

石刻資料と中国禪宗史研究

—唐代在家夫人の新出墓誌を主な分析対象として—*

蔣 海怒**著・伊吹 敦***訳

儒家の倫理観の影響を受けて、中国禪の伝統には様々な所に男性中心的な性格が窺われ、女性やその宗教的実践は軽視され、甚だしくは完全に無視されてきた。禪信仰の主流、あるいは正統がそうであるから、学術研究もその影響を受けているように思われる。具体的に言えば、仏教と唐代の女性の関係に関する論文は既に質・量ともかなりのところまで達しているが、禪宗史や唐研究の分野では、唐代の女性による禪の実践の考察は、依然として非常に不十分な状態にある。これは非常に理解しがたいことである。

伝統的文献と新出史料を整理する中で、筆者は、女性の禪信者を少なくとも四つのグループに分けて考えるようになった。最初に思い付くのは「禪尼」である。男性中心の禪の系譜の外に、研究者たちは禪修行に励んだ出家の女性の存在を見出した。仏教理解という点で成果を残したものもいたが、彼女らが出家する前の生活については、我々はほとんど何も知らない。禪に対する信仰、あるいは尊重は、武則天の政治宗教活動の重要な要素の一つであったから、帝室の女性や后妃たちを第二のグループとするが、残念なことに、彼女らの禪についての考え方を文献によって明らかにするには制約が多い。これら社会の頂点をなす人々と対照を成すのが地方の女性たちである。中唐以降、南宗が盛んとなり、多くの語録の記載によって下層階級の女性も自らが得た「悟り」を表現するようになった。語録の編者

*原題「石刻文献與中國禪宗史研究：以新出唐代世族夫人墓誌為主要分析對象」

**中国・浙江理工大学宗教文化研究所教授。

***東洋大学文学部教授。

は、多くの場合、「○○婆」とこれと呼んでいる。このグループに属する女性たちは、わずかに記録に残っているが、男性の禅僧の「悟り」を表現するための素材として、その引き立て役にすることが目的であった。我々が知りうるのは、わずかに「○○婆」というだけで、その名前、出身地、家族等については何も分からない。

在家の女性は第四の禅信奉者のグループであり、筆者がここで詳細に分析しようとするものである。ここでの論述は墓誌という石刻資料に基づくが、墓誌は唐代に盛んに製作され、五代以降、徐々に廃れていったもので、唐代の名族の盛衰と歩調を合わせるものであった。つまり、墓誌を作るという行為自体が名門であることを示すものであるから、五代や北宋以降の平民社会ではほとんど見ることはできない。物質的な面から言えば、名門貴族は五代以降ほとんど消滅したが、平民には立派な墓を作って墓誌を製作するような経済力がなかったのである。

筆者は大量の墓誌の中から76篇（74人）を選び出した。これらの墓誌銘では門閥貴族の妻は「夫人」と呼ばれている。禅修行に励んだ在俗の夫人は、主に洛陽と長安地域に集中しており、特殊かつ一時的な歴史的グループを形成している。これらの墓誌によって武則天が皇帝を称した十年後に彼女らが出現したことを知るができるが、それは正しく久視年間に神秀が武后によって洛陽に迎え入れられ、無上の待遇を得たためである。その後、義福や普寂、その弟子たちが皇帝の尊崇を受けたが、これに呼応するように、習禅を行った在俗の夫人たちの多くが開元・天宝年間に病没したことが墓誌には書き記されている。玄宗朝のあと、こうした墓誌の記載は急激に減少するが、その理由を考えると、名族自体の衰退が関係していることは勿論であるが、それと同時に禅そのものの発展地域や支持層の変化が関係しており、中唐以降、河洛・関中では、禅は帝室の強力な支援を得ることができなくなり、馬祖道一と石頭希遷の系統が江西や湖南で行った布教活動は主に社会の下層に向けてのものであった。名族の夫人が禅修行に励むという風潮は、歴史的な挿話の一つであったと見做しうるの

である。

名族の夫人の禪修行を取り上げることは、当然のことながら、禪宗史研究にとって価値あることであるが、それに止まらず、このグループの家系を探り、この視点から考察することは、中古における女性グループの信仰の実態と世俗生活との複雑な関係を明らかにするのに役立つため、女性史研究においても意義のあることである。我々は宗教研究の枠を超えて墓誌の語る複雑多岐、かつ広範囲に及ぶ情報に耳を傾け、中古の名族社会の動揺期における家族内の様々な活動について具体的かつ仔細に考察するよう努めるべきである。このテーマにはこのような発展性が期待できるのである。

一 新出墓誌の概要と先行研究

墓誌という石刻資料は、唐代に盛んに製作され、墓石の形態や銘文の内容が次第に固まっていたが、それは四百年以上にわたる発展の結果であった¹。地上の墓碑が地下に移されて墓誌となったわけであるが、その宗教的な意味にも変化、あるいは少なくともある種の変異が生じた。暗黒世界に永久に埋められるものという考えから、地府に対する墓主の契約書となり、世間に対して事実を示すものではなくなった。千百年の後に墓誌が発掘されて再び日の目を見たとき、我々は古代世界の情報を受けとったのであるが、この意味から言えば、墓誌は「未来への手紙」であると言ってもよいであろう。

二十世紀の初めには、軍閥が跋扈する中、洛陽の邙山地区で大量の墓誌が無秩序に盗掘され、二十世紀末には、都市の拡大と休むことのない新区・開発区のインフラ整備によって墓誌銘がまとまって出土した。この二つによって、百年来、中古の墓誌が大量に出現し、客観的にも中古の歴史研究に解説すべき新たな史料を大量に提供したのである。

これまでは、百年来、文献資料には「四大発見」があり、それは殷墟甲

骨、居延漢簡、敦煌文書、内閣檔案であるというのが通説であったが、規模と数量の点から見て、中古墓誌（特に北朝隋唐の墓誌）は「五番目の大発見」に数えるべきものである。この「五大発見」の中で、敦煌文書と唐代墓誌は禪宗史との関係が最も緊密であり、敦煌禪写本は中国禪研究の領域では常に中心的な位置を占めており、ここ百年来、著名な学者や重要な著作が輩出したが、これとは対照的に、唐代墓誌内の禪宗文献の研究は、今のところ、ほとんど進んでいない。敦煌禪文献が敦煌文献の一部であるように、墓誌禪文献も墓誌研究の一部に過ぎない。この二種類の禪文献を研究するためには、研究者は、敦煌文献と墓誌文献の研究能力を備えた上で、それらの概要や分布、研究のための各種のツールを総体として捉えた後で初めて着実な研究に入ることができるのであって、これは相当困難なことである。

二十世紀の墓誌の整理出版状況については、既に多くの概説がある。これについては、氣賀澤保規「近年中国唐代墓誌的整理研究史概説」や仇鹿鳴「十余年来中古墓誌整理与刊佈情況述評」を見て頂くこととし²、ここでは述べない。筆者が強調したいのは、墓誌文献の数量は中古社会の各研究領域にとって「挑戦」と言ってよいようなものであり、禪宗史研究にとっても同様だということである。我々は先ず膨大な閲覧量という難題に直面しなくてはならない。十九世紀の初めに編纂された『全唐文』には1000篇近い墓誌銘が収められているが、二十世紀の九十年代（1990）以降、新出墓誌の編纂は加速しており、2015年には既に12523篇に達しており、膨大な文献群を構成している³。

2015年以降も、墓誌の出版は続けられているが、これ以前の墓誌と同様、洛陽のものが多くようである。その原因を考えると、唐は長安に都を定めたが、北朝の各名族は、居住地を定める際に、往々にして自分の生活史や文化的な側面を考慮して洛陽やその周辺を生活の場を選び、また、洛陽に葬られたのであろう。管見の及ぶ限りでは、洛陽地域に限定して2015年以降に出版された墓誌に、『洛陽新獲墓誌二〇一五』（唐307方）、『洛陽

流散唐代墓誌彙編続集』三冊（唐405方）、『洛陽新獲墓誌百品』（唐93方）等がある。これ以外にも、『秦晋豫新出墓誌搜佚三編』四冊（唐691方）にも多くの洛陽地域の墓誌が含まれている。更に、陸続と編集出版されている陝西、山西、その他の地域の唐代の墓誌、例えば『陝西新見唐朝墓誌』（唐223方）や何十巻にも及ぶ『三晋石刻大全』等にも少なからぬ唐代の墓誌が含まれている。これらも含めるなら、今までに見つかった唐代の墓誌は15000方を超えるであろう。これは驚くべき数である。当然、上に述べた墓誌の数には重複が含まれている。しかし、たとえこの点を考慮しても、閲覽すべき数は非常に多く、しかも絶えず増加し続けているのである。

墓誌の多くは女性と関連しているので、墓誌から古代、特に唐代の女性について考察することは一つの重要な研究領域を構成している。新出墓誌の大規模な出版は二十世紀の九十年代以降であるから、中古女性史研究の分野でも、例えば『唐代婦女』⁴のような著作では十分に墓誌銘を利用し得なかった。海峡の対岸（台湾を指す）で出版された『唐代比丘尼』⁵という書籍も事情は同様であった。しかし、近年の重要な研究書、例えば『唐代婦女的生命歷程』や『唐代女性形象研究』、『唐代女性与宗教』などでは⁶、いずれも墓誌文献に論及している。更に、『唐宋女性与社会』のような代表的な論文集では、今世紀以来の中古女性史研究の重要なテーマ、すなわち、「書物の中の性別の表現と解釈」、「閨訓などの女性の書写」、「家庭の内外の生活場面」、「女性像の風格と風貌」、「身体と性や文化との関係」、「宗教と女性」、「性別の一致と違和」、「社会変化の中の性別」等のテーマをめぐって、代表的な研究者が討論に加わっている⁷。中古の婦女子についての研究の総括としては、台湾では陳弱水の「台湾学界唐宋婦女史研究的課題与取向」が参考になる⁸。大陸の学界では高世瑜が「中国婦女史研究百年回眸」を書いて議論を行っている⁹。

仏教と女性の関係についての議論は、ここ数年来、仏教学内のホットな話題となっており、中国大陸の学界の研究状況については、張文学の「中国大陸仏教女性研究述評」が参考になる¹⁰。しかし、「仏教と女性」とい

うテーマについては、中国の学界では、日本や欧米の学者の研究成果が重視されている。彼らのこの分野での研究は深くまた精緻であり、「インド仏教經典中の女性の形象や表現」、「東アジア仏教史と女性の関係」、「女性と現代仏教」等にも及んでおり、研究書の出版も非常に盛んである。

日本の学界について言えば、早くも二十世紀の四十年代に、遠藤元男が『日本女性の生活と文化』、『女性文化史』等、数冊の大部の著作を出版し、「女人成仏思想」、「中世仏教と女性」、「往生伝の女性たち」等のテーマについて論じている¹¹。第二次世界大戦後は、世界的なフェミニズム運動の隆盛に呼応して、日本の学会の重鎮、笠原一男が『女人往生思想の系譜』を発表し、学界に論争を起こした¹²。その後、学界では日本の伝統仏教の中の男女差別に基づく女性蔑視に対して体系的に検討を行うようになり、「女性と仏教」はホットな話題となり、批判と擁護という正反対の思想的立場が提起され、ここから仏教の經典解釈学に遡る性差別研究が現われ、『仏教の中の男女観』、『仏教と性差別』、「女性が男性を論破する大乘經典－日本の女性文学への影響」、「仏典における性差別の解釈をめぐって－女人出家の問題から」等が書かれた¹³。女性学者がこの問題について積極的に関わり、重要な著作を発表した。例えば、大隅和雄・西口順子編『シリーズ 女性と仏教』は、「尼と尼寺」「救いと教え」「巫と女神」「信心と供養」等の四巻から成り、それぞれに議論を行っている¹⁴。更に、大越愛子・源順子共著『解体する仏教－そのセクシュアリティと自然観』やその他の著作にも注意すべきであろう¹⁵。また、日本仏教学会では、この問題に絞って、「仏教と女性」(1989年)や「家族のあり方と仏教」(2002年)をテーマに討論会を開催している。

欧米の学者は、宗教哲学、歴史学、人類学、フェミニズム等の様々な視点から「女性と仏教」について研究しており、その成果は非常に豊富で枚挙の暇がないほどである。本論文と直接関係する「中古仏教と女性」という主題について言えば、大部分は尼僧と関係するものである。以下、代表的なもののみ掲げる。

- Diana Y. Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition*, Asian Humanities Press, Berkeley, 1979.
- Miranda Shaw, *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*, Princeton University Press, 1994.
- Bernard Faure, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton University Press, 1998.
- Bernard Faure, “Voices of Dissent : Women in Early Chan and Tiantai”, *Zenbunka kenkyūshokiyō*, vol. 24,1998.
- Valentina Georgieva, *Buddhist Nuns in China, from the Six Dynasties to the Tang*, Ph.D. Leiden University, 2000.
- Jinhua Chen, “Family Ties and Buddhist Nuns in Tang China : Two Studies”, *Asia Major*, 15,no.2, 2002.
- Wendi 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.
- Ann Heirman, *Rules for Nuns according to the Dharma guptakavinaya*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2015.

仏教と女性の関係という分野で、本論文と密接な関係を持つのは、大量の墓誌文献を用いた研究であり、筆者の見るところでは、中国の学界における代表的な論文として厳耀中の「墓誌祭文中の唐代婦女仏教信仰」があり、『唐宋女性与社会』に収められている。この論文は周紹良・趙超主編の『唐代墓誌彙編』と『唐代墓誌彙編続集』を基本資料とし、唐代女性と仏教の関係に関して多くの重要な点に論及している。この外に姚平の『唐代婦女的生命歷程』も墓誌を利用して尼僧グループについて論じており、焦傑の『唐代女性与宗教』も唐代の墓誌を利用して、尼僧・女道士と在俗の女性とを分けて仏教修行について論じている。日本語では、松浦典弘の「墓誌から見た唐代の尼僧と家」のように、墓誌を素材とする尼僧研究が

ある¹⁶。

筆者の全体的な印象では、これまでの著作は、唐代女性の仏教信仰の原因、唐代在家女性信者の仏教生活と仏教活動等に論及し、仏教信仰が唐代女性の生活に与えた影響、唐代の尼僧の宗教活動と社会活動の内容を論じ、その多くは女性の宗教信仰と仏教信仰に対して総合的な研究を行っている。しかし、実を言えば、上に挙げた研究では、下位分類、つまり、関連する墓誌を天台宗、浄土宗、密教、禪宗等に分類して研究するといったことはほとんど行われてはいないのである。しかし、この点は理解できる。その理由は、どの宗派の研究でも、先ず15000余篇の墓誌に目を通すことは、大海に針を探すようなもので、相当困難なことであり、しかも、その大部分は文字検索ができない。碑帖は「黒い紙に白い文字」で、俗に「黒い虎」と呼ばれており、鑑別と整理には莫大な精力を要するのである。

本論文の内容は「禪宗と出土墓誌」というテーマに含めることができるが、この点で、伊吹敦の「墓誌銘に見る初期の禪宗」という論文は密接な関連を持つ。筆者の見るところでは、これは現在のところ、最も重要な（あるいは唯一と言ってもよい）もので、新出墓誌を大量に用いて初期禪宗史を論じた論文である¹⁷。伊吹は新出墓誌を活用し、唐代の初期禪宗と直接的関連を持つ墓誌等の石刻資料27種、計28名の信奉者を選び出している。そして、禪の信奉者の男女比率、禪宗の中原地域における発展、習禪者が属した派や師事した祖師の名、北宗禪の布教の内容、禪が信者の性格に与えた影響、禪と政治、北宗禪と女性等の問題について論じている。そして、この論文の結論は、「禪宗が広まるに当たって女性が重要な役割を果たした」である。筆者のこの論文は、ある程度まで伊吹敦のこの結論を出発点とし、近年、新たに出版された墓誌を基礎に論述を行おうとするものであるから、それを承け継いだ作品であると言える。

本論文と伊吹敦の論文との相違は次の三点にある。すなわち、第一に、近年、新たに出版された墓誌文献を活用しているという点、第二に、視点を改めて「名族の夫人」グループのみを取り上げ、禪修行を行った「禅僧」

「居士」「尼僧」等のグループについての研究を排除した点、第三に、「名族の夫人」グループの身分、世俗生活、宗教的諸活動、葬儀の際の状況等に関わる問題に論点を絞った点である。

二 碑文による禪宗史の補正

金石資料は史実をよく保存しているから、学者たちは常に歴史の証拠としてきた。このことについて鄭漁仲に「方冊は古人の言語、款識は古人の面貌」という名言がある¹⁸。二十世紀初頭以来、墓誌を用いて唐代の禪宗史を補正するという試みは百年近くにわたって行われてきた。多くの国々の学者の努力によって、唐代における禪宗の発展段階の様々な面が補正された。筆者は近年に新たに出版された墓誌について検討を行いたい。

先ず、新出墓誌は学界の禪宗の「六祖」という呼称の年代に関する誤解を正すことができる。例えば、2018年に出版された『洛陽流散唐代墓誌彙編続集』の中に王佐纂が開元二十三年（735）に撰した「大唐故長安尉王府君盧夫人墓誌銘並序」と題する墓誌があるが、この墓誌には「東山の六祖、茲の道は替わらず」という句がある [02]（以下、[] 内の数字は、付表に示す墓誌の番号）。これは禪宗史上最初の「六祖」への言及である。これに依れば、あるいは神秀自身は「口には自ら称して第六の代数と為さず」であったかもしれないが、少なくとも神会が滑台の宗論を行った頃には神秀は「東山六祖」と認められていたことが知られるのである。

この墓誌銘は、三つの点で我々の認識を正してくれる。先ず第一は、『菩提達摩南宗定是非論』は滑台の宗論に関する記録であるが、その時期は開元二十二年（734）である¹⁹。その中に「秀和上在りし日、第六代の伝法の袈裟は韶州に在りと指し、口に自ら称して第六代の数とは為さず。今、普寂禪師、自ら称して第七代と為し、妄りに秀和上を暨てて第六代と為す。所以に許さず」と述べられている²⁰。正しくこの文に言うように、ある程度まで、当時、神秀が禪宗の六祖であることは既に社会の共通認識になっ

ていた。我々は神会が伝えた誤った情報から抜け出すべきである。第二は、以前、学者たちは、早くに「六祖」が確認できる文献として、「唐中嶽沙門釈法如禪師行狀」（689年）、「嵩嶽寺碑」（707-712）、「荊州玉泉寺大通禪師碑銘並序」（706）、「大智禪師碑」（736年）、「大照禪師碑銘並序」（739年）等を挙げてきたが²¹、これらは「魏に入りて可に伝え、可は榮に伝え、榮は信に伝え、信は忍に伝え、忍は如に伝う」（「法如行狀」）、「達摩菩薩は法を可に伝え、可は璨に付し、璨は信に受け、信は忍に^{ゆだ}恣ね、忍は秀に遺す」（「嵩嶽寺碑」）等、伝法の系譜を述べたに過ぎないものであった。伝法の系譜という形で挙げるのと、「六祖」という概念が用いられるようになったのとでは、質的な相違がある。

