The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	東アジア諸地域における王室儀礼比較史のための国際的研究基盤の構築　王室儀礼関連翻訳論文／調査報告
Author(s)	伴瀬, 明美
Citation	
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/100666
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

東アジア諸地域における王室儀礼比較史のための
国際的研究基盤の構築

王室儀礼関連翻訳論文／調査報告

JSPS 科研費 22H00686・23K21958 研究成果中間報告書

研究代表者　伴瀬　明美

目　次

前言　伴瀬明美　1

第一章　翻訳論文集

碑誌と唐代后妃制度研究　陳麗萍　3
訳　榊佳子

墓誌史料による唐代宮人研究の深化　陳麗萍　15
訳　榊佳子

遼朝皇帝の廟号に関する三つの問題　肖愛民　20
訳　河内桂

百済武寧王と王妃の喪葬礼―殯と仮埋葬を中心に―　李壮雄　35
訳　村上菜菜

『三国遺事』「善徳王知幾三事」第三話と善徳女王陵　金善珠　74
訳　橋本繁

文献紹介：李炫珠著『新羅后妃制研究』　橋本繁　88

高麗前・中期における王室の親族構造と王室封爵制の運営原理　黄香周　90
訳　高大成

高麗時代墓誌銘文化の展開とその資料的特性　金龍善　112
訳　橋本繁

朝鮮初期における国家儀礼の整備の志向とその原則
―吉礼・凶礼の相互影響を中心として―　姜制勳　125
訳　高大成

朝鮮後期王室女性のハングル使用　イスンヒ　151
訳　橋本繁

第二章：国内での調査

沖縄巡検報告記　三田辰彦　169

執筆者・訳者・校閲者一覧　179

前　言

本書はJSPS科研費22H00686・23K21958「東アジア諸地域における王室儀礼比較史のための国際的研究基盤の構築」（2022-2026年度）の研究成果中間報告書である。また、本科研と関連して行った同メンバーによる共同研究、三菱財団人文科学研究助成「東北アジア非漢族諸王室儀礼における礼的〈逸脱〉の基礎的研究」（2022-2024年度）の研究成果報告書を兼ねるものである。

研究代表者：伴 瀬 明 美（大阪大学人文学研究科教授）
研究分担者：稲田奈津子（東京大学史料編纂所准教授）
江 川 式 部（國學院大學文学部准教授）
豊 島 悠 果（神田外語大学外国語学部教授）
三 田 辰 彦（東北大学大学院文学研究科専門研究員）
古 松 崇 志（京都大学人文学研究所教授）
研究協力者：保 科 季 子（関西学院大学文学部非常勤講師）
榊　　佳 子（元東京大学史料編纂所学術専門職員）

本研究は、「后位」（皇后、王后等）関連儀礼を中心に、時代的地理的に広範な東アジア諸地域における王室儀礼を中国礼制と相互に比較し分析することによって、中国礼制の継受から〈逸脱〉まで多様な受容のあり方の具体的様相を明らかにすることを目的とする。また、その多様性をもたらした歴史的背景を考察し、礼制伝播のあり方という視点から東アジアにおける多様性の歴史的意義を解明することをも目指している。

本書の第一章は、その研究活動の一環として作成した外国語主要論文の翻訳論文集である。本研究の中核である主要礼典・儀礼書の訳注や比較史研究にあたっては、当該国の王室制度、礼制のあり方、后位の国制上の位置づけなどに関する広汎な文献を参照する必要がある。そのなかには中国語・韓国語で著された論文も少なくないが、こうした論文を他分野の研究者が読むのは至難のことである。それをふまえて、本研究では、外国語主要論文の翻訳も研究の柱の一つとして取り組んできた。本章はその成果の一部である。翻訳・掲載を許諾された論文著者各位には深甚の謝意を表する。

第二章は、2024年3月に行った沖縄巡検報告である。礼典の解読に基づく儀礼研究において非常に重要なのが儀礼の「場」であり、本研究では儀礼空間の現地調査に重きを置いている。中国王朝から冊封を受けながら王室のあり方や儀礼は強い独自性をもつ琉球には、本研究も強い関心を寄せている。この巡検では、琉球王室の政治・祭祀儀礼空間に重点をおい

て現地調査を行うとともに、那覇市歴史博物館において儀礼史料の文献調査を行った。同館での史料閲覧・調査にあたって御高配を賜った琉球大学の麻生伸一氏、同館学芸員鈴木悠氏に厚く御礼申し上げる。

本書が、東アジアの王権儀礼に関する儀礼・制度・礼制研究、比較史研究に関心を寄せる研究者に専門分野を超えて新たな研究関心を喚起し、研究の進展の一助となれば幸いである。

2025 年 3 月

伴瀬明美

第一章　翻訳論文集

碑誌と唐代后妃制度研究

陳麗萍

唐代后妃制度研究における「后妃」、「内命婦」、「宮人」等の基本概念の違いについて、筆者は拙著『賢妃嬖寵－唐代后妃史事考』[1]にて「后妃」は「内命婦」であり、なおかつ狭義と広義とで異なることを明らかにした。狭義の后妃は諸帝の后妃を指すが、広義の后妃は諸帝の后妃だけでなく、追封皇帝の皇后や太子の后妃、宮人等の集団をも含む。つまり、后妃の名号・品階・職掌・服章・車輅・鹵簿・印綬・納取・冊封・晋封・朝賀・追贈・給諡・葬儀・祭祀・入廟・親族の待遇といった后妃に関連する制度について、広義の后妃概念にて研究し、小集団間の共通性と独自性を浮かび上がらせてこそ、唐代后妃制度の全貌が明らかになっていくだろう。

后妃制度は伝統史学においてまったく重視されていなかったため、伝世史書中に后妃個人に関する史料や后妃制度の全体的な枠組みに資する史料を捜そうとしても、まったくもってままならない。このような状況が形成された要因として、前者は後宮生活が隠秘され、后妃の生涯を外界からは知り難かったことが関係している可能性がある。後者については皇帝制度に付属していたために覆い隠され、さらには分解されてしまったのではなかろうか。つまり、基本史料を固定していては后妃制度の研究を押し広げることは難しい。近世以降、一部の研究者は碑誌[2]を利用して名の知られた后妃や関連する制度の研究を進めようとしている。こうして切り開かれた道筋は、次々と新たな碑誌が出現するにつれて活気に満ち独自の魅力を示すようになり、唐代后妃制度研究は新たな局面へと大きく踏み出した。

