
都城の象徴性と王権の祭祀

朝鮮の事例を中心に

岩本通弥

はじめに

〔本稿の目的〕 本稿は朝鮮における首都（都城・王都）と王権の儀礼を、中国・日本との比較を念頭に置きながら、思い切って歴史学的な制約（時間枠）を超越させて、民俗学的視角から象徴論的にこれを概括する。首都で行われる恒常的な王権の儀礼に注目することで、首都（都市）の意味や王権儀礼の持つその世界観を問い直し、また東アジア三国の王都の宇宙論的性格の、それぞれの相違や特徴を浮き彫りにしてみたい。

これまで王権に関する儀礼研究は、民俗学においては大嘗祭など即位継承儀礼を扱ったもの、また歴史学ではある一つの儀礼の個別的な史的展開を追ったものが多く、いずれも緻密な考証とはいえ、その全体的な構造に関してはあまり明瞭な像は示されていない。一方の都城制研究も、浅野充氏が指摘するように、都市論と都城論が乖離し、宮都の建造上の類似など形態論的な把握に偏る傾向もあって^{（註1）}、都城（首都）そのものがどんな性格を持っているのかは、必ずしも明らかでない。近年、藤田弘夫氏が盛んに指摘するように、都市の本質とは支配のシステムであって、周辺支配領域から絶対的な社会的余剰を生み出す「権力」が存在する場だという点^{（註2）}を、ここでは改めて注したい。国の中心の首都という場で行われる恒常的な儀礼は、以下これを仮に都城儀礼と呼ぶが、まさに領域支配の正統性を象徴、体現するものであり、本稿ではその全体的構造や象徴的意味を考えるとともに、膨大な蓄積がある都城研究に一つの別な方向を示し、一方の王権研究と融合させることを目標としたい。

〔問題の研究〕 紙幅も限られているので、あらかじめ結論めいて問題を明示しておけば、中国・朝鮮の都市（王都）の空間構成の原理は羅城で囲んだ内外区分で、これに対応し都城儀礼も内部（王宮・宗廟・社稷壇）と外部（郊祀の諸壇）の2種で構成される。郊祀の儀礼の本質は迎気（自然を内部に摂り込むこと）と陰陽の調和（太極）にあり、またこれによって自然（季節）の巡行を調整・促進させるのを目的にしているといえる。これに対し、日本の京域での儀礼の場合、どうもこの陰陽調和という思想や観念が薄弱で、陰気を穢れと見做し、それを外部に排除していくのが、その原理となっているように思われる。

この点において中国と朝鮮の間には連続性があるのに対し、同じく中国の都城制や律令またその思想の影響を受けながらも、朝鮮と日本の間で大きな隔たりを見せているのは、当然のことながら、その背後に潜んだ民俗文化的な神観念や世界観の相違に起因するところが多い。すなわち①天という観念、②地気（風水地理）という観念、③陰陽の調和という観念、の有無であり、以下ではこ

の三点を中心に論じていく。

①……………天という観念とその祭場

古代朝鮮の祭天儀礼

朝鮮ではいわゆる李朝期には宗主国明との関係で、祭天儀礼を僭礼として基本的には行わなかったが、ハヌル（天）と呼ばれる唯一絶対神の存在は、歴史的にも檀君神話はじめ、普遍的に認められる神観念である。古代における祭天儀式に関しては、既に井上秀雄氏らの詳しい考察^(註3)があるが、いくつか実例を紹介すれば、史書には次のように記述される。

『三国史記』に高句麗は「好く鬼神，社稷，靈星を祠る。十月を以て天を祭り，大会の名は東盟と曰ふ」（卷32雜志祭祀，以下『祭祀志』）とあり，百濟では「每四仲之月を以て，王は天及び五帝之神を祭る（略）壇を設け天地を祠る」（『祭祀志』）とある。馬韓でも「常に五月の田竟を以て鬼神を祭り，昼夜酒会す。羣聚歌舞し，舞飲數十人相隨ひ地を踏み節を為す。十月農功畢れば亦之如く復し，諸国の邑各一人主を以て天神を祀る。號して天君と為す」（『後漢書』東夷伝）とあり，さらに領域を少し北に広げてみても，『三国志』東夷伝には，夫餘では「殷の正月を以て天を祀る。國中で大会し，連日飲食歌舞す。名づけて迎鼓と曰ふ。是時に於ては刑獄を断ち，囚徒を解く。軍事有らば亦天を祭る。牛を殺し蹄を観る。以て吉凶を占い，蹄解くは凶，合は吉と為す」とし，また穢でも「星宿^{きざし}の候を曉り，年歳の豊約を豫知す。珠玉を以てせず寶と為す，常に十月節を用ゐて天を祭る。昼夜飲食歌舞し，之を名づけて舞天と為す」とあり，祭天儀礼は古代，朝鮮半島から満州にかけての諸族に広く行われていたことがわかる。

一方新羅に関しては，宗廟・社稷の制以下，祭祀を大祀・中祀・小祀に分けるが，ここには天は登場しない（『祭祀志』）^(註4)。おそらく祀典様式を中国に倣い，天を祭れるのは天子だけで，自らは諸侯という立場を表明したものと思われるが，重要なのは，大祀（三山）・中祀（五岳・四鎮・四海・四瀆）・小祀（岳・山・城など24カ所）の行われる場所の多くが，靈地の山丘であったことであり，実質的にこれには天との交感を伴っている。

「広場の岩」と共同誓約・会盟祭

『三国遺事』には，新羅28代真徳王の代に闕川王・林宗公・庾信公ら重臣が南山弓知巖に会して国事を議したが，古来新羅には四つの靈地，東の青松山・西の皮田・南の弓知山・北の金剛山があり，国家の大事を議すときは必ずこの四靈地に大臣を召集し議決させれば事が成功するとある（卷1紀異1真徳王条）。チェ・グァンシク氏によれば，大祀の三山（奈歷・骨火・穴礼）もこの四靈地も，慶州を囲う近郊，王京の内の山丘だと考証するが^(註5)，同様な風は百濟にもみられた。その都，熊津城の北にある虎巖寺には政事巖と呼ばれる巖（境内の「庭の岩」^{マダンバウイ}）があって，宰相を選出する際，選んでおいた3～4名の名前を書いて函に密封し，ここに載せたのち函を開封すると名前の上に印跡が刻まれるという（卷2南扶餘条）。またこの寺の上にある就利山の天政台と呼ばれる大きな平石も，新羅唐連合軍に破れた百濟仮王の扶餘隆が，新羅王および唐将と会見し，犠牲の血を以て降伏と隸属を誓った場とされ，その金書鉄契を石の北に埋めたと伝える（紀異1太宗春秋公条）。

