

## 隋唐時代における道教・仏教と国家祭祀

——皇帝の図像と宗教祭祀を中心に——

雷 聞 著

浅見直一郎 訳

### 訳者はしがき

本稿は、雷聞著『郊廟之外―隋唐国家祭祀与宗教』（北京 生活・読書・新知三聯書店 二〇〇九年九月）の抄訳である。原著の本文は導言、全四章一一節の本論、および結論から成るが、ここではその中から「第二章 道教、仏教与国家祭祀」の前半、「第一節 皇帝図像与宗教祭祀」の部分を翻訳した。頁数で見れば全体の一割弱にあたる。なお本稿の題名は、原著の章・節のタイトルをもとに訳者が付した。

雷聞氏は一九七二年生まれで、現在は中国社会科学院歴史研究所の研究員である。大谷大学真宗総合研究所は、二〇一〇年以来、歴史研究所と学術交流協定を結んでいる。訳者はその御縁で雷聞氏とその著書を知り、中国史の専門家に限らず、幅広い分野の研究者に参照されるべき内容を含んでいると考え、日本語訳という形で紹介することとした。

翻訳にあたって、次のような変更をおこなった。原著者ならびに読者の御海容を乞う次第である。

一、原著の横組を縦組に改めた。

- 二、原著は頁ごとに豊富な脚注がついているが、訳文では、スペースの都合上、史料の出典を示す注は本文中に組み込み、先行研究を示す注は、本文中に言及されているものだけを最後に一括して掲げ、その他は割愛した。
- 三、原著で引用されている史料は、訳者において訓読し、書き下し文に改めた。訓読には解釈が入らざるを得ないが、この点についての責任は訳者にある。

## はじめに

中国史上、漢から唐に至る時期に、社会に起こった重大な変化の一つが、宗教の勃興である。仏教と道教が大いに発展し、この時期の歴史の発展に深い影響を与えただけでなく、儒教理論を基礎とする国家祭祀の上にもその烙印を記した。それと同時に、国家祭祀は宗教と密接な関係をもったことで、民衆と意思を疎通する可能性を得た。たとえば、David McMullen<sup>1</sup>が説くように、唐代の国家儀礼の特色がその実践性にあり、国家儀礼と仏・道二教および各種の民間信仰との関係に対して唐代の人がほとんど理論的な探討をおこなわなかったとしても、この現象自体は非常に注意すべきものである。そこで、本章では二つの具体的な側面<sup>2</sup>から、この問題について考察する。

郊廟の礼制は、前漢末以来の国家祭祀の中で儒家化がかなり徹底した部分である。儒家の理論の中では、宗廟祭祀の対象は木主<sup>もくしゅ</sup>である。王充は次のように指摘している。

「礼として、宗廟に入るに、主意する所無く、尺二寸の木を斬り、これを名づけて主という。主はこれに心事し、人像と為さず。……神は荒忽として形無く、出入するに門なし、故にこれを神という。今形像を作るは、礼と相違す。神の実を失い、もとよりその非なるを知る。」（『論衡』卷二五 解除篇）

唐代の法典と礼典の中で、宗廟祭祀は儒家の理論を出発点としている。たとえば、『唐律疏議』卷一「謀毀宗廟・山陵及宮闕」条の疏議にいう。「宗とは尊なり。廟とは貌なり。木を刻して主と為し、尊容を敬象す。これを宮室に置きて、時を以て祭享す。故に宗廟という。」<sup>3</sup>ここで言う「木を刻して主と為し、尊容を敬象す」とは、即ち木主を以て尊者の貌を象徴する、ということである。唐代、法典上では宗廟祭祀の対象が依然として木主であったことは明らかである。

しかし、隋唐時期の宗廟祭祀の実践においては、偶像崇拜の色彩が非常に濃厚であった。各種の凶像がその中で重要な役割を演じていた。この情況は宋代になるとさらに一般的になった。Patricia Ebrey<sup>3</sup>女史は、かつて宋代の宗廟儀礼

中の図像問題を研究した専論を発表し、大いに人々を啓発した。しかし女史はこれを宋朝になって新たに出現した現象とみなし、「唐朝の皇帝が、その先祖の図像の前で献祭したことを示すいかなる証拠もない」と述べた。我々は、この結論は唐朝の実際と符合しないと考える。事実、肖像画・塑像など、祖先の図像の前で献祭することは唐朝に流行した一種の習慣であり、皇室もまた例外ではない。さらに重要なことは、これらの図像は通常仏寺・道観の中で供奉されたので、それによってこの祭祀方式が組織宗教とたがいに結合し、長安から地方まで、官民祭祀の崇拜の対象となったのである。このことについては、大村西崖が『支那美術史彫塑篇』<sup>4</sup>で簡単に論及し、Edward Schärer<sup>5</sup>にも唐代皇帝の図像を研究した短文が一篇あるが、その宗教性の含義については注意を払っていない。那波利貞<sup>6</sup>は、皇帝の誕生日と国忌日に寺観が行香などを行なった現象を研究した際、附帯して唐代皇帝の銅像の建設について検討し、これらの要素が開元・天宝の際の君主独裁の発展を反映したものと認めたが、しかし那波が挙げた材料はごく少なく、また誤解している箇所もかなりある。最近、柳楊<sup>7</sup>は唐代の道教芸術と皇室の賛助を研究した文章の中で、皇帝の図像が道観に置かれた現象に注意し、このことが唐代の道教芸術の変革を大いに促進した、と認めている。ただ、論旨の制約上、柳楊は仏寺が皇帝の図像を供奉した現象など、関連する多くの問題については関心をもっておらず、材料の点において充実すべき余地がかなりある。そのほか、肥田路美<sup>8</sup>もまた唐代皇帝の彫像を研究したが、その主たる着眼点はいわゆる「等身の仏像」を制作した意図を検討することであり、真正の皇帝図像と、図像と宗廟祭祀の関係などの問題に対しては、ほとんど論及するところがない。それゆえ、我々はこの問題について細かい分析を全面的に行なわなければならない。

## 一 図像と祭祀

儒家が死者の靈魂を祭るときは神主<sup>しんしゅ</sup>を対象とするのが伝統であるが、しかし図像を奉祀することも古くから民間の習俗として行なわれていて、すでに漢代にはその先例がある。たとえば『初学記』卷一七「陳紀画像 丁蘭図形」の条に

は次のように記載されている。

『海内先賢伝』に曰く「陳寔の子、故大鴻臚紀、字は元方、至徳俗を絶し、才達人を過ぐる有り。烝烝と色養し、左右を離れず。豫州刺史その至行を嘉し、表して尚書に上し、百城に画像し、もつて風俗を厲みがく」と。

孫盛の『逸人伝』に曰く「丁蘭は河内の人なり。少くして考妣を喪い、供養に及ばず。乃ち木を刻みて人と為し、親形を髣髴とせしめ、これに事えること生なまきるが若ごとく、朝夕定省す。その後、隣人張叔の妻、蘭の妻より借りんとするところあるに、妻跪ひざまずきて木人に報ずれば、木人悦ばず、以てこれに借さず。叔酔い、疾来して木人を誚罵し、杖を以てその頭を敲く。蘭還り、木人の色懼よろこばざるを見、乃ちその妻に問う。妻具つおきにもつてこれに告ぐるに、即ち劍を奮いて張叔を殺す。吏 蘭を捕らえ、蘭 木人に辞して去る。木人 蘭を見、これが為に涙を垂る。郡県その至孝の神明に通ずるを嘉し、その形像を雲臺に図くなり」と。

豫州刺史が陳紀の画像を各地に頒布したのは風俗を戒励するためであり、丁蘭が木を刻んで母親の姿を作ったのは純粹に祭祀の目的から出たものであった。北朝になると、民衆は人々に慕われた地方官のために塑像を作るようになる。たとえば、北魏のとき、光州刺史の崔挺は善政をおこなっていたが、彼が亡くなると、「光州の故吏、凶問を聞きて悲感せざるなく、共に八尺の銅像を城東の広因寺に鑄、八閼斎を起して冥福を追奉す。その遺愛せらること、かくの若し」(『魏書』卷五七 崔挺伝)。また、劉道斌は恒農太守に任ぜられると、「学館を修立し、孔子の廟堂を建て、形像を图画す。郡を去るの後、民は故にこれを追思し、乃ち復た道斌の形を孔子像の西に画きてこれに拝謁す」(『魏書』卷七九 劉道斌伝)。ここで注意に値するのは、光州の故吏が崔挺のために鑄造した銅像は仏寺の中に立てられ、追善を目的とするものであったのに対し、恒農の人々が劉道斌のために描いた画像は孔子廟の中にあり、道斌は当時なお存命だったのだから、彼を拝謁し追慕するためのものであった、という点である。画像の前で先人や良吏を祀ることは、すでに漢魏以来一種の風俗となっていたが、この風俗は皇室の宗廟祭祀の方法に影響を及ぼすことさえあったのである。

現在までに知られている材料から判断する限り、太廟中に先帝の画像を設置するのは、劉宋の前廢帝劉子業の時期に最初にあらわれたようである。『魏書』卷九七 島夷劉裕伝には、次のように記載されている。「子業みな廟をして別けてその祖・父の形像を画かしむ。かつて裕の廟に入るに、裕の像を差して曰く『此渠は大英雄なり。数々の天子を生擒す』と。次に義隆の廟に入り、義隆の像を指して曰く『此渠もまた悪からず、ただ暮年中、兎に頭を斫さざるを免れず』と。次にその父駿の廟に入り、駿の像を指して曰く『此渠は大いに色を好み、尊卑を扱はず』と。顧りみて左右に謂いて曰く『渠は大臙鼻なり、如何ぞこれを臙とせざらん』と。即ち画工をして駿の鼻を臙とせしむ。」この劉駿とは劉子業の父の孝武帝である。劉子業が画工に父の画像を改修させたことからみて、明らかに、太廟中の画像は歴代皇帝の体貌の特徴を十分に表現していることが求められていたのである。また『南史』卷八 梁本紀下の記載によると、梁の元帝は「始め文宣太后の憂に居るに、丁蘭に依りて木母を作る。武帝の崩ずるに及び、喪を秘して年を逾し、乃ち凶問を發し、方に檀を刻して像を為り、百福殿内に置きて、これに事えること甚だ謹む。朝夕に蔬食を進め、動静必ず啓聞す。その虚矯を述うこと此の如し。」梁の元帝は木を彫刻して父母の像を造り、宮中に供奉したのであったが、これは太廟の祭祀体系とは別に、先代の皇帝・皇后を記念する新たな道筋を開いたものである。

