

## 理想人生的新向度——北朝隋代 在家女性墓誌中的信仰描述\*

鄭雅如\*\*

北魏遷洛以後，墓誌文體的發展朝向以讚揚誌主為重心，墓誌成為社會所認可的表揚私人成就的場域。墓誌文對於誌主人生的建構，是經過撰誌者選擇、重組，並與文化價值交疊、虛實互映的理想品格與人生圖景。北魏後期出現將誌主佛教信仰寫入墓誌的現象，佛教被接受為組合誌主理想形象與人生成就的元素之一，可視為佛教價值滲入正統文化的表徵。筆者嘗試以墓誌文本為分析場域，探究佛教與中古時期的性別文化可能如何相互影響。本文蒐集整理北朝、隋代佛教在家女信徒墓誌，分析撰誌者如何呈現佛教信仰與女性誌主人生的關連；佛教描述與其他敘述主題如何組合，與傳統環繞著家庭角色展開的女性人生藍圖有何連結或斷裂；加入信仰元素，女性的理想形象產生什麼變化等問題。北朝、隋代女性墓誌中的信仰描述，反映部分中古時人對於佛教價值的容受面向與程度，佛教加入建構理想女性形象的行

---

\* 本文為國科會（今科技部）專題研究計畫「理想人生的建構與轉折：中國 5 至 10 世紀世俗女性墓誌中的佛教信仰書寫」（NSC101-2410-H-001-076-MY2）部分研究成果。

\*\* 中央研究院歷史語言研究所助研究員

列，影響評價女德的標準、擴充女性「典範」，提供超越家族人倫的人生格局。墓誌作為稱揚誌主的場域，一定程度反映了社會價值趨向，印證佛教對於中古社會女性精神世界與生活處境的影響，絕對不容小覷。

關鍵詞：墓誌文本 佛教 信仰描述 理想形象 女性典範

- 一、前 言
- 二、信仰入誌概況說明
- 三、信仰入誌的書寫位置與策略
- 四、理想品格與典範的擴充
- 五、超越俗世與人生圖景的轉折
- 六、結 語

## 一、前 言

西漢劉向編纂的《列女傳》，奠定了中國女性傳記的書寫範式。在此範式中，女性居於從屬地位、輔佐男性完成社會責任，成為其最主要的角色實踐；《列女傳》中保家佐國的女性經常被引為典範，其文本體例與思想精神，對中國傳統社會如何書寫女性、形塑理想女性形象帶來深遠影響。<sup>1</sup>墓誌文是中古時期女性傳記最主要的來源，其格式體例雖與《列女傳》不同，對於女性誌主人生價值的呈現，仍然大多聚焦於家內人倫角色的扮演。然而北魏遷都洛陽之後，開始有零星的墓誌在人倫功業

---

1 劉向《列女傳》將入傳女性分為七類：母儀、賢明、仁智、貞順、節義、辯通、孽嬖。劉向的撰作目的並非為女性人物寫史，而是意在勸戒天子，相信女德可助國君之政、隆家人之道。劉向《列女傳》的撰作精神與文化影響，參考劉靜貞，〈劉向《列女傳》的性別意識〉，《東吳歷史學報》，5（臺北，1999），頁1-30；劉靜貞，〈宋本《列女傳》的編校及其時代——文本、知識、性別〉，收入鄧小南主編，《唐宋女性與社會》（上海：上海辭書出版社，2003），上冊，頁22。

之外增添誌主個人的宗教信仰描述，尤其集中於佛教。信仰入誌，可視為墓誌敘寫範式的一大突破，應視為當時佛教信仰在統治階層廣泛流傳、形成的文化影響之一。

北朝、隋代墓誌多以駢體文書寫，抽象或典故性的用語充斥其間；撰誌者對誌主的具體行跡描述較少，往往傾力美化、讚頌誌主，向來被史家認為比較缺乏史料價值。然而墓誌既是當代人書寫製作所留下的文本，即使內容虛飾誇大，亦是滲入時代價值與時人心態的產物。從這樣的角度出發，思考墓誌文本書寫目的，拆解構成文本內容的元素、撰誌者選擇的陳述方式，分析使用的文詞典故蘊含的價值取向，或可將墓誌為人詬病的虛飾溢美，轉化為考察當代理想人生模式與價值發展變化的關鍵訊息。<sup>2</sup>墓誌文中誌主的婦道女德其實是安放於某種理想典範的框架中、運用經典史傳的詞彙與典故，將誌主行事置於社會文化所認同的角度予以詮釋呈現。同樣的，佛教信仰在總括誌主一生成就的墓誌文中出現，反映某些佛教觀念與價值，滲透進入了典範性的語言，成為建構人物理想品格與人生成就的元素之一。撰誌者如何描述信仰，宗教價值如何點綴誌主人

---

2 利用墓誌進行史學研究的方法論檢討，參考陸揚，〈從墓誌的史料分析走向墓誌的史學分析——以《新出魏晉南北朝墓誌疏證》為中心〉，原載《中華文史論叢》，2006：4（北京），收入氏著，《清流文化與唐帝國》（北京：北京大學出版社，2016），頁305-332；劉靜貞，〈墓誌書寫中歷史形象的引介：「唐宋變革」的再思考〉，收入黃寬重主編，《基調與變奏：七至二十世紀的中國》（臺北：國立政治大學歷史學系等，2008），頁27-41；劉靜貞，〈北宋墓誌書寫活動中的女性參與〉，收入洛陽市第二文物工作隊編，《富弼家族墓誌研究論文集》（鄭州：中州古籍出版社，2011），頁61-67。

生，信仰與其他典範元素如何並存或組合，撰誌者也必須尋找合適的文化資源與框架，並非客觀如實地記錄誌主的信仰生活。

佛教信仰原屬外來文化，並非建立傳統女性典範的必要元素，佛教在女性墓誌中如何被描述，或可作為觀察外來信仰系統如何與傳統價值及性別文化體系互動的一扇窗口。考慮出家女尼的人生重心已轉向宗教修行，其墓誌內涵與一般女性墓誌可能有所區隔，故本文先排除不論，集中於考察在家女性墓誌中的信仰描述如何成為中古時期建構理想女性形象的元素之一。本文蒐集整理北朝、隋代佛教在家女信徒墓誌，嘗試分析撰誌者如何呈現誌主人生與佛教信仰的關連；佛教描述與其他敘述主題如何組合，與傳統環繞著家庭角色展開的女性人生藍圖有何連結或差異；加入新的信仰元素，女性的理想形象與人生圖景產生什麼變化等問題。<sup>3</sup>

---

3 關於北朝、隋代信佛女性墓誌的研究，數量仍極少。寓目所及，黃蕾碩士論文〈北朝女性墓誌研究〉第4章「北朝女性墓誌的佛教信仰」，以及王永平〈墓誌所見北朝士族婦女與佛教信仰〉有相關討論；陳開穎《性別、信仰、權力——北魏女主政治與佛教》，亦部分論及北朝相關墓誌。黃蕾的研究羅列了36方北朝、隋代在家信佛女性墓誌，經筆者覆核資料，其中高達23方其實並未描述誌主的佛教信仰，故其討論須再核實。再者，黃蕾、王永平二文的研究方法多將墓誌內容視為實態之例證，以歸納分類的方式呈現北朝女性的信仰情況，仍未觸及墓誌文本範式、書寫策略與文化理想等問題；陳開穎已企圖討論墓誌中呈現的「理想人格」及時人心理，但僅列舉幾方墓誌為例，點到為止，此課題顯然還有深入探討的空間。見黃蕾，〈北朝女性墓誌研究〉（福州：福建師範大學中國古代文學系碩士論文，2007），第4章，頁30-42；王永平，〈墓誌所見北朝士族婦女與佛教信仰〉，收入氏著，《遷洛元魏皇族與士族社會文化史論》（北京：中國社會科學出版社，2017），頁438-458；陳開穎，

## 二、信仰入誌概況說明

首先說明信仰入誌在北朝、隋代的分布概況。寓目所及，漢魏兩晉南朝的墓誌似未見描述誌主宗教信仰之文詞，目前可明確辨識出描述誌主信仰的墓誌文，最早出現於北魏孝文帝遷都之後的洛陽地區。<sup>4</sup>其實從目前魏晉南北朝墓誌的分布時地來看，絕大多數製作於孝文帝遷都洛陽之後的華北；在此之前，不論南方、北方，墓誌數量皆不多。史傳記載，自劉宋元嘉時

---

《性別、信仰、權力——北魏女主政治與佛教》(鄭州:鄭州大學出版社,2017),頁24-30。

- 4 寓目所及，太和十九年(495)的「馮熙墓誌」已見信仰入誌的端倪。該誌讚揚誌主：「精悟玄幽，沖尚微洞，欽覺歸和，識超欲津」；對照史傳對馮熙篤信佛教的記載，墓誌此處應是描述馮熙對佛學義理與人生真相的洞察了悟。但墓誌使用的語辭頗為隱晦，若非有其他資料互證，視為玄學化的品行修養亦未嘗不可。「馮熙墓誌」拓片影本見趙君平、趙文成編，《秦晉豫新出墓誌蒐佚》(北京:北京圖書館出版社,2012),013〈北魏馮熙墓誌〉,頁14。馮熙崇信佛教，見《魏書》(北京:中華書局,1974),卷83上,〈外戚列傳上·馮熙傳〉,頁1819。學者多認為「馮熙墓誌」由北魏孝文帝親撰，奠定了遷洛墓誌的範式。參考趙君平,〈魏孝文帝撰《馮熙墓誌》考述〉,洛陽歷史文物考古研究所編,《河洛文化論叢》,第5輯(北京:國家圖書館出版社,2010),頁189-195;窪添慶文,〈遷都後の北魏墓誌に關する補考〉、〈長樂馮氏に關する諸問題〉,收入氏著,《墓誌を用いた北魏史研究》(東京:汲古書院,2017),頁82-91,543-546;徐冲,〈馮熙墓誌與北魏後期墓誌文化的創生〉,《唐研究》,23(北京,2017),頁109-143。目前所見最早、能清楚辨識出宗教意涵的墓誌是北魏正始二年(505)的「崔隆墓誌」。誌序云：「君尤秉通經術，善談玄理，得法門之窠室，識因果之輪流」；銘曰：「慈悲軫念，群荷庥祥」。「崔隆墓誌」釋文見韓理洲等輯校編年,《全北魏東魏西魏文補遺》(西安:三秦出版社,2010),頁95。拓片見洛陽市文物局編,朱亮主編,《洛陽出土北魏墓誌選編》(北京:科學出版社,2001),頁229。

期顏延之作王球石誌，「王公以下，咸共遵用」，<sup>5</sup>但目前出土的南朝墓誌數量仍然極少；而根據梶山智史整理的墓誌目錄，北魏時期 556 篇墓誌中，屬太和十九年（495）以前者，只有 26 篇，<sup>6</sup>足見北魏平城時期（398-494）與洛陽時期（495-534）的墓誌數量相差懸殊。北魏遷洛之後墓誌的使用突然大幅增加，在統治階層蔚為流行，應是洛陽朝廷刻意推動的結果。<sup>7</sup>

遷洛之後，墓誌文化的發展除了表現於數量上的大幅增加，更重要的是文體範式的改變。遷洛以前的北魏墓誌文大抵繼承了十六國時期墓誌的特色，內容簡略，多僅含誌主姓名、死亡年月、葬地等訊息，部分男性墓誌寫有簡要官歷，墓誌的作用似乎主要為了標識亡者與記錄喪葬訊息。<sup>8</sup>遷洛之後，不但墓誌數量大幅增加，文體範式也受到劉宋元嘉年間出現的新型墓誌影響而有顯著變化，結構以誌題、序、銘結合為主，內容除了基本的卒葬訊息，也多包含誌主品德才性與平生功業行跡

---

5 見《南齊書》（北京：中華書局，1972），卷 10，〈禮志下〉，頁 158。

6 見梶山智史，《北朝隋代墓誌所在綜合目錄》（東京：明治大学東アジア石刻文物研究所，2013），頁 30。北魏孝文帝從太和十七年（493）開始啟動遷都計畫，至十九年（495）完成遷都，六月下詔：「遷洛之民，死葬河南，不得還北」。故筆者取太和十九年為時間分界線。見《魏書》，卷 7 下，〈高祖孝文帝紀下〉，頁 172-178。

7 參考窪添慶文，〈墓誌の起源とその定型化〉、〈遷都後の北魏墓誌に関する補考〉，收入氏著，《墓誌を用いた北魏史研究》，頁 5-98。

8 參考殷憲，〈北魏早期平城墓銘析〉，收入殷憲、殷亦玄著，《北魏平城書跡研究》（北京：商務印書館，2016），頁 92-95，原載《北朝研究》，第 1 輯（北京：燕山出版社，2000）；窪添慶文，〈墓誌の起源とその定型化〉，頁 28-31。

的描述，墓誌文類的作用愈發偏重於頌揚與哀悼誌主。<sup>9</sup>由於墓誌文類範式改變，誌主的品行、經歷成為墓誌內容的重要成分，提供了描述誌主信仰的可能空間。

目前已出版的北朝、隋代墓誌文已累積二千餘篇，<sup>10</sup>其中在家女性墓誌大約六百篇（含合誌），筆者逐一檢閱拓片或釋文，找出含有信仰描述的墓誌四十筆，請見文末附表。<sup>11</sup>北朝、隋代在家女性墓誌與信仰入誌之分期數量與比例，請見表 1。我們必須謹記墓誌的出土具有偶然性，其地域分布並不平均，數量也在持續增加，因此統計數字並非絕對，相關解釋之後仍可能變化。然而歷史資料的遺存永遠只是冰山一角，這不只是墓誌獨有的問題。現存北朝、隋代墓誌已累積相當多的數量，可視為一筆簡單隨機抽樣的資料，其所反映的信仰入誌特徵與趨勢，值得我們關注、分析，藉以捕捉歷史發展的可能軌跡。

- 
- 9 參考窪添慶文，〈墓誌の起源とその定型化〉、〈遷都後の北魏墓誌に関する補考〉、〈北魏墓誌中の銘碑〉，收入氏著，《墓誌を用いた北魏史研究》，頁 5-124；徐冲，〈馮熙墓誌與北魏後期墓誌文化的創生〉，頁 122-142。
- 10 棍山智史編集的《北朝隋代墓誌所在總合目錄》，是目前較完整的北朝、隋代墓誌目錄，總共收錄北朝墓誌 1,211 筆、隋代墓誌 701 筆（不計僅存誌蓋者）。筆者以此目錄所收墓誌為基礎，復檢閱近年出版的《安陽墓誌選編》（北京：科學出版社，2015）、《西安新獲墓誌集萃》（北京：文物出版社，2016）、《北朝藝術研究院藏品圖錄·墓誌》（北京：文物出版社，2016）、《墨香閣藏北朝墓誌》（上海：上海古籍出版社，2016）、《洛陽新獲墓誌二〇一五》（北京：中華書局，2017），找出目錄未收之新出墓誌共 124 方。總計掌握北朝、隋代墓誌 2,036 方。《北朝藝術研究院藏品圖錄·墓誌》一書，承匿名審查人提示，謹致謝忱。
- 11 此表按照 40 方墓誌誌主享年依序排列、編號，最後一欄列出墓誌釋文、拓片影本出處。為免行文繁瑣，本文凡引用此表 40 方墓誌資料，皆僅提示編號，不再一一註明出處。



表 1 北朝、隋代在家女性信仰入誌統計

	北魏後期 (495~534)	東魏~北齊 (534~577)	西魏~北周 (535~581)	隋 (581~618)	年月 不詳	合計
女性 墓誌 <sup>12</sup>	130	129	50	264	28	601
書寫 信仰	7	12	4	17 <sup>13</sup>	0	40
百分 比 <sup>14</sup>	5.4%	9.3%	8%	6.4%	0	6.7%

首先說明信仰入誌的女性誌主出身階層，以及墓誌的時空分布概況。從北魏後期至北齊、北周，信仰入誌的女性誌主，身分絕大多數屬於上層統治階層，包括公主、太妃、王妃、王女、郡君，以及中高級官員之母、妻、女等。階層出身的高度集中，不能解讀為宗教信仰僅在上層階級流行，而應與當時墓誌的使用主要局限於上層統治階層相關。至隋代，信仰入誌之女性誌主身分明顯向下延伸，除了依然可見上層統治者，超過三分之一的女性誌主乃下層官員或平民之妻、母，這應該是製作墓誌的風氣已經逐漸向下擴散普及的具體反映。

這四十方墓誌的出土地點涵蓋今日中國河南、河北、陝西、山西、山東等地，皆屬華北地域；其中洛陽附近有十一方、關中一帶八方，鄴城一帶十方，其他出土地點則多屬零

12 此處列入計算的女性墓誌包含夫婦合誌，出家女尼、女冠的墓誌則已排除。

13 含 5 篇合誌：辛氏 (25)、李氏 (27)、胡氏 (30)、劉氏 (31)、王氏 (37)。

14 數值取至小數點第 3 位，餘數 4 捨 5 入。

星。如果加入時間軸及卒地分布，可以看到，北魏後期寫入信仰的女性墓誌首先出現於首都洛陽，而此階段多數信仰入誌誌主的卒地或葬地高度集中於洛陽一帶，在七方墓誌中有四位誌主葬於洛陽（編號 1、5、6、7）、二位誌主卒於洛陽（編號 3、4）；僅楊無醜（編號 2）卒於白馬鄉（今地不詳），葬於陝西華陰祖墳，但其祖父任洛州刺史，伯叔在朝為官，家族百口同居，<sup>15</sup>很可能亦居於洛陽。值得注意的是，北魏國家分裂之後，信仰入誌的中心轉移至東魏北齊的政治首都鄴城（編號 11、13、14、15、16、17、18、19、20、21）；而西魏、北周目前僅得四例，其中兩方以北周年號紀年的墓誌，誌主其實原屬北齊統治階層，於北周滅北齊的同年卒於鄴城（編號 22、23），嚴格來說這兩方墓誌也應視為北齊文化的產物。入隋之後，信仰入誌又轉而集中於河洛（編號 25、30、31、36、37、38、40）及關中（編號 28、29、33、34、35、39），鄴都與信仰入誌的關聯明顯消失；僅見趙蘭姿（編號 24）卒於鄴城，其葬年雖在開皇六年（586）而計入隋代，事實上卒年遠在北齊武平二年（571）。

信仰入誌的集中地域雖然與墓誌出土集中地域基本上重疊，但這樣的重疊有其他文化脈絡因素，並非理所當然。這四十篇信仰入誌的女性墓誌文，提及誌主的信仰皆以佛教為主，罕見其他宗教的描述。<sup>16</sup>楊銜之在《洛陽伽藍記·序》云：「皇魏

---

15 見《魏書》，卷 58，〈楊播傳〉，頁 1279-1304。

16 僅見北魏「元瑛墓誌」（編號 5）以佛學、老莊描述誌主的學養；北齊「崔幼妃墓誌」（編號 21）敘述誌主信佛也崇尚黃老。另外，北齊「董儀墓誌」（編號 18）云：「忽馭周女之雲車，從葛妻而蟬蛻」；隋代「王榮暨妻劉氏墓誌」

受圖，光宅嵩洛，篤信彌繁，法教愈盛」，「京城表裏，凡有一千餘寺」。<sup>17</sup>毫無疑問，信仰入誌是北魏洛陽時期墓誌文化發展與佛教信仰繁盛所匯流而生。東、西魏分立，洛陽之典章制度移植鄴都，東魏、北齊在制度、文化上基本繼承了北魏後期；<sup>18</sup>墓誌文化的移植亦反映類似的趨向，此時乃歷史上鄴城墓誌大量出現的高峰期。洛陽久經戰亂，「城郭崩毀，宮室傾覆，寺觀灰燼，廟塔丘墟」，不僅皇帝與王公權貴遷往鄴都，大批僧尼亦隨統治者移徙，<sup>19</sup>此時在家信徒信仰入誌的核心地域從洛陽轉移至鄴，與鄴都繼承洛陽作為當時北方文化與宗教中心的現狀相符。<sup>20</sup>而現存西魏、北周的墓誌數量，不及東魏、北齊的二分之一，在家女性信仰入誌比例表面上與東魏、北齊相當，但如上所論，577年卒於鄴城的郝氏與元沙彌實應歸入北齊文化脈絡來

