

同行解脱之道:南北朝至唐朝比丘尼与家族之关系

张梅雅

依据中国佛教的出家规约,僧尼出家后要改籍并常住在寺院中,从道安(312-385)之后,僧尼还改姓“释”氏,给予一般人出家后即远离本生家族的生活范围,对传统社会生活造成重大冲击的印象。然而,墓志及其他史料中的记载,却呈现另一种截然不同的景象:女子出家以后的生活似乎并未与本生家庭截然断裂,某些记录显示出家后的比丘尼仍旧会继续关心、甚至主持家庭事务,如抚育后辈、主持父母丧礼等,父母也可能继续会在经济等世俗方面支持她。她们的生活与依循世俗规范出嫁的女子相较,有许多相似之处,甚至能够更有力而自由的插手本家事务。

本文参酌收录在《汉魏南北朝墓志汇编》、《新出魏晋南北朝墓志疏证》、《唐代墓志汇编》、《唐代墓志汇编续集》、《全唐文补遗》与《新中国出土墓志》等书中的墓志材料,与《比丘尼传》、《高僧传》等佛教传记资料进行考察,从各种比丘尼生活的记录中,理解从南北朝至唐朝女子选择出家的寺院与家族居住地点之间的相互关系,并从此角度观察这段时期女子在出家时本生家族的居住、活动空间对她在寺院选择的影响。

一、女子出家前后与父母、家族之关系

目前关于南北朝至隋唐女子的佛教信仰与比丘尼的社会关系等问题的相关研究有:早期李玉珍借由碑刻、墓志等出土材料,并参考相关史籍记载勾勒出南北朝至唐代士族社会中出家女性的样貌^①;近来以墓志材料分析唐代女性与佛教议题的论文相当多,焦杰、黄清发、吴敏霞、严耀中、苏士梅、杨梅、李晓敏与刘琴丽等人,使用大量的墓志材料来论述唐代僧尼参与佛事、祈福、丧礼

^①李玉珍:《唐代的比丘尼》,台湾学生书局,1989年。

等仪式活动,和在世俗家族生活中所扮演的角色^①。因为材料的限制,这些讨论多半集中在居住在长安、洛阳等都市地区的僧尼与士族女子的信仰活动。另有,陈艳玲将范围扩大至唐代长安、洛阳、扬州等主要城市,讨论这些城市居民的佛教信仰与其日常生活的互动关系^②。另外尚有郝春文运用敦煌出土文书对唐晚期至宋初敦煌地区居住在寺外僧尼生活的考察^③,以及数篇针对特殊的比丘尼僧团或个人进行的研究,如:韦闻笛(Wendi Adamek)对河南宝山与龙门等地区出土的一系列镌刻在悬崖或石头上,内容与比丘尼僧团有关的铭文进行研究,提出比丘尼对自己僧团的认同问题^④;松浦典弘使用墓志材料讨论唐代女子在出家后仍与家族保持密切互动的现象^⑤;而陈金华以来自南方孙权家族的法澄与北方家族的契微为例,深入分析她们的家族、宗教信仰等关系对她们在宗教及社会政治上的角色产生的影响^⑥。这些研究所使用的讨论材料很大部分是相互重迭的,但却在每位研究者的不同关注焦点与分析角度下,使我们了解到中国古代社会中信佛女子在社会、宗教生活的更多样貌。

佛教以佛、法、僧为三宝,是其信仰的核心,而要成为所谓的“僧宝”是有其要求的。唐代道宣(596-667)说出家比丘要:“净业成于道仪,清白圆于戒品。气高星汉,威肃风云,德重丘山,名流江海;昂昂耸杰,秀学千寻;浩浩深慈,恩波万顷;怀师子之德,现象王之威;人天赞承,龙神钦伏。实谓苍生有感,世不

①焦杰:《从唐代墓志看唐代妇女与佛教的关系》,《陕西师范大学学报》2000年第1期,第95-99页;黄清发:《唐代僧尼的出家方式与世俗化倾向》,《南通师范学报》2002年第3期,第89-92页;吴敏霞:《从唐代墓志看唐代女性佛教信仰及其特点》,《佛学研究》2002年第11期,第256-267页;严耀中:《墓志祭文中的唐代妇女佛教信仰》,邓小南编:《唐宋女性与社会》,上海辞书出版社,2003年,第467-492页;苏士梅:《从墓志看佛教对唐代妇女生活的影响》,《史学月刊》2003年第5期,第84-88页;杨梅:《唐代尼僧与世俗家庭的关系》,《首都师范大学学报》2004年第5期,第20-26页;李晓敏:《隋唐的出家人与家庭》,《河南社会科学》2005年第2期,第118-119页;刘琴丽:《墓志所见唐代比丘尼与家人关系》,《华夏考古》2010年第2期,第108-111页。

②陈艳玲:《唐代城市居民的宗教生活:以佛教为中心》,华东师范大学人文学院历史学系博士论文,2008年。作者将研究焦点放在城市居民,又依职业再分类,探讨宗教生活与佛教对他们生活其他部分的影响,对本文具有启发性。

③郝春文:《唐后期五代宋初敦煌地区的僧尼生活》,中国社会科学出版社,1998年,第76-88页。

④Wendi Leigh Adamek, "A Niche of Their Own: the Power of Convention in Two Inscriptions for Medieval Chinese Buddhist Nuns", *History of Religions*, 49, no.1, 2009, pp. 1-26.