北周の宗廟の中でも、歴代皇帝の画像が祀られていたようである。『統高僧伝』卷八 隋京師淨影寺釈慧遠伝（大正蔵五〇・四九〇）の記載によると、北周の武帝は北斉を平定した後、北斉領内の高僧大徳たちを招いて廢教のことを曉諭した。「且つ真仏は無像なるより、則ち太虚に在りて遙敬して心を表せん。仏経は広嘆にして凶塔の崇麗なる有り、これを造れば福を致すとす。これ実に情無し、何ぞ能く恩恵あらん。愚民嚮信し、珍材を傾竭し、広く寺塔を興す。既に虚しく費を引き、以て留むるに足らず。凡そ是の経像、尽く皆廢滅せよ。」慧遠はこれに反駁して言う。「もし形像に情無く、これに事えるも福無きを以て、故に須らく廢すべしとせば、国家の七廟の像、豈これ情有りて妄りに相い尊事せんや。」武帝は混乱してしまつて「七廟は上代の立つる所、朕もまた以て是と為さず。將に同じくこれを廢せんとす」と答える。

慧遠はまた反駁して、「また七廟以てを非と為し、將に廢せんと欲せば、則ちこれ祖考を尊ばざるなり。祖考を尊ばざれば則ち昭穆序を失う。昭穆序を失えば則ち五経は用いる無し。前に儒教を存す、その義いづくにか在る。若し爾らば則ち三教は同じく廢す。何をもつて国を治めん。」この問答は非常にももしろい。慧遠のたくみな弁論に、武帝はいささか進退窮まっている。もともと慧遠は、ただ国家の宗廟に祀っている七廟の像を反証として仏像の存在意義を説明しようとしただけで、廟制度自体を否定しようとしたのではなかったが、武帝がうっかり廢廟という言葉を口にしたので、また慧遠に急所を衝かれ、痛切な反駁を加えられたのである。明らかに北周の宗廟には先祖の「像」が祀ってあったので、これは武帝が否認できない事実である。

我々が第一章で指摘したように、唐代では、先聖孔子、先代の帝王、及び岳瀆神・風伯・雨師など多くの自然神の祭祀に、すべて偶像崇拜という方法を採用していた。そのため、凶像と祭祀の関係はさらに緊密の度を加えたのである。

『旧唐書』卷七六 太宗諸子 恒山王承乾伝に「太常に樂人あり、年は十余歳、姿容美にして歌舞を善くす。承乾特に寵幸を加え、号して称心という。太宗知りて大いに怒り、称心を取めてこれを殺す。称心に坐して死す者また数人。承乾、泰その事を告訐すと意い、怨心いよいよ甚だし。称心を痛悼してやまず、宮中に室を構えてその形像を立て、偶人・車馬を前に列し、宮人をして朝暮に奠祭せしむ。承乾しばしばその処に至り、徘徊流涕す。」承乾が東宮で称心を祭った方法は「その形像を立てる」ことであつた。玄宗の時になると、この風潮はますます盛んになった。たとえば、天宝四載（七四五）三月、「陳留郡封丘の人楊嵩珪の母亡くなり、土を負いて坟を成し、居る所に別に靈机を立て、父母の形像を画き、享祀すること十有余載」（『冊府元龜』卷一三九 帝王部 旌表三）。同年四月「冀州の人燕遺備すでに孤となり、堂中に木を刻みて父母の形像を為り、帷帳衣服を施すこと存するが如くし、朝夕に奠祭す。郷閭甚だこれを敬異す」（同前）。政治上顕著な治績をあげた官員の場合、その凶像は常に民衆の供養祭祀の対象となつた。例えば、「姚元崇宰相となり、国を憂えること家の如く、民を愛すること子の如し。未だかつて喜怒を私せず、ただ忠孝を以て意と為す。四方の民、皆

元崇の真を画がきてこれに神事し、これに福あらんことを求む」〔開元天宝遺事〕卷上 四方神事条。ここで、姚崇の画像は民衆が幸福を祈って祭る対象になっている。中唐の時、韋皋が死んだ後、「蜀人これを徳とし、その遺象を見れば必ず拜す。凡そ刻石で皋の名を著すものは、皆その文を鑿し、尊びてこれを諱む」〔新唐書〕卷一五八 韋皋伝。これは一層恭敬の度が深まっている。

唐代では、太廟の中に先帝の図像があつたのかどうかは、史に明文がない。しかし、開元八年（七二〇）城門郎独孤晏の上奏に、「伏して見るに、聖上は別殿に太宗・高宗・睿宗の聖容を安置し、毎日侵早に服を具して朝謁す。昔、周公は文王を明堂に宗祀し、以て上帝に配す。蓋し有国の常祀なり。聖上の朝夕に肅恭するは、これ周公を過ぐることを遠し」〔冊府元龜〕卷三七 帝王部頌徳とあつて、開元年間に大明宮の別殿に数体の先帝の聖容（肖像画であつた可能性が大きい）が祀られていたことは明らかである。これは、一方では梁の元帝が父母を祀っていた方法を継承したものであり、他方では、宋朝の神御殿の制度の起こりと見なすことができる。これらの史料がEbercyの重視するところとならなかつたのは残念なことであつた。このような祭祀の方法について、唐代の人は悪いとは考えていなかったが、かえつて後世の儒者から非難を受けた。顧炎武はこのことについて「これ今日の奉先殿のここより立つる所なり。宗廟の礼は、人臣あえて輕議すべからず。然るに、窃かにおもふに、両廟二主は嚴敬の義に非ず。蓋し『唐書』のいわゆる王璵は生に縁りて亡きに事う（韋彤伝）、未だ神人の道を祭せざらんか」と論じた（『日知録集釈』卷一四 御容）。

宮廷の外ではさらに顕著な例として昭武廟がある。唐の太宗が竇建徳を大破した汜水の虎牢関には高祖・太宗の塑像が立てられていたが、武宗の会昌五年（八四五）には重建がなされ、「昭武廟」と名付けられた。『冊府元龜』によると、会昌五年十月、中書が上奏して言う、「汜水武牢関は、太宗の王世充・竇建徳を擒うる地なり。関城の東峰に二聖の塑像ありて、一堂の内に在り。伏して以うに山河は旧の如く、城壘は猶お存し、威靈はみな軒台に畏れ、風雲は凝りて豊沛に還る。誠に百代の嚴奉、万邦の瞻る所に宜し。西漢の故事に、祖宗のかつて行幸せる所は、みな郡国をして廟を立て



しむ。今、定覚寺は例として合に毀拆すべきに縁り、望むらくは寺中の大殿の材木を取り、東峰に改めて一殿を造り、四面に兼ねて宮監を置かん。伏して望むらく号して昭武廟と為し、以て聖祖武功の盛を昭らかにせん。望むらくは孟懷節度使に委ね、干事判官一人を差して修建を勾当せしめよ。然して聖像頗る既に故暗なれば、望むらくは李石をして東都にて絶好の画手を揀び、就きて嚴飾を加えよ。初めて功を興すの日、望むらくは東都をして分司の郎官一人を差して薦告せしめ、畢るの日、別に官を差して展敬せしめよ」(卷三一 帝王部奉先)。武宗が昭武廟を修建したのは、前漢の郡国原廟を手本としたもので、かつ高祖・太宗の塑像を奉祀の対象としていて、儒家の礼制とは合わず、濃厚な神祠の色彩を帯びたものであった。

さらに重要なことには、隋唐の皇帝について言えば、このような祭祀の方法は、宗教的要素と緊密に結びついていたのである。まず第一に、唐代の皇室は老子をその先祖としていたから、それによって国家の宗廟祭祀は道教と緊密に結びついていた。そのことは玄宗朝に最もはっきりと表れていて、兩京に太清宮と太微宮を設立しただけでなく、いくつかの特定の地点の道観では歴代皇帝の凶像を祀って、寢廟を奉祀する意味を持たせていた。第二に、当代の皇帝本人の肖像が神聖な宗教的意義を持つようになった。隋の文帝以来、仏教寺院は皇帝の肖像を作るようになった。その後、このような聖像はしだいに増加し、またそれが存在する範囲も拡大して、道観や景教寺院にまで及んだ。唐の玄宗の時には、国家の制度となつて全国にあまねく分布するに至つた。宗教の影響力によつて、皇帝崇拜はさらに深く人々の心に浸透していった。このことは、唐代の礼制が人と神との関係を調整し、皇帝の神聖性を一段と強めたことと軌を一にするのである。

