

# 新見〈比丘尼權氏墓誌〉考釋 ——兼論權德輿及其子嗣與佛 教的關係\*

劉 禕

香港中文大學中國語言及文學系

新見〈比丘尼權氏墓誌〉的誌主權台，係中唐名臣權德輿之次女，誌文撰者為其長兄權璩，然而現存傳世史料皆未有權台資料，故其生平事跡多有不明之處。本文在對墓誌進行鑑定、釋讀的基礎上，結合現有的出土墓誌、傳世史料，對權德輿的子嗣世系、比丘尼權氏的病症、唐代尼僧與本家之間的關係等問題進行補充與考察，並在此基礎上探討權氏家族與佛教的關係。

**關鍵詞：**權德輿 唐代尼僧 風病 佛教

新見〈比丘尼權氏墓誌〉考釋——兼論權德輿及其子嗣與佛教的關係

\* 本文寫作及修改過程中，張曉宇教授曾給予寶貴意見，亦承蒙三位匿名審稿人提供修改建議，謹致謝忱！

## 一、前言

本文所考釋的墓誌，為香港城市大學「天朝風華：唐代文明與絲路」文物展覽的展品之一。<sup>1</sup> 據藏主李宗鴻（Francis Li Chung-Hung）先生介紹，此合墓誌原為英國收藏家孟偉傑（C. Roger Moss O.B.E.，1936–2020）於上世紀 90 年代初所購。<sup>2</sup> 2020 年，孟偉傑去世，其家人委託拍賣公司處理部分藏品，李先生即於當年拍得該墓誌。筆者曾多次前往參觀，後承蒙藏主慨允，得以對墓誌作近距離拍攝、測量，並製作拓片。

墓誌全稱〈唐故證果寺比丘尼權氏墓誌銘〉（以下略稱〈權氏墓誌〉），邊長 40 釐米，厚約 8 釐米，誌蓋高約 8 釐米。<sup>3</sup> 誌蓋題「唐故比丘尼權氏墓銘」，隸書；誌文 24 行，滿行 23 字，楷書。誌主權氏（809–830），幼名為「台」。蓋題頂周、四殺均為牡丹紋，前後、左右圖案相同。墓誌四周所刻牡丹花形肥碩、花瓣圓潤，裝飾葉片窄長已近失真，紋路與同時代所出張怙（756–818）、李士華、崔防、嚴厚本夫人薛氏、薛芳等墓誌高度近似，可作比對；<sup>4</sup> 誌蓋花紋刻畫草率，裝飾單一，藝術水平較此前為低，似可反映中晚唐洛陽地區出土墓誌的裝飾風格。<sup>5</sup> 關於權德輿（759–818）與權氏家

- 1 展出時間：2021 年 12 月 3 日–2022 年 6 月 12 日；地點：香港城市大學劉鳴煒學術樓 18 層般哥展覽館。
- 2 關於孟偉傑的收藏，可參考楊春棠等編：《玩物傾心：香港東方陶瓷學會成立二十五週年紀念展覽》（香港：香港大學美術博物館，1999 年），頁 172–177。The Roger Moss Collection，檢視日期：2023 年 7 月 13 日。網址：<https://www.antiquities.co.uk/the-roger-moss-collection/>。
- 3 參看李宗鴻編著：《天朝風華：唐代文明與絲路》（香港：香港城市大學，2021 年），頁 70–71。拓片見文末，墓誌厚度、誌蓋高度等數據為筆者測量所得。
- 4 張怙墓誌見張鴻修主編：《唐代墓誌紋飾選編》（西安：陝西人民美術出版社，1992 年），頁 92–95；李士華、崔防墓誌見徐殿魁：〈洛陽地區唐代墓誌花紋的內涵與分期〉，收入榮新江主編：《唐研究》第四卷（北京：北京大學出版社，1998 年），頁 455–456；薛氏、薛芳墓誌見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 年），頁 198–201。
- 5 唐代洛陽地區出土墓誌的分期標準，參看徐殿魁：〈洛陽地區唐代墓誌花紋的內涵與分期〉，頁 415–460；趙超：《中國古代石刻概論（增訂本）》（北京：中華書局，2019 年），頁 239–242。

族的世系、文學與交遊等，已經有許多學術成果傳世，唯現存史料與學術研究皆未言及權德輿有次女，故此墓誌對考察權德輿子嗣世系、權璩（約 787-?）的仕宦生涯，討論權氏家族與佛教的關係、唐代尼僧與本家之關係等，皆有參考價值。在取得藏主許可後，由筆者對該墓誌撰寫考釋，並就墓誌所反映的上述問題進行討論。

## 二、墓誌錄文

為便於討論，茲根據拓片將墓誌錄文如下：

誌蓋：唐故比丘尼權氏墓銘

唐故證果寺比丘尼權氏墓誌銘<sup>6</sup>

兄尚書考功員外郎賜緋魚袋□撰

尼天水成紀人。烈考文公相憲宗皇帝時尼生，故以「台」為其幼名焉。尼柔謹孝敬，自於天，行於己，洽於姻族之間。始能言，即不喜妄，早被痼疾，一寐一膳之進減，俗忌對以實。尼於保姆之手，必曰：「何詭也？向之夢甘矣，食飫矣。」左右顧而慚焉，自爾莫敢以欺詞設於前。嘗慕空玄之法，年七歲，當文公之祥辰，請出其家為尼。內外親度不可遏，遂聚泣以落其髮。前此知諾其意，則雖沉苦，不入葷蔬。齋和之間，聞其氣，即急閉其口。及被緇服，容止俯仰，閒雅中度，薰然若夙嘗執其事者。依證果李和尚，李為京師尼之表，其徒恥不登其門，而心許尼於可教。尼常多瘵，晚加痺滯，足不能履，工醫者曰：「以醋淹眾藥，小進即大愈。」齒若膠焉，終不可以強矣。其嚴教苦節，雖老流碩輩之崇潔者，不能過也。大和四年九月甲申，歿於長安宣平里，年廿一。累日而容狀不變，與常人生死際大不侔也。□曾王父諱倕，贈尚書禮部郎中；□王父諱皋，贈司空；□先考諱德輿，贈司徒。嗚呼！生

6 錄文已將異體字全部替換為常見繁體字。文中「□」表空格而非缺字。

於豐貴，習於紛華，而衣壞若靡，食糲若旨。隨其朋匹笑語，而終不能滑昏。則五蘊不待祛，無自入矣；三乘不待習，超自跨矣。此去之速，彼俟之專，亦必矣！尼既歿，其仲兄亦從而歿。何叢來以祥吾家、偕去以病吾門乎！伯兄既獲告，裹其喪，歸於洛，辭於墓，曰：

生不歸於人，歿亦藏其宗。於女為孝，於志為忠。我聞□□聖方，匪南北東。爾其直趨，快志融融。金為界兮蓮為宮，珠瓔沙花飾厥躬。超有無兮入其中，往誠樂兮存亦窮。

關於墓誌的撰者，誌文部分空缺，但見「伯兄」、「仲兄」等詞，從誌文內容及部分用詞來看，與權德輿長子權璩為其亡子所作〈權氏孺子（奉常）墓誌銘并序〉近似，兩合墓誌的作者應同為權璩。<sup>7</sup>

由誌文可知，權氏生於元和五年（810），因其父權德輿時任禮部尚書、同中書門下平章事，故取幼名曰「台」。<sup>8</sup>七歲時（817），權氏請求在權德輿生日時出家，墓誌言「內外親度不可遏，遂聚泣以落其髮」，可知雖然權氏的家人並不讚同其出家的請求，但最終還是同意她的主張。隨後，權氏依止證果尼寺李和尚修行，「李和尚」其人無考，從墓誌描述來看，或為當時長安的名尼之一。<sup>9</sup>權氏傾心佛道，刻苦修行，再加上本身資質良好，使得她出家之後即表現出異於常人的專業素養，「薰然若夙嘗執其事者」。權氏多病，曾遵醫囑調配藥酒服用，但似乎並不奏效。最終，權氏於大和四年

