

唐宋

邓小南主编

女性与社会

下

TANGSONG NÜXING YU SHEHUI

北京大学
盛唐研究
丛书

BEIJING DAXUE
SHENGTANG
YANJIU
CONGSHU



上海辞书出版社

唐宗

女性与社会



北京大学
盛唐研究
丛书

BEIJING DAXUE
SHENGTANG YANJIU
CONGSHU
TANGSONG
NÜXING YU
SHEHUI



邓小南主编

高世瑜 荣新江副主编

上海辞书出版社

图书在版编目(CIP)数据

唐宋女性与社会/邓小南主编. —上海:上海辞书出版社,2003. 8
(北京大学盛唐研究丛书)
ISBN 7-5326-1276-7

I. 唐... II. 邓... III. ①女性—社会生活—研究—中国—
唐代②女性—社会生活—研究—中国—宋代 IV. D691.968

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 048764 号

责任编辑 许仲毅
装帧设计 姜明

唐宋女性与社会(上下册)

上海辞书出版社出版 出版人 李伟国
(上海陕西北路457号 邮政编码 200040)

上海辞书出版社发行所发行 上海江杨印刷装订厂印刷
开本 890×1240 1/32 印张 29.25 插页 10 字数 812 500
2003年8月第1版 2003年8月第1次印刷
印数 1—4 100

ISBN 7-5326-1276-7/K·210

定价: 80.00 元(全二册)

本课题的研究
得到北京大学“创建世界一流大学计划”和
教育部人文社会科学重点研究基地
基金资助

宗教： 信仰与供奉

墓志祭文中的唐代妇女佛教信仰

严耀中

(上海师范大学人文学院)

近年来通读周绍良先生主编的《唐代墓志汇编》、《唐代墓志汇编续集》^①和《全唐文》^②，见到其中有相当的碑铭祭文，勾描出唐代妇女信奉佛教的一些情况，很有意思。后来看到焦杰先生《从唐墓志看唐代妇女与佛教的关系》一文，文中谈了唐代妇女为什么信奉佛教，唐代妇女对佛教的笃信程度，唐代妇女的佛教生活等三个方面的内容^③，不无新意。但仍觉得意犹未尽，似还可作一些深入的探讨，故在一定的量化分析基础上略加考证，作文如下，以供方家参考。

一

以终极关怀为主要任务之一的宗教，必定会在有关人的生死的场合中透露出它更多的存在信息。同时，鉴于包括唐代在内的诸所谓正史，甚至各种野史，有关妇女的内容相对稀少，因此出土和传世的墓志祭文就成了唯一勉强能与男人平分秋色的关于古代女子消息集中处^④。同时，墓志中关于死者信仰的表述，可以说是作为个人的最后宗教归宿，故由墓志来探求唐代妇女的佛教信仰，无疑是一个最好的窗口。

《汇编》的墓志中明确地表示墓主或与墓主相关的妇女专一信佛者共有一百七十二例，《续集》中则有六十三例。不过其中《唐故衢州司士参军府君李公墓志铭并序》^⑤和《故衢州司士参军李君夫人河南独孤氏墓