## 二 道教と地方寢廟

貞観九年(六三五)、唐の太宗は王朝創業の地である太原に高祖を祀る寢廟を設立しようとしたが、儒臣の反対にあつ

て中止した。顔師古の議に言う。

伏して詔旨を奉るに、「太原に高祖の寢廟を立てんと欲す。博く卿士に達して詳悉し、議をもつて聞せ」とあり。伏して惟うに聖情感切、永く纏慕を懐き、思ひは蒸嘗に広く、事は追遠に深し。ただ祭典を究観し、礼経を考驗するに、宗廟はみな京師に在りて、下土に別置するを欲せず。周の豊鎬の若く、並びに遷都を為すに至りては、乃ち是れ事に因りて更營し、一時に俱に立つると云うに非ず。其れ郡国に廟を造るは、爰に漢初に起り、率意に行ひ、事は稽古せず、源流漸く広く、大いに典制に違ふ。是を以て貢禹・韋玄成・匡衡等、儒学を招聚し、博く廷議に謀り、此の陳奏に拠りて遂に廢毀に従う。斯れより以後、弥いよい年代を歴、輟めて為らず、今に迄びて永く久し。按ずるに『礼記』に曰く「祭は瀆を欲せず、瀆なれば則ち敬ならず」と。『書』に云う「礼煩なれば則ち乱る、神に事うるは則ち難し」と。斯れ並びに睿哲の格言、皇王の通訓なり。況んや復た尋いで素志を揚げ、実に懿則を招く（昭らかにす）。儉約に遵い、豊殷を取る無からしむ。今若し寢廟を増立し、別に主佑を安んずるは、先古（旨）に乖く有りて旧章に率がう靡し。後昆に垂稽するは、理として不可と謂う。誠に天衷遺さず、至性極まり罔きを以て、固より宜しく深衷に勉め、俯して大礼に従う。さすれば則ち四海なほに刑し、式て万代に光り、列采の縉紳僉な惟だ允といわん。謹んで議す（『文苑英華』卷七六三「顔師古「太原寢廟議」」）。

太宗は「其の奏を許し、即日にして停どむ」（『唐会要』卷一六「廟議下」）。見られるように、漢代の韋玄成たちが宗廟祭祀を改革した故事が、後世になって地方に皇帝の寢廟を立てることに対し、儒者が違礼を名目として反対する際の有力な根拠となっており、一般に皇帝は反駁することが困難であった。しかし、唐初に太宗が実現できなかった計画が、のちに別の方法で、すなわち宗教とりわけ道教との結合によって、部分的に実現することとなった。しかも、寢廟を立てた場所は太原一カ所にとどまらず、祀られたのも高祖一人ではなかったのである。

道教と国家祭祀との結合の問題については、すでに研究者の重視するところとなっている。例えば、T. H. Barrett<sup>10</sup>は、

顯慶元年（六五〇）高宗が太宗を追善するために長安に建立した昊天觀について考察し、「昊天」という語は道教の術語ではなく、国家祭祀の最高神である昊天上帝の名であって、昊天觀の設立は、高宗がその統治の初めにあたって、道觀・国家祭祀・皇室帝系の三者を象徴的に関連づけようとしたことを表している、と認めている。そして、さらに多くの研究が太清宮の制度について集中的になされているが、それは太清宮が道教と国家祭祀との結合を最も集中的に反映しているからである。太清宮の前身は玄宗皇帝廟であり、玄宗の開元二十九年（七四二）春正月に、両京及び諸州に制してそれぞれ玄宗皇帝廟一所を置いている（『旧唐書』卷九 玄宗本紀下）。天宝元年（七四二）正月、陳王府参軍の田同秀が、玄宗皇帝のお告げによれば、その靈符が尹喜の故宅に蔵されている、と上言してきたので、玄宗は人を遣わして探させ、靈符を得た。そこで新たに玄宗皇帝廟を大寧坊の西南の角に建て、「二月、辛卯、上 玄宗皇帝を新廟に享る」（『資治通鑑』卷二五）。二年三月には、西京の玄宗宮を正式に太清宮と名づけた（『唐会要』卷五〇 尊崇道教）。太清宮の建立は玄宗朝の道教崇拜を示す重要な政策の一つであり、これまでも注目を集めてきた。一九七九～一九八〇年に丁煌が発表した『唐代道教太清宮制度考（上・下）』<sup>11</sup>は、太清宮の具体的な制度の各方面について論じており、この課題の基礎を定めたものである。一九八七年、Charles Benn<sup>12</sup>は、その論文の中で、玄宗の道教崇拜運動には、太清宮の制度も含めて、すべて政治と意識形態の目的がある、と述べた。熊存瑞<sup>13</sup>は、太清宮の設立は、玄宗の長生を求める願望と関係している、と強調した。ここで注意すべきは、太清宮の中で、老君像の両側に玄宗と肅宗の石像が祀られていたということである。「大聖祖の真容、屢に当たりて南面して坐し、衣るに王者袞冕の服を以てし、繪綵珠玉を以てこれを為る。玄宗・肅宗の真容左右に侍立し、みな衣るに通天冠・絳紗袍を以てす。案ずるに太清宮初めて成り、詔して工人をして太白にて白石を采り真像を為らしむ。後また図もて肅宗の真容を右に列し、事生の礼の若くす」（『大唐郊祀録』卷九 薦献太清宮）。とにかく、太清宮の制度が国家の礼典に組み入れられて大祀とされ、その位は宗廟の前にあり、その性質は道教の宮觀と皇室の宗廟とを兼ねた二重の性質をもつようになった。そのため、太廟と同様に「禘祫に至るごとに、並びに太清宮聖

祖の前に位を設け昭穆を序す。」その祭祀は則ち「朝猷」（皇帝が親祭するとき）或いは「薦猷」（有司が行事するとき）と呼ばれた（『旧唐書』卷二四 礼儀志四）。

太清宮のほかにも、いくつかの地点でも皇帝の肖像や塑像が存在しており、その中には「五聖」「六聖」「七聖」の多数を数えるものもあった。主要なものを挙げれば以下の通りである。

(1) 洛陽北邙山老君廟の五聖真容画像、呉道子画。『劇談録』にいう。「東都北邙山に玄元觀あり。南に老君廟あり、台殿高敞、下に伊洛を瞰る。神仙泥塑の像はみな開元中楊忠の制る所、奇巧精嚴、見る者は敬しみを増す。壁に呉道玄の五聖真容および老子化胡經の事を画くあり、丹青絶妙、古今に比無し」（『劇談録』卷下 老君廟画）。杜甫は朝謁した時に実見し、詩で賛美している。「画手前輩を看るに、呉生は遠く場を擅にす。森羅地軸を移し、妙絶宮牆に動く。五聖龍袞を聯ね、千官雁行に列す。冕旒俱に秀発し、旌旆尽く飛揚す」（杜甫「冬日洛城北謁玄元皇帝廟」『全唐詩』卷二二四）。呉道子が制作した五聖の真容とは、高祖・太宗・高宗・中宗・睿宗を指しているに違いない。

(2) 忻州に「七聖廟」がある。代宗の大暦七年（七七二）五月、廟内の七聖の真容を太原の紫極宮に移して供養した（『冊府元龜』卷三〇 帝王部奉先三）。当時の宰相、常袞の作った「中書門下、太原に紫雲見（現）わるるを賀するの表」に言う。「臣等言う。伏して見るに、太原尹北都留守檢校工部尚書薛兼訓奏すらく、忻州の七聖廟内の尊容、勅を奉じて太原府紫微（極）宮に移して安置す。昨正月二十九日啓告し、其のとき紫雲見<sup>あちわ</sup>れ、兼ねて金奏の声を聞くことあり。臣聞く、廟貌嚴奉、追孝する所以、天地明察すれば、則ち必ず祥垂れん。伏して惟うに皇帝陛下聖人の至徳を全うし、神道の設教を合し、天の命を受け、嚴恭奉先す。明發懷有り、載に文武に感じ、菲食美を致し、必ず宗廟に誠なり。五位を序して周順し、四海を刑して化光す。茲に聖靈天に在り、緬暮（慕）増惕するを以て、是に象設ありて哀矜を忘れず。永く興王の地を念い、楽沛の言を聞くが如し。遠く方州より京邑に遷り、克く上帝に配し、高く紫微に居る。……用て莫大の孝を彰らかにし、以て無疆の曆を嗣がん」（『文苑英華』卷五六二）。代宗の時の「七聖」とは、高祖・太宗・高宗・中

宗・睿宗・玄宗・肅宗の七人であろう。賀表からわかるように、当時の人々は七聖の真容を祀る紫微宮を寢廟とみなしていた。太原に高祖を祀るための廟を立てたいという太宗の願望は、ここに至って道教と結合することにより、図像の形式を以て実現したのである。

(3)河東神山県慶唐觀に六代の皇帝の寢廟がある。徳宗建中三年(七八二)三月に建てられた『慶唐觀李寰謁真廟題記』によると、「皇上御宇の三祀、春三月、旬有八日、晋慈等州都団練觀察処置等使・檢校左散騎常侍・兼御史大夫賜紫金魚袋李寰、齋沐虔潔し、神山慶唐觀聖祖元(玄)元皇帝を祠る。礼成り、高祖・太宗・高宗・中宗・睿宗・元(玄)宗の真廟に謁す」(『八瓊室金石補正』卷六五)。晋州神山県はもともと浮山県という名であったが、武徳四年(六二二)に太上老君が県の東南の羊角山に出現したことになんて改名したのである(『旧唐書』卷三九地理志二)。開国伝説との関連により、遂に唐朝の聖地の一つとなり、道教と切っても切れない縁を結んだ。先天二年(七二三)七月五日、「奉誥投龍修功德使道士楊太希、勅賜の玄元皇帝の法服を此の廟に齋送す。設ける所の齋醮、行道五日、便ち五方鎮綵・本命文繪・錢絹等の物を回らし、敬しみて金闕天尊像一所を造り、奉じて太上皇と為す。元始天尊像一所は奉じて皇帝と為す。二真人は侍者と為し、奉じて金仙・玉真二公主師と為す」(『龍角山記』『道感』第一九卅)。玄宗が帝位を継いだ当初からこの廟を非常に重視していたことがわかる。開元十七年(七二九)九月になって、玄宗は自ら碑文を撰し、王朝の創建とこの山の道教との関係を宣揚した(『龍角山慶唐觀紀聖銘』『八瓊室金石補正』卷五三)。中唐時期には、慶唐觀の中で、玄宗皇帝を祀る以外にも、六代の皇帝の寢廟を立てたが、これは地方政府の祭祀の対象となった。碑文に言う「真廟」には、忻州の七聖廟と同様、先帝の塑像を祀っていたに相違なく、文中に「首択吉日」「礼祈尊像」の語が見られるのはそのためであろう。注意に値するのは、この碑には、觀察使李寰、監軍使呉再和と大勢の使府の僚佐や州県の官員だけではなく、地方勢力の代表―すなわち「郷貢進士方郢・前郷貢明経方回・前郷貢明経方參」等―の名が見られることである。彼らは同一の家族(方氏)に属し、かついずれも科擧の称号をもっているので、呉宗国先生のいう「擧人層」<sup>14</sup>に属しており、当地