7 拓片見河南省文物研究所等編：《千唐誌齋藏誌》（北京：文物出版社，1984年），頁1010。

8 劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1975年），卷一四八，頁4003；王紅霞：《權德輿研究》（成都：巴蜀書社，2009年），頁60。按：宰相為使職，名號繁多，而以「同中書門下平章事」或類似稱號為名號者，自永淳二年（683）開始使用，參看賴瑞和：《唐代高層文官》（北京：中華書局，2017年），頁94-96。

9 宇井伯壽（Ui Hakuju）曾誤將「和尚」一詞認為是男性僧人的專稱，據陳金華考證，「和尚」用來專指男性僧人始於宋代，該詞此前無性別區分。轉引自Chen Jinhua, "Family Ties and Buddhist Nuns in Tang China: Two Studies," *Asia Major (Third series)* 15.2 (2002): 65-67。

(830) 九月病逝於長安宣平坊，年僅二十一歲，其次兄權珽（？—約 830）隨後亦去世，長兄權璩聞訊後，將其歸葬於洛陽，並親為撰寫墓銘。

### 三、權氏的生平、卒地與葬所

在討論權氏墓誌反映的問題之前，需要先確定與誌主有關的部分地理信息。

首先是權德輿在長安的住所。《唐兩京城坊考》記權德輿宅在長安光福坊。<sup>10</sup> 從權德輿本傳和文集來看，權氏的祖輩並未在光福坊定居，至權德輿時於此地設宅。從傳世文獻與出土墓誌亦可得知，權德輿後人受其恩蔭，子嗣有卒於宅邸者。例如權德輿的長孫權順孫（802–815）早夭，權德輿作〈殤孫進馬墓誌銘〉言其「夭於光福里」；權德輿的長女獨孤氏（784–815）亦終於本家。<sup>11</sup>

表 1 權德輿及其子孫葬所

姓名	卒年	年齡	卒地	最終葬地
權德輿	818	60	洋州	洛陽萬安山 <sup>12</sup>
女獨孤氏	815	31	光福坊	東都壽安 <sup>13</sup>
權氏	830	21	宣平坊	洛

10 徐松撰，李建超增訂：《最新增訂唐兩京城坊考》（西安：三秦出版社，2019年），頁 53–54。

11 〈殤孫進馬墓誌銘〉、〈獨孤氏亡女墓誌銘〉，分別收入權德輿撰，蔣寅箋，唐元校，張靜注：《權德輿詩文集編年校注》（瀋陽：遼海出版社，2013年），頁 689、691–692。

12 韓愈〈唐故相權公墓碑〉：「其年（引者按：元和十三年）某月日，葬河南北山，在貞孝東五里。」權德輿撰，蔣寅箋，唐元校，張靜注：《權德輿詩文集編年校注》，頁 778。

13 〈獨孤氏亡女墓誌銘〉：「貞於龜策，得明年（引者按：元和十一年）六月六日壬寅，祔葬於東都壽安縣之某原，宜琢墓石，以永於後。」見權德輿撰，蔣寅箋，唐元校，張靜注：《權德輿詩文集編年校注》，頁 692。

姓名	卒年	年齡	卒地	最終葬地
權順孫	815	13	光福坊	洛師 <sup>14</sup>
權奉常	817	9	興元大父理所	洛陽平陰 <sup>15</sup>

光福坊緊鄰朱雀大街東側，中唐以後，該地的地理優勢使之成為許多朝廷重臣的棲身之地，除權德輿之外，竇參（733–792）、賈耽（730–805）、劉禹錫（772–842）、李泌（722–789）、伊慎（744–812）、張薦（744–804）等官員，都曾安家於此。<sup>16</sup> 權德輿與這些高官交情深厚，多有酬唱、碑文留存：<sup>17</sup> 權德輿與賈耽為忘年之交，不僅為後者著《貞元十道錄》作序，還在賈耽死後為其親製墓誌銘、祭文；<sup>18</sup> 對於伊慎，權德輿曾為其親撰〈伊慎碑〉；與張薦，則有〈奉酬禮部閣老轉韻離合見贈〉傳世。權德輿與劉禹錫更是師生關係兼世交，劉禹錫有〈酬鄭州權舍人見寄二十韻〉、〈獻權舍人書〉等留存，前者「鄭州權舍人」即時任鄭州刺史、曾任中書舍人的權璩，二人曾為僚友，可見權、劉兩家一直保持著良好的關係。除了宅邸之外，權德輿在長安城南端的通濟坊有一座家廟，該地同時也是令狐楚（766–837）、盧鈞（778–864）等重臣的家廟所在地。<sup>19</sup>

其次是權氏的出家與修行。權氏出家於證果尼寺，該寺在光福

14 〈殤孫進馬墓誌銘〉：「（引者按：元和十年十一月）二十七日，斂手足形於萬年縣神和原。……惟大墓在洛師，得陪祔之吉於後歲。」見權德輿撰，蔣寅箋，唐元校，張靜注：《權德輿詩文集編年校注》，頁 689。

15 〈權氏殤子墓誌銘并序〉：「以其年（引者按：元和十二年）七月口寅，祔於曾王父之左、元兄之後，縣曰洛陽，鄉曰平陰。」見《千唐誌齋藏誌》，頁 1010。

16 安史之亂後，長安的政治勢力和物質資源被重組，許多地理單元的地位得到重新調整，參看榮新江、李丹婕：〈郭子儀家族及其京城宅第——以新出墓誌為中心〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》2013年第4期，頁 17–26。

17 關於權德輿的交遊，可參考嚴國榮：《權德輿研究》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁 48–72；王紅霞：《權德輿研究》，頁 70–151。本文的權德輿事跡定年參考蔣寅的研究成果，下文不再特別標注。詳見蔣寅：《大曆詩人研究》（北京：北京大學出版社，2007年），頁 553–662。

18 敦煌寫本 P. 2522 為《貞元十道錄》殘本，記唐劍南道十二州事。可參考榮新江：〈敦煌本《貞元十道錄》及其價值〉，《中華文史論叢》第 63 輯（2000年），頁 92–99。

19 徐松撰，李建超增訂：《最新增訂唐兩京城坊考》，頁 136。

坊西的崇德坊東北角，此地本為隋月愛僧寺，貞觀九年（635），徙豐樂坊證果尼寺於此，遂得改建。<sup>20</sup> 該寺與權德輿家宅僅一坊之隔，距離不遠，可推測權氏幼年當以光福、崇德等坊里為主要活動區域。崇德坊周圍佛寺林立，東側更有唐代三大譯場之二的大薦福寺、大興善寺，這些寺廟的密集分布，令這一地區瀰漫著濃厚的宗教氛圍，也為權氏靜心修行提供了極佳的地理環境。<sup>21</sup>

權台去世時不在本家，也不在出家地證果尼寺，而是在長安城東的宣平坊。宣平坊及其周圍的寺廟不多，專門收容尼僧的寺廟更僅有法雲尼寺。法雲尼寺初名法輪寺，睿宗時由武則天改名為法雲寺，又於景龍二年（708）由韋氏改為翊聖寺，韋氏被誅之後復為法雲舊名，最後在會昌時改名為唐安寺。<sup>22</sup> 法雲寺的每一次易名都恰逢唐王朝的重大政治事件，因而不難推知唐王朝統治者對這座官方尼寺關注備至。也正因為法雲寺的特殊政治地位，該寺的管理者往往由出身士族官僚家庭的女尼擔任，其信眾也多來自顯赫的宦宦之家。<sup>23</sup> 從現存出土墓誌來看，法雲尼寺與昌黎韓氏的關係尤其密切，書法家韓擇木的後人，從姪女大德超寂到孫輩的明詮、惠詮、曇簡，再到曾孫輩的奉恩、志操，幾代女性家庭成員皆在法雲寺修行，可見該寺與仕宦家庭女性信眾的淵源。<sup>24</sup> 權德輿及其家眷在宣平坊並無宅邸，故而筆者推測，權氏生命中的最後時光或許就在法雲尼寺度過；法雲尼寺在唐代士族中的名望，也可作為權氏選擇此寺的旁證之一。

