

龍宮之像畫道臺寧極軌馬察之美自茲厥後時政多

多虞閭敗臣乘權潰東京而斯埒女后成豐前中朝而播

列衣憲章泝為離逢大隙敬言於關塞四郊困而多嬰况茲

邇純遠然哉釣奇之容希世間至頗存記注亭畫物去之宜

德採神經未真如之旨有隆一統寔警恢尚且騰西海

而咨嗟聖東離而稀輿揚瑗王門之表信亦人利涉意

嶺之源蓋吳紀曷能拍雪山而長警王龍池而一息

者哉良由德不被物威不及遠我大唐之有天下也闢衆

宇而創帝圖掃撲槍而清天步功倖造化明等聖臨人荷

唐代宗教文化與制度

京都大學人文科學研究所

# 唐代宗教文化與制度

高田時雄 主編

京都大學人文科學研究所



本書出版得到京都大學 21 世紀 COE “東亞世界人文信息學研究教育基地” 項目基金資助

## 編者前言

作為京都大學 21 世紀 COE “東亞世界人文信息學研究教育基地” 項目的一部分，從 2004 年開始，每年 3 月召開一次“唐代研究”特別報告會，至今已舉辦了三次。本書即為三次報告會的論文集。根據所收錄的 6 篇論文內容，名為《唐代宗教文化與制度》。作者都是目前中國學界的年輕新銳，他們在各自所長的研究領域內努力開拓，不僅繼承了中國傳統的學術方法，而且立足國際學術視野，對新的方法也相當敏銳。從這個意義上，可以說代表了目前中國學術的動向。眾所周知，日本很早就借用中國的制度和文化的，以此來發展本國文化。尤其是奈良平安朝時期的日本，幾乎將唐代文化作為楷模而全盤吸收。正倉院保存下來的皇室用品，真正展示了唐代文化的洗練和極致。留存至今的奈良平安朝手抄佛經，即使和中國唐代最好的抄本相比也毫不遜色。不僅如此，唐代文化在宗教思想、法律制度、醫學、天文、數學等廣泛的科學領域內，也對日本影響巨大，奠定了日本各學科的基礎。鑒於唐代對日本文化的重要性，“COE”的重要工作之一“唐代知識庫”的建立祇不過邁出了第一步。以“日本文化源流知識的集大成者”為目標的 COE 項目，今後仍需努力豐富其內容，及時吸納唐代研究領域具有國際水準的新觀點、尤其需要全面反映中國研究的新成果。唐代研究特別報告會最初也是按照這個思路設計的。另外，“COE”為新時代日中研究者提供了一定的交流機會，其現實意義也許更大。無論如何，編輯者本人通過報告會感受到了新時代研究者清新的氣息，受到了極大的啓發。現在，這個報告結集公開出版了，希望所收錄的諸篇文章能得到更廣泛的關注，以促進唐代研究的發展。

2007 年 9 月

高田時雄



## 目 錄

初唐時期佛教動植物分類——道宣《量處輕重儀》研究之三 陳懷宇.....	1
柏林吐魯番特藏中的一件出自交河的漢文摩尼教文書 王丁.....	41
《太上妙法本相經》的品題和成書問題 劉屹.....	67
中國古代占風術研究——以柏林藏吐魯番文獻 Ch 3316 為中心 余欣.....	87
《顯慶禮》所見唐代禮典與法典的關係 史睿.....	115
論唐五代藩鎮幕職的帶職現象——以檢校、兼、試官為中心 馮培紅.....	133



# 初唐時期佛教動植物分類

## ——道宣《量處輕重儀》研究之三

陳懷宇

### 一、緣起

本文是筆者研究唐代道宣律師（596-667）所作《量處輕重儀》一著的系列論文之一，著重分析該書中提到的動物和植物。《量處輕重儀》是律師道宣所寫用來處理寺院財產所有權和使用權的指南，在這部著作中道宣繼承了佛教傳統中所謂重物和輕物的基本分類，這也即是寺院財產的集體和個人所有權問題，重物由寺院收執保存作為常住公有財產，輕物可以由僧人個人支配和使用成為私人財產。道宣在《量處輕重儀》一書中對寺院財產的分類基本上基於《四分律》，但在很多細節上或者參考了《十誦律》，或者加入他自己對佛教義學的新發明<sup>1</sup>。本文要研究的主要對象其實是《量處輕重儀》中極其微不足道的處理動植物分類的部分，所以本文的討論僅僅限於道宣本人作為一位佛教戒律專家的動植物分類知識，其他律師以及其他歷史時期其他宗教傳統的動植物分類不予討論，僅作為相關歷史背景出現。

道宣在《量處輕重儀》中按照《四分律》的傳統把寺院財產略分為十三大類，其中第二大類包括田地、園林、農作物<sup>2</sup>。他提到了蔬菜和水果如下：“一園圃所種菜蔬（其例有四），初謂現植五生種，一根種（蘿蔔、薑、

<sup>1</sup>有關這一問題，參考拙撰《以〈量處輕重儀〉為例略說道宣律師之義學》（《復旦哲學評論》第三輯，2006年，78-90頁）一文。筆者還研究過《量處輕重儀》中的醫書名稱，並試圖從中找出道宣的醫學知識與同時代孫思邈的醫學知識之間的關聯；見《道宣與孫思邈醫學交流之一證蠱測》，《敦煌吐魯番研究》卷九，2006年，403-408頁。本文係《量處輕重儀》研究之三。

<sup>2</sup>《大正藏》四五冊，841頁上欄，此處僅給出重要的部分，下文同樣處理。文中所引《大正藏》原文根據其內容重新進行句讀標點，以下不一一說明。

芋之屬)、二莖種(即榴、柳及菜屬)、三節種(即蘿勒、蓼、芹等)、四雜種(蔗、竹、荻、蘆)、五子種(葵、荳之屬);二離地菜茹”;以及“二栽種五果之樹(其例有三):初現樹五果,謂殼果(即胡桃)、膚果(即梨、柰、林禽、木瓜等)、核果(即桃、杏、棗、柿等)、角果(山澤諸豆)、輿果(松柏子等);二離地果子;三樹枝皮殼”。在《量處輕重儀》所列寺院財產中,第九類爲守僧伽藍入,包括六類:一、施力供給;二、部曲客女;三、奴婢賤隸;四、家畜;五、野畜;六畜惡律儀。對於後面三種動物,道宣給出了一個清單:畜諸家畜即駝、馬、驢、牛、羊等;畜諸野畜即猿猴、獐、鹿、熊、羆、雉、兔、山雞、野鶩、鵝、雁等類,以及雞、豬、鸚鵡、鳩鳥等;畜惡律儀即貓、狗、鴉、梟、鷹、鷂、鼠、蠱鼠、等<sup>3</sup>。在這些動物之前,他列出了一些人類勞動力的名目,比如部曲、奴婢等。可以看出,道宣此處是把人力和動物列在一起的,都是寺院的財產。道宣的這個清單給我們提供了一個分析佛教高僧怎樣在中國佛教傳統中看待動植物和對其進行分類的範例。本文試圖在中古歷史的上下文之中來研究道宣的這個清單,從中發現人們對於動植物的觀念和認識在早期佛教和大乘佛教傳統之間、中原天竺佛教傳統之間、中國南方北方傳統之間以及道宣時代與其他時代傳統之間的同異。動植物和人類社會一樣,生活在社會中,生活在歷史中,無法脫離其歷史和社會的環境而獨立存在,而道宣也不能脫離其所處的歷史環境來憑空構建關於動植物的知識提出一個清單。每個文化和每種語言都對動植物有他們自己的定義和稱呼。本文所謂動植物完全局限于中國佛教高僧所談論的動植物。本文試圖利用佛教和非佛教歷史史料中對於一些道宣所列動植物的記載,爲道宣談到的動植物及其分類提供一個上下文,分析將注重道宣作品中提到的這些動植物的歷史意義和地理環境。從中國佛教的立場而言,這些動植物一方面爲僧團的生存提供了一個物質基礎,另一方面也在佛教僧團成員的修行上提供了參照物,爲佛教修行者的精神和信仰訴求提出了新的問題,即怎樣在教義許可特別是佛教戒律的條件下來處理這些動植物。

作爲當時長安地區佛教僧團的一位領袖,道宣在制定一些僧團管理制度方面貢獻頗多,其中之一就是劃分動物和植物的種類以便寺院當局可以

---

<sup>3</sup> 《大正藏》四五冊, 845 頁中欄。

在幫助成員修行的前提下來處理這些動植物。儘管道宣在他諸多著述中都提到動植物以及他們和人類的關係，但經常不過是在一般意義上提到這些動植物，沒有給出特定的歷史和文化上下文。比如，他提到所謂四生，只是從佛經中拿來指代所有宇宙間的生命，但沒有進一步解釋<sup>4</sup>。即便是道宣的偉大註疏《四分律刪繁補闕行事鈔》也囿於註疏體例，不能清晰明瞭地直接對中國佛教社區提出他自己的主張。唯《量處輕重儀》是個例外。作為寺院處理財產的手冊，這部著作中提供了清晰的寺院財產分類處理說明。根據這個文獻，我們可以看到道宣怎樣改造印度佛教的傳統使之適合中國僧團的使用<sup>5</sup>。從下面的分析可以看出，所謂一般意義上的衆生平等是不存在的，法律意義上的衆生平等在佛教中亦不存在。在道宣律師所作作為寺院法律文獻的寺院財產處理手冊中，作為寺院財產的部曲、奴婢和動物列在一起，動物更被區分為地位不同的三類，植物中的五辛更被禁止食用，而這些觀念均來自佛教的傳統。

## 二、佛教動物分類學

對動物進行分類是處理動物和人類以及人類與自然關係的重要步驟。而有關中國歷史傳統中動物分類的研究並不多，最近一些年纔有不少新的研究<sup>6</sup>。中國中古時代寺院並不能建在自然世界之外，所以動物不可避免地也會參與到寺院活動中來，成為寺院成員日常生活的一部分<sup>7</sup>。有很多社會史

<sup>4</sup>道宣：《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》，《大正藏》四五冊，882頁下欄。

<sup>5</sup>佛教對自然界的一般態度，參見 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 第四章，150-186頁。

<sup>6</sup>討論中古時代中國動物分類的著述不多；參見張孟聞：《中國生物分類學史述論》，1940年；鄒樹文：《中國古代的動物分類學》，李國豪、張孟聞、曹天欽等編《中國科技史探討》，香港：中華書局香港分局，1986年，511-524頁；郭鄧、李約瑟、成慶泰：《中國古代動物學史》，北京：科學出版社，1999年，第四章，131-141頁；郭鄧綜述了《爾雅》、《管子》、《禮記》、《呂氏春秋》、《考工記》、《本草綱目》等書籍中的動物分類思想；苟萃華：《中國古代的動物學分類》，《科技史文集》，1980年第四期，43頁；苟萃華等，《也談中國古代的生物分類學思想》，《自然科學史研究》，1982年第四期，167頁；苟萃華等，《中國古代生物學史》，北京：科學出版社，1989年；高曜庭：《我國古代動物分類學的初步探討》，《動物學報》，1975年第四期，298頁。

<sup>7</sup>動物：Skt. *tiryāṇa*, Pali. *tiracchāna*, 佛典中的中譯還包括：畜生，傍生，橫生。梵文名底栗車。關於佛教中畜生名稱的討論，見《法苑珠林》卷六畜生部之會名部，見《大正藏》冊五三，317頁中欄。

學家把這些動物對寺院生活的參與看成是純粹的經濟活動，但是，事實上他們的參與應該在一個多學科綜合的條件下來考察，包括經濟的、宗教的、倫理的、甚至生物的角度。僅僅從宗教倫理而言，處理動物常常是十分重要的主題，學界探討頗多<sup>8</sup>。

在早期佛教當中，雖然佛教並沒有提供一個清晰的動物世界的等級結構，但動物被認為在智力上較人類而言更為低級。僅僅從佛教戒律中來看，殺死一只小型動物和殺死一只大型動物所受到的懲罰完全一樣<sup>9</sup>。在輪回轉世理論之中，儘管動物和人一樣可以根據他們所造下的業來轉世，但畜生道明顯低於人道。輪回理論中也有關於動物的分類，這一分類反映在道世著作《法苑珠林》之中，道世與道宣同時代亦居于西明寺。《法苑珠林》卷六有《畜生部》，專門討論六道之一的畜生道。其中《畜生部》之下又分為十部，第二部為會名部，討論畜生的各種名稱，也提到了地獄、鬼、傍生、人、天等五趣中的動物，進行了分類。這個分類則主要根據動物的足的數量，其文略云：

“如捺落迦中，有無足者如孃矩、吒蟲等；有二足者如鐵嘴鳥等；有四足者如黑駿狗等；有多足者如百足等。於鬼趣中，有

---

<sup>8</sup>Padmanabh S. Jaini, “Indian Perspectives on the Spirituality of Animals,” in *Buddhist Philosophy and Culture: Essays in Honour of N. A. Jayawickrema*, ed. David J. Kalupahana and W. G. Weeraratne (Colombo, Sri Lanka: N. A. Jayawickrema Felicitation Volume Committee, 1987), pp.169-178; Sakya Trizin, *A Buddhist View on Befriending and Defending Animals* (Portland: Orgyan Chogye Chonzo Ling, 1989); Christopher Chapple, *Karma and Creativity; Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions* (Albany, New York: State University of New York Press, 1993); Mary Evelyn Tucker and Duncan Williams eds., *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds* (Harvard University Center for the Study of World Religions, 1997); Eric Reinders, “Animals, Attitude toward: Buddhist Perspective,” in William M. Johnston ed. *Encyclopedia of Monasticism* (Fitzroy Dearborn, 2000), pp.30-31.

<sup>9</sup>Lambert Schmithausen, *Buddhism and Nature: The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990. An Enlarged Version with Notes* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991); idem., “The Early Buddhist Tradition and Ethics: VI. The Status of Animals,” *Journal of Buddhist Ethics* (1997). James P. McDermott, “Animals and Humans in Early Buddhism,” *Indo-Iranian Journal* 32: 2 (1989), pp.269-280. Bimal Churn Law, “Animals in Early Jain and Buddhist Literature,” *Indian Culture* 12: 1 (1945), pp.1-13.

無足者如毒蛇等；有二足者如烏鴟等；有四足者如狐狸、象、馬等；有多足者如六足、百足等。於人趣三洲中，有無足者如一切腹行蟲；有二足者如鴻雁等；有四足者如象、馬等；有多足者如百足等。於拘盧洲中，有二足者如鴻雁等；有四足者如象、馬等；無有無足及多足者。彼是受無惱害業果處故。四天王眾天及三十三天中，有二足者如妙色鳥等；有四足者如象、馬等；餘無者如前釋。上四天中，唯有二足者如妙色鳥等，餘皆無者<sup>10</sup>。”

這一分類沒有出現在道宣的著作中。道世還說依據《樓炭經》畜生大約有三種，即魚、鳥、獸，其中魚有六千四百種，鳥有四千五百種，獸有二千四百種。這個說法和中國傳統典籍如《爾雅》中的鳥、獸、蟲、魚四類分類法十分接近，唯沒有蟲類。道世並指出《正法念處經》中更記載畜生種數有四十億。另一方面，在早期佛教倫理中，人類還是被放在動物之前。瓦爾多 (Paul Waldau) 討論了早期佛教傳統中的動物權利<sup>11</sup>。他指出佛教傳統不殺生的第一條戒律提供了一個佛教試圖推行普世慈悲作為絕對倫理準則的基礎，但畜生 (tiracchāna) 與人類不同，因為他們沒有精神的層面 (spiritual dimension) <sup>12</sup>。瓦爾多認為佛教對眾生的看法和其他主要的宗教和哲學傳

<sup>10</sup>《大正藏》冊五三，317 頁中欄。捺落迦即是那洛迦，地獄道的梵文 Naraka 音寫。《法苑珠林》似乎在體例上參考了南朝梁代僧旻、寶唱等編《經律異相》，但有關動物的部門則內容相當不同。《經律異相》卷四七、四八為畜生部，其中有三個分部分別是雜畜生部、禽畜生部、蟲畜生部，這個分類大約受了中國傳統分類的影響。而其中雜畜生部也僅列出部分佛經故事中常見的動物，如象、馬、牛、驢、狗、鹿、銘陀、狐、狼、獼猴、兔、貓狸、鼠等；禽畜生部包括金翅、千秋、雁、鶴、鴿、雉、鳥等；蟲畜生部包括龍、蛇、龜、魚、蛤、穀賊、泳中蟲、虱等。這裡面的龍顯然不是現實中的動物。但將龍列入這一特徵對後世《太平廣記》中收錄有關動物故事的畜生部份顯然有影響。

<sup>11</sup>Paul Waldau, *The Specter of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals* (Oxford University Press, 2001), chapters 6 and 7; 同作者, “Buddhism and Animals Rights,” in Damien Keown ed., *Contemporary Buddhist Ethics* (The Curzon Critical Studies in Buddhism Series. Richmond, Surrey, England: Curzon Press, 2000), pp.81-112; Paul J. Waldau and Kimberley Patton (eds.), *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science and Ethics* (New York: Oxford University Press, 2004).

<sup>12</sup>Idem., “Buddhism and Animals Rights,” in Damien Keown ed., *Contemporary Buddhist Ethics* (Richmond, Surrey, England: Curzon Press, 2000), pp.85-93.

統一樣都是在倫理上的人類中心主義觀<sup>13</sup>。而道宣在很大程度上不外於這一傳統，他對於動植物的討論仍然是在寺院經濟生活的框架之內，以人的需要為首要考慮因素。

在印度—伊朗諸宗教（Indo-Iranian Religions）傳統中，把人和動物都看成是衆生（sentient beings）有很長的歷史，此處的衆生是指有一定智力且有一定感情的生物，這種感情包括對死亡的恐懼和對痛苦的體驗。早在二十世紀二十年代，薩爾頓（George Sarton, 1884-1956）就已經注意到摩尼教試圖把萬物分成五類<sup>14</sup>。而施密德（Hanns-Peter Schmidt）進一步揭示了摩尼教分類及其傳統，首先他認為五類生物包括人類、四腳獸、飛行動物、水栖動物和爬行動物，其次指出這五種分類出現在大夏語、粟特語以及突厥語文獻之中。甚至拉丁文作家奧古斯丁也提到了五類分法，只不過在他的分法中這五種生物的順序是逆轉的<sup>15</sup>。在摩尼教傳統中，突厥系統的所有的生物被分成五組：兩條腿的人類、四條腿的生物、飛行類生物、水中的生物、用腹部爬行的生物。在拉丁語中，他們則是：animalia / bipedia, quadrupedia, volantia, natantia, 以及 serpentina<sup>16</sup>。無論如何，在這一系統中，人類都和動物列在一起，並且使列為第一類。這種分類法毫無疑問也體現在佛教中，道宣也把人列在第一位。

道宣寫作《量處輕重儀》是為建立一套可行的符合中國寺院生活實際的分類和處理寺院財產的規範。所以，在這一著作中他特別對寺院擁有的勞動力和動物進行了分類。他的文本中有以下幾點值得注意：首先，他繼承了早期佛教的傳統把勞動力和動物列在一起。就佛教的基本教義而言，動物和人類一樣，均為衆生有情，所以列在一起沒有任何不可。然而道宣此處的處理明顯僅僅以所有權為基礎，即這些勞動力和動物作為常住物其所有權和使用權都屬於寺院，即僧團集體所有，他們構成寺院經濟收入和財

---

<sup>13</sup>同上, p.105.

<sup>14</sup>George Sarton, *Introduction to the History of Science* (Baltimore, Pub. for the Carnegie institution of Washington by the Williams & Wilkins company, 1927), p.333.

<sup>15</sup>Hanns-Peter Schmidt, "Ancient Iranian Animal Classification," *Studien zur Indologie und Iranistik* 5/6 (1980), p.231.

<sup>16</sup>同上, p.232.

產的一部分。道宣提到的植物也同樣是寺院財產的一部分<sup>17</sup>。但是它們常常不是被捐獻的，而是在寺院擁有的土地上被“生產”出來的。這種把沒有人身自由的勞動力與動植物同列在一起的傳統在佛教相當常見，如隋代闍那崛多譯《佛本行集經》卷三七略云：“有一巨富婆羅門，姓大迦旃延，其家多有資財、珍寶、奴婢、六畜、穀、麥、豆、麻、屋宅、園林，種種豐足<sup>18</sup>。”六畜是已經被人們馴養動物的泛稱，而穀、麥、豆、麻主要指日常生活必需的糧食。可見將奴婢與動植物列在一起作為富家財產乃是古代天竺等級社會的傳統<sup>19</sup>，進而大乘戒律如《梵網經》卷下也接受了這種說法：“若佛子，故販賣良人、奴婢、六畜，市易棺材、板木、盛死之具，尚不自作，況教人作。若故作者，犯輕垢罪<sup>20</sup>。”其次，道宣將早期佛教中的良人、奴婢、六畜等概念拓展開，根據當時中國的情況加入了新因素，將第九類寺院財產分成了六類。如佛教傳統中記載的良人、奴婢變成了施力供給、部曲客女、奴婢賤隸；而同時道宣也把寺院接受的動物主要分為三類，家畜、野畜、以及所謂被戒律拒絕的動物。很明顯，這個分法基於動物與人類社會的關係<sup>21</sup>。道宣的分類強調這些動物與寺院經濟生活的結合程度。而第三類動物的存在則反映了戒律對於寺院生活中經濟倫理的指導性意義。

我們必須注意到道宣給出的動物清單反映了許多歷史信息，這些信息的反映是因為道宣在接受佛教傳統處理動物分類時實際上根據他自己當時所處的狀況有所判斷和調整，折射出他的知識來源和歷史與地理觀念。我們先來看看印度古代對於動物的看法，再將其和道宣的分類進行比較。正

---

<sup>17</sup>李時珍：《本草綱目》也把人和動物列在一起，參見郭瑀《動物的分類》一文，載郭瑀、李約瑟、程卿泰著《中國古代動物學史》，北京：科學出版社，1999年，第四章，137頁。

<sup>18</sup>《佛本行集經》那羅陀出家品第四一，《大正藏》冊三，825頁上欄。

<sup>19</sup>後漢支婁迦讖譯《佛說無量清淨平等覺經》卷三、曹魏康僧鎧譯《佛說無量壽經》卷下也有類似說法。偽經《梵網經》卷下也提到良人、奴婢、六畜。《別譯雜阿含經》卷九更是把妻子和六畜作為世俗牽挂列在一起，並出現在佛所說偈中；見《大正藏》冊二，439頁中欄。這一佛教傳統被道教繼承，如下文引用的《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷二《業報品》中把轉世成奴婢和轉世成六畜列在一起，也反映了敘述者將奴婢看成和動物同樣等級的思想。這一傳統較為複雜，將另文詳論。

<sup>20</sup>《大正藏》冊二四，1005頁下欄。

<sup>21</sup>有關動物分類學的一般傳統見George G. Simpson, *Principles of Animal Taxonomy* (New York: Columbia University Press, 1962).

如史密斯 (Brian. K. Smith) 的研究顯示, 在古代印度, 通常由兩類動物: 家畜 (grāmya, 字面上的意思: 村子中的), 野畜 (grāmya, 字面上的意思: 叢林中的)<sup>22</sup>。他指出一部古代天竺的《天啓經》(Baudhāyana-Śrauta-Sūtra) (24: 5) 給出了一些動物的名字, 其中所謂村裏的動物: 奶牛、馬、山羊、綿羊、人、驢、駱駝或者是騾子。而七種叢林中的動物包括偶蹄動物, 有腳的動物如狗、鳥類, 爬行動物, 大象, 猴子, 以及河水中的動物<sup>23</sup>。康納德 (Roswith Conard) 根據考古資料列出了古代印度文明馴化的家畜, 包括牛、綿羊、山羊、豬、馬、駱駝、狗以及雞。他還列出了一些其他可能已經被馴化的動物如公牛、水牛、大象、貓、以及孔雀等動物, 其中孔雀、老虎、以及犀牛在古代印度宗教生活中扮演十分重要的角色<sup>24</sup>。上面康納德列出的動物中至少五種也出現在道宣的清單之中, 即駱駝、馬、綿羊、山羊, 以及牛。以管見所及, 佛教文獻中似乎以龍樹著、鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷一列出的動物名單較為詳盡, 被稱為畜生的動物包括: 猪、狗、野干、猫、狸、狢、鼠、獼猴、獾、虎、狼、師子、兕、豹、熊、羆、象、馬、牛、羊、蜈蚣、蚰蜒、蚘、蛇、蝮、蝎、鼈、龜、魚、鼈、蛟、虬、螺、蚌、烏、鵲、鷄、梟、鷹、鴿<sup>25</sup>。而其他律典文獻中出現的動物名單很多, 但相對而言提

<sup>22</sup>Brian K. Smith, "Classifying Animals and Humans in Ancient India," *Man* 26: 3 (1991), pp.527-548; 同作者: *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste* (New York: Oxford University Press, 1994), p.241. 古代伊朗有好幾種分類系統, 比如在 *Yasht* (13.74) 一書中, 動物被分為馴養 pasuka 和野生 daitika 兩種; 參見 Hanns-Peter Schmidt, "Ancient Iranian Animal Classification," *Studien zur Indologie und Iranistik* 5/6 (1980), pp.214-215. 他也提示了在《黎俱吠陀》中同樣把動物分為馴養和野生兩種, 見 Schmidt, 1980, p.233.

<sup>23</sup>Brian K. Smith, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste* (New York: Oxford University Press, 1994), p.248.

<sup>24</sup>Roswith Conard, "The Domestic Animals in the Cultures of India," *Journal of Indian History* 52 (1974), pp.76-78.

<sup>25</sup>《大正藏》册五四宋代法雲編《翻譯名義集》卷二《畜生篇》提供了許多動物的梵文音寫, 如那伽, 秦云龍; 宮毘羅, 此云蛟, 有鱗曰蛟龍; 叔叔邏, 此云虬; 僧伽彼, 此云師子; 鄒波僧訶, 或優婆僧伽, 梁云小師子, 又云狻猊; 伽耶, 或那伽, 或那先, 此云象; 瞿摩帝, 此云牛; 竭伽, 此云犀牛; 阿濕婆, 此云馬; 蜜利伽羅, 此云鹿; 悉伽羅, 此云野干; 摩斯吒, 或麼迦吒, 或未迦吒, 此云獼猴; 舍舍迦, 此云兔; 曷利拏, 總言麋鹿等類; 迦陵頻伽, 此云妙聲鳥; 迦蘭陀, 此云好聲鳥; 拘耆羅, 或拘翅羅, 此云好聲鳥, 又云鸚鵡; 嘶那夜, 此云鷹; 睺陀, 或叔迦婆嚩, 此云鸚鵡; 僧娑, 或巨娑, 唐云雁; 究究羅, 或鳩鳩吒, 此云雞; 斫迦邏婆, 此云鴛鴦; 耆婆者波迦, 《法華經》云命命鳥; 舍利, 此云春鷲, 即黃鸝; 舍

到較多的是象、馬、牛、羊、驢、猿、猴、驘、鹿、孔雀、雉等，可見這些動物在古代印度十分常見。如東晉時佛陀跋陀羅、法顯譯《摩訶僧祇律》卷三三提到寺院不能收受的動物包括象、馬、牛、水牛、驢、羊、驘、鹿、豬、鸚鵡、孔雀、雞<sup>26</sup>。《十誦律》卷五七則給出了另外一個名單：牛、馬、駱駝、驢、騾、豬、羊、犬、猿、猴、驘、鹿、鵝、鴈、孔雀、雞<sup>27</sup>。《根本說一切有部毘奈耶》卷四把動物分成兩足和四足。兩足包括人和鳥，四足包括象、馬、駝、驢、牛、羊、驘、鹿、豬、兔等<sup>28</sup>。蕭齊時僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》卷第六提到的動物有驘、鹿、獼猴、孔雀、翡翠雁、雉<sup>29</sup>。《四分律》沒有提到驘、鹿，這是十分奇怪的。在佛教律典中，前述動物大多數能和人類和睦相處。有些動物不能和人類和睦相處，遇到他們成爲某種災難，稱爲虎狼難、獅子難。比如《四分律》卷三、五以及《十誦律》卷五、一三、二三、三四等多處提到所謂惡獸，包括師子、虎、豹、豺、狼、熊、羆。這些動物其實就是六道輪回中畜生道的動物形象。如唐代悟達國師知玄（811-883）在《慈悲水懺法》卷中提到在畜生道的動物身即主要包括這些惡獸，其文略云：“若在畜生，則受虎、豹、豺、狼、鷹、鶴等身，或受毒蛇、蝮、蠍等身，常懷惡心，或受驘、鹿、熊、羆等身，常懷恐怖<sup>30</sup>。”

羅，此云百舌鳥；迦布德迦，或迦逋，唐言鴿；摩由邏，此云孔雀文；阿梨耶，此云鴟；姑栗陀。此云鷲，或揭羅闍，此云雕鷲；毘囉拏羯車婆，此云龜；摩竭，或摩伽羅，此云鯨魚，雄曰鯨，雌曰鯢；坻彌，具云帝彌祇羅，此云大身魚；失收摩羅，即鱈魚；臂卑履也，此云蟻子。該篇並結合《爾雅》、《禮記》、《博物志》、《說文解字》、《山海經》等中國傳統典籍中的相關記載作了一些解釋。

<sup>26</sup> 《大正藏》冊二二，495 頁中欄到下欄。

<sup>27</sup> 《大正藏》冊二三，424 頁下欄。

<sup>28</sup> 《大正藏》冊二三，646 頁下欄。

<sup>29</sup> 《大正藏》冊二四，715 頁中欄。

<sup>30</sup> 《大正藏》冊四五，973 頁上欄。道世《法苑珠林》卷六《畜生部》也有《業因部》、《受報部》討論畜生道的轉世問題。佛教中受動物身的思想在道教中也有反映。這主要反映在破壞道教者乃是過去動物的投生，而投生的動物也擴展到鳥、獸、蟲、魚以及令人不快的微生物。如成書于隋唐之際形成的《太上洞玄靈寶業報緣經》卷二《惡報品》即指出，不喜見訾毀三洞大法經典者生野獸中，誹謗出家法身者過去生六畜身，破壞靈觀玄壇聖像者墮毒蛇身，不敬天尊大道法身者過去生六畜中，不信經法宿命報對者生鳥獸中，輕慢出家法身者過去生豬狗中，侵常住福地者過去生糞穢中歷千萬劫復生污水中爲細線蟲，姪犯出家法身者過去生廁溷中爲蛆蟲，邪姪好色者過去生猥豬中經之數劫生諸般野牛之中，偷盜三寶財物者過去生奴婢、復生六畜種種禽獸之中難復人身，啖食三寶果實蔬菜者過去生餓虎毒蛇中被人打獵，偷盜齋食及供養寶器法食者過去生蟒蛇身，毀壞大道形像者見世生餓狗

前者懷惡心者是指生性兇狠以攻擊其他動物為生的惡獸，後者懷恐怖的動物是指生活在前者攻擊性動物威脅中的動物。野鹿是古代天空常見之動物，如著名的鹿野苑就多有野鹿活動。《高僧法顯傳》卷一也有記載。有關唐代時期天空的動物，我們幸運地在玄奘的《大唐西域記》卷二看到這樣一條：“魚、羊、驘、鹿，時薦肴馐。牛、驢、象、馬、豕、犬、狐、狼、師子、猴、猿，凡此毛群，例無味噉，噉者鄙恥，眾所穢惡<sup>31</sup>。”很明顯，除了牛、驢、馬、犬等之外，這些動物大多數屬於野獸，而食用這些野獸的肉非古代天空人所為。這個名單中的動物下文將用來和道宣的名單進行比較。

在道宣的分類中，家養的畜生包括駱駝、馬、驢、牛、羊等等<sup>32</sup>，這些動物可以是常住僧伽的合作財產。這些動物附屬的各種鞍、繮繩等用品也歸常住僧伽所有，但控制這些動物的鞭子和棍杖除外，按照《量處輕重儀》的說法，這些給動物帶來痛苦的物品應被燒毀。雖然如此，常住僧伽對這些動物的所有權和使用權實際上賦予了他們奴役這些動物的權利，這種經濟倫理和佛教本身以慈悲對待眾生的態度是相矛盾的。施密德豪森（Lambert Schmithausen）早就指出，早期佛教給人們留下的一般印象是：作為動物而存在是十分不幸的，遠比作為人類存在要痛苦得多；原因之一是動物往往為人類所奴役、驅使和鞭打<sup>33</sup>。雖然道宣在其寺院守則中拒絕鞭子和棍杖，但他並不主張寺院放棄使用動物作為運輸和勞作的工具。但值得注意的是，

毒蟲身、過去生猿猴等身，偷盜經像財物者過去生兩頭毒蛇惡蟲身，罵詈出家法師身者過去生野犴身，凌辱出家法身者過去生蠅蛆中，破齋犯戒者過去生虎豹餓狼之中，借常住三寶財物不還者過去生蛇獅虯螻壁蛛等蛆中，殺獵眾生者過去生六畜惡獸中，愛食野獸等肉者過去生麋鹿中，持心不堅固好弄出家人者見世得猿猴報、死入鑊湯地獄經無量劫後生諸鼠趣中，欺忽三寶偏眼斜視三寶者過去生鱧魚水蛭中等等。鳥獸蟲魚的分類出自中國傳統，而非佛教傳統。但是業報思想出自佛教，所以《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷二《業報品》顯然是中國傳統和佛教思想交融的產物。對該經的介紹見勞格文（John Lagerwey）所撰條文，Kristopher Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp.518-520. 《太上洞玄靈寶三塗五苦拔度生死妙經》也有類似的思想。

<sup>31</sup> 《大正藏》冊五一，878 頁上欄。

<sup>32</sup> 薛愛華（Edward H. Schafer）列出了一下馴養的動物：馬、豬、駱駝、羊、驢、騾、狗等等，參見 *The Golden Peach of Samarkand: A Study of Tang Exotics* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1963), pp.58-78；以及野生動物，參見 pp.79-91.

<sup>33</sup> Lambert Schmithausen, *Buddhism and Nature*, 1991, p.16.

道宣沒有列出大象。大象在印度是十分常見的用於運輸物品的動物，在唐代也常常出現在廣東地區，但道宣沒有提到，可見其在中國僧團的使用遠不如在印度普遍。其實道宣時代被人類馴化的動物很多，但並不都能用於經濟生產活動，所以道宣沒有列出。這可能反映了寺院經濟生活和非寺院經濟生活不同取向的一個側面。道宣在《量處輕重儀》還使用了另外一個詞來稱呼家畜，即六畜。六畜或許是佛教借用中國傳統中對家畜的說法，如《翻譯名義集》卷二有“底栗車”條，略云：“此云畜生，畜即六畜也。《禮記注》云：牛、馬、羊、犬、豕、鷄<sup>34</sup>。”此處所引《禮記注》或即鄭玄註者。但這個牛、馬、羊、犬、豕、雞六種家畜的清單在佛教中沒有對應。六畜顯然在佛教文獻中通常僅用於泛稱。有時僅指家畜，例如東晉瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷九《慚愧品》提到六畜時僅列出五種動物：猪、雞、狗、牛、羊<sup>35</sup>。這相當於下文我們將要討論的《黃帝內經·素問》中所謂五畜。《素問》中五畜的排列順序為牛、犬、羊、猪、雞。相對於儒家經典中的六畜說而言，五畜說可能是陰陽家為對應五行而發展出來的動物分類傳統，此一問題需另文討論。但《增壹阿含經》中所列五類動物顯然是《素問》中的五畜。這五畜與前引《禮記注》的說法相比僅僅少了一種動物。其實，《禮記》中似乎並無六畜說法，在《周禮》中六畜、六牲更為常見，而《爾雅·釋畜》的六畜作馬、牛、羊、彘、狗、雞。《周禮·天官冢宰》庖人條還有六獸六禽的說法。但吳支謙譯《撰集百緣經》卷三《化生王子成辟支佛緣》提到六畜，則列出四種：象、馬、牛、羊。有時則泛指所有畜生，如姚秦竺佛念譯《出曜經》卷二二略云：

雖壽百年無慧不定者，世多有人不知慚愧，與六畜不別，猶如駱駝、騾、驢、象、馬、猪、犬之屬，無有尊卑高下。人之無智，其譬亦爾。愚闇纏裹，莫知其明。是故說曰：雖壽百年，無慧不定也，不如一日點慧有定者<sup>36</sup>。

此處雖提到六畜，卻列出七種動物，且從語氣上，明顯是指一般意義上的動物。道宣在《量處輕重儀》中所使用的六畜一詞應該也是對家畜的泛稱。

<sup>34</sup> 《大正藏》冊五四，1087頁中欄。

<sup>35</sup> 狗在其他版本中作貓。見《大正藏》冊二，587頁中欄。

<sup>36</sup> 《大正藏》冊四，725頁上欄。

道宣列出的第二類動物是野畜，即野生動物，包括猿、猴、驘、鹿、熊、羆、雉、兔、山鷄、野鶩、鵝、雁等，以及雞、豬、鵝、鴨。道宣指出這些動物可能會污染佛教的伽藍淨土所以寺院不能擁有這些動物，但同時關押他們的籠具也應被燒毀。而後面四種動物在非佛教寺院地區廣為人知並用于各種目的。值得注意的是，在中國傳統中它們通常被視作家禽<sup>37</sup>。家禽的觀念也為僧人接受，如慧皎《高僧傳》卷一二《釋法相傳》云法相在山中苦修，“誦經十餘萬言，鳥獸集其左右皆馴若家禽<sup>38</sup>。”而道宣的分類中似乎沒有家禽的概念。慧琳《一切經音義》卷三五“禽獸”條指出兩足有羽毛能飛的動物叫禽，而四足有毛野走的動物叫獸。道宣在這裡卻並不區分禽和畜，相反區分家畜和野畜，這主要因為家畜在寺院經濟生活中扮演一定角色，而家禽則在寺院生活中不發揮重要作用<sup>39</sup>。野畜部分的猿、熊、鵝等動物在古代印度也被列為野生動物<sup>40</sup>，而熊、羆等在印度被稱為惡獸，只有驘、鹿偶爾被當地人民食用。但根據上引知玄《慈悲水懺法》，可知在佛教有關六道輪回的教義中驘、鹿、熊、羆俱是惡獸。在道宣的文本中，這些動物以及關押他們的籠具和枷鎖不應該被寺院接受。如果寺院收到的措施中包括這些動物，寺院應該將他們全部放生，因為他們有礙于修道<sup>41</sup>。在這

<sup>37</sup>道宣沒有討論鳥類和水族動物以及蟲類。有關鳥類的分類，參見 Lewis Mayo, “The Order of Birds in Guiyi jun Dunhuang,” *East Asian History* 20 (2000), pp.1-59.

<sup>38</sup>《大正藏》冊五〇，406 頁下欄。

<sup>39</sup>宋代李昉編《太平廣記》收集了不少志怪小說中的資料，將其中出現的動物分為獸、禽、水族、蟲族等類，其中包括並不存在的龍，而在傳奇小說中屢屢出現的龍、虎、狐、蛇則佔據多卷篇幅；見 418-479 卷。如同我們前面已經提示的，這一安排顯然來自梁代所編《經律異相》的傳統。

<sup>40</sup>Brian K. Smith, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste* (New York: Oxford University Press, 1994), p.248.

<sup>41</sup>日本學術界對放生有許多著述。黃依妹：《戒殺放生と仁の思想》，《鷹陵史學》，1987 年 13 期，29-55 頁；桑谷祐顯：《放生思想における共生》，《日本佛教學會年報》，1999 年第 64 期，213-227 頁；千葉照觀：《中國における放生思想の展開：施食思想との關連を中心に》，《天台學報》，1993 年第 36 期，89-95 頁；苗村高綱：《智者大師の放生池について》，《宗學院論輯》，1976 年第 22 輯，72-85 頁；藤井教公：《天台智顓と‘梵網經’》，《印度學佛教學研究》90，1997 年，241-247 頁。其它英文論著有：Chñ-fang Yu, *Renewal of Buddhism in China: Chu-Hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981); Joanna F. Handlin Smith, “Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination,” *Journal of Asian Studies* 58:1 (1999), pp.51-84; Duncan Williams, “Animal Liberation, Death, and the State: Rites to Release Animals in Medieval Japan,” in Mary Evelyn Tucker

一點上，道宣認為放生的理由是他們有礙于寺院成員的修道，而不是廣義上的對動物的慈悲，可見他的關懷仍然以人爲中心，以寺院成員的精神生活爲中心。從上可以看出，古代印度常見的一些動物在唐代中國並不常見，所以沒有出現在道宣給出的名單中。道宣沒有提到的印度常見動物主要有野干、獅子、犀牛、象、鸚鵡、孔雀等。《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷三提到玄奘曾途經中印度的鉢羅耶伽國，該國西南森林中很多惡獸野象。而野干（Sigāla）是佛經文獻中常常提到的動物，在唐代傳奇作品中出現十分頻繁，如在《太平廣記》中所引唐代傳奇故事中的出現就非常普遍<sup>42</sup>。大象在中國並不罕見，也許因爲在北方不易常見，所以道宣不提，關於這一點下文再討論。而獅子（Sṃha）則是從域外引入的珍貴動物品種，在天竺和師子國則十分常見，如《高僧傳》卷三《法顯傳》就記載法顯去朝拜耆闍崛山，遇到一些獅子。根據正史記載，歷朝歷代西域均向中原進貢獅子。但道宣在《量處輕重儀》中對於獅子也毫不措意，足見其主要關注中國常見的動物。虎、豹雖然沒有列入《量處輕重儀》的動物清單，但道宣在該文其他地方提到了虎、豹。道宣在談到處理作爲寺院財產的皮毛重服時強調僧人不得畜師子虎、豹、獼皮及餘可惡十種皮<sup>43</sup>。可是令人驚訝的是，道宣居然沒有在《量處輕重儀》中提到漢文佛教史傳中十分常見的老虎。佛教史傳中屢屢出現僧人消滅虎災的記載，略舉數例如後。如《高僧傳》卷五《竺僧朗傳》記載前秦時泰山的金輿谷多虎災，僧朗去了之後才馴服這些猛獸，百姓得以順利通行無阻。《續高僧傳》卷一五《志寬傳》云：

“時川邑虎暴行人斷路，或數百爲群，經歷村郭，傷損人畜，中有獸王，其頭最大，五色純備，威伏諸狩。遂州都督張遜遠聞慈德，遣人往迎。寬乃令州縣立齋行道，各受八戒，當夕虎災

---

and Duncan Williams eds. *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deed* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), pp.149-164.

<sup>42</sup>這是一種印度、西域的野狐狸，常在佛經文獻中出現在譬喻故事中，但在漢文文獻中也有不少例子，除了譯經之外，唐代道世所編《法苑珠林》中大量引用有關野干的例子。後來狐狸更進入民間宗教，作爲妖女的一種象徵形象。有關研究參見 Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox: Power, Gender and Popular Religion in Late Imperial and Modern China* (New York: Columbia University Press, 2006).

<sup>43</sup>《大正藏》冊四五，851頁中欄。

銷散<sup>44</sup>。”

又《續高僧傳》卷一六《法聰傳》云襄陽傘蓋山亦有虎災，法聰前去幫助消除。他入定時有十七隻大虎出現，他給這些老虎一一授三歸戒，告誡它們不得危害百姓，又讓弟子幫助用布條係在虎頸以馴服。過了七日，鎮守襄陽的梁晉安王蕭綱設齋飼虎，終于消除虎災。此事唐代亦十分常見。如《宋高僧傳》卷二〇《神鑒傳》在閩地懷安西北也有虎災，神鑒去修行之後虎災止息。中古時代，道宣動物清單中沒有列出的虎、豹等野獸南北方各地均可見到，且中古時期的佛教史傳則常常將虎、豹並提。這種兩獸並提的寫作方式來源於中國傳統，其他還有牛馬、熊羆、犬羊等兩獸並提，見於先秦諸子以及《史記》、《漢書》等典籍，可見乃是中國傳統<sup>45</sup>。中古時期的記載亦頗多，如《魏書》卷一〇〇《勿吉傳》云高句麗北舊肅慎國所在地有勿吉國，國南的太白山有虎、豹、羆、狼害人。楊炫之《洛陽伽藍記》卷三記載北魏孝莊帝永安末年在鞏縣山陽有人送上二虎一豹。《續高僧傳》卷二〇《善伏傳》略云初唐時善伏在伏牛山常與虎豹為伴；同書卷二七《普安傳》略云普安在北周滅法期間栖隱于終南山之梗梓谷西坡遇到虎、豹而虎、豹不食他；《宋高僧傳》卷一〇《志滿傳》略云唐代宣城黃連山多虎、豹成害；同書卷一二《惟靖傳》云唐代明州（今寧波）附近的禪林寺有虎、豹到寺門拜訪。《舊唐書》卷一九一《方伎傳》有關於慧能的一段故事，大意略云粵地韶州山中本來虎、豹頗多，自從慧能至韶州廣果寺之後，虎、豹即自動散去。

值得注意的另外一點是，道宣的清單中有一些動物也許主要生活在中國北方地區。徐庭雲近來的研究表明，唐代在關中和中原地區，特別是陝西、山西、寧夏、安徽等地麋鹿比較多<sup>46</sup>。王利華也注意到麋鹿在華北地區

<sup>44</sup> 《大正藏》冊五零，543頁下欄。據上下文，此事見于隋煬帝時。

<sup>45</sup> 如《儀禮·鄉射禮》第五云“大夫布侯，畫以虎豹；士布侯，畫以鹿豕”；《禮記·郊特牲》云：“虎豹之皮，示服猛也。束帛加璧，往德也”；《論語·顏淵篇》云“虎豹之鞞猶犬羊之鞞”；《孟子·滕文公下》云：“驅虎豹犀象而遠之，天下大”。《韓非子·八說》第四七云“虎豹必不用其爪牙而與鼯鼠同威”；《商君書·畫策》第一八云：“虎豹熊羆，鷙而無敵，有必勝之理也”；魏武帝曹操有詩《北上行》云“熊羆對我蹲，虎豹夾道啼”等等。

<sup>46</sup> 徐庭雲，《隋唐五代時期的生態環境》，《國學研究》第八卷，2001年，209-244頁，特別是215-216頁。其他有關唐代虎、象分佈的研究，參見翁俊雄，《唐代虎、

竝不罕見<sup>47</sup>。她們沒有特別說明當時麋鹿在南方的情況。但《續高僧傳》卷二六《慧重傳》云隋仁壽四年慧重送舍利到隆州（今四川）禪寂寺建舍利塔，有野鹿跑到塔下。可知當時四川有野鹿活動。同卷《道生傳》云隋代仁壽二年道生送舍利到楚州（今江蘇淮安）<sup>48</sup>，也有野鹿跑到舍利塔下。但這些野鹿的出現，正如《廣弘明集》卷一七所收《慶舍利感應表》中所說的“野鹿來听，鶴遊塔上”，都是作為設立感應故事而記載于佛教史傳，其真實性難以判斷。徐庭雲還指出猿猴在南方比較活躍，通過研究一些保存在唐詩中的材料，她指出這兩種動物主要生活在貴州、四川、湖南、湖北、江西、浙江和安徽等長江沿岸地區。只是很偶然的情況下，唐人也可能在陝西和河南遇到猴。老虎和大象則活躍于很多地區，在廣東和安徽，人們有時能看到大象，而北方城鄉地區偶爾可以看到老虎。熊則活躍于江蘇廣陵地區<sup>49</sup>。大象、犀牛主要活躍在南方熱帶、亞熱帶地區，但道宣完全沒有提到佛經中的重要角色大象、犀牛。雖然象牙、犀角一向被看作是南方地區進貢中原的珍稀物品，但象、犀本身不太和寺院經濟生活發生糾葛，這也許也是道宣未提及這兩種動物的原因。《翻譯名義集》卷二“竭伽”條引《爾雅》云“南方之美者，梁山之犀、象。注曰：犀牛皮角、象牙骨<sup>50</sup>。”竭伽即犀牛。《一切經音義》卷一九“犀牛”條引《爾雅》描述犀牛：“形似水牛，大腹，脚有三蹄，黑色二角，好食棘，亦有一角者<sup>51</sup>。”《續高僧傳》卷一七《釋慧思傳》云陳朝都督吳明徹因敬重在南嶽弘法的慧思而敬奉犀枕一具；同卷《釋智顛傳》云智者大師有犀角、如意香爐。因此，也許可以說道宣提到的許多動物主要是北方地區常見的動物，對南方的典型動物似乎不熟悉。

---

象的行蹤——兼論唐代虎、象記載增多的原因》，《唐研究》卷三，1997年，381-394頁。張廣達先生提供了唐代貴族使用中亞引入的獵豹（Cheetah）進行豹獵的一個研究，見《唐代的豹獵——一個文化傳播的實例》，《唐研究》第七卷，2001年，177-204頁。

<sup>47</sup> 王利華，《中古華北的鹿類動物與生態環境》，《中國社會科學》2002年第三期。

<sup>48</sup> 此楚州在《廣弘明集》卷一七隋安德王雄百官等《慶舍利感應表》中濟州、莒州、營州等山東地區列在一起，似應歸為相鄰的江蘇地區，見《大正藏》冊五二，219頁下欄；而在《法苑珠林》卷四零中則與齊州、萊州等山東地區列在一處；見《大正藏》冊五三，601頁下欄。

<sup>49</sup> 同上，216-222頁。

<sup>50</sup> 《大正藏》冊五四，1088頁下欄。

<sup>51</sup> 《大正藏》冊五四，424頁中欄。

在道宣的分類中家養和野生動物之外的第三類動物包括貓、狗、鷹、鼠等。我們或許可以說這些動物起實是現代概念的所謂寵物。他們也不被允許在寺院中生活<sup>52</sup>。至於獵捕這些動物的弓箭等武器更不能被寺院接受。道宣繼承了佛教的傳統把這些寵物稱為所謂惡律儀的動物，把寺院不允許擁有的器械稱為惡律儀具。這其實並不是《四分律》的傳統，《四分律》似乎沒有所謂惡律儀的說法。而《十誦律》卷五六，偶爾提到惡律儀，意為以一因緣故說一切罪，為惡律儀。而這是和善律儀相對的概念。後者指以一因緣故說一切無罪。道宣在《量處輕重儀》一文中處理動物的規定中提到惡律儀，可能受大乘佛教思想的影響。惡律儀在大乘佛教中有十二惡律儀和十六惡律儀兩種說法。十二惡律儀出自後漢譯者不明之《大方便佛報恩經》卷六，包括以下十二類：屠兒、魁膾、養豬、養雞、捕魚、獵師、網鳥、捕蟒、咒龍、獄吏、作賊、王家常差捕賊<sup>53</sup>。可見其中大多數和侵害動物有關。這一說法還出現在《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一、北涼曇無讖譯《菩薩地持經》卷八，以及敦煌出土寫本《律戒本疏》和《地持義記》卷四。到了曇無讖譯《大般涅槃經》卷二九，增加到十六惡律儀：為利餽養羔羊肥已轉賣、為利買已屠殺、為利餽養豬豚肥已轉賣、為利買已屠殺、為利餽養牛犢肥已轉賣、為利買已屠殺、為利養雞令肥已轉賣、為利買已屠殺、釣魚、獵師、劫奪、魁膾、網捕飛鳥、兩舌、獄卒、咒龍<sup>54</sup>。此處可看出屠殺動物重復出現了四次，僅從十六律儀的說法上，這種重復似乎不是偶然。劉宋慧嚴等譯《大般涅槃經》同樣提到十六惡律儀。其他提到十六惡律儀的還有劉宋求那跋摩譯《菩薩善戒經》卷七、以及中國僧人如梁代寶亮等集《大般涅槃經集解》卷五七、六〇，智顓《法界次第初門》卷上、慧遠《大乘義章》卷七、湛然撰《法華玄義釋籤》卷一五等，顯然十六惡律儀說在中國更為流行，尤其天台一系。而智儼所集《華嚴經內章門等雜孔目》卷三則同時提到十二惡律儀和十六惡律儀。其中，淨影寺慧遠在《大乘義章》卷七中對十六惡律儀的解釋最為詳盡：

<sup>52</sup> 大乘戒《梵網經》卷下也指出長養猫狸猪狗者犯輕垢罪；見《大正藏》冊二四，1007 頁中欄。

<sup>53</sup> 《大正藏》冊三，161 頁上欄。

<sup>54</sup> 《大正藏》冊一二，538 頁中欄。

“出《涅槃經》，無作之惡，常生相續，說爲律儀，律儀不同，宣說十六：一爲利養羊，肥已轉賣；二爲利故，買買已屠殺；三爲利養豬，肥已轉賣；四爲利故，買買已屠殺；五爲利養牛，肥已轉賣；六爲利故，買買已屠殺；七爲利養鷄，肥已轉賣；八爲利故，買買已屠殺；九者釣魚；十者捕鳥；十一獵師；十二劫盜；十三魁膾；十四兩舌，專行破壞；十五獄卒；十六呪龍。《毘曇論》中宣說十二：一者屠羊；二者養豬；三者養鷄；四者捕魚；五者捕鳥；六者獵師；七者作賊；八者魁膾；九者守獄；十者呪龍；此與前同；十一者屠犬；十二者司獵。此二異前。言屠羊者，如《毘曇》說，以殺害心若賣若殺，悉名屠羊。攝十六中第一第二言養豬者，亦以殺心；若賣若殺，悉名養豬。攝十六中第三第四養雞亦爾。攝十六中第七第八言捕魚者，殺魚自活，捕鳥獵師亦復如是。言作賊者，常行劫盜。言魁膾者，常主殺人自存活。言守獄者，守獄自活。言呪龍者，謂呪龍蛇戲樂自活。言屠犬者，謂旃陀羅屠犬自活。言司獵者，所謂王家主獵者是。然就屠羊者，雖不起心殺餘眾生，而於一切諸眾生所得惡律儀。一切眾生悉皆可作羊理故，餘者皆爾。問曰：此等七律儀中幾律儀攝？釋言，若依《涅槃》所說，殺盜兩舌三律儀攝。以此三種損惱處多，故偏說之。《毘曇》所說，唯殺盜攝，作賊是盜，餘皆是殺。十六律儀，辨之如是”<sup>55</sup>。

從這個解釋來看，飼養牛、羊、豬、鷄等家畜家禽是不被允許的。捕魚打獵也是惡律儀。這裡的惡律儀動物也包括羊、牛、豬等家畜，可是道宣的惡律儀動物名單和家畜家禽是分開的，而惡律儀動物主要包括貓、狗等小動物。可見道宣並沒有完全接受印度佛教三藏中的說法，而是對舊的分類系統進行了小小的改革。值得注意的是，無論是十二惡律儀還是十六惡律儀，顯然都是大乘佛教的傳統，因爲這兩種說法均僅出現在注重菩薩思想實踐的大乘佛教文獻之中。而在《量處輕重儀》一文中討論處理動物時，道宣毫無疑問也用這種大乘佛教的思想用來解釋傳統上被認爲是小乘的《四分律》。

<sup>55</sup> 《大正藏》冊四四，615 頁上欄。

道宣同時指出，寺院不能殺生和買賣動物，否則會給出家人帶來惡業。在佛教中，第一條戒律就是不能殺生，傷害有情衆生。正如施密德豪森指出的，古代印度的苦行宗教，比如耆那教和佛教，傷害有情被看作是極其根本的非道德的，一方面而言，殺生給殺生者死後帶來極爲罪惡後果的惡業，另一方面，有情都非常害怕死亡並且在痛苦面前退縮<sup>56</sup>。他並指出在古代印度不僅人類和動物被看成是有情，連植物和種子也被視作有情。這種非殺的傳統爲中國佛教徒所繼承。道宣甚至說買賣動物比殺生更爲惡劣。對於寺院來說，慈悲的原則在對待動物的事情上也是嚴格遵守的，或者按照道宣的說法，在寺院中建立起慈悲聖宅<sup>57</sup>。和儒家不同的是，中古時期的中國佛教不把動物拿來作爲祭品，不用動物作爲祭品貢獻給佛、法、僧三寶<sup>58</sup>。所以，在俗信徒捐獻給寺院的動物不被用來供奉佛或僧，而是用來供給寺院的日常經濟需要<sup>59</sup>。有學者考察過儒家對待動物的立場，認爲儒家看待動物的角度來自他們儒家的仁義和回饋的價值<sup>60</sup>。還有學者認爲在歷史上的古代印度，佛教保護了動物使他們不受祭祀之苦，這種做法也許正是佛教對抗婆羅門教祭祀儀式的一個有力的武器<sup>61</sup>。

在中國佛教教團中，戒律對於約束成員行爲規範十分重要，而律師是解釋律典的權威，他們也在給動物分類上起到關鍵作用，道宣即是一例。道宣把所有寺院可能接受的物品都進行分類。他的分類主要基於印度的佛教傳統，這些傳統來自諸多當時已經翻譯成漢文的律典。中國佛教律師們也

---

<sup>56</sup>前揭 Lambert Schmithausen, *Buddhism and Nature* (Tokyo, 1990), p.5.

<sup>57</sup>《大正藏》冊四五，845 頁下欄。

<sup>58</sup>拙著 *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China* (New York: Peter Lang, 2007) 第二章討論了迎舍利的儀式。佛教反對用動物做祭品，只有捨身供養。在早期佛教中有薩垂王子捨身飼虎等故事，見於諸多譬喻類佛經活佛本生故事經典，如《撰集百緣經》、《賢愚經》等。

<sup>59</sup>在南亞傳統中有些動物被視作是神聖的；參見 Trilok Chandra Majupuria, *Sacred Animals of Nepal and India* (Lashkar, 2000).

<sup>60</sup>Donald N. Blakeley, "Listening to the Animals: The Confucian View of Animal Welfare," *Journal of Chinese Philosophy* 30: 2 (2003), pp.137-158. 他使用的材料來自孔孟，朱熹和王陽明等人，但忽略了漢唐一段歷史時期。

<sup>61</sup>Christopher Key Chapple, "Animals and Environment in the Buddhist Birth Stories," in Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryūken Williams eds., *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), pp.131-148, esp.140.

常常根據當時的歷史條件來修改他們的分類。而正如有學者指出的，在前佛教社會，通常統治者或先王先聖扮演給動物分類的角色<sup>62</sup>。在古代印度伊朗文明中，宗教教士往往在給萬物分類中擔負責任。他們對於動物分類的討論主要體現在他們的宗教聖典之中，特別比如《阿維斯塔》(Avesta)以及帕拉維文獻，《黎俱吠陀》(Rgveda)，和《班達希聖》(Bundahišn)等。這些宗教典籍的分類系統反映了它們的宗教價值系統，服務于它們自身的宗教需要。比如在瑣羅亞斯德教，動物被分成善的和惡的兩種，基於它們是誰創造的，是光明之神阿胡拉馬茲達(Ahura Mazdā/Ohrmazd)<sup>63</sup>還是黑暗之神安哥拉曼紐(Angra Mainyu/Ahriman)。當然就現有的材料來看，很難具體說到底多大程度上中國佛教律師在戒律運用方面採用了印度了的佛教傳統，這一課題仍值得進一步研究，目前僅可能對一些個案作分析。

道宣將動物分成三類的傳統之外，唐初還有十二時獸的分類傳統，這主要指隋唐時期佛教的十二時獸之說和中國傳統的十二生肖之說開始結合。佛教的十二時獸之說也出現在道宣的著述之中，但非常簡短，見於《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》卷一：

“次東一院，名知時之院。其門西開諸院，維那看相觀時在于斯院。其內曾有漏剋院。中復有黃金須彌山、海水，山中奇事，不可述盡。上有金城，白銀七寶以為樓檣，高三丈餘，大梵天王第三子所造。四角、四樓、四面合十二門，四中門上亦皆有樓。其四樓內各有寶人，時至，即出卻敲打一鼓。於斯城上露處已有一十二人，各執白拂唱。午時至，南門即開，馬從中出。時過即縮，門便還閉，隨十二時獸之出沒，其例亦爾<sup>64</sup>。”

<sup>62</sup>Roel Stercx, “Animal Classification in Ancient China,” *East Asian Science, Technology and Medicine* 23 (2005), pp.96-123; 他主要分析《爾雅》一書中的動物分類思想：鳥、獸、蟲、魚；並參見同作者 *The Animal and Daemon in Early China* (Albany: State University of New York, 2002), 第三章；以及同作者論文, “Transforming the Beasts: Animals and Music in Early China,” *T'oung Pao* 86: 1-3 (2000), pp.1-46.

<sup>63</sup>Hanns-Peter Schmidt, “Ancient Iranian Animal Classification,” *Studien zur Indologie und Iranistik* 5/6 (1980), pp.209-244；施密德說，摩尼教和瑣羅亞斯德教都把動物看成是邪惡的生靈，但是它們必須被保護因為它們身體中含有光明的因素，見該文 232 頁。

<sup>64</sup>《大正藏》冊四五，884 頁下欄。

這裡可以看到該寺知時之院的運轉情況，有漏刻院計算時間，漏刻院有金山金城，四門有十二人唱時。而十二個時辰與時獸的出沒相呼應。這個十二時獸之出沒的常例就是佛教中的十二時獸理論。據中國佛教文獻的引用和發揮來看，這一理論似來自北涼時期曇無讖所譯《大方等大集經》(*Mahāvaiṣṭya-Mahāsamnipata-sūtra*)，該經卷二三講到菩薩可能化身為獸像在東、西、南、北四方的山窟中修行以調伏衆生。比如，在南方海中名為潮的琉璃山有種種色窟、無死窟、善住窟，依次住了蛇、馬、羊三獸，由樹神無勝與羅刹女善行及其眷屬供養。西方頗梨山有上色窟、誓願窟、法床窟，依次有獼猴、雞、犬在修行，由火神和羅刹女眼見及其眷屬供養。北方名為菩提月的銀山有金剛窟、香功德窟、高功德窟，依次有豬、鼠、牛仔修行，由風神動風與羅刹女天護及其眷屬供養。東方海中名為功德相的金山有明星窟、淨道窟、喜樂窟，分別由獅子、兔、龍修行，由水神水天和羅刹女修慚愧及其眷屬供養。這十二時獸輪番行走于閻浮提。每種時獸在行走時均教化投生為該獸身的衆生。最早是七月一日鼠出來活動，其他時一次出現。每月每日每年均有一獸活動，十二年為一輪回。顯然這個理論有些計時的色彩。最早紀錄這一說法的中國本土著作是梁代僧旻寶唱等集《經律異相》，該書卷四七雜獸畜生部的獅子條。其中提到獅子等十二獸依次教化衆生，其內容大體上和《大集經》所說相同，唯最後注出引自《大集經》卷二四，顯然有誤。僧祐(445-518)《出三藏記集》卷一五也有一句提到“龍金翅象師子十二時獸記第十五(出《大集經》)。”則過於簡略。隋唐時期，十二時獸開始和中國傳統的十二生肖紀年融合，其中印度和南亞常見的動物獅子變成了中國人熟悉的虎<sup>65</sup>。隋代智者大師(538-597)在他所說由灌頂記錄的《摩訶止觀》卷八中把十二時獸，已經把天竺佛教中的獅子換成了老虎，而十二時獸變成了出來害人的精媚<sup>66</sup>。受《經律異相》體例影響的道世編《法苑

<sup>65</sup>關於這一結合，將另撰文討論，此處限於篇幅，不展開討論，而集中討論其中體現的分類思想。

<sup>66</sup>關於十二時獸或十二時狩作為精媚的說法，還見於智顛的《修習止觀坐禪法要》(亦稱《童蒙止觀》或《小止觀》覺知魔事第八，以及《釋禪波羅蜜次第法門》卷四。他有關十二時獸作為精媚的說法被天台後人湛然繼承了，見湛然所著《止觀輔行傳弘決》卷八，湛然明確說“《大集》十二時獸者，若五行中名十二肖。肖者，似也，此十二神似彼故也。”但他繼續說出自《大集經》卷二四，顯誤。

珠林》卷三〇《住持篇》之《菩薩部》基本上保留了《經律異相》的版本，唯獅子下註明此方名虎，即彼方天竺的獅子到此方中國成了虎。智者大師在闡釋十二時獸作為十二精媚之時，進一步把十二時獸擴充到一百〇八時獸，均作為精媚的不同化身。智者說：

“十二獸在寶山中修法緣慈，此是精媚之主。權應者未必為惱，實者能亂行人。若邪想坐禪多著時媚，或作少男少女、老男老女、禽獸之像，殊形異貌，種種不同，或娛樂人，或教詔人。今欲分別時獸者，當察十二時何時數來。隨其時來，即此獸也，若寅是，虎乃至，丑是牛。又一時為三，十二時即有三十六獸。寅有三：初是狸、次是豹、次是虎。卯有三：狐、兔、貉。辰有三：龍、蛟、魚。此九屬東方，木也。九物依孟、仲、季傳作前後。巳有三：蟬、鯉、蛇。午有三：鹿、馬、驢。未有三：羊、雁、鷹。此九屬南方，火也。申有三：狢、猿、猴。酉有三：鳥、雞、雉。戌有三：狗、狼、豺。此九屬西方，金也。亥有三：豕、獮、猪。子有三：猫、鼠、伏翼。丑有三：牛、蟹、鼈。此九屬北方，水也。中央土，王四季。若四方行用，即是用土也。即是魚、鷹、豺、鼈。三轉即有三十六。更於一中開三，即有一百八時獸<sup>67</sup>。”

這新的分類法結合了中國傳統的陰陽五行和十二生肖，也使十二時獸明確增加到了三十六種。其中有些動物可以看出頗有些同類的淵源，比如鹿和驢均為鹿科動物，在道宣《量處輕重儀》也兩者竝列在一起。雁、鷹也相當接近，都是飛鳥類動物。狗、狼、豺也科屬非常接近。總而言之，這樣大大增加了分類的對象。

但十二時獸如何早期大乘佛教中的菩薩化身變成中國佛教中的精媚，這可能和下文揭出《弘明集》中所引《黃羅子經玄中記》提到的自然鬼魅有關，精媚或即精魅，這可能來自道教的傳統，如《南史》卷七五《顧歡傳》講到一個故事，在顧歡弟子鮑靈綬門前有棵大樹，樹上即有精魅，而附近白石村村民多生病，於是顧歡在地上劃出一塊作為牢獄，發現有狐狸、鼈、鼉

<sup>67</sup> 《大正藏》冊四六，115頁上欄至中欄。

鑽進去即斬殺，村民遂得痊愈。因該論題已超出本文範圍，另文詳析。但關於惡獸的說法，中國南朝的律師僧祐在《釋迦譜》裏面提到“魔毒益盛，召四部十八億眾，變為師子、熊、羆、猿、猴之形，或蟲頭人軀虺蛇之身”。這種以動物的形象來描述魔眾，明顯是受《十誦律》對獅子、熊、羆所謂惡獸的影響。另外在《弘明集》卷一四所收《竺道爽檄太山文》中引《黃羅子經玄中記》曰，

“夫自稱山嶽神者必是蟒蛇，自稱江海神者必是龜、鼉、魚、鱉，自稱天地父母神者必是貓、狸、野獸，自稱將軍神者必是熊、羆、虎、豹，自稱仕人神者必是猿、猴、獾，自稱宅舍神者必是犬、羊、猪、犢，門戶井竈破器之屬，鬼魅假形皆稱為神，驚恐萬姓”<sup>68</sup>。

此處可見當時人把一些惡神跟惡獸聯係在一起。但是道宣沒有採用惡獸的說法，他僅僅使用“惡律儀”來稱呼那些有損修行的動物。在他的《續高僧傳》有不少高僧馴虎和給動物授菩薩戒的故事，可能在唐代出家人已經習慣和這些猛獸打交道，並不把他們當作惡獸看待。這也是印度佛教到中國之後經過一段時間發生的變化。

### 三、佛教植物分類學

植物分類學在中國有很長的歷史<sup>69</sup>。在《荀子》裏面，植物被分成草木兩類。戰國時期，一些更為精緻複雜的分類出現了。比如，在一些典籍中，植物被分成百卉、百穀、百菓、百蔬、百藥等五類。中國古代第一個系統的植物分類可能出自《爾雅》一書。在這部書裏，編者對一些醫藥和農用作

<sup>68</sup>《大正藏》冊五二，91頁下欄。

<sup>69</sup>Nguyen Tran Huan. “Esquisse d’une histoire de la biologie chinoise des origines jusqu’au IV<sup>e</sup> siècle,” *Revue d’histoire des sciences* 10 (1957), pp.31-37; Joseph Needham, “The Development of Botanical Taxonomy in Chinese Culture,” *Actes du douzième congrès international d’histoire des sciences* (1968), pp.127-133. 有關藥用植物，參見 Hu Shiu-ying, *An Enumeration of Chinese Materia Medica* (Hong Kong: Chinese University Press, 1980). 早期中國的植物學，參見 E. Bretschneider, “Botanicon sinicum. Notes on Chinese Botany from Native and Western Sources,” *Journal of the North China Branch, Royal Asiatic Society*, 16, 25, 29 (1881-1895), reprinted in Nendeln, Lichtenstein, 1967.

品的分別部居發展出中國古代以醫用植物爲主的分類傳統<sup>70</sup>，但本文不涉及醫學的研究。醫學類書籍如本草經也對植物有很多分類。如成書于西漢之前的《神農本草經》中把藥物分爲上、中、下三品，其中植物類藥物佔了絕大多數，其基本類別包括草、木、菓、米、菜等若干類。此書早已經爲佛教學者所知，至少在安世高的譯經中已經提到該書，如安世高所譯《佛說奈女祇域因緣經》（此書和同出安世高的《佛說奈女耆婆經》應爲同本異譯<sup>71</sup>）這一有關印度古代神醫耆婆（Jivaka）的經典即提到《本草經》，這裡提到的《本草經》應該便是《神農本草經》。唐代沙門慧祥撰《古清涼傳》卷下則明確提到《神農本草經》。陶弘景（456-536）在中國歷史上第一次全面系統整理和研究了《本草經集注》，增加不少南北朝時期的新內容。總而言之，中國早期的分類系統原則在於植物外觀形式和用途<sup>72</sup>。到了初唐，高宗朝顯慶年間中央政府支持由蘇敬主持修造的官方著作《新修本草》把植物按其形式和用途分成五類：草、木、菓、米穀、菜<sup>73</sup>。此書被慧琳（737-820）《一切經音義》引用。如關於芋的註釋，《一切經音義》卷八即云“于遇反，韻英芋，蹲鴟草也。蘇敬《本草》云：芋，一名茨菰，約有六種差別，所謂青芋、紫芋、眞芋、白芋、連禪芋、野芋。竝皆有毒，其中唯野芋最甚，食之煞人，以灰水煮之乃可食也<sup>74</sup>。”《新修本草》成書于659年，修成后由官方頒行天下。所以當時活動于長安的道宣對此消息應該不會不知。

儘管大多數中古時代的出家人並不參加農業勞動，但他們面臨一個對寺院所擁有的植物進行分類以便處理所有權和使用權問題。道宣在《量處

<sup>70</sup>中國植物學會編：《中國植物學史》，北京：科學出版社，1994年，12-14頁。

<sup>71</sup>有關耆婆的情況，參見陳明，《古印度佛教醫學教育略論》，《法音》2000年第4期，22-27頁；同作者，《印度古代醫典中的耆婆方》，《中華醫史雜誌》2001年第4期，202-206頁；以及《耆婆的形象演變及其在敦煌吐魯番地區的影響》，國家圖書館善本特藏部編《文津學志》第一輯，國家圖書館出版社，2003年5月，138-164頁。

<sup>72</sup>中國植物學會編：《中國植物學史》，北京：科學出版社，1994年，10-12頁；竝參見 Francesca Bray, “Essence and Utility. The Classification of Crop Plants in China,” *Chinese Science* 9 (1989), pp.1-13. 對於中國早期博物學著作的評介，參見 E. Bretschneider, “The Study and Value of Chinese Botanical Works,” *Chinese Recorder* 3 (1870), pp.157-163.