本稿は広義の后妃概念を前提とし、碑誌による唐代后妃制度研究の推進という視点から、現時点での研究の進展について 3 点を選んでその概略を述べ、さらに后妃制度研究における碑誌の特徴と限定性についても指摘したい。筆者は唐代后妃制度の主な内容についてはすでにある程度まとめている。だが、后妃制度のより具体的な側面の研究は、背景としてそのほかの数多くの制度史をふまえてこそ進めることができる。その一方で、碑誌を切り口とした研究もまた、后妃制度の多くの面を総合的に表すものである。この 2 点は后妃制度を研究する上で重要な点である。なお、本稿で言うところの碑誌は、后妃個人の「専人碑誌」を指すだけでなく、筆者が「他人碑誌」と総称する諸帝・諸王公主・皇室親族、ひいてはそのほかの人物の碑誌も含むものであることを強調しておく。「専人碑誌」に記された人物の

---

[1] 社会科学文献出版社、2014 年。

[2] 本稿中の「碑誌」は碑刻と墓誌の総称である。筆者の研究は墓誌を多く利用するが、そのほかの類型の碑刻に基づく資料も用いる。本稿が総括的な記述であることに鑑み、特定の墓誌または碑刻について述べるのではない場合には、両者を総称して「碑誌」とし、特に区別しない。

記事の唯一性・対応性に比べ、「他人碑誌」には后妃制度に関連する内容はごくわずかに隠れているに過ぎず、情報を探し史実に還元することは非常に難しいが、だからこそ独自の価値を具えている。

現在、碑誌を利用した唐代后妃制度研究は多岐にわたって進められているが、本稿では主に３つの点について論評を加える。

第一に、后妃集団に属する人物が数多く明らかになったことにより、より深い研究が可能となった。

現代の我々が唐代の后妃集団の規模を正確に復原することは不可能に近く、当時世人がこの集団に言及する際もその多くが概数を用いている。たとえば太宗の時には、礼部侍郎李百薬が「竊聞大安宮及掖庭内、無用宮人、動有數萬」（聞いたところによると大安宮及び掖庭内には、無用の宮人が動もすれば数万いるという）と上言しており[3]、また、「玄宗（中略）開元・天寶中、宮嬪大率至四萬」（玄宗（中略）開元・天宝年間に、宮嬪はおよそ四万に至った）ともみえる[4]。具体的なところでは、両『唐書』「后妃伝」に、后妃四十余名が収録されているが、主なものを選択して記載されていることは明らかであり、なおかつ、「后妃伝」には史料上の欠漏や錯誤が少なからず存在していることも、外界から后妃の正確な状況を詳しく知ることが難しいことを示している。これも今日后妃集団を復原しようとする際に遭遇する主な障害である。幸いにして、碑誌をそのほかの史料と結びつけることで、現在ではその存在を確認できる唐代后妃の人数はすでに三百人以上に増えている。これはややもすれば数万規模になる史料の記述とはなお遠く隔たっているものの、人を奮起させる一歩を踏み出したと言えよう。

現在知られている唐代后妃の「専人碑誌」の主なものは、高祖莫貴嬪[5]・楊貴嬪[6]・楊嬪[7]・張嬪[8]・王才人[9]、太宗韋貴妃[10]・燕徳妃[11]・西宮昭儀[12]・韋昭容[13]・金婕妤[14]・高刀人[15]、中宗

---

[3] 「請放宮人封事」、『全唐文』巻一四二、中華書局、1983 年、1441－1442 頁。

[4] 『新唐書』巻二〇七「宦者伝」上、中華書局、2003 年、5856 頁。

[5] 「大唐莫貴嬪墓誌銘」、胡戟・栄新江主編『大唐西市博物館蔵墓誌』、北京大学出版社、2012 年、60－61 頁。

[6] 「太安宮嬪楊氏墓誌銘」、斉通運編『洛陽新獲七朝墓誌』、中華書局、2012 年、65 頁。

[7] 「大唐江国太妃楊氏墓誌銘」、趙文成・趙君平選編『新出唐墓誌百種』、西冷印社出版社、2010 年、18－19 頁。

[8] 「唐故張嬪墓誌」、西安市文物稽査隊編『西安新獲墓誌集萃』、文物出版社、2016 年、32－33 頁。

[9] 「大唐故彭国太妃王氏墓誌銘并序」、周紹良主編『唐代墓誌彙編続集』龍朔 019、上海古籍出版社、2001 年、130 頁。

[10] 「大唐太宗文皇帝故貴妃紀国太妃韋氏墓誌銘并序」、『唐代墓誌彙編続集』乾封 008、162－163 頁。

[11] 「大唐故越国太妃燕氏墓誌銘并序」、『唐代墓誌彙編続集』咸亨 012、192－194 頁。

[12] 「大唐故西宮二品昭儀墓誌銘并序」、『唐代墓誌彙編続集』永淳 004、257 頁。

[13] 「大唐故文帝昭容韋氏墓誌銘并序」、『唐代墓誌彙編続集』顕慶 005、88 頁。

[14] 「大唐故亡宮三品尼金氏之柩」、『唐代墓誌彙編続集』永昌 001、298 頁。

[15] 「大尉秦王刀人高墓誌銘」、『唐代墓誌彙編続集』武徳 005、4 頁。

上官昭容（訳者注：上官婉児）[16]、睿宗豆廬貴妃[17]・王賢妃[18]・唐孺人[19]、玄宗趙麗妃[20]・皇甫淑妃[21]・楊淑妃[22]・高婕妤[23]・張美人[24]、粛宗董婕妤[25]、徳宗韋賢妃[26]、宣宗仇才人[27]、懿宗楊貴妃[28]・王徳妃[29]、隠太子妃鄭氏[30]、章懐太子妃房氏[31]・良娣張氏[32]、節愍太子妃楊氏[33]、恵荘太子孺人段氏[34]等の三十以上の妃嬪の墓誌、及び李尚服[35]・宋尚宮（宋若昭）[36]・何司製[37]・麻掌闈[38]・徳業寺尼明遠[39]・彭国夫人劉氏[40]・周国夫人姫氏[41]・涼国夫人王氏[42]・衛国夫人王

---

16 「大唐故婕妤上官氏墓誌銘并序」。李明・耿慶剛「『唐昭容上官氏墓誌』箋釈－兼談唐昭容上官氏墓相関問題」、『考古与文物』2013 年第 6 期、86－91 頁。

17 「唐睿宗大聖真皇帝故貴妃豆廬氏墓誌銘并序」、呉剛主編『全唐文補遺』第 5 輯、三秦出版社、1998 年、29－30 頁。

18 「大唐睿宗大聖真皇帝賢妃王氏墓誌銘并序」、『唐代墓誌彙編続集』天宝 026、599 頁。

19 「大唐安国相王孺人晋昌唐氏墓誌」。洛陽市第二文物工作隊編『唐安国相王孺人壁画墓発掘報告』、河南美術出版社、2008 年、189－190 頁。

20 「和麗妃神道碑銘奉勅撰」、『全唐文』巻二三一、2336－2337 頁。

21 「唐故徳儀贈淑妃皇甫氏神道碑」、『全唐文』巻三六〇、3657－3659 頁。

22 「唐故淑妃玉真観女道士楊尊師墓誌銘并序」。雷聞「被遺忘的皇妃－新見『唐故淑妃玉真観女道士楊尊師（真一）墓誌銘』考釈」、『華中師範大学学報』2016 年第 1 期、138－148 頁。

