

“寄库”考源*

姜守诚

提 要：寄库是北宋以降民间社会中广为流行的习俗信仰，并依托佛道二教的寄库经典及其仪轨而得以快速发展。有关寄库信仰的起源，学界少有讨论。我们搜集宋元文献中的相关记载，辅以其他佐证材料，试图揭示寄库信仰的早期脉络，并探讨寄库兴起的理论渊源和社会背景，进而为判定寄库学说的起源提供可靠证据。我们认为寄库风俗的产生，不会早于北宋初期。佛道的寄库信仰或许有共同的思想源头，亦即在民间宗教、巫覡传统、乡间俚俗等多种因素的共同刺激和推动下，二教顺应时代潮流和信众需求而及时做出的调整和改变。宗教化的寄库信仰及其仪式活动，继承和发展了民间丧葬礼俗文化，并与生活习惯结合遂相沿成俗，进而吸引更多民众参与其事且附会各种神异之说，使之愈演愈烈，至今仍昌盛不衰。

姜守诚，哲学博士，历史学博士后，中国人民大学哲学院教授、博士生导师，教育部人文社会科学重点研究基地中国人民大学佛教与宗教学理论研究所专职研究员。

主题词：寄库 焚化纸钱 佛说寿生经 寄库牒文

北宋以来，中国民间社会十分盛行寄库风俗。所谓“寄库”，就是人生前预先焚烧一定数量的纸钱冥币，藉此偿还投胎时预借天曹的受生钱，并将多余部分寄存冥库以备死后取用。寄库风气的产生，当是民间焚化纸钱盛行之后的事情。佛道两教的寄库文献（《受生经》或《寿生经》）及寄库仪轨的出现，则显然是受到世俗社会“烧纸钱”风气的影响而造作出来的。以往学界多关注纸钱的产生与流变，而较少着墨来讨论寄库信仰及其宗教仪轨的早期形成过程。笔者不揣浅陋，就此议题略作疏证。

一、宋元社会的“烧库钱”

纸钱，又称楮钱、寓钱、冥钞等，是专门提供给神祇、鬼魂或先祖使用的纸质“货币”，阳世中人藉此与神鬼世界进行沟通和交流。学界较普遍的看法认为：纸钱是从古时祭祀埋币帛及汉代瘞钱等习俗演变而来，是上古以来陪葬或献祭仿制货币的延续。纸钱最早出现在六朝，至唐开元年间始用于朝廷祀典官礼，此后纸钱祭祀的做法日渐普及，延续至今。^①随着“烧纸钱”风气的蔓延，一种新风尚——寄库“烧受生钱”也在悄然滋生。必须指出的是，尽管“寄库”通常借

助焚化纸钱的方式来实现，但“烧纸钱”未必就是寄库。换言之，“烧纸钱”不能简单等同于“烧库钱”，寄库是在“烧纸钱”的基础上衍生和发展出来的，乃基于“还受生钱”“纳天曹库”的宗教信仰理念下产生的。在唐代及唐以前的传世文献中，“烧纸钱”均用以祀鬼、敬神、祭奠死者或祈祷以徼福，并非出于还钱纳库之考虑。

有关寄库习俗的缘起，清代翟灏（？—1788）撰《通俗编》卷20《释道》“寄库”条引南宋时人叶隆礼撰《辽志》（又称《契丹国志》《契丹志》）云：“辽俗，十月内五京进纸衣甲器械，十五日国主与押番臣密望木叶山奠酒，用番字书状，同烧化以奏山神，曰‘寄库’。”^②并附按语曰：“今妇人焚寓钱于生前，作佛事寄属冥吏，以冀死后取用，盖辽俗之渐染也。”^③引文中谈到契丹人有一种叫做“寄库”的祭祀礼仪。翟氏据此认为，汉地民众奉行的旨在还钱纳库的寄库习俗乃是受辽俗之浸染而成。翟说影响较大，后人多承袭之。然仔细推敲，似有不妥处，恐谬。

我们翻检叶氏《契丹国志》，查找前述引文的原始出处，抄录如下。该书卷27《岁时杂记》“小春”条云：“十月内，五京进纸造小衣甲并枪刀器械各一万副。十五日一时推垛，国主与押番

臣寮望木叶山奠酒拜，用番字书状一纸，同焚烧奏木叶山神，云‘寄库’。北呼此时为‘戴粹’，汉人译云‘戴’是‘烧’，‘粹’是‘甲’。”^④据此可知，契丹人的“寄库”礼仪是这样的：进入十月份时，五京（即燕京、西京、中京、上京、东京）陆续进献来纸质“小衣甲”“枪刀器械”各一万副。十月十五日那天，将这些“衣甲”“器械”堆积成垛，辽主率众臣僚朝向木叶山奠酒祭拜，并用契丹文字书写疏状一通，连同上述物品一起焚烧，藉此敬献给木叶山神。这个焚化纸物的环节，契丹人称为“戴粹”，汉人译曰“烧甲”。“木叶山”是契丹人的祖山，契丹文化的发祥地，契丹人祭天之所，也是辽太祖耶律阿保机（872—926）的陵寝地，山顶设有始祖庙，逢行军及春秋时均会祭祀于此。在契丹民族心目中，“木叶山神”就是他们的战神、守护者。每年进献数量惊人的“衣甲”“枪刀器械”等武器装备，其用意不外乎是确保“木叶山神”兵强马壮、维持旺盛的战斗力的，进而希冀山神保佑现实世界中的契丹人能够驰骋疆场、所向披靡。显而易见，辽俗“寄库”中的“库”乃系指兵甲、武库，而非汉地民众“寄库”风俗中的库钱。事实上，“库”的本意是指存储车马兵甲的处所^⑤，后来才泛指钱粮财货的集散地。此外，契丹人的“寄库”尚不能称之为民俗、风俗，而仅是由“国主”专享的一种特定祭祀礼仪，属于国家祀典礼制的政治层面，每年定期举行一次，并非在平民百姓中流行的。概言之，无论是从性质、宗旨抑或内容、形式上看，辽人“寄库”与汉地“寄库”根本就是两回事，二者不容混淆，更不可能像翟灏推断的那样汉地民众“焚寓钱于生前”“以冀死后取用”的寄库风俗是受“辽俗之渐染也”。