⑤松浦典弘:《墓誌から見た唐代の尼僧と家》,《仏教史學研究》第50卷第1号,2009年,第1-19页。

⑥Jinhua Chen, "Family Ties of Buddhist Nuns in Tang China: Two Studies", *Asia Major*, 3rd ser., 15, no.2, 2002, pp. 51-85.

空然;所以德焰联辉,传光靡绝,雅行坚操,真僧宝焉!”^①也就是说,出家人不仅要在道业、戒律上精进修行,对于世间也要真诚关怀,保有怜悯众生苦难的菩萨心,因此虽然佛教的出家人选择离开家族、剃度出家,但俗家的父母、亲属还是需要悲悯的众生之一,更何况父母有生育之恩,同时也是关系最亲近的人,这样的关系并不是出家这个仪式就可以断绝的。所以《大智度论》中说:“若一切法实空者,则无罪福,亦无父母,亦无世间礼法,亦无善无恶。然则善恶同门,是非一贯,一切物尽无,如梦中所见。若言实无,有如是失,此言谁当信者?”^②阐明了佛法虽然强调世间一切是梦幻泡影,在本质上是空性,但缤纷五彩的现象仍然存在于世间,对世间的凡夫俗子来说,这又是真实不虚的,而父母也是真实存在的,这些从现象层面来看都是确实存在的,所以《大智度论》以反面来论述,从佛教的义理进一步说明罪福、父母与礼法等都不能忽视的,绝对不是信仰佛教就可以弃之不顾的。因此从出家僧尼的角度来看,与父母乃至家族的关系在出家后仍有维系的基础与必要。

而从父母的角度来看,当父母具有较明显的佛教信仰时,对子女要做出家的选择时,会站在比较积极的角度。这是因为传统上父母对子女的未来,不论是婚嫁或出家,都具决定性的权力,而且一般佛教界也认为出家必须要得到父母的同意,这是佛教表现子女孝道的方式之一,也是肯定父母在子女出家这件事情所扮演的重要角色。所以《弘明集》中说:“弘孝于梵业,是以谿亲出家”^③。简而言之,在传统社会中若父母长辈具有较虔诚的宗教信仰,对子女宗教信仰的产生会具有正面的影响。例如:圣道寺的智觉尼为父亲所写的墓志铭中说她的父亲是“身居薄宦,悟达苦空,心希彼岸,虽处居家,不愿三界,见有妻子,常忻梵行”^④,而她在顺利出家后更是“念父母之恩,又忆出家解脱之路,不重俗家迁窆,亦慕大乘泥洹”^⑤,所以她没有让父亲与母亲或祖先合葬在祖坟,而选择在宝山起塔立铭,以宗教信仰取代传统世俗归葬祖坟的礼法。

另外在《齐得州平原县令张明府杨夫人墓志铭》中则表现了一位唐代遵守传统儒家女德的妇女,她同时具有佛教信仰,并以长者照顾后辈的心态看待子女的佛教信仰,营造“合门积善”的和乐家族景象:

盖闻书称高大,承家四世之尊,志述其美,嘉其五公之胤。故能德业之盛,相继连肢,妇功洽天命之年,淑问芳耳顺之岁。其为家传女宪,容仪钦像,独立光前,夫人复见之矣。夫人姓杨氏,西岳弘农人,汉太尉震之宗孙,齐冠军将军平昌侯贵之长女。莲风功汉,吐纳仙云,虚掌半天,弊亏霄雾。由是降其英捷,仁孝弘慈,心慕献灯,情存救蚁,精诚经诫,夫人谓矣。夫人

①《教诫新学比丘行护律仪》卷一,《大正藏》第45册,第869页。

②《大智度论》卷一五,《大正藏》第25册,第171页。

③《弘明集》卷八,《大正藏》第52册,第50页。

④⑤《故大优婆塞晋州洪洞县令孙佰悦灰身塔铭》,《唐代墓志汇编》贞观128号,第89页。

躬行长者之事,每济十千之鱼,常相余林之中,志求挂衣之分。夫人女则出家景福,男则恒修上道,合门积善,咸有直方。夫人志欲听法孤独之藁,观如来祇树之迹,何悟风催逝水,日见佳城,粤以贞观十九年岁次乙巳四月戊戌朔,十四日辛亥,风疾暴增,掩然亡馆,春秋六十有二。即以其年五月戊辰朔三日庚午,卜其宅兆而安措之,葬于洛州河南县平乐乡芒山西北之原(后略)。^①