第三は、ある学者は、敦煌文献、ならびに早くから知られていた禪宗関係碑文には、神会以外に「明確に六祖（あるいは六代）を巡る争いに関係するものはない」と述べていたが、新出石刻資料はこの空白を埋める助けになる。ただ、「神秀が後に北宗の「六祖」とされたのは、「七祖」が非常に重要で、普寂（あるいは義福も含めて）等の弟子が彼を持ち上げたために外ならない」という説²²については、恐らく成り立たないであろう。「七祖」という名称が重要であることは当然であるが、「六祖」が同等に重要でないとは言えない。武則天が神秀を宮中に招いたとき、神秀が自ら「東山法門」を学んだと述べたのであれば、「東山六祖」は「世の称する所と為」ったのであって、普寂に依るのではない。

頓悟と漸悟は、南宗と北宗の思想的相違点ではない。ベルナル・フォル（Bernard Faure）は、碑銘中の北宗門下の侯莫陳の記載に基づいて、神会以前に北宗に「頓悟」という思想的伝統が存在したと主張した。智達について言えば、フォルはほとんど知られていない碑銘集の中から智達の塔銘を発見し、智達が西暦714年に歿したことを明らかにしたうえで、これによって、智達の主著である『頓悟真宗要決』が7世紀末から8世紀初にかけての成立で、その序文が依拠したのがこの碑銘であり、彼の伝記の詳細を伝えるものであることを明らかにした。我々は、この碑文から、

智達が師の教えを聞いて頓教を十分に理解しただけでなく、他の北宗の和尚たちと同様、密教に関心を懐いていたことを知ることができる。当時は正しく密教が中国に初めて伝わった時期だったのである²³。智達の塔銘については、伊吹敦がフォールの論文を見ないままに、それを見出し、研究の結果、フォールと同じ結論を導き出している²⁴。北宗の頓悟思想については、馬巽が普寂の弟子のために撰した新出の「真如海墓誌」に「夫人は深く因縁を悟り、將に解脱を求めんとし、禪寂を頓味し、泡幻を克知し、数年間にして能く一切の煩惱を滅す。故に大照和尚、頂を摩して受記し、真如海と号す」と記されているが [06]、この中の「禪寂を頓味し」という句は、明瞭とはいえないものの、「頓」悟思想を示すものと言える。

禪密、あるいは初期の禪宗と密教との関係は、上述の開元二年（714）成立の「六度寺侯莫陳塔銘」に「直に総持の要を示し、広く頓悟の宗を開く」という記載がある以外にも、新たに発見された開元二十六年の杜昱が撰した「有唐薛氏故夫人実信優婆夷未曾有功德塔銘並序」からも窺い知られる。未曾有（717-738）は、「自ら大智を宗師として禅法を茂修す。……流俗に卓抜し、嘗て諸仏の秘密式を以て是れ総持なりとし、千眼尊勝等の呪を誦すること、数うるに巨億を逾え、則ち声輪と字と合し、一音を聞くが如く、而して心は閑、口は敏にして、更に多字を了す。仮使い金盤転円、玉壺傾注もて厥れに儔べて美を尽すも、未だ云に能く喩へず」であったとされるが、これは実のところ、禪宗の人でありながら禪密兼修を行った例と言える [03]。

新出墓誌から分かるもう一つの重要な情報は、盛唐時代に禅を広める上で最も大きな社会的影響力を持った人物は、神秀でも義福でもなく普寂であったということである。墓誌に見える普寂の弟子は男性では、盧竦、崔藏之、陸拋、龍庭璋、李邕の五人であり²⁵、墓誌から知られる女性の弟子は、真如海、慕容相妻唐氏、諱仁者、元婉、鄭冲、韋小孩、楊君妻王氏、崔君妻源氏、隱超の十人であって（いずれも附録を参照）、数の点で神秀の二人、義福の三人を圧倒している。

新出墓誌は、天台宗の修禪が社会に広まった状況についても情報を提供してくれる。禪宗と天台宗の修禪は唐代には並行して行われており、宋代に編集された僧伝や灯史では、唐代のこの二つの修禪の扱い方に非常に苦勞している。『宋高僧伝』の「修禪篇」や『景德伝燈録』では、天台宗の修禪にも一定の地位を与えている。叙述の混乱を避けるために、本論文では天台の禪修行を行った唐代の名族の夫人の墓誌は考察の対象から外したが、ここで少しだけ言及しておくことにしたい。

新出墓誌の中には、何人かの名族の夫人が天台の禪観に勤しんだことを示す記載を見ることができが、非常に興味深いのは、墓誌の作者たちが彼女らの禪修行の天台宗的な特徴を生真面目に描写しているという事である。例えば、「皇甫文備墓誌」では、その夫人が「恭しく義諦を聞き、禪悦に興味す」と書いているが [79]、この「義諦」とは天台を示す術語である。湛然が撰述した「唐故睢陽郡穀熟県丞鄭府君墓誌銘」には、当然のことながら、「詩礼を訓習し、真空に解融し、生ずべきを見ず、中道に坐冥す」というように、墓主の夫人の修禪の天台宗的な性格が更に明瞭に現われている [81]。墓誌の文章と作者の両面から考えると、この夫人が学んだのが天台の禪観であったことは疑えない。このほかにも、李君の妻の博陵の崔氏は、「毎に思を二乗に鋭くし、当に衆妙に帰依すべし」と考えていたし [77]、隴西の成紀の李氏は「嘗て妙門を宗とす」であり [87]、白君の妻の張氏は、「心を摂めて止観」したとされ [84]、「清浄観」という法号を得た王夫人などは、「経論を受持し、六塵は是れ妄なりとし、五蘊は皆な空なりと見、草を繋ぎて心を降し、灯を伝えて法を得、……名都の大徳は、法を講ずる導師なりと雖も、見れば必ず咨り論じ、聞くこと多くして尊重す」であったという [86]。修禪経験についてのこれらの記載は、初期禪宗が流行していた盛唐の時期においても、一部の名族の夫人は、依然として天台の禪修行に勤んでいたことを示すものである。

このほか、「唐故張（京）府君夫人蔡氏申氏裕祔墓誌文」という墓誌では、張京は前衛の大將に任じられ、命を受けて「狂徒を捍滅し、大いに平廬を

破る。一軍聞奏し、天庭封じて上柱国開府公食邑三千戸□陽兵馬使と為す。是の日、無為を頓覺し、約□常ならざるを知り、法華を持して体と為し、天(=大)悲を念じて心と為す。長く釈教を崇び、頓に南宗を説く」であったというが²⁶、これは人生や職務における頂点で南宗禪を悟った典型的な例と言える。唐五代の南宗禪が下層の人々を中心に広まったことを示す文献は多いが、張京の役職である兵馬使は節度使配下の役人で、唐末にあっては社会の中間層の人であると言える。この墓誌は、南宗禪の社会的な広がりを理解する上で役に立つ。

筆者は唐思礼(766-817)の墓誌を読んで、墓主が「釈教に敬事し、禪門に理入す。抑も汞練の術有るも、而も人に知る者莫し」であると述べるのを見て、唐末になると世間には禪と道教の鍊丹術を兼修するような現象も現われたことを知ったが、これは道教思想史研究者の参考となろう。唐末五代の時期は、道教思想と鍊丹術が変容を遂げた重要な時期であるが、その一つの趨勢として、禪の心性修行が道教の鍊丹術と結びつき、性命双修へと進んだということがある。しかし、この動きは表面には出ず、また、内丹鍊成者たちは往々にして修行や伝授を隠匿するため、文献資料は極めて少ない。唐思礼の墓誌は、道教思想の変容を研究する助けとなるであろう²⁷。

ここで説明が必要だと思われるのは、本論文には三種の付表があるということである。【付表1】に示した墓誌は明らかに禪宗系のものであり、大部分には禪宗と確認できる記載がある。【付表2】に示した墓誌は、内容や背景から禪宗系と推測できるものであるが、宗派や伝承についての記載がないので、その点は今後の研究に委ねたい。【付表3】に示す墓誌は、内容から天台宗系と推測できるものである。宗派上の混乱を避けるために、これ以降の論述では、【付表1】【付表2】に掲げた墓誌のみを用いることにする。

三 名望と圧力

文学や歴史の分野では、現在、古代の人物に対する研究は個別的方法、つまり、政治、思想、宗教、文学を個別に研究する方法を踏み超え、次第に歴史上の人物の生き様の探究へと向かっている。すなわち、古代の人物の「生態学」、「総体的研究」あるいは「空間的研究」とも呼ばれるような方法を推進しているのである。このような学術的趨勢から思い付くのは、名族の婦女の修禪について考察するには、先ず、これらのグループを構成する身分的特質等を理解しなければならないという点である。具体的に言えば、このグループに属する人々の家系から禪定修行の特徴を明らかにしようとするなら、先ず彼女らの出自を知らねばならないのである。

唐代の名族（あるいは豪族）は、当然のことながら魏晉の門閥貴族にまで遡る。魏晉の貴族については、先学の研究が多いので、ここでは述べない。ただ次の点は確認しておく必要がある。すなわち、南朝の門閥貴族は、南北朝の後期に没落し、西晉時代に戻ることはなかったが、北朝の門閥貴族はそれとは異なり、孝文帝の時に再び貴族としての地位を確立した。その後、北周や隋の時代に関隴豪族の地位は更に高まったが、崔・盧・李・鄭などの山東の貴族は北齊の時代に地位が一段と上がり、隋唐の政権の中枢に入り込んでいったのである。貴族の確立というものは、ある程度は、「墓の中の枯骨」（家系）と「現政権における高官」との両者に依存している。唐初における名門貴族の確立については、敦煌本『大唐天下郡姓氏族譜』と『新集天下郡望氏族譜』に関する研究で知ることができる。また、門閥の復興が社会の名望を通して進んだことを知っておく必要がある。唐長孺の見解では、隋唐の時期に各門閥貴族は過去の制度的保障による政治経済上の特権を失っており、衰退し始めていたが、門閥貴族にも様々なグループがあって、あるものは既に没落し、あるものはまさに没落しつつあり、あるものは速やかに没落してゆき、あるものはゆっくりと没落していったとされている。また、彼らの社会において伝統的に認められてきた高貴な

地位は、依然として、程度は違えど保持されていたという²⁸。今日の言葉で言えば、唐の門閥貴族たちは政治的経済的特権は失われていたが、社会的文化的「リソース」（資源）という点では逆に突出していたので、没落貴族出身であっても希少価値をもち、引っ張りだこであったのも不思議ではないのである。墓誌を資料として統計的方法を用いて唐代の名族の興亡を詳しく研究することについては、Nicolas Tackett（中国名、譚凱）の著作が参考になる²⁹。

唐の初期、当時の人たちは名族を地域から山東、江左、関中、代北の四大名族に分けていたが、最も突出していたのは山東の名族（あるいは関東の名族とも呼ばれる）であって、「一枝のみ独り秀でたり」とも言うべき状況であった。ここでいう「山東」（崑山以東の意味）とは、主に今日の河南、河北、山東、山西の大部分、あるいはその一部を含んでいた。唐代になると、政治的経済的な発達によって、山東の名族は河洛に集まり、全国的な名族社会の中心となった。実際のところ、多くの唐代の名族はその故地を離れ、今日の学者たちの言う「中央への一極集中」を辿っていたのである。

山東の名族、いわゆる「五姓七宗」とは、博陵の崔氏、清河の崔氏、隴西の李氏、趙郡の李氏、范陽の盧氏、滎陽の鄭氏、太原の王氏であり、後代の禪宗で「五家七宗」と言われるようになったのは、その語源はあるいはここに辿れるのではないだろうか。

唐朝は選挙（科挙）社会へと向かいつつあり、それが伝統的な名族の権威を脅かしたが、定員に制限があったため、下層社会の男性が科挙によって出世することは依然として非常に難しく、たとえ科挙に及第しても、政治において才能を伸ばすには、やはり名族の支持を得ることが必要であった。名族の理解と支持を得る最も直接的なやり方は、婚姻が一番である。旧家の家柄を借りることで社会的地位を高めることができたのである。しかし、名門の女性にとっては、この種の「因習」は極めて大きな障害となった。なぜなら、婚姻関係において、彼女らの地位は自身の家柄よりもはる

かに低かったからである。極言すれば、彼女らの存在意義は、夫の家に連れてこられた「姓」を示す符牒に過ぎなかったのである。名門貴族たちは、名門以外の姓と婚姻を結ぶことを願ってはいなかったが、このような願望は實際生活の中で徐々に果たすことが難しくなっていく。名族の門閥も常に外部の有能な男性を取り込み、自分の家系と発言権を維持する必要があったのである。

社会の相互作用という角度から考察すると、名家の女性は、「仲介」という地位にあったことが分かる。当時の社会には、「諸子弟は、年纔かに惣角にして皆な名族と結婚す」（『旧唐書』「李日知伝」）という風潮が存在し、則天朝の宰相薛元超などは「吾れ、不才なり、富貴にして平生を過ぐるに三恨有り。始めに以て進士擢第せず、五姓の女を娶らず、国史を修むるを得ざるを恨む」と歎いた。この句は『唐語林』卷三「企羨」や『隋唐嘉話』巻中に記載されており、唐宋の社会では名言となっていた。

妻を娶るなら、家系の名望という点で自分より高い、あるいは少なくとも自分と同等の家柄であって欲しいというのは、明言されることはなかったが、唐代のエリート男性たちが実際に考えていたことであった。禪修行を行った名族の夫人に関連する墓誌にも、このような考え方は婉曲的に現れている。

この七十六篇の墓誌から成る女性グループは、基本的には全て名門の出身であった。博陵の崔氏出身の崔報恩、鄭君の妻の崔氏、あるいは滎陽の鄭氏出身の鄭嬾、鄭麟、鄭冲、李璿の妻の鄭氏、あるいは隴西の李氏出身の盧君の妻の李氏、趙君の妻の李氏、李真、韓沘の妻の李氏、あるいは范陽の盧氏出身の盧字、李景由の妻の盧氏、王大器の妻の盧氏、未曾有（盧氏）、あるいは太原の王氏出身の郭子儀の妻等々といった具合である。

五姓七宗の出身ではないが、ある地域における名門、あるいは特定の地域のみで名望を集めた家柄の女性もいた。魯郡の孔氏出身の段君の妻はその例である。また、李氏について言えば、唐代には、趙郡の李氏と隴西の李氏のみが唐代の一流の名族で、頓丘の李氏は二流の名族に過ぎず、頓丘

の李氏の一族が任官した職は中級・下級の役人であったが、墓誌の文章では、家柄を誇る言葉が多く認められる。頓丘の李氏出身の人には盧正権の妻の李氏や高君の妻の李氏などがある。南陽の張氏は唐代には確たる族譜も持っておらず、地方で名望があったという主張は虚偽であったと考えられている³⁰。この南陽の張氏に属する人に張柔范、常精進（李の夫人の張氏）、袁恕己の妻の張氏があり、同じく弘農の楊氏出身者に劉秦客の妻の楊氏と歎喜藏がある。河東の裴氏は「五姓七宗」には数えられないが、「裴氏は漢魏自り以還、蓋し天下の著姓と為る」とされ、唐代の宰相には裴姓のものが十七名もいたため、歐陽修は「唐の宰相は裴を以て首と為す」と述べた。禪修行をした名族の夫人たちの中で、河東の裴氏出身の者として裴夫民や穆君の妻の裴氏がある。

その他の名族には、高陽の許氏の許懿、天水の趙氏出身の宇文融の妻の趙氏、安定の梁氏出身で李廉金の妻の梁氏、蘭陵の蕭氏出身で鮑宣の妻の蕭氏、東海の徐氏出身で彭紹の妻の徐氏、彭城の劉氏出身で法号を「諱仁者」といった劉希卉、更に唐王朝で有名であった独孤氏の李濤の妻の独孤氏、汝南の周氏出身の周芬、名門、清河の張氏出身の張△等があった。

一族の身分については誇張が多く、虚偽や想像なども含まれている。一般には曾祖父から官職と栄誉を詳しく述べ始めるが、墓誌の標題にも官人が死んだ後の朝廷の追号が大量に出てくる。また、家系を過去に辿るときに西周の封建制にまで遡らせるような墓誌も少なくない。史実という点からいえば、どれも信用できない。

ほとんどの墓誌にも名門たるを誇ろうとする喪家と作者の感情が溢れている。よく見かける言葉に、「盛門の鼎族にして、海内推高す」[34]、「衣冠の人物、譜牒に之れを詳かにす」[01]、「其の家、善を累ねて名を盛んにし、世に著姓と為る」[38]、「世業は暉映にして、祖徳は清淳なり。宦を語る者は其の高きを宗とし、婚を論ずる者は其の大なるを許す」[46]、「代々冠冕を業とすること碑牒に詳しく載す」[03]、「門風と世徳と、家牒に詳かなり」[67]等がある。遠い昔に言及するものも少なくない。例えば、

「其の先は軒轅の後に張に食邑し、因りて姓を著し、世に華族と為る」[42]、
「清泉の路氏は帝辛の胤なり」[37]、「蓋し周の武王の胤にして、官に因つて氏に命ず」[06]などと述べるものがある。

夫人自身、あるいは夫君の地位がいずれも高くないということもよくあった。そのようなとき、自分たちの一族の歴史を無理に強調する必要があった。例えば、裴夫氏は義福や普寂に教えを受けた人であるが、その父の地位は屯田員外郎に過ぎなかった。『唐六典』卷六や『新唐書』「百官志」によると、工部に屯田員外郎一人を置き、従六品上で全国の屯田や京の文武の職田、諸司の公廩田等を管轄させたという。軍の糧食や税糧を徴収する職務だったようである。その後、幕僚官に昇進し、青州の長史となったが、目立った職務であったとは言えない。職が低かったため、墓誌では、地方における名望が高かったことを「其の先は舜帝虞に命じて高陽氏と為して自り、周に洎んで夔裴氏と為り、秦漢魏晋にては領袖清通し、河汾に光鑠して青史に洋溢す……紛淪として**歲葬**し、葉を**葬**ねて世濟し、衣冠礼楽は天下の宗とする所と為る」というように誇大に強調している [05]。

人情から言えば、墓誌の文に自慢の言葉が大量に含まれているのは当然のことでもある。多額の金銭を支払って名人や才人に碑銘を書いてもらうのであるから、頼まれた人が喪者の親族の求めに応じて言葉を飾って褒め称えるのは、後漢の蔡邕以降、常に見られたことである。唐代には、この風習がいよいよ盛んになった。杜甫は「甫、以うに、世の行跡を録して将来に示す者多し。大抵は家人賄賂し詞客阿諛し、真偽は百端なるも波瀾は一揆なり」と述べていたし³¹、封演も「近代碑稍や衆し。有力の家、多く金帛を**輦**びて以て作者に祈う。人子の極まり罔き心なりと雖も、情に順じて虚飾すること遂に風俗と成る」と言った³²。『唐語林』巻一にも「長安中、争いて碑誌を**為**ること、市賈の若く然り。大官薨ずれば、其の門、市の如し。喧競構致有るに至っては、喪家の者に由らず」と述べられている。高官でもこうなのであるから、名門貴族については推して知るべきである。

ほとんど全ての墓誌が、華美な言葉を用いて名族の夫人の日常を描いて

いるが、その成果はほとんど代わり映えしない。しかし、死者の双方の家族の要望や社会的風潮の影響によって、墓誌の作者は型にはまった書き方をするしかなかった。夫人の形象は、大量の常套句を用い、没個性的な言葉で表現するだけだったのである。この種の形容をいくつか掲げるなら、「幼にして聡明、長じて賢淑なり。詩書は宣朗にして孝義は淳深なり」[39]、「志は淑、情は和、貌は端、容は麗。詩は以て徳に潤い、礼は以て身に滋し」[48]、「鼎門の華胄、内範は^こ華に修む」[02]等がそれに当たる。この類いの表現は、至るところに見ることができる。