北宋初期王禹偁（954—1001）撰《小畜外集》卷8《杂文》“诅掠剩神文并序”条中序文开篇介绍写作背景时说：“予邻有右族，藏镪巨万，每月哉生明之二日，且必觴醪豆馐以祭于庭，具纸蚨绘骏以焚之。烟气坌勃，翳于予舍。询其所祀，则曰：‘阴君命神掠民之羨财，籍数于冥府，备人之没，将得用矣。’吁，予尝稽祀典，无是说，此仅出巫覡之言尔。神乘是邪，遂为文云。”^⑥针对这段史料的解读，有学者认为：掠剩神本是专司掠人命定数以外余财的神祇，王禹偁邻人却曲解为“掠剩神并未从根本上掠去剩财，剩财在阴阳二界始终属原主所有。在此神的职能上，禹偁邻人的理解与原初观念已有显著的

差异。此变异当发生于信仰的接受过程，乃由受众的阶层、处境、既有观念信仰等所致”，进而认为乃系受到寄库信仰的影响。^⑦另有学者认为本则故事中“焚纸钱寄冥府待死后享用的观念却已经同于后来的寿生寄库信仰”^⑧。我们认为上述看法恐不妥当，理由如下：首先，迄今尚无证据表明北宋初已有寄库信仰之流行，不宜将二者建立联系。其次，引文“阴君命神掠民之羨财，籍数于冥府，备人之没，将得用矣”之句意思是说，阴界主君命令掠剩神负责抢掠阳世中人的余财，并悉数存入阴府，待该人死后，冥界就有权动用了。换言之，最终花费这些“羨财”的不是亡者，而是冥吏。那位“藏镪巨万”的豪族邻人祭祀掠剩神当是基于畏惧的心理，每月焚烧纸钱并非旨在预修寄库，而是贿赂掠剩神，祈求不要劫掠他家的万贯家财。王氏撰“诅掠剩神文”的目的，就是要指斥此神之邪、祀神之非。概言之，“掠剩”与“寄库”有着本质差异，不能将前者视为寄库的源头或雏形。

我们认为，汉地“寄库”风俗的形成，当与因果报应、善恶轮回、地狱十王、饿鬼施食及预修“生七”、持斋做功德等观念的影响密不可分。上述观念在当时社会上十分流行，俨然已为世俗民众广泛接受，深入人心，从而为寄库说的滋生提供了舆论上的铺垫和准备。不过，佛道二教的宣传与推动对民间寄库风气的盛行，恐怕起到关键性作用。

南宋洪迈（1123—1202）撰《夷坚志》支甲卷8“鄂渚王媪”条云：

鄂渚王氏，三世以卖饭为业。王翁死，媪独居不改其故。好事佛，稍有积蓄则尽买纸钱入僧寺，如释教纳受生寄库钱。素不识字，每令囊仆李大代书押疏文。媪亡岁余，李犹在灶下，忽得疾仆地，不知人。经三日乃苏。初为阴府逮去，至廷下，见金紫官员据案坐，引问乡贯姓名讫，一吏导往库所，令认押字。李曰：“某不曾有受生钱，此是代主母所书也。”吏复引还，金紫者亦问，李对如初，曰：“汝无罪，但追证此事耳，汝可归。”既行，将出门，遇王媪与数人来，李见之再拜，媪大喜曰：“荷汝来，我所寄钱方有归著。汝□到家日，为我传语亲戚邻里，各各珍重。”遂复生。时乾道七年三月也。^⑨

这则故事透露出几点信息：第一，鄂渚王媪“好事佛”，其预修寄库的行为直接受佛教的影响；第二，王媪“稍有积蓄则尽买纸钱入僧寺，

如释教纳受生寄库钱”，说明寄库是在佛寺中由僧人来完成的，这从侧面反映出当时佛教已造作出与寄库相关的仪轨。同时说明，从一开始“烧库钱”就与“烧纸钱”存在本质上的差异：“烧库钱”是一种宗教仪式，必须由相应的仪式专家（宗教人士）来执行；“烧纸钱”则属于一种祭祀方式，用于事鬼敬神，自中唐以来风靡民间，长盛不衰，做法简单易行，可无需依靠宗教人士的协助而由事主独立完成；第三，寄库时需“书押疏文”明确归属，才能有效避免死后在冥界中发生的财产纠纷；第四，文末注明此事发生的时间是在南宋乾道七年（1171）三月，藉此反映出当时民间预修纳受生钱是比较常见的事情，可见南宋中期江南等地民众寄库烧纸钱俨然已成风气。

南宋沈氏撰《鬼董》卷4亦收录一位“信庸僧寄库之说”的杭州杨姬焚寄冥财的故事，如谓：

杭有杨姬，信庸僧寄库之说，月为一竹篋，寓真金银而焚之，付判官掌之。判官者，取十二支之肖似为姓，如寅生则黄判官，丑为田，未为朱，亥为袁，卯为柳，戌为成之类。所谓十王者，亦岁有赂。久而姬死，女梦其来，如平生，衣饰十倍生时。自言我富不可胜计，但积资而无人守之，当多为明器惠我。与女游大官府，望殿上十人环坐，仪卫尊严，曰此十王也。我以生前功德，故能出入其后宫。又曰近以万缗买宅，行将迁矣。女请观之，则以女未当死，不可往，遂寤。识者多不然之。余曰：无怪世界依妄而立，本所无而想之立见于前矣。彼姬平生持妄心，死宜妄见。女习其母之妄，一念适与妄会耳。十王寄库之有无，则不待智者而后知。^⑩

这则故事与前述《夷坚志》“鄂渚王媪”条有几个共同点：第一，主人公都是社会底层中没有文化知识的老姬，她们痴迷于寄库均是因为受到佛教的影响；第二，两位老姬还纳受生钱的行为是经常性的，鄂渚王氏“稍有积蓄则尽买纸钱入僧寺”，杭州杨姬“月为一竹篋寓真金银而焚之”。根据这一频率或可推断，当时与寄库相配合的宗教化仪式活动想必不会太复杂，否则主人公在经济上是无法承受的；第三，故事发生地均位于长江中下游的江南地区，当时属于南宋王朝的统辖区域；第四，这两则故事的编撰及传播皆旨在渲染和佐证预修寄库的效验，由此折射出当时社会民众寄托冥福于后世的心理诉求和价值取

向。此外，前引《鬼董》故事还透露出一个非常有价值的信息：当时业已流行执掌冥库十二判官的说法。这十二位判官“取十二支之肖似为姓”，值寅年所生之人预修焚化的库钱交付黄判官执掌，丑生人的库钱由田判官执掌，未年生人为朱判官，亥年生人为袁判官，卯年生人为柳判官，戌年生人为成判官。十二掌库判官及其姓氏的说法，亦见于约同时期造作的道书《灵宝天尊说禄库受生经》中，二者的同异及渊源关系颇值得玩味。