- 
- (編號31)云：「欲訪麻姑於仙嶺，尋尚元於玉京，遘疾未旬，奄同西日。」雖借道教人物為喻，但只是用作描述死亡或渴望長壽的修辭，從全篇墓誌文觀之，誌主並無信奉道教之跡。北朝、隋代在家女性墓誌幾乎未見道教信仰描述，道教如何參與中古時期女性形象的建構，是另一個龐大而複雜的問題；雖然目前已有不少女仙、女官的研究，道教在家女信徒的社會形象似乎仍有探究的空間。關於道教與性別研究的較新評述，可參考林欣儀，〈道教與性別——二十世紀中葉後歐美重要研究評述〉，《新史學》，26:2(臺北，2015)，頁191-242。
- 17 楊銜之撰，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》(北京：中華書局，2006)，〈序〉，頁1-2。
- 18 參考陳寅恪，《隋唐制度淵源略論稿》(臺北：臺灣商務印書館，1994)，頁12、46、76、89、120、132、157。
- 19 參見楊銜之撰，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》，〈序〉，頁1。
- 20 後趙石虎遷都鄴城，尊禮佛圖澄，鄴城佛教氣氛濃厚，河北佛教自此大興；及東魏由洛陽徙都鄴城，洛陽諸寺僧尼多隨遷至鄴，東魏北齊帝后王公貴臣多禮佛弘法，鄴城取代洛陽成為北方一大佛教中心。參考嚴耕望遺著，李啟文整理，《魏晉南北朝佛教地理稿》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，2005)，頁19-20，115-116。

理解，則東魏北齊之比例應提升至 10.7%，西魏北周則應降至 4%；東西政權分立時期共十六方在家女性墓誌寫入信仰，其中高達十二方與鄴城相關，僅有二方墓誌的卒葬地在關中。可見西魏北周關中政權在吸收北魏後期墓誌與宗教文化方面，程度遠不及東魏北齊。<sup>21</sup>

隋代政權雖自北周授受，禮制多不襲北周而仿北齊；<sup>22</sup>隋祚僅延續 37 年，墓誌數量卻比東魏北齊與西魏北周合計更多，<sup>23</sup>顯然在喪葬儀式中使用墓誌的風尚更加普遍。隋文帝楊堅與佛教淵源深厚，即位後護佛弘法不遺餘力，使得佛教從北周武帝滅佛的打擊迅速恢復，首都大興（長安）高僧雲集，成為當時全國的佛教中心；隋煬帝亦是佛教的大護法，他即位後遷都洛陽，洛陽再度成為政治與宗教中心。<sup>24</sup>隋代信仰入誌的比例超越墓誌文化剛成熟的北魏後期，以及墓誌文化較不發達的西魏北周，信仰入誌的集中地區也轉向此時的政教中心西京大興與東都洛陽。

北朝、隋代信仰入誌的核心地域從洛陽轉向鄴城，再到長安、洛陽，發展時序基本上與政治及宗教核心的轉移一致。西魏北周時期長安的墓誌文化與佛教發展皆不及鄴城，其信仰入

---

21 西魏北周出土墓誌數量較少，目前的觀察可作為假說，他日若有更多資料，可進一步檢證。

22 參考陳寅恪，《隋唐制度淵源略論稿》，頁 53-54。

23 利用棍山智史《北朝隋代墓誌所在綜合目錄》估算。

24 參考藍吉富，《隋代佛教史述論》（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁 1-17，27-32。

誌的比例便遠遜於鄴城；隋代鄴城失去政教中心的地位，信仰入誌的中心地位也於是迅速消失，可見信仰入誌的現象緊緊跟隨著墓誌文化與宗教文化的中心。信仰入誌雖未成為墓誌書寫的主流範式，但這些誌主大多身處政治文化中心，並且位居上層、地位尊貴，因此人數雖少，卻不能忽視她們及其家族所代表的文化力量。

整體而言，信仰入誌比例並不高。表1顯示，北朝、隋代在家女性墓誌寫入信仰的比例平均僅佔6.7%。六百餘篇在家女性墓誌僅四十篇包含佛教信仰敘述，似乎與北朝、隋代佛教信仰的昌盛情況不能相稱。例如現存造像銘記可以找到為數不少的女信徒姓名，<sup>25</sup>相對而言，在家女性墓誌出現佛教信仰描述卻屬鳳毛麟角。信仰入誌偏少的現象，可能受到文類性質的影響。造像記與墓誌文是兩種製作目的截然不同的文類。前者本身即是宗教活動、信仰實踐的一環，所記內容必然涉及宗教；造像記上的題名具有標記功德實踐的意義，女信徒若贊助其事，自然即可留名其上。墓誌則是喪葬文化的一環，其書寫受到碑誌文類與人物傳記傳統的約束，通常只有特別重要且符合文化規範的經歷，才會以「理想化」的描述方式寫入墓誌。因此，信仰入誌的數量雖然不多，卻可能反映重要的文化突破，應視為佛教價值滲透進入正統文化的例證，其書寫特徵值得深入分析。

---

25 參考佐藤智水，〈中国における初期の「邑義」について（下）——北魏における女性の集団造像——〉，《佛教文化研究所紀要》，51（京都，2012），頁105-139。

再者，北朝、隋代在家女性墓誌出現佛教信仰的描述，雖然與此時佛教的興盛有所關聯，但僅有佛教入誌的狀況卻並非北朝女性信仰情狀的如實反映。史料顯示，山川、人鬼、物怪等神祠信仰在各個地域廣泛存在。孝明帝神龜二年（519），朝廷曾多次下詔廢除淫祀；<sup>26</sup>北周武帝建德三年（574）禁斷佛、道二教，同時也「禁諸淫祀」，<sup>27</sup>當時流傳的宗教信仰絕非只有佛教。再者，學者指出當時民眾的信仰行為往往不若經典教義般具有系統性，多呈現隨意與雜糅的特質，未必清楚區分佛、道與其他民間信仰，多種信仰並行實踐極為常見。<sup>28</sup>換言之，時人的信仰活動不會只有純粹的佛教信仰。北魏後期以降的墓誌文，內容多極力頌美誌主，呈現於墓誌文的敘述元素皆可謂建構誌主典範人生的一磚一瓦；在家女性墓誌所記述的宗教信仰集中於佛教，與其說如實反映了誌主的宗教取向與實踐，不如說是撰誌者為了達到頌揚誌主的目的，剔除了其他難以納入「典範」的宗教實踐，僅只擇取足以彰顯誌主「理想」形象的信仰內涵所呈現的結果。換言之，信仰入誌集中於佛教，可能反映佛教在時人心中比其他信仰更具正面價值，某些佛教義理或已取得與傳統文化價值交融、並列的地位。

---

26 北魏神龜二年禁淫祀，見《魏書》，卷13，〈皇后列傳·宣武靈皇后胡氏傳〉，頁338；卷9，〈肅宗孝明帝紀〉，頁229。

27 北周武帝禁佛、道、淫祀，見《周書》（北京：中華書局，1971），卷5，〈武帝紀〉，頁85。關於北朝祠祀信仰，參考蔡宗憲，《北朝的祠祀信仰》（新北市：花木蘭文化出版社，2011）。

28 參考侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰：以造像記為中心的考察》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁96。

### 三、信仰入誌的書寫位置與策略

宗教作為墓誌文本中的新元素，撰誌者需要較強的動力，才會加入信仰描述來妝點誌主人生。常情推之，信仰生活在這些誌主人生中應該確實佔有重要份量，令撰誌者很難忽略；同時，誌主的家屬與撰誌者，應該也相當認同誌主的宗教信仰，認為信仰描述有助於勾勒誌主生命歷程並凸顯其人生成就。信仰入誌之誌主雖然有強烈的宗教傾向，但是墓誌描述的信仰面貌卻未必是誌主信仰生活的如實呈現。以下先檢討信仰描述在墓誌文本中的位置及書寫策略。

#### （一）信仰與婦道母儀並列

一般女性墓誌，對於誌主行跡多聚焦於家內倫理角色的實踐。如「事皇姑以夙恭，接眾媵以無怠」；<sup>29</sup>「孝敬姑舅，竭誠娣姒」；<sup>30</sup>「鞠養諸子，咸加典訓」；<sup>31</sup>「酒醴自躬，組紉由己」

---

29 見「李元姜墓誌」，收入韓理洲等輯校編年，《全北魏東魏西魏文補遺》，頁116。拓片見北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》（鄭州：中州古籍出版社，1989），第4冊，頁2。

30 見「羊深妻崔元容墓誌」，釋文、拓片影本見毛遠明編著，《漢魏六朝碑刻校注》（北京：線裝書局，2008），第7冊，頁392-394。。

31 見「董榮暉墓誌」，收入韓理洲等輯校編年，《全北齊北周文補遺》（西安：三秦出版社，2008），〈全後周文補遺〉，頁20。拓片影本見員安志編著，《中國北周珍貴文物：北周墓葬發掘報告》（西安：陝西人民美術出版社，1993），頁125。

等等。<sup>32</sup>在女性墓誌文的語境中，關於為女、為妻、為媳、為母等倫理角色的描述往往是誌主人生歷程的主要記錄，典範化的婦道母儀乃塑造女性理想形象最重要的元素。加入佛教信仰描述的北朝、隋代在家女性墓誌，也都包含典型的女德或女性角色陳述。例如「崔神妃墓誌」以細膩筆法描述其婦道母儀，誌曰：「太夫人在堂，夫人奉水授□，供養□□。復以男女眾多，嬰孫滿堂，室負□携，劬勞莫甚，而怨語□□，護養無缺。允兄弟頗用成立，實仰稟訓誘之恩。」（編號 4）陸蒨藜「祇事慈姑，輯理陰教，夙夜密勿，終始無愆。故能使美風洋乎遠邇，婦訓著乎神邑。暨慈姑薨背，趙郡徂殞，撫教藐孤，負荷承重。內釐陰政，外睦姻親。理物必盡其誠，推心不違其怨。愔愔如，穆穆如也。」（編號 7）相關事例不遑一一詳舉。值得注意的是，即使是年僅九歲便夭亡的李靜訓，誌文亦有「譽華鬢髮，芳流鞶帨」，「教習深宮，彌遵柔順之德」的讚揚（編號 34），可見傳統婦道女德在這些墓誌中仍然是建構理想女性形象不可缺少的要素。

這四十方墓誌大多平行陳述女德與信仰，似乎並未刻意建立傳統女德與信仰的交互關聯。例如楊無醜「體兼四德，智洞三明。該般若之玄旨，遵班氏之祕誠。」（編號 2）薛慧命「敬上接下，娣姒貴其仁；尊佛盡妙，禪練尚其極。」（編號 6）陸脩容「風貌閑華，辭彩適令。閨門於是瞻望，姊妹以為儀表。洞識

---

32 見「馮邕妻元氏墓誌」，收入韓理洲等輯校編年，《全北魏東魏西魏文補遺》，頁 175-176。拓片見北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，第 4 冊，頁 125。



苦空，深崇信向。毀譽未掛於心，喜愠不形於色。」（編號 13）褚寶慧「含章貞吉，外齊內敏。四德斯備，六行弗虧。弘發深心，多行信施。莊嚴淨土，寔表菩提之場；崇建祇園，方希常樂之苑。」（編號 17）梅淵妻李氏「劬勞鞠養，實有深慈。信心重法，妙識因果。」（編號 27）這樣的描述方式，看不出女德與信仰存在邏輯上的關聯，並未強調信仰能增益女德，或女德自然會親近信仰，但似乎極為自然地將佛教修持與婦道女德並舉，認為人倫價值與個人精神世界的追求，都是誌主重要的人生實踐，以及值得讚揚的成就。這樣的並列陳述，頗能呼應中古時期士大夫普遍具有的「二元世界觀」之思想格局。學者指出「二元世界觀」是指認為世界是由兩個領域所構成，一是人際關係和人間集體秩序，以儒家思想為主要指導原則；另一則是個人生活與精神追求的範疇，以道家、玄學、佛教、道教為主要思想資源。兩個領域並不能截然劃分，同時也存在互相滲透的情況。「二元世界觀」的流行讓佛教等思想取得正當性與發展空間。<sup>33</sup>

部分墓誌在描述誌主具有傳統女德才性之後，以加強語氣的「兼」、「又」起句來連接信仰描述。例如江陽王元繼次妃石婉，不但具備文才學識，「又歸心至聖，信慕玄宗，東被遺教，無文不攬。」（編號 1）安豐王元延明妃馮氏，訓誨諸子有方，

---

33 參考陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》（臺北：臺大出版中心，2016）。本書多處提到這個概念，尤其是〈中古傳統的變異與裂解——兼論中唐思想變化的兩條線索〉，頁 72-79；〈墓誌中所見的唐代前期思想〉，頁 113-123。

「兼以信向大乘，遨遊眾善，翹到不已，依止無倦。」（編號 11）安樂王元鑿妃李季嬪，不但行如《列女傳》之賢母，「兼且德越勝鬘，度超末利。投心法界，尚想玄門。」（編號 14）程主簿妻趙樂子「孝敬弘於二門，義讓行於九族。兼崇開寶函，遍嘗甘露。慈仁積善，世未曾有。」（編號 16）鎮遠將軍秦州司馬張君妻董儀不但教子有成，「兼以篤信三寶，妙閑二諦，指彼岸而將登，出塵羅而願往。」（編號 18）張滿擇妻郝氏，「恒以四德為基，六行為本。兼妙崇內相，洞識真如。」（編號 22）奉車都尉劉賓妻王氏，「婦德母儀，僉望斯在。又能識達苦空，洞明真假，修心八解，專精三業。」（編號 37）華陽王長史杜君妻鄭善妃，行為舉止足為婦楷女師，「兼信了內法，弘宣釋典。流通五時之教，研解三藏之宗。明珠是護，練金斯熟。行深提后，德重勝鬘。」（編號 40）這樣的描述方式，至少具有兩層意義，一者，顯示置於「兼」、「又」之前的婦道女德描述，乃女性理想品德之基本元素，信仰描述並非在家女性墓誌中不可缺少的存在，而更像是一組可拆解、增添的套件。再者，反映撰誌者認識到，在傳統婦道女德的基礎之上，信仰描述可作為進一步凸顯誌主超越凡俗，具有比一般女性更獨特、優越的評價標準。

## （二）「理想化」的選擇性描述——以信仰連結才學為例

接下來想檢討墓誌中的信仰描述與誌主信仰情狀之間的關聯。檢討這個問題，最好能在同一人或同一事上找到不同材料相互比對。可惜這四十位女性誌主罕見留下其他生平記錄。筆者觀察到信仰入誌的初期階段，其書寫語境多未正面凸顯宗教

信仰所追求的超越性價值，而是將信仰視為誌主才智學識或道德表現的一部分。由於同時期在家男性誌主的信仰描述也有置於才學脈絡的傾向，並可找到其他史傳資料作為比較，因此筆者將以信仰入誌初期連結才學的描述傾向為例，檢討相關問題。

目前所見信仰入誌初期的書寫方式，明顯淡化了宗教價值。屬於北魏時期的七篇墓誌中，有三篇將信仰置於才智學識的脈絡書寫（編號 1、2、5）；另外，「韓賄妻高氏墓誌」（編號 3）的信仰描述凸顯誌主裁抑虛浮、處貴能約的品德；「崔神妃墓誌」（編號 4）則於銘詞引用佛經中的典範女性來讚揚誌主之母職，焦點也並非放在宗教追求。直到北魏末期的「薛慧命墓誌」（編號 6）與「陸蒺藜墓誌」（編號 7），撰誌者才直接針對誌主的信仰實踐與境界給予頌揚。筆者認為將信仰置於才學、品德等傳統價值脈絡，可能是佛教入誌初期的書寫傾向。

作於宣武帝永平元年（508）的「石婉墓誌」（編號 1），是目前所見最早納入佛教描述來妝點女性誌主人生的墓誌文。墓誌文的傳世具有偶然性，「石婉墓誌」當然不一定是將佛教寫入女性墓誌的始作俑者，不過目前所見最早明確寫入佛教信仰的二篇北朝男性墓誌——「崔隆墓誌」及「元鸞墓誌」，皆作於宣武帝正始二年（505），<sup>34</sup>與「石婉墓誌」製作時間十分接近，北魏宣武朝極可能是佛教入誌的重要發展時期。值得關注的是，

---

34 「崔隆墓誌」、「元鸞墓誌」釋文，見韓理洲等輯校編年，《全北魏東魏西魏文補遺》，頁 95-96。

「石婉墓誌」的佛教敘寫偏重於誌主的經典修養，與北魏末期之後的信仰描述大多凸顯誌主的宗教實踐與成就境界，重點頗為不同。「石婉墓誌」曰：

〔夫人〕稟氣妍華，資性聰哲，學涉九流，則靡淵不測，才關詩筆，觸物能賦。又歸心至聖，信慕玄宗，東被遺教，無文不攬。是以道俗瞻望，內外僉敬。

石婉乃江陽王元繼次妃。<sup>35</sup>誌文稱讚她學識淵博、又有寫詩作文的才華；在此之外，石婉又虔信佛法、遍覽東傳之佛典。<sup>36</sup>銘文讚揚石婉「學既探玄，才亦成篇。」與前序內容合觀，顯然玄學乃指佛學義理，被歸入學問的類別。這方墓誌的作者似有明確的「二元世界觀」，石婉的才學教養，分為教外的學問與教內的學問，並分別獲致兩個領域人群之肯定；暗示一般女性可能僅

- 
- 35 「石婉墓誌」引用了劉向《列女傳》「芒卯之妻」的典故，似乎此誌所謂「次妃」乃「繼室」之意。見王照圓撰，虞思徵點校，《列女傳補注》（上海：華東師範大學出版社，2012），卷1，〈母儀傳〉，「魏芒慈母」，頁40-41。
- 36 中古時期「歸心」很少用來描述信服於儒家學說，但常見於形容信奉佛、道教。「玄宗」也經常用來指稱佛、道教。從後文「東被遺教，無文不攬」觀之，此處「歸心至聖，信慕玄宗」應指石婉信奉佛教，而能遍覽東傳之佛經。東晉郝超（336-378）篤信佛法，其〈奉法要〉云：「學者必歸心化本，領觀玄宗，……，然後入於無生」；造於東魏武定元年（543）的佛教造像發願文云：「歸心三寶，仰敬玄宗」；北齊顏之推（531-591）崇信佛法，所撰《顏氏家訓》亦有專章說明佛教信仰之殊勝，題為〈歸心篇〉。此皆「歸心」、「玄宗」等詞彙用於描述佛教信仰之例。見郝超，〈奉法要〉，收入僧祐編撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》（上海：上海古籍出版社，2013），卷13，頁728；趙超，〈東魏武定元年聶顯標邑義六十餘人造四面佛像〉考，收入氏著，《鍥而不捨：中國古代石刻研究》（太原：三晉出版社，2015），頁93；顏之推撰，王利器集解，《顏氏家訓集解（增補本）》（北京：中華書局，1993），卷5，〈歸心第十六〉，頁364-407。

能獲得其中一個領域（主要是教外）的肯定，而石婉則獲得道、俗兩界的共同敬仰，更加難得。佛教在誌文中成為凸顯誌主才學教養的元素之一，撰誌者並未明確描述誌主的宗教實踐或超越俗世關懷的人生追求。

類似的敘寫又見於孝昌二年(526)的「元瑛墓誌」(編號5)，序文曰：

加以披圖問史，好學罔倦，該柱下之妙說，覈七篇之幽旨，馳法輪於金陌，開靈光於寶樹。綃縠風靡，斧藻川流，所著辭誄，有聞於世。

元瑛乃宣武帝同母妹，封長樂長公主，嫁給外戚高猛。此誌關於佛教信仰的書寫雖然相當抽象，但從整段語境可以判斷，撰誌者將佛法與老莊學說並列，作為印證公主「好學罔倦」的註腳。與「石婉墓誌」相似，佛教所關懷的價值並未真正成為獨立表現誌主人生成就的元素。

相較之下，熙平三年(518)的「楊無醜墓誌」(編號2)，對佛教名相的運用，以及佛教意涵的表現較為清晰：

體兼四德，智洞三明。該般若之玄旨，遵班氏之祕識。

楊無醜的祖父乃洛州刺史、弘農公楊懿，祖母是文明太后的外姑，父親楊順及伯叔父楊播、楊椿、楊穎、楊津、楊暉等皆出仕為官，一門貴盛；其家且以兄弟子姪百口同居、門風敦穆著