名族の夫人の墓誌の文には決まりがあって、「人の^{むすめ}女と為る」、「人の妻と為る」、「人の母と為る」の三つの段階をカバーする。「人の女と為る」段階では、その「孝女としての特質」と「知性」について述べる。例えば、「其の詞は婉、其の理は暢。椒花の制、曷ぞ以て其の高きを議せん。柳絮の□、以て其の愧を増すに適足す」[11]、あるいは、「夫人は令儀淑徳にして天姿に発す。礼を^{なら}閑い詩に明らかにして世業を伝う。言は女誠と成る、^な繡に著わすべし。行は女師と為る、詎んぞ麻桌に資せんや。豈に彈琴・吐論・誦賦・吟詩のみに止まらんや」[21]、あるいは「敦く詩書を悦び、文を披いて義を見る」[73]等がそれである。

「人の妻と為る」段階で描かれる内容についても、いくつかの例を掲げておこう。「展ずるに家^{おさ}を克むるが如く、実に君子^{たす}を佐く。屍には季蘭の饋、賦するは采蘋の什。内には伯姉と睦まじく、外には六姻に和す。婦功は昌族に爛にして、芬誉は衆口に騰る」[03]、「上を奉じては唯た謹にして、下を接するには仁を以てす。夙夜に勤勞し、寢息を遺忘す。饋奠と浣濯と躬ら親しまざるは無し」[40]、「詩礼は性に在り、箴誡は懷に居す。堂を下つては環佩を節と為し、野に適つては帷裳もて自ら蔽う」[42]、「舅姑に事えては只だ肅順に勤め、六親の服する所と為る。父母に孝にして名を無憂に揚げ、九族をして称歎せしむ」[05]等である。

「人の母と為る」段階では、彼女たちが子供を教え導いた様子について述べられており、これはどの墓誌にも見られるものである。ここでは「(夫

に死別した後) 子を訓え、家を^{おさ}克め、政に従うに至っては、忠と孝と並ぶ。女に壺則を教え、人に事えるに^{およ}遒んでは、法度備わる。君子は夫人を謂いて以て天下の母師と為すべきのみ」[53] という一つの例を代表として掲げるに止めよう。

名族の夫人の日常の形象は、古代中国の性差別制度と結びつけて理解する必要がある。この制度によれば、男女は仕事の分担や行為の規範について、陰・陽、尊・卑、内・外、剛・柔等の図式に配分された。女性に関して言えば、その特性は一般に、静、柔、従、順などにあるものとされた。

性差別は、唐代に盛行した各種の家礼の制作と広がりによって具体化されている。広く流布し、また、包括的な内容を持つ『顔氏家訓』以外にも初唐の時期に房玄齡が撰した『五礼』があったし、魏徵は『礼記』の編集順序に問題があるとして『類礼』二十巻を作って各種の礼儀を類従した。

女性について言えば、唐代に盛行した各種の「女誡」や「女訓」は、婦徳を宣伝するためのものであった。前代より伝わる『礼記』「内則」、『列女伝』、班昭(曹大家)の『女誡』以外にも、唐代には大量の新たな「女誡」や「女訓」が作られた。『新唐書』の「芸文志」には、当時のこの種の著作として長孫皇后の『女則要録』十巻、魏徵の『列女伝略』七巻、武後の『列女伝』一百巻、『孝女伝』二十巻、『古今内範』一百巻、『内範要略』十巻、王方慶の『王氏女記』十巻、尚宮の宋氏の『女論語』十篇、薛蒙の妻の韋氏の『続曹大家女訓』十二章、……王搏の妻の『楊氏女誡』一巻を載せている。

影響が大きいのは『女孝経』と『女論語』であるが、『宋史』「芸文志」の「小説類」に依れば、侯莫陳邈の妻の鄭氏にも『女孝経』一巻があった。『女論語』の制作については、『旧唐書』「后妃伝」によると、宋若莘、宋若昭の姉妹が二人でこの書を編んだとして「若莘は四妹に教誨すること嚴師の如きこと有り。女論語十篇を著すに、其の言、論語に模倣し、韋暹の母、宣文君の宋氏を仲尼に代え、曹大家等を顔・閔に代う。其の間の問答は悉く婦道の尚ぶ所なり。若昭の注解するに、皆な理致有り。貞元四年、

昭義の節度使李抱真、表して薦めて以て聞す」という。

唐代の「女誡」「女訓」「女範」、あるいは「母儀」は、先ず名門の女性に対して、「坤道」に基づいて「柔順恭懿」の品格を養うよう強く求めている。それゆえ、我々は墓誌の中に大量の常套的な書き方、つまり、ほとんど例外なく、孝女であり、賢婦であり、慈母であったという典型としての温和、優美、貞淑といった女性像を見るのである。夫人たちの主な任務は孝順で家庭を維持し、子女を教育することであった。墓誌の作者たちは、時として彼女らの風貌すらも儒家道德の標準を手本として描いたのである。

夫人が名門出身であることによって、彼女らは夫君の家族の事務に与り、場合によっては、出世の計画を立てることも期待された。墓誌の中のこの種の記載は、唐代の名族の女性が普通的女性よりも高い社会的な地位を得ており、より社会に開かれていたことを示している。彼女らは実家と嫁ぎ先のもめごとを積極的に調停し、族内・族外の人々と交際し、様々な関係の調整に当たった。例えば、趙君の妻の李氏についての記載には、「六礼以て之を娉し、百兩以て之を將^こいる。鳳凰於に飛び、琴瑟相い友たり。協心にして以て家室^{おき}を理め、並命にして富貴に登る」というような文章が見える [64]。実際のところ、彼女の父親は、県の尉（地方の小役人で九品）に過ぎず、夫も太子典設郎（京官で従六品下）であった。しかし、墓誌には「六姻は其の母師を惟い、九族は其の婦道を高しとす。……夫は（妻の）貴に因って不次の榮を承け、□は恩私を接して宜家の慶を保つ」、「衡門の下、翻って戚里の游と為り、里巷の門、宛かも是れ繁華の地なり」と書かれている [61]。

夫の出世や嫁ぎ先の家を支えるという点で発言権を有していたということは、唐代の上層階級の婦女が夫婦関係の上で高い地位を得ていたことを反映するものである。

「鮑宣妻蕭氏墓誌」は、感情の高揚に満ちた墓誌であり、名族の家庭の中で、女性に対する尊敬が突出している例である。墓誌の文にはその夫が

「外には軍司馬に由り、百城十連の寄に当たり、南は閩越を統べ、北は太原に臨み」、「内には尚書郎を曆て散騎官に昇り、小宗伯を典し、大京兆領禦史府守上將軍と為り」、「爰に県大夫自り尚書の極致に至る」と述べられているが、これは出世が順調であったことを長々と述べたものであり、それに当たっては、夫が「事は重軽と無く、夫人に詢って後なり。故に^{のび}蒞む所の職、必らず其の政を聞く」であった、つまり、その計画に従ったということである。しかし、墓誌は夫人のもう一つの面にも触れている。つまり、「夫人は謙の礼を執り、自専の道を絶つ。餽えては敢えて膳を扱はず、寒にも敢えて衣を易えず。命を俟って後に行い、言を聴いて以て命を行う。則ち、己を率いて奉上するの義、其れ惟に至れるかな」と述べているのである [29]。二面的な書き方をするので、二つの面の釣り合いが取れていたことを暗に表現しているのである。

こうした場合、名族の夫人は夫に訓誡をすることもあった。我々は、「鄭冲墓誌」において鄭冲の夫が朝廷の高官で、中書舍人尚書右丞修文館学士に任じていたが、墓誌の文には彼女がその夫に「高に居りて益ます謙にして、盈に処りて能く損せよ。仁は義に勇み、孝は躬らを資けよ」と警告したことを記している。夫人の教えによって、その夫は怠けなかったであろう。鄭冲自身も朝廷で加封を受け続け、遂には、仙源郡君、華陽郡君、華陽郡夫人等の榮譽ある称号を手に入れた。このように夫妻ともに榮譽を得た結果、「百寮士庶、咨嗟せざる莫し」であったという [12]。

夫の仕官がうまく行かず、家が困窮を極めたとき、名族の夫人も同じように苦しみに甘んじ、一生懸命、家の維持に努めた。鄭君の妻の万俟氏は、万俟仲将の娘であったが、嫁いだ後、夫が「遷竄に流離し、朝夕に窮乏す」となった時、「其の苦辛を同じくし、受くるに危難を以てす」であった [52]。「李真墓誌」には、夫の官途が開けず、「宦は黄綬に止まり、蹇連にして位卑しく、家室困貧し、幾んど将に不振ならんとす」であった時に、彼女が「食貧にして道を楽しみ、禪頌を以て自ら安んず。攻苦して鄰を移し、諸子に教誨す」であったという [73]。家庭が困窮する中での女性の献身や

援助は読む者を大いに感動させる。

墓誌の通例に従って、本論文では、これら習禪に励んだ女性たちを「名族の夫人」（「世族夫人」と呼ぶが、これは彼女らの社会的地位によるものである。しかし、伝統社会における男尊女卑の関係は、女性に対する呼称に明確に現れている。つまり、我々の論じている唐代の上層階級の女性でも、「○○の夫人の□□氏」と呼ばれるに過ぎず、その女性の本名が知られることは非常に稀である。宋代以降は「○○姓の□□氏」というのが普通となるが、これは女性が更に耐えがたい弱い地位に甘んじたことを示すものである。皮肉なことだが、朝廷から名家の夫人に称号が与えられたことを墓誌の作者たちは往々にして嬉々として語っている。上に述べたように、鄭沖は「仙源県君」、「華陽郡君」、「華陽郡夫人」等の称号を得ている。どの墓誌も、夫人が賜った称号をその首題に書き連ねている。例えば、「工部楊尚書夫人贈太原郡夫人京兆王氏墓誌銘並序」、「大唐故通議大夫上柱国劍州刺史晋陽県開国男郭府君夫人新鄭郡君河南元氏権殯墓誌」、「大唐故朝散大夫上柱国行河内郡武徳県令慕容府君兼夫人晋昌県君唐氏志文並序」等のごとくであり、この例は非常に多く、枚挙に暇がないほどである。

一方、名族の夫人で仏教を信じ、法名や法号を持っているような場合、その法名や法号が墓誌の首題に現れることはない。習禪に励んだ名族の夫人の法号で墓誌に見えるものとしては、無量寿、曼殊、未曾有、真如海、波若智、歡喜藏、金剛藏、常精進、常自性、正智、金剛山、諱仁者、広智、上尊等があるが、出家して尼僧となった報恩（崔報恩）以外、首題に書かれてはいない。唐代の家族の成員意識に対する仏教の従属的な地位が、墓誌の作者の女性に対する呼称にも反映されているのである。

四 禪房は花木深し

唐代に禪宗が益々流行していった原因を、範文瀾は「中国の士大夫の趣

味に合った仏教」であったことに求めたが、これはひどく大雑把で、また、受けのよい言い方であった。しかし、我々が注意すべきなのは、禪宗が単純で經典を尊ばず、礼を軽視するものになったのは、実際には、神会、馬祖道一、『壇經』、場合によっては臨濟以降に至って表面化した傾向を禪宗全体の特徴としたものであるということである。魏晉の玄学の持つ消極的な印象を用いて概括したり、初唐や盛唐における禪宗の実際の内容——その時代の修行法から言えば、經典は非常に重要であり、静かな部屋で坐禅することが身体と精神にとって非常に有益であるとされていたこと、また、仏教の戒律を厳格に守ることが前提であったということ——に注意を向けていないのは特に問題である。範文瀾の口吻を真似れば、本論文の趣旨に基づいて、我々は次のような問題を提起することができるのではないか——禪宗はどの方面において名族の女性の趣味に合っていたのか。

これと関連して問題になるのは、名族の夫人はどんな状況の下で禅修行を始めたのか、その内容はどうかであったのか、その後、禅修行と世俗の仕事とをどのように両立させたのか、更に、どうして禅を選んでその他の宗派ではなかったのか等である。ここでは、この四つの問題について考えてみたい。

寡婦になるということは夫婦の均衡が完全に崩壊するということであり、古代の女性が禅修行を始めた理由として研究者が最初に思いついたものはこれであって、多くの著作や論文がこのことを指摘している。盛唐の名族の夫人たちもその例外ではなかったが、筆者が手がかりを探りながら墓誌を読む過程で驚いたのは、寡婦となったことが絶対的な理由ではなかったということである。すなわち、七十四名の禅修行に励んだ名族の夫人の中で、墓誌の作者が、夫が世を去ったため禅に慰めを求めたと記すものは三十三人に過ぎないのである。

寡婦となったことが習禅の契機になったことについては、数人を例に挙げるに止めよう。

寡婦となった後、間もなく禅修行を行った者として、任忠の妻の路氏が

ある。彼女は、「中年にして忽ちに背く。柏舟に志を潔くし、蓬首は誰れの容ぞや。遂に彼の無生を悟り、心を梵戒に注ぐ。潜かに覚意を開き、化は家人に被らしむ。……福業既に成り、真の禅定に帰す」であったという [37]。また、朱祥之の妻の藺夫人も「孀居すること早歳、柏舟を顧みて義を守り、鉛粉を撤きて以て懷を端にす。意を緇門に刻し、心を定慧に虔」んだという [56]。韋小孩の情況も類似しており、墓誌には「府君の冥冥朝露なるを待ちて、夫人は低徊昼哭す。服喪の後、禅悦を心と為す」と記載されている [13]。趙君の妻の李氏は、夫が逝去した後、「因りて昼哭の余、忽焉として回向す。前途を救うの下、^{うた} ^{ますま} 転た益す堅く修む。色空を頓悟し、了に禅定に帰し [64]、崔君の妻の源氏も「既に喪を免め、始めて道門に遊息す。心法を大照禪師に受け、請益の際、朗然として懸解す。大照没するに又た宏正禪師に事え」た [22]。また、豆盧君の妻の魏氏は、墓誌に「夫人年三十四にして先府君の憂に^あ 了たり、四十三にして先太夫人の憂に了たる。蒼昊を仰いで極り罔く、人生を^{なげ} 嗟くこと夢幻の如し。歎然として自悟し、^あ 積門に帰信す」と記載されており [30]、韋小孩は「府君の冥冥朝露を待ちて、夫人は低徊昼哭す。服喪の後、禅悦を心と為す」[13]、宇文融の妻の趙氏の墓誌には、彼女が再婚した後、間もなく、新郎の宇文融が世を去ったが、「既に昼哭して以って哀を盈たし、亦た天只して誓いを興す。是に於いて鉛華の飾を屏し、浣濯の衣を服す。葷臚を茹らはず、積むこと十年なり。定恵を習い、将に真如に契わんとす」であったと記されている [60]。

長い寡婦生活の後に禅門に帰依した人では、来香兒は夫が死去して長い時間が経過した後に「晩に釈教を崇び、利欲を窒絶す。心を禅門に凝らし、意を苦海より脱す」[54]、張ムは「爰に自ら孀居し、方めて三紀を^へ 曆、因りて^あ 积化に帰し、端に四禅に向かう」[38]、更に鄭沖は、「中年に^{およ} 暨んで寡居し、介然として節を守る。……時に安んじて道を味わい、曾て屑懷せず、常に泊如たり。是に於て形を覚路に忘れ、禅門に向晦す」[12] であった。我々は、李涛の妻の独孤氏が「助祭の事を罷め、専ら礼詩の学を以て

諸孤を訓成す。議する者は、魯敬姜・辛憲英を以て比と為す。晩歳に禪を以て自適し、般若の經、空恵の筌を謂いて恃みて師と為」したという事例も知っている [67]。

夫が死去した後に帰依して褐を披て法号を得たものに盧延慶の女の盧氏がある。彼女は神秀の弟子で、墓誌には「長安の初め、秀公天宮寺招提に於て東山の法印を伝う。稽首し請益し、禪林に宴坐す。大師焉これを印可す。……府君先に逝き、因りて心を洗つて褐を批すこと、茲に二紀なり」と記されている [02]。幻焰の情況も似ており、墓誌によると、「夫人自ら安厝し畢り、喪制終りて、無上道有り、吾れ將に焉に棲まんとすと曰」い [10]、その後、出家受戒した。また、崔報恩は「宋公の亡ずるに洎およんで便ち釈教に帰す。……禪律を兼ね□して、行解双ら美なり」であったという [57]。常精進は、寡婦となった後、志を守り貧を忘れること三十年であり、「人世に留らず、堅く禪誦を修す。……本師錫たまうに法号を以てす」と感嘆されたという [58]。また、真如海の例では、「夫人深く因縁を悟り、將に解脱を求めんとす。禪寂を頓味し、泡幻なるを克知す。数年間に能く一切の煩惱を滅す。故に大照和尚摩頂して受記し、真如海と号」した [06]。

寡婦となる前から年齢を重ねて寿命や世の無常を知って、晩年に禪に関心を寄せた場合もよくあった。崔曼殊は「常に夫を台鼎に佐け、子を雲霄に致さんと欲す。然して後、心を禪門に帰」し [46]、劉秦客の妻の楊氏は「暮年に至るに及んで釈道を崇信し、四大の鹹仮と五蘊の皆空を知る。……是に於て榮辱すを捨て我を去り、心を禪門やすに妥らかにし、深旨を穎悟」し [47]、嚴挺之の女は、「晩歳に及び、心を道門に棲ませ、深く覺境に入る。時に諸の道者は咸な其の行を高しと」し [16]、李廉金の妻の梁氏は「既に晩歳にして釈氏の法を修し、禪誦を以て事と為す。身世の榮枯を視ること夢幻と同じ」であった [66]。また、正智や諱仁者、会如の情況も似たようなものであった。

習禪を始めた契機の類型としては、その外に裴夫民や未曾有のように、嫁ぐ前から修行していたものもいる。後者は大智（義福）を宗師として大

いに禅法を習った。その外に夫妻と一緒に習禅に励んだものとして、盧正権とその妻の李氏があり、「法を大通秀禅師に受く。……其れ偕ともに老るに宜しく、死すれば則ち穴を同じくする者なり」であったという [01]。また、世継ぎがなくて習禅を行ったものに張柔範があり、墓誌には「夫人、葦は則ち禦まっらず、錦繡は施すこと無し。四禅は恒に以て心に在り、六念は未だ嘗て口を離れず」と記載されている [42]。墓誌に習禅の契機を記さないもの、あるいは純粹に人生や自然に動かされて習禅を始めたものに、周芬、歡喜藏、盧君の妻の李氏、鄭君の妻の崔氏等がある。

名族の夫人の習禅の契機についてはここまでにして、以下においては彼女たちの習禅の内容について考察してみよう。

風土や環境、統治秩序がアジアの主要な思想を作り出したが、その顕著な特徴の一つが「内面的自己修養」を強調する点であり、隋唐時代について言えば、「静心」（あるいは「浄心」）の維持である。禅宗でも特に、初期禅における基本は神会が批判した「看心」と「看浄」にあった。

