

## 親の死は子の罪か？

— 敦煌文書儀類に見る死と礼と孝と

池澤 優

### 一 はじめに

日本の脳死・臓器移植を論じる文脈の中で、人間の本質を理性的思考に求め、思考が存在しない脳死状態における臓器移植には（本人の自己決定がある限りにおいて）何の問題もないとするパーソン論的な考えに対し、小松美彦がそれは生・死を個人の所有物であるかのように論じる考え方（「個人閉塞した死」）であり、実際の死が人間どうしの紐帯の中で起きていること（「共鳴する死」）を捨象することだと論じたことは広く知られている（『死は共鳴する——脳死・臓器移植の深みへ』、勁草書房、一九九六）。森岡正博が論じるように、「一人

称の死」(私という意識がなくなれば、私は存在しない)と「二人称の死」(あなたの意識がなくなっても、あなたは私にとって確かに存在している)は、同じ死という言葉を用いても全く異なった現象であるという発見は、日本の生命倫理が行った重要な発見であると言えるだろう(『生命学に何ができるか——脳死・フェミニズム・優生思想』、勁草書房、二〇〇一)。小松の批判は、西洋近代の死の捉え方はあまりにも「個人閉塞した死」に偏りすぎており、「共鳴する死」の豊かさを平板化させてしまう危険性に向けられており、それは疑いもなく正しいのだが、しかしながら、それは「個人閉塞した死」が疑いもなく死の有する一つのリアリティであることを否定するものではない。「私(あなた)の人生は私(あなた)だけのもの、他の誰も共有できない。死んだ者は消え去るのみ」という捉え方も、「私(あなた)の人生は私(あなた)だけのものではない。個人は死んでも、その者が持っていた関係性は生き続ける」という考え方も、どちらもリアリティを有するのであり、死の実相は「個人閉塞した死」と「共鳴する死」の相克するところに成立するとも言えるだろう。

「個人閉塞した死」と「共鳴する死」が共に死のリアリティだとするならば、死に関わる文化的表象はこの矛盾する両方向を共存させていることになる。但し、その場合は個人的な感覚としてどちらを選択するかといった問題ではないから、この両方向を接続させる論理が必要となる。例えば、葬送儀礼においては、死体の忌避・破壊と保存、死者の破壊的な穢れの力と生産的な恩寵の力といったアビバレントな要素が併存することを特徴とするが、モーリス・ブロックはこのことを、人間の破壊性という現実(自然的死)に対抗するもう一つの死(文化的死)を設定し、後者の前者に対する優越を演出することで、死を越える永遠性を主張する戦略であると捉えてくる(Bloch, Maurice. "Death, Women and Power." Bloch and Parry ed. *Death and the*

*Regeneration of Life*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.)。ブロックは、この戦略が人類に普遍的なものであるとするが、その当否は措くとして、死による滅亡という現実と死を越える永続という当為をどのように調停し接続させるか、そのやり方が各文化における死の捉え方を構成しているものであり、それが葬送儀礼を含む死に関わる諸儀礼に表現されていると見ることが可能であろう。

本稿は、そのような相反する死の方向性が、中国の葬送儀礼においてどのように調停され、接続されているかを分析することで、中国的な死の捉え方を考える試みである。直接に対象とするのは、敦煌文献の「書儀」と称されるテキストである。「書儀」は定義としては書状（手紙）の体裁を解説した書であり、いわば how to ものであるのだが、書儀の中で最も著名な北宋・司馬光の『書儀』に関して、『四庫全書総目提要』が「蓋し書儀は古の私家儀注の通名なり」と解説するように、書儀類の一部は私家の冠婚葬祭（特に婚と葬）を指南する儀礼書・典礼書という性格を持っていた。それは三世紀に出現し（最古の書儀は西晋・索靖の『月儀帖』であると言われる。周一良「書儀源流考」、『唐五代書儀研究』、中国社会科学出版社、一九九五、九四頁）、『隋書』経籍志二に十一種、『旧唐書』経籍志に十一種、『新唐書』芸文志に五種を著録するように、<sup>1</sup>六朝時代以来盛行したのだが、殆どのものは散逸し、敦煌文献として今日見ることができるのは唐〜五代のものである。『隋書』以下の著録からは、書儀の編纂者は名族であったり、礼学者、国家的儀注の編纂者であったりすることが多く、声望を有する名族の「家法」「家範」が見習われるべきモデルとされ、私家の儀礼を規定する權威性を持って流通したと言える（呉麗嫻『唐礼摭遺』、商務印書館、二〇〇二、第七章「吉凶書儀溯源」）。このテキスト群が貴重であるのは、喪葬における言語的儀礼表現（主に死者を祭る時の祭文と、弔問の時のやりと

り)を数多く記載していることであり、そこから当時の葬送儀礼の実際についてクリアなイメージを得ることが可能である(但し、それが当時の葬送儀礼の“描写”と考えることは危険であることは言うまでもない)。ここでは、書儀において、死による滅亡と死を越える永続という二要素がどのように接合されることで、葬送儀礼のシナリオを構成していたのかを考えたい。

## 一 『儀礼』と『大唐開元礼』の葬送儀礼

先ず、初歩的な確認であるが、儒学のテキストや国家が編纂した典礼書において、葬送儀礼がどのように規定されていたのかを略述しておく必要がある。というのは、中国では古代(戦国時代)に、古い儀礼行為を基にして儒者が一定の解釈を加えて再構成することで「礼」のテキストを編纂し、「礼」のテキストが社会的・国家的な権威性を獲得していくことで、それを基にして国家的な典礼書(儀注)が編纂され、それが現実に影響を及ぼして儀礼を規定していったという歴史があるからである。

葬送儀礼に関して、最も中心となる「礼」のテキストは『儀礼』喪服、士喪、既夕、士虞の四篇である。『儀礼』における葬送儀礼については別稿で論じたので(拙稿「死の先にある未来」、『未来』(東京大学公開講座74)、東京大学出版会、二〇〇二)、ここでは以下のようなタイムテーブルを挙げるにとどめたい。

### A. 一日目

(1) 死。死者は適寝の室の北墻に沿って首を東にする。

(2) 復（死者の衣服を持って屋根に上がり、「臯、某復」と三回叫ぶ）。

(3) 死体を室の南側に移し、頭を南にする。始死奠（最初の供物。死体の右）。親族は喪主を先頭に男が死体の東に西面、婦人は西に東面し、絶えず哭泣。水食を断つ。堂に帷を降ろす。

(4) 沐浴（湯灌。沐浴に使った水は兩階の西寄りに埋める）。飯含（口中に米と貝を入れる）。

(5) 襲（屍を衣で包み、死体を見えないようにする）。

(6) 重（仮位牌）を中庭の南に置き、銘（旌）を立て掛ける。

#### B. 二日目

(1) 小斂（十九称の衣裳で死体を包む）。帷を撤去。喪主夫妻は遺体に取りすがって哭す。喪主は舁繩かえつなを去り、髪を括り、袒ただな。婦人も繩を取り、髪を括る。主人以外の男性は素冠を去つて免す（布ではちまきをする）。