の大族の代表であったと思われる。彼らが地方官とともに慶唐觀の宗廟を拜謁していることは、道教を媒介として、皇室の宗廟祭祀が地域社会と結合していったことを示している。

(4) 杜光庭の『道教靈驗記』亳州太清宫老君挫賊驗の条に「亳州真源原太清宫は、聖祖老君降生の宅地なり。…唐の高祖・太宗・高宗・中宗・睿宗・明皇六聖の御容、老君の左右に列侍す」との記載がある（『雲笈七籤』卷一一七）。亳州は老子の故里であり、この太清宫に唐代六帝の塑像が立てられるのは不思議ではない。

(5) 王仁裕『入洛記』に「華清宮の温泉に七聖堂あり、当堂に元（玄）元皇帝を塑し、太宗・高・中・睿・玄・肅および竇太后を以て両面に行列して侍立す。冠劍袞冕を具え、洒掃甚だ嚴かなり」と記す（程大昌『程氏考古編』卷七 昭武廟立像）。仁裕が記録したのは五代の時の状況であるから、華清宮の七聖堂は当時なお存在しており、この七聖堂も老君像の両側に並んでいたのである。宋代になると、唐代の皇帝はすべて先代の帝王となり、華清宮の七聖堂はその祭祀の場所となった。北宋『礼閣新編』の記載によると、「大中祥符六年（一〇一三）五月日、兵部郎中・龍圖閣判判礼院孫奭等の奏に、『勅に准うに、内臣朱允中の奏状に拠るに、「宣を奉じ、永興軍に命じて唐七聖帝殿に上り、朔日、乞うらくは礼に依りて降香せよ。仍お令佐一員に委ねて躬ずから親しく焼爇し、并びに永興軍の古の聖帝の陵廟の例に依り、春秋の二時に中祠の礼料を用うて官を差し祭を致さんことを乞う。勅あり、依れ」とあり。また七聖を勸会するに、高祖より明皇に至る六帝ならびに太穆皇后竇氏、これを七聖と謂う。一例の若く春秋の二時に祭を致すは、実に礼典に乖けり。…其の朱允中の乞う所の唐の七聖帝に令佐一員をして躬ずから親しく焼香するは、前勅に依りて施行せんことを望む。乞う所の春秋の二時に中祠の礼料を用うて官を差し祭を致すは、伏して行なわざらんことを乞い、礼意に合わさんことを庶う。』勅下り、孫奭の奏する所に依らしむ」（歐陽修等編『太常因革礼』卷八〇）。北宋の時の七聖堂の祭儀は、かえって争議を引き起こしたが、最後は孫奭の意見が採用され、七聖堂の祭儀については陵廟の中祠の礼料を採用せず、ただ人を派遣して焼香供養するだけとなったことがわかる。

以上の例から、唐朝の皇室は、老子との関係を強調することによって、道観に特殊な地位を与えたことが容易に見て取れる。特別な意義を持ついくつかの場所にある宮観には、さらに各代皇帝の画像（肖像あるいは塑像）が立てられている。これらの画像は、それ自体が特殊なものであったので、民間の絵師や匠人が意のままに制作することはできず、政府側が建立する必要があった。両京では、洛陽の玄元観のように、呉道子のような宮廷画家が直接筆を執った可能性があるし、その他の場所でも少なくとも宮廷から出た手本にもとづいて作られたに違いない。なぜなら、地方の絵師は皇帝を見る機会をもてなかったのが普通であったし、自分の想像によって描くことは絶対に不可能であったからである。性質について言えば、これらの聖像の存在によって、これらの宮観は多少とも皇室の宗廟の色彩を帯びた。しかし、時間の推移にしたがって、この色彩は日増しに淡くなり、それらの宮観は地方政府と民衆の祭祀の場所となったのである。ある種の程度以上、中には何かしら神祠の意味を持つようになったものもある。それによって皇帝個人とその世系が神聖化される。このことは、我々が唐代の国家祭祀を研究するにあたって、軽視できない現象である。

道観の他、唐代のその他の宗教の寺院にも、皇帝の画像を祀る現象があった。たとえば仏教では、開元の時、趙州象城県光業寺には景皇帝の石像が祀られていた。「然して、寺に阿育王の素像一鋪、景皇帝の玉石真容一鋪あり、銘勒在すが如し。故に総章の勅に云えらく、『像をつくり陵をつくり寺を置く』と。……是を以て育王の申願、果見として軀を分け、景帝の帰依、湛然として常に楽しむ（楊晋「大唐開元十三年歲次乙丑六月癸丑朔二日甲寅趙州象城県光業寺碑」陳尚君輯『全文補編』卷三〇）。また『新唐書』卷一八一 歐陽修の贊にいう。「初め、宰相王縉、縁業の事を以て代宗を佐け、是において始めて内道場を作り、昼夜梵唄し、寇戎を禳わんことを冀い、おおいに孟蘭を作り、祖宗の像を肖り、塔廟を分供し、賊臣の嘻笑するところとなる」（『新唐書』卷一八一 陳夷行等伝贊）。則ち代宗の時、先帝の画像を京師の仏寺の中で分供していたのである。このほか、宣宗もまた憲宗の御像を報聖寺の介福堂中に祀った（『唐語林校証』卷一）。注意に値するのは、天宝初年、玄宗が長安の義寧坊にあった景教の大秦寺の中にさえ、五聖の真容を安置していたことである。景

浄の「大秦景教流行中国碑并序」<sup>15</sup>の記載に拠ると、「天宝初め、大將軍高力士をして五聖の写真を送り、寺内に安置せしむ。絹百匹を賜い、睿図を奉慶す。龍髯遠しといえども弓劍攀るべく、日角光を舒べ、天顔咫尺たり。」しかし、前述の多数の道観と比較すれば、一部の仏教・景教寺院に皇帝の画像を祀っていたとはいえ、李唐の皇室が老子を追尊して「太上玄元皇帝」「大聖祖」としたことを背景として、仏教・景教の場合、基本的には皇室の寝廟祭祀の意味を備えていたわけではなかった。

### 三 当代の皇帝の画像と寺観

これまで述べてきたような、皇帝家の宗廟の色彩を帯びた宮観で皇帝の肖像を供奉していたことは別に、隋唐時期には、皇帝が在世中に自分自身の肖像を寺観に賜給して供養と祭祀を行なわせる、ということがあった。現存の資料による限り、この現象は隋の文帝の時に始まったようである。『宝刻叢編』巻六に収める「隋恒岳寺舍利塔碑」の跋文にいう。「隸書。書撰人の名氏を著録せず。隋文帝の仁寿元年（六〇二）、舍利塔を恒岳寺に建て、詔して吏民みな行道すること七日、人ごとに十銭を施し、また自ら帝の形像を寺中に写す。大業元年、長史張果等碑を立つ」（『石刻史料新編』第一輯第二四冊）。この史料については、大村西崖<sup>16</sup>がすでに注意を払っているが、しかし深い検討をするには至っていない。仁寿年間、天下に広く舍利塔を立てたことについては、学界に深く掘り下げた諸研究があるが、私が注意したいのは、恒岳寺には文帝の生存中すでに彼の肖像が祀られていたという事実であり、しかもそれは文帝自身が「自ら写す」ことを命じた可能性が大きいことである。

四年後、文帝の銅像は全国の仏寺に広汎に建立されることになった。「大隋河東郡首山栖岩道場舍利塔之碑」にいう。「文帝まさに鼎湖に昇り、ここに震旦を<sup>暹</sup>遣り、紫極に垂拱し、蒼生を遺愛し、乃ち匠人を召して等身の像を鑄せしめ、并せて仙尼を<sup>暹</sup>図きて帝の側に置く。ここをもって三宝を紹隆し、これを四方に頒布す。率土の上、みな日角を瞻、普天



の下、威な龍顔を識らしめんと欲す。仁寿四年歳は甲子に在り、鎬京より発し、河曲に降臨す。風伯前駆し、雨師清道し、紺馬日を逐い、王(玉)女香を焚く。切利の宮に昇るが若く、須弥の座に上るが如し。尋いで洮(とう)類(れい)大漸し、厭世登遐す。故に聖智機を見、冥兆先に覚る。昔、法王まさに逝かんとするに、化仏花台に遍ねく、金棺すでに掩われ、見影石室に留まる。玆を以て古に方(た)がい、世を異にするも符を同じうす」(『八瓊室金石補正』卷二六)。