こうした共同議決の慣行と，小高い山丘の「広場の岩」^{マダンバウイ}で合議を行えば「靈驗」が現れて事が成

就するという観念は、村々の民俗レベルにおいても数多く見い出せる。馬羅島（済州島の属島）ではその部落の丘にある平石で決議しないと効力が発生しないとされ、江原道の横城にある永郎台は外敵に犯された際若者たちが天に誓って義を相結んだ場所であった。全羅北道長水郡長水面大成里のノボン石は部落刑を言い渡す場とされたほか、近代においても全羅南道の甫吉島戦争の際、総督府の共有林収奪に対し、近隣村落の長が集まって羊の血を混ぜた焼酎で血盟を固めた「広場の岩」などが知られている（註6）。

就利山の天政台や横城・甫吉島の事例は「誓天結義」と称せるが、李朝においても歴代の王が功臣らと血を歃^すって祭天盟誓する「会盟祭」がしばしば見られた。太祖が各国の功臣世子等とともに王輪洞で皇天・后土・松嶽・城隍の神に盟ったのを嚆矢とし（元年9月丙午条、以下各代『朝鮮王朝実録』）、ここで場所の明記されたものに注目してみると、3代太宗の「馬巖壇に於て功臣と血を歃って同盟す」（元年2月辛丑条）以下、11代中宗の「神武門外の壇に会盟す」（元年10月甲子条）、13代明宗の「百官を率い会盟祭を神武門に行ふ」（2年閏9月辛卯条）、15代光海君の「斎戒し夜半諸功臣と白岳下に会盟す」（5年3月庚午条）、22代英祖の「会盟祭を神武門外齋殿に行ふ」（4年7月丁卯条）となっている。

王輪洞と馬巖壇は遷都前の開城の、いずれも王宮北の松岳山麓にあるが、神武門外とは漢城の正宮景福宮の北門であり、白岳下とはほぼ同義といえる。松岳・白岳は後に述べる風水的にも開城・漢城の主山であって、誓天結義はこうした後方の小高い山丘であるのが、その方法といえるが、では天とは具体的にどういう存在で、どのように祭られたのだろうか。

祭祀装置としての壇

『高宗実録』には「東学党の教徒は山中に壇を設け天を祭る」（即位年12月条）とあるが、平木實氏によれば、『竜潭遺詞』に東学思想を唱えた崔濟愚が初めて天道を受けたとき空中で大きな神の声を聞いたとあり、これは古くは『三国遺事』巻5大城孝二世父母神文代条の「その夜国相の金文亮の家に天から大きい声がして、牟梁里にある大城という児がお前の家に生まれ変わるだろうといった」という話に通じ、朝鮮における天の神は夜に天から大声を発する存在であると指摘する（註7）。『三国遺事』同条には天恵を受けた大城が「南嶺に登り香木を燃やして天神を供養した」ともあり、また村山智順氏の報告にも、祭祀に際し火を焚くことは夜中の祭祀にはしばしばあるが、祈雨祭の殊に山上で行われる場合、その規模が大きく異なり、燃料を山のように積んで焚くという示唆深い記述がある（註8）。

祈雨祭は李朝期には僭礼の祭天を代替するものとして、実質的には天を祭享したが、高麗や李朝初期の圜丘壇にも、柴を焚く燎壇が設置されていた。これに対し弁祀では同じ「天神」に属するはずの風雲雷雨壇や靈星壇には、燎壇はなく祝幣は地上で焼かれたが（『世宗実録』巻128五礼壇壇条）、以上を纏めてみれば、朝鮮における天という観念は、その祭祀法は山丘に登って柴を焚くことにあり、また天界に属する神がすべて天なのではなく、天空から大声を発して示現をするような、唯一絶対的な天空神（God）を指すものといえる。

このように天との交流は、集落周辺の小高いところの、岩や平石といった巖で行われるが、エリアーデ流にいえば、それはまさに「大地のへそ」であって、世界軸（axis mundi）として天と地が接する地点であった（註9）。朝鮮（さらには中国）における壇という施設は、明らかにこの小丘の巖の形式を受け継いでいる。各集落にみる城隍壇をはじめ朝鮮の祭場には、日本の神社と違い、たい

てい壇が築かれているが(写真1参照)、壇とは神との交感の人工的な装置であるといつてよい。さらに韓国語におけるマデンとは、広場や家屋の中庭の意味のほか、人が輪になることもマデンになるというように、「囲うこと」に一つの本来の意味がある。会盟祭はその一典型であるが、羅城で圍繞された王宮あるいは都城も、単に軍事的な目的、実質的な機能以外に、こうした宇宙論的な視角から考えてみる必要があろう。

朝鮮半島における城郭都市に関しては、日本でも東潮・田中俊明両氏の研究(註10)をはじめ膨大な蓄積があり、詳しくはそれに譲りたいが、ここでは上記のような別の角度から、その史の変遷を簡単に触れるなら、あらかじめ注意しておきたいのは、その空間構成上、王宮は高麗時代までは平地ではなく、いずれも小高い丘陵の上に築かれていた点であろう。



写真1 東関王廟の壇

東大門外にある東関王廟(東廟)は、壬辰倭乱後の14代宣祖3年(1601)に建立された。漢城の城壁は自然地形に沿って築かれたため東方と南西が低く、風水の裨補としてこの地と南大門外に2つの関羽廟が設営された。廟ではあるが、境内東側には壇が築かれている。

②…………都市を囲うことの意味—朝鮮都城の展開と空間構成

山城から中国型都城形式の導入へ

朝鮮在来の城郭の形式は、周知の如く山城である。広開土王碑文にも「沸流谷勿本の西に於て、城山上にて都を焉に建つ」とあるが、三国時代初期までは主に低い丘陵を利用した小規模の「縁墓型」が多かったのに対し、後期には規模が拡大し、溪谷を周り巡らす「自然包谷型」と呼ばれる形態を取って(註11)、住民の居住域をも取り囲む外城を築くに至る。

高句麗の場合、王都は伝説的な建国の地である卒本から、3世紀初めの国内城を経て、平壤城(427年)、長安城(586年)と遷都するが、平壤城までの高句麗王都の形式は、山城と麓の居城の組合せからなるとされる(註12)。山城は普通逃げ城(避難城)とされているが、先の広開土王碑文の「都」の原義を重視すれば、より宗教的性格が考慮されよう。長寿王2年(427)からの平壤城は、山城には現在の平壤市街から東北にやや離れた羅周7.2kmの大城山城が、また麓の居城には清岩里土城か安鶴宮址の二説が想定されている。一方王都が現在のソウル市にあった慰礼城から、熊津城(475年)、泗沘城(538年)と遷都した百濟都城の伝統は、王宮が山城内に置かれたことがその特徴とされる(註13)。文周王元年(475)高句麗の攻撃で慰礼城が陥落し、都は現在の公州市に当る熊津城に遷ったが、錦江南岸の丘陵上にある公山城が王宮と推定されており、城郭の存否が問われているが、あったとしても周長は2.5kmと規模は小さい。