(2) 死体を堂中央の兩楹の間に移し、頭を南とする。小斂奠（死体の右）。男性は堂を降り、中庭東方に西面。婦人は堂上東方に西面。交替で哭。

#### C. 三日目

(1) 再び堂に帷を降ろし、大斂（死体を阼階（東階）上に移し、三十称の衣裳で包む）。婦人は遺体の西、男は東の位置に戻り、取りすがって哭す。

(2) 殯（西階の上には半ば埋めた棺に納棺、棺と蓋の縫合する所まで泥で塗り込める）。銘を立てる。

(3) 大斂奠（室内の奥に西南）、殯宮の門を閉じる。

- D. 四日目以降、三ヶ月間
- (1) 親族は喪服を着け、殯宮門外東の倚廬（喪居）で、服喪。
- (2) 朝夕、殯宮に入り、男は阼階下、女は堂上で哭、供物を室内に供える。
- (3) 墓葬の準備
- E. 葬前日（死より三月目）
- (1) 男は免・袒、女は髻して、啓殯。男は阼階下、女は堂上で西面。
- (2) 柩を祖廟に移す。堂の中央に頭を北。遷祖奠（死体の右）。主人は柩の東に西面、婦人は西に東面。
- (3) 午後、柩を車に載せ、柩車を南向きに反転させ、祖奠（死者を送別する供物）を設ける。
- F. 葬日
- (1) 早朝、大遺奠（最後の供物。柩の右）を供えた後、葬列が出発。死者の衣服を持っていく。
- (2) 葬。墓壙で男は東に西面、女は西に東面。埋葬後、衣服を柩車に載せて帰る。
- (3) 反哭（主人は堂上、東面。男は堂下西方に東面。女は堂上東方で西面）。
- (4) 虞祭（死者の魂を家に迎え安んじる祭り。墓から持ち帰った死者の衣服を着、死者の役を演じる尸を迎え、酒食でもてなす）。
- G. 葬日の二日後…二度目の虞祭。
- H. 葬日の三日後（一説に葬日の四日後）…三度目の虞祭。
- I. 葬日の五日後（一説に葬日の七日後）。

(1) 卒哭（殯宮門外で尸に献酒の後、尸に篋はしに入れた乾肉を持たせて送り出す）。

(2) 廟門の外で受服（一段階軽い喪服）に着替える。

J. 卒哭の翌日

(1) 耐祭（死者とその祖父を共に祭る。死者を祖先の仲間に入れる儀礼）。

(2) 服喪者は沐浴、爪を切り、髭をそろえる。重を埋め、示（位牌）を作る（「儀礼」は示には言及しない）。

K. 十三日目…小祥。

L. 二十五日目…大祥。

M. 二十七日目…禫祭（除喪）。

「儀礼」の葬送儀礼のシナリオにおいては、二つの分離が主題を構成する。一つは死者における肉体と靈魂の分離、もう一つは死者（死体）と遺族の分離である。前者については、各儀節は死体を対象とするもの（例えば始死奠や小斂奠が死体に対して捧げられる）の他に、死体から離れた箇所で行われるもの（例えば大斂奠が室の奥に供えられ、重が中庭の南に置かれるなど）があり、死体とは別の不可視の存在が問題となっていることが分かる。そして、それは先ず復し死における魂の分離と魂を復帰させる試みの失敗に始まり、当初は死体を中心としつつ（小斂奠）、次第に不可視の靈魂に重点が遷り（大斂奠、朝夕奠）、最終的に埋葬によって死体を埋め、衣服のみを持ち帰ることで、分離が完了する。死体と遺族の分離について言えば、死者は室内北（死）↓室内南（襲）↓堂中央（小斂）↓堂東（大斂）↓堂西（殯）↓祖廟↓墓へと次第に居室から離されることで、視覚的に表現されている（大斂が堂の東であるのに対し、殯が西階の上であるのは、鄭玄の注による

なら、阼階（東階）は屋敷の主人が用いるもので、死者が主人としてのステータスを喪失することを表す。そして、小斂・大斂が殆ど死体の梱包と言えらるほど見えなくすることが意図されていること、堂に帷を降ろすことで死体処理を見えなくするなど、死体の穢れの意識は極めて明瞭である。死により始まった身体と靈魂の分離が完了するまでの不安定な死者は、強烈な穢れの源泉なのであり、葬送儀礼はそのような穢れの源泉を追放することを目的とするとも見えるのである。

しかし、儀礼は単純に死者を追放して終わるのではない。死体を埋葬し、居宅に帰ってきた遺族は、改めて死者の喪失を自覚し、悲しみは最高潮に達する（反哭）。その最中に死者は帰ってくる（虞祭）。当然、この時の死者は、虞祭において死者役を務める尸が死者の衣服を着ることから示されるように、靈魂としての存在に他ならない。死者が現世に留まるようにと、遺族は何度も何度も死者を歆待し（三度繰り返される虞祭によって示される）、それによって死者は死者として成熟し、最後の旅に出る（卒哭）。この別れは死者の追放としての埋葬とは異なり、死者が祖先のステータスを獲得し（耐祭）、現世との安定した繋がりを得るための別れであると言える。

従って、『儀礼』の葬送儀礼は、穢れとして忌避される死者と、祖先として恩寵をもたらす死者の二つが描かれているのであり、前者を追放することで、後者の回帰を可能にするという形で、両者を接合させているのだと言える。死者はいわば成長すること（即ち、身体と靈魂の分離が完了すること）で前者から後者へ変転するのだが、祖先として子孫の中に留まってもらうためには、たとえ穢れが忌避すべきものであったとしても、それを居宅中に残し、繋がりを維持する必要がある。沐浴の水を両階の間に棄て（『礼記』檀弓上によると、



中齋（室内中央）に棄てる風習すらあった）、居宅内に殯（仮埋葬）を行うなど、わざわざ穢れを残すような儀節はそれを意識したものと考えられる。換言するならば、穢れと恩寵は同じ死者の二面に他ならないのであり、儀礼の進展によつて変転するような連続性のあるものと考えられていたとすることができよう。

ここで付言する必要があるのは、上記のタイムテーブルの内、『儀礼』の経文に記載があるのは虞祭に止まると言うことである。それ以降の儀節は士虞礼の「記」（一種の解説）に記載され、特に小祥以下の儀節はわずかに「期而小祥、曰、薦此常事。又期而大祥、曰、薦此祥事。中月而禫。是月也、吉祭、猶未配」と記されるのみで、詳細は一切記述されない（卒哭と耐祭に関しては比較的詳細に記述されている）。子が父の死において「三年之喪」に服すべきことを儒家が主張したことは有名であるが、『儀礼』のテキストによる限り、死の三ヶ月後に行われる葬―反哭―虞祭―卒哭―耐祭の一連の儀節によつて、主要な葬儀は終了すると解せざるを得ない記載になっているのである。<sup>(2)</sup>「三年之喪」が、儒家による「孝」の主張を表明する最も重要な儀礼である以上、小祥以降の儀節をどのように構成するかが後代の典礼書にとつて課題となるのであり、その例の一つを以下に述べる『大唐開元礼』に見ることが可能である。

さて、『儀礼』はあくまでも礼経（礼に関する經典）であり、儒家が理念として提示した儀礼である。当然、時代の変化等により、必ずしも実践に便ではなかった。そこで礼経の趣旨を踏まえつつも、実践可能な儀礼プランを規定するために、歴代編纂された儀礼書が儀注である。唐代の儀注として現存するのは玄宗の開元二十（七三二）年に完成した『大唐開元礼』であり、その巻百三十八―百四十八において、葬送儀礼は詳細に規定されている。紙幅の関係で、その分析は別稿に譲ることにして、ここでは概略だけを要約する。

