勞費爾曾就中國古代物質文化中對外來物產的名稱中“胡”的實指與泛指做了細緻的說明，足為方法範例（Laufer 1919, 194-202; 勞費爾 1964, 15-23）。

對待外邦人名字，中古中國人有一項特別的發明，即給外邦人一個漢語的姓氏，具體作法是根據他的來源國的國名，替他擬定一個“胡姓”，這就是“以國為姓”的作法，如來自天竺的人獲得竺姓，月支人姓支，安國的諾槃陀，就被稱為安諾槃陀。隋唐之世狹義的胡名即昭武九姓諸國：康國（Samarqand, *x'n-kwtr'k*）、安國（Bukhara, *'n-kwtr'k*）、曹國（Kabudhan）、石國（Chach, Tashkent）、米國（Maymurgh）、何國

\*本文為國家社科基金重大項目“北朝至隋唐民族碑誌整理與研究（18ZDA177）”的成果。

(Kushaniyya)、火尋、戊地、史國 (Kesh, *kšy'n'k-kwtr'k*) (新唐書 221 下 / 6243)。P.3070 敦煌文書《乾寧三年 (896) 行人轉帖》將十個胡姓“安康石必羅白米史曹何”連書，較以上九姓胡國稍有異同，代表了 9 世紀時對胡姓國名的界定（必當為畢之筆誤，畢國即 Paykent）。火尋即後世史料記載的花喇子模 (Khwarazm, Chorasmia)。其實唐代此國已見於姓氏，如花獻 (洛陽出土唐大和二年 / 828 年《唐故左武衛兵曹參軍上騎都尉靈武郡花府君公神道志銘》及長慶元年 / 821 年《花獻妻安氏墓誌》，《洛陽出土鴛鴦墓誌輯錄》，2112 年，53-1, 53-2)，“靈武郡人也，祖諱移恕，考諱蘇鄰”，祖、父兩代之名明顯是胡語，移恕相當於漢譯景教的移鼠 (序聽迷詩所經)、翳數 (一神論) 和摩尼教的夷數 (下部讚)，語源可參中古伊朗語 *yyšw'* (即 Jesus。見 Wang 2006, 151-154)。蘇鄰 (*swrstn*, Suristan) 也以作為摩尼的誕生地的緣由見諸記載 (佛祖統紀卷四十，參見 Chavannes / Pelliot 1913, 120, 131; Sundermann 1981, 36)。花姓的著名人物還有唐將軍花大智 (儀鳳元年 / 676 年與單于大都護長史蕭嗣業等受命平定突厥叛亂，舊唐書 5/105; 新唐書 215 上 / 6042 作苑大智)、西川牙將花驚定 (舊唐書 111/3331，又作花敬定，即杜甫《贈花卿》、《戲作花卿歌》“成都猛將有花卿，學語小兒知姓名”所指的人物)、晚唐華州防城將花重武 (舊唐書 20 上 / 761)，五代有花敬遷 (後晉天福三年 / 938 年《佛頂尊勝陀羅尼經幢》題記：“左飛龍使贈司徒行當州諸軍事花敬遷，夫人康氏”)，均為武人。花獻及唐世的幾位花姓武將啟發我們，花 (\*hwa) 有可能是火尋 (\*hwa zim) 的省略式異譯 (有關這個地名在漢文記載中的書寫形式與音韻比定，伯希和曾有專文做了初步的論列，見 Pelliot 1938)，也是一個以往所不知的“以國為姓”的形式。

天寶九載 (750)《敦煌從化鄉差科簿》的研究是引發對胡名進行探源的觸媒 (池田 1965)。該文書登記共 236 人，涉及 23 个姓，其中康姓 49 人 (康伏德 2 見，康胡子 2 見，康令賓 2 見)，安姓 36 人 (安伏帝延 2 見)，石姓 31 人 (石忿鼻 2 見，石元俊 2 見)，曹姓 30 人 (曹胡子 2 見，曹忠兒 2 見)，羅姓 23 人，何姓 20 人 (何神祚 2 見)，米姓 10 人，賀姓 7 人，史姓 6 人，裴姓 4 人，辛姓 3 人，李姓 2 人，王姓 2 人，張姓 2 人，索姓 1 人，范姓 1 人，夫蒙姓 1 人，郭姓 1 人，黃姓 1 人，雷姓 1 人，盧姓 1 人，翟姓 1 人，新長城上 1 人。

其中昭武九姓及其他伊朗系胡姓：康 (49)、安 (36)、石 (31)、曹 (30)、何 (20)、米 (10)、史 (6) 在昭武九姓之列，此外羅 (23)、翟 (1) 亦有種種跡象與粟特族群有非常密切的關係，其人使用粟特語人名比比皆是。從化鄉胡姓人共 207 人，佔從化鄉登記人口總數的 87.7% 有餘，可見從化鄉的確為一個以胡姓居民為主要人口成分的聚落。據統計，約 100 個名字係粟特名，或至少不似漢名、疑似有胡語來源 (池田 1965; Yoshida 2006)。其代表性名字的特徵將在下文中討論。

研究漢字書寫的胡名有 (1) 輯名，(2) 審音，(3) 考源，(4) 證史等工作程序。

(參 Yoshida 2006；王 2010；2011a；2011b；2018a；2018b) 就語言文獻學層面而言，記錄外語的名字姓氏有必要予以形態學的分析，這就是本文的主旨，擬從胡名的音譯、義譯、音義混合、胡人的純漢語名這四個方面展開討論。

## 1 音譯名

音譯 (transcription)，又稱轉寫，是用一種語言系統的文字符號轉寫另一種語言的語音單位。音譯是專名轉譯的主要方式，如漢文的“佛陀”是古印度語 Buddha 的音譯，“阿刺吉／軋賴機／哈刺基”（燒酒，即蒸餾酒）是阿拉伯語 araq (عرق) 的音譯，現代漢語外來詞“馬達／摩打／摩托”（“發動機”）是英語 motor 的音譯，德利風、德律風是 telephone（“電話”）的漢字音譯形式，奧伏赫變是德國古典哲學概念 Aufheben（現通用譯名為“揚棄”）的音譯。音譯名詞，在漢文化與周邊文化的交流中產生，淵源甚久，最早的文字記錄在先秦時期已有實例，尤其在外來語中部族名稱的專名中表示 identity 的自稱、他稱，為異質文化交流中具有本質性的新知識。

### 1.1 音譯名的特徵

按照音韻轉寫人名，在佛教翻譯中已經成為標準的做法，中古時代世俗人名的音譯的做法也不例外，體現為將中古時期的波斯、粟特語人名的發音用同時代的對音漢字記錄下來，成為書面漢字書寫形式的名字。普通不懂異邦語的漢人藉此能識讀其名，但不明其義。

### 1.2 音譯名舉例

1.2.1 最常見的粟特人名有  $\beta ntk$ ，漢文音寫形式有（安、曹、史）槃陁、（石）盤陀、（安）畔陁、（曹）飯陁、（康）煩陁及其暱稱形式  $\beta nt'kk$  的音譯（竹）畔德等多種，音譯形式多樣，但音韻接近，用字不同而已。詳見王 2018b 第二章漢文史料中所見的“盤陀”音譯名。

1.2.2 安諾槃陁（北史 99/3286；周書 50/908），酒泉胡，大統十一年 545 年受北周文帝遣出使突厥土門部落。諾槃陁的中古音構擬： $*nak\ ban\ da$ ，以往 Harmatta 主張係來自一個粟特語的名字  $*Nāhid\ \beta and$ ，意思是“servant of Anāhitā”（Harmatta 1972, 273）。這個復原方案得到蔡鴻生的贊同（蔡 1998，第 39 頁，“九姓胡禮俗叢考”之十：胡名）主張這個名字“可分為諾（神名的 Nāhid 的省譯）加槃陁，意即諾娜神之僕”。諾槃陁的語源現在已經明確為印度河上游崖壁行客題名的  $'n'xt\ \beta ntk$

(Anāxətvande), 由吉田豐發現 (Yoshida 1994, 391), 名字的意思仍是“Anāhitā之奴”。詳細著錄情況見 LNo95。

**1.2.3 康婆何畔陀** (TCW I/450 高昌內藏奏得稱價錢帳)。婆何畔陀, \*baɣa banh da, 為粟特語 βγ(y)βntk 的音譯 (吉田 1989, 97; Yoshida 1991, 242), 義為“神的奴僕”。

**1.2.4 康拂耽延** (S.367 沙州圖經, 光啓元年/885 年書寫, 其人為天授二年/691 年西域地區石城鎮的首領)。拂耽延, \*phut təm jian, 由恆寧勘定為粟特語 'prtmy'n “首份禮物” (“The first boon”, a name given to a first born) (Henning apud Pulleyblank, 1952, p. 333 n. 1; 參吉田 1989, 176; 吉田 1998, 38; Yoshida 2006)。這樣一個語義的人名, 在漢文化命名傳統中也很常見, 實際就是指的“頭胎仔”, 即長子 (蔡鴻生 1998, 40)。

**1.2.5 (昭武) 設阿忽/失阿喝** (新唐書 221 下/6425 康國附西曹國; 唐會要卷 98 曹國傳, 東曹國王。修訂本冊府元龜 971/11245; 新唐書 221 下/6248 西域下康國史國附, 史國君主), 天寶十四載 (753)。\*ciat ʔa xwət / \*cit ʔa xat, 為粟特語 šyr'γt 的音譯 (Yoshida 1994, 392)。案: "γt 作為單獨的名字, 在吐魯番文書中有石阿臈 (大谷文書 2366 西州高昌縣個人文書)。有關這個名字的音譯諸形式及義譯形式“來兒”, 詳見王 2018a 第一節“昭武王的名字失阿喝與‘來兒’”。

**1.2.6.1 粟未義** (TCW I/281 高昌計人配馬文書, 596-597 年)。未義, \*muj ŋjiä, 粟特語 'my' 的音譯。這個名字見於一件吐魯番文書中記載的高昌國晚期在吐魯番由私人興造的佛寺寺額“粟未義寺”, 第一個字粟, 有可能就是粟特 (sɣwδyk-stn, 字面義“粟特斯坦”, 見於史君墓誌粟特語部分; 即西史中的 Sogdiana) 的簡略形式, 也就是中古時期為外國人的名字使用的“以國為姓”的常見作法, 不過因為“粟特”雙音節, 去掉一個字, 縮減為單音節“粟”, 更適合漢語人名文化大多數為單字姓氏的習俗。

晉書石季龍載記附冉閔 107/2795 “降胡粟特康等執冉胤及左僕射劉琦等送于(石)祗”, 唐長孺認為粟特為姓, 康國實則粟特諸邦之首, “粟特康乃是粟特加上康, 不是隨便起名”, 此人為記載中唯一以粟特為姓的人 (唐 1955, 421)。案: 唐文所引“粟特康”, 在目前所見涉及此事的記載中並不如此寫, 資治通鑑卷 99/3115 晉紀中作“粟特康”, 冊府元龜點校本 233/2609、234/2613 作“粟時康”。就此異文, 譚其驥主張“‘粟’疑當作‘粟’, 蓋本粟特人, 亦以國號為姓也” (譚 1947/1987, 232 注 1)。其說可從。粟、粟二字字形相近, 易有訛誤, 如隋書 81/1830 靺鞨粟末部, 原作粟末, 中華校點本據冊府九五六、新唐書黑水渤海靺鞨傳、通鑑武德四年胡注改; 新唐書 222 下/6333 (盤盤) 王曰楊粟翬, 粟, 據校記, 各本同, 御覽卷七八七、通典卷一八八、通考卷三三一均作粟。此類粟、粟異文, 因用作譯音字, 很難以普通校勘方法決

定是非。但周書 5/86 所記北周保定四年（564）秋七月戊午，“粟（粟）特遣使獻方物。”此處明確是粟錯成粟的情況，可以理校。粟是一個罕見於記載的姓氏，隋文帝時有粟相，以太史監候職受命參與議造新曆（隋書 17/420），其生平來歷不詳。馮培紅兄提醒筆者，敦煌寫本 S.2052 新集天下姓望氏族譜一卷並序著錄粟姓，在關內道雍州京兆郡的四十姓之列，同書京兆胡姓尚有：車、米、支、康、史等。現在出土地點明確的吐魯番文書中得此 6 至 7 世紀之交高昌國施捨造寺的粟未義，為以粟為粟特國姓且有可考粟特語名字的又一實證。約在天寶十載（751）前後，廣陽郡懷遠縣一位名叫粟仲瑤的人，為妻安氏上大般若經第 116 卷的一條石經作為供養（房山三·一一五/93 頁）。雖然造經主的名字仲瑤純然漢風，但基於房山地區在唐初曾為安置歸義外族集中地區，而且粟仲瑤的妻子姓安，可以推測此又為胡姓聯姻的一例。

**1.2.6.2 康尾義羅施**（TCW III/346-350 唐垂拱元年康尾義羅施等請過所案卷，685 年）。尾義羅施，\*muj ŋiäh/ŋi la ciö/ci，是粟特語 \*my'rwc 的音譯，作為人名見於印度河上游岩壁行客題名（UI2, 57; 41。參 LNo 92），義為“明喜”、“光悅”（pleasure + light/bright）。尾義是前述未義的異譯變體寫法。

**1.2.7 安胡數芬**（P.3559 敦煌從化鄉差科簿，天寶九載（750））；羅胡數芬（Pelliot DA 24, Trombert, *Les manuscrits chinois de Koutcha*, Paris 2000, p. 60, Pl. 24）。胡數芬，\*ɣɔ ʂuə<sup>h</sup> p<sup>h</sup>un，粟特語 ɣwšprn 的音譯，這個粟特人名見於印度河谷行客題名，義為“第 14 日之榮（glory of ɣwš, the 14th day of the month）”（Weber 1972, 200；王 2012b, 187）。

**1.2.8 曹引吐迦寧**（P.3559 敦煌從化鄉差科簿），\*jinh thə<sup>h</sup> kia neŋŋ，吉田豐考訂為粟特語 \*'yntwk'ny 的音譯（Yoshida 1994, 391; LNo249），這個詞的意思是“印度”。

### 1.3 小結

音譯名產生於中外語言溝通的第一步，是對於有關人物核心信息的介紹：通名報姓。吐魯番出土文書中有一篇保存良好、但失去標題的文書《高昌曹莫門陀等名籍》（TCW I/359），據研究，其內容是一個胡姓團體（或許是商團）成員在初到麴氏高昌國邊境時地方行政部門所做的人員姓名登錄。全篇 46 個人名，形式為先著錄姓氏，計 33 個曹姓，7 個何姓，安姓、康姓各 2 個，穆姓 1 個，另外伽那貪早 1 人（或係突厥人，無國姓）。然後是名字，音節為 2 至 5 個，從音韻特點和語義角度看，全部為音譯，如：曹莫毗 *m'xby'rt*、曹提始潘 *δ(y)šcyprn*、曹阿致畔陀 *'zβntkk*、曹浮夜門畔陀 *'βy'mnβntk*，目前大多數可以在粟特人名範圍勘同，由此可以推測這 46 個胡人當時是初到高昌，在名字的漢字化上得到的是一種最純粹的音韻轉寫，是研究音譯名的標準素材。

從現在勘定出語源的胡名音譯名來看，它們有如下特徵：所用漢字的音值比較

符合當時的漢語標準音韻。西北地區的方音是否對譯音用字有所影響（高田 1988; 1999），目前沒有線索可尋，有待進一步研究；用字有穩定性，跨地區、不同時代的胡人具有同樣寫法的名字，如上文提到的胡數芬，羅胡數芬見於約八世紀的安西四鎮（庫車文書 Pelliot DA 24），安胡數芬（P.3559 敦煌從化鄉差科簿）則落籍於千里之外的敦煌；盤陀，從公元 570 年的史阿史盤陀（史君的祖父）到九世紀末寫本沙州伊州地誌的翟槃陀，共有不下 30 例個盤陀名，跨越三個世紀。同樣一個名字康薄鼻，既見於吐魯番《唐開元十九年（731 年）唐榮買婢市券》（TCW IV/265），相隔二十年，又出現於敦煌從化鄉（P.3559 敦煌從化鄉差科簿）。我們沒有把握說，這是一個重名現象，還是同一人在二十年間有從高昌到敦煌的遷徙活動。但是，另一個名字康阿了，先見於吐魯番的過所文書《唐垂拱元年（685 年）康尾義羅施等請過所案卷》（TCW III/349），其身份是“庭伊百姓”，為經過西州、攜帶“家口入京”的康尾義羅施等一千胡人擔保。65 年之後，康阿了這個名字再次出現在敦煌從化鄉。根據 65 年這個時間跨度，可以推測兩個康阿了應該是兩個不同的人而重名。從化鄉康阿了的父親也見於同一件差科簿，名康令賓，這暗示這個康家似乎是落籍已久的沙州土生胡人。

另一個胡名音譯磨色多，目前僅有兩例：吐火羅磨色多，見於前文康阿了作保的《唐垂拱元年（685 年）康義羅施等請過所案卷》（TCW III/349），吐火羅磨色多與康尾義羅施、吐火羅拂延等同行。另一例是曹磨色多，見於 P.3559 敦煌從化鄉差科簿，文書記錄他有二子：大賓、奴子。磨色多是一個非常罕見的譯音詞，其異時異地但是同名同寫的現象殊堪注意，暗示背後似乎有一種唐代外事管理中對外語專名的規範化規定，當年由鴻臚寺同一制訂、發佈各地地方政府遵用，也許存在過類似像現代的新華社主要語言姓名譯名手冊一樣的東西，也未可知。

當然，同名異譯也所在多有，如：前述勘定的“未義”*'my'*，吐魯番文書中有別譯形式“妹”*\*mwəj*，如康妹、白妹，見於同一件高昌國時期文書（TCW I/451 高昌內藏奏得稱價錢帳），“尾義”有單音節形式“尾”，如康尾（TCW III/26 唐白夜默等雜器物帳）、竹尾（TCW III/107 唐西州交河縣殘籍帳）。另一個粟特語人名 *p'c*，既有“波注”的譯法，如安波注（安祿山事蹟卷上，祿山叔父。案：波注（*\*pa cuə*），舊唐書 200/5367 安祿山傳作波至，至應為主的傳鈔之訛），也有破遮（*\*p<sup>h</sup>wa cia*）的譯法，如曹破遮（TCW IV/11 唐張師師等名籍）。最為常見的粟特人名 *βntk*，除盤陀之外，也有畔陀、飯陀、煩陀等譯寫法，用字雖有不同，音值相同或接近，仍然是忠實於原語的音寫。

曹引吐迦寧這樣一類的音譯專名，與“印度”等同時代的常見譯法不一致，似乎表明為他寫下漢文名形式之人並不明瞭這個名字本來耳熟能詳的含義，造出又一例“譯音無定字”。但是非常有趣的是，見於同一文書的引吐迦寧的兄長曹安國，也

是以國爲名，即安國 Bukhara，卻是義譯，名字所寫合乎標準譯法。

## 2 義譯名

義譯 (semantic translation) 是將外來的概念按意義翻譯成漢語詞，翻譯所用的詞語完全是漢語，構詞法也採用漢語的常規形式，以起到達意的作用。如：computer 計算機，就是把英語的 compute 一詞對譯為“計算”，把其後綴-(e)r 用類概念“機(器)”加以轉譯。這個作法在語言學上稱為仿譯 (calque, loan translation)，即將一個語言中的單詞或組合詞按語義逐字或逐詞根地譯到另一種語言中，以產生出目標語言中的一個新詞。

佛教是中國的外來宗教，譯經中大量使用過仿譯的方式。印度佛僧的法號也通過義譯進入漢語當中。如僧傳所記載的：僧人名僧伽提婆，“此言衆天”（高僧傳卷一），衆天即僧伽 Sangha、提婆 deva 語義的逐字翻譯；鳩摩羅什，“此言童壽”，Kumārajīva（高僧傳卷二）。“道”、“法”是中古早期僧名法號中使用的義譯詞，菩提留支 (Bodhiruci)， “魏言道希”（續高僧傳卷一）。達摩笈多 (Dharmagupta)， “此言法密”（高僧傳卷二），或譯法藏（續高僧傳卷二）。

在史部書中，涉及非漢語詞彙的義譯雖偶有記錄，但往往不明確說明，致使人們在面對中古胡名有義可尋的漢字書寫形式時，無法確定它們究竟是純漢名（胡人起漢名）還是義譯的翻譯名 (translated name)。唐初活躍的突厥人噉欲谷，這無疑是一個音譯名，據夏德考證，其原型見於魯尼文突厥語《噉欲谷碑》，轉寫作 Tonjukuk，夏德判定 ton “第一”，jukuk “珍愛”，進而認為 Tonjukuk 的意思相當於漢語的“元珍”，噉欲谷即阿史德元珍。(Friedrich Hirth, „Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk“. In: W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, 2. Bd., 2. Folge, St. Petersburg, 1899, S. 9-16) 學界對此勘同長久以來存在不同意見（參見羅新《再說噉欲谷其人》，《文史》第 76 輯，2006 年第 3 期），我個人傾向於同意派。根據《噉欲谷碑》，噉欲谷生長在唐朝，漢文史料如資治通鑑卷二〇三胡註云：“阿史德元珍習知中國風俗、邊塞虛實，在單于府檢校降戶部落。”與此相印證。但是這樣一個勘同引出一個問題，即漢文史料中既有噉欲谷，又有阿史德元珍，如係同一人，則意味著唐朝方面將一人二名重複著錄，未必無誤會為兩個人的可能。此案究竟，非本文主旨，在此姑不深論。10 世紀時西州回鶻首領 Arslan Xan，在王延德使高昌記中記錄為“師子王阿廝蘭漢”（宋史 490/14110），“師子王” (King of Lion) 正是這個突厥-回鶻語稱號的義譯（參 Hamilton 1955, 146-147）。宋天禧四年（1020）龜茲有一位“可汗師子王智海”來宋朝貢（宋會要輯稿 197/785-7851），師子王仍是 Arslan Xan，之外又增加了另一個義譯名 kol bilgä = 智海；據喀什噶里《突厥語

大詞典》(CTD, Part 1, p. 324), The Khān of the Uighur was called: köl bilgä xan, meaning “His intelligence is like a lake”. 森安孝夫將吐魯番西州回鶻時期的第三件 Stabinschrift 題名的回鶻君主 kün ay tängri dä qut bulmïš uluyqut ornanmïš alpïn ärdämin il tutmïš alp arslan qutluqkol bilgä tängri xan 與之勘同 (森安 1991, 184-185; Moriyasu 2004, 225)。

義譯名在西方文化中也不乏其例, 如近代人文主義者喜歡寫拉丁文, 往往也把他們的姓名拉丁化, 如 Bauer = Agricola, Hafer = Avenarius, Schmidt = Faber/Fabricius 等等, 就是同義詞替代的方式。宗教改革家梅蘭希通 (Philippus Melanchthon, 1497-1560) 本名 Philip Schwarzert, 他將他的名字中的 Schwarz 按字面義理解為“黑色的”, ert/Erde 理解為“土地”, 然後將希臘語同義詞 mélās、chthon 接合為 Melanchthon, 創造出一個新的姓氏 (Hartwig Kalverkämper, “Namen im Sprachtausch: Namenübersetzung”, in: E. Eichler et al. (eds.), *Namenforschung, Name Studies, Les noms propres. Ein internationales Handbuch zur Onomastik*, 2. Teilb., Berlin-New York, 1996, pp. 1021-1022)。

## 2.1 義譯名的特徵

義譯名在語詞型態層面上很難與純漢名區別開來, 水平越高的義譯, 越不容易識別其為翻譯。所以義譯名、純漢名兩者之間的確定, 最終有賴於掌握有關人物的生平籍貫信息, 在此基礎上, 依據胡人本來的命名方式暨胡名的胡語形式, 對義譯名進行復原, 以達勘同。

## 2.2 義譯名舉例

**2.2.1 安曉** (舊唐書 122/3501。冊府元龜 358/4043 校訂本), 安祿山軍驍將。名曉, 為粟特語 *wy'ws* “dawn” 譯義名。案: 北周史君妻名 *wy'wsyH* (LNo1375: 2) 可參, 史君墓誌漢文部分僅言“妻康氏”, 未提及其名。

**2.2.2 石神奴** (舊唐書 8/182, 新唐書 5/128, 冊府元龜 128/1533、986/11416), 蘭池州判胡將軍。開元九年 (721) 事; 何神奴 (Дx.01432 + Дx.03110 地子倉麥曆, 10 世紀), 康神奴 (大谷文書 2886 西州高昌縣欠田文書), 羅神奴 (S.5698 社狀, 913 年)。粟特名  $\beta\gamma(y)\beta ntk$  (LNo1117) 的譯義名。參: 王 2018b 的 A8、B24、C9 各條。

**2.2.3 安神儼** (唐故安君墓誌銘並序, 北圖拓本 16/121 號; 全唐文補遺 3/449), 肇迹姑臧, 河南新安人。未仕。祖君恪, 父德, 夫人史氏, 子敬忠。葬於調露二年 (680)。神儼, 為  $*\beta\gamma m'n'kw$  的義譯,  $\beta\gamma$  “神” 是粟特名字中常見的要素,  $m'n'kw$  不太常見, 用現代漢語表述就是“像、接近於”。粟特名中實際存在有構詞法相同的

名字，如  $\beta\gamma m'ncH$  (LNo279 “resembling deity”);  $nny m'ncH$  (LNo794), “如同那寧、接近那寧”。案：儼  $m'n'kw/m'ncH$  的對應音譯形式有：(1) 面，如康浮面；孫泥面 (2) 滿，浮啣滿這個名字可以構擬為  $*pwtym'nk$  (陽性),  $*pwtym'nch$  (陰性)，語譯“像佛陀的(人)”。浮面是“\*浮啣面”的簡縮音寫形式。(3) 門。(4) 綿 (王 2012a, 79)。

**2.2.4 (李) 蟲孃** (西陽雜俎；新唐書 83 壽安公主傳)，唐玄宗與曹野那姬所生女兒。段成式西陽雜俎·忠志：“玄宗，禁中嘗稱阿瞞，亦稱鴉。壽安公主，曹野那姬所生也，以其九月而誕，遂不出降。常令衣道服，主香火。小字蟲娘，上呼為師娘。為太上皇時，代宗起居，上曰：‘汝在東宮，甚有令名。’因指壽安：‘蟲娘是鴉女，汝後與一名號。’及代宗在靈武，遂令蘇澄尚之，封壽安焉。”以往學界對曹野那的名字很關注，已考出其語源為  $y'n'kk$  “boon”,  $y'n$  with a hypocoristic suffix (Yoshida 1996 apud Sims-Williams, 40, 75; Yoshida 1997, 569; Yoshida 1998, 41)。蟲娘之名其實也有粟特文化淵源，該女得名於粟特語  $*mywH$ ，(陽性形式為  $myw$ )，相當於漢文化命名傳統中的小名“虎女”。吐魯番出土文書有“虎女”一名 (TCW II/31 唐西州高昌縣弘寶寺僧及奴婢名籍二)，未避唐諱，或因該文書書寫的年代是 640 年頃唐克復高昌之前。唐世虎字諱，虎改稱蟲或大蟲。Myw “虎”是一個頗受粟特人喜愛的名字。康妙、史妙 (女)、曹妙達 ( $*myw\delta't$ ，義為“虎所賜予”)、康妙達、史妙尼 ( $myw'nyh$ )、康蜜乃 ( $myw'nyh$ )，都是  $myw$  名的漢語音譯。唐代忌諱直接寫虎字，本名為  $myw$  的昭武九姓人在漢語漢字範圍裡也遵守這個官方規則。曹虎，因避諱，改名曹英 (“曹英，字德秀，為成德軍節度使，舊名犯太祖廟諱，故改焉。”冊府元龜 825/9596 頁校訂本)。問題是：為曹虎起名的人，應該不知道唐家制度。或者是因為他生長於胡人生活圈，生名  $myw$ ，本無漢名。待他長大，服務於唐朝時，需要補起漢名，方發現不能以常規方式直接將本名  $myw$  譯義，才發生了這樁改名的事。另外，史懿的本名也是虎。“周史懿字繼美，為涇原節度使，本名犯太祖廟諱，故改焉。”(冊府元龜 825/9596 校訂本) 麴氏高昌國 (公元 640 年止) 晚期有一個低級地方官，名康虎皮，名字似乎是義譯的。當時唐朝勢力還沒有吐魯番，虎字的避諱也還沒有廣泛周知，這個名字就沒有迴避虎字 (參王 2018a 第 3 節“虎：曹虎歸、史妙尼——妙、虎、武、寅、蟲——兼論唐代諱例”)。

**2.2.5 何阿火** (TCW I/359 高昌曹莫門陀等名籍)，這個何國人的粟特語原型  $'tr$ ，見於發現於古代畢國遺址的、約 5 世紀的一塊瓦片上契刻粟特人名，義為“火” (Lurje no. 34 “Fire”)。

**2.2.6 康來兒** (P.3379 社錄事陰保山等牒。顯德五年 958；BD.9345 安醜定妻亡社司轉帖。約 961 年)，前一節已經述及粟特語人名  $'\gamma tz'k$  的音寫形式設阿忽/失阿喝。“來兒”是其義譯。這個類型的名字，在人名學中稱為語句名 (Satzname)，即

名字本身相當於一個句子，包含動詞，“a child (*z'k*) has come (*γt*)”。參：UI2, p. 34；LNo10。

**2.2.7 康無憂**（房山二·一二一/157 頁，陶村邑人，朱抱金妻，大般若經卷四百四十五，元和六年/公元 811 年四月八日）。可以考慮從粟特名 *n'brtnsH* 推測這個婦女的名字來源。這個名字、最初是恆寧檢出並給予解讀的，“not bearing sorrow, sans souci”，Henning 1940, VI, 16。並參 LNo752。案：敦煌從化鄉 750 年差科簿 (P.3559) 有雷無愁，雷為關中羌族大姓，北朝後期隨北鎮鮮卑移居關中，羌人勢力受到擠壓，向西移動，這是雷無愁家族現身河西的背景。在從化鄉這個胡人佔數量優勢的村落居住，同時又有一個粟特人也使用的名字，這一現象足夠有趣。“無憂”、“莫愁”等是芸芸眾生共同的願望，作為人名母題在各種文明文化中均有表示（德語姓氏 Ohnesorg，字面義即為“無憂”），這裡也僅僅是根據康這個姓氏試探其粟特之源。中古漢姓人群中類似名字可參：馬忘愁，北齊天保八年（557）馬忘愁造像記，全北齊北周文補遺 191 頁；閻去愁，房山八·八一八/205 頁，菩薩戒法羯磨文；張解愁，冊府元龜 153/1717 頁校訂本，會昌四年（844）。

**2.2.8 曹糞堆、米糞堆**（P.3249v 將龍光彥等隊下人名目，9 世紀中期），安粉堆，P.2049v 同光三年（925）淨土寺諸色入破曆計會牒。曹粉堆，Дx.2149 戊戌年（958）四月廿五日寒食座設付酒曆。康粉堆，S.11358 部落轉帖。

糞堆、糞堆、粉堆、粉堆這幾個名字，曾引起熱烈的討論，比較深入的解說由高啟安提出，認為係民間起名風俗中一種“特殊的賤名”（高啟安《唐宋時期敦煌人名探析》，《敦煌研究》1997 年第 4 期；並參高啟安《信仰与生活——唐宋間敦煌社會諸相探蹟》，甘肅教育出版社，2014 年，《“糞堆”、“搗糞”人名與禪宗信仰》一節）。案：糞堆一類的名字大量見於敦煌文書，吐魯番文書中也偶有出現，不僅如上述胡姓人使用的名例，在漢姓人中也有相當數量的例子。但是在傳世文獻中似乎缺載，可見確屬民間俚俗小名之儔。

無獨有偶，在非漢語材料如回鶻語、粟特語中，類似語義的名字都有出現，如回鶻語 *T'Z'K/täzäk*，見於敦煌文書，哈密屯認為係人名，義為糞土（“nom de personne, au sens de crotte”，Hamilton 1986, no.30, pp. 153-154, 253）。榆林窟第 12 窟前室南壁回鶻文題記第 3 行供養人題名中也有這樣的名字（哈密頓、牛汝極、楊富學《榆林窟回鶻文題記譯釋》，《敦煌研究》1998 年第 2 期第 39-54 頁，注釋見第 47 頁“此處用作人名，意為‘糞便’”）。研究突厥語人名的專家認為，突厥名字中有一類“護身名”（protective name），*täzäk* “乾糞”為其中之一（Rásonyi & Baski 2007, p. XLIV）。現代塔吉克人仍然有 *Xokiroh* “road-dirt” 這樣的名字（Rásonyi 1953, pp. 325-326）。

粟特語人名 *γr'yk*，也表達類似的意思，如 1978 年蘇聯考古隊在塔吉克斯坦片治

肯特遺址發現的一塊瓦器碎片上有此刻名，盧泚沙認為這個義為“塵、土、瓦片”的人名屬於命名巫術中的防禦性人名 (defensive name)，意在保護孩童不受侵害 (LNo486)。

大約與片治肯特所見粟特名  $\gamma r'yk$  年代接近、比敦煌漢語糞堆類名以及回鶻語  $T'Z'K/t\ddot{a}z\ddot{a}k$  略早，我們知道東羅馬的一例類似人名：拜占庭君主君士坦丁五世 (Constantine V, 718-775)，私名為  $\text{Κοπρώνυμος}$  (the Copronymus)，名字的意思是 the dung-named, “名為糞土的人”。這位“屎皇帝”名字的來源據說是他幼年受洗時在母后懷抱中失儀大解，便入聖池，由是得此諧名 (Theophanes, *Chronicle*, annus mundi 6211 = 718/719 A.D.)。

**2.2.9 翟大秦** (宋史 7/135) 景德四年 (1008) “十二月甘州僧翟大秦等獻馬，給其直”；同事又見宋史 490/14115 “景德四年回鶻遣僧翟入奏，來獻馬。”“入奏”二字係大秦之訛 (孫小敏《〈宋史〉卷四九〇〈外國傳六〉校勘札記》，《元史及民族與邊疆研究集刊》第三十二輯，2017年，第189頁)。沙畹、伯希和考摩尼教史之時，提及此人，“其人既名大秦，或為西方之人，但是否為摩尼僧，未敢斷言也” (Chavannes-Pelliot 1913, 268 n. 10: Sous sa forme chinoise, le nom du moine, par l'emploi meme de Ta-ts'in, suggère une origine occidentale, sans qu'on puisse rien affirmer. 馮承鈞譯文，八編82頁)。大秦一名，係以國名為人名例，對應的粟特人名  $swry'kk$  “Syrian”，見於印度河谷上游崖壁行客題名。案：粟特人名本有 ethnic adjective，即由地名、部族名派生而來的形容詞，其功能是用作人名 (Sims-Williams, UI 2, 35-36)。

中古活躍於西土的翟姓多用粟特名，翟呼典畔陀  $*h\ddot{o}t\ddot{e}n\ bwan\ da = xot\ddot{e}n\beta\ddot{a}nda(g)$  “queen's slave” (吉田 1990, 69)、翟那你潘 (TCW III/346; TCW III/348 唐垂拱元年康尾義羅施等請過所案卷，譯語人。685年)  $*na\ \eta ip^hwan = nnyprn$  “那你(神)之榮光” (“glory of the god Nanai”, Yoshida & Kageyama 2005, no.20; 王 2005, 437)、翟莫鼻 (XC 第94頁)  $*mak\ bi = m'x\beta y'rt$ 、翟薄賀比多 (翟突娑墓誌)  $*bwak\ fia\ bi\ ta = \beta\gamma\beta y'rt$ ，均為音譯。義譯的則有翟胡兒 (S.9713 人名目，約9世紀)，粟特語  $xwnyz'tk$ ,  $xwnz'k$  “渾/匈奴人之子” (child of Hun/Turk; 中古伊朗語支的族群習稱突厥人為  $xwn$ ) (語例參見 LNo1445)；翟富 (TCW I/73 兵曹條次往守海人名文書，兵曹史)，粟特人名  $ryw$  “富裕，有財者” (“the rich one”, Yoshida & Kageyama 2005, no.21) 等等，茲不備舉。

### 2.3 小結

義譯名要求以甲語言譯出乙語言名字的語義，前提是語言學所說的雙語能力的滿足。中古制度上有“中書譯語人”，《新唐書·百官志》記載“蕃書譯語十人” (《唐六典》稱“翻書譯語十人”，有一字之別)，胡三省述此制度，“中書掌受四方朝貢及通表疏，故有譯語人”。鴻臚寺也設有譯語之職二十人 (《唐六典》卷2《尚書吏部》)，

“鴻臚譯語，不過典客署令”（《新唐書·選舉志》45/1174）。見於史籍記載的譯語人太半為非漢人，如揖怛然紇、史訶擔（史訶耽）、石佛慶等（參趙貞《唐代對外交往中的譯官》，《南都學壇》，2005年第6期）。遠如邊州的如西州都督府下的高昌一地，吐魯番文書中也記錄了幾位譯語人，如“高昌縣譯語人康□”（唐西州高昌縣譯語人康某辯辭為領軍資練事，TCW III/39）、“譯語人翟浮知□”（唐麟德二年婢春香辯辭為張玄逸失盜事，TCW III/239）、“譯語人何德力”（唐譯語人何德力代書突騎施首領多亥達干收領馬價抄，TCW IV/41）和“譯翟那你潘”（唐垂拱元年康尾義羅施等請過所案卷，TCW III/346；TCW III/348），也是均為胡姓。這樣的職業口譯筆譯人員，漢文漢語能力自然應該具備外交、外貿、行政方面所要求的雙語乃至多語的書面、口頭互譯的能力。

即以上述幾位西州譯語人為例，他們的名字也透露出一些概念理解和轉譯的特徵。翟那你潘（*nnyprn*，義為“那你神之恩”）、翟浮知□（*pwt-y-*，義為“佛某”）兩個名字是音譯，何德力可能是純漢名，也可能是頗具匠心的義譯名。

會昌三年（843年）李德裕《論譯語人狀》：“右緣石佛慶等皆是回鶻種類，必與本國有情。紇圻斯專使到京後，恐語有不便於回鶻者，不為翻譯，兼潛將言語輒報在京回鶻。望賜劉沔、忠順詔，各擇解譯蕃語人不是與回鶻親族者，令乘遞赴京。冀得互相參驗，免有欺蔽。未審可否？”案：石佛慶，應是 *pwt-y* “佛陀” + *y'n* “賜”的絕佳義譯，其對應的音譯為“浮唎延”，見於吐魯番文書的有兩位：安浮唎延（大谷文書 4325 土地制度關係文書）、康浮唎延（TCW IV/11 唐張師師等名籍）。供職於中書譯語人擁有一個漢風的漢語名，實為有利。但是其胡人背景仍成了唐與回鶻外交敏感時期的障礙，李德裕認為此點可能因立場影響造成傳譯失真、情報洩密，敦促另派與回鶻方面無關的翻譯人才替代。

康來兒這個名字本身，從語言上看，完全可以視為一個純漢名，也就是說，是給康姓新生兒賦予的一個漢語名字。但是，我們在處理這個問題時，要充分關注胡人自己的命名風俗裡本來就有的方式，不輕易做百分之百的斷言。基於粟特人名有 *ʔtʔk* 這個名字，意思又正好是“來了的孩子”，所以我們寧肯相信康來兒這個名字是來自雙語背景下的一個非常合乎漢文化命名習慣的胡名漢譯範例。

神儼由 *\*βγm'n'kw*、*βγm'ncH* 譯得，初看也許令人難以置信。神儼在同時代漢人名中時有所見，如：公孫神儼（全唐文補遺 1/134 頁公孫府君墓誌，墓主孝遷之父，唐涇州臨涇縣丞。開元廿三年 735 年）；宋神儼（寧樂三一唐開元二年八月蒲昌縣牒，715 年）。我們可以推測，神儼是基於對上述粟特人名意義充分理解之後、使用語義、構成相仿的漢語人名加以勘同。

西胡諸語言之間也不乏使用義譯的方式處理人名。八世紀中葉一件阿拉伯語的放奴文書記載，女奴 *zrn* 在為主人 Sa'īd 生下一女、三子之後獲得解放。據 François

de Blois (apud Khan 2007, 60) 推斷, Sa'īd (“fortunate”) 語義上相當於中古伊朗語的 far, 也就是說, 見於巴克特里亞語文書的 Kamird-far (καμῖρδοφαρο) 在皈依伊斯蘭之後, 將其本名的後半部分阿拉伯語化 (Sims-Williams Nos152, 200), 採用的就是義譯的方式。

糞堆／糞堆、粉堆／粉堆以及搗搗這幾個名字, 不僅為胡姓人所用, 還大量見於敦煌文書記錄的漢姓民眾。前述舉出的這個名字的粟特語、回鶻語乃至希臘語的對應形式, 並非能夠據此做出糞堆名本身係外來、外語人名的結論。但是, 安、曹、米等胡姓人起這個名字, 自然需要結合當時的歷史情勢, 考慮其本有的語言文化背景, 不妨將他們之所以名為糞堆看做是其胡名 *γr'yk*、*tāzāk* 的義譯, 所取的譯名也恰好有當地現成的土俗漢名。即使是現代社會裡, 也仍有這個語義的小名存在。筆者的一位友人是閩南人, 家族中為九零後出生的一男一女小孩分別取乳名“臭蛋”、“臭臭”, 據主人說是作為暱稱來叫的。

以地名(含國名、部族名、山川名等)作為人名, 曾是中古命名的一個作法。翟大秦作為外來僧侶, 他的名字或者來自自報家門, 或者基於宋朝官方外務部門具有準確了解相關外國語的能力。上文音譯名結語部分業已提及曹安國 (P.3559 天寶十載差科簿) 即是一例。目波斯 (開元十年/722 年西州長行坊發送、收領馬、驢帳一, Ast.III.3.10, ed.pr. Maspero No. 297, 陳國燦 2004, 103), 是一個騎驢到達西州的獸醫; 目姓當為穆國 (Maimurgh) 人。能夠印證波斯曾進入人名使用範圍的證據是其音譯形式“鉢息” \*pwat sik: 穆鉢息、曹鉢息 (均見於 TCW I/359 高昌曹莫門池等名籍), 名字表達的是粟特語 *p'rsyk* (Henning 1940, 8; 王 2008, 26 n. 10)。吐魯番文書還用“鉢斯錦”這樣一個寫法來翻譯波斯錦, 選字以音韻為依歸, 固然無問題, 但不使用當時盡人皆知的“波斯”, 卻顯示當時的譯者也許不知道粟特語詞 *p'rsyk* 即波斯, 造成了將已知概念變成一個生詞的結果。

### 3 音義合璧名

#### 3.1 音義合璧名的特徵

譯語之所以存在音義合璧的形式, 原因似乎在於音譯往往音節多, 音譯詞過長, 難於發音和記憶。在這種情況下, 選擇胡語名字中某些意義顯豁、同時在漢語人名中也屬於常見構成因素的詞加以義譯, 就做成胡漢各半的名字。產生合璧名的另一個原因是漢語文對詞彙歸類性的偏好, 如彌勒佛 Mitreya Buddha, 在這裡起到類概念作用的佛, 本身其實是音譯詞, 但進入漢文化年深月久, 人們早已不覺得其為外來詞。現代外來詞中合璧詞比較多, 如: 道林紙 dawning paper, 迷你裙 miniskirt, 多巴胺 dopamine, 納粹黨 Nazi party (Nazi 為德語 National-sozialistisch 的縮寫

翻譯)，在這四個詞中，paper、skirt、amine 和 party 為義譯部分，語序上在先，音譯詞在後。相反的做法也有，如冰激凌／冰淇淋，來自英語的 ice cream，冰為義譯，又如文化休克，是 culture shock 的合璧式翻譯，屬於義譯的類概念在先、音義詞在後的構詞形式。

### 3.2 音義合璧名舉例

**3.2.1 安佛奴** (P.4987 兄弟社轉帖，戊子年／988 年)、安仏奴 (S.2228 亥年絲綿部落夫丁修城使役簿，820 年頃)、何佛奴 (S.4703 買菜人名目。丁亥年／987 年；杏·羽 695 燉煌諸鄉諸部落諸人等便麥歷，何阿盈弟，10 世紀)、石佛奴 (S.4703 買菜人名目，丁亥年／987 年)、史佛奴 (S.8660v 契殘尾，癸未年)。粟特語 \**pwt̪yβntk*, *pwt̪d̪'s* < 梵語 Buddhadāsa “佛陀之奴” (LNo965)。粟特人所使用的“佛奴”名更有可能是粟特語化的 \**pwt̪yβntk*，但是文獻記錄沒有流傳下來，不過于闐語簿籍中的 budāvam̪dai 應該是粟特語的記音，Yoshida 1997, pp. 568-69；蔡 1998, 41 頁。*pwt̪d̪'s* 的遠源為梵語 Buddha-dāsa (Hilka 1910, p. 29 著錄了一個大約活躍於公元 339-369 年間的 Buddha-dāsa；並參同書 p. 104)。

佛奴，也寫作伏奴，如：曹伏奴 (全唐文補遺 3/412-413 唐總章二年 (669) 故戎副曹君 (德) 墓誌銘，伏奴為曹德長子)、史伏奴 (大谷文書 5831 周氏一族納稅文書)。伏，係粟特語 *pwt̪y-* 音寫“伏帝”之省畧形式。粟特語人名 *pwt̪yprn* “Buddha's boon”，見 Weber 1972, 199。其音寫形式為“(康)伏帝番”、“(康／何)伏帝忿” (均見 P.3559 敦煌從化鄉差科簿)；*pwt̪y'n*，“安／曹／羅伏帝延” (均見 P.3559 敦煌從化鄉差科簿) 及“(河，當作何)伏帝延” (唐乾陵蕃王石像題名，播仙城主)。參：王 2012a, 78-79；王 2018b D3-1、D3-2。

**3.2.2 康波富** (TCW III/308 唐某城宗孝崇等量剩田畝牒)，\**pa puw*，為粟特人名 *βγryw* (UI2, 45) 的音義合璧譯名，*βγ* 取音譯，*ryw* 的意思是“富裕”。

**3.2.3 康婆奴** (大谷文書 3027 兵役關係文書)，婆奴這個名字的詞源是 *βγ(y)βntk* (參本文 1.2.3 純音譯“婆何畔陀”)，不過“婆何”縮略為單音節的“婆”，*βntk* 義譯為“奴”。白婆奴 (天寶三載大唐故吏部常選白府君墓誌，字道順。744 年)，唐代白姓人中有來自西域龜茲的後裔，白婆奴的名字有可能也與胡語有關。參：王 2018b D7。

**3.2.4 翟默奴** (大谷文書 2848 唐代兵役關係文書)，為粟特人名 *m'xβntk* 的音義合璧譯名。詳見王 2011 (一) 四“默奴、末奴、莫奴與莫女”。參：王 2018b D5。

**3.2.5 辛頭潘** (大谷文書 3475 西州岸頭府到來文書)，頭潘似有可能是 \**'prtmfrn* 的音義合璧翻譯，“頭”是漢語，“潘”是粟特語 *frn* 的音譯，整體的意思是“第一個榮耀／運氣”，是給頭生子的名字。參康拂耽延／拂耽延 *'prtm'y'n* “The first boon”

(a name given to a first born)。純漢語人名有表示類似語義的形式，如“頭子”，見於：吐魯番張頭子（TCW I/370 高昌重光二年／621年張頭子隨葬衣物疏），即張弘震，見重光二年張弘震墓表、義和元年張頭子妻孟氏墓表（吐魯番出土磚誌集註145）；龍頭子（TCW III/489 唐永淳元年／682年西州高昌縣下某鄉符為差人運油納倉事）。表示長女的女性名有“頭女”，如：滑頭女（西魏大統五年／539年滑黑奴造像記，全北魏東魏西魏文補遺658頁）。辛姓擁有的例子，還有唐代西州時期高昌有名辛歌鹿（TCW II/76 高昌延壽十四年／637年兵部差人看客館客使文書）、辛歌羅祿（大谷文書2925 西州高昌縣退田文書）（王2012a, 82）。西北辛姓族屬問題複雜，此處不擬詳論。

### 3.3 小結

古代音譯合璧的人名並不多見，原因也許在於音譯被看作是原名的形式再現，而義譯是語義再現，介乎兩者之間的混合形式本身並不是一個很大的現實需求。但是從我們所舉的例子看，“音譯+奴”這一形式似乎在代表信仰這一點上具有典型性，意在使對民眾尚屬陌生的外來新宗教概念（佛、婆、波、默等）通過奴這一表達皈依、虔敬服侍的特定詞加以明確化。

## 4 胡人的漢名

胡人在其母語和固有文化的環境裡擁有本來的名字，但是在與漢文化的接觸、交流中獲得漢語的名字，對這一點史不絕書。胡人獲得漢名，一般來自於接受，接受的情況有如下三種：(1) 賜名；(2) 家族接受漢俗命名方式；(3) 漢俗排行字與行第名的借用。

### 4.1 賜名

**4.1.1 有傳記記載的證據** 在特定歷史情勢下，胡人往往因為歸化中原王朝、效力有功得到帝王的賜姓賜名，以表示政權對他的接納。賜姓，多係當朝國姓，如唐李宋趙；賜名，則無不選用積極褒義字眼，顯示中原王朝中心意識、勗勉萬邦來朝歸順歸義歸誠效忠王朝之心，如忠、貞、順、勳等。

#### 4.1.1.1 阿史那忠

西突厥“右賢王阿史那泥孰，蘇尼失子也。始歸國，妻以宗女，賜名忠。”（新唐書215上／6041）

#### 4.1.1.2 史思明

“史思明，寧夷州突厥種，初名牽于，玄宗賜其名。”牽于少賤，天寶初年，累

功至將軍、知平盧軍事。入奏，玄宗“賜坐與語，奇之，問年，曰：‘四十矣。’撫其背曰：‘爾貴在晚，勉之！’”（新唐書 225 上／6426）賜名或在此時。舊唐書對此事記載較簡略，沒有提及玄宗賜名之事，只說史思明“本名率干，營州寧夷州突厥雜種胡人也。”（舊唐書 200 上／5376）思明一名有儒家經典的來源，詳見下文 4.2.5。

#### 4.1.1.3 李懷光

李懷光，渤海靺鞨人，本姓茹。父常，徙幽州，為朔方部將，以戰多賜姓，更名嘉慶。”貞元五年，唐德宗賜懷光外孫燕姓李，名曰承緒，以左衛率府胄曹參軍繼懷光後（新唐書 224 上／6375, 6378）。李承緒原名燕八八（舊唐書 13/367-368）。

#### 4.1.1.4 李元諒

“李元諒，安息人，本安氏，少為宦官駱奉先養息，冒姓駱，名元光。”貞元三年，以對吐蕃軍功，“帝嘉歎，賜善馬金幣良厚，因賜姓及名。”（新唐書 156/4901-4902）

#### 4.1.1.5 李思忠

唐開成五年（840），回紇汗國為黠戛斯所破，特勤唃沒斯登赴振武歸附。會昌元年六月，“降將唃沒斯將吏二千六百餘人至京師。以唃沒斯檢校工部尚書，充歸義軍使，封懷化郡王，仍賜姓名曰李思忠；以迴紇宰相受耶勿為歸義軍副使、檢校右散騎常侍，賜姓名曰李弘順。”（舊唐書 18 上／591）“唃沒斯等既朝，皆賜李氏，名唃沒斯曰思忠，阿歷支曰思貞，習勿啜曰思義，烏羅思曰思禮；愛邪勿曰弘順，即拜歸義軍副使。”（新唐書 217 下／6132）

#### 4.1.1.6 李國昌

唐咸通十一年（870），“以河東行營沙陀三部落羌渾諸部招討使、檢校太子賓客、監察御史朱邪赤心為檢校工部尚書、單于大都護、御史大夫、振武節度、麟勝等州觀察等使，仍賜姓名曰李國昌。”（舊唐書 19 上／674-675）

#### 4.1.1.7 李茂勳

“李茂勳，本回鶻阿布思之裔。張仲武時，與其侯王皆降。資沈勇，善馳射，仲武器之，任以將兵，常乘邊積功，賜姓及名。”（新唐書 212/5983）

#### 4.1.1.8 康藝全

長慶年間（821-824）有一位康姓武人，“為河東編伍，勇力絕人。節度使馬燧以其多藝，因以‘藝全’名之”，即見諸史文的左神策大將軍康藝全（新唐書 207/5871，冊府元龜 128/1402 校訂本）。案：此人原名不詳，之前或有胡名，或名涉俚俗，馬燧因為之改名。

## 4.2 家族接受漢俗命名方式

經歷一定時間的與漢人主流社會共居後，特別是進入著籍編戶的進程後，胡人群體、家庭可能發生名字上的漢化，名字接受漢文化特徵的起名方式，命名用字選用主流思想文化的字眼，家族若干世代連續使用漢風名，甚至採用漢人的排行字。

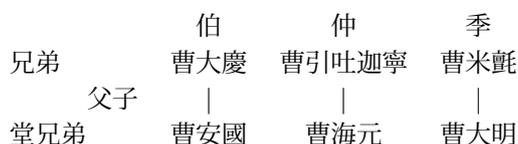
**4.2.1 何妥家族：**何妥，字棲鳳，西城人也，父細腳胡（隋書有異文細胡），通商入蜀，遂家郫縣。事梁武陵王紀，主知金帛，因致巨富，號為西州大賈。妥少好音律，留意管絃。北周時任太學博士。後仕隋，開皇時任國子祭酒，為隋制定樂制。撰周易講疏十三卷，孝經義疏三卷，莊子義疏四卷，及與沈重等撰三十六科鬼神感應等大義九卷，封禪書一卷，樂要一卷，文集十卷。子蔚，任隋秘書郎。何妥兄通，通子稠，字桂林。（北史 82/2753；隋書 75/1709-1710）



**4.2.2 安懷家族，**6-7 世紀，全唐文補遺 2/325 頁安懷及夫人史氏墓誌。安懷，字道，河西張掖人，祖因出仕隋，家於洛陽。曾祖□，前周任甘州司馬，祖智，隋洛川府左果毅，父曇度，唐文林郎。子長齡。長壽二年（692）卒。

**4.2.3 史訶耽家族，**7 世紀，固原南郊隋唐墓地 68 頁/全唐文補遺 7/284-285 頁唐故游擊將軍虢州刺史直中書省史公（訶耽）墓誌銘並序。訶耽字說，原州平高縣人，先祖為史國王。曾祖尼，祖思，父陁，子護羅（\*yɔh la）、懷慶，前後夫人康氏、張氏。咸亨元年（670）葬。訶耽為中書省譯語人，是一個對漢語有全面掌握、對漢文化熟悉了解之人。

**4.2.4 曹大慶家族，**8 世紀，P.3559 敦煌鄉差科簿。大慶男安國，弟引吐迦寧，寧男海元，弟米氈，男大明，圖示如下：



差科簿所記的曹大慶昆弟三人及其兒輩三人，共六個名字。大慶，是個常見的漢語名，在差科簿中就有安大慶、辛大慶兩個同名的人。考慮到胡名義譯的可能性，“大慶”或許來自粟特語常見名 *frn* 的語義翻譯（參 Elio Provasi, “Sogdian *farn*”, Carlo G. Cereti et al., eds., *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia, Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6th December 2002*. Wiesbaden, 2003, pp. 305-322）。大慶的弟弟引

吐迦寧 (\*jin<sup>h</sup> t<sup>h</sup>o<sup>h</sup> kia nɛjŋ) 一定是胡名，現已由吉田豐考出為粟特語 \*'yntwk'ny 的音譯，義為“印度人”（參前文 1.2.8）。同樣米氈 (\*mɛj tɕiɛn) 也是一個音譯，語源待考。下一代的三個名字安國、海元、大明均為漢語名，但並未按照漢俗進行行輩的統一排列。

#### 4.2.5 小結

賜名是中原君主對外蕃來人看似禮遇、實則約束強制的歸化行為，“思忠”、“國昌”一名之下，不僅寄寓了唐朝皇帝對有關外蕃出身的將領官員效忠的期待，賜名也與授官同時進行，更是外蕃人進入中原體制、並有可能“承緒”世襲的進身之階。這一點一定對推動有關家族的漢化起到決定性的影響。

史思明的名字以往有學者加以探討，如認為“罕干”、“思明”無論音義均來源於中古伊朗語的摩尼教及火祆教概念（榮新江 2001, 229、236 注 2；榮 2010/2014, 275 注 2）。可備一說。另外也有將“罕于”歸源於中古伊朗語表示“黑色”的粟特語 šaw、巴列維語 syā 以及安息語 syāw，把“思明”看作是“原名變形 Syamak 的近似音譯”（陳三平、梅維恆《史思明的名字小議》，《歐亞學刊》新 2 輯，2015 年，第 200 頁）。以上考證忽略了一個重要的事實：思明這個名字，是唐玄宗給予突厥雜種胡人罕于（或罕干）的漢語賜名，所以思明這個名字不應該從胡語方面尋源。事實上，期待唐玄宗有胡語知識，起名之際可以兼顧胡漢音義之妙，未免求之過深，也有悖事理。罕于、罕干的語源究竟為何，此處姑不深論，思明一名的漢文化來源似乎是《論語》：“君子有九思，視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。”史、視中古音近，史思明、視思明有諧音的因素，史恰巧為罕于的突厥阿史那姓的省稱（阿史那系的突厥人在隋唐時有獲“賜姓史氏”的記載，如史大奈，見通典突厥下 199 下 / 5454；史繼先，見金石錄二八史繼先墓誌）。上文引述的唐武宗為回紇人啞沒斯起的名字思忠、以及習勿啜的思義，用典也都出於“君子九思”此段。有關的名字屬於純漢名。

何妥家族的起名做法，最能體現胡人家族漢化進程的發展情形。入華第一代名細腳胡（細胡），其名字的原型雖然尚難決定，但總不過是胡語音譯漢字，或者是一種出自漢人之口的對這個異國人的謔名。但是從第二代起，這個富商大賈之家中就長大了至少兩位讀書做官的後代，各有漢名、字號，何妥少習音律，仕北周為太學博士，繼而仕隋，任國子祭酒，為隋制定樂制。他留下的著作不少：涉及易經的有《何妥講疏十三卷》，藝術類的有《何妥象經一卷》，並有文集《何妥集十卷》見於著錄（舊唐書 46；新唐書 57-59 等）。唐初何妥已被稱為“前代名儒”。《何妥家傳二卷》（新唐書 58/1843）可惜不傳，令我們無法知道何氏這一家族更多成員名字、事功的詳細情況。何妥的姪男何稠任隋少府令，竇建德拜為工部尚書（舊唐書 54/2238）。何細腳胡一家在一代之間就完成有商客到社會主流的變遷，速度之快可謂驚人。

固原史氏家族成員的名字，則顯示了漸進漢化的情形。以訶耽一支看，一代妙尼，二代多思，三代盤陔，四代訶耽，五代護羅、懷慶。妙尼 (\*mjiaw<sup>h</sup> nri) 為粟特人名 Mēwnāy，原型已見於粟特古信第一和第三札的寫信人粟特婦女 *mywn'yH* (Yoshida 2005, 65)，妙尼和 (康) 蜜乃 (\*mjit nōj', XH376 高昌延昌三十三年 / 593 年康蜜乃墓表) 為其陽性形式的兩個音寫形式。多思，也許是一個譯意名。盤陔為粟特人名 *βntk/vandak* 的標準音譯。訶耽 \*xa tam (唐會要 61/1067 彈劾條作訶擔)，語源待考，但一定是音譯。直到史訶耽的兩個兒子，一個胡名護羅，一個漢風名懷慶，根據訶耽先後娶康氏、張氏兩個妻子的情況判斷，護羅當為康氏所出，所以仍起胡名，懷慶則是張夫人所產。訶耽為中書省譯語人，在漢胡的公務交往中起到溝通作用，他應該具有相當強的漢語漢文能力。

### 4.3 排行字的使用

**4.3.1 安孝臣家族**，8 世紀，唐代墓誌匯編 1433；全唐文補遺 2/503 安孝臣墓誌。太原郡人，翊麾副尉澤州太行鎮將騎都尉，三十六歲卒於開元廿二年 / 734 年。子興宗、承宗、榮宗。

**4.3.2 敦煌羅姓**，羅雙流、羅雙利兄弟 (P.3559 從化鄉差科簿，750 年)

**4.3.3 何文哲家族**，9 世紀，全唐文補遺 1/282-286 何文哲墓誌，字子洪，靈武人，何國王丕之五代孫，歷官甚多，起左軍馬軍副將，終右領軍衛上將軍，贈太子詹事少保。曾祖懷昌，祖彥詮，父遊仙。夫人康氏。文哲子：公賁、公質、公貞、公賞、公實、公贊。大和四年 (824)。

**4.3.4 史從慶家族** (全唐文補遺 4/497-498 唐故淮西行營糧料使勾檢官試太常寺太祝史從慶墓誌銘)。祖缺名，父汶，夫人蜀郡咎氏，子瑄，仲弟從素，子璣、琮、珏、琬，季弟從會，子璋、璿。大中四年 (850)。

**4.3.5 房山石經巡禮人史西華**、王七寶林夫婦有六子：史少穎、少藉，少灝、少演、少弘、少顥。乾符二年 (875) 四月八日。

#### 4.3.6 小結

上述使用漢文化排行字風俗起名的昭武九姓家族，多係在唐朝為官者，安孝臣為武官，英年早逝，留下三子興宗、承宗、榮宗，名字取義於光宗耀祖。何文哲，墓誌述其為何國國王何丕之後，曾祖懷昌、祖彥詮、父遊仙三代以使用漢語名，其妻為康普金之女，是一個胡姓聯姻的家庭，看來仍然葆有西土貴胤華族意識，但是六子的名字公賁、公質、公貞、公賞、公實、公贊，排行字為公，第二字均從貝。史從慶，淮西行營糧料使勾檢官試太常寺太祝，父名汶，兩個兄弟名從素、從會，子姪名瑄、璣、琮、珏、琬、璋、璿，子姪輩均用單字名，均從玉。落籍西州的胡姓人

康安住、安定、安義兄弟三人，安住、安義曾參加垂拱二年疏勒道行軍，安定則參加垂拱元年金山道行軍（TCW IV/127 唐開元二年帳後西州柳中縣康安住等戶籍）。開元二年（714）統計戶口之時，康安住年 72 歲，安定年 54 歲，安義年 49 歲。

史西華作為房山石經供養人，生平不詳，據供養題記只知道其妻名王七寶林，夫婦共有六子少穎、少藉，少灝、少演、少弘、少顥。敦煌從化鄉的羅姓兩兄弟也是身份不詳，羅雙流、羅雙利。流、利雙聲，意義相關。以上這些使用排行字的例子都比較嚴謹。

胡姓人使用排行字，不甚規整的情況也有一些，如：史索巖安氏夫婦，有三子：法僧、德僧、德威。麟德元年（664）（全唐文補遺 7/272-273 大唐故平涼郡都尉史公夫人安氏墓誌銘並序）。敦煌從化鄉安沙尅、安守德、安守禮三兄弟（P.3559 從化鄉差科簿），長兄的名字是音譯，已由 Pavel Lurje 考出為粟特語 *š'w'n(cH)* “黑色”之義（LNo1157），相當於漢名裡的“黑子”（康黑子，P.4640v 官入破曆），“黑兒”（安黑兒，P.2049v 淨土寺諸色入破曆計會牒）。兩個弟弟卻起了非常典型的表現儒家思想意識的守德、守禮，這個突變現象的背後是怎樣的歷史情勢和家族文化變化？9 世紀何少直，有四子：崇美、鐸、師度、師牧（全唐文補遺 2/581 何少直墓誌，大中九年／855 年），長子、次子名字各自為政，三四子以“師”字排行。

#### 4.4 行第名

行第，指中國乃至東亞其他受儒家文化影響的社會中對家庭成員按出生先後次序予以排列的做法。表示行第的一個主要方式就是起一個標示行序的名字。行第名不僅賦予給家庭、家族男性成員，女性成員也常按照出生次序獲得行第的排列名，也有已婚女性按照夫婿的排行得到相應排行稱謂的情況。男性行第名的常見形式父姓+序數詞+郎（或奴），女性行第名的常見形式有父姓+序數詞+娘。父姓於婚後婦女，亦可視為娘家姓。

##### 4.4.1 胡姓人的男性行第名

曹大（TCW II/307-326 唐科錢帳曆）

何大（房山一·一〇三九/215 頁，大般若波羅蜜多心經卷一，□□元年五月八日）

米大（S.6045 便粟麥曆。丙午年／946）

曹二（TCW III/242-247 唐咸亨二年／671 年唐西州高昌縣上安西都護府牒稿為錄上訊問曹祿山訴李紹謹兩造辯辭事。本名曹畢娑，曹果毅之弟，同一訴訟文書中，李紹謹又被稱為李三）

安三（P.4674 乙酉年十月麥粟破用曆，925 或 985 年；P.4987 兄弟社轉帖，安三阿父，戊子年／988 年；S.10612 付箋僧名目，10 世紀）

安三郎（P.3701v 社司轉帖。乾寧三年／896 年；BD.16536 渠人文書，9-10 世紀）

曹三 (S.8448A 紫亭羊數名目, 辛亥年 / 951 年)  
曹三郎 (S.2214 官府雜帳, 約 860 年)  
史參 (秦晉豫新出墓誌蒐佚續集 235 號史參及妻梁氏墓誌, 顯慶五年 / 660 年)  
曹四郎 (冊府元龜 425/4818 頁校訂本, 鄧州總管。武德三年 / 620 年九月王世充陷鄧州, 四郎因戰死之)  
安件 (S.6130 諸人納布曆, 10 世紀)  
曹午 (Дx.01378 當團轉帖, 10 世紀中期)  
安六 (TCW III/140 唐西州高昌縣授田簿; P.2766v 人名列記, 咸通十二年 / 871 年; P.3146B 遺產分割憑, 10 世紀後期; P.3148v 燉煌鄉缺枝夫戶名目, 9-10 世紀初)  
史六郎 (即史元寬, 房山三·一六九 / 172 頁, 大般若經卷四百七十, 開成二年 / 837 年; 房山二·一一一 / 172 頁, 大般若經卷四百七十, 開成三年 / 838 年四月八日)  
史七郎 (即史元直, 房山三·一六九 / 172 頁, 大般若經卷四百七十, 開成二年 / 837 年; 房山二·一一一 / 172 頁, 大般若經卷四百七十, 開成三年 / 838 年四月八日)  
曹捌 (S542v 戌年沙州諸寺丁壯車牛役簿, 818 年; S.542v 沙州諸寺戶妻女名簿, 曹八妻)  
安九 (P.3418v ③唐沙州諸鄉欠枝夫人戶名目)  
史九 (房山九·二八〇 / 258 頁, 阿難七夢經)  
史九郎 (即史元迪, 房山三·一六九 / 172 頁, 大般若經卷四百七十, 開成二年 / 837 年四月八日; 房山二·一一一 / 172 頁, 大般若經卷四百七十, 開成三年 / 838 年四月八日)  
曹阿什 (大谷文書 2385 西州高昌縣給田文書)  
何什一 (房山七·八七二 / 119 頁, 歸義縣造石經邑人, 大般若經卷二百八十七, 貞元二年 / 786 年二月八日)  
羅什一 (P.3047v ⑨諸人諸色施捨曆, 9 世紀前期)  
石十一 (P.3047v ⑨諸人諸色施捨曆, 9 世紀前期)  
石什一 (S.542 敦煌諸寺丁壯車牛役簿, 818 年; BD.6359 便麥契, 丑年 / 821 年)  
史什二 (P.3047v ⑥諸人諸色施入曆, 9 世紀前期)  
安十三 (俄藏 Дx.011413v 唐安十三欠小麥價錢憑, 俄藏 15/212)  
安什四 (S.542v 燉煌諸寺丁壯車牛役簿, 818 年)  
米十四 (大谷文書 8056 唐大曆十六年 / 781 年米十四舉錢契)  
石十四 (S.6233v 〇 2 磴戶計會, 9 世紀前期)  
史什五 (房山一·八八八 / 121 頁, 歸義縣合邑四十四人, 大般若經卷三百零三)  
史什六 (房山三·三八 / 102 頁, 大般若經卷一百八十三, 母白氏。天寶十四載 / 755 年)

史廿郎（即史元建，房山三·一六九/172頁，大般若經卷四百七十，開成二年／837年；房山二·一一一/172頁，大般若經卷四百七十，開成三年／838年四月八日）

史廿一郎（即史元宗，房山三·一六九/172頁，大般若經卷四百七十，開成二年／837年；房山二·一一一/172頁，大般若經卷四百七十，開成三年／838年四月八日）

#### 4.4.2 胡姓人的女性行第名

康大（比丘尼，房山八·七一一/282頁，佛說盂蘭盆經）

安大娘（S.542v 沙州諸寺戶妻女名簿，九世紀初；S.3074v 某寺破曆，9世紀前期；房山九·二四一/236頁，佛說百佛名經，大和癸丑歲即大和七年／833年夏孟月戊午朔八日乙丑）