值得一提的是，宋元时期市场上还流通“寄库钱”（或称“寿生钱”“受生钱”），而这恰是当时盛行还钱纳库风俗的真实写照。今人郭若愚著《古代吉祥钱图像赏析》一书中收录此类题材的五枚铜钱（即该书“十一、本命星官”章节中的图版第十~十四）^⑪。郑轶伟主编《中国花钱图典》也著录五枚宋代铸造的“寄库”青铜钱币（编号1688—1692）^⑫。上述“寄库钱”的钱文上标注有生年地支、隶属某库、所欠受生钱数等内容，或径直云钱若干纳某库等。这些“寄库钱”实物，不仅是珍贵的历史资料，也是宋元社会盛行寄库习俗的有力佐证。有学者指出：“元供养钱多数是民间或寺庙所铸，所以，将其与宋铸纳库钱对照，可以得出一些有趣的推断：供养钱不唯出自佛寺，道观亦有之；宋铸纳库钱规整划一，铜质细润，相较行用钱犹有过之，应为官设钱监所铸……假如能有资料证实宋代的纳库钱等精铸品种为官铸，则可知明清官局铸花钱以牟利并非原创而是有所祖述的因循。”^⑬



图版1 “戌生人”寄库钱

二、道教寄库的产生

唐开元二十六年（738），祠祭使王琦成功游说玄宗将纸钱采入朝廷祀典国礼中，使其登上大雅之堂。^⑭然而，对于上流阶层祭祀场合中施用纸钱是否合乎礼仪，唐宋时人始终存有争议。至迟晚唐时，道教仪轨就援入焚化纸钱的做法。如日本僧人圆仁（793—864）撰《入唐求法巡礼行记》卷1谈到唐开成三年（838）除夕时在扬州的见闻，“（十二月）廿九日暮际，道俗共烧纸钱”^⑮。不过，当时道门中人对敬神祭仪中采用

纸钱亦持不同看法。五代时人孙光宪（901—968）撰《北梦琐言》卷12“王潜司徒烧纸钱（秦威仪附）”条云：“又南岳道士秦保言威仪，勤于焚修者，曾白真君云：‘上仙何以须纸钱？有所未喻。’夜梦真人曰：‘纸钱即冥吏所籍，我又何须！’由是岳中亦信之。”^⑩引文反映出焚化纸钱的做法当时已纳入道门修持中，故而才会在教内引发是否适宜的争议。文中借助真人（真君）托梦降诰的方式，传达了一种折中、稳妥的立场：纸钱可用于祭祀冥吏，而非敬神（上仙）之所宜。这说明，纸钱用于敬神在五代时尚未得到道门中人的广泛认同。这与当时论争纸钱是否符合礼仪传统的社会背景密切相关。而道教“寄库”的思想、文献及仪轨的出现，只能在此之后。

有学者认为：“寄库的做法，据史料所载，唐末时已有之，疑此俗当是受道佛二教的《受生经》所鼓吹而形成者。”^⑪其提出的文献依据是唐末五代杜光庭撰《道教灵验记》卷15《斋醮拜章灵验》“张郃奏天曹钱验（邛州成都奏钱事附）”条中收录的三则“奏钱”故事。为了保持史料的完整性，并向读者全面揭示其蕴含的丰富信息，我们不妨将全文抄录如下：

成都张郃妻死三年，忽还家下语曰：“圣驾在蜀之时，西川进军在兴平定国寨以讨黄巢。其时邻家冯老人父子二人差赴军前，去时留寄物直三十千在某处。冯父子殁阵不回，物已寻破用却。近忽于冥中论理，某被追魂魄对会，经今六年，近奉天曹断下，云自是殁阵不归，非关臣蠹故用，令陪钱三千贯，即得解免。缘腊月二十五日已后百司交替，又须停驻经年，其钱须是二十五日已前就玉局化北帝院天曹库中送纳，一张纸作一贯。其余库子门司，本案一一别送，与人间无异。”光化三年腊月二十三日，就北帝院奏前件钱讫。是夕，妻梦中告谢而去。

又成都县押司录事姓冯，死已十余年。其侄为冥司误追到县，冯怒，所追吏放其侄，自县后门仓院路而还。见路两旁有舍六十余间，云是天曹库，收贮玉局化所奏钱。

又邛州临邛人姓张，其夫曾事永平军事副使张霖郎中，身歿之后，县司差其子为里正，已被追禁。其夫下语于妻，令入府将状投副使郎中必得解免，“到府日，先就玉局化北帝院奏北斗钱二百千。我于天曹计会，

必令判下免之。二百千钱，二百纸耳”。妻如其言，就化奏钱。复梦其夫云事已行矣。明日见副使，果允其诉。则知纸钱所用事，甚昭然矣。冥中之事，与世无异矣。^⑫

前述三例故事中，有两例（即第一例和第三例）是阳世中人受已故亲属的嘱托向天曹奏送纸钱，第二例则以死而复生者在冥司中见闻来佐证“收贮玉局化所奏钱”的天曹库是真实存在的。事实上，这三例故事均与“寄库”无涉。故事中的两位主人公“奏钱”（焚化纸钱）并非出于还钱纳库之目的，其所“奏”之钱亦不属于受生钱、寄库钱。在第一例故事中，成都张郃应亡妻的要求“就玉局化北帝院天曹库中送纳”纸钱，乃系为了偿还宿债，起因是邻家冯老人父子在冥中追讨“差赴军前”寄存张家的物品，天曹裁断张妻“陪钱三千贯”。第三例故事中，邛州临邛张氏遵照亡夫的指示，“就玉局化北帝院奏北斗钱二百千”则用于贿赂冥吏，以便其夫“于天曹计会”，解免其子“为里正”的官差。而“焚化纸钱”的这两种用途，在唐代志怪小说中屡见不鲜。杜光庭采撷、编撰本条“灵验记”时，无疑是承袭了以往同类作品的叙事手法、情节建构和创作风格。但与纯粹的文学作品不同，杜光庭在叙述中有意增添了道教的内容，强化了宗教色彩。值得注意的是，这三条故事中“奏钱”的地点均指定在成都府玉局化北帝院。玉局化位于今成都市北，是久负盛名的道教名胜之地。杜光庭寓居蜀地时就栖身玉局化，《道教灵验记》收录的多条灵验故事亦发生在此地。在杜光庭编《洞天福地岳渎名山记》“灵化二十四”中，玉局化位列第二十三，并介绍说：“玉局化：五行水，节白露，上应翼宿，丁未、辛未人属，成都府南一里，一名玉女化，老君、天师永寿元年降此，地涌玉局，因以为名。”^⑬北帝院是玉局化的一处重要道观，奉祀统摄鬼域的幽冥之主酆都北帝，据文献记载杜光庭在此多次为皇室或权臣修斋设醮、祈福禳灾。有鉴于此，成都及蜀地民众为亡者或冥官焚送纸钱时，玉局化北帝院自然就成为可供选择的最佳地点。概言之，前引《道教灵验记》三则故事仅能反映出蜀地民众及道观中盛行烧纸钱的做法，却无法证实寄库习俗的形成，更不可据此遽定道教寄库在唐末就已产生。