A. 第一日…死（死者は室の北牖下、東首）。復。男性遺族は死者の東、南を上とし、女性遺族は死者の東で、南を上とし、啼、踊、哭。尊属は死者の北に南面、姻族は南で北面、同族・外親は戸外に南面、僚官は門内東に北面、家臣は門内西に北面。

死体を室内南（戸の西）に移し、初死奠を供え（室戸の東）、堂に帷を張る。

沐浴（室戸の西、南首）、水は両階の間の西に近いところに埋める。襲（室戸の北）。

B. 第二日…小斂、帷を開く。主人以下は死体の東、主婦以下は西で、取りすがって哭。死体を堂上両楹の間に移す。小斂奠を供える（死体の東）。

C. 第三日…再び堂に帷を張り、大斂（阼階の上）。帷を開き、主人以下は東、主婦以下は西で、取りすがって哭。死体を西階の上に移し、殯（納棺）。大斂奠を室の西南隅に供え、霊座を設ける（五品以上の下室（燕寝）を有する場合は、その西室。燕寝を有しない場合、または六品以下の場合、殯の東。東向き）。

D. 四日目に降…成服、服喪。朝夕奠（毎日の供物）は室と霊座の両方に、殷奠（毎月朔望の供物）は室内のみに供える。

弔問があつた場合は、男性は堂下東に西面、女性は堂上の西で東面を基本とする。

F. 葬日（葬日は占いで決める。必ずしも死の三ヶ月後ではない）…啓殯、柩を輜に載せ（堂下両階間、南首）、祖奠を供え（輜の東）、柩を輜車に載せ、遺奠を供える。

葬列。霊座から霊を腰輿に憑依させ、霊車に載せ、柩と共に行進。必要に応じて宿泊（宿所では柩は凶帷（西）、霊は吉帷（東）に安置）。

墓に到着、奠を供え、柩を降ろす。男性は墓道の東、女性は死者の東で、共に北を上とし、哭。葬（埋葬、北首）、墓穴を埋める。后土の神を祭る。帰還。

反哭。靈座を室内の戸西に東向きで設置、その東南北を帷で囲む。墓から帰った靈車から靈魂を虞主（虞祭で用いる位牌）に憑依させ、西階から登って、靈座に置く。男性は靈座の東、女性は西で哭。

虞祭。靈座に供物（殷奠とおなじもの）を供え、主人が献酒、祭文を奉読、哭。主人は昇降に西階を用いる。終了後、虞主は撤去するが、靈座はそのまま。

G. 葬の二日後…再虞（初虞と同じ）。

H. 再虞の翌日…三虞（初虞と同じ）。

I. 三虞の二日後…卒哭（虞祭と同じ）。

K. 死から十三月後…受服（喪服を軽いものに替える）、小祥（虞主に換えて栗主（常設の位牌）を用いる。他は虞祭と同じ）。

L. 死から二十五月後…受服、大祥（小祥と同じだが、四位以下の場合、終了後に靈座を撤去する）。

M. 死から二十七月後…除服（喪服を脱ぐ）、禫祭（虞祭と同じだが、主人は昇降に西階を用いる）。

N. 禫祭後（祭日は占いで決める）…耐祭。死者の主を靈座から祖廟に移動し、隔世祖先（死者が父の場合、曾祖父）の廟室の東に西向きに設け、供物を供えた上で、主人が廟内の各祖先に献酒、祭文を奉読。続いて、巫献、終献（国官・僚佐、または親族・賓から選ぶ）が献酒。女性は廟門外で待機。

『大唐開元礼』の儀節は殆ど『儀礼』を踏襲しているが、①『儀礼』において虞祭後に行われていた耐祭が、

喪明け後に移されている。附祭が、死者の祖先化の完了を示す儀礼であることを考えるなら、服喪期間中、死者の性格に変化がないことを表していると言える。これにより除喪に至るまでが連続した服喪期間であることが明瞭になった一方で、死者の祖先化を促進する虞祭・卒哭の意味づけが希薄になっている。②『儀礼』において明文の規定がなかった小祥以下の儀節が詳細に規定されているが、それらは虞祭の単純な繰り返しとして設定されるのみである。『儀礼』には明文のあつた卒哭の「死者の送り出し」の儀節が割愛されていることは、この繰り返しが意図的なものであることを示している。③『儀礼』における尸の要素が消失し、そのため虞祭の儀節は献食、献酒、祭文という、極めて単純な構成になる。④代わりに「霊座」という要素が挿入されている。霊座は殯の終了後に殯の東、または死者が生前用いていた居間に設置され、葬に至るまでの供物が室内と霊座に供えられることから、遺体とは別の不可視の霊魂を表象することは間違いないと言えるだろう。換言するなら、死から殯までは死体のみが儀礼の対象、殯から葬までは死体と霊座が併存、反哭以降は霊座のみが儀礼の対象ということになる。⑤『開元礼』で最も記述が詳細なのは葬であり、葬列の行進が儀礼のクライマックスとなると見ることができると、それに反し、反哭は墓から帰還した霊に対して哭すのであり、『儀礼』において見ることができた、死者の喪失の悲しみ（反哭）↓霊としての死者の回帰（虞祭）というドラマティックな展開は抜け落ちることになる。

以上をまとめるなら、『開元礼』の葬送儀礼は、死から殯までの不安定な死者（穢れ）、殯による二元的分離（併存）、葬による死体の要素の消失、附祭による祖先化⇨喪明け、という三段階で構成されているのであり、虞祭から喪明けに至るまでの期間は、霊魂化したものの祖先化には至っていない死者が留まり続けることを、

つまり継続・持続を表現していることと見ることができるだろう。大祥まで霊座が設置されたままであり、儀節ごとに主人が西階を用いること（先述のように、阼階（東階）が主人の用いる階段であるので、西階を用いることは未だ主人の位を襲うに至っていないことを意味する）は、この長期間にわたる死者の滞留を視覚化したものと考えることが可能である。当然、この期間において死者は徐々に祖先となる準備をするのであるが、死者をそのままの存在として存続させようとする逆の指向性を看取することができる。

## 二 書儀における葬送儀礼

確認するが、『儀礼』においては穢れの源泉としての死者と、恩寵をもたらす祖先という二つの死者が描かれ、前者から後者への移行を成し遂げるのが葬送儀礼に他ならないのであった。唐代の儀礼規定では同様の移行（二元的分離）を設定しつつも、むしろ継続をテーマとしていくことになる。この矛盾する方向性が何に基づき、何を表すのかというのが次の課題であるが、その前に敦煌文献の書儀類のテキストがほぼ『開元礼』と同様の葬送儀礼規定を行っていることを確認しておこう。

敦煌文書の書儀については趙和平氏が輯校を行っているが（『敦煌寫本書儀研究』、新文豊、一九九三。『敦煌表状箋啓書儀輯校』、江蘇省新華書店、一九九七）、その内、この点で関係する文書は、(1) S1725（趙氏は「唐前期書儀」と呼ぶ）、(2) 杜有晋『新定書儀鏡』（P3637）、(3) 張敖『新集吉凶書儀』卷下（P2622）、(4) 五代『新集書儀』（P3691）の四点になる。

(1) S1725 「唐前期書儀」<sup>(4)</sup>

S1725は、趙氏によれば武則天期〜中宗期（七世紀末〜八世紀初め、趙和平、一九九三、四二二頁）、吳麗娛氏によれば貞觀後期から高宗期の成立である（七世紀中葉〜後半の作。吳麗娛、三九二頁）。主に喪服制度、給暇令、吊儀、婚儀（冥婚を含む）を記し、合間に簡単な葬儀規定、奔喪の礼を記載する。