白大娘（房山四·一六/142頁，易州石經邑，大般若經卷三百九十）

曹大娘（房山一·六六四/111頁，大般若經卷二百四十四、二百四十五，大曆十三年／778年四月八日；房山四·一六/143頁，易州石經邑，大般若經卷三百九十）

何大娘（房山三·七/101頁，范陽郡五熟行石經邑邑人，大般若經卷一百七十六；房山一·八九三/111頁，經主，大般若經卷二百四十八，大曆十四年／779年四月八日；房山四·一一七/202頁，佛說造立形像福報經；房山一·一〇三九/216頁，大般若波羅蜜多心經卷一，□□元年五月八日）

康大娘（S.5381v 遺書一道）

石大娘（全唐文補遺 7/481頁石大娘等洛陽龍門造像記，天授二年／691年；房山六·一九四/212頁，御注金剛般若波羅蜜經注序，天寶四載（745）二月八日）

史大娘（房山一·五八七/124頁，大般若經卷三百二十，貞元六年／790年四月八日；房山二·五五七/145頁，固安縣歸仁鄉馬村，大般若經卷四百）

安一娘（房山一·五三八/49頁，巡禮題名碑；房山八·一四/186頁，大般若經卷五百三十二）

康一娘（房山九·二〇七/221頁，佛臨般涅槃略說教戒經，大和元年／827年四月八日；房山九·二七九/255頁，幽州薊縣西角開場坊邑人，佛說八部佛名經，會昌元年／841年四月八日）

羅一娘（房山九·二五一/224頁，佛說鶻掘摩經，大和二年／828年四月八日）

石一娘（房山九·二五一/224頁，佛說鶻掘摩經，大和二年／828年四月八日；房山一·六三六/53頁，巡禮碑題記，乾符二年／875年四月八日）

史一娘（房山二·五二七/290頁，題名經，咸通十二年／871年四月八日）

安二娘（房山一·四九一/214頁，佛說波羅蜜多心經，貞元九年／793年四月八日；房山外八一/240頁，般若波羅蜜多心經殘，開成二年／837年）

白二娘（房山一・六八二/126 頁，李石西三村，大般若經卷三百二十七，貞元七年／791 年四月八日）

曹二娘（P.3047v ⑥乾元寺科香帖；房山九・一七八/234 頁，曹仲平之女，佛說七俱胝佛母心大準提陀羅尼經，太和七年／833 年四月八日；房山九・二〇一/241 頁，佛說護諸童子陀羅尼經，開成三年／838 年四月一日）

何二娘（房山一・九一五/118 頁，涿州椒筍行石經邑人，大般若經卷二百八十一，貞元元年／785 年四月八日；房山七・八七二/119 頁，歸義縣造石經邑人，大般若經卷二百八十七，貞元二年／786 年二月八日）

康二娘（P.2912v ③丑年正月已後大眾及私傭襴施布人曆，821 年；房山九・二七九/256 頁，幽州薊縣西角開場坊邑人，佛說八部佛名經，會昌元年／841 年四月八日）

羅二娘（房山一・一〇三九/215 頁，大般若波羅蜜多心經，□□元年五月八日）

米二娘（房山二・一一六/176 頁，大般若經卷四百七十一）

石二娘（房山一・九六〇/143 頁，大般若經卷三百九十五，貞元十四年／798 年四月八日；房山一・九六〇/143 頁，大般若經卷三百九十五，貞元十四年／798 年；房山九・二八〇/258 頁，阿難七夢經）

史二娘（房山一・八〇一/134 頁，大般若經卷三百六十二；房山二・五五七/145 頁，固安縣歸仁鄉馬村，大般若經卷四百；房山二・一一六/176 頁，大唐幽州薊縣薊北坊檀州街西店弟子劉師弘何惟頗等奉為尚書敬造大般若石經兩條，大般若經卷四百七十一）

何二娘子（莫高窟第 196 窟供養人）

史二娘子（房山一・九三九/117 頁，史令詵妻王氏女，大般若經卷二百七十八、二百七十九，興元二年二月八日。案：興元只有元年，當為貞元元年／785 年）

安三娘（S.542v 沙州諸寺戶妻女名簿。九世紀初；S.6233v ①吐蕃期某寺麥粟等分付曆，9 世紀前期；P.3047v ⑨諸人諸色施捨曆，9 世紀前期）

曹三娘（房山一・六六一/129 頁，涿州幞頭行，大般若經卷三百四十二，貞元八年／792 年四月八日；房山二・四一/134 頁，涿州市幞頭行，大般若經卷三百六十三；房山四・一五/98 頁，夫石崇俊，男懷玉、懷珍、懷寶、懷璧、女滿相。造大般若經一百六十條四百一十三，天寶十二載／753 年四月八日；房山九・二三〇/226 頁，金剛三昧經序品第一，大和二年／828 年四月八日；房山二・一一一/172 頁，大般若經卷四百七十，開成三年／838 年四月八日；房山九・三一/260 頁，佛說三品弟子經，幽州石幢下，會昌二年／842 年四月八日）

何三娘（房山三・七/101 頁，范陽郡五熟行石經邑人，大般若經卷一百七十六；房山九・二〇七/221 頁，佛臨般涅槃略說教戒經，大和元年／827 年四月八日；房山九・二五一/223 頁，佛說鴛掘摩經，大和二年／828 年四月八日）

康三娘（房山九·二五一/224 頁，佛說鶡掘摩經，大和二年／828 年四月八日；房山九·二〇一/241 頁，佛說護諸童子陀羅尼經，開成三年／838 年四月一日）

羅三娘（房山九·二〇七/221 頁，佛臨般涅槃略說教戒經，大和元年／827 年四月八日）

史三娘（房山九·二三五/231 頁，佛說隨求陀羅尼神咒經，大和六年／833 年四月一日；房山一·六三四/46 頁，巡禮碑題記，咸通七年／866 年四月八日；房山四·七九/99 頁，上谷郡，上經一條合家供養。大般若經一百六十二；房山二·四九〇/294 頁，殘石經）

史三娘（P.3418v 慈惠鄉缺枝夫戶名目，9 世紀末到 10 世紀初）

竹三娘（房山一·一〇〇八/108 頁，經主，大般若經卷二百二十九、二百三十）

史三娘子（房山一·九三九/117 頁，史令詵與妻王氏女，大般若經卷二百七十八、二百七十九，興元二年二月八日。案：興元只有元年，當為貞元元年／785 年）

何四娘（房山一·六七三/125 頁，邑人，大般若經卷三百二十二，貞元七年／791 年四月八日；房山一·六六一/130 頁，涿州幞頭行，大般若經卷三百四十二，貞元八年／792 年四月八日；房山二·一〇五五/68 頁，劉憲平妻，題名碑）

何四娘（全唐文補遺 7/495 頁王林並妻何四娘造像記，顯德五年／958 年）

康四娘（S.542v 沙州諸寺戶妻女名簿，九世紀初；房山九·二二九/219 頁，長慶元年／821 年四月八日奉為皇帝敬造上生下生經一卷送至石經藏；房山一·五六九/109 頁，大般若經卷二百三十二）

米四娘（房山三·一二九/102 頁，文安郡邑人，大般若經卷一百七十八）

史四娘（房山二·七二五/140 頁，大般若經卷三百八十四、三百八十五；房山二·五九七/170 頁，大般若經卷四百六十八；房山一·五三七/261 頁，佛說三品弟子經，幽州石幢下，會昌二年／842 年四月八日）

曹五娘（房山二·五九七/169 頁，大般若經卷四百六十八；房山二·八五七/181 頁，大般若經卷四百八十，中和二年／882 年四月八日；房山九·二〇五/228 頁，邑人，大佛灌頂經，大和五年／831 年四月八日；房山九·二三五/231 頁，佛說隨求陀羅尼神咒經，大和六年／833 年四月一日；房山九·一七八/234 頁，佛說七俱胝佛母心大準提陀羅尼經；房山九·二八一/247 頁，奉為司空造經一條，佛說太子和休經，開成四年／839 年四月八日，薊縣西角；房山三·一六四/165 頁，前事親兵馬使銀青光祿大夫檢校光祿卿兼監察御史彭城郡王，大般若經卷四百六十五，大和四年／830 年四月八日）

康五娘（房山一·四九一/215 頁，佛說波羅蜜多心經，貞元九年／793 年四月八日）

康五娘（房山三·一六四/165 頁，前事親兵馬使銀青光祿大夫檢校光祿卿兼監察御史彭城郡王曹憲榮敬造大般若經卷四百六十五一條，大和四年/830 年四月八日）

史五娘（房山一·八〇一/134頁，大般若經卷三百六十二；房山二·五五七/145頁，固安縣歸仁鄉馬村，大般若經卷四百。約貞元十五年／799年）

米六娘（房山七·二八五/61頁，巡禮碑，乾符六年／879年四月八日）

史六娘（房山一·六三六/房山石經題記彙編 53頁，巡禮碑題記，乾符二年／875年四月八日；房山一·五三七/房山石經題記彙編 262頁，佛說三品弟子經，幽州石幢下，會昌二年／842年四月八日）

翟六娘（全唐文補遺 1/67-69 安元壽墓誌，涼州姑臧人，夫人翟六娘。光宅元年／684年；新中國出土墓誌陝西壹/121頁；全唐文補遺 2/470 頁大唐故右威衛將軍武威安公（元壽）故妻新息郡夫人下邳翟氏（六娘）墓誌銘，季子神機，孫欽。開元十五年／727年）

何七娘（TCW II/330 唐質庫帳曆，母米氏）

米七娘（房山二·一一六/176頁，大般若經卷四百七十一）

史七娘（房山一·六三四/46頁，巡禮碑題記，咸通七年／866年四月八日）

何八娘（房山八·七二四/250頁，如來在金棺囑累清靜莊嚴敬福經，開成四年／839年四月八日）

史八娘（房山九·二五一/223頁，佛說鶡掘摩經，大和二年／828年四月八日；房山二·五二七/290頁，題名經，咸通十二年／871年四月八日；房山二·五九七/170頁，母安氏，兄史日晟，大般若經卷四百六十八）

白九娘（房山三·二三/101頁，邑人，大般若經卷一百七十八；房山九·二七九/254頁，幽州薊縣西角開場坊邑人，佛說八部佛名經，會昌元年／841年四月八日）

何九娘（房山二·六一九/133頁，共同造經者尚有何十娘、何十二娘、何十六娘、何十七娘。大般若經卷三百五十七，貞元十年／794年四月八日）

羅九娘（房山二·二二八/116頁，大般若經卷二百六十八，建中五年／784年四月八日）

米九娘（米九娘墓誌，會昌六年／846年）

史九娘（房山二·六三〇/56頁，巡禮碑，乾符二年／875年四月八日）

何十娘（房山二·六一九/133頁，共同造經者尚有何九娘、何十二娘、何十六娘、何十七娘。大般若經卷三百五十七，貞元十年／794年四月八日）

康十娘（房山九·三三/147頁，大般若經卷四百零六）

史什娘（斯坦因高昌發現文書 Kao.080°；陳國燦 2004, 240）

康十娘子（Stein Painting 19）

石十娘子（房山二·七五八/47頁，石公政女，母劉氏，巡禮題名碑並陰，咸通九年／868年四月八日）

白十一娘（房山一·六三六/55頁，巡禮碑題記，乾符二年／875年四月八日）

曹十一娘（全唐文補遺 4/181-182 頁唐故鉅鹿郡曹府君秀夫人清河張□□合祔墓誌銘，字成丞，久嫻軍旅。父榮，字榮。夫人清河張氏。子君□。女四人：十一娘、十三娘、十四娘、十五娘。大中元年／847年）

石十一娘（房山二·一一六/176 頁，石良宗女，石建立姊妹，大唐幽州薊縣薊北坊檀州街西店弟子劉師弘何惟頗等奉為尚書敬造大般若石經兩條，大般若經卷四百七十一）

史十一娘（房山四·一五九/263 頁，史少温女，史君祐、史君操、史十二娘姊妹，佛說三品弟子經，幽州石幢下，會昌二年／842年四月八日）

安什二（女，S.542v 沙州諸寺戶妻女名簿，九世紀）

曹十二娘（房山二·七五八/47 頁，父曹慶雲，母王氏，兄曹楚宗，巡禮題名碑並陰，咸通九年／868年四月八日）

何十二娘（房山二·六一九/133 頁，共同造經者尚有何九娘、何十娘、何十六娘、何十七娘。大般若經卷三百五十七，貞元十年／794年四月八日）

康什二娘（吐魯番出土唐納糧戶籍與曹先玉借麥契。中國歷史博物館藏法書大觀第 11 卷晉唐寫經晉唐文書 186 頁。戶主康敬仙女。母石氏，姊妹毛毛、妃娘、娘子，兄弟進興、進光）

石十二娘（房山九·二五一/223 頁，佛說鶡掘摩經，大和二年（828）四月八日）

史十二娘（房山四·一五九/263 頁，史少温女，史君祐、史君操、史十一娘姊妹，佛說三品弟子經，幽州石幢下，會昌二年／842年四月八日）

羅什三（女，S.542v 沙州諸寺戶妻女名簿，九世紀初）

安十三娘（全唐文補遺 5/445 頁大晉洛京故陳留縣君何氏墓誌銘文並序，何萬金妻，太原郡晉陽縣人。曾祖晏，祖海，父重度，子元審、元□、元超（妻何氏）、元福（妻張氏）、韓留，女十三娘（外侍石）、十四娘（外侍梁），天福四年／939年）

曹十三娘（全唐文補遺 4/181-182 頁唐故鉅鹿郡曹府君秀夫人清河張□□合祔墓誌銘，字成丞，久嫻軍旅。父榮，字榮。夫人清河張氏。子君□。女四人：十一娘、十三娘、十四娘、十五娘。大中元年／847年）

米十三娘（房山一·六三七/52 頁，巡禮碑題名，咸通十四年／873年四月八日）

康什四（女，S.542v 沙州諸寺戶妻女名簿，九世紀）

安十四娘（全唐文補遺 5/445 頁大晉洛京故陳留縣君何氏墓誌銘文並序，天福四年／939年）

曹十四娘（全唐文補遺 4/181-182 頁唐故鉅鹿郡曹府君秀夫人清河張□□合祔墓誌銘，字成丞，久嫻軍旅。父榮，字榮。夫人清河張氏。子君□。女四人：十一娘、十三娘、十四娘、十五娘，大中元年／847年）

石十四娘（房山九·二二九/219頁，長慶元年／821年四月八日奉為皇帝敬造上生下生經一卷送至石經藏，石欽憲女，母高氏）

安十五娘（房山一·五三六/67頁，安君信之女，巡禮題名碑並陰）

曹十五娘（全唐文補遺4/181-182頁唐故鉅鹿郡曹府君秀夫人清河張□□合祔墓誌銘，字成丞，久嫻軍旅。父榮，字榮。夫人清河張氏。子君□。女四人：十一娘、十三娘、十四娘、十五娘，大中元年／847年）

曹十五娘（房山八·五八七/187頁，曹明淦與妻平氏女。大般若經卷五百三十六）

石十五娘（房山九·二五一/224頁，佛說鶡掘摩經，大和二年／828年四月八日）

何十六娘（房山二·六一九/133頁，共同造經者尚有何九娘、何十娘、何十二娘、何十七娘。大般若經卷三百五十七，貞元十年（794）四月八日；房山九·二八〇/258頁，隔城門外兩店奉為司徒造大石經一條並送齋料米麵等，何重清女，阿難七夢經）

何十七娘（房山二·六一九/133頁，共同造經者尚有何九娘、何十娘、何十二娘、何十六娘。大般若經卷三百五十七，貞元十年／794年四月八日）

康十七娘（房山九·二〇五/228頁，大佛灌頂經，大和五年／831年四月八日）

史廿娘（房山一·九三九/117頁，史令詵妻王氏女，大般若經卷二百七十八、二百七十九，興元二年二月八日。案：興元只有元年，當為貞元元年／785年）

#### 4.4.3 小結

胡姓人使用行第名，以往已有學者予以注意，如岑仲勉《唐人行第錄》收錄有史、白、石、安、康、曹、穆、羅。所涉及的人物，只有安三／安祿山（資治通鑑卷216）一位可以確定係昭武九姓出身之人而有行第稱名者：

戶部郎中吉溫見祿山有寵，又附之，約為兄弟。說祿山曰：“李右丞相雖以時事親三兄，必不肯以兄為相；溫雖蒙驅使，終不得超擢。兄若薦溫於上，溫即奏兄堪大任，共排林甫出之，為相必矣。”祿山悅其言，數稱溫才於上，上亦忘曩日之言。會祿山領河東，因奏溫為節度副使、知留後，以大理司直張通儒為留後判官，河東事悉以委之。

“三兄”之稱，表明安祿山排行為三，吉溫以此與他稱兄道弟，可以拉近關係，以利關說。“安三”作為安祿山的行第名，並無直接的記載，但是安祿山作為跟漢文化接觸深厚的胡人，倘若在與他親密的漢人人群中有這樣一個小名也並非不可能之事。“安三”這個胡人行第名，確曾實際出現於唐五代時期敦煌文書：安三（P.4674，985年）、安三（S.10612），安三阿父（P.4987）似乎是安三的父親。安三郎（P.3701v，896年）是一個更完整的行第名，標明瞭性別。

《唐人行第錄》在曹姓之下收錄“曹十九如晦，天祐時詩人，見鑑誠條十。”（鑑誠條，當係鑑誠錄）曹十九，尚見於元稹詩《曹十九舞綠鈿》。其他非漢姓氏，岑書

還收錄了車、辛、拓拔、契苾、哥舒、達奚、爾朱、慕容、獨孤等姓。

其實，傳世文獻在這個題目上留下的記錄很少。前述吐魯番文書咸亨二年（671）曹祿山李紹謹案卷最能說明問題，案件中的曹畢娑在訴訟文書記錄口供時李紹謹被稱為李三，另一人物曹畢娑被稱為曹二，其兄曹果毅想必可稱為曹大。畢娑 \*pjit sa 一名的語源已經明確為粟特語 *pysk*、*pys'k*，是一個常見名，出現於粟特古信 II、印度河上游河谷崖壁行客題名、639 年粟特語奴婢買賣契及吐魯番出土大谷文書 1144 號，義為“有色人”（吉田 1989, 95 注 2; Yoshida 1991, 241; Yoshida & Kageyama 2005, no.13 Pēsakk; 並參 Sims-Williams, UI2, 66; LNo987）。文書中訴訟方曹祿山稱曹畢娑為曹二、稱李紹謹為李三，應為訴訟詞的實際記錄，表明是曹祿山與兩人為熟人，使用其行第名作為小名。行第名是民間風俗，特別是民間社會中下層往往只有行第名，並無大名，如本文輯錄的大部分行第名見於房山石經供養人題名，一般而言，這種正式場合的文字記錄採用大名才顯得鄭重，換言之，列名者的名字一般為正式的名字。

與漢人使用行第名另一相似之處是胡姓女人多無大名，與此形成對比的是男性兄弟使用大名。如：會昌二年（842）四月八日史少溫，率二子（史君祐、史君操）、二女（史十一娘、史十二娘）在幽州施入佛說三品弟子經。貞元十年（794）四月八日施入大般若經卷三百五十七的何氏家族何九娘、何十娘、何十二娘、何十六娘、何十七娘應為五姊妹。曹秀有子君□，女十一娘、十三娘、十四娘、十五娘（全唐文補遺 4/181-182）。唐西州納糧戶籍記錄戶主康敬仙、石氏夫婦，有二子進興、進光，四女康什二娘、毛毛、妃娘、娘子（晉唐寫經晉唐文書 186 頁）。

胡姓男女在使用行第名時均有省略性別標誌詞“郎”、“娘”的情況，如：曹大（TCW II/307-326 唐科錢帳曆）、何大（房山一·一〇三九/215 頁）、米大（S.6045 便粟麥曆）三人為男性，康大（房山八·七一一/282 頁），佛說孟蘭盆經供養人，題記特地標明為“比丘尼”。見於來自吐蕃期的同組文書的石什一、安什四（均見於 S.542v 敦煌諸寺丁壯車牛役簿，818 年）為男性，而安什二、羅什三、康什四（女，均見於 S.542v 沙州諸寺戶妻女名簿，九世紀）。

表示女性排行第一的“大娘”有一個平行同義詞“一娘”，如：安一娘（房山一·五三八/49 頁；房山八·一四/186 頁）、康一娘（房山九·二〇七/221 頁；房山九·二七九/255 頁）、羅一娘（房山九·二五一/224 頁）、石一娘（房山九·二五一/224 頁；房山一·六三六/53 頁）、史一娘（房山二·五二七/290 頁）。在漢姓行第名裡也有同樣的形式：陸一娘（全唐文補遺 7/494 頁陸一娘杭州石屋洞造像記）；王一娘（全唐文補遺 4/486 頁唐故太原王府君曇及盧夫人墓誌銘，長慶四年／825 年）；魏一娘（全唐文補遺 4/496-497 頁唐故鉅鹿郡魏府君曹氏夫人墓誌銘，大中四年／850 年）。

總之，入華落籍胡姓人在使用行第名一事上比較清楚地反映了他們在命名習俗

上對漢文化民間傳統的接受。另一方面，我們也注意到胡名內部也有使用數字名的情況，茲不詳論。

## 5 結語

粟特胡人的名字，其母語型態的語言學分析現有 Nicholas Sims-Williams、Pavel Lurje 兩位學者的研究。Sims-Williams 對粟特語人名進行了形式分析 (formal analysis, UI2, 29-38)，提出有格式化名字和非格式化名字 (formulae and non-formulaic material) 兩個類別。下一步他就名字的成分構成，區分了複合名 (compounds)、短名 (short names)、小化或暱稱名 (hypocoristic names)、父名與族姓 (propatronymics and family names) 以及表示部族的形容詞 (ethnic adjectives)。Sims-Williams 就印度河上游河谷崖壁行客題名材料做了一個人名詞表 (Glossary)，將人名詳加著錄，並就關鍵詞根進行了深入討論 (UI2, 39-83)。Lurje 的研究集中反映在他纂輯的《粟特文獻中的人名》(*Personal names in Sogdian texts*, Wien 2010)。Lurje 在這本大部頭專著中沒有就粟特人名的形式特徵專門進行集中陳述，長篇前言的主要內容是介紹粟特語人名的材料來源、研究史綜述以及該書詞條的體例設計。該書為維也納科學院《伊朗語人名集成》(*Iranisches Personennamenbuch*, 縮寫: IPNB) 叢書的一個分冊，體例也是按該叢書的一貫做法著錄人名，其著錄方式為：詞條下由三部分組成，即 (1) B (= Beleg)：詞形著錄情況、(2) P (= Person)：人物身份、(3) D (= Deutung)：語源語義說明。詞形著錄項逐一列舉一個名字目前現存的書寫形式，給出詳細出處；人物身份項給出該人的生平、事功信息；語源說明則是對該名字的釋義。有些詞條下還有附記，一般是編者就以上事項存在的不同意見展開的進一步討論。Lurje 對粟特人名的分析具體體現在 1500 餘個人名詞條中，如第 295 條  $\beta ntk$  (“盤陀”) 條，謹漢譯如下：

*/Vande, Vandak?/* 陽性：書證 1，本民族寫法 (national script)： $\beta nt(k)$   
*/ ZK (r)z(m'nc)*：見於印度河上游岩壁行客題名，UI1 (《印度河上游崖壁行客題名》卷一)，No. 288 (36: 72)； $(\beta n)tk$  / - - -：UI1, No. 328A (37: 3)，參前書，p. 222； $\beta ntk$  / *ZK rz(m'nc)* / *BRY*：UI2 (《印度河上游崖壁行客題名》卷二)，No. 637 (Dadam Das, 38:3)； $\beta ntk$  *ZK* / *rz m'nc BRY*：UI2, No. 654 (Thalpan, III, 64)。人物 1：Shatial, Dadam Das, Thalpan 過訪三個地點並留下題名的人，其父名 *rz m'nc* (本書詞條 1055: 1)。書證 2，本民族寫法：- - 'mn (?) *ZK* /  $\beta ntk$  (?)：UI2, No. 659 (Thalpan III, 無簽名)。人物 2：- - 'mn (本書詞條 1584) 之父。書證 3，本民族寫法： $\beta ntk$  / ( $\beta$  - - - -) *BRY*：UI2, No. 664

(Hunza-Haldeikish). 人物 3：過訪 A Hunza-Haldeikish, 其父名  $\beta$  - - (#355: 1)。書證 4, 本民族寫法： $\beta n(t?)k$ : Graff., No. 15。人物 4：約 8 世紀中期的一枚錢幣 (Buxār xudāh drachm) 上的習字。語源：來源於粟特語  $\beta ntk$  “奴隸、僕人” 一詞，在此或許是一個複合名字的簡化形式，有可能是小稱、暱稱  $\beta ntk + -'kk$ , Sims-Williams 在 UI2, p. 46 已作  $\beta nt'kk$  (見本書詞條 294) 解說。該名見於其他語言中的有：巴克特里亞語  $\beta \alpha \nu \delta \alpha \gamma o$ , 中古波斯語 *Bandag*, 巴比倫語寫作 *Ban-dak-ku*。漢語中有石槃陀 (中古音 b'uân d'â), 是玄奘西行出關時的嚮導 (參吉田豐為《伊朗學百科全書》所寫的粟特語人名詞條)。此外安盤陁, 見於敦煌文書天寶九載差科簿 (參池田溫, 1965 年, 第 649 頁)。

本文以歸納胡名研究的綱領為目標，重點是對以漢字書寫的粟特語人名，對目前就史籍、文書、銘文蒐集的數千中古胡姓人名加以型態分類，試圖以音譯、義譯、音義合璧和純粹漢名四大類概括這部分資料。研究尚在初步，材料有待全面排查，新材料又不斷出現，很多問題並沒有涉及，有的難題目前還不得其解。

漢字書寫音譯名的解決以追溯外來人名的原語原型為目標，涉及審音與勘同。義譯人名的複雜性也很高，試舉北周的虞弘為例，墓誌說他的字是莫潘。莫潘 \*mak p<sup>h</sup>an, 無疑是粟特語人名  $m'xprn/-frn$  的音譯 (Yoshida 2006; 王 2011, 238-239)。但弘是何來歷，殊不易解。弘在語義上與莫潘“月(神)之榮光”無涉。弘在漢語裡義為“大”，這倒令人想到與  $m'x$  發音近似的古代印度詞 *mahā*, 其義為“大”。然則弘是否有可能是由混淆  $m'x$ 、*mahā* 而來的名字？這一混淆是出自無知抑或有意？

見於吐魯番出土漢文文書 (TCW) 記錄的昭武九姓人名約有 850 個 (吉田豐 2006 統計)，其中音譯名佔少數，但具體到斷代研究，音譯名和漢風名的比例尚有詳細比勘的餘地。胡姓墓誌所顯示的是另一幅圖景，音譯名集中出現於北朝時期，進入唐代以後絕大多數胡姓人的名字為漢風漢貌，音譯名稀如星鳳。這一現象背後的深因是進一步的史學討論的題目。

### 本文引用文獻及簡稱表

(本文徵引正史等古籍，一般使用通行本，若無重要版本異同不一一出注，以省篇幅。敦煌西域文書，使用已經出版的圖版本，並參以 IDP 電子資料庫。)

《北周史君墓》，文物出版社，2014 年。

Bi – Sims-Williams – Yan 2017 = Bo Bi, Nicholas Sims-Williams, Yan Yan, “Another Sogdian Chinese bilingual epitaph”, *BSOAS* 2017, 80(2), pp. 1-14.

蔡 1998 = 蔡鴻生《唐代九姓胡與突厥文化》，中華書局，1998 年。

《冊府元龜》(校訂本), 鳳凰出版社, 2006年。

É. Chavannes-P. Pelliot 1913, “Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté (deuxième partie)”, *Journal Asiatique* 1913 (1), pp. 99-199, (2), pp. 261-394. 伯希和、沙畹著, 馮承鈞譯, 《摩尼教流行中國考》, 商務印書館, 1933年。收入《西域南海史地考證譯叢八編》, 中華書局, 1958年, 第43-104頁。

房山 = 北京圖書館金石組、中國佛教圖書文物館石經組編《房山石經題記匯編》, 書目文獻出版社, 1987年。

《固原南郊隋唐墓地》, 羅丰著, 文物出版社, 1996年。

James R. Hamilton, *Manuscripts ouïgours du IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle de Touen-Houang. Texts établis, traduits, et commentés.* Paris 1986.

J. Harmatta, “Irano-turcica”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol. 25, 1972, pp. 263-273.

Henning 1940 = W.B. Henning, *Sogdica*. London 1940.

Henning 1946 = W.B. Henning, “The Sogdian texts of Paris”, *BSOAS*, 11/4, 1946, pp. 713-740.

Hilka 1910 = Alfons Hilka, *Beiträge zur Kenntnis der indischen Namengebung. Die altindischen Personennamen.* Breslau, 1910.

池田 1965 = 池田溫《8世紀中葉における敦煌のソグド人聚落》, 《ユーラシア文化研究》1, 1965年, 第49-92頁。

Khan 2007 = G. Khan, *Arabic documents from Early Islamic Khurasan*, London 2007.

杏・羽 = 《敦煌秘笈》及《目錄冊》, 財團法人武田科學振興財團杏雨書屋出版, 大阪2009-2013年。

庫車文書 = *Les manuscrits chinois de Koutcha. Fonds Pelliot de la Bibliothèque Nationale de France*, par Éric Trombert avec la collaboration de Ikeda On et Zhang Guangda, Paris 2000.

Berthold Laufer, *Sino-Iranica*, Chicago 1919. 勞費爾著、林筠因譯《中國伊朗編》, 商務印書館, 1964。

L(urje) + No. = Pavel Lurje, *Personal names in Sogdian texts*, Wien 2011.

森安孝夫, 《ウイグル=マニ教史の研究》, 《大阪大學文學部紀要》31/32, 1991。

Moriyasu Takao, *Die Geschichte des uigurischen Manichäismus an der Seidenstraße : Forschungen zu manichäischen Quellen und ihrem geschichtlichen Hintergrund.* übersetzt von Christian Steineck. Wiesbaden, 2004.

- 寧樂文書 = 陳國燦《日本寧樂美術館藏吐魯番文書》，北京：文物出版社，1997年。
- P. Pelliot, “Le nom du xwārizm dans les textes chinois”, *T'oung Pao* 34, 1938, pp.146-152.
- Pulleyblank 1955 = Ed. Pulleyblank, *The background of the rebellion of An Lu-shan*. Oxford University Press.
- 《全唐文補遺》(1-9)，吳鋼主編，三秦出版社1994-2007年。
- László Rásonyi 1953, “Sur quelques categories de noms de personnes en turc”, *Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae*, III, 1953/3-4, pp. 323-351.
- László Rásonyi & Imre Baski, *Onomasticon Turcicum, Turkic personal names*, Vol. I-II, Indiana University, Denis Sinor Institute for Inner Asian Studies, 2007.
- 榮新江《安祿山的種族與宗教信仰》，《中古中國與外來文明》，三聯書店，2001年，第222-237頁。
- 榮新江《安祿山的種族、宗教信仰及其叛亂基礎》，黃正建主編《隋唐遼宋金元史論叢》第1輯，紫禁城出版社，2010年，第86-103頁；收入榮新江《中古中國與粟特文明》，三聯書店，2014年，第266-291頁。
- Schmitt + No. = Rüdiger Schmitt, *Personennamen in parthischen epigraphischen Quellen*, Wien 2016.
- Sims-Williams + No. = Nicholas Sims-Williams, *Bactrian Personal Names*, Wien 2010.
- Werner Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts* (BTT XI). Berlin 1981.
- 高田時雄《敦煌資料による中国語史の研究——九・十世紀の河西方言》。東京：創文社，1988年。
- 高田時雄《回鶻文〈慈恩傳〉中的漢語詞素和河西方言》，饒宗頤編《敦煌文藪》上，臺北新文豐出版公司，1999年，第61-83頁。
- Takata Tokio, “Multilingualism at Tun-huang”. *Acta Asiatica, Bulletin of the Institute of Eastern Culture* 78 (2000): pp. 49-70.
- 譚其驤《羯考》，《益世報》1947年1月9日，《歷史與傳說》第一期；收入《長水集》，人民出版社，1987年，第224-233頁。
- 唐長孺《魏晉雜胡考》，《魏晉南北朝史論叢》，三聯書店，1955年，第382-450頁。
- TCW = 《吐魯番出土文書》(I-IV)，文物出版社，1992-1996年。
- 《吐魯番出土磚誌集註》，侯燦、吳美琳編，巴蜀書社，2003年。

- UI1/UI2 = Nicholas Sims-Williams, *Sogdian and other Iranian Inscriptions of the Upper Indus*, Vol. 1, London, 1989; Vol. 2, London, 1992.
- 王 2005 = 王丁《南太后考——吐魯番出土北涼寫本〈金光明經〉題記與古代高昌及其毗鄰地區的那那信仰與祆教遺存》，榮新江等主編《粟特人在中國——歷史、考古、語言的新探索》，中華書局 2005 年，第 430-456 頁。
- 王 2011 = 王丁《中古碑誌、寫本中的漢胡語文札記（一）》，羅丰主編《絲綢之路上的考古、宗教與歷史》，文物出版社，2011 年，第 241-249 頁。
- 王 2012a = 王丁《中古碑誌、寫本中的漢胡語文札記（二）》，沈衛榮主編《西域歷史語言研究集刊》第五輯，科學出版社，2012 年，第 75-86 頁。
- 王 2012b = 王丁《中古碑誌、寫本中的漢胡語文札記（三）》，吐魯番學研究院主編《語言背後的歷史》，上海古籍出版社，2012 年，第 183-187 頁。
- 王 2018a = 王丁《中古胡名考》，來國龍主編《中國早期數術、藝術與文化交流：李零先生七秩華誕慶壽論文集》（待刊）。
- 王 2018b = 王丁《胡名盤陀考》，向群、萬毅編《姜伯勤教授八秩華誕頌壽史學論文集》，廣東人民出版社，2018 年，第 179-206 頁。
- Wang 2006 = Wang Ding, “Remnants of Christianity from Chinese Central Asia in medieval ages”. In: Roman Malek (ed., in connection with Peter Hofrichter), *Jingjiao-The Church of the East in China and Central Asia* (Collectanea Serica). Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica 2006, pp. 149-162.
- Wang 2008 = Wang Ding, Rev. of Rong et al., *Xinhua Tulufan chutu wenxian 新獲吐魯番出土文獻 (Newly Discovered Turfan Documents)* (Tulufanxue yanjiu congshu jiazhong zhi er 吐魯番學研究叢書甲種之二 [Library of Turfan Studies, Series I.2]), Beijing: Zhonghua Book Company, 2008. In: *Manuscript Cultures Newsletter* 1 (2008), pp. 24-27.
- Weber 1972 = Dieter Weber, “Zur soghdischen Personennamengebung”. *Indogermanische Forschung* 77, pp. 191-208.
- Weber 1993 = Dieter Weber, Review of N. Sims-Williams, *Sogdian and other Iranian Inscriptions of the Upper Indus*, Vol. 1, BSOAS, 56/3, 1993, pp. 599-600.
- XC = 柳洪亮《新出吐魯番文書及其研究》，新疆人民出版社，1997 年。
- XH = 榮新江、李肖、孟憲實主編《新獲吐魯番出土文獻》，中華書局，2008 年。
- 吉田 1989 = 吉田豊《ソグド語雜錄 (III)》，《内陸アジア言語の研究》V，1989 年，第 91-107 頁。
- 吉田 1990 = 吉田豊《ソグド語の人名を再構する》，《三省堂ぶっくれっと》78，1990 年，第 66-71 頁。

- 吉田 1998 = 吉田豊 《Sino-Iranica》, 《西南アジア研究》 XLVIII, 1998 年, 第 33-51 頁。
- 吉田 2004 = 吉田豊 《西安新出史君墓誌的粟特文部分考釋》, 榮新江、華瀾、張志清主編 《粟特人在中國——歷史、考古、語言的新探索》(《法國漢學》第十輯), 中華書局, 2004 年, 第 26-42 頁。
- Yoshida 1991 = Yutaka Yoshida, “Sogdian miscellany IIP”. R. E. Emmerick & D. Weber (eds.), *Corolla Iranica*, Frankfurt, 1991, pp. 237-244.
- Yoshida 1994 = Y. Yoshida, Rev. N. Sims-Williams, UI2. 1992. *BSOAS*, 57/2, pp. 391-392.
- Yoshida 1997 = Y. Yoshida, Rev. R. Emmerick & M. Vorob’ëva-Desjatovskaja, *Saka documents texts* Vol. III: The St. Petersburg Collection. *BSOAS*, 60/3, pp. 567-569.
- Yoshida 2003 = Y. Yoshida, “On the origin of the Sogdian surname Zhaowu 昭武 and related problems”, *Journal Asiatique* 291/1-2, pp. 35-67.
- Yoshida 2005 = Y. Yoshida, “The Sogdian version of the new Xi’an inscription”. E. de la Vaissière & E. Trombert (eds.), *Les Sogdiens en Chine*. Paris 2005, pp. 57-72.
- Yoshida/Kageyama 2005 = Yoshida Yutaka/Kageyama Etsuko, “Sogdian names in Chinese characters, pinyin, reconstructed Sogdian pronunciation, and English meanings”. Apud Valerie Hansen, “The impact of the Silk Road...”. E. de la Vaissière & E. Trombert (eds.) *Les Sogdiens en Chine*, Paris 2005, pp. 305-306.
- Yoshida 2006 = Y. Yoshida, “Personal names, Sogdian i in Chinese sources”, *Encyclopædia Iranica* (讀取於 2017 年 11 月 8 日: <http://www.iranicaonline.org/articles/personal-names-sogdian-1-in-chinese-sources>)
- 張廣達, 《唐代六胡州等地的昭武九姓》, 《北京大學學報》1986 年第 2 期, 第 71-82 頁。收入《西域史地叢稿初編》, 上海古籍出版社, 1995 年, 第 249-279 頁。
- Zieme 1977 = Peter Zieme, „Materialien zum uigurischen Onomasticon. I“. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten* 1977, pp. 71-84.
- Zieme 1978-79 = Peter Zieme, „Materialien zum uigurischen Onomasticon II“. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 1978-1979, pp. 81-94.

(作者為上海外國語大學教授)

## 淨土念佛法事與變文\*

荒見泰史、桂弘

### 前言

淨土，是遠離煩惱與污穢的佛國土，即清淨的理想世界。除了阿彌陀如來的西方淨土、阿閼如來的東方妙喜世界、藥師如來的東方淨瑠璃世界、彌勒菩薩的兜率天世界、觀音菩薩的補陀落山（普陀山）等的淨土世界以外，還有《法華經》中所說的“娑婆即寂光”<sup>1</sup>，《維摩經》中所說的“隨其心淨、則佛土淨”<sup>2</sup>等，意思是這娑婆世界改變成的清淨世界也是廣義上的淨土吧。

佛教裏的對遠離煩惱污穢令人憧憬的世界的種種敘述，會隨著各個時代社會的需要，倡導教給世人，從而讓世人生出信仰之心成爲信徒。其中有一種教法，或唱念阿彌陀如來名號（“念佛”），或觀想阿彌陀如來形像（“觀佛”），通過這樣兩種修法就能夠往生阿彌陀如來所在的西方淨土、極樂世界，我們把它稱爲“淨土教”。

淨土教，因爲或以觀想阿彌陀如來形像的“觀佛”、或以念唱阿彌陀如來的名號的“念佛”行儀爲主要的作法，所以在佛教開始傳教的早期就塑造整理好了相關的圖像和儀式作法。比如，東晉時代的淨土教僧侶廬山慧遠，曾經在廬山般若臺的阿彌陀像前，匯集了一百二十三名信徒開辦齋會，依據《般舟三昧經》進行觀佛修業；唐代的善導在京師推廣念阿彌陀佛名號的法事活動。淨土教僧侶舉行儀式的記錄比較多見。善導爲了闡明稱名念佛行法還撰寫出《往生禮讚偈》，並提倡頌唱讚文以行法

---

\*本文爲科學研究費補助金基盤研究（B）16H03404「9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の綜合的研究」階段性成果之一。

<sup>1</sup>《妙法蓮華經》卷第四（《大正新修大藏經》第9卷，33頁a）有如下：“時娑婆世界即變清淨，琉璃爲地，寶樹莊嚴，黃金爲繩以界八道，無諸聚落、村營、城邑、大海、江河、山川、林藪。燒大寶香，曼陀羅華遍布其地，以寶網幔，羅覆其上，懸諸寶鈴。唯留此會眾，移諸天人置於他土。”

<sup>2</sup>《維摩詰所說經》卷第一（《大正新修大藏經》，第14卷，538頁b-c）有如下：“如是，寶積！菩薩隨其直心，則能發行；隨其發行，則得深心；隨其深心，則意調伏；隨意調伏，則如說行；隨如說行，則能迴向；隨其迴向，則有方便；隨其方便，則成就眾生；隨成就眾生，則佛土淨；隨佛土淨，則說法淨；隨說法淨，則智慧淨；隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。是故寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。”

事，而後在開元年間智昇據此整理編寫成了《集諸經禮懺儀》一書以解釋行法規矩。說明開元時代已經有按照善導所提倡的念佛法事的舉行。

在這樣的淨土教僧侶的活動背景下，到了中唐代宗和德宗時代，淨土教成爲中國佛教的主流。出現了提倡五會念佛（即伴隨著五種曲調來念佛行法）的法照法師。法照法師撰寫了以五會念佛爲主、還帶有頌唱讚文作法的《淨土五會念佛略法事儀讚》、《淨土五會念佛誦經觀行儀》等法事規矩，盛行一時。

在宗教儀式上，聲音的影響力是很大的。如果用有特色的曲調來稱佛菩薩的名號，加上用頌唱讚文的方式來合聲，這樣做，不僅給參列者以聽覺刺激，而且能讓參列者感覺到與宗教空間的一體感，從而有激發他們宗教高揚感的效果，更容易讓人獲得宗教信仰的成就感、滿足感。

隨著淨土教的流行，以及《淨土五會念佛略法事儀讚》、《淨土五會念佛誦經觀行儀》等儀軌的整理，8世紀末以降，帶有伴隨著曲調的稱名念佛和歌唱讚文作法的儀式很明顯地增加起來了。之前一直有舉行的八關齋會、十齋、追福齋等對在家信徒來說不可缺少的儀式上，也逐漸融入了類似的次第作法。因此，針對著這些儀式所需的各種各樣的讚文亦隨之而被撰寫出來了。

敦煌文獻裏也留下來了數量膨大的被用於佛教儀式上的讚文。有意思的是，這種頌唱讚文的作法，不僅見於佛教儀式上，還流行於摩尼教、在中國的景教的布教活動中，其相關文獻上一樣也有讚文類部分，說明他們的儀式上也使用了頌唱讚文的作法。比如敦煌文獻裏留有摩尼教的《下部讚》、景教的《三威蒙度讚》等，這些都說明它們曾經存在有類似於佛教儀式作法的頌唱七言體讚的作法<sup>3</sup>。

如上所說的頌唱讚文的儀式的流行，正處於盛唐到中唐時期，那恰好是特別講究韻律而成就絕句、律詩、排律等文體來歌唱的時代。因此宗教上所用的讚文文體，確實是受到了唐代當時流行的韻文文體的影響而變化的。所以不難推測變文等的唐五代的講唱文學上留有的大量的韻文也應該是同理所至吧。

早在20世紀初的敦煌學草創期的研究中，就已經提出了變文是在那個時代佛教儀禮的影響下發展而成立的學說。尤其是1930年代以後開始熱議變文與俗講之間的關係，關於俗講僧文澈法師，文澈法師講經的聲律對當時曲調的影響等等都多有論及。但是早期的研究，因爲史料有限，對佛教儀式和變文文體的相關性研究，只談到了與儀式次第作法之間的關係。至於加上韻文而發展成爲講唱體的演變問題，也只探討到變文與盛唐期以後的韻文、樂府之間的關係而已。後來，隨著運用敦煌資料等所進行的佛教儀式研究的深入，也開始了讚文的研究。但是讚文的發展如何連接上講唱體變文成型等的問題，討論的並不是很多。

關於這個問題，經過筆者近幾年的研究，現在倒能解釋一二：

<sup>3</sup>拙稿《唐王朝における三夷教と讚》，《敦煌寫本研究年報》第12號，1-26頁，2018年3月。

- (一) 變文裏能看到類似於法照《淨土五會念佛略法事儀讚》、《淨土五會念佛誦經觀行儀》上的次第作法及其名稱<sup>4</sup>。
- (二) 在能證明俗講與變文之間關係的《俗講儀式》(P.3849V、S.4417)上，同時記載有八關齋會的次第。和它幾乎相同的八關齋會的次第作法(如俄羅斯Φ 109)上，有帶有讚文、押座文等淨土念佛法事演變成爲變文的線索<sup>5</sup>。
- (三) P.2130 上的淨土念佛法事的次第作法裏還有法照法師的靈驗記，說明當時的有些淨土念佛法事上有靈驗譚的講唱<sup>6</sup>。
- (四) 變文的韻文上往往能看到的“佛子”、“觀世音菩薩佛子”等標識，與淨土念佛法事上所用的合聲標識是一致的<sup>7</sup>。

如上所說，佛教儀式特別是更加通俗化了的俗講，以及當時占主流位置的淨土教的儀式對敦煌講唱文學深有影響這點，已經是毫無異議的事實了。筆者根據這個思路還想添上一塊，即擬是影響到佛傳故事類變文的讚文《正法樂讚》，來進一步探討讚文對講唱體變文的影響。

## 第一節、何爲《正法樂讚》

《正法樂讚》指的是在法照的《淨土五會念佛略法事儀讚》上卷裏殘留的集結釋迦牟尼傳的七言讚文。該讚文的敦煌本一直沒有被發現，直到後來在敦煌發現了法照《淨土五會念佛誦經觀行儀》的中卷、下卷，才能肯定一定有過上卷，只是現在紛失不得見了。所以能推測在敦煌也是頌唱過這個讚文的。

本稿只能根據日本現今還留存著的《淨土五會念佛略法事儀讚》，整理出本讚。事先要說明的是日本的《淨土五會念佛略法事儀讚》乃是圓仁入唐求法得來的，通

<sup>4</sup>ARAMI HIROSHI (荒見泰史): The Tun-huang Su-chiang chuang-yen hui-hsiang wen 俗講莊嚴迴向文 and Transformation Texts, *ACTA ASIATICA: Bulletin of the Institute of Eastern Culture* No.105 (Published Aug.2013); 拙稿《敦煌の佛教儀禮と講唱文學——P.2091『讚積文』、『踰城日文』を中心として》、《東方學研究論集 [日英文分冊]》、臨川書店，34-45 頁，2014 年。

<sup>5</sup>拙稿《敦煌本〈受八關齋戒文〉寫本の基礎的研究》、《敦煌寫本研究年報》第 5 號，129-150 頁，2011 年；拙稿《淨土五會念佛法事與八關齋、講經》、《政大中文學報》，第 18 期，2012 年。

<sup>6</sup>拙稿《法照門徒的念佛法事與〈法照傳〉的宣唱》、《饒學與華學》，上海辭書出版社，349-362 頁，2016 年。

<sup>7</sup>拙稿《敦煌本讚文類と唱導、變文——太子讚類から押座文、講唱體への發展を中心として——》、《佐藤利行還曆記念論集》，白帝社，2019 年 3 月刊行預定。

過查看《入唐新求聖教目錄》便可得知<sup>8</sup>。據查《大正新修大藏經》第47卷收錄了大谷大學藏本(二卷本)、宗教大學藏本(江戶正保年間的刊印本)等幾種傳世文獻。

日本近世以來對“五會念佛”的研究文稿也有不少，東日法師(1716-1735)的《五會法事讚演底》、深諦院慧雲(1730-1782)的《五會法事讚真宗跡》與《五會法事讚蓮華錄》、大谷派南條神興(1814-1887)的《五會法事讚講義》、服部範嶺(1851-1925)《五會法事讚管見》等<sup>9</sup>。

現在，廣島大學敦煌學研究中心收藏的有如下四種版本：

- (一) 江戶正保五年(1648)，優游齋(齋)釋雷門刊印一冊一卷本，外寸27.4釐米×18釐米，63丁。題籤為《淨土五會念佛法事讚(全)》，首題為《淨土五會念佛略法事儀讚一卷》，尾題也是一樣。末尾(第63丁)有“時正保五戊子年仲春吉祥日”的一行字以及“優游齋釋雷門”的落款。這個版本很可能與《大正新修大藏經》所收錄的宗教大學藏本是同一個版本。本稿中的錄文將主要依據這個版本。
- (二) 出版年代不詳，擬是文昌堂永田調兵衛(花屋町西洞院西江入)刊印的本末兩卷的一冊本，外寸26.7釐米×19釐米，本30丁與末34丁以及帶有編者“永田調兵衛”名字的《皇都書林文昌堂藏版目錄》3丁合訂成一冊。題籤各為《淨土真宗五會念佛法事讚(全)》。據出版人“文昌堂”、“永田調兵衛”名稱可知，擬是江戶慶長年間(1596-1615)以後的版本。在此略稱“文昌堂本”。
- (三) 出版年代不詳，河南四郎右衛門(堀川通佛光寺下ル町)刊印的本、末兩卷二冊本，外寸25.7釐米×18.1釐米，本30丁、末34丁。題籤各為《淨土五會念佛法事讚(本)》與《淨土五會念佛法事讚(末)》。據出版人“河南四郎右衛門”名稱可知，擬安永年間(1772-1781)前後的刊印本。因為同一出版人名的刊物還有國文學研究資料館藏《問學舉要》(河南四郎右衛門安永三年刊本)。此刊本擬是與《大正新修大藏經》第47卷所錄的大谷大學藏本是同一個版本。另外，從文字版面來看，應該與(二)文昌堂本用的是同一個木版印制的，只有刊印者的名字部份不同。在此略稱“河南本”。
- (四) 出版年代不詳，村上勘兵衛刊印一卷一冊本，外寸26.2釐米×18.1釐米，63丁。題籤手抄為《淨土五會念佛法事贊(全)》(似乎與(二)的題籤格式一致)，首題為《淨土五會念佛略法事儀讚一卷》，尾題也是一樣，第63丁右的尾題後

<sup>8</sup>高山寺藏本。可參考《大正新修大藏經》第55卷。在圓仁所得的幾種文獻中，記錄有《淨土五會念佛略法事儀讚一卷》(南岳沙門法照述)。從此可推斷《淨土五會念佛略法事儀讚一卷》即是圓仁所帶來的。

<sup>9</sup>參考五十嵐明寶《淨土五會念佛法事讚》，永田文昌堂，2001年。

有“村上勘兵衛雕刻”的一行。另外，第一丁右上有“越前大野唯教寺藏”的藏書印，說明原來是淨土真宗本願寺派寺院的藏書。另外，從文字版面來看，應該與（一）優游齋（齋）釋雷門刊印本用的是同一個木版印制出的，只有刊印者的名字部份不同。在此略稱“村上本”。

“村上勘兵衛”是一家代代相承的京都書肆的創辦者的名號，原名是丹波出身的武士村上淨德（？—寬永元年（1626）），他在京都開書肆（即現在的平樂寺書店），始用於出版物上，後來第二代村上淨信、第三代村上宗信（？—寬文三年（1663））直到第十一代為止一直使用“村上勘兵衛”這個名號。村上家的書肆原來出版的是以淨土宗的宗書為主的佛教書以及醫書，但是第三代村上宗信時期改信法華宗了，第四代村上元信時期便集中刊印日蓮宗的宗書，書肆名亦改為“法華宗門書堂”。但出版物上的名號一直沿用著。

根據這些細節能推測，“村上本”刊印的時間應在第三代村上宗信時期前，不過目前還不能確定，待考。

下面筆者依據這四本，經過對照整理出來的《正法樂讚》錄文，行文如下：

《正法樂讚》依《佛本行經》<sup>10</sup>。依《淨土樂》知<sup>11</sup>。

正法樂正法樂 正法不思議 正法樂<sup>12</sup>

釋迦如來因地時，正法樂 歷劫苦行不思議<sup>13</sup>。正法樂

頓捨身財求妙法，正法樂 唯佛與佛乃能知。正法樂

正法樂正法樂 正法不思議 正法樂

雪山童子釋迦因，正法樂 爲求半偈捨全<sup>14</sup>身<sup>15</sup>。正法樂

<sup>10</sup>中天竺國沙門竺法蘭譯，共七卷。與《佛所行讚》一樣是全篇以韻文組成的釋迦牟尼傳記。兩者的不同之處在於內容上：《佛所行讚》即從釋迦牟尼誕生故事的“生品”開始，而《佛本行經》含有釋迦牟尼出生前的“因緣品”、“稱歎如來品”、“降誕品”等內容。依此來看，《佛本行經》的內容更加接近於《正法樂讚》的內容。但是文體、用詞、內容的細節並不一致。

<sup>11</sup>《淨土樂讚》是由法照所撰的讚文，位於《淨土五會念佛略法事儀讚》上《正法樂讚》的前二首。文體以及附帶的和聲註釋都與《正法樂讚》接近。據此看來，這句話指的意思是，“據《淨土樂讚》之唱法而唱”。同時跟據此註釋能夠推測，《正法讚文》的撰著亦是法照。《淨土樂讚》也可見於 S.2945、P.2066、P.2130、北京 8345 等敦煌文獻上。

<sup>12</sup>『正法樂』三字是用小字所寫的註釋，很可能用於表示此處與前兩句“正法樂正法樂 正法不思議”的詠唱人不同。

<sup>13</sup>「釋迦如來因地時，歷劫苦行不思議」的二句，在《佛本行集經》卷第二十六上有類似的一句，如：“世尊昔在因地時，行行劫數千萬億，精苦勤劬不暫息，望取正覺證真如。”（《大正新修大藏經》第三卷，774 頁 c）。此句，也類似於敦煌本 P.2250、P.2963《淨土五會念佛誦經觀行儀》釋靈振《極樂欣厭讚》開頭的兩句，如：“釋迦昔日同凡夫，歷劫苦行守真如。成佛往來八千返，蒼生元未出閻浮……”。

<sup>14</sup>全，在文昌堂本、河南本作「金」。

<sup>15</sup>這個故事出處即《大般涅槃經》卷第十四（《大正新修大藏經》第 12 卷，450 頁 a）。提起它的典

善友求法僉兩因，正法樂 良由本國濟貧人<sup>16</sup>。正法樂  
正法樂正法樂 正法不思議 正法樂  
慈力施身五夜<sup>17</sup>，正法樂 檀王棄國捨榮華<sup>18</sup>。正法樂  
須闡割身救父母<sup>19</sup>，正法樂 布施妻兒號達拏<sup>20</sup>。正法樂  
正法樂正法樂 正法不思議 正法樂  
月光發願捨千頭<sup>21</sup>，正法樂 薩婆敲骨不懷憂。正法樂  
更作尸毘代鴿命<sup>22</sup>，正法樂 不證菩提未擬休。正法樂  
正法樂正法樂 正法不思議 正法樂  
寶王割身燃千燈<sup>23</sup>，正法樂 薩捶投崖飼大虫<sup>24</sup>。正法樂

籍極多，其中出現“雪山童子”名稱的有唐·湛然《法華玄義釋籤》卷第一、唐·湛然《止觀輔行傳後決》卷第四、卷第五、唐·澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷第十七、唐·李通玄《新華嚴經論》卷第二、卷第三、卷第四等等，幾乎都是唐代以後的記載。另外，與法照法師同時代的般若三藏所譯《大乘大生心地觀經》卷第一（《大正新修大藏經》第3卷，295頁c）之中，“時佛往昔在凡夫，入於雪山求佛道。攝心勇猛勤精進，為求半偈捨全身。”的幾句中，最後一句與《正法樂讚》幾乎一致。

<sup>16</sup>這個故事出處即《大方便報恩經》卷第四（《大正新修大藏經》第3卷，142頁c-147a）。

<sup>17</sup>“慈力王”的本生故事，見於《菩薩本生鬘論》卷第三（《大正新修大藏經》第3卷，399頁c-340頁a）、《賢愚經》卷第二（《大正新修大藏經》第4卷，360頁b-c）、《經律異相》卷第二十五（《大正新修大藏經》第53卷，138頁c-139頁a）、義淨《根本說一切有部毗奈耶破僧事》卷第十一（《大正新修大藏經》第24卷，156頁b-c）等等。

<sup>18</sup>『花』在文昌堂本、河南本作「華」。故事未詳。擬是“薩和壇王”故事。見於《六度集經》卷第二的《須大拿經》（須大拿太子故事）前（《大正新修大藏經》第3卷，7頁a-c）。

<sup>19</sup>“須闡割身救父母”，即指“須闡提割肉供父母”的故事。見於《大方便佛報恩經》卷第一、梁·寶唱《經律異相》卷第三十一。

<sup>20</sup>“布施妻兒號達拏”，即指“須達拏施妻兒”。須達拏，又作須大拏，須提梨拏，須達拿。這個故事見於《六度集經》卷第二《須大拏經》（《大正新修大藏經》第3卷，7頁c-11頁a）、《太子須大拏經》（《大正新修大藏經》第3卷，418頁c-424頁a）等。提起它的典籍，還有《菩薩本行經》（《大正新修大藏經》第3卷，119頁a）等，並不少見。

<sup>21</sup>“月光王”的本生故事，見於《菩薩本緣經》卷中《月光王品》第五（《大正新修大藏經》第3卷，62頁c-64頁c）、《賢愚經》卷第六《月光王頭施品》第三十（《大正新修大藏經》第4卷，387頁b-390頁b）、《經律異相》卷第十四（《大正新修大藏經》第53卷，72頁a-b）等等。

<sup>22</sup>“尸毘王”的本生故事，在本緣經典裏見於《菩薩本行經》卷第三（《大正新修大藏經》第3卷，119頁a）、《大乘本生心地觀經》卷第一（《大正新修大藏經》第3卷，294頁a）、《菩薩本生鬘論》卷第一（《大正新修大藏經》第3卷，333頁b）、《佛說師子素駄娑王斷肉經》卷第三（《大正新修大藏經》第1卷，392頁c-393頁a）、《佛所行讚》卷第三（《大正新修大藏經》第4卷，27頁b）、《撰集百緣經》卷四第（《大正新修大藏經》第4卷，218頁a）、《大莊嚴論經》卷第十二第（《大正新修大藏經》第4卷，321頁b）、《賢愚經》卷一第（《大正新修大藏經》第4卷，351頁c-352頁b）、《眾經撰雜譬喻》卷第一（《大正新修大藏經》第4卷，531頁b-c）等等。

<sup>23</sup>擬是“寶德王”或“寶燈王”的簡稱。此王也稱“金堅王”或“虔闍尼婆梨”等等，故事見於《賢愚經》卷第一（《大正新修大藏經》第4卷，349頁b）、《菩薩本行經》卷第上（《大正新修大藏經》第3卷，113頁a-c）、《大方便報恩經》卷第二（《大正新修大藏經》第3卷，134頁a-b）、《大智度論》卷第四十九（《大正新修大藏經》第25卷，412頁a）、《經律異相》卷第二十五（《大正新修大藏經》第53卷，136頁b-c）、《法苑珠林》卷第（《大正新修大藏經》第卷，563頁c-364頁a）等等。

<sup>24</sup>“薩捶太子”的故事見於北涼·高昌國法盛譯《佛說菩薩投身餓虎起塔因緣經》卷第一（《大正新修大藏經》第3卷，424頁b）、北魏·涼州沙門慧覺等譯《賢愚經》卷第一（《大正新修大藏經》

慈善開心施五藏，正法樂 問汝眾生能不知。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間  
 本師苦行實難論，正法樂 子細尋思不忍問。正法樂  
 向者所陳爾計事，正法樂 一一皆是釋迦因。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間  
 布施持戒久精研，正法樂 忍辱精進不離禪。正法樂  
 苦行勤修功滿足，正法樂 直論劫數不論年。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 釋迦如來因地時，正法樂 多劫苦行獨超倫。正法樂  
 一一皆修無上業，正法樂 證得菩提出世間。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 本師苦行應真如，正法樂 實實相承無假虛。正法樂  
 證得菩提無上果，正法樂 分身百億度閻浮。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 從天降下至王室，正法樂 託陰摩耶睡夢中。正法樂  
 後園攀着無憂樹，正法樂 右脇便即誕真容。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 初生位次坐輪王，正法樂 震動天地放光明。正法樂  
 爲表釋迦應化身，正法樂 普令諸子離無常。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 九龍吐水洗神胎，正法樂 天人榮腋捧嬰孩。正法樂  
 便即東西行七步，正法樂 舉足下足踏蓮臺<sup>25</sup>。正法樂  
 長大踰城入雪山，正法樂 苦行又經強六年。正法樂  
 身着草衣食麻麥，正法樂 跏趺攝念便歸禪。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 形容枯悴不思議，正法樂 牧女投身獻乳糜。正法樂  
 食了河中自沐浴，正法樂 帝釋從空按樹枝。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 因茲成佛放光明，正法樂 金口所說化眾生。正法樂  
 廣演三乘微妙法，正法樂 娑婆世界遍流行。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂

第 4 卷，352 頁 b-353 頁 b)、《菩薩本行經》卷第三 (《大正新修大藏經》第 3 卷，119 頁 a)、般若三藏所譯《大乘大生心地觀經》卷第一 (《大正新修大藏經》第 3 卷，295 頁 c) 等等。

<sup>25</sup>“九龍吐水”以下的四句，在《八相變》上有類似的四句，如：“九龍吐水浴身胎，八部神光曜殿臺。希期（奇）瑞相頭中現，菡萏蓮花足下開。”這幾句押的韻字也有共同之處。

成佛四十餘九年<sup>26</sup>，正法樂 彼國經行遊五天。正法樂  
普勸眾生勤念佛，正法樂 亦教持戒及修禪。正法樂  
正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
凡夫見佛漸輕微，正法樂 如來觀見却還歸。正法樂  
示現無常還報土，正法樂 閻浮眾生無所依。正法樂  
正法樂正法樂 正法能超出世間正法樂  
涅槃已後一千年，正法樂 法教流傳到此間<sup>27</sup>。正法樂  
眾生轉讀依行學，正法樂 示成道果亦生天。正法樂  
正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
故知欲得出煩惱，正法樂 一一依行本師宗。正法樂  
惣道不修便作佛，正法樂 道理自看通不通。正法樂  
正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
出現<sup>28</sup>先且斷貪惱，正法樂 摧滅無明人我山。正法樂  
於此閻浮無染着，正法樂 始得往往出世間。正法樂  
正法樂正法樂 正法能超出世間。正法樂  
無漏智性本來常，正法樂 久在無明被塵藏。正法樂  
眾生造罪無邊際，正法樂 若覓成佛錯永望。正法樂  
正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
凡夫倒見不思惟，正法樂 所作所爲不自知。正法樂  
惡業宛然無減損，正法樂 道我成佛大愚癡。正法樂  
正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
大乘無念說空宗，正法樂 空却無明貪愛空。正法樂  
眾生倒見渾金錯，正法樂 撥無因果誑凡籠。正法樂  
正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
莫嫌語質却懷瞋，正法樂 子細研窮惣是真。正法樂  
已見錯行相指示，正法樂 終歸還是腹心入。正法樂  
正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
譬如大病若爲除，正法樂 受得火艾去根株。正法樂  
聞法既能自覺悟，正法樂 定生淨土會無餘。正法樂  
正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
眾生努力念彌陀，正法樂 急要迅速更無過。正法樂

<sup>26</sup>年，在文昌堂本、河南本作「十」，誤。

<sup>27</sup>間，在文昌堂本、河南本作「國」。

<sup>28</sup>現，在文昌堂本、河南本作「家」。

祇爲西方開九品，正法樂 和罪帶障出娑婆。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 眾生隨佛到西方，正法樂 微塵故業自消亡。正法樂  
 如來願力親加被，正法樂 聞法悟道證真常。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 普告道場諸佛子，正法樂 各各發取菩提心。正法樂  
 正法真宗須做學，正法樂 定見外道不堪任。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 何者名之爲正法，正法樂 若箇道理是真宗。正法樂  
 好惡今時須決擇，正法樂 一一子細莫朦朧。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 持戒坐禪名正法，正法樂 念佛成佛是真宗。正法樂  
 不取佛言名外道，正法樂 撥無因果見爲空。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 禪律如何是正法，正法樂 念佛三昧是真宗。正法樂  
 見性了心便是佛，正法樂 如何道理不相應。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂  
 念佛聲聲下佛種，正法樂 坐禪持戒用真功。正法樂  
 汝若不修便作佛，正法樂 喻若飢人空掩風。正法樂  
 正法樂正法樂 正法能超出世間 正法樂

讚的全文如上所示，是共有 128 句韻文的長篇讚文。起始處的行文近似敦煌的押座文、變文類的表現方式。

下節我們就要來仔細看看那些相似點。

### 第三節、《正法樂讚》與敦煌的講唱文學

一見之下，《正法樂讚》和敦煌遺傳下來的佛傳文學類文獻很相似。

起始處註記有《佛本行經》，行文以讚的形式，一般憑這兩點便可推測《正法樂讚》和《佛所行讚》、《佛本行經》之間的類似性，但是筆者認爲它們之間的類似度很低。開頭部分有關釋迦牟尼在前世的敘話等的記載，似乎很像《佛本行經》，但是讚文中羅列國王、太子本生故事的記載方式卻並沒有出現在《佛本行經》裏。

這種列舉國王、太子本生的記載方式始見於《賢愚經》等，大約可追溯到北魏時期。還有很多在敦煌壁畫裏可以見到。可以說在佛教傳來早期的壁畫中，因佛教和

中國王權之間的關聯，壁畫偏好描繪國王、王子本生故事，因此可以推斷在敦煌壁畫等美術作品裏是可以直觀（國王、太子本生的羅列）的<sup>29</sup>。

傳世文獻《法苑珠林》的〈伽藍篇〉第三十六的〈總數中邊化跡降靈記〉裏引用了《大唐西域記》，有如下的記載<sup>30</sup>：

准此而詳，今諸山海所居眾僧，多聞磬聲，或尋遇寺，豈非聖人之所處乎。今更約諸門以分三時：一、約住世，二、約賢劫，三、約釋迦一佛爲候。初約住劫用辯通塞者，如西域所列往劫行事。如薩埵捨身，流血尚在。達拏捨子，杖捶遺血。布髮掩泥之所，捨身求偈之地，月光斬首，尸毘飼鷹，斯等遺跡並惟古劫。計數災蕩如何尚存。……

（《大正新修大藏經》第 53 卷，597 頁 b-c。）

這段文字中，“薩埵”、“達拏”、“月光”、“尸毘”等登場人物名稱，和《正法樂讚》中的幾乎一致，不盡如此，〈捨身求偈〉中包括雪山王子，多達五人的名號一致。唐高宗時期，把舊跡裏存留的靈驗譚當作本生故事敘說，並且還成爲了具有代表性的本生故事，這是能夠確定的事實。有助於理解《正法樂讚》的編撰背景。

如果把《正法樂讚》和敦煌文獻相比較的話，先要看佛傳故事類變文、《醜女緣起》的開頭部分，這部分的本生故事的內容和文辭與《正法樂讚》的極爲類似。我們來看一下佛傳故事類變文之一的《太子成道經》，開頭部分的記載如下

<sup>29</sup>拙稿《敦煌の佛傳文學》，《東アジアの佛傳文学》，勉誠出版，2017年6月，198-230頁。

<sup>30</sup>天親菩薩造、北魏·毘目智仙譯《轉法輪經憂波提舍》（《大正新修大藏經》第 26 卷，357 頁 a），被視爲是印度傳來的文獻，記載的內容包含有國王、太子本生故事（如下文所示）。這裡面頗多有關國王之外的摩那婆（長者）、身汁仙等故事，國王本生故事也很明顯地不屬於《賢愚經》、莫高窟等傳至後世的敘事系統。筆者以爲這是在外來經典的基礎上，只對有德的國王、太子故事特別著力，從而形成中國風格的版本的緣故。所以筆者認爲有必要對這類傳來經典中的本生故事的狀況做進一步調查。下面是原文引文：

又菩薩行得果饒益，示現此義。世尊說言：「我此法輪，能大饒益，已行無量億那由他百千苦行，能捨難捨。譬如杼海心不休息。又言本生，作摩那婆身，及妻子我皆捨施。又言本生，作梵得王，所愛二子我捨布施，心不生悔。又言本生，作善牙王最端正，女人中勝妙，名孫陀利，施婆羅門；又言本生，作德藏王，得陀羅尼。我七千年未一脇臥。又言本生，作不思議功德寶德王之太子。童子之身，一切論義我皆已得，爲眾生說。又言本生，作身汁仙。割身手足不生瞋恨，爲說忍法。又言本生，作月光王，捨頭布施不生瞋恨。又言本[生]，作一切眾生所喜見王。童子之身，我十二年食香燒身供養佛法，心不生悔。又言本[生]，作療病王身，已療一切閻浮提人一切病苦。如是種種無量苦惱，皆悉已作有大饒益。我已證得如是菩薩種種苦行得果，示現示現饒益。」……（《大正新修大藏經》第 26 卷，357 頁 a。）

