

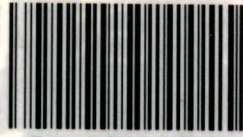
北魏關中道教造像記研究

附造像碑文錄

張澤珣著



澳門大學
UNIVERSIDADE DE MACAU



01464933

ISBN 978-99937-943-7-0



9 789993 794370

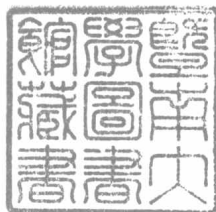
J309.239.2
2012/

港台書

北魏關中道教造像記研究

— 附造像碑文錄

張澤珣



澳門大學
UNIVERSIDADE DE MACAU

2009

北魏關中道教造像記研究

— 附造像碑文錄

作者：張澤珣
封面：張澤珣
統籌：澳門大學出版中心
出版：澳門大學
澳門氹仔徐日昇寅公馬路
電話：(853) 2883 1622 傳真：(853) 2883 1694
網址：www.umac.mo 電郵：pub.enquiry@umac.mo
承印：鴻興柯式印刷有限公司
出版日期：2009年4月初版
印量：500冊

An Epigraphic Study of the Northern Wei Daoist Steles in Central Shanxi

authored by Zhang Zexun

Published by University of Macau
Avenida Padre Tomás Pereira, Taipa, Macau, China
Tel.: (853) 2883 1622 Fax.: (853) 2883 1694
Website: www.umac.mo Email: pub.enquiry@umac.mo

Published & printed in Macao

© 澳門大學 / Universidade de Macau / University of Macau, 2009

版權所有 侵權必究

All Rights Reserved

ISBN 978-99937-943-7-0

北魏關中道教造像記研究

— 附造像碑文錄

序一

在漢、唐兩個帝制王朝之間，長達兩、三百年的魏晉南北朝，雖則在政治、經濟上是離亂的分裂局面，正因如此宗教文化的成就卻是一個「突破」的時代：佛教進入漢地回應本土文化的相互激盪，形成深入社會各階層的佛教文化，造像碑在北朝就是一個良好的實例。因而研究北魏佛教造像碑者較多，不同的學科都關注其在文化上的意義，在歷史文化與佛教藝術的研究上所累積的豐富經驗，都已由不同國家的學者形成其研究理論與方法。這種研究經驗又被移用以解讀道教造像碑，這種經驗的移轉使用乃是珍貴的。道教碑或道佛、佛道碑的數量雖然不及佛教碑之多，卻也因挪用了佛教碑學、圖像學的方法，而能在短時間內獲致可觀的成果。問題也就是佛、道二教的圖像學是否可完全移以使用？由於道教造像碑的研究者、使用者漸多，就需有種自覺意識：道教造像碑是否應該有其自身的圖像學方法？其背後也應有道教本身的教義思想與儀式實踐的支持？只有如此才能建立道教碑學、道教藝術的圖像學。

北魏在造像碑的研究上是一個關鍵時代。佛教藝術如此，更不必說道教藝術，因為現存的資料較早、較多，這些文物資料足可彌補經典、文獻資料之闕。如何重建一個時代、一個地區的道教實態？乃是道教學者所深感興趣的課題，但是根據經典教義或歷史文獻所作的，首先即是基礎研究，到底在民間社會儀式專家與地方民衆如何合作？道教碑正是至為重要的材料，特別是集中於關中地區的一批材料，就是一種地區性道教信仰的例證。學術界早就有見於此，從整理出版碑銘史料到取用為例的專題研究，都已指出這一歷史事實。黎志添教授作為一位見識深遠的道教學者有鑒於此，乃鼓勵張澤珣進行這一課題的研究，從碩士到博士，持續完成這一以北魏為主的專題研究，在道教學界乃是一個開創性的研究取向。從完整搜集的碑銘資料到研究理論、方法的開拓，都有值得關注的發現及成果。

道教碑、道教藝術研究的本色化，就是如何借鑒於佛教碑、佛教藝術後，又如何將這些碑銘置於道教的歷史文化脈絡中！因為南北朝初道教受激於佛教的發展，也就展現其「道教」的自覺意識：其義理就是基於本土的宇宙觀、生命觀，而在實踐上也就相與配合定制化的儀式。也就是造碑的師匠傳統雖則在經驗上有移用的關係，但是這一「文本」被置於祈福、功德的「脈絡」中，其上下語義關係就可使文本具有道教本身的詮釋。這一基本認知就是建立道教圖像學與碑學的關鍵。一個新創宗教縱使吸納、因應外來的宗教，卻也自覺地強調其區別、區隔性，否則如何形成其道教的風格？所以解讀碑上的圖、文並非只是形式上的比較，而需探問其格式化的圖像、銘文，是否具體反映了道教的教義、制度。這就是定制化的問題，特別是南北朝末到唐初，陸續出現的類書整理，如《科戒營始》的一類儀範，所謂「儀範」就是一種範式，這種整理是一個階段性的綜結成果，乃是從形式到定制的時代記錄。造像碑作為功德，就如寫經一樣，乃是一個創設道教內制度的良好例證，而張博士的大作即是一個嘗試成功的佳例。

道像碑就如寫經的敦煌經卷，現存的只是被彙集在一起的碑石及相關文物，但作為一種物質文化又如何理解其精神價值？正是從教義到實踐入手的必然之道。從人類學研究儀式儀文的「表演」觀點，宗教學、特別是道教學又特別注重科儀，如何運用齋醮科儀重新詮釋物質性的碑銘文物？黎教授出身科班的宗教學，又具有豐富的調查經驗，在他的用心指導下，張博士正是從齋儀的「表演」角度試圖詮釋：從造碑到立碑乃是表現一種儀式行為，在碑面的上半部所保存的，多是儀式專家、儀式組織的名稱，就可證從私家到公家都有造碑之舉，也分別有私儀式與公儀式的舉行。而在教義上就可以印證其圖像佈局與銘文語義，乃是從求一家之福到祈一境之福，祈求冥福以蔭子孫、邑民，正是道教所建立的功德觀。在佛教造碑的功德之外，道教也在生死大事上，建立其義理與實踐。北魏正是一個關鍵的時代，這是黎教授指導張博士完成這一全面觀察的主要目的。

在張博士投入黎教授的門下後，決定選擇北魏作為碑學及道教藝術學切入的時代，正表現一個建立道教藝術的企圖，這是與世界各地道教像研究的形成氣氛相契合的。道教作為中國本土

宗教，在創教的時代既傳承中華文化，也回應外來的佛教文化。所以標明「道教碑學」、「道教藝術學」，就表示道教創造地轉化後所出現的定制。北魏在道教史上的重要意義，正是標誌了一個清整的時代，而民間社會的實際狀況又是如何？在歷史文獻上文獻不足徵，凡此卻具體而微地表現在造像碑上。從碩士到博士，張博士個人的學養，就是一種研究進境的具體表現，如此多年的專注投入，所獲致的學術成果確是值得珍惜的。作為道教研究者，多年來有幸與黎教授相與論學，有多次機會能口考其高第，都可深切感覺其培育後進的苦心，而出其門下的諸生也都各有所成就。張博士之於北魏碑學、道教藝術，即為其中的顯明例證。這部博士論文經一段時間的修正改寫後，相信出版之後，必能為這一領域提供一個良好典型。余既先後兩次口考其學位論文，頗賞鑒其用心之精用力之勤，也樂見其大作之順利出版，故特撰此文向學界鄭重推介此書，作為「道教學」建立的一個具體成果。

李豐楙

中央研究院中國文哲研究所
研究員
國立政治大學宗教研究所
合聘教授

序二

對於石刻史料的重視，是清代學術的特點之一，但主要成就只在文獻目錄式的收集、著錄、整理上。民國以後，才有比較多的內容研究。可是看看湯用彤所說：「若能搜齊其文，研求其造之性質，如彌勒彌陀等崇拜、年代上及地域上之分佈等，則於北朝宗教之了解必不小也」（漢魏兩晉南北朝史，北魏造像），便知此事仍是期待多於實際研究所得。

湯先生談的是北朝的造像。這批造像，在湯先生以後，陸續有了些人關注，但絕大多數僅限於做佛教的研究，知道那與道教有關者便極少，更不要說是研究了。僅有的一些，大部分亦僅是著錄、附圖、論其形制、考察題名者姓氏居里、並做文字校釋而已，屬於基礎研究。真正對這批材料的性質及內容展開具體分析的，恐怕就是張澤珣這本書了。

這是研究性質的殊勝。其次，張澤珣對今存造像碑四十六通，幾乎一一親臨所藏地，摩挲考案。對資料掌握之齊、聞見之真，自然也度越前輩。對碑文內容、形制、區域分佈、題名供養的組織形式之分類、紀年的甄錄均最為詳備精密。

這都是本書主要的優點。因為看這些優點，它在道教研究上自然就能提供給我們許多新的思考。讓我舉一個碑為例。

過去，陳寅恪先生曾推測寇謙之家族是由漢中遷到馮翊的老天師道徒。今考正始二年〈馮神育道教造像碑〉，題名即有「萬年縣寇文安」，正可證明寇氏一族確是奉道的。

自正始二年至神龜年間，馮翊萬年共有三通道教碑。但除這個碑之外，另兩通都是雙教碑，表示造碑者兼有佛道信仰，而寇氏家族則不然。對於寇謙之在北魏左武帝「滅佛」行動中的立場及作用，學界尚無十論，但寇氏家族奉道而不信佛，此碑至少可提供個輔證。

又如道教「三洞」的概念，是劉宋時期才確定的，陸修靜於泰始七年(471)才編成《三洞經書目錄》上呈宋明帝。可是我們看

〈馮神育碑〉，一個碑中就出現四位「三洞法師」參與造像活動。可見以三洞來概括道教上清、靈寶、三皇文諸派的觀念，及建立經籙授受之體系，若不是十分迅速便流傳到了北方；就是東晉末期出現模糊的三洞概念後，南方固然有陸修靜等人之完善化定型化，北方可能同時也在發展這個概念。

單一通〈馮神育碑〉就可以讓我們想到這麼多事，張澤珣鉤稽考索了四十六碑，可以替道教研究打開多少新視域及思考空間啊！

例如她講的這批造像碑，年代是北魏，西元 424 至 534 年。這段期間正是北魏大興道法，皇帝都要登壇受籙的時代。太武帝 423 年即位，424 年左右即「崇奉天師，顯揚新法」，438 年便詔罷沙門，以致出現佛教界所稱的「三武之禍」的第一禍。太武之後，孝文等雖佞佛，但一樣登壇受籙，而且朝臣上疏反佛者甚多，如宣武時的陽固、裴延雋，孝明時的張普惠，孝莊時的李崇、李瑒等均是，顯見佛道相爭仍極激烈。可是，從造像碑上看到的，完全不同於這幅景象。官文書及知識分子議論，會較重視意識型態的爭論；佛道教團的爭衡，也涉及利益之爭奪，可是民衆信仰的實際狀況卻頗有佛道兼融的態勢，「雙教碑」十分普遍。這是過去道教史佛教史研究所沒法注意到的。過去我們都以爲佛道混雜式的民間通俗信仰要到宋代以後才漸盛，於今看來，頗爲不然。

另外，從雙教碑中也可以看到當時信徒是把佛教視爲道教一支或同類來信仰的。過去學界對南北朝期間的佛道關係，不無偏袒佛教之嫌，動輒說道教模仿佛教製造經典、仿佛教辦儀式、模仿佛教刻石造像，教義也抄襲自佛教；又張大佛教在社會上的勢力及影響，好像道教除了依附帝王勢力以資對抗外，民間普遍都是信佛的。以這些碑文考之，亦殊不謂然。

以上這些，張澤珣都有很好的闡發，值得讀者細看。以下則就我管見所及，再補充幾點。

由碑文上，可看到北魏雍州還有許多如寇氏一般世奉天師道的豪族，印證了《三國志·魏志》說張魯降魏之後，其道民被遷徙到雍州的記載。這批遷徙來的道民，從碑文上看，信仰與組織形式都保留了下來，張澤珣並舉了《大道家人之戒》等文獻來說明這一點。這當然是正確的。不過，張魯在漢中的政權乃是政教

合一的，敗降之後，徙入關中，教團組織形式上即或能維持，其道治、道署、男女官的政治性質絕不可能沿續。在缺乏政治性統轄力之後，做為教區佈教所的道署道治自然也就會出現《大道家令戒》所說：「諸職各各自置，置不復由五氣、真氣，領神選舉」的情況。寇謙之之所以會倡議改革，打出新天師道的旗號，殆亦由於此。

也正因為如此，寇謙之的新天師道運動，看來便是想恢復那種天師道原有的政教合一型態，皇帝即是道君，國民即是教民。本來教民既要向國家納租米錢稅，又要交給教區道署，現在也劃一只交給政權了。

張澤珣發現北魏這些造像碑中，不但替自己及家人祈福佑，也替皇帝和國家祈福，原理其實正在這兒。從南朝流行的上清或丹鼎服食道風來看，我們會覺得道教徒好像只是「求一己之福」的，可是從太平道、天師道等老傳統看，治身與治國須是合而為一，道眾求福佑，原本也就是企望國治太平的。

換言之，北魏道教造像碑顯示的，未必是新趨勢，反而是因重回政教合一型態而表現出來的現象。歷來研究寇謙之「清整道教」的行動，均未注意及此，但利用這批碑刻造像，卻可讓我們明白當時奉教者心態上確實不只關心著個人與家族，還期望政權鞏固，皇帝康強。

那時許多碑上又都提到了彌勒信仰，動不動就寄望將來「龍華三會」時自己或家人能獲庇佑。彌勒這種未來佛信仰，之所以能在這批道教徒中廣獲接納，佛教學者當別有考據，我則認為即是與天師道太平道宣傳未來會有太平金闕帝君降臨、開啓太平盛世有關。寇謙之復興道教，既走向政教合一的型態，自然也就要宣揚此說，慫恿魏太武帝把年號改為太平真君，正呼應著這個說法。

這是從寇謙之家世與天師道之淵源這一面說的。可是由〈馮神育碑〉來看，北魏新天師道也有不少舊天師道以外的東西。例如四位三洞法師，即表明其時經籙授受體系深受靈寶道的影響。當時之齋法，張澤珣主要從天師道的齋法傳統去解釋，我則以為那裡面頗含有靈寶的成分。天師道是信仰北斗的，齋法齋期多與拜斗有關，可是當時齋期雖循舊例，碑文上卻極少有關北斗信仰

的內容，倒是充滿了解除七世父母之苦的說法，這都是靈寶《度人經》一類普度思想使然。至於《魏書•釋老志》云太上老君「授謙之服氣導引口訣之法，遂得辟穀」，這種近於上清道之修練方法，在碑文中倒是看不出有什麼跡象。

澤珣為天津「泥人張」之後，藝林伐山，本諸家學。邇來精益求精，上考南北朝佛道石刻造像，以博其藝。此書即其博士論文。我很慚愧，不能從藝術上討論其書，且旅中亦無資料可供查對，故僅就一二道教史問題略為申說如上。謹以為序。

戊子春日，序於廣州澳門珠海旅次。

藝鵬程

台灣師範大學文學博士
南華大學、佛光大學
創校校長

目 錄

序一	vii
序二	x
第一章 導論	1
第一節 提出問題與研究目的	
第二節 造像記著錄與研究的回顧	4
第三節 材料性質與研究方法	10
第二章 道教造像記內容的分析	15
第一節 造像記所見道教造像碑之區域分佈 與社會背景	
第二節 造像題名和造像供養的組織形式	23
(一) 道教信仰社群：「邑」、「合宗邑」 的組織形式	24
(二) 道教信仰社群：「家」的組織形式	28
第三節 造像發願文的內容	32
(一) 發願文的形式	34
(二) 造像紀年	36
(三) 發願對象與發願目的	38
(1) 奉為	39
(2) 願目	41
(四) 由 B 型造像發願部分所見信眾對 道教教義的認識	44

第三章	造像記內容研究：道教的儀式與信仰文化	48
第一節	造像記所見道教的儀式活動	
	(一) 刊石真容以像化	49
	(二) 造像碑的象徵－設壇	51
	(三) 造像紀年與道教的定期齋戒	53
第二節	發願文內容研究：民衆願望探微	63
	(一) 家庭：民衆關注的核心－發願對象 與祈願內容的考察	65
	(二) 民衆的社會觀念－發願對象與祈願 內容的考察	66
第四章	造像記所見道教在北方社會的發展	76
第一節	造像記中的「合邑」組織與天師道的關係	
	(一) 天師道與「社」的關係	77
	(二) 造像題名中的「署職」與天師道之關係	79
第二節	通過造像記論北魏的道佛信仰	85
	(一) 造像記內容的分析：以「雙教碑」為例	86
	1. 《朱奇兄弟佛道造像碑》	87
	2. 《邑子等四十五人道佛造像碑》	93
	3. 《邑老田青道佛造像碑》	101
	(二) 通過造像記看道教與佛教	112
第五章	結論	117
參考書目		125
表一、二、三		135
北魏道教造像碑出土地圖		139
北魏關中道教造像碑文錄		141
北魏道教造像碑目錄		187
北魏道教造像碑圖版		191
後記		269

第一章 導 論

第一節 提出問題與研究目的

北朝宗教美術的研究，以道教美術與佛教美術的比較看，引起研究者注意的仍是那些數量眾多而又成功的藝術現象。然而，那些保存至今數量不多的道教造像碑，也就沒有被重視，或被納入佛教的藝術範疇。這樣的現象，也影響到了道教造像記文的研究。

近些年，學者們已關注道教造像碑的研究。主要研究範圍有以下兩方面：一是利用造像碑的銘文來探討道教在北朝的發展、人們的宗教意識、道教與佛教間的融合以及造像記與道教經典的關聯。¹ 一是關於藝術內容的討論，從歷史的角度，透過社會和政治的因素，道教對佛的接受反映在造像碑中；另外老子離開中國去西方傳教，他的道就以佛的傳教方式回到中國；史料及經典與道教圖像的關聯等方面的研究。² 近期有研究者進一步提出道

¹Jan Fontein (馮方天), "Inscriptions on Taoist Statues" 《中央研究院國際漢學會議論文集》藝術史組 (1982), 頁 95-99; 神塚淑子:〈南北朝時代の道教造像—以宗教思想史方面考察爲中心〉《中國中世の文物》(礪波護編)(京都:京都大學人文科學研究所, 1993), 頁 225-279; 古川徹:〈佛道混合造像碑考〉《廣島文教女子大學紀要》28 (1993), 頁 246-259; Stephen R. Bokenkamp, "The Yao Boduo Stele as Evidence for 'Dao-Buddhism' of the Early Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie* 9 (1996-97): 55-67; 劉紹瑞:〈北魏姚伯多道教造像碑考論〉《道家文化研究》第九輯(上海:上海古籍出版社, 1996), 頁 303-318。

²見張澤珣:《北魏道教造像碑藝術》(香港:明石文化國際出版有限公司, 2002), 頁 4-7。關於道教藝術樣式的討論並對近年研究道教藝術作一回顧:如大春西崖於 1915 年著的《支那美術史雕塑篇》談南北朝時期的道教像; Osvald Sirén 於 1925 年著的 *Chinese Sculpture* 記載了流失在美國的道教造像並討論其特徵; 松原三郎《中國佛教雕刻史論》關於〈北魏陝西派石雕の一系譜〉討論道教像的發展及其特徵, 以及一篇〈北魏の道教像〉; 金維諾、羅世平的《中國宗教美術史》對道教的興起與道

教主尊神像的名像問題，以晚出的道教經典解讀北魏時期道教的視覺產品，這似乎是本末倒置。

衆所周知中國古代文獻都是由知識份子所留下的，北魏時期正史中《魏書·釋老志》雖然對北朝道教的發展有簡略的敘述，不過其中並沒有關於民衆道教信仰的記載，以及庶民道教造像活動的記載。在《道藏》中也很少有相關的材料。而來自那些知識階層的聲音，例如王淳在《三教論》中指責道士摹仿佛家製作形像。³ 唐僧道宣在《廣弘明集》中引用了王淳的這段話，成為道教摹仿佛教藝術的證據。⁴ 問題是，我們現在所見到的知識精英與經典的資料能否如實地反映當時完整的宗教活動情景？馮方天 (Jan Fontein) 提出「官方記錄描述的歷史是關於在朝廷上發生的事，很明顯官方的記錄與民間銘刻各自反映的宗教現象」。⁵ 若強調道教造像碑與經典的關聯，不足以反映實際上庶民宗教信仰活動的事跡。道教造像碑從區域上看，為什麼流行在今陝西關中一

教圖像的出現作了概述；以及李淞的〈關中一帶北朝道教造像的幾點基本問題〉；Jean M. James' "Some Iconographical Problems in Early Daoist-Buddhist Sculptures in China"; Arthur Pontynen's "The Deification of Laozi in Chinese History and Art"; Stanley Abe's "Heterological Visions: Northern Wei Daoist Sculpture from Shaanxi Province" 都有討論道教造像與宗教發展間的關係。另外 Liu Yang's (柳楊) "Wei Wenlang Bei: The Earliest Extant Buddhist / Daoist Votive Stele in China" (TAASA Review, 6/1, March 1997) 及其博士論文 "Manifestation of the Dao: A Study in Daoist Art from the Northern Dynasties to the Tang (5th-9th Centuries)" (Ph.D. dissertation, SOAS, University of London, 1997) 有關討論道教神像圖式的源頭與發展過程，批評流行的「道教摹仿佛教說」。見 "Origins of Daoist Iconography," *Ars Orientalis* 31 (2001): 31-63。

³高楠順次郎編：《大正新修大藏經》卷 52（東京：大正新修大藏經刊行會，1988），頁 185。

⁴柳楊：〈釋迦、老君並坐像：從一種流行的造像圖式看北朝佛道兩教關係〉《觀妙觀微——山西省館藏道教文物》（香港：香港大學美術博物館，2003），頁 30。

⁵Jan Fontein, 頁 97。

帶，道教視覺文化的發展與特質有哪些方面是基於社會原有的宗教心態，又有哪些方面是其教義本身的特點。若對這些問題沒有深入的分析，對於北朝時期民衆宗教信仰的發展途徑的瞭解就缺乏堅強的基礎。我們知道，道教造像碑中所表現的仙界圖案與神的形像，是受漢代墓葬美術的影響。但是，墓葬美術中的神仙形像和不死的仙界，是生者為死者營造的理想世界。而道教造像碑藝術中所表現的不死的仙界是神的世界，是生者透過對神的供養禮拜以求福祉。因而對於北魏道教造像碑所蘊含的信仰情況有比較深入的瞭解，不但會有助於瞭解道教在北方社會的發展，也有助於瞭解道教藝術風格的演變和藝術發展的歷史。

我們知道中國古代宗教信仰中最根本而持久的目標，是如何得到個人和家族的福祉⁶。這種傳統的「家」的信仰觀念——祖先崇拜的觀念，在北魏道教造像活動中已超越了上述血緣關係的信仰，造像記中所展示的信眾對祖先的崇拜和對皇權的支持，與道教在齋的儀式中所唱的祈願文的內容非常相似，是符合寇謙之以禮教為首的天師道教原則的。

造像記材料的珍貴在於它是造像者的主觀心願與認識，而非文獻材料是經過知識精英之手的內容，它真實地展示了其時期人們的信仰文化與儀式活動的某些側面。從造像題名中看，參與造像活動的人包括官吏、道官與一般庶民，除各別官員見於史傳外，大部分造像者的名字不見於史傳。這些散落在文獻之外的新材料，不但提供給我們新的研究題材，還有一項重要的功能，就是與文獻材料和經典相互印證。譬如，早期天師道經典中的齋官名稱「法師、監齋、侍香、侍經」在北魏地區性的道教社群中有否體現，很難從文獻材料中看到，然而，道教造像碑中的題名稱謂，卻為我們展示出道教在地方宗教社群中的活動及組織形式。有學者主張，一個社會在文獻資料中所表現出的觀念、理想與以及行為準則到底在那個社會中是否曾經出現，只有考古材料可以提供

⁶蒲慕舟：《尋一己之福——中國古代的信仰世界》（台北：允晨文化，1995），頁16。

某些客觀的判斷標準⁷。

本書正是從事這樣一種研究，以考古出土之道教造像碑材料為基礎，透過對造像記材料的收集、整理，探討北魏時期地方的道教信仰文化與儀式活動。透過造像題名的分析，瞭解早期天師道教對北魏地方宗教社群的影響。另外，北魏地方的道教信仰社群吸收了漢以來作為地方基層組織的「里」、「社」制度。在對「雙教碑」的考察中，透過造像記的分析，我們發現道教是北魏地方宗教信仰的主流文化，佛教信仰是道教信仰的一部分。

第二節 造像記著錄與研究的回顧

著錄造像記最早的是梁元帝編的《內典碑銘集林》⁸，這部《集林》已佚失，只留有序的部分。現存最早的造像記著錄是明朝陶宗儀撰的《古刻叢鈔》⁹。清代則是著錄造像記最盛的時期。

中國自宋代以來，學者的研究主要是搜集整理造像記拓片，編制各種目錄與著錄全文，如歐陽修的《集古錄跋尾》¹⁰，趙明誠的《金石錄》¹¹。清代金石學盛行，孫星衍、邢澍的《寰宇訪碑錄》收錄了秦漢至元代的石刻和造像記目錄¹²。後來也有《續寰宇訪碑錄》，王昶的《金石萃編》，部分碑石錄有全文，載錄行款，綴附

⁷S. South, *Research Strategies in Historical Archaeology* (New York: Academic Press, 1977), p. xxi.

⁸朱劍心：《金石學》（香港：太平書局，1970）。

⁹明•陶宗儀：《古刻叢鈔》（外十二種）（上海：上海古籍出版社，1995），頁 1-24。清紀昀在編纂《四庫全書•古刻叢鈔》題要云「碑刻凡七十二種，無先後次序蓋隨得隨鈔，非著書也，所載諸碑傳於世者甚罕。」

¹⁰宋•歐陽修：《集古錄跋尾》十卷《石刻史料新編》（二十四）（台灣：新文豐出版公司，1982），頁 17821-17922。

¹¹宋•趙明誠：《宋本金石錄》上、下（北京：中華書局，1991）。

¹²清•孫星衍、邢澍：《寰宇訪碑錄》載《續修四庫全書》史部•金石類（上海：上海古籍出版社，1995），頁 399-609。

題跋，造像記著錄近百種¹³。並且他在《金石萃編》卷三十九寫有〈北朝造像諸碑總論〉，簡要敘述了造像之風的流行時間、題材變化、興起原因、祈禱詞的內容、題名稱謂及其含意等。陸增祥的《八瓊金石補正》是在王昶的基礎上，作了更多的修錄，並在考證方面更為精細，對王昶書中的誤錄誤斷作了訂正。

清毛鳳枝編《關中石刻文字新編》四卷¹⁴，漢至唐著錄全文並考證。武樹善撰的《陝西金石志》二十卷¹⁵，從上古時代到明朝，卷六收錄了陝西北魏時期的作品，未著錄全文。

民國初年，魯迅先生手稿，收錄了不少造像記。在二函一冊裡收錄了自後秦至北魏的造像記，並且依拓本加以分行標記。其中有一碑題名為〈張乾度七十人等造像記〉，並收錄了全部文字。¹⁶該碑在《陝西金石志》題名〈道民劉道生等七十人造像〉，記有「按石高五尺餘，廣三尺，厚八寸，正面、右側、碑陰均刻佛像併邑子姓名；左側刻記僅四行，且消落十餘，二三不能句讀，依稀有神龜二年字樣。」¹⁷筆者曾兩次前往臨潼博物館考察，圖像部分已有另文討論。¹⁸文字部分只有碑陽、左側、右側的部分供養人名可讀，其它部分文字已風化，幸而魯迅手稿記錄了全部文字。耀生在1965年寫過〈耀縣石刻文字略志〉，對造像記的行文格式作了簡要的說明，對部分碑作了考證，特別是收藏在藥王山博物館的道教像。¹⁹

另外台灣出版的《石刻史料新編》²⁰三輯，分別是一般類、地方類、目錄題跋類，共三十冊。《續修四庫全書》，從第886冊

¹³清·王昶：《金石萃編》（上海：上海寶善石印，1893[光緒癸巳]）。

¹⁴清·毛鳳枝編：《關中石刻文字新編》，見《石刻史料新編》卷二十二（台北：新文豐出版公司，1982）。

¹⁵全上。

¹⁶見《魯迅輯校石刻手稿》（上海：上海書畫出版社，1987），頁91-98。

¹⁷見《陝西金石志》卷六，冊十七《石刻史料新編》。關於碑左側、右側與魯迅手稿相反。筆者取後者。

¹⁸見拙著：《北魏道教造像碑藝術》，頁25。

¹⁹耀生：〈耀縣石刻文字略志〉《考古》3（1965），頁134-151。

²⁰《石刻史料新編》（台北：新文豐出版公司，1982）。

至 913 冊都是關於金石類的著錄，是一部有系統的匯集了有關地方志中的金石志。²¹

以上諸著錄主要是從金石學考慮，我們不容易對碑的原貌有一種直觀的感受。所以造像記拓本的出現，令研究者更準確地閱讀碑文和對碑石圖案的一種直觀考察。首先在這方面做出貢獻的是《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》²²，有近百冊，收錄上千種的造像記拓本。北朝部分四冊。其次是《西安碑林全集》百多冊，主要是西安碑林藏歷代的碑石拓片，匯總成二十五函，北朝造像題記二卷（卷 105、106）。另外在附錄〈陝西碑菁華〉（卷 197）收錄了藥王山博物館、臨潼博物館的拓本。²³ 重要的是碑林庫藏的作品也被收錄在《全集》裡。張燕於 1996 年編著的《北朝佛道造像碑精選》，收錄了藥王山博物館和臨潼博物館收藏的部分碑石拓本，其中北魏時期有十四通，並在附錄部分注錄碑文。²⁴

除編制目錄著錄全文、編撰拓本外，學者亦利用造像記從事研究。朱劍心指出金石資料的價值在於「可以證經典之同異，正諸史之謬誤，補載籍之缺佚，考文字之變遷。」²⁵ 錢大昕《關中金石記》序云：

金石之學，與經史相表裡……歐趙洪諸家，涉獵正史，是正猶多。蓋以竹帛之文，久而易壞；手鈔板刻，展轉失真。獨金石銘勒，出於千百載之前，猶見古人真面目。其文其事，信而有證，故可寶也。²⁶

此外關於藝術史、書法史的研究，金石書刻則是重要的第一手資料，有裨於藝術之大較也。²⁷

²¹《續修四庫全書》史部•金石類，886-913 冊（上海：上海古籍出版社，1995）。

²²《北京圖書館藏歷代石刻拓本匯編》北朝（洛陽：中州古籍出版社，1989）。

²³《西安碑林全集》（西安：陝西人民出版社，2000）。

²⁴張燕編：《北朝佛道造像碑精選》（天津：天津古籍出版社，1996）。

²⁵朱劍心：《金石學》（香港：太平書局，1970），頁 4。

²⁶見《續修四庫全書》冊 908，頁 191-192。

²⁷朱劍心：《金石學》，頁 12。

具體到造像記的考論，暴鴻昌指出：「清代金石學的主要成就乃是以碑石文字校勘經史典籍。」²⁸ 儘管王昶的《金石萃編》寫有〈北朝造像諸碑總編〉，對造像之風流行原因、祈禱之詞的內容也有討論：「綜觀造像諸記，其祈禱之之詞，上及國家，下及父子，徇至來生，願望紳賒。其餘鄙俚不經，為吾儒所必斥。」²⁹ 這樣的情況一直影響了後來的研究者³⁰。不過對於造像記本身所引發出的宗教現象、藝術與宗教的關係等還沒有得到重視。

意識到造像記的研究價值是湯用彤先生，在其《漢魏兩晉南北朝佛教史》〈北朝造像〉一節中指出：「若能搜齊其文，研求其造之性質（如彌勒彌陀等崇拜，年代上及地域上之分佈等），則於北朝宗教之了解所得必不小也。」³¹ 近三十年來，造像記的內容引起學者的關注。首先是馬長壽先生，六十年代初，馬長壽先生嘗以翻閱關中金石，發現二十五碑中，其中十二碑未見古人著錄。他透過碑銘，主要是造像記的題名，探討了前秦至隋時期關中部族分佈等問題³²。從題名的姓氏、官爵、里居和親屬關係，以闡明關中古部族的名類淵源、地域分佈、姓氏變遷、婚姻關係、階級分化、部族融洽以及其它關於北朝官制和地理沿革等問題，馬先生的研究揭示了史書中不記載的歷史現象，讓我們了解造像記自身的研究價值。近年來有研究者透過造像記進行研究，但是大多數的研究範圍都是關於佛教方面的。³³

²⁸ 見暴鴻昌：〈清代金石學及其史學價值〉《中國社會科學》5 (1992)，頁 216。

²⁹ 王昶：《金石萃編》卷 39，頁 5。

³⁰ 武樹善：《陝西金石志》卷六論北朝造像，認為是迷信，文字欠雅馴。范禪雍《洛陽迦藍記校注》卷二認為造像記大多為祈福求報之語，無深意。

³¹ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997），頁 364。

³² 馬長壽：《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》（北京：中華書局，1985）。

³³ 塚本善隆：《支那佛教史研究・北魏篇》在〈龍門石窟所見的北魏佛教〉一文，認為造像記是庶民信仰的反映（弘文堂書房，1942），頁 355-510。佐藤智水：（劉俊文編）〈北朝造像銘考〉《日本中青年學者論中國史—

有關北魏道教造像記的研究，在本書所能見到的範圍裡主要的研究成果有：

大村西崖的《支那美術史雕塑篇》³⁴。圖版部分介紹幾通北魏的道教造像圖片。並且刊載了〈造像記〉。重要的是在這本書中記錄了流失在日本的北魏道教造像碑的圖片及造像記文。

另外，Osvald Sirén的*Chinese Sculpture*³⁵ 書中記載了北魏時期的道教造像，特別對流失在美國的作品刊載了較詳細的圖版及文字說明。Sirén與大村西崖同時都對陝西郿縣石窟的造像作了介紹。其中包括道教的作品和數量眾多的佛教作品，而且Sirén在他的文本部分對道教造像的特徵作了一些說明。

馮方天 (Jan Fontein) 的 "Inscriptions on Taoist Statues" 一文對五、六世紀道教造像記作了研究，考察了造像題材、道教興衰與朝廷道教政策的關係及其佛教造像興衰的關係，提出宗教雕刻的興衰不是因為是否得到皇帝恩寵的影響，而是受其它宗教和政治因素的影響。在關於造像題名的現象，他指出道教的題名可以說是比佛教還長還古老的歷史傳統，可能是邊韶在公元 165 年的《老子銘》是道教銘刻最老最有趣的。³⁶

六朝隋唐卷》(上海：上海古籍出版社，1995)，頁 56-115。

林保堯：〈東魏武定元年銘石造釋迦五尊立像略考——造像記文的造像像主與造像仰為試析〉《東方宗教研究》1 (1990)，頁 15-39；〈東魏武定元年銘石造釋迦五尊立像略考——造像題名與像主尊像的構成體式及其圖式試析〉《藝術評論》2 (1990)，頁 113-150。

劉淑芬：〈五六世紀華北鄉村的佛教信仰〉《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 36 本，第 3 分冊 (1993)，頁 497-544。

盧見榮：〈從造像銘記論五至六世紀北朝鄉民社會意識〉《歷史學報》23 (1995)，頁 115-120。

侯旭東：《五、六世紀北方民眾佛教信仰》(北京：中國社會科學出版社，1998)。

³⁴大村西崖：《支那美術史雕塑篇》。東京：佛書刊行會，1915。

³⁵Osvald Sirén, *Chinese Sculpture: From the Fifth to the Fourteenth Century*. 4 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1925).

³⁶Jan Fontein (馮方天)，頁 95-99。

松原三郎的〈北魏の道教像〉和〈北魏陝西派石雕の一系譜〉兩篇論文，前者就陝西境內出土的北魏道教造像碑來考察道教圖像的形式特點及北魏道教像的形成過程³⁷；後者介紹了具有雕刻中顯著的佛道混合特點的陝西郿縣石雕。並且在《中國佛教雕刻史論》文本部—圖版要項部分著錄了造像記文，其中包括道教造像碑。³⁸

神塚淑子的〈南北朝時代の道教造像〉³⁹ 透過對〈造像記〉的解讀，在宗教思想史的背景下加以具體分析，逐步探明南北朝時代建造道教造像碑的目的，以及人們在造像活動中有何寄託。

Stephen Bokenkamp 的 "The Yao Boduo Stele as Evidence for 'Dao-Buddhism' of the Early Lingbao Scriptures"⁴⁰ 一文，試圖用比較特殊的例子找出中國中古時期兩種宗教的互動，在分析《姚伯多造像碑》的碑文，展示怎麼樣開發出新的探討途徑，探討經卷裡哪些證據可能會引導我們瞭解，不單是穿上佛裝的道教形像，而且也關乎道教形像的出產。Bokenkamp 探討的結果是，不管我們最後把每一個獨立的佛、道神聖的例子叫作靈寶是否合適，可是我們在靈寶經裡找到了最完備的表述，這表述是跨越邊界的。

古川徹的一篇〈佛道混合造像碑考〉⁴¹ 對塑像和銘文具體的分析、分類，並試圖找出佛教與道教之間的混合的要素。雖然在碑的樣式以及混合意象的分類等方面，本書與古川徹的看法不同，但是他的假設可以讓我們從另外一個角度分析道、佛像共建

³⁷松原三郎：〈北魏の道教像〉《佛教藝術》第 22 號 (1954)，頁 29-36。

³⁸松原三郎：〈北魏陝西派石雕の一系譜〉《中國佛教雕刻史論》(東京：吉川弘文館，1995)，頁 35-52。

³⁹神塚淑子，頁 225-290。

⁴⁰Stephen R. Bokenkamp, "The Yao Boduo Stele as Evidence for 'Dao-Buddhism' of the Early Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie* 9 (1996-97): 56-67。

⁴¹古川徹：〈佛道混合造像碑考〉《廣島文教女子大學紀要》28 (1993)，頁 246-259。

一碑的現象。劉昭瑞的〈北魏姚伯多道教造像碑考論〉⁴²一文主要是對姚伯多造像記的考察，認為其有助於瞭解《老子想爾注》在北魏時期的流傳和影響，以及如何認識和評價寇謙之「清整道教」的歷史地位和實際效果。張勛燎教授根據四川大學博物館藏北魏姚伯多造像碑的拓本進行考釋⁴³，對於以往研究姚伯多碑文的誤處作了說明和考證，並結合道教史的專門知識仔細推敲原刻字形文意，對研究姚伯多碑以及掌握北魏道教的發展歷史提供了基礎研究的知識。

除了上述關於北朝時代道教造像的研究外，還有一些相關性的資料方面的文章，如《文物》、《考古與文物》等⁴⁴。

本書在前人研究的基礎上對北魏道教造像記作了系統的收錄，並親往各博物館考察作著錄，共得四十六碑。本書與其它研究者的不同有三：一是系統地收錄散落在各博物館的道教造像記，其大部分碑文是筆者親自前往觀摹著錄的。二是著錄碑石上保留的供養人題名，這部分資料以往被研究者忽視，正是這部分資料反映了正史以外的更廣泛的民衆信仰活動。三是對道教造像發願文系統分類考察，目的是希望較準確地掌握其時期民衆的宗教信仰內容。

第三節 材料性質與研究方法

本書所根據的材料大致可分為兩類：一是美術考古材料；二是文獻材料。美術考古的材料提供給我們有關「正史」資料以外

⁴²劉昭瑞：〈北魏姚伯多道教造像碑考論〉《道家文化研究》第九輯，頁302-318。

⁴³張勛燎：〈四川大學博物館藏北魏姚伯多造像碑文拓本考釋〉《宗教學研究》1997第2期，頁5-12。

⁴⁴耀生，頁131-151；韓偉、陰志毅：〈耀縣藥王山的道教造像碑〉《考古與文物》3（1987），頁18-26；韓偉、陰志毅：〈耀縣藥王山的佛道混合造像碑〉《考古與文物》5（1984），頁46-51。

的信息。如：視覺的形像和文字反映出在古代的家庭或以區域為單位的祭祀活動和信仰思想。以北魏雍州地區的道教造像活動為例，在這些考古的材料中蘊含著不少鄉村道教徒和平民信徒的資料。如道教在鄉村的活動、地方的齋會與宗教社群的組織形式、人們透過造像期盼什麼。這許多消息是完全無法從文獻材料中得到的。因此，即使是在進入歷史時代相當時間之後，考古材料所提出的問題和消息仍然有可能是無可代替的。⁴⁵ 對於考古材料的考察，本書在掌握現存作品的數據後並親往各收藏地考察。1999年和2001年曾經兩次到陝西藥王山博物館、陝西臨潼博物館、西安碑林博物館和北京中國歷史博物館考察作筆錄。2002年親往美國波士頓的Museum of Fine Arts，芝加哥的The Field Museum和紐約的Metropolitan Museum of Art考察作筆錄。⁴⁶ 對於文字材料方面，它為我們瞭解古代歷史的發展和藝術歷史的發展提供一個背景知識。在選用文字材料和考古材料研究時，研究者應該注意的是，我們所提出的問題為何？而回答此問題最恰當的現有材料為何？

然而，要結合考古材料與文獻材料來探討北魏地方的宗教文化，仍必須清楚這兩類材料的性質，以及兩者之間的相互關係。現代的研究者從考古材料中所能看到的僅僅是供養活動中的物質的遺存，而且多半只是其中的部分內容。從理論上說，當考古學者去考證一個碑時，他不僅是發現一個單獨的碑，而且是一群人的信仰思想，或者說這一時期民衆思想行為的反映。造像碑的遺存為研究者提供了重建研究對象的生活與思想世界。另外研究者可以參考文獻材料和道教經典來解釋造像碑的內容。在處理造像

⁴⁵蒲慕州：《墓葬與生死》（台北：聯經出版事業公司，1994），頁1-5。

⁴⁶在波士頓的Museum of Fine Arts得到吳同先生的安排，在芝加哥的The Field Museum得到Dr. Bennet Bronson的安排，除了看到了所有與本書有關的道像碑和抄錄有關碑文外，並發現了三通從未被著錄的北魏道教碑：北魏太和六年(482)道教碑（碑文錄2）、北魏太和二十三年(499)石造道教兩面像（碑文錄6）和北魏永安三年(530)道教像（碑文錄37）。

記與文獻材料的關係時，應重視的是它們之間存在的文化關聯，而不是個別現象間具體聯繫。近些年來研究論者多注重個別造像記與文獻某處記載間的聯繫，而忽視了造像記本身反映出的信仰文化。

本書所用的考古材料全部出產於今陝西關中一帶。這些作品並非出自官方出資修建的寺廟中，而是出於不同地區鄉村的廟宇或鄉村大路邊。我們如何理解分析這些作品的內涵及信仰特點，若揭示造像碑所蘊含的信仰信息，我們還須將這些作品放在此一時期地區的宗教文化背景下加以考察。不同地區的造像者的信仰與觀念未必一樣，現存不少造像記都記錄了碑的生產地方，這就為我們提供從地方史來研究的機會。

巫鴻在“Mapping Early Taoist Art: The Visual Culture of Wudoumi Dao”一文裡，討論在同一個宗教團體裡早期道教的地區特性在視覺上的證據。他提出：「五斗米道文字的記錄很少包含視覺的或圖畫的描述。文字不容許我們把五斗米道和一些視覺產品聯繫起來。可是另一方面就是地理上的。我們可以探討一些藝像的地理分佈，我們可以把他們的分佈與五斗米道地區的發展關聯起來。」⁴⁷ 巫鴻關於早期道教的地區特性的討論也具相當的啟發性。本書所要討論的北魏道教造像碑，這些作品基本上都出產於陝西關中一帶。為什麼道教的視覺產品在這一百多年間出產在這一地區？若我們將這個問題放在大的道教發展的文化範疇中討論的話，相信會遮蔽諸多的重要現象。因此，在研究中也會注意地理上的分佈，道教在這一地區的流行與視覺產品的關聯，透過地方史的資料，找出其內在與外在的特性，包括它的視覺形像、供養人與發願文。

本研究選定北魏時期的道教造像碑材料主要是以造像記的材料為研究對象，理由大致有以下幾點：

⁴⁷ Wu Hung, “Mapping Early Taoist Art: The Visual Culture of Wudoumi Dao,” in Stephen Little and Shawn Eichman (ed.), *Taoism and the Arts of China* (Chicago: The Art Institute of Chicago, 2000), pp. 77-93.

就造像碑的材料和出產地而言——在中國出土的和流散在國外的有四十餘件。從區域上看，大部分的作品出產於陝西中部地區。這些作品有些是以「家」為群體供養，有些是以「邑」為群體供養。每一碑都有共同的特徵，碑面雕刻道教的主神或者和佛教的主神，有神仙居住的宇宙空間，有供養者的題名以及發願文。這樣龐大的一批材料，應該可以提供足夠的消息來作為研究當時道教文化的基礎。

就造像碑形式本身而言——北朝是造像碑流行的興盛時期，北魏是這一藝術形式流行的前朝，並且出現道教與佛教藝術融合的作品。在這以前，中國人對祖先的祭祀都是以家庭或家族為核心。在北朝出現了以「邑」而且是具有宗教社群的組織，他們供養的對象是道教的神祇，以此祝願死去的祖先升往仙界，同時保佑活著的後人以及全體人類。這種傳統的祖先信仰觀念，在北魏的道教碑中跨越到為國家和社群人的利益，此一觀念轉變的詳細過程如何，又為何在北朝發生，都是值得探討的問題。

就「雙教碑」的形式而言——它包含有道教和佛教的信仰內容，從造像題名和造像發願文的考察，道教造像活動是其地區宗教文化的主流。那些官方資料中關於佛道間的爭論主要來自佛教方面，因為官方的記錄使我們看到其中一方面，看到一個宗教社群興盛就使另一宗教社群衰落，雖然從朝廷來說這可能是真實的，可是如果將這觀念運用到朝廷之外來看待道佛間的文化互動，可能會遮蔽諸多重要現象，道佛合碑的出現提供給我們瞭解其時期道佛間信仰文化的內涵。

本書考察的四十六通碑，主要收藏在陝西藥王山博物館、西安碑林博物館、陝西臨潼博物館、芝加哥The Field Museum、波士頓Museum of Fine Arts、北京中國歷史博物館、日本東京國立博物館、日本大阪市立美術館及日本私人藏，另外有三碑不知收

藏地，拓本來源北京圖書館。⁴⁸ 根據這些資料，本研究透過對道教造像記的整理、考察和分析，進一步探討道教在北魏地方社會的宗教活動與信仰文化。透過對「雙教碑」的樣式和造像記的考察，我們認為道教是地方信仰文化的主流，佛教是道教信仰的一部分。接下來，本書將按下列次序進行討論：

- 第二章 道教造像記內容的分析。造像記包括兩個方面，第一供養人題名部分，第二發願文內容。根據這兩部分的内容，本章首先對造像記所見道教造像碑之區域分佈與社會背景作一考察。其次根據供養人題名分析造像者的身份特點。最後發願文內容的考察。
- 第三章 進入造像記的研究，主要是道教的儀式與信仰文化。透過造像記資料來探討道教的儀式活動以及民衆的信仰內容。
- 第四章 是關於道教在北方社會的發展。首先透過造像記中的「合邑」組織、造像題名中的「署職」來探討北魏的道教社群與天師道的關係。然後，通過對「雙教碑」造像記文的分析探討北魏地方道佛兩教信仰的融合。
- 第五章 將本書討論的重點作一綜合的論述，最後也將提出北魏地方的道教活動中有關女性參與造像的諸問題。

⁴⁸ 參見本書北魏道教造像碑圖錄，此四十六通碑圖像大部分已在張澤珣《北魏道教造像碑藝術》一書中發表。其中美國芝加哥 The Field Museum 藏〈太和六年道教碑〉、〈永安三年道教像〉未見發表過。

第二章 道教造像記內容的分析

造像記文的內容包括兩個部分，一是供養人題名；二是發願文。這些文字真實地反映了當時人們的信仰文化。從供養人題名看，參與造像活動的人包括官吏、道民、道士、男、女官和一般庶民。從造像發願文看，道教信眾們透過造像發願展示他們對家族親人的關心，以及對社群人和國家的關懷。造像記文還為我們展示出當時的道教活動以及儀式內容、以「家」作為禮拜供養和以「邑」為禮拜供養活動的組織形式。這樣一種供養風尚的流行，以道教信仰方面而言主要集中在北魏的雍州及周邊一帶（現陝西關中一帶）。若揭示造像碑所蘊含的信仰信息，還需將這些作品放在此一時期地區的道教文化發展背景下來檢視。在這裡將從下述三個方面討論：一、根據造像記文記載的造像所在地來考察道教造像碑的區域分佈和社會背景。二、造像題名所反映造像者的身份特徵及組織形式。三、造像發願文內容的分析。

第一節 造像記所見道教造像碑之區域分佈與社會背景

從時間分配和地理分佈而言，本書考察的四十六通造像碑，是在北魏時期公元 424 年到 534 年間。根據造像碑的出土地看，且又集中在陝西的中部地區，也就是渭河南北兩岸，其中有十七通碑的碑文記載了地名、十八通碑記有出土地、十一通碑出產在陝西。

第一，碑文記載地：北地郡者有九碑（碑文錄 1, 4, 14, 19, 30, 43, 7, 8, 24, 25），咸陽郡者有二碑（碑文錄 6, 44），馮翊郡者有三碑（碑文錄 9, 21, 22），扶風郡者有一碑（碑文錄 33），京兆郡者有一碑（碑文錄 10）。根據《北魏•地形志》載：「雍州領郡五、

縣三十一。五郡爲京兆、馮翊、扶風、咸陽、北地。」⁴⁹ 上述十七通碑都集中在雍州。另一通碑文記有「北華山太守朱奇」(碑文錄 11)，且出土地又在華州，朱奇爲北華山郡太守，北華山郡北魏屬華州。⁵⁰

第二、碑文未見地名，僅記載出土地：出土於陝西耀縣者有六碑(碑文錄 5, 13, 16, 20, 40, 23)。耀縣在民國二年(1913)始稱耀縣，北魏時期屬雍州之北地郡。⁵¹ 出土於陝西臨潼者有二碑(碑文錄 28, 32)。根據清乾隆年間史傳遠纂修《臨潼縣志》，臨潼在元朝始稱臨潼：「臨潼……漢爲二縣曰新豐，曰櫟陽……北魏稱新豐零水側。省陰盤旋復，析萬年置廣陽及鄠屬馮翊如漢制。」⁵² 馮翊郡北魏屬雍州。出土於長安縣和西安府者有三碑(碑文錄 37, 38, 39)，其中碑 38 和碑 39 收藏於美國。Sirén《中國雕塑史》記載兩碑原在西安府。⁵³ 《讀史方輿記要·陝西》載：「西安府禹貢雍州地，周爲王畿。東遷後屬秦。明初改爲西安府。」⁵⁴ 長安縣屬西安，上面三碑的出土地在北魏屬雍州。出土於涇陽者有二碑(碑文錄 15, 29)，涇陽北魏屬雍州之咸陽郡。⁵⁵ 出土富平縣者有一碑(碑文錄 19)，富平縣北魏屬雍州之北地郡，碑文題「邑師李元安……輔國將軍武都太守李元安」，李元安史料未見其名。⁵⁶ 出土樓觀臺者一碑(碑文錄 34)，樓觀臺北魏屬整屋縣(今陝西周至)，

⁴⁹北齊·魏收：《魏書·地形志》(北京：中華書局，1974)，志 7，160 下，頁 2607-2609。

⁵⁰全上，頁 2625。

⁵¹見《耀縣志》，頁 44-45。

⁵²清·史傳遠纂修：《臨潼縣志》(清乾隆四十一年刊本)，冊一，頁 23-24。

⁵³Osvald Sirén, *Chinese Sculpture: From the Fifth to the Fourteenth Century*. 4 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1925), I, p. 32 (Plate 123B & Plate 125A).