その中には、「凡そ喪には、父母を中霽に浴し、（中霽は、北堂の屋脊の下なり）、戸内に小斂し（小斂は體に衣裳を附し、口に珠玉を含む）、二日にして戸牖の前に大斂し（大斂は、單衣・衾を被け棺中に著けるなり）、三日にして殯し、ここにおいて成服す」（一）は割注部分、「凡そ父母亡くなれば、……九十日の内、日夜經帶を脱せず、……十二月にして練（小祥）、……月一日、十五日、卅日は則ち哭す。廿五月にして大祥、復た哭さず」とあるので、沐浴、小斂、大斂、三日殯、成服、九十日後の受服、十二月の練（小祥）、二十五月の大祥など、『儀礼』・『開元礼』の規定と大筋では変わらないことが分かる。また、「大斂、祭既り、殯すれば、靈を設け、朝夕、常食を奠す」とあり、殯後に死体と靈座の二つの焦点ができる点で、『開元礼』と基本的に同じである。更に、「問いて曰く、喪の地上にあれば、大孝（孝子）は南頭を長とし、其の喪の地下に入るに及び、大孝は北頭を長とす。何ぞ顛をなすや（以下略）」の部分は、殯までが南頭（従って遺族も南を上とする）、葬が北頭である理由を問答形式で説明したもので、つまり、参加者位置は『儀礼』・『開元礼』と同じであることを暗示している。

勿論、細かい点では違いもある。①「凡そ喪には……戸内に小斂し、二日にして戸牖の前に大斂し、三日にして殯」の部分は、「二日」「三日」が死日を含めるのか明瞭を欠くが、素直に読めば死日―浴・小斂、二日―

大斂、三日一殯であり、小斂・大斂が一日ずつ前にずらされて、殯が大斂の翌日に設定されている<sup>(5)</sup>。また、小斂の「戸内」も場所がずれており、実質上、小斂が「儀礼」の襲に、大斂が「儀礼」の小斂に相当している。  
②受服は「九十日」後とされるが、それは葬・虞祭と関係づけられていない。そもそも虞祭への言及はなく、<sup>(6)</sup>それが、もはや枢軸となる儀節ではないことが分かる。

(2) 杜有晋『新定書儀鏡』<sup>(7)</sup>

杜有晋の書儀については、『新唐書』芸文志に「杜友晋『書儀』二卷」を著録し、敦煌文献には『吉凶書儀』(S342)、『新定書儀鏡』(P3637ほか)、『書儀鏡』(S329 + S361)が杜有晋の著作とされている。『吉凶書儀』は上巻吉儀(残巻)が内族吉書儀、外族吉書儀并論婚報答書、婦人吉書儀、僧尼道士吉書儀、四海吉書儀から、下巻凶儀が凡例、凶儀纂要、表凶儀、啓凶儀、四海吊答凶儀からなり、『新定書儀鏡』はその凶書(告哀・吊書)を簡約にし、内外族服図、祭文、冥婚書や役職関係の書簡範文を増加したものの、『書儀鏡』は更にそれを改定したもので、呉氏はそれぞれ開元二十五(七三七)年前後、天宝(七四二・七五五)初年、天宝末年以降の成立とする(趙和平、一九九五、一四四頁。吳麗嫻、四四・四七、五四・六〇頁)。「新定書儀鏡」はその他に時間順に配列した祭文―初薨奠祭、三日小斂祭、七日大斂祭、堂上啓柩將葬祭、輜車出祭、下棺祭、臨壙祭、迎神祭、春祭、夏祭、秋祭、冬祭、祥祭、除服祭―を掲載しており、そこから葬儀の流れを理解することができる。

小斂が死の三日後、大斂が七日後になっており、反哭―虞祭ではなく、「迎神」という儀節名になっている

(これは次項の張敖の書儀でも同じである。後述)が、基本的に『儀礼』・『開元礼』と同じであると言えるだろう。祭文に小祥・大祥の区別はないが、これは小祥・大祥の祭文は同様ということなのであろう。

(3) 張敖『新集吉凶書儀』<sup>(8)</sup> 卷下

同書の上巻であるP2656の書題には「河西節度使掌書記儒林郎試太常寺協律郎張敖撰」とあり、張敖は河西節度使下の官吏であったことがわかる。大中年間の尾題を残すため、趙氏・呉氏ともに宣宗期(八四六・八五九)の作とする(趙和平、一九九五、二〇四頁。呉麗娒、五〇頁)。同じく唐代後期の書儀のテキストに鄭余慶『大唐新定吉凶書儀』(S637)があり、冒頭の部分を存するのみであるが(鄭余慶は徳宗・憲宗期の宰相)、序文に「京兆杜氏の制撰」(杜有晋の書儀)に基づき改変したことを述べ、張敖の書儀の序文では「朝廷に遵行するところの元和新定書儀」(即ち鄭余慶の書儀)に基づきながら、民間で使用しやすいように改編したことを述べている。従って、杜有晋書儀↓鄭余慶書儀↓張敖書儀という相承の流れがあり、かつ張敖の書儀は地方の実情に合うように地元で編纂されたことが分かる。

このテキストは喪葬儀礼について最も詳細な記録を有するが、前半部分(殯以前)は完全に欠落し、成服から祭后土(墓の用意)までの儀節も脱文が多く、殆ど読み得ない。父母の忌辰までの儀節を述べ終わつた後、「四海吊答書儀」「口吊儀」「吊尊卑儀」「諸色祭文」の各項目について記載する。祭文の配列が参照価値を有することは、杜有晋の書儀の場合と同じである。それらを時間軸に沿って整理すると、以下のようになる(墓の準備以前の儀節は欠文なので、暫定的なものとして( )によって示し、祭文の条は□によって記載する)。



