

唐代喪服儀禮の一斑

——書儀に見える「禫」をめぐって——

永田知之

一、はじめに

現在、我々が目睹し得る唐代以前の書儀（書簡の文例集）は、一般に朋友書儀、吉凶書儀、表状箋啓書儀の三種に分けられる。それぞれ時候の挨拶文、婚禮・葬禮に關する書簡、公用文書の規範を示すこの三者の中で、吉凶書儀は他の二種とは異なる性格をも合わせもっていた。即ち、單に手紙の書式を示すだけでなく、婚禮・葬祭における口頭での應對や作法、いわゆる「儀注」（小論では儀式の禮法、乃至それを記したものであるという意味で用いる）もそこには含まれる。具體的にいえば、婚禮に關わる「吉儀」と共に吉凶書儀を形作る「凶儀」¹には、弔問の口上やそれへの返答、葬祭での式次第までも記されていたのだ。

さて古來、最も近縁の尊屬を失った場合、三年に渉る服喪が禮制上、遺族には義務づけられていた。既に自明の事柄ではあるが、この「三年」とは滿三年を意味してはいない。

三年之喪、二十五月而畢。（『荀子』「禮論」、『禮記』「三年問」も同文）

ここに見られるように「三年之喪」といっても、實は「二十五月」であった。漢代には實際に二十五箇月服喪した記録も残っており²、「三年」は三つの年に跨ることを指している。それでは故人の死後二十五箇月が経過すれば遺族は以前と變わらない日常生活に復歸できたのか。禮制を嚴密に遵守した場合、事はそう單純に運ぶものではなかった。

又朞而大祥。曰、薦此祥事。又、復也。疏、又朞至祥事○注又復也○釋曰、此謂二十五月大祥祭、故云復也。變言祥事、亦是常事也。 中月而禫。

中、猶間也。禫、祭名也。與大祥間一月。自喪至此、凡二十七月。禫之言、澹澹然平安意也。古文禫或爲導。疏、中月而禫○注中猶至爲導○釋曰、知與大祥間一月、二十七月禫。徙月樂、二十八日復平常、正作樂也。云禫之言、澹澹然平安意也者、禫月得無所不佩、又於禫月將鄉吉祭、又得樂懸、故云平安意也。但至後月、乃是即吉之正也。。」（『儀禮』「士虞禮」）

¹敦煌から發見された書儀のうち、凶儀全般については伊藤美重子（2002）が參考になる。

²「三年之喪」が實際にどれだけの期間に涉ったか、また二十五箇月服喪した實例については竹倉二郎（1935）、藤川正數（1960）99-104 頁參照。

この『儀禮』鄭玄注に従えば、故人の死から二十五箇月で「大祥」（死後十三箇月で行う「小祥」に對していう）の祭祀を舉行した後、一箇月を経て、つまり二十七箇月後に「禫」という祭禮をもつことが義務付けられていた。「樂の懸けらるるを得」とは音楽の演奏が許されるということ、即ち日常生活への完全な復歸を象徴している。それは「禫」より更に一箇月たって後のことである。結局、普通の暮らしに戻るまでは、全體として二十八箇月の時間が費やされることになる。

「禫」という文字は唐代の「凶儀」にもしばしば見られる。小論では敦煌から發見されたこの凶儀に見える「禫」に對象を限定して、唐代における葬祭の一端を考えてみたい。

二、「禫」をめぐる魏晉南北朝及び初唐の記録

「禫」について考える際、決して見過ごせない問題が存在する。それは曹魏・王肅による「祥禫共月」説（大祥と「禫」は同じ月の内に舉行するべきものだという考え方）である。

孟獻子禫、縣而不樂、比御而不入。夫子曰、獻子加於人一等矣」疏：「其祥禫之月、先儒不同。王肅以二十五月大祥、其月爲禫、二十六月作樂。所以然者、以下云祥而縞、是月禫、徙月樂、又與上文魯人朝祥而莫歌、孔子云、踰月則其善。是皆祥之後月作樂也。又閒傳云、三年之喪、二十五月而畢。又士虞禮中月而禫、是祥月之中也、與尚書文王中身享國謂身之中間同。又文公二年冬、公子遂如齊納幣、是僖公之喪、至此二十六月。左氏云、納幣、禮也。故王肅以二十五月禫除喪畢、而鄭康成則二十五月大祥、二十七月而禫、二十八月而作樂、復平常。（『禮記』「檀弓上」）

要するに故人の死後二十五箇月で大祥、一箇月置いて（即ち二十七箇月後）「禫」を營むという鄭玄の説に對して、王肅は同じ没後二十五箇月のうちに大祥、「禫」を行うべきだと主張しているのである。王肅の經學はことさら鄭玄の説に逆らうという特徴をもっている³。だが、漢儒の説⁴と異なるこの王肅説は魏晉の際から南北朝を通じて大きな力をもち續ける。

魏晉南北朝における「禫」、もしくは服喪が終わるのは没後二十五箇月か二十七箇月かという問題に對して、何らかの主張や行動が見られた例を、主に朝廷の場

³ 王肅の經學については加賀榮治（1964）50-187頁、李振興（1980）に詳しい。

⁴ 『白虎通』「喪服」、『禮記』「檀弓上」正義所引・戴德『喪服變除禮』、『春秋公羊傳』閔公二年何休注は鄭玄説に同じ。『說文解字』第一篇上には「禫、除服祭也」とある。だが、段玉裁は『說文解字注』の「禫」字に關する注釋で、これが許慎による原文ではない可能性を指摘する。竹倉二郎（1935）21、22、29頁參照。

におけるものに限って、時期、出典資料を挙げ、ごく簡単に内容を分類してみたのが次の【表一】である。

魏晉南北朝を通じて、全體的に鄭玄説が優勢であった様が見て取れる。ただし、敢えて鄭玄説が主張され、議論の末に國家の儀式で用いられるというのは、王肅の「祥禪共月」説も一定の力を保っていたからこそである。王肅説がある程度は受容された背景として、次の三つの要因が考えられる。

1. 王肅が西晉・武帝の外祖父だったため、その説は晉代における禮の議論で俎上に上りやすく、従って最初から鄭玄説に埋没することを免れて南北朝を通じて議論され続けたこと。

【表一】

朝代	皇帝	元號	年	西曆	月	出典資料	※	No.
曹魏	明帝	太和	6	232	3	通典四十九 1381、魏書一百八之二 2762	議	1
	少帝	正始	2	241	?	魏書一百八之二 2760	議	2
西晉	武帝	武帝期 (265～290)			初?	魏書一百八之四 2797	王	3
		泰始	10	274	7?	晉書二十 618、(同三 64)	王	4
		太康 (280～290)			中	晉書卷十九 581	鄭	5
東晉	☆西晉・東晉間の概況を記述					宋書十五 392、同六十 1624	鄭	6
劉宋	武帝	永初	元	420	10	宋書一 56、同十五 392、同六十 1624	鄭	7
	文帝	元嘉	17	440	7?	宋書十五 395、(同五 87)	心	8
			23	446	7	宋書十五 399→「除禪杖」の主張を批判	意	9
	孝武帝	孝建	元	454	12	宋書十六 455	鄭	10
				2	455	2	宋書十五 396→文帝的娘ら、心禪を行う	心
			大明	2	458	正	宋書十五 396、隋書八 151	心
7	463	3		宋書十七 477	意	13		
南齊	高帝	建元	2	480	7?	南齊書十 158、(同二 36)、隋書八 151	心	14
北魏	孝文帝	太和	15	491	11	魏書一百八之一 2749	?	15
	宣武帝	景明	2	501	6	魏書一百八之二 2759	鄭	16
梁	武帝	天監	2	502	?	隋書八 151	心	17
北魏	宣武帝	延昌	2	513	春	魏書一百八之四 2796	議	18
陳	文帝	天嘉	元	560	8	隋書八 151	心	19

出典資料の漢數字は該當記事が見える巻數、アラビア數字は中華書局標點本の頁數を示す。

出典資料の項の「(同三 64)」等は時期を確定するための根據となる記事が見える箇所。

※の部分に見える文字はそれぞれの時期に行われた主張や行動の内容を概括した記號。

議：「禫」、もしくは服喪終了の時期について、鄭玄、王肅兩説のいずれを採るかで議論は見られたが、決着がつかなかった、もしくは結論が不明確なもの。

王：「禫」の時期について、王肅説が主張されたもの。

鄭：「禫」の時期について、鄭玄説が主張された、または議論の後、鄭説が採用されたもの。

意：鄭玄、王肅兩説とは特に関わり無く、「禫」についての意見が出されたもの。

心：「心禫」（次々節で言及）、「追服」（死後間を置いた服喪）について議論が行われたもの。

禫：実際に祭禮が執り行われたもの。

2. 遺族にとっては服喪の煩瑣さを免れ、國家にとっても不安定な時代に人的資源を効率よく利用できる点で好都合だったということ。王肅説に従っても短縮される服喪期⁵はわずかだが、それを突破口に禮制全體の厳しい束縛を緩める効果は存在したのではあるまいか。

3. 禮學の研究が進み、漢代以來の學説に必ずしも囚われずに、議論が展開されたこと⁵。

また唐代（武周期）には次のような議論が起こっている。聖暦元年（698）、弘文館直學士の王元感が「三年」と稱するからには文字どおり「三十六月」服喪すべきだという論を著した。これに対する鳳閣舍人・張柬之の反駁の一部とそれへの世評をここに引いておく。

三年之喪、二十五月、不刊之典也。…〔中略〕…其二十五月、先儒考校、唯鄭康成注儀禮中月而禫、以中月閒一月、自死至禫凡二十七月。又解禫云、言澹澹然平安之意也。今皆二十七月復常、從鄭議也。踰月入禫、禫既復常、則二十五月爲免喪矣。二十五月、二十七月、其議本同。…〔中略〕…時人以柬之所駁、頗合於禮典⁶。（『舊唐書』卷九十一「張柬之傳」）

張柬之の見解では、「三年之喪」が二十五箇月であることについて、鄭玄、王肅共に何ら異なる點は無い。即ち、この見解に従えば「禫」は服喪期間の中に含まれないこととなる。

張柬之の説によれば、服喪は二十五箇月で終わる。魏晉以降の服喪終了時期をめぐる喧しい議論は「禫」も服喪であると後人が錯覺したことによる、といえるかもしれない。

いずれにしても「三年之喪」は二十五箇月であると論じる過程で、「二十五月、二十七月、其の議は本と同じ」と王肅説にも配慮を示している點は、やはり見落としてはなるまい。ここでは結果として「踰月入禫」と鄭玄説に遵っているわけだが、一方で王肅説が初唐期になお力をもっていたことは、この事實から明らかであろう⁷。