<sup>73</sup>同上 38-43頁，特別 41頁。

<sup>74</sup>《大正藏》冊五四，351頁上欄。

輕重儀》中提出的分類是基於植物的實用性將其分成五種蔬菜、五種菓樹和五種穀類<sup>75</sup>，類似的說法還見於道宣著《四分律刪繁補闕行事鈔》卷中。在道宣的分類系統中，所謂五種蔬菜被稱為五生種，包括根種、莖種、節種、雜種、子種。第一種根種包括蘿蔔<sup>76</sup>、薑<sup>77</sup>、芋<sup>78</sup>等植物。薑是佛經中用來苦行的重要食物，如《中阿含經》卷一六載婢肆王開始修福時，僅僅食用一片薑。同經卷三九講到須達哆居士修行時吃“糠飯麻羹，薑菜一片。”而在《大般涅槃經》中，薑湯則常常用來治療水病之人。《十誦律》卷二則將薑列入五種盡形藥的根藥之一，這五種藥包括舍利、薑、附子、波提毘沙、菖蒲根。其實，玄奘《大唐西域記》卷二講到天竺時把薑列為該地蔬菜之一種<sup>79</sup>。但佛經中吃薑苦行在中國也有信徒實踐。《高僧傳》卷九《單道開傳》云傳主：

“單道開，姓孟，燉煌人。少懷栖隱，誦經四十餘萬言。絕穀，餌栢實，栢實難得，復服松脂。後服細石子，一吞數枚，數日一服，或時多少噉薑椒，如此七年<sup>80</sup>。”

道宣清單中的莖種包括榴、柳等植物。此處榴或即石榴，產自西域安國，又

<sup>75</sup>關於古代印度的植物，參見 Trilok Chandra Majupuria, *Religious and Useful Plants of Nepal and India: Medicinal Plants and Flowers as Mentioned in Religious Myths and Legends of Hinduism and Buddhism* (Lashkar, 1988; D.P. Joshi 修訂版, 1989); Lambert Schmithausen, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism* (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series 6, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1990), 同作者 *Plants as Sentient Beings in Earliest Buddhism* (Faculty of Asian Studies, Australian National University, Canberra, 1991).

<sup>76</sup>Latin: *Raphanus sativus*. 有關其栽培，參見李璠：《中國栽培植物發展史》，北京：科學出版社，1984年，107-109頁。

<sup>77</sup>Latin: *Zingiber officinale*. 李璠認為這種植物源于中國西部雲貴高原地區，見上引書，132-133頁；古代印度和中國都有廣泛種植，參見 Berthold Laufer, *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran, with Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products* (Chicago, 1919); 林筠因譯：《中國伊朗編——中國對古代伊朗文明史的貢獻著重于栽培植物及產品之歷史》，北京：商務印書館，1964年，2001年重印本，376-377頁。

<sup>78</sup>Latin: *Colocasia esculentum*. 其在中國的歷史，參見蘇頌：《圖經本草》，福州：福建科學技術出版社，1988年，488-489頁。

<sup>79</sup>《大正藏》冊五一，878頁上欄。

<sup>80</sup>《大正藏》冊五零，387頁中欄。

稱安石榴，據慧琳《一切經音義》卷二七引《博物志》云此物由張騫出使西域和胡桃、葡萄等一起帶回，中原才開始種植安石榴，但在古代一直種植不廣，至少佛教史傳中十分罕見。《南史》卷三二《張暢傳》云鄴下出石榴。根據《佛國記》，法顯注意到葱嶺東西兩側的草、木、菓、實不同，但有三種和漢地一樣，它們是竹、安石榴、甘蔗。玄奘《大唐西域記》卷一也記載屈支國即今庫車一帶出產葡萄、石榴，以及梨、柰、桃、杏等水菓。第三種節種包括蘿勒、蓼、芹等植物<sup>81</sup>。《四分律》卷一三提到節生種，則包括蘇蔓那華、蘇羅婆、蒲醯那、蘿勒、蓼及其他。蘿勒一名亦見於道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》卷七，作為心種植物之一種。慧琳《一切經音義》卷二六解釋《大般涅槃經》有“節子”條，指出包括蘭香、芹、蓼稊子、柰屬草等，因為這些植物“有節即生，故也。”宋代元照《四分律行事鈔資持記》卷九認為蓼即是蘭香。道宣《量處輕重儀》也說到所謂餘留種子，包括蘿蔔子、蔓菁子、蘭香、葵、蓼、葵子等。從這裡看來，似乎蘭香和蓼是兩種物品。道宣《續高僧傳》卷一七《玄奘傳》記載有武則天作天后時受玄奘食蓼一事感動，允許其從道入佛，剃度為僧，入住佛授記寺。第四類包括蔗、竹、荻、蘆等植物<sup>82</sup>。這些都是中國常見的植物。慧琳《一切經音義》卷二和卷八都有蘆葦條，引《爾雅》和《玉篇》。道宣所列植物清單中最後一種包括葵、荏等植物<sup>83</sup>。慧琳《一切經音義》卷六五引《博物志》稱葵作為一種香菜其實在漢武時才由張騫自西域引入，故又稱胡葵，江南稱胡綏。《魏書》卷一一四《釋老志》講到道教徒東萊人王道翼躲在韓信山隱居四十餘年，斷粟食葵<sup>84</sup>。據敦煌出土文書，在唐人曇曠撰《大乘百法明門論開宗義決》中，我們可以看到當時各地人民對這一植物的不同叫法：

“如香菱花者，即今時人所食用者胡菱菜是。然此菱字，數體不同，或作葵字，或作綏字。然其隨方所呼又別，若河西人呼

<sup>81</sup> 李璠認為有兩種 *Oenanthe javanica* 和 *Apium graveolens*。道宣說的可能是前者，在中國的栽培更為廣泛。李璠前揭書 138-139 頁。

<sup>82</sup> 《新修本草》(卷一七)引陶弘景《本草經集注》認為蔗這種植物主要栽培在中國東南。蘇頌有所討論，見前引《圖經本草》，487-488 頁。

<sup>83</sup> 《大正藏》冊四五，841 頁上欄。

<sup>84</sup> 《魏書》卷一一四，標點本 3054-3055 頁。

爲胡菱，若山東人呼爲綏菱，若江淮人呼爲香菱<sup>85</sup>。”

很可能因爲南方已有傳統種植的菱藕，所以爲了區別而把胡菱成爲香菱。道宣對胡菱的稱呼顯然不是來自江淮。此物變成五辛之一也是較晚的事，在唐代還未列入五辛，如《宋高僧傳》卷二九《慧日傳》中傳主稱天竺五辛中國只有四種：一蒜、二韭、三葱、四薤，胡菱並非五辛之一，因此所食無罪。他還說此物根如蘿蔔，且出土辛臭。宋人法雲（1085-1158）編《翻譯名義集》卷三《什物篇》有“葷辛”條，指出“葷而非辛，阿魏是也；辛而非葷，薑芥是也；是葷復是辛，五辛是也。《梵網經》云：不得食五辛，言五辛者，一葱、二薤、三韭、四蒜、五興渠<sup>86</sup>。”同篇“興渠”條謂此物出烏荼婆他那國，該國人平常均食用此物。又稱作阿魏<sup>87</sup>。則說《翻譯名義集》尚沒有提到胡菱作爲五辛之一。而元人所編《敕修百丈清規》卷五護戒條將葱、韭、蒜、薤、園葵列爲五葷。其實，宋代的蘇頌在1061年完成的《圖經本草》也給出了很詳細的植物分類，其中水菓植物還包括芋和蔗兩種，而道宣把它們看作是蔬菜。《續高僧傳》中有這兩種植物作爲供養僧人食物的記載。該書卷二〇《釋世瑜傳》略云：

“大業十二年，往綿州震響寺倫法師所出家。一食頭陀，勤苦相續。又往利州入籍住寺。後入益州綿竹縣響應山，獨住多年，四猿供給山果等食。有信士母家生者，負糧來送，驚訝深山。常燒熏陸、沈水香等。既還山，半路見兩人形甚青色，狀貌希世，負蓮華、蔗、芋而上，云我供給禪師去也。然其山居三年之中，食米一石七斗<sup>88</sup>。”

《比丘尼傳》卷二《普賢寺寶賢尼傳》則記載寶賢出家前吃葛和芋爲生：

“十六丁母憂，三年不食穀，以葛、芋自資，不衣繒纈，不坐床席。十九出家，住建安寺，操行精修，博通禪、律。宋文皇帝

<sup>85</sup> 《大正藏》冊八五，1086頁下欄。

<sup>86</sup> 《大正藏》冊五四，1108頁中欄。

<sup>87</sup> 義淨在《南海寄歸內法傳》卷三說西域和東夏藥物出產不同時特別指出西方此物豐饒。《一切經音義》卷四五、六七亦有關於此藥的提示。

<sup>88</sup> 《大正藏》冊五零，595頁上欄。

深加禮遇，供以衣食。及孝武，雅相敬待，月給錢一萬<sup>89</sup>。”

此是苦行作為盡孝的一種修行。但出家之後，頗有苦盡甘來之意。我們今天常常把道宣提到的這些植物稱作經濟作物或糧食作物<sup>90</sup>。考慮到它們的經濟和實用價值，它們在寺院生活中的重要性不亞於寺院之外，因為它們滿足寺院成員的日常需要。所以，道宣才強調它們的所有權屬於寺院<sup>91</sup>。出家人個人不得私自擁有這些植物。正如前文所說，道宣在《量處輕重儀》中對物品的分類很大程度上採用了《四分律》的傳統，然後借鑑了當時的現實歷史狀況進行了改造。經過考察那些道宣列出的植物，如同那些他列出的動物一樣，的確可以看到許多歷史和地理的因素。首先我們可以看到道宣顯然把《四分律》中提到的印度菓類清單進行了改造。《四分律》卷四三提到當時比丘食用的水菓包括胡桃、棗桃、婆陀、菴婆羅、阿婆梨等，以及藕根、迦婆陀、菱芡、藕子。而道宣給出的名單只有上述清單中的胡桃。《十誦律》卷二六則提到佛陀聽饑鐘時比丘可以食用胡桃、栗、枇杷，以及蓮根、蓮子、菱芡、雞頭子等。據《一切經音義》卷八藕條，引《爾雅》、《玉篇》、《說文》等云藕又名蓮根、水芝丹、蓮、芙蕖根等。這裡面大多數植物都沒有出現在道宣《量處輕重儀》的所謂現樹五菓清單中。以下我們還要討論何以一些天竺常見的熱帶菓類沒有出現在道宣的清單之中。

同時，道宣列出的植物清單顯示它們其實主要是一些在中國北方培植的植物，也可能主要是滿足北方人的食用需要。因此道宣的清單主要建立在他對於北方植物的了解之上，也比較適用於北方地區的寺院生活。為何我們會得出這樣的結論呢？如果仔細觀察道宣文中出現的術語，可以看出一些線索，因為這些術語可能來自北方。道宣列出的許多菓類植物可以說主要是北方的菓類。道宣提示了所謂現樹五菓<sup>92</sup>，包括殼菓、膚菓、核菓、角

<sup>89</sup> 《大正藏》冊五零，941 頁上欄。

<sup>90</sup> 經濟植物的研究，見胡先驌：《經濟植物學》，北京：中華書局，1953 年；古代蔬菜的研究見，Li Hui-lin, “The Vegetables of Ancient China,” *Economic Botany* 23 (1969), pp.253-260. 經濟植物的起源，參見 N. I. Vavilov, *The Phyto-geography Basis for Plant-breeding, Origin and Geography of Cultivated Plants* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

<sup>91</sup> 謝重光：《晉唐寺院的園圃種植業》，《中國社會經濟史研究》1990 年第三期，1-7 頁。

<sup>92</sup> Skt. Pañca-phalāni. 陳壽：《三國志》《魏書》，卷一六，511、841 頁；並見於

菓、輿菓五類<sup>93</sup>。第一類包括這樣一些水菓：胡桃、栗。胡桃在法雲的《翻譯名義集》卷二四有記錄。但是，勞費爾（Berthold Laufer）認為這種水菓來自伊朗，因為它的漢文譯名來自 pārasī，指來自波斯的<sup>94</sup>。他也注意到在四世紀，這種植物在中國人之間鮮為人知。他引用了蘇頌的《圖經本草》，認為胡桃主要在北方培植<sup>95</sup>。其實玄奘在《大唐西域記》卷一二“鉢鐸創那國”條提到該國種植了胡桃：“觀貨邏國故地也，周二千餘里。國大都城據山崖上，周六七里。山川邈迤，沙石彌漫，土宜菽麥，多菹陶、胡桃、梨、柰等菓<sup>96</sup>。”而天台智者大師弟子灌頂所編《國清百錄》卷三記載仁壽元年當時任皇太子的楊廣施物給天台山眾，其中即包括胡桃一籠。楊廣佈施給天台山的清單如下：

“石香罇一具(并香合三枚)、大銅鐘一口、鷄納袈裟一領、鷄納褊袒二領、四十九尺幡七口、黃綾裙一腰、氈二百領、絲布祇支二領、小幡一百口、和香二合、胡桃一籠、衣物三百段、柰麩一合、石鹽一合、酥六瓶<sup>97</sup>。”

可見胡桃是這一清單中唯一的植物品種。為何只施胡桃，或許因為此物在南方不易見到之故。第二類菓包括梨、柰、林禽、木瓜等<sup>98</sup>。第三類水菓包

---

魏收：《魏書》2222, 2243, 2272-2274, 2278 等頁；以及《北史》915, 3131, 3212, 3224-3225 等頁；但後者可能來源於佛教史料，因為提到的地方均和西域有關。

<sup>93</sup>五菓出現在竺法護所譯《佛說盂蘭盆經》中，見《大正藏》冊一六，779 頁中欄；有關該偽經的討論見 Stephen F. Teiser, *Ghost Festival in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1988), pp.48-56. 梁代宗懷撰《荊楚歲時記》“七月十五日僧尼道俗悉營盆供諸佛”條即引用《盂蘭盆經》提到用五菓作供養。《魏書》和《北史》的《西域傳》提到下列西域各國多五菓：高昌、色知顯、伽邑尼、薄知國、阿弗太汗、呼似密、諾色波羅、早伽至、伽不單、拔豆；《隋書》卷八三《西域傳》則提到于闐多五菓。而關於南海諸國的紀錄卻不提五菓，這是讓人十分意外的。

<sup>94</sup>Laufer, *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran, with Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products* (Chicago, 1919), pp.254-256.

<sup>95</sup>同上書 p.257. 蘇頌指出胡桃在陝西和山西種植廣泛，見《圖經本草》，494-495 頁。

<sup>96</sup>《大正藏》冊五一，940 頁中欄。

<sup>97</sup>《大正藏》冊四六，814 頁中欄。

<sup>98</sup>梨見蘇頌：《圖經本草》，496-497 頁。林禽即林檎。道宣此處將柰和林檎二者進行了區分。李璠認為柰比林禽略大，但均在北方廣泛種植；見前引李著，178-179

括桃、杏、棗、以及柿<sup>99</sup>。第四類菓包括山澤諸豆。最後一組菓類包括松柏子。道宣還列出了當時可以干製的菓類，如棗、李、柑、橘、橙、栗、柚等<sup>100</sup>。佛教史傳中頗有一些高僧僅食用這些菓類爲生的故事。如《高僧傳》卷一一記載一位高僧釋僧從隱居在始豐瀑布山，學兼內外，不吃五穀，僅靠食用棗子、栗子爲生，快一百歲了還精力充沛，禮佛讀誦一點不懈怠。《續高僧傳》卷一二《釋慧覺傳》更記載唐初僧人慧覺到青州取棗，“於并城開義寺種之，行列千株，供通五眾<sup>101</sup>。”青州棗十分有名，以至於《續高僧傳》卷一九《釋法藏傳》記載楊堅相北周時賜法藏法服一具、雜綵十五段、青州棗一石。登基之後的開皇二年(582)遣內史舍人趙偉宣敕每月供給法藏茯苓、棗、杏、蘇油、柴炭等物以爲恆料。《宋高僧傳》卷一九《釋惟忠傳》記載成都法定寺有大棗樹。《宋高僧傳》卷一一則記載元和末年釋靈祐隱居在大滄山，和猿猴爲伍，靠食用橡子、栗子爲生。同書卷二〇記載釋法藏隱居在廬山五老峰，也食橡子、栗子爲生。同書卷一二則記載釋日照在會昌滅法之後隱居在衡山山洞之中，以栗子爲食，溪流爲飲度日。

很明顯，道宣的清單中忽略了許多在南方熱帶和亞熱帶地區十分常見的菓類，比如荔枝、龍眼、橄欖、椰子等<sup>102</sup>，以及上述《四分律》、《十誦律》中提到的蓮根、蓮子、菱芡、雞頭子等。它們中國古代文獻中出現十分頻繁，比如《南方草木狀》就提到這些植物種植于中國南方<sup>103</sup>。椰子在《摩

---

頁。有關蘋果栽培史的詳盡研究，見張帆，《頻婆菓考——中國蘋果栽培史之一斑》，《國學研究》卷一三，2004年。張帆認爲柰和林檎形狀、品種相近，但與蘋果不同，因爲蘋果主要出產于熱帶、亞熱帶地區。看來道宣沒提蘋果，正說明他不太熟悉這種天竺常見菓物。木瓜見《圖經本草》，486-487頁。

<sup>99</sup>杏即 Latin: *Prunus armeniaca*。也主要培植在北方，見李璠書，172-174頁。棗主要在西北和北方栽培，李璠書，196-198頁；蘇頌《圖經本草》，497-498頁。柿子則南北均有，見《圖經本草》，485-486頁。

<sup>100</sup>李子即 Latin: *Prunus salicina*，見李璠書，169-170頁；栗子種植見李璠書，199-201頁。

<sup>101</sup>《大正藏》冊五〇，521頁上欄。

<sup>102</sup>荔枝的栽培見《圖經本草》，489-490頁；橄欖的栽培見《圖經本草》，499-500頁；椰子的栽培見李璠書，223-224頁。菠蘿近代才傳入南方。而香蕉的情況較爲複雜。有關熱帶植物芭蕉在佛經中的記載則十分常見。

<sup>103</sup>英譯本有 Li Hui-lin, trans. *Nan-fang ts'ao-mu chuang. A Fourth Century Flora of Southeast Asia* (Hong Kong: Chinese University Press, 1979)；Ma Tai-loi, “The Authenticity of the Nan-fang ts'ao-mu chuang,” *T'oung Pao* 64 (1978), pp.218-252.

訶僧祇律》卷一四中和胡桃、石榴一起竝列作為檜裏種類水菓。玄奘《大唐西域記》卷一一記載僧伽羅國南浮海數千里有一個地方叫那羅稽羅洲，人民以椰子為食。此條被道宣《釋迦方志》引用，可見道宣並非不知世上有椰子。慧琳《一切經音義》卷三五有椰子菓條，指出廣州比較多椰子，“其果甚美，兼有漿，甜如蜜果，有皮殼，堪為酒杓<sup>104</sup>。”荔枝是另一種道宣沒有討論的南方水菓，而根據學者研究，主要長于嶺南的此物在西漢已為中原地區了解，如《上林賦》所載<sup>105</sup>。佛經中較早出現可能是在西晉竺法護所譯《舍頭諫太子二十八宿經》，其文略云：“是諸樹木，名曰安波奈，桃、李、枳、棗、栗、杏、瓜、櫻桃、胡桃、龍目、荔枝、梨、葡萄，根莖枝節，花實各別<sup>106</sup>。”玄應（649?-661）《一切經音義》卷五四解釋該經的名物龍目時引用《本草經》指出此物一名益智，形狀大的龍目看上去像檳榔，長在南海山谷。《新唐書》卷四三《地理志》把荔枝列為南海土貢品。而《舊唐書》卷一六六《白居易傳》記載白居易在《荔枝圖序》中這樣描述荔枝：

“荔枝生巴、峽間，形圓如帷蓋。葉如桂，冬青；華如橘，春榮；實如丹，夏熟。朵如蒲萄，核如枇杷，殼如紅繒，膜如紫綃，瓤肉瑩白如雪，漿液甘酸如醴酪。大略如此，其實過之。若離本枝，一日而色變，二日而香變，三日而味變，四五日外，色香味盡去矣<sup>107</sup>。”

唐玄宗時期，此物因常常要進貢給朝廷供楊貴妃享用，被杜牧作詩《過華清宮》諷刺，乃至於後世廣為人知。元開撰《唐大和上東征傳》提到日本遣唐僧人在岸州品嘗荔枝：

“榮叡、普照師從海路經四十餘日到岸州。州遊弈大使張雲出迎拜謁引入，令住開元寺。官寮參省設齋，施物盈滿一屋。彼處珍異口味，乃有益知子、檳榔子、荔支子、龍眼、甘蔗<sup>108</sup>。”

<sup>104</sup> 《大正藏》冊五四，543頁上欄。

<sup>105</sup> 有關荔枝在中國的栽培簡史，參見羅桂環，《我國荔枝的起源和栽培發展史》，《古今農業》2001年第3期，71-78頁。

<sup>106</sup> 《大正藏》冊二一，413頁中欄。此處龍目即是龍眼舊稱。

<sup>107</sup> 《舊唐書》卷一六六，標點本，4352頁。

<sup>108</sup> 《大正藏》卷五一，991頁上欄。

此處荔枝和檳榔、龍眼、甘蔗等熱帶、亞熱帶水菓竝列，但此處記載似乎和《一切經音義》矛盾，如果益智是龍眼，不應該提到兩次。在傳統古籍中，龍眼常和荔枝竝提。比如《後漢書》卷四《和帝紀》即提到南海地區進貢龍眼和荔枝。另一種道宣沒有提到的南方水菓是芒果，它的漢語名字是庵羅，來自梵文的 *āmra*<sup>109</sup>。這種水菓在佛經中記載十分普遍，可見在天竺乃是常見菓樹。如《雜阿含經》卷二一提到佛住菴羅聚落菴羅林中。其他如《大般涅槃經》、《大集經》、《賢愚經》、《十誦律》、《善見律》中等也十分常見。《善見律毘婆沙》卷一四，此菓樹與椰子樹竝列。道世編《法苑珠林》卷四六《慎用部》引《大集經》云菴羅菓作為僧物。宋代法雲編《翻譯名義集》卷三《五果篇》指出此物“其果似桃而非桃，似柰而非柰”。天竺多菴羅菓也為玄奘證實。《大慈恩寺三藏法師傳》卷二略云玄奘在北印度之磽迦國城西道北有一大片菴羅林。在道宣所編撰之《釋迦氏譜》、《釋迦方志》、《廣弘明集》中也都提到菴羅菓，但道宣在《量處輕重儀》中未提。看來，它在道宣的時代對於北方的寺院和僧團不是那麼著名，也沒有很大需求<sup>110</sup>。另外，無花果也是佛經中出現十分普遍的名字<sup>111</sup>，也沒有出現在道宣的清單之中。勞費爾說這種植物可能是從印度或波斯傳入中國的，但輸入時代不早于唐代。到了明代李時珍著《本草綱目》，他提示說這是一種當時南方特別是江浙、湖廣、閩粵地區廣泛種植的植物。在古籍中它常常以優曇鉢一名出現，實際來源於梵文的音譯，但有時也以映日一名出現，來自新波斯語的意譯。勞費爾已經注意到在玄奘的著作中這種植物在印度有栽種<sup>112</sup>。也許中國佛教僧團在道宣時代仍然不熟悉這種植物的種植，因此道宣也就沒有提到它。

道宣植物分類中的五穀包括房穀、散穀、角穀、芒穀、輿穀<sup>113</sup>。這五

<sup>109</sup>*ficus carica*, 梵文 *udambara*, 日文 *ichijiku*, 新波斯文 *anjir*)。Berthold Laufer, 1919, p.552. 其拉丁文名為 *mangifera indica*。勞費爾提到芒果是一種印度土生土長的水菓，被稱作是印度水菓之王。它也被看作是印度最美味的水菓，見 Lambert Schmithausen, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991), p.37.

<sup>110</sup>有關洛陽寺院的果樹研究，參見服部克彥：《北魏洛陽における佛教寺院と果樹園》，《印度學佛教學研究》31，1967年，382-386頁。

<sup>111</sup>滿久崇磨：《佛典の植物》，東京：八坂書房，1977年，30-32頁。

<sup>112</sup>Berthold Laufer, *Sino-Iranica*, pp.411-414. 運用段成式的《西陽雜俎》的資料，李璠認為這種植物唐代引入中國，見《中國栽培植物發展史》，221頁。

<sup>113</sup>密宗文獻中，五穀包括：*Hordeum vulgare*, Ch. 大麥, Skt. *yava*；*Triticum aes-*

穀也出現在佛經的很多漢譯本當中<sup>114</sup>。其實五穀的名稱本身在中國傳統中出現很早，可以追溯到周代，但僅包括五種穀類個體，不是五種穀的分類。五種穀類的房、散、角、芒、輿等特定名稱似乎僅見於道宣《量處輕重儀》。在慧琳所著《一切經音義》中，引用了陽承天的《字統》一書，五穀的名稱包括穗穀、散穀、角穀、芒穀、樹穀<sup>115</sup>。這些穀類具體包括粟、黍、高粱、菽、稷、稻、麥、苳、豆、以及麻。有趣的事，道宣把苳和麻都列為穀類，這一思想實際上來源於中國固有傳統。苳在蘇頌的《圖經本草》中有所討論，蘇頌記錄說在南方它的名字是蘇，而在北方它的名字是苳<sup>116</sup>。顯然道宣使用了它的北方名字。而麻在中古時代是十分普遍的食物。道宣還在文中提到角穀包括各種豆類植物和巨勝<sup>117</sup>。巨勝一名還出現在《本草經》中，這本書利用《漢書·西域傳》的資料把巨勝看成是胡麻，可能是漢代由張騫出使西域傳入。可是，後來的一些學者卻主張巨勝與胡麻不同。比如陶弘景（456-536）在他的《神農本草經》中指出方莖的是巨勝，圓莖的是胡麻。葛洪則認為巨勝不過是胡麻的一種。蘇頌在《圖經本草》卷一八種專列米部，列出了胡麻、兩種豆類、玉米、穀類等，實際上不僅包括了許多道宣列出的植物，還遠遠超出了其範圍。

道宣的植物分類雖然主要基於《四分律》，但也有所取捨，並參考了其他佛教文獻，可能是為了中國僧團讀者的需要。比如，在《四分律》中，道宣所謂五生種中的莖種實際上是枝種，意思接近，用語不同。而在《摩訶僧祇律》裏面出現的五生種和道宣《量處輕重儀》完全一致<sup>118</sup>。其實，五生種一詞亦出現在漢譯《摩訶僧祇律》之中，卷二六、三十、三八、四十，

---

tivum, Ch. 小麥, Skt. Godhūma; Oryza, Ch. 稻穀, Skt. Sāli; Ch. 小豆, Skt. Masūra; Sesamum indicum, Ch. 胡麻, Skt. atasī.

<sup>114</sup>有關稻穀文化的研究，參見山口裕文、河瀨真琴編：《雜穀の自然史—その起源と文化を求めて》，札幌：北海道大學圖書刊行會，2003年，3-29頁。

<sup>115</sup>《大正藏》冊五四，403頁中欄。研究參見梁家勉：《中國古代植物形態分類學的發展》，倪根金編：《梁家勉農史文集》，北京：中國農業出版社，2002年，413-423頁。

<sup>116</sup>《圖經本草》，514-516頁。

<sup>117</sup>Berthold Laufer, *Sino-Iranica*, pp.288-296. 勞費爾指出這種植物主要在北方栽培。

<sup>118</sup>《大正藏》冊二二，339頁上欄至中欄。

另外唐開業寺僧人愛同摘錄的《彌沙塞羯磨》也提到所謂淨五生種<sup>119</sup>。其後義淨漢譯《根本說一切有部毘奈耶》卷二七、《根本說一切有部比丘尼毘奈耶》卷一三也提到五生種。淨影寺慧遠在其所著《大般涅槃經義記》卷五也提到出家人不畜五生種。而在道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》中多次提到五生種，如卷七、八、一二。顯然，僅從五生種一詞的使用上看，道宣繼承的是大眾部的傳統。但是自唐以後，《四分律》的傳統由道宣發揚光大，敦煌地區出土的佛教律儀文書如《四分戒本疏》卷三、《宗四分比丘隨門要略行儀》均使用了五生種的說法。

另一方面，五種植物的說法在佛教中有很長的歷史，反映了古代印度人對五種可食用的植物的看法。以下通過分析佛經和律典以及中國僧人撰述典籍中的植物分類以及名稱，對比道宣使用的所謂五生種植物名稱，可略知道宣所提供的植物清單與天竺植物的差異。佛經中五生種的名稱十分常見。如東晉瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷二六中提到根種子、樹種子、果種子、節種子、種子等五種並稱之為五穀種子<sup>120</sup>。這個說法在道宣的作品中沒有體現。劉宋時求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷二則有關於五種種子的另外一種說法：根種子、莖種子、節種子、自落種子、實種子<sup>121</sup>。同經卷三一所列五種種子的名稱又不同：根種子、莖種子、節種子、枝種子、種種子<sup>122</sup>。《雜阿含經》卷二出現的五種種子名有四種出現在劉宋佛陀什、竺道生等譯《五分律》卷六中，即根種子、莖種子、節種子以及實種子，並宣稱所有的草木都從這四種種子中生長<sup>123</sup>。同律卷二六給出了五種可以食用的種子：根種子、接種子、節種子、果種子、子種子，這五種種子須以剝淨、截淨、破淨、洗淨、火淨等五淨法處理之後才可以食用。但上述文獻均未列出哪些植物可歸入各種種子產生的植物。《摩訶僧祇律》提供了詳細的植物名單。如該律卷一四提到根種、莖種、心種、節種、子種是為五種。根種包括薑根、藕根、芋根、蘿蔔根、葱根。莖種如尼拘律、祕鉢羅、優曇鉢羅、楊柳等。據慧琳《一切經音義》卷一二稱拘律陀，又稱無節樹，法雲編《翻

<sup>119</sup> 《大正藏》冊二二，226頁上欄。

<sup>120</sup> 《大正藏》冊一，593頁上欄。

<sup>121</sup> 《大正藏》冊二，8頁下欄。

<sup>122</sup> 《大正藏》冊二，224頁下欄。

<sup>123</sup> 《大正藏》冊二二，42頁上欄。

譯名義集》卷三，尼拘律又稱尼拘律陀或尼拘盧陀，漢譯無節，非常高大葉子像柿樹葉子的樹，竝引《宋高僧傳》卷一《義淨傳》指出此樹即是中國的楊柳樹，有誤<sup>124</sup>。祕鉢羅可能也稱作庫鉢羅、或者畢鉢羅，《一切經音義》卷八認為是菩提樹之一種。據《一切經音義》卷一二、《翻譯名義集》卷三的解釋，優曇鉢羅原意指祥瑞花或天花。節種包括竹、葦、甘蔗等。心種包括蘿蔔、蓼、藍等。子種即是十七種穀：裹核種（呵梨勒<sup>125</sup>、鞞醯勒<sup>126</sup>、阿摩勒<sup>127</sup>、佉殊羅、酸棗）、膚裹種（祕鉢羅、破求、優曇鉢羅、梨、奈）、穀裹種（椰子、胡桃、石榴）、檜裹種（香菜、蘇、荳蔻）、角裹種（大小豆、摩沙豆）、鸚鵡喙（若鳥喙破落地、傷如蚊脚）、時種（穀時種穀、麥時種麥）、非時種（穀至麥時、麥至穀時）、水種（優曇鉢羅花、拘物頭花<sup>128</sup>、香亭花）、陸種（十七種穀）<sup>129</sup>。《摩訶僧祇律》卷三指出十七種穀包括：一稻、二赤稻、三小麥、四穞麥、五小豆、六胡豆、七大豆、八豌豆、九粟、十黍、十一麻子、十二薑句、十三闍致、十四波薩陀、十五莠子、十六脂那句、十七俱陀婆。十七種穀的名稱亦出現在宋代律師元照（1048-1116）所著《四分律行事鈔資持記》中三上，名稱大體相同，唯十三作闍致，十四作婆羅陀，十六作脂那<sup>130</sup>。他註明梵文的名稱竝無確指具體是何物。《四分

<sup>124</sup> 其他譯名還有尼拘類、尼拘羅、尼拘屨、尼拘拖等，Skt. nyagrodha-vṛkṣa, nigrodha; Pali nigrodha。全佛編輯部編：《佛教小百科》30《佛教的植物》云此樹學名 *Ficus indica*，形似榕樹，產于印度、錫蘭、緬甸等地，果實可食用；見《佛教的植物》（上），臺北：全佛文化事業有限公司，2001年，56-57頁。

<sup>125</sup> Heritaka (helile 訶黎勒) 是另一種道宣沒有提到的植物，但卻常常出現在佛教文獻以及《唐本草》、《圖經本草》之中。有關研究見 李鴻賓：《大谷文書縮減鑄鐵鑿石諸物辨析》，《文史》，1992年第34輯，148-151頁。

<sup>126</sup> 其它譯名還包括毘醯勒、毘梨勒等，產于印度、錫蘭、馬來西亞等地，學名 *Terminalia bellerica roxb*，用來治皮膚病；見前揭《佛教的植物》（下），2001年，25-27頁。

<sup>127</sup> 這些都是菓藥樹，見《四分律》卷二二；上面這三種菓的菓汁可用來治療眼疾，見唐代伽梵達摩譯《千手千眼觀世音菩薩治病合藥經》，《大正藏》卷二〇，104頁上欄。五種菓藥包括訶梨勒、阿摩勒、鞞醯勒（Vibhītaka）、胡椒、畢鉢羅。

<sup>128</sup> 憂曇鉢羅花與拘物頭花的梵文分別作 Uppala 和 Kumuda。取兩者的根舂成汁，澄清之後即得到舍樓伽漿；見《善見律毘婆沙》卷一七。佛教文獻中的蓮花有五種：波頭摩（Padma，即紅蓮花）、優鉢羅（Uppala，即青蓮花）、泥盧波羅（Niloppala，青蓮花）、拘物頭（Kumuda，即黃蓮花）、芬陀利（Puṇḍarīka，白蓮花）。前揭《佛教小百科》30《佛教的植物》（上），2001年，97-98頁。

<sup>129</sup> 《大正藏》冊二二，339頁上欄至中欄。

<sup>130</sup> 《翻梵語》卷一〇飲食名部分列出闍致和闍致兩條，前者釋為聲，後者釋為酒

律》卷一二也列出了五種：根種、枝種、節生種、覆羅種、子子種。根種包括呵梨陀薑、憂尸羅、質他致吒、盧撻、陀樓及餘根所生種者<sup>131</sup>。枝種包括柳、舍摩羅、婆羅醯他及餘枝種等<sup>132</sup>。節生種包括蘇蔓那華、蘇羅婆、蒲醯那、羅勒、蓼及餘節生種者<sup>133</sup>。覆羅種包括甘蔗、竹、葦、藕根及餘覆羅生種者。子子種即子還生子者<sup>134</sup>。道宣在《四分律繁補闕行事鈔》卷中之三略有說明，指出覆羅種在漢文中叫做雜種<sup>135</sup>。他所著的《四分律比丘含注戒本》卷中也沿用了這五種種子的名稱<sup>136</sup>。後秦時弗若多羅譯《十誦律》卷一〇認為草木有五種子，包括根種子、莖種子、節種子、自落種子、實種子。根種子包括藕、羅蔔、蕪菁、舍樓樓<sup>137</sup>、偷樓樓。莖種子包括石榴、葡萄、楊柳、沙勒。節種子包括甘蔗、籐竹、細竹。自落種子包括蓼、阿修盧、波修盧、修伽羅、菩提那。實種子包括稻、麻、麥、大豆、小豆、扁豆<sup>138</sup>。《薩婆多毘尼毘婆沙》卷六也記載了和《十誦律》一樣的五種種子，顯然出自一個傳統。從上可以看出，但從五種種子的名稱而論，《雜阿含經》與《十誦律》一致。兩部文獻的譯者都來自天竺。義淨譯《根本說一切有部毘奈耶》卷二七列出種子村的五種種子：根種、莖種、節種、開種、子種。根種包括香附子、菖蒲、黃薑、白薑、烏頭附子等。莖種包括石

漿；《長阿含經》第四分《世記經》忉利天品第八有婆羅陀花；脂那可能是《一切經音義》卷二六盧脂那花的縮寫，見《大正藏》冊五四，472頁下欄。

<sup>131</sup> 呵梨陀薑即 Haliddi，《翻梵語》一〇謂即黃薑；憂尸羅即 Usīra，《一切經音義》卷六五謂即香芋；質他致吒即 Bhaddamuttaka，《翻梵語》卷一〇謂即藟頭香；盧撻，《翻梵語》卷一〇謂即黃蓮；陀樓《善見律毘婆沙》卷一五謂外國香草名。

<sup>132</sup> 舍摩羅即 Asastha，《善見律毘婆沙》卷一五謂舍摩即菩提樹，見《大正藏》冊二四，780頁下欄。據梵文原語，可知舍摩亦可作舍摩羅。《善見律毘婆沙》卷一五謂婆羅醯者，貝多樹也；見《大正藏》冊二四，780頁下欄。《大正藏》整理本註明該詞諸本不同，羅醯他在宋、元、明諸本中作醯陀。

<sup>133</sup> 《添品妙法蓮華經》卷六、《善見律毘婆沙》卷一五作蘇摩那華；《翻梵語》卷一〇草名部分有蘇羅婆條，釋為好得；蒲醯那，《善見律毘婆沙》卷一五作菩醯那。

<sup>134</sup> 《大正藏》冊二二，641頁下欄。並見於《四分戒本》蔬食卷一，《大正藏》冊八五，600頁上欄；以及《宗四分比丘隨門要略行儀》，《大正藏》冊八五，658頁上欄。

<sup>135</sup> 《大正藏》冊四〇，77頁上欄。

<sup>136</sup> 《大正藏》冊四〇，443頁下欄。

<sup>137</sup> 或作舍樓伽，據《翻譯名義集》卷三或即藕根。但據上注122則此物是憂鉢羅花與拘物頭花根汁之混合物，而這兩種均是蓮花，故未知孰是。

<sup>138</sup> 《大正藏》冊二三，75頁中欄。

榴樹、柳樹、蒲萄樹、菩提樹、烏曇跋羅樹、溺屈路陀樹等<sup>139</sup>。節種包括甘蔗、竹、葦等。開種包括蘭香、芸葵、橘、柚等子。子種包括稻、麥、大麥、諸豆、芥等<sup>140</sup>。從以上的梳理可以看出，道宣已經爲了適應中國讀者的需要，完全放棄天竺植物的音寫譯名，並且極少提到中原罕見的天竺植物。

道宣在《量處輕重儀》中揭示的植物分類和天竺植物分類有所不同，同時也與中國傳統中的一些植物分類很不一樣。比如陶弘景的《本草經集注》的分類法建立了所謂三品說，唐代《新修本草》有所繼承<sup>141</sup>，而蘇頌《圖經本草》也同樣採用。道宣在《量處輕重儀》種給出的分類主要集中在寺院所必需的糧食作物和經濟作物上，所以主要包括蔬菜、水菓和穀物。他的確也提到一些樹木，但主要是菓樹。作爲一位佛教律師，他沒有完全繼承中國傳統的植物分類方法，沒有特別注重傳統上所謂“草木”的分類。他也根本沒有把藥用植物納入寺院財產植物分類的討論之中。他並沒有試圖提供一個全面綜合性的植物分類，只是把對於寺院生存十分必需的植物做一個大概的分類作爲處理寺院財產的指南<sup>142</sup>。中國傳統的五穀、五菓、五蔬或五菜的說法來自《黃帝內經》。《黃帝內經》之《素問》部第二二篇名爲《藏氣法時論篇》，其文略云：

“肝色青，宜食甘，粳米、牛肉、棗、葵皆甘；心色赤，宜食酸，小豆、犬肉、李、韭皆酸；肺色白，宜食苦，麥、羊肉、杏、薤皆苦；脾色黃，宜食咸，大豆、豬肉、栗、藿皆鹹；腎色黑，宜食辛，黃黍、雞肉、桃、蔥皆辛。辛散、酸收、甘緩、苦堅、鹹軟。毒藥攻邪。五穀爲食，五果爲助，五畜爲益，五菜爲充。”

<sup>139</sup> 烏曇跋羅樹，據《一切經音義》卷八，即優曇花，見《大正藏》冊五四，351頁下欄；同書卷一二“烏曇跋羅”條解釋：“梵語花名。舊云優曇波羅花，或云優曇婆羅花，葉似梨，果大如拳，其味甜，無花而結子，亦有花而難值。故經中以喻希有者也。”見《大正藏》冊五四，385頁下欄。溺屈路陀，義淨譯《佛說大孔雀呪王經》卷上該詞又作溺婁路陀；見《大正藏》冊一九，421頁上欄。

<sup>140</sup> 《大正藏》冊二三，776頁中欄，同譯者譯《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷一三，974頁中欄內容同。

<sup>141</sup> 前揭《中國植物學史》，41頁。《新修本草》的研究，參見森鹿三：《本草學研究》，大阪：武田科學振興財團，杏雨書屋，1999年，2-34頁。

<sup>142</sup> Lambert Schmithausen, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991), pp.36-46.

則五穀包括粳米、小豆、麥、大豆、黃黍，五菓包括棗、李、杏、栗、桃，五蔬包括葵、韭、薤、蔥、藿<sup>143</sup>。這五穀是與五味結合在一起的，與道宣的房、散、角、芒、輿五穀完全不同。但是，我們可以注意到道宣所提示的佛教中的五穀以及包括殼菓、膚菓、核菓、角菓、輿菓五菓傳統，到隋代又和陰陽五行理論融合在一起，見蕭吉（?-614）的《五行大義》卷三：

“五穀則芒以配木、散以配火、房以配金、莢以配水、萃以配土。芒大小麥之屬、散糜黍之屬、房胡麻之屬、莢大小豆之屬、萃稷粟之屬。芒者取其鋒芒纖長。象木生出地、如鋒芒也。舒散也。象火氣溫暖、物舒散也。房方也。象金裁割、體方正也。莢狹也。象水流長而狹也。萃聚也。象萬物皆聚於土、乃爲用也。五菓則子以配木、核以配火、皮以配金、殼以配水、房以配土。子梨柰之屬、核桃李之屬、皮柑橘之屬、殼胡桃栗之屬、房蒲陶之屬。子取其含潤、如木生光潤、子實茂盛。核取其肉在肉內、不堪食、如火陰在內、無所堪容。皮取其厚急、如金氣衰老、物至西方而急縮也。殼取其肉在內堪食、如水陽在內、堪能容納也。房取其結聚、如土物皆聚此。此則總論穀菓、以配五味、則略如前釋。”

這裡面的五穀內容和道宣所說的五穀有重疊，如芒穀、散穀、房穀；也有不同，如莢穀、萃穀。五菓中與道宣所列相同的部分包括核菓、殼菓。此處的皮菓可看作和道宣所說的膚菓相同。其他兩種則不太相同，但似乎來自五生種的名稱，如子種。從以上的提示也可以看出，佛教和中國傳統的結合，體現在更多的層次上。

<sup>143</sup> 《藝文類聚》卷七六《內典部》載梁武帝《十喻幻詩》曰：“揮霍變三有，恍惚隨六塵；蘭園種五果，雕案出八珍；對見不可信，熟視事非真；空生四嶽想，徒勞七識神；著幻是幻者，知幻非幻人。”此處五菓很有可能不是佛教中的五菓。因爲傳統上，八珍常和五味一起出現，均常見於《周禮》，上引《素問》亦特別討論五味。道教則吸收了《素問》中的傳統，如《西山群仙會真記》卷三也討論了五穀、五果、五畜、五菜與五臟、陰陽五行理論的關係。到明代，五菓五菜一說已經非常普遍，見吳曉龍，《〈金瓶梅詞話〉五菓五菜食俗小考》，《南昌大學學報》，2004年第1期。

#### 四、結語

總體來看，道宣的動植物分類反映了其分類方式和天竺傳統動植物分類的差異，也反映了他的分類與中國傳統中動植物分類的差異。同時，中印文化差異之外，他的分類也反映了動植物知識的地域差異。具體而言，首先，道宣有關動植物的知識來自於佛教和中國傳統兩種資源，他不僅繼承了佛教戒律中關於處理動植物分類的一些傳統，也充分考慮到了他當時身處的歷史環境加入了中國的因素。例如他將古代印度佛教傳統中的奴婢、畜生的分類拓展成六類，即施力供給、部曲客女、奴婢賤隸、家畜、野畜、畜惡律儀。其次，在對動物進行分類時，道宣實際上仍然把動物看成低於人類而服務於人類精神修行和物質生活的生物，他對動物進行分類的原則是看這些動物在寺院中的存在是否有助於寺院成員的修行佛道。道宣考慮的因素同時還包括是否這些動物對寺院及其成員有經濟價值。他不反對使用動物作為寺院經濟的勞動力。他似乎在進行動物分類時不特別在意早期佛教中強調的六道轉世輪回觀念，他主要關心的是寺院是否應該保留這些動物為其經濟活動服務。他主張的慈悲和放生動物使動物獲得解脫似乎關係不大，相反，放生行為主要是為了寺院成員的修佛實踐需要。再次，道宣的植物分類綜合了各種律典中的傳統，並未拘泥於《四分律》，並對律典中出現的植物清單進行了改造，使之適合中國僧團的使用。最後，應該指出的是，道宣列出的動植物主要基於他在北方寺院生活的經驗，從應用上來看也主要服務於北方僧團，因為許多南方地區常見的動物、植物均未在他的分類中出現。可以推測的是，道宣的理想僧團模式是南方佛教的模式<sup>144</sup>，但他的寺院生活經驗局限在北方地區。

本文圍繞道宣《量處輕重儀》中動植物分類知識對其進行了社會、歷史、文化上下文的梳理，也試圖為分析佛教史文獻中的一些有趣的日常觀念提供一個範式，發掘他們在歷史上的獨特地位。我們通過這樣的分析可以了解除了“生老病死四苦”、“天堂地獄”、“業報”、“菩薩”、“成佛”等佛教基本觀念經歷了從印度到中國的發展，關於日常生活中的基本觀念如動植物分類也通過中國佛教翻譯家、律典註釋家的作品經歷了一個從印度到

---

<sup>144</sup>拙著 *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China* (New York: Peter Lang, 2007), pp.13-56.

中國的時空旅行。這種知識傳播和變化的研究似乎也可以適用於其他文獻中的研究對象。



# 柏林吐魯番特藏中的一件出自交河的 漢文摩尼教文書\*

王 丁

## 一、弁言

二十世紀初德國的吐魯番探險（1902-1914）在西域的考古與採集工作取得多方面的收穫，文字與藝術收藏品異常豐富，構成所謂德國吐魯番特藏（Turfansammlung）<sup>1</sup>。文書的大部分為宗教性寫本，其中絕對多數屬佛教內容，世俗文書與古籍比較少。這既反映古代西域的一千多年以來的以佛教為主的基本文化特徵，另外也不應忽略，德國考察隊主要的計劃工作對象即是古代佛教寺院、石窟遺址，在廢墟埋藏中發現大量的佛教文獻應屬意中之事。吐魯番特藏中最早的紀年文書是 1902 至 1903 年冬春之際出自高昌（Qočo）故城的  $\alpha$  遺址、現藏柏林印度藝術博物館（Museum für Indische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz）的漢文《〈正法華經·光世音普門品〉張施題記》（北涼神璽三年，公元 399 年）<sup>2</sup>。最晚的文書因缺乏本身紀年，文書整體的年代下限僅能作大致的推測，估計是蒙元時期，其中數件漢文及混合語言寫本上世紀九十年代曾由印度藝術博物館借至日本展出，對此，池田溫氏等學者有很好的介紹<sup>3</sup>。另外，柏林還藏有若干件清代文書和近代書籍殘葉，應是德國探險隊由當地偶然搜集帶回。這部分

\*本文初稿會應高田時雄教授邀請于 2005 年 3 月在京都大學人文科學研究所宣讀，欣蒙到會諸位先生指教、鼓勵。柏林勃蘭登堡科學院（Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften）與德國柏林國家圖書館東方部（Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz）惠允刊佈本文討論的五件文書圖片，在此敬表謝意。

<sup>1</sup>Zieme 2004, 14。參看 Zhang Guangda-Rong Xinjiang 1998 (1999), 24-26；榮新江 1996, 68ff。

<sup>2</sup>Kimm 1925, 601 已提到這件寫本。

<sup>3</sup>《現代書道二十人展第 35 回記念トゥルフアン古寫本展》，朝日新聞社 1991, 8, 12, 13, 14。

資料固然不乏研究價值，但應該與地下出土古代歷史文書和古書殘篇區別對待。因此，談到柏林藏西域文書的年代跨度，可以有兩種講法，四世紀至十四世紀；四世紀至二十世紀。文書的來源地主要是吐魯番盆地的古城遺址如高昌故城、交河（Yar-Khoto）故城及勝金口（Sengim）、木頭溝（Murtoq）、葡萄溝（Bulayiq, Buluyuk）、小桃溝（Qurutqa）、七康湖（Ciqqan-köl）以及位於鄯善縣境內的吐峪溝（Toyuq）、大小阿薩古城（Chong-hassar-shahri, Kichik-hassar-shahri）、七克台（Čiqtim, Čiqtam）等石窟寺及寺院遺址<sup>4</sup>。此外，焉耆（Karashahr）、庫車（Kuča）、沙雅（Shahyar）、巴楚（Maralbashi）等地也出有一定數量的漢文文書。絲路南道不屬於德國探險隊工作範圍，但柏林也藏有若干件來自和田的漢文文書。因此可以說，德藏文書包括了塔里木盆地南北廣大的地區，年代跨越從公元四世紀至十四世紀逾一千年的時間。

吐魯番特藏的另一個突出特點是多語種文字的版刻文獻，這一點與敦煌藏經洞情形不同，說明雕版印刷品大行於河西地區之前，藏經洞已於十一世紀初封閉，雕版印刷品應在此後在西域地區獲得廣泛傳播，對漢文字文化的西傳起有舉足輕重的作用。據本人初步檢讀，柏林藏西域出土的漢文印本殘片數量約在千件左右，內容仍以佛典為主。各國西域收集品中涉及古代知名的不同經藏版本種類可觀，已知有開寶藏、契丹藏、金藏等大藏經版種以及單刻本，柏林這部分珍貴資料尚待系統研究。

前面提到，大宗的佛教寫本、印本之外，吐魯番特藏中還包括其他古代宗教的材料。具有特殊意義的是中古時期傳播來華、而在其本土及其他曾經流行過的地區久已沉湮的摩尼教文獻的遺存。涉及到的語言文字有中古伊朗語即中世波斯語（Middle Persian）、帕提亞語（Parthian，又譯番兜語，亦稱安西語）、粟特語（Sogdian）、近世波斯語（New Persian）與古代突厥語（Old Turkish）、吐火羅語（Tocharian）及大夏語（Bactrian）等。據藏家柏林勃蘭登堡科學院吐魯番研究所最新估計，中古伊朗語諸種語言摩尼教寫本約有 4000 件（用摩尼教文字書寫的文書約 3500 件，用粟特文書寫的

---

<sup>4</sup>雖然德國探險隊沒有進行過墓葬發掘，但相當數量的文書收購自當地挖寶人之手，來歷不明，因而不能排除其中尚含有墓葬文書的成分。

文書約 500 件)。回鶻語摩尼教寫本已編目的有 594 個文書號<sup>5</sup>。合計起來，各語種摩尼教文書的數量超過 4000 件。就今所知，整個柏林特藏的文書估計件數是 40000 上下。這樣，吐魯番盆地所出摩尼教文書約占文書總數的一成。應予留意的是，因文書多半是大小不等的殘片，上述數字並不代表完整篇章。

一個世紀以來，中古伊朗語、古代突厥語等摩尼教文書的解讀與研究是國際東方學取得的突出成績之一<sup>6</sup>。相形之下，德藏漢文摩尼教文書的識別比定工作有所突破還是近數十年的事情。第一項成果是井ノ口泰淳與 Thomas Thilo 二氏合作實現、由 Thilo 於 1987 年 5 月在前東柏林國家科學院舉行的題為“古代東方寫本的研究整理中的問題”(Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften) 國際學術會議上發表<sup>7</sup>。該文討論的兩件文書是 Ch 258 (Ch 258r 圖 1, Ch 258v 圖 2), Ch 174 = T II T 1917 (Ch 174r 圖 3, Ch 174v 圖 4)。從內容上看，Ch 258 部分文字與《摩尼教下部讚》的個別句段很接近，但也有現今傳世的漢文摩尼教文獻中完全未見文字，想來應屬於不同的輯抄本。Werner Sundermann 氏為這部分珍奇的文字找到了兩件帕提亞語的對應文本（一件以摩尼文字書寫，另一件以粟特文字書寫）以及一件粟特語的對應文本，語句、字彙相當系統的一致性表明，漢文本是以伊朗語本為藍本的“翻造品”(Chinese remake)<sup>8</sup>。尤為引人注目的是 Ch 258 開本小巧，字體纖細，行款錯落有致，由此可以推測該寫本原件或有可能是冊子本，書寫年代較晚。Ch 174 不見於今存摩尼教漢文文獻。1997 年吉田豐氏公佈另兩件柏林藏漢文摩尼教文書殘片 Ch 3138v (圖 5) 和 Ch 3218v (圖 6)，從現存的文字看，兩件均為與《摩尼教殘經》內容接近但文字有異的摩尼教義寫本<sup>9</sup>。近年，小田義久氏在龍谷大學藏西域文書中檢出一件《下部讚》卷第一的寫本斷片 (O. 4982A)<sup>10</sup>，殘存文字

<sup>5</sup>Wilkens 2000。嗣後，又有若干件回鶻語寫本由 Wilkens 比定為摩尼教文書，部分待公佈。

<sup>6</sup>參張廣達 2004, 376-362 第一、第二部分。

<sup>7</sup>Thilo 1991。早在八十年代初，Thilo 氏已經公佈這兩件漢文摩尼教寫本發現的消息，見 Thilo 1981, 50。

<sup>8</sup>Sundermann 1991b ; 1996, 105-111。

<sup>9</sup>吉田豐 1997。

<sup>10</sup>小田義久 2002, 36; 2003, 86。

與敦煌本相應部分完全一致。《大谷文書集成》卷三該項下未注明文書的出土地點，但據大谷西域文書的一般情況與有關摩尼教文書出土的現有知識推測，O. 4982A 出自吐魯番地區的可能性仍是存在的。若然，因此合計上述發現，出自吐魯番地區的漢文摩尼教寫本文獻迄今為止計有 5 件。

## 二、Ch 1363

本文介紹的一件文書編號為 Ch 1363，現藏德國柏林國家圖書館。墨書寫本，麻紙，厚薄不勻，色淡褐黃，簾紋不顯，吃墨性強，紙面尚存輕微紅土痕跡，殘片邊緣形狀不規則，殘高 9.1 公分、寬 5.8 公分。正背兩面均書寫文字，出自不同手筆。背面（圖 7）無欄線，字大小不均，字跡較拙，為利用舊字紙背面的二次寫本（“反故”），書寫年代有可能比正面晚。內容為佛教性質，文字未比定。正面文書（圖 8）就現存部分看，原文書有烏絲欄，上欄不存，有下欄，欄寬 1.8 公分，楷書，結體略扁（1.0 × 0.8 公分）<sup>11</sup>，可見三行，第一行殘存的偏旁字劃遠不足於推補原字，就原件反復觀察，發現一些復原的線索，在此暫且不論。殘片文字清晰可讀者共九字。錄文如下（[ ] 表示闕文，· 表示一個殘字，/// 表示闕字數量不明）：

（前闕）

/1/ [                    ///    · · · · ]  
/2/ [            ///    · ] 造新明界其  
/3/ [            ///    · 泉] 樹木花菓  
/4/ [                    ///                    ]

（後闕）

第三行的“泉”字係據殘劃擬補。其上一字就殘劃看似為“彳”旁的下面兩點。

特定術語與慣用語表明，上述寫本是一件摩尼教文書。下面文字比對的依據是敦煌出漢文摩尼教文獻《下部讚》、《摩尼教殘經》、《摩尼光佛教法儀略》<sup>12</sup>以及已確認的五件吐魯番出土漢文摩尼教文書殘片。Ch 1363 正

<sup>11</sup>竺沙雅章先生垂告，依藤枝晃先生的漢文寫經書法年代分類標準，Ch 1363 應歸入 D 期，即回鶻期。

<sup>12</sup>三種敦煌寫本據《大正藏》及 Schmidt-Glitzner 1987 校正錄文、林悟殊錄文 1987; 1991; 1997，行數按《大正藏》引用。少數異體字、避諱字逕改為通行字。縮略語代碼如

面僅存兩行九個字，“造新明界”在原文中可能在原文屬於一句，“泉樹木花菓”有可能屬於一句。下面就文中出現的八個字在上述摩尼教文獻中的已知用例作一比較。“其”字為指代詞，不煩舉例。

- “明界”是摩尼教的核心概念之一，漢文文獻中用例如下：

上啓明界常明主，並及寬宏五種大。

《下部讚·普啓讚文》(H.122)

魔族永囚於暗獄，佛家踴躍歸明界。

《下部讚·歎無上明尊偈文》(H.234)

饑火熱惱諸辛苦，明界常樂都無此。

《下部讚·歎明界文》(H.289)

迫迨諸災及隘難，恐懼一切諸魔事，

戰伐相害及相煞，明界之中都無此。

《下部讚·歎明界文》(H.294)

上從明界，下及幽塗，

所有眾生，皆由此度。

《摩尼光佛教法儀略》(C.80a24-25)

- “光明界”是“明界”的同義語，經文駢散相間，由於韻腳或對仗的緣故加減一兩個字，語義無別：

伽藍處所皆嚴淨，彼無相害及相非。

生死破壞無常事，光明界中都無此。

《下部讚·歎明界文》(H.274)

光明界中諸聖等，其身輕利無疲重。

妙形隨念遊諸刹，思想顯現悉皆同。

《下部讚·歎明界文》(H.319)

光明界中諸聖尊，遠離懷胎無聚散，

遍國安寧不驚怖，元無怕懼及荒亂。

---

下：C = Compendium, Ch = Chinesische Turfantexte in Berlin, H = Hymn scroll, O = Otani Collection, T = Traité。代碼後面的數字代表該例在寫本中的行號。

《下部讚·歎明界文》(H.333)

- “光明世界”是由“明界”而“光明界”的進一步延伸：

唯願諸佛，哀愍彼性，  
起大慈悲，與其解脫，  
自引入於光明世界。

《下部讚》(H.408-409)

其氣、風、明、水、火、憐愍、誠信、具足、忍辱、  
智惠及呼嘯瑟德、嘍嘍嚩德與彼惠明，如是十三，  
以像清淨光明世界明尊記驗。

《摩尼教殘經》(T.82a28-b2)

我從常樂光明世界，為汝等故，持至於此。

《摩尼教殘經》(T.85c13-14)

- “常明界”：

一切光明諸佛等，各願慈悲受我請，  
與我離苦解脫門，令我速到常明界。

《下部讚·普啓讚文》(H.147)

[ ]，各願慈悲受我請，  
與我離苦解脫門，令我速到常明界。

吐魯番文書 Ch 258r

- “常明世界”為“常明界”的延伸形式：

稱讚褒譽，珍重廣大。  
彼真實主，最上光王。  
常明世界，及其聖眾。

《下部讚》(H.373)

又復轉引到於彼岸，遂入涅槃常明世界。  
與自善業，常受快樂，

合眾同心，一如上願。

《下部讚》(H.399-400)

- “新明界”三個字是判定 Ch 1363 歸屬於摩尼教範疇的鎖鑰：  
我今諦信新明界。

《下部讚·普啓讚文》(H.143)

“造新明界”出現於漢文摩尼教文獻中，就今所知以 Ch 1363r 為僅見。

- “造”，也是摩尼教文獻中出現過的字，例如：  
為破落故，造新穢城。

《摩尼教殘經》(T.83a19-20)

次為左右無數眾等，亦造宮室。

《摩尼教殘經》(T.83b6-7)

願舍所造諸僭咎。

《下部讚·讚夷數文》(H.046)

又啓樂明第二使，及與尊重造新相。

《下部讚·嘆无常文》(H.125)

- “樹木花菓”一語雖不直接見諸傳世文獻，類似的說法尚可舉下例為證：  
降大法春榮性地，性樹花菓令滋茂。

《下部讚·讚夷數文》(H.031)

“性樹花菓”與“樹木花菓”有一字之差，語序稍異。摩尼教以“善能譬喻”(allegory)著名，花草、果實、樹木、森林是常見的喻體。就與本文相關的詞語看，下列語例可資比較：

敬礼稱讚常榮樹，眾寶莊嚴妙无比。

擢質彌綸充世界，枝葉花果□□□。

一切諸佛花間出，一切智慧菓中生。

《下部讚》(H.007-008)

常榮寶樹性命海，慈悲聽我真實啓。

《下部讚》(H.012)

復是大聖蒲萄枝，元植法園清淨苑。

卒被葛勒藤相遶，抽我妙力令枯悴。  
復是大聖膏腴地，被魔栽蒔五毒樹。  
唯希法鑿利刀鎌，斫伐焚燒令清淨。  
其餘惡草及荊棘，願以戒火盡除之。  
榮秀一十五種苗，申暢一十五種本。  
復是大聖新妙衣，卒被魔塵來塗染。  
唯希法水洗令鮮，得預法身清淨躰。  
懇切悲嘯誠心啓，眾寶莊嚴性命樹。  
最上无比妙醫王，平安淨業聚眾善。  
常榮寶樹性命海，基址堅固金剛躰。  
莖幹真實无妄言，枝條脩巨常歡喜。  
眾寶具足慈悲葉，甘露常鮮不彫果。  
食者永絕生死流，香氣芬芳周世界。  
已具大聖冀長生，能蘇法性常榮樹。

《下部讚》(H.068-075)

放入香花妙法林，放入清淨濡羔群。

《下部讚·讚夷數文》(H.078)

臭穢肉身非久住，无常時至並破毀。  
如春花葉暫榮柯，豈得堅牢恒青翠。

《下部讚·歎無常文》(H.089)

卉木兼苗實。

吐魯番文書 Ch 258v

若人能食此果者。

O. 4982A

若食此菓者，而得獲常住。

吐魯番文書 Ch 258r

- “泉”字在寫本中殘缺，僅餘字的下半部分。這個擬補的依據是摩尼教文獻善用“泉源”作比：

百川河海及泉源，命水湛然皆香妙，

若入不漂及不溺，亦无暴水來損耗。

《下部讚·歎明界文》(H.290)

泉源清流无間斷，真甘露味无渾苦。

《下部讚》(H.304)

江海及泉源。

吐魯番文書 Ch 258v

Ch1363r 第三行的“泉”上一字就殘劃看似有可能為一個從“彳”的字，可以初步推補為“源”。

上述引證的具有摩尼教文獻特徵的常用術語“新明界”、“(源)泉”、“樹木花果”，出現於如此之短的上下文中，其彼此關聯的程度顯然，似可確保 Ch 1363r 為摩尼教文書。與已知摩尼教著作文字的相同之處雖然很多，但是沒有重合的跡象。這裏主要徵引的敦煌本《下部讚》、《儀略》和《殘經》，無一不是殘篇，是否在殘欠部分存在本文的平行文字，不得而知。吐魯番出土的殘片與敦煌參篇除有個別語句一致外，就整體而言出入較大。這是否暗示，漢文摩尼教文獻在參種敦煌經典之外曾經尚有佚文別篇？在這個方面，本文討論的 Ch1363r 提供了一個新的線索。

### 三、年代

近年來，學者探討摩尼教在高昌的初傳年代，認為唐朝統治西州時期(640-792年)佛教興盛，摩尼教甚難在丁谷、寧戎兩寺窟建立自己的窟龕。摩尼教在高昌的出現，與792年吐蕃佔領西州後遷走一批高昌官吏及高僧有關，佛教的衰落為摩尼教的興起提供了契機。803年漠北回鶻汗國直接控制高昌後，摩尼教團立穩腳跟，並漸漸獲得傳播。所以，摩尼教到達吐魯番並獲得發展的時間是九世紀初<sup>13</sup>。這個結論實際是主要基於對幾件帶有歷史訊息的伊朗語、回鶻語摩尼教文書的分析<sup>14</sup>，所得結論建立於操不同語言的摩尼教信從者同屬一個共同體這一前提，較之就單一語言文獻立論基礎更為穩固、可信。

目前比定出的幾件吐魯番出土的漢文文書寫本也透露出一些時代的信

<sup>13</sup>榮新江 2000, 228-229。

<sup>14</sup>同上, 221-224。

息。發現於吐峪溝的摩尼教文書 Ch 3138v (圖 5) 和 Ch 3218v (圖 6) 書寫於上品唐麻紙，為古董家所艷稱的“硬黃”<sup>15</sup>，表面尚有上蠟研光的痕跡。雙面有字，標準唐楷，墨色漆亮而不透紙。殘高 20.5 公分，存 15 字，下欄尚存。據此推算，原紙直高在 26 至 27 公分之間，行款承用每行 17 字的佛經卷子抄寫規制<sup>16</sup>。尚待更完整的同類寫卷資料證實。Ch 3218v (圖 6) 行 1 第 2 字、Ch 3138v (圖 5) 行 4 第 5 字左上的“民”字都用缺筆的寫法，“愍”為避唐太宗李世民 (627-649 年在位) 的名諱。這兩件寫本的正面為醫方書，本人已另有討論<sup>17</sup>。該醫書中同樣存在避諱寫法，如“治” (Ch 3138r 行 3 第 1 字 [圖 9]，Ch 3218r 行 2 第 10 字 [圖 10])，“彳”旁少寫一點，寫作“治”，為缺筆諱例，所避的是唐高宗李治 (650-683 年在位) 名諱。“旦” (Ch 3138r 行 2 第 4 字) (圖 9) 字上半部分的“日”與下邊的長橫之間加一點，為增筆諱例，所避為唐睿宗李旦 (684 年在位) 名諱<sup>18</sup>。這三位皇帝前後相繼，七世紀中執政共達五十七年。

上述三例表明，這件寫本的形成時代的理論上限是 627 年，但是既然三個諱名出現於同一件寫本中，最晚的諱字當最接近寫本的實際產生年代，這意味著本文書中的“旦”字所諱的唐睿宗世及此後的時間，即是說，從 684 年至開元、天寶及以後的一段時間 (至七世之後已祧不諱為止)，最有可能接近該寫本的產生年代。無論如何，Ch 3138v 和 Ch 3218v 兩殘卷無疑是唐代摩尼教寫經，就紙張、墨色、書風等綜合觀察，似可看作中唐以前、有可能距離開元十九年 (731 年)《摩尼光佛教法儀略》寫定頒行不久的時期完成的精抄本。

Ch 258r/v (T II T 1319)、Ch 174r/v (T II T 1917) 兩件漢文摩尼教文書同樣出自鄯善吐峪溝，其內容一部分是《下部讚》，一部分為新見內容。

<sup>15</sup>古紙鑒定家認為，這種工藝考究的紙張製成使用年代一般在初唐、中唐之間，見潘吉星 1975, 86。

<sup>16</sup>Yoshida 1997, 36 復原錄文中，text a 共 4 行，除第 3 行 18 字外，均為 17 字一行。Text b 共 3 行，第 3 行未推補，第 1、2 行均為 17 字。

<sup>17</sup>Wang Ding 2002。

<sup>18</sup>虞萬里 1995 是一篇從避諱學角度討論《下部讚》的論文，有關“民”字避諱例，見該文頁 38-39，“治”字不諱，見頁 40，“旦”字避諱亦見頁 40。《下部讚》的“旦”字寫法與 Ch 3138r 同形。辻正博氏向筆者指出，“旦”字的這種寫法已見於唐以前的墓誌 (見京都大學人文科學研究所所藏石刻拓本資料拓本文字データベース，<http://coe21.zinbun.kyoto-u.ac.jp/djvuchar>)，未必是唐代因避諱而產生的特有寫法。可備一說。

其年代沒有明確線索，研究者作了三種估計：唐代；九至十三世紀，即回鶻高昌國時期；九世紀<sup>19</sup>。Ch 174v（圖4）兩次出現“恒”字，頗可注意：

恒修惡業謗聖賢。（行3b）

以及：

明門對我鎮恒開。（行5a）

“恒”字寫法不避唐穆宗李恒（821-824年在位）的名諱。依避諱常例看，形成這種現象可能出於三種原因：書手避諱不嚴；該寫本完成於穆宗即位之前；該寫本完成於唐亡之後。筆者認為，以第二種情形更為可能。從文書的形制、書寫格式看，Ch 258年代似乎更晚，可能會晚於唐代。

Ch 1363r本身既無紀年字樣，也由於保存下來的篇幅過短，未包含漢文書中常見的標誌書寫時代的避諱字等年代線索。一般而言，紙張、墨色、書法、行款、寫本形制等外部特徵不足以構成獨立的標尺以判斷寫本的年代。祖本、抄本源流傳承的判定是相當複雜的問題，如果研究者面對的是斷篇殘簡，就更難於入手。其實，即使是擁有大量寫本遺存的伊朗語摩尼教文書也基本上無法在可靠的基礎上斷代<sup>20</sup>。這也許是諸多經過反復傳抄、覆刊的古代宗教文獻具有共性的問題。唯一可行的途徑似為綜合考求摩尼教漢文文獻的歷史記載與已知吐魯番出土摩尼教文書的內外證據，在摩尼教始通中國、開教回鶻、在西州成為國教這樣一個大的背景下確定本文書的位置，具體到吐魯番地區，則是從八世紀中葉摩尼教正式獲准在唐西州闡教到西回鶻高昌王國時期（九世紀中葉至十三世紀）間摩尼教由興盛到式微這四百年中著眼，庶可達到一個接近史實的年代範圍。

一件出自敦煌藏經洞的據考為十世紀西州佛教講經文的寫本（S 6551），為佛家爭一短長，歷數當時流行於吐魯番盆地、勢力可與釋教分庭抗禮的“波斯佛、摩尼佛、火祿佛、哭神”，頗可與大約同時代的王延德行記相印證而互有詳略<sup>21</sup>，是現知漢文文獻中有關吐魯番地區摩尼教活動最晚的一項記載，同樣可以作為Ch 1363r斷代的參考基準。

---

<sup>19</sup>Thilo 1991, 170.

