

〈韋契義墓誌銘〉釋讀

——兼論唐人的孝道意識*

鄭雅如**

前言

佛教作為外來宗教，部分教義與制度不免與漢土文化有所扞格，自漢魏以來批評的聲浪從未止歇。主要的爭議點之一，就是出家制度與家庭制度的衝突。過去相關研究多聚焦於佛教經典（包括疑偽經）與護教文章的分析，尤其注意佛教的孝道觀與孝論述；至於僧尼與世俗本家的互動實態，學界或受限於研究視角，或苦無材料可用，向來不是佛教史

* 感謝劉淑芬教授以及匿名審查人提供寶貴意見。

** 中央研究院歷史語言研究所研究助理，臺灣大學歷史學研究所博士候選人

研究的重點。郝春文利用敦煌文獻討論唐後期至宋初敦煌僧尼的社會生活，首先注意到僧尼與俗世家庭的互動；¹近年來也有幾篇論文利用唐代墓誌資料，討論僧尼與家庭的連繫，反映僧尼出家卻未完全脫離家庭的一面，饒富意義。²這些課題的進展也再次凸顯敦煌文獻與墓誌資料所承載的大量信息，是推進唐代史研究的豐富寶藏。

本文是一篇史料札記，藉由釋讀〈唐故龍花寺內外臨壇大德韋和尚（契義）墓誌銘并序〉（以下簡稱〈韋契義墓誌銘〉），觀察僧尼與家庭的互動、撰誌者詮釋誌主人生的方式，以及背後反映的文化理念。³以下先對誌文進行校讀，其次考察誌主生平，並引入相關討論。

一、誌文校錄

這篇墓誌寫於元和十三年（818），在清人輯錄的金石文獻已見收

¹ 郝春文指出有不少僧尼並未居住於寺院，而是與家人、親屬共同生活；從供養人題記也可見僧尼仍被視為家庭成員；對於僧尼的喪事操辦與遺產處理，本家親屬亦扮演重要的角色。參考郝春文，《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》（北京：中國社會科學出版社，1998），第二章與第七章。

² 楊梅，〈唐代尼僧與世俗家庭的關係〉，《首都師範大學學報》第5期（2004，北京），頁20-26；李曉敏，〈隋唐時期的出家人與家庭〉，《河南社會科學》13：2（2005，鄭州），頁118-119。

³ 多數墓誌受限於文體，充斥格式化的筆法，如何妥善、充分地運用，學界已有不少反思。例如陸揚，〈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〉，《中華文史論叢》第四輯（2006，上海）。陳弱水運用大量墓誌討論唐代婦女文化與家庭生活，對墓誌的解讀提出許多有用的意見，讀者可利用該書〈課題索引〉「墓誌」條進行查閱。見氏著，《唐代的婦女文化與家庭生活》（臺北：允晨文化出版公司，2007），頁331。

錄，⁴周紹良主編之《唐代墓誌彙編》錄有標點釋文，筆者比對現存錄文及拓片圖版，⁵依文意重新標點，逡錄如下：

1 唐故龍花寺內外臨壇大德韋和尚墓誌銘并敘

2 從父弟鄉貢進士同翊撰

3 大德姓韋氏，法號契義，京兆杜陵人也。元和戊戌歲四月庚辰

4 恬然化滅，報年六十六，僧夏四十五。粵以七月乙酉，遷神於萬

5 年縣洪固鄉之畢原。遺命不墳不塔，積土為壇，植尊勝幢其前，

6 亦浮圖教也。曾王父諱安石， 皇尚書左僕射、中書令；大父

7 諱斌， 皇中書舍人、臨汝郡太守；烈考諱袞， 皇司門郎

8 中、眉州刺史；家承卿相德勳之盛，族為關內士林之冠。始

9 先妣范陽盧夫人以賢德宜家，蕃其子姓，故同氣八人，而行居其

10 次，在女列則長焉。自始孩，蘊靜端介潔之性；及成人，鄙鉛華靡

11 麗之飾。密冥心於清淨教，親戚制奪，其持愈堅。年十九，得請而

12 剃落焉，大歷六年 制隸龍花寺。受具戒於照空和尚，居然

13 法身，本於天性，嚴護律度，釋氏高之。國家崇其善教，樂於

14 度人，勅東西街置大德十員，登內外壇場，俾後學依歸，傳諸佛

⁴ 見楊殿珣，《石刻題跋索引》（北京：商務印書館，1990），頁201左。

⁵ 釋文見〔清〕陸耀遹，《金石續編》，收入《歷代碑誌叢書》（南京：江蘇古籍出版社，1998）第8冊，頁22；〔清〕黃本驥《古誌石華》，收入《叢書集成續編》（臺北：新文豐文化公司，1989）第92冊，頁665-666；周紹良主編，《唐代墓誌彙編》（上海：上海古籍出版社，1992）元和118，頁2031-2032。拓片影本依據孫蘭風、胡海帆主編，《隋唐五代墓誌匯編》（天津：天津古籍出版社，1992）北京大學卷第2冊，頁63；《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編（隋唐五代十國21）》（鄭州：中州古籍出版社，1989）第29冊，頁131。