⁵⁴顧祖禹：《讀史方輿記要·陝西二》卷 53 (上海：上海書店，1998)，頁 372。

⁵⁵魏收：《魏書·地形志》志 7，卷 160 下，頁 2608。

⁵⁶全上，頁 2609。武都郡北魏屬岐州，李元安可能曾在武都郡出任太守一職。

《魏書·地形志》記載，蓋屋北魏雍州之扶風郡。⁵⁷ 從上述出土的資料看，十五通碑的出土地是在北魏時期的雍州。另外，出土於華縣者有一碑（碑文錄 43），華縣北魏屬華州之華山郡。⁵⁸ 另出土於彬縣者一碑，彬縣北魏時屬涇州之新平郡。碑文錄 12 原在鄜縣石泓寺。鄜縣北魏在中部郡屬北華州（今陝西富縣）。⁵⁹

第三、未見碑文記載地名，出產地只記有陝西者：兩通碑舊藏西安碑林博物館（碑文錄 26, 40）。以下八通分別藏於日本、美國、德國。其中碑 17、25、44 的主尊神像與涇陽出土之〈張相隊造天尊像〉的風格和碑的樣式十分相近。⁶⁰ 推測該三通碑的出土地可能與其相去不遠。另外兩通碑，一是〈王阿善道教造像碑〉，現藏北京中國歷史博物館。⁶¹ 一是〈焦采道教二尊像〉，現藏美國波士頓。⁶² 前者未見地名，碑文題記有：「**隆緒元年十一月二十五日女官王阿善造像二軀**」。隆緒元年，據《魏書》載：

寶賁自以出軍累年……。朝廷頗亦疑阻，乃遣御史中尉酈道元爲關中大使。寶賁謂密卻取己，彌以夏懼。而長安輕薄之徒，因相說動，道元行達陰盤驛，寶賁密遣其將郭之恢等攻殺之……。是月，遂反，僭舉大號，赦其部內，稱隆緒元年，自立百官。⁶³

上文提到酈道元行至陰盤。按《魏書·地形志》，陰盤北魏雍州之京兆郡。⁶⁴

另一通碑〈焦采道教二尊像〉碑文載：「**延昌四年歲次乙未四月□苦，大陽□縣令焦采敬造像一鋪**。」「縣令焦采」在史料中未見記載。按照其造像風格，與王阿善碑風格相同，似乎同出一

⁵⁷ 全上，頁 2608。

⁵⁸ 全上，頁 2625-2626。

⁵⁹ 見《陝西省志》卷 7（西安：三秦出版社，1992），頁 370。

⁶⁰ 張澤珣《北魏道教造像碑藝術》，頁 104、110、133、167。

⁶¹ 全上，頁 142-143。

⁶² 全上，頁 109。

⁶³ 魏收：《魏書》，列傳 47，頁 1323。

⁶⁴ 魏收：《魏書·地形志》，頁 2607-2608。

處，只是兩碑時間相隔十二年，筆者推測〈焦采道教二尊像〉碑應在雍州。此外，兩通碑在陝西出土（碑文錄 3, 36），現收藏在日本，從造像的樣式和風格看，應該在陝西關中一帶。

根據以上三種碑文記載地和出土地分類的分析，造像碑的分佈區域是在北魏時期的四個州—雍州、華州、北華州、涇州（今陝西西安、銅川、渭南、延安、咸陽），正是渭河南北兩岸。從地圖的分佈看，道教造像碑主要集中在雍州（見地圖表）。這個地域的分佈，並非偶然，可能與雍州地域道教的發展具有密切的關係，也與其地域部族的信仰和文化有關。沒有文化和其它生活條件，也難辦到造像立銘。⁶⁵ 正如姚伯多造像記題「**峨峨風流，君子交齊，降生哲人……**」是謂造像之處文化發達，人才輩出。⁶⁶

從道教在北方地區的發展看，按照唐長孺先生的研究：「北方在漢末並沒有天師道傳播，其傳播至早也應在天師道係張魯北遷之後。」⁶⁷ 建安二年(215)十一月，雄據漢中三十年的天師道教主張魯歸降曹操，十二月，曹操東返，張魯家族想必隨同東遷，大概即定居鄴城（今河北省臨漳縣）。⁶⁸ 根據《太平御覽》卷五一八宗親部載：「魏志曰：張廣字嗣宗，魯第二子也。魯雅為魏武所寵，諸子未勝纓，並遣中使拜受官爵。」⁶⁹ 從中可以看出張魯降曹後倍受曹操寵信，獲得很優厚的待遇。唐長孺據〈南鄭城碑〉「位尊上將，體（當作「禮」）極人臣；五子十室，榮並爵均；童年嬰稚，抱拜王人；命婚帝族，或尚或嬪。」推測張魯自己和五子都封侯，女兒嫁給曹操的兒子彭祖（即曹宇，後封燕王）。曹操這樣寵待張魯，當然意在招徠吳、蜀，並非對天師道有什麼興趣。但這個家族的貴顯，可能有利於以後天師道在北方的傳播。⁷⁰ 按照

⁶⁵馬長壽，頁 53-54。

⁶⁶張勛燎，頁 8。

⁶⁷唐長孺：《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局出版，1983），頁 221-222。

⁶⁸同上，頁 222。

⁶⁹《太平御覽》下冊（卷 518）（北京：中華書局，1960），頁 2355。

⁷⁰唐長孺，頁 222-223。

《正一法文天師教戒科經·大道家令戒》敘述「老君授與張道陵爲天師……造出正一盟威之道，與天地券要，立二十四治。」又云：「道使末嗣分氣治民漢中四十餘年，道禁眞王之元。神仙之說，道所施行，何以想爾。妙眞三靈七言復不眞正，而故謂道欺人，哀哉可傷！至義國隕顛，流移死者以萬爲數，傷人心志。自從流徙以來，分佈天下。道乃往往救汝曹之命。或決氣相語，或有故臣令相端正，而復不信，甚可哀哉！」⁷¹ 這一段是說張魯治漢中及降曹操，曹操徙漢中民事，曾有大量漢中人民被迫北遷。據《三國志·魏志》〈張既傳〉云：「從征張魯，魯降，既說太祖拔漢中民數萬戶以實長安及三輔。」⁷² 漢中五斗米道教主張魯降曹，隨之北遷鄴城，漢中數以萬戶徙至長安及三輔。根據《元和郡縣圖志》卷一「三輔武帝太初元年改內史爲京兆尹，後與左馮翊、右扶風謂之三輔，並稱俱在長安城中，又置司隸校尉以總之。光武都洛陽，以關中地置雍州，尋復立三輔。魏分河西爲涼州，分隴右爲秦州，三輔乃舊屬司隸。晉初省司隸，復置雍州……後魏太武破赫連昌，復於長安置雍州。」⁷³ 那麼，五斗米道教主張魯降曹後，數以萬戶的漢中人民遷徙長安及三輔地區是帶著他們的宗教信仰同來，而且也帶著他們的宗教組織同來。關於此點，《大道家令戒》記載：

諸職男女官昔所拜署，今在無幾，自從太和五年(231)以來，諸職各各自置，置不復由吾(五)氣、眞氣、領神選舉。或聽決氣，信內人影夢；或以所奏，或迫不得已。不按舊儀，承信持說，或一治重官，或職治空決，受職者皆濫對天地氣候，理三官文書，事身厚食。⁷⁴

當時道官暑職，不按舊規，各自立治，不通過主管選舉道官，非常混亂，《大道家令戒》云：「諸職自今以後，不得妄暑爲職也，

⁷¹ 《正一法文天師教科戒經》第十四、十五《正統道藏》，頁 571-572。

⁷² 見《三國志》〈張既傳〉(北京：商物印書館，1958)，頁 224-225。

⁷³ 唐·李吉甫：《元和郡縣圖志》(北京：中華書局，1983)，卷上，頁 112。

⁷⁴ 《正一法文天師教科戒經》第十七《正統道藏》，冊 30，頁 573。

復違。吾中傷，勿怨！」⁷⁵ 這樣看來天師道北遷是帶來了他們的宗教信仰和宗教組織的。考察本書的碑刻資料，從造像碑文中眾多的「道士」「男女官」等名單，可以看到北魏時期在雍州一帶的確有不少道教領導階層的人士活動。

北魏時期，在雍州出現了世奉天師道的豪宗大族，如馮翊郡萬年縣的寇氏家族，就是三國時期由漢中徙居長安三輔地區五斗米道的後裔。《魏書·釋老志》云：「世祖時，道士寇謙之，字輔真，南雍州刺史贊之弟。自云寇恂之十三世孫。早好仙道，有絕俗之心，少修長魯之術。」⁷⁶ 《北史·寇贊傳》云：「寇贊，字奉國，上谷人也，因難徙馮翊萬年。父修之，字延期，苻堅東萊太守。贊弟謙。」⁷⁷ 根據陳寅恪先生考證，正是寇氏一族原從張魯治下的漢中徙至馮翊。「張魯之術」為寇氏家傳之學。⁷⁸

自正始二年至神龜年間(505-519)這十四年間，在馮翊萬年曾建造三通道教碑，一通是正始二年〈馮神育道教造像碑〉，這是合邑二百二十人建造的道教碑。碑中題名有「萬年縣寇文安」，可知寇氏一族有參與造像碑的建造活動。另外，〈邑老田青道佛造像碑〉和〈張乾度七十人等道佛造像碑〉兩通碑分別建造於神龜初年和神龜二年，其共同點都是「雙教碑」。從〈張乾度碑〉中題記「雍州馮翊郡萬年縣西鄉人」看，這是由一個鄉的人集體建造的碑（按：「鄉」與「村」都是當時的行政單位）。從〈邑老田青碑〉中題記「減割五家財」也可以看出是由幾個家庭聯合建造的碑。這樣看來，在馮翊郡萬年縣道教的活動主要是以邑為中心。「萬年縣」漢高祖葬太上皇於櫟陽北原，起萬年陵，遂分櫟陽，置萬年縣以為陵邑，北魏如漢制。唐武德元年又改為櫟陽縣。⁷⁹ 櫟陽宗教祭祀活動也是很有傳統的，根據清乾隆年間纂修的《臨潼縣志》云：

⁷⁵ 全上，第十八，頁 573。

⁷⁶ 見《魏書·釋老志》（北京：中華書局，1974），卷 114，頁 3049。

⁷⁷ 見《北史》〈寇贊傳〉（北京：中華書局，1974），卷 27，頁 990。

⁷⁸ 陳寅恪：〈崔浩與寇謙之〉《嶺南學報》第一期，卷 11（1950），頁 113。

⁷⁹ 唐·李吉甫：《元和郡縣圖志》，卷上，頁 27。

史記秦獻公時櫟陽雨金。自以金得瑞，故於此作畦時以祀白帝。……封禪書漢高祖二年，東擊項藉而還入關。問故，秦時上帝祀何帝也？對曰：四帝，有白青黃赤帝之祠。帝曰：吾聞天有五帝而有四，何也？莫知其說。於是帝曰：吾知之矣，乃待我而具五也。乃立黑帝祠，命曰北時。⁸⁰

《臨潼縣志》又云：「翊唐觀在櫟陽鎮栗邑廟，舊圖經觀內昔寇尊師白日上昇。」⁸¹ 從中我們是否可以推測寇謙之在北魏的道教活動是影響了這一地區的信仰文化。

另外，活躍在陝西省周至縣的樓觀道士，據《太平寰宇記》載，盩厔縣有「樓觀，在縣東三十二里，晉惠帝時晉時置其地。舊存尹先生樓，因名樓觀。老子廟，華陽子錄記，秦始皇好神仙，於尹先生樓南，立老子廟，即此也。晉惠帝元康五年，重更修葺，時木萬株，南北連七里，給戶三百供灑掃。」⁸²「給戶三百供灑掃」樓觀道作為一個教團組織，並且得到當時政府的支持。入北魏，魏太武帝亦好道。據〈終南山經壹歷代真仙碑記·尹靈鑒真人〉云：「魏太武遣使致禮，請謁不絕，高人勝士，朝野縉紳，車騎填門，冠蓋溢路。」⁸³ 從這個盛況看，北魏政府對樓觀道的支持與崇奉。又有道士王道義，慕終南尹喜登真所之名，將弟子六、七人來居，與道士尹靈鑒等四十餘人敷弘道化。⁸⁴ 道士王道義自捐己力，令門人購集真經萬餘卷，修觀宇，廣施功德，救濟飢寒，使樓觀道的勢力大興。以本書考察的道教碑中，只有一通碑是出於樓觀台〈道教四面像〉（碑文錄 33），惜文字破損，只留有「道民」字樣。

據《元和郡縣圖志》載：盩厔，「在樓觀，在縣東三十七里。本同康王大夫尹喜宅也。穆王為召幽逸之人，置為道院，相承至

⁸⁰ 見清·史傳遠纂修《臨潼縣志》，頁 232-234。

⁸¹ 全上，頁 241。

⁸² 宋·樂史撰：《太平寰宇記》（台北：文海出版社，1963），冊 1，卷 30，頁 257-258。

⁸³ 見〈終南山經壹歷代真仙碑記〉第十《正統道藏》（台北：新文豐出版公司，1974），冊 32，第十，頁 681。

⁸⁴ 見《道門通教必用集》卷 1，第九《正統道藏》，冊 54，頁 9。

秦、漢，皆有道士居之。晉惠帝時重置，其地舊有尹先生樓，因名樓觀。」⁸⁵ 樓觀臺現在陝西省周至縣。〈九天仙伯文始先生無上真人〉載：「樓觀者，昔周康王大夫關令尹之故宅也，以結草爲樓，觀星望氣，因以名樓觀，此宮觀所自始也。問道授經，大教所由興也。」⁸⁶ 另外，老子出關去西方傳道都與尹喜有關。《史記》載：

老子修道德其學，以自隱無名爲務居周久之，見周之衰，迺遂去至關，關令尹喜曰，子將隱矣彊爲我著書，於是老子迺著書上下篇，言道德五千餘言而去，莫知其所終。⁸⁷

在本書考察的碑中有題到「尹先生、陳文五千」的文字。《廣弘明集》卷十二，釋明決對傅奕廢佛僧事：

張陵客遊蜀土，聞古老相傳云，昔漢高祖應二十四氣，祭二十四山，遂王有天下。陵不度德，遂構此謀。殺牛祭祀二十四所。置以土壇，戴以草屋，稱二十四治。治館之興，始乎此也。二十三所在蜀地；尹喜一所，在於咸陽。⁸⁸

咸陽北魏在雍州。上述的資料有關尹喜或老子與尹喜的記載，在北魏的道教造像記中有所顯示。這樣看來，老子與尹喜以及老子出關西去化胡的傳說在這一地區一直流傳下來。

從上述造像碑的出產地與史料看，北魏的雍州是道教十分活躍的地區，這與其地區的道教發展有關聯。另一重要的因素是天師道徒從漢中遷移長安三輔地區，他們的信仰思想和信仰組織的形式影響了這一地區的宗教活動，以及原本是信奉天師道的豪宗大族，他們與地方政府的良好合作，促進了這一地區的道教發展。

⁸⁵ 《元和郡縣圖志》卷2，頁32。

⁸⁶ 見《終南山經壹歷代真仙碑記》第二《正統道藏》，頁677。

⁸⁷ 司馬遷(撰)：《史記》冊6，卷63（臺灣：中華書局，1970），頁2a-2b。

⁸⁸ 引楊聯陞〈老君音誦誡經校釋〉《中央研究院歷史語言研究所集刊》第二十八，上冊，頁52。

第二節 造像題名和造像供養的組織形式

造像題名之風始於南北朝。現存的一通碑〈魏文朗佛道碑〉建於公元 424 年。此碑現藏於陝西藥王山博物館。其次，是藏於美國芝加哥 The Field Museum 博物館，建造於北魏太和六年(482)的〈道教碑〉。此風一開，陝西關中州郡的不少貴族和平民都仿效之（包括佛教碑）。有的是一家人或一家族人建造的碑，並把家屬的姓名刻在碑的下半部分；有的是幾家人或合邑建造的碑，造像人的姓名也會刻在碑的下半部；有的碑還把造像者的像也刻在姓名旁邊。

根據本書收集的造像題名，主要有二種：第一種是以「邑」或「合宗邑」造像，如〈馮神育道教碑〉、〈邑子六十人道佛碑〉、〈七十人造像碑〉等；第二種是以「一家」或「一族」造像，如〈姚伯多道教碑〉、〈龕像〉、〈劉文朗道教碑〉等。

討論中古時期信仰群體的活動幾乎都是關於佛教方面的。⁸⁹至於道教方面，寧可在〈五斗米道、張魯政權和「社」〉一文中提出：

過去論中國的宗教結社，常從東晉南北朝時期佛教的「邑義」、「法社」開始。現在看來，屬於道教的宗教結社形成在佛教結社之前，而其肇始者則是張魯的五斗米道。⁹⁰

本章就造像題名所見的信仰群體及家族來討論，主要考察兩類造像團體中保留在造像碑上的那些供養人名單。

⁸⁹高雄義堅：〈北魏佛教教團の發達〉《中國佛教史論》（京都：平樂寺書店，1952），頁 1-20。山崎宏：〈隋唐時代に於ける義邑及法社〉《支那中世佛教の展開》（東京：清水書房，1947），頁 675-831。劉淑芬：〈五一六世紀華北鄉村的佛教信仰〉《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 63 本，第 3 分冊(1993)，頁 497-544。侯旭東：《五、六世紀北方民眾佛教信仰》（北京：中國社會科學出版社，1998）。

⁹⁰寧可：〈五斗米道、張魯政權和「社」〉湯一介（編）《中國文化與中國哲學》（1987）（北京：三聯書店，1988），頁 140-165。

（一）道教信仰社群：「邑」、「合宗邑」的組織形式

根據道教造像碑題名，以「邑」為信仰組織形式的主要有〈馮神育道教造像碑〉、〈邑子六十人道佛造像碑〉、〈張乾度七十人等道佛造像碑〉、〈七十人造像碑〉、〈邑老田青道佛造像碑〉、〈正光三年佛道造像碑〉、〈郭法洛造像碑〉、〈邑子等四十五人道佛造像碑〉等九通碑（見表一）。其中有三通碑建造於北魏雍州馮翊郡萬年縣。據《陝西金石志》載：

臨潼新出土石像三區，一為正始二年造，二為神龜二年造，共得二千四百餘字，可謂造像之大觀。是時喪亂既久，士大夫皆好言鬼神、祈禱之事。考其為文類古雅可誦，而書法尤善絕千古……⁹¹

由此看出當時造像的規模、藝術以及書法的精湛。北魏正始二年(505)的〈馮神育道教碑〉(圖 1a、b、c)，參與造像者二百二十人，二十四種姓氏，其中以馮性最多。另外二通碑建造於神龜初年(519)，〈邑老田青道佛造像碑〉供養人題名七十人，十種姓氏。〈張乾度等道佛造像碑〉供養人題名七十人，八種姓氏。從上述碑的題名看，是屬於不同姓氏，在同一區域裡生活的人。〈馮神育碑〉是唯一有「三洞法師」參與造像活動的，僅在這一碑中就出現四位「三洞法師」的稱謂。按照〈三洞修道儀•三洞部道士〉，此是指修洞玄部遷授三洞寶籙二十四階者。⁹² 另外還有道士、邑師、門師、邑政、邑師母、道民、錄生等稱謂（見表一）。「三洞法師」、「道士」、「邑師」的出現，估計邑義的宗教活動除造像外，還舉行齋會、講經等。⁹³ 從碑文「諸邑七世以來，生緣眷屬」可以看出「諸邑」是聯合多個鄉的集體活動。以「邑」的信仰團體因為需要宗教上的實踐，所以需請一位或一位以上的道教領導層人物（如法師、道士），作為其指導者，尊稱為「邑師」或「門師」。

⁹¹ 《陝西金石志》卷 6，頁 17-18。

⁹² 孫夷中：《三洞修道儀•三洞部道士》卷 32《正統道藏》冊 32，頁 166-167。

⁹³ 佐藤智水：〈北魏造像銘考〉《日本中青年學者論中國史》（上海：上海古籍出版社，1995），頁 92-93。

題名中的「門師張明玉」「邑師馮洪標」，其像分別站立在香爐兩側。左側「門師」手持一「帝鐘」，此物為道士作法事中重要法器。《太青玉冊》云：「道家所謂手把帝鐘，擲火萬里，流玲八冲是也。」⁹⁴ 以為具有降神除魔的作用。法師常以單手持此物，有節奏地不停搖動。⁹⁵ 右側「邑師」單手往香爐中擲物，這組圖像展示出儀式活動的片段。在合邑造像碑的題名中常出現「邑正」的銜職。正：政治、政教與「政」通，治也—〈說文通訓定聲〉：「政，假借為正」。⁹⁶ 在這裡的「邑正、邑政」可能是漢代以來領導社事的「里正、父老」，兩晉南北朝時期由於私社發展，主持社事的又被稱作「社正、社老」。在「邑」的宗教組織，除有齋會還誦讀經文，在合邑參與造像的人中，除有銜職為「邑師」、「道士」、「邑正」等，他們是有文化的人外，還有庶民參與，這部分人可能沒有文化或不識字，所以「教化」的稱謂可能是擔任讀經文，並起教化人民的作用。

在〈邑老田青道佛碑〉的題名中出現「壇衛王市世」，中國古代的「壇字」是與祭祀有關的，從造像碑文分析，造像活動中包含對祖先的祭祀。換言之，造像碑本身的功能代替了「壇字」。「壇衛」一職可能與設壇祭祀儀式有關。從碑中題「**減割五家財**」推測是由五個家庭組織的一次宗教活動，所以在《魯迅輯校石刻手稿》中稱此碑為《五家七十人碑》。這次活動的領銜人「邑師王神杰」，其像刻在龕的左側，手持「塵拂」。「塵拂」為道教宮觀和齋醮壇場法器，也是道士女冠供養時必備的。《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》稱「塵拂」「雖非天尊左右急需，亦道士女冠供養切要，並隨時造備，不得闕替。」⁹⁷ 此碑還有三處題名與其它碑不同：在龕左，有一供養人站立，雙手直垂，題名處只有「仙師」二字，並未題名。另兩處是龕下香爐兩側「仙童」的題字，上面三個稱

⁹⁴ 引自《道教大辭典》（北京：華夏出版社，1994），頁145-146。

⁹⁵ 全上。

⁹⁶ 見《中文大辭典》（台北：中華學術社，1985），冊5，頁596。

⁹⁷ 見《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》（造像品）；《正統道藏》（台北：新文峰出版公司，1997），第41冊，頁678-679。

謂中未有供養人的名字，可能是神仙之名，《魏書•釋老志》載：

興乃入第三正重石室而卒。謙之躬自沐浴，明日中，有叩石室者，謙之出現，見兩童子，一持法服，一持鉢及錫杖。謙之引入，至興尸所，興欬然而起，著衣持鉢、執杖而去……始知謙之精誠遠通，興乃仙者謫滿而去。⁹⁸

筆者推測，碑中二「仙童」可能是護興而去的兩童子，成公興乃是碑中所題的「仙師」。

此外，在合邑造像中，供養人題名前常以「錄生」稱謂出現。在〈洞玄靈寶三洞奉道科戒營始〉「錄生」下注：「十歲以上受三將軍符籙，十將軍符籙三歸五戒，得加此號」。〈三洞修道儀•初入道儀〉曰：「凡初欲學道，男七歲，號錄生弟子。」在道教徒裡稱學道的七歲男童為「錄生弟子」。⁹⁹

從表一統計看在七通碑的題名前 有「但官」、「彈官」二字，「但」與「彈」通—《說文通訓定聲》：「但，假借為彈。」¹⁰⁰「彈」「單」「憚」是「社」的別稱。東漢有地方官為百姓組成「正彈」其職是管理地方更役並募錢，造像記中的「彈（但）官」之職可能是由「正憚」發展來的。另外，「監齋」一職在本書考察的碑中只出現在〈龐雙道佛碑〉中。〈龐雙碑〉除有「監齋」一職外，還有「侍香」、「侍經」等職。「香火」一職可能與「侍香」作用相同——在〈要修科儀•戒律鈔〉引〈敷齋威儀〉云：「侍香其職也，炎爐肅整，芳馨恆然，使畢夜煙流。」¹⁰¹ 陶弘景《登真隱訣》曰：「香者，天真用茲以通感也，地祇緣斯達言，是以所念存注，必燒之於左右，特別是以此煙能照玄達意。」¹⁰²

⁹⁸ 《魏書•釋老志》，頁 3050。

⁹⁹ 《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷 5《正統道藏》冊 41。孫夷中《三洞修道儀•初入道儀》卷 32《正統道藏》冊 32，頁 166-167。

¹⁰⁰ 見《中文大辭典》，冊 1，頁 912。

¹⁰¹ 見《要修科儀戒律鈔》卷 8〈侍香鈔〉《正統道藏》冊 11，頁 875。

¹⁰² 全上，頁 876。

其中「典錄」的稱謂也許是道教主典諸記錄之職，〈說文通訓定聲〉「錄，暇借爲衆。按，今鈔錄字」，早期道教按男女信徒功績分二十四執事職名，其中有「典氣職」，就是主典諸職的。¹⁰³這裡的「典錄」可能比「典氣職」的執事範圍要廣，包括主典和記錄事宜。

在本書考察的「合邑」造像碑中，有五通碑題名前記有「平望」二字，在〈龐雙碑〉題名前特別強調「平望社豪」。馬長壽先生在討論關中渭北羌民與諸族融合中提出：「渭北羌族的上層人物，從前的活動多限於在渭北各地，以「民望土豪」出現於各個朝代。」¹⁰⁴在造像碑中出現的「平望」、「平望社豪」是否屬於羌族並非重要，主要是透過馬長壽的研究，推測在北魏雍州一帶出現的「平望」、「平望社豪」，可能就是當時關中各部族酋長一類的上層人物。

另外在「雙教碑」題名前也有「佛弟子」、「典座」、「唯那」的稱謂。這說明信仰佛教的人與道教信仰人共同參與道教活動和儀式活動。

從上述供養人題名前的稱謂看，北魏期間，雍州及周邊地區「合邑、合宗邑」的道教造像活動，是一個有組織有系統的宗教社群。供養人名前的稱謂代表他在這個宗教社群中的職位，這個職位是按照一定的等級設制的。供養人中除有「道士」外，幾乎每一通合邑碑中都有「邑師」一職的出現，「邑師」可能與道教齋官中的「法師」相類似。在早期天師道與靈寶經的齋官職中有「法師」、「都講」、「監齋」、「侍經」、「侍香」等職，這說明道教齋醮等宗教活動的規範化。¹⁰⁵供養人題名前的職稱也反映了道教齋官制度在宗教社群活動中的實施。

¹⁰³ 見《道教大辭典》，頁 644。

¹⁰⁴ 馬長壽：《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》（北京：中華書局，1985），頁 82。

¹⁰⁵ 王承文：〈古靈寶經的齋官制度與天師道及佛教的關聯〉《敦煌吐魯番研究》卷 6（2002），頁 55-80。

從造像碑題名中的資料看，地方政府直接參與宗教活動。在〈錡雙胡碑〉中有「富平令王承祖」的題名，並有其像刻在旁邊。¹⁰⁶〈邑子六十人碑〉刻有「輔國將軍武都太守李元安」，李元安不僅是郡太守，也是此宗教團體中的「邑師」。〈龐雙碑〉是合宗邑的宗教社群，在龐氏的成員中有多位題名為「板假京兆太守」、「板假牽安太守」、「板假陰槃令」等。「板」又作「板職」，《魏書》載：熙平二年「詔京尹所統，百年以上賜大郡板，九十以上賜小郡板。」¹⁰⁷北魏時，京兆府對地方高齡父老行板授。經板授者可在社會上享有郡守一級的政治榮譽。從題名「平望社豪」可知，參與造像活動的龐氏宗族是一大姓豪族，並有一定的政治地位。地方政府的參與並直接領導地方的宗教活動，以及大姓豪族的參與也會影響到地方的宗教文化活動。

（二）道教信仰社群：「家」的組織形式

北魏的家屬造像碑銘導源於始光元年的〈魏文朗佛道碑〉，在碑陽龕下面羅列了魏文朗的父母、妻兒、孫女和魏姓的家屬成員。其次是藏於美國芝加哥 The Field Museum 的，碑銘為〈太和六年道教碑〉，題名為「張道君為□□□□」的字樣。這一風氣一直為關中諸部族的家屬造像所繼承。

本書考察的家屬造像碑有二十一通，在這二十一通中有聯合兄弟、父叔共同建造的碑，有小家庭、父母、兒媳女共同建造的碑。

¹⁰⁶關於「富平令王承祖」的題名，侯旭東在他的《五、六世紀北方民衆佛教信仰》書中提出：「縣令均斷不可為造像成員，應為百姓向父母官獻媚之表現。」筆者認為縣令王承祖曾兩次參與造像活動，一次為神龜三年 520，一次為正光二年 521，而這兩次的造像活動都是錡氏兄弟領導的，從「州都平望五郡宗主像主錡麻仁」，錡麻仁之兄「錡文慶五郡宗主」看錡氏家族在雍州為豪強大族，當時的地方政府為州、郡、縣，縣為最基層的行政單位，地方的豪強大族是地方官實施政策最需依靠的一族人，縣令的參與說明其本身是信奉道教的。

¹⁰⁷《魏書》冊 1，卷 9，頁 225。

其中〈姚伯多道教碑〉是姚伯多聯合兄弟建造的碑，四面刻有發願文，碑左及右上部刻有供養人名和像。左面爲供養人，願文題「今伯多父母、兄弟妻息大小，封心同信，尊道為主。」且姚伯多名前題有「道民」，這說明姚氏家族是信奉道教的。右面爲女供養人。碑陰願文主要記造像者姚伯多世系諸事。碑有風化。文字多有難通之處。題字爲：

遷民北地望□(下泐)□萬代修人順德名顯竹素始祖(下泐)
元年拜爲皇越大將軍雍州刺史司徒公姚和、留時鎮南大將軍
□□□□石、留時大中大夫江夏太守姚□石、□使部
尚書冠軍將軍上谷太守姚銓蔭、姚時四(?)縣都盟統晉陽保
(堡)主回州令祖姚(下泐)魏□□中大夫□□北地□□□姚
(下泐)。

所出人名姚和見於史傳，北魏肅宗時爲刺史別駕。¹⁰⁸其餘人名均不見於史傳。考〈姚伯多碑〉爲北地郡，並有「則君臨萬國，遷居北地。」姚氏何時遷來北地不知。但從上文看，姚伯多家屬是信奉道教的。姚伯多自稱「道民姚伯多」並有「道士」姚文遷。從姚氏世系的官職看，姚氏家族爲一大族。

另一世系有官職的碑〈錡麻仁道教碑〉、〈樊奴子佛道碑〉、〈錡麻仁碑〉碑左爲錡麻仁世系諸事，題字爲：

曾祖錡更(?)府世東征軍主。祖錡先素，世東征八統軍、父錡元伯，曾祖錡更(?)府世東征軍主。祖錡先素，世東征八統軍、父錡元伯，皇帝西巡華山太守。錡丞(?), 西征軍主。錡荆周，□□軍主縣功曹。(上泐) □□州郡令。西征征虜本□曹參軍□。錡眾舉，皇帝西巡貢士板。錡道興，縣主簿。錡平洛軍主。錡道回縣主簿。錡道□軍主□功曹。(上泐)涼□都錄事參軍。錡道僖統府錄事。

所出人名均不見於史傳。碑陽龕兩側題名爲「富平令王承祖」、「籍師錡石生」。縣令王承祖曾兩次參與造像活動，另一次是

¹⁰⁸ 《魏書》冊2，卷26，頁658。

神龜二年(520)，在邑師錡雙胡領導下的合邑造像。錡雙胡之名見於〈錡麻仁碑〉為「弟錡雙胡」，錡麻仁題名為「**州都平望五郡宗主像主錡麻仁**」。錡麻仁之兄「錡文慶五郡宗主」。「宗主」北魏前期的地方基層組織，十六國時，黃河流域戰爭頻繁，各地豪強多聚族擁兵，據塢壁以自守。《魏書》載「舊無三長立宗主督護，所以民多隱冒，五十、三十家方為一戶，沖以三正治民，所由來遠，於是創三長之治而上之。」¹⁰⁹ 北魏建立政權後，承認這類組織，並任命豪強為宗主以督護百姓。孝文帝時改行三長制。錡麻仁、錡文慶為「五郡宗主」，當時北魏雍州領郡五。五郡為京兆、馮翊、扶風、咸陽、北地。¹¹⁰ 可見錡氏家族在雍州為豪強大族。從錡氏的官職看，錡麻仁的兩個侄子擔任縣主簿，掌管文簿及內閣之事。身為縣令的王承祖不會不與這樣一個豪宗大族建立他的人事網絡關係。也可以推測縣令王承祖與錡氏家族一樣是信奉道教的。

在〈樊奴子佛道碑〉中，樊奴子自稱「道民樊奴子」、「佛弟子樊奴子」、「督都樊奴子」。從信仰看，樊奴子信奉道教與佛教。他的官職是督都，州郡的軍事長官。樊氏的其它成員有統軍、將軍、軍主。但人名均不見於史傳。從人名的官職看，樊氏兄弟是武官。樊氏家族題名有「比丘」、「沙彌僧」。這說明樊奴子家庭眷屬中有道教徒，也有佛教徒。

在一個家庭眷屬中即有佛教信仰，也有道教信仰的碑是〈朱奇兄弟佛道碑〉。此碑是朱奇兄弟三人及眷屬為父母建造的碑。題名為「**佛像主十二姓都□□□除谷太堡主假撫軍將軍，北華山太守朱奇，造像主奉朝請寧時朱安興，弟山埠供養佛時，帳內都督朱山埠**。」從上面文字看，三兄弟為：北華山太守朱奇、奉朝請朱安興、帳內都督朱山埠。兄弟三人之名，只有朱安興見於史傳——《魏書》載：「和平元年……十有一月，詔散騎侍郎盧安度、員外郎朱安興使於劉駿。」¹¹¹ 和平元年(460)朱安興為員外郎出使南朝

¹⁰⁹ 《魏書·李沖傳》冊4，卷53，頁1180。

¹¹⁰ 《魏書·地形志》冊7，頁2607-2608。

¹¹¹ 《魏書》冊1，卷4下，頁118-119。

宋。碑文載「奉朝請」——《魏書·官氏志》言「奉朝請」爲六品官。¹¹²在南朝，北魏時皆爲散官。碑文題「造像主奉朝請寧時朱安興」，在其題名旁的雕像爲道教像。這說明朱安興是信奉道教的。兄弟三人的信仰不同。不僅反映在他們的題名中，同時雕像中也十分清楚的區分出來。

〈劉文朗道教碑〉碑陽題名是劉文朗聯合兄弟一家的造像。題名有「門師劉萬□」、「道士姚文殊」、「道士劉道回」稱謂。碑右爲劉文朗亡祖父母的題名。從「門師」推測，這是入了道籍的家屬造像碑，在家屬成員中有多個道教宗教職業者「道士」。

題名前銜職「男官」、「女官」者有兩通碑。藏於美國芝加哥 The Field Museum 的〈石造道教兩面像〉，碑陽及碑陰上的文字不清。碑左願文題名爲「孝付生，男官付溶」。另一碑〈王阿善道教碑〉，題名爲「女官王阿善」。「孝」在中國傳統社會中是彰表行孝卓著者的。「男官」、「女官」即「男道士」、「女道士」。《玄都律文·制度律》曰：

律曰，制道士、女官、道民、籙生，百姓所奉屬師者父亡子繼，兄歿弟紹，非嫡不得繼……。

律曰，制男官、女官主者，領戶治位，皆有科次品號，若是甲治受所領民租米百斛，七十斛納治牛用，折三十斛傳天師治。若二百斛皆當諸本治施設，若去本治三百里以外聽於家設，不如法罰筭三紀。¹¹³

早期五斗米道創立二十四治，爲其教務活動中心。二十四治有品級之別。「男官」、「女官」需嚴格遵守其制度。碑文中的「男官」、「女官」表明五斗米道的信徒在三輔地區的活動。

〈吳櫟兄弟道教碑〉是吳櫟聯合兄弟父叔建造的碑。題名前有「門師吳□□」，吳櫟自稱爲「道民」，從願文「是故神先（仙）因方設教，留經出法傳，令後人仰尋，法習苦聖至中，妙以施食為止。張君尹生因精成顯蹟。」「神先（仙）因方設教，留經出法

¹¹² 《魏書·官氏志》冊7，卷113，頁2987。

¹¹³ 《玄都律文·制度律》第十一《正統道藏》，頁305-308。

傳」應該是〈終南山洗經臺歷代真仙碑記〉中老君出關時「年十二月，邀迎老君至終南本第齋戒問道，復請著書，以惠後世，老君乃述道德五千言以授之，並授三一內修之道及西昇之訣。」¹¹⁴ 碑文中「張君」應指五斗米道教主張道陵，「尹生」指樓觀道派教主尹喜。提到這兩個名字的還有一通碑是藏於美國芝加哥The Field Museum的〈道教龕像〉，這是馮姓一家的造像碑。題名有「道民馮家歡一心供養」。碑陽題名有兩位「門師」為范姓，刻有「尹先生」「張陵先生」，可以推測，五斗米道信徒遷入三輔之後的影響，以及本地樓觀道派的活動。

〈張相隊造天尊像〉是張相隊合家眷屬的造像碑，題名為「道士張相隊」。

從以上家屬造道教像題名看，有道教教團的領導者「道士」、「男官」、「女官」。他們領導自家眷屬造道教像。也出現大族士豪領導家庭眷屬造道教像，另外還有造像者的世系成員或造像者本人曾出任國家政府的軍事要領。

第三節 造像發願文的內容

發願文記述了造像者的願望與追求，展示了信仰的部分內涵及宗教儀式活動的片段。願文長短不一，長者千字，短者寥寥數語，但都具備一定的格式。願文的內容主要有以下幾點：(1) 造像日期；(2) 造像主的姓名；(3) 發願對象與祈願內容；(4) 造像目的等。除上述格式外，有些較長篇的願文用美文贊美道教的教義。

發願對象所涉及的範圍主要是兩個方面。一是造像者為自家人的福祉祈願，一是造像者為皇帝陛下祈願。漢魏以來人們對家和家族的認同與高度重視，似乎已構成文化價值體系的一個傳統。¹¹⁵ 在北魏的關中地區，部分以家庭為中心從事造像活動，並

¹¹⁴ 《終南山洗經臺歷代真仙碑記》《正統道藏》，頁 676。

¹¹⁵ 盧建榮：〈從造像銘記論五至六世紀北朝鄉民社會意識〉《歷史學報》

發願造福自己的家庭眷屬，如：

〈魏文朗佛道碑〉：「年疾每過自然，子孫冒狀，所願從心，眷屬大小，一切如是因緣。」；

〈楊縵黑道教碑〉：「願眷屬大小，龍花三會，道□物平，衣食自然，所願如意。」；

〈張相隊造天尊碑〉：「相為眷屬造天尊一區，願大小□從心。」

上述的願文中，造像者祈願一家大小可以得到神的保佑。造像碑所羅列的供養人名單，基本上是一個家庭（父母、兒女）。他們希望透過造像供養以求福祐。

在造像活動中，除上述關注自己家庭的幸福，為自己家的眷屬大小祈福外，更多的造像碑中，在關注自己家人的福祉同時也關注到皇帝國家的命運，關注自己宗教社群人的命運，關注同一宗族群體裡其它成員的命運。余英時在討論〈漢代循吏與文化傳播〉中提出：「兩漢以來地方官的政績之一是教化地方群眾，將大傳統的文化內涵滲透入小傳統中去，於是乎，統治階級所倡導的忠孝德目逐漸在民間社會流佈。」¹¹⁶ 漢魏之際，社會中到底有多少人信守「忠」的政治倫理，非本書所能解決的。可是，保留在此一時期道教碑的文字資料中，提供給我們一個探討的空間。道教信眾們透過造像發願所展示的對家眷大小及家族以外社會及國家的關懷。除地方政府將大傳統文化滲透入小傳統中去的因素外，是否道教的教義、儀式方面也是促成此風氣的內部因素，這正是筆者關注的問題（此問題在第三章作討論）。在這裡本章節先對發願文的形式作一考察，其次考察造像的記年與道教齋會。造像發願針對什麼樣的人？人們透過造像祈願得到什麼。最後考察B型造像發願部分所見信眾對道教教義的認識。

第 23 期(1995)，頁 101。

¹¹⁶ 余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經，1987），頁 167-170。

(一) 發願文的形式

發願文一般來講是篆刻在碑面的下方或篆刻在碑的側面，發願文的文字有長有短，內容、形式完全一致的發願文及其罕見。儘管如此，發願文還是表現出一定的格式。佐藤智水將造像記分為A、B兩種形式。¹¹⁷ 筆者在佐藤氏分類的基礎上結合本書發願文的內容作一分析。大部分造像發願文的結構與A、B兩例相仿，只是結構的次序上顛倒或少一點。以A型和B型看，A型結構的碑為十三通碑；B型結構的碑為十七通碑。這樣看來，陝西中部在北魏時期是流行這兩類形式的發願文，只是有些紀年放在發願文的最後。發動造像的人若是題名前有「邑師」、「門師」、「道士」、「女官」、「男官」、「道民」稱謂，這可能是入了道門的信徒；若是題名前為「邑子」的，可能是在家的俗人信徒。

A 型例：〈石造道教兩面像〉

¹ 大代太和二十三年歲次己卯五月丁丑朔	1
造像紀年	
十六日辰， ² 咸陽郡石安縣五?鄉， ³ 孝傳	2
造像地點	
生男官傅溶? ⁴ 造石像一區， ⁵ 我過去師教	3
造像者身份	
父，為所生父母， ⁶ 龍花初會願在先首恩。	4
尊像	5
奉為	6
願目	

B 型例：〈張安世道佛造像碑〉

¹ 神龜□□□□□乙未八月己亥□□□癸巳，	1
造像紀年	
² 為皇帝陛下，七世父母，所生父母，一切	2
奉為	

¹¹⁷佐藤智水：〈北朝造像銘考〉，頁 59-63。

眾生告訖。³夫大聖幽嚴，以虛寂為旨，生造像意義

我萬物，功不在己，纖莫通微，咸無不周，大聖如味，而研之者明。至言若訥，尋之者辯。當今皇帝御世，萬邦斯順，善化垂範，群迷心返。伏聞一念之善，獲無盡之功，一米投廚，致恒沙之果，⁴是以張安世體識虛造像者身份

空，識真王法，減割家珍，張安世人身⁵造尊像

石像一區，⁶上願帝主康寧，柞定無窮，若發願目的

洛三徒，不逕八難。下願張安世人身家眷，合無大小，無病少痛，延年益壽，宅舍全剛，來財宜實，用之無盡，所願從心。

一直以來有研究者認為造像記是一種公式化的句子，沒有多少史料價值。也有研究者利用其中某句與史實對照研究。在本書考察的發願文中，常有非常相似的詞語出現，而且也有一種比較固定的模式。但完全雷同的發願文非常之少。根據考察的結果，只有景明元年(500)的兩碑相似，一是〈楊阿紹道教碑〉：

景明元年八月十八日歲次庚辰朔，北地郡富平縣楊阿紹為國主，為七世以來所生父母，造石像一區，願眷屬大小，龍花三會，道整物丰，衣食自然，所願如意。楊阿紹、妻姜小姬、息文要、妻王阿雙、息女阿勝、息文熾、妻張買女、息文好、息文安、妻王樂、妹(妹)阿豐。

一是〈楊縵黑道教碑〉：

景明元年八月三十日，北地郡富平縣楊縵黑為父造石像一區，願眷屬大小，□花三會，道□物平，衣食自然，所願如意，父楊□慶作玉像，作□□作子□宋主□□后作(下泐)楊縵黑、妻王白□、妻男公，楊小黑、妻王魯女、妻

李□，息長生、息女鳳星、息□生、息女□□、息□□、
息女清□、息道成、息女阿□、息阿因、息道生。

兩碑均在景明元年八月同出北地郡富平縣。只是在奉爲一處兩碑有別——「楊阿紹爲國主，爲七世以來所生父母」；「楊縵黑爲父」。這可能是楊家的兩弟兄各自帶領家屬的造像碑。雖然奉爲不一樣，但發願的目的完全一樣。在發願文的後面是各自家屬的題名。這說明儘管有非常相似的願文，但造像主還是考慮了各自的需求。

B 型造像發願的特點是在文章的開頭或者是文章的中部用「夫大道幽玄」、「夫幽玄寂」等以「夫」開頭的表達方式，主要是表達道教精微玄妙的道理。

（二）造像紀年

在本書考察的四十六通碑中，由於部分碑石破損，可以辨認日期者有二十五通：

〈龕像〉：「北魏太和十四年歲次庚□九月四造」

〈姚伯多道教碑〉：「大代太和廿年歲在丙子九月辛酉朔四日甲子」

〈馮神育道教碑〉：「大代正始二年秋九月己朔廿六日甲午」

〈邑子六十人道佛造像碑〉：「熙平二年歲次丁酉五月□」

〈張乾度七十人等道佛碑〉：「大代神龜二年歲次己亥十月十四日
庚申」

〈邑老田青道佛碑〉：「大代神龜初年七月戊寅朔廿日至申」

〈朱奇兄弟佛道碑〉：「延昌元年七月十五日」

〈張相隊造天尊像〉：「延昌二年歲在癸巳五月七卯朔廿九癸□」

〈仇臣生造像碑〉：「正光五年歲次甲辰七月己酉十五日癸亥」

〈王阿善道教碑〉：「隆緒元年十一月二十五日」

〈張亂國道教碑〉：「延昌三年三月七日」

〈師錄生佛道碑〉：「呂以大魏正光四年歲次癸卯七月乙酉廿六日
庚戌」

〈永安三年道教碑〉：「永安二年十一月十□□」

從上述的資料看，造像碑的落成日期主要是在三月、五月、七月、九月、十一月。其中有一碑是在十月十四日落成。〈猶龍傳〉卷五〈度漢天師〉引〈指要妙經〉云：

正月、三月、五月、七月、九月、十一月者，歲六齋也。上三天令天帝太一使者與三官司察天下人之禍福。若能修此六大齋，令除十苦，得免厄，會朝拜太上，可得長生矣。¹¹⁸

〈要修科儀戒律鈔〉卷八〈齋月鈔〉引〈旨教經〉云：「此六齋月上三天令天帝太一使者，司察天下人過失。此日能齋，令除十苦，拜謁太上。」¹¹⁹ 十月十四日〈張乾度七十人等道佛碑〉可能與道教的三會日有關。〈指要妙經〉曰：

又三會日以正月七日名舉遷賞會，七月七日名慶生中會，十月五(原為十五)日名建功大會。此三會之日三官考檄功過，受符籙契令徑法者，宜依日齋戒，呈章賞會以所量福。¹²⁰

三會之日即三官來會之日。在這三個重要的節日裡，應舊教會設廚。但是依照〈玄都律文〉往往要百姓供廚：「男官女官主者，三會之日所以供廚，使佈散粗米，而比者衆官令使百姓以供會。」¹²¹ 這就是碑文記載的「各自竭家珍」、「減割五家財」、「減割家珍」、「舍己名珍」、割家珍以織募通徹」、「竭家所珍」，以及〈張安世碑〉「一米投廚，致恆沙之果」，所以「供廚」以成為當時信道者積功累德的善事。「唯合登群生」和「托功入瑑籍」，道教要求奉道者入戶籍。〈陸先生道門科略〉云：「入道之家皆應編戶著籍，一年三會，合定戶籍人口，落死上生，繳納命信。」¹²² 道師向天曹啓告祈請天神保佑，道民家宅安全，攘災卻禍。所以編戶籍是道教對道民的要求。

¹¹⁸ 《猶龍傳》卷5《正統道藏》冊30，頁243-244。

¹¹⁹ 《要修科儀戒律鈔》卷8《正統道藏》冊11，頁784。

¹²⁰ 《猶龍傳》卷5，〈度漢天師〉，頁244。

¹²¹ 《玄都律文》卷12，《正統道藏》冊5，頁305。

¹²² 《陸先生道門科略》卷2，《正統道藏》冊41，頁728。

北魏神龜初年(518)七月七日〈邑老田青碑〉云：「開光七十人」。這是造像碑落成之日舉行的開光儀式。開光儀式並不是在廟宇裡舉行，而是在碑文記載的「輟收路首邊」舉行，是指造像碑放在大路的要衝之地。「南俠大衢道¹²³，北托白□源¹²⁴，西據蜺蛇四¹²⁵，東有達通千¹²⁶。」意思是說：南面有一條趾路；北靠白鹿源；西面盤踞著四條彎曲的河流；東面通往繁茂碧綠的叢林。所以造像碑是座落在這樣東西南北的中間，好似三代時期的「廟」的模式——「廟」總是集合性的宗教中心，建築於城內，實際上形成了城市中心。¹²⁷ 另一通四月八日〈錡雙胡碑〉云：「安虛路沖，高平顯唱，討邑恭養，隨時不闕。」這也是座落在路沖，並要求邑子供養。故此我們推測造像碑落成之後是有儀式活動的。

(三) 發願對象與發願目的

本書考察的四十六通碑，其中十二通碑，碑面文字損壞，無法見其全貌。三十四通碑中，有五通碑發願的範圍是七世父母、所生父母、眷屬太子等。這些只是針對造像者的直系祖先或家庭成員，並未擴及師徒、國家一類。二十九通碑發願的範圍是跨越了上「家」的範圍。發願的目的是為了居家、合邑乃至國家的利益。

中國古代宗教信仰中最根本而持久的目標，是如何得到個人和家族的福祉。¹²⁸ 這種傳統的家族主義，在北朝興盛的造像碑中，已跨越了血緣關係，而達至為師徒、國家一體的福祉。這一

¹²³ 「衢道」，趾路也。

¹²⁴ 「白□源」：「源」是水流起頭的地方；「白□源」可能是《太平寰宇記》中指的「白鹿源」。

¹²⁵ 「蜺蛇」同「委蛇」。《說文》：「委蛇，邪行去也。」

¹²⁶ 「通千」：《文選·宋玉·高唐》「仰視山巔，肅何千千。」善注：「千，芊古字通」。

¹²⁷ 巫鴻：〈從廟至墓——中國古代美術發展中的一個關鍵問題〉《慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集》（北京：文物出版社，1989），頁98-110。

¹²⁸ 蒲慕州：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（台北：允晨文化實業，1995），頁16。

發展變化的因素為何，筆者將在後文探討，在這裡先考察奉為和願目的內容。

(1) 奉為

發願文中常有「為……」的句子。偶爾也有奉為與願目放在一起，如〈馮神育碑〉、〈焦采道教碑〉、〈王阿善道教碑〉，像〈焦采道教碑〉：「上願皇帝萬壽、臣宰□福、下願家給□□、歲執年豐、一切眾生□受福」，這是奉為與願目放在一起的句式。據此可知，奉為不限於一個；常有多個奉為。下表列舉了經常出現的奉為：

表一 a

奉為	次數
七世父母（七祖）	11
皇帝（二聖）	11
所生父母/亡父母	11
眷屬/合家/男女	9
歷劫先師	4
一切眾生	1
州郡令長	1

從這個表的統計看，有四項出現的次數較多。在這四項中，其中三項都與親人有關，另外一項是對皇帝的奉為。茲對以下的奉為作一考察。

(a) 七世父母

在用語上除七世父母外，還有七祖眷屬。願文中常有三宗五祖、七世父母，是說七世之祖父母。然與佛家之「七世父母」指七生七世之父母者不同。¹²⁹〈赤松子章曆〉卷三：「臣等七世以來上及七祖父母」¹³⁰ 可能是廣義上所理解的代代祖先。

¹²⁹楊聯陞：〈老君音誦誡經校釋〉，頁 47。

¹³⁰見《赤松子章曆》卷 3《正統道藏》冊 18，頁 685。

這是符合中國祖靈崇拜的傳統。古代的人認為死去的親人靈魂不滅，可以保護子孫，令子孫得福。又因為祖先在世時開闢基業，使子孫安享福利，因而被子孫當作英雄敬仰。¹³¹ 由祖先崇拜所展示的孝的行為就是祭祀。七世父母在造像中供奉是包含了祖靈崇拜、祭祀祖先的意思。

(b) 所生父母

在這類奉為中包括亡父母。筆者推測這裡的所生父母，多數是針對亡故的父母，是對近親的祭祀。

(c) 皇帝

這類的奉為有皇帝陛下、帝主、國主。禮拜道像，為祖先和亡父母祈禱福佑，為合家眷屬祝平安，與為皇帝陛下祈禱之間本應是有很大的區別。作為中國傳統家的信仰觀念，在北魏的道教造像碑中已經與皇帝崇拜的信仰相同看待。對皇帝的供奉已滲透到信眾的道教信仰中。

(d) 合家眷屬

在用語上有「為眷屬」、「為眷屬大小」、「因緣眷屬」。另外，《魏文朗碑》為男女。也放在眷屬的奉為中，這一奉為在表一 a 的統計中，排列第四。

(e) 歷劫先師

在奉為的用語上是固定的，指先亡的師教父。這類奉為是發生在合邑造像或大的家族聯合的造像中。從家族的角度看，這個家族可能是信奉道教的世家。「歷劫先師」的奉為在佐藤智水的《北朝造像銘考》中，未有出現在同時期的佛教碑中。

(f) 一切眾生、州郡令長

這兩項的奉為出現非常少。通常會出現在祝願裡也就是在願目中。

¹³¹ 馮爾康：《中國古代宗族與祠堂》（台北：商務印書館，1998），頁 67。

根據以上的統計，為七世父母、為所生父母、為皇帝陛下和為合家眷屬的奉為頻繁出現。以上面的四項，三項都與親人的供奉有關。這樣看來，在北魏的道教造像活動最主要的為親人，保留了古代中國對家的福祉關懷的信仰傳統。

(2) 願目

發願的目的或者祈願的內容非常之廣，僅在一通碑中就有幾項願目，這些願目的表達是反映了當時人們透過造像得到神的護佑。下面對一些重要的願目做一整理。

如太和廿年九月四日〈姚伯多碑〉云：

願故主國王以□□物，數教□□，休問遠彰，邊夷賓伏，炎害自罷，德流兆庶，善瑞榛祥，民樂貞信，臣節忠良，道協靈應，族延未央，以道為基，與仙相望，願道民姚伯多，三宗五祖，七世父母，前亡後死(化)眷屬，若在三徒(塗)，速得能脫，得遠離囚徒幽執之苦，上升南宮神鄉之土，若更下生，侯王為父……

願造功者就，修德者成，殖果有因，因中果生，信者□□，從明至明。福來照果，果以瓊榮，虛中游翺，梵音希省。神仙為友，歷觀王京，舍俗就道，貴在心精。願星宿群僚牧守令長，以德導民，六條眾備，處物理均，善教既舒，民樂仰遵，邑景寧太，雅詠日新，道能濟物，信與宜純，恒恒原隰，仁義可親。

「七祖眷屬」指七生七世之眷屬。《老君音誦誡經》云：「復上香願言某乙三宗五祖、七世父母、前亡後死，免離苦難，得在安樂之處。」¹³²「南宮」本是上天神仙居處；「若更下生，侯王為父」——〈三洞珠囊〉卷九〈文始先生天上真人關令內傳〉云：「問道士道法何為最貴？答以，可從生天，可從生侯王家。」¹³³姚伯多希望若家眷死者不能升天成仙，也應轉世降生於侯王之家。這是姚伯

¹³² 《老君音誦誡經》卷 11《正統道藏》冊 30，頁 537。

¹³³ 《三洞珠囊》卷 9《續修四庫全書》子部•宗教類(1297)，頁 672-673。

多對祖先、眷屬發願的目的。而發願的範圍跨越了血緣關係。上為帝王國主，下為七祖眷屬，再願星宿群僚、牧守令長。姚伯多希望地方政府以德治民，眾臣僚胸存韜略，以善教化人民安樂仰遵，社會太平。像這種跨越血緣關係的發願，普遍存在於北魏的道教造像碑中，如神龜初年七月七日〈邑老田青碑〉云：

願見太上君，邑子茲茂盛，師徒善延年，同疇照劫壽，練質願更仙。皇帝統無窮，國興身長存。□□□平治，世世出明賢，鎮主王守令等，同享受自然，有願天必從，生死斯蒙息。

發願由邑子至師徒，由皇帝至國家再至鎮主令長的地方政府，他們希望借助道教的神來福佑家人和國家。

另一通神龜二年十月十四日〈張乾度碑〉云：「上願皇帝陛下，牧守令長願保，下為七世父母、所生父母，常在太上左右」。發願範圍從皇帝至地方政府，從七祖父到所生父母，希望透過造像，常隨太上老君左右。這也是一種借助道教神祇保佑皇祚和家福。

正始二年九月廿九日〈馮神育碑〉云：

願帝王熙隆，百姓恭肅，祚延無窮，尊師崇業，諸邑七世以來，生緣眷屬，住居常樂恆在，願願從心。

從上文「諸邑」字樣，可知是指多個村邑。發願的範圍由帝王至百姓。希望皇帝盛隆老百姓恭順。尊敬師長，崇奉道業。諸邑家眷之死者與生者，居住神仙樂土。這也是強調透過造像升往仙界。〈吳欒兄弟碑〉云：

上願聖皇聖母，祚弘延康，陰陽為之調順，群方歸仰，五穀孰成，人民安樂。中願國臣輔佐，州郡令長，治化安寧。下願欒家大小，七世□□□□，因緣眷屬，秉此福德，拾身壽身，值正聞法，依食自然，願願從意，常與善具。

「聖皇聖母」是指北魏時期的胡太后和孝明帝。¹³⁴ 上述的願文，首先發願的對象是皇帝皇后，希望他們福佑延康，萬物方能調順，萬邦敬仰。中願地方政府，希望他們管理地方太平安定。下願吳欒兄弟一家大小及死去祖先，借此修造功德，延年長壽，修道成正法與善結緣。

神龜年間造〈張安世道佛碑〉發願目的：

上願帝主康寧，祚定無窮，若洛三徒(涂)，不逕八難。下願張安世人身家眷屬，合家大小，無病少痛，延年益壽，宅舍金剛，來財宜實，用之無盡，所願從心。

「若洛三徒，不逕八難」和〈姚伯多碑〉「若在三涂，速得解脫，得遠離囚徒幽執之苦」，三涂五苦合為八難，「三涂」、「五苦」為仙道禁忌。《元始無量度人上品妙經四注》卷二：「請滅三惡，斬絕地根」，原注：「三惡，三涂也。第一色欲，第二愛欲，第三貪欲。」¹³⁵《皇經集注》卷八〈護持品一章〉：「三涂五苦，咸得消滅。」注：「五苦，色累苦心，愛累苦神，貪累苦形，身累苦魂，華境苦精。」¹³⁶ 三涂、五苦是謂仙道修煉之禁忌。

上述的發願目的是非常廣泛的，其中也有一些簡單的願目希望透過造像保佑合家大小可以與神仙相遇。如：太和二十三年(499)男官傅溶造像碑「龍花初會願在先首恩」。景明元年楊阿紹造像碑「願眷屬大小，龍花三會，道整物丰，衣食自然，所願如意。」。隆緒元年王阿善造像碑「願母子長為善居」。永安三年造像碑「願乘此祈報現在□□□難，一切眾生普同福慶」。龍花三會和龍花初會都是指佛教的彌勒下生的信仰，然而，上面兩碑雕刻的主神像是道教的神祇，彌勒下生成佛和天神降下人間考察功過可能一樣，是透過外力來幫助人們實現願望。依靠外力達到目標是中國中土信仰文化中常見的方法。漢代以來，西王母能廣泛被崇奉主要是因為她掌握不死之藥，服食、吃藥都是希望依靠藥這種媒介

¹³⁴ 耀生：〈耀縣石刻文字略志〉《考古》3 (1965)，頁 137。

¹³⁵ 引自《道教大詞典》，頁 82。

¹³⁶ 全上，頁 216。

來達到長生久視的目標。另外「願母子長為善居」是對活著人的願望。在這類的願目中多數是對自己家的親人，也有為一切眾生的。

發願目的廣泛與〈正一指教齋清旦行道儀〉中有一段讀詞頗有相似之處，讀辭云：

第一上香願以是功德，上延七世父母，過去神職當令，免離災厄苦難，咸得能脫煩惱惡根，受鍊朱陵，輪化南極，永出三塗，長遠五道，不更六趣，不涉八門……；第二上香願以是功德，奉為帝主國王君臣吏民保鎮，皇基興隆，社稷安邦，利壤延福享祚……；第三上香願以是功德，為供主自身及家門眷屬尊卑喜慶，救災度厄，保命延年，滅禍消凶，除殃卻患，祈恩請福，拔罪解愆，並及同左右。眾官治所領民，天下吏民等普同福慶。¹³⁷

《無上祕要》〈金籙齋品〉中也有相近的燒香求願法，這種現象告訴我們，北魏的道教造像與道教文獻中記載的儀式的關聯。一般來說，所謂的「願」是祈願實現自己的東西，上述發願目的的內在意義就是通過造像的完成來實現自己的願望。

（四）由 B 型造像發願部分所見信眾對道教教義的認識

在北魏道教造像發願文中，B 型的願文書寫結構佔考察範圍的一半左右。這一部分資料可以讓我們進一步理解當時人們對道教教義的認識。

B 型造像發願文大多開頭是闡述對道教教義的贊美和理解，也有在發願文的中部出現一段贊美的辭語，常以「夫……」作為文章的開頭，如太和二十年(496)九月四日北地郡〈姚伯多碑〉云：