志文中引用北魏般若流支所翻译的《正法念处经》中“余林”^②的概念,说明出身贵胄的杨氏虽生活在如天界般欢乐、幸福的世界,但仍坚持学佛修行之志,而她的女儿在景福寺出家,儿子则是一位在家居士。像此方墓志这样能够很自然地将佛教义理在志文中展现出来,这在一般墓志中是比较少见的,应该是因为志主的子女都有深厚佛学涵养的缘故。

在这样的氛围下,出家以后僧尼与家族的关系并不是断裂的,相反的,有很多例子是出家僧尼与本生家族还保持密切的往来,有一些僧尼在出家后仍持续着对父母与家族的关心,甚至住在寺院中却仍参与家族各项重大事务的决定,或是因为“弟妹幼稚,主家而严”^③,插手家族后辈子弟的教养等事务,也有人主持父母的丧葬活动^④,甚至在死后像法界寺正性尼一样依照一般习俗归葬在祖坟^⑤。

从唐代墓志看女子信佛出家后与家族的互动,我们可以了解佛教的出家制度对中国家庭产生的影响,其实没有南北朝时期攻击佛教的《三破论》中所说“人家而破家”^⑥那样严重的情况。出家者虽然离开了本生家庭而进入僧伽生活,然而从墓志记载中却不难发现,许多女性出家者依旧与家庭成员保持密切的联系,家族中有事故或困难,出家者依旧责无旁贷地出面,实践为人子女应尽的义务。而若家族行有馀力,对女性出家者在寺院生活的支持也是不遗馀力,例如:兰陵萧氏对法愿的照顾,甚至有母亲在临终时仍“恤于仲女。仲女久披缁服,竟无房院住持”^⑦。作为父母,即使儿女已经长大、甚至出家了,还是会关心他们是否有能力独立自足,跟对一般出嫁女儿的关心似乎并无不同,甚至可能因为担心寺院生活清苦,为此而付出更多的关心与怜惜。

①《齐得州平原县令张明府杨夫人墓志铭》,《唐代墓志汇编》贞观107号,第76页。

②《正法念处经》卷二七,《大正藏》第17册,第157页。

③《唐故云麾将军河南府押衙张府君夫人上党樊氏墓志铭并序》,《唐代墓志汇编》永贞003号,第1942页。

④《故大优婆塞晋州洪洞县令孙佰悦灰身塔铭》,《唐代墓志汇编》贞观128号,第89页。

⑤《大唐故尼正性墓志铭》,《唐代墓志汇编》贞元029号,第1858页。

⑥《弘明集》卷八,《大正藏》第52册,第50页。

⑦《唐故游击将军行蜀州金堤府左果毅都尉张府君夫人吴兴姚氏墓志铭并序》,《唐代墓志汇编》贞元018号,第1850页。

二、《比丘尼传》中所反映南北朝比丘尼与家族居住地理位置与其他关系

《比丘尼传》记载了 65 位比丘尼事迹,结合唐代的墓志与其他相关文献,本文想进一步追问:这些南北朝时期的女性在决定出家后,是如何选择寺院的?如前所述,一位信仰佛教的女子即便出了家,除了在寺院的修行生活之外,仍旧可能保持与家族成员的互动关系,这样的情况就近似出嫁女子与娘家之间的互动关系一般。这种关系的保持,部分原因是女子选择出家的寺院常会与本生家庭有浓厚的地缘与亲属情谊等社会关系,以下我们以梁朝宝唱所著《比丘尼传》中的记载与一些唐代家族为例,大致可以归结为以下四种选择方式:

(一) 自建寺院

这类的案例较少,因为建立一座合法的寺院需要土地、屋舍、生活所需物资、出家人以及政府的同意。但在早期还没有尼寺或未普遍时,比丘尼出家前需要先为自己找到居住的尼寺。如居住在洛阳,被认为是中国第一位受具足戒的净捡尼,她所居住的竹林寺,就是由她在授戒后与同时授戒的数十位比丘尼共同出资建立的,竹林寺里面最早居住的就是净捡等 25 人。而竹林寺的位置在“宫城西门”^①,这也是净捡的启蒙老师居住寺院之所在。可见净捡是选择了原本居住城市的郊区建立尼寺,并希望可以继续亲近授业法师。

(二) 邻近家居或与尼寺建立者有亲属关系

由于交通不便、安全、不随意抛头露面等各种原因,虽然有些比丘尼具有外出游学的纪录,但仅限于一、二所寺院而已,且多数情况下会结伴而行,少见单独一人远行到外地的佛寺的记载。慧远出家的姑姑道仪尼想要到京师寺院求道时,还需要慧远之弟慧持护送^②,不像一般僧人那样可以自由地四处到名寺去游方问道,更遑论跑到不熟悉的外地寺院出家。因此许多女子都是选择邻近家居,父母依旧可以关照得到的寺院。例如:本为弘农家族的妙相尼,她十五岁出嫁后因为夫婿不守礼而向父亲请求离缘出家,在父亲同意后出家,之后就在弘农北岳地区居住二十几年^③。

