

僧尼書儀に関する二、三の問題

——敦煌發見の吉凶書儀を中心として*

山本孝子

序説

唐代における佛教の隆盛は、多かれ少なかれ書儀の編纂にも影響を與えている。傳世文獻中に釋曇瑗『僧家書儀』五卷¹や應之『五杉練若新學備用』²といった書儀の書目が見えるほか³、敦煌發見の吉凶書儀、表狀箋啓書儀にも僧侶間あるいは僧侶と俗人との間で取り交わされる書簡の模範文(以下、「僧道吉書儀」、「與僧尼書」などの標題を持つものを「僧尼書儀」と總稱する⁴) が収録され、僧俗の間で日常的に行き來があったことが窺い知られる⁵。これら敦煌發見の書儀の多くは利用者

*本稿は2010年8月11日の研究班夏季大會での發表原稿をもとに加筆訂正したものである。また凶儀部分については2010年8月13日「高臺魏晉墓與河西歷史文化國際學術研討會」に於て口頭發表を行った。それぞれの機会に高田時雄先生をはじめとする研究班班員の先生方、北京理工大學教授・趙和平先生より貴重なご意見を賜った。ここに記して感謝の意を表したい。

¹『隋書』「經籍志」(中華書局標點本, 971頁)、『通志』「藝文」(北京:中華書局, 1987, 766頁)、『續高僧傳』(『大正藏』第21卷, 608頁;「四卷」とする)に見える。

²『釋氏要覽』、『廬山記』(『五杉集』に作る)などの引用文によって知られるのみであったが、近年駒澤大學圖書館に現存していることが明らかとなった。朴鎔辰「應之の〈五杉連若新學備用〉編纂とその佛教史的意義」『印度學佛教學研究』第57卷第2號, 2009, 51-57頁参照。

³中國の月儀、書儀の影響を受け発展したとされる日本の往來物の中にも差出人或いは受取人が僧尼である書状のみを集めた仁和寺第十代門跡守覺法親王撰『釋氏往來』が残される。

⁴ここでは純粹な手紙の模範文としての書儀を扱い、「願文範例」、「受戒文範」といった應用文(釋門文範の類)は検討の対象から除外する。杜琪「書儀緣起蠡測及敦煌書儀概説」『社科縱橫』2002年第6期, 69-71頁(特に70頁、二・專題型2.釋門文範)参照。

⁵敦煌發見の書儀の大部分は、吉凶書儀は趙和平『敦煌寫本書儀研究』(臺北:新文豐出版, 1993)、表狀箋啓書儀は同氏『敦煌表狀箋啓書儀輯校』(南京:江蘇古籍出版社, 1997)に録文が収録されている。また趙和平「〈敦煌寫本書儀研究〉訂補」(『敦煌吐魯番研究』第三卷, 1998, 229-257頁)、同氏「晚唐時河北地區的一種吉凶書儀的再研究」(『中華文史論叢』第62輯, 2000, 192-208頁)、吳麗娛『唐禮摭遺:中古書儀研究』(北京:商務印書館, 2002, 639-646頁, 附録)、張小豔『敦煌書儀語言研究』(北京:商務印書館, 2007, 30-34頁)、王勇「敦煌寫本書儀録文校補」(『敦煌學輯刊』2009年第2輯, 109-113頁)、黃亮夫「法、俄藏敦煌書儀相關寫卷跋録」(『敦煌學輯刊』2010年第

層を限定しない一般向けの實用書であり、僧尼を利用対象として想定し編纂されたものではないため、内外族書儀、四海書儀などに比べると僧尼書儀の内容は簡略で、「僧道書言詞竝同俗人」⁶、「和尚、輕重與父母同」⁷、或「右僧道吊答言語及封題、一依俗人同」⁸といった註釋を附すことによりしばしば省略される。しかしながら、一概に俗人の書儀と言っても、受取人と差出人の関係により細かく分類されており、どの書儀を指すのか十分に具體的であるとは言い難い。また先行研究では僧尼凶書儀に用いられる語句に基づき、唐代の僧尼らは門師、高僧に對して父母の禮を施していたと指摘される⁹。では僧尼は在俗の父母と門師、高僧に對して全く同様の禮を盡くしていたのであろうか。吉儀においてはどうかであったのであろうか。本稿では僧尼書儀に関わるいくつかの問題について、吉凶書儀を中心として考察してみたい。

1. 僧尼書儀の内容

各吉凶書儀において僧尼書儀の多くは道士書儀とともに収録され¹⁰、主に俗人から僧侶へ宛てた書簡、およびその答書に当たる僧侶から俗人への書簡で構成される。以下に各書儀に収録される僧尼書儀の標題を列挙する¹¹。

2 輯, 135-148 頁) などにより同一文獻である写本の補足追加、校訂の誤りに対する修正が行われている。本稿での引用は主として上記 [趙 1993]、[趙 1998] の二書に依り、一部寫本寫真との照合により修正するが、特に必要な場合を除き異同は逐一注記しない。空格、改行などは省略した。

⁶I 『新集書儀』「僧人答俗書」。

⁷A 『書儀』「凶儀纂要一首」。

⁸G 『吉凶書儀』。

⁹張弓主編『敦煌典籍與唐五代歷史文化』北京：中國社會科學出版社，2006，下卷，「僧道書儀和民衆信仰的實用化」，837-839 頁（吳麗娛氏による執筆部分）。

¹⁰書儀を見る限り、僧尼書儀と道士書儀の分量に偏りは見られない。但し、敦煌寫本中に現存する實用書簡の數量は僧尼に關わるものが壓倒的に多い。[吳 2006] は『新定書儀鏡』では「與僧尼書」、「與道士書」が「四海」書儀の類として収録されており、僧尼や道士との交友に用いられるとするが、當該箇所は『書儀鏡』とほぼ同文であり、兩書儀いずれにも四海書儀ととらえるべき根據は見当たらない。

¹¹本表の作成に当たっては、おもに [趙 1993]、[趙 1998]、[吳 2002] 639-646 頁、丸山裕美子『日本古代國家・社會における書儀の受容に關する基礎的研究』（平成 15 年度～平成 17 年度科學研究費補助金（基礎研究（C））研究成果報告書，研究課題番號 15520409，32-34 頁，附表①）、[張 2007] 30-34 頁を参照しつつ、新たに確認できた寫本などを追加補足している。

	書儀名稱	撰者	寫本編號	年代	標題	内容	備考
A	書儀	杜友晉	P.3442、 Dx .1307、 Dx .1441	開元末	僧尼吉書儀七首「與和尚關梨書」、「僧尼道士與俗人書(擬)」、「與僧尼道士書(擬)」、「僧尼道士與俗人書(擬)」、「與祖父母父母書」、「與伯叔書」、「與兄弟書」	吉	
					僧尼道士凶儀三首	凶	
B	書儀鏡	(杜友晉?)	S.329+S.361+S.9713、S.6111+S.10595、P.3784	天寶六～十四年	「與僧尼書」	吉	
C	新定書儀鏡	杜友晉	P.2616v、P.2619v、P.3637、P.3688(1)、P.3849、P.4002、P.4036、P.5020、P.5035A、散 0676(碎片、貞松堂本)、歷博 52-2、3(貞松堂本)、上圖 18、ZSD076、羽 569(清野謙次舊藏)	天寶時期	「與僧尼書」	吉	
D	吐蕃佔領敦煌初期漢族書儀(擬)	佚名	S.1438v	吐蕃時期			僧尼に関する書儀が數點見える。いずれにも標題は附されていない。
E	大唐新定吉凶書儀	鄭餘慶	S.6537v14	元和時期	僧道吉書第十三	吉	目次に標題が見えるが、本文部分は現存しない。
					僧道凶書第二十	凶	目次に標題が見えるが、本文部分は現存しない。
F	新集吉凶書儀	張敖	P.2646、P.2556、P.3246、P.3249、P.4019、P.3284、S.2200、S.4761、S.10735A、有鄰館 8、北能 8(未見)	大中時期	僧道吉書儀「俗人與僧人書」、「僧人與(答)俗人書」、「俗人與道士書」、「道士答俗人書」、「弟子與和尚尊師書」、「和尚尊師與弟子書」	吉	
G	吉凶書儀	張敖	P.2622、P.3886、P.3688(2)、S.1040、S.8699v、 Dx .1256	大中時期	「俗人吊僧道遭師主喪疏」、「僧道答疏」	凶	
H	新集諸家九族尊卑書儀	張敖	P.3502v(2)、 Dx .1256、歷博 52-1(貞松堂本)	大中時期	「與僧人書」、「與道士書」	吉	
I	新集書儀	佚名	P.3691、P.3425v、P.3581、P.3716、P.4699、S.681、S.766、S.5593、S.5636、S.8516、S.8680、S.9937v、S.10010、S.10531、S.10614、 Dx .1454 + Dx .2418、北有 76(未見)、 Dx .5623 + Dx .5644	五代時期	「與僧人書」、「僧人答俗書」、「弟子與和尚書」	吉	