(初終) 初死奠、父母初終祭文。

(二日) 小斂、祭文。

(三日) 大斂、祭文。殯、成服、靈座の設置。

(殯以降) 服喪、鹽醋を食さず、時節無く哭(死後百日間)。読経。朝夕奠。

墓・葬の準備、祭后土、祭文。

葬前日 啓柩、祭文。

葬日 葬列…魂車・輻車。挽郎—翼、鐸、唱歌(薙露)。葬行至橋梁津濟祭文。

到墓所…到墓所祭文。

臨壙…幕屋、席を設け、柩を降ろす。北首。設祭、臨壙祭文。

主人東(婦人西)。哭、踊、棺を撫で泣き崩れる。僧道四部衆十念。

入壙、閉門、掩壙。掩壙祭文。

祭后土、祭文。

葬畢後 迎神、祭文。

百日後? 虞祭、祭文。

一年後 小祥、祭文。辟踊哭泣。再受服。

二十五ヶ月? 大祥、祭文。(張敖書儀では大祥と禫の関係が明瞭を欠く。)<sup>(9)</sup>

次月 禪祭。常以上に辟踊哭泣、祭、靈座を撤去、地席を敷く。禪衣服に換える。哭を止める。

六十日後 除喪。禪衣服を脱ぐ。月末に至り常服に着替える。

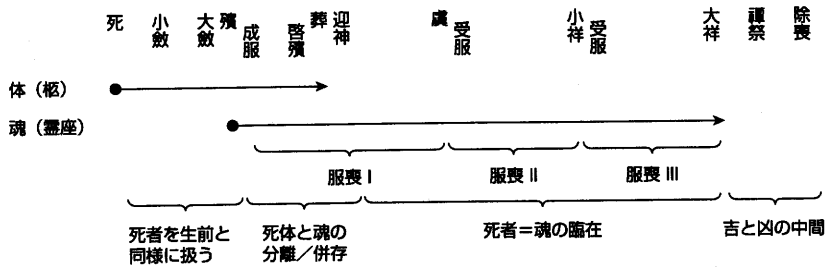
趙敖の書儀の中には、殯後に靈座を設けるといふ記載はないが、「孝子は百日哭して時節無く……靈几の前に、尋常に祭を啓し」と言うのは、朝夕奠が靈座に供えられたことを示すものである。また、葬の部分で「薄帛を以て魂車の裏に……」と言うのは、「開元礼」において靈座の靈を靈車に移動させるのと類似する。張敖書儀の儀節中、葬の描写は最も詳しく、祭文も「到墓所」「臨壙」「掩壙」の三つを数えるが、それが「孝子は百日の後：」「孝子は百日哭して……」という説明より前に置かれていることから、葬は百日（三ヶ月）より前に行われたと推測される。それに応じて葬後の儀節は反哭―虞祭ではなく、「迎神」となっている。「開元礼」を参照するなら、それは死者を埋葬してその喪失を悼むのではなく、遺体と靈魂を共に墓に運び、前者を埋葬して後者のみを迎えることを意味するのである。つまり、死者の性格の変化において、葬が大きなターニングポイントであり、葬儀全体の中心でもあったと考えられる。それとは別に、「葬畢迎神祭文」に「并びに虞祭同じ」と注がつけられており、虞祭も別途行われたことが分かるが、その時期と儀節については言及がない。可能性としては、それが葬とは切り離され、三ヶ月後に行われたのかもしれない。いずれにせよ、「儀礼」と比べ虞祭の重要性は著しく低下し、葬後の諸儀節の一つに過ぎないものになっていることは確かである。

#### (4) 五代『新集書儀』<sup>11)</sup>

撰人は不詳であるが、P316の尾題に天成五年（九三〇）、P391に天福五年（九四〇）の書写であることが見えるので、五代時期、十世紀初頭の作であろうと推測されている（趙和平、一九九五、二〇六頁）。このテキストの特徴は官僚機構内の書状の範本が大幅に増加していることで、書儀が地方政権の官僚層の求めに応じるものになっていったことを看取することが可能である（呉麗嬭、五〇頁）。葬儀についてのまとまった記載はないが、その後半は「新定唐家礼凶吊儀」として専ら弔問の儀節を述べ、その後には吊辞と答辞を時間順に配列する。その内、葬儀の流れを反映する部分は吊小斂、吊二斂、成服、臨葬、臨壙、殯埋畢、葬廻吊、諸追七吊、百日吊、小祥吊、大祥吊、除喪吊、の順であり、そこから葬儀の構成を確認することが可能である。

この内、百日吊には「迅速にして停らず、奄に卒哭を経る」と言われるので、それより前に「追七」が位置し、「葬廻吊」の文が更にその前に置かれていることは、葬はかなり早い段階で行われたことを示している。ここでも葬における弔辞が「臨吊」「臨壙」「殯埋畢」「葬廻吊」と重複していることは、葬が葬送儀礼のターニングポイントであったことを示すものと理解することができ、逆に虞祭—卒哭にあたる「百日吊」は葬後の通過点の一つという扱いになっていると考えられる。

書儀が規定する喪葬儀礼プランは、総じて『大唐開元礼』のそれと基本的に一致するといつて良い。特に、殯による靈座の設置、遺体の埋葬という二つのターニングポイントによって三つの期間に分割され、更に三番目の最も長い服喪期間が虞祭と小祥により三つの期間に分割されるという構成（左図参照）は、基本的に同じ



ものだと言えらるだろう。この構成は、「儀礼」においては葬—反哭—虞祭—卒哭を契機として死者の性格が変容する様が強調されていたのと比べると、長い服喪期間の間、死者が変容せずに臨在し続ける（徐々に日常性に近づく）方に重点が置かれていると見ることができる。

#### 四 祭文が表現しているもの

ここで前節の冒頭で提起しておいた疑問に戻りたい。それは、かつて生きていた人間が死者という存在へ変容することを演出するはずの葬送儀礼において、死者が変容しないことを（しかも肉体を失い、靈魂のみというリミナルな状態で）強調する構造が何を意味しているのか、何故そのような構造が必要だったのかという問題である。これを考える上で興味深い材料が、書儀に数多く掲載されている祭文であると考える。祭文には葬送儀礼中の特定の儀節において死者に対し奉読されるものと、特定の死者—生者関係に適用されるもの（例えば「夫が妻を祭る文」「父が子を祭る文」など）があるが、前者は（前節で見たように）時間軸に沿って配置されており、その配置は葬送儀礼がどのようなストーリーを以て展開するべきものと書儀の編纂者たちが考えたかを反映していると期待できる。そのストーリー展開の中で、長い服喪期間にいかなる意味が与えられているのかを考えたい。

先ず、祭文の構成であるが、杜有晋『新定書儀鏡』の「初寔奠祭」を例とするなら、次のようになる。

維年月朔日、孤子名哀子等、敢昭告于亡「考」妣之靈、△等罪逆深重、禍不自滅、上延亡考妣、攀慕慈顏、不勝號(號)絶、礼制隨歿、荼毒難居、敢薦(薦)庶羞之奠、伏惟尚饗。(①時間維れ「年月朔日」、②告辭「孤子」「名」(母の死には「哀子名」と称する)等、敢えて「亡考(妣)」の靈に昭告す、③事情「△等」は罪逆深重にして、禍は自らを滅せず、上は亡考妣に延せり、慈顔を攀慕し、號絶に勝えざるも、礼は隨歿を制す。荼毒居り難し。)④供獻敢えて「庶羞」の奠を薦む。伏して惟<sup>おも</sup>んみるに、尚<sup>これぞ</sup>くは饗<sup>これぞ</sup>けよ。)

「」内の部分是对象や儀節により異なり、「名」「△」としたところは祭祀主宰者の名が入る。また、④供獻の部分、「少牢之奠」「清酌之奠」等々、供物の内容を示す文言が入るのであって、③事情の部分以外は固定していることになる。そこで、③の要素だけを抜き出して時間軸に沿って配列すると、表1のようなになる(参考のため、五代書儀の弔辞を附載した)。

こうしてみると、儀節ごとに異なる③の部分も大同小異の文言が並び、下記のような限定された要素から成ることが分かる。

① 「罪逆なること深重にして」「不孝なること深重にして」「不孝の罪深く」など、罪の要素。それは「禍は自らを滅せず、上は亡考妣に延せり」「△等不孝にして、上は考妣に延す」に連続して、子が自らの罪のために親を死なせたとする表現に繋がることがある。