志铭》^⑥中提到的信佛妇女实为同一人。此外有的墓志，如《唐故中散大夫荜阳郡长史崔府君故夫人文水县君太原王氏墓志》中提到“夫人”和“祖夫人”两人都信佛^⑦。但人数上出入毕竟都不大，所以为方便起见仍按墓志的方数算。这中间不包括尼姑，尼姑是信佛妇女中的特殊群体，在《汇编》和《续集》中也有着相当的数量，但毕竟和在家女信徒有所区别，因此在本文里分开来叙述。此外，在《全唐文》中还有相当数量的墓志祭文，除去和《汇编》、《续集》重复的，《全唐文》中（包括陆心源的《唐文拾遗》、《唐文续拾》）妇女信佛记载的墓志祭文共有三十一例。这些当然可以和《汇编》及《续集》中的材料相互呼应。需要说明的是，在《全唐文》中，其他还有不少记有妇女信佛事例的文章，尤其是一些佛像画赞和造像碑记。如仅梁肃一人所撰的《金刚般若波罗蜜经石幢赞并序》、《药师琉璃光如来画像赞并序》、《绣观世音菩萨像赞并序》、《地藏菩萨赞并序》、《药师琉璃光如来绣像赞并序》、《千手千眼观世音菩萨像并序》等文章^⑧中都提到其缘起者为女施主。再如《唐文续拾》卷十一所载《韩文雅造像记》、《女弟子刘造像记》、《叶师祖妻造像记》、《刘□□造像记》、《杨君植造像记》、《都督长沙姚意妻造像记》、《栢仁县尉周楚仁造像记》、《栢乡县丞牛密母造像记》、《苏州长史妻造像记》、《比丘尼阿妙等造像记》、《比丘尼永悟造像记》、《刘恭造像记》、《王承秀造像记》、《佛顶尊胜陀罗尼经幢记》、《黄顺仪造经幢记》等等，其文所表明造经像的发起人中皆有女性，这还不算同卷中《周村卅余家造像记》、《桑始兴合邑百余人等造像记》等碑铭里所可能包括的大批女性。事实上，类似碑铭在近数十年来的考古中其大量发现，这些碑记中提到的女性当然是反映唐代妇女信仰佛教的重要史料，但为了使讨论的问题更为集中，本文仅将这些当作旁证的材料。

上述所列入的，都是那些纯粹信奉佛教妇女的墓志。但事实上还有一些既信佛教也信道教的事例。如《唐故处士张府君夫人梁氏墓志铭》云：“夫人少习诗礼，长闲音律，既阅道书，尤精释典。”^⑨又如《大唐故陈夫人墓志铭》云其：“雅好史汉诗礼，略通大义；尤重释典道经，颇诣宗极。”^⑩再如《大唐故前济阳郡卢县令王府君并夫人裴氏墓志铭并序》云：

“夫人则下邳公之长女也，风范水清，心目虚洞，言容四行，遵礼义而莫差；道释二门，悟希微于无我。”^⑩她们数位都是三教皆通的贵族女性。在提倡“三教合一”社会文化氛围中，她们如此信仰在世人眼里并不显得自相矛盾。也就是说她们都可算作信佛者流，或者是信道者流，见仁见智都可以。如此碑铭在《汇编》中则有十六例，在《续集》中则有四例。

还要声明一点的是，这里列入统计数字的事例，都是在行文中明确该妇女是信佛的。只有间接证据的，且有疑问的，为准确起见，没有列入。如李商隐在《为外姑陇西君祭张氏女文》中云：“永矣何归！将籍挂诸天，遥归真路；将福兴净域，须赴上生。”^⑪这段文字里的“净域”、“上生”等都系佛教的专用词语，其佛教色彩是无可置疑的。但这不一定就是受祭者“张氏女”本人的信仰，因为这也可能出自家庭背景，甚至是反映了祭文作者的意向，所以该例没有统计进妇女信佛的墓志总数内。又如墓志祭文中常有子女出家的记载：“有女二人，一人出家，一人在室”；“有女三人，第三女早悟空门，投簪入道”，^⑫等等。按常理，子女出家的父母往往是信佛的，如武后时王氏妻宋尼子“愿托津梁，追崇福佑”，将“所生子玄嗣遣度为大周东寺僧。掌内明珠，遂作摩尼之宝；庭中美玉，即是菩提之树”。^⑬但此种因果仅是或然，并非必然，故亦不能算作定数。再如墓志中也常有墓主死于或葬于寺庙的记载：若“终于虢州开元寺”；“葬于龙门敬善寺西元祚之山”^⑭等。这往往说明墓主与佛教有着渊源，若“夫人深戒荣满，远悟真筌，固辞羸惫，超谢尘俗。每读信行禅师集篆，永期尊奉。开元五年四月二日归真京邑，其年八月迁窆于终南山鸱鸣堆，信行禅师灵塔之后”，^⑮说明她葬于“信行禅师灵塔之后”是因为她生前尊奉信行禅师。但除非有如此确定的因果联系，仅凭葬地还不能肯定墓主信佛，故亦不算。