一种宗教仪式活动的产生，通常会有相应的经书文献作为理论依据，并通过法事仪轨落实到操作实践的层面。道教寄库的思想、文献及醮仪是在民间习俗的影响下产生的，是民俗仪礼和宗

教信仰逐渐结合的产物，其出现和流行乃基于士庶社会中焚化纸钱以祭死者的风气得到普遍后才有可能。从纸钱的演变过程及施用情况来看，以焚烧纸钱为外在表现形式的寄库活动不会早于北宋。事实上，北宋以前文献中未见有关“寄库”的记载。我们认为，道教寄库信仰的出现当以《正统道藏》收录的“二经”“一仪”为标志。所谓“二经”是指《灵宝天尊说禄库受生经》和《太上老君说五斗金章受生经》；“一仪”是指《天曹寄库醮仪》（收入《灵宝领教济度金书》卷173《科仪立成品（预修黄箓斋用）》）。它们的造作时间均不会早于北宋。宋末元初林灵真编辑《灵宝领教济度金书》卷320《斋醮须知品》“祈禳”条云：“诸预修黄箓，盖原于《北帝伏魔经·金箓度命品》。有人堕狱、刑罚莫施，北帝启开其故。元始谓此人生存，曾受九真戒，长生、救苦二符，所以如此。若世人能受持，则死后皆然。因此遂有预修金箓度命之科。至于寄库寿生之钱，后世添入也。”^②文末指出还纳“寄库寿生之钱”的做法并非古已有之，而是“后世添入也”。这里的“后世”泛指后来人，语意模糊，未能具体到某个时代，想必林灵真本人也不清楚到底肇始于何时，但可确认的是距离其生活时代不会太久远。由此可见，道教寄库的思想、文献及仪轨的产生，最有可能是北宋前期至南宋初这段时间内，到南宋末年就已十分流行了。

三、佛教寄库的兴盛

前引洪迈《夷坚志》“鄂渚王媪”条中谈到鄂渚王氏“好事佛，稍有积蓄则尽买纸钱入僧寺，如释教纳受生寄库钱”^③。并于文末注明事情发生在南宋孝宗“乾道七年三月也”，亦即1171年。由此可知，佛教至迟在南宋中期就有了预修寄库的宗教仪轨，位于长江中游的鄂渚（即鄂州）及江南等地僧寺在乾道年间已为信众开展“纳受生寄库钱”的法事活动，且极大激发了一些愚夫愚妇的参与热情，前引《鬼董》中那位沉溺于焚寄冥财的杭州杨姬也是信奉“庸僧寄库之说”。

南宋志磐（生卒年不详）撰《佛祖统纪》卷33《法门光显志》“预修斋”条转录《夷坚志》“鄂渚王媪”条内容后评论道：“今人好营预修寄库者，当以《往生经》为据，以《夷坚志》为验。”^④志磐是南宋末禅宗、天台宗僧人，于咸淳五年（1269）撰成《佛祖统纪》。^⑤引文告诫那些热衷于预修寄库的信众当以《往生经》为理论依

据^⑥，而非后世佛藏（如《嘉兴藏》和《已续藏经》）中收录的《佛说寿生经》，说明当时尚未造作此经或者流布未广，故用业已流行的、旨在修冥福的《往生经》权作替代。约略同时的南宋吴自牧（生卒年不详）撰《梦粱录》卷19“社会”条亦云：“宝叔塔寺每岁春季，建受生寄库大斋会。”^⑦《梦粱录》主要介绍南宋都城临安（今杭州市）的城市风貌及市俗民情，“叙述整个南宋时期的临安情况，而尤详于淳佑至咸淳之间（1241—1274），其材料的来源部分根据耳闻目睹，部分出自淳佑、咸淳两部《临安志》”^⑧，“最初的成书年代还是应当把它论断在临安失守以前”^⑨。根据前述引文的介绍，位于临安城内的宝叔塔寺每年春季惯例举行受生寄库大斋会。这种面向社会民众的大型佛事活动，对人员、场地、物资、经费等硬性条件均有较高要求。宝叔塔寺定期举办受生寄库大斋会的举措，透露出几点信息：第一，当时社会上对寄库法事有较强烈的需求，拥有众多的支持者、参与者和信奉者，这也反映出佛教寄库的思想及其信仰在南宋后期已深入人心；第二，佛教界已形成一套完整的佛门寄库理论，寺庙中的僧众训练有素，对经典阐释及仪轨流程熟稔于心、应对有方；第三，杭州宝叔塔寺仅是当时社会上盛行寄库信仰的一个缩影，其他地方的寺院亦不排除有类似活动。事实上，宝叔塔寺每年春节举办焚寄冥财的斋会传统，一直延续到元朝。元人方回（1227—1305）撰《桐江续集》卷21“记三月十日西湖之游吕留卿主人孟君复方万里为客”条记载：“是日（按：三月十日）杭人谄佛事，焚寄冥财听僧诱。公子王孙倾城出，姆携艳女夫挈妇。放生亭远鹄长堤，保叔塔高陟危阜。居然红裙湿芳草，亦有瑜珥落宿莽。”^⑩

对于寄库的盛行及其合理性，佛教内部也持有不同看法。南宋王日休（1100—1173）撰《龙舒增广净土文》卷4“修持法门十五”条云：“予遍览藏经，即无阴府寄库之说奉劝世人。以寄库所费请僧，为西方之供，一心西方，则必得往生。若不为此而为阴府寄库，则是志在阴府，死必入阴府矣。譬如有人，不为君子之行以交结贤人君子，乃寄钱于司理院狱子处，待其下狱，则用钱免罪，岂不谬哉。”^⑪王日休与洪迈约略同时，饱读诗书，博览群经，高宗时任国学进士，后辞官归隐，潜心修持净土法门，成为一名虔诚的居士。王氏所言“予遍览藏经，即无阴府寄库之说奉劝世人”之句，说明当时正统佛教“藏