(三) 姊妹、姑侄同寺出家

在《比丘尼传》中所见,有姊妹、姑侄等亲属关系而同寺出家者,包含法缘与法彩姊妹、昙简与昙勇姊妹^④、净渊与净行姊妹^⑤、德乐姊妹^⑥及僧猛与从弟女僧瑗^⑦等,其中昙简、昙勇与净渊、净行两对姊妹在《比丘尼传》中各自有独立

①释宝唱著,王孺童校注:《比丘尼传校注》卷一,中华书局,2006年,第1-2页。

②释慧皎著,汤用彤校注:《高僧传》卷六,中华书局,1992年,第229页。

③《比丘尼传校注》卷一,第131页。

④《比丘尼传校注》卷三,第145、158页。

⑤《比丘尼传校注》卷四,第197-199页。

⑥《比丘尼传校注》卷三,第159-160页。

⑦《比丘尼传校注》卷三,第128页。

传记,而法缘姊妹等三例,其中的一人仅为附传。从在《比丘尼传》出现的次数观察,此种出身于同家族的女子,选择在同一寺院出家的现象,在总计六十五篇的比丘尼传记中,数量达到七篇,足见这种同一家族中女子选择在同一寺院出家的现象,在当时并非极少数的特例。

(四) 亲近有名法师

女子选择出家,有很多不同的理由,包含历经生命中的苦难如世俗的离婚、寡居等,或是自己或亲人生病而发愿出家,当然也有纯粹是受到佛教义理的吸收,希望出家修行可以解脱生死轮回的痛苦^①。但在《比丘尼传》中也见到有部份女子受到知名法师讲经说法后感动而出家,如前揭净捡尼。在唐代墓志中,我们也发现唐初盛行之三阶教的法师或信士信女墓志中,常强调受信行禅师的教诲吸引,或希望死后陪在禅师塔旁^②,可见信行禅师对这些人确实具有独特的吸引力,也是吸引她们出家的重要原因。

上述原因有时是同时存在而一起影响女子出家选择寺院,比如离家近与姊妹同寺出家的情况常是一起出现。在隋唐时期的大家族如果家族中有多人同时出家,多数也会是这样的情况。

三、南北朝至隋唐墓志所见家族与尼寺地点之关系

目前所见之南北朝至隋唐墓志中,可以从地理空间上直接说明家族与尼寺之间关系的数据并不太多,一方面是关于比丘尼的相关墓志材料数量不多,其中许多材料纪录较为简略,如部分的灰身塔铭,又有一部分的比丘尼墓志则是着重在对出家修道生活的记述,对于出家前的记载相对较少,因此,一般墓志会记载的本望、居住处所等也常被省略。再者一般在家人的墓志中记载家族中有出家人时,经常是非常简略的以“女出家”等数字一笔带过,很少详细记录出家寺院等,因此仅有少部分墓志纪录可以协助我们厘清此问题。

从目前所辑录的南北朝到唐代墓志中,我们找到一些记载了女子出家前所居住的地址(包含本生家庭的居住地或是出嫁后夫家的居住地)与出家之后隶属寺院的例子,并参酌《长安志》、《洛阳伽蓝记》等对寺院所在位置的纪录,发现绝大多数记录都位于同一城市之内,也就是说出家比丘尼与其原来家族居住地的空间距离并不太远(见表一)。

^①详参吴敏霞:《从唐墓志看唐代女性佛教信仰与特点》,《佛学研究》第11期,2002年,第258-263页。

^②在此仅试举几例,如:慈润寺的智回论师、化度寺的僧海禅师、赵景光寺的道安法师与弘福寺的定持法师等。除此之外,三阶教与家族的关系,最著名的例子是河东裴氏家族的三阶教信仰,相关研究可参看爱宕元《唐代河東聞喜の裴氏と佛教信仰——中眷裴氏の三階教信仰を中心として》,吉川忠夫编:《唐代の宗教》,朋友书店,2000年,第35-55页。