この碑文は、きわめて重要な歴史上の情報を含んでおり、重視するに値する。仁寿四年(六〇四)世を去る前、文帝は工匠に自分の等身大の銅像を鑄造させ、中央から全国の仏寺に頒布させたが、その目的は「率土の上、みな日角を瞻、普天の下、威な龍顔を識らしめんと欲した(天下万民に皇帝の顔を周知させようとした)」ことであり、かつ文帝の塑像の傍らには神尼智仙の肖像が描かれていたのであった。また『統高僧伝』卷一〇隋西京真寂道場积法彦伝に「仁寿の造塔に、また召されて舍利を汝州に送る。四年、また勅ありて沂州善応寺に送る。基を掘ること深丈、乃ち金沙を得、濤汰して純と成すに、凡そ二升許り、光耀目を奪う。また黄牛を感ぜしむるに、(黄牛)みずから塔前に至り、膝を屈し足をすすめ、両拝して止まり、身を回らしてまた文帝の比景象に礼すること一拜」とある。「比景象」がよくわからないが、しかし沂州の善応寺に文帝の凶像があったことは間違いない、まさしく「大隋河東郡首山栖岩道場舍利塔之碑」の記載と相互に裏付けあうのである。このほか、『宝刻叢編』卷一には梓州の碑が一つ収められている。それは大業六年正月十七日に作られた「福会道场造隋文皇帝像碑」で、元武令の柳無辺が撰ならびに書したものである(『石刻史料新編』第一輯第二四冊)。これは、文帝の造像が間違いなく全国各地の仏寺で広汎に行なわれていたことを示している。文帝の造像は、中唐以後のいわゆる「影堂」の先駆けであり、そこに反映されている祭祀の觀念は重視するに値する。

中国の伝統に照らせば、人は死んだ後で初めて祭祀の対象となる。ゆえに文帝のこの行為は重大な觀念の変化を反映している。そして、この変化が仏教の造像の影響によるものであることは疑いない。道世の『法苑珠林』卷三三に『観音三昧経』を引き、次のような故事を述べている。釈迦牟尼の在世時、優填王は「世尊を恋慕し、金を鑄て像を為る。」

のち釈迦は金像と互いに札を致し、入滅後のことを委ねた、と。また『外国記』を引き、波斯匿王が「牛頭梅檀を刻んで如来像を作り」、仏陀は帰來ののち彫像に対して付嘱を行なった、という類似の故事を述べる。この二つの造像の物語は、いずれも仏陀入滅の前に起こったこととなっている。平生仏教を篤く信じていた隋の文帝が、これらの話に不案内であったはずはなく、彼が臨終の前に、自己の銅像を全国の仏寺に頒賜したことは、ちょうどこの模倣であったのかもしれない。

唐初になると、皇帝の肖像の頒發範圍は道教にまで拡大された。閻立本は詔を奉じて太宗の御容を写したが、「のちに佳手ありて玄都觀の東殿前間に伝写し、以て九崗の氣を鎮む。なお神武の英威を仰ぐがごときなり」（唐・朱景玄『唐朝名画録』神品下 『景印文淵閣四庫全書』第八二二冊）。玄都觀は長安城で最も大きく、また最も有名な道觀の一つであり、朱雀門街街西の北から南に向かつて第五番目の坊、崇業坊に位置していた。その地理上の位置はきわめて特別であつて、『唐会要』によると「初め宇文愷、都を置くに、朱雀門街の南北は尽くの郭に六条の高坡ありて乾の卦に象るを以て、故に九二に宮闕を置き以て帝の居に当つ。九三に百司を立て、もつて君子の教に応じ、九五は貴位なれば常人のこれに居るを欲せず、故に玄都觀・興善寺を置き、以てこれを鎮む」（『唐会要』卷五〇 觀）。当時の人の目には、太宗の図像を玄都觀に模写することも、「九崗の氣を鎮める」作用を発揮させるように見えた。景教寺院でさえも太宗の眞容を頒賜されるに至っている。「大秦景教流行中国碑」にいう。「貞觀十有二年秋七月、詔して曰く……所司は即ち京の義寧坊に大秦寺一所を造り、僧二十一人を度す。宗周徳喪われ、青駕西に升り、巨唐道光り、景風東に扇す。旋いで有司をして帝の写真をもつて寺壁に転摸せしむ。天資泛彩にして景門に英朗たり、聖迹騰祥にして永く法界に輝かん」<sup>17</sup>（朱謙之『中国景教』付録一）。新たに建てられた景教寺院（当時は波斯胡寺と称し、天宝四載に大秦寺と改名される）が太宗の肖像を頒賜されたことは、その寺院が国家の承認を得たことの象徴である。その壁画中の太宗の肖像は、官本から「転摸」してできたもので、玄都觀東殿に描かれたと伝えられるものと同じの底本、すなわち閻立本の作品によるものであったのではな

いか。

高宗が在世中に寺観に聖容を安置した記録は今のところ見当たらないが、逝去後に立てられたものならばある。王象之『輿地紀勝』卷三〇に、天授年間に狄仁傑が彭沢県令に左遷された事件を記すところで『生祠記』を引用して言う。「武氏、唐を革めて周と為し、公（仁傑）、邑（彭沢県）に至り、高宗の聖像を修真観に塑し、朔望に朝拜す」（『輿地紀勝』卷三〇 江州官吏）。地方官が先代皇帝を祀る際にも道観中に塑像を置く方法を採用して行なったことがわかる。また蘇頌の『高安長公主神道碑』によると、「公主、頃歳奉じて嘗に高宗の画像を睹るに、光靈天にあると雖も、見て目瞿するに似たり、地に感咽し、ついに心疾を成す。名医をして萃止し、御藥相望ましむるに至るも、孝にして終る」（『全唐文』卷二五七）。高安公主は高宗の画像を見て懐かしく思うあまりに病気になるたのであるから、その画像は迫真のものであったに違いない。

武則天 『歴代名画記』卷三の記載によると、洛陽敬愛寺の仏殿上に武靜藏の描いた武則天の肖像があった（『歴代名画記』卷三 記兩京外州寺觀画壁）。この寺は中宗が父母を追念するために建てたものであるから、則天の画像を祭るのは人情として自然である。四川省広元（唐の利州）の皇沢寺に武則天の塑像があった。ただ、その具体的な状況は各種史料の記載に食い違いが多い。李之勤<sup>18</sup>は後蜀広政二十二年（九五九）「利州都督府皇沢寺唐則天皇后武氏新廟記」残碑によってこの問題を検討したが、いまだに定論はない。この碑によると、このとき修建された新廟には「大殿四間、对廊四間、并びに四廊および別塑の神像」があった。それ以前のものが画像なのか塑像なのかはつきりしないが、しかしいずれにせよ、五代のときに新たに立てられたのが彫塑であったことは疑いなく、しかもこの碑から明らかなように、五代時期の則天廟はすでに当地の官・民の信仰と祭祀の中心となっていたのである。利州には、他にも武則天と唐高宗の肖像があった。『輿地紀勝』の記載によると、「天后の梳洗楼、州城の西北、渡江して二里の告成寺の外にあり。唐の高宗・則天の真容あり。岩に倚りて楼をつくる。俗に伝えて阿婆の梳洗楼と為す」（『輿地紀勝』卷一八四 利州路 古迹）。

このほか、『広清涼伝』巻上には、「長安二年（七〇二）……仍お左庶子侯知一・御史大夫魏元忠に勅し、工に命じて玉を御容に琢かして、五台山に入りて菩薩に礼拝せしめんとす。長安三載に至り、清涼山に送向して安置す。ここにおいて国を傾けて僧尼奏してこれを送らんことを乞うも、帝許さず。雁門は地獫狁に連なるを以て、但だ御容を太原崇福寺中間に留めて供養し、五台山に塔を造り碑を建て、設齋供養す。これ知る、真境は菩薩の居るところ、帝王は日に万機の務めあるも、猶お玉身を造り、来たりて大聖に礼す。矧んや余の凡庶、豈に風に従わざらん。一たび淨域に游べば累劫の殃い消え、暫く靈峰に陟れば多生の障い滅す、と」（『広清涼伝』巻上釈五台諸寺方所七 清涼寺条『大正蔵』巻五一）。これによれば、武則天は自分の玉石の彫像を五台山に送って文殊菩薩に礼拝しようとしたが、この彫像は最終的に太原の崇福寺に留められ、そこで祀られることになったのである。

さらに取り上げるべきものとして、河南省滑県牛屯郷の白馬寺には、今でも「武后殿」がある。『中国文物地図集・河南分冊』<sup>19</sup>では、「唐の光宅元年（六八四）に建てられ、明・清代に重修された。原名は聖寿院である。現在、大殿一座を存す。大殿は間口五間、奥行三間、瓦葺きの切妻屋根である。殿内には武后の金の身像がある。その他の建物は、すでに改築されたものが多い。殿内に清代の重修碑記が四通ある」と紹介されている。しかし、この武則天の金の身像は、恐らく唐代のものではあるまい。

中宗 上節で挙げた道観に建てられた「五聖」「七聖」などの真容の中に中宗の像が含まれているのを除くと、これまでのところ、中宗個人の塑像や肖像が寺観中に単独で祀られている例は見ない。

睿宗 段成式の『寺塔記』下に、長安崇義坊の招福寺は「もと正覚という。国初これを毀ち、その地に第を立てて以て諸王に賜う。睿宗藩に在るにこれに居る。……景龍二年、また真容の坐像を賜い、詔して寺中に別に聖容院を建つ。これ玄（睿）宗の春宮に在りし真容なり。先天二年、勅して内庫錢二十万を出し、巧匠一千人にてこれを重修す。睿宗の聖容院、門外の鬼神数壁、内より移来し、画迹はなはだ異なり」（『西陽雜俎統集』巻六）。この記載には時間の上でかなり

錯乱した箇所があるが、しかしこの寺に睿宗の聖容院があったことについては全く疑問の余地がない。  
 玄宗 先に述べたように、天宝元年に建てられた長安太清宮の中には、玄宗皇帝の前に玄宗の石像が立てられていた。その後、玄宗の画像は全国の多くの寺観の中に幅広く分布していった。関連史料を表にすると次のようになる。