表1 祭文中の（事情）の部分

	社有誓書儀	張敷誓書儀	五代誓書儀（吊辞）
初終	△等罪逆深重、禍不自滅、上延亡考妣、攀慕慈顏、不勝號絕、禮制隨歿、荼毒難居。	△等不孝深重、上延考妣、攀慕慈顏、不敢獨違禮教。	
小斂	△等不孝罪深、無狀罪深、荼毒如昨、奄及小斂、觸目貫割、不勝荼楚。	旋及大小斂、謹奉生時隨身所服大小之祭、伏願照知。攀慕慈顏、不勝號絕。	日月時吉、奄經冠帶、奉助哀切。
大斂	△等不孝罪深、禮制隨歿、日月流遠、奄及大斂。		已刻吉晨、奄從大斂、慈顏永隔、奉助哀切。
成服			時流不停、奄經信宿、杖服有限、奉助悲切。
踏追七			日月過遷、奄經某七、痛當奈何、痛當奈何。
卜遷時祭后土		△等不孝、上延考妣、今以吉辰、卜茲……兆、謹以清酌之奠、伏惟保無後艱、尚饗。	
啓柩	△等罪逆深重、禮制隨歿、龜兆告吉。	不能隨歿、奄及祖載、龍輻啓行、出於△方、崇建宅兆、永寢玄宮。	日月不居、明日吉晨、發天永訣、奉助摧裂。
輜車出祭	△等不孝罪深、禮制隨歿、日月流遠、奄及祖載、輜車既駕、將即玄宮。		
祭橋梁津濟		△等不孝、上延考妣、今啓行往△方、經過至此。	
到墓所・下棺祭	△等不孝罪深、禮制隨歿、以今吉辰、將即玄宮。	不自死滅、今以吉辰、啓從道式、備尊儀禮、奄及墓所。慈顏漸隔、攀仰無及。	
臨墳祭	△等不孝罪深、不自死滅、將即幽壤、冠用今日吉辰、號天叩地、不勝哀苦。	不能自歿、奄及臨墳、幽明道殊、慈顏日遠、以今日吉辰、遷厝宅兆、欲就玄宮、不勝號絕。	生死懸殊、慈顏日遠、奉助崩裂。
掩墳祭		不能死滅、以今日吉辰、遷厝宅兆、耐寢玄宮、伏願神魂永安保祐。乍隔慈顏、不勝號絕。	日月易流、遷厝已畢、惟攀慕漸遠、奈何。
迎神祭	△等不孝深重、禮制隨歿、謹奉神柩、已即玄宮、攀慕慈顏、不勝號絕、謹奉靈柩遷延。	不自死滅、安厝神柩、已奄玄宮、戀慕慈顏、不能暫止、謹啓明靈、還歸私第。	移神俯帳、庭室空然、攀慕漸遠、奉助哀嚔。
虞祭		不自死滅、安厝神柩、已奄玄宮、戀慕慈顏、不能暫止、謹啓神魂、俯從靈帳。	迅速不停、奄經卒哭、奉助哀慕。
春祭	△等不孝深重、不能隨歿、奄及春節、不勝攀號。		
夏祭	△等不孝罪深、不能滅亡、玄象瀆流、奄及夏節、號天叩地、不勝攀號。		
秋祭	△等不孝罪逆、不能死亡、日月過遷、奄及秋節、攀慕慈顏、不勝貫割。		
冬祭	△等不孝罪深、不能隨歿、玄運過遠、奄及冬節、攀慕慈顏、不勝號絕。		
小祥祭		上延考妣、不自殞滅、日月過遷、奄及祥禮、五內屠裂、號天叩地、哀摧罔極、禮程有限、不敢獨違、以今日吉辰、大小祥制、不勝痛絕。	日月易流、奄經祥練、奉助摧嚔。
大祥祭	△等不孝罪深、不能隨歿、日月流遠、奄及大祥、示人有終、無敢過禮、割從禮制、釋凶就吉。		日月流遠、已經祥制、奉助傷割。
除喪	△等不孝罪深、不能隨歿、玄運過遠、奄及三周、攀慕恩慈、昊天罔極、札制有限、不敢觸違、以明但（旦）吉辰、修從札制、翁天叩地、不勝摧絕。		日月易遷、俄經三載、抑割哀痛、奉助悲切。

⑥ 「隨歿する能わず」「礼は隨没を制す」「自ら死滅せず」「滅亡する能わず」など、親と共に死ぬことができないのを嘆く言葉。「礼は隨没を制す」は礼の制度として子は親に従って死ぬことを許されていないの義で、本当は冥界までお供したいのだが、という論理が潜在していると考えられる。多くの祭文で、この要素は②の次に置かれる。<sup>(13)</sup>「不孝」である理由は親を死に至らしめたということと共に、親と共に死ぬことができない（本当はそうしたいのだが、許されていない）ことを含むと理解できる。

⑦ 「日月流速にして（日月遄流して、日月逾邁して、など）、奄に〇〇に及べり」など、時間の流れの要素。〇〇の部分には当該の儀節の名称が入る。多くの文で④または⑤の次に置かれる（杜有晉書儀の小斂祭文は「荼毒は昨の如きも、奄に小斂に及べり」は、苦しみは昨日と変わりませんが、早くも小斂の時期となりました”の義であろう）。

⑧ 「慈顔を攀慕して」「慈顔を戀慕して」など、死者に対する愛慕。

⑨ 「號絶に勝えず」「號天叩地」のような嘆き、「荼毒居り難し」「哀苦に勝えず」「哀摧極りなし」のような苦しみ・悲しみの表現。「五内屠裂して」「貫割に勝えず」のような肉体的苦や、「觸目貫割す」のように崩壊の表現を伴う点が特徴である。⑧、⑨は連続することが多く、死者を慕い求めても、得ることができず、嘆き悲しむということになる。これら両要素は祭文の色々な場所にちりばめられるが、典型的には⑨の後が多い。

⑩ 「敢えて獨り礼教に違わず」「礼制に限りあり、敢えて觸違せず」「礼程には限りあり、敢えて獨り違わず」など、儀節の時期・所作には規定があり、それに背くことはできないという表現。「暫くも止まる能わず」

「備く儀礼を尊び」もそれに類する（前者は時間の流れと見ることも可能）。この要素が現れる祭文は多くはないが、祥祭祭文において顕著で、㉑、㉒、㉓の後に置かれる傾向がある。

㉔ 「慈顔漸く隔たり、攀仰するも及ぶなし」「幽明は道を殊にし、慈顔日に遠く」「乍ち慈顔に隔たり」など、生死の断絶（あるいは死者の喪失）を言うもの。この要素は張敖書儀の葬の諸儀節に特徴的だが、五代書儀の口吊儀にも「慈顔永く隔り」（大斂）、「神を俯帳に移し、庭室空然たり、攀慕するも漸く遠く」（葬廻吊）とある。これらは時間の経過、礼の規定による儀礼の進行を表す（杜有晋書儀の大祥「奄に大祥に及び、人に終りあるを示す。敢えて礼に過つなく、割りて礼制に従い、凶を釋きて吉に就かん。」の場合、「終」≡喪の終わり≡礼により定められた生死の最終的分離であり、故に如何ともし難く、「凶を釋き吉に就く」ことになる）。「攀仰するも及ぶなし」「慈顔日に遠く」は死者を慕い求めても、如何ともしがたいという嘆きで、

㉕、㉖の要素と類似する。

㉗ 具体的な儀礼行為、あるいはその意味づけの要素。「謹みて生時身に隨い服するところの大小の祭を奉ず」（大小斂）、「今吉辰を以て、將に玄宮に就かんとす」（下棺）、「謹みて明霊を啓き、私第に還歸す」（迎神）など、当然、各儀節によって内容が異なる。「伏して願わくは、神魂の永く安らかにして祐を保たんことを」（掩壙）のように、祈願を含むこともある。位置は色々だが、㉘、㉙の後、㉚の後、㉛の後などが多い。

以上から、祭文が表現しているストーリーを次のように解釈することができる。「㉑私（子）は不孝・罪深い存在であり、その罪ゆえに親を死に至らしめた。㉒本来なら親を慕い、その絆を永遠に維持すべく、共に死に、冥界に赴くべきであるが、礼の規定でそれは許されておらず、また死者を送る手順は決まっている。㉓時間は



たちまちに過ぎ去り、礼の決まり通りに、死者を送り出す儀節（または、死者の送り出しに次第に近づく儀節）を行う。④次第に親との距離が離れる（喪失する）という事実を前にして、④慕い求めるが、決まりでそれはかなわず、④耐え難い苦しみに泣き叫ぶ。④しかし、礼で決まっていることなので如何ともし難く、④〇〇の儀節を執り行う。どうか、亡親の神霊の安からんことを。」