名於世。<sup>37</sup>楊無醜具有良好的家世背景，卻以廿一妙齡未嫁而卒。墓誌文極力形塑其美好形象，凸顯誌主待嫁綺年寢疾而終的遺憾，佛教也成為建構其美好資質的元素之一。

「三明」乃指於「宿命」、「生死」、「漏盡」三事，達到除盡愚闇、通達無礙之智。「般若」為天竺語（梵語 *prajñā*，巴利語 *pañña*）的音譯，義譯為「聖妙智慧」，是一種了解緣起、斷除結縛、止息煩惱的能力；誌文將「般若之玄旨」與「班氏之祕誠」並列，此處「般若」可能特指闡發般若義理的佛經。因此，此誌對誌主信仰實踐的描述仍側重於佛學造詣的向度，與智識才學脈絡亦有連貫之處，但佛教所重視的解脫智慧已被凸顯出來。此外，佛教義理與儒家女教被置於平行並列的位置，流露「二元世界觀」之傾向，傳遞儒、釋並重的開放態度，與「石婉墓誌」、「元瑛墓誌」極為相似。不過也必須留意此時期的墓誌文多為駢體文，駢對句式的使用，也可能從形式上對於文章內容的構成產生影響。

「石婉墓誌」、「楊無醜墓誌」與「元瑛墓誌」皆作於北魏後期，三誌的佛教描述不約而同地採取了側重誌主佛學造詣的書寫脈絡。雖然三人的出身背景確實可能提供良好的學問教養，但整體看來，這種書寫方式較集中於信仰入誌的早期階段，而非平均分散於北朝、隋代各個時期，應當考慮此時期修習佛教是否特別標榜佛學義理的造詣，或是存在此類理想人格的偏好。

---

37 見《魏書》，卷 58，〈楊播傳〉，頁 1279-1304。

學界多認為立寺造像、求福田饒益是北朝佛教的特徵。不過孝文帝時期以降，北魏義學僧人輩出，朝廷對譯經與講論也多予獎勵。<sup>38</sup>宣武帝尤其篤好佛理。《魏書》記載宣武帝「好桑門之法」，又謂其「尤長釋氏之義，每至講論，連夜忘疲」；《魏書·釋老志》也述其「篤好佛理，每年常於禁中，親講經論，廣集名僧，標明義旨。沙門條錄，為內起居焉。」<sup>39</sup>宣武帝愛好佛教義學且具備相當學養，甚至以帝王之尊親講經論，如此行事極可能提升當時統治階層對佛教義學的重視。孝明帝在位時主政十餘年的靈太后，有姑為尼，頗能講道，靈太后對於佛經義理也略能通曉。<sup>40</sup>《魏書·釋老志》有言：「上既崇之，下彌企尚」，<sup>41</sup>可想見佛教義學在宣武、孝明時期可能因帝后的崇尚而深受推崇。即使統治階層並非人人具備通曉義學的能力，也未必皆真心愛好佛理，佛學卻可能因風潮所尚而成為上流人士裝飾教養的一環。此時重視佛教義學的風尚，或可能影響撰誌者描述信仰的角度；畢竟墓誌文呈現的行跡越貼近當時的理想價值，越能達到頌揚誌主的目的。

---

38 參考湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：北京大學出版社，1997），頁 357-364。

39 分見《魏書》，卷 72，〈陽尼傳〉，頁 1604；卷 8，〈世宗宣武帝紀〉，頁 215；卷 114，〈釋老志〉，頁 3042。

40 見《魏書》，卷 13，〈皇后列傳·宣武靈皇后胡氏傳〉，頁 337-338。胡太后之姑僧芝墓誌銘於 2000 年出土於洛陽孟津縣，對於北魏僧官制度與佛學流派等問題提供進一步討論的資料。墓誌拓片見趙君平、趙文成編，《河洛墓刻拾零》（北京：北京圖書館出版社，2007），上冊，頁 20。研究可參考王珊，〈北魏僧芝墓誌考釋〉，《北大史學》，13（北京，2008），頁 87-107。

41 《魏書》，卷 114，〈釋老志〉，頁 3042。

若能以其他文獻與墓誌信仰描述比對，可以更清楚看出墓誌文的佛教描述乃是為了建構誌主「理想」形象的選擇性描寫。雖然這幾位女性誌主並未留下其他可比對的資料，借助同時期男性墓誌的例子或可幫助我們進一步釐清這個問題。城陽王元鸞於《魏書》有傳，也有墓誌文傳世，其墓誌是目前所見最早寫入佛教信仰的北魏墓誌之一，與石婉等人的墓誌同屬於信仰入誌的早期階段。幸運的是，《魏書》本傳也記述了元鸞的信仰生活：

鸞愛樂佛道，修持五戒，不飲酒食肉，積歲長齋。繕起佛寺，勸率百姓，共為土木之勞，公私費擾，頗為民患。世宗聞而詔曰：「鸞親唯宗懿，作牧大州，民物殷繁，綏寧所屬，宜克己厲誠，崇清樹惠，而乃驟相徵發，專為煩擾，編戶嗷嗷，家懷嗟怨。北州土廣，姦亂是由，準法尋愆，應加肅黜。以鸞戚屬，情有未忍，可遣使者，以義督責，奪祿一周，微示威罰也。」<sup>42</sup>

從史傳觀之，元鸞信奉佛教極為虔誠，宗教實踐方式十分豐富，持戒、長齋的表現，反映信仰已深入其日常生活，奉為圭臬。但他也因信仰實踐而役使民力大興佛寺，造成民怨，因而遭到宣武帝懲處。

---

42 《魏書》，卷19下，〈景穆十二王列傳下〉，頁510。



「元鸞墓誌」以「虛心玄宗，妙貫佛理」描述誌主的信仰，<sup>43</sup>強調的是元鸞於佛學義理上的造詣，對於元鸞持戒、長齋、造寺等具體信仰實踐則隻字未提。固然此時期的墓誌文描述誌主行跡多不具體，但此亦不能解釋何以信仰描述偏重於凸顯其人於佛學義理上的修養。究竟史傳記載與墓誌敘述，何者更能貼近元鸞的信仰情態？從史傳上下脈絡觀之，史家書寫元鸞的信仰是為了鋪陳元鸞因崇佛而役民失當，受到皇帝懲戒的敘述。史傳對於男性人物事跡的記載以政治活動為主，雖不免蘊含褒貶立場，但終究與墓誌著力於頌揚誌主有極大不同。元鸞卒於正始二年（505），一生未有大過，此段史傳敘述不涉及政治鬥爭成敗，其描述元鸞崇佛之情狀應為可信。結合史傳與墓誌對元鸞信仰的描述，元鸞篤信佛教應無可疑，他的信仰實踐涵蓋持齋、守戒、蔬食、立寺，並非只偏重於佛教義學，顯然墓誌文凸顯元鸞「妙貫佛理」，是撰誌者的選擇性敘述。

與「元鸞墓誌」作於同年的「崔隆墓誌」，描述「君尤秉通經術，善談玄理，得法門之窈窕，識因果之輪流」，<sup>44</sup>將經術、玄理、佛法並述。與「元瑛墓誌」時間相近的「元舉墓誌」，讚揚誌主「墳經於是乎寶軸，百家由此兮金箱。洞兼釋氏，備練五明，六書八體，畫妙超群，章句小術，研精出俗，山水其性，

---

43 見韓理洲等輯校編年，《全北魏東魏西魏文補遺》，頁96。拓片見北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，第3冊，頁86。

44 見韓理洲等輯校編年，《全北魏東魏西魏文補遺》，頁95。拓片見洛陽市文物局編，朱亮主編，《洛陽出土北魏墓誌選編》，頁229。

左右琴詩。」<sup>45</sup>也是將佛教信仰置於才學脈絡來描述。筆者認為屬於信仰入誌早期階段的墓誌文多從才學脈絡來描述信仰，強調誌主的佛學造詣，應當反映了當時才學化的信仰書寫，比起守戒、造像等「純粹」信仰實踐的敘述更能夠塑造「理想」的誌主形象。換言之，這是撰誌者刻意選擇的敘述策略，其背後可能受到當時帝后重視佛教義學的風尚，以及鮮卑統治階層持續儒雅化、刻意標榜人物才學的影響。北魏末年以降，才學化的信仰書寫不再凸出，墓誌中的信仰描述越來越能清晰凸顯誌主的信仰追求，而不必依附於其他文化價值。

檢討了信仰入誌的書寫模式，下面兩節將藉由在家女性墓誌中的佛教描述，觀察佛教文化為中古社會提供了什麼有別於傳統倫理角色、新的理想女性形象，以及值得讚揚的人生成就，撰誌者可能以什麼方式連結佛教價值與女性人生圖景。由於個別墓誌中的敘述大多缺乏其他資料可供佐證，多數時候難以判斷文本與事實之間的距離，故討論主要仍聚焦於文本反映的撰誌者意向，以及由此所建構的誌主理想形象與人生。

## 四、理想品格與典範的擴充

---

45 「元舉墓誌」作於武泰元年（528），晚「元瑛墓誌」二年。見韓理洲等輯校編年，《全北魏東魏西魏文補遺》，頁37。拓片見北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，第5冊，頁79。

墓誌文對誌主修行實踐的描述，大體上皆可視作凸顯誌主虔信的元素。進一步細究，不同修行實踐可能連結的價值與德行仍有分殊，甚至類似的行為實踐在不同墓誌所建構出的形象也不完全相同，為誌主形象增添了更多元的面向。從資料觀之，加入佛教描述的女性墓誌，為誌主品格添加的新元素似乎以「慈悲心」與「般若智」最為明顯。再者，墓誌引用佛典中的女性來比附誌主，也創造了新的女性典範，並擴展女性被認為值得稱揚的德行與人生成就。

### （一）慈悲心

撰誌者經常強調信仰佛教的女性表現出過於常人的慈悲仁德。慈悲是佛教文化的重要理念，被視為佛道的根本；「慈」是慈愛眾生，給予快樂，「悲」是悲憫眾生，拔除痛苦。大乘佛教對慈悲理念的踐行主要側重於不殺生及布施。<sup>46</sup>撰誌者描述誌主不食肉及布施營福，將誌主的信仰實踐與慈悲價值相連，另外部分女性誌主仁慈對待子女、婢僕，也被撰誌者放在宗教實踐的脈絡來描述，可視為佛教信仰與傳統婦道母儀的結合。

東魏天平四年（537）的「張玉憐墓誌」（編號9）描述：

〔夫人〕大悲愍心，惟慕慈善，聞聲見形，不食其肉，三長六短，齋誠不爽。

---

46 參考方立天，〈中國佛教慈悲理念的特質及其現代意義〉，《文史哲》，2004：4（濟南），頁68-72。

誌文中的「三長六短」，是指一年中於「三長齋月」（正、五、九月）的初一至十五，以及每個月的「六齋日」（八、十四、十五、二十三、二十九、三十日）皆齋戒不食肉。<sup>47</sup>撰誌者強調誌主不食肉乃是出於慈悲之心。這種將「不食肉」與「慈悲」相連起來的論述，在南北朝後期的佛教素食運動中頗為流行；在素食運動影響下，不食肉可作為佛教徒精進修行的表徵。<sup>48</sup>除了「張玉憐墓誌」，「趙蘭姿墓誌」（編號 24）亦描述她「蔬食潔齋冊餘載」；北齊天保六年（555）的「趙氏墓誌」（編號 12）更記錄誌主「臨終遺屬，委財三寶，朔望奠祭，不得輒用牲膾。」趙氏以遺令貫徹佛教徒不殺生的慈悲精神，可以想見其生前早已因佛教信仰而茹素。

中古時期受到佛教慈悲精神與福田思想影響，許多佛教徒積極造寺立塔，從事造井、修橋、鋪路等地方公共建設，以及救濟貧窮、施藥療病、掩埋無主枯骨等社會福利事業。<sup>49</sup>墓誌文本中的信仰描述，也有不少關於誌主布施捨財之作為，並以此

---

47 關於佛教「三長齋月」與「六齋日」對中古社會的影響，可參考劉淑芬，〈「年三月十」——中古後期的斷屠與齋戒〉，收入氏著，《中古的佛教與社會》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 77-78。

48 原始佛教原本並未要求僧人完全茹素，《十頌律》、《四分律》中有所謂「三淨肉」，是允許出家人食用的。南北朝後期隨著《涅槃經》的流行，以及梁武帝等君主的推動，僧人逐漸全面茹素，佛教徒的蔬食風氣也更盛。參考涂宗呈，〈中國中古的素食觀〉（臺北：臺灣大學歷史學系碩士論文，2005），頁 29-40。

49 參考劉淑芬，〈慈悲喜捨——中古時期佛教徒的社會福利事業〉，收入氏著，《中古的佛教與社會》，頁 168-179；劉淑芬，〈北齊標異鄉義慈惠石柱——中古佛教社會救濟的個案研究〉，《新史學》，5：4（臺北，1994），頁 1-50。

彰顯誌主的慈悲心。大業十一年（615）的「尉富娘墓誌」（編號 39）云：

女郎志希儉率，但慕慈悲。經戒之所，弗虧施捨。

撰誌者強調尉富娘成長於富裕家庭，「琮寶盈堂，珍腴必備」；而她身居富貴，卻能節儉生活，將財富用於布施佛寺。儉與施的對比，使誌主的德行更見凸出。這種描述方式可視為某種「定式」，除了「尉富娘墓誌」，還有多起例子。如崔幼妃「帷屏象馬之翫，羅綺玉帛之珍，施捨無遺，藏篋俄盡」（編號 21）；趙蘭姿「家業廉儉，財貨無餘，凡見貧窮，常必施贍」（編號 24）；張貴男「卑躬節儉，不尚妍華」，「食甘蔬菲，味革膾腥，凡有資財，咸從檀施」（編號 32）；陳臨賀王國太妃施氏「優賞既隆，湯沐之資，咸從檀舍，式營寺宇，事窮輪煥」（編號 35）。

營福業也是佛教的修習方法之一，上述誌主皆為統治階層的貴婦，資源財力原較一般人充裕豐厚，撰誌者強調她們躬身節儉，而對寺院與窮人勤於布施，更加凸顯誌主蘊含深厚的慈悲心。再者，省欲去奢也是佛教修行的要項，佛教主張欲望會淫蔽耳目神智，產生種種煩惱，少欲知足才能心生清淨；故誌主自奉儉薄，其實也是一種修行實踐。佛教一方面強調物質世界的虛幻，提倡修行者應摒除物欲，另一方面，對於信徒以物質方式表達虔信，也同時給予極高肯定。<sup>50</sup>多位撰誌者有意識地

---

50 參考柯嘉豪（John Kieschnick）著，趙悠、陳瑞峰、董浩暉、宋京、楊增譯，《佛教對中國物質文化的影響》（上海：中西書局，2015），頁 1-14。

並置誌主節儉廉潔與勤於布施，正反映佛教對於物質的雙重態度。

佛教徒從事公共建設與福利事業，所需費用、人力往往龐大，故多集合家族、村院或信仰團體合力出資完成。<sup>51</sup>北齊「胡玄輝墓誌」（編號 15）則罕見地記錄了貴婦大施主以一己之力實踐救濟眾生之偉業：

七寶皆傾，八珍無愛，酬金易地，藏竭招提。嘗因秋水時至，逕遊洛渚，襄陵浩汗，不辯牛馬。忽矚瀝士沉波，心懷惻隱，造舟為橋，以利行涉。

胡玄輝乃北魏靈太后妹、權臣元叉妻，靈太后臨朝封為郡君、拜女侍中，身分顯赫。<sup>52</sup>胡玄輝平生事跡於史傳僅見零星記錄，信仰方面亦僅有《洛陽伽藍記》記載其為父親追福立寺。<sup>53</sup>「胡玄輝墓誌」雖然篇幅不小，通篇大多為抽象的諛美文詞，鮮見超出史傳的具體訊息，不過，撰誌者對於胡玄輝的佛教信仰著墨頗多，幾佔其行跡描述的一半篇幅。此處描述胡玄輝不貪珍寶，傾力布施寺院，更詳細記錄秋天洛水暴漲，奪走人畜性命，胡玄輝發惻隱之心，造舟為橋，渡人過河。造舟渡人確實

---

51 參考劉淑芬，〈慈悲喜捨——中古時期佛教徒的社會福利事業〉，頁 168-179；劉淑芬，〈北齊標異鄉義慈惠石柱——中古佛教社會救濟的個案研究〉，頁 1-50。

52 《魏書》，卷 16，〈元叉傳〉，頁 403。

53 楊銜之撰，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》，卷 3，「大統寺附秦太上公二寺」條，頁 131。

是佛經所云七種福田之一，<sup>54</sup>胡玄輝憐憫眾人之救濟事業與其信仰息息相關。這段記載是此篇墓誌文中罕見的具體事跡描述，撰誌者頌揚胡玄輝之善行「功與日月長存，名共山川不朽」，藉由信仰描述，給予誌主極高的肯定。撰誌者或有意藉此沖淡時人對於胡玄輝涉入北魏末期政治的負面評價。<sup>55</sup>

慈悲心除了體現於布施、不食肉、營福業等與佛教教義密切相關的實踐，也可能展現於貴族士女的治家之法。隋開皇六年的「趙蘭姿墓誌」（編號 24），是由其子李德林撰序，知名文士古道子為銘，不論序或銘，皆以頗長的篇幅描述趙蘭姿的信仰實踐。序文曰：

崇信佛法，戒行精苦，蔬食潔齋卅餘載，行坐讀誦，晨昏頂禮。家業廉儉，財貨無餘。凡見貧窮，常必施贍。垂恩賤隸，每覩非違，唯加訓誘，未嘗捶撻。深仁至德，曠古未聞。

銘文曰：

---

54 關於七種福田，見法炬、法立譯，《諸德福田經》，收入《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1934），第 16 冊，No.0683。

55 元叉因娶胡玄輝為妻而受靈太后信賴，被賜死後，史載「太后猶以妹故」追贈崇隆。元叉雖死卻未定罪，時人頗為憤懣，宗室元順質問太后：「陛下奈何以一妹之故，不伏元叉之罪，使天下懷冤！」又史傳亦載胡玄輝於太后身邊藉機構陷他人。見《魏書》，卷 16，〈元叉傳〉，頁 408；卷 19 中，〈任城王雲傳附元順傳〉，頁 482；卷 94，〈閹官列傳·張景嵩、毛暢傳〉，頁 2035。

破彼纏蓋，弘茲明識。暮浴禪香，朝飧菲食。財兼法施，勤脩慧力。惻隱自心，寬和表色。

合觀序與銘，可以看出趙蘭姿的信仰實踐包括持戒、蔬食潔齋、讀經禮佛、施捨貧窮，以及仁慈對待奴僕。最後一項，顯現了上層統治階級主婦治家具有威嚴赫赫之權柄，但在佛教慈悲教義的熏染下，待下仁慈也成為其信仰實踐的一環。李德林頌揚其母「深仁至德，曠古未聞」，凸顯出富有慈悲心的貴族士女可能表現出超越其他女性的至善仁德。北齊「趙樂子墓誌」(編號 16)雖然沒有描述誌主具體的信仰實踐，但撰誌者也提出相似的評價，稱揚誌主因信奉佛教，「慈仁積善，世未曾有」。

開皇六年「辛氏墓誌」(編號 25)也有類似描述：

夫人辛氏，……恭上惠下，外柔內順。口無二詞，足不踰矩。加以崇好釋典，專精玄義，晝披夜誦，不離心口。訓誨兒女，先盡仁愛之方。督敕僮隸，不行捶楚之罰。親踈仰德，長幼銘恩。

據墓誌記載，辛氏的丈夫馬會之於北魏末年起家太學博士兼著作佐郎，於北齊官至太守、追贈刺史，故其家亦屬上層統治階級。這方墓誌之序、銘皆由其子馬弘正親自撰寫，描述母親辛氏精於佛理、勤於誦經；並且將辛氏仁愛兒女、善待僮僕之行止置於信仰描述之後，似乎暗示辛氏待下之仁德也來自佛教信仰的影響。