⁵ 魏晉南北朝における鄭・王兩説の受容、兩者の角逐は藤川正數（1960）98-128 頁参照。

⁶ 『唐會要』卷三十七「服紀上」、『新唐書』卷一百九十九「儒學傳中・王元感」にも、これと関連する記事が見える。島一（1998）参照。

⁷ 王肅が『儀禮』全體の注を著したかについては諸説あるが、著していたにせよ唐初には散佚していた可能性が高い。ただ喪服の注は確かに存在した。加賀榮治（1963）70-74 頁。

三、唐初の書儀に見える「禫」

それでは敦煌文獻所載の「禫」はいかなるものであったのか。まず次に二種の寫本を見てみよう⁸。

P.4024 〔唐前期書儀〕⁹

- 73 〔上略〕大祥除纓衣去經杖、十五升布爲衣、
 74 縞冠、素纓、革帶。婦人除纓裳、去¹⁰、衣履如男子。禫服
 75 如平裳。齊纓裳四升布、冠七升布、右縫、布纓武冠、內縗、牡
 76 麻經帶。首經圍七寸、右本在下、繩纓五分、首經去一分以爲腰經、
 77 圍五寸。母以桐爲杖、大如腰經、通圓之長與心齊、本在下。桐是陰、節生於內、故母以桐爲杖。
 78 小祥除首經、練九升布爲冠、纓武亦如之、婦人除腰
 79 〕右祥禫變除與斬纓同。齊纓杖期纓五升布、
 80 〕右經杖祥禫¹¹三年同、逾月復平裳、
 81 〕而麻履。〔以下略〕

S.1725 〔唐前期書儀〕

- 01 〔上缺〕斬衰三年、服廿五月<sup>12…禫
祥。</sup>廿五月大祥。禫月…<sup>…祥十…
三月…</sup>
 41 〔中略〕廿五月大祥、不復哭。大斂、祭既殯、
 42 設靈、朝夕奠常食、日夜相繼。至月一日、十五日以内、孝再拜。
 〔以下略〕

まず兩寫本の年代を確定しておく必要がある。この兩寫本は引用したのとは別の部分に血縁者が死んだ場合、それがいかなる續柄の人間であるかによる服喪期間の説明を含む。

【表二】

	貞觀十一年禮	P.4024	S.1725	貞觀十四年改制	大唐開元禮
曾祖父母	齊衰三月	齊衰三月	齊衰三月	齊衰五月	齊衰五月
舅	總麻三月	總麻三月	總麻三月	小功五月	小功五月
嫡子婦	大功九月	大功九月	大功九月	(齊衰不杖) 期	齊衰不杖期
衆子婦	小功五月	小功五月	小功五月	大功九月	大功九月
嫂・叔	無服	孤叔爲嫂期		小功五月	小功五月

「貞觀(十一年)禮」(いわゆる貞觀禮)、P.4024、S.1725、貞觀十四年に同十一年禮を改制したもの¹³が、親族の死に際してどれだけの服喪を要求しているか、それを

⁸以下 P.…はペリオ所獲、S.…はスタイン所獲敦煌文書であることを、…はその番號を示す。

⁹タイトルは趙和平(1993)が比定した假題に従っておく。後掲の S.1725 もこれに同じ。なお小論に引く書儀はこの趙和平(1993)を底本とした上で、寫眞等により一部補訂した。

¹⁰呉麗娛氏は意味の上から「去」の後に「經」を補っている。呉麗娛(2002) 403、413 頁参照。

¹¹呉麗娛氏は意味の上から「禫」の後に「與」を補っている。呉麗娛(2002) 403、414 頁参照。

¹²割注の「祥」字、趙和平(1993) 395 頁は「衽」に作っているが、いま呉麗娛(2002) 404、414 頁に従う。

¹³貞觀禮やその改制の内容は『貞觀政要』『禮樂』、『唐會要』卷三十七「服紀上」等による。

圖表化して【表二】にまとめておいた。これを見れば明らかだが、P.4024、S.1725に見える服喪期間は、ほぼ貞觀十一年禮に一致する。貞觀十四年以降も唐代を通じて何度か喪禮は變更を加えられてきたが、これほどまでに兩寫本と符合する例は見られない。P.4024、S.1725の記述は唐初、それも建國（618）から貞觀十四年（640）までの禮制を反映すると見てよからう¹⁴。

P.4024によれば、斬衰・齊衰（三年）の場合は共に「禫服」（「禫」の際に用いる衣服か）に「平裳」を着用し、齊衰（期、一年）では「禫」を終えて後、「平裳」を着ることになる。またS.1725は「禫」について書かれていたはずの箇所を缺く。大祥の後に記されるのは、ここに引いたとおり「大斂」や「殯」に關する事柄なので、「禫」については分かりかねる。

結局、P.4024が「禫」についていうのは「平裳」（普段着）を身に着ける、わずかにこれだけでしかない。だが實のところ、そこには單なる衣服の指定に止まらぬ意味が含まれている。なぜなら「禫」を舉行する際、具體的にどうすべきか、その指示を與える文獻は、經書とその注は別格として、魏晉以降の現存資料では、この兩寫本（S.1725については何らかの指示が存在しただろうという推測のみ可能なのだが）が最初らしいからである。

こういえば、前節の【表一】に掲げた魏晉南北朝期の「禫」をめぐる史書に残された記述は何であったのか、という疑問が出てくるに違いない。次節でその意味を考えてみる。

四、魏晉南北朝における「禫」の實態

魏晉南北朝を通じて「禫」に關する議論が喧しく繰り上げられたことは、前々節で見たとおりである。ここではその中で具體的な行動をとったと思える例をまず二つ挙げてみる。なお、引用資料の後に附した〔No. …〕は前々節の【表一】における關連箇所を示す。

世宗景明二年夏六月、祕書丞孫惠蔚上言、…〔中略〕…又案魏氏故事、魏明帝以景初三年正月崩、至五年正月、積二十五晦爲大祥。太常孔美、博士趙怡等以爲禫在二十七月、到其年四月、依禮應禘。散騎常侍王肅、博士樂詳等以爲禫在祥月、至其年二月、宜應禘祭。雖孔王異議、六八殊制、至於喪畢之禘、明年之禘、其議一焉。陛下永惟孝思、因心即禮、取鄭捨王、禫終此晦、來月中旬、禮應大禘。（『魏書』卷一百八之二「禮志四之二」）〔No.2〕

王肅、樂詳は二十五箇月説、孔美、趙怡は二十七月説を支持している。ただし、彼らは「禫」を服喪終了時點の目安にして、その上で「禘」（祖先を宗廟に耐す祭

¹⁴兩寫本の年代推定は吳麗娛（2002）374-393頁に詳しい。なおS.1725には貞觀十四年以降の禮制も見えており、また太宗の諱字を避けた箇所も存在する。このことより吳氏はその書寫年代をP.4024のそれより遅い時期、貞觀後期から高宗朝前期と考えられた。後に吳氏は吳麗娛（2006）170-171頁でS.1725の作成は貞觀期ではあり得ず、高宗朝まで降ると説を修正したが、そこに見える禮制はやはり貞觀期のものを反映していると主張された。

禮)を舉行する時期をそれぞれ算出・主張しているのである。「禫」自體については何も述べていない。

元嘉十七年、元皇后崩。皇太子心喪三年。禮心喪者、有禫無禫、禮無成文、世或兩行。皇太子心喪畢、詔使博議。有司奏、喪禮有禫、以祥變有漸、不宜便除即吉、故其閒服以綬縞也。心喪已經十三月、大祥十五日、祥禫變除、禮畢餘一朞、不應復有禫。宣下以爲永制。詔可。(『宋書』卷十五「禮志二」)〔No.8〕

この資料には見られないが、一般にこの種の「禫」は「心禫」と呼ばれる。所謂「心喪」と同様、それは心の中で行うものであり、やはり具體的に何か行動を起こすわけではない。

これら二例を始め、魏晉南北朝期の「禫」に關する言説とは、ほとんどが服喪は故人の死から二十五箇月後、二十七箇月後のいずれに終了するか、または「心禫」の是非を問う(前者は【表一】※の項に議、王、鄭を、後者は心を附したものに二分されるものだった。ここで、魏晉南北朝を通じてただ一つだけ残る「禫」が實施された記録を挙げてみよう。

十一月己未朔、帝釋禫祭於太和廟。帝袞冕、與祭者朝服。既而帝冠介幘、素紗深衣、拜山陵而還宮。庚申、帝親省齊宮冠服及郊祀俎豆。癸亥冬至、將祭圓丘、帝袞冕劍舄、侍臣朝服。辭太和廟、之圓丘、升祭柴燎、遂祀明堂、大合。既而還之太和廟、乃入。甲子、帝袞冕辭太和廟、臨太華殿、朝羣官。既而帝冠通天、絳紗袍、臨饗禮。帝感慕、樂懸而不作。丁卯、遷廟、陳列冕服、帝躬省之。既而帝袞冕、辭太和廟、之太廟、百官陪從。奉神主於齋車、至新廟。有司升神主於太廟、諸王侯牧守、四海蕃附、各以其職來祭。(『魏書』卷一百八之一「禮志一」)〔No.15〕

太和十五年(491)、北魏・孝文帝が「禫」を舉行した様子が記されている。前年に沒した皇帝の祖母である文明太后を悼み、また帝室の祖先を祀る廟の移動に伴い行われたものと推測される。「樂懸而不作」とは前々節でも引いた『禮記』「檀弓上」の「孟獻子禫、縣而不樂」という一節を踏まえており、この「禫祭」が古禮に基づいていることを示す。

孝文帝といえば、洛陽遷都を始めとして急激な漢化政策を斷行した史實で名高い。その獨特な箇性を考え合わせると、彼による「禫」は必ずしもこの祭禮が當時において一般に行われていたと示すものとは思われない。むしろ漢化に邁進するあまり、既に形骸化した儒禮まで行ったと考えるべきではないか。魏晉南北朝を通じて「禫」の舉行例や式次第を記す文獻が無い中で、この太和十五年の記録が孤立的に存在することは、かえって我々にかかる疑いを抱かしめる。この疑惑を更に強くさせることとなる記述を次に挙げておこう。

國子助教蘇瑋生議、…〔中略〕…自漢文以來、一從權制、宗廟朝聘、莫不皆吉¹⁵。雖祥禫空存、無綬縞之變、烝嘗薦祀、不異平日。殷祠禮既弗殊、豈獨以心憂爲礙。(『宋書』卷十六「禮志三」)

劉宋・孝武帝の孝建元年(454)十二月、先帝の死後二十七箇月たっていない明年四月に「殷祠」を行うことは妥當であるかという諮問に對する蘇瑋生の答申を擧げておいた。特に時期を氣にせずとも「殷祠」は舉行できるという彼の意見は、結果として否定される。

だが、その理由を擧げた「祥禫空存」云々という一節は見逃せまい。つまり、蘇瑋生は今や「禫」は空名を擁しているのみ、従って本來はその祭禮を行うべきだとされる故人が没してから二十七箇月後を待つことは無い、と主張しているわけである。