ここで子は二つの矛盾する当為あるいは指向性の間で板挟みになっている。一つは死を越えて親との紐帯を維持しなければならぬという理想であり、一つは親を死者の世界に送り出すという子としての責務である。伊藤美重子は「喪という「孝」の実践をつつがなく終えることが「孝子」に求められ」とするが（「敦煌書儀の中の凶書」、佐藤保ほか編『ああ哀しいかな——死と向き合う中国文学』、二〇〇二、一二九頁<sup>14</sup>）、確かに、子は葬儀を行うことで、自らの手で親と分断し、生者の死者から追放する（送り出す）ことを求められているのである。換言するなら、子は（象徴的に）親を殺すことを求められていると言えるであろう。何度も強調される罪の表現は、ここに由来すると想定することができる。上述のように、祭文における子の「罪」という文言は、子の罪のために親が死んだという表現を取る一方で、親と一緒に死なないことをも指している。この二つのことは、実は同じことを、即ち、子が自ら親との連続性を切断して、死者として送り出す儀礼を執行することを指していると考えべきであろう。三年の喪という長期間にわたって親が死後も（魂として）居座り続けるのは、この二つの指向性——親子の永遠の紐帯という理想と生死の分断という現実——の相克の深刻さを示すのであって、死者が臨在する期間は一種の執行猶予の性格を帯びているのである。<sup>15</sup>

## 五 結語

第二節で触れたように、『儀礼』の喪葬儀礼のシナリオには一種の矛盾（不整合）が存在していた。それは服喪全体は大祥・禫祭（死後二年）で終了するとされていながら、死者の性格は虞祭・卒哭・耐祭（死後三ヶ月）を経過することで祖先に転化することである。後者はおそらく『儀礼』編纂当時に実際に行われていた儀礼を踏まえたものであったと推測されるが、前者は戦国時代の儒家による「三年之喪」という主張に沿うものであり、それは「孝」の思想の儀礼化であった。改めて言うまでもなく、「孝」は儒家の枢軸となる主張であり、単純に親子関係の倫理なのではなく（当然、その面は含むが）、人間社会を成り立たせるのに不可欠な「愛」（人間相互の愛情）と「敬」（あらゆる存在に対する敬意）の基盤になるものとして、<sup>(16)</sup> 人格論から社会論、政治論までを包括する複合的な概念である。孝の理念に基づく喪の儀礼において問題とされるのは、死せる親の霊に対する奉仕ではなく、子の側の内面的な心意——親の存否にかかわらず変わらない、子の親に対する愛情——なのである。そこで理想とされる心意とは、『孟子』万章上篇に「大孝は終身親を慕う」と言うように、親子間の感情の和合を無限に追求することであり、親が生きている間は、親の気持ちを推し量って、自発的に自分の行動を制御するのと同様に、<sup>(17)</sup> 親の死後はそのイメージを内面化し、それを良心の基盤として自己の行為を律していくことが求められることになる。<sup>(18)</sup> 死後も二年以上の長期にわたって親が臨在し続けるのは、親子関係が最も深い愛情の紐帯であるばかりでなく、そのような内面の人格を表現する儀礼として位置づけられたからに他ならない。<sup>(19)</sup>

このような「孝」を表現する儀礼行為は、「礼」と呼ばれる行為規定の体系中に盛り込まれた。但し、「孝」

の儀礼的表現は、本質的にあるジレンマを抱えていたと言える。「礼」は行為規定として、行為にある制限を加えるものである。しかし、「孝」が求めるのは感情の和合を無限に追求することなのである。「三年之喪」がいかに長期にわたるものでも、所詮は終わりがあるのである。とするなら、『孝経』喪親章に「孝子の親に喪するや、……これに棺槨衣衾を為し、以てこれを挙げ、その簠簋を陳べて、これを哀戚し、哭泣擊踊、哀みて以てこれを送り、その宅兆を卜して、安んじてこれを措き、これに宗廟を為して、以てこれを鬼享し、春秋祀り、時を以てこれを思う。生事愛敬、死事哀戚、生民の本盡き、死生の誼備り、孝子の事終れり」と言うように、喪葬儀礼を規定通りに行い、親を死者として送り出すのも「孝」の要求であることになる。この矛盾する要求の狭間で、礼の規定通りに儀礼を行うことで「孝」を達成しようとすれば、親子の和合の永遠の維持という理念に反せざるを得ない。「孝」であろうとすることで、「不孝」にならざるを得ない、ということになる。

換言するなら、死による滅亡と死を越える永続という二つのリアリティは、『儀礼』においては断絶を経由することで連続を回復する（穢れの源泉としての死者を追放することで、死者を祖先に転換し、祖先と結びつくことでその恩寵を得るという構造）という形で結びつけられていたのに対し、唐代の喪葬儀礼ではこの相矛盾する両面が対立しつつ共存し、死者が生者の記憶の中に残るとしても、生者の世界から排除されることには違いない点に焦点があたる構造になっている。親子の永遠の一体化という「孝」の理想の前においては、死という断絶が存在すること自体が子の罪なのである。儒家が「孝」の理念を持ち込んだことで、死者を失うことで実は生者の世界が成り立っているのだという現実が逆に鋭く意識され、それが理想からの逸脱、罪として表現される、そのような儀礼として書儀の葬送儀礼は構想されていると言えよう。

注

(1)

諸著録書に記載される書儀および書儀の可能性もある文献は以下の通りである。宋代：謝元「内外書儀」四卷（隋志）、蔡超「書儀」二卷（隋志）、王弘「書儀」十卷（隋志）、「宋長沙檀太妣薨弔答書」十二卷（隋志）。梁代：王儉「吉書儀」二卷（隋志。新唐志は王儉「吉儀」二卷）、王儉「弔答儀」十卷（隋志。兩唐志は「弔答書儀」十卷）、謝朓「書筆儀」二十一卷（隋志。新唐志は二十卷。旧唐志は謝朓「書筆儀」二十卷）、鮑行卿「皇室儀」十三卷（隋志。新唐志は鮑衡卿「皇室書儀」十三卷）、「皇室書儀」七卷（新唐志）、周捨「書儀疏」一卷（隋志）、鮑泉「新儀」三十卷（隋志）、「殿植之儀」二卷（隋志）。陳代：馬樞「邇儀」四卷（隋志）、積曇瑗「僧家書儀」五卷（隋志）。北齊：李穆叔「趙李家儀」十卷、録一卷（隋志）。北周：唐瑾「書儀」十卷（隋志）、「婦人書儀」八卷（隋志は佚名、兩唐志は唐瑾の書とする）。時代不明：梁修端「文儀」二卷（隋志）、「言語儀」十卷（隋志）、謝允「書儀」二卷（新唐志。隋志に言う謝元「書儀」と同じものか。隋・唐：裴矩「大唐書儀」十卷（旧唐志。新唐志は裴矩・虞世南「大唐書儀」十卷）、杜友晋「書儀」二卷（新唐志）、裴蒞「書儀」三卷、朱儁注、（新唐志）、鄭余慶「鄭氏書儀」二卷（新唐志）、裴度「書儀」二卷（新唐志）。これ以外に、五代：宋初のものとして、劉嶽「新定書儀」二卷、「胡先生書儀」二卷が「通志」芸文二に著録されている。

(2) このことは、この一連の儀節の最後に位置する耐祭が、死者を祖先に編入することを意図するものであり、従って、これにより死者の祖先化は終了すると考えられる点からも言える。章景明「祭・喪之礼吉凶觀念之分別」、「三礼研究論集」、一九八一参照。