この特徴は夫人の墓誌の中にも現れている。それは「静法門」「寂」の強調であって、次のような句にしばしば出くわす。すなわち、「身心は澄浄、定恵にして禅門に入る」[35]、「心を釈典に留め、静法門を習う」[40]、「常に清心を以て慮を息め、志を煉って因を崇む。其れ家に在りと雖も、恒に梵行を修す」[48]、「昼哭の罹凶に自り、乃ち心を冥して静を習う。髪を落として服を壊し、哀に従うこと既に空なり」[76]、「俄にして四禅に通じ、深く三昧に入る。寥然として解脱し、清浄に湛なること、得て称す可らざるなり」[53]、「既にして曰はく。禅は寂なり。寂なれば定なるべくして恵生ず。遂に東都聖善寺において山門の澄沼禅師に詣でて道を問う。一たび苦心して自り、禅寂じこ、斯こに固し」[26]、「羈滓を脱落し、真寂に洞明なり」[01]、「経行して道に服し、晏座して神を棲ます」[34] 等である。

寂静を追求するために、隔離された、あるいは独居の環境で心を乱されないことが重要であった。名族の官僚の子弟の住居は広大であったため、「禅房」、あるいは「禅室」を別に設けることも容易であった。唐代の三百

年間、閩洛地方の気温は高く、唐詩には夏の暑さに関する記載が多く残されている。そこで、「是れ禪房、熱の到ること無かるべし、但だ能く心静かならば即ち身涼し」、「禪房は虚静に閉ざされ、花葉は冬春に連なる」と言うように、坐禅は心を無にすることで、暑さを忘れさせた。心を追求する内的な修養は、季節の変化をも忘れさせたのである。また、「目を閉ざして香を焚く坐禅の室」というように、環境という点では、唐代の禪房にはお香と座布団以外には何もなかった。郭子儀の妻の王氏などは、寺院の中に自分専用の禪室を建て、「乃ち京城西の別業を捨てて奏して法雄寺を置く。又た、法雲寺に於て藏經を写す。塔院を修して経行の室を置き、禪誦の堂を立つ」であった [69]。そのための費用は、郭子儀のような著名な人物にとって大した負担にもならなかったであろう。

独居して禅修行をするために華美な服を用いないとか、生臭ものを食べないとかといった変化が生じたことは、以下に示すような墓誌の記載から読み取ることができる。例えば、「外榮上、滋味を去り、錦繡を服るを厭い、熏辛くろを茹くわず。居家に処ると雖も常に梵行を修す」[05]、「夫人は奢を悪み儉を尚び、静を好み躁を忘れ、外榮を以て貴と為さず、恒に内修を以て徳と為す。……居家に処ると雖も、終に其の梵行を修す」[61]、「玩好は璣珠のぞに屏絶し、服禦は更に文彩に遺す。熏辛は膳より撤のぞき、炯誠は自ら持す」[78] 等である。禅修行に励んだ名族の夫人の中には、例えば、「夜分にして寝り、將って無生を覚悟す。昼分にして食し、必ず聖果に皈依す。……心を清禅に専らにす」[52]というように昼夜に修行し続けた人もいた。全体として言えば、名族の夫人の禅定修行は非常に厳しいもので、初期禅宗に共通する特徴を持っている。このことは、全ての禅修行が単純で直感的なものだとは言えないということを示すものである。禅宗を「単純」の一言で括ってしまうのは知的怠慢と言えよう。

盛唐時代の名族の夫人が禅の寂静の境地を尊んだことは、婦女に対する儒教の「たおやかであれ」という教えと一致し、仏教が家庭の雰囲気を与える刺激を減じるという役割を果たした。曹大家の『女誡』「婦行第四」

は「婦徳」について「清閑貞静、節を守るに整齐、己を行ふに恥有り、動静に法有り、是れを婦徳と謂う」と述べているが、墓誌における名族の夫人に対する性格づけにも、常に「雅操柔静」、「淑静柔明」、「志柔而静」等の言葉が用いられている。

初期の禅宗では、禅の修行は静坐に止まるものではなく、經典の読誦も重要視されていた。この点は、これらの人々についても例外ではなかった。また、禅定修行を行った名族の夫人達は、往々にしてその他の宗派も兼修したが、この点も注意すべき点である。墓誌には「禅誦」という言葉が多く用いられており、例えば、「禅誦を以て事と為す」[66]、「人世に留らず、堅く禅誦を修す」[58]、「晩歳に禅を以て自適して謂はく、般若の経と空恵の筈とを待みて師と為すと」[67]等がそれである。上に掲げた内容は静坐の修行には読経が必要であるということを強調している。我々は盧蔵用の妻の鄭沖夫人が「開元中に秘旨を大照宗師に受け、天宝の際に微言を弘正法王に証り、楞伽・思益・法華・維摩等經の密義に通ず」であったという記載に留意すべき点である[12]。この記載は、初期の禅宗の指導者たちが、読経を非常に強調したことを示している。規則や取り決めは主体の側に必要性があって始めて持続しうるものであるが、実際問題として読誦と写経には大量の時間が必要であり、夫やその他の親族の死がもたらす寂しさを紛らわせ、人生の過半の時間を費やすのに都合がよかったのである。

名族の夫人が学んだ仏教としては、浄土教、密教、律宗があった。墓誌には張柔範が「四禅は恒に以て心に在り、六念は未だ嘗て口を離れず」[42]、吳嘉が「久しく戒行を積み、深く禅寂に入る。尤も東山法門に契い、微かに西方浄土を尚ぶ」[17]であったと言い、未曾有という法号の優婆夷が禅密を兼修して「自ら大智を宗師として禅法を茂修す。……流俗に卓拔し、嘗て諸仏の秘密式を以て是れ総持なりとし、千眼尊勝等の呪を誦すること数うるに巨億を逾ゆ」であったと記している[03]。禅律の結合は、崔報恩の墓誌では、「禅律兼ね□し、行解双つながら美なり」と表現され[57]、工部楊尚書の夫人の京兆王氏の墓誌では、「龍蔵宝経、悉く至義に通ず。

恵用円満にして、誠力堅厳なり」と表現されている [21]。

禪定修行を行ったのは、二つの面から精神修養を行うことができたからである。その第一は、名族の夫人たちは禪思想によって世間の虚しさ、空や無常の本質を悟り、名誉、富貴、欲望等の執着から離れることができた。第二は、禪思想によって落ち着いていて適度な心理状態で世務を処理し、その効率を高めることができた。更に、墓誌を撰述した儒者の立場から言えば、禪定修行は、孝行、礼儀、儉約、質素等の婦徳を高めるのに役立つものでもあったのである。

執着の除去、貪欲の消滅、因果についての理解などは全て名族の夫人が精神的な負担から解放される助けとなった。例えば、寡婦生活の中で、多くの女性は習禅によって精神的な困難を乗り越えていった。典型的な例は、豆盧の妻の魏氏で、「夫人年三十四にして先府君の憂に^あ了たり、四十三にして先太夫人の憂に了たる。蒼昊を仰いで極り罔く、人生を嗟くこと夢幻の如し。歎然として自悟し、釈門に帰信す」であった [30]。寡婦でなくとも、生死のことは死期を迎える晩年の老婦人にとって戦いを挑まれたようなもので、名族の婦人は禪定修行を通してこの人生の難題を解決したのである。例えば、劉秦客の妻の楊氏は、晩年、「四大は咸な仮にして五蘊は皆な空なり。毒火の軀を焚かず、愛河の性を溺らせざるは莫し。西方の聖に非ざる自りは孰れか能く茲の苦を^{すく}拯わん」と悟ったし [47]、李廉金の妻の梁氏も「既に晩歳にして釈氏の法を修す。禪誦を以て事と為し、身世の榮枯の夢幻と同じきを視る」であった [66]。禪定修行の効果について言えば、真如海の墓誌が非常に明確に「夫人深く因縁を悟り、將て解脱を求む。禪寂を頓味し、泡幻を克知す。数年間にして能く一切の煩惱を滅す」と述べている [06]。

我々は他の面も見ておく必要がある。すなわち、禪修行によって名族の婦人たちが世務処理能力を高めたという点である。禪は精神のゆとりと本来のあり方を取り戻させるので、彼女らは落ち着いた心を維持し、仕事の効率を高めた。禪定修行は婦女としての徳の涵養、あるいは婦徳の向上

にも役立った。裴夫民は「孝は冥心より出で、慈は仏性を^と乗る。豈に菩薩の相好にして宿に徳本を植えしに非ざらんや」であったし [05]、崔君の妻の源氏は「定に入りて性は離し、天機独り得。喜怒哀楽、自ら入る無し。宴坐の外、敬薑の風操、班氏の詩礼を以てし、訓を親族に^{のこ}貽す。閨門の内、盛烈の流美、禪林の高妙、受用極まらず」[22]、波若智も「香を焚いて茶を煮、精念苦節す。慕う所は戒定恵、行ずる所は謙儉慈」[11]であった。鄭麟が「乃ち出家の智を以て空を変じて有と為し、服用して竭きず、亦た礼讓を全うす」であったというのもよく分かる [70]。裴翔の季女で穆君の妻の裴氏は晩年に聖善寺法疑に禪を学んだが、その墓誌の撰者、穆元は仏教倫理と婦徳の項目とを対比させ、「受くる所の方便は平等にして則ち家政なり。忍辱慈悲は則ち素行なり。真如正覚は則ち天性なり。皆な異積の旧習にして彼れ徳施に於てし、尽く大師の法にして吾れ得る無し」という驚くべき言葉を述べている [28]。婦徳と仏教哲学・倫理の一体化は、これを探究することで、研究に新たな局面を開き得るかも知れない。

唐代における儒仏の思想的対立は、これらの墓誌では文学的技巧の中で融解し、相互扶助へと変化している。このようなあり方は、墓誌の作者自身の「儒仏の思想を衝突させず、できれば助け合うように描く」という理念に由来するかもしれないし、社会が直面する儒教精神の圧力に由来するのかもしれない。歴史上の儒家の立役者たちが全て男性で、女性の気持ちや忍耐力をほとんど考慮していなかった中で、仏教が介入することで、少なくとも精神や感情といった面で儒家の男性中心の家族倫理を掻き乱し、女性の感情に必要なものを補ったのである。

名族の夫人が他の宗派ではなく禪を選んだのは、禪のもつ信仰上の特徴と関係があったようである。禪は静かに行ずるものであったため、個人の自制力が必要であった。また、名族の夫人の身分と社会的地位は、頻繁に大衆と交わるのには向いておらず、私邸で静かに修行するのは彼女らの身分に相応しいものであったと言える。

墓誌の記載からは、禪修行に励んだ名族の夫人の多くが開元の中期から

天宝年間に逝去しており、その後は非常に少なかったことが分かるが、その原因は、初期禪が「兩京」（洛陽・長安）で繁栄し、帝室の援助と上層階級（特に女性）の支持を得たことがその主たる理由と考えられる。これは特殊な歴史的現象であって、王朝の宗教政策や政治家の好悪が仏教宗派の発展に与えた影響を示している。「上が好めば下はもっと好む」ということも注意すべきである。上層階級、特に女性は帝室と直接的な接触があり、邸宅が隣り合っていた場合もあったので、帝室の動向の影響を受けるのは当然であった。

武後の久視年間から玄宗朝に至るまでの間に、神秀以降の初期禪が兩京、特に洛陽において極盛期を迎えたことが墓誌によって確認できるが、このように実際に朝廷の政治的支援を受けたのは極めて稀なことであった。筆者の見るところでは、以前は神秀・義福・普寂の碑銘について、その中の禪の信徒たちが群がり尊んだという記載については、往往にして修辭、あるいは礼儀的な誇張と見られてきたが、墓誌を対照させると、そこに描写されている兩京における禪の盛況が実情を記録したものであることが分かる。すなわち、張説の「玉泉寺大通禪師碑銘」は、神秀について「兩京の法主、三帝の国師にして仏日の再中と仰ぎ、優曇の一現と慶ぶ。都邑に混處し、其の秘旨を婉^{うつく}しくす。帝王は毎に分座し、后妃は臨席す」と言い、巖挺之の「大智禪師碑銘」は、義福の「伝法」活動を「沙門四輩の靡然として風に向かう者、日に千数有り、其の因環の裏、市に葷茹を絶し、帰向を要むる者、勝^あげて計すべからず」と述べている。これとは対照的に、李邕の「大照禪師碑銘」は、普寂が受けた超越的な支援を「是の故に、聞^こく者は斯^こに來り、得る者は斯^こに止まる。南自りし、北自りし、若しくは天、若しくは人、或いは宿将重臣、或いは賢王愛主、或いは地、金屋に連なり、或いは家、銅山に蓄^むうるも、皆な鞞擊肩摩し、陸に聚まり、水に咽^{むせ}び、花蓋は日を払い、玉帛は庭に盈つ」と述べているが、これも過分な表現ではなかったであろう。

当時の禪の繁栄について考察する場合、洛陽は最もそれに相応しい歴史

的空間であった。

五 再び洛陽の禪について

禪修行に励んだ名家の夫人七十四人の中で洛陽の坊で亡くなったものは五十四人であった。

その資料の情報量は相当に多いが、盛唐時代の禪宗の発展において洛陽が占めた中心的な地位が明らかになったという点は注目すべきである。洛陽の重要性は長安やその他の地域の遠く及ばないものであり、江西や湖南の「古典禪」が発展するのは中唐以降のことである。

洛陽の北は邙山があるが、他の三方は、東は灤河、西は澗水、南は伊闕に面して伊水の中流、というように川に囲まれていた。また、大運河を通じて中国各地、更には世界各地へと交易路が開けていた。洛陽の中を洛水が貫き、その北岸には宮城と皇城があり、北西の隅には高台が、東北には街区があった。南岸の大部分は街区で、裏坊は洛北と洛南に分かれていたが、これが名族の夫人たちの主な居住地域であった。

漢魏以降の分裂期に洛陽は仏教の中心地となったが、北魏の時には特に著しかった。実際、我々は、中国禪の最初の発展が北魏時代の洛陽で起こったことを忘れるべきではない。『続高僧伝』によれば、菩提達摩は北魏で「其の止まる所に随って^{おし}誨えるに禪教を以てするも、時に国を合して講授を盛んに弘^{おし}めていたという。「慧可伝」では、洛陽が達摩の重要な伝道地であったことを明記しており、慧可は「天竺の沙門の菩提達摩に遇い、嵩洛に遊化」し、また、「達摩は化を洛濱に滅し、可も亦た形を河陰に埋め」たと述べている。もう一箇所、^{うか}鄴にも注意すべきである。『楞伽師資記』によれば、達摩は「海に呉越^{うか}に泛び、洛に遊んで鄴に至」ったとし、慧可を「斉朝鄴中沙門恵可」と呼んでいる。このことは禪の初期における鄴の重要性を示すものである。中古期の「鄴」は臨漳や安陽を指し流動的で一定しない。道宣の『続高僧伝』は唐の初めの撰述であるが、その頃の「鄴」、「新

鄴」、「鄴下」は臨漳の「鄴県」辺りを指した。上に述べたことから知られるように、達摩が遊化したのは、鄴から洛陽にかけての地域であり、没したのも「洛浜」であり、慧可が達摩に師事したのも「嵩洛」であった。慧可の伝道は鄴を中心とするものであったが、洛陽付近でも長い時間を過ごした。

洛陽の仏教の発展状況は、今日の新しい言葉「都市仏教」のようなものであった。『魏書』『釈老志』によって知られる情報は、「今の僧寺は処として有らざる無し。或いは城邑の中に比満し、或いは屠沽の肆に連溢し、或いは三五の少僧、共に一寺を為る。梵唱と屠音と、簷を連ね、響きを接す。像塔は腥臊を纏い、性靈は嗜欲に没す。真偽混居し。往来紛雑す」というもので、住居と寺院とが渾然一体になっていたが、「都市仏教」という点から言えば、これはやむを得ないことであった。しかし、少なくともこの記述から、我々は北魏時代の洛陽における寺院の密集の度合いを知ることができる。

『洛陽伽藍記』巻二によれば、洛陽の二百二十里の中の住民は十万九千余戸であったが、仏寺は最も多い時で三百六十七寺あったことが分かる。概算では、一里毎に六箇所の寺院、あるいは八十戸ごとに一箇所の寺院があったことになり、非常に密集した状態であったと言える。例えば、城東の建陽里には「里内に瓔珞、慈善、暉和、通覽、暉玄、宗聖、魏昌、熙平、崇真、因果等の十寺有って、里内の士庶二千余戸は三宝を信崇す。衆僧の利養は百姓の供する所なり」であった。つまり、建陽里では、平均二十余戸ごとに一箇所の寺院があったのである³³。しかし、非常に残念なことに、唐代の洛陽の寺院については、北魏の『洛陽伽藍記』のような詳しい記録がない。

実際、隋唐時代の洛陽には大きな変化が生じており、漢から北魏までの洛陽とは全く異なっていた。隋唐の洛陽は大業元年に建設されたもので、名称がしばしば変わったことについては、徐松が「東京、一名東都。始め隋の大業元年に築かれ、之を新都と謂う。唐の武徳四年に廢す。貞観六年

に洛陽宮と号し、顯慶二年に東都と曰い、光宅元年に神都と曰い、神龍元年に複た東都と曰い、天寶元年に東京と曰い、上元二年に京を罷め、次年に複た東都と為す」と言う通りである³⁴。『元和郡県図志』巻五によれば、開元の頃は一十二万七千四百四十戸、二百郷、元和の頃は一万八千七百九十九戸、八十郷であったという³⁵。

唐代の洛陽の仏寺の数は知り得ないが、恐らく、我々の知っているよりも多かったであろう。『唐五代仏寺輯考』によれば、唐代の河南府の寺院はわずかに六十三であり、しかも登封、鞏、新安、伊陽等の県も含んでいる。これは現存文献によって調査した結果に過ぎず³⁶、唐代の洛陽城内の寺院の数として、この数は実態とかけ離れており、これでは北魏の時代にも及ばないことになってしまう。

寺院の数は分からないものの、新出墓誌の出土状況は、唐代の洛陽の仏教、特に禪宗の繁栄の状況をよく示している。先に紹介したように、禪修行を行った名家の夫人七十四人の中で、洛陽の里坊で亡くなったものは五十四名である。墓誌の記載では、「○○里の第」で亡くなったと直接書いているものもあれば、「○○里の私第」、あるいは、「○○里の園館」で亡くなったと書いているものもあり、その他、「洛陽里の第」、「東京の私第」と記しているものも多い。こうした記載によって、その人が洛陽で逝去したと推測することができる。

もし逝去地を洛陽周辺まで拡大すれば、人数は更に増加するであろう。貞観の十道、あるいは開元の十五道図（この言い方は『旧唐書』「地理志一」に依る。『旧唐書』「地理志三」では河西道を加えて十六道とする）は、全て都畿道、あるいは河南道の中の河南府河南郡に含まれ、今日の洛陽を中心に周辺の鄭州、偃師、鞏義、滎陽、登封、新鄭、新密を含めた地域で、伝統的に嵩洛と呼ばれた地域に当たる。唐代禪、あるいは少なくとも初期禪について言えば、これは極めて重要な人文歴史地理空間であり、洛陽がその歴史空間の中心であり、象徴であったことは疑う余地がない。

この歴史空間について、細から大に至る方向で探っていこう。すなわち、

坊から洛陽へ、そして、洛陽から嵩洛地域へと視野を拡大していくのである。

名族の夫人の没した地点は洛陽の住宅地区、つまり、洛陽の各坊であった。坊の平面は正方形、あるいはそれに近い形で縦横500から580メートルの間であった。その周囲に坊牆があり、その真ん中に門があつて十字路である「四出趨門」を設けた。坊数は、『唐六典』、『旧唐書』、『兩京城坊考』等で記載が一致しないが、おおよそ100から120の間である。墓誌の記載や考古学的発掘によって、坊数はもっと増えるかも知れない³⁷。

