

敦煌學

第三十二輯

- 汪 娟 霞浦文書《摩尼光佛》科冊的儀文復原
馬小鶴
- 周西波 白澤信仰及其形像轉變之考察
- 林仁昱 敦煌本〈大乘淨土讚〉抄錄狀況與運用探究
- 林雪鈴 敦煌講唱文辭〈秋吟一本〉之文學意象與說服敘事
- 洪藝芳 敦煌收養文書的內容及其文化內涵
- 張家豪 敦煌佛傳文學之特色析論
- 梁麗玲 敦煌「小兒夜啼方」中的咒語流變
- 黃青萍 關於北宗禪的研究——五方便門寫本及其禪法
- 楊明璋 文人入聖域
——白居易及其詩文的神聖化想像與中、日寺院
- 劉惠萍 敦煌寫本所見「孫元覺」故事考
——兼論中國「棄老」故事的來源與類型
- 蔡忠霖 從便捷視角審視俗字的書寫心理
- 簡佩琦 敦煌披帽地藏之文本與圖像
- 釋大參 《光世音經》在中原與敦煌的傳播

南華大學敦煌學研究中心

2016年8月

封面題字 臺靜農先生

創刊人 潘重規先生

編輯委員	王三慶	朱鳳玉	李玉珉
	柴劍虹	高田時雄	陳懷宇
	榮新江	鄭炳林	鄭阿財

主 編 鄭阿財 汪 娟

《敦煌學》稿約

- 一、本刊為敦煌學專業之刊物，園地公開，歡迎海內外學者賜稿。
- 二、來稿以未曾發表之中文稿為限。所有稿件經審查通過後始予刊登。
- 三、論著稿件以二萬字為原則；書評稿以六千字為度。特約稿件不在此限。請儘量提供與 Microsoft Word 相容之完稿磁片或電子檔。
- 四、來稿請標明中、英文篇名，並附個人簡歷(含工作單位、職稱)及通訊資料。
- 五、來稿一經刊登，即致贈作者該刊物一冊及電子檔一份。
- 六、如需《敦煌學》論文撰寫格式或投稿，請逕寄：621 嘉義縣民雄鄉中正大學郵局 56 號信箱。或寄電子郵件至：nhdh5770@gmail.com

目次

霞浦文書《摩尼光佛》科冊的儀文復原-----	汪娟、馬小鶴	1
白澤信仰及其形像轉變之考察-----	周西波	45
敦煌本〈大乘淨土讚〉抄錄狀況與運用探究-----	林仁昱	59
敦煌講唱文辭〈秋吟一本〉之文學意象與說服敘事-----	林雪鈴	85
敦煌收養文書的內容及其文化內涵-----	洪藝芳	103
敦煌佛傳文學之特色析論-----	張家豪	137
敦煌「小兒夜啼方」中的咒語流變-----	梁麗玲	155
關於北宗禪的研究——五方便門寫本及其禪法-----	黃青萍	171
文人入聖域——白居易及其詩文的神聖化想像與中、日寺院---	楊明璋	197
敦煌寫本所見「孫元覺」故事考 ——兼論中國「棄老」故事的來源與類型-----	劉惠萍	215
從便捷視角審視俗字的書寫心理-----	蔡忠霖	237
敦煌披帽地藏之文本與圖像-----	簡佩琦	261
《光世音經》在中原與敦煌的傳播-----	釋大參	299

Table of Contents

Restored Text of Xiapu Manuscript <i>Mani the Buddha of Light</i> ----- -----Wang Chuan and Ma Xiaohe	---- 1
The Baize Cult and Its Changing Images-----Chou Hsipo	---- 45
A Study on Miscellaneous Copies and Applications of "The Eulogy of Mahayana Pure Land" in Dunhuang Manuscripts-----Lin Jenyu	---- 59
A Study on the Literary Images and Narrative Persuasion in Dunhuang Telling and Singing Literature "Qiu Yin Yi Ben" -----Lin Xueling	---- 85
The Content and Cultural Implications of the Dunhuang Manuscripts on Adoption ----- Hung Ifang	----103
An Analysis and Discussion on the Features of the Buddha's Biographies in Dunhuang Literature ----- Chang Chiahao	----137
The Transformation of the Spells in the Dunhuang Manuscript "Method for Healing the Night Crying of Children"----- Liang Liling	----155
A Study on the Northern School Chan: The Manuscripts of Five Skillful Means and its Dharma Method ----- Huang Chingping	----171
Literati entering the Sacred Realm: the Sacred Imagination in Bai Juyi's Writings and the Chinese and Japanese Temples-----Yang Mingchang	----197
The research of "Sun Yuan jue" story in Dunhuang Manuscripts: Also on the source and classifications of China "abandon the old" stories----- ----- Liu Huiping	----215
An Examination on the Writing Psychology of the Vulgar Characters: A Convenient Perspective ----- Tsai Chunglin	----237
The Texts and Images of Hooded Ksitigarbha in Dunhuang----- -----Chien Peichi	----261
The Spread of the <i>Guangshiyin Scripture</i> in the Central Plain and Dunhuang ----- Shi Dacan	----299

敦煌寫本所見「孫元覺」故事考

——兼論中國「棄老」故事的來源與類型**

劉惠萍*

一、前言

在敦煌本句道興《搜神記》中記有一則「孫元覺」的故事：

《史記》曰：孫元覺者，陳留人也。年始十五，心愛孝順。其父不孝，元覺祖父年老，病瘦漸弱，其父憎嫌，遂縛筐輿棄深山。元覺悲泣諫父。父曰：「阿翁年老，雖有人狀，昏耄如此，老而不死，化成狐魅。」遂即輿父棄之深山。元覺悲啼大哭，隨祖父俱去於深山，苦諫其父，父不從。元覺於是仰天大哭，又將輿歸來。父謂覺曰：「此凶物，更將何用？」覺曰：「此是成熟之物，後若送父，更不別造。」父得此語，甚大驚愕：「汝是吾子，何得棄我。」元覺曰：「父之化子，如水之下流，既承父訓，豈敢違之。」父便得感悟，遂即卻將祖父歸來，精勤孝養，倍於常日。孔子歎曰：「孝子不違其親，此之為也。」¹

相關記載講述的是有個叫「孫元覺」的少年，因目睹父親嫌棄祖父年高，而用竹輿推至山野欲棄之，勸阻未果，遂將竹輿撿回，並告訴其父，將來也會以此物用於父身，這樣的告誡使父親愧懼感悟，終將祖父接回家中奉養的事跡。

過去，由於在今可知見的傳世文獻中皆未曾見「孫元覺」的相關記載，因此，先賢研究者在討論此一故事的源頭時，多認為中國的這類故事是自佛經改寫而來

** 本文為個人執行國科會專題研究計畫「圖像證／徵史：漢畫像所見歷史人物傳說故事之研究」（計畫編號：NSC 100-2410-H-259-048-MY3）之部分成果。初稿曾以〈從「棄老」到「敬老」？——關於中國「棄老」故事的來源與分類商榷〉為題，於「2016 民俗與文學海峽兩岸學術研討會」（南華大學文學系主辦，2016年5月13-14日）宣讀。

* 東華大學中國語文學系教授。

¹ 王三慶主編《敦煌類書》，高雄：麗文文化事業股份有限公司，1993年，頁1233-1234。

的。其中，如敦煌學研究者項楚在〈敦煌本句道興《搜神記》本事考〉一文中討論「孫元覺」條時認為：此一記載可能出自《太平御覽》卷五一九所引《孝子傳》的「原穀」事蹟，他說：

……此顯然就是句《記》此條所本，但改「原穀」為「孫元覺」耳。竊謂中土此類故事，又是自佛經改寫者。²

按《太平御覽》卷五一九所引《孝子傳》的「原穀」記載：

原穀者，不知何許人。祖年老，父母厭棄之，意欲棄之。原穀年十五，涕泣苦諫。父母不從，乃作輿異棄之。穀乃隨，收輿歸。父謂之曰：「爾焉用此凶具？」穀云：「後父老不能更作得，是以取之耳。」父感悟愧懼，乃載祖歸侍養。克己自責，更成純孝。穀為孝孫。³

項先生並將敦煌本句道興《搜神記》中的「孫元覺」故事，與《雜寶藏經》中的〈波羅奈國弟微諫兄遂徹承相勸王教化天下緣〉內容加以比較。按《雜寶藏經》卷二〈波羅奈國弟微諫兄遂徹承相勸王教化天下緣〉云：

昔者世尊語諸比丘：當知往昔波羅奈國有不善法流行於世，父年六十，與著數屨，使守門戶。爾時有兄弟二人，兄語弟曰：「汝與父數屨，使令守門。」屋中唯一數屨。小弟便截半與父，而白父言：「大兄與父，非我所與，大兄教父使守門。」兄語弟言：「何不盡與數屨，截半與之？」弟答言：「適有一數屨，不截半與，後更何處得？」兄問言：「更欲與誰？」弟言：「豈可得不留與兄耶？」兄言：「何以與我？」弟言：「汝當年老，汝子亦當安汝置於門中。」兄聞此語，驚愕曰：「我亦當如是耶？」弟言：「誰當代兄？」便語兄言：「如此惡法，宜共除舍。」兄弟相將共至輔相所，以此言論向輔相說輔相答言：「實爾，我等亦共有老。」輔相啟王，王可此語，宣令國界，孝養父母，斷先非法，不聽更爾。⁴