<sup>20</sup>Sundermann 1992, 74.

<sup>21</sup>張廣達－榮新江 1989.

#### 四、來源：交河城的摩尼教寺院？

本文書下部界欄外帶有探險收穫品原始編號 (Fundsigel 或 Fundsignatur)：“T III Yar-Choto” (圖 8)，“T III”係紫色膠印戳記，“Yar-Choto”為手寫；玻璃板上的標籤分別作“T III 1058”、“Ch 1363”。德藏西域文書的最初編號方法一般由四項內容組成：T 代表吐魯番，大寫羅馬數字代表德國第三次吐魯番探險 (1905-1907)，Yar-Choto 代表發掘或採集地點雅爾和圖即交河，最後一個數字代表來自該處的發現品的序號。由於整理時的差錯及戰爭疏散造成的損失，有相當數量的文書的原始編號脫落、散失，或欠缺某些項目。“Ch 1363”是戰後按語言分類編製的漢文文書流水號。就 Ch 1363 這件文書而言，“T III Yar-Choto”缺數字，“T III 1058”缺文書來源地。因而，上述兩個標記含義不同：T III Yar-Choto 表示第三次吐魯番探險發現於交河的文書；T III 1058 表示第三次吐魯番探險發現的第 1058 號文書。因為文書地腳有鉛筆書寫的 Yar-Choto 原始記錄，所以無論上述問題答案如何，均不影響該件文書來自吐魯番交河某處遺址的事實。

德國吐魯番探險隊曾於 1905 年、1906 年夏季兩次在交河工作。具體的方位、遺址情況以及考古收穫詳情未見於 von Le Coq 與 Grünwedel 的論著<sup>22</sup>，前一次因為當時 von Le Coq 前往迪化辦理探險收穫品的發運回德事宜，留技工 Bartus 代理主持探查、發掘，致使工作記錄不連續，結果在後來出版的報告中未能得到充分的反映<sup>23</sup>，這在整個研究結果後期整理、公佈中不是孤例。與其他詳細記錄的遺址相比，給人以似乎在交河沒有展開系統工作、收穫品亦不突出的印象。實際上，德國人在交河的發掘工作具有相當大的規模，對此德國吐魯番探險檔案史料提供了描述，Grünwedel 1906 年 8 月 17 日由吐魯番二堡住處致信給他的柏林同事 F. W. K. Müller，報導此前數日他在交河工作，收集品包括“兩箱壁畫、若干件怪異的陶土頭像及塑像肢體殘片，而壁畫中所表現之不同民族的供養人形象尤為可異”<sup>24</sup>。由

<sup>22</sup>1905 年 6 月 Bartus 獨力在交河進行發掘，見 von Le Coq 1913, 1。關於第三次探險對交河遺址的考察，Grünwedel 1912, 4 寫道：“(1906 年) 8 月 9 日至 20 日停留吐魯番。在吐魯番城北山坡地工作。探訪、發掘交河。”

<sup>23</sup>德國探險隊技工 Bartus 掌握基本的測繪技能，檔案研究表明，von Le Coq 書中若干平面圖的實測和草圖其實出自 Bartus 之手。

<sup>24</sup>印度藝術博物館藏檔案 E, No 1753/06 (Turfanakten MIK, Band VI Museum für Völkerkunde, Acta betreffend die zweite Expedition nach Turfan. Vol. 3, vom 15. September 1906

此推測，這些發現品的地點當是交河故城的北部與西部的寺院中心區。後期對文書的研究表明，交河遺址發現品的文化內涵非常豐富，文書涉及漢、梵、藏、回鶻、蒙等語言文字，最近德藏中又有大夏語（Bactrian）文書殘片的發現<sup>25</sup>。就摩尼教文獻而言，早在 1910 年，von Le Coq 即發表兩件得自交河的回鶻語摩尼教禮懺文（T II Y 60a, T II Y 60b）<sup>26</sup>。其他出自交河的回鶻語摩尼教文書還有數件<sup>27</sup>。就今所知，伊朗語摩尼教文書有五件出自交河<sup>28</sup>，均為雙面寫文書，另一面均為漢文寫本，M 7860、M 7861、M 7862（原始出土號均為 T II Y 34，應為同組 [Bündel] 文書）三件以摩尼教文字書寫的中世波斯語讚文。另一件有 T II Y 34 記錄的文書顯然出自同一遺址，文字、語言、正背關係與前三件相同，文字內容相似，係於 2004 年在文書揭裱過程中發現，現編號為 M 7850b<sup>29</sup>。

與高昌故城、吐峪溝寺窟出有文書與數百件繪畫品上千件的數量相比，交河遺址發現上述十餘件摩尼教文書數量確乎不多。但是，有一個事實不應忽略，即德藏文書中相當數量的最初出土及收集號原始記錄未流傳下來。對於伊朗語摩尼教文書，早期研究者放棄使用原始登錄號，通編 M（代表 Manichaica）號，導致部分原始登錄號遭到銷毀，造成不可彌補的損失<sup>30</sup>。可以有理由推想，包括原本來自交河的摩尼教文書在內的、有明確來源地

---

bis 30. Juni 1907. Pars I.B. 38a, 原卷無頁碼) : „Hier angekommen bin ich zunächst nach Murtuk geritten, dessen Tempel durchaus nicht so zerstört ist, wie ich fürchtete - dann nach Urumtsi, um mit den chines. Behörden und den Russen (wieder Krotkov !) Zusammenhang zu bekommen und endlich nach Yarchoto. Ich bin gestern von Yarchoto zurückgekehrt und habe zwei Kisten Fresken und einige merkwürdige ‘Clay’-Köpfe und Torsos mitgebracht. Unter den Fresken sind besonders einige Volkstypen-Stifterfiguren merkwürdig. Bevor ich nach Yar ritt, besuchte ich auch die Höhlen bei Turfan selbst: zwischen den Dörfern Qûrutqâ, Bâghrâ und Bûlaryôq. ...“ 這件檔案史料由 Cordula Gumbrecht 博士提供，承印度藝術博物館館長 Marianne Yaldiz 教授同意本文引用，作者謹表謝意。

<sup>25</sup>Sims-Williams 2004.

<sup>26</sup>von Le Coq 1910, 15-20. 參 Wilkens 2000, Nr. 399, Nr. 405. 嗣後，von Le Coq 指出雅爾湖不僅出土大量的佛教藝術品，而且以摩尼教文獻佔有特殊地位，見氏著 1912 圖版 40（中文譯本頁 120）。

<sup>27</sup>參 Wilkens 2000, Nr. 420 (Y 59), Nr. 421 (Y 59), Nr. 422 (T II Y 54)。

<sup>28</sup>參 Boyce 1960, 132。

<sup>29</sup>Christiane Reck 博士見告。至於粟特語寫本，現知有一件編號為 Ch/U 6579 (T II Y 59/26) 的敘事體文書殘片，未刊。

<sup>30</sup>Boyce 1960, XXI 及注 3; XXIII- XXIV. Sundermann 1991a, 284. 發掘登錄號在探險收集品整理早期階段已有意外損失，參見 v. Le Coq 1913, Tafel 44 “Die Fundnummern der hier wiedergegebenen Stücke sind leider durch einen ungünstigen Zufall zerstört worden.”

的若干文書遂成無主文書。所以，交河摩尼教文書實際或不止目前的十餘件之數。

交河城據信為擁有相當規模的摩尼教活動的地區，根據是黃文弼氏早年在吐魯番收集、今藏北京中國歷史博物館的回鶻語摩尼教寺院文書長卷，其中提及高昌回鶻時期的摩尼寺，具名者有三個：solmī manistan 唆里迷摩尼寺、qočo manistan 高昌摩尼寺、yar manistan 交河摩尼寺<sup>31</sup>。史闕有間，有關高昌回鶻時期交河的地位我們所知甚少，但是，既然它能與唆里迷、高昌這樣西域孔道之上的通都大邑相提並論，其規模與重要性想必可觀，擁有當時尊為國教的摩尼教的寺院也是情理中事。可惜到目前為止考古工作在考察交河地區的寺廟遺址時，可以認定的一般都是佛教遺跡<sup>32</sup>。如所周知，古代吐魯番地區在不同時代存在過佛教、祆教、景教、摩尼教等東來宗教，其寺宇往往經改造後彼此承用，形成學術界已公認的“二重寺”或“二重窟”的現象<sup>33</sup>。因此，存世的宗教性遺址表層之下尚有可能掩藏他種宗教文化因素，有待揭明，而目前人們對同一遺址的文化歸屬判定也會因研究者理論背景、觀察角度有異而導致不同的結論。根據文書記載與早期探險發掘記錄，探討有無可能在未來的田野工作中獲得交河摩尼寺的進一步線索，當是具有重大意義的問題。

根據早期探險工作的成果與後來中國新疆考古學家的新發現，人們一般認為，中古摩尼教在吐魯番盆地有多個中心，以出土文書以及洞窟壁畫為判定標準，高昌故城、柏孜克里克（Bezeklik）、吐峪溝在此之列<sup>34</sup>。三件明確來自吐峪溝的漢文文書（Ch 258 = T II T 1319; Ch 174 = T II T 1917; Ch 3138 = T III T 132）暗示，吐峪溝有可能曾經是漢人摩尼教信仰的中心<sup>35</sup>。交河地區可以看作摩尼教宗教生活在吐魯番盆地西部的中心，這一信仰帶有共同體的多語言的特質，信眾在當地擁有一座摩尼寺，以上種種得以成立，均可以新發現的漢文文書 Ch 1363r 與前述來自交河的伊朗語、回鶻語寫本

<sup>31</sup> 耿世民 1978, 502 文書行 32-33, 112-113, 505 譯文, 509 注解。森安孝夫 1991, 40, 45 文書轉寫, 63-64, 93 注釋。唆里迷即今之焉耆（Karashahr），參張廣達 - 耿世民 1980 = 張廣達 1995, 31-55。

<sup>32</sup> 李肖 2004, 40-41, 259。

<sup>33</sup> 森安孝夫 1991, 26-34。

<sup>34</sup> Sundermann 1991a, 288-289。

<sup>35</sup> 參 Mikkelsen 2004, 213。

以及回鶻語摩尼教寺院長卷為證。

## 五、餘論

漢文摩尼教文獻意味著漢人——至少是通漢文的——摩尼教信徒的存在。漢文正史記載，摩尼教在唐代為西胡和回鶻人的宗教，官方限制其在漢人中的傳播。這從反面透露當時有漢人摩尼教信眾的存在。中古波斯語摩尼教讚美詩 *Mahrnāmag* (M 1 = MIK III 203) 有長篇題記，內稱書手謄抄開始於 761-762 年，未抄畢即因故中斷，放置到焉耆的摩尼寺中，808-821 年回鶻保義可汗在位時寫竣。這四十餘年正值西州繼從屬於唐朝 (640-793 年) 先陷於吐蕃、再易手回鶻的轉變時期。篇中臚舉西域諸城如北庭、高昌、龜茲、佉沙 (一說：伽師 = 疏勒?)、撥換、焉耆、于術的摩尼教信從護法者，其中提到若干唐代駐西域文武官員，其官稱據 Müller 比定，有大將軍 (行 47)、侍郎 (行 83)、副使 (行 70, 94-95)、判官 (行 106) 等<sup>36</sup>。近年，吉田豐氏考證出，*syrtwš* (行 47) 與 *syrtwšyy* (行 73) 為“節度使”<sup>37</sup>。明確具有摩尼教神職的是一位叫 *lyfwtwšy* (行 76) 的人，*fwtwšy* 一詞 Müller 推測是漢語的官稱“副都司”<sup>38</sup>，他的職名後面標署 *ngwšskpt*<sup>39</sup>，直譯“耨沙主”<sup>40</sup>，義為“聽者之首”<sup>41</sup>，即某種層次的一般摩尼教在家信眾的組織者。音節 *li* 應該是漢語記音，可以復原為“李”<sup>42</sup>。另一個可能性是“呂”，對音的證據是突厥文《闕特勤碑》中提及的 *likän* = 呂向<sup>43</sup>。這位李姓或呂姓的伽師王 (?，*kāšī xšed*) 之外，*Mahrnāmag* 卷尾願文還提到若干位漢官，如任 (大使)、羅 (副使)、唐 (副使)、曹 (侍郎?)、曹 (判官)、劉 (官職

<sup>36</sup>Müller 1912, 9-12 及 32-34。

<sup>37</sup>吉田豐 1988, 42 注 29; 1994, 370。參榮新江 2000, 221。

<sup>38</sup>Müller 1912, 34 標有問號存疑。岑仲勉氏 1960, 268-269 就此提出新說，認為這個官稱應該是“都知 (兵馬使)”。上述兩個方案在音韻、職官制度方面均不完滿，當更別求解決之方。

<sup>39</sup>Müller 上揭文，11。

<sup>40</sup>《摩尼光佛教法儀略》五級儀的“耨沙嗒” *nywš's`gn*，為中古波斯語 *nywš`g* 的複數形式 (“譯云一切淨信聽者”，“一切”為多數)，因 *ngwšskpt* 一詞中用單數，結合中古音構擬音 *nyok-ša* (見石田幹之助 1925=1973, 291-292) 及 *nuok-ša* (見吉田豐 1986, 62)，在漢文轉寫中 *-k* 或 *-g* 歸於音節“嗒”，故從略。此詞《下部讚》有別譯“你逾沙”。

<sup>41</sup>或譯聽聞者、聽子、淨信聽者、信施士女、士女，參馬小鶴 2003, 422。《九姓回鶻可汗碑》行 22 稱為“聽士”。

<sup>42</sup>吉田豐 1994, 370。以下 *Mahrnāmag* 中漢語辭彙的比定均參見吉田豐氏該文。

<sup>43</sup>Pelliot 1929, 221-224。

不詳)，其中羅、曹固然本係西胡族姓，但這些胡姓在此用漢音表記，說明其人已入籍唐朝，並見委重任。女性摩尼教信徒中，有一位名叫 *sndws syw syw* 的“女聽首”，名字構成是混合語 (hybrid)，*sandūs* 係中古波斯語，義為“絹或錦質的衣裝”，*syw syw* 是漢語，有學者建議復原為“繡繡”，意思正與 *sandūs* 相關<sup>44</sup>。上述這兩位有漢文化背景的摩尼教男女聽首的存在，表明西域漢人上流人士參與地方摩尼教信仰活動的程度。漢官被列入西州回鶻摩尼教庇佑人，其背景大約是西州開教之初回鶻貴族享有唐廷恩寵，不僅可以自由信教，而且可以借安西軍政權要以自重其位、榮顯其教。頗具意味的是，該寫本完成之時，唐朝軍政體制已從西域撤出，但是題記部分并未將漢官刪去。這一事實是否暗示，至少是 *Mahrnāmag* 的題記部分當完成於八世紀末西州陷蕃、安西四鎮淪亡以前，抑或回鶻人經過北庭之戰打敗吐蕃人，獲得對天山東段的控制，在此之後的一段時間裏，在相當大的程度上沿用唐設安西、北庭兩個都護府及安西四鎮的軍政體制，包括任用漢人擔當要職，凡此種種，尚有討論的餘地<sup>45</sup>。散見於吐魯番盆地的摩尼教漢文文書斷片表明，在此之後吐魯番綠洲的多民族生存共同體中仍然葆有一定數量的漢人居民的存在，其語言、文化並未全然胡化。

摩尼教隨西遷回鶻到達西州是 762 年以後的事，三十餘年後西州陷蕃，唐朝在此行使了 150 餘年的主權宣告結束。半世紀後高昌再次易手回鶻。以漢文化為標誌的唐代軍政體制從西域撤出後，那裏的漢語使用者數量當不會很高。同樣採自交河故城、今藏京都龍谷大學的大谷文書 O. 8078，為一件寫有三行文字的漢文官文書，內容係“回鶻天可敦下西州洿林界園子種田簿”<sup>46</sup>。學者將其年代訂為“回紇年次未詳（八世紀末以降）”<sup>47</sup>或“當是回鶻進入穩定統治以後的九世紀（？）”<sup>48</sup>。細審原件，“天可敦”三字以上文書無殘闕。如此這個句子可以按目前字面讀解，這就產生一個疑問，即

<sup>44</sup> 高田時雄 *apud* 吉田豐 1994, 370。

<sup>45</sup> 說明回鶻摩尼教與漢族政權關係的另一個例證是上引回鶻語寺院長卷，據突厥學家推測為九至十一世紀文書，其上十一處蓋有漢文朱方印“大福大回鶻/國中書門下/頤于迦思諸/宰相之寶印”。該印據陳國燦 2002a, 494 考證，當為大中五年（851）中央政府因回鶻與歸義軍節度使張義潮收復西州而頒發的諸種“丈組寸印”之一。

<sup>46</sup> 小田義久 2003, 229 下。

<sup>47</sup> 池田溫 1979, 565。

<sup>48</sup> 陳國燦 2002b, 341。

如何解釋本來使用突厥語作為母語的回鶻王后“天可敦”對臣民下達一道漢文官書？田簿中所記園子曹庭望及其他五人，因文書殘斷人名不完整，姓名俱見的有“曹縱々”與其弟“(曹)閏那”。據西州史常情判斷，曹姓屬於東來的昭武九姓胡人，經世代定居後業已有不同程度漢化及回鶻化。這種特殊語言政策的存在暗示漢語言族群仍然足夠具有規模，其重要性迫使由漠北遷來、九世紀中成為天山東段主宰勢力的回鶻官方在行政事務中採取某種具有雙語政策性質的舉措，以應付胡漢分居雜處、官方語言暫時難於定于一尊的局面。同時，經過數個世紀漢族或漢化文化的薰陶影響，使得吐魯番地區非漢人對漢語言文字的掌握已經達到可觀的程度。一組經考定為唐開元二年（714）的官文書表明，胡人賊寇有善講漢語者<sup>49</sup>。佛教僧侶中漢僧善胡語文與胡僧善漢語文的歷來史不絕書，此處不贅。吐魯番特藏中高昌回鶻時期的漢文世俗文書少見，但漢文佛經抄本、印本量大，另外回鶻語、漢語混合文字佛教寫本也有一定數量，表明回鶻僧侶具備讀漢文的能力。因此，就發現於吐魯番的漢文摩尼教文獻來看，胡人胡寺作為收藏使用者的可能是同樣存在的。

## 參考文獻

*Acta betreffend die zweite Expedition nach Turfan*. Vol. 3, Museum für Indische Kunst (MIK), Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz (普魯士文化遺產基金會柏林國家博物館印度藝術博物館藏德國第二次吐魯番探險專檔第三冊)。

Boyce, Mary 1960: *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 45). Berlin: Akademie-Verlag.

岑仲勉 1960: 《摩尼教贊聖歌之 Lifütüši 等》，《唐史餘藩》，中華書局上海編輯所，268-269。

---

<sup>49</sup>Takata 2004, 333.

- Chavannes, Ed. - Pelliot, P. 1911: “Un traité manichéen retrouvé en Chine.”  
*Journal Asiatique*, 499-617.
- 陳國燦 2002: 《敦煌學史事新證》(敦煌學研究叢書), 蘭州: 甘肅教育出版社。
- 耿世民 1978: 《回鶻文摩尼教寺院文書初釋》, 《考古學報》51/4, 497-516。  
修訂本刊《新疆考古三十年》, 烏魯木齊: 新疆人民出版社 1983, 529-548。英文本 Geng Shimin 1991: “Notes on an Ancient Uighur Official Decree Issued to a Manichaean Monastery.” *Central Asiatic Journal* 35, 209-230。
- 黃文弼 1954: 《吐魯番考古記》(考古學特刊第三號), 北京: 中國科學院。
- 石田幹之助 1925: 《敦煌發現「摩尼光佛教法儀略」に見えたる二三の言語に就いて》, 《白鳥博士還曆記念東洋史論叢》= 1973《東亞文化史叢考》(東洋文庫論叢第五十四) 東京: 東洋文庫, 285-298。
- Kimm, Chung Se 1925: “Ein chinesisches Fragment des Prātimokṣa aus Turfan.” *Asia Major* II (F.W.K. Müller Festschrift), 597-608.
- Le Coq, Albert von 1910: “Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores. Gefunden in Turfan (Chinesisch-Turkestan).” *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Anhang 4.
- Le Coq, Albert von 1913: *Chotscho*. Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten Königlichen Preußischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan. Berlin: Reimer & Vohsen. 影印本 1979 Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt。趙崇民中文譯本: 《高昌——吐魯番古代藝術珍品》, 烏魯木齊: 新疆人民出版社 1998。
- 李肖 2004: 《交河故城的形制佈局》(考古新視野叢書), 北京: 文物出版社。
- 林悟殊 1987: 《摩尼教及其東漸》, 北京: 中華書局。
- 林悟殊 1991: 《倫敦藏敦煌寫本〈下部讚〉原件考察》, 《季羨林教授八十華誕紀念論文集》。南昌: 江西教育出版社, 871-900。

- 林悟殊 1997: 《摩尼教及其東漸》。臺北：淑馨出版社。
- 馬小鶴 2003: 《粟特文'δw wkrw 'ncmn (二部教團) 與漢文“四部之眾”》。  
榮新江主編《唐代宗教信仰與社會》(北京大學生盛唐研究叢書)。上海辭書出版社, 413-433。
- Mikkelsen, Gunner B. 2004: “The Fragments of Chinese Manichaean Texts from the Turfan Region.” In: *Turfan Revisited*, 213-220 + Plate 37 & 38。
- 森安孝夫 1991: 《ウイグル=マニ教史の研究》(*A Study of the History of Uighur Manichaeism. Research on Some Manichaean Materials and their Historical Background*), 《大阪大學文學部紀要》(Memoirs of the Faculty of Letters, Osaka University) XXXI/XXXII, 1991。
- Müller, F. W. K. 1912: “Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥrnâmag).” *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, V.
- 小田義久 2002: 《西域出土の寫經斷片について『大谷文書集成・叁』を中心に》, 《龍谷大學仏教文化研究所紀要》41, 1-41。
- 小田義久 2003: 《大谷文書集成》叁(龍谷大學善本叢書23)。京都：法藏館。
- 潘吉星 1975: 《故宮博物院藏若干古代法書用紙之研究—中國古代造紙技術史專題研究之三》。《文物》1975:10, 84-88。
- Pelliot, Paul 1929: “Neuf notes sur des questions d’Asie Centrale.” *TP* 26, 201-266.
- 榮新江 1996: 《海外敦煌吐魯番文獻知見錄》(東方文化叢書), 南昌:江西教育出版社。
- 榮新江 2000: 《摩尼教在高昌的初傳》, 新疆吐魯番地區文物局編, 柳洪亮主編《吐魯番新出摩尼教文獻研究》, 北京：文物出版社, 215-230。

- Schmidt-Glitzner, Helwig 1987: *Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar* (Studies in Oriental Religions, 14). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sims-Williams, Nicholas 2004: "Two Bactrian Fragments from Yar-khoto." In: *Turfan Revisited*, 325-332.
- Sundermann, Werner 1991a: "Completion and Correction of Archaeological Work by Philological Means: the Case of the Turfan Texts." In: *Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique*, ed. by P. Bernard & F. Grenet, Paris, 283-288 = 2001, 427-436.
- Sundermann, Werner 1991b: "Anmerkungen zu: Th. Thilo, 'Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichäischen Text-fragmenten der Berliner Turfan-Sammlung.'" In: H. Klengel & W. Sundermann (eds.): *Ägypten - Vorderasien - Turfan* (Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients, 23). Berlin: Akademie Verlag, 171-174.
- Sundermann, Werner 1992: "Iranian Manichaean Texts concerning the Turfan Region." In: A. Cadonna (ed.): *Turfan and Tun-huang, the Texts. Encounter of Civilizations on the Silk Route*. Firenze: Olschki, 63-84 = 2001, 461-485.
- Sundermann, Werner 1996: "Iranian Manichaean Texts in Chinese Remake: Translation and Transformation." In: Alfredo Cadonna - Lionello Lan-ciotti (eds.): *Cina e Iran. Da Alessandro Magno alla Dinastia Tang*. Firenze: Olschki, 103-119 = 2001, 515-532.
- Sundermann, Werner 2001: *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften von Werner Sundermann* (Serie Orientale Roma, LXXXIX/1,2). Christiane Reck - Dieter Weber - Claudia Leureni - Antonio Panaino (eds.). 2 vols. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente.
- Takata, Tokio 2004: "The Chinese Language in Turfan with a Special Focus on the *Qieyun* Fragments." In: *Turfan Revisited*, 333-340.

- Thilo, Thomas 1981: “Die chinesischen Textfragmente der Turfan-Handschriftensammlung der Akademie der Wissenschaften der DDR.” *JA* CCLXIX, 47-53.
- Thilo, Thomas 1991: “Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung.” In: H. Klengel & W. Sundermann (eds.): *Ägypten - Vorderasien - Turfan* (Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients, 23), Berlin: Akademie Verlag 1991, 161-170 + Taf. XX-XXIII.
- Turfan Revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road* (Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philologie, 17). Ed. by D. Durkin-Meisterernst, S. Raschmann, J. Wilkens, M. Yaldiz, and P. Zieme. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 2004.
- Wang, Ding 2002: *Chinesische Turfantexte mantischen und magischen Inhalts in der Berliner Turfansammlung*. Diss. Freie Universität zu Berlin.
- Wilkens, Jens 2000: *Alttürkische Handschriften, Teil 8: Manichäische-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (Veröffentlichungen Orientalischer Handschriften Deutschlands, Bd. XIII, 16).
- 吉田豊 1986: 《漢譯マニ教文獻における漢字音寫された中世イラン語について (上)》, 《内陸アジア言語の研究》II, 1-15。
- 吉田豊 1988: 《カラバルガスン碑文のソグド語版について。》, 《西南アジア研究》28, 24-52。
- 吉田豊 1994: 《ソグド文字で表記された漢字音》, 《東方學報》京都第 66 冊, 380-271。
- Yoshida, Yutaka 1997: “On the Recently Discovered Manichaean Chinese Fragments.” 《内陸アジア言語の研究》XII, 35-39.
- 虞萬里 1995: 《敦煌摩尼教〈下部讚〉寫本年代新探》, 《敦煌吐魯番研究》第一卷, 37-46。

- 張廣達 1995:《西域史地叢稿初編》(中華學術叢書),上海古籍出版社。
- 張廣達 2004:《唐代漢譯摩尼教殘卷——心王、相、三常、四處、種子等語詞試釋》,《東方學報》京都第 77 冊, 376-336。
- 張廣達 – 榮新江 1989:《有關西州回鶻的一篇敦煌漢文文獻—S6551 講經文的歷史學研究》,《北京大學學報》 1989:2, 24-36。收入張廣達 1995, 217-248。
- Zhang Guangda – Rong Xinjiang 1998 (1999): “A Concise History of the Turfan Oasis and Its Exploration.” *Asia Major*, 3rd ser. XI/2, 13-36.
- Zieme, Peter 2004: “Von der Turfanexpedition zur Turfanedition.” In: *Turfan Revisited*, 13-18.



圖 1 Ch 258r



圖 2 Ch 258v

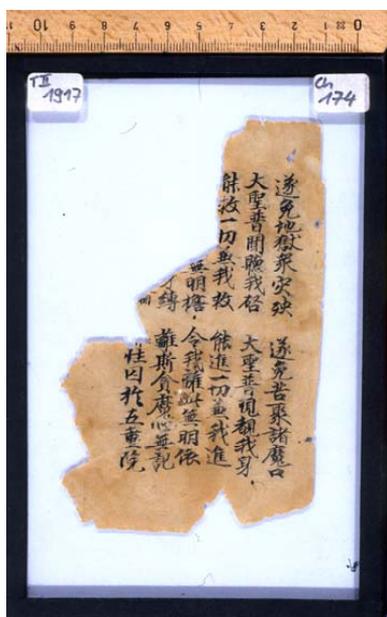


圖 3 Ch 174r

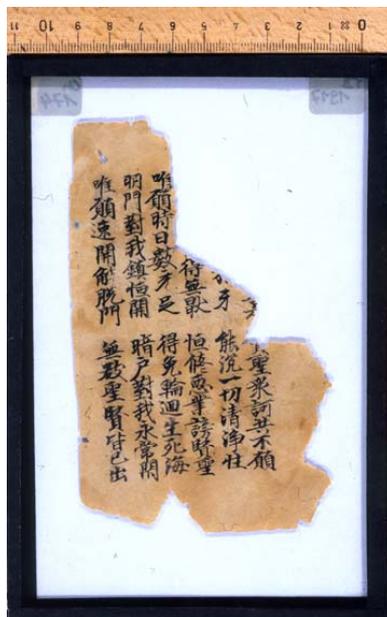


圖 4 Ch 174v



圖 5 Ch 3138v



圖 6 Ch 3218v



圖 7 Ch 1363v



圖 8 Ch 1363r

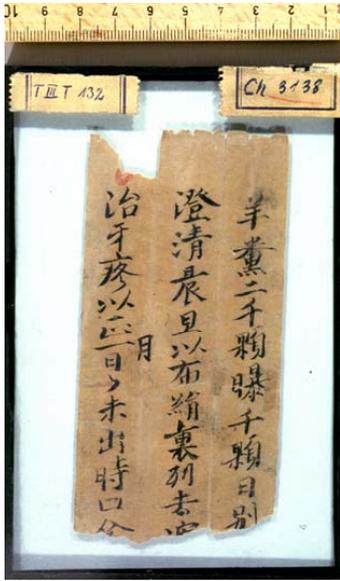


圖 9 Ch 3138r



圖 10 Ch 3218r



# 《太上妙法本相經》的品題和成書問題

劉 屹

## 一、研究史概述

1978年，大淵忍爾氏率先著錄了12件敦煌寫本《太上妙法本相經》，並指出此經以闡發《道德經》思想爲主旨，且明顯受到古靈寶經的影響<sup>1</sup>。

1979年，楠山春樹氏研究老子化胡故事時，對比《混元聖紀》卷四與《笑道論》所引《廣說品》所載的老子闡寶教化胡王故事，指出《廣說品》來歷不明，或許是某種《化胡經》的《廣說品》，也可能是《太上妙法本相經》的一品，但因爲在《道藏》本《本相經》中看不到這樣的內容，故當時只能存疑<sup>2</sup>。

1990年，柏夷（Stephen R. Bokenkamp）研究中古道經對佛教“地、住”概念的借用時，指出《笑道論》引用了《本相經》的一品，因而《本相經》應該是6世紀中期成書<sup>3</sup>。

1995年，山田俊氏發表其對《本相經》的第一篇專論，探討了《本相經》中的主要概念，認爲此經最早見於唐初釋法琳《辯正論》的徵引，因而是唐初形成的道典，是由各種體例不一的經典統編而成<sup>4</sup>。1998-1999年，他又相繼發表了兩篇對《本相經》的專論，分別討論了新公佈的天津藝術

<sup>1</sup>大淵忍爾《敦煌道經・目錄編》，東京：福武書店，1978年，295-304頁。同氏《敦煌道經・圖錄編》，東京：福武書店，1979年，568-607頁則提供了8件敦煌寫本的影版。

<sup>2</sup>楠山春樹《老子傳説の研究》，東京：創文社，1979年，452-459頁。

<sup>3</sup>Stephen R. Bokenkamp, “Stages of Transcendence: The *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture”, *Chinese Buddhist Apocrypha*, Robert E. Buswell, ed. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp.119-147, esp.130-132.

<sup>4</sup>山田俊《道は人を度はず、人自ら道を求む—〈太上妙法本相經〉の思想》，《熊本縣立大學文學部紀要》第1卷，1995年，227-250頁。此論後收入氏著《唐初道教思想史研究—〈太玄真一本際經〉の成立と思想》，京都：平樂寺書店，1999年，499-528頁。

博物館藏（簡稱津藝本）敦煌寫本《本相經》卷九和卷十，明確提出長達二十多卷的《本相經》是7世紀後半期完成的<sup>5</sup>。

1999年，我結合敦煌寫本和傳世道典的文字，考證《笑道論》所引的《廣說品》應該就是唐代《太上妙法本相經》卷二十一《廣說普眾捨品》，再次提出570年甄鸞作《笑道論》時，《本相經》已經成書<sup>6</sup>。

2002年，山田俊氏出版了研究《本相經》的專著，所利用的敦煌寫本《本相經》達到15件。他一方面認同我關於《笑道論》引用的《廣說品》就是《本相經》中一品的看法，並從《笑道論》中又考證出《南極真人問事品》和《有無生成品》這兩個《本相經》的品題。另一方面則認為，《笑道論》所引三品，只是日後構成唐代《本相經》的幾種六朝佚名道典；公元600年代時，以這些佚名道典為基礎，初步編成了《本相經》；630-680年代才形成今天所看到的至少23卷的版本<sup>7</sup>。亦即說，儘管《笑道論》中至少有三個品題是屬於唐代《本相經》的，他仍然認為在《笑道論》的時代，《本相經》還沒有成書<sup>8</sup>。

2004年，勞格文（John Lagerwey）氏在為《道藏通考》寫《太上妙法本相經》的解題時，根據《笑道論》引用《劫期經》（他認為《劫期經》即《濟苦經》）的文字，而《劫期經》又被認為是《本相經》的一部分，認為《本相經》在6世紀就已出現，而現在看到的敦煌本和道藏本《本相經》則是隋和初唐編定的<sup>9</sup>。

<sup>5</sup>山田俊《三論〈太上妙法本相經〉—〈本相經〉卷第十と「種、類」の思想》，《熊本縣立大學文學部紀要》5卷1號，1998年，116-138頁。《再論〈太上妙法本相經〉—以〈東極真人問事品第九〉為主》，《敦煌吐魯番研究》第4卷，北京大學出版社，1999年，489-507頁。

<sup>6</sup>劉屹《〈廣說品〉考》，《首都師範大學學報》1999年6期，15-18頁。

<sup>7</sup>山田俊編《校本〈太上妙法本相經〉及び解題》，熊本縣立大學文學部，2002年。

<sup>8</sup>直到最近，他討論包括《本相經》在內的一組六朝至唐代道典中出現的“外道”觀念時，仍然認為《笑道論》所引的諸品只是構成唐代《本相經》基礎的六朝佚名道典而已。見《六朝から唐の道教文獻に見られる夷狄と外道》，麥谷邦夫主編《三教交渉論叢》，京都大學人文科學研究所，2005年，73-97頁，特別是96頁注24。

<sup>9</sup>Kistofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Vol. 1, Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004, pp.523-525.

2004年，王卡氏整理考訂了26件敦煌寫本《本相經》，雖然有些殘卷因殘缺過甚，價值不大；還有一些只是他的推測，尚待確認，但仍為《本相經》的研究提供了新的資料<sup>10</sup>。

2006年，我重新考訂和整理了《笑道論》引用的42種道書，對《笑道論》引用道書情況的進一步釐清，為考察《笑道論》引文與《本相經》的關係，提供了重要的參照<sup>11</sup>。

本文主要討論以下問題：其一，《笑道論》引用《廣說品》、《南極真人問事品》、《有無生成品》等在唐代屬於《本相經》的文字，是否可以證明570年《本相經》已經成書？其二，辨析《笑道論》引用《本相經》及相關道典的情況，對了解《本相經》的成書過程有何助益？進而，應該如何認識《本相經》的特點及其成書的地域關係和時代背景等問題？

## 二、《笑道論》所引《本相經》品題的再確認

此前，對《笑道論》的研究主要有兩項成果：一是以京都大學學者為主的、以seminar集體研讀的形式完成的《笑道論》日文譯注；二是曾參與日本學者集體研讀的Livia Kohn出版的個人研究專著<sup>12</sup>。但受當時研究狀況的限制，他們的成果都留下了一些缺憾。特別是像《廣說品》、《有無生成品》、《南極真人問事品》這樣只有品題的道書，當時只能注以“未詳”而已。

如前所述，我已考定出《廣說品》是唐代《本相經》卷第二十一《廣說普眾捨品》。山田俊又發現甄鸞所引的《南極真人問事品》和《有無生成品》也應屬於唐代《本相經》。其根據是：津藝本《本相經》卷九首尾完整，首題為“太上妙法本相經東極真人問事品第九”，尾題為“太上妙法本相經卷第九”。“東極真人”與“南極真人”相對應，且《笑道論》有關《南極真人問事品》的文字也基本見於P.3091《本相經》殘卷，故山田俊將P.3091推

<sup>10</sup>王卡《敦煌道教文獻研究一綜述·目錄·索引》，北京：中國社會科學出版社，2004年，117-120頁。他對《本相經》文字的校錄，見張繼禹主編《中華道藏》第5冊，北京：華夏出版社，2004年，1-52頁。

<sup>11</sup>劉屹《〈笑道論〉引用道典之書志學研究》，《天問》丙戌卷，南京：江蘇人民出版社，2006年，257-295頁。

<sup>12</sup>“六朝·隋唐時代の佛道論争”研究班《〈笑道論〉譯注》，《東方學報》，京都，第60冊，1988年，481-680頁。Livia Kohn, *Laughing at the Tao: debates among Buddhists and Taoists in medieval China*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

定爲《本相經》卷十一《南極真人問事品》<sup>13</sup>。而《笑道論》引《有無生成品》的文字中有一句：“空爲萬物母，道爲萬物父。”既見於 P.2388《本相經》卷廿三，又見於卷次不詳的《本相經》P.2396 寫本。因此，山田俊沒有確定《有無生成品》究竟應該是哪一卷的品題<sup>14</sup>。很明顯，《本相經》是遵循着一卷一品的體例，南北朝末至唐初作成的《昇玄內教經》和《太玄真一本際經》也都如此。

在考證《廣說品》時，我還沒有注意到柏夷早已指出《笑道論》還引用了《本相經》中的另一品題，即《度（國）王品》。《度王品》在《笑道論》中兩次被引及，第一處爲：

《度國王品》：東方開明招真神，身著黑衣，有赤文，足廣百步，頭拄天。主食邪魔，口容山。朝食五百，暮噉三千，十五五合衣吞<sup>15</sup>。

這段引文目前還沒有在其他文獻中找到可資對證的線索，故暫不討論。第二處引文爲：

《度王品》云：天尊告純陀王曰：得道聖眾，至恆沙如來者，莫不從凡積行而得也。十仙者無數，亦有一興而致一仙位。復有積劫而登，由功高則一舉，功卑則十昇。有十階級，從“歡喜”至“法云”，相好具足，於是諸王聞說，即得四果<sup>16</sup>。

今本《笑道論》的引文很可能已經過《廣弘明集》編者釋道宣的刪改，這段引文在釋法琳《辯正論》中保留得更完整一些：

道經《度國王品》云：天尊告純陀王曰：諸得道大聖眾，至恆沙如來者，莫不從凡夫積行而得也。十仙者，無量無數眾，亦有一興而致一仙。復有從凡而得其住。所以者何？功高則一舉，功卑則十昇。

<sup>13</sup>山田俊《校本〈太上妙法本相經〉及び解題》，48-50 頁。

<sup>14</sup>山田俊《校本〈太上妙法本相經〉及び解題》，148 頁。P.2396 中有外道向天尊問法：“一切萬法，悉從何生？”天尊答：“一切萬法，各稟道氣而生，因空而成。”又說：“是故有無相生，此之謂也。”故在目前所知《本相經》的佚文中，相對而言，P.2396 最有可能是《有無生成品》。

<sup>15</sup>《廣弘明集》卷九，此據上海古籍出版社影印磧砂藏本，1991 年，頁 155a。

<sup>16</sup>《廣弘明集》卷九，頁 156c。

十昇者，十住處階級而往，從“歡喜”至“法雲”，相好具足，現身金剛。於是大王小王，聞天尊說法，即得四果<sup>17</sup>。

《辯正論》已正式出現了“《本相經》”的經名，因釋法琳在此處是轉引比較完整的《笑道論》文字，故甄鸞原本沒有標明經名，釋法琳也沒有在此給出經名，而只加了“道經”二字。這裡的“天尊”並不是靈寶經中常見的元始天尊，而是一個奇怪而少見的神格——“靜老天尊”，大概只在《本相經》中才出現。“純陀”，在佛經中是佛陀生前最後一位供養者，本是純粹佛教人物，與道教沒有絲毫關係。

《度王品》中出現的“四果”與“十仙”概念，先有甄鸞揭發說是“偷佛經因果”而來：

佛之與道，教跡不同，變通有異。道以自然為宗，佛以因緣為義。自然者，無為而成；因緣者，積行乃證。是以小乘列四果之梯，大乘有十等之位。從凡入聖，具有經論。未知道家所引“四果”、“十仙”，名與佛同，修行因緣，未見其說<sup>18</sup>。

南北朝早期的道經，即便是“佛道混合”特點最明顯的靈寶經中，原本都沒有修道成仙需要經歷“四果”、“十仙”等階次的概念<sup>19</sup>。直到570年前，才有道經模仿佛教的大乘“十地”和小乘“四果”，進一步整理了道教修仙的階次。不過，因為道經中“四果”、“十仙”的名號在一開始幾乎與佛教完全相同，故引起佛教護教者對道經抄襲佛經的嘲弄與批判。釋法琳說得更明確：

《本相經》……又改十行、十廻向、十住，為十仙、十勝、十住處，節級而立，始從“歡喜”乃至“法雲”，相好具足，示之金剛。其有十障及四道果<sup>20</sup>。

<sup>17</sup> 《大正藏》52卷，頁545a。

<sup>18</sup> 《廣弘明集》卷九，頁156c。

<sup>19</sup> Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, Vol.66, 1980, pp.84-147. 他明確指出：小乘佛教的四果和大乘佛教的十地菩薩行，在早期道經中沒有留下任何痕跡。

<sup>20</sup> 《大正藏》52卷，頁543b-c。

“十行”、“十廻向”和“十住”，在《華嚴經》大乘菩薩“五十二階位”當中，分別位居於第21-30、31-40、41-50這連續的30個階位。依法琳所言，《本相經》原本應該相應地有“十仙”、“十勝”、“十住處”這30階位，但現存唐代《本相經》中就只有“十仙”這10個階位，而沒有出現“十勝”和“十住處”。“十仙”，即道教成仙的十個等級。釋法琳說《本相經》的“十仙”是從佛教“十行”抄襲來的。事實上，從“歡喜”至“法雲”的十個階次，是大乘菩薩乘“十地”的內容，而非從“歡喜行”至“真實行”的“十行”的內容。《本相經》的“四果”，目前只見於前引《度身品》和《廣說品》中出現的“須陀洹果”，是佛教小乘聲聞乘得道四果中的初果，其他三果在《本相經》中具體所指已經不明。即便是“須陀洹果”，經過甄鸞和釋法琳的攻訐後，唐代《本相經》也不再使用這樣的詞彙了，而是改回道教慣用的“地仙”一詞，這從現存敦煌本中就可以看到。因此，北朝末年《本相經》根據佛教大小乘教義構造的仙界階次，應該有從“須陀洹果”到“法雲”的十四級，而不是完全模仿佛教的五十二級。

現存的《本相經》文字中，屢見“十仙”之稱，如津藝184《本相經》卷十：“夫十仙所以致道境，以斷結故<sup>21</sup>。”《道藏》本《洞玄靈寶本相運度劫期經》：“一仙、二仙，乃至十仙，皆有次第，未可等而同輪也。何以故？或有凡夫而行十仙，或有聲聞未悟，不能行一仙者也矣<sup>22</sup>。”同書：“此三千世界，十仙所主化見，神智具相，威力所能及也。”《道藏》本《太上妙法本相經》卷中：“一切凡夫，復履之成十仙。”P.2357（《道藏》本《本相經》卷上同）：“若苦惱眾生，知於苦可惡，知於樂可欲，苦而行之，以與十仙同得。一切眾生，悉有樂性，悉有苦性。自一仙以下，苦樂之性，莫不居之；自一仙以上，永與苦別。”同卷：“汝脩行經典，齋詠不絕，功德滿足，亦與十仙等耳。如是十仙，本悉因凡夫，苦惱苦行，而致光明也。”又云：“是以真人，寶經而珍之，愛樂如妻子。十仙由斯起，經最爲無爲首。”已被大淵忍爾比定爲《本相經》殘卷的貞松堂藏道家殘卷二種之二云：“逍遙神仙，

<sup>21</sup> “斷結”，即斷除煩惱，亦來自佛教術語。佛教有《十住斷結經》。

<sup>22</sup> 柏夷前揭文131頁認爲：《劫期經》的這段話與甄鸞和法琳所見《本相經》強調功高可以“一舉”的類似“頓悟”的觀念不同，是受到佛教批評後，道教改寫《本相經》的結果。

從一至十。”被王卡比定為《本相經》殘卷的 P.3362 中說：“是以地仙，不輕不易，天門故階，積小以成高大，神飛一仙，從二至十，世界莫能及也。”從以上例句可知，唐初《本相經》“十仙”的次第，已經從釋法琳所批判北朝末年本中明顯仿自佛教“十地”的最低一級的“歡喜”至最高一級的“法雲”，改為從最低的“一仙”至最高的“十仙”了。有學者認為，“十仙”是《本相經》所特有的概念<sup>23</sup>。因此，《度（國）王品》的確應該是《本相經》的品題之一<sup>24</sup>。

《笑道論》還引用了《度身品》。《度身品》與《度（國）王品》有某種內在含義上的對應關係，使人不禁懷疑此兩品是否同屬一部道書。事實上，這種關聯還是可以證明的。《笑道論》曰：

《度身品》：尼乾子於天尊所聞法，獲須陀洹果<sup>25</sup>。

這句引文在釋法琳《辯正論》中則要相對完整：

《度身品》云：尼乾子於天尊所聞說法解定，便獲須陀洹果。又云：玄中養於靈鷲山中說五部尊經，度人無量。又云：與太和先生於檀壽山中，大度王民，號曰沙門<sup>26</sup>。

“尼乾子”本是佛教所謂“六師外道”之一的耆那教創始人大雄，即尼乾子·若提子，可說與道教原本毫無瓜葛<sup>27</sup>。《度身品》的作者轉借其名作為天尊教化胡王的名號，這種改換佛教用語為道教詞彙的手法，與前述《度王品》的“純陀”如出一轍。“靈鷲山”音譯為“耆闍崛山”，相傳佛祖曾於此

<sup>23</sup>Hans-Hermann Schmidt 認為：“三元九阨”、“聲聞”、“十仙”等是《本相經》所特有的概念，見其為《洞玄靈寶本相運度劫期經》所寫的解題，《道藏通考》，247 頁。

<sup>24</sup>李小榮《〈弘明集〉〈廣弘明集〉述論稿》，成都：巴蜀書社，2005 年，588-593 頁，仍把《度國王品》視作某種失題靈寶經的品題，本文不取。

<sup>25</sup>《廣弘明集》，頁 156c。

<sup>26</sup>此據《大正藏》52 卷，頁 545a。

<sup>27</sup>尼乾子在佛教中是“外道”之一，而在《本相經》中卻不屬“外道”之列。《本相經》有四虞、四來、野母等“外道”，詳見山田俊前揭 2005 年文。尼乾子與純陀一樣，都是靜老天尊正面說法傳教的對象。此點承高田時雄先生提醒，特此致謝！這正表明《本相經》借用佛教人名是完全不顧其原來身份，更多是作為一種域外人物的象徵符號來使用。

講大乘經典。“檀壽山”即“檀特山”，本是佛陀前世為須大拏太子時苦行所在之山。南北朝的“老子化胡經說”中，很多都講到老子與尹喜隱居於闕賓國檀特山，並在此山與胡王鬥法，最終以神力威伏胡王，以佛法教化胡人。

顯然，《度身品》與《度王品》不僅在內含上有對應關係，而且直接借用佛經中的人名，卻將其作為天尊在域外說法教化的胡人信徒之一，這種對佛教的借用手法也是一致的。而天尊與尼乾之間獨特的師徒關係，在傳世道典中也是有跡可尋的。《上清道類事相》卷四《瓊室品》云：

《本相經》云：七寶室，靜老天尊說法處也。又云：玄滋玉室，靜  
老天尊在此為尼乾說法也<sup>28</sup>。

原來，（靜老）天尊與尼乾的傳法關係，竟然也是出自《本相經》！“靜老天尊”是《本相經》所獨有的傳法主神，“須陀洹果”還見於《笑道論》同時徵引的《廣說品》：“始老國王聞天尊說法，與妻子俱得須陀洹果<sup>29</sup>。”“玄中養”則見於《道藏》本《洞玄靈寶本相運度劫期經》：“授記賢主玄中養，以靈寶真精，凝成日月星宿。”以及 S.2122《本相經》卷二十一《廣說普眾捨品》：“（清和國王）爾時恆發一善願，於玄中養之前，捨身受身，乃至成道。”同卷還有：“玄中養爾時號為玄中法師。”而“玄中法師”通常被認為就是老子的化身之一。根據這些對應的關係，可以認定：《笑道論》所引的《度身品》，無疑也應該是《本相經》的品題之一<sup>30</sup>。

這樣，從《笑道論》中，共可甄別出屬於《本相經》的五品，即：《廣說品》、《南極真人問事品》、《有無生成品》、《度王品》和《度身品》。其實，從《南極真人問事品》還可推論當時應該已有《東極真人問事品》、《西極真人問事品》和《北極真人問事品》這三品存在。這不僅因為唐代《本相經》

<sup>28</sup> 《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年影印本，24冊，頁887b。

<sup>29</sup> 敦煌本 S.2122《本相經·廣說普眾捨品》中說，始老國王將太子妻息男女五十八口，同時得地仙之道。

<sup>30</sup> 李小榮前揭《述論稿》，592-593頁，並沒有考證《度身品》的經名，只是將其視作一種靈寶經，並重點考察其對佛教的借用。另，敦煌本《本相經》P.2357的內容是辯才（《道藏》本作“辯夫”）與天尊問答人如何求道度人，很有“度身”的意味，但辯才是否為尼乾的改寫？殘存內容中亦未出現玄中養和太和先生，故尚不能斷定此卷即《度身品》。

中肯定有“四極真人”問事品這四品，還因為與《笑道論》成書時間相去不遠的《無上祕要》中也有“四極真人”出現。

《無上祕要》卷八十四《得太極道人名》云：

東極真人陵陽子明，北極真人安期生，此二久（人）並赤君、王君，號爲四極真人<sup>31</sup>。

“赤君”，即《真誥》所言的“太虛真人南嶽赤君”，《無上祕要》卷八十三《得地仙道人名品》中說他：“赤魯，本姓黃，名初平，南嶽赤君也。入金華山尋弟而改姓名<sup>32</sup>。”《真靈位業圖》和《雲笈七籤》都說他就是赤松子。“王君”即《真靈位業圖》中的“西城總真真人”王方平，通稱爲“西城王君”。因此，《無上祕要》所說的“四極真人”，即東極真人陵陽子明<sup>33</sup>、北極真人安期生、南極真人赤松子，西極真人王方平。值得注意的是，陶弘景《真靈位業圖》第二中位之左位有“左聖南極南嶽真人左仙公太虛真人赤松子”、“左輔後聖上宰西域西極真人總真君”，即赤松子和王方平。“第三中位”之左位有：“東陽真人陵陽子明”和“北極真人安期生”<sup>34</sup>。《真靈位業圖》的仙真位序成爲《無上祕要》卷八十三至八十六各種“得道人名品”的根據，只不過《真靈位業圖》是從高向低的次序，而《無上祕要》則是從低向高的次序排列<sup>35</sup>。雖然《真靈位業圖》中沒有明確出現“四極真人”之說，但南朝的靈寶經和上清經中卻常見“四極真人”之總稱。因此，《真靈位業圖》中的“東陽真人”，很可能是“東極真人”的誤寫。《無上祕要》中出現的“四極真人”，是整合以《真靈位業圖》爲代表的南朝道教傳統而來的，四真人都是漢晉南朝傳統的仙道人物。《本相經》中的“四極真人”卻未必是照搬陵陽子明等四位傳統仙道人物，而是四極邊地的得道真人。看來，“四極真人”在6世紀的南方和北方，一般都是以固定的一組仙真出現

<sup>31</sup> 《道藏》25冊，頁244b-c。

<sup>32</sup> 《道藏》25冊，頁236b。

<sup>33</sup> 我已考證“陵陽子明”就是《昇玄內教經》中的“寶子明”，見拙稿《道教仙人“子明”論考》，擬提交2006年9月南京師範大學舉辦的敦煌學會議論文。

<sup>34</sup> 分別見《道藏》3冊，頁273b、275a。

<sup>35</sup> 見石井昌子《道教的神》，福井康順等監修《道教》第一卷，1983年日文初版，此據朱越利中譯本，上海古籍出版社，1990年，108頁。

的。因此，《笑道論》徵引了《南極真人問事品》，完全可以推論在當時還有其他三極真人問事品的存在。

根據現存《本相經》的文字，是否可以確認所謂“四極真人”問事品的卷次？山田俊本已推測：《本相經》卷九是《東極真人問事品》，卷十是《西極真人問事品》，卷十一是《南極真人問事品》，卷十二是《北極真人問事品》。但因除津藝 289 是首尾完整的《本相經》卷九《東極真人問事品》，最無疑義外，他對其他三品的確認，都還持謹慎態度<sup>36</sup>。我認為這種謹慎是不必要的。

以完整的津藝 289 卷九為例，雖然品題為“東極真人問事品”，但東極真人直接向靜老天尊求法問教的內容，並不構成全卷的主要篇幅。其篇章結構大體可分為四部分：(1) 東極真人在本卷第 10 行出場，到第 50 行，東極真人與天尊的問答就已結束。(2) 這時有“東方青要玉女”出場向天尊發問，為何自己會生落女身，天尊答：“今落女身，報往先好之念。”從第 50 行至 320 行，都是天尊與青要玉女的問答（青要玉女在這裡被簡稱為“要”）。(3) 第 320 行，天尊又提起東極真人，讓青要玉女以東極真人為師，從之接受“要訣八生之法”。第 325 行至 367 行，青要玉女從受東極真人之教，成為九天之主（東極真人在這裡被簡稱為“極”）。(4) 最後仍然是青要玉女與天尊（道）的問答，直到全卷結束。

津藝 184 卷十則被山田俊認為“品題未詳”。其實從殘卷起始部分也可看出是靜老天尊在答問，其中講到：“是以生落女身，報往先好之所志故也。”可見也有一位女性仙真詢問天尊自己為何會生為女身。而本卷的這位女性仙真就是下面出現的“明石（玉女？）”。在明石與天尊之間很長的一段對話後，“爾時明石，於西方學道勤苦，不可稱計。與西極真人，共相示授，遂得七仙降形，授以要訣虛無正真久視之道。”最後仍然以明石與天尊的對話結束。可見，卷十與卷九的篇章結構是基本一致的，只不過津藝本卷十已經沒有了西極真人出場的第一部分，卻還存有與卷九的 (2)、(3)、(4) 相對應的內容。卷十既然明確出現了“西極真人”，故可確認這一卷就是《本相經》的《西極真人問事品》。

<sup>36</sup>山田俊《校本〈太上妙法本相經〉及び解題》，6-7 頁。

被山田俊推定為卷十一《南極真人問事品》的P.3091，僅存47行，內容是南極真人（亦被簡稱為“極”）與天尊的問答，估計是本卷比較靠前的部分。卷十二目前只有《上清道類事相》卷四引用的一段佚文，既然卷九至卷十一是東、西、南三極真人問事品，則卷十二必然是《北極真人問事品》無疑。《笑道論》雖然只引用了《南極真人問事品》，但相信當時已有另外三極真人《問事品》的存在。亦即說，《笑道論》成書時，《本相經》至少已有八品之多。進而如果推想它應該有十卷之整數，也似乎不是不可能的事情。

本來，能夠確認這五品屬於唐代《本相經》，就應該可以推論出570年時《本相經》已經成書了。但以往學者認為《笑道論》引用道書比較雜亂，且使用道書的經名和品名很不規範，故通常對甄鸞所引的內容都抱持謹慎的態度。在此還需要進一步確認：這五品在570年時，已經是屬於同一部經典的五品？還是五部或幾部各自單行於世的道書？亦即說，在甄鸞沒有提及《本相經》經名的情況下，這五品是否能夠證明《本相經》在當時已經成書？

首先，一般說來，佛道經典都是經下分品，不應該只有品題而無經名。在對《笑道論》徵引道書情況重新做一釐清後，可以發現：甄鸞所引道書中，除個別經典因後世失傳，目前僅見於《笑道論》徵引外，絕大部分都是可以確認其經典來源與根據的。因而，《笑道論》所徵引的道書，基本上是有跡可尋，有據可查的。其徵引道書雖偶有張冠李戴之誤，但因為是要獻給皇帝看的，故也不能太過粗疏亂漫。

今查《笑道論》引用道書中，稱作“某某品”的有兩種情況：一是被稱為“罪根品”、“靈寶罪根品”、“智慧罪根品”和“太上三元品”、“三元品”等。前三者為《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》的簡稱，後二者是《太上洞玄靈寶三元品誡》的簡稱。這兩部“古靈寶經”都是一卷本，原本沒有分品，而其經名中原本就有“某某品”的字樣。這種情況下，雖然稱其為“某某品”，但實際上是對經名的簡稱，而不是品名。

此外，被《笑道論》直接引作“某某品”的，就只剩下上述這五品了，這是很耐人尋味的現象。如果這五品當時不屬於同一部道書，甄鸞怎會恰恰只將這五品的經名省略，而這五品卻在日後又歸屬於同一部《本相經》？甄鸞對這五品的處理手法是一致的，他不是因為粗疏或不規範的原因才偶

然漏掉了經名，這也增強了我們推測這五品在 570 年就屬於同一部經典的可能性。

其次，南北朝末年的《昇玄經》和唐初的《本際經》都是十卷本，當時已算是篇幅較大的道典了。唐代《本相經》的二十多卷無疑應該是在 570-680 年間逐漸形成的。這種多卷本道典的形成，通常是合併改編一些原本獨立單行的經典—主要是一些篇幅較短的（如一卷本）單行道書，這種情況在《昇玄經》和《本際經》的成書過程中都可看到。《笑道論》中的這五品乃至八品，如果也是一品一卷的話，其篇幅已經接近十卷本了。這樣大部頭的一部道書，是不太可能到唐初才被《本相經》突然完整地“兼併”進去，而其原來的經名卻沒有留下任何蛛絲馬跡的。如果承認這五品或八品在 570 年就屬於同一部經典的話，那它也應該就是《本相經》，而不會是別的什麼佚名經典。因此，以上所論《笑道論》的五品，應該在 570 年代就已是《本相經》中的五品，從而可以認定《本相經》在 570 年前已經成書了。

### 三、《本相經》、《濟苦經》與《劫期經》的關係

除以上所論的五品外，《笑道論》還四次引用到《濟苦經》，其文字大部見於《道藏》本《洞玄靈寶本相運度劫期經》（簡稱《劫期經》），而《劫期經》也因此被認為是 6 世紀中期成書<sup>37</sup>，後被收入《本相經》，很可能成爲其卷二十。故《濟苦經》與《劫期經》對了解《本相經》的成書過程也很有價值。甄鸞引《濟苦經》的引文依次爲：

崑崙山高一萬五千里<sup>38</sup>。

天地相去萬萬五千里<sup>39</sup>。

乾坤洞然之後，乃使巨靈胡亥造山川，玄中造日月。昆山南三十兆里，復有昆山。如是次第，有千昆山，名小千界。復有千小千，名中千界。復有千中千，各一大千世界。計大千世界中有百億日月。又經云：大劫既交，天地改易，日月星辰，無有存者<sup>40</sup>。

<sup>37</sup>Hans-Hermann Schmidt, 《道藏通考》，247 頁。

<sup>38</sup>《廣弘明集》卷九，頁 152c。此句見於《道藏》本《劫期經》。

<sup>39</sup>《廣弘明集》卷九，頁 152c。甄鸞引《廣說品》的文字中亦有此句。《劫期經》作“天地相去一億五萬里。”

<sup>40</sup>《廣弘明集》卷九，頁 153c。“胡亥”、“玄中”、“小千”、“中千”、“大千”等，

乾坤洞然之後，潰然空蕩<sup>41</sup>。

這裡出現的“三千世界”和“大劫之交”，都是來自佛教的概念。《道藏》中有《太上洞玄靈寶天尊說濟苦經》一卷，敦煌道書中亦有《天尊說濟苦經》的7件抄本，基本可以反映唐代《天尊說濟苦經》的全貌，但文字卻與《笑道論》所引《濟苦經》沒有相合之處。日本學者和Livia Kohn都已注意到：甄鸞所引的《濟苦經》並不是《道藏》本《天尊說濟苦經》，而應是《道藏》本《劫期經》<sup>42</sup>。山田俊根據《上清道類事相》徵引《本相經》卷二十的文字見於《劫期經》，遂將《劫期經》比定為“品題未詳”的《本相經》卷二十<sup>43</sup>。

《本相經·廣說品》與《濟苦經》相同的“天地相去萬萬五千里”句，說明二者的宇宙觀是相近甚至相同的；《濟苦經》的文字又見於《道藏》本《劫期經》，這些都使人容易將三者簡單等同起來。Livia Kohn認為，《劫期經》中的前半部分有天尊教人“諸苦濟厄之法”、“濟厄救苦”、“救濟眾生苦厄”的內容，因此甄鸞所說的《濟苦經》應該就是《劫期經》；只不過在570年時，它名為《濟苦經》而非《劫期經》<sup>44</sup>。但甄鸞既然明確區分為《廣說品》和《濟苦經》，且四次出現《濟苦經》之名，應該不是誤寫，還是應將《濟苦經》和《本相經》視作兩種不同的經典。不能根據《道藏》本《劫期經》的文字見於《笑道論》所引《濟苦經》，就簡單將《濟苦經》和《劫期經》等同起來。三種道典之間完全可能存在另一種複雜的關聯。

《笑道論》引用《廣說品》等五品的同時，還引用《濟苦經》，正反映了原初形態的《本相經》與當時尚處單行的《濟苦經》同時並存的情形。《濟

---

仍見於《劫期經》。

<sup>41</sup>《廣弘明集》卷九，頁155c。《劫期經》作“混然空蕩”。

<sup>42</sup>研究班《〈笑道論〉譯注》，567頁注403；Livia Kohn, *Laughing at the Tao*, pp.198-199. 但李小榮前揭《述論稿》，593-599頁仍然認為此《濟苦經》即敦煌所見《天尊說濟苦經》。

<sup>43</sup>山田俊《校本〈太上妙法本相經〉及び解題》，53-62頁。

<sup>44</sup>Livia Kohn, *Laughing at the Tao*, p.199. Kohn認為《劫期經》成書於6世紀，前述Hans-Hermann Schmidt在《道藏通考》中也贊同這個看法。大淵忍爾注意到：《無上祕要》卷七引用了《洞玄運度經》，然應是古靈寶經之一的《太上靈寶天地運度自然妙經》，故他認為《劫期經》有可能是唐代成書的，見氏著《道教史の研究》，岡山大學共濟會書籍部，1964年，440頁。

苦經》大約是在7世紀初才被納入《本相經》的。《上清道類事相》卷三徵引《本相經》卷二十的文字，只有“天運當促，真文收還大羅之外，玉芒玄台”句，見於《劫期經》。僅憑此句，還難以斷定整個《劫期經》就是《本相經》卷二十。

《要修科儀戒律鈔》卷十二《度人出家緣》第八引《本相經》曰：

炎明國王有女，字好求。年十五，發願出家，願捨女身，生落男形。因感天尊，放大光明，以照女身，女因騰虛，白日昇天。女去後，父王思慕，即造神仙宮、集靈台、四周房、三師堂。又宣詔天下出家<sup>45</sup>。

這裡沒有說明引自《本相經》哪一卷，但《上清道類事相》卷四有兩段引文與此相近：

《本相經》第二十經云：南海外阿陀加國王，有女名好求，仙去。王即於其處起集靈台，造神仙宮、三師堂、說文室，以為廣度一千元在其中<sup>46</sup>。

《本相經》第二十經云：南海之外，阿陀加國王有女，名好求，年十五，學道於習仙招魂神台，得仙昇於玉清之宮。王即於其得仙舊處，造神仙宮、集靈台、三師堂、說文室。即下詔天下有能出家者，於是國內得一千元來入此廟也<sup>47</sup>。

可見，《要修科儀戒律鈔》所引“炎明國王”的內容，確是《本相經》卷二十的內容。但這些在唐代明確屬於《本相經》卷二十的內容，卻又都不見於《道藏》本《劫期經》。《本相經》卷二十很可能是以阿陀加國王（即炎明國王）思念女兒，建造仙宮台室，廣度道人而開篇，國王的虔誠感得靜老天尊垂降，炎明國王與靜老天尊的對話應該是卷二十的主體。但《劫期經》卻顯然不能等同於《本相經》卷二十。因為唐代《本相經》中的說法主神是靜老天尊，《劫期經》卻改成了“靈寶天尊”。原本卷二十的“炎明國王”也變成了《劫期經》中的“道士炎明”。《本相經》原本認為可以“功高則一舉”，

<sup>45</sup> 《道藏》6冊，頁983b。

<sup>46</sup> 《道藏》24冊，頁888c。

<sup>47</sup> 《道藏》24冊，頁890a。

《劫期經》則認為“一仙、二仙，乃至十仙，皆有次第，未可等而同輪也。”《劫期經》與《本相經》卷二十的這些差異，說明不能將二者簡單等同起來。

前引《辯正論》引《度身品》說玄中養在靈鷲山說“五部尊經”。《上清道類事相》卷三引《本相經》卷十一亦說有“五部尊經”，即《大洞真經》、《靈寶真經》、《無量三昧經》、《道德神真經》和《本相天景經》。可見《本相經》原本只有“五部尊經”。而《劫期經》云天尊在末劫之世說《神咒經》、《元陽經》、《靈寶無量度人上品》、《大洞真經》、《無量神經》、《三昧真經》、《道德節解》等救度世人。則《劫期經》提到了七部經典，且是在《本相經》所說“五部尊經”基礎上增衍而來。《元陽經》作成於6世紀末，與《本相經》、《濟苦經》等時間相去不遠，北朝末年的《本相經》似不應如此強調與之同時代的《元陽經》的作用。《劫期經》還有關於天地淪壞、乾坤更始的描述，基本都與《笑道論》所引相符。這部分有可能是隨着《濟苦經》被編入《本相經》而成爲《本相經》經文，又被《劫期經》轉引過去。

因此，《劫期經》應該是在以《濟苦經》爲底本的《本相經》卷二十基礎上改寫而來<sup>48</sup>。既不應將《劫期經》直接當作《笑道論》中的《濟苦經》，也不應將其簡單看作唐代《本相經》卷二十。從北朝末至唐代，《本相經》、《濟苦經》與《劫期經》的關係應該是：570年已經成書的《濟苦經》與《本相經》仍分別單行；在唐初被納入《本相經》後，就不再有單獨行世的《濟苦經》了，當時也還沒有《劫期經》；因而唐代道士們才又編造出了一部與570年的《濟苦經》毫不相干的《天尊說濟苦經》；大約在初唐以後，道士們又在《本相經》卷二十的基礎上改寫重編成《劫期經》，存留在《道藏》至今。

#### 四、後論：《本相經》出自北朝道教？

甄鸞單單將《本相經》經名省略，而直接引用其下品名的做法，有一種可能是因爲《本相經》就是在570年之前不久，由北朝道士所造作的，因而對於甄鸞或是北周武帝來說，這是作成於自己身邊和眼前的、耳熟能詳的一部多卷本道書。甄鸞雖沒有提及經名，但《笑道論》的作者和讀者都不

<sup>48</sup> 柏夷前揭文132頁認爲《劫期經》是在甄鸞、法琳所見的《本相經》基礎上改寫，意即是以北朝末年的《本相經》爲底本。我認爲這種改寫應是在唐代《本相經》基礎上進行的。

會因此感到困惑。當時的《本相經》至少有八卷，很可能已有十卷。其原初形態只能通過《笑道論》和《辯正論》這兩部來自反面批判者提供的材料來體現。釋法琳在《辯正論》中說：

《本相經》云：天尊說法時，乾闥婆及人非人等、六牙白象、四眾圍遶一百數匝。天尊以中夏一音演說斯義。眾生隨音類解。天台山有神人名曰天尊，三十六天槌鍾鳴角，作樂而去，往天尊所，十旬得達。頂有肉幘，項背圓光，耳高於髮，額有三乾，手過於膝，臍脾鹿蹄，面首平澤。此是天尊八相。後總言三十二相、八十種妙姿。又云：坐禪者斷煩惱，想神心定。須彌頂上，釋提桓因宮，辟方四千里，周迴一千二百門，其中小宮三千六百區，五城十二門，純以琉璃爲地也。三十二天輔弼四邊。又云：天尊在林中，出眉間白毫光明，照南方大千國土，聲聞緣覺，知進而觀知。進者諸漏已盡，更無煩惱。改《法華》、《維摩》、《般若》<sup>49</sup>。

釋法琳意在強調《本相經》是抄襲《法華》、《維摩》、《般若》等佛經中的名詞和概念而作成的，這與《笑道論》引《本相經》諸品中屢見佛教因素的情況是一致的。可以認爲：570-627年之間的《本相經》，無論在卷數上還是在內容上都變化不大。這樣原初形態的《本相經》，具有一些明顯的特點值得注意。

第一，全經主要是通過描述天尊在四方邊地教化眾生，具有明顯的“道化四夷”和“化胡”思想。四極真人問事品分別在四方極地，《廣說品》故事發生在始老國、清和國和闕賓等地，《度王品》的純陀王和《度身品》的尼乾子也都顯示天尊的傳法在夷狄之地。而最集中體現傳統“老子化胡”思想的是《廣說品》，玄中法師就是老子的別稱。從“老子在天竺和闕賓化胡”演變爲“道化西胡”，乃至“道化四夷”。這樣一部通篇貫穿“道化四夷”（其中以“外道野母”暗指佛教）的道經，不能簡單看作是無知道士的狂妄自大，而是體現了中古道教把大道作爲天地宇宙本源和人間萬法最大教化者的企圖，也正切合北周武帝利用道教統一意識形態的努力<sup>50</sup>。

<sup>49</sup> 《大正藏》52卷，頁543b-c。

<sup>50</sup> 相關背景，見盧國龍《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993年，111-136頁。

第二，《本相經》中借用佛教因素的例子，除了釋法琳所列舉之外，還有很多<sup>51</sup>。《本相經》對佛教因素的借用，與出自南朝的早期靈寶經的做法有明顯不同<sup>52</sup>。早期靈寶經中，往往通過創造出許多“偽梵文”詞彙，如靈寶經九天中的“郁單無量天”、“梵監天”、“梵寶天”等等，卻很難看到對佛教概念這樣明目張膽地直接移植（如“四果”、“十仙”的名號）和對佛教術語如此偷樑換柱的用法（如“純陀”、“尼乾”、“妙梵”、“憤陀力”等）。《本相經》的作者如果不是故意為之，就是對佛教知識太過一知半解，只會生硬地套用佛教人名和詞彙。而《本相經》的做法還讓人聯想到釋法琳《辯正論》卷八中所言：

《方等經》兩卷，亦名《妙法彌多子經》，是魏世道士張達所造，偷佛家《大方等經》名也。“妙法彌多子”取《妙法蓮華經》彌多羅尼子名也<sup>53</sup>。

北魏道士張達，借用《大方等經》和《妙法蓮華經》而造出《妙法彌多子經》，其詳細內容已不可考。“彌多羅尼子”本是釋尊十大弟子之一的富樓那·彌多羅尼子。將這樣純粹的佛教人物拉入道典，看來並非《本相經》作者的首創。是否可以將此手法看作北方道教吸取佛教因素時的慣用伎倆<sup>54</sup>？還有《笑道論》引《化胡經》中說到的“南無佛”、“優婆塞”和“優婆夷”的來歷，都是基於對佛教用語的一知半解或生吞活剝。這樣的做法既反映了某些造經的北朝道士佛教素養的低下，同時對於佛教在中國，特別是民間階層的普及而言，或許也不失為一種非常有效的手段。

此外，《道藏》本《本相經》卷上有一段辯夫和天尊的問答，辯夫問：

<sup>51</sup> 可參山田俊《校本〈太上妙法本相經〉及び解題》，11-13頁。

<sup>52</sup> 關於靈寶經吸取佛教因素，見許理和（Erik Zürcher）前揭文。許氏明確說道：佛經對早期道經的影響是全面和綜合，而不具體的——很難把道經中的術語和某部具體的佛經聯繫起來。還可參 Stephen R. Bokenkamp, “Sources of the Ling-Pao Scriptures”, *Tantric and Taoist Studies, in Honor of R. A. Stein*, Michel Strickmann ed. Vol. 2, Bruxelles, 1983, pp.434-486.