*寫本編號については、僧尼書儀が記されている寫本だけでなく、各書儀に関するもの全て列挙した。

最初にも述べたように、僧尼書儀の内容は非常に簡単で、吉儀の「與～書」(～に宛てたご機嫌伺いのあいさつ文)、凶儀の「弔書」(お悔やみ文)が大半を占めている。多くが僧尼と俗人の間で遣り取りされる書簡の模範文であるが、A『書儀』には僧侶から俗家の家族に宛てた手紙が、F『新集吉凶書儀』とI『新集書儀』には僧尼の師弟間での往復書簡が収められている。

このほか、表状箋啓書儀に分類されるものの中にも、P.3715 + P.2729『歸義軍僧官書儀(擬)』、P.2652v『諸雜謝賀』「謝僧統都衙」といった書儀が見られる。

2. 僧尼凶儀の検討

ここではまず、従前の研究で指摘されている内容を整理し紹介するとともに資料を補足し、僧尼とその師や父母との関係について、さらに一歩進めてより詳細な分析を行いたい。

2.1. 師僧を亡くした場合

古代、友人知人の身に不幸があった際の弔いは、禮儀として非常に重んじられていた。何かの理由で自ら弔問に行けない場合は、書簡を以てそれに代える必要があった¹²。このような禮儀は、僧尼らに對しても例外ではなく、僧尼らは俗家の親族が亡くなった場合に加えて、さらに師の喪に對しても同様に弔書を受け取っていた。數量はわずかであるが、現存する書儀中にも、俗人が師を亡くした僧尼に宛てた弔書の書き方が示されている。まずその一例として、G『吉凶書儀』から「俗人吊僧道遭師主喪疏」および「僧道答疏」をここに移録する。

俗人吊僧道遭師主喪疏

弟子△和尚(南)道士云
△白。靈變無常、伏承和尚遷化道士云尊
師仙化、聞問驚怛、不能已已。伏惟攀慕教緣、何可逮[及]、痛>當>奈>何>! 未由奉慰、但增悲慕。謹奉白疏慘愴不次。弟子△郡△乙和尚(南)道士云白。如不是
門師、即不要弟子。

僧道答疏

△白。侍奉無感、上延和尚尊
師、攀慕號絕、無所逮[及]。不孝罪逆、酷

¹²『禮記』「檀弓上」「有殯、聞兄弟之喪、雖總必往。非兄弟、雖鄰不往、所識、其兄弟不同居者皆吊。」(『十三經注疏：附校勘記』北京：中華書局、1980、1293頁)、『顏氏家訓』「風操」「江南遭重喪、若相知者、同在城邑、三日不吊則絕之。除喪、雖相遇則避之、怨其不已憫也。有故及道遙者、致書可也。無書亦如之。」(玉利器『顏氏家訓集解』北京：中華書局、1993、96頁)、司馬光『書儀』卷九「父母亡答人狀」下注「凡遭父母喪、知舊不以書來弔問、是無相恤閱之心。於禮不當先發書、若不得已須至先發、……。」(叢書集成初編1040、上海：商務印書館、1936、107頁)

罰罪逆。和尚^{尊師}年未居高、素無違裕、何圖忽奄凶禍、攀仰無及、不任號絕、不孝罪逆、酷罰〔罪逆〕。疏問但增酸哽。謹狀。〔扶〕力還疏荒塞不次。釋^{道士}云白。

右僧道吊答言語及封題、一依俗人同、准（唯）不稱頓首再拜等語。其餘但看前人輕重行之、即免差失矣。

標題にあるように、差出人（答疏の受信人）は俗人であり、受取人（弔いを受ける人物/答疏の差出人）は僧尼（または道士）、亡くなったのは受取人の師であった僧である。弔書の書式や内容は俗人のものと大きな違いはなく¹³、哀悼のことばと相手への思いやりが順に表される。

上の弔書に用いられる語彙の大部分は、俗人の弔書にも見え、僧尼書儀に特化したものではない。「聞問」、「攀慕」、「號絶」、「不孝」、「酷罰」、「罪逆」といった語彙は全て俗人がその父母の死（重喪、三年の服喪）に對してのみ使用が認められる語彙であり、各吉凶書儀の凡例や纂要の該當部分に列擧されている。

A『書儀』「凶儀纂要」

父母 攀號、擗標、糜潰、煩冤、荼毒、號天叩地、貫徹骨髓、無狀罪逆、不孝、酷罰、偏罰、屠楚、禍酷、罪告、告毒、觸目崩絶、屠裂、痛貫〔骨髓〕、號絶、堪忍、假延視息、偷存、窮思、孤思、哀思、荒迷、纏綿、出前、苦前、至孝、至哀、孤子、哀子

C『新定書儀鏡』引「黃門侍郎盧藏用儀例一卷」「四海吊答第三」

凡重喪云棄背、中云傾逝、輕云殞逝、或云喪歿、喪逝、其卑幼少年者云天逝。

凡重喪云奉問、聞問、輕云聞用（？）或云聞之、聞以。

凡重喪云攀慕、中云哀慟、輕雲傷悼念惜。

…（中略）…

凡重喪云無狀招禍、或云凶險招禍、禍不〔滅（？）身（？）〕。

G『吉凶書儀』「俗人吊僧道遭師主喪疏」および「僧道答疏」を確認すると、「遷化」が僧尼書儀に特有のものであるほか、すべて俗人の重喪に相當する語句が用いられている。またA『書儀』「凶儀纂要」の和尚の條には「輕重與父母同」と記されており、僧尼の師に對する凶儀は、俗人の父母に對するそれにのっとっていたこ

¹³俗人の弔書の書式については、拙稿「敦煌書儀中的“四海”範文考論」『敦煌寫本研究年報』第4號，2010，141-161頁，特に148-149頁參照。

とを裏付けている¹⁴。

つづけて、D『吐蕃佔領敦煌初期漢族書儀（擬）』について検討する。

(1) 月日姓名頓首。凶豊無常、大師崩背、奄棄榮養。聞問驚惻、不能已已。惟攀慕號擗、五内屠裂、哀苦奈何！哀痛奈何！大師年雖居高、冀延眉壽、何[圖]奄邁凶豊。日月迅速、奄經時序、丁此荼毒、哀痛奈何！哀苦奈何！季秋霜冷、惟闍梨道體支勝。煩冤荼毒、不自死滅、苟延視息。未由造慰、謹奉疏慘愴不次、孤子頓首。