15 心要。既膺是選，其道益光。門人宗師，信士嚮仰，如水走下，匪我
16 求蒙。持一心之修繕佛宇，來四輩之施捨金幣，高閣山聳，長廊
17 鳥跂。像設既固，律儀甚嚴，率徒宣經，與眾均福。故聞者敬而觀
18 者信，如來之教，知所慕焉。嘗從容鄉里，指於北原而告其諸弟
19 曰：「此吾之所息也，為其識之。」嗚呼！生歸於佛，歿歸於鄉，至哉其
20 孝乎！所以報生育劬勞之恩備矣。窀穸之制，咸所遵承。弟子比
21 丘尼如壹等，服勤有年，號奉遺教。杖而會葬者數百千人，極釋
22 氏之哀榮。難乎如此，迺沉礎而志于墓云：
23 迷方之人，妄聚之身，白月下臨，苦海無津。我得度門，性□□□
24 亦既落髮，於焉報 親。孝乎終始，歸于故里，石幢□□□□
25 南趾。

拓片長寬約 44 公分，共 25 行，每行約 24 字。誌石長寬各約 60 公分，⁶左下殘缺一角，故行 23、24 有缺字。《唐代墓誌彙編》之分行自第 9 行起皆誤提前 1 字，行 12、15 的標點於文意有礙，一併改正。

二、家世與生平

誌主韋和尚法號契義，⁷京兆杜陵人。⁸出身韋氏郟公房，家世顯赫。

⁶ 陸耀通記誌石縱橫各 1 尺 8 寸，換算成公制約 60 公分。參考〔清〕陸耀通，《金石續編》，收入《歷代碑誌叢書》第 8 冊，頁 22。

⁷ 唐代「和尚」並非比丘專稱，比丘尼稱和尚可於墓誌找到例子，見〔清〕梁章鉅撰，《浪跡叢談》卷 9「尼稱和尚」，收入《筆記小說大觀·續編》（臺北：新

曾祖韋安石歷相武后、中宗、睿宗，則天時韋氏「近屬至大官者數十人」，五服之內，除安石以外，韋巨源、韋待價亦位至宰輔。祖父韋斌乃安石次子，與兄長韋陟皆有盛名，史傳稱韋陟「門地豪華，早踐清列，侍兒闈闈，列侍左右者十數，衣書藥食，咸有典掌，而輿馬僮奴，勢侔於王家主第」；又言韋斌「授五品時，兄陟爲河東太守，堂兄由爲右金吾將軍，縉爲太子少師，四人同時列戟，衣冠之盛，罕有其比。」韋斌且連姻皇室，娶薛王李業之女。父親韋袞，兩《唐書》無傳，《新唐書·宰相世系表》所記官職爲駕部員外郎，據墓誌可補司門郎中、眉州刺史；母親出身范陽盧氏，亦爲高門舊姓。誌文稱契義「家承卿相德勳之盛，族爲關內士林之冠」（行 8），不算過分諛美。⁹契義有同母手足八人，排行第二，於女子中爲長女。《新唐書·宰相世系表》中韋袞之子僅記

興書局，1974）第 7 冊。唐代僧人對於「和尚」一詞的翻譯有許多意見，律宗十分堅持以「和上」（和尚）尊稱師長。參考陳國光，〈釋「和尚」——兼談中印文化交流初期西域佛教的作用〉，《西域研究》2（1995，烏魯木齊），頁 107-110。

⁸ 京兆杜陵是韋氏的郡望。《新唐書·宰相世系表》云：「〔韋〕孟四世孫賢，漢丞相、扶陽節侯，又徙京兆杜陵。」漢京兆杜陵縣在今西安市東南。兩《唐書·韋安石傳》稱安石京兆萬年人，此乃籍貫。

⁹ 契義之家世及父祖經歷，除墓誌所記，另參考《舊唐書》卷 92〈韋安石傳〉，頁 2955-2967；《新唐書》卷 122〈韋安石傳〉，頁 4349-4360；《新唐書·宰相世系表》卷 74 上〈韋氏郎公房〉，頁 3093-3094；〔唐〕王維，《王維集校注》（北京：中華書局，1997）卷 11〈大唐故臨汝郡太守贈祕書監京兆韋公神道碑銘〉，頁 1038-1059；李玉珍，《唐代的比丘尼》（臺北：臺灣學生書局，1989），頁 68-69。其中《舊唐書》韋斌本傳及《新唐書·宰相世系表》記韋斌任臨安太守，應是臨汝之誤，考辨見〔唐〕林寶撰，岑仲勉校，《元和姓纂（附四校記）》（北京：中華書局，1994），頁 149。