<sup>53</sup> 《大正藏》，52卷，頁543c。

<sup>54</sup> 如許理和前揭文所指出，古靈寶經的作者是通過製造一些“偽梵文”的詞彙來表現一種域外情調，而《本相經》則直接摘取一些佛教人物來製造大道教化四夷的氛圍。

夫學士斷穀服藥，得道以不？答曰：得。問曰：何如長齋？對曰：不如。問曰：長齋何如誦經？對曰：不如。問曰：誦經何如坐思？對曰：不如。……思之言念，念之言定，定之言不動。不動即用十仙人也。絕於不正之想，廢於非意之意，神亦既定，志亦難奪。是以真人修行故能定，修經故能正，修齋故能長。仍行而不改，故能成至真<sup>55</sup>。

《本相經》認為：學士修道，不外斷穀服藥、長齋、誦經和坐思這幾種檔次和功效由低向高排列的方法和途徑。而前引《辯正論》曾提到北朝末年的《本相經》有“坐禪者斷煩惱，想神心定”的內容。很可能，《道藏》本中的“坐思”，在北朝末年原本作“坐禪”。看來《本相經》認為最高級的修道方式還只是坐禪而已。一般認為，北朝佛教偏重於誦經和坐禪的修行方式。這可能也透露出《本相經》的作成受到北朝佛教影響的痕跡。

第三，無論在神格體系，還是教理教義方面，《本相經》與靈寶、上清經的傳統相比，都顯得有些過於標新立異。以靜老天尊為首的一批《本相經》中的神格，有的幾乎從未見於其他道經，有的則是有着不見於靈寶和上清經傳統的“本生故事”。《本相經》的道教理論素養，相對於大體同期的《昇玄經》和《本際經》來說，也顯得比較淺薄。首先是作為南朝道教經教傳統根基的“靈寶天文”，被《本相經》的“天景大混文字”所取代，幾乎動搖了靈寶經存在的基礎。在“得道論”方面，靈寶經強調“度人”，《本相經》卻明言“度身”；《本相經》認為坐思和積累功德重要，而時代稍後於《本相經》的《昇玄經》，則強調得道要靠自覺遵守戒律的“內教”、“內行”<sup>56</sup>。《本相經》的“得道論”相較《昇玄經》而言，是比較膚淺的。在成仙階次上，《本相經》照搬佛教大乘“十地”而提出仙道階次可分為“十仙”之說；而《昇玄經》則說：“得道之品，莫不有三。上得神仙，中得天仙，下得延年。”這也是比較符合南方經教傳統的習慣性說法。至於“道性”的思想，《本相經》更談不上什麼理論深度，還停留在重複“一切眾生（或萬法），皆有道性”的命題階段，較之其後的《本際經》中論述相差甚遠。

<sup>55</sup> 《道藏》24冊，頁861b-c。

<sup>56</sup> 詳見拙文《論〈昇玄經〉“內教”與“昔教”的關係》，《敦煌吐魯番研究》八卷，北京：中華書局，2005年，45-70頁。

總之，570年之前已經成書的《本相經》，具有一些明顯不同於南朝經道教傳統的特徵，或可將其視作是出自北方道教之手的道經。果真如此，還有沒有其他屬於北方道教造作的道典？這些出自北方道教之手的道經，在隋唐帝國的統一道教中佔有怎樣的地位？限於篇幅，這方面的問題我將另做專文討論。

2006年2月初稿

2006年6月定稿



# 中國古代占風術研究

——以柏林藏吐魯番文獻 Ch 3316 為中心

余 欣

德國吐魯番探險隊收集品是吐魯番寶藏的一個重要組成部分。榮新江教授、西脇常記教授等學者，曾多次前往調查並撰文介紹，使我們對於其來源、收藏情況及研究現狀，有了較為詳細的瞭解。不過，由於柏林所藏吐魯番文獻目前尚未完全公佈，以及德國學者的研究興趣主要集中於中亞語文文獻等原因，因此相對於敦煌文獻而言，遠遠未被學界深入發掘與利用。2005年春，筆者因英國學術院（The British Academy）的資助，得以訪學英倫，並趁此機會游學歐陸，調查了柏林國家圖書館和國家科學院所藏“吐魯番收集品”，觀摩了印度藝術博物館所藏西域文物與文獻。本文即根據當時抄錄的筆記，就其中筆者近年來所最為關注的方術文獻之重要一類——風角雜占，略加考證，聯綴成文，以就正於通人。

## 一、學術史

在柏林藏吐魯番文獻中，漢文文獻算不上大宗，而且基本上是佛經碎片，世俗文書僅三百餘件，容易為學者所忽視。其中最早引起研究者注意的是醫方書，尤其是著名的《本草集注》殘卷<sup>1</sup>。其次是社會經濟史料和法制史文獻<sup>2</sup>。德國學者從事漢文文獻研究的，主要是梯婁（Thomas Thilo），他

<sup>1</sup>最早進行研究的是小川琢治和黑田源次。參看小川琢治《支那に於ける本草學の起源と神農本草經》，《史林》第4卷第4號，1919年，1-14頁；黑田源次《普魯西學術院所藏中央亞細亞出土醫方書四種》，《支那學》第7卷第4期，1935年，633-665頁。有關《本草集注》及相關醫方研究的學術史評介，參看葉紅璐、余欣《敦煌吐魯番出土〈本草經集注〉殘卷研究述評》，《中醫研究》第18卷第6期，2005年，57-60頁。

<sup>2</sup>仁井田陞《吐魯番出土的法律史料數種》，《史學雜誌》第47卷第10號，1936年，1235-1258頁；《唐宋法律文書の研究》，東京：東京大學出版會，1937年，315-322

發表過德藏吐魯番文書中戶籍、學郎題記、漢文摩尼教文獻殘卷等<sup>3</sup>，並編輯了《漢文佛教文獻殘卷目錄》<sup>4</sup>。然而以往的研究，終究都是零星的、挖寶式的。直至二十世紀九十年代，榮新江教授數次前往調查並撰寫了十餘篇介紹、考證文章，纔使我們對於其來源、收藏情況、研究現狀以及學術價值，有了較為全面的瞭解<sup>5</sup>。

稍後，西協常記應邀對包括雙語文書在內的所有漢文文獻進行編目，附有部分重要文獻圖版的目錄，於2001年作為“漢文寫本”叢書的第三種出版<sup>6</sup>。此目錄使得我們對德藏漢文文獻有了全貌性的認識，並在查找時獲得了按圖索驥的極大便利，我們應該對此表示深切的謝意。不足之處是注記過於簡單，擬題不够準確，比如包括本件在內的絕大部分方術文獻均擬題為“占書”，顯得有些寬泛，且多未加說明，使人難以掌握文書的大體內涵。如果能够象《法藏敦煌漢文寫本目錄》那樣，不僅內容著錄較為翔實，而且包括紙質、字體、大致的年代推斷等項目，那就更完善了。不過，西協常記

頁。

<sup>3</sup>T. Thilo, “Fragmente chinesischer Haushaltsregister aus Dunhuang in der Berliner Turfan-Sammlung”, *MIO*, XIV, 1968, pp.303-313; “Fragmente chinesischer Haushaltsregister der Tang-Zeit in der Berliner Turfan-Sammlung”, *MIO*, XVI, 1970, pp.84-106; “Ein chinesischer Turfan-text aus der Zeit der Qara-qitay”, *Scholia*, Wiesbaden 1981, pp.201-205; “Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichaischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung”, *Agypten Vorderasien Turfan*, eds. H. Klengel & W. Sundermann, Berlin 1991, pp.161-170.

<sup>4</sup>T. Thilo, *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente*, I-II, Berlin 1975, 1985.

<sup>5</sup>榮新江教授近撰《歐美所藏吐魯番出土文獻：研究現狀與評介》（吐魯番學國際學術研討會，新疆吐魯番，2005年8月26-28日），在注中將自己和其他學者迄今為止所發表的相關論著作了詳盡的羅列，非常便於讀者利用。此文已收入新疆吐魯番文物局編《吐魯番學研究：第二屆吐魯番學國際學術研討會論文集》，上海：上海辭書出版社，2006年，37-41頁。

<sup>6</sup>Tsuneki Nishiwaki, *Chinesische und Manjurische Handschriften und Seltene Drucke*, Teil 3, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001. 目錄以德文出版，正文前面有 Simone-Christiane Raschmann 的序及編者導言，其後是縮略語表和參考文獻。目錄正文不是按編號順序，也沒有明確分類，但是性質相近或內容相關的文書被放在一起。每件文書，首先列出本目錄編號、現收藏編號，括注原編號，注記較為簡單，主要是物質形態方面：紙高、寬，文字行數，如果有烏絲欄，則記錄每行的寬度和天頭、地腳的高度；內容方面祇是擬題，並用漢字注出標題和關鍵詞，部分文書列有參考文獻，個別的還附有全文錄文。附錄為原編號和現編號的索引。參看 T. Thilo 所撰書評，載 *Orientalistische Literaturzeitung* 97: 3, 2002, pp. 424-426.

的個人研究，已經在一定程度上彌補了目錄的缺陷，他就部分漢文文獻發表了一組論文，這些專題研究成果已經結集出版<sup>7</sup>。

顧頡剛先生曾極有遠見地指出：“宗教及迷信書：凡佛書、道書、善書、神道志、神像、符咒、卜筮書、星相書、勘輿書等均屬此類。這一類書，是民衆文化的核心，我們要知道民衆的思想法則和生活法則，便不能不對於這一類書加以研究<sup>8</sup>。”然而因為方術文獻過去一直被斥為封建迷信，所以以往未能從學術角度進行深入考索。而實際上對兆民的日常生活和精神信仰影響最大的，往往是這些“子不語”的東西。近年來，不少治先秦、秦漢史的學者，開始把目光轉向大量新出土的戰國秦漢簡帛方術文獻，取得了令人矚目的業績，使得這一狀況大有改觀。但是在敦煌吐魯番研究領域中，原創性的論著尚不多見<sup>9</sup>。

占風術的研究，以往做出傑出貢獻的是坂出祥伸先生<sup>10</sup>，他發表的一系

---

<sup>7</sup>西脇常記《ドイツ将来のトルファン漢語文書》，京都：京都大學學術出版會，2002年。

<sup>8</sup>顧頡剛《購求中國圖書計劃書》，廣州：中山大學，1927年，此據《文獻》第8輯，北京：書目文獻出版社，1981年，22-23頁。

<sup>9</sup>相關評述參看拙著《神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》，北京：中華書局，2006年，45-48頁。其中最值得一提的近著有：黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，北京：學苑出版社，2001年；Marc Kalinowski (ed.), *Divination et société dans la Chine Médiévale. Une étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris: Bibliothèque nationale de France, 2003；劉樂賢《敦煌寫本中的媚道文獻及相關問題》，《敦煌吐魯番研究》第六卷，北京：北京大學出版社，2002年，101-113頁。英文本“Love Charms among Dunhuang Manuscripts”，Vivienne Lo and Christopher Cullen eds., *Medieval Chinese Medicine: The Dunhuang Medical Manuscripts*, London and New York: Routledge Curzon, 2005, pp.165-175.

<sup>10</sup>坂出祥伸《占風術のさまざま——中國古代における》，《關西大學文學論集》第34卷第3、4號，1985年，1-22頁；《中國における風の觀測と觀測器具の發達》，《關西大學文學論集》第35卷第1號，1985年，1-19頁；《中國古代における風の觀念とその展開》，《關西大學中國文學會紀要》第9號，1985年，18-37頁；《望氣術のさまざま》，《關西大學文學論集》第38卷第2號，1989年，1-24頁；《中國古代の氣または雲氣による占い——漢代以後における望氣術の發達》，《關西大學中國文學會紀要》第10號，1989年，1-24頁。

列論著，給我們以很大的啟示，赤塚忠<sup>11</sup>、池田末利<sup>12</sup>、佐藤邦一<sup>13</sup>、目黒杏子<sup>14</sup>、艾蘭<sup>15</sup>，均有涉及。此外，一些中國學者也有所論說<sup>16</sup>。但均未能利用吐魯番出土文獻。就目前德藏吐魯番文獻中的方術文書的研究現狀來看，是很不充分的。僅西脇常記就 Ch/U 8128《占書》、Ch 1830r/v《日月蝕・地震占書》、Ch 3821v《剃頭良宿吉日法》等文書，做了先行性的研究<sup>17</sup>，宇野順治、古泉圓順二氏討論過“二十八宿占星書”<sup>18</sup>，華瀾在討論敦煌具注曆中的二十八宿注曆時，也引證過這件占書<sup>19</sup>。此外，據說王丁博士也曾從事過研究工作，但遺憾的是，其成果尚未正式發表，以致無法參考。其實，

<sup>11</sup>赤塚忠《中国古代の宗教と文化：殷王朝の祭祀》，東京：角川書店，1977年，415-443頁。

<sup>12</sup>池田末利《中國古代宗教史研究——制度と思想》，東京：東海大學出版會，1981年，122-137頁。

<sup>13</sup>佐藤邦一《八風と二十八宿——史記律書における曆之應律付、爾雅の「星名」に就て》，《東洋文化》（無窮會）第61號，1988年，21-44頁。

<sup>14</sup>目黒杏子《前漢武帝期における郊祀體制の成立：甘泉泰畤の分析を中心に》，《史林》第86卷第6號，2003年，36-65頁。

<sup>15</sup>Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany: State University of New York Press, 1991, pp.74-98.

<sup>16</sup>連劭名《商代的四方風名與八卦》，《文物》1988年第11期，1988年，40-44頁；馮時《殷卜辭四方風研究》，《考古學報》1994年第2期，1994年，31-154頁；劉昭民《中國宋代之前的占候家》，《中國科技史料》第15卷第2期，1994年，13-16頁；鄭羔祥《商代四方神名與風名新證》，《中原文物》1994年第3期，5-11頁；沈祖棉著，沈延發注釋《八風考略》，《周易研究》1995年第2期，1-13頁；王震亞《“唯九歌、八風、七音、六律以奉五聲”續探》，《音樂研究》1996年4期，1996年，45-56頁；江林昌《甲骨文四方風與古代宇宙觀》，《殷都學刊》1997年第3期，21-25頁；陳乃華《早期陰陽學說的重要文獻：〈陰陽時令占候之書〉初探》，《文獻》，1997年第1期，216-224頁；王愛和《四方與中心：晚商王族的宇宙論》，《中國哲學史》2001年第4期，113-125頁；惠富平《〈史記〉中的若干農業問題》，《農業考古》2002年1期，2002年，131-135，190頁；劉宗迪《〈山海經·大荒經〉與〈尚書·堯典〉的對比研究》，《民族藝術》2002年第3期，58-75頁；孟慶雲《洛書一九宮八風數學模型與〈內經〉全息臟象論》，《江西中醫學院學報》2003年第15卷第3期，第5-7頁；連紹名《卜辭所見商代思想中的四風與天命》，《華夏考古》2004年第4期，95-97頁；沈建華《卜辭中的“聽”與“律”》，《東嶽論叢》2005年第3期，7-10頁。其他相關論著參見隨文注釋。

<sup>17</sup>西脇常記《ドイツ将来のトルファン漢語文書》，42-44，140-180頁。

<sup>18</sup>宇野順治、古泉圓順《復元：トルファン出土“二十八（七）宿占星書”》，《龍谷大學佛教文化研究所紀要》第43集，2004年，44-63頁。

<sup>19</sup>華瀾《簡論中國古代曆日中的廿八宿注曆——以敦煌具注曆日爲中心》，《敦煌吐魯番研究》第7卷，北京：中華書局，2004年，410-421頁。

六朝隋唐之方術文獻，上承秦漢之餘緒，下啓趙宋以降之新局面，且兼容並蓄，胡漢雜糅，可謂中國數術史上極為絢麗多姿的一段時期。因此本文試圖把吐魯番方術文獻和其他出土資料以及傳世典籍溝通起來，揭示它們在中國數術史研究上的重要地位，中古時代諸種信仰“涵化”的複雜關係，以及從中折射出的東西方文化交流的情彩。希望不僅能具體而微地豐富我們對漢唐之間社會的認識，加深對一個時代的生活方式的理理解，還能為從一個新的視野重新探討中國思想史和學術史，提供一點思考。

## 二、Ch 3316 文書錄文

Ch 3316，榮新江教授據卷中題直接擬為《占八（方）風圖》<sup>20</sup>，西脇常記先生則擬題為《占書》。正面僅殘存數行，其中第2、4行有朱點。錄文如下：

1. 〇〇〇月十五日從旦〇（至）〇〇〇
2. 〇〇〇准田種人不〇〇〇
3. 〇〇〇若其日風〇（至）〇〇〇
4. 〇〇〇箇〇〇雨若平旦〇（至）〇〇〇
5. 〇〇〇風來一箇〇〇〇
6. 〇〇〇來向〇（南）去其年〇〇〇

背面為一幅每行文字呈輻射狀排列的示意圖，中軸文字雖有殘損，仍可辨認，乃“占八方風圖”。此中軸下，沿順時針方向，抄錄如下：

1. 南〇〇〇
2. 婆羅〇〇〇
3. 〇（有）〇（蟲）〇〇〇
4. 〇〇〇〇〇〇
5. 西〇〇〇〇〇熟更有〇〇〇
6. 〇〇〇鬼入界〇〇〇

<sup>20</sup>榮新江《柏林通訊》，《學術集林》卷十，上海：上海遠東出版社，1997年，396頁；同氏《德國“吐魯番收集品”中的漢文典籍與文書》，《華學》第三輯，北京：紫禁城出版社，1998年，312、319頁。

7. □□□風來蒲桃□（以）□（菓）□□□
8. 西子不熟穀□（蟲）□□□
9. 性少病安□□□
10. 風□□□
11. 西北□（竊）賊□□□

正背面的文字筆跡相同，雖然無法接續，但審其內容，無疑為同一種占卜文獻的不同部分，背面的“占八方風圖”，應為此圖的名稱，或即此章標題，所以我認為本文書可以擬題為《占風法》。

### 三、占風術的濫觴

坂出祥仲指出，占風、占星、望氣、堪輿這些方術，都是基於“氣”的觀念<sup>21</sup>。王鐵認為占風之術本來同望氣一樣，是天文占驗中的一支，大約至翼奉而從天文中分出來，稱為風角，成為數術中獨立的一門<sup>22</sup>。這些無疑都是很有啟發性的見解。筆者認為，以望雲氣、占風雨的方法來預言行事的吉凶，其理論基礎確實出於“氣化宇宙觀”<sup>23</sup>，乃是中國古代占卜術中最為古老的傳統之一，其淵源可追溯至夏商之際。占風之例，殷商甲骨卜辭多見，如：“貞今辛未大風不惟禍。”<sup>24</sup>。然《國語·鄭語》云：“虞幕能聽協風，以成物樂生者也。”韋昭解云：“虞幕，舜後虞思也。協，和也。言能聽知和風，因時順氣，以成育萬物，使之樂生者也。《周語》‘警告有協風至’，乃耕籍之類是也。”汪遠孫云：“虞幕為虞舜之上祖，韋解以為舜後虞思，誤與《魯語》同<sup>25</sup>。”不論是舜祖舜後，虞幕乃三代之人。王國維先生云：“雖謬悠緣飾之書……其所言古事亦有一部分之確實性；然則經典所記上古之事，今日雖有未得二重證明者，固未可以完全抹殺也<sup>26</sup>。”《國語》所

<sup>21</sup>坂出祥仲《望氣術のさまざま》，《關西大學文學論集》第38卷第2號，1989年，2頁。

<sup>22</sup>王鐵《漢代學術史》，上海：華東師範大學出版社，1995年，63頁。

<sup>23</sup>參看陳明恩《氣化宇宙論主體架構的形成及其開展》，淡江大學中文研究所碩士論文，1995年。

<sup>24</sup>郭沫若主編《甲骨文合集》第七冊第一期（附19754-22536），北京：中華書局，1980年，21019版。

<sup>25</sup>徐元誥《國語集解》，王樹民、沈長雲點校，北京：中華書局，2002年，466頁。

<sup>26</sup>王國維《古文新證》，收入氏著《古史新證》，影印本，北京：清華大學出版社，

記，雖後人追述之傳說，渺遠難證，“亦有一部分之確實性”，占風術之起源，或可推至夏商之際。

黃正建根據《舊唐書》卷四三《職官志》所述司天臺職掌，認為“占候”類占卜包括有占日月星辰以及占風（所謂“風角”）占雲氣等<sup>27</sup>。唐代司天臺的職掌其實可以上溯至《周禮·春官》所載之“保章氏”：

保章氏掌天星，以志星辰、日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶。以星土辨九州之地，所封封域，皆有分星，以觀妖祥。以十有二歲之相，觀天下之妖祥。以五雲之物，辨吉凶、水旱、降豐荒之祲象。以十有二風，察天地之和，命乖別之妖祥。凡此五物者，以詔救政，訪序事<sup>28</sup>。

正是由於這些方術有共同的理論出發點，在具體操作上也必然具有許多相似之處，所以會被歸入同一官員的職掌之下。我們應該特別留意其中講到“以五雲之物，辨吉凶、水旱、降豐荒之祲象。以十有二風，察天地之和，命乖別之妖祥。”這其實是後世稱之為“風雲氣候占”的核心目的和根本原則。不過，《周禮》所記過於簡略，較為詳細的占法，可以從《史記》卷二七《天官書》中找到，這是目前我們所知最早的傳世典籍中的記載是：

凡候歲美惡，謹候歲始。歲始或冬至日，產氣始萌。臘明日，人衆卒歲，一會飲食，發陽氣，故曰初歲。正月旦，王者歲首；立春日，四時之始也。四始者，候之日。

而漢魏鮮集臘明正月旦決八風。風從南方來，大旱；西南，小旱；西方，有兵；西北，戎菽爲，小雨，趣兵；北方，爲中歲；東北，爲上歲；東方，大水；東南，民有疾疫，歲惡。故八風各與其衝對，課多者爲勝。多勝少，久勝亟，疾勝徐。旦至食，爲麥；食至日昃，爲稷；昃至舖，爲黍；舖至下舖，爲菽；下舖至日入，爲麻。欲終日有雲，有風，有日。日當其時者，深而多實；無雲有風日，當其時，淺

1994年，52-53頁。

<sup>27</sup>黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，北京：學苑出版社，2001年，41頁。

<sup>28</sup>《十三經注疏》，影印本，北京：中華書局，1980年，819—820頁。

而多實；有雲風，無日，當其時，深而少實；有日，無雲，不風，當其時者稼有敗。如食頃，小敗；熟五斗米頃，大敗。則風復起，有雲，其稼復起。各以其時用雲色占種所宜。其雨雪若寒，歲惡。

是日光明，聽都邑人民之聲。聲宮，則歲善，吉；商，則有兵；徵，旱；羽，水；角，歲惡。

或從正月旦比數雨。率日食一升，至七升而極；過之，不占。數至十二日，日直其月，占水旱。爲其環〔域〕千里內占，則爲天下候，竟正月。月所離列宿，日、風、雲，占其國。然必察太歲所在。在金，穰；水，毀；木，饑；火，旱。此其大經也。

正月上甲，風從東方，宜蠶；風從西方，若旦黃雲，惡<sup>29</sup>。

我們對上述文字稍作分析：

第一，首句表明，占卜的主要目的是“候歲美惡”。

第二，占卜是有特定時間，也就是說祇有正月旦，才是“候之日”。

第三，“決八風”的具體占法是根據這一天從早至晚的風向、持續的時間長短和風力的大小，來預測年景的豐荒、水旱，是否有兵革、疾疫的興起。不同的時辰，均有不同的受影響的農作物與其相對應，同時還要考慮是否有雲、日等條件。《天官書》所引的這段文字當出自魏鮮所著《正月朔旦八風占》，亦見於《開元占經》，占法相同，文字亦大同小異<sup>30</sup>。在敦煌馬圈灣出土漢簡中有一條簡文：

東北來則逆根傷生，民多疾病。風從東方來，則逆震，五穀傷於震。風從東……（1179）<sup>31</sup>

吳榮曾先生認為文前應有“風從”二字，文後應有“南來”二字，並引《漢書·天文志》所引魏鮮占候證成其說<sup>32</sup>。馬圈灣漢簡的年代與魏鮮較為接近，

<sup>29</sup> 《史記》，標點本，北京：中華書局，1959年，1340-1342頁。

<sup>30</sup> 瞿曇悉達編《唐開元占經》卷九三《候星善惡雲氣占》，影印本，北京：中國書店，1989年，679頁，下欄。

<sup>31</sup> 吳昶驤、李永良、馬建華釋校《敦煌漢簡釋文》，蘭州：甘肅人民出版社，1991年，122頁。

<sup>32</sup> 吳榮曾《漢簡中所見的鬼神迷信》，《簡帛研究》第三輯，南寧：廣西教育出版社，1998年，448-449頁。

所占事類項和方法亦相似，可見魏鮮之法曾遠播邊地，凸顯其流傳之廣。

第四，還附帶記載了其他幾種相關的占歲之善惡的占卜法：以五音法辨都邑人民之聲，從正月旦比數雨，由正月上甲的風雲占蠶桑。

我們再來看 Ch 3316。正面第 1 行“月”前所缺之字，很有可能是“正”字。若然，“正月十五日”這個時間，和《史記·天官書》所云占候的“四始之日”不符，或可用後世發展變異來解釋。占卜的時辰，仍然是由“旦”開始，這一點沒有更改。所占之事，是“田種人”所關切的，也沒有脫離占年歲美惡的軌道。背面明確寫“占八方風圖”，其名稱表明與魏鮮所用的“正月旦決八風”存在著承襲的關係，而魏鮮所傳之法，應有其古久淵源，或可追溯至殷商（詳下節）。從殘存的文字均為“西”字開頭，而它們在圖中所處的方位也是西方這兩方面看，它所表示的應該是，從西南、西、西北方向來的風，各自所對應的占辭。其他部分儘管全部殘缺，推想不外乎也是如此。

#### 四、關於“八方風”

其中“八方風”這個術語有必要考證一番。“八方風”是從“四方風”衍生出來的。早在殷商時代，甲骨文中就有殷人祭祀四方風的記載，目的是為了“求年”，這表明占風術誕生的根源也即在於此。

辛亥卜內貞，（禘）於北方曰阼，風曰毳，求年，一月。〔一〕，〔二〕，  
三，四。

貞，禘於東方曰析，風曰荔，求年。一，二，三，四。

辛亥卜內貞，禘於南方曰完，風尸，求年，一月。一，二，三，四。

貞，禘於西方曰彝，風曰彳，求年。一，二，三，四<sup>33</sup>。

饒宗頤云：“殷人常年祈求寧風，希望風調雨順，求寧風的占卜記錄甚多。殷人對於四方之祭禮，有祭，有帝（禘）。”，又云“這幾句卜辭應該和四方風與祈年之事有點關係<sup>34</sup>。”《爾雅·釋天》又記載了另一四方風說：

<sup>33</sup>郭沫若主編《甲骨文合集》第五册第一期（11480-14821），北京：中華書局，1979年，14295版。錄文參考了李學勤之校正。

<sup>34</sup>饒宗頤《四方風新義》，原載《中山大學學報》1988年第4期，此據氏著《中國宗教思想史新頁》，北京：北京大學出版社，2000年，116頁。

又曰：南風謂之凱風，（《詩》曰：凱風自南。）東風謂之谷風，（《詩》曰：習習谷風。）北風謂之涼風，（《詩》曰：北風其涼。）西風謂之泰風。（《詩》曰：泰風有隧。）焚輪謂之頽，（暴風從上下也。）扶搖謂之颺，（暴風從下上也。）風與火爲庀，（燉燉熾盛之貌。）回風爲飄（旋風），日出而風爲暴，（《詩》曰：終風且暴。）風而雨土爲霾，（《詩》曰：終風且霾。）陰而風爲曠。（《詩》曰：終風且曠。）<sup>35</sup>

胡厚宣指出，甲骨文四方之名和風名，與《山海經》、《尚書·堯典》、《夏小正》、《國語》等先秦古籍中有關四方名、風名的記載，多相契合<sup>36</sup>。楊樹達先生進而申論，此四方名皆爲神名，職司草木，分主四季而配於四方<sup>37</sup>。陳夢家則認爲，不啻四方之名即四方之神名，且四方風名亦爲風神之名，四方風應爲四方之神的使者<sup>38</sup>。嚴一萍主張四方風名皆從地名而來，楊樹達之說未免傳會<sup>39</sup>。丁山指出，神話系統中的四方神名稱即由此四方風而來，八方、八風都是由四方風引申，是一種流行很廣的方位崇拜<sup>40</sup>。李學勤強調四方之神與風是不可分的，四方四風之名本身便蘊涵著四時的觀念，而析、因、彝、隕即意味著一歲的農作。四方風的體系極為古遠，確立於春秋之前，是當時人們宇宙觀的結晶，這一問題牽涉到對上古思想文化若干根本問題的理解<sup>41</sup>。他的新作又對卜辭作了新的校正，並進一步考證，此典禮為整年的農事順遂而舉行，辛亥日應在一月的月首，也就是元旦之日<sup>42</sup>。

<sup>35</sup> 郝懿行《爾雅義疏》，郝懿行等《爾雅 廣雅 方言 釋名 清疏四種合刊（附索引）》，影印本，上海古籍出版社，1989年，190—191頁。

<sup>36</sup> 胡厚宣《甲骨文四方風名考證》，《甲骨學商史論叢初集》卷一，成都：齊魯大學，1944年初版，此據石家莊：河北教育出版社，2002年，265-276頁。又，《釋殷代求年於四方和四風的祭祀》，《復旦學報》（人文科學），1956年，49-86頁。

<sup>37</sup> 楊樹達《甲骨文中之四方風名與神名》，氏著《積微居甲文說》，北京：中國科學院出版，1954年，52-57頁。

<sup>38</sup> 陳夢家《殷虛卜辭綜述》，北京：科學出版社，1956年，241、589頁。

<sup>39</sup> 嚴一萍《卜辭四方風新義》，氏著《先秦史研究論集》，臺北：大陸雜誌社，1967年，112-114頁。

<sup>40</sup> 丁山《中國古代宗教與神話考》，影印本，上海：上海文藝出版社，1988年，94、348頁。

<sup>41</sup> 李學勤《商代的四風與四時》，《李學勤集：追溯·考據·古文明》，哈爾濱：龍江教育出版社，1989年，104-110頁。

<sup>42</sup> 李學勤《申論四方風名卜甲》，《華學》第六輯，北京：紫禁城出版社，2003年，161-165頁。

八方風之名，又有異說。《呂氏春秋》卷一三《有始》云：

何謂八風？東北曰炎風，艮氣所生，一曰融風；東方曰滔風，震氣所生，一曰明庶風；東南曰熏風，或作景風，巽氣所生，一曰清明風；南方曰巨風，離氣所生，一曰凱風；西南曰淒風，坤氣所生，一曰涼風；西方曰颺風，兌氣所生，一曰闔闔風；西北曰厲風，乾氣所生，一曰不周風；北方曰寒風，坎氣所生，一曰廣莫風<sup>43</sup>。

四方增爲八方，除了空間向度的擴大外，還可以使之與節候和周易八卦對應起來，從而使不同的術數系統得以融爲一體。《易緯·通卦驗》曰：

八節之風，謂之八風。

三月、六月、九月、十二月，皆不見風，惟有八以當八卦、八節。云十一月者，則乾之風漸九月，坤之風漸八月，艮之風漸十二月，巽之風漸三月<sup>44</sup>。

與“八節”的對應，形成了“八卦既通八風、八方以調八節之氣”的較爲複雜的時空坐標系，又進一步融入了政治倫理和緯學成分，發展成爲一套類似月令的“時空—政治觀念體系”<sup>45</sup>。《易緯·通卦驗》又曰：

冬至，廣莫風至，誅有罪，斷大刑。立春，條風至，赦小罪，出稽留。春分，明庶風至，正封疆，脩田疇。立夏，清明風至，出幣帛，禮諸侯。夏至，景風至，辨大將，封有功。立秋，涼風至，報土功，祀四鄉。秋分，闔闔風至，解懸垂，琴瑟不張。立冬，不周風至，脩宮室，完邊城。八風以時至，則陰陽變化道成，萬物得以育生。王當順八風，行八政，當八卦也<sup>46</sup>。

<sup>43</sup>陳奇猷《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002年，663頁。

<sup>44</sup>安居香山、中村璋八《重修緯書集成》，石家莊：河北教育出版社，1994年，247頁。

<sup>45</sup>系統闡述八風、八卦關係的經典理論著作是《五行大義》。見蕭吉撰，錢杭點校《五行大義》，上海：上海書店出版社，2001年，102-106頁。馬克的法文譯注，有助於我們對文本的理解，參看 Kalinowski, Marc. *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne. Le Compendium des cinq agents (Wuxing Dayi, X e siècle)*, Paris: École Française d' Extrême-Orient, 1991, pp.351-358, 556-558.

<sup>46</sup>《重修緯書集成》，248頁。

誠如葉舒憲所言，“四方”與“八方”不僅是空間的切割與劃分，同時也是宇宙觀念與模式的建構，發展出各種程式化的象徵禮儀活動與神話傳說<sup>47</sup>。我們發現這個泛政治化的理論構架的滲透性是非常強的。比如《呂氏春秋》自身的篇章結構設計就受了“八方”說的影響。它的“八覽”，徐復觀認為，“八覽之八，我以為殆指八方而言。有始覽中之所謂‘九野’，除中央外，實舉的是八方。所謂‘八風’，實指八方之風。則八覽云者，乃極八方之觀覽<sup>48</sup>。”

呂子方詳細地輯錄了古人關於風的觀念與占驗方面的材料，並提出古代天文學家分為南北兩派，八風的劃分，雖不能肯定的說起源於楚國或南方，但結合用方言命名的歲名來看，有起源於南方或楚國的痕跡<sup>49</sup>。古有候風鳥、相風鳥立於宮闕。劉昭瑞利用浙江紹興出土的銅屋上的相風裝置的考古材料，稽之墳典，考之甚詳，極具參考價值，且推論候風之術源於越巫，乃越文化之餘響<sup>50</sup>。以上二氏之高論是否合於史實，雖難以遽然言之，但從《後漢書·方術傳》等所載擅長占候之術士多為吳越之人來看，占風法初興於吳越荆楚一帶，原本是南方派方士的專業，這是完全有可能的。

八風說不僅用於占驗吉凶，甚至還影響到城廓的建築佈局。《吳越春秋·闔閭內傳第四》：

子胥乃使相土嘗水，象天法地，造築大城。周迴四十七里，陸門八，以象天八風，水門八，以法地八聰。築小城，周十里，陵門三，不開東面者，欲以絕越明也。立闔門者，以象天門，通闔闔風也。立蛇門者，以象地戶也。闔闔欲西破楚，楚在西北，故立闔門以通天氣，因復名之破楚門。欲東并大越，越在東南，故立蛇門，以制敵國。吳在辰，其位龍也，故小城南門上反羽為兩鯢鱈，以象龍角。越在巳地，其位蛇也，故南大門上有木蛇，北向首內，示越屬於吳也<sup>51</sup>。

<sup>47</sup> 葉舒憲《中國神話哲學》，北京：中國社會科學出版社，60頁。

<sup>48</sup> 徐復觀《〈呂氏春秋〉及其對漢代政治與學術的影響》，《大陸雜誌》第45卷第3期，1972年，120頁。

<sup>49</sup> 呂子方《中國科學技術史論文集》，成都：四川人民出版社，1984年，288-320頁，尤其是316-318頁。

<sup>50</sup> 劉昭瑞《候風鳥與相風鳥——論紹興306號墓銅屋上鳥的功能》，《華學》第五輯，廣州：中山大學出版社，2001年，65-72頁。

<sup>51</sup> 周生春《吳越春秋輯校彙考》，上海：上海古籍出版社，1997年，39-40頁。

《吳越春秋》雖成書較晚，但包含著不少年代較早的內容<sup>52</sup>。可見八風說的應用，戰國時已推衍至更廣的領域。

當然，吸收這個理論最多的還是樂理。《左傳》云：“夫舞所以節八音而行八風。”杜注：“八音，金、石、絲、竹、匏、土、革、木也。八風，八方之風也。以八音之器，播八方之風，手之舞之足之蹈之，節其制而叙其情<sup>53</sup>。”《呂氏春秋》卷二二《察傳》：“孔子曰：昔者舜欲以樂傳教於天下，乃令重黎舉夔於草莽之中而進之，舜以為樂正。夔於是正六律，和五聲，以通八風，而天下大服<sup>54</sup>。”《淮南子》卷二〇《泰族訓》：“夔之初作樂也，皆合六律而調五音，以通八風。及其衰也，以沉湎淫康，不顧政治，至於滅亡<sup>55</sup>。”禮樂，向為中國傳統政治學說所並重，這是不難理解的，容易被忽略的另一個方面是，音律與占卜的關係極為密切。《史記》卷二五《律書》對八方風相對應的樂律詳加解釋，茲摘引首條如下：

不周風居西北，主殺生。東壁居不周風東，主辟生氣而東之。至於營室。營室者，主營胎陽氣而產之。東至於危。危，墘也。言陽氣之(危)墘，故曰危。十月也，律中應鍾。應鍾者，陽氣之應，不用事也。其於十二子為亥。亥者，該也。言陽氣藏於下，故該也<sup>56</sup>。

《晉書》卷二二《樂志》祇是注明對應的八卦：

八音，八方之風也。乾之音石，其風不周；坎之音革，其風廣莫；艮之音匏，其風融；震之音竹，其風明庶；巽之音木，其風清明；離之音絲，其風景；坤之音土，其風涼；兌之音金，其風闐闐<sup>57</sup>。

簡帛文獻的大量出土，使我們對這個問題獲得了新的理解。何雙全對天水放馬灘秦簡六枚《律書》簡的研究，發現樂律名稱、生律次序與術數等事項被先秦諸日者按占卜形式與目的湊合在一起。這六枚簡包含天干、地支、

<sup>52</sup>李學勤《時分與〈吳越春秋〉》，氏著《簡帛佚籍與學術史》，南昌：江西教育出版社，2001年，160-166頁。

<sup>53</sup>《十三經注疏》，1728頁。

<sup>54</sup>陳奇猷《呂氏春秋新校釋》，1536頁。

<sup>55</sup>何寧《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年，1390頁。

<sup>56</sup>《史記》，1243-1244頁。

<sup>57</sup>《晉書》，北京：中華書局，1974年，677—678頁。

五行、時辰、術數、階名、律名、樂律相生次序、律數與卜語諸項事類。《律書》對上述各占卜要素同時用圖表列出，並注明八方風位。占卜的結果多載於同時同地出土的《占卦》一文中。他認為這大概是因為律數、生律次序等數字容易與術數相比附的緣故，以形式而論是抄自當時日者占家手中的巫書<sup>58</sup>。戴念祖進而指出，以樂律為占卜，繼秦簡之後的《呂氏春秋》、《淮南子》、《史記》等書均留有記載。《漢書·藝文志》五行家中有《五音奇肱用兵》、《五音奇肱刑德》、《五音定名》、《鍾律災異》、《鍾律消息》和《黃鍾》等書，都屬此類<sup>59</sup>。關於這一點，Kenneth J. DeWoskin 也曾言及，他認為，風角的性質仍然有待於繼續探究，但是有些資料表明“五音”的運用與占卜實踐有關，尤其是聞辨絕大多數人無法聽見的音律的能力<sup>60</sup>。

## 五、關於文書性質的基本分析

至此，我們可以初步論定本件文書的性質，它應該是漢代風角術的孑餘。“風角”在東漢時成為方術的主流，其盛行的程度，祇要讀《後漢書·方術傳》就可以明瞭：凡是著名的方士往往以風角之術揚名於世，明文記載擅長此術的就有任文公、謝夷吾、楊由、李南、李南女、李邵、段翳、樊英等<sup>61</sup>。“風角”，《後漢書》注的定義言簡意賅，一語中的。“風角謂候四方四隅之風，以占吉凶也<sup>62</sup>。”所謂“四方四隅之風”，即“八方風”也。

首先，關於本件文書的定名，《隋志》著錄有《風角占候》一書，入“五行”類，非“兵家”、“天文”類。本件以候“歲”、“病”為主要內容，雖未必即是此書，當相近，可據以擬題。

其次，“占八方風圖”中有“性少病安”，這是關於占病的。疾疫本是占風術的主要事類項，我們在《史記·天官書》中，也不難找到這一類的占辭。占風之家之所以能有用武之地，應該是與中醫的風邪病因說有關。中國傳統醫學地理論基石《內經》就認為有病以風為始，醫師也就必須是觀

<sup>58</sup>何雙全《天水放馬灘秦簡綜述》，《文物》1989年第2期，23—31頁。

<sup>59</sup>戴念祖《試析秦簡〈律書〉中的樂律與占卜》，《文物》2002年第1期，81頁。

<sup>60</sup>Kenneth J. DeWoskin, *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*, New York: Columbia University Press, 1983, p.27.

<sup>61</sup>《後漢書》卷八二《方術傳》，北京：中華書局，1965年，2703-2725頁。

<sup>62</sup>《後漢書》卷三〇《郎顛傳》，1053頁。

測四時之風的氣象學者，風觀察的標識是八風<sup>63</sup>。在《太素·九宮八風》中詳密地記載了方角、風名和傷害部位，並繪有圖解。文字部分云：

太一常以冬至之日，居汁蟄之宮卅六日。明日居天溜卅六日。明日居倉門卅六日。明日居陰洛卅五日。明日居上天卅六日。明日居玄委卅六日。明日居倉果卅六日。明日居新洛卅五日。明日復居汁蟄之宮。從其宮數在所，日從一處，至九日復反於一，常如是無已，終而復始。太一徙日，天必應之以風雨，以其日風雨，則吉歲矣，民安少病矣。先之則多雨，後之則多旱。太一在冬至之日有變，占在君；太一在春分之日有變，占在相；太一在中宮日有變，占在吏；太一在秋分之日有變，占在將；太一在夏至之日有變，占在百姓。所謂有變者，太一居五宮之日，疾風折樹木，揚沙石，各以其所主占貴賤。因視風所從來而占之。從其所居之鄉來為實風，主生長，養萬物；風從其衝後來為虛風，傷人者也，主煞，主害者。謹候虛風而避之，故聖人避耶弗能害，此之謂也。是故太一入徙，立於中宮，乃朝八風，以占吉凶也。

風從南方來，名曰大弱風，其傷人也，內舍於心，外在於脈，其氣主為熱。風從西南方來，名曰謀風，其傷人也，內舍於脾，外在於肌，其氣主為弱。風從西方來，名曰剛風，其傷人也，內舍於肺，外在於皮膚，其氣主為身燥。風從西北方來，名曰折風，其傷人也，內舍於小腸，外在於太陽脈，脈絕則溢，脈閉則結不通，善暴死。風從北方來，名曰大剛風，其傷人也，內舍於腎，外在於骨與肩背之膂筋，其氣主為寒。風從東北方來，名曰凶風，其傷人也，內舍於大腸，外在於兩脅掖骨下及支節。風從東方來，名曰嬰兒風，其傷人也，內舍於肝，外在於筋紉，其氣主為身濕。風從東南方來，名曰弱風，其傷人也，內舍於胃，外在於肌肉，其氣主體重。凡此八風，皆從其虛之鄉來，乃能病人<sup>64</sup>。

<sup>63</sup>加納喜光《醫書中所見的氣論——中國傳統醫學中的疾病觀》，小野澤精一、福永光司、山井涌等編著《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》，李慶譯，上海：上海人民出版社，1990年，278—280頁。

<sup>64</sup>楊上善撰注，錢超塵、李雲校正《日本仁和寺原鈔古卷子本黃帝內經太素新校

張燦珮概括其學說：以“文王八卦”為式，以八節為序，以八風、九宮為名，以太一遊日為候，占風、占病、占災厄、占人事吉凶等，屬術數一類，從學術思想方面看，與《易緯·通卦驗》等，當為同一體系<sup>65</sup>。上引《太素》此篇與《靈樞》之《九宮八風》及《歲露論》兩篇內容略同，然圖有較大差異。山田慶兒對此進行了極為細緻的考證，別出心裁地提出九宮八風說反映的是中國醫學中的少師派的立場，並指出當時的醫家之所以在若干流派的占風家中獨採九宮占風家之說，是因為九宮占風家將風區別為虛實，而虛實是中國生理學和病理學裏不可缺少的概念，由此溝通了風占通向醫學的徑路。八風占後雖被醫學排除，其技術似乎流於神仙術，向著特異的方向發展，但反過來，這旁證了醫學與八風占早期結合的存在<sup>66</sup>。白杉悅雄概括《太素》之圖的性質為：至遲是秦漢之際至前漢初期成立的由太一九宮占。八風占和《日書》等諸種古代占卜體系混合而成的統合<sup>67</sup>。有學者疑圖非原書固有<sup>68</sup>，張燦珮亦疑皆出自後人據文繪制，本非出自一人之故。但李學勤認為《九宮八風》所言，是依太一行九宮之原理，以八風為占之術數，由於有九宮式盤的出土，可以斷定太一九宮這種數術至少在漢初就已存在，且通行於漢代。《靈樞·九宮八風》篇首的圖是原有的<sup>69</sup>。孟慶雲亦留意此篇與太一數之關係，然以為大抵本《易緯·乾鑿度》<sup>70</sup>，猶未達於一間。如李學勤前揭文所論，八卦和九宮的結合早已成立，《乾鑿度》卷下受京房易學影響，更為晚近。

八風占在後世醫書中並未完全銷聲匿跡，晉代《小品方》中還有進一

正》，北京：學苑出版社，2006年，621-622頁。

<sup>65</sup>張燦珮《黃帝內經文獻研究》，上海：上中醫藥大學出版社，2005年，146-148頁。

<sup>66</sup>山田慶兒《九宮八風說と少師派の立場》，《東方學報》第52冊，1980年，199-242頁。

<sup>67</sup>白杉悅雄《九宮八風圖の成立と河圖・洛書傳承——漢代學術世界の中の醫學》，《日本中國學會報》第46集，1994年，16-30頁。

<sup>68</sup>王旭、徐昭玉《〈靈樞·九宮八風篇〉的九宮圖非其所固有》，《中華醫史雜誌》第22卷第2期，1992年，95-96頁。

<sup>69</sup>李學勤《〈九宮八風〉及九宮式盤》，氏著《古文獻叢論》，上海：上海遠東出版社，1996年，235-243頁。

<sup>70</sup>孟慶雲《〈靈樞·九宮八風〉與太一數》，黃文鑄主編《中醫藥文獻論壇》，北京：中醫古籍出版社，1998年，73-75頁。

步的引申<sup>71</sup>。隋代《諸病源候論》也用“八方之虛風”來解釋病源<sup>72</sup>。不過，專門用於占病的占風書，傳世文獻中卻從未見到。然而據孫思邈的《備急千金要方》卷一四《小腸腑》“論曰：凡諸百邪之病，源起多途，……如斯種類癡狂之人，今針灸與方藥並主治之。凡占風之家，亦以風爲鬼斷<sup>73</sup>。”透露出與“八方風”的關聯，使我們獲悉這種書確實存在過。仔細檢索出土文獻，我們在大谷文書中找到一件殘片，錄文如下：

1. [ ] 大 [ ]
2. [ ] 風，脾，風占其候 [ ]
3. [ ] 乳頭，次灸脾俞，次灸兩手， [ ]
4. [ ] 日以繩從耳上量中屈， [ ]
5. [ ] 節，從其宛處 [ ]
6. [ ] 此名風府。 [ ]

再次，此殘片出土於吐峪溝，《西域考古圖譜》刊佈過圖版，並擬題為《唐鈔〈鍼經〉斷片》<sup>74</sup>，今收入《大谷文書集成》，並有錄文<sup>75</sup>。英藏敦煌文獻 S.6262《灸法圖》殘卷中有一斷片，其中兩行云：“百會，以繩度兩耳，斷中屈繩點屈還度點。風府，在項後兩邊宛中<sup>76</sup>。”由此可知大谷文書斷片最後三行小字注亦記百會、風府兩穴之位置，並可斷言本件文書之性質亦為《灸法圖》系統。然第二行卻有風占之語，可知占風法亦曾滲入灸法之中。按《內經》之說，脾所對應的風名為“謀風”，可惜文書殘甚，具體如何占候，已不得而知了。

再者，我們發現 Ch 3316 沒有采用《周禮》所說的“十有二風”。據注

<sup>71</sup>《小品方》中有《論九宮八風》一篇，已佚，今本輯自《醫心方》卷三。見陳延之原著，高文柱輯校《小品方輯校》，天津：天津科學技術出版社，93-97頁；丹波康賴撰《醫心方》，影印本，北京：人民衛生出版社，1955年，81-84頁。

<sup>72</sup>丁光迪主編《諸病源候論校注》，北京：人民衛生出版社，1992年，30頁。

<sup>73</sup>李景榮等校釋《備急千金要方校釋》，北京：人民衛生出版社，1997年，507頁。

<sup>74</sup>香川默識編《西域考古圖譜》卷下，東京：國華社，1915年，經籍(4)-(2)。

<sup>75</sup>小田義久編集《大谷文書集成》第三卷，京都：法藏館，2003年，圖版四七，錄文236頁。錄文參考小田氏有所改正。

<sup>76</sup>馬繼興主編《敦煌古醫籍考釋》，南昌：江西科學技術出版社，1988年，439頁。

疏，“十有二風”，是“十二辰之氣爲風者”。可是有些時節，如大寒、小寒、驚蟄、小滿、芒種、大暑等皆“不見風至”，實際的名目仍是“八風”。文書中也沒有闡入八卦之風的說法。可見它與戰國以來尤其是漢以前的古法，關係非常親近。因此我們可以說，這件文書年代雖晚，但在占卜方法上，卻是和早期傳統是一脉相承的。而與後世比較，則在名目和技術上要簡陋得多，這也符合占卜術時代越晚則越趨於龐雜化的一般性規律。

還有一點值得注意的是，所占者儘管也是也是年歲的善惡和是否有疾病、竊賊，但其中提到“蒲桃”這一明顯具有西域地域特徵的方物，而所占之事，似乎也更多是從個人出發，而不是從整個國家出發，因此這大概是當地術士編撰的或者是經過他們改造的，更適合庶民使用的東西。Ch 3316 原編號 T II T4006，表明出土地點爲吐峪溝，也可作爲行用於吐魯番當地的一個旁證。

另外，關於這件文書的年代，因為沒有什麼可以作爲斷代的明確依據，本着闕疑的精神，我們不敢妄加推定<sup>77</sup>。

第六個問題點是，這件文書是否爲一本獨立的占風書的殘片。我傾向於否定。從敦煌的例子看，往往是一個卷子雜抄這一類書，組合成一個彙編本。比如，有數件不同版本的敦煌《太史雜占曆》抄錄十餘種占卜術，選錄的種類和文字雖有差異，但可以肯定有其共同的母本，祇是各取所需而已。其中都包括占地動、日蝕的內容，而類似的文書碎片，我們在德藏吐魯番文獻中也有見到，所以我懷疑有幾件占卜殘片，應該和《占風法》出自同一個卷子。換言之，Ch 3316 有可能原來歸屬於“手決”一類的卷子，和占地動、日蝕等殘片一樣，都是這種實用小冊殘存部分。之所以要用圖示法講如何占八方風，就是爲了便於庶民的速查，達到“立成”的效果。

## 六、占風法與中國古代占候的源流

中國古代占候的源流及其理論和技術細節，雖然傳世文獻也不少，但還是有很多方面以往是不大清楚的。敦煌文書和大量秦漢簡帛的出土，使

<sup>77</sup>2006年3月4日於京都大學人文科學研究所，筆者以本報告之初稿作演講，結束後之討論中，王丁博士提示，文書中“旦”字作，或避唐睿宗李旦之諱，故其年代可推斷為唐後期。但高田時雄先生隨即指出，這一寫法隋前碑中即已出現，不足為憑。

得我們獲得了許多寶貴的新材料，從而為探索這個問題，在資源上有了前所未有的改善。然而這一課題牽涉面太廣，過於複雜，不是小文所能涵蓋的，因此筆者擬另文討論。此處我們將祇涉及占風。根據目前所掌握的資料，我們可以對其發展軌迹進行粗綫條的勾勒：方法上的成熟的時期，大約在戰國秦漢之際，在東漢時曾經一度占據顯要的地位，秦漢之後也是一個不斷分化的過程，大致演變成五大支流：其一為占國運；其二為占歲善惡；其三為占軍；其四為占病；其五為占人事禍福。以往那種一條占辭包括所有方面的占術，似乎太不够“專業化”，慢慢退出了歷史舞臺，取而代之的是針對性更強，而在技術上也更加複雜化的新潮流。經南北朝至隋末唐初，占風術的繁榮達到登峰造極地步，但唐代也是一個轉折點，已經開始沒落，宋代雖仍有所損益，但其實已經逐漸趨於式微了。

前面四類占風法，我們均可以在敦煌文獻中找到可用於實際占卜的占書，以下祇作簡單的提示，作為將來專題研究的基礎：純粹用於占國運的，僅見於法藏敦煌文獻 P.2811。該卷主要為星占著作的雜抄，但其中有一部分是用九風占國運。開篇云“惟察九風以定國之□□□□”，接著列舉九風，其後是占辭，有治國之風、亂國之風、荒國之風、叛國之風、危國之風等。例如危國之風云：“上下相疎，內外相□（疑），小臣爭寵，大臣爭權，此是危國之風。”但在大約撰成於南北朝宋齊之間的《海內十洲記》，月支人竟然也用占風術占漢朝之國君：

使者對曰：……臣國去此三十萬里。國有常占，東風入律，百旬不休；青雲干呂，連月不散者，當知中國將有好道之君矣。……豈圖陛下，反不知貴乎？是臣國占風之謬矣<sup>78</sup>。

中國人想象中的異邦使者的宏論，自然是子虛烏有。但由此可見在當時人的觀念中，因為家國一體，占風既然可以占國運，自然也可用於占國君，而且不分華夷，皆行用此術。不過，考古資料表明，較晚時期確曾有異族吸納這一術。1975年發掘出土的西夏陵墓殘碑中有西夏文“風角城皇帝”，李范文考證這是開國皇帝景宗元昊的尊號<sup>79</sup>。“風角”入皇帝號，可見西夏

<sup>78</sup>王國良《海內十洲記研究》，臺北：文史哲出版社，1993年，73頁。

<sup>79</sup>李范文《〈文海寶韻〉再研究》，《西北第二民族學院學報》2004年第4期，23-24頁。

崇信此術之甚。

占歲善惡的，敦煌文獻中也不多見，主要見於 P.3288 + P.3555A、S.2729V。而 P.2610、P.3288、S.2729V，這三個卷子的後半部分內容基本相同，黃正建認為有可能都是《太史雜占曆》的一部分，祇是同一著作的不同彙編抄本。因此實際上也祇有一件。

占軍後來成為占風法的主流，並且往往與占雲氣方面的內容合為一卷，或者有千絲萬縷的聯繫<sup>80</sup>。睡虎地秦簡《日書》乙種中有這樣一支簡文：

凡戊子風，有興。雨陰，有疾。興在外，風，軍歸<sup>81</sup>。

這大概是現存最早的兵陰陽占風文獻，惟本篇祇有一條簡文，難窺全貌。但在銀雀山漢墓出土簡牘中，有一組《天地八風五行客主五音之居》，已經較具理論體系規模了。墓葬的年代被推定為西漢武帝時期，這組簡牘在分類目錄中列入“陰陽時令占候之類”，但原釋文次序散亂，未加編連<sup>82</sup>。饒宗頤先生最早注意到此篇，討論了配五音之風、八風之名與義等問題<sup>83</sup>。陳偉武將其作為“軍事預測術”之一，作了進一步的探討<sup>84</sup>。在此基礎上做出更全面而深入的研究的是胡文輝。他對所有簡文作了重新梳理，認為全篇所講都是兵陰陽原理及方法，其中又以“天地”、“八風”、“五行”、“客主”、“五音”五種方法為主，故並舉這五種占候方法為篇名。其中“八風”復原後的風名為：暫風、析風、周風、剛風、大剛風、凶風、生風、柔風（柔弱風），但各風的方位難一一確定。“八風”的內容，是以風的方向占候戰事的宜忌——吹某個方向的風，則有利於“主人”一方，或有利於“客”一方。

<sup>80</sup>《後漢書》卷八二《方術傳》述占卜之源流，稱“其流又有風角、遁甲、七政、元氣、六日七分、逢占、日者、挺專、須臾、孤虛之術，及望雲省氣，推處祥妖，時亦有以效於事也。”此處“風角”和“望雲省氣”分開敘述，可見兩者雖有聯繫，卻屬於不同的術數類型。

<sup>81</sup>睡虎地秦墓竹簡整理小組《睡虎地秦墓竹簡》，北京：文物出版社，1990年，圖版，128頁；釋文，241頁；參看劉樂賢《睡虎地秦簡日書研究》，臺北：文津出版社，1994年，358頁。

<sup>82</sup>吳九龍釋《銀雀山漢簡釋文》，北京：文物出版社，1985年。

<sup>83</sup>饒宗頤《談銀雀山簡〈天地八風五行客居五音之居〉》，《簡帛研究》第一輯，北京：法律出版社，1993年，113-119頁。

<sup>84</sup>陳偉武《簡帛兵學文獻軍術考述》，《華學》第一輯，廣州：中山大學出版社，1995年，123-125頁。收入氏著《簡帛兵學文獻探論》，廣州：中山大學出版社，1999年，64-67頁。

因此與“客主”部分的內容有相關之處。“客主”是專門用來占候戰爭時本土軍隊與來犯敵軍形勢優劣，其中主要方法之一也是根據風的方向，簡文所見六種風名，除“弱風”外，都與“八風”相同，應當是一套略有差異的八風體系。“五音”不是根據風的方向為占，而是根據風的時間為占。其原理為：以五行納音之法，將六十干支劃分為宮、商、角、徵、羽五音的五組干支，凡某日有風，即為所屬五音之風，再根據五音之風判斷用兵宜忌<sup>85</sup>。

敦煌文獻中又可以分為四種類型：一種是用式法。《太史雜占曆》中有《以式法占風占軍等》(擬)，用“青龍、逢(蓬?)星、明堂、太陰、天門、地戶、天獄、天庭、天牢、天藏(華蓋)”、六壬十二月將等來占風、占出軍安營等。占辭為“大吉、互、但、分、爭、辱、煞、反”等。

第二種類型是混合了占雲氣的方法。如P.3794中的“風雲氣候第四”：“夫出軍征戰，善用兵者，必當□□(問候)風所從來，以知客主勝負。”先列舉八方風的名稱和八卦方位，如“西北方析風乾，北方大罡風坎……”，然後講占候具體方法，有兩種，一種是由風向直接判斷軍事行動的勝敗，如“風從析上來，己將死，客勝。……風從小弱、大弱來，主人勝”。還有一種是，風向還要結合占卜的時日和風持續的時間一起來判斷，例如“凡商日大風從寅、丑上來，比連三日至七日，為諸軍各自解去，不交戰也。”混合了風雲氣候雜占用於占軍的占候術，《通典》也有一部分摘錄，但具體的操作方法與敦煌文獻不盡相同<sup>86</sup>。

第三種類型最為複雜，是運用各種占法的雜合法。主要見於P.2632《手決一卷》，卷尾有題記：“咸通十二年八月廿五日於晉昌郡寫記”<sup>87</sup>。卷中白衣為主之讖履見，王重民云：“是年張議潮卒，張淮深代守歸義，正是西陲安謐之時，而白衣讖讖，已如是之盛<sup>88</sup>。”此占卜書和河西政治史，尤其是金山國立國之理念有密切關係，尚未為治史者所重。其中有《占風法》，篇

<sup>85</sup>胡文輝《銀雀山漢簡〈天地八風五行客主五音之居〉釋證》，《簡帛研究》第三輯，南寧：廣西教育出版社，1998年，267-278頁。收入氏著《中國早期方術與文獻叢考》，廣州：中山大學出版社，2000年，289-304頁。

<sup>86</sup>杜佑《通典》，王文錦等點校，北京：中華書局，1988年，4177-4183頁。

<sup>87</sup>池田溫《中國古代寫本讖語集錄》，東京：東京大學東洋文化研究所，1990年，429頁。

<sup>88</sup>王重民《敦煌遺書論文集》，北京：中華書局，1984年，173頁。

題下序言云：“凡候風之法，須明知五音、六清(情)、八卦、五行王相休廢，相生相克，以知吉凶。”，然後依次敘述日音法、時音法、五音所主法、六情法、六合法、十二刑法、六衝法、六鉤法、五行王相法。

還有一種是“五音候風法”，亦見于P.2610，以風從來之方位：子、卯、巳、戌、辰、午，占測戰事吉凶。如“當日風從子上來，左右有兵謀”，雙行小注云：“申子為貪狼，水為主財，故在奸候有謀，在申為子屋，他做此。”

從歷代史志著錄來看，西漢與占風有關的著作很少。《漢書》卷三〇《藝文志》“五行類”中僅有“《風鼓六甲》二十四卷。《風后孤虛》二十卷<sup>89</sup>。”由於這些書早已亡佚，但憑書名，我們尚無法確定是否確係占風書。而在《隋書》卷三四《經籍志》志中卻有數十種之多，彙錄如下：

《黃帝蚩尤風后行軍秘術》二卷 梁有《黃帝蚩尤兵法》一卷，亡。

《吳有道占出軍決勝負事》一卷 梁二卷。又《黃帝出軍雜用決》十二卷。《風氣占軍決勝戰》二卷，太史令吳範撰。

《對敵占風》一卷 梁有《黃帝夏氏占氣》六卷，《兵法風氣等占》三卷，亡。

《兵書雜占》十卷 梁有《兵法日月風雲背向雜占》十二卷，《兵法》三卷，《虛占》三卷，《京氏征伐軍候》八卷。

《翼氏占風》一卷

《風角集要占》十二卷

《風角要占》三卷 梁八卷，京房撰。

《風角占》三卷 梁有《侯公領中風角占》四卷，亡。

《風角總占要決》十一卷 梁有《風角總集》一卷，《風角雜占要決》十二卷，亡。

《風角雜占》四卷 梁有《風角雜占》十卷，亡。

《風角要集》十卷

《風角要集》六卷 梁十一卷。

《風角要集》一卷

《風角要候》十一卷 翼奉撰。

<sup>89</sup> 《漢書》，標點本，北京：中華書局，1962年，1768頁。

- 《風角書》十二卷 梁十卷。
- 《風角》七卷 章仇太翼撰。
- 《風角占候》四卷 梁有《風角雜兵候》十三卷，亡。
- 《風角鑲曆占》二卷 呂氏撰。
- 《風角要候》一卷 章仇太翼撰。
- 《兵法風角式》一卷
- 《戰鬥風角鳥情》三卷 梁有《風角五音六情經》十三卷，《風角兵候》十二卷，亡。
- 《風角鳥情》一卷 翼氏撰。
- 《風角鳥情》二卷 儀同臨孝恭撰<sup>90</sup>。
- 《陰陽風角相動法》一卷 梁有《風角迴風卒起占》五卷，《風角地辰》一卷，《風角望氣》八卷，《風雷集占》一卷。
- 《五音相動法》二卷
- 《五音相動法》一卷 梁有《風角五音占》五卷，京房撰，亡。
- 《風角五音圖》二卷
- 《風角雜占五音圖》五卷 翼氏撰。梁十三卷，京房撰，翼奉撰，亡<sup>91</sup>。

以上祇是集錄書名中直接相關者，尚不包括其他數種亦有可能包含占風內容的著作。但的僅就此而言，數目和流派已經是極為可觀了，其中對後世影響較大的是翼奉和京房二家之說<sup>92</sup>。黃正建已經指出，唐以後“風角”類占術開始衰落，但宋代有一點復興。據《宋史》卷二〇六《藝文志》，較《新唐書》新增的有：李靖《六十甲子占風雨》一卷、《日月風雲氣候》一卷、《占風雲氣候日月星辰圖》七卷、《風雲氣象備集占》一卷、《行軍占風氣》一卷<sup>93</sup>。《通志》所載更多：

《翼氏占風》，一卷。《天文占雲氣圖》，一卷。《雜望氣經》，八卷。《候氣占》，一卷。章賢《十二時雲氣圖》，二卷。《天機立

<sup>90</sup>《舊唐書·藝文志》著錄《風角鳥情》二卷，劉孝恭撰，此處《隋志》作臨孝恭，二者必有一誤。

<sup>91</sup>《隋書經籍志詳攷》羅列各書志著錄，可資參證。興膳宏、川合康三著，東京：汲古書院，1995年，631-633頁。

<sup>92</sup>李零《中國方術考》（修訂本），北京：東方出版社，2001年，55頁。

<sup>93</sup>黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，55-56頁。

馬占》，一卷。鍾湛然撰。《推占龍母探珠詩》，一卷。以望氣占說爲詩六十首。《推占青霄玉鏡經》，一卷。《占風九天玄女經》，一卷。《定風占詩》，一卷。忠武軍節度巡官劉啓明撰。《雲氣圖》，一卷。《象氣圖》，一卷。《天涯地角經》，一卷。《占風雲氣候日月星辰上下圖》，一卷。《乾象占》，一卷。《雲氣測候賦》，一卷。劉啓明撰。《占候風雨賦》，一卷。劉啓明撰。《望氣書》，七卷。見《隋志》。《雲氣占》，一卷。見《隋志》。

右風雲氣候占，十九部，三十三卷<sup>94</sup>。

據此可知，這類書在宋代的確還頗爲流行，以致有必要單獨作爲一大門類著錄。這十九部中也有一些不爲《隋志》、《宋志》所收錄者。在文體上，不但有文、圖，而且還有詩賦等形式，而創作者則有劉啓明這樣的軍官，可見中唐以後確實又有一些新的發展。其中有圖者不少，表明此時期，類似於吐魯番《占風法》的占書仍是主流，但無奈總的頹勢是難以挽回了，傳習者既少，所以後世大都逐漸亡佚，鮮有流傳至今者<sup>95</sup>。

值得注意的是，風角往往還與鳥情占相聯。鳥占亦爲中國古代占術中極爲古老的一大門類。甲骨卜辭中例證甚多。《左傳》中也有相關記載，如僖公十六年，周內史叔興論“六鷁退飛”，襄公十八年，師曠占鳥烏之聲<sup>96</sup>。《周易》亦包含鳥占，如《小過》：“初六飛鳥，以凶<sup>97</sup>。”漢唐多鳥情占書。《日本國見在書目》著錄《京房占六情百鳥鳴》，或爲後人托名。《隋書·經籍志》著錄《六情鳥音內秘》一卷，題焦氏。姚振宗以爲或後人及門弟子所錄<sup>98</sup>。《隋志》還著錄：《鳥情占》一卷，王喬撰；《鳥情逆占》一卷；《鳥情書》二卷；《鳥情雜占禽獸語》一卷；《占鳥情》二卷；《鳥情占》一卷；

<sup>94</sup>鄭樵《通志二十略》，王樹民點校，北京：中華書局，1995年，1669-1670頁。

<sup>95</sup>其中《風角雜占五音圖》、《風角五音占》、《風角鳥情》、《風角要候》、《風角要占》等雖已亡，但尚有佚文存世。

<sup>96</sup>劉瑛《〈左傳〉、〈國語〉方術研究》，北京：人民文學出版社，2006年，54-55頁。

<sup>97</sup>關於上古鳥占，參看連劭名《〈尚書·高宗彤日〉與古代的鳥占》，《華學》第一輯，廣州：中山大學出版社，1995年，63-68頁。

<sup>98</sup>姚振宗《漢書藝文志拾補》，《二十五史補編》第二冊，北京：中華書局，1955年，1514頁。

《鳥情逆占》一卷，管輅撰；《和菟鳥鳴書》一卷；《王喬解鳥語經》<sup>99</sup>。後兩種，原附於《雜占夢書》之下，趙益認為，從性質上看，雖與夢書無涉，但屬於鳥情中較低級者，入“雜占”一類，亦非全無道理<sup>100</sup>。這些鳥占書大多散佚，所幸唐人李淳風《乙巳占》保留了一部分。《乙巳占》卷十先論其淵源，卷內“六情風鳥所起加時占第八十”係以某日某時鳥鳴來占行事吉凶<sup>101</sup>。《太白陰經》卷八“鳥情占”內容與此相似<sup>102</sup>，祇是更為簡略。風角為何與鳥情相關，或許從管輅的答辯可以一窺端倪。《三國志》卷二九《方技·管輅傳》裴注引《輅別傳》：

輅答曰：“夫天雖有大象而不能言，故運星精於上，流神明於下，驗風雲以表異，役鳥獸以通靈。表異者必有浮沉之候，通靈者必有宮商之應，是以宋襄失德，六鷁並退，伯姬將焚，鳥唱其災，四國未火，融風已發，赤鳥夾日，殃在荊楚。此乃上天之所使，自然之明符。考之律呂則音聲有本，求之人事則吉凶不失。昔在秦祖，以功受封，葛盧聽音，著在《春秋》，斯皆典謨之實，非聖賢之虛名也。商之將興，由一燕卵也。文王受命，丹鳥銜書，此乃聖人之靈祥，周室之休祚，何賤之有乎？夫鳥鳴之聽，精在鶉火，妙在八神，自非斯倫，猶子路之於死生也<sup>103</sup>。”

管輅的解釋頗為複雜，但風角與鳥占相通，其實最根本的一點在於飛鳥可以通靈，故能驗風雲之表異，而鳥鳴有宮商之應，此又與五音占風的原理相合。蓋職是之故，候風裝置造為鳥形。另外一個管輅沒有提到的是，鳥鳴亦各有其方位，可與八方對應。例如敦煌文獻 P.3988《鳥占習要事法》依次敘述各方位的鳥鳴，如“西方，權人某，官使來，吉處去，慎水則吉。”

<sup>99</sup>《隋書》，標點本，北京：中華書局，1973年，1030頁。

<sup>100</sup>趙益《古典術數文獻述論稿》，北京：中華書局，2005年，64-65頁。

<sup>101</sup>李零主編《中國方術概觀·占星卷》，北京：人民中國出版社，1993年，146、159頁。

<sup>102</sup>李筌撰《神機制敵太白陰經》，《叢書集成初編》據守山閣本影印，北京：中華書局，1985年，239-241頁。

<sup>103</sup>陳壽撰，裴松之注《三國志》，標點本，北京：中華書局，1971年，816頁。

餘皆仿此，不具引<sup>104</sup>。

用於占個人命運或突發事件的，亦見於前揭敦煌文獻 P.2610、P.3288、S.2729V<sup>105</sup>。如前所述，這三個卷子大體一致。其中均有“四宮占候”，有一圖，且旁注相應的占測文字，取 S.2729V 錄文如下：

凡四宮占候，隨風所發言之：

風從煞上來，必有相煞傷者，急防之。

風從大吉上來，必有詔書恩釋（澤）並財食事。

風從反上來，子逆父，必有返（反）逆之事。

風從辱上來，必有污辱之事，若陰私相告發也。

風從爭上來，必有誣欺不誠信之人欲來欺詐，慎之。

風從但上來，有誣欺不行之人來。

風從分上來，有義急（忿）訟相持短長之事。

風從氏上來，有罪人逃形（刑）若亡走入官之事。

劉樂賢認為所謂“四宮占候”，就是將十二支分為四宮，每宮各以“煞”、“大吉”、“反”、“辱”、“爭”、“但”、“分”、“氏”八項與八方相配，並根據相應的風向占測吉凶。他將此與《乙巳占》卷十“八方暴風第八十一”下之“三辰八角風”作了比較研究，認為兩者在原理和內容上相通，並可互相校正抄寫錯誤<sup>106</sup>。

<sup>104</sup>其他《烏鳴占》類文獻，還有 P.3479、P.3888，相關研究參看 B. Laufer, “Bird Divination among the Tibetans”, in *Sino-Tibetan Studies: Selected Papers on the Art, Folklore, History, Linguistics and Prehistory of Sciences in China and Tibet*, collected by Hartmut Walravens, New Delhi: Rakesh Goel for Aditya Prakashan, vol. II, 1987, pp. 354-463. Carole Morgan, “La divination d’après les croisements des corbeaux dans les manuscrits de Dunhuang”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, 3, (1987), pp. 55-76. 王堯、陳踐：《吐蕃時期的占卜研究——敦煌藏文寫卷譯釋》，香港：香港中文大學出版社，1987年，第 v-vi，9-11 頁。

<sup>105</sup>鄧文寬和劉樂賢在論及天文氣象占時，曾徵引前揭榮新江《德國“吐魯番收集品”中的漢文典籍與文書》，提及上述敦煌文獻與 Ch 3316 有關聯。參看 Marc Kalinowski ed., *Divination et société dans la Chine Médiévale. Une étude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris: Bibliothèque nationale de France, 2003, pp.38-39.