意外なのは、墓誌に「坊」という文字がほとんど見えないことで、多くの場合、ただ「〇〇里の第に終わる」と書かれている。「里」と「坊」は言い換え可能であり、隋では「里」と呼ぶ場合が多く、唐では「坊」と呼ぶことが多かったが、民間では言葉の切り替えが遅れる傾向にあったから主に「里」が用いられたのであろう。名族の夫人が亡くなった坊としては、詢善坊、行修坊（修行坊が正しい）、興敬坊（興教坊が正しい）、尊賢坊、婦義坊、康俗坊、思順坊（二例あり）、平康坊、光福坊、履信坊、陶化坊、安興坊、長興坊、正俗坊（二例あり）、時邑坊、利仁坊、崇讓坊、仁風坊、履順坊、上東坊（上東門か）、会節坊、永樂坊等がある。

伝世資料の『唐洛陽城坊考記』を地下から出土した墓誌と結びつけることで、以下のような三つの重要な情報を手に入れることができる。

第一は、多くの寺院は洛南と洛北の坊にあったということであり、こうした情況は上に述べた北魏の情況とよく似ている。寺廟と住宅、市場が連続していたので、周囲の住民は常に仏教に耳目を触れさせており、仏教を信仰する人が自然に増えていったのである。これらの寺院には少なからぬ禪師が居住したが、名族の夫人が神秀、普寂、義福、降魔藏、弘正に禅を学んだのも、距離が比較的近かったためではあるまいか。例えば、「真如海墓誌」によると、彼女が居住したのは婦義坊であったが、ここには太平公主が建てた太平寺があつたし、「鮑宣妻蕭氏墓誌」によると、夫人が生活していたのは安興坊であったが、ここには聖敬寺と大興寺があつた[29]。

第二は、名族の夫人が居住した坊には、朝廷の高官の邸宅、場合によっては王妃のような皇帝の一族の邸宅が存在した。名族の夫人の住居と高官や王妃の邸宅が隣り合えば、家族同士の交流が行われるというのも自然であり、既婚の女性であれば、境遇も近かったから、共通の話題に事欠かなかった。盛唐の時期の洛陽の禪の隆盛には、家族と家族の間の情報の伝達が非常に重要な役割を果たした。「豆盧君妻魏氏墓誌」には、夫人の家は丞相の張説の邸宅の側にあったが、張説は唐代の最も著名な仏教信者の高官であって神秀を師としたので、それに倣って禪修行に励んだという記載がある [30]。

また、少なからぬ坊には皇帝一族や朝廷の重鎮、文人学者等のエリートが住んでおり、それと同時にいくつかの寺院が存在していた。最も典型的な例として平康坊がある。そこには菩提寺、保唐寺、陽化寺があり、また、長寧公主、太平公主、褚遂良、姚崇、李林甫、孔穎達等の公主や高官、重鎮、大学者等の邸宅があった。鄭君の妻の崔氏はこのような環境の中で生活していたのである [61]。安興坊の情況も似たようなものであった。そこには浄住寺や総化寺があっただけでなく、同昌公主や宋璟の邸宅があり、趙君の妻の李氏はこの坊に住んでいた [64]。長興坊も例外ではなく、靈感寺や長広公主の邸宅があったが、文人の王維が撰述した「楊君妻王氏墓誌」によれば、夫人が住んでいたのはここであった [21]。更に例を挙げるなら、裴夫民を加えることができる。墓誌には、夫人は永樂坊に住んだとされるが、ここには宝勝寺、永寿寺、資敬尼寺、高官の裴度の邸宅などが存在した [05]。

唐代の両京は厳格に管理され、長安と洛陽の各坊では夜間に門が閉ざされた。また、各坊には一定の数の共同施設と公共の建物が配置されており、一見したところでは、両京の坊は現代の「社区」、あるいは「住宅区」のようであり、「機能的」ともいえるような場所であった。決まった時間に門が閉ざされ、機能性を持っていたから、坊は内的で緊密な関係を持つ空間となっていた。こうした緊密な関係は、家庭や個人の交流も含めて、人

間の感情のリズムともよく呼応していたから、禅思想は極く自然に伝播していったのである。

墓誌が伝える情報を伝世文献とよく照らし合わせることで、禅宗史における洛陽の地位についての認識を修正することができる。第一に、兩京の重要性の違いを知ることができる。墓誌は、洛陽の方が影響力がよりいっそう大きかったことを告げている。第二は、神秀、義福、普寂の三人について再検討ことができる。この三人は、弘忍以降の初期禅宗史における最重要人物で、いずれも洛陽と関係を持っている。彼らこそ、禅の影響力を地方（湖北の黄梅など）から洛陽へと移動させたのである。第三に、その他の禅師、例えば降魔蔵や弘正等の「北宗」の人物もこの地域と緊密な関係を持っていたことに注意すべきである。第四に、敦煌写本や伝世文献等を含む各種資料によって、「北宗」の挑戦者である神会の活動範囲も洛陽が中心であったことが知られる。これも嵩洛地域が禅の中心地であったことの反証となる。上に述べた四つの問題を解決することによって、嵩洛が確かに武則天から玄宗に至る時期の禅宗の布教の中心であったということを確認できるのである。

伝世文献では、初期の禅宗が栄えたのは武則天から玄宗の時代までであり、長安と洛陽が同等の比重を持っていたという印象を受ける。この時期の禅の歴史については、正史、僧伝、碑銘にしばしば「兩京」という言葉が用いられており、政治の中心という長安の地位から、長安が第一の中心地であったと考えられがちであるが、新出の初期禅宗関係の墓誌によると、禅の信徒が長安で没し、あるいは長安付近に葬られた例は洛陽ほどには多くない。本論文が取り上げた名族の夫人に関する墓誌では、長安地域はわずかに三例であるのに、洛陽地域は五十三例に達する。これによって、初期禅宗における重要性という点で洛陽の方が長安に優っていたことが分かる。

当然、考古学的発掘によって得られた文献の比率は、唐代の実際のそれとの間に相違があるであろうし、今後の墓誌の発見によって、この比率は

変化するかも知れないが、その比率は既に見つかった大量の墓誌に基づいて導き出したものであり、禪宗関係の墓誌が今後更に発見されても、筆者がこの論文で示した唐代の名族の女性による習禪の様々な側面や、禪宗の発展上の洛陽と長安の重要性の不均衡、洛陽での禪の流布における禪師たちの重要度の相違等に関する数量比には全体として大きな変化はないだろうと考えている。

神秀は最初に洛陽で武則天の尊崇を受け、その後も洛陽に住み、天宮寺で没した。『宋高僧伝』『神秀伝』に依ると、武則天が勅命で神秀を洛陽に招いて後、「肩輿にて殿に上り、親しく跪礼を加う。内道場は其の供施に^み豊ち、時時に道を問う」とされる。神秀の名望は洛陽の各階層に広がり、「王公已下、京邑の士庶は競って至って礼謁し、望塵拝伏すること、日に万もて計する有り。中宗孝和帝の即位するに泊んで尤も寵重を加え」という。神秀の葬礼も、「士庶皆な来りて送葬す。……合城の四衆、広く宮幢を飾る」ものであった。神秀の影響力については、新出墓誌の「大唐故長安尉王府君盧夫人墓誌銘並序」に、神秀が当時の洛陽の民衆に禪宗の六祖と公認されていたとして、「東山の六祖、茲の道は替らず」と記されている [02]。この史実については、上に述べた通りである。

更に天宮寺については、以前は特段重視されていなかったが^{s38}、東京洛陽の観善坊（あるいは尚善坊）にあり、元は太宗の旧宅で、貞観六年（632）に太宗が勅命を下して寺とし、十二年に勅命で法護を寺主としたが、その後は名徳が住むことが増え、遂に東都の名利となった。唐の高宗と武則天の時代には、北インド出身の訳経僧、阿彌真那（宝思惟）と中インド出身の訳経僧、蓮華がここに住んだ。『宋高僧伝』には「唐洛京天宮寺惠秀伝」があるが、神秀についての伝記でありながら、人物と時代の点で多くの混乱がある。洛陽で初期禪宗が広まるうえで天宮寺が果たした影響力については、新出の「岩和尚墓誌」も参照すべきである。この墓誌は天宝七載（748）に撰述されたものであるが、岩和尚（687-748）も洛陽で非常に大きな影響力を持った禪師であった³⁹。

神秀以降の洛陽地域における禪の影響力については、当然のことながら、義福と普寂を挙げねばならない。この二人の禪師についての伝統的な見方は、均衡を保っており、彼らは一緒に初期禪の兩京における繁栄を推進したというものであるが、伝世文献と新出墓誌によれば、普寂の方が帝室の尊崇も深く、社会的影響力も大きく、同門間の競争関係において優位を保っていた。

普寂の影響力は、その直弟子の弘正の布教を通して理解することができる。弘正に関しては、伝世の僧伝等には全く記載がないが、徐文明が独孤及の「舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘」、李華の「故左溪大師碑」や「故中嶽越禪師塔記」、権徳輿の「唐故東京安国寺契微和尚塔銘」、『歴代法宝記』、敦煌本「第七祖大照和尚寂滅日齋文」等の史料に基づいて、禪宗第八祖としての弘正の影響と役割について研究を発表している⁴⁰。

補足すべき点を挙げれば以下のごとくである。すなわち、新出の「元婉墓誌」に依れば、元婉は「開元十七年、天竺寺崇昭法師を詣でて菩薩戒を受け、金剛経を持し、涅槃（槃）経を転ず。大昭（大照）和尚に於て戒に通じ、禪定の旨を得。又た寿覺寺主恵猷禪師に于て具足戒を受け、弘正・恵幹禪師に于て皆な経に通じたという [10]。新出の「波若智墓誌」に依ると、夫人は寡婦となった後、「香を焚きて茶を煮、精念苦節す。慕う処の者は戒定恵にして行ずる所の者は謙儉慈なり。又た弘〔正和〕尚に於いて大乘の禪寂の道を学び、將に以て天地の心を見、法性の海に住せんとし」という [11]。新出の「鄭沖墓誌」に依ると、夫人は「開元中に秘旨を大照宗師に受け、天寶の際に微言を弘正法王に証した [12]。また、「明氏巖夫人墓誌」に依ると、「夫人は幼にして善を習い、晩にして尤も道に勤む。東京の弘正和上に依って学を修し、超然として大悟し、覺境に洞入した [15]。「王佺墓誌」に依ると、その妻の史氏は「嘗て微言を釈氏の師に受け、終るに及んで師の旨の如し。公亦た弘正大師にも学び」 [23]、「高君妻李氏墓誌」に依ると、夫人は「心を釈門に回らし、中嶽の正公（弘正）に依止し、如来の妙法を悟り、真空に了達した」という [24]。最後

に「会如墓誌」に依ると、会如は「乃ち聖善寺の大師弘正に詣で、同学十数人と俱に五百の大戒を受け、意を禅観に鋭くし、家に在るも家を出るも一に慧心を澄ませ」たとされる [19]。

弘正が住したのは、嘉善坊の聖善寺であるが、『唐会要』巻四十八で釈教について論じる部分に、その寺が章善坊に位置し、神龍元年に中興寺と名づけ、神龍二年に唐の中宗が武後の追福のために聖善寺と改名し、寺内に報慈閣を建てた。景龍四年には、「更に開拓すること五十余歩、以て僧房を広む。計するに百姓数十家を破す」と言われるように聖善寺の規模は更に拡張された。数十の民家を潰して僧房を拡張したというのであるから、その規模の広大さが窺われる。

新出墓誌によって神秀の弟子の降魔蔵についての情報を補うことができる。「唐故安国寺主大徳禪師比丘尼隱超墓誌」に依ると、比丘の尼隱は、髻鬢の年を過ぎると葷腥を食わず、十歳で大乘經典と菩薩戒を誦すことができたといい、「因みに東山の降魔和尚おん巖いび大照禪師に遇い、一たび正法を聞くに真趣を頓悟す。開元二十六年、制もて度し隸して東都の安国寺に居らしむ」と述べられている⁴¹。ここから計算すると、開元六年(718)前後に降魔蔵に遇ったのである。また新出の「諱仁者墓誌」に依ると、諱仁者という法号を持つ劉希弁は「夫人は大いに禅理を照らし、深く彼岸を思い、窳劣の事、豈に宿心を越えんや。某年八月十二日を以て靈を龍門天竺寺の南の降魔和尚塔院に遷す。僧法に位して礼を捐つ、葬は其の願に従うなり」であったという [09]。

降魔蔵については、『宋高僧伝』の「降魔蔵伝」にわずかに「先にはれ秀師之に懸記すらくは、汝は少皞の墟と縁有りと。尋いで泰山に入る。数年にして学者臻萃し、供億克く周ねきこと、金輿穀朗公の行化の亞為り。一日、門人に告げて曰く、吾れ今老朽せり、物極まれば帰有り、正しく是れ其の時なりと。言い訖りて終る。春秋九十一なり」と記されるだけで、降魔蔵が洛陽近辺で布教を行ったことについては記載がない。しかし、この墓誌に依れば、降魔蔵は洛陽で布教を行っただけでなく、没後、その塔

院が洛陽の側の龍門に設けられたことが知られる。劉希弁は天宝三年(744)になくなったのであるから、ここから推測するに、降魔蔵は718年から744年までの間は泰山ではなく洛陽付近にいたのであろう。

上の文で筆者は名族の婦人の墓誌の助けを借りて大部分の禪の信徒が亡くなったのが洛陽であったという事実を指摘し、それと共に初期禪の指導者と洛陽との関係を具体的に分析したが、その中には、義福、普寂、降魔蔵、弘正が含まれており、洛陽が中国禪の発展にとって極めて重要な場所であったことを知ることができた。

禪宗について言えば、もしも我々の視野を嵩洛地域というもっと広い範囲に広げるならば、更に多くの禪僧を見出すであろう。『楞伽師資記』では、弘忍は慧安を「嵩山老安は深く道行有り」と推奨している。更に、法如も嵩山の中嶽寺で修行したし、義福は「嵩山嶽寺自り群公の為に請わる」であった(帝室でないところに注意すべきである)。普寂は東都で受具し、一生、嵩山と密接な関係を保ち、「貞観に嵩阜にて半岩に隠居し」(塔銘)した後、「少林の法如禪師」に師事しようとしたこともあったが、法如が早くに亡くなったので、果たすことができなかった。神秀が得法した後、神秀は嵩山に戻って修行するように勧め、神秀が世を去った後に、中宗(李顕)は普寂に勅命を下して嵩山から京に入らせた。長い間、普寂が嵩山で暮らしたことが知られよう。

実際、唐代にあっては、嵩山と洛陽は一体のものと認識されていた。「嵩洛」というのもともと嵩山と洛水とを併せて呼んだものである。嵩山の山並みが洛陽まで続いているのであるし、また、嵩山が中嶽と呼ばれるのも洛陽の歴史的地位と関係を持っている。『史記』『封禪書』には、「昔、三代の居は皆な河洛の間に在り。故に嵩高を中嶽と為して四岳は各の其の方の如し」と述べられているし、『全唐文』卷二百十七の崔融撰「賀封禪表」には、「嵩は維れ中嶽、洛陽は下都。三台崛起し、五衢相い映ず。風雨交こもこも会す、実に惟れ天地の中なり」と記されている。唐代の様々なテキストには、往々にして「嵩洛」で洛陽を表現した例を見ることができる。唐代

の官撰の『隋書』には、「伏して惟わくは陛下、天に应じて民に順い、鼎を嵩洛に定めよ。嶽神自ら見、臣敢えて称慶せん」という一節があるが、「鼎を嵩洛に定める」とは都を洛陽に決めることをいうのである。また、白居易の「相い送る嵩洛の下 心を論ず杯酒の間」という名句も我々は知っている。

洛陽から嵩山までの距離はどのくらいか。『資治通鑑』『唐紀二十一』には武則天が嵩山で封禪を行った際の経過が詳しく記されているが、武后は洛陽を出発して十日後に嵩山で封禪を行っており、封禪全体で二十日を要している。恐らくこれは、非常にゆっくりと行進したためであろう。

実際には、唐代、各地の交通状況は大いに改善され、嵩山は洛陽から五十五キロ離れているので、古代の状況では、二日を要したであろう。通常の旅行でかかった時間については、清の黄易が『嵩洛訪碑日記』で「青翠恋うべし。山高風大の少室山より、偃師・龍門を過ぎ、洛陽に抵達するに僅かに兩日を需す。期間に還た数塊の魏唐の古碑を拓し了る」と書いているのが参考になる⁴²。

「慕容相及妻唐氏合葬墓誌」に依ると、夫人の唐氏は洛陽から嵩山に赴いて普寂の一周忌に参加したが、そのことを「爾の後、法は嵩阜に沈み、靈は仁祠に憩う。自ら遠く祥齋し、第は行止の如し。朝に軻を城闕に発し、夕に杖を山門に曳く」と記している [07]。夫人は急いで嵩山に駆けつけて拝謁したのであるが、朝に出発して夕方に着いたというのは尊崇の念のあまりの驚くべきスピードだったと言える。

六 遺志に反して同じ墓に葬られる

本論文の附録の【付表1】と【付表2】に収められた七十四人の名族の夫人の中の五十七名は洛陽周辺に葬られたが、その場所としては、北邙、龍門、伊闕、万安山、首陽山が多かった。そのことは墓誌に「万安山に合拊す」、「邙山の頂に合葬す」、「邙山の北原」、「闕塞の西崗」、「龍門の北原」

などと記されていることによって知られる。

その七十四人の中で明確に邙山に葬られたと知られるものは十二人の多きに達する。特に、西安で亡くなって北邙に葬られた達奚珣の妻の寇氏などは、西京の昇平里の私第でなくなったのに、北邙山の先塋の東北に葬られている。

邙山は北邙山とも呼ばれるが、『元和郡県図志』に依ると、この山は「(偃師) 県の北二里にあり、西は洛陽県界自り東は鞏県界に入る。旧くは説きて北邙山と云う。是れ隴山の尾にして乃ち衆山の総名なり。連嶺修亘すること四百余里」であり⁴³、『読史方輿紀要』に依ると、洛陽の「北十里の地。山は偃師、鞏、孟津の三県に連なり、綿亘すること四百余里、古陵と寝と多く其の上に在り」とされる⁴⁴。邙山は洛陽の北にあり、北は黄河に臨んでおり、山勢はなだらか、黄土が堆積しているために土壤は固くて密であり、水が浸透しにくいので、墓穴を設けるのには最適の場所であった。

東周以来、高官や名族は、この山に葬られることを榮譽としたが、隋唐では更に甚だしく、北邙の塚墓は険しいところにまで作られた。そのことを、張籍の「北邙行」は「洛陽の北門北邙道 喪車^麟秋草に入る 車前に齊唱す薤露の歌 高墳新たに起ち日びに峨峨たり 朝朝暮暮に長く送葬す 洛陽城中は人更に多し 千金もて碑を立て高きこと百尺 終に誰が家の柱下の石と作るや 山頭の松柏は半ばは主無し 地下の白骨は土よりも多し 寒食に家家は紙銭を送り 鴟鵂は窠を作つて上樹^{つば}に銜む 人朝市に居りて未だ愁を解かざれば 請う君よ暫らく北邙に向かつて遊べ」と描写している⁴⁵。新出の「周芬墓誌」にも「風秋の北邙、月春の南陸」という句がある [48]。