23 「大唐故婕妤高氏墓誌銘并序」、『大唐西市博物館蔵墓誌』、500－501 頁。

24 「唐故張美人墓誌銘并序」。唐瑋「新出唐『張美人墓誌』考釈」、『碑林集刊』十、陝西人民美術出版社、2004 年、121－123 頁。

25 「贈婕妤董氏墓誌銘」、『全唐文』巻四二〇、4295 頁。

26 「大唐故賢妃京兆韋氏墓誌銘并序」、『全唐文』巻六八〇、6949－6950 頁。

27 「故南安郡夫人贈才人仇氏墓誌銘并序」、周紹良主編『唐代墓誌彙編』大中 055、上海古籍出版社、1992 年、2291 頁。

28 「故楚国夫人贈貴妃楊氏墓誌銘并序」、『唐代墓誌彙編』咸通 041、2410 頁。

29 「故徳妃王氏墓誌銘并序」、『唐代墓誌彙編続集』咸通 075、1091－1092 頁。

30 「大唐故隠太子妃鄭氏墓誌并序」、『西安新獲墓誌集萃』、68－71 頁。

31 「大唐故章懐太子並妃清河房氏墓誌銘」、『唐代墓誌彙編』景雲 020、1130－1131 頁。

32 「章懐太子良娣張氏神道碑」、『全唐文』巻二五七、2602－2603 頁。

33 「節愍太子妃楊氏墓誌銘」、『全唐文』巻二三二、2351 頁。

34 「唐故申王贈恵荘太子孺人五郡主母段氏墓誌銘并序」、胡戟『珍稀墓誌百品』、陝西師範大学出版社、2016 年、128－129 頁。

35 「前尚服李法満墓誌銘并序」、『唐代墓誌彙編続集』上元 019、222－223 頁。

36 「大唐内学士広平宋氏墓誌銘并序」。趙力光・王慶衛『新見唐代内学士尚宮宋若昭墓誌考釈』、『考古与文物』2014 年第 5 期、102－108 頁。

37 「大唐故宮人司製何氏墓誌」、『唐代墓誌彙編』貞観 018、21 頁。

38 「唐故掌闈麻氏墓誌銘」、呉鋼主編『全唐文補遺』第 1 輯、三秦出版社、1994 年、474 頁。

39 「徳業寺故尼明遠銘并序」、『唐代墓誌彙編続集』顕慶 021、97－98 頁。

40 「大唐故彭城国夫人劉氏墓誌銘并序」、『唐代墓誌彙編続集』貞観 039、30－31 頁。

41 「姫総持墓誌并蓋」、趙君平・趙文成編『秦晋豫新出土墓誌蒐佚』一、国家図書館出版社、2011 年、190 頁。

42 「唐故涼国夫人墓誌銘并序」。西安市文物保護考古研究院「唐涼国夫人王氏墓発掘簡報」、『文博』2016

氏[43]・潁川郡君陳氏[44]・柳氏[45]・蘭英[46]・銀娘[47]・顆娘[48]等の百余点の宮人墓誌がある。

「専人碑誌」は后妃の情報を提供するもっとも直接的な材料である。これによって后妃の数が増加することは、研究の基数の増加を意味するだけでなく、后妃制度やそのほかの史事に関する研究に新たな切り口ができたことをも意味する。たとえば、莫貴嬪墓誌によって、彼女と高祖第六子荊王元景の母子関係を確定できただけでなく、初唐における后妃の籍貫・名号・葬地等に関する問題を検討することも可能になった。韋貴妃と燕徳妃の墓誌は、史書に記載されていない彼女たちの経歴を詳述するだけでなく、これによって唐代后妃の晋封・陪葬といった重要な制度の検討や、さらに乾封元年の高宗泰山封禅の詳細について理解を深めることも可能になった。楊淑妃墓誌は、隋宗室楊士貴の後裔一族の唐中宗・玄宗期における盛衰や、玄宗・睿宗父子の後宮における暗闘、唐代后妃の入道〔訳者注：道教に帰依する〕という特殊な現象と関わっている。王徳妃墓誌は、昭宗生母恭憲皇后の妃号・出産・葬地等の重要な史実を確定したが、これらはいずれも晩唐の后妃制度の研究にとって極めて重要なものである。

「他人碑誌」が提供する后妃の情報に至っては枚挙にいとまがない。たとえば、薛元超墓誌の「公之姑河東夫人、神堯之婕妤也、博學知禮、常侍帝翰墨」[49]（公の姑〔訳者注：父方のおば〕河東夫人は、神堯〔訳者注：高祖李淵〕の婕妤である、博学にして礼を知り、常に皇帝の文事に伺候した）から、薛元超の父方のおばが高祖の婕妤であったことがわかる。柳嘉泰神道碑からは、その祖父が柳奭であり、「景雲元年、先帝在藩、以公女兄爲妃、則申王之舅」[50]（景雲元年、先帝が親王であった時に、公の姉を妃とした、つまり（公は）申王の舅〔訳者注：母方のおじ〕である）より、睿宗第二子申王撝の生母柳氏が実は柳奭の孫娘であったことがわかる。閻力の妻、太原郡夫人王氏墓誌の「長女榮親、早薨喪德。外孫金艶、國女信成公主。桃夭盛花、不幸將薨。駙馬、銀青光禄大夫秘書大監武陽縣開國侯獨孤明」[51]

年第 6 期、3－10 頁。

43 「大唐故衛国夫人墓誌銘并序」、『唐代墓誌彙編続集』開元 037、478－479 頁。

44 「唐故萬善寺尼那羅延墓誌銘并序」、趙力光主編『西安碑林博物館新蔵墓誌続編』下、陝西師範大学出版総社有限公司、2014 年、618－619 頁。

45 「亡宮八品柳誌銘并序」。陝西歴史博物館編『唐貞順皇后敬陵被盗石槨回帰紀実』、三秦出版社、2011 年、152－153 頁。

46 『唐代墓誌彙編続集』咸通 042、1067 頁。

47 『唐代墓誌彙編続集』咸通 101、1113－1114 頁。

48 王鋒鈞・李喜萍「晩唐宮女『顆娘』墓誌」、『考古与文物』2003 年第 2 期、8 頁、王其褘「晩唐『春宮顆娘墓誌石』小劄――兼読晩唐相関墓誌小品及其他」杜文玉編『唐史論叢』第九輯、三秦出版社、2007 年、253－258 頁。