信仰入誌的在家女性墓誌，以仁慈取代威嚴來評價上層階級主婦治家之法，隱含了佛教價值滲入婦道母儀可能帶來行為上與評價上的轉變。更值得注意的是，傳統理想的婦道女德原本離不開家庭，勤於布施佛寺與救濟貧窮、從事公共建設，卻已將女性的德行實踐帶出家庭的範疇。儒家人倫秩序重視由內而外等差式的親疏結構，「正位於內」是女性被規範的社會位置；雖然文獻資料顯示北朝統治階層女性於公私領域皆極為活躍，但多數墓誌文還是按照儒家規範，以家內人倫德行為主要行跡來勾勒女性誌主的人生，極少看到女性涉足家外政治社會活動的描述；此時墓誌文本中女性社會角色的擴展，反而是藉由信仰描述展現出來。不論是戒殺與蔬食流露對生靈的悲憫，或是救濟貧窮、捐施寺宇、造船濟民等將影響力伸入社會，慈悲心所施展的對象跨越親疏內外界線，甚至包含所有生靈，拓展了女性的社會角色。這樣的信仰實踐作為讚美誌主的元素被納入墓誌之中，反映了佛教所提倡的慈悲精神，獲得誌主親屬與社會相當程度的認肯。

## （二）般若智<sup>56</sup>

在漢代以降「列女」、「賢媛」等書寫女性的文學傳統中，<sup>57</sup>「才智」也是女性被肯定的質性之一；劉向《列女傳》專列「仁

---

56 《大智度論》云：「般若者（秦言智慧），一切諸智慧中最為第一，無上、無比、無等，更無勝者，窮盡到邊。」《六祖壇經》將此無上智慧名之為「般若智」。本文借用《六祖壇經》「般若智」一詞，方便與世俗智慧作區別。參考丁福保，《金剛經箋註》（上海：華東師範大學出版社，2013），頁32。

智」一類，《世說新語》〈賢媛〉篇所收晉代女子，更多以才智著稱。<sup>58</sup>不過，《列女傳》書寫列女的整體標準是「採取詩書所載賢妃貞婦，興國顯家可法則，及孽嬖亂亡者」，目的在於敬戒天子。<sup>59</sup>「仁智」類下的女性，皆以其明智而能見微知著、預識先機，對於夫子父兄發揮提醒勸諫的作用，以助其趨吉避兇。換言之，女性值得為人稱頌的智慧多屬人倫鑒識，以及對於世情政道的洞察，且其施展必須能夠有益於身邊的男性，將才智貢獻於男子，間接成就治家興國。而《世說新語》中的賢媛雖然多了個人風神才辯的刻畫，但個人的識鑒才智仍舊與成就其夫其子，或幫助整個家族避禍趨吉相連繫。<sup>60</sup>

相較之下，佛教的「般若智」是一種證悟宇宙人生本體真諦的無上智慧，遠遠超越傳統家國格局下的政治、倫理鑒識。佛教認為「智慧」與「慈悲」並列，是達到解脫成佛的資糧，信徒

- 
- 57 中古時期女性人生的敘寫，受劉向《列女傳》的影響，開展出「列女」與「賢媛」兩類傳統。參考錢南秀，〈「列女」與「賢媛」：中國婦女傳記書寫的兩種傳統〉，收入游鑑明、胡纓、季家珍主編，《重讀中國女性生命故事》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2011），頁83-106。
- 58 余嘉錫於《世說新語箋疏》疏解〈賢媛〉篇目，以為「有晉一代，唯陶母能教子，為有母儀，餘多以才智著，於婦德鮮可稱者。題為賢媛，殊覺不稱其名。」余氏對採擇標準的批判，從反面凸顯出《世說新語·賢媛》對於女性才智的高度肯定。見余嘉錫，《世說新語箋疏（修訂本）》（上海：上海古籍出版社，1993），〈賢媛第十九〉，頁663。
- 59 見《漢書》（北京：中華書局，1962），卷36，〈楚元王傳附劉向傳〉，頁1957-1958。
- 60 參考梅家玲，〈依違於婦德與才性之間：《世說新語·賢媛篇》的女性風貌〉，《婦女與兩性學刊》，8（臺北，1997），頁1-28。（13期以後改稱《女學學誌》）

必須透過修行，才能增長「般若智」，進而解脫煩惱、證道成佛。

北朝、隋代在家女性墓誌的信仰描述中，不乏以「勤修慧力」讚揚誌主（「趙蘭姿墓誌」編號 24）；然而更多時候，撰誌者更傾向直接將誌主描述為能夠深識佛法妙義、洞察人生真相的覺悟者，而缺乏誌主如何從事相關修行的具體描述。例如楊無醜「智洞三明，該般若之玄旨」（編號 2）；薛慧命「洞鑑妙法」（編號 6）；陸蒺藜「深體空有，妙通法理」（編號 7）；趙超宗妻王氏「深識緣假，辯明空藏」（編號 8）；張玉憐「深解空相」（編號 9）；陸脩容「洞識苦空」（編號 13）；李季嬪「既明實相，深悟無常」（編號 14）；胡玄輝「體務真覺，悟彼幽空」（編號 15）；褚寶慧「洞識真如」（編號 17）；崔幼妃「洞識苦空」（編號 21）；張滿澤妻郝氏「妙崇內相，洞識真如」（編號 22）；趙蘭姿「破彼纏蓋，弘茲明識」（編號 24）；梅淵妻李氏「復明因果，妙達苦空」（編號 27）；蕭妙瑜「獨悟因果，深知生滅」（編號 33）；張濤妻禮氏「明二諦於寸心，識三乘其如掌」（編號 36）；劉賓妻王氏「識達苦空，洞明真假」（編號 37）。

這些女信徒被形容為深明佛理、了悟苦空，彷彿天生具備般若智慧，並未受限於性別而難以悟道；其終極關懷在於跳脫生死輪迴、達到涅槃彼岸，不論是自救或救人，都不再只以貢獻於男性親屬或家族為目的。墓誌中加入佛教的般若智慧來建構女性誌主形象，增添了超越家族利益的人生追求，也似乎強化了幾許個體生命的獨立性。

### （三）引用佛經女性為喻

以古人古事為喻形塑誌主形象，在南北朝墓誌文頗為常見；稱頌女才，常引班昭、蔡琰，讚揚婦德母儀，則常見敬姜、孟母，引用的多為儒典史傳為人熟知的女性。學者曾討論墓誌書寫中的歷史形象引介，指出書寫者在墓誌中引用歷史人物的故事為喻況，應該是有意藉古人古事的相似性來彰顯誌主平生事跡的價值與意義。因此這種書寫方式，除了是一種文學手法，同時也暗含某種文化價值理念的傳遞，並且隨著外在環境與內在理念的發展變化，原來的典範必須重新被思考，被引為模範的人物也可能出現淘汰更張。<sup>61</sup>從這個角度觀之，南北朝墓誌文中出現若干使用佛教人物類比誌主的書寫，例子雖然不多，卻具有深刻的文化意義。被引為譬喻的佛教女性包括摩耶夫人（1次）、韋提希夫人（2次）、末利夫人（1次）、勝鬘夫人（4次），以及寶女（1次）。要理解這些佛教女性典範，需先掌握其於佛典中的本事。

摩耶夫人是佛陀（悉達多太子）的生母、淨飯王的王后。生下佛陀七日後逝世，生於忉利天。佛陀為報母恩，曾至忉利天為其母說法，摩耶夫人聞法後即證初果。其事散見於多部佛經，如《雜阿含經》卷十九、《增一阿含經》卷二十八、西晉竺

---

61 參考劉靜貞，〈墓誌書寫中歷史形象的引介：「唐宋變革」的再思考〉，頁27-41。

法護譯《佛升忉利天為母說法經》等，但以南齊曇景（約五世紀）所譯《摩訶摩耶經》最為詳細。<sup>62</sup>

韋提希夫人的事跡主要出自劉宋曇良耶舍（383-442）所譯的《觀無量壽佛經》。韋提希夫人乃頻婆娑羅王的大夫人、阿闍世王的生母。阿闍世王惡逆不道、禁閉父母，韋提希夫人向佛陀求助，願往生清淨善業之世界，於是在佛陀放光示現的眾多佛土中，選中了阿彌陀佛國土西方極樂世界，佛陀乃為韋提希夫人開示如何修持「淨業三福」，以及定心觀照之法，以求往生西方極樂世界。<sup>63</sup>另外北涼曇無讖（385-433）所譯的《大般涅槃經》也提到韋提希夫人。該經記載阿闍世王因殺父而受惡報遍體生瘡，韋提希夫人以種種藥為子敷治，終究無效，最後阿闍世王向佛陀懺悔歸依、才得救贖。<sup>64</sup>

末利夫人的相關故事散見於多部佛教經典。姚秦佛陀耶舍（約四世紀）、竺佛念（約四世紀）等所譯《四分律》記載，舍衛國一富裕婆羅門有婢名黃頭，常守末利園。一日佛陀入城乞食，此婢持飯供養佛陀，自誓願脫婢身。其後波斯匿王遊獵疲

---

62 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，收入《大正新脩大藏經》，第2冊，No.0099，卷19，頁134上-135上；瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》，收入《大正新脩大藏經》，第2冊，No.0125，卷28，頁705中-705下；竺法護譯，《佛昇忉利天為母說法經》，收入《大正新脩大藏經》，第17冊，No.0815，卷上，頁787中；曇景譯，《摩訶摩耶經》，收入《大正新脩大藏經》，第12冊，No.0383，卷上，頁1005上-1009中。

63 見曇良耶舍譯，《觀無量壽佛經》，收入《大正新脩大藏經》，第12冊，No.0365，頁340下-346中。

64 見曇無讖譯，《大般涅槃經》，收入《大正新脩大藏經》，第12冊，No.0374，卷19，頁474上-474中；卷20，頁482下-485中。

乏，入末利園休憩，黃頭聰慧靈巧、侍奉稱心，王遂聘為第一夫人，以其來自末利園，故稱末利夫人。夫人歸依受戒，聽佛陀開示布施善報，並勸引波斯匿王信樂佛法。<sup>65</sup>又晉法炬等譯《法句譬喻經》載，波斯匿王得商人進獻香瓔，後宮佳麗莫不貪得，獨末利夫人信佛持齋，心無貪欲，香瓔與而不取，轉以供奉佛陀，佛陀為王說持齋福佑殊勝。<sup>66</sup>《根本說一切有部毘奈耶雜事》載夫人為婢時採花結花鬘，得主人讚喜，呼為「勝鬘」，<sup>67</sup>故在經律中末利夫人也常稱為勝鬘夫人。

佛典中另一位勝鬘夫人，乃前述末利夫人與波斯匿王之女，嫁給阿踰闍國友稱王為妃。劉宋求那跋陀羅（394-468）所譯的《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》記載，勝鬘聰慧利根、通敏善悟，收到父母致書稱揚佛德而敬信歸依，蒙佛示現說法，並授記將來當得作佛，號普光如來。勝鬘於佛前立下不起慢心、恚心、慳心等十誓；又發願生得正法智，以無厭心為眾生說法，捨身命財、護持正法；復推衍佛理，宣說大乘一乘法

---

65 見佛陀耶舍、竺佛念等譯，《四分律》，收入《大正新脩大藏經》，第22冊，No.1428，卷18，頁689中-690下；義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，收入《大正新脩大藏經》，第24冊，No.1451，卷7，以及瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》，卷26亦有類似記載，部分細節略有出入。

66 見法炬、法立譯，《法句譬喻經》，收入《大正新脩大藏經》，第4冊，No.0211，卷2，頁585上-585下。

67 見義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，卷7，頁234上-234中。

門。<sup>68</sup>此經自譯出後，在南北朝頗受重視，出現多部經疏注解。<sup>69</sup>

寶女事跡出自西晉竺法護（約三、四世紀）所譯《寶女所問經》；北涼曇無讖譯《大方等大集經》卷五、卷六〈寶女品〉為其別譯。此經謂佛陀於道場宣說善慧法典，座中有寶女誓願「具足持斯經典，普於十方流布弘廣，勸無量人，於此法寶建立無上正真之道。」<sup>70</sup>於是眾菩薩示現瑞應，佛陀歡喜為寶女說法。<sup>71</sup>寶女復與舍利弗論辯女身亦可修至誠正真之法，並為其宣說大乘深義，強調菩薩超越一切眾生之類，無所患厭，「無男子法、無女人法」的分別。<sup>72</sup>

概括上述幾位佛典中的善女人。摩耶夫人乃佛母，地位尊貴、受人景仰，又能聞法即證初果，作為佛教女性典範自不待言。韋提希夫人發願離苦，佛陀為其說法而有《觀無量壽佛經》的成立，此經是闡述大乘淨土法門的重要經典。末利夫人由婢女成為君王夫人，成就布施福報的傳奇；嚴守齋戒，復得佛陀稱揚。勝鬘夫人與寶女則根性聰慧，了悟佛法，甚至能對佛弟子闡揚空相、佛性等奧義，乃大乘佛教經典中不執著於男女相

---

68 見求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，收入《大正新脩大藏經》，第12冊，No.0353，頁217上-223中。

69 參考釋妙書，〈《勝鬘經》概說（一）〉，《慧炬雜誌》，540（臺北，2009），頁11-13。

70 見竺法護譯，《寶女所問經》，收入《大正新脩大藏經》，第13冊，No.0399，卷1，頁452下。

71 見竺法護譯，《寶女所問經》，卷1，頁452下-457下。

72 見竺法護譯，《寶女所問經》，卷2，頁458上-461上。

之別、女性也可成就正道的代表。<sup>73</sup>這幾位佛教典範女性在北朝墓誌文本中如何被引述？撰誌者運用佛教善女人來比喻誌主，對建構誌主的形象與評價可能產生什麼作用？以下試做析論。

### 1、北魏「崔神妃墓誌」（編號 4）

目前所見最早引用佛教女性人物為喻的墓誌是北魏孝昌元年（525）的「崔神妃墓誌」。撰者於銘文中稱揚誌主「韋提多福，誕斯才子」。<sup>74</sup>「韋提多福」可能脫胎於《觀無量壽佛經》謂佛陀開示韋提希夫人應修持「三福」方能往生淨土。所謂「三福」包括：一、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業；二、受持三皈，具足眾戒，不犯威儀；三、發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。<sup>75</sup>撰者以「韋提多福」類比誌主，顯然肯定誌主在相關信仰實踐上的修持；而銘文下接「誕斯才子」，更將誌主信仰所獲福報連接到母職實踐。一般北朝墓誌文提到母道，多援引孟母三遷或斷機之訓，凸顯儒家所強調的教育訓導之母職面向，這篇墓誌的書寫則為母道注入了佛教色彩，強調母親因虔誠信佛而為家族誕育才德之子。

---

73 佛教經典中的女身觀頗為複雜。早期佛典多主張女身穢惡、女人有五礙不能成佛。大乘佛教興起，有部分經典承襲女身穢惡與五礙說，但進一步提供超脫的出路，而有轉女為男後成佛的說法；部分大乘般若類經典則以空觀挑戰女人身穢和轉身論；涅槃佛性論經典則本於眾生皆有佛性，主張女人可即身成佛。此外，更多經典往往同時融攝了諸種女性觀。關於各種佛典女身觀的比較，參考林欣儀，《捨穢歸真：中古漢地佛教法滅觀與婦女信仰》（板橋：稻鄉出版社，2008），頁 182-218。

74 此處文字漫漶，羅新、葉煒釋作「韋提多福，護斯□子」，賴非釋作「□□□福，誕斯才子」。筆者參考拓片影本與二家釋文，釋作「韋提多福，誕斯才子」。

75 見晁良耶舍譯，《觀無量壽佛經》，頁 341 下。



此誌未標明作者，但誌序出現多處以誌主之子羊允為第一人稱的敘述，應是由羊允親自撰寫。誌序對崔神妃的母職著墨頗多，敘述羊家「男女眾多，嬰孫滿堂」，全賴崔夫人辛苦操持，方得「護養無缺」；「〔羊〕允兄弟頗用成立，實仰稟訓誘之恩」，感戴母恩之情躍然其間；而母親發病卒歿，被聯繫到乃因羊允第四兄羊和遽逝而不堪打擊，亦凸顯母子情深。羊允強調為母親撰寫的誌序「是其實錄」，特別強調母職母恩，可能與其成長經歷相關。羊允的父親羊祉，經常在外領兵作戰，為官有貪暴之名，曾數度獲罪遠徙或被彈劾罷免。<sup>76</sup>父親在官場發展的劇烈起伏，對家庭與諸子的成長不免有負面影響，作為母親的崔神妃對於維持家庭穩定可能必須付出更多心力。

不過，誌序雖出羊允手筆，銘文作者卻應另有其人。因為銘文稱羊允兄弟為「才子」，讚美他們「藉甚俱發，思皇並起，八慈是譬」，顯然是從外人的角度肯定崔神妃母道備隆，誕育教養羊家諸子皆致才高名盛。<sup>77</sup>饒富興味的是，佛經中韋提希與其子的母子關係並非善緣，其子改過向善的關鍵也並非受到韋提希信仰感化。銘文將韋提希視為母職典範，或反映撰銘者加入自己對佛典的詮釋而轉化典故意涵；又或者韋提希夫人的形象在北朝佛教徒傳布《觀無量壽佛經》與《大般涅槃經》的過程中，

---

76 見《魏書》，卷 89，〈酷吏列傳·羊祉傳〉，頁 1923-1924；又見《北史》（北京：中華書局，1974），卷 39，〈羊祉傳〉，頁 1431-1432。

77 《後漢書》云，荀淑有子八人，「並有名稱，時人謂〔之〕『八龍』」。《後漢書》〈贊〉曰：「八慈繼塵」。李賢注云：「荀淑八子，皆以『慈』為字。」故「八慈是譬」乃借荀淑八子比喻羊家諸子。見《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷 62，〈荀韓鍾陳列傳〉，頁 2049，2069-2070。

增添、轉化了原本經典中未曾凸顯的母職面向。典故是社會文化的產物，其表達的意涵除了參照典籍本事記載，也與傳播的方式與過程，以及傳播者如何接收相關知識訊息，如何詮釋、挪用該知識息息相關；而一個源於異邦的文化符碼，在傳播的過程中極可能套用在地的表述模式或增添意義，以利於其被接受與流通。

## 2、北齊「李季嬪墓誌」（編號 14）

作於北齊天保八年（557）的「李季嬪墓誌」，撰寫者不詳；由於誌主乃文宣帝皇后李祖娥的姑母，<sup>78</sup>撰誌者很可能為當時著名文士。此誌堆砌華麗辭藻、兼引儒釋二家模範女性來描述誌主的資質與行事：

〔夫人〕同塵三室，慮等叔姬。微言一悟，智均臧母。  
兼且德越勝鬘，度超末利，投心法界，尚想玄門。方冀  
沐浴香雨，乘舟利涉，長捐火宅，永棄鐵城。故乃散寶  
招提，賤聚沙之業。布金買地，同長者之心。

李季嬪出身趙郡李氏，曾祖李順、祖李敷、父李憲，皆為朝廷高官；季嬪嫁北魏安樂王元鑿為妃，身分高貴。不過元鑿後來起兵謀反，靈太后遷怒於季嬪本家，竟賜死其父。<sup>79</sup>元鑿兵敗斬首，其家被削去元氏宗屬身分，孝莊帝時才許復本族，恢復元

---

78 李祖娥乃李希宗之女、文宣帝高洋的皇后，甚受文宣帝禮敬。見《北齊書》（北京：中華書局，1972），卷9，〈皇后傳·文宣李后傳〉，頁125。

79 見《北史》，卷33，〈李順傳附李敷、李憲傳〉，頁1212-1216。

鑒王爵。<sup>80</sup>墓誌文隻字未提家族遭遇的不幸，但撰誌者引用劉向《列女傳·仁智傳》之「晉羊叔姬」與「魯臧孫母」來比喻誌主，似有深意。前者思慮深遠，助其夫防避禍害、遠離嫌疑；後者達理明智，教子防備災禍，又智解微言、救子得歸。<sup>81</sup>誌文雖屬諛美，但對照其家族際遇，撰誌者擇取幫助夫、子避禍的叔姬、臧母來讚揚誌主，應非無端。

值得注意的是，撰誌者除了塑造誌主為妻、為母堪為典範，又引喻勝鬘夫人、末利夫人來凸顯誌主的信仰修持。所謂「德越勝鬘」，應是藉勝鬘夫人慧根鋒利之形象，強調誌主能夠深入悟解佛法；<sup>82</sup>「度超末利」則以末利夫人布施得福、持齋嚴謹為參照，形容誌主的修行與所獲境界更勝於常人。<sup>83</sup>撰誌者又以「散寶招提，賤聚沙之業」，「布金買地，同長者之心」，描述誌主對建造佛塔、寺院的支持。這兩句話皆可在佛典找到本