これらに対し高句麗後期の、陽原王8年(552)築城を開始して平原王28年(586)に都を移した長安城(後期平壤城)は、現在の平壤中心市街に当るが、図1のように北城・内城・中城・外城の

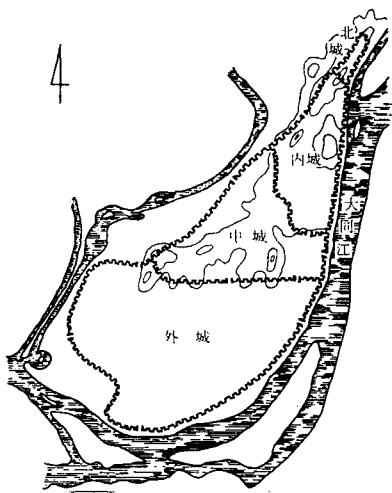


図1 高句麗・長安城の城郭

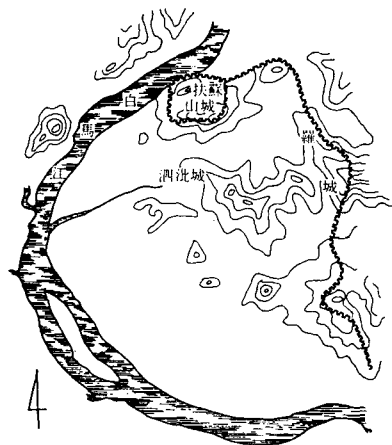


図2 百済・泗沘城の城郭

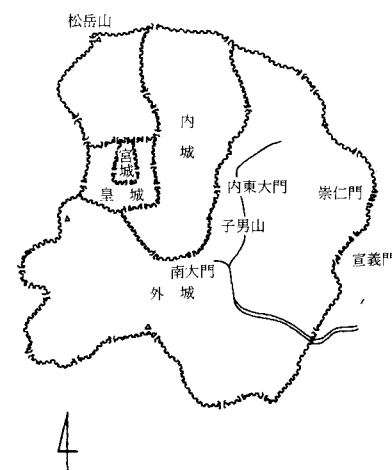


図3 高麗・開城の城郭

(※図1～3はいずれも中西章『朝鮮半島の建築』理工学社、1989年による。一部改変)

4つに区画され、総延長23kmに及ぶ外郭が都城全体を囲んでいた。ただし中城と外城の間の城壁を高麗初築とする説があり、外城の平地一帯に広がる格子型の街路址、通称箕子井田が中城にも延びているので、北城・内城・外城の3区分とする説が有力である。内城壁がまず築かれ、外城、北城と築かれたらしく、また王宮の推定地には内城の萬寿台、北城の牡丹台、外城北西の蒼光山の三説あるが、萬寿台が有力視され、北城は別宮・離宮あるいは寺院址と見られている。また百濟後期の聖王16年(538)に実現した泗沘城遷都は、条坊の存在は否定的であるが、本格的な王京建設とされている。現在の扶餘市の北にある扶蘇山城には南麓に王宮を取り囲む土城(内城)があるほか、図2のように西南で断絶しているが、五部五巷一万余戸とされる居住域を囲む半月模様の外郭を築いている。

外城のない王都・新羅慶州

新羅の場合は、一貫して慶州に都を置いたため、遷都で王都の空間構造を大きく変えることはなかった。元々の王宮は月城と呼ばれ、現在の市街地から南東方の低い半月形をした丘陵上にあったが、聖徳王16年(717)に北宮と称する新宮が創営された。北宮(殿廊址)は月城の北1.2kmにある城東洞遺跡が推定され、同時期に敷かれた条坊制と一体的に捉えて、これを中国型都城の導入とみなす説もある(註14)。月城はその後も王宮として使われ、二つの王宮の存在と、京城を囲う羅城のないことが、新羅王京の特徴とされている(註15)。

このように高句麗と百濟は6世紀に、新羅の場合も7世紀末に、王宮を北寄りに位置させるほか、若干の相違はあるが、条坊制を敷いたり、外城で全体を圍繞するなど、中国的な都城制を大きく取り入れた。以上は既に田中俊明氏や千田稔氏も指摘(註16)するところだが、ここで注意したいのは、王宮が未だ山城的な様相を呈し、いずれも小高い丘陵地に置かれた点である。高句麗の場合は麓の居城と一体化したともいえるが、中国型の都城要素を摂取しながらも、王宮だけにはこのように朝鮮固有の形式を多分に残しているのは、ここが一種の固有の伝統を重んぜざるを得ない特殊な領域だったからだろう。

慶州の場合、羅郭は月城や北宮の周囲にはなく、周辺四方の山城、明活山城・南山城・仙桃山城・北兄山城に築かれている。ここが軍事的羅城(外城)の役割も果たしたともされているが、前述した靈山・祭場との関係を考慮していえば、新羅王京の特徴は何よりも外城のない王都であって、実はそれは高麗王都の開城にも継承されている。

高麗開城と王宮の象徴的機能

王宮のみに在来形式を踏襲したことは、それは高麗の開城(松嶽城)でも同様である。高麗の都城開城は『高麗史』太祖2年(919)条に「松嶽山の南に首都を定め、宮闕を築き、三省六尚書官九寺を置き、市廛を立て坊里を区分し、五部を分

けて六衛を置く」とあるように、首都としての面貌を備えていくが(翌年遷都)、ただし太祖王建は結局のところ本格的な都城は築かなかった。現在の開城市西北の松嶽山麓に、彼は周囲2.17kmの土城壁で満月台と称する王宮(宮城)は築いたが、城外住民をも取り込む羅城は建造していない。

王宮に南接する官衛を囲う皇城は、元々の土城(勃禦塹城)を利用したもので、開都時には北壁だけを築き、高麗末期の補修で石城壁となったが、都市全体を囲う総延長23kmの羅城が構築されるのは、3回に亘った契丹族(遼)の国都侵入を受けた後の顯宗代になってからで、21年の歳月をかけて顯宗20年(1029)に漸く完成となる。また半月城と呼ばれる内城の造営は、高麗末期の1391年からで、完成は李朝に及ぶ1394年に至っている(註17)。