由於孫元覺的故事和《雜寶藏經》的〈波羅奈國弟微諫兄遂徹承相勸王教化天下緣〉，都是藉著一件給老人用的舊物來勸諫父、兄，因此，項先生從故事的

² 項楚〈敦煌本句道興《搜神記》本事考〉，《敦煌學輯刊》1990年第2期，頁54-55。

³ 宋·李昉等奉敕編《太平御覽》卷519「宗親部九·孫」，見《四部叢刊三編》，臺北：臺灣商務印書館，1975年，頁2489-1。

⁴ 元魏·西域三藏吉迦夜、曇曜譯《雜寶藏經》卷2，見《大正新脩大藏經》第四冊No. 203，臺北縣：中華佛教文化館影印大藏經委員會，1957年，頁456。

情節相近似，得出這樣的推論：

可知原穀或孫元覺諫父之語，與佛經弟諫兄語，同一機杼。其改與敷屢守門為昇棄山中者，是因為中土並無與敷屢守門之俗。⁵

另如青年學者梁麗玲在其《《雜寶藏經》及其故事研究》一書中曾針對《雜寶藏經》中的「棄老」故事作了極詳盡的溯源與梳理，並將之與中國的同類型故事作對比。她以為：

.....雖兩則故事的主角不同，一為孫元覺；一為原谷，但情節的發展大體上是一致的。在本經第十六則〈波羅奈國弟諫兄遂徹承相勸王教化天下緣〉也以指責這種「棄老」的不當惡俗，.....將這三則故事做比較，弟（或子）針對兄（或父）的不孝，「以其人之道，反治其人之身」，說明一個共同的道理，即每一個人都有衰老需要人贍養的時候，弟弟（子）以自己的智慧，救出了遭受厄運的父親（爺爺），改革此棄老的惡俗。只是所借用的物件不同，本經以「與著敷具，使守門戶」，其他兩則故事為「作與昇棄之深山」。這兩則故事很可能是根據《雜寶藏經》故事改寫的。⁶

雖然，故事的「同一機杼」、「情節的發展大體上是一致的」，極有可能存在著繼承關係，然過去相關研究者在考察民間文學作品中存在著「極高的相似性」現象時，亦曾指出「同出一源」、「相互交流影響」及「平行類同，不謀而合」這三種成因。⁷而日人伊藤清司在總結上一個半世紀的民間文學科學研究時，也曾指出「繼承論」、「移動論（傳播論）」、「多元的發生論」三種主導學說存在的合理性。⁸就世界範圍內的民間文學作品來說，藉由各種途徑的傳播，固然是造成許多民間文學「驚人地相似」的原因之一。但這種「相似性」並不能證明這些故事文本間一定存在相互之間的影响關係。因為，各國的民間文學也必然地存在著並沒有影响關係、但卻很相似或者完全雷同的現象。鄭振鐸在〈民間故事的巧合與轉變〉一文裡曾以為民間故事的巧合是「人類於同一文化發展階段之中，

⁵ 項楚〈敦煌本句道興《搜神記》本事考〉，頁 54-55。

⁶ 梁麗玲《《雜寶藏經》及其故事研究》，臺北：法鼓文化，1998 年，頁 474-475。

⁷ 劉守華《故事學綱要》第七章〈民間故事的類同與變異〉，武漢：華中師範大學出版社，1988 年，頁 156-175。

⁸ 〔日〕伊藤清司著；王汝瀾、夏繼宇譯〈《故事、傳說的源流—東亞的比較故事、傳說學》代序〉，《民間文學論壇》1992 年第 2 期，頁 76-80。

每能發生出同一的神話與傳說，正如他們之能產出同一的石斧石刀一般。」⁹

而「棄老」的行為，在物質極其匱乏、生活極其艱難的早期人類社會或某些特殊時期，有時可能也是一種無奈的選擇。因此，像「孫元覺」或「原穀」這類「棄老」故事，是否就一定需要由如佛經故事的傳入而帶來？中國有沒有可能產生自己本土的「棄老」故事？則是令人好奇的！緣此，本文擬藉敦煌寫本句道興《搜神記》中所保留的「孫元覺」記載，並結合許多近世墓葬出土的圖像材料，論證中國有本土自生「棄老」故事的可能，並分析因民族文化與社會思想之不同，中國的棄老故事與印度棄老故事在情節表現及故事核心思想之差異。

二、中國本土的棄老故事——孝孫原穀

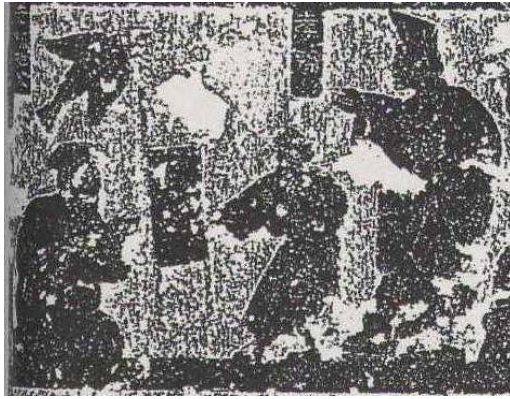
承前可知，關於「孫元覺」的事跡，項楚先生早認為與《太平御覽》卷五一九所引《孝子傳》的「原穀」故事，是同一源頭。然而，或由於「原穀」的故事並不見載於其他今可知見的傳世文獻，加以《太平御覽》為類書，所引《孝子傳》的作者、版本及寫作時代，皆已無法考知，因而令人懷疑相關故事是否已受漢傳佛典故事的影響。

但事實上，關於「原穀」的故事，早在兩漢時期，即已在中國境內廣為流傳。其實，在今山東省嘉祥縣武氏祠堂的孝子圖中，已經有「原穀」故事的畫像了。武氏祠建於東漢桓帝元嘉元年(151)，祠堂內的牆壁及屋頂上多刻畫有如西王母、上古帝王、孝子、列女、刺客……等畫像，並在多處附有榜題文字。而「原穀」的故事出現在武梁祠堂的東壁第三層最左，畫面左側坐著一個老人，上有一飛鳥，榜題為「孝孫祖」，他的面前橫置一長方形的「輿」；最右側則站著一個伸手召喚的男子，榜題為「孝孫父」，可知應為孝孫的父親。而在畫面的中央、輿的右方，則站立一位孩童，作伸手欲去拿取長方形輿狀，並回首看著後方的男子，由其他二則榜題可知，中間所立孩童，應即「孝孫」。(圖 1)¹⁰此外，在東漢樂浪（今朝鮮平安南道、平安北道和黃海北道各一部分）出土彩篋漆畫中，也可見到表現

⁹ 鄭振鐸〈民間故事的巧合與轉變〉，原載《矛盾月刊》1932年1卷2期。此據鄭振鐸《鄭振鐸說俗文學》，上海：上海古籍出版社，2000年，頁318。

¹⁰ 俞偉超主編《中國畫像石全集》（一），濟南市：山東美術出版社，2000年，圖50。

此一故事的形象，並也出現有「孝孫」的榜題（圖2）。¹¹



（圖1）武梁祠東壁畫像



（圖2）古樂浪郡出土彩篋漆畫

雖然，在武梁祠及樂浪出土彩篋漆畫的畫像中，並未書明「孝孫」的姓氏。但非常幸運的是，在一河南開封白沙鎮出土的東漢畫像石上，也發現一刻繪有「孝孫原穀」故事的畫像。該畫像共刻有三個人物，畫像左側有一跪坐在地上的老人，前有榜題「原穀泰父」；中間則有一少年手執長形輿，作回首言語狀，上有榜題「孝孫原穀」；最右為一頭載進賢冠男子，作擺手狀，後有榜題「原穀親父」。（圖3）¹²由於此一畫像的構圖基本與武梁祠東壁的「孝孫」畫像一致，因此，我們可以據此推斷，武梁祠東壁的「孝孫」，應叫做「原穀」，而相關畫像所刻繪的內容即《太平御覽》卷五一九所引《孝子傳》中的「原穀」故事。

而由目前已出土有三塊東漢中晚期、刻繪了「孝孫」或「孝孫原穀」的畫像來看，尤其是在地處邊遠的樂浪地區亦可看到相關故事題材的運用，可知「原穀」的事蹟，在兩漢時期已是大家耳熟能詳的故事。

至於原穀的故事是否有可能改寫自佛經？首先，關於佛教傳入中國的時間，目前尚無定論，一般多認為是緣於東漢明帝夢見「金人」，於是遣使求法。然而關於《雜寶藏經》的成書時代及作者，以及其究為印度原有經典於中土翻譯而成？或印度本無此經，而是在中國結集、翻譯而成？目前並無定論。然據梁·僧佑的《出三藏記集》所記，今本的《雜寶藏經》應是在為北魏孝文帝延興二年（472），

¹¹ 中國美術全集編輯委員會編《中國美術全集I·繪畫編》，北京：人民美術出版社，1986年；朝鮮古蹟研究會編纂《樂浪彩篋冢》，京都：便利堂，昭和9（1934）年；平壤名勝舊蹟保存會編纂《樂浪彩篋塚：遺物聚英》，京都市：便利堂，昭和11（1936）年。