前漢・文帝の薄葬令が「祥禫 空しく存す」る原因であつたか否かは措くにせよ、「禫」の祭禮が劉宋の頃には廢れており、また恐らくはそういった状態が相當に長く續いていたことをこの記録は示している。従つてこれより數十年遅れる北魏・孝文帝の「禫」はやはり例外的に復活させられたものとするのが妥當だろう。「禫祭そのものが兩漢より魏晉時代を通じて、未だ曾て實施された形跡がなく、禫月論は結局遺書に依る禮學上の空論であつたため、好む所に従つて、鄭王兩説がそれぞれに支持せられ、互に相譲らなかつたのであろう」¹⁶という先學の指摘は恐らく正鵠を射ている。

五、「禫」という祭禮の創出

漢代から魏晉南北朝を通じて、「禫」がその存在すら怪しい代物であつたことは前節で既に述べた。だが唐代に至つて、それを祭禮として確立させようという動きが現れ始める。

次にその一節を引く唐朝欽定の禮書である『大唐開元禮』は三品以上、四品五品、六品以下と同じ祭禮についても對象となる人物の品階により、記述が三箇所に分かれる構成をとっている。そこでまず三品以上の高官に對する規定を引用した後、四品五品、六品以下の官人に關する記述との校勘を附しておく。

前一日掌事者、預備内外禫服、各陳於別所。主人及諸子俱沐浴、櫛、爪剪、仍宿於外寢。牢饌及器如大祥之禮。其日夙興、祝入、燭先、升、拂几筵、啓櫝、出神主置於座¹⁾。掌事者設盥洗筐於東階東南如常、筐實爵一、巾一、加冪。設瓦甗二於座之左、北墉下、醴酒在東、鄒用綈。加勺、南枋。具饌於堂東。祝與執尊疊筐者先入、立於尊疊筐之後。主人及諸子、妻妾、女子子仍祥服、爲長子三年者亦祥²⁾服。内外俱升就位、哭盡哀、降、釋祥服、應禫服者著禫服。相者引主人以下俱升、就位哭。掌饌者以饌入、升、設

¹⁵「漢文以來」云々は前漢の武帝がその死後、三十六日で服喪を除くよう遺詔したことを指す。ここでは『史記』卷十「孝文本紀」に見えるこの遺詔を「禫」消滅の原因とする。

¹⁶「禫祭そのものが」以下、鈎括弧内の一節は藤川正數(1960)117-118頁より引用した。

於座前訖、執³⁾饌者出。相者引主人降自西⁴⁾階、詣疊洗、盥手洗爵。相者引主人⁵⁾自東階、詣酒尊所、酌醴、進、跪奠於座前、俛⁶⁾伏、興、少退、西面立。祝持版進立於座之右、北面。内外皆止哭。祝跪讀祝文曰、維年月朔日、子孤子某、敢昭告於考某官封諡、妣云妣夫人某氏。⁷⁾禫制有期、追遠⁸⁾無及、謹以潔牲柔毛⁹⁾、剛鬣、明粢、薌合、薌憶、嘉蔬¹⁰⁾、嘉薦、醴齊¹¹⁾、祇薦禫事於考某官封諡、尚饗¹²⁾。主人哭再拜、應拜者皆再拜、内外皆哭。祝興、進、跪奠版於座、還尊所。相者引主人以下出、降自東階、還寢。内相者引妻妾、女子以下降自西階側、還於寢。祝闔戶、與執尊疊者降出。少頃、掌饌者入、開戶、徹饌以出¹³⁾。祝置主闔戶以降¹⁴⁾。祔廟如別儀¹⁵⁾。自禫之後、内無哭者、始飲醴酒、食乾肉。〔『大唐開元禮』卷一百四十「凶禮・三品以上喪之三・禫祭」〕

1)「拂几筵啓櫝出神主置於座」 卷一百四十四「凶禮・四品五品喪之三・禫祭」、卷一百四十八「凶禮・六品以下喪之三・禫祭」共作「設几席於奠」。

2)「祥」 卷一百四十八作「禫」、疑誤。

3)「執」 卷一百四十八作「掌」。

4)「西」 卷一百四十四、卷一百四十八共作「東」。

5)「主人」 「人」下、卷一百四十四、卷一百四十八有「升」字。

6)「俛」 卷一百四十四、卷一百四十八共作「俯」。

7)「妣云妣夫人某氏」 卷一百四十四作「妣則郡縣鄉君各從其稱」。

8)「遠」 卷一百四十四作「慕」。

9)「柔毛」 卷一百四十八缺此二字。

10)「明粢薌合薌憶嘉蔬」 卷一百四十四、卷一百四十八共無此八字。

11)「醴齊」 卷一百四十四、卷一百四十八共作「普淖明齊澍酒」。

12)「尚饗」 「饗」下、卷一百四十八有「訖興」二字。

13)「以出」 卷一百四十八缺此二字。

14)「祝置主闔以降」 卷一百四十四、卷一百四十八共作「祝收几筵以出」。

15)「祔廟如別儀」 卷一百四十八缺此五字。

煩瑣なまでに「禫」の式次第が定められた様子が見て取れよう。『通典』卷一百三十九「禮九十九・開元禮纂類三十四・凶禮六・三品以上喪中（四品以下至庶人附）・禫祭」は『大唐開元禮』が身分ごとに分けて記述した「禫」の式次第を一箇所でまとめて記述している。同じ『大唐開元禮』卷一百三十二には「禫」を執り行うべき時期についての記述が見える。

二十五月大祥、除靈座、自後有祭、設几席。除衰裳、去絰杖、十五升布深衣、布純綯冠、素紕纓、革帶、素屨。婦人除衰裳、去絰、綯總衣、屨如男子。廿七月禫祭、玄冠皁纓、仍布深衣、革帶、吉屨。婦人緇總衣、屨如男子。踰月、復平常。（「凶禮・五服制度・斬衰三年・總論節制」）

十三月小祥、除首絰、練九升爲冠、纓武亦如之。其他祥禫變除與斬衰

同、踰月、復平常。（「凶禮・五服制度・齊衰三年・節制」）

杖周者十一月小祥、十三月大祥、十五月禫、踰月、復平常。祥禫變節皆與斬衰同。（「凶禮・五服制度・齊衰三月・義服」）

『通典』卷一百三十四「禮九十四・開元禮纂類二十九・凶禮一・五服制度・斬縗三年・總論制度」、「齊縗三年」、「齊縗三月」にも、文章はやや異なるがほぼ同じ規定が見られる。『大唐開元禮』の規定では、三年の喪の場合、故人の死後十三箇月で小祥、二十五箇月で大祥、二十七箇月で「禫」を舉行、二十八箇月で平常に戻る、一年の喪ならば十一箇月で小祥、十三箇月で大祥、十五箇月で「禫」を執り行い、十六箇月で通常の生活に復歸する。

上掲の引用から『大唐開元禮』（及び『通典』）が「禫」を執り行う時期に關して王肅ではなく、鄭玄の説を採用していたことが分かる。やはり『通典』の撰者である杜佑が淮南節度使に在職中（789～803）¹⁷、著したとされる『新製唐禮圖』十五卷中の一巻、「喪禮服制度」にも次のようにいう¹⁸。

P.2967 〔喪禮服制度〕

36 〔上略〕廿五月大祥、縞冠、素

37 紕纓、婦人縞總。廿七月禫祭、玄冠皁纓、

38 婦人緇、月服常。〔以下略〕

「禫」と大祥が月を異にすると公式に規定されていたことは、次の記述からも明らかだ。

凡遭喪被起者、以服内忌日給假三日、大小祥各七日、禫五日、每月朔望各一日、祥禫給程¹⁹。（『大唐開元禮』卷三「序例下・雜制」）

血縁者を失ったにも関わらず、退官を許されなかった者に對して、節目の祭禮ごととに與えられる休暇の日數を記した一節である。大・小祥の際に七日「給假」されるのとは別に「禫五日」とあるからには、大祥と「禫」は恐らく同月の行事ではなかったことが分かる。

『五經正義』編定の際、『禮記』の注釋として採用されたのは鄭玄の説であった。『禮記正義』は當初より絶對的な權威をもっていたわけではない²⁰。だが、國家による公式編纂物としてその地位は時を逐って高くなる。『大唐開元禮』や『通典』、『新製唐禮圖』「喪禮服制度」等、勅撰または高官の杜佑が編者となる、いわば勅撰に準じる禮制の書が「禫」について二十七箇月後に舉行せよ、と鄭玄の説に沿った規定を記すのは當然であろう。

¹⁷杜佑が淮南節度使の職に在った時期は吳廷燮（1937）130-131 頁の考證に従った。

¹⁸P.2967 冒頭に「今見淮南節度使杜佑進上新製唐禮圖十五卷、其有喪禮服制度一卷、精麗不差、輕重合宜、當窮本書理、深得其宜。故持此以匡時要」とある。従って P.2967 の内容は『新製唐禮圖』中の「喪禮服制度」に基づくと考えられる。吳麗娛（2002）418 頁參照。

¹⁹『通典』卷一百八「禮六十八・開元禮纂類三・序例下」原注にも同文が見える。仁井田陞（1997）815 頁はこれが「開元七年令（假寧令）」の條文である可能性を指摘している。

²⁰この間の經緯については島一（1997a）、島一（1997b）を參照されたい。

時期に関しては、それで説明がつく。では、開元禮に見える「禪」の式次第や服装は何に由来するのか。いま試みに開元禮と古禮が「禪」に関して類似する箇所を挙げてみよう。

「玄冠」を着けて祭禮を執り行った後、「禪服」に着替える。（開元禮前掲卷一百三十二、卷一百四十）

釋禪之禮云、玄衣黃裳、則是禪祭玄冠矣。黃裳者、未大吉也。既祭乃服禪服、朝服綬冠。（『禮記』「雜記」下「祥主人之除也、於夕爲期、朝服、祥因其故服」注）

「自禪之後」は「醴酒」、「乾肉」を口にしてもよい。（開元禮前掲卷一百四十）

中月而禪、禪而飲醴酒。始飲酒者、先飲醴酒。始食肉者、先食乾肉。（『禮記』「閒傳」）

祝跪讀祝文曰、維年月朔日、子孤子某、敢昭告於考某官封諡、姓云姓夫
人某氏。禪制有期、追遠無及、謹以潔性柔毛、剛鬣、明粢、薌合、薌憶、嘉蔬、嘉薦、醴齊、祇薦禪事於考某官封諡、尚饗。（開元禮（前掲卷一百四十）（本節前掲の校勘 11）にも記したとおり卷一百四十四、卷一百四十八は「醴齊」を「普淖明齊澆酒」に作る。）