一つの官衛を含む王宮満月台は、松嶽山南麓の丘陵にある上に、さらに都城内部を一目できるよう高さ5丈の基壇を造成している(註18)。王宮の三国時代後期からの傾向をいえば、王宮は小高い場所に築かれること、外城よりも先にまず築かれること、羅郭で圍繞される場合が多いこと、さらにいえば王宮のみに朝鮮固有の伝統的な形式を残したことは、王宮の性格が、行政的なあるいは王の住居といった実質的な機能よりも、宇宙観を具現し、天意を伺う王の座所としての意味合いが、後世に比べてより高かったからとはいえまいか。

朝鮮漢城王宮の特異性

これに対し李氏朝鮮の漢城(現在のソウル市)は、全体的に見れば形式は「自然包谷型」ともいえようが、王宮を含む市街中心部は平坦な地であり、また正宮景福宮には開城のような基壇も造成されていない(註19)。王宮を囲む壁はあるとはいっても城とはいえず、つまり内城がなく、開城の宮城・皇城・内城・外城のように、それまでの都城が二重三重の重疊的な空間構成をとったのに対し、漢城の場合、市街全体を囲んだ一つの羅城だけで構成されている。ただし漢城にも南漢山城と北漢山城の山城があり、新羅慶州の山城のように、それが補助的な外城の役割を果たしたともされているが、象徴論的な意味からすれば従来の都城や王宮とは理念的に大きな隔たりを見せている。

この漢城に関しては、詳しくは別稿に回すが、その相違の要因の一つは都市計画当初から既に風水思想の影響を受け、というより国都風水そのままを都市プランに映した理想的な風水都市だったこと、第二には徐々に整備されていった開城というほぼ完成した都市モデルを応用できたこと(註20)、その結果、第三には都城全体が一つの内城として、従来の王宮の担った機能を代替したこと、すなわち羅城の周囲(郊外)には各種諸壇が設営され、漢城全体が一つの祭祀装置として機能したといっていよい。周知の通り朝鮮王朝は、朱子学を国家秩序の軸に据え、また儀礼祥定所や賢集殿を中心にその原理原則を訓詁学的に追及したが(註21)、それゆえ中国式の国家祭祀の理念や様式を、より深く摂り込んだとも考えられよう。

③……………風水思想と王都

朝鮮における風水思想

朝鮮の風水に関しては、村山智順(註22)氏の大著をはじめ、漢城との関連は孫楨睦(註23)氏・吉田光男(註24)氏の研究もあり、具体例は別稿で触れたいから、ここでは都城建造と関わる基本原理のみを紹介するが、風水とは「地中に存する地力(地中を流るゝ生氣)に依頼して生活の運命を良好ならしめむ一種の運命信仰」(註25)であり、「陰陽論と

五行説を基盤に周易の体系を主要な論理構造とみなす韓国と中国の伝統的な（略）相地技術学である」（註26）と定義される。

朝鮮の風水地理説は、新羅末に禪宗とともにもたらされた風水術を、当時の高僧道詵が体系化（高麗化）したが、その名を採った『道詵秘記』が流布し、後の風水論議や政策決定に多大な影響を及ぼした。高麗の貴族層の浸透から李朝期には庶民層にまで普及したが、陰宅風水（墓地の選定）を中心に、現在でも一向にその衰えを見せていない（註27）。

風水の構成は山・水・方位の三者の組合せによって成立するが、中国崑崙山に発する気は龍脈と呼ばれる地脈（多くは山脈）を通じて流れ、朝鮮にはその一支流（枝龍）が白頭山に入り込み、ここから全土の山々に来脈しているとする。草木が花を開き実を結ぶは樹幹ではなく枝の突端であるが如く、また生氣の活動は陰陽両気の合する山水相合の場に発するとし、風水の本質は村山智順氏に従えば「この生氣（の聚まる処）に乗ずること（感應）」だとされる（註28）。

この生氣の聚まる処は穴と呼ばれ、ここに陰宅や陽基（都邑・住居）を設ければ、生氣感應し、また祖先の遺骸に生氣が充ちれば、同気（親子）感應し、子孫に富貴を招来する。また穴からは方位に応じた気が流れるので、方位（坐向論）が重視され、明堂と呼ばれる穴の正面に王宮を開けば、国運も旺盛するとされた（註29）。朝鮮では古来から一国の盛衰興亡が地勢や地形の如何で決まると信じられたが、国都風水と称し、それがより精緻に理論化されていった（註30）。

風水都市としての開城・漢城

現在みても韓国の都市・農村・陵墓の多くは、その背後に比較的高い主山（鎮山）が聳え、左右には青龍白虎と呼ばれる主山からの連山に囲われている。また都市の場合にはたいてい南に南山という名の低い山（案山）があるが、これはこうした風水によって、来龍末端の主山の下、すなわち明堂にそれらを設営したからにはかならない。

まさに開城や漢城は、風水による山水襟帯の理想地に築かれたのであり、それまでの王都が都城の築城後に遷都したのとは違い、王都を選定し遷都してから、都城の計画・建設が着手された。李朝の新首都選定に際し、一時決定された鷄龍山遷都（現在の忠清道）が国の南部に偏り過ぎると撤回されたように、風水による王都占定が先行し、その他の事柄は二次的問題であって、従来の軍事的立地を重視した都城とは大きく性格を異にしている。

風水の術法は複雑な手続きを経るが、全体的な地勢から類型化して判断する形局論では、開城の形局は老鼠下田形、漢城は虎踞龍盤形の王都に相応しい地とされた。理想形とはいっても、自然地形では完璧は期せず、地気の欠缺を人為的に補完する「裨補の法」や、その逆に勝ち過ぎた地気を抑える「厭勝の法」が用いられた。

例えば開城の満月台の地勢は、老いた鼠が畑に下りていく老鼠下田形の形局で、富貴安楽の相を呈し子孫が繁栄する明堂であるとされる。しかし東南方の子男山は老鼠の生んだ子鼠の形をしており、老鼠は子鼠が危害を受けたり他処に行ってしまうか心配でならず、ということは満月宮とその都城も平穏ではあり得ない。そこで王宮安寧の策として、五獣不動格という裨補法で、老鼠が長く安居すべく子男山の子鼠を動かぬよう、子男山を中心に猫・犬・虎・象の四つの造形物が配置された。つまり鼠は猫が狙うため動くことができず、猫は犬が、犬は虎が、虎は象が、また象は鼠が制するので、勢力の均衡が維持されたとしたのである（註31）。