<sup>106</sup>劉樂賢《敦煌卷子與〈乙巳占〉對讀一例》，中國文物研究所編《出土文獻研究》第六輯，上海：上海古籍出版社，2004年，266-270頁。

占風的知識在敦煌社會的普及，並非祇有占卜書這一種途徑。在《兔園策府·議封禪》中寫道：“協風搖扇，景化潛流，榮鏡八荒，財成萬有”，注云：“協風，和風也<sup>107</sup>。”正是滲透於蒙書之中，從而成為大眾的“常識”。

但敦煌文獻祇講占測的方法，而不涉及實踐。我們在傳世文獻中找到一些可能是運用這一類占法的實例，雖然年代是風角最爲風行東漢，但應可與晚出的敦煌文獻印證。《後漢書》卷八二上《方術傳》載，李南以此術著稱於世：

李南字孝山，丹陽句容人也。少篤學，明於風角。和帝永元中，太守馬棱坐盜賊事被徵，當詣廷尉，吏民不寧，南特通謁賀。棱意有恨，謂曰：“太守不德，今當即罪，而君反相賀邪？”南曰：“旦有善風，明日中時，應有吉問，故來稱慶。”旦日，棱延望景晏，以爲無徵；至晡，乃有驛使齎詔書原停棱事。南問其遲留之狀。使者曰：“向度宛陵浦裏航，馬踠足，是以不得速。”棱乃服焉。後舉有道，辟公府，病不行，終於家。

南女亦曉家術，爲由拳縣人妻。晨詣爨室，卒有暴風，婦便上堂從姑求歸，辭其二親。姑不許，乃跪而泣曰：“家世傳術，疾風卒起，先吹竈突及井，此禍爲婦女主爨者，妾將亡之應。”因著其亡日。乃聽還家，如期病卒<sup>108</sup>。

又，同卷《樊英傳》：

樊英字季齊，南陽魯陽人也。少受業三輔，習《京氏易》，兼明《五經》。又善風角、星筭，《河》、《洛》七緯，推步災異。隱於壺山之陽，受業者四方而至。州郡前後禮請，不應；公卿舉賢良方正、有道，皆不行。

嘗有暴風從西方起，英謂學者曰：“成都市火甚盛。”因含水西向漱之，乃令記其日時。客後有從蜀都來，云“是日大火，有黑雲卒從東起，須與大雨，火遂得滅”。於是天下稱其術藝<sup>109</sup>。

<sup>107</sup> 錄文參鄭阿財、朱鳳玉《敦煌蒙書研究》，蘭州：甘肅教育出版社，2002年，271頁。

<sup>108</sup> 《後漢書》，2716-2717頁。

<sup>109</sup> 《後漢書》，2721-2722頁。

可惜傳中祇是渲染占術的神妙，而未詳其占法。敦煌文獻中未見直接對應者，我們在傳世史籍中也沒有找到這類占書。傳中稱李南之女通曉此術，乃得之於家傳。或許應為此等方術祇是家族中口耳相授，秘而不宣，並未著成文字，以致失傳。

以上五大類與占風有關的著作原書雖然多已亡逸，但至少有一部分內容保存在敦煌吐魯番文獻以及幾部堪稱集大成之作的唐代占卜書和兵法書中，比如《乙巳占》、《開元占經》、《神機制敵太白陰經》。那麼這五類占風之書究竟是通過何種紐帶聯繫起來的，換言之，其同一性的最高原則是什麼？其實王充早為我們做過解答。《論衡》卷一五《變動篇》云：“《天官》之書，以正月朝，占四方之風。風從南方來者旱，從北方來者湛，東方來者為疫，西方來者為兵。太史公實道，言以風占水旱兵疫者，人物吉凶統於天也<sup>110</sup>。”

---

<sup>110</sup>黃瑋《論衡校釋》（附劉盼遂集解），北京：中華書局，1990年，653頁。

# 《顯慶禮》所見唐代禮典與法典的關係

史 睿

禮學是中古時期學術文化的核心內容，是民間和官方學者論道談學的主要話題，禮學的變遷代表著學術文化的趨向。同時禮儀制度，尤其是郊廟大典，又與皇帝制度的密切相關，皇權的取得、皇位的傳承，政統與道統關係的調整都必須借助於禮制。大至都城禮儀建築的規劃佈局，小到社會交往中的揖讓周旋，都是禮儀文化的具體表現。陳寅恪先生曾以隋代《開皇禮》為例探究隋唐文化的淵源問題，為中古時代文化變遷的研究開闢了一條新的路向<sup>1</sup>。此後中外學者沿此路向，對唐代禮儀制度的變遷續有研究。日本學者金子修一，從皇帝親祀等方面來考察唐代禮制的變遷以及唐代禮制與法制的關係<sup>2</sup>。高明士細緻地梳理了中古禮制的變遷歷程，尤其對於律、令與禮法的關係作了細緻的分疏<sup>3</sup>。劉俊文專門研究《唐律》與禮的關係<sup>4</sup>。馬小紅探討了中國古代禮與法的一般關係，梳理了中華禮法關係的傳統<sup>5</sup>。霍存福則從唐令復原的角度涉及唐代禮令關係<sup>6</sup>。楊華曾從禮學的王學、鄭

<sup>1</sup>陳寅恪《隋唐制度淵源略論稿》，重慶商務印書館，1943年，此據北京中華書局，1963年，4-61頁。

<sup>2</sup>金子修一《中國古代皇帝祭祀の研究》，東京岩波書店，2006年，67-97頁。

<sup>3</sup>高明士《從律令制的演變看唐宋間的變革》，《臺大歷史學報》第32期，2003年，1-31頁；又《唐代教育法制與禮律的關係》，《唐研究》（第4卷），北京大學出版社，1998年，151-164頁。

<sup>4</sup>劉俊文《唐律與禮的關係試析》，《北京大學學報》1983年第5期，9-20頁；又《唐律與禮的密切關係例述》，《北京大學學報》1984年第5期，68-76頁。更為完整的論述見劉俊文《唐律疏議》點校說明，北京中華書局，1983年，4頁；《唐律疏議箋解·序論》，北京中華書局，1996年，36-64頁。

<sup>5</sup>馬小紅《禮與法》，北京經濟管理出版社，1997年，又《禮與法：法的歷史連接——構建與解析中國傳統法》，北京大學出版社，2004年。關於唐代禮法關係的研究參見任爽《唐代禮制研究》下編《禮制與唐代社會》，瀋陽東北師範大學出版社，1999年。；李玉生《唐令與禮關係析論》，《陝西師範大學學報》2007年第2期，38-45頁。

<sup>6</sup>霍存福《論禮令關係與唐令的復原——〈唐令拾遺〉編譯墨餘錄》，《法學研究》

學的遵從問題入手，對唐代禮制與南北學術的承繼關係作了清晰的闡述<sup>7</sup>。吳麗娛對於正禮與世俗關係的研究也頗具啟發意義<sup>8</sup>。

筆者以《顯慶禮》為例，試圖將唐代禮儀制度的變遷置於律令制發展的歷史座標中加以考察。唐代禮典與法典，密不可分，禮是制定律令格式的基本原則和依據，而禮典的實施又須借助律令格式等相關法條的支撐。就行政層面而言，《顯慶禮》著重與當時的律令格式保持一致性，初步解決了唐初禮典與法典互不統一的問題，推動了唐代禮儀制度的法典化，進一步完善了律令體制。同時，禮典在一定意義上具有行政法典的性質。

### 一、《顯慶禮》與《律疏》修纂程序的比較

以往的研究者總是將唐代禮典，如《貞觀禮》、《顯慶禮》、《開元禮》等，看作一般的官修典籍，與《五經正義》、南北朝諸史或《文館詞林》之類的典籍並無二致。但是古人並不作如是觀，以唐代蘇冕《會要》為藍本的《唐會要》將《文館詞林》、《文思博要》等類書歸入“修撰”門，而特意將歷朝禮典編纂歸入“五禮篇目”門，以示區別。可見唐宋史家心目中唐修貞觀、顯慶、開元諸禮與其它官修典籍具有不同的性質。筆者認為這不僅是因為唐代禮典的內容與其它官修典籍不同，更重要的是兩者有著性質的差異。

通過比較，我們發現唐代禮典的修纂程式與法典的立法程序基本相同，而其頒行之後，亦具有法典的強制性法律效力，所以從本質上看，唐代官修禮典也具有法典性質，是法典之一種。從《顯慶禮》的編纂程序、立法機構的構成和實施效果中我們可以得出這一結論。

唐代法典的修纂方法有四：其一、撰定，即創編或重編新的法典。其二、刪定，即增刪或改動原有法典的內容。其三、刊定，即刊削或修正原有法典的文字。其四、詳定，即審查、選編原有的法律文件，而不進行加工<sup>9</sup>。唐修《五禮》，始於太宗。史稱《貞觀禮》修纂程式為“定著”<sup>10</sup>或“撰

1990年第4期，77-83頁。

<sup>7</sup>楊華《論〈開元禮〉對鄭玄和王肅禮學的擇從》，《中國史研究》2003年第1期，53-67頁。

<sup>8</sup>吳麗娛《正禮與時俗——論民間書儀與唐朝禮制的同期互動》，《敦煌吐魯番研究》（第九卷），北京中華書局，2006年，169-185頁。

<sup>9</sup>劉俊文《唐代法制研究》，臺灣文津出版社，1999年，1-2頁。

<sup>10</sup>《舊唐書》卷二一《禮儀志》，817頁。

定”<sup>11</sup>，《顯慶禮》的修纂程序稱為“緝定”<sup>12</sup>。《貞觀禮》是唐朝開國以來第一次修禮，具有開創性，故曰“撰定”或“定著”，這與武德時代撰定《唐律》具有相同的性質。《顯慶禮》是在《貞觀禮》的基礎上大加增刪，故曰“緝定”，這與高宗儀鳳二年（677）及玄宗開元二十五年（737）刪輯格式相同<sup>13</sup>。

唐代立法一般須遵行以下法定程序，即奉敕、集議、奏定、頒行<sup>14</sup>。以此來考察《顯慶禮》的修纂過程，無不一一吻合。首先，《顯慶禮》是於顯慶元年（656）奉敕修纂的，此詔令雖未見諸史籍，但《通典》、《舊唐書》、《唐會要》、《冊府元龜》等書均記載此禮乃長孫無忌、許敬宗等人奉詔修纂，殆無疑義<sup>15</sup>。與之具有可比性的是永徽三年五月高宗所下的修定律疏詔。其略云：

律學未有定疏，每年所舉明法，遂無憑准，宜廣召解律人修義疏奏聞，仍使中書門下監定<sup>16</sup>。

其次，《顯慶禮》修纂過程中經過了多次集議，這與修纂律令格式的集議過程相同。唐代史籍中記載了很多立法、修禮的集議事例，如開耀元年（682）集議選事條例，史載：

開耀元年四月十一日敕：“吏部兵部選人漸多，及其銓量，十放六七，既疲於來往，又虛費資糧。宜付尚書省，集京官九品已

<sup>11</sup> 《舊唐書》卷七十三《顏師古傳》云：“師古奏曰：臣撰定封禪儀注書，在〔貞觀〕十一年春，於時諸儒參詳，以為適中。”（2595頁）此處所云封禪儀注書，當是貞觀十一年奏上的《大唐新禮》的封禪之部。

<sup>12</sup> 《唐會要》卷三七《五禮篇目》，782頁；《舊唐書》卷二一《禮儀志》，818頁；《玉海》卷六九《禮儀》“禮制”下，1300頁。

<sup>13</sup> 《舊唐書》卷五〇《刑法志》，2142頁；《唐會要》卷三九《定格令》，819-825頁；《冊府元龜》卷六一二《刑法部》“定律令”，7348頁。

<sup>14</sup> 劉俊文《唐代法制研究》，4-7頁。

<sup>15</sup> 《通典》卷四一《禮》；1121頁；《唐會要》卷三七《五禮篇目》，782頁；《舊唐書》卷二一《禮儀志》，817-818頁；《冊府元龜》卷五六四《掌禮部》“制禮”二，6772頁。

<sup>16</sup> 《唐會要》卷三九《定格令》，820頁；《冊府元龜》卷六一二《刑法部》“定律令”，7345頁。

上詳議。”崇文館直學士崔融議曰云云<sup>17</sup>。

又如貞觀十六年禮官、學士集議禘禮事：

貞觀十六年四月二十九日，有司言將行禘祭，請集禮官學士等議。太常卿韋挺等一十八人議曰云云<sup>18</sup>。

故凡雲“獻議”、“奏議”或“議曰”者，多是大臣應皇帝詔命集議所上的奏疏。我們不妨將顯慶修禮之歷次集議的時間、主題、領銜者和文獻出處編製成下表：

表 1：顯慶年間修禮集議表

時間	領銜者	集議主題	出處
顯慶元年六月十八日 <sup>19</sup>	長孫無忌	明堂配祭	《通典》《舊唐書》《唐會要》
顯慶元年九月十九日 <sup>20</sup>	長孫無忌	喪服制度	《通典》《舊唐書》《新唐書》《唐會要》
顯慶元年九月十九日 <sup>21</sup>	長孫無忌 于志寧 許敬宗	輿服制度	《通典》《舊唐書》《新唐書》《唐會要》
顯慶二年七月十一日 <sup>22</sup>	長孫無忌 許敬宗	釋奠先聖	《舊唐書》《唐會要》
顯慶二年七月十一日 <sup>23</sup>	長孫無忌	先代帝王祭祀	《大唐郊祀錄》《唐會要》

<sup>17</sup> 《唐會要》卷七四《選部》上，1581頁；《冊府元龜》卷六二九《銓選部》“條制”一，7547頁。

<sup>18</sup> 《唐會要》卷十八《配享功臣雜錄》，431頁；《舊唐書》卷二六《禮儀志》，996頁。又如：“儀鳳二年，太常博士蘇知機又上表，以公卿以下冕服，請別立節文。敕下有司詳議，崇文館學士校書郎楊炯議曰云云。”（《唐會要》卷三一《輿服》上，661頁）

<sup>19</sup> 《通典》卷四四《禮》“大饗明堂”，1222-1223頁；《唐會要》卷十二《饗明堂議》，325-327頁；《舊唐書》卷二一《禮儀志》，821-823頁。

<sup>20</sup> 《通典》卷六一《禮》“君臣服章制度”，1725頁；《舊唐書》卷四五《輿服志》，1939頁；《新唐書》卷二五《車服志》，528-529頁；《唐會要》卷三一《輿服》，659-661頁。

<sup>21</sup> 《通典》卷六一《禮》“君臣服章制度”，1724頁；《舊唐書》卷四五《輿服志》，1938-1939頁；《新唐書》卷二五《車服志》，528頁。

<sup>22</sup> 《舊唐書》卷二四《禮儀志》，917-918頁；《唐會要》卷三五《褒崇先聖》，743頁。

<sup>23</sup> 《大唐郊祀錄》卷十《饗禮》“先代帝王”，806頁；《唐會要》卷二二《前代帝王》，499頁。

顯慶二年八月十三日 <sup>24</sup>	長孫無忌 許敬宗	郊祀神位	《大唐郊祀錄》《通典》《舊唐書》《唐會要》
顯慶二年 <sup>25</sup>	許敬宗	祭祀燔柴	《通典》《舊唐書》

最後為奏定。史載，顯慶三年正月，修禮諸臣將《顯慶禮》進呈高宗，高宗親自為之作序<sup>26</sup>，這一過程就是奏定的程序。可惜修禮群臣的《進顯慶禮表》和高宗的《顯慶禮序》都沒有流傳下來。我們可以借助傳世的永徽四年《進律疏表》來推測《顯慶禮》的成書進奏過程<sup>27</sup>。最後一道程序是制頒，即皇帝發佈制敕，正式批准頒行。史載，顯慶三年正月五日，群臣奏上《顯慶禮》，高宗詔中外頒行<sup>28</sup>。貞觀十一年三月《頒行唐禮及郊廟新樂詔》及麟德二年（665）《定郊祀樂舞詔》則為我們還原高宗下詔頒行《顯慶禮》提供了基本的文本樣式<sup>29</sup>。

除了程序相同之外，《顯慶禮》編纂機構的構成與立法機構的構成也基本相同。劉俊文先生指出，唐代高級臨時立法機構是由三類官員構成，即中樞機構的首腦（包括中書省、門下省、尚書省的長官和次官）、中央司法職能機構的官員（包括三法司——刑部、大理寺、御史臺的長官和次官）和中央有關各司官員（包括與立法相關部門的長官和次官）。如以此結構分析顯慶年間修禮官員的名單，則可以發現兩者的構成並無二致：首先，太尉長孫無忌、尚書左僕射於志寧、中書令杜正倫、中書侍郎李義府、中書侍郎李友益、黃門侍郎劉祥道·許圜師為三省的長官和次官；其次，禮部尚書許敬宗、太常少卿韋琨是司禮部門的長官和次官；最後，太學博士史道玄、符璽郎孔志約、太常博士蕭楚材·孫自覺·賀紀等則為司禮相關機構的

<sup>24</sup> 《大唐郊祀錄》卷四《祀禮》，757頁；《通典》卷四三《禮》“郊天”，1193-1194頁；《舊唐書》卷二一《禮儀志》，823-825頁；《玉海》卷九三《郊祀》引《唐會要》佚文，1698頁。

<sup>25</sup> 《通典》卷四三《禮》“郊天”，1394-1395頁；《舊唐書》卷二三《禮儀志》，893-894頁。

<sup>26</sup> 《通典》卷四一《禮》，1121頁；《唐會要》卷三七《五禮篇目》，782頁；《舊唐書》卷二一《禮儀志》，818頁；《冊府元龜》卷五六四《掌禮部》“制禮”二，6772頁。

<sup>27</sup> 《唐律疏議》附錄《進律疏表》，577-579頁。

<sup>28</sup> 同注[25]。

<sup>29</sup> 《頒行唐禮及郊廟新樂詔》見於《冊府元龜》卷五六四《掌禮部》“制禮”，6771頁。《定郊祀樂舞詔》見於《唐會要》卷三二《雅樂》上，692頁。

官員。略有不同的是編纂法典的有司是三法司——刑部、大理寺、御史臺，而編纂禮典的有司是禮部和太常寺；立法的相關機構因事不同，或為吏部、戶部，或為太常、太府，而編纂禮典的相關機構則為太學、國子監等機構。我們將永徽三年至四年間編纂《律疏》機構的官員構成和顯慶元年三年間修禮機構的官員構成作一對比，其間的相應關係就十分清晰了。

表 2：唐代立法機構與修禮機構構成對比表

立法 機構	中樞機構官員	中央司法(司禮) 機構官員	中央有關各司官員及 明律(明禮)官
永徽三年至四年修《律疏》	太尉長孫無忌 司空李勣 尚書左僕射于志寧 尚書右僕射褚遂良 尚書右丞劉燕客 中書令柳奭 中書侍郎來濟 中書侍郎辛茂將 黃侍郎韓瑗	刑部尚書唐臨 刑部郎中王懷恪 御史中丞賈敏行 大理卿段寶玄 大理丞路立 大理評事曹惠果	律學博士司馬銳 潁州刺史裴弘獻 雍州始平縣丞石士達 <sup>30</sup>
顯慶元年三年修《禮》	太尉長孫無忌 尚書左僕射于志寧 中書令杜正倫 中書侍郎李義府 中書侍郎李友益 黃門侍郎劉祥道 黃門侍郎許圜師	禮部尚書許敬宗 太常少卿韋琨	太學博士史道玄 符璽郎孔志約 太常博士蕭楚材 太常博士孫自覺 太常博士賀紀 <sup>31</sup>

此外，唐代禮典也具有和律令格式等法典相同的法律效力，從禮典頒佈實施開始，一切國家禮儀都須准禮施行。例如：

儀鳳二年七月，太常少卿韋萬石奏曰：“明堂大饗，准古禮鄭玄義，祀五天帝，王肅義祀五行帝。《貞觀禮》依鄭玄義祀五天帝，顯慶以來新修禮祀昊天上帝。奉乾封二年敕，祀五帝，又奉敕兼祀昊天上帝。伏奉上元三年三月敕，五禮並依貞觀年禮為定。

<sup>30</sup> 以上修《律疏》名單依據《唐律疏議》附錄《進律疏表》(577-579頁)。

<sup>31</sup> 以上修《顯慶禮》名單依據《唐會要》卷三七《五禮篇目》(782頁)、《舊唐書》卷二一《禮儀志》(817-818頁)、《冊府元龜》卷五六四《掌禮部》“制禮”二(6772頁)。

又奉去年敕，並用周禮行事。今用樂須定所祀之神，未審依古禮及《貞觀禮》，爲復依見行之禮？”時高宗及宰臣並不能斷，依違久而不決。尋又詔尚書省及學者詳議，事仍不定。自此明堂大享，兼用貞觀、顯慶二《禮》<sup>32</sup>。

又如：

元和元年八月，太常禮院奏曰：季秋大享明堂，祀昊天上帝，謹按《孝經》云：宗祀文王於明堂，以配上帝。謹按經雲，今太廟附享禮畢。大享之日，准禮合奉皇考順宗至德大聖大安孝皇帝配神作主。詔曰：敬依典禮<sup>33</sup>。

禮典不僅編纂與執行和法典有相同之處，其具體條文也與法典密切相關。

## 二、《顯慶禮》所見禮令關係

如所週知，《貞觀禮》與《顯慶禮》在郊廟大典所遵從的禮學經義上存在重大的差異：《貞觀禮》遵行的是以鄭玄爲代表的禮學體系，富於北學的識緯色彩；《顯慶禮》則遵循以王肅爲代表的禮學體系，排除了識緯影響，追尋禮經的主旨<sup>34</sup>。《貞觀禮》修成於貞觀禮十一年，《貞觀令》與《貞觀禮》同時頒行，《貞觀祠令》與《貞觀禮》遵循了相同的鄭玄禮學，兩者相互呼應。永徽年間頒行的《永徽祠令》則繼承了《貞觀祠令》的內容，與《貞觀禮》所遵循的禮學經義一脈相承。史料證明，《貞觀禮》與《永徽祠令》的大部分內容是相對應的<sup>35</sup>。修禮官總是將《貞觀禮》（亦稱《大唐新禮》，簡稱《新禮》）與《永徽祠令》相提並論<sup>36</sup>，如顯慶二年八月長孫無忌、許敬宗等奏議曰：“據《〔永徽〕祠令》及《〔大唐〕新禮》，並用鄭玄六天之義，圓丘祀昊天上帝，南郊祭太微感帝，明堂祭太微五帝<sup>37</sup>。”又同年長孫無忌

<sup>32</sup> 《舊唐書》卷二一《禮儀志》，827頁。

<sup>33</sup> 《唐會要》卷十二《饗明堂議》，335頁。

<sup>34</sup> 金子修一《魏晉より隋唐に至る郊祀・宗廟の制度について》，《史學雜誌》八八編一〇號，1979年，22-63頁。承金子先生寄賜大作，謹誌謝忱。又，楊華《論〈開元禮〉對鄭玄和王肅禮學的擇從》，《中國史研究》，53-67頁。

<sup>35</sup> 參見仁井田陞著、池田溫編集代表《唐令拾遺補》（東京大學出版會，1993年，490頁）所復原的永徽《祠令》。

<sup>36</sup> 《貞觀禮》稱《大唐新禮》，見《舊唐書》卷四六《經籍志》，1975頁。

<sup>37</sup> 同注[23]。

等奏議曰：“〔〔大唐〕新禮〕及〔〔永徽祠〕令〕，無祭先代帝王之文<sup>38</sup>。”由於《貞觀禮》和《永徽令》久已散佚，我們難以全面復原並加以比較，今僅就文獻中所見《貞觀禮》和永徽《祠令》之郊祀大典列為下表，以資比較：

表 3：《貞觀禮》與永徽祠令郊祀大典對比表

禮令名稱 祭祀時間	《貞觀禮》	永徽祠令
冬至	祀昊天上帝於圓丘 <sup>39</sup>	祀昊天上帝於圓丘
孟春辛日	祀感帝於南郊， 以世祖元皇帝配 <sup>40</sup>	祭太微感帝於南郊
孟夏	雩雩祀五方上帝、五人 帝、五官帝於南郊 <sup>41</sup>	雩五方上帝於雩壇 <sup>42</sup>
夏至	祀皇地祇於方丘 <sup>43</sup>	祀皇地祇於方丘
季秋	祀五方帝、五官於明堂 <sup>44</sup>	祀五方上帝於明堂
孟冬	祀神州於北郊 <sup>45</sup>	祀神州於北郊

然自顯慶三年正月《顯慶禮》頒行之後，禮令之間就出現了衝突，它和《貞觀禮》，以及正在行用的《永徽祠令》均大異其趣。《永徽祠令》如不修訂，勢必與《顯慶禮》相鑿枘，難以繼續行用。今將《顯慶禮》與《永徽祠令》的區別比較如下：

表 4：永徽祠令與《顯慶禮》郊祀大典對比表

禮令名稱 祭祀時間	永徽祠令	《顯慶禮》
冬至	祀昊天上帝於圓丘	祀昊天上帝於圓丘 <sup>46</sup>

<sup>38</sup>同注 [22]。

<sup>39</sup>同注 [23]。

<sup>40</sup>《大唐開元禮》卷一《序例》“神位”條，14頁；《舊唐書》卷二一《禮儀志》，825、835頁。

<sup>41</sup>同前注。

<sup>42</sup>仁井田陞著、池田溫編輯代表《唐令拾遺補》據《天地瑞祥志》二十《封禪》復原，490頁。

<sup>43</sup>《通典》卷四五《禮》“方丘”，1261頁；《舊唐書》卷二一《禮儀志》，824頁。

<sup>44</sup>《通典》卷四四《禮》“大饗明堂”，1221頁；《唐會要》卷十二《饗明堂議》，325-326頁。

<sup>45</sup>《通典》，1261頁；《舊唐書》卷二一《禮儀志》，824、826頁。

<sup>46</sup>《舊唐書》卷二一《禮儀志》，823頁。

孟春辛日	祭太微感帝於南郊	祀昊天上帝於圓丘 <sup>47</sup>
孟夏	雩五方上帝於雩壇	雩祀昊天上帝於圓丘 <sup>48</sup>
夏至	祀皇地祇於方丘	祀皇地祇於方丘 <sup>49</sup>
季秋	祀五方上帝於明堂	祀昊天上帝於明堂 <sup>50</sup>
孟冬	祀神州於北郊	廢北郊之禮 <sup>51</sup>

《顯慶禮》既然與《永徽祠令》有如此之大的差別，兩者在實施過程中就難免互相衝突，這需要修改《祠令》，使之與《顯慶禮》相吻合。許敬宗等修禮官是有唐一代最早自覺地協調禮令關係的立法官員。他們的奏議在討論《顯慶禮》對於《貞觀禮》的修訂時，總是同時提出“條附禮令，永垂後則”，注意禮令關係的諧調。關於顯慶年間因修禮而改祠令的推斷，可以由敦煌出土的唐令式殘卷（Дх.3558）加以證明<sup>52</sup>。綜合傳世文獻和敦煌出土文獻，我們製成下表，從中可以清晰地看到從永徽祠令到顯慶修訂本的變遷。

表 5：《永徽祠令》神位變遷表

法令	永徽祠令 <sup>53</sup>	永徽光祿式 <sup>54</sup>	永徽令之顯慶修訂本 <sup>55</sup>
神位			

<sup>47</sup> 《大唐開元禮》卷一《序例》“神位”，14頁；《舊唐書》卷二一《禮儀志》，823-825、835頁。

<sup>48</sup> 同前注。

<sup>49</sup> 《舊唐書》卷二一《禮儀志》，824頁。

<sup>50</sup> 《大唐開元禮》卷一《序例》“神位”，14頁；《舊唐書》卷二一《禮儀志》，835頁。

<sup>51</sup> 《通典》卷四五《禮》“方丘”，1261頁；《大唐郊祀錄》卷八《祭禮》一，783頁；《舊唐書》卷二一《禮儀志》，824、826頁。

<sup>52</sup> 參見榮新江、史睿《俄藏敦煌寫本〈唐令〉殘卷（Дх.3558）考釋》（《敦煌學輯刊》1999年1期，3-13頁）。李錦繡《俄藏Дх.3558唐〈格式律令事類·祠部〉殘卷試考》（《文史》2002年第3輯，總第60輯）將此文書比定為開元二十五年《格式律令事類》殘卷，然詳釋文書，恐不盡然，筆者與榮新江撰寫的《俄藏Дх.3558唐代令式殘卷再研究》（《敦煌吐魯番研究》第九卷，北京中華書局，2006年5月，143-168頁）進一步深入論證，重申了此文書為顯慶至乾封間令式文書的觀點。

<sup>53</sup> 永徽二年～約顯慶二年。永徽《祠令》見《唐令拾遺補》，490頁。

<sup>54</sup> 約永徽三年～顯慶中。永徽《光祿式》見《大唐郊祀錄》卷一《凡例》“俎饌”，763頁；《唐會要》卷十七《祭器議》，403頁；《舊唐書》卷二一《禮儀志》，825頁。

<sup>55</sup> 約顯慶二年～約乾封二年。俄藏Дх.3558《唐令式殘卷》，釋錄及復原見《俄藏Дх.3558唐代令式殘卷再研究》。

大祀	昊天上帝、五方上帝、皇地祇、神州、宗廟	天地、宗廟、社稷	昊天上帝、五方上帝、皇地祇、神州、宗廟
中祀	社稷、日月、星辰、岳鎮、海瀆、帝社	日月、岳鎮、海瀆、先農、先蠶，釋奠准中祀	社稷、日月、星辰、先代帝王、岳鎮、海瀆、帝社、先蠶、釋奠
小祀	司中、司命、風師、雨師、諸星、山林、川澤之屬，為小祀，州縣之〔社稷、釋奠及諸神祠亦〕准小祀例	風師、雨師	司中、司命、風師、雨師、諸星、山林、川澤之屬為小祀，州縣之社稷、釋奠及諸神祠亦准小祀例

實際上，與禮典相聯繫的令文絕不僅固限於祠令，令典大部分內容幾乎都與禮典相關，故制為下表，以醒眉目。

表 6：令典與禮典變遷關係表

《永徽令》篇目 <sup>56</sup>	變動內容	所屬禮典篇目 <sup>57</sup>	出處
官品令	太廟令、丞及諸陵令、丞的品級提昇	吉禮·皇帝親享太廟、三公行諸陵	《通典》《舊唐書·職官志》《新唐書·百官志》《唐會要》
祠令	神位	序例·神位	《大唐郊祀錄》《唐六典》《通典》《舊唐書·禮儀志》《唐會要》《文苑英華》
	冬至南郊	吉禮·冬至祀圜丘	《大唐郊祀錄》《唐會要》《舊唐書·禮儀志》
	正月上辛祈穀	吉禮·正月上辛祈穀	《大唐郊祀錄》《唐會要》《舊唐書·禮儀志》
	明堂	吉禮·大饗明堂	《大唐郊祀錄》《唐會要》《舊唐書·禮儀志》
	先代帝王	吉禮·有司享先代帝王	《大唐郊祀錄》《唐會要》《舊唐書·禮儀志》
	籩豆之數	序例·俎豆	《通典》《唐會要》《舊唐書·禮儀志》

<sup>56</sup> 《永徽令》篇目以仁井田陞《唐令拾遺》的復原為參照。

<sup>57</sup> 此處禮典篇目以《大唐開元禮》為參照。

學令	釋奠先聖先師	吉禮·釋奠於孔宣父	《通典》《唐會要》《舊唐書·禮儀志》
	州縣釋奠	吉禮·諸州縣釋奠於孔宣父	《通典》《唐會要》《舊唐書·禮儀志》
選舉令	冊拜公卿	嘉禮·朝堂冊命諸臣	《唐會要》《舊唐書·禮儀志》
封爵令	縣主出嫁	嘉禮·公主降嫁	《唐會要》
衣服令	大裘變為袞冕	序例·衣服	《舊唐書·輿服志》《唐會要》
儀制令	聞奏祥瑞	吉禮·元日朝會	《唐會要》
	輟朝	凶禮	《唐會要》
鹵簿令	巡陵鹵簿	吉禮·三公行諸陵	《唐會要》
樂令	文舞、武舞	吉禮·皇帝冬至祀圜丘等	《舊唐書·音樂志》《冊府元龜》
公式令	朝集使班次	吉禮、嘉禮等	《唐六典》《通典》《唐會要》
喪葬令	舉哀	凶禮	《唐會要》《三代實錄》
	五服制度	凶禮·五服制度	《舊唐書·禮儀志》《舊唐書·蕭嗣業傳》《唐會要》

通過對相關文獻的比較，我們可以發現當禮典與令典衝突時，修改禮典或令典，使之相互諧調，有以下兩個方面。

### （一）修改禮典。

#### 1、繼承顯慶以前對於《貞觀禮》的修訂。

例如“《貞觀禮》祫享，功臣配享於廟庭，禘享則不配”<sup>58</sup>，但“當時令文（《貞觀令》），祫禘之日，功臣並得配享”，兩者不同。貞觀十六年行禘祫禮，經禮官、學士集議，乃改禮從令<sup>59</sup>。又如貞觀二十一年二月，太宗詔以左丘明等二十二人配享孔廟，此後釋奠依詔，並修入《永徽令·學令》，至顯慶年間修禮，經許敬宗等奏請，修附《顯慶禮》中<sup>60</sup>。再如貞觀二十一年以前，國學釋奠和州縣學釋奠皆以學官主祭，經許敬宗奏請，按照中祀標準全面提陞了釋奠禮的規格，國學釋奠改由國子祭酒主祭，州縣學釋奠

<sup>58</sup> 《唐會要》卷一八《配享功臣》，428頁；《舊唐書》卷二六《禮儀志》，996頁。

<sup>59</sup> 《唐會要》卷一八《配享功臣雜錄》，431頁；《舊唐書》卷二六《禮儀志》，996頁。

<sup>60</sup> 《舊唐書》卷二四《禮儀志》，917-918頁；《唐會要》卷三五《褒崇先聖》，743頁，同書同卷《釋奠》，748頁。

也改由州縣長官主祭，構建了釋奠禮的體系，並修附禮令。這些改變都由《顯慶禮》繼承。

## 2、緝定《顯慶禮》時依據此前令文改訂禮典。

例如貞觀二十一年二月，唐太宗詔以左丘明等二十二人配享孔廟，此後釋奠禮依詔施行，並於永徽中編入《學令》。至顯慶中修禮，經許敬宗等奏請，將此條附入禮典之中。再如“《貞觀禮》祫享，功臣配享於廟庭，禘享則不配”，但“當時令文（即《貞觀令》），祫禘之日，功臣並得配享”。經貞觀十六年禮官、學生集議，乃改禮從令。

## 3、《顯慶禮》修成之後，令式續有改定，禮典亦隨之修改。

例如公卿巡陵之禮為《貞觀禮》所創新儀，至顯慶五年，高宗以為事重人輕，威儀有缺，於是下詔：公卿巡陵，“三公行事，太常卿、少卿為副。太常造鹵簿，事畢則納於本司。仍著於令”。此詔所定之令可能涉及祠令或鹵簿令。用令的形式來調節《顯慶禮》<sup>61</sup>。

### （二）依禮改令。

#### 1、增添、廢止令條。

依據新修《顯慶禮》增添令條主要為《祠令》的內容，例如廢止單獨祭祀神州的條款。顯慶二年，許敬宗奏請：“其方丘之外，別有神州，謂之北郊，分地為二，既無典據，理又不通，請合於一祀，以符古義。仍並條附式令，永垂後則。”

#### 2、修改令條。

改《衣服令》，例如“顯慶元年九月十九日，修禮官臣無忌、志寧、敬宗等言：准武德初撰衣服令，乘輿祀天地，服大裘冕，無旒。臣勘前件令，是武德初撰，雖憑周禮，理極未安。謹尋歷代，唯服袞章，與郊特牲義旨相協，復與禮經，事無乖舛。今請憲章故實，郊祭天地皆服袞冕，其大裘請停，仍改禮令。又檢《新禮》（即《貞觀禮》），皇帝祭社稷，絺冕四旒，衣三章；祭日月，服玄冕三旒，衣無章。謹按令文，是四品五品之服。是故漢魏以來，下迄隋代，相承舊事，唯用袞冕。今《新禮》親祭日月，仍服五品之服，臨事施行，極不穩便，請遵歷代故實，諸祭並用袞冕。制可之<sup>62</sup>。”

<sup>61</sup> 《唐會要》卷二十《公卿巡陵》，465頁。

<sup>62</sup> 《唐會要》卷三一《輿服》，659-661頁；《通典》卷六一《禮》“君臣服章制度”，

此一改動，影響極大，為《開元禮》所繼承。

改《喪葬令》。例如顯慶間長孫無忌等奏曰：“皇帝為諸臣及五服親舉哀，依禮著素服，今令乃雲白帔。禮令乖舛，須歸一途。且白帔出自近代，事非稽古，雖著令文，不可行用。請改從素服，以合禮文。”<sup>63</sup>高宗從之。從日本《三代實錄》所引《唐令》看來，此條確實由白帔改為素服<sup>64</sup>。

改《官品令》。唐高宗以前設有太廟署，署有太廟令、太廟署丞，武德年間分別為七品下和九品，永徽二年加從五品上和從七品上<sup>65</sup>。太廟是皇帝祖宗祭祀的重要地點，掌管太廟祭祀的太廟署令、丞的品級提昇與禮制變遷與著密切關係。

總之，顯慶年間修改令文與禮典，使《顯慶禮》與令條遵循共同的禮法原則，兩者得以和諧統一。這樣，實行典禮時禮典和令文就不再互相衝突的問題，同時令文給予禮典以行政法的支撐，使禮典能夠發揮應有的法律效力。

禮令關係還表現在禮令共同出現在書儀中，化作一般士大夫和民衆遵守的行爲規範。敦煌所出 S.1725 唐前期書儀關於喪服制度的部分就專闢“禮與令”一欄，記錄禮典關於五服制度的規定，並於五服喪期之下附錄《假寧令》有關喪服給假的規定。吳麗娛考證認為這件書儀所引用的禮是貞觀十四年改制之後的《貞觀禮》，而書儀的年代因其滯後性，定為高宗朝<sup>66</sup>。此件書儀表達了民間社會對於國家禮典和法典關係的理解，而這也正是禮典和法典在現實生活中發揮作用的一般形式，非常可貴。

1724 頁；《舊唐書》卷四五《輿服志》，1938-1939 頁；《新唐書》卷二五《車服志》，528 頁。

<sup>63</sup>《唐會要》卷三一《輿服》，661 頁。《通典》卷六一《禮》“君臣服章制度”，1725 頁；《舊唐書》卷四五《輿服志》，1939 頁；《新唐書》卷二五《車服志》，528-529 頁。

<sup>64</sup>《唐令拾遺》引《三代實錄》，808 頁。

<sup>65</sup>《舊唐書》卷四二《職官志》，1795、1799 頁。“太廟令”原作“太公廟令”，《舊唐書》卷四《高宗紀》云，永徽二年“夏四月乙酉，秩太廟令及獻、昭二陵令從五品，丞從七品”（69 頁），與此吻合，故知公字為衍文，當刪。

<sup>66</sup>吳麗娛《正禮與時俗——論民間書儀與唐朝禮制的同期互動》，《敦煌吐魯番研究》第九卷，2006 年，北京中華書局，169-170 頁。

### 三、《顯慶禮》與式及格、敕的關係

唐代的式規定了各項制度執行的細則，禮典與之極為相似之處，有著密切的關係。例如《貞觀禮》郊丘異所，而永徽《吏部式》祇有南郊配位之文，兩者互相抵觸；《顯慶禮》認定郊丘合一，與永徽《吏部式》相合。《通典》云：“檢《〔永徽〕吏部式》，惟有南郊陪位，更不別載圓丘。式文既尊王肅，祀令仍行鄭義，令、式相乖，理宜改革<sup>67</sup>。”又如《大唐郊祀錄》引顯慶二年許敬宗奏議云：“案今《〔永徽〕光祿式》，祭天地、日月、嶽鎮、海瀆、先蠶等籩豆各四，祭宗廟籩豆各十二，祭社稷、先農等籩豆各九，風師、雨師等籩豆各二。尋此式文，事深乖謬。今請大祀同爲十二，中祀同爲十，小祀同爲八，釋奠准中祀<sup>68</sup>。”此條雖然僅及《光祿式》的修改，但鑒於禮典必然具備同類內容，所以筆者推測，《顯慶禮》有關祭器的條款必與此相同。

高宗顯慶五年提高公卿巡陵的規格，勢必同時改訂禮典和《太常式》。《唐會要》云：“景龍二年三月，左臺御史唐紹以舊制元無諸陵起居之禮，惟貞觀式文，但以春秋仲月，命使巡陵。”又據《唐六典》云：“若三公行陵園，〔太常卿〕則爲之副，公服乘輅，備鹵簿，而奉其禮<sup>69</sup>。”此條極有可能爲《太常式》之文。

又，皇陵祭祀的禮儀也與《祠部式》有關，《唐會要》載：“《祠部式》：獻、昭、乾、定、橋、恭陵，並朔望上食，歲及冬至寒食，各設一祭。唯橋陵除此日外，每日供半口羊充薦<sup>70</sup>。”此雖玄宗之制，但是當時大臣已經論及武后對於朔望上食之制的破壞，所以皇陵祭祀的起源早於高宗朝，《顯慶禮》與《祠部式》應當皆有其制。

《唐會要》云：“又准《少府式》，公主出降，犢車兩乘，一金銅裝。郡主犢車兩乘，一銅裝。縣主犢車兩乘，一銅裝<sup>71</sup>。”故知《少府式》與禮典中公主、郡主、縣主出降的儀節密切相關。

《唐會要》云：“《禮部式》：親王及三品已上若二王後，服色用紫，飾

<sup>67</sup> 《通典》卷四三《禮》“郊天”，1195頁。

<sup>68</sup> 《大唐郊祀錄》卷一《凡例》“俎饌”，763頁。

<sup>69</sup> 《唐六典》卷十四《太常寺》，359頁。

<sup>70</sup> 《唐會要》卷二一《緣陵禮物》，474頁。

<sup>71</sup> 《唐會要》卷三一《輿服雜錄》，670頁。

以玉。五品已上，服色用朱，飾以金。七品已上，服色用綠，飾以銀。九品已上，服色用青，飾以鍮石。應服綠及青人，謂經職事官成及食祿者，其用勳官及爵。直司依出身品，仍聽佩刀、礪、紛帨。流外官及庶人，服色用黃，飾以銅鐵。其諸親朝賀宴會服飾，各依所準品。又請一品二品許服玉及通犀，三品許服花犀斑犀及玉。又服青碧者，許通服綠，餘依《禮部式》<sup>72</sup>。”如所週知，各項禮儀都離需要以服飾區分等級和身份，故《顯慶禮·序例》不僅與《衣服令》相關，也一定要遵循前舉《禮部式》的條款。

《唐會要》云：“準《戶部式》節文，諸食封人身歿以後。所得封物，隨其男數為分，承嫡者加一分，至玄孫即不在分限。其封總入承嫡房，一依上法為分者<sup>73</sup>。”這與禮典中關於繼嗣與喪服制度的條款有關。

《唐會要》云：“按《禮部式》。具列三瑞。無貓不食鼠之目。以茲稱慶。臣所未詳<sup>74</sup>。”又《唐六典》有大、中、小祥瑞的詳細記載<sup>75</sup>，估計是《禮部式》的節文。又《唐會要》云：“准《儀制令》，其大瑞即隨表奏聞，中瑞、下瑞，申報有司，元日聞奏<sup>76</sup>。”這些法令皆與禮典中元日朝會部分相關。

詔敕是皇帝意志和權威的體現，具有最高的法律效力，它決定著其他一切法律的制定、頒行、修訂、廢止。制敕對於禮典同樣具有如上效力，皇帝和中樞決策機構通過發佈詔敕編纂、頒行或廢止禮典，同時正在行用中的禮典也需經常修訂，而修訂的重要依據就是詔敕關於禮制的補充和更改。格是詔敕的彙編，舉凡具有普遍意義、可以長期行用的詔敕，皆彙編為格，供臨事查考施行之用，當然也包括禮制變更的詔敕，這類格敕就成為修訂禮典的依據。

就《顯慶禮》而言，其編纂、頒行、修訂、廢止都是由皇帝發佈詔敕所決定，關於詔敕與禮典的編纂、頒行和廢止的關係已見第一節，茲不贅述，本節僅論及詔敕在《顯慶禮》修訂中的作用。高宗朝禮典反復變化的時期，詔敕成為規定禮制實施的主要憑據。《顯慶禮》於乾封元年之後不久就引發了爭議，於是皇帝不斷加以調整。首先，是乾封二年高宗發佈詔敕，令仍

<sup>72</sup> 《唐會要》卷三一《輿服雜錄》，668-669頁。

<sup>73</sup> 《唐會要》卷九〇《緣封雜記》，1953頁。

<sup>74</sup> 《唐會要》卷四四《雜災變》，928頁。

<sup>75</sup> 《唐六典》卷四《尚書禮部》，114-115頁。

<sup>76</sup> 《唐會要》卷二九《祥瑞》下，625頁。

舊遵從鄭玄經義，恢復《貞觀禮》感帝和神州兩項神位的祭祀。史載：

乾封初，高宗東封回，又詔依舊祀感帝及神州。司禮少常伯郝處俊等奏曰：“《顯慶新禮》廢感帝之祀，改為祈穀。昊天上帝，以高祖太武皇帝配。檢舊禮，感帝以世祖元皇帝配。今既奉敕依舊復祈穀為感帝，以高祖太武皇帝配神州，又高祖依新禮見配圓丘昊天上帝及方丘皇地祇，若更配感帝、神州，便恐有乖古禮。”……又下詔依鄭玄義祭五天帝，其雩及明堂，並准敕祭祀<sup>77</sup>。

《顯慶禮》又於上元三年以後一度被廢止，仍舊遵行《貞觀禮》，儀鳳二年之後，改依《周禮》行事。儀鳳二年韋萬石奏議清晰地梳理了從乾封至儀鳳以詔敕修訂禮典的事實：

儀鳳二年七月，太常少卿韋萬石奏曰：“明堂大享，准古禮鄭玄義，祀五天帝，王肅義，祀五行帝。《貞觀禮》依鄭玄義祀五天帝，顯慶已來新修禮祀昊天上帝。奉乾封二年敕祀五帝，又奉制兼祀昊天上帝。伏奉上元三年三月敕，五禮並依貞觀年禮為定。又奉去年敕，並依周禮行事。今用樂須定所祀之神，未審依古禮及《貞觀禮》，為復依見行之禮？”時高宗及宰臣並不能斷，依違久而不決。尋又詔尚書省及學者詳議，事仍不定。自此明堂大享，兼用貞觀、顯慶二《禮》<sup>78</sup>。

筆者依據以上史料，製成顯慶至儀鳳間詔敕修改神位表，顯示詔敕對於禮典的修訂過程：

表 7：顯慶至儀鳳間神位變遷表

地點	詔敕	《顯慶禮》	乾封元年敕	乾封二年敕	上元三年敕	儀鳳二年敕
南郊（祈穀）		正月辛日祀昊天上帝	正月辛日祀感帝	以高祖、太宗配	依《貞觀禮》祀感帝，以世祖配	兼用《貞觀禮》、《顯慶禮》，每事臨時制定儀注，具體情況不明。
圓丘		冬至祀昊天上帝	冬至祀昊天上帝	以高祖、太宗配	冬至祀昊天上帝，以高祖配	

<sup>77</sup> 《舊唐書》卷二一《禮儀志》，826頁；《通典》卷四三《禮》“郊天”，1195頁。

<sup>78</sup> 《舊唐書》卷二一《禮儀志》，827頁。

明堂	祀昊天上帝	—	祀五帝，十二月甲午敕，兼祀昊天上帝	祀五方帝，以高祖配	
北郊	廢除	十月祀神州	以高祖、太宗配	以高祖配	
方丘	夏至祀皇地祇	祀皇地祇	以高祖、太宗配	以景帝配	

由於詔敕具有立法的靈活性，同時又具有最高的法律效力，故以發佈詔敕來調整禮制的內容是十分便捷的。當詔敕與禮典發生衝突時，詔敕優先，施行禮儀時必須遵照詔敕執行。

#### 四、總結

《舊唐書·禮儀志》稱《顯慶禮》“增損舊禮，並與令式參會改定”，這是《顯慶禮》所見禮典與法典關係的真實記載<sup>79</sup>；而《新唐書·禮樂志》論及此事，稱其“雜以令式”、“多希旨傳會”<sup>80</sup>，則帶有明顯的貶低意味，以致於後世學者誤將此項特徵視作《顯慶禮》的缺陷所在<sup>81</sup>。殊不知，正是《顯慶禮》與律令格式參會修定，追求禮典與法典的統一諧調，才推進了禮典的法典化，進一步完善了律令體制。這一特徵為後世的《開元禮》、《曲台新禮》等禮典所繼承。日本學者較早注意到禮典和令式的關係，認為《開元禮》的序例中概要收錄了從祠令至鹵簿令、衣服令、儀制令、喪葬令、假寧令、光祿式、禮部式等許多法律條文<sup>82</sup>。從《顯慶禮》修纂和行用過程中與律令格式的種種關係中，我們可以推知唐代禮典與法典的一般關係。

唐代法律的最高和最終根據是禮經、禮義，有鑒於此，我們認為唐代禮典構成律令制中不可或缺的重要一環，是與律令格式同樣重要的基本法典。筆者通過比較，證明瞭禮典與《律疏》的編纂程序基本相同，在行政環節中也具有法律效力。就禮典與律令格式的關係而言，自從《顯慶禮》之後，立法和纂禮機構注意協同修訂，以保持禮典與法典所遵循的原則和具體相

<sup>79</sup> 《舊唐書》卷二一《禮儀志》，818頁。

<sup>80</sup> 《新唐書》卷十一《禮樂志》，308頁。

<sup>81</sup> 如姜伯勤《唐禮與敦煌發現的書儀——〈大唐開元禮〉與開元間書儀》，34屆亞洲北非人文科學國際會議論文，1993年，此據《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，北京中國社會科學出版社，1996年，425-441頁。

<sup>82</sup> 池田溫《唐令與日本令》，《中國禮法與日本律令》，東方書店，1992年，165-193頁，此據霍存福、丁相順中譯本，《比較法研究》1994年1期，95-111頁。

關條款的一致性。從緝定《顯慶禮》的案例中，我們可以明顯地看到禮典的編纂者自覺地參會法典以增損法典相關條款，促進兩者的一體化。《顯慶禮》的修定，使禮典與律令格式一樣成爲唐代的重要法典形式。從史籍所載《顯慶禮》佚文和現存的《大唐開元禮》分析，就施行禮儀制度的層面而言，禮典的基本性質和功能與行政法典有相通之處。禮典雖是唐代國家禮制的基本典籍，但是僅有禮典並不足以完成國家各項禮儀活動，必須有律令格式等法典的補充和支撐，才能動員各個國家機構及其官吏，協同合作，完成大典。同時，律令格式等法典中所規定的各機構及其官員與禮制相關的職能只有經過禮典的整合，才能發揮效用。

# 論唐五代藩鎮幕職的帶職現象

——以檢校、兼、試官為中心

馮培紅

## 一、帶職及其所指

《資治通鑑》卷216天寶十載（751）條記載，平盧、范陽、河東三鎮節度使安祿山以大理司直張通儒為河東留後判官，胡三省的注釋及其所引黃琮的話提到了“帶職”一詞：

通儒帶司直而為河東留後判官，是後節鎮有帶六曹尚書，有帶三省長官，有帶三公、三師，其屬亦率帶六品以下朝職，謂之帶職。黃琮曰：外官帶職，有憲銜，有檢校，憲銜自監察御史至御史大夫，檢校自國子祭酒至三公。唐及五代之制也<sup>1</sup>。

所謂“外官”主要指藩鎮幕職，“帶職”指其所帶之京銜朝職，但黃琮祇談到了檢校官、憲銜（本文稱為兼官）兩種，其實張通儒的大理司直，既不屬於檢校官，亦非兼官，而是一種試官。晚唐咸通十二年（871）七月辛丑，中書門下奏曰：“在京諸司及諸道帶職奏官，或非時僉替，考限未滿，並卻與本資官。諸道節度及都團練、防禦使下將校奏轉試官及憲御等，令諸節度事（使）每年量許五人、都團練防禦量許三人為定，不得更於其外奏請”<sup>2</sup>。由此可見，試官也屬於藩鎮幕職的帶職之一。

<sup>1</sup>司馬光《資治通鑑》卷216天寶十載（751）胡三省注，北京：中華書局，1956年6月，第15冊，第6904頁。需要指出的是，胡三省認為“其屬亦率帶六品以下朝職”，則未確，唐後期五代帶職濫授，許多幕府僚屬所帶京銜朝職早已超過了六品，如檢校諸司郎中、國子祭酒、太子賓客、左右散騎常侍等。

<sup>2</sup>劉昫等《舊唐書》卷19上《懿宗紀》，中華書局，1975年5月，第3冊，第678頁。

以上檢校、兼、試官三種帶職，皆為京職事官，而廣義的帶職還包括散官、勳官、爵號、食邑、實封、功臣號等非職事官。洪邁《兩漢以來加官》云：“唐有檢校官、文武散階、憲銜，乃此制也”<sup>3</sup>，把散官與檢校、兼官等職事官一起並稱為加官，另外他還提到了試官<sup>4</sup>，亦皆屬帶職。趙彥衛《雲麓漫鈔》卷3云：“初遇赦，即帶銀、酒、監、武，銀謂銀青光祿大夫，酒謂檢校國子祭酒，監謂兼監察御史，武謂武騎尉”<sup>5</sup>，這四種官分別為散、檢校、兼、勳官，中間兩種為職事官，另兩種為非職事官，也把它們並列在了一起。張國剛指出，唐後期外官帶職有檢校官、憲官、試官三種形式<sup>6</sup>，此為狹義之帶職；他又說：“隨著使職差遣的發展，職事官也慢慢變成了階官性質，僅表示其遷轉資歷而已。於是就有了檢校官、散官、試官等，僅使職纔真蒞其事”<sup>7</sup>，將散官與檢校、試官並列，則屬於廣義之帶職。五代宰相馮道在《長樂老自敘》中，詳細地敘述了他歷任的階、職、官、正官、爵、食邑、食實封、勳、功臣名等內容，除了職、正官之外，其餘皆為帶職<sup>8</sup>。到了宋代，在吸收前朝制度的基礎上，對這些帶職一併作了總結，《宋史·職官志九（敘遷之制）》開列了文散官、武散官、爵、勳、功臣、檢校官、兼官、試秩等內容，並詳細地列出了它們的等級<sup>9</sup>。

當然，帶職並非藩鎮幕職的獨有現象，外官中的州縣官、包括京城在內的其他使職也都存在著帶職，但藩鎮幕職的帶職現象在唐後期五代表現得最為突出，尤其是以地方使職帶京職事官，地方與中央、職與官的對比色彩極為強烈，也最引起人們的關注。周隋唐初的散官、勳官、爵號，因賜

<sup>3</sup>洪邁《容齋五筆》卷2《兩漢以來加官》，參洪邁撰、孔凡禮點校《容齋隨筆》，中華書局，2005年11月，下冊，第847頁。

<sup>4</sup>如：武則天時期試官的始置、後梁時朱友雍以將仕郎試祕書省校書郎、宋代元豐官制改革罷僧官試光祿鴻臚卿少卿等，見洪邁《容齋四筆》卷11《張鷟譏武后濫官》、卷16《親王帶將仕郎》及《容齋三筆》卷13《僧官試卿》，參《容齋隨筆》，下冊，第766-767、823、583頁。

<sup>5</sup>趙彥衛撰、傅根清點校《雲麓漫鈔》卷3，中華書局，1996年8月，第38頁。

<sup>6</sup>張國剛《唐代官制》，西安：三秦出版社，1987年7月，第169頁；《唐代階官與職事官的階官化論述》，《中華文史論叢》1989年第2期，第80-81頁。

<sup>7</sup>張國剛《唐代官制》，第160頁。

<sup>8</sup>薛居正等《舊五代史》卷126《周書·馮道傳》，中華書局，1976年5月，第5冊，第1662頁。

<sup>9</sup>脫脫等《宋史》卷169《職官志九（敘遷之制）》，中華書局，1977年11月，第12冊，第4049-4064頁。

授過濫，到唐後期五代雖仍一直存在，但其實際作用已趨式微；而新興起的檢校、兼、試官，因是從職事官中分化出來，被大量地用作藩鎮幕職的階官。限於篇幅，本文祇探討藩鎮幕職帶京職事官的帶職現象，即檢校、兼、試官；而非職事官的散官、勳官、爵號等容另文再論。

## 二、帶職（京職事官）的研究史

由於藩鎮幕職的帶職現象關係到唐宋官制的演變，並對宋代官制產生了重要的影響，雖然唐五代典制史籍對這種官制現象記載殊少，但從宋代以來卻受到了較多的關注，批判與肯定者皆有之。

如前所云，宋人洪邁、趙彥衛提到了唐宋時期的檢校、兼、試及散、勳官，前者所撰《節度使稱太尉》對唐宋藩鎮節度使的檢校官變遷作了詳細的敘述：“唐節度使帶檢校官，其初祇左、右散騎常侍，如李愬在唐、鄧時所稱者也。後乃轉尚書及僕射、司空、司徒，能至此者蓋少。僖、昭以降，藩鎮盛彊，武夫得志，纔建節鉞，其資級已高，於是復昇太保、太傅、太尉，其上惟有太師，故將帥悉稱太尉”<sup>10</sup>。宋敏求進一步對晚唐五代宋初太尉地位的提昇過程作了說明：“太尉舊在三師之下，繇唐以來，以上公為重。……李載義自司徒為太保，王智興自司徒為太傅，二人卒，俱贈太尉。……五代至國初，節度使皆自檢校太傅遷太尉、太尉遷太師，然無昇秩明文”<sup>11</sup>。對於唐宋之際檢校官的汎濫現象，洪邁《冗濫除官》進行了批判：“周行逢據湖湘，境內有漫天司空、遍地太保之譏；李茂貞在鳳翔，內外持管籥者亦呼為司空、太保”<sup>12</sup>。元人胡三省在注釋《資治通鑒》時，亦曾多次對檢校、兼、試官等帶職作注說明，見表一<sup>13</sup>：

<sup>10</sup>洪邁《容齋三筆》卷7《節度使稱太尉》，參《容齋隨筆》，上冊，第510頁。

<sup>11</sup>宋敏求《春明退朝錄》卷下，中華書局，1980年9月，第45頁。《宋史》卷161《職官志一》“三師、三公”條亦云：“凡除授，則自司徒遷太保，自太傅遷太尉；檢校官亦如之。太尉舊在三師下，由唐至宋加重，遂以太尉居太傅之上”，第12冊，第3771頁。

<sup>12</sup>洪邁《容齋三筆》卷7《冗濫除官》，參《容齋隨筆》，上冊，第510頁。又可見《容齋續筆》卷5《銀青階》、《容齋三筆》卷4《舊官銜冗贅》、卷5《過稱官品》，參《容齋隨筆》，上冊，第275-276、470、482-483頁。

<sup>13</sup>《資治通鑒》卷216天寶十載（751）胡三省注，第15冊，第6904頁；卷219至德元載（756）胡三省注，第15冊，第7002頁；卷232貞元元年（785）胡三省注，第16冊，第7461頁；卷234貞元十年（794）胡三省注，第16冊，第7553

表一

卷數	所注年代	胡三省注
216	天寶十載	(張)通儒帶司直而為河東留後判官，是後節鎮有帶六曹尚書，有帶三省長官，有帶三公、三師，其屬亦率帶六品以下朝職，謂之帶職。黃琮曰：外官帶職，有憲銜，有檢校，憲銜自監察御史至御史大夫，檢校自國子祭酒至三公。唐及五代之制也。
219	至德元載	是時兵興，方鎮重任必兼臺省長官，以至外府僚佐亦帶朝銜。迄於五季，遂為永制。其帶臺銜，自監察御史至御史大夫為憲銜。
232	貞元元年	此謂之試官、兼官，以寄祿且憲銜也。
234	貞元十年	侍御，(盧)坦之寄祿官，所謂憲銜也。
243	大和二年	使府，節度使幕府也。御史，幕僚所帶寄祿官，亦謂之憲官。
246	開成四年	姚勛權知職方員外郎，而韋溫爭之；檢校禮部郎中，而溫不復言者。蓋唐制藩鎮及諸使僚屬率帶檢校官，而權知則為職事官故也。

胡氏肯定了帶職在唐五代已形成了一種制度，是對帶職制度的重要認識，但他以宋制比況唐代，認為兼、試官的性質為寄祿官，卻又失之細察。清人錢大昕亦云：“案：節度、採訪、觀察、防禦、團練、經略、招討諸使，皆無品秩，故常帶省、臺、寺、監長官銜，以寄官資之崇卑。其僚屬或出朝命，或自辟舉，亦皆差遣，無品秩”<sup>14</sup>。他指出藩鎮幕職帶京銜之範圍包括省、臺、寺、監等中央四大機構，超出了唐人常說的“臺省官”範疇，所言“以寄官資之崇卑”，正是針對幕職作為使職本無品秩這一點而論的；由於唐後期五代散官被濫授施賜，已基本上失去了本品階官的資格，祇好用職事官作為衡定官階的新標準。近人吳廷燮編《唐方鎮年表》，也對藩帥的檢校、兼官等帶職予以關注，該書“序錄”云：“又唐節度諸使，皆為差遣，凡除授者，必帶京職。節度初授，資望淺者，則加左、右散騎常侍；資望深者，則加尚書。僕射、平章、中令、侍中、三公、三師，皆可特予。平章以上，遇大詔敕，且可繫銜，同於真相。觀察初授，多加中丞，間授散騎常侍；資望深者，可至尚書。開元節度，始加中丞，其後均兼御史大夫，略如明、清

頁；卷 243 大和二年 (828) 胡三省注，第 17 冊，第 7858-7859 頁；卷 246 開成四年 (839) 胡三省注，第 17 冊，第 7939 頁。

<sup>14</sup>錢大昕著，方詩銘、周殿傑校點《廿二史考異》卷 58《舊唐書二》“職官志”條，上海古籍出版社，2004 年 4 月，下冊，第 849 頁。

總督、巡撫，必帶憲銜”<sup>15</sup>。由此可見，唐代的帶職甚至對明清官制都產生了影響。不過，以上諸氏所論，主要注目於藩鎮使主，而對幕府僚佐則較少涉及。

二十世紀五、六十年代，周藤吉之、嚴耕望兩位先驅對唐五代藩鎮官制進行了開創性的研究，但他們主要著力於藩鎮幕職本身的探究，而對幕職的帶職現象則極少涉及<sup>16</sup>。礪波護在研究唐代藩鎮使院僚佐與辟召制時，肯定了嚴氏對唐代藩鎮、州府僚佐之職掌的考證之功，同時也指出了他對幕職所帶檢校、兼、試官全無關注<sup>17</sup>。不過，嚴氏在1956年出版的《唐僕尚丞郎表》“凡例”第一條對檢校官的性質亦畧有揭示：“惟檢校官前後性質迥異：自唐初至肅宗世，凡檢校官，皆掌本職，與正員不異，故亦入錄；代宗以後，勳臣方嶽多加檢校僕射、檢校尚書，純虛銜，非實職，故擱而不錄”<sup>18</sup>，除此之外，嚴氏對藩鎮帶職確實沒有作更多的深入研究，而礪波氏則真正開啟了帶職研究的先河。1962年，他根據胡三省의 注文，認為幕職所帶的檢校、兼官為寄祿官，目的是為了確定幕職的待遇<sup>19</sup>；1973年，他進一步指出藩鎮幕職的帶職範圍包括中央六省、六部、九寺、御史臺官，並

<sup>15</sup>吳廷燮《唐方鎮年表》，中華書局，1980年8月，第1冊，第2頁。

<sup>16</sup>周藤吉之「五代節度使之支配体制（上）（下）」，分別載『史學雜誌』第61編第4號，1952年4月，第1-41頁；第61編第6號，1952年6月，第20-38頁；後加副標題作「五代節度使之支配体制——特に宋代職役と關聯に於いて——」，收入氏著『宋代經濟史研究』，東京大學出版會，1998年10月第3刷，第573-654頁。嚴耕望《唐代方鎮使府軍將考》，《慶祝李濟先生七十歲論文集》，臺北：清華學報社，1965年，上冊，第259-274頁；《唐代方鎮使府之文職僚佐》，《新亞學報》第7卷第2期，1966年，第47-77頁；《唐代方鎮使府幕僚組織》，《新亞生活雙週刊》第8卷第15期，1966年，第1-2、13頁；此據《唐代方鎮使府僚佐考》，《唐史研究叢稿》，香港：新亞研究所，1969年10月，第177-236頁。

<sup>17</sup>礪波護「唐代使院の僚佐と辟召制」，『神戸大學文學部紀要』1972年第2號，神戸大學文學部，1973年1月，第85-119頁；此據『唐代政治社會史研究』第三章，京都：同朋舍，1986年2月，第119-120頁。

<sup>18</sup>嚴耕望《唐僕尚丞郎表》“凡例”，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1956年4月，第1冊，第1頁。在此稍後，岑仲勉《隋唐史》第五十三節《職官概論》亦簡畧提到：“職官未實授之時，則上冠‘試’、‘攝’、‘權’、‘判’或‘檢校’等字樣以示別，……又中唐後‘檢校’猶之虛銜，用法與唐初不同”。此書初由高等教育出版社1957年出版，此據中華書局1982年5月新1版，下冊，第557頁。

<sup>19</sup>礪波護「中世貴族制の崩壊と辟召制——牛李の黨争を手がかりに——」，『東洋史研究』第21卷第3號，1962年12月；此據『唐代政治社會史研究』第二章，第62-63頁。

認為《劍南西川幕府諸公寫真贊並序》中的帶職官名與他們在幕府中的實際職務無關，並重申了幕職帶檢校、兼、試官祇是為了方便確定他們的待遇，根據這些京職事官的官品來支付幕職的俸祿<sup>20</sup>；1975年，他具體將俸祿分為歲祿和月俸，前者由帶職的官品來決定，後者則按幕職的職位而定，作為支付祿米標準的檢校、兼、試官等帶職即被稱為寄祿官<sup>21</sup>。可以發現，礪波氏雖然對帶職現象作了開創性的研究，但仍然受到胡三省觀點的影響，用宋制來解釋唐代，並不合適。1982年，張國剛注意到《五代會要》中記載藩鎮幕職要想帶臺省官、必須交納一定數目的光臺錢與光省錢一事，開始涉及到唐五代藩鎮幕職的帶職問題<sup>22</sup>。1987年，他出版《唐代官制》一書，進一步指出了藩鎮幕職的帶職現象：

方鎮使府幕職都沒有階品，一般由府主自行辟署，也有由朝廷派遣的。他們大都帶臺省官銜，從三公、宰相、僕射、尚書到郎中、員外郎、大理評事、校書郎等都有，稱為檢校官、試官，又有御史臺職的，從大夫、中丞到三院御史都有，稱為憲官。……這些使職（節度、觀察使其幕府）所帶的中央職事官銜自然完全階官化了。這種帶銜一般有檢校官、試官、憲官三種形式<sup>23</sup>。