49 「大唐故中書令兼検校太子左庶子戸部尚書汾陰男贈光禄大夫使持節都督秦成武渭四州諸軍事秦州刺史薛公墓誌并序」、『唐代墓誌彙編続集』垂拱 003、278－281 頁。

50 「右武衛将軍柳公神道碑」、『全唐文』巻三五一、3562－3563 頁。

51 「唐故太原郡帝嚳之苗曳閻嵩之後閻府君諱力皇贈朝散大夫忠王友故夫人太原郡太夫人王氏開元廿八年八月五日恩制内度太平観女道士諱紫虚墓誌銘并序」、『全唐文補遺』第 5 輯、399－400 頁。

（長女は親を栄えさせたが、早く薨去し徳を喪う。外孫は国女信成公主である。出嫁し花の盛りにて、不幸にも薨去した。信成公主の夫は、銀青光禄大夫秘書大監武陽県開国侯独孤明である）から、その娘閻氏が玄宗嬪妃であり信成公主の生母であったことがわかる。また、法門寺地宮の衣物帳には、咸通十五年正月四日に、某昭儀と晋国夫人が僖宗に随って施捨供養を行っている[52]。僖宗の后妃は史書に記載がなく、わずかとは言え二人の名号があることで、史料の空白を補うことができた。

「他人碑誌」中の情報は散発的なものではあるものの、各種の価値のある問題を提起している。たとえば、申王本伝には「初生、武后以母賤、欲不齒、以示浮圖萬回、回詭曰、『此西土樹神、宜兄弟』后喜、乃畜之」[53]（（申王が）生まれると、武后は彼の母が微賤であることから、戸籍に載せないことを望み、そのことを僧萬回に示した、萬回はいつわって、『これは西土〔訳者注：今の陝西省周辺を指す〕の樹神なので、兄弟とすべきである』と申し上げた。武后は喜んで、申王を養育した）と記載される。柳嘉泰神道碑を通して正史史料を振り返ると、柳氏は柳奭が政争に敗北したことによって微賤な宮人となったとわかり、さらに武則天が柳奭を嫌悪したことが申王の養育を放棄しようとした真の原因であることもうかがい知れる。閻氏に関する消息はないものの、開元二十八年の玄宗生誕節の当日に、彼女の母である王夫人は禁中の太平観にて入道し、「紫虚」と号した。天宝十三載に王夫人は私第にて卒去し、「皇親眷焉、久承詔澤、忠使弔祭、恩念賢妃」（皇帝の親族である、詔を承り、使者を派遣して弔祭し、恩徳により賢妃とした）。王夫人の入道や玄宗の閻家に対する破格の待遇は、いずれもさらに検討するに値しよう。また、宣懿韋后について、「后妃伝」は「失其先世」と記載しており、その生涯は不詳であった。だが、韋后の姪の墓誌が、祖父・父・兄の三代にわたる人物とその官歴を補完し、さらに驚くべきことに、墓誌は武宗の即位後に詔にて母の一族を廉姓から韋姓に改めたことをも明らかにしている[54]。そして、廉妃即ち韋后の死後にその神位が太廟に祀られたことは、史書に伝わるところである。廉妃が微賤にしてその消息が伝えられなかったことと武宗による改姓は、唐代の皇族が上層の通婚集団を繋ぎ止めようと努力したものの、士族政治の衰退という衝撃のもとで次第に瓦解していく現実を投影していよう。

第二に、后妃に関連する史料を正し補える。

両『唐書』「后妃伝」が唐代の后妃集団及び制度を理解するうえで最初に当たるべき史料であることは疑う余地がなかろう。次いで、諸帝紀・王子公主・外戚伝等にも関連する情報は集まっている。さらに、『資治通鑑』『唐会要』『唐大詔令集』等の書物にも、関連史料は幾ばくか存在する。現代では以上の史料の出所や真偽、確実性等の問題を分析することはあ

---

[52] 「応従重真寺随真身供養道具及恩賜金銀器物宝函等並新恩賜到金銀宝器衣物帳碑」、陝西省考古研究院・法門寺博物館・宝鶏市文物局・扶風県博物館編著『法門寺考古発掘報告』上、文物出版社、2007年、228頁。

[53] 『新唐書』巻八一「睿宗諸子伝」、3600頁。

[54] 「唐雅王府参軍李公夫人京兆韋氏墓誌銘并序」、『大唐西市博物館蔵墓誌』、944－945頁。

まりない。だが、実際には、「后妃伝」を代表とする官製史書には２つの明らかな欠陥が存在しており、碑誌はその多くを正し補うものである。

１つめの欠陥である史料の遺漏について。『旧唐書』「后妃伝」には穆宗宣懿皇后・武宗王賢妃・宣宗元昭晁后・懿宗恵安王后は名号があるのみで、懿宗恭憲王后と郭淑妃に至っては名号すら記されていない。ただし、幸いにも『新唐書』「后妃伝」によって補充できる。『旧唐書』と『新唐書』とで同一の集団に対する記載がこのような大きく異なっていることは、后妃に関する史料の発掘にはまだ大きな余地があることを意味している。現在確認できる中宗上官昭容、玄宗趙麗妃・皇甫淑妃、徳宗韋賢妃、懿宗王徳妃（恭憲皇后）・尚宮宋若昭碑誌は、「后妃伝」の遺漏を多く補うことができる。

たとえば上官昭容は、本伝では中宗韋后や武氏一族と結託する否定的な人物像として描かれているが、彼女の墓誌にみえる、彼女が韋后の政治関与や安楽公主の立皇太女を諫めて「飲鴆而死、幾至顛墜」（鴆毒を飲んで死なんとし、あと少しで命を落とす）こともいとわなかったこと、そして、このために婕妤に降格することを請うといった描写は、いずれもこれまでの印象を覆す新材料であり、上官氏の苛烈な振る舞いは本伝の姿とはまったく相反するものである。この墓誌が太平公主の主導かあるいはその意を受けたものであることは明白であるものの、それでもやはりこれらの描写は中宗期の乱政を示す新たな参考資料であると言える。誌文を本伝と結びつけることで、少なくとも勝利者によって改訂された本伝よりも、真実の上官昭容へと近づくことができよう。