裨補と羅城

滑稽なようだが、かかる地気の欠缺を補い生気の汪溢たるを求める裨補や厭勝の術法は、漢城にはより多用され、さらには羅城もまた風水的には一つの裨補であったといえた。風水では穴の周囲の形勢を砂と呼び、穴から発する生気が風で散逸しないよう蔵風する四方の地形を重んじた。これを四砂と称し、穴の周囲を繞衛するものを砂城と呼ぶが、「陰来陽受」で凸型の来龍を受ける凹型の地を吉とした。砂城はいかに立派な四砂を具備した地でも、自然なものは稀であり、多くは人為的に設営する。すなわち都城邑城の城壁がそれであった(註32)。

漢城の周長17kmの城壁は、これにも天啓による降雪の消えた痕に沿って羅城を築いたという風水伝説を伴うが、主山である北岳山(白岳)から、東に伸びた連山の駱駝山、西に伸びた連山の仁旺山と、案山の木覓山(南山)を結ぶ地脈の上に建設された。このように羅城は山峰を縫い合わせたため不定形ではあるが(註33)、漢城の羅城が開城より楕円により近いのは、風水都市のモデルが開城によって作られ、その完成した理想像を適用したからである。1394年6月の王都占定から、10月の遷都、翌年の宗廟や官衙の落成後の1396年正月、城壁工事が着工され、20万人の使役でわずか10カ月足らずで竣工している。開城と比べても、いかに急ぎ、いかに囲うことに意味があったかが理解されよう。城門もまた開城の四大門をモデルに、西大門に方位を合わせ(註34)、1397年に完成した東大門は南山と駱駝山の脈の交点、翌年の南大門は仁旺山と南山の脈の交点と四砂を基準に設置されたが、風水的見地から、西大門は建造後わずか10数年の1413年に移動、北大門と南小門ものちに封鎖されている。

このほかにも羅城や城門には、さまざまな風水的術法が施されているが、それは羅城そのものが象徴的に領域性を示すからである。囲い込む領域性の弱い地点には、自然地形を変えたり堅固な建造物を建てるのではなく、漢城の場合、象徴的な建造物や名前を変えることで、その領域性の強化を象徴的に期している(註35)。少なくとも漢城の羅城は軍事的な機能は二次的にすぎず、次節で述べる壇や城門を利用する都城儀礼を含め、多様な呪法を施した漢城とは、まさに都城全体が国運の旺盛を願った呪術的な装置であったといえてよい。

④……………陰陽の調和と都城儀礼

都城儀礼の祭祀体系 一壇・羅城・城門一

紙余も尽きてきたので、個別の儀礼内容に関しては別稿に譲り、ここで恒常的な都城儀礼(定期と有事も含む)全体の構造的特徴だけを述べるが、第一に指摘すべきは、漢城の場合、祭場の場所に関して、壇と名の付くものは、『左社右祖』の『周礼』の原則に従った大祀の社稷壇を除けば、廟や祠とは違って、すべて羅城外の近郊に置かれていた点である。

小島毅氏も指摘するように、礼制は極めて頻繁に変更が加わるので、その全体像を捉えるのはなかなか困難であるが(註36)、とりあえずここでは成宗5年(1474)に従来の李朝の祀典を大成した『国朝五礼儀』(以下、『五礼儀』)に従って、これを分析してみるが、その別篇『国朝五礼儀序例』の弁祀では、公式の国家祭祀(吉礼)を以下のように区分している。

大祀：社稷・宗廟・永寧殿

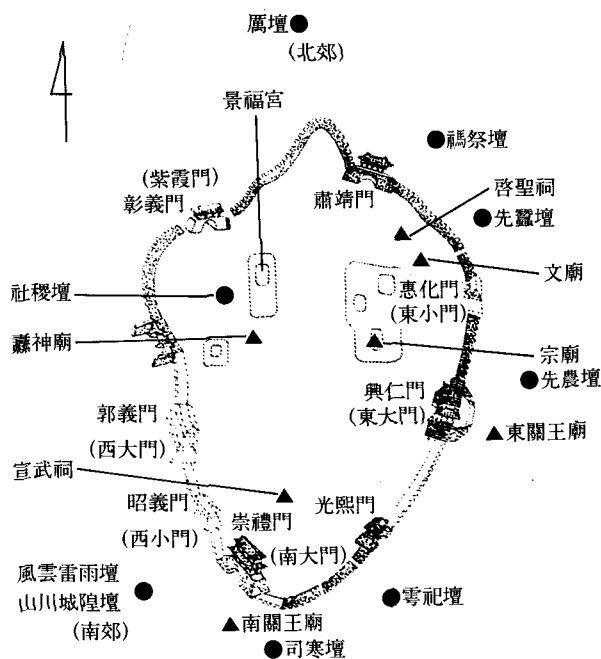


図4 朝鮮・漢城の城門と壇・廟・祠

現状の羅城と城門の記された原図は、韓国観光公社『韓国』1986年による。また壇・廟・祠については、25代英祖代の『国朝統五礼儀』以降の18世紀後期を基準として加えた（●は壇、▲は廟と祠）。

中祀：風雲雷雨・岳海瀆・先農・先蚕・雩祀・文宣王・歴代始祖

小祀：靈星・老人星・馬祖・名山大川・司寒・先牧・馬社・馬歩・禱祭・祭祭・醢祭・七祀・蠡祭・厲祭

このうち廟は宗廟・永寧殿（宗廟内の祧廟）・文宣王（文廟）・歴代始祖・蠡祭（蠡神廟）で、地方にあった各歴代始祖廟を除けば、いずれも都城内にあった。祠はここでは宗廟庭内にあった七祀だけだが、壬辰倭乱以降の時勢変化で、『五礼儀』を多少改変した英祖20年（1744）の『国朝統五礼儀』（以下、『統五礼儀』）の序例弁記では、小祀に加わった啓聖祠・宣武祠もやはり都城内に置かれている。『統五礼儀』ではほかに大祀に社稷祈穀祭、小祀に閔王廟を追加する一方、靈星・老人星・馬祖・先牧・馬社・馬歩が廃されたが（『統五礼儀考異』）、武神の閔羽を祀る東南二つの閔王廟は、東大門外と南大門外に設置された。これは「震坤低虚」の風水的欠陥を補う倭乱再発防止の都城衛護術であり、啓聖祠・宣武祠も斎国公や

明将を祀る祠であった。そのほか四大門で行う祈晴祭の祭祭、虫害のひどい際に発生を中心地で行う醢祭（漢城で行う場合は馬歩壇で）、また岳海瀆・名山大川は各地方にあったが、漢城でも旱魃の際には岳海瀆は北郊に、名山大川は木覓山に赴いて望祈儀がなされた（註37）。

これ以外が壇であるが、東郊には先農壇・先蚕壇・雩祀壇・馬祖壇（先牧・馬社・馬歩を配享）が、南郊には風雲雷雨壇（山川・城隍を配享）・靈星壇・老人星が、北郊には厲壇、東北郊には禱祭壇が、南東郊には司寒壇が配されている。ただし西郊には壇がない（図4）。