載同懿、同休、同憲三人；同憲曾任河陰令、南鄭令，¹⁰其餘事跡不詳。

墓誌言契義自小性情端靜，不同於凡俗，心慕出家卻遭到「親戚制奪」(行 11)。清人王言認為契義以鼎族而少年剃度，乃有鑑於曾祖父、祖父所遭遇的政治兇險，因此轉以宗教為寄託。¹¹其實唐代奉佛的士族家庭不少，未必與人生挫折相關。關於韋氏鄖公房的宗教信仰，有蛛絲馬跡可略作推論。契義六世祖韋孝寬於開皇三年(583)在長安創立法輪寺，會昌六年(846)改為唐安寺；¹²而除了契義，還有另一位可能也是鄖公房出身的廣惠尼(803-859)，即隸屬唐安寺。¹³契義荳蔻之年便有出家修行之意，極可能生長於一個親近佛教的家族；但其出家過程的波折也反映奉佛家族不一定樂見子女出家。

契義與親人因出家而產生衝突，詳細經過已無從稽考，照墓誌的說法，契義面對阻撓卻「其持愈堅」，終於得遂心願，大歷六年(711)在龍花寺剃度。龍花寺即龍華尼寺，最初乃唐高宗所立，尋廢，景龍二年(708)復置。¹⁴其所在位置根據學者考辨應是長安城昇道坊西北側。¹⁵

¹⁰ 見《新唐書·宰相世系表》，頁3094；〔唐〕白居易，《白居易集》(北京：中華書局，1996)卷48〈楊子留後殷彪河陰令韋同憲韋弁三人同制〉，頁1008。

¹¹ 〔清〕王言，《金石萃編補略》，收入《歷代碑誌叢書》第8冊，頁422。

¹² 參考《唐代的比丘尼》表6「長安尼寺沿革表」，頁167。

¹³ 見周紹良編，《唐代墓誌彙編》大中150，〈唐故上都唐安寺外臨壇大德比丘尼廣惠塔銘并序〉。廣惠尼俗姓韋氏，塔銘所記世系簡略，僅稱「漢丞相之遺祉，周司空之遠孫」。按周司空應指韋孝寬，若然廣惠尼亦屬鄖公房。

¹⁴ 〔清〕徐松撰，李健超增訂，《增訂唐兩京城坊考(修訂版)》(西安：三秦出版社，2006)，頁163。

¹⁵ 參考辛德勇，《隋唐兩京叢考》(西安：三秦出版社，1991)，頁30-37。

契義受具戒於照空和尚，依僧臘與享年推算，受戒時應是二十一歲。¹⁶按尼律，女性出家須先剃髮爲沙彌尼，經過二年修習，且年滿二十歲，才能受具足戒成爲比丘尼。¹⁷契義剃髮後二年方受具戒，完全與尼律規範相符。目前筆者尚未找到照空和尚的相關事跡，暫且不論。

由契義親屬所執筆的墓誌，以及另一篇相關之尊勝幢記，¹⁸皆強調契義在持律方面的成就，「嚴護律度，釋氏高之」（行 13），「堅持淨戒，如獲重寶」，¹⁹復受朝廷勅命爲京師東西街內外臨壇十大德之一；契義顯然是當時持律嚴謹、受人景仰的律師。學者指出唐代墓誌中比丘尼以「律師」稱呼相當普遍；戒律是佛教教團賴以維持的紐帶，一定數量尼律師的存在，標示比丘尼在教團中也起著重要作用，同時也是大量婦女進入教團的結果，因爲比丘尼受戒必須有尼律師在場。²⁰其實比丘尼於

¹⁶ 契義僧臘 45，享年 66，推算受具戒於 21。大歷六年（711）契義 19 歲，此段《唐代墓誌彙編》的標點，容易造成契義於大歷六年受具足戒的誤會，筆者據文意重新標點。

¹⁷ [東晉]曇諦，《曇無德律部雜羯磨》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983）冊 22，頁 1048。

¹⁸ 墓誌撰者韋同翊字啟之，爲鄉貢進士，是韋袞弟韋逢之子，乃契義之從父弟。另外一篇相關文獻〈唐故龍花寺內外臨壇大德比丘尼尊勝陀羅尼等幢記〉（簡稱〈韋契義尊勝幢記〉），撰者韋同元，官任都水使者，是韋陟之孫，乃契義之從祖弟。尊勝幢記收入陸增祥編，《八瓊室金石補正》（收於《歷代碑誌叢書》第 10 冊），頁 812。