经”中并未收录有关寄库的经典依据。在王日休看来，阴府寄库之说纯属杜撰，不会有效验，信众出资购买纸钱并延僧设醮焚化以为后世寄库之资，却最终难免坠入阴府，还不如将这些花费用于供养僧宝，才能往生西方，享受极乐。相对而言，南宋沙门宗鉴（？—1206）对待寄库的态度则稍温和一些，其编集的《释门正统》卷4《顺俗志》云：“就预修中，流俗又有寄库之说，虽若诞妄，然入冥之人，多睹其事，不可断其无有也。但龙舒居士王日休评之，以谓志在阴府，死必入阴府矣。譬如有人平日不修言行以求知于贤人君子，乃交结猾吏，且预寄其财，俟已下狱，则取而用之，岂不谬哉？今劝世人，但回此费以办西方资粮，则诚为良策。”^⑧宗鉴虽然也不赞同“平日不修言行”而执著于预寄冥财的做法，却未断然否认寄库之存在，而是采取一种将信将疑的立场——“虽若诞妄，然入冥之人，多睹其事，不可断其无有也”。明末莲池大师株宏（1535—1635）撰《正讹集》“寄库”条也劝诫世人说：“世人多烧纸钱、锡镪，投牒冥府，冀来生受用，谓之‘寄库’。此讹也。纸锡可致来生之富，则富室生生富饶，而贫人终无富日。善恶报应之说虚矣。‘寄库’云者，盖人情以财物贮之库藏。垣墙栋宇，坚固牢密，自谓水火盗贼所不能坏，而常被水火盗贼所坏。纵逃此三，或坏王难，坚牢安在？若能舍施，作诸善事，则福德无尽，无能坏者。‘寄库’之说，寄此库也。世人何以不省？”^⑨概言之，无论是教外的文人士族阶层，还是正统佛教中的上流人物，长期以来将寄库视为“上不了台面”的低俗、媚俗之举，故而《鬼董》中的杭州杨姬被指斥为“信庸僧寄库之说”。不过，释门弟子对寄库的态度，支持也好，抵制也罢，皆不容抹杀一个客观事实：当时社会上寄库之风炽盛，佛教内部亦未能免俗，遂创造并推广了一套自己的佛门寄库法事。

令人兴奋的是，前几年国内几家拍卖公司举办的古籍拍卖会上（上海国际商品拍卖有限公司2007年秋季艺术品拍卖会·古籍善本专场，北京保利国际拍卖有限公司2008年秋季艺术品拍卖会·中国古籍善本专场，北京德宝国际拍卖有限公司2011年春季拍卖会·古籍文献专场）展出和沽售一套北宋佛教法事文书（详见图版2），共九纸，墨书白麻纸，均为“江南道福建路建宁军建州建阳县崇政乡北乐里苦竹外社清信弟子施仁永”做斋会法事的手书牒文，历时跨度从北宋仁宗明道二年（1033）十月至皇佑六年（1054）

四月。其中有一张预修烧纳寿生钱的寄库牒疏凭据（阳牒），题为“大宋国江南福建路建宁军州建阳县崇政乡北乐里普光院众结寿生第三会烧赛冥司寿生钱会斋牒”，时间落款是“明道二年十月”^⑩。据方广锜教授的鉴定意见，认为“本牒是现知年代最早的有关烧赛冥司寿生钱活动的原始文书”^⑪。这件珍贵的文物资料具有重要的学术研究价值，从中可以发掘出丰富的信息。

第一，证实地处武夷山南麓的建阳县（今属福建南平市）及其周边闽地乡村民众，在北宋中期就已盛行寄库修斋的法事活动，并自发结成“寿生会”之类的互助性社团组织，通常推选数位热心公益的俗家信徒（“清信弟子”）牵头任“劝首”，会众自愿加入，共同出资、互惠合作。

第二，这种具有宗教色彩的“寿生会”在当地比较普遍，施仁永参与并任“劝首”的是“寿生第三会”亦即第三个分会，当系为筹备和推动普光院进行第三次寄库寿生斋会而由信众临时组建的，待斋会结束后其使命即宣告终结，遂自动解散。这个“寿生会”由僧俗共同参与和倡导，乃系以当地普光院的信众为核心自发成立的，故称作“普光院众结寿生第三会”。在本次斋会中有“都功德缘僧善威”和“住持监院兼道场转经僧宥宁”参与其间、主导兹事，文末具名落款中有“施处让、傅奕、施从政、施诸、施仁永、杨巨山”等“劝首弟子”，应该就是“寿生第三会”会众中的骨干分子和重要捐资者。筹建“寿生会”的目的，是为了结成互助共同体，进行人力、物力及经费等方面的配合和筹集，协助寺院和会众完成烧赛冥司寿生钱的法事活动。功德主施仁永正是值斋会期间，“舍料钱”“回饭供僧”，请僧转经、焚纳纸钱，完成预修法事，故疏文中言“今遇众结寿生第三会”云云。据此推断，牒文中提到的施处让、傅奕、施从政、施诸、杨巨山等人也应该在斋会期间进行各自的寄库法事，亦当持有普光院签发的同类牒文。

第三，牒文谈到寄库斋会的一项重要内容是“请僧转《寿生经》十卷”，可见当时已有《寿生经》，且在寄库法事中施用。但如此大部头的《寿生经》，与今存世的佛、道《寿生经》（《受生经》）1卷本均不相符合。前引南宋王日休“予遍览藏经，即无阴府寄库之说奉劝世人”以及志磐“今人好营预修寄库者，当以《往生经》为据”等言论，均说明南宋时正统佛教人士仍未见到有《寿生经》的存在，故援引与之主旨接近的《往生经》作为文献依据。推究其因，或许是由

于北宋 10 卷本《寿生经》流布未广，影响有限，未被上述人士看到，抑或《佛说寿生经》出世后始终在民间社会流传，长期未获主流缙衣的认可（直到明末清初才入藏，见《嘉兴大藏经》本《诸经日诵集要》卷中《佛说寿生经》）。不过，我颇怀疑《寿生经》卷数的真实性。依照常理，预修寄库理论并不玄奥，不太可能敷演出 10 卷之巨。而且《寿生经》是直接施用于仪轨实践的应用类经书，预修寄库乃属小型法事，转诵 10 卷本恐无必要。因此，我们推测“《寿生经》十卷”不排除是“《寿生经》一卷”或“《寿生经》十遍”之讹误。