(2) 日月流速、頻經時序。伏惟攀慕號擗、貫割五情。哀痛奈何！孟春尚寒、伏惟闍梨道體動止支福。等卑役有限、不由造慰、謹因還、謹奉疏慘愴不次。頓首。

これらの書簡は、書簡作法指南書としての典型的な書儀（例えば上に引用したG『吉凶書儀』のような模範文）とはやや性格が異なり、差出人、受取人、亡くなった人、三者それぞれの実際の状況が反映され、より複雑な言語體系によって構成される。(1)から順に分析していきたい。

(1)の受取人、亡くなった人物は本文中にそれぞれ「闍梨」、「大師」と明示される通り、ともに僧尼である。基本的な書式や内容はG『吉凶書儀』に見られる弔書と共通しており、模範文の基本形式をもとに應用發展させた書簡であるといえよう。用いられる語句についても、やはり「崩背」¹⁵、「聞問」、「攀慕」、「號擗」、

¹⁴凶儀における言葉遣いに限らず、服喪期間まで俗人の父母に對する禮に依っていたようである。實見したわけではないので、ここでは[朴2009]に基づき参考までに簡単に觸れるにとどめるが、『五杉練若新學備用』巻中には「僧五服圖」が収録されており、その構成は儒教の五服圖に従っているらしい。そこには教授師、得戒和尚、羯磨師、證戒師、授學師を中心として、父母、祖父母、伯叔、兄弟、姉妹に對する服制が圖示され、その中で最も重い服制は得戒和尚であり世俗の父母に相當する三年であるという。

¹⁵「崩背」は書儀の中でも皇帝(A『書儀』「國哀奉慰嗣皇帝表」、「國哀大小祥除奉慰表」)と父母(B『書儀鏡』「四海吊答書儀廿首・吊遭父母喪書」、C『新定書儀鏡』「内外族及四海吊答辭廿首・吊遭父母初喪辭」等)にのみ使用が見られる語である。張小豔氏はG『吉凶書儀』「百歲已下八十已上云棄背、八十已下六十已上云傾背、六十已下卅已上云傾逝、卅已下卅已上云殞逝、卅已下廿已上云喪逝、廿已下十歲已上云天逝、十歲已下云天喪、三歲已下云去離懷抱。七十已上云年雖居高、五十已上云年未雖高、廿已上云盛年。右所修書疏及口吊、但看亡人年幾高下言之、不得疏失、餘即任臨時裁製。」(またI『新集書儀』の規定もほぼ同様)に基づき、弔書に見える「死亡」を表す同義語は亡くなった人物の年齢によって決まると指摘する。([張2007]98-99頁)。しかし、A『書儀』「伯叔父母姑喪告答祖父母伯叔姑凶姊書」に附された註には「姑叔幼年者云、盛年、冀就成立。」、「姑叔小云奄至此禍」と見える。また、A『書儀』「凶儀纂要一首」やC『新定書儀鏡』引「黃門侍郎盧藏用儀例一卷・四海吊答第三」などで、同義語の使い分け(「死」を表す語とは限らない)を説明する際には、亡くなった人物との身分(自身と亡くなった人物との續柄)によって分類されている。ここから早い時期には年齢よりも長幼の序を重視して適当な語彙が選ばれていたものと判断される。

「煩冤」、「荼毒」など俗人がその父母に對するものである。書式に關しては、B『書儀鏡』「凡五十條」に見える「凡大功已上服通吊書、無問尊卑、皆慘愴不次、ム頓首。……凡遭父母喪書皆云『月日名頓首』」、結尾云『謹奉疏慰慘愴不次、名頓首』。小功已上單云『頓首』。」¹⁶と一致し、ここからもまた「闍梨」と「大師」の關係は俗人の父子關係に相當するものであったことが読み取れる。

では、差出人はどのような人物であったのだろうか。書簡中の言語表現から得られる差出人に關する情報は、①俗人である、②自身もまた重喪にある、ということである。

書簡の書き出しおよび末尾にそれぞれ「ム月ム日ム姓ム名頓首」、「孤子ム頓首」とあるが、先に引用したG『吉凶書儀』の最後の註にあったように、僧尼や道士は「頓首」の語を用いない。また姓名を名乗っていることから¹⁷、この差出人は俗人であると判断できる。「孤子」という語は通常弔書に對する答書や祭文中に使用されるもので¹⁸、このように弔書で差出人が自稱として用いる場合は限られている¹⁹。先行研究ではこの點が見過ごされ、「孤子」もまた「大師」に對する父母の禮儀を示していると解釋されるが²⁰、ここから差出人と「大師」の關係、受取人と「大師」の關係、いずれとも直接結びつく語彙ではない²¹。ただ差出人が重喪にあるということを表明しているにすぎないのである。

差出人の身分を示す語句はこれ以外にも存在する。例えば、「不自死滅、苟延視息」は、C『新定書儀鏡』「父母喪告兄姊書」、「(吊起服從政) 答書」、「(經節辭) 答書」等に見え、またC『新定書儀鏡』「凡五十條」では「凡身有重喪與人書云『日月流速、荼毒如昨、頻遷時序』。即云『不自死滅、苟延視息』。」とも一致する。やはり差出人は重喪に服している人物であることに間違いない。

そして、長幼の序は概ね年齢に比例するため、次第に用いる對象が固定化し、G『吉凶書儀』のように簡潔に整理されたものとする。特に張敖の書儀はF『新集吉凶書儀』の序文にもあるように庶民のために禮儀の重要な點を拾い出し、分かり易く伝えることを目的として編まれたものである。

¹⁶同文はC『新定書儀鏡』「凡五十條」にも見える。

¹⁷管見の限り、書儀・書簡中に僧尼が姓名を名乗っている例は見受けられない。

¹⁸C『新定書儀鏡』「凡五十條」に「凡無父稱孤子、父在母亡稱哀子、父母俱亡亦稱孤子。」とあるように、父を亡くした場合に「孤子」という自稱を用いる。

¹⁹例えば、C『新定書儀鏡』「内族吊答書」に見える「彼此重服相與書」では往復書簡ともに「孤子」と署名される。標題の模範文には、末尾の署名に「孤子姓名頓首」と見え、その答書にもまた「餘准前」と示されていることから、互いに「孤子」という自稱を用いていたことがわかる。

²⁰ [呉 2006] 838 頁。

²¹(1)の差出人が喪に服している對象は「大師」ではないと考えられる。差出人、受取人ともに大師を父親に相當する存在としてみなしているとすれば、C『新定書儀鏡』「凡例廿八首」「與九族親書不稱孤子、哀子」(A『書儀』「凡例一首」にも同様の記述が見られる)、C『新定書儀鏡』「内族吊答書一十二首」註「凡與九族凶書依吉儀封題。凡與九族哀書、不得云孤子、哀子」の原則と矛盾が生じることとなる。

(2)については「經時書」の類に屬する書簡であると考えられる²²。またその内容は(1)の後半部分に類似する。受取人は「閻梨」であり、「卑役有限」の一文からは差出人は公務に追われていることを暗示していると理解でき、彼は官僚であった可能性が高い。亡くなった人物については情報に缺けるが、語句の使用情況から判断して、閻梨にとって父親に相當する存在であったに違いない。

以上、差出人、受取人と亡くなった人の三者それぞれを取り巻く状況に注意を拂いながら、僧尼が師を亡くした場合の凶儀について、考察を試みた。次節では俗家の親族を亡くした場合の禮に關して検討し、特に本節で得られた結果と父母に對する禮との比較を試みたい。

2.2. 俗家の親族を亡くした場合

僧尼の俗家の親族に對する凶儀については、現存する書儀の中でもほとんど觸れられていない。ここでは書儀以外の資料も参考にしながら、喪禮の次第を順に追いつつ²³、上ですでに確認した師僧の場合と比べてみたい。