¹⁹ 見韋同元〈韋契義尊勝幢記〉，收入陸增祥編，《八瓊室金石補正》，頁 812。

²⁰ 見嚴耀中，〈墓誌祭文中的唐代婦女佛教信仰〉，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 484。關於女性與佛教戒律的特殊關係，可參考嚴耀中，《佛教戒律與中國社會》（上海：上海古籍出版社，2007），第廿六章。

教團中受到的規範與限制，實遠過於比丘，因此相較於義解，比丘尼的修行可能更強調嚴謹持律與精熟律典。²¹在唐武宗滅佛前，以四分律爲主的律宗可能尚未取得主導地位，長安尼寺並非只守四分律，而且這些不守四分律的比丘尼都是具有相當權勢的人物，其中也有擔任臨壇大德者。²²目前筆者掌握的資料尚難以推論契義所持律是否屬於某一宗派。

擔任臨壇大德的契義「暨膺是選，其道益光。門人宗師，信士嚮仰，如水走下，匪我求蒙」（行 15、16）。自代宗大歷六年敕令大興善寺建造方等戒壇，任命十位僧尼擔任臨壇大德，其職責即是確定長安城內的傳戒依戒律舉行；臨壇大德的人數有缺即填，以便符合授戒時須有十師在場的戒律規定。²³契義因受世俗王朝勅授臨壇大德一職，更增其宗教威望，大批信眾的支持，使契義得以集合金錢、人力、物資，建造龍花寺彌勒閣并閣下大像，創置五十二賢聖禩像；又每年坐夏時以契義爲首，集僧眾轉經，持續長達廿四年。²⁴契義活躍於長安城道俗兩界，其修爲獲得朝廷肯定，受到門人信徒景仰推崇，影響力不容輕忽。這樣一位佛門中舉足輕重的人物，在安排其人生最後也是最重要的事務——葬

²¹ 此點承審查人提示，特此致謝。

²² 李玉珍，《唐代的比丘尼》，頁 194-195。

²³ 參考史丹利·外因斯坦（Stanley Weinstein）著，釋依法譯，《唐代佛教——王法與佛法》（臺北：佛光文化事業公司，1999），頁 141-142。十大德的創始時間可推至武德二年，但只是一時榮譽之制，並非常制。中宗時亦有十大德，「維持法務，綱統僧政」。參考謝重光、白文固，《中國僧官制度史》（西寧：青海人民出版社，1990），頁 97-101。

²⁴ 見韋同元，〈韋契義尊勝幢記〉，收入陸增祥編，《八瓊室金石補正》，頁 812。

事，卻有超乎尋常的作法，反映的文化意涵頗值得玩味。以下從葬式與葬地安排分別討論。

三、不墳不塔，立尊勝經幢

佛教戒律中並沒有具體說明出家人應採行何種葬法。唐代僧人道宣在《四分律刪繁補闕行事抄》中提到，律藏所見出家人的葬法以林葬、火葬為多，但也有土葬；²⁵史料所見，中古時期僧人的屍身於分解、火化後，多會掇骨拾灰起塔安奉，三階教更常以師僧之塔為中心，於周圍立塔，形成塔群。²⁶契義對於自己身後的墓葬形制有特殊安排，墓誌與尊勝幢記都特別記述此事：

遺命不墳不塔，積土為壇，植尊勝幢其前，亦浮圖教也。（行
5、6）

又製寶幢，寫尊勝經洎陀羅尼并諸真言，雕刻皆畢，乃語門
人曰：「聖賢湛入無餘，建窣堵波者，吾不堪任。且埏埴之時，
糜耗蠹蠕，非願為也。汝宜志之，但營小冢，傍植勝幢，矧
諸經秘藏，如來智印，盡在此矣。每幢影映身，塵流點物，
能淨惡道，俾登菩提。」²⁷