表 玄宗画像分布表

地点	内容	出典	形式
長安咸宜觀	親仁坊咸宜觀「殿外東頭東西二神、西頭東西壁、吳生并楊廷光画、聰間写真及明皇帝、上弘公主等図、陳閔画。」	『歷代名画記』卷三	画像
長安興唐寺	大寧坊東南隅、「神龍元年、太平公主為武太后立為閻極寺、……開元二十年、改為興唐寺、明皇御容在焉。」	『唐兩京城坊考』卷三	?
盤屋修真觀	「玄宗皇帝御容、夾紵作、本在盤屋修真觀中。忽有僧如狂、負之置于武功龍潛宮、宮即神堯故第也、今為仏寺。御容唯衣絳紗衣幅巾而已。」	『太平広記』卷三七四玄宗聖容	塑像
西岳金天王廟	「雲台觀三方功德頌」「捩碑：天寶中詔書功德于華山雲台宮、并安御容重飾金天王廟前、御制碑而作此頌。」	『集古録目』卷七	?
潞州啓聖宮	天寶八載十二月、「啓聖宮琢玉造聖祖玄宗皇帝及帝真容。」	『冊府』卷五四	玉像
恒州	「初、天寶中、天下州郡皆鑄銅為玄宗真容、擬仏之制。及安、史之乱、賊之所部、悉鎔毀之、而恒州独存、由是実封百戸。」	『旧唐書』卷一四二李宝臣伝	銅像
沙州開元寺	「尚書授(受)勅已訖、即引天使入開元寺、親拜我玄宗聖容。天使睹往年御座、儼若生前。嘆念敦煌雖百年阻漢、没落西戎、尚敬本朝、余留帝像。其于(余)四郡、悉莫能存。」	黄徴・張涌泉『敦煌変文校注』卷一 P345「張淮深変文」	銅像

蘇州開元寺	「開元中，詔天下置開元寺，遂改名開元，金書額以賜之。寺中有金銅玄宗聖容，当天下降平，富商大賈，遠以財施，日或有數千緡。」	『吳郡凶經統記』卷中三二頁	銅像
衢州	「光啓三年，……衢州知州元泰迎于郊，（陳）儒詰之曰：『元（玄）宗御容安在？』泰泣曰：『使君不見容矣。』時信安有元（玄）宗銅容，泰毀之，故以是為責，遂斬之而自扼焉。」	『吳越備史』卷一 六一九二頁	銅像
汀州開元宮	「至道宮。『九域志』云：本名開元宮，開元二十四年置，內有明皇真容。皇朝改今額。」	『輿地紀勝』卷一三二福建路・汀州・景物 下	銅像
歙州開元寺	「穆宗以元和十五年正月即位，……七月，歙州奏：『當州有玄宗皇帝真容，在開元寺，去城十里，今請移于郭內龍興寺，仍交換寺額。制可之。』」	『冊府』卷三〇	銅像
池州銅陵縣	「有廟在銅陵縣東。旧経云：開元末，有黑雲出其上，中有道士并仙童二人。詔令置廟，而廟像有明皇，太真妃云。」	『輿地紀勝』卷二二池州仙釈	塑像
洪州開元寺	「明皇銅像，在城東開元寺。」	『輿地紀勝』卷二六 江南西路隆興府古迹	銅像
廬山法華寺	「法華資聖院牌，僧齊己書。又有明皇銅像，李通玄長者写真，皆前世故物。」	『廬山記』卷二 『四庫』五八五冊二四頁	銅像
江州開元觀	「在子城東二里，本晉昭隱觀。內有玄宗金銅御容。」	『輿地紀勝』卷三〇江南西路江州景物下	銅像
江州紫極觀	「去州二里，今天慶觀乃其旧宮。唐塑老君像及玄宗金銅御容在焉。」	同右	銅像
永州紫極觀	「在州南五里，与開元觀相并開元置。有明皇金銅御容。父老云，當時刺史朔望皆先朝御容，乃見僚属。」	『輿地紀勝』卷五六荆湖南路永州景物下	銅像
万州開元觀	「寿寧觀唐明皇像。在西南三里。開宝六年，移開元觀唐太宗、明皇御容銅像，奉安于此。」	『輿地紀勝』卷一七七夔州路万州古迹	銅像

簡州	青城山	青城山	青城山儲福觀	益州興聖觀	益州	閬州開元寺	閬州太霄觀	蓬州紫極宮	利州	利州浮雲觀
「天慶觀唐明皇像。」	玄宗皇帝御真，每日六時，從崖上自然有水出，至今不絕。 「六時水。青城山宗玄觀南二里已來，有峭壁面對觀中，……下澗底有石龕，」	「誓鬼台。在丈人峰下，旧有龍穴出水，暴害禾稼，天師立石台于其上以鎮之。開元中，刺史楊勛本刻一面為玄宗真容，一面為仙，一面為天師像。」	「今儲福觀有銅鑄明皇、(玉真)公主二像。」	「王氏永平，廢興聖觀為軍營，其觀有五金鑄天尊形明皇御容一軀，移在大聖慈寺御容院供養。」	「玄宗幸蜀時旧宮，置為道士觀，内有玄宗鑄金真容及乘輿侍衛圖画。先是，節度使每至，皆先拜而后視事。英又以觀地形勝，乃入居之，其真容图画，悉遭毀壞。」	同右	「唐明皇像。在本州島者二，一在太霄觀，一在開元寺也。」	「在城南洋宮之側東岩中，峰巍然峙，其后殿上有金鑄明皇像。」	「又天慶觀亦有明皇御容銅像。」	「浮雲觀唐明皇銅像。在霞萌泉一百六十步，有唐明皇御容在焉。」
州古迹	杜光庭『録異記』卷七異水	『輿地紀勝』卷一五一永康軍古迹	『輿地紀勝』卷一五一永康軍仙积	『益州名画録』卷下陳若愚条	『旧唐書』卷一一七郭英又伝	同右	古迹 『輿地紀勝』卷一八五利州路閬州	景物下 『輿地紀勝』卷一八八利州路蓬州	同右	古迹 『輿地紀勝』卷一八四利州路利州
銅像	石像	石像	銅像	銅像	銅像	銅像？	銅像？	銅像	銅像	銅像

戎州開元寺	武宗元年，戎州水漲，浮木塞江，刺史趙士宗召水軍接木，修官署，并修開元寺。次年大水，「惟開元寺玄宗真容閣去本処十余步，卓立沙上，其它鉄石像，無一存者。」	『西陽雜俎統集』卷三	銅像
遂州	「集虛觀，在小溪東八里之広山。山極孤峭，斗入江心。涪江、郫水会其下，下有龍潭山，常動搖。有銅鑄明皇像。」	『輿地紀勝』卷一五五潼州府路遂寧府景物下	銅像
遂州	「護国寺，去小溪西一里。寺有五百羅漢及唐明皇画像。」	同右	画像
業州	「唐明皇御像，在峨山。天宝中范錡為鎔，黄金為飾。旧伝遂州觀冬賜一軀，此則当時獎州者。熙寧七年自峨山載至州，今在天慶觀。」	『輿地紀勝』卷七一荆湖北路沅州古迹	銅像
巫州	「黔陽景普明寺，亦有唐賜叙州唐明皇銅像。」	同右	銅像
辰州	「唐明皇像，在天慶觀。」	『輿地紀勝』卷七五荆湖北路辰州古迹	銅像
潘州	「玄宗聖容：郡按郡即故右武衛大將軍高力士旧郷，郡有驃騎館，相伝皆因力士之名。開元中詔天下鑄聖像，郡皆一而潘独二，力士以其本郷，故自鑄其一也。」	『太平寰宇記』卷一六一「四庫」四七〇冊五二〇頁	銅像
□州龍興觀	咸通二年七月，「……昨到郡位事三日，謁先師廟，朝紫微宮，回車抵觀，荒涼擁穢，不可以前。……我国家老氏之枝葉，况又玄宗皇帝金真居于殿内，凡曰臣下，得不展敬？」	崔雄「新修龍興觀記」『文苑英華』卷八二二	銅像

この表に列記した史料は、半数以上が南宋の王象之が著した『輿地紀勝』から引いたものである。『輿地紀勝』の成立時期は唐代とはやや隔たっているけれども、作者の著述態度はきわめて嚴謹であつて、記述には作者自身の考察を経たものが多く、その土地の伝説を安易に信用するようなことはしていない。たとえば、劍南道合州に唐の玄宗の銅像が一体あることを記載した箇所では、「天慶觀に鑄造の銅像があり、玄宗の像であると伝えられている。しかし、天慶觀は長



興二年に置かれたと古書にあり、長興は後唐の明宗の年号であるから、恐らく玄宗の像ではないであろう」と指摘している（『輿地紀勝』卷一五九 漳州府路 合州 古迹。本書の記載は基本的に信用できると考える所以である）。

『旧唐書』卷一四二 李宝臣伝に「初め、天寶中、天下の州郡みな銅を鑄て玄宗の真容を為る。仏の制に擬す。安史の乱に及び、賊の部する所は悉くこれを鎔毀するも、恒州のみ独り存す。是によりて百戸を実封せらる。」これは玄宗の鑄像を仏教の影響を受けた結果だとしているが、しかしこれまでに把握した史料によって見るかぎり、玄宗の図像は道教との関係がさらに密接である。上表の三十七例中、玄宗の図像を仏寺に置いたことが確実なものが十例（うち開元寺に置いたものが六例）、道観に置いたことが確実なものが二十一例（うち開元觀と紫極宮がそれぞれ三例）、となつている。道観に置かれたものの数が仏寺に祀られたものよりもはるかに多いことは明らかであり、これに長安の太清宮と洛陽の太微宮の玄宗の玉石の彫像を加えれば、その比率はさらに大きくなる。このことが玄宗朝の道教崇拜政策と完全に一致するものであることは明瞭である。その一方で、寺院に銅像が置かれていることから、玄宗の道教崇拜が、同時に仏教に対する抑圧となるものではなかったこともわかる。山南西道の閬州と劍南道の遂州には、玄宗の銅像がそれぞれ二体あり、しかもそれが仏寺と道観に一体ずつ置かれていたことがわかつている。