我本師釋迦牟尼求菩提緣，於過去無量世時，百千萬劫，多生波羅奈國。廣發四弘誓願，爲求無上菩提。不惜身命，常以己身[及]一切萬物，給施眾生。①慈力王時，見五夜叉，爲啖人血肉，飢火所逼。其王哀愍，以身布施，餒五夜叉。②歌利王[時]，割截身體，節節支解。③尸毗王時，割股救其鳩鴿。④月光王時，一一樹下，施頭千遍，求其智慧。⑤寶燈王[時]，剝身千龕，供養十方諸佛，身上燃燈千盞。⑥薩埵王子時，捨身千遍，悉濟其餓虎。⑦悉達太子之時，廣開大藏，布施一切飢餓貧乏之人。令得飽滿。兼所有國城妻子象馬七珍等，施與一切眾生。或時爲王，或時[爲]太子，[於]波羅奈國，是五天之城，捨身捨命，給施眾生，不作爲難。非但一生如是，百千萬億劫，精練身心。

(①、②…，a、b、c…等記號以及下劃線，乃筆者爲了方便說明而加上之。)

關於這段文字，曾經在《敦煌變文集》、《敦煌變文集新書》、《敦煌變文選注》等的註釋裏以及前輩學者們的研究上多有論及。尤其是岩本裕對這些本生故事做過詳細解說，因此在此就不多談了<sup>31</sup>。

再同樣看一下《醜女緣起》開頭部分的記載：

我佛因地曠劫修行，①投崖飼虎，②救鴿尸毗，③爲求半偈，心地不趨。  
④剝身然燈，供養辟支。⑤善友求珠貧迷。⑥父王有病，取眼獻之。

大聖慈悲因地，曠劫修行堅志，  
也曾供養辟支，帝釋天來誠[□]。  
a 割肉祭於父王，山內長時伏氣，  
去世因[□]修行，三界大師便是。  
世尊當日度行壇，爲救眾生業障纏，  
b 也解求珠於大海，c 尸毗救鴿結良緣。  
三徒(途)地獄來往走，六道輪迴作舟舡，  
爲度門徒生善相，感賀(荷)如來聖力潛。

這段文字裡，六言韻文部分和《正法樂讚》中的以“釋迦如來因地時，歷劫苦行不思議”開始的文辭只是稍稍相似。但是隨後的部分裡交織了本生故事這點倒是很類似。

<sup>31</sup> 《敦煌における佛傳・本生譚》，《敦煌の文學文獻・講座敦煌第9卷》，大東出版社，1990年。但是，沒有⑦「悉達太子」部分的解釋。從內容來看，應當是『須達拏太子』之誤。

同樣《敦煌變文集》、《敦煌變文集新書》、《敦煌變文選注》等很多註釋書裡都寫到了這些本生故事的由來。然而，通過和《淨土五會念佛略法事儀讚》〈正法樂讚〉的比較，筆者挖掘出了一些迄今為止還未被注意到過的新發現。

筆者作了下面的表格，用來對比三類本生故事。

《正法樂讚》	佛傳故事類變文	《醜女緣起》
雪山童子釋迦因，爲求半偈捨金身。		③爲求半偈，心地不移。
善友求法僉兩因，良由本國濟貧人。		⑤善友求珠貧迷。 b 也解求珠於大海
慈力 [王] 施身五夜叉，	① 慈力王時，見五夜叉，爲啖人血肉，飢火所逼。其王哀（愍），以身布施，餵五夜叉。	
檀王棄國捨榮華。		
須闍 [提] 割身救父母，		a 割肉祭於父王
布施妻兒號 [須] 達拏。	⑦ 悉達太子之時，廣開大藏，布施一切飢餓貧乏之人。令得飽滿。兼所有國城妻子象馬七珍等，施與一切眾生。	
月光 [王] 發願捨千頭，	④ 月光王時，一一樹下，施頭千遍，求其智慧。	
薩婆敲骨不懷憂。		
更作尸毘 [王] 代鴿命，	③ 尸毗王時，割股救其鳩鴿。	② 救鴿尸毗 c 尸毗救鴿結良緣
寶王割身燃千燈。	⑤ 寶燈王 [時]，剝身千龕，供養十方諸佛，身上燃燈千盞。	④ 剝身然燈，供養辟支。
薩捶 (唾) 投崖飼大虫，	⑥ 薩捶王子時，捨身千遍，悉濟其餓虎。	① 投崖飼虎
	② 歌利王 [時]，割截身體，節節支解。	
		⑥ 父王有病，取眼獻之。

參看此表，兩講唱文學裏被引用過的幾乎所有的本生故事，都在《正法樂讚》裏被網羅了。和先前提到的《法苑珠林》中的也多有重複。只是各多了一個《八相押座文》歌利王的故事，一個忍辱太子故事（《大方便佛報恩經》卷第三〈論議品〉），即《醜女緣起》⑥“父王有病，取眼獻之”。

再看《正法樂讚》裏有一句“寶王割身燃千燈”，在佛傳故事類變文裡寫爲“寶燈王 [時]，剝身千龕，供養十方諸佛，身上燃燈千盞。”故事內容並無差異，但是王的名字不同，前者爲“寶王”，後者爲“寶燈王”。岩本裕等學者研究認爲“寶燈王”的“寶”字出處不明，同樣用“寶”字的翻譯是沒有的。筆者曾經就“寶燈王”做過深入探討，在 S.4464 佛教故事略要本裏記載著同樣的故事，但用的名字是“寶德王”，梵文原典“Kāñcana-sāra”自古以來翻作爲“寶德王”。但是受故事內容的牽連，加上“德”字“燈”字聲母相同，很容易被混淆，所以筆者推測以訛傳訛，“德”字便演變爲“燈”

字了<sup>32</sup>。那麼這次在新發現的法照撰寫的《正法樂讚》裏出現了用“寶”字的國王的名號，又該做何解釋為好呢？

無論如何我們可以確定的是“Kāñcana-sāra”故事早在法照前，就已經被廣泛地畫在壁畫上了。至於名字在傳世文獻裡一般被音譯成“虔闍尼婆梨”等。可音譯的名字不能適用於韻文<sup>33</sup>，於是不得不把本意為“金”、“財”的“Kāñcana —”翻譯成了“寶”字。但是當時的《大智度論》等裡是有“金堅王”的譯法，就是把“Kāñcana —”翻譯成“金”字的先例。筆者認為這說明《正法樂讚》、敦煌本 S.4464、佛傳故事類變文都踏襲了使用“寶”的譯文，這也佐證了敦煌講唱文學因襲的是法照的讚。

還有從第 16 到 28 行有關受胎部分的內容，和《悉達太子修道因緣》、《八相變》、《太子成道經》、《八相押座文》的關係非常近，下面同樣比較來看。

《正法樂讚》	《八相押座文》 (《悉達太子修道因緣》、《太子成道經》也有幾乎同樣的記載內容)	《八相變》
<p>從天降下至王室， 託陰摩耶睡夢中</p> <p>後園攀著無憂樹，</p> <p>右脇便即誕真容 初生位次坐輪王， 震動天地放光明 為表釋迦應化身， 普令諸子離無常</p> <p>九龍吐水洗神胎， 天人榮腋捧嬰孩 便即東西行七步，</p>	<p>上從兜率降人間， 託蔭王宮為生相。 九龍齋溫香和水， 淨浴蓮花葉上身。 聖主摩耶往後園， 彩女頻（嬪）妃奏樂喧。 魚透碧波堪上岸， 無憂花樹最宜觀。 無憂花樹葉敷榮， 夫人緩步彼中行。 舉手或攀枝餘葉， 釋迦聖主袖中生。 釋迦慈父降生來， 還從右脅出身胎。</p> <p>九龍吐水早是貴，</p>	<p>……</p> <p>時當七月中旬， 託陰摩耶腹內。 百千天子排空下， 同向迦毗羅國生。 ……</p> <p>無憂樹下暫攀花，</p> <p>右脅生來釋氏家。 五百天人隨太子， 三千宮女捧摩耶。 堂前飛來鴛鴦被， 園裏休登翡翠車。 產後孩童多瑞相， 明君聞奏喜無衙（涯）。 ……</p> <p>九龍吐水浴身胎， 八部神光曜殿臺。 希期（奇）瑞相頭中現， 菡萏蓮花足下開。</p>

<sup>32</sup> 拙稿《敦煌的故事略要本與變文》，《敦煌變文寫本的研究》，中華書局，2010年，62-106頁。

<sup>33</sup> 《賢愚經》卷第一、《菩薩本行經》卷上、《經律異相》卷第二十五。



## 小結

變文，在文學史領域裏被視為是宋代話本之前的講唱文學資料，自 1920 年變文寫本被發現以來，學者們從“新時代文學的起源”的角度不斷地推進著變文研究。因為變文中描寫佛教的內容較多，而且還記載有很多與佛教儀式的次第作法有關的內容，所以在研究早期就有學者指出了變文與佛教儀禮之間的發展演變關係，隨之對“俗講”的研究也增多起來了。

筆者認為中國各時代的佛教思想的主流是隨著王朝、皇權的交替而有所變化的，作為表現形式之一的儀禮當然也會隨之變化。自此基礎上，筆者認為德宗時代以後擁有決大影響力的淨土教的儀禮對當時的社會、文學一定產生了很大影響，因此圍繞《淨土五會念佛略法事儀讚》、《淨土五會念佛誦經觀行儀》等文獻對淨土教的次第作法進行重點研究。

本稿介紹分析了《正法樂讚》，並與講唱文學文獻做對比研究。雖然只把《正法樂讚》與《醜女緣起》、佛傳故事類變文的開頭部分、《八相押座文》的一部分作了比較研究，但是它們之間的援引關係基本可以明確化了。

此間問題不容小覷。包括《八相押座文》在內的 9、10 世紀佛傳故事類變文，是敦煌講唱文學文獻中數量最龐大，且改寫頻繁版本多樣的文獻群。筆者在拙作《從敦煌寫本中變文的改寫情況來探討五代講唱文學的演變》裡深入分析探討過這個問題，結論是把文獻群裡的寫本按照寫本的寫作時間排列，能抽絲剝繭地找到 9、10 世紀的《太子讚》等贊文發展演變為 10 世紀的佛傳故事類變文的軌跡。

本稿探討的《正法樂讚》擬是 8 世紀法照法師撰寫的，在 10 世紀講唱體發端之前就已經在佛教淨土教儀禮上被用作唱誦的讚文了，深受參加過念佛法事的人們的喜愛，好像一顆“原種”，萌芽長大發展成為講唱體變文中頌唱的部分。

(作者廣島大學大學院綜合科學研究科教授，桂弘為廣島工業大學情報學部准教授)



## 須大拏本生譚の傳播

—— 大谷文書 5791A 「須大拏太子讚（擬）」を中心に\*

高井龍

### 序

二〇世紀初頭、大谷探検隊が西域にて収集した文書群は、現在までに数多くの研究が進められており、『大谷文書集成』全四巻（法藏館、1984年～2010年）の刊行の他、碎片の同定作業もまとまった成果が出されている<sup>1</sup>。しかし、なお仔細な検討を要する文献があることも事実であろう。そのような文献の一つが大谷文書 5791A 「「恨嬢嬢由來知」變文斷片」<sup>2</sup>である。当該寫本は、現在『大谷文書集成』第三巻に道教關係文獻として收められているが、以下の考察で明らかにするように、道教文獻や變文文獻ではなく、讚文の斷片、または讚文を書き換えた文學的な文獻の斷片である。本稿では、敦煌文獻や關連する佛教經典との比較考察を通して、大谷文書 5791A の内容を明らかにし、その資料的意義を考えたい。

第一章では、大谷文書 5791 の圖像と翻刻を提示し、敦煌文獻「小少黃宮養讚」との關係を探る。第二章では、大谷文書 5791A の内容と『太子須大拏經』との關係を考察し、併せて前者の概ねの内容を明らかにする。該寫本が小斷片であるた

\*本稿は、龍谷大學佛教文化研究所 2017 年度第 9 回研究談話會「唐代の社會と文化」（2017 年 12 月 2 日：龍谷大學大宮學舎清風館共同研究室 1・2）並びに「中日敦煌寫本文獻研討會」（2018 年 9 月 16 日：浙江大學紫金港校區南華園）の發表原稿に加筆補訂を施したものである。「唐代の社會と文化」では、司會の岩尾一史先生（龍谷大學）をはじめ、富谷至先生（龍谷大學）、村岡倫先生（龍谷大學）、中田裕子先生（龍谷大學）より御教示を賜り、「中日敦煌寫本文獻研討會」では、高田時雄先生（復旦大學）と玄幸子先生（關西大學）より御教示を賜った。また、2018 年 6 月には龍谷大學大宮圖書館より大谷文書 5791 の實見調査の機を頂いた。ここに厚く謝意を表す。

<sup>1</sup>都築晶子（代表）「大谷文書の整理と研究」『佛教文化研究所紀要』第 44 集、2005 年、81-270 頁。都築晶子（代表）「大谷文書中の漢語資料の研究：『大谷文書集成』IV にむけて」『佛教文化研究所紀要』第 46 集、2007 年、1-118 頁。都築晶子（代表）「大谷文書の比較研究：旅順博物館蔵トルファン出土文書を中心に」『佛教文化研究所紀要』第 49 集、2010 年、15-97 頁。

<sup>2</sup>小田義久責任編集『大谷文書集成』第三巻（龍谷大學佛教文化研究所編龍谷大學善本叢書 23）、法藏館、2003 年、圖版 57、釋文 196-197 頁。

め、内容の理解に困難を伴う箇所もあるが、本考察を通して、該寫本に「須大拏太子讚（擬）」との擬題を冠する卑見の根拠を提示する。第三章では、須大拏故事を記した敦煌文獻「須大拏太子因緣（擬）」との関連を探るとともに、敦煌文獻における讚文の利用方法から、「小少黃宮養讚」と「須大拏太子讚（擬）」の流布の一端を探りたい。なお、本稿掲載圖像は、いずれも國際敦煌プロジェクト公開畫像による<sup>3</sup>。

## 第一章 大谷文書 5791A と敦煌文獻「小少黃宮養讚」

まず、大谷文書 5791 の圖像と翻刻を提示する。圖像に見られる寫本上の朱點はいずれも句點で表す。なお、Recto と Verso の人物畫との関係は見出せない。

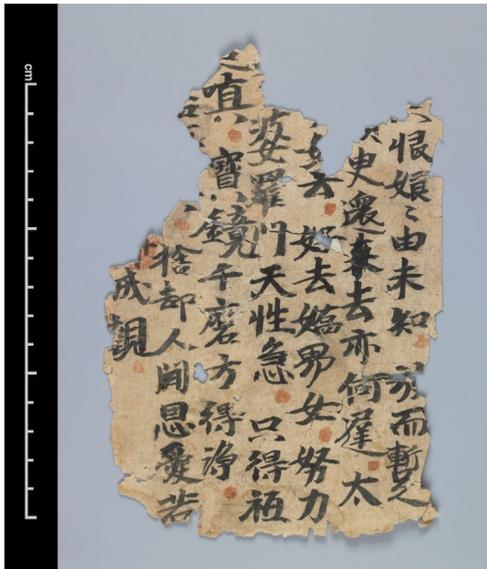


圖 1 大谷文書 5791A (Recto)



圖 2 大谷文書 5791B (Verso)

大谷文書 5791A

- 1.] 恨娘由未知。放而（兒）暫
- 2.] 須與還去亦何遲。太
- 3.] □□云。好去嬌男女。努力
- 4.] 婆羅門天性急。只得祇
- 5.] □嗔。寶鏡千磨方得淨。

<sup>3</sup><http://idp.bl.uk/>（最終アクセス 2018 年 12 月 15 日。）

6.] □□□。捨卻人間恩愛若（苦）。

7.] □成親。<sup>4</sup>

當該寫本に關する先行研究は、管見の限り見當たらぬ。また、當該寫本と完全に内容を同じくする文獻も知られていない。しかし、その一部を同じくする文獻が、敦煌文獻中に確認された。それが、「小少黃宮養讚」である。この讚文は、釋迦がかつて須大拏と呼ばれる太子であった頃、あらゆる布施を實踐して功德を積んだという内容であり、『太子須大拏經』（『大正藏』第三卷所收）を主たる出典とする。『太子須大拏經』の具體的な内容については次章で取り上げることとし、ここでは大谷文書 5791A の内容の理解にあたり、「小少黃宮養讚」を見ていくこととする。

「小少黃宮養讚」は、敦煌文獻中に四點の寫本（S.1497、S.6923V、P.4785、Dx2175）が確認される<sup>5</sup>。いずれも字句の脱誤が散見されるとはいえ、同一内容と言い得る（本稿附録参照）。それは、「小少黃宮養讚」が一定の形を整えた讚文として認知され、また流布していたことを示している。以下、従來の校訂の成果を踏まえ<sup>6</sup>、S.1497「小少黃宮養讚」の翻刻を提示する。大谷文書 5791A と一致する箇所を下線を引くとともに、大谷文書 5791A では寫本缺損箇所であるものの、本來該當する文字があったと推定される箇所には破線を引く。

### S.1497 「小少黃宮養讚」

17. (且須亂草似一束。好住孃。) 父母言。小少黃宮養讚
18. 小小黃宮養，萬事未曾知。饑 [亦] 不曾受，渴亦未 [受] 之 (持)。妹答：
19. 我今隨順歌歌 (哥哥) 意，只恨孃孃猶未之 (知)。放兒暫見孃孃面，須與還
20. 卻 (去) 亦何之 (遲)。父言：羅睺一心成聖果，莫學五逆墮阿蛇 (鼻)。
21. 生 [生] 莫祖 (做) 冤家子，世世長爲僂□ (繞膝) 兒。父①言：我今爲宿時 (持)，
22. 不用見夫人。夫人心體軟，母子最爲親。兒答：
23. 我今作何罪，今日受衆 (種) ②苦。我是公王種，須之 (知) 作奴婢③。
24. 父言：來日見男女，啼哭苦身 (申) 陳。我心不許 (喜) 見，退卻

<sup>4</sup>この翻刻については、實見調査の結果、第6行目の文末には朱點が打たれていることが分かった。よって、「捨卻人間恩愛若（苦）」は七言句となる。また、7行目の最後の字は、内側に折れ込んだ部分を開き、「親」字であることを確かめた。

<sup>5</sup>林仁昱『敦煌佛教歌曲之研究』（法藏文庫 89）、佛光山文教基金會、2003年。

<sup>6</sup>任半塘編『敦煌歌辭總編』、上海古籍出版社、1987年、786-800頁。項楚『敦煌歌辭總編匡補』、巴蜀書社、2000年、88-92頁。張錫厚主編『全敦煌詩』第14冊、作家出版社、2006年、6685-6692頁。

25. 菩提恩（因）。父④言：世間恩愛相纏縛，父兒男女皆暫時。一
26. 似路傍逢樹著（相逢樹），須與不免稿分離。父（兒）言：身體黑如膝（漆），
27. 面上三殊淚。目傷清（復青）面皺，唇哆耳屍陋⑤。父⑥言：一歲二歲耶孃養，
28. 三歲四歲弄嬰孩。五歲六歲能人言，七歲八歲便（辨）東西。父⑦言：
29. 一切恩愛有離別，一切江河有苦（枯）竭。拏如拏延好伏士（侍）婆羅
30. 門，莫交婆羅門一日嗔。兒言：鳥鵲群飛爲（唯）失伴，男
31. 女恩愛暫時間。拏如拏延救（好）伏士（侍）婆羅門，早萬（晚）卻
32. 見父孃面。佛子。（樂入山讚）

【注】（原卷 S.1497、甲卷 S.6923）

- ①「父」，原卷作「父母」，甲卷作「父」，茲據甲卷改。
- ②原卷「苦」上衍「衆」字。
- ③「我今作何罪，今日受衆（種）苦。我是公王種，須之（知）作奴婢。」『太子須大拏經』「（兩兒言……高井補）我宿命有何罪，今復遭值此苦？乃以國王種，爲人作奴婢。」向父悔過。從是因緣，罪滅福生，世世莫復值是。」<sup>7</sup>
- ④原卷「父」上衍「一」字。
- ⑤「身體黑如膝（漆），面上三殊淚。目傷清（復青）面皺，唇哆耳屍陋。」  
『太子須大拏經』「時鳩留國有一貧窮婆羅門，年四十乃取婦。婦大端正。婆羅門有十二醜，身體黑如漆，面上三顛，鼻正匾匾，兩目復青，面皺唇哆。」<sup>8</sup>
- ⑥同①。
- ⑦同①。

この翻刻より、「小少黃宮養讚」の一部が大谷文書 5791A に一致することが分かる。その一方、大谷文書 5791A 第 3 行目以降の文句の多くは「小少黃宮養讚」に一致せず、また「小少黃宮養讚」の後半の内容も大谷文書 5791A に確認されない。先述の如く、「小少黃宮養讚」の四點の寫本は内容を同じくするものであることから、大谷文書 5791A はそれとは異なる文獻として位置づけるべきとなろう。

ところで、上掲翻刻からは、兩文獻の完全には同一でない文句の中にも、幾つかの語句が一致していることが読み取れる。大谷文書 5791A にある「婆羅門」（第 4 行目）、「嗔」（第 5 行目）、「恩愛」（第 6 行目）という三つの語句は、「小少黃宮養讚」にも確認されるものである。特に、「婆羅門」と「恩愛」は複数回確認され

<sup>7</sup> 『大正藏』第 3 卷 422b。

<sup>8</sup> 『大正藏』第 3 卷 421b。

る。「只恨孃孃猶未知。放兒暫（見孃孃面、）須與還卻亦何遲。」という句が一致していることと、複数の語句の一致が認められることを併せ考えるならば、我々は、大谷文書 5791A 第 3 行目以降の内容も、やはり須大拏の故事を扱った内容であると考えて良いであろう。

以上の理解をもとに、次章では大谷文書 5791A の内容を具体的に読み解いていきたい。

## 第二章 大谷文書 5791A の内容

上述の如く、大谷文書 5791A には、「小少黄宮養讚」に確認されない文句がある。しかし、「小少黄宮養讚」の出典である『太子須大拏經』との間に関連が見出されるならば、大谷文書 5791A と「小少黄宮養讚」との類似点や相違点も新たに指摘できると考えられる。よって、ここでは大谷文書 5791A と『太子須大拏經』との関係を見ていくこととする。以下、該經の梗概である。

葉波國の王子・須大拏は、若くして布施を好む人物であった。成長してからは、曼坻という名の女性を娶り、一男一女を設けた。ある日、須大拏が多くの人々に布施することを聞き及んだ敵國の八人の道士が、葉波國の大切な白象を求めると、須大拏は父王の許可なく與えてしまう。この事件のため、須大拏は城から追放され、十二年間檀特山で妻と二人の子供と過ごすよう言い渡された。その後、鳩留國の婆羅門が須大拏の二兒を譲り受けようと須大拏のもとへやって来る。須大拏は、その婆羅門の求めに應じて二兒を與える。その後、天王釋が婆羅門に化して須大拏のもとへやって来て曼坻を求めると、須大拏は曼坻をも與える。天王釋は須大拏の布施の心に感動し、曼坻を須大拏に還すとともに、婆羅門に連れて行かれた二兒を葉波國王のもとに戻し、須大拏と曼坻も國に歸るに至った。最後に、この須大拏が今の釋迦であることを明らかにし、これまで無數央劫にわたって布施を行ってきたと述べる。

以上の梗概に基づけば、「小少黄宮養讚」は、須大拏が妻と二兒とともに檀特山へ移って以降の内容を主題としていることが分かる。この点を踏まえて大谷文書 5791A の内容を考えるに、第 1 句目と第 2 句目が、婆羅門に連れられていく二兒が母に會うことを請う場面であると分かる。よって、第 3 行目以降はそれ以降の

場面と推定されよう。それでは、第3行目以降の残存部分と『太子須大拏經』とはいかに関連するのであろうか。それぞれの句を見ていこう。

(1) 大谷文書 5791A 第3行目「好去嬌男女。」

まず、「好去」は、唐代口語語彙の一つであり、別れの挨拶言葉である。ここでは、須大拏が二兒に別れを告げる言葉として使われている。『太子須大拏經』には唐代口語語彙は見られぬものの、類似の場面は以下のように確認される。

太子呼兩兒言：「婆羅門遠來乞汝。我已許之。汝便隨去。」兩兒走入父腋下淚出，且言：「我數見婆羅門，未嘗見是輩。此非婆羅門，爲是鬼耳。」（……中略……）便啼哭號泣愁憂。太子言：「我已許之。何從得止？是婆羅門耳，非是鬼也。終不噉汝。汝便逐去。」<sup>9</sup>

須大拏は、婆羅門に二兒を與える決意をするが、二兒は婆羅門について行くことを拒否する。須大拏はそれでも彼らに婆羅門について行くよう告げた。これは、次の「婆羅門天性急。」の場面にも繋がる内容である。

(2) 大谷文書 5791A 第4行目「婆羅門天性急。」

『太子須大拏經』中に、婆羅門が「天性急」であると述べる箇所を探ると、婆羅門に連れて行かれることを二兒が拒む以下の場面が当たる。

婆羅門言：「我欲發去，恐其母來，便不復得去。卿持善心與我，母來即敗卿善意。」太子報言：「我從生已來布施未嘗有悔也。」太子即以水澡婆羅門手，牽兩兒授與之。<sup>10</sup>

實は、この經文は、上掲(1)第3行目「好去嬌男女。」の考察中に引用した經文に直接接續する。婆羅門は、曼坻が戻って来て二兒と再會するならば、最早二兒を連れて行くことができなくなるのではないかと危惧し、速やかに二兒を連れて行くことを須大拏に請い、それが認められるという内容である。「天性急」は、この時の婆羅門を描寫する文句として解釋できるだろう。

<sup>9</sup>『大正藏』第3卷422a。

<sup>10</sup>同上。

### (3) 大谷文書 5791A 第 5 行目「寶鏡千磨方得淨。」

この句は『太子須大拏經』に該当する箇所が見出されない。これは、寶鏡が繰り返し磨かれることによって初めて明瞭に物を映すことができる、という意味である。恐らく、須大拏が繰り返し布施を行うことによって無上平等道意を發すことができたという『太子須大拏經』の本旨に關わるものであろう。

梗概にも示した通り、須大拏は元來多く布施を行う人物であり、その過度な布施のために十二年間に亙る追放を命ぜられたのである。しかし、彼にとって、あらゆる布施を行うことは前世からの因縁であったため、妻子を婆羅門や天王釋に施與することさえ辭さなかった。「寶鏡千磨方得淨。」という文句に直接關連する文句は『太子須大拏經』に見当たらないが、『太子須大拏經』の結末部分には、内容上關連する文句が確認される。

勤苦如は無央數劫，作善亦無央數劫。當持是經典，爲諸沙門一切說之。  
菩薩行壇波羅蜜，布施如是。<sup>11</sup>

『太子須大拏經』は、釋迦が前世において一切を布施したと説く本生譚である。その中で、幾度も繰り返し行うことが推奨される行爲は布施以外にない。よって、「寶鏡千磨方得淨。」という句は布施との關連において解釋されるものと考えられる。

### (4) 大谷文書 5791A 第 6 行目「捨卻人間恩愛若（苦）」

この句は『太子須大拏經』に完全に一致する箇所を見出せないものの、須大拏と二兒との離別の場面が内容上近いものと考えられる。

太子即以水澡婆羅門手，牽兩兒授與之，地爲震動。兩兒不肯隨去，還至父前長跪，謂父言：「我宿命有何罪，今復遭值此苦，乃以國王種，爲人作奴婢？」向父悔過，從是因緣，罪滅福生，世世莫復值是。太子語兒言：「天下恩愛皆當別離，一切無常何可保守。我得無上平等道時，自當度汝。」<sup>12</sup>

この「天下恩愛皆當別離，一切無常何可保守。」という表現に、第 6 行目「捨卻人間恩愛若（苦）。」との内容上の關連を見出すことは困難ではない。なお、それが「小少黃宮養讚」中の「一切恩愛有離別」、「世間恩愛有離別」、「男女恩愛暫時間」等に近い表現であることも重要である。

<sup>11</sup> 『大正藏』第 3 卷 424a。

<sup>12</sup> 『大正藏』第 3 卷 422a。

ここまで、「小少黄宮養讚」には見られず、大谷文書 5791A のみに見られる文句が、『太子須大拏經』のどの場面に関わると考えられるかを見てきた。推測に依拠する部分もあるが、残存する幾つかの語句が、「小少黄宮養讚」のもとになった『太子須大拏經』と一定の関連を有していることが分かる。第3行目以降の須大拏が二兒に別れを告げることや、二兒が母親に辭すことを許可されないこと、須大拏が無上平等道意を發さんとすること、そして人間世界の恩愛を捨て去ることは、第1行目と第2行目の「只恨孃孃猶未知。放兒暫見孃孃面，須與還卻亦何遲。」に続く内容として適切であるだけでなく、大谷文書 5791A が『太子須大拏經』に基づく故事であることを示している。

ここで、大谷文書 5791A の現存部分を、『太子須大拏經』と「小少黄宮養讚」によって補いながら解釋すると、次のようになろう。

まず、二兒は婆羅門に連れて行かれることになったが、母の曼坻がそれを知らぬことを嘆くとともに、母の顔を見んことを願ひ、連れられて行くのが多少遅くなくても良いのではないかと須大拏に訴える（第1、2行目）。續いて、須大拏が愛する二兒に別れを告げる（第3行目）。須大拏は二兒に向かい、婆羅門が“天性急”であるため遅々としてはいけない（第4行目）、私の布施は幾度も繰返し行うことによって完成されるものであり（第5行目）、人間世界の恩愛による苦を捨て去るべき（第6行目）と述べる。

以上の理解をもとに、筆者はこれより大谷文書 5791A に「須大拏太子讚（擬）」との擬題を冠することとする。

なお、「須大拏太子讚（擬）」に年代を特定する記述はないが、その短い残存部分にも唐代の口語語彙が認められる。先に見た第3行目の「好去」の他、兒女を意味する「男女」、母親を意味する「孃孃」等である。これらに着目すれば、まずは當該寫本の内容は唐代に成立したものと見做せるであろう。

次章では、須大拏本生譚の西域における流布を、敦煌文獻「須大拏太子因緣（擬）」と「小少黄宮養讚」の考察を通して明らかにする。そして、「須大拏太子讚（擬）」の文獻としての位置づけを行いたい。

### 第三章 須大拏本生譚の流布

#### 第一節 敦煌における須大拏本生譚の流布

##### ——「須大拏太子因緣（擬）」と「小少黄宮養讚」

敦煌文獻「須大拏太子因緣（擬）」は、「須大拏太子讚（擬）」に同じく、『太子須大拏經』に基づく須大拏故事を記した文獻であり、ロシア本（Dx285 + Dx2150 +

Dx2167 + Dx2960 + Dx3020 + Dx3123) と北京本 (BD08006) とが確認されている。両者には些かの差異もあるが、概ねの内容は一致する。この文獻が斯界に紹介されたのは、イザベラ・グレヴィッチ氏によるロシア本三點 (Dx2150 + Dx2167 + Dx3123) の紹介を嚆矢とするが、それが廣く知られたのは、『敦煌變文集補編』に新たに補訂された翻刻とグレヴィッチ氏の論考の概要が紹介されたことによる<sup>13</sup>。その後、1997年には黄征氏等による新たな翻刻が提示され<sup>14</sup>、1998年には玄幸子氏による新たな三點 (Dx285 + Dx2960 + Dx3020) を加えた考察と『太子須大拏經』との比較考察が進められたとともに<sup>15</sup>、グレヴィッチ氏による舊稿の補訂版が發表された<sup>16</sup>。2000年以降の主たる研究としては、陳洪氏による北京本の發見<sup>17</sup>、張涌泉氏等による北京本の校訂があるとともに<sup>18</sup>、須大拏故事の圖像研究と文獻研究をまとめた論考の他<sup>19</sup>、戯劇との關連を探る論考等がある<sup>20</sup>。

さて、現在ロシア本と北京本の二點の「須大拏太子因緣 (擬)」寫本が存在するわけであるが、實は、兩者ともに『太子須大拏經』を書き換えた内容となっているものの、寫本後缺のため、白象の布施による須大拏追放の場面までしか確認されない。つまり、「少小黃宮養讚」や「須大拏太子讚 (擬)」が取り上げている太子の追放後の生活や妻子の布施の部分は残っていないのである。現存二點の寫本に、本來後半部分が有ったか否かは不明であるが、讚文では大いに省かれた前半部分も西域にて流布していたことは指摘できる。

この「須大拏太子因緣 (擬)」の利用の一端を窺うにあたって重要な點が、『太子須大拏經』をいかに書き換えたか、という問題である。既に玄氏の研究において具體的な比較が提示されたように、「須大拏太子因緣 (擬)」は、『太子須大拏經』の文章を多く踏襲し、そこに若干の文章の書き換えを行っている。これは果たし

<sup>13</sup>周紹良・白化文・李鼎霞編、李鼎霞録文、楊寶玉助編『敦煌變文集補編』、北京大學出版社、1989年、83-88頁。白化文「《須大拏太子本生因緣》殘卷校録并解説」『敦煌吐魯番學研究論文集』、漢語大詞典出版社、1990年、288-295頁。

<sup>14</sup>黄征・張涌泉校注『敦煌變文校注』、中華書局、1997年、501-506頁。

<sup>15</sup>玄幸子「『須大拏太子變文』について」『人文科學研究』第95輯、1998年、1-25頁。

<sup>16</sup>Isabella Gurevich, "A Fragment of a pien-wen(?) Related to the Cycle 'On Buddha's Life'", *Sino-Platonic Papers*, Number82, 1998. なお、グレヴィッチ氏は、ロシア本三點の考察を繼續した2012年の論考において、それが變文であるよりも講經文に近い性格のものであると指摘する。Isabella Gurevich, "Dunhuang Manuscripts as Source-material for Studies on the Historical Grammar and Vernacular Literature (bianwen) of the Tang Epoch", in *Dunhuang studies : prospects and problems for the coming second century of research*, Iria Popova and Liu Yi eds., Slavica, 2012, pp. 84-91.

<sup>17</sup>陳洪「敦煌須大拏變文殘卷研究」『蘇州大學學報』2004年第2期、59-64頁。

<sup>18</sup>張涌泉・張新朋「敦煌寫卷《須大拏太子本生因緣》新校」白化文主編『周紹良先生紀念文集』、北京圖書館出版社、2006年、482-496頁。

<sup>19</sup>鄭阿財「經典、圖像與文學：敦煌「須大拏本生」敘事圖像與文學的互文研究」『慶賀饒宗頤先生95華誕敦煌學國際學術研討會論文』、中華書局、2012年、678-695頁。

<sup>20</sup>喻忠傑「敦煌因緣與佛教戯劇關係述考」『敦煌學輯刊』2017年第1期、119-128頁。

ていかなる目的があるのか。

この問題を考えるにあたって参考になるのが、敦煌文獻 BD03578 である。これは、「歌梨王割截忍辱仙人節節支解緣」「慈力王以血餒五夜叉緣」「鹿野苑先置緣」（いずれも眞題）という三點の本生譚を併記した文獻である。この寫本は、「歌梨王割截忍辱仙人節節支解緣」と「慈力王以血餒五夜叉緣」が『賢愚經』に依拠した内容であるだけでなく、『賢愚經』の本文を敷衍し、より情緒的な膨らみを持つ描寫に書き換えている點に特徴がある<sup>21</sup>。それはまさに、「須大拏太子因緣（擬）」と同じ書き換えを行った文獻なのである。

更に、いずれの文獻も講經を目的とした書き換えや文句が認められることも重要である。BD03578 では、講經を行う僧侶の語りに沿った書き換えが行われている。本来、本生譚の締め括りは、「某是我也。」という表現を以て主人公が釋迦の前世であったことを告げる形式を通例とする。しかし、BD03578 では、いずれの本生譚も「某是釋迦牟尼佛也。」となっており、釋迦の言葉としてではなく、僧侶が講經で語ることを想定した書き換えとなっている。一方の「須大拏太子因緣（擬）」もまた、講經に使用すべく『太子須大拏經』を書き換えられている。ロシア本と北京本のいずれもが、寫本後缺のために、BD03578 に認められる第一人稱の問題を探ることができない。しかし、BD08006

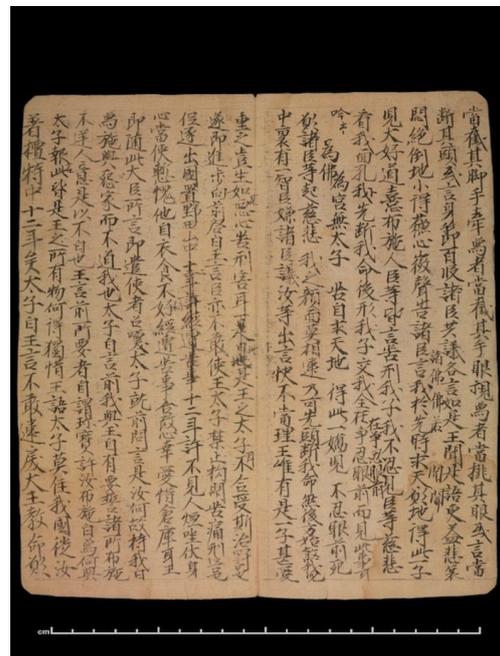


圖 3 BD08006 「須大拏太子因緣（擬）」

には、講經との関係を強く窺わせる「吟云々」という韻文の吟詠を指示する表現が見られる（圖 3 第 6 行目冒頭）。

このように、敦煌の講經においても須大拏故事が利用される文獻であったことが分かるのである。これを踏まえ、次に讚文の利用という角度からも須大拏故事の流布の一端を探ることとしよう。既述の如く、「須大拏太子讚（擬）」は孤本であり、且つ殘存部分が少ないため、その具体的な用途を窺うことは難しい。よって、ここでは「須大拏太子讚（擬）」の藍本となった「小少黃宮養讚」からその特

<sup>21</sup> 拙稿「敦煌文獻 BD3578 初探——非講唱體緣起類と講經」荒川正晴・柴田幹夫編『シルクロードと近代日本の邂逅——西域古代資料と日本近代佛教』、勉誠出版、2016 年、229-257 頁。

徴を探ることとする。

まず、それぞれの「少小黃宮養讚」の寫本に併記されている内容を見てみよう。

- S.1497  
辭道場讚、好住孃讚、(小少黃宮養讚)、樂入山讚
- S.6923V  
(少小黃宮養讚)、讚佛功德、文様(四門轉經文、燃燈文、社邑文、印沙佛文、社文、嘆像文、讚功德文)
- P.4785  
併記文獻なし。
- Dx2175  
(小少黃宮養讚)、佛母讚

これら併記された内容は、「好住孃讚」や「佛母讚」に代表されるように、多くが出家に関わるものである。よって、「少小黃宮養讚」は出家を主題とする文獻と密接な関連を有することが想定される。しかし、ここに問題がないわけではない。須大拏本生譚は、布施行の完成を目指す故事であり、前半部分の十二年間の追放決定までと後半部分の妻子の布施から成るが、そこに見られるのは、布施行の完成のための過程であり、出家ではない。

それでは、何故「少小黃宮養讚」は出家を主題とする讚文と併記されるのだろうか。ここで推測されるのは、須大拏が國から追放され、十二年間に亙って山間に住むという状況が、俗世間との関係を断つという出家に些か近いこと、更に、妻子を布施するという行爲もまた、家族との恩愛を断つ出家に似た行爲であるためではないだろうか。つまり、須大拏の故事は決して出家を主題としてはいないものの、布施行の完成を目指し、出家者に近い試練を乗り越えた人物として位置づけることが可能なのである。ここに、「少小黃宮養讚」の用途の一端を窺うことができる。

また、このような讚文は、決して讚文としてのみ使われるわけではなかったことも押さえておかねばならない。讚文には様々な文體のものがあり、且つ歌唱を伴うことは良く知られているが、本稿では、讚文が単に法會の場で讀誦されるだけでなく、他の儀禮文獻に轉用されたことに着目してみたい。代表例として、龍谷大學藏「悉達太子修道因縁」の冒頭を取り上げる。「悉達太子修道因縁」の故事が始まるのは、第24行目からである。

龍谷大學藏「悉達太子修道因緣」<sup>22</sup>

1. 《悉達太子修道因緣》

2. 迦夷爲國淨飯王，悉達太子厭無常。誓求無上菩提路，半夜踰城坐道場。

3. 太子十九遠離宮，夜半騰空越九重。莫怪不辭父王去，修行暫到雪山中。

(……中略……)

14. 武士擁至火坑傍，含涕（啼）淚落數千行。母身一個遭火難，乞惜懷中一子傷。

15. 素手金爐焚保（寶）香，頭面殷（慳）懃禮十方。若是世尊親子息，火坑速爲化清涼。

16. 清淨如來金色身，多劫曾經受苦辛。今日出離三界外，救度衆生無等輪（倫）。

17. 凡因講論法師，便似樂官一般，每事須有調置曲詞。適來先說者，

18. 是《悉達太子押座文》。且看法師解說義段，其魔耶夫人自到王宮，

19. 並無太子，因甚於何處求得太子，後又不戀世俗，堅修苦行？其耶

20. 輪綵女修甚種果，復與太子同爲眷屬（屬），更又羅睺之子，從何

21. 而託生，如何證得真悟，同登正覺？小師略與門徒弟子解

22. 說，總交省知。暫捨火宅，莫喧莫鬧，齊（聞）時應禍（福）。能不能，願

23. 不願？觀世音菩薩，大慈悲菩薩。

24. 昔時，本師釋迦牟尼求菩提緣，於過去無量世尊（時），百〔千〕萬劫，多生波羅奈

(以下略)

第 17 行目と第 18 行目には、「凡そ講論法師は、便ち樂官に似たること一般にして、每事須らく調置曲詞有るべきに因る。適來先に説けるは、是れ《悉達太子押座文》なり。」とあることから、第 2 行目から第 16 行目までが、「悉達太子押座文」と呼ばれる文獻であることが分かる。押座文とは、講經法會の始まる際に、その語りによって座を鎮める役割を負うものである<sup>23</sup>。しかし、この押座文と同じ内容が書寫された BD06780 では、「悉達太子押座文」ではなく「悉達太子讚」と題されており、また P.3645 では「薩埵太子讚」と題されている。つまり「悉達太子押座文」は讚文でもあったのである。それは、押座文と讚文が時に互換可能であったことを意味する<sup>24</sup>。もちろん、押座文と讚文が、ともに音楽的要素を伴う點で共通することも着目すべき點である。

<sup>22</sup>参照：注 14、468-469 頁、475-476 頁。

<sup>23</sup>金岡照光「押座考」『東洋大學紀要・文學部篇』第 18 集、1964 年、41-70 頁。荒見泰史『敦煌變文寫本的研究』、中華書局、2010 年、240-281 頁。

<sup>24</sup>鄭阿財「佛曲偈讚在敦煌講唱文學的運用」『第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集』、國立中興大學中文系、2003 年、637-656 頁。荒見泰史『敦煌講唱文學寫本研究』、中華書局、2010 年、33-37 頁。

このような点からは、讚文は、固定した文獻としてのみ利用されたのではなかったことが明らかになる。これは、讚文の多様な利用を窺わせるものであり、その多様な用途に鑑みれば、「小少黄宮養讚」から「須大拏太子讚（擬）」が異なる文獻として作成されたことが、決して偶然ではなかったと言えるだろう。

## 第二節 「須大拏太子讚（擬）」の特徴

以上の「須大拏太子因縁（擬）」と「小少黄宮養讚」の考察により、敦煌における須大拏故事の流布の一端を垣間見ることができた。兩文獻は、概ね歸義軍時代のものであろうが、ここで想起されるべきは、當該故事が、インド、西域、中國から日本に至るまで、時代を越えて廣範に流布していたことであり、アジャンター、アマラーヴァティー、ミーラン、キジル、敦煌等において、石窟の壁畫や石刻の題材ともなったことである<sup>25</sup>。その際には、『太子須大拏經』のみならず、若干の内容の相違のある同話を収めた『六度集經』等、他經に依拠する事例も確認されている。また、キジル石窟の研究においては、一部『太子須大拏經』等に見当たらない場面も描かれた可能性が指摘されている<sup>26</sup>。更に、近年のイムレ・ガランボス氏等の研究によって、10世紀半ばのアムド地方には、須大拏が追放されていた檀特山があると信じられていたとともに、人々の巡禮の地ともなっていたことが指摘されている<sup>27</sup>。それを示すのが、中國人の印度巡禮に関わる敦煌文獻（IOL Tib J 310.754）であることから、當時盛んに行われた中國人の印度への巡禮に、須大拏故事の檀特山が繋がる一面を有していたことにもなる。

このような須大拏故事の廣範な流布は、西域を含むアジアの廣範圍にわたって該故事が形を變えながら受容されていた姿を窺わせるものであるとともに、「小少黄宮養讚」から「須大拏太子讚（擬）」が作成されたことを理解する上でも重要な点であろう。

しかし、「須大拏太子讚（擬）」には「小少黄宮養讚」と異なる点もある。敦煌

<sup>25</sup>松本榮一『燉煌畫の研究：圖像篇』、東方文化學院東京研究所、1937年、255-268頁。熊谷宣夫「大谷ミッション將來の版畫須大拏本生壁畫について」『文化』第20卷第2號、1956年、47-60頁。熊谷宣夫「吐魯番將來版畫「須大拏本生圖」解説」『龍谷大學論集』第351號、1956年、99-101頁。謝振發「北朝中原地區《須大拏本生圖》初探」『國立臺灣大學美術史研究集刊』6期、1999年、1-41頁。小島登茂子「敦煌壁畫のスダーナ太子本生圖—北周・隋代の説話表現の特質について—」『美學美術史研究論集』第17・18號、2000年、1-22頁。

<sup>26</sup>李靜傑「中原北朝期のサッタ太子とスダーナ太子本生圖」『東京國立博物館研究誌』第580號、2002年、61-89頁。中川原育子「キジル第81窟のスダーナ太子本生壁畫について」『名古屋大學文學部研究論集・史學』57號、2011年、109-129頁。

<sup>27</sup>Imre Galambos and Sam van Schaik, "The Valley of Dantig and the myth of exile and return", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, volume78, Issue 03, 2015, pp.475-491.

文献中に四點現存する「小少黃宮養讚」は、それだけで『太子須大拏經』の後半部分（檀特山への追放後、須大拏が二兒と妻を婆羅門に布施する場面）が理解できる内容となっている。一方の「須大拏太子讚（擬）」は、殘存部分から推察するには、「小少黃宮養讚」に同じく『太子須大拏經』の後半部分を取り上げているとはいえ、「小少黃宮養讚」に比してかなりの内容が省略されており、それだけでは太子が婆羅門に妻子を布施する該經の概要を理解することは容易でない。だが、このことは卻って『太子須大拏經』の内容が既に一定程度流布しており、細かな説明や描寫がなくとも理解されたことを意味する。そして、極めて簡潔な文言で本生譚を語ることは、それを讀誦したり暗誦したりすることを通して、「小少黃宮養讚」以上に、人々にとって須大拏故事を身近な佛教説話とするとともに、それを廣く浸透させる役割をも擔い得たであろう。この筆者の見解は、P.4785「小少黃宮養讚」の誤寫のあり方にも通じるものである。該寫本には、他の三點に比してより多くの音通による誤寫が認められる。つまりそれは、須大拏故事が口頭傳承によっても傳播したことを窺わせるのである。

## 小結

本稿は、大谷文書 5791A「須大拏太子讚（擬）」を取り上げ、その内容を明らかにし、併せて須大拏故事の西域における流布について、敦煌文獻との比較から若干の考察を行ったものである。以上の理解を踏まえ、最後に「須大拏太子讚（擬）」の資料的問題について述べておきたい。

「須大拏太子讚（擬）」は、「小少黃宮養讚」の一部の文句を轉用した文獻であるものの、現在のところ、それが果たして讚文として利用されたことを示す材料は見つかっていない。その一方で、アジアに廣く流布した本生譚が民衆に浸透していく一端を窺わせる資料と言うことはできる。もともと識字能力のない民衆は、様々な佛教因縁譚を學び覚えるにも、視覺的に文字資料によるのではなく、時に僧侶の説法や民話の如き傳承によらざるを得ない。その點、「須大拏太子讚（擬）」の如き簡潔な内容は、容易に暗唱を可能とする利點を有する。儀禮に關わる讚文という文獻の書き換えが、須大拏本生譚の流布を擔ったこの問題は、今後中國における本生譚の傳播を考えるにあたって示唆に富むものである。

「須大拏太子讚（擬）」が、傳世文獻はおろか、西域出土文獻中にも同一文獻が確認されないということは、それが孤本であるという點で、極めて貴重な資料であることは間違いない。しかし、それは同時に、資料の位置づけに大きな困難が伴う。大谷文書は具體的な獲得地域が明確でないものが多いが、敦煌にて入手し

た文書が首尾完結した文書である可能性が高いことから<sup>28</sup>、「須大拏太子讚（擬）」は吐魯番出土文書の一冊として位置づけることになろう。兩地域の文獻の近似性は既に知られている通りであり<sup>29</sup>、この度の「須大拏太子讚（擬）」と「小少黃宮養讚」との関係もそのような例として位置づけることが可能であるとする。

## 附録 「小少黃宮養讚」寫本 3 點翻刻

### 【1】 S.6923V<sup>30</sup>

3. (一切經中戒總影。) 須大拏太子度男女贊 (讚) 父母言：少少黃宮養，萬事
4. 未曾知。饑亦不曾受，渴 [亦] 不受侍 (持)。佛子。妹答兄：我今隨順歌歌 (哥哥) 意，只恨孃孃
5. 猶 (猶) 未知。放如潛 (兒暫) 見孃孃面，須與還去亦何之 (遲)。佛子。父言：羅睺一心成聖果，
6. 莫學善皇 (星) 五逆墮阿鼻。生 [生] 莫祖 (做) 冤家子，世世生爲澆順 (繞膝) 兒。佛子。
7. 父言：我今與 (爲) 宿時 (持)，不用見夫人。夫人心體軟，
8. 母子最爲親。佛子。太子言：我今作何罪，今日受種①苦。我是公主衆 (種)，須
9. 之 (知) 作奴婢。佛子。父言：來日見男女，帝 (啼) 哭苦申陳。我心不許 (喜) 見，退卻菩提
10. 恩 (因)。佛子。父言：世間恩愛有離別，父兒妻子皆潛 (暫) 時。一似路傍相逢樹，
11. 須與不免槁分離。佛子。父言：身體黑如漆，面上 [三] 珠淚，目傷清 (復青) 面皺，唇
12. 咄 (哆) 耳屍醜。佛子。父言：一歲二歲耶孃養，三歲四歲弄英嫵 (嬰孩)。五歲六歲學人言，七
13. 歲八歲便 (辨) 東西。佛子。一切恩愛有別離 (離別)，一切江河祐 (河有) 枯竭。時拏男 [拏] 女好伏仕 (侍) 婆羅門，
14. 莫交婆羅門去一日一夜嗔。佛子。兒言：鳥鵲群飛唯失伴，男女恩愛暫時間，拏延

<sup>28</sup>參照：吉川小一郎「支那紀行」上原芳太郎編『新西域記』、有光社、1937年。

<sup>29</sup>小田義久責任編集『大谷文書集成』第一卷 (龍谷大學佛教文化研究所編龍谷大學善本叢書 5)、法藏館、1984年、15頁。

<sup>30</sup>參照：中國社會科學院歷史研究所・中國敦煌吐魯番學會敦煌古文獻編纂委員會・英國國家圖書館・倫敦大學亞非學院編『英藏敦煌文獻』(漢文佛經以外部分) 第 11 卷、四川人民出版社、1994年、226頁。

15. 拏女救（好）伏仕（侍）婆羅門。早萬（晚）卻見父孃面。（以下略）

①「苦」上衍「種」字。

## 【2】P.4785

1. 讚。消消（小少）黃金量（宮養），萬事未曾知。饑 [亦] 不 [曾] 受，渴亦未 [受] 知（持）。佛子。我今隨頌（順）歌歌耳（哥哥意），柒（只）恨孃孃
2. 亦（猶）未知。放兒暫見孃孃面，還須益（須與還 [去] 亦）何癡（遲）。羅睺壹心清清過（成聖果），不學五逆獨（墮）
3. 掩兒（阿鼻）。生 [生] 莫則（做）冤家處（子），姓姓生生風順癡（世世長爲繞膝兒）。佛子。我今作何罪，今日受①重（種）苦。我
4. 是君（公）王衆（種），須知今日作奴婢。佛子。來日見男女，亭（啼）哭苦心盡（申陳）。我心不喜見，退卻菩提
5. 恩（因）。佛子。一歲二歲耶孃養，三歲四歲弄亦何（嬰孩）。五歲六歲能言語，七歲八歲便（辨）𠵼 [西] [
6. 佛子。一切江河有苦（枯）竭。一切恩愛有離別。荼煙荼女（拏延拏如）急布施（伏仕）婆羅門，莫交𠵼 [
7. 一日一夜親（嗔）。佛子。唇店（哆）宜秋漏（耳屍陋）。屋田面暮愁（目復青面黷），面上三黃呂（殊淚）。身體黑□ [
8. 押謹非有七（鵲群飛唯失）伴，父兒男女皆暫去（時）。一寺（似）路破尾吹切（傍相逢樹），荼煙荼女（拏延拏如）呂千□ [
9. 我今雨寂時（爲宿持），不膚（喜）[見] 夫人。夫人心體餒（輒），每祖（母子）最爲親。了也。

①「重」上衍「者衆」。

## 【3】Dx2175<sup>31</sup>（從第 17 行向第 1 行讀）

- 1.] □（晚）卻見父孃面。（佛母讚）
- 2.] 男女恩愛暫時間，拏如拏延

<sup>31</sup>俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所·俄羅斯科學出版社東方文學部·上海古籍出版社編『俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻⑨』、上海古籍出版社·俄羅斯科學出版社東方文學部、1996年、62頁。

- 3.] □婆羅門，莫交婆羅門一日嗔。兒言：鳥
- 4.] 答：一切恩愛有離別，一切江河（河）有枯竭。拏
- 5.] 弄嬰孩。五歲六歲學人言：七歲八歲
- 6.] 唇咄（哆）耳屍陋。又母言：一歲二歲耶孃養，
- 7.] 分離。父言：身體黑膝如（如漆），面火（上）三殊淚。目傷清（復青）
- 8.] □妻男皆暫時，一似路傍相逢樹，須與不免□（槁）
- 9.] 許（喜）見，退卻菩提因。父言：世間恩愛相纏縛。父兒
- 10.] 奴婢。佛子。父言：來日見男女，啼哭苦申陳。我今不
- 11.] 何罪，今日受種①苦。我是公王種，須之（知）作
- 12.] 見夫人。夫人心體軟，母子最爲親。佛子。兒答：我
- 13.] 世世長爲澆□（繞膝）兒。又父言：[
- 14.] 聖②果。莫學善皇（星）五逆墮阿鼻 [
- 15.] 見孃孃面，須與還去亦何知（遲）。佛 [
- 16.] 我今隨□□□意，只□ [
- 17.] 黃宮養□□ [

- ①「苦」上衍「種」字。
- ②「果」上衍「過」。

（作者は龍谷大學世界佛教文化研究センター研究員）



## 論敦煌本《十王圖》與北斗信仰\*

林生海

《佛說十王經》又稱《佛說閻羅王授記四衆預修生七往生淨土經》《閻羅王授記經》《十王經》等，它是佛教傳入後，融合中國民間信仰在唐代形成的一部經典。該經講在中陰期，從死後的第七日至七七、百日、一年、三年，亡魂依次經過地府十王接受審判，十王依據“業報”裁定死者的轉世輪迴。在敦煌本《十王經》文獻中，有地獄圖（十王圖）與七言讚文的一類頗受學界關注<sup>1</sup>。特別是繪有精緻的十王插圖的P.2003《十王經》中，第五殿閻羅王頭戴冕旒，冕旒之上畫有北斗七星[參圖一]，惹人注目。雖然有學者提及此細節<sup>2</sup>，但管見所及，尚未見專門探討的文章。“南斗注生，北斗注死”的觀念早已有之<sup>3</sup>。爲何《十王圖》上繪有北斗七星，並且畫在閻羅王的冕旒之上？北斗七星在地獄審判中有何意義，其與閻羅王信仰有怎樣的關係？鑒於此，本文以敦煌本《十王圖》及相關資料爲中心，對民間信仰中的冥界信仰問題，試作論述如下。

---

\*[基金項目] 本文系 2018 年安徽省哲學社會科學規劃項目“出土文獻與敦煌民間信仰研究”(AH-SKF2018D77) 階段性成果。初稿曾在 2018 年 9 月 16 日浙江大學“中日敦煌寫本文獻學術研討會”宣讀，承蒙玄幸子、王丁、余欣等諸位老師及與會學者賜予教示，謹致謝忱。

<sup>1</sup>相關研究參見：小川貫弑《閻羅王授記經》，牧田諦亮、福井文雅編《講座敦煌》卷 7《敦煌と中國佛教》，東京：大東出版社，1984 年，223-239 頁。杜斗城《敦煌本〈佛說十王經〉校錄研究》，蘭州：甘肅教育出版社，1989 年。澤田瑞穗《地獄變：中國の冥界說（修訂）》，東京：平河出版社，1991 年。羅世平《地藏十王圖像的遺存及其信仰》，《唐研究》第 4 卷，1998 年，373-414 頁。小南一郎《「十王經」の形成と隋唐の民衆信仰》，京都《東方學報》第 74 冊，2002 年，183-256 頁。黨燕妮《晚唐五代敦煌地區的十王信仰》，《敦煌歸義軍史專題研究三編》，蘭州：甘肅文化出版社，2005 年，232-270 頁。荒見泰史《關於地藏十王成立和演變的若干問題》，《敦煌講唱文學寫本研究》，北京：中華書局，2010 年，159-195 頁。朱鳳玉《從儀式教化論敦煌十王經與十王圖之運用》，《敦煌學》第 30 輯，2013 年，1-19 頁。荒見泰史《敦煌本〈佛說十王經〉與唱導：從十王經類的改寫情況來探討民間信仰的變遷》，《中國俗文化研究》第 8 輯，2013 年，178-192 頁。張總《〈十王經〉新材料與研考轉遷》，《敦煌吐魯番研究》第 15 卷，2015 年，53-93 頁。張小剛、郭俊葉《敦煌“地藏十王”經像拾遺》，《敦煌吐魯番研究》第 15 卷，2015 年，95-109 頁。太史文《〈十王經〉與中國中世紀佛教冥界的形成》，張煜譯，張總校，上海古籍出版社，2016 年。以上所舉只是其中的部分而已。

<sup>2</sup>殷光明《敦煌壁畫藝術與疑偽經》，北京：民族出版社，2006 年，314 頁。太史文著，黨燕妮、楊富學譯，杜斗城校《中陰圖：敦煌出土插圖本〈十王經〉研究》，《西夏研究》2014 年第 4 期，109 頁。

<sup>3</sup>（晉）干寶撰，汪紹盈校注《搜神記》卷 3，北京：中華書局，1979 年，34 頁。

## 一. 敦煌本《十王圖》相關資料調查

一般認為，十王信仰是唐代襄陽開元寺道明和尚在大曆十三年（778）二月八日死而復生後，講述在冥界遇到十殿閻王的情形而逐漸形成的。此後，成都府大聖慈寺沙門藏川據道明所言寫成了十王經典。據《十王經》宣稱，只要敬奉十王，舉辦十王齋，亡靈便可免除受苦。該經出現後，在社會上流傳甚廣，從敦煌藏經洞文獻亦可管窺得知<sup>4</sup>。目前，散藏於世界各地的漢文敦煌寫本《十王經》已發現 40 餘件：日本和泉市久保惣紀念美術館藏董文員繪卷、Ch.00404 + Ch.00212 + S.3961、P.4523 + Ch.cii001、P.2003、P.2870（以上有圖與讚文）、P.3761、P.5580-b、S.5531-h、S.2489、S.3147、S.4530、S.4805、S.4890、S.5450-b、S.5544-b、S.5585、S.6230、S.7598 + 唐 69 + S.2815、北 8254(鹹 75)、北 8255(服 37)、北 8256(字 66)、北 8257(字 45)、北 8258(列 26)、北 8259(岡 44)、北新 1537、散 799（日本書道博物館）、散 535（羽 408）、散 262（羽 73）、羽 723、羽 742V、上博 48-17、Дx.00803、Дx.00931、Дx.03862、Дx.03906、Дx.04560 + Дx.05269 + Дx.5277、Дx.06099 + Дx.00143、Дx.06611 + Дx.06612、Дx.07919 + Дx.07960 + Дx.07909 + Дx.08062、Дx.11034，其中有插圖的《十王圖》5 件。

此外，已知敦煌發現的單幅畫本《十王圖》還有：法國巴黎吉美博物館藏伯希和所獲敦煌絹畫 MG.17662、MG.17793、MG.17794、MG.17795、EO.3644 與麻布畫 EO.1173、EO.3580，斯坦因所獲敦煌絹畫 Ch.lxi.009、Ch.0021、Ch.00355、Ch.xxviii.003 與紙畫 Ch.lxiii.002，聖彼得堡藏 SI3133/4、SI1751、SI1752，大阪天理圖書館回鶻文殘片、柏林藏回鶻文寫經繪圖殘片 MIK3:4535、4637、7246、7248、7256、7451 等<sup>5</sup>，其中，伯希和與斯坦因所獲敦煌本《十王圖》保存較為完整，是研究敦煌十王信仰的主要資料。

### （一）敦煌本《十王圖》中的閻羅王與北斗七星圖

十殿冥王之中，唯一以古代帝王形象出現的是第五殿閻羅王。此外，五道轉輪王（五道將軍）頂盔帶甲<sup>6</sup>，其它冥王服飾風格大體相同。P.2003《十王經》中，閻

<sup>4</sup>如 958 年抄寫的津藝 193 號《十王經》記載敦煌曆官翟奉達，悼念亡妻：“第一七齋，寫《無常經》一卷……第五七齋，寫《閻羅經》（即十王經）一卷”。抄寫於 911 年的 S.5544《佛說閻羅王授記經》題記寫道：“奉為老耕牛一頭。敬寫金剛一卷、授記（即十王經）一卷，願此牛身領受功德，往生淨土，再莫受畜生身。”

<sup>5</sup>太史文《〈十王經〉與中國中世紀佛教冥界的形成》附錄 5，205-208 頁。張總《〈十王經〉新材料與研考轉遷》，《敦煌吐魯番研究》第 15 卷，2015 年，92 頁。

<sup>6</sup>按 P.2003《十王經》過十殿之時，五道轉輪王是武將模樣，而在十王圖中，五道轉輪王着文官服飾，形象不固定。宋代是轉輪王形象轉變的關鍵時期，轉輪王的武將形象至南宋一變成爲文官形象。參見鄭阿財《唐五代“五道將軍”信仰之發展：以敦煌文獻圖像爲核心》，《中國俗文化研究》第 5 輯，

羅王頭戴長方形冕旒，在冕旒頂部足夠長的空間上畫了北斗七星。其它冥王並沒有那樣的冕旒，設想在他們的冠帽（橢圓形）上畫北斗七星，從構圖上來說非常困難。因為多數《十王圖》未有榜題或文字說明，因此，冕旒成爲判定閻羅王，進而確定北斗七星圖的關鍵因素。

閻羅王圖像一般畫在《十王經》卷首的釋迦說法（授記）圖或地藏十王圖，以及經文中的“第五七日過閻羅王”之處。在 P.2003 等寫本文獻中，釋迦牟尼畫得比其他人物要大很多，十王分兩列對坐於釋迦牟尼蓮座之下，後上方是娑羅雙樹，將此圖連接到佛陀說法的拘屍那城。這樣，圖文本的《十王經》卷首與經文中，兩處位置一般都能看到閻羅王。像 Ch.0021 之類的單幅畫本中 [參圖二]，沒有經文部分，閻羅王圖像只出現一次。另外一些寫本、絹畫等因殘缺、信息不足，無法確認閻羅王與北斗七星圖是否出現。閻羅王位次與北斗七星圖的出現情況，如下表一所示。

表一 敦煌本《十王圖》中閻羅王的位次與北斗七星圖

編號	收藏地	十王座次	卷首 星圖	卷中	備註
P.2003	巴黎	⑤ ① ↓ ↓ ⑨ ⑤ 左⑤爲閻王	○（模糊）	○	無榜題（推測座次） 左⑤=左 1=⑥
P.2870	巴黎	① ⑤ ↓ ↓ ⑤ ⑨ 右⑤爲閻王	○	×（遮擋 不見）	右⑤=右 1=⑥ 左⑤爲五道轉輪王
P.4523+ Ch.cii001	巴黎 倫敦	⑤ ① ↓ ↓ ⑨ ⑤ 右⑤爲閻王	○	×（冕旒 上有三垂 腳）	純圖本
Ch.00404+ Ch.00212+ S.3961	倫敦	① ⑩ ↓ ↑ ⑤ ⑥ ⑤爲閻王？	殘缺不見	×	無榜題 殘缺不全
和泉市久保 惣紀念美術 館藏	大阪	① ⑤ ↓ ↓ ⑤ ⑨ 右⑤爲閻王	×	×	董文員繪卷 911 或 971 年

2008 年，584-607 頁。

Ch.0021 =SP.23	倫敦	① ⑩ ↓ ↑ ⑤ ⑥ ⑤爲閻王	× (? 有缺損)	繪本, 無此場景。下同。	無榜題 ⑩爲五道轉輪王
MG.17662	巴黎	⑩ ① ↑ ↓ ⑥ ⑤ ⑤爲閻王	○ (稍模糊)	——	981 年
MG.17793	巴黎	左右各兩列 閻王位於前	×	——	無榜題 全部著文官服飾
MG.17794	巴黎	閻王位於右前	○ (形狀不規則)	——	無榜題  五道轉輪王獨立
MG.17795	巴黎	⑩ ⑤ ↑ ↑ ⑥ ① ⑤爲閻王	○ (十二星)	——	無榜題 ⑩爲五道轉輪王
EO.1173	巴黎	順序較亂, 閻王位於左上	× (模糊)	——	五道轉輪王? 與閻王同側並列
EO.3580	巴黎	順序較亂, 閻王位於左上	○ (八星?)	——	無榜題五道轉輪王位於右上
EO.3644	巴黎	⑩ ① ↑ ↓ ⑥ ⑤ ⑤爲閻王	○ (模糊)	——	無榜題 全部著文官服飾, 有兩王居中而坐
Ch. lxi. 009=SP.9	倫敦	⑩ ⑤ ↑ ↑ ⑥ ① ⑤爲閻王	× (模糊)	——	無榜題 全部著文官服飾

首先, 據表一可知, 關於閻羅王座次有以下幾點值得注意: (1) 在寫本《十王圖》中, 十王常分爲兩列, 閻羅王畫在佛陀或地藏菩薩兩旁的第一位或第五位, 位置並不固定, 二者的差異既是畫家創作思維的個性體現, 也可能是依據了不同的《十王圖》版本。畫在第五位符合經文中“第五七日過閻羅王”, 而在第一位更表明了閻羅王地位的特殊<sup>7</sup>。十王之中, 閻羅王頭戴冕旒, 是唯一被稱作天子的“閻羅天子”, 將在未來世成佛, 但又與其它冥王並列共掌冥界, 故而十王的相互關係並不明確。(2) 據《十王圖》榜題顯示, 經常出現兩個“第五”、沒有“第十”的情形: “第五 XX 王”與“

<sup>7</sup>後世的《玉歷勸世》《玉歷閻王經》等書, 對閻羅王因何身居第五殿解釋云: “吾本居前第一殿, 因憐屈死。屢放還陽伸雪。降調司掌大海之底、東北沃石下。叫喚大地獄並十六誅心小地獄。凡一切鬼犯, 發至本殿者, 已經諸獄受罪多年, 即有在前四殿查核無甚大過。每各按期七日, 解到本殿, 亦查毫不作惡。屍至五七日, 未有不腐者也, 鬼犯皆說在世尚有未了善願……哀求准放還陽, 無不誓願, 必做好人。吾聞之曰: 汝等, 昔時作惡昭彰。神鬼知你, 今船到江心補漏遲, 可見陰司無怨鬼。”參見張總《地藏信仰研究》, 北京: 宗教文化出版社, 2002 年, 156 頁。

第五七日過閻羅王”。“第五XX王”字跡模糊，但也可以判定是“第五 五道轉輪王”。排在第五位的閻羅王和原本第十位的五道轉輪王在座次上發生矛盾。我們知道，從去世之日起，到轉生之時（四十九天至三年以後），亡魂依次經過十王，五道轉輪王（五道將軍）掌握最後一道大門，輪迴者必經此門，其地位亦較特殊。這在MG.17794《十王圖》上也有反映[參圖九]，五道將軍頂盔帶甲、攜帶兵器，單獨立於其它九位冥王的對面，與眾不同。據座次位置可以推測，當時可能存在五道轉輪王信仰與閻羅王信仰的較量。(3) 在單幅絹畫本《十王圖》（《地藏十王圖》）上，十王通常按照經文中第一王到第十王的順序，圍繞披帽地藏菩薩依次坐成一圈，或不再一一排位置（此時，閻羅王通常最靠近地藏菩薩），未發生寫本《十王圖》上座次衝突的矛盾。