出家寺院 /法名	本生家庭 地址	寺院地址	同出家亲属	资料出处
大觉寺/智首	洛阳	洛阳	无	《汉魏南北朝墓志汇编》,第 261 页。
宣化寺/坚行	京兆府栎阳县	长安	弟(大云寺僧)	《唐代汇编》 ^① 开元 367 号,第 1410 页。
安国寺/惠隐	京兆	长安	无	《唐代汇编》开元 464,第 1476-1477 页。
安国寺/圆净	京兆南人	长安	侄女(契虚);从妹(明粲)	《补遗》 ^② 第七辑,第 65 页。
安国寺/澄空	京兆	长安	侄女(沙弥/契源)	《补遗》第四辑,第 307 页。
法界寺/正性	京兆(亡于栎阳县之别墅)	长安	无	《补遗》第六辑,第 468 页。
法云寺/证真	本吴兴人,后居长安	长安	无	《补遗》第二辑,第 33 页。
法云寺/昙简	长安	长安	堂姐惠诠(先后担任上座)	《补遗》第二辑,第 40 页。
法云寺/辩惠	延康里	长安	侄女(昭、弘照)	《补遗》第五辑,第 401 页。
法云寺/超寂	昌黎人	长安	无	《补遗》第六辑,第 109-110 页。
万善寺/那罗延	长安□德里	长安	无	李举纲、张安兴《西安碑林新藏〈唐万善寺尼那罗延墓志〉考疏》《中原文物》2009 年第三期,第 98-101 页。
静乐寺/惠因	长安	长安	无	《补遗》第三辑,第 135-136 页。
德业寺/明远	并州人	长安	无	《补遗》第二辑,第 152 页。
德业寺/法炬	洛州人,入宫后出家	长安	无	《补遗》第二辑,第 174 页。
圣道寺/静感	敦煌	长安	侄女静端、静因(?)	《唐代汇编》贞观 116 号,第 82 页。
圣道寺/智觉	晋州洪洞县	长安	无	《唐代汇编》贞观 128,第 89 页。
甘露寺/真如	高昌人	长安	无	《补遗》第二辑,第 225 页。
昭成寺/三乘	长安义宁	洛阳	无	《唐代汇编》元和 010,第 1955-1956 页。
安国寺/性忠	伊阙县马回山	洛阳	姊妹(性贞)	《补遗》第三辑,第 166 页。

①周绍良编:《唐代墓志汇编》,上海古籍出版社,1992 年。

②吴钢主编:《全唐文补遗》,三秦出版社,1994-1999 年。

(续表)

出家寺院 /法名	本生家庭 地址	寺院地址	同出家亲属	资料出处
应天禅院/善悟	高阳	信州怀玉山	无	《补遗》第三辑,第 307 页。
龙花寺/契义	京兆杜陵人	郾	无	《唐代汇编》元和 118,第 2032 页。
景福寺/修定	洛阳	?	无	《唐代汇编》文明 005,第 717 页。
澄心寺/优昙	雍州醴泉	?	无	《补遗》第一辑,第 461 页。

表一

北魏时在洛阳大觉寺出家的智首尼是恭宗拓拔晃(428-451)之孙女,而大觉寺是广平王元怀(487-517)舍宅所建;而唐代在长安宣化寺出家的坚行尼家住在城外的栌阳县、在安国寺出家的惠隐、圆净与澄空等三位比丘尼原本也都是京兆人、在法云寺出家的证真等四人,除一位本望昌黎之外,其余也都是长安人。这些本家地址与尼寺接近的例子占统计的 23 例中的 12 例,超过一半的比例,若再加上虽然本家不在长安,但因为入宫的原因最后才在德业寺出家的明远尼与法炬尼,这种地理关系接近的例子超过六成。另外 7 例确认本家与尼寺地址不同,还有 2 例不能确定尼寺地址,无法推论两者的地理关系。整体上可以看出有尼寺地址与本家地址接近的趋向。

此外,我们也见到有少数比丘尼临终时并非卒于寺院,而是亡于自己家中^①。我们很难确定她们出家期间是否曾经在寺院中过集体生活。但与此同时,可以明确指出这种出家比丘尼仍然居住在家现象只有少数几例,发生次数既少且经常是各自有一些特殊因素,其实也可以判定这种现象仅属于个人行为。对此现象,姚平认为这可能是因为比丘尼人数太多,寺院不够容纳的原因^②,但从墓志内容很难断定这些比丘尼在出家后都没有住过寺院,仍旧一直住在家中。也可能是因为出家后与家族亲人之间平时仍有往来互动,且寺院离住家近,故在落叶归根、亡于家中的传统影响下,在年老或病重时选择回到家中等待临终时刻的到来。

四、南北朝至隋唐皇室家族与尼寺地址的选择

陈金华在研究中勾画出从南北朝至隋唐几个皇室家族之间的婚姻与佛教信仰在家族成员中传承的密切关系,包含北周的宇文家、隋朝杨家、唐朝李家与梁朝萧家,这些家族中也不乏有女性出家的例子,而这些女子的出家寺院也

^①大唐故空寂师墓志,《唐代墓志汇编续集》开元 170 号,第 569 页。

^②姚平:《唐代妇女的生命历程》,上海古籍出版社,2004 年,第 246 页。

多半选择在当时的都城洛阳或长安之中,由皇室出资支持的特定尼寺^①。

(一)北朝至唐的后妃出家之尼寺

在讨论家族与尼寺选择问题时,有一特殊现象需要说明:从北齐以来的皇室女性出家问题,尤其是一些北朝被废的皇后、嫔妃等,她们多半被送到特定寺院出家为尼,如北齐文宣帝的李皇后^②与她的外甥女李难胜,同时也是她儿子济南愍悼王,即废帝高殷的王妃,都是在妙胜尼寺出家^③;北魏的后妃则多被送到瑶光寺出家,如世宗的高皇后^④,而唐代的后宫嫔妃和女官则是送到德业寺或宝灵寺出家,不论自愿或非自愿,这些后宫女子就在这些距离皇城很近的寺院中被照顾或看管,度过余生。