地域分布から見ると、玄宗の図像の記載がある場所は十一道の二十五州に及ぶ。具体的に挙げれば、関内道の雍州・華州、河東道の潞州、河北道の恒州、隴右道の沙州、江南東道の蘇州・衢州・汀州、江南西道の歙州・池州・洪州・江州・永州、山南東道の万州、山南西道の利州・蓬州・閬州、劍南道の益州・簡州・戎州・遂州、黔中道の業州・巫州・辰州、嶺南道の潘州などである。玄宗の図像が全国各地に幅広く分布していたことがわかる。

肅宗 天寶年間、肅宗の石像が玄宗と一緒に太清宮と太微宮の玄宗皇帝の傍らに立てられた。乾元元年（七五八）四月丁未には、また「内より皇帝の写真図を出し、光順門から太清宮に送った。諸觀の道士・都人は皆、棚車・幡花・鼓楽により迎送した」（『冊府元龜』卷五四 帝王部尚黄老二）。これは、肅宗が太清宮の自己の肖像画を新たに賜給したもので、

陳閔の自筆であった可能性が大きい（『太平広記』卷二二二 陳閔）。劍南道資州の応真観にも肅宗の御容があった。『輿地紀勝』卷一五七 潼州府路 資州 景物下には「崇寿観。唐代には応真観であったが、大中祥符年間に今の名額を賜った。……唐玄宗御書の観額・鉄の老君像・唐肅宗の御容あり」また同書同卷の古迹門に「唐肅宗の御容、崇寿聖観老君殿の右に在り。蓋し唐の至徳初に降到せり」とあるので、肅宗のこの御容もまた中央から頒下されたものである。このほか、五代宋初の人、徐鉉の『騎省集』卷二六「洪州西山重建応聖宮碑銘」に、「唐の乾元の初め、山人申太之、その地に異氣ありと上言す。詔ありてここに応聖の宮を立て、玄宗正殿をその前に抗し、肅宗の聖容をその上に塑す。垣を観闕に繚（め）らせ、法を紫宮に仰ぎ、路門納階、規を丹禁に取る。光靈煥爛、薦猷精嚴なり。上士は行に勤め、守臣は職に莅む。秩祀の盛んなること、京の与るなし。広明已に還り、三災運にあり、望拜の池、闕けて修むるなし」（『景印文淵閣四庫全書』第一〇八五冊）とある。洪州西山は唐代道教の重要地区の一つであり、淨明道の発祥の地である。肅宗がここに応聖宮を建て、さらに自分の塑像をこの観に立てて、道俗共同の祭祀の処としたことは注目に値する。その香火が盛んであったことは、「秩祀の盛んなること、京の与るなし」の語からわかる。

代宗 杜光庭の『道教靈驗記』「黒髭老君召代宗游十洲三島驗」条によると、代宗は老君に随って十洲三島を遊歴する夢を見たが、「既に覚め、画工に命じてこれを図かしめ、京師に宣示す。その像を訪求するに、光天観に験するところの部杖の人物、夢みるどころと同じ。勅あり、御容を塑して五色雲に乗せ、老君の後に従いて立たしむ。高德の道士七人を選び、焚修住持せしむ」（『雲笈七籤』卷一一八）。按ずるに光天観は長安の街東、務本坊に在り、もともとは房玄齡の邸宅であったが、景龍三年（七〇九）韋庶人が翊聖女冠観とし、景雲元年（七一〇）に景雲観と改め、天宝八載（七四九）龍興道士観と改め、至徳三載（七五八）に初めて光天観と改名された。すなわち代宗も自分の塑像を長安の道観の中に祀らせたのである。

中唐の後、この風潮はしだいになくなり、武宗・僖宗にはなお依然として写真と塑像を寺観に祀らせることがあった

ものの、それはもはや残響というべきものになっていった。『旧唐書』卷一八上 武宗本紀に、会昌六年（八四六）正月「東都太微宮、玄元皇帝・玄宗・肅宗の三聖容を修成し、右散騎常侍裴章を遣わし東都に往きて薦献せしむ」とある。晩唐時期、洛陽太微宮のこれらの彫像が重修されていたことがわかる。武宗本人の真容については、李徳裕の「仁聖文武至神大孝皇帝真容贊」に「是において軽素に図き、良金を写し、形を止水に鑑みんことを擬し、清鏡を凝視する若し五彩既に彰らかにして穆穆皇皇たり。列仙の館に居り、玄祖の光に近し。蓋し以て燕翼の謀を昭らかにし、丕承の徳を顕わさん」（『李徳裕文集校箋』卷一）とある。肖像があり、また鑄像があつて、ともに道観の中に置かれていようである。『長安志』卷一〇に「武宗の会昌中に御容殿を金仙観に建つ。宰相李徳裕、贊を為る」とあり、武宗の真容が輔興坊にある金仙観の御容殿内に立てられていたことがわかる。また日本僧円仁によれば、会昌四年三月に「向後、車を左街の興唐観に駕す。是れ道士観なり。また千疋を賜い、特に銅鑄の聖容を修造せしむ。聖容を作ることまさに莊校奇絶なり」（『入唐求法巡礼行記』卷四）。武宗在世時に少なくとも金仙観と興唐観の両方に武宗の銅像が祀られていたことがわかる。

指摘しておかなければならないのは、聖容が存在した仏寺・道観が必ずしも国忌日に行香が行なわれるところであつたわけではない、ということである。国忌日の行香は、唐代の国家祖先崇拜と、仏・道二教の結合の産物で、那波利貞に深く掘り下げた研究がある。那波は、国忌行香を広義のものとして狭義のものとの二種類に分けた。狭義のものとは皇帝家自体の行香行為であり、広義のものとは天下の各州で広く行なわれていた行香活動である。那波は、これらは仏・道二教の形式によって行なつた宗廟の祭祀活動であり、君主権力の増強を反映したものと見なした。同州・華州など八一の州で国忌日に行香することは、さまざまな令・式に掲載されており、開元二十七年五月以前には龍興寺・観で挙行され、その後は開元寺・観で行なうように改められた（『唐会要』卷五〇 雜記）。しかし、行香が行なわれた寺・観と、真容の所在地とは完全には対応していない。そのため、武宗の廢仏が行なわれた会昌五年七月に中書門下は「令式に拠る

に、諸<sup>すく</sup>ての上州は国忌日に官吏、寺にて行香す。それ上州は、望むらくは各々寺一所を留め、列聖の尊容あれば便ち寺内に移さしめよ。其れ下州の寺はならびに廢せ。其れ上都・東都の両街は、請うらくは十寺・寺僧十人を留めよ」と上奏した。勅があり、「上州の合に寺を留めんこと、工作精妙なるはこれを留めよ。もし破落せば、また宜しく廢毀すべし。それまさに行香すべき日は、官吏は宜しく道觀においてすべし」と〔旧唐書〕卷一八上武宗本紀。明らかに、この時以前には、列聖の尊容があった寺院が、必ずしも行香が行なわれる寺院であったわけではなかったのである。

#### 四 余論

偶像崇拜は唐代の皇室が実践する宗廟祭祀のなかできわめて重要な地位を占めており、また仏・道二教が国家祭祀と結合する契機となった。このことは、第一に、唐朝の祭祀の中にある「死者に事えること生者の如くす」「生者に縁りて亡者に事える」という觀念と関連する。唐代の人が祭祀を行なう時は祖先を生者と見なして応対しており、朔望には献食の儀式が行なわれた。太清宮の祭祀で用いられた「青詞」もまた「生者に事える」意識を反映している。たとえば、「開元二十九年、初めて太清宮を置き、有司草儀、祝策を用いて行事す。天宝四載四月甲辰、詔し、事生の礼に非ざるを以て遂に祝版を用いるを停どめ、青詞を青紙上に改め、因りてこれを名づく。これより以来、恒式と為る」〔大唐郊祀録〕卷九 薦獻太清宮。第二に、仏・道二教と国家祭祀との結合が密接であったという背景と関連する。唐代では、宗教は個人の信仰であるにとどまらず、国家の祭祀体系の中にもかなりの程度まで浸透していた。皇帝の画像を各地の仏寺・道觀で祀ったり、国忌日に仏寺・道觀で行香する制度を推し進めたりすることを通じて、皇帝家の宗廟祭祀は民間にとつて大いに身近なものになっていったのである。唐初の「家国一体」の政治体制が解体した後、皇帝家の祭祀は、宗教の形式をとることによって、「公」の性質を与えられたのである。

唐代以後になると、時の皇帝の画像を仏寺・道觀で祀ることは見られなくなつたようであるが、しかし先帝の画像は

祖先祭祀の活動の中でより一般的に用いられるようになった。五代後漢の時、盧瓊の「請建高祖別廟奏」には次のように言う。「恭しみて以うに、高祖皇帝は戎虜を駆除し、倒懸を救解し、徳は生民を被い、功は邃古より高し。請うらくは西漢の祖宗の故事により、三京・陝府・許・宋などの州の旧邸に、別廟の塑像を立て、時を以て禋祀し、以て遺愛を表さん」(『全唐文』巻八五六)。これは、明らかに前漢の原廟制度をお手本とし、先帝が即位前に居住していた旧邸に廟と塑像を立てて祭ったものである。南唐の状況はさらに明瞭であつて、陳致雍の「四親及義祖神主合出太廟」によると、