---

80 見《北史》，卷19，〈文成五王·安樂王長樂附元鑒傳〉，頁684。

81 見王照圓撰，虞思微點校，《列女傳補注》，卷3，〈仁智傳〉，「魯臧孫母」、「晉羊叔姬」，頁114-119。

82 隋代吉藏《勝鬘寶窟》注解勝鬘其名，指出此女勝於世人者有二，「一形勝，二德勝」；形勝指女貌絕倫，德勝指其「聰慧利根，通敏易悟，有勝世人」。見吉藏，《勝鬘寶窟》，收入《大正新脩大藏經》，第37冊，No.1744，卷上，頁2下。此注疏本雖較「李季嬪墓誌」晚出，但吸納《勝鬘經》眾多六朝疏釋，應可參考。

83 「度」即梵文 pāramitā 的意譯，音譯「波羅蜜」。指從生死無常的此岸解脫，渡到涅槃的彼岸。諸經論中「波羅蜜」有六種、十種、四種之別。最常見的「六波羅蜜」，指布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，乃大乘佛教中菩薩欲成佛道所實踐的六種德目。參考望月信亨著，塚本善隆增訂，《望月佛教大辭典》（京都：世界聖典刊行協會，1954-1958），「ハラミツ波羅蜜」條，頁4278-4279。

事。《妙法蓮華經》謂童子於遊戲中聚沙為佛塔，亦有成就佛道之福報；<sup>84</sup>《大般涅槃經》記載舍衛城的須達長者為了替佛陀建築精舍，以象馱金鋪地，買下祇陀太子的花園，建立了祇樹給孤獨園。<sup>85</sup>這兩句敘述反映李季嬪生前應布施了不少財寶給佛寺。雖然撰誌者的用語不免誇飾，但也以此充分凸顯李季嬪身為前朝宗王之妃、當朝皇后姑母的貴婦大施主身分。

### 3、北齊「胡玄輝墓誌」（編號 15）

作於北齊天保八年（557）的「胡玄輝墓誌」，撰者不詳。前文已提及此誌對誌主信仰著墨頗多，撰誌者也利用了兩位佛教典範女性來比喻誌主的佛學造詣：

至於金口實諦之言，馬鳴龍樹之說，凡諸歷覽，數迎圍陀。一聞受持，摩耶未之匹；逕目輒誦，勝鬘弗能踰。

胡玄輝家族有濃厚的佛教信仰傾向。其姑十七歲便出家為尼，法號僧芝，宣武時常入禁中講道，後更為比丘尼統；<sup>86</sup>其父胡國珍「雅敬佛法，時事齋潔，自強禮拜」；<sup>87</sup>其姊靈太后，受其姑僧芝引薦入宮，與姑相依託，「略得佛經大義」，臨朝期間，崇重佛法，造寺、立塔、廣設齋會，更派遣僧人使者遠赴西域取

---

84 見鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，收入《大正新脩大藏經》，第 9 冊，No.0262，卷 1，頁 8 下。

85 見曇無讖譯，《大般涅槃經》，卷 29，頁 541 上-541 中。

86 僧芝墓誌見趙君平、趙文成編，《河洛墓刻拾零》，上冊，頁 20；研究可參考王珊，〈北魏僧芝墓誌考釋〉，頁 87-107。

87 《魏書》，卷 83 下，〈外戚列傳下·胡國珍傳〉，頁 1834。

經。<sup>88</sup>其夫元叉「少好黃老，尤精釋義。招集緇徒，日盈數百。講論疑滯，研蹟是非。」<sup>89</sup>胡玄輝的家族充滿佛教氛圍，其於佛學義理有一定程度的掌握應無疑問，但墓誌的頌美往往誇大誌主的才能品行，此處可能也不例外；史傳僅云靈太后「略得佛經大義」，墓誌則描述胡玄輝對大小乘經典皆遍覽嫻熟，撰誌者引摩耶夫人、勝鬘夫人為喻，一來讚揚胡玄輝學佛悟性極高，二來借喻的對象亦足以烘託胡玄輝身分貴重。

#### 4、隋「張儉暨妻胡氏墓誌」（編號 30）

隋仁壽三年（603）「張儉暨妻胡氏墓誌」，撰寫者不詳。此誌描述：

〔夫人〕方習寶女於佛家，學勝鬘於闍國，菩提之願未允，淨土之符已至。春秋六十有五，仁壽二年七月終於河南縣通德鄉。

撰寫者描述誌主以「寶女」、「勝鬘」為效法的典範，除了凸顯誌主信重佛法，也暗示誌主若更加長壽，應可在修行悟道、弘揚佛法上有所作為。胡氏的家世背景不明，其夫張儉出身南陽白水張氏，祖父在北魏封安定縣開國男，任冀、定二州刺史；

---

88 《魏書》，卷 13，〈皇后列傳·宣武靈皇后胡氏傳〉，頁 337-338；卷 19 中，〈任城王澄傳〉，頁 480；卷 114，〈釋老志〉，頁 3042-3043。靈太后之崇佛，另可參見楊銜之撰，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》，卷 1，「永寧寺」條、「胡統寺」條；卷 2，「秦太上君寺」條；卷 3，「景明寺」條、「大統寺附秦太上公二寺」條；卷 5，「凝玄寺」條。

89 毛遠明，《漢魏六朝碑刻校注》，第六冊，〈元叉墓誌〉，頁 20。

父為樂平縣開國子、信州刺史，官爵不低。張儉於北齊曾任河陰、東垣縣令、散騎常侍等官，入北周，除淮陽郡守。<sup>90</sup>從三代官歷看來，其家族仍屬於統治階層。

在記載誌主的死亡訊息之前，撰誌者描述誌主正要達成某種理想的人生狀態，揣度若未遭遇變故，應該可以獲致成就或善報，這種描述方式強化生者對誌主生命攸然而逝、感到遺憾惋惜的情感。這也是北朝墓誌文慣用的「定式」之一。例如北魏「穆循墓誌」謂：「方當入司臺衡，棟維乾宇，如昊天不弔，貽戾伊人，永平二年，寢疾不豫。」<sup>91</sup>東魏「王令媛墓誌」謂：「方當致偕老於君子，成好仇於哲王，鼓琴之志詎申，擊缶之期奄及，春秋廿。」<sup>92</sup>北齊「竇泰妻婁黑女墓誌」謂：「方謂終母儀於千室，採祿養於萬鍾，茲義忽違，遂愆與善。」<sup>93</sup>隋「元範妻鄭令妃墓誌」謂：「方欲下幃授書，爰取大家之號。受茲景福，

---

90 見「張儉暨妻胡氏墓誌」，王其禕、周曉薇編著，《隋代墓誌銘彙考》（北京：線裝書局，2007），第3冊，頁82。

91 「穆循墓誌」，錄文見羅新、葉煒著，《新出魏晉南北朝墓誌疏證（修訂本）》（北京：中華書局，2016），頁65；拓片見李獻奇、郭引強編著，《洛陽新獲墓誌》（北京：文物出版社，1996），頁9。

92 「王令媛墓誌」，錄文見趙超，《漢魏南北朝墓誌彙編》（天津：天津古籍出版社，1992），頁358；拓片見北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，第6冊，頁107。

93 「竇泰妻婁黑女墓誌」，錄文見趙超，《漢魏南北朝墓誌彙編》，頁397；拓片見北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，第7冊，頁45。

納此長齡，與善愆期，遭疾。」<sup>94</sup>為國棟樑、婚配君子、萬鍾就養、揚名、長壽等等，羅列於這類敘述中的期待，無疑是當時社會文化所肯定的價值或稱揚的成就。「張儉暨妻胡氏墓誌」將修習佛法、弘揚佛教描述為誌主未竟之願，應是參照誌主生平的信仰行跡；以「菩提之願未允」為憾，也反映撰誌者對女性親近、弘揚佛教有相當的認同。

### 5、隋「鄭善妃墓誌」（編號 40）

大業十三年（617）的「鄭善妃墓誌」，同時使用了韋提希夫人與勝鬘夫人的典故：

〔夫人〕兼信了內法，弘宣釋典。流通五時之教，研解三藏之宗。明珠是護，練金斯熟。行深提后，德重勝鬘。

此誌亦不詳撰誌者，但其人顯然熟悉佛教名相，並且對鄭夫人的信仰成就給予極高的評價。此處「五時」、「三藏」皆指佛教經典，<sup>95</sup>「明珠」比喻戒行，「練金」則指禪定。撰誌者描述鄭

94 「元範妻鄭令妃墓誌」，錄文見韓理洲輯校編年，《全隋文補遺》（西安：三秦出版社，2004），頁126；拓片見洛陽古代藝術館編，《隋唐五代墓誌匯編·洛陽卷》（天津：天津古籍出版社，1991），第1冊，頁12。

95 「五時」又稱「五時教」，根據經典批判將佛陀教法別為依序成立之五時。關於「五時」的說法有多種。隋代較具影響力的「五時」說是天台宗智顛大師（538-597）的教判，教法由淺而深之順序為華嚴、鹿苑（阿含）、方等、般若、法華涅槃等五時。「三藏」則指經藏，佛所說之經典；律藏，佛所制定之律儀；論藏，對佛陀教說進一步加以組織化、體系化的論議解釋。參考望月信亨著，塚本善隆增訂，《望月佛教大辭典》，「ゴジキョウ五時教」條，頁1191-1193；「ゴジ ハチキョウ五時八教」條，頁1198-1200。佛光大辭典編

夫人深究佛經義理，且能弘揚釋教，戒行清潔，禪修精進，讚揚其信仰成就猶勝於佛經中極受推崇的韋提希夫人與勝鬘夫人。前文已指出佛經中的勝鬘夫人有二，一為末利夫人之別名，二為末利夫人之女勝鬘；後者以勝鬘為名，有「德」勝世人之意。此誌強調勝鬘之「德」，所指涉的應是聰慧利根、以在家信女身分闡說佛法的勝鬘夫人。

據誌文所載，鄭夫人出身滎陽鄭氏，父祖皆官。祖父名僧護，具有佛教色彩，可能本家至少從曾祖以來便信奉佛教。其夫杜府君名、字不詳，官任華陽王王府長史。<sup>96</sup>以鄭夫人的家世與其夫的官宦背景，夫人若有心護持佛教，應當有不少資源助力，足以發揮相當的影響力。

目前所見，北朝、隋代墓誌文援引佛經中的女性讚揚誌主，多取材於大乘經典，其中尤其以在家善女身分說法的勝鬘夫人被引用最多。撰誌者對引喻對象的擇取，一則反映其活動時代或地域的大乘經典流行情況，再者也反映現實中部分女信徒在信仰活動中扮演著重要角色，故擇比相類為喻。不過，屬於信仰入誌初期的「崔神妃墓誌」藉韋提希來表彰母道，顯示佛教故事的傳播與吸收，可能與本土價值比附而出現意義的延展

---

修委員會編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988），「天台五時」條，頁1340；「三藏」條，頁690。

96 「鄭善妃墓誌」首題「齊故華陽王長史杜府君夫人鄭氏墓誌銘」，然《北齊書》無華陽王。北朝華陽王封號僅見於隋文帝孫楊楷，開皇十年（590）封。見《隋書》（北京：中華書局，1973），卷2，〈高祖本紀下〉，頁34。此處尚有疑點，俟考。



與變化。雖然撰誌者對誌主宗教成就的推崇不免誇大，但也反映了部分大乘經典鼓勵女性扮演積極護法弘道的角色，此類典範極可能在女信徒之間產生鼓舞與模仿的作用；撰誌者的描述亦彰顯社會對於女性的信仰修持也可能給予極高的讚揚。循此佛教典範所呈現的女性誌主形象，超越家庭人倫角色，在弘護佛法方面扮演重要角色，其體悟佛理、證道成佛的能力更是超越凡夫。

## 五、超越俗世與人生圖景的轉折

由於佛教的根本價值是解脫生死輪迴、成等正覺，達到涅槃的境界；寫入信仰的墓誌，一方面揭示信仰生活在誌主人生中的重要意義，同時撰誌者也往往藉由信仰描述，凸顯誌主比一般女性具備更為高尚的處世態度與超越俗世價值的生命追求。

### （一）凸出誌主超越俗世的人生取向

韓賄妻高氏乃北魏宣武帝的姨母，景明三年（502）「以皇姨之重」，「賜湯沐邑，封遼東郡君」；又「授內侍中」，出入宮廷「獻可諫否」（編號3）。撰誌者在陳述韓氏高貴的身分地位後，緊接著敘述誌主因信仰而不隨流俗：

夫人以無生永逸，有陋將危，志騰苦海，舟梁彼岸，故  
裁謝浮虛，敬仰方直。於是金花斷意，寶蕤離心，物不  
中度，未曾觀攬。

韓氏被描述為心知富貴虛幻，以解脫生死苦海、到達彼岸涅槃  
為心之所嚮。這樣的人生取向，讓她雖處富貴地，卻能「裁謝浮  
虛」，不沉溺於物質享受。

另一位「皇姨」胡玄輝的墓誌（編號 15）文也有類似描述。  
序文曰：

履心虛儉，不由富貴驕人；雅尚柔謙，寧以尊榮易操。  
且謂生如泡沫，世同幻想，賢愚無二，終化一棺。而宅  
火常燃，危城易毀。體務真覺，悟彼幽空。

銘文曰：

謝落身名，唯遵正覺，永出危城。

撰誌者不只一處強調胡玄輝雖身處富貴榮華，卻能節儉謙卑；  
並凸顯胡玄輝了悟生如泡幻、世間苦空，不沈溺於虛假富貴，  
專意尋求超脫人世的法寶。但從史傳所遺線索觀之，胡玄輝與  
其夫元叉曾有納貨之責，胡玄輝亦曾屢進讒言構陷政敵。<sup>97</sup>其誌  
所述應屬諛美，體現的是人們期待身居高位者擁有謙損自抑的

---

97 見《魏書》，卷 58，〈楊昱傳〉，頁 1292；卷 94，〈閹官列傳·張景嵩、毛暢傳〉，頁 2035。

理想品德，而佛教視人世如幻、超脫名利的價值觀，正可與此理想相契合。

西魏「趙超宗妻王氏墓誌」（編號 8）的信仰描述，明確地表達出佛教信仰可提供女性婦道母儀之外的人生追求。趙超宗出身天水趙氏，官至征虜將軍、河東太守，其家族歷仕十六國、北朝，頗具政治實力；超宗葬於北魏永平元年（508），卒年不詳。<sup>98</sup>王氏喪夫時約三十八歲，<sup>99</sup>必須管理龐大家業，撫育二子五女。王氏卒於西魏大統元年（535），守節時間約二十七年。墓誌對於王氏的婦道母儀表現，以頗長篇幅讚揚稱頌；更引人注目的是，撰誌者認識到王氏由於虔誠信佛，其行事與人生成就超越了傳統女性倫理角色的扮演。誌文曰：

〔夫人〕因知先期止閤，非獨母師，而深識緣假，辯明空藏。雖迹非丐飯，而事合糞衣。操行嚴苦，久而彌厲。

「止閤」即「止合」（śamatha-sambhāra），指將意念集中住止於一認知對境（「界」），是一種達到靜心、一心的禪定功夫。<sup>100</sup>

- 
- 98 參考《魏書》，卷 52，〈趙逸傳〉，頁 1145-1148；「趙超宗墓誌」，收入趙力光主編，《西安碑林博物館新藏墓誌彙編》（北京：線裝書局，2007），上冊，頁 7-8。
- 99 王氏卒於大統元年（535），得年六十五，可推測王氏至少孀居二十七年，夫亡時不過三十八歲。見「趙超宗妻王氏墓誌」，收入趙力光主編，《西安碑林博物館新藏墓誌彙編》，上冊，頁 25。
- 100 《中阿含經·舍梨子相應品大拘絺羅經第九》云：「觀覺、想、行、識無常，彼心緣界住，止合一心，定不移動。」見瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，

撰誌者描述王夫人掌握空相奧義，深識世間萬有皆由因緣和合而假生。乞食、糞衣則是對治出家人食欲、衣欲的良方，以達到少欲知足，身心清淨；<sup>101</sup>王夫人作為豪貴世家之主母，自不可能乞食，「事合糞衣」的描述表揚她做到了衣飾上的簡樸去奢。此誌的信仰描述不算特別豐富，但是撰誌者給予的評價卻極具意義；「因知先期止閣，非獨母師」之語，顯示撰誌者清楚意識到佛教信仰帶給王夫人母師之外的人生角色與價值，並且肯定個人的宗教修行，也可以視為重要的人生成就。

有些撰誌者對於誌主的修行實踐會明確點出其背後所嚮往的宗教境界，彰顯出這些女性誌主受到信仰影響而有不同凡俗的生命追求。例如李季嬪「方冀沐浴香雨，乘舟利涉，長捐火宅，永棄鐵城。」（編號 14）董儀「指彼岸而將登，出塵羅而願往。」（編號 18）陶貴「懇志薰修，歸依正覺」，「定知善果，還生梵天」。（編號 28）張濤妻禮氏「每厭囂塵，恒悌彼岸。」（編號 36）這些描述凸顯誌主受到佛教價值影響，認為俗世無可留戀，以超越人間秩序、解脫生死流轉為更根本的生命追求。

## （二）連結信仰與誌主的人生變故

厭離俗世的人生追求，與佛教的根本價值密切相關，但有些撰誌者將信仰連結誌主遭遇的人生變故，暗示信仰為誌主遭

---

收入《大正新脩大藏經》，第 1 冊，No.0026，卷 7，頁 464 下、466 上。感謝卓鴻澤先生提示。

101 見曇無讖譯，《大般涅槃經》，卷 27，頁 527 上。

遇困境時提供解脫之道，同時也藉由信仰描述來強調誌主的人生圖景出現重大的轉折。

## 1、家國淪喪

北周建德六年（577）的「元沙弥墓誌」（編號 23），將誌主轉向佛法的原因與遭遇家國變故相連。誌曰：「爰逢挹讓，降位鄉君，於是束志法門，遊神玄極，諸經大義，悉以遍通。」元沙弥是北魏廣陽王元淵之女，嫁給高歡從祖兄子高永樂，<sup>102</sup>十九歲便孀居守寡。東魏雖奉元氏為帝，政治實權卻掌握於高歡父子手中。高歡死後，高澄頗有篡奪帝位之意，對孝靜帝多所凌辱；元沙弥的兄弟元瑾謀殺高澄，事泄，「元烹於市」，合門亦牽連伏法。<sup>103</sup>誌云「爰逢挹讓，降位鄉君」，記錄了北齊代魏之後，出身魏宗室的元沙弥邑號被降為「鄉君」；撰誌者並未提及元沙弥本家遭遇之大禍，也省略了元沙弥身兼元魏宗室女與高氏婦在魏齊禪代之際可能產生的身分衝突與進退失據；僅以「於是束志法門」的陳述，隱晦點出魏齊禪代促使元沙弥的人生走向產生重大轉折。墓誌後文敘述「屬世播遷，遇時捐革，罷絀還素」，顯然元沙弥曾經出家為尼，在北周滅北齊後，因周武帝的排佛政策，才又被迫還俗。由於缺乏其他資料佐證，很難判

---

102 高永樂於正史有傳，亦有墓誌傳世。見《北史》，卷 51，〈齊宗室諸王列傳上·陽州公永樂傳〉，頁 1851。《北齊書》，卷 14，〈陽州公永樂傳〉，頁 181-182；《北齊書》此卷缺，據《北史》補。「高永樂墓誌」釋文及拓片影本，見葉煒、劉秀峰主編，《墨香閣藏北朝墓誌》，頁 46-47。

103 見《魏書》，卷 12，〈孝靜帝紀〉，頁 313-314；卷 18，〈太武五王列傳·廣陽王元淵附子瑾傳〉，頁 434。

斷墓誌所述與事實之間的距離，但毫無疑問，撰誌者避開敘述政治衝突，利用信仰描述呈現誌主的人生鉅變。

## 2、邁入老年

誌主步入老年，也可能被描述為人生轉向佛教信仰的契機之一。隋大業八年（612）的「王君妻成公氏墓誌」（編號 38），在遵循一般女性墓誌的套路、極力頌揚誌主之女德母儀及聰敏言辯之後，筆調一轉，曰：「爰自知命，倦茲勞役，求航煩惱之海，進軌菩提之路。」此處「知命」應是指喻誌主五十歲。撰誌者描述誌主步入老年後，對孜孜營營的人生感到疲倦，於是將人生重心轉向信仰，尋求終極的解脫。