第四，有关《寿生经》的内容，牒文没有明确谈到，但从只言词组中却可洞悉出经文的些许情况。牒文曰：“以□永是上元甲午生，现今行年四十岁。案经云，前世少欠冥司寿生钱□六万贯。”文中所言“案经云”中的“经”当系指《寿生经》。功德主施仁永是甲午年生人，根据《寿生经》的说法，当初投胎时欠下冥司寿生钱十六万贯，因此需要做寄库法事来填还。牒文又云：“（施仁永）今赍□色银钱□□四万贯，还足烧送，纳在第九库内，许曹官收顷讫。”根据上述两段文字可知，当地普光院僧人演行寄库法事的文献依据《寿生经》所载的说法是：甲午生人，欠寿生钱十六万贯，属第九库许曹官收付。依据功德主的生年干支来推算所欠寿生钱数、归属某库及库官姓氏，是佛道二教共有的传统。今明版《正统道藏》收录的《灵宝天尊说禄库受生经》《太上老君说五斗金章受生经》，佛教《嘉兴藏》和《卍续藏经》收录的《佛说寿生经》，以及近年公布的俄罗斯藏黑水城文献中的金代抄本《佛说寿生经》均有类似说法。尽管佛道皆以“十二属相”为判别寿生钱数及库曹归属之依据，但二者也存有差异：佛教寄库是以六十甲子为时间单位的，凡计有六十位库曹，道教寄库则以十二地支为周期，计有十二位库官。牒文中虽然未明确谈及采用何种方式，但从其所言施仁永“上元甲午生”文句来看，应该是六十甲子纪年。因为“上元甲午”的时间表述乃系中国古人“三元九运”观念的体现，亦即分上、中、下三元，一元计有 60 年（甲子到癸亥），三元共计 180 年，20 年为一运，三运合计为一元。施仁永“上元甲午生”是说，其出生于“上元”60 年中的甲午年，显然是以六十甲子为纪年单位的，比较契合佛教之传统。但查验《佛说寿生经》（黑水城本、入藏本）皆云“甲午，欠钱四万贯，看经十

三卷^④，纳第二十一库，曹官姓牛”^⑤。也就是说，甲午年出生的人，所欠冥司寿生钱共计四万贯，需转诵《金刚经》13 卷（或云 14 卷），还纳库钱由第二十一库牛曹官收付。显然，这种说法与牒文所述差异较大。道教《灵宝天尊说禄库受生经》则云“午生人，欠钱二十六万贯，属第七库，曹官姓许”^⑥，却与牒文有几分相似处，亦即曹官均姓许。至于所欠钱数（一云“二十六万”，一云“十六万”）及归属某库（一云“第七库”，一云“第九库”），二者虽然不同，却亦较接近，不似与前引《佛说寿生经》差异悬殊。据此可知，北宋普光院寄库斋会中使用的“《寿生经》十卷”本，恐怕与后世所见《佛说寿生经》不能完全等同。这也说明，基于寄库信仰而产生的《寿生经》（《受生经》）在其初创时期，不仅存在佛教系统和道教系统的分别，而且在两大系统内部也同时并存几种不同的版本或传本行诸于世。其实，佛、道二教《寿生经》之间也并非泾渭分明，而是彼此交融、相互影响，抑或二者有共同的理论来源。

第五，牒文交待施仁永焚寄纸钱的数目时说“今赍□色银钱□□四万贯”，数字虽有残缺，但肯定远多于“十六万贯”。这些钱中一部分用以偿还“前世少欠冥司寿生钱□六万贯”，剩余部分则预寄冥司第九库暂由许曹官收领，待功德主往生冥界执牒勘合无误后领取，亦即牒文中所言“还足烧送，纳在第九库内，许曹官收顷讫。但仁永他时异日，执此合封文牒，诣库照证者”。值得注意的是，牒文中还特别提到“铜钱十文充经脚”，亦即备有十文铜钱给冥界中负责传递文书和搬运库钱的差役鬼吏作为赏钱（跑腿费）。这一做法在佛道二教《寿生经》中未曾见到，不排除是源自民间信仰的熏染，藉此反映出《寿生经》的创作不仅受益于佛道二教的推动，而且受到民间宗教、社会风俗等因素的渗透和影响。

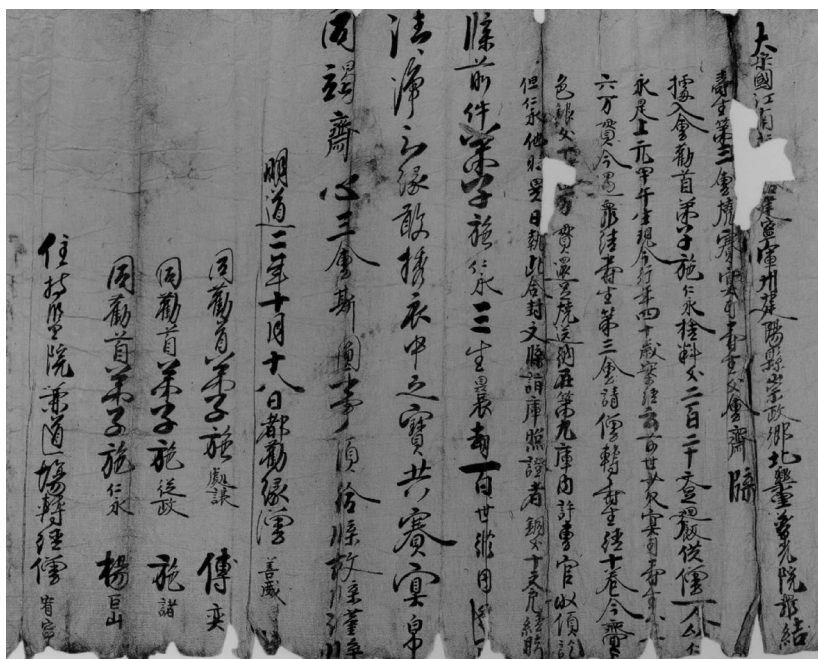
第六，这是目前发现的最早的寄库牒文实物。前引《夷坚志》“鄂渚王媪”条中谈到“（王媪）素不识字，每令鬻仆李大代书押疏文”，可知烧寄冥财时备有专用疏文，且要求功德主在上面“书押”。这份签押疏文是王媪在阴府中追讨所寄冥财的唯一凭证。有关寄库疏文的内容及格式，此前无从得知。现在借助北宋明道二年施仁永纳寿生钱斋会牒文，我们可知当包含如下几项内容：（1）交待功德主的籍贯、年龄等个人信息。本份牒文中除了详细介绍施仁永的居住地外，还谈到其生于“上元甲午”（亦即太宗淳化