是月是禪月也。當四時之祭月、則祭、猶未以某妃配某氏、哀未忘也。少牢饋食禮、祝祝曰、孝孫某敢用柔毛、剛鬣、嘉薦、普淖、用薦歲事于皇祖伯某、以某妃配、某氏尚饗。」（『儀禮』「士虞禮」「是月也、吉祭猶未配」注）

このように、開元禮が規定する「禪」において着用すべき衣服や遵うべき作法は、經書等に見える祭禮（「禪」以外のものを含む）にまつわる記述を用いて形作られている。ただ、經書やその注をいかに繋ぎ合わせたところで、それだけではやはり開元禮に見えるかくも間然するものなき式次第が成立しないのも、また事實であろう。更にいえば、この詳細な「儀注」は果たして開元禮に至って始めて成立したものなのか、という疑問もなお残る。

北朝の流れを汲む隋においては文帝が『開皇禮』、『仁壽禮』を、皇子時代の煬帝が『江都集禮』を編纂させている。唐初、武徳年間（618～626）の禮樂は、唐朝独自の禮がまだ無かったため開皇の舊制や武徳令に依りつつ、『江都集禮』の影響も大きかったとされる²¹。

貞觀十一年（637）に至って『貞觀禮』が制定されるが、やはり隋の禮制をわずかに改變したのみであった。貞觀十四年（640）、『貞觀禮』に規定される服喪期間を部分的に修正したことは前々節で述べた。その後、顯慶三年（658）には『顯慶禮』、開元二十年（732）には『大唐開元禮』が頒行される²²。

²¹隋代の禮が何に基づくか等を含め、この間の經緯は高明士（1993a）、史睿（1997）参照。

²²唐禮の變遷に関しては高明士（1993b）、『開元禮』については池田溫（1972）を参照。

貞觀禮から開元禮への流れは單純な繼承・増補として理解されるものではない。例えば郊祀の制度は貞觀禮が鄭玄說、顯慶禮が王肅說に各々依據するのに對して、開元禮が後者によりつつ、兩者に基づく祭祀を並存させる傾向が見られる²³、という具合にである。

もよより『大唐開元禮』より前の禮書が現存しない以上、前掲の「禪」の詳しい「儀注」が隋代以前を含めて、いつの時點から登場したのか、いま明らかにするのは難しい。だが、推測を述べれば『開元禮』に至る長い時間を費やして、それは形成されたのではないか。

六朝及び唐代は禮學、殊に喪服禮の研究が盛んな時期であった²⁴。このうち魏晉南北朝における「禪」に關する議論で朝廷をその舞臺とするものは第二節で觸れたとおりである。

ただし、當時著されたが今は失われた文獻には、祭禮としての「禪」にまつわる具體的な指示があった可能性は否定できない。これら唐に先立つ喪服禮の研究、そしてその深化は、唐代に「禪」が詳細な式次第を備えるまでに至った推進力の一つだったのではないか。

また、現存こそしないが東晉南朝においても、唐代と同様、書儀に當たるものは編纂されていた。それらには書簡の文例のみならず、やはり祭禮の作法も記されていたという²⁵。禮の研究が盛んであったからこそ、このような現象が起こったというべきであろうが、その過程で編まれた書儀が「禪」の「儀注」をも含んでいた可能性は否定できない。

劉宋期に「祥禪空存」といわれた一方で、喪服禮の研究・議論は盛んに行われていたのである。目に見える現象として、小祥・大祥等に煩瑣なほどの作法が規定されたのは、唐代に入ってからのものであった。だが六朝期の喪服研究や書儀編纂の盛行を思えば、それらは決して突如登場したわけではなく、數百年という長い時間の蓄積によると考えられる。

「禪」の場合はこういった事情以外にも、今一つ鄭玄の二十七箇月說が公的なものになったことがその祭禮としての定着に關わっている。元來、獨自性を失いがちな「禪」ではあるが、「祥禪共月」說にあって、この傾向はより著しかったと思われる。「祥禪異月」と禮制で規定されて、「禪」はようやく大祥に埋沒するのを免れたのではないか。唐が國家の典禮を整備する過程で、これは儀禮としての「禪」の整備を促す一因となったであろう。

前々節で引いた P.4024、S.1725 の「禪」に關する記述を思い起こしていただきたい。兩寫本に見える親族の服喪期間が貞觀十四年以前の喪服禮を反映していることは既に述べた。

なお隋唐の過渡期といえるこの時期の書儀自體、貴重な資料であることは言を

²³金子修一（2006）70-74 頁。

²⁴六朝・唐代の書儀と喪服禮との關係は吳麗娛（2002）470-495 頁を参照。吳麗娛（2003）194-197 頁は書儀に見える禮の淵源を古禮、國家の典禮、名族の家禮、民間の風俗に求める。

²⁵周一良、趙和平（1995）95 頁、史睿（2001）を参照されたい。

俟たない。他方、本節で述べた推測が正しいとすれば、そこには別の側面も見出される。即ち「禫」という祭禮が長きに涉って創出されていく過程の一端を示す意味においても P.4024、S.1725 所載の記述は興味深く、ごく断片的だからといって無視できないものと思われる。

六、開元・天寶期の書儀に見える「禫」

唐代の公式編纂物における「禫」関連の記述については、前節で既に述べた。ここでは杜友（有）晋が著したという「吉凶書儀」、『新定書儀鏡』²⁶に見える「禫」を考えてみる。 P.3442〔吉凶書儀〕

- a) 155 書儀卷下 京兆杜友晋撰
- 156 凡例一首 凶儀纂要〔一首 表凶儀十一²⁷〕首 啓凶儀四首 内族凶儀二十一首
- 157 外族凶儀十七首 婦人凶儀九首 僧尼道士凶儀三首 四海吊答凶儀廿
- 158 首 祥禫 斬衰、遷葬、冥婚儀十三首。 祥禫 斬衰、遷葬、冥婚儀十三首。
- b) 205 國哀大小祥除奉慰表 若無遺旨、除在祔廟之前、則不煩此表。
- 206 臣名言、晷運流速、謚皇帝崩背如昨、奄 大祥云再。 周今晦、禫云奄終禮制。
- 207 率土哀慕、不能自勝。〔以下略〕

P.3637〔新定〕書儀鏡²⁸

- c) 〔新定〕書儀鏡 凶下
内族〔服〕圖 凡三年服、十二月小祥、廿五月大祥、廿七月禫、廿八月平裳。 〔以下略〕
- d) 〔上略〕凡吊答小祥大祥除禫書題如初服。〔以下略〕
- e) 吊小祥大祥及除禫
名頓々首々、日月迅速、承以△月日俯就祥制。禫云奄及禫制。 ²⁹
〔以下略〕
- f) 父母初薨尊祭文
除禫已來文
- g) 吊後至祥禫已
來經節辭
- h) 答云、

²⁶ 杜友晋が開元・天寶期の人物であるということ、P.3637 も杜友晋が著した書儀の寫本だということは周一良、趙和平（1995）137-145 頁に考證が見える。小論ではその説に従う。

²⁷ P.3442 は〔 〕内の文字を缺く。いま趙和平（1993）が後の部分から補ったのに従う。

²⁸ P.3637 は段組みが一段から三段まで各部分で異なったり、中間に圖が挿入されたりする複雑な構成をとっている。このためここに掲げる録文では行数を示す数字は省略に従う。なお P.3637 の録文中、〔 〕内の文字は P.3849「新定書儀鏡凶下」から補ったものである。

²⁹ 「凡吊答小祥大祥除禫書題如初服」と「吊小祥大祥及除禫」から「禫云奄及禫制」までは、全くの同文が S.361「書儀鏡」（やはり「新定書儀鏡」の一種と推測される）の「凶下」にも見える。

日月迅速、荼毒如昨、奄及經祥制、

除禫云奄(經)禮制。攀慕無及、觸目崩潰³⁰。

a)、f)、g)は、それぞれの書儀にどのような内容が含まれているかを示す。a)は喪禮中の各段階で遺族に送る書簡の文例を、f)は遺族が各祭禮で故人に捧げる祭文の文例を、g)は遺族が「詳(祥)」や「禫」で故人を悼む口上の模範がそこに見えることを読者に知らせる。

b)、e)は文章の、h)は弔辭に對する答辭の模範例から抜粋した。例えばb)には、死後一年を経た「小祥」の際は「奄周今晦」、二年後の「大祥」では「再周今晦」、「禫」ならば「奄終禮制」と文章を一部入れ替えよ、との指示が見える。これによって基本的に同じ上奏文の文例が大・小祥、「禫」の全てに轉用可能となる。e)、h)も本文には「祥制」の折の挨拶を掲出した上で、注として入れ替えれば「禫」の際に利用できる文句を附す點は、これに等しい。

c)に見える喪禮中で各儀禮を舉行する時期は、鄭玄說、ひいては開元禮と同じである。d)は服喪者宛の書簡は、大・小祥、「禫」を問わず「書題」(本文や手紙を封入する袋に記す宛先や差出人の書式)は故人の死亡直後(に送る悔み状)と同じにせよと説く。

少し言葉を改めれば大・小祥においてだけでなく「禫」の際の書簡・應對にも使用できる注を附す、この姿勢は杜友晉が大祥と「禫」は異なった時期のものと考えていたことを示す。死後二十五箇月で大祥、二十七箇月で「禫」を行うというc)の規定と併せて、それは前節で見た開元禮の態度と異なるところが無い。

國家が定めた禮制と書儀に見える儀禮はどれほど關連するか、これは難しい問題である。ただ、開元禮始め唐朝欽定の禮書に見える禮制が當時の社會にある程度は浸透しており、またそれが書儀に反映していることを具體的に指摘した研究は、既に存在している³¹。開元禮とそれよりやや遅れるであろう杜友晉の書儀が「禫」の實施時期については見解を共有する事實も、両者が禮制上の基盤を同じくしていたことの證佐となり得るかもしれない。

ともかく、實施の時期に有力な異説をもち、實態に乏しかった「禫」が開元・天寶期に以前よりも獨自性を有し始めたことは確かである。いいかえれば、大祥と「禫」を別箇に扱う風潮の如きものが當時の社會に普及していた、このことは明らかであろう。

七、晩唐の書儀から見た「禫」の實態

前節で見た杜友晉の書儀以降、「禫」に關する記述を含む資料は甚だ乏しい。次に引く貞元十八年(802)正月廿七日に埋葬された張容成の墓誌銘を始めとして、そのほとんどは「禫」の實態について多くを語ってはくれない。

³⁰P.3637の録文中、〔 〕内の文字はP.3849「新定書儀鏡」によって補ったものである。

³¹喪禮を始めとする書儀所載の「儀注」と公式の禮書との關係は姜伯勤(1992)1-28頁、周一良、趙和平(1995)285-301頁、姜伯勤(1996)425-441頁、吳麗娛(2006)參照。