²⁵ 《大正新修大藏經》第40冊，頁145中、下。

²⁶ 參考劉淑芬，〈林葬——中古佛教露屍葬研究之一〉，收入氏著，《中古的佛教與社會》（上海：上海古籍出版社，2008），頁219-239。

²⁷ 韋同元，〈龍花寺尼韋契義尊勝幢記〉，收入陸增祥編，《八瓊室金石補正》，頁

中古時期不少僧人以建塔爲墓葬形式，俗人之葬則多起墳隴，墳高並依身分有所限制；²⁸然而契義的墓葬形式卻選擇「不墳不塔」。不起塔的原因據其自敘乃因「吾不堪任」，以及不願「糜耗蠹蠕」；後者基於佛教徒不殺生的慈悲心，前者則有佛典上的依據。依《十二因緣經》，僅有八種身分者得以起塔：如來、菩薩、緣覺、羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹、輪王。²⁹但在漢土卻頗爲流行爲僧人屍骨建塔，唐代的佛教百科全書《法苑珠林》宣稱：「若是凡夫比丘有德望者，亦得起塔。餘者不合。」可見至遲到唐代，佛界教已認可有德望之僧人或俗人也可立塔。³⁰以契義在京城佛教界的地位，符合「有德望」的標準應該不是問題，但她仍堅持遵奉佛典，謙稱不堪起塔，這可能與契義一向「嚴護律度」、「律儀甚嚴」、「堅持淨戒」的修持有關。

對比於捨棄起墳與立塔，契義在生前就預先製作經幢，並特別交待植立於己冢前。其意何在？學者指出當與唐代的地獄信仰，以及《佛頂尊勝陀羅尼經》的流行有關。³¹自漢末以來佛教徒陸續譯出多部描述地

812。

²⁸ 唐代墓葬等級制度見〔唐〕杜佑撰，《通典》（北京：中華書局，1988 第 1 版）卷 68〈開元禮纂類三·序例下〉「雜制」，頁 2811。

²⁹ 〔唐〕釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》（北京：中華書局，2003）卷 37〈敬塔篇第三十五〉，引《十二因緣經》，頁 1188-1189。

³⁰ 史料見《法苑珠林校注》卷 37〈敬塔篇第三十五〉，頁 1188；討論參考劉淑芬，《減罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 135。

³¹ 關於經幢信仰的內涵，以及其起源、形制、流行與作用，可參考劉淑芬，《減罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，其中第三章也討論了契義的例子，與本

獄的經典，六朝志怪和唐代筆記小說也出現許多描述死後入地獄的故事，僧人在宣揚佛教時亦常以地獄之苦來勸導民眾信仰修福，因此如何消除罪業、得脫地獄，成為佛教徒最關心的問題之一。唐初譯出的《佛頂尊勝陀羅尼經》，因宣稱能消除罪業，免除地獄之苦，很快便受到歡迎。根據經文，只要將書寫著「尊勝陀羅尼」的絹帛置於高幢、高樓或塔上，有人「於幢等上或見、或與相近，其影映身；或風吹陀羅尼幢等上塵，落在身上」，則此人的罪業悉皆消除，原本因罪業而應受的惡報也可因此不受。³²雖然經文中並沒有提到可將經幢樹立在墳側墓旁，但由於強調「佛頂尊勝陀羅尼」具有破地獄的功能，因此至遲自玄宗開元年間已有墓幢出現，而現存的經幢中也以墓幢佔絕大多數。由於經幢具有塵沾影覆皆除罪的神效，因此墓旁樹立經幢，不僅墓主可以不墮惡道，還可利益墳域附近的其他幽魂，以及接近此幢的眾生。³³契義的遺言也提到「每幢影映身，塵流點物，能淨惡道，俾登菩提」，可見契義十分瞭解「尊勝陀羅尼」塵沾影覆即可除罪、破地獄的神妙，筆者以為若結合其對於葬地的安排來思考，更可見契義遺願立幢具有深意。

四、生歸於佛、歿歸於鄉

契義葬於萬年縣洪固鄉之畢原。誌文特別指出，葬於何地是依照契

文尤其相關。

³² [唐] 佛陀波利譯，《佛頂尊勝陀羅尼經》，收入《大正新修大藏經》第 19 冊，頁 351 中。

³³ 討論見劉淑芬，《滅罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，頁 136-137。

義生前的指示：

嘗從容鄉里，指於北原而告其諸弟曰：「此吾之所息也，為其識之。」（行 18、19）

洪固鄉畢原乃唐代韋氏郎公房聚葬之地，³⁴位於萬年縣西南二十八里。³⁵契義的指示並非臨終遺命，「從容鄉里」，諸弟在側，極可能是某次返回家鄉與親族相聚的場合。當初韋安石於長安城安興坊有宅邸，³⁶但經過一連串的政治起伏及三代子孫遞嬗，契義本家是否仍居於安興坊只能存疑。韋氏各房顯宦之家雖多於城內有宅，³⁷但京城之南的韋曲，向來是