張氏把這種帶職現象下延到了幕府僚佐，其所帶的京銜也從高層官吏下移至大理評事、校書郎及三院御史等低層官員。1989年，他又發表《唐代階

---

<sup>20</sup>礪波護「唐代使院の僚佐と辟召制」，《『唐代政治社會史研究』第三章，第98-99、116-120頁。需要說明的是，礪波氏共提到了檢校、兼、試、攝官等四種，實際上攝官與其他三種的性質並不相同。首先，攝官的範圍比較廣，可以攝各種官職，包括幕職本身，如李同捷曾任攝橫海軍節度副使、檢校國子祭酒、侍御史（參《舊唐書》卷17上《文宗紀上》，第2冊，第526頁），而其他三種則必須跟職事官連用；其次，在帶職中，攝官祇與兼官相補充，所謂“或兼或攝”（參歐陽修、宋祁《新唐書》卷48《百官志三》注，中華書局，1975年2月，第4冊，第1237頁），而與檢校、試官無涉。不過，礪波氏雖然提到了攝官，但在敘述藩鎮幕職的帶職時，重點仍定位於檢校、兼、試官，顯示了他對它們的區別對待。

<sup>21</sup>礪波護「唐の官制と官職」，小川環樹編『唐時代の詩人——その伝記』，東京：大修館書店，1975年11月，第660-661頁。

<sup>22</sup>張國剛《唐代的光署錢與五代的光臺錢和光省錢》，《中國歷史大辭典通訊》1982年第3期；此據氏著《唐代政治制度研究論集》，臺北：文津出版社，1994年5月，第261-266頁。

<sup>23</sup>張國剛《唐代官制》，第132、169頁。

官與職事官的階官化論述》一文，分為散官、職事官兩類，其中外官所帶京職事官即為檢校、兼、試官，探討了帶職的敘遷及其階官化特徵<sup>24</sup>。可以說，礪波、張氏對藩鎮幕職的帶職現象的揭示，啟示我們的研究視野從幕職本身擴大到它的整個官制，具有重要的學術意義。

進入九十年代以後，學術界對唐五代藩鎮官制的研究日益增多，幕職及其帶職現象也受到越來越多的關注。不過，總的來說，對幕職本身的研究更受到學者的青睞，畢竟在藩鎮幕府中，幕職掌領實務、擁有實權，而帶職祇屬於階官，更多地是代表榮譽班位與章服品色。但是，帶職作為唐五代官制的內容之一，亦有其自身的學術價值。1991年，榮新江利用敦煌文獻與石窟題記中唐宋之際歸義軍藩鎮的職官史料，獨具慧眼，選取帶職之一的檢校官（包括少量兼官）的變遷，對歸義軍節度使的加官稱號進行了系統的考察與切實的研究，從而梳理清了歸義軍節度使的統治時代與卒立世系，建構起了歸義軍歷史的編年座標。此文從檢校官的角度，證明了帶職在藩鎮官制研究上的學術價值，極富典型意義。他指出，節度使帶職“一般的進階順序是御史中丞或諸寺卿→御史大夫或散騎常侍→各部尚書或左右僕射→三公→三師”，對於晚唐五代宋初太尉地位的昇遷也作了合理的說明<sup>25</sup>。

1993年，陳仲安、王素出版《漢唐職官制度研究》一書，亦涉及到藩鎮幕職，提到了檢校、兼官，甚至把試官也歸入到檢校官中，稱“檢校官表示地位高低，憲官表示權力大小，方鎮官員的昇遷，主要是所加檢校官和兼官的昇遷”<sup>26</sup>。同年，胡滄澤在研究唐代御史制度時，指出了由他官兼、攝御史臺長官的現象在武則天時期就已經出現，此後隨著使職制度的發展，兼、攝憲官不斷增加<sup>27</sup>。杜文玉則對試官進行了專門探討，同時亦涉及到檢

<sup>24</sup>張國剛《唐代階官與職事官的階官化論述》，《中華文史論叢》1989年第2期，第71-90頁。

<sup>25</sup>榮新江《沙州歸義軍歷任節度使稱號研究》，中國敦煌吐魯番學會編《敦煌吐魯番學研究論文集》，上海：漢語大詞典出版社，1991年4月，第768-816頁；《沙州歸義軍歷任節度使稱號研究（修訂稿）》，《敦煌學》第19輯，臺北：敦煌學會，1992年10月，第15-67頁；《歸義軍史研究》第二章《歸義軍歷任節度使的卒立世系與稱號》，上海古籍出版社，1996年11月，第60-147頁。

<sup>26</sup>陳仲安、王素《漢唐職官制度研究》，中華書局，1993年9月，第226、230頁。

<sup>27</sup>胡滄澤《唐代御史制度研究》，文津出版社，1993年5月，第12頁。

校官，認為檢校、試官在唐代均有兩重意義，藩鎮時代的檢校、試官皆為外官帶職，表示品秩、資歷，並指出佐官多試大理評事、校書郎之類，而長官則多試卿、監官<sup>28</sup>；最近他在考述五代御史臺職能時，亦提到了外臺兼官的汎濫化，稱“全無章法可言”<sup>29</sup>。

1994年，王德權對中晚唐藩鎮幕職的昇遷類型作了分期統計與研究，指出了藩鎮幕職呈現出與重要文官結合日益緊密的趨勢，從而提昇了幕職在唐代整個政治結構中的地位<sup>30</sup>。這一論點，開始改變了以往在討論朝廷與藩鎮的關係上過多強調對立性的認識，轉而注重中央與地方之間的依賴性及其在官職昇遷上的結合。之後，石雲濤、渡邊孝、松浦典弘等開展了一系列研究，也仍以藩鎮幕職的遷轉為核心、尤其是通過其帶職實現了往朝廷京官的昇遷仕途。由於幕職的昇遷不僅僅在於使職本身，更重要的是借助於帶職的遷轉及其與正員官制的有機結合，將職、官納至同一軌道，加強中央與藩鎮在官吏任用制度上的密切鏈結，從而將幕職及其帶職的研究推進到了一個新的水平。

石雲濤從1996年起發表了系列關於藩鎮幕職辟署、遷轉的論文，並在此基礎上出版了《唐代幕府制度研究》一書<sup>31</sup>。他首先判斷了幕職出現帶職的時間，認為開元前期邊鎮幕府的僚佐多由本地州府郡縣官吏兼充，而從開元後期開始，藩帥奏請京官入幕充職，從而開啟了為僚佐奏請帶職京銜的先河。其次，他提出幕職遷轉重視資歷，“依資改轉”、“官資相當”是士人入幕署職奏官的基本原則。帶職雖無實際職掌，但作為幕職政治身份和遷官資歷的標記，為其在本府及外任昇遷提供了依據，這也反映了唐朝政府試圖把使職納入到官制的正常軌道。

<sup>28</sup>杜文玉《論唐代員外官與試官》，《陝西師大學報》1993年第3期，第90-97頁。

<sup>29</sup>杜文玉《五代御史臺職能的發展與變化》，《文史哲》2006年第1期，第57頁。

<sup>30</sup>王德權《中晚唐使府僚佐昇遷之研究》，《國立中正大學學報》第5卷第1期，1994年10月，第267-301頁。

<sup>31</sup>石雲濤《唐開元天寶時期邊鎮幕府僚佐辟署制度考論》，《黃淮學刊》1996年第4期，第75-79頁；《唐後期方鎮使府僚佐遷轉》，《魏晉南北朝隋唐史資料》第14輯，武漢大學出版社，1996年6月，第140-152頁；《唐後期有關方鎮使府僚佐辟署對象的限令》，《唐研究》第3卷，北京大學出版社，1997年12月，第259-278頁；《唐開元、天寶時期邊鎮僚佐辟署制度》，《唐研究》第7卷，北京大學出版社，2001年12月，第389-420頁；《唐代幕府制度研究》，北京：中國社會科學出版社，2003年3月。

渡邊孝此前對藩鎮幕職作過一些個別的有益考證<sup>32</sup>，後來又對下級幕職進行了系統的探討<sup>33</sup>，這些都還祇是圍繞幕職本身而進行的工作。從 1997 年起，他先以河北、江淮藩鎮為中心，考察了藩鎮幕職與新興階層的關係，並進而將研究視角從地方投放到中央朝廷，在遷轉中起著紐帶作用的就是檢校、兼、試官等帶職，通過它們實現了藩鎮幕職與朝廷京官之間遷轉仕途的接合與掛鉤。他進而指出，帶職在維繫朝廷對藩鎮的向心力方面起到了積極的作用，肯定了帶職制度積極性的一面<sup>34</sup>。

1998 年，戴偉華在研究唐代幕府與文學時，也對帶職有過論述：“幕職帶臺省官，例加‘檢校’；帶卿監官，例加‘試’；帶御史臺銜，例加‘兼’”，提出了“幕職以其執掌獲得俸錢，那麼幕職檢校官銜就祇是名譽和入朝作官的資歷依據”，這一觀點開始否定了胡三省把帶職當作寄祿官的傳統說法，廓清了帶職與俸祿並無關係的問題<sup>35</sup>。同年稍後，松浦典弘發表『唐代後半期的人事における幕職官の位置』一文，除了繼續強調帶職作為階官在幕職本身昇遷及其在藩鎮與朝廷之間的遷轉聯繫外，對胡三省所注帶職為寄祿官的觀點進行了更為有力的駁正<sup>36</sup>。而就在同年，有學者仍在沿用“唐後期，試官與檢校官一起，成為使職及使府僚佐的寄祿官”的舊說<sup>37</sup>。

<sup>32</sup>渡邊孝「唐・五代の藩鎮における押衙について（上）（下）」、『社會文化史學』第 28 號，1991 年 8 月，第 33-55 頁；第 30 號，1993 年 2 月，第 103-118 頁；「唐藩鎮十將考」、『東方學』第 87 輯，1994 年 1 月，第 73-88 頁。

<sup>33</sup>渡邊孝「唐代藩鎮における下級幕職官について」、『中國史學』第 11 卷，2001 年 10 月，第 83-107 頁。

<sup>34</sup>渡邊孝「滎陽鄭氏襄城公房一支と成徳軍藩鎮——河朔三鎮の幕職官をめぐる一考察——」，吉田寅先生古稀記念論文集編集委員會編『吉田寅先生古稀記念アジア史論集』，東京法令出版株式会社，1997 年 2 月，第 149-176 頁；「中晚唐期における官人の幕職官入仕とその背景」，松本肇、川合康三編『中唐文學の視角』，東京：創文社，1998 年 2 月，第 357-392 頁；「唐後半期の藩鎮辟召制についての再検討——淮南・浙西藩鎮における幕職官の人的構成などを手がかりに——」，『東洋史研究』第 60 卷第 1 號，2001 年 6 月，第 30-68 頁。

<sup>35</sup>戴偉華《唐代使府與文學研究》，桂林：廣西師範大學出版社，1998 年 5 月，第 36-38 頁。

<sup>36</sup>松浦典弘「唐代後半期的人事における幕職官の位置」、『古代文化』第 50 卷第 11 號，1998 年 11 月，第 32-43 頁。

<sup>37</sup>李錦繡《唐代制度史略論稿》第一部《官制》之《六、唐代“散試官”考》，北京：中國政法大學出版社，1998 年 9 月，第 203 頁。李氏提出了“散試官”之觀點，進一步探討此問題的還有陳志堅《唐代散試官問題再探》，《北大史學》第 8 卷，

最近，對藩鎮帶職研究比較投入的是賴瑞和先生。2004年，他出版了《唐代基層文官》一書，裏面對試校書郎、試正字、試參軍或判司作了分別考述，而且還對幕職的檢校、兼、試官等帶職進行了細緻的探究，肯定了帶職所具有的實質意義，如“幕佐的職俸和官階昇遷，都以這種朝憲銜為準，不宜輕率以‘虛銜’視之”，不過他依然肯定胡三省“寄祿官”的說法，則欠妥<sup>38</sup>。由於此書是賴氏關於唐代文官研究三部曲中的第一部，其研究對象僅限於基層幕職，就藩鎮幕職而言，祇列了掌書記、推官、巡官三職的帶職。從此書“後記”得知，他的《唐代中層文官》在當年十月已經完成初稿，惜至今仍未見出版，難以參考。幸而在2006年，賴氏又發表了新作《論唐代的檢校官制》，雖然從題目來看是研究檢校官，但實際上亦涉及到兼、試官，概括了三者的一些共同特徵，同時也指出了一些“微妙”的相異性；他還對“檢校”之語義、檢校官的始置與用途、幕職帶檢校官的原因等進行了考證<sup>39</sup>。

以上對唐五代藩鎮幕職的帶職（京職事官）研究史進行了簡單的回顧，可以發現，它越來越受到中、日兩國學者的共同關注，已經取得了良好的研究進展，這些都為本文的寫作提供了重要的啟示與研究基礎。同時也不難發現，對檢校、兼、試官的起源及其作為藩鎮幕職帶職的起源問題，仍未得到最終的釐清；對帶職的範圍基本上仍停留在舊有的認識層面，而忽略了由唐至宋帶職制度的演變，實際上唐代藩鎮的帶職範圍要廣汎複雜得多；在帶職內部，檢校、試官逐漸淘汰了一些交錯重合的官職，最終形成了一條上、下相連的直線，與兼官分屬兩個系統；關於從藩鎮幕職到朝廷京官的遷轉，學界雖然研究較多，並注意到了依資改轉、官資相當的原則，但作為總體發展趨勢的降品入遷京官的原則卻被忽視；戴偉華、松浦典弘駁斥了帶職作為寄祿官的性質，張國剛指出了帶職的階官化與納錢化，取得了重要的成果，本文在他們研究的基礎上，對帶職的功用、濫授及對宋制的影響及消亡等問題作進一步的闡述，期望對唐五代藩鎮幕職的帶職制

---

北京大學出版社，2001年12月，第1-14頁。

<sup>38</sup>賴瑞和《唐代基層文官》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004年11月，第55-72、127-134、264-279、317-340頁。

<sup>39</sup>賴瑞和《論唐代的檢校官制》，《漢學研究》第24卷第1期，2006年6月，第175-208頁。

度有個完整的認識。

筆者此前曾以歸義軍藩鎮為個案，利用敦煌文獻與石窟題記，結合唐五代傳世文獻，對以使職為中心的藩鎮幕職及已實際受控於藩鎮體制的州縣官制開展了一些研究工作。限於篇幅、體例等原因，當時對藩鎮幕職的“兼官帶職”現象未能展開論述，留待以後<sup>40</sup>。此次對“帶職”的討論，是繼“兼官”<sup>41</sup>之後對藩鎮幕職的延伸探討。

### 三、檢校、兼、試官的創置及其在中唐以前的變遷

許多學者都指出，在唐代的前、後期，檢校、兼、試官的含義是有區別的，其中最重要的一點，是強調前期是代理某官、掌有實權；而後期則成了使職外官的帶職，不掌實任。為了能對藩鎮幕職帶職的來歷背景有更通盤性的瞭解，追根溯源地檢討東晉至唐前期的檢校、兼、試官是有必要的。

唐代前期，尤其是高宗、武后時期，由於社會的迅猛發展，國家對官吏的需求突破了原來正員官制的框架，一些新的官制名詞也大量而急劇地湧現出來。《新唐書》卷46《百官志一》云：

初，太宗省內外官，定制為七百三十員，……然是時已有員外置，其後又有特置，同正員。至於檢校、兼、守、判、知之類，皆非本制。又有置使之名，或因事而置，事已則罷，或遂置而不廢。其名類繁多，莫能遍舉。自中世已後，盜起兵興，又有軍功之官，遂不勝其濫矣。

這段話簡要概述了從唐初到中葉官制上的發展變化，除了屬於“本制”的正員官外，這一時期又出現了員外、檢校、兼、守、判、知及使職、軍功之官等，名類繁多，莫能遍舉。武后時，“至天授中（690-692），始有試官之

<sup>40</sup>馮培紅《敦煌歸義軍職官制度——唐五代藩鎮官制個案研究》第七章《餘論》，蘭州大學博士學位論文，2004年5月，第273頁。

<sup>41</sup>需要特別說明的是，這裏所說的“兼官”與帶職之一的“兼官”語義並不相同。後者專指兼御史臺官，前者則指一些藩鎮幕職大量地兼知其他使職或州縣官等地方實職，這使得幕職也日益發展成為一種加官，從而趨於階官化。筆者把這種兼帶官職的現象姑且稱之為“兼官”，以別於“帶職”，與帶職之一的兼官是完全不同的兩個概念。參拙作《晚唐五代藩鎮幕職的兼官現象與階官化述論——以敦煌資料、石刻碑誌為中心（上）（下）》，分別載《敦煌學研究》2006年第2輯，第1-23頁；2007年第1輯，待刊。

格，又有員外之置，尋為檢校、試、攝、判、知之名”<sup>42</sup>，這裏又提到了試、攝官。這些新的官制名詞，是唐代前期官制變化的重要體現，原來的正員官制已經難以應付突然劇增的國家與社會事務，不得不尋求其他擴大官員隊伍的方式來彌補<sup>43</sup>。

據王壽南研究，唐代文官任用的形態主要有拜、遷、左遷、轉、擢、進、除、改、授、貶等十種，任用方式則有正拜、守、行、試、攝、檢校、知、判、充、兼、領、監、同、員外、勾當、裏行、版授等十七種<sup>44</sup>。本文對任用方式中的其他種類暫置不論，僅對後來被用作藩鎮帶職的檢校、兼、試官進行考論，以明其源流。

### （一）檢校官

關於“檢校”一詞及檢校官的起源，王昶在考證唐初虞世南撰書的《孔子廟堂之碑》時云：

檢校之制，唐《百官志》無明文，《文獻通考》引岳珂《愧郗錄》曰：“按：階、散、勳官，在前世合於一，至唐則析而為二；階、勳、功臣、檢校，在唐則析為四，而本朝則合為一”。如杜淹貞觀（627-649）中檢校吏部尚書，再加檢校侍中是也。其後隨事而賜，亦無定名。故唐之有功者，或敘階，或賜勳，或加以檢校，或寵以名號云云。據此，則檢校與階、勳同為敘功之用，非官名。而其緣起，亦在貞觀初矣。

後有《附考唐宋諸碑繫銜並食邑實封》，云：“考繫銜之例，名目數端，曰功臣，曰檢校，曰散官，曰職事官，曰勳官，曰封爵，曰魚袋，曰食邑、實封”，在檢校條下又注曰：

按：“檢校”二字，起初不過點檢、典校之義。隋巡省風俗，詔

<sup>42</sup> 《宋史》卷161《職官志一》，第12冊，第3767-3768頁。

<sup>43</sup> 李昉等《太平廣記》卷185《銓選一》“張文成”條云：“唐張文成曰：乾封（666-668）以前，選人每年不越數千；垂拱（685-688）以後，每歲常至五萬。……正員不足，權補試、攝、檢校之官”，中華書局，1961年9月新1版，第4冊，第1387頁。

<sup>44</sup> 王壽南《唐代文官任用制度之研究》，氏著《唐代政治史論集》，臺北：臺灣商務印書館，1977年7月，第12-46頁；又參氏著《隋唐史》，臺北：三民書局，1986年12月，第418-425頁。

“明加檢校，便得存養”，此“檢校”之緣起也。其用以入銜，則始於唐初。而兩《唐書·志》及《六典》皆無專條。……又《唐儉傳》，在高祖時檢校黃門侍郎，是檢校入銜始於唐初之證<sup>45</sup>。

這一觀點遭到了王壽南的批判，他舉南朝劉宋揚州刺史王弘“遣從事檢校”宣城、淮南二郡太守劉式犯贓貨之事例，認為“此種‘檢校’當是勾檢、考校之意”，入唐以後又有“檢察校閱、巡檢勘校之意”，而“檢校二字用於官銜，至晚始於隋代”<sup>46</sup>。其實，還可以再往上推，至少可以追溯至晉朝。據《資治通鑿》卷 83 記載，西晉元康九年（299）底，賈后以太子寫反書為由，欲行廢黜，“裴頠以為宜先檢校傳書者”<sup>47</sup>。“檢校”一詞，在此為檢核、考校之意，之後又發展為掌管、負責之意，並與機構、職務相連使用，東晉時入銜。《大唐六典·御史臺》監察御史條云：

《晉書》云：“孝武太元中（376-396），創置檢校御史，而吳混之為之”。沈約《宋書》云：“古司隸校尉，知行馬外事。晉江左罷司隸，置檢校御史，專掌行馬外事”。是也。歷宋、齊、梁、陳，無聞其職。後魏太和（477-500）末，復置檢校御史，正九品上。北齊置檢校御史十二人，從八品上。後周秋官府，有司憲旅下士八人。隋初，改為監察御史，置十二人，從八品上<sup>48</sup>。

吳混之在房玄齡等修《晉書·職官志》中作吳琨：“又案：魏晉《官品令》又有禁防御史，第七品，孝武太元中有檢校御史吳琨，則此二職亦蘭臺之職

<sup>45</sup>王昶《金石萃編》卷 41《唐一》，上海：掃葉山房，1921 年石印，第 1 函，第 6 冊，第 7-8 頁。

<sup>46</sup>王壽南《唐代文官任用制度之研究》，《唐代政治史論集》，第 31 頁。

<sup>47</sup>又，太安二年（303），陸機被殺，記室江統、蔡克、棗嵩等上疏曰：“陸機淺謀致敗，殺之可也。至於反逆，則眾共知其不然。宜先檢校機反狀，若有微驗，誅雲等未晚也”，亦檢核、考校之意。參《資治通鑿》卷 85 太安二年（303）條，第 6 冊，第 2688 頁。

<sup>48</sup>《大唐六典》卷 13《御史臺》，廣池千九郎訓點、內田智雄補訂，千葉：廣池學園事業部，1973 年 12 月，第 272 頁。加藤繁在 1926 年亦已指出東晉太元時出現檢校御史，認為檢校的本意為檢查、檢察，後來在唐代指兼攝他官，參氏著「宋の檢校庫に就いて」，《史學》第 6 卷第 3 號，1926 年 9 月，第 139-143 頁；此據氏著『支那經濟史考證』下卷，東京：東洋文庫，1953 年 4 月，第 235-236 頁。

也”<sup>49</sup>。北朝時，檢校御史一直得到設置，北魏為正九品上<sup>50</sup>，北齊置十二人，昇為從八品上，如孫搴、古道子皆曾任此官<sup>51</sup>。至隋初開皇二年（582），改名監察御史<sup>52</sup>。以上所見檢校御史，為“檢校”二字入銜的唯一固定之例。

從南北朝後期起，“檢校”一詞更多地用作動詞，跟大量的官職進行搭配。南朝末年，陳宣帝時，周羅暉為“總管檢校揚州內外諸軍事”<sup>53</sup>；在北朝，北齊有莫多婁敬顯“位至領軍將軍，恒檢校虞候事”<sup>54</sup>，北周時有源雄為檢校徐州總管<sup>55</sup>、長孫儉為“蒲州刺史、檢校六防諸軍事”<sup>56</sup>。東晉南北朝時，除了固定設置的檢校御史外，這種檢校某官、檢校某官事的用例總的來說還是比較少見的。入隋之後，則被大量地使用，凡中央、地方的文武官職皆可被檢校，如：韋津為檢校民部尚書<sup>57</sup>、李圓通為檢校刑部尚書事<sup>58</sup>、劉行本為檢校治書侍御史<sup>59</sup>、盧賁為檢校太常卿<sup>60</sup>、宇文愷為檢校將作大匠<sup>61</sup>、

<sup>49</sup>房玄齡等《晉書》卷24《職官志》，中華書局，1974年11月，第3冊，第739頁。

<sup>50</sup>魏收《魏書》卷113《官氏志》，中華書局，1974年6月，第8冊，第3002頁；並參“校勘記”[一九]，第3018頁。

<sup>51</sup>李百藥《北齊書》卷24《孫搴傳》、卷45《文苑傳·顏之推傳附古道子傳》，中華書局，1972年11月，第2冊，第341、628頁。又卷8《後主紀》記載天統三年（567）正月“戊戌，太上皇帝詔京官執事散官三品已上各舉三人，五品已上各舉二人；稱事七品已上及殿中侍御史、尚書都、檢校御史、主書及門下錄事各舉一人”，第1冊，第99頁。

<sup>52</sup>杜佑《通典》卷24《職官典六》“監察侍御史”條云：“隋開皇二年（582），改檢校御史為監察御史，凡十二人”，中華書局，1988年12月，第1冊，第674頁。

<sup>53</sup>魏徵等《隋書》卷65《周羅暉傳》，中華書局，1973年8月，第5冊，第1524頁。

<sup>54</sup>《北齊書》卷19《莫多婁敬顯傳》，第1冊，第253頁。

<sup>55</sup>《隋書》卷39《源雄傳》，第4冊，第1154頁。

<sup>56</sup>庾信《周柱國大將軍長孫儉神道碑》，庾信撰、倪璠注、許逸民校點《庾子山集注》卷13，中華書局，1980年10月，第3冊，第823頁。長孫儉一作“拓拔儉”，參李昉等《文苑英華》卷905庾信《周柱國大將軍拓拔儉神道碑》，中華書局，1966年5月，第6冊，第4759-4761頁。

<sup>57</sup>《隋書》卷4《煬帝紀下》，第1冊，第90頁。

<sup>58</sup>《隋書》卷64《李圓通傳》，第5冊，第1508頁。

<sup>59</sup>《隋書》卷62《劉行本傳》，第5冊，第1477頁。

<sup>60</sup>《隋書》卷38《盧賁傳》，第4冊，第1142頁。

<sup>61</sup>《隋書》卷68《宇文愷傳》，第6冊，第1588頁。

柳雄亮為檢校太子左庶子<sup>62</sup>、竇抗為檢校幽州總管<sup>63</sup>、蘇沙羅曾任檢校利州總管事與檢校益州總管長史<sup>64</sup>、楊雄曾任檢校鄭州刺史事與檢校左翊衛大將軍<sup>65</sup>、辛公義為檢校右禦衛武賁郎將<sup>66</sup>、樊子蓋為檢校河南內史<sup>67</sup>、蘇威為檢校雍州別駕<sup>68</sup>、祖君彥為檢校宿城令<sup>69</sup>、慕容三藏為檢校廣州道行軍事<sup>70</sup>。由上可見，在隋代，無論是中央的省、臺、寺、監、東宮、諸衛，地方上的總管、刺史、別駕、縣令，以及行軍，都可以檢校，使用範圍非常廣汎，足見檢校官制在隋代發展之迅速。也正因此，胡三省在《資治通鑒·隋紀二》開皇十三年（593）注云：“隋制，未除授正官而領其務者為檢校官”<sup>71</sup>。

這種情況到唐朝就更加不勝枚舉了，但唐初對檢校官在法律上進行了定義，明確了檢校與攝判的區別，這一點有助於對檢校官制有更準確的理解。《唐律疏議·名例》“無官犯罪”條疏議曰：

依《令》：內外官敕令攝他司事者，皆為檢校；若比司，即為攝判。

劉俊文箋釋曰：“按此蓋《公式令》。攝者，暫代也。比者，近也。本省之內為比司，省外為他司。攝他司事為檢校，……攝比司事為攝判”<sup>72</sup>。由此可知，受皇帝敕令攝領其他機構之事務曰檢校，而攝領同一機構內其他部門之事務則曰攝判。在隋代，檢校、攝判的區分並不明確<sup>73</sup>；而唐初，杜如晦

<sup>62</sup> 《隋書》卷 47《柳機傳附從弟柳雄亮傳》，第 5 冊，第 1274 頁。

<sup>63</sup> 《隋書》卷 39《竇榮定傳》，第 4 冊，第 1151 頁。

<sup>64</sup> 《隋書》卷 46《蘇孝慈傳附兄子蘇沙羅傳》，第 5 冊，第 1260 頁。

<sup>65</sup> 《隋書》卷 43《觀德王雄傳》，第 4 冊，第 1217 頁。

<sup>66</sup> 《隋書》卷 73《循吏傳·辛公義傳》，第 6 冊，第 1683 頁。

<sup>67</sup> 《隋書》卷 63《樊子蓋傳》，第 5 冊，第 1491 頁。

<sup>68</sup> 《隋書》卷 41《蘇威傳》，第 4 冊，第 1186 頁。

<sup>69</sup> 《新唐書》卷 84《李密傳附祖君彥傳》，第 12 冊，第 3686 頁。

<sup>70</sup> 《隋書》卷 65《慕容三藏傳》，第 5 冊，第 1532 頁。

<sup>71</sup> 《資治通鑒》卷 178 開皇十三年（593）胡三省注，第 12 冊，第 5539 頁。

<sup>72</sup> 劉俊文《唐律疏議箋解》卷 2《名例》“無官犯罪”條，中華書局，1996 年 6 月，上冊，第 175、177 頁。

<sup>73</sup> 在隋代，檢校、攝（或攝判）在一定意義上語義互通，如元壽云：“謹按儀同三司、太子左庶子、檢校侍御史臣劉行本，出入宮省，備蒙任遇，攝職憲臺”（載《隋書》卷 63《元壽傳》，第 5 冊，第 1497-1498 頁），把檢校治書侍御史稱為“攝職憲臺”，就體現了這一點。而“攝判”一詞也不像唐初令文規定的“若比司，即為攝判”，如長孫熾在隋初“即日授內史舍人、上儀同三司，尋以本官攝判東宮右庶子”；柳旦在大業“四年（608），徵為太常少卿、攝判黃門侍郎事”，皆為跨機構

“俄遷兵部尚書，進封蔡國公，賜實封千三百戶。貞觀二年（628），以本官檢校侍中、攝吏部尚書，仍總監東宮兵馬事，號為稱職”<sup>74</sup>，杜氏以本官檢校侍中，屬攝他司事；攝（按《疏議》應為攝判）吏部尚書，屬攝比司事。《新唐書》卷191《忠義傳上》所列凌煙閣功臣共有187人，其中有19人帶檢校銜，見表二：

表二

人名	原官	檢校官	兼任其他官職	勳官	爵號
杜如晦	尚書右僕射	檢校侍中			萊國公
馬周	中書令	檢校吏部尚書	兼太子左庶子		高唐縣公
劉洎	侍中	檢校吏部禮部民部尚書事	兼太子左庶子		清苑縣男
婁師德	納言	檢校并州大都督府長史	天兵軍大總管、隴右諸軍大使		譙縣子
長孫無忌	太尉	檢校中書令	同中書門下三品、揚州大都督		趙國公
李靖	尚書右僕射	檢校中書令	行太子左衛率	上柱國	衛國公
張巡	左金吾衛將軍	檢校主客郎中	河南節度副使、兼御史中丞		
崔仁師	中書侍郎	檢校刑部尚書	參知機務		
崔敦禮	中書令	兼檢校太子詹事		上柱國	安國公
陸敦信	左侍極	兼檢校左相			嘉興縣子
魏玄同	地官尚書	檢校納言			鉅鹿縣男
盧懷慎		檢校黃門監			漁陽縣伯
竇琮	右屯衛大將軍	檢校晉州都督、總管			譙國公

攝判。參《隋書》卷51《長孫覽傳附從子長孫熾傳》，第5冊，第1329頁；卷47《柳機傳附弟柳旦傳》，第5冊，第1273頁。因此，我認為，隋代檢校、攝判等官制名詞出現不久，處在發展階段，尚未嚴格規範，到唐初則“依《令》：內外官敕令攝他司事者，皆為檢校；若比司，即為攝判”。

<sup>74</sup> 《舊唐書》卷66《杜如晦傳》，第7冊，第2468頁。

樊興	左監門衛大將軍	檢校右武候將軍			榮國公
辛雲京		檢校尚書左僕射	太原節度使、同中書門下平章事		金城郡王
田神功	太子太師	檢校尚書右僕射	知省事		信都郡王
馬璘		檢校尚書左僕射	四鎮北庭涇原節度使、知省事		扶風郡王
薛景仙	左羽林軍大將軍	檢校戶部尚書	兼御史大夫		
尚衡	右散騎常侍	檢校禮部尚書	兼御史大夫		

在這 19 人中，除了陸敦信以左侍極兼檢校左相同屬於東臺（即門下省）外，其餘均為攝他司事檢校。陸敦信雖為凌煙閣功臣，但兩《唐書》卻未給他立專傳，《新唐書》卷 198《儒學傳上》有其父陸元郎傳，後附“子敦信，麟德中（664-665），繇左侍極檢校右相，累封嘉興縣子，以老疾致仕，終大司成”一句，又兩《唐書·高宗紀》亦記載陸敦信在麟德二年（665）四月戊辰，以左侍極檢校右相；次年七月庚午，以病辭罷檢校右相，仍兼知左侍極<sup>75</sup>。由此可證，《新唐書·忠義傳上》所載陸敦信為左侍極兼檢校左相是錯誤的，應為檢校右相，如此則亦屬於攝他司事檢校，與唐朝制度完全吻合。

從表二還可發現，唐代前期檢校官的範圍與隋代一樣，包羅甚廣，亦即《唐律疏議》中所說的受皇帝敕命的“內外官”。表二所列包括了三省、東宮、十六衛、地方官，除此之外還有檢校祕書殿中二省<sup>76</sup>、御史臺<sup>77</sup>、九

<sup>75</sup> 《舊唐書》卷 4《高宗紀上》、卷 5《高宗紀下》，第 1 冊，第 86、90 頁。又參《新唐書》卷 3《高宗紀》，第 1 冊，第 64 頁。

<sup>76</sup> 《舊唐書》卷 5《高宗紀下》載賀蘭敏之為檢校祕書，第 1 冊，第 96 頁；《新唐書》卷 137《郭子儀傳附子郭釗傳》載其子郭仲詞為檢校殿中少監，第 15 冊，第 4612 頁。

<sup>77</sup> 《舊唐書》卷 82《李義府傳》載其為檢校御史大夫，第 8 冊，第 2767 頁。

寺<sup>78</sup>、五監<sup>79</sup>、王府<sup>80</sup>、州縣等官<sup>81</sup>，甚至還有檢校使職<sup>82</sup>、散官的<sup>83</sup>，也存在檢校某官事之差遣<sup>84</sup>。

南北朝後期及隋唐前期，檢校官受敕攝他司事，“是詔除，而非正命”<sup>85</sup>。如郭正一在永隆二年（681），遷祕書少監、檢校中書侍郎；永淳二年（683），正除中書侍郎。“正一在中書累年，明習舊事，兼有詞學，制敕多出其手，當時號為稱職”<sup>86</sup>，可見他一直在中書省檢校任事，雖非正命，卻實掌其任。這一點已被大多學者所指出，並被認為與唐後期用作藩鎮幕職帶職的檢校官不同<sup>87</sup>。總體上來說雖然如此，但同時亦應指出，唐前期這種檢校官也經歷了一些變化，發展到景龍年間（707-710），其受敕賜授已很汎濫，所以左補闕辛替否上疏批評“檢校、試官，充臺溢署”<sup>88</sup>。不過從此時起，這些檢校官大多已不治事<sup>89</sup>。到開元二年（714）五月三日，進一步頒佈敕文：“諸

<sup>78</sup> 《舊唐書》卷 80《褚遂良傳》載其為檢校大理卿，第 8 冊，第 2738 頁；卷 144《尉遲勝傳》載其子尉遲銳為檢校光祿卿，第 12 冊，第 3925 頁。

<sup>79</sup> 《新唐書》卷 137《郭子儀傳附子郭縱傳》載其為檢校國子祭酒，第 15 冊，第 4612 頁。

<sup>80</sup> 《新唐書》卷 98《馬周傳》載其為檢校晉王府長史，第 13 冊，第 3900 頁。

<sup>81</sup> 《舊唐書》卷 38《韋思謙傳附子韋嗣立傳》載其為檢校魏州刺史，第 9 冊，第 2869 頁。

<sup>82</sup> 《舊唐書》卷 106《王毛仲傳》載其為檢校內外閑廐兼知監牧使，第 10 冊，第 3253 頁。

<sup>83</sup> 《新唐書》卷 93《李靖傳》載其為檢校特進，第 12 冊，第 3815 頁。

<sup>84</sup> 《舊唐書》卷 185 上《良吏傳上·韋機傳》載其為檢校司農少卿事，第 15 冊，第 4796 頁。

<sup>85</sup> 《通典》卷 19《職官典一》“歷代官制總序”條注，第 1 冊，第 472 頁。

<sup>86</sup> 《舊唐書》卷 190《文苑傳中·郭正一傳》，第 15 冊，第 5010 頁。其他例子又可見於《新唐書》卷 3《高宗紀》（第 1 冊，第 59 頁）：“戊子，許敬宗權檢校中書令。……戊戌，許敬宗為中書令”；《舊唐書》卷 122《崔漢衡傳》（第 11 冊，第 3503 頁）：“以功轉檢校兵部尚書、兼祕書監、西京留守。無幾，真拜兵部尚書”；董誥等《全唐文》卷 100 滕王湛然《太子少傅竇希城神道碑》（中華書局，1983 年 11 月，第 1 冊，第 1024 頁）：“先天元年（712），遷金紫光祿大夫、右散騎常侍、兼檢校光祿卿；無何，又正除光祿”。

<sup>87</sup> 嚴耕望《唐僕尚丞郎表》“凡例”，第 1 頁。王壽南《唐代文官任用制度之研究》，《唐代政治史論集》，第 32-33 頁。張國剛《唐代官制》，第 169-170 頁；《唐代階官與職事官的階官化論述》，《中華文史論叢》1989 年第 2 期，第 80 頁。杜文玉《論唐代員外官與試官》，《陝西師大學報》1993 年第 3 期，第 90 頁。賴瑞和《論唐代的檢校官制》，《漢學研究》第 24 卷第 1 期，2006 年 6 月，第 189-190 頁。

<sup>88</sup> 《舊唐書》卷 101《辛替否傳》，第 10 冊，第 3160 頁。

<sup>89</sup> 《新唐書》卷 137《郭子儀傳附子郭縱傳》云：“自景龍後，外戚多為檢校官，

色員外、試、檢校官，除皇親及諸親五品以上，並戰陣、要籍、內侍省以外，一切總停”<sup>90</sup>，終於從制度上終結了檢校官等非正員官；而藩鎮時代的檢校官，則以帶職的形式出現，其實質已發生了根本性的變化。

## (二) 兼官

“兼”字起源更早，廣義的兼官是指兼領其他官職，但唐代的兼官還有狹義之意，而且唐代前、後期的兼官又各不相同。先來看唐代前期的兼官，《舊唐書》卷42《職官志一》云：

《武德令》，職事高者解散官，欠一階不到為兼。職事卑者，不解散官。《貞觀令》，以職事高者為守，職事卑者為行，仍各帶散位。其欠一階，依舊為兼，與當階者，皆解散官。永徽（650-655）已來，欠一階者，或為兼，或帶散官，或為守，參而用之。其兩職事者亦為兼，頗相錯亂。咸亨二年（671），始一切為守。

文中有小字注曰：“其欠一階之兼，古念反；其職事之兼，古恬反，字同音異耳”，這裏出現的兩個“兼”字，字同音異，義亦自當不同。也就是說，職事官欠散官一階之“兼”，為狹義；兩職事官之“兼”，為廣義。永徽之後，官制漸紊，職事官欠散官一階者，稱兼或守，而兩職事官之間也使用字同音異的兼字。這種情況到671年纔統一改稱為守，取消了狹義之兼官。但到唐後期五代，不僅兩職事官之間、職事官與使職之間使用兼字，兼官更多地是用作為藩鎮幕職所帶御史臺官的專稱<sup>91</sup>。

不治事”，第15冊，第4612頁。

<sup>90</sup>王溥《唐會要》卷67《員外官》，上海古籍出版社，1991年1月，下冊，第1394頁。具體的詔敕見《全唐文》卷26元宗皇帝《量減員外官詔》：“今歲諸州，多非善軌。及京師每勞轉運，員外等官，人數倍廣；俸祿之輩，何以克周？諸色員外、試、檢校官，除皇親、諸親及五品以上，並戰陣、要籍、內侍省以外，一切總停。至冬放選，量狀跡書判，與正員外官；其未經考者，先與處分，仍不拘選格聽集。自今以後，除戰功以外，非別敕，不得輒注擬員外等官”，第1冊，第299頁。

<sup>91</sup>張榮方《唐代京兆尹研究》（臺北：臺灣學生書局，1987年10月，第73頁）在探討京兆尹兼御史臺官員時，云：“初唐的兼官或可謂臨時兼領，一俟得人即免去兼官；或可謂以兼官加重其職權，原已非官僚制度一人一職的常軌。愈至中晚唐，不帶兼職反成異象，就中的演變已非就職官體系所能單純瞭解，而必須從實際的政治運作與發展來分辨一人同時兼領官職、使務，究竟何者為實職，何者為加銜？或何者為主，何者為輔？”張氏指出了唐代前、後期的兼官演變，且云後期有實職、加銜的區別，但未對帶職兼官作明確的解釋。

與檢校、試官“皆是詔除，而非正命”一樣，兼官亦“非正秩”<sup>92</sup>；並且同樣被大量施敕，安史亂後更為汎濫。“自至德（756-758）之後，天下多難，甄才錄效，制敕特拜，繁於吏部。於是兼、試、員外郎，倍多正員。至廣德（763-764）以來，乃立制限，州縣員外、兼、試等官，各有定額。並云：‘額內溢於限者，不得視職。其有身帶京官冗職，資名清美；兼州縣職者，云占闕焉，即如正員之例’”<sup>93</sup>。雖然在廣德年間對兼官作出定額規定來加以限制，但實際上仍然大量存在。貞元三年（787），李泌奏云：“州參軍無職事及兼、試額內官者。兼、試，自至德以來有之，比正員三之一，可悉罷”<sup>94</sup>，其所奏罷者，為“兼、試額內占闕等官”<sup>95</sup>，纔從根本上扭轉了這種局面，從而使兼官成為藩鎮幕職專用的帶職，即兼御史臺官。

### （三）試官

試官淵源頗久，如秦代劉邦曾“試吏”，顏師古注引應劭曰：“試用補吏”<sup>96</sup>；《漢書·平帝紀》顏氏注引如淳曰：“諸官吏初除，皆試守一歲乃為真，食全奉”<sup>97</sup>。但唐代的試官與秦漢試官的意義並不相同，一般認為是在武后時期新創置的，《唐會要·試及斜濫官》云：

天授二年（691）二月十五日，十道使舉人石艾縣令王山輝等六十一人，並授拾遺、補闕；懷州錄事參軍霍獻可等二十四人，並授侍御史；并州錄事參軍徐昕等二十四人，授著作郎；魏州內黃縣尉崔宣道等二十三人，授衛佐、校書，蓋天后收人望也。故當時諺曰：“補闕連車載，拾遺平斗量；把椎侍御史，腕脫校書郎”。試官自此始也<sup>98</sup>。

<sup>92</sup> 《全唐文》卷110後唐明宗《帶臺省職州縣官及得十六考者並依出選門例處分敕》云：“州縣官帶侍御史、殿中侍御史內供奉、監察御史裏行及省銜者，皆非正秩”，第2冊，第1130頁。

<sup>93</sup> 《通典》卷19《職官典一》“歷代官制總序”條注，第1冊，第474頁。

<sup>94</sup> 《新唐書》卷139《李泌傳》，第15冊，第4635頁。

<sup>95</sup> 《舊唐書》卷130《李泌傳》，第11冊，第3622頁。

<sup>96</sup> 班固撰、顏師古注《漢書》卷1《高帝紀上》，中華書局，1962年6月，第1冊，第2-3頁。又卷41《夏侯嬰傳》“試補縣吏”，第7冊，第2076頁。

<sup>97</sup> 《漢書》卷12《平帝紀》，第1冊，第349頁。不過顏師古認為“非凡除吏皆當試守也”，但試吏的現象在秦漢時期是一直存在的。

<sup>98</sup> 《唐會要》卷67《試及斜濫官》，下冊，第1396頁。又參《通典》卷19《職官典一》“歷代官制總序”條，第1冊，第471頁；《宋史》卷161《職官志一》，第

試官初設，其給授對象主要是拾遺、補闕、侍御史、校書郎等官；到長安三年（703），試官的範圍又有所擴大，“引見風俗使，舉人悉授試官，高者至鳳閣舍人、給事中，次員外郎、御史、補闕、拾遺、校書郎”<sup>99</sup>。

杜佑云：“試者，未為正命”，與檢校官等“皆是詔除，而非正命”<sup>100</sup>，都是受皇帝敕命的非正員官。《新唐書》卷143《戴叔倫》記載李舉討伐李希烈，“留叔倫領府事，試守撫州刺史”，後因均水利、決獄囚等善政，“俄即真”，可見雖非正命，卻實掌其任。王壽南認為“試任是正式任命之外的一種任用方式”，“終非正式官職”，但對受皇帝敕命這一點未予關注，他還對試官到底為虛銜抑或實任職事也表現得頗難決斷<sup>101</sup>。其實，杜文玉說：“試官在唐代也有兩種意義，一種是試任其職，所謂‘試者，未為正命’。另一種是試假其銜，通常是外官帶職，祇表示品秩、資歷”<sup>102</sup>，已對唐代前、後期的這兩類試官作了很好的區分。從《宋史·職官志九》所載“凡除職事官，以寄祿官品之高下為準：高一品已上為行，下一品為守，下二品已下為試”來看，雖然這一規定未見於唐制，但其淵源應來自於唐朝。

試官也同樣存在著汎濫施授的問題。景龍二年（708），“其員外、同正、試、攝、檢校、判、知官凡數千人”，造成了“時政出多門，濫官充溢”的現象<sup>103</sup>；當時京兆尹裴奩先“以京師官冗，奏罷畿縣員外及試官”<sup>104</sup>。睿宗時，辛替否上疏云：“檢校、試官，充臺溢署”。這種情況雖然在前面提到的開元二年（714）五月三日敕文中已從制度上終結了檢校、試官等非正員官，但由於天寶末年爆發安史之亂，為平定叛亂，又制敕特拜兼、試等官，使之又超過了正員的數額；直到廣德年間（763-764）纔又設立制限，使之

12冊，第3767-3768頁。

<sup>99</sup>《新唐書》卷45《選舉志下》，第4冊，第1175-1176頁。但將試官的始置年代繫於長安三年（703），則誤。

<sup>100</sup>《通典》卷19《職官典一》“歷代官制總序”條注，第1冊，第471、472頁。即使到宋代，翰林學士蔣之奇亦云：“所謂試，則非正官也”，參《宋史》卷169《職官志九（敘遷之制）》，第12冊，第4060頁。

<sup>101</sup>王壽南《唐代文官任用制度之研究》，《唐代政治史論集》，第26-27頁。

<sup>102</sup>杜文玉《論唐代員外官與試官》，《陝西師大學報》1993年第3期，第91頁。

<sup>103</sup>《資治通鑑》卷209景龍二、三年（708、709）條，第14冊，第6623、6633頁。

<sup>104</sup>《新唐書》卷117《裴炎傳附從子裴奩先傳》，第14冊，第4250頁。

各有定額，另又規定：“員外及攝、試，不得釐務”<sup>105</sup>。前文已論，由於至德以來試官等“比正員三之一”，德宗“建中二年（781），詔中書、門下兩省，分置待詔官三十，以見官、故官若同正、試、攝九品以上者，視品給俸，至稟餼、幹力、什器、館宇悉有差；權公錢收子，贍用度”，遭到左拾遺沈既濟的反對而作罷<sup>106</sup>。貞元三年（787），李泌奏罷兼、試額內占闕等官。也正因此，杜文玉云：“代宗至德宗時是員外官與試官職能變化的最顯著時期”<sup>107</sup>，其實主要反映在試官不占闕額、不給俸祿等方面。

#### 四、使職的出現及其與京職事官的結合——兼論藩鎮帶職之起源

使職的出現，是唐代官制發展中的最大變革。雖然唐代典制史籍對使職制度記載殊少，但《唐國史補》卷下所云“為使則重，為官則輕”<sup>108</sup>，已足見唐人對使職的重要性有了明確的認識。關於使職的出現及其種類，前賢研究頗多，茲不贅述；今僅就與藩鎮帶職相關的使職與京職事官之結合問題稍加考探，以明瞭藩鎮幕職的帶職起源。

藩鎮幕職屬於使職，本無品秩，因此祇有帶散官或職事官，纔能標明其品階，並作為官階進昇的標準。唐代前期，以散官為本品，是最標準的階官；但隨著散官的汎濫施授，到“唐代中後期，過去以職為實、以散為號的制度逐漸遭到了破壞，出現了以‘使’為實、以‘職’為號的新制度”<sup>109</sup>，職事官逐漸取代散官成為了新的階官。

關於使職始帶職事官、特別是藩鎮幕職始帶京職事官的問題，石雲濤、賴瑞和作了初步的探究，為認識幕職帶職的起源問題提供了一些啟示，不過他們的觀點仍需進一步商榷。石氏從總體上考察了藩鎮幕職始帶京、外職事官的問題，指出：“開元前期，節度使府僚佐未見有帶朝銜與憲銜的現象，這個時期幕府僚佐常以節度使管內州縣官吏兼充使府幕職”，“節帥為僚佐奏請朝銜當是從奏請朝官入幕充職開始的”，“邊鎮府主為僚佐奏請朝銜

<sup>105</sup> 《舊唐書》卷11《代宗紀》，第2冊，第273頁。

<sup>106</sup> 《新唐書》卷132《沈既濟傳》，第15冊，第4539頁。

<sup>107</sup> 杜文玉《論唐代員外官與試官》，《陝西師大學報》1993年第3期，第92頁。

<sup>108</sup> 李肇《唐國史補》卷下，上海古籍出版社，1979年1月新1版，第53頁。

<sup>109</sup> 張國剛《唐代階官與職事官的階官化論述》，《中華文史論叢》1989年第2期，第79頁。

當是從開元後期開始的”，“幕職帶憲銜，亦始於安史亂前的邊鎮幕府，……幕府帶憲銜與中官監軍之始，皆在開元二十年（732）之後不久，這兩者之間不能說沒有聯繫”<sup>110</sup>。

首先，說開元前期邊鎮幕職未帶京銜並不確切，今舉幕職帶京銜者四例於下：

（1）郭虔瓘：（開元初）雲麾將軍、檢校右驍衛將軍、兼北庭都護、瀚海軍經略使、金山道副大總管、招慰營田等使→安西副大都護、攝御史大夫、四鎮經略安撫使<sup>111</sup>；

（2）郭知運：左驍衛中郎將、瀚海軍經略使→檢校伊州刺史、兼伊吾軍使→（開元二年春）雲麾將軍、右武衛將軍→鄯州都督、隴右諸軍節度大使→（六年）兼鴻臚卿、攝御史中丞→（八年）左武衛大將軍<sup>112</sup>；

（3）牛仙客：（開元初）河西節度判官→太僕少卿、判涼州別駕事、仍知節度留後事→河西節度使、判涼州事→歷太僕卿、殿中監、軍使如故<sup>113</sup>；

（4）薛訥：（開元二年七月）攝左羽林將軍、隴右防禦使<sup>114</sup>。

以上皆開元初期邊鎮幕職帶京職事官之例證，涉及到殿中省、御史臺、九寺、十六衛、六軍等，有的還出現了具有帶職意義的檢校、攝、兼等官制名詞。事實上，若不僅僅局限於藩鎮幕府的話，這種使職帶京銜的例子早在高宗、武后時代就已經存在了，並且還涉及到兼帶尚書、門下等省官<sup>115</sup>。這與使職作為差遣的特徵是相關聯的，祇要使職一出現，就必然要帶散官、

<sup>110</sup>石雲濤《唐開元天寶時期邊鎮幕府僚佐辟署制度考論》，《黃淮學刊》1996年第4期，第76-77頁；《唐代幕府制度研究》，第119-125頁。

<sup>111</sup>《舊唐書》卷102《郭虔瓘傳》，第10冊，第3187-3188頁。

<sup>112</sup>《舊唐書》卷102《郭知運傳》，第10冊，第3190頁。

<sup>113</sup>《舊唐書》卷102《牛仙客傳》，第10冊，第3195-3196頁。

<sup>114</sup>《舊唐書》卷102《王忠嗣傳》，第10冊，第3197頁。

<sup>115</sup>亦舉四例：（1）婁師德：（上元時）朝散大夫→殿中侍御史、兼河源軍司馬、並知營田事→（天授初）左金吾將軍、兼檢校豐州都督、仍依舊知營田事；（2）唐休璟：（聖曆中）司衛卿、兼涼州都督、右肅政御史大夫、持節隴右諸軍州大使；（3）薛訥：（武后時）攝左武威衛將軍、安東道經略→并州大都督府長史、兼檢校左衛大將軍；（4）王晙：鴻臚大卿、充朔方軍副大總管、兼安北大都護→太僕少卿、隴右羣牧使→（開元三年）左散騎常侍、持節朔方道行軍大總管→御史大夫→（八年）兵部尚書、復充朔方軍大總管→（十一年）兵部尚書、同中書門下三品→金紫光祿大夫、仍充朔方軍節度大使→（十四年）戶部尚書、復為朔方軍節度使。參《舊唐書》卷93以上諸人傳，第9冊，第2975、2979、2983、2986-2989頁。

職事官，相對石氏所說的州縣官吏而言，京職事官無疑更居首選。

其次，說節帥為僚佐奏請京銜是從奏請京官入幕充職開始也不盡貼切。如前所論，之所以幕職要帶京銜，祇因為它是使職，奏請散官、職事官是為了使之具有官階品級，以納入到官制的昇遷系統。在唐代，為僚佐奏請京銜與奏請京官入幕，一直是同時並存的現象，前者是主流，後者為補充。與奏請京官入幕相對，還存在著藩鎮幕職入朝為京官的現象。

由於京官員額有限，若被大量奏請入幕，則必然會對朝廷的行政工作產生影響，故唐廷對這種現象屢加禁止。《冊府元龜·幕府部》“總序”條記載，藩鎮幕職“皆奏請有出身人及六品以下正員官為之，唯兩省供奉、尚書省、御史臺見任郎官、[御史]不得奏請”<sup>116</sup>。類似這樣的詔敕與章奏，在《唐會要》中多次被提到，今據之按時間順序列作表三：

表三

時代	內容	出處
咸亨三年（672）五月十一日	敕：中書、門下兩省供奉官，及尚書省、御史臺現任郎官、御史，自今已後，諸使不得奏請任使，永為常式。	卷78《諸使中》“諸使雜錄上”條
天寶二年（743）八月七日	敕：所置御史，職在彈違，雜充判官，誠非允當。其諸道節度使先取御史充判官者，並停。自今已後，更不得奏。若切須奏者，不得占臺中缺。其本臺長官充使者，不在此限。	卷62《御史臺下》“雜錄”條
大曆十四年（779）六月一日	敕：郎官、御史充使，絕本司務者，宜改與檢校及內供奉、裏行。	卷78《諸使中》“諸使雜錄上”條
貞元二年（786）五月二十八日	敕：中書、門下兩省供奉官，及尚書省、御史臺現任郎官、御史等，自今已後，諸司、諸使並不得奏請任使，仍永為常式。	卷54《省號上》“中書省”條
長慶二年（822）正月	御史中丞牛僧孺奏：諸道節度、觀察等使，請在臺御史充判官。臣伏見貞元二年敕，在中書、門下兩省供奉官，及尚書（省）、御史臺見任郎官、御史，諸司、諸使並不得奏請任使，仍永為常式。近日諸道奏請，皆不守敕文。臣昨十三日已於延英面奏，伏蒙允許舉前敕，不許更有奏請。	卷60《御史臺上》“御史臺”條

<sup>116</sup>王欽若等《冊府元龜》卷716《幕府部》“總序”條，中華書局，1960年6月，第9冊，第8517頁。

大和二年（828） 六月	中書門下奏：諸道觀察等使，奏請供奉官及見任郎官、御史充幕府，貞元、長慶已有敕文。近見因循，多不遵守。然酌時議制，事在變通。如或統帥專征，特恩開幕；戎府初建，軍幄籍才。事關殊私，別聽進止。此外一切請準前後敕文處分。	卷79《諸使下》 “諸使雜錄下” 條
開成二年（837） 十二月	中書門下奏：諸道節度使、觀察、都團練使，請朝官任使。準貞元二年敕，中書門下有供奉官，及尚書省、御史臺見任郎官、御史，諸司、諸使並不得奏請任使。……況貞元之初，戎鎮之事，比於今日，頗謂不同。聖朝授任推公，惟才是急，輟諸上選，分佐戎行，職則稍尊，命則稍重。而又才人涉歷，練達武經，出入往來，便堪獎用。是朝廷之所利，誠方鎮之得人。希古濟今，匪宜專恪，酌於臨事，可否在茲。臣等商量，諸節度、觀察、都團練使，朝中素有相知者，許奏一人充副使，章服準大和三年五月八日敕。如素無相知，不奏亦聽。其方鎮帶相，及自廟堂平章事出鎮者，任約舊例奏署。庶使藩方益重，試任程才。其今日以前，應奏署敕已行者，雖關前敕，人數至少，式遵成命，又難追移。伏請自此已後，不得違越。	卷79《諸使下》 “諸使雜錄下” 條
開成三年（838） 四月	中書門下奏：宰相帶平章事出鎮，應朝官充使府職事，任約舊例奏署，使藩方益事，委任程才。謹詳敕問，意在明許，亦不定言人數，及所請職名。臣等商量，起今以後，宰相自朝廷出鎮，奏請朝臣及刺史佐幕，前後更五人，數內有遷轉停罷者，或須填替，任更奏來。如或辟用他官，不奏亦得。官至侍御史以上者，即許奏章服。便為常例，庶可通行。	卷79《諸使下》 “諸使雜錄下” 條

之所以皇帝接連地頒敕、大臣不斷地上奏，就是因為藩帥奏請京官入幕之事經常發生，以致影響到了中央臺省機構的正常運行。所奏請者，以中書、門下兩省供奉官與尚書省郎官、御史臺御史為主。唐代前期，朝廷常派遣這些京官作為使者，到地方上去執行任務，早在咸亨時就已有詔禁止了。到開元時，尚書省郎官、御史臺御史出佐藩鎮幕府要職已成為“故事”<sup>117</sup>，如

<sup>117</sup> 《全唐文》卷430李翰《淮南節度行軍司馬廳壁記》云：“開元故事，多選臺、

崔圓“累遷司勳員外郎。宰臣楊國忠遙制劍南節度使，引圓佐理，乃奏授尚書郎、兼蜀郡大都督府左司馬、知節度留後”<sup>118</sup>。天寶二載（743）八月七日頒發敕文，禁止藩鎮奏請御史入幕，但“若切須奏者，不得占臺中缺”一語，卻助成了不占闕額的兼官憲銜大量地產生，從而推動了藩鎮幕職的帶職制度的發展。

儘管如此，這種奏請京官入幕的現象，終唐之世仍未間斷，尤其是一些朝廷重臣出鎮方面，皇帝總是允許他們在朝臣中挑選官吏，組成其幕府班子，目的是為了加強對地方的控制。如肅宗初即位，以房琯為持節、招討西京兼防禦蒲潼兩關兵馬節度等使，“琯請自選參佐，乃以御史中丞鄧景山為副，戶部侍郎李揖為行軍司馬，中丞宋若思、起居郎知制誥賈至、右司郎中魏少游為判官，給事中劉秩為參謀。既行，又令兵部尚書王思禮副之”<sup>119</sup>；又如張延賞，“肅宗在鳳翔，擢拜監察御史，賜緋魚袋，轉殿中侍御史。關內節度使王思禮請為從事”<sup>120</sup>。德宗時，這一現象更趨嚴重，如《孫成墓誌銘並序》云：“宰府急賢，意如不及。不三旬，而拜監察御史。……時李涼公作鎮汧岐，盛選官屬，遂辟為隴右節度判官兼掌書記。始辭憲府，言赴前軍”<sup>121</sup>。故到貞元二年（786）五月二十八日，再次頒敕規定：“中書、門下兩省供奉官，及尚書省、御史臺現任郎官、御史等，自今已後，諸司、諸使並不得奏請任使，仍永為常式”，但實際上也沒有起到多大效果。八年（792）四月，趙憬拜相，獻《審官六議》，其中“議京諸司闕官”條曰：“當今要官多闕，閒官十無一二”<sup>122</sup>；這些京諸司闕官，其實就是韓愈《進士策問十三首》之第七問所說的“自御史臺、尚書省，以至於中書、門下省，咸不足其官”<sup>123</sup>。穆宗長慶元年（821），段文昌自宰相外任西川節度使，“奏諫官、御史、南宮郎三人為僚佐，以某職帶臺鉉，上故可之”，次年初因他

郎為之”，第5冊，第4381頁。

<sup>118</sup> 《舊唐書》卷108《崔圓傳》，第10冊，第3279頁。

<sup>119</sup> 《舊唐書》卷111《房琯傳》，第10冊，第3321頁。

<sup>120</sup> 《舊唐書》卷129《張延賞傳》，第11冊，第3607頁。

<sup>121</sup> 周紹良主編《唐代墓誌彙編》，上海古籍出版社，1992年11月，下冊，第1856頁。

<sup>122</sup> 《舊唐書》卷138《趙憬傳》，第12冊，第3777頁。

<sup>123</sup> 《韓愈全集》文集卷2，又文集卷8《薦樊宗師狀》亦云：“今左、右司並闕員外郎，侍御史亦未備員”，上海古籍出版社，1997年10月，第152、331頁。

們被調回京師，“又奏侍御史王申伯、監察蘇景裔，留中不下”，顯然是因為他把御史臺的官員挖走了，干擾了御史臺的日常工作，而遭到御史中丞牛僧孺的反對<sup>124</sup>。從表三可知，從大和二年（828）起，對於這種藩帥奏請京官入幕的現象<sup>125</sup>，唐廷已經無可奈何，祇好加以默認，用“近見因循，多不遵守。然酌時議制，事在變通”、“是朝廷之所利，誠方鎮之得人”等話語來掩飾<sup>126</sup>。

從上所述可知，地方使職帶京職事官出現時間頗早，早在高宗、武后時就已經出現了；與奏請京官入幕相比，為幕佐奏薦京銜的現象更加普遍，而且出現了檢校、兼、攝等官制名詞。接下來要討論的是，形成藩鎮帶職的檢校、兼、試官是何時成為一種制度的？

賴瑞和認為，藩鎮幕職的檢校官始創於代宗寶應元年（762），並云：“這應當是在安史亂中代宗剛上臺不久的事，而當時最主要的目的，是為了‘嘉獎’和‘安撫’那些投降歸順的史思明‘叛將’”，“換言之，唐後期這種檢校官完全是‘因時勢需要而產生’的，是一種非常典型的‘時代產物’”<sup>127</sup>。其實，在安史亂前，這種檢校官制已經產生了，前文例舉郭虔瓘在開元（713-741）初為檢校右驍衛將軍、兼北庭都護、瀚海軍經略使、金山道副大總管、招慰營田等使；又如開元十四年“九月己丑，檢校黃門侍郎、兼磧西副大都護杜暹同中書門下平章事”；十五年閏月，“制檢校兵部尚書蕭

<sup>124</sup>《唐會要》卷60《御史臺上》“御史臺”條注，下冊，第1229頁。具體見《白居易集》卷48《中書制誥一》所收《韋審規可西川節度副使御史中丞、李虞仲崔戎姚向溫會等並西川判官皆賜緋各檢校省官兼御史制》：“輟三署吏，贊丞相府，假憲官職，加臺郎暨一命再命之服以遣之”；《李虞仲可兵部員外郎、崔戎可戶部員外郎制》，中華書局，1979年10月，第3冊，第1010、1012頁。

<sup>125</sup>又如鄭注為檢校尚書左僕射、鳳翔隴右節度使，選擇僚屬，“更擇臺閣長厚者，以錢可復為副，李敬彝為司馬，盧簡能、蕭傑為判官，盧弘茂為掌書記”，參《新唐書》卷179《鄭注傳》，第17冊，第5316頁。最典型的例子是晚唐乾符（874-879）時，宰相鄭從讜外鎮河東，“制下，許自擇參佐。乃奏長安令王調為副使，兵部員外郎、史館修撰劉崇龜為節度判官，前司勳員外郎、史館修撰趙崇為觀察判官，前進士劉崇魯充推官，前左拾遺李渥充掌書記，前長安尉崔澤充支使。開幕之盛，冠於一時。時中朝瞻望者，目太原為‘小朝廷’，言名人之多也”，參《舊唐書》卷158《鄭餘慶傳附孫鄭從讜傳》，第13冊，第4170頁。

<sup>126</sup>又可參石雲濤《唐後期有關方鎮使府僚佐辟署對象的限令》，《唐研究》第3卷，第259-278頁；《唐代幕府制度研究》，第237-263頁。

<sup>127</sup>賴瑞和《論唐代的檢校官制》，《漢學研究》第24卷第1期，2006年6月，第190-191頁。但他在第202-203頁“結論”中又誤寫作肅宗時代。

嵩兼判涼州事”；十六年“十一月癸巳朔，檢校兵部尚書、河西節度判涼州事蕭嵩為兵部尚書、同中書門下平章事，餘如故”<sup>128</sup>，皆幕職帶檢校官之例。到安史之亂以後，由於藩鎮在全國範圍內普及開來，作為帶職的檢校官亦逐漸成為一種固定的制度。

藩鎮幕職兼官的起源，學者多引《唐語林》卷8《補遺》為據：

開元已前，諸節制並無憲官。自張守珪為幽州節度，加御史大夫，幕府始帶憲官，由是方面威權益重，遊宦之士，至以朝廷為閑地，謂幕府為要津。遷騰倏忽，坐至省郎，彈劾之職，遂不復舉<sup>129</sup>。

需要辨析兩點：第一，張守珪並非初任幽州節度使就加官御史大夫，據《舊唐書》卷103《張守珪傳》記載，開元“二十一年（733），轉幽州長史、兼御史中丞、營州都督、河北節度副大使”；二十三年（735）春，詣東都獻捷，“廷拜守珪為輔國大將軍、右羽林大將軍、兼御史大夫，餘官並如故”，可知他節度幽州時，兼官先為御史中丞，兩年後纔昇為大夫。第二，在733年張守珪出鎮幽州之前，藩鎮幕府已有帶憲官者，稱兼或攝。如在開元初<sup>130</sup>，楊執一為涼州都督、兼左衛將軍、河西諸軍州節度、督察九姓、赤水軍等大使，因治邊有功，“遂攝御史中丞，璽書勞俸，縉賞稠疊”，後來又“命公攝御史大夫，為朔方元帥”<sup>131</sup>；又如開元十五年（727），李禕“拜左金吾衛大

<sup>128</sup> 《舊唐書》卷8《玄宗紀上》，第1冊，第190-192頁。

<sup>129</sup> 王讜撰、周勳初校證《唐語林校證》卷8《補遺》，中華書局，1987年7月，下冊，第693頁。周氏疑此條出自《封氏聞見記》卷3《風憲》。又參封演撰、趙貞信校注《封氏聞見記校注》，中華書局，2005年11月，第25頁。甚至，由於藩鎮幕職兼御史臺官，進一步導致了禁軍將領亦兼憲官，《唐會要》卷72《京城諸軍》云：“寶應二年（763）六月，以前淮西節度使、安州刺史王仲昇為右羽林大將軍、知軍事，仍兼御史大夫。六軍將軍兼憲官，自此始也”，下冊，第1532頁。

<sup>130</sup> 據吳廷燮《唐方鎮年表》卷8《河西》（第3冊，第1216-1217頁）考證，楊執一任河西節度使的時間為開元二年至四年（714-716）。

<sup>131</sup> 張說《贈戶部尚書河東公楊君（執一）神道碑》，參《全唐文》卷229，第3冊，第2312頁；《文苑英華》卷895（第6冊，第4715頁）“九姓”誤作“元姓”。而賀知章《楊執一墓誌銘並序》（參《唐代墓誌彙編》，下冊，第1337頁）則將“攝御史中丞”、“攝御史大夫”寫作“兼御史中丞”、“兼御史大夫”，墓誌銘為虛諛之詞，應以神道碑為確。

將軍、朔方節度副大使、知節度事、兼攝御史大夫”<sup>132</sup>。雖然說帶了兼官憲銜之後，“由是方面威權益重”，但實際上“彈劾之職，遂不復舉”，祇作為“坐至省郎”的遷昇階官。由於在開元前期已經出現了幕職兼官的例證，故石雲濤所說幕職兼官與中官監軍都始於開元二十年（732）後不久，並不確切，兩者之間亦無必然的聯繫。

唐代前期，“兩臺御史，有假、有檢校、有員外、有試，至神龍（705-707）初皆廢”，可見當時御史臺官還沒有專用“兼”字；此後從開元（713-741）時起，藩鎮幕職開始帶御史臺官，多稱兼、攝，“至德（756-758）後，諸道使府參佐，皆以御史為之，謂之外臺；復有檢校、裏行、內供奉，或兼或攝”<sup>133</sup>。有兩則兼、攝御史臺官的事例，一為玄宗時，李巨為陳留譙郡太守、攝御史大夫、河南節度使，翌日入謝，玄宗驚曰：“何得令攝？”即日詔兼御史大夫<sup>134</sup>；二為肅宗時，賀蘭進明為南海太守、攝御史大夫、充嶺南節度使，入謝時，肅宗曰：“朕處分房瑄與卿正大夫，何為攝也？”<sup>135</sup>可見兩者雖皆詔除而不實任，但兼為正官，攝為暫代，意義是不相同的。

試官用作為藩鎮幕職的帶職，多見於安史之亂以後。如王栖霞，“天寶（742-756）末，安祿山反，尚衡起義兵討之，以栖霞為牙將。……及衡居節制，授右威衛將軍、先鋒游奕使。隨衡入朝，授試金吾衛將軍”<sup>136</sup>；張光晟在河東，節度使王思禮“即日擢光晟為兵馬使，賚田宅、縑帛甚厚，累奏特進、試太常少卿，委以心腹”<sup>137</sup>；王難得，“肅宗在靈武，軍賞乏，難得上家貲助軍，試衛尉卿。俄領興平軍及鳳翔兵馬使，收京師”<sup>138</sup>。最典型的例子為段秀實，起初他在一直在安西節度使府任職，歷事馬靈察、高仙芝、封常清、梁宰、李嗣業、荔非元禮、白孝德等藩帥，初為別將，後來長

<sup>132</sup> 《舊唐書》卷76《太宗諸子傳·吳王恪傳附孫信安王禕傳》，第8冊，第2651頁。

<sup>133</sup> 《新唐書》卷48《百官志三》注，第4冊，第1237頁。《通典》卷24《職官典六》“侍御史”條（第1冊，第673頁）所記稍異，把省郎也列作為外臺，不如《新唐書》確切。

<sup>134</sup> 《舊唐書》卷112《李巨傳》，第10冊，第3346頁。

<sup>135</sup> 《舊唐書》卷111《房瑄傳》，第10冊，第3322頁。

<sup>136</sup> 《舊唐書》卷152《王栖霞傳》，第12冊，第4068-4069頁。

<sup>137</sup> 《舊唐書》卷127《張光晟傳》，第11冊，第3573頁。

<sup>138</sup> 《新唐書》卷147《王難得傳》，第15冊，第4753頁。

期擔任節度判官，值得注意的是自肅宗即位後，他的試官屢次昇遷，如李嗣業“表請起復，為義王友，充節度判官”；荔非元禮“奏試光祿少卿，依前節度判官”；“又遷試光祿卿，為孝德判官。孝德改鎮邠寧，奏秀實試太常卿、支度營田二副使”<sup>139</sup>。據此可知，段秀實的試官經歷了義王友<sup>140</sup>→光祿少卿→光祿卿→太常卿。早期的這些試官，以九寺卿官為主，級別較高，但隨著時代的發展，試官越來越趨於低級化，最終與檢校官形成了上下對接的一條線。