女殤韋出也。慕道受嫩、因名容成。丁太夫人憂、號泣過禮、哀療成疾。疾不至病、不廢行步。貞元十七年歲次辛巳十二月四日、奄然而終。時年一十有九、距禪制二甲子矣。家人親戚、蒼遑相視、不知所以然也。（「唐故清河張氏女殤墓誌銘并序」³²⁾

韋氏の死後、娘の張容成が忽然と世を去った様子が「距禪制二甲子矣」と表現される。これとても母の死を悲しむ餘り速やかに没した事實を強調するため、「大祥」からどれだけを経て、と書くよりも「禪制」から「二甲子」（六十日）と述べる方が効果的だと考えてのことという疑いは拭い得ない。いずれにせよ、こういった斷片的な記述のみをいくら積み重ねてみたところで、「禪」の實態を知ることは、甚だ困難であろう。

唐代後半における「禪」の實態について考えるに当たり、材料を提供してくれるのは、やはり書儀である。次に見る P.2622 は末尾に「大中十三年四月四日午時寫了」という書寫の時期が記されている。なお、この寫本は D x .01256³³⁾と重複した箇所があるので、録文に續いて校勘を附しておく。

P.2622 吉凶書儀上下兩卷

- 45 〔上略〕自中祥已後、晦朔日哭泣奠祭、餘時並止。
46 從亡後廿五月々盡是也、預造禪衣服、其衫以布及鹿絁、幘頭帽子一切ム
47 並染灰色、白皮瀨鞞腰帶、兩¹⁾三鈐。其□辰、孝子擗踊哭泣、倍於常時、謂欲
48 除脫、不忍也。設祭訖、別人与換衣服訖、内外止哭、再拜。掌事即拆靈帳、去床
49 堂内淨掃地、不得有別物、唯鋪地席一領、及屏風香爐水椽等。至晚去屏風香爐等。
50 六十日滿、即脫禪衣服²⁾、着白襴衫、黑絁幘頭、藍鐵腰帶、至月終則任着尋
51 常吉衣服、是謂禮制終也。〔以下略〕

1)「兩」 P.2622 此字不清、今據 D x .01256 而補。

2)「禪衣服」 D x .01256 缺「服」字。

冒頭の「中祥」という言葉は、小論でもこれまで度々述べてきた「大祥」と同じである³⁴⁾。「從亡後廿五月々盡是也」から後、「至晚去屏風香爐等」までは「中祥」（大祥）へ向けて準備すべき服裝や祭禮における作法を記述している。興味深いのは「預め禪衣服を造」って、「中祥」の祭禮が終わるや、遺族はそれに着替えて、

³²⁾小論に引く墓誌銘は、底本としていずれも京都大學人文科學研究所所藏の拓本を用いる。なお、この墓誌銘は『匋齋藏石記』卷二十八、『芒洛冢墓遺文』卷中に全文が收録される。

³³⁾ロシア科學アカデミー東方學研究所サントペテルブルク支所所藏敦煌漢文書。

³⁴⁾「大祥」が「中祥」とも呼ばれるようになった現象については譚蟬雪（2001）参照。

後は「晦朔ごとに日び哭泣奠祭して」、「六十日」という期間を「満」たせば（つまり二十七箇月後、本来ならば「禫」が行われる時期）、また着衣を改め、その月末に至って後、服喪が終わるという点である。

ここでは「禫」という祭禮が、特に執り行われることは無い。むしろ、「大祥」（P.2622にいう「中祥」）から鄭玄説や開元禮がその終わりに「禫」を催すと定めた二箇月を、あたかも「禫衣服」を着て服喪の終了を待つ期間であるかのように扱っている。

これとは別のP.2646「新集吉凶書儀上下兩卷」という寫本は、冒頭に「河西節度掌書記儒林郎試太常寺協律郎張敖撰」、末尾に「天復八年歲次戊辰二月廿日學郎趙懷通寫記」と記し、また序文の中で「元和新定書儀」に言及している。従って、この「新集吉凶書儀」は元和年間（806～820）以降、天復八年（908）。実際には天復は四年までで、この年には既に唐も亡びており、後梁の元號でいえば開平二年となる）以前に成立したと考えられる。

元和期、敦煌を含む河西節度使の管轄區域は既に吐蕃の支配を受けていた。當然だが河西節度使やその掌書記という唐朝の官職も、780年頃から續く吐蕃支配期には存在しない。それゆえ「河西節度掌書記」の「張敖」が「新集吉凶書儀」の序文を著すのは、敦煌が唐の版圖に戻って、河西節度使が復活した大中五年（851）より後のことでなければならない。

内容からこの「新集吉凶書儀」と同定可能な寫本は他にもあるが、そのうちS.2200は尾題に「大中十年六月十一日……書」と記される。趙和平氏はここから『新集吉凶書儀』を大中（847～859）初年の成書と推測された。

趙氏は更に體例が同じであり、なおかつ末尾に「大中十三年四月四日午時寫了」というS.2200とごく近い紀年を含む記述をもつことによって、本節で先に見たP.2622「吉凶書儀」もまた「新集吉凶書儀」の寫本であろうと考えた³⁵。この推論が正しければ、P.2622は河西節度使の屬官が著したことになる。唐代も末期に入った敦煌で行われていた實際の禮が、そこに見える喪服禮一祭禮としての「禫」を実施しない等一に反映された可能性は高い。

しからば、開元禮が定める「禫」の祭禮とP.2622に見える「禫」を含まない喪禮の違いは地域（中原と河西）、階級（開元禮が對象とする官人と書儀を用いる階層）、時代（開元以前と大中前後）による禮制の差異で説明し得るのか。事はそう簡単でもないようだ。

このことを明らかにするため、P.2622に見える喪禮を全面的に検討するのが筋であろう。だが今はその餘裕も無いので、ひとまず「中祥」から「禮制」が「終」わるまでの服裝を考えてみたい³⁶。順序は逆になるが、先に「禫衣服」を「脱」した後の衣服を見ておこう。

其年〔大和六年〕七月、度支戸部鹽鐵三司奏、准今年六月勅、令三司官典、及諸色場庫所由等、其孔目、句檢、句覆、支對、句押、權遣、指

³⁵以上、趙氏による考證とその結論は周一良、趙和平（1995）201-204頁に詳しい。

³⁶P.2622の衣服に関する規定については、吳麗娛（2002）396-398頁にも記述が見られる。

引進庫官、門官等、請許服細葛布折造、及無紋綾充衫及袍襖、依前通服綠、闇銀藍鐵充腰帶、不得乘毛色大馬、鞍轡踏鐙用鍮石。其驅使官、有正官、及在城及諸色倉場官等、請許服細葛布折造、及庶人紋綾充衫袍、依前服、藍鐵充腰帶、乘小馬、鞍轡銜鐙用鍮石。其驅使官、未有正官、及與行按令史等、請許麤葛布及官絕等充衫襖、亦請依前通服綠、銅鐵腰帶、乘蜀馬、其鞍用烏漆鐵踏鐙。聽於每司、各許三人著布衫、其不行按令史並書手、服白、仍並不許乘馬及馬從。通引官許依前麤紫絕及紫布充衫袍、藍鐵腰帶、乘小馬、鞍用烏漆鐵踏鐙。其行官門子等、請許依前服紫麤絕充衫襖、藍鐵腰帶、仍不許乘馬。其驛綱車綱等、緣常押驢騾於諸州府搬運、及送遠軍衣賜、須應程期、請許依前麤紫絕充襖、藍鐵腰帶、乘驢車、出塞即請許乘麤牡馬、餘並不得違元勅。揀子及諸色小所由、並請服白布衫、及應向外監院職掌所由。請勅下後、約省使條流、遞減一等處分。除此外、餘並準元勅處分。依奏。(『唐會要』卷三十一「輿服上・雜錄」)

『唐會要』の記述から、「白襴(布)衫」や「藍鐵腰帶」が胥吏の勤務中に帯びることが許される程度の服飾品であったことが理解される。P.2622が士(官人)以上の階級を對象とするならば、服喪終了直前一箇月にもまだ通常未滿の服裝を要求していたと考えられる³⁷。

それでは次に「禪衣服」の内容を考えてみよう。まずは「鍔」(帶留め)を見てみる。

上元元年八月、敕文武官三品以上、金玉帶、十二鍔、四品、金帶、十一鍔、五品、金帶、十鍔、六品、七品、並銀帶、九鍔、八品、九品、服並鍮石帶、八鍔、庶人服黃銅鐵帶、六鍔。其一品以下、文官並帶手中、算袋、刀子、磨石、其武官欲帶手中、算袋、赤聽。(『通典』卷六十三「禮二十三・沿革二十三・嘉禮八」³⁸)

庶人でも「六鍔」を「服」することが許されていたのに、「禪衣服」では「兩三鍔」が限度であった。「白皮瀨鞞腰帶」はどのようなものか不明だが、金屬による裝飾の無い皮革製の帶なのは確かだろう。やはりこれは「黃銅鐵帶」にも劣った服飾品と考えざるを得ない。

さて、顔真卿が著した『大唐元陵儀注』という文獻がある。これは代宗の崩御(779)に際して、皇太子(徳宗)らが執り行った大葬・服喪についての記録を主題とする。原書は佚して、いま『通典』の各處に引用されるもののみが残る³⁹。次に引くのはその一節である。

³⁷なお P.2622 の上に引いたのとは別の箇所及び P.3691「新集書儀一卷」所引「新定唐家禮凶吊儀」によれば「(白)襴衫」は故人の没後すぐに遺族を弔問する際の衣服でもあった。弔問客が故人の死後すぐに着用する衣服をまとうまで遺族は二十七箇月かかるわけである。

³⁸『唐會要』卷三十一「輿服上・章服品第」も同内容を記すが、細部にやや出入がある。

³⁹『大唐元陵儀注』については來村多加史(2001)245-294頁、金子修一(2002)1-3頁を参照。

大唐元陵儀注、其日、百僚早集西内、入就位、侍中進辨、並如大祥之儀。皇帝服大祥服、近侍扶就位哭、十五舉聲。禮儀使奏請再拜、皇帝再拜、贊者承傳百僚在位者皆再拜。禮儀使奏請就次變服、皇帝就次、除大祥服、服素服。細火麻衫、腰帶、細麻鞋、黑絶幘頭、巾子等。百僚趨入就位、立定。近侍扶皇帝入、哭踊、内外百僚皆哭踊。禮官省饌、光祿卿引饌升、陳設酌奠、亦如大祥之儀。太祝讀祝文、祭訖、禮儀使奏請再拜、皇帝哭再拜、贊者承傳内外百僚皆哭再拜。訖、禮儀使奏禮畢、遂與禮官趨出。近侍扶皇帝還次。通事舍人引百僚序出至太極門外、進名奉慰訖、各服慘公服、便詣延英門起居。明日平明、皇帝改服慘吉服。淡淺黄衫、細黑絶幘頭、巾子、麻鞋、吉腰帶。伏準貞觀、永徽、開元故事、服此服至山陵事畢、則純吉服。其中間朔望視朝及大禮、並純吉服、百僚亦純吉服。自後朝謁如常儀。其百官慘公服、至山陵事畢、乃服常公服。〔『通典』卷八十七「禮四十七・沿革四十七・凶禮九・喪制之五・禫變」〕