自分の葬儀の方法を指示する、それは死にゆくものが身体に対して行う最後の行為である。しかし、これは残されたものと死ぬものとの協議の結果、完遂されるものである。意見が一致すれば何の問題もないが、争いになることもあって、その場合、残されたものが死者の意向を尊重するか、死者の意向に背いた葬儀をするかである。

夫妻を合葬するという場合、二種類のケースがある。夫が先に逝去した場合は、夫人が死んだ後に合葬したが、状況が許さなければ、しばらくの間、夫の墓に遺体を安置し、一定の期間を経た後に一緒に夫の家の祖廟に祀られた。夫人が先に逝去した場合は、一般には別の場所に葬った後、夫が世を去った後に遺体を選して合葬したのである。

名族の夫人の墓誌の中で前者に当たるものに、咸陽の賈氏の例があり、寡婦生活を送っていた際に、「影を孀庭に吊し、孤を軟室に撫め」た。そして、俗塵を絶ち、浄土に帰依して「凡そ大乘經五百余卷を写し、金銅及び素像一千余軀を造り、菜食にして長斎し、礼懺して倦むを忘れ」た。そして、夫が逝去した後も、棺柩はしばらくの間置いただけであった。賈氏が亡くなった後、家人は外に場所を選んで新たに墓を作り、最終的には景雲二年に夫妻と一緒に河南の平楽郷の原に葬ったのである⁴⁶。一定の期間を経た後に夫の家の祖廟に祀られた例は、盧字が亡くなった後に、「権に河南の鞏県の孝義の義堂の原」の夫君の墓の左に「殯し」、十四年後に「大塋に帰附し、永く卜宅に安ず、礼なり」と述べられているところにも見ることができる [40]。

後者の場合、名族の夫人が禅修行を行っていたら、夫が合葬に拘らなかったことに注意が必要である。このことは、唐代の男性が往往にして妻の仏教信仰を受け入れていたことを示すものである。例えば、「蘇曼殊墓誌」は、夫が撰述したものであるが、妻を失った悲しみ、夫婦で楽しんだ思い出に満たされている。こうしたことは、本論文の【付表1】【付表2】の墓誌に載せた七十六篇の墓誌銘にはほとんど見えないものであり、夫が書いた墓誌という点だけでも、唐代の墓誌銘全体を見渡しても非常に珍しいものである。その墓誌には、その気持ちが「百年荏苒とし、此の穴も終に同じ。青春は先に謝し、遺憾忡忡なり」と述べられている [46]。また、夫妻がともに仏教を信仰した例もあり、その場合は、合葬は非常に自然な選択であった。例えば、「亡妻太原王夫人墓誌」によると、夫の唐思礼は常に斎を守り、妻の王太真も「性は孝敬にして仏に依帰し、潔淨を喜」んだ。感

通三年十一月十六日の夜、難産のために母子ともに亡くなったが、王太真はまだ二十三歳であった。そこで、唐思礼はその柩を「護って長安に帰り、^{かり}権に万年県に窆」して、「来年二月二十七日に大塋の東南の隅の崇道郷に^お厝い」たが⁴⁷、これは合葬のためのものであった。最も典型的なのは、盧正権とその妻の李氏の場合であって、二人とも神秀に教えを受け、一緒に禅修行に励んだ。理念の一致、あるいは、「共通する価値観」だったため、死後は「宜しく其れ偕に老い、死しては則ち同穴なるべし」であった [01]。

名家の夫人の墓誌の中には、意味深長で対照的な二種類の言い方が認められる。第一は、その夫人が夫と合葬され、夫の家の祖廟に祀られた場合、墓誌の作者はよくその末尾に「礼なり」という言葉を添えている。例えば、「大塋に^お禰葬す。礼なり」、或いは「広武の原に合葬す。礼なり」等であって、褒められるべき行為であることを明示している。第二は、その夫人が合葬に同意せず、死後に一人で葬られることを願った場合で、墓誌の作者は彼女の個人的な理由を述べているが、これは非常に稀な夫人の「自己主張」であり、これ以外は何も述べられてはいない。

名族の夫人が合葬を拒んだのは、当然のことながら、自分で選択したものである。

場合によっては、実家の祖廟に葬るよう願うこともあったが、自身の高貴な出自によるのであろうか、名族の夫人は、このような要求が認められる場合もあった。天台の止観を学んだ温焯の妻の李氏は、「臨終に乃ち一乗を建説し、三教を分別す。不増不減を談じ、寂滅を以て楽と為す。意は出家を^{ねが}樂い、遂に緇服を帔る。如如として永く訣し、複た常情に非ず」であったという。臨終に際して仏教への帰依を思い起こしたようである。家人はその遺命に従い、墓誌には「洛陽河陰郷の北原の先人の旧塋の左右に帰葬す。礼なり」と述べている⁴⁸。また、鄭君の妻の崔氏は、「夫人疾^{はなはだ}亟しく、内外皆な帰す。其の夫に謂いて曰く、死生は天地の理にして物の自然なり、奚ぞ甚哀すべけんや。多歳と厚亡とは聖師の誠むる所。家は大周なり、返りて葬せんことを願う。言未だ終るに及ばざるに、溘然とし

て薪尽く」であって、その年の十一月五日に洛陽の北邙の原に葬られた [61]。段君の妻の房氏についても状況はこれに類似しており、彼女は、「北邙山の密邇の前人の旧塋に権厝」することを求めた [53]。

またある場合には、夫と別に葬ることを求めたが、死後も互いを望めるように夫の墓の近くに葬られることもあった。これは双方の感情に配慮した結果と言えよう。墓に近いところに葬るというのは、特殊な場合で、例えば「後裔無し」のような場合、唐代には妻の過ちと見做され、礼制上、合葬することはできなかった。張柔範は子供を生めなかったため、臨終の際に「我歿しての後、先塋に祔する勿れ」と遺言し、その願いは叶えられた [42]。これは特例で、多くの場合、墓誌にははっきりとは書かれなかった。例えば、元婉の場合、墓誌には「即ち二月三日を以て府君の塋（河清県親仁郷原）の東北一里の北原に権殯す」と記されるだけで、それ以上の説明はない [10]。また、段君の妻の孔氏も、「府君の塋内に帰葬し、異穴にして処る」と記されるのみである [25]。

更に場合によっては、人を大いに驚かすような特殊な遺体の処置を要求するようなこともあった。例えば、敦煌の董氏が求めたのは、仏教の「林葬」であり、「属績に当たるに臨んで、爰に貴言有り。吾れ没して後、棺葬を須いざれ。諸を岩穴に致し、亘に原野を望まん。子有り明達にして死諫未だ従わず」であった⁴⁹。また、ある夫人は、自分の跡継ぎに簡単な形で葬るよう命じた。例えば、万俟氏は「滎陽に窆するを欲せず、随便に洛師に務むれば可なり」と述べ、後に洛陽県の平陰郷の原に葬られた [52]。名族の夫人であったものが出家して尼僧になれば、当然、夫と合葬することはできなかった。崔報恩が世を去った後、仏教の殯葬をするよう求めたが、「嫡孫の綽は勝地を卜宅し、神を龍門の南原に卜宅す。礼なり」と記されるように、嫡孫が葬り、それには従わなかった [57]。優婆夷の常精進の場合もこれと類似しており、逝去した年の「十二月十八日、神を首陽山の南趾に遷す。……邙阜の北原、洛橋の東道なり」と記されている [58]。かつて名族の夫人であった比丘尼の志弘も逝去した後、「神を河南県の畢

圭郷の龍門の裏に遷し」た [26]。

注意すべきは、合葬しない理由を明示しているもので、この場合、仏教の理念を選び、儒家の原則に従わなかったのである。李邕が尹元緯の妻(法号は無量寿)のために撰述した墓誌には、彼女が儒家と仏教の「臨終の配慮」について優劣を較べ、その後で選んだとして「県君、昔平居に在りて嘗て後事を懐く。周公の制礼は未だ死生を出でざるに菩薩は銓有りて已に煩惱を除くを以て、誓って將に仏に依らんとし、出家を願うに至る。大いに浄居を啓き、別葬を遺言し」たとし、最後に「大塋に遠き異穴」を卜し、「宜しきに従うなり」と記している [39]。盧氏は夫が仏教を信じておらず、自身が信じていたために、「合拊の礼を除け」と遺言し、「窆を鞏山の旧塋に遷し、別に庚穴を開き、先志を成□し」た [02]。鄭沖は「嘗て宴坐の際に族に命じて言を揚ぐ。死は必至の期なれば、吾れ当に即世すべし。釈教に服膺して自り、三十年に垂なんなんとす。深く真詮を寤り、早く浮仮を知る。同穴合拊、厚葬隔眞の如きに至っては、吾れの尚ばざる所なり」と述べ、「(天宝)十年正月二十五日を以て闕塞の北崗に窆す。理命に遵うなり」であった [12]。藺夫人は逝去する日に、「高釈互に之れに来たる。曰わく。相に奇有り、合拊すること無かれと。是に於いて我が嗣子の惟明も亦た曰わく。吾が妣は梵行に入り、世縁を脱す。一日には非ざるなりと」であったから、「乃ち其の載の九月十有七日を卜し、此の樊川の阜に秘す。龕之れ在り」であった [56]。趙君の妻の李氏は臨終の際に、「愛子侍側に乃ち付嘱して言いて曰わく。吾が業は清浄心にして連著無きを以て、豈に詩人の同穴の言を以て老氏の各婦の本を忘れんや。縦い猶お封樹を議すとも、即ち貞独を存することを願い [64]、劉会如も臨終に「二子に遺嘱して曰わく。吾れ歿しての後、道流を以て之を処し、東原の不毛の地を扞び、西方清浄の塔を建てよ。爾の父を瞻望し、以て吾が神を安んぜよ。幽明の間、爾の祀を失わざれ。此れ吾が志なり」であったというのが、墓誌の作者はその理由をはっきりと「合葬せざるは戒を受くるを以ての故なり」と書いている [19]。

その後の激情の反転は思うに足る。その子の韓漸と韓益は儒教の影響を強く受け、自分の父母が死後に「別居」していることに忍びず、夢占いの方法（六種の夢を冥界に求める）を採用した。もし母親が合葬に同意しないのであれば、改めて夢で自分に告げねばならぬ、つまり、「^も儲し塋を同じくすること未だ可ならずは、庶わくは先妣よ、之を誨へよ」と言うのである。当然、既に逝去した母親が夢で同意しないと伝えるはずもなく、結局は合葬する結果になった。墓誌の作者は夫人を褒めて「至れるかな夫人、夫に従う道に^{かな}協い、嗣子は先を尊ぶ訓えを奉じ、^{ついで}卒に街人の^{ついで}衿に帰し、周公の典を廢せず」と述べている。この事例は、儒教の倫理と仏教の戒律の対立が、心の激しい葛藤に直接的に反映されており、幼いころから儒教教育を受けてきた家族は、死んだものに儒教式の葬送儀礼を受け入れるよう強く求めたということを示すものである。『新唐書』「宰相世系表」、ならびに『唐郎官石柱題名考』巻十六によれば、劉会如の子の韓益は、金部員外郎に任じたことがあった。『新唐書』「芸文志」によれば、韓益は『三伝論』十巻を撰述しており、儒教的士大夫の典型であった。

合葬しない理由として、儒家と仏教の中から仏教の理念を選んだというのみでなく、合葬は古式ではなく、当時の人の誤った風習で儒家の原則ですらないというものがあった。李君の妻の雲氏は、「初め、夫人の將に終らんとするや、其の子の^{あま}珣に命じて曰わく。吾聞く合^{あま}衿は古に非ずと。従うべからざるなり。吾れ早く空門を履み、懷を浄土に帰す。身歿の後は、精舎に俯して以て吾れを塔し、旦暮に鐘梵の音を聞くことを得、死して帰有らしめよと」であり [68]、鮑宣の妻の蕭氏も同様に、「^{いづくん}薄殮を顧命し、其の塋兆を異にせしむ。且つ合葬は古に非ざれば、^{いづくん}矧ぞ我れ真を修せんや」であり、最後は「遺旨に克遵し、……北邙の南原に^{いづくん}窆し、宣公の東北の隅に穴す。礼なり」と述べられている [29]。

一部の名族の夫人の「合葬は古に非ず」という見解には經典や歴史に根拠があり、唐代にはこれが実際に問題となったりした。經典では、『礼記』「檀弓」の「檀弓に云う、季武子曰わく。合葬は古に非ざるなり、周公自

り以来、未だ之れを改むることあらず」という記載が常に引用されている。歴史的には、合葬墓の盛行は西漢に遡るが、この合葬墓は我々の認識とは異なり、二つの墓室を並べたもので、墓室を同じくするものではなかった。合葬が西漢になって盛行したのは儒家の人倫思想が強化され、夫妻の中で夫が主体であるという思想が強まったためであって、これが夫妻の合葬を推し進める働きをした。しかし、どうして墓室を共有したり、棺桶を共有しなかったのであろうか。これは夫妻が同時に死亡することがほとんどなかったため、墓を設ける時に、二つの墓穴を用意する必要があったからである。こうすれば、二度葬送を行っても大きな影響はなかったのである。

唐代になると、武則天が亡くなった後、高宗と合葬すべきかどうかをめぐって朝野で大論争となった。新旧の『唐書』や『通典』は、皆な嚴善思の「今乾陵を開いて合葬せんと欲するは、即ち是れ卑を以て尊を動ずるなり。事既に不經なり、恐らくは安穩に非ず。……合葬は古に非ず、著して礼經に在り。……伏して漢時の諸陵を見るに、皇后は多く合葬せず、魏晉已降、始めて合する者有り。然して以て兩漢は年を積むこと向に四百に余り、魏晉の後、祚皆な長からず。……合葬は人縁の私情にして、合せざるは前修の故事なり」という直諫を掲げている（『旧唐書』「方伎伝」の嚴善思の伝記）。武則天と高宗を合葬すべきかどうかという問題は、当然のことながら、武則天が「皇帝」となった問題に唐が決着をつけられるか、また、どのように決着をつけるかという問題と関連する。

第二の例は安定公主に関連するもので、公主は開元二十一年二月に逝去した後、二人の夫に嫁したため、前夫の家族と後夫の家族が合葬をめぐって激しい論争を展開した。

合葬を行わない例としては、名族の夫人が寺院の側、禪師の塔の近くに葬って欲しいという要望を出したことがある。優婆夷の薛氏は「大智を宗師とし、禪法を茂修し」た後に「先に是れ未だ疾ならざる辰に密かに遺囑有り。宅の所を卜せしむるに、吾師に近きを要す。曠然として遠望し、以

て平昔を慰め」ようとしたのである [03]。金剛藏は臨終の際に、「顧みて諸人に謂わく。沉吟して懷を論ぜん。吾が齡已に高し、古より死せざるは無し。早く塵網を擲し、夙に菩提に詣でん。天竺伽藍の傍に宝塔を建つべし。浄界に依るに因りて、吾が身を遷寝せよ。爰に墳せざるを取りて、同穴に遵うこと勿れ」であった [17]。李君の妻の雲氏の状況も同様で、先に示した通りである。諱仁者という号を持っていた彭城の劉夫人は普寂の俗弟子であったが、墓誌には、「夫人は大いに禅理を照らし、深く彼岸を思い、窳窳の事、豈に宿心を越えんや。某年八月十二日を以て靈を龍門天竺寺の南の降魔和尚の塔院に遷す。僧法に位して礼を捐て、葬は其の願に従うなり」と述べている [09]。

禅修行は一人で行うべきものであるが、彼女らは別世界に行っても引き続き修行を行っていたのである。

最後に、ある墓誌銘を引用して本章を締めくくりたい。それは「王大器妻盧氏墓誌」であって、簡潔かつ重厚な筆致で彼女の一生を「肅肅たる我が祖、將に汗漫を期せんとす。英英たる侍中、彼の炎漠たすを佐く。生を營丘に降し、俾侯と成るを容る。猗なるかな夫人、百行を克修す。雅に真如つねを好み、心は定恵に依る。東山の六祖、茲の道替らず。寺は清洛に連なり、壘は嵩雲を接す。哀哀たる松檟、鐘梵時に聞こゆ」と表現している [02]。

盧夫人の出自は范陽の盧氏であり、先祖の盧景裕は北魏の經学者で国子博士に任じたことがあり、東魏の時には帝師ともなり、皇子たちを教えた。彼女の父親の盧延慶は官僚として萊州司倉參軍加騎都尉にまでなった。武周の時期には、司倉參軍は中州では正八品下であり、上州では従七品下であったが、萊州は上州であった。盧延慶は「疾を以て職を去って」後、田舎に閉じこもり、公卿との交わりを断って、子弟の教育を専らにした⁵⁰。盧氏は「道は生れし自り知」り、幼いころから仏を信仰し、生臭物を食わず、十五歳で首都を管理する長安尉の王大器に嫁した。家の維持に勤め、舅や姑に仕え、子女を教育し、典型的な「賢婦」となった。墓誌には「穆伯の妻、孟宗の母なりと雖も、夫人は之に過ぐ」と記されている。夫人は

東山六祖の神秀に禪を学び、禪林に宴坐して印可を得た。夫の王大器は早くに逝去したが、その時、自分の父母も亡くなったので、褐を身に纏って帰依し、寡婦として二十年を過ごした。子どもたちはみな立派に成長し、あるものは称号を承継ぎ、あるものは県の長官となり、あるものは科挙に及第した。開元二十三年に、夫人は洛陽の私邸で亡くなった。六十八歳であった。彼女は夫と合葬しようとはせず、外に墓を造って合あは禱たうの礼には従わなかった。

最後に嵩山の側に墓地を選び、盧夫人はここで死後の時間を送ろうとした。墓誌の作者は穏やかな筆致で次のように記している。「清らかな洛水の兩岸には寺院が点々と連なり、田畑のあぜ道は皆な嵩山の白雲にまで繋がっている。墓所の側に植えた松とひさぎ檜の木によって淡い哀嘆が際立ち、いつも読経の声や鐘の音が聞こえる」と。

【附表1】習禪を行った唐代の名族の夫人の墓誌（禪宗系）

番号	墓誌の首題	本論文での擬題	習禪を行った人物	習禪に関する記述	依拠した録文
01	唐故曹州別駕盧府君妻安平君夫人李氏合 <small>あは</small> 禱 <small>たう</small> 志文	盧正権と妻李氏合 <small>あは</small> 禱 <small>たう</small> 墓誌	盧正権妻李氏 (652-722)	府君將脫落羈滓、洞明真寂、乃与夫人受法于大通秀禪師。玄悟超然、時称上首。	吳鋼主編『全唐文補遺（千唐志齋新藏專輯）』三秦出版社、2006年、138頁。
02	大唐故長安尉王府君盧夫人墓誌銘並序	王大器妻盧氏墓誌	王大器妻盧氏 (668-735)	長安初、秀公於天宮寺招提伝東山法印、稽首請益、宴坐禪林、大師印可焉。	毛陽光主編『洛陽流散唐代墓誌彙編統集』国家図書館出版社、2018年、中冊、339頁。
03	有唐薛氏故夫人実信優婆夷未曾有功德塔銘並序	未曾有塔銘	未曾有 (717-738)	專業禪門、用滋介社……自宗師大智、茂修禪法。	張乃驥輯『龍門区系石刻文萃』北京図書館出版社、2011年、180頁。
04	大唐河東薛公故夫人盧氏墓誌銘並序	未曾有墓誌	未曾有	通達妙理、明悟典要……貪愛禪門……頂礼福和尚、便蒙校法得縁。	張永華、趙文成、趙君平編『秦晋豫新出墓誌蒐佚三編』国家図書館出版社、2020年、第2冊、566頁。
05	大唐故泗州刺史琅琊王妻河東裴郡君夫民墓誌銘並序	裴夫民墓誌	裴夫民 (685-741)	嘗謂女子氏二娘子渙：吾久依止福、寂和上、彼岸者降伏其心、心是道場。	北京図書館金石組編『北京図書館蔵中国歴代石刻拓本彙編』中州古籍出版社、1989-1991年、第25冊、90頁。