20 同上注，頁 230–231。

21 崇德坊周圍八坊（延康、興化、豐樂、安業、崇賢、延福、懷貞、崇業）分布有超過 15 座佛寺。關於崇德坊及其周圍的佛寺分布，參看妹尾達彥（Seo Tatsuhiko）：〈韋述的《兩京新記》與八世紀前葉的長安〉，收入榮新江主編：《唐研究》第九卷（北京：北京大學出版社，2003 年），頁 30，圖 2「八世紀前葉的長安城」；小野勝年（Ono Katsutoshi）著：《長安寺院史料集成（史料篇）》（京都：法藏館，1989 年），索引頁 6–9。

22 徐松撰，李建超增訂：《最新增訂唐兩京城坊考》，頁 163–165。

23 陳弱水：〈隋唐五代的婦女與本家〉，收入《唐代的婦女文化與家庭生活》（臺北：允晨文化，2007 年），頁 169；陳旭鵬、楊金釗：〈《唐故法雲寺律大德韓上座墓誌》考釋〉，《考古與文物》2019 年第 2 期，頁 125–128。

24 陳旭鵬、楊金釗：〈《唐故法雲寺律大德韓上座墓誌》考釋〉，頁 125–128。

最後是權氏的葬地洛陽。據學者考證，天水權氏在唐前期遷入兩京、躋身「名門」之列，但與此同時，權氏家族中多人開始僑居江南，中唐時期即有許多族人維持著「兩京—江南」的雙家形態，權德輿本人也經常來往於丹陽和兩京之間。<sup>25</sup> 至元和十二年（817），權德輿將位於丹陽的祖墓遷往洛陽，<sup>26</sup> 其本人也於次年卒於洋州之後，葬於洛陽萬安山附近。至此，權氏家族葬於洛陽成為了新的傳統。<sup>27</sup> 據墓誌記載，權璩在得知權氏的死訊之後，將權氏安葬在洛陽，誌文中的「歸」字，暗示權璩將權氏歸葬於本家。按照佛教戒律，尼僧在出家之後應斷絕與本家的所有世俗聯繫，即使去世也葬於寺廟；<sup>28</sup> 唐代法律也規定，在本家得罪時，道士、女冠、僧尼等出家者並不緣坐。<sup>29</sup> 在宗教之外的世俗層面，唐代女性在出嫁之後，日常生活亦以夫家為中心，與本家還有密切聯繫的婦女並非主流。<sup>30</sup> 不論如何，擁有女性、出家人雙重身分的權氏在離家之後都理應無法返歸。

佛教原始教義以因果輪迴看待親子關係，所以不存在能與中國「孝」文化等同的倫理規範。<sup>31</sup> 但在傳入中國之後，佛教即不斷與本土思想發生著衝突與融合，經過數百年的發展，漢地佛教已經與當

25 于志剛：〈中古天水權氏家族的變遷〉，收入杜文玉主編：《唐史論叢》第三十三輯（西安：三秦出版社，2021年），頁148-170。

26 權德輿〈應緣遷奉狀制書手詔等〉：「臣幼年流寓江東，夙蒙鍾罰，亡父母於潤州安措。今歲在丁酉，是商姓通年，取四月二十日於潤州啟舉，七月十九日於東都遷祔。」蔣寅將其誤讀為權德輿將位於洛陽的先祖墳墓遷葬至潤州，詳見蔣寅：《大曆詩人研究》，頁584。

27 翁育瑄（Wong Yu Hsuan）認為，唐代士人在洛陽地區有世代同居、聚族而葬的現象，參看翁育瑄：〈七世紀—十世紀の中国における上流階層の家族形態：墓誌を中心に〉，《お茶の水史学》第44號（2000年），頁1-49。

28 楊梅：〈唐代尼僧與世俗家庭的關係〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2004年第5期，頁20-26。

29 《唐律疏議》「緣坐非同居」條：「諸緣坐非同居者，資財、田宅不在沒限。雖同居，非緣坐及緣坐人子孫應免流者，各準分法留還。……若女許嫁已定，歸其夫。出養、入道及娉妻未成者，不追坐。道士及婦人若部曲、奴婢犯反逆者，止坐其身。」《疏議》曰：「……『入道』，謂為道士、女官若僧、尼。」見劉俊文撰：《唐律疏議箋解》（北京：中華書局，1996年），卷一七，頁1246-1247。

30 陳弱水：《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁23-196。

31 方廣錫：〈再談佛教發展中的文化匯流〉，《敦煌研究》2011年第3期，頁92-105。

初有了很大的不同。唐代前期的僧尼孝道倫理，與此前已經有較大的差別，這主要是因為漢地佛教信仰不斷地根據信徒階層、其他思想調整自身的倫理觀念，進而影響信徒的家庭秩序；<sup>32</sup> 中唐以後，佛教的世俗化傾向更加濃厚，僧尼可以各種形式與世俗家庭保持密切的聯繫。<sup>33</sup> 此外，僧尼與寺院的關係普遍較以前更鬆散，以敦煌為例，據郝春文先生研究，敦煌僧尼中的住家者多於出家者，且與家庭、家族相互依存者多。<sup>34</sup>

從近年新出墓誌來看，出身於士族的唐代尼僧通常受到來自世俗禮法和宗教信仰的雙重規制，而在禮法與信仰之間，這些女性多傾向於後者，不論是否出於自願。<sup>35</sup> 士族尼僧與本家之間的聯繫往往更密切，不僅可以在出家之後留居本家、協助處理家族事務，卒後更有歸葬祖塋者。<sup>36</sup> 在權璩的描述中，權氏是一位虔誠的比丘尼，她自願出家，恪守教義，皈依態度堅決，所以可能並無歸葬祖塋的想法。但權氏或許未立遺囑，因而在死後由其長兄收殮並歸葬本家。〈權氏墓誌〉有「於女為孝，於志為忠」之語，可作權氏歸葬之旁證。

32 參看季愛民：〈唐前期佛教信仰與家庭秩序〉，收入氏著：《隋唐長安佛教社會史》（北京：中華書局，2016年），頁143-192。

33 關於唐代佛教的世俗化傾向，近年有許多研究成果問世，參看黃清發：〈唐代僧尼的出家方式與世俗化傾向〉，《南通師範學院學報（哲學社會科學版）》2002年第1期，頁89-92；魯統彥：〈從「出家無家」到出家而有「家」——唐代僧尼孝道倫理現象略析〉，《臨沂師範大學學報》2008年第4期，頁77-81；樊波：〈新見《尼釋然墓誌》考釋——兼談唐長安比丘尼與本家的關係〉，《敦煌學輯刊》2015年第3期，頁156-162。

34 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年），頁76-96。按：僧尼住家的情況同時與世俗政權的介入有關，見石小英：〈八到十世紀敦煌尼僧與世俗家庭的關係〉，《世界宗教研究》2009年第1期，頁58-64。

35 嚴春華：〈墓碑文中的中唐比丘尼初探〉，《西安文理學院學報》2005年第1期，頁77-79。

36 劉琴麗：〈墓誌所見唐代比丘尼與家人關係〉，《華夏考古》2010年第2期，頁108-111。

#### 四、墓誌所見權氏的病症與治療

整篇誌文當中，另一個引人注目的話題是權氏的疾病，以及相應的醫治手段。

〈權氏墓誌〉中與權氏疾病有關的描述如下：「尼常多瘳，晚加痺滯，足不能履，工醫者曰：『以醕淹眾藥，小進即大愈。』齒若膠焉，終不可以強矣。」從「痺滯」、「足不能履」等描述來看，權氏罹患的或許是某一種或數種能令身體麻痺的疾病。針對她的病症，醫者提出了服用藥酒的療法，據說服用少許即有顯著療效。

那麼，如何從傳統醫學的角度來討論權氏的病情呢？醫療史的研究主要依賴醫書，在隋唐時代，完整傳世的醫書有所謂「三大醫著」：隋巢元方（約 550–630）《諸病源候論》、唐孫思邈（？–682）兩《千金方》（《備急千金要方》和《千金翼方》）和唐王燾（670–755）《外臺秘要方》。<sup>37</sup> 這些醫書都記錄了中古醫者對當時所見疾病的病因、藥方與療效，以它們為中心，我們可以更好地分析權氏的病症。筆者認為，對權氏病症的診斷，或許應當同時從「症狀」和「藥方」兩個方面來討論。