迎気と羅城

これを祭日でみると、年数回に及ぶ社稷（春秋・臘日）と宗廟（四孟月・朔望・俗節）のほか、春秋2回が永寧殿・文宣王・風雲雷雨・岳海瀆・歴代始祖・名山大川、春のみが先農・先蚕、夏に雩祀・七祀別祭の中霽（土旺）、秋に靈星・老人星（秋分）、冬に司寒（蔵氷時、春分にも）・七祀（臘日）が祭られる。また季節的に巡るものとして馬祖（春）→先牧（夏）→馬社（秋）→馬歩（冬）と、七祀の司命・司戸（春）→司竈（夏）→中霽（土旺）→国門・公厲（秋）→国行（冬）があり、ほかに蠡祭が講武の1日前、禱祭は驚蟄と霜降日、厲祭が春清明・夏百中・冬10月1日と、定期的祭祀はこのように一年を通じ季節的に配分されていた。

以上、都城儀礼を所在によって分類してみると、都城内（宗廟・社稷壇・文廟）で行われる儀礼と、都城外部の諸壇における郊祀の2種に大きく区分される。郊祀の儀礼とは、個別には各神位を祀るにせよ、全体的にみれば、その本質は「迎気」にあった（註38）。各季節の「気」を迎え、羅城外の自然を都城内（文化）に摂り込んで、都城と社稷を更新させるとともに、陰気と陽気の循環

による季節の巡行を促すのを目的とした。中国のように都城が方形ではなく、西郊もないため、迎気の觀念も中国ほど明確ではないにせよ、例えば『成宗実録』には「立春の日東郊に気を迎え、徳を布し令を和め慶を施し恵を行ふは、古昔帝王の時に順い令を施すのとなり」（24年12月壬午条）とあり、また古くは『高麗史』にも「方澤に地祇を祭り四郊に気を迎ふ」（巻15世家仁宗5年条）といった記述が認められる。

高麗の都城儀礼は開城の都城建造が段階的で、かつ道教・仏教儀礼の介在で、より複雑ではあるが、やはり中国的郊祀を大幅に採用し、それまでの羅城のない新羅の儀礼とは質を全く異にしている。これも羅城と郊壇の築造とが密接に関わることを示そうが、羅城で都市を囲うことは、垂水稔氏のいえば、力による結界^(註39)であり、外部（自然）と内部（文化）に区分することにあつた。少なくとも漢城の場合、例えば壬辰倭乱後の防備補強が、羅城の改修などではなく、閔王廟の設営といった風水上の裨補に依つたように、ここでの都城の主たる機能とは、軍事よりも、その宇宙論的全体性にあつたことは明らかである。

**自然の運行と陰陽の調和
—祈雨・祈晴・祈雪・祈寒—**

朝鮮における王権儀礼が、風調雨順の順調な自然の巡りや季節の循環を促すことにあつたことは、『五礼儀』に規定された有事の臨時祭祀である祈雨祭・祈晴祭・厲祭のほか、『五礼儀』にはない祈雪祭・祈寒祭・解怪祭が、歴代の『朝鮮王朝実録』上、頻繁に現れることからわかる。ここでの祈雨祭と疫病防止の厲祭は、常祭日のある雩祀壇・厲壇での年中行事的な儀礼ではなく、それが激しい場合に臨時になされる不定期な祭享である。

個別の儀礼内容は別稿に譲り、ここでは儀礼の原理や方法に関してのみいえば、例えば祈雨祭は、古制や祀典にない12次に及ぶ祭祀を礼曹に命じ整備させていく。9～11次の祈雨祭では蜥蜴童子と称して、青衣を着せた児童数十人を動員し、王宮内の池の周囲で蜥蜴を捕え、呪言を唱えさせ、また12次には五方土龍祭と称し、東西南北の城門外と中央の鍾閣に、青白赤黒黄色の土龍を作り堂下三品官に祭祀させたが（『太常志』）、またこの間、宮中の侍女を揀出したり、司僕寺の馬を牧場に放つたり、また屠殺を禁じ傘扇を断ち市を徙したり、あるいは東郊に巫女を聚め祈禱させたり、南大門を閉じ北大門を開放したりと、多様な術を施している。

青衣と東郊は東が生官の方位で、その生気を枯死しかけた農作物に与える単純な類感呪術^(註40)だが、北南両門の開閉は「董仲舒の術に曰く南門を閉じ北門を縦つ。盖し亦陰を達するの意」（太宗16年6月乙丑条）とあり、南の陽気を抑制し北から陰気を迎えて、都城内の陰気を扶養し、調和を回復する術であつた。市を南徙させるのも南の旺盛な陽気を陰気の市で中和させる厭勝術^(註41)であるが、馬を放つのも午が陽極を表している。宮女放出も「婦人の幽怨陰陽の失和を致すを以てなり」（中宗8年10月辛亥条）とあるが、また「古制陰陽厭勝の術により祭享外に鼓を撃つ勿らしむ」（世宗8年4月丙戌条）ともあるように、その多くは旱魃の原因を陰陽調和の乱れとし、回復術もその陰陽論に基づくものが多い。あるいは「王は古典に稽へ旱災の原因は蔵氷の時を以てせず」（太宗16年6月乙亥条）ともあり、季節に行うべきことの不履行（祭祀不修）を挙げているのは、季節の巡行を司る王のその祭司王的性格をよく物語っている。

久雨の際の祈晴祭である禁祭も、『五礼儀』に従つて東西南北の四大門に祭つたほか、なお続く場合には祀典にない祈晴祭として、陽気を迎えるために南北大門を開閉した。これも祀典にはない冬暖かに過ぎる際の寒さを呼ぶ祈寒祭は司寒壇で、降るべき雪を呼ぶための祈雪祭は祈雨祭の祭次に

倣い、また地震や雷震、海水変色や動植物異変などの自然変異に際しては解怪祭が行われた。旱魃はじめこうした自然の災異に対し、天譴として王はしばしば冤獄や減膳・避居をしたが（減膳・避居は軍礼の日月蝕の救食にも実施）、その災異思想・天譴意識は、古代日本のそれとはかなりレベルを異にしていよう（註42）。

おわりにー日本・中国との比較に向けて

同じく中国の都城制を受容しながらも、如何に日本と違うかを強調してきた。祈雨や祈晴には類似のものがあるにせよ、祈寒祭や祈雪祭の存在は、日本との性格の相違をよく明示しているのではあるまいか。あくまで朝鮮の王は、会盟祭にみた如く、天との関係は直接的かつ誓約的であり、自然の巡行に対しても祭宰者としてその全責任を直接に負う。