06	大唐故李府君夫人嚴氏墓誌銘並序	真如海墓誌	真如海 (677-741)	夫人深悟因緣、將求解脫、頓味禪寂……故大照和尚摩頂受記、号真如海。	中國國家博物館編『中國國家博物館藏文物研究叢書·墓誌卷』上海古籍出版社、2017年、153頁。
07	大唐故朝散大夫上柱國行河內郡武德縣令慕容府君兼夫人晉昌縣君唐氏志文並序	慕容相及妻唐氏合葬墓誌	慕容相妻唐氏 (687-741)	繼而家纏不造、志通無礙、坐菩提之樹、遊法喜之園。因觀大照禪師、求了義也。	洛陽古代藝術館編、陳長安主編『隋唐五代墓誌彙編·洛陽卷』天津古籍出版社、1991年、第十一冊、11頁。
08	唐故梓州司戶參軍彭府君墓誌銘並序	彭紹墓誌	彭紹妻徐氏 (683-742)	其悟道□□禪門、□□於無畏三藏、受文字義于大照禪師、学菩薩行、不舍昼夜	趙君平編『邙洛碑誌三百種』中華書局、2004年、189頁。
09	故彭城劉夫人墓誌銘並序	諱仁者墓誌	諱仁者 (711-744)	夫人大照禪理、深思彼岸、寤之、事、豈越宿心。	趙君平編『邙洛碑誌三百種』中華書局、2004年、194頁。
10	大唐故通議大夫上柱國劍州刺史晉陽縣開國男郭府君夫人新鄭郡君河南元氏權殯墓誌	元婉墓誌	元婉 (680-746)	於大昭(大照)和尚通戒、得禪定旨。又于寿覺寺主惠猷禪師受具足戒、于弘正惠幹禪師、皆通經焉。	郝本性主編『隋唐五代墓誌彙編·河南卷』天津古籍出版社、1991年、74頁。
11	大唐故監察御史尚舍奉禦王府君夫人長孫氏墓誌銘並序	波若智墓誌	波若智 (692-748)	(孀居後)焚香煮茶、精念苦節。所慕者戒定惠、所行者謙儉慈、又於弘(正)和尚学大乘禪寂之道。	毛陽光主編『洛陽流散唐代墓誌彙編統集』國家圖書館出版社、2018年、中冊、347頁。
12	唐故尚書右丞盧府(藏用)夫人蒙陽鄭氏(冲)墓誌銘並序	鄭冲墓誌	鄭冲 (686-750)	開元中、受秘旨于大照宗師。天寶際、証微言于弘正法王。	吳綱主編『全唐文補遺(千唐志齋新藏專輯)』三秦出版社、2006年、219頁。
13	大唐故汝州刺史李府君夫人鄧國夫人韋氏墓誌銘並序	韋小孩墓誌	韋小孩 (?-750)	服喪之後、禪悅為心。嘗依止大照禪師、広通方便。	河南省文物研究所·河南省洛陽地區文管處編『千唐志齋藏志』文物出版社、1984年、856頁。
14	唐故夫人吳郡孫氏墓誌	孫四娘墓誌	孫四娘 (?-751)	夫人少閑妙覺、早悟禪宗……暨夫咸秦慧積、肇洛真僧、莫不升堂、皆聞入室。	趙文成·趙君平編『秦晉豫新出墓誌搜佚統編』國家圖書館出版社、2015年、第3冊、785頁。

15	明氏蔽夫人墓誌並序 案：本篇与32明暹妻蔽氏顯系一人、本篇称“夫人諱挺之”应為誤刻。	蔽挺之女墓誌	明暹妻蔽氏(?-751)	夫人幼而習善、晚尤勤道。依東京弘正和上修学、超然大悟、洞入覺境。	毛陽光主編『洛陽流散唐代墓誌彙編統集』國家圖書館出版社、2018年、中冊、363頁。
16	故廣平郡洺水縣令明府君墓誌銘並序	明暹墓誌	明暹妻蔽氏(?-751)	及晚歲、棲心道門。深入覺境。時諸道者、咸高其行。	毛陽光主編『洛陽流散唐代墓誌彙編統集』國家圖書館出版社、2018年、中冊、375頁。
17	唐故清江郡太守□□君夫人渤海郡君吳氏墓誌銘並序	金剛藏墓誌	金剛藏(675-751)	(孀居後)自爾久積戒行、深入禪寂、尤契東山法門、微尚西方淨土	毛陽光·余扶危主編『洛陽流散唐代墓誌彙編』國家圖書館出版社、2013年、下冊、373頁。
18	大唐故弘農楊夫人墓誌銘並序	歡喜藏墓誌	歡喜藏(708-751)	樂禪門之靜慮、深辯其宗	毛陽光·余扶危主編『洛陽流散唐代墓誌彙編』國家圖書館出版社、2013年、下冊、359頁。
19	大唐故韓氏劉夫人墓誌銘並序	金剛山墓誌	金剛山(684-752)	乃詣聖善寺大師弘正、与同学十数人俱受五百大戒、銳意禪觀。	齊運通編『洛陽新獲七朝墓誌』中華書局、2012年、263頁。
20	天水白氏夫人墓誌並序	廣智墓誌	廣智(688-754)	早襲禪宗、一見華嚴、理事玄會。再歸聖善、体用潛通。衣雖不緇、教已從擇。	張永華·趙文成·趙君平編『秦晉豫新出墓誌蒐佚三編』國家圖書館出版社、2020年、第3冊、696頁。
21	工部楊尚書夫人贈太原郡夫人京兆王氏墓誌銘並序	楊君妻王氏墓誌	楊君妻王氏(生卒未知)墓誌撰者王維(?-761)	同德大師、大照和尚睹如來之與、昭群有之源。夫人一入空門、便蒙法印。	董誥等編『全唐文』中華書局、1983年、第4冊327卷3317頁。
22	鄭州原武縣丞崔君夫人源氏墓誌銘	崔君妻源氏墓誌	崔君妻源氏(?-776)	既免喪、始遊息道門、受心法于大照禪師……大照沒、又事宏正禪師……禪林高妙、受用不極。	董誥等編『全唐文』中華書局、1983年、第6冊521卷5299頁。
23	唐故太子贊善大夫賜緋魚袋琅琊王公墓誌銘並序	王佑墓誌	王佑妻史氏(727-779)	夫人……嘗受微言於積氏之師、及終如師旨。公亦學于弘正大師。	毛陽光主編『洛陽流散唐代墓誌彙編統集』國家圖書館出版社、2018年、中冊、445頁。
24	大唐故明威將軍高府君夫人顧丘李氏墓誌	高君妻李氏墓誌	高君妻李氏(702-781)	廻心積門、依止中嶽正公(弘正)。悟如來妙法、了達真空。	李希泌編『曲石精廬藏唐墓誌』齊魯書社、1986年、72頁。

25	大唐故段府君夫人魯郡孔氏墓誌銘並序	段君妻孔氏墓誌	段君妻孔氏(716-782)	(孀居後)夫人志投釈教、誓求本心。戒行因修、定慧頓入。	吳鋼主編『全唐文補遺(千唐志齋新藏專輯)』三秦出版社、2006年、264頁。
26	大唐皇再從祖姑故甯刹寺比丘尼志弘墓誌銘並序	比丘尼志弘墓誌	志弘(716-782)	既而曰。禪者寂也、寂可定而惠生。遂於東都聖善寺詣山門澄沼禪師問道。	毛陽光主編『洛陽流散唐代墓誌彙編統集』国家図書館出版社、2018年、中冊、447頁。
27	唐故銀青光祿大夫吏部侍郎彭王傅贈太子少師会稽郡公東海徐府君夫人臨汝郡夫人河南侯莫陳氏墓誌銘並序	徐府君夫人侯莫陳氏墓誌	徐君妻侯莫陳氏(743-791)	法窮定惠之源	胡戟・榮新江主編『大唐西市博物館藏墓誌』北京大学出版社、2012年、中冊、682頁。
28	秘書監穆公夫人裴氏元堂志	穆君妻裴氏元堂志	穆君妻裴氏(724-797)	晚年学道於聖善寺法疑大師……皆異積旧習、彼于德施、尽大師之法。	董誥等編『全唐文』中華書局、1983年、第8冊785卷8214頁。
29	唐故蘭陵郡夫人蕭氏墓誌銘並序	鮑宣妻蕭氏墓誌	鮑宣妻蕭氏(740-797)	父中和……得心要于大照和尚……宣公之歿……色空双泯、得喪兩亡。精義入冥、縁斷相滅。	吳鋼主編『全唐文補遺(千唐志齋新藏專輯)』三秦出版社、2006年、288頁。
30	唐故秦州上邽令豆盧府君夫人(魏氏)墓誌	豆盧君妻魏氏墓誌	豆盧君妻魏氏(731-801)	頃曾授指趣心地於聖善寺大暉禪師。先登有学之源、少証無言之果。	洛陽古代藝術館編・陳長安主編『隋唐五代墓誌彙編・洛陽卷』天津古籍出版社、1991年、第12冊、165頁。
31	唐故崔氏夫人太原郭氏墓誌銘並序	郭珮墓誌	郭珮(761-801)	以宝応禪德順公為導師。	胡戟・榮新江主編『大唐西市博物館藏墓誌』北京大学出版社、2012年、下冊、718頁。
32	唐故河中府曹元府君夫人隴西李氏墓誌銘並序	李真墓誌	李真(747-811)	福先寺禪祖金公、親承受記;安国寺禪德尼体融、雖為同学、亦所皈依。	胡戟・榮新江主編『大唐西市博物館藏墓誌』北京大学出版社、2012年、下冊、762頁。

※本表に掲げた禪宗系の墓誌の中で、1、3、5、6、7、12、13、21、22、24、28、29、30の14篇は既に伊吹敦が編した禪宗墓誌銘表に含まれている。その他の18種は筆者が最近出版された墓誌集から集めたものである。なお、3と4、15と16は同一人物である。

【附表2】習禪を行った唐代の名族の夫人の墓誌（宗派や系統は未詳）

番号	墓誌の首題	本論文での擬題	習禪を行った人物	習禪に関する記述	依拠した録文
33	唐故荊州士曹蕭府君夫人于氏墓誌	唐蕭君夫人于氏墓誌	蕭君妻子氏(644-714)	心樂禪門、□求大法。	趙君平・趙文成編『秦晉豫新出墓誌搜佚』 国家図書館出版社、2011年、第2冊、428頁。
34	大唐開府儀同三司梁国公姚公夫人故鄭国夫人鄭氏墓誌銘並序	鄭嬾墓誌	鄭嬾(662-718)	雖寄跡寰寓、而忘心物累……經行服道、晏座棲神。	毛陽光主編『洛陽流散唐代墓誌彙編統集』 国家図書館出版社、2018年、上冊、163頁。
35	(上泐)行右清道副□上柱国□□李府君墓誌銘並序	李君墓誌	許懿(657-720)	身心澄淨、定惠而入禪門。	洛陽古代藝術館編・陳長安主編『隋唐五代墓誌彙編-洛陽卷』 天津古籍出版社、1991年、第九冊、111頁。
36	唐故婺州金華縣丞鄭君夫人崔氏墓誌	崔上尊墓誌	崔上尊(654-722)	夫人了識空義、服膺禪門、機誦專精、發揮靈覺。	胡戟・榮新江主編『大唐西市博物館藏墓誌』 北京大学出版社、2012年、中冊、418頁。
37	大唐故騎都尉樂安任君墓誌銘	任忠墓誌	任忠妻路氏(653-723)	中年忽背……注心梵戒、潛開覺意、化被家人……福業既成、歸真禪定。	吳鋼主編『全唐文補遺』三秦出版社、2005年、第8輯、360頁。
38	夫人張氏墓誌銘並序	張么墓誌	張么(653-724)	爰自孀居、方曆三紀、因婦積化、端向四禪。	河南省文物研究所・河南省洛陽地区文管處編『千唐志齋藏志』 文物出版社、1984年、643頁。
39	唐故魏州刺史金城公夫人聞喜郡君聞喜郡太君神道墓誌銘並序	無量寿墓誌	無量寿(639-724)	晚悟積流、深惟禪寂；以清淨意、偕智慧行。	毛陽光・余扶危主編『洛陽流散唐代墓誌彙編』 国家図書館出版社、2013年、上冊、241頁。
40	唐故太子詹事劉府君故夫人范陽郡夫人盧氏墓誌銘並序	盧字墓誌	盧字(660-724)	留心積典、習靜法門。	毛陽光・余扶危主編『洛陽流散唐代墓誌彙編』 国家図書館出版社、2013年、上冊、281頁。
41	夫人樂安任氏墓誌銘並序	姚君妻任氏墓誌	姚君妻任氏(?-724)	得理四禪、超心一念。	張永華・趙文成・趙君平編『秦晉豫新出墓誌蒐佚三編』 国家図書館出版社、2020年、第2冊、486頁。

42	大唐故杭州司士參軍趙府君故夫人張氏墓誌銘並序	張柔範墓誌	張柔範 (658-726)	四禪恒以在心、六念未嘗離口。	洛陽古代藝術館編·陳長安主編『隋唐五代墓誌彙編·洛陽卷』天津古籍出版社、1991年、第9冊、189頁。
43	唐故蒲州猗氏縣令隴西李府君墓誌銘並序	李景由墓誌	李景由妻盧氏 (670-731)	更受首楞嚴三昧、以詣宗極雲。	『考古』1986年第五期。
44	大唐故南陽郡袁王妃張氏墓誌銘並序	『袁恕己妻張氏墓誌	袁恕己妻張氏 (668-732)	每屏志澄□、知世事以歸空；□泡幻之虛假、潛修內敏、方便契心。	趙君平編『邕洛碑誌三百種』中華書局、2004年、155頁。
45	唐故左豹韜衛兵曹參軍柳府君夫人長孫氏墓誌銘並序	柳府君夫人長孫氏墓誌	柳君妻長孫氏 (668-734)	閉門婦居、方丈禪誦、得微言於至□之境、崇証果于未來之因。	胡戟·榮新江主編『大唐西市博物館藏墓誌』北京大學出版社、2012年、中冊、474頁。
46	唐京兆王氏妻清河崔夫人墓誌	崔曼殊墓誌	崔曼殊 (?-736)	常欲佐夫於台鼎、致子于雲霄、然後婦心禪門、受祺曠劫。	北京圖書館金石組編『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編』中州古籍出版社、1989-1991年、第24冊、4頁。
47	劉府君楊夫人銘並序	劉秦客及妻楊氏合葬墓誌	劉秦客妻楊氏 (?-736)	於是舍榮辱去我、安心禪門、穎悟深旨。	河南省文物研究所·河南省洛陽地區文管處編『千唐志齋藏志』文物出版社、1984年、752頁。
48	大唐朱府君故夫人周氏墓誌並序	周芬墓誌	周芬 (697-737)	常以清心息慮、煉志崇因。雖其在家、恒修梵行。	毛陽光·余扶危主編『洛陽流散唐代墓誌彙編』國家圖書館出版社、2013年、上冊、291頁。
49	大唐故婕妤高氏墓誌銘並序	高婕妤墓誌	高婕妤 (694-739)	知幻歸寂、幽探自然之宗、深涉無生之教。爾然其如仙、儼兮其如禪。	胡戟·榮新江主編『大唐西市博物館藏墓誌』北京大學出版社、2012年、中冊、500頁。
50	大唐故秦州上邽縣令琅琊王令珣夫人吳郡朱氏墓誌銘並序	朱元幹墓誌	朱元幹 (675-741)	而乃攝□禪門、歸心叅教……嘗依止高德、親洽名尼、深心四禪、護持三宝。	胡戟·榮新江主編『大唐西市博物館藏墓誌』北京大學出版社、2012年、中冊、518頁。
51	唐故朝請郎行杭州紫溪縣令博陵崔府君夫人河東(下缺)	崔府君夫人裴氏墓誌	崔君妻裴氏 (683-742)	齋心叅典、滌慮禪門。	胡戟·榮新江主編『大唐西市博物館藏墓誌』北京大學出版社、2012年、中冊、522頁。

52	大唐故朝議郎行洪府法曹參軍蔡陽鄭府君故夫人河南万俟氏墓誌銘並序	鄭君妻万俟氏墓誌	鄭君妻万俟氏 (696-744)	(孀居後) 夫人永斷葷血、便習禪行、夜分而寢、將覺悟無生……專心清禪、誰謂速禍。	河南省文物研究所·河南省洛陽地区文管處編『千唐志齋藏志』文物出版社、1984年、823頁。
53	唐故荊府戶曹參軍段府君夫人房氏墓誌銘並序	段君妻房氏墓誌	段君妻房氏 (684-745)	俄通四禪、深入三昧。寥然解脫、湛乎清淨、不可得而稱也。	吳鋼主編『全唐文補遺(千唐志齋新藏專輯)』三秦出版社、2006年、201頁
54	大唐元府君故夫人来氏墓誌銘並序	来香兒墓誌	来香兒 (703-746)	晚崇釈教、窒絕利欲、凝心禪門、脫意苦海。	北京圖書館金石組編『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編』中州古籍出版社、1989-1991年、第25冊、127頁。
55	大唐故襄城郡君墓誌銘	達奚珣墓誌	達奚珣妻寇(寇)氏 (?-747)	爰自早年染入經藏、逮乎近日、廻向禪門、深知熱惱之源、殆得清涼之致。	張永華·趙文成·趙君平編『秦晉豫新出墓誌蒐佚三編』國家圖書館出版社、2020年、第3冊、645頁。
56	有唐故蘭夫人龔銘並序	朱祥之妻蘭夫人龔銘(蘭夫人龔銘)	蘭夫人 (671-748)	顧柏舟而守義、撤鉛粉以端懷。刻意繙門、虔心定慧。	王仁波主編『隋唐五代墓誌彙編陝西卷』天津古籍出版社、1991年、第1冊、132頁。
57	唐修行寺故大德尼報恩墓誌銘並序	崔報恩墓誌	崔報恩 (677-752)	洎宋公亡、便歸釈教……禪律兼□、行解双美。	吳鋼主編『全唐文補遺(千唐志齋新藏專輯)』三秦出版社、2006年、234頁
58	唐故臨淄郡豐齊縣李夫人張氏墓誌銘並序	常精進墓誌	常精進 (685-752)	人世不留、堅修禪誦……本師錫以法号。	洛陽古代藝術館編·陳長安主編『隋唐五代墓誌彙編洛陽卷』天津古籍出版社、1991年、第11冊、186頁。
59	大唐故隴西李夫人(盧君妻)墓誌銘並序	盧君妻李氏墓誌	盧君妻李氏 (687-753)	每慕頭陀之行、持心趺坐之時、雖不削髮染衣、終当舍俗精思。	吳鋼主編『全唐文補遺(千唐志齋新藏專輯)』三秦出版社、2006年、229頁。
60	故天水趙夫人墓誌銘並序	宇文融妻趙氏墓誌	宇文融妻趙氏 (700-753)	習乎定惠、將契真如。	毛陽光·余扶危主編『洛陽流散唐代墓誌彙編』國家圖書館出版社、2013年、下冊、381頁。
61	大唐太子典設郎鄭公故夫人崔氏墓誌銘並序	鄭君妻崔氏墓誌	鄭君妻崔氏 (689-755)	夫人惡奢尚儉、好靜忘躁、不以外榮為貴、恒以內修為德……雖處居家、終修其梵行矣。	洛陽古代藝術館編·陳長安主編『隋唐五代墓誌彙編洛陽卷』天津古籍出版社、1991年、第11冊、229頁。