五年，994 年），已年满 40 岁（虚算）。又据“北宋皇佑五年施仁永预修生七事牒文”（共五纸）可知，时年 60 岁的施仁永于当年十一月二十日为自己举行了一场预修生七斋会。我们是否可以据此推测：当地民众中流行一种约定俗成的规矩或传统：年届不惑要举办一场预修寄库斋会，年逾花甲则需举办预修生七法事。(2) 清楚标注还纳寿生钱的金额及领受库钱的曹官姓氏，这是寄库疏文的核心内容。本份牒文的前半部分着重介绍施仁永发愿施舍料钱 220 文，请僧作烧赛斋会，以向冥司缴纳寿生钱，并已由冥司第九库许曹官收领讫。待斋主（施仁永）死后可持此份阳牒（寄库文牒通常一式两份，骑缝签押或合盖印章，故又称作“寄库钱合同文牒”。待仪式结束后，阴牒随同受生寄库钱一并焚化，意即交付阴府曹官收领；阳牒则由斋主保存，俟其寿终后随葬或焚化），到冥司第九库许曹官处勘合无

误后领取库财，亦即牒文所言“执此合对文牒，诣库照证”。这也与前引《鬼董》杭州杨姬寄库故事中掌管冥库的判官“取十二支之肖似为姓”的说法，遥相呼应。(3) 详细列出与事者名单，包括演法者、功德主、参与者及见证人等均逐一胪列清楚。本份疏文中的后半部分均属此类性质，如“都劝缘僧善威”既是寺院中负责募化施舍事务的僧人，也是“寿生会”的总负责人；“施处让、傅奕、施从政、施诸、杨巨山”等人既是“寿生第三会”的会众及“劝首”，也是本场斋会的参与者、协助人，“施仁永”则是本次斋会的功德主；牒文末行普光院“住持监院兼道场转经僧宥宁”是本场斋会的演法者，负责讽诵《寿生经》10 卷，亦系寄库圆满完成的见证人，藉此表明法事地点就设在施仁永所居住北乐里的普光院。



图版 2 北宋福建阳县施仁永佛教法事文书一宗



图版 3 北宋明道二年普光院众结寿生第三会烧赛冥司寿生钱会斋牒^⑥

表 北宋明道二年普光院众结寿生第三会烧赛冥司寿生钱会斋牒

大宋國江南福建路建寧軍州建陽縣崇政鄉北樂里普光院眾結
 壽生第三會燒賽冥司壽生錢會齋牒

據入會勸首弟子施仁永，捨料錢二百二十文足，迴飯供僧一人。以仁
 永是上元甲午生，現今行年四十歲。案經云，前世少欠冥司壽生錢十
 六萬貫。今遇眾結壽生第三會，請僧轉《壽生經》十卷。今齋五
 色銀錢□□四萬貫，還足燒送，納在第九庫內，許曹官收頃訖。
 但仁永他時異日，執此合封文牒，詣庫照證者。銅錢十文充經腳。
 牒前件弟子施仁永，三生曩劫，百世修因。還□
 法淨之緣，敢揆衣中之寶，共賽冥帛。
 同竭齋心，三會斯圓，事須給牒，故牒。謹牒。

明道二年十月十八日都勸緣僧 善威 牒

同勸首弟子 施處讓 傅奕

四、结 论

综上所述，我们认为寄库风俗的产生，不会早于北宋初期。在佛道二教寄库信仰的起源问题上，有学者认为是道教影响了佛教，也有人认为是道教抄袭了佛教，争论不休，人云亦云，少有追根究底者。其实，我们不妨跳出以往的思维定势，换个角度思考：佛道的寄库信仰或许有共同的思想源头，亦即在民间宗教、巫觋传统、乡间俚俗等多种因素的共同刺激和推动下，二教顺应时代潮流和信众需求而及时做出的调整和改变。若就这一点来看，寄库更像是一种民间习俗，而非纯粹的宗教仪式。或者说，经过宗教化改造后的释玄寄库信仰，仍难以冲淡其先天固有的社会民俗之底色。因此，正统佛教内部始终存在有对寄库信仰及《佛说寿生经》予以排斥和批判的声音。相对而言，道教对寄库的态度相对温和，虽然也指出“寄库寿生之钱，后世添入也”，但并未持反对之态度，反而因势利导地造作出至少两部具有浓郁道教色彩的《受生经》（即《正统道藏》收录的《灵宝天尊说禄库受生经》《太上老

君说五斗金章受生经》），并编创出与经典相配合的寄库醮仪（即《灵宝领教济度金书》卷173《科仪立成品（预修黄箓斋用）》收录的《天曹寄库醮仪》）。不过，就宋至清代文人笔记小说中涉及的寄库事例而言，故事主人公大多是受到佛教的影响，可见在士庶社会中佛教寄库的影响应远大于道教。宗教化的寄库信仰及其仪式活动，继承和发展了民间丧葬礼俗文化，并与生活习惯结合遂相沿成俗，进而吸引更多民众参与其事且附会各种神异之说，使之愈演愈烈，至今仍昌盛不衰。

（责任编辑：心愚）

* 本文系国家社会科学基金一般项目“台湾南部地区灵宝道派拔度科仪研究”（批准号：17BZJ038）的阶段成果；本成果受到中国人民大学2019年度“中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资金”支持。

① 关于中国古代纸钱的研究情况，中国台湾学者黄清连、施晶琳等已做过简要综述，兹不赘言。（详见黄清连著：《享鬼与祀神：纸钱和唐人的信仰》，蒲慕州编：《鬼魅神魔——中国通俗文化侧写》，台北：麦田出版社，2005年，第175—220页；施晶琳著：《台湾的金银纸钱：以台南市为