³⁴ 目前筆者找到可考的韋氏郎公房成員之葬地，皆指向畢原，如韋安石的伯父全璧之子韋愔，於聖曆元年「歸祔洪固鄉之畢原」；韋全璧之孫韋勉於開元廿年「遷窆于京城南之畢原，舊塋之左，禮也」；韋全璧曾孫韋諷於上元元年「葬于長安城南洪固鄉畢原」；韋安石兄才絢之子韋最，於開元廿五年「葬于畢原大塋之東南」；韋安石之弟季弼孫韋端之妻王氏，於大歷十三年「返葬洪固鄉韋之舊塋，祔皇姑也。」韋端則于元和十五年與妻合葬。可見至少自盛唐到中唐，韋氏郎公房一族以洪固鄉畢原為聚葬之地。見張蘊，〈西安南郊畢原出土的韋氏墓志初考〉，《文博》第 6 期（1996，西安），頁 66-70；周紹良主編，《唐代墓誌彙編續集》聖曆 001 〈大周故朝散大夫行洛州陸渾縣令韋府君墓誌銘并序〉，頁 360-361；開元 156 〈唐故京兆府長安縣尉韋府君墓誌銘并序〉，頁 560-561；《唐文拾遺》卷 23，韋鎮 〈大唐華州下邽縣丞京兆韋公夫人墓誌銘并序〉，頁 10622-1；卷 26，韋紆 〈唐故朝散大夫秘書省著作郎致仕京兆韋公玄堂誌〉，頁 10657-2。

³⁵ [唐]李吉甫，《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1983）卷 1 〈京兆府〉，頁 3。

³⁶ 《唐兩京城坊考》將韋安石宅訛入晉昌坊，據辛德勇的考訂應是安興坊。參考辛德勇，《隋唐兩京叢考》，頁 60-61。

³⁷ 諸韋於長安城內之居宅分布，可查對 [清]徐松撰，李健超增訂，《增訂唐兩京城坊考（修訂版）》之索引，頁 461-462。

其族聚居之地，³⁸安石於樊川亦有別業。³⁹韋曲之西北屬於畢原範圍，⁴⁰因此契義誌文中的「鄉里」應是韋曲無疑。墓誌以「從容」形容契義的返鄉，似乎契義回到家鄉和親族相聚這件事相當平常。佛教經典並沒有明確規範僧尼出家後與俗世本家如何互動。在唐高宗時期曾發生僧尼應否致敬君親的論辯，長安令張松壽提出「若歸覲父母，子道宜申，如在觀寺，任遵釋典」，⁴¹側面反映了僧尼亦行歸覲父母之禮；契義的墓誌也間接反映僧尼與本家的往來接觸，也包括範圍更廣的親族聚會。

契義決定歸葬家族塋地，撰誌者從父弟韋同翊於墓誌中極力讚嘆，將此舉視為崇高的孝行：

嗚呼！生歸於佛，歿歸於鄉，至哉其孝乎！所以報生育劬勞之恩備矣。（行 19、20）

又銘曰：

亦既落髮，於焉報親。孝乎終始，歸于故里。（行 24）

韋同翊詮釋契義剃髮出家與歸葬故里的抉擇，認為兩者皆是孝道的實

³⁸ [宋]張禮撰，史念海、曹爾琴注，《游城南記校注》（西安：三秦出版社，2003），頁 144。

³⁹ [元]駱天驥纂修，《類編長安志》，收入《宋元方志叢刊》（北京：中華書局，1990），頁 358-2。

⁴⁰ 參考史念海主編，《西安歷史地圖集》（西安：西安地圖出版社，1996），頁 78、99。

⁴¹ 《全唐文》卷 204，張松壽〈議沙門不應拜俗狀〉，頁 2062-2。

踐，可謂有始有終，完備地回報了父母生育劬勞之恩。如此為契義不同凡俗的行事所下的註解，正好呈現唐代孝道文化中二個凸出的面向：一是將「出家」視為大孝，二是歸葬與孝道的連結。

自佛教傳入中國，即不斷面對出家毀身、棄親不仁不孝的非難。漢魏以來佛教徒藉由翻譯佛教教孝經典、校注經疏、編造經義、撰寫護教文章等方式，反覆強調佛教不但重視孝道，佛教式的孝行對於祖先、父母利益更深，其中「出家」就是一項利益殊勝的孝行。⁴²玄奘在中宗李顯出生後，曾上表請求為李顯剃度出家，指出出家的巨大福報可救渡李氏祖先，高宗武后也可因子福而長命百歲，長久統治天下；玄奘並宣稱「子能如此，方名大孝，始曰榮親。」於是高宗與武后欣然接受，由玄奘為李顯剃髮，度為佛光王，⁴³當然這只是形式上的出家。唐代墓誌中也可看到將出家這件事描述為「願資津梁之報」、⁴⁴「假佛慈，以報罔極」、⁴⁵「以救七祖生天」⁴⁶；為了替過世先人追福而出家的例子也可找到數例。⁴⁷簡言之，原本是捨棄俗緣牽絆，致力超脫生死而出家修行，