首先是症狀。令權璩印象最深刻的權氏病症是「痺滯」。墓誌對折磨權氏的「痺滯」描述不明，但從其「足不能履」的描述來看，權氏生命的晚期似乎患有某種風病。在古代醫書的描述中，「痺」（引者按：同「痹」）、「手足不隨」等是風病最明顯的症狀，例如《諸病源候論》所載「風濕痺身體手足不隨候」條、「風痺手足不隨候」條等，都把手足不隨作為基礎病症。<sup>38</sup> 在此前提下，「痺滯」又是導致權氏「足不能履」的直接病因，對於這類「痺」的描述，《諸病源

37 就本文研究所倚重的墓誌史料而言，范家偉近年利用這些醫書做出了成功的嘗試，詳見范家偉：〈藥物與藥市——從《韓愈幽州節度判官贈給事中清河張君墓誌銘》談起〉，收入氏著：《中古時期的醫者與病者》（上海：復旦大學出版社，2010年），頁 266–287。

38 栗山茂久對中西醫學觀念中的風與人體之間的關係有細緻的討論與概括，參看 Kuriyama Shigehisa, “Wind and Self,” in *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine* (New York: Zone Books, 1999), 233–70。

候論》「風濕痺候」條認為「風寒濕三氣雜至，合而成痺。其風濕氣多，而寒氣少者，為風濕痺也。」意即以風濕之氣偏多者為風濕痺、風氣多者為風痺；又「風濕痺候」條：「（引者按：痺）久不瘥，入於經絡，搏於陽經，亦變令身體手足不隨。」<sup>39</sup>可見，風痺與風濕痺都會導致身體疼痛難動，兩者的區別在於濕氣是否屬致病因素之一。

至於導致權氏早逝的具體風病名，筆者推測為一種接近於「風偏枯」，即由風濕導致的半身不遂病。《諸病源候論》卷一「風偏枯候」條：

風偏枯者，由血氣偏虛，則腠理開，受於風濕，風濕客於半身，在分腠之間，使血氣凝澀，不能潤養。久不瘥，真氣去，邪氣獨留，則成偏枯。其狀半身不隨，肌肉偏枯，小而痛，言不變，智不亂是也。……男子則發左，女子則發右。若不喑、舌轉者可治，三十日起。其年未滿二十者，三歲死。……此由愁思所致，憂慮所為。<sup>40</sup>

可見，風偏枯只影響身體，不影響精神，但病情受患者心理狀態影響；更重要的是，若年輕人罹患此病，則病情更兇險。據墓誌所記，權氏歿於大和四年，年僅二十一歲；且其年幼時即不喜妄言，出家後更以恪守教義、戒律為修行第一要務，以至於「老流碩輩之崇潔者，不能過也」。高度緊繃的神經加上嚴格的自我要求，自然令權氏心事重重，更可能使她本就危重的病情雪上加霜。

再來看作為藥方之一的酒。如所周知，佛教反對飲酒，並將飲酒列為僧尼五戒之一。若僧尼破酒戒，會遭報應，輕則色惡力少，

39 南京中醫學院校釋：《諸病源候論校釋》（北京：人民衛生出版社，2009年），頁19。

40 同上注，頁11-12。

重則身壞命終。<sup>41</sup> 但酒戒存在例外，如因治病而不得不以酒為藥方或藥引，則不受戒律限制，但這種例外僅限於除酒以外無藥可醫的狀況，如《四分律》所記：「不犯者，若有如是如是病餘藥治不差，以酒為藥；若以酒塗瘡，一切無犯。」<sup>42</sup> 然而即使如此，佛教戒律對藥酒的使用也非常審慎，一般從最輕的用法和用量入手，再根據病情逐步加量，不能隨意服用，更不能稱病偷飲。<sup>43</sup> 如以這些規定來審視〈權氏墓誌〉，那麼我們至少可以得出以下結論：第一，權氏飲酒治病，與她恪守佛教戒律並不矛盾；第二，即便可以飲酒，「工醫者」也並非讓權氏濫用藥酒，而是推薦以「小進」劑量服用，擬觀療效；第三，當權氏使用藥酒治病時，或許已至積重難返的地步。

飲用藥酒治病，和中國固有的飲酒傳統、盛唐之後的密教儀軌等都有關係；<sup>44</sup> 在《醫理精華》中，作者也提到適度飲酒有助於驅風、增添活力。<sup>45</sup> 受教義影響，佛教文獻當中幾乎沒有具體的藥酒配方。但在中土醫學文獻當中，藥酒則與煎、散、膏、湯等，同列為唐人治療各類病症、尤其是中風的主要療法之一。唐醫孫思邈撰《千金翼方》中列有二十種藥酒方，其中明確提及主治中風的有馬灌酒、魯公酒等。<sup>46</sup> 其中，馬灌酒「主除風氣，通血脈，益精氣，定六腑，明耳目，悅澤顏色，頭白更黑，齒落更生」。由附子、烏頭、蜀椒等八味藥物「以酒三斗漬之，春夏五日，秋冬七日，去滓。初

41 如《四分律》：「佛告阿難：凡飲酒者有十過失。何等十？一者顏色惡，二者少力，三者眼視不明，四者現瞋恚相，五者壞田業、資生法，六者增致疾病，七者益鬪訟，八者無名稱、惡名流布，九者智慧減少，十者身壞命終、墮三惡道。阿難！是謂飲酒者有十過失也。」見渡邊海旭（Watanabe Kaigyoku）、高楠順次郎（Takakusu Junjiro）：《大正新修大藏經》（臺北：白馬精舍印經會，1998年，據日本大正新修大藏經刊行會1960年重印本影印），第22冊，頁672上欄。已由筆者重新標點。

42 同上注，頁672中欄。

43 劉淑芬：〈戒律與養生之間——唐宋寺院中的丸藥、乳藥與酒〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第77冊第3分冊（2006年），頁357-400。

44 參看道端良秀（Michibata Ryoshu）：〈佛教の酒——毒酒と藥酒〉，收入氏著：《中國佛教史全集》第7卷（東京：書苑出版，1985年），頁509；劉淑芬：〈戒律與養生之間——唐宋寺院中的丸藥、乳藥與酒〉，頁375-382。

45 陳明：《印度梵文醫典〈醫理精華〉研究》（北京：中華書局，2002年），頁348。

46 孫思邈撰，高文柱校注：《〈千金翼方〉校注》（北京：學苑出版社，2015年），卷十六，頁331-332。

服半合為始，稍加至三合」。魯公酒亦主風眩心亂、風齒癢癢，用烏頭、附子等「以酒伍斗漬十日，一服一合，加至四六合，以知為度」。兩種藥酒所使用的原料包括烏頭、附子這些含有劇毒成分的藥物，它們曾在古代醫方中風靡一時，被視作「萬能神藥」，更因其與中國早期方術的密切聯繫，而成為中古時期民間信仰中的重要植物。<sup>47</sup> 此外，不論是蜀椒、防風，還是作為藥引的酒本身，也都有溫、熱性，是祛風熱身的首選。王家葵認為，早在秦漢時期，處方多用烏頭、附子、蜀椒等大毒或性熱之植物，是由於醫藥學家認識水平的局限。<sup>48</sup> 但據唐代醫書可知，即使數百年後的人們對這些藥物已經有足夠深刻的認知，也還是會將它們作為普適性原料加進藥方，如在《千金翼方》同卷其他藥酒配方之中，它們都是不可或缺的材料。<sup>49</sup>

雖然中西醫學都認同酒精對風病具有緩和作用，但在印度與西域醫學當中，並無飲酒以治風病的配方。除上文提到的藥方之外，《醫理精華》保存有關於風病和風濕病的病源和藥方，均未見需要飲酒者；<sup>50</sup> 上世紀初敦煌發現于闐文醫方《闍婆書》所存治療風病的乳酥中，亦無一與酒有關。<sup>51</sup> 因此，權氏使用的醫方很可能來自中土醫學系統，而非舶來品。