まずはD『吐蕃佔領敦煌初期漢族書儀（擬）』から一通引用する。

禍出不圖、賢姪小娘子殞逝、惟悲慟奈何。春季暄甚、惟閻梨道體支勝。
△拙室殞逝、難以爲懷。皤然獨居、但增悲係。謹遣疏慰慘愴不次。△
姓名頓首。

この部分はB『書儀鏡』「四海吊答書儀廿首」の最後の殘缺部分に見える「禍不出（出不）圖、賢姪盛年殞逝、惟悲慟奈〔何〕」とほぼ一致している。また同書儀「凡五十條」に「凡前人有大功已上服通吊書、極尊云支福、次尊支豫、稍尊云支勝、平云支適、支常、支祐、卑云支度、支遣。」とあり、また「伏惟」ではなく「惟」を用いていることから²⁴、差出人から見て閻梨は稍尊に當たる關係、つまり「妻叔伯」にちがいない²⁵。そのため亡くなった人物を閻梨の立場から見て「賢姪小娘子」と

²²C『新定書儀鏡』「内外族及四海吊答辭廿首・吊後至詳（祥）禪已來經節辭」の「日月流速、奄及祥制」の下に「時云頻遷時序、冬至云奄經冬節」という註が加えられている。(2)冒頭の「日月流速、頻經時序」から大/小祥や除禪ではなく、季節のあいさつであると判断した。

²³敦煌書儀にみえる一般的な凶儀の内容については、伊藤美重子「敦煌の吉凶書儀にみる凶儀について」、『お茶の水女子大學人文科學紀要』第55巻、2002、51-65頁；同氏「敦煌書儀の中の凶書」『ああ 哀しいかな——死と向き合う中國文學』東京：汲古書院、2002、123-138頁参照。

²⁴「伏惟」「惟」などの使い分けに關しては、拙稿149-150頁【惟、願、想】参照。

²⁵拙稿146-147頁【表2】参照。F『新集吉凶書儀』やI『新集書儀』の稍尊に「妻叔伯」が擧げられている。C『新定書儀鏡』「吊女婿遭父母喪書」に「答書取四海重喪書」とあるように、外族書儀の禮については四海書儀に依る例がしばしば見られる。

呼び、また自分から見て「ム拙室」と稱している。しかしながら、一通の書簡中でこのように呼稱が使い分けられるのは一般的ではない²⁶。

僧尼らは俗家の親族の死に際して弔書を受け取るほか、俗家に自ら赴いて弔問客から弔いを受けることもあった。『釋氏要覽』「受弔」により²⁷、書儀の内容を補足する。

若比丘喪父母往俗舍受弔、其儀即不可雜於男女之中、須於幕外堂前布草。或薦面東而坐、有人弔、則拱手低頭哀哀而哭、不用稱罪逆等言、無人弔、則誦經念佛²⁸。

僧尼らが俗家に向かい弔いを受ける場合の儀は世俗のものと混交してはならないことが述べられる。弔問を受ける際に「罪逆」などの語を發しなくてよいとされるが²⁹、師の死に對してはすでに確認したようにG『吉凶書儀』「僧道答疏」に「不孝罪逆、酷罰罪逆。」と記されている。内外族書儀で最も重い父母の禮を師に示し、一方で在俗の父母に對しては用語などにやや制限が加えられており³⁰、兩者の間に

²⁶ 弔書や告哀書で亡くなった人のことをいう際、受取人からみた場合の呼稱を用いる。一例として、A『書儀』「内族凶書儀二十一首」から上掲の書儀と同じく妻のおじに宛てた書簡をその返書とともに引用する。

〔妻喪〕告〔答〕妻父〔母伯叔姑書〕

名言。禍出不圖、某孃喪逝。哀痛傷切、不自勝任。伏惟悲念哀〔痛〕、何可堪忍。痛>當>奈>何>！某孃盛年、雖嬰某疾、冀漸痊復、〔何〕圖以月日奄至斯禍！男女等幼稚、忽爾偏露、撫視切〔心〕、倍增摧咽。伏惟哀念痛割、情何可處。痛當奈何！當復〔奈〕何！孟春猶寒、不審尊體何如？拜洩未由、伏增悲結。謹〔白(?)〕記鯁塞不次。名再拜妻伯叔姑云姪女夫姓名再拜。月日。

名言。禍出不意、新婦殞逝。哀痛傷切、不能已已。伏惟悲念〔哀〕悼、何可爲懷。痛>當>奈>何>！新婦雖嬰某疹、冀漸痊復、何期以月日奄至斯禍。痛當奈何！當復奈何！孟春猶寒、不審尊體起居何如？伏願寢善安和、拜侍未由、伏增悲戀。謹言疏鯁塞不備（次）。名再拜。月日。
往書（夫から妻のおじへ）では、「某孃」（姪をいう）と、復書（おじから姪の夫へ）では「新婦」（妻をいう）のように、受取人の立場から亡者への呼稱を選択している。なお「賢姪小娘子」の「賢」は、受取人の叔父母以下の親族に對して敬意を表すために用いられる接頭辭である（拙稿152-153頁【尊/賢】参照）。受取人に關わる第三者に用いられるものであり、四海書儀や通婚書に使用例が多く、内外族書儀には見えない。ここでは「おじ」に當たる人物が闍梨であり、特殊な職位にあることが影響しているのではないかと推測する。

²⁷ 上述の應之『五杉練若新學備用』など先行する僧尼の儀禮書に基づく部分も見え、敦煌寫本書儀より時代はやや下るものの、なお参考に價するものと考える。

²⁸ 『大正藏』第54卷、308頁。

²⁹ 在俗時とは父母に對する凶儀に相違が見られる。俗人であれば、父母を亡くして弔問を受けた際には「罪逆深重、不自死滅、上延所恃母云所怙。不勝號絕。」（G『吉凶書儀』「口吊儀・吊人父母亡・答」）のように答えるべきところである。

³⁰ しかしながら、一部の語彙については依然としてもっぱら父母に對して用いられていたようである。例えば、P.2285「佛說父母恩重經」題記（吐蕃丁卯(847)年）には「丁卯年十一月廿九日、奉爲亡妣寫畢。孤子比丘智照」とみえ、亡くなった母親のために佛經を書き寫したのち、最後に比丘智照は「孤子」と署名している（智照は母親の前に父親も亡くしているようである。註18参照）。

は明らかな差が認められるのである³¹。佛家独自の規範、禮法による社會的秩序がここに體現されている。

續いて親族をなくした僧尼を弔う方法について見てみよう。S.5804vに書寫されるのは門僧智辯から孟闍梨に出された弔いの手紙である。

自拙將治染時疾、惶繞眠在鋪席、忽聞孟闍梨慈母亡沒、便合奔赴弔問。
致爲力不赴心、行李寸步不前、伏望不責。白羅壹段、紫紵壹 [段]、緋
綑壹段、色物三束。謹遣堂子聊爲奴送赴。伏惟照察。謹狀。六月十七
日智辯狀。

書式は一般的な「弔書」と若干異ってはいるが、智辯の目的が母親を亡くした孟闍梨を弔うことであるのは明白で、書簡だけでなくいくらかの物品を添えて「堂子」に届けさせようとしている。このように僧尼の親族が亡くなった際に物品が送られるのは決して珍しいことではなく、寺院破曆中にも弔いに用いられた布、織物類のリストが見え、S.4120「布褐等破曆」「布肆尺五寸、索僧統新婦亡、弔孝及王上座用。」「布貳尺、馬僧錄姪男亡、弔孝用。」「布貳尺、又布尺五、李僧正阿姨亡、弔孝及沈法律用。」、P.2049v「沙州淨土寺諸色入破曆算會牒」「布肆尺、吳法律弟亡吊用。」など事例は枚舉に暇がない。

以上、わずかな實例に基づく分析ではあるが、俗人と僧尼の間にはその親族を亡くした場合の禮に違いがあることを確認した。書札禮、言語表現以外にあらわれる相違などは本稿のよく論ずるところではないため、また別の機會に検討することにしたい。