¹² 羅振玉輯《海外貞珉錄》，見《叢書集成·續編·雪堂叢刻》第6函，臺北：藝文印書館，1971年，頁1。

由沙門吉迦夜及曇曜共同譯出。¹³雖然，或亦有研究者根據《三國志·魏書》卷二十〈鄴哀王沖傳〉中所記載的「曹沖秤象」故事，¹⁴實源自《雜寶藏經》卷一的〈棄老國緣〉，而推測《雜寶藏經》中的部分故事，可能早在後漢至魏晉時即已經由口述，輾轉流傳到了中國。¹⁵但關於「曹沖秤象」的故事是否真引自《雜寶藏經》卷一的〈棄老國緣〉？學界多有爭議。雖然，早在有清一代，何焯即已指出：孫權在建安十五年（210）才派步騭出任交州刺史，士燮兄弟（按：東漢末年和三國初期割據交州的一位軍閥）等人奉承東吳，只有在此之後才能獲得亞洲象，但曹沖早已在建安十三年（208）之前死去，所以曹沖秤象之事不真，而置船刻水的稱量方法可能早已有之。後來，陳寅恪更進一步指出，地處中原的曹魏境內無象，所以不得不與孫權進獻之事混為一談，而「稱象」的故事早見於漢譯佛典，如漢譯佛典《雜寶藏經·棄老國緣》中即有：「天神又問：此大白象有幾斤？而群臣共議，無能知者。……大臣問父，父言：置象船上，著大池中，畫水齊船，深淺幾許，即以此船量石著中，水沒齊畫，則知斤兩，即以此智以答天神。」雖然，《雜寶藏經》為北魏時所譯，比西晉初年成書的《三國志》要晚，但《雜寶藏經》中所的很多內容見於漢譯佛經之中，這個「稱象」的故事，可能也是取材於早譯出的佛經，或者是佛經雖然翻譯完成，但書籍已經亡佚，無法考證，又或者是佛經沒有被翻譯，但是故事靠着口述流傳到中國，被附會為曹沖的經歷。¹⁶然據清人吳金華在其《三國志校詁》的考證，其實在《藝文類聚》卷九十五引《江表傳》中即記載了曹沖稱象的故事，而《江表傳》中的「鄧王沖尚幼」，正與《三國志·魏書·鄴哀王沖傳》中的「生五六歲」契合，可知此事發生於建

¹³ 按《出三藏記集》載：「《雜寶藏經》十三卷，《付法藏因緣經》六卷，《方便心論》二卷，右三部，凡二十一卷。宋明帝時，西域三藏吉迦夜，於北國以偽延興二年，共僧正釋曇曜譯出，劉孝標筆受，此三經並未至京都。」見《大正新脩大藏經》第55冊，頁13中。

¹⁴ 按《三國志·魏書》卷二十〈鄴哀王沖傳〉載：「曹沖生五六歲，智意所及，有若成人之智。時孫權曾致巨象，太祖欲知其斤重，訪之群下，咸莫能出其理。沖曰：『置象大船之上，而刻其水痕所至，稱物以載之，則校可知矣。』太祖悅，即施行焉。」此即著名的「曹沖稱象」故事。

¹⁵ 參陳寅恪〈《三國志》曹沖華陀傳與佛教故事〉，見郁龍余編《中印文學關係源流》，長沙：湖南文藝，1987年，頁159-160；而季羨林也認為「曹沖稱象」的故事源自印度佛經《雜寶藏經》，「它也許在後漢時代就從口頭上流傳到中國來了。」詳參季羨林〈印度文學在中國〉，見郁龍余編《中印文學關係源流》，頁117。

¹⁶ 參陳寅恪〈《三國志》曹沖華陀傳與佛教故事〉，見郁龍余編《中印文學關係源流》，長沙：湖南文藝，1987年，頁159-160；而季羨林也認為「曹沖稱象」的故事源自印度佛經《雜寶藏經》，「它也許在後漢時代就從口頭上流傳到中國來了。」詳參季羨林〈印度文學在中國〉，見郁龍余編《中印文學關係源流》，頁117。

安五年至建安六年之間，當時孫權剛開始統治，獻象求好是符合情理的，何焯所認為的巨象一定來自交州、必須是士燮奉承後才可獲得巨象的觀點未必可靠。¹⁷而近人彭華也對「地處中原的曹魏境內無象」之推論提出了質疑，並指出「曹沖稱象」的方法，早在佛經故事傳入中國前，中土早已有之。¹⁸因此，「曹沖稱象」的故事，仍有其本土的源頭。另由包括武梁祠堂畫像、樂浪出土彩篋漆畫及河南開封白沙鎮畫像石等東漢中至晚期墓葬所出土的故事畫像內容皆出現有「孝孫」的榜題，以及武梁祠與河南開封白沙鎮的畫像石中間皆刻有一少年手執長形輿的內容來看，《孝子傳》及敦煌本句道興《搜神記》中的「原穀」或「孫元覺」故事，是「自佛經改寫者」；¹⁹或「是根據《雜寶藏經》故事改寫的」，²⁰可能性並不大，它應是繼承自兩漢時期中國本土的孝子故事。



(圖3) 河南開封白沙鎮出土東漢畫像石

「孝孫原穀」的故事，直至魏晉南北朝時期，仍普遍流傳。如在許多北朝時期的墓葬藝術中，便經常可見到「原穀」故事的圖像，其中，包括現藏於美國明尼蘇達州明尼阿波利斯美術館（The Minneapolis Institute of Art）的北魏元謚石棺

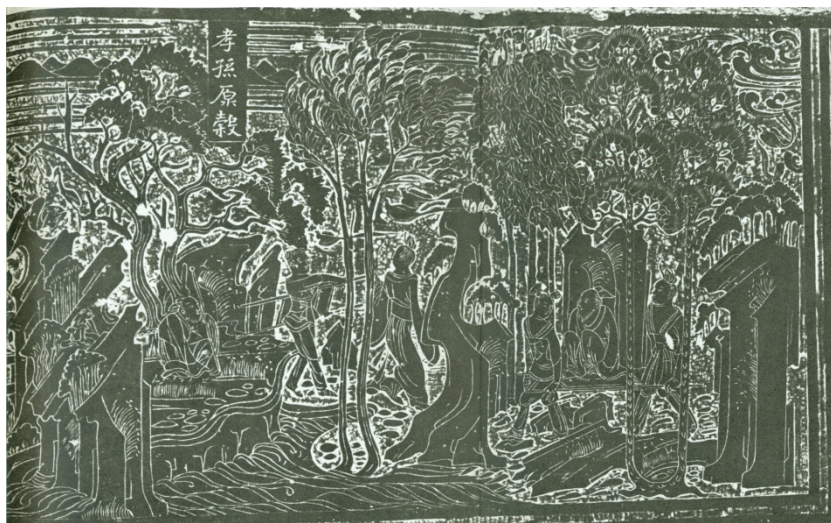
¹⁷ 參清·吳金華《三國志校詁》，南京：江蘇古籍出版社，1990年，頁126。

¹⁸ 近人彭華則以為陳寅恪「地處中原的曹魏境內無象」的論點大有問題，按照歷史地理學的研究表明大致在劉宋之前，長江以北尚有野象棲居，之後才限於江南，三國時期的吳國境內有象且由孫權進獻給曹魏是完全有可能的。彭華還指出曹沖稱象的方法可能在古代早已有之，清人邵晉涵即曾引《符子》中記載了燕昭王命令水官用類似的方法稱量大豬之說，相關內容亦見於《初學記》和《太平御覽》，細節雖不可深究，但也不可輕率否認，因為故事非常符合燕昭王「好神仙」的特點；故事合乎燕昭王時期燕國強大國勢的背景；成書於東周時期的《考工記·輪人》已經反映在當時已經知道運用浮力檢測木材的質量是否均勻，那麼稱象的故事與中國的科技史相吻合；《符子》的作者符朗為東晉人，早於《雜寶藏經》的譯者吉迦夜共曇。綜合來說，「稱象」的故事確實有可能發生於戰國時期的燕國，或者說《符子》的內容有所依照，並非事出無因。彭華〈《華佗傳》《曹沖傳》疏證——關於陳寅恪運用比較方法的一項檢討〉，《史學月刊》2006年第6期，頁82-83。

¹⁹ 項楚〈敦煌本句道興《搜神記》本事考〉，《敦煌學輯刊》1990年第2期，頁54-55。

²⁰ 梁麗玲《〈雜寶藏經〉及其故事研究》，臺北：法鼓文化，1998年，頁474-475。

²¹、美國堪薩斯州納爾遜·阿特肯斯美術館（Nelson-Atkins Museum）所藏北魏石棺²²與北齊石床，以及盧芹齋（C. T. Loo）舊藏北魏石棺床圍屏²³、洛陽古代藝術館藏北魏石棺床²⁴與日本和泉市久保惣紀念美術館的石棺床圍屏²⁵……等，都繪有孝孫「原穀」的故事畫。相關畫像，或有榜題；或雖無榜題說明，但仍可由表現原穀以「竹輿」抬著祖父或父親入山丟棄的場面予以辨識。其中，如美國納爾遜·阿特肯斯美術館（Nelson-Atkins Museum）所藏北魏石棺的畫像，則是以祖父被棄前後的畫面來表現故事的情節與發展：畫面中間以一大樹隔開，右半刻二人以竹輿抬著一瘦骨嶙嶙的老人欲至山中丟棄；左半則刻此一瘦骨嶙嶙的老人被棄於有參天樹木的深山老林中，而持肩輿少年則與後方扭身回首作攔阻狀之人說理的形象。雖然，該畫像已不若漢畫像般將每位人物的身分以榜題一一說明，只於左上方刻有「孝孫原穀」的榜題（圖4），即可令人一目了然。由此可見，「孝孫原穀」的故事，在當時仍是人們極熟悉的故事題材。