夫大道幽玄，以妙奇為宗。靈教□微，以虛寂為為。是以群方而功不在之，生成萬物，不以存私為一稱，故□能苞羅六合而品類咸熙，纖介通微而感物不彫。經云：大道如

¹³⁷ 《正一指教齋清旦行道儀》卷 4、5《正統道藏》冊 30，頁 662-663。

昧而研之者明，至言若訥而尋之者辯。故真文彌梵，非高何以可宗，李耳和生，非玄教無以合空，鬱陵齊禪，以致其真。

正始二年(505)九月二十六日馮神育率領邑子二百二十造像云：

夫幽宗玄寂，負麗潛暉，然隱顯沖機，而名隨化浪，洪闡彌廓，遐瑛超倫。唯合登群生，□□難尋自非鑲像汙形，其孰能觀(睹)之者哉。

延昌年間北地郡〈吳櫟兄弟造像碑〉云：

……道中逐非言像能辨、言其萬物由生、倫共有親不見形。是故神先因方設教、留經出法使，令後人仰尋，法習苦聖至中，妙以施食為止。張君尹生因精成顯跡，錢□照像，成道乃止。

熙平二年(517)〈邑子六十人造像碑〉云：

夫至道寂玄，非過言無以申其宗，真穴？□□□□□□，以表其□。

神龜二年(519)十月十四日〈張乾度造像碑〉云：

□大聖靈妙，神化萬物，以大道□□□□□□□□□乾巡，造化陰陽，故能漸幽服瑛，□闡朗能□伊趙……

神龜初年(518)七月七日〈邑老田青碑〉云：

魏魏大聖，尊天地萬物，恒恒恩洽，任無為出于太空。元神仙（下溺）□並水自然，玄中玄俗……

神龜年間(518-520)〈張安世造像碑〉云：

夫大聖幽嚴，以虛寂為旨，生我萬物，功不在己，纖莫通微，咸無不周，大聖如味，而研之者明。至言若訥，尋之者辯。

正光二年(521)北地富平縣〈錡麻仁造像碑〉云：

夫自靈□冲宙，□光遷□□□□暈厚風莫扇□寶之□可□
□□□□永□自非□□妙姿超然，獨悟識達，往緣建崇果。

正光四年(523)七月二十六日〈師錄生造像碑〉云：

夫形嚮生子，□□自仰至道淵廣□□自然元為□形□是□
如來大聖至□□延分形昔化內外啓徹佛道合慈，無為是
一。

上述諸文中所云：「幽宗玄寂、至道寂玄、大聖靈妙、大聖幽嚴、冲宙」等都是宣揚道教的「道」是玄遠深邃的。這種深奧玄妙的道理非一般凡人能體會，唯有道教這種宗教能將老子的長生思想和虛無空幻的主張融合起來。〈姚伯多碑〉云：「故真文彌梵，非高何以可宗，李耳和生，非玄教無以合空」就是提出了這個道理。

另外信眾們對精微玄妙「道」的理解是可以透過形像來展示的。「非鏤像汙形，其熟能觀（睹）之者哉」，「非言像能辯，言其萬物由生」，「真容雖遷，像化彌振」這類用語顯示了形像本身的意義，把形像與反映真容、了解義理聯繫起來。「雕刻成就，與真容並應」，「隱起形圖，琬若真容現於今世」把所造之像視為老君的真身再現，透過造像重構聖地，使信眾可以真切地感悟到神的存在。所以「造像碑」是一種供養禮拜祈求神佑的媒介，就好似青銅器在祭祀禮儀中所起的作用一樣，它是人與神（祖先）交接的媒介。¹³⁸ 另外造像碑還有一個重要的功能——就是修德累福，它與道教主張修齋持戒的信仰融合構造出新的禮儀美術。筆者也推測佛教的「像教」是否也吸收了中國本土一直以來在祭祀禮儀中的圖像藝術所象徵的宗教含意。

從上述考察看，北魏雍州地區道教造像的流行與道教的儀式、齋會有關，供養人名前的稱謂展示出當時道教社群的組織形式，供養人齋官的稱謂反映造像完成後是有齋的儀式或廚會。從造像碑的題名看，陝西關中地區道教活動領導人士「道士、男女

¹³⁸ 張光直：《中國青銅時代》（香港：中文大學出版社，1982），頁195-213。

官」，大姓豪族信奉道教以及地方政府的支持，成為這一地區道教發展的重要因素。從發願文的結構看，常有相似的辭語出現，但每一通碑都有差別，這說明造像者還是考慮了各自的需求。上文提到的兩種供養組織形式：一是「家」的供養社群；一是「邑」的供養社群。他們的發願對象是多項的，只對親人的奉為在本書的考察中有四碑，三十通碑的發願奉為除對親人外，也有對皇帝、仙師、衆生等，這種多層次的奉為所表達出一種觀念是否與道教的制度有關，筆者在下一個章節中進一步討論。但是，根據「奉為」（表一 a）的統計發願奉為最多的是親人（包括死去的祖先和生存的眷屬），儘管奉為的層次非常廣泛，人們最關心的仍是親人。

第三章 造像記內容研究：道教的儀式與信仰文化

北朝時期造像碑藝術十分盛行，信眾們基於宗教上的虔敬，而組織了叫做「邑」、「合邑」、「合宗邑」或以「家」作為信仰社群從事造像活動。所謂造像記是在碑石上鐫刻參與造像者的姓名、銜職以及發願文。近些年，研究者已開始關注這批考古材料的重要價值。¹³⁹ 但仍有諸多問題未曾論及一如造像者的姓名與銜職、碑文所展示的儀式活動、發願目的所展示的文化內涵等都有待考論，以求較客觀、較全面地把握其時期造像活動的宗教文化內涵。本章擬從以下兩個方面作進一步的考察：一、造像記文所見道教的儀式活動；二、發願文內容研究——民衆願望初探。

第一節 造像記所見道教的儀式活動

造像記文記錄了其時期造像者的身份、造像願目以及信眾對道教教義的理解，造像記也記錄了當時宗教儀式活動的部分，同

¹³⁹神塚淑子透過對四通造像記的考察，探討南北朝時期，對於一般人來說道教像的重要意義還是在於死者供養、祖先祭祀方面，在討論佛道混合時，她認為在五、六世紀的道教文獻中，可以顯著地看到大乘佛教的思想，南北朝時期的道教造像，就是存在於這種宗教思想史變革的背景中。見神塚淑子：〈南北朝時代の道教造像——以宗教思想史方面為中心〉《中國中世の文物》（礪波護編）（京都：京都大學人文科學研究所，1993），頁 225-279。

Stephen R. Bokenkamp 透過《姚伯多碑》的文字考察，提出《姚伯多碑》的佛道意向，在《靈寶經》裡找到有力的證據。見 Bokenkamp, "The Yao Boduo Stele as Evidence For 'Dao-Buddhism' of the Early Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie* 9 (1996-97): 56-67。

劉昭瑞通過對《姚伯多碑》的考論，認為《老子想爾注》在北魏的時期的流傳和影響，對如何認識與評價寇謙之「清整道教」的歷史地位和實際效果。見劉昭瑞：〈北魏姚伯多道教碑考論〉《道教文化研究》第九輯（上海：上海古籍出版社，1996），頁 302-318。

時造像碑的圖像也展示了部分儀式活動的內容。造像碑無論是「邑」的共同供養，還是以「家」為群體的供養，其有共同的特徵：

1. 碑石上部雕造主神像，而碑額的圖像則象徵神仙的世界。
2. 碑石下部雕刻參與資助造像者（供養人）的像、姓名、銜職，神像龕下正中雕刻一香爐。
3. 篆刻發願文。

在這裡以造像記文作為考察的主要資料，同時圖像部分也提供了重要的信息，因此，在本章的討論中將結合圖像部分作為補充說明。

在前面的章節中，依據造像記考察了北魏時期道教造像的區域分佈、供養人的銜職及發願文的內容。造像記是在造像活動中完成的，它提供了供養活動的部分信息。欲進一步理解信眾參與造像活動的內涵，需對造像記文作進一步考察。道教神像在當時供養活動中所起到的作用是什麼；造像記中反映造像碑的象徵意義為何；造像記中記錄的造像日期與道教儀式活動的關聯。

（一）刊石真容以像化

造像碑除雕造主神像外，還要雕刻象徵性的圖飾，即為神像佈置場所。在道經中描述的造像丹青金碧從現存出土的造像碑中，已無法闡見其當時的原貌。幸而造像記中記錄了造像碑雕造完成之後的莊嚴營麗，如：

〈姚伯多碑〉云：「營構莊飾，極工匠之奇雕，隱起形圖，瓊若真容現于今，綺錯盡窮巧之制，修奉清顏，有若真對。」

〈馮神育碑〉云：「□□難尋自非鏤像汙形，其孰能睹（觀）之者哉。」

〈吳櫟兄弟碑〉云：「□飾莊麗，萬形奇變，沾泊□宏，神精光曜，可謂歷萬代而舉，匠功既就，乃有斯願。」

〈邑老田青碑〉云：「刊石出真容。」

〈錡雙胡碑〉云：「真容雖遷，像化彌振……雕克成就，與真容並應。」

〈邑子六十人碑〉云：「刊石真容。」

〈龐雙碑〉云：「相好無邊，萬聖歸宗。」

從上述碑文的記錄中，看到以下兩點：

1. 主神像的營造是十分莊嚴華麗，造像神態生動好似真身再現。從「沾泊□宏」、「□飾莊麗」可以知道造像完成後是有貼金繪色的。
2. 藝術上的精巧設計是要觀者（供養者）有一種真實的感受。正如碑文「瑣若真容現於今」、「有若真對」、「刊石出真容」等，是描述造像完成後，神像及圖飾宛若真實的人物與情境呈現。

上述二點是在強調造像碑本身與供養者之間是包含著一種宗教的聯繫，這是道教以圖像依靠視覺上的效果強化其宗教的感染力。《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始·造像品》云：「科曰夫大像無形至真，無色湛然空寂，視聽莫偕而應變見身，暫顯還隱，所以存真者係想聖容，故以丹青金碧，摹圖形相，像彼真容。」¹⁴⁰ 大像本無形無色的混元大道。然而有時卻應變現身，時而出現，又時而隱藏，這是道教對其信仰的神是否有形像的描述。所以「存真者」靠存思來想像聖者的形像，以丹青金碧摹擬圖像與真形一樣。《抱朴子內篇》〈雜應〉：「但諦念老君真形，老君真形現。」¹⁴¹ 這是道教與清晰地心中想像神的形像的道術之法結合在一起。道教圖像的出現使「諦念老君真形，老君真形現」的道術之法更進一步，它可以讓供養者更直接地感受神的存在。碑文中「有若真對」、「刊石出真容」正是經典中描述的「像彼真容」，觀像如見真身，正如同時期佛教觀佛三昧所起的作用一樣。〈吳欒兄弟碑〉

¹⁴⁰ 見《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷2〈造像品〉《正統道藏》冊41，頁678。

¹⁴¹ 葛洪：《抱朴子·內篇》卷15〈雜應〉（北京：燕山出版社，1995），頁228。

碑文題「真容雖遷，像化彌振」，「真容」可能指老子出函谷關在終南山樓觀臺時出現的情形。〈終南山說經臺歷代真仙碑記〉云：

昭王二十五年……七月甲子老君到關，即具朝服出迎……其年十二月，邀迎老君至終南本第，齋戒問道，復請著書，以惠後世。老君仍述道德五千言以授之，並授三一內修之道及西昇之訣。老君傳道既畢，明年甲寅四月二十八日將辭決升天。¹⁴²

老子雖去，但是他傳授的「道」卻深遠廣大。碑文中的「像化」說明樓觀臺當時有老子像。

根據考察認為，形像因為可以表真啓悟，使得人們在現世無需苦行，通過造像、齋戒達成拜謁太上老君，與「真容並進」可以得悟，道像的功能是起到了佈化的作用。這也反映出北魏道教信眾期望依靠外力而獲得種種福佑。

（二）造像碑的象徵—設壇

通過考察發現造像碑的供養形式有二：一是以「家」為群體禮拜供養；一是以「邑」為群體禮拜供養。其供養地點有三：(1) 置於家中；(2) 擺放廟宇中；(3) 置於大道通衢處。造像碑所處之地形同廟宇，構造一個集合性的宗教中心，在這樣一個神聖的場所祖先與子孫進行交流，並且與道教的神仙思想結合在一起，信眾們通過這樣的神聖場所禮拜供養及舉行諸儀式活動。如：

〈姚伯多碑〉有云：「北顧頻山，眾泉合流，注於茲川」——意思是造像碑所在之處山地之南，北望近山，眾泉交匯。¹⁴³ 這樣一處福地，應是在建造碑前已選定的，碑文又云：「神像功就，□茲有緣，安所仁理，不垂不偏，其國玉瑩，綺飾交連，既建岳峙，與山齊連，兆劫不移，往來神仙」。希望建造皇老君像的山中出現神仙的世界。

¹⁴² 見《終南山說經臺歷代真仙碑記》第一《正統道藏》冊 32，頁 676。

¹⁴³ 參見，張勛燎：〈四川大學博物館藏北魏姚伯多造像碑文拓本考釋〉《宗教學研究》2 (1997)，頁 9。

另一通〈邑老田青碑〉中，記載著道教碑落成之日，還舉行開光儀式。碑文「開光七十人」謂：道教碑落成之日由七十人參加開光儀式。道教碑建造之處是在「輟收路首邊，萬代不可敗，千載而彌堅，南挾大衢道，北托白源，西據嵯蛇四，東有達通千」，說明道教造像碑座落在路的前面，碑的南面有趾路、北靠白鹿原、西踞四曲河流、東有繁茂碧綠的叢林。造像碑象徵著神聖的場所構成「邑」的宗教中心。

〈錡雙胡碑〉中的碑文也記載了造像碑所處之地——「安虛路冲，高平顯唱，討邑恭養，隨時不闕」。從造像記對安置造像地點的描述看，當時建造道教碑所謂「聖地」是指依山傍水，交通要衝之地。以造像碑所處的空間作成一個「道場」，在此舉行宗教活動或供邑人時時供養。

另外，〈馮神育碑〉有云：「真道民馮神育同邑二百人等，投委壇靜，仲追冥果，造立石像」。這是將造像碑比作「壇宇」，從表一的統計看，在「邑」的造像活動中，供養人題名前有「壇衛主」、「壇衛」、「壇像主」、「壇日主」、「壇越」稱謂。這些稱謂顯示，當時利用道像舉行齋醮活動，造像碑所處的空間象徵著「道場」，而道像碑本身形同「壇宇」。如〈邑老田青碑〉的「壇衛王市世」手中持一物，物上端為尖形，底端為平形，推測其可能是道教齋醮法壇中使用的一種法器。¹⁴⁴ 另外〈郭法洛碑〉龕右側有兩層供養人像——第一層是三位銜職為「道士」供養人；第二層只雕刻一位供養人像，像旁題名「壇像主張教」，像主手持一物似「笏」，其姿式是兩手相合，持笏於胸前。「笏」古時大臣朝見時所持的手板為「朝簡」。道教借用其以謁見三清、玉皇上帝等神靈。¹⁴⁵ 「壇像主」中「壇」與「像」合二為一，「造像碑」即「壇宇」。

¹⁴⁴ 參見《道教大詞典》〈法劍〉條，頁 683。

¹⁴⁵ 張澤洪：《道教齋醮科儀的內容》陳耀庭主編《道教儀禮》（香港：青松觀香港道教學院，2000），頁 37。

道教齋醮法壇起源於先秦時期的祭壇。「先秦時期的祭祀儀式都要設立祭壇，所謂『封土爲壇』就是用土石堆砌成一座高出地面的祭壇。」¹⁴⁶

北魏太武帝時，迎請著名道士寇謙之至京。《魏書·釋老志》載：

及嵩高道士四十餘人至，遂起天師道場於京城之東南，重壇五層，遵其新經之制，給道士百二十人衣食，齊肅祈請，六時禮拜，月設廚會數千人。¹⁴⁷

《隋書·經籍志》記載了寇謙之的道場「刻天尊及諸仙之像」。正史資料裡所提供有關當時京城道教活動的「道場」，是由官方出資修建的。而作為地方鄉村的民衆來講，他們未必有雄厚的資金修建大型的道場，而是依各自隨力「減割家珍」造立石像。造像碑所在之處形同「道場」，信衆們透過對「神」的禮拜供養，修德累福，造像碑成爲一種集合性的宗教中心。泰常八年十月寇謙之由牧土上師李譜文那裡得到啓示：「但令男女立壇宇，朝夕禮拜，若家有嚴君，功及上世。」¹⁴⁸ 對於民衆來講立壇宇禮拜是可以造福親人的，同時「邑」的齋會活動也是在此舉行。

（三）造像紀年與道教的定期齋戒

通過造像記的考察，我們進一步瞭解道教造像碑中的主神像與道教清晰地心中想像神的形像的道術之法結合在一起。北魏道教以圖像作為佈教、講經之輔助。同時我們也發現，在同時期的道教經典中已鼓勵人們廣造經像、置觀度人。¹⁴⁹ 道教造像碑形同「壇宇」，信衆們在此舉行齋戒儀式。

¹⁴⁶全上，頁 33。

¹⁴⁷見《魏書·釋老志》志 8，頁 3053。

¹⁴⁸全上，頁 3051-3052。

¹⁴⁹見《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》（善緣品），頁 671。

前文已簡要分析了造像記中記錄了造像落成日期與道教齋會的關係。接下來，筆者擬對道教造像記中出現的造像紀年等，來探討北魏民衆造像儀式活動的含意。

考察 1、在本書考察的四十六通碑中，由於部分碑石破損，可以辨認日期者二十五通碑。根據統計二十五碑中十四通碑的落成月份爲三月、五月、七月、九月、十月、十一月（碑文錄 14、15，6，19、37，10、22、29，31，3、4、7、32）。除上述十四通碑外，另有七通碑爲四月一日（碑文錄 5）、八月十八日（碑文錄 7）、八月卅日（碑文錄 8）、二月卅日（碑文錄 30）和四月八日（碑文錄 25、26、33），另有一碑是十月十四日（碑文錄 21）。從上述的三月、五月、七月、九月、十一月和一日、八日、十八日、三十日看，道教的信衆們已注意到造像立碑選定的日期與他們遵行齋戒的重要意義。也就是前文中提出的「歲六齋」、「月十齋」和「三會日」。道民們選擇上述的日期造像立碑其目的是什麼，他們祈願得到什麼？這是我們將要討論的。

根據表二再考碑文：大代太和廿年歲在丙子九月辛酉朔四日甲子建造的姚伯多碑，四面篆刻文字（碑文錄 4），三面爲發願文，碑文提到姚伯多兄弟爲帝主，七祖眷屬造皇老君文石像。「為帝主、七祖眷屬」是姚伯多兄弟造碑發願對象。碑左側願目云：

願造功者就，修德者成，殖果有因，因中果生，信者□□，從明至明。福來照果，果以瑛榮，虛中游翺，梵音希省。神仙為友，歷觀玉京，舍俗就道，貴在心精。願星宿群僚牧守令長，以德導民，六條眾備，處物理均，善教既舒，民樂仰遵，邑景寧太……所願如意，壽命長延。

碑右側願目云：

願故主國王以□□物，敷教□□，休問遠彰，邊夷賓伏，炎害自罷，德流兆庶，善瑞臻祥，民樂貞信，臣節忠良，道協靈應，族延未央，以道為基，与仙相望，願道民姚伯多，三宗五祖，七世父母，前亡后死（妃）眷屬，若在三徒（涂），速得解脫，得遠離囚徒幽執之苦，上升南宮神鄉之

土，若更下生，侯王為父。富今伯多父母、兄弟、妻息大小，封心同信，尊道為主，學以□生，神仙為侶，福慶隆昌，子孫斯與，所願克成(下泐)□如此種福，功(下泐)。

大代太和廿三年歲次己卯五月丁丑朔十六日建造的石造道教兩面像，碑左側發願對象及願目云：「我過去師教父，為所生父母，龍花初會，願在先首恩。」

大代正始二年秋九月己朔廿六日甲午馮神育同邑二百廿人等造立石像，發願目的云：

投委壇靜，仲追冥果，造立石像，永式歸真。更願帝主熙隆，百官(姓)恭肅，祚延無窮，尊師崇業，諸邑七世以來，生緣眷屬，住居常樂，恒在願願從心，常與善緣，大道□□普同慈慶，願願從心。

延昌四年七月十五日朱奇兄弟造像云：

為父母造石像一區。

朱氏兄弟的造像末題願目，只是為父母造立石像，以積功德。

延昌四年歲在癸己五月七卯朔廿九癸□，張相隊造天尊像云：「願大小□心。」

延昌三年三月七日□居，張亂國造石像一區，碑面破損，只存日期與造像主。

熙平二年歲次丁卯五月辛□朔□三日造訖，邑子六十人等造像云：

上為□□，下為□□□生邑子，□殖冥資。

此碑末題願目。從碑面文字看，上可為帝主，下可為眾生邑子而建立的石像。

大魏世神龜初二年七月戊寅朔廿日至申，邑老田青碑發願目的云：

願見太上君，邑子茲茂盛，師徒普延年，同疇兆劫壽，練質願更仙，皇帝統無窮，國興身長存，□□□平治，世世

出明賢，鎮主守令等同享受自然，有願天必從，生死斯蒙恩。

大魏正光四年歲次癸卯七月乙酉廿六日庚戌，師錄生建造佛道碑，發願對象及願目云：

上為皇帝陛下，下為七世父母，所生父母，歷劫仙師，因緣眷屬，龍華三會，願在初首，所願如是。

正光五年歲次甲辰七月己酉朔十五日癸亥，仇臣生碑發願目的云：

願上生天上，值遇諸佛，下墜人間侯王長者之家，現世之者，延年益壽，子孫興隆，所願如斯。

隆緒元年十一月廿五日女官王阿善碑願目云：「願母子長為善居。」

根據上述造像記的紀年、發願對象和發願目的，可得出以下幾點結論：

1. 造像碑落成日期多為三月、五月、七月、九月、十一月；其中〈張乾度碑〉為十月十四日。
2. 發願對象主要為
 - (1) 七祖父母、所生父母、生緣眷屬、家口大小；
 - (2) 師徒、邑子、衆生；
 - (3) 帝主國王、牧守令長。
3. 發願目的：
 - (1) 延年益壽，子孫興隆；
 - (2) 帝王龍祚，百官恭肅，世世出明賢；
 - (3) 尊師崇業，師徒普延年，邑子茲茂盛；
 - (4) 願見太上君，願上生天上，值遇諸佛，下墜人間侯王長者之家。上升南宮之鄉，下生侯王為父，住居長樂，常與善緣，神仙為侶，神仙為友；
 - (5) 若在三徒，速得解脫，得遠離囚徒幽執之苦；
 - (6) 龍華初會，願在先首恩，龍華三會，願在初首；
 - (7) 是以積善成道，累德滅身。

根據上面的結論，擬從兩點分析造像紀年與齋會的關係。

第一、造像記的紀年與道教的「歲六齋」之關聯。《猶龍傳·漢天師篇》引《旨要妙經》云：

正月、三月、五月、七月、九月、十一月者，歲六齋也。
上三天令天帝太一使者與三官司察天下人之罪福，若能
修此六大齋，令除十苦，得免厄，會朝拜太上，可得長
生矣。¹⁵⁰

「歲六齋」的重要意義是因諸天神祇在此日期下降人間，司察過失。若能修此六齋，可以除惡運，拜謁太上老君，獲長生。上述的造像紀年反映道教信眾們是遵循天師道所建立的定期齋戒的制度的。

王承文在〈古靈寶經的定期齋戒考論〉中指出了古靈寶經和其它經典的定期齋戒思想是源於早期天師道系統的《旨教經》。¹⁵¹所以《旨教經》記載了有關道教的定期齋戒：「歲六齋」、「月十齋」、「甲子日」、「八節日」等。王承文關於「歲六齋」的考論，是根據早期天師道的《旨教經》和靈寶經中《元始五老赤書玉篇真文天書經》的比較提出的：「修此『歲六齋』的直接結果都是能『拜謁太上』。」¹⁵²黎志添教授認為天師道民修齋的目的都是與能除三官考核民間罪過有關係，¹⁵³並引《旨教經》說明齋日的設立目的總是因為當日諸天曹神祇降下，同行天下，檢視人間的善惡功過。¹⁵⁴那麼，此齋日對於北魏道教徒來講目的又為何？

第二、上述十三通碑的發願目的，重要的是信眾們透過造像、立碑、禮拜供養、持齋修戒所累積的功德，希望死去的親人可以升往仙境，居住在神仙樂土，活著的人們也可藉此功德獲福

¹⁵⁰ 《猶龍傳·度漢天師》卷5，頁243-244。

¹⁵¹ 王承文：〈古靈寶經的定期齋戒考論〉《道家與道教第二屆國際學術研討會論文集》（廣州：廣東人民出版社，2001），頁4。

¹⁵² 全上，頁5。

¹⁵³ 黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，頁23-24。

¹⁵⁴ 全上。

無量。這是符合傳統中國宗教信仰中最根本而持久的目標，就是如何得到個人和家族福祉。¹⁵⁵ 所以活著的人設法為死者建構神仙樂土，以漢代的墓葬藝術最具代表。¹⁵⁶ 墓葬中鎮墓文的重要目的之一就是為死者解適，解適的辦法一般都是假借天帝的名義下令給地下官吏以除去死者咎殃，如：「僅以鉛人金玉為死者解適」、「故以自代鉛人，鉛人池池，能舂能炊，上車能御，把筆能書」等，意在以鉛人頂替死者服勞役。¹⁵⁷ 這些作法的目的都是要改善死者的處境，保佑他們免遭厄運，而且都是由生者來完成的。道教將這一傳統觀念建立在道教神學的體系裡，定期齋戒是因為上三天令天帝太一使者與三官司察人間之過失。遵循定期齋戒，累積功德可以讓七祖升往仙界由神靈護佑，拜見太上老君。

從上述十三通碑文願目顯示的資料看，「拜見太上老君」的只有一碑出現——〈邑老田青碑〉云：「願見太上君」。「太上君」即太上老君。「累德減罪」的願目也出現一次——〈仇臣生碑〉云：「是以積善成道，累德減身。」這是通過造像齋戒的功德來祈禱願望的實現把自己的罪過和死者生前的惡行透過造像齋戒的善舉來抵消。另外，「龍花（華）三會，願在初首」的願目出現兩次——〈石造道教兩面像〉：「龍花（華）初會，願在先首恩」；〈師錄生碑〉：「龍華三會，願在初首」。「龍華三會」是彌勒下生信仰而來的，造像記中「願在先首恩」和「願在初首」都是指遇上初會的祈願。¹⁵⁸ 上述出現「龍華初會」信仰的兩碑中，師錄生建造的碑是「雙教碑」。出資參與造像的人是佛、道兩教的信徒。所以「龍華初會」的信仰在此碑中出現。我們可以相信這與佛教徒關於彌勒下生信仰有關。但是在道教碑〈石造道教兩面像〉碑中出現「龍華初會」

¹⁵⁵ 蒲慕州：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，頁 16。

¹⁵⁶ 參見，巫鴻：〈漢明、魏文的禮制改革與漢代畫像藝術的盛衰〉《九州學報》6（1989），頁 31-44。

¹⁵⁷ 吳榮曾：〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉《文物》3（1982），頁 57。

¹⁵⁸ 釋迦死後過了五十六億七千萬年，彌勒菩薩下生，在龍花樹下感悟，初會說法救濟九十六億人，第二會救濟九十四億人，第三會救濟九十二億人，並使其大徹大悟。

的信仰，意在彌勒下生，在龍華樹下初會說法，救濟人間。南北朝時期的道教中，終末論思想或天地滅亡、再生的思想在各種道教經典中都作為重要的題目被提出。¹⁵⁹ 在這種思想的背景下，道教救世的真君與彌勒下生信仰重合。在北魏寇謙之受神啓，展開的清楚道教的運動，並且老子授予寇謙之輔佐北魏皇帝的神聖使命。老子救世主的形像與彌勒下生救濟的形像重合，所以道像記中所見的「願在初首」和「願見太上君」的祈願混同而被當時的人接受下來。但是需要指出的是道教祈願「神」降下救濟，是在於廣積功德而實現的。換言之，道教透過造像來請祈天神降下，檢查他們的功過以求神佑。關於造像題名前的齋官稱謂說明造像完成後是舉行齋的儀式。

正如以上十三通碑的造像記所見，道教造像碑落成之日與齋的儀式間的關聯，並且從造像的發願目的進一步了解在北魏道教造像的目的是在於廣積善緣、免除罪惡使七祖升往仙界。

考察 2、我們再考另外七通碑的落成日期，從表四的統計看為：一日、八日、十八日、三十日，且此七通碑為道教造像碑，考其造像記的記年、發願對象和發願目的：

太和廿三年歲次朔四月一日道民劉文朗建造的碑發願對象和願目云：「主帝延壽……」

景明元年八月十八日歲次庚辰朔楊阿紹碑云：

楊阿紹為國主、為七世以來所生父母造石像一區，願眷屬大小，龍花三會，道整物豐，衣食自然，所願如意。

景明元年八月三十日楊縵黑為父造像云：

願眷屬大小，龍花三會，道整物豐，衣食自然，所願如意。

大代神龜三年歲次庚子年四月甲辰朔八日，張亂國合邑二十人等建造道教碑云：

¹⁵⁹神塚淑子，頁 269。

為國為家……上願皇帝陛下，治隆萬劫，匡扶三寶千載不
墜，下願合邑亡過師尊父母，長志天闕，托化紫蓮，棲神
萬法，逮及合邑，三界六趣，咸同斯慶。

正光二年四月八日朔戊□，舉家二十人造道教像云：

龍花三會，願在物道。

大魏孝昌二年歲次丙午二月三十日，郭法洛造道教像碑云：

伏願皇帝聖□□□守令。

孝昌三年四月八日，龐雙造太上道君像願目云：

相好無邊，萬聖歸宗，(下殘)□主老壽延祀無窮(下殘)乃福
治化太子三宗(下殘)妙樂天宮□睹真道資(下殘)人蘭根千
尋美鄉流注上(下殘)滅而志栖方水稟□奇□(下殘)高娛有
德聲力人墮口財(下殘)□爰洞□□□無窮功德惠(下殘)□
以得□□□□錯亂壽命，延□(下殘)罪滅福主□□□□廣
回諸法(下殘)官高遷位是□□殊輪累□□□護九空□□□
□游回紫官。

上述七碑的造像落成之日，三通碑在八日，二通碑在三十
日，一日、十八日各一碑。發願對象：(1)為國為家，為皇帝陛下；
(2)為師；(3)為七世以來所生父母。發願目的：(1)願眷屬大小，龍
花三會，道整物豐；(2)願帝王延祚；(3)亡過師徒父母，長志天闕，
托化紫蓮。

根據碑文記載，造像落成日期為：一日、八日、十八日、三
十日，《要修科儀戒律鈔》引《旨教經》云：

一日，北斗下；八日，北斗司殺鬼下；十四日，太一使者
下；十五日，天帝下者，日月星宿諸官具下；十八日，天
一下；二十三日，太一八神使者下；二十四日，北辰下；
二十八日，太一下；二十九日，中太一下；三十日，上太
一下。太一下者，日月五星、二十八宿、璇璣、玉衡、七
星、北斗、司命、司錄、司罰、司殺、大聖尊神、妙行真

人、天帝大王具下。當此之日，天神地祇莫不傾悚，周行天下，伺人善惡。其日有執心精進，不違經教，親敬守戒，誦經行道，遠宣法教，太一歡喜，益其算祿，度著左契，刻名玉籙，拜爲真人。其日若殺生，詐欺淫盜，罵辱道士，訾毀經教，太一大怒，減其算祿，度著右契，下名三官，稱爲罪人。¹⁶⁰

《旨教經》稱此爲「月十齋」，設立此齋的目的是因爲當日諸天曹神祇將下，周行天下，檢視人間的善惡功過。¹⁶¹《赤松子章曆》卷一〈修齋吉日〉指出：「每月三、九、十一、十七、十八、二十四、二十七日，以上齋日大吉，此日令人歡樂，功德成就齋主長生，主人受福，師得仙道。三元、八節、甲子、庚申、三會、五臘、十置、行年、四始，以上等日修齋大吉」。¹⁶²《赤松子章曆》進一步提出修此齋日獲福得長生。

再考造像記中的發願目的，上面龍花三會信仰的碑出現三次，即彌勒下生信仰。在前文已討論彌勒下生信仰與道教受神啓示，太上老君降下清整道業相重合，正是「龍花三會，道整物豐，衣食自然。」

造像記中顯示爲死者祈求冥福的特點，當時人最爲關心的是死者的去向，「長志天闕，托化紫蓮」、「游回紫宮」。「天闕」乃「天門、天宮」，「紫蓮、紫宮」乃神仙居住的地方。這樣看來，祈願升往仙境是當時民衆對死後世界的最大期望。關於「減罪懺悔」的碑文出現一次。另外關於祈福帝王、國家的願望較普遍，北魏人似乎意識到，國家的安定、帝王的隆祚與個人命運的關聯。此點後文討論。

黎志添教授在討論早期天師道定期齋戒中，天、地、水三官信仰中提出：「除了『三會日』或『五臘日』以外，學者大都沒注

¹⁶⁰ 《要修科儀戒律鈔》，卷 8，頁 870。

¹⁶¹ 黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，頁 24。參見，王承文〈古靈寶經的定期齋戒考論〉頁 5-6。

¹⁶² 《赤松子章曆》卷 1《正統道藏》冊 18，頁 660。

意天師道民還遵行其它齋戒節日。」¹⁶³ 因此，黎教授在考論天師道的其它齋日如「歲六齋」、「月十齋」、「人節日」、「庚申日」、「本命日」中指出：「我們要特別指出一點，對天師道民而言，在上述節日齋戒的都是與能除三官考校人間罪過有關係。」¹⁶⁴ 修此齋戒可以「長志天關，托化紫蓮」、「游回紫宮」。

根據以上的考察分析，我們觀察到，當時的信眾是有意識的選擇個人或集體供養的齋戒日期，特別是「歲六齋」、「月十齋」，供養人名前齋官的稱謂如（監齋、侍香、侍經）也反映了造像活動是有齋的儀式。另外，〈馮神育碑〉題名「門師張育明」、「邑師馮洪標」，其像分別站立香爐兩側。左側「門師」手持一物似「帝鍾」，此物為道士作法事中重要的法器，具有降神除魔的作用。右側「邑師」單手往香爐中擲物，這組圖像展示出儀式活動的片段。道民們在這樣一個特定的日期供養禮拜，他們借助諸神的降下，而期待著將他們所做的功德，回報到死者的身上。因此功德、福、慶、善慶等詞語代表造像之善舉。另外，也有借助神降世來拯救世道，在這點上，道教受神啓與彌勒下降的信仰思想重合，但需要指出是信眾們希望神降下拯救世間的願望，與造反者借助李弘太平盛世的政治目的不一樣。所以，我們在造像記中所看到的信眾們透過「歲六齋」、「月十齋」諸神降下司察世間之日，舉行齋戒活動，希望他們的這一善舉可以獲得「神」的保護。第一、以求「神」匡扶道教。第二、「神」可以護佑死者升往仙界，活著的人同享福佑。第三、希望「神」輔佐政府，以德政治國家。因此，道教造像記中所見到的擁有非常廣闊的時間和空間視野的祈願。這是非常重要的宗教文化現象，這種廣泛的祈願，與南北朝時期道教齋戒儀式中所吟誦的願文有密切的關聯。下面將透過發願文來探討人們造像立碑的宗教文化含意。

¹⁶³黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，頁 220。

¹⁶⁴全上，頁 14。

第二節 發願文內容研究：民衆願望探微

日本學者谷川道雄，關於四至六世紀中國地方社會組織以及組織成員的社會思想的研究，他提出貴族共同體之說，認為：

中國南北朝時期各地村塢或堡壁是個由貴族領導下的自治團體；塢堡內部領導階層與被領導階層之間的關係建立在公義的基礎上，而團體運作原則是以屬於精英文化的，超越世俗的價值為其內容。¹⁶⁵

上述的看法頗具啓發性。谷川氏研究的基礎是建立在正史資料，而本研究採用的基礎資料是北魏鄉村的道教信眾，以「邑」或「家」為一個宗教社群，在他們從事造像活動中所留下的碑刻資料——「造像記」。前者研究的材料是代表官方的動向，以及精英文化的範例；後者則蘊藏著地方民衆宗教文化的訊息。

利用「造像記」考察五至六世紀中土民衆信仰對社會的影響，從筆者收集的資料看，佛教方面做了一些研究。¹⁶⁶ 道教方面，主要是宗教思想史的研究。¹⁶⁷ 道教在地方社會的發展，道教對地方社會所產生的文化影響，正是本章將要探討的。

馬長壽先生在碑銘中顯示的姓氏和婚姻融合中提出：

不只在婚姻方面，就是其它政治、宗教以及命名方面等等，渭北姜族因與漢胡雜居，自然而然就走上了相互融合的道路。¹⁶⁸

道教社群組織的宗教活動也是促進民族間和社會間的融合。從造像題名看，不同姓氏、不同族群的人共同組織起來從事造像活動。

¹⁶⁵ 谷川道雄：《中國中世社會と共同体》（東京：圖書刊行會，1989），頁 91-116。

¹⁶⁶ 參見劉淑芬：〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，頁 479-544；盧建榮：〈從造像銘記論五至六世紀北朝鄉民社會意識〉，頁 97-131；侯旭東：《五、六世紀北方民衆佛教信仰》，頁 268-289。

¹⁶⁷ 神塚淑子，頁 225-279；Bokenkamp，頁 55-67。

¹⁶⁸ 馬長壽：《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》，頁 80-81。

在宗教造像供養之風形成之前，中土宗教信仰是呈多元化的。官方宗教的目的偏重國家社會的福祉；民間信仰主要在求一己之福。¹⁶⁹ 以祭祀為例，一個顯著特點就是存在等級、秩序、地位不同，祭祀對象有別。《禮記·王制》載：「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀；天子祭名山大川，諸侯祭名山大川之在其地者。」¹⁷⁰《曲禮下》又載：「天子祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀；諸侯方祀，祭山川、祭五祀；大夫祭五祀，士祭其先。」¹⁷¹ 關於祭祖先，《王制》載：「天子七廟、諸侯五廟、大夫三廟、士一廟、庶人祭於寢。」¹⁷² 從中可以看出等級差別的嚴格。

道教自漢末凝成一獨特的宗教信仰，道教制度的不斷完善和充實，在多樣化的傳統信仰之外，增加了有組織性的定期齋戒，使他們在一定程度上具備了共同的信奉對象、共同的信仰與追求。因此，基於共同的信仰，鄉村內或村落間的信眾結成「邑」的宗教社群，共同從事道教的造像活動。另一方面，道教在北魏寇謙之受神啓，使北魏政權接受道教成為國家宗教。北魏雍州一帶的道教造像最顯而易見的兩個社群組織，一個是「家庭」或「家族」，另一個是「邑」或「合邑」。前者是以血緣關係為紐帶所組成的宗教社群，後者是以不同姓氏、不同族人所組成的宗教社群。本書考察的四十六通碑中，可以讀通文字的為三十四碑，其中發願對象針對造像者直系祖先或家庭成員的為五碑，二十九碑的發願對象除包含上述具血緣關係的成員外，還包括「邑」、「師徒」、「皇帝」和「國家」。接下來，本章透過造像記中發願對象及發願目的考察，來探討北魏民衆的信仰世界。

¹⁶⁹ 蒲慕州：《尋一己之福——中國古代信仰世界》（台北：允晨文化，1975），頁 3-7。

¹⁷⁰ 《禮記·王制》上冊（臺灣：商務印書館，1970），頁 179。

¹⁷¹ 見《禮記·曲禮下》頁 55。

¹⁷² 見《禮記·王制》頁 177。

(一) 家庭：民衆關注的核心—發願對象與祈願內容的考察

從發願對象分析，是與造像者保持直系祖先或家庭成員，而他們的發願目的也是針對上述的直系親屬造福。茲摘錄如下：

北魏始光元年(424)〈魏文朗碑〉：「為男女造佛道像一區供養，年疾每過自然，子孫冒狀，所願從心，眷屬大小，一切□(心)，如是因緣。」「為男女」應指家眷男女。

景明元年(500)北地郡富平縣楊縵黑為父造像一區，「願眷屬大小，龍花三會，道整物豐，衣食自然，所願如意。」在這裡的發願對象是「為父」，體現中國「孝」的觀念，希望透過造像使眷屬大小可以龍花三會。

延昌元年(512)朱奇兄弟三人為父母造石像。

另外，延昌二年(513)道士張相隊為眷屬造天尊像，張相隊是道教領導層人事，他出資造像是為了家眷所有人。

另一道教領導層人事，女官王阿善碑，末題為誰造像，希望透過造像母子長為善居，「善居」即「仙界」。

綜合以上的考察，發願對象為父、母、眷屬，只停留在家的範圍，並未涉及「七世父母」，造福是為出資者自己，或為家庭成員。其次希望造像獲得的福緣屬於現在活著的人。只有女官王阿善「願母子長為善居」是考慮了來世的去向。再者，雖然楊縵黑為父親造像祈願龍花三會，但參與龍花三會的仍是家眷大小。¹⁷³因此我們發現北魏造像發願文的書寫行文是非常不固定的，不是以一種固定的書寫格式表達他們的信仰思想，但是，我們也可以從中看到一個線索，就是透過造像的齋戒儀式，來實現他們的願望，而且他們的願望也未離開家庭。如果從整體的比較看，發願的目的是多項的，僅對家庭一項的祈願還是少數，更多的是關心家人之外的普遍人。

¹⁷³與發願對象和發願目的比較，佛教信仰方面只是表現出對現在人的祈福。如盧建榮在考察佛教徒一種家族主義的祈福中是一種現實主義的，而道教方面的祈願目的呈現多樣化。見盧建榮，頁4-6。

(二) 民衆的社會觀念—發願對象與祈願內容的考察

造像發願對象除對家庭眷屬外，還包括七世父母、師徒或衆生、社邑、國家和皇帝。發願對象（奉爲）是多層次的，發願文格式多有美文，強調造像者對道教教義的理解和贊美。從發願目的看，他們不僅期望道教神的法力可以眷顧到參與造像者家庭成員（過去的和現在的），而且期望道教神的法力眷顧社邑、衆生，能使皇祚隆延、國泰民安、七祖皆升福堂。

通過考察，我們發現在上述的三十四碑中，無論是以「家」或「家族」爲宗教社群建造的碑，還是以「邑」爲宗教社群建造的碑，多數家庭成員有在朝爲官，或是受了符籙的道官。以「邑」的宗教社群，在前文供養人銜職的分析看，這樣的社群是較制度化的宗教社群。他們的發願對象清楚地表示爲七祖父母、爲帝王國家、師徒以及家人，下面以四碑爲例作一考察。

〈姚伯多道教碑〉

北魏太和二十年(496)，道民姚伯多造皇老君文石像，四面皆篆刻文字（碑文錄4），碑陽題發願對象云：「姚伯多、伯龍、定龍、伯養、天宗等，上爲帝主，下爲七祖眷屬，敬造皇老君文石一區。」碑陰篆刻姚氏家族來歷及在朝或地方爲官的先輩。碑左側刻男性供養人題名。發願目的云：

願故主國王以□□物，數教□□，休問遠彰，邊夷賓伏，炎害自罷，德流兆庶，善瑞榛祥，民樂貞信，臣節忠良，道協靈應，族延未央，以道爲基，与仙相望，願道民姚伯多，三宗五祖，七世父母，前亡后妃眷屬，若在三徒，速得解脫，得遠離囚徒幽執之苦，上升南宮神鄉之土，若更下生，侯王爲父。富今伯多父母、兄弟、妻息大小，封心同信，尊道為主，學以□生，神仙爲侶，福慶隆昌，子孫斯與，所願克成(下泐)□如此種福，功(下泐)。

這段的願目分爲三個層次：

- (1) 是希望統治者能按事物之理教化人民，好的民望傳播出去，周邊少數民族和鄰國都能保持和平友好的關

係。以德教導人民，祥瑞之事紛呈並出，臣民安樂忠信，道教靈應，皇族延祚。從碑陰姚伯多先輩題名「姚時四縣都盟統」，姚時可能是指後秦時期，姚伯多先輩已有在朝為官。碑文云：「姚伯多者，軒轅之苗裔，虞舜□□」說姚伯多是帝舜（虞舜）的後裔，倘若如此，後秦君主姚萇之父姚弋仲也是姚伯多的祖先。《晉書·姚弋仲傳》云：「姚弋仲……其先乃有虞氏苗裔，禹封舜少子西戎，世世為姜酋。」¹⁷⁴ 後秦君主姚萇建都長安，廟號「始祖」，也許姚伯多碑文「萬代修人，順德名顯，竹素始祖」中的「始祖」指的就是此。在這樣有政治背景的家族中對帝王國家的命運顯示出明顯的關懷，但是有一點需要指出，姚氏家族是期望統治者按照事物之理教化人民。

- (2) 是姚伯多對他死去親人的祈禱，期望姚伯多死去的各位祖先，七生七世父母和死去的家族眷屬，脫離苦難，上登仙界。若死去的親人不能升往仙界，也要降生在侯王之家。上文中的「三宗五祖，七世父母，前亡后死眷屬，若在三徒，速得解脫，得遠離囚徒幽執之苦」與寇謙之的《老君音誦誡經》中道官、錄生、男女民燒香求願之法「某乙三宗五祖、七世父母、前亡後死，免離苦難，得在安樂之處」¹⁷⁵ 非常相似。在《赤松子章曆》卷四〈上清言功章〉「臣，某家七祖父母，去離苦惱，上登天堂，衣食自然，天下太平」。¹⁷⁶ 世俗的祈願在道教的文獻也可以看到，為亡祖解厄與神仙信仰相結合。

- (3) 是祈禱姚伯多父母、兄弟、妻兒，學道以求長生，子孫後代獲福。從這三個層次中，首先祈禱的是最高統治者，而且是借「道」來規範統治者的行為。其次是為亡祖和現世的人。

¹⁷⁴ 見《晉書·姚弋仲傳》卷 116（北京：中華書局，1974），頁 2959。

¹⁷⁵ 《老君音誦誡經》第十一，頁 537。

¹⁷⁶ 《赤松子章曆》卷 4，頁 704。

接下來，讓我們再看看姚伯多造皇老君像碑右側發願文，從供養人的題名看，是姚伯多家五位女性成員，發願文為：

願造功者就，修德者成，殖果有因，因中果生，信者□□，從明至明。福來照果，果以瑛榮，虛中游翩，梵音希省。神仙為友，歷觀王京，舍俗就道，貴在心精。願星宿群籙牧守令長，以德導民，文韜眾備，處物理均，善教既舒，民樂仰遵，邑景寧太，雅詠日新，道能濟物，信與宜純，怛怛原隰，仁義可親。左平右太，北顧頻山，眾泉合流，注于茲川，洸洸濟濟，仁林挾邊；□□英儒，得生于間。神像功就，□茲有緣，安所仁理，不垂不偏，其圖玉瑩，綺飾交連，既建岳峙，與山齊連，兆劫不移，往來神仙。所願如意，壽命長延。

這裡也有三個層次：

- (1) 修造功德之人會有好的報應，可以在道—宏大的宇宙空間與神仙為友，看遍仙界的宮殿。但是，這樣一個結果是需要精心修煉才可以達到。
- (2) 是祈禱地方政府以德治民，而且是足智多謀的好官，人民是敬仰這樣的地方官，邑景太平。
- (3) 是造像碑座落在山的南面，北望近山。前文已提出造像碑形同道場，造像者通過一個神聖的場所祖先與子孫進行交流。

再看看〈姚伯多碑〉碑陽的願文：「上為帝主，下為七祖眷屬」，像這樣把皇帝、七祖父母作為發願對象的情形在北魏普遍存在於道教、佛教的造像記中。佐藤智水在研究北朝佛教造像記中對皇帝崇拜的現象時，指出：「北魏佛教不是自上而下強迫貫徹的思想，而是符合來自民間的對權力者頌揚的需要而存在的。」¹⁷⁷ 而在北魏的道教造像記中也同樣記載「上為帝王，下為七祖父母」等內容。這也許與五世紀陸修靜、寇謙之時期道教要求向國家宗

¹⁷⁷ 佐藤智水：〈北朝道像銘考〉，頁 95。

教方向發展有關。¹⁷⁸《無上秘要•金錄齋品》云「願以是功德，爲帝王國王、君臣吏民、普天七世父母，去離憂苦，上升天堂」。¹⁷⁹這樣可以說，在五、六世紀齋的儀式中所唱的祈願詞，與同期道教造像記中的願文十分相像，這也許是一方面的因素。姚伯多碑文云：

其辭曰：茫茫太上，亶亶幽微，於矣皇老，誕精云湄，純風漸鼓，品物沾暉，非至非咸，孰啓冥機。洗洗尹生，妙契玄理，遠其城都，皓變素起，微言既暢，萬累都止，陳文五千，功不在己。冲虛纏邈，如昧俞(愈)深，不知其誰，像帝先人，化治西域，流波東秦，至感無其，崇之者因。

其辭出自何處無考。但從文字記載看與老子出西域化胡至樓觀台有關。碑文中「化治西域……崇之者因」就是指老子尹喜西域化胡，東還佈道，無限期地從事教化的工作，所以崇奉其宗教的人倍感親切。前文已考察老子出關至西域前，在雍州終南山蓋屋傳授道德五千文，碑文中「陳文五千，功不在己」，正是尹喜向老子問道，老子傳道五千言。根據饒宗頤先生的《老子想爾注校箋》解題云：「此想爾注本，即所謂係師張魯之五千文本，斷然無疑。」¹⁸⁰碑文中「不知其誰？象帝先人」，應與早期道教經典有關，如《老子想爾注》，《想爾注》云：「吾不知誰子？象帝之先」其實指的都是「道」；又云：「人君理國，常常法道爲政，則致治。」¹⁸¹碑文中「非唯立德，政化是妣，其妣唯何，唯政是匡，其政為何，予(柔)而能剛。」這一段完全表述了姚伯多兄弟對國家和時政的關懷。姚伯多兄弟建造皇老君像，不單是爲了自己一家建立功德，而且對時政也有幫助，透過造像希望統治者能按「道」的法則治理國家。

¹⁷⁸神塚淑子，頁 255。

¹⁷⁹見《無上秘要》卷 53《道藏》第 25 冊，頁 201-202。

¹⁸⁰饒宗頤：《老子想爾注校箋》（香港：選堂叢書出版，1956），頁 40。

¹⁸¹全上，頁 12。

根據上述分析，姚伯多造皇老君像，第一、它將傳統的祖靈信仰與道教的神仙思想結合，透過老君像碑一神聖的宗教場所為媒介，向天曹稟報，這樣道氣自會護佑姚伯多的祖先和現在的子孫。第二、姚伯多碑文強烈地顯示對國家命運的關懷，國家命運的好壞，又直接與當朝者（帝王）有關。姚伯多造皇老君像建立功德，是期望統治者按照道法治理國家。換言之，北魏的道教作為支持國家最高機構（皇權）的意識型態而發揮其作用。

〈馮神育道教造像碑〉

北魏正始二年(505)，道民馮神育同邑二百人等造道教像（碑文錄9），馮神育聯合多個村邑的集體活動，從供養人題名看，參與造像的人未有在朝為官的，而有多位是三洞法師、道士一類道教領導者，集資造像的二十四種姓氏，以馮姓最多。發願文中末題向誰發願，願目寫到：

更願帝主熙隆，百□恭肅，祚延無窮，尊師崇業，諸邑七
世以來，生緣眷屬，住居常樂，恒在願願從心，常與善緣，
九□□□普同慈慶，願願從心。

這個願文包括三個層次：第一、期望帝王國主興隆，百官恭順，福佑永遠相隨；第二、尊敬師長，崇奉道業；第三、期望諸邑七生七世之祖父母，現在生活的人們，居住在神仙樂土上。根據供養人題名和供養人像的分析，是一個較制度化的宗教社群，「邑師」、「門師」、「邑政」的出現，相信「邑」的宗教活動除齋會外，還有佈教之義。在造像記文字中可以看出，該教團的領導者是有意識引導民眾把「家」的利益與「國家」的利益等同看待。

〈吳櫟兄弟造道教像〉

吳櫟兄弟為亡父母建造的碑，碑文寫到：

上願聖皇聖母，祚弘延康，陰陽為之調順，群方歸仰，五
穀熟成，人民安樂。中願國臣輔佐州郡令長，治化安寧。

下願櫟家大小，七世□□□□生，因緣眷屬，秉此福德，
捨身壽身，值正聞法，衣食自然，願願從意，常與善具。

吳櫟兄弟為亡父亡母建造的道教碑，「吳櫟兄弟父叔」末出三代人的家屬造像。從供養人的題名看，吳櫟家中的女性成員也參與了造像活動。有趣的是，在碑陽、龕兩側分別題名「北地太守」、「泥陽令杜恭」，這說明地方官對道教活動的支持和參與。造像願目展示出願皇權隆要，百姓安樂；願國臣輔佐治化太平；願吳櫟兄弟家獲此種福。北魏道教信眾對皇權、國家的支持，他們透過造像齋戒儀式將自己「家」的利益與「國家」的利益聯繫在一起。

接下來，我們再看，富平縣先後兩年建造道教碑。首先是神龜三年(520)，集合錡姓二十人，田、王兒姓各一人的合邑造像活動。

〈錡雙胡合邑二十人道教造像碑〉

這次造像活動的領銜人「邑師錡雙胡」，參與活動的有「富平縣令王承祖」，「舍己名珍，為國為家，造石像一區」，並發願如下：

上願皇帝陛下，紹隆萬劫，匡扶三寶，千載不墜。下願合邑亡過師尊父母，長志天闕，托化紫蓮，栖神萬法，逮及合邑，三界六趣，咸同斯慶，業成真道。

用造像功德，期望皇帝盛隆，也期望扶持三寶永不墜落。他們還期望整個村邑的人包括三界六趣，享有道法眷顧般的幸福，可見出資者的行動是廣泛的。在第二年。北魏正光二年(521)，也是在富平縣錡亭城西二里錡麻仁率領合家大小一百廿九口，「為皇帝陛下，歷劫先師，七世所生」，並發願云：「願託神紫宮……長樂無為。」這是錡氏合家（包括女性成員）的造像，而身為縣令的王承祖又一次參與了這項活動。碑的右側羅列了錡麻仁曾祖以下在朝為官的親屬，這次發願清楚可見「家」與「國」不分，發願對象雖是三個層次，但發願目的乃是期望道教神仙保佑，永遠生活在安樂的地方。同時我們發現錡麻仁是聯合家屬的造像，但是他們發願的範圍是跨越了「家」的範疇，所有的人都可以享受神的眷顧。

在上述考察中，我們發現道教社群中有在朝爲官者，或道教領導層的人物。下面我們再看看，北魏永安三年十一月建的道教像（碑文錄 37），發願對象「**為七世父母，現世父母兄弟大小。**」爲死去的祖先和現在的人，並發願云：「**願乘此祈，報現在□□難，一切眾生普同福慶。**」他們期望所有的人同享福佑。這種造福的祈願不僅包含家人，也包含了天下衆生，這是社會意識的發展。永安三年碑，造像記顯示的是庶民造像，可以說在北魏雍州一帶，無論是以家的形式出現，還是以邑的形式出現，造像樹立功德已不再是只眷顧自己的家人，而同時關心了國家和邑福祉。祈願的結果是通過建造尊像供奉禮拜的積善行爲而實現的，積善便是德，相信修道成正果可以解厄除災升往仙界。

綜上所述，北魏道教造像發願模式，一是爲家人（包括死去的親人和活著的眷屬）；二是爲代表國家的帝王以及亡故仙師。奉爲是多項的，發願目的也展示出多層次的範圍。神塚淑子提出，像這樣，把皇帝、七世父母作爲供奉對象的情況，也許與五、六世紀陸修靜、寇謙之時期道教也要求向國家宗教方面發展一事的表面化有關。筆者認爲討論北魏道教造像所展示出的社會、宗教文化意識，要從道教的發展和制度上來探討。早期天師道教主張道陵，以道德性的教義教導信衆，又能「造作符書」，以爲傳教的工具，尤其是以《老子想爾注》，以道教神學來詮釋《老子》。¹⁸²《老子想爾注》云：「道用時，家家慈孝，六親不和，時有一人行慈孝，便共表別之，故言有也。」¹⁸³這是強調遵循「道」的法則，人自然就慈孝。《想爾注》又云：

道用時，帝王躬奉行之，練明其意，以臣庶於此，吏民莫有不法效者。知道意賤死貴仙，競行忠孝質樸，□端以臣爲名，皆忠相類不別。今道不用，臣皆學邪文習權詐隨心情，面言善內懷惡；時有一人行忠誠，便共表別之，故言有也。道用時，臣忠子孝，國則易治，時臣子不畏君父也，

¹⁸²蒲慕州，頁 256-260。

¹⁸³饒宗頤，頁 24。

乃畏天神，孝其行不得仙壽，故自至誠，既為忠孝，不欲令君父知，自嘿而行，欲蒙天報。設君父知之，必賞以高官，報以義氣，如此功盡，天福不至。是故嘿而行之，不欲見功。今之臣子雖忠孝，皆欲以買君父求功名，過時不顯異之，便屏怨（怒？）之，言天所知。此類外是內非，無至誠感天之行，故令國難治。今欲復此，疾要在帝王當專心信道誠也。¹⁸⁴

這是要求統治者能按照「道」的原理，教化人民，治理國家，人民也會仿效之，臣忠子孝，國泰民安。若反其道而逆之，不是按照「道」的原理教化人民，而是面善內惡，求買功名，國家則難治理。所以在《想爾注》中我們看到國家的統治者與人民的關係，而這種關係是建立在帝王要奉道守誠，這裡指的「道」應是「老子」即「太上老君」。《老子想爾注》云：「一者道也……—散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙，或者虛無，或言自然，或言無名，皆同一耳。」¹⁸⁵ 道教的最高神總是扮演「帝王師」的角色。在太和廿年的姚伯多造像記中言：「以物敷教，休問遠彰」，就是《想爾注》中的「人君理國，常當法道為政。」¹⁸⁶ 在北魏寇謙之計劃將道教轉為官方的宗教，當寇謙之在宗教聖地嵩山，從 415 及 423 年直接由被奉為道教之神的老子（老君）和他的玄孫李譜文方面得到了「天啓」。¹⁸⁷ 寇謙之依照「天啓」的預言，輔佐北魏太武皇帝為「北方太平真君」，寇謙之是忠誠於上天委託的聖職，而宗教也給予朝廷權力。¹⁸⁸ 寇謙之改革天師道的總原則是「以禮度為首」。根據這個原則，寇謙之需要的天師道絕不是那種犯上作亂的天師道，而是實行父慈、子孝、臣忠原則的天師道，他之

¹⁸⁴全上，頁 24-25。

¹⁸⁵全上，頁 13。

¹⁸⁶全上，頁 12。

¹⁸⁷見《魏書·釋老志》志 8。頁 3050-3051。

¹⁸⁸理察·馬塞爾（高慧芳、吳美姬譯）：〈西元 425-451 年北魏宮廷中的道教神權政治〉（“Kou Chien-chih and Taoist Theocracy at the Northern Wei Court 425-451”）《道教學探索》2（1989），頁 375-376。

所以改革天師道，最主要的用意也就在這裡。¹⁸⁹ 造像記中廣泛的祈願對象，也正符合寇謙之用忠孝這些儒家的道德規範作為道士主要的行為準則。而在北魏的道教造像記中，證明寇謙之改革天師道在地方宗教社群中的實施。

在北魏道教造像記中，把皇帝、七世父母作為供奉對象的情況非常之多，說明道教與皇權之間的關係，這意味著北魏的道教信眾通過道像感知「道」的真實存在的時候，把維護「道」法的皇帝視為理想中的統治者而加以崇拜，同時中國傳統的祖先崇拜與道教修齋持誡可以功積祖先聯繫在一起。在信眾中把建造道像修齋持誡，宣傳道教，不只是為了造像者個人建立功德，對時政也有幫助。姚伯多造像記云：「非為立德，政化是妣。」正是這樣一種含意。北魏道教是在倡導透過齋誡的儀式，來為國家及個人祈福，《老君音誦誡經》中關於道官錄生男女，燒香求願法時：

口並言，願甲乙以年七以來，過罪得除，長生延年。復上香願言，某乙三宗五祖，七世父母，前亡後死，免離苦難，得在安樂之處。復上香言，願門內大小口數端等，無他利害來，錢出入滑易。復上香願仕官高遷，復上香願縣官口舌，疾病除愈。一願一上香。¹⁹⁰

《無上秘要》〈金錄齋品〉中的祈願文「願以是功德，為帝王國王、君臣吏民、普天七世父母……」¹⁹¹ 又如〈正一指教齋清旦行道儀〉中一段讀詞云：

第一上香願以是功德，上延七世父母，過去神職當令，免離災厄苦難，咸得能脫煩惱惡根，受鍊朱陵，輪化南極，永出三塗，長遠五道，不更六趣，不涉八門……；第二上香願以是功德，奉為帝主國王君臣吏民保鎮，皇基興隆，社稷安邦，利壤延福享祚……；第三上香願以是功德，為供主自身及家門眷屬尊卑喜慶，救災度厄，保命延年，滅

¹⁸⁹ 卿希泰：《中國道教史》卷1（成都：四川人民出版社，1996），頁407。

¹⁹⁰ 《老君音誦誡經》第十一，《正統道藏》冊30，頁0537。

¹⁹¹ 《無上秘要》卷53〈金錄齋品〉，頁201-202。

禍消凶，除殃卻患，祈恩請福，拔罪解愆……。衆官治所
領民，天下吏民等普同福慶。¹⁹²

上述的一段讀詞，是在齋的儀式中所做的祈願，齋是一種集體形式舉行的道教儀禮。在《指教經》中，定期齋戒和「齋直」的研究表明，漢魏早期天師道教法即吸收了儒家「神道設教」的政治傳統，其所建構的天神系統也是古代宗法社會和政治在天上的投影，而其定期齋戒本質上就是以儒家倫理道德為標準來制約人心。¹⁹³ 據學者研究證實，在漢末張魯政教合一政權的統治下，天師道的教階接替了地方官員的職能，祭酒已變成了人民之上的行政長官，天師道也因此開始向具有官方性質的宗教發展。¹⁹⁴ 早期天師道經典《玄都律文》載：「律曰，男官女官主者，受法籙治職之號，譬如，王位至於選補，皆由天臺頃者。」¹⁹⁵ 王位的續任補選是從玉界那裡來的，Seidel在皇家財富與道教聖事中提出：「漢朝建立的合法化是與讖緯的寓言有關聯，他包含了天授權杖的故事，道士們通過受符來授予權力，而符類在於證明中國君主統治正統性的吉兆，道士們通過啓示來建立天師道的天道，而這天師道應該指導地上的君主。」¹⁹⁶ 在北朝，每帝繼位，必受符籙，以為故事。¹⁹⁷ 公元440北魏太武帝使用太平真君年號，道教成為官方的宗教，作為支撐統治機構的意識型態而發揮其作用。

¹⁹² 見《正一指教齋清旦行道儀》卷4、5《正統道藏》冊30，頁662-663。

¹⁹³ 王承文：〈古靈寶經的定期齋戒考論〉，頁18。

¹⁹⁴ Rolf A. Stein, "Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au le siècle ap. J.C.," *T'oung Pao* 50 (1963); Anna Seidel, "Das neue Testament des Tao-Lao tzu und die Entstehung der taoistischen Religion am Ende der Han-Zeit," *Saeculum* 29 (1978) — all cited from Anna Seidel, "Chronicle of Taoist Studies in the West, 1950-1990," *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-90): 238.