在探索、阐述这些墓志祭文之前，还有必要对这些材料的局限性和代表性作一番讨论。首先，墓志，尤其是《全唐文》中的墓志祭文所提到的

信佛妇女，基本上是属于社会的上层阶级。如《全唐文》里所载十一例玄宗时有关信佛女子的墓志祭文中，有三例的对象是公主，一例是太子妃，其他也都是达官贵人之妻母。这是因为社会下层的女子死了，一般无足够的财力来隆重丧礼，立碑刻石，更加不可能以重金礼请名家来撰写碑铭，而《汇编》、《续集》中，尤其是《全唐文》里收的文章大多系文人名士所为，否则其文也极少有机会传世。然而在“礼不下庶民”的观念影响下，体现和代表封建礼制的也主要是社会的上层阶级，而上层的士大夫贵族正是封建文化的主要代表者。因此通过墓志祭文这样的窗口，我们可以很好地了解佛教与儒家丧葬礼制的关系，甚至更深一步的外来文化与传统文化的关系。这也是本文为什么不把正史所载或其他文献记录的妇女信佛事例作为讨论主要对象而只作为旁证材料的原因所在。

其次，从行文的规律上讲，通常的墓志铭都充斥着套语，诸如“年始初笄，归于某氏，辅佐君子，协和中外”；“四德光备，六行聿修”之类，只有墓主的某方面行为特别突出时，这种品行才会在铭文中有所提及。也就是说，墓志祭文中提及的信佛妇女，是妇女中信佛表现非常突出者，诸如“修营佛像，造作经文，罄竭家资，望垂不朽”；“留心释典，好殖胜因，构法宇于闺庭，缮秘言于贝叶。常诵金刚波若灌顶章句，莫不原始要终，钩深诣赜”等等^⑩。于是一般生前只是随大流逢年过节到寺庙里去烧烧香、拜拜佛者，恐怕就难以作为其一身中的卓行而写入墓志，虽然她平素也是敬信佛教的。这种现象在对一些与其夫君合写或附写在夫君名下的墓志铭中，情况尤为显著。因为在那些墓志铭里，所述妇女的事迹往往寥寥数语，被一笔带过，其对佛教的信仰就无法被显露出来。这样一来，无可否认，墓志祭文中有佛教信仰事迹的妇女在唐代全体信佛妇女中所占的比例就更小了，简直是冰山一角。但话又得说回来，在现存有关唐代妇女信佛的史料中，墓志祭文又是最大的和最直接可靠的信息来源。因此我们如果要对唐代妇女的佛教信仰作一番考察的话，墓志祭文仍是最好的出发点和立足点。

再次，我们必须注意墓志祭文中所反映的当时一些特殊妇女群体。

其一是宫人，她们的墓志在《汇编》及《续集》中占有一定数量。鉴于为宫人撰写的墓志铭具有固定的格式，绝大多数宫人的墓志上连姓名也没有，在这些寥寥数语的套话中是根本不能反映宫中女子的宗教信仰状况的，虽然佛教对这些青灯红颜长年相对为伴的不幸妇女肯定有着很大的吸引力，但除了极个别的后妃和一些宫尼外，我们实在无法在墓志祭文（当然更不用说其他文献了）中获知她们信仰佛教的情形了。其二是尼姑。关于尼姑，本文将有专门一节加以讨论。这里想指出的是，墓志祭文中提到出家为尼者的人数要超过作为尼姑墓志铭主人公的人数。对这种现象的认识，将有助于了解墓志祭文的局限性与代表性。