⁴² 參考道端良秀，《仏教と儒教倫理—中国仏教における孝の問題—》（京都：平樂寺書店，1968）。

⁴³ 《全唐文》卷 742，劉軻〈大唐三藏大遍覺法師墻銘并序〉，頁 7684-1；卷 906，玄奘〈皇太子生三日賀表〉，頁 9456-1。

⁴⁴ 周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，永貞 010〈唐故慶州長史趙郡李府君墓誌〉，頁 1947。

⁴⁵ 《全唐文補遺》千唐誌齋新藏專號（西安：三秦出版社，2006），頁 351。

⁴⁶ 《全唐文補遺》千唐誌齋新藏專號，頁 431。

⁴⁷ 例如法琬（《全唐文》卷 913，承遠〈大唐□□寺故比邱沁法琬法師碑文〉，頁 9512-2。）；道因（《全唐文》卷 201，李儼〈益州多寶寺道因法師碑文并序〉，頁 2033-2~2036-2）；智度、光嚴（《全唐文》卷 220，崔融〈唐故密毫二州刺

重新詮釋後與孝道建立起連結，成為回報父母、實踐孝道的方式之一，也反轉了出家與家庭制度的緊張。

歸葬之俗在中國具有久遠的歷史，商周以來即有族葬制度，兩漢魏晉轉變為家族墓地制度。⁴⁸唐代承襲此風，死後歸葬家族塋地是一般的選擇，墓誌中經常出現「歸世塋域」、「歸先塋之域」、「祔先塋」、「祔葬考舊塋」、「祔歸大塋」、「邇觀先塋」等描述。⁴⁹歸葬雖是長遠的習俗，但隨著時代條件的變遷，唐代四處宦遊的士人以何處為「歸所」、如何實踐家族聚葬、那些人應該葬在一起、歸不歸葬有何考量因素等問題，皆值得進一步探索，此處僅先考察歸葬與孝道的連結。

墓誌對於歸葬，常形容為「禮也」。如同前文提及，歸葬之俗行之久遠，雖然喪葬禮制中並沒有歸葬的規定，但《禮記·檀弓》以「狐死正丘首」為不忘本，肯定歸葬所蘊含的倫理意義，為父母歸葬可說是人子的基本義務。⁵⁰這項義務實踐起來並不容易，路途遙遠、天災戰亂、經濟困難、卜筮不吉等諸多原因都可能阻礙歸葬。唐代墓誌記述子孫克

史贈安州都督鄭公碑》，頁 2223-2~2225-2)；辯惠(《唐代墓誌彙編》，天寶 103 〈大唐法雲寺尼辯惠禪師神道誌銘并序〉，頁 657)。

⁴⁸ 參考韓國河，〈論秦漢魏晉時期的家族墓地制度〉，《考古與文物》第 2 期(1992，西安)，頁 58-64、74。

⁴⁹ 參考陳忠凱，〈唐代人的生活習俗——「合葬」與「歸葬」〉，《文博》第 4 期(1995，西安)，頁 44-48。

⁵⁰ 墓誌中多記載兒子為父母主喪，通常在無子或子幼的情況下，才會由女兒女婿主辦葬事。唐代出嫁女為本家主理喪事的情形可參考陳弱水，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁 112-116。

服各種困難，為先人完成歸葬家族墓園的例子不少，反映唐代士人強烈的家族意識。⁵¹

由墓誌觀之，家族聚葬的地點可能因某些原因而改變，歸葬的所在與其說是故鄉，不如說是自己父母的墳塋所在。例如權德輿曾祖父以上葬於祖籍本州，祖父葬於伊水之陽，權德輿原本打算安葬父母於祖父墓側，但因卜祔不吉，而改葬於萬安山，權德輿並許願「異日從先公於斯邱也，是得養於下也。」⁵²顯然家族墓園就此轉移。唐代墓誌中言明葬於父母塋域或近處的例子不少，葬於父母塋側，經常被撰誌者詮釋為盡孝，墓誌形容為「言邇先塋，孝達于幽」，⁵³「列兆先塋，不忘孝也」，⁵⁴「孝思是懷，祖考之依」，⁵⁵「近先君塋，順我公之孝心」。⁵⁶以為親子葬在同一個塋域，確保了死亡後親子關係的延續，子女也得以在另一個世界繼續孝順父母，「今并列於墳次，侍奉如存，晨夕無替」，⁵⁷也就是權德輿所謂「得養於下也」。有些出嫁女兒遺願陪窆父母塋側，打破了葬於夫家、與夫合葬的習俗，更充分反映唐人從孝道出發實踐親子聚葬