綜合上文對病症、藥方兩方面的討論，筆者認為，權氏所患疾病主要是風濕主導致的風偏枯。為了治療這一疾病，權氏或許嘗試過很多療法，但未見好轉；直到病情危重、難以活動時，也因恪守戒律，而拒絕可以治病、但可能違反教義的藥酒。此時，她的病症

47 李零：〈藥毒一家〉，收入氏著：《中國方術續考》（北京：中華書局，2019年），頁24；余欣：〈附子考：藥物的東西交通史〉，收入氏著：《中古異相：寫本時代的學術、信仰與社會》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁189-216。

48 王家葵：〈漢代道家醫學思想與方士醫學〉，收入姜生、湯偉俠主編：《中國道教科學技術史·漢魏兩晉卷》（北京：科學出版社，2002年），頁535。

49 孫思邈撰，高文柱校注：《〈千金翼方〉校注》，頁330-334。

50 陳明：《印度梵文醫典〈醫理精華〉研究》，頁457-461。

51 陳明：《殊方異藥：出土文書與西域醫學》（北京：北京大學出版社，2005年），頁276-277。按：它們分別是「大妙酥」（Mahā-Kalyāṇaka）和「大青鹽酥」（Mahāsauvarcala）。

或許已經拖延了太久，以至英年早逝。

## 五、權德輿及其子嗣與佛教的關係

最後，本文希望討論權德輿家族及其子嗣與佛教的聯繫。

權氏家族出自天水略陽（今甘肅秦安），在中古早期並非當地大族。<sup>52</sup> 至十六國時期，權氏<sup>53</sup> 始見名人出現，以權翼為代表，權氏開始走出天水，進入長安。<sup>54</sup> 據當地學者研究，西魏、北周是略陽出土權氏佛教遺跡最集中的時間，且由於秦安境內黃土深厚、不易開鑿洞窟，導致這些遺跡多以造像碑、塔等形式散見於古道旁邊或山谷當中。<sup>55</sup> 例如，天水麥積區石佛寺藏有石佛一尊，係從上游秦安附近漂流至石佛鎮，被當地人打撈、供奉。石佛背有供養人名，殘存可辨認者中，有四人屬權氏家族，據麥積區博物館汪明先生考證，其中一人即為權氏家族轉盛的關鍵人物權景宣（？—567）。<sup>56</sup> 造像記是民眾造像活動的產物，多半由個人、家庭或寺廟在雕造佛像之後自發刻寫而成，內容通常包括造像緣起、時間、誓願和出資人姓名等。造像與造像記通常由地方豪族主導或參與，罕見由官府操持者。<sup>57</sup> 西魏、北周時期，佛教興盛於北方民間，天水是絲綢之路上的重鎮，也是佛教入華的必經之地，權氏造像記時間集中於北朝末期，這與已知北朝紀年造像出土的集中時期相符，也

52 《三國志·王朗傳》引《魏略》：「天水舊有姜、閻、任、趙四姓，常推於郡中。」見陳壽：《三國志》（北京：中華書局，1959年），卷十三，頁421。

53 按：本節中的「權氏」皆指「權氏家族」，與上文的誌主權台相區分。

54 中古天水權氏家族在進入長安前，曾分為千金房與宜昌房兩支，千金房在開元之後逐漸衰落，宜昌房則由武功成功轉型至文學、經術。詳見于志剛：〈中古天水權氏家族的變遷〉，頁156–161。

55 安俊維：〈中古時期略陽權氏家族相關佛教石刻研究〉，《絲綢之路》2020年第3期，頁72–76。

56 汪明：〈石佛鎮權氏石造像題記簡考〉，《敦煌研究》2016年第5期，頁71–75。

57 侯旭東：〈造像記所見民眾的國家觀念與國家認同〉，收入氏著：《北朝村民的生活世界：朝廷、州縣與村里》（北京：商務印書館，2005年），頁265–296。

印證了天水權氏逐漸興盛的歷史趨勢。<sup>58</sup>

入唐之後，權氏與佛教的關係更加密切，以至有舉族出家的情況。權德輿的從姑祖契微自幼出家、精通《楞伽》等禪宗經典，弟子惠操為其姪女，同樣姓權，不僅繼承前者的學問，也代為操辦其喪事。<sup>59</sup>到了權德輿這一代，其家族與佛教、僧尼依然保持千絲萬縷的聯繫。就權德輿所留涉及釋氏的詩文來看，他對佛教各派似無門戶之見，交遊的僧人也信仰不同的宗派。例如，權德輿在大曆末年與天竺寺元上人交遊，後者為天台宗僧人；<sup>60</sup>建中二年（781），權德輿為契微撰寫墓誌銘，契微幼年在長安薦福寺修密宗，後至洛陽安國寺修律宗，再後來禪律兼修，最終於蘇州朱明寺自立門戶；<sup>61</sup>貞元七年（791），權德輿為馬祖道一（709–788，或688–763）撰寫塔銘，在文中流露出對禪宗的深刻認知，稱南禪為「頓門」，並在現實中擴大南禪在上層士人中的影響；<sup>62</sup>此外，權德輿也為金剛智（669–741）、不空（705–774）兩位密教高僧撰寫〈唐大興善寺故大弘教大辯正三藏和尚影堂碣銘〉，詳述二人事跡，並稱不空「三朝尊奉，以密行救世」。<sup>63</sup>

作為中唐的知名文人、政客，權德輿有不少文章得以傳世，他終身保持對佛教的愛好和與僧人的良好關係，這在他留存的詩文、碑銘等文獻資料中都有表現。以往學者依據權德輿的詩文，對其佛教思想、與名僧的交遊活動等多有討論，但因為史料的殘缺，而對

58 同上注，頁 271–274。按：侯旭東主要研究造像記中所見「國家」觀念及其用語，筆者僅借用該文統計數據，無意就其他問題展開討論。

59 〈唐故東京安國寺契微和尚塔銘〉，收入權德輿撰，蔣寅箋，唐元校，張靜注：《權德輿詩文集編年校注》，頁 36–37。

60 權德輿與僧人的交遊活動，可參考嚴國榮：《權德輿研究》，頁 91–99，下文不另出注。

61 關於契微的行實，見 Chen Jinhua, “Family Ties and Buddhist Nuns in Tang China: Two Studies,” 73–80。

62 蔣寅：《大曆詩人研究》，頁 603。

63 〈唐大興善寺故大弘教大辯正三藏和尚影堂碣銘（并序）〉，收入權德輿撰，蔣寅箋，唐元校，張靜注：《權德輿詩文集編年校注》，頁 5–6。塔銘未書時間，《權德輿詩文集編年校注》推測此文最晚作於大曆九年（774）之後，嚴國榮則認為其最晚作於建中元年（780）權德輿入朝之後。

其子女與佛教的關係則幾乎沒有涉及。就〈權氏墓誌〉而言，權氏幼年主動要求出家，並且在權德輿生日當天取得了後者的同意。如今，在〈權氏墓誌〉、傳世文獻，以及其他出土文獻、考古資料的幫助下，我們可以對於權德輿及其家族的佛教淵源有更豐富的瞭解。

### （一）權德輿子嗣與佛教之關係

權德輿孫輩不少，但多夭折。為了治療其中兩位孫輩的病症，權德輿都曾寄希望於佛法的力量。

長孫權順孫為權璩長子，元和十年（815）十一月二十二日夭於長安光福坊，年十三歲。因權順孫幼年多病，故家人「用桑門法，更其字曰『君吒』」。君吒又名軍吒，是佛教多聞天王（*Vaiśravaṇa*，又名毗沙門天）的長子、軍荼利明王（*Kundali*）的化身。軍荼利法種類頗多，圓仁《入唐新求聖教目錄》收《阿密哩多軍荼利法》（*Amritakundalin*）一卷，最澄《越州錄》收《軍荼利菩薩法》、《軍荼利別法》各一卷。<sup>64</sup> 其中，《阿密哩多軍吒利法》第二十一品為「軍荼利治鬼病咒品」，是軍荼利法中唯一保護兒童免於惡鬼襲擾的法術，該法與權順孫的病症關係或許最為密切，也最接近權德輿所言「桑門法」。權德輿將長孫的字更換為君吒，或許正是寄希望於軍荼利明王乃至佛教本身祛除疾病的力量，以助其度過劫難。