（圖4）美國 Nelson-Atkins Museum 藏北魏石棺·孝孫原穀

²¹ 有榜題「孝孫棄父深山中」。圖版參俞偉超主編《中國畫像石全集 8·石刻線畫》，圖 63。

²² 《北魏孝子棺線刻畫》，圖 6。

²³ C. T. Loo, *An exhibition of Chinese archaic jades, arranged for Norton Gallery of Art*, New York: Gallery Press, 1951。

²⁴ 此石有榜題「孝孫父不孝」、「孝孫父輦還家」。圖版參俞偉超主編《中國畫像石全集 8·石刻線畫》，圖 76。

²⁵ 現藏於日本和泉市久保惣紀念美術館，轉引自〔日〕黑田彰《孝子傳の研究》，京都：佛敎大學通信敎育部發行，2001年，頁 206。

三、「孫元覺」與「孝孫原穀」——

兼論原穀故事在東亞的傳播與消寂

然而，也正可由以上這幅美國 Nelson-Atkins Museum 藏北魏石棺的「孝孫原穀」榜題，我們或可作進一步地推論：敦煌本句道興《搜神記》中的「孫元覺」，應是人們將「孝孫」的「孫」字誤解為原穀的姓氏，再加上「原穀」與「元覺」音近，²⁶因此，至晚到了晚唐五代時期，「原穀」遂成了「孫元覺」。²⁷

事實上，正和許多通俗文學作品中的人物一樣，「原穀」之名，也因相關故事的廣泛流傳，而多所變異。尤其，到了唐五代以後，隨著中國北方「二十四孝」系統的確立與流行，²⁸而原穀的故事也收錄在其中，而相關的故事及形象更廣為流傳。其中，如在中國北方山西、河南、北京、遼寧、甘肅等地的遼、金、元墓葬中大量出現的許多彩繪與石雕線刻的二十四孝圖中，便不乏「元覺」故事的形象。以北宋時期為例，包括山西壺關南村宋元祐二年（1087）磚雕墓、洛陽出土北宋畫像石棺、河南洛陽宋崇寧五年（1106）張君墓畫像石棺、滎陽司村宋（1107-1111）壁畫墓、河南洛寧宋政和七年（1117）樂重進畫像石棺、山西壺關下好牢宣和五年（1123）壁畫墓、河南鞏縣西村宣和七年（1125）畫像石棺、河南林縣城關宋（1068-1118）壁畫墓、甘肅會甯宋墓壁畫、甘肅永登連城宋墓、甘肅臨洮出土畫像磚……等。到了遼、金時期，則有如山西稷山馬村金代墓、山西沁縣西林東莊村金代磚雕墓、甘肅清水縣白沙電峽金代磚雕墓、甘肅蘭州中山林金墓、臨夏金墓及清水電峽宋墓磚雕墓……等，皆發現有表現「元覺」故事的

²⁶ 「元」與「原」相通；而「覺」中古音讀作 kək，「谷」則讀作 kuk。

²⁷ 「孫元覺」的說法主要根據近人校錄的《敦煌變文集》等書，惟亦有學者認為《敦煌變文集》的校錄恐有誤，應作「孫元穀」才是。參〔日〕高橋文治〈原穀·元覺考〉，《東洋文化學科年報》10，1995年，頁107。另如郝春文、史睿在《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》一書中對P.5545句道興本《搜神記》的識讀也作「孫元穀」，參郝春文、史睿《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》，北京：科學出版社，2003年，頁8。

²⁸ 「二十四孝」一詞最早出現的時間，現在可以確認的是敦煌出土〈故圓鑿大師二十四孝押座文〉，約當五代末宋初的寫卷。〈二十四孝押座文〉雖名為「二十四孝」，然文中只有提到目連、舜、王祥、郭巨、老萊等孝子的名字。然而，在敦煌藏經洞所發現的寫本中，還有五卷《孝子傳》，然均為殘卷。而後世所傳「二十四孝」中的主要人物，如舜子、姜詩、蔡順、老萊、吳猛、曾參、閔子騫、董永、郭巨、江革、鮑出（山）、王祥、王褒（裒）、趙孝（孝宗）、劉明達、王武子妻、丁蘭、鄒子等孝子，都已在這裡出現。由此可見，大約在晚唐五代時期，「二十四孝」的說法已大致確立，並頗為流行。惟據相關研究者的考證，在郭居敬編撰《二十四孝詩選》以前，中國境內可能流行有數種不同的「二十四孝」系統。

圖像。惟各畫像中的主角「元覺」之名，亦隨著民間刻工藝師的口傳心授，多有變異，如在洛陽出土的北宋畫像石棺中作「元覺」；洛陽北宋張君墓畫像石棺則作「孫悟元覺」；河南洛寧北宋樂重進畫像石棺則變成了「元角」。另如在河南宜陽的北宋畫像石棺中則又成了「袁覺」。「元覺」的故事除了被收入「二十四孝」而成為宋遼金元墓葬藝術常見的題材外，相關的情節內容，還被改編為元雜劇《袁覺拖筴》。²⁹

孝孫「原穀」的故事除了因被納入北方的「二十四孝」系統中，自魏晉以後即被大量運用於許多墓葬裝飾外，在兩漢魏晉至隋唐期間，亦有不少文人士子編寫了多種《孝子傳》，³⁰「原穀」的事蹟，可能也曾被收錄在當時人編纂的各種孝子傳中。惟大多數的孝子傳記於中國已不存，而目前我們僅能於《太平御覽》卷五九一所引《孝子傳》中一窺其梗概。可喜的是，在日本留傳的古文獻中，卻意外地保存有兩種古抄本的《孝子傳》：一種為陽明文庫所收藏的《孝子傳》（以下稱陽明本）；另一種為京都大學附屬圖書館清家文庫藏、船橋家舊藏的《孝子傳》（以下稱船橋本）。據歷來研究者的考證推論，以為這兩種古《孝子傳》的成書，大致在六朝至隋唐期間。³¹正可作為中國中世紀時期孝子故事內容及流傳之補充。

其中，陽明本的《孝子傳》所收錄的「原穀」故事內容如下：

楚人、孝孫原穀者至孝也。其父不孝之甚、乃祖父年老厭患。之使原穀作

²⁹ 《袁覺拖筴》雜劇，題目、正名均失考，朱權《太和正音譜》著錄，列於「古今無名雜劇一百一十本」之下。邵曾祺《元明北雜劇總目考略》，列於「元未明初人作品」。雖無法由相關著錄知此劇本事，然由劇名《袁覺拖筴》來看，「袁覺」即「元覺」；「拖筴」蓋即指拖竹輿之事。應即孝孫原穀故事之演繹。

³⁰ 其中包括晉人陶潛的《孝傳》、蕭廣濟的《孝子傳》、徐廣的《孝子傳》、虞盤佐的《孝子傳》；劉宋王韶之的《孝子傳》、師覺授的《孝子傳》、鄭緝之的《孝子傳》；北燕·申秀《孝友傳》、周景式的《孝子傳》；齊·宗躬的《孝子傳》、王歆《孝子傳》、梁·梁元帝蕭繹《孝德傳》，及未署名作者的《雜孝子傳》等，皆為專以記載歷代孝子孝行的專門傳記。

³¹ 由於船橋本書後有清原枝賢的題記，據考清原枝賢在世年代為西元 1520 至 1590 年，而題記中並書有「天正第八秦正二十五」，可知此一本子抄寫於天正八年（1580）。此外，在該卷的末尾並有補記：「此序雖拾四十五名，此本有三十九名，漏脫譯，以正本可補入焉。」由此可見，此一版本的抄寫時代，還存在著一個流傳的正本，故吉川幸次郎曾認為這個正本是六朝時期的傳本。參〔日〕吉川幸次郎《孝子傳》解說並釋文，京都：京都大學圖書館，1959 年。後來西野貞治主張，船橋本依據的本子是在中唐時修改過的，而陽明本較早，是六朝至隋代之間形成的，船橋本與其屬於同一個系統。參西野貞治《陽明本孝子傳の性格并に清原家本との關係について》，《人文研究》7 卷 6 號，1956 年。〔日〕東野治之及黑田彰則認為船橋本要早於陽明本，應是唐代初年的本子，東野治之甚至將船橋本傳入日本的時間確定在西元前 700 年以前。參東野治之《那須国造碑と律令制—孝子說話の受容につて》，見〔日〕池田温編《日中律令制の諸相》，東京都：東方書店，2002 年。

輦扛祖父送於山中。原穀復將輦還。父大怒曰、何故將此凶物還。答曰、阿父後老復棄之、不能更作也。頑父悔悞、更往山中、迎父率還。朝夕供養、更為孝子。此乃孝孫之禮也。於是閨門孝養、上下無怨也。³²