¹⁹⁵ 《玄都律文》第十五《正統道藏》，頁307。

¹⁹⁶ Anna Seidel, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha," pp. 291-371.

¹⁹⁷ 《隋書·經籍志》卷35（北京：中華書局，1973），頁1093-1094。

第四章 造像記所見道教在北方社會的發展

討論中古時期道教在北方社會的發展，最主要的是北魏的寇謙之。寇謙之利用「天啓」的神話，展開他改革天師道的任務，根據《魏書•釋老志》的記載，寇謙之兩次與天神溝通，並得到北魏太武帝的支持。¹⁹⁸ 第二章中我們已討論北魏道教的區域分佈與曹魏時期五斗米道教徒遷徙雍州三輔地區的活動有關。其中寇氏家族就是由張魯治的漢中地區遷徙三輔馮翊縣的。¹⁹⁹ 北魏時期在雍州及周邊一帶出現「合邑、合宗邑」的道教社群，或以「家」為道教社群的組織，他們集資興建造像碑舉行各種儀式活動。從這些考古藝術文獻提供給我們的資料顯示，北魏期間，道教社群的宗教活動，從眾多的供養人名前的稱謂看，是繼承了早期天師道教的齋官制度和道官的誡律制度，同時也反映了早期天師道的經典教義，請福謝罪的科教，與寇謙之新天師道專以禮教為首，設壇禮拜的新教義相融合，而形成了一個新的政教合一組織，同時也提供了佛教中國化的因素。對於大一統中國的唐代的出現，不能說毫無作用。

第一節 造像記中的「合邑」組織與天師道的關係

北魏的道教造像，一是以「家」為宗教社群，一是以「邑」為宗教社群的活動。後者對於我們瞭解其時期道教在鄉村活動的情況，同時我們透過「邑」的組織以及供養人的職稱，進一步瞭解北魏社會中「合邑」的道教活動與早期天師道的宗教組織之關係。寧可認為：「張魯的政教合一的政權在漢中地區維持了四十

¹⁹⁸ 見《魏書•釋老志》卷八，頁 3049-3054。

¹⁹⁹ 陳寅恪：《魏晉南北朝史講演錄》（萬繩楠整理）（台北：雲龍出版社，1995），頁 391-393。

年，宗教結社所具有的嚴密的組織與凝聚力無疑是一個重要因素。」²⁰⁰ 這種嚴密的組織與凝聚力在北魏的社會中起了不少的作用。考察北魏道教「合邑」或「合宗邑」的造像碑中，供養人題名前的銜職與東晉末年的天師道齋官有關，同時也有一些被稱為「邑（正）政」、「彈官」、「邑老」的銜職出現在供養人題名前。筆者認為，這可能與漢三國西晉南北朝的里、社有關。兩漢時的里、社，以祭祀活動為主要內容，即具有宗教會社的色彩。里、社以外的私社，則是私人性質的團體。張魯的五斗米道明顯地繼承了傳統的社，特別是漢代里、社的宗教活動內容和組織形式，並保留了若干傳統的社的生活互助職能。²⁰¹ 在這裡，我們將要討論的是北魏道教造像「邑」的組織形式和活動內容，與早期天師道的組織形式及其功能的關係。首先，我們要理解「邑」與「社」的關係為何？

（一）天師道與「社」的關係

「邑」，古代行政區域。《周禮·地官·小司徒》：「九夫為井，四井為邑。」²⁰² 「社邑」是中國古代的一種基層社會組織。春秋以前的社是農村公社組織，當時，村社通稱邑、里，其所奉祀的社神是整個村社的保護神。奉祀社神的地方稱為「社」，「社神」是邑、里中重要的神祇。每年春、秋及歲終舉行隆重的社祭，邑、里居民參加，用以祈年報功，祭後有宴飲行樂。除去定期祭祀外，遇有大事，或求雨止雨，禳救日食，大水、火災等，也要祀社。社祭是邑、里居民重要的社會性的祭祀和娛樂活動，而社下也成了邑、里公眾集會的場所。

到春秋戰國時期，作為農村公社基礎的村社土地佔有制——井田制崩潰了，村社便解體。戰國時的邑、里變成了基層的行政機構，但村社的某些職能，特別是社會職能，如祭祀、集體宴樂等，

²⁰⁰ 寧可：〈五斗米道、張魯政權和「社」〉，湯一介[主編]《中國文化與中國哲學》1987，頁162。

²⁰¹ 全上。

²⁰² 見《周禮》引《中文大詞典》五，頁596。

仍保留在里的活動中。作為基層政權的里與作為農村公社殘留的社是結合在一起的，可以稱之為里、社合一的制度。

漢代承繼了戰國以來的里、社合一的制度。中央、郡國、縣、鄉、里各級行政機構都立有「社」，鄉以上的「社」由政府設置，官府致祭。里社則由居民自己組織祭祀，以里名為社名，里的全體居民不論貧富都參加，每年春二月秋八月上旬的戊日舉行社祭。除集體祭祀外，個人也向社神祈福、立誓、禳病。領導社事的是「里正」、「父老」。根據研究者的考察，與先秦相比，漢代里雖然普遍立社，但已出現與里有別的「里社」一辭，社神和社祭的地位有所降低，里中居民對社的活動的態度隨貧富分化而不一，已開始帶有自由參加的色彩。²⁰³ 這些，都說明了漢代里與社的關係開始出現了分離的跡象。社的活動開始出現私人化、自願化的趨向。²⁰⁴ 而這一趨向的重要表徵還不在於里社內部的變化，而是在傳統的里社之外，出現了其它類型的社。²⁰⁵ 而社的職名往往在社名上反映出來，如東漢鐃氏縣侍廷里居民二十五人組成的「父老儔」（「儔」即單、彈，當是社的別稱），即「父老社」，其職能是共同斂錢買田，以其收穫供儔的成員輪次充當里父老的費用。東漢時有的地方官為百姓組成的「正彈」，其職能則是均攤更役，並募錢僱人充役。造像碑供養人題名前稱為「彈官」，可能就是東漢「里」的居民自由組織的「父老儔」。「彈官」可能是「社官」，與東漢地方小官「正彈」之職相類似，掌管財政。上文提到在漢代領導社會的是「里正」、「父老」，到了兩晉南北朝時期，主持社事的不再是「父老」、「里正」。而是專門稱謂的「社老」、「社政」等。從洛陽出土的西晉《當利里社碑》就有「社老」、「社正」、「社民」的稱謂。²⁰⁶ 在道教碑中的，供養人稱為「邑老」、「邑正（政）」、「邑子」可能是源於漢至西晉里社的基層行政機構稱謂。

²⁰³ 寧可：〈述「社邑」〉《北京師範學報》1（1985）：頁12-13。

²⁰⁴ 守屋美都雄：〈社的研究〉《史學雜誌》59/7（1948）：頁46。

²⁰⁵ 見寧可：〈關於漢侍廷里父老儔買田約束石卷〉《文物》12（1982）：頁23-24；寧可：〈述「社邑」〉《北京師範學報》1（1985）：頁13。

²⁰⁶ 見寧可：〈記西晉當利里社碑〉《文物》12（1979）：頁57-59。

東漢末年「五斗米道」的創立，有學者推測，其與「社」的關係密切。²⁰⁷ 據《後漢書》記載：

魯字公旗。初，祖父陵，順帝時客於蜀，學道鶴鳴山中，造作符書，以惑百姓。受其道者輒出五斗米，故謂之「米賊」。陵傳子衡，衡傳於魯，魯遂自號「師君」。其來學者，初名為「鬼卒」，後號「祭酒」。祭酒各領部衆，衆多者名曰「理頭」。皆教以誠信，不聽欺妄，有病但令首過而已。諸祭酒名起義舍於路，同之亭傳。縣置米肉以給行旅。食者量腹取足，過多則鬼能病之。犯法者先加三原，然後行刑。不置常吏，以祭酒爲理，民夷信向。朝廷不能討，遂就拜魯鎮夷中郎將，領漢寧太守，通其貢獻。²⁰⁸

「諸祭酒各起義舍於路，同之亭傳。縣置米肉以給行旅。食者量腹取足」這種帶有生活互助性質的組織活動包含了「社」的特點。²⁰⁹ 出現在北魏「合邑」、「合宗邑」的宗教社群，實際上也帶有「社」的特點，他們共同集資修建造像碑，供邑人舉行各種儀式活動。而且邑的宗教活動的領導者，他們的職稱有源於中國傳統最基層行政機構里社的職稱，同時也繼承了早期天師道的齋官制度，這一點從造像記的題名中有表現。

(二) 造像題名中的「署職」與天師道之關係

在第二章對「合邑」、「合宗邑」的造像碑作了討論，對供養人名單部分，特別是對供養人銜職部分作了統計。我們發現供養人名前的稱謂主要包括：「邑師」、「門師」、「道士」、「邑正」、「但（彈）官」、「平望/平望社豪」、「香火/侍香」、「侍經」、「監齋」、

²⁰⁷關於「五斗米道」與「社」的關係，寧可作了較詳細的探討。張魯在漢中建立政教合一的政權不置常吏，以祭酒爲理，祭酒正好是「單」（即社）的主事者稱謂。見寧可：〈述「社邑」〉，頁17。

²⁰⁸范曄：《後漢書》（北京：中華書局新校標點本，1971），頁2435-2436。

²⁰⁹寧可：〈述「社邑」〉，頁17。

「典錄」、「典坐」、「像主」、「邑主」、「錄生」、「邑子」、「邑老」、「男官」、「女官」。

首先，從信仰社群的組成成員而言，有道士，也有俗眾。其組成過程是由一位或數位教職人發起，領導庶人信眾組織而成的；或是由一個家庭組織而成的。前者如北魏正始二年(505)，造像記稱：「**大代正始二年秋九月己巳朔二十六日甲午，真□道民馮神育同邑二百人等，投委壇靜，仲追冥果，造立石像。**」這裡記載是由道民馮神育領導，並由「三洞法師」、「道士」、「邑師」、「門師」、「道民」、「錄生」參與的社群活動（碑文錄 9）。後者如延昌二年歲在癸巳五月七卯朔二十九癸□，道士張相隊造天尊一區；或隆緒元年，女官王阿善造像二區。是由道士、女官領導自家眷屬建造的碑（碑文錄 32）。

第二，從這類道教信仰社群的名稱而言，有的稱為「合邑」、「合宗邑」，同期的佛教信仰社群稱「義邑」、「法儀」。此宗教社群由於需要宗教上的實踐，所以需請一位或多位神職人員，作為其指導者，尊稱為「邑師」。其中「邑」中的俗人成員皆稱「邑子」。如：「**大代正光三年……有邑子一百人刊石聖容**」（碑文錄 27）。在洛陽出土的晉代一塊石碑《當利里社碑》，記載的不是全體里、社居民參加，而是部分居民的結合。參加者稱「社民」。²¹⁰ 在南北朝時期的宗教社群，「合邑」的成員中俗人「邑子」的稱謂，可能就是源於漢以後里、社中「社民」的稱謂。

第三，前面已提到，在造像供養人題名出現不同的頭銜，近二十種之多。這些銜職有的是與早期天師道的齋官制度有關，有的是源於地方的里、社制度。

「邑師」一職在所有「合邑」或「合宗邑」的碑石中都有出現，這可能與早期天師道齋官中的「法師、高功」有關。在〈正一旨教齋儀〉經中有「僅依漢中舊典，奉建旨教齋」。有研究者指出，旨教齋是漢魏時代「三張」所實行的最重要的齋法。²¹¹ 在該

²¹⁰ 見寧可：〈記西晉當利里社碑〉，頁 58-59。

²¹¹ 王承文：〈古靈寶經的齋官制度與天師道及佛教的關係〉，頁 67。

經中有一段「補職」談高功云：「高功姓名，其職也，道德內充，威儀外備，俯仰動止，莫非法式。三界所尊，鬼神所瞻，關啓祝頌，通真召靈，解釋疑滯，導達眾賢。」²¹² 陸修靜的〈洞玄靈寶齋說光燭戒燈祝願儀〉云：「法師，經云：當舉高德，玄解經儀。斯人也，道德內充，威儀外備，俯仰動止，莫非法式。三界所範，鬼神仰瞻，關啓祝願，通神召靈，釋疑解滯，導達群賢。」²¹³ 這裡的「高功」與「法師」是一樣的。在「合邑」、「合宗邑」的造像碑中，「邑師」一職，有的碑甚至出現兩名到三名（參見表一），而且「邑師」在碑中的位置，僅次於主神像，所以我們推測「邑師」可能就是天師道齋官職中的「法師」。再有「門師」一職出現兩次，一是〈馮神育碑〉中，「門師」與「邑師」同時刻在香港的兩側，而且，這兩個形像與儀式有關；一是〈張乾度碑〉「**大魏門師張乾度師道妙原邑子七十人等**」。「門師」業師也，帶有「門師」稱謂的兩通碑都是出產於北魏的馮翊郡，並且都與萬年縣有關。前文已考察，馮翊萬年是北魏寇謙之的家鄉，〈馮神育碑〉的題名中有顯示寇氏家族參與造像活動，推測這兩通碑的「門師」可能是天師道派的指導者。另外供養人名前多處有稱「道士」、「道民」、「男官」、「女官」、「錄生」。如〈姚伯多碑〉有「**道民姚伯多**」、「**道民姚文遷**」（參見碑文錄）。關於「道民」，《老君音誦誡經》曰：

道民不練科法，不能精勤香火，消災散禍及病痛行來憂慮縣官光小在眾諸，欲有保說者，盡不聽。聽先啓，何以故也，此戶安道以求福是誤事也。自今以後，道民若有求願，先修廚會之具，請若集啓訖求願，其一事求上之，收福無他，明慎奉行如律令。²¹⁴

²¹² 見《正一旨教齋儀》《道藏》冊 18，頁 292。

²¹³ 陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒燈祝願儀》第十三《正統道藏》冊 16，頁 500。

²¹⁴ 見《老君音誦誡經》，冊 30，頁 535。

「老君曰：道民奉戶師，如生民事官等。言則稱道民。明慎奉行如律令。」²¹⁵〈要修科儀戒律鈔〉：「律曰：道民與師主共言語稱道民，不得稱名。違律考一十。」²¹⁶在《老君音誦誡經》中有多處是關於「道民」的誡律。

關於「男官」、「女官」是發生在兩個家庭的造像碑中，一是〈石造道教兩面像〉

碑左願文：「大代太和二十三年歲次己卯五月丁丑朔十六日辰，咸陽郡石安縣五？鄉，孝傳生男官傳溶？造石像一區，我過去師教父，為所生父母，龍花初？會願在先首恩。」

男官傳生為師教父及所生父母造像。另一〈王阿善碑〉云：「隆緒元年十一月二十五日女官王阿善造像二區，願母子長為善居。」女官為亡夫、亡息造像。這兩通碑是家屬造像，兩碑石的面積不大，可能是放在家中或宮觀中供養。《老君音誦誡經》關於道官籙生男女民，燒香救願法，云：「入靖……啓言：男女官甲乙今日時燒香願言上啓，便以手捻香著爐中，口並言，願甲乙以年七以來，過罪得除，長生延年。……後上香言：願門內大小口數端等，無他利害來，錢出入滑易。」²¹⁷「入靖」，即入靖室。《要修科儀戒律鈔》引〈玄部律〉曰：「民家曰靖，師家曰治。」²¹⁸《玄都律文·制度律》曰：

律曰，制男官、女官主者，領戶治位，皆有科次品號，若是甲治受所領民租米百斛，七十斛納治中用，折三十斛傳天師治。若二百斛皆當諸本治施設，若去本治三百里以外聽於家設，不如法罰算三紀。

從《玄都律文》到《老君音誦誡經》對「男官」、「女官」各種誡律的要求，我們相信造像碑中的「男官」、「女官」與天師道有關。

²¹⁵全上，頁 536。

²¹⁶見《要修科儀戒律鈔》卷 3，頁 837。

²¹⁷見《老君音誦誡經》，冊 30，頁 537。

²¹⁸見《要修科儀戒律鈔》卷十，頁 843。

另外，在造像碑中出現非常頻密的職稱是「錄生」，「錄」與「籙」通。如〈馮神育碑〉、〈張乾度碑〉、〈邑老田青碑〉、〈正光三年碑〉、〈七十人碑〉等都是合邑的造像碑。〈道教龕像〉是馮氏家屬的造像，名前有「錄生」稱謂。在《老君音誦誡經》中，老君曰：

道官籙生，初受誡律之時，向誡經八拜，正立經前，若師若友，執經作八胤音誦。受者伏誦經意卷後，訖後八拜止。若不能音誦者，但直誦而已。其誡律以兩若相成之，常當恭謹。若展轉授同友弟子，按法傳之。明慎奉行如律令。²¹⁹

《玄都律文》云：

律曰：道士女官主者籙生，朔望皆朝拜，雞鳴皆起，嚴敬整容，冠帶朝拜，衣幘膊褶，入治依位號。執笏朝拜，訖便簡閱，如舊法出朝，於師皆五拜，問訊起居安否，而退其戊辰，戊辰不朝違律罰筭一紀。²²⁰

關於「籙生」，〈洞玄靈寶三洞奉道科戒營始〉男生姓下注云：「七歲八歲受更令一將軍籙，得加此號」，籙生下注云：「十歲以上受三將軍符籙。十將軍符籙三歸五戒，得加此號。」又「正一法位童子一將軍符三將軍籙，十將軍籙籙生三戒文正一戒文。」²²¹

從上述的分析，我們認為北魏的道教信仰社群是與天師道有關。在其名前的稱謂保留了天師道經典中所記錄的道官、男女民的職稱。前文討論到道教造像碑與儀式活動的關聯，特別是齋的儀式，接下來我們看看道教造像碑中供養人的齋官職與天師道之關係。

根據表一的統計，在道教造像活動中，與齋的儀式活動有關的稱謂，如「邑師、門師、傳香、侍經、監齋、典錄、典坐」之

²¹⁹ 見《老君音誦誡經》，冊 30，頁 532。

²²⁰ 見《玄都律文》第十一、十二，頁 300。

²²¹ 見楊聯陞：〈老君音誦誡經校釋〉，頁 38。

職稱。從「邑師、門師」在碑中被雕刻的位置看，是此次造像活動中重要的職位。作為此宗教社群「邑」的導師，很可能與天師道齋官中的「法師」有關。關於齋官，有學者指出，在天師道經典《玄都律文》中已有相當完備的制度。²²²

我們考察造像記中關於「彈官」、「邑正」的職稱多次出現，並且是在「邑」的造像活動中出現，從一位至五位之多。關於「邑正」，山崎宏認為：此是借用魏晉南北朝時九品官人法中的中正官之名，邑正乃邑中正、都邑中正之略稱。史書中雖然沒有邑里中正之記載，但造像銘記所見的邑正大概原是村里小職役的名稱。²²³劉淑芬在討論佛教信仰團體「義邑」和「法社」時提出，由於沒有其它線索可資追尋，邑正在義邑中扮演的角色不詳。²²⁴前面我們已討論了早期天師道與社邑的關係，認為五斗米道（天師道）最初創立時是以社的組織為基礎。自漢代承繼了戰國以來的里、社合一的制度，中央、郡國、縣、鄉、里各級行政機構都立有社。鄉以上的社是由政府設置，官府致祭，里社則由居民自己組織祭祀。除集體祭祀外，個人也向社神祈福、立誓，領導社事的是「里正」、「父老」。²²⁵三國兩晉南北朝，主持社事者不再是「里正」、「父老」，而是「社正」、「社老」等，社的職權更為突出。筆者推測北魏道教造像記中的「邑正」、「邑老」之稱謂大概是源於戰國以來里、社中，領導社事的「里正」、「父老」之職。再有造像題名稱謂「彈（但）官」也很可能與社有關。根據研究者考察，漢代里、社分離和社的活動的私人化、自願化的趨向的重要表徵還不在於里、社內部的變化，而是在傳統的里、社之外，出現了其

²²²王承文：〈古靈寶經的齋官制度與天師道及佛教的關係〉頁 59-70。見姜伯勤〈玄都律年代及所見道官制度〉《魏晉南北朝隋唐史資料》第 11 期，（武漢大學出版社，1991）。

²²³山崎宏：〈隋唐時代に於ける義邑及法社〉《世界宗教史研究》，1982 年第 2 期，見劉淑芬文，頁 525。

²²⁴劉淑芬：〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，頁 525。

²²⁵寧可，頁 13。

它類型的社。²²⁶ 如東漢緱氏縣侍廷里居民二十五人組成的「父老儼」，其職能即為共同斂錢買田，以其收穫供儼的成員輪次充當里父老的費用。²²⁷ 東漢有的地方官為百姓組成「正彈」，其職能是均攤更役，並募錢僱人充役。²²⁸ 儼即單、彈，當是「社」的別稱。造像記中的彈（但）官，可能就是父老儼、正彈的職稱發展而來的。

通過上述關於造像題名職稱的考察，我們發現北魏道教的宗教活動，僅以參與造像的人來分析，有以下三個部分。第一，道教宗教的職業者如「三洞法師、道士、男官女官、道民、錄生」，在《老君音誦誡經》和《玄都律文》中對道教的神職人員有非常嚴密的誡律要求。在本書考察的碑中，這部分人的名單佔相當多。我們可以認為北魏道教造像記中所顯示的道教神職者的稱謂，是承襲了魏晉南北朝時期天師道教團的有關職稱。第二，與道教齋會有關的職稱，如「邑師、門師、鑒齋、侍香、侍經」。這些職稱出現在北魏「合邑」、「合宗邑」的道教造像碑中。這說明此類的宗教社群是舉行齋的儀式活動的，而天師道的齋官制度的確在北魏的道教活動中有實施。第三，中國傳統里社作為最基層的行政機構，其所設制的職能，被道教宗教社群組織所沿用，如「邑正、邑老、彈（但）官、典錄、典坐」。這說明北魏的天師道對漢代以來里、社制度的直接模仿。

第二節 通過造像記論北魏的道佛信仰

在討論北魏道教造像的文化風尚時，我們得注意的一種現象，就是在北魏的雍州一帶民衆的宗教團體中存在著道佛或佛道信仰融合的現象。一般學界在討論道教造像或道佛融合的「雙教碑」時，往往是以文獻資料來考察道教造像，不免會得出道教模

²²⁶ 寧可：〈述「社邑」〉，頁 13。

²²⁷ 見寧可：〈關於漢侍廷里父老儼買田約束石卷〉《文物》12（1982）：頁 23-24。

²²⁸ 同注 29。

仿佛教造像的論點。然而，目前保留在文獻資料，大多是佛教方面的，顯示較強烈的佛、道間的爭論。但是，在遺留的考古碑刻中，讓我們看到的是道、佛間的信仰在民衆中的交流，道教自始至終確認其為中華民族的唯一宗教，而佛教是道教信仰的一部分。

(一) 造像記內容的分析：以「雙教碑」為例

在本書考察的四十六通碑中，含「雙教碑」為十四通，其中四通碑是家屬造像碑，十通碑為「邑」的造像。根據造像記提供給我們的資料顯示，以「家」為信仰社群的造像碑，在家庭成員中有佛教信仰者，也有道教信仰者。以「邑」為信仰社群的造像碑中則是以道教信仰為主體，包含了佛教徒。吉川徹在考察佛道混合造像碑時認為，在西安郊外，從 420 到 510 年，沒有出現過佛教碑，而只有佛道混合造像碑與道教碑。從 510 到 530 年，佛教碑與道教碑同時出現，但還是佛道混合造像碑佔了大多數。²²⁹關於佛道混合碑的界定，筆者與古氏的看法不同。本書認為(1)凡圖像部分主尊神像是道教樣式，造像記部分以道教信仰為主體(包括供養人題名為道教信徒)，視為道教碑。(2)圖像部分，主尊神像有道教像也有佛教像，造像記部分以道教信仰為主體，視為「雙教碑」²³⁰；圖像部分，主尊神像有道教像也有佛像，造像記部分發願文以道教信仰為主體，造像題名有道教徒也有佛教徒，這類碑也視為「雙教碑」。這樣看來，古川徹認為的佛道混合碑，在本書的考察中列為道教碑，如〈姚伯多碑〉、〈楊縵黑碑〉、〈馮神育碑〉、〈張亂國碑〉、〈錡雙胡碑〉。

接下來，本章試舉北魏時期，以「家」為信仰社群和以「邑」為信仰社群建造的「雙教碑」為例，即〈朱奇兄弟碑〉(碑文錄 10)、〈邑子等四十五人碑〉(碑文錄 18)、〈邑老田青碑〉(碑文錄 22)，試圖從宗教文化的互動中，探討在 420 年到 534 年間，北魏雍州及臨近地區天師道的發展以及與佛教的關係。

²²⁹ 古川徹，頁 255。

²³⁰ 見拙著：《北魏道教造像碑藝術》，頁 44-52。

1. 〈朱奇兄弟佛道造像碑〉

北魏延昌元年(512)七月十五日，朱奇兄弟三人為父母建造的碑。碑的形式是四面像。關於此碑已有不少研究者介紹。²³¹ 但是，以前多從佛教的角度介紹。因此幾乎沒有人從佛教與道教的角度來進行研究。在此，我們先看一看碑陽造像記及圖像樣式。

碑陽（附圖 1a），上部為一佛龕，龕下正中一香爐，香爐兩側均刻一人，右側人物題名為「門師比丘曇海」。香爐下題字左起：「朱雙熾供養佛時、中軍將軍武都太守朱雙熾。母燕潤□供養佛、孫子朱小和、孫子永和、孫子□□□。」中間發願文：「延昌元年七月十五日，朱奇兄弟三人等為父母造石像一區」。從造像題記看，朱奇父朱雙熾為中軍將軍，曾任武都太守。從「供養佛時」的題記看，朱奇父母是信奉佛教的。

碑陰上部分為一佛龕（附圖 1b），龕下第一排題字為：「佛像主十二姓都□□□除谷太堡主假撫軍將軍，北華山太守朱奇、息神和、息子貢」。龕下第二排：「妻□阿容」。從題記看，是朱奇家屬包括妻子和他的兩個兒子出資的造像。朱奇自稱北華山太守，而碑的出土地也是在華縣。推測朱奇此時仍在任太守。從「佛像主」看朱奇是信奉佛教的。

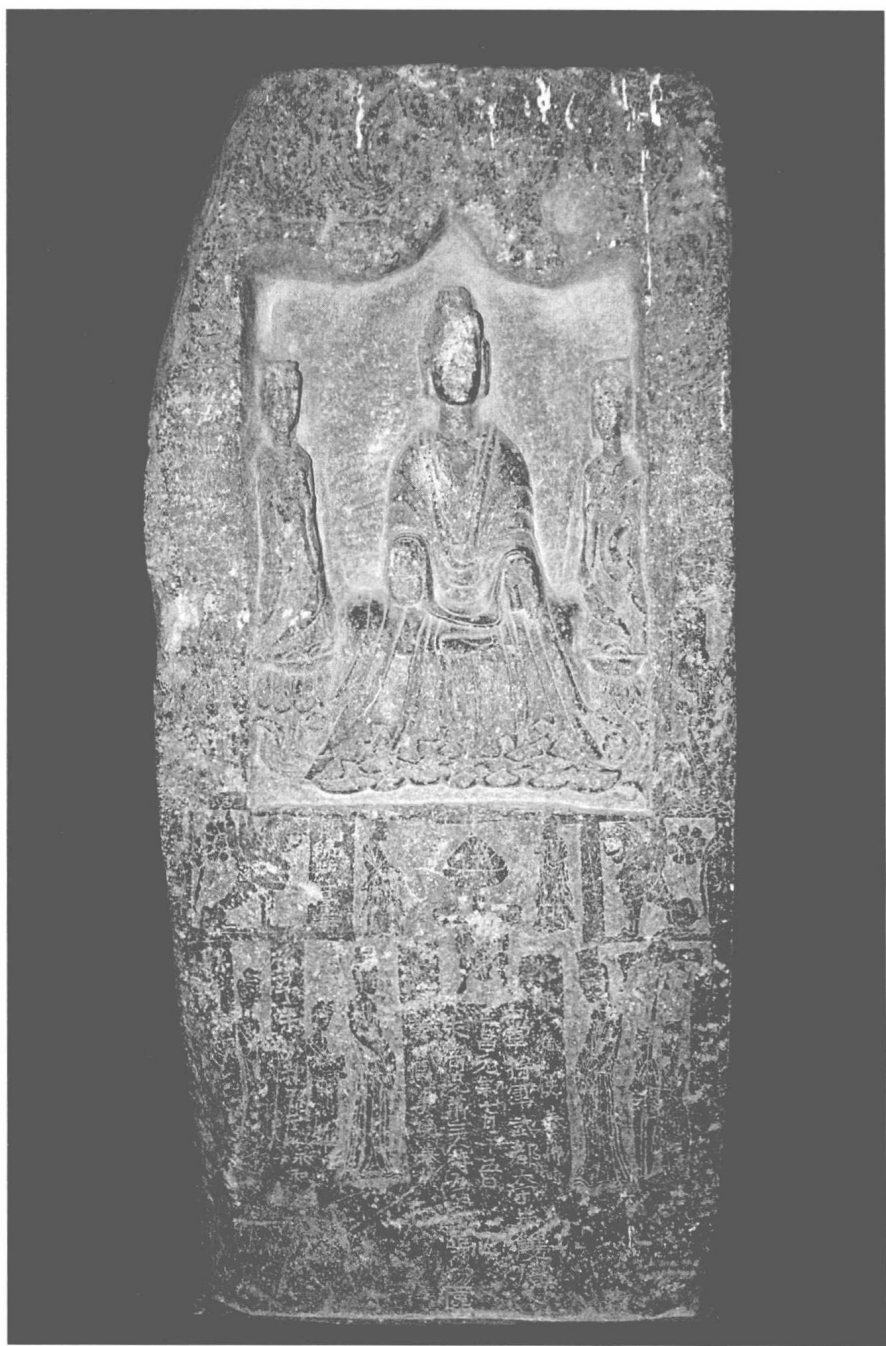
碑左為四層造像（附圖 1c）。一、二層分別是八個小佛龕。第二層一坐佛龕。第四層是釋迦多寶說法圖，龕下為一香爐，再下刻一人像。題記為「弟山埤供養佛時、息延和、妻劉要女。」從題記看碑左側是朱奇弟兄朱山埤同家屬的造像，並且是信奉佛教的。

碑右為四層造像（附圖 1d）：第一層是四小佛龕；第二層是一坐佛龕；第三層是彌勒佛龕；第四層是道像龕。題記為：「道像主奉朝請寧時朱安興、妻老孫女。」從「道像主」我們便知朱安興是信奉道教的。而朱氏三兄弟中，只有朱安興見於史傳——在公

²³¹ 李淞：《陝西古代佛教美術》（西安：陝西人們美術出版社，2000）。《西安碑林全集》103 卷〈造像題記〉（深圳：廣東經濟出版社，1999），頁 20-23。

元 460 年任員外郎出使南朝宋。²³²「道像主奉朝請寧時朱安興」，「奉朝請」在北魏為散官，是指離任退休的官員。

²³²見《魏書》冊 1，卷 4 下，頁 118-119。



附圖1a 朱奇兄弟佛道造像碑 碑陽 北魏延昌元年(512)



附圖1b 朱奇兄弟佛道造像碑 碑陰



朱奇兄弟佛道造像碑

北魏延昌元年（512）附圖1c 碑左



朱奇兄弟佛道造像碑

北魏延昌元年（512）附圖1d 碑右

從上述的圖像和造像題記分析，朱奇兄弟的家庭成員中多數是佛教信仰者，只有朱安興是信奉道教的。在朱安興及妻兒合資的造像中，有佛像樣式。但是自稱「道像主朱安興」所造的圖像部分很明顯地區分了道教像的圖式和佛教像的圖式，這並非是藝術工匠在技藝使用上的「不自覺」現象。²³³ 很可能朱安興年青時隨父母信奉佛教，而後來改為信奉道教，更重要的一點是道教與佛教的信仰內涵在人們心目中是沒有區別的，如〈樊奴子碑〉（碑文錄 45），樊奴子自稱佛弟子，又稱道民樊奴子。

2. 〈邑子等四十五人造佛造像碑〉

此碑年號不詳，西安碑林博物館舊藏。館藏題名為〈田良寬造像碑〉，年號定為公元 386-534 年。²³⁴ 西安《碑林全集》造像題記為《邑子四十五人造像》，年號定為公元 386-534 年。²³⁵ 碑文題「邑子等四十五人建立石像」，本書採用碑文命名。關於年號，從其造像風格看，與延昌四年建造的〈張亂國道教碑〉風格相近。推測建碑時期應為北魏延昌至熙平年間(512-517)。該碑為四面造像。

碑陽上部為一道教像（附圖 2a），龕下正中為一香爐，六排供養人像及題名（附圖 2a）。題名記錄如下：

龕下第一排：田良寬，邑師主田陽仁。

龕下第二排：道士田陽生、道士田□紹、邑正田格、道士□□易、
邑配□□□、侍者□□□。

²³³ 有研究者提出「工匠可能將佛教造像的雕刻技藝轉移於道教造像上，這就是技藝使用上的『不自覺』現象」。筆者以為考察其時期的道像與佛像，在樣式上已明顯的區分開來，道教已有意識的將道像的服飾、樣貌、裝飾與佛像區分開來。

²³⁴ 見《西安碑林博物館》（西安：陝西人民美術出版社，2000），頁 110-111。松原三郎：《佛教雕刻史論》題「田良寬造像碑」（頁 132）。

²³⁵ 見《西安碑林全集》卷 103 〈造像題記〉（深圳：海天出版社，1999），頁 89-90。

龕下第三排：道民□□□、道民田雍誠、道民田文□

道士□□□

道民□□□、道民□□□

龕下第四排：道民□□□、道民田安都、典錄田□

道民劉士得、道民兆思、道民□□□

龕下第五排：道民田□□、道民田□□、道民田保□

道民田□□、道民姜伏光、道民劉□□

龕下第六排：田姓和吳姓

「邑師主田陽仁」是該宗教社群中的領導者。邑師主站在香爐的右面，右手持一物，左手似往香爐中投物。顯然是儀式活動的場景，四位道士的題名，並有「邑正、侍者、典錄」的稱謂，其餘多為「道民」的稱謂，這顯然是道教供養群體。

碑陰上部為佛龕（附圖 2b）。龕下有三排供養人像及題名：

龕下第一排：佛□□□弟子、佛弟子□□□

佛弟子□□□、邑配田□保

佛弟子□□□

龕下第二排：佛弟子□□□、佛弟子□□□

佛弟子□□□

龕下第三排：田姓

上面題名有七位是佛弟子，這是佛教供養群體。

碑左為一佛龕（附圖 2c）。龕下四排供養人像及題名：

龕下第一排：道師僧集王、沙彌□香

龕下第二排：高生、田愣□、田三□

龕下第三排：田□□、田洛子、吳柱老

龕下第四排：董治龍、董治□

其中兩個供養人題名有銜職。第一排右起「道師僧集王」，其服飾似僧侶的袈裟，雙手合十，站立香爐左面。站立香爐右面的供養人題名為「沙彌□香」，其服飾與道師的樣式一樣，整體人物造型

比道師年輕矮小。從其稱謂上看，「沙彌」是指受過十戒的由七歲至二十歲間的出家男子。²³⁶ 道師應是「沙彌法師」。²³⁷

碑右爲一道龕（附圖 2d），龕下有兩排供養人像及題名。再下篆刻發願文。茲記錄如下：

龕下第一排：道民吳道今、道民□□□、道民田安都
道民田天國
道士□□□

龕下第二排：道民□□□、道民□阿亂、道民田春和
道民田阿牛

下爲發願文：邑子等四十五人建立石像，隆要藥□□道教常興，□形隱世，肅苑九玄，七祖遷昇福堂，降會門祖大小永享，刊真命終長，學道成就，受練朱陵，逍遙金闕，勸[化]一毫之拖名掇像側者成。左側一供養人「道民顏榮扶」。

參與造像者有一位「道士」，其餘稱「道民」。發願文題「邑子等四十五人建立石像」，如果按照上面的供養人名單看是六十五人，供養人名前有道士、道民或佛弟子等稱謂的爲四十五人。單以姓名出現的爲二十人，其是參與此宗教活動的庶人，可能是碑文題爲邑子的一群人。發願文末題爲誰而建碑。開文便是「邑子等四十五人建立石像，隆要藥□□道教常興，□形隱世，肅苑九玄」，「藥」是樹木砍去後又長出來的芽子。《太上洞玄靈寶國王行道經》卷四：關於造諸當殿齋廚別院，認爲是福地所需，並云：「廣度人民，勤心保護，勤諸男女禮拜歸依，願國安寧，道教隆盛，功德無量不可思意」²³⁸ 因爲當時造立石像，禮拜供養是一種齋的儀式，可使道教興隆。「九玄」指九仙也。《藝文類聚》卷七十八南朝梁陶弘景《水仙賦》云：「迎九玄於金闕，謁三素於玉青，更天

²³⁶ 見《佛學大辭典》卷中（臺灣：新文豐出版公司，1978），頁 1196-1197。

²³⁷ 全上。

²³⁸ 見《太上洞玄靈寶國王行道經》卷四《正統道藏》，頁 548。

地而彌固，終逍遙以長生。」²³⁹ 七祖遷昇福當，《元始五老赤書玉篇真文天書經》云：

一歲六會於太上三天靈都宮元陽紫微之台，集算天元，推校運度。諸天各下，天帝太乙使者，日月星宿，三部三官，考召五岳瀆河海大神，周行天下，糾察功過，搜擇種人。當此之月，天下，地上莫不振肅，執齋持戒，尊奉天真。學者以期隨科修齋，功記三官五帝，列名上天。六年克，得拜謁帝上，七祖皆昇福當，神靈佑護，萬災不于。²⁴⁰

造像者是希望透過造像使七祖升遷仙界。不僅如此，也希望將這福佑降臨社區，所有的人永享幸福。「刊真命終長，學道成就」，所以造像在當時成爲一種風尚。人們將造像建立功德視爲一種齋的儀式，一種修行的過程，建立道像供養是修道獲得成就的重要過程，這樣可以「受鍊朱陵，逍遙金闕」。「朱陵」、「金闕」都是聖真仙境。《靈寶無量度人上品妙經》關於三界之上飛空之中，魔王歌音音三洞章云：「誦之萬偏，道備飛昇太空，過度三界……五苦八難，七祖昇遷，永離鬼官，魂度朱陵，受鍊更生，是謂無量普度無窮。」²⁴¹ 關於聖人治處有千萬號，玉樓十二金闕，三千萬號，千名不可得數，皆天尊太上化跡。²⁴² 所以，學道有所成就，可以升往仙界。

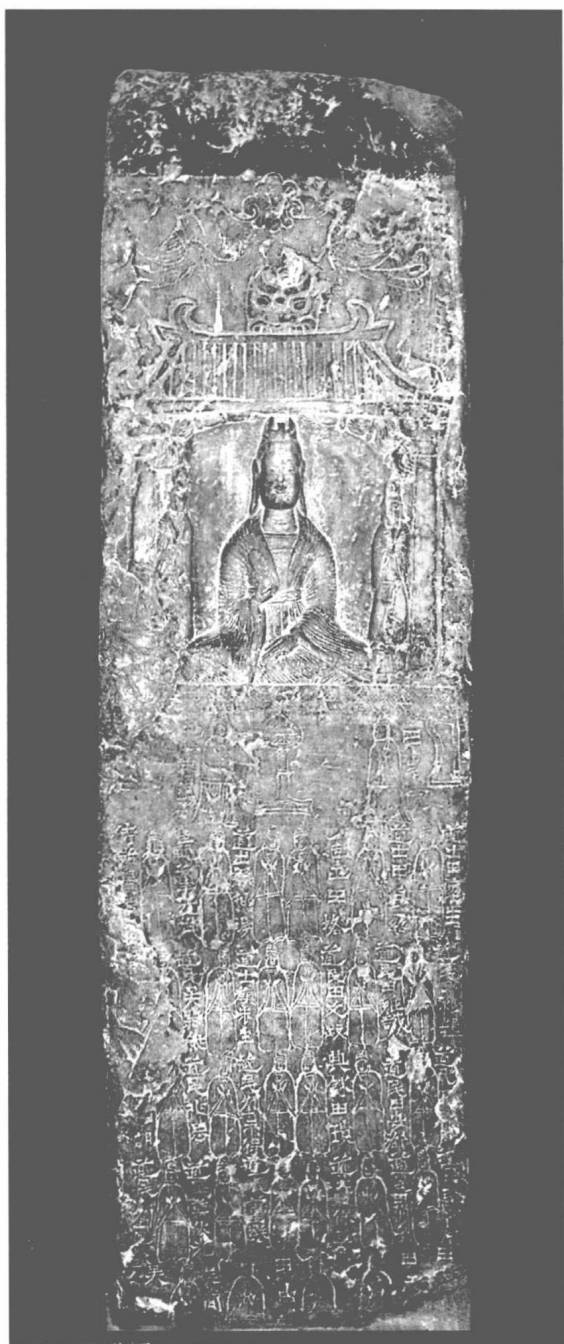
從上面的發願文看，發願對象不明確。發願目的可以看出三個層次。第一、希望道教盛隆；第二、希望造像累德，使死者升往福堂，活著的人永享幸福；第三、造立石像學道有成，居住在聖人所治之處。很明顯地展示出道教的信仰文化。在供養人名前的稱謂看，道教信奉者佔多數，佛教信奉者十三人，我們可以認爲，這是以道教信仰爲主體，聯合邑中的佛教徒建立的碑。在這個信仰社群中，道教作爲一個主流信仰文化，而佛教只是其信仰的一部分。

²³⁹唐•歐陽詢撰《藝文類聚》下冊（上海：中華書局，1965），頁1339。

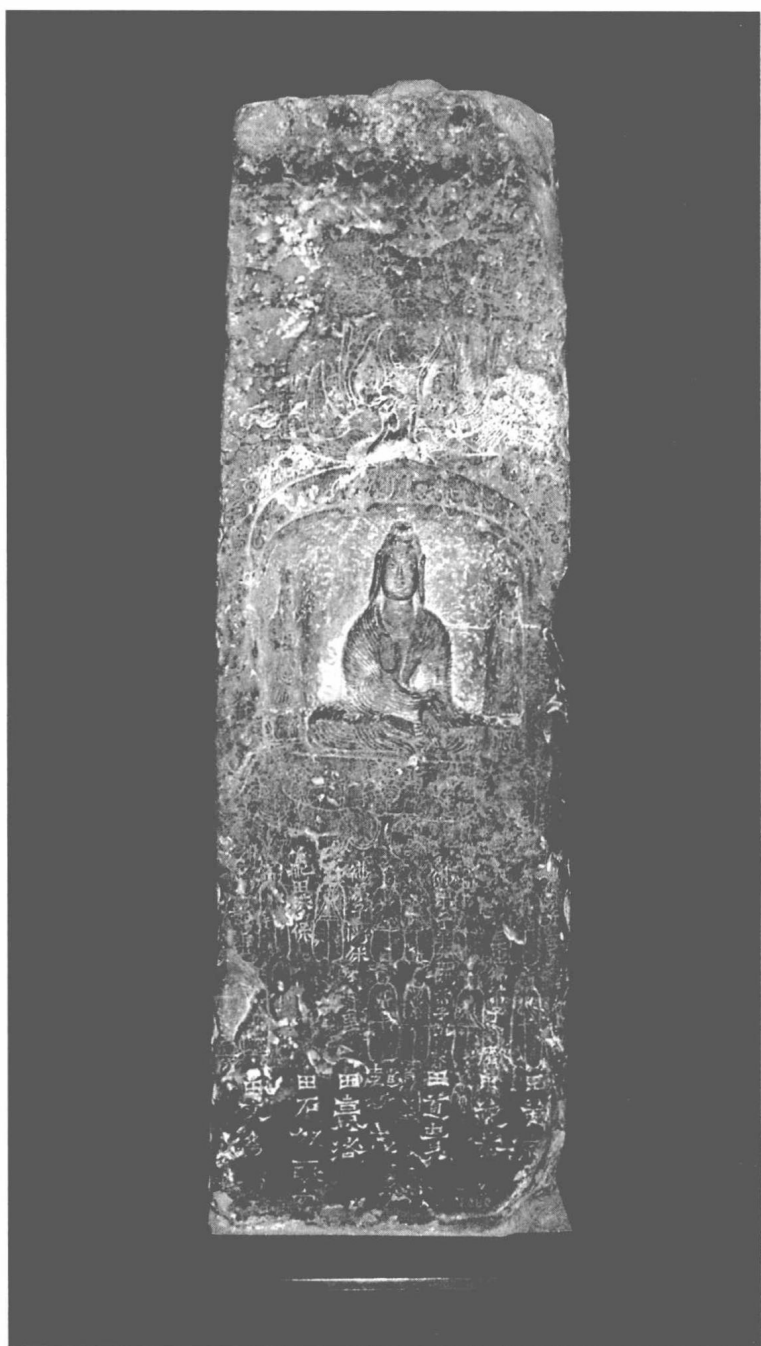
²⁴⁰見《元始五老赤書玉篇真文天書經》《道藏》冊1，頁793。

²⁴¹見《靈寶無量度人上品妙經》《正統道藏》，頁7。

²⁴²見《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》《正統道藏》，頁764。



附圖2a 邑子等四十五人佛道造像碑 碑陽 北魏延昌年間(512-517)



附圖2b 邑子等四十五人佛道造像碑 碑陰 北魏延昌年間（512-517）



邑子等四十五人佛道造像碑

北魏延昌年間（512-517）附圖2c 碑左



邑子等四十五人佛道造像碑

北魏延昌年間（512-517）附圖2d 碑右

3. 〈邑老田青道佛像碑〉

清嘉慶三年公元 1798 年陝西櫟陽鎮出土，現藏臨潼博物館。主龕右側題清嘉慶四年(1799)補刻題記²⁴³：

臨潼新出土石像三區，一為正始二年造，二為神龜二年造，共得二千四百餘字，可謂道像之大觀。是時喪亂既久，士大夫皆好言鬼神祈禱之事，故其為文類古雅可誦。而書法尤擅絕千秋。此碑未知何時入土，迄今乃發現。殆其神靈不能終悶，欲出而為吾民饗此浩劫也。己未春，陳樹藩謹識。

陳樹藩補記提到「臨潼新出土石像三區，一為正始二年造」，正始二年(505)造是本書考察的〈馮神育道教碑〉；「二為神龜二年造」，是本書考察的〈張乾度七十人等道佛造像碑〉和〈邑老田青道佛造像碑〉。三碑同年在櫟陽出土，其中〈馮神育碑〉題名有「**萬年縣寇文安**」。根據《太平寰宇記》卷二十六，萬年縣北魏屬雍州馮翊郡。另一碑〈張乾度碑〉碑文記載：「**造訖雍州馮翊郡萬年縣西鄉人**」。上面兩碑都與雍州馮翊郡有關，本書考察的〈邑老田青碑〉碑文未記造像地。根據出土地櫟陽鎮，櫟陽北魏屬雍州馮翊郡萬年縣。²⁴⁴ 陳樹藩補記中提「此碑未知何時入土」，按照碑文記載：「**刊石出真容，輟收路首邊**」，是造像完成後，造像碑座落在大路的要衝之處，而並非埋於地下。北朝時期的造像碑包括佛教碑很多是放在大路邊，主要是與舉行儀式活動有關。由於年代久遠、戰爭與自然災禍，使一批座落在路旁的碑石不是埋於地下，就是被洪水沖走，如陝西藥王山博物館收藏的部分碑石，像〈姚伯多碑〉等就是被洪水沖到沮河，而後來被發現的。所以碑文中描述造像碑的「營麗」的色彩已不存在了。

接下來，對〈邑老田青碑〉作一分析。此碑為四面造像，供養人題名為七十人，十種姓氏，王姓二十四人，張姓十七人，劉姓七人，姜姓六人，紀姓四人，田、魏二姓各三人，馮、蔡二姓

²⁴³ 見《陝西金石志》卷 6。

²⁴⁴ 見《太平寰宇記》冊 1，卷 30（文海出版社，19），頁 216。

各二人，趙姓一人。

碑陽爲一道像龕（附圖 3a），龕兩側左起「仙師」、「邑師王神杰」，王神杰下方爲「侍者張牛奴」。

香爐兩側爲：彈官王幼進、邑老田清、仙童、仙童、錄生王光明、錄生馮道念。

關於「仙師」、「仙童」在第二章已分析。可能與《魏書·釋老志》中寇謙之與成公興的一段神話有關。再往下刻三排供養人像及題名：

龕下第一排：邑子王小猥、邑子王延興、邑子張繼伯、錄生王唐。

龕下第二排：錄生王寅□、邑子魏定周、錄生王儀真、典錄生王道勛。邑子王平望、邑子劉喬興、邑子張道興、錄生劉寅但、錄生王威、錄生姜回洛、邑子蔡世興、邑子張定周。

龕下第三排：邑子魏□、邑子王道、邑子王道萬、邑子張三周、邑子趙興族、□子姜神□。

供養人名前稱謂除「邑子」外，明顯地顯示出道教信仰，並且在造像風格上顯現道教視覺文化的重要內涵。主神像頭帶冠，著雙領下垂衣袖寬廣的中式道袍，手持羽扇，寬廣的衣袖邊緣雕刻著水雲紋飾，與其在同時期出土的另兩碑〈馮神育碑〉和〈張乾度碑〉一樣，如〈馮神育碑〉衣袖和衣領邊雕刻細密的水波紋飾。〈張乾度碑〉道像衣袍是由一種弧線隔行雕刻。所以，我們可以認爲在公元 500 年後，道教造像除了頭帶冠，手持羽扇外，道像的服飾已呈現出較統一的模式。

碑左（附圖 3b），上部分爲道龕，下部分刻四排供養人像及題名，分別是：

龕下第一排：侍者劉映族、邑政馮元生。

龕下第二排：邑子張文德一心、錄生王石生。

龕下第三排：錄生張黑遐、邑子王神族。

龕下第四排：邑子魏道歡、邑子張牛虎。

供養人名前的稱謂「侍者」、「邑正」是道教社群活動中的行政人員。錄生是受了符錄的道徒，這是道教信仰的一組題名。從上面的分析，碑陽及碑左側是道教主神像，供養人分別為道教信眾。但是，值得我們討論的是，碑陰的一組雕像和供養人的關係。