另外，權德輿用密教法為子孫取名的偏好，或許也受其家宅所處地理環境的影響。如前所述，權德輿宅在長安光福坊，此地南側的靖善坊即為大興善寺所在地。興善寺和慈恩寺、薦福寺齊名，為唐代三大譯場之一。玄宗時期，隨著不空、善無畏（637-735）、金剛智的傳道與弘密，密宗風靡兩京地區，大興善寺也漸成密宗祖庭，吸引著各地的信徒和附近的民眾。<sup>65</sup> 權德輿對密教的信從，或許也受到了家宅的地理因素影響。總之，雖然權德輿與僧人交遊並

64 圓仁：〈入唐新求聖教目錄〉，收入《大正藏》，第55冊，頁1083上欄；最澄：〈傳教大師將來越州錄〉，收入《大正藏》，第55冊，頁1058中欄。

65 密教在唐代的發展與「開元三大士」的傳記研究，參看周一良著，錢文忠譯：《唐代密宗》（上海：遠東出版社，2012年），頁3-121。

無宗派之限，但從其改權順孫字為君吒來看，他或許更加青睞軍荼利明王消除災病的功能，這也暗合中唐密教信仰興盛於民間的時代特徵。

再來看次孫權奉常（808–817），他是權璩的次子，於元和十二年六月二十四日夭折，年僅九歲。<sup>66</sup> 據〈權氏殤子墓誌銘〉，權奉常天資聰慧，勤奮好學，備受家人關愛，一度被權德輿認定為其家學、家風的繼承者。但他後來偶然感染了無藥可醫的瘡病，被家人送入佛寺，得法號「法延」，希望藉佛門之力祛除疾病，然而不論是修行還是醫術，都無法治愈他的疾病，最終夭折，年僅九歲。<sup>67</sup> 就「幼年信佛」的特點而言，權奉常的經歷與權氏非常相似。據學者分析，士族子女幼年皈依佛教的原因一般歸為兩種，分別是因病出家與悟道出家，但由於皈依者年幼，因而家長作主的情況較多。<sup>68</sup> 權奉常和權氏的墓誌所記，就分別對應以上兩種情況，惟〈權氏墓誌〉未言其疾病與早年出家的關係，故僅能確定權氏信佛更多是自身選擇所致。

## （二）權璩的佛學常識

〈權氏墓誌〉的另一特點，是撰者根據誌主的比丘尼身分使用了不少佛教術語。從權璩對這些概念恰到好處的運用，可以窺知他對佛教知識的理解程度，茲於下文分別討論。

「五」、「三乘」：蘊（Skandhas），又譯為「陰」、「聚」，有積聚、增加的意思。佛教當中，蘊分五種：色、受、想、行、識，其

66 〈祭孫男法延師文〉，收入權德輿撰，蔣寅箋，唐元校，張靜注：《權德輿詩文集編年校注》，頁 702。

67 〈權氏殤子墓誌銘并序〉：「（引者按：奉常）每退自庠序，諸兒或戲遊逐樂，獨以筆札，錄所讀書凡數通，用以自娛。大父嘗以為此子似我，眾孫中特異之。生之日，大父始為太常，故以『奉常』名焉。凡中與外，皆意其多壽多祉，克纂基緒。一日得瘡痍，侵淫潰發，百術不能治。遂落髮歸桑門，僧號法延。□為清淨之教，足以蠲六疾。玄理難和，終不獲助。」見《千唐誌齋藏誌》，頁 1010。

68 嚴春華：〈墓碑文中的中唐比丘尼初探〉，頁 77–79。

中，除色蘊是有形的物質之外，其他四蘊皆統稱為「名」(Nāma)。<sup>69</sup> 祛除五蘊以達到「無」的境界，是佛教修行的目標之一。權璩言「五蘊不待祛，無自入矣」，應當隱含了對權氏修行未果而殂的惋惜。「乘」(yāna)為載具義。<sup>70</sup>「三乘」即佛教用以解脫眾生、達到涅槃的三種修行之道，即目標為了修行成佛所行的菩薩道，以及目標不是為了修行成佛的聲聞乘、獨覺乘合稱的解脫道。菩薩道是大乘佛教的中心教義，也是佛的弟子在成佛之前必須經歷的修行階段。需要指出，佛本人並不認為所有弟子都必須修行菩薩道，也從未提及菩薩道與聲聞、獨覺道存在高低差別。<sup>71</sup> 權氏「三乘不待習」，或許意味著她去世時修行尚未達到一定的高度。

沙花：即「曼殊沙華」的簡稱。它是佛教仙花的一種，以柔軟為主要特徵。<sup>72</sup> 但各經記載該花有白、藍、紅等顏色，說法不一。《法華義疏》：「『曼殊沙華』者，亦天華名也。其色鮮白，無白能為喻。《注經》云：『如意華，隨諸天意出生，故以為名』也。」<sup>73</sup>《一切經音義》：「曼殊顏華：又云曼殊沙，此譯云藍花。」<sup>74</sup>《法華義記》卷一：「曼殊沙花者，譯為小赤團花。摩訶曼殊沙花者，譯為大赤團花也。」<sup>75</sup> 研究者一度將其對應為真實存在的植物石蒜 (Lycoris

69 Robert E. Buswell Jr. and Donald S. Lopez Jr., *The Princeton Dictionary of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 2014), entry “skandha,” 828; 船山徹 (Funayama Toru): 《仏教漢語語義解釈：漢字で深める仏教理解》(京都：臨川書店，2022年)，「五陰 / 五蘊」，頁 152–159。

70 辛嶋靜志 (Karashima Seishi) 認為，yāna 可能演化自普拉克里特語 (Prakrit) 中的 jñāna，後者同時有「智慧」的含義。詳見辛嶋靜志：〈法華經中的乘 (yāna) 與智慧 (jñāna)——論大乘佛教中 yāna 概念的起源與發展〉，收入氏著，裘雲青、吳蔚琳譯：《佛典語言及傳承》(上海：中西書局，2016年)，頁 262–263。

71 《中阿含經》卷三十六：「若如來、無所著、等正覺解脫，及慧解脫、阿羅訶解脫，此三解脫無有差別，亦無勝如。」收入《大正藏》，第 1 冊，頁 656 上欄。

72 《妙法蓮華經玄贊》卷二：「曼殊沙者，此云柔軟，華體柔軟亦令見者離諸剛照礦三業故。」見《大正藏》，第 34 冊，頁 679 下欄。

73 吉藏：《法華義疏》，收入《大正藏》，第 34 冊，卷二，頁 470 上欄。

74 玄應：《一切經音義》，收入《大正藏》，第 54 冊，卷九，頁 362 中欄。

75 法雲：《法華經義記》，收入《大正藏》，第 33 冊，卷一，頁 583 上欄。

radiata)，或指認為日本文化中的彼岸花，但這仍待更多證據補充。<sup>76</sup> 誌文取「沙花」為意象，或並不在意其具體顏色，而只取柔軟、如意等寓意，以對應「珠璣」。

有無：結合整篇誌文的語境，權璩使用的「有無」並非來自道家思想。「有」(bhāva)與「無」(abhāva)是發源於印度教的對立概念。其中，「無」意為不存在、消失，也可指生命的消失；「有」則用來描述眾生生命存在、持續的狀態。<sup>77</sup> 權璩所言「無自入」、「超有無」，應該是將兩者等同於肉體上的「生」與「死」，以暗示權氏的歸宿。

「我聞聖方，匪南北東」：「我聞」是「如是我聞」的簡稱。漢文佛典中，「如是我聞」是阿難 (Ananda) 轉述佛祖話語時的標準句式，通常出現於佛言的開頭。佛涅槃後，這一句式用來證明轉述的真實性與權威性。<sup>78</sup> 「聖」並非《尚書·洪範》所記「睿作聖」、「於事無不通」等追求學識廣博的含義，<sup>79</sup> 而是佛教文獻中「能正法度」義。<sup>80</sup> 以此類推，「聖者」為「出苦者」阿梨耶 (Arya)；<sup>81</sup> 「聖方」為「聖者」所在之「方」，即天竺。<sup>82</sup> 誌文並書「我聞」、「聖方」，是以佛陀弟子與天竺來指代佛教。「匪南北東」，即「在西」義，意