其次，關於北斗七星圖。上述五件圖文本《十王圖》，至少有一半的閻羅王冕旒上畫有北斗七星圖像。而在單幅絹畫本《十王圖》中，如MG.17662[參圖五]、MG.17795[參圖六]、EO.3580[參圖七]、EO.3644[參圖八]《十王圖》的閻羅王冕旒上，也繪有星象圖。因此可以肯定，北斗七星這樣的星象圖並非畫家個人的獨創構思，而是以模件化（程式化）的形式對當時民衆信仰心理的記錄與刻畫。通常認為，“七”是表示生命週期變化的具有死而復生意義的神秘數字<sup>8</sup>。在佛教文化中同樣如此。據說，釋迦牟尼佛一出生落地就行走七步。前六步表示六道，第七步表示悟道，“七”代表了東、南、西、北、上、下、中，寓意超脫圓滿。在佛教文化中，“七”無處不在，諸如七方便、禪七、七級浮屠等等。按，北斗七星另有北斗八星、北斗九星之說。EO.3580[參圖七]上很像是北斗八星，反映了北斗八星信仰的痕跡。如上表所示，觀察MG.17795《十王圖》[參圖六]會發現，圖上所畫並非七星，也不是八星，而是十二星，不知是何原因。

敦煌寫本與絹畫本之外，敦煌壁畫中也發現了一些《十王圖》。據專家調查，初步統計有：晚唐時期的莫高窟第8、217窟；五代時期的莫高窟第6、375、379、384、390、392窟，榆林窟第38窟；宋代的莫高窟第176、202、380、456窟，榆林窟第35窟；西夏時期的莫高窟第314窟、東千佛洞第5窟等十六鋪<sup>9</sup>，除東千佛洞第5窟的一鋪“十王圖”之外，其餘都是地藏與十王相結合的形式，從另一方面反映了當時十王信仰的流行情況。遺憾的是，因為敦煌壁畫的脫色損壞，筆者所能看到的此類殘存的《十王圖》中，尚未見北斗七星的出現。

<sup>8</sup>參見王紅旗《生活中的神秘數字》，北京：中國對外翻譯出版公司，1993年，224-232頁。

<sup>9</sup>參見郭俊葉《敦煌晚唐“地藏十王”圖像補說》，《華夏考古》2011年第4期。

## (二) 敦煌以外東亞世界的部分《十王圖》

本世紀初，德國漢學家雷德侯（Lothar Ledderose）通過十三世紀的寧波畫坊製作的流散在世界各地的諸多《十王圖》，對地獄的官府風貌進行了精深的研究，指出模件化的思想如何貫通於中國人的官本位思想之中。其使用的除了法國巴黎吉美美術館與大英圖書館藏《十王圖》之外，主要包括：德國柏林東亞藝術博物館、柏林印度藝術博物館、美國普林斯頓大學藝術博物館、日本京都高桐院、京都大德寺、滋賀縣永源寺、奈良國立博物館、九州博多市善導寺、神奈川縣立博物館、神奈川金澤文庫、大阪府正木美術館、香川縣高松市法然寺、和泉市久保惣紀念美術館、廣島縣淨土寺等機構的藏品。其中西方收藏的《十王圖》如柏林、波士頓、紐約等藏品，均來自或入藏過日本的博物館<sup>10</sup>，這些《十王圖》的信息來源有待一一考察。可以肯定，上述《十王圖》之外，世界各地散佈有更多、甚至難以數清的此類藏品。爲了比較研究，對敦煌以外的《十王圖》進行搜集調查也非常必要。然本文並非旨在網羅世界各地的《十王圖》進行研究，那樣在時間與調查難度上也並非目前可行。因此，筆者僅將常見的敦煌以外東亞世界流傳的《十王圖》，調查列表如下。作爲敦煌之外的“他者”參考，藉以管中窺豹、有所裨益。

表二 敦煌以外的部分《十王圖》

所藏地	題名	來源	北斗七星圖	時代	備註
東京靜嘉堂 文庫藏	十王圖	高麗	○（八星？）	高麗時代 （918-1392）中期	
浙江靈岩寺 塔藏	佛說十王預 修生七經	靈岩寺	×		白描、墨染， 無色彩
滋賀·永源寺 藏	地藏十王圖	寧波	×	南宋（1127-1279）	南宋陸信忠 繪製
奈良國立博 物館藏	十王圖	寧波	×	南宋 13 世紀	南宋陸信忠
奈良國立博 物館藏	十王圖	寧波	×	元代 14 世紀	元代陸仲淵
韓國國立中 央博物館藏	地藏十王圖	首爾	×	1673 年	
韓國國立中 央博物館藏	地藏十王圖	首爾	×	1725 年	碩敏等五位 畫家繪製
日本高野山 寶壽院藏	預修十王生 七經	和歌山	×		大正藏圖像 部第 7 卷

表二中，除了靜嘉堂文庫藏高麗時代《十王圖》之外，閻羅王冕旒上通常沒有

<sup>10</sup>有關日本藏《十王圖》的閻羅王圖像部分，筆者尚未一一核實，附記於此。參見雷德侯《萬物：中國藝術中的模件化和規模化生產》第七章“地獄的官府風貌”，張總等譯，黨晟校，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年，221-248頁。

出現北斗七星的情形。帶有北斗七星圖（八星？）的靜嘉堂文庫藏高麗時代《十王圖》[參圖十]，風格與其它十王圖有一定的差異，可能是高麗王室授權宮廷畫師創作的<sup>11</sup>，有敦煌閻羅王信仰的特點。無論是北斗七星，還是北斗八星，《十王圖》上閻羅天子冕旒上的星圖，反映了傳統儒家社會中的天命觀念。換言之，閻羅王與北斗七星的結合也可以看作是中華思想中君權的象征反映。

上述東亞世界流傳的《十王圖》之外，國內還有一些地藏十王造像雕塑同樣反映了十王信仰在民間傳播的情況。如四川綿陽北山院摩崖雕刻第9號、安嶽香壇與遂寧金馬寺及聖水寺石刻、大足北山、河南方城香山、河北阜平石佛堂、杭州西山造像、五臺南禪寺壁畫<sup>12</sup>等。這些雕塑造像中，閻羅王多與其它諸冥王一樣未帶冕旒，也沒有星圖；要麼造像年代久遠，侵蝕損壞，難以判斷有沒有星圖。

綜上，《十王圖》的諸種資料，反映了唐宋以來《十王經》傳播與十王信仰流行的情況。雖然敦煌壁畫、造像類《十王圖》殘損比較嚴重，看不到北斗七星圖的存在，但敦煌本《十王圖》明確反映了地獄審判中北斗七星信仰的存在。

## 二. 敦煌本《十王圖》中的北斗信仰

十王信仰屬於對死後世界的冥界信仰現象。人類想象在死後世界，亡魂與生人一樣勞作生活。如戰國時期出現的遣策（物疏）、秦漢的告地疏、東漢的鎮墓文、買地券、魏晉以來的衣物疏等，通過文書等溝通陰司，為死者在陰間提供生活保障<sup>13</sup>，進行秩序安排。在古代民間信仰中，北斗七星具有特殊的地位，兼具主壽、司殺、王權、壓勝、辟兵、星占等多重宗教職能<sup>14</sup>。值得注意的是，在漢代“罷黜百家獨尊儒術”提倡“天人感應”說的背景下，如漢緯《春秋佐助期》曰：“天子法斗，諸侯應宿”<sup>15</sup>，北斗與王權的對應被繼承並得到強化，形成神秘的天人感應關係。《十王圖》畫家將閻羅王繪成頭戴北斗七星冕旒的形象，集中體現了閻羅王信仰與北斗信仰的融合。

### （一）佛教傳入中國前後的冥界信仰

眾所周知，泰山北斗是對敬仰的權威的稱呼，這是一句有著深刻文化內涵的成語。古人認為，東岳泰山上通天庭，故天子封禪於泰山，下有地府，人死後亡魂歸

<sup>11</sup>周煒《日本靜嘉堂美術館藏中世紀佛畫〈十王圖〉考釋》，《榮寶齋》2008年第2期，200-211頁。

<sup>12</sup>詳見張總《〈十王經〉新材料與研考轉遷》，《敦煌吐魯番研究》第15卷，2015年，53-93頁。

<sup>13</sup>黃景春《中國宗教性隨葬文書研究：以買地券、鎮墓文、衣物疏為主》，上海人民出版社，2018年。

<sup>14</sup>有關中國古代北斗信仰的研究成果寥寥，僅在少量天文星占類著作或單篇論文中有所涉及，最新而系統的研究成果，可參見朱磊《中國古代的北斗信仰研究》一書（北京：文物出版社，2018年）。

<sup>15</sup>安居香山、中村璋八輯《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，819頁。

於泰山之下，東嶽大帝（泰山府君）被奉為冥界主宰。後來又認為酆都為冥界入口，酆都大帝也被視為冥界主宰。有別於佛教傳入中土後形成的地獄（梵語曰：那落迦 Naraka，泥犁 Niraya 等，意為“苦的世界”），地獄思想在佛教中出現的很早，被認為最早出現在釋迦摩尼佛的說法集《法句經》和《經集》中<sup>16</sup>，泰山、酆都等冥界並不涉及對死者的審判。佛教傳入之後，早期佛教與印度神話中掌管冥界的閻羅王也被帶入中國，改變了中國固有的冥界信仰結構。十王之中，除了印度傳來的閻羅王與中國固有的泰山王（泰山府君）是大有來頭的冥神之外，其餘多是編者所杜撰的。佛教吸收了泰山治鬼的觀念，以十王共掌地府，受地獄審判、果報輪迴等觀念影響，地獄成為黑暗、殘酷的代名詞。

要辨明《十王圖》所反映的冥界信仰現象，需要確定閻羅王信仰與北斗信仰的結合是發生在佛教傳入後，還是在印度佛教時代。北斗信仰是中國比較古老的信仰。周代之時，北斗已經作為王權的象徵為周天子所壟斷使用<sup>17</sup>。秦漢時期是北斗信仰全面發展走向成熟的時期。按《搜神記》記載：“南斗主生，北斗主死，凡人受胎，皆從南斗至北斗，故有求拜天”<sup>18</sup>。南斗在古代天文學中的地位遠不如北斗，道教南斗受生觀念是從北斗主死觀念中演化而來，北斗集主生死於一體<sup>19</sup>。東漢道書《老子中經》云：“漩磯者，北斗君也，天之侯王也。主制萬二千神，持人命籍。”《後漢書·天文志》云：“北斗主殺”“北斗魁主殺”<sup>20</sup>。又《太平經》云：“故後六為破，天斗所破乃死，故魁主死亡，乃至危也。故帝王氣起少陽，太陽常守斗建。死亡氣乃起於少陰，太陰常守斗魁”<sup>21</sup>。北斗掌管世間之厲鬼，演繹成北斗主殺的觀念為後世所傳承。在漢代的死後世界觀中，靈魂如果能夠歸於北斗，便可還於司命，從而獲得重生<sup>22</sup>。

對應天上的北斗，冥間還有主生殺的鬼官北斗的說法。如梁代陶弘景《真誥》云：“禍福吉凶，續命罪害，由恬昭第四天宮，鬼官地（北）斗君治此中。鬼官之北斗，非道家之北斗也，鬼官別有北斗君，以司生殺爾。”<sup>23</sup>鬼官北斗乃道家七辰北斗下屬的考官。據南朝顧歡《道跡經》殘卷之《道跡靈仙記》“六官名第一”云：“人初死皆先詣紂絕陰天宮中受事，或有先詣名山及泰山江河者……禍福吉凶宿命罪害由恬照第四天宮，鬼官北斗君治此中。鬼官之北斗，非天上之北斗也，鬼官別有北斗君以司生殺耳……鬼官北斗君乃是道家七辰北斗之考官耳，此鬼一官又隸九星之精，上屬

<sup>16</sup>梅原猛《地獄的思想》，劉瑞芝、卞立強譯，成都：四川人民出版社，2005年，6頁。

<sup>17</sup>朱磊、李楠《殷周北斗信仰初探》，《中原文物》2014年第2期。

<sup>18</sup>（晉）干寶撰，汪紹盈校注《搜神記》卷3，北京：中華書局，1979年，34頁。

<sup>19</sup>韋兵《道教與北斗生殺觀念》，《宗教學研究》2005年第2期，139頁。

<sup>20</sup>《後漢書》卷101《天文志中》，北京：中華書局，1965年，3234頁；同書卷100《天文志上》，3220頁。

<sup>21</sup>王明編《太平經合校》卷73至85，北京：中華書局，1960年，304頁。

<sup>22</sup>朱磊《中國古代的北斗信仰研究》，北京：文物出版社，2018年，第68頁。

<sup>23</sup>（梁）陶弘景撰，趙益點校《真誥》卷15《闡幽微第一》，北京：中華書局，2011年，267頁。

北辰玉君。”<sup>24</sup>將鬼官北斗與天上北斗對應區分，依然可見其中強烈的道教傳統色彩。

有關死後世界的北斗信仰，從古墓壁畫中也可以大致確認。如新疆吐魯番阿斯塔那 13 號墓出土四世紀後半期的紙畫，畫面描繪了當時富裕地主豪奢的莊園生活，一般被命名為“莊園生活圖”，據學者對畫中諸多因素的綜合考察，實則當為“來迎升天圖”<sup>25</sup>。此 13 號墓“來迎升天圖”畫面，上空繪製有清晰可見兩個北斗七星，用“異時同時畫法”將時間的經過凝縮而展示在同一個畫面上。這種情況也存在於吉林集安長川一號五世紀前期的高句麗墓壁畫上，此墓中壁畫藻井上畫有兩個北斗，一實一虛，南面的七顆星由黑色虛線聯成勺形星座，北面由黑色實線連成北斗<sup>26</sup>。另據阿斯塔那 605 號墓，出土木棺上也繪有北斗七星圖，反映了十六國時期西域地區的北斗信仰與升天觀念。

### （三）北斗信仰與閻羅王信仰的融合

十王之中，閻羅王的地位尤其特殊，如 P.2003《十王經》全名《佛說閻羅王授記四衆預修生七往生淨土經》標題那樣，釋迦牟尼佛宣佈閻羅王在未來世將成佛（普賢王如來），普勸四衆預修生七齋，往生淨土。同時又因為發願“地獄未空，誓不成佛”被廣為弘揚的“幽冥教主”地藏菩薩，常常出現在閻羅王旁邊，監督其審判亡者，閻羅王也被視為地藏菩薩的化身，受到民衆的廣泛信仰。北斗（北辰）在國家祀典中佔有重要的地位。按《史記·天官書》云：“斗為帝車，運於中央，臨制四方。”<sup>27</sup>北斗因其標識性強的特點經常充當天帝的標誌。《十王圖》中，閻羅王被畫成帝王形象，正與傳統北斗信仰中的天帝、王權象徵相符。

唐代佛經中，有關北斗信仰已有明確的記載。據中唐不空譯《北斗七星護摩秘要儀軌》：“北斗七星者，日月五星之精也。囊括七曜，照臨八方，上曜於天神，下直於人間。以司善惡而分禍福。群星所朝宗，萬靈所俯仰。若有人能禮拜供養，長壽福貴。不信敬者，運命不久。是以祿命書云：世有司命神，每至庚申日，上向天帝陳說衆人之罪惡。重罪者則徹算，輕罪者則去紀。”據學者研究，唐以前密經中的星斗崇拜已被漢化，從北斗崇拜本身來看唐代的四部北斗經文，其產生的順序是：金剛智所譯《北斗七星念誦儀軌》，一行所撰《北斗七星護摩法》，不空譯《北斗七星護摩秘要儀軌》，內容最詳細最晚產生的《佛說北斗七星延命經》是將北斗信仰融會貫

<sup>24</sup> 《道藏（全 36 冊）》第 11 冊，上海書店，1988 年，45 頁。

<sup>25</sup> 白須淨真《シルクロード古墓壁画の大シンフォニー：四世紀後半期トウルファン地域の「來迎・昇天」壁画》，白須淨真編《シルクロードの來世觀》，東京：勉誠出版，2015 年，55-88 頁。「來迎・昇天圖」可參見新疆維吾爾自治區博物館編《新疆出土文物》，北京：文物出版社，1975 年，29 頁。

<sup>26</sup> 溫玉成《集安長川高句麗一號墓的佛教壁畫》，《敦煌研究》2001 年第 1 期，64-68 頁。

<sup>27</sup> 《史記》卷 27《天官書第五》，北京：中華書局，1959 年，1291 頁。

通之後的作品<sup>28</sup>。唐宋時期是北斗信仰的興盛時期，佛教深受道教北斗信仰的影響，視北斗為佛或觀音，頂禮膜拜。佛教中的北斗崇拜基本上是照搬道教北斗信仰的相關內容<sup>29</sup>。

經過南北朝時期佛教與道教的相互影響與滲透，道教的星斗崇拜，在六朝時已逐漸影響到佛經的傳譯<sup>30</sup>。北斗信仰逐漸被佛教所吸收，呈現出一種獨特的北斗信仰風貌。這種情形與敦煌本祿命書 P.2675《七星人命屬法》中源自本土北斗信仰的星命術被道教與佛教相繼吸收改造的事實是一致的<sup>31</sup>。因此，從時間的先後上看，北斗七星出現在《十王圖》的閻羅王冕旒上是可以理解的。即《十王圖》展現的地獄審判中，北斗信仰與閻羅王信仰發生疊加融合，其主要原因是在重獲新生的功能上，北斗的“主死回生”與佛教的輪迴轉生達到了一致<sup>32</sup>。

宋代以後，北斗信仰在敦煌依然流行。如 P.2649《宋初歸義軍節度使曹延祿醮奠文》記載：“維大宋太平興國九年歲次甲申三月辛亥朔二十二日壬申，勅歸義軍節度使特進檢校太師並中書令燉煌王曹延祿，請室清壇……奉請東王父、西王母、北斗七星、光鼓織女、先生（聖）先師，後師神師，七十二神符史，垂架雲降下，天符地符之主，合共就座，佇設微禮。”按醮奠文中，祈請的東王公、西王母等諸神具有明顯的道教色彩，而“先聖先師，後師神師”則蘊含混雜儒道的意味，體現了民間信仰固有的本土化特點。

《十王圖》中，畫家將閻羅王繪成頭戴冕旒的人間帝王形象，顯然是基於儒家的君臣觀念，將地獄之主閻羅王比照人間皇帝而創作的結果。換言之，《十王圖》中主生死的北斗信仰是本土信仰，而非來自印度佛教。閻羅王冕旒之上繪北斗七星，進一步將民間信仰包括道教星君信仰與北斗信仰合二為一，集中體現了儒釋道三教思想的融合。

## 小結

本文以《十王圖》的資料調查為線索，初步梳理了敦煌本《十王圖》中閻羅王與北斗七星圖出現的情況。分析十王座次與榜題可知，在《十王經》編撰之初，十

<sup>28</sup>吳慧《“北斗八女”考：另附漢譯密教佛經中南斗北斗之漢化分析》，《世界宗教研究》2008年第2期，58頁。

<sup>29</sup>朱磊《中國古代的北斗信仰研究》，北京：文物出版社，2018年，167頁。

<sup>30</sup>蕭登福《道教星斗符印與佛教密宗》，台北：新文豐出版公司，1993年，9頁。

<sup>31</sup>陳于柱《占卜、佛道、族群：敦煌寫本祿命書 P.3398〈推十二時人命相屬法〉研究》，《敦煌吐魯番研究》第11卷，上海古籍出版社，2008年，206頁。

<sup>32</sup>本文在寫作過程中曾得到陳于柱先生的指點，謹致謝忱！參見陳于柱《占卜、佛道、族群：敦煌寫本祿命書 P.3398〈推十二時人命相屬法〉研究》，《敦煌吐魯番研究》第11卷，上海古籍出版社，2008年，209頁。

王之間的關係並不明確，閻羅王與五道轉輪王常發生座次矛盾，而在單幅畫本《地藏十王圖》上，座次矛盾逐漸淡化。《十王圖》上出現的閻羅王頭戴冕旒，並繪有北斗七星圖的現象，是佛教傳入後，基於中華思想的天人感應與本土信仰，將閻羅王信仰與北斗信仰結合的結果。北斗主死回生與閻羅王主宰冥府以及佛教的輪迴轉世觀正好一致，體現了儒釋道三教思想的融合。佛教通過吸收中土原有的民間信仰與之混雜疊合，擴大了佛教傳播的影響。敦煌本《十王圖》中所見冥界北斗信仰現象，為我們認識信仰的傳播與佛教中國化提供了一個極好的例子。



圖 1 P. 2003



圖 2 Ch.0021



圖 3 P. 2870



圖 4 P.4523

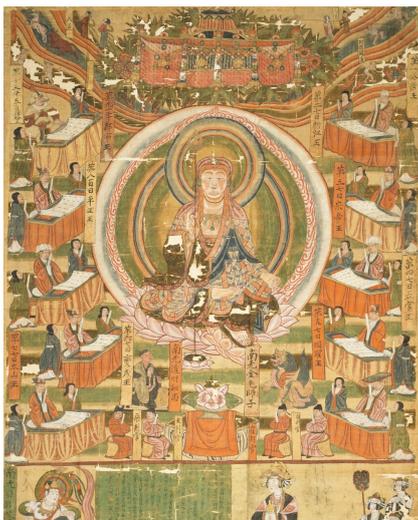


圖 5 MG.17662

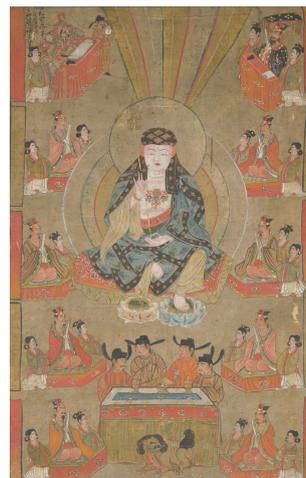


圖 6 MG.17795



圖 7 EO.3580



圖 8 EO.3644



圖 9 MG.17794



圖 10 靜嘉堂藏

圖 1~圖 10 均引自國際敦煌項目 (IDP) 網上提供的照片資料。

(作者為安徽師範大學歷史與社會學院講師)



# 寫本視角的版本思維觀察

——以敦煌寫本為中心\*

竇懷永

敦煌藏經洞發現的六萬多件寫本文獻，為世人生動展示了魏晉六朝至五代宋初間寫本在紙張、字體、裝潢、內容、形式等方面的豐富性，促使人們開始關注這種曾被雕版印刷奪去光芒的典籍形態。隨後吐魯番文書、黑水城文獻、宋元契約文書等陸續公諸於世，再加上清朝末年就在甘肅、新疆、陝西一帶發現的晉代《戰國策》《三國志》古抄本等，寫本文獻在總體數量上的快速增長，吸引了越來越多的關注。寫本文獻在抄寫時間上的天然價值，更促使諸多學人各就其不同方面進行整理與研究。

## 一、問題的提出

從2007年初，我在張涌泉師的指導下，開始着手校理敦煌文獻中留存的符合古代小說特點的寫本。在進行到《金光明經》的感應記部分時，從當時業已公佈的敦煌藏品中，梳理出S.364、P.2099等31件寫本<sup>1</sup>。在對各寫本逐一錄文後，我發現，這些寫本至少在首尾題寫的卷名、抄接的佛經譯本、具體文句的用字等方面有著非常明顯的不同，不僅存在某幾件寫本大體相似、却與其他寫本完全不同的常規情況，也存在類似於表面上取兩種寫本的文字相互拼合而形成另一種寫本文字的特殊現象。因此，倘若持刻本文獻積累的常規“善本”標準或思路，選取這些寫本中的某一件為底本、其他30件為校本，整理出一個定本，不僅需要在校記中以大量的篇幅描述各寫本之間的具體不同以及某幾件寫本之間的基本雷同，未免過於繁瑣，即使是整理出來的“定本”文字，似乎也難以直觀反映出敦煌寫本《金光明經》感應記在語句表達方面的多樣性與豐富性。

這種困惑與困難，也在我拜讀學界前輩對該感應記的整理成果中得到進一步驗證。周紹良先生在20世紀80年代撰寫《敦煌文學》之“小說”部分時，以《金光明

\*本論文成果受浙江大學“雙一流”重點建設項目“中華優秀文化傳承與創新計劃”支持。

<sup>1</sup>有關《金光明經》感應記所涉各寫卷的敘錄及最終校理情況，請參見《敦煌小說合集》，浙江文藝出版社，2010年，第295-329頁。

經》感應記的內容為例，順手彙錄了開頭小段，并說是根據“S.4487、S.6035等”錄成<sup>2</sup>。90年代期間，鄭阿財先生撰《敦煌寫卷〈懺悔滅罪金光明經傳〉研究》<sup>3</sup>，對其時發現的25件感應記寫本作簡要敘錄，重點對小說的內容特色與意義作考察。在其中的“錄文”部分，鄭先生似乎并未明確指出是以哪件寫本作為底本進行整理，僅言首尾完整的計有S.3257等七件，“文字無甚差異”，遂“將校定後之全文彙錄如下，以資參考”，云云。從具體文字的比對來看，鄭先生應當是至少將北1426號和伯2099兩件寫本的文字整合後逕行寫定。2000年，楊寶玉先生發表《〈懺悔滅罪金光明經冥報傳〉校考》<sup>4</sup>，對其時發現的26件寫本進行敘錄，討論研究價值，進而“依據保存完整的S.3257、北1361、北1362、北1367、北1424、北1426、P.2099、L.735（即Φ.260）等卷校錄，并斟酌參考其餘各卷”，仔細校注，“諸卷文句差異較大者，於校注中作適當說明，而文義相同，僅用詞用字小有區別者，則擇善而從，不復一一標注”。

倘若以表格的方式，選取感應記中的幾處描述文字，將鄭、楊兩位先生整理的定本略作橫向對比，則相互之間在同一個文句上的具體不同，可能會表現的更加直觀一些：

鄭先生整理本	楊先生整理本
願造《金光明經》四卷，盡身供養，願怨家解釋。	願造《金光明經》四卷，盡形供養，願怨家解怨釋結。
王即帖五道大神檢化形案。	王即又帖五道大神尋檢化形文案。
既無報對，偏辭不可懸信，判放居道再歸生路。	既無執對，偏詞不可懸信，判放居道再歸生路。
此經天下少本，詢訪不獲，躬歷諸方，遂於衛州禪寂寺檢得，抄寫隨身供養。	此經天下少本，詢訪不獲，躬歷諸方，遂於衛州禪寂寺檢得諸經目錄，抄寫此經，隨身供養，受持讀誦。
狀如夢惛惛，常有雞、猪、鵝、鴨，一日三回，競來咬嚙，痛不可當。	狀如眠夢惛惛，常有雞、猪、鵝、鴨，一日三回，競來咬嚙食啖，痛不可當。
從來應其到時遂乃不見。	應其時到，乃不見。
或銜賣與人，取其財價，以為豐足，皆須一本一造，分明懺唱，令此功德，資及怨家，早生人道。諸訟自休，不復執逮。	或銜賣與人，取其財價以為豐足，須生悔過，速寫《金光明經》。懺悔功德，資益怨家，早生人道，拷訟自休，不復執逮。
善男女等，明當誠之。	善男子善女人等，明當誠之！

<sup>2</sup>詳見顏廷亮主編《敦煌文學》之“小說”篇，甘肅人民出版社，1989年，第281-282頁。

<sup>3</sup>鄭先生文章先是以《敦煌寫卷〈懺悔滅罪金光明經傳〉初探》為題，收入《慶祝潘石禪先生九秩華誕敦煌學特刊》（臺灣文津出版社，1996年）；後又以《敦煌寫卷〈懺悔滅罪金光明經傳〉研究（初稿）》為題，收入《敦煌文藪》（臺灣新文豐出版公司，1999年）；再經修改後，去掉“初稿”二字，收入鄭先生大著《見證與宣傳—敦煌佛教靈驗記研究》中（臺灣新文豐出版公司，2010年），詳參第81-111頁，下文之引用亦逕據此書。

<sup>4</sup>楊先生大作收入《英國收藏敦煌漢藏文獻研究——紀念敦煌文獻發現一百周年》，中國社會科學出版社，2000年，第328-338頁。

誠然，各個寫本和具體文本之間存在的些許差異，基本不會影響對該篇感應記的文學意義、佛學價值、史學意義等多角度的探討，這可能也是前輩們直接寫定文本的原因之一。不過，各版本之間相互關係的辯證分析與各文本之間差異文字的妥當處理，以及居於版本和文本背後的內在促成原因的探索，却又是古典文獻研究的一個重要內容。在這種情境之下，我不禁產生了一個疑問：寫本形態文獻的版本梳理，有著不同於刻本的特點，那麼，在整理敦煌寫本時，是否一定要沿襲整理刻本文獻的普遍做法，從幾個甚至幾十個敦煌寫本中選定某一件寫本作為唯一的底本，進而校理成唯一的一篇定本？

基於這樣的疑問，我進而又產生了兩個方面的疑慮：

- (1) 敦煌寫本發現的晚清時期，雕版印刷技術已經高度成熟，刻本文獻已經成為佔據絕對優勢的載體形態，其學術研究是在刻本及其版本系統為主導思維的學術氛圍下逐漸起步和發展的，突出表現為秉承漢學傳統、兼容宋學而又出新，重視考據，推崇文字訓詁與版本考證。敦煌學發軔之初，以羅振玉、劉師培為代表的晚清學者飽受傳統學術之寢染，在獲睹中古時期的寫本文獻資料後，自然而然地會將其研究刻本文獻中所形成的分析方法、思維習慣、整理經驗等應用於敦煌寫本的研究與整理上，則難免存在著相對忽略刻本與寫本形態各具自身特點的可能性。我想，這對後來學者應當會有不同程度的示範性影響。
- (2) 如果直接將刻本時代形成的文獻整理思維施之於寫本，所帶來的最直接的負面影響可能是：比較容易將同一種文獻內容的多個寫本在版本上視為均源自同一個底本，進而在校錄時以某一個寫本為底本、其他多個寫本為校本，最終寫定生成一個相對更善的文本。那麼，這樣的思維方式與校理方法，則容易造成至少兩個問題：其一，從多個寫本之間選取某一個寫本作為底本時，文本之間的近似性容易成為干擾因素。其二，以不同寫本作為底本而整理校勘後的定本文字之間，文字差異比率會相對較高。

有鑒於此，當時我個人“自告奮勇”地將 31 件寫本的《金光明經》感應記文字作了縱向差異性和橫向一致性的對比，進而劃分出了六個傳抄系統，希望既能彰顯出各個不同的傳抄系統之間在重點語句方面的明顯區別性，又體現出各個傳抄系統內部在特徵字詞方面的相對一致性<sup>5</sup>。

---

<sup>5</sup>2013 年前後，日本杏雨書屋開始陸續出版東洋學泰斗羽田亨博士收藏的敦煌寫本。《敦煌秘笈》第 3 冊中有一件編號作羽 192 號的《金光明經懺悔滅罪傳》寫本，經過梳理，歸入我個人劃分的系統乙中，則《金光明經》感應記所涉及的敦煌寫本數量達到 32 件。詳可參考拙文《敦煌寫本〈金光明經〉感應記傳抄系統研究》，收入《在浙之濱—浙江大學古籍研究所建所三十周年紀念文集》，中華書局，2016 年，第 335-348 頁。

系統甲以北 1426 爲代表，可歸入同一系統者尚有北 1367、S.462、S.6514、S.4487、 $\text{Дx}5755$ ，共計六個寫卷；

系統乙以 P.2099 爲代表，可歸入同一系統者尚有 S.3257、北 1424、北 1362、北 1363、北 1365、S.364、北 1425、 $\text{Дx}4363$ +北 1360、北 1369、S.9515、S.6035、 $\text{Дx}6587$ 、 $\text{Дx}2325$ 、石谷風藏品、 $\text{Дx}5692$ ，共計十七個寫卷；

系統丙以北 1361 爲代表，可歸入同一系統者尚有 S.4984、北 1364，共計三個寫卷；

系統丁以  $\Phi 260$  爲代表，可歸入同一系統者尚有 P.2203、S.2981，共計三個寫卷；

系統戊僅一件，編號爲 S.4155；

系統己僅一件，編號爲 S.1963。

這種嘗試將寫本分出傳抄系統來整理的方式，還應用在敦煌寫本《黃仕強傳》上。根據編撰《敦煌小說合集》時的統計，在當時業已公佈的敦煌文獻中共發現了《黃仕強傳》寫本 12 件，綴合後得到 P.2136、 $\text{Дx}1672+1680$ 、浙敦 26 等 10 件，經過細緻比勘典型文句、用字習慣和區分表述口吻、行文方式等，並適當兼顧寫本各自的殘存情況，進而劃分出了甲、乙、丙、丁四個文本傳抄系統<sup>6</sup>。2016 年 9 月，方廣錫教授編著的《濱田德海蒐藏敦煌遺書》出版。在這批公佈的 36 件敦煌寫本中，有一件編號作伍倫 27 號 1 的《黃仕強傳》寫本可以與 P.2136 歸爲同一個傳抄系統（系統丁），並且在文本完整程度上明顯要優於後者<sup>7</sup>。這樣一來，四個文本傳抄系統又得到了一些豐富：

系統甲，涉及卷號有浙敦 26 號、大谷大學藏品乙 71 號、P.2186、 $\text{Дx}4792$  + 北 8290 和 P.2297。

系統乙，涉及卷號有上圖 84 號、中村不折藏本 68 號和  $\text{Дx}1672+1680$ 。

系統丙，涉及卷號有北 8291。

系統丁，涉及卷號有伍倫 27 號 1 和 P.2136。

當然，必須要承認的是，這樣通過劃分傳抄系統來分別校理的方法，一方面是基於同一文獻內容的不同傳抄寫本之間，存在著比較明顯的文本差異性的事實，另一方面是希望能夠在尊重文本差異性的前提下，從目前數量可見的寫本間，比對出內在的一致性特點，努力梳理（至少可以接近）文本傳抄的枝榦規律。很顯然，同一種

<sup>6</sup>有關《黃仕強傳》所涉各寫卷的敘錄及校理情況，請參見《敦煌小說合集》，第 249-263 頁。

<sup>7</sup>《濱田德海蒐藏敦煌遺書》（國家圖書館出版社）一書公佈了日本原大藏省書記官濱田德海蒐集珍藏的敦煌寫本 36 件，其中編號作伍倫 27 號 1 的正是《黃仕強傳》，則該內容的寫本數量增加到 13 件。經過文字比對後，可以確定與殘損最爲嚴重的 P.2136 屬於同一個傳抄系統，這也彌補了《敦煌小說合集》中《黃仕強傳》（二）現存整理文本不完整的遺憾。詳可參拙文《敦煌小說〈黃仕強傳〉新見寫本研究》，見於《敦煌學輯刊》2018 年第 1 期。

文獻內容存在多個寫本，且各寫本之間又存在各具特點的差異，在根本上是源於該文獻內容的原始文本在流傳過程中，形成新的謄抄本後又“變身”為新的底本，繼續流傳，角色不斷循環、同時又不斷分化所致。這個分化的誘導因素，既包括了文獻的內容性質、抄寫載體、傳播方式、流傳區域等客觀因素，也包括了文獻誦讀者、文獻抄寫者、文獻修改者、文獻保存者等主觀因素，是各種主客觀誘因在共時層面與歷時層面交叉發揮影響的結果。每一個以人工手抄為基本特點的寫本，既具有作為文獻載體在文獻傳承中所表現出的普遍性，更具有寫本這種載體形態本身固有的獨特性。

平心而論，這些有關寫本的客觀問題與影響因素，在刻本文獻佔據數量優勢、版本系統作為主導思維的學術背景下，很難有充分的機遇表現出來，以至於非常容易被忽略。隨著百餘年來敦煌寫本研究的不斷深入，以及契約文書等其他寫本形態的文獻在數量上的不斷龐大，以人工手抄為基本要素的寫本文獻日益彰顯出其有別於刻本的自身特點。因而，我個人認為，或許有必要居於寫本的視角，重新觀察雕版印刷的產生與發展所帶來的版本主導思維的形成過程，理性分析刻本在替代寫本進程中對版本遞變的正負面影響，或可有利於重新估量寫本文獻校理與刻本文獻校理在版本系統上的不同處理方式。

## 二、版本與版本思維的形成

版本，初作“板本”，大約出現於五代宋初，其本義是針對以雕版方式印刷的書籍而言。不過，這個詞語的產生，本身就已經說明了至少兩個問題：一是以施之木板、雕刻上墨、折葉裝訂為基本特徵的雕版印刷，在技術上漸趨成熟，並開始成為主流的文獻傳播方式；二是以寫之紙張、手工謄抄、卷軸裝幀等為一般特點的寫本文獻，在生產速度與數量上已經明顯不具優勢，逐漸進入淘汰區間。

新技術的相對高效及其所激發的新熱情，促使大量寫本形態的文獻至遲從北宋開始就被爭先刊印成刻本形態，刊印文獻數量的增加又反過來促進了刊刻經驗的成熟，而刊刻經驗所帶來的技術水平提升又進一步刺激了刊刻熱情的提高。良性循環所生發出來的巨大作用力，有力地推動了雕版印刷的發展。無論是據社會階層而分作官刻、家刻、坊刻，還是以地域特點而分作浙本、蜀本、閩本，在北宋及其以後的宏大經濟背景下，雕版印刷對於文獻流傳所帶來的正面促進甚至一度完全掩蓋了其不可避免的負面效應。這種雙重影響，也可以從生活於兩宋之交葉夢得的感慨基調中看得出來<sup>8</sup>：

---

<sup>8</sup>就目前的史料來看，葉夢得（1077-1148）可能是中國歷史上較早一批研究雕版印刷起源相關問題的人，他根據前代文獻，提出雕版印刷術起源於唐代，這個觀點對後代影響較深。下方引文詳見《石林燕語》卷八，中華書局，1984年，第116頁。

唐以前，凡書籍皆寫本，未有模印之法，人以藏書為貴。人不多有，而藏者精於讎對，故往往皆有善本。學者以傳錄之艱，故其誦讀亦精詳。五代時，馮道始奏請官鑿《六經》板印行。國朝淳化中，復以《史記》、前後《漢》付有司摹印，自是書籍刊鑿者益多，士大夫不復以藏書為意。學者易於得書，其誦讀亦因滅裂，然板本初不是正，不無訛誤。世既一以板本為正，而藏本日亡，其訛謬者遂不可正，甚可惜也。

在我個人看來，倘若將葉夢得的上述親歷與感受放置於古代文獻繼承與傳播的大背景下，或許可以得出至少以下幾個方面的共識：

- (1) 在“未有模印之法”的寫本時代，文獻內容的傳承與傳播是靠手工謄抄完成的，“人不多有”，因此，參與人員的文化水平、主觀動機等因素對於文獻的文本面貌、流傳範圍等有著決定性的影響，間接促成了具備各自特點的寫本傳抄系統的形成。
- (2) “傳錄之艱”的客觀事實與“藏書為貴”的主觀心理，不僅帶動了“誦讀精詳”這一基本的文獻傳承功能的更好發揮，也提高了寫本時代“精於讎對”這一類善本的產生概率和存世概率，甚至也為雕版印刷時代校勘學的成熟完善做了前期實踐與經驗上的積累。
- (3) 雕版印刷的高效率製作，使得至遲在北宋時期就已經有條件將寫本時代傳承下來的大量文獻陸續刊刻發行，“刊鑿益多”的有利局面相對改變了寫本時代文獻“人不多有”境況，以致“易於得書”，這不僅提高了文獻的傳播數量，也擴大了文獻的傳播範圍和影響力。當然，雕版刊刻的方便性與傳播的高效性，同時也不可避免地會帶來雕刻版本的多樣化，甚至是分化。
- (4) 相對於北宋雕版印刷文獻數量的日益增加，“板本初不是正，不無訛誤”，文獻底本的前期遴選工作則似有日益滯後之感。在《宋史》中，時常能夠見到當時的學人“手自校讎”的記載，如記畢士安“年耆日眊，讀書不輟，手自讎校，或親繕寫”<sup>9</sup>，記劉摯“家藏書多自讎校，得善本，或手鈔錄，孜孜無倦”<sup>10</sup>。不過，“藏本日亡”的現實，顯然也減少了刊刻所據寫本形態底本的存世數量和傳世概率，這又反過來加劇了版本遴選工作的進一步惡化。

應當看到，雕版印刷漸趨代替紙本抄寫的事實，固然從對立面反映了寫本時代的沒落，暗示出刻本流行之前的手寫紙本文獻勢必大量消亡，更為重要的是，它也在一定程度上促成了僅以古籍中刻本形態的版本為研究對象的狹義版本學的興起與

<sup>9</sup>詳見《宋史》卷二八一《畢士安傳》，中華書局，1977年，第9521頁。

<sup>10</sup>詳見《宋史》卷三四〇《劉摯傳》，第10858頁。

發展。例如清人葉德輝在《書林清話》中，曾承接“先祖宋少保公《石林燕語》”之論，對版本名稱加以討論<sup>11</sup>：

雕板謂之板，藏本謂之本。藏本者，官私所藏，未雕之善本也。自雕板盛行，於是板本二字，合爲一名。而近人言藏書者，分目錄、板本爲兩種學派。大約官家之書，自《崇文總目》以下，至乾隆所修《四庫全書總目提要》，是爲目錄之學。私家之藏，自宋尤袤遂初堂、明毛晉汲古閣，及康雍乾嘉以來各藏書家，斷斷於宋元本舊鈔，是爲板本之學。然二者皆兼校讎，是又爲校勘之學。本朝文治超軼宋元，皆此三者爲之根柢，固不得謂爲無益之事也。

這段文字經常在討論狹義版本學的概念時被引用。“雕板盛行，於是板本二字，合爲一名”，業已刊刻實物的明顯增加與存而未刻寫本的隱性減少，倒逼“板本”中的“本”不斷弱化，而“板”則不斷強化。是故“近人言藏書者”，“板本”已足可與“目錄”抗衡而視作“兩種學派”。這樣也就容易理解，在狹義版本學的範疇里，自然是將時間定在宋元明清時期，對象則限於刻本。

誠然，版本學的概念有狹義與廣義之分。不過，如果換一個角度，我個人更願意認爲，葉德輝的論述一方面概括出了雕版印刷的出現對於傳統文獻學的推動作用，特別是明顯地促進了目錄學、版本學、校勘學的發展，另一方面也暗示出，伴隨著雕版印刷的成熟和相關學科的發展，“版本優先”的思維借助於“板”的現實物質形態不斷固化，從而助長了心理層面的適應性與習慣性，即在心理與思維上首先以“版本”區分文獻，再運用考證手段論述這種區分的合理與否，進而再考慮版本的研究與使用問題。這樣一種自覺的思維過程以及隨之產生的自覺實踐行爲，我個人姑且稱之爲“版本思維”。

在我看來，“版本思維”是在刻本時代對於文獻版本重要性的突出強調，是在主觀理想上爲了追求文獻文本的歷史原貌和文獻內容的盡善盡美，在客觀行爲上形成的對文獻版本的重視，從而逐漸形成和固化的優先強調文獻版本、且以版本學方法研究和使用的思維。因此，在具體的表現形式上，“版本思維”大約可以表現爲：一方面，是以目錄學爲主要工具，藉助著錄、題跋等各種渠道，對文獻的版本生成、版本流傳、版本遞變等情況進行調查與考證，對文獻的早期版本、珍貴版本等進行探訪、購求與保護；另一方面，是運用校勘、訓詁、輯佚等多種“技術手段”，對文獻的當前可見版本進行文本比對與整理，並在此基礎上力求“生成”新的“更優”版本。容易看出，就這兩個方面而言，前者是爲後者的更好開展而服務的，後者是對前者的進一步發揮。從古文獻學史來看，這兩方面內容的交織作用對兩宋以後圖書的刊刻、流通、收藏等產生了意義非凡的影響：

<sup>11</sup>詳見《書林清話》卷一《板本之名稱》篇，中華書局，1957年，第25頁。

(一) 私家藏書在北宋以後成爲新潮流，文獻版本的影響因素和影響效應漸趨巔峰，而藏書經驗的積累也提升了版本意識。

藏書制度與藏書文化濫觴於商周、成型於兩漢，在寫本時代自然以官府藏書爲主體，集中庋藏和深藏秘閣成爲兩個重要的特點，但也相應存在著容易遭受毀滅性災難和藏書功能被削弱發揮的缺陷<sup>12</sup>。雕版印刷帶來的圖書數量增加和獲取容易程度提高，使私家藏書獲得了充足的成長動力，進而藉助科舉制度的深入實施、藏書目錄的自覺編制等諸多有利因素，與官府藏書相互補充文獻種類、相互借鑑經營技術，從而逐漸形成官、私藏書並駕齊驅、各領風騷的良好格局，也一度在明清時期以江南地區爲中心而漸臻黃金時代。

略窺諸多藏書史料即可發現，無論是在圖書的謄抄、校理、編纂、刊刻，還是在圖書的存放、搜求、管理、保護甚至捐獻等方面，“版本”被宋元以後的私家藏書推崇到了極爲重要的原則高度。例如南宋進士尤袤著有《遂初堂書目》，楊萬里在序文中記尤氏“於書靡不觀，觀書靡不記，每公退，則閉戶謝客，日記手鈔若干古書，其子弟及諸女亦鈔書”，且記尤氏曾自稱“吾所鈔書今若干卷，將彙而目之”云云<sup>13</sup>。又如明代藏書家趙琦美校理五卷本《洛陽伽藍記》，前後用時八年之久，計以五種版本校讎，訂訛補漏近九百處。清人黃丕烈收藏宋代刻本逾百部，自號“佞宋主人”，書齋取名“百宋一廬”，以至顧廣圻特撰《百宋一廬賦》以記之<sup>14</sup>。再如清代藏書家孫從添在《藏書記要·鑑別》中開篇就說，“夫藏書而不知鑑別，猶瞽之辨色、聾之聽音，雖其心未嘗不好，而才不足以濟之”<sup>15</sup>，寥寥數語，其對於版本鑑定的重視心態，躍然於紙上。《書林清話》卷六有“宋元刻本歷朝之貴賤”篇，是知宋元刻本幾乎以葉計價，卷十有“藏書偏好宋元刻之癖”篇，更知其時嗜宋元版本而近乎偏執。這其中固然有文人雅士偏愛古物的風潮，但也反映出這些藏書家、文獻學家對於版本的重視。

<sup>12</sup>例如南朝梁武帝蕭衍在位近五十年，廣搜天下圖籍，謄抄繕寫，竭力充盈官府藏書，甚至要求王公大臣之書聽從皇室調配，而藏書處所在秘閣外又增置了文德殿、華林園和東宮。548年，侯景之亂，洗劫建康，“東宮圖籍數百厨，焚之皆盡”（《太平御覽》卷六一九引《三國典略》）。梁元帝蕭繹以皇族之優勢，積得圖書八萬卷，登位後又收得各類圖籍七萬卷，在位兩年間，江陵官方藏書至少在十幾萬卷。554年，西魏攻陷江陵，“帝入東閣竹殿，命舍人高善寶焚古今圖書十四萬卷”（《資治通鑑》卷一六五），王夫之故有“書何負於元帝”之歎。

<sup>13</sup>詳參馬端臨《文獻通考》卷二百七《經籍考》，中華書局1986年據萬有文庫十通本影印。

<sup>14</sup>《百宋一廬賦》，題署“元和顧廣圻撰，吳縣黃丕烈注”，嘉慶十年（1805）黃氏士禮居刊本。

<sup>15</sup>詳見《藏書記要》第二則，古典文學出版社，1957年，第34頁。

(二) 以考據學爲代表的治學方法，在版本時代獲得了新的發展空間，同時又促進了版本學的發展。

考據之學自然以清代、尤其是乾嘉年間最爲興盛。以顧炎武、戴震、孫詒讓爲代表的各派別考據學者，以經學文獻爲主，以漢儒注解爲宗，治學嚴謹，博通經史，重證據，考真僞，正訛誤，辨音讀，釋字義，校異同，運用校勘、辨僞、輯佚、注疏和考訂史實等多種手段，對四部文獻、尤其是儒家典籍進行了細緻的爬梳、整理和研究，使衆多文獻在流傳中所產生的各類錯誤、疏漏和篡改得以基本消除，使許多晦澀深奧、不堪卒讀的文獻基本可供閱讀研究，使許多真僞混雜、久已散佚的文獻的本來面目得以基本恢復。

衆所周知，在學術史上，曾受限於所謂漢學、宋學對立的觀念影響，一般將清代考據學的發展直接歸功至漢代經古文學的繁榮，而基本無視兩宋時期考據學在義理之學上的實踐成績和作用。實際上，清代學者章學誠在《文史通義》“朱陸”篇中就已旗幟鮮明地指出，從朱熹、魏了翁到宋濂、王禕再到顧炎武、閻若璩，“皆服古通經，學求其是，而非專己守殘，空言性命之流”，“自是以外，文則入於辭章，學則流於博雅，求其宗旨之所在”<sup>16</sup>。宋代經學領域的考據之學與元、明、清考據學，在本質上是一脈相承的關係。張舜徽先生在《廣校讎略》中逕以《兩宋諸儒實爲清代樸學之先驅》爲題，認爲“有清一代學術無不賴宋賢開其先，乾、嘉諸師特承其緒而恢宏之耳”，例如“史部考訂之學，不外辨正異同，勘改譌失，則吳縝《新唐書糾謬》《五代史記纂誤》、吳仁傑《兩漢刊誤補遺》，亦已導夫先路”<sup>17</sup>。在我看來，這樣符合事物發展一般規律的論斷，可能才更加符合考據學對於文獻學發展貢獻的實際。客觀來說，清代考據學是繼承歷史上考據學成果而發展成的一個的新高峰。

如果說以毛筆、紙張爲重要標誌的寫本時代的到來，在一定程度上促進了考據學在兩漢的初次繁榮，那麼，雕版配以印刷所帶來的刻本時代，無疑又給考據學提供了在兩宋以後逐步繁榮的素材準備以及充足空間。同時，考據學的發展與繁榮，必然帶動各類學者對於版本的重視及版本相關問題的研究，而這又會反過來促進考據學的發展。葉德輝在《書林清話》卷一《古今藏書家紀板本》中說“談此學（即指版本學）者，咸視爲身心性命之事”<sup>18</sup>，可以想見其對於版本學與考據學相互促進作用的感受。很顯然，多種因素的交織，在一定程度上促成了版本思維的不斷形成、甚至局部固化。

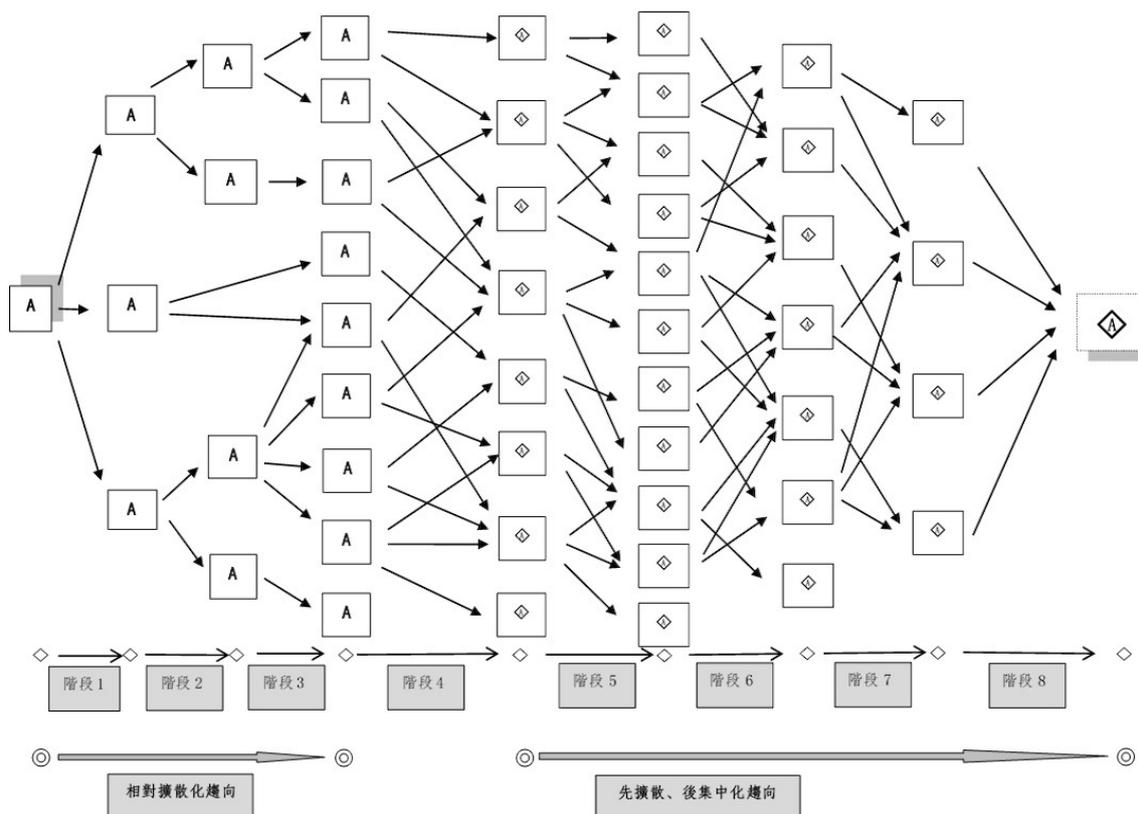
<sup>16</sup>詳參章學誠撰、葉瑛點校《文史通義校注·朱陸》，中華書局，2014年，第309頁。

<sup>17</sup>詳參張舜徽《廣校讎略》卷五，中華書局，1963年，第123-124頁。

<sup>18</sup>《書林清話》卷一《古今藏書家紀板本》篇，第8頁。

### 三、版本思維下寫本文獻遞變進程觀察

如果將上文有關版本和版本思維的討論動態化，以文獻流傳的一般性邏輯進程為背景，并補充以若干必要環節，將某種文獻由寫本時代發展至刻本時代的變化情況置於理論狀態下，我個人認為，大約可以形成如下所示的進程圖：



這張圖表以文獻 A 為例，假設其在一般性的理論隨機狀態下，歷經寫本時代的謄抄與傳播、雕版印刷逐漸取代手工抄寫、刻本時代的印刷數量激增，以及運用目錄學、版本學、校勘學等學術考據方式的不斷整理，最終遞變作刻本形態的文獻  $\diamond A$ 。整個進程可以具體分作四個層次來看：

- (1) 在階段 1 中，文獻 A 通過手工謄抄的方式生成了三個不同的版本。很顯然，這個階段的傳抄過程最為簡單，所受的外界影響因素也相對最少，因此，從文獻內容的完整程度而言，這是最接近於文獻 A 原始面貌的版本。之後，這三種版本“變身”為母本而繼續流傳，并在一定範圍和時間內經歷階段 2、階段 3 的再

次傳抄和初步參校而衍生出新的一系列寫本，從而逐漸形成各自的傳播脈絡和傳抄系統，文本內容各自分化的概率自然也相應開始加大。

- (2) 階段 4 示意的是寫本形態向刻本形態過渡的時期。雕版印刷在逐步替代人工謄抄時，一般会根據各自的現實情況，取用某一個或某幾個傳抄系統中的寫本作爲各自雕刻製版的底本，進行大量印刷。在我個人看來，這是寫本形態進入雕版形態的關鍵節點：一方面，製版所用底本的調查、比較、取捨、校勘，在一定程度上決定了該文獻進入刻本時代後版本方面保留與沿襲的種類、內容方面多寡與優劣的狀況；另一方面，通過上述動作而生成的文本內容，自然會成爲進入刻本時代的“最初母本”，對後續刻本形態下各版本之間的具體文本有著直接的影響，這與階段 1 極爲類似。
- (3) 階段 5 示意的是雕版印刷取代人工謄抄後，一方面是得益於具備商業化基因的高效新技術及其所激發的新熱情，另一方面是商業行爲的相互比較、相互借鑑及學術行爲的版本調查、文字校勘共同作用下，從而使得文獻 A 產生了達到了刊印版本與數量的巔峰。正如上文所言，這樣的雙重巔峰時期，一方面，在載體形態上是以“藏本日亡”爲代價的，自然會帶來多樣和分化等一系列負面問題，另一方面，在具體文本上則難免出現“板本初不是正，不無訛誤”的衍生性問題。
- (4) 階段 6、階段 7 和階段 8 示意了文獻 A 以“版本思維”的逐漸生成與實際實施爲背景，開始運用校勘、訓詁、輯佚等多種“技術手段”，對當前可見版本進行文本比對與整理，並在此基礎上力求生成以善本爲指歸的刻本文獻 A。相對於前面幾個階段，最後的這三個階段，一方面是寫本時代向刻本時代過渡完成、雕版印刷佔據主要地位後，文獻版本數量增加而導致的版本系統相互交織、文本訛誤逐漸擴大等一系列問題的累積性表現，另一方面，也是版本思維受到版本實物數量增加的反向刺激，逐漸醞釀、成形、討論並且真正實施的體現。

必須要特別指出的是：其一，不同的文獻在由寫本形態過渡到刻本形態時，可能會因爲自身內容、流傳等方面的個體原因而經歷較上圖或多或少的階段，每一個階段內，也可能會因爲個體情況的不同而產生或多或少的分枝，甚至也會存在某個版本在某個階段即亡佚的情況（圖中已作示意）。其二，寫本形態向刻本形態的遞變，並不意味著寫本的馬上消失，實際上會存在二者交叉共處的階段。不過，從總體上來說，這個圖表已經基本能夠示意出大多數情況下的傳世文獻歷經寫本時代、刻本時代的遞變發展進程<sup>19</sup>。

<sup>19</sup>李零先生在《從簡帛古書看古書的經典化》中談到，“作爲書本的經典，它的形成，主要是漢代”，“很多古書，之所以能傳下來，產生持續的影響，不但經反覆篩選，而且被不斷改編。然而，一旦進入

站在版本與版本思維的視角，從上述充滿複雜性與交織性的演變進程中，我個人認為至少有如下三點規律性的現象值得予以特別關注：

(一) 從版本外在的傳播特點來看，寫本時代在總體上表現為相對擴散化趨向，而刻本時代則表現為先擴散、後集中的趨向。

受制於寫本時代生產力水平、文化發展水平、教育普及程度等多種因素的影響，寫本的謄抄速度要相對落後於刻本的刊印速度，這在一定程度上也會導致寫本時代的版本衍生速度相對較慢，而且在總體上呈現單向擴散的趨勢。在示意圖中，階段 1 到階段 3 即是清晰的表現。這種特點，已經可以從上文中葉夢得“人不多有”的回顧中得到反映，還可以從寫本時代中意識到文本訛誤所耗費的時間上得到反向驗證。例如北齊顏之推在《顏氏家訓·勉學》中記載了兩件北魏時期的軼事<sup>20</sup>：

江南有一權貴，讀誤本《蜀都賦》注，解“蹲鴟，芋也”，乃為“羊”字。人饋羊肉，答書云：“損惠蹲鴟。”舉朝驚駭，不解事義，久後尋迹，方知如此。元氏之世，在洛京時，有一才學重臣，新得《史記音》，而頗紕繆，誤反“顛頊”字，“頊”當為許錄反，錯作許緣反，遂謂朝士言：“從來謬音‘專旭’，當音‘專翮’耳。”此人先有高名，翕然信行，期年之後，更有碩儒，苦相究討，方知誤焉。

一個是“久後尋迹，方知如此”，一個是“期年之後”方由碩儒指出其誤，這其中，除去當事人主觀意識的原因，客觀上大約也可以從側面說明寫本時代的文獻種類在總量上相對較低，以及同一種寫本的不同謄抄版本數量相對較少。

雕版印刷作為新興產業出現後，大大緩解了人工勞累程度，官民刻書坊大量建立，促使刻本數量在短時間內呈現爆發式增長。《宋史》卷四三一記有景德二年（1002）時邢昺與宋真宗談論刻本一事<sup>21</sup>：

是夏，上幸國子監閱庫書，問昺經版幾何，昺曰：“國初不及四千，今十餘萬，經、傳、正義皆具。臣少從師業儒時，經具有疏者百無一二，蓋力不能傳寫。今板本大備，士庶家皆有之，斯乃儒者逢辰之幸也。”

經典化，人們對它的改編，就少得多了，不屬於經典的，大家改它，還容易一點”。這實際上是強調了“經典化”文獻具備相對穩定性特徵。我個人表示贊同，同時也認為，這類文獻在由寫本形態過渡到刻本形態時，應當首先具有普通文獻的一般性遞變特點，然後具有作為“經典化”的相對穩定性優點。《從簡帛古書看古書的經典化》收入《簡帛古書與學術源流》，生活·讀書·新知三聯書店，2004年，第468-487頁。

<sup>20</sup>北齊顏之推撰、王利器集解《顏氏家訓集解》卷三，上海古籍出版社，1993年，第207頁。

<sup>21</sup>詳見《宋史》卷四三一《邢昺傳》，第12798頁。

北宋初期僅四千，景德年時十餘萬，四十年左右的時間，“經版”增長了二十幾倍，確實是“大備”，而所謂“蓋力不能傳寫”之語，也是對上文寫本時代版本衍生速度相對較慢的真切反應。很顯然，這樣的增長方式也勢必帶來版本的急劇擴散化。這正是示意圖中階段 5 所反映的。但是，版本的驟然增長又會必然增加文本訛誤的概率，進而影響文獻內容的正確表達與順利流傳。《宋史》卷四三一記判監李至會上言“本監先校定諸經音疏，其間文字訛謬尚多，深慮未副仁君好古誨人之意”云云<sup>22</sup>，故“望令重加刊正，冀除舛謬”。同卷還記咸平初，“學究劉可名言諸經版本多舛誤，眞宗命擇官詳正，因訪達經義者”<sup>23</sup>，云云。此類記述，不勝枚舉。近人陳乃乾曾言“嘗謂古書多一次翻刻，必多一誤”，且分作無心致誤與通人臆改兩類，也是對這一現象的總結。

從外在表現上可以看出，在寫本時代，文獻 A 的謄抄次數與版本數量表現為同步遞增的狀態，版本系統呈現出相對擴散化的傾向；在刻本時代，雕刻製版帶來的高效率固然會增加文獻 A 的數量，但同一套雕版的印刷次數與版本數量未必表現為同步遞增的狀態，版本系統總體上會呈現出相對集中化的傾向。因而，兩宋以後版本、目錄、校勘之學蓬勃發展，一方面是刻本時代文本內容訛誤、版本系統紊亂現象急劇增加的反映，另一方面也是解決各類訛誤、紊亂日趨增長問題的必然要求。以生成善本為最終指歸的版本思維體現在實際效果上，勢必會在一定程度上日趨減少版本的數量和衍生枝蔓，這就是階段 6 至階段 8 所要表示的意思。

（二）從版本內在的繼承特點來看，寫本時代難以在文本傳抄系統上建立有序性的問題，在刻本時代被加倍放大。

在絕大多數情況下，文獻在謄抄或刊印方面的時間、動機、人工等因素可以進行有意識的控制，但是文獻的傳播方式、傳播範圍、傳播主體等一系列的繼承與流傳問題却無法進行有目的的提前設置。因此，一旦進入大範圍的傳播流通環節，最初生成的文獻即相應轉變為“母本”的角色，成為再次謄抄或刊刻的依據，再經過一個流傳的環節後，又轉變為新的“母本”，繼續下一個環節的傳播。類似這樣循環往復的過程，也是新版本生成、傳播、再次生成新版本的過程，自然也是版本系統生成的過程。無論是寫本形態還是刻本形態，這種傳播與衍生的規律性現象是共通的，並且在刻本替代寫本後，由於文獻製作的高效、文獻數量的增多以及傳播範圍伴隨生產力的不斷擴大，愈發加劇了版本系統衍生的複雜性。

在上文圖表中，階段 1 到階段 3 示意的正是文獻 A 在以寫本形態傳播時的一般

<sup>22</sup>詳見《宋史》卷四三一《崔頤正傳》，第 12822 頁。

<sup>23</sup>詳見《宋史》卷四三一《崔頤正傳》，第 12822 頁。

情況。可以看出，文獻 A 在開始傳播後，即由原始版本而轉變為“母本”，生成了新的三個謄抄本，而這三個抄本在傳播環節各自轉變為“母本”又形成各自不同的抄本系統和傳播脈絡。文獻 A 在經過階段 3 後，即在數量上由 1 個而變成 9 個，而且各個階段內的謄抄勢必會存在一定程度的文本對照與借鑑，從而形成了完全不具備預設規律的傳抄系統。階段 4 示意的是以文獻 A 的寫本為“母本”，被用來刊印為刻本 $\diamond$ 的過程。在這個環節中，刊刻時“母本”的選擇表現出更加強烈的隨機性，寫本形態下生成的傳播脈絡幾乎被徹底打亂，既存在利用多個寫本生成一個新刻本的情況，也存在某個寫本被完全忽略的情況：前者可視作自劉向以來的校勘章法程式的規模化實踐與商業化運作，後者則造成了文獻 A 的某種版本亡佚不傳。在完全進入刻本時代後，規模化的機械複製代替了單一化的手工謄抄，同一文獻的流傳數量急劇增加，自然也意味著下一個流傳環節的“母本”數量也隨之增加，而這則明顯帶來版本系統複雜性的增加。在階段 5 中，文獻 $\diamond$ 已經由 8 個版本而擴大至 11 個，以及各版本之間的相互交叉，正是示意了上述情況。應當承認，生產力水平的提高在一定程度上促生了雕版印刷，從而在客觀上大大降低了因流傳而導致的文獻文本訛誤機率，但同時也促進了文獻相互交流的頻繁和文獻傳播範圍的擴大，而這兩者又在主觀上增加了文本的訛誤機率。文本的訛誤機率、文獻的傳播範圍與版本系統的複雜程度，三者之間形成了同步遞增的關係。

我個人認為，在刻本通過應用體量逐漸擠壓寫本存在空間的階段，雕刻製版大概率是隨機選取了寫本的某一個版本為底本而進行的，也不排除會存在取用多個寫本相互參考、略加校勘後再刊刻的情況。從寫本的角度來說，這樣的無序性選擇，顯然在很大程度上割裂了寫本原有的前後繼承與傳抄系統，但是又并未在雕版之初建立透明、有序的版本挑選系統。因此，雕版印刷完全繼承了寫本時代難以在文本傳抄系統上預先建立有序性的問題，又藉由文獻生成速度、傳播範圍等一系列因素而被加倍放大，同一文獻的不同版本的前後繼承關係愈加複雜、甚至雜亂。

（三）從版本之間的異文特點來看，版本的傳播趨向與文本繼承特點產生的疊加效應，增加了文本訛誤的產生概率。

從校勘學的角度出發，文獻文本的訛誤錯亂表現，大約可以歸納為脫、誤、衍、倒四大類。至於訛誤的原因，歷代均有學者歸納，例如清人王念孫曾認為文獻“致誤之由，則傳寫譌脫者半，馮意妄改者亦半也”<sup>24</sup>，再如近人陳垣先生則認為謬誤之因在於“其間無心之誤半，有心之誤亦半”<sup>25</sup>。這兩類觀點，在一般論述里頗具有代表

<sup>24</sup>詳參王念孫《讀書雜誌·淮南內篇雜誌》之《讀淮南子雜誌書後》，江蘇古籍出版社 1985 年影印王氏家刻本，第 962 頁。

<sup>25</sup>陳垣《校勘學釋例·序》，中華書局，2016 年，第 1 頁。

性。“傳寫訛脫”實際上大抵是出於“無心之誤”，而“馮意妄改”則自然屬於“有心之誤”。可以看出，對參與文獻歷次傳播環節的抄手、刻工等在行為動機上的客觀、主觀區分，是歸納文獻訛誤原因的切入點。

如果將上面文本訛誤的成因歸納，與文獻的版本生成、流散傳播和載體形態遞變結合起來，那麼可能容易發現兩個帶有規律性的現象：其一，無論寫本形態，還是刻本形態，在同一種載體形態中，同一種文獻的版本增長數量與訛誤產生概率成正比。換個角度來說，似乎也可以理解為：每一次謄抄或雕版的過程，既是新的版本生成的過程，也是新的文本差異（包括訛誤）產生的過程。這個現象，在寫本時代表現的最為明顯。《抱朴子》中所謂“書三寫，魚成魯，虛成虎”<sup>26</sup>，應當包含有此意，亦可應用於總結類似北宋姚祐因福建刻本“坤為金”而致誤之事<sup>27</sup>。其二，在寫本形態向刻本形態的過渡階段，刻本以數量優勢擠壓寫本的存在空間，文本的訛誤產生概率更大。余嘉錫先生曾認為，“今所傳六朝唐人寫本，固多能存古書之真，然其譌謬處，乃至不可勝乙。宋人刻書，悉據寫本，所據不同，則其本互異。校者不同，則所刻又異”，甚至“時異用殊，則以己意增省其文，竄易其語”<sup>28</sup>，其言甚韙。