(3) 尸の消滅については、池澤「礼学の伝統におけるテキストを生成する場」、市川裕ほか編「聖典と人間」、一九九八参照。

- (4) 趙和平、一九九三、三九五・四二六頁。『敦煌寶藏』卷十三、一〇一・一〇八頁。
- (5) 「札記」檀弓上「掘中霽而浴」に基づく。
- (6) 但し、趙氏が同じく「唐前期書儀」とするP4024（趙氏は玄宗即位前の成立とする。一九九三、四四一頁。呉氏は貞観十一年（六三七）以前とする。三八六頁）には「三月虞祭、変練（練、衍文？）縗裳、改経」とあり、死後三ヶ月の虞祭を規定している。従って、唐代初期の書儀が虞祭を省略することを規定したと考える必要はないが、虞祭に対する意識が弱くなっているとは言えるであろう。
- (7) 趙和平、一九九三、三〇五・三九〇頁。『敦煌寶藏』卷百二十九、四〇五・四一〇頁。このテキストの残巻はP3637の他、P3849、P5035、P5020、P3688(1)、S5630、P4036、貞松堂本、P2616、P4002（趙氏前掲、三二八頁）。
- (8) 趙和平、一九九三、五六八・六〇一頁。『敦煌寶藏』卷百二十九、五七五・五七九頁。P2622の他、S1040、P3886、P3688の残巻がある（趙氏前掲、五九七頁）。
- (9) 小祥の儀節の後、「亡より後の廿五月の月盡く、是なり」として、死後満二年の儀礼を解説するが、それが大祥であるのか、禫祭であるのかわかりにくいものの、「亡より後の廿五月の月盡く」が「死後二十五ヶ月目の月が終わったら」（即ち二十六ヶ月目）と理解できるなら、二十五ヶ月で大祥、二十六ヶ月で禫祭ということなのかもしれない。祭文には「大小祥祭文」があるから、大祥が存在していたことは確かである。この儀節は禫服に着替える点では禫祭であるが、靈座を撤去する点では「開元礼」の大祥に近い。
- (10) 「諸色祭文」条には「到墓所祭文」「臨壙祭文」「掩壙祭文」の三つを挙げるが、儀節の描写においては、「到墓所祭文」に相当する祭奠は存在しない。また、「葬行至橋梁津濟祭文」は「諸色祭文」条において「大小祥祭文」の後に置かれている。これはこの祭祀が死者に対するものではなく、文字通り「橋梁津濟之神」に対するものであるからであろう。
- (11) 趙和平、一九九三、六四〇・六九四。『敦煌寶藏』卷百二十九、三〇三・三五頁。このテキストには他に、P3425、P3581、P3716、P4699、S0681、S0766、S5593、S5636の残巻がある（趙氏前掲、六八二頁）。
- (12) 「諸追七」とはいわゆる七七齋のこと。

- (13) 張敖書儀の啓極祭文以下で「不能隨歿」「不自死滅」で始まり、「△等不孝」の要素がないが、大小祥祭文末尾の注に「已前數首は、其の頭尾並びに初終祭文と同じ」と言うように、省略されたのだと思われる。「旋及大小斂」で始まる小斂祭文についても同様のことが言える。
- (14) 伊藤氏はその事例として、杜有晋『吉凶書儀』(1934)の告哀書(肉親の死を伝える手紙)中の「夫喪妻喪告答兒女書」の「念汝抑制、勿使吾憂」、「兄弟姉妹喪告答姪及外甥書」の「念汝抑制、以全礼制、勿使吾憂」を引く。
- (15) 勿論、この場合、過大な死者の臨在が生者に潜在的な敵意を生み、礼の規定を言い訳として利用することで、生者が死者を追い出すのだとフロイド的に理解することも不可能ではないが、テキストにおける根拠はないように思われる。
- (16) 一・三の例を挙げるなら、『孟子』尽心上篇「親に親しむは、仁なり。長を敬うは、義なり。他なし、これを天下に達するなり」、「孝経」「親を愛する者は、敢えて人を悪まず。親を敬する者は、敢えて人を慢らず。愛敬は親に事うるに尽く。而して徳教、百姓に加わりて、四海に刑るるは、蓋し天子の孝なり」など。
- (17) 例えば、『論語』爲政篇の「子夏、孝を問う。子曰く、色難し。事ありて弟子勞に服し、酒食あれば、先生饌す。曾て是れ以て孝となさんか」などは、子が親に奉仕して酒食を備えるのは充分に孝とは言えないのであって、親の気持ちを推し量るほうが大事だということと解せよう。
- (18) 「礼記」祭義篇の「身なるものは父母の遺体なり」、「孝経」「身体髮膚、これを父母に受く、敢えて毀傷せざるは、孝の始めなり」など、自己の身体を親の継続と考え、敬意をもつて扱うという考えは、その象徴的な表現であると言える。
- (19) 代表的な例として、『論語』学而篇「子曰く、父在ればその志を觀、父没すればその行いを觀る。三年父の道を改めるなきは、孝と謂うべし」、子張篇「曾子曰く、吾れこれを夫子に聞けり、人未だ自ら致すものあらざるなり、必や親の喪か」などを挙げる事ができる。

---

# Parents' Death is Children's Sin?: Death, Rituals and Filiality in the *Shuyi* texts of Dunhuang Manuscripts

Masaru Ikezawa

---

This paper discusses the funeral ritual prescribed in the Dunhuang *Shuyi* texts. The *Shuyi* texts are manuals for writing letters, but some of them include the prescriptions for marriage ceremonies or funerals. Though lots of *Shuyi* texts were published between the Six-Dynasty and Northern Song periods (the third to tenth centuries), most of them were scattered and lost. Fortunately, some of them, which were published in the Tang and Five-Dynasty periods (the seventh to tenth centuries), were preserved in Dunhuang. The purpose of this paper is to consider how human mortality is recognized and expressed by medieval Chinese, through analyzing funeral prayers (*jiwen* 祭文) recorded in the Dunhuang *Shuyi* texts.

Needless to say, Chinese funerals were deeply influenced by Confucian codes for rituals (*li* 礼). Funeral rites were mainly prescribed in a Confucian text of the Zhanguo period, the *Yili* or *Rituals*, and this text provided the basic funeral plan for the later periods. However, there was some difficulty in accurately putting the *Yili*'s plan into practice. For example, the text does not prescribe the procedure after burial (*zang* 葬), installation (*yu* 虞), and enshrinement of the dead (*fuji* 祔祭), which are conducted three months after death, though, according to the Confucian ideas, the most important filial duty is to be in "three years' mourning" for one's father.

In some Dunhuang *Shuyi* texts, the ritual procedures for "three years' mourning" were accurately prescribed, and this changed the meanings of the rituals. The installation (*yu*) rite in the *Yili* was important because it meant the return of the dead parent, who had been exiled by burial, in order to be a powerful ancestor. In the *Shuyi* texts, the installation rite was just a point of transit, and importance lies on *daxiang* 大祥 or *tanji* 禫祭, which

concluded the mourning period. In addition, the funeral prayers of the *Shuyi* texts put stress on, not the change of the dead into ancestors, but the continuation of grief and parent-child bonds. It was described in these prayers that mourners were forced to conduct funeral procedures by the codes of rituals (*li*), which ultimately broke off their bonds with the dead and changed the dead into ancestors.

It can be summarized that two aspects of death are expressed in these ritual texts. Death is the separation of the living and dead on the one hand, and the living must exile the dead so that this world may survive the dead. But the bonds with the dead must be maintained, on the other hand, because the living owe this world to the dead. In the *Yili*, the first aspect of death is expressed first, so that the second aspect (that is, the dead as ancestors) may replace it. In the *Shuyi* texts, these two aspects contradicts each other, and a filial child who wants to keep the bonds with his/her dead parents must exile them by conducting their funerals. The most typical expression in the prayers is, "We are deeply sinful, and our sin caused parents (to die)." This expression can be thought to reflect the contradiction between these two aspects of death.