76 如宇井伯壽等學者認為：「(引者按：曼殊沙華)是鮮白柔軟，能令諸天雨、令見者離惡業之天華。法雲名之赤円花。本國一名彼岸花。」「過去人們曾認為，曼殊沙花就是彼岸花，但它的原產地與印度無關，因而這種看法存疑。梵語並無其他稱呼，它也可能是西南文殊蘭(引者按：原文為インドハマユウ，直譯為『印度浜木棉』)。」見和久博隆 (Waku Hakuryū) 編著：《新裝版仏教植物辞典》(東京：國書刊行會，2013年)，頁100-101。

77 參看金克木：〈試論梵語中的「有一存在」〉，《哲學研究》1980年第7期，頁49-61。

78 John Brough, "Thus Have I heard..." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13.2 (1950): 416-26; Fernando Tola and Carmen Dragonetti, "Eka Samayam," *Indo-Iranian Journal* 42.1 (1999): 53-55.

79 王先謙撰，何晉點校：《尚書孔傳參正》(北京：中華書局，2011年)，卷十六，頁559。

80 法顯譯《大般泥洹經》卷五：「聖者，正也。能正法度，行處律儀及世間法度，是其義也。」見《大正藏》，第12冊，頁888上欄。

81 玄應《一切經音義》卷一：「阿梨耶，此譯云『出苦者』亦言『聖者』。」徐時儀校注：《一切經音義三種校本合刊》(上海：上海古籍出版社，2012年)，頁25。

82 船山徹：《仏教漢語語義解釈：漢字で深める仏教理解》，「聖」，頁81-90。

喻「聖方」在西。

值得注意的是，一方誌石的幅面有限，其誌文刻寫亦當謹慎，然而在權璩所撰誌文中，「聖方」前空兩格，規格與「烈考文公」相等，僅次於前空三格的「憲宗皇帝」，這一形制上的細節，或可折射權璩本人對佛教地位的認知。權璩曾為崔弘禮、楊元卿（？-833）等高官墓誌書丹，是當時的書法名家，其楷書用筆勁健清朗，整飭修美，墓誌書丹頗見功力。<sup>83</sup> 唐代的墓誌刻寫，已經有先將碑文寫於紙上、再雙鉤模勒上石、鐫刻成字的先例。<sup>84</sup> 那麼，〈權氏墓誌〉在誌石上的形制，是否可能按照權璩書於紙上的格式原樣移植？然而，這只是筆者不成熟的猜測，尚待日後的深入研究。

總之，從文本來看，權璩在〈權氏墓誌〉的撰寫當中靈活運用佛學的基本概念，如以「五蘊」對應「三乘」，用「珠璣」襯托「沙花」等，都顯示出作者對佛教概念的熟悉，也契合權德輿一家乃至其家族與佛教關係密切的史實。

## 六、結論

通過追溯〈權氏墓誌〉中的蛛絲馬跡，我們能清晰地看到一位中晚唐士族尼僧的生平，以及她與本家難以割捨的紐帶。同時，這方墓誌也可以與其他傳世文獻、出土墓誌互證，補全撰者的仕宦經歷，進而對中晚唐政治精英的仕途遷轉有更深刻的認識。另外，誌文對權氏疾病的描述，也令後人對其病痛、醫治和性格感同身受。最後，這方墓誌的背後，是權德輿乃至整個權氏家族數百年與佛教千絲萬縷的聯繫，撰者權璩耳濡目染，在書寫誌文時也展現了自己

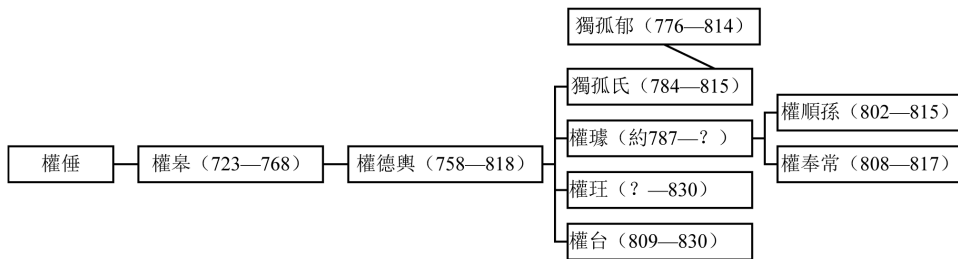
83 洛陽市第二文物工作隊，喬棟、李獻奇、史家珍編著：《洛陽新獲墓誌續編》（北京：科學出版社，2008年），頁472；退之：〈唐代裴度撰《楊元卿墓誌》〉，《書法》2014年第5期，頁23-31。

84 碑刻製作過程中的物質因素尚待更多研究，既有成果可參看毛遠明：《碑刻文獻學通論》（北京：中華書局，2009年），頁32-39；孟國棟：〈寫本·刻本·拓本——唐代墓誌的生發、篆刻與流傳〉，收入查屏球主編：《抄本、印本與小集、大集：抄印轉換與文學演變工作坊論集》（上海：復旦大學出版社，2021年），頁78-95。

對佛教基本概念的熟練運用。

通過考察一方墓誌所蘊含的的歷史信息，並勾連既有的出土、傳世文獻，乃至從其他宗教、學科與文明當中借鑑成果，我們可以對其背後的時代特徵有更細膩、全面的把握。對墓誌的史學分析，不但是中古墓誌研究的新領域，而且對於補全歷史圖景、豐富歷史信息亦有裨益。<sup>85</sup> 與此同時，作為史料或文本的一種，墓誌本身的文字能讓我們對正史之外的「小人物」有更多的認知和感悟。

表 2 權德輿子嗣譜系簡表



### 補記

本文在墓誌錄文的解讀過程中，曾將「工醫者」的話語誤讀為「以醕淹眾藥，小進即大愈，齒若膠焉。」後經匿名評審專家指正，如將「齒若膠焉」與「終不可以強矣」連讀，則可理解為權氏持戒嚴格，「即使飲酒乃為送藥，亦不肯張嘴，而眾人終不能強」。如此，則墓誌文義更通順。在此補記，並表示誠摯感謝！

85 參看陸揚：〈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年），頁305-332。

# 附圖



圖 1 比丘尼權氏墓誌蓋



圖 2 比丘尼權氏墓誌

## 引用書目

### 中文書目

- 于志剛：〈中古天水權氏家族的變遷〉。杜文玉主編：《唐史論叢》第三十三輯，頁 148-170。西安：三秦出版社，2021 年。
- 方廣錫：〈再談佛教發展中的文化匯流〉。《敦煌研究》2011 年第 3 期，頁 92-105。
- 毛遠明：《碑刻文獻學通論》。北京：中華書局，2009 年。
- 王先謙撰，何晉點校：《尚書孔傳參正》。北京：中華書局，2011 年。
- 王紅霞：《權德輿研究》。成都：巴蜀書社，2009 年。
- 王燾撰，高文柱校注：《〈外臺秘要方〉校注》。北京：學苑出版社，2011 年。
- 石小英：〈八到十世紀敦煌尼僧與世俗家庭的關係〉。《世界宗教研究》2009 年第 1 期，頁 58-64。
- 安俊維：〈中古時期略陽權氏家族相關佛教石刻研究〉。《絲綢之路》2020 年第 3 期，頁 72-76。
- 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 年。
- 余欣：《中古異相：寫本時代的學術、信仰與社會》。上海：上海古籍出版社，2011 年。
- 李宗鴻編著：《天朝風華：唐代文明與絲路》。香港：香港城市大學，2021 年。
- 李零：《中國方術續考》。北京：中華書局，2019 年。
- 汪明：〈石佛鎮權氏石造像題記簡考〉。《敦煌研究》2016 年第 5 期，頁 71-75。
- 辛嶋靜志（Karashima Seishi）著，裘雲青、吳蔚琳譯：《佛典語言及傳承》。上海：中西書局，2016 年。