3. 僧尼吉儀の検討——P.3442『書儀』「僧尼道士吉書儀七首」を主として

P.3442『書儀』「僧尼道士吉書儀七首」の内容は他の僧尼吉儀より内容が豊富で、特に僧侶が俗家の親族に手紙を書く際の参考に供すべく收められた模範文はここにしか見られない。したがって、本稿ではこの七首に焦點をあて、議論を進めていきたい。

一方で、すでに確認した通り G『吉凶書儀』「僧道答疏」における署名は「孤子」ではなく「釋ム」である。なおこの資料については趙青山氏よりご教示いただいた。

³¹この状況は註 14 で取り上げた『五杉練若新學備用』「僧五服圖」とも一致する。S.1167「四分尼戒本」、BD01036-3 (辰 036)「大乘四法經 (異本)」など寫經題記中で師僧と父母が並び記される場合にも、その順序は父母よりも師僧が先であり、兩者の關係を傍證している。

3.1. 「與和尚闍梨書」、「僧尼道士與俗人書（擬）」、「與僧尼道士書（擬）」、「僧尼道士與俗人書（擬）」

寫本上部に缺損があり、吉儀に往復二組計四通のうち、最初の「與和尚闍梨書」が原題であるほか、残りは内容に基づいて附された擬題である³²。二通目と四通目は同じ擬題を持つが、両者の言葉遣い、待遇表現には一定の差が見られ、これらとそれぞれ對になる一通目と三通目についてもまた明らかに形式を異にしている。それぞれの範例に用いられる書式、表現に注意しながら、差出人と受取人がどのような関係にあるのか考察する。

まずは該當箇所³²の録文を以下に示す。

(1) 與和尚
闍梨書 名稽首和南 道士除
和南字 言。違侍稍久、思戀無比。奉某月日誨、伏慰下情。孟春猶寒、不審和尚闍梨尊體何如?伏願寢膳安和。即日名蒙恩、禮拜未由、伏增馳結。伏願珍和、謹言疏不備。名稽首和南道士云再拜。

謹封

和尚闍梨 道士云
尊師 几前名言疏

(2) □ □稍久、念憶已深。猶寒、如何似? 吾如常、相見未卜、增以歎滿 (懣)。善□□□□此不多。和尚闍梨名告 道士云
師名告 某乙省。

(3) □ □□□稍久、誠仰唯深。孟春猶寒、伏願法師道體 [勝] 豫。弟子蒙 [頂謁] 未由 亦云禮
拜未由、不任延仰、謹附白疏 亦云
脩承 不具。弟子姓名和尚(南?)

謹 弟子姓名和南 道士云
白書 封

謹通某法師 道士云、
姓先生、姓法師座前 亦稱
禪前

(4) □ □未久、眷仰實深、展書甚以爲慰。首春猶寒、體中何如? 願清休也。貧道 道士及僧侶
(?) 許稱 推遣耳。言面未因、增以傾企、願敬重。

謹遣附白書不具。釋名白 道士云
姓名白。

謹 釋名白書 道士云姓
名白書 封

謹通姓某官公左右亦云侍者、亦云檀越

(1) は、「和尚闍梨」に宛てた書簡の範例であり、他の書儀に収録される僧尼書儀と比べてみると、F『新集吉凶書儀』「弟子與和尚尊師書」とほぼ一致する³³。また、末尾の「不備」、題書の「几前」はいずれも祖父母、父母ら尊者に對してのみ使

³² [趙 1993] 177-179 頁。

³³ 違離已久、無任馳戀。孟春猶寒、伏惟和尚尊師尊體動止萬福。即日△蒙恩、未由頂伏、無任馳結、謹奉狀不備。△乙和尚稽首 如是云道士
(道士云) 狀上。 和尚尊師几前。

用される語である³⁴。(2)は(1)の答書であり、また同様にF『新集吉凶書儀』「和尚尊師與弟子書」と類似している³⁵。「吾」という自稱³⁶、末尾の「不多」³⁷、題書の「(差出人)告(受取人)省」³⁸はいずれも目上の人物が目下の者に對して用いるものである。往復書簡それぞれの書式、語句の使用情況などを結び付けて判断すると、(1)の受取人である「和尚闍梨」は差出人の師僧であると考えられ³⁹、凶儀と同様に、弟子である差出人から父母の禮を施されていることがわかる。

(3)、(4)に關しては(1)、(2)と異なり、はっきりとした上下關係は認められず、兩者互いに「不具」、「謹通」を用い⁴⁰、自稱についても(3)では「弟子」、(4)では「貧道」と卑下、謙遜のニュアンスを含んだものが選ばれている。(3)の受取人(また(4)の差出人)は僧尼であり、「法師」、「和南」、「釋名」⁴¹など僧尼に關する呼稱が見える。(3)の差出人(また(4)の受取人)は、「～官公」と呼ばれ、自ら「弟子」

³⁴「不備」は祖父母、父母ら年長者に用いられる。[張 2007] 379-383 頁参照。「几前」については、C『新定書儀鏡』引『黃門侍郎盧藏用儀例一卷』「通例第二」「凡題書、父母云几前、尊長云座前、小重云前或云謹通、平懷云謹諮、小重(輕)云呈簡、卑幼云省、子孫云發。」(F『新集吉凶書儀』「内外[族]題[書]狀様」等にもほぼ同じ内容が記される)とあり、父母に對して使用されるものである。

³⁵別治(汝)[已]久、眷想每[深]。春寒、比何如? 此吾如常、未即集見、懸念增積、立遣此不多及。和尚ム告ム乙省。

³⁶C『新定書儀鏡』引『黃門侍郎盧藏用儀例一卷』「通例第二」「凡尊長通稱吾、小重平懷皆稱名、平懷已上通用謹字。」

³⁷[張 2007] 379-383 頁参照。

³⁸C『新定書儀鏡』引『黃門侍郎盧藏用儀例一卷』「通例第二」には「凡題書…卑幼云省」とあり、その具體的用例としては同書儀「封外翁婆姨舅書」「某乙省外孫云發」、P.4050等『書儀(擬)』「父亡母告兒書」「娘告某省」等を擧げることができる。

³⁹(1)の標題にある「和尚闍梨」は僧尼全般を指すのではなく、特定の範圍の和尚闍梨、つまりは人の師となり教授するに足る「出家和尚」、「授沙彌戒和尚」、「授比丘戒和尚」、「出家闍梨」、「教授闍梨」、「授經闍梨」、「依止闍梨」らを想定しているものと推測される。さらに付け加えるならば、ここに擧げた和尚闍梨らは註釋 14 でふれた「僧五服圖」にも見え、喪に服すほど師弟關係が密接であったことが推測される。僧尼の師僧の資質問題については濟群「佛教的師資問題」、『法音』1994年第8期、13-20頁を参照。また(1)、(2)の双行註にそれぞれ「道士云尊師」、「道士云師名告」とあるのも(1)、(2)が師弟間での書簡模範文であることの傍証となろう。

⁴⁰これらの語は「四海平懷」に相當する。

A『書儀』「四海吉書儀五首・與平懷書」

執別雖近、傾注已深。使至損書云辱書、枉書及芳翰、芳札等、慰沃何極亦云忽辱榮問、用慰延佇。春首猶寒、願清勝也。王事云(之)餘、想多暇豫?此之詞理、隨事制儀、至如奇賞逸趣、風煙琴酒□□□□不可論言、任取成文耳。名駟(驅) > 耳至如肩 > 棧 >、匆 > 卒 >、此例亦廣不能備舉。披吾未卜、延詠增勞。□鳥之因、勿愆金玉。千萬珍重。謹白書不具。姓名諮。