版本之間的四大種類訛誤，具體表現在文本上，則可以產生多種複雜交錯的現象。清代學者孫詒讓在《札迻·自敘》中，曾對古籍抄刻致誤問題有過論述<sup>29</sup>：

嘗謂秦、漢文籍，誼旨奧博，字例文例多與後世殊異，如《荀卿書》之“案”，《墨翟書》之“唯”、“毋”，《晏子書》之以“放”為“對”，《淮南王書》之以“士”為“武”，《劉向書》之以“能”為“而”，驟讀之，幾不能通其語。復以竹帛梨棗，鈔刊婁易，則有三代文字之通段，有秦、漢篆隸之變遷，有魏、晉正草之輒淆，有六朝、唐人俗書之流失，有宋、元、明校槧之屢改，逶迤百出，多岐亡羊，非覃思精勘，深究本原，未易得其正也。

從竹帛到梨棗，從抄寫到刊刻，導致古籍文本產生異文、甚至訛誤的原因，既有字形通假、字體混淆之因，也有俗寫流失、校刊篡改之故，但根本原因實際在於版本遞變更替之間，不斷鈔寫刊刻所導致的文本訛誤的累積性爆發。

基於以上三個方面，可以發現，古代社會的主流文獻形態由寫本逐漸遞變到刻本，從內部驅動因素來說，是源自於寫本時代固有的文獻種類數量和文獻傳播方式，

<sup>26</sup>詳參王明《抱朴子內篇校釋》之“遐覽”篇，中華書局，1985年，第335頁。

<sup>27</sup>北宋朱彧《萍州可談》卷一：姚祐元符初為杭州學教授，堂試諸生，《易》題出“乾為金，坤亦為金，何也”。先是，福建書籍，刊板舛錯，“坤為釜”遺二點，故姚誤讀作“金”。諸生疑之，因上請，姚復為臆說，而諸生或以誠告，姚取官本視之，果“釜”也，大慚，曰：“祐買着福建本！”中華書局，2007年，第123頁。

<sup>28</sup>詳見余嘉錫《藏園群書題記序》，收入《余嘉錫論學雜著》下冊，中華書局，1963年，第568-569頁。

<sup>29</sup>詳見孫詒讓《札迻·自序》，中華書局，1989年，第2頁。

日益滿足不了秦漢隋唐間不斷提高的經濟文化水平和不斷增長的人口數量，而從外部推動因素來看，也是兩漢以後紙張製造技術的日趨純熟和製造產量的大幅提高，對效率相對低下的手工謄抄方式的自我揚棄。潘吉星先生在《中國科學技術史》中做過總結：雕版印刷這種機械複制的技術最初來自於民間，印刷品也主要在民間流行，優點是比寫本字大易認，而且便宜，不過，“這種新型複製技術的出現，總不能指望會迅即擴展，也不能很快淘汰手抄勞動，要有手抄與印刷、寫本與印本長期并存的過渡時期”<sup>30</sup>。在我個人看來，刻本逐漸替代寫本的過程，可以看作是“自下而上”的社會改革行爲，這與寫本替代簡策是截然不同的。對於這一點，或許發明活字印刷的畢昇出身是“布衣”，亦是一個側證<sup>31</sup>。顯然，這種遞變是符合歷史發展的主流方向的，且已爲兩宋以後經濟、政治、文化日趨發達的事實所證明。因而，日本學者池田溫先生在論述敦煌寫本時曾說：“相對於寫本，刊本的優勢地位是決定性的。因此進入印刷時代后，寫本書籍幾乎全被廢棄了。歷史發展到 19 世紀后，在 10 世紀之前的寫本幾近全無的情況下，《說文》木部殘卷、《唐韻》之類的唐代寫本遺品自然成爲了舉世無雙的瑰寶而受到世人的重視。”<sup>32</sup>

誠然，從事物發展的一般規律來看，最早在北宋時期就應當已經存在寫本形態與刻本形態比肩共存的“過渡階段”。不過，值得特別注意的是：（1）相對高效的雕版印刷代替了原來的手工抄寫，固然增加了文獻的流通傳播數量，但也使得寫本時代原就脆弱的傳抄系統，到了刻本時代更加混亂，具有梳理版本的感性需要。（2）由各種原因導致的文獻文本訛誤，與日益擴張的版本數量形成了尖銳的矛盾，致使同一種文獻的不同版本在文本內容上差異過大，具有回溯原本的理性需求。因而，寫本向刻本的遞變，促使寫本時代開始自發萌芽的版本意識，逐步積累條件，上升爲自覺的版本思維。換一個角度來說，版本思維的形成，既是符合學術上以善本爲指向的文獻整理傳統，也是符合當時社會生產與商業經營的需要。

對於上面圖表中的文獻 A 而言，伴隨 A 在傳抄、刻印歷程中所帶來的文本內容變化，在客觀上需要進行一次以善本爲指歸的校理，從而形成  $\diamond$ ，但是顯然二者是無法劃上等號的。因此，面對根據刻本時代的  $\diamond$  的具體文本，試圖以逆向的方式推導或校理出寫本時代的文本 A，不僅從邏輯上大概率是行不通的，即使推定出文本，其面貌也基本不可能是 A 的原始狀態。換言之，刻本的日趨發展壯大，是以寫本的

<sup>30</sup>詳參《中國科學技術史·造紙與印刷卷》，科學出版社，1998年，第302頁。

<sup>31</sup>據《夢溪筆談》卷十八，“慶曆中，有布衣畢昇又爲活版”云云，“布衣”自當是平民百姓之義。我個人以爲，能夠看到雕版印刷在刻板上的缺點，從而以“活版”的方法來改良，則畢昇必當是熟悉雕版環節的人。潘吉星先生在《中國科學技術史》中認爲“很可能是雕版工人”，我個人表示贊同，詳參第七章《印刷術的起源》第四節《活字印刷術的發明》，第306頁。

<sup>32</sup>詳參池田溫《敦煌漢文寫本的價值——以寫本的眞僞問題爲中心》，見《敦煌文書的世界》“本編”部分，張銘心、郝軼君譯，中華書局，2007年，第189頁。

不斷萎縮為必然代價的。這對於寫本傳抄系統的分化、甚至割裂問題，衝擊得最為明顯。同時，這個負面影響又因為寫本數量的減少而被逐漸掩蓋，甚至被忽略。無疑，以敦煌寫本為代表的寫本類文獻的不斷發現，寫本文獻傳抄系統的相關問題就有了客觀思考與謹慎處理的必要性和現實性。

## 餘論

需要特別做出說明的是，雖然本文是在討論寫本時代與刻本時代的文獻比較所引發的一些小問題，但是這並不意味著我認為寫本與刻本是完全對立的。事實上，寫本與刻本都具有其自身的長處與短處，則勢必會在不同的應用場景、社會階層中靈活發揮各自的記載功能。況且，即使是在雕版印刷術大行其道後，以手工抄成的寫本類文獻仍然存在，包括“抄本”（亦作“鈔本”）、“影抄本”等，也有學者直接稱作“寫本”，如南宋孝宗淳熙十三年（1186）內府抄本《洪範政鑒》十二卷。《書林清話》就以欣賞的眼光，記載了“明以來之鈔本”近百種<sup>33</sup>。因此，“寫本時代”與“刻本時代”的稱呼，在我個人看來，只是根據不同時代下文獻載體的比重不同而進行的概括性描述，顯然二者無法、更不可能是截然對立的。

另外，在本文開篇的案例中，將《金光明經》感應記和《黃仕強傳》兩種寫本文獻劃分出傳抄系統來分別整理，是基於我個人對於寫本傳抄特點有別於版本思維特徵的理解而做出的嘗試，自然不可能是唯一的整理思路，因而權作引玉之磚，連同本文一起，祈請方家斧正。

（作者為浙江大學副教授）

---

<sup>33</sup>黃永年先生在《古籍版本學》一書中特設《抄本稿本批校本》一章，專門討論了宋代以來古籍的活字本、抄本、批校本等具備人工謄抄特點的文獻，並稱之為“刻本的派生物”，詳可參看。《古籍版本學》，江蘇教育出版社，2009年，第193-214頁。



## P.2159V 《妙法蓮華經玄贊科文》寫卷重探

——兼論遼國通往西域的“書籍之路”\*

秦樺林

敦煌文獻 P.2159V 號是一件引人矚目的寫卷，該寫卷首題“妙法蓮華經玄贊科文卷第二”，後署“燕臺憫忠寺沙門詮明科定”。畢素娟先生《遼代名僧詮明著作在敦煌藏經洞出現及有關問題——敦煌寫經卷子 P2159 經背 1 研究》一文（以下簡稱“畢文”）對該寫卷進行了深入的研究，不僅指出該寫卷的撰者詮明是遼代名僧，而且把該寫卷傳入敦煌的年代與藏經洞封閉的時間問題聯繫起來，認為藏經洞封閉的時間在“曹賢順表示降夏後到西夏正式佔領敦煌之間（即 1030—1035 年）”<sup>1</sup>。

畢文的觀點既有贊成者，也有反對者。前者如方廣錫先生《敦煌藏經洞封閉的年代之我見》<sup>2</sup>，後者如榮新江先生《敦煌藏經洞的性質及其封閉原因》<sup>3</sup>。榮新江先生指出：“把遼僧詮明著作的傳入敦煌放在 1006—1020 年間的根據，僅僅是因為史料記載統和、開泰年間遼與沙州之間往來不絕，並無實證。”他繼而提出該寫本傳播到敦煌的另一種可能性：“詮明此書完成於 965—1002 年間，995 年經敦煌往西天取經的僧道猷，曾把北京石壁沙門傳奧的《梵網經記》帶到敦煌，也不排除他把詮明著作於此時一併攜來的可能性<sup>4</sup>。”

筆者大體贊成榮先生的觀點，本無確切紀年的 P.2159V 號寫卷是否能作為論證敦煌藏經洞封閉時間的堅實證據值得商榷，其文獻性質應從寫本學的角度進一步辨析。不過，榮先生認為 P.2159V 號傳播到敦煌與僧道猷有關，我們認為，把一份無題記的寫卷與某位具體的僧人聯繫起來，推測成分不免過大，恐難以成立。其傳播路徑可從更為廣闊的“書籍之路”的視野出發來進行重新審視。

\*本文為中國國家社會科學基金重大招標項目“敦煌變文全集”（14ZDB095）階段性成果，並受浙江大學“雙一流”重點建設項目“中華優秀文化傳承與創新計劃”資助。

<sup>1</sup>畢素娟《遼代名僧詮明著作在敦煌藏經洞出現及有關問題——敦煌寫經卷子 P2159 經背 1 研究》，《中國歷史博物館館刊》總 18、19 期（1992），頁 133—139。

<sup>2</sup>方廣錫《敦煌藏經洞封閉的年代之我見》，方廣錫《敦煌學與佛教學論叢》上册（香港：中國佛教文化研究所出版有限公司，1998），頁 54—55、80。

<sup>3</sup>榮新江《敦煌藏經洞的性質及其封閉原因》，榮新江《辨偽與存真——敦煌學論集》（上海：上海古籍出版社，2010），頁 25—26。

<sup>4</sup>榮新江《敦煌藏經洞的性質及其封閉原因》，榮新江《辨偽與存真——敦煌學論集》，頁 26。

## 一、P.2159V 號寫卷的性質

如果從寫本學的立場看，以往討論 P.2159V 號《妙法蓮華經玄贊科文》寫卷的論文，大多側重於該寫卷與敦煌藏經洞封閉時間之間的關係問題，寫卷本身反而探討得不够全面、充分，還留有許多問題值得深入研究。比如 P.2159 寫卷正面與背面的文獻究竟是何種關係？P.2159 寫卷究竟是抄寫於遼國，還是抄寫於敦煌？與遼朝佛教有關的 P.2159V 號在整個敦煌文獻中究竟處於何種地位？

P.2159 寫卷一面為《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上<sup>5</sup>，《伯希和劫經錄》將此面定為正面；另一面為《妙法蓮華經玄贊科文》卷二<sup>6</sup>與《大方廣佛花嚴經》卷七二<sup>7</sup>，《伯希和劫經錄》將此面定為背面<sup>8</sup>。

《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》，題“西京崇聖寺沙門知恩集”。方廣錫先生撰有此文獻的題解：“P.2159，唐知恩集。原著二或三卷。首尾俱存，係卷上。如標題所示，是依據北魏菩提流支所譯《金剛般若波羅蜜經論》來疏釋後秦鳩摩羅什所譯之《金剛般若波羅蜜經》。……歷代大藏經未收，後被收入日本《大正藏》第八十五卷<sup>9</sup>。”蕭文真先生近年撰寫的博士論文則對知恩書進行了非常深入的研究<sup>10</sup>。

知恩《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》不見於中土現存歷代經錄，高麗義天所編《新編諸宗教藏總錄》“金剛般若經”下著錄“義記二卷 知恩述”<sup>11</sup>，應即此書簡稱，可知該書實為上、下兩卷。知恩雖然生平不詳<sup>12</sup>，但應為唐人無疑。《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上云：“此經前後凡經六譯……第四隋大業中笈多三藏所譯金剛能斷，並譯無著論兩卷。第五大唐三藏玄奘法師所譯名能斷金剛，又有日照三藏功德施論兩卷。第六周義淨三藏所譯。”朝代中唯有唐朝稱“大唐”，則知恩確當為武周以後的唐人。知恩自署“西京崇聖寺沙門”，據日本《入唐沙門圓行承和六年（839）請來經佛道具目錄》“顯教經論疏章等”類下著錄“《金剛般若經依天親菩薩論贊釋疏》一部二卷 崇聖寺沙門鹿槩撰”<sup>13</sup>，此“鹿槩”（一作“塵外”<sup>14</sup>）亦為崇聖寺僧人，且書名與知恩書極其近似，由此可知，依據北魏菩提流支

<sup>5</sup>圖版見《法藏敦煌西域文獻》第7冊（上海：上海古籍出版社，1998），頁186—196。

<sup>6</sup>圖版見《法藏敦煌西域文獻》第7冊，頁197。

<sup>7</sup>圖版見《法藏敦煌西域文獻》第7冊，頁198—206。

<sup>8</sup>王重民編《敦煌遺書總目索引》（北京：商務印書館，1962），頁257。

<sup>9</sup>季羨林主編《敦煌學大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998），頁684；又見方廣錫《敦煌遺書中的〈金剛經〉及其注疏》，方廣錫《敦煌學與佛教學論叢》上冊，頁384。

<sup>10</sup>蕭文真《唐知恩〈金剛般若經義記〉研究》（中正大學博士論文，2013）。

<sup>11</sup>《大正新脩大藏經》第55卷，頁1170。

<sup>12</sup>參見蕭文真《唐知恩〈金剛般若經義記〉研究》第二章第一節《〈金剛般若經義記〉作者考》，頁24—36。

<sup>13</sup>《大正新脩大藏經》第55卷，頁1073。

<sup>14</sup>張固也先生認為當作“塵外”，參見張固也《崇聖法師及其三宗義》，張固也《唐代文獻研究》（鄭州：中州古籍出版社，2014），頁239。

所譯《金剛般若波羅蜜經論》來研習《金剛經》是崇聖寺的一大風尚。蕭文真先生認為：“知恩《義記》成立時間應在長慶二年（822）至承和六年（839）之間<sup>15</sup>。”如此，則知恩很可能為中唐時期人。張固也先生則認為知恩是初唐時期人：“《大周刊定衆經目錄》編纂於天冊萬歲元年（695），卷一五末附載校經目僧，內有大白馬寺僧知恩，時代相符，或即同一僧人，先後移住兩寺而已<sup>16</sup>。”此說僅據僧名相同，便牽合為一，恐難以成立。

既已明瞭知恩乃唐代長安崇聖寺僧人，則可知畢素娟先生認為知恩乃遼僧的觀點不確。她認為：“P.2159 寫卷很可能就是僧人在燕京、西京（大同）等地雲遊時抄錄的……因為這卷經所抄錄的西京崇聖寺沙門知恩集的《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》以及《大方廣佛花嚴經卷第七十二》都是遼境內和五臺山一帶盛行的<sup>17</sup>。”文中把崇聖寺所在的“西京”當作遼國地名，明顯有誤。

衆所周知，遼國流行華嚴宗，因此《大方廣佛華嚴經》非常盛行。但我們不能僅據此點就斷言 P.2159V 號《大方廣佛花嚴經》卷七二是遼代寫經。敦煌文獻中《大方廣佛華嚴經》唐譯八十卷本寫卷衆多，據張小豔先生、傅及斯統計，共有 178 號<sup>18</sup>。其中保存原題“大方廣佛花嚴經”的就有 BD14708 號（卷六七）、S.1536 號（卷六八）、BD2233 號（卷七七）等。可見，P.2159V 號《大方廣佛花嚴經》卷七二仍屬於敦煌當地寫經的可能性極大。

傅及斯《敦煌本〈華嚴經〉整理與研究》對 P.2159V 號《大方廣佛花嚴經》卷七二僅作卡片目錄式的簡介<sup>19</sup>，未展開研究。實際上，該經的寫本情況對於釐清 P.2159 寫卷正面與背面文獻之間的關係至關重要。據張小豔先生、傅及斯介紹，敦煌文獻《大方廣佛華嚴經》唐譯八十卷本中首尾完整的寫卷只有三號，P.2159V 號便是其中之一<sup>20</sup>。從 IDP 資料庫的彩色圖版觀察，該經書寫謹嚴，字距疏朗，無改字塗抹；共 11 紙，畫有界行，每紙 28 行，每行 17 字，屬於標準的寫經。反觀 P.2159《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上，儘管大體以楷書書寫，但不無潦草，紙面未畫界欄，文字佔滿天頭地腳，且存在改字塗抹現象。兩相對照，可以斷定，應當是先抄寫的《大方廣佛花嚴經》卷七二，然後時過境遷，被人利用背面抄寫的《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上。因此，《伯希和劫經目錄》中的正面、背面關係實際上是弄反的。

<sup>15</sup>蕭文真《唐知恩〈金剛般若經義記〉研究》，頁 52。

<sup>16</sup>張固也《崇聖法師及其三宗義》，張固也《唐代文獻研究》，頁 239。

<sup>17</sup>畢素娟《遼代佛教與敦煌》，《遼金史論集》第 6 輯（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁 200。

<sup>18</sup>張小豔、傅及斯《敦煌本唐譯“八十華嚴”殘卷綴合研究》，《浙江社會科學》2015 年第 6 期，頁 116。

<sup>19</sup>傅及斯《敦煌本〈華嚴經〉整理與研究》（復旦大學碩士論文，2014），頁 74。

<sup>20</sup>張小豔、傅及斯《敦煌本唐譯“八十華嚴”殘卷綴合研究》，《浙江社會科學》2015 年第 6 期，頁 116。

這種利用正規佛經的背面進行抄寫的現象，在敦煌文獻中屢見不鮮。比如中國國家圖書館所藏 BD01345 號寫卷，正面抄寫《妙法蓮華經》卷四，字體端嚴，有界行。背面抄寫《彌沙塞部和醯五分律》卷二五、《阿毗曇毗婆沙論》卷三二、《摩訶僧祇律》卷七、《般泥洹後灌臘經》、《沙彌羅經》、《大方廣佛華嚴經》（唐譯八十卷本）卷七三、《金剛仙論》卷一〇等 7 個文獻，字跡草率，無界行。一望而知，乃是書手利用正規寫經《妙法蓮華經》卷四的背面進行抄寫，以備自用。

既已明實際上《大方廣佛花嚴經》卷七二纔是 P.2159 號原卷的正面，《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上乃是利用寫經背面書寫，那麼我們再來看與《大方廣佛花嚴經》卷七二同屬一面的《妙法蓮華經玄贊科文》卷二。《妙法蓮華經玄贊科文》卷二寫在《大方廣佛花嚴經》卷七二之前的包首上，字跡潦草，文字佔滿天頭地腳。首題“妙法蓮華經玄贊科文卷第二”前後共抄寫三遍，署名“燕臺憫忠寺沙門詮明科定”前後共抄寫兩遍（其中第二遍誤抄成“燕臺‘寺’忠寺沙門詮明科定”），明顯帶有習書性質，很可能是寺廟僧學啟蒙教育的產物，而並非正規的文獻。可以判定，在 P.2159 號寫卷中，《妙法蓮華經玄贊科文》卷二是最晚抄寫的文獻。

而畢素娟先生認為：“敦煌發現的 P.2159 經背 1 顯然係抄寫本，並且不知何故先抄了一紙未完，第二紙又重抄，僅抄一小段就戛然而止。空白一段後即開始抄《大方廣佛花嚴經卷第七十二》。從字跡看抄寫人是認真的，所留空餘，似乎原打算把未抄部分補足的，不知何故終未能果<sup>21</sup>。”以上觀點有違寫本的實際情況，筆者完全不能同意。

由以上可知，從 P.2159 號寫本正、背面文獻之間的關係看，《妙法蓮華經玄贊科文》卷二的抄寫時間最晚；從書寫情況看，《妙法蓮華經玄贊科文》卷二字跡最潦草；從內容看，《妙法蓮華經玄贊科文》卷二也遠遠不及《大方廣佛花嚴經》卷七二、《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上那樣首尾完整。可見，《妙法蓮華經玄贊科文》卷二既無確切的年代題記，也稱不上正規的文獻。把這樣一件材料放大其意義，運用到敦煌藏經洞封閉時間的討論中，只會徒增紛擾，很難得出堅實的立論。

## 二、說明著作的西傳

儘管 P.2159V 號寫卷《妙法蓮華經玄贊科文》卷二難以作為探討敦煌藏經洞封閉時間的堅實證據。但這件很可能屬於寺廟僧學啟蒙教育的寫本，對於研究遼代前期佛教文獻的對外傳播無疑具有重要價值。

前文已述，P.2159 號寫本中的《大方廣佛花嚴經》卷七二抄寫時間最早，並且

<sup>21</sup>畢素娟《遼代名僧註明著作在敦煌藏經洞出現及有關問題——敦煌寫經卷子 P.2159 經背 1 研究》，《中國歷史博物館館刊》總 18、19 期（1992），頁 136。

屬於敦煌當地正規寫經的可能性極大。因此，利用寫經背面抄寫的知恩《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上，以及利用寫經包首抄寫的詮明《妙法蓮華經玄贊科文》卷二也自然都是在敦煌抄寫的。

“燕臺憫忠寺沙門詮明”所撰《妙法蓮華經玄贊科文》卷二，無疑應當是根據敦煌以外的書籍進行抄寫的。而唐人知恩的著作則存在兩種可能性，一種是知恩書在敦煌原有流傳<sup>22</sup>，另一種是知恩書的底本也是從敦煌以外傳來。筆者認為，後一種可能性較大。高麗義天所編《新編諸宗教藏總錄》“金剛般若經”下不僅著錄知恩的《義記》二卷，同時還著錄有詮明述《宣演科》二卷、《宣演會古通今鈔》六卷、《消經鈔》二卷科一卷<sup>23</sup>。而 P.2159 號寫卷恰好是在寫經背面、正面包首分別抄寫有知恩《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》與詮明的《妙法蓮華經玄贊科文》。以上現象或許並非偶然的巧合，這提示我們，知恩《義記》二卷很可能是義天通過遼國的傳播途徑搜集到的。有一項實物證據可以印證這一點，據蕭文真先生調查，韓國清州印刷博物館收藏有一部十五世紀朝鮮世祖朝重修本知恩《義記》，該書卷末刊記云，底本原刊刻於遼代“壽昌四年（1098）”<sup>24</sup>。與此東傳高麗相類似，知恩與詮明的著作一起從遼國向西傳播到敦煌的可能性很大。

如果此說成立，那麼 P.2159 號寫卷中的知恩與詮明的著作很可能抄寫於大約公元 1000 年前後。從 P.2159 號寫卷的抄寫情況看，敦煌當地的僧人對知恩與詮明的著作的接受度明顯存在差異，相比較而言，更加重視前者。這或許與敦煌當地僧團一向重視唐人義疏不無關係。詮明所撰的科文因其條理明晰，則很可能納入敦煌寺廟僧人的啟蒙教育之中。因為同為唐人義疏的窺基《妙法蓮華經玄贊》在敦煌深受重視，在敦煌文獻中保存有大約 40 號寫本<sup>25</sup>。詮明的科文之所以得到傳抄，正是由於敦煌僧人為配合閱讀、研習窺基《妙法蓮華經玄贊》的緣故。

那麼，敦煌僧人所接觸到的詮明《妙法蓮華經玄贊科文》底本究竟是怎樣的形態？我們不妨做一下推測。該書固然可能是通過寫本的傳抄流入敦煌，但更大的可能性是以刻本的形態傳播而來。眾所周知，詮明著作的遼代刻本發現於山西應縣木塔，包括《法華經玄贊會古通今鈔》卷二及卷六、《成唯識論述記應新抄科文》卷三、《上生經疏科文》。後兩種與《妙法蓮華經玄贊科文》同屬科文體裁。特別是《上生經疏科文》遼刻本，卷首題“上生經疏科文一卷”，後署“燕臺憫忠寺沙門詮明改定”，卷末題記云：“時統和八年歲次庚寅八月癸卯朔十五日戊午故記，燕京仰山寺前楊家

<sup>22</sup> 蕭文真先生指出：“P.2159 敦煌本（知恩書），歷來學者無關於該寫卷年代之敘錄。唯落合俊典指其作於八至九世紀之間，但並未說明其依據。根據寫卷風格、字體、行款等判斷應該為九至十世紀之唐寫本。”（蕭文真《唐知恩〈金剛般若經義記〉研究》，頁 113）尋繹其文意，蓋主張知恩書自唐代以來即在當地流傳。然而知恩書在敦煌文獻中僅為孤本，在缺乏複本的情況下，此說亦頗難證實。

<sup>23</sup> 《大正新脩大藏經》第 55 卷，頁 1170。

<sup>24</sup> 蕭文真《唐知恩〈金剛般若經義記〉研究》，頁 113。

<sup>25</sup> 秦龍泉《敦煌本〈妙法蓮華經玄贊〉敘錄釋例》，《魅力中國》2018 年第 3 期，頁 175。

印造<sup>26</sup>。”由是可知，證明的著作早在公元 990 年就已經在遼國的印刷中心燕京刊刻。而科文不同於純文字的義疏，主要依靠的是章節分段與綫條圖示來表達意旨，因此，刊本流布比寫本傳抄更能保持著作原貌，不容易出現綫條畫錯或綫條與章節錯搭的情況。我們有理由相信，證明《妙法蓮華經玄贊科文》也應存在與統和八年（990）本《上生經疏科文》刊刻時間大體接近的遼國刻本，此刻本大概正是敦煌文獻 P.2159V 號寫卷《妙法蓮華經玄贊科文》卷二的底本來源。

儘管在敦煌文獻中並未發現遼刻本的存在，但這並不意味着在公元 10 世紀末葉與 11 世紀初葉，遼刻本沒有傳入敦煌。在莫高窟北區石窟中出土有一件《觀藥王藥上二菩薩經》刻本殘片，編號為 B159:2，經竺沙雅章先生鑒定，為《契丹藏》刻本，他指出：“這可能就不是單行的經典，而是自《契丹藏》中析離的經本。如此，則這一殘片可以說是顯示《契丹藏》流傳至敦煌的證據之一<sup>27</sup>。”眾所周知，北宋初年敦煌曾從中原王朝那裏獲頒《大藏經》。遼聖宗統和年間是否曾仿效北宋佛教外交的舉動，把遼國刊刻的完整的《契丹藏》頒賜給敦煌？史無明徵，姑且存疑。但《契丹藏》殘葉在莫高窟北區的發現，至少說明不少單本形態的遼刻本確曾傳入敦煌。P.2159V 號寫卷《妙法蓮華經玄贊科文》卷二所依據的底本大概正是來源於此類傳入敦煌的遼刻本。

### 三、遼國通往西域的“書籍之路”

從遼國的印刷中心燕京出發，向西延伸，存在着一條綿延萬里、通往西域的“書籍之路”。這一點被越來越多的考古發現所證實。在山西應縣木塔、內蒙古黑水城遺址、甘肅敦煌莫高窟北區石窟、新疆吐魯番等地點都發現有數量多寡不同的遼刻本的存在，並且以佛教文獻為大宗。

“書籍之路”無疑是以“絲路之路”的發展作為前提的。遼國通往西域的“書籍之路”大體遵循的是草原絲路與沙漠絲路<sup>28</sup>。這兩條路綫之間還存在不少支路可以互聯。如果用今天的地名對上述路綫進行大致的勾勒，草原絲路的路綫為：從北京出發，經張家口、大同、呼和浩特、包頭至河套地區，再經額濟納旗、哈密、吉木薩爾抵達吐魯番。沙漠絲路的路綫為：從靈武出發，經武威、張掖、酒泉、敦煌，然後進入新疆。

<sup>26</sup>山西省文物局、中國歷史博物館主編《應縣木塔遼代秘藏》（北京：文物出版社，1991），頁 282、288。

<sup>27</sup>（日）竺沙雅章著、徐沖譯《莫高窟北區石窟出土的版刻漢文大藏經本》，彭金章主編《敦煌莫高窟北區石窟研究》上册（蘭州：甘肅教育出版社，2011），頁 250。

<sup>28</sup>路綫名稱參見徐萍芳《中國境內的絲綢之路》，徐萍芳《絲綢之路考古論集》（上海：上海古籍出版社，2017），頁 4-5。

以遼代燕京憫忠寺學僧詮明爲例，他的著作向西流傳的過程便是上述“書籍之路”的一個縮影。畢素娟先生對此有很好的推斷：“敦煌、燕京兩個佛教中心必是名師學僧傳道講經，學經受法的嚮往之地。敦煌是去西域取經學法的必經之地；燕京是去五臺、西京（大同）、中京（大定府）禮佛雲遊的集散之處。……伯希和經錄 P.2159 寫卷，很可能就是僧人在燕京、西京（大同）等地雲遊時抄錄的，然後帶回敦煌，或路過敦煌獻給那裏寺院的<sup>29</sup>。”儘管她是把寫卷中“西京崇聖寺沙門知恩”的唐西京誤解爲遼西京。但總體來看，她所推測的路綫還是非常具有合理性的。

在從燕京通往敦煌的“書籍之路”網絡上，固然存在種種可能的路綫。但一般來說，古代書籍的傳播，尤其是宗教文獻的傳播，往往會通過職業僧侶、一般信衆甚至商人之手，在較爲鄰近的幾個宗教中心之間進行傳遞，並逐漸擴大到遠距離的地區與地區之間。因此，就註明著作的傳播而言，筆者認爲“燕京—西京（大同）—應州—五臺山—靈州—敦煌”這樣的一條路綫的可能性最大。“燕京—西京（大同）—應州”皆在遼國境內，毋庸贅述。“五臺山—靈州—敦煌”的路綫在此稍作說明。靈州地處通往河西與漠北的交通要道之上，自晚唐五代以來，從中原、華北地區前往敦煌，多取徑靈州。比如歸義軍時期寫本 S.383 號《西天路境》記載：“東京至靈州四千里地。靈州西行二十日至甘州……又西行五日至肅州。又西行一日至玉門關。又西行一百里至沙州界。”又如 S.529 同光二年（924）定州（今河北省定縣）開元寺僧歸文的牒狀云：“今遂西行，死生無憾。昨於五月中旬以達靈州。”足見靈州在絲綢之路上交通樞紐的地位。據印度所藏敦煌藏文獻 Ch.83.xi 記載，從五臺山出發的僧人，西行至敦煌，靈州爲其必經之地<sup>30</sup>。

前文已述，註明著作的刻本在應縣木塔（位於遼代應州）有出土實物發現。實際上，註明的著作不僅傳播至地處遼國邊境的應州，還曾傳入北宋的國都汴梁。入宋日僧成尋所撰《參天台五臺山記》卷六記載，熙寧六年（1073）二月廿八日，時在汴梁，“北地多學慈恩宗。予學《玄贊》，由被告示。小僧問：‘《攝釋》《鏡水抄》有無？’答：‘無有。’給以契丹僧作《註明抄》，釋《玄贊》書者<sup>31</sup>。”足見解釋《妙法蓮華經玄贊》的遼僧註明的著作在中原腹地也有流傳。由此不難推斷，與遼國應州鄰近、屬於北宋管轄的五臺山地區自然也會有註明的同類著作流傳。

由於佛教原因，敦煌地區歷來盛行五臺山崇拜信仰，信徒往來不絕。榮新江先生即指出：“敦煌資料表明，晚唐到宋初，前往印度求法的僧人從未斷絕……其中引人注目是五臺山與西行與東返的求法僧人關係最爲密切，表明了當時五臺山文殊

<sup>29</sup> 畢素娟《遼代佛教與敦煌》，《遼金史論集》第6輯（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁200。

<sup>30</sup> 參見榮新江《敦煌文獻所見晚唐五代宋初中印文化交往》，《季羨林教授八十華誕紀念論文集》（南昌：江西人民出版社，1991），頁956。

<sup>31</sup>（日）成尋著、王麗萍點校《新校參天台五臺山記》卷六（上海：上海古籍出版社，2009），頁569。

菩薩信仰的興盛<sup>32</sup>。”以北宋管轄的五臺山爲中繼站，或沿草原絲路，或遵沙漠絲路，完全可以連接起華北的燕京與河西的敦煌兩地。因此，燕京學僧證明的《妙法蓮華經玄贊科文》能够大約在公元 1000 年前後流傳至敦煌，並通過傳抄的形式保存下來，完全在情理之中。正如榮新江先生所指出的，絲綢之路上“這些東往西來的僧人，也就成爲各民族或政權文化交往的使者。一些僧人把隨身攜帶或專門抄寫的佛教文獻留給沙州僧衆或官府，豐富了敦煌的佛教文化寶庫”<sup>33</sup>。

儘管“燕京—西京（大同）—應州—五臺山—靈州—敦煌”這一路綫要穿越遼、宋、西夏三國的大片區域。但佛教本身就是遼、宋、西夏三國的共同信仰，以宗教信仰爲紐帶，佛教文獻的傳播不僅不會受到阻礙，反而會從文化層面、精神層面加強絲路交通網絡的內部聯繫。從這個意義上講，“書籍之路”也有反哺“絲綢之路”的一面，值得引起我們的足夠重視。

（作者爲浙江大學中國古代史研究所講師）

---

<sup>32</sup>榮新江《敦煌文獻所見晚唐五代宋初中印文化交往》，《季羨林教授八十華誕紀念論文集》，頁 962。

<sup>33</sup>榮新江《敦煌文獻所見晚唐五代宋初中印文化交往》，《季羨林教授八十華誕紀念論文集》，頁 962。

## 中國古代血食風俗抉隱

高啓安

眾所周知，非洲的馬賽人，以刺牛取鮮血為食<sup>1</sup>。在所謂的“文明人”眼裡，這是一種野蠻的、不可理解的飲食行為。但他們祖祖輩輩，就延續這樣的飲食習慣。

那麼，中國古代呢？有無這樣的飲食習俗？

檢索史料，發現中國古代，不僅北方牧業民族有此飲食風習，就連中原腹地的我們的祖先，也曾有過飲用動物鮮血的行為。我將其稱之為“血食”。本文就古代的“血食”現象鉤沉抉隱，稍加分析，俾大方之家批判。

### 刺血飲的兩條資料

最早的一條材料出自《穆天子傳》。

《穆天子傳》卷三：“辛丑，天子渴於沙衍〔郭璞注：沙中無水泉〕，求飲未至。七萃之士曰高奔戎，刺其左驂之頸，取其清血，以飲天子〔郭璞注：今西方羌胡刺馬咽取血飲，渴亦愈〕。天子美之，乃賜奔戎佩玉一隻，奔戎再拜稽首<sup>2</sup>。”

從行文看，周穆王西巡中，因流沙之地乏水而渴，其“七萃之士”高奔戎刺破自己駕車的“左驂”的脖頸，盛血以飲穆王，穆王飲而美之，賞賜高奔戎佩玉一隻。

郭璞注“今西方羌胡刺馬咽取血飲，創亦尋愈”（他本為“創亦尋愈”）者，則郭璞的時代羌人或胡人仍然延續北方民族刺馬頸飲血的傳統，郭璞熟知這個習俗，故言之，惟史料未載耳。“馬咽”，即馬脖頸某處。

無獨有偶。刺馬頸取血以為飲料，唐代在北方少數民族中流行。

《舊唐書·張說傳》：“（開元）八年秋，朔方大使王晙誅河曲降虜阿布思等千餘人。時並州大同、橫野等軍有九姓同羅、拔曳固等部落，皆懷震懼。說率輕騎二十人，持旌節直詣其部落，宿於帳下，召酋帥以慰撫之。副使李憲以為夷虜難信，不宜

<sup>1</sup>相關資料網絡上揭示很多，可參考。[http://www.sohu.com/a/209906915\\_99955512](http://www.sohu.com/a/209906915_99955512)。另：“丁卡族人雖牧牛成群，但平時捨不得殺牛來喫，即使斷炊數日，也不忍心宰牛充饑，只是用刀在牛腿上劃個口子，喝點牛血。”（《後找老婆先找牛》，俞松年等編譯《異國風情錄》，科學技術文獻出版社，1984，第151頁。）多種資料表明，刺取牛血的部位應該在牛脖頸的靜脈處而非牛腿。或許編譯有誤。

<sup>2</sup>王貽樑校釋《穆天子傳匯校集釋》，華東師範大學出版社，1994，第182-183頁。

輕涉不測，馳狀以諫。說報書曰：‘吾肉非黃羊，必不畏喫；血非野馬，必不畏刺。士見危致命，是吾效死之秋也。’於是九姓感義，其心乃安<sup>3</sup>。”

張說所謂“吾肉非黃羊，必不畏喫；血非野馬，必不畏刺”者，是張說熟知北方少數民族刺馬頸飲血的飲食風俗，故有是語。

北方草原地帶之“黃羊”，即“鵝喉羚”[*Gazella subgutturosa*]，分佈極廣，是草原多地牧業民族主要的狩獵對象之一，至今仍稱“黃羊”。杜甫曾有詩吟誦：黃羊飫不臃，蘆酒多還醉。

其實，家馬和野馬之血沒有什麼不同，人們崇尚野馬之血，源自對野生動物的神秘和崇拜，如同人們嗜食野駝峰、吟誦野駝蹄美食一樣。

野馬，相信應即今日所謂“普氏野馬”[*Equus ferus ssp. przewalskii*]，分佈在隴右乃至西域一帶。唐五代時期，河西的野馬皮一直是地方政權給朝廷的貢品<sup>4</sup>。

因此，張說對野馬並不陌生。

普氏野馬上個世紀在原產地已經滅絕，後來又從國外引進放養，今天，在新疆和甘肅有人工繁育後放養野外的數個種群。

郭璞的解釋和張說的揭示，說明中國北部的游牧民族（羌、胡）一直以來，都以馬血為飲。傳統史籍在介紹這些民族的風俗習慣時，往往忽略了這一點。

郭璞所言“羌胡”的概念範圍較大，不得其要領。但也說明西部的許多民族，飲用馬血。高奔戎之舉動，只不過是在饑渴之時，效法北方游牧民族而已。

古代駕車的馬匹數量，有一、二、三、四甚至六匹者。駕二馬為“駢”，駕三馬為“駟”，駕四馬為“駟”。若四匹或三匹，中間叫“服”，外側兩匹叫駟，“左駟”者，即禦車者裡手（裡側）的那匹。民間稱駕車的馬，車轅裡的馬為轅馬，其他馬為稍子馬，謂“外稍”、“裡稍”，即外側、裡側的馬。因此左駟的位置，在古代的車駕中，地位較重要，高奔戎以左駟馬血奉敬天子，表明自己對天子的忠心。

此高奔戎還是當時一位伏虎的勇士。

《穆天子傳》卷五“有虎在乎葭中。天子將至，七萃之士高奔戎請生捕虎，必全之，乃生捕虎而獻之，天子命之為柙，而畜之東虞，是為虎牢。天子賜奔戎駟馬十駟，歸之太牢，奔戎再拜稽首<sup>5</sup>。”

何為“七萃之士”？

《穆天子傳》卷一：“乙酉，天子北升於□，天子北征於犬戎。犬戎□胡觴天子于當水之陽，天子乃樂，□賜七萃之士戰。”郭璞注：“萃，集也，聚也；亦猶《傳》有

<sup>3</sup> [後晉] 劉昫《舊唐書》卷九十七，中華書局，1975，第3052頁。

<sup>4</sup> [宋] 王欽若等《冊府元龜》卷九百七十九-九百七十二“朝貢”。敦煌文獻 P.3197V《曹氏歸義軍時期甘州使人書狀》有“野馬皮、野駝峰”；P.5034《沙州都督府圖經》記載貢品有苟杞、野馬皮等。

<sup>5</sup> 王貽樑校釋《穆天子傳匯校集釋》，華東師範大學出版社，1994，第273-274頁。

七輿大夫，皆聚集有智力者，為王之爪牙也<sup>6</sup>。”

不僅透露出高奔戎其人熟悉北方游牧民族的刺血飲用傳統（不僅要知曉此飲食風俗，而且要熟悉在馬的哪個部位刺、如何刺？其操作過程非同一般，不是聽說就能操作的。透露出高奔戎與戎人的某種親近關係），也說明高奔戎非同一般的勇力和狩獵本領。即使再有勇力，若沒有狩獵經驗，要“生捕虎”也沒有把握，而高則能之。懷疑高奔戎其人與北方游牧民族有特殊的關係。

張說前往安撫的同羅、拔野古部落，原屬於九姓鐵勒的突厥部落。《北史·鐵勒傳》：“鐵勒之先，匈奴之苗裔也，種類最多。自西海之東，依據山谷，往往不絕。獨洛河北有僕骨、同羅、韋紇、拔野古、覆羅，並號俟斤，蒙陳、吐如紇、斯結、渾、斛薛等諸姓，勝兵可二萬。伊吾以西，焉耆之北，傍白山，則有契弊、薄落職、乙啞、蘇婆、那曷、烏護、紇骨、也啞、於尼護等，勝兵可二萬<sup>7</sup>。”

《新唐書·回鶻傳》：“拔野古一曰拔野固，或為拔曳固，漫散磧北，地千里，直僕骨東，鄰於靺鞨。帳戶六萬，兵萬人。地有薦草，產良馬、精鐵。有川曰康幹河，斷松投之，三年輒化為石，色蒼致，然節理猶在，世謂康幹石者。俗嗜獵射，少耕獲，乘木逐鹿冰上。風俗大抵鐵勒也，言語少異。貞觀三年，與僕骨、同羅、奚、靺鞨同入朝。二十一年，大俟利發屈利失舉部內屬，置幽陵都督府，拜屈利失右武衛大將軍，即為都督。顯慶時，與思結、僕固、同羅叛，以左武衛大將軍鄭仁泰擊之，斬其渠首。至天寶間，能自來朝。

……

同羅在薛延陀北，多覽葛之東，距京師七千里，而羸，勝兵三萬。貞觀二年，遣使者入朝。久之，請內屬，置龜林都督府，拜酋俟利發時健啜為左領軍大將軍，即授都督。安祿山反，劫其兵用之，號‘曳落河’者也。曳落河，猶言健兒云<sup>8</sup>。”

《唐書》言二部落“產良馬”、“嗜獵射”者，則二部落嗜飲馬血之事為中原人所知。

則至少早期鐵勒之同羅、拔野古嗜飲馬血。

明人著作《玉芝堂談薈》還記載了一個叫“兩沙爾馬齊”的國家：“矮人國：國人男女長止尺餘，五歲生子，八歲而老，常為鸛鶴所食。其兩沙爾馬齊國，極寒，人衣獸皮，不露面，只露口眼，食馬血，風俗樸實，犯盜者輒殺之<sup>9</sup>。”

顯然，這是一個北方民族嗜飲馬血的飲食風俗風傳中土，而被中原文人所記。

<sup>6</sup>王貽樑校釋《穆天子傳匯校集釋》，華東師範大學出版社，1994，第13頁。

<sup>7</sup> [唐]李延壽《北史·鐵勒傳》卷九十九，中華書局，1974，第3303頁。

<sup>8</sup> [宋]歐陽修《新唐書》卷二百一十七，中華書局，1975，第6139-6141頁。“距京師七千里而羸，勝兵三萬。”其“羸”恐為“羸”字之誤。果若是，則應斷句為“距京師七千里，而羸、勝兵三萬。”

<sup>9</sup> [明]徐應秋《玉芝堂談薈》卷十，《筆記小說大觀》，江蘇廣陵古籍刻印社出版，1983，第11冊，第165頁。

蒙元時期一些蒙古部落以馬血為飲食物，被出使蒙古王庭的方濟各會修士魯布魯克所記載：“因為他們殘酷不仁，與其說是人，還不如說是怪物。嗜飲鮮血，撕裂、吞嚥人肉、狗肉，穿牛皮，有鐵甲武裝，矮而壯，粗短，強健，所向無敵，不屈不撓，背後無護衛，胸前有甲冑。喜飲他們牲口的純血，有大而健的馬匹。……當缺乏血（飲料）時，他們喝渾濁泥水<sup>10</sup>。”

“術赤、哲別率領軍團在隆冬季節的帕米爾高原與天山山脈之間谷道，能使乘馬的血管凍裂、蹄子凍僵的寒冷中，攀上四至七千米高的雪山，在一人深的雪中騎行，用牛皮裹上馬腿，人穿毛朝裡外的兩層皮衣，為了取暖，用小刀切開馬的血管吸飲馬血，然後將血管封閉起來<sup>11</sup>。”

其實，這不僅僅是蒙古人獨特的飲食習俗，新鮮馬血作為千百年來北方牧業民族的飲食原料，一直流行。

## 血食與祭祀

那麼，漢族當中有無飲用動物鮮血的歷史呢？

應該說，人類幼年階段，都經過了一段血食的歷史。動物作為狩獵對象，原始人在獵取動物時，最先也是“茹其毛，飲其血”。因此，“茹毛飲血”就成了後世形容原始人飲食狀況的一個典型詞彙。

《禮記·禮運》謂：“昔者……未有火化，食草木之食，鳥獸之肉，飲其血，茹其毛，未有麻絲，衣其羽皮<sup>12</sup>。”

班固《白虎通義》卷一：“古之時，未有三綱六紀，民人但知其母，不知其父，能覆前而不能覆後，臥之誅誅，起之吁吁，饑即求食，飽即棄餘，茹毛飲血，而衣皮葦。於是伏羲仰觀象於天，俯察法於地，因夫婦正五行，始定人道，畫八卦以治下，下伏而化之，故謂之伏羲也<sup>13</sup>。”揭示了先民原始飲食生活之一斑。

後世，許多狩獵者在獵獲獵物時，在獵物垂死掙扎時的第一個動作，往往有割開獵物的靜脈血管，吸食熱血的舉動。

這種“飲血”的傳統曾以神聖的方式深刻記憶於後世的祭祀當中。這就是“血食”。

“血食”是後世子孫對祖先崇拜的必要形式。在“國之大者，在祭與戎”<sup>14</sup>的古代，祭祀祖先、社稷被神聖到了國家和家族的最高利益。這種祭祀被形象化為“血

<sup>10</sup> 耿昇、何高濟譯《柏郎嘉賓蒙古行紀、魯布魯克東行紀》，中華書局，1985，第188頁。

<sup>11</sup> [美] 哈樂德·萊姆著、李卡甯、徐文敏譯《征服世界的人-成吉思汗》，內蒙古大學出版社，2009，第31頁。

<sup>12</sup> 《禮記·禮運》，[清] 阮元輯《十三經注疏》，浙江古籍出版社，1998，第1461頁。

<sup>13</sup> [漢] 班固《白虎通義》卷二，中華書局，1994，第50-51頁。

<sup>14</sup> 楊伯峻《春秋左傳注》，中華書局，1981，第861頁。

食”。“血食”不僅僅是一種象徵性的形式，而是在祭祀場合，要為祖先、神靈獻上新鮮的動物血液。

宋人王與之注疏《周禮》，引鄭鏗說法：“太古茹毛飲血。所謂羹者，血漚而已。中古漸文，則加滋味。於是有鉶羹之薦。去古既遠，人心滋喪，縱口腹之欲，窮鼎俎之味，聖人懼焉，故使祭祀之時薦太古之大羹，貴本始也<sup>15</sup>。”“貴本始”一句，實則是對遠古飲食的記憶，“血漚”就是血食。因此，後世以“血食”祭祀來代替祖先在另一個世界享用的生生不息。

先秦文獻中出現的“社稷不血食”、“宗廟不血食”中“血食”就是指祖先受享祭品。古代殺牲取血以祭，故稱。而“不血食”，則表明族亡氏滅，祖先、社稷沒有後人供奉。

《左傳·莊公六年》：“若不從三臣，抑社稷實不血食，而君焉取餘？<sup>16</sup>”

《漢書·高帝紀下》：“故粵王亡諸世奉粵祀，秦侵奪其地，使其社稷不得血食。”顏師古注：“祭者尚血腥，故曰血食也<sup>17</sup>。”

祭者何為尚血腥？其實是對遠古血食的深刻記憶。

唐開元二十四年，太子賓客崔沔曾奏請加宗廟之典，他的一番話，指出了祭祀物由簡而繁、由少而多的歷程。現不憚冗長，引述如下：

“祭祀之興，肇於太古，人所飲食，必先嚴獻，未有火化，茹毛飲血，則有毛血之薦；未有曲蘗，汙樽抔飲，則有玄酒之奠，施及後王，禮物漸備，作為酒醴，嚴其犧牲，以致馨香，以極豐潔，故有三牲八簋之盛，五齊九獻之殷。然以神道至玄，可存而不能測也，祭禮至敬可備而不可廢也。是以毛血腥爛，玄樽犧象，靡不畢登於明薦矣。然而薦貴於新，味不尚褻，雖則備物，猶存節制。故《禮》云：‘天之所生，地之所長，苟可薦者，莫不咸在’，備物之情也。又曰‘三牲之俎，八簋之實，美物備矣；昆蟲之異，草木之實，陰陽之物備矣。’此則節制之文也。鉶俎、籩豆、簠簋、罇壘之實，皆周人之時饌也，其用通于燕享賓客。而周公制禮，咸與毛血玄酒同薦於先<sup>18</sup>。”

則早先的祭祀物“毛血之薦”，正是對祖先飲食狀況的記憶。

遲至今日，西部一些地方（包括筆者家鄉），祭祀之時仍然可以看到“毛血之薦”景況。在“領羊”祭祀祖先神靈的時候，要先將領過的羊的左耳朵割下一塊，撕一撮左肩膀的毛，蘸上新鮮血液，連同那塊耳朵一起敬獻在祖先或其他神靈牌位前。真切地表達了“血食”的概念。可見，數千年時間，民間仍保存有太古之時祖先血食的

<sup>15</sup> [宋] 王與之《周禮訂義》卷六，[臺灣] 商務印書館“景印文淵閣四庫全書”第93冊，第109-110頁。

<sup>16</sup> 楊伯峻《春秋左傳注》，中華書局，1981，第170頁。

<sup>17</sup> [漢] 班固《漢書》，中華書局，1962，第53-54頁。

<sup>18</sup> [後晉] 劉昫《舊唐書》卷一百八十八，中華書局，1975，第4929頁。

記憶。

## 盟誓與刑白馬

保存太古之時飲用動物鮮血記憶的還有盟誓時的“歃血”行為。被《文心雕龍》的作者劉勰概括為：“盟者，明也。駢毛白馬，珠盤玉敦，陳辭乎方明之下，祝告於神明者也<sup>19</sup>。”

春秋戰國時期，“歃血為盟”的行為甚多。關於“歃”，現今流行兩種說法：一說是將動物鮮血塗抹在口唇上；一說為稍稍飲用。

《禮記正義·卷五·曲禮下第二》“涖牲曰盟”，孔穎達疏：“涖牲者，盟所用也；盟者，殺牲歃血，誓於神也。若約束而臨牲，……盟之為法，先鑿地為方坎，殺牲於坎上，割牲左耳，盛以珠盤，又取血，盛以玉敦，用血為盟，書成，乃歃血而讀書，知坎血加書者<sup>20</sup>。”

楊伯峻注《左傳》相同：“盟法，先鑿地為坎（穴、洞），以牛、羊或馬為牲，殺於其上，割牲左耳，以盤盛之，取其血，以敦（音對，容器）盛之，讀盟約（古謂之載書，亦省稱載或書）以告神，然後參加盟會者一一飲血，古人謂之歃血。歃血畢，加盟約正本於牲上埋之，副本則與盟者各持歸藏之<sup>21</sup>。”

《周禮·夏官·戎右》：“凡祭祀，共射牲之弓矢。”鄭玄注：射牲，示親殺也。殺牲，非尊者所親，惟射為可。《國語》曰：“禘郊之事，天子必自射其牲。”賈公彥疏曰：言“殺牲，非尊者所親，惟射為可者”，按《禮記》“君親制祭”，《詩》云“執其鸞刀，以啓其毛”，則射外兼為，而言惟射者，彼亦示行之，非正制之耳。引《國語》者，欲見有射牲之事，彼據祭天而言<sup>22</sup>。

“澤，共射楛質之弓矢。”鄭司農云：“澤，澤宮也，所以習射選士之處也。”《射義》曰：“天子將祭，必先習射於澤。澤者，所以擇士也。已射於澤，而後射於射宮，射中者得與於祭。疏曰：此所共弓矢，據王、弧，故上云‘王弓、弧弓以射甲革楛質’。引《射義》，欲見射楛質是試弓習武在澤宮也<sup>23</sup>。”

這兩條資料很有意思。祭祀之射牲，有別於其他射藝。因此，《周禮》作了嚴格規定，要求祭祀者“親殺”。因要在射殺前取牲之血，因此，使我們想到了非洲馬賽人取牛血時用短弓箭射向牛脖頸處的靜脈。《周禮》因此也對親射者的弓矢長短、質

<sup>19</sup>黃叔琳注、李祥補注、楊明照校注拾遺《增訂文心雕龍校注》，中華書局，2000，第123頁。

<sup>20</sup>《禮記正義》卷五，[清]阮元輯《十三經注疏》，浙江古籍出版社，1998，第1266頁。

<sup>21</sup>楊伯峻《春秋左傳注》，中華書局，1981，第7頁。

<sup>22</sup>[漢]鄭玄注、[唐]賈公彥疏《周禮注疏》卷三二，[清]阮元輯《十三經注疏》，浙江古籍出版社，1998，第865頁。

<sup>23</sup>《周禮注疏》卷三二，《十三經注疏》，第865頁。

料都作了規定。雖然不能肯定當時的祭祀“射牲”如馬賽人，但要射中動物的脖頸處的靜脈血管，確實需要他人的配合和高超的射技。

“盟，則以玉敦辟盟，遂役之。”鄭司農云：“敦，器名也。辟，法也。”玄謂將敵血者，先執其器，為眾陳其載辭，使心皆開關也。役之者，傳敦血，授當敵者。疏曰：先鄭以辟為法，此無取於法義，故後鄭為開關盟者之心。云“將敵血者，先執其器”者，凡盟，先割牛耳，盛於珠盤，以王敦盛血，戎右執此敦血為陳其盟約之辭，使心開關，乃敵之。

“贊牛耳桃茆。”鄭司農云：“贊牛耳，《春秋傳》所謂執牛耳者。故書‘茆’為‘滅’，杜子春云‘滅當為厲’。”玄謂屍盟者割牛耳取血，助為之，及血在敦中，以桃茆沸之，又助之也。耳者盛以珠盤，屍盟者執之，桃，鬼所畏也。茆，苕帚，所以掃不祥<sup>24</sup>。

“敵血”之“敵”，又寫作“啜”。《漢書·王陵傳》：“罷朝，讓平、勃曰‘始與高帝啜血而盟，諸君不在邪？’<sup>25</sup>”顏師古注啜：啜，小飲也。《說文》：飲，飲也。《廣韻》：飲，大飲。應即“啜”。《後漢紀·靈帝紀下》：“匡乃啜血為誓，引兵攻苗，戰於闕下<sup>26</sup>。”《左傳·隱公七年》：“敵如忘”，疏：“敵音煞，以口微飲血也。盟時必宰牛割其左耳，取其血，以敦盛之與盟者一一微飲其血，謂之敵血<sup>27</sup>。”

其取用牲之左耳的儀式，與今日西部“領羊”（坊間多寫作“領羊”。我懷疑“領羊”之“領”，或許為“涖”字。）

《史記·平原君傳》：“毛遂謂楚王之左右曰：‘取雞狗馬之血來’。毛遂奉銅槃而跪進之楚王曰：‘王當敵血而定從，次者吾君，次者遂。’遂定從於殿上。毛遂左手持槃血而右手招十九人曰：‘公相與敵此血於堂下。公等錄錄，所謂因人成事者也。’”《索隱》：“盟之所用牲貴賤不同，天子用牛及馬，諸侯用犬及豕，大夫以下用雞。今此總言盟之用血，故云‘取雞狗馬之血來’耳<sup>28</sup>。”

雖然“敵血”的主要目的為盟誓，但盟誓卻以飲用動物鮮血來保證，其背後的因素，一定與血液和生命的觀念有關。

原始人從最樸素的直觀得到的結論是動物的生命與血液相關。

“刑白馬”的盟誓行為史料記載非常多，應是我們熟知的一種級別最高的盟誓行為。據說，大禹的時代，就有“刑白馬”行為：

漢趙曄《吳越春秋·越王無餘外傳》：“禹乃東巡，登衡岳，血白馬以祭，不幸所求<sup>29</sup>。”

<sup>24</sup> 《周禮注疏》卷三十二，《十三經注疏》，第857頁。

<sup>25</sup> [漢]班固《漢書》卷四十，中華書局，1962，2047頁。

<sup>26</sup> [晉]袁宏撰、周天遊校注《後漢紀校注》，天津古籍出版社，1987，第724頁。

<sup>27</sup> 楊伯峻《春秋左傳注》，中華書局，1981，第55頁。

<sup>28</sup> [漢]司馬遷《史記》卷七十六，中華書局，1959，第2367-2368頁。

<sup>29</sup> [漢]趙曄著、劉曉東等點校《吳越春秋·越王無餘外傳》，《二十五別史》，齊魯書社，2000，第

最有名的一次，就應當是我們熟知的劉邦與臣下“刑白馬而盟”，“非劉氏而王，天下共擊之”了。

在《史記》《漢書》中多處有此記載<sup>30</sup>，且有誓詞<sup>31</sup>。及其後，“刑白馬”不斷出現於史籍中，不勝枚舉。

另一知名的一次，當是漢臣韓昌、張猛和匈奴呼韓邪單于盟誓的那一次。

《漢書·匈奴傳》：“昌、猛即與為盟約曰：‘自今以來，漢與匈奴合為一家，世世毋得相詐相攻。有竊盜者，相報，行其誅，償其物；有寇，發兵相助。漢與匈奴敢先背約者，受天不祥。令其世世子孫盡如盟。’昌、猛與單于及大臣俱登匈奴諾水東山，刑白馬，單于以徑路刀金留犁撓酒（應劭曰：徑路，匈奴寶刀也；金，契金也；留犁，飯匕也。撓，和也。契金著酒中撓攪飲之。）（師古曰：契，刻；撓，攪也。）以老上單于所破月氏王頭為飲器者共飲血盟<sup>32</sup>。”

珍貴的是班固稍稍詳細地記載了盟誓血食的過程，就是盟誓雙方登諾水東山（後世蒙古人發誓時往往登山對天），刑白馬，而單于以“徑路刀金留犁”“撓酒”。論者多以為徑路刀用來刮金入血，亦一說也。根據今日非洲馬賽人刺牛取血過程，或者是單于以徑路刀割刺馬血，以月氏王頭顱盛酒，而以“金留犁”攪動馬血，兩家“歃血”而盟。

另一條記載較為詳細的“刑白馬”儀式的是隗囂起兵時與共謀者設盟。

《後漢書·隗囂傳》：“祝畢，有司穿坎於庭，牽馬操刀，奉盤錯鋌，遂割牲而盟。曰：‘凡我同盟三十一將，十有六姓，允承天道，興輔劉宗。如懷奸慮，明神殛之。高祖、文皇、武皇，俾墜厥命，厥宗受兵，族類滅亡。’有司奉血鋌進，護軍舉手揖諸將軍曰：‘鋌不濡血，歃不入口，是欺神明也，厥罰如盟。’既而奠血加書，一如古禮<sup>33</sup>。”

按上揭，所謂“一如古禮”，則無非在庭院中掘坎，刺血割牲，誦誓詞畢，職事者以盤盛血，盤中有匙，依次以“鋌”（鋌即匙）濡血遞送盟誓者口中，然後盟誓者各得一份記載誓詞的“書”。還要將誓詞一份，連同馬埋於坎中。

56 頁。

<sup>30</sup> 《史記·呂太后本紀》：“太厚稱制，議欲立諸呂為王，問右丞相王陵。王陵曰：高帝刑白馬盟曰：‘非劉氏而王，天下共擊之！’今王呂氏，非約也。太后不說。”（《史記》卷九，中華書局，1959，第400頁）；《漢書·王陵傳》：“高後欲立諸呂為王，問陵，陵曰：‘高帝刑白馬盟曰：非劉氏而王，天下共擊之！’今王呂氏，非約也。太后不說。”“罷朝，讓平、勃曰‘始與高帝啜血而盟，諸君不在邪？’”（《漢書》卷四十，中華書局，1962，2047頁。）

<sup>31</sup> [漢] 司馬遷《史記》卷十八“高祖功臣侯者年表第六”：“使河如帶，泰山若厲，國以永寧，爰及苗裔”（中華書局，1959，第877頁）；《漢書》卷十六“高惠高後文功臣表第四”：“‘使黃河如帶，泰山若厲，國以永存，爰及苗裔！’於是，申以丹書之信，重以白馬之盟。”（《漢書》，中華書局，1962，第527頁。）

<sup>32</sup> 《漢書》卷九十四，第3800-3801頁。

<sup>33</sup> [宋] 范曄著，[清] 王先謙集解《後漢書集解》，中華書局，1984，第192頁。

至於盟誓時為何“重白馬”？或曰歷來崇尚白色，故用白馬；或曰白以純潔，示不欺也。也有人認為遊牧民族“白色象徵天，黑色象徵地”，故用白馬<sup>34</sup>。此非本文主旨，不贅述。

“刑白馬”飲血，其實是對遠古血食的記憶，只是為其賦予了神聖的功能而已。

歷代在飲食缺乏時刺馬血充饑渴的史料不少，雖然均是無奈舉動，但其實與流行傳統有一定關係。軍隊在沒有食物充饑的情況下，就自然而然想到了用馬血充饑。

《隋書·竇榮定傳》：“突厥沙鉢略寇邊，以為行軍元帥，率九總管步騎三萬出涼州，與虜戰于高越原，兩軍相持，其地無水，士卒渴甚，至刺馬血而飲，死者十有二三。榮定仰天太息，俄而澍雨，軍乃復振，於是進擊，數挫其鋒，突厥憚之，請盟而去<sup>35</sup>。”

“至且沫西境，或傳伏允西走渡圖倫磧，欲入于闐，將軍薛萬均率輕銳追奔入磧數百里，及其餘黨破之，磧中乏水，將士皆刺馬血而飲之……”<sup>36</sup>

## 飲食動物血的禁忌

眾所周知，由於宗教戒律，基督教、伊斯蘭教皆有不食動物血的禁忌。但令人不解的是，在漢文化區域，也有馬之生血會致人死亡的某種飲食禁忌。根據《本草綱目》的記載，最早可能出自《食療本草》：“凡生馬血入人肉中，多隻三兩日便腫，連心則死。有人剝馬，被骨傷手指，血入肉中，一夜致死<sup>37</sup>。”

元代養生家賈銘《飲食須知》卷八：“馬肝及鞍下肉有大毒，食之殺人。刷牙用馬尾，令齒疏損。近人多用燒灰揩拭，最腐齒齦。馬腦有毒，食之令人發癲。馬血有大毒，生馬血入人肉中，一二日便腫起，連心即死。有人剝馬傷手，一夜致死。馬肉上血洗不淨，食之生疔腫<sup>38</sup>。”

明代李時珍《本草綱目》也引用了以上資料<sup>39</sup>。

<sup>34</sup>趙光遠《試論契丹族的青牛白馬傳說》，《北方文物》，1987年第2期，第57-60頁；劉浦江《契丹族的歷史記憶——以“青牛白馬”說為中心》，《漆俠先生紀念文集》，河北大學出版社，2002年10月，第157-171頁。又載氏著《松漠之間——遼金契丹女真史研究》一書，中華書局，2008；孫國軍、康建國《“青牛白馬”傳說所反映的契丹歷史》，《赤峰學院學報》，2012年8期，第1-3頁；蘇日娜《簡析“白馬青牛”盟的刑牲意義》，《赤峰學院學報》，2015年第12期，第24-26頁；楊波、史小軍《多元民族文化影響下的三國故事體系考察——以桃園三結義與契丹青牛白馬祭天地為中心》，《文化遺產》，2018年2期，第150-158頁。

<sup>35</sup> [唐] 魏征《隋書》卷三十九，中華書局，1973，第1151頁。

<sup>36</sup> [後晉] 劉昫《舊唐書》卷一百九十八，中華書局，1975，第5299頁。

<sup>37</sup> [唐] 孟詵、張鼎《食療本草》卷中，中國商業出版社，1992，第28頁。

<sup>38</sup> [元] 賈銘《飲食須知》，中國商業出版社，1985，第78頁。

<sup>39</sup> [明] 李時珍著，劉衡如、劉山永校注《本草綱目·獸部》第五十卷，華夏出版社，2002，第1817-1818頁。

顯然，這應該是某次偶然事件產生的禁忌。而中國古代關於馬肝等有毒的禁忌<sup>40</sup>可能在馬血有毒的訛傳中發揮了一定的推波助瀾作用。

最後一個問題是刺馬血的技術。從文獻資料和非洲馬賽人刺取牛血的圖片、視頻可知，均為刺動物脖頸的靜脈血管。要事先將動物的脖頸用繩索勒緊到一定程度，然後用一種特殊的小弓箭準確地射向牛脖頸的靜脈某處，鮮血就會汩汩而出。取用一定量的牛血，並不會導致牛的死亡。數日後，還可以用同樣的方法再刺取。郭璞謂“刺馬咽”，則馬血的刺取部位應與之相同。

雖然我們已經無法知曉高奔戎和突厥人如何取用？《穆天子傳》、張說謂“刺”而不謂“射”，或者刺取方式與今日非洲馬賽人稍有差異。此刺取方式有一定的技術含量，若沒有長期的刺取實踐，應不會熟練掌握此技術，可能會導致被刺取動物的死亡或感染。刺取後鬆開脖頸的束帶，似乎沾點黏土或牛糞，血流就會停止。在長期的實踐當中，人們應該摸索出了止血且不會導致感染的方式。

（作者為蘭州財經大學教授）

---

<sup>40</sup> 《史記·封禪書》：“文成食馬肝死耳。”司馬貞索隱：“《論衡》云：氣熱而毒盛，故食走馬肝殺人。”（《史記》卷二十八，第1390頁。）《漢書·儒林傳·轅固》：“食肉毋食馬肝，未為不知味也；言學者毋言湯武受命，不為愚。”顏師古注：“馬肝有毒，食之熹殺人，幸得無食。”（《漢書》卷八十八，第3612-3613。）

## 甘肅省高臺縣出土 “前涼（西元373年）黃氏墓券”釋讀\*

郭永利

在甘肅省高臺縣博物館保存有一件木質墓券，入藏較早。據券文知墓主為黃氏。其年代據券文紀年，為前涼時期。近年有學者開始注意到該墓券。2011年，日本町田隆吉在《西北出土文獻研究》第9號上，發表了《甘肅省高臺縣出土的冥婚書》一文，討論該館所藏另外一件十六國時期的冥婚內容的墓券。在這篇文章中，町田利用黃氏墓券的紀年及內容特點，來解決冥婚書的年代問題，故對黃氏墓券進行錄文和標點，並定名為“前涼升平十六年（373年）十二月二十三日黃氏鎮墓文書”。町田認為該墓券的年代與冥婚書年代相近，冥婚書應為前涼時期，與黃氏墓券可能同年<sup>1</sup>。2017年12月，賈小軍、武鑫《魏晉十六國河西鎮墓文、墓券整理研究》一書出版，公佈了該券的錄文及原件照片，將其定名為“年次未詳某人墓券”，他們根據展廳的介紹，簡單說明了此券的來源，即民間徵集而來，非正式考古發掘出土<sup>2</sup>。未做討論，也未定年。以上二文雖然都公佈了黃氏墓券的錄文，可能因在博物館展廳所拍攝的照片不夠清晰，錄文和標點都存在較多的問題。該墓券內容較為豐富，雖然文字內容簡約，但涉及早期堪輿術數，極為重要，前人的研究成果中並沒有反應出這一點，同時關於年代相關的問題仍有進一步討論的必要，故本文重新錄文並標點，對墓券涉及的年代問題及券文相關內容試作初步釋讀，並對該墓券反映的葬法及其相關內容作初步的分析。