## 3、夫亡孀居

墓誌中更多與誌主信仰相連的人生變故，集中於喪夫守寡。不論是文化理念上或歷史實態中，丈夫過世經常造成妻子的生活產生重大變化。儒家婦德以夫亡守節為美，歷代皆曾出現提倡貞節的言論，也不乏節烈婦人的身影，但一般認為漢唐之間貞節觀未如後世嚴格，婦女再嫁並不受非議。<sup>104</sup>也因如此，漢唐之間女性若不願改嫁，經常必須以激烈的行動如傷身

---

104 參考董家遵，〈歷代節烈婦女的統計〉；聶崇岐，〈女子再嫁問題之歷史的演變〉；董家遵，〈從漢到宋寡婦再嫁習俗考〉，三篇文章皆收入鮑家麟主編，《中國婦女史論集》（板橋：稻鄉出版社，1992 再版二刷），頁 111-117，128-138，139-164。劉增貴，《漢代婚姻制度》（臺北：華世出版社，1980），頁 25-28。高世瑜，《唐代婦女》（西安：三秦出版社，1988），頁 149-156。張欣怡，〈從婦女的守節與再嫁看魏晉南北朝的貞節觀〉，《中正歷史學刊》，7（嘉義，2004），頁 169-195。

毀容來表示堅定決心；<sup>105</sup>中古時期，出家為尼也成為婦人不願改嫁時的一條出路。《比丘尼傳》記載南齊超明尼「年二十一，夫亡寡居，鄉鄰求媾，誓而弗許，因遂出家。」<sup>106</sup>北朝羊烈家族「閨門修飾，為世所稱，一門女不再醮。魏太和中（約 488 年），於兗州造一尼寺，女寡居無子者並出家為尼，咸存戒行。」<sup>107</sup>出家女性墓誌中亦有將出家原因繫於喪夫之例。北魏永安二年（529）的大覺寺比丘元尼墓誌，誌主元純陀乃北魏宗室女，二嫁皆遭夫喪，墓誌記錄其第二任丈夫邢巒過世後，元純陀以為「爽德事人，不興他族，樂從苦生，果由因起。便捨身俗累，託體法門。」<sup>108</sup>有研究者認為北朝佛教的昌盛在一定程度上助長了女性守節之風，對北朝女子的守節生活影響不小。<sup>109</sup>筆

- 
- 105 例如東漢劉長卿妻桓氏，「生一男五歲而長卿卒，妻防遠嫌疑，不肯歸寧。兒年十五，晚又夭歿。妻慮不免，乃豫刑其耳以自誓。」見《後漢書》，卷 84，〈列女傳〉，頁 2797。又北魏魏溥妻房氏，在丈夫過世入斂時，持刀割下左耳，投之於棺，激烈的行為只為向父母表示不願再嫁之決心。但守節十二年後歸寧探視父母，「父兄尚有異議」，可見守節之不易。見《魏書》，卷 92，〈列女傳·魏溥妻房氏傳〉，頁 1979-1980。
- 106 超明尼卒於齊明帝建武五年（498），得年六十餘。其拒絕再嫁出家，發生於 450 年至 458 年間，約當劉宋文帝元嘉二十七年至孝武帝大明二年。超明尼事跡，見釋寶唱著，王孺童校註，《比丘尼傳校註》（北京：中華書局，2006），卷 3，〈錢塘齊明寺超明尼傳〉，頁 155-156。
- 107 見《北齊書》，卷 43，〈羊烈傳〉，頁 576。
- 108 「元純陀墓誌」釋文見韓理洲等輯校編年，《全北魏東魏西魏文補遺》，頁 298-299。拓片影本見趙萬里，《漢魏南北朝墓誌集釋》（北京：科學出版社，1956），圖版 131。關於「元純陀墓誌」反映的北朝女性生活，可參考李貞德著，須藤瑞代譯，〈女主的世界——6 世紀·比丘尼的生涯から——〉，收入早川紀代等編，《歴史をひらく——女性史・ジェンダー史からみる東アジア世界——》（東京：御茶の水書房，2015），頁 35-58。
- 109 見謝寶富，〈北朝的再嫁、後娶與妾妓〉，《中國社會科學院研究生院學報》，2002：4（北京），頁 53-54。

者認為佛教是否助長守節之風，似乎還缺乏充分研究，宜暫且存疑。不過，在南北朝、隋代女性墓誌中，確實可見到將誌主的佛教信仰置於孀居脈絡陳述的情況，撰誌者從什麼角度建立守寡與信仰的關聯，加入佛教元素的孀居描述有何不同面貌？以下按墓誌時間先後依次討論。

(1) 「袁月璣墓誌」（編號 19）

此誌作於北齊天統五年（569），誌題「梁故散騎常侍蔡府君夫人袁氏墓誌文并序」；誌主袁月璣出身南朝高門陳郡袁氏，祖袁顛、父袁昂、夫蔡彥深、女婿王琳，以及為此誌作序的袁爽、寫銘的劉仲威，皆於正史有傳。<sup>110</sup>袁月璣的女婿王琳乃蕭梁外戚，陳霸先在南方稱帝，王琳擁立蕭莊投奔北齊，成立蕭梁傀儡政府，劉仲威、袁爽也是這個集團的成員。<sup>111</sup>

「袁月璣墓誌」的撰作者乃出身南朝的士人，此篇墓誌文的體例與內容蘊含的價值觀，隱約可見南北文化的差異。首先，此誌清楚標示撰作者，這在南北朝、隋代墓誌文中極少見，但出現於「袁月璣墓誌」卻不能視為偶然。因為目前所見幾篇由蕭梁

---

110 分見《宋書》（北京：中華書局，1974），卷 84，〈袁顛傳〉，頁 2148-2153。  
《梁書》（北京：中華書局，1973），卷 31，〈袁昂傳〉，頁 451-456。《南史》（北京：中華書局，1975），卷 26，〈袁湛傳附袁顛、袁昂傳〉，頁 700-701，709-714；卷 29，〈蔡廓傳附蔡彥深傳〉，頁 776。《北齊書》，卷 32，〈王琳傳〉，頁 431-437；卷 45，〈文苑·袁爽傳〉，頁 626。《陳書》（北京：中華書局，1972），卷 18，〈劉仲威傳〉，頁 245。

111 參考常彧，〈袁月璣墓誌與梁陳之際史事鉤沉〉，《文史》，2008：2（北京），頁 67-76。



朝廷敕製的墓誌文，或於文首、或於銘前，記錄撰作者的官銜姓名，應是蕭梁官方製作墓誌文的慣例。<sup>112</sup>「袁月璣墓誌」雖非官方敕作，但女婿王琳、兄子袁爽、撰銘者劉仲威皆是北齊蕭梁傀儡政權的要員，此誌標示序、銘作者，應是仿照蕭梁朝廷的規範。序、銘由兩人分工完成，亦是南朝墓誌的特色。<sup>113</sup>

此誌所呈現的誌主行事與反映的性別文化，亦頗具南方特色。誌文描述：

〔夫人〕自膺箕箒，寔標柔德。若非吉凶事際，未嘗輕出戶庭。

誌序作者袁爽乃袁月璣兄子，可能對姑母的行事處世有較深入的瞭解；描述月璣不輕出戶庭或為切身觀察。約略同時期由南入北的顏之推，曾比較南北婦女持家異同，指出「鄴下風俗，專以婦持門戶，爭訟曲直，造請逢迎……代子求官，為夫訴屈」；相對於此，「江東婦女，略無交遊，其婚姻之家，或十數年間，未相識者，惟以信命贈遺，致殷勤焉。」<sup>114</sup>其所記與「袁月璣墓

---

112 例如蕭融墓誌，於銘文之前標記「梁故散騎常侍撫軍大將軍桂陽融諡簡王墓誌銘。長兼尚書吏部郎中臣任昉奉敕撰。」蕭融妻王纂詔墓誌，於首行標記「梁桂陽國太妃墓誌銘。吏部尚書領國子祭酒王暕造。」蕭敷墓誌，於起首標記「故侍中司空永陽昭王墓誌銘。尚書右僕射太子詹事臣徐勉奉敕撰。」蕭敷妻王氏墓誌，於首行標記「故永陽敬太妃墓誌銘。尚書右僕射太子詹事臣勉奉敕撰。」見趙超，《漢魏南北朝墓誌彙編》，頁25-29。

113 參考邵磊，〈略論北齊袁月璣墓誌〉，《南京曉莊學院學報》，2007：4（南京），頁37。

114 見顏之推撰，王利器集解，《顏氏家訓集解（增補本）》，卷1，〈治家第五〉，頁48。

誌」正相呼應。饒富興味的是，除了「袁月璣墓誌」，筆者寓目所及未見其他北朝女性墓誌文稱頌誌主具備足不出戶的「美德」，這可能肇因於北朝社會並不以女性「略無交遊」為貴。

此篇誌文對誌主的佛教信仰描述極為簡短，但無論作者者或撰銘者，皆將信仰連繫到誌主喪夫孀居的脈絡。序文曰：

〔夫人〕羅此未亡，頗弘法寶。

銘文曰：

哀捐夜哭，福求彼岸。

春秋時期已見寡婦自稱「未亡人」，<sup>115</sup>又《禮記·坊記》謂「寡婦不夜哭」；<sup>116</sup>可知墓誌所謂「羅此未亡」、「哀捐夜哭」，皆指袁月璣孀居守寡。<sup>117</sup>「法寶」指佛陀所說教法，「彼岸」即解脫涅槃；此誌序、銘，雖成於不同人之手，卻不約而同強調袁氏在喪夫後，孀居生活的重心轉移到信仰佛教、追求成道解

115 《春秋左傳·莊公二十八年》載：「楚令尹子元欲盡文夫人，為館於其宮側，而振萬馬。夫人聞之，泣曰：『先君以是舞也，習戎備也。今令尹不尋諸仇讎，而於未亡人之側，不亦異乎！』」孔穎達《疏》云：「婦人既寡，自稱未亡人。」見左丘明傳，杜預注，孔穎達疏，《春秋左傳正義》（北京：中華書局，1980；阮元校刻十三經注疏本），卷10，頁79（總頁1781）下。

116 見鄭玄注，孔穎達疏，《禮記正義》（北京：中華書局，1980；阮元校刻十三經注疏本），卷51，頁394（總頁1622）下。

117 馬志強將「哀捐夜哭，福求彼岸」，解讀為袁月璣的親人為月璣之死日夜哭泣，祈求月璣得升西天，顯然誤解誌文原意。見馬志強，〈《袁月璣墓誌》研究〉，收入中國魏晉南北朝史學會、武漢大學中國三至九世紀研究所編，《魏晉南北朝史研究：回顧與探索——中國魏晉南北朝史學會第九屆年會論文集》（武漢：湖北教育出版社，2009），頁708。

脫，與多數墓誌常以侍奉舅姑、銜哀撫孤作為描述孀居的主軸有所不同。袁月璣享年六十二，其夫蔡彥深生卒年不詳，現存資料無法得知袁月璣從幾歲開始守寡、子女多寡及撫育情況，以及孀居時間究竟持續多長。撰誌者雖強調佛教信仰對誌主的重要，卻並未具體描述袁月璣的宗教實踐。雖然難以進一步推敲撰誌者連結孀居與信仰的書寫背景與目的，不過這篇誌文的信仰描述，毫無疑問有意凸顯佛教對誌主安頓孀居生活的重要。

值得注意的是，在本文討論的諸篇墓誌文中，袁月璣、褚寶慧（編號 17）皆是梁亡後北奔入齊的南朝士族；而雖然佛教在南朝貴族階層也極為流行，但尚未發現南朝墓誌寫入信仰的例子。雖然南朝墓誌出土數量較少，但目前信仰入誌不見於南方墓誌，卻恰恰在北奔的南方貴族中才能找到例證；或可能反映北魏後期雖然模仿劉宋新型墓誌體例，但信仰入誌卻是北朝墓誌文化獨立發展而出。此說有待將來更多資料檢證，姑於此誌之。

## （2）「傅華墓誌」（編號 20）

此誌作於北齊武平七年（576）。傅華是北齊重臣趙彥深之母，史傳記載「彥深三歲，傅便孀居，家人欲以改適，自誓以死。」傅華忍耐艱貧、撫育彥深成立，日後彥深飛黃騰達，遂能母以子貴，獲封宜陽國太妃。傅華卒於北齊武平七年（576），

享壽九十四，一生孀居時間相當長，在當世應是著名的節婦。<sup>118</sup>撰誌者稱頌傅華未嫁前便「早稱貞靜，夙擅幽閑」，關於守節撫孤更有長段文字的描述：

既而良人不幸，藐諸在室，晝哭夜歌，禮無違者。雖命之不淑，家亦屢空，良冶析薪，未絕如帶。太妃志厲嚴霜，操明暉日。類馮姬之育子，猶翟母之携童。醴醕有序，組織無倦，安茲儉薄，歷年永久。加以教深徙里，訓重輟滄，還魚戒廉，斷絲勸學。溫牀扇席，辯通得乎音旨；出告反面，仁智稟於儀形。故使志立閨門，譽華邦國，一德孔脩，□能備舉。

撰誌者對傅華貞節品性的描述多套用儒家典故與常語，敘述傅華安於貧困、撫育孤子，教子有方、終至子孫顯貴，合於儒家女德母道的典範。

但特殊的是，撰誌者又推崇誌主「處貴能降，居益念損」，在這段描述中補充了誌主孀居生活的細節，其中包括信仰佛教：

衣無兼采，食不重味，目棄珍玩，耳絕絲桐。擯落囂塵，祛洗累或。投心覺寶，束意玄門，潔齋靜處，六十餘載。雖光次悲泉，齒踰大耋，貞情苦行，未之或改。

---

118 見《北史》，卷 55，〈趙彥深傳〉，頁 2008。

在撰誌者筆下，誌主專心束意於信仰，佛教成為漫長守節歲月中安頓心靈的依靠；而摒棄物欲，齋戒靜修，既是宗教實踐也符合貞節女德的表現，二者已合而為一，難以區分。

此誌銘文部分也含有信仰描述：

〔夫人〕迹惟惠捨，心在檀度。手握明珠，頂承清露。

這幾句話頌揚誌主喜捨布施，浸潤於法喜，描述的語境並未與守節相連，而是單獨將宗教實踐與獲致的境界視為誌主的人生成就。雖然誌序、銘文的信仰敘述並未完全相應，敘述內容可能也有所虛飾，可以肯定的是，提供誌主生平梗概的家人及撰寫此誌的作者，應當認為佛教信仰對誌主孀居生活具有正面影響，才會連結二者加以敘述。此誌的信仰描述，也凸顯修行禁欲可能增添孀居生活「苦行」的面向，似乎也更加彰顯誌主守節之堅貞。

### （3）「王榮暨妻劉氏墓誌」（編號31）

此誌作於隋仁壽四年（604）。序文曰：

〔夫人〕失蔭霜居，廿五載，十善安心，三頭鎮邑。

銘文曰：

慈孝撫育，雪白霜居。人天不顧，佛土應符。

劉氏的丈夫王榮卒於北周大成元年（579），誌文未載劉氏卒於何時，據孀居「二十五載」的敘述，推測劉氏大約卒於隋仁壽四

年（604）；誌文載「春秋八十有九」，推算劉氏喪夫時年約六十四，已入老年。佛、道教皆有「十善」之說，從銘文「佛土應符」觀之，序文中的「十善」應該屬於佛教系統。「十善」乃「十惡」的相反，指不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見。「十善」具止惡行善的意義，所以又稱「十善戒」。雖然「三頭鎮邑」的意義難以解明，但四句話連繫起來，傳達劉氏孀居二十五年，借助佛教信仰以安頓身心的語義十分清楚。銘文部分是撰誌者對誌主人生成就的讚揚。前兩句肯定劉氏的撫孤守節，後兩句則推崇其宗教修持。「人天」應是指六道輪迴中屬於善道的「人道」、「天道」；「人天不顧」意指劉氏不願再墜入生死輪迴，「佛土應符」則是揣度劉氏的修行應足以往生佛國。撰誌者對誌主信仰成就的讚譽，凸顯出誌主的孀居生活除了撫育子嗣，也努力追求生死輪迴之解脫。

#### （4）「蕭妙瑜墓誌」（編號 33）

大業三年（607）的「蕭妙瑜墓誌」，以前因後果的敘述方式建立孀居與信仰的關聯。墓誌序文曰：

夫人孀居守志，無勞匪石之詩；晝哭纏哀，自引崩城之慟。於是寄情八解，憑心七覺，炳戒珠於花案，發意樹於禪枝。

誌文記載蕭妙瑜夫楊使君，爵號臨貞、諡忠壯；考察史傳，其夫君即隋代重臣楊素之父——楊敷，楊素為蕭妙瑜的繼子。<sup>119</sup>據《周書》記載，楊敷卒於北周天和六年（571）；<sup>120</sup>墓誌記載蕭妙瑜卒於隋仁壽三年（603），得年七十四，可推算蕭妙瑜喪夫時年約四十二，孀居時間長達三十二年，佔其人生極長的時間。「匪石之詩」即《詩經·柏舟》，乃共姜自誓守節不改；<sup>121</sup>「晝哭」的典故則出自《禮記·檀弓》，孔子讚美敬姜晝哭其夫，不失禮度。<sup>122</sup>二者皆常見於墓誌文，用來引喻女性於喪夫後堅貞守節或能守禮自持。撰誌者強調妙瑜孀居守志並非受詩書教誨啟發，暗示其貞一乃出於天性；引用杞梁之妻泣崩城垣的典故，凸顯誌主喪夫後哀毀逾恆的心境，杞梁之妻無子，這個典故的使用可能也暗示蕭妙瑜沒有親生子女。<sup>123</sup>值得注意的是，撰誌者在描述誌主的喪夫之慟後，以「於是」一詞下接誌主的佛教信仰，將誌主寄情佛教歸因於排解喪夫的悲痛。

其實蕭妙瑜乃梁武帝之孫、梁武陵王蕭紀之女，<sup>124</sup>本家原本就是虔信佛教的家庭，妙瑜極可能自幼即親近佛教信仰，未必因為喪夫才傾心向佛。撰誌者描述誌主將哀情寄託於「八

---

119 參考羅新、葉煒，《新出魏晉南北朝墓誌疏證（修訂本）》，頁490-491。

120 見《周書》，卷34，〈楊敷傳〉，頁600。

121 見毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，《毛詩正義》（北京：中華書局，1980；阮元校刻十三經注疏本），卷3-1，頁44（總頁312）下。

122 見鄭玄注，孔穎達疏，《禮記正義》，卷9，頁76（總頁1304）中。

123 杞梁之妻的故事見王照圓撰，虞思微點校，《列女傳補注》，卷4，〈貞順〉，「齊杞梁妻」，頁159。

124 參考羅新、葉煒，《新出魏晉南北朝墓誌疏證（修訂本）》，頁490。

解」、「七覺」的修持。「八解」即「八解脫」的縮略，意指依八種定力捨卻對一切物質與非物質的貪欲；「七覺」又稱「七覺支」，指以七種法開展菩提智慧；又讚揚誌主戒行如明珠煥然，禪定的修為已達到自在適意的境界。此誌的孀居描述連結誌主的信仰，所讚揚的不只是誌主守節婦德，更凸顯誌主的宗教修持境界極高。撰誌者所運用的修辭，反映其人對於佛教名相與義理具備相當程度的瞭解；關於誌主人生重心轉向佛教的描述，也從一般墓誌常見的孀居悲苦反轉而出，凸顯誌主精進修行，獲致令人敬仰的宗教成就。

#### (5) 「張濤妻禮氏墓誌」（編號 36）

置於孀居脈絡的信仰敘述，還有大業七年（611）的「張濤妻禮氏墓誌」，序文曰：

夫人守節孀居，三紀於茲，一不開叨，爾迺捐家，務專勝業，明二諦於寸心，識三乘其如掌。情唯救苦，志在周窮，而積善餘慶，遂延遐考。

銘文又記：

嘉伉既逝，至道專驅。

禮氏之父曾為昌黎太守，其夫張濤官至奉車都尉，禮氏本人則因高年而得隋煬帝版授縣君，其出身屬於比較低層的統治階級。此誌於序、銘皆強調誌主虔誠投入佛教信仰乃喪夫後的人生轉折。禮氏享年九十七，墓誌描述其守節三紀，若以一紀為十二年推算，禮氏喪夫時約莫六十歲。撰誌者描述誌主喪夫後