- 周一良著，錢文忠譯：《唐代密宗》。上海：遠東出版社，2012年。
- 妹尾達彥（Seo Tatsuhiko）：〈韋述的《兩京新記》與八世紀前葉的長安〉。收入榮新江主編：《唐研究》第九卷，頁9-52。北京：北京大學出版社，2003年。
- 孟國棟：〈寫本·刻本·拓本——唐代墓誌的生發、篆刻與流傳〉。收入查屏球主編：《抄本、印本與小集、大集：抄印轉換與文學演變工作坊論集》，頁78-95。上海：復旦大學出版社，2021年。
- 季愛民：《隋唐長安佛教社會史》。北京：中華書局，2016年。
- 河南省文物研究所等編：《千唐誌齋藏誌》。北京：文物出版社，1984年。
- 金克木：〈試論梵語中的「有一存在」〉。《哲學研究》1980年第7期，頁49-61。
- 長孫無忌等撰，劉俊文點校：《唐律疏議箋解》。北京：中華書局，1983年。
- 侯旭東：《北朝村民的生活世界——朝廷、州縣與村里》。北京：商務印書館，2005年。
- 南京中醫學院校釋：《諸病源候論校釋》。北京：人民衛生出版社，2009年。
- 姜生、湯偉俠主編：《中國道教科學技術史·漢魏兩晉卷》。北京：科學出版社，2002年。
- 洛陽市第二文物工作隊，喬棟、李獻奇、史家珍編著：《洛陽新獲墓誌續編》。北京：科學出版社，2008年。
- 范家偉：《中古時期的醫者與病者》。上海：復旦大學出版社，2010年。
- 孫思邈撰，高文柱校注：《〈千金翼方〉校注》。北京：學苑出版社，2015年。
- 徐松撰，李建超增訂：《最新增訂唐兩京城坊考》。西安：三秦出版社，2019年。
- 徐時儀校注：《一切經音義三種校本合刊》。上海：上海古籍出版

- 社，2012年。
- 徐殿魁：〈洛陽地區唐代墓誌花紋的內涵與分期〉。收入榮新江主編：《唐研究》第四卷，頁415-460。北京：北京大學出版社，1998年。
- 退之：〈唐代裴度撰《楊元卿墓誌》〉。《書法》2014年第5期，頁23-31。
- 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年。
- 張鴻修主編：《唐代墓誌紋飾選編》。西安：陝西人民美術出版社，1992年。
- 陳旭鵬、楊金釗：〈《唐故法雲寺律大德韓上座墓誌》考釋〉。《考古與文物》2019年第2期，頁125-128。
- 陳明：《印度梵文醫典〈醫理精華〉研究》。北京：中華書局，2002年。
- ：《殊方異藥：出土文書與西域醫學》。北京：北京大學出版社，2005年。
- ：《敦煌的醫療與社會》。北京：中國大百科全書出版社，2018年。
- 陳弱水：《唐代的婦女文化與家庭生活》。臺北：允晨文化，2007年。
- 陳壽：《三國志》。北京：中華書局，1959年。
- 陸揚：《清流文化與唐帝國》。北京：北京大學出版社，2016年。
- 黃清發：〈唐代僧尼的出家方式與世俗化傾向〉。《南通師範學院學報（哲學社會科學版）》2002年第1期，頁89-92。
- 楊春棠等編：《玩物傾心：香港東方陶瓷學會成立二十五週年紀念展覽》。香港：香港大學美術博物館出版，1999年。
- 楊梅：〈唐代尼僧與世俗家庭的關係〉。《首都師範大學學報（社會科學版）》2004年第5期，頁20-26。
- 榮新江：〈敦煌本《貞元十道錄》及其價值〉。《中華文史論叢》第63輯（2000年），頁92-99。

- 榮新江、李丹婕：〈郭子儀家族及其京城宅第——以新出墓誌為中心〉。《北京大學學報（哲學社會科學版）》2013年第4期，頁17–26。
- 趙超：《中國古代石刻概論（增訂本）》。北京：中華書局，2019年。
- 劉昫等撰：《舊唐書》。北京：中華書局，1975年。
- 劉淑芬：〈戒律與養生之間——唐宋寺院中的丸藥、乳藥與酒〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》第77冊第3分冊（2006年），頁357–400。
- 劉琴麗：〈墓誌所見唐代比丘尼與家人關係〉。《華夏考古》2010年第2期，頁108–111。
- 樊波：〈新見《尼釋然墓誌》考釋——兼談唐長安比丘尼與本家的關係〉。《敦煌學輯刊》2015年第3期，頁156–162。
- 蔣寅：《大曆詩人研究》。北京：北京大學出版社，2007年。
- 魯統彥：〈從「出家無家」到出家而有「家」——唐代僧尼孝道倫理現象略析〉。《臨沂師範大學學報》2008年第4期，頁77–81。
- 賴瑞和：《唐代高層文官》。北京：中華書局，2017年。
- 嚴春華：〈墓碑文中的中唐比丘尼初探〉。《西安文理學院學報》2005年第1期，頁77–79。
- 嚴國榮：《權德輿研究》。北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 權德輿撰，蔣寅箋，唐元校，張靜注：《權德輿詩文集編年校注》。瀋陽：遼海出版社，2013年。

## 外文書目

- Brough, John. "Thus Have I heard...." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13.2 (1950): 416–26.
- Buswell Jr., Robert E. and Donald S. Lopez Jr. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Chen Jinhua. "Family Ties and Buddhist Nuns in Tang China: Two Studies." *Asia Major (Third series)* 15.2 (2002): 51–85.
- Tola, Fernando and Carmen Dragonetti. "Ekam Samayam." *Indo-Iranian Journal* 42.1 (1999): 53–55.
- 船山徹 (Funayama Toru)：《仏教漢語語義解釈：漢字で深める仏教

- 理解》。京都：臨川書店，2022年。
- Kuriyama Shigehisa. “Wind and Self.” In *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*, 233–70. New York: Zone Books, 1999.
- 道端良秀 (Michibata Ryoshu)：《中國佛教史全集》第7卷。東京：書苑出版，1985年。
- 小野勝年 (Ono Katsutoshi) 著：《長安寺院史料集成 (史料篇)》。京都：法藏館，1989年。
- 宇井伯壽 (Ui Hakuju)：《禪宗史研究》。東京：岩波書店，1942年。
- 和久博隆 (Waku Hakuryū) 編著：《新裝版仏教植物辞典》。東京：國書刊行會，2013年。
- 渡邊海旭 (Watanabe Kaigyoku)、高楠順次郎 (Takakusu Junjiro)：《大正新修大藏經》。臺北：白馬精舍印經會，1998年，據日本大正新修大藏經刊行會1960年重印本影印。
- 翁育瑄 (Wong Yu Hsuan)：〈七世紀—十世紀の中国における上流階層の家族形態：墓誌を中心に〉。《お茶の水史学》第44號 (2000年)，頁1–49。

## Textual Research on the “Epitaph of Bhikkhunī Quan,” with a Side Discussion on the Buddhist Affiliations of Quan Deyu (759–818) and His Offspring

LIU Yi

Department of Chinese Language and Literature, The Chinese University of Hong Kong

Quan Tai 權台 (809–830), the biographical subject of the newly discovered “epitaph of Bhikkhunī Quan” (“Biqiuni Quan shi muzhi” 比丘尼權氏墓誌), was the second daughter of the famous Tang dynasty chancellor Quan Deyu 權德輿. The author of this epitaph is Quan Qu 權璩, the eldest son of Quan Deyu. Since Bhikkhunī Quan is not mentioned in any other extant document, much about her life remains unclear. This paper examines the epitaph, both its material and textual forms, and compares it with previously discovered epitaphs and historical records. By doing so, it addresses issues related to Quan Deyu’s lineal descent, the symptoms of Bhikkhunī Quan, the relationship between Buddhist nuns and their biological families during the Tang dynasty (618–907), and the Quan clan’s Buddhist ties.

**Keywords:** Quan Deyu, bhikkhunī in the Tang, hemiplegia, Buddhism