### 一、墓券錄文、年代與年號問題

墓券為木質，長條形，正、背均有文字，系墨筆書寫。正面上端繪有卜宅圖，中央為戊己，四周有十二支和八天干。位於東的甲向和西的庚向均墨書“天道”二字。

\*本文得到蘭州大學絲綢之路經濟帶研究中心“中央高校基本科研業務費專項資金項目”“一帶一路”專項基金項目重點項目（16LZUJBWZX012）的資助

<sup>1</sup>町田隆吉《甘肅省高臺縣出土的冥婚書》，《西北出土文獻研究》第9號，2011年，第13-15頁。

<sup>2</sup>賈小軍、武鑫《魏晉十六國河西鎮墓文、墓券整理研究》，中國社會科學出版社，2017年度12月，第106頁。

宅圖方向以上為南，下為北。墓券下方為券文，豎行共八行，計 278 字，背面豎寫二行，計 20 字，大體位於木券的右下方。現據原件照片重新錄文並標點如下（圖一）：



圖一 黃氏墓券（正、背）

### 正面

謹案：黃帝天老本記、神龍塚經，旋機、玉衡七正平。歲月和。合宮商。黃氏欲葬第一良，從甲丘、庚天道、五倉，隨歲月利道，行無所害防。庚得自處，甲得獨行，天德、蒿里並見。東方青帝用事，玄女除殃。龜零、力牧，黃帝地刑（形）。鮑氏金車，禽貢龍淵，京令五音。害？□陰棄，地里、中台，玄女案終。廿四路、天一道門，凡五十四覆臨七十二法，皆言黃氏之家得用。今年太歲在申十二月廿三日辛巳成，入蒿里，皆良辰，歷所決吉善。葬時以平旦□□，偶（隅）中下，反車□奉，別又西南向庚。當此之時，憂患消除，害氣不起。青龍□玉堂□□□升，青帝用事。□終御道，玄女持時，朱雀頃畝。常棄功曹入、傳送下。名目天道□□□煞神，飛入紫雲。生人富貴，終者無患。從玄顯白樂未殃，為吏高遷封侯王。家大富，奴婢成□□□泰大倉。葬如此絕無□喪。如律令。

### 背面

下訖塚中，三讀，放地。□者買，覆者更讀，□地，交乃止。

正背券文的書寫筆跡相同，應為同一人書寫。

前述二文的錄文，均未提及墓券背面的文字，很可能是沒有發現背面有文字，現也于此補齊。

券文字體為行隸，且隸書的意味不強，與漢代字體的隸書相比，差異較大，其年代應晚於漢代。根據券文的書寫字體，與河西所見前涼時期所出土的墓券較為接近，其年代也應接近，大致應在十六國時期。券文中有紀年“今年太歲在申十二月廿三日辛巳”。查陳垣《二十史朔閏表》，可知咸安二年為壬申年，符合券文中所記的“太歲在申”，十二月初一日為己未，推算二十三日正好為辛巳，可見太歲、月、日干支正好相合。咸安二年十二月二十三日為西元 373 年 1 月，則西元 373 年應為墓券年代。

咸安為東晉簡文帝年號，共行二年，此時期的河西正是前涼張天錫統治時期。張氏政權一直奉晉年號，初用西晉建興年號，至建興四十九年改用東晉升平年號。目前從河西出土紀年墓葬材料可知，見到的升平年號較晚的，有升平十二年、十三年、十四年的，更有升平廿二年的出土材料。這裡可舉的例子，如 2002 年玉門畢家灘出土的一件升平十四年的墓券，券上題有“升平十四年九月十四日<sup>3</sup>”。升平十四年為西元 370 年。最晚的，是玉門畢家灘墓群出土的紀年“升平廿二年（西元 378 年）”的衣物疏<sup>4</sup>。西元 376 年，前涼亡，河西歸屬前秦所轄，前秦建元年號開始在河西使用，而升平廿二年的材料出土，可知此時河西仍然還在使用升平年號。在河西高臺發現有前秦建元十四年題記的墓葬。建元十四年為西元 378 年，即前秦年號已經在河西使用，但此時仍可見升平年號。

河西地區不僅使用升平年號時間長，其間還使用東晉咸安年號，出土墓葬的材料可證實這點。玉門畢家灘墓群出土的衣物疏有“咸安五年三月二十日”紀年<sup>5</sup>。敦煌佛爺廟灣墓群發掘姬令熊墓，出土有咸安五年十月鎮墓文<sup>6</sup>。咸安五年為西元 375 年，此時河西仍為前涼所統治。可見在前涼晚期，使用東晉年號的時間較長，升平、咸安年號在同時使用。在前涼晚期至前秦進入河西之時，河西各地年號的使用並不統一。

我們注意到，黃氏墓券上未寫年號。這很可能與年號使用不統一有關，正是這種混亂的現狀，故有可能不紀年號。

町田根據黃氏墓券的書寫內容特點，認為高臺出土的冥婚書墓券與其相同，二者的年代也應相當。此判斷年代的視角很有價值。實際上，總結這二件墓券紀年的

<sup>3</sup>盧燕玲《甘肅玉門花海西晉墓群出土木牘的保護》，《文物保護與考古科學》第 18 卷第 1 期，2006 年，第 28 頁圖 1。此衣物疏材料也見於張俊民《甘省玉門畢家灘出土的衣物疏初探》，《湖南省博物館館刊》，2011 年第七輯。

<sup>4</sup>張俊民《甘省玉門畢家灘出土的衣物疏初探》，《湖南省博物館館刊》，2011 年第七輯，第 404 頁。

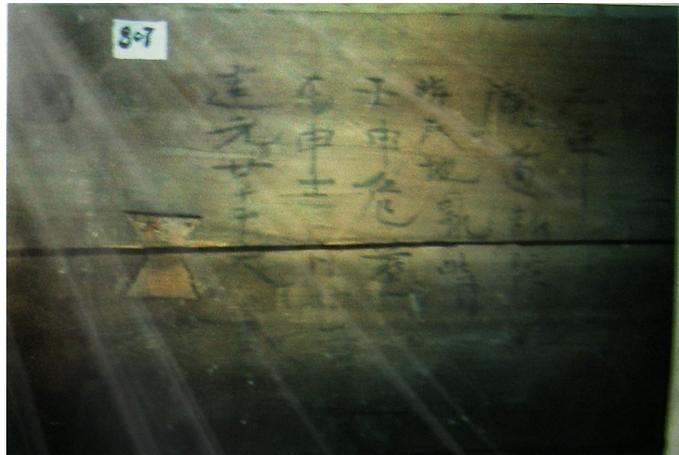
<sup>5</sup>張俊民《甘省玉門畢家灘出土的衣物疏初探》，第 404 頁。

<sup>6</sup>甘肅省敦煌博物館《敦煌佛爺廟灣五涼時期墓葬發掘簡報》，《文物》1983 年第 10 期。

書寫特點，可以看出，這類墓券有著較為固定的寫法。其紀年的寫法，以今年某月某日的格式表示，不寫年號，而月、日卻很是具體明確。冥婚書如此，黃氏墓券也是如此<sup>7</sup>。同時，這二件墓券內容完整，格式嚴謹，很難理解會是因草率而未寫明年號的作法，應是有意為之。另外，寫有前秦建元年號的出土材料較多，計有建元十二年墓券、十四年墓磚、建元十八年的三件墓券等。需要注意的是，出土的前秦時期建元年號的材料，都明確寫有年號。兩相比較，不難看出，河西部分不寫年號的墓券，應正好在前涼續用東晉的升平和咸安二個年號時期。這也應成為此類墓券年代判定的依據之一。但町田所定冥婚書的年代或許與黃氏墓券同年，則仍需要證據。因為這二件墓券的寫法雖有共通點，但冥婚書紀年只有月、日很具體，均無該月或日的干支，可明確定為同年的依據尚不充分。雖然如此，這二件墓券的年代相差不遠，冥婚書的年代在前涼末至前秦統治河西之初這一時間段內，則是可以肯定的。

又，可以佐證黃氏墓券年代的出土實物，還有一件藏於高臺博物館的棺板材料。棺板出土于高臺縣許三灣南墓群，僅餘殘的側板。板壁中央豎寫墨書題記，文字清晰可識。題記的文字，自左起向右讀，此種書寫格式並不多見。共六行，計 30 字，1 字漫漶難讀。現據照片錄文如下（圖二）：

建元廿年太歲在申，十二月廿三日壬申危葬□時，入地泉，時隴道斷絕二年。



圖二 棺板題記

“建元廿年”為前秦建元年號，為西元 384 年，查陳垣《二十史朔閏表》，其年日干支亦相合，墨書題寫“太歲在申”，正好與黃氏墓券“太歲在申”有十二年之隔。棺板題記的書風，與黃氏墓券較為接近，即漢隸書體變為行書書體，這也有力地說明了黃氏墓券年代的下限絕不會超過西元 384 年，結合干支，即只能是在前涼晚期的西元 373 年。町田判定的年代無誤，只是年號的確定稍顯武斷。

<sup>7</sup>錄文見町田隆吉《甘肅省高臺縣出土的冥婚書》，第 9 頁。

## 二、墓券釋文及其性質

此券涉及內容較多，正背全文 298 字、木券上端繪有卜宅圖。從前述町田的定名來看，他是將其作為鎮墓文來看待，然而從券文內容看，涉及到了方位，即葬地的選擇，五音葬法、葬時的選擇以及葬先萌後觀念的表達等，與常見以解除為主的鎮墓文性質的墓券有明顯不同，內容中完全不見解除鎮墓厭勝性質的文字，應非鎮墓文，為堪輿性質的墓券較為適當。

券文中提到“黃氏、黃氏之家”，未寫出祭主的具體名字，與常見墓券中寫明祭主名字的作法不同，不可能是因為祭主名字不詳而未寫明，故疑這很可能是一次黃氏家族合葬性質的喪葬行為，此墓券正是為此而作。墓券背面，有“下訖塚中……”之語，雖然不是很明確所表達的內容具體是什麼，但可以肯定這墓券在喪葬結束之後，喪主須將其置於墓中。券文中的“三讀”、“覆者再讀”，可以看出這裡還有著一套喪葬儀式程式，因文字簡略，且個別字又難以完全識讀，具體程式不詳。

券文末尾仍寫有“如律令”這樣的文書行文套語，也可知這類以堪輿為主要內容的墓券，是被當做喪葬文書來對待的，目的也是為了體現一定的約束性和合法性。

該券文內容複雜，以下對部分內容試作初步的釋讀。

1、黃帝、天老：天老，為黃帝七輔之一。《韓詩外傳》卷八：“（黃帝）乃召天老而問之曰：‘鳳象何如？’”<sup>8</sup>。賈公彥《周禮注疏》：“按堪輿黃帝問天老事云：四月陽建於巳，破於亥；陰建于未，破於癸<sup>9</sup>。”《黃帝天老本記》，未見記載，應為術數類典籍，黃帝應為依託之名。《地理新書卷十五》引《堪輿經》：“黃帝對天老，乃有五姓之言<sup>10</sup>。”

2、“神龍塚經”：塚，賈小軍錄文作“家”，為塚。《神龍塚經》，史料未見載。《舊唐書》記有胡君撰《玄女彈五音法相塚經》一卷<sup>11</sup>。《隋書》記“梁有塚書、黃帝葬山圖各四卷”<sup>12</sup>。可知與相墓卜宅之術有關的典籍名目較多。

3、七正：即七政。《史記·天官書》：“璿璣玉衡以齊七政”<sup>13</sup>。《春秋公羊傳注疏》引《堯典》云：“在璿璣玉衡以齊七政。七政日月五星也”<sup>14</sup>。隋蕭衍著《五行大義》“第十六論七政”：“凡有三解，一云日月五星合為七政；二云北斗七星為七政；三云二十八宿別在四方，方為七宿，共為七政。七政曰日月者時之主也，五星者時

<sup>8</sup> [漢] 韓嬰撰，許維遜校釋《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，1980年，第277頁。

<sup>9</sup> 李學勤主編《周禮注疏》卷二五，北京：北京大學出版社，1999年，第653頁。

<sup>10</sup> [北宋] 王洙等編《重校正地理新書十五卷》，《續修四庫全書》（第一〇五四冊），《子部·術數類》，上海：上海古籍出版社，2002年，第122頁。

<sup>11</sup> 《舊唐書》卷四七《經籍志下》，北京：中華書局，1975年，第2044頁。

<sup>12</sup> 《隋書》卷三四《經籍志三》，北京：中華書局，1973年，第1039頁。

<sup>13</sup> 《史記》卷二七《天官書五》，北京：中華書局，1963年，第1291頁。

<sup>14</sup> [周] 公羊高撰，[漢] 何休解詁，[唐] 徐彥疏、陸德明音義《春秋公羊傳注疏》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第274—275頁。

之紀也。故曰在璿璣玉衡以齊七政。”“北斗為七星者，北斗天樞也，天有七紀，鬥有七星<sup>15</sup>。”

4、合宮商：宮商指五音，即宮、商、角、徵、羽。合宮商，即將祭主姓氏依五音相配，按五音所屬來選擇墓地及葬法。黃姓，按五音，歸為商音。但該墓券並未明確指出黃氏為商音。

5、五倉：《漢書·郊祀志下》載：“及言世有仙人……化色五倉之術者，皆奸人惑眾，挾左道，懷詐偽，以欺罔世主。”引李奇曰：“思身中有五色，腹中有五倉神。五色存則不死，五倉存則不饑<sup>16</sup>。”這裡所言為五倉之術。根據行文，墓券中的“五倉”，似應為星名，或指“天倉”。高臺出土的十六國時期耿少平、孫阿召墓券中有“星得歲對宿對天倉”之語<sup>17</sup>，也可以作為佐證。天倉為星名。《靈台秘苑》卷二“天倉為南六星，主藏五穀以待邦用。”“東南六星曰天倉，神曰雨師，主歲星<sup>18</sup>。”《地理新書卷第六》“孫季邕推八將六對位”：“……天倉位 丑戌辰未丑。……”<sup>19</sup>

6、天德：陰陽家所謂的貴神、吉神。《御定星曆考原卷三·月事吉神》“天德”引《乾坤寶典》曰“天德者，天之福德也。所理之方，所值之日，可以興土功，營宮室<sup>20</sup>。”《地理新書卷第十一》“雜吉凶日”引《陰陽別錄竹簡漆書》云：“凡葬，用歲德、月德、日德、天德合日，大吉”<sup>21</sup>。

7、蒿里：賈文錄作“萬里”，町田文錄作“蒿里”，細審照片，確認為“蒿里”。蒿里，即死人里。《地理新書卷第十》“年月吉凶”：“凡葬有二法，有吉葬，有凶葬。……若祔葬及從葬先塋，必得蒿里、黃泉合通開年月<sup>22</sup>。”這也可看作是黃氏家族合葬的旁證，如前述所言，黃氏墓券不寫出具體名姓，是因為家族合葬墓地而作。

8、東方青帝：賈文錄為“黑帝”，町田文未錄出。應為“青帝”，即東方青龍。

9、力牧：黃帝相之一。“舉風後、力牧、常先、大鴻以治民。順天地之紀，幽明之占，死生之說，存亡之難<sup>23</sup>。”力牧又為力墨。敦煌出土有漢簡殘片，簡文中力牧寫作力墨。這件漢簡內容，羅振玉認為為力牧篇的內容<sup>24</sup>。《漢書》將力牧諸篇歸入道家或陰陽家。“力牧二十二篇”、“力牧十五篇”<sup>25</sup>。認為是依託力牧而作。《地理

<sup>15</sup> [隋] 蕭衍《五行大義》卷四《第十六論七政》，北京：中華書局，1985年，第70—75頁。

<sup>16</sup> 《漢書》卷二五《郊祀志五下》，北京：中華書局，1964年，第1260—1261頁。

<sup>17</sup> 見町田隆吉《甘肅省高臺縣出土的冥婚書》，第9頁。

<sup>18</sup> [北周] 庾季才撰，[宋] 王安禮等重修：《靈台秘苑》，《景印文淵閣四庫全書》第八〇七冊，第21頁。

<sup>19</sup> [北宋] 王洙等編《重校正地理新書十五卷》，第52頁。

<sup>20</sup> [清] 李光地等編《御定星曆考原》卷三《月事吉神》，《景印文淵閣四庫全書》（第八一一冊），《子部·術數類》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第39頁。

<sup>21</sup> [北宋] 王洙等編《重校正地理新書十五卷》卷十一，第77頁。

<sup>22</sup> [北宋] 王洙等編《重校正地理新書十五卷》卷十五，第71頁。

<sup>23</sup> 《史記》卷一《五帝本紀一》，第6頁。

<sup>24</sup> 羅振玉、王國維《流沙墜簡》，中華書局，1993年，第82-83頁。

<sup>25</sup> 《漢書》卷三十《藝文志十》，第1731、1759頁。

新書》中多次引用《力牧經》的內容。

10、金車：疑為五車之一。五車，星名。位於畢宿與昴宿東北之間。又，《地理新書》中多次引用到《金車訣》的內容，但不知何人所撰。墓券出現“金車”二字，與《金車訣》可能有一定的淵源，惜文獻均已散佚不可考。下文有“禽貢龍淵”，“龍淵”也是指星宿名。上下文相配，金車，似更應指星宿名。

11、禽貢龍淵：賈文及町田文均未錄出。古人認為，銀河在箕星處打了個大漩渦，稱為“淵”，看起來，像是蒼龍從這裡跳出來，指箕星。龍躍在淵。東方蒼龍在這裡躍出<sup>26</sup>。“禽貢”不可考。

12、中台：星名。有上臺、中台和下臺，合稱為三台，位在北斗星之南。《帝王世紀》曰：“以風後配上臺，天老配中台，五聖配下臺，謂之三公<sup>27</sup>。”

13、廿四路：賈文錄作“廿四若”，誤。町田文錄作“廿四路”。《地理新書卷第十二》“地下明鑿二十四路法”：“凡功曹、傳送、甲、壬、丙、德、庚七路為吉道，余十七路並凶，不可犯之，壬殺<sup>28</sup>。”

14、天一道門：天一，即天乙，星名，在紫微右垣外，右樞之旁。馬王堆帛書《陰陽五行》乙本九宮圖中，“天一”居中，四周為八神和二十八神<sup>29</sup>。“天一道門”值得注意。有學者認為“天一”為居式擇日術，定諸事吉凶<sup>30</sup>。如此“天一道門”，或應指式占的一種，也應與下文中“七十二法”相關。

15、七十二法：町田文錄作“七十二能”，誤。賈文錄作“七十二法”。似指《黃帝龍首經》的上、下經各三十六占，屬六壬占法，分述七十二項占吉凶法。

16、葬時以平旦、偶中下：賈文及町田文均未錄全。平旦，指日出前的時間段。偶中，即隅中，正午之前的時間段。“葬時以平旦”，是送葬的時間在日出之前。“偶中下”，指于正午之前入土葬畢。（清）郝懿行《春秋說略》卷七：“葬以平旦，虞以日中，禮也；日中而葬，慢也<sup>31</sup>。”送葬及入穴也有時辰的選擇。

17、頃畝：賈文未錄出。町田文未確定。今錄為頃畝，即墓田大小、範圍。《地理新書卷第十四》“頃畝合吉穴法”，“凡頃畝皆以甲子起步”。墓田“凡用地無多少，皆須合甲庚丙壬與三才天地區俱合位，大吉。”又引“《葬律》云：凡塋域過大於居宅者凶<sup>32</sup>。”黃氏墓券中出現的“頃畝”法應為最早的材料，這也是很重要的一條資料。

18、功曹入、傳送下：《地理新書卷第十》“百日內承凶葬法”：“功曹下為蒿里，

<sup>26</sup> 鄭慧生《認星識曆——古代天文曆法初步》，河南大學出版社，2006年，第134頁。

<sup>27</sup> [晉] 皇甫謐撰，陸吉等點校《二十五別史》之《帝王世紀一》，濟南：齊魯書社，2000年，第7頁。

<sup>28</sup> [北宋] 王洙等編《重校正地理新書十五卷》卷十二，第87頁。

<sup>29</sup> 傅舉有、陳松長《馬王堆漢墓文物》，長沙：湖南出版社，1992年，第132—145頁。

<sup>30</sup> 趙益《古典術數文獻述論稿》，中華書局，2005年，第21頁。

<sup>31</sup> [清] 郝懿行《春秋說略》卷七《宣公》，《郝懿行集》（三），濟南：齊魯書社，第1831頁。

<sup>32</sup> [北宋] 王洙等編《重校正地理新書十五卷》卷十四，第110頁。

傳送下為黃泉。逝者為蒿里入黃泉，故葬從功曹置九道至傳送也<sup>33</sup>。”《地理新書卷第十二》“六甲置喪庭塚穴法”：“古者，推六甲塚以天甲神後加塚體，以功曹、傳送下置塚穴、喪庭。功曹為蒿里，傳送為黃泉，從蒿里入黃泉，神道吉<sup>34</sup>。”

19、天道：賈文未錄出。天道、地道、人道，稱三鑿吉路。《地理新書卷第十五》“三鑿六道吉凶”：“功曹、傳送臨甲、庚、丙、壬、坤、艮下，合天、地、人三鑿吉路，乘之往來，大吉。……功曹、傳送下為天道……凡舉百事，天道大吉，地道、人道次之，兵道、鬼道、死道凶<sup>35</sup>。”

20、紫雲，應為堪輿的望氣之術。

21、從玄顯白：賈文、町田文均未錄出。玄為黑，指北方水，白指西方金。從玄顯白，指下葬時，柩車自北而入，行進至西，入穴。《地理新書卷第十四》有“四折曲路法”，有“出朱入蒼、出黑入白”等等作法<sup>36</sup>，就是說柩車要從家向墓至喪庭，取四折曲路，依五姓而有不同的方向和轉折，依此葬法則大吉。敦煌 P.2550《陰陽書塚入墓地深淺法五姓同用冊五家書第冊七》，不僅寫明瞭四折曲路進行的方法，而且配有路線圖<sup>37</sup>。黃氏墓券出現“從玄顯白”，應為與“出黑入白”等相同的葬法，應屬“四折曲路法”，但具體做法，因券文簡略，仍然不知。高臺出土的前涼建興廿四年周振、孫阿惠墓券上，寫有“從玄入白”葬<sup>38</sup>，也應是最早可見的反應“四折曲路法”的材料。從河西出土的周振墓券和黃氏墓券可知，這種葬法並不少見。可見此法在前涼末的河西地區，是在使用著的。

這是一件行文嚴謹、內容豐富的反應了不少堪輿內容的墓券。因文獻和出土材料的缺乏，該墓券還有不少內容仍待考證。通過以上初步的釋讀，可以得知，前涼時期，河西地區堪輿問題較為複雜。該墓券中所見葬法，有五姓墓法，有四路曲折法、頃畝法、利用式占定吉凶法等等。這些內容，《地理新書》所載相關的墓葬法中，都可看到其印跡。雖然黃氏墓券所涉及的内容少而簡略，但與《地理新書》所載內容的關係不容忽視。下文對墓券中透露出的五姓墓法及其他相關葬法問題做更具體的分析。

<sup>33</sup> [北宋] 王洙等編《重校正地理新書十五卷》卷十，第 73 頁。

<sup>34</sup> [北宋] 王洙等編《重校正地理新書十五卷》卷十二，第 86—87 頁。

<sup>35</sup> [北宋] 王洙等編《重校正地理新書十五卷》卷十五，第 114 頁。

<sup>36</sup> [北宋] 王洙等編《重校正地理新書十五卷》卷十四，第 107 頁。

<sup>37</sup> 上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法國國家圖書館藏敦煌西域文獻》第十五冊，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 305—307 頁。

<sup>38</sup> 賈小軍、武鑫《魏晉十六國河西鎮墓文、墓券整理研究》，中國社會科學出版社，2017 年度 12 月，第 80 頁。

### 三、券文中的五姓墓法兼及相關葬法

五姓墓葬法，即五音葬。五姓法一般認為起源于東漢以來的“圖宅術”。將姓氏與“宮、商、角、征、羽”五音相配，以人姓五音，五姓利向為原則，以定吉凶。隋唐時五姓法已經相當完備，也深度貫徹於在墓法當中，敦煌出土為數不少的五姓有關的陰陽宅經、葬經等文書，即可說明這個現象。《地理新書》，其內容多為五姓法，其中占很大比例的內容是極為複雜的五姓墓法。可以說五姓墓法，在中國古代喪葬史中，有著極為重要的作用。

高臺前涼黃氏墓券的出土，為認識這一時期五姓墓法的運用，又提供了實物證據。依姓氏五音進行喪葬行為，仍然是這一時期的常見作法。

券文有“合宮商”、“京令五音”，均為五姓墓法的內容。合宮商，是將祭主姓氏定出五音歸屬，然後再以其音的歸屬選擇葬地及埋葬程序。該墓券的祭主為黃氏，據《地理新書卷一》“五姓所屬”可知，黃姓為商音。雖然券文並沒有明確提出這一點，但是文中將合宮商放在券文最前的位置，說明在喪葬行為中，重視祭主姓氏的五音歸屬是墓葬法重要的程式。即首先要將姓氏的五音確定清楚，再進行其他程式。

券文中還寫出一個重要的內容，即“京令五音”，“京”，這裡應指京房。《史記·律書第三》索隱：“漢京房知五音六律之數，十二律至變至六十，尤八卦之變為六十四卦也<sup>39</sup>。”《漢書·京房傳》：“京房字君明，東郡頓丘人也。治易，事梁人焦延壽。……其說長於災變，以風雨寒溫為候：各有占驗。房用之尤精。好鐘律，知音聲<sup>40</sup>。”《隋書·經籍志三》記京房著有《風角五音占》五卷，已佚<sup>41</sup>。京房易學及音律之學的貢獻，對古代數術影響極大。墓券中出現京令五音之言，這是利用京氏五音之學，運用於墓葬程式中，以占驗吉凶的作法。《地理新書卷一》“五姓所屬”：“或曰：音之所興，先因於律，故孔父吹律，知是商人之後；京房吹律，自知其姓所由”。由此可見京房音律之學的影響之大。在喪葬吉凶諸法中，主要作用仍然是分配姓氏的五音所屬，輔之以相應的墓葬法達到避凶趨利的目的。

河西魏晉十六國時期的墓葬發現數量較多，主要是家族墓。家族墓均有塋圈，墓位按序排列，墓頂封土呈斜向一字或品字形。有些在塋圈的一角還遺留有祭台，可知有在塋圈內進行墓祭的作法。這些墓葬的排列形式，早期曾有學者指出與中原地區及南方地區不同。中原地區和南方地區有兄弟成列的排序，又有前後左右依長幼輩份排序的作法，而河西這種作法，被認為很可能是按照五姓姓氏來安排祖穴和墳院的方向<sup>42</sup>。這是第一次注意到墓位排序與五姓葬法的關係。1985年在敦煌祁家灣

<sup>39</sup> 《史記》卷二五《律書三》，第1239頁。

<sup>40</sup> 《漢書》卷七五《睦兩夏侯京翼李傳第四十五》，第3160頁。

<sup>41</sup> 《隋書》卷三四《經籍志三》，第1027頁。

<sup>42</sup> 徐蘋芳《中國秦漢魏晉南北朝時代的陵園和塋域》，《考古》1981年第6期。第526-527頁。

晉十六國墓群發掘的 117 座墓葬，發掘者全面分析了墓葬的墓向和排列規律後認為：“可以確信祁家灣墓群前 23 組家族墓群的不同墓向及從祖穴始分別向左前、向右前或向左後，向右後的不同排列規律當與墓主的姓氏五音之類的迷信觀念有關”<sup>43</sup>。這是一次提到河西地區五姓葬法的觀點，但並未能進一步討論。高臺出土的黃氏墓券則明確提到黃氏家族的五姓葬法問題，可見河西魏晉十六國時期，五姓墓法應是較為常見的喪葬葬法。發掘的墓葬所見大量的墓葬排列，與中原有別，似也說明河西地區五姓墓法更重於其他地區。

券文宅圖的甲、庚二個方位，旁邊均注明有“天道”二字。與券文說到的從甲、庚天道行相符。“從玄顯白”，指柩車從北至西進入庚穴。而“偶（隅）中下，反車□奉，別又西南向庚”，“反車”與“西南向庚”，這些都是《地理新書》“四路曲折法”的葬法內容。也可見二者之間的聯繫。但其中五姓與四路曲折法之間的關係，尚不能明判。

又，值得重視的，是河西地區出土的墓券上，反應出大量的堪輿術內容。將它們以木簡文書的形式埋入墓葬，說明其與喪葬程式結合在一起，其具體做法應作進一步的研究。

#### 四、 結語

黃氏墓券，內容豐富，是研究河西地區早期堪輿問題的重要材料。墓券中的五姓葬法，在魏晉十六國時期，是較為普及的葬法。其中四路曲折法、頃畝做法等，應是可知出土材料中最早的。黃氏墓券中的行文還保留着漢代以來的風格。河西地區多年來出土的與喪葬有關的堪輿資料，應不只是這一件。這些材料大多集中在十六國時期。應該看到，這一時期河西發現的這些材料，行文成熟規範，內容複雜，這應與河西地區漢晉以來喪葬堪輿術隨著占卜相宅占侯等數術發展起來有關。

因材料局限，加之筆者能力不足，黃氏墓券所見的喪葬堪輿內容，尚未更深入地進行分析。本文也肯定存在不少問題，敬請方家批評指正。

〔附記〕最後蘭州大學敦煌學研究所博士生牛時兵多次提供資料，並識出個別文字；蘭州大學考古學及博物館研究所碩士生劉橙橙也提供了不少研究資料。一併致謝。

（作者為蘭州大學歷史文化學院考古學及博物館學研究所副教授）

<sup>43</sup>甘肅省文物考古研究所戴春陽、張瓏《敦煌祁家灣—西晉十六國墓葬發掘報告》，北京：文物出版社，1994年，第156頁。

## 日本具注曆所見朱筆曆注考

梁辰雪

### 一、日本具注曆的基本情況

通常認為，曆法最初自南朝宋經由百濟傳入日本。日本最初行用的曆法是南朝的“元嘉曆”。其後於文武天皇元年（697年，一說為文武天皇2年）改行“儀鳳曆”，天平寶字7年（764）改行“大衍曆”，貞觀4年（862）改行“宣明曆”。伴隨律令制的導入，日本在天武天皇時代（在位673-686）開始向各地頒行曆法。古代頒曆的原物現雖已不存，但正倉院文書中還保留有具注曆的殘片，各遺跡中也陸續出土了記載有具注曆的漆紙文書和木簡的殘片。據厚谷和雄對日本現存具注曆的調查統計，“元嘉曆”行用期1件、“儀鳳曆”行用期11件、“大衍曆”行用期11件，又由於“宣明曆”一直延用至貞享2年（1685），留存至今的數量頗多<sup>1</sup>。

學者已經注意到了“宣明曆”行用期的具注曆與前代具注曆存在明顯的不同之處。桃裕行注意到寬和3年（987）的具注曆中，出現了與前代具注曆淵源不同的朱筆曆注<sup>2</sup>。山下克明進一步指出，自寬和3年具注曆和藤原道長《御堂關白記》自筆本中長德4年（998）的具注曆開始，宣明曆行用期間的具注曆與前代具注曆有較大區別，這些區別主要表現在具注曆上段的大將軍遊行、天一所在、土公所在、三寶吉、下食時，中段的神吉、伐、忌遠行、忌夜行、不問疾、五墓、八龍七鳥九虎六蛇，以及上段欄外七曜、二十七宿等朱筆曆注之中。山下克明將這些朱筆曆注視為是日對具注曆的一種“升級”<sup>3</sup>。眾所周知，敦煌及吐魯番文獻中保留了一定數量的具注曆，然而桃氏及山下氏提及的這些朱筆曆注確實大都不見於中國現存的具注曆中<sup>4</sup>。那麼這些曆注的內容是否依舊可以在中國的文獻中找到源頭？如果這些內容源自中國，在其傳入日本的過程中是否發生了改變，又為何被寫入具注曆之中呢？本文將通過對這些曆注進行檢討，嘗試回答以上這些問題。

<sup>1</sup>厚谷和雄：《具注曆を中心とする歴史料の集成とその史料學研究》研究成果報告書，2008年。

<sup>2</sup>桃裕行：《曆》，收入《曆法の研究》，思文閣出版社，1990年。

<sup>3</sup>山下克明：《平安貴族社會と具注曆》，臨川書店，2017年，39-48頁。

<sup>4</sup>鄧文寬：《敦煌天文曆法文獻輯校》，江蘇古籍出版社，1996年，3-67頁。華瀾（Alain Arrault），李國強譯：《敦煌曆日探研》，《出土文獻研究》第7輯，2005年，196-253頁。曆注方面的研究可參看鄧文寬：《敦煌具注曆日選擇神煞釋證》，《敦煌吐魯番研究》第8卷，2005年，167-206頁。

## 二、日本的具注曆與《大唐陰陽書》

日本大約於天武天皇時代施行頒曆。頒曆的具體規定，可以見於天平寶字元年（757）開始施行的法典《養老令》及其施行細則《延喜式》。其中，《養老令·雜令》“造曆條”云：

凡陰陽寮，每年預造來年曆，十一月一日申送中務，中務奏聞，內外諸司各給一本，並令年前至所在<sup>5</sup>。

《延喜式》卷16《陰陽寮》云：

凡進曆者，具注御曆二卷，六月以前爲上卷，七月以後爲下卷。納漆函安漆案。頒曆一百六十六卷，納漆櫃著臺。十一月一日至延政門外候。中宮、東宮御曆，供進準此。其七曜御曆。正月一日，候承明門外。並見儀式。……凡曆本進寮，具注御曆八月一日，七曜御曆十二月十一日，頒曆六月廿一日、並爲期限<sup>6</sup>。

天皇所用具注曆及向地方頒布的頒曆均由陰陽寮製作。具注曆於11月1日送交中務，當日進呈天皇，再頒布給內外諸司。頒曆制度作爲律令制的一環，也效仿自當時的中國。《唐六典》卷10記載：“太史局……每年預造來歲曆，頒於天下。”<sup>7</sup>

正倉院文書中保存有天平18年（746）曆、天平21年（749）曆、天平勝寶8歲（756）曆的殘片，由於有其中有脫誤之處，通常認爲不是頒曆的原件，而是另外抄寫的副本。此外，秋田城跡、膽澤城跡、多賀城跡等各遺跡中出土了天平寶字3年（759）至寶龜11年（780）年間的16件漆紙文書具注曆，漆紙文書大都是各地役所將廢棄文書用作官營工坊漆壺蓋而留存下來的。成山遺跡、藤原京跡、平成京跡等出土了神龜6年（729）至天平8年（736年）間的共5件木簡具注曆<sup>8</sup>。出土於各遺跡的具注曆殘片可以進一步證明頒曆制度的實行。

進入10世紀之後，由於缺少書寫具注曆用的紙張，頒曆制度逐漸中斷。10世紀末至11世紀，伴隨律令制度的衰退，頒曆制度也被完全廢止。但是對曆法的需求一直存在，上層貴族向陰陽師（曆家）支付報酬而獲取當年的具注曆，曆家也主動向攝關家等上層貴族進上曆法，而與曆家關聯較少的一般貴族，則通過陰陽寮的下層官員獲取具注曆的轉抄本<sup>9</sup>。日本現存的10世紀以來的具注曆，均爲貴族或者寺廟的藏品。

<sup>5</sup>國史大系《令義解》，吉川弘文館（1939年初出），2000年，333-334頁。

<sup>6</sup>國史大系《延喜式》，吉川弘文館（1937年初出），2000年，435-436頁。

<sup>7</sup>《唐六典》，中華書局點校本，1992年，302-303頁。

<sup>8</sup>細井浩志：《日本史を學ぶための“古代の曆”入門》，吉川弘文館，2014年，81頁。

<sup>9</sup>山下克明：《頒曆制度の崩壊と曆家賀茂氏》（《日本歷史》，1986年，15-32頁），后收入《平安時代の宗教文化と陰陽道》，岩田書院，1996年，239-265頁。

與此同時，日本的各種學術也開始由博士家世襲傳承。陰陽道中的天文道屬安倍氏，曆道屬賀茂氏。學術依靠世襲傳承，使得學者以家說為重，對於所學之法，都採秘不示人之態度，學問亦由此逐漸走向封閉。故而具注曆中的曆注本身在“宣明曆”行用期間，也沒有發生太大的變動。因此在對曆注討論時，筆者以這一時期在安倍家及賀茂家流傳的具注曆製作的參考手冊——《大唐陰陽書》卷 32 及卷 33 作為基本史料。

《大唐陰陽書》卷 32 及卷 33 是唐開元年間頒行的“大衍曆”的曆注<sup>10</sup>。“宣明曆”在曆注方面繼承了“大衍曆”，因此“大衍曆”的曆注在宣明曆期間被多次抄寫利用。“大衍曆”曆注傳入日本時間的尚不明確，但是據元慶元年（877）太政官符<sup>11</sup>，當時已經用於造曆實務。這兩卷的具體內容大致如下：卷頭為與具注曆曆序相同的曆注說明，其後按月記錄，每月有月建記事，曆日部分分為上、中、下三段，上段為每甲子至癸亥六十干支，中段為二十四節氣及朱筆曆注，下段為陰陽大小會、吉凶日、吉事注。曆家在進行曆法計算之後，便可據此製作當年的具注曆。對於當時的曆家是非常便利的參考書。

### 三、朱筆曆注考

桃裕行和山下克明均指出自寬和 3 年的具注曆和藤原道長自筆本的《御堂關白記》以來，日本的具注曆中開始出現朱筆曆注。寬和 3 年具注曆書於九條家本《延喜式》第 28 紙紙背（現藏東京國立博物館），其曆跋為“寬和二年十一月一日、從五位下陰陽博士春日朝臣榮業、從五位上行曆博士兼備中介賀茂朝臣光榮”<sup>12</sup>。從曆跋的時間來看，這份具注曆提交的時間與《養老令》和《延喜式》的規定一致，即陰陽寮於 11 月 1 日將具注曆上交中務。這份具注曆中已經出現了大部分後世具注曆的朱筆曆注。《御堂關白記》是藤原道長的日記，現存長德 4 年（998）至治安元年（1021）之間的記錄，由於日記書寫於具注曆之中，當時的具注曆也得以保存。較之於寬和 3

<sup>10</sup>拙稿：《日本藏〈大唐陰陽書〉鈔本初探》，《敦煌寫本研究年報》13，2018 年，115-129 頁。

<sup>11</sup>應加行曆書廿七卷事。「大衍曆經一卷 曆議十卷 立成十二卷 略例奏草一卷 曆例一卷 曆注兩卷 右得中務省解備，陰陽寮解備。頭從五位下兼行曆博士家原朝臣鄉好牒 狀云。謹檢案內，依去天平寶字元年十一月九日 敕書以大衍曆經勘造曆 日既尚矣。而貞觀三年六月十六日格備，停大衍舊曆，用宣明新經者。據 此新經，造進御曆，漸經年序。今檢件宣明經目錄，唯有勘經術之書，無 相副曆議之書。望請依前後格，相副大衍、宣明兩經，為道業經，但勘 造曆日，用宣明經者。寮覆牒狀，所陳有道，仍申送者，省依解狀，謹請 官裁者。大納言正三位兼行左近衛大將陸奧出羽按察使，奉敕依請。」國史大系《類聚三代格》卷 17 “文書並印事”，吉川弘文館（1936 年初出），2000 年，536 頁。

<sup>12</sup>《九條家本延喜式》4，東京國立博物館古典籍叢刊 4，思文閣出版，2015 年。釋文參考東京大學史料編纂所，《大日本史料》第 2 編之 1，永延元年年末雜載，215-217 頁。圖像參見 <http://www.emuseum.jp/detail/100162/068/000?x=2485&y=15&s=2>（2019 年 1 月 3 日確認）。

年的具注曆，《御堂關白記》欄外部分多出了大禍、狼藉、滅門等內容<sup>13</sup>。這些具注曆中朱筆的曆注，在吉田本《大唐陰陽書》<sup>14</sup>中也均以朱筆注出。曆注的含義，則可見於傳承自安倍、賀茂兩家的綜合占書及日時、方角類文獻，如《陰陽略書》<sup>15</sup>、《陰陽雜書》<sup>16</sup>、《陰陽博士安倍孝重勘進記》<sup>17</sup>、《篋篋內傳》<sup>18</sup>、《曆林問答集》<sup>19</sup>等書<sup>20</sup>。下文將在這些日本陰陽道書解釋的基礎上，進一步尋求這些朱筆曆注在中國文獻中的關聯。

### (一)、欄外

#### 大禍、狼藉、滅門

《大唐陰陽書》中的太禍、狼藉、滅門：

大禍（太禍）

月	正	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二
日支	亥	午	丑	申	卯	戌	巳	子	未	寅	酉	辰

狼藉

月	正	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二
日支	子	卯	午	午	子	卯	酉	酉	卯	卯	午	酉

滅門

月	正	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二
日支	巳	子	未	寅	酉	辰	亥	午	丑	申	卯	戌

<sup>13</sup>陽明文庫《御堂關白記》，思文閣出版社，1983-1984年。釋文參照大日本古記錄《御堂關白記》，1953-1954年。《御堂關白記》具注曆欄外有七曜、二十八宿等內容，這些內容需要具體的天文計算，雖有吉凶的意涵，但相較於以干支來判斷吉凶的“曆注”，更應該將其視為“曆”的內容。又，《御堂關白記》中僅長德4年曆注有朱筆“空亡”、“天網”、“五不遇”的記錄，並非普遍的朱筆曆注，此處暫不做討論。

<sup>14</sup>《大唐陰陽書》的諸鈔本，參見中村璋八：《〈大唐陰陽書〉考》，《日本陰陽道書の研究（增補版）》，汲古書院，2000年，573-591頁。山下克明：《〈大唐陰陽書〉の考察——日本の傳本を中心に》，《平安時代陰陽道史研究》，338-360頁。在這些鈔本中吉田本兩卷皆存，書法工整，曆注部分較為完整，故本文對《大唐陰陽書》的引用以吉田本為底本。

<sup>15</sup>《陰陽略書》，撰者不明。現存宮內廳書陵部鈔本為安倍泰忠抄寫於慶長18年（1613），其原本大約成立於11世紀末至12世紀初。校訂本參中村璋八：《日本陰陽道書の研究》，149-180頁。

<sup>16</sup>《陰陽雜書》，平安後期縫殿頭、曆博士、陰陽頭賀茂家榮（1065-1136）撰。校訂本參中村璋八：《日本陰陽道書の研究》，61-148頁。

<sup>17</sup>《陰陽博士安倍孝重勘進記》，承元4年（1210）安倍孝重撰。參村山修一：《日本陰陽道關係史料》，汲古書院，2001年，伏見宮本影印8-33頁，釋文7-148頁。

<sup>18</sup>《篋篋內傳》，撰者不詳，託名為安倍晴明所撰。現多認為其成立於鎌倉末室町初期（14世紀前半）。校訂本參中村璋八：《日本陰陽道書の研究》，223-330頁。

<sup>19</sup>《曆林問答集》，應永11年（1414）賀茂在方基於賀茂家所傳《曆林》10卷，以問答形式編纂的解釋曆法相關知識的書籍。校訂本參中村璋八：《日本陰陽道書の研究》，331-400頁。

<sup>20</sup>關於陰陽道文獻的基本史料，可以參看山下克明：《陰陽道關連史料の傳存情況》，《平安時代陰陽道史研究》，思文閣出版社，271-277頁。

《陰陽略書》中對這三個日期介紹如下：

凡一月之內，有三個惡日，所謂滅門、大禍、狼藉是也。滅門，正巳、二子、三未、四寅、五酉、六辰、七亥、八午、九丑、十申、十一卯、十二戌。太禍，亥、午、丑、申、卯、戌、巳、子、未、寅、酉、辰。狼藉，子、卯、午、午、子、卯、酉、酉、卯、卯、午、酉。

《簠簋內傳》中也都指出這三個日期為凶日，強調“萬事不可用”，《曆林問答集》中沒有列出具體的日期，但指出這三個凶日出自于不空於乾元2年（759）翻譯的《宿曜經》。

《曆林問答集》釋滅門太禍狼藉第六十一云：

或問，滅門、太禍、狼藉何也。答曰，宿曜經云，一月之內，三箇之凶日，一切不可舉行。慎而能慎。若犯滅門日者，家門亡。若犯太禍日者，口舌發不休息。若犯狼藉日，所作不宜，萬事散失，凶也。

檢大正藏本《宿曜經》無此記載<sup>21</sup>。類似排列方式的凶日，中國方面的文獻中可見於唐末韓鄂所編纂的農書《四時纂要》<sup>22</sup>。其中相關記載如下：

（正月）諸凶日、子為狼藉、巳為天剛、亥為河魁。不可為百事、嫁娶、埋葬尤忌。他月仿此。（卷1）

（二月）諸凶日、子為天剛、午為河魁、卯為狼籍。……（三月）諸凶日、未為天剛、丑為河魁、午為狼籍。（卷2）

（四月）諸凶日、河魁在申、天剛在寅、狼籍在酉。……（五月）諸凶日、河魁在卯、天剛在酉、狼籍在子。……（六月）諸凶日、河魁在戌、天剛在辰、狼籍在卯。（卷3）

（七月）諸凶日、河魁在巳、天剛在亥、狼籍在午。……（八月）諸凶日、河魁在子、天剛在午、狼籍在酉。……（九月）諸凶日、河魁在未、天剛在丑、狼籍在子。（卷4）

（十月）諸凶日、河魁在寅、天剛在申、狼籍在卯。……（十一月）諸凶日、河

<sup>21</sup>矢野道雄指出《宿曜經》日本傳本與中國傳本有所不同，日本傳本有數種鈔本存世。其中筆者僅見同志社大學本（於 <https://doors.doshisha.ac.jp/duar/repository/ir/22549/> 公開，2019年1月3日確認）。據矢野氏研究，同志社本保留了日本傳本的全部優點，但其中也沒有引文中的內容。矢野道雄：《密教占星術—宿曜道とインド占星術—》（增補改定版），東洋書院，2013年，257-258頁。矢野道雄：《〈宿曜經〉の大藏經本と和本の比較》，《日本古寫經研究所研究紀要》（1），2016年，1-12頁。

<sup>22</sup>繆啟愉：《四時纂要校釋》，農業出版社，1981年。

魁在酉、天剛在卯、狼籍在午。……（十二月）諸凶日、河魁在辰、天剛在戌、狼籍在酉。（卷5）

與朱筆曆注中的滅門、大禍、狼籍有所不同，此處的三個惡日為“天剛、河魁、狼籍”。其中“天剛”、“河魁”在數術文獻中，通常被視為十二神中的兩員。隋蕭吉所撰《五行大義》卷5中即記載有：“六壬所使十二神者……天剛主辰土神……河魁主戌土神。”<sup>23</sup>那麼天剛與滅門、河魁與大禍之間是否存在一定的聯繫呢？關於這點可見於宋代官修的相宅相墓書籍《地理新書》卷10中的解釋：“天剛所臨為滅門，河魁所臨為大禍。”<sup>24</sup>《地理新書》是相宅相地類占書，卷10中論及喪葬時間的擇吉術，其中有“論魁剛同旬立成法”，即是在喪葬中要避開天剛、河魁所臨的滅門日及大禍日。但從這份立成法來看，滅門日和大禍日還會受到年干和月干的影響，比如在戊年或癸年、正月建甲寅、滅門日則為丁巳日、大禍日則為癸亥日。但所有的滅門日及大禍日的日支則是與朱筆曆注一致的。又，敦煌寫本P.2534“陰陽書卷十三 葬事”的最後，也有滅門日大禍日的推算表格“立成法第十二”以及“滅門大禍日立成法第十三”，其推算原則是與《地理新書》一致的。寫卷中也對這兩個日期進行了說明：“凡葬及斬草日值滅門日，妨害深重，不可用。若值大禍日，被劫盜。”<sup>25</sup>另一份敦煌葬書類文獻P.3647中，在論述喪葬擇日時，也提及了滅門、大禍日：“滅門大禍凶日正月己亥，二月子午，三月丑未，四月寅申，五月卯酉，六月辰戌，七月巳亥，八月子午，九月丑未，十月寅申，十一月卯酉，十二月辰戌。”<sup>26</sup>這一分配方式與日本的朱筆曆注及《四時纂要》一致。

由此可見，滅門、大禍日在唐五代時期，應該是較為常見的喪葬的凶日，有時又與狼籍日同時避忌。而滅門、大禍日的具體日期，又分為兩個系統：P.2534《陰陽書》及《地理新書》中，在日支之外還受到年干與月干的影響；而P.3647葬書及《四時纂要》中，則依據各月日支來判定日期。日本的朱筆曆注採用了後一系統。

## （二）、上段

### （1）大將軍

《大唐陰陽書》中的大將軍：

甲子 大將軍遊東 己巳 大將軍還本 丙子 大將軍遊南 辛巳 大將軍還本

<sup>23</sup>中村璋八：《五行大義校注》（增訂版），汲古書院，1998年，172頁。

<sup>24</sup>《圖解校正地理新書》，集文書局，1985年，286頁。參考金身佳：《地理新書校證》，湘潭大學出版社，2012年，282-283頁。又，吳羽在《唐宋葬事擇吉避忌的若干變化》（《中國史研究》2016年第2期，95-110頁）中探討了魁、罡日在中古時期的變化，可參看。

<sup>25</sup>參關長龍：《敦煌本堪輿文書研究》，中華書局，2013年，499頁。

<sup>26</sup>同上注，420頁。

戊子 大將軍遊內 癸巳 大將軍還本 庚子 大將軍遊西 乙巳 大將軍還本  
壬子 大將軍遊北 丁巳 大將軍還本

據《大唐陰陽書》上段注，大將軍是每五日出遊一次，然後於巳日回到本位。  
《陰陽雜書》中對大將軍記載如下：

《曆例》云，大將軍太白之精，天之上客，太一紫微宮，方伯之神，不居四孟，常行四仲，以正四方，三歲一移，百事不可犯，云云。《尚書曆》云，移徙、嫁娶、喪送、作屋、起土不可觸犯之，大凶。

《陰陽雜書》中引用的《曆例》、《尚書曆》二書，當均是從中國傳入的。據元慶元年太政官符，由於《宣明曆》缺少曆注，陰陽頭兼曆博士申請加行曆書 28 卷，其中即包括“曆例一卷”<sup>27</sup>。《日本國見在書目錄》中“曆數家”項，也錄有《尚書曆》、《曆例》二書。據《陰陽雜書》所記內容，大將軍是星神，且是按年遊行的。《大唐陰陽書》卷首部分即列出了作為年神的大將軍神與太歲（此處指該年年神，歲支所在）的關係。

太歲（年支）	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	巳	
大將軍		子	子	子	卯	卯	卯	午	午	午	酉	酉	酉

作為年神的大將軍與太歲之間這種對應關係，在敦煌具注曆中已經可以看到。敦研 368V “太平真君 11 年（450）、太平真君 12 年（451）具注曆”的曆首中，即有：“太平真君十一曆 歲在庚寅，太陰、大將軍在子”，“太平真君十二曆 歲在庚寅，太陰、大將軍在子。”中國現存的具注曆中年支與年神大將軍的對應方式完全與《大唐陰陽書》的記載一致。正倉院天平勝寶八載具注曆中也記載有“大將軍在午”。

《陰陽博士安倍孝重勘進記》中則記載了按日遊行的大將軍：“《曆例》云，大將軍常以子日出遊，至於巳日乃還。出遊之日，其所可興功造屋，以五日內令訖之，大吉。然所遊鄉不可犯，凶禍立至也。”《籙籙內傳》中進一步羅列了大將軍按日遊行的具體方向，與《大唐陰陽書》中的朱筆曆注一致。結合《陰陽雜書》與《安倍孝重勘進記》的記載，可以推論大將軍每三年遊一方位的同時，又每五日出遊一方，只要不在大將軍出遊之方起土動工則吉，在本位時諸事不可觸犯。

這種遊行方式，可見於最終完成於六朝隋唐時代的道經《赤松子章曆》。《赤松子章曆》的卷 1 與卷 2 記載了為舉行道教儀禮而擇日的方法，其中卷 2 “將軍太歲遊”條記載：“甲子東遊五日，己巳日還。丙子南遊五日，辛巳日還。庚子西遊五日，乙巳日還。壬子北遊五日，丁巳日還。戊子中宮遊五日，癸巳日還。右將軍太歲去來，

<sup>27</sup>參考注 11。

切須避之。”<sup>28</sup>遊行神名非大將軍，而是“將軍太歲”，而其去來也需要避忌。又敦煌曆日中也記載有進行相似遊行的神煞。S.2404“後唐同光2年（924）甲申歲具注曆日”中在羅列太歲、太陰、大將軍、歲殺、歲破、歲刑等年神后，記有“太歲太陰同遊日”，其遊行方式與朱筆曆注中每五日一出遊的大將軍一致，避忌如下：“若所遊之方不得修造動土，若犯太歲妨家長，犯太陰妨家母。”S.612“宋太平興國3年（978）戊寅歲具注曆日”同樣在羅列太歲等年神之後，寫有“太歲以下出遊日”，其遊行方式與S.2404中的“太歲太陰”一致。可見在中國，大將軍作為三年一徙的年神是非常明確的，但這種每五日一出遊的神煞，並非專指大將軍，而是認為部分年神（如太歲、太陰等）會在各自所處方位之外，又於每五日出遊一次，而其出遊方向在修造動土時又需特別避忌。

山下克明指出在日本，平安時代作為方角神的大將軍信仰日漸流行，在新宅營造之時會舉行大將軍祭。隨著這種信仰的流行，還出現了患病時將原因也歸於觸犯了大將軍的情況，於是又出現了為大將軍建立的大將軍像及大將軍堂<sup>29</sup>。

## (2) 天一<sup>30</sup>

《大唐陰陽書》中的天一

己酉 天一丑寅 乙卯 天一卯 庚申 天一辰巳 丙寅 天一午  
辛未 天一未申 丁丑 天一酉 壬午 天一戌亥 戊子 天一子  
癸巳 天一天上

《大唐陰陽書》中所見天一神應該也是一種遊行神。《陰陽略書》中記載有“天一遊行法”如下：

天一神，以己酉日從天來，居東北維，乙卯日居正東，庚申日居東南維，丙寅居正南，辛未日居西南維，丁丑日居正西，壬午日居西北維，戊子日居正北，癸巳日上天居招搖宮，戊戌日居大微宮，癸卯日居皇天宮，甲辰日居子房宮。凡在上天十六日，下地四十日，周而復始。天一在四維，名五嶽，在四方四瀆。所游之方，遷移、入官、行伐、嫁娶、葬埋、六畜、知神所在、明計避之。

天一在中國文獻中是一個地位頗高的星神。《史記》卷27《天官書》記載：“中宮天極星，其一明者，太一常居也；旁三星三公，或曰子屬。……前列直斗口三星，

<sup>28</sup> 《道藏》11冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，185頁下。

<sup>29</sup> 山下克明：《院政期の大將軍信仰と大將軍堂》，《平安時代陰陽道史研究》，157-176頁。

<sup>30</sup> 關於天一作為遊神在日本史料中的記載，可以參看三和禮子《物忌考》（《宗教研究》149，1956年，108-129頁。後收入村山修一等編：《陰陽道叢書》〈古代〉，名著出版社，2017年，225-248頁）和金井德子《金神の忌の發生》（《史論》2，1954年，119-133頁。後收入前書，249-278頁）二文，其中均未論及天一在中國史料中的情況。

隨北端兌，若見若不，曰陰德，或曰天一。”《正義》注云“天一一星，疆閭闔外，天帝之神，主戰鬪，知人吉凶。明而有光，則陰陽和，萬物成，人主吉；不然，反是太一一星次天一南，亦天帝之神，主使十六神，知風雨、水旱、兵革，饑饉、疾疫。占以不明及移爲災也。”<sup>31</sup>可知天一位於中宮，在太一之旁，是主戰鬥之神。而近年來學者對天一的關注，主要集中於馬王堆帛書中《刑德》丙篇“天一圖”<sup>32</sup>。饒宗頤就此圖認爲，天一在當時地位崇高，地位超越太一而躋於中央之位<sup>33</sup>。天一作爲主戰鬥的星神，在漢代用以占卜軍國大事。《漢書》卷26《天文志》記載：“天一、槍、棓、矛、盾動搖，角大，兵起。”<sup>34</sup>即天一星有異常光亮時，則視爲戰爭之兆。漢武帝時，曾於長安立泰一祠，天一同祭<sup>35</sup>。而此後魏晉以來的郊祀中，天一作爲天神之佐，也是常祀對象<sup>36</sup>。

而對天一神神格的進一步解釋，則見於《周易乾鑿度》鄭玄注：“太一者，北辰之神名也，居其所曰太一，常行於八卦日辰之間，曰天一，或曰太一，出入所遊，息於紫宮之內外，其星因以爲名焉。故《星經》曰，天一太一，主氣之神，行猶待也，四正四維，以八卦神所居，亦名之曰宮，天一下行，猶天子出巡狩，省方岳之事，每率則復。”<sup>37</sup>《五行大義》卷5“論諸神”中也有所論及：“九宮十二神者，天一在離宮、太一在坎宮……餘七神，皆是星宮之名。與天一太一，行於九宮，一歲一移，九年復位。”<sup>38</sup>根據以上材料，可以確知天一爲星神，但會如“天子出巡狩”一樣下行，遊行於九宮八卦之間，居於四正四維。

<sup>31</sup> 《史記》，中華書局點校本，1959年，1289頁。

<sup>32</sup> 湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》（第1冊），中華書局，2014年，230-231頁。

<sup>33</sup> 饒宗頤：《馬王堆〈陰陽五行〉之〈天一圖〉——漢初天一家遺說考》，《饒宗頤二十世紀學術文集》卷3簡帛學，中國人民大學出版社，2009年，95-107頁。

<sup>34</sup> 《漢書》，中華書局點校本，1962年，1275頁。

<sup>35</sup> 《漢書》卷25《郊祀志》：“天子令太祝立其祠長安城東南郊，常奉祠如忌方。其後，人上書言，古者天子三年一用太牢祠三一：天一、地一、泰一。天子許之，令太祝領祠之於忌泰一壇上，如其方。”《漢書》，1218頁。

<sup>36</sup> 《魏書》卷108《禮志》“祭祀”：“（天興）二年正月，帝親祀上帝于南郊，以始祖神元皇帝配。爲壇通四陛，爲壝埒三重。天位在其上，南面，神元西面。五精帝在壇內，壝內四帝，各於其方，一帝在未。日月五星、二十八宿、天一、太一、北斗、司中、司命、司祿、司民在中壝內，各因其方。”《魏書》，中華書局點校本，1974年，2734頁。

《晉書》卷19《禮志》“吉禮”：“成帝咸和八年正月，追述前旨，於覆舟山南立之。天郊則五帝之佐、日月、五星、二十八宿、文昌、北斗、三台、司命、軒轅、后土、太一、天一、太微、句陳、北極、雨師、雷電、司空、風伯、老人，凡六十二神也。”《晉書》，中華書局點校本，1974年，584頁。

《隋書》卷6《禮儀》“南北郊”：“梁南郊，爲圓壇，在國之南。……正月上辛行事，用一特牛，祀天上帝之神於其上，以皇考太祖文帝配。禮以蒼璧制幣。五方上帝、五官之神、太一、天一、日、月、五星、二十八宿、太微、軒轅、文昌、北斗、三台、老人、風伯、司空、雷電、雨師，皆從祀。”《隋書》，中華書局點校本，1973年，108頁。

<sup>37</sup> 《周易乾鑿度》，《景印文淵閣四庫全書》53冊，台灣商務印書館，875頁。

<sup>38</sup> 《五行大義校注》，171頁。

與《大唐陰陽書》中朱筆曆注類似的天一神遊行法，則見於《黃帝龍首經》卷上“占天一日遊所在婦人產避法”<sup>39</sup>：

天一日遊，以戊戌日上天六日，以甲辰日下地中宮，居東室五日。以己酉徙居東北維中六日，以乙卯日徙居東方五日，以庚申日徙居東南維六日，以丙寅日徙居南方五日，以辛未日<sup>40</sup>徙居西北維六日，以戊子日徙居北方五日。以癸巳日入中宮，居西方五日，又以戊戌日上天遊，不在中宮。乳婦要須出，當避之所在之方，莫向之也。

其中未言及西南維及西方，又辛未日六日後亦非戊子日，故懷疑存在脫文。但此處對天一神主要避忌的內容，僅是強調產婦在外出時需避其所在之方。與地位崇高，主軍國占卜的天一形象有所不同。又，與朱筆曆注中不同，此處的天一神只於戊戌日上天六日，甲辰日下地於中宮東室，上天前又入中宮居五日。《道藏通考》認為此經最初成立於漢代，但其現存文本已是改動後的作品<sup>41</sup>。《日本國見在書目錄》五行家項著錄有“黃帝龍首經二”，應即為此經<sup>42</sup>。

類似的強調產婦避忌的天一遊行，還可以見於唐天寶年間由王燾集六朝至唐代藥方而編纂成書的《外臺秘要》。《外臺秘要》卷33基本為婦科藥方，內有“推日遊法一首”<sup>43</sup>。日遊的遊行方式，也基本與《黃帝龍首經》中的天一遊法相同，但已無天一之名。又癸巳至戊申日，日遊居於內宮，內宮包括紫微北宮、南宮、天廟西宮、御女東宮，雖內宮似有天宮之意，但不再明言上天。而及至清代乾隆年間，數術大成《協紀辨方書》的編寫者對按以上方式遊行的日遊神已經非常陌生，認為其說“自來未有”，最早只能追溯至元代的《授時曆》之中<sup>44</sup>。

<sup>39</sup> 《道藏》4冊，986頁下-987頁上。

<sup>40</sup> 疑《道藏》本脫去一行。

<sup>41</sup> Schipper, Kristofer and Verellen, Franciscus (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 道藏通考 Vol.1, University of Chicago Press, 2004, pp.84-85.