摒除哀樂之情，專注所有心力於宗教實踐；尤其所謂「捐家」的形容，脫離女性以家庭為重的傳統敘述，令人側目；「救苦」、「周窮」的描述則凸顯誌主積極參與布施救濟。考慮禮氏守寡時年齡已高，子嗣應當皆已成家立業，禮氏可能的確具備了不必操煩家事的條件，並能夠以寡母家長的地位支配家庭資源，致力於自己的宗教實踐，撰誌者言其「捐家」，或有所本。撰誌者又將誌主得享高壽的原因，歸於信仰實踐所獲致的福報，這種詮釋方式反映誌主家屬與撰誌者極可能也是佛教徒，故給予佛教信仰高度正面評價，並支持肯定禮氏的信仰實踐。

以上分析可以看出加入信仰描述的孀居形象及生活方式，與傳統女性典範有若干差異。面對丈夫過世，孀妻不再只有哀苦逾恆或必須以禮自防，佛教提供了孀妻安頓身心的法門，更增添其弘法向道的積極精神。再者，儒家文化多頌揚孀妻守養子嗣、侍奉舅姑，加入信仰描述的孀居情狀，增添布施、救濟等伸向社會的面向；甚至如張濤妻禮氏「捐家，務專勝業」，更是把宗教追求擺在家庭之前。

以上幾篇墓誌文將信仰置於孀居脈絡陳述，強調女性誌主於喪夫之後人生重心轉移至佛教信仰；誌文中的信仰描述一方面凸出了誌主專一守節的婦德，同時也塑造了女性以宗教撫慰喪夫悲痛、以信仰實踐充實孀居生活的面向。不過，必須指出的是，雖然「喪夫」已經是信仰描述最常連結的人生變故，但其實孀居脈絡的信仰描述比例並不高。據筆者考訂，信仰入誌的四十位北朝隋代信佛在家女性，能確認的孀居寡婦多達二十五位（編號 3、4、7、8、9、11、12、13、14、15、16、19、20、

21、23、24、25、26、27、30、31、33、35、36、37），比例超過六成。直觀上，似乎守節與佛教信仰可能具有相親近的特殊關係。然而考察這些墓誌的信仰描述語境，除了前文已討論的五篇誌文或將信仰歸因於喪夫守節，或強調信仰有助於安定孀居生活；其他二十位孀居女性的信仰描述，並未建構守節與信仰之間的關聯。

當然，即使墓誌的信仰描述沒有放在孀居脈絡下書寫，也不能因此推定信仰與守節並不存在親和關係；但至少從敘述方式觀之，北朝、隋代多數撰誌者似乎無意去建構佛教信仰對於守節有所影響。若將本文所討論的北魏遷洛至隋亡（495-618）時間分為兩段，可以發現前期（495-557）十五位誌主中有十位是寡婦，後期（558-618）二十五位誌主有十五位是寡婦，比例差別不大，但是將信仰置於孀居脈絡描述的五篇墓誌文卻全部出現於後半期，似乎顯示孀居脈絡的信仰描述很可能較晚才開始發展，佛教信仰與守節的互動關係可能至六、七世紀才受到社會更多關注。墓誌中的信仰描述與誌主孀居守節的互動關係，還需要進一步考察唐代資料，或能辨認出更清楚的變化發展。<sup>125</sup>

---

125 目前利用墓誌研究唐代婦女佛教信仰的論文，有不少認為喪夫之痛是唐代女性信仰佛教的重要原因之一。然而研究者多僅依據信佛誌主具有寡婦身分，而未仔細考辨墓誌書寫信仰的語境；即使墓誌描述連結了信仰與守節，也不應忽視撰誌者／社會觀點的介入詮釋。喪夫是否是唐代女性信仰佛教的重要原因，唐代社會是否認為佛教信仰與孀居守節具有親近性，還需要細致地研究檢討。

## 六、結語

北魏遷洛以後墓誌文體的內容朝向以讚揚誌主為重心，墓誌成為社會所認可的表揚私人成就的場域。墓誌文對於誌主人生的建構，是經過撰誌者選擇、重組，並與社會文化價值交疊、虛實互映的理想人物形象與人生圖景。因此當佛教信仰被寫入在家女性墓誌，成為組合誌主理想形象與人生成就的元素之一，不得不令人好奇佛教信仰如何與傳統價值及性別典範結合，佛教加入建構女性典範的行列，可能對理想女性形象帶來何種新貌，女性的人生圖景可能產生什麼變化。

本文考察北朝、隋代在家女性墓誌文中的信仰描述。首先檢視信仰入誌的女性誌主出身階層，以及這批墓誌的時空分布概況。發現從北魏後期至北齊、北周，信仰入誌的女性誌主，身分絕大多數屬於上層統治階層；到了隋代，信仰入誌之女性誌主身分開始向下延伸，除了依然可見上層統治者，超過三分之一的女性誌主乃下層官員或平民之妻、母，這應該是製作墓誌的風氣已經逐漸向下擴散普及的具體反映。再者，信仰入誌集中地域，明顯伴隨政治文化中心的變動與時而遷，先是北魏首都洛陽，其次轉向東魏北齊之鄴城，再轉向隋代首都大興及東都洛陽。這些誌主身處政治文化核心地區，身分大多位居上層，因此人數雖少，卻不能忽視她們及其家族可能代表的文化力量。

必須注意的是，四十篇信仰入誌的女性墓誌文，提及的信仰皆以佛教為主，幾乎未見其他宗教信仰的描述。這應當是撰誌者為了達到頌揚誌主的目的，剔除了難以納入「典範」的宗教實踐，僅只擇取足以彰顯誌主「理想」形象的信仰內涵所呈現的結果。反映了中古時期佛教徒的社會形象可能比其他宗教信徒更獲肯定，並且部分佛教義理或價值已取得與傳統價值共存並舉的地位。

加入佛教信仰描述的北朝、隋代在家女性墓誌，幾乎都包含典型的女性倫理角色陳述，可見傳統婦道女德仍被視為建構理想女性形象的根本要素。而信仰描述在墓誌中的位置大多與傳統婦道女德平行並列，鮮少觸及信仰如何增益女德，或女德可能親近信仰的意涵；平行並列的陳述方式，與中古時期士大夫普遍具有的「二元世界觀」頗能呼應，佛教修持與傳統人倫角色分屬兩個領域，被視為誌主同等重要、值得讚揚的品行與成就。部分墓誌在描述誌主具有傳統女德才性之後，以加強語氣的「兼」、「又」起句連接信仰描述。反映信仰描述並非在家女性墓誌中不可缺少的存在，而更像是一組可拆解、增添的套件；撰誌者有意識地藉由信仰描述強調誌主除了具備婦道女德，更兼具一般女性缺乏的信仰修持，以此凸顯誌主的品行才學或是生命境界超越了其他女性，更加難得。

信仰入誌的早期階段，宗教本身追求的超越性價值較不明顯，撰誌者多將信仰視為誌主才智學識的一環。這種特質在男、女墓誌皆可發現。藉由文本的比對，顯示才學化的信仰描述應是撰誌者刻意選擇的敘述策略，而非誌主宗教實踐的如實

呈現。背後可能受到北魏宣武、孝明二朝統治者愛好佛教義學的影響，加上士族社會重視個人才學，以及當時思想界佛玄合流的趨向，促使撰誌者策略性地連結信仰與才學，以凸顯誌主學識不凡之「理想」形象。北魏末期以降，宗教實踐與成就境界才在墓誌描述中被凸顯出來。

加入信仰描述的北朝、隋代女性墓誌，多半在典型的倫理角色之外，增添信仰實踐的描寫，從而導入佛教的倫理價值，提供了傳統婦道之外、建構誌主人格形象的新元素，其中「慈悲心」與「般若智」尤其常見。慈悲是佛教文化的重要理念，墓誌文中所見與慈悲相連的信仰實踐包括蔬食、施捨、營福，以及治家仁慈。墓誌文強調誌主以慈悲心而不食肉，正是南北朝後期佛教素食運動流行的觀點。布施佛寺與救濟貧窮、投入公共建設，則反映女性的德行實踐越出了家庭的範疇，為傳統人倫秩序強調女性「正位於內」帶來突破。慈悲與治家仁慈的連結，顯示以仁慈取代威嚴來評價上層階級主婦治家，隱含了佛教價值滲入婦道母儀可能帶來行為上與評價上的轉變。佛教所影響的宗教實踐被納入女性墓誌書寫，成為讚美誌主的元素，昭示了社會文化對佛教價值有相當程度的接納，女性的力量可能藉由佛教向著家庭之外的社會開展，理想女性形象不再僅局限於家內人倫角色。

般若智慧也被佛教視為解脫成佛的資糧，撰誌者經常直接將誌主描述為洞察人生真相的覺悟者。才智在「列女」、「賢媛」等書寫女性的傳統中，原本就是女性被肯定的質性之一，但其內涵多屬人倫鑒識與世情政道的洞察，且必須能夠有益於身邊

的男性，將才智貢獻於男子以成就治家興國。而佛教的智慧強調的是證悟宇宙人生本體的真諦，超越了傳統家國格局下的鑒識；同時女性追求佛教智慧是為了解決個體生命的終極關懷，不再是以貢獻於男性親屬或家族為目的。加入佛教式的智慧所建構的女性誌主形象，更強化了幾許屬於個人的生命追求。

墓誌書寫中引用歷史人物的故事為喻況，乃藉由古人古事的相似性來彰顯誌主平生事跡之價值與意義，這種書寫方式，不只是文學手法，同時也傳遞了社會文化認同的價值理念。北朝、隋代女性墓誌引用了摩耶夫人、韋提希夫人、末利夫人、勝鬘夫人、寶女等佛經中的女性典範來比喻誌主。這些佛教典範女性多取材於大乘經典，其中尤其以在家善女身分說法的勝鬘夫人被引用最多。撰誌者對引喻對象的擇取，可能反映其活動地區大乘經典的流行情況，也可能反映現實中部分女信徒在信仰活動中扮演著重要角色，故擇比相類為喻。時間較早的「崔神妃墓誌」以韋提希夫人為喻，將誌主的信仰連接到母職實踐，增添、轉化了佛經中韋提希夫人的形象，也為傳統母道注入女性藉由信仰福佑誕育賢才子嗣的層面。北齊的「李季嬪墓誌」、「胡玄輝墓誌」、隋代的「張儉暨妻胡氏墓誌」與「鄭善妃墓誌」，對於佛教人物的引用與佛經脈絡更加貼近，傳遞的價值也與佛教信仰直接相連，顯示士人對佛經內容的吸收更為準確，反映佛教經典的進一步普及與影響。大乘佛教強調般若空義，不執著於男女之相，女性在此觀念中擁有較平等的地位。撰誌者選擇以摩耶夫人、韋提希夫人、末利夫人、寶女、勝鬘夫人等來借喻誌主，傳遞了對於女性弘揚佛法、成就正道的肯定。透過

新典範的喻況，大乘佛教更具宗教權威與力量的「善女人」意象，在墓誌書寫中構築了格局更寬廣的女性形象與超越性的價值取向。

由於佛教的根本價值是解脫生死輪迴、成等正覺，達到涅槃的境界，寫入信仰的墓誌，一方面揭示信仰生活在誌主人生具有重要意義，同時也往往藉由信仰描述，凸顯誌主具有比傳統女性更加高尚的處世態度與超越俗世價值的人生追求。此外，有些撰誌者將信仰與誌主的人生變故敘述相連，暗示信仰為誌主遭遇人生困境時提供解脫之道，同時也藉由轉向信仰來強調誌主的人生圖景出現重大轉折。例如元沙弥身兼元魏宗室女與高氏婦，在魏齊禪代之際的身分衝突與進退失據並未呈現於墓誌，撰誌者描寫元沙弥於東魏滅亡之後「束志法門」，以此凸顯魏齊禪代對元沙弥人生帶來重大影響。

墓誌中更多與誌主信仰描述相連的人生變故，集中於喪夫守寡。孀居脈絡下的信仰描述一方面凸出了誌主專一守節的婦德，同時也塑造了女性以宗教撫慰喪夫悲痛、以信仰實踐充實孀居生活的面向。不過，雖然「喪夫」已經是信仰描述最常連結的人生變故，但其實孀居脈絡的信仰描述比例並不高。能夠判斷誌主長年孀居的二十五篇墓誌中，僅有五篇誌文或將信仰歸因於喪夫守節，或強調信仰有助於安定孀居生活。從敘述方式觀之，北朝、隋代多數撰誌者似乎無意去建構佛教信仰對於守節有所影響。北朝、隋代守節書寫與信仰描述的勾連並不強烈，這反映撰誌者並不認為誌主的信仰需要一個符合傳統女德如守節的脈絡來襯托；反過來說，佛教價值與守節處境的關聯

程度可能並不深。將信仰置於孀居脈絡描述的五篇墓誌文全部出現於六世紀中葉之後，似乎顯示孀居脈絡的信仰描述較晚才開始發展，佛教信仰與守節的互動關係可能至六、七世紀才受到社會更多關注。

北朝、隋代女性墓誌中的信仰描述，反映中古時期佛教對於建構理想女性形象可能帶來的影響，為何謂「典範」與值得追求的人生帶來了新的定義。而在墓誌文類這種多半反映文化正統理念的文體當中出現佛教價值的滲透，其變化發展的力量恐怕主要來自歷史現場的巨大迴響，佛教對於中古社會女性精神世界與生活處境的影響，絕對不容小覷。



附表：北朝、隋代在家女性信仰入誌資料表

編號	葬年	誌主	身分 <sup>126</sup>	享年	葬地或出土地	撰者	備註	出處 <sup>127</sup>
1	北魏永平元年 /508	石婉	江陽王元繼次妃	不詳	河南洛陽	不詳		文、拓：碑校4/109-111
2	北魏熙平三年 /518	楊無醜	洛州刺史楊懿孫女	21	陝西華陰 <sup>128</sup>	不詳	未婚	文：疏證84-85 拓：古銘58
3	北魏正光五年 /524	高氏	遼東郡君、內侍中/孝文帝高后姊/韓賄妻	71	河北曲陽	不詳	孀居	文、拓：碑校5/292-294
4	北魏孝昌元年 /525	崔神妃	兗州刺史羊祉妻	66	山東新泰	序羊允／銘不詳	孀居 <sup>129</sup>	文：疏證106-107；山東石刻5/24 拓：山東石刻5/25 <sup>130</sup>
5	北魏孝昌二年 /526	元瑛	宣武帝妹長樂長公主/勃海郡開國公高猛妻	37	河南洛陽	不詳	佛+老莊	文、拓：碑校6/1-3

126 此欄從墓誌內文摘錄可標識誌主身分的政治封號，或重要親屬之身分，目的在觀察誌主所屬社會階層。

127 書名與簡稱對照，請參見表後說明。

128 參考羅新、葉煒，《新出魏晉南北朝墓誌疏證（修訂本）》，頁84-85。

129 夫羊祉卒於熙平元年（516），見「羊祉墓誌」，收入韓理洲等輯校編年，《全北魏東魏西魏文補遺》，頁135-137。崔神妃卒於正光六年（525；夏六月改元孝昌），得年66，推算喪夫時年57，孀居9年。

130 感謝匿名審查人提示「崔神妃墓誌」拓片出處。

6	北魏武泰元年 /528	薛慧命	廷尉卿元湛妻/ 西河長公主孫女	不詳	河南洛陽	夫撰 ?/ 門師書	難產 而卒	文、拓：碑校 6/141-143
7	北魏普泰元年 /531	陸蒺藜	洛州刺史趙郡 公羅宗妻	56	河南洛陽	不詳	孀居 <sup>131</sup>	拓：拾零上 36
8	西魏大統二年 /536	王氏	使持節征虜將 軍尋陽伯趙超 宗妻	65	陝西 西安	不詳	孀居/ 由南 入北	文、拓：西安 新藏/上 24-26
9	東魏天 平四年 /537	張 玉 憐	文貞侯崔鴻妻	不詳	山東 臨淄	不詳	孀居 <sup>132</sup>	文、拓：碑校 7/170-172
10	西魏大 統六年 /540	婁 貴 華	順陽郡君/使持 節開府儀同三 司驃騎大將軍 高平郡開國公 長孫儁妻	42	陝西 西安	不詳		文、拓：陳財 經 11-21

131 夫羅宗卒於神龜元年（518），享年 43，見「羅宗墓誌」，收入趙君平、趙文成編，《河洛墓刻拾零》，上冊，頁 26。陸蒺藜卒於永安三年（530），享年 56，推得夫卒時其年 44，孀居 12 年。

132 夫崔鴻卒於孝昌元年（525），得年 48。見「崔鴻墓誌」，收入韓理洲等輯校編年，《全北魏東魏西魏文補遺》，頁 232。張玉憐卒於東魏天平三年（536），墓誌未載其享壽，推算其孀居時間約 11 年。不過據「張玉憐墓誌」所載，崔鴻少宦，「夫人留居奉養，溫清視膳，廿餘載」，夫妻原本就長期分離。

11	東魏武 定六年 /548	馮 氏	安豐王元延明 妃	64	河北 磁縣	不 詳	孀居 <sup>133</sup>	文、拓：碑校 8/87-89
12	北齊天 保六年 /555	趙 氏	并州主簿王憐 妻/女夫光州刺 史陳氏	70	山東 掖縣 <sup>134</sup>	不 詳	孀居	文、拓：碑校 8/366-367
13	北齊天 保七年 /556	陸 脩 容	東魏鎮東將軍 高唐縣開國男 穆瑜妻/北魏東 平成王曾孫	38	河南 安陽	不 詳	孀居	文、拓：北朝 藝術 126-127
14	北齊天 保八年 /557	李 季 嬪	北魏安樂王元 鑿妃/尚書令李 憲女 <sup>135</sup>	53	河南 安陽	不 詳	孀居 <sup>136</sup>	拓：秦晉豫 1/57

- 133 夫元延明因元顥之敗，攜妻子南奔蕭衍，卒於梁中大通二年（530），享年 47，見「元延明墓誌」，收入韓理洲等輯校編年，《全北魏東魏西魏文補遺》，頁 318-320。馮氏墓誌未載卒年，享壽 64，葬於武定六年（548）。按葬年距夫卒 18 年，同年元延明之冥歲為 65，與馮氏得年相當，馮氏卒葬年可能同年或極為接近。若然，其孀居時間約 18 年。
- 134 誌稱「薨於光州子城內」，葬於「城西岳山之上」。北齊有二處光州，一位於今河南光山縣，一在山東掖縣。趙萬里據岳山所在，考訂此誌出於掖縣。見趙萬里，《漢魏南北朝墓誌集釋》，頁 323。
- 135 李季嬪的兄弟李希宗，即本表誌主崔幼妃（編號 21）之夫。
- 136 李季嬪夫元鑿（字長文）卒於孝昌三年（527）。見鄭志剛編，《稀見古石刻叢刊·北魏元長文墓誌》（鄭州：河南美術出版社，2010），頁 1。李季嬪卒於北齊天保七年（556），享年 53，推算喪夫時年 24，孀居時間長達 29 年。

15	北齊天保八年 /557	胡玄輝	侍中/馮翊郡君 /北魏靈太后妹 /江陽王元叉妻	66	河南安陽	不詳	孀居 <sup>137</sup>	文、拓：北朝藝術 130-131
16	北齊乾明元年 /560	趙樂子	程主簿妻/威遠將軍趙樂仁女	70	河南安陽	不詳	孀居	文、拓：北朝藝術 141-143
17	北齊皇建二年 /561	褚寶慧	梁直閣將軍義寧縣開國男張齊母	71	河南安陽	不詳	梁亡入北	拓：安豐 260
18	北齊天統元年 /565	董儀	北魏鎮北將軍董伯女/故鎮遠將軍秦州司馬張君妻	81	河南安陽	不詳	多用典故	文、拓：墨香閣 140-141
19	北齊天統五年 /569	袁月璣	梁侍中袁昂女/梁散騎常侍蔡彥深妻/女夫特進王琳	62	河北臨漳	袁爽/劉仲威	孀居/ 梁亡入北	文、拓：碑校 9/304-306
20	北齊武平七年 /576	傅華	宣陽國太妃/贈女侍中	94	山東歷城	不詳	孀居	文、拓：碑校 10/104-106
21	北齊武平七年 /576	崔幼妃	博陵郡君/太妃/李希宗妻/北齊文宣后之母	74	河北贊皇	不詳	黃老+佛/ 孀居 <sup>138</sup>	文、拓：碑校 10/111-114