伏して見るに、保大の初め、給事中朱鞏・著作郎徐鉉の奏に、秦・漢の故事を引き、定宗孝靜皇帝・成宗孝平王・恵宗孝安王・慶宗孝徳皇帝は、宜しく例に准りて潜龍の故地に別に新祠を創り、四時を以て祭るべし。既に尊祖の義に協かい、別に祭称の宗と為らん。その太廟の昭穆は、請うらくは昭宗より已上、いまだ祧遷せざる神主は耐し、并びに義祖の神主を祀堂に請遷するに及び、就いて廟庭を飾り、別に嘉号を建て、徳明・興聖二廟の比の如くす。その年十二月の勅文に准るに、我が国家は務めて孝敬を存し、理として祧せざるに在り。群官は但だ典經に拠るのみにて、故に礼はまさに迭毀すべし。……あなんじ宗親、まさに朕の意を体し、宜しく所司に委ねて祀堂に別に後殿を建て、塑像を安置すべし。其れ前殿は祖主を奉遷して以て居らしめよ。其れ寢庭制度・祭享の礼は、一に旧儀の如くし、永く不祧の廟と為すは、為す所は時に因りて適変し、公を以て私を滅せよ。聖謀を載考し、実に命議に符す。義祖の廟と雖も、已に典礼に正し、四親の主、合に漢晋に同じうすべし。これ師古たれば、人何ぞ間言せん。其れ四親の廟は、臣請うらくは朱鞏等の原奏に依りて施行せられよ。或いは潜龍の故知やや遠く、嚴敬を恐るるは、ただ京都に依りて建祀するも、礼において愆り無し。其れ義祖の祀建は、請うらくは元勅に准じて処分せられよ(『全唐文』巻八七四)。

これは、すでに廟に遷した祖宗のために別廟を建立し、さらに前殿には木主を祀り、後殿には塑像を安置するよう求めたもので、この両方式の併存は大いに人々の注目を集めてきた。このほか、皮光業の「呉越国武肅王廟碑銘」には「我

王はこの顕赫に因り、ますます孝思をおこなう。以て先后の恩に答うる無く、以て昊天の徳に報ずる無し。且つ曰く、『武肅王は大功天下に及び、大名寰中に振るう有り。生民を庇うこと百万有余、城壘を築くこと五十来処に近し。豈に廟貌を建てず、真容を像どらずして、星紀の福宮を為り、地戸の神主を作らんや。』ここに興武中直都虞候姚敬思に命じ、馬臻の湖畔、勾踐の城中において、闔閭形勢の中区を選び、顕敞高平の勝址を得しむ。…即ち丙申の歳、秋八月十有七日を以て、我王、鹵簿鼓吹・車輅旂常を以て、北に侍臣を司り、南に旧列を班し、真像を奉迎して祀宮に入らしむ。白檀もて聖容を雕出し、黄金もて宝座を縷成す。儀形酷類し、神彩生きるが如し。鳳目龍章、顔猶改めず、旒を垂らし、袞を被う、人興悲を見る」（『全唐文』巻八九八）。似たような情況が呉越国でも出現していたことがわかる。先帝の祠廟では、白檀を彫った、まるで生きているかのような「真像」が祀られていたのである。

宋代になると、神御殿の制度は次第に発展していった。その中心は景靈宮で、宋の神宗の元豊五年（一〇八二）の整理を経て、景靈宮十一殿は聖祖・宣祖・太祖以下あらゆる帝后の神御（塑像）を祀り、しかも政府からは「原廟」と見なされ、事実上の第二の太廟となつて、宋代の礼法制度において非常に重要な地位を占めたのである。景靈宮のほかにも、多くの寺院・道観で帝后の神御殿が建立された。京師（開封）では玉清昭応宮の真宗の安聖殿、万寿観の真宗の延聖殿、興国寺、啓聖禅院、西京（洛陽）では会聖宮の諸帝后の神御殿、応天禅院、鳳翔府の上清太平宮の太宗・真宗の神御殿などがその例である。中でも、北宋の西京の会聖宮と南宋の行都（杭州）の万寿観は、宋代の歴代皇帝・皇后の全ての神御を祀っており、この点で景靈宮に類似している。図像の奉祀、仏教・道教との結合、というこの二つの根本的な特徴からして、宋代の神御殿が、唐代の寺院・道観における皇帝図像の奉祀を制度化し、発展させたものであることには疑問の余地が無い。モンゴル・元朝の時期になると、先代皇帝・皇后の御容は、金石・塑像が非常に少なくなり、おもに平面的な絵画・織物となつた。その大部分は大都城内のチベット仏教寺院に祀られたが、これは元代皇室の宗教信仰と一致するものである。

前漢の儒臣韋玄成は、原廟制度に反対して「春秋の義、父は支庶の宅で祭らず、君は臣僕の家で祭らず、王は下土の諸侯で祭らず。」と指摘した(『漢書』卷七三 韋玄成伝)。これはつまり、儒家の伝統的な礼制の原則に照らせば、皇帝祭祀は本来都の外で行なってはいけない、ということである。ところが、中古の時期には、仏寺・道観は私的なものではなくなり、ある種の公共的な空間という意味をもつようになった。そのことによって、仏寺・道観は皇帝祭祀を地方社会に浸透させていく上で仲介役を果たしたのであった。伝統的な中国社会では、国家はしばしば神聖性を強化することによってみずからの合法性を際立たせようとする。皇帝の図像が仏寺・道観に入っていくことで、国家政権の神聖性は大いに強化され、祭祀活動それ自体も強い象徴的な色彩を備えるようになったのである。佐藤智水<sup>21</sup>は、北朝の仏教の造像記中に皇帝の幸福を祈るものが幅広く見られることから、それらは民衆の皇帝崇拜を体現しているとし、仏教教団が民衆教化の上で果たしていた役割を指摘した。しかし、大多数の北朝の村民について言えば、彼らにとって皇帝とは抽象的な存在観念の一つに過ぎなかった。隋代以降、時の皇帝ないしは歴代皇帝の尊像が寺院・道観の中に幅広く建立されていくにつれて、「率土の上、皆な日角を瞻、普天の下、威な龍顔を識る」ようになり、民衆の皇帝・皇室・国家に対する認識は、直接肌で感じられるような、具体性の強いものになっていったのである。これは、表面的に言えば、皇帝の図像が寺院・道観の力を借りて神格化され、社会各階層の祭祀の対象となったということなのであるが、しかし本質に即して言えば、むしろ皇帝の形象がこれによって深宮から出て、民衆に近づいていった、ということなのである。

注

- 1 David McMullen, *State and Scholars in T'ang China* (Cambridge University Press, 1988), chapter 4, "State Ritual", 114.
- 2 (訳者注) 本稿で訳出したのは、( )で言う二つの側面のうちの第一のものだけである。第二の側面は、原著の第二章第二節「岳瀆祭祀、道教与民間信仰之交匯」で述べられている。

- 3 Patricia Ebrey, "Portrait Sculptures in Imperial Ancestral Rites in Song China," *T'oung Pao* 83: 1-3 (1977): 42-92, xvii, p. 49.
- 4 大村西崖『支那美術史雕塑篇』東京 仏書刊行会、一九一五年、第六二一〜六二二頁。
- 5 Edward Schafer, "The T'ang Imperial Icon," *Sinologica* 7: 3 (1963): 156-160.
- 6 那波利貞「君主の銅像建設に就て」(『唐代社会文化史研究』第一編第一章 東京 創文社 一九七四年) 第四九〜五八頁。
- 7 Liu Yang, "Images for the Temple: Imperial Patronage in the Development of the Tang Daoist Art," *Artibus Asiae* 61: 2 (2001): 189-261, esp. 235-243.
- 8 肥田路美「唐代皇帝肖像雕刻の意義と制作意図の一箇側面―特別着眼于比擬仏像の皇帝像」韓国中国史学会主編『中国史研究』第三五輯(中国美術史特輯)、二〇〇五年、第一七五〜一九五頁。
- 9 (訳者注) 原著の第一章「隋唐国家祭祀の神祠色彩」を指す。
- 10 T. H. Barrett, *Taoism under The T'ang: Religion & Empire during the Golden Age of Chinese History* (London: Wellsweep, 1966), 29-30.
- 11 『成功大学歴史系歴史学報』第六号、一九七九年、第二七五〜三二四頁。同第七号、一九八〇年、第一七七〜二二〇頁。
- 12 Charles Benn, "Religious Aspects of Emperor Hsuan-tsung's Taoist Ideology" in *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Society: Buddhist and Taoist Studies II*, ed. David W. Chappell (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), 127-145.
- 13 Victor Xiong, "Ritual Innovations and Taoism under T'ang Xuanzong," *T'oung Pao* 82 (1996): 258-316.
- 14 「拳人層」については、吳宗国『唐代科举制度研究』瀋陽、遼寧大学出版社、一九九二年、第二九一〜二九七頁。
- 15 録文は朱謙之『中国景教』付録一、北京、東方出版社、一九九三年、第二二四頁、による。
- 16 大村、注4所掲書、第三八三頁。
- 17 朱、注15所掲書
- 18 李之勤「後蜀『利州都督府皇沢寺唐則天皇后武氏新廟記』碑和広元県皇沢寺的武則天像弁析」(『考古与文物』一九八八年第三期、第八〇〜八三頁)。
- 19 国家文物局主編『中国文物地图集 河南分冊』(北京 中国地图出版社 一九九一年)
- 20 那波、注6所掲書、第三三〜四八頁。
- 21 佐藤智水「北朝造像銘考」(『史学雑誌』八六一〜一〇、一九七七)、『北魏仏教史論考』岡山大学文学部 一九九八年。