另，在船橋本的《孝子傳》中則載：

孝孫原穀者楚人也。其父不孝、常厭父之不死。時父作輦入父、與原穀共担、棄置山中還家。原穀走還、輦來載祖父輦。呵嘖云、何故其持來耶。原穀答云、人子老父棄山者也。我父老時、入之將棄。不能更作。爰父思惟之更還、將祖父歸家。還為孝子。惟孝孫原穀之方便也。舉世聞之。善哉原穀、救祖父之命、又救父之二世罪苦。可謂賢人而已。³³

我們或可由以上兩種古本《孝子傳》，更詳細且具體地了解六朝至隋唐時期原穀故事的發展情形。除了以上兩種古本《孝子傳》外，在許多如《今昔物語集》、《普通唱導集》、《沙石集》等日本古代、中世的文學作品中，也都收錄有這個故事。³⁴而藉由這兩種古抄本《孝子傳》中所保留的「原穀」故事內容，除了可作為《太平御覽》所引《孝子傳》，以及敦煌寫本句道興《搜神記》內容的補充外，更可由此窺知「原穀」的故事於中世紀時仍廣為流傳。

除了日本外，在同為東亞文化圈的朝鮮地區也流傳有一高麗本的《孝行錄》，日本京都大學金文京教授認為高麗本《孝行錄》中的「二十四孝」是比郭居敬本的「二十四孝」更早。³⁵其中也收有「元覺警父」的故事：

元覺之父悟，性行不肖。覺祖年老且病，悟厭之，乃命覺輿箆而棄於山中。覺不能止，從至山中，收箆而歸。悟曰：「凶器何用？」對曰：「留以昇父。」

³² 幼学の会編《孝子伝注解》，東京市：汲古書院，平成 15[2003]年，頁 62。

³³ 幼学の会編《孝子伝注解》，頁 62-63。

³⁴ 見《今昔物語集》卷第九「震且且孝養・震且厚谷・謀父止不孝語第卅五」、《沙石集》卷第三（六）「小兒ノ忠言事」。只是在《今昔物語集》中，「原穀」成了「厚谷」而在《沙石集》中則作「元啓」。

³⁵ 日本京都大學金文京教授以近數十年間在中國北方河南、山西發現的宋金元墓葬所見孝子圖作比對，發現高麗本《孝行錄》中的「二十四孝」題材與順序，與宋金元時期華北流行的「二十四孝圖」完全一致，因而推斷《孝行錄》本的「二十四孝」比郭居敬本更早。且他以為：在唐宋時期，可能已有南、北兩個系統的「二十四孝」，而《孝行錄》與河南、山西發現宋金元墓葬的孝子圖屬同一系統，主要流行於中國北方，後來才輸入高麗。同時，由於其中有一些孝子的名稱及內容，與敦煌所出《搜神記》及《孝子傳》相近，因而推論此一系統的「二十四孝」故事，「具有唐代的來源。又盛行於北宋至金元」。參金文京〈高麗本《孝行錄》與「二十四孝」〉，復旦大學韓國研究中心編《韓國研究論叢》第三輯，上海：上海人民出版社，1997年，頁 273-306。

父悟慚，遂迎祖歸。³⁶

在這裡，元覺的父親有了名字，叫「悟」。金文京便以為似是來自於《孝子傳》中的「父感悟」。³⁷

綜上可知，在宋遼金時期，原穀或孫元覺的故事仍普遍流傳。並隨著文化的傳播，流傳至鄰近的日、韓等國，可謂影響深遠。

但孝孫「原穀」的故事，為何到了後來卻不是那麼地為人們所熟知？甚至令近代研究者以為是「改寫自佛經」的故事？這可能與「原穀」的故事到了元代以後，沒有被後世所普遍流傳的「二十四孝」故事系統所採納，而使得其事蹟漸為人們所遺忘有關。

承前可知，自隋唐五代以來，中國的北方可能已形成了一套以歷代二十四位知名孝子孝行為主的「二十四孝」系統，但今日為大家所耳熟能詳的「二十四孝」，實是根據元代人郭居敬的《全相二十四孝詩選》³⁸的內容。³⁹自元代以後，由於這套「二十四孝」已成為宣揚儒家思想及孝道的重要通俗讀物之一，因此，相關的故事流傳頗廣、影響深遠。但據相關研究者將郭居敬所編選的「二十四孝」人選，與宋版的「二十四孝」相比，發現郭居敬共刪除了十位孝子的故事，這十位

³⁶ 《孝行錄》是元代末期的高麗人權溥、權准父子編撰的，現存的《孝行錄》版本是權準的孫子權近在永樂三年（1405）加注後刊行的版本。全書分「前贊二十四章」和「後贊三十八章」兩部分：「孝行前贊」有「二十四孝」圖和贊，就是《孝行錄》的前編「二十四孝」故事；「孝行後贊」則有三十八孝，內容較雜，其中包含有漢文帝、黃香、王裒、吳猛、庾黔婁、朱壽昌等人，擴大了孝子、義女的範圍。由於《孝行錄》中的「二十四孝」故事，與中國北方地區北宋金元墓葬壁飾所見成套「二十四孝」人物故事內容完全吻合，故相關研究者多將其成書下限定為北宋徽宗期間。相關引文據〔日〕黑田彰《孝子傳の研究》，南葵文庫本，京都：思文閣出版，2001年，所附影印自東京大學附屬圖書館藏江戶時代狩谷棧齋抄本，頁446。

³⁷ 金文京〈高麗本《孝行錄》與「二十四孝」〉，頁281。

³⁸ 關於《全相二十四孝詩選》的編集者，世傳有三種說法：一說是元人郭居敬所編錄，按王圻在《續文獻通考卷七十一·節義考·孝子》中說：「郭居敬尤溪人。性至孝，事親，左右承順，得其歡心。嘗撫虞舜而下二十四人孝行之概序而詩之，名二十四孝詩，以訓童蒙。」另有一說以為是其弟郭守正所編，據韓泰華在《無事為福齋隨筆》卷上中寫道：「坊間所刻《二十四孝》，不知所始。後讀《永樂大典》，乃是郭守敬之弟守正集」；第三種說法則是郭居業所撰，按潘守廉在《二十四孝圖說并詩》的〈自序〉中說：「至元朝郭居業始將伊古以來孝行卓著者集24人，名二十四孝，以昭後世。」

³⁹ 據金文京等學者的研究則認為，早在唐宋時期，可能已有南、北兩個系統的「二十四孝」，又由於金與南宋南北對峙的時代長期持續，故使南北文化間產生了巨大的龜裂，也使孝的觀念產生了變化。而郭居敬是南方福建人，他的《二十四孝詩選》形成於贛閩地區，這一地區在宋代已是一個較為獨立的文化圈。故郭居敬在選擇孝子故事時，吸收了文化傳統相近的江西吳猛、黃庭堅等人物。參金文京〈高麗本《孝行錄》與「二十四孝」〉，頁286。董新林〈北宋金元墓葬壁飾所見“二十四孝”故事與高麗《孝行錄》〉，《華夏考古》2009年第2期，頁149。

孝子的故事大致可分為三種類型：其一，是刪除了極端愚蠢的孝行，如：王武子（妻）割骨療親、曹娥泣江尋父、劉明達舍子孝母等；其二，則刪除並非是對父母的孝敬或奉養的孝行，而是屬於兄弟之間的友愛或親屬之間的情義者，如：田真，趙孝宗，魯義姑等；其三，是所謂「孝子」的孝行並不明顯，不具特殊性、典型性者，如：韓伯瑜、原穀的孝行。此外，還有像劉殷為了祖母在冬天吃不到芹菜而大哭這種情節可能與孟宗哭竹生筍的故事情節雷同者，也被刪除。⁴⁰ 另一方面，亦有論者以為：原穀的行為，若從孝順父親的角度來看，他是「不孝」的，雖然他諫止了他的父親除掉祖父，但在郭居敬看來，原穀的孝行不是常規的孝，具有特殊性，所以未選。⁴¹

但無論是何緣故，曾為人們所樂於傳頌的「孝孫原穀」故事，後來因未被收入郭居敬所選的「二十四孝」中，而漸為人們所遺忘。然而，相關的故事內容與情節，卻仍具有一定的影響力。如在中國的四川、北京、吉林、河南、江蘇、廣西、海南、山西、雲南、黑龍江……等地，都有同類型的故事流傳。⁴² 另在日本的「棄老故事」中，也有所謂的「棄老畚型」，柳田國男便認為這類型的故事的原型出自中國《孝子傳》中的「原穀故事」。⁴³

此外，在韓國還流傳有〈高麗葬的由來〉的故事：

從前有棄老的習俗。有一農民其父逢70高齡，他用背架把老父背到山中，留下少許飯菜和背架，立即下山。走了一會兒，他回頭一看，發現一起上山的小兒子很吃力地背著空背架尾隨而來，他心中很納悶便問道：「為啥不扔掉那背架？」小兒子隨口回答：「等你也到了和爺爺差不多的歲數，

⁴⁰ 參趙文坦〈關於郭居敬“二十四孝”的幾個問題〉，《齊魯文化研究》總第七輯，2008年12月，頁48。

⁴¹ 參趙文坦〈關於郭居敬“二十四孝”的幾個問題〉，頁48-49。另如金文京則認為可能與南宋教育更普及，而像「元覺」、「鮑山」這種「誤記原典」的故事，不再能夠被容忍有關。參金文京〈高麗本《孝行錄》與「二十四孝」〉，頁286。