- 考察中心》，台北：兰台出版社，2008年）此外，近年来的一些新出论述也值得重视。（详见陆锡兴：《元明以来纸钱的研究》，《南方文物》2008年第1期，第81—86页；周海琴著：《福建纸钱研究》，福建师范大学2009年硕士论文；华海燕：《祭祀与祈福——冥币在中国传统节日里的应用》，《宝鸡文理学院学报》2011年第1期，第60—62页转第66页；余欣：《冥币新考：以新疆吐鲁番考古资料为中心》，《世界宗教研究》2012年第1期，第172—181页；夏金华：《纸钱源流考》，《史林》2013年第1期，第69—76页；顾春军：《“纸钱”流变考论》，《文化遗产》2015年第3期，第77—90页）
- ②③ [清] 翟灏撰：《通俗编（附直语补证）》卷20，北京：商务印书馆，1958年，第458、458页。
- ④ [宋] 叶隆礼撰，李西宁点校：《契丹国志》卷27，刘晓东等点校：《二十五别史》，济南：齐鲁书社，2000年，第21册第193页；[宋] 叶隆礼撰，贾敬颜、林荣贵点校：《契丹国志》卷27，上海：上海古籍出版社，1985年，第253页。
- ⑤ 《说文解字·广部》训曰：“庠，兵车藏也。”段玉裁注曰：“此庠之本义也。引伸之，凡贮物舍皆曰庠。”（[东汉] 许慎撰，[清] 段玉裁注：《说文解字注》九篇下，杭州：浙江古籍出版社，1998年，第443页）
- ⑥ [北宋] 王禹偁撰：《小畜外集》卷8，张元济等编：《四部丛刊初编》，上海：商务印书馆，1936年，第808册第12页。
- ⑦ 刘长东：《论掠剩神信仰的起源》，《四川大学学报》2006年第1期，第77页。
- ⑧ 韦兵：《俄藏黑水城文献〈佛说寿生经〉录文——兼论十一—十四世纪的寿生会与寿生寄庠信仰》，《西夏学》2010年第1期，第94页。
- ⑨⑩ [南宋] 洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》支甲卷8，北京：中华书局，1981年，第2册第775、775页。
- ⑪ [南宋] 沈氏撰：《鬼董》卷4，《续修四库全书》编纂委员会编：《续修四库全书》，上海：上海古籍出版社，2002年，第1266册第396页。清代俞樾撰《茶香室丛钞》卷16“十殿阎王”条亦摘录此则故事。（详见[清] 俞樾撰，贞凡、顾馨、徐敏霞点校：《茶香室丛钞》卷16，北京：中华书局，1995年，第350页）
- ⑫ 郭若愚著：《古代吉祥钱图像赏析》，上海：上海教育出版社，1998年，第52—53页。
- ⑬ 郑轶伟主编：《中国花钱图典》，上海：上海文化出版社，2004年，第394页。
- ⑭ 潘懿、徐蕾：《纳庠钱说》，《中华文化画报》2011年第9期，第77页。
- ⑮ 有关王珣的事迹，新旧《唐书》皆有记载。（详见[后晋] 刘昫等撰：《旧唐书》卷130《王珣传》，北京：中华书局，1975年，第11册第3617—3618页；[宋] 欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷109，北京：中华书局，1974年，第13册第4107—4109页）
- ⑯ [日] 圆仁撰，顾承甫、何泉达点校：《入唐求法巡礼行记》卷1，上海：上海古籍出版社，1986年，第24页。
- ⑰ [五代] 孙光宪撰，贾二强点校：《北梦琐言》卷12，北京：中华书局，2002年，第261页。
- ⑱ 萧登福：《由道佛两教〈受生经〉看民间纸钱寄庠思想》，（台北）《宗教哲学》第3卷第1期，1997年1月，第96页。
- ⑲ [唐] 杜光庭撰：《道教灵验记》卷15，《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年，第10册第852页。此外，《云笈七籤》卷121《道教灵验记》“张郃妻陪钱纳天曹库验”条亦收录了前二则故事，第三则未见著录。（[宋] 张君房编：《云笈七籤》卷121，北京：中华书局，2003年，第5册第2667—2668页）
- ⑳ [唐] 杜光庭编：《洞天福地岳渎名山记》，《道藏》第11册第60页。
- ㉑ [宋末元初] 林灵真编辑：《灵宝领教济度金书》卷320，《道藏》第8册第823页。
- ㉒ [南宋] 志磐撰：《佛祖统纪》卷33，[日] 高楠顺次郎编辑：《大正新修大藏经》，东京：大正新修大藏经刊行会，1972年，第49册第321页。
- ㉓ 志磐自理宗宝佑六年（1258）着手写作《佛祖统纪》，历时10年，到度宗咸淳五年（1269）八月撰写完成，又经校正后，于咸淳七年（1271）刊行于世。
- ㉔ 《往生经》全称《佛说灌顶随愿往生十方净土经》《佛说随愿往生经》，原题东晋天竺三藏帛尸梨蜜多罗译，实为中土托名撰述的伪经。经文收录于《佛说灌顶经》卷11《佛说灌顶随愿往生十方净土经》，[日] 高楠顺次郎编辑：《大正新修大藏经》第21册第528—532页。
- ㉕ [南宋] 吴自牧撰：《梦粱录》卷19，孟元老等著：《东京梦华录（外四种）》，上海：古典文学出版社，1957年，第300页；闾海娟校注：《梦粱录新校注》卷19，成都：巴蜀书社，2015年，第339页。
- ㉖㉗ [宋] 孟元老等著：《东京梦华录（外四种）》“出版说明”，上海：古典文学出版社，1957年，第1、5页。
- ㉘ [元] 方回撰：《桐江续集》卷21，[清] 永瑢、纪昀等纂修：《景印文渊阁四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1986年，第1193册第486页。
- ㉙ [南宋] 王日休撰：《龙舒增广净土文》卷4，[日] 高楠顺次郎编辑：《大正新修大藏经》第47册第265页。
- ㉚ [南宋] 宗鉴集：《释门正统》卷4，藏经书院编辑：《卍续藏经》，台北：新文丰出版股份有限公司，1993年，第130册第808页。
- ㉛ [明] 株宏撰：《正讹集》，《莲池大师全集（云栖法汇）》，台北：佛陀教育基金会据清代刻本《云栖法汇》影印出版，第7册第4084—4085页。
- ㉜ 方广镛教授的鉴定意见书《跋北宋佛教法事文书》中误作“明道三年”。查验图版照片，当系“明道二年”。
- ㉝ 方广镛：《跋北宋佛教法事文书》，《上海国际商品拍卖有限公司2007秋季艺术品拍卖会·古籍善本专场》图录内插活页，又载《北京德宝国际拍卖有限公司2011年春季拍卖会·古籍文献专场》图录，第84—85页。
- ㉞ 入藏本《佛说寿生经》则云“看经一十四卷”。
- ㉟ 侯冲：《佛说受生经》，《藏外佛教文献》2010年第1期，第119、131页。
- ㊱ 《灵宝天尊说禄库受生经》，《道藏》第5册第915页。
- ㊲ 上述内容系笔者据图版释出，部分释文承蒙熊长云博士提示告知，谨表感谢。