最后，现存的墓志祭文在时间上和地域上的分布都明显地存在着不均匀现象，集中在关中地区的特别多。这和唐代社会的政治经济变化有着莫大的关系。这种现象一方面给我们认知整个唐代妇女信仰佛教的状况带来一定的困难，另一方面，又为我们了解唐代妇女佛教信仰与当时社会变动之间的关联，提供了重要的线索。

二

墓志祭文是除了佛经和诗歌外唐代文献中遗存最丰富的一项，仅《汇编》中就载有三千六百多方，《续集》则有一千五百多方，所以也是目前唐代文献中最宜进行统计分析的一类，因此通过对以下墓志祭文的某些方面进行归纳统计，我们至少能够从一个侧面对佛教与社会的一些关联有比较清楚的认识。

我们先看有关世俗妇女信仰佛教的墓志在时间上的分布：太宗时（贞观）有九例；高宗时（永徽、显庆、龙朔、乾封、咸亨、上元、调露、永淳等）三十八例；武则天时（光宅、垂拱、天授、长寿、万岁登封、万岁通天、久视、大足、长安等）十七例；中宗时（神龙、景龙）五例；睿宗时（文明、景云）



五例；玄宗时(开元、天宝)七十四例；肃宗时(乾元、宝应，包括安禄山的年号圣武，史思明的年号顺天)八例；代宗时(大历)九例；德宗时(建中、贞元)十四例；宪宗时(元和)九例；穆宗时(长庆)二例；文宗时(太和、开成)十例；武宗时(会昌)三例；宣宗时(大中)八例；懿宗时(咸通)十七例；僖宗时(乾符、光启)四例；昭宗(大顺)一例；年代不明残志二例。此外，释道兼信者的分布为：高宗时二例；武则天时二例；玄宗时五例；德宗时二例；宪宗时一例；敬宗时一例；文宗时三例；武宗时三例；宣宗时一例。

当然我们也要注意整个唐代墓志出土的情况，进行一下横向比较。如《汇编》所载玄宗先天年间墓志八方，开元年间墓志五百四十三方，天宝年间墓志二百七十四方，三者相加共八百二十五方，《续集》中也有三百零三方，因此七十九例载有信仰佛教妇女的墓志，就占一千一百二十八方当时墓志中的7.0%。所载太宗贞观年间的墓志共二百五十四方，有妇女信佛的墓志九例，后者所占比例为3.54%。按以上统计的方法，我们可以算出在《汇编》和《续集》中各个时期载有妇女信佛(包括佛道兼信者)墓志占同时期出土墓志总数中的比例依次为：太宗时占3.54%；高宗时占3.47%；武则天时占3.26%；中宗时占3.38%；睿宗时占8.47%；玄宗时占7.0%；肃宗时占14.04%；代宗时占6.47%；德宗时占6.23%；宪宗时占4.31%；穆宗时占4.17%；敬宗时占3.23%；文宗时占8.02%；武宗时占6.82%；宣宗时占3.83%；懿宗时占7.59%；僖宗时占3.74%；昭宗时占3.13%。以上是按墓志铭成文之时来统计的，一般地说，铭文撰写的时间离墓主逝世的日子皆不远，故以此为时代上的划分还是大致可行的。

除此之外，还有几个皇帝在位时期的墓志中没有发现信佛妇女的记载。他们是高祖(《汇编》及《续集》里共载有墓志十一方，下同)；少帝(无)；顺宗(十七方)；哀帝(无)。这些皇帝在位时间短，出土墓志少，按照前面的比例，没有有关信佛妇女墓志的出土，在概率上讲是属于正常的。

上述墓志出自《汇编》和《续集》，我们还可把《全唐文》中的有关材料作为补充。《全唐文》的三十一例中：高宗时一例；武则天时三例；玄宗时十一例；中宗时二例；代宗时五例；德宗时四例；宪宗时三例；敬宗时一