## 五、藩鎮幕職的帶職範圍

藩鎮幕職的帶職範圍，宋制有明確的規定，而唐五代則比較複雜，這是因為帶職制度在唐五代正處於發展變化階段，入宋以後則趨定型。據賴瑞和總結歸類：一是“檢校”，僅用於郎官等較高層京官或祕書監等；二是“兼”銜，用於御史臺官；三是“試”銜，用於八、九品京官如校書郎、正字、協律郎、大理評事、衛率府兵騎曹參軍等<sup>141</sup>。然而，實際的情況則要複雜廣汎得多。今據史傳、碑誌、文集等進行搜羅統計，分別列為表四、五、六<sup>142</sup>：

### (一) 檢校官 (表四)

	檢校官	人名	幕職 <sup>143</sup>	出處
三師	太師	羅弘信	魏博節度觀察處置等使	《舊唐書》本傳
	太傅	羅威	魏博節度觀察處置等使	《舊唐書》本傳

<sup>139</sup> 《舊唐書》卷128《段秀實傳》，第11冊，第3583-3584頁。

<sup>140</sup> 段秀實一直在安西節度使府任職，義王友不可能為實任京官，且與節度判官相連，當亦為試官，蓋史書省略了“試”字。

<sup>141</sup> 賴瑞和《唐代基層文官》，第319頁。

<sup>142</sup> 需要說明：(1) 表四、五、六中的帶職，皆帶幕職之檢校、兼、試字，非幕職且無“檢校、兼、試”字者（即使省略寫法）的帶職，亦棄而不取、缺而不錄，若無別例可尋或特殊需要者，則出注說明；(2) 部分幕職尚未找到其帶職，暫以“×”表示，然並非指其必無；(3) 因每種幕職祇取一例，故此表祇能平面地顯示帶職範圍，而不能動態地展現其被使用的頻率；(4) 一般祇列出有例證的幕職，對於某些部門的重要官職，亦表出之，以清晰展現其不被用作帶職的情況，但以“×”表示。

<sup>143</sup> 以藩鎮幕職為主，實在找不到藩鎮幕職作為例證的，則以州縣官或其他使府幕職暫代。

三師	太保	孔緯	江陵尹、荊南節度觀察等使	《舊唐書》本傳	
三公	太尉	韋皋	劍南西川節度使	《舊唐書》本傳	
	司徒	薛平	河中絳隰節度觀察等使	《舊唐書》本傳	
	司空	薛平	河中絳隰節度觀察等使	《舊唐書》本傳	
尚書省	尚書令		戴昭	浙江道五部兵馬大元帥、平南節度使	《戴昭墓誌銘並序》
	僕射	左僕射	崔圓	淮南節度觀察使	《舊唐書》本傳
		右僕射	崔圓	淮南節度觀察使	《舊唐書》本傳
	左丞	×	×	×	×
	右丞	×	×	×	×
	左司郎中	×	×	×	×
	右司郎中	×	×	×	×
	尚書	吏部尚書	嚴武	劍南節度使	《舊唐書》本傳
		兵部尚書	李復	義成軍節度、鄭滑觀察營田等使	《舊唐書》本傳
		戶部尚書	李復	潼關防禦鎮國軍使	《舊唐書》本傳
		刑部尚書	白孝德	安西北庭行營節度、鄜坊邠寧節度使	《舊唐書》本傳
		禮部尚書	崔縱	東畿唐汝鄧都觀察使	《舊唐書》本傳
		工部尚書	周智光	同華二州節度使、潼關防禦使	《舊唐書》本傳
	侍郎	×	×	×	×
	郎中	吏部郎中	劉崇龜	度支判官	《舊唐書》本傳
		司勳郎中	鄭某	青萊登海密五州租庸使	《鄭公墓誌銘並序》
		司封郎中	裴樞	鄭滑掌書記	《舊唐書》本傳
		考功郎中	李承	淮南節度判官	《舊唐書》本傳
		兵部郎中	樊澤	山南東道節度行軍司馬	《舊唐書·舒王誼傳》
		職方郎中	柏元封	平盧軍司馬	《柏元封墓誌銘》
		駕部郎中	喬琳	劍南東川節度判官	《舊唐書》本傳
庫部郎中		鄭注	昭義節度副使	《舊唐書》本傳	
戶部郎中		崔鐸	義成軍節度副使	《李推賢墓誌銘並序》	
度支郎中		×	×	×	
金部郎中		盧綸	京城西面副元帥判官	《舊唐書·盧簡辭傳》	

尚書省	郎中	倉部郎中	李納	淄州刺史、淄青節度觀察留後	《舊唐書》本傳
		刑部郎中	楊思立	澤潞節度判官	《楊思立墓誌銘並序》
		都官郎中	韋迢	嶺南節度行軍司馬	《舊唐書·韋夏卿傳》
		比部郎中	令狐統	知度支陝州院事 <sup>144</sup>	《令狐統墓誌銘並序》
		司門郎中	×	×	×
		禮部郎中	賈耽	河東節度副使	《舊唐書》本傳
		祠部郎中	韋廔	武寧軍節度判官	《王修本墓誌銘並序》
		膳部郎中	令狐楚	參河東軍事	《彭陽侯令狐先氏廟碑》
		主客郎中	張巡	河南節度副使	《新唐書》本傳
		工部郎中	李芄	永平軍節度判官	《舊唐書》本傳
		屯田郎中	劉軻	使持節洺州諸軍事 洺州刺史	《大唐三藏大遍覺法師玄奘塔並序》
		虞部郎中	尹拙	忠武軍掌書記	《宋史》本傳
		水部郎中	竇牟	河陽、昭義從事	《舊唐書》本傳
	員外郎	吏部員外郎	李華	荊南節度使府幕職 <sup>145</sup>	《新唐書》本傳、 李峴傳
		司勳員外郎 <sup>146</sup>	李正封	彰義軍節度判官	《舊唐書·憲宗紀下》
		司封員外郎	×	×	×
		考功員外郎	裴耀卿	行河南府士曹參軍	《授裴耀卿檢校考功員外郎制》

<sup>144</sup> 令狐統是以度支使府幕職檢校比部郎中。而馬炫可能是以藩鎮使府幕職檢校比部郎中，《舊唐書》卷134《馬燧傳附兄馬炫傳》（第11冊，第3702頁）云：“至德（756-758）中，李光弼鎮太原，辟為掌書記、試大理評事、監察御史，歷侍御史。常參謀議，光弼甚重之，奏授比部、刑部郎中。田神功鎮汴州，奏授節度判官、檢校兵部郎中”，雖然在比部之前未加“檢校”二字，但他一直在幕府任職，比部、刑部郎中應為其檢校官。

<sup>145</sup> 《新唐書》卷203《文藝傳下·李華傳》（第18冊，第5776頁）云：“李峴領選江南，表置幕府，擢檢校吏部員外郎”；卷131《宗室宰相傳·李峴傳》（第14冊，第4505頁）云：“代宗立，改荊南節度、知江淮選補使”，可知李峴領選江南，是以荊南節度使兼知江淮選補使，所謂幕府是指荊南節度使府。

<sup>146</sup> 《舊唐書》卷15《憲宗紀下》（第2冊，第460頁）記載裴度為彰義軍節度使以討淮西，“以司勳員外郎李正封、都官員外郎馮宿、禮部員外郎李宗閔皆兼侍御史，為判官、書記”，李正封以司勳員外郎出任彰義軍節度判官，非檢校官，屬京官入幕。因未找到幕職檢校司勳員外郎之例，姑列之。

尚書省	員外郎	兵部員外郎	柏元封	天平軍節度判官	《柏元封墓誌銘》
		職方員外郎	張洪	山南東道節度判官	《張洪相里友略並山南東道判官同制》
		駕部員外郎	盧簡能	鳳翔節度判官	《舊唐書》本傳
		庫部員外郎	鄭注	昭義節度副使	《舊唐書·文宗紀下》
		戶部員外郎	盧就	易定節度判官	《盧就墓誌銘並序》
		度支員外郎	楊國忠	監水陸運及司農、出納錢物、內中市買、召募劍南健兒等使	《舊唐書》本傳
		金部員外郎	關播	浙東、淮南判官	《舊唐書》本傳
		倉部員外郎	劉乃	浙西留後	《舊唐書》本傳
		刑部員外郎	李承	淮南節度判官	《舊唐書》本傳
		都官員外郎	李潘	平盧軍副使	《李潘墓誌銘兼序》
		比部員外郎	令狐紆	解縣池院及安邑院事	《令狐紆墓誌銘並序》
		司門員外郎	李章 <sup>147</sup>	成德軍孔目官	《李潘墓誌銘兼序》《李寶臣碑碑陰》
		禮部員外郎	孫簡	荊南節度判官	《孫簡墓誌並序》

<sup>147</sup> 《李潘墓誌銘兼序》云：“皇檢校司門員外郎府君章之孫”，參河南省文物研究所、河南省洛陽地區文管處編《千唐志齋藏志》，北京：文物出版社，1984年1月，下冊，第1074頁；李章一名又見《常山貞石志》卷10《李寶臣碑碑陰》，任孔目官之職，渡邊孝「滎陽鄭氏襄城公房一支と成德軍藩鎮——河朔三鎮の幕職官をめぐる一考察——」（載『吉田寅先生古稀記念アジア史論集』，第171頁，注（26））推斷可能為同一人。又《舊唐書》卷156《于頔傳》（第13冊，第4129頁）載其以司門員外郎充入西蕃計會使，非檢校官，屬郎官出使。

<sup>148</sup> 《舊唐書》卷174《李德裕傳》（第14冊，第4530頁）載其子李燁為“檢校祠部員外郎、汴宋亳觀察判官”，但據李莊《李懸黎墓誌銘並序》云：“考諱燁，宣武軍節度判官、檢校尚書祠部員外、兼侍御史”，撰者為“兄度支巡官、將仕郎、試祕書省校書郎莊”，亦李燁之子，應該不會弄錯乃父官銜。參《唐代墓誌彙編》，下冊，第2455頁。

尚書省	員外郎	祠部員外郎	李燁	宣武軍節度判官 <sup>148</sup>	《李懸黎墓誌銘並序》
		膳部員外郎	楊景復	鄆州觀察判官	《楊景復可檢校膳部員外郎鄆州觀察判官等六人同制》
		主客員外郎	裴胄	淮南觀察判官	《舊唐書》本傳
		工部員外郎	杜甫	劍南節度參謀	《舊唐書》本傳
		屯田員外郎	支訢	劍南東川節度副使	《支訢妻鄭氏墓誌銘並序》
		虞部員外郎	李芄	江西都團練副使	《舊唐書》本傳
		水部員外郎	王師閔	徐泗濠等州觀察判官	《王師閔可檢校水部員外郎徐泗濠等州觀察判官制》
門下省	侍中		李懷仙	幽州大都督府長史、幽州盧龍等軍節度使	《舊唐書》本傳
	黃門侍郎		杜暹	嶺西副大都護	《舊唐書·玄宗紀上》
	左散騎常侍		令狐建	行在都知兵馬使	《舊唐書》本傳
中書省	右散騎常侍		田悅	魏博中軍兵馬使、魏府左司馬	《舊唐書》本傳
祕書省	祕書監		盧羣	義成軍節度行軍司馬	《舊唐書》本傳
	祕書少監		李泌	江南西道判官	《舊唐書》本傳
	祕書省著作郎		楊知言	義昌軍節度副使	《盧氏墓誌銘並序》
殿中省	殿中監		烏重胤	石嶺軍使	《烏氏廟碑銘》
內侍省	×		×	×	×
九寺	太常寺	太常卿	劉元宗	義武軍兵馬使	《劉逸墓誌銘並序》
		太常少卿	李芄	河陽三城鎮遏使	《舊唐書》本傳
	光祿寺	光祿卿	康志達	幽州盧龍軍節度衙前兵馬使	《康志達墓誌銘並序》
	衛尉寺	×	×	×	×
	宗正寺	×	×	×	×
	太僕寺	太僕卿	馬曙	度支河東振武天德等道營田供軍使	《馬曙除右庶子等制》

九寺	大理寺	大理卿	張遵	成德軍節度押衙	《張遵墓誌夫人豆盧氏墓誌同敘》
		大理少卿	盧籍	河東節度副使	《盧籍除河東副使等制》
	鴻臚寺	×	×	×	×
	司農寺	×	×	×	×
	太府寺	×	×	×	×
五監	國子監	國子祭酒	張承奉	歸義軍節度副使、權知兵馬留後	《舊唐書·昭宗紀》
		國子博士	薛纁	天雄軍節度判官	《柳延宗墓誌並序》
	少府監	少府少監	李鏗	劍南西川右廂馬步都虞候	《諸葛武侯祠堂碑陰記》
	將作監	×	×	×	×
	軍器監	×	×	×	×
	都水監	×	×	×	×
東宮	太子少師	李懷光	涇原四鎮北庭節度使	《舊唐書》本傳	
	太子賓客	王景胤	成德軍中軍兵馬使	《舊唐書·宣宗紀》	
	太子詹事	高承謙	荊襄江西沔鄂等道節度、兼諸軍行營兵馬元帥府押衙	《舊唐書·舒王誼傳》	
	太子左庶子	陳少遊	隴右行軍司馬	《舊唐書》本傳	
	太子右庶子	賈直言	昭義軍行軍司馬	《舊唐書》本傳	
	太子左諭德	史孝章	節度副使	《舊唐書》本傳	
	太子右諭德	張曠	涿州別駕	《張建章墓誌銘並序》	
	太子中允	周元長	盧龍節度押衙、權知薊州軍州事	《周元長墓誌銘》	
文散官	光祿大夫	李載義	幽州節度衙前都知兵馬使	《舊唐書》本傳	

說明：

(1) 儘管統計資料還不太完整，但從表四可以大致瞭解藩鎮幕職所帶檢校官的範圍，包含了三師、三公、省、寺、監、東宮等機構，並且還出現了檢校文散官，但屬孤例。雖然帶職的範圍如此廣汎，但由於表四祇是各取

一例進行平面地展現，故必須充分注意這些檢校官在各個時期被使用的頻率，正如賴瑞和所指出的：“唐代的檢校官，理論上雖然可以跟任何京職事銜連用，但在實際施行時，顯然又有所‘偏愛’，祇有某幾種京官纔特別拿來作檢校官使用，而某些官（如六部侍郎）則從來不會用作檢校官”<sup>149</sup>。

(2) 三師、三公為一品職事官，也是藩鎮幕職所帶最高級別的檢校官。確如洪邁所言，晚唐僖、昭之前，能至三公者蓋少，祇有韋皋、張茂昭、王武俊等數人得授檢校太尉<sup>150</sup>，史籍中也幾乎看不到檢校三師，而此後則大量出現，充斥滿篇。

(3) 中書、門下兩省供奉官、尚書省郎官是幕職所帶最普遍的檢校官，與御史臺兼官被合稱為臺省官。其他三省，祕書、殿中省雖亦有之，但數量頗少；內侍省為宦官專任機構，故無。中書、門下兩省供奉官，主要指左、右散騎常侍<sup>151</sup>，常用作節度、觀察使之初任檢校官<sup>152</sup>。毋庸多論，尚書省的僕射、尚書、郎中、員外郎是幕職檢校官的主體<sup>153</sup>，表四中戴昭檢校尚書令為孤例，難以據信<sup>154</sup>，而都司之左右丞、左右司郎中及六部侍郎則從

<sup>149</sup>賴瑞和《論唐代的檢校官制》，《漢學研究》第24卷第1期，2006年6月，第197頁。

<sup>150</sup>《舊唐書》卷140《韋皋傳》、卷141《張孝忠傳附子張茂昭傳》、卷142《王武俊傳》，第12冊，第3824、3859、3876頁。

<sup>151</sup>關於供奉官，趙冬梅《唐五代供奉官考》（載《中國史研究》2000年第1期，第60頁）將之分為兩類：“狹義的供奉官專指兩省官，廣義的供奉官則包括臺官”。在狹義的兩省供奉官內，能被用作檢校官的卻不多。檢校侍中在唐代唯有數例，如表四所列德宗時之幽州盧龍等軍節度使李懷仙，又如順宗時之鄆州李師古、僖宗時之諸道行營副都統崔安潛、昭宗時之宣武軍節度使朱全忠，皆為有大功者或非常人臣（參《舊唐書》卷14《順宗紀》，第2冊，第408頁；卷177《崔慎由傳附弟崔安潛傳》，第14冊，第4580頁；卷20上《昭宗紀》，第3冊，第736頁）。檢校黃門侍郎則唯表四所列杜暹一個孤例。另外，吳廷燮《唐方鎮年表》（第1冊，第2頁）還提到“中令”，蓋即中書令，五代時中書令一般用於檢校官所兼之官。

<sup>152</sup>吳廷燮《唐方鎮年表》，第1冊，第2頁。不過，幕府僚佐也有帶檢校散騎常侍的，如P.2482《晉故歸義軍節度左班首都頭知節院軍使銀青光祿大夫檢校左散騎常侍兼御史大夫上柱國太原郡閻海員邈真贊並序》（載姜伯勤、項楚、榮新江《敦煌邈真贊校錄並研究》，臺北：新文豐出版公司，1994年7月，第327頁）、《□朔方軍節度使馮暉墓誌銘》載其子“季曰繼玉，癸丑年夷則月亡，朔方軍節院使、銀青光祿大夫、檢校左散騎常侍，同時陪葬”（載吳鋼主編《全唐文補遺》第3輯，三秦出版社，1996年5月，第301頁）。

<sup>153</sup>表四中度支、司門郎中及司封員外郎等統計資料尚缺，但基本上已不影響尚書省郎官被普遍用作藩鎮幕職檢校官這一結論。

<sup>154</sup>戴昭不見於兩《唐書》，據墓誌知其僅為宣歙觀察使崔珣之屬官，生活於裘甫、黃

不用作檢校官<sup>155</sup>。

(4) 寺、監官被用作檢校官的現象不很普遍，據表四不完全統計顯示，九寺、五監中的有一半多的機構中尚未發現例證，當然這也可能是筆者搜集疏漏所致。另外，檢校寺、監官在中唐時較多，而晚唐五代則越來越少，唯一的例外是檢校國子祭酒卻驟然增多，這一點可見於本文開頭所引趙彥衛的話，在後文論述帶職濫授時還將具體探討此種現象。也正因此，入宋以後，寺、監檢校官祇剩下了國子祭酒一員<sup>156</sup>。

(5) 東宮官被檢校的範圍也頗廣，上起太子少師，中經賓客、詹事，再到左右春坊的庶子、諭德、中允，皆有之。如同檢校寺、監官一樣，逐漸呈減少趨勢，唯一的例外是保留了檢校太子賓客，與檢校國子祭酒一樣在晚唐五代被廣汎使用，入宋以後成為東宮唯一的檢校官。

## (二) 兼官 (表五)

兼官	人名	幕職	出處
御史大夫	王栖曜	鄜坊丹延節度觀察使	《舊唐書》本傳
御史中丞	齊映	鳳翔行軍司馬	《舊唐書》本傳
侍御史	裴胄	淮南觀察判官	《舊唐書》本傳
侍御史內供奉	崔倬	天平軍節度判官	《崔渙墓誌銘並序》
殿中侍御史	李芄	江西觀察判官	《舊唐書》本傳
殿中侍御史內供奉	劉陟	義昌軍節度參謀	《劉氏墓誌銘並序》
監察御史	張懷政	河西節度馬步都虞候	P.3288+P.3555《張懷政遼真贊並序》 157
監察御史裏行	張建章	幽州盧龍節度巡官	《張建章墓誌銘並序》

巢叛亂之時，墓誌亦未提到唐朝敕授官銜，參《唐代墓誌彙編》，下冊，第 2508-2509 頁。

<sup>155</sup> 《舊唐書》卷 187 下《忠義傳下·張巡傳附姚閻傳》(第 15 冊，第 4902 頁)載其“以守睢陽之功，至德二年(757)春，加檢校尚書侍郎”，雖然提到了侍郎的檢校銜，但“檢校尚書侍郎”一語似未通。賴瑞和《論唐代的檢校官制》(載《漢學研究》第 24 卷第 1 期，2006 年 6 月，第 197 頁)亦說侍郎從來不用作為檢校官。

<sup>156</sup> 《宋史》卷 169《職官志九(敘遷之制)》，第 12 冊，第 4063 頁。

<sup>157</sup> 參姜伯勤、項楚、榮新江《敦煌遼真贊校錄並研究》，第 209 頁。

說明：

(1) 藩鎮幕職的兼官專指御史臺官，共有八級<sup>158</sup>；但發展到宋代，內供奉、裏行已消失，連御史中丞似也不再繼續用作帶職，祇剩御史大夫、侍御史、殿中侍御史、監察御史四級<sup>159</sup>。

(2) 藩鎮幕職帶御史臺官，一直是“或兼或攝”。會昌二年（842）御史大夫、中丞提昇品秩後，中書門下奏曰：“諸道、諸使奏兼御史中丞。伏以御史中丞，近昇品秩，向外兼、攝，亦宜相重”<sup>160</sup>，仍以兼、攝並稱。試舉二例以說明之：玄宗以哥舒翰“為鴻臚卿、兼西平郡太守、攝御史中丞，代忠嗣為隴右節度支度營田副大使、知節度事”，後克石堡城，“拜特進、鴻臚員外卿，……加攝御史大夫”，在昇任河西節度使後，“拜太子太保，更加實封三百戶，又兼御史大夫”<sup>161</sup>；李芄“三遷試大理評事、攝監察御史、山南東道觀察支使”，後入江西觀察使幕府，被“署奏祕書郎、兼監察御史，為判官”<sup>162</sup>，上舉二例都經歷了從攝到兼的過程，攝屬代理，兼為正官。

<sup>158</sup> 大多學者對內供奉、裏行未作細分，如賴瑞和《論唐代的檢校官制》（載《漢學研究》第24卷第1期，2006年6月，第185頁）認為兼銜祇有五種，未列內供奉、裏行。礪波護『唐代政治社會史研究』第三章「唐代使院の僚佐と辟召制」（第104頁）據《諸葛武侯祠堂碑陰記》指出兼官有侍御史、侍御史內供奉、殿中侍御史內供奉、監察御史等，較為全面，當然他祇是列舉碑文所載，而非全部。趙冬梅《唐五代供奉官考》（載《中國史研究》2000年第1期，第62頁）亦云：“唐肅宗至德（西元756-758年）以後，臺官內供奉多用作‘諸道使府參佐’加銜”。御史大夫可能無內供奉，但御史中丞“亦時有內供奉”（參《通典》卷24《職官典六》“御史中丞”條，第1冊，第668頁），如《舊唐書》卷100《王志愔傳》（第9冊，第3123頁）云：“太極元年（712），又令以本官兼御史中丞內供奉，特賜實封一百戶”。在武后時，一度還“有殿中裏行及員外殿中侍御史官”，參《通典》卷24《職官典六》“殿中侍御史”條，第1冊，第674頁。

<sup>159</sup> 《宋史》卷169《職官志九（敘遷之制）》（第12冊，第4063頁）兼官祇列御史大夫、侍御史、殿中侍御史、監察御史，而無御史中丞，而卷170《職官志十（雜制）》（第12冊，第4077頁）引《三朝志》卻又有御史中丞，蓋為宋初之制。

<sup>160</sup> 《唐會要》卷60《御史臺上》“御史中丞”條，下冊，第1238頁。

<sup>161</sup> 《舊唐書》卷104《哥舒翰傳》，第10冊，第3212-3213頁。

<sup>162</sup> 《舊唐書》卷132《李芄傳》，第11冊，第3654頁。

### (三) 試官 (表六)

		試官	人名	幕職 <sup>163</sup>	出處
六省	中書省	×	×	×	×
	門下省	弘文館校書郎	劉績	守滄州臨津縣令	《劉氏墓誌銘並序》
	尚書省	×	×	×	×
	祕書省	祕書少監	孔巢父	涇原節度行軍司馬	《舊唐書》本傳
		著作郎	崔祐甫	江西觀察使幕職	《崔祐甫墓誌銘並序》
		祕書郎	孫徽	河東節度推官	《孫簡墓誌並序》
		校書郎	李宣晦	澤潞觀察推官	《草墳墓誌銘並序》
		正字	韓復	唐隨節度掌書記	《張士陵墓誌銘並序》
殿中省	殿中監	朱滔	權知幽州盧龍節度留後	《舊唐書》本傳	
內侍省	×	×	×	×	
御史臺	御史大夫	×	×	×	
	御史中丞	×	×	×	
	侍御史	×	×	×	
	殿中侍御史	崔方實	容州兵馬使	《崔方實試太子詹事》 <sup>164</sup>	
	監察御史	于敖	鄂岳觀察使幕職 <sup>165</sup>	《舊唐書》本傳	
九寺	太常寺	太常卿	姚令言	涇原節度衙前兵馬使	《舊唐書》本傳
		太常少卿	張光晟	河東節度兵馬使	《舊唐書》本傳
		太常丞	顏杲卿	范陽營田判官	《顏杲卿神道碑銘》
		太常主簿	馬虞	魏博節度驅使官	《馬虞墓誌銘並序》
		協律郎	張正譽	河陽節度巡官	《崔璆墓誌銘並序》
		太祝	李濟	成德軍節度巡官	《李濟墓銘並序》
	奉禮郎	周彥恭	幽州節度要籍	《閻好問墓誌銘並序》	

<sup>163</sup>以藩鎮幕職為主，實在找不到藩鎮幕職作為例證的，則以州縣官或其他使府幕職暫代。

<sup>164</sup>元稹《元氏長慶集》卷 48，京都：中文出版社，1972 年 6 月，第 565-566 頁。

<sup>165</sup>《舊唐書》卷 149《于休烈傳附孫于敖傳》云：“登進士第，釋褐祕書省校書郎。湖南觀察使楊憑辟為從事；府罷，鳳翔節度使李鄴、鄂岳觀察使呂元膺相繼辟召。自協律郎、大理評事、試監察御史。元和六年（811），真拜監察御史，轉殿中”，第 12 冊，第 4009 頁。

九 寺	光祿寺	光祿卿	張獻甫	河中節度副元帥都知兵馬使	《舊唐書》本傳
		光祿少卿	段秀實	安西節度判官	《舊唐書》本傳
		光祿寺丞	能政	藩鎮幕職 <sup>166</sup>	《能政墓誌銘並序》
	衛尉寺	衛尉卿 <sup>167</sup>	李厚	淮南節度衙前兵馬使、知親事突將營	《大唐周夫人墓誌銘》
		衛尉少卿	嚴震	西川押衙	《舊唐書》本傳
	宗正寺	×	×	×	×
	太僕寺	太僕卿	劉全諒	宋亳節度都知兵馬使	《舊唐書》本傳
		太僕寺丞	王敬仲	山南東道節度隨軍	《王敬仲墓誌》
	大理寺	大理正	裴適	河南告成縣令	《裴適墓誌銘並敘》
		大理司直	趙暉	福建觀察判官	《舊唐書》本傳
		大理主簿	盧某	佐江西軍	《襄陽丞盧某墓誌銘》
	大理評事	大理評事	李元平	湖南觀察判官	《舊唐書》本傳
		鴻臚寺	鴻臚卿	康謙	專知山南東路
司農寺	×	×	×	×	
太府寺	太府寺丞	王文簡	攝晉慈等州觀察推官	《慶唐觀李寶謁真廟題記》	
五 監	國子監	×	×	×	×
	少府監	少府少監	李晁	濮州長史	《李氏墓誌》
	將作監	將作監	孫杲	北庭大都護府長史	《孫杲墓誌銘並序》
	軍器監	×	×	×	×
	都水監	×	×	×	×
東 宮	太子賓客		張重政	昭義軍泗州行營衙前兵馬使	《舊唐書·張仝傳》
	太子詹事		馮河清	涇原節度兵馬使	《舊唐書》本傳
	太子詹事府司直		□蒙	荊南觀察支使	《張中立墓誌銘並序》
	太子中允		薛珏	渭南尉	《舊唐書》本傳

<sup>166</sup> 《唐故朝散大夫試光祿寺丞譙郡能政墓誌銘並序》云：“頃年歷任諸使，公效頗多，方伯獎其幹蠱，遂表薦授朝散大夫、光祿寺丞”，這裏提到了諸使、方伯，說明他是在藩鎮幕府中任職；志文標題中在光祿寺丞之前帶“試”字，而正文則漏，應補。參《唐代墓誌彙編》，下冊，第2075頁。

<sup>167</sup> 《大唐周夫人墓誌銘》云：“有子二人：長曰厚，淮南節度衙前兵馬使、知親事突將營、雲麾將軍、守金吾衛大將軍同正員、兼試□尉卿”，所缺之字應為“衛”。參《唐代墓誌彙編》，下冊，第2193頁。

東宮	太子家令	史憲	劍南西川節度使將士	《劍南西川節度使下將士敘勳》
	太子令家寺丞	□汶	東都鹽鐵留後	《□從慶墓誌銘並序》
	太子通事舍人	太陽子	經略隨軍	《田英墓誌銘並序》
	太子舍人	陳倓	知巒州、兼充本州鎮遏使	《陳倓可試太子舍人知巒州兼充本州鎮遏使等五人同制》
	太子校書郎 <sup>168</sup>	邢羣	浙西團練判官	《邢羣墓誌銘並序》
	太子正字	張元孫	義武軍節度巡官	《張漸墓誌銘並序》
	太子文學	崔萼	左領軍衛陝州上陽府折沖員外置同正員、沂州長史	《崔萼張夫人合祔墓誌銘並序》
	太子率更令	王晏	行梁州興元府司錄參軍	《陸峴夫人王氏墓誌銘並序》
	太子洗馬	王璉	行瀛州河間縣令	《陸峴夫人王氏墓誌銘並序》
	司議郎	趙曄	福建觀察判官	《舊唐書》本傳
	左衛率府胄曹參軍	辛次儒	攝曲陽縣尉	《大唐北嶽府君碑》
	右衛率府長史	滕殷晉	知灋州事、兼充左江都知兵馬使	《滕殷晉可試右衛率府長史知灋州事兼充左江都知兵馬使等五人同制》
	左內率府兵曹參軍	李惟一	天平軍節度隨軍	《李惟一墓誌銘並序》
	左內率府胄曹參軍	郝乘	東都留守衛前判官	《魏涿墓誌》
	右內率府長史	趙文信	軍器使推官	《趙文信墓誌銘並序》
左清道率府兵曹參軍	崔洧	邕管招討判官	《崔洧墓誌銘並序》	

<sup>168</sup> 《唐故歙州刺史邢君(羣)墓誌銘並序》云：“君進士及第，歷官九，歷職八。始太子校書郎、協律郎、大理評事、監察御史、京兆府司錄、殿中侍御史、戶部員外郎、處州刺史、歙州刺史。職為浙西團練判官、觀察推官、度支巡官，再為浙西觀察推官，轉支使，為戶部員外郎、判度支案，代劉稹為制使，使鎮、魏料軍食，賜緋服銀章。初副李丞相回，再副高尚書銖，撫安上黨三面征師”。此處之太子校書郎前無“試”字，可能是其進士及第後真任其職，但更可能是其任浙西團練判官時的試官，因為在協律郎、大理評事之前也無“試”字，蓋敘述上省略了，姑列之。參《杜牧全集》，上海古籍出版社，1997年10月，第85頁。

王府	虔王府長史		胡者	橫野軍判官	《胡者墓誌》
	恒王府司馬		鄭玉	莫州唐興軍孔目判官	《鄭玉墓誌銘》
	王府諮議參軍		嚴震	□州長史	《舊唐書》本傳
	恒王府兵曹參軍		成璘	大內上陽宮醫博士	《成璘墓誌銘》
	原王友		衛推	深州奏事官	《深州奏事官衛推試原王友韓季重可兼監察御史充職制》
十六衛	左右衛	左衛胄曹參軍	王某	福建觀察使府幕職	《王府君墓誌銘並序》
		左衛兵曹參軍	佚名 <sup>169</sup>	節度驅使官	《劉建墓誌銘並序》
		右衛兵曹參軍	殷懌	浙東節度參謀	《天平軍節度使殷洧家廟碑》
	左右驍衛	左驍衛兵曹參軍	王儔	延州防禦衛推	《魏邈夫人趙氏墓誌銘並序》
		左驍衛倉曹參軍	張士陵	江西觀察支使	《張士陵墓誌銘並序》
	左右武衛	左武衛倉曹參軍	姚元康	劍南西川觀察推官	《姚元康等授官充推官掌書記制》
		左武衛兵曹參軍	李某	振武節度隨軍	《李府君墓誌銘並序》
		右武衛兵曹參軍	傅簡文	慶州軍事衛推	《傅簡文董夫人合祔墓誌銘並序》
		左武衛兵曹掾	李正卿	涇原節度使	《李正卿墓誌銘並序》
	左右金吾衛	金吾衛將軍	李惠登	山南節度使府幕職	《新唐書》本傳
		左金吾衛長史	魏弘章	東都留守散兵馬使	《魏弘章墓誌銘並序》
		右金吾衛長史	申屠珪	節度要籍	《賀氏墓誌銘並序》
		左金吾衛胄曹參軍	龔師魯	山南西道節度隨軍	《劉士環墓誌銘並序》
		左金吾衛兵曹參軍	朱萱	忠武軍節度兵馬使	《朱萱墓誌》
		左金吾衛郎將	劉昌	河南節度易州遂城府左果毅	《舊唐書》本傳

<sup>169</sup>《劉建墓誌銘並序》的撰者署“宣德郎、前節度驅使官、試左衛兵曹參軍□□”，姓名漫漶不清。參張希舜主編《隋唐五代墓誌彙編·山西卷》，天津古籍出版社，1991年12月，第147頁。

文散官	登仕郎	陳滔	新易州易縣尉	《陳直墓誌》
武散官	雲麾將軍	董傑	定州衙前將	《董唐之墓誌銘並序》
勳官	武騎尉	董彥□	檀州營田將	《董唐之墓誌銘並序》

說明：

(1) 試官的範圍極為廣汎，涉及到省、臺、寺、監、東宮、王府、十六衛等機構，連兼官專用的御史臺官竟然也有試例，當然試官與檢校官的範圍互有重疊的現象更加引人注目<sup>170</sup>，但具體分析，則又各有側重。如檢校官以三師、三公、兩省左右散騎常侍、尚書省官為主，兼及太常寺、大理寺、國子監及東宮官；而試官則以祕書省、九寺、東宮、王府、十六衛官為主<sup>171</sup>。尤應注意的是，唐五代兩者處在不斷發展變化的動態過程中，檢校官趨於高層化、試官低層化的趨勢是越愈明顯<sup>172</sup>。

(2) 從試官的實際用例來看，祕書省的校書郎、太常寺的協律郎、大理寺的司直與評事、十六衛的左武衛兵曹參軍被試的現象尤為集中，頻率極高。

(3) 東宮、王府官雖然被用作試官覆蓋面廣，涉及的官員亦多，但從史料看其使用頻率卻並不高，到宋代已全部消失。

(4) 從最後三例看，還出現了試散官、勳官，然幕職帶此種試官的例證不多<sup>173</sup>。

<sup>170</sup>如《新唐書》卷147《王難得傳》(第15冊，第4753頁)記載“肅宗在靈武，軍賞乏，難得上家貲助軍，試衛尉卿。……子子顏，少從父征討，檢校衛尉卿”，即檢校、試官皆為衛尉卿之例，互相重疊。

<sup>171</sup>松浦典弘「唐代後半期の人事における幕職官の位置」(載『古代文化』第50卷第11號，1998年11月，第40頁)認為，作為階官的藩鎮帶職，原則上是文官系京官。從表四、五、六可以發現，檢校、兼官的對象皆為文官系京官，試官則出現了十六衛、東宮十率府等職級較低的武官。

<sup>172</sup>賴瑞和《唐代基層文官》(第319頁)認為，試衛用於八、九品京官如校書郎、正字、協律郎、大理評事、衛率府兵騎曹參軍等；而張國剛《唐代官制》(第170頁)則說“試官以卿、監官較為普遍”，其實他們都祇注重了某一個時段或某一個方面，而忽略了唐五代檢校、試官一直處於變動轉型的特點。

<sup>173</sup>李錦繡《唐代制度史略論稿》第一部《官制》之《六、唐代“散試官”考》(第203-204頁)據《陳直墓誌》“曾祖滔，皇試登仕郎、新易州易縣尉；祖義，皇試文林郎、愛州九真縣尉”等例，稱“這裏的試散官可能就是我們尋覓已久的散試官”。

## 六、帶職的階序及其序列化

檢校、兼、試官作為幕職的帶職，各有其自身的官階序列；然而，檢校、試官的範圍既廣汎又互為重疊，且和兼官亦互相交錯，因此必須形成新的階序。唐後期五代的帶職階序比較複雜，處在運動變化之中；不過《宋史·職官志九（敘遷之制）》所列階序已明確固定，可以提供參照。

馮道《長樂老自敘》敘其階、職、官、正官、爵、食邑、食實封、勳、功臣名甚詳。“階”指文散官，“職”為使職，“官”在這裏專指帶職，“正官”為入朝後的責任京職事官。馮道在五代亂世多朝為相，誠官場之老手，深諳為官之道，他在自敘中詳述平生仕歷，尤其對官、正官作了明確的區分，足見其對自己的做官履歷是極為在意的。今節錄職、官、正官部分於下，以瞭解其昇遷階序：

職自幽州節度巡官、河東節度巡官、掌書記，再為翰林學士，改授端明殿學士、集賢殿大學士、太微宮使，再為弘文館大學士，又充諸道鹽鐵轉運使、南郊大禮使、明宗皇帝晉高祖皇帝山陵使，再授定國軍節度、同州管內觀察處置等使，一為長春宮使，又授武勝軍節度、鄧隨均房等州管內觀察處置等使。官自攝幽府參軍、試大理評事、檢校尚書祠部郎中兼侍御史、檢校吏部郎中兼御史中丞、檢校太尉、同中書門下平章事、檢校太師、兼侍中，又授檢校太師、兼中書令。正官自行臺中書舍人，再為戶部侍郎，轉兵部侍郎、中書侍郎，再為門下侍郎、刑部吏部尚書、右僕射，三為司空，兩在中書，一守本官，又授司徒、兼侍中，賜私門十六戟，又授太尉、兼侍中，又授戎太傅，又授漢太師<sup>174</sup>。

由於馮道自敘對這些職官祇作按類平敘，難以動態瞭解其幕職及帶職的授時階序。下面，筆者舉中唐時代的李芄、崔弘禮二人為例，分別據傳世史傳、出土墓誌介紹其一生仕歷，動態地展現他們的職、官昇遷過程。他們都活了 64 歲，還有一個共同點是他們始終在地方上任職，而從未做過京官。

<sup>174</sup> 《舊五代史》卷 126《周書·馮道傳》，第 5 冊，第 1662 頁。

李芄（722-785年）主要活動於在代、德之際，《舊唐書》卷132《李芄傳》記其職官遷序較為完整，茲整理如下：

解褐上邽主簿→試大理評事、攝監察御史、山南東道觀察支使  
→長安尉→祕書郎、兼監察御史、江西觀察判官→兼殿中侍御  
史→攝行池州事→兼侍御史→檢校虞部員外郎、賜金紫、江西  
都團練副使→攝江州刺史→檢校工部郎中、兼侍御史、永平軍  
節度判官→攝陳州刺史→兼亳州防禦使→檢校太常少卿、兼御  
史中丞、河陽三城鎮遏使→河陽節度副使→檢校左庶子、河陽  
三城懷州節度觀察使→檢校兵部尚書、開郡王、實封一百戶→  
檢校右僕射→贈太子太保

他從上邽主簿入幕之後，試官經歷了大理評事（從八品下）→祕書郎（從六品上），檢校官經歷了虞部員外郎（從六品上）→工部郎中（從五品上）→太常少卿（正四品上）→左庶子（正四品上）→兵部尚書（正三品）→右僕射（從二品），最後贈太子太保（從一品），兼官經歷了攝監察御史→監察御史→殿中侍御史→侍御史→御史中丞。可以發現，試、檢校官呈現出從低到高的順遷趨勢，形成了一條直線<sup>175</sup>；它們與兼官在官品上則又有重疊交錯，試官帶低級兼官，檢校官帶高級兼官。不難發現，試、檢校官和兼官是

<sup>175</sup> 賴瑞和《論唐代的檢校官制》（載《漢學研究》第24卷第1期，2006年6月，第186頁）云：“一般而言，帶有‘檢校’官，不可能再帶‘試’銜，反之亦然”，所說甚有道理，這也就是說兩者逐漸形成了一條直線。賴氏在這裏用了“一般而言”的字眼，因為還舉出了一些反例，像《唐故涇州潘原鎮十將朝散大夫檢校太子賓客雲鷹將軍試殿中監上柱國彭城劉府君（自政）墓誌銘並序》、《唐故東都留守散兵馬使銀青光祿大夫檢校祕書監試左金吾衛長史上柱國魏府君（弘章）墓誌銘並序》（參《唐代墓誌彙編》，下冊，第2293、2308頁）中出現同時帶檢校、試官者，他認為這些屬於例外，是一種非常規的混用，推斷“很可能是從‘試’銜昇遷至‘檢校’銜，但死後墓誌的全銜卻把生前所帶的所有官銜都列上去，所以造成既有‘檢校’又有‘試官’的‘假像’”（第186頁，注18）。但分析這兩位墓主的帶職官品，檢校官均要高於試官，那麼為什麼還要把官品較低的試官寫上去呢？再來看另外的一例，《舊唐書》卷136《齊映傳》（第11冊，第3750頁）載其“父圜，試太常少卿、兼檢校工部郎中”，試官的官品卻又比檢校官高，所以還排在了前頭。或許可能就像賴氏所說，是墓誌、史傳的記述者為了炫耀墓主、傳主的仕歷，把所有的官銜都列上去了；但也不排除是檢校、試官同時都帶的可能，而官銜中檢校、試官的官品也呈現出高低不等的現象，這也反映了唐代帶職制度尚處在發展變化的階段，尚未完全定型。

各自獨立的兩個系統，屬於兩條直線。

崔弘禮（767-830年）唯一有可能入京做官的機會，是晚年被“徵為刑部尚書，以疾不赴京”而終於喪失了。在王璠為他撰寫的墓誌銘中，詳細地記錄了他的遷官仕歷，茲整理如下<sup>176</sup>：

河南府文學→太常寺協律郎、靈州觀察判官→大理評事、攝監察御史→東都留守推官→監察御史裏行、賜緋魚袋、防禦判官→殿中侍御史、義成軍節度判官→營田副使、侍御史→檢校金部員外郎、兼侍御史、東都留守判官→忻州刺史→檢校戶部郎中、兼侍御史、賜金章、義武軍節度副使→權知汾州→守棣州→拜衛州、本州防禦使→侍御史、魏博節度副使→檢校兵部郎中→改相州、兼御史中丞、本州防禦使→拜鄭州→（幽州節度使張弘靖表奏為檢校左散騎常侍、兼御史中丞、幽州節度副使，未之任<sup>177</sup>）→拜絳州→河南尹、兼御史大夫→河陽三城懷州節度使、檢校左散騎常侍、兼御史大夫→檢校禮部尚書<sup>178</sup>→華州刺史、檢校戶部尚書、兼御史大夫、潼關防禦、鎮國軍使→天平軍節度使→檢校右僕射→檢校左僕射<sup>179</sup>→東都留守、畿汝州

<sup>176</sup> 《崔弘禮墓誌銘並序》，參《唐代墓誌彙編》，下冊，第2123頁。兩《唐書·崔弘禮傳》所記仕歷較墓誌簡略，但據《舊唐書》卷163本傳（第13冊，第4265頁）可知，他在任河南尹時又兼東都畿汝都防禦副使，可補墓誌之闕；據《新唐書》卷164本傳（第16冊，第5050頁）可知，他實際上並未赴靈武節度使幕府任職，在東都留守府所任之職為參謀、留守判官，亦與墓誌所載推官、防禦判官互異。

<sup>177</sup> 原文為“時故相國張公始鎮薊門，……表請弭左□（貂）兼憲丞為之副”，張公即長慶元年（821）出任幽州盧龍節度使的張弘靖，左貂為左散騎常侍，憲丞為御史中丞。據墓誌銘拓片，“貂”字殘缺，從僅存之下部筆劃判斷，周紹良識讀無誤。參陳長安主編《隋唐五代墓誌彙編·洛陽卷》，第13冊，第109頁。另外，雖然節度副使一職未克出任，但檢校左散騎常侍、兼御史中丞等帶職則是獲得了的，因為下文說他“長慶二祀，特遷河南尹、兼大夫”、“明年，拜河陽三城懷州節度使、仍檢校左散騎常侍、兼憲長”，從不再重授御史中丞而直接授予大夫、“仍”檢校左散騎常侍等來看，即可知曉。

<sup>178</sup> 原文為“進加禮部尚書，以寵功也”，雖無“檢校”二字，但作為寵功而非實任的加官禮部尚書，自然是檢校官無疑，此為墓誌銘省書耳，可據義補。

<sup>179</sup> 原文為“故左揆、右揆疊至以就加，所以示疇庸也”，所謂“左揆、右揆”，即指其檢校官加至尚書左、右僕射，兩《唐書·崔弘禮傳》皆祇記左僕射，而未及右僕射，可據補。“左揆、右揆”的說法，將“左”字置於“右”之前，祇是書寫上的習慣，而非指左職在前、右職居後。“示疇庸也”亦與前文“以寵功也”意同。

都防禦使、判東都省事→銀青光祿大夫→（徵為刑部尚書，以疾不赴京）→東都留守、畿汝州都防禦使、判東都尚書省事→贈司空

除了幕職、州官等實職及檢校、兼、試官等帶職外，墓誌還記錄了文散官、勳官及章服，但後者祇是很簡略地提到最後一任文散官、勳官及章服從賜緋魚袋到賜金章的變化，顯然，中唐時期這些都已經不太重要了，受重視的是幕職及其所帶京職事官。崔弘禮的試官經歷了太常寺協律郎→大理評事，檢校官經歷了金部員外郎→戶部郎中→兵部郎中→左散騎常侍→禮部尚書→戶部尚書→右僕射→左僕射，最後贈司空，兼官經歷了攝監察御史→監察御史裏行→殿中侍御史→侍御史→御史中丞→御史大夫。為清晰起見，茲將其帶職按其遷序將官品列作表七：

表七

帶職	官品	帶職	官品
太常寺協律郎	正八品上	檢校左散騎常侍兼御史中丞	正三品 <sup>180</sup> ·正五品上
大理評事攝監察御史	從八品下·正八品上 <sup>181</sup>	兼御史大夫	從三品 <sup>182</sup>
監察御史裏行	正八品上	檢校左常侍兼憲長	正三品·從三品
殿中侍御史	從七品上 <sup>183</sup>	檢校禮部尚書	正三品
侍御史	從六品下	檢校戶部尚書兼大夫	正三品·從三品
檢校金部員外郎兼侍御史	從六品上·從六品下	檢校右僕射	從二品
檢校戶部郎中兼侍御史	從五品上·從六品下	檢校左僕射	從二品

<sup>180</sup> 《大唐六典》、《舊唐書·職官志》、《通典·職官典》記為從三品，而《新唐書·百官志》作正三品。按：左散騎常侍在廣德（763-764）時從從三品昇為正三品，墓主崔弘禮卒於大和四年（830），故列正三品。

<sup>181</sup> 《大唐六典》、《通典》、《舊唐書》記為正八品上，而《新唐書》作正八品下。

<sup>182</sup> 《大唐六典》、《通典》記為從三品，《新唐書》作正三品，《舊唐書》卷42列於從三品、卷44則作正三品。按：御史大夫在會昌二年（842）從從三品昇為正三品，墓主崔弘禮卒於大和四年，故列從三品。

<sup>183</sup> 《大唐六典》、《通典》、《舊唐書》記為從七品上，而《新唐書》作從七品下。

侍御史檢校兵部郎中	從六品下・從五品上	司空	正一品
兼御史中丞	正五品上 <sup>184</sup>		

顯而易見，崔弘禮的帶職昇遷與李芄類似，試官處於最底層，檢校官在最高層，兩者形成了一條直線，而兼官則與兩者上下交錯，互有重疊。帶職的官品基本上呈從低到高的順遷趨勢，唯一的特例是崔弘禮的試官從正八品上的協律郎轉為從八品下的大理評事，似屬逆遷。這種情況並非孤例，茲據史傳、墓誌再舉五例為證：

(1)《舊唐書》卷 149《于休烈傳附孫于敖傳》：“自協律郎、大理評事、試監察御史”；

(2)《張翔墓誌銘並序》：“改左金吾衛兵曹參軍、太常寺協律郎、攝監察御史，又改大理評事，特授監察御史”<sup>185</sup>；

(3)《王師正墓誌銘並序》：“烏公重胤以鈇鉞鎮河陽，□公之才，奏協律郎，辟之。……錄其效，奏大理評事”<sup>186</sup>；

(4)《盧方墓誌銘並序》：“未幾，韓公出擁麾幢，作藩於許，復參幕畫，改協律郎。……無何，昌黎公再居君陳之位，又為防禦巡官，換大理評事”<sup>187</sup>；

(5)《李方玄墓誌銘並序》：“裴晉公奏以祕書省校書郎、校集賢殿祕書。……後以協律郎為江西觀察支使。……裴公移宣城，授大理評事、團練判官”<sup>188</sup>。

以上皆為從試協律郎轉為試大理評事之“逆遷”例證。為擴大試官從高品轉為低品的受眾面，茲再舉其他試官官品由高到低者五例（為便於比較，在試官後筆者注明了官品）：

(1)《舊唐書》卷 122《裴胄傳》：“陳少游陳鄭節度留後，奏胄試大理司直（從六品上）。……浙西觀察使李栖筠……奏授大理評事（從八品下）、觀

<sup>184</sup>《大唐六典》、《通典》記為正五品上，而《舊唐書》、《新唐書》作正四品下。按：御史中丞在會昌二年從正五品上昇為正四品下，墓主崔弘禮卒於大和四年，故列正五品上。

<sup>185</sup>《唐代墓誌彙編》，下冊，第 1821 頁。

<sup>186</sup>《唐代墓誌彙編》，下冊，第 2107 頁。

<sup>187</sup>周紹良、趙超主編《唐代墓誌彙編續集》，上海古籍出版社，2001 年 12 月，第 901 頁。

<sup>188</sup>《杜牧全集》，第 83-84 頁。

察支度使”；

(2)《舊唐書》卷179《鄭注傳》：“累從山東、京西諸軍，歷衛佐（正八品下）、評事（從八品下）、御史，又檢校庫部郎中，為昭義節度副使”；

(3)《皇甫鏞墓誌銘並序》：“公由進士出身，補夏陽主簿，試左武衛兵曹（正八品下）、充宣歙觀察推官，轉大理評事（從八品下）”<sup>189</sup>；

(4)《柳經李褒並泗州判官制》：“儒林郎、試太子通事舍人（正七品下）李褒等：……仍加秩命，用示優寵。……褒可試太常寺協律郎（正八品上）、充武寧軍節度泗州兵馬留後判官”<sup>190</sup>；

(5)《姚元康等授官充推官掌書記制》：“敕：朝散郎、行祕書省祕書郎（從六品上）姚元康，儒林郎、試太常寺協律郎（正八品上）鄭懿等：……元康可試左武衛倉曹參軍（正八品下）、充劍南西川觀察推官，散官如故；懿可試左金吾衛兵曹參軍（正八品下）、充橫海軍節度掌書記，散官如故”<sup>191</sup>。

由此看來，試官的逆品遷轉似乎不是個偶然的現象，從“錄其效”、“仍加秩命，用示優寵”等語來看，很難說這種降品“逆遷”是指他們受到了某種懲處。其實，這種看似官品逆遷的反例現象，原因應該是唐宋官制變遷過程中官品發生了變化<sup>192</sup>。必須指出，以上筆者所標出的官品，是唐代的品級，由於所參照的《大唐六典》、《通典》、兩《唐書》等史籍記載的唐代官品大多為唐前期的定制，對於唐後期五代官品的變遷所載頗少<sup>193</sup>，因此，上文所標的官品可能已經發生了某些變化。筆者發現，在大曆十二年

<sup>189</sup>《白居易集》卷70《銘志贊序祭文記辭傳》，第4冊，第1480頁。

<sup>190</sup>《白居易集》卷51《中書制誥四》，第3冊，第1067-1068頁。

<sup>191</sup>《白居易集》卷51《中書制誥四》，第3冊，第1080頁。

<sup>192</sup>關於這一官品“逆遷”的現象，2007年3月12日下午在京都大學人文科學研究所講演時，高田時雄、辻正博、史睿、王丁諸先生在討論中皆給予多方教示，尤其是講演後德國海德堡研究院蔡穗玲博士熱心地提醒我注意官品上的變化，深受啟發。在論文修訂時，充分吸收參考了這些重要的建議，纔使本文對這一現象作出盡可能合理的解釋。在此深致謝忱！

<sup>193</sup>《舊五代史》149《職官志》（第6冊，第1989-1992頁）僅記載了五代三省官員的官品變動。

(777) 四、五月確定俸錢時（參見後文表十）<sup>194</sup>，協律郎為 4475 文<sup>195</sup>、大理評事為 8 貫文，後者卻比前者高，這意味著後者的官品不再低於前者，而是反居其上了，如此，則前五例的情況就可以得到合理的解釋。又如，衛佐與協律郎的俸錢已變為相同，而與評事比則變低了，亦意味其官品發生了變化，這也就能夠解釋後五例中的第（2）、（3）例。至於後五例中的第（1）、（4）、（5）例，大理司直比評事、太子通事舍人比協律郎、祕書郎比左武衛兵曹參軍的俸料仍高，則說明 777 年他們的官品還沒有變成撰寫制文時的狀態。到會昌年間（841-846）定俸時（參見後文表十一）<sup>196</sup>，太子通事舍人、協律郎的俸料都變成了 2 萬文，說明其官品仍在持續變動<sup>197</sup>。借助於以上唐代的史料，對此祇能作出部分的解釋；下面參照《宋史》卷 168《職官志八（合班之制）》<sup>198</sup>，對比上述十例中的諸種試官的唐宋官品，列作表八，對這一問題續作推考。

表八

官名	唐官品	宋官品	備註
協律郎	正八品上	未列	宋制未載官品，存其名而罕除者。
大理評事	從八品下	正八品	
大理司直	從六品上	正八品	
左金吾衛兵曹參軍	正八品下	未列	宋制未載官品，存其名而罕除者。
太子通事舍人	正七品下	未列	宋制未載官品，存其名而罕除者。
祕書郎	從六品上	正八品	

<sup>194</sup> 《冊府元龜》卷 506《邦計部·俸祿二》，第 6 冊，第 6074-6076 頁。關於釐革藩鎮幕職料錢的年代，《唐會要》卷 91《內外官料錢上》（下冊，第 1964-1968 頁）云“其年五月”，附於建中三年（782）閏正月四日中書門下奏文之後，與《冊府元龜》異。《資治通鑑》卷 225（第 15 冊，第 7245-7246 頁）將此事繫於大曆十二年（777）五月：“自兵興以來，州縣官俸給不一，重以元載、王縉隨情徇私，刺史月給或至千緡、或數十緡。至是，始定節度使以下至主簿、尉俸祿，掙多益寡，上下有敘，法制粗立”。再來看上狀建議釐革諸道幕職料錢的李涵，時任蘇州刺史、兼御史大夫、知臺事，據《舊唐書》卷 126《李涵傳》（第 11 冊，第 3562 頁）云：“大曆六年（771）正月，為蘇州刺史、兼御史大夫，充浙江西道都團練觀察等使。十一年，來朝，拜御史大夫”，由此可證，《唐會要》誤植建中三年閏正月四日中書門下奏文於此，造成了混淆，應以大曆十二年為確。

<sup>195</sup> 《唐會要》卷 91《內外官料錢上》（下冊，第 1966 頁）記作 4175 文，數字稍異。

<sup>196</sup> 《新唐書》卷 55《食貨志五》，第 5 冊，第 1402-1405 頁。

<sup>197</sup> 不過，此時大理評事的俸料卻又降至比協律郎低，衛佐與協律郎也不再等俸，同樣返回到原來的狀態，由此足見唐後期官品變遷之複雜。

<sup>198</sup> 《宋史》卷 168《職官志八（合班之制）》，第 12 冊，第 3996、4014-4017 頁。

可以看出，這些官在從唐至宋的時間裏，官品確實全部發生了變動。像大理評事、司直一昇一降，從原來相差較大的品級變為同品；祕書郎與大理司直一樣，皆由從六品上驟降為正八品；而其他協律郎、左金吾衛兵曹參軍、太子通事舍人在宋代“皆存其名而罕除者”，未載官品。由此來看，于敖等人的試官從協律郎遷為大理評事，按照史籍所載唐代官品為降，而從唐至宋則應為昇；又如裴胄的試官從大理司直遷為評事，按唐官品為驟降，而從唐至宋則為平遷。其他諸人，雖然有些試官宋代品級不可知，但若將唐宋官品互參比較，似亦可得出未必為降的結論。如鄭注、皇甫鏞的左武衛兵曹參軍，唐代為正八品下，遷為大理評事，唐官品雖為從八品下，但宋官品卻昇為正八品，故必不為降；姚元康的祕書郎，唐官品為從六品上，但宋官品卻降為正八品，遷為左武衛倉曹參軍，唐官品為正八品下，亦未必是降。至於李褒、鄭懿的試官遷轉，因其帶試官太子通事舍人、協律郎、左金吾衛兵曹參軍等宋制皆未載官品，遂不可論，但極可能亦同樣如此。因此，從唐後期到宋代的官品變遷，是個重要的研究課題；如果考慮到唐後期五代官品已發生了變動，對於上述表面上看起來似乎是官品逆遷的現象，就可以作出合理的解釋。

綜上所論，在帶職內部的遷轉是按照官品順遷的，同時要遵循循序漸進的原則，像張正元欲從嶺南節度掌書記、試大理評事（從八品下）超昇為邕州刺史、御史中丞（正五品上）、邕管經略使，給事中許孟容即以“非次遷授”為由，封還詔書<sup>199</sup>。

其次來看帶職內部檢校、試官和兼官的重疊交錯部分，又是遵守怎樣的階序？從表七可以發現，下端是試官與兼官的三院御史相交錯，上端是檢校官與兼官的侍御史及御史臺長貳官員相交錯，居於中間的侍御史是個兩端皆可連用的分界點。從表六可知，試官中品級最高的是太常卿、太子賓客、太子詹事、金吾衛將軍，皆為正三品，不過唐後期五代試官的變動最為劇烈，發展到後來，逐漸與檢校官拉成一條直線，這些高品試官都消失了，到宋代大理司直成為試官中的最高官<sup>200</sup>；從表四可知，檢校官中品

<sup>199</sup> 《舊唐書》卷13《德宗紀下》，第2冊，第396-397頁。《唐會要》卷54《省號上》“給事中”條作“張貞元”，下冊，第1100頁。

<sup>200</sup> 《宋史》卷169《職官志九（敘遷之制）》，第12冊，第4064頁。

級最低的是尚書員外郎，宋制亦規定最低一級的檢校官為水部員外郎。因此，無論唐、宋官品，從大理司直（從六品上/正八品）→尚書員外郎（從六品上/正七品）的連接，均可以將試、檢校官連成為一條直線。《新唐書》卷 185《鄭畋傳》云：

舊制：使府校書郎以上，滿三歲遷；監察御史裏行至大夫、常侍，滿三十月遷。雖節度兼宰相，亦不敢越。自軍興，有歲內數遷者，畋以為不可，請：“行營節度，繇裏行至大夫，許滿二十月遷；校書郎以上，滿二歲乃奏。非軍興者如故事”。從之。

所謂“校書郎以上”，應指從低級的試官校書郎起，到高級的檢校官，這從“雖節度兼宰相，亦不敢越”一語可以看出<sup>201</sup>；兼官則從監察御史裏行到御史大夫，舊制中把散騎常侍與兼官系統並置一起，蓋宋人修史時誤植；鄭畋所奏僅為兼官，而無常侍，是正確的。試、檢校官滿 3 年→2 年遷；兼官滿 30 個月→20 個月遷，可見他們的遷轉年限亦各不相同。

由於兼官為獨立的御史臺官系統，與試、檢校官一線互有交錯，故其與試、檢校官在官品昇遷上也可以互有參差。如在下端試、兼官交錯部分：裴胄，“陳少游陳鄭節度留後，奏胄試大理司直；少遊罷，隴右節度李抱玉奏授監察御史”<sup>202</sup>；蘇弁，“車駕至，儲侍畢給，帝嘉之，試大理司直；朱泚平，進監察御史”<sup>203</sup>，他們都經歷了從試大理司直（從六品上）到兼監察御史（正八品上），表面上看似乎官品降了，但其實分屬於兩個不同的系統，故史書中仍稱之為“進”。又如在上端檢校、兼官交錯部分：曲環，“大振功名而還，加太子賓客，賜以名馬。與諸將討涇州叛將劉文喜，平之，加開府儀同三司、兼御史中丞，充邠、隴兩軍都知兵馬使”<sup>204</sup>；楊朝晟，“李納寇徐州，從唐朝臣征討，嘗冠軍鋒，以功授開府儀同三司、檢校太子賓客。上在奉天，李懷光自山東赴難，以朝晟為左廂兵馬使，將千餘人下咸

<sup>201</sup> 陳仲安、王素《漢唐職官制度研究》（第 230 頁）云：藩鎮僚屬“加尚書郎中、員外郎，或加大理評事、校書郎等，成為檢校官”，把大理評事、校書郎歸入檢校官雖不準確，但顯然是認為檢校、試官的性質是相同的。

<sup>202</sup> 《舊唐書》卷 122《裴胄傳》，第 11 冊，第 3507 頁。

<sup>203</sup> 《新唐書》卷 103《蘇世長傳附從孫蘇弁傳》，第 13 冊，第 3992 頁。

<sup>204</sup> 《舊唐書》卷 122《曲環傳》，第 11 冊，第 3502 頁。

陽以挫朱泚，加御史中丞”<sup>205</sup>，他們都經歷了從檢校太子賓客（正三品）到兼御史中丞（正五品上），其實亦是屬於不同系統的加官而已。

儘管屬於兩個系統，在官品上總的來說可以互有參差，但在兼、檢校官交錯部分，唐朝又以尚書省郎官為界，明確與御史臺三院御史、長貳官員的界限，亦即要遵循從兼侍御史→檢校尚書員外郎、從檢校郎中→兼御史中丞的昇遷階序。大中元年（847），中書門下奏云：“幕府遷授章服，貞元、元年（和）之間（785-820），使府奏職至侍御史，然後許兼省官”<sup>206</sup>；到宋代，“國朝未改官制之前，任監察御史滿四年而轉殿中，又四年轉侍御史，又四年解臺職，始轉司封員外郎”<sup>207</sup>，即是對前者的規定。至於後者，御史中丞的官品高於郎官，從表七看，崔弘禮在檢校兵部郎中（從五品上）時即已兼御史中丞，當時御史中丞的官品為正五品上；會昌二年（842）十二月提昇為正四品下，中書門下奏云：“諸道諸使奏兼御史中丞。伏以御史中丞，近昇品秩，向外兼、攝，亦宜相重。臣等商量，今日已後，諸道節度使及度支解縣榷鹽鐵副使等，並須帶檢校四品官，方得奏請。其正郎以下，不在奏限”<sup>208</sup>。這一規定，將從五品上的尚書省諸部郎中排除在外；表四中的檢校四品官，有從四品下的少府少監、從四品上的祕書少監與八寺少卿（太常少卿為正四品上），這是842年底所定兼御史中丞的檢校官的最低標準。而從從三品昇為正三品的御史大夫，一般亦須三品以上的檢校官方能兼帶，像貞元十三年（797）六月，加劍南西山運糧使、檢校戶部員外郎韋肇兼御史大夫，這樣的例子即使在中唐時期亦極罕見，故王溥注曰：“員外兼大夫新例”<sup>209</sup>。

以上探討了帶職的內部階序，而在幕職與帶職之間亦要遵循大致對應的序列，以保持職、官之間的相對平衡。李少良“早從使幕，因職遷殿中侍御史”<sup>210</sup>，可見他官遷殿中侍御史是“因職”之故，此即白居易所云“凡

<sup>205</sup> 《舊唐書》卷122《楊朝晟傳》，第11冊，第3503-3054頁。

<sup>206</sup> 《唐會要》卷31《輿服上》“內外官章服”條，上冊，第667頁。“元年”當為“元和”之誤，參王欽若等《宋本冊府元龜》卷631《銓選部·條制三》作“元和”，中華書局，1989年1月，第2035頁。

<sup>207</sup> 洪邁《容齋四筆》卷11《唐御史轉遷定限》，參《容齋隨筆》，下冊，第768頁。

<sup>208</sup> 《唐會要》卷60《御史臺上》“御史中丞”條，下冊，第1238頁。

<sup>209</sup> 《唐會要》卷78《諸使中》“諸使雜錄上”條，下冊，第1703頁。

<sup>210</sup> 《舊唐書》卷118《元載傳附李少良傳》，第10冊，第3415頁。

使府之制，量職之輕重以命官，揆時之遠近以進秩；俾等衰有常序，遷次有常程，勞逸均而名分定矣”<sup>211</sup>。賴瑞和曾製作了“唐代常見的檢校官銜及授給對象”表，內容如下：

(1) 節度使、東都留守、鹽鐵使、轉運使、神策軍使、團練使、觀察使等：檢校太尉、司徒、司空、僕射、尚書、太子庶子、散騎常侍等；

(2) 營田副使、判官、節度參謀等：檢校郎中、員外郎等；

(3) 都虞候、都押衙、都知兵馬使等：檢校國子祭酒、大理少卿、少府少監、祕書監等；

(4) 虞候、押衙、兵馬使等：檢校太子賓客、太子詹事等<sup>212</sup>。

他還編制了一份“基層幕職常帶的朝憲銜”表，內容如下：

(1) 掌書記：試校書郎、試大理評事、試太常寺協律郎；檢校某司郎中或員外郎；殿中侍御史、侍御史；

(2) 推官：試校書郎、試大理評事、試太常寺協律郎（唐末五代有檢校郎官者）；監察御史、殿中侍御史；

(3) 巡官：試校書郎、試大理評事、試太常寺協律郎、試衛率府兵騎曹參軍；常無憲銜，若有則為監察御史裏行、監察御史<sup>213</sup>。

前表無一重複，賴氏試圖對號入座地加以區分，卻顯得有些膠刻；後表重複較多，相對來說客觀一些，但幕職與帶職的對應關係實際上還要複雜得多。今以賴氏後表為例稍加說明。如：

(1) 掌書記：除了賴氏所列者外，掌書記的試官還有試祕書省正字<sup>214</sup>、試左金吾衛兵曹參軍<sup>215</sup>、試太子通事舍人<sup>216</sup>；兼官還可下及監察御史及裏

<sup>211</sup> 《白居易集》卷 53《中書制誥六》所收《京兆府司錄參軍孫簡可檢校禮部員外郎荊南節度判官、浙東判官試大理評事韓伋可殿中侍御史、巡官試正字晁樸可試協律郎充推官同制》，第 3 冊，第 1117 頁。

<sup>212</sup> 賴瑞和《論唐代的檢校官制》，《漢學研究》第 24 卷第 1 期，2006 年 6 月，第 196 頁。

<sup>213</sup> 賴瑞和《唐代基層文官》，第 322 頁。

<sup>214</sup> 《張士陵墓誌銘並序》：“有女四人：長適試祕書省正字、唐隨節度掌書記昌黎韓復”，參《唐代墓誌彙編》，下冊，第 2022 頁。

<sup>215</sup> 《姚元康等授官充推官掌書記制》記載鄭“懿可試左金吾衛兵曹參軍、充橫海軍節度掌書記”，參《白居易集》卷 51《中書制誥四》，第 3 冊，第 1080 頁。

<sup>216</sup> 《裴咸墓誌銘有序》：“父前□海節度掌書記、試太子通事舍人裴從賓纂”，參《唐代墓誌彙編續集》，第 925 頁。

行<sup>217</sup>，中有殿中侍御史內供奉<sup>218</sup>，甚至還可能上至御史大夫<sup>219</sup>。

(2) 推官：試官又有試左右內率府長史<sup>220</sup>、試左金吾衛兵曹參軍<sup>221</sup>、試左武衛兵曹<sup>222</sup>、試祕書省正字<sup>223</sup>，還有品級較高的試大理司直<sup>224</sup>；兼官既可以下及監察御史裏行<sup>225</sup>，也有殿中侍御史內供奉<sup>226</sup>。

(3) 巡官，試官還有試正字<sup>227</sup>、試太子正字<sup>228</sup>、試太常寺奉禮郎<sup>229</sup>、試太祝<sup>230</sup>。

如此看來，像賴氏那樣試圖作出細緻的區分是很困難的，一個重要的

<sup>217</sup> 《王仲堪墓誌銘並序》：“族弟盧龍節度掌書記、監察御史叔平述”，《契苾公妻何氏墓誌銘並序》：“鄜坊丹延等州節度掌書記、監察御史裏行韋遇撰”，參《唐代墓誌彙編》，下冊，第 1891、2260 頁。

<sup>218</sup> 《高瀚墓誌銘並序》：“奏授殿中侍御史內供奉、節度掌書記”，參《唐代墓誌彙編》，下冊，第 2332 頁。

<sup>219</sup> 《劉鈺墓誌銘並序》：“盧龍節度判官兼掌書記、朝散大夫、檢校尚書兵部郎中、兼御史大夫、賜紫金魚袋鄭隼撰”，參《唐代墓誌彙編續集》，第 1151 頁。但這裏的兼御史大夫更可能是節度判官所帶的憲銜，而掌書記為節度判官所兼之職。

<sup>220</sup> 《田章墓誌銘並敘》：“遷朝散郎、行左內率府長史、兼左神策軍推官”，《趙文信墓誌銘並序》：“俄授試右內率府長史、充軍器使推官”，參《唐代墓誌彙編續集》，第 1016、962 頁。

<sup>221</sup> 《柏元封墓誌銘》：“奏授左金吾衛兵曹參軍、充節度推官”，參《唐代墓誌彙編續集》，第 910 頁。

<sup>222</sup> 《唐故銀青光祿大夫太子少保安定皇甫公（鏞）墓誌銘並序》云：“公由進士出身，補夏陽主簿，試左武衛兵曹、充宣歙觀察推官，轉大理評事”，參《白居易集》卷 70《銘志贊序祭文記辭傳》，第 4 冊，第 1480 頁。

<sup>223</sup> 《李蟾墓誌銘並序》：“無何，故尚書孟公自給事中撫俗制東，開幕序賢，首膺辟命，授試祕書省正字、充觀察推官”，參《唐代墓誌彙編》，下冊，第 2137 頁。