また、趙麗妃は微賤の出身であったが一品に上りつめ、その身に美諡が加えられた。その子李瑛が、長子でも嫡子でもないのに太子となり、生母の死後もなお十余年にわたってその地位にあり続けたことは、母子が玄宗期前半の後宮にて強大な力を有していたことを示している。紙幅に制限があったこと（玄宗はすでに四妃が伝に収録されている）や太子が廃されたことが影響したのか、趙麗妃は貞順武后伝に附載されるのみである。一方、張説が撰述した神道碑は、「麗者以華美爲貴、妃者以配合爲尊。『易』云『日月麗天』、『伝』稱『星辰合度』」（麗は華美であることを貴とし、妃は釣り合うことを尊とする。『易経』に『日月麗天』と云い、その『伝』に『星辰合度』と言う）と「麗妃」の意味を解釈している。また、玄宗が「考行是存」（これを残そうと考え）、「気之和者生萬物、聲之和者孕八音前星」（気が調和すると万物を生み、声が調和すると八音〔訳者注：儒教音楽で使われる八種類の楽器〕前星〔訳者注：太子を指す〕をはらむ）を取って、諡として「和」を賜ったと解釈している。この２点だけでも、趙麗妃本人に関する史実を充実させるのみならず、玄宗が后妃の名号制度を改正することで、睿宗と太平公主の勢力の影響下から抜け出して、新たな後宮秩序を確立した際の理論的根拠の参考資料ともなり、さらに、数少ない嬪妃の諡の解釈は、唐代后妃の給諡制度の研究にとっても貴重な資料となろう。

「后妃伝」以外の后妃の史料は、主に諸王子公主の伝に集中している。王子の伝には、高祖から粛宗に至る諸子は生母の姓氏名号が基本的に残っているが、代宗以下の諸帝の子の生母の多くは「史亡其母之氏・位」（史書は其の母の氏・位を失う）、「本録不載母氏」（本録は

母の氏を載せず）と記述されるに過ぎない。公主伝に至っては、生母の姓氏名号がわかるものは三分の一もない。

一方、碑誌は諸王公主の生母、さらには養母の情報についても多くを補ってくれる。たとえば、玄宗趙才人[55]や、穆宗鄭才人[56]、憲宗妃杜氏・趙氏[57]、懿宗妃雷氏[58]等はいずれも子女の墓誌によって世に知られる。宣宗の二十人以上の子女のうち、史書は元昭晁后が育てた懿宗と万寿公主を載せるのみだが、夔王・昭王・慶王・広王・康王の墓誌によって、それぞれの生母が呉氏・柳氏・史氏・陳氏・仇氏[59]であることも判明した。このほかにも、価値ある補遺がいくつかある。たとえば、敬宗の五子三女のうち、史書は長子普の生母が郭貴妃であることを載せるだけだが、第四子言揚の墓誌から、この二子は同母であることが知られ[60]、これは郭氏への寵愛がさらに増した左証となろう。懿宗王徳妃の墓誌は『旧唐書』「昭宗本紀」の僖宗と昭宗が同母兄弟であるという誤りを覆し、さらに、これによって劉季述の政変の際に睦王が誅殺され、昭宗が復位した後に睦王に恭哀太子を追諡した理由も理解できよう。多くの后妃は子女の墓誌にわずかに名号姓氏が残るだけとは言え、こうしたわずかな事例を多く積み重ねることによって、唐代諸帝の婚姻生活に関する全面的な考察を進めることが可能になるのである。

豆廬貴妃の墓誌によれば、申王は「乳稚始孩」（幼少）の頃に豆廬氏に預けられて育てられた。また、豆廬氏は母を失った玄宗も「累載左右、一心保輔」（側にて年月を重ね、一心に養育した）。豆廬貴妃は睿宗の子供二人の養母であり、その労による功は高かった。だが、豆廬氏は睿宗との夫婦関係が決裂したために、後宮を出て長安に暮らし、死後はさらに遠く洛陽に葬られており、このことが彼女の経歴が史書から外される決定打となった。また、懿宗宮人蘭英の墓誌は、彼女が郭淑妃の養女という特殊な身分にあったことを示す。同昌公主の生存時に、郭氏はなぜさらに宮女を養女としたのか。これは后妃が養子を取る問題に関する研究にとって、新たな検討課題となろう。

唐代の追封皇帝の皇后や太子の后妃、宮人も、后妃集団を構成する一要素であるが、彼女達に直接的に関係する官製史料はごくわずかである。たとえば、祖先四名の追封皇后につい

---

55 「大唐故寿光公主墓誌銘并序」。郭海文・趙文朶・賈強強「『大唐故寿光公主墓誌銘并序』考釈」、杜文玉主編『唐史論叢』第 20 輯、三秦出版社、2015 年、49－63 頁。

56 「唐故金堂公主贈涼国大長公主墓誌銘并序」、西安市文物考古保護研究院「唐郭仲恭及夫人金堂長公主墓発掘簡報」、『文博』2013 年第 2 期、13－18 頁。

57 「唐故沔王墓誌并序」、『西安新獲墓誌集萃』、208－209 頁。「故茂王墓誌銘并序」、『大唐西市博物館蔵墓誌』、912－913 頁。

58 「唐故涼王墓誌銘并序」、呉鋼主編『全唐文補遺』第 2 輯、三秦出版社、1995 年、79 頁。

59 「唐故夔王墓誌并序」、『西安新獲墓誌集萃』、228－229 頁。「唐故昭王墓誌銘并序」、趙力光主編『西安碑林博物館新蔵墓誌彙編』、線装書局、2007 年、887－888 頁。「故慶王墓誌銘」、『西安碑林博物館新蔵墓誌彙編』、811 頁。「唐故広王墓誌銘并序」、呉鋼主編『全唐文補遺』第 7 輯、三秦出版社、2000 年、155 頁。「唐故康王墓誌銘并序」、『全唐文補遺』第 6 輯、三秦出版社、1999 年、195 頁。

60 「唐故紀王墓誌銘并序」、『西安新獲墓誌集萃』、206－207 頁。

ては、世祖貞懿〔訳者注：元貞の誤りか〕独孤后が高祖太穆竇后伝に補足情報として現れるのみである。太子親王妃で皇后に追封された五名及び太子の后妃十名に関する官製史料はさらに稀であるが、幸いにも隠太子妃鄭氏、章懐太子妃房氏・良娣張氏、節愍太子妃楊氏、恵荘太子孺人段氏の碑誌があり、史書の欠落をある程度補うことができる。たとえば、鄭氏墓誌は、長らく未解決であった隠太子妃の出身一族等の基本情報を提供し、さらに、太宗が（玄武門の変後に）隠太子と巣王元吉の妻をどのように扱ったかという重要な政治事件の研究に対する新材料ともなる。段氏墓誌は恵荘太子の婚姻状況に関する貴重な手がかりを提供し、さらに、開元十二年に申王が薨去した後、段氏が「敕随女五郡主処於後宮」（勅を（奉り）娘の五郡主とともに後宮に居住し）、後に「西内別殿」にて卒したなど、玄宗が追諡太子の嬪妃の生活を手配していたという特殊な史実も知ることができる。総じて言えば、こうした后妃集団に関する正史と碑誌はいずれも非常に少なく、さらに多くの碑誌が出現して研究が深化することを期待するばかりである。