祭禮としての「禫」を皇帝が舉行する様が窺い知られる。政務を滞らせないため、皇帝の場合は各祭禮を故人が没して「何箇月後」に行うという規則を「何日後」と度々読み替えられることがある。例えば「禫」は二十七箇月後ではなく、二十七日後に執り行われる。この時も代宗の遺詔に従い服喪期間は短縮されている。「禫」を始め諸儀禮の式次第が開元禮に定める官人のそれと似通うのは、同じ唐朝の公的な禮制であるからには當然だろう。

この中で興味深いのは、「素服」、「慘吉服」の内容である。前々節に掲げた『大唐開元禮』卷一百三十二が「禫」の際に着るよう定めた服裝、『大唐元陵儀注』に見える「素服」、「慘吉服」、本節所引 P.2622 に挙げられる「禫衣服」を「脱」した後に着用する衣服（ここでは假に「最終」と呼んでおく）の内容を、いま圖表化しておこう。

【表三】

	開元禮	元陵儀注・素服	同・慘吉服	P.2622・禫衣服	同・最終
冠	玄冠皁纓	黑絶幘頭、巾子	巾子、細黑絶幘頭	幘頭帽子(染灰色)	黑絶幘頭
衣	深衣	細火麻衫	淡淺黄衫	衫(布及鹿絶)	白襴衫
帶	革帶	腰帶	吉腰帶	白皮瀨鞆腰帶(兩三銖)	藍鐵腰帶
屨	吉屨	細麻鞋	麻鞋		

一概にはいえないが「素服」や「慘吉服」の「衫」や「黑絶幘頭」は、いずれも開元禮の「玄冠皁纓」や「深衣」より、むしろ「P. 2622・禫衣服」や「同・最終」の内容に近い。『大唐元陵儀注』は皇帝及びその周囲の百官を對象としている。P.2622「吉凶書儀」が彼らよりも低い階層のために編まれたことは想像に難くない。それにも関わらず、両者が定める服喪者の衣服が類似点をもつということは、どのように解釋されるべきであろうか。

代宗の遺詔に記すその服喪中の衣服に關する規定は開元禮をほぼ遵守していたとされる。『大唐元陵儀注』は實行を容易にすべく、それを簡略にしている。そもそも「素服」が「禫服」に比べて略式の服裝であることは、服喪する側の德宗や官人たちがよく自覺していた。

先に『通典』卷八十七から引いた『大唐元陵儀注』の續きに、徳宗が「素服」ではなく「禪服」で服喪を終えたいと述べる詔が載せられている。顔眞卿の上奏を受けて、徳宗はこの希望を取り下げるが、なお「禪服」は無理でも「素服」のまま（「慘吉服」には着替えずに）政治を行いたいという希望を吐露するが、やはり顔眞卿に諫められることとなる⁴⁰。

これら一連の遣り取りは皇帝と重臣間で打ち合わせ済みか默契があつてのことであろう。それはさておき、こういった手順を踏んだことは、開元禮の規定よりも簡素な「素服」、「慘吉服」の着用を易きにつくものとして、後ろ暗く感じている彼らの心情を示しているかと思われる。

更に一例を挙げるならば、大祥までは義務付けられる腰經（服喪者が腰に巻く麻製の繩）、苴杖（服喪中で普通には立てないほど衰弱し切っていると周囲に示す竹製の杖）の使用も、『儀注』では免除されている。「考えてみれば、公卿百官が二五日間もこぞって麻繩を巻き、竹の杖をついて宮廷官署のあちらこちらを往來しているような光景は異常であろう⁴¹」。

「素服」や「慘吉服」が皇帝には全く不釣り合いなほど質素な衣服であることは、間違いあるまい。だが、これらとても開元禮が「禪」に際して、身に着けるよう規定する「玄冠皁纓」や「深衣」よりは、日常生活で着用する装束に近かったのである。

もとより開元年間以降も公私を問わず、禮に関する議論、また禮書の編纂は續けられた。ただ、代宗が崩御した（779）のは開元禮の制定（732）から半世紀も経ないうちのことであった。従って『大唐元陵儀注』に見える略式の衣服は、必ずしも開元以降に定められた何らかの禮制より影響を受けたわけではないと思われる。

開元禮は制定からほぼ四半世紀後に勃發した安史の亂の影響もあって完全には普及しなかった。このことは唐朝がその遵守を勵行するよう命じている記録からも明らかである⁴²。

皇帝の服喪など本來は最も官製の規定に則るべき儀禮であろう。それが守られていない事實は、少なくともこの時点で開元禮が宮廷ですら絶対の拘束力ではなかったことを示す。

宮廷で事は然り、ましてや民間では前々節で見た開元禮が定める儀式としての「禪」を行っていたかは怪しいといわざるを得ない。P.2622が記すとおり故人の死後二十五箇月の月末に普段以上に「哭泣」した後、「禪衣服」を身に着け、調度類を動かし、室内を掃除し、そして「六十日」を過ごす、この程度が一般的な「禪」の實状であったのかもしれない。

『大唐元陵儀注』は『大唐開元禮』と同じく中原の禮書であり、対象とするのはやはり公人（官人以外に皇帝も含む）である。また大曆十四年（779）、代宗の崩

⁴⁰『文苑英華』卷五百九十九に同じく徳宗を諫めた于邵「勸釋服聽政表三首」を収める。

⁴¹代宗の服喪における制度と實際の乖離は、來村多加史（2001）260-294 頁参照。「考えてみれば」以下、「異常であろう」まではその 273 頁から引用した。

⁴²開元禮の不十分な普及及び開元以降の禮制については姜伯勤（1996）442-458 頁を参照

御に際して編集された『儀注』と P.2622「吉凶書儀」は「禫」について類似の服装を規定している。

これは開元二十年（732）頒行の『大唐開元禮』に定める装束が長期間に涉って簡略化されていったのではなく、むしろ早い時期に「衫」や「幘頭」による略装が用いられるようになったことを示唆しよう。開元禮と P.2622「吉凶書儀」が記す「禫」に關する規定の差異、それは『儀注』の内容から地域、階級、時代によるものではないと考えるべきだろう。

開元禮に比べて簡略な服装と同様、P.2622「吉凶書儀」で今一つ注目すべきことは、先にも少し觸れたが、「禫」の祭禮が無い代わりに「禫衣服」を身に着けて、「禮制」が「終」わるのを待つ、移行期間めいたものが存在する点であろう。實をいえば、小論でも既にこれと通じるような記述を見てきた。例えば第2節で引いた『舊唐書』「張柬之傳」の「月を踰えて禫に入る、禫すれば既に常に復し、則ち二十五月にして喪を免ると爲す矣」という一節などがそれに當たろう。「禫」が祭禮であるならばそこに「入」るなどという表現は用いないだろうし、また「二十五月にして喪を免ると爲す矣」と述べる以上、その後に期間としての「禫」が續くとの前提が無ければならない。

次節では、ここまで敢えて先送りにしてきた祭禮ではない、期間としての「禫」の存在、また實態について考えてみる。その際、我々に手掛かりを提供してくれるのは、この節の最初で引いた「唐故清河張氏女殤墓誌銘并序」の中にも見える「禫制」という言葉である。

八、点ではなく線として一期間としての「禫」――

「禫制」の語は北朝末期には存在したらしく、そのことは次の資料からも明らかである。

孝靜初、〔李諧〕遭母憂、還鄉里。徵爲魏尹、將軍如故、以禫制未終、表辭。朝議亦以爲優、仍許其讓。（『魏書』卷六十五「李平傳」）

東魏・孝靜帝（在位 534～550）の初年、李諧（496～544）が朝命で召し出されたにも関わらず、それを辭退したのは「禫制」が「未」だ「終」わらなかったからだ、という記述がここには見える。この「禫制」が期間、それも服喪の終わり近くの、であることは確實だろう。こののち唐代に至ると、「禫制」は法體系の中で明文化され、その形跡を今に伝えるようになる。

兄弟別籍、異財、冒哀求仕、…〔中略〕…免所居官。疏議曰、居喪未滿二十七月、兄弟別籍、異財、其別籍、異財不相須。冒哀求仕、謂父母喪、禫制未除及在心喪內者。並合免所居之一官、並不合計閏。（『唐律疏議』卷三「名例・免所居官」）

諸府號、官稱犯父祖名、而冒榮居之、祖父母、父母老疾無侍、委親之官、即妄增年狀、以求入侍及冒哀求仕者、徒一年。（謂父母喪、禫制未除及在心喪內者。）疏議曰、…〔中略〕…及冒哀求仕者、謂父母之喪、

二十五月大祥後、未滿二十七月、而預選求仕、從府號、官稱以下、各合處徒一年。注云、謂父母喪、禫制未除、但父母之喪、法合二十七月、二十五月内是正喪、若釋服求仕、即當不孝、合徒三年、其二十五月外、二十七月内、是禫制未除、此中求仕、名爲冒哀、合徒一年、若釋去禫服而求仕、自從釋服從吉之法。及在心喪内者、謂妾子及出妻之子、合降其服、皆二十五月内爲心喪。(同卷十「職制・府號官稱犯父祖名」)

これらによれば「禫制」とは故人の死後二十五箇月で「大祥」を執り行うまでを「正喪」とするのに対して、その後の二箇月間を指す。「竝びに合に閏を計るべからず」というからには、この二十五箇月乃至二十七月は途中の閏月を含まない。「哀を冒して仕うるを求む」とは「禫制」に在りながら仕官する、あるいはそうしようとすることで、その處罰は免官もしくは徒刑一年と規定される⁴³。

先に見た東魏・李諧の事例は、任官するよう求められながら「禫制 未だ終わらざる」ことを理由にそれを「辭」したというものだった。「禫制」の期間中に任官を自ら求めるような行動をとる、もしくはそのような嫌疑を受けた場合、法的處罰は受けずとも、道義的非難を免れない場合があった。

或傳功曹爲李林甫所召、時在禫制中、謁見、林甫薄之、不復用。蕭遂作伐櫻桃樹賦以刺。此蓋不與者所誣也。功曹孝愛著於士林、李吏部華稱其冒難葬親、豈有越禮之事。此事且下蕭公數等者不爲。余嘗聞外族長老說、林甫聞功曹名、欲見之、知在艱棘。後聞禫制已畢、令功曹所厚之人導意、請於蕭君所居側僧舍一見、遂許之。林甫出中書至寺、自以宰輔之尊、意謂功曹便於下馬處趨見。功曹乃於門内哭以待之。林甫不得已前吊。由此怒其恃才敢與宰相敵禮、竟不問。後余見今丞相崔公鉉、說正同。崔公外祖母柳夫人、亦余族姨、即李北海之外孫也。柳夫人聰明強記、且得於其外族、可爲實錄。(『因話錄』卷三「商部下」)