⁵¹ 參考盧建榮，《北魏唐宋死亡文化史》（臺北：麥田出版社，2006），第三章。

⁵² 《全唐文》卷 506，權德輿〈先公先太君靈表〉，頁 5154-2~5155-1。

⁵³ 周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，開元 220〈大唐故銀青光祿大夫湖州刺史朱公墓誌銘并序〉，頁 1308-1309。

⁵⁴ 《全唐文》卷 375，韋建〈黔州刺史薛舒神道碑〉，頁 3815-1。

⁵⁵ 《全唐文》卷 590，柳宗元〈故處士裴君墓誌〉，頁 5967-2。

⁵⁶ 《唐代墓誌彙編》，元和 068〈唐故左千牛衛長史渤海高公合祔墓誌銘并序〉，頁 1996。

⁵⁷ 《唐代墓誌彙編》，長慶 009〈唐故校尉守左武衛涇州四門府折衝都尉員外置同正員賜金魚袋上柱國劉府君墓誌銘并序〉，頁 2064-2065。

的強度。⁵⁸

這種父母子女於死後世界重聚、永恆不斷的親子觀，在唐代墓誌或祭文中不時可見。白居易於元和八年（813）將九歲即夭亡的小弟遷祔於亡父母塋域北次，祭文云：「昔爾孤於地下，今我孤於人間。與其偷生而孤苦，不若就死而團圓。欲自決以毀滅，又傷孝於歸全。進退不可，中心煩冤。仰天一號，痛苦萬端。」⁵⁹羨慕亡故的親人可於地下團聚，獨留人間似乎生不如死，這樣的描述或具文學渲染的筆法，但關鍵在於文化心態中存有強烈的家族意識與永恆的親子觀，才會產生如此有違常識的情感表述。

契義生時出家，死後歸葬、立經幢，皆出於自己的定見，如果從契義對「尊勝陀羅尼」的信仰推論，選擇葬於家族塋域並樹立經幢，應是有意藉由塵沾影覆之神效，救拔家族先人與在世親屬，視作孝行固無不可，然而救濟的對象其實也涵蓋經幢塵影所及、家族以外之云云眾生；同時她心中所預設的死後世界與世俗實踐歸葬先塋所投射的「孝養地下」恐怕未必一致。⁶⁰

⁵⁸ 唐代夫妻合葬之俗，參考陳弱水，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁 282-296；張瓊文〈唐代的墓誌から見た夫婦合葬〉（東京：お茶の水女子大學人間文化研究科碩士論文，2001）；關於出嫁女歸葬本家的討論，參考《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁 170-187。

⁵⁹ 《白居易集》卷 40〈祭小弟文〉，頁 894。

⁶⁰ 孝養先人於地下，預設死後如生；以經幢救拔則預設地獄、輪迴、業報的存在，背後其實是不同的死後世界觀。撰誌者選擇漢土主流文化的詮釋，應是受到墓誌文類的制約。相較之下，經幢記很清楚的記述契義的信仰，但卻沒有針對契

結語

撰誌者韋同翊將契義出家與歸葬皆描述為孝行，這樣的詮釋反映更多的是撰誌者所熟悉的文化理想，即以出家為大孝的佛教孝道論述，以及人子於地下孝養父母的永恆親子觀與死後世界觀。如此理解契義的行事，其前後作為皆能符合孝道的精神，凸顯誌主的道德人格，將契義不同凡俗的人生再度納入主流文化肯定的價值。美化誌主人生，是墓誌文類的特點，而凸顯的面向與方式也多少反映理想人生的內涵與文化心態。⁶¹孝道的崇高位階與實踐方式的多元並進得到時人認同，異質性的思維與作為，若能在各自的脈絡下與孝道建立連結，便能以孝為中心而消解歧異、取得合諧。如此廣納殊象的孝意識當不只體現於韋同翊的心靈，契義的親族、門徒，以及許許多多浸潤於同一文化脈絡的人們，可能皆具有類同的心靈結構，故能彼此領會、相互接受，同時也在生活中不斷地實踐。

義立幢於畢原有所發揮。撰寫者可能因文類性質而側重有異，甚至扭曲事實，研究者在解讀時應有所警惕。盧建榮指出唐代的死亡文化不時可見「中土式」與「異邦式」混雜的現象，除了佛教信仰與歸空先塋的並行，佛教徒行夫妻合葬也是其一。參考氏著，《北魏唐宋死亡文化史》，頁 92-97、255-267。

⁶¹ 陳弱水指出唐代墓誌中含有不少思想史的信息，尤其有利於探測時代心靈的基調。參考氏著，〈墓誌中所見的唐代前期思想〉，《新史學》19：4（2008.12），頁 1-26。