北魏时期位于洛阳的瑶光尼寺既可以是皇太后或废后的出家寺院^⑤,同时也是“椒房嫔御学道之所,掖庭美人并在其中,亦有名族处女,性爱道场,落发辞亲,来仪此寺,屏珍丽之饰,服修道之衣,投心入正,归诚一乘”^⑥,显示北魏洛阳的瑶光尼寺是皇族与宦官女子学习佛法乃至出家的重要场所之一。

从《洛阳伽蓝记》的记录来看,未见直接由后宫嫔妃建立的尼寺,连最信佛的胡太后个人所建的也是一所僧寺^⑦,多数尼寺是由王公贵族所建^⑧,也有宦官出面建立之尼寺,例如东阳门内的昭仪尼寺,及在洛阳城东邻近的魏昌尼寺与景兴尼寺^⑨。从这些记载可以看出,这些由宦官设立的尼寺,不仅与北魏皇室关系亲近,也能实际得到皇室经费上的支持^⑩。直至隋代时始有开善尼寺,它是一座直接后宫嫔妃所设立的寺院,且从隋代一直保存到唐代,但现存资料中难见在此座寺院出家的比丘尼的相关记载,可见这类寺院性质上偏向私人与隐蔽,在这类寺院出家的比丘尼也没有能在修行或译经等方面有大成就而留下纪录。这些庄严华丽的尼寺原本就多由贵族的豪宅改建,位

①Jinhua Chen, *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics*, Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, Kyoto, 2002, pp. 235-242.

②《北史》卷一四《后妃列传》,中华书局,1974年,第521页。

③《高殷妻李难胜墓志》,罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》,中华书局,2005年,第120页。

④《魏瑶光寺尼慈义墓志铭》,《汉魏南北朝墓志汇编》,第102页。

⑤在瑶光寺出家的北魏后妃有宣武皇后高氏与孝明皇后胡氏,参见《魏书》卷一三《皇后列传》,第336、340页。

⑥范祥雍校注:《洛阳伽蓝记校注》卷一,上海古籍出版社,1978年,第1-9页。

⑦《洛阳伽蓝记校注》卷一,第59页。

⑧如太傅清河文献王怿所立的“景乐寺”及彭城武宣王勰所立“明悬尼寺”等尼寺。参见《洛阳伽蓝记校注》卷一、二,第52、73页。

⑨《洛阳伽蓝记校注》卷二,第87-88页。

⑩刘淑芬:《中古的佛教与社会》,上海古籍出版社,2008年,第53-59页。

于繁华的京城地区,“丈夫不得入”^①,与常见设立在僻静清幽的地点,对外人开放的寺院很不相同;加上很难找到这些与后宫关系密切的尼寺中出家比丘尼的宗教生活事迹,也无法确定居住在其中的比丘尼的本生家族,对此类尼寺的各项研究也就相对稀少。

(二)唐代兰陵萧氏家族与济度尼寺

兰陵萧氏是南朝梁武帝的后裔,源自昭明太子-萧督-萧岿-萧瑒等一脉,从北周开始接受册封官爵,与北周皇室建立良好关系,在隋代甚至将女儿嫁入皇室,之后成为隋王朝的皇后,与隋唐皇室有复杂的通婚关系。在唐代建立之前,萧瑒(575-648)已成为支持李渊建国的力量之一,后来也接受唐王朝的策封,在朝为官^②。然而,历经改朝换代的冲击,加上原本家族中就有信仰佛教的案例,导致家族中有多人出家的纪录^③。萧氏在济度尼寺出家的女性,目前可见有四例,另有同族一人在少林寺出家(见表二)。

出家名	出家寺院	俗家关系	出家年岁	修行事迹	与家族关系
法乐	济度尼寺	父瑒 (长女)	三岁	禅室沦精, 羈象心而有裕;法场探秘, 蕴龙偈而无遗。《唐代墓志汇编》永隆 009 号, 第 676 页。	咸亨三年, 74 岁, 亡于蒲州相好伽蓝, 归窆雍州明义县。
法愿	济度尼寺	父瑒 (三女)	十五岁	于济度伽蓝, 别营禅次, 庭标雁塔, 远蔑城台, 藏写龙宫, 遥嗤鲁馆。于是沿空寂念, 袭慧熏心, 悦彼冀衣, 俄捐绮縠, 甘兹蔬膳, 遽斥膻腥。戒行与松柏齐贞, 慧解齐冰泉等澈。超焉拔类, 恬然宴坐。若乃弟兄办供, 亲属设斋, 九乳流音, 六铢含馥。瓶锡咸萃, 冠盖毕臻。唯是瞻仰屏帷, 遥申礼谒, 自非至戚, 罕有觐其形仪者焉。加以讨寻经论, 探穷闾域, 核妒路之微言, 括毘尼之邃旨, 至于《法华》、《般若》、《摄论》、《维摩》, 晨夕披诵, 兼之讲说。持戒弟子, 近数十人,	一、出家后父亲在尼寺建禅房。 二、兄弟亲属在尼寺办供设斋。 三、讲学时仅亲属与弟子得见。 四、龙朔三年, 63 岁, 亡于济度寺别院, 依愿恩葬于少陵。