⁴² 參金榮華編《民間故事類型索引（增訂本）》第三冊，臺北：中國口傳文學學會，2014年，頁737-739。

⁴³ 日本的「棄老傳說」最初由日本著名民俗學家柳田國男收集整理，發表在其1945年撰寫的散文〈親捨山〉裡。工藤茂根據柳田國男的敘述，將此類傳說分為四類，即：a.棄老畚型傳說、b.難題型傳說、c.鬥爭型傳說、d.折枝型傳說。在這四種類型中，柳田國男認為：「折樹枝型」和「致富型」是日本自古就流傳的故事；而「棄老畚型」和「難題型」，是由外國傳入的。參〔日〕柳田國男〈親捨山〉，《柳田國男全集》，東京都：築摩書店，1991年，第23卷，頁389-401。但另有研究者中田美季子則認為：這四種類型均由中國傳入，參〔日〕中田美季子〈わが國における棄老説話の演變〉，《學習院大學國語國文學會誌》1988年31號，頁1-12。

不是也應該由我來背到山上扔掉嗎?留著它有用。」聽了此話，他恍然大悟，重新返回山中把老父背回家裏，好好供養。從此，棄老的習俗逐漸銷聲匿跡了。⁴⁴

也應是受中國「原穀」故事所影響的故事。

由此可見，原穀的故事，雖然由於郭居敬所編「二十四孝」未收，而漸為人們所遺忘，但它仍以其他的型態為人們所津津樂道著。

四、本土或外來？——因俗而異的「棄老」故事

除了「原穀」的故事早已在漢代時已廣為流傳外，事實上，我們若仔細比較中國的「孝孫原穀」故事與《雜寶藏經》中的〈波羅奈國弟微諫兄遂徹承相勸王教化天下緣〉的情節及故事類型，則亦可發現：二者雖都是以「換位觸動」⁴⁵的方式提醒父親或兒子，但核心母題並不相同，故未必有繼承關係。

首先，中國的「原穀」故事，更強調的是兒子想將年老的父親丟棄；但《雜寶藏經》中的「波羅奈國弟諫兄」故事，則只是未善待年老的父親，並未打算將「棄老」；虐待老人的「賤老俗」和剝奪老人生命的「棄老」習俗之間，雖然只是形式相似，但仍存在著「質」的不同。其次，《雜寶藏經》中的「波羅奈國弟諫兄」故事，是兄弟後來將「我等亦共有老」的道理告訴輔相和國王，而使得國土「宣令國界，孝養父母，斷先非法，不聽更爾。」但中國的「原穀」故事只是因此感悟父親，也並沒有使「棄老」變「敬老」。由此可見，不同的民族在相同時期，雖然由於文化發展條件的相似，可能產生相類的傳說故事。但相關的情節與重點，仍會因民族文化與社會條件的不同而有所差異。

在過去，當提到中國或亞洲地區流傳的「棄老」的故事，大家最耳熟能詳的故事可能是《雜寶藏經》卷一中的〈棄老國緣〉故事：

……佛言：過去久遠，有國名「棄老」。彼國土中，有老人者，皆遠驅棄。

⁴⁴ 參見韓國學中央研究院《韓國民族文化大百科事典》第2卷，韓國：熊津出版社，1996年，頁445。

⁴⁵ 李道和在〈棄老型故事的類別和文化內涵〉一文中，將棄老型故事區分為：亞型A「智決難題型」和亞型B「換位觸動型」，並在亞型B中增添了「以碗為傳家寶」以及「從動物反哺、尊老愛幼的行為來停止棄老行為」的故事。李道和〈棄老型故事的類別和文化內涵〉，《民族文學研究》2007年2月第2期，頁34-39。

有一大臣，其父年老，依如國法，應在驅遣。大臣孝順，心所不忍，乃深掘地，作一密屋，置父著中，隨時孝養。

爾時天神，捉持二蛇，著王殿上，而作是言：「若別雌雄，汝國得安。若不別者，汝身及國，七日之後，悉當覆滅。」……如是所問，悉皆答之。天神歡喜，大遺國王珍奇財寶。而語王言：「汝在國土，我當擁護，令諸外敵不能侵害。」……臣來應答，盡是父智，非臣之力。唯願大王，一切國土，還聽養老。王即歎美，心生喜悅，奉養臣父，尊以為師。「濟我國家一切人命，如此利益，非我所知。」即便宣令，普告天下，不聽棄老，仰令孝養，其有不孝父母，不敬師長，當加大罪。……⁴⁶

在〈棄老國緣〉中，老父分別解答了天神的九個難題，不但拯救了自己的國家，同時也改變了國內棄老的陋習。其中，如天神所問的「此大白象有幾斤兩」難題，即我們所熟悉的「曹沖秤象」故事；而「辨別雌雄二蛇」、「辨別圓木頭尾」、「辨別母子二馬」等難題，則在如《賢愚經》和《根本說一切有部毘奈耶雜事》等漢譯佛典中，也有相類的事情節，⁴⁷其來源可能為巴利文大隧道本生。雖然，《雜寶藏經》保存有許多如「棄老國」、「鸚鵡救火」、「共命鳥」、「六牙白象」…等印度民間故事，故相關研究者或有主張此經是從印度流傳過來的，然據研究者梁麗玲的深入考察，以為該經可能仍是在中國成書的經典。⁴⁸

或緣於此，過去相關研究者對於「棄老」故事的研究，也大多偏重在討論中國與印度棄老故事的承繼關係與發展特色上，並普遍認為，印度佛經《雜寶藏經》中的「棄老國緣」故事是流行於東亞各國的「棄老型」故事的原型。⁴⁹其中，如

⁴⁶ 元魏·西域三藏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》，卷一〈棄老國緣〉，頁 449a-450a。

⁴⁷ 參《賢愚經》，卷七第 37 則〈梨耆彌七子品第三十二〉，見《大正藏》第四冊，頁 400；三藏法師義淨奉制譯《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷第二十八，收入《大正藏》，第二四冊，頁 341。

⁴⁸ 由於《雜寶藏經》中的故事主要是輯錄關於佛陀、佛弟子，以及佛陀入滅後的種種事緣，共有一百廿一章因緣，大部分是與佛陀有關的故事。全經的內涵主要為阿含藏教派思想，藉由因緣譬喻的寓言故事來闡示佛教的因果輪回思想，其中特別強調孝養、施捨、教化等諸種原始佛教的道輯錄關於佛陀、佛弟子，以及佛陀入滅後的種種事緣。加以從經名看，與較早譯出集中選錄諸經譬喻故事的《舊雜譬喻經》與《雜譬喻經》等相類似，故糜文開在〈中印文學關係舉例〉一文中以為：「從經名看，《雜寶藏經》大約是最後就他經遺留的資料輯集而成。」參糜文開〈中印文學關係舉例〉一文，見郝龍余編《中印文學關係源流》，頁 266。又關於《雜寶藏經》與其他經典的關係，詳參梁麗玲《〈雜寶藏經〉及其故事研究》第五章，頁 185-443。

⁴⁹ 過去，相關的研究者對於棄老故事已有許多精闢的論述，其中，如劉守華的〈略談中日民間故事的交流〉一文，以為日本的民間故事〈棄老山〉乃源自漢譯佛經《雜寶藏經》卷一中的〈棄老國緣〉，參劉守華〈略談中日民間故事的交流〉，見劉守華《比較故事學論考》，頁

劉守華教授在談到中國漢族的「棄老型」故事的淵源和形成過程時指出：

……早在一千多年前，即已傳入中國的印度佛經中的《棄老國》，原本是印度民間傳說，後作為推行孝道的教訓性故事廣泛傳播，其結果，便在人們口頭上變得普遍化、故事化了。它在流動中再同我國某些地區的有關風物、習俗(或對這些習俗的記憶)結合起來，又構成為故事，內容趨於泛化的故事落腳在特定背景上，因而變得故事化了。⁵⁰

然而，若我們仔細披檢世界許多原始民族的民族誌材料則可發現，在世界上許多民族的早期歷史中，「棄老」的行為可能普遍存在。⁵¹雖然，在中國的各類傳統典籍中，還找不到直接關於「棄老」風俗的記載，但在許多少數民族中卻也大量存在著「賤老貴壯」的記載。如據《史記·匈奴列傳》載：「壯者食肥美，老者食其餘，貴壯健，賤老弱。」《後漢書·烏桓傳》中也有：「貴少而賤老，其性悍塞。怒則殺父兄，……」《北史·突厥傳》亦載有：「賤老貴壯，……猶古之匈奴。」《舊唐書·靺鞨傳》則云：「靺鞨……貴壯而賤老。」甚至在今日的鄂西北一帶，還留存有據傳將花甲老人送進「寄死窯」的陋俗。⁵²因此，在華夏民族的早期歷史中，可能也曾存在過「棄老」的行為，並曾產生或流傳過相關的「棄老」故事，所以，中國的「棄老」的故事，未必皆需受印度經典的影響或啟發。

153。此外，劉守華的〈《門鼠記》與日本的《棄老山》〉、〈從棄老到敬老—評一組關於老人的習俗傳說兼談傳說和故事的轉化〉二文，則主要對中國與亞洲地區所流傳「老人以智慧解決難題，讓國王瞭解老人的價值而廢除棄老習俗」類型故事作詳細比對，並藉此推演出社會由棄老習俗走向敬老傳統的變革過程。見劉守華《比較故事學論考》，頁158-163、頁163-172。