古代日本の王権儀礼、特に平安期の陰陽道祭祀には、確かに唐制の影響を受けたものが多く、大陸系祭法の混入が指摘される（註43）。太一祭・老人星祭・五龍祭・百恠祭など、それは高麗吉礼の道教儀礼とも類似するが（註44）、かといって、これを直ちに受容したと見做すことはできない。星辰祭祀もあるとはいえ、日本の場合、その呪術的祭法の原理をみれば、結局のところ、中心となる技法は、神祇祭祀と同様、祓（祓禳）と鎮め（鎮遏）の二つであって（註45）、大儺儀（追儺）に関し、陰陽の均衡が失われて厲鬼が活動するとみる中国の儺儀が、日本では方相氏を疫鬼と見立て追放する「ケガレの禳ひ」に変容したと指摘されるように（註46）、陰陽道とはいっても、陰陽の調和とその回復という儀礼の中心思想・中心原理を欠いている。

「神祇令」が規定する京城での律令祭祀が、大祓・大儺・道饗祭・疫病祭・障神祭・蕃客送堺神祭など、四隅で行う境界祭祀が多いのも、垂水稔氏の指摘するように、羅城（力による結界）の代わりに儀礼によって領域（呪術的結界）を設定するからだろう（註47）が、これも共同体内の罪穢を外に払い送る祭法と、災穢の侵入を周辺で鎮め止める祭法の二形式に依るのみで、前節にみた朝鮮のような陰陽厭勝の術などはみられない。それは結局のところ、陰陽という二項対立の観念が、羅城を囲うことで、初めて成立するものであり、またそれは空間構成上、二分された都市形態に、見合う観念だからである。

朝鮮の都城儀礼の根本原理は、坐向論や五方土龍祭には五行思想の影響がみられるものの、基本的には陰陽二元論にあるといっていよい。風水もその中心思想は、天（陽）地（陰）、山（陰）水（陽）といった陰陽の対立とその調和にあるが、その調和した状態を指す太極は、国旗に形象化される如く、今でも社会を支える根本思想となっている。朝鮮都城は天（陽気）に地（陰気）が接合できるよう、空間を構造化するのが、その建造理念であり、ハヌル（天）に対し地を囲うことで、そこに地気を聚め結集させて、天地を符合させる陽受陰容の地を作りあげた。都城儀礼もまたその理念に基づき編制され、日本の神幸祭のような衝を往来する形式は今日でもほとんどみられない。壇での祭享のみであり、厲壇における厲祭もその祭法は何ら他の壇での祭式と変わらない。朝鮮の城門での禁祭も同じ四境での祭祀とはいっても、日本の四角四堺祭等が鬼気を外部に排出するのに対し、迎気からみれば外から内部へとベクトルも逆となっていよう。

中国との比較でいえば、中国の都城は方形で、街区が各方位の色で彩られたように、陰陽五行思

想は幾何学的な方形パターンに適合的である。またその建造物が巨大さや高さを強調したのは、そこが宇宙の中心であり、地上の絶対的支配者たることを体現している。これに対し朝鮮都城は羅城が不定形で、漢城の場合、内城もなく、王宮の高さも周囲に等しいのは、五行思想よりも陰陽二元論的な風水思想の方に適っており、また都城内を見渡せない王宮は、権威の具現を意図してはおらず、まさに囲うことに意味のあったことを物語っている。

羅城の建造、なぜ都市を羅城で囲うのかに関して、これまで議論の多くは、都城の実質的機能ばかり注目してきたように思われる。軍事的な防塞機能を重視した通説のほかにも、例えば古代国家の権力の律令の人的支配の分析から、軍事基盤となる中国の坊との相違に着目、羅城で囲うのは為政者が坊の「民」を管理するためだという説もあるようだ^(註48)。しかし少なくとも漢城の場合、それは当たらない。吉田光男氏が分析したように、漢城では49坊のうち4坊は城外に拡がり、さらに漢城府の行政管轄範囲は、城壁内の城内十里と呼ぶ街区と、城底十里と称される城外の近郊村で構成されたが、いずれも同一の法秩序の下にあったとされる^(註49)。

先の説は日本で都市を囲わなかったことを、単に結果的に説明したに過ぎず、もともと一般化され得る質の議論を備えていない。実証的合理性を重んずる史学の制約なのか、こうした機能論的解釈は、先の設問に対し、いくら分析を積み重ねても、おそらく普遍的な答えを見つけないのは難しい。都城の本質は別な側面から求めていく以外途はなく、少なくとも朝鮮の例は、羅城が王都を祭祀装置化するために建造されたことを示している。

(元東海大学文学部、国立歴史民俗博物館共同研究員)

註

(1)——浅野充「古代日本・朝鮮における国家形成と都市」『朝鮮史研究会論文集』30集、緑蔭書房、1992年、69—70頁。日本の都城研究が宮都の形態的比較に留まることは、羅城門だけの羅城のない都市に、都城の名を用いることからいえる。単なる学問的慣行であるにせよ、それを都市とはせず、都城とするのは、窮極で系譜論を目的とするためだろうか。羅城のない都城などあり得ない。今後、中国・韓国との研究者との交流上問題となろうが、両者の混用は、城郭都市の意味を通文化比較できず、その普遍化を拒んでいる。また日本の研究では都城と邑城の区別も曖昧である。城郭都市であっても王の所在する都城と邑城では、意味が全く違うのは本稿でも明らかである。少なくとも韓国の研究では、明確に区別し、両者を合わせていう場合、城郭都市を用いている。例えば張明洙『城郭発達と都市計再研究—全州府城を中心に—』学研文化社(ソウル)、1994年、沈正輔『韓国邑城の研究—忠南地方を中心に—』学研文化社(ソウル)、1995年など。これも結局のところ、都邑城のない日本人の観念に起因していよう。

(2)——藤田弘夫『都市と国家—都市社会学を越えて—』

ミネルヴァ書房、1990年、同『都市と権力—飢餓と飽食の歴史社会学—』創文社、1991年、同『都市の論理—権力はなぜ都市を必要とするか—』中公新書、1993年など。

(3)——井上秀雄『古代朝鮮史研究序説—王者と宗教—』東出版寧楽社、1978年、三品彰英『古代祭祀と穀霊信仰(三品彰英論文集5巻)』平凡社、1973年。

(4)——ただし、慶州の王宮月城の南、奈乙(蘿井)に設置された神宮の祭祀を、祭天儀礼とする見解も示されている。浜田耕策『新羅の神宮と百座講会と宗廟』井上光貞・西嶋定生ほか編『東アジアにおける儀礼と国家(東アジア世界における日本古代史講座9巻)』学生社、1982年、222—254頁、吉岡完祐「中国郊祀の周辺国家への伝播—郊祀の発生から香春新羅神の渡来まで—」『朝鮮学報』108輯、1983年、1—70頁。