謹 姓名白書亦云封

謹通某姓官位 左右若稱尊前 人稱侍者

強いて言えば(3)の脇付け「座前」が書儀にいうところの「尊長」、つまり父母の輩や年長の同輩などやや目上の人物に用いるものである。

⁴¹僧侶が釋名を名乗るものは僧尼書儀でもF張敖『新集吉凶書儀』「僧人與俗人書」、I『新集書儀』「僧人答俗書」に限られる。

と名乗っていること、「檀越」という題書から考えて、佛教を信仰する官僚、在家信者である。また他の書儀との比較からも(3)、(4)を僧尼と俗人との往復書簡と考えることに矛盾はない。

以上、大まかに書式、言語表現などを確認し、それぞれの特徴から(1)、(2)は関係の深い師弟間で、(3)、(4)は僧俗間での往復書簡であると判断した。二組の往復書簡の使用範囲にも重複はなく同時にひとつの書儀に収められることに不自然な点はない。(1)原題「與和尚闍梨書」の意味するところは「弟子與和尚闍梨書」であり、(2)と(4)を明確に區別し差出人と受取人の関係を示すためにも、(2)には「和尚闍梨答弟子書」、(3)には「俗人與僧尼書」、(4)には「僧尼與俗人書」といった擬題を付すのがより適當であろう。

3.2. 「與祖父母父母書」、「與伯叔書」、「與兄姉書」

「僧尼道士吉書儀七首」後半には、僧尼の利用に供するために「與祖父母父母書」、「與伯叔書」、「與兄姉書」の三種が記し置かれる⁴²。

(5) 與祖父母
父母書 名言。違離已久、思戀無比、絶不奉誨、無慰下情。孟春猶寒、不審翁婆爺孃尊體何如？伏願動止勝常。即日名蒙恩、覲省未由、唯增馳結。今因信往、謹言疏不具（備）。名言。

(6) 與伯
叔書 名言。違覲既久、馳戀恆情。不奉近誨、無慰下情。孟春猶寒、不審尊體何如？伏願動止勝常。即日名蒙恩、覲省未由、唯增馳結。今因信往、謹言疏不備（具）。名言。

(7) 與兄
姉書 名言。違奉稍久、馳係已深。孟春猶寒、不審兄姉體履何如？惟嫂、姊夫勝常。即日名蒙恩、奉謁未由、唯增延結。願珍重。謹白疏不具。名白。

右題書竝依俗人、其外族卑幼書亦依俗人、唯除再拜。舉其宏綱、更

末尾の註にある通り「再拜」の語が用いられないのを除けば⁴³、内外族書儀とほぼ同じで僧俗の差は見られない⁴⁴。(5)の「不具」と(6)の「不備」は、書寫時の單な

⁴²僧尼から俗家の親族に宛てられた書簡の實例としては、S.6058「愍子闍梨與阿婆等書」、P.2690v7「弟僧保福與家兄書」などがある。またS.4677は「弟僧(ママ)楊法律」から「僧兄(ママ)戒滿」への書簡であるが、両者に血縁関係があるのか、或いは兄弟弟子であるのかはわからない。

⁴³また同様の註釋はI『新集書儀』「與僧人書」に「僧道書言詞輕重與俗竝同、唯已不言再拜頓[首]字。」と見える。

⁴⁴A『書儀』については、本來内族吉儀が記されていたと考えられる寫本冒頭部分を缺いており、同書儀内で直接用例の比較をすることがかなわないため、ここでは同書儀現存部分より外族書儀の「與外祖父母書伯叔祖附之」を比較参照のために引用しておく。

る誤りであるはずで⁴⁵、僧尼らが祖父母、父母より伯叔に敬意を拂っていたという
ことは考えにくい。

4. 書儀の製作と時代背景

4.1. 僧尼の拜俗問題——「再拜」、「頓首」をめぐる

古代、書簡は通信手段としての実用的な役割だけでなく、人間関係を円滑に營
む手段としても重要な意味を持っていた。そのため、禮儀に適った書簡を書くた
めの参考書として多くの書儀が作成される。その中には差出人と受取人の關係に
應じた多種多様な模範文が収録されると同時に、言語表現の嚴密な使い分けによ
り社會的秩序が示されたのである。

2.1 で検討した G『吉凶書儀』や 3.2 で取り上げた A『書儀』の規定通り⁴⁶、僧尼
は吉儀、凶儀を問わず、「再拜」、「頓首」の語を用いない⁴⁷。唐代の僧尼らにとっ

名 女云某氏
次第女 言。違離 外伯叔祖
云違觀 稍久、思戀恒積、不奉近誨、無慰 [下情]。孟春猶寒、不審翁婆 并平
開 尊體
起居何如？伏願寢膳勝 [常]、即日爺孃安和。名蒙恩、拜觀未由、伏增戀結、伏願珍重。今因信往、
謹言疏不備 外伯叔祖
云不宣。名再拜。某氏外孫女再拜。

謹封

外翁婆几前 名言疏、女某氏、
外孫女言疏。

また僧尼らが俗人の書儀を参照利用していたことを示す例が別に残されている。

P.3906(4)『書儀(擬)』「與父母受業師父等別紙」

ム啟。伏自離府之後、日夜攀望慈顏、伏緣道路迢遙、未遂面謁清德、卑情晨昏戀慕、如同失水之
魚。蓋爲公事牽縈、因慈(茲)便乖拜奉。今因人往、附狀起居、伏惟恩慈、特垂鑑察。謹狀。

年月日ム狀上。

P.t.113

某啟。伏自離府之後、日夜攀望慈顏、伏緣道路迢遙、未遂面謁清德、小僧晨昏瞻慕、如同失水之
魚。蓋爲公事牽縈、因茲便乖拜奉。今因人往、附狀起居、伏惟恩慈、特垂鑑察。謹狀。

手本となったであろう書儀が P.3906(4) であり、P.t.113 はそれをもとにした練習であると考えら
れる。兩寫本はほぼ同文であるが、P.3906(4) では自稱が「卑情」となっているのに對し、P.t.113
では「小僧」と名乗っている。ただ「公事」にまでは注意が行き届かなかつたらしい。(「公事」、
「公務」、「公役」などは官僚の書簡中にしばしば用いられる。)

⁴⁵ちなみに 72TAM169:26(b)1~3「高昌書儀(擬)」では、伯叔姑に對しても「不備」が用いら
れている。古い時期には唐代ほど嚴密な使い分けがなかつたのかもしれない。別の機會に検討した
い。

⁴⁶A『書儀』「與和尚闍梨書」「名稽首和南 道士云
再拜」(道士は「再拜」を用いているというのは注目に
値する)、「右題書竝依俗人、其外族卑幼書亦依俗人、唯除再拜。」、F『新集吉凶書儀』「僧人與(答)
俗人書」註「僧道書言詞輕重與俗竝同、唯己不言再拜頓[首]字。」、G『吉凶書儀』「僧道答疏」註
「右僧道吊答言語及封題、一依俗人同、准(唯)不稱頓首再拜等語。」、I『新集書儀』「僧道書言詞竝
同俗人、只是不言再拜、頓首。」のように、いずれの書儀にも同様の規定が見える。

⁴⁷参考までに俗人の書儀における「再拜」、「頓首」の使用情況を示しておく。まず「再拜」は内
外族書儀(吉書/喪告書)、四海書儀(極尊/稍尊)、婦人書儀(吉書/凶書)の書簡末尾に見え、いず
れの場合も受取人は目上の人物であり、ちょうど B『書儀鏡』「凡五十條」に見える「凡五服内凶書

ては、これらの語彙が持つ意味は非常に大きく、書儀にはその理由をはっきりと示してはいないが、時代背景と密接な関係を持っており、不拜君親運動の實踐を表明するものであると考えられる。