⁵⁰ 劉守華《比較故事學》，上海：上海文藝出版社，1995年，頁165-166。

⁵¹ 如英國人類學家穆達克在《我們當代的原始民族》一書中，即對太平洋中塔斯馬尼亞人棄殺老人的習俗有如是描述：「上了年紀的人，當他們衰弱以後，同伴們就留下一點食物，而把他們扔下來等死。」即使到了二十世紀，人類學家西蒙斯於1945年在39個原始部落中進行跨文化考察時也發現，有18個部落存在「棄老」的習俗。另如北美洲的愛斯基摩人，會勸告老人躺在雪地上默默死去；當部落在外捕魚時，人們把老人關在圓頂茅屋中直到凍死。至於在格陵蘭，一個病弱的愛斯基摩人已經無力登上他的皮船時，他會請求孩子把他扔到大海中溺死，他的孩子這樣做了，但是他又浮到了河面上，這時，深愛著父親的女兒會對老人溫柔地說：「爸爸，埋下你的頭，路會更短些。」此外，民國學者馬長壽在1936年時發表的論文中，曾專門列出一節〈世界上殘殺老人的民族〉，文中指出北美的瓦拉幾人、巴拉圭的陶巴族、非洲的霍丁督族、西伯利亞的朱克察族等地，都存在「棄老」、「殺老」的習俗。另在亞洲的日本、越南、韓國、印度和泰國等地，也有所謂的「棄老山」、「棄老國」的說法。

⁵² 宮哲兵〈野蠻棄老俗的見證—武當山寄死窯〉，《中南民族大學學報（人社版）》第27卷第2期，2007年3月，頁129-133。

事實上，我們若仔細考察世界各民族流傳的「棄老」故事，則可發現：由於相類的故事流傳的範圍極廣，而各個地方、民族也風俗各異，因此，相關故事的類型及情節變異也豐富多樣。早在1945年，日本民俗學者柳田國男便曾在其〈親捨山〉一文中，針對日本的「棄老傳說」加以收集整理，將日本流傳的此類傳說分為四大類，即：a.棄老畚型傳說；b.難題型傳說；c.鬥爭型傳說；d.折枝型傳說。柳田國男以為：在這四大類中，「鬥爭型」和「折枝型」是日本自古就流傳的故事；「難題型」的原型出自中國《雜寶藏經》卷一《棄老國緣》中的「棄老國故事」；而「棄老畚型」則出自中國《孝子傳》中的「原穀」故事。⁵³後來，柳田的學生關敬吾也在其《日本昔話大成·11》中，也將在日本流傳的「棄老傳說」歸納成四類，即：523A「棄姥山」；523B「蟻通明神」；523C「棄老畚」和523D「棄親山」。其中，「523D棄親山」型傳說，即是日本著名的「姨捨」傳說。從約分別成書於平安時代的《古今和歌集》、《大和物語》及《今昔物語》所載的「姨捨山」傳說來看，「姨捨」的棄母故事至少在平安時代（794-1192）前即已成立，至平安時代則已廣為流傳。⁵⁴由此可見，即便是早期受中國文化影響深

⁵³ 參〔日〕柳田國男〈「親捨山」〉，《柳田國男全集》第23卷，東京都：築摩書店，1991年，頁389-401。而中田美季子則認為這四種類型均由中國傳入，參見〔日〕中田美季子，〈わが國における棄老說話の演變〉，《學習院大學國語國文學會誌》1988年31號，頁1-12。

⁵⁴ 一般認為，「姨捨山」之名始見於日本平安時代初期的《古今和歌集》第17卷〈雜歌上〉中所錄的和歌「わが心なくさめかねつさらしなやをばすて山にてる月を見て」，這首和歌出現約半個世紀之後，在此基礎上的「姨捨山」棄老傳說出現在《大和物語》中。其故事梗概為：信濃國（今日本長野縣）更級地區有一個男子自幼父母雙亡，由其姨母撫養成人。男子的妻子心地不好，討厭年邁的婆婆，屢次教唆男子把其養母扔到深山裡去。終於，男子經不住妻子的教唆，在一個月明之夜將養母扔在了深山裡。可是看著山頂高掛的明月，想起像親生母親一樣將自己從小養大的養母，不由悲悔交加，作和歌「わが心なくさめかねつさらしなやをばすて山にてる月を見て」，第二日便匆忙上山把養母迎回家中。參〔日〕小町谷照彥《古今和歌集》，東京：築摩書房，2010年，頁250。而《大和物語》約成書於西元950年左右的平安時代前期，作者未詳。全書內容通常區切成173段，約含300首和歌，多為基於世間傳說的傳聞性內容。而「姨捨」的傳說則出現在第156段。參〔日〕兩海博洋、岡山美樹《大和物語》（下），東京：講談社，2006年，頁1190-191。《大和物語》之後，「姨捨山」故事則相繼出現於平安時代後期的歌學書《俊賴髓腦》及民間傳說故事集《今昔物語》等中，在《今昔物語集》的第三十卷第9話題為「信濃國姨母捨山語」，其故事內容與《大和物語》第156段行文極為相似。日本學者普遍認為或是《今昔物語集》的編者引用了《大和物語》的第156段，或是二者根據同一底本所作。到了日本室町時代（1336-1537）更被世阿彌編入謠曲，成為能劇中藝術性極高的三「老女物」之一。及至在江戶時代（1603-1867），「姨捨山」的傳說更常見以隨筆、俳諧、童話和謠曲等多種文學創作類型，被不斷演繹。在日本的近現代文學中，崛辰雄、太宰治、井上靖等多位文學大家都以「姨捨」為題進行了小說創作，1956年，深澤七郎更以此一傳說為背景，創作了短篇小說《榎山節考》，為文壇所矚目，一時成為暢銷書。並獲新人文學獎，備受三島由紀夫讚賞，並被譯成法、德、英、匈牙利、中文等多國語文，「姨捨」棄老傳說在日本文學中已成為一個經久不衰的文學母題。詳參〔日〕工藤茂著《姨捨の系譜》，東京都：おうふう發行，2005年。

遠的日本，也曾產生過自己的「棄老」故事。

目前在各種民間故事的類型分類中，又以由芬蘭學者阿爾奈（Antti Aarne，1867-1925）初創，而經美國學者湯普遜（Stith Thompson，1885-19??）擴充增訂的「AT分類法」使用最為普及。按阿爾奈和湯普遜所編的”The Types of the Folktale”一書中的類型編號來分析，《雜寶藏經》卷一的〈棄老國緣〉故事，屬AT 981”Wisdom of hidden Old Man Saves Kingdom”（躲藏的老人智救王國）；而卷二的〈波羅奈國弟微諫兄遂徹承相勸王教化天下緣〉，則屬AT 980A”The Half-Carpet”（半條毯子禦寒）。至於而中國的「原穀」故事，則應屬AT 980”Ungrateful Son Reproved by Naïve Actions of Own Son: Preparing for Old Age”（不知感恩的兒子被他自己兒子的直率行動所譴責—留待老年）。⁵⁵在以上學者所謂的「棄老故事」中，至少即包含這三個類型。

然據金榮華的考察，Thompson 他們所編的”The Types of the Folktale”一書中，有一應為分類錯誤之處。即在 AT980 故事類型的標題下，沒有內容說明，但寫了”J121”。其實，”J121”是母題（motif），按 Thompson 《民間文學情節單元索引》的敘述，此一母題的內容為「忘恩負義的兒子看到自己不懂事的孩子行動後才恍然大悟」。⁵⁶但奇怪的是，他也在 AT980A 的標題下寫了”J121”。⁵⁷因此，AT980 和 AT980A，就成了情節相同的兩個故事類型，這在民間故事類型的分類上是有問題的。

至於丁乃通的《中國民間故事類型索引》中，則沒有收 980 的類型，但在 980A「半條毯子禦寒」(The Half-Carpet) 類型下，則將故事的情節大要歸納為：

一位中年婦女給她老婆婆一個又髒又破的碗吃飯，她自己的年輕媳婦抗議無效。(a)於是這位年輕媳婦請她好好保管這個碗。「這樣將來我可以用它給妳盛飯啊。」(b)年青媳婦叫老婦人打破這個碗，然後表示大怒，因為

⁵⁵ Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FF communications no.3) translated and enl. by Stith Thompson, *The Types of the Folktale : a classification and bibliography*, Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 1961。

⁵⁶ Stith Thompson, *Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folk-tales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 1932-36, Vol.4, PP.19.