137 元叉卒於北魏孝昌二年（525），胡玄輝卒於北齊天保八年（557），孀居 32 年。胡玄輝雖未正式再嫁，然史傳記載元叉卒後，又弟羅興與妻通。見《魏書》，卷 16，〈元叉傳附弟羅傳〉，頁 408；《北史》，卷 16，〈元叉傳附弟羅傳〉，頁 600。元叉墓誌見毛遠明，《漢魏六朝碑刻校注》，第六冊，〈元叉墓誌〉，頁 18-21。

22	北周建德六年 /577	郝氏	驃騎大將軍大都督子張滿澤妻	16	河北磁縣	不詳		文、拓：碑校 10/298-299
23	北周建德六年 /577	元沙弥	北魏廣陽王元淵女/東魏太師太尉公錄尚書高永樂妻	56	卒於鄴城里舍/葬際陌河北五里	不詳	孀居	文、拓：墨香閣 194-195
24	隋開皇六年 /586	趙蘭姿	贈開府儀同三司李敬族妻/李德林母	77	河北饒陽	李德林/古道子	孀居 <sup>139</sup>	文、拓：隋彙 1/176-178
25	隋開皇六年 /586	辛氏	北齊懷州刺史馬會之妻	不詳	河南洛陽	馬弘正	孀居	拓：秦晉豫 1/79
26	隋開皇十四年 /594	叱列毗沙	北齊長樂王尉粲妻/司空、莊惠公叱列平女	57	河北行唐	冢孫	孀居 <sup>140</sup>	文、拓：北朝藝術 202-204

138 夫李希宗卒於東魏興和二年（540），見「李希宗墓誌」，收入韓理洲等輯校編年，《全北魏東魏西魏文補遺》，頁 388-389。崔幼妃卒於北齊武平六年（575），得年 74，推算喪夫時年 39，孀居 35 年。

139 夫李敬族卒於東魏孝靜帝武定五年（547）。見「李敬族墓誌」，收入王其禕、周曉薇編著，《隋代墓誌銘彙考》，第 1 冊，頁 173。趙蘭姿則卒於北齊後主武平二年（571），得年 77，趙蘭姿喪夫時年約 53，孀居 24 年。

140 叱列毗沙於武平五年（574）進位大妃，卒於開皇九年（589），孀居至少 15 年。

27	隋開皇十五年 /595	李氏 <sup>141</sup>	處士梅淵妻	69	山西汾陽	不詳	孀居	文、拓：隋彙 2/162-165
28	隋開皇十七年 /597	陶貴	大將軍昌樂公府司士行參軍張通妻	55	陝西西安	不詳		文、拓：隋彙 2/226-228
29	隋仁壽元年 /601	魯鍾馗	周右正宮治尚宮、長樂郡國夫人	68	陝西西安	不詳	侍奉周皇太后	文、拓：隋彙 3/17-20
30	隋仁壽三年 /603	胡氏 <sup>142</sup>	淮陽郡守張儉妻	58	河南洛陽	不詳	孀居 <sup>143</sup>	文、拓：隋彙 3/80-84
31	隋仁壽四年 /604	劉氏 <sup>144</sup>	魏寧朔將軍左箱直長王榮妻	89	河南洛陽	不詳	孀居	文、拓：隋彙 3/114-117
32	隋大業二年 /606	張貴男	梁侍中張綰孫女/隋邯鄲縣令蔡府君妻	56	河北邯鄲	夫？		文、拓：隋彙 3/204-206
33	隋大業三年 /607	蕭妙瑜	封千金郡君/梁武帝蕭衍孫女/楊敷繼妻	74	陝西潼關	不詳	孀居	文、拓：隋彙 3/247-250

141 此篇為夫妻合誌，首題「大隋隰城處士梅君墓誌」，題名未標出李氏，墓誌序文亦以夫梅淵為主。

142 此篇為夫妻合誌，首題「大隋仁壽三年驃騎大將軍散騎常侍淮陽郡守張府君胡夫等墓誌」，誌序與銘文皆詳於夫、略於妻。

143 夫張儉卒於開皇五年（585），胡氏卒於仁壽二年（602），得年65歲，推算胡氏喪夫時年約47，孀居18年。

144 夫妻合誌，首題「魏寧朔將軍左箱直長王君劉夫等墓誌」，誌序與銘文皆詳於夫、略於妻。

34	隋大業 四年 /608	李 靜 訓	左光祿大夫李 敏女/周皇太后 楊麗華外孫	9	陝西 西安	不 詳	養於 宮廷	文、拓：隋龕 3/350-353
35	隋大業 五年 /609	施 氏	陳宣帝妃/隋文 帝宣華夫人母	59	陝西 西安	不 詳	孀居 <sup>145</sup>	文、拓：隋龕 3/363-364
36	隋大業 七年 /611	禮 氏	魏奉車都尉張 濤妻/高年版授 廉平縣君	97	河南 洛陽	不 詳	孀居	文、拓：隋龕 4/172-175
37	隋大業 八年 /612	王 氏 <sup>146</sup>	北齊奉車都尉 劉賓妻	83	河南 洛陽	不 詳	孀居	文、拓：隋龕 4/229-231
38	隋大業 八年 /612	成 公 氏	北齊江州司馬 成公神女/太原 王君妻	69	河南 洛陽	不 詳		文、拓：隋龕 4/278-281
39	隋大業 十一年 /615	尉 富 娘	左武衛大將軍 尉安女	18	陝西 西安	不 詳	冥婚	文、拓：隋龕 5/180-182
40	隋大業 十三年 /617	鄭 善 妃	北齊華陽王長 史杜君妻	66	河南 洛陽	不 詳		文、拓：隋龕 5/414-416

145 陳宣帝卒於陳太建十四年（582），施氏卒於隋大業五年（609），得年 59。  
推算喪夫時 32 歲，孀居 27 年。

146 沒有誌題，內容為夫妻合誌，先述夫，後述妻。

\* 表中引用書名簡稱說明（以筆畫為次）：

- 山東石刻＝賴非主編，《山東石刻分類全集·第五卷·歷代墓誌》（青島：青島出版社，2013）。數字為頁數。
- 北朝藝術＝大同北朝藝術研究院編著，《北朝藝術研究院藏品圖錄·墓誌》（北京：文物出版社，2016）。數字為頁數。
- 古銘＝游學華編，《中國古代銘刻文物》（香港：香港中文大學文物館，2001）。數字為頁數。
- 安豐＝賈振林編著，《文化安豐》（鄭州：大象出版社，2011）。數字為頁數。
- 西安新藏＝趙力光主編，《西安碑林博物館新藏墓誌彙編》（西安：陝西人民美術出版社，2009）。數字為頁數。
- 拾零＝趙君平、趙文成編，《河洛墓刻拾零》（北京：北京圖書館出版社，2007）。數字為頁數。
- 秦晉豫＝趙君平、趙文成編，《秦晉豫新出土墓誌蒐佚》（北京：國家圖書館出版社，2012）。數字為冊數、頁數。
- 陳財經＝陳財經、王建中，〈新出土北朝長孫氏墓誌三方考略〉，《碑林集刊》17（2011）。數字為頁數。
- 隋彙＝王其禕、周曉薇編著，《隋代墓誌銘彙考》（北京：線裝書局，2007）。數字為冊數、頁數。
- 碑校＝毛遠明編著，《漢魏六朝碑刻校注》（北京：線裝書局，2008）。數字為冊數、頁數。
- 疏證＝羅新、葉煒著，《新出魏晉南北朝墓誌疏證（修訂本）》（北京：中華書局，2016）。數字為頁數。
- 墨香閣＝葉煒、劉秀峰主編，《墨香閣藏北朝墓誌》（上海：上海古籍出版社，2016）。數字為頁數。



## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- 《北史》，北京：中華書局，1974。
- 《北齊書》，北京：中華書局，1972。
- 《宋書》，北京：中華書局，1974。
- 《周書》，北京：中華書局，1971。
- 《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 《南史》，北京：中華書局，1975。
- 《南齊書》，北京：中華書局，1972。
- 《梁書》，北京：中華書局，1973。
- 《陳書》，北京：中華書局，1972。
- 《隋書》，北京：中華書局，1973。
- 《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 《魏書》，北京：中華書局，1974。
- 丁福保，《金剛經箋註》，上海：華東師範大學出版社，2013。
- 王照圓撰，虞思徵點校，《列女傳補注》，上海：華東師範大學出版社，2012。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，《毛詩正義》，阮元校刻十三經注疏本，北京：中華書局，1980。
- 左丘明傳，杜預注，孔穎達疏，《春秋左傳正義》，阮元校刻十三經注疏本，北京：中華書局，1980。
- 吉藏，《勝鬘寶窟》(T.1744)，收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第37冊。
- 余嘉錫，《世說新語箋疏(修訂本)》，上海：上海古籍出版社，1993。

- 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》（T.0099），收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第2冊。
- 求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（T.0353），收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第12冊。
- 竺法護譯，《寶女所問經》（T.0399），收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第13冊。
- 竺法護譯，《佛昇忉利天為母說法經》（T.0815），收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第17冊。
- 法炬、法立譯，《法句譬喻經》（T.0211），收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第4冊。
- 法炬、法立譯，《諸德福田經》（T.0683），收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第16冊。
- 佛陀耶舍、竺佛念等譯，《四分律》（T.1428），收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第22冊。
- 量良耶舍譯，《觀無量壽佛經》（T.0365），收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第12冊。
- 義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》（T.1451），收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第24冊。
- 楊銜之撰，楊勇校箋，《洛陽伽藍記校箋》，北京：中華書局，2006。
- 僧祐編撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，上海：上海古籍出版社，2013。

- 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》(T.0262)，收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第9冊。
- 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記正義》，阮元校刻十三經注疏本，北京：中華書局，1980。
- 韓理洲等輯校編年，《全北魏東魏西魏文補遺》，西安：三秦出版社，2010。
- 韓理洲等輯校編年，《全北齊北周文補遺》，西安：三秦出版社，2008。
- 韓理洲輯校編年，《全隋文補遺》，西安：三秦出版社，2004。
- 曇景譯，《摩訶摩耶經》(T.0383)，收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第12冊。
- 曇無讖譯，《大般涅槃經》(T.0374)，收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第12冊。
- 瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》(T.0026)，收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第1冊。
- 瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》(T.0125)，收入《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934，第2冊。
- 顏之推撰，王利器集解，《顏氏家訓集解(增補本)》，北京：中華書局，1993。
- 釋寶唱著，王孺童校註，《比丘尼傳校註》，北京：中華書局，2006。

## 二、石刻資料

- 賴非主編，《山東石刻分類全集·第五卷·歷代墓誌》，青島：青島出版社，2013。
- 大同北朝藝術研究院編著，《北朝藝術研究院藏品圖錄·墓誌》，北京：文物出版社，2016。

- 毛遠明編著，《漢魏六朝碑刻校注》，北京：線裝書局，2008。
- 王其禕、周曉薇編著，《隋代墓誌銘彙考》，北京：線裝書局，2007。
- 北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，鄭州：中州古籍出版社，1989。
- 安陽市文物考古研究所編，《安陽墓誌選編》，北京：科學出版社，2015。
- 西安市文物稽查隊編，《西安新獲墓誌集萃》，北京：文物出版社，2016。
- 李獻奇、郭引強編著，《洛陽新獲墓誌》，北京：文物出版社，1996。
- 洛陽古代藝術館編，《隋唐五代墓誌匯編·洛陽卷》，天津：天津古籍出版社，1991。
- 洛陽市文物局編，朱亮主編，《洛陽出土北魏墓誌選編》，北京：科學出版社，2001。
- 梶山智史，《北朝隋代墓誌所在綜合目錄》，東京：明治大学東アジア石刻文物研究所，2013。
- 葉煒、劉秀峰主編，《墨香閣藏北朝墓誌》，上海：上海古籍出版社，2016。
- 趙君平、趙文成編，《河洛墓刻拾零》，北京：北京圖書館出版社，2007。
- 趙君平、趙文成編，《秦晉豫新出土墓誌蒐佚》，北京：國家圖書館出版社，2012。
- 趙超，《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992。
- 趙萬里，《漢魏南北朝墓誌集釋》，北京：科學出版社，1956。
- 趙力光主編，《西安碑林博物館新藏墓誌彙編》，北京：線裝書局，2007。
- 齊運通、楊建鋒編，《洛陽新獲墓誌二〇一五》，北京：中華書局，2017。

鄭志剛編，《稀見古石刻叢刊·北魏元長文墓誌》，鄭州：河南美術出版社，2010。

羅新、葉煒著，《新出魏晉南北朝墓誌疏證（修訂本）》，北京：中華書局，2016。

### 三、近人論著

王珊，〈北魏僧芝墓誌考釋〉，《北大史學》，13（北京，2008），頁 87-107。

王永平，〈墓誌所見北朝士族婦女與佛教信仰〉，收入氏著，《遷洛元魏皇族與士族社會文化史論》，北京：中國社會科學出版社，2017，頁 438-458。

方立天，〈中國佛教慈悲理念的特質及其現代意義〉，《文史哲》，2004：4（濟南），頁 68-72。

李貞德著，須藤瑞代譯，〈女主の世界——6世紀・比丘尼の生涯から——〉，收入早川紀代等編，《歴史をひらく——女性史・ジェンダー史からみる東アジア世界——》，東京：御茶の水書房，2015，頁 35-58。

佐藤智水，〈中国における初期の「邑義」について（下）——北魏における女性の集団造像——〉，《仏教文化研究所紀要》，51（京都，2012），頁 105-139。

林欣儀，《捨穢歸真：中古漢地佛教法滅觀與婦女信仰》，板橋：稻鄉出版社，2008。

林欣儀，〈道教與性別——二十世紀中葉後歐美重要研究評述〉，《新史學》，26：2（臺北，2015），頁 191-242。

邵磊，〈略論北齊袁月璣墓誌〉，《南京曉莊學院學報》，2007：4（南京），頁 35-38。

佛光大辭典編修委員會編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988。

侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰：以造像記為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，1998。

- 涂宗呈，〈中國中古的素食觀〉，臺北：臺灣大學歷史學系碩士論文，2005。
- 柯嘉豪（John Kieschnick）著，趙悠、陳瑞峰、董浩暉、宋京、楊增譯，《佛教對中國物質文化的影響》，上海：中西書局，2015。
- 高世瑜，《唐代婦女》，西安：三秦出版社，1988。
- 徐冲，〈馮熙墓誌與北魏後期墓誌文化的創生〉，《唐研究》，23（北京，2017），頁109-143。
- 馬志強，〈《袁月璣墓誌》研究〉，收入《魏晉南北朝史研究：回顧與探索——中國魏晉南北朝史學會第九屆年會論文集》，武漢：湖北教育出版社，2009，頁703-711。
- 員安志編著，《中國北周珍貴文物：北周墓葬發掘報告》，西安：陝西人民美術出版社，1993。
- 陳寅恪，《隋唐制度淵源略論稿》，臺北：臺灣商務，1994。
- 陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型》，臺北：臺大出版中心，2016。
- 陳開穎，《性別、信仰、權力——北魏女主政治與佛教》，鄭州：鄭州大學出版社，2017。
- 黃蕾，〈北朝女性墓誌研究〉，福州：福建師範大學中國古代文學系碩士論文，2007。
- 陸揚，〈從墓誌的史料分析走向墓誌的史學分析——以《新出魏晉南北朝墓誌疏證》為中心〉，收入氏著，《清流文化與唐帝國》，北京：北京大學出版社，2016，頁305-332。原載《中華文史論叢》，2006：4（北京），頁95-127。
- 梅家玲，〈依違於婦德與才性之間：《世說新語·賢媛篇》的女性風貌〉，《婦女與兩性學刊》，8（臺北，1997），頁1-28。（13期以後改稱《女學學誌》）
- 常彧，〈袁月璣墓誌與梁陳之際史事鉤沉〉，《文史》，2008：2（北京），頁67-76。

- 望月信亨著，塚本善隆增訂，《望月佛教大辭典》，京都：世界聖典刊行協會，1954-1958。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，1997。
- 張欣怡，〈從婦女的守節與再嫁看魏晉南北朝的貞節觀〉，《中正歷史學刊》，7（嘉義，2004），頁169-195。
- 董家遵，〈歷代節烈婦女的統計〉、〈從漢到宋寡婦再嫁習俗考〉，收入鮑家麟主編，《中國婦女史論集》，板橋：稻鄉出版社，1992再版二刷，頁111-117，139-164。
- 劉增貴，《漢代婚姻制度》，臺北：華世出版社，1980。
- 劉淑芬，《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 劉靜貞，〈劉向《列女傳》的性別意識〉，《東吳歷史學報》，5（臺北，1999），頁1-30
- 劉靜貞，〈宋本《列女傳》的編校及其時代〉，收入鄧小南主編，《唐宋女性與社會》，上海：上海辭書出版社，2003，頁22-45。
- 劉靜貞，〈墓誌書寫中歷史形象的引介：「唐宋變革」的再思考〉，收入黃寬重主編，《基調與變奏：七至二十世紀的中國》，臺北：政大歷史學系等，2008，頁27-41。
- 劉靜貞，〈北宋墓誌書寫活動中的女性參與〉，收入洛陽市第二文物工作隊編，《富弼家族墓誌研究論文集》，鄭州：中州古籍出版社，2011，頁61-67。
- 趙君平，〈魏孝文帝撰《馮熙墓誌》考述〉，收入洛陽歷史文物考古研究所編，《河洛文化論叢》，第5輯，北京：國家圖書館出版社，2010，頁189-195。
- 趙超，《鏗而不捨：中國古代石刻研究》，太原：三晉出版社，2015。
- 窪添慶文，《墓誌を用いた北魏史研究》，東京：汲古書院，2017。

- 殷憲，〈北魏早期平城墓銘析〉，收入殷憲、殷亦玄著，《北魏平城書跡研究》，北京：商務印書館，2016，頁 88-114。  
原載《北朝研究》第 1 輯，北京：燕山出版社，2000。
- 蔡宗憲，《北朝的祠祀信仰》，新北市：花木蘭文化出版社，2011。
- 錢南秀，〈「列女」與「賢媛」：中國婦女傳記書寫的兩種傳統〉，收入游鑑明、胡纓、季家珍主編，《重讀中國女性生命故事》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2011，頁 83-106。
- 謝寶富，〈北朝的再嫁、後娶與妾妓〉，《中國社會科學院研究生院學報》，2002：4（北京），頁 51-55。
- 聶崇岐，〈女子再嫁問題之歷史的演變〉，收入鮑家麟主編，《中國婦女史論集》，板橋：稻鄉出版社，1992 再版二刷，頁 128-138。
- 藍吉富，《隋代佛教史述論》，臺北：臺灣商務印書館，1993。
- 釋妙書，〈《勝鬘經》概說（一）〉，《慧炬雜誌》，540（臺北，2009），頁 11-18。
- 嚴耕望遺著，李啟文整理，《魏晉南北朝佛教地理稿》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2005。



# **A New Dimension of the Ideal Life: Narratives of Religious Belief in Epitaphs of Lay Women during the Northern Dynasties and the Sui Dynasty**

Ya-ju Cheng

Institute of History and Philology, Academia Sinica

After the Northern Wei dynasty moved its capital to Luoyang, the emphasis of epitaph texts developed toward praise of the dead, and the epitaph became a socially accepted arena for the recognition of personal achievement. The epitaph writer constructed an idealized narrative of the subject's life, selecting elements from his or her life and mixing them with cultural values. In the late Northern Wei Dynasty, belief in Buddhism began to be written into these epitaph narratives, as an accepted part of the ideal image and life achievement. This can be regarded as evidence of the incorporation of the value of Buddhism into orthodox culture.

This article focuses on narratives of religious belief in epitaphs of lay women of the Northern Dynasties and Sui Dynasty, exploring how Buddhism and gender culture might have affected each other in early medieval China. It examines how the writers presented the

relationship between Buddhism and the ideal life of women. How was the narrative of Buddhism combined with other narrative themes, and how did it connect or disconnect with traditional women's roles? With the inclusion of Buddhist narrative elements, what changed in women's ideal images? These narratives reflect how and to what extent society had come to accept the values of Buddhism. This article shows that Buddhism took part in constructing ideal female images, influenced the evaluation of female virtues, expanded the range of women's "role models," and provided a life pattern that transcended family roles and ethics. The significant influence of Buddhism on women's subjective experience and living environment in early medieval China should not be underestimated.

**Keywords: epitaphs, Buddhism, narratives of religious belief, ideal image, women's role models**