唐代、國家權力は僧尼らに君主や父母への拜を要求し、これに對し佛教教團は反對運動を繰り広げる。まずは、大まかな事の経緯を先行研究に従ってごく簡単にまとめておく⁴⁸。唐代の不拜君親運動は高宗の龍朔二年(662)に頂點に達する⁴⁹。ただ、玄宗開元二年(714)閏二月、同二十一年(733)十月にそれぞれ父母、君主への拜を強要する詔勅が出されたときになると、取り締まりが厳しく、抗議行動を起こせるような雰囲気ではなかったために教團側は反應を示していない。その後、肅宗上元二年(761)九月、拜君の撤回がなされるまで、“名目上”僧尼らは父母や皇帝への拜を實行せねばならないことになっていた。9世紀に入ると、圓仁の『入唐求法巡禮行記』卷二開成五年(840)三月五日の條に記されるように⁵⁰、僧尼の不拜君親はおおやけに認められていたのである。

A『書儀』は開元末に編撰されたものであるとされており⁵¹、當時の法に照らせば、僧尼は父母を拜すべきであった。しかしながら、書儀にははっきりと「右題書竝依俗人、其外族卑幼書亦依俗人、唯除再拜。」と記されている。この書儀は『新

之末、皆再拜、不含有頓首之語。凡婦人修內族書之末、皆云再拜、不云不宣、不具之語。」の規定に一致する。「頓首」については、書簡の書き出しと末尾共に用いられ、「頓首頓首」と繰り返して用いられる場合もある。B『書儀鏡』「凡五十條」には「凡遭父母喪書皆云『月日名頓首』」、結尾云『謹奉疏慰慘愴不次、名頓首』」、小功已上單云『頓首』。」と見える通り、「頓首」より「頓首頓首」の方が待遇のランクは上である。「頓首」の使用對象もまた目上の人物であり、四海弔書のほか、上は皇帝にまで用いられ、「頓首頓首、死罪死罪」は表の常套語である。このほか、通婚書とその答書でも互いに「頓首」を用いる。俗人の書簡作法に従うならば、G『吉凶書儀』「僧道答疏」書き出しの「ム白」、末尾の「釋ム言疏」はどちらも「(釋)ム頓首」とあるべきところである。A『書儀』「僧尼吉書儀七首」「與祖父母書」と「與伯叔書」については、本來俗人であれば「名言」ではなく「名再拜」と、同「與兄姊書」については「名白」ではなく「名再拜」とあるべきところである。俗人の書儀における「再拜」、「頓首」の使用對象や範圍は各書儀ほぼ一致しており、時代・地域による明らかな變化は見られない。司馬光『書儀』卷九「喪儀五・慰人父母亡疏狀」の註にも『鄭儀』書止一紙、云『月日名頓首、末云謹奉疏、慘愴不次、姓名頓首』。『裴儀』看前人稍尊、即作復書一紙、『月日名頓首』、一紙無月日、末云『謹奉疏慘愴不次、郡姓名頓首』、封時取月日者向上……。」と見え、大きな違いはないことがわかる(叢書集成1040, 上海:商務印書館, 1936, 105頁)。

⁴⁸ 礪波護「唐代における僧尼拜君親の斷行と撤回」『東洋史研究』第40卷第2號, 1981, 1-34頁。

⁴⁹ 西脇常記「龍朔二年の僧尼拜俗問題の推移日月表」『ドイツ將來のトルファン漢語文書』京都:京都大學學術出版會, 2002, 278-289頁にいきさつが詳細に整理されている。

⁵⁰ 登州で新天子の詔書が披露された式において、列席した官吏軍人百姓らがみな順に再拜していたにもかかわらず、僧尼道士は拜さなかった。小野勝年『入唐求法巡禮行記の研究』第二卷, 京都:法藏館, 1989, 260-274頁。

⁵¹ [趙1993] 231頁。

唐書』「藝文志」の書目にも見えるものであり⁵²、京兆の名門、杜友晋によって編撰されたものであるにも関わらず、一步間違えれば社会秩序を亂すものとして批判を浴びかねない註が附されていることになる。時には禮制度を無視して、慣例に従うこともあったのであろうか⁵³。編纂時期が開元二年より遡る、あるいはのちの人が杜友晋の原文に註を加筆した可能性が考えられ、さらなる検討が必要であろう。

また、G『吉凶書儀』は大中年間に河西節度掌書記儒林郎試太常寺協律郎の職にあった張敖が編纂したものであり⁵⁴、彼の書儀は瓜沙地域において廣く利用され、一定の影響を持っていた。ここから9世紀半ばには山東登州だけでなく、遠く西の敦煌でも僧尼の俗人への不拜が徹底されていたことが窺い知れる。

書儀には、當時當地の民間の風俗習慣が取り込まれ、言語表現のひとつひとつに細かく反映されている。その一例として、ここでは「再拜」、「頓首」という語を取り上げてみた。史料を補足し裏付けるものとして、また同時に社会の實態、諸相を微視的にとらえて記述するものとして、書儀は絶大な效力を發揮しているのである。

4.2. 書儀に見える佛教の影響

民衆の生活と佛教がどれだけ密接に結びついていたかを示す資料は前章までで取り上げた僧尼書儀にとどまらない。俗人向けの書儀の中にも佛教の影響を示すものが少なからず存在する⁵⁵。一例としてまずB『書儀鏡』から問疾書（病氣見舞いの手紙）に對する禮狀を取り上げる。

⁵²中華書局標點本、1493頁。

⁵³書儀の編者らは、利用者の要望に答えるためにも、傳統的な禮の作法や制度を示すだけでなく、俗習や通例を加味し、現實にそった内容の書儀を編纂することを目指していたにちがいない。張敖がF『新集吉凶書儀』の序文に「今朝庭遵行元和新定書儀、其間數卷、在於凡庶、固無使（所）施、不在於此。今採其的要、編其吉凶、錄爲兩卷、所（使）童蒙易曉、一覽無遺、故曰纂要書儀。」と述べる通り、書儀というものは利用者である庶民にとって役に立つものでなければ、ないのも同然なのであって、元來全體の内容がわかるように分かり易く要點を採り簡明に記されるべきなのである。

⁵⁴F『新集吉凶書儀』、H『新集諸家九族尊卑書儀』に「河西節度掌書記儒林郎試太常寺協律郎張敖」と見える。

⁵⁵佛教でも禪宗の影響が強いように思われる。H『新集諸家九族尊卑書儀一卷』「與增（僧）人書」、I『新集書儀』「與僧人書」にはそれぞれ「禪林」、3.1で検討したP.3442『書儀』「僧尼道士吉書儀七首」には「禪前」と見える。また『五杉練若新學備用』を著した應之は禪宗の僧である。ちなみに、實用書簡の中にもS.529「定州開元寺僧歸文（「漕（曹）溪（曹溪山寶林寺）」、「雲水（托鉢行脚する修行僧）」といった語が禪宗であることを暗示）」など禪僧によって書かれた書簡が残っている。禪宗独自の文化、特色が書簡文にも反映されるのか、僧尼書儀を自在に使いこなしていた擔い手には禪宗の僧が多いのか、今後さらに資料を収集し、考察を進めたい。

謝尊人問疾書

(1) 先無（陳）節序起居、已下云、卑痛虛、將理乖道、至於藥餌、多不謝宜。冷熱虧方、遂纓（嬰）疾積、賴以諸佛加備（被）、〔漸〕得痊除。自顧何人、蒙賜問及、不勝惶悚。駟（驅）馳有限、未由拜奉。謹因使次、謹奉狀不宣。謹狀。