首先，碑陰上部分為一交腳彌勒龕（附圖 3c），頭上似帶一花冠，披帛帶繞肩垂下，雙手交叉扶於胸前。前面已討論在櫟陽出土的三通造像碑，道教像的樣式已呈現出一種較固定的形式。交腳的坐式樣式在北魏的道像中是不存在的。在以後的朝代中，如：北齊、北周、隋、唐道教像的樣式都未出現過交腳、身披帛帶、頭帶花冠的式樣。這種樣式卻是在北魏，甚至早些時期的北涼佛教藝術中出現。北魏時期雕鑿的佛像基本上是三種式樣：一是釋迦佛，一是彌勒佛，一是釋迦、多寶說法佛。在公元 460 到 465 年間，大同的雲崗石窟是以彌勒佛為主像，特別是以菩薩裝的彌勒佛為主，如雲崗石窟第十七號窟和甘肅炳靈寺（金塔寺東窟）有一尊北梁時期（428-445）的交腳彌勒像。甘肅天水麥積山石窟第 100 窟小龕與碑陰的主龕像非常相似²⁴⁵ 關於交腳彌勒像，在宋以前，主要有菩薩形和如來形兩大類。²⁴⁶ 北魏時期，身穿菩薩裝的彌勒佛的坐姿有兩種，一是交腳彌勒，一是半迦思惟菩薩。另外一類如來形的交腳彌勒，是衣著通肩的袈裟，頭上不戴花冠，而是肉髻，螺髮，雙手交叉扶於胸前，如：北魏皇興五年造的〈皇興造像〉和北魏景明年間造的〈劉保生造像〉。²⁴⁷ 這兩碑都是著如來裝的交腳彌勒，是根據《彌勒上生經》和《彌勒下生經》所作的。著菩薩裝的彌勒主要表現彌勒上生兜率天宮為諸天說法的

²⁴⁵ 史岩：《中國雕刻史圖錄》二（上海：人民美術出版社，1987），頁 564。

²⁴⁶ 業露華：《中國佛教圖像解說》（香港：中華書局，1993），頁 20。

²⁴⁷ 見《中國美術全集》（雕塑篇 3）（北京：人民美術出版社，1988），頁 74-78。

形像；如來形的彌勒像表現了彌勒下生成佛後的形像。²⁴⁸ 在考察的〈邑老田青碑〉碑陰主龕是著菩薩裝的交腳彌勒像，是代表著彌勒上生的信仰。再看主龕的左上角有一小龕，龕內雕一半迦思惟菩薩像，頭戴花冠，身穿菩薩裝，所以在碑的一個面中就出現兩種樣式—交腳彌勒式和手托臉頰的半迦思惟式。作為獨立的造像，有碑文可考的半迦思惟式的彌勒菩薩有太平眞君三年(442)的《半迦思惟菩薩》。²⁴⁹ 實際上，這種形像早在西秦建弘元年(420)，甘肅炳靈寺 169 窟中雕有思惟菩薩像。與此同時代的〈魏文朗佛道造像碑〉(424)碑陰雕刻頭戴花冠，著菩薩裝的半迦思惟菩薩像。²⁵⁰ 身著菩薩裝的彌勒像，雙腳交叉而坐或是以左腳下垂，右手扶臉頰的半迦思惟形，表示了彌勒上昇兜率天宮為諸天說法的形像。〈邑老田青碑〉碑陰雕刻兩種樣式的彌勒像，在主龕的右上角有一小龕，龕內雕造兩佛並坐，為釋迦、多寶二佛，這種樣式在甘肅炳靈寺 125、126 窟中和敦煌石窟 259 號窟中也有表現，同時在雲崗石窟中也有多處雕刻釋迦、多寶二佛。據《妙法蓮華經·見寶塔品》記，當釋迦牟尼佛說《法華經》時，突然地下湧出安置多寶全身的舍利塔，現於空中……(多寶)分半座與釋迦佛……爾時大眾見二如來，在七寶塔中獅子座上結跏趺坐。²⁵¹ 在北魏時期，釋迦、多寶二佛的流行，可能與《法華經》的流行有關。

接下來，再看碑陰的供養人題名。

龕下第一排： 邑子王神生一心、邑子紀老馮一心
邑子劉神蔭、彈官紀季敬、邑政紀伯奴
邑子紀道真一心

²⁴⁸ 業露華，頁 20。

²⁴⁹ 金申：《中國歷代記年佛像圖典》（北京：文物出版社，1994）和〈易縣北魏交腳菩薩像造型上的幾個問題〉《文物》7（1997），頁 62。

²⁵⁰ 見拙著：《北魏道教造像碑藝術》，頁 50。

²⁵¹ 見《妙法蓮華經》《道藏入疏》（上海：上海古籍出版社，1990）卷 14（見寶塔品第十一），頁 301。

龕下第二排： 邑子姜奮川、邑子劉法賢、邑子姜□相
壇衛王市世、邑子王元始、邑子王方恩
邑子王道奴、邑子王顯業

龕下第三排： 邑子張柏建一心、邑子田小洛、邑子張
珍香一心、邑子張萬歲一心、邑子姜清
龍一（心？）、邑子劉道財、邑子王石陽
邑子張輔相

龕下第四排： 邑子張安周、邑子張映周、邑子劉映宗
邑子蔡神洛、邑子田鳴世、邑子姜□歡
邑子王龔[?]後、（此行未刻）

龕下第五排： 邑子張益周、邑子張奴子一心、（後三行
未刻）

以上五排供養人，除在此社群中擔任行政職務的「彈官」、「邑政」、「壇衛」的職稱外，其它供養人名前為「邑子」。碑陰雕刻是北魏至前期最流行的三世佛的樣式，但供養人中未見有佛教神職人員的參與。從前面的供養人分析，〈邑老田青碑〉可能是一道教信仰社群，或者說是包含容了佛教信仰的道教社群。

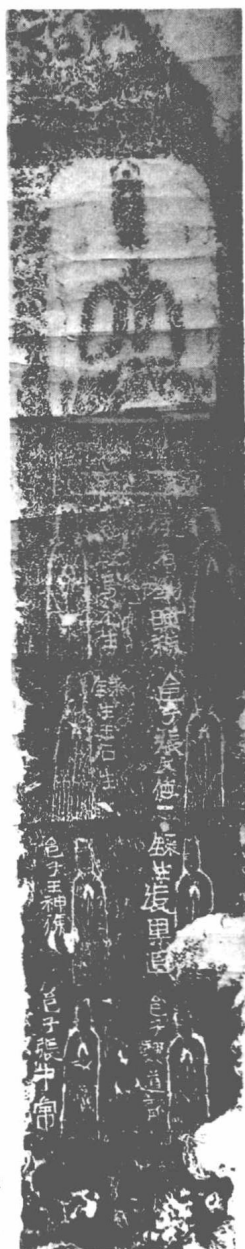
接下來，考察其發願文，碑右、上部分雕一道像（附圖 3d），龕下為一香爐。香爐兩側各雕一供養人。題名為：「邑子張□進、邑子王回□一心。」發願文為：

魏魏大聖尊，天地萬物恒，恩洽任無為出于太空。元神仙
（下泐）□並水，自然玄中玄，俗弟歸佛宗，托身投道門，
受無為常定（下泐）代謝如轉輪，減割五家財，建□永神仙。
奉師敬三寶，愛樂靈寂篇。合邑善□□道□食福田托功人
瑣籍。開光七十人，當今大魏世神龜初年七月戊寅朔廿日
至申。刊石出真容，輟收路首邊，萬代不可敗，千載而彌
堅，南俠大衛道，北托白□源，西據螭蛇四，東有達通千。
福地□□□收受。行夫輟□願，儒生執手受。功就（下泐）
太上君，邑子茲茂盛，師徒普延年，同瞻照劫壽，練質願
更仙。皇帝統無窮，國興身長存。（下泐）鎮王守令等，同
享受□，有願天必從，生死□。



附圖3a 邑老田青等道佛造像碑

北魏神龜年間（518-520）



碑
左

附圖3b 邑老田青等道佛造像碑



碑
右

北魏神龜年間(518-520) 附圖3d



附圖3c 碑陰 邑老田青等道佛造像碑

北魏神龜年間（518-520）



附圖4 老子浮屠鏡

洛陽出土

東漢

從〈邑老田青碑〉的文字內容看，主要有下面的內容：

- (1) 宣講道教的教義
- (2) 願目
- (3) 造像日期
- (4) 造像碑所放之地
- (5) 通過造像來進行祈願
- (6) 造像主

碑文一開始寫到：「魏魏大聖尊，天地萬物恒，恩洽，任無為出于太空。元神化(下泐)並水，自然玄中玄。」這裡的「大聖」是神通廣大的太上老君。從碑文「功就……太上君」可以看出造像主所供奉的神是太上老君。老君為道的化身，道成為至尊至威、化生一切的神，恆常存在潤澤，無為是從太虛而來，自然就是道，無影無形，能與上天相通，這是宣揚「道」具有精微玄妙的內容。接下來，碑文描寫這些教徒建造造像碑的虔敬之心：

俗弟歸佛宗，托身投道門，受無為常定(下泐)代謝如轉輪，
減割五家財，建□永神仙。奉師敬三寶，愛樂靈寂篇。合
邑善□□道□食福田托功人瑛籍。開光七十人。

前面兩句很明顯地帶有佛教和道教的共同信仰。「俗弟歸佛宗」的「弟」可能就是道教信徒。「佛宗」是佛教的最高境界。「投道門」在《道藏》中，「道門」一詞早已是道教的別稱，加入道教集團則稱為「入道門」。在《老君音誦誡經》云：

其投道門之民，欲為弟子者，當觀望情性，與約誡相應者
三年，體能修慎法教，精進善行，心無有退，志無傾邪，
乃可受籙誡，納為弟子。²⁵²

從陸修靜著《陸先生道門科略》可以看出「道門」一詞在南北朝時都曾廣泛流行。「合邑善□□道□食福田」，〈洞玄靈寶三洞奉道

²⁵² 見《老君音誦誡經》《正統道藏》(台北：新文峰出版公司，1977) 冊 30，頁 532-534。

科戒營始》(善緣品)云：「經曰：持經奉道誦念禮拜，廣建福田者，生皇后國母身。」²⁵³ 所以，造像禮拜是為廣建福田。「減割五家財」是由五個家庭出資，修建造像碑供養神仙，這種善舉在北朝道、佛造像碑中普遍存在。²⁵⁴ 而積功修德還有一種重要的行為是敬三寶，因為不敬三寶所以有罪。²⁵⁵ 因此積功修德而得福報，這正是碑文中「道□食福田」的「福田」²⁵⁶；「託功入瑑籍」的「瑑」為文字，「籍」是冊，在這裡可能是戶籍。《陸先生道門科略》云：「入道之家皆應編戶著籍，一年三會，合定戶籍人口，落死上生，繳納命信。」²⁵⁷ 這樣道師來向天曹啓告，祈請天神保佑道民家宅安全，禳災卻禍。²⁵⁸ 所以「入瑑籍」是當時宗教教團對道民的要求，如果不入戶籍，災禍就會降臨。「刊石出真容，輟收路首邊，萬代不可敗，千載而彌堅，南俠大衡道，北托白□源，西據蜺蛇四，東有達通千。福地□□□收受。行夫輟□願，儒生執手受。功就(下泐)太上君。」「真容」即真身，「刊石」指碑石，造像碑神像生動，像真身再現。「輟收路首邊」是放在大道旁，讓萬代供養，世代不敗，千年長久。大道的南面夾著一條趾路，北面有白源，「白源」可能就是《太平寰宇記》記載的「白鹿源」，西面有四條河流，東面有茂盛的樹木，這就是碑中所講的福地。「邑子茲茂盛，師徒普延年，同疇照劫壽，練質願更仙。皇帝統無窮，國興身長存。(下泐)鎮王守令等，同享受□，有願天必從，生死□。」從這一段的發願文中可以看到，他們所發的願望的廣泛，從師徒到邑，到皇帝，再到國家。這是五、六世紀，北朝合邑造像對帝皇崇拜的一個重要現象。

²⁵³ 見《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》《正統道藏》，頁 671。

²⁵⁴ 參見佐藤智水：〈北朝造像銘考〉中，佛像碑的願目「割竭私財」、「減割私財」等。

²⁵⁵ 參見附錄注 10。

²⁵⁶ 見《皇經集注》卷九〈應驗品續十九章〉「廣種福田」注：「福田，積功有效，如種田等，故曰福田。」載《道教大辭典》頁 970。

²⁵⁷ 《陸先生道門科略》，頁 668-685。

²⁵⁸ 在「鄉戶籍」北魏《馮神育碑》的碑文中也有提到是「合邑登記戶口」。

從碑的文字分析，此碑是道教信仰社群建造的碑，發願文的用語，主要為道教信徒所作。但是，在一個道教的信仰群體中，我們看到了佛教的意向。根據古川徹的推測，凡是這種佛道混合的造像碑不是佛教徒與道教徒共同修造的，「而是以信奉受了佛教影響的道民為主體修造的。」²⁵⁹ 除古川徹的推測外，在本書考察的雙教碑中，也包含道教信徒和佛教信徒。在這樣一類碑中，我們看到的是道教的信仰文化在社會中佔有主導地位。

根據以上三通碑的分析，我們發現北魏雍州一帶存在著道佛間的交流，這種交流表現出三種形式。第一、以家庭供養造像，在家庭成員中有佛教信仰者，也有道教信仰者，如〈朱奇兄弟碑〉，朱奇、父母、兄弟都是信奉佛教的，只有朱奇兄長是信奉道教的。也有發起造像者即信奉佛教也信奉道教，如〈樊奴子碑〉，樊奴子自稱佛弟子，又稱道民。第二、是以邑的社群造像中，即有道教信徒也有佛教信徒，如〈邑子四十五人等道像碑〉。值得注意的是，在這一類碑中，參與造像的是以道教信仰者為多。發願文的內容也是以道教信仰為主體，如西安碑林博物館藏〈邑子六十人道佛造像碑〉、〈張乾度碑〉。在〈張乾度碑〉中，碑左有比丘和四位佛弟子的題名，但發願文的內容是以道教為主體的。第三、在以邑的社群造像活動中，供養人題名除錄生外，其餘都是以邑子的稱謂出現。發願文的內容是以道教信仰為主體，在圖像部分有佛教的三世佛像。

（二）通過造像記看道教與佛教

以上的現象告訴我們北魏雍州及臨近地區，道教造像活動是其地區宗教活動的主流。關於道佛文化互動的關係以及佛教初傳中國的情形，湯用彤先生在其《漢魏兩晉南北朝佛教史》中指出：中國溯自漢興以來，學術以儒家為大宗，文化依中原為主幹。而其所謂外來之瞿曇教化，方具附庸圖識陰陽說，以爭得地位於道

²⁵⁹古川徹：〈佛道混合造像碑考〉《廣島文教女子大學紀要》28（1993），頁246-259。

術之林。²⁶⁰《後漢書》中記載的後漢明帝的異母胞弟楚王英信奉黃老浮屠的故事：「英少時好遊俠，交通賓客，晚年更喜黃老。學爲浮屠齋戒祭祀。」²⁶¹《後漢書》又載永平八年(65)按照明帝的詔書，凡是治爲死罪的人只要繳納一定數量的絲綢就可以贖罪。因此，楚王英向明帝獻上黃綾綢緞 30 匹，於是明帝下詔書：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祀，潔齋三月，與神爲誓，何嫌何疑，當有悔咎，其還贖以助伊蒲塞桑。」楚王英之信方術，而明帝詔書中稱「仁祀」，言「與神爲誓」，說明佛教當時只爲祠祀的一種。楚王英交通方士，造作圖讖，也僅僅是將佛教祠祀當作方術之一。²⁶²那麼，楚王英在建造的祠堂中究竟放了什麼樣的黃老、佛像並不清楚。但是，下面一件作品的實例說明當時祭祀黃老和佛的形像是怎麼樣的（附圖 4）。

據考古發掘的《洛陽出土銅鏡》中，認爲「主紋似佛像」²⁶³。此後〈說洛陽新獲東漢永元五年佛像、神人、車馬銅鏡〉一文再次肯定鏡上有佛像和神人，根據其銘文考定爲東漢永元五年。²⁶⁴有研究者認爲圖中A是老子及其左側六馬安東B；圖中C是浮屠及其左側四馬安東D。²⁶⁵佛的形像身著交領衣，袖手盤坐，與老子(A)的造型一樣。所以佛被刻在中國仙人的樣式裡。是佛像初傳中國的一個很重要的媒介。

據《後漢書·祭祀志》載，「漢桓帝於延熹八年(165)，遣中常侍左十官之苦縣祀老子。……延熹九年，親祀老子於濯龍，文廟

²⁶⁰湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997），頁 377。

²⁶¹見《後漢書》卷 42，頁 1428-1429。

²⁶²湯用彤，頁 37-38。

²⁶³洛陽博物館：《洛陽出土銅鏡》（北京：文物出版社，1988），圖板說明，頁 1。

²⁶⁴賈峨：〈說洛陽新獲東漢永元五年佛像、神人、車馬銅鏡〉，頁 352-363。

²⁶⁵溫玉成，頁 161。此文根據《史記·老莊申韓列傳》敘述老子的形像是「長耳大目，廣額疏齒，方口厚唇」審視銅鏡 A 的人物，正是長耳大目、張口疏齒的老者。（卷 63，頁 1a）。

爲壇飾，淳金扣器，設華蓋之坐，用郊天樂。」這是將老子和佛放在一起祭祀。

根據俞偉超的〈東漢佛像圖像考〉，建於東漢桓帝年代的沂南畫像石墓，中室的北八角擎天石柱上，四個正面：東側刻東王公(1)，西側刻西王母(2)，南側、北側(3、4)分別刻帶頂光的兩個立佛像。²⁶⁶ 與此同時代的，在內蒙和林格爾墓前室的壁畫，其東面繪東王公，西面繪西王母，南面仙人騎象，北面繪猊狔；仙人騎象以及猊狔是佛教圖像。²⁶⁷ 「仙人」本是道教用語；但是在佛教也有屢用「仙人」一詞的。²⁶⁸ 當佛教還處在早期道教附庸地位的時候，剛剛發展起來的譯經事業借用道教中的習稱是很自然的事。²⁶⁹ 後漢安世高在所譯〈佛說尸迦羅越六方禮經〉中，把「比丘」叫作「沙門道士」。²⁷⁰ 所以在佛教初入中國時，無論是佛的圖像還是經典都是以早期道教元素爲媒介而傳播的。後漢時期初傳中國的佛教，首先是作爲道教式宗教傳播和成長的。²⁷¹ 所以，起於中國本土的神仙思想和早期道教，在那時佔據著宗教信仰的主要位置，佛教還處於附庸狀態。人們的宗教崇拜往往是這幾種信仰的交糅。²⁷² 把黃老與佛放在一起祭祀的史料以及佛與老子、佛與神仙同刻一碑的事實，說明北魏時期「雙教碑」的藝術形式與這種佛教傳入中國初期，佛的祭祀方法有很大的關聯。

考察北魏時期的「雙教碑」，道教造像活動是其地區宗教活動的主流。在上面考察的〈邑子四十五人等道像碑〉，參與造像者大部分是道士、錄生、道民，包含了少數的比丘、佛弟子。還有

²⁶⁶ 俞偉超：〈東漢佛教圖像考〉，頁 163-164。

²⁶⁷ 仝上，頁 158-160。

²⁶⁸ 在桓、靈帝時，安息沙門安世高所譯的佛經中傳用「仙人」一詞。《大正藏》卷 2，頁 854（引自俞偉超：〈東漢佛教圖像考〉，頁 159）。

²⁶⁹ 俞偉超：〈東漢佛教圖像考〉，頁 159。

²⁷⁰ 見《大正藏》卷 1，頁 251（引自俞偉超：〈東漢佛教圖像考〉，頁 159）。

²⁷¹ 塚本善隆：〈魏晉佛教的展開〉《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1993），卷 7，頁 216。

²⁷² 湯用彤，頁 60-81。

〈張乾度碑〉，參與造像者七十人，供養群體中，以錄生、道民爲多。佛教題名，比丘一人，佛弟子四人。從兩者的發願文看，是道教的用語，〈邑子四十五人等道像碑〉：「道教常興」、「肅苑九玄」、「受練朱陵」、「逍遙金闕」；〈張乾度碑〉：「神化萬物」、「造化陰陽」、「常在太上左右」，此碑是在十月十四日庚申□□□造訖，可能與道教的三會日有關。三會日以正月七日名舉遷賞會，七月七日名慶生會，十月五日（原爲十五日）名建功大會。此三會日，三官考檄功過，受符籙、契令、經法者，宣依日齋戒、呈章賞會，以祈景福。²⁷³ 〈陸先生道門科略〉稱三會日：「天官地神咸會師治，對校文書，師民皆當清靜肅然，不行飲酒食肉。」²⁷⁴ 說明三會日重要宗教性質是與天神降臨人間，三官考校功過，以及早期天師道教團內部規定的定期齋會等有關係。²⁷⁵ 天神降臨人間，佛陀是道教神仙之一。《魏書》記載：

牧土命謙之爲子，與群仙結爲徒友，幽冥之事，世所不了。謙之具問，一一告焉。經云：佛者，昔於西湖得道，在三十二天，爲延真宮主。勇猛苦教，故其弟子皆髡形染衣，斷絕人道，諸天衣服悉然。²⁷⁶

從這個意義上說，佛教是道教的一派。在上述討論的碑中，道教與佛教的關係，道教在其時期是宗教信仰文化的主流，佛教是道教神界的一位神仙。另外〈邑老田青碑〉是七月七日建造的碑。七月七日在道教三會日名慶生會。在五臘日，七月七日爲首道德臘，〈三天內解經〉關於天師與天地水三官立盟約的內容之一是道民「唯聽五臘吉日，祠家親宗祖父母。」²⁷⁷ 《陸先生道門科略》云：「唯夫子祭天，三公祭五嶽，諸侯祭山川，抵人五臘吉日祀先

²⁷³ 王承文：〈古靈寶經的定期齋戒考論〉。

²⁷⁴ 見《陸先生道門科略》第二《正統道藏》，頁 728。

²⁷⁵ 王承文，頁 196-197。

²⁷⁶ 見《魏書·釋老志》，頁 3052。

²⁷⁷ 見《三天內解經》卷上 6a《道藏》冊 28，頁 81。

人。」²⁷⁸ 按照此，五臘日的起源一方面是與古代祭祖的宗教傳統有關，另一方面，天師道把五臘日納為定期齋戒的日期²⁷⁹，主要的意義仍然是與天神地祇降臨人間考察功過善惡有關。²⁸⁰ 這樣看來，北魏「雙教碑」的目的是與天師道的定期齋戒有關。〈張乾度碑〉造像記題「常在太上左右」；〈邑老田青碑〉題「功就……太上君」和〈邑子四十五人等碑〉題「逍遙金闕」，就是要透過造像的功德，拜謁太上老君，逍遙仙界。在〈邑老田青碑〉中交腳彌勒菩薩，上升到彌勒兜率天的上生信仰，與道教的升天、昇仙的信仰同樣被看待而被接受下來，而作為道教中人，佛教是道教信仰的一部分。

²⁷⁸ 見《陸先生道門科略》第一《正統道藏》，頁 728。

²⁷⁹ 黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，頁 27。

²⁸⁰ 王承文，頁 195。

第五章 結 論

在這本書裡，筆者企圖達成的任務是透過對造像記的分析，瞭解北魏道教在地方的活動與影響。在前面的章節中，我們已大致交代了造像記文內容的分析，造像記的研究，關於道教的儀式與信仰文化，也討論了道教在北方社會的發展和佛道間的交流。在以下的篇幅裡，我們將先追溯本書所討論到的有關造像記中反映出北魏地域的宗教文化與儀式活動。然後再重點討論道教造像的目的。

道教造像碑作為視覺文化的產品，不僅提供給我們藝術發展史的研究，也提供給我們非常重要的宗教史研究的信息。本書在各章中都是圍繞著「造像記」的內容而展開討論的。造像記的內容包括兩個部分。第一部分是參與造像者的題名；第二部分是造像發願文。考察這兩部分的資料，我們認為，北魏道教造像反映以下六個方面的現象。

第一，本書考察的四十六通碑，建造於北魏的雍州、華州、北華州、涇州，大部分碑集中在雍州，以史料的記載，三國魏時張魯降曹，漢中數以萬戶徙至長安及三輔地區。北魏時期長安及三輔地區正屬雍州轄治，且信奉天師道的大族寇氏家族居住在雍州的馮翊郡。寇謙之自公元 412-420 年間受神啓，展開他新天師道的運動。使道教成為國家宗教，在這樣的歷史背景下，我們不難理解，道教造像為何流行在北魏且又集中在雍州一帶。

第二，在造像記中保留的供養人題名，使我們了解北魏時期以「家」和以「邑」的宗教組織形式。題名前的稱謂代表了這個宗族社群的組織結構和儀式活動的部分，也反映了早期天師道的齋官制度在宗教社群活動中的實施。另外，在供養人的名單中，我們發現地方政府直接參與宗教活動。如〈邑子六十人碑〉題「輔國將軍武都太守李元安」。而且在碑前的題名為「邑師李元安」。富平縣令王承祖曾兩次參與造像活動，一次是〈錡雙胡合邑二十人等道教造像碑〉，另一次是〈錡麻仁道教造像碑〉。還有〈吳櫟

兄弟道教造像碑〉北地太守和泥陽縣令參與造像活動，這樣我們可以看到地方政府的參與並直接領導地方的宗教活動。另外，以「家」為群體的造像活動多數都是由道教官職的人領導家庭眷屬造像供養，也出現大姓豪族的世家從事造像活動，這些世家成員中有在朝為官的，這樣一些世奉天師道的大姓豪族人的參與，可以說帶動了北魏雍州周邊地區的道教活動，在考察北魏道教造像碑和造像記中顯示了這樣的因素。

第三，道教造像碑的落成日期與齋會的關係，通過對造像記的分析，可以認為道教中人是有意識地選折建碑的地點和碑的落成日期。這是與道教的定期齋戒有關。定期齋戒是因為上三天令天帝太一使者與三官司祭人間之過失，²⁸¹ 遵循定期齋戒，積累功德可以使七祖升往仙界，常在太上左右。不僅從願目中反映定期齋戒的目的，而且從供養人名前齋官的稱謂如：「監齋、香火、侍香、侍經」等也反映道教造像活動與齋會的關係。

第四，討論造像發願奉為與願目方面，表現出兩個方面的內容。其一是發願對象是為父母、眷屬大小，基本上未離開家庭的三代人。發願目的是祈望眷屬大小透過造像供養與神仙相遇。其二，信眾在關心家庭命運之外，發願對象有三種類型：(1)為父母；(2)為皇帝，為七祖父母；(3)為皇帝，為七世父母、所生父母，已經跨越了上面談的家庭的範圍。發願的主要目的是希望皇帝延祚，為死者速得解脫，上升仙界，活著的人與仙為友，子孫興盛。但是要獲得這樣的結果，是需要造像禮拜供養積累功德才能達到。像這樣的奉為與願目在同期的佛教碑中也普遍存在。這種對帝王的崇拜，不是自上而下強迫貫徹的思想，而是符合來自民間的對權力者頌揚的需要而存的。²⁸² 北魏道教信眾對皇權的支持，他們透過造像齋戒儀式將自己「家」的福祉與皇權的福祉聯繫在一起。這也許與五世紀陸修靜、寇謙之時期道教要求向國家宗教

²⁸¹ 王承文：〈古靈寶經的定期齋戒考論〉頁 4。黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，頁 23-24。

²⁸² 佐藤智水：〈北朝造像銘考〉，頁 95。

方向的發展有關。²⁸³ 寇謙之改革天師道的總原則是「以禮度爲首」。根據這個原則，寇謙之需要的天師道絕不是那種犯上作亂的天師道，而是實行父慈、子孝、臣忠原則的天師道，他之所以改革天師道，最主要的用意也就在這裡。²⁸⁴ 造像記中廣泛的祈願對象，也正符合寇謙之用忠孝這些儒家的道德規範作爲道士主要的行爲準則。而在北魏的道教造像記中，證明寇謙之改革天師道，在地方宗教社群中的實施。

另外，在本書考察的四十六通碑，可以讀通文字的有三十四通碑，奉爲包括皇帝的有二十九碑。這當中大多數是「邑」或「合宗邑」的造像，有部分是「家」爲群體的造像。在「邑」或「合宗邑」的造像中，多數的人是沒有官職的庶民，這個組織的首領是「邑師」。估計邑義的活動除造像外，還舉行齋會、講經等活動。²⁸⁵ 除了邑師，還有「侍香」、「侍經」、「監齋」等一類有關齋的活動「齋官」的職稱。齋官職的出現，也證明了「邑」的宗教社群是舉行齋的儀式活動，從「某乙三宗五祖」、「若落三徒，不徑八難」的文字，與五、六世紀道教經典中，在齋的儀式活動中所唱的祈願詞是類似的。另外就是對皇帝的奉爲和祈願與同時期道教經典中的祈願詞是一致的。因此皇帝崇拜是符合道教的教戒方針，也是符合寇謙之在北魏展開天師道改革活動以禮教爲宗旨的，並將父慈、子孝、臣忠的原則，作爲他改革天師道的立場。也就是說，北魏的道教社群在結邑的信仰組織中，鼓勵造像、供養、禮拜，並孕育了侍奉皇帝的道教信仰。北魏教團領袖將受戒的道教中人和在家信徒組織起來，共同參與造像供養，禮拜祖先，倡導皇帝崇拜。這種情況說明，道教在北魏被視爲國家宗教，以及寇謙之以禮教爲首的新天師道是十分匹配的，這樣的歷史背景也許提供了唐朝一統中國的社會基礎。

²⁸³ 神塚淑子，頁 255。

²⁸⁴ 卿希泰：《中國道教史》卷一（成都：四川人民出版社，1996），頁 407。

²⁸⁵ 佐藤智水，頁 92。

第五、有研究者指出，早期天師道教團組織與中國古代社會中「里、社」的關聯，在考察北魏道教造像碑「邑」的組織結構中，供養人的名單顯示四方面的資料。根據表一的統計，供養人名前的銜職有四類：一類是稱為「三洞法師」、「道士」、「男、女官」、「錄生」，是受了戒律的道教人士；一類稱為「邑師」、「門師」、「監齋」、「侍香/香火」、「侍經」，與道教齋的儀式有關的齋官；一類是「邑老」、「邑正」、「彈官」等與中國最基層的地方行政機構有關的職稱。另外還有「邑子」一類在家信徒。一方面，我們看到道教社群組織是有社的職能與組織形式；另一方面，北魏道教作為一個教團組織，直接繼承了天師道的教戒和齋官制度。

第六、北魏是道教造像的興盛時期，顯示道教社群組織的宗教活動的制度化，同時也反映出道教與佛教間信仰文化的交流。在本書考察的「雙教碑」中，有三種類型：第一種類型，是由一個家庭不出三代人（父母、子女、孫）的家庭造像，在這樣的社群中，有道教信徒，也有佛教信徒，在一個碑石上面分別造佛像和道像。或者是在信徒中，他即是佛弟子又是道民，顯然這兩個信仰在民衆中是基本一樣的。第二類，是道教和佛教信徒共同參與的造像活動，道教信徒為多數。發願文的內容完全是道教用語，圖像有道像也有佛像。第三類，道教中人領導在家信徒組成了叫做「邑」的信仰組織，共同造像禮拜，發願文內容完全是道教信仰用語，圖像除道像外，包含了佛像，特別是彌勒菩薩像。這種現象告訴我們，道教作為北魏地方民衆信仰的主流文化，道教的社群組織沒有排斥佛教，而是包容和影響了佛教的道教在社會中發揮著重要作用，對於佛教中國化和佛教在中國的發展，提供了信仰的基礎。

從東漢末年，佛教流傳中國的歷史看，佛教初傳中國，是附庸圖籤陰陽說，以獲取其地位的。²⁸⁶ 在藝術方面，佛教初傳中國是以中國神仙的形像、西王母的形像發展而來的。在其不斷中國化的過程中，佛的形像獨立起來而變得統一。

²⁸⁶ 湯用彤，頁 377。

在祭祀方面，從文獻資料和考古的文獻資料看，後漢時期，黃老與佛同行祭祀。那時的佛教，首先是作為道教式宗教傳播和成長的。²⁸⁷ 這種黃老與佛的祭祀和形像上平行的角度，也提供給北魏道教造像供養禮儀藝術中的「雙教碑」樣式。北魏初期的兩位皇帝，公元 398-414 年，「亦好黃老，又崇佛法，京邑四方，建立圖像，仍令沙門教導民俗。」²⁸⁸

寇謙之的天師道視佛陀為道教神界的一位神仙，²⁸⁹ 由於他們是另一派的苦行者，所以與道教的髮型、服飾有別。這表現在造像碑供養人的服飾如「道士」與「沙彌」、「沙彌法師」的髮型、服飾是完全不一樣的裝束。道教造像活動的主要意義，是因為天神降臨人間，考察功過。造像是一種修齋持戒的修行方式，積累功德一方面保佑祖先，上升神仙樂土；一方面對活著的人永享福佑。在這個意義上，道教與佛教一樣。道教追求的升遷對美好仙界的嚮往，與彌勒上生的信仰相重合。儘管晚出的文獻資料都是有關佛教方面的對道教攻擊，但是在北魏地方上民衆的信仰表現出道教對佛教的包容。佛教作為道教信仰的一部分，而展示出兩種信徒共同造像、修齋持戒的文化風尚。

作為一種積善累德的修行方式，道民們造像立碑祈願得到什麼，也就是說他們供養的目的為何？造像供養作為道教修行的一種方式，是一種新文化風尚的表徵。設壇、禮拜、修行是南北朝時期道教重要的禮儀制度。《魏書·釋老志》記載泰常八年十月戊戌，有牡土上師李譜文老君之玄孫，授於寇謙之《錄圖真經》六十餘卷並云：

付汝奉持，輔佐北方泰平真君，出天宮靜輪之法，能興造克就，則起真仙矣，又地上生民，未劫垂及，其中行教甚

²⁸⁷塚本善隆：〈魏晉佛教的展開〉卷 7，頁 216。

²⁸⁸見《魏書·釋老志》卷 8，頁 3030。

²⁸⁹全上，頁 3052。

難，但令男女立壇宇，朝夕禮拜，若家有嚴君，功及上世。

其中能修身練藥，學長生之術，即為真君種民。²⁹⁰

這裡包含兩個目的，第一輔佐太平真君，第二教化男女生民設壇禮拜，若家有嚴君，功德可以上及祖先。在這種背景下，造像記的文字顯示更廣闊、更深刻的宗教意義。祝願的範圍，從七世父母到眷屬再子子孫孫，從皇家國土到州郡、邑再到師徒眷屬。在造像記中所見到的視野非常廣泛的祈願內容與當時道教在齋的儀式中所唱的祈願辭有共同之處，可以說造像與立壇宇一樣，供奉禮拜已深入一般民衆為主的信徒之中。齋的儀式是因為諸神降下考察人間功過，造像禮拜就是一種功德，這種善舉在造像記中是用「功德」、「善」、「福」等辭來表述的，因此，「功德」、「善」、「福」這類辭代表著造像之善舉。積善便是累德，由此而期待累德可以得到好的回報，用善舉來抵消罪惡，可以讓七祖昇遷福堂，也說明北魏的道教造像是將道教的神仙思想與祖靈崇拜的信仰結合在一起。

最後，筆者要特別提出的是北魏道教造像活動中有關婦女參與的實例，如〈魏文郎碑〉、〈姚伯多碑〉、〈馮神玉碑〉、〈竒麻仁碑〉、〈吳櫟兄弟碑〉等十七處之多，都有婦女參加造像活動。從〈馮神育碑〉中「邑師母王阿嫂」的題名中展示道教教團女性地位的重要，「邑師母」代表了女信眾的指導者。茲摘錄如下：

龕右側題名：邑正馮道景、唯那馮道欽、邑正馮世慶、馮□□

邑老馮天□、□神縱、馮文□、道士馮道□

馮道斌、馮道賓、(下泐)、邑師母王阿嫂

第一層：李安姬、馮魏姬、張白鳳、楊樂姬、邑子楊鳳姬

邑子王清□、楊雙嬪、柏醜姬、劉文姬、李阿能

第二層：袁醜女、楊毛姬、焦潤姜、王洪姬、楊阿俄

尹醜女、孫道姜、趙□姬、張武媚、祁男引

第三層：尹思香、辛勝姜、劉男香、王阿正、王好姬

楊今英、郭神女、索女賜、趙林姬、蕭勝光

²⁹⁰ 全上，頁 3051-3052。

第四層：袁□姬、李公主、趙荀女、李女多、趙阿女
 楊全光、趙青女、李巧女、王阿□、趙阿勝
 第五層：蘭□□、劉要勝、梁慈姜、柏北姬、張林姬
 郭伯媚、馮華□、劉阿光、牛□□、趙□□
 第六層：楊□□、馮燮□、王阿□、姜件□、柏□□
 趙□□、劉□□

上述五十八位女性成員除「邑師母」外，其它名前沒有稱謂。可是在姚伯多女供養人名前是有稱謂的，如：

碑之右側供養人題名：應為二排供養人像

第一層殘損。

第二層五人，均頭繫折角方巾，著圓領對襟短襦，下著長裙，題名為：清信梁冬姬供養、清信胡女焦供善、清信胡德女供養、清信牛妙姜供養、清信王職女供養。

清信是指在家的俗人。另外〈魏文朗佛道造像碑〉中女性題名有「道女」，有研究者認為「道女」是道教女信徒的稱謂，但是與「道女」相配的一個題名是「長生」（男供養人），兩人並排站立，「長生」在發願文部分題名為「女夫蕭長生一心供養佛時」這些都是有趣的問題。在統計女供養人題名的碑中大多出現在以「家」為群體的造像碑中，這說明北方的女性在宗教信仰社群中的地位是較高的。

六世紀中，顏之推撰《顏氏家訓》一書，描述北齊都城鄴城婦女的地位較當時南方城市婦女為高，她們在家中地位較高，不但掌管人事外務，而且也為家庭的利益在外奔走營求。²⁹¹ 北方婦女地位較高也許不只是在北齊才出現，在本書考察的碑中婦女直接參與道教造像活動，北魏時期已經顯現「婦持門戶，爭訟曲直，造請逢迎……」²⁹² 等風俗。

²⁹¹ 北齊•顏之推撰、王利器集解《顏氏家訓集解》卷 1〈治家第五〉（上海：上海古籍出版社，1080），頁 17-18。

²⁹² 全上。

經過了上述有關道教造像記的考察，並系統地介紹了造像記中所反映的北魏地方的道教活動以及民衆的信仰文化，特別是造像題名所反映的地方宗教社群的組織形式，早期天師道的定期齋戒對北魏地方社會的影響。另外，「雙教碑」所反映了道佛兩教信仰的融合，在地方的宗教社群中道教作為地方信仰文化的主流，佛教是道教信仰的一部分，這是早期佛教傳入中國以後我們不可忽視的事實。

當然，也有一些問題本書中未曾討論，如主尊神像的尊像為何，為什麼造像記中常題為「造石像一區」或「造像一區」；另外，在第二章中本書根據碑石記載地的考察，道教造像碑主要流行在雍州，雍州地方的傳統文化和歷史的發展、豪宗大族參與造像活動以及對地方社會文化的影響，這些都是值得探討的問題。

參考書目

- 《正統道藏》。臺北：新文峰出版公司，1977。
- 《弘明集》。臺北：新興書局，1960。
- 《英藏敦煌文獻》。成都：四川人民出版社，1990。
- 高楠順次郎編：《大正新修大藏經》。東京：大正新修大藏經刊行會，1988。
- [晉]葛洪：《抱朴子》。臺北：台灣中華書局，1973。
- 《史記》。台北：台灣中華書局，1961。
- 《後漢書》。北京：中華書局，1965。
- 《漢書》。東京：汲古書院，1977。
- 《三國志》。北京：商務印書館，1958。
- 《太平御覽》。北京：中華書局，1960。
- [北齊]魏收：《魏書》。北京：中華書局，1974。
- [唐]魏徵等：《隋書》。中華書局，1973。
- [唐]李吉甫：《元和郡縣圖志》。北京：中華書局，1983。
- [宋]樂史撰：《太平寰宇記》。台北：文海出版社，1963。
- [清]王昶：《金石萃編》。上海：上海寶善石印，1893（光緒癸巳）。
- [清]毛鳳枝：《關中金石文字存逸考》十二卷。文海出版社。
- 陳垣編纂：《道家金石略》。北京：北京文物出版社，1988。
- 《續修四庫全書》史部•金石類。上海：上海古籍出版社，1995。
- 《魯迅輯校石刻手稿》。上海：上海書畫出版社，1987。
- 《北京圖書館藏曆代石刻拓本》。洛陽：中州古籍出版社，1989。
- 《石刻史料新編》。臺灣：新文豐出版公司，1982。
- 《西安碑林全集》。西安：陝西人民出版社，2000。
- 饒宗頤：《老子想爾注校箋》。選堂業書出版，1965。
- 朱劍心：《金石學》。香港：太平書局，1970。
- 唐長孺：《魏晉南北朝史論拾遺》。北京：中華書局，1983。

- 馬長壽：《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》。北京：中華書局，1985。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》。北京：北京大學出版社，1997。
- 湯一介：《漢魏南北朝時期的道教》。台北：東大出版社，1988。
- 《佛學大辭典》。台北：新文豐出版公司，1978。
- 《龍門石窟雕刻萃編—佛》。北京：文物出版社，1995。
- 楊泓：《美術考古半世紀—中國美術考古發現史》。北京：文物出版社，1997。
- 《中國美術全集》（雕塑編 9：炳靈寺石窟）。北京：人民美術出版社，1988。
- 《中國美術全集》（雕塑編 10：雲岡石窟雕塑）。上海：上海人民美術出版社，1989。
- 《中國美術全集》（雕塑編 3：魏晉南北朝雕塑）。北京：北京人民美術出版社，1988）。
- 金維諾、羅世平：《中國宗教美術史》。南昌：江西美術出版社，1995。
- 王子雲：《中國雕塑藝術史》2冊。北京：人民美術出版社，1988。
- 宿白：《中國石窟寺研究》。北京：文物出版社，1996。
- 陳星燦：《中國史前考古學史研究 1895-1949》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997。
- 陳傳席：《六朝畫論研究》。台灣：學生書店，1996。
- 張燕：《北朝佛道造像碑精選》。天津：天津古籍出版社，1996。
- 小南一郎：《中國的神話傳說與古小說》（孫昌武譯）。北京：中華書局，1993。
- 何新：《諸神的起源—中國遠古神話與歷史》。北京：三聯出版社，1986。
- 卿希泰：《中國道教史》（修訂本）。4卷。成都：四川人民出版社，1996。
- 袁珂譯：《山海經全譯》。貴州：貴州人民出版社，1993。
- 吳先寧：《北朝文化特質與文學進程》。北京：東方出版社，1997。

- 傅飛嵐、林富士：《遺跡崇拜與聖者崇拜》。台北：允辰文化實業股份有限公司，2000。
- 蕭登福：《道教與佛教》。台北：東大圖書股份有限公司，1995。
- 蒲慕舟：《追求一己之福——中國古代信仰世界》。台北：允晨文化，1975。
- 侯旭東：《五、六世紀華北民衆佛教信仰》。北京：中國社會科學出版社，1998。
- 陳耀庭：《道教禮儀》。香港：青松觀香港道教學院，2000。
- 陳綬祥：《遮蔽的文明》。北京：北京工藝美術出版社，1992。
- 程維榮：《拓跋宏評傳》。南京：南京大學出版社，1998。
- 巫鴻：〈漢明、魏文的禮制改革與漢代畫像藝術之盛衰〉《九州學報》6 (1989)，頁 31-44。
- 巫鴻：〈禮儀中之美術：馬王堆的再思〉《考古學的歷史•理論•實踐》。洛陽：中州古籍出版社，1996。頁 404-430。
- 巫鴻：〈從「廟」至「墓」——中國古代宗教美術發展中的一個關鍵問題〉《慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集》。北京：文物出版社，1989。頁 98-110。
- 巫鴻：〈漢明、魏文的禮制改革與漢代畫像藝術之盛衰〉《九州學刊》3/2 (1989.6)：31-44。
- 周紹良：〈彌勒信仰在佛教初入中國的階段和其造像意義〉《中日佛教學術會議論文集》(1985-1995)。北京：中國社會科學出版社，1997。頁 201-206。
- 王維成：〈老子化胡說考証〉《北京大學國學季刊》，4/3 (1934)，頁 56-63。
- 勞倫斯•比尼恩 (Laurence Binyon) (孫乃修譯)：《亞洲藝術中人的精神》(*The Spirit of Man in Asian Art*)。瀋陽：遼寧人民出版社，1988。
- 曾昭燏、蔣寶庚、黎忠義：《沂南古畫像石墓發掘報告》。北京：文化部文物管理局，1956。
- 溫玉成：〈公元一至三世紀中國的仙佛模式〉《敦煌研究》1 (1999)，頁 159-170。

- 賈峨：〈說洛陽新獲東漢永元五年佛像、神人、車馬銅鏡〉《河洛文明論文集》。洛陽：中州古籍出版社，1993。頁 352-363。
- 福永光司：〈佛教與道教〉《中日佛教學術會議論文集》(1985-1995)。北京：中國社會科學出版社，1997。頁 105-114。
- 寧可：〈五斗米道、張魯政權和「社」〉湯一介（編）《中國文化與中國哲學》1987。北京：三聯書店，1988。頁 140-165。
- 寧可：〈述「社、邑」〉《北京師範大學學報》。(1985) 1，頁 12-24。
- 黎志添：〈六朝天師道與民間宗教祭祀〉《道教與民間宗教研究論集》。香港：學峰文化事業公司，1999。頁 11-39。
- 黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉《臺灣宗教研究》2/1 (2002)，頁 1-30。
- 王承文：〈古靈寶經定期齋戒考〉《道家與道教第二屆國際學術研討會論文集》。廣州：廣東人民出版社，2001。
- 王承文：〈古靈寶經的齋官制度與天師道及佛教的關係〉《敦煌吐魯番研究》6 (2002)，頁 55-80。
- 李淞：〈一塊北魏羌族的道教造像碑〉《中國道教》總 31 (1994)，頁 32-36。
- 李淞：〈陝西北朝道教雕刻〉《藝術學》(台北：藝術家出版社) 6 (1991)，頁 7-30。
- 李淞：〈關中一帶北朝道教造像的幾點基本問題〉《新美術》4 (1997)，頁 37-49。
- 李淞：〈陝西北朝道教雕刻〉《藝術學》(台北)，6 (1991)，頁 7-31。
- 信立祥：〈孔望山摩崖造像中的道教人物考〉《中國歷史博物館館刊》2 (1997)，頁 16-24。
- 胡文和：〈關於四川道教摩崖造像中的一些問題——與王家佑先生商榷〉《敦煌研究》，1 (1991)，頁 39-47。
- 張勛燎：〈四川大學博物館藏北魏姚伯多造道像碑文拓本考釋〉《宗教學研究》2 (1997)，頁 5-12。
- 張煒琰：〈北朝之前樓觀道教修行法的歷史考察〉《道教學探索》4 (1991)，頁 67-117。
- 許地山：〈道教思想研究〉《燕京學報》2 (1937)，頁 249-282。

- 陳寅恪：〈天師道與濱海地域之關係〉《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第三本，第四部分（1934），頁 439-466。
- 陳寅恪：〈崔浩與寇謙之〉《嶺南學報》第一期，第十一卷（1950），頁 112-134。
- 湯用彤、湯一介：〈寇謙之的著作與思想〉《歷史研究》總 5/70（1961），頁 64-77。
- 楊聯陞：〈老君音誦誡經校釋—略論南北朝時代的道教清整運動〉《中央研究院歷史語言研究所集刊》第二十八本，上冊（1956），頁 17-54。
- 劉紹瑞：〈北魏姚伯多道教造像碑考論〉《道家文化研究》第九輯。上海：上海古籍出版社，1996。頁 303-318。
- 謝建國：〈從藥王山造像碑看道教石刻的早期形態〉《中國道教》，總 25（1993），頁 41-43。
- 俞偉超：〈東漢佛教圖像考〉《先秦兩漢考古學論集》。北京：文物出版社，1985。頁 157-169。
- 度邊照宏（李君奭譯）：《佛教的流傳與道教》。台中：專心企業有限公司，1978。
- 宿白：〈雲岡石窟分期試論〉《考古學報》1（1978），頁 24-39。
- 鎌田茂雄（關世謙譯）：《中國佛教史》。台北：新文豐出版公司，1982。
- 劉淑芬：〈五六世紀華北鄉村的佛教信仰〉《中央研究院歷史語言研究所集刊》36 本 3 分冊（1993），頁 497-544。
- 盧見榮：〈從造像銘記論五至六世紀北朝鄉民社會意識〉《歷史學報》23（1995），頁 97-132。
- 俞偉超：〈孔望山摩崖造像的年代考察〉《先秦兩漢考古學論集》。北京：文物出版社，1985。頁 170-179。
- 洛陽博物館：《洛陽出土銅鏡》。北京：文物出版社，1988。
- 理察·馬塞爾（高慧芳、吳美姬譯）：〈西元 425-451 年北魏宮廷中的道教神權政治〉（“Kou Chien-chih and Taoist Theocracy at the Northern Wei Court 425-451”）《道教學探索》2（1989），頁 375-380。

- 陳國符：〈道教形像考原〉《道教源流考》2 冊。北京：新華書局，1963。
- 陳寅恪：〈天師道與濱海地域的關係〉《中央歷史語言研究者集刊》第三本，第四部分(1933)，頁 439-466。
- 塚本善隆：〈魏晉佛教的展開〉《日本學者研究中國史論著選譯》。北京：中華書局，1993。卷 7，頁 211-251。
- 〈鄜縣石泓寺、閣子頭寺石窟調查報告〉《文物》12 (1959)，頁 19-22。
- 石夫：〈介紹兩件北朝道教石造像〉《文物》，12 (1961)，頁 54-55。
- 耀生：〈耀縣石刻文字略志〉《考古》，3 (1965)，頁 134-151。
- 丁明夷：〈從強獨樂建周文王佛道造像碑看北朝道教造像〉《文物》3 (1986)，頁 52-61。
- 韓偉、陰志毅：〈耀縣藥王山的佛道混合造像碑〉《考古與文物》5 (1984)，頁 46-51。
- 韓偉、陰志毅：〈耀縣藥王山的道教造像碑〉《考古與文物》3 (1987)，頁 18-26。
- 趙康民：〈陝西臨潼的北朝造像碑〉《文物》4 (1985)，頁 15-26。
- 陝西省文物普查隊：〈耀縣新發現一批造像碑〉《考古與文物》2 (1994)，頁 45-58。

日文書目

- 大村西崖：《支那美術史雕塑篇》。東京：佛書刊行會，1915。
- 古川徹：〈佛道混合造像碑考〉《廣島文教女子大學紀要》28 (1993)，頁 246-259。
- 佐藤智水〈北朝造像銘考〉《史學雜誌》86 卷 10 期(1977)。(劉俊文編)譯本《日本中青年學者論中國史—六朝隋唐卷》。上海：上海古籍出版社，1995。頁 56-115。
- 松原三郎：〈北魏の道教像〉《佛教藝術》第 22 號(1954)，頁 29-36。

松原三郎《增訂中國佛教雕刻史研究》。東京：吉川弘文館，1966。
頁 35-52。

松原三郎《中國佛教雕刻史論》。東京：吉川弘文館，1995。頁 35-52。

神塚淑子：〈南北朝時代の道教造像〉《中國中世の文物》（礪波護
編）。京都：京都大學人文科學研究所，1993。頁 225-279。

阪出詳伸：〈氣と道教神像の形成〉《文藝論叢》（中國文學特集）
42 (1994)，頁 256-287。

英文書目

Abe, Stanley K. "Heterological Visions: Northern Wei Daoist Sculpture from Shaanxi Province." *Cahiers d'Extrême-Asie*, 1997: 69-81.

Bauer, Wolfgang. *China and the Search for Happiness*. New York: Seabury Press, 1976.

Bokenkamp, Stephen R. "The Yao Boduo Stele as Evidence for 'Dao-Buddhism' of the Early Lingbao Scriptures." *Cahiers d'Extrême-Asie* 9 (1996-97): 55-67.

Cahill, Suzanne Elizabeth. "The Image of the Goddess Hsi Wang Mu in Medieval Chinese Literature." University of California at Berkeley Ph.D. thesis, 1982.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harvest/HBJ Book, 1957.

Girardot, Norman J. *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (Hun-tun)*. Berkeley-London: University of California Press, 1983.

James, Jean M. "Some Iconographical Problems in Early Daoist-Buddhist Sculptures in China." *Archives of Asian Art* 42 (1989): 71-76.

- Kitagawa, Joseph. *The History of Religions: Essays in Methodology*. Edited by Mircea Eliade and Joseph Kitagawa. Chicago: University of Chicago Press, 1959.
- Legeza, Ireneus Laszlo. *Art and Tao: An Exhibition of Taoist Symbolism in Chinese Art*. Durham: Gulbenkian, 1972.
- Lion-Goldschmidt, Daisy and Jean-Claude Moreau-Gobard (trans. Diana Imber). *Chinese Art: Bronze, Jade, Sculpture, Ceramics*. New York: Universe Books, 1971 (1966 French ed.).
- Lai, Chi-tim. "The Opposition of Celestial-Master Taoism to Popular Cults during the Six Dynasties." *Asia Major* 3rd ser., 11/1 (1998): 1-20.
- Liu, Yang. "Manifestations of the Dao: A Study in Daoist Art from the Northern Dynasties to the Tang (5th-9th Centuries)." Ph.D. dissertation. SOAS, University of London, 1997.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. New York: Oxford University Press, 1923.
- Overmyer, Daniel. "Attitudes toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: The Collected Statues of the Great Ming." *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990): 191-221.
- Overmyer, Daniel. *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Pontynen, Arthur. "The Deification of Laozi in Chinese History and Art." *Oriental Art*, n.s. 26/2 (1980 Summer): 192-200.
- Pontynen, Arthur. "The Early Development of Taoist Art." University of Iowa, Ph.D. thesis, 1983.
- Powell, James N. *The Tao of Symbols — How to Transcend the Limits of Our Symbolism*. New York: Quill, 1982.

- Reiter, Florian C. "The Visible Divinity: The Sacred Icon in Religious Taoism." *NOAG*, 144 (19 ?): 51-70.
- Sailey, Jai. *The Master Who Embraces Simplicity: A Study of the Philosopher Ko Hung A.D. 283-343*. San Francisco, 1978.
- Saso, Michael. *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*. Pullman, WA: Washington State University Press, 1972.
- Schipper, Kristofer. "Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan." In *The City in Late Imperial China*. Edited by William Skinner. Palo Alto: Stanford University Press, 1977. Pp. 651-676.
- Schipper, Kristofer. "Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism." *T'oung Pao* 80 (1994): 61-81.
- Seidel, Anna. "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung." *History of Religions* 9/2-3 (1969-1970): 216-245.
- Seidel, Anna. "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha." In *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*. Edited by M. Strickman. Brussels: Institut belge des hautes etudes chinoises, 1983.
- Shen Shao-Hong. "The Influence of Tao in the Development of Chinese Painting." New York University Ph.D. thesis, 1978.
- Sirén, Osvald. *Chinese and Japanese Sculptures and Paintings in the National Museum, Stockholm*. London: Edward Goldston Ltd., 1934 (1931 Swedish ed.).
- Sirén, Osvald. *Chinese Sculpture: From the Fifth to the Fourteenth Century*. 4 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1925.
- Sze Mai-Mai. *The Tao of Painting — A Study of the Ritual Disposition of Chinese Painting*. New York: Pantheon, 1963 (1946).
- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press, 1958.

- Wang, Richard G. "Four Steles at the Monastery of Sublime Mystery (Xuanmiao guan): A Study of Daoism and Society on the Ming Frontier." *Asia Major* 3rd ser., 13/2 (2003): 37-82.
- Willis, Ben. *The Tao of Art — The Inner Meaning of Chinese Art and Philosophy*. London-Melbourne-Auckland-Johannesburg: Century, 1988 (1987).
- Wu Hung, "Buddhist Elements in Early Chinese Art (2nd and 3rd Centuries A.D.)." *Artibus Asiae* 47/3-4 (1986): 263-352.
- Wu, Hung. "From Temple to Tomb: Ancient Chinese Art and Religion in Transition." *Early China* 13 (1988): 78-115.
- Wu, Hung. *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*. Palo Alto: Stanford University Press, 1995.
- Wu, Hung. *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*. Palo Alto: Stanford University Press, 1989.
- Zürcher, Erik. "Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence." *T'oung Pao* 44 (1980): 84-147.