(5)——チェ・グァンシク『新羅大祀・中祀・小祀の祭場研究』『歴史民俗学』4号、図書出版ポリム(ソウル)、1994年、51—53、68—69頁。具体的には奈歴を明活山、骨火を永川市完山洞の金剛山、穴礼を清道郡の鳥礼山に推定されている。なお『祭祀志』によれば、明活山の南側の谷で先農祭が行われた。

- (6) — 林鍾国『ソウル城下に漢江は流れる—朝鮮風俗史夜話—』平凡社, 林海錫・姜徳相訳, 1987年, 111-112頁。
- (7) — 平木實『朝鮮社会文化史研究』国書刊行会, 1987年, 421頁。
- (8) — 村山智順『釈奠・祈雨・安宅』朝鮮総督府, 1938年, 127-128頁。
- (9) — M.エリアーデ『豊饒と再生(エリアーデ著作集2巻)』せりか書房, 1981年, 同『聖なる空間と時間(エリアーデ著作集3巻)』せりか書房, 1981年, 63-73頁。
- (10) — 東潮・田中俊明両氏の三部作など。東潮・田中俊明『韓国の古代遺跡1新羅篇』1988年, 同『韓国の古代遺跡2百済伽耶篇』1989年, 同『高句麗の歴史と遺跡』1995年, いずれも中央公論社。
- (11) — 金炯萬・金哲洙『韓国城郭都市の発展と空間パターンに関する研究』『国土計画』17巻1号, 大韓国土計画学会(ソウル), 1982年, 30頁。
- (12) — 田中俊明『朝鮮三国の都城制と東アジア』上田正昭編『古代の日本と東アジア』小学館, 1991年, 393頁。
- (13) — 前掲(12)403頁。
- (14) — 千田稔『古代朝鮮の王京と藤原京—中国型都城成立の契機—』上田正昭編『古代の日本と東アジア』小学館, 1991年, 429-430頁。
- (15) — 前掲(12)419頁。また羅城のない新羅王京の領域区分に関しては, 田中俊明『新羅における王京の成立』『朝鮮史研究会論文集』30集, 1992年, 25-58頁を参照のこと。
- (16) — 前掲(12), および前掲(14)。また田中氏は, 高句麗長安城は北魏洛陽城を, 百済泗沘城は南朝建康を, また新羅王京の改良は唐長安をモデルにしたとする説も示されている。前掲(12)419-402頁。
- (17) — チョン・ヨンチョル『高麗の首都開城城についての研究』『朝鮮学報』117輯, 水谷昌義訳, 1985年, 5-14頁, および中西章『朝鮮半島の建築』理工学社, 1989年, 110-114頁。
- (18) — 前掲(11)33頁。
- (19) — 前掲(11)35頁。
- (20) — 李揆穆『都市と象徴』一志社(ソウル), 1988年, 112, 121頁。
- (21) — 李範稷『朝鮮王朝における王権と五礼』『朝鮮学報』138輯, 1991年, なお高麗・朝鮮朝の都城儀礼に関しては, 李範稷『韓国中世禮思想研究』—潮閣(ソウル), 1991年も参照のこと。
- (22) — 村山智順『朝鮮の風水』朝鮮総督府, 1931年(印影本, 国書刊行会, 1972年)。
- (23) — 孫禎陸『風水地理説が都邑形成に及ぼした影響に関する研究』『都市問題』8巻11号, ソウル市, 1973年, 57-108頁。
- (24) — 吉田光男『漢城の都市空間—近世ソウル論序説—』『朝鮮史研究学会論文集』30集, 1992年, 91-120頁。
- (25) — 前掲(21)4頁。
- (26) — 崔昌祚『韓国の風水思想』民音社(ソウル), 1984年, 32頁。
- (27) — 今日でも盛んな状況は, 野崎充彦『韓国の風水師たち—今よみがえる龍脈—』人文書院, 1994年に詳しい。
- (28) — 前掲(22)33-34, 45頁。
- (29) — 前掲(22)23-28, 189頁。
- (30) — 前掲(22)653頁。
- (31) — 前掲(22)736-737頁。
- (32) — 前掲(22)15頁。
- (33) — 前掲(24)102頁。
- (34) — 前掲(20)122頁。
- (35) — 前掲(20)128頁。
- (36) — 小島毅『宋代の国家祭祀—『政和五礼信儀』の特徴—』池田温編『中国礼法と日本律令制』東方出版社, 1992年, 464頁。
- (37) — 前掲(22)695頁。
- (38) — 三浦國雄『中国人のトボス—洞窟・風水・壺中天—』平凡社, 1988年。
- (39) — 垂水稔『結界の構造—一つの歴史民俗学的領域論—』名著出版, 1990年, 13-14頁。
- (40) — 前掲(8)131頁。
- (41) — 前掲(8)133頁。
- (42) — 松本卓哉『律令国家における災異思想—その政治批判の要素の分析—』黛弘道編『古代社会と祭儀』吉川弘文館, 1990年, 145-164頁, および平木實『朝鮮朝中宗・明宗代の早魃をめぐる天譴意識とその社会』『朝鮮学報』134輯, 1990年, 93-136頁との相違を比較された。
- (43) — 岡田莊司『陰陽道祭の成立と展開』『国学院大学日本文化研究所紀要』54集, 1984年。『平安時代の国家と祭祀』続群書類従完成会, 1994年, 所収, 621-664頁。
- (44) — 『高麗史』巻53-55五行志, および車柱環『朝鮮の道教』三浦國雄・野崎充彦訳, 人文書院, 1990年, 45-52, 330-345頁。

(45) — 前掲(43)641頁。

(46) — 三宅和朗「日本古代の大饗儀の成立」『日本歴史』552号, 吉川弘文館, 1991年, 1-17頁。

(47) — 前掲(39)213-214頁。

(48) — 北村優季「日唐都城比較制度試論」池田温編『中国礼法と日本律令制』東方出版社, 1992年, 307-331頁。

(49) — 前掲(24)107-108頁。

[追記] 本稿脱稿(1995年9月)後, 三橋健「日本の神祇令と中国の祠令・朝鮮の祭祀志」『季刊日本思想史』44号, ベリかん社, 1994年に接した。三橋氏の議論はあくまで古代を分析対象とし, 朝鮮の事例も新羅の祭祀志に限定されている。本稿とは視点や典拠を大きく異にしており, 本稿の内容に重大な変更を加えるものではないと考える。