盛唐期の著名な文章家である蕭穎士(引用文中では「功曹」と呼ばれている)は、「禫制中」に「在」りながら、死に至るまで宰相として權勢を誇った李林甫(752没)に面會したという。『因話錄』の撰者・趙璘は、この逸話の信憑性を否定して、「禫制」が終わった後に會ったのが眞實だと述べている。かかる記述が見られるのは故人の死後二十五箇月経ても、なお「禫制」の時期は特段の行動は慎むべきだという規範が存在したからであろう。

去辛未歲、疾歿澧陽。夫人護喪事、携幼孫、遠涉江漢、歸葬河南縣萬安山陽之大塋。蓋志烈誠懇、得就其禮、加以哀毀過傷、瘵疾逾歲。貞元九

⁴³ 『唐律疏議』卷十「職制・匿父母夫喪」に「喪制未終釋服從吉、若忘哀作樂、(自作、遣人等。)徒三年」、疏議に「喪制未終、謂父母及夫喪二十七月内、釋服從吉、若忘哀作樂、注云自作、遣人等、徒三年」、P.3637「書儀鏡」中の「律五服」という部分に附された原注に「喪葬令稱三年廿七月、匿徒三年」という。三年の喪は二十七月間に涉り、服喪中であることを祕匿したり、日常どおりの生活を送ったりすれば徒刑を課されたわけである。

年龍次癸酉六月廿六日、終于洛陽履信里之私第、享年六十有九。嗣孫
在府君禪制、遭夫人過薨（『唐故永州盧司馬夫人崔氏墓誌銘并序』⁴⁴）。

碑主・崔氏の夫である盧嶠（墓誌銘標題に見える「盧司馬」、本文中にいう「府君」）の没年月日は、彼の墓誌銘「唐故給事郎守永州司馬賜緋魚袋范陽盧府君墓誌銘并序⁴⁵」より、「貞元七年五月廿六日」だと分かっている。崔氏が没したのは夫の死から満二十五（貞元八年閏十二月を含めば二十六）箇月後の同九年六月二十六日、盧嶠夫妻の残された「嗣孫」は当時、祖父の「禪制」に「在」る中で祖母をも失ったわけである。この場合の「禪制」も間違い無く、時点ではなく、大祥から服喪終了までの期間を指す。ここに挙げた墓誌銘で貞元年間（785～805）にも故人の死後二十五箇月以降を「禪制」と稱したことが分かる。

先に引いた『唐律疏議』職制律の「府號官稱犯父祖名」に「禪服を釋去して仕うるを求む」という表現が見られた。この「禪服」はこれまでも度々出てきたとおり、第一義的には衣服を指すが、それを着用する期間から轉じて「禪制」と同じ意味をもつ場合もあった。

得鄒人告孔叢子居親禪服、鼓琴而作樂。叢子曰、此是子輿梁山之琴曲。
鼓器不伏。（『文苑英華』卷五百二十一「禪服鼓琴判」）

実際にはこの後、張鼎（『國秀集』に詩が収められているので開元・天寶期の人だと分かる）による判文が續くのだが、ここでは省略する。これによると「孔叢子」なる人物が「親の禪服に居り」ながら「琴を鼓して樂を作」したために告發されたという（もちろん假構）。「居」という表現から、この「禪服」が衣服ではなく、期間を意味することは間違いあるまい。そして、それは恐らく「禪制」とごく近いものであろうと推測される。

本節で述べた内容より、法律（『唐律疏議』）上でも、箇々の事例（『因話録』、崔氏墓誌銘）に徴しても、唐代には大祥（故人の死から二十五箇月後）を終えて後に始まる「禪制」と呼ばれる二箇月の期間が存在したこと、またそれが官人を輩出する階層にとって通常どおりの日常生活を送らせない拘束力をもっていったことが明らかになった。ここで浮かび上がってくるのは「禪」一字でも、この「禪制」と同様に時点（祭禮）ではなく、期間としての意味をもつものは無いか、という疑いである。次の場合はどうであろうか。

及調、判入高等、授蘇州長洲尉。秩滿、丁先府君憂。既禪、又丁先太夫人憂。（白居易『白氏長慶集』卷二十四「唐贈尚書工部侍郎吳郡張公神道碑并序」）

文中の記述から、この神道碑は長慶二年（822）に著されたと分かっている。問題はこの「既禪」とは「禪」という時点が過ぎたことか、あるいは期間を終えたこと

⁴⁴ この墓誌銘は『匄齋藏石記』卷二十七、『芒洛冢墓遺文續編』卷下にも全文が収録される。

⁴⁵ この墓誌銘は『匄齋藏石記』卷二十七、『芒洛冢墓遺文』卷中にも全文が収録されている。

か、いずれを指すのか判然としない点にある。前節までに見てきた開元禮等の規定によれば、時点だと思われるが、「禫制」の存在を知った今となつては、なお期間の可能性も捨て切れない。

ここで思い起こしていただきたいのは、開元禮とほぼ同時代に著された杜友晉の書儀である。それが大祥と「禫」に關する書簡等の文例を別箇に備えていたことは、現存の内容からも確認できる。

しかし、第六節で引いた杜友晉の書儀(d)、e)、f)、h))に見える「除禫」なる言葉が、實は『唐律疏議』の「禫制未除」と同様、「禫」を「除」く(終える)という意味だったとすれば、やはりこれらの「禫」についても、祭禮ではなく日常生活への復歸に向けた移行期間としての解釋が可能になる。

例えばf)「父母初薨尊祭文除禫已來文」の部分には、遺族が各祭禮で故人に捧げる祭文の文例が集められていることは、第6節で既に述べた。その中には大祥の際に用いる「祥祭」の模範例などと竝んで、「除服祭」の項目は立てられながら、「禫」に關する項は見えない。やはりこの「除禫」とは「除服」と同義、即ち完全な忌明けを意味しているのではないか。そうなればこの場合の「禫」は「服」が服喪を意味するのと同様、祭禮ではなくある種の期間を指すことになる。

そもそも「除禫」という言葉は「禫制」と同様、南北朝の後期には存在していたらしい。

〔天平〕四年、〔李業興〕與兼散騎常侍李諧、兼吏部郎盧元明使蕭衍。衍散騎常侍朱异問業興曰、魏洛中委粟山是南郊邪。業興曰、委粟是圓丘、非南郊。异曰、北間郊、丘異所、是用鄭義。我此中用王義。業興曰、然、洛京郊、丘之處專用鄭解。异曰、若然、女子逆降傍親亦從鄭以不。業興曰、此之一事、亦不專從。若卿此間用王義、除禫應用二十五月、何以王儉喪禮禫用二十七月也。异遂不答。〔『魏書』卷八十四「儒林傳・李業興」〕

東魏・天平四年(537)、梁に派遣された李業興と梁の朱异との問答を引用した。南朝の(經學)では王肅の説を用いる、とここで朱异は述べている。これに對して李業興はそれならば「除禫」も故人の死から二十五箇月後になるはずなのに、どうして「王儉喪禮」は二十七月月という(鄭玄の)説を用いているのか、と問いただしているわけである⁴⁶。この場合の「禫」も祭禮ではなく服喪、あるいは服喪期間と考えた方が意味は通るであろう。

先に見た杜友晉の書儀以外にも、「除禫」という言葉を用いる唐代の文獻は現存している。

維元和十二年歲次丁酉六月己未朔十二日庚午、外翁婆以清酌庶羞之奠、致祭於獨孤氏孫女妹妹之靈。…〔中略〕…況今冬除禫、來歲初筭、方

⁴⁶『隋書』卷八「禮儀志三」に「唯王儉古今集記云、心制終二十七月、又爲王遼所難」、同卷三十二「經籍志一」に「喪服古今集記三卷(齊太尉王儉撰)」とある。「王儉喪禮」とはこの『喪服古今集記』を指すのであろう。『南齊書』卷十「禮志下」建元三年の條を參照。

擇良對、以圖先近。(權德輿『權載之文集』卷五十「祭外孫女文」)

權德輿がこの孫娘・獨孤妹妹を悼む祭文で觸れている「禪」とは、妹妹の母(權德輿の娘)の死に關してのものである。娘の没年月日は元和十年(815)十月二十一日(『權載之文集』卷二十六「獨孤氏亡女墓誌銘并序」による)、即ちこの祭文が書かれた同十二年(817)の冬には死後二十七箇月の節目を迎えることになる。それを過ぎれば來年には、妹妹も「初」めて「筭」をさすことができるだろうと思っていたのに、今度は當の彼女が死んでしまった、權德輿はかく歎いている。

ここに見える「除禪」は、明らかに母の死に伴う「禪」の期間を「除」く、即ち終えるとの意味である。そうでなくては、忌明けを迎えてそれまで控えていた通過儀禮(「初筭」)をようやく執り行えるようになった、という方向でこの一節を解釋できなくなってしまう。

權德輿の例に見られるとおり、元和年間には「禪」の一字に「禪制」と同様に、期間としてのニュアンスが既に存在した。それに先立つ開元・天寶期に著された杜友晉の書儀に見える「除禪」も、同じく「禪」という期間を終えることと考えるべきなのかもしれない。

前節で見たP.2622「吉凶書儀」を思い起こしてみよう。そこには祭禮としての「禪」は存在しなかった。P.2622にあったのはやはり「禪衣服」を身に着ける「六十日」のいわば移行期間であった。「禪制」、「除禪」という言葉こそ見られなかったが、實はこの「吉凶書儀」も、本節で見た諸資料と同様、「禪」とは期間であるとの考えを共有していたと思しい。

法律や官人に關わる文章、逸話のみならず、書儀に見える以上、「禪」を期間とする考え方は唐代の社會に廣く普及していた可能性がある。次に引く『酉陽雜俎』⁴⁷の一節もその方向から解されようか。

貞元中⁴⁸、望苑驛西有百姓王申、手植榆於路傍成林、構茅屋數椽、夏月常饋漿水於行人、官者即延憩具茗。有兒年十三、每令伺客。忽一日白其父、路有女子求水、因令呼入。女少年、衣碧襦、白幅巾、自言家在此南十餘里、夫死無兒、今服禪⁴⁹矣、將適馬嵬訪親情、丐衣食。言語明悟、舉止可愛、王申乃留飯之。謂曰、今日暮夜可宿此、達明去也。女亦欣然從之、其妻遂納之後堂、呼之爲妹。倩其成衣數事、自午至戌悉辨、針綴細密、殆非人工。王申大驚異、妻尤愛之、乃戲曰、妹既無極親、能爲我家作新婦子乎。女笑曰、身既無託、願執粗井竈。王申即日賃衣貫禮爲新婦。(『酉陽雜俎』續集卷二「支諾臯中」)