例；文宗时一例。但这些例子不宜放在前面的例子中一起进行定量比较，只能作为一种参考。

从以上数字中，我们当然首先要看到这些统计的局限性，就像本文第一部分已经指出的那样，墓志，包括那些记载妇女信佛信息的墓志的出土，都带有相当的随机性，而且当出土的墓志总数比较小时，这种随机的不确定性就会更大。但它们既然具有一定的概率，就有着某种代表性，能表露出一定的问题，因此根据上述的统计，我们可以作一些阐释。

第一，其中似乎最不可思议的是，大举灭法的唐武宗，其会昌年间出土的墓志中，有信佛妇女记载的竟高达 6.82%，比例在整个唐代各个时期中是属于较高的！这数字看来是和武宗灭佛有矛盾，但还是可以理解的。武宗下诏灭佛是在其统治行将结束的会昌五年，灭法成果据《唐大诏令集》卷一一三所载会昌五年八月制为：“其天下所拆寺四千六百余所，还俗僧尼二十六万五千人收充二税户。拆招提、兰若四万余所，收膏腴上田数千万顷，收奴婢为二税户十五万人。”这些数字其实是隋唐二百六十多年来佛教发展所积累的结果，佛教寺庙的如此巨大的规模和财富，一方面意味着直到武宗初期，唐代佛教正处于鼎盛时代；另一方面，官方文件中对灭佛的物质战果突出炫耀，说明掠夺寺院的财富，打击其势力，正是这次灭法的主要动机^⑩。由于这此灭法主要不是在于思想意识上的斗争，所以尽管已经进入了会昌年间，民众的信佛观念仍未受到什么触动，《汇编》中所收六例会昌时记有妇女信佛的墓志（包括三例佛道兼信者），都至少在灭法前半年以上。由于文化观念上的反映必然滞后于政治现实，所以会昌五年打击佛教的结果，却落实到宣宗时的墓志上显现，故大中年间信佛墓志只占当时墓志总数的 3.83%，为唐后期的一个低谷，就是顺理成章的了。

第二，与上条相关，宣宗之后信佛妇女墓志比例又明显回升，即懿宗时占 7.59%，此进一步说明了武宗灭法仅是在政治经济上对佛教实施打

击,社会意识中的佛教观念依然根深蒂固,未受动摇,一旦冬去春来,照样萌发如故,真所谓“齐朝立兰若,曾废会昌初;佛法灭不得,僧徒还居此”。^{①9}僖宗、昭宗时因社会动乱,信佛比例及墓志总数都再度回落。

第三,如果从上述《汇编》、《续集》和《全唐文》中信佛妇女墓志祭文分布在数量上作纵向比较的话,那么唐前期的要比后期的多,玄宗时更是达到了高峰,竟共有七十四例(不包括佛道兼信者),几乎占全部相关墓志祭文的三分之一。而如果把太宗之后,到玄宗期间的唐朝算作唐繁荣强盛的时代,那么这时期有关妇女信佛的墓志祭文共有一百四十八例,其绝对数量大大超过了后期。当然,那时期的墓志总数也远远超过了后期。这说明该时期的经济繁荣和社会稳定支撑着丧葬文化的丰厚,于是佛教信仰的兴旺也就可以通过墓志这样的途径反映出来。此表明安定、富足的时代也是宗教繁荣的一种保障,至少是能有更多的宗教信息有机会遗存留给后代。宗教,作为一种消费性事业,还是有要经济力量支持的^{②0}。