62	大燕故太原王氏夫人墓誌並序	大燕王金剛藏墓誌	金剛藏(697-756)	晚探禪寂、朶入其門。	趙君平·趙文成編『秦晉豫新出墓誌搜佚』國家圖書館出版社、2011年、第3冊、745頁。
63	大唐故兵部郎中張府君夫人華原郡韋氏志銘	唐張具瞻妻韋氏墓誌	張具瞻妻韋氏(?-763)	及喪所天、朶入禪寂。外礼成訓、内和為則。	趙君平·趙文成編『秦晉豫新出墓誌搜佚』國家圖書館出版社、2011年、第3冊、765頁。
64	大唐故左威衛武威郡洪池府左果毅都尉趙府君故隴西郡李夫人墓誌銘並序	趙君妻李氏墓誌	趙君妻李氏(697-768)	因昼哭之余、忽焉廻向。救前途之下、軫益堅修。頓悟色空、了歸禪定。	吳鋼主編『隋唐五代墓誌彙編陝西卷』天津古籍出版社、1991年、第4冊、35頁。
65	前諫議大夫韓公故夫人李氏志銘	唐韓法妻李氏墓誌	韓法妻李氏(725-773)	深入禪寂、浮采利祿曾不屑意。	齊運通·楊建鋒編『洛陽新獲墓誌二〇一五』中華書局、2017年、225頁。
66	德州安德縣丞李君夫人梁氏墓誌銘	李廉金妻梁氏墓誌	李廉金妻梁氏(704-775)	既晚歲、修积氏法、以禪誦為事、視身世榮枯、与夢幻同。	董誥等編『全唐文』中華書局、1983年、第6冊521卷5300頁。
67	衢州司士參軍李君夫人河南独孤氏墓誌銘	李涛妻独孤氏墓誌	李涛妻独孤氏(724-776)	晚歲以禪自適、謂般若之經、空惠之筌持而為師。	董誥等編『全唐文』中華書局、1983年、第6冊521卷5299頁。
68	唐故亳州真源縣令李君夫人(雲氏)墓誌銘並序	李君妻雲氏墓誌	李君妻雲氏(714-777)	及春秋漸深……心入仏乘、意開禪惠……深於禪者、無不嘉焉。	吳鋼主編『全唐文補遺(千唐志齋新藏專輯)』三秦出版社、2006年、260頁。
69	汾陽王妻霍国夫人王氏神道碑	郭子儀妻王氏神道碑	郭子儀妻王氏(705-777)	又于法雲寺写藏經、修塔院、置經行之室、立禪誦之堂。	董誥等編『全唐文』中華書局、1983年、第4冊331卷3359頁。
70	唐故濮州司法參軍崔府君夫人蔡陽鄭氏墓誌銘並序	鄭麟墓誌	鄭麟(743-796)	乃心入禪門、言合真際、淨煩惱器、絕妄想牙。	毛陽光主編『洛陽流散唐代墓誌彙編統集』國家圖書館出版社、2018年、中冊、477頁。
71	亡妻上党苗氏墓誌銘並序	柳君妻苗氏墓誌	柳君妻苗氏(?-799)	宗尚积氏定教而歸乎空寂之門。……畢日安息棲禪之□。	張永華·趙文成·趙君平編『秦晉豫新出墓誌蒐佚三編』國家圖書館出版社、2020年、第3冊、815頁。
72	唐故京兆府功曹參軍趙郡李府君(璿)夫人墓誌銘並序	李璿妻鄭氏墓誌	李璿妻鄭氏(756-807)	孀居八年、首容無飾。以義訓子、向空看心。有關於親黨。	齊運通·楊建鋒編『洛陽新獲墓誌二〇一五』中華書局、2017年、260頁。

73	唐故儒林郎守太府寺主簿盧府君夫人隴西李氏(真)墓誌銘	李真墓誌	李真(786-839)	夫人食貧樂道、以禪誦自安。攻苦移鄰、教誨諸子。	吳鋼主編『全唐文補遺(千唐志齋新藏專輯)』三秦出版社、2006年、364頁。
74	唐故張夫人墓誌銘並序	郭君夫人張氏墓誌	郭君妻張氏(804-858)	夫人常耽味禪理、深入真際、澄淳万有、髣髴諸天。	胡戟・榮新江主編『大唐西市博物館藏墓誌』北京大學出版社、2012年、下冊、946頁。
75	唐故儒林郎守河南府河南縣尉穎川陳公墓誌銘	陳燭墓誌	陳燭妻邵氏(生卒不詳)	夫人昼哭以哀、夜專禪誦。	毛陽光・余扶危主編『洛陽流散唐代墓誌彙編』國家圖書館出版社、2013年、下冊、605頁
76	內侍護軍中尉彭猷忠神道碑	彭猷忠神道碑	正智(生卒不詳)	自昼哭之罹凶、乃冥心而習靜、落髮壞服、從哀既空。	董誥等編『全唐文』中華書局、1983年、第7冊644卷6522頁。

【附表3】習禪を行った唐代の名族の夫人の墓誌(恐らくは天台宗系)

番号	墓誌の首題	本論文での擬題	習禪を行った人物	習禪に関する記述	依拠した録文
77	大唐故嶺南節度經略副使朝議郎檢校太子左諭德兼侍御史輕車都尉賜紫金魚袋隴西李府君墓誌銘並序	李(王互)墓誌	崔鑒(636-675)	外書內典、經耳藏心。每銳思於二乘、当皈依於 叡 妙。	毛陽光・余扶危主編『洛陽流散唐代墓誌彙編』國家圖書館出版社、2013年、下冊、443頁。
78	□左台殿中侍御史李巢太夫人韓氏墓誌銘並序	李巢太妻韓氏墓誌	李巢太妻韓氏(600-675)	留心覺路、投足化城……四禪虛靜、六塵不染。	吳鋼主編『全唐文補遺(千唐志齋新藏專輯)』三秦出版社、2006年、117頁。
79	大周故正議大夫使持節都督姚宗等卅六州諸軍事守姚州刺史上柱國皇甫君墓誌	皇甫文備墓誌	皇甫文備夫人(?-704)	恭聞義諦、興味禪悅	河南省文物研究所・河南省洛陽地區文管處編『千唐志齋藏志』文物出版社、1984年、513頁。
80	大唐故朝散大夫鄭州原武縣令鄧公墓誌銘並序	鄧成墓誌	鄧成妻劉氏(644-717)	故能宅心不二、冥神婦一。空有無住、雖即有而造玄、權矣兼忘、遂乘權而會理。護禪味、不茹葷。	毛陽光・余扶危主編『洛陽流散唐代墓誌彙編』國家圖書館出版社、2013年、上冊、179頁。
81	唐故睢陽郡穀熟縣丞鄭府君墓誌銘 作者為湛然	鄭吳墓誌	鄭吳妻崔氏(686-722)	訓習詩禮、解融真空、不見可生、坐冥中道。	洛陽古代藝術館編、陳長安主編『隋唐五代墓誌彙編・洛陽卷』天津古籍出版社、1991年、第11冊、216頁。

82	裴蘭妻韋氏墓誌	裴蘭妻韋氏墓誌	裴蘭妻韋氏(680-729)	於是刻意妙門、冥心淨域。資宝偈以出世、俾花台而見迎。	吳鋼主編『全唐文補遺(千唐志齋新藏專輯)』三秦出版社、2006年、155頁。
83	唐故侍御史慕容府君夫人沈氏墓誌銘並序	唐慕容君妻沈氏墓誌	慕容君妻沈氏(653-731)	坐蓮花之界、殫物以樹因；開貝葉之□、由心以悟道。	趙君平・趙文成編『秦晉豫新出墓誌搜佚』國家圖書館出版社、2011年、第2冊、557頁。
84	唐故左監門衛大將軍太原白公墓誌銘	白知礼墓誌	白知礼張氏(698-741)	正味清禪、攝心止觀。無生妙理、之死靡他。	河南省文物研究所・河南省洛陽地區文管處編『千唐志齋藏志』文物出版社、1984年、789頁。
85	敦煌張府君琅琊王夫人高陽許夫人合祔志石銘並序	唐張君妻王夫人許夫人墓誌	張君妻許氏(?-744)	退觀內典、深好禪居、于龍門之南修阿蘭若、言其淨業得天女之心。	張永華・趙文成・趙君平編『秦晉豫新出墓誌蒐佚三編』國家圖書館出版社、2020年、第2冊、629頁。
86	母氏故王夫人(清淨觀)墓誌銘並序	清靜觀墓誌	清靜觀(685-752)	系草降心、伝燈得法。依了義豈要軀女身、有在家居然宴坐。雖名都大德、講法導師、見必咨論、聞多尊重。	吳鋼主編『全唐文補遺(千唐志齋新藏專輯)』三秦出版社、2006年、226頁。
87	唐故隴西李夫人墓誌銘並序	隴西李夫人墓誌	隴西李夫人(?-824)	嘗宗妙門。	毛陽光主編『洛陽流散唐代墓誌彙編統集』國家圖書館出版社、2018年、下冊、613頁。

※宗派や系統の混乱を避けるため、【表3】は参考のために掲げただけで、本論文の論述には含まれていない。

【増補】

号数	墓誌の首題	本論文での擬題	習禪を行った人物	習禪に関する記述	依拠した録文
88	唐故相韓公夫人河東郡夫人柳氏墓誌文	韓休妻柳氏墓誌	韓休妻柳氏(687-748)	夫人晩年好道、深味禪悦。	齊運通主編『洛陽新獲墓誌百品』国家図書館出版社、2020年、168頁。
89	隴西李氏興聖皇帝后敦煌公房唐故彭州唐昌県丞李府君夫人杜氏墓誌銘并序	持行墓誌	持行(688-750)	夫人既遭凶哀、鉛華永棄。齋心奉戒、菜食絶葷。安寂以証真、冥坐以冥物、積有歲矣。	趙力光主編『西安碑林博物館新獲墓誌統篇』陝西師範大学出版社、2014年、上册、323頁。
90	太子司議郎蕃母誼妻大唐故蘇夫人墓誌銘并序	蘇淑墓誌	蘇淑(733-776)	晚歲悟道、遺落世塵。……遂契禪門。	齊運通主編『洛陽新獲墓誌百品』国家図書館出版社、2020年、178頁。

【注】

- 1 ただし、考古学的発掘によれば、今までに知られている最古の墓誌は後漢の熹平四年（175年）の「孫仲隱墓誌」であり、現在、高密博物館に蔵されている。
- 2 氣賀澤保規「近年中国唐代墓誌の整理研究史概述」（『隋唐遼宋金元史論叢』第8輯、上海古籍出版社、2018年8月）。これはもともと『新編唐代墓誌所在総目録』の序文である（包偉民、劉後濱主編『唐宋歴史評論』第4輯、社会科学文献出版社、2018年5月）。
- 3 前掲の氣賀澤保規「近年中国唐代墓誌の整理研究史概述」を参照。
- 4 高世瑜『唐代婦女』（三秦出版社、1988年）。
- 5 李玉珍『唐代比丘尼』（学生書局、1989年）。
- 6 姚平『唐代婦女的生命歷程』（上海古籍出版社、2004年）、張菁『唐代女性形象研究』（甘肅人民出版社、2007年）、焦傑『唐代女性与宗教』（陝西人民教育出版社、2016年）。
- 7 鄧小南主編『唐宋女性与社会』（上海辭書出版社、2003年）。
- 8 陳弱水『隱蔽的光景—唐代的婦女文化与家庭生活』（広西師範大学出版社、2009年）に収められている。
- 9 高世瑜「中国婦女史研究百年回眸」（『山西師範大学学报（哲学社会科学版）』2020年第4期）。

- 10 張文学「中国大陸仏教女性研究述評」(『婦女研究論叢』2013年)。
- 11 遠藤元男『日本女性の生活と文化』(四海書房、1941年)、『女性文化史』(新府書房、1946年)。
- 12 笠原一男『女人往生思想の系譜』(吉川弘文館、1975年)。
- 13 植木雅俊『仏教の中の男女観』(岩波書店、2004年)。田上太秀『仏教と性差別』(東京書籍、1992年)。石井公成「女性が男性を論破する大乘經典—日本の女性文学への影響」(『アジア遊学』207号、2017年)。Shobha Rani DASH「仏典における性差別の解釈をめぐる—女人出家の問題から」(『印度学仏教学研究』第55巻第2号、2007年3月)。
- 14 大隅和雄・西口順子合編『シリーズ女性と仏教』(平凡社、1989年)。
- 15 大越愛子・源淳子『解体する仏教—そのセクシュアリティと自然観』(大東出版社、1994年)。
- 16 松浦典弘「墓志から見た唐代の尼僧と家」(『仏教史学研究』第50巻第1号、2007年)。
- 17 伊吹敦「墓志銘に見る初期の禪宗」(『東洋学研究』第45、46号、中国語訳：伊吹敦「墓志銘所見之初期禪宗」(王征訳『宗教研究』2010年)。
- 18 鄭樵『通志二十略・金石略』(王樹民点校、中華書局、1995年) 1843頁。
- 19 『菩提達摩南宗定是非論』に「開元廿一載本為定」とあり、胡適はこれを「開元二十二年」と校訂した。胡適は1926年にパリ国家図書館本でP.3488を発見し、「荷沢大師神会語録第三殘卷」と呼び、『南宗定是非論』の別写本の後ろの部分であると推測した。これによれば、滑台の宗論は開元二十二年(734)正月十五日となる。
- 20 胡適編『神会和尚遺集』(亜東図書館、1930年) 176頁。
- 21 王景琳「《壇經》与禪宗六祖」(『文史知識』2012年第6期、第7期)。
- 22 葛兆光「誰は六祖？ 重読《唐中嶽沙門釈法如禪師行状》」(『文史』2012年第3輯) 262頁。
- 23 崔寬「六度寺侯莫陳大師寿塔銘文並序」(『芒洛塚墓遺文』所収、『石刻史料新編』第19巻、新文豊出版公司、14263-14264頁)。この塔銘は、現在、『北京図書館蔵中国歴代石刻拓本彙編』(第21冊、中州古籍出版社、1989-1991年、23頁)と『全唐文補遺』(第六輯、26-27頁)とに収められている。
- 24 Faure, Bernard., 1986. "Le maître de dhyâna Chih-ta et le 'subitisme' de l'école du Nord." *Cahiers d'Extrême-Asie* 2 : 123-132. 伊吹敦「『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』について」(『宗教研究』第65巻第4輯、第50

- 回学術大会紀要特集、1992年）148-149頁を参照。フォーールの「重返漸教—初期禪再審視」（蔣海怒訳、洪修平主編『仏教文化研究』第7輯、南京大学出版社、2021年）も参照。
- 25 李邕以外にも盧疎に関しては「唐故太原府交城県令盧府君墓誌銘」（『全唐文補遺』第8輯、54頁）を参照。崔藏之については、「唐故朝議大夫行尚書膳部員外郎上柱国崔府君墓誌銘」（『全唐文補遺（千唐志齋新藏專輯）』224頁）を参照。陸拋については「大唐故尚書司動員外郎河南陸府君墓誌銘並序」（『全唐文補遺（千唐志齋新藏專輯）』235頁）を、龍庭璋については「大唐故慶州華池県令杜陵龍府君墓誌銘並序」（『全唐文補遺』第8輯、386頁）を参照。
 - 26 「唐故張（京）府君夫人蔡氏申氏裕祔墓誌文」（『唐代墓誌彙編統集』979-980頁）。
 - 27 「唐故銀青光祿大夫檢校太子賓客前杭州長史兼監察御史上柱国唐公墓誌銘」（『唐代墓誌彙編統集』1094頁）。
 - 28 唐長孺『魏晉南北朝隋唐史三論』（中華書局、2011年）356、365頁。
 - 29 Nicolas Tackett, *The Destruction of the Medieval Chinese Aristocracy*, Harvard University Asia Center, 2014（中文訳：譚凱『中古中国門閥大族の消亡』胡耀飛・謝宇栄訳、社会科学文献出版社、2017年）。
 - 30 仇鹿鳴「製作郡望—中古南陽張氏的形成」（『歴史研究』2016年、第3期）。
 - 31 杜甫「万年県君志」（『杜工部集』巻二十）。
 - 32 『封氏見聞記』巻六。
 - 33 何蓉「中国古代的城市生活与宗教—基於韋伯理論的反思和《洛陽伽藍記》的考察」（『社会学評論』2019年06期）。
 - 34 徐松『唐兩京城坊考』巻五、辛健超『增訂唐兩京城坊考』（三秦出版社、1996年）236頁。
 - 35 李吉甫『元和郡縣圖志』巻五（賀次君点校、中華書局、1983年）129-130頁。
 - 36 李芳民『唐五代仏寺輯考』（商務印書館、2006年）。
 - 37 辛德勇「積都東之坊数」（辛德勇『隋唐兩京叢考』所収、三秦出版社、2006年）。
 - 38 最新の研究については、王慶衛「新出岩和尚墓誌所見唐代洛陽天宮寺考」（『中原文物』2019年第6期）を参照せよ。
 - 39 「唐天宮寺岩和尚墓誌」（齊運通編『洛陽新獲七朝墓誌』中華書局、2012年、253頁）。
 - 40 徐文明「禪宗第八代北宗弘正大師」（『敦煌学輯刊』1999年第2期）。
 - 41 吳鋼主編『全唐文補遺（千唐志齋新藏專輯）』（三秦出版社、2006年）259頁。

- 42 黄易『嵩洛訪碑日記』（『国山碑考及其它一種』、王雲五主編『叢書集成初編』商務印書館、1936年）。
- 43 李吉甫『元和郡県図志』（賀次君点校、中華書局、1983年）132頁。
- 44 顧祖禹『説史方輿紀要』（賀次君・施河金点校、中華書局、2005年）第5冊、2225頁。
- 45 彭定求等編『全唐詩』（中華書局、1999年）第6冊382卷4296頁。
- 46 「大唐故毛处士夫人賈氏墓誌銘並序」（洛陽市文物工作隊編『洛陽出土歷代墓誌輯繩』中国社会科学出版社、1991年、449頁）。
- 47 「亡妻太原王夫人墓誌」（周紹良・趙超編『唐代墓誌彙編統集』、咸通011）。
- 48 「故潞州屯留県令温府君李夫人墓誌銘並序」（河南省文物研究所・河南省洛陽地区文管処編『千唐志齋藏志』文物出版社、1984年、588頁）。
- 49 「大唐故董夫人墓誌銘」（周紹良・趙超編『唐代墓誌彙編統集』、顕慶050）。
- 50 「大周故萊州司倉參軍騎都尉范陽盧府君墓誌銘並序」（趙君平・趙文成編『秦晋豫新出墓誌搜佚』北京図書館出版社、2012年、334頁）。

【翻訳者付言】

* 引用文の翻訳は原則として書き下し文とした。原文については、当然提示すべきものではあったが、紙幅等を考慮に入れて割愛した。別に公表される予定の中国語論文を参照されたい。