『酉陽雜俎』は晩唐の隨筆だが、ここに挙げた話柄は「貞元中」(785～804)の出來事として語られる。この夫を失った女性(實は妖怪)は「今 禪に服す矣」と

⁴⁷ 『酉陽雜俎』の底本は諸本及び諸書所引の文章で校訂を施した方南生(1981)を用いた。

⁴⁸ 『太平廣記』卷三百六十五「妖怪・王申子」所引『酉陽雜俎』では「貞元中」を「貞觀中」に作る。ただ汪紹楹(1959)2897頁の校記によれば明鈔本は「貞元中」に作るという。

⁴⁹ 「禪」を『酉陽雜俎』四部叢刊初編(李雲鵠)本、汲古閣(毛晉)本は「禪」に、『太平廣記』黃晟本は「禪」に作る。共に意味が通らないので、ここでは「禪」に従っておく。

自稱する。「今」現在、「服」しているというからには、この「禫」も期間である。それはさておき、本来は「禫」であっても遠出はできないはずだが、「衣食を丐う」ために彼女は旅するという。

ここから彼女が経済的に恵まれているわけではない、むしろ窮迫しているであろう様子が窺われる。現に王申の子の妻になる際も「即日 衣を賃り禮を貰して新婦と爲す」旨の記述が見られる。禮を省略して行きずりの「百姓」の家へ嫁ぐようなこの女性が「禫」という禮制上の觀念を曲がりなりにも有していたと描寫されること、これは注目に値する。

もとよりこれは傳奇に類する説話である。また書き手たる知識人がもつ禮制上の觀念がそこに投影されている可能性も否定できない。従って、これだけで唐代は庶民に至るまで「禫」という觀念を共有していたとは、到底いえないだろう。しかし、今までに見てきた書儀が「禫」に關する記述を含んでいた事實を考え合わせると、民間全體とはいわずとも、士人や庶民の上層にまで「禫」という考え方が影響を與えていた可能性は否定できない。

前々節の末尾で、筆者は「實施の時期に有力な異説をもち、實態に乏しかった「禫」が開元・天寶期に以前よりも獨自性を有し始めたことは確かである。いいかえれば、大祥と「禫」を別箇に扱う風潮の如きものが當時の社會に普及していた、このことは明らかであろう」と述べた。念のために申し添えておくと、「大祥と「禫」を別箇に扱う」とは、祭禮としての「禫」が廣範圍に普及したということとは、必ずしも同じ意味をもつのではない。

鄭玄の死後二十七箇月で「禫」を行うという説が公式に認定されて、「禫」は獨自の地位を保つようになった。しかし、それは少なからぬ場合においてなお觀念の段階に止まっていた可能性がある。現實問題として大祥の後に「禫」を祭禮として舉行するのは煩瑣でもあるし、規模にもよるがほとんどの階層にとっては経済的な困難を伴ったと想像される。

一方で「禫」が期間として扱われていたことを示す資料が存在することは事實である。多くの人々にとって、「禫」とは大祥までの正式な服喪を終えて、通常の日常生活への橋渡しとなる移行期間として、より多くの意味をもっていたのではないか。もちろん官人などは條件さえ許せば、期間としての「禫」を過ごす中で「禫」の祭禮をも行っていたと思われる。ただし、書儀のような公式の禮制と必ずしも一致しない資料から読み取れる「禫」が期間としての側面を有した、この事柄はその實態を考える上でおさえておくべきだろう。「禫」を祭禮として扱うか否かの差異は地域、時代、階層の違いに起因するところも確かに大きい。しかし、理想と現實の乖離、これもまた見落としてはならない要素であろう。

九、「禫」の研究に書儀を用いる意味

今に傳わる唐代の「禫」に關する資料は、決して多くはない。禮制の研究において議論はされていたのだろうが、唐人による經學關連の著作は、ほとんどが散佚してしまった。誰もが経験するという一般性のためか、通常の記事にもあまり

多くの記述は見出されない。

想像を逞しくすれば、これは「禪」、即ち「忌明け」であることとも關わる。「終身之喪」(『禮記』『祭義])という言葉も存在するからには、大・小祥以上に輕々しく「禪」を論じるのは難しかったかもしれない。なぜならばそれは「いつ服喪から解放されるか」ということを探ろうとする行爲であり、不謹慎の謗りを受ける可能性があったからである。

そうかといって、やはりそこには規定が必要であった。開元禮などは欽定の規範である。書儀は私的編纂物だが、やはり「禪」關連の記述はわずかにしか残らない。だが資料全體の少なさ、公式の禮書より現實を反映しやすい點からいって、その價值はなお小さくない。

文獻を少し繙けば「祥禪」、「練禪」という熟語の用例は少なからず見つけ出せる。しかし、それは「禪」が盛んに行われていたことを示すわけではない。魏晉南北朝を通して「禪」が實際に行われた形跡は、ほとんど見られない。唐代に入り、『大唐開元禮』には仰々しいまでに完備した「禪」という祭禮の「儀注」が見られるようになった。だが、一方で書儀を始めとする資料に記される「禪」は、期間として解釋され得るものが多かったのである。

資料の少なさを反映してか、「禪」の實態を明らかにしようとした研究は乏しい⁵⁰。少なくとも、唐代の「禪」を考察した專論は皆無といってよい。稀に「禪」をも視野に入れた研究はあったとしても、用いられる資料はごく限られた文獻ばかりである。それらだけでは、祭禮としての側面はともかく、當時の社會における「禪」の實態は明らかになるまい。敦煌文獻を用いることによって、いささかなりともその缺を埋められるのではないか。經學・禮制の知識を全くもたない筆者が、ここに蕪雜な一文を草したのはそう考えたことによる。博雅の指教を仰ぐ次第である。

引用文獻一覽

(著者名の後の括弧で括った數字はその論著の發表・出版年を意味する)

(日本語によるもの)

伊藤美重子(2002):「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』55

加賀榮治(1964):『中國古典解釋史』(勁草書房)

金子修一(2002):金子修一・江川式部・稻田奈津子・金子由紀「大唐元陵儀注試釋(一)」、『山梨大學教育人間科學部紀要』3-2。小論に關連する部分は金子修一氏が執筆。

⁵⁰清朝考證學者らによる研究の成果は、竹倉二郎(1935) 28-29頁、陳成國(1995) 305-316頁に、文獻名だけのものも含めていくつか挙げられている。ただしこれらの研究が目指すのは經書の正しい解釋であって、「禪」の實態には注意が拂われていない。

金子修一（2006）：『中國古代皇帝祭祀の研究』（岩波書店）。小論関連の部分は「魏晉より隋唐に至る郊祀・宗廟の制度について」として『史學雜誌』88-10（1979年）に初出。

來村多加史（2001）：『唐代皇帝陵の研究』（學生社）

島一（1997a）：「貞觀年間の禮の修定と『禮記正義』（上）」、『學林』26

島一（1997b）：「貞觀年間の禮の修定と『禮記正義』（下）」、『立命館文學』549

島一（1998）：「張柬之・王元感の三年喪禮説とその周邊」、『中國哲學』27

竹倉二郎（1935）：「三年喪の服喪期間に就いて」、『漢文學會會報』3

仁井田陞（1997）：仁井田陞著、池田溫編集代表『唐令拾遺補』（東京大學出版會）

藤川正數（1960）：『魏晉時代における喪服禮の研究』（敬文社）。小論関連の部分は「魏晉時代における喪服禮説に關する一考察」、「隸釋を資料とする喪服禮の研究」として各々『日本中國學會報』8（1956）、『香川大學學藝學部研究報告（第I部）』11（1958）に初出。

（中國語によるもの）

姜伯勤（1992）：『敦煌社會文書導論』（新文豐出版公司）

姜伯勤（1996）：『敦煌藝術宗教與禮樂文明』（中國社會科學出版社）。小論関連の部分中、「唐禮與敦煌發見的書儀——《大唐開元禮》與開元時期的書儀」は34屆亞洲北非人文科學國際會議論文（1993）として初出、また「唐貞元、元和間禮的變遷——兼論唐禮的變遷與敦煌元和書儀文書」は1991年香港隋唐五代史研討會論文として初出の後、黃約瑟、劉健明共編『隋唐史論集』（香港大學亞洲研究中心、1993年）に收録。

吳廷燮（1935）：『唐方鎮年表』（開明書店二十五史補編）

吳麗娛（2002）：『唐禮摭遺——中古書儀研究』（商務印書館）。小論関連の部分は「敦煌 S.1725 與 P.4024 寫本書儀的撰成年代與貞觀喪服禮」、「敦煌所出杜佑喪服制度圖與鄭餘慶元和書儀」、「敦煌寫本書儀中的喪服圖與唐禮」として各々宋家驥、劉忠編『英國收藏敦煌漢藏文獻研究 紀念敦煌文獻發現一百周年』（中國社會科學出版社、2000年）、『敦煌吐魯番研究』5（2001年）、中國社會科學院歷史研究所學刊編委會編輯『中國社會科學院歷史研究所學刊』第1集（社會科學文獻出版社、2001年）に初出。

吳麗娛（2006）：「正禮與時俗——論民間書儀與唐朝禮制的同時互動」、『敦煌吐魯番研究』9

高明士（1993a）：「論武德到貞觀禮的成立——唐朝立國政策的研究之一」、中國唐代學會主編『第二屆國際唐代學術會議論文集』（文津出版社）

高明士（1993b）：「隋代的制禮作樂——隋代立國政策研究之二」、黃約瑟、劉健明共編『隋唐史論集』（香港大學亞洲研究中心）

史睿（1997）：「北周後期至唐初禮制的變遷與學術文化的統一」、『唐研究』3

史睿（2001）：「敦煌吉凶書儀與東晉南朝禮俗」、郝春文主編『敦煌文獻論集——紀念敦煌藏經洞發現一百周年國際學術研討會論文集』（遼寧人民出版社）

周一良、趙和平（1995）『唐五代書儀研究』（中國社會科學出版社）。小論關連の部分は趙氏「杜友晉《吉凶書儀》及《書儀鏡》成書年代考」、同「晚唐五代時的三種吉凶書儀寫卷研究」として各々『敦煌學輯刊』1990-2、『文獻』1993-1に初出。

譚蟬雪（2001）：「喪祭與齋忌」、段文傑、茂木雅博主編『敦煌學與中國史研究論集——紀念孫修身先生逝世一周年』（甘肅人民出版社）

趙和平（1993）：『敦煌寫本書儀研究』（新文豐出版公司）

李振興（1980）：『王肅之經學』（嘉新水泥公司基金會）