表一 道教造像碑供養人之稱謂

碑銘	三洞法師	道士	邑師	門師	邑正	但(彈)官	壇衛	平望	香火/侍香	像主	邑主	侍經	監齋	典錄
《馮神育道教碑》	劉洪□ 任平定 牛垂蔭 郝□孫	洛喬生 楊伯懷 楊阿洛 楊永洛 馮道口 馮□ 馮還威	馮洪標	張明玉	祁□智 馮道景 馮世慶			劉永壽						
《邑子六十人道佛造像碑》		呂陽□ 呂榮孫 李醜奴	李元安		王道王 呂韶醜	呂靈 劉安都		劉永壽 李脯 呂□ 呂留守	呂秋					
《張乾度七十人道佛造像碑》				張乾度	劉天威 田天□ 劉胡仁 王喜 劉醜奴	劉令 劉阿歡	劉□特							
《邑老田青等道佛造像碑》			王神杰		紀伯奴	王幼進 紀季敬	王世市							
《錡雙胡道教造像碑》			錡雙胡		錡平洛 王買興	錡叔舉 錡思山		錡神裕 田安周	錡神敬					錡承祖
《正光三年道佛造像碑》			張祖□		劉大□ 茹德商 劉□□	茹阿三			張今					

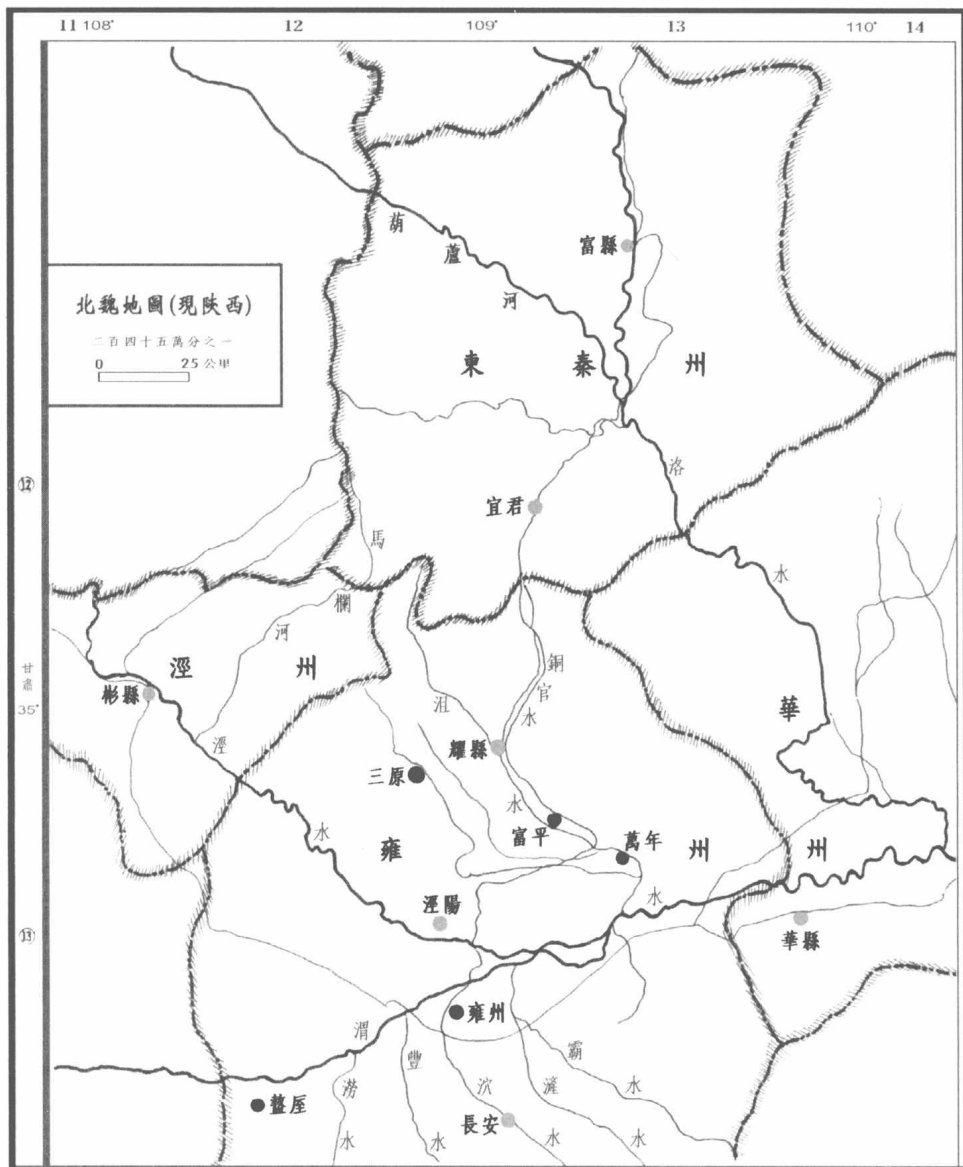
碑銘	三洞法師	道士	邑師	門師	邑正	但(彈)官	壇衛	平望	香火/侍香	像主	邑主	侍經	監齋	典錄
《師錄生佛道造像碑》			王白龍		師小護 師靈哲	師光受			師伏安 師道眞 師世珍 師世猥					
《邑子四十五人道佛造像碑》		田陽生 田陽紹 田陽易	邑師主 田陽仁 僧集王 (道師)											
《郭法洛等造像記》		楊回壽 郭法洛 李道仙					壇像主 張散							
《朱黑奴佛道碑》			比丘僧□		朱奴子 魏韻喜					朱黑奴				
《夏侯僧□道佛》	都鑒		夏侯僧□			夏侯奄		夏侯□□ 夏侯□□	夏侯僧賢 夏侯王□		夏侯□ □			
《龐雙道佛造像》					龐神施	龐□扶 龐□□		平望社豪 龐興 龐□起	龐甫國 龐定傳		龐雙歡 龐老□ 龐陽□榮 傳和順	龐元□	龐神烹 龐威歡	
《道教造像碑》			杜□見 杜元□			□□女 王□□	壇日主 王道姬			胡小女 趙女休 胡□姬 索□姬				

表二 道教碑記中記錄造像碑落成月份

碑名	一月	三月	五月	七月	九月	十一月
《龕像》					九月四日	
《姚伯多道教碑》					九月四日	
《石造道教兩面像》			五月十六日			
《馮神育道教碑》					九月廿六日	
《朱奇兄弟佛道碑》				七月十五日		
《張相隊造天尊像》		三月廿九日				
《張亂國道教碑》		三月七日				
《邑子六十人道佛碑》			五月□□□□			
《張乾度七十人道佛碑》						
《邑老田青等道佛碑》				七月二十日		
《師錄生道佛碑》				七月廿六日		
《仇臣生佛道碑》				七月十五日		
《王阿善道教碑》						十一月廿五日
《永安三年道教碑》						十一月十□□

表三 道教造像記中記錄造像碑落成之日

碑名	一日	八日	十五日	十八日	廿三日	廿八日	廿九日	卅日
《劉文朗道教碑》	四月一日							
《楊阿紹道教碑》				八月十八日				
《楊縵黑道教碑》								八月卅日
《錡雙胡道教碑》		四月八日						
《舉家二十人道教碑》		四月八日						
《郭法洛等造像記》								二月卅日
《龐雙佛造像》		四月八日						



據《中國古代地圖》(魏晉南北朝)製作

- 出土地
- 碑文記載地

北魏道教造像碑出土地圖

北魏關中道教
造像碑文錄

張澤珣

輯錄校點

北魏關中道教造像碑文錄

1 《魏文朗佛道教造像碑》¹

北魏始光元年(424)

出土地： 一九三四年出于陝西漆河

收藏地： 陝西耀縣藥王山博物館

碑文載： 雍州北地郡三原縣

規 格： 長方形，略有收分。高 131，寬 72-66，厚 31-29.5 厘米。

碑陽： 下半下層爲一排十一位男女供養人像。男女之間刻一摩尼寶珠。左側六名男供養人，頭梳雙髻，著寬袖短襦，下著褲；右側女供養人，頭盤梳高髻，上著寬袖短襦，腰束長裙。

碑面供養人題名自左上角起順序爲

第一層： □□□□□、清真魏法花、張花生、魏僧猛一心、父魏游、母馬堂。

第二層： □□□、魏樓郎、魏寶子、張阿重乘幃車、弟子魏文朗乘馬一心、魏(?)姬一心。

第三層： 魏黑一心、香郎一心、孫魏三保、孫魏法興、息魏通達、魏阿舉、妻賈道花、妻田阿登、孫女思姜(妻?)、孫女□□。

碑陰： 龕下正中爲一香爐，兩側爲男女供養人各一。女供養人頭戴圓帽，身著寬袖短襦及長裙。男供養人頭系折上巾，穿寬袖長袍，腰系革帶。右側房屋下又刻男女供養人。

¹筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。另參照張燕《北朝佛道教造像碑精選》(天津：天津古籍出版社，1996)。

題名爲：道女、長生一心。

發願文後刻一供養人像，左起題名爲：魏走德一心、魏阿暉一心、
魏蠻好、魏明□、息李興、魏魯□

碑陰下半部爲發願文：

始光元年，北地郡三原縣民陽源川，忠佛弟子魏文朗，哀孝不
赴，皆有建勸，爲男女造佛道像一軀供養，年疾悔過自然，子
孫昌狀，所願從心，眷屬大小，一切□□如是因緣，使人後楊。
女夫蕭葦生一心供養佛時。

2 《太和六年道教碑》²

北魏太和六年 (482)

出土地： 陝西

收藏地： The Field Museum, Chicago

碑陽一道教像，碑兩側及碑陰無圖像及文字

碑陽：「太和六年，張道君爲□□□□□。」

3 《龕像》³

北魏太和十四年(490)

出土地： 陝西

收藏地： 東京國立博物館

碑陰文字載：北魏太和十四年歲次庚□九月四日造像……

²筆者親往美國 The Field Museum, Chicago 作筆錄並攝錄碑文。

³出自松原三郎《中國佛教雕刻史論》圖版要項 100a(東京：吉川弘文館，1995)，頁 255。

4《姚伯多道教造像碑》⁴

北魏太和二十年(496)

出土地：一九一三年存于耀縣文正書院（耀縣西街小學）

收藏地：陝西耀縣藥王山博物館

碑文載：雍州北地郡

規格：長方形，殘高 137、寬 72-70、厚 30 厘米。右隅殘損。

碑陽與碑陰無供養人題名。

碑陽下半部刻發願文爲：

夫大道幽玄，以妙寄爲宗。靈教□微，以虛寂爲旨。是以群方而功不在之，生成萬物，不以存私爲一稱，故□能苞羅六合而品類咸熙，纖介通微而感物不彫。經云：大道如昧而研之者明，至言若訥而尋之者辨。故真文彌梵，非高何以可宗，李耳和生，非玄教無以合空，鬱陵齊禪，以致其真。當今世道教紛，群惑茲甚，假道亂真，群聚爲媚，大道之(?)要清虛，唯真素爲潔，練身剋修，大道之本。有北地姚伯多兄弟等，承帝舜之苗胄，珠紫奕世，仰論士爵，杳不可托，九族雍棕，真妙素清潔，兄弟至孝，通於神明，望標青族，雅量淵廓，神心熏誤，體自天然。雖形寄時俗，超然遠敬，乃自剋削，內懷歡心。於大代太和廿年歲在丙子九月辛酉朔四日甲子，姚伯多、怕龍、定龍、伯養、天宗等，上爲帝主，下爲七祖眷屬，敬造皇老君文石像一軀，營構莊飾，極工匠之奇雕，隱起形圖，瓊若真容現于今世，綺錯盡窮巧之制，修奉清顏，有若真對。非夫道協幽宗，理會亡（上）言，焉能若此者。於時奉敬之徒，斂(?)太極以興觀，信誤之賓，望玄門而喪偶，不勝欣躍之至，即而頌之。其辭曰：茫茫太上，臺臺幽微，於矣皇老，誕精云湄，純風漸鼓，品物洽暉，非至非咸，孰啓冥機。洸洸尹生，妙契玄理，遠其

⁴筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。參照《陝西金石志》卷六，頁 91。《魯迅輯教石刻手稿》二函一冊（上海：上海書畫出版社，1987），頁 23-30。

城都，皓變素起，微言既暢，萬累都止，陳文五千，功不在己。沖虛纏邈，如昧俞（愈）深，不知其誰，像帝先人，化治西域，流波束秦，至感無其，崇之者因。既建石像，圖滲（藻）靈仙，在軒雲邁，岳峙霄間，莊麗嚴飾，妙觀閑閑，仿佛神儀，載揚真賢。濟濟川原，雍（宗）開開，俄俄風流，君子交齊，降生哲人，敘此熟資，清爲時範，動爲世師，非唯立德，政化是妣。其妣唯何，唯政是匡，其政唯何，予（柔）而能剛。造立石像，德立彌章，唯我皇老，與日齊光。伯多、伯龍、姚定龍、姚伯養、姚天□□始供養，千載不忘，壽身舍身，道□將自，如此種福□□長入天堂，子□□□后更煩昌，後人見之，供養如常，若當不信（下殘）。

碑陰下半部刻發願文爲：

道（漉漫）前則險萇川，后背□（下泐）頭合□慈娥故朝陽（下泐）舒國上仍興慶雪，神仙游（下泐）曜虛空神暉，通鬼拜錄（下泐）主□（遠？）東上俎豆禮既俗兼（下泐）高，坐暝真經，四面兢求，請諸（下泐）越功倫合郡爲族（？）辛（？）伯多、伯（下泐）姚伯多者，軒轅之苗胄，虞舜（下泐）氣□□假（？）暢雷□□□今殖（下泐）□前君臨萬國（？）遷居北地望□（下泐）格萬代，修人順德，名顯竹素，始祖（下泐）元年拜爲皇越大將軍，雍州刺史司徒公姚和、留時鎮南大將軍□□□□石、留時大中大大夫江夏太守姚□石、□使部尚曹寇軍將軍上谷太守姚銓蔭、姚時四（？）縣都盟統晉陽保（堡）主回州令祖姚（下泐）魏□□中大夫□□北地□□□姚（下泐）。

碑左供養人題名：上半線刻供養人像，分二層，供養人像頭系巾，上著寬袖袍，下身著褲。

第一層一人，題名爲：道民姚文遷供養。

第二層五人，題名爲：姚伯多供養、姚伯龍供養、姚定龍供養、姚伯養供養、姚天宗供養。

碑左下半部刻發願文爲：

願故主國王以□□物，敷教□□，休問遠彰，邊夷賓伏，炎害自罷，德流兆庶，善瑞榛祥，民樂貞信，臣節忠良，道協靈應，族延未央，以道爲基，与仙相望，願道民姚伯多，三宗五祖，七世父母，前亡后妃眷屬，若在三徒，速得解脫，得遠離囚徒幽執之苦，上升南宮神鄉之土，若更下生，侯王爲父。當今伯多父母、兄弟、妻息大小，封心同信，尊道爲主，學以□生，神仙爲侶，福慶隆昌，子孫斯與，所願克成（下泐）□如此種福德，功（下泐）。

碑右供養人題名：應爲二排供養人像，第一層殘損。

第二層五人，均頭系折角方巾，著圓領對襟短襦，下著長裙，題名爲：清信梁冬姬供養、清信胡女焦供善、清信胡德女供養、清信牛妙姜供養、清信王職女供養。

碑右下半部刻發願文爲：

願造功者就，修德者成，殖果有因，因中果生，信者□□，從明至明。福來照果，果以瑗榮，虛中游翩，梵音希省。神仙爲友，歷觀玉京，舍俗就道，貴在心精。願星宿群籙牧守令長，以德導民，六條衆備，處物理均，善教既舒，民樂仰遵，邑景寧太，雅詠日新，道能濟物，信與冥純，怛怛原隰，仁義可親。左平右太，北顧頻山，衆泉合流，注于茲川，洸洸濟濟，仁林俠邊；□□英儒，得生于間。神像功就，□茲有緣，安所仁理，不垂不偏，其圖玉瑩，綺飾交連，既建岳峙，与山齊連，兆劫不移，往來神仙。所願如意，壽命長延。

5 《劉文朗道教造像碑》⁵

北魏太和二十三年(499)

出土地： 不祥：原藏耀縣文化館

收藏地： 現藏耀縣藥王山博物館

規 格： 圭形，下部殘缺。殘高 68、寬 49-53、厚累 15-20 厘米。

碑陽未刻供養人像及題名，發願文中題名為：

息回道世回（下殘）朗妻趙白羅、息（下殘）、道民劉文朗、（下殘）、師劉萬（下殘）、兄道民劉文智、（下殘）、妻何神姬、息（下殘）、息男世熹、（下殘）、息男四歡、（下殘）、道士姚文殊一心、（下殘）、道民劉伯樂（下殘）。

碑左供養人題名為：

道士劉道□、（下殘）、劉令標、劉吳子、劉（下殘）、劉公起、劉天護、劉（下殘）。

碑右供養人題名為：

亡宗祖劉續、姚時上明、比（下殘）、亡祖劉雙、妻樂要堂、（下殘）、亡父劉常□、妻李德姬（下殘）。

碑陰：沒有雕刻，亦未加工。

碑陽下半部刻發願文為：

太和二十三年歲次（下殘）朔四月一日劉（下殘）主帝延壽，亡祖父（下殘）息回道世回（下殘）朗妻趙白羅、息（下殘）道民劉文朗、（下殘）師劉萬（下殘）、兄道民劉文智、（下殘）妻何神姬、息（下殘）息男世熹、（下殘）息男四歡、（下殘）道士姚文殊一心、（下殘）道民劉伯樂（下殘）。道士劉道回（下殘）、劉令標、劉吳子、劉（下殘）、劉公起、劉天護、劉（下殘）。」

⁵筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。參照張燕文，頁 39-41。

6 《石造道教兩面像》⁶

北魏太和二十三年(499)

出土地： 陝西

收藏地： The Field Museum, Chicago

碑文載： 雍州咸陽郡石安縣

碑陽及碑陰龕下文字不清。

碑左 發願文爲：

大代太和二十三年歲次己卯五月丁丑朔十六日辰，咸陽郡石安縣五?鄉，孝傳生男官傳溶?造石像一區，我過去師教父，爲所生父母，龍花初會願在先首恩。

7 《楊阿紹道教造像碑》⁷

景明元年(500)

出土地： 一九三六年出土，地點不詳。此碑石文稱：楊阿妃碑；

韓文稱： 楊向紹碑。

收藏地： 陝西耀縣藥王山博物館

碑文載： 雍州北地郡富平縣

規 格： 長方形。下半部略殘。殘高 100、寬 50-54、厚約 31 厘米，單面造像。

碑面未雕刻供養人像及題名，發願文中題名爲：

楊阿紹、妻姜小姬、息文要、妻王阿雙、息女阿勝、息文熾、妻張買女、息文好、息文安、妻王樂、抹（妹）阿豐。

碑面下半刻發願文爲：

景明元年八月十八日歲次庚辰朔，北地郡富平縣楊阿紹爲國主，爲七世以來所生父母，造石像一區，願眷屬大小，龍花三會，道整物丰，衣食自然，所願如意。楊阿紹、妻姜小姬、息

⁶筆者親往美國 The Field Museum, Chicago 作筆錄並攝錄碑文。

⁷筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。參照張燕文，頁 44。

文要、妻王阿雙、息女阿勝、息文熾、妻張買女、息文好、息文安、妻王樂、抹（妹）阿豐。

8 《楊縵黑道教造像碑》⁸

景明元年(500)

出土地： 一九三七年出土，地點不詳。系雷氏收藏。此碑石文稱：楊 黑碑；韓文稱：楊楞黑碑。

收藏地： 陝西耀縣藥王山博物館

碑文載： 雍州北地郡富平縣

規 格： 不規則長方形。高約 90、寬約 81、厚 23 厘米，單面造像。

碑面未刻供養人像，龕之右側刻□母王始姬。

碑中發願文題名為：楊縵黑、妻王白□、妻男公，楊小黑、妻王魯女、妻李□，息長生、息女鳳星、息□生、息女□□、息□□、息女清□、息道成、息女阿□、息阿因、息道生。

下半刻發願文為：

景明元年八月三十日，北地郡富平縣楊縵黑為父造石像一區，願眷屬大小，□花三會，道□物平，衣食自然，所願如意，父楊□慶作玉像，作□□作子□宋主□□后作（下泐）楊縵黑、妻王白□、妻男公，楊小黑、妻王魯女、妻李□，息長生、息女鳳星、息□生、息女□□、息□□、息女清□、息道成、息女阿□、息阿因、息道生。

⁸筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。參照張燕文，頁 47-48。

9 《馮神育道教造像碑》⁹

北魏正始二年(505)

出土地： 清嘉慶三年（一七九八年）出于臨潼櫟陽鎮。《陝西金石志》卷六稱「邑于馮神等二百二十人造像。」《北京圖書館藏歷代石刻匯編》稱「馮神育等造像記」。神冢淑子文稱「道民馮神育等造像碑」。

收藏地： 現存臨潼市博物館。臨潼市博物館稱「正始二年造像碑」。

規 格： 此碑為長方形，高 150、寬 70-66、厚 35 厘米。

碑面之供養人為一百九十五人，二十四種姓氏，索姓一人、蕭姓一人、蘭姓一人。梁姓一人、牛姓二人、姜姓一人。馮姓九十九人、趙姓十五人、張姓七人、祁姓十一人、鄧姓一人、柏姓七人、楊姓十二人、王姓七人、寇姓一人、李姓五、劉姓六人、袁姓一人、洛姓一人、焦姓一人、尹姓二人、孫姓一、辛姓一人、郭姓二人。

碑陽之供養人題名（以左向右順序）為：

龕左側： 三洞法師劉洪□□（下殘）、□馮□（下殘）、三洞法師任平定、泥陽縣傅永洛造，馮道勝、錄生馮光□、三洞法師牛垂蔭、三洞法師郝□孫、馮道符、錄生馮伯端、錄生真山道民馮世紹、施地□壇息馮道度、錄生馮同成。

龕右側： 馮神符、錄生馮元□、錄生馮□□□□、道士洛喬生、錄生馮世安、錄生馮洪族、錄生馮洪英、道民馮道委、錄生馮道起、錄生馮洪利、錄生馮道養、□生馮□安下泐、馮道鳳、錄生馮洪□、錄生馮□□。

⁹筆者親往陝西臨潼博物館作筆錄並攝錄碑文。參照魯迅手稿，頁 55-64。張燕文，頁 50-55。

香爐兩側刻供養人題名爲：「道民馮令保、邑子趙林杰、邑子馮
作龍、門師張明玉、邑師馮洪標、邑子馮道初、邑子
馮洪辨、道民祁孟□。」

碑面下半亦刻三層供養人像，題名爲：

- 第一層： 邑子馮思善、邑子祁令標、邑子馮文歡、邑子馮道豐、
邑子祁令宋、邑子馮道欽、邑子祁令智、邑子馮伯引。
第二層： 邑子馮神縱、邑子馮神緯、邑子馮世歡、邑子趙林坊、
邑子馮神育、邑子馮洪哲、邑子馮神熹、邑子馮道 。
第三層： 邑子馮大善、邑子馮道興、邑子馮龍引、邑子馮眞符、
邑子馮道多、邑子馮神護、邑子

碑陰之供養人題名：

龕左側題名：典錄馮□□、道士楊伯懷、趙及宗、道民馮世□、
典錄馮安君、道士楊阿洛、趙林及、萬年縣寇文安、
侍者馮儀世、道士楊永洛、道民趙林□、侍者馮神護、
邑正祁□智。

龕右側題名：邑正馮道景、唯那馮道欽、邑正馮世慶、馮□□、
邑老馮天□、□神縱、馮文□、道士馮道□、馮道
斌、馮道賓、(下泐)、邑師母王阿嫂。

- 第一層： 李安姬、馮魏姬、張白鳳、楊樂姬、邑子楊鳳姬、邑
子王清□、楊雙嬪、柏醜姬、劉文姬、李阿能。
第二層： 袁醜女、楊毛姬、焦潤姜、王洪姬、楊阿俄、尹醜女、
孫道姜、趙□姬、張武媚、祁男引。
第三層： 尹思香、辛勝姜、劉男香、王阿正、王好姬、楊今英、
郭神女、索女賜、趙林姬、蕭勝光。
第四層： 袁□姬、李公主、趙苟女、李女多、趙阿女、楊全光、
趙青女、李巧女、王阿□、趙阿勝。
第五層： 蘭□□、劉要勝、梁慈姜、柏北姬、張林姬、郭伯媚、
馮華□、劉阿光、牛□□、趙□□。

第六層： 楊□□、馮燮□、王阿□、姜忤□、柏□□、趙□□、劉□□。

碑左： 龕兩側題名爲：錄生□洪□（下泐）、錄生楊洪標、清信士馮文永、□士馮□。

碑面下半兩側刻供養人像，中間刻發願文，題名爲：

發願文左側爲：邑子柏丞公、邑子柏安旭、邑子柏安起、邑（下殘）、□□祁阿小、邑子趙準業、馮（下泐）、邑子馮安郡、邑子柏惟慶、邑子張回生、邑□□□□、□子祁韋生、邑子張道隆、馮連苻、馮連光。

發願文右側：邑（下泐）海、邑子馮道宜、邑子馮道集、邑子馮黑退、邑子馮超（下泐）。（據北圖拓片補：宗、邑子祁□孫、道民馮弘咸）

發願文爲：

夫幽宗玄寂，負麗潛暉，然隱顯沖機，而名隨化浪，洪闡彌廓，遐瑱超倫。唯含養群生，□□難尋自非鏤像汗形，其孰能觀（睹）之者哉。大代正始二年秋九月己巳朔二十六日甲午，眞□道民馮神育同邑二百人等，投委壇靜，伸追冥果，造立石像，永式錄。更願帝主熙隆，百□恭肅，祚延無窮，尊師崇業，諸邑七世以來，生緣眷屬，住居常樂，恆在願願從心，常與善緣，九□□□普同慈慶，願願從心，合邑二百二十人造石像一區，弟立名字，若有人刊試者身人□□。

碑右：

第一層： □□趙道□、邑子馮世起、邑子馮伯疆、邑子馮道扶、邑子馮道蓋。

第二層： 錄生張道生、邑子馮道明、邑子馮世慶、邑子祁伯胡、邑子馮□□。

第三層： 邑子馮道太、邑子馮神貴、邑子馮興宋、邑子馮世標、邑子馮洛周。

- 第四層： 邑子馮思政、邑子馮神哲、邑子馮神生、邑子馮文尚、
邑子馮儀世。
- 第五層： 邑子馮里退、邑子馮子興、邑子馮市冥、邑子馮市虎、
邑子馮道穆。
- 第六層： 僅存「邑子」「邑子」四字。（據北圖拓片補：邑子馮
寬惠、邑子馮顯保、邑子趙皇□、邑子馮始隆、邑子
鄧世豪妻。）

10 《朱奇兄弟佛道造像碑》¹⁰

北魏延昌元年(512)

出土地： 陝西華縣瓜支家村

收藏地： 西安碑林博物館

碑文載： 北華山（屬華州）

碑陽

龕下第一排：門師比丘曇海

龕下第二排：朱雙熾供養佛時、中軍將軍武都太守朱雙熾。母
燕潤□供養佛、孫子朱小和、孫子永和、孫子□□□。

發願文：

延昌元年七月十五日，朱奇兄弟三人等爲父母造石像一區。

碑陰

龕下第一排：佛像主十二姓都□□□除谷太堡主假撫軍將軍，
北華山太守朱奇、息神和、息子貢。

龕下第二排：妻□阿容。

碑右 道像主奉朝請寧時朱□□、妻老女。

碑左 弟山埤供養佛時、息延和、妻劉要女。

¹⁰筆者親往陝西碑林博物館作筆錄並攝錄碑文。

11 《石造道教三尊像》¹¹

北魏永平年間(508-512)

出土地： 陝西郿縣石泓寺

收藏地： 日本私人

碑文載： 根據出土地郿縣石泓寺屬北魏東秦州

碑陽龕下文字不清有「永平年.....道民.....」

12 《王市保道教造像碑》¹²

北魏永平年間(508-515)

出土地： 陝西耀縣

收藏地： 陝西耀縣藥王山博物館

碑陽

龕下第一層：文字不清有妻□□□、息□□□。

龕下第二層：王市保、王敬賓建石像一區。

13 《吳櫟兄弟道教造像碑》¹³

北魏延昌年間(512-515)

出土地： 陝西耀縣

收藏地： 陝西耀縣藥王山博物館

碑文載： 雍州北地郡泥陽縣

碑陽 龕左有一騎馬人像題字「北地太守」。

龕下第一層：泥陽令杜恭、吳□□。

龕下第二層：吳洪櫟、吳洪珍。

龕下第三層：姪吳道子、姪吳奇□。

¹¹出自松原三郎《中國佛教雕刻史論》圖版要項 120(東京：吉川弘文館，1995)，頁 259。

¹²筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。

¹³筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。參照李改《藥王山北朝碑石研究》(西安：陝西旅游出版社，1999)，頁 38-44。

龕下第四層：姪吳道子、錄生吳□、息吳僧福、姪吳道□、姪吳文德、姪吳可天、姪吳市德、姪吳道保、姪吳雙保、姪吳特□、姪吳道□。

龕下第五層：孫吳師賢、孫吳顯□、孫吳顯□、孫吳顯□、孫吳顯攜?、孫吳輔攜、孫吳輔相、孫孫吳顯□、孫吳普。

碑陰 龕側題名「祖吳□□、祖吳□。」

龕下第一層：祖母劉□□、母李阿□乘車、門師吳□□。

龕下第二層：吳石□、吳□□。

龕下第三層：吳洪□、吳洪□。

龕下第四層：孫伯多、孫洛興、孫向?興、孫焦茶、孫□賓。

碑右

龕下第一層：?王□女、?王□陽、?鄭阿午。弟娣王□、弟娣梁異、姪女吳朱、姪女阿庚。

龕下第二層：姪女迴□、息女明女、姪女□男、姪女雙男、姪女□勝、姪女要容、息女阿□。

龕下第三層：姪娣王阿□、姪娣王阿□、姪娣皇甫姜?、姪娣劉金□、姪娣張阿□、姪娣張小咒、姪娣鄭阿老。

龕下第四層：孫女□□、孫女要女、孫女銀女、孫女敬好。

碑左 發願文

北地郡□陽縣吳洪……亡父亡母……一區……道中逐非言像能辨、言其萬物由生、倫其有親不見形。是故神先因方設教、留經出法，使令後人，仰尋法習，苦聖至中，妙以施食爲止。張君、尹生因精成顯跡，錢□照像，成道乃止。是以道民吳櫟兄弟父叔，仰尋經文，內發慈心，敬信三寶，恩崇福業，割家珍以織募通徹，興建石像一區。□飾莊麗，万形奇變，沾泊□宏，神精光曜，可謂歷万代而舉。匠功既就，乃有斯願。上願聖皇聖母，□祚弘延康，陰陽爲之調順，群方歸仰，五穀熟成，人民安樂。中願國臣輔佐州郡令長，治化安寧。

下願櫬家大小，七世□□□□生，因緣眷屬，秉此福德，捨身壽身，值正聞法，依食自然，願願從意，常與善具。

14 《張相隊造天尊像》¹⁴

北魏延昌二年(513)

出土地： 石在陝西涇陽

收藏地： 北京圖書館藏拓片

碑陽

龕下第一排： 道士張相隊一心、相妻姚桃姬、
相妻□□□。

發願文爲：

延昌二年歲在癸巳五月七卯朔二十九癸□，相爲眷屬造天尊一區，願大小□從心。息男胡女、息男□□、息女羅朱、胡妻楊興文。

15 《張亂國道教造像碑》¹⁵

北魏延昌三年(514)

出土地： 一九三四年出于漆河

收藏地： 陝西耀縣藥王山博物館

規格： 長方形。高 126、寬 59-54、厚 27-26 厘米。左下角殘損。

碑陽： 龕側刻兩位供養人像。

左側題名：父張道德。像頭戴進賢冠，身穿寬袖長袍，足穿圓頭鞋。

右側題名：母蘇魏□。像頭戴幘，身著寬袖襦和長裙，手捧蓮花。

¹⁴出自《北京圖書館藏歷代石刻拓本》北朝(洛陽：中州古籍出版社，1989)。

¹⁵筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。參照張燕文，頁 58-59。

其兩側爲兩騎馬供養人，右側題名爲：張亂國，左側題名爲：張定香。

第二層 爲一排九人供養人像，右側四人爲男供養人，頭束雙丸髻，上穿寬袖鑲邊短襦，下穿褲。左側五人爲女供養人，頭束環髻或雙髻，上穿鑲邊寬袖短襦，下穿長裙。由右起題名爲：息雙回、息回周、息回德、息願德、妻宋迎男、妻王陽女、息女杜姬、息女陽□、息女□□。

第三層 應爲出行圖，但大半已殘毀。僅殘存車廂，爲偏幃牛車，車廂由拱形車頂、車欄、車窗、幃幔等組成。車後刻一供養人，題名爲：「息合德。」

碑陰： 龕兩側線刻二供養人，題名爲：祖父張仲、祖母□阿男。

龕下正中爲香爐，左側有一跪拜供養人。碑面下半部已磨損，可辨識的供養人像布局不規整，有殘存一半的導引圖。由左起題名爲：張亂國一心、□張□仁、□□張環□。

碑左右兩側無雕刻。

碑陰右側刻有發願文：

延昌三年三月七日□居（下泐）張亂國造石像一區大魏（下泐）。

16 《焦采道教二尊像》¹⁶

北魏延昌四年(515)

出土地： 陝西

收藏地： Museum of Fine Arts, Boston

碑文載： 大陽縣

¹⁶筆者親往美國 Museum of Fine Arts, Boston 作筆錄並攝錄碑文。

發願文爲：

延昌四年歲次乙未四月□□、大陽縣令焦采敬造像一鋪。上願皇帝萬壽、臣宰□福、下願家給□□、歲熟年豐、一切衆生□受福。

17 《蓋氏造道教三尊像》¹⁷

北魏延昌四年(515)

出土地： 陝西

收藏地： 日本大阪市立美術館

碑陽題名：蓋容、蓋□信、蓋□□。

18 《邑子等四十五人道佛造像碑》¹⁸

北魏延昌年間(512-517)

出土地： 陝西

收藏地： 西安碑林博物館

碑陽

龕下第一排：田良寬，邑師主田陽仁。

龕下第二排：道士田陽生、道士田□紹、邑正田格、
道士□□易、邑配□□□、侍者□□□。

龕下第三排：道民□□□、道民田雍誠、道民田文□、道士□
□□、道民□□□、道民□□□。

龕下第四排：道民□□□、道民田安都、典錄田□、
道民劉士得、道民兆思、道民□□□。

¹⁷出自松原書，134a 頁 260。

¹⁸筆者親往陝西《碑林博物館》作筆錄並攝錄碑文。參照《西安碑林全集》105 卷，題名《邑子四十五人造像》（深圳：廣東經濟出版社，1999），頁 87-90。《西安碑林博物館》稱《田良寬造像碑》，本文根據發願文題「邑子等四十五造立石像」而取名。

龕下第五排：道民田□□、道民田□□、道民田保□、道民田□□、道民姜伏光、道民劉□□。

龕下第六排：田姓。

碑陰

龕下第一排：佛□□□弟子、佛弟子□□□、佛弟子□□□、邑配田□保、佛弟子□□□。

龕下第二排：佛弟子□□□、佛弟子□□□、佛弟子□□□。

龕下第三排：田姓。

碑右

龕下第一排：道民吳道今、道民□□□、道民田安都、道民田天國、道士□□□。

龕下第二排：道民□□□、道民□阿亂、道民田春和、道民田阿牛。

下爲發願文：

邑子等四十五人建立石像，隆要□□□道教常興，□形隱世肅苑？九玄，七祖遷昇，福堂降會，門祖大小永享，刊真命終長，學道成就，受練朱陵，逍遙金閣，勸化？一毫之拖名掇像側者成。左側一供養人「道民顏榮扶」。

碑左

龕下第一排：道師僧集、□□□□□。

龕下第二排：高生、田悞？、田三□。

龕下第三排：田□□、田洛子、吳杜老。

龕下第四排：董治龍、董治帘？。

19 《邑子六十人道佛造像碑》¹⁹

北魏熙平二年(517)

出土地： 陝西富平

收藏地： 西安碑林博物館

碑右 發願文爲：

夫至道寂玄，非過言無以申其宗，真穴？□□□□□□，以表其□，邑子六十人等，妙□□其□心□□□□□像他區，

20 《七十人等道教造像碑》²⁰

北魏熙平年間(516-518)

出土地： 陝西耀縣

收藏地： 陝西耀縣藥王山博物館。

碑左 發願文爲：

大□□□曜貞容傳□隱像教彌遠衷□千載世重迷之徒莫識真報。是以始末聖尊合右邑子七十人等、咸□單威、仰爲二聖建造石像一區。上願二聖重之運遠濟二月、祖延令□、永隆萬代、伏願七世亡過父母……。

21 《張乾度七十人等道佛造像碑》²¹

北魏神龜二年(519)

出土地： 陝西櫟陽

收藏地： 陝西臨潼市博物館

碑文載： 雍州憑翊萬年縣

¹⁹ 出自《西安碑林全集》卷 105，頁 27-32。

²⁰ 出自李改文，頁 33-37。

²¹ 出自《魯迅輯教石刻手稿》二函一冊，頁 91-96。筆者親往陝西《臨潼博物館》作筆錄並攝錄碑文，由於碑面損壞，無法辨發願文。《陝西金石志》卷六稱《道民劉道生造像碑》，未見發願文記錄。李淞輯文稱此碑爲《劉田氏造像碑》。

碑陽 龕右題：壇衛主劉□特。龕左題：侍者田奴生，侍者王幼祖。

龕下第一排：道民劉興宗，邑政劉天威，邑政田天□，
彈官劉令，彈官劉阿歡，道民劉宣予。

龕下第二排：道民常衆保，道民張道生，邑老劉□公，
錄生劉陽奴，錄生常安洛，錄生姜保興。

龕下第三排：道民田□宗，道民王天□平望，道民田洪□，
錄生田洪安，錄生劉□德，錄生劉樂祖。

龕下第四排：道民王特，道民田苟仁，道民田神安，
錄生劉作歡，錄生劉伯席，錄生田神覆。

龕下第五排：道民田市□，道民劉神席，道民劉黑洛，
道民田老德，道民劉道席，錄生王道峯，
錄生劉道峯。

龕下第六排：□□□□，道民田歡洛，道民田道席。

碑右

龕下第一排：道民劉□王，道民劉始樂，道民田青，
道民田大昌。

龕下第二排：道民田□□，道民田道生，邑子田阿景，
道民田神達。

龕下第三排：□□□□□，道民□安生，道民□神慶，
道民□□犢。

龕下第四排：□□常雙，道民田映俊，道民王顯櫟，
道民田景洛。

龕下第五排：道民田領族，道民劉映世，道民劉神俱。

碑陰 龕右：侍者田龍鳳

龕左：侍者王道迴

龕下第一排：邑政劉胡仁，邑政王喜，邑政劉醜奴。

龕下第二排：道民田□□，錄生劉□□，道民田鳳□，
道民劉□□，道□，道民田衆□，
□□□□□。

龕下第三排：錄生王鍾馗，錄生田族喜，錄生田建，
道民王歡，道民常文□四君中正。

龕下第四排：道民田□奴，道民劉歸宗，道民劉太平，道民劉
安□，道民王□□，道民王道養。

龕下第五排：道民劉道之，錄生劉仵但，道民田豐洛，道民常
輔相。

碑左 龕左：比丘劉□施。

龕下第一排：佛弟子劉文端，佛弟子劉歸喜。

龕下第二排：道民劉道生，佛弟子田韶喜。

龕下第三排：道民□□□，道民劉万多，道民劉神□，道民常
□□。

發願文爲：

□大聖靈妙，神化萬物，以大道□□□□□□□□□□乾巡，
造化陰陽，故能漸幽暇瑋，□閭朗能□伊趙，體徹妙□□神
州丈六金剛能?能長□靈朝宗□□□望而延天堂於今大魏門
師張乾度師道妙原邑子七十人等，知求非常，皆同生季，福
信?法仁愛樂瓊文，敬崇三寶，共興邑儀，思建功得，成心久
□各自竭家珍，故刊石造形像一區，上願皇帝陛下，牧守令
長願保，下爲七世父母，所生父母，常在太上左右，大代神
龜二年歲次己亥十月丁未十四日庚申□□□。造訖雍州憑翊
郡萬年縣西鄉人。

22 《邑老田青道教造像碑》²²

北魏神龜年間(518-520)

出土地： 清嘉慶三年(1798)出于陝西櫟陽鎮。

²²筆者親往陝西《臨潼博物館》作筆錄並攝錄碑文，《陝西金石志》稱《邑老田青碑》，魯迅文稱《五家七十人等造像碑》，張燕文稱《王守令道佛造像碑》發願文記「鎮主守令等」並非人名。

收藏地： 陝西臨潼市博物館。此碑《陝西金石志》卷六稱「邑老田清等造像」，臨潼市博物館題款為「神龜二年造像碑」。

碑文載： 雍州憑翊郡萬年縣西鄉。

規 格： 長方形，高 176、寬 74-68、厚 26-25 厘米。

供養人題名為七十人，十種姓氏：王姓二十四人、張姓十七人、馮姓二人、田姓三人、劉姓七人、魏姓三人、姜姓六人、蔡姓二人、趙姓一人、紀姓四人。

碑陽

龕之兩側為：(左行泐)、邑師王神杰一心。侍者張牛奴。

香爐兩側為：彈官王幼進、邑老田清、仙童、仙童、錄生王光明、錄生馮道念。

龕下第一排：邑子王小猥、邑子王延興、邑子張繼伯、錄生王磨。

龕下第二排：錄生王寅□、邑子魏定周、錄生王儀真、典錄生王道勛、邑子王平望、邑子劉喬興、邑子張道興、錄生劉寅但、錄生王盛、錄生姜回洛、邑子蔡世興、邑子張定周。

龕下第三排：邑子魏□、邑子王道、邑子王道萬、邑子張三周、邑子趙興族、□子姜神□。

碑陰

龕下第一排：邑子王神生一心、邑子紀老馮一心、邑子劉神蔭、彈官紀季敬、邑政紀伯奴、邑子紀道真一心。

龕下第二排：邑子姜當川、邑子劉法賢、邑子姜□相、壇衛王市世、邑子王元始、邑子王方恩、邑子王道奴、邑子王顯業。

龕下第三排：邑子張柏建一心、邑子田小洛、邑子
張珍香一心、邑子張萬歲一心、邑子
姜清龍一（心？）、邑子劉道財、邑子王石陽、邑
子張輔相。

龕下第四排：邑子張安周、邑子張映周、邑子劉映宗、邑子蔡
神洛、邑子田鳴世、邑子姜□歡、邑子王龔[?]
俊、（此行未刻）。

龕下第五排：邑子張益周、邑子張奴子一心、
（後三行未刻）。

碑左

龕下第一排：侍者劉映族、邑政馮元生。

龕下第二排：邑子張文德一心、錄生王石生。

龕下第三排：錄生張黑遐、邑子王神族。

龕下第四排：邑子魏道歡，邑子張牛虎。

碑右龕下刻一香爐及二位供養人像，題名爲：「邑子張□進、
邑子王回□一心。」

碑右發願文爲：

魏魏大聖尊，天地萬物恆，恆恩洽任無爲，出于太空。元神
仙（下泐）□並水，自然玄中玄，俗弟歸佛宗，托身投道門，
受無爲常定（下泐）代謝如轉輪，減割五家財，建□永神仙。
奉師敬三寶，愛樂靈寂篇。合邑善□□道□食福田托功入瓊
籍。開光七十人，當今大魏世神龜初年七月戊寅朔廿日至申。
刊石出眞容，輟收路首邊，萬代不可敗，千載而彌堅，南俠
大衢道，北托白源，西據蛟蛇四，東有達通千。福地□□□
收受。行夫輟□願，儒生執手受。功就（下泐）太上君，邑
子茲茂盛，師徒普延年，同疇照劫壽，練質願更仙。皇帝統
無窮，國興身長存。（下泐）鎮王守令等，同年受□，有願天
必從，生死□。

23 《張安世佛道教造像碑》²³

北魏神龜年間(518-520)

出土地： 一九三四年出土于北寺原（現俗稱柏樹源，屬安里鄉）。此碑石文稱「張世安碑」。

收藏地： 陝西臨潼博物館。

規格： 梯形。高 161.5、寬 70-42、厚 22-21 厘米。

碑陽與碑陰未刻供養人像及題名，碑陽發願文為：

神龜□□□□□乙未八月己亥□□□癸巳，為皇帝陛下，七世父母，所生父母，一切衆生告訖。夫大聖幽嚴，以虛寂為旨，生養萬物，功不在己，纖莫通微，咸無不周，大聖如味，而研之者明。至言若訥，尋之者辯。當今皇帝御世，萬邦斯順，善化垂範，群迷心返。伏聞一念之善，獲無盡之功，一米投廚，致恆沙之果，是以張安世體識虛空，識真王法，減割家珍，張安世人身造石像一區，上願帝主康寧，柞定無窮，若落三徒，不逕八難。下願張安世人身家眷，合無大小，無病少痛，延年益壽，宅含金剛，來財宜寶，用之無盡，所願從心。祖張豐洛、父周慶、叔父雙慶、兄文□、兄文清、兄賢黃、名安世、息還洛、息阿僧、息僧歡、妻李男異、妾王阿引、息富洛、息雙官、侄阿洛、侄阿歡、侄阿奴、侄天還、侄似仁、侄德仁、侄三歡。

24 《錡雙胡道教造像碑》²⁴

北魏神龜三年(520)

出土地： 一九一三年原藏于耀縣文正書院（耀縣西街小學）。此碑石文稱：錡馬人碑；耀文稱：錡石珍造像碑。

²³筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。參照張燕文，頁 69-72。

²⁴筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。參照魯迅文，頁 97-100；張燕文，頁 74-77。

收藏地： 陝西耀縣藥王山博物館

碑文載： 富平（屬雍州北地郡）

規 格： 梯形。高 127、寬 63-44、厚 27 厘米。

碑陽龕兩側：富平令王承祖，邑師錡雙胡。

龕下第一排：但官錡敬舉、侍者錡石珍、侍者錡舉。

龕下第二排：平望田安周、平望錡神裕、但官錡思山、邑正錡平洛、邑正王買興。

龕下第三排：邑子錡陽主、邑子錡景略、邑子錡神歡、邑子錡景略。

碑陰

龕下第一排：典坐錡道□、典錄錡承祖、邑子錡申起、典錄錡歡洛。

龕下第二排：邑子錡馬仁、香火錡神敬。

碑右側龕下刻兩位供養人像：邑子錡黑奴、邑子錡荆周。

碑左發願文：

□□□□□先劫以來，應形化世，靜志靈淵，清修萬行。乃運穿通蜀，明三□□□□世之常事，體真祇之妙嘗，獲無爲以自安，控玄範以騰觀，馳像萬□，人天蒙慶，感緣既周，凝神靜樂，真容雖遷，像化彌振。然今千載之下，合邑二十人等，覺世非常，拾己名珍，爲國爲家，造石像一軀。雕刻成就，與真容并應，安處路衝，高平顯唱，討邑恭養，隨時不闕。以是造像功德，上願皇帝陛下，治隆萬劫，匡扶三寶，千載不隧。下願合邑亡過師尊父母，長志天闕，托化紫蓮，栖神萬法，逮及合邑，三界六趣，咸同斯慶，業成真道。大代神龜三年歲次庚子年四月甲辰朔八日造訖。

25 《錡麻仁道教造像碑》²⁵

北魏正光二年(521)

出土地： 陝西耀縣

收藏地： 陝西耀縣藥王山博物館

碑文載： 富平（屬雍州北地郡）

規 格： 長方形。高 157、寬 78-77、厚 14 厘米。已殘斷爲三節。

碑陽龕兩側：平令王承祖、左側殘字，右側僅存「石生。」

龕兩側層二：母朱女熾、祖親李長命、祖親柳娉、
祖君錡光、父錡元白、叔父錡□□。

龕下第一排：侄錡□□，弟錡靈□、□錡胡奴、兄錡文慶五郡
宗主、（下殘）、弟錡燕石、弟錡雙胡、侄錡神敬。

龕下第二排：孫錡定世、侄錡後興、□錡稚興、侄□□川、□
□□往、侄錡平川、侄錡首興、
侄錡平洛。

龕下第三排：孫錡世蕩、孫錡神歡、孫錡定陽、孫錡陽生、孫
錡放陽、息錡道典、侄錡件興、
□錡道興、侄□申趣、息□□喜。

龕下第四排：孫錡定進、孫錡景、孫錡歡昌、孫錡道孫、孫
錡道潤、孫錡昌德、孫錡延昌、
孫錡定昌、孫錡道昌、孫錡神定。

龕下第五排：孫錡昌□、孫錡昌□、孫錡道族、孫錡榮族、孫
錡神哲、孫錡族昌、孫錡朔德、
孫錡道溫。（下殘）

²⁵筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。參照魯迅文，頁 121-128。

碑陰無造像

龕下第一排：□王龍玉(?)、□魏堂女、□王□□、
□李忤陽、妻魏羅朱。

龕下第二排：侄女老女、侄女阿女、□女巧女、
□女磨女。

龕下第三排：侄信女迎男，侄女含□、侄信女□□、
清信女玄妃。

龕下第四排：侄女□要勝、□女李男朱、侄女阿小、
清□□女□化、清□□女老□、
清信□阿火。

龕下第五排：峯妻公孫□□、漢妻王兆□、□妻趙□□、□妻
□□□、首妻李眞朱、洛妻魏三好。

龕下第六排：女道定、□阿回、妻王□□、神妻李□□、□□
□□朱、申妻□□□、□□李金幼。

龕下第七排：女□好、□顏好、女神好、女□萬、
女潤好、孫女阿□。

龕下第八排：神歡妻魏花女、放陽妻孫合姜、女香映、女姿女、
孫女阿妙、孫女香綜、女香好、女□□、孫女小
香。

龕下第九排：耳孫□花、孫女妙香、孫女婆香、女道香、女香
好、女姿好、孫女□□。

碑之右側分層刻供養人題名為：

曾祖錡更(?)府世東征軍主。祖錡先素，世東征八統軍、父錡
元伯，皇帝西巡華山太守。錡丞(?)，西征軍主。錡荆周，□
□軍主縣功曹。(上泐)□□州郡令。西征征虜本□曹參軍□。
錡衆舉，皇帝西巡貢士板。錡道興，縣主簿。錡平洛軍主。錡
道回縣主簿。錡道□軍主□功曹。(上泐)涼□都錄事參軍。
錡道僖統府錄事。

碑左 發願文：

夫自靈□沖宙，□光遷□□□□暈淳風莫扇□寶之□可□□
□□□永□自非□□妙姿超然獨悟，識達往緣，建崇冥果，
是以大代正光二年□月廿日北地富平縣□錡亭城西二里錡麻
仁合家大小一百廿九口，竭家所珍，減割身口，造石像一區，
上爲皇帝陛下，歷劫先師，七世所生，願託神紫宮，□志八
定大道一□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□
□□□□□□□□□□爲澄□常樂無爲。

26 《舉家二十人造道教碑》²⁶

北魏正光二年(521)

出土地： 陝西

收藏地： 日本私人

發願文爲：

正光二年四月□朔白戊□造石像一區，舉家二十人，龍花三
會，願在物道。

27 《正光三年道佛造像碑》²⁷

北魏正光三年(522)

收藏地： 西安碑林博物館

碑陽

龕下第一排：□□□□□，邑師張祖□，邑子茹□昌，□□□
□□。

龕下第二排：但官□□□，但官茹阿三，侍者茹道□，侍者茹
□□，邑老茹今昌，□□茹百天，□□茹□□，
□□□□□。

²⁶出自大村西崖《支那美術史雕塑編》(東京：佛書刊行會，1915)。

²⁷此碑藏於西安碑林博物館庫內，碑文出自《西安碑林全集》卷105，頁33-37。

龕下第三排：□□□□□，香火□□□，邑正劉大□，邑正茹德高，典坐茹神慶，典坐茹道□，典錄茹□生，典錄劉□□。

碑陰

龕下第一排：邑子劉山□，邑子焦向□，錄生茹白□，清信士茹長生，錄生茹道□，錄生茹洪□，錄生□□□。邑子□□□，□□□□□。□□□□□

龕下第二排：邑子茹□□，錄生茹道峯，邑子茹法□，錄生茹道□，錄生茹映世，錄生茹歡慶，□□□□□，□□□□□，□□□□□。

龕下第三排：邑子茹□落，邑子茹根喜，邑子茹道□，錄生茹興王，邑子茹郎□，邑子□□，邑子劉黑是，邑子劉魯陽，邑子劉□□。

龕下第四排：邑子□梁常，邑子茹□□，邑子茹□歡，邑子劉阿市，邑子茹阿□，邑子阿□，邑子茹作歡，邑子□□□。

龕下第五排：邑子劉衆起，邑子劉□□，邑子□□□，邑子劉□□，□□□□□，錄生劉道□，錄生茹山歡，邑子茹□□，邑子□□□。

碑側

龕下第一排：香火張今。

龕下第二排：邑正□□□，香火□□□。

龕下第三排：□□□□□，錄生劉陽奴。

龕下第四排：邑子茹□□，錄生劉法勝。

龕下第五排：邑子張阿□，邑正劉□□。

發願文爲：

大代正光三年□□□□□□□□□□□□□□□□有邑子一百人刊石聖容，夫大道宏遠非常，情所□□□□□□□□□□子托生於西□如應現□□□□□方化□合□彫既

住 梧里者□託之□□□□悟心道□知天堂之可依，地獄之□
□□□化□人月□一盒□□□□□□福佑□靈彌，刊石聖
容衣，万代之訓建□域之珍□世三寶□□□□□□□□
□□願皇祚熙 隆，群進寧洽，邑子生天妙□常樂，□□□□
□□□□□□□□□□□□□□□□□□龍花三會□□
□□□□。

28 《楊麴仁造老子釋迦文像》²⁸

北魏正光三年(522)

出土地： 不詳

收藏地： 不詳

《集古錄目》卷一，頁45中題「正光三年楊黻任造老子釋迦文像。」

29 《師錄生佛道教造像碑》 29

北魏正光四年(523)

出土地：一九八一年春由徐陽鄉鄧王村。

收藏地：陝西臨潼縣博物館。

規 格： 高 215、寬 77、厚 27 厘米。由碑首及碑身兩部分組成。

碑陽 龕左側供養人題名：「像主師錄生。」

龕下第一排：□□子劉見□、佛弟子劉翼、邑子師眞德、典坐師伯度、邑政師小護、香火師伏安一心、香火師道珍一心、邑子師清鷄、邑子師長壽、邑子師天起、邑子師由安。

龕下第二排：邑子師世興、邑子師尚、邑子師□、
邑子師文壽、邑子師蠻、邑子師雙保、

²⁸碑藏地不詳，《集古錄目》卷1，頁45。

²⁹筆者親往陝西《臨潼博物館》作筆錄並攝錄碑文，參照張燕文，頁86-89。

邑子師神虎、邑子師定、邑子師小□、
佛弟子□鳳安。

其下僅刻供養人姓名二層：

第一層：師樹黨、師慶詳、師永詳、師道成、師延□、師道疆、師雋宜、師道進、師神歡、師榮族、師仙回、師買熊勛、師把樓、師羅朱、師石生、師虎仁、師良仁、師金生、師進歡、師珍洛、師進王、師保昌、師□□。

第二層：師景□、師阿伏、師伯宜、師歸生、師神興、師道乾、師杻舉、師珍茂、師□達、師景、師歡、師□、師顯珍、師景倫、師道壽、師要洛、師景珍、師買德、師伯□、師寄生、師回洛、師祿、師歸生。

碑陰龕內右側題名爲：□南面像主師回□。

龕側供養人題名爲：邑子師靈標、檀越主師和穆、邑師王白龍、邑子師清仁、邑政師靈哲、像主師眞興一心供養。

龕下第一排：邑政師德子、典坐師興光、邑子師道□、□□師三眞、化主師早生、典錄師王輩。

龕下第二排：邑子師市買、邑子師元生、邑子師本興、彈官師光愛、香火師世珍一心、香火師世猥一心、邑子師世安、邑子師金仁、邑子師□榮、邑子師三世。

龕下第三排：邑子師安平、邑子師金壽、邑子師安德、邑子師老生、邑子師鳳起、唯那師。

龕下第四排：邑子師衆歡、□□師社生、邑子師元進、邑子師元智、邑子師鳳連、邑子師承歡、邑子師社歡、邑子師馮、邑子師據、邑子師道玉。

龕下第五排：邑子師僧英、邑子董托畔、邑子師回□、邑子師韶□、邑子師舍奴、邑子師合□、邑子師合歡，邑子師阿樹、侍者師回多、邑子師智惠。

龕下第六排：道民師歡□、道民師映族、邑子師安洛、邑子師延、邑子師買、邑子師映同、邑子師雙□、邑子師歡、邑子師黑、邑子師始歡、邑子師道暢、邑子師輔相、邑子師始進、邑子師稚。