<sup>42</sup> 孫猛：《日本國見在書目錄》，上海古籍出版社，2015年，1577頁。

<sup>43</sup> “常以癸巳日入內宮，一十六日至己酉日出。癸巳、甲午、乙未、丙申、丁酉在紫微北宮。戊戌、己亥、庚子、辛丑、壬寅在南宮。癸卯一日在天廟西宮。甲辰、乙巳、丙午、丁未、戊申在御女東宮。右日遊在內，產婦宜在外，別於月空處安帳產吉。己酉、庚戌、辛亥、壬子、癸丑、甲寅在外東北維，乙卯、丙辰、丁巳、戊午、己未在外東方，庚申、辛酉、壬戌、癸亥、甲子、乙丑在外東南維，丙寅、丁卯、戊辰、己巳、庚午在外南方，辛未、壬申、癸酉、甲戌、乙亥、丙子在外西南維，丁丑、戊寅、己卯、庚辰、辛巳在外西方，壬午、癸未、甲申、乙酉、丙戌、丁亥在外西北維，戊子、己丑、庚寅、辛卯、壬辰在外北方。右日遊在外，宜在內產吉。凡日遊所在內外方，不可向之產，凶。”高文柱：《外臺秘藥方》，學苑出版社，2011年，1209-1210頁。

<sup>44</sup> 《協紀辨方書》卷3《義例》、日遊神：“《歷例》曰：癸巳至丁酉日在房內北，戊戌己亥日在房內中，庚子辛丑壬寅日在房內南，癸亥日在房內西，甲辰至丁未日在房內東，戊申日又在中。己酉日出遊四十四。日遊神所在之方，不宜安產室、掃舍宇、設琳帳、其義未明。今按，日遊神載於時憲書，明代承元《授時歷》即有，其前則莫可考矣。《歷例》曰其義未明、自來未有為之說者。”《協紀辨方書》，《影印文淵閣四庫全書》811冊，231-233頁。

天一在漢代是與太一地位相當的星神，自漢代以來即被納入國家祭祀體系，亦是軍國占的徵兆。在星神的特質之外，天一在易緯和《五行大義》中即具有遊行神的性質。至於《黃帝龍首經》中天一則明確按照日干支運行四方四維，其所在方位對乳婦尤凶。這裡的天一已經基本不再具有地位崇高的星神的屬性，和普通遊神無異，故而在醫籍中又被稱為日遊神。至於後代，日遊與天一的關係更不再為人所熟悉。

而在日本如《陰陽略書》的記載，天一所在之方諸事均需特別避忌。但是天一與日遊或為一神，又於產婦尤凶的說法，也見於日本文獻之中。《曆林問答集》中有“釋日遊第四十三”與“釋天一第五十三”兩條。“釋天一五十三”條中，引用《春秋命曆》說明天一為星神，又引《陰陽書》<sup>45</sup>說明了天一的遊行方式，與《大唐陰陽書》朱筆曆注一致。而在“釋日遊”條中，則有如下記載：“訪諸文，日遊之說多矣。其日遊者，天一火神也。日之精氣，下住宮舍內外，而遊八方。主日精之故，名日遊也。自癸巳日至己酉日十七日，在屋內。又戊己日居屋舍內。餘日皆運轉八方。今曆所載者，只在屋舍內耳。八方遊行，皆略之。此日勿掃除屋舍內，又婦人產期之時，避母屋移庇間，無咎也。”史料中雖明確指出日遊神即為天一，但遊行方式又有所不同。癸巳日至己酉日 17 日間，天一神在天上而日遊神在屋內，戊日、己日日遊神又居於屋內。其中“今曆所載者，只在屋舍內耳”，應當是指癸巳至於己酉日，具注曆會在下段最末標出“日遊在內”（墨筆）。但“八方遊行，皆略之”，似乎又說明編者並未將上段所注的天一視為日遊神。或許可以推測，日遊即為天一的史料雖然傳入日本，但實際注曆時還是分別使用的。而天一原本具有崇高星神的地位，因此也更加受到重視，屢見於當時的貴族日記之中。如《御堂關白記》長和 4 年（1016）9 月 26 日條有如下記載：“權大納言云，來月三日中宮（妍子）可參內給由，而見曆從晦日天一在西，如何云。召吉平問無延所，仍改勘十一月年八日。”<sup>46</sup>中宮妍子（藤原道長女，三條天皇中宮）因天一在西（內裏在藤原家以西），為避忌而據陰陽師的意見修改了入宮時間<sup>47</sup>。

### （3）土公

《大唐陰陽書》中的土公

甲子 土公遊北 庚午 土公入 戊寅 土公遊東 甲申 土公入

甲午 土公遊南 庚子 土公入 戊申 土公遊西 甲寅 土公入

《陰陽雜書》中對土公記載如下：

土公所在，尚書曆云，春在竈、夏在門、秋在井、冬在庭，此所在不可觸犯，大

<sup>45</sup>對《陰陽書》的討論，參見注 10 引拙稿。

<sup>46</sup>大日本古記錄《御堂關白記》下，27 頁。

<sup>47</sup>參考山下克明：《平安貴族社會と具注曆》，143 頁。

凶也。四季所在，而遊行之方，如有可造作事隨遊行，可有方違，但自以前，有連造作无其憚。又云，土公入日數之間，假令，春在竈者入竈，本所入也。自餘所全无憚，自餘准之。同遊行方，新撰陰陽書云，不可治門戶造作，云云。今案，從甲子六箇日，遊北方，可忌子方。但不可犯土，至他事者，不忌之。遊東南西等方之時准之。

《陰陽雜書》引用《尚書曆》說明土公四季所在不可觸犯，又引《新撰陰陽書》說明土公出遊日不可犯土。《尚書曆》前文已經提及，《新撰陰陽書》同樣可以見於《日本國見在書目錄》，應同樣是由中國傳入。土公在竈、在門、在井、在庭的時間，《大唐陰陽書》中均注於月首。其具體按照日干支的出遊時間，則注於各日，《曆林問答集》中對此有詳細說明：

土公者，從甲子日至己巳日六日，出遊子方。自庚午日至丁丑日還而八日，入地中。從戊寅日至癸未日六日，出遊卯方。從甲申日至癸巳日十日，又入地中。從甲午日至己亥日六日，出遊午方。從庚子日至丁未日又八日，入地中。從戊申日至癸丑日六日，出遊酉方。從甲寅日至癸亥日十日，入地中。如此運終而復始。

引文中土公的遊行方式與《大唐陰陽書》的曆注一致。余欣對土公進行過較為完善的研究，土公最初為星神，但日後更被視為主營造起土方面的神祇<sup>48</sup>。敦煌文書 P.3602 及 P.2964 中都繪有土公遊行圖，其遊行方式也均與上述記載一致。此外，具注曆 S.2404 “後唐同光二年甲申歲具注曆日”曆首中也有土公遊行的記載：“凡土公常以甲子北游庚午還，戊寅日東游甲申日還，甲午日南游庚子還，戊申日西遊甲寅日還。”中國現存具注曆中未見土公出現於曆注的事例，但遊行神與曆法之間確實存在緊密的關聯。從現存日本的古記錄中可以看到，與大將軍類似，當時的貴族會在動土造作時會特意舉行土公祭<sup>49</sup>。

#### (4) 三寶吉

《大唐陰陽書》中的三寶吉<sup>50</sup>（日干支）

丙寅、丁卯、庚午、辛未、癸酉、丁丑、戊寅、庚辰、辛巳、壬午、癸未、乙酉、庚寅、辛卯、癸巳、甲午、丁酉、庚子、辛丑、壬寅、癸卯、甲辰、丙午、丁未、戊申、巳酉、辛亥、癸丑、甲寅、乙卯、丁巳、戊午、己未、辛酉。

《陰陽略書》中對三寶吉日有如下記載：

<sup>48</sup>余欣：《神道人心：唐宋之敦煌民生宗教社會史研究》，中華書局，2006年，86-87頁。

<sup>49</sup>張麗山：《東アジアにおける土公信仰と文化交渉》，關西大學2014年博士學位論文。

<sup>50</sup>曆注中常寫作“三吉”。

### 三寶吉日

壬午、庚寅、甲午、丁酉、己酉。已上，上吉。辛未、癸酉、庚子 秋忌之、壬寅、甲辰中吉。丙寅、僧云，師死。玉云，人死。戊寅、僧云，家破。庚辰、僧云，玉云，女死，凶。辛巳、僧云，得財，玉云，大凶。癸未、僧云，大惠。玉云，病凶。乙酉、僧云，人死。癸卯、僧云，大破。玉云，惡。癸巳、僧云，得財。玉云，大凶。辛亥、僧云，大破。玉云，長凶。丙午、僧云，女死。玉云，凶。已上，下吉。

丁卯、僧云，大破。玉云，長死。庚午、僧云，子孫死。玉云，大凶。丁丑，僧云，女死。玉云，凶。辛丑、僧云，大惡。玉云，凶。丁未、僧云，子死。玉云，凶。戊申、僧正云，大凶。玉成云，吉。癸丑、八專僧云，大破。玉云，大凶。甲寅、八專僧云，大人死。玉云，死亡。乙卯、八專，玉云，凶。辛丑、八專僧云，口舌。玉云，凶。庚辰、僧云，大惡。玉云，凶。丙午、僧云，女死。玉云，凶。已上，依大臣說吉。注曆然而他家說重凶之，故不用之。有急事之時，斟酌可用歟。凡三寶吉日，有吉備大臣、波羅門僧正、春苑玉成等之說。離家用大臣說，仍注曆然而他家重凶之，故不用之。有急事之時，斟酌或用之歟。

據以上史料，三寶吉日有吉備真備、菩提僊那、春苑玉成三家說。而曆法中通常採用吉備真備說，但是此說中的部分日期被另外二家視為凶日。比較《陰陽略書》中羅列的三寶吉日與《大唐陰陽書》的朱筆注，曆注中的丁巳、戊午、己未似未見於《陰陽略書》。前文提及的陰陽書中，大都對三寶吉日有所記載，但具體日期都略有差異。

吉備真備（695-775）曾以遣唐留學生及遣唐使身份兩次入唐，精通漢籍，又尤擅曆法。波羅門僧正即菩提僊那（704-760），原為印度僧人，後入唐居長安，天平8年（736）應日本遣唐使之請前往日本，居平城京大安寺。春苑玉成為陰陽師，曾於承和5年（838）入唐，後任陰陽博士。三寶吉日雖始見於寬和3年的具注曆中，《陰陽雜書》中將其出處系於8-9世紀遣唐使，或許是因為三人與唐關係密切。而《篋篋內傳》中，又進一步嘗試將三寶吉日與佛教建立關係，以說明其作為吉日的原因，如“丙寅，舍利弗誕生日，終如佛室，蒙智慧第一。十四歲辰降叔父長爪梵士，然而望佛場矣。”然而中國擇日相關的史料中未見有關於三寶吉日的記載，應該是在日本形成的曆注。

### (5) 下食時

《大唐陰陽書》中的下食時

月	正	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二
日支	未	戌	辰	寅	午	子	申	酉	巳	亥	丑	卯
下食時	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌

《曆林問答集》釋歲下食第五十一

或問：歲下食何也。答曰：《尚書曆》云，歲下食者，有天狗星，其精也。是以云天狗出食日，又號深惡神日。六十日而一出食，一歲六食也。但輕凶也。支干吉并者，用之無咎也。

《曆林問答集》釋下食時第五十二

或問：下食時何也。答曰：《尚書曆》云，下食時者，避其時，不忌其日。沐髮、鍛髮，忌其時。假令子時忌其一時，餘無咎也，不忌其日。

據以上史料，下食時是指天狗星出食的時間，沐髮、鍛髮需避忌其時。《曆林問答集》中未列出天狗下時的具體日期和時間，但指出天狗六十日一出食。朱筆曆注中的下食日則是每月依不同日支而定，下食時則是這一日支對應的具體時間，就出現頻次而言，天狗出食一年遠不止於六次。

如引文所引《尚書曆》所示，天狗最初同樣為星神。《史記》卷27《天官書》卷5記載：“天狗，狀如大奔星，（《集解》孟康曰：“星有尾，旁有短彗，下有如狗形者，亦太白之精。”）有聲，其下止地，類狗。所墮及，望之如火光炎炎衝天。其下圜如數頃田處，上兌者則有黃色，千里破軍殺將。”<sup>51</sup>《漢書》卷26《天文志》載：“天狗下，占為：‘破軍殺將。狗又守禦類也，天狗所降，以戒守禦。’吳、楚攻梁，梁堅城守，遂伏尸流血其下。”<sup>52</sup>可見天狗星即為流星，是破軍殺將之徵兆。類似的占辭也屢見於唐代成書的《開元占經》中。《隋書》卷21《天文志》雜氣中，又記載有“天狗下食血”一象：“軍有黑氣如牛形，或如馬形，從氣霧中下，漸漸入軍，名曰天狗下食血，則軍破。”<sup>53</sup>

而同樣記載天狗出食時間的，還有《赤松子章曆》卷2的“天狗下日”條及“十二月天狗”條<sup>54</sup>。“天狗下日”：正亥，二子，三丑，四寅，五卯，六辰，七巳，八午，九未，十申，十一酉，十二戌。右天狗下日不可用之。“十二月天狗”：正在亥食巳，二在子食午，三在丑食未，四在寅食申，五在卯食酉，六在辰食戌，七在巳食亥，八在午食子，九在未食丑，十在申食寅，十一在酉食卯，十二在戌食辰。右每月天狗下食時，不可醮祭，鬼殺人。上章即通。但取其方上土，泥鼠穴及蠶室四壁，大吉利。

《章曆》中天狗下食日與時均與朱筆曆注不同，與《曆林問答集》所述避忌也不同。但這條材料可以說明，六朝隋唐時期，天狗既在軍國占中被視為“破軍”之凶兆，又用於擇時。而日本則吸收了用於擇時吉凶的這一部分，并注於曆中。

<sup>51</sup> 《史記》，1335頁。

<sup>52</sup> 《漢書》，1304頁。

<sup>53</sup> 《隋書》，587頁。

<sup>54</sup> 《道藏》11冊，186頁上。

### (三)、中段

#### (1) 神吉

《大唐陰陽書》中的神吉日（日干支）：

乙丑 丁卯 己巳 庚午 壬申 癸酉 丁丑 己卯 壬午 甲申 乙酉  
辛卯 甲午 丙申 丁酉 己亥 庚子 辛丑 癸卯 乙巳 丙午 丁未  
戊申 己酉 辛亥 壬子 癸丑 乙卯 戊午 己未 庚申 辛酉

和三寶吉日相似，前述日本陰陽道文獻中也多羅列神吉日的具體干支，但是各書之間都有稍許差距。《陰陽雜書》中又將神吉日稱爲“神事吉日”。同樣不見於中國的擇日類書籍中，應爲在日本形成的曆注。

#### (2) 五墓

《大唐陰陽書》中的五墓日

戊辰 丙戌 壬辰 乙未 辛丑

《陰陽雜書》中也羅列了五墓日：“五墓日，戊辰土墓，丙戌火墓，壬辰水墓，乙未木墓，辛丑金墓。”但僅據這一內容，難以辨明五墓日的含義，《曆林問答集》釋五墓地四十六則記載如下：

或問：五墓何也。答曰：《五行大義》云，五墓者，木生於亥，死於午，墓於未。火生於寅，死於酉，墓於戌。金生於巳，死於子，墓於丑。水生於申，死於卯，墓於辰。土生於卯，死於戌，墓於辰。今案，五行皆有生死，故入於墓，乙未日爲木五墓，丙戌日爲火五墓，戊辰日爲土五墓，壬辰日爲水五墓。五言五行之總名也。丑未辰戌土之位也。故爲五行之墓。萬物皆歸於土。故配於丑未辰戌。是日尤惡，百事勿用之。

《曆林問答集》引《五行大義》對五墓進行說明，檢《五行大義》，應是卷2“論生死所”中的內容，主要敘述五行之生老病死。以“木”爲例：“木受氣於申，胎於酉，養於戌，生於亥，沐浴於子，冠帶於丑，臨官於寅，王於卯，衰於辰，病於巳，死於午，葬於未。”<sup>55</sup>木葬與未，故未即爲木墓。其餘有“火葬於戌”、“金葬於丑”、“水葬於辰”、“土葬於戌”。但同篇後文有指出水土共墓，故而土墓也應在辰。類似的說法可追溯至《淮南子·天文訓》：“木生於亥，壯於卯，死於未，三辰皆木也。火生於寅，壯於午，死於戌，三辰皆火也。土生於午，壯於戌，死於寅，三辰皆土也。金生於巳，壯於酉，死於丑，三辰皆金也。水生於申，壯於子，死於辰，三辰皆水也。”<sup>56</sup>

<sup>55</sup> 《五行大義校注》，50頁。

<sup>56</sup> 劉文典：《淮南鴻烈集解》，中華書局，1989年，121頁。

兩種文獻區別較大之處主要在於土墓，但《五行大義》的最終結論為土墓在辰，也為後代涉及五墓的文獻所繼承。《五行大義》中的五墓，僅是戌、辰、午、未四支，五墓日則具體到五日的干支。推測其分配方法應是以金墓+金干、木墓+木干、水墓+水干、火墓+火干、土墓+土干。如金墓在丑，金干有庚、辛，丑為陰支，需與陰干相配，故為辛丑為金五墓。其餘丙戌、戊辰、壬辰、乙未四日推算原理也於此相似。

中國具注曆也將五墓日作為曆注。如 P.2765 “唐太和八年（834）甲寅歲具注曆日”及 S.1473+S.11427B “宋太平興國七年（982）壬午歲具注曆日”中，均注出了五墓日，但與日本具注曆卻略有不同。《星曆考原》卷4月事凶神“五墓”條中，有如下論述：“《廣聖曆》曰，五墓者，四旺之墓辰也。其日忌營造、起土、嫁娶、出軍。《曆例》曰，五墓者，正二月乙未，四五月丙戌，七八月辛丑，十月十一月壬辰，四季月戊辰也。”<sup>57</sup>《星曆考原》是康熙年間在元人曹振圭《曆事明原》基礎上所修訂的曆術書，其中引用了大量已經亡佚的數術類古書<sup>58</sup>。P.2765 及 S.1473+S.11427B 兩份具注曆中，對五墓日的標註與《星曆考原》中的敘述一致，也即正、二月的乙未日，四、五月的丙戌日，七、八月的辛丑日，十、十一月的壬辰日，三、六、九、十二月的戊辰日。這樣的分配方式，應該是考慮到了月份的五行屬性，乙未日為水五墓，正、二月五行為水，丙戌日為火五墓，四、五月五行為火，其餘月份也可以此類推。

就此可以看出，五墓最初源自於五行之生死，其後演變為具體日期，又用於注曆。中國具注曆中五墓這一曆注，在日干支的基礎上，又於各月五行相對應。日本的朱筆曆注則未將月之五行納入考量範圍。

### （3）八龍、七鳥、九虎、六蛇

《大唐陰陽書》中的八龍、七鳥、九虎、六蛇

六蛇 冬（十、十一、十二月） 壬子 癸亥

七鳥 夏（七、八、九月） 丙子 丁亥

八龍 春（正、二、三月） 甲子 乙亥

九虎 秋（七、八、九月） 庚子 辛亥

《曆林問答集》釋八龍、七鳥、九虎、六蛇第四十五

或問：春八龍、夏七鳥、秋九虎、冬六蛇者何也？答曰：《羣忌隆集》云，春甲子乙亥為八龍日，夏丙子丁亥為七鳥日，秋庚子辛亥為九虎日，冬壬子癸亥

<sup>57</sup> 《星曆考原》，《景印文淵閣四庫全書》811冊，63-64頁。

<sup>58</sup> 關於對《曆事明原》的校訂，參看大川俊隆、大野裕司：《北京大學圖書館藏〈曆事明原〉の發見と新たな校訂（上）》，《大阪産業大學論集》（人文・社會科學編）15，2012年，23-41頁。《北京大學圖書館藏〈曆事明原〉の發見と新たな校訂（中）》，《大阪産業大學論集》（人文・社會科學編）17，2013年，27-54頁。《北京大學圖書館藏〈曆事明原〉の發見と新たな校訂（下）》，《大阪産業大學論集》（人文・社會科學編）21，2014年，1-36頁。

爲六蛇日。今案，春木王，甲乙木也。子者十二支之首，亥者十二支之終。故甲子乙亥日，春八龍日也。八木數也。龍東方青龍之故也。夏火王，丙丁火也，子亥者如前。故丙子丁亥夏七鳥日也。七火數也。鳥南方朱雀之故也。秋金王，庚辛金也，子亥如前。故庚子辛亥秋九虎日也。九金數也。虎西方白虎之故也。冬水王。壬癸水也，子亥如前。故壬子癸亥冬六蛇日也。六水數也，蛇北方玄武之故也。蛇配於龜，龜玄武之故也。其四季皆凶也，百事勿用之。

八龍、七鳥、六蛇日在敦煌具注曆中也作爲曆注使用，如S.1473+S.11427B“宋太平興國七年壬午歲(982)具注曆日”中注七鳥日，P.3403“宋雍熙三年丙戌歲(986)具注曆日”中注八龍、七鳥、六蛇日。雖然注並不完整，但基本與日本的朱筆曆注釋一致。《星曆考原》卷4月事凶神中，也對這四日有所說明，其日期與日本朱筆曆注一致，但所需避忌的主要是“不可迎婚嫁娶”<sup>59</sup>。

#### (4) 伐

《大唐陰陽書》中的伐日

庚午 丙子 戊寅 己卯 辛巳 癸未 甲申 乙酉 丁亥 壬辰 癸丑 壬戌

《篋篋內傳》卷3中記載伐日如下：

伐日者，自下上相克日也。故曰下逆日，臣下如覆君子日也。……爰有八伐日，自丙子始也。

據此可以判斷，伐日所謂下上相克，以“丙子日”爲例，即應是支克干日。伐日在中國典籍中可見于《抱朴子》內篇卷17《登涉》：“所謂伐日者，支干下克上之日，若甲申乙酉之日是也。甲者，木也。申者，金也。乙亦木也，酉亦金也，金克木故也。”<sup>60</sup>《日本國見在書目錄》道家項著錄有《抱朴子》內篇21卷<sup>61</sup>。伐日應是由中國傳入日本後又用於注曆。

#### (5) 忌遠行、忌夜行

《大唐陰陽書》中的忌遠行、忌夜行

忌遠行

月 正 二 三 四 五 六 七 八 九 十 十一 十二

<sup>59</sup> 《星曆考原》卷4《月事凶神》、“八龍、七鳥、九虎、六蛇”條：“《總要曆》曰：八龍、七鳥、九虎、六蛇，其日皆不可迎婚嫁娶。《曆例》曰：春甲子、乙亥爲八龍，夏丙子、丁亥爲七鳥，秋庚子、辛亥爲九虎，冬壬子、癸亥爲六蛇。”《星曆考原》，73頁。

<sup>60</sup> 王明：《抱朴子內篇校釋》，中華書局，1985年，303頁。

<sup>61</sup> 《抱朴子》內篇現存20卷，據《隋書·經籍志》，“《抱朴子》內篇二十一卷、音一卷。”

日支	酉	巳	丑	酉	巳	丑	酉	巳	丑	酉	巳	丑
忌夜行												
月	正	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二
日支	子	子	午	午	巳	巳	戌	戌	未	未	辰	辰

《簠簋內傳》卷2中列舉了忌遠行日及忌夜行日，與朱筆曆注一致，但沒有做出具體的解釋。《曆林問答集》中又有說明如下：

釋忌遠行第四十八

或問：忌遠行者何也。答曰：《堪輿經》云，忌遠行者名天殺日。

釋忌夜行第四十九

或問：忌夜行者何也。答曰：《曆圖》云，忌夜行者，名百鬼夜行日，但忌時不忌日。今案，子時忌之，是子陰陽之始終。故此時不可行，遠近皆死亡。

《曆林問答集》中引用《堪輿經》及《曆圖》中對忌遠行、忌夜行進行說明。《隋書·經籍志》著錄十種“堪餘”類文獻，此後著錄漸少。《宋志》著錄《堪輿經》一卷。《堪輿經》的佚文偶見於唐代文獻中。清代官修《星曆考原》《協紀辨方書》中，多處自曹震圭《曆事明原》引用《堪輿經》，惜其中不見相關記載<sup>62</sup>。《曆圖》一書的情況更加不甚明朗，唯《隋志》中著錄有《太史百忌曆圖》一卷。但朱筆曆注與《簠簋內傳》中的忌夜行，均是指日，而《曆林問答集》中則認為是“忌時不忌日”，不明其意。李淳風的《乙巳占》中有和朱筆曆注“忌遠行日”日期一致的“金神殺”<sup>63</sup>，但是與“忌遠行”無涉。囿於材料所限，筆者推測忌夜行與忌遠行的月建與日支的排列或取自中國，但是這兩種意涵則是在日本重新附加的。

#### (6) 不弔人、不問疾、不視病

《大唐陰陽書》中的不弔人、不問疾、不視病

不弔人 辰日、午日

不問疾 戌日

不視病 己日

《簠簋內傳》卷2中，羅列了不弔人、不問疾、不視病日，較曆注中更多。

不弔人日：辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥、子、丑、寅、卯

右今此二箇日取者（包含前文十死一生日），出死人，致喪禮等凶。莫敢弔死人，

<sup>62</sup>陳侃理：《〈堪輿經〉輯校》，《版本目錄學研究》第5輯，2014年，591-602頁。

<sup>63</sup>《乙巳占》（十萬卷樓叢書本）卷10，“推歲月日時干德刑殺法第七十七”：“又金神殺、四孟月、殺在酉、四仲月、殺在巳、四季月、殺在丑。”

故甚禁之。

不視病日：戊日，必可嫌也。

戊、亥、子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉

不問疾日：己日，尤可嫌也。

右此二箇日取者，不到病人家日也。必其病移也。

據此可知，不弔人日是指該日若往弔死者則會“出死人”，不視病日及不問疾日，是由於該日若探望疾病者會導致病人的疾病移至己身。中國典籍中沒有與此一致的記述，但《論衡》中一處記載爲此提供了一些線索。《論衡》卷 24 “辨崇”云：“辰日不哭，哭有重喪。戊、己死者，復尸有隨。”<sup>64</sup>也即辰、戊、己三日參加喪禮，會出現新的死者。辰日不哭在後世多次受到批判<sup>65</sup>，但也被注於具注曆的曆首<sup>66</sup>。筆者推測這三個特殊的凶日或許是來源於此。

## 結論

日本的曆法是由中國經百濟傳入的。作爲律令制國家的一環，日本在“元嘉曆”、“儀鳳曆”、“大衍曆”行用期施行頒曆制度。但進入宣明曆時代以來，頒曆制度逐漸衰退至於廢除。具注曆的流通僅限於貴族和僧侶之手，能夠製作具注曆的也局限於陰陽道的博士家——賀茂氏與安倍氏。在這一時期，自寬和 3 年（987）具注曆和藤原道長《御堂關白記》自筆本中長德 4 年（998）的具注曆開始，具注曆中出現了不見於前代的朱筆曆注。筆者對這些朱筆曆注進行了逐一考察，認爲其中大部分的內容源自於中國，但是日本的具注曆製作者在吸收這些曆注時，進行了一定的選擇與加工，又發展出了三寶吉日、神吉日這樣新的曆注。而隨著陰陽道知識體系的逐漸完善，曆注中的大將軍、土公更發展爲享有專門祭祀的神祇。這些具注曆中的朱筆曆注，確實是在日本對具注曆升級的結果。另一方面，中國唐末至於宋以來占卜方面的相關知識發生了很大的變化，而相關書籍又頗多散佚。日本陰陽家依靠世襲傳承，學術體系較爲封閉，陰陽道文獻中保留不少宋以前的知識內容，是值得重視的史料。

（作者爲京都大學人間・環境學研究科博士後期課程）

<sup>64</sup>黃暉：《論衡校釋》，中華書局，1990 年，1013 頁。

<sup>65</sup>《新唐書》卷 98、《韋挺傳》：“今衣冠士族，辰日不哭，謂爲重喪；親賓來弔，輒不臨舉。……望一切懲革，申明禮憲。”《新唐書》卷 107、《呂才傳》：“謂辰日不哭，欣然而受弔；謂同屬不得臨壙，吉服避送其親。詭敦禮俗，不可以法。”

<sup>66</sup>如 S.1473+S.11427 “宋太平興國七年（982）壬午歲具注曆日”。



# 紅藍與猩猩

## ——中古時期紅色染料名稱小考

龔麗坤

傳統的植物染料中，被提及頻率最高，名稱最為複雜的，當數以紅藍為代表的紅色染料。紅藍應當是一種舶來品，中古時期，紅藍染一度成為中國最為流行的染紉方式。本文擬結合中古時期的傳世文獻，對敦煌及西域所發現的文書中有關紅色染料的詞彙做一辨析和考源，並試圖對附著於其上的傳說、審美趣味與社會信仰予以闡發。

### 1 紅藍

紅藍是中古時期最為知名，也是最為重要的紅色染劑，中古時主要有“藍”、“黃藍”、“紅花”等別稱。紅藍（*Carthamus tinctorius L.*）中主要含有兩種色素，一種是紅花素，可染紅，溶於鹼而不溶於酸，另一種則是黃色素，可染黃，溶於酸不溶於鹼<sup>1</sup>。從染織工藝上來講，淘去其中的黃色素，可以保證其染紅的效果<sup>2</sup>。

#### 1.1 紅藍的來源

紅藍最初的來歷很難確定，大部分學者認為其是西方舶來品。有關“紅藍”的記述，見於張華《博物志》與崔豹《古今注》，治紡織史者所常說的“《博物志》中載作‘胭脂法’”正是出於此處：

<sup>1</sup>趙豐：《中國古代染色文化區域體系初探》，《中國歷史地理論叢》，1989年，第89-102頁。近年來關於紅藍及其製品的研究，還可以參看王冬松：《“紅花”“胭脂”考——兼論唐代敦煌藝術中的紅色植物顏料》，《藝術探索》第27卷第3期，第26-29頁。以及楊建軍：《染料紅花古名辨析兼及番紅花名稱考》，《絲綢》第54卷，2017年2月，第73-81頁。

<sup>2</sup>日本自奈良時期開始，一直也有利用紅花的記錄。關於古代紅藍染織技術的發展，也可以參見日本的研究成果，如奈良文化財研究所編《絹文化財の世界——傳統文化・技術と保存科學》，角川學藝，2005年；小嶋真理子、齊藤昌子：《赤色天然染料のHPLCによるキャラクター化（II）——紅花、蘇芳と2つの染織文化財の赤色染料》，《文化財保存修復學會誌》第47卷，2003年，第21-35頁。

《太平御覽》引《博物志》曰：作燕支法：取藍蔞（花），搗。以水洩去黃汁，作十餅如手掌，著濕草臥一宿，便陰乾。又《太平御覽》同卷所載崔豹《古今註》中有：燕支葉似薊，花似蒲公英，出西方。土人以染，名為燕支，中國人謂之紅藍<sup>3</sup>。以染粉為面色，謂為燕支粉。今人以重絳為燕支。非燕支花所染。燕支花所染，自為紅藍爾。舊謂赤、白之間為紅，即今所謂之紅藍矣<sup>4</sup>。

石聲漢在《試論我國從西域引入的植物與張騫的關係》中指出，上引兩條材料的最早來源均是《太平御覽》，並不見於成書時代更早的類書之中，這兩則材料是否為晉人撰作，尚有疑問<sup>5</sup>：《博物志》“取藍花作燕支”條不見於今本《博物志》，不確定是否為張華《博物志》中所出。而崔豹《古今註》中的材料較今本《古今注》而言更為可信<sup>6</sup>。清人吳其濬在《植物名實圖考》中指出，紅藍於“《開寶本草》始著錄”<sup>7</sup>。而“紅花由張騫帶回”的傳說可能起源較晚，憑藉現有材料唯一能確定的是，在南北朝時期，紅藍在中國已經被作為經濟作物廣泛認識和種植了。關於其早期的種植情況，《南史·王洪範傳》中有：

先是，青州資魚鹽之貨，或強借百姓麥地，以種紅花。多與部下交易，以祈利益。洪範至一皆斷之<sup>8</sup>。

紅藍成為最為當時人所熟悉的一種紅色染料，應當不晚於劉宋初年。《史記》中有“千畝卮茜”之語，在史記三家注中，《集解》引“徐廣曰：卮音支，鮮支也。茜音倩，一名紅藍，其花染繪赤黃也”，《索隱》亦同<sup>9</sup>。此處所謂“茜”，結合考古材料和文獻證據<sup>10</sup>，當為茜草（*Rubia Cordifolia L.*），是一種多年生的蔓草，其根可以作為染料，早在先秦就已經得到了廣泛的利用。茜草用明礬媒染劑可得紅色，用鐵或鉻鹽媒染劑，可得棕色，用銅媒染劑得紫紅色，錫鹽媒染劑為橙色<sup>11</sup>。茜草的主要作用成分是根，主要的使用方法是將茜草收割後將根洗淨備用<sup>12</sup>。混淆茜草和紅藍的

<sup>3</sup>《北戶錄》中“花似蒲公英，出西方”一句作“花似蒲，云出西方”。鍾無末《北戶錄研究》，復旦大學碩士論文，2013年，第77頁。

<sup>4</sup>《太平御覽》，涵芬樓影印宋本，中華書局複製，1960年，第3186頁。

<sup>5</sup>石聲漢：《試論我國從西域引入的植物與張騫的關係》，《科學史集刊》，第五期，1963年，第24頁。

<sup>6</sup>馬縞《古今注》與崔豹《古今注》之辨，詳見余嘉錫《四庫提要辯證》，北京：中華書局，1980年，第740-749頁。

<sup>7</sup>吳其濬：《植物名實圖考》，北京：中華書局，1963年，第363頁。

<sup>8</sup>《南史》，北京：中華書局，1975年，卷七十，第1711頁。

<sup>9</sup>《史記》，點校本（修訂本），北京：中華書局，2014年，第3943頁。

<sup>10</sup>熊櫻菲、解玉林：《周一漢毛織品的染色工藝探討》，《文物保護與考古科學》，第14卷第1期，2002年5月，第34-37頁；解玉林、熊櫻菲、陳元生、胡立宏、殷夢龍、陳仲良：《周一漢毛織品上紅色顏料主要成分的鑑定》，《文物保護與考古科學》，第13卷第1期，2001年5月，第1-7頁。

<sup>11</sup>彭正中、周玲玉：《合成材料：化學與應用》，台北：台灣中華書局，1982年，第3頁。

<sup>12</sup>孫雲嵩：《茜草：古代的紅色染料》，《絲綢》，2001年第11期，第20-22頁。

源頭在於《史記音義》的作者徐廣。徐廣為東晉末劉宋初時人，因此筆者認為，至少在公元 5 世紀起，紅藍已經成為了中國所種植最普遍紅色染劑。

自紅藍中提取紅花素方法，現存最早的詳細記載在《齊民要術》之中。到宋代時，中國使用紅花染色的技術已經相當完備了<sup>13</sup>。提取紅藍中紅色素的方法，《齊民要術》中是這樣描述的：

花出，欲日日乘涼摘取。不摘則乾。摘必須盡。留餘即合……

殺花法：摘取即確擣使熟，以水淘，布袋絞去黃汁；更擣，以粟飯漿清而醋者淘之，又以布袋絞去汁，即收取染紅勿棄也。絞訖，著瓮器中，以布蓋上，雞鳴更擣令均，於席上攤而曝乾，勝作餅。作餅者，不得乾，令花濕鬱也<sup>14</sup>。

由上文可知，在《齊民要術》中，紅藍精煉後的副產品被用作為紅色染料，即所謂“收取染紅勿棄也”。

而由《新唐書·地理志》<sup>15</sup>“土貢”一節，我們知道，紅藍是靈武、北海、漢中、德陽、唐安等地的土貢，《雲麓漫鈔》中亦引《服飾變古錄》有“燕脂，紂制，以紅藍汁凝而為之。官賜宮人塗之，號為桃花粉。藍地水清，合之色鮮。至唐頗進貢，惟后妃得之”<sup>16</sup>，前半段固然荒誕，但在唐時其為貢品，應當是較為可信的。此外，在敦煌文獻中，我們也可以檢得不少紅藍種植的材料。可以說，在唐以後，紅藍的種植在北方已經相當普遍了。

## 1.2 “藍”與“紅花”

上文提到，紅藍又稱“藍”、“紅花”、“黃藍”，“黃藍”一詞在中古文獻中較為少見<sup>17</sup>，筆者在文中主要討論的，主要是“藍”與“紅花”這兩個詞。

敦煌有不少關於紅藍種植、收穫與交易的文書，王克孝、劉進寶兩位先生已經做過詳細的整理。筆者檢核原卷後，認為敦煌漢文文書中，與“紅藍”相關的文書可以分為四類<sup>18</sup>：

<sup>13</sup>譚光萬：《中國古代植物染料研究》，西北農林科技大學碩士論文，2009年，第11頁。

<sup>14</sup>《齊民要術校釋》，繆啓愉校釋，北京：農業出版社，1982年，第262-263頁。

<sup>15</sup>《新唐書》，中華書局點校本，1975年，卷三十八至四十二，第993-1080頁。亦可參照《元和郡縣圖志》、《太平寰宇記》等，作“紅花”。而在敦煌地志中，則沒有出現紅花。

<sup>16</sup>《雲麓漫鈔》，中華書局點校本，1996年，第126頁。

<sup>17</sup>“黃藍”，僅見於《雲麓漫鈔》引《博物志》中，上引書第126頁。

<sup>18</sup>帶\*者為筆者補入，劉、黃二先生所未收之寫本。

類別	卷號
僅提到“藍”的文書	Дx.2168, S.10457, P.3396
	文書中提到“藍”，但不確定其與“紅藍”的關係： P.2706
僅提到“紅花”或“花”的文書	P.2863, P.3541, D.162v*, 大谷 3033*, P.2615*
直接提到“紅藍”的文書	入破曆、散施曆等中：S.6064, S.4782, P.6002, P.2552+P.2567
	倉曹會計牒中：P.3446v, P.2654, P.2763v

### 1.2.1 僅提到“藍”的文書

第一類即所謂的“納藍曆”。也是王克孝、劉進寶的論文所討論的核心問題，王克孝認為此處所謂的“藍”即指紅藍，這一觀點現在看來是正確的。不過，他並不能確定該寫本是“納藍曆”還是“種藍曆”。劉進寶在其研究基礎上，將該寫本定為“納藍曆”，並指出：納藍曆就是一種統計當地種植、繳納紅藍情況的文書。劉進寶認為，紅藍又細分為“粟田藍”和“瓜田藍”兩種，而“從粟田藍和瓜田藍的名稱推測，這些種藍人並不是完全種藍，而只是在粟田及瓜田的地邊上或田內空隙中種植，這種插種方式在西北農村是比較常見的”<sup>19</sup>。

不過，“藍”是否可以直接作為“紅藍”的略語，筆者認為仍然需要商榷。“藍”除了紅藍之外，亦是藍色染料藍草的代稱，即所謂“青取之於藍而青於藍”之“藍”。《齊民要術》中專設《種藍》一章，這種藍是用於製備一種藍色染料“藍澱”的，即現在所謂的靛藍——“澄清，瀉去水，別作小坑，貯藍澱著坑中。候如強粥，還出囊中，藍澱成矣”<sup>20</sup>，劉進寶文中所提到的“種藍十畝，敵穀田一畝”，亦是出自《種藍》一章，所指也應當是藍色染料。此法亦見於《天工開物》等書中，一直到 20 世紀，我國南方仍然廣泛種植有藍草。前文已經談到，紅藍中只含有紅花素和黃色素，不可能用於染藍。

那麼，納藍曆中的藍，應當指的是“紅藍”還是“藍草”呢？筆者認為應當是“紅藍”，首先，藍草作為一種經濟作物，其用途不如紅藍廣泛，罕少用於榨油或食用，一般只用作染料。按照 Дx.2168 等文書的記載，敦煌種植“藍”的規模不小，但筆者目前從未在其他敦煌文書中找到敦煌有大規模進行藍染活動的記述，很難想像種植藍草的目的。此外，藍草多見種植於中國南方，中古時期的文獻中，未見有西

<sup>19</sup>王克孝：《Дx.2168 號寫本初探——以“藍”的考證為主》，《敦煌學輯刊》，1993 年第 2 期，第 15、26-30 頁。劉進寶：《唐五代敦煌種植“紅藍”研究》，《中華文史論叢》，第八十三輯，2006 年，第 248-270 頁。Trombert, Eric. “Des fleurs rouges en galette.” *Journal asiatique* 285.2 (2005): 509-547. 童丕：《據敦煌寫本談紅藍花——植物的使用》，《佛教物質文化·寺院財富與世俗供養國際學術研討會論文集》，2002 年，第 261-274 頁。

<sup>20</sup>上引《齊民要術校釋》，第 270 頁。

北種植藍草的痕跡。而紅藍則作為一種經濟作物，廣泛存在於敦煌文獻中，且在傳世文獻中，也有直接將紅藍稱作“藍”的（《太平御覽》引《博物志》“作燕支法”中有“取藍花搗，以水洮去黃汁”，《北戶錄》有“其紅不下藍花”）。因此，筆者認同Дх.2168中所指的“藍”應當是紅藍。

解決了敦煌是否有種藍情況的問題，還需要考慮第二種情況，即敦煌文書中是否存在著有關藍色染料的記述呢？筆者認為，P.2706中的“藍肆兩半”，指的就是一種的藍色染料。根據童丕的文章，我們可以明確一點，紅花（有可能是紅藍的精製品，詳細辨析見下）在敦煌文獻中都是按照重量計算，而紅藍（植物本身）則都是按照體積計算。此處的“藍”，不同於其他處的“紅藍”，也是按照重量來算，且數量十分少，應當不是植物本身，而是某種精製染料。在傳世文獻以及敦煌文書中，紅藍的精製品從未被稱作過“藍”，加之根據藝術史的分析，敦煌壁畫中所用的藍色顏料主要以青金石等礦物為主<sup>21</sup>。筆者可以推定，P.2706中的“藍”與“紫礦”等種種珍品並列，價值應當較為貴重，也有可能是從西方舶來的“金精”等礦物製成的。

綜上所述，敦煌的“藍”，如果是按照體積算，則指紅藍，如果是按照重量算，則指某種藍色染料。

### 1.2.2 直接提到“紅花”或“花”的文書

敦煌文獻中提到的“紅花”或“花”，大部分量較少，多數如P.2615、P.2863中那樣，僅有“紅花一斤”（僅有一例相反，P.2552+P.2567《蓮台寺諸家散施曆》中提到“紅花一百二十斤”），此處的紅花，相較於紅藍來說，計量的方式也從重量變為了體積，似乎看起來也珍貴得多，筆者認為這主要是跟紅花的製備方法有關。

中古時期文獻中，紅花加工方法主要有兩種：一種是製作成紅花餅，一種則是《齊民要術》中的殺花法，該法最後的產物是乾紅花。這兩種產物均很難以體積來計算。趙豐結合對傳統染織技術的經驗，總結了紅花加工的過程，認為兩種處理方法類似，僅僅是最後的產物不同，具體步驟見下圖：（順序由左至右）

濕紅花	初淘 (水、搗、絞)	復淘 (酸浴、搗、絞)	發酵 (蒿覆、一夜)	曝乾攤曬 → 乾紅花 製餅(陰乾) → 紅花餅
-----	---------------	----------------	---------------	----------------------------

趙豐認為，在早期紡織染色的實踐中，紅花染料主要採用製備乾紅花或紅花餅時多餘的染液，因此，染色的質量不很高，因為還帶有黃色素，染出的成品也並非真紅。徐廣所謂“其花染繒赤黃也”也可以印證這一點。不過，從出土的織品以及文獻上來看，自唐以來，紅花染已經在較多的場合用上等的紅花素來完成了，中唐以

<sup>21</sup>王進玉、郭宏、李軍：《敦煌壁畫彩塑青金石顏料的初步研究》，《敦煌研究》1995年第3期，第74-86頁。

後，往往有讚美紅花所染可以奪朱之句，如白居易《紅線毯》謂“染為紅線紅於花，織作披香殿上毯。”

除了中國之外，上文已經提及，日本在奈良時代起就有了關於紅花染的記載。正倉院寶物中，也有部分使用了紅花染色<sup>22</sup>。而在《延喜式》中，我們則可以對當時染色所需要的染料數量、種類有大致的了解。如《延喜式》第五卷中《年料供物》中有：

支子一石八斗。紅花廿六斤。酢八斗。簾四張。席二枚。兩面端帖三枚。  
短帖一枚。綠端帖十枚。已上秋  
冬料。春夏料亦如是。但為薄帖<sup>23</sup>。

此外，紅花除了紅藍以外，在中古時期可能指代另一種植物，即藏紅花（*Crocus sativus* L.），亦稱番紅花。藏紅花是一種昂貴的舶來香料，也就是敦煌文書中所提到的鬱金香（鬱金花）<sup>24</sup>。鬱金香主要是作為佛前供奉的香料使用，也可以染黃，但並不能用於染紅。有不少證據表明，鬱金香在中古時期即傳入中國<sup>25</sup>。

有關紅藍與藏紅花的區別，最為重要的研究是羅孚（Bertold Laufer）在《中國伊朗編》（*Sino-Iranica*）中的論述<sup>26</sup>。他認為，藏紅花即鬱金香（即波斯語中的“kurkum”或“karkam”，在阿拉伯中則為“zafarān”，這一詞也見於波斯文中），與薑黃（也稱作鬱金）、紅藍完全是不同的植物。羅孚在他的書中寫到“鬱金這個詞在當時人們的心理上起了作用，像胭脂一樣：胭脂（safflower）變成了任何化妝品或紅粉的名稱，“鬱金”（turmerio）也移用在任何產生同樣黃顏色的染料上。”同樣，我們討論的“紅花”一詞，亦是如此，其既可以指紅藍，也可以指紅花。關於鬱金香在歐洲、伊朗、印度以及中國的種植情況以及文化含義，前人的研究成果已經相當完備，其所敘述之部分，本文不再引述。

在吐蕃時期，鬱金香也是一種相當重要的香料。在《新唐書·吐蕃傳》中，講述唐蕃會盟時，有這樣的描述：

已歃血，鉢掣逋不敵。盟畢，以浮屠重為誓，引鬱金水以飲，與使者交慶，乃降<sup>27</sup>。

<sup>22</sup>中村力也：《紅花染めの用いられた正倉院染織品》，《正倉院紀要》第33卷，2011年，第17-29頁。

<sup>23</sup>《交替式·弘仁式·延喜式前篇》（新訂增補國史大系），吉川弘文館，1937年，第107頁。

<sup>24</sup>具體考證見余欣、翟旻昊：《中古中國的鬱金香與鬱金》，《復旦學報》，2014年第3期，第46-56頁。

<sup>25</sup>見上引《中古中國的鬱金香與鬱金》文。

<sup>26</sup>Laufer, Berthold. *Sino-Iranica. Chinese contributions to the history of civilization in ancient Iran, with special reference to the history of cultivated plants and products.* 1874-1934. Chicago: published by the Field Museum of Natural History, 1919, pp. 309-323. 中譯本：林筠因譯：《中國伊朗編》，商務印書館，2001年，第133-149頁。

<sup>27</sup>《新唐書》，卷二百一十六下，第6103頁。

這種鬱金水（《冊府元龜》中稱作鬱金呪水<sup>28</sup>），戴密微（Paul Demiéville）認為就是指藏紅花水<sup>29</sup>，石泰安（Rolf Alfred Stein）則進一步指出<sup>30</sup>，這種鬱金水是吐蕃人在佛前祝禱所常用的一種盟誓之水，也稱為金剛水，在與佛教相關的儀軌中有著重要的作用。

羅孚在對鬱金香和紅藍進行辨析之後，認同藏紅花的梵文中常被稱作“kuṅkuma”或“jāguda”，而紅藍則被稱之為“kusumbha”<sup>31</sup>。這一點基本上被之後的所有研究者承認。

P.3230 號寫卷中，“鬱金香”一詞後注“茶矩麼”，這一音譯亦見於《本草綱目》中，這一點羅孚已經做過專文討論。而“jāguda”一詞，除了表示“藏紅花”以及“種藏紅花者”之外，也同樣可以指代漕矩託<sup>32</sup>。羅孚認為藏文中“sha ka ma”（也是指藏紅花，即茶矩麼的對音）的來源正是梵語中的“jāguda”，不過為什麼使用“jāguma”這一形式，羅孚在文中則一筆帶過。他的主要觀點是，出於某些原因，“jāguma”結尾“-ma”可能參照了“kuṅkuma”<sup>33</sup>。筆者認為，羅孚的說法沒有文獻的證據，檢核《金光明最勝王經》中“茶矩麼”一詞，該詞的“茶”在宮本中寫作“恭”。而“恭矩麼”則剛好可以與“kuṅkuma”對應<sup>34</sup>。而目前所見到的藏紅花一詞，大部分寫成“gur gum”（“gur kum”/“kur kum”），即波斯文的“kurkum”或（“karkam”/“karkum”）。佛經中“紅花”的對譯也正是這個詞。在敦煌藏文文獻中，這一詞也出現在儀軌和醫書中。筆者目前找到了四處，列舉如下：

醫書：

① S.756<sup>35</sup>：

kha ra ma mchis / kur kum dang ll kri gang rnyed pas bsku/::/（第 17 行）

<sup>28</sup>《冊府元龜》中的描述更為詳細：“使鉢掣連讀誓文，則蕃中文字，使人譯之。讀訖，歃血，惟鉢掣連不預，以僧故也。盟畢，於佛像前作禮，使僧諷文以為誓約，鬱金呪水飲訖，引漢使焚香。”見《冊府元龜》，卷九八一，北京：中華書局，1960 年，第 11532-11533 頁。

<sup>29</sup>Demiéville, Paul. *Le concile de Lhasa*. Paris: Presses Universitaires, 1952. p. 230.

<sup>30</sup>Stein, Rolf Alfred. “Les serments des traités sino-tibétains (8<sup>e</sup>-9<sup>e</sup> siècles).” *T'oung Pao* (1988): 119-138.

<sup>31</sup>見 *Hobson-Jobson* 中“Coosumba”條。Yule, Henry and Burnell, Arthur Coke. *Hobson-Jobson: The Anglo-Indian Dictionary*. Wordsworth Editions, 1996. p. 779.

<sup>32</sup>關於漕矩託的研究很多，作者參考的有：桑山正進：《カーピシー＝ガンダーラ史研究》，京都大學人文科學研究所，1990 年。季羨林：《大唐西域記校注》，北京：中華書局，2000 年，第 954-957 頁。

<sup>33</sup>Laufer, Berthold. “Loan-words in Tibetan.” *T'oung Pao* 17.4/5 (1916): 403-552.

<sup>34</sup>“茶”可能為“恭”之訛字，為高田師所教正。而在《高麗藏》中，“茶”寫作“恭”，可能是在輾轉傳鈔中，漸漸由“恭”變為“茶”最後變為“茶”。《大正新脩大藏經》，第七冊，大正新脩大藏經刊行會，1934 年，第 435 頁 a。《大藏經：高麗版》，第九冊，東國大學校，1967 年，第 1336 頁 a。

<sup>35</sup>錄文和翻譯參考了以下兩部著作。羅秉芬：《敦煌本吐蕃醫學文獻〈長卷〉譯注（上）》，《中國藏學》，2002 年第 2 期，第 33-46 頁。羅秉芬、黃布凡：《敦煌本吐蕃醫學文獻精要》，北京：民族出版社，2002 年。“lcIm rtsha”一詞不知何解，羅、黃二位先生作“lcum rtsha”（大黃）解，此即從之。

若沒有蔗糖，也可以用鬱金香和黃丹配藥塗抹。

rgya gur gu gum bsres ste zho re zhIb du bthags la (第 24 行)  
將印度紅花與之混合後磨成粉末。

② P.t.127

(前略) de nas sha ser du pyad na /gdong gur kum dang lcIm rtsha (第 177 行)

chu/ sman ga phur gcig tshugs su btang/ (第 178 行)

若面有黃斑，則以鬱金花同大黃之水，摻入磨成粉的冰片後洗臉。

涉及吐蕃金剛杵 (phur pa) 儀軌的文獻：

③ IOL Tib J 557

badzra gir ti // sman gur kum:// (第 6 行)

金剛歌菩薩。其藥為鬱金香 (紅花)。

④ IOL Tib J 406

gur kum dang rdo rje 'di rnam gyis mchod do/ (第十七葉第 6 行)<sup>36</sup>

供奉... (上略) 與鬱金香 (紅花) 等金剛 (物)。

此外，F.W.Thomas 認為 M.Tagh.b.i.002 (即 IOL Tib N 2270) 中可能提到了藏紅花，現在該簡牘的圖版已經通過 IDP (International Dunhuang Project) 公開，筆者檢核圖版之後，Thomas 所述之處字跡已經漫漶不清，無法確認<sup>37</sup>。

在上述材料中，值得注意的是：S.756 中，有“rgya gur gu gum”一詞，為何要在紅花前強調“rgya gur” (印度)，其原因值得考量，須知印度並非藏紅花的產區，這一名稱很有可能並不指藏紅花。在 17 世紀藏文醫典《晶珠本草》(*Shel gong shel phreng*) 中，作者將“leb rgan rtsi” (即《翻譯名義大集》中紅藍的對應) 作為了一種印度紅花的名稱，並且稱其香氣不著，這樣的描述較為像紅藍而非鬱金香<sup>38</sup>。

僅憑現在的資料，似乎看不出漢文文獻中的“紅花” / “花” 所指代的是鬱金香還是紅藍。大谷 3096 號文書中，記錄着“鬱金花壹分，上直錢陸拾文，次伍十文，下肆十文”。比較大谷 3033 號文書可知，其價格是胭脂的數倍之巨。結合鬱金香的價格與供奉紅花的頻率和數量來看，此處的“紅花”指紅藍精製品的可能性更大。但是，考慮到鬱金香在佛教儀軌中的地位 (目前未見到紅藍花在佛教中的利用)，似乎與寺院的聯繫更為緊密。似乎很難說清楚，敦煌文獻中出現的“紅花/花”指代的到底是哪一種植物。

<sup>36</sup>Cantwell, Cathy and Mayer, Robert. *Early Tibetan Documents on Phur pa from Dunhuang*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008, pp. 205-210.

<sup>37</sup>Thomas, Frederick William, ed. *Tibetan literary texts and documents concerning Chinese Turkestan*. Vol. 2. The Royal Asiatic Society, 1951. pp. 369-371.

<sup>38</sup>《晶珠本草》(*Shel gong shel phreng*)，藏文排印本，北京：民族出版社，1986 年，第 164-168 頁。

### 1.2.3 直接提到“紅藍”的文書

可以發現的是，敦煌文書中凡是提到“紅藍”二字之處，往往都是與“大麥、粟、豌豆、胡棗、黑豆、白麵”等經濟作物列在一處。高啓安認為王克孝“紅藍子用來食用或作油料在元代以後”的說法是有問題的，他舉了《雞肋篇》中的例子來說明：“陝西又食杏仁、紅藍花子、蔓菁子油”。高啓安認為，紅藍與米、粟面等列在一起，是因為其主要用於榨取食物油。<sup>39</sup>

P.2846 中有“麻兩碩捌斗付二梁戶壓油，迴廊上赤白用”。高啓安結合“舊謂赤、白之間為紅，即今所謂之紅藍矣”之語，認為“赤白”是指寺院用食用紅藍油作為繪畫調和原料，“是一種紅色的稱謂”，似不確。張小艷師指出，赤白應當是“赤土與白土的合稱，常用作顏料”。上赤白，應當是指古人彩繪多先用赤土、白土敷牆，作為底層，之後再用白“灰”塗飾<sup>40</sup>。這一看法似乎更為合理。此外，筆者在俄藏黑水城文獻中也檢得“赤白”一詞，Дх.02822 “諸匠”部中也列有“赤白”（與“木匠”、“塗匠”、“砌壘”等並舉），也可以印證張小艷師的觀點。<sup>41</sup>

## 1.3 胭脂

而紅色染料中相當著名的“胭脂”（或作“燕脂”，“燕支”，“煙支”，“煙芝”等<sup>42</sup>）一詞，亦見於敦煌文獻中。筆者認為，胭脂是一種紅色色素的精製品。根據前引《太平御覽》、《北堂書鈔》、《齊民要術》等書，大致可以確定，胭脂在中古時期，主要是由紅藍所製成的。此外，也有用紫礦製成的胭脂。

### 1.3.1 漢文文獻中的胭脂

就敦煌和西域發現的古文書上而言，大谷文書 3033 號上有“□花煙支一兩，上直錢玖十文”。“花”字前面闕一字，無法判斷是什麼字。但是可以知道，當時市場上胭脂確實不便宜（雖然其價格遠低於鬱金香）。此處的“□花煙支”，筆者有兩種猜測，其一：紅花煙支，其二：山花煙支。

“山花煙支”一名，見於《北戶錄》：<sup>43</sup>

山花燕支：山花，叢生，端州山崦間多有之，其葉類藍，其花似蓼，抽穗長二三寸，作青白色，正月開，土人採含苞者賣之，用為燕支粉，或

<sup>39</sup>高啓安：《唐五代敦煌飲食文化研究》，北京：民族出版社，2004年，第32-34頁。

<sup>40</sup>張小艷：《敦煌社會經濟文獻詞語論考》，上海人民出版社，2013年，第305-307頁。

<sup>41</sup>孫繼民、宋坤：《英藏及俄藏黑水城漢文文獻整理》，天津古籍出版社，2015年，第643頁。

<sup>42</sup>關於“胭脂”的異寫，詳見張湧泉：《敦煌寫本異文釋例》，《著名中年語言學家自選集：張湧泉卷》，上海教育出版社，2011年，第314頁。

<sup>43</sup>鍾無末：《〈北戶錄〉研究》，第77頁。

持染絹帛，其紅不下藍花。

依據字面的意思，“山花”並非指“紅藍花”，而是指南方的一種野花，羅孚在《中國伊朗編》中認為其是“落葵”。

此外，歸義軍時期的書信 P.2992 《長興二年六月歸義軍節度使曹議金致甘州順化可汗書》中有：

今遣內親從都頭價榮實等謝賀，輕信上好胭脂表玉壹團重捌斤、白綿綾五匹、安西縑兩匹、立機細縑拾捌匹、官布陸拾匹，已前物等，到垂檢容。

從中可見，胭脂和團玉一道，成為了歸義軍節度使與周邊政權交往時的禮品<sup>44</sup>，應當是具有一定的價值。

### 1.3.2 rgya skegs/rgya skyegs/rgya skyed

在《翻譯名義大集》中，“胭脂”所對應的藏文是“rgya skyegs” (skt. lākṣā) 。而用“rgya skyegs”或者“skyegs”代指“胭脂”，直到較為晚近的藏文文獻中仍然出現。而“lākṣā”即是紫礦 (*Butea monosperma* L.)<sup>45</sup>，亦作紫鉤。在敦煌，紫礦與紅藍是不同的，一個比較明確的證據是，P.2706 中出現了“紫礦一兩半”，證明在當時敦煌人的心目中，確實有“紫礦”的概念。

在敦煌文獻中，“rgya skegs”見於 P.t.1120 : sna dgu la leb rgan mth

on ja gong ljang ku [—] dmar po rgya skegs kha mthing ka rma las  
bsgral sna cig kyang yug bcu drug bcu drug/ (第 11-12 行)

出赤色、寶藍、ja gong (?), 綠……胭脂，石青，黃，九色羅各十六匹。

### 1.3.3 rdmar rtsi

而在漢文偽經《善惡因果經》中，也提到了“著胭脂胡粉朱唇入寺者，今作赤嘴鳥”，藏譯本《善惡因果經》的對應為“dkar rtsi dang dmar rtsis byugs te lha khang du 'gro na bye'u se rur skye'o”<sup>46</sup>，此處“dkar rtsi”與“dmar rtsi”，直譯分別是白色顏料和紅色顏料，代指著胡粉胭脂。但這一用法筆者目前未在吐蕃期的文獻中檢得。

### 1.3.4 leb rgan/le brgan

<sup>44</sup>榮新江、朱麗雙：《從進貢到私易：10-11 世紀于闐玉東漸敦煌與中原》，《敦煌研究》，2014 年第 3 期，第 190-200 頁。

<sup>45</sup>《漢譯對照梵和大辭典》，東京：講談社，1986 年，第 1149 頁。

<sup>46</sup>任小波：《〈善惡因果經〉對勘與研究》，中國藏學出版社，2016 年，第 41、53 頁。

“leb rgan”，又作“le brgan”。結合 *citra-lakṣaṇam* 的藏譯本<sup>47</sup>和《翻譯名義集》來看，也表示紅色。“leb rgan rtsi”可以代指“紅藍” (skt.kusumbha)，在近代，該詞也有鴉片的意思。但“leb rgan rtsi”與“紅藍”的對應也有例外，Emmerick 指出，“le brgan rtsi”也被用來翻譯梵文中的紫礦“alaktaka” (lākṣā)<sup>48</sup>。

“leb rgan”在敦煌文獻中出現了三次。

① P.t.1120：

sna dgu la leb rgan mthon ja gong ljang ku [—] dmar po rgya skegs kha mthing  
ka rma las bsgral sna cig kyang yug bcu drug bcu drug/ (第 11-12 行)

出赤色、寶藍、ja gong (?), 綠... 胭脂, 石青, 黃, 九色羅各十六匹。

② P.t.1102<sup>49</sup>：

shang hig tse dar leb rgan dum bo gcig/ do 'go la leb rgan dum bo gcig/  
(B 第一行)

常黑子：紅絹一塊。杜五：紅羅一塊。

③ Or.15000/30 (M.Tagh.0508)<sup>50</sup>:

gsas gyI m[chid] [ (第 2 行)

das / / g.yar du thos ste gl[o] [— (第 3 行)

s spring bas g.yar du mjald de [— (第 4 行)

sag ti dang la leb rgan chel [— (第 5 行)

/ dbu thod rgyu ni spus mchi[-] (第 6 行)

bde dbu rmog brtsan mchis / (第 7 行)

...gsas 寄... 敬聞... 見面敬呈...sag ti 同紅羅... 此 dbu thod (王冠? 此處可能指某種頭飾) 材質優良... (謹祝) ... 權勢正隆。

可以知道，“leb rgan”和“rgya skegs”在敦煌文獻中的含義都是紅色。這兩者同時出現在 P.t.1120 的同一句話中，其意義應該是存在差別的，但是具體有什麼差別，現在還不清楚。

<sup>47</sup>Laufer, Berthold. *Kleinere Schriften von Berthold Laufer*. Teil 2, Leipzig: Otto Harrassowitz Verlag. pp. 708-710.

<sup>48</sup>Emmerick, Ronald Eric. “The Sanskrit text of the Siddhasāra”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34.1 (1971): 100-101.

<sup>49</sup>該文書的介紹和人名對音見高田時雄師的論文中。高田時雄：《藏文社邑文書二三種》，《敦煌吐魯番研究》，第三卷，1998 年，183-190 頁。不過，該文中將“leb rgan”擬作“生絹”，筆者此處擬作紅色。

<sup>50</sup>圖版、錄文參考 (該目錄下編號為 84)：Takeuchi, Tsuguhito. *Old Tibetan manuscripts from East Turkestan in the Stein Collection of the British Library*, Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, Toyo Bunko and British Library, 1997-1998.

## 2 猩猩與麒麟

關於中古時期的紅色染料，衍生了許多傳說。其中最為奇特的，應當是“猩猩血”與“麒麟竭”。其首先被注意到，是在薛愛華的名著《唐代的外來文明》中，在這本著作中，他曾經專辟一節分別討論有關“猩猩血”與“麒麟竭”的傳說<sup>51</sup>。

“麒麟竭”一名見於敦煌文書之中，P.3930 中有“又方麒麟竭，有黑斑，塗之三五遍亦差”<sup>52</sup>。由《本草綱目》，可知麒麟竭就是紫礦，但這一名稱具體的來源不詳。不過，波斯和印度的傳說中都有類似的傳說。在波斯的傳說中，紫礦被稱作“西雅烏斯 (Siyāvush) 之血”，來自於《列王記》(Šāhnāmah) 中波斯英雄西雅烏斯之死的故事<sup>53</sup>而在摩訶婆羅多中，也反復出現“puṣpita iva kiṃśukaḥ” (血落如紫礦) 類似的描寫<sup>54</sup>。

猩猩血的情況則複雜得多。“猩猩血”的真相究竟為何？薛愛華卻並沒有做出定論。他以為“與霜、露相比較而言，猩猩血這種染料的存在是少有多少有真實性的，或者更為確切地說，這種染料既有虛構的成分，但又有真實混合成分”。裴炎的《猩猩銘並序》中有這樣一段話：

西國胡人取其血染毛罽，色鮮不黯。或曰：或刺其血，問之：“爾與我幾許？”猩猩曰：“二升。”果足其數，若加之鞭捶而問之，隨所加而得，至於一斗。弗如此，未肯頓輸<sup>55</sup>。

類似傳說更為早期的材料出現在《華陽國志》中，即“(哀牢有) 猩猩獸能言，其血可以染朱罽”<sup>56</sup>。猩猩作為一種傳說中的動物為人知曉，流傳最廣的恐怕是《禮記》中“猩猩能言，不離走獸”，有關於猩猩能言的傳說，一直被繼承了下來，譬如《博物志》中說，“猩猩若黃狗，人面，能言”<sup>57</sup>。至於“猩猩血”，在文學作品和中古時代編撰的類書中，也可以覓得很多痕跡。按照這些材料的線索考慮，可以發現，雖然在中古以後這個傳說仍然因為文本流傳的緣故的增加和遞變，卻已經定型。在諸多的文學作品中，它虛化成了一個帶有異域化的文學辭藻，而在另一個方面代表著極致“真紅”正色，存留在種種色譜之中。不過，無論是在何種意義上，這些作品的作者都對猩猩血的本質缺乏興趣。猩猩血究竟是什麼，它是一種真實存在的染料嗎，

<sup>51</sup> 薛愛華：《唐代的外來文明》，吳玉貴譯，北京：中國社會科學出版社，1995年，第456頁-458頁

<sup>52</sup> 叢春雨：《敦煌中醫藥全書》，北京：中醫古籍出版社，1994年，第606頁。

<sup>53</sup> Yarshater, Eshan. *The Cambridge History of Iran*. vol.3(1). Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p.451. 《王書》，黑柳恒男譯，東洋文庫，1969年，第420頁。

<sup>54</sup> 根據海德堡大學提供的《摩訶婆羅多》電子文檔的檢索，一共有33處。<http://kjc-sv013.kjc.uni-heidelberg.de/dcs/index.php>

<sup>55</sup> 董誥等編：《全唐文》，上海：上海古籍出版社，第一冊，第一六八卷，第754頁。

<sup>56</sup> 常璩：《華陽國志》，北京：中華書局，第一冊，第四卷，第54頁。

<sup>57</sup> 《博物志校證》，范寧校證，北京：中華書局，第三卷，第36頁。

它的本質是何物？在清以前，似乎未曾有人提出過這樣的疑問。

關於“猩猩血”這一意象在文學作品和類書中的應用，我們也許可以從中清理出一些線索，因此先將他們簡要分類列在此處：

首先是白居易《感興二首》中有：樽前誘得猩猩血，幕上偷安燕燕窠<sup>58</sup>。

也見他所做的另一首詩《裴常侍以題薔薇架十八韻見示因廣為三十韻以和之》<sup>59</sup>：“猩猩凝血點，瑟瑟蹙金匡。”

中唐以後，“猩猩血”作為一個顏色詞使用的例子逐漸多了起來。類似的詠物詩歌還有皮日休所作的《重題薔薇》：

濃似猩猩初染素，輕於燕燕欲凌空。可憐細麗難勝日，照得深紅作淺紅<sup>60</sup>。

而在染織史的編撰中被引用最多的即是這首李中的《紅花》<sup>61</sup>：

紅花顏色掩千花，任是猩猩血未加。染出輕羅莫相貴，古人崇儉誠奢華。

這首五代時期的作品，其行文中似乎已經將“猩猩血”當作了一種名貴的可以染出“真紅”染料，而與此相對比，紅花則是某種更為便宜的染料，這一點很值得注意。此外，在與此相近的九世紀，又有一種傾向，即用猩猩血代指各種正紅色的花卉，並且與其他象徵著異物色彩的顏色詞連用，這一點在上文中已經提到，又如晚唐詩人方干的詩中所描述的：

瑟瑟林排全巷竹，猩猩血染半園花<sup>62</sup>。

將猩猩血作為衡量花卉色譜的詞彙，在《全芳備祖》中更為常見。《全芳備祖》是宋代的一部植物著錄，收集了涉及書中每一種植物的“事實、賦詠、樂府”，有不少今已不傳的佚文。這種著作模式，在涉及到藥物的本草書外另立一門，也是後來《群芳譜》一類著作的藍本。此書刻印之後流傳不廣，除抄本之外，僅有日本宮內廳書陵部所藏的宋刻本殘卷，1982年由農業出版社補綴以國內所藏抄本影印出版<sup>63</sup>。

“猩猩血”被代指為正紅色的花卉，茲舉一例：

枝上猩猩血未晞，樽前紅袖翠成圍。應須直到三更看，畫燭如椽為發揮<sup>64</sup>。

而關於猩猩血染色的實例，則只有一條被收錄於《新雕皇朝類苑》中的，即關於宋太祖的軼聞：

<sup>58</sup> 《白居易集箋校》，朱金城箋校，上海：上海古籍出版社，1988年，第2174頁。

<sup>59</sup> 《白居易集箋校》，朱金城箋校，上海：上海古籍出版社，1988年，第2111頁。

<sup>60</sup> 陸龜蒙、皮日休《松陵集》，北京：中國書店，1993年影印本，第六卷，第13頁a。

<sup>61</sup> 《全唐詩》，北京：中華書局，1960年，卷七四九，第8529頁。

<sup>62</sup> 《全唐詩》，北京：中華書局，1960年，卷六百五十，第7463頁。

<sup>63</sup> 梁家勉：《梁家勉農史論文集》，北京：中國農業出版社，2002年，第510-512頁。

<sup>64</sup> 《中國農學珍本叢刊：全芳備祖》，北京：中國農業出版社影印本，1982年，第七卷。

其血可以染紬素，尤為絕好。太祖平嶺南，求得猩猩，如雄鴨而大，取其血，以染色如渥丹。與傳記所載不類。

在這一種故事中，猩猩的形象並非類猴，而是“如雄鴨而大”。就染料本身的特性而言，其不僅僅可以用來染紬，也用於染絲綢。宋太祖平南漢事在宋、南漢大寶十四年（971年）<sup>65</sup>。其求得猩猩是否僅僅為了染色，而其目的是否與有宋一朝德運屬火尚赤相關，則並沒有進一步的證據可供發覆<sup>66</sup>。而且，猩猩血的來源從裴炎“西國”又重新回歸到了《華陽國志》所述的哀牢，這一點也值得注意。哀牢國產猩猩，除了上文中引述到的，在中古時期的史料中，最為典型的就《通典》中所述的：

（哀牢）出銅、鐵、鉛、錫、金、銀、光珠、琥珀、水精、瑠璃、軻蟲、蚌珠、孔雀、翡翠、犀象、猩猩、貊獸<sup>67</sup>。

此外，猩猩血還有別的使用。在《西陽雜俎》中可以見到這樣的材料：

狒狒，飲其血可以見鬼，力負千斤<sup>68</sup>。

猩猩與狒狒的區分，前人的著作中有所論述，在此並不做詳細的考察<sup>69</sup>。值得注意的是，在段成式的敘述中，“猩猩血”除了作為染料之外又有了一種新的功能，即通神。這一方面很有可能是和“猩猩知往”<sup>70</sup>的特性相關，另一方面則可能跟猩猩與中國古代的赤色崇拜有關。不過，這種特性在中古以後鮮有文獻提及，不過卻留存在了李時珍編《本草綱目》中：

（狒狒）髮極長，可為頭髮，血堪染靴及緋，飲之使人見鬼也。帝乃命工圖之<sup>71</sup>。

最後，對猩猩血性質的懷疑，是從康熙年間才開始的。揆敘在《隙光亭雜識》中曾道：

<sup>65</sup> 梁廷楠：《南漢書》，林梓宗點校，廣州：廣東人民出版社，1981年，卷五至卷六，第25-27頁。

<sup>66</sup> 關於宋代的德運問題，現在已經發表的研究有劉復生：《宋朝“火運”論略——兼談“五德轉移”政治學說的終結》，《歷史研究》，1997年03期，第92-107頁。

<sup>67</sup> 《通典》，王文錦、王永興、劉俊文、徐庭雲、謝方點校，北京：中華書局，1988年，卷一百八十七，第5061頁。

<sup>68</sup> 段成式：《西陽雜俎》，方南生點校，北京：中華書局，1981年，第161頁。

<sup>69</sup> 關於猩猩和狒狒的區別，高羅佩在他的名著長臂猿考中有著更為詳細的論述，猩猩和狒狒在文獻中有一些共通點，譬如它們都是一種能言的生物，長相類似於人，生活在西南部的未被開化山區里等，他認為在漢代之後，“猩猩”、“狒狒”和“狒家”這三個詞已經變成了一種給文章增添異域色彩的詞彙，具體可以見 van Gulik, Robert Hans. *The gibbon in China: an essay in Chinese animal lore*. Brill Archive, 1967. pp.27-29. 承襲上述的觀點，因此筆者在行文中對猩猩和狒狒并不做嚴格的區分。

<sup>70</sup> 段成式：《西陽雜俎》，北京：中華書局，1981年，第151頁。

<sup>71</sup> 劉衡如、劉山永、錢超塵、鄭金生編：《〈本草綱目〉研究》，北京：華夏出版社，2009年，下冊，第1910頁。

猩猩羶，或謂以猩猩血染成得名，非也。余詢西洋人，云：“彼中有一種紅果，味甘可食用，其汁染罽作大紅色，雖水漬泥污，永久不渝。”此土所製者，反是。真偽之辨可以證知矣<sup>72</sup>。

因此，如果猩猩血真實存在，那麼它應該與紅花有著密切的關係。我們再來審視文章開頭所引述的《猩猩銘》中的史料：

取其血染毛罽，色鮮不黯。

這可能是暗示著中古時期染織工藝的進步，前文已經提及，唐以降，紅花染色已經在較多的場合用上等的紅花素來完成，因而染紅的質量也大為提升。

在另外一方面，關於胡商假托傳說之名製售假貨的事例也並非孤證。《唐代的外來文明》中就已經涉及到這個問題，在西域傳來的奇珍物品中，有一些商品的名稱並不是音譯或者對其性狀的描述，而是混雜了一些傳說，因而出現了很多類似于甘露蜜（真甘露）、胡桐淚、波斯棗（棗椰樹、千年棗、无漏）、獅子糞<sup>73</sup>（實為蘇合，梵文中 rasamala 是糞便之意，而南島語系中的很多語言用這一詞彙代指蘇合，因此被作為了蘇合的名稱）之類的詞彙。這些名稱的構成很有可能是與“猩猩血”同類的。這可能是因為，在中古時代，隨著胡商貿易的頻繁，外來物品大量地進入了中土的日常生活中。這其中自然也免不了通過誇張商品的性能，給商品製造傳說來作為銷售手段的<sup>74</sup>。

“猩猩血”可能正是在這樣的背景下生成的——商人們銷售自己的紅花（胭脂）所編造或者聽聞的傳說。我們知道，在化學染料使用之前，能輕便染色，永久不褪色的紅色顏料並不存在。使用紅花染色，確實比之前常使用的茜草要便利。而隨著紅花染技術的改進，紅花素的提純，其所染出的紅色也確實更為亮麗。這可能正是紅花作為一種新興染料流行開來的要素。而據趙豐的研究，紅花也確實是在西北地區使用最為廣泛<sup>75</sup>。這似乎也可以說明，紅花逐漸普及可能正是受西域影響。事實上，