⁵⁷ Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FF communications no.3) translated and enl. by Stith Thompson, *The Types of the Folktale : a classification and bibliography*, PP.344。此一錯誤為金榮華所發現，參金榮華〈談孝—就所知民間故事印證其演進，並論 AT980、980A 和 980B 三型故事之分類〉，頁 276-277。

她將來不能拿它給自己婆婆用了。這位中年婦女明白了這個暗示，就對老婦人好些了。或（c）父親帶著爺爺乘馬車到野外，把他拋棄在那裡，兒子請求父親保管好馬車，以便他有朝一日可以使用。⁵⁸

相關敘述更接近於湯普遜他們歸納的AT980B“Wooden Drinking Cup for Old Man（給老人的飯碗），丁乃通明顯將AT980、980A、980B搞混。因此，金榮華以為：這個說明中（a）和（b）都是屬於980B「給老人的飯碗」的故事，（c）則是屬於980「不知感恩的兒子被他自己兒子的直率行動所譴責—留待老年」的。⁵⁹

其實，AT980、980A、980B及981這四種類型故事，在過去學者的研究與分類中，或都屬「棄老」故事，然其故事主旨及強調的價值觀，可能仍有某種程度的不同。首先，以《雜寶藏經》中的〈棄老國緣〉故事為代表的AT981「躲藏的老人智救王國」故事；主要反映的是人們由「棄老」到「敬老」的過程；而以中國「原穀」故事為代表的AT980類型故事，則是「棄老」後，未必「敬老」。正如金榮華所說：

……這樣的故事，雖然也是「棄老」，但不能像981型故事（躲藏的老人智救國王）那樣反映或印證上古的「棄老」習俗，因為這人有所覺悟後，把老父或老母帶回家中似乎就一切解決了。如果棄老是大家遵行的習俗，那麼故事裡沒有顯示他違反習俗而受到的社會壓力以及這種壓力如何得以解除。它未能像980A（半條毯子禦寒）或980B（劣器惡食養老父）故事那樣反映「人類雖不棄老但也沒有善養老人」或「應該孝養老人」的階段，因為故事一開始就是要拋老人，不是要善待或要孝養的問題。⁶⁰

此外，按照湯普遜的民間故事母題分類法，母題J121是「忘恩負義的兒子看到自己不懂事的孩子的行動後才恍然大悟」。然若仔細檢覈中東和歐洲故事中「不懂事的兒子」的行動，往往表現為無意識的言談舉止，且之所以叫做「不懂事的孩子」是因為在這些故事中的孫子往往表現為一種自私的言行，也不像中國的《孝子傳》和中所表現的那種以毒攻毒式的智慧。因此，像「原穀」這種以「有樣學樣」為藉口，諷喻父親，以使父親驚悟、明白「身教重於言教」的訓誡故事，

⁵⁸ 丁乃通《中國民間故事類型索引》，北京：中國民間文藝出版社，1986年，頁319。

⁵⁹ 金榮華〈談孝—就所知民間故事印證其演進，並論AT980、980A和980B三型故事之分類〉，頁277-278。

⁶⁰ 同前註，頁276。

可能更能體現中國式的智慧。

至於像〈波羅奈國弟微諫兄〉這類型的故事，由相關說明及故事內容來看，其實都沒有「棄老」的問題，只是由「不敬老」發展到「敬老」。因此，「這一型的故事所反映的情況，顯然已經不是養不養的問題，……故事背景所透露的是人類發展又進了一步的階段，老年人坐享供養是當然之事，問題是如何心甘情願地好好供養了。講求如何供養，便是精神層面照顧的開始，也從此進入儒家所謂的孝道，奉養雙親便也從道德責任進而為生活藝術。中國、韓國和日本的大量孝子故事，都是人們講求如何孝敬父母以後才產生的。」⁶¹

或許，也正由於中國很早即已將「孝道」作為人立身處事的基本原則，「棄而不養」的行為，早已為社會所不容。因此，在相關的故事中，便自然而然更多地強調像AT980A「半條毯子禦寒」或AT980B「給老人的碗」這類警喻子孫有「孝」也要有「敬」的故事。

五、結語

十九世紀中葉，繼「自然神話學派」之後，在民間文學的研究領域中，又形成了一個新的流派——流傳學派。流傳學派的奠基人特奧多爾·本菲（Theodor Benfey, 1809-1881）在逐一分析了《五卷書》中的每一個故事，並且以之與世界各民族的大量材料比對之後發現：歐洲的口頭和書面的故事並非歐洲原來所固有，而是起源於印度。這些故事在發源地既經形成之後，就通過各種途徑向其他民族、其他地區遷徙。同時，本菲認為：十世紀之前，故事的流傳並不活躍，而且大都是通過口頭方式（通過商人、旅行家等等）。但自十世紀始，從東方大量傳來故事體的文學作品，書面形式的流傳逐步代替了口頭形式。印度的各種故事集傳到波斯和阿拉伯，於是在穆斯林世界中廣為流布，繼而通過回教徒又傳到拜占庭、義大利、西班牙，遂在整個歐洲流傳開來；還有一條途徑，就是從印度經過蒙古而到達歐洲。蒙古曾經長期佔領歐洲東部。隨著佛教的傳播，印度的故事集也漸漸地流傳到歐洲各個民族。⁶²因此，一直以來，有許多民間故事的研究者

⁶¹ 同前註，頁 275。

⁶² 關於流傳學派，又被稱為「傳播學派」、「播化學派」、「因襲說」、「遷徙說」、「外借說」。詳參劉魁立〈歐洲民間文學研究中的流傳學派〉，收入劉魁立著《劉魁立民俗學論文集》，

也相信：一些情節相近的作品出現在許多不同的民族，是情節在各民族中間遷徙、流動的結果，而大部分的民間文學作品，尤其是民間故事的故鄉在印度。

雖然，這種將世界上大部分故事的源頭都追溯至印度的研究方法，對探討早期東西方文化的交流，有極大的貢獻。但有時，卻忽略了民間文學作品本身與各民族的歷史的關係。此一學說的缺點，正如劉魁立在〈歐洲民間文學研究中的流傳學派〉一文中所說：

……正像神話學派把他們的雅利安神話起源論絕對化一樣，流傳學派也把自己的印度起源說和情節流傳說絕對化，套用於一切民族的一切作品。他們不僅貶低了除個別民族以外的其他所有民族的藝術才能和創造精神，而且也在一定程度上忽視了文學作品的民族特色，忽視了作品本身的歷史演變過程以及該民族的歷史實際對於作品所產生的種種影響。⁶³

事實上，關於民間文學作品的高度相似性，最早蒐集歐洲民間文學作品的格林兄弟，在編纂他們的《格林童話》故事集時，即經常發現：在塞爾維也有與德國類似的故事在流傳。對於這樣的現象，威廉·格林(Wilhelm Grimm, 1786-1859)作出了以下的闡釋：

兩個故事之間存在相似性，這一現象不僅出現於那些在特定時空內具有廣泛交往的民族中。造成這種現象的部分原因是它們對一些基本觀念和特徵有著相似的描述，部分原因則是對那些共同事件所作的相似編造。無論如何，由於存在著某些如此簡單的境遇和無論何處均可遇見的自然現象，存在著它們自己的某種思維的一致性，於是，相同或非常相似的故事在各個彼此獨立、相互有別的民族中萌發，這是完全可能的。⁶⁴

綜上可知，中國很早即已有像「孝孫原穀」這類棄老的故事產生，因為這類故事可能是緣自於人們日常生活體驗的故事，因此，並不是所有與佛經情節相類的故事，都是襲自佛經的。

上海：上海文藝出版社，1998年，頁269-276。

⁶³ 同前註，頁294。

⁶⁴ 轉引自〔美〕斯蒂·湯普森著；鄭海等譯《世界民間故事分類學》，上海：上海文藝出版社，1977年，頁439-440。

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

敦煌學. 第 32 輯 / 南華大學敦煌學研究中心編輯. —

臺北市：樂學，民國 105.08

面；公分

ISBN 978-986-88194-7-4 (平裝)

1. 敦煌學 2. 文集

797.907

105015520

敦煌學 第 32 輯

ISBN 978-986-88194-7-4

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

nhdh5770@gmail.com

執行編輯：洪藝芳

出版發行：樂學書局有限公司

台北市金山南路二段 138 號 10 樓之一

Lexis@ms6.hinet.net

電話：(02) 23219033

傳真：(02) 23568068

定價：500 元

出版日期：中華民國 105 年 8 月 2016 年 8 月

STUDIES ON DUN-HUANG

VOLUME 32

Wang Chuan and Ma Xiaohe, Restored Text of Xiapu Manuscript *Mani the Buddha of Light*

Chou Hsipo, The Baize Cult and Its Changing Images

Lin Jenyu, A Study on Miscellaneous Copies and Applications of "The Eulogy of Mahayana Pure Land" in Dunhuang Manuscripts

Lin Xueling, A Study on the Literary Images and Narrative Persuasion in Dunhuang Telling and Singing Literature "Qiu Yin Yi Ben"

Hung Ifang, The Content and Cultural Implications of the Dunhuang Manuscripts on Adoption

Chang Chiahao, An Analysis and Discussion on the Features of the Buddha's Biographies in Dunhuang Literature

Liang Liling, The Transformation of the Spells in the Dunhuang Manuscript "Method for Healing the Night Crying of Children"

Huang Chingping, A Study on the Northern School Chan: The Manuscripts of Five Skillful Means and its Dharma Method

Yang Mingchang, Literati entering the Sacred Realm: the Sacred Imagination in Bai Juyi's Writings and the Chinese and Japanese Temples

Liu Huiping, The research of "Sun Yuan jue" story in Dunhuang Manuscripts: Also on the source and classifications of China "abandon the old" stories

Tsai Chunglin, An Examination on the Writing Psychology of the Vulgar Characters: A Convenient Perspective

Chien Peichi, The Texts and Images of Hooded Ksitigarbha in Dunhuang

Shi Dacan, The Spread of the *Guangshiyin Scripture* in the Central Plain and Dunhuang

2016.08