2つめの欠陥である史料の錯誤について。

官製史書の后妃記事には、史料の遺漏以外に各種の錯誤も存在する。

上述したように、両『唐書』「后妃伝」は唐代后妃制度を研究するにあたり最初に選択すべき史料であるが、しかしながら、玄宗元献楊后、粛宗章敬呉后、代宗崔妃、徳宗韋賢妃、憲宗孝明鄭后の記事にはいずれも誤りがある。たとえば、張説が撰述した元献楊后の墓誌文と言われているものは、実はその姉節愍太子妃の墓誌であり、粛宗が生後預けられていた先を王皇后のもとであったとするのも同じく間違いで、実際には宮外の節愍太子妃に預けられていた。章敬呉后の本伝の内容には多くの矛盾があり、すでに呉縝によって『新唐書』の「所言虚謬」[61]の箇所が正されている。代宗の生年と和政公主神道碑[62]を結びつけると、呉氏は開元十三年に粛宗に賜与され、十四年に代宗を生み、十七年に公主を生み、二十年に卒したというのが、宮廷生活におけるおおよその流れであると推測できる。彼女の本伝に記される蛇足的なねつ造話は、彼女の生前があまりにも伝わっていないことに加えて、呉家と代宗を神格化しようとして失敗したものであろう。また、孝明鄭后は、もとは李錡の侍妾であったが、『旧唐書』には「未見族姓所出・入宮之由」（出自や入宮理由は不明である）と記載されており、こうした錯誤が何故に生じるのかは不明である。さらに、両『唐書』の「后妃伝」以外の部分や『資治通鑑』に見える后妃に関する記述によれば、太宗鄭賢妃、代宗崔妃、徳宗昭徳王后・韋賢妃、順宗牛昭容、憲宗郭貴妃、武宗王賢妃、昭宗何后等が、名号や冊封といった細かい点で多かれ少なかれ錯誤がある[63]。このことは、熟知している史料にも錯誤

---

[61] 呉縝『新唐書糾謬』巻一「代宗母呉皇后伝」、『景印文淵閣四庫全書』第276冊、上海古籍出版社、1986年、624－625頁。

[62] 「和政公主神道碑」、『全唐文』巻三四四、3490－3493頁。

[63] 以上の后妃に関する史料の修訂については、拙稿「読両『唐書』劄記四則」、『隋唐遼宋金元史論叢』第一輯、紫禁城出版社、2011年、202－212頁、「『資治通鑑』唐代后妃紀事献疑」、『隋唐遼宋金元史論叢』第二輯、上海古籍出版社、2012年、179－186頁を参照。

は遍在しているので、我々が后妃制度を研究する際に現存する官製史料に対して分析が必要であることを示唆している。

第三に、后妃の職掌制度について。

后妃の職掌制度については、主に『唐六典』[64]と『旧唐書』「職官志」[65]、『新唐書』「百官志」[66]に、嬪妃と宮官の二体系で細分化されたものが見られる。一般的に、嬪妃の職掌は機能的な性格よりも象徴的な性格のほうが大きいと考えられている。たとえば、三妃の「佐后、坐而論婦禮也」(后を補佐し、坐して婦礼を論じる)、才人の「掌序宴寢、理絲枲、以獻歳功」(宴寢〔訳者注：日常起居する部屋〕の序列、絹・麻糸の管理、収穫物の献上を掌る)等の職掌のように、彼女達の日常において執行されるものではなく、品階の象徴として、各種祭祀や慶礼の場においてもっとも多く現出するものである。このため、嬪妃よりも、後宮での服務が非常に多い宮官体系の運用や各司の職務のほうが、より検討する価値のある課題となろう。各種の碑誌が集積されれば、内宮官の職掌の輪郭を浮かび上がらせることができるだけでなく、体系外の宮官の職掌についても、新たな領域を画定することができよう。

伝世史料に記載されている(皇宮)六尚や(太子宮)三司の宮官の品階は五品から従八品である。六尚の下に二十四司が、宮正の下に一司が属し、三司の下に九掌が属す。だが、碑誌で宮官の職掌を探してみると、注目すべき問題が四点存在している。碑誌に記載された宮人の品階は、従一品から九品まで見受けられる。このことは六尚三司以外に、史書には未載の宮官体系も存在していることを示している。宮人の碑誌の記述は簡潔で、圧倒的多数はその品階を記載するに過ぎないため、職掌がほかにもあるのか確かめることは困難である。また、一部の宮人の品階は追贈によるものであって、生前の実際の職掌を表すものではない。ただし、宮人の碑誌の中には職掌や品階に関する確実な記載はないものの、そのほかの情報から推測できるものもある。

碑誌に職掌や品階が明記されている宮官はわずか数例に過ぎない。たとえば、「掌供内服用采章之數、惣司寶・司衣・司飾・司仗四司之官署」(后妃の服章の数を掌り、司宝・司衣・司飾・司仗の四司の官署を統括する)五品李尚服や、「掌衣服裁製縫綫之事」(衣服の裁断縫製を掌る)六品何司製、「掌宮人名簿・廩賜之事」(宮人名簿・扶持を掌る)の六品王司簿、「掌燈燭膏火之事」(灯火を掌る)の七品某典灯がいる。無論、宋若昭のような有名な尚宮の墓誌も出土している(詳細は後述)。さらに、麻掌闈・某典餼のように、その職掌が史料と合致しない宮官も数名いるが、これらは尚寢局の下に八品の「掌設・掌輿・掌苑・掌灯」の職が設けられていることや、尚食局の下に「七品典饎」の職が設けられていることから、その所属を推測できる。