为了更好地从上述数字统计中了解唐代的佛教势力及其在妇女中的影响,这里将《汇编》和《续集》中具有妇女信仰道教记载的墓志作一比较。在《汇编》和《续集》中,载有妇女信奉道教记录的墓志为十九例^{②1},加上释道兼信者的墓志二十例,共三十九例。此数与多达二百五十五例(也包括二十例佛道兼信者)的记有信佛妇女文字的墓志数相比,只有后者的约六分之一,相差非常悬殊^{②2}。在《全唐文》中此类墓志祭文则有十三例,其与信佛妇女的墓志比数要高一些。我们知道,唐代既以老子为“太上玄元皇帝”,经常将道教置于佛教之上,如“贞观十一年正月十五日,诏道士、女冠宜在僧、尼之前”。^{②3}唐代的法律条令中也一贯称“观寺”而不是民间的常称“寺观”。^{②4}那么墓志中反映出的妇女中道教信仰远寡于佛教信仰的情况是否符合当时实际?愚见以为当时情况确是如此,恰如《汇编》和《续集》中女冠的墓志大大少于尼姑的墓志一样,理由如下:

道教是一个很特殊的宗教,因为它在宗教最基本的功能上与众不同,即试图以无限延长人的生命,即“老而不死是为仙”来解决生死问题,

从而和佛教等在彼岸世界里体现终极关怀的宗教迥然不同^②。鉴此，道教既以与道合体，长生不死为追求目的，诸如吐纳导引，炼内丹外丹，甚至房中术等就成了其修炼的主要方法。然而这样的修炼方法成本很高，非一般人所能承担，其向往的目标则难以实现。于是道教就有了一种平常百姓难以修行的“贵族化”倾向，这不仅妨碍了其吸引更多的信仰者，也甚不便妇女从事如此的修行，所以道教虽是中国土生土长的，参与的信徒自南北朝以降却一直都没有外来的佛教多，妇女尤其少。事实上，《汇编》和《续集》中这些信仰道教女子墓志的主人公都是贵族妇女，她们要比普通妇女更有条件进行道教修炼。也就是说，墓志中信道妇女的比例可能要高过社会中妇女实际信奉道教的人数，它与信佛妇女人数相比，在当时社会中可能更少。

三

对上述有着妇女信佛记载的墓志祭文作进一步分类统计，有助于深化我们对唐代妇女信仰佛教状况的认识。

首先是在《汇编》和《续集》的二百三十五例妇女信佛墓志中，仅有十二例没有介绍她们的士族家庭背景。其余二百二十三例墓志都提到她们娘家或夫家父祖亲属的官职，有的墓志往往一半以上篇幅讲的就是这些内容，因此她们无疑都是广义上的贵族妇女。其实这十二例也不能证明那些女子就是平民，恰如不能证明她们是属于士族的一样。因此本文所分析的唐代妇女信佛状况，基本上只是唐代士族妇女的信佛状况。

接着我们来看一下这些妇女的年龄情况：在上述二百三十五例信佛女子墓志中，有三例是在二十岁以下；二十六例是在二十岁至四十岁之间；三十九例是在四十一岁至六十岁之间；一百二十七例在六十一岁以上，其中不乏在八十岁以上的；其余四十例年龄情况不明。这种现象可能

有着几种含意：第一，这组数字当然反映着当时的一种状况，即信佛的倾向与妇女年龄的增大成正比，老年信徒是当时信佛妇女的中坚。

第二，我们也要估量到这组数字还不足以说明年轻女子的佛教信仰实际情形，因为一来死者当中以年龄大者居多符合自然规律的，墓志当然是以老龄妇女为多数；二来年龄越大意味着辈分越大，也就是说她在家族内部的地位甚至是社会政治地位亦会越高，可能有资格成为类似《红楼梦》里贾母那样的“老祖宗”。于是当她们死后，就比一般的年轻妇女有更多的机会被树碑立传，而且碑铭中可能会有更多的内容。反过来说，某些青年妇女的宗教信仰态度就可能没有在墓志上被表达的机会。