(2) 又云、某使至、奉某月日誨、但增嘉躍。某乙介理□□、□養失冥、忽染病纏、經餘旬月、賴諸善所祐、漸得痊除。何幸頻奉問及、不勝戰越。謹因使、謹奉狀不宣。謹狀。

謝平懷問疾書

(3) 使至休問、用緩心目。將理乖方、是纓（嬰）諸疾、賴天佛所備（被）、漸得痊除。弊況可量。未即披謝、因使次不具。謹狀。

(4) 忽纓（嬰）沉療、伏枕數旬、賴以諸善所加、不至全重。何幸頻辱音問、悚愧於懷。謹因使不果一々。謹狀。

(5) 拙自將理、久染纏病。賴藥餌所加、似覺瘳減。每沐顧撫、屢賜芳音、但媿（愧）於心、何階答賀。因使附此不伏（代）。謹狀。

五通の書簡のうち、(1) と (3) にはそれぞれ「賴以諸佛加備（被）」、「賴天佛所備（被）」とあり、自分の病氣は佛の加護により回復に向かっていることを相手に傳えている⁵⁶。この書簡の差出人は佛教に歸依している人物に違いなく、受取人もまた同じく佛教を信仰している可能性が高いであろう。残りの三通は佛教徒に限らず、ひろく一般に向けて示された範例であり、多様なニーズに対応できるようになっている。

唐代の喪禮に見られる佛教的要素については度々指摘がなされているので詳細は繰り返さないが、書儀でもしばしば佛教的な儀式が取り上げられる⁵⁷。例えば、I『新集書儀』では「諸追七弔」、「百日弔」といった佛教に來源を持つ葬送儀禮が取り込まれている。さらにF『新集吉凶書儀』では「三獻訖、孝子再拜號踊、撫棺

⁵⁶P.4092『新集雜別紙』には「設齋疏子」という標題の附された範例が収録され、「具官、伏爲妻王氏疾病捐□□□□、起建道場、轉念功德數、具經遍數。右件功德竝以圓就、今因齋次請爲表因、謹疏。」とある。ここから、病氣を患った際にはしばしば齋を設け、佛に助けを求めたことが想像される。すぐあとには續けて「屈僧」「右件來日於宅內備齋、伏望大師特垂光隆。謹疏。」が見える。このような書簡文が書儀に見えるのは、僧侶をよんで齋を設けることが頻繁にあったことを反映しているにちがいない。

⁵⁷周一良「敦煌寫本の書儀に見える唐代の婚禮と葬式」『東方學』71, 1986, 135-147頁；[伊藤2002a]；王三慶「敦煌書儀文獻と東アジア文化」、高田時雄編『漢字文化三千年』京都：臨川書店、2009, 185-220頁など。

號殞、内外俱哭、則令僧道四部眾十念訖、昇柩入壙。」⁵⁸、「孝子百日哭無時節、哭了唯得讀經。」、「請假訖、即別聽下簾幕、巾而不櫛、靜念讀經、思惟慘愴、令子弟勾當設齋。」、「承經 遠齋、伏惟感慕增懷。答、經遠齋、不任永感罔極。」とあり、葬送儀禮にも佛教的要素が加わっていることがわかる⁵⁹。

佛教の影響は民間の風俗習慣にとどまらず、國家制度にまで及んでいる。E『大唐新定吉凶書儀』「祠部新式第四」には、「自大和元年今上帝登九五、復令京城七日行香、外州府百〔姓〕行香行道。三元日、正月十五日上元、七月十五日中元、十月十五日下午元。」と定められ、人々に焼香し禮拜することを求めている。また同書儀「假寧令」では、傳統行事と並んで二月八日（佛道）と四月八日（佛生日）が公定休日として制定されるのである。

このように、僧尼書儀の以外の部分でも編纂時代、地域にかかわらず書儀の中には佛教的色彩が隨處にあふれ、我々に当時の佛教の影響力を知らしめるのに十分である。そのような状況のもと、僧尼と俗人の間で頻繁に交流の機会があり、僧尼書儀に対する需要があったことは想像に難くない。

おわりに

本稿では、吉凶書儀に見える僧尼書儀を主な検討の対象として言語的側面から僧尼と師僧、僧尼とその俗家の親族の関係について考えた。その結果、僧尼書儀に見える書札禮の多くが俗禮に依據しながら應用發展させたものであることが確認できた。言い換えれば、僧尼書儀についても中國に根ざした儒教の傳統的儀禮を基礎としながら、当時の禮制度を實踐するものとして編まれていたということである⁶⁰。また同時に、宗教的制限を受けるために、差出人と受取人雙方の上下親疏尊卑長幼によって單純に説明されるものではないことが明らかとなった。全体として、師僧が父母より重視され、師僧に對しては俗人がその父母に對する際の禮を以って當たる。一方で在俗時の親族に對してはたとえ父母であっても拜せず、ある種の語彙の使用が避けられていたのである。

参考文献

⁵⁸周一良氏は「四部眾」とは、僧、尼、清信士、清信女をいい、「十念」はここでは「念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念休息、念安般、念身、念死」を指すのではなく十回にわたって念佛するという意味ではないかと述べている [周一良 1986]。

⁵⁹このように書儀のうち「謝問疾書」や凶儀に多く佛教の影響が見られるのは佛教が生老病死ある輪廻轉生からの解脱を説いたものであるからであろう。

⁶⁰『五杉練若新學備用』「僧五服圖」などはその典型的な例であるといえよう。

【日本語によるもの（五十音順）】

- 伊藤美重子 2002a:「敦煌の吉凶書儀にみる凶儀について」,『お茶の水女子大學人文科學紀要』第55卷, 51-65頁
- 2002b:「敦煌書儀の中の凶書」『ああ 哀しいかな——死と向き合う中國文學』東京:汲古書院, 123-138頁
- 小野勝年 1989:『入唐求法巡禮行記の研究』第二卷, 京都:法藏館
- 周一良 1986:「敦煌寫本の書儀に見える唐代の婚禮と葬式」『東方學』71, 135-147頁
- 礪波護 1981:「唐代における僧尼拜君親の斷行と撤回」『東洋史研究』第40卷第2號, 1-34頁
- 西脇常記 2002:「龍朔二年の僧尼拜俗問題の推移日月表」『ドイツ將來のトルファン漢語文書』京都:京都大學學術出版會, 278-289頁
- 朴鎔辰 2009:「應之の〈五杉連若新學備用〉編纂とその佛教史的意義」『印度學佛教學研究』第57卷第2號, 2009, 51-57頁
- 丸山裕美子 2003:『日本古代國家・社會における書儀の受容に関する基礎的研究』(平成15年度~平成17年度科學研究費補助金(基礎研究(C))研究成果報告書, 研究課題番號15520409)
- 山本孝子 2010:「敦煌書儀中的“四海”範文考論」高田時雄編『敦煌寫本研究年報』第4號, 141-161頁

【中國語によるもの（ピンイン順）】

- 杜琪 2002:「書儀緣起蠡測及敦煌書儀概說」『社科縱橫』2002年第6期, 69-71頁
- 黃亮夫 2010:「法、俄藏敦煌書儀相關寫卷敍錄」『敦煌學輯刊』2010年第2輯, 135-148頁
- 濟群 1994:「佛教的師資問題」,『法音』1994年第8期, 13-20頁
- 王三慶 2009:「敦煌書儀文獻と東アジア文化」,高田時雄編『漢字文化三千年』京都:臨川書店, 185-220頁
- 王勇 2009:「敦煌寫本書儀錄文校補」『敦煌學輯刊』2009年第2輯, 109-113頁
- 吳麗娛 2002:『唐禮摭遺:中古書儀研究』北京:商務印書館
- 2006:張弓主編『敦煌典籍與唐五代歷史文化』北京:中國社會科學出版社, 下卷,「僧道書儀和民衆信仰的實用化」, 837-839頁
- 張小豔 2007:『敦煌書儀語言研究』北京:商務印書館

- 趙和平 1993：『敦煌寫本書儀研究』臺北：新文豐出版
- 1997：『敦煌表狀箋啓書儀輯校』南京：江蘇古籍出版社
- 1998：「〈敦煌寫本書儀研究〉訂補」『敦煌吐魯番研究』第三卷，229-257 頁
- 2000：「晚唐時河北地區的一種吉凶書儀的再研究」『中華文史論叢』第 62 輯，192-208 頁

（筆者は京都大學文學研究科博士課程）