一部の宮官の職掌は碑誌に明記されていないため、注意深く探究する必要がある。たとえ

---

[64] 『唐六典』巻二、中華書局、2008 年、38 頁、巻一二、341－344、347－355 頁、巻二六、659－660、673－674 頁。

[65] 『旧唐書』巻四四、1866－1869、1909－1910 頁。

[66] 『新唐書』巻四七、1225－1233 頁。

ば、徳宗朝の宮人陳氏は「少以良家子、長於禁中」（幼い頃は良家の子女としてあり、成長してからは禁中におり）、後に宦官王季遷に賜婚され、「潁川郡君」に封じられた。その墓誌に記載されている、涇原の変で「京邑騒擾、翠華南巡」（京中の騒擾により皇帝が南巡した）時に、「奉国璽以赴行在」（国璽を奉じて行在所に赴く）という陳氏の特殊な事蹟は、彼女の宮内での司職が国璽に関係するものであった可能性を示唆している。唐では「天子有傳國璽及八璽、皆玉爲之」（天子には伝国璽及び八璽があり、いずれも玉製である）、「大朝會則符璽郎進神璽・受命璽於御座、行幸則合八璽爲五輿、函封存於黄鉞之内」（大朝会には符璽郎が神璽・受命璽を御座に進め、行幸には八璽に五輿を用意し、函封して黄鉞〔訳者注：黄金のまさかり。天子が征伐に出る時に持つ〕の内に存す）[67]。符璽郎は「掌天子之八寶及國之符節、辨其所用、有事則請於内、既事則奉而藏之」（天子の八宝及び国の符節を掌り、その用途を判別し、必要となる時には内に請い、事が終われば奉じてこれをしまう）[68]というが、実際には、重大な活動の際の璽印の捧奉者であって管理者ではない。その請う所の「内」とは、尚服局配下の「掌琮寶・符契・圖籍。凡神寶・受命寶・銅魚符及契・四方傳符、皆識其行用之別安置、具立文簿。外司請用、執状奏聞、同檢出付、仍録案記。符還、朱書記之」（琮宝・符契・図籍を掌る。神宝・受命宝・銅魚符及び契・四方伝符は、いずれもその用途を認識して安置し、詳細な帳簿を作成する。外司が請求すれば、書状にて奏聞し、同じく検出して付し、記録する。符が戻れば、朱書して記録する）司宝を指す[69]。これまで符璽郎と司宝の職掌の関係性については注目されておらず、国璽の管理者が実際には宮官であった史実も等閑視されてきた。陳氏墓誌は彼女が司宝かまたはその配下の宮人であったことを明らかにするだけでなく、宮官の職掌が名目だけのものでなく実体を伴うものであったこと、非常時には外臣以上の働きをしていたことを証明する側面も有している。

当然のことながら、宮官の中には、職掌や品階が六局三司から外れている者もおり、このことはさらに注目を集めている。武則天は高宗晩期から皇帝を称するようになった後にかけて、多くの文人を捜し求めたが、内朝でもっとも有名なのが上官婉児で、「年十四、武后召見、有所制作、若素構。自通天以来、内掌詔命、掞麗可觀」（十四歳の時に、武后が引見すると、（上官婉児が）作った文章は前もって準備していたもののように素晴らしいものであった。（万歳）通天以降、内朝にて詔命を掌り、その文辞は典麗で観るべき価値のあるのもであった）という。ただし、上官氏の具体的な職掌は明確になっておらず、彼女の業績も多くは特殊な例であったとみなされており、ほかに文化人女性で後宮入りした者の存在や、そうした女性達の存在に関連する制度があった可能性を証明する材料もなかった。だが現在では、（韋余慶妻）斐氏が上元元年に夫を亡くした後に、「良家而入侍、遂與女俱事宮掖」（良家であることによって入侍し、娘とともに宮掖に仕え）、「自司彤管、寵冷丹闈」（彤管〔訳者注：女史として后妃の事跡を記録する〕の任により、丹闈〔訳者注：朱塗りの門の意、

---

67 『新唐書』巻二四「車服志」、524 頁。

68 『唐六典』巻八、250－251 頁。

69 『唐六典』巻一二、350－352 頁。

宮中を指すか〕で広く重用された）[70]。「天后当寧、旁求女史」（則天武后は臨朝聴政にあたり、女史の側近を求め）、（顔昭甫妻）殷氏を「以彤管之才、膺大家之選、召置左右、不遑顧復」（彤管の才能によって大家〔訳者注：女子の尊号。後漢に班昭を入宮させて皇后・貴人の師とし、号を「大家」としたことによる〕として選出し、（皇帝は）召して側に置いたので、（殷氏は）子を養育する暇もなかった）[71]。（裴行俭妻）庫狄氏には「任姒之徳、班左之才。聖后臨朝、召入宮闕、拜爲御正」（周文王母太任・武王母太姒のような徳と、漢の班婕妤・晋の左芬のような文才があった。則天武后が臨朝聴政すると、（庫狄氏は）宮中に召し入れられて御正に任命され）、「中宗踐祚、歸養私門、歳時致禮」（中宗が践祚すると、故郷に帰って父母を養い、歳時に礼を尽くし）、「皇上（玄宗）臨極、旁求陰政、再降綸言、將留内輔、夫人深戒榮滿、遠悟真筌、固辞羸憊、超謝塵俗」（玄宗は即位すると、後宮を管理する側近を求め、再び綸言を降して、庫狄氏を内輔に留めようとするも、夫人は栄誉を戒め、真理を悟り、固辞して疲れ弱り、世俗を去った）[72]。載初元年に、武則天は広く「求諸女史」（諸女史を求め）、従弟である潁川王武載徳に「詣門辟召侍奉」（宮中に仕えるよう招聘する）ことを命じ、（司馬慎微妻）李氏は入宮した後、「宸極一十五年、墨勅制詞、多夫人所作」（十五年間武則天に仕え、詔勅の多くは夫人が作った）[73]。（嗣曹王李戢生母）金氏は「先在王宮、掌以彤管」（以前は王宮におり、彤管を掌った）[74]。墓誌に散在するこれらの情報から、武則天の時代の女性に関連する具体的な制度の復原まではできないものの、当時多くの文化人女性が任用されて入宮し詔勅の文章を職掌としていた史実を窺い知ることができ、こうした女性達に対して、関連する名号と職掌制度が設けられていた可能性は言うことができよう。

宮官の碑誌は品階と職掌の対応に関する問題の一部を解決するだけでなく、ほかにも興味深い問題を引き出すことが可能である。たとえば、王司簿・某六品[75]・七品[76]・八品[77]・亡宮等の墓誌には、彼女達がいずれも東都洛陽の宮官であったことが記されており、唐代の二都併存の状況のもとで、宮官もまた二都に分設されていたことがわかる。また、懿宗・僖宗期の「春宮」宮人銀娘・顆娘墓誌は、太子位が長期にわたって空位であった晩唐においても、東宮宮人が依然として設置されていたことを示している。宮官の碑誌はさらに宮人の年齢・籍貫・葬地・葬儀等の問題に関する研究にも豊富な一次資料を提供してくれており、今後は

---

[70] 張婷「唐『韋余慶及妻斐氏墓誌』考釈」、趙力光主編『碑林集刊』十六、三秦出版社、2011 年、15－18 頁。

[71] 「杭州銭塘県丞殷府君夫人顔君神道碣銘」、『全唐文』巻三四四、3493 頁。

[72] 「唐光禄大夫行侍中兼吏部尚書弘文館学士上柱国正平県開国男贈太師河東裴公墓誌銘并序」。李政雲「新出裴光庭墓誌初探」、杜文玉主編『唐史論叢』第 23 輯、三秦出版社、2016 年、229－248 頁。