<sup>72</sup>揆敘：《隙光亭雜識》，謙牧堂藏版刻本，見《續修四庫全書·一一四六·子部·雜家類》，上海：上海古籍出版社，1996年影印，第24頁，原書第47葉b。關於康熙年間的這種博物風氣，謝國楨在《江浙訪書錄》中有這樣的描述：“清康熙時王士禎漁洋以能詩聞於時，而喜為說部之書，談詩論文以揚風雅為宗，所以粉飾清康熙之太平，當時文士靡然景從，成為風氣，若汪琬之著有《說鈴》，納蘭容若著有《淥水亭雜識》、以及揆敘著有是書，即是一個例子。著者均以貴介子弟，而自命為通人，見聞博洽，而以學貫古今，長於考訂自居”，詳見謝國楨：《江浙訪書記》，北京：生活、讀書、新知三聯書店，2007年，第90頁。

<sup>73</sup>薛愛華：《唐代的外來文明》，吳玉貴譯，北京：中國社會科學出版社，1995年，第194頁、第270頁、第403頁至第404頁。

<sup>74</sup>關於這一問題，承襲了薛愛華的思路，已經有專文討論，即陳明：《“商胡輒自誇”：中古胡商的藥材貿易與作偽》，《歷史研究》，2007年第4期，第4-26頁。在本文中，他也討論到了胡商對外來商品誇大其辭編造傳說以求得高額利潤的問題。

<sup>75</sup>趙豐：《中國古代染色文化區域體系初探》，《中國歷史地理論叢》，1989年01期。此外，關於焉

我們應該注意到，在早期的文獻中，猩猩是一種在西南部的傳說生物，而在猩猩血的傳說中，它被描述成了“西國”傳來的，這種錯位也給我們一種提示。

綜上所述，我認為“猩猩血”可能正是指紅花所製成的染料。由於從西域傳入的紅花在染色上引起了一些新的變動，這種西方來的染料被染上了傳說的色彩。但隨著實踐中對紅藍製品的逐漸熟悉，人們便不再會認為紅花染料是猩猩血。但是猩猩血這個傳說卻作為一個“真紅”的象徵流傳開了。正應薛愛華所述：

“外來物品的生命在這些文字描述的資料中得到了更新和延續，形成了一種理想化了的形象，有時甚至當這些物品的物質形體消失之后也同樣是如此。體現在文字中描述的外來物品，最終也就成了一種柏拉圖式的實體。我們知道，外來物品在最初進入文化落后的唐朝邊境地區時，是很少具有這種理想化的形象的，他們在傳播的過程中實現了理想化的形象，但是同時也失去了在原產地的大多數特性<sup>76</sup>。”

不過，還有一點令人不解的是，在上述所舉的獅子糞、無漏等一些“商胡輒自誇”的譯名中，其外來語的成份是清晰可見的，而“猩猩血”一詞卻很難找到外來傳說中的源頭。薛愛華的嘗試并不成功，筆者也很難找到同一時代的外來傳說中與猩猩血相關的證據。因此，猩猩血可能未必是一個源自外來語的傳說。

（作者為復旦大學歷史學系博士生）

---

支山在西域的考證，還可以參考藤田豐八的《焉支與祁連》（藤田豐八的《焉支と祁連》，《內藤博士還曆祝賀支那學論叢》，京都：弘文堂書房，1926年，第757-776頁。）一文，此文也涉及到對紅花傳入的考證，其所用的材料與前引石聲漢文相類，故不贅，不過藤田氏以為紅花在西北的流行遙在張騫出使之前。

<sup>76</sup>薛愛華：《唐代的外來文明》，吳玉貴譯，北京：中國社會科學出版社，1995年，第4頁。

## 正倉院藏《王勃詩序》校注（上）

道坂昭廣

正倉院藏《王勃詩序》（以下正倉院本と表記）は全部で41篇の詩序作品が筆寫されている。その内21篇は佚文であり、20篇は《文苑英華》などに採集されて中國にも傳わる。日中兩國ともに傳わる20篇を調べてみると、すべての作品に文字の異同が見られる。この異同は、大きく三つのパターンがある。一は字形が類似していることによって生じたと思われるものである。二は文字の顛倒や脱落である。この二類は、抄寫の際に生じたと考えられ、正倉院本の文字が誤っていると判断できる場合が比較的多い。そして第三類は、日中どちらの文字にもその使用例や典據が求められる異同である。正倉院本は、その筆寫時期や筆寫目的を考えると、正確に書き寫そうという意識が強く、随意に書き換えたとは考えにくい。この第三類の異同は、刊本に定着する以前に中國で傳寫されてゆく過程で削除付加、改寫されたことによって生じた可能性があるのではないだろうか。

707年に抄寫された正倉院本は、676年頃に世を去った王勃の詩序作品が傳寫を繰り返す以前の、非常に早い時期のテキストを寫したものである。本稿は正倉院本は王勃の詩序作品の最初の文字が反映されている可能性が高いという豫想にたち、正倉院本によって彼の詩序作品を復元させることを目的とする。そのため上記三類の第一、第二類の異同のうち、正倉院本の明らかな誤字や文字の脱落は取り上げない。第三類の異同、即ち、單純に正倉院本の誤寫、脱字と見なすことのできない部分を中心に、正倉院本の文字に作る根據の有無を考えようとする。

以下に見るように、第三類の異同は、解釋が大きく異なるものも多い。それは正倉院本の文字であった可能性を否定できないということでもある。さらに解釋の違いが生じる異同であっても、そこに典據や王勃の前後の時期の作品に使用例が求められるなら、正倉院本の文字に作った可能性が示されたことになるだろう。このことについては、これまで所謂〈滕王閣序〉の異同の幾つかを取り上げたことがある<sup>1</sup>。しかし王勃という文學者とその文學を理解し、正倉院本とテキストとしての價値を明確にするためには、全作品について検討する必要がある。こ

<sup>1</sup> 〈正倉院藏『王勃詩序』中の「秋日登洪府滕王閣餞別序」〉。また〈テキストとしての正倉院藏『王勃詩序』〉（ともに《『王勃集』と王勃文學研究》（研文出版 2016年）所収）

ここでは、日中兩國に傳わる作品 20 篇のうち、まず正倉院本の前半の 10 作品を取り上げる。

本稿は《正倉院藏「王勃詩序」校勘》(香港大學饒宗頤學術館學術論文/報告系列 27 2011 年)として報告した校勘作業に基づく。あらためて今回の調査における表記について以下にまとめておく。

中國諸本というのは以下の四種を指す。

- 1、宋・李昉等奉敕輯《文苑英華》(北京：中華書局，1966 年隆慶刊本影印)。
- 2、明・張燮輯《王子安集》(四部叢刊，明崇禎刊本影印)。
- 3、清・項家達輯《王子安集》(《初唐四傑集》所收，清乾隆四十六年星渚項家達校刊)。
- 4、清・蔣清翊撰《王子安集注》(臺灣大化書局，1977 年據光緒七年吳縣蔣氏雙唐碑刊本影印)。

また、王勃詩序作品名の前の漢數字は正倉院本に筆寫されている順序を示す。そのあとのアラビア數字は正倉院本各作品の行を示している。また考察の対象となる文字は文中では「 」で示した。《 》は書名、作品名は〈 〉、引用文は「 」で示す。王勃の作品の後に付す卷數は、蔣清翊《王子安集注》の卷數である。

## 一 〈王勃於越州永興縣李明府送蕭三還齊州序〉

3-4 蔭松披薜、琴樽爲得意之親、臨遠登高、烟霞是賞心之事。亦當將軍塞上、詠蘓武之秋風、隱士山前、歌王孫之春草。

「亦」以下の 4 句が中國諸本にない。そのことは、既に指摘したことがあるが、この時期の日本人が獨自に書き加えることは考えられないので、本來あった句が、中國における傳寫の間に失われたと考えられる。

最初の一句を、中國諸本は「薜衣松杖」に作る。蔣清翊は、《楚辭》〈九歌・山鬼〉「被薜荔兮帶女蘿」逸注「被薜荔之衣、以免絲爲帶也」と隱者の服裝と注する。「松杖」については、注しない。蔣清翊が引く《楚辭》は、正倉院本の「披薜」の注に相應しい。また〈三月上巳祓禊序〉(但し、この作品は王勃の作品ではない)「披薜蘿於山水」の句があり、蔣清翊は、《楚辭》〈九歌〉を引く。他に駱賓王〈春夜韋明府宅宴得春字〉や楊炯〈青苔賦〉にも「披薜」の語がある。「蔭松」は、王勃に用例はないが、これも《楚辭》〈九歌・山鬼〉「飲石泉兮蔭松柏」に基づく言葉で、〈頭陀寺碑文〉(《文選》卷五十九)に「班荆蔭松者久之」という例がある。一方、「松杖」は、蔣清翊が沈黙するように、あまり使用される言葉ではない。この四字が隱者を指すということでは、大きな違いが生じるわけではないが、この部

分は正倉院本の言葉であった可能性があるのではないか。

## 6 幸屬一人作寰中之主、四皓爲方外之臣

中國諸本は「儻然四皓」とし、「幸屬一人」と對としているが、「幸屬」と「儻然」は對應を求めにくく、蔣清翊は《莊子》大宗師篇「儻然而往、儻然而來而已矣」を典據とする。「幸屬」が對句にかかり、幸いにも中國が皇帝によって統一され、隱者もまた四皓のように家臣となった時代と、正倉院本に基づいて解することに不自然さはない。

## 10-11 嘗謂連城無他郷之別、斷金有同好之親。契生平於張范之年、齊物我於惠莊之歲。

中國諸本は「嘗謂連壁無異郷之別、斷金有好親之契。生平於張范之年、齊物於惠莊之歲」とする。王勃には他に「異郷」の語の使用はないが（異國・異縣はある）、ここでは「他郷」と解釋の違いが生じる異同ではない。この四句の少し後に「嗟歧路於他郷、他郷豈送歸之地」という極めて技巧的な句があり、その効果を高めるために、この部分が書き換えられたのかもしれない。一方「連城」は《史記》藺相如傳の「連城壁」が思いつく<sup>2</sup>。しかし蔣清翊が《世說新語》容止篇「潘安仁、夏侯湛竝有美容、喜同行、時人謂之連壁」を擧げるように、「斷金」とともに友情が含意されているとするなら、これを典據とする「連壁」の文字の方が良いように思われる。さらに「金」が平聲であるので、この部分は仄聲が望ましく、そこ点からも「城」は適切ではない。あるいは言葉その通りに町々は隣り合って繋がっているのだから他郷での別れなどないということを行っているのかもしれない。「城」と「壁」は字形が類似しているとも思えない。正倉院本の「連城」は解し難く、ご教示を乞いたい。

第三句第四句も大きな異同がある。この部分は二句目の「同好之親」と「好親之契」の異同と關わる。即ち「契」を第二句の末字とするか第三句の最初の文字とするかの違いが、第三句と第四句を「三字於四字」の對とするか、「二字於三字」の對句とするかという字數の違いを導いたと考えられるのである。まず平仄の配置からすると、この四句の各句末が仄平平仄となる正倉院本の方が、仄仄平仄となる中國諸本の文字より規則に従っている。「同好之親」「契生平」はそのままの句はないが、「同好」は典據のある言葉であり、この句が奇異であるわけではない。「齊物」については、《莊子》〈齊物論〉をはじめよく用いられる言葉であるが、蕭愨〈聽琴詩〉（《初學記》樂部下琴）「至人齊物我、持此說高情」とあるように、他

<sup>2</sup> 《正倉院本王勃詩序譯注》日中文化交流史研究會、2014年、翰林書房（以下《譯注》と表記）は、これを典據とする。

人と自分を同一視することを言い、正倉院本の表現が成り立つ。

「連城」について疑問が残るが、二句目から四句目は正倉院本の文字に一定の根拠があったと考えてよいように思われる。

### 13 横溝水而東西、斷浮雲於南北

中國諸本は、「溝水」を「咽水」とする。蔣清翊が、〈古辭・白頭吟〉「溝水東西流」を引くよう、この句は、「咽水」より「溝水」の方が適切であるように思われる。少なくとも正倉院本の句も成り立つ。また「浮雲」を中國諸本は「愁雲」に作る。これについても沈約〈送友人別〉詩（《藝文類聚》人部十三別上）「君東我亦西、銜悲涕如霰。浮雲一南北、何由展言宴」があり、正倉院本の表現が可能であったことがわかる。

### 14 白首非離別之秋、歎岐路於他郷。他郷豈送歸之地

「離別」を中國諸本は「臨別」に作る。「臨」と「離」は字形が類似する。「送歸」との對應を考えると、その時點に焦點をあてる「臨別」という中國諸本の方が適切であるかもしれないが、どちらの語であっても意味の違いは大きくない。なお、「離別」については、張率〈遠期〉（《玉臺新詠》卷六）「秋風息團扇、誰能少離別。他郷且異縣、浮雲蔽重山」という例を挙げることができる。

### 14-15 蓐收戒節、少昊伺辰

中國諸本は「戒節」を「戒序」に作る。「戒序」の語を王勃は〈九成宮頌〉（卷十三）、〈梓州鄆縣靈瑞寺浮圖碑〉（卷十八）で用いている。現存する王勃の作品に「戒節」の語は無いが、《後漢書》明帝紀第二「十二月甲寅、詔曰、方春戒節」という句や、庾信〈羽調曲三〉「涼風迎時北狩、小暑戒節南巡」、更に後周武帝〈伐北齊詔二首其一〉「白藏在辰、涼風戒節」（《文館詞林》卷六六三）の例がある。「戒序」と同じ意味である。つまり正倉院本の文字であってもかまわない。

第二句「伺辰」を中國諸本「司辰」とする。蔣清翊が引用するように、この對句全體が禰衡〈鸚鵡賦并序〉（《文選》卷十三）「少昊司辰、蓐收整轡」を意識している。正倉院本の「伺」は字形の類似する「司」の誤寫の可能性が高く、第一類の異同に數えるべきかもしれないが、徐陵〈勸進元帝表〉（《文苑英華》卷六〇〇）「莫莢伺辰、無勞銀剪」など「伺辰」の例があり、正倉院本の文字で解釋することが不可能なわけではない。

### 15-16 白露下而江山晚。徘徊去鶴，……悽斷來鴻

「晚」を中國諸本は「遠」とする。王勃にも「江山遠」（〈縣州北亭群公宴序〉卷七）の語はある。しかし李百藥〈晚渡江津〉詩（《文苑英華》卷二八九）「寂寂江山晚、蒼蒼原野暮」とある。時間を指すか、距離を指すかの違いはあるが、正倉院本

の誤寫とは言えないのである。

「悽斷」を中國諸本は「斷續」とする。蔣清翊は「斷續」に注を付さないが、假に「徘徊」という行動を示す言葉との對として「斷續」が考えられているとするなら、ぽつりぽつりと現れる鴻といった意味になり、「悽斷」に作る正倉院本との間に解釋の違いが生じる。ただ「悽斷」の語は〈別薛華〉詩（卷三）で王勃は「悲涼千里道、悽斷百年身」と用いており、蔣清翊は陳・阮卓〈賦得黃鵠一遠別〉詩「風前悽斷送離聲」を指摘する。しかし阮卓の詩は「月下徘徊顧別影、風前悽斷送離聲。離聲一去斷復續、別響時來踈復促」（《藝文類聚》卷七十鳥一鶴）と續き、「悽斷」とともに「斷續」も用いられているのである。「悽斷」「斷續」ともに、季節の移り変わりを示す渡り鳥の鳴き聲に王勃の心情が込められた言葉と解釋することが可能であり、そうであれば解釋に大きな違いは生じない。

## 二 〈山家興序〉（\* 中國諸本は〈山亭興序〉とする）

### 2-3 廣漢巨川、珠貝有藏輝之地

中國諸本は第二句を「珠貝是有殊之地」に作る。蔣清翊は、「珠貝」について《管子》を引く。諸本の場合、大河は、眞珠がその特殊性を發揮できる地となるが、正倉院本だと、本性を隠して生きる場となる。「藏輝」という語は、多くの使用例があるが、晉の牽秀〈老子頌〉（《藝文類聚》卷七十八靈異部上）「抱質懷素、蘊寶藏輝」のように、隱者を含意するものがある。王勃のこの句も「深山大澤、龍蛇爲得性之場」と對になっており、その特殊性を顯示する場であるより、人に知られずとも眞價を保持する場ということを表現するのではないか。この句の異同は、中國諸本と正倉院本で解釋が大きく異なることになる。この序全體が、俗世に染まらぬ高潔な人々が集う、世俗から離れた場を贊美することを主題とするので、正倉院本の文字がより適切であるように考えられる。

### 9 神崖智宇、崩騰觸日月之輝

中國諸本は「仁崖智宇、照臨明日月之輝」に作る。「仁崖」の語について、蔣清翊は沈黙する。正倉院本の「神崖」という語には謝安〈與王固之〉（《文館詞林》卷一五七）「思樂神崖、悟言機峰」といった例がある。或いは中國において、「神」が「仁」に誤寫されそのまま引き繼がれたのではないだろうか。第二句「崩騰」については、王勃〈秋夜於縣州群官席別薛昇華序〉（卷九）に「山川崩騰以作氣」とあり、蔣清翊は《抱朴子》刺驕篇「崩騰競逐、其闖茸之徒」と注する。この句は弘農公を譽める部分だが、正倉院本であれば抜きんでた才知が躍り上がって日月の輝

きまで至るという意味になる。中國諸本の場合、「仁崖」は分からないが、正倉院本「神崖」と同じ意味と假定すると、彼の才知によって、日月の輝きがより明るくなったというような意味となる。つまり「崩觸」は下から上に向かうが、「照臨」は上から下に向かうことを示すので、その點では解釋に違いが生じることになる。

### 12-13 輕脱屣於西陽

「屣」を中國諸本は「履」に作るが、蔣清翊は「履」是「屣」字之訛」と指摘する。第一種の異同に屬するが、ここでは中國において傳寫の過程で生じた誤りが定着してしまったことを示す。

### 17 山樽野酌、求玉液於蓬萊之府。

「府」を中國諸本は「峯」に作る。大きく解釋の變更が生じるわけではない。ただ陳子昂〈梓州司馬楊君神道碑〉(《文苑英華》卷九二六)「遊鳳皇之池、觀蓬萊之府」とあり、正倉院本の文字が不可能ではなかったことがわかる。句末の平仄の配置から考えると、この部分は平聲の文字が置かれることが適切であり、中國諸本の「峯」は、その配慮により傳寫の間に書き換えられたのかもしれない。

### 18 山腰半坼

「坼」を中國諸本は「折」に作る。蔣清翊は「折」是「坼」字之訛」と指摘している。正倉院本が正しく筆寫していたのである。

### 20 核漬青田、西域之風謠在卽

「核」を中國諸本は「粉」に作り、蔣清翊は「粉、義未詳」とする。この句について羅振玉が既に《王子安集佚文》の序で指摘しているが、《古今注》卷下の「烏孫國有青田核」を出典とする。また「謠風」を、諸本「謠風」に作る。その土地の民謠という意味で《文選》はじめ多くの使用例がある「風謠」と異なり、中國諸本の「謠風」は、蔣清翊が沈黙するように、王勃以前の使用を見つけにくい言葉である。これは第二類の異同に屬するが、中國諸本側に文字の顛倒が豫想される。

### 24 朱城隱々、闌干象北斗之宮

「朱」を諸本「珠」に作るが、蔣清翊は「珠」疑「朱」字之訛」とする。中國諸本が誤字を留めたと言える。

### 21 漢家二百年之都鄴

「年」は則天文字で記されている。この「年」を中國諸本は「所」に作り、蔣清翊は、張衡〈西京賦〉(《文選》卷二「多歷年所二百餘朞」)を引用する。「年所」の語で年を示すので、「所」でも良いのかもしれない。また蔣清翊も年と解している

のかもしれないが、對應する句が「秦氏四十郡之封畿」なので、中國において傳寫の間に場所としての「所」が意識されていたのかもしれない。中國諸本だと、漢が二百箇所に作った町竝みとなろうが、正倉院本だと二百年の都となり、理屈から考えれば、正倉院本の方が理解しやすいように思われる。

### 三 〈秋日宴山庭序〉 (\* 中國諸本は〈秋日宴季處士宅序〉とする)

#### 3-4 而逍遙皆得性之場、動息竝自然之地

第二句「竝」を中國諸本は「匪」に作る。字形の類似によって異同が生じた可能性がある。正倉院本の抄寫者が往々にして犯す間違いである。この文字の前に置かれる「動息」の語を王勃は〈江曲孤鳧賦〉(卷一)でも使用している。蔣清翊は謝朓〈觀朝雨〉(《文選》卷三十)「動息無兼遂、歧路多徘徊」を引き、出仕と隱居と解している。中國諸本の「匪」であれば、動と息の間にはこのような落ち着いた地はないということなる。しかし、山庭の宴席という場、更にこの對句の前の二句が、「雖語默非一、物我不同」とあること、何よりもこの文字と對應する第一句の文字が「皆」であるなどを考えあわせると、「匪」より、正倉院本の「竝」の可能性が高いのではないか。即ち動と息と立場や志向が異なる人もそれぞれ自由でおれる場であるということ表現していたのではないだろうか。

#### 8 樂莫新交申孔鄒之傾蓋

「鄒」を中國諸本は「程」に作る。文字の異同はあるがどちらも《孔子家語》致思篇の「孔子之鄒、遭程子於塗」という逸話に基づく。この異同については指摘したことがあるので省略する<sup>3</sup>。

#### 13 人之情矣、豈不然乎

中國諸本は「豈曰不然」に作る。しかし正倉院本の文字は、司馬遷〈報任少卿書〉(《文選》卷四十一)「見僕行事、豈不然乎」を典據として求めることができる。

### 四 〈三月上巳祓禊序〉

\*この序が王勃の作でないことは、蔣清翊に指摘がある。

\*なお、この序は、宋・孔延之が編纂した《會稽掇英集》<sup>4</sup>卷二十に〈修禊于雲門王獻之山亭序〉の題で王勃の作として採録されている。正倉院本の文字と一致する部分があり、正倉院本が従った

<sup>3</sup> 〈テキストとしての正倉院藏『王勃詩序』〉(《『王勃集』と王勃文學研究》(研文出版 2016 年所収))。

<sup>4</sup> 《會稽掇英集》點校(鄒志方點校 人民出版社 2006 年)

テキストの存在を暗示する。

## 2 天下四海

中國諸本は「四方」とする。大きく解釋の變更を迫る異同ではないが、この句から始まる文頭の四句の句末は、正倉院本であれば「海」(仄)、「池」(平)、「年」(平)、「宅」(仄)と、駢文の規範に従っているが、中國諸本、平聲「方」では規則から外れることになる。なお《會稽掇英集》は正倉院本と同じく「四海」に作る。

## 3 雖朝野殊智、出處異途

「殊智」を中國諸本は「殊致」に作る。「殊致」について、蔣清翊は袁宏〈三國名臣序篇〉(《文選》卷四十七)「存亡殊致(、始終不同)」を引く。一方正倉院本であれば、禰衡〈鸚鵡賦并序〉(《文選》卷十三)に、「雖同族于羽毛、固殊智而異心」とあり、見識を異にするという解釋が認められよう。なお《會稽掇英集》は、中國諸本と同じく「致」に作る。

## 6 尚有過逢之客

《會稽掇英集》は正倉院本と同じであるが、中國諸本「尚過逢迎之客」に作る。蔣清翊は、《戰國策》卷三十一燕策三「太子跪而逢迎、欲行爲道」を引く。また、所謂〈滕王閣序〉(卷八)にも「千里逢迎」の句がある。正倉院本「過逢」は、《漢書》卷二十七下之上 五行志第七下之上「傳相付與、曰行詔籌、道中相過逢、多至千數」が古い例となる。また後世の例であるが杜甫〈贈虞十五司馬〉「過逢連客位、日夜倒芳樽」とあり、出會った人を指し、中國諸本の出迎えると意味を異にする。この句は直前の「釀渚荒涼」を受ける。蔣清翊は《古今注》草木篇(卷下)中の沈釀が京洛への旅の途中、沈釀という埭で「逢故舊友人」とする話と、《嘉泰會稽志》中で、洛陽へ赴く友人を沈釀川で送別宴を開いたとする故事を引く。荒涼との繋がりから考えると、この句は前者を意識していると思われるが、そうであれば出迎えた人を留めたではなく、出會った友人がいるという正倉院本の文字の方が、二句が繋がるように思われる。

## 9 暮春三月、遲々麗景

中國諸本、《會稽掇英集》ともに「麗景」を「風景」に作る。「風景」の語は王勃の作品に頻出する言葉である。「麗景」は、例えば謝朓〈三日侍宴曲水代人應詔九章其四〉(《藝文類聚》卷四歲時部中三月三日)「麗景則春、儀方在震」とあるように、風景をより限定し、春の美しい日差しを表現したものであり、正倉院本の文字であっても奇異ではない。

## 7 昂々駉驥

中國諸本は「或昂昂騏驎」に作る。「騏驎」も「騏驎」も《楚辭》に出る。しかし「騏驎」は駿馬を言うが、「騏驎」の「騏」は私の調べた限り動詞として読む場合が多く、少なくともこの二字で駿馬を意味しない。對になる句が「泛泛飛鳧」であり、飛ぶ鳧と考えると正倉院本が適切であるように思われる。蔣清翊が《荊楚歲時記》注「競渡舸舟、取其輕利、謂之飛鳧」と、名詞で讀もうとするのは、「騏驎」の語と對應させようとしたためであるかもしれない。正倉院本の「騏（は）せる驎」と「飛ぶ鳧」の方が適切であるように思われる。なお《會稽掇英集》は「或」を加えるが、この句を正倉院本と同じ「騏驎」に作る。

#### 11 王孫春草、處々皆青、仲統芳園、家々竝翠

「處々皆青」を中國諸本はみな「處處爭鮮」に作る。解釋が變わるわけではないが、第四句「竝」との對であることを考えると「皆」の方が適切であるように思われる。《會稽掇英集》も「皆青」に作る。

#### 16-17 後之視今、豈復今時之會。人之情也、能別應乎。宜題姓家、以傾懷抱。

中國諸本は、第二句「亦是今時（張本のみ「日」）之會」に作る。しかし《會稽掇英集》は正倉院本と同じ文字である。また正倉院本の「能別應乎」の句は難解である。ただこの句は中國諸本も一致しない。蔣本は「能無悲乎」とし、《文苑英華》張本は「能不應乎」、項本は「能不悲乎」、更に《會稽掇英集》は「能不感乎」に作る。正倉院本「宜題姓家」句の第一字「宜」は、中國諸本は「且」に作り、第四字「家」を「字」とする。これらは字形が似る。《會稽掇英集》も第一字は「宜」に作る。「宜」であってもこの句を解釋することも可能であり、正倉院本の誤字と斷言はできない。但し第四字の「家」は《會稽掇英集》も「字」と作るように、正倉院本の誤寫と思われる。

「以傾懷抱」は、《會稽掇英集》もこのように作る。謝靈運〈相逢行〉（《藝文類聚》卷四十一樂部一）に「邂逅賞心、人與我傾懷抱」という句があり、正倉院本の典據とすることができる。もちろん中國諸本「以表襟懷」の「襟懷」の語も用例の多い言葉であり、また解釋にも大きな違いは生じない。

### 十一 〈上巳浮江讌序〉

#### 8 靈關勝地

中國諸本は「雲開勝地」に作るが、蔣清翊は「雲開未詳、疑是靈關之訛」とする。このことは羅振玉が《王子安集佚文》序で、正倉院本のテキストとしての優秀性を示す例として指摘している。

## 9 早燕歸鴻、倏遲風而弄影

中國諸本は「倏迅風而弄影」に作る。正倉院本の「遲風」は用例の少ない文字である。中國諸本の風とは、解釋が正反對になるが、春の駘蕩とした風景をイメージするなら、この文字は可能性を完全に否定はできないと思われる。

## 11 出汀洲而極睇

中國諸本は「汀洲」を「河洲」に作る。字形が類似し、水邊と中洲の違いはあるが解釋が大きく食い違うわけではない。しかしこの二つの言葉がもつイメージには大きな違いがある。「河洲」は蔣清翊が引用するように《詩經》〈關雎〉がイメージされる。一方「汀洲」は王勃の他の作品でも用いられ、それに對して蔣清翊が《楚辭》〈九歌・湘夫人〉を引くように、《楚辭》をイメージさせる言葉である。例えば楊炯〈幽蘭賦〉に「汀洲兮極目、芳菲兮襲豫」とあるように、王勃もここでは《楚辭》を下敷きに「汀洲」を用いていたのではないだろうか。

## 16 情盤興遽、景促時淹

中國諸本は「遊盤興遽」に作る。しかし王勃〈秋日楚州郝司戸宅遇餞崔使君序〉（卷八）「情盤樂極」と「情盤」の語が用いられており、蔣清翊は顏延之〈三月三日曲水詩序〉（《文選》卷四十六）「情盤景遽」を典據として擧げる。正倉院本の文字に根據があると主張することが可能である。

## 17 散髮長吟、佇明月於青溪之下

中國諸本は「高吟」とする。また王勃作品に「長吟」とする例はない。王勃は〈廣州寶莊嚴寺舍利塔碑〉（卷十八）で「梁甫高吟」と「高吟」を用いている。ただ、嵇康〈幽憤詩〉（《文選》卷二十三）「采薇山阿、散髮巖岫。永嘯長吟、頤性養壽」とあり、正倉院本の表現はこれを典據とするのではないか。

## 18 赴泉石而如歸、仰雲霞而自負

中國諸本は第一句「赴」を「視」に、第二句「仰」を「佇」に作る。そして「自負」を「有自」に作る。「有自」について蔣清翊は《左傳》昭公元年「叔出季處、有自來矣」を引く。王勃〈秋晚入洛於畢公宅別道王宴序〉（卷八）に「仰雲霞而道意、捨塵事而論心」という對句がある。この〈上巳浮江讌序〉も同じく、王勃の俗世を離れて高潔に生きようとする高揚した精神を述べる部分であり、その來源をいう「來自」と共に、彼の自信を表現する「自負」を用いたと解することも可能であるように思われる。

## 19 初傳曲洛之盃

中國諸本は「洛」を「路」に、「盃」を「悲」に作るが、蔣清翊が「路、蓋洛字

之訛、悲是杯字之訛」と指摘している。

## 21 雖復來者難誣、輒以先成爲次

中國諸本は第一句を「誰知後來者難」とする。正倉院本の句は、魏文帝〈與吳質書〉（《文選》卷四十二）「今之存者、已不逮矣。後生可畏、來者難誣」を典據として求めることできる。正倉院本の筆寫者がこの一字を獨自に加えたとは考えにくく、また序の末尾の表現としても正倉院本の句の方がふさわしい。

## 十二 〈聖泉宴序〉（\*駱賓王の作ともされる）

### 4 亦無乏焉。羣公九牘務閑、江湖思遠、寤寐奇託、淹留勝地。

《文苑英華》はこの序を採録しないが、その他の中國諸本は「亦無乏焉。羣公九牘務閑」と「淹留勝地」を缺き、「遂使江湖思遠、寤寐寄託」に作る。「九牘」は使用例を見いだせない。「務閑」は庾信〈周上柱國齊王憲神道碑〉（《庾子山集注》卷十三）に「時以白露涼風、務閑農隙」という例がある。王勃〈入蜀紀行詩序〉（卷七）「游涓澮者、發江湖之思」とあり、この部分も「江湖の思」と讀むのであれば、前の句も「九牘の務」と讀み、官僚としての仕事と、その對極にある自然の美しさと精神の自由を希求という對を構成していると考えられる。ただ「寤寐奇（寄）託、淹留勝地」の對は、句末がともに仄聲であることとともに、解釋が難しい。しかし中國諸本にない「淹留勝地」の句は、〈江曲孤鳧〉（卷一）で「反覆幽谿、淹留勝地」と王勃が全く同じ句を使用しており、恐らくは正倉院本には基づくテキストがあったと思われる。

### 5 既而崗巒却峙、荒壑前縈、丹甍萬尋、碧潭千仞

中國諸本は「崗」を「崇」に、「却峙」を「左岐」に「荒壑（《箋注駱賓集》（卷十）は「壁」に作る）」に、第四句「仞」を「頃」に作る。これらの異同のうち、第一句「岐」について蔣清翊は「平聲、不叶、疑訛字」と疑問を呈している。正倉院本の「峙」は仄聲であり、蔣清翊のこの疑問は解消される。更に「却峙」の語を王勃は〈梓州通泉縣惠普寺碑〉序（卷十七）で「崇墉却峙之勢、庭衢四會、勝里九曲之分、閭閻萬積」と使用している。但し蔣清翊は「却峙二字、疑有訛、且與九曲不對」とその誤字を疑っている。確かに王勃以外「却峙」という言葉の使用例を探し出せないが、正倉院本と併せて考えるなら、彼の疑いは必ずしも当たってははいないかもしれない。

## 十五 〈仲家園宴序〉（\*中國諸本は〈仲氏宅宴序〉とする）

### 5 暮江浩曠、晴山紛積

諸本は「江波」に作る。「晴山」との對としては「暮江」の方が適切に思われる。王勃より後の時代李白〈夏日諸從弟登沔州龍興閣序〉に「晴山翠遠而四合、暮江碧流而一色」の對句があることは、李白がこの序を意識していたかはさておき、この對が成立することの例となる。

### 6 喜鴛鸞之樓曜、逢江暎之多材

中國諸本は「喜鴛鸞之接翼、曜江漢之多才」とする。第二句の「暎」は「漢」の誤寫と思われる。正倉院本の第一句「樓曜」という語の使用例が見だし難い。「樓」と「接」は字形が似る。「接翼」であれば蔣清翊が指摘するように《洛陽伽藍記》（卷四）に載る東平王の述懐「至於宗廟之美、百官之富、鴛鸞接翼、杞梓成陰」が典據として存在する。恐らくは正倉院本の誤寫と思われる。そしてそうであれば、二句目ともうまく對をなす。この二句は王勃が多くの有能な人材とこの仲家の庭園の宴で出會ったことを表現しているのかもしれない。しかしその場合第二句は中國諸本の「曜」より、正倉院本「逢」の方が理解しやすい。ただ正倉院本に「翼」はなく、正倉院本第一句の末字「曜」が、中國諸本の二句目の最初になる。中國諸本に「逢」の字はない。正倉院本は「接」字を「樓」に書き誤り、「翼」字を落した可能性はあるが、「逢」が正倉院本の筆寫者によって任意に書き加えられたとも思えない。この部分に何か文字の亂れがあるのではないだろうか。ここに提示し、ご教示を乞いたい。

## 十六 〈梓潼南江泛舟序〉

### 2-3 鎮靜流俗

中國諸本は「鎮流靖俗」に作る。沈約〈爲武帝與謝朓敕〉（《藝文類聚》卷三十七人部二十一隱逸下）に「羣才競爽、以致和美、而鎮風靜俗、變教論道」と中國諸本と類似した句がある。一方、「流俗」は王勃の作品に見える言葉であり、「鎮靜」も桓温〈薦譙元彦表〉（《文選》卷三十八）に「鎮靜頽風」の句や《世說新語》言語篇引《晉陽秋》「王導獨謂不宜遷都……今雖凋殘、宜脩勞來旋定之道、鎮靜羣情」などの例がある。またこの句の前は「梓潼縣令韋君、以清湛幽凝」の二句、後に「境内無事」が續く。沈約の句をまねて、「流俗」を分けた可能性は残るが、對句構成から考えるとそのようにする必然性はなく、正倉院本の文字であった可能性があるといえよう。

## 7 有嘉餽旨酒、清絃朗笛、以黼藻幽尋之致焉

中國諸本、第二句三句を「鳴絃朗笛、以補尋幽之致焉」に作る。第三句「黼藻」を王勃は〈上拜南郊頌表〉(卷四)で「黼藻神器」と用いており、蔣清翊は「《爾雅》釋器、斧謂之黼。《法言》學行篇、吾未見好斧藻其德、若斧藻其塗者歟」と注する。中國諸本であれば、酒料理、音楽がこの船遊びの興を助けるという解釈になるが、正倉院本であれば船遊びの興を美しい文章で述べようという意味になり、解釈に違いが生じる。

## 十七 〈餞宇文明府序〉 (\*中國諸本は「餞」を「送」に作る)

### 2-3 豈非仙表足以感神、貞姿可以鎮物

中國諸本は「豈非仙表足以感神、眞姿可以錯物」とする。「貞姿」は王勃以前の用例を見つけにくい、白樂天ら中唐以降、しばしば用いられている。「眞姿」は楊巨源〈別鶴詞送令狐校書之桂府〉(《文苑英華》卷二八五)「皎然仰白日、眞姿栖紫烟」の例があるが、この語も王勃以前さほど用例はない。一方「鎮物」と「錯物」であるが、正倉院本の「鎮物」は《宋書》卷二十樂志十〈晉江左宗廟歌十三篇・歌康皇帝(曹毗)〉「閑邪以誠、鎮物以默」とあるほか、《晉書》卷七十九謝安傳四十九に、淝水の戦いに勝利したとの報を得た謝安が、人には喜色を示さなかったが、「還内、過戸限、心喜甚、不覺屐齒之折。其矯情鎮物如此」とある。しかし「錯物」は、適切な例を見つけにくい。ちなみに蔣清翊はこの句に注を附さない。

「貞」と「眞」、「錯」と「鎮」は、字形が類似する。第一類に属するこのような異同は、正倉院本の誤字と判断される例が多い。しかし、この部分に關しては、中國諸本が誤寫を保存してしまった可能性があるのではないだろうか。

### 3-4 巨山之涼々孤出、昇華之巖々清峙

中國諸本が第一句「涼々」を「凜」とすることは、いまは問題としないが、正倉院本第二句「巖々」を中國諸本は「麗」に作る。しかし「巖々」は、《世說新語》賞譽篇「王公目太尉、巖巖清峙、壁立千仞」を典據とすることができる。王勃は他にも「巖巖思壁」の句が〈宇文德陽宅秋夜山亭宴序〉(卷七)にある。ちなみに蔣清翊は「麗清峙」に注を附さない。

### 5 俱希狀俗之標、各杖專門之氣

中國諸本は、《文苑英華》を除き、第一句「希狀俗」を「拔出塵」とする。第二句は「各仗專門之氣」に作る。「狀俗」は意味をなさず、「狀」は「拔」の誤字ではないか。そう考えるのは蔣清翊が、この句に對する注として引く孔稚珪〈北山移文〉

(《文選》卷四十三)に「夫以耿介拔俗之標、蕭灑出塵之想」とあるからである。中國において傳寫のうちに、〈北山移文〉の後の句に書き換えられたのではないか。

#### 7 馬肆含豪、請命昇遷之筆

中國諸本は「肆樂含豪」とする。正倉院本の「豪」は「毫」の誤字であろうが、「肆樂」について、蔣清翊は「樂肆、肆樂、均可疑」と言う。對句となるのが、「楊(揚)庭載酒、方趨(趨)好事之遊」と揚雄であること、この序が蜀で作られたことを考えると、正倉院本の「馬肆」が本來の文字であり、「馬」は司馬相如を指すのではないか。なお蔣清翊が注するように、次の句の「昇遷」は司馬相如の故事に關わる。「馬肆」が司馬相如を指すであろうことは、《譯注》に既に指摘がある。

### 二十四 〈與員四等宴序〉

#### 5 請拔非常之思、俱宣絕代之遊

中國諸本は「拔」を「沃」、「俱」を「但」に作る。ともに字形が似ており、誤寫の可能性はある。ただ單純に正倉院本の方の誤寫とも言い切れない。「拔」とは抜き出す、「沃」は注ぐと、方向が逆であるが、非常の思いを抜くと、注ぐはどちらでも解釋は可能である。「俱」と「但」は意味が異なる。しかし序文の終わりに置かれる句としては、參加者みなでという「俱」字の方が良いように思われるが、もちろん「但」字が不可能であるわけではない。

(作者は京都大學人間・環境學研究科教授)

## 書儀に見られる「榜子」\*

山本孝子

唐から宋にかけての公私文書の書式には、同じ名稱が附されるにも関わらず異なる性質を有するものが少なくない。時代の流れに合わせて、新たな用途・機能が加わることもあれば、ひとつの書儀の中に同名異質の書式が複数収録されている場合もある。「榜子」もまた、そのような書式のひとつに数えることができる。[周一良 1995] は、「榜子」<sup>1</sup>という『唐六典』には見えない書式の名稱に注目し、初期の榜子は簡単に記された書付や紙片の類いであり、刺史書儀に見える榜子のような簡単な略式の手紙が皇帝への「謝恩」や到着の報告に用いられるようになったのは晩唐以降のことであろうと述べる。また、南宋の官銜と姓名を記した榜子と門状の関係について指摘する<sup>2</sup>。現存する資料に限りがあり、主に傳世文獻の記録によって簡単に言及されるのみで、具体的な變化や違いがやや分かり難い。本稿では、書儀に収録される「榜子」の文例を整理しながら、構成や表現に着目して補足を行い、関連する他の書式と比較しながら、初歩的な考察を加えたい。

### 一、榜子の文例

管見の限り、現存する書儀のうち「榜子」の文例を収録するのは、P.3449+P.3864「(擬) 刺史書儀」および應之『五杉練若新學備用』のみである。前者は後唐、後者は南唐に編まれたものと考えられており、ほぼ同時代の資料と見做すことができよう。

---

\*本稿は日本學術振興會科學研究費補助金「中國・朝鮮半島・日本における書儀の普及と受容に關する比較研究」（若手研究 B、17K13434）による研究成果の一部である。

<sup>1</sup> [周一良 1995] では P.3449 の釋録を含め、「榜」の表記が用いられているが、本稿では寫本原文に見える「榜」字に統一する。

<sup>2</sup> [周一良 1995] 54-55 頁。

(一) P.3449+P.3864 「(擬) 刺史書儀」に収録される膀子

P.3449+P.3864 「(擬) 刺史書儀」には合計 78 種の文例が収録される。一部を除き標題が附されており、そのうち「膀子」の名稱を持つのは次の四例である。

受恩命後於東上閣門祇候謝恩膀子

具全銜ム乙。右臣蒙恩、除授前件官。謹詣東上閣門祇候謝。伏候敕旨。ム  
日月(月日)下具全銜ム乙狀奏。

只半張紙、切須鉸剪齊正、小書字。

辭膀子 依前半張。

具全銜臣ム。右臣謹詣東上閣門祇候辭。伏候敕旨。月日<sup>3</sup>狀奏。

又<sup>4</sup> 有著蒙恩者一本

具[全]銜[ム乙]。右臣蒙恩、除授前件官、謹詣東上閣門祇候辭。伏候敕旨。月日具全銜ム乙狀奏。

得替到京朝見膀子

具銜臣ム。右臣得替到闕。謹詣東上閣門祇候見。伏候敕旨。月日具銜臣ム  
狀奏。

「又」の標題のあとに説明があるように、「蒙恩」の有無によって分けることができる。「辭膀子」「得替到京朝見膀子」には「蒙恩」の語は見られず、「受恩命後於東上閣門祇候謝恩膀子」と「又」では、「蒙恩」とそれに續いて「除授前件官」の文言が加えられており<sup>5</sup>、授官後のあいさつであることがわかる。また、兩者の間には冒頭と末尾に記される發信者の官銜と姓名の間に「臣」の文字が挿入されるか否かという違いがある。

(二) 應之『五杉練若新學備用』に収録される膀子

『五杉練若新學備用』巻中には「膀子様」が収録される。

膀子様 不著右字

具銜某。某事云云。謹具如前／謹具申上。謹狀。 月日

<sup>3</sup>P.3449 では「辭膀子」末尾の署名が脱落しているものと思われる。

<sup>4</sup>「辭膀子」に續けて記されており、「又」は「辭膀子」の意である。

<sup>5</sup>加官を祝う手紙、それに對する謝禮の手紙には「天恩」「聖恩」といった「恩」字を含む語が頻用される。例えば、S.1725v「書儀」(唐前期)「賀加官啓」には「伏承天恩加榮命」、P.2619v「新定書儀鏡」「耶及伯叔加官狀」には「耶沐聖恩、除授某郡太守」と見える。この膀子の「蒙恩」も一例であろう。

先の「(擬)刺史書儀」と比較すると、冒頭「具銜某」から書き出される點、末尾の日付部分には「年」を記さず、「月日」のみである點が共通しているものの、本文の定型句・表現は異なっており、同じく「榜子」と呼ばれる書式であるようには見えない。

### (三) その他

書儀に収録される「榜子」のほか、敦煌文獻中には「榜」と呼ばれる張り紙として張り出された文書の實物が残されている。[坂尻 2001] に據れば、「榜」とは張り紙として掲示することを意味し、現存する榜も大きな紙に大きな文字で書かれる。書式は帖に準じて作成されることが指摘されている<sup>6</sup>。この種の「榜」もまた、「榜子」と呼ばれていた。唐・李公佐「謝小娥傳」には「歲餘、至潯陽郡、見竹戶上有紙榜子、云『召傭者』」との記述があり、文中に見える「紙榜子」とは傭人を募集するために「召傭者」の文字を紙に記し竹戸に貼られたものであり、敦煌の「榜」と同じ性質の文書であったと考えられる。名稱は共通していたようであるが、特定の受取人を想定した書儀に見える「榜子」と不特定多数に向けて情報を公開・発信する張り紙には隔たりがある。また、張り紙としての「榜子」については、書儀には収録されていないことから本稿では検討の対象としないこととする。

## 二、謁見を求める「榜子」

### (一) 榜子と門狀の書式

「(擬)刺史書儀」に見える「榜子」については、[周一良 1995] では皇帝への「謝恩」や到着の報告に用いられたもの見做され、門狀との關連が指摘される。ここでは、全體の構成や表現を順に比べていきたい。

まず、「(擬)刺史書儀」から「榜子」の書式を復原すると、次のようになる。

#### 【「蒙恩」を用いる場合】

具全銜ム乙。右臣蒙恩、除授前件官、謹詣東上閣門祇候□。伏候敕旨。月日具全銜ム乙狀奏。

※「謹詣東上閣門祇候□」の□の部分には、用件に応じて「謝」（謝意を示す場合）、「辭」（暇乞い）、「見」（朝見）などの文字が挿入される。

#### 【「蒙恩」を用いない場合】

---

<sup>6</sup> [坂尻 2001]

具銜臣ム。右臣……謹詣東上閣門祇候□。伏候敕旨。月日具銜臣ム狀奏。

同じく「(擬)刺史書儀」から「參賀門狀」を引用する。

具銜ム。右ム謹詣台屏祇候賀。伏聽處分。云云。

「云云」と省略が見られるため、『五杉練若新學備用』巻中に収録される「門狀」もあわせて示しておく<sup>7</sup>。

具銜某。右某謹詣台庭祇候起居相公。伏聽處分。牒、件狀如前。謹牒。年 月 日。具銜某牒。

冒頭には「〔官銜〕＋某」が基本で、先に述べた通り「蒙恩」を用いない膀子にのみ「臣」字が挿入される。

本文は「右」から書き出され、膀子では「臣」、門狀では差出人の名が續く<sup>8</sup>。本文の内容は多少の出入りがあるが、末尾の定型表現は「謹詣＋〔受取人の居る場所〕＋祇候＋〔事由〕」から構成される。〔事由〕については、「(擬)刺史書儀」の膀子では標題の通り、①「謝恩」、②「辞」（他所へ向かう前の暇乞い）、③（得替によりみやこに到着した際の）「朝見」の三種である。一方の門狀は、謝禮・暇乞い・報告・祝賀だけではなく、司馬光『書儀』では凶儀の弔いの際にも用いられている<sup>9</sup>。書儀の文例を見る限り、私信である門狀だけでなく膀子を含めすべてに「祇候」とある通り、主となるのはあいさつであり、儀禮的なものであるととらえられる。

用件を傳えた上で、「伏候敕旨」「伏聽處分」によって、相手の意向を伺い、目通りの可否を問うのである。表現の相違は、相手との関係によるもので、同義の表現である。P.3900「書儀」（武則天期）「牋表第二」「慶正冬表」にも「如待處分、即加『伏聽敕旨』於『謹狀』之上」の註釋がある。「敕旨」の語は皇帝に對してのみ用いることができる。

最後の日付・署名については、門狀はその名の通り、「狀」に屬するものであり、「牒、件狀如前。謹牒」「具銜某牒」の狀の定型句が用いられている<sup>10</sup>。膀子では發信者の姓名のあとは「狀奏」で締めくくられる。また、門狀では年月日を記すが、

<sup>7</sup> 「門狀」の使用對象・範圍は時代とともに變化しており、狹義の「門狀」は、唐代から五代に宰相に用件を傳え謁見を請うために用いられたもの、廣義の「門狀」は宋代以降、謁見を求めて持參する手紙全般の總稱であり、上行文書だけでなく平行文書をも含み、相手に合わせて「大狀」「小狀/平狀」が使い分けられた。

<sup>8</sup> 「右」のあとに名を名乗る形式は、私信である門狀や大狀に特徴的である。門狀・大狀に關して詳しくは別稿にて述べる。

<sup>9</sup> 司馬光『書儀』卷九「慰大官門狀」

<sup>10</sup> 「狀」の書式については〔赤木 2008〕77 頁、圖 2 參照。

榜子では年を除いて月日だけを書く。これは、司馬光『書儀』卷一「表奏」の「用榜子者、惟不用年、不全幅、不封、餘同狀式」(全文は後掲する)の記述と一致する。また、用紙について全幅を用いないというのも、「(擬)刺史書儀」の「只半張紙、切須鉸剪齊正、小書字」「依前半張」と矛盾はない<sup>11</sup>。

以上のように、兩者の基本的な構成はほぼ同じで、近い関係にあることは間違いないだろう。ただ、「古代の刺が唐代の門狀に發展し、また門狀が簡素化して榜子となった。榜子と名刺・名紙は用紙の大きさ・規格に違いがあるかもしれないが、内容にはほとんど差がない」(〔周一良 1995〕 57頁)との見解には俄に首肯しかねる。門狀は李德裕のころから使われ出したと考えられているが<sup>12</sup>、唐代の早い時期の榜子としては、『直齋書錄解題』卷二十二に『陸宣公奏議』二十卷。唐宰相嘉興陸贄敬輿撰。又名『榜子集』」まで遡ることができる。陸贄は德宗期の宰相であり、門狀と榜子の出現時期に大きな隔たりはないものと思われる。また、宰相に用いた門狀を真似て、皇帝への榜子が作られたとも考えにくい。

## (二) 榜子と門狀の宛先

門狀は目上の人物の居る場所を訪問し謁見を請う際に、それに先立って門番に託して用件を伝え、取り次ぎを願い出るためのものである。本來宰相に對して用いるものであったが<sup>13</sup>、使用範圍は時代とともに擴大した。官人のみならず道士や僧侶らにも利用されるようになるが<sup>14</sup>、相手に合わせて表現は使い分けられていた。前節で見たように全體として類似していることから榜子も同様の機能を持っていたものと思われる。〔周一良 1995〕が「向皇帝報到」と指摘するように、確かに皇帝に自身の到着を知らせるものではあるが<sup>15</sup>、直接皇帝に手渡されるものではないという點は注意が必要である。

榜子と門狀の大きな違いのひとつは、それを携えて訪れる場所である。榜子が持ち込まれる先、つまり受取人の居場所は「東上閣門」となっている。「東上閣門」と含む唐代の宮城の「閣門」は公と私、外と内を分ける境界の門であり、皇帝に對する文書傳達を擔っていた。また、宋代には「閣門」を通じて直接皇帝に上書す

<sup>11</sup>なお、「門狀」の大きさに關しては、周密『癸辛雜識』前集「送刺」に「今時風俗轉薄之甚。昔日投門狀、有大狀・小狀、大狀則全紙、小狀則半紙。今時之刺、大不盈掌、足見禮之薄矣」と見える。なお、目上の人物に對して通常より小さな紙を用いる禮儀は短封にも見え(〔山本 2015〕、〔山本 2016〕)、全幅を用いずとも禮を失するようなことはなかったと考えられる。

<sup>12</sup>〔張小豔 2004〕

<sup>13</sup>〔張小豔 2004〕

<sup>14</sup>S.76v-7「鄉貢進士劉某謁尊師小狀」は道士に宛てられたものであり、『五杉練若新學備用』には僧侶の利用に供された門狀の文例が収録される。

<sup>15</sup>〔周一良 1995〕 55頁。

ることが可能であった<sup>16</sup>。「(擬) 刺史書儀」の時代の状況について詳細は不明であるが、唐宋に近い性格を有していたものと思われる。少なくとも「(擬) 刺史書儀」に見える榜子は、門狀に近い方法で用いられ、宮城へ參上する際にあらかじめ準備して携え、東上閣門に託して皇帝への取り次ぎを願うためのものであったと考えてよいのではないだろうか<sup>17</sup>。「受恩命後於東上閣門祇候謝恩榜子」のすぐあとには「正衙謝狀」が、「又 有著蒙恩者一本」のあとには「正衙辭狀」（いずれも大狀の書式）が収録されている。

正衙謝狀 依此兩紙

具全衙ム乙。右ム蒙恩、除授前件官、謹詣正衙祇候謝。伏聽處分。牒件狀。  
年月日下具衙ム牒。

正衙辭狀 又兩紙新授

具衙ム。右ム蒙恩、除授前件官、謹詣正衙祇候辭。伏聽處分。年月日具 [全]  
衙ム牒。

それぞれ「臣」字の使用、〔受取人の居る場所〕、「伏候敕旨」／「伏聽處分」、年の有無といったわずかな違いだけで、内容にはほぼ區別がない。榜子が「半張」であるのに對し、「正衙謝狀」「正衙辭狀」が「兩紙」である點についてはさらなる検討が必要である。

### 三、上奏・啓事の「榜子」

では、『五杉練若新學備用』に見える榜子はどのような場面において、どのような用途に使われたのだろうか。これについても、文中の表現を據りどころとして若干の考察を加えたい。

#### (一) 『五杉練若新學備用』と司馬光『書儀』の榜子

標題のあとの「不著右字」の註釋で、「右」の文字を書かないことを取り立てて述べており、本來榜子には「右」の文字を記すべきであったことを示している。「右」

<sup>16</sup> [松本 2008]。

<sup>17</sup> 司馬光『涑水記聞』卷三「(曹) 彬克江南、入見、詣閣門進榜子云『奉敕差往江南勾當公事回。』時人美其不伐」、洪邁『容齋四筆』卷十「親王回庶官書『隨筆』中載親王與侍從往還禮數、又得錢丕『行年雜紀』云『昇王受恩命、不是時為將作少監、亦投賀狀、王降回書籤子啓頭。繼為皇太子、三司判官並通榜子、詣內東門參賀。通入後、中貴出傳令旨傳語。及受冊寶訖、百官班賀、又赴東宮賀、宰相親王階下班定、太子降階、宰相前拜、致詞訖、又拜。太子皆答拜、亦致同敘謝。』一時之儀如此」と見え、宋代でもやはり閣門へ榜子を持ち込んでいる。

は通常本文の冒頭に用いられることから、「右謹具如前／謹具申上」と復原できる。「右」のあとに、差出人の名や「臣」の文字は挿入されないようである。

冒頭の「具銜某」、つまり「前銜」と呼ばれる部分については、同時期の門状や大状といった別の書式や「(擬) 刺史書儀」の榜子にも用いられており、ことさら述べる必要もないだろう。

「某事云云」の部分には、用件を述べるものと考えられる。

「謹具如前」あるいは「謹具申上」の文言については、例えばS.1438v「吐蕃佔領敦煌初期漢族書儀」「沙州状」に「逆賊玉關驛戸汜國忠等六人衣甲器械全。右件賊、今月十一日四更…〔中略〕…大徳ム已具牌子申上。謹具如前」と見える。また、P.3547「沙州上都進奏院上本使状」では、ひとつひとつ項目が箇條書きにされたあと、「右謹具如前」とあり、使い方としては榜子により近いように見える。その一方で、冒頭は「上都進奏院 状上」から始まり、末尾の定型句は「謹録状上。牒件状如前、謹牒」となっており、全體としては對應しない。S.2066「唐咸通六年(865)僧福威状」「謹具如前。謹録状上。牒件状如前、謹牒」、S.2589「肅州防戍都状」「謹具如前。謹録状上。牒。件状如前、謹牒」のように文末の定型句としての使用例は少なくない。別に、S.10602では「謹具如後」の文言も見えるが、前後缺損があり、全體を把握できない。『五杉練若新學備用』の榜子と最も関連性が認められるのは、司馬光『書儀』卷一「表奏」の内容である。

### 奏状式

某司。自奏事、貼黃節  
則具官。 状内事。

某事 云。 若無事因者、於  
云。 此便云「右臣」。

右 云。 列數事、則云  
云。 「右謹件如前」。 謹録奏聞。 謹奏。 取旨者、則云  
「伏候 勅旨」。

乞降付去處。 貼黃在  
年月前。

年月 日具位臣姓名 有連書官、即狀奏。  
依此列位。

右臣下及内外官司陳敘上聞者、並用此式。在京臣寮及近臣自外奏事、兼用劄子、前不具官。事未云「取進止」。用榜子者、惟不用年、不全幅、不封、餘同状式。皆先具檢本司官畫日親書、付曹司為案。本官自陳事者、則自留其案。

具體的な文例は示されていないものの、註釋の中では「劄子」、「榜子」といった書式に觸れられている。榜子については、日付に年を記さない(=月日のみ)、全幅を用いない、封をしない、という三點を除き、状式と同じであるという。つまり、榜子は状式をさらに簡略化したもので、機密性が求められてはいなかったものと理解できる。「状式」とは直前の「奏状式」を指すものと考えられる。その文中には「右謹件如前」と、『五杉練若新學備用』の榜子とほぼ同じ表現が用いられてお

り、「臣」字が見られないのは『五杉練若新學備用』に限られたことではないようである。そこで、この「奏狀式」の内容についてもう少し詳しく見ていきたい。

## (二) 二種類の榜子

書儀では、様々な用途・場面に對應できるように、文例に註釋が加えられている。「奏狀式」にも應用例が見える。

まず、冒頭の發信者の情報については、官府の場合は「某司」であるが、個人が主體となる場合には「具官」であり、榜子の「具銜某」に相當する。

本文については、「若無事因者」「列數事」の説明から、用件の有無あるいは多少によって、本文の書き方が分けられていたものと判断できる。註釋に従って司馬光の時代の榜子の復原を試みる。

### 【事書きあり】

具官

某事云云。

右謹件如前。謹録奏

聞。謹奏（/伏候 勅旨）。

月 日具位臣姓名狀奏。

### 【事書きなし】

具官

右臣云云。謹録奏

聞。謹奏（/伏候 勅旨）。

月 日具位臣姓名狀奏。

こうして並べてみると、前者は『五杉練若新學備用』、後者は「(擬) 刺史書儀」の榜子とそれぞれ似ているように見える。「(擬) 刺史書儀」の榜子は先に確認した通り、自ら持参し、用件は直接會って口頭で伝えるが、『五杉練若新學備用』では「某事云云」の部分に相手に伝えたい内容を記し、書面で遣り取りする。同じ相手に對して同じ名稱の書式がこのように二種類の異なる方法で使い分けられる例は「大狀」にも見られる。司馬光『書儀』卷一「私書」には「上尊官問候賀謝大狀」と「謁大官大狀」の二種類が収録されており、標題からもわかる通り、前者が書面によるあいさつ・祝賀・謝禮であり、後者が謁見を求めて持参するものである。「(擬) 刺史書儀」と『五杉練若新學備用』の一見異なる書式に見える榜子も実際には密接な關わりがあったと考えられるのである。

### (三) 上奏・啓事

宋・歐陽修『歸田錄』卷二に次のような記述が見られる。

唐人奏事、非表非狀者謂之榜子、亦謂之錄子、今謂之劄子。凡群臣百司上殿奏事、兩制以上非時有所奏陳、皆用劄子、中書・樞密院事有不降宣敕者、亦用劄子、與兩府自相往來亦然。

上奏・啓事の際に用いられる文書のうち、表や狀ではないものが榜子であるとされる<sup>18</sup>。この「非表非狀」、あるいは司馬光『書儀』の「餘同狀式」に關聯して、特に末尾の定型句に注目しながら表や各種狀と比較しておきたい。

榜子と門狀については先にその類似点を指摘したが、榜子が皇帝に対するものとして、「(擬)刺史書儀」の榜子と「門狀」で大きく異なるのは、署名の最後に添えられる「狀奏」の語である。「(擬)刺史書儀」の中で「狀奏」が用いられるのは榜子のほかに「謝節料表」、「入京中路奏狀」があり、名の前に「臣」の字も確認でき、用語が共通している<sup>19</sup>。

#### 謝節料表

本物事臨時前頭著。具銜ム。右臣伏蒙聖慈、賜臣前件節料。臣無任感荷聖、

<sup>18</sup>榜子については、宋代の劄子に相當するものとしてとらえられている。ただし、司馬光『書儀』では「劄子」と「榜子」の兩方に言及があったように、宋代でも併用されており、完全に取って代わられたとは考えにくい。宋代に非常に流行した劄子は多くの機能を持ち、さまざまな用途に使われていた。宋代の劄子に關しては、張禕「中書、尚書省劄子與宋代皇權運作」『歴史研究』2013年第5期、50-66頁、「宋人佚簡」所收劄子之初探『山西檔案』2015年第1期、127-131頁など近年活發に議論が行われている。

<sup>19</sup>一方で、「(擬)刺史書儀」の表の中には司馬光『書儀』の「表式」により近い文例も収録されている。例えば「到本任後謝上表」である。

#### 到本任後謝上表一道

臣ム言。蒙恩除受(授)ム州刺史、去今日日到本任、勾當公事訖。遠離天闕、已赴郡城。省躬而撫已知榮、過望而銜恩益懼。臣ム誠惶誠感、頓首頓首。伏惟皇帝陛下、文明仰宇、武德開基。咸(感?)歸柔遠之風、迥布垂衣之化。但臣智非周物、藝乏通才。委任專城、每深慙於淺拙。叨承睿渥、實謬竊於光榮。旦夕兢惶、如臨泉谷(穀)、惟當竭節、上仰奉於明朝、誓盡駑鉛。下撫安於黎庶。伏限守郡、不獲奔詣彤庭、無任瞻天荷聖、激切屏管之至。謹奉表陳謝以聞。臣ム誠惶誠感、頓首頓首。謹言。年月日下全銜臣ム上表。

司馬光『書儀』卷一「表奏」

#### 表式

臣某言。云云。臣某誠惶誠懼實、則云「誠懼誠懼」。後「辭」未准此。頓首頓首辭。云云。謹奉表稱謝以聞。稱贊同。其辭免恩命、及陳乞不用狀者、亦准此。臣某誠惶誠懼、頓首頓首。謹言。

年月日具位臣姓名上表

右臣下奏陳、皆用此式。上東宮牋亦倣此、但易「頓首」為「叩頭」、不稱「臣」。命婦上皇太后皇后、准東宮牋、稱「妾」。

冒頭末尾の定型句に多少の違いはあるものの、「臣ム(/某)言」「臣ム(/某)誠惶誠感(/懼)、頓首頓首。謹言」の使用など全體的にはよく似ていて、同じ書式で書かれたものであると判断できる。

激切屏營之至。謹奉表稱謝。謹奏。年月日具全銜臣姓△狀奏。謹封。

入京中路奏狀一道

具全銜臣△。右臣△近奉聖恩、遠承密旨、除替滿任、交代尋時、臣△即去今月日發離甚(某)州訖、星奔道途、罔安宿食、非怠時慙、匍匐朝天。臣無任頂日瞻恩、激切屏營之至。謹具奏聞。謹奏。具年月日具全銜臣△狀奏。

この二例を見る限り、「(擬) 刺史書儀」では、表と奏狀の書式が司馬光『書儀』ほどはっきりと區別されていないようで、どちらも冒頭末尾に膀子と同じ表現が見られる<sup>20</sup>。さらに、『五杉練若新學備用』の膀子と比べてみたい。

文書全體の構造はそれぞれに對應關係を確認することが可能である。「謝節料表」の「本物事臨時前頭著」は「某事云云」に当たると考えられ、「具銜某」は「謝節料表」の「具銜△」あるいは「入京中路奏狀」の「具全銜臣△」である。「謹具如前」「謹具申上」に相當するのは「謹奉表稱謝」「謹具奏聞」の部分で、後者はまた司馬光『書儀』の定型句「謹録奏聞」と非常に近い。そもそも、司馬光『書儀』では、膀子は「奏狀式」をもとに一部簡略化させて改められたものであった。ここからは、膀子と奏狀が「(擬) 刺史書儀」の時代にはすでに似通ったものであったことがわかる。最後は膀子が「謹狀」であるのに對し、表や奏狀では「謹奏」となっている。「謹狀」は書式をと問わず廣く私信にも用いられていた。P.3502『新集諸家九族尊卑書儀』(大中年間)「正歲相迎書」「通婚書」やP.3906「書儀」(五代)「與父母受業師父等別紙」など枚擧に暇がない。また、第二章第一節で引用したP.3900「書儀」にも「謹狀」とあったことから、『五杉練若新學備用』は唐代の古いかたちを留めているとも考えられ、禪僧らにこの種の文例がどれ程必要とされていたのかは別にして、この膀子が皇帝に宛てられたものであった可能性は否定できない<sup>21</sup>。

最後に、「(擬) 刺史書儀」や『五杉練若新學備用』と同時期の資料ではないが、劄子も一例擧げておきたい。宋・趙鼎(1085-1147)「劄子」(臺北・國立故宮博物院藏)には次のようにある。

<sup>20</sup>文末の語は異なるものの、本文が「右臣」から書き出される文例はほかに「進謝恩馬狀」があり、やはり膀子と狀の間には共通點が見られる。

進謝恩馬狀

具銜[△]。進謝恩赤扇馬壹疋。右臣叨受聖恩、慙無勳效。迥霑渥澤、合貢芹誠。前件馬性匪馴良、名非駟駿、輕塵聖德、但切憂惶。戰越之至。謹進。年月日具全銜△乙狀進。

<sup>21</sup>一方で、「右」字を用いない理由については説明がなく、詳らかでない。『五杉練若新學備用』では、ほかに「右」字の使用が確認でき、禪僧は一律「右」字を使用しなかったということでもなさそうである。そうであるならば、「右」字の使用に關わるのは差出人ではなく、むしろ受取人の身分であった可能性が疑われる。皇帝に宛てられたものではなかったとすれば、この時點ですでに膀子の使用範圍・對象がかなり擴大していたということになる。

- 1 鼎以罪名至重、不敢復當郡寄、尋具
- 2 奏陳、未賜
- 3 俞允、區區之私、不免再陳悃幅。伏望
- 4 鈞慈、曲垂
- 5 贊助、俾遂所請、實荷
- 6 終始之賜、鼎方在罪籍、不敢時以書至
- 7 行闕、併幸
- 8 憐察。
- 9 右謹具
- 10 呈。伏候
- 11 鈞旨。
- 12 八月 日特進知泉州軍州事趙鼎劄子

1～8行目が「某事」に当たる用件であるが、箇条書きにはなっていない<sup>22</sup>。9～11行目の本文は文字の出入りはあるものの、膀子とほぼ重なっている。日付についても年が記されておらず、特徴が共通している。

## おわりに

以上、五代期の書儀に見られる二種類の膀子について確認した。その使用対象は皇帝であり、書面のみか、自ら持参するものかで使い分けられていた。表現に違いがあるものの、両者ともに日付には年を書かないといった共通点が見られた。門状や奏状といった状の派生形と類似する部分が多く、膀子の起源については今後さらに議論すべき課題であろう。また、唐から宋における運用の実態についても明らかにする必要がある。特に膀子の発信者に關しては、『五杉練若新學備用』に収録されている点を十分に考慮しなければならない。書儀に残される膀子はわずかであるが、その資料的價値は決して低くはないのである。

## 参考文献（アルファベット順）

- 赤木崇敏 2008：「唐代前半期の地方文書行政——トウルファン文書の検討を通じて」『史學雜誌』117（11），75-102頁
- 松本保宣 2008：「唐代の閣門の様相について——唐代宮城における情報傳達の一齣（その二）」『立命館文學』608號，149-168頁

<sup>22</sup>第三章第一節で述べたように、P.3547「沙州上都進奏院上本使狀」では、「右謹具如前」の前は箇条書きになっていた。

坂尻彰宏 2001：「敦煌牒文書考」『東方學』102，2001，49-62 頁

山本孝子 2015：「唐五代時期書信的物質形狀與禮儀」『敦煌學』第31輯，1-10 頁

—— 2016：「凶儀における「短封」の使用——唐・五代期における書簡文の變遷」『敦煌寫本研究年報』第10號第1分冊，109-123 頁

張小豔 2004：「敦煌文獻中所見“門狀”的形制」『文獻』2004年第3期，77-88 頁

周一良 1995：「敦煌寫本書儀考（之一）」，周一良・趙和平『唐五代書儀考』，中國社會科學出版社（初出1991），53-70 頁

（作者は關西大學東西學術研究所非常勤研究員）

〔敦煌寫本研究年報 第十三號〕

---

2019年3月31日發行

編者 《年報》編輯委員會

發行者 京都大學人文科學研究所  
「中國中世寫本研究班」

〒606-8265 京都市左京區北白川東小倉町47

Phone 075-753-6993 Fax 075-753-6999

---

ISSN 1882-1626