①《洛阳伽蓝记校注》卷一, 第 52 页。
②详参毛汉光:《隋唐政权中的兰陵萧氏》,《中国中古社会史论》, 上海书店, 2002 年, 第 405-425 页。
③爱宕元:《隋末唐初における蘭陵蕭氏の佛教受容:蕭瑒を中心にして》, 福永光司编:《中国中世の宗教と文化》, 京都大学人文科学研究所, 1982 年, 第 551-554 页。

(续表)

出家名	出家寺院	俗家关系	出家年岁	修行事迹	与家族关系
				莫不仰味真乘,竞趋丹枕,傍窥净室,争诣元扉,肃肃焉,济济焉。《唐代墓志汇编》龙朔 077 号,第 386 页。	
法灯	济度尼寺	父瑀(五女)	十六岁	修行四谛,膏泽无施。《唐代墓志汇编》永隆 010 号,第 677 页。	一、姐弟四人,同出三界。 二、总章二年,39 岁,亡于蒲州相好寺,归窆雍州明义县。
惠源	济度尼寺	祖父瑀	二十二岁(诏度)	向多位僧尼学法,如从高僧义福学禅坐、止观;与慈和尼学习密传之法。《唐代墓志汇编》开元 459 号,第 1473 页。	一、出家后仍执先夫人之忧,以表孝心;并上规伯仲,旁训弟侄。 二、开元 25 年,74 岁亡,葬于少陵。
灵运	少林寺	父瑀(?)	未详	习禅于庞坞珪大师。《唐代墓志汇编》天宝 158 号,第 1642 页。	因舅舅在高平,而在少林出家。

表二

从《唐代墓志汇编》所收集的萧家比丘尼的志文中可以确定的是:几乎同时在济度尼寺出家的法灯、法愿与法乐三姊妹之父为萧瑀。萧瑀本身“好释氏,常修梵行,每与沙门难及苦空,必诣微旨”,他在隋、唐两代都曾位居高官,与王室亲近,但后来与房玄龄、魏徵等意见不同而被削官,人生经历过数次的仕宦浮沈,自己也曾经想舍官出家,终因皇帝不允许而作罢^①。自己没有办法出家,他转而允许四名子女出家,并在她们出家后也尽力照顾她们的寺院生活,并且与济度尼寺的建立者有姻亲关系,加上萧瑀的宅邸在开化坊^②,与尼寺直线相距仅有一坊,这些应该是他的三个女儿会选择并且能够在隋代王族舍宅所建尼寺出家的主要原因。

济度尼寺原位于长安朱雀大道西第二街第四坊崇德坊之西南隅,最初舍宅建立的人,据《辩正论》所载是隋代秦孝王杨俊^③,济度尼寺的寺址历经变

①《旧唐书》卷六三《萧瑀列传》,第 2403-2404 页。

②《长安志》卷七,第 509 页。

③《辩正论》卷四,《大正藏》第 52 册,第 518 页。

更,且因为与武后出家的感业寺有关,目前此寺寺址尚有争议^①。本文考虑的重点是济度尼寺的位置,而根据《长安志》的记载,隋代建立的济度尼寺本在崇德坊,有东西两门,“西门本济度尼寺…东门本道德尼寺,隋时立,至贞观二十三年(649)徙济度尼寺于安业坊之修善寺,以其所为灵宝寺,尽度太宗嫔御为尼以处之;徙道德尼寺额于嘉祥坊之太原寺,以其所为崇圣宫,以为太宗别庙。仪凤二年并为崇圣僧寺”^②。这段简短的记录最多人讨论的是:所谓的“以其所为灵宝寺”,这里的“所”是指原来的崇德坊寺址,还是安业坊。宋代程大昌直接指明是在迁移后的安业坊,济度尼寺也改名为灵宝寺^③。后如《两京城坊考》也持相同看法,并进一步说明武则天出家之感业寺就是在安业坊的这所尼寺^④,也就是说往后并没有济度尼寺存在了。但参考樊波以1950年在西安郊区出土的《大唐京师道德寺故大禅师之碑》而对道德尼寺地址所在的研究^⑤,武后出家的寺院不论是名为“宝灵寺”或“感业寺”,都还是位于崇德坊,与搬到安业坊的济度尼寺无关^⑥。但是如小野胜年所说,位于安业坊的新济度尼寺并没有留下太多史料,我们很难知道迁移后的济度尼寺往后的发展。