第三，应该与另外一些数字联系起来看，即在这些信佛妇女中，绝大部分是寡妇。其中六十一岁以上年龄组里，系寡妇者有一百十一例；不能确定者有九例；确定系非寡妇者为七例，仅占该年龄组总人数的 5.51%。在四十一岁至六十岁的年龄组里，寡妇有二十一例；不能确定者有五例；确定系非寡妇者为十二例，占该年龄组总人数的 30.77%。在二十一岁至四十岁的年龄组里，系确定寡妇者为五例；不能确定者有三例；其余十八例都不是寡妇，占该年龄组总人数的 69.23%。二十岁以下年龄组的三例都不是寡妇，比例为 100%。诚然，女人年纪活得愈大，做寡妇的机会也就愈多，因此上述百分比的变化是很正常的。需要指出的是，寡妇也是有些特殊的妇女类群。从与本文有关的内容而言，一方面，系寡妇者死后被单独立墓志的几率要大一些，记下其佛教信仰的可能性也要大一些；另一方面，寡妇的社会处境和心理状况都比其他妇女更容易导向信佛，以寻求精神寄托。这也是信佛妇女墓志中寡妇特别多的原因所在。

在《汇编》和《续集》的信佛妇女墓志中，我们还可以了解到一些唐代佛教宗派在女信徒中的影响。佛教诸宗中，在墓志里提到最多的是禅，共有四十四方墓志提到它，占整个总数二百三十五例里的 18.72%。如《唐故秦州上邽县令豆卢府君夫人墓志》云：

（夫人）归信释门，斋戒不亏，卅余载。顷曾受指趣心地于圣善寺大禅师。先登有学之源，少证无言之果^④。

其中“先登有学之源，少证无言之果”之句表明这位豆卢府君夫人得到的是禅宗真传，还如《亡妻侯氏墓志铭并序》说其：“尤重戒珠，因寻三乘，便开顿悟，投师受禅，澄心圆寂”^{②7}等。但并非所有牵涉到禅学的女信徒都是如此，如有些墓志云：“晚岁以禅诵自适”；“夫人植口果于口田，茂禅枝于心境，爰居平昔，留情释典”^{②8}等。这不仅说明当时流行的禅宗对妇女也有很大的影响，同时，也表明大、小乘禅学仍和新兴的禅宗一起在信徒中流行着。除了禅以外，净土向往和念诵密宗经咒也是当时妇女礼佛的重要内容，在《汇编》和《续集》中分别有十九例和六例。前者如《大唐故宣威将军守右武卫中郎将陇西董君墓志铭并序》云：“夫人南阳郡君张氏，金钩表祚，石窞旌贤，柔顺贞明，宴息禅慧。莲华照水，岂方清净之心；薤露晞阳，将生极乐之界”；后者如《唐上殇姚氏墓志铭并序》云：“爰自受病者之初，誓心口域，将不退转，行陀罗尼”。^{②9}这当然是因为净土宗和密宗在唐代也很盛行，它们与禅的内容基本上都出现在开元以降的墓志里，说明那些女性的信仰是和佛教时尚合拍的。但其中有关禅的内容特别多，不仅表示包括妇女在内的士族阶层对它的偏爱，而且可能那种包涵着定慧双修的禅行，更适合寡居中女性的清修。

在唐代信佛女子中间出现了一批称为优婆夷者或准优婆夷，她们是妇女里奉信佛教的中坚力量。称为优婆夷的墓志往往很简单，如《故清信女大申优婆夷灰身塔记》云：“大唐贞观十八年五月廿七日终，至十九年二月八日，有三女为慈母敬造”。^{③0}如此简单的墓志由女儿来立，说明墓塔主人恐怕已没有了丈夫，社会地位也不高。但她既然被特称优婆夷，并且选择了火化和塔葬，表明此处的优婆夷并非是在家佛教女信徒的泛称，而是特指那些受过五戒或菩萨戒的女居士，是狭义上的优婆夷。然而更值得重视的是那些有着法号，正式列入佛门弟子行列的女信徒，她们也和普通信佛者有所差别，姑且称之为准优婆夷。这里先来看《唐故禅大德演公塔铭并序》。在这块碑文的后面，排列着四类立碑人，其一是常湛