[73] 「唐司馬慎微墓誌」、『秦晋豫新出土墓誌蒐佚』二、477 頁。

[74] 「大唐故寧遠将軍守左衛率府中郎嗣曹王墓誌銘并序」、『唐代墓誌彙編』天宝 116、1613－1614 頁。

[75] 「大唐亡宮六品墓誌」、『唐代墓誌彙編』文明 003、715－716 頁。

[76] 「大周七品亡宮誌銘并序」、趙君平編『邙洛墓誌三百種』、中華書局、2004 年、100 頁。

[77] 「八品亡宮誌文一首并序」、『唐代墓誌彙編』萬歳登封 001、884 頁。

文を選別して一つ一つ分析する必要があろう。

以上、三つの視点から碑誌によって后妃制度の研究を推進できることを述べた。毎年大量の碑誌が発表される状況のもと、碑誌と后妃制度研究の関係は今後さらに密接なものとなろう。最後に、注意すべきこととして以下の4点を指摘したい。

第一に、筆者は主に唐代に注目しているが、後漢から晩清にかかる碑誌の后妃に関する記載はそのほとんどが類似していることから、碑誌が后妃制度研究を推進することは唐代に限ることではなく、漢から清代に至る后妃制度の研究も同様と考える。この共通性は、同種の資料で同類の集団を研究することによってもたらされる特徴である。

第二に、学界ではすでに多方面から碑誌が后妃制度研究に利用され、碑誌を用いて正史史料中の錯誤も多く正されているが、碑誌の記述には曖昧かつ過褒の特徴があるため、これらの資料を利用する際は、碑誌の内容すべてを真実であると過分に強調したり、碑誌を根拠にそのほかの史料を安易に否定したりしてはならない。

第三に、碑誌の記事の主体は人物であり、なおかつ記事は断片的で、その人物を中心とする家族や関連する事件の記録に重点が置かれている。人物についても、諸帝后妃の碑誌の記述は比較的整っていて個性も鮮明だが、宮人の碑誌はいずれも簡略かつ定型化しているため、提供される情報には限りがある。また、追封皇后については、彼女達がかつては著名ではなく、未婚であった者もいるという状況に制限され、現在に伝わる碑誌はさらに少ない。このように小集団によって一次資料の状況に差異があることも、后妃制度を研究する際に資料自体に生じる問題点である。

第四に、碑誌を利用した后妃制度研究の進展状況を見ると、后妃の服章・車輅・鹵簿・印綬・納取・冊封・朝賀等の研究はやや弱い。これも碑誌の記事が人物をメインとしており、制度や重大な史事への注目が薄く限定的であることと関係している。つまり、后妃制度の全面的な研究には、依然として伝世史料がもっとも重要な後ろ盾になるのである。ただし、服章や車輅・印綬等の制度の研究で進展を望むのであれば、このほかに実物や図像資料を参照する必要があるだろう。

原載：『隋唐遼宋金元史論叢』第七輯、中国社会科学院歴史研究所隋唐宋遼金元史研究室、2017年。

翻訳：榊佳子

墓誌史料による唐代宮人研究の深化

陳麗萍

古代の宮廷は国家権力の中枢であるとともに、1つの雑然とした社会空間でもある。一般に、宮廷女性は内官（后妃）と宮人に二分される。このうち、宮人は宮廷集団を構成する主体であり、規模が膨大でなおかつ身分が複雑であるうえ、后妃へと身分が転換する可能性も内包している。宮人は主に宮官・女師・乳（保）母・宮尼女冠〔訳者注：「女冠」は女性道士〕・掖庭・教坊宮人等で構成される。宮廷は政治と社会という二重の属性を兼ね備えている。宮人は全体的に地位は低いものの、その身を権力の中枢に置き、国家政治及び皇帝権力の運用に対して潜在的に巨大な影響力を有していることから、歴史研究において重要な研究対象となっている。唐代の宮廷女性はしばしば後宮の垣根を越えて、社会や政治の領域を活性化させる大きなエネルギーとなった。しかしながら、男権社会下で編纂された歴史書や史料は女性に多くの紙幅を与えておらず、さらに後宮の秘匿性も加わって、宮人を直接反映した史料は相対的に少ない。だが、考古学の成果により特に墓誌資料が陸続と蓄積され、宮人集団の歴史像や唐代の宮廷政治、社会生活の考察に新たな史料的根拠が提供されるようになった。

伝統史料の空白や限界を補う

現在公表されている唐代の宮人墓誌はおよそ 160 余件、両晋北朝は 20 余件、隋代は 40 余件にのぼる。以前の唐代宮人研究は主に二種類の史料によって展開されていた。一つは『唐六典』『唐会要』『唐代詔令集』『新唐書』『旧唐書』『資治通鑑』等の官製典籍であり、もう一つは『全唐詩』や伝奇小説等の文学作品である。前者は典章制度や重大事件、重要人物の研究に対して基本情報を提供してくれるものの、全体像や細部に疎漏がある。後者が提供する情報は詳細で当時の様子を生々しく伝えるものではあるが、文学色が濃く事実ではない情報も含まれる。墓誌は墓主の生涯を記録するものであり、相対的に客観的かつ詳細であるため、伝統史料の左証となり、その不足をある程度補うこともできる。

たとえば、宮人の職事と品階制度については『唐六典』に詳しい記載があり、殿中省の「六尚」になぞらえて設置された宮人「六尚」は、尚宮局・尚儀局・尚服局・尚食局・尚寝局・尚功局に分かれ、二十四司及び典・掌・女史等の職を管轄する。定員は 300 人前後で、品階は五品から流外までばらつきがある。職事と品階は宮人制度の構造や各種待遇の基盤であるものの、制度と墓誌に見える実例は完全には一致していない。

唐代の宮人墓誌のうち職事が明確な者はわずか 10 数例にすぎないが、それらに見える「典餼」、「掌闈」、「小唾盂局」等の職事、また二〜四品といった五品を超える高級宮人の品階は、いずれも六尚の体系内には見えないものである。このことは、伝統史料が六尚と併存していた宮人制度に注意を払っていなかったことを示している。あるいは、六尚体系がその内部で

分岐し変動が生じていたのだとしても、実際に施行されていた唐代宮人制度のすべてを完全に当てはめることは不可能であろう。

幸運にも後宮を出られたり大臣に下賜されたりした少数の宮人を除き、大多数は死ぬまで宮中にいるしかない。宮人の葬地については長らく定説を見ない問題であった。伝統史料によれば、后妃や品階の高い宮人以外の多くの宮人は、死後に「宮人斜」、または「野狐落」と呼ばれる地域に集中して葬られている。出土墓誌に基づいて区分すると、宮人の葬地は長安・洛陽・咸陽の三地域に分散している。たとえば、唐前期の徳業寺宮尼の多くは咸陽に葬られ、洛陽宮人の葬地は北邙に集中し、長安宮人は葬地が固定しておらず、城西・城北・城東・三原・高陽原・龍首原等の地に分散している。晩唐になると、宮人と妃嬪宗室は万年県崇道郷や王徐村といった長安に近接する地域に集中して葬られている。墓誌が提供する宮人の葬地の情報は史料の記載よりも正