碑左

龕下第一排：師道□□、師道□□、師王一心、師僧垣一心、師勛一心、師驕一心、師過一心、師洪標一心、師曾一心、師明一心、□□□□。

龕下第二排：□□□一心、□□泉一心、□□景一心、師其子一心、師大胡一心、師洪濟一心、師遠一心、師道蓋一心、師僧明一心。

龕下第三排：□□□□一心、□□彪一心、□□□一心、師道淵一心、師牛仁一心、師道汪一心、師山岸一心、師道願一心、師天生一心、師道度。

龕下第四排：師道□一心、師道舉一心、師道媚一心、師天護一心、師衆敬一心、□生一心、師□□一心、師洪明一心、師道熾一心、師洪旭一心。

龕下第五排：師道勝一心、師洪安一心、師苟一心、師天敢一心、師道猥一心、師宗標一心、師胡一心、師輔德一心、師山□□□。

龕下第六排：□□女一心、師元壽一心、師世奇一心、師市一心、師郡一心、師小德一心、師阿對一心、師天乞一心、師伯勝一心、（下泐）歡。

龕下第七排：師道次一心、師蚝一心、師榮歡一心。

碑右

龕下第一排：邑白師慶□、邑師段法昌、像主師護。

龕下第二排：邑子□阿初、邑子師挺勝。

發願文爲：

夫形嚮生于，□□自仰至道淵廣□□自然無爲□形□是□如
來大聖至□□延分形昔化內外啓徹，佛道合慈，無爲是一。
實想不可得□毀至真不可刑而滅徑涉空筭，佞志不移，視之
不見其刑，聽之不聞其聲，空寂之宗，妙極之旨。故從神貴
於大猷宛鳥兔□□□神爽能然發初能。爾使麗光暫照，大明
噓其暈，至道隨□□寸回其量，輪轉九天，偏滿虛空，靈澤
流演，乃濟群生，慈邀□□，苞□合一。初合宗邑子七十一
人等，宿嚮冥因，心樂三寶，是□大魏正光四年歲次癸卯七
月乙酉二十六日庚戌□等，各發共心，立石像一區，上爲皇
帝陛下，下爲七世父母，所生父母，歷劫仙師，因緣眷屬(屬)，
龍華三會，願在初首，所願如是。

30 《郭法洛等造像記》³⁰

北魏孝昌二年(524)

出土地： 陝西涇陽

收藏地： 北京圖書館(拓本)

碑陽龕左發願文爲：

夫至道□□，則沖妙之跡，□□□□□□□□微隱絕相，凡
夫莫知其蹤，拾妙入□，誘□窮子，季俗荒迷，識覺者鮮，
今有郭法洛，李道仙者，少遭聞度物爲美，即今同□□宿殖，
奇請克彫堅剛基，將□來身之福，伏願皇帝聖□□□守令，
大魏孝昌二年歲次丙午二月三十日造訖。

³⁰出自《北圖》第三冊，頁19。

龕右第一排：道士楊迴壽，道士郭法洛，道仙。

龕右第二排：壇像主張赦？

龕下第一排：□□□，張天宜，劉廣興，劉市達，

像主劉延達，李□輝，梁伏香，□好妃，

龕下第二排：□□□，王□容，周英要，楊女貴，

杜女容。

31 《仇臣生造像碑》³¹

正光五年(524)

出土地： 不詳。原為雷氏藏品。此碑《北圓托片》中稱：「三寶造像記」。

收藏地： 陝西耀縣藥王山博物館

碑文載： 雍州北地三原縣

規 格： 長方形，上半部殘斷，殘高 100、寬 42-43、厚 16-19 厘米。

碑陽下半刻發願文為：

正光五年歲次甲辰七月己酉朔十五日癸亥，雍州北地三原縣仇臣生，值遇上世，信心三寶，造石像一區。上為皇帝陛下，州郡令長，七世父母，願上生天上，值遇諸佛，下墜人間，侯王長者之家，現世之者，延年益壽，子孫興隆，所願如斯。夫信欲稱善者，非至德不顯其功，欲游嵩岳者，非空寂而不達。其所昔太子絕思於龍華，身□如來之體，尹臣邱白駒而修禮，亦蒙神道之助，是以積善成道，累德滅身，宜斑經籍，流芳來葉，不敢多進。親祖仇叔、亡父仇進興、亡叔仇歸興。

碑右：殘存題名為「息仇征□、息仇顯貴，息仇陽奴。」

碑左：亦殘存字跡，但已無法辨識。

此碑《西京金石書畫集》收錄。

³¹筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。參照張燕文，頁 92-93。

32 《王阿善道教造像碑》³²

北魏隆緒元年(527)

出土地： 陝西

收藏地： 中國歷史博物館

碑左： 亡夫馮阿櫟，亡息馮義顯。

碑陰： 道民女官王阿善乘車上，姪馮女妨乘馬上，息馮法興乘馬上。

碑右發願文：

隆緒元年十一月二十五日女官王阿善造像二□，願母子長爲善居。

33 《龐雙佛道教造像碑》³³

北魏孝昌三年(527)

出土地： 一九六二年由代王鄉張賈村。

收藏地： 陝西臨潼市博物館。

碑文載： 雍州北地、京兆。

規 格： 此碑爲長方形，碑頂爲人字形斜坡。高 150、寬 59-65，厚 24 厘米。

碑陽：右側題大字爲：「□太上老君一軀。」

龕下第一排：(此行泐)祖板假北地太守龐□、□板假□祿太守龐□、(此行泐)、祖知錄事參軍龐□德、祖板假□□□龐□。

龕下第二排：板假陰槃令龐□、祖板假□□龐雙、祖板假好正令廳斑子、板假京兆太守龐壽、板假京兆太守龐伯□、板假京兆太□□龐伯寧、板假京兆太守龐□、板假□□太守龐□。

³²筆者親往陝西中國歷史博物館作筆錄並攝錄碑文。參照《中國美術全集》(雕塑編3)(北京：人民美術出版社，1988)，頁73。

³³筆者親往陝西臨潼博物館作筆錄並攝錄碑文。參照張燕文，頁95-97。

龕下第三排：平望社豪龐興、板假□□□□龐度、板假□□令
龐小元、□□龐輔祖、□□□安太守龐道□、板
假□安太守龐延宗、板假京兆太守龐安宗、□□
妻□□□□□。

龕下第四排：道民龐道璨、□板假京兆太守趙文和、洛□主龐
叔慶、道民龐朗仁、道民龐隆、道民龐之、板假
牽安太守龐叔仁、□□□□□□保。

龕下第五排：板假京兆太守趙利、□主板假□□太守盟統主龐
鳳□、道民龐鳳起、宗主奉雍盟統主、□□京兆
太守龐鳳□、平望杜豪龐□起、板假北地太守傅
外、（此行泐）。

龕下第六排：板假陰（下泐）、道民（下泐）、板假京兆（下泐）、
宗主萇（下泐）、板假（下泐）、道（下殘泐）。

碑陰

龕下第一排：邑□龐□□、邑主龐雙歡、□□陽老□、（此行
泐）、□□□□道□、□□師龐□度、□□□陽
□榮、邑主傅和順、侍者龐祖□。

龕下第二排：（此行泐）、典錄龐海賓、監齋龐□神□、監□龐
威歡、彈官龐□□、彈官□□扶、邑老□□□、
邑老傅□、邑正龐神施、
典錄傅天慶、侍經龐元□、（此行泐）。

龕下第三排：（此行泐）、□坐龐豐世、邑子付□□、
邑子傅永□、拔匿傅□□、□香龐甫國、侍香龐
定傅、拔匿龐英□、典坐龐要□、
（此行泐）、□主龐神□、□主龐□洛。

龕下第四排：（此行泐）、（此行泐）、□□龐□秀、
邑正龐□□、唯那龐道英、□律龐社慶、始律龐
英□、邑子□□□、邑子龐□□、邑子龐伏生、
（此二行泐）。

龕下第五排：邑子□□□、邑子龐□□、邑子□□□、□□□元達、道□龐□□、□子趙□□、□念□□龐□，弟子□□、化主龐□慶、化主龐□青、（此二行泐）。

龕下第六排：邑子□景□、弟子□□□、弟子□進達、弟□要雙；□□龐要達、道民龐□珍、弟□□仕德、邑子龐遠達、邑子龐元□、□妻張□□、□□□□□雙。

下刻發願文爲：

（前泐）化（下殘）□倡（下殘）是后代（下殘）□□登無爲（下殘）□悟三寶修□（下殘）遂者哉創見京（下殘）佛民□根□□（下殘）重蔭太清妙景（下殘）家之隆與物不（下殘）星夜驅馳建造（下殘）太上道君石像一軀（下殘）相好無邊，萬聖歸宗，（下殘）□主老壽延祀無窮（下殘）乃福治化太子三宗（下殘）妙樂天宮□睹眞道資（下殘）人蘭根千尋美鄉流注上（下殘）減而志栖方水稟□奇□（下殘）高娛有德聲力人殫口財（下殘）□爰洞□□□無窮功德惠（下殘）□以得□□□□錯亂壽命，延□（下殘）罪滅福主□□□□廣回諸法（下殘）官高遷位是□□珠輪累□□□護九空□□□□游回紫宮七（下殘）道群生咸帶□航道士田（下殘）□恭祖□□孝昌三年四月八日。

碑左： 碑面殘損嚴重。碑面上半開龕，龕高 14、殘寬 15、進深 1 厘米。龕內雕一尊結跏趺坐像，下半可辨有五層車馬出行圖，每層二幅。

碑右： 龕亦殘損，龕內雕一天尊二侍者，天尊手持羽扇，身著道袍，結跏趺坐。侍者頭戴冠，手持笏板。龕楣線刻帷幕。其下爲一香爐。其下半殘存四層供養人像，題名爲：

龕下第一排：父道然。

龕下第二排：母史神孝、母王慶黑、弟顯□、弟神順，（下泐）。

龕下第三排：弟□□馬□□、妻劉巴女、弟和□、
弟平田、弟平難。」

龕下第四排：弟□□□、弟□□□、(下泐)。

龕下第五排：完全風化。

再下刻發願文，亦已全部風化。

34 《道教四面像》³⁴

北魏(508-534)

出土地： 陝西樓觀臺

收藏地： 日本私人

碑文字殘損只見「道民」。

35 《老君銅立像》³⁵

北魏(508-534)

出土地： 不詳

收藏地： 日本東京國立博物館

未見文字著錄。

36 《道教龕像》³⁶

北魏永熙三年(534)

出土地： 陝西

收藏地： 日本大阪市立美術館

發願文爲：

永熙三年八月七日，道民吳進起□□□所生父母，合家大小等，願□□。

³⁴出自大村西崖書，圖 625。大村氏與松原氏稱此碑《西安樓觀臺舊藏道教四面像》。

³⁵出自大村西崖書，圖 725。

³⁶出自松原三郎書，圖版要項 218b，頁 272。

37 《永安三年道教像》³⁷

北魏永安三年(530)

出土地: 陝西

收藏地: The Field Museum, Chicago

碑陽一屋廡，龕內一道教像二侍者。

碑陰發願文爲：

永安三年十一月十□□□□道成，爲七世父母，現世父母兄弟大小等，造像一區，願乘此祈報現在□□□難，一切衆生普同福慶。

38 《荔非氏道教造碑》³⁸

北魏(508-534)

出土地: 陝西彬縣

收藏地: 陝西彬縣文化館

拓本供養人題名：

□□□□，□□□□，□□□□，荔非席□□，荔非百生，荔非阿亭□，荔非□和，荔非豆□，□□□□。荔非興王，荔非寶郎，邑主荔非□利。

39 《道教造像碑》³⁹

北魏(508-534)

出土地: 陝西長安子午鎮

收藏地: 西安碑林博物館

碑陽五層道教造像，文字多漫漶難辨，第五層龕像兩側分別有四層供養人題名，龕左文字難辨，右側可辨文字爲：

³⁷筆者親往美國 The Field Museum, Chicago 作筆錄並攝錄碑文。

³⁸原作藏陝西彬縣文化館，拓本由西安碑林博物館陳根遠先生提供。

³⁹筆者親往陝西西安碑林博物館作筆錄並攝錄碑文。參照《西安碑林全集》卷 105，頁 72-75。李淞文稱此碑《杜氏道教造像碑》。

- 第一層： 師杜□見，師杜元□，像主□□姬，像主胡□姬，
像主趙女休，像主胡小女，化主馬進姬，化主馬真
香。
- 第二層： 邑主劉朱，化主公孫女勝，化主楊阿□，
化主楊仰男，邑正杜小三，邑正張□□，
彈官□□□，彈官王□□。
- 第三層： 壇日主王道姬，化主杜真英，化主楊□□，
化主劉黑□，邑子曹娥黃，邑子孫男□，
邑子陳小美。
- 第四層： 只見邑子字樣。

40 《道教龕像》⁴⁰

北魏(508-534)

出土地： 陝西

收藏地： The Field Museum, Chicago

碑陽

龕下第一排：息男馮□□，息男常達□，息男□□□。

碑右：息男回達，道民馮家歡一心供養，息男瑛達。

碑陰

線刻像左起：過長們師范道□，尹先生，元□大上，張陵先生，
們師范□□。

線刻下題名：亡兄馮□王，亡父馮□一心，亡父馮道一心，祖
父馮道子，宗祖馮□生高祖馮著，高祖□□，孫
子□□□，息男□□，息男宗造，息男馮元他，
息男宗□，錄生馮□，錄生馮全若。

⁴⁰筆者親往美國 The Field Museum, Chicago 作筆錄並攝錄碑文。

41 《道教造像碑》⁴¹

北魏(508-534)

出土地： 陝西

收藏地： Museum of Fine Arts, Boston

42 《夫蒙氏佛道造像碑》⁴²

北魏(508-534)

出土地： 陝西耀縣

收藏地： 陝西耀縣藥王山博物館

43 《朱黑奴佛道造像碑》⁴³

北魏(508-534)

出土地： 陝西華縣瓜支家村

收藏地： 西安碑林博物館

碑陽

龕下第一排：邑正朱奴子、邑渭?朱法曜、邑主劉也□、像主
朱黑奴、邑師比丘僧□、邑師比丘□□、邑主、
化主趙昌、邑渭?朱侍貴、

邑正魏韻僖?、邑子趙□□、邑子□□。

龕下第二排：邑子□□□、邑子朱□□、邑子金定仁、邑子朱
□□、邑子劉洛□、邑子□□□、邑子朱□□、
邑子朱□□、邑子朱□達、邑子□□□、邑子□
顯□、邑子劉□□。

碑左第五刊爲道像，供養人題名爲：

息女□□□、息女□□□、清信士劉豐□、佛弟子朱眞剛?邑
子□□□、邑子劉闡將、邑子陳闡末。

⁴¹筆者親往美國 Museum of Fine Arts, Boston 作筆錄並攝錄碑文

⁴²筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文，碑面文字難辨。

⁴³筆者親往陝西碑林博物館作筆錄並攝錄碑文，碑面文字難辨。參照《西安碑林博物館》，頁 106。

44 《夏侯僧道佛造像碑》⁴⁴

北魏(508-534)

出土地： 陝西耀縣

收藏地： 陝西耀縣藥王山博物館

碑文載： 雍州北地郡泥陽縣

碑右 發願文爲：

北地郡泥陽縣夏侯僧□合邑子九十人、供相攜師、采石名山。募助延匠、造石像一區。上□帝王延康、邊境寧太、下爲歷劫師徒、七世父母、所生父母、願生西方妙樂國土。又願眷屬舍身受身、常睹聖容、廩餐法餉、一聞撮給、果種苦地、俱□見在眷屬、七珍俱足。一切衆生、減同斯願、果成佛道。

45 《樊奴子道佛造像碑》⁴⁵

北魏太昌元年(532)

出土地： 陝西

收藏地： 北京圖書館（拓本）

碑文載： 北雍州北地郡高

碑陽龕兩側：道師張道洛，亡父寶供養時。

龕下第一排：道民樊奴子供養，亡兄樊?供養，亡兄樊客生供養，弟雙歡供養，亡姪?洛供養，息?賜供養。積射將軍渥陽富平?原三縣令州主簿鎮西府□□後除龍驤將軍都?史持□節渭南北□二郡太守廣陽縣開國子復??西王西都?史持節□池縣開國子身故增?州?史樊客生。此兩行在下截畫像左亡姪?洛乘馬。此兩行在畫像間

⁴⁴筆者親往陝西藥王山博物館作筆錄並攝錄碑文。

⁴⁵出自《北圖拓》（北朝第四冊）。魯迅文（二函一冊），頁211-214。

碑左

龕下第一排：比丘僧龜一心，比丘僧慶一心，佛弟子樊奴子供養，祖樊倭供養。

發願文爲：

大魏太昌元年歲次壬子六月癸亥朔七日庚午樊奴子體解四非
玄識幽?心洪慈善自 竭家珍敬崇石像一區上爲帝主延境?
方 ?化?甲?兵人民寧?又?奴子父母七世 師徒歷劫兄姪妻息
六親中?身安行吉神和調暢?含清美万善慶集吉祥敢應福子來
生七世先?上生?面奉慈尊?聽大???生思及三界衆生三會初興?
登先聞 果報成佛八世祖樊坦?生??生??生世生雷雷生□
倭生寶。北雍州北地郡高?縣東嚮北魯?佛弟子樊奴子爲七□□
一區。

碑陰

龕下第一排：息純?一心供養 姪明達一心供養 姪?得一心供
養 姪□一心供養 姪龍?供養 姪?□一心供
養 姪□□供養。 民將軍騎都尉?□縣伯彭縣
令□□□軍奉朝請都?樊奴子 亡兄□前統軍身
故增北地太守 亡兄寶 軍主? 畫像下層題
字此是閻羅王□ 此是屠仁?常羊? 此是五道
大神?罪人 此是□命□□□□ 畫像下層題字

碑右

龕下第一排：比丘□□ 比丘僧□ 沙彌僧? □□□□□
郡???陽令供養

龕下第二排：曾祖親??姜祖親魏?香一心 母啖章好供養? 魏
阿女供養 ?審?姪供養?

龕下第三排：馮醜□供養 妻魏□姪供養 妻?咨訓供養 姪明
達乘馬 息純?乘馬 畫像題字

46 《道教龕像》⁴⁶

北魏(508-534)

出土地： 陝西

收藏地： Museum für Ostasiatische Kunst, Cologne,
Germany

龕下破損無法辨認圖像及文字。

⁴⁶未見文字注錄，出自 Sirén 書第二冊，頁 128b。

北魏道教造像碑目錄

圖號	碑名	年號	公元	出土地	收藏地
1	魏文朗佛道造像碑	北魏始光元年	424 年	陝西耀縣	陝西耀縣藥王山博物館
2	太和六年道教碑	北魏太和六年	482 年	陝西	The Field Museum
3	龕像	北魏太和十四年	490 年	陝西	東京國立博物館
4	姚伯多道教造像碑	北魏太和二十年	496 年	陝西耀縣沮河	陝西耀縣藥王山博物館
5	劉文朗道教造像碑	北魏太和二十三年	499 年	陝西耀縣沮河	陝西耀縣藥王山博物館
6	石造道教二面像	北魏太和二十三年	499 年	陝西	The Field Museum
7	楊阿韶道教造像碑	北魏景明元年	500 年	陝西耀縣	陝西耀縣藥王山博物館
8	楊縵黑道教造像碑	北魏景明元年	500 年	陝西耀縣	陝西耀縣藥王山博物館
9	馮神育道教造像碑	北魏正始二年	505 年	陝西臨潼櫟陽	陝西臨潼市博物館
10	朱奇兄弟佛道造像碑	北魏延昌元年	512 年	陝西華縣瓜支家村	陝西西安碑林博物館
11	石造道教三尊像	北魏永平年間	508-512 年	陝西鄜縣石泓寺	日本人
12	王市保道教造像碑	北魏延昌年間	512-515 年	陝西耀縣	陝西耀縣藥王山博物館
13	吳樹兄弟道教造像碑	北魏延昌年間	512-515 年	陝西耀縣	陝西耀縣藥王山博物館
14	張相隊造天尊像	北魏延昌二年	513 年	陝西涇陽	北京圖書館（拓本）
15	張亂國道教造像碑	北魏延昌三年	514 年	陝西耀縣	陝西耀縣藥王山博物館
16	焦采道教二尊像	北魏延昌四年	515 年	陝西	Museum of Fine Arts
17	蓋氏造道教三尊像	北魏延昌四年	515 年	陝西	日本大阪市立美術館

圖號	碑名	年號	公元	出土地	收藏地
18	邑子等四十五人佛道造像碑	北魏延昌年間	512-517年	陝西	陝西西安碑林博物館
19	邑子六十人道佛造像碑	北魏熙平二年	517年	陝西富平	陝西西安碑林博物館
20	七十人等道教造像碑	北魏熙平年間	516-518年	陝西耀縣	陝西耀縣藥王山博物館
21	張乾度等道佛造像碑	北魏神龜二年	519年	陝西臨潼	陝西臨潼市博物館
22	邑老田青等道佛造像碑	北魏神龜年間	518-520年	陝西臨潼	陝西臨潼市博物館
23	張安世道佛造像碑	北魏神龜年間	518-520年	陝西耀縣	陝西耀縣藥王山博物館
24	錡雙胡道教造像碑	北魏神龜三年	520年	陝西耀縣	陝西耀縣藥王山博物館
25	錡麻仁道教造像碑	北魏正光二年	521年	陝西耀縣	陝西耀縣藥王山博物館
26	舉家二十人造道像碑	北魏正光二年	521年	陝西	日本私人
27	正光三年佛道造像碑	北魏正光三年	522年	陝西	陝西西安碑林博物館
28	楊鞠仁造老子釋迦文像	北魏正光三年	522年	不詳	不詳
29	師錄生佛道造像碑	北魏正光四年	523年	陝西	陝西臨潼市博物館
30	郭法洛等造像記	北魏孝昌二年	526年	陝西涇陽	北京圖書館(拓本)
31	仇臣生造像碑	北魏正光五年	524年	陝西耀縣	陝西耀縣藥王山博物館
32	王阿善道教造像碑	北魏隆緒元年	527年	陝西	中國歷史博物館
33	龐雙佛道造像碑	北魏孝昌三年	527年	陝西	陝西臨潼市博物館
34	道教四面像	北魏	508-534年	陝西	西安樓觀台→日本私人
35	老君銅立像	北魏	508-534年	不詳	日本東京國立博物館
36	永安三年道教像	北魏永安三年	530年	陝西	The Field Museum
37	道教龕像	北魏永熙三年	534年	陝西	日本大阪市立美術館
38	荔非氏道教造像碑	北魏	508-534年	陝西彬縣	陝西彬縣文化館

圖號	碑名	年號	公元	出土地	收藏地
39	道教造像碑	北魏	508-534 年	陝西長安子午鎮	陝西西安碑林博物館
40	道教龕像	北魏	508-534 年	陝西	The Field Museum
41	道教造像碑	北魏	508-534 年	陝西	Museum of Fine Arts
42	夫蒙氏佛道造像碑	北魏	508-534 年	陝西	陝西耀縣藥王山博物館
43	朱黑奴佛道造像碑	北魏	508-534 年	陝西華縣瓜支家村	陝西西安碑林博物館
44	夏侯僧道佛造像碑	北魏	508-534 年	陝西耀縣	陝西耀縣藥王山博物館
45	樊奴子道佛造像碑	北魏太昌元年	532 年	陝西富平	北京圖書館（拓本）
46	道教龕像	北魏	508-534 年	陝西	Museum für Ostasiatische Kunst

The Field Museum, Chicago, U.S.A.
 Museum of Fine Arts, Boston, U.S.A.
 Museum für Ostasiatische Kunst, Cologne, Germany

北魏道教造像碑
圖版



圖1a 魏文朗佛道造像碑 碑陽

北魏始光年（424）



圖1c 魏文朗佛道造像碑 碑陰

北魏始光年(424)



圖2 太和六年道教碑 北魏太和六年（482）



圖3 龕像

北魏太和十四年（490）



圖4a 姚伯多道教造像碑 碑陽

北魏太和二十年（496）

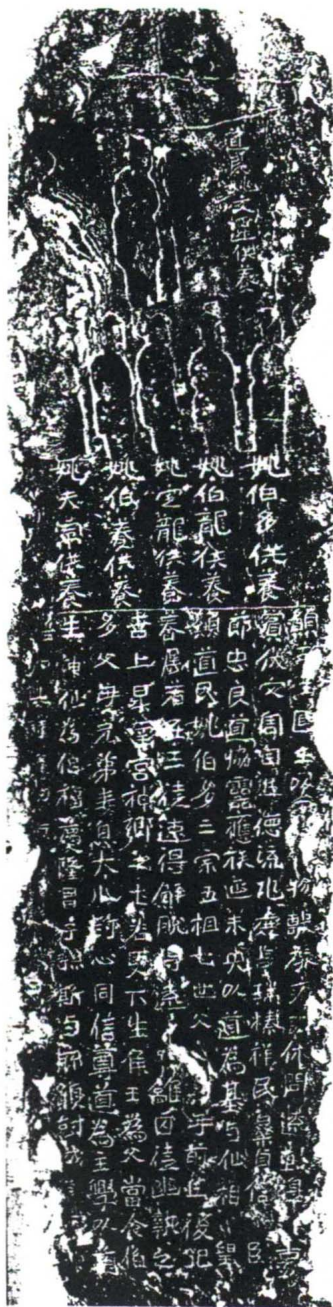
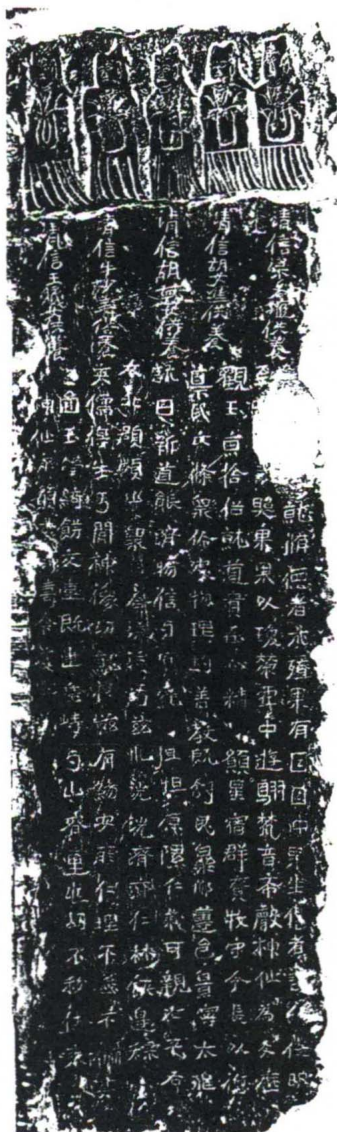


圖4c 碑左 姚伯多道教造像碑



北魏太和二十年（496） 圖3d 碑右



圖5a 劉文朗道教造像碑 碑陽

北魏太和二十三年（499）



圖5b 劉文朗道教造像碑

北魏太和二十三年(499)



圖6a 石造道教二面像 碑陽

北魏太和二十三年（499）



圖6b 石造道教二面像 碑陰

北魏太和二十三年（499）



圖6c 石造道教二面像

北魏太和二十三年（499）



圖6d 石造道教二面像 北魏太和二十三年（499）



圖7a 楊阿紹道教造像碑 碑陽

北魏景明元年（500）

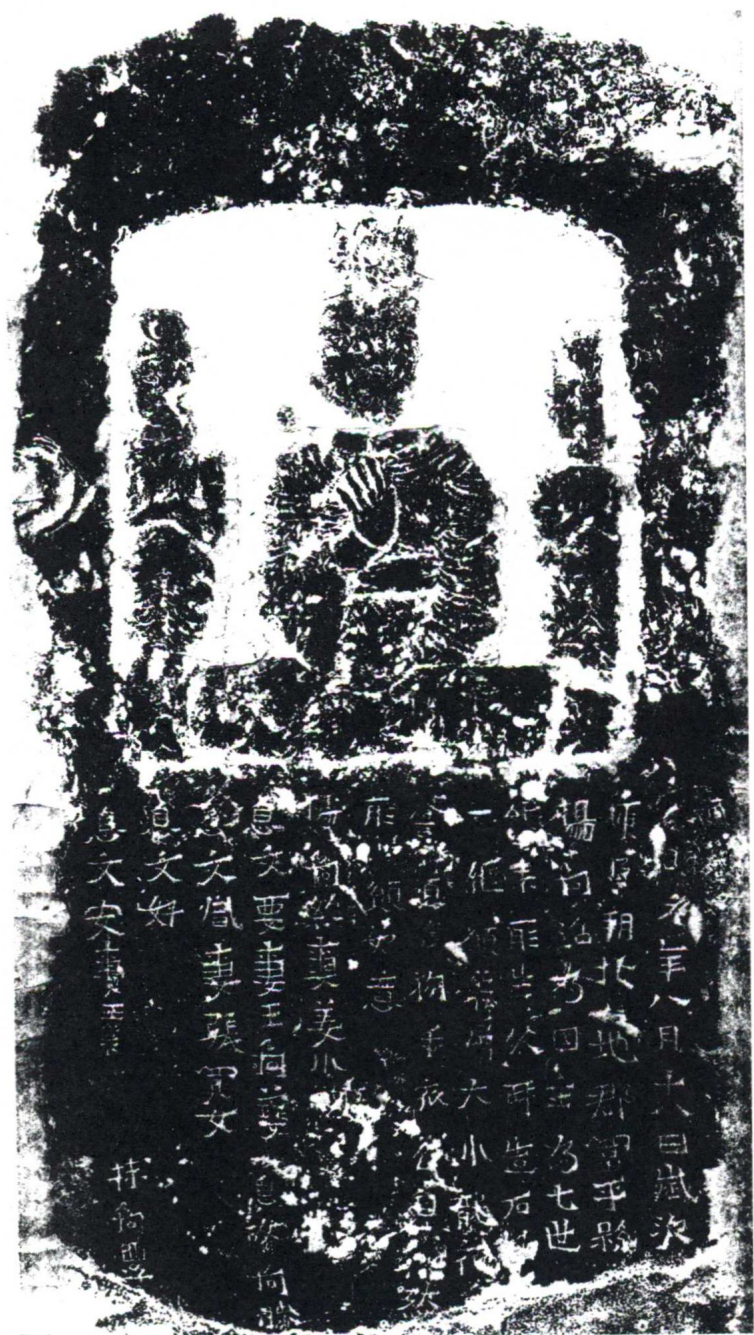


圖7b 楊阿紹道教造像碑 碑陽

北魏景明元年（500）

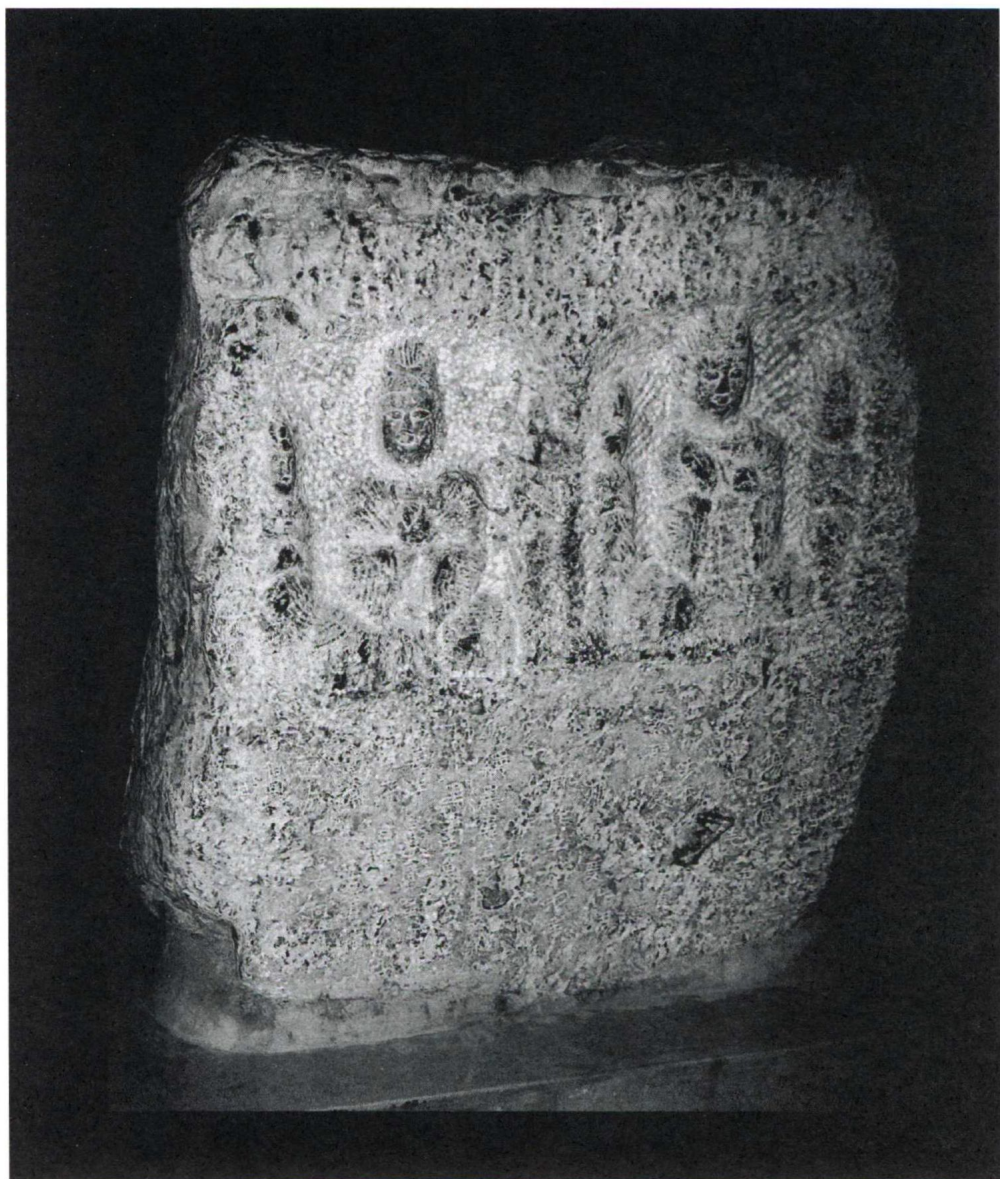


圖8a 楊纓黑道教造像碑 碑陽

北魏景明元年（500）

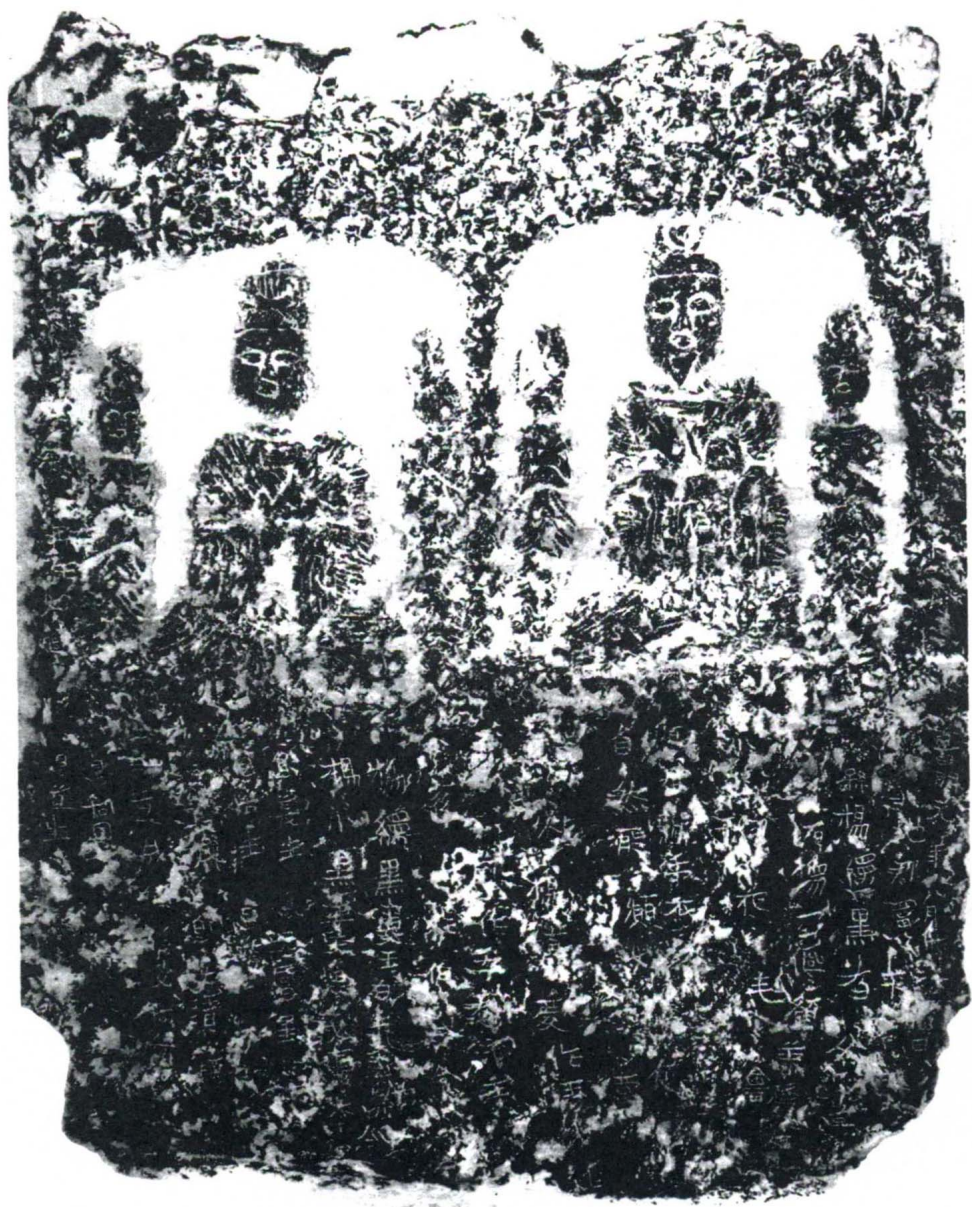


圖8b 楊縵黑道教造像碑 碑陽

北魏景明元年（500）

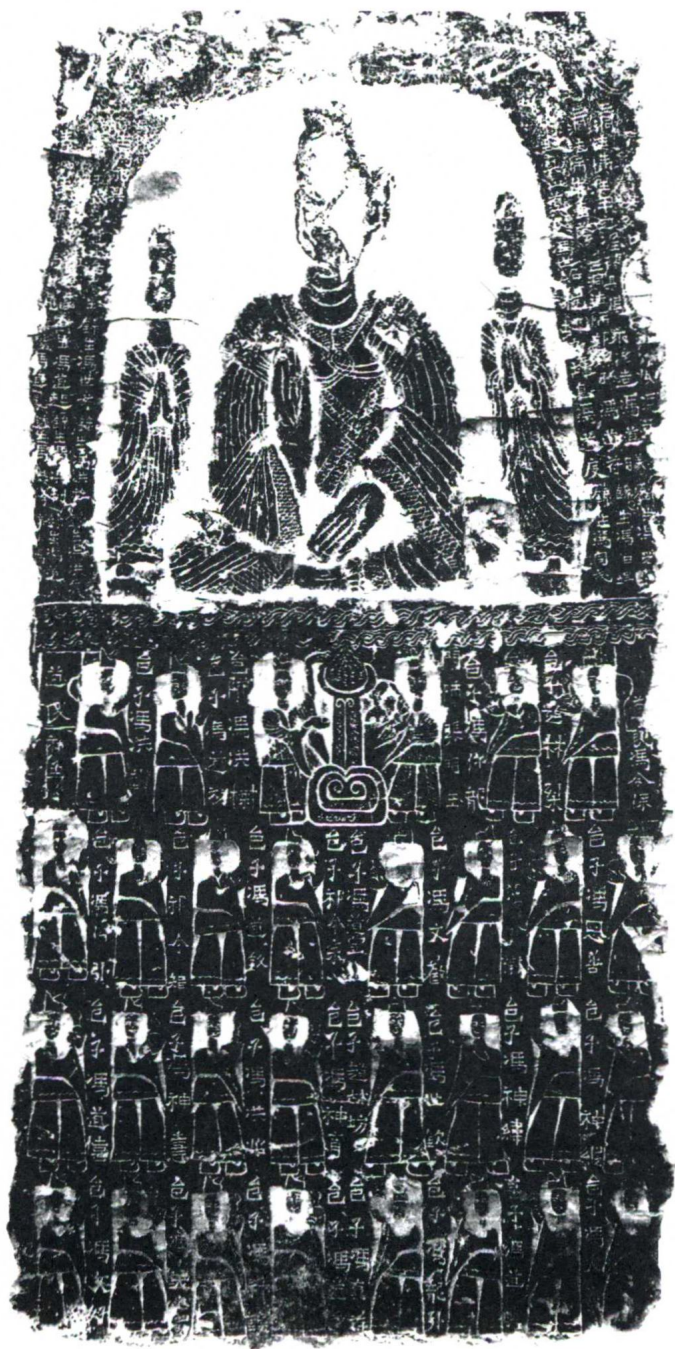


圖9a 馮神育道教造像碑 碑陽

北魏正始二年（505）



圖9b 馮神育道教造像碑 碑陰

北魏正始二年（505）



圖10a 朱奇兄弟佛道造像碑 碑陽

北魏延昌元年（512）



圖10b 碑左 朱奇兄弟佛道造像碑 北魏延昌元年（512） 圖10c 碑右



圖11 石造道教三尊像

北魏永平年間（508-512）



圖12 王市保道教造像碑 碑陽 北魏永平年間（508-515）

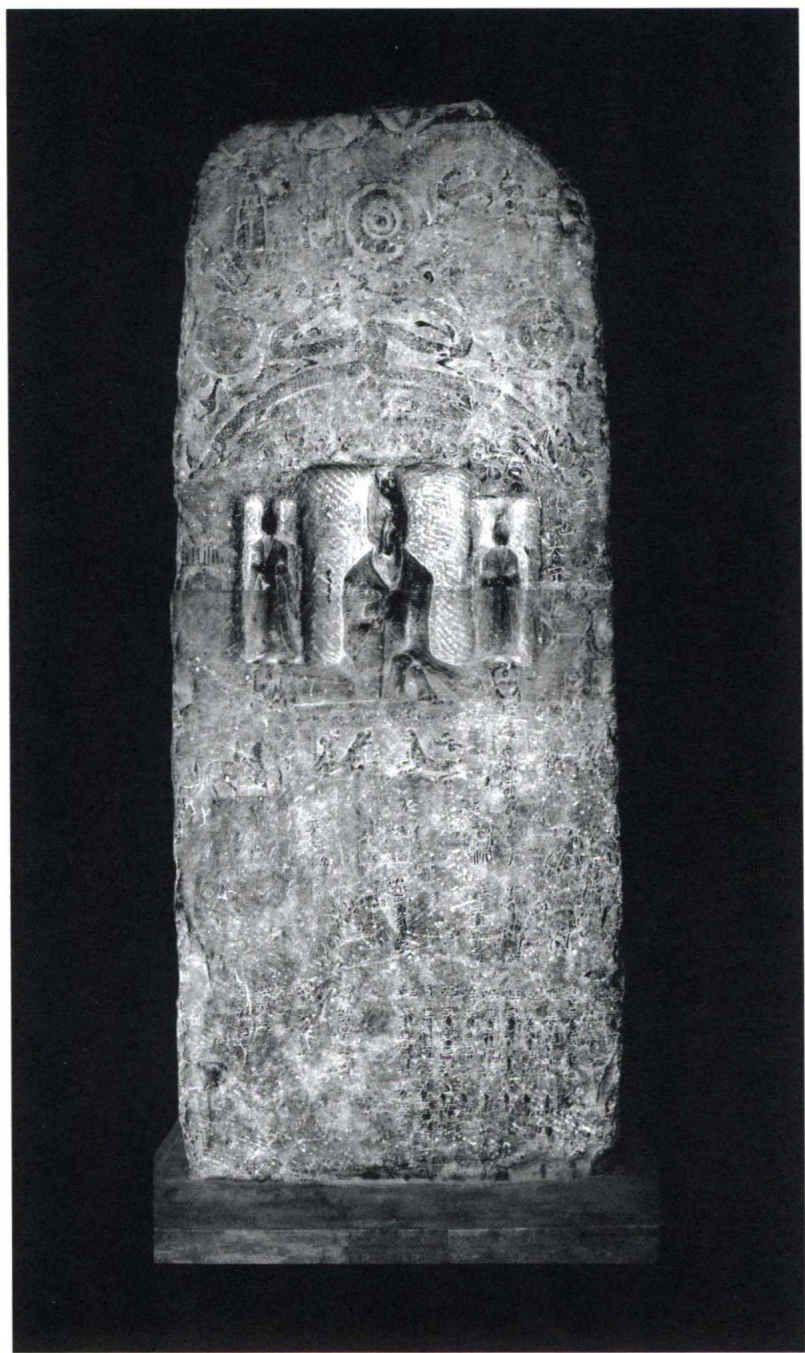


圖13a 吳櫟兄弟道教造像碑 碑陽

北魏延昌年間（512-515）

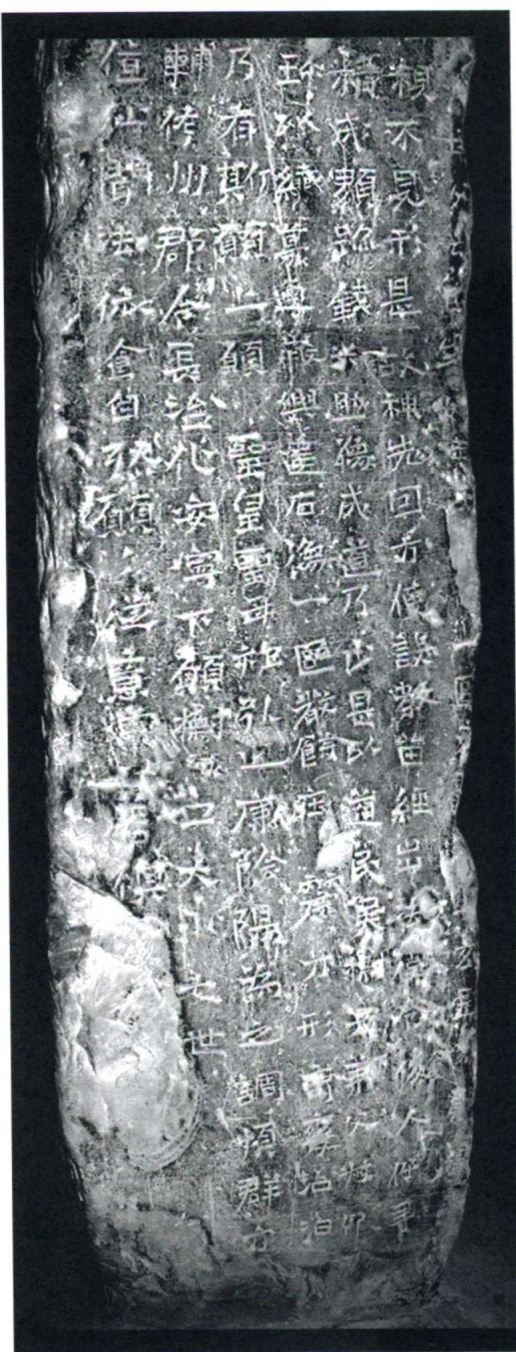


圖13b 碑左下 吳櫟兄弟道教造像碑 北魏延昌年間(512-515) 圖13c 碑左上



圖14 張相隊造天尊像

北魏延昌二年（513）



圖15b 張相隊造天尊像

北魏延昌二年(514年)