<sup>224</sup> 《嗣曹王故妃鄭氏墓誌銘並敘》：“前山南東道節度推官、試大理司直、飛騎尉范陽張勸書”，參《唐代墓誌彙編》，下冊，第 1841 頁。

<sup>225</sup> 《崔渙墓誌銘並序》：“第四子□，監察御史裏行、武寧軍節度推官”，參《唐代墓誌彙編》，下冊，第 2180 頁。

<sup>226</sup> 《劍南東川節度推官、殿中侍御史內供奉盧公夫人崔氏墓誌銘並序》，參《唐代墓誌彙編》，下冊，第 1986 頁。

<sup>227</sup> 《京兆府司錄參軍孫簡可檢校禮部員外郎荊南節度判官、浙東判官試大理評事韓攸可殿中侍御史、巡官試正字晁樸可試協律郎充推官同制》，參《白居易集》卷 53《中書制誥六》，第 3 冊，第 1117 頁。

<sup>228</sup> 《張漸墓誌銘並序》：“從弟將仕郎、前義武軍節度巡官、試太子正字元孫撰並書”，參《唐代墓誌彙編續集》，第 961 頁。

<sup>229</sup> 《魯敬復墓誌銘並序》：“長兄前義武軍節度巡官、將士（仕）郎、前試太常寺奉禮郎元真撰”，參《唐代墓誌彙編續集》，第 929 頁。

<sup>230</sup> 《孫遜墓誌銘並序》：“盧公入剗劇曹，仍司邦計，復署巡官，奏試太祝”，參《唐代墓誌彙編》，下冊，第 2548 頁。

原因是唐後期五代官品在不斷地發生變動；到宋代，《宋史·職官志九》對幕職與帶職的對應關係作了確定：“試秩：大理司直、大理評事，祕書省校書郎、正字，寺、監主簿、助教。右幕職，初授，則試祕書省校書郎；再任至兩使推官，則試大理評事；掌書記、支使、防禦、團練判官，則試大理司直、評事，又加則兼監察御史。亦有解褐試大理評事、校書郎、正字、寺監主簿、助教者，謂之試銜”<sup>231</sup>。另外，由於兼官與試、檢校官屬於不同的兩個系統，兩者可以互相交錯。以兼侍御史為界，在從六品以下，試、兼官可以不論官品高低，可參差並領；在從六品以上，檢校、兼官雖亦同樣如此，但還必須遵循從兼侍御史→檢校尚書員外郎、從檢校郎中→兼御史中丞這一新規定的遷序。

### 七、幕職與京官之間的遷轉——以帶職為紐帶

藩鎮幕職的遷轉，不僅僅體現在幕職本身及其帶職的昇進上，而且還要走出幕府，入朝為官，這也是許多入幕者的最終希望<sup>232</sup>；當然也有從京官入為幕職的，甚至有的在兩者之間多次反復，頻繁出入於朝廷與幕府之間。石雲濤、渡邊孝、松浦典弘對此種遷轉現象已作過探討，肯定了帶職在幕職官位昇遷上所起的關鍵性作用。松浦氏根據史傳、墓誌列舉了 13 個人的遷轉仕歷，可能是考慮到兼官與試、檢校官在官品上有交錯，需要區別對待，而對其他帶職的官品則認為全呈昇進遷序<sup>233</sup>。這一觀點，若是將幕職帶職、實任京官區分開來看，無疑是正確的<sup>234</sup>；但若將兩者混在一起，情況就變得非常複雜。下面來討論從藩鎮幕職到朝廷京官的遷轉在官品上的變化，顯然，帶職是幕職入遷為京官的重要紐帶，因為它們本身就是京職事官，因而可以順利地被納入到唐五代的官制軌道中。

<sup>231</sup> 《宋史》卷 169《職官志九（敘遷之制）》，第 12 冊，第 4064 頁。

<sup>232</sup> 石雲濤將之分為幕職遷轉、幕府檢校官的遷轉、從藩鎮幕府遷出任官三類，參氏著《唐後期方鎮使府僚佐遷轉》，《魏晉南北朝隋唐史資料》第 14 輯，第 144-151 頁；《唐開元、天寶時期邊鎮僚佐辟署制度》，《唐研究》第 7 卷，第 406-411 頁；《唐代幕府制度研究》，第 279-298 頁。

<sup>233</sup> 松浦典弘「唐代後半期の人事における幕職官の位置」，《古代文化》第 50 卷第 11 號，1998 年 11 月，第 35-36 頁。

<sup>234</sup> 于敖從協律郎（正八品上）→大理評事（從八品下），似為松浦氏所列 13 人中帶職試官中唯一的降例；但前文已辨從唐後期至宋官品發生了變動，故亦非降。

筆者仍以松浦典弘所舉諸例來進行分析，發現幕職入遷京官的情況是多樣化的，昇、平、降例三種情況皆有之（以下諸例取之於松浦氏所舉 13 人，且仿其例，[ ] 內為幕職的帶職）：

（一）入朝昇例。（1）王質：山南西道節度使府幕職 [兼監察御史] → 殿中侍御史<sup>235</sup>；（2）王徽：荊南節度判官 [殿中侍御史] → 侍御史知雜、兼職方員外郎<sup>236</sup>；（3）李蟾：浙西觀察判官 [殿中侍御史] → 尚書虞部員外郎<sup>237</sup>；（4）韓昶：山南東道節度支使 [殿中侍御史] → 祕書省著作郎<sup>238</sup>。

（二）入朝平例。（1）于敖：鄂岳觀察從事 [試監察御史] → 監察御史<sup>239</sup>。

（三）入朝降例。（1）盧簡求：山南東道、東都留守府幕職 [殿中侍御史] → 監察御史<sup>240</sup>；（2）杜讓能：淮南節度掌書記 [殿中侍御史] → 監察御史<sup>241</sup>；（3）李蟾：劍南西川節度副使 [檢校兵部郎中、兼御史中丞] → 比部郎中<sup>242</sup>；（4）高瀚：荊南節度副使 [檢校刑部員外郎、兼侍御史] → 殿中侍御史<sup>243</sup>。

上舉平例一則，例證較少，茲再補兩例：（1）李虛中：為劍南觀察推官、兼監察御史，“未幾，御史臺疏言行能高，不宜用外府，即詔為真御史”<sup>244</sup>；（2）張徹：“以進士累官至范陽府監察御史。長慶元年（821），今牛宰相為御史中丞，奏君名跡中御史選，詔即以為御史，其府惜不敢留，遣之”<sup>245</sup>。實際上，從地方調到中央，即使入朝平遷，亦屬於昇。

以上三種情況，是唐代官員任用制度在實際運作過程中多樣性的體現。筆者認為，一方面，提昇其官品是提拔官員的正常舉措，同時唐朝為了加強中央統治，還與藩鎮爭奪人才，這體現在昇、平例中；在一定程度上，這也

<sup>235</sup> 《舊唐書》卷 163《王質傳》，第 13 冊，第 4267 頁。

<sup>236</sup> 《舊唐書》卷 178《王徽傳》，第 14 冊，第 4640 頁。

<sup>237</sup> 《李蟾墓誌銘並序》，參陳長安主編《隋唐五代墓誌彙編·洛陽卷》，第 13 冊，第 123 頁。

<sup>238</sup> 《韓昶自為墓誌銘並序》，參《唐代墓誌彙編》，下冊，第 2329 頁。

<sup>239</sup> 《舊唐書》卷 149《于休烈傳附孫于敖傳》，第 12 冊，第 4009 頁。

<sup>240</sup> 《舊唐書》卷 163《盧簡辭傳附子盧簡求傳》，第 13 冊，第 4272 頁。

<sup>241</sup> 《舊唐書》卷 177《杜審權傳附子杜讓能傳》，第 14 冊，第 4612 頁。

<sup>242</sup> 《李蟾墓誌銘並序》，參陳長安主編《隋唐五代墓誌彙編·洛陽卷》，第 13 冊，第 123 頁。

<sup>243</sup> 《高瀚墓誌銘並序》，參《唐代墓誌彙編》，下冊，第 2332 頁。

<sup>244</sup> 《韓愈全集》文集卷 6《殿中侍御史李君（虛中）墓誌銘》，第 271 頁。

<sup>245</sup> 《韓愈全集》文集卷 7《故幽州節度判官贈給事中清河張君（徹）墓誌銘》，第 307 頁。

是中央衰弱、藩鎮勢彊的反映。另一方面，為了加強中央政府的權威，確立京官的地位高於藩鎮幕職的同品帶職，入朝降例則體現了降品入遷的原則，下面據出土墓誌、傳世史傳，以李蟾、殷侑為例進行說明。

李蟾（783-833年）曾多次出入於幕府與朝廷之間，崔栢撰寫的《李蟾墓誌銘並序》云：

無何，故尚書孟公自給事中撫俗制東，開幕序賢，首膺辟命，授試祕書省正字、充觀察推官。……孟公徵拜小司空，府罷從調，判入等，補京兆府咸陽尉。屬故相竇公廉問南徐，奏署監察裏行、充都團練判官，俄轉殿中，復為觀察判官。……既竇公入拜，屬今相國贊皇公承詔代之，不日舉其功善，奏加命服，請仍舊職。尋又竇公薦聞，除尚書虞部員外郎，自外臺殿內入南宮者，久無是拜。……今相國贊皇公尚觀風浙右，復以都團練副使上請之，詔除檢校禮部郎中、兼侍御史。泊相國節制滑臺、移鎮蜀川，皆以副車之重，贊其戎事，轉檢校兵部郎中、兼御史中丞。俄歸中庭，拜比部正郎<sup>246</sup>。

撇開幕職不論，李蟾的京職事官（包括藩鎮帶職與實任京官）及畿尉的敘遷順序及其官品為：

試祕書省正字（正九品下）→京兆府咸陽尉（正九品下）→兼監察御史裏行（正八品上）→兼殿中侍御史（從七品上）→尚書虞部員外郎（從六品上）→檢校禮部郎中（從五品上）、兼侍御史（從六品下）→檢校兵部郎中（從五品上前行）、兼御史中丞（正五品上）→比部郎中（從五品上中行）

可以發現，無論在京官及畿尉等實任官一系，還是在檢校、兼、試官等帶職一系，其官品皆為遞昇，這當然沒有任何問題；但若對這兩系未作區分而認為全屬昇進，則並不妥當。從檢校兵部郎中到京官比部郎中的遷轉，雖然官品相同，卻是從前行降為中行。另一處從藩鎮檢校官到朝廷京官的遷

<sup>246</sup>陳長安主編《隋唐五代墓誌彙編·洛陽卷》，第13冊，第123頁。《唐代墓誌彙編》（下冊，第2137頁）將“蜀川”誤作“蜀中”，“中庭”誤作“中書”。

轉，是從幕府的兼殿中侍御史昇為朝廷的尚書虞部員外郎，且官品躍昇較快，越過了侍御史一級；不過這應當是得力於故主竇易直的推薦，故被認為“自外臺殿內入南宮者，久無是拜”，屬於特例。

殷侗（767-838年）的情況亦極具典型性，他在敬、文之際出入朝廷、藩鎮之間無數次，其仕歷反映了散騎常侍、尚書、僕射等在藩鎮帶職與實任京官之間的遷轉：

桂管觀察使→檢校右散騎常侍、洪州刺史→江西觀察使→入為衛尉卿→檢校工部尚書、滄齊德觀察使→檢校吏部尚書→入為刑部尚書→檢校吏部尚書、鄆州刺史、兼御史大夫、充天平軍節度、鄆曹濮觀察等使→檢校右僕射→入為刑部尚書→檢校右僕射、天平軍節度使→復召為刑部尚書→檢校左僕射、襄州刺史、山南東道節度使→太子賓客分司東都→檢校右僕射、忠武節度、陳許蔡觀察等使→贈司空<sup>247</sup>

為清晰起見，同樣撇開幕職不論，殷侗的京職事官的敘遷順序及其官品為：

檢校右散騎常侍（正三品）→衛尉卿（從三品）→檢校工部尚書（正三品後行）→檢校吏部尚書（正三品前行）→刑部尚書（正三品中行）→檢校吏部尚書（正三品前行）→檢校右僕射（從二品）→刑部尚書（正三品）→檢校右僕射（從二品）→刑部尚書（正三品）→檢校左僕射（從二品）→太子賓客（正三品）→檢校右僕射（從二品）→贈司空（正一品）

可以發現，殷侗的遷序呈現出非常有規則的曲線。在檢校官一系，大多呈遞進序列，唯一的例外是他從左僕射降為右僕射，但那祇是遭到貶官的結果<sup>248</sup>；在實任京官一系，亦呈昇進趨勢。而從幕職檢校官入為實任京官，則完全遵守了降品入遷的原則。

<sup>247</sup> 《舊唐書》卷165《殷侗傳》，第13冊，第4320-4322頁。傳文還記載他曾任虞部員外郎、滄州行軍司馬，頗疑虞部員外郎為滄州行軍司馬所帶之檢校官。

<sup>248</sup> 《新唐書》卷164《殷侗傳》（第16冊，第5055頁）載其出為山南東道節度使，“坐減兵不先論啟，左遷太子賓客分司東都。俄領忠武節度”。歐陽修等行文尚簡，殷侗兩次出鎮，皆僅記使職而不及帶職。據《舊唐書》本傳可知，他任山南東道節度使時，檢校官為左僕射；任忠武節度使時，檢校官為右僕射，檢校官的降級顯然與他“坐減兵不先論啟”有關。

進入五代，加強中央集權的趨勢更加明顯，降品入遷的原則逐漸被規範化與具體化。《舊五代史》卷 149《職官志》云：

諸道賓席未曾陞朝者，若官兼三院御史，即除中下縣令；兼大夫、中丞、祕書少監、郎中、員外郎，與清資；初任陞朝官，檢校官至尚書、常侍、祕書監、庶子，陞朝便與少卿、監。

除了中下縣令為外職事官外，幕職若想從職變為官，最主要的途徑是入朝為京職事官<sup>249</sup>，而連接兩者的紐帶就是帶職。為清晰地瞭解藩鎮帶職遷任京、外職事官的品級變動，茲將上述諸官的遷轉對應關係列作表九<sup>250</sup>：

表九

幕職帶職	官品	職事官	京、外職事官的具體官名	官品
侍御史	從六品下	中下縣令 <sup>251</sup>	中縣令	正七品上
殿中侍御史	從七品上		中下縣令	從七品下
監察御史	正八品上		下縣令	從七品下
御史大夫	正三品	清資 <sup>252</sup>	太子左右諭德、左右衛左右千牛衛中郎將、太子左右率府左右內率府率及副、太子左右衛率府中郎將、御史中丞 <sup>253</sup>	四品
御史中丞	正四品下		諫議大夫、給事中、中書舍人、太子中允、中書舍人、左右贊善大夫、洗馬、國子博士、尚書諸司郎中、祕書丞、著作郎、太常丞、左右衛郎將、左右衛率府郎將	五品

<sup>249</sup> 唐後期五代大多數藩鎮實際控制了地方，對管內州縣官視同幕佐，往往直接派遣幕職兼知或攝任。

<sup>250</sup> 需要說明的是，由於五代官品沒有詳細的記載，表九的官品以唐代官品為參照依據。

<sup>251</sup> 此處所說“中下縣令”，有兩種可能：一是指中、中下、下縣縣令三種，二是指中下縣令。筆者傾向於前者，一是和三院御史恰好對應，二是與下文“少卿、監”一樣，皆應句逗開來。

<sup>252</sup> 《舊唐書》卷 42《職官志一》，第 6 冊，第 1804-1805 頁。

<sup>253</sup> 在《舊唐書·百官志一》中，御史中丞原被列為清官五品，但會昌二年提昇為正四品下，故五代時應歸入四品系列。

祕書少監	從四品上	清資	起居郎、起居舍人、太子司議郎、尚書諸司員外郎、太子舍人、侍御史、祕書郎、著作佐郎、太學博士、詹事丞、太子文學、國子助教	六品
郎中	從五品上		左右補闕、殿中侍御史、太常博士、四門博士、詹事司直、太學助教	七品
員外郎	從六品上		左右拾遺、監察御史、四門助教	八品
尚書	正三品	少卿、監	太常少卿	正四品上
常侍	正三品		祕書少監、八寺少卿、殿中少監	從四品上
祕書監	從三品		少府少監	從四品下
庶子	正四品		軍器少監	正五品上

筆者將“中下縣令”、“清資”、“少卿、監”等京、外職事官按其官品作了細分，從品級上看，剛好與藩鎮幕職的帶職形成對應的序列。其次可以發現，幕職帶職的官品要比實任的京、外職事官低，這符合降品遷官的原則。五代時，試官因品級較低，已不存在轉為縣令甚或京官的可能；從前揭《李蟾墓誌銘並序》看，中唐時他以試祕書省正字補京兆府咸陽尉，也達不到縣令一級。

綜上所述，唐五代時期，藩鎮幕職以帶職為紐帶，實現了與中央京官的遷轉鏈結，使之在幕府與朝廷之間可以互為遷轉。唐代的情況比較多樣性，而往五代發展，總體上的趨勢是降品入遷，從而加強了中央政府的權威。

## 八、帶職的功用

宋人對藩鎮帶職多持批評態度，如洪邁《舊官銜冗贅》認為：“國朝官制，沿晚唐、五代余習，故階銜失之冗贅”，並以皇祐（1049-1053）時李端願在雪竇山所書職銜為例：“鎮潼軍節度觀察留後、金紫光祿大夫、檢校刑部尚書、使持節華州諸軍事華州刺史、兼御史大夫、上柱國，凡四十一字。自元豐（1078-1085）以後，更使名，罷文散階、檢校官、持節、憲銜、勳官，祇云鎮潼軍承宣使六字，比舊省去三十五，可謂簡要”<sup>254</sup>。今人研究

<sup>254</sup>洪邁《容齋三筆》卷4《舊官銜冗贅》，參《容齋隨筆》，上冊，第470頁。

唐五代藩鎮官制，對於帶職，淺論者亦以虛銜冗官稱之，深論者則多關注於實際的功用。筆者以為，重視帶職的功用，對於深入認識唐五代官制及其對宋制的影響有著重要的作用。

首先，由於幕職是使職，無品秩，故其仕途昇遷、章服品色等均須靠其所帶的散官、職事官來決定。起初，散官是最主要的標準官階，但隨著散官的濫授，逐漸失去了本品的功能，故又以職事官代之。作為藩鎮幕職的帶職，檢校、兼、試官等京職事官基本上與自身的職掌已無關係<sup>255</sup>。不過需要說明，這些帶職祇在幕職向京、外職事官的仕途遷轉上起作用，與官位班序、章服品色有關，而與俸祿則無關。關於帶職在藩鎮幕職的官位昇遷、尤其是從藩鎮幕府到中央朝廷的仕途遷轉上所具有的重要作用，許多學者已作了諸多有益的研究工作，無須贅論，特別是渡邊孝提出通過以帶

<sup>255</sup> 兼官稍有特殊，幕府御史被稱作“外臺”，偶爾被賦予一定的“察風俗，舉不法”等原本職掌。張國剛《唐代官制》（第170頁）云：“憲官寄銜與檢校官、試官還稍有不同，即幕職帶御史銜者可以受命糾舉州縣地方官，行使部分御史職能，因此有‘外臺’之稱。憲官並不是任何幕職都兼帶的”；《唐代階官與職事官的階官化論述》（載《中華文史論叢》1989年第2期，第81頁）亦云：“與前述檢校官、試官稍有不同的是，外官帶三院御史還有部分糾彈之權，因而有‘外臺’之稱”。然而，兼官的這種職掌實際上並未起到多大的作用。《新唐書》卷48《百官志三》注（第4冊，第1237頁）云：“至德（756-758）後，諸道使府參佐，皆以御史為之，謂之外臺”；卷177《高元裕傳》（第17冊，第5286頁）亦云：“故事：三司監院官帶御史者，號外臺，得察風俗，舉不法。元和（806-820）中，李夷簡因請按察本道州縣。後益不職。元裕請監院御史隸本臺，得專督察，詔可”。雖然制度規定藩鎮幕府與三司監院御史被稱為外臺，可以在外地行使原來的御史職掌，但實際上由於兼官濫授，這種監察糾彈之權根本無從談起。《唐語林校證》卷8《補遺》云：“自張守珪為幽州節度，加御史大夫，幕府始帶憲官，由是方面威權益重”，然“遷騰倏忽，坐至省郎，彈劾之職，遂不復舉”，表明這一兼官並不履行御史職掌，而祇是幕職仕途遷轉的一種階官。又明人蔣之翘在輯注柳宗元撰《柳河東集》卷26《諸使兼御史中丞壁記》（第2函，第8冊，第10-11頁）時亦云：“凡使之號，益專焉，而行其道者也。開元（713-741）以來，其制愈重，故取御史之名而加焉。至於今若干年，其兼中丞者若干人。……皆得以壯其威、張其聲，其用遠矣。假是名以蒞厥職，而尊嚴若是，況乎總憲？”可見也祇是“壯其威、張其聲”而已。故到中唐時，李夷簡、高元裕等人奏請賦予外臺御史原本的職掌，但“益不職”。又，《唐會要》卷62《御史臺下》“推事”條（下冊，第1275頁）記載大和四年（830）八月，御史中丞魏謩奏曰：“諸道州府百姓詣臺奏事，多差御史推劾。臣恐煩勞州縣，先請差度支、戶部、鹽鐵院官帶憲銜者推劾。又各得三司使申，稱院官人數不多，例專掌院務課績。今諸道觀察使幕中判官，少不下五、六人，請於其中帶憲銜者，委令推劾。如果推有勞，能雪冤滯，若御史臺缺官，便令聞奏”，這反過來亦說明幕府御史並無推劾之權，經魏謩奏請之後仍未起到什麼效果。

職為紐帶的遷轉，加強了朝廷對藩鎮的向心力<sup>256</sup>。這一觀點大大推進了對帶職功用的新認識，對唐後期中央衰弱、藩鎮疆橫但唐朝卻一直延續了一個半世紀之久的現象作了很好的說明。

其次，帶職可以幫助藩鎮幕職確定相應的官資地位，尤其是在入朝後仍可享受原來的官品班序。所謂“夫官非位無以分貴賤，位非品無以定高卑”<sup>257</sup>。錢大昕說，藩鎮諸使“皆無品秩，故常帶省、臺、寺、監長官銜，以寄官資之崇卑”<sup>258</sup>，榮新江亦云：“節度使屬於差遣官，本身沒有品秩，所以都加檢校官銜，以表示官資的高低崇卑”<sup>259</sup>。隨著時代的發展，到五代末，幕職逐漸有了大致相對應的參照官品<sup>260</sup>；入宋以後，則各種幕職都有了明確標定的官品<sup>261</sup>。而從藩鎮幕職入遷為朝廷京官，如前所論，大多要依據降品入遷的原則，但帶職在班序上卻仍然保留原先的高品階序。大和七年（833）六月，令狐楚從河東節度使“入為吏部尚書，仍檢校右僕射。故事：檢校高官者，便從其班。楚以正官三品不宜從二品之列，請從本班，優詔嘉之”<sup>262</sup>。令狐楚的行為雖因謙退之德受到了唐文宗的嘉獎，但按照制度規定，他應該以檢校右僕射的身份列在從二品之班，而非“從本班”居於正三品。後唐明宗頒佈《定節度等使在朝班位敕》亦云：“諸道節度、都

<sup>256</sup> 渡邊孝「中晚唐期における官人の幕職官入仕とその背景」，《中唐文學の視角》，第377-383頁。

<sup>257</sup> 《舊五代史》149《職官志》，第6冊，第1989頁。

<sup>258</sup> 錢大昕《廿二史考異》卷58《舊唐書二》“職官志”條，下冊，第849頁。

<sup>259</sup> 榮新江《歸義軍史研究》，第61頁。

<sup>260</sup> 《舊五代史》卷147《刑法志》記載後周顯德五年（958）七月，新定《刑統》：“今後定罪，諸道行軍司馬、節度副使、副留守，準從五品官例；諸道兩使判官、防禦團練副使，準從六品官例；節度掌書記、（防）團判官、兩蕃營田等使判官，準從七品官例；諸道推、巡及軍事判官，準從八品官例；諸軍將校內諸司使、使副、供奉、殿直，臨時奏聽敕旨”，第6冊，第1974頁。

<sup>261</sup> 《宋史》卷168《職官志八（合班之制）》（第12冊，第4014-4017頁）記載：節度使為從二品，觀察使為正五品，防禦使、團練使為從五品，節度、觀察、防禦、團練、軍事、監判官，節度掌書記，觀察支使，節度、觀察、防禦、團練、軍事推官，節度副使、行軍司馬，防禦、團練副使，為從八品。

<sup>262</sup> 《舊唐書》卷172《令狐楚傳》，第14冊，第4462頁。《舊唐書》卷14《憲宗紀上》（第2冊，第417頁）記載元和元年（806）三月己未武元衡奏：“常參官兼御史大夫、中丞者，準檢校省官例，立在本品同類之上”，雖然說的不是藩鎮幕職，但常參官的兼官、檢校官立在本品同類之上，同樣反映了帶職在官品班序上的優越性。

護、防禦、團練等使及刺史到朝廷，未有班位定規。起今後，不帶使相節度使班位，可取使相班為例，據檢校官高者為上；如檢校同，即以先授者為上，其諸州防禦、團練使、刺史亦準此，仍前資居見任之下”<sup>263</sup>，直到五代仍然按照檢校官品來定朝廷班序<sup>264</sup>。

再次要討論的是帶職與俸祿的關係。唐代前期，檢校、兼、試官雖非正員，卻領有俸祿<sup>265</sup>；但唐後期五代，他們被用作為藩鎮帶職，是否作為本無品秩的幕職領取俸祿的標準呢？關於這一問題，前人爭論頗多，需加辨解。最早，胡三省在注釋《資治通鑒》時多次把帶職解釋為寄祿官，如卷 232 貞元元年（785）條注：“此謂之試官、兼官，以寄祿且憲銜也”；卷 234 貞元十年（794）條注：“侍御，坦之寄祿官，所謂憲銜也”；卷 243 大和二年（828）條注：“使府，節度使幕府也。御史，幕僚所帶寄祿官，亦謂之憲官”<sup>266</sup>。胡氏其實是以宋制來比況唐代<sup>267</sup>，但他的觀點被一些學者沿用，產生了較大的影響，如礪波護、賴瑞和等都繼承了這一說法<sup>268</sup>；但戴

<sup>263</sup>參《全唐文》卷 111，第 2 冊，第 1135 頁。

<sup>264</sup>但對宰相來說，由於地位特殊，情況例外，如《資治通鑒》卷 255 中和三年（883）條云：“陳敬瑄欲立於宰相之上，（鄭）畋以故事，使相品秩雖高，皆居真相之下，固爭之”，第 18 冊，第 8298 頁。

<sup>265</sup>《舊唐書》卷 98《魏知古傳》（第 9 冊，第 3062 頁）載其於景雲二年（711）進諫曰：“今諸司試及員外、檢校等官，僅至二千餘人，太府之布帛以殫，太倉之米粟難給”；《新唐書》卷 55《食貨志五》（第 5 冊，第 1396 頁）云：“員外官、檢校、判、試、知給祿料食糧之半”。

<sup>266</sup>《資治通鑒》卷 232 貞元元年（785）胡三省注，第 16 冊，第 7461 頁；卷 234 貞元十年（794）胡三省注，第 16 冊，第 7553 頁；卷 243 大和二年（828）胡三省注，第 17 冊，第 7858-7859 頁；卷 246 開成四年（839）胡三省注，第 17 冊，第 7939 頁。

<sup>267</sup>《宋史》卷 161《職官志一》（第 12 冊，第 3768 頁）云：“其官人受授之別，則有官、有職、有差遣。官以寓祿秩、敘位著，職以待文學之選，而別為差遣以治內外之事”，這種“寓祿秩”的官被稱為寄祿官。關於宋代寄祿官的研究，參宮崎市定「宋代官制序說——宋史職官志をいかに読むべきか——」，佐伯富編『宋史職官志索引』，京都大學東洋史研究会，1963 年 11 月，第 14、40-55 頁；梅原郁「宋初の寄祿官とその周辺——宋代官制の理解のために——」，『東方學報』（京都），第 48 冊，1975 年 12 月，第 135-182 頁；丁凌華《宋代寄祿官制度初探》，《中國史研究》1986 年第 4 期，第 73-84 頁。

<sup>268</sup>礪波護『唐代政治社會史研究』第三章「唐代使院の僚佐と辟召制」，第 98、116-118 頁（該書第 122 頁“補注 2”對《諸葛武侯祠堂碑陰記》中的“知度支西川院事、承奉郎、殿中侍御史內供奉、賜緋魚袋張植”進行分析，指出文散官承奉郎是張植的寄祿官，但另外又給他加了殿中侍御史內供奉的兼官）；「唐の官制と

偉華、松浦典弘則認為幕職領取俸祿與其帶職無關<sup>269</sup>。

藩鎮幕職高者帶檢校、兼官，低者帶試、兼官。由於一個幕職往往同時帶有兩種京職事官，若以之為寄祿官，究竟是以檢校、試官領取俸祿呢，還是以兼官來作為領取俸祿的標準？其次，從礪波、賴氏根據《通典》卷19、《唐會要》卷91、《新唐書》卷55、《冊府元龜》卷506所列俸料錢表看，京、外職事官與幕職各有俸料錢，數額高低不一，這裏又加了幕職自身這一標準。雖然說官、職的昇遷，是“量職之輕重以命官”，但兩者並不完全對應，官遷而職不昇、職遷而官不昇的現象時或有之。這種動態性的官、職昇遷的參差現象，對於判斷幕職俸祿的標準又增加了困難。松浦典弘指出，大曆十二年（777）五月規定了藩鎮幕職的俸料數額，若是以作為階官的帶職為標準來領取俸料，就顯得有點疊床架屋了。尤其是，幕職的俸額極為優厚，比起他們常加的帶職要多得多，這也使帶職失去了作為寄祿官的可能，故他認為藩鎮幕職的俸祿支給與帶職並無關聯。筆者贊同松浦氏的觀點。為便於比較，茲據《唐會要》卷91《內外官料錢上》、《冊府元龜》卷506《邦計部·俸祿二》列出部分相關京官、幕職的俸料數額，見表十：

表十

京官	時代 大曆十二年四月二十八日	幕職	時代 大曆十二年五月
三師、三公	120 貫文		
		觀察使	100 貫文+雜給 ≤ 50 貫文
左、右僕射	80 貫文	都團練副使	80 貫文+雜給≤ 30 貫文
尚書、御史大夫	60 貫文		
散騎常侍、國子祭酒	50 貫文	觀察、都團練判官	50 貫文+雜給≤ 20 貫文

官職》，『唐代の詩人——その伝記』，第 660-661 頁。賴瑞和《唐代基層文官》，第 327-329 頁。他雖然說“幕佐的職俸和官階昇遷，都以這種朝憲衡為準”，但在後文專論俸錢的第六章《文官俸錢及其他》（第 377-392 頁）中，卻又沒有將兩者聯繫起來。

<sup>269</sup>戴偉華《唐代使府與文學研究》，第 36 頁。松浦典弘「唐代後半期の人事における幕職官の位置」，『古代文化』第 50 卷第 11 號，1998 年 11 月，第 38-41 頁。

御史中丞、太子賓客	45 貫文		
		支使	40 貫文+雜給≤ 20 貫文
		推官、巡官	30 貫文+雜給≤ 20 貫文
郎中、侍御史	25 貫文		
殿中侍御史	20 貫文		
員外郎	18 貫文		
監察御史	15 貫文		
祕書郎、大理司直	12 貫文		
大理評事	8 貫文		
校書、正字	6 貫文		
太子通事舍人	4 貫 116 文		
協律郎、衛佐	4175/4475 文		

對比顯見，幕職的俸料要比京官優厚得多<sup>270</sup>，這可能是中唐時期藩鎮勢力強盛所致。到會昌（841-846）時，唐武宗平定澤潞，打擊了藩鎮勢力，再次定俸時，藩鎮幕職的俸料被大大降低了。茲據《新唐書》卷 55《食貨志五》列出相關京官、幕職的俸料數額，見表十一：

表十一

京官	俸額	幕職	俸額
三師	200 萬		
三公	160 萬		
左、右僕射	140 萬		
尚書、御史大夫	100 萬		
		節度使	30 萬
		都防禦使、副使	15 萬
		觀察使	10 萬

<sup>270</sup> 甚至有的朝官為了能多獲俸祿，盼望外任，如《舊唐書》卷 155《薛戎傳附弟薛放傳》（第 13 冊，第 4127 頁）云：“放閨門之內，尤推孝睦，孤孀百口，家貧每不給贍，常苦俸薄。放因召對，懇求外任”，後來被外任為江西觀察使；卷 162《鄭權傳》（第 13 冊，第 4246 頁）云：“入拜工部侍郎，遷本曹尚書。以家人數多，俸入不足，求為鎮守。旬月，檢校右僕射、廣州刺史、嶺南節度使”。又參劉海峰《唐代俸料錢與內外官輕重的變化》，《廈門大學學報》1985 年第 2 期，第 106-114 頁。

散騎常侍、御史中丞、國子祭酒、太子賓客	8 萬	都團練使、副使	8 萬
		節度副使	7 萬
郎中	5 萬	觀察、團練判官、掌書記	5 萬
員外郎、侍御史、殿中侍御史 <sup>271</sup>	4 萬	節度推官、支使、防禦判官	4 萬
殿中侍御史	3.5 萬		
監察御史、大理司直	3 萬	觀察、防禦、團練推官、巡官	3 萬
祕書郎	2.5 萬		
太常寺協律郎、太子通事舍人	2 萬		
十六衛佐、校書郎、正字	1.6 萬		
大理寺評事	0.8 萬		

對比表十可以發現，會昌時所定的藩鎮幕職的俸祿比大曆十二年降低了許多，京官反居優厚。但不管如何，表十、十一都顯示，京官、幕職的俸祿是分別確定的，這表明幕職並不以作為帶職的檢校、兼、試官等京職事官為領取俸祿的標準，而是像戴偉華所說：“幕職以其執掌獲得俸錢，那麼幕職檢校官銜就祇是名譽和入朝作官的資歷依據”。因此，唐五代藩鎮帶職並非是其幕職的寄祿官<sup>272</sup>。

最後來討論帶職與章服的關係。雖然俸祿的授予與帶職無關，但藩鎮幕職的章服卻與帶職有關。唐代前期，以散官定服色，即陸贄所云“勳、散、爵號，止於服色、資蔭”<sup>273</sup>；但到後期，由於散官趨於汎濫，遂改以職事

<sup>271</sup> 殿中侍御史重出，此處疑衍；但從表十看，殿中侍御史的俸錢昇至比員外郎高，表十一為平級或低一級，故亦有可能是下一處殿中侍御史衍。

<sup>272</sup> 安史亂後，檢校、兼、試官不再支給俸祿，還可以從以下事例看出：(1) 陸贄《又論進瓜果人擬官狀》(載《全唐文》卷 469，第 5 冊，第 4797 頁)稱試官“授無費祿，受不占員”；(2) 《舊唐書》卷 126《李揆傳》(第 11 冊，第 3561 頁)載其遭宰相元載排擠，“及載登相位，因揆當徙職，遂奏為試祕書監，江淮養疾。既無祿俸，家復貧乏，孀孤百口，丐食取給。萍寄諸州，凡十五六年”。另外，《冊元龜府》卷 507《邦計部·俸祿三》(第 6 冊，第 6090 頁)記載大和四年(830)七月，“敕應外任官帶一品正京官，縱不知政事，其俸料宜付所司，並令兼支”；《新唐書》卷 212《藩鎮盧龍傳·張仲武傳附子張直方傳》(第 19 冊，第 5981 頁)云：“直方至，宣宗遣使者郊勞，授金吾大將軍，以其族大，給檢校工部尚書俸”，後二例說帶職檢校官領取俸料，但前者僅限於帶一品正官，後者“以其族大”等特例纔支給，而且需要頒敕方可，這從反面說明帶職其實是不給俸祿的。

<sup>273</sup> 《新唐書》卷 157《陸贄傳》，第 16 冊，第 4921 頁；又參《全唐文》卷 469 陸贄《又論進瓜果人擬官狀》云：“謹按命秩之載於甲令者，有職事官焉，有散官焉，

官為標準。張國剛云：“在唐後期，外官使職的章服則還要依所帶檢校、憲官而定”<sup>274</sup>。藩帥為幕佐奏請帶職的同時，往往與章服相連<sup>275</sup>。開元三年（715）四月敕云：“宰臣自朝廷出鎮，請朝官至侍御史已上者，即許兼受章服，便為久例”<sup>276</sup>，此處說帶職達到從六品下的兼侍御史允許奏請章服，應指奏緋。這一規定到在唐後期基本上得到了較好的執行。大中元年（847），中書門下奏云：“幕府遷授章服，貞元、元和之間（785-820），使府奏職至侍御史，然後許兼省官，至章服皆計考效。近日奏行殿中及戎卒，便請朱紫，數事俱行，自綠腰金，皆非典故。今請自侍御史待年月足後，更奏，始與省官；至於朱紫，許於本使府有事績尤異者，然後許奏請。惟副使、行軍奏職特加，先著綠便許緋，餘不在此限”<sup>277</sup>。一些藩鎮試圖把奏緋的底線下移至從七品上的兼殿中侍御史，但唐廷並未同意，對於奏紫亦必須“事績尤異者”纔可。不過兩年之後，這些條件都有所放寬。三年（849）五月，中書門下奏云：

惟副使、行軍，先著綠便許賜緋，其餘不在此限者。諸使奏請，或資品尚淺，即請章服；或賜緋未幾，又請賜紫。準《令》，入仕，十六考，職事官、散官皆至五品，始許著緋；三十考，職事官四品、散官三品，然後許衣紫。除臺省清要，牧守常典，自今已後，請約官品為例。判官[已]上檢校五品者，雖欠階考，量許奏緋；副使、行軍俱官至侍御史已上者，縱階考未至，亦許奏緋；如已檢校四品官、兼中丞，先賜緋，經三周年已上者，兼許奏紫。其有職事尤異、關錢穀者，須指事上言，監察已下，量

有勳官焉，有爵號焉。雖以類而分，其流有四。然其掌務而授俸者，唯繫於職事之一官。……其勳、散、爵號三者所繫，大抵止於服色、資蔭而已”，第5冊，第4797頁。

<sup>274</sup>張國剛《唐代階官與職事官的階官化論述》，《中華文史論叢》1989年第2期，第83頁。

<sup>275</sup>如咸通十二年（871）七月辛丑，中書門下奏云：“準今年六月十二日敕，釐革諸道及在京諸司奏官並請章服事者”，參《舊唐書》卷19上《懿宗紀》，第3冊，第678頁。

<sup>276</sup>《唐會要》卷31《輿服上》“內外官章服”條，上冊，第666頁。

<sup>277</sup>《唐會要》卷31《輿服上》“內外官章服”條，上冊，第667頁；《宋本冊府元龜》卷631《銓選部·條制三》，第2冊，第2035頁。

與減年限；進改殿中已上，然後可許賜章服。公事尋常者，不在奏限<sup>278</sup>。

據此可知，藩鎮幕職的章服有綠、緋、紫等色，是要根據他們的階考及所帶京職事官、散官等帶職的官品來定，如“十六考，職事官、散官皆至五品，始許著緋；三十考，職事官四品、散官三品，然後許衣紫”，不過對散官階考有所鬆動，如判官的檢校官達到五品，副使、行軍司馬的兼官達到從六品下的侍御史，即使階考未至，亦皆可奏緋；檢校官達到四品、且兼官達到正四品下的御史中丞，則可先賜緋，滿三年可奏紫。對於一些事關錢谷的重要幕職，唐廷開始允許他們的帶職達到殿中侍御史即可奏緋。不過在此後，已並不僅限於“職事尤異、關錢穀者”了，而是發展成為制度化的“舊例”，且看五代後唐天成元年（926）八月十一日詔：

舊例：藩侯帶平章事者，所奏請判官，殿中已上許奏緋，中丞已上許奏紫。今不帶平章事，亦許同帶平章事例處分。如防禦、團練使奏請判官，員外郎已下不在奏緋之限。……近日州使奏請從事，本無官緒，妄結虛銜，不計職位高卑，多是請兼朱、紫，不唯紊亂，實啟撓求。宜令諸道州府，切準救命處分<sup>279</sup>。

所謂“舊例”，應指晚唐大中三年（849）以來的制度，節度、觀察使府幕職的帶職達到兼殿中侍御史，即允許奏緋；達到兼御史中丞，即允許奏紫，亦無年限限制了。而級別稍低的防禦、團練使府幕職則須達到從六品上的檢校員外郎纔可奏緋。然而，“妄結虛銜，不計職位高卑，多是請兼朱、紫”的現象時有發生，加上唐後期五代章服品色還可賜、借，又突破了按照帶職官品以定服色的制度，使這一問題顯得比較複雜。元和十二年（817），出現了“使府賓吏，以軍功借、賜朱紫率十八”的現象，導致“品服大濫，人不以為貴，帝亦惡之，始詔（鄭）餘慶條奏懲革”<sup>280</sup>。後唐莊宗時，還有這樣一則例子：

<sup>278</sup> 《唐會要》卷31《輿服上》“內外官章服”條，上冊，第667-668頁。

<sup>279</sup> 《舊五代史》卷37《唐書·明宗紀三》，第2冊，第507-508頁。王溥《五代會要》卷25《幕府》（上海古籍出版社，1978年1月，第395-396頁）所記大致相同，個別文字稍異，如“近日州使”作“今日諸道”。

<sup>280</sup> 《新唐書》卷165《鄭餘慶傳》，第16冊，第5060頁。《舊唐書》卷158《鄭餘慶傳》記載稍異，如“率十八”作“十八九”。鄭氏雖然指出了“百官服朝服者

是歲，署館驛巡官；未幾，授監察御史裏行，遷節度巡官，賜緋魚袋；尋歷推官、檢校員外郎。……時四鎮幕賓皆金紫，（胡）裝獨恥銀艾。（天祐）十七年（920），莊宗自魏州之德勝，與賓僚城樓餞別，既而羣僚離席，裝獨留，獻詩三篇，意在章服。莊宗舉大鐘屬裝曰：“員外能釀此乎？”裝飲酒素少，略無難色，為之一舉而釀，莊宗即解紫袍賜之<sup>281</sup>。

胡裝初為巡官，帶職為監察御史裏行，被賜緋魚袋；昇任推官後，帶職遷至檢校員外郎，自可服緋。按照規定，要達到檢校四品官、兼御史中丞（正四品下）方可奏紫，而胡裝的檢校官纔從六品上的員外郎，離得尚遠；但他獻詩飲酒，“意在章服”，最後莊宗解紫袍賜之，按照制度他還沒有達到奏紫的標準，故曰“賜”。由此可見，唐後期五代，藩鎮幕職的章服品色，是嚴格按照帶職官品奏授的。祇是由於帶職大量濫授，章服品色亦同樣隨之趨於汎濫，加上可以賜、借，更是朱紫盈門。後晉天福（936-944）時，李詳上疏稱：“藩方薦論，動踰數百，乃至藏典書吏、優伶奴僕，初命則至銀青階，被服皆紫袍，象笏名器僭濫，貴賤不分”<sup>282</sup>，正是章服品色大肆汎濫的真實寫照，這些都反映了唐五代藩鎮幕職的章服是按照帶職來確定的。

### 九、帶職的濫授與納錢

唐代中葉，安史亂起，為獎賞軍士，官爵恩賞無度，散官、勳官、爵號等非職事官汎濫之後，又繼之以檢校、兼、試官等職事官，然而很快又重蹈前轍，使這些職事官亦走向了汎濫。德宗時，遇朱泚之亂，“令齋空名告身，自御史大夫、實封五百戶已下者千餘軸，募諸軍突將敢死之士以當之，兼賜（渾）瑊御筆一管，當戰勝，量其功伐，即署其名授之；不足者，筆書其身，因命以位”<sup>283</sup>，可見兼官御史大夫以下的職事官已施賜極濫，甚至還設置了許多寫急書告身官，直到貞元十一年（795）十月，纔“罷吏部司

多誤”，但他僅建議“自今唯職事官五品兼六品以上散官者，則有佩、劍、綬，其餘皆省”（載《新唐書》卷24《車服志》，第2冊，第531頁），效果不大。

<sup>281</sup> 《舊五代史》卷69《唐書·胡裝傳》，第3冊，第916頁。

<sup>282</sup> 洪邁《容齋續筆》卷5《銀青階》，參《容齋隨筆》，上冊，第276頁。

<sup>283</sup> 《舊唐書》卷134《渾瑊傳》，第11冊，第3706頁。

封、司勳寫急書告身官九十一員”<sup>284</sup>。

不僅因賞賜將卒需要賣官鬻爵，遇到國庫無錢或災年時，同樣亦要賣這些帶職職事官。如“有商胡康謙者，天寶（742-756）中為安南都護，附楊國忠，官將軍。上元（760-762）中，出家貲佐山南驛稟，肅宗喜其濟，許之，累試鴻臚卿”<sup>285</sup>；又如“肅宗在靈武，軍賞乏，（王）難得上家貲助軍，試衛尉卿”<sup>286</sup>，早期的這些試官品級都比較高。到晚唐乾符五年（878），連年旱、蝗災害，各地起義不斷，國家租賦不足，內藏虛竭，遂賣御史臺兼官：“詔以東都軍儲不足，貸商旅富人錢穀以供數月之費，仍賜空名殿中侍御史告身五通、監察御史告身十通，有能出家財助國稍多者賜之”<sup>287</sup>。故張國剛云：“晚唐五代，綱紀大壞，外官帶職之濫已沒有什麼規制可言了”<sup>288</sup>。

即使在平時，藩鎮帶職亦已趨於汎濫化。洪邁《節度使稱太尉》敘述了藩帥檢校官從中唐的左、右散騎常侍到尚書、僕射、司空、司徒，“能至此者蓋少”；到僖、昭以降，“纔建節鉞，其資級已高”，昇至太保、太傅、太尉。《冗濫除官》具體談到晚唐時，“周行逢據湖湘，境內有漫天司空、遍地太保之譏；李茂貞在鳳翔，內外持管籥者亦呼為司空、太保”，連三公、三師這些最高級別的檢校官也到了施賜極濫的地步。有的藩帥甚至還向朝廷自邀檢校官，越級超授，如大和四年（830），盧龍節度使楊志誠先為檢校工部尚書，踰年進檢校吏部，詔下，邸吏白宰相曰：“軍中不識朝廷儀，惟知尚書改僕射為進秩。今一府盛服以待天子命，如復為尚書，則舉軍慚，使者勢不得出”；果然，魏寶義、焦奉鸞、尹士恭等使節一到盧龍，就遭囚禁，志誠“遣部將王文穎入謝，讓還所命。帝復賜之，文穎不肯受，輒去。帝忍不責，乃遣使進檢校尚書右僕射”<sup>289</sup>，最後竟以藩鎮獲勝而告終。晚唐五代，藩鎮節帥不待朝命而自加檢校、兼官者，更加比比皆是。榮新江指

<sup>284</sup> 《唐會要》卷 57《尚書省諸司上》“尚書省”條，又續云：“自天寶（742-756）以來，征伐多事，每年以軍功授官十萬數，皆有司寫官告送本道”，下冊，第 1157-1158 頁。

<sup>285</sup> 《新唐書》卷 225 上《逆臣傳上·安祿山傳》，第 20 冊，第 6425 頁。

<sup>286</sup> 《新唐書》卷 147《王難得傳》，第 15 冊，第 4753 頁。

<sup>287</sup> 《資治通鑑》卷 253 乾符五年（878）條，第 17 冊，第 8203 頁。

<sup>288</sup> 張國剛《唐代官制》，第 170 頁。

<sup>289</sup> 《新唐書》卷 212《藩鎮盧龍傳·李載義傳附楊志誠傳》，第 19 冊，第 5979 頁。

出：“歸義軍節度使往往在朝命下達之前就自封為某種較高的官銜了”<sup>290</sup>，就是典型的反映。入宋以後，此風仍熾<sup>291</sup>。

幕府僚佐帶職濫授的現象在唐後期五代更為突出，朝廷雖然常常限制藩帥為其幕佐奏薦京銜的名額，但實際的授官人數卻非常之多，並且呈現出向高品化發展的趨勢。後晉天福（936-944）時，中書舍人李詳上疏：“十年以來，諸道職掌，皆許推恩，藩方薦論，動踰數百”<sup>292</sup>。五代時期這種“動踰數百”的奏官現象其實早在唐代就已有之，茲據白居易、杜牧等人文集所收制文列作表十二：

表十二

制敕	藩鎮	人數	出處 <sup>293</sup>	備注
《張偉等一百九十人除常侍中丞賓客詹事等制》	盧龍軍	190	《白》52	今以朝右貴秩、宮坊清班，舉為寵章，用申酬獎。
《武寧軍軍將郭暈等五十八人加大夫賓客詹事太常卿殿中監制》	武寧軍	58	《白》52	宜以憲秩、儲寮、寺卿、府監，舉申賞典，用益勳庸。
《沙州專使押衙吳安正等二十九人授官制》	歸義軍	29	《杜》20	言念忠勞，豈吝爵位？官我武衛，仍峻階級。
《義武軍行營兵馬使高從政等五人河東行營兵馬使傅義等二十四人並破賊可御史大夫中丞侍御史制》	義武軍、河東行營	29	《白》52	故視軍功，遞遷憲秩。
《諸道軍將等授官制》	諸道	未列	《白》53	朝右貴班，宮坊清秩，或參憲職，分以命之。

表十二中這些帶職的除授，大多是為了酬獎軍功；一次性授予的人數，往

<sup>290</sup> 榮新江《歸義軍史研究》，第61頁，並參62-132頁。

<sup>291</sup> 洪邁《容齋三筆》卷5《過稱官品》云：“天聖（1023-1031）職制，內外文武官不得容人過稱官品。諸節度、觀察，雖檢校官未至太傅者，許稱太傅；防禦使至橫行使許稱太保，諸司使許稱司徒，幕職官等稱本官，錄事參軍稱都曹，縣令稱長官，判司簿尉許稱評事。其太傅、太保、司徒，皆一時本等檢校所帶之官也。自後法令不復有此一項，以是其風愈熾，不容整革矣”，參《容齋隨筆》，上冊，第482-483冊。

<sup>292</sup> 洪邁《容齋續筆》卷5《銀青階》，參《容齋隨筆》，上冊，第276頁。

<sup>293</sup> “《白居易集》卷×”、“《杜牧全集》卷×”，縮畧為“《白》×”、“《杜》×”。

往多達數十人，最多的達到 190 人；所授帶職有“憲秩、儲寮、寺卿、府監”及“武衛”等。進入五代，敦煌莫高窟第 98 窟可作為一個代表性的例子，該窟為曹氏歸義軍首任節度使曹議金所建家窟，在甬道與主室下方繪製了近 200 身供養人畫像，其中殘存了 100 身官員像，在他們的畫像之側均詳細地題署了長串的官銜。在這 100 身官員供養人中，有 3 身是節度使：張議潮的檢校官為司空、死後贈太保，索勳的檢校官為刑部尚書、兼官為御史大夫，曹議金的檢校官為太保。值得注意的是，此窟中歸義軍幕府僚佐悉為節度押衙，所帶檢校官祇有太子賓客、國子祭酒兩種，兼官有御史中丞、侍御史、監察御史三種，今將這 97 位節度押衙的帶職及人數、比例列表十三<sup>294</sup>：

表十三

序号	帶職（檢校官+兼官）	人數	比例
A	檢校太子賓客+兼監察侍御史 <sup>295</sup>	6	6.20 %
B	檢校太子賓客+兼監察御史	35	36.10 %
C	檢校太子賓客+？（殘缺）	8	8.20 %
D	檢校太子賓客+0（無兼官）	9	9.30 %
E	檢校國子祭酒+兼御史中丞	34	35.10 %
F	檢校國子祭酒+兼侍御史 <sup>296</sup>	1	1.00 %
G	？+兼御史中丞	1	1.00 %
H	？+兼監察御史	1	1.00 %
I	？	2	2.10 %

說明：（1）A 型中“兼監察侍御史”當為“兼監察御史”，則屬於 B 型；H 型具體指西壁賢愚經變下端供養人像列南向第十五身：“節度押衙銀青光祿大夫檢校……監察御史梁永受一心供養”，此前殘存的第六、七、十、十二、十三身與此後的第十六身均為 B 型，推測此身亦當如是，如此則 B 型總共

<sup>294</sup>敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》，文物出版社，1986 年 12 月，第 34-48 頁。

<sup>295</sup>這 6 身帶職為檢校太子賓客、兼監察侍御史的供養人是：張安振、周留住、翟某、索進達、張賢進、郭漢君，“兼監察侍御史”應為“兼監察御史”，當然也不排除可能為“兼侍御史”，但後者的可能性極小。參《敦煌莫高窟供養人題記》，第 35-36 頁。

<sup>296</sup>該窟西壁賢愚經變下端供養人像列南向第四身題名為“節度押衙銀青光祿……酒兼御侍史上柱國索文俊一心供養”，“兼御侍史”當作“兼侍御史”。參《敦煌莫高窟供養人題記》，第 44 頁。

有 42 身，所占比例最高，為 43.3 %；C 型後部兼官殘損，若亦為兼監察御史的話，則 B 型的比例更高。(2) G 型具體是指西壁賢愚經變下端供養人像列北向第五身：“節度押衙銀青光祿大夫……御史中丞上柱國杜彥思一心供養”，雖然此前、此後殘存的供養人像均為 B 型，但該窟中兼御史中丞從來祇與檢校國子祭酒搭配出現，而不與檢校太子賓客連用，故推測此身可能為 E 型，如此則 E 型總共有 35 身，占 36.1 %，位居第二。

該窟無試官<sup>297</sup>，這是發展到五代帶職越加越高的結果，並且 97 名幕府僚佐的檢校官祇出現了太子賓客、國子祭酒兩種，而無其他檢校官銜，這正是唐宋交替之際帶職制度劇烈變化的反映。唐末，“梁祖鎮夷門，（袁）象先起家授銀青光祿大夫、檢校太子賓客、兼御史中丞”<sup>298</sup>，又前揭趙彥衛稱宋初，“初遇赦，即帶銀、酒、監、武，銀謂銀青光祿大夫，酒謂檢校國子祭酒，監謂兼監察御史，武謂武騎尉”，這種以太子賓客、國子祭酒作為檢校起家官的現象，與莫高窟第 98 窟的情況是一致的。從該窟所授人數之多，足以反映帶職集中施授的汎濫，而其地位卻大大下降了，如“馮拯之父俊，當周太祖時，補安遠鎮將，以銀青光祿大夫、檢校太子賓客、兼御史大夫；……子八世從祖師暢、暢子漢卿、卿子膺圖，在南唐時皆得銀青階，至檢校尚書、祭酒；然樂平縣帖之，全稱姓名，其差徭正與里長等”<sup>299</sup>，這一情況與五代前蜀郎吏楊會“後雖假職名，止除檢校官，竟不舍縣役矣”<sup>300</sup>、胡厚之高祖在宋初“乾德四年（966）為衡州押衙、銀青光祿大夫、檢校太子賓客、監、武如式，……止是吏職，不合理為官戶”<sup>301</sup>是完全一樣的，反映了這些帶職因為濫授，被視為胥吏役職，必須承擔差科吏役。

而另一方面，藩鎮幕職若想獲得這些帶職，卻還必須向朝廷交納一筆

<sup>297</sup>在中原地區，洪邁《容齋四筆》卷 16《親王帶將仕郎》（參《容齋隨筆》，下冊，第 823 頁）云：“薛氏《五代史》，梁太祖開平元年（907）五月，皇帝第五男友雍封賀王。及友珪篡位，以將仕郎、試祕書省校書郎、賀王友雍為銀青光祿大夫、檢校工部尚書、兼御史大夫。以親王而階將仕郎，仍試銜初品，雖典章掃地之時，恐不應爾也”。雖然五代初年仍有低級初品試官，但此種授予卻遭到了洪氏的批評。

<sup>298</sup>《舊五代史》卷 59《唐書·袁象先傳》，第 3 冊，第 796 頁。

<sup>299</sup>洪邁《容齋續筆》卷 5《銀青階》，參《容齋隨筆》，上冊，第 276 頁。

<sup>300</sup>孫光憲撰、賈二強點校《北夢瑣言》卷 4《畢舅知分（蜀楊會附）》，中華書局，2002 年 6 月，第 73 頁。此處之郎吏，凍國棟《唐代的“郎吏”小考》（載《中國史研究》1990 年第 1 期，第 130-131 頁）考證為縣之吏役，而非尚書省郎官。

<sup>301</sup>趙彥衛《雲漫麓鈔》卷 3，第 39 頁。

臺省禮錢，或曰光臺錢、光省錢，《五代會要》中對其記載甚詳，張國剛據此作了研究，云：“帶職階官化在晚唐五代獲得充分發展的又一個表現是帶職納錢的制度和定量化”<sup>302</sup>，他進一步考證了五代時期的光臺錢、光省錢可能濫觴於唐代的光署錢<sup>303</sup>。

《資治通鑑》卷 252 咸通十一年（870）條云：“先是，西川牙將有職無官，及拒卻南詔，四人以功授監察御史。堂帖，人輸堂例錢三百緡；貧者苦之”<sup>304</sup>，即為晚唐藩鎮幕職因功受賞，被授予帶職兼官，卻因為交不起這筆光臺錢而苦惱。由於唐代史籍對臺省禮錢記載極少，對唐代帶職的納錢情況不甚清楚。大概從唐代中葉起，凡內外拜官，皆需交納一定數目的錢，“故事：三署除拜，有光署錢以宴舊僚，內署則無此例。（陸）扈入朝之日，送學士光院錢五百貫，特舉新例，內署榮之。仍定例：將相各二百千，使相五百千，觀察使三百千，度支三百千，鹽鐵二百千，戶部一百千”<sup>305</sup>。這裏出現了光署錢、光院錢，後者出現較晚，遲至唐末乾寧二年（895）。張國剛考證“三署”即中書、門下、尚書省及御史臺，《五代會要》中後唐所稱“本朝故事”、“成規”、“舊儀”、“舊例”等，係指唐朝<sup>306</sup>，甚確。朝廷

<sup>302</sup>張國剛《唐代階官與職事官的階官化論述》，《中華文史論叢》1989年第2期，第84頁。

<sup>303</sup>張國剛《唐代的光署錢與五代的光臺錢和光省錢》，《唐代政治制度研究論集》，第263-265頁。

<sup>304</sup>《資治通鑑》卷 252 咸通十一年（870）條，第 17 冊，第 8158 頁。胡三省對此備注：“有功授官而徵其輸錢；史言唐之紀綱大壞”，而未及光臺錢。“堂帖”，又參《五代會要》卷 14《尚書省》（第 231 頁）後唐天成元年七月二十七日徵收光省錢云“尚書省準堂帖”。

<sup>305</sup>《唐會要》卷 57《翰林院》，下冊，第 1153 頁。《舊唐書》卷 179《陸扈傳》記載稍略，第 14 冊，第 4668 頁。

<sup>306</sup>張國剛《唐代的光署錢與五代的光臺錢和光省錢》，《唐代政治制度研究論集》，第 261-266 頁。《新唐書》卷 183《陸扈傳》（第 17 冊，第 5383 頁）將“三署”記作“三省”：“故事：自三省得宰相，有光署錢，留為宴資，學士院未始有。至扈，送光院錢五十萬，以榮近司”，誤。長慶元年（821），段文昌任西川節度使，“奏諫官、御史、南宮郎三人為僚佐，以某職帶臺鉉，上故可之”，這三人分別來自於中書省、門下省、御史臺、尚書省，即白居易撰《韋審規可西川節度副使御史中丞李虞仲、崔戎姚向溫會等並西川判官皆賜緋各檢校省官兼御史制》（載《白居易集》卷 48《中書制誥一》，第 3 冊，第 1010 頁）中所說的“輟三署吏”。又《舊五代史》卷 149《職官志》（第 6 冊，第 2005 頁）殷鵬言：“而況北省為陛下侍從之臣，南宮掌陛下經綸之務，憲臺執陛下紀綱之司，首冠羣僚，總為三署，為職尤重，責望非輕”，可見“三署”確實是指北省（包括中書、門下二省）、南宮（尚書省）、憲

京官除拜尚需交納錢財，藩鎮幕職獲得帶職自亦不應例外。

進入五代，《五代會要》對藩鎮幕職按其帶職不同而交納的臺省禮錢數額記載頗詳，茲據卷 13《門下省》、卷 14《尚書省》、《吏部》、卷 17《御史臺》列成表十四<sup>307</sup>：

表十四

帶職官名	舊額	同光二年三月三十日	同光三年正月戊戌	天成元年七月二十七日	天成元年九月二十五日	顯德五年閏七月一日
檢校太師、太尉	40000		徵 1/5	20000		
檢校太傅、太保	30000		徵 1/5	15000		
檢校司徒、司空	20000		徵 1/5	10000		
檢校僕射、尚書	15000		徵 1/5	7000		
檢校郎中、員外郎	10000		徵 1/5	3400		
檢校左、右散騎常侍	15000		徵 1/5		5000	
兼御史大夫	30000	15000	徵 1/5			6000
兼御史中丞	20000	10000	徵 1/5			4000
兼侍御史	8300	4150	徵 1/5			1600
兼殿中侍御史	11300	5650	徵 1/5			2260
兼監察御史	13300	6650	徵 1/5			2660

說明：(1) 臺省禮錢祇收取獲檢校、兼官者，而級別較低的試官則似不徵納，且“祇取初轉一任納錢”；(2) 檢校三師、三公的禮錢，由尚書省統一徵收，歸入光省錢<sup>308</sup>；(3) 三院御史的光臺錢呈倒序，無論從舊額還是同臺（御史臺）。

<sup>307</sup> 《五代會要》卷 13《門下省》，第 218-219 頁；卷 14《尚書省》，第 231 頁；卷 14《吏部》，第 234 頁；卷 17《御史臺》，第 283-284 頁。其中，同光三年正月戊戌減五分徵一事，亦見《舊五代史》卷 32《唐書·莊宗紀六》（第 2 冊，第 445 頁）、《全唐文》卷 104 後唐莊宗《禁徵納禮錢敕》（第 2 冊，第 1064 頁）；天成元年七月二十七日徵收光省錢事，亦見《舊五代史》卷 36《唐書·明宗紀二》（第 2 冊，第 503 頁）、《全唐文》卷 107 後唐明宗《定檢校官所納禮錢詔》（第 2 冊，第 1089 頁）。

<sup>308</sup> 《五代會要》卷 14《尚書省》記載後唐天成元年（926）七月二十七日，尚書省準堂帖：“應內外帶職除官，自三公至郎官，合納禮錢送尚書省”，第 231 頁。

光二年（924）、顯德五年（958）減後的數字來看，都是如此，看來不會是記載上的錯誤，其原因未明，值得進一步探討。

這些臺省禮錢交納後，其用途是作為中央機構的辦公費用。後唐天成元年（926）九月二十五日，門下中書兩省狀：“伏緣省司舊例，別無錢物，祇徵禮錢，以充公廩破使”<sup>309</sup>；十二月二十三日，中書奏：諸道節度使凡帶平章事，“舊例：赴鎮後合納禮錢一千貫，充中書及兩省公使。……臣等商量，今請諸道藩鎮帶平章事處，各納禮錢五百千，中書建立石亭子一所，鑄紀宰臣使相爵位姓名，授上年月，其所餘錢，請充中書修建公署，及添置都堂內鋪陳什物”<sup>310</sup>。這些錢由三省、御史臺等機構收納後，“逐月具數，申中書門下”<sup>311</sup>，但使用權仍歸各自單位，作為各部門的日常辦公經費。

## 十、餘論：帶職制度對宋代官制的影響及其消亡

如上所論，唐五代藩鎮幕職的帶職制度處在一個動態變遷的過程中。中唐時，帶職的範圍頗為廣雜，檢校、試官又互有重合；發展到晚唐五代，在淘汰了一些高品試官之後，檢校、試官逐漸形成了高、低級官員上、下對接的一條線，與兼官分屬兩個系統。借助於帶職，原無品秩的藩鎮幕職可以被納入到正常的官制昇遷軌道上來，五代時幕職有了大致對應的可參照官品。入宋以後，藩鎮雖遭削抑廢撤，但幕職及其帶職仍被繼續沿用，甚至最終確定了幕職的官品。《宋史》卷169《職官志九（敘遷之制）》對檢校、兼、試官作了總結，今節錄相關內容於下：

檢校官一十九：

太師、太尉、太傅、太保、司徒、司空，左僕射、右僕射，吏部尚書、兵部尚書、戶部尚書、刑部尚書、禮部尚書、工部尚書，左散騎常侍、右散騎常侍，太子賓客，國子祭酒，水部員外郎；

兼官四：

御史大夫、侍御史、殿中侍御史、監察御史；

試秩：

<sup>309</sup> 《五代會要》卷13《門下省》，第218頁。

<sup>310</sup> 《五代會要》卷13《中書省》，第220頁。

<sup>311</sup> 《五代會要》卷13《門下省》，第219頁；卷14《尚書省》，第231頁。

大理司直、大理評事，祕書省校書郎、正字，寺、監主簿、助教<sup>312</sup>。

在檢校官中，卿、監官祇保留了國子祭酒，東宮官最後留下了太子賓客；在試官中，亦祇留下了大理寺、祕書省的下級官員，以及寺、監主簿與助教，這正是唐後期五代宋初帶職制度變遷發展的結果，並對宋代官制產生了影響。到元豐三年（1080）八月，宋神宗改革官制，“省、臺、寺、監領空名者一切罷去，而易之以階”，“九月，詔檢校官除三公、三師外並罷”；御史臺兼官“亦並除去”；到元豐“五年（1082），詔毋以大理寺官為試官”<sup>313</sup>。到此為止，這一藩鎮幕職的帶職制度在唐宋變遷中終於走完了它的歷史過程。

<sup>312</sup> 《宋史》卷 169《職官志九（敘遷之制）》，第 12 冊，第 4062-4064 頁。不過，卷 170《職官志十（雜制）》（第 12 冊，第 4077 頁）所引《三朝志》又云：“檢校、兼、試官之制。檢校則三師、三公、僕射、尚書、散騎常侍、賓客、祭酒、卿、監、諸行郎中、員外郎之類，兼官則御史大夫、中丞、侍御、殿中、監察御史，試秩則大理司直、評事、祕書省校書郎”。兩者所記稍有不同，後者檢校官多出卿、監、諸行郎中、員外郎（前者在員外郎中祇列了水部員外郎），兼官多出御史中丞，試官雖然少了祕書省正字、寺監主簿與助教，但在後文又說“其解褐評事、校書郎、正字、寺監主簿、助教者，謂之試銜”，則又包含了進去。據《宋史》卷 203《藝文志二》（第 15 冊，第 5087 頁）有“呂夷簡《宋三朝國史》一百五十五卷”，《宋史》卷 311《呂夷簡傳》（第 29 冊，第 10207 頁）載其於宋仁宗即位後監修國史，所修為宋太祖、太宗、真宗三朝史，《三朝志》可能即《宋三朝國史》之《職官志》。《職官志十（雜制）》所記帶職範圍較《職官志九（敘遷之制）》稍廣，蓋反映了北宋初年的情況，而後者則是北宋中期元豐改制前的情況。附帶說明一下，宋代“三朝”的含義不一，但多指前三朝，也有指後來的。冠此字樣的書籍還有：呂夷簡《三朝寶訓》三十卷、李淑《三朝訓覽圖》十卷、徐廩《三朝革命錄》三卷、佚名《三朝太平寶訓》二十卷、佚名《三朝訓鑒圖》十卷、田錫《三朝奏議》五卷、李淑《三朝訓鑒圖》十卷、陳湜《三朝逸史》一卷、佚名《三朝政錄》十二卷、曾布《三朝正論》二卷、李源《三朝政要增釋》二十卷、朱熹《三朝名臣言行錄》十四卷（以上見《宋史》卷 203《藝文志二》，第 15 冊，第 5096-5123 頁）；王洙《三朝經武聖略》十卷（見卷 207《藝文志六》，第 15 冊，第 5283 頁）；佚名《神哲徽三朝制誥》三卷（見卷 209《藝文志八》，第 16 冊，第 5396 頁）；另外，卷 164《職官志四》（第 12 冊，第 3878 頁）還記載南宋紹興二十八年（1158）詔修《三朝正史》，則指北宋末神、哲、徽三朝歷史。

<sup>313</sup> 《宋史》卷 161《職官志一》、卷 164《職官志二》、卷 165《職官志五》，第 12 冊，第 3769、3772、3870、3900 頁。

## 著者簡介

### 陳懷宇 (Chen Huaiyu)

1974 年出生，江西人。畢業於北京大學歷史系，留學美國，2005 年獲得普林斯頓大學博士學位（宗教學），現任教於美國西來大學。著作有 *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China* (2007, New York: Peter Lang) 以及有關中古中國景教和佛教論文若干篇。

### 王 丁 (Wang Ding)

1963 年出生，大連人。畢業於中山大學哲學系，在北京大學讀完西方哲學碩士後，赴德國深造，2002 年獲得柏林自由大學哲學博士。現為日本學術振興會外國人特別研究員。著作有 *Chinesische Turfantexte mantischen, magischen und medizinischen Inhalts in der Berliner Turfansammlung* (博士論文，待刊)、《吐魯番出土的唐代唯識學文獻小考》（載《敦煌寫本研究年報》創刊號，2007 年）等。

### 劉 屹 (Liu Yi)

1972 年出生，北京人。畢業於首都師範大學歷史系，繼而獲得博士學位（中國古代史），現任首都師範大學歷史系副教授。著作有《敬天與崇道——中古經道教形成的思想史背景》（中華書局，2005 年）等。

### 余 欣 (Yu Xin)

1974 年出生，浙江省黃岩縣人。1997 年畢業於杭州大學中文系，2003 年獲得北京大學博士學位（中國古代史），現任復旦大學歷史學系副教授。著作有《神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》（中華書局，2006 年）等。

### 史 睿 (Shi Rui)

1970 年出生，北京人。畢業於首都師範大學歷史系，2003 年獲得博士學位。現任中國國家圖書館善本部副研究館員。著作有《北周後期至唐初禮制變遷與學術文化的統一》（載《唐研究》第三卷，1997 年）等，博士論文《魏晉南北朝隋唐婚姻禮法研究》待刊。

### 馮培紅 (Feng Peihong)

1973 年出生，浙江省長興縣人。畢業於杭州師範學院歷史系，2004 年獲得蘭州大學博士學位。現任蘭州大學敦煌學研究所副教授。著作有《敦煌歷史人物》（民族出版社，2004 年）、《歸義軍鎮制考》（載《敦煌吐魯番研究》第九卷，2006 年）等。

〔唐代宗教文化與制度〕

---

2007年9月20日刊行

編者 高田時雄

發行者 京都大學21世紀COE“東亞世界人文信息學研究教育基地”

〒606-8265 京都市左京區北白川東小倉町47

京都大學人文科學研究所內

Phone 075-753-6993 Fax 075-753-6999

---