《长安志》虽记载济度尼寺“徙于”相邻之安业坊,但迁徙的对象应该是限于寺中的比丘尼、佛像等人、物,在原寺址应该还保有原建筑物;而由前揭在济度寺出家的法愿是龙朔三年(663)63岁时卒于“济度寺之别院”^⑦,这别座院应该是她父亲早年在崇德坊尼寺中为她所建造的禅室,也就是说法愿这时

①《新唐书》、《旧唐书》皆记载武后是在感业寺出家(《旧唐书》卷六,第116页;《旧唐书》卷五一,第2170页;《新唐书》卷四,第81页)。李健超认为武后出家的寺院应在安业坊,名为灵宝寺(《增订两京城坊考》,第170页)。日本学者小野胜年根据《长安志》等史料分析后提出:太宗后宫嫔妃出家的寺院是在崇德坊的济度尼寺旧址(《中國隋唐長安寺院史料集成·解說篇》,第119页);气贺泽保规根据新出墓志等石刻史料也有相同之结论(气贺泽保规:《則天皇后の“感業寺”出家をめぐる一考察》,气贺泽保规编:《中国石刻資料とその社会——北朝隋唐期を中心に》,汲古書院,2007年,第1-34页。此文后简译为中文,改名《武则天的感业寺出家问题与德业寺》,发表于《纪念西安碑林九百二十周年华诞国际学术研讨会论文集》,文物出版社,2008年,第127-143页)。

②《长安志》卷九,第516页。

③程大昌著,黄永年点校:《雍录》,中华书局,2002年,第225页。

④《增订两京城坊考》,第169页。

⑤樊波:《唐道德寺碑考述》,西安碑林博物馆编:《碑林集刊》第5辑,文物出版社,1998年,第79-84页。

⑥小野胜年与气贺泽保规也采此看法,而气贺泽在《武则天的感业寺出家问题与德业寺》一文中更关注的焦点其实是感业寺所在地点所透露的武则天与高宗之间关系与联系,并认为济度、道德二尼寺的迁徙其实是出于政治、权力的考虑,为的是掩饰两人私下交往的作为。因此他着重于考虑感业寺的地点及真实性,而此部分已超出本文讨论范围,仅在此略提及之。

⑦《大唐济度寺大比丘尼墓志铭并序》,《唐代墓志汇编》龙朔077号,第386-387页。

可能基于某些特殊原因仍住在崇德坊的尼寺内,虽然此时这所尼寺内的比丘尼已经大部分是太宗的嫔妃;而总章二年(669)去世的法灯与咸亨三年(673)去世的法乐则是同样卒于蒲州相好寺^①,她们姊妹可能是在法愿去世后,不能继续居留在法愿济度尼寺的别院,只好离开长安的济度寺,改到邻近的蒲州居住。

五、小 结

在传统家族社会中,不论出嫁与否,女子的一生都会与家族生活紧密结合,与女子受到的限制不同,男子则拥有较多的自由、较少的限制,例如可以因为要求取功名而进京赶考。即便同样是出了家,比丘还是有较多游学四方丛林的纪录;而一般比丘尼多半是就近向法师问道,只有一些比丘尼有在不同寺院游方的纪录^②。也因此出家尼寺的选择对比丘尼来说更为重要,而这样的选择除了很重要的佛教宗派(本文暂不讨论)问题之外,通常是因为家族与尼寺有某些关系,如与建寺者有亲属关系、家族中已有人在此寺出家等,还有就是尼寺离家近的因素。从这些选择特徵,我们不难看出中国家族中心的观点仍旧被保存在佛教寺院之中,这些中国传统儒家文化的因子不断对佛教产生影响,也使中国佛教逐渐转变成为与印度佛教不同的面相。

从藤枝晃、竺沙雅章等学者对敦煌文书中唐到五代僧尼籍的研究,我们可以知道在唐代对于寺院僧尼已经有一套制度化、标准化的僧尼户籍登记及上报制度,僧尼户籍与寺院有十分紧密的联系,而从日本保留的《僧尼令》的解释中,也说明每六年由政府官员为僧尼造籍,僧尼籍内容应包含出家年月、戒腊及修行功课等^③,这样详细的资料应来自所隶属寺院的纪录,在这样的情况下,僧尼不可能随意更换隶属寺院,因为这样会引起户籍变动,需要有官方许可。因此,本文从地理空间的角度研究僧尼与所隶属的佛教寺院之间的关系,也是基于僧尼与出家所隶属的寺院之间除宗教信仰关系之外,尚具有一种被世俗法律所规范的坚固关系。

作者单位:北京大学历史系

①《大唐济度寺故比丘尼法乐法师墓志铭并序》,《唐代墓志汇编》永隆 009 号,第 676 页;

《大唐济度寺故比丘尼法灯法师墓志铭并序》,《唐代墓志汇编》永隆 010 号,第 677 页。

②普照尼在南皮张国寺出家,后追随其师到广陵建熙寺游学。参见《比丘尼传校注》,第 70 页。

③惟宗直本著、黑板胜美编:《令集解》一,吉川弘文馆,1976 年,第 206 页。