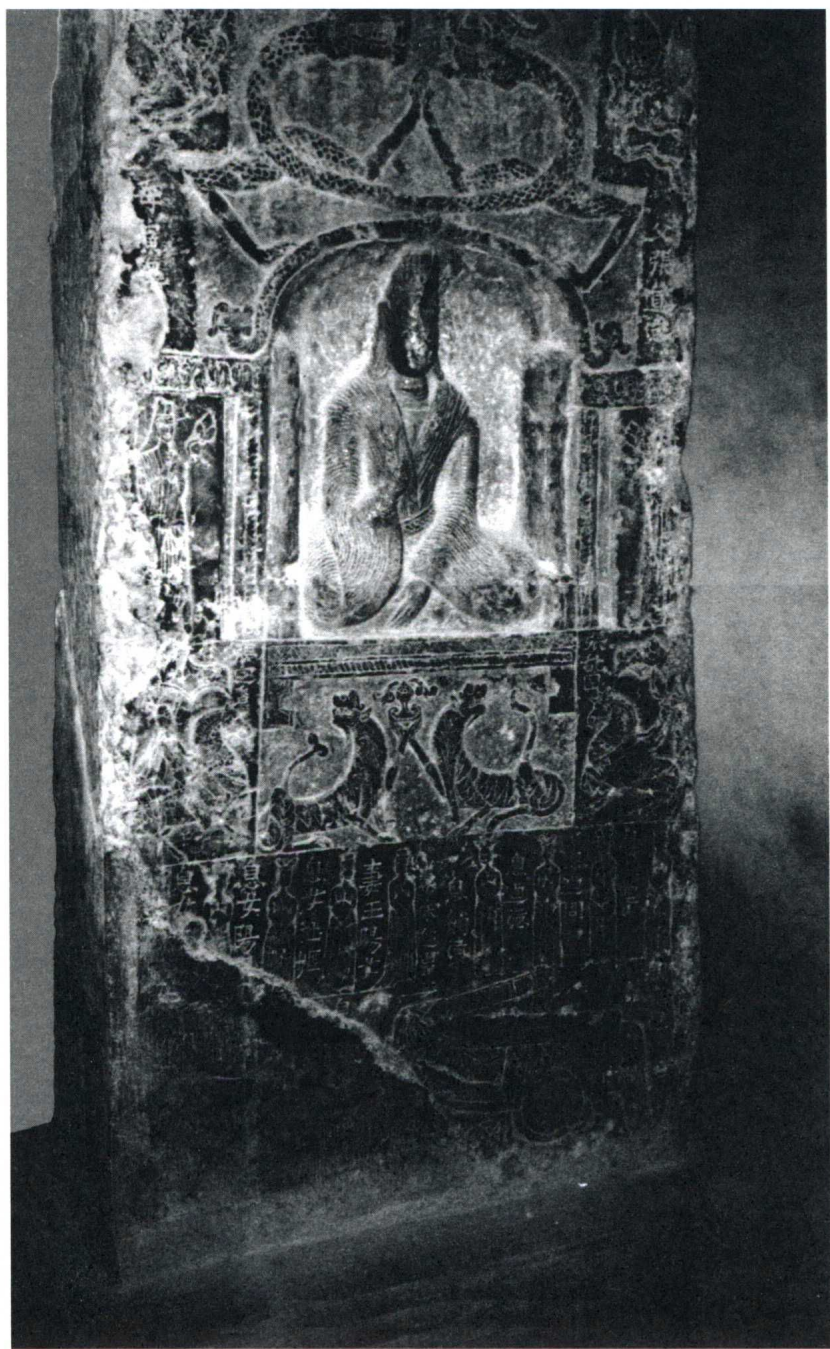


圖15c 張亂國道教造像碑 碑陰

北魏延昌三年（514）



圖16 焦采道教二尊像

北魏延昌四年（515）



圖17 蓋氏造道教三尊像

北魏延昌四年（515）



圖18a 邑子等四十母人道佛造像碑 碑陽

北魏延昌年間（512-517）

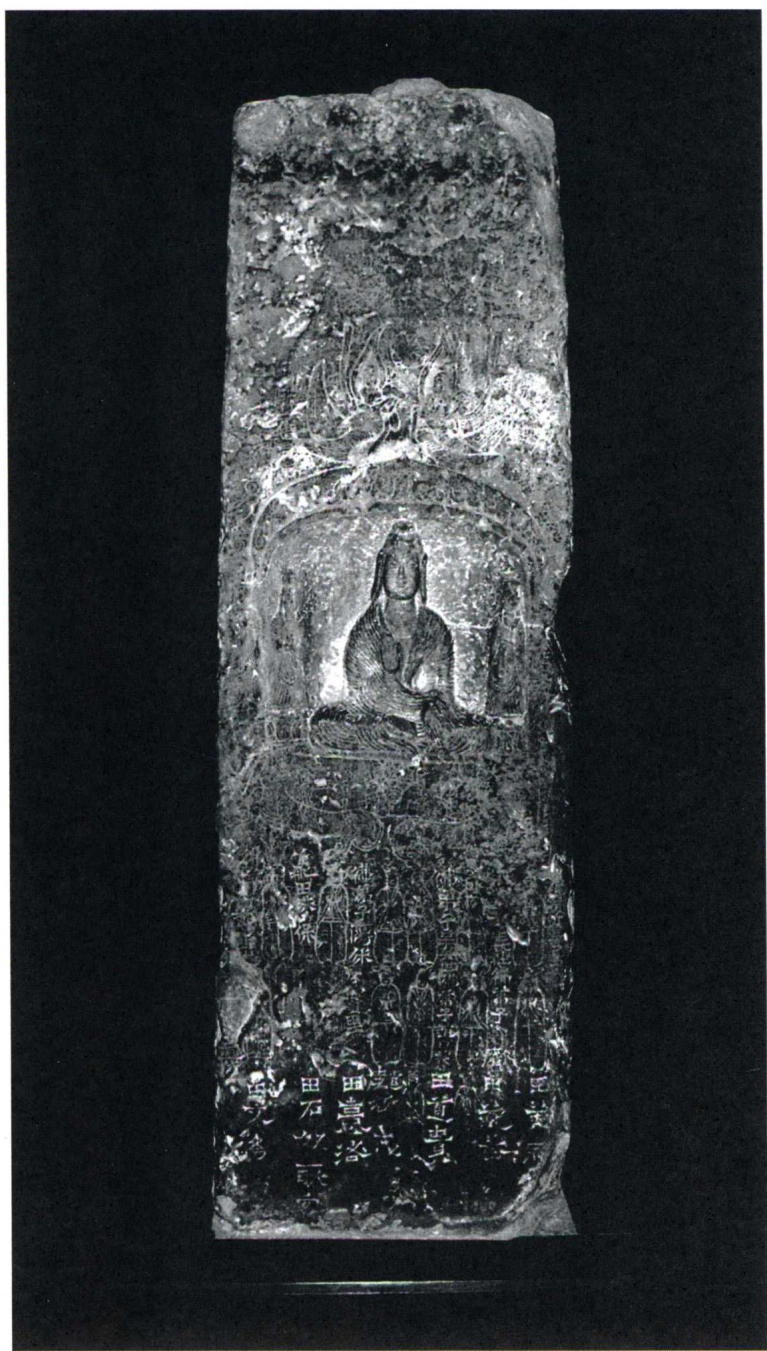


圖18b 邑子等四十五人道佛造像碑 碑陰 北魏延昌年間（512-517）



圖19a 邑子六十人道佛造像碑 碑陽

北魏熙平二年（517）

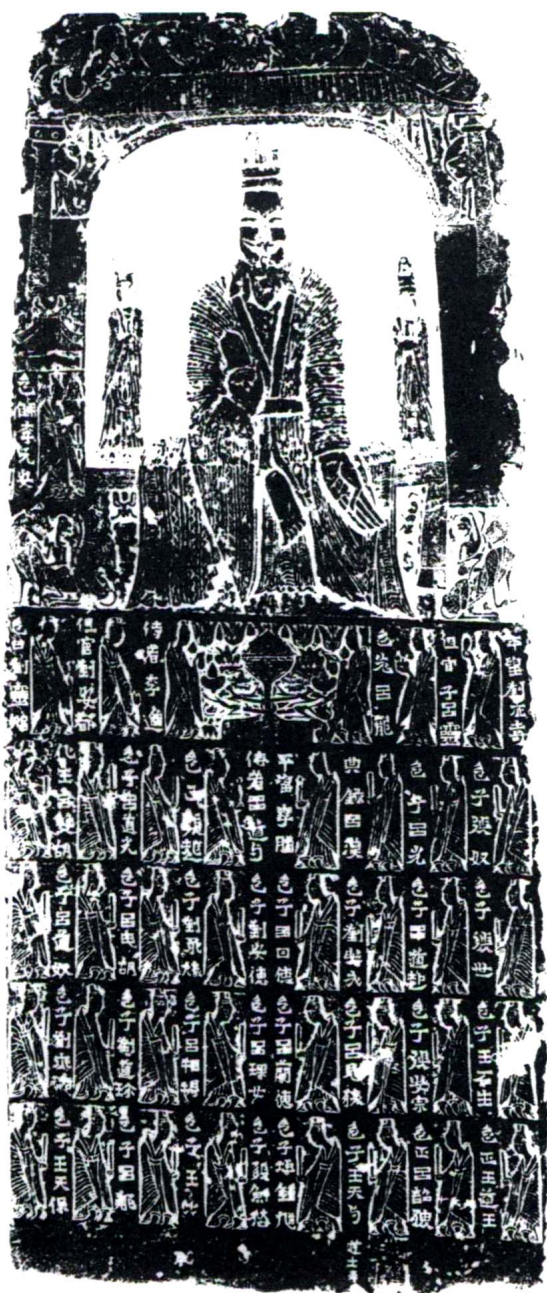


圖19b 邑子六十人道佛造像碑 碑陽

北魏熙平二年（517）

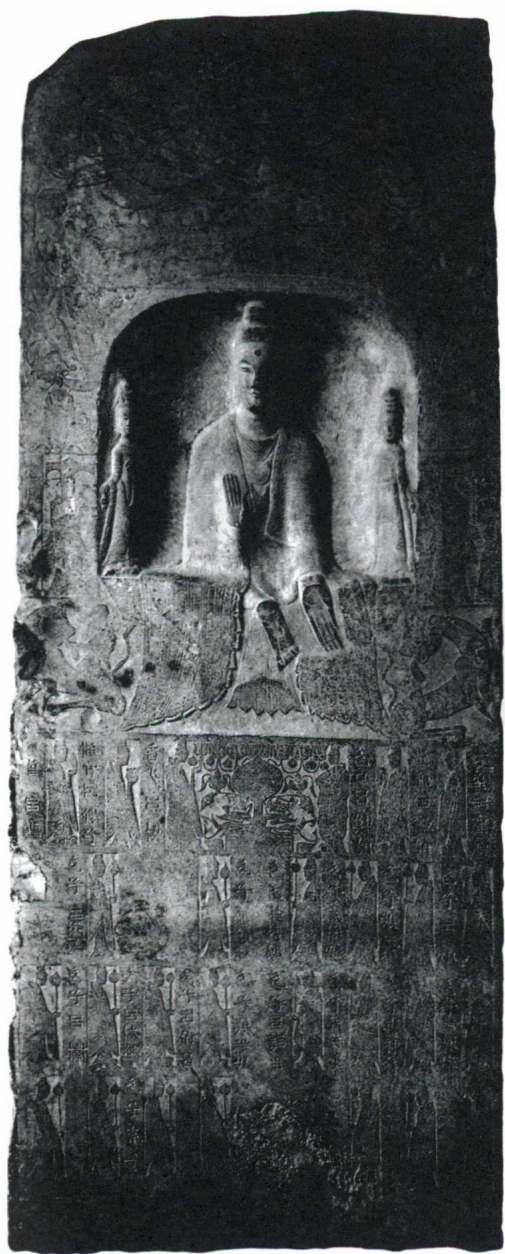


圖19c 邑子六十人道佛造像碑 碑陰

北魏熙平二年（517）

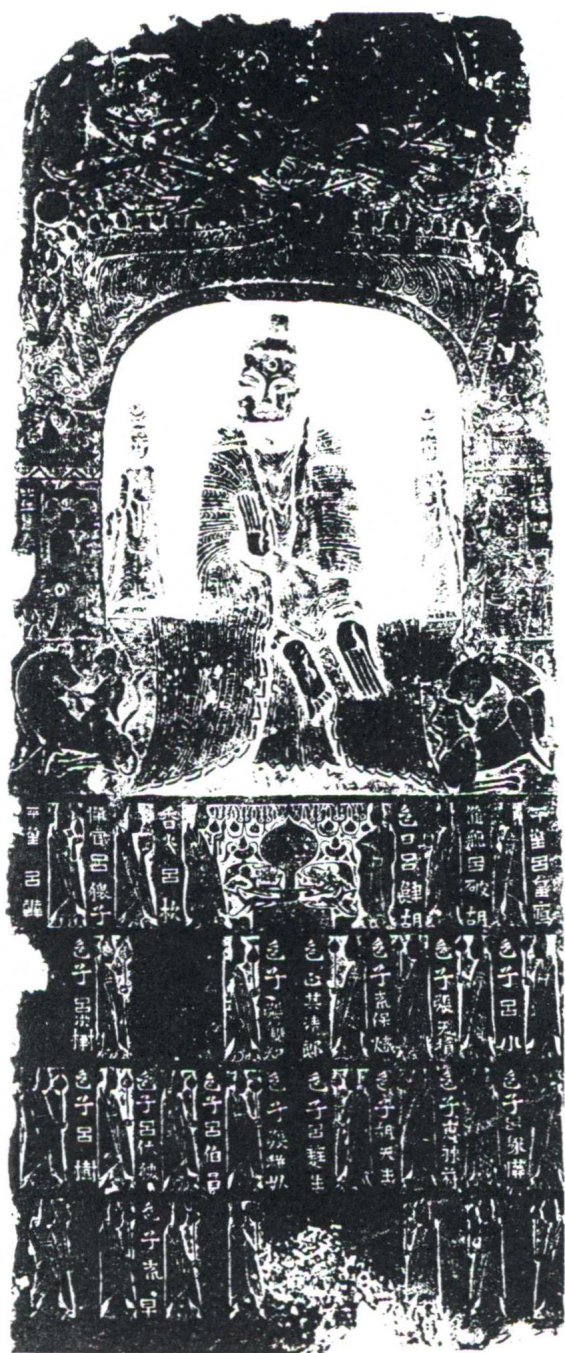


圖19d 邑子六十人道佛造像碑 碑陰

北魏熙平二年（517）

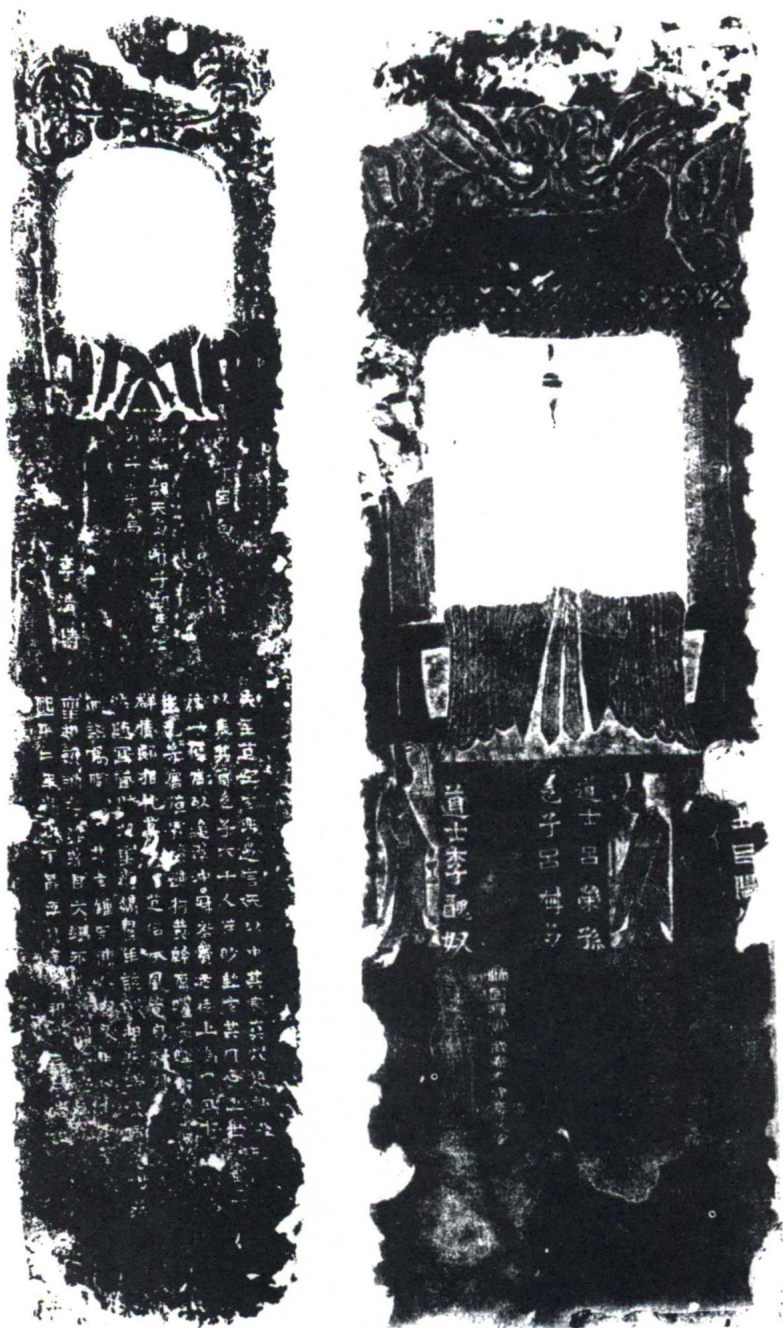


圖19e 邑子六十人道佛造像碑（碑右及碑左） 北魏熙平二年（517）

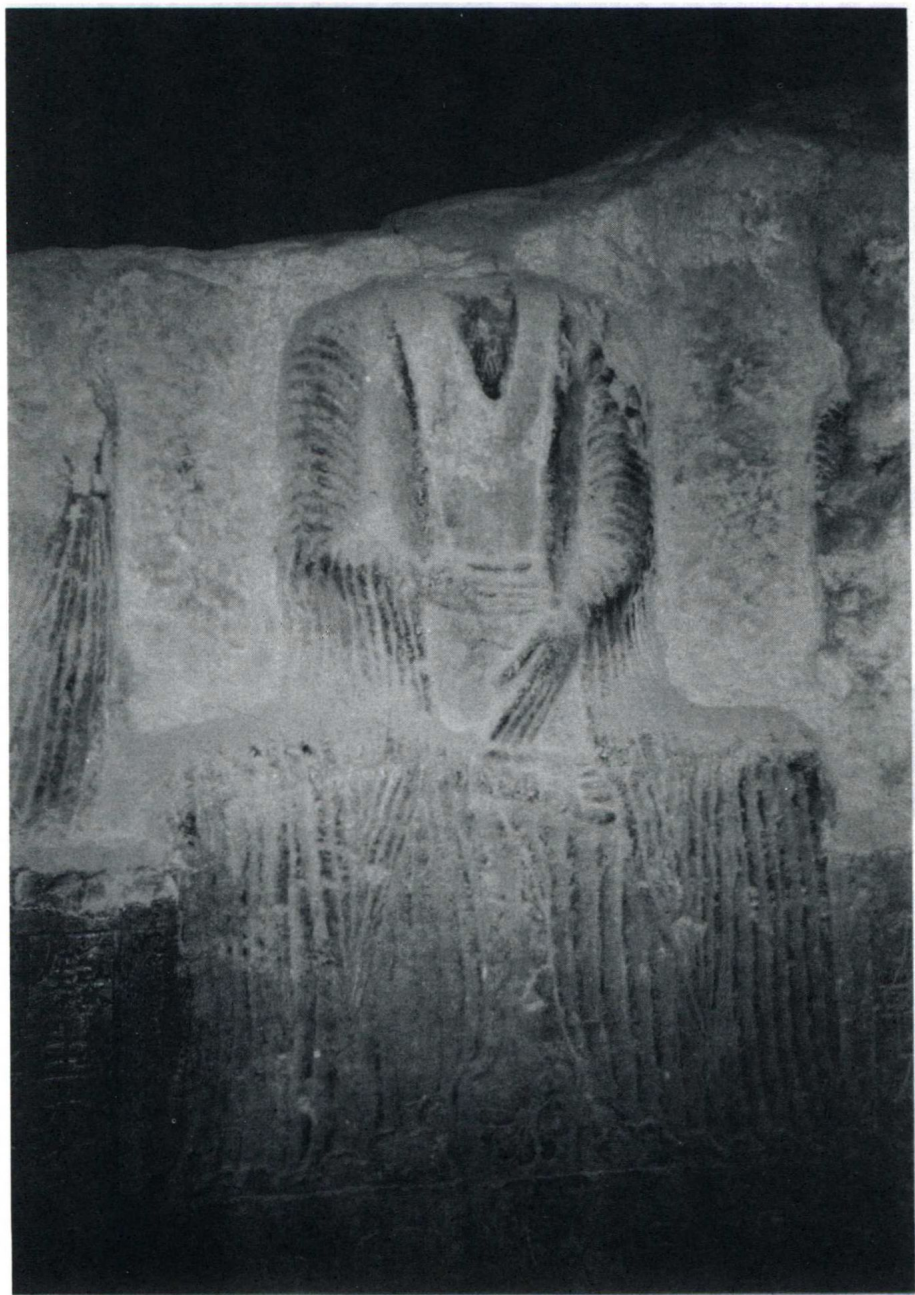


圖20b 七十人等道教造像碑 碑陰 局部

北魏熙平年間（516-518）



圖20c 七十人等道教造像碑 碑陰 局部

北魏熙平年間（516-518）

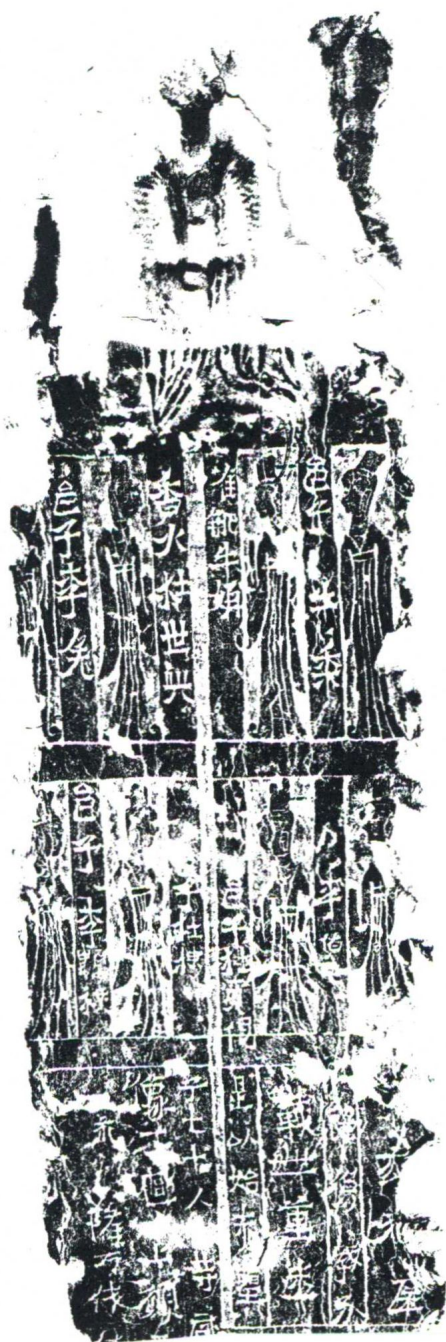


圖20d 七十人等道教造像碑 碑左

北魏熙平年間（516-518）

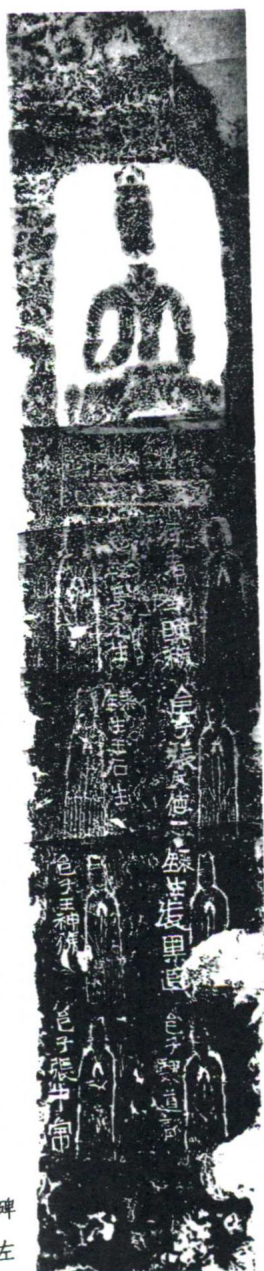


圖21a 張乾度等造佛造像碑 碑陽

北魏神龜二年（519）



圖22b 邑老田青等道佛造像碑 碑陰 北魏神龜年間（518-520）



碑
左



碑
右

圖22c 邑老田青道佛造像碑 北魏神龜年間(518-520) 圖22d

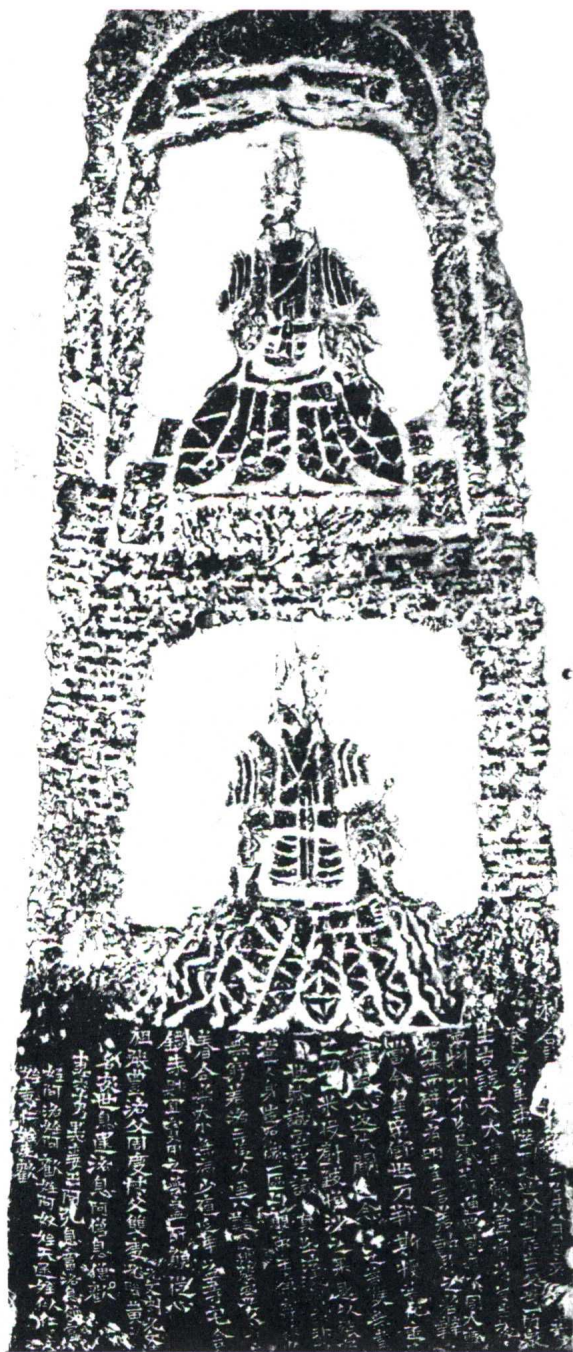


圖23a 張安世道佛造像碑 碑陽 北魏神龜年間（518-520）

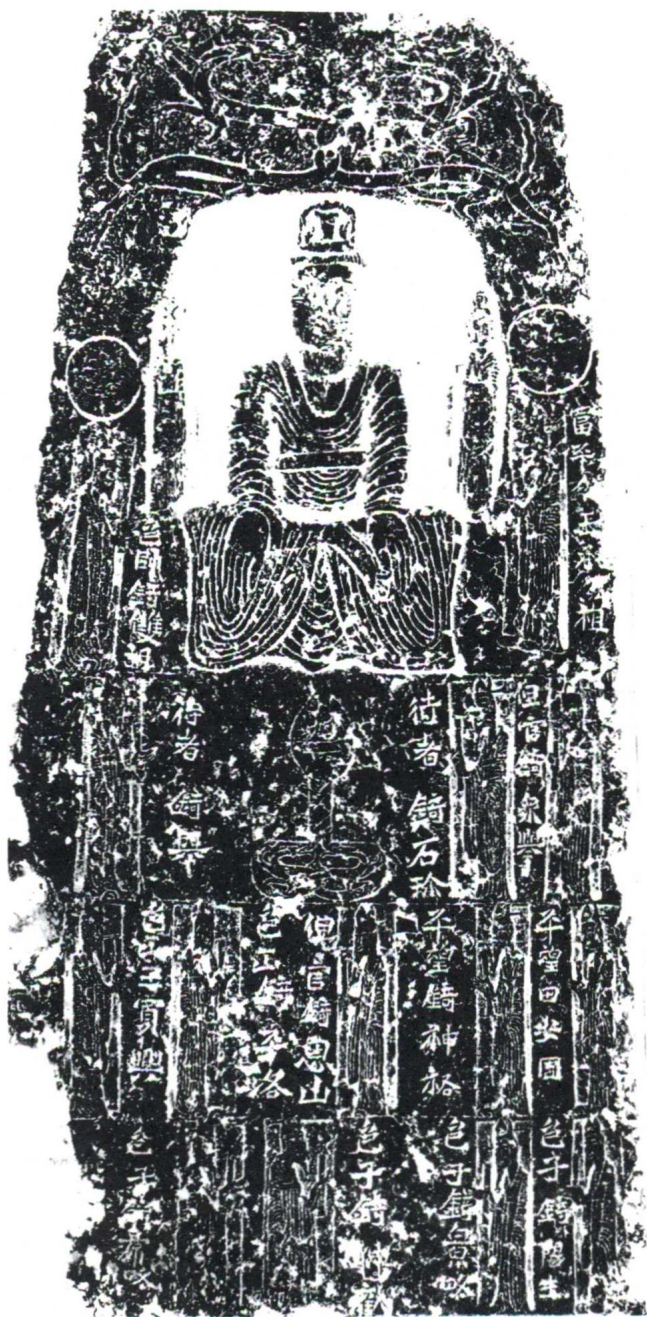


圖24b 錡雙胡道教造像碑 碑陽 北魏神龜三年（520）



圖24c 錡雙胡道教造像碑

北魏神龜三年(520)



碑
左

圖24d 鎡雙胡道教造像碑



碑
右

北魏神龜三年(520) 圖24e

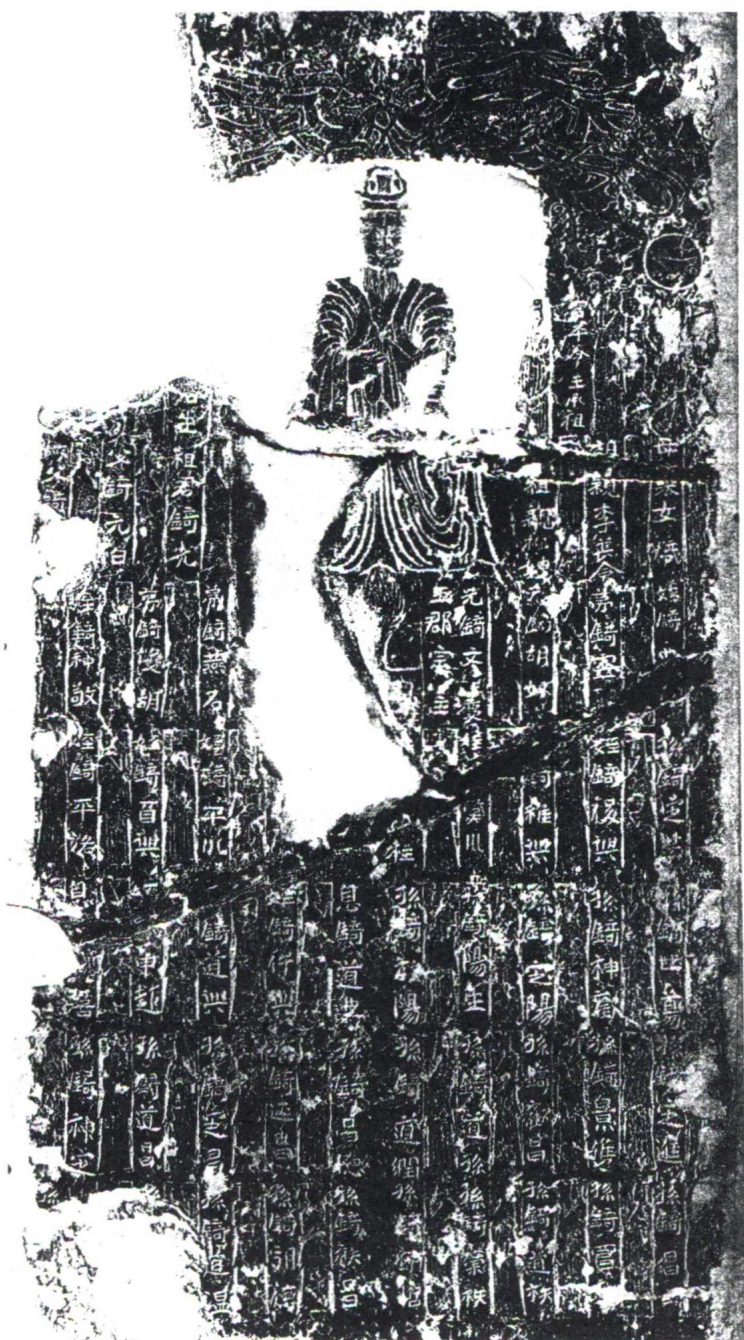


圖25 錡麻仁道教造像碑 碑陽

北魏正光二年（521）



圖26 舉家二十人造道像碑

北魏正光二年（521）

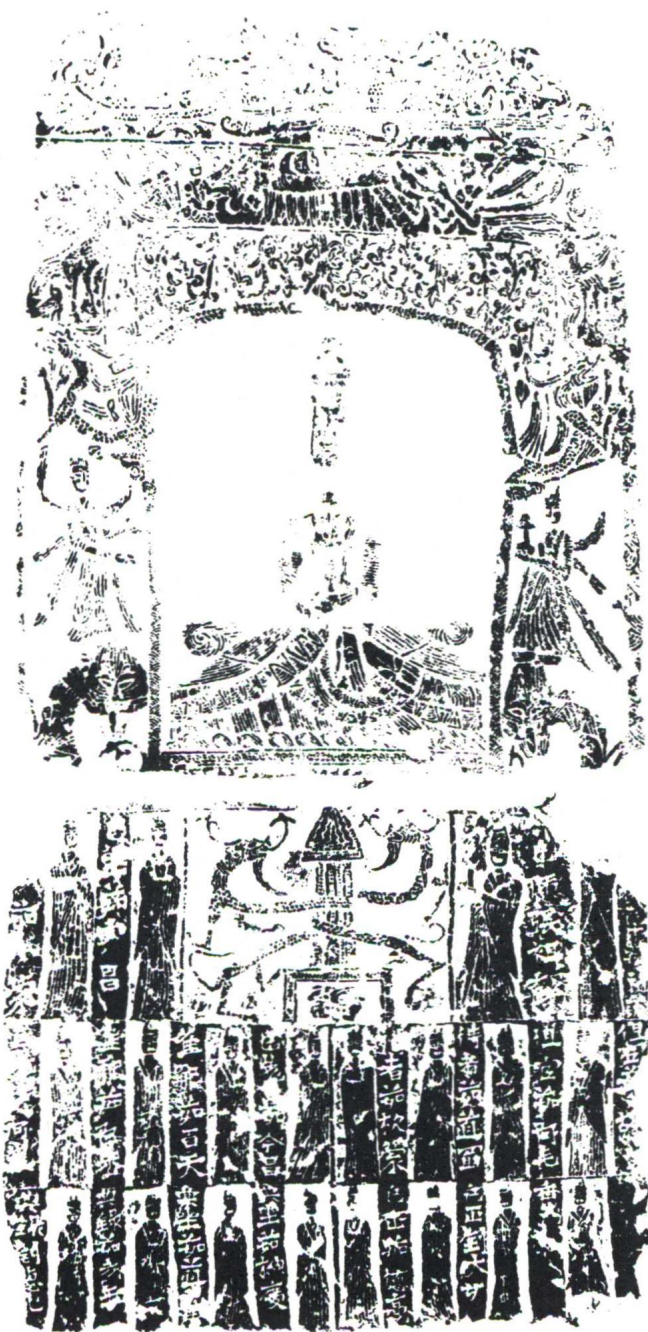


圖27a 正光三年佛道造像碑 碑陽 北魏正光三年（522）

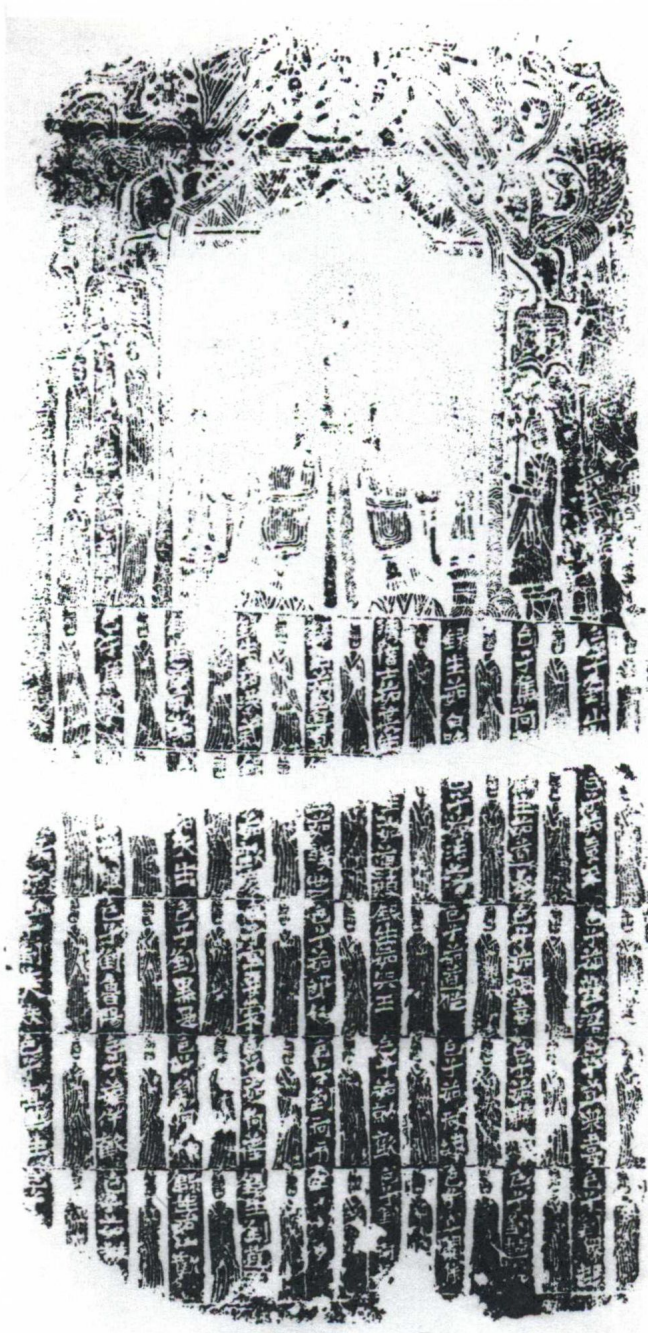


圖27b 正光三年佛道造像碑 碑陰 北魏正光三年（522）

碑
左



碑
右

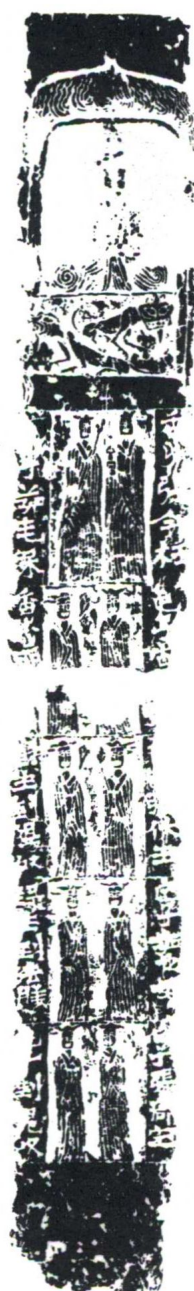


圖27c 正光三年佛道造像碑

北魏正光三年(522)



圖29a 碑陽 師錄生佛道造像碑 北魏正光四年（523） 圖29b 碑右

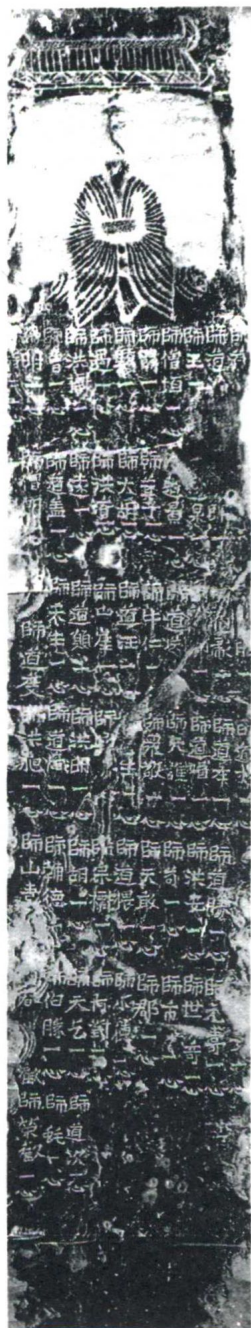


圖29c 碑陰 師錄生佛道造像碑 北魏正光四年（523） 圖29b 碑右

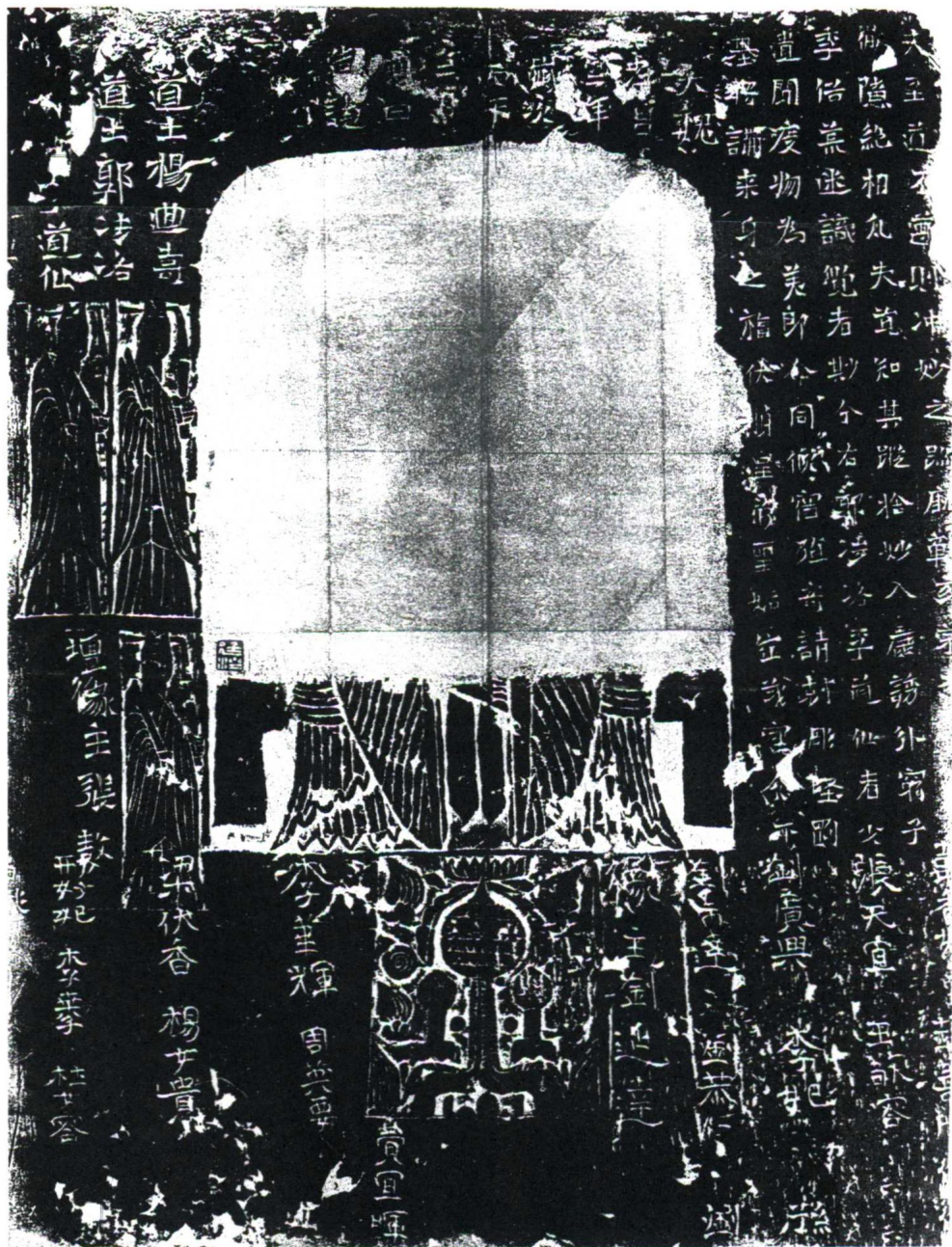


圖30 郭法洛等造像記

北魏孝昌二年（526）

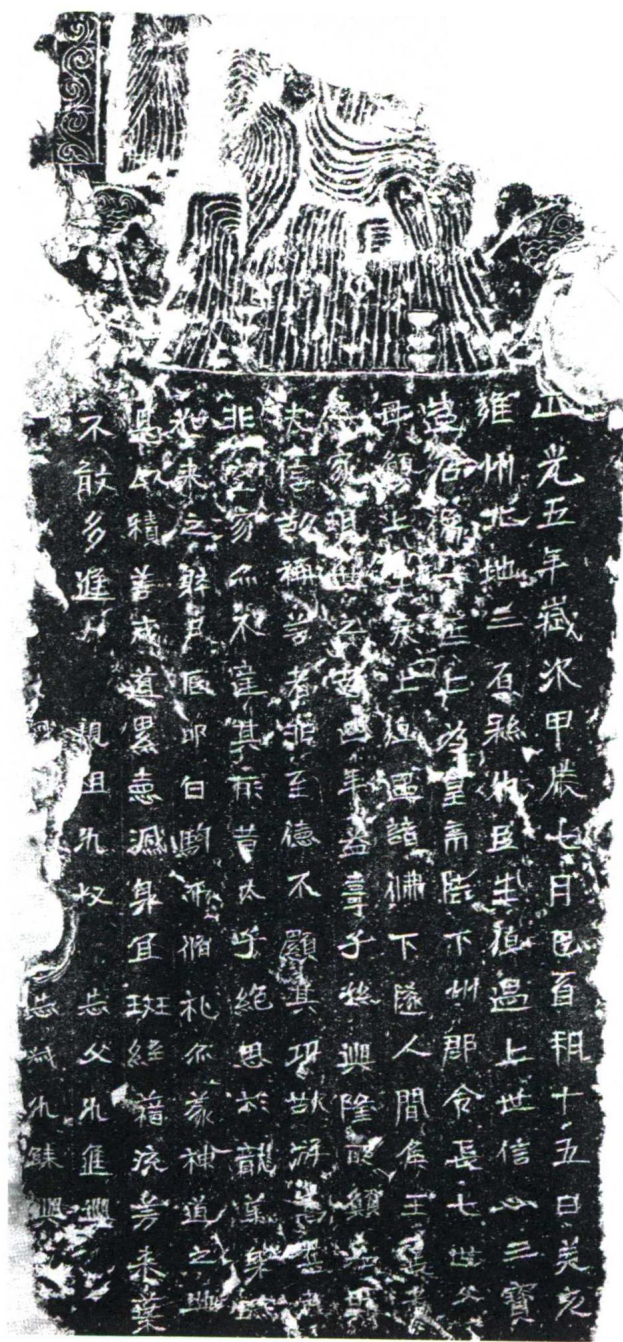


圖31 仇臣生造像碑 碑陽及碑右

北魏正光五年（524）



圖32a 王阿善道教造像碑 碑陽

北魏隆緒元年（527）



圖32b 王阿善道教造像碑 碑陰

北魏隆緒元年（527）

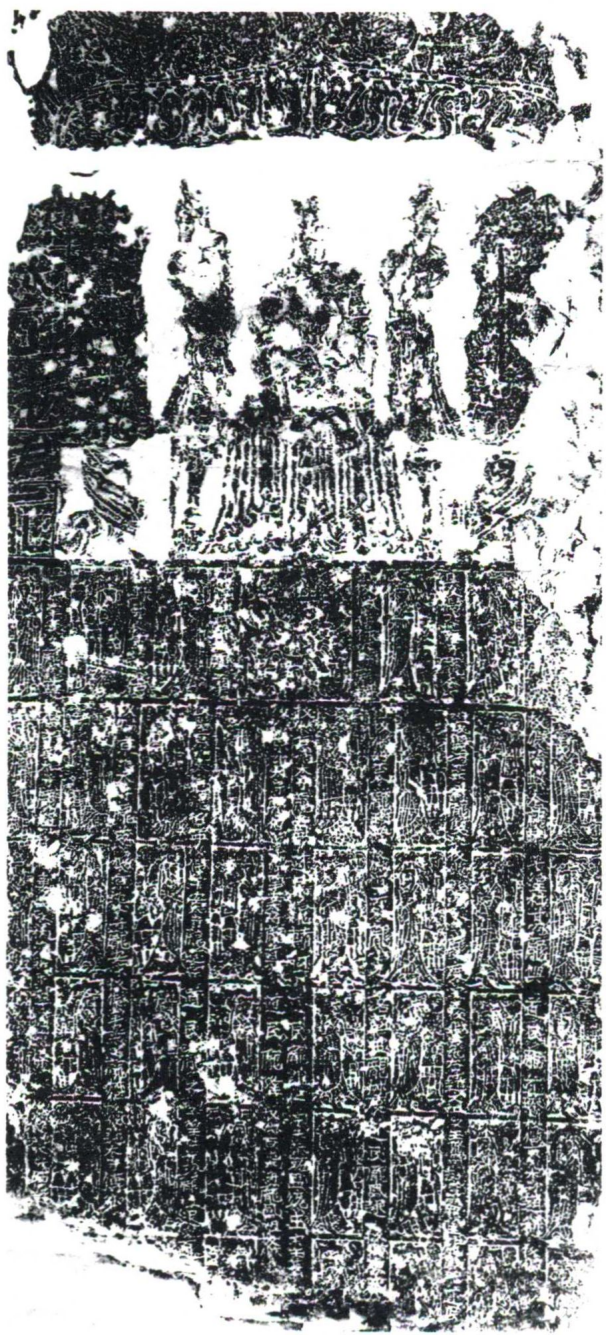


圖33b 碑陽 龐雙道佛造像碑 北魏孝昌三年（527） 圖33c 碑右

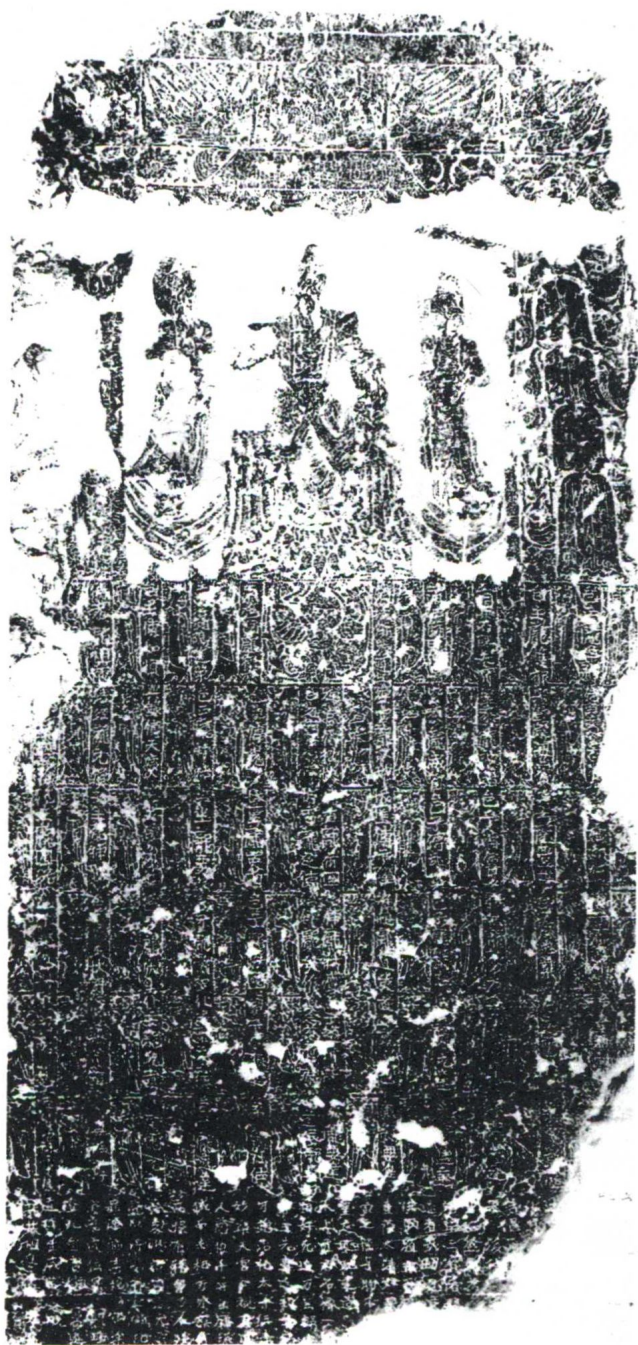


圖33d 龐雙佛道造像碑 碑陰

北魏孝昌三年（527）



圖34a 道教四面像 碑陽

北魏（508-534）



圖34b 道教四面像

北魏正光五年(508-534)



圖35 老君銅立像

北魏（508-534）



圖36a 永安三年道教像

北魏永安三年（530）



圖36b 永安三年道教像

北魏永安三年（530）



圖37 道教龕像 正面

北魏永熙三年（534）

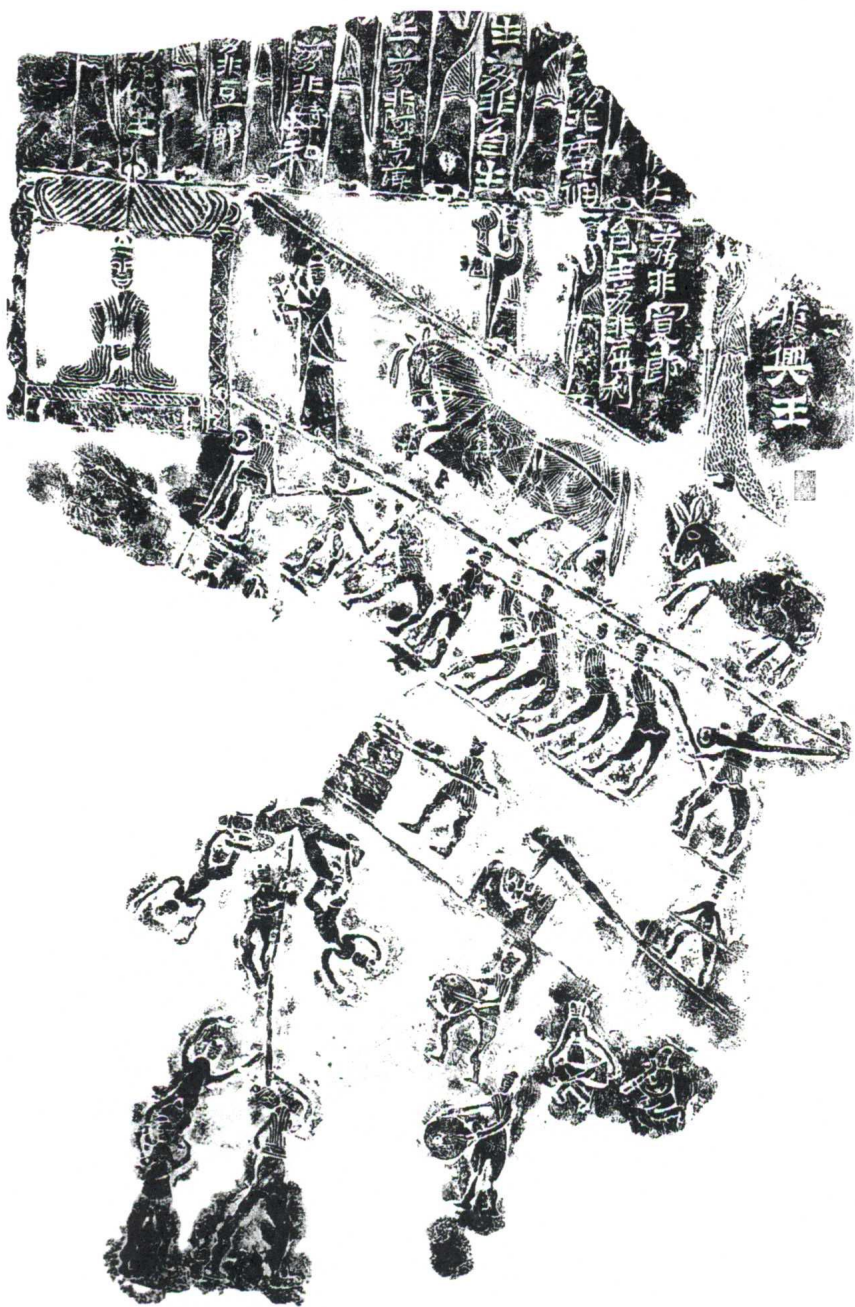


圖38 荔非氏道教造像碑

北魏（508-534）

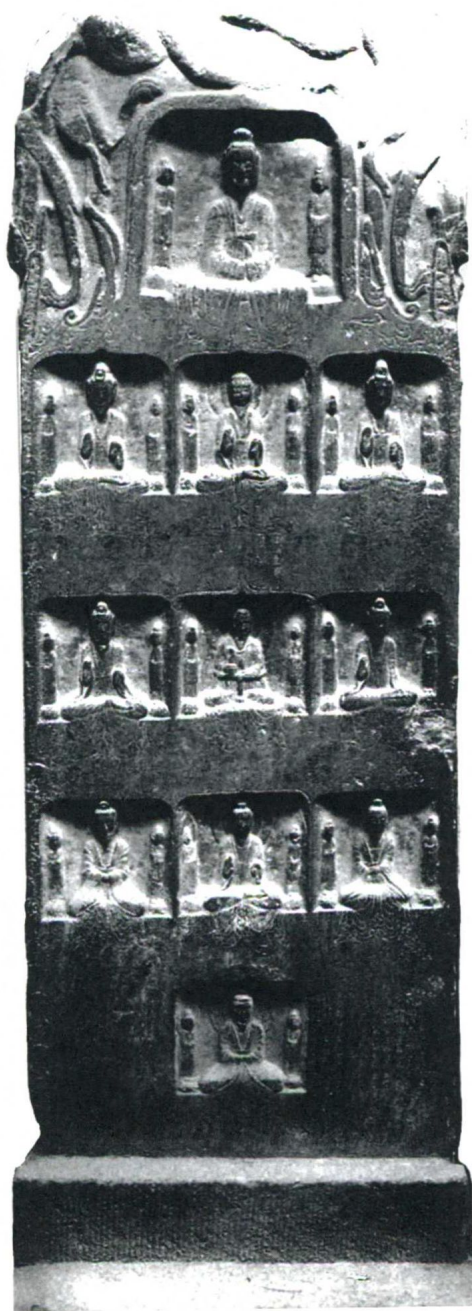


圖39 道教造像碑

北魏（508-534）



圖40a 道教龍像 碑陽

北魏（508-534年）



圖40b 道教龕像 碑陰

北魏（508-534年）



圖41 道教造像碑

北魏（508-534）



圖42a 夫蒙氏佛道造像碑 碑陽

北魏 (508-534)



碑陽 圖43a 朱黑奴佛道造像碑 北魏 (508-534) 圖43b 碑陰

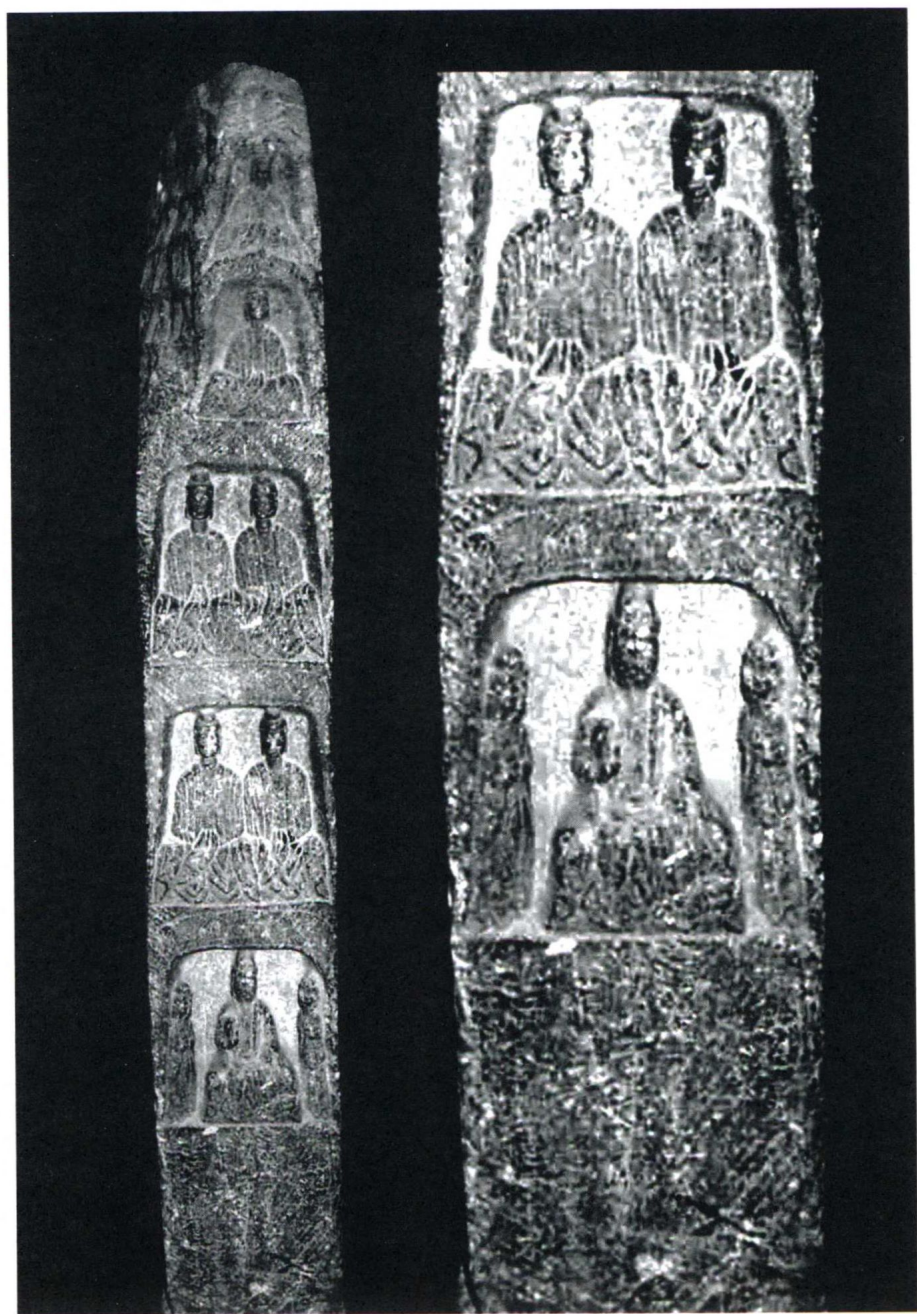


圖43c 碑左 朱黑奴佛道造像碑 局部 北魏（508-534）



圖44a 夏侯僧道佛造像碑 碑陽

北魏（508-534）



圖45 樊奴子道佛造像碑 碑陽

北魏太昌元年（532）



圖46 道教龍像

北魏（508-534）

後記

受父親張鉞先生的影響，自幼對雕塑藝術有著一種特殊的感覺。也許就是這種感覺，讓我從美術創作的領域進入學術研究的領域，並以一個實踐者的角度來思考藝術考古的諸多問題，令我對藝術產品有更敏感的觸覺。造像碑作為視覺文化，它不僅包含藝術的、宗教的、同時也包括宗教的地理分佈及儀式文化。

二十年前，我任教於南開大學東方藝術系，從事藝術創作、研究和教學。1993年移居香港，1998年在香港中文大學宗教學系（文化及宗教研究學系）攻讀哲學碩士學位，主要研究的領域是道教造像碑藝術。對於我一個跨學科的學生來說，用藝術史、宗教學探討宗教美術的課題，是一種新的嘗試。2000年我的博士研究課題仍是道教造像碑藝術，並從造像記文探討地域的宗教文化與儀式活動。在這幾年的研究中，我能有機會搜集整理第一手的考古材料，並作實地考察，這本書是我在中大幾年研究的成果。

我要感謝我的指導老師黎志添教授，在研究方法上和資料的考證方面，以及嚴謹的學術研究風格，黎教授對我影響極深，使我獲益良多。

另外，我要感謝北京大學的湯一介教授。我來香港中文大學讀書，湯教授是我的推薦人，也由此使我進入學術研究的領域。

1999年我第一次到陝西實地考察時，得到陝西社會科學院張應超先生和陝西藥王山博物館館長張世英先生的幫助，讓我順利獲得相關的資料。

2001年第二次到陝西實地考察時，又得到陝西西安碑林博物館趙力光副館長、陳根遠先生和西安美術學院李淞教授提供有關資料，在此致謝。

2002年我獲香港中文大學研究基金，到美國的博物館作實地考察。在波士頓的 Museum of Fine Arts 得到吳同博士的安排，在芝加哥的 The Field Museum 得到 Dr. Bennet Bronson 的安排，並在庫存室裡作碑文筆錄和拍照，Dr. Bronson 的安排為我提

供了珍貴的第一手資料，在這兒一併致謝。

感謝李豐楙教授、龔鵬程教授為本書作序。

我還要特別感謝小兒君博，在美國芝加哥的 The Field Museum 的庫存館裡幫我作碑文筆錄。

本書能夠順利面世，我的先生黃德偉教授在書稿編輯和圖版製作方面，都全力予我協助。澳門大學出版中心的鍾麗琴女士，為本書的出版作了許多工作，在此致謝。

最後，我要特別感謝的是我的母親——她給予我精神上的無盡支持和關懷。

張澤珣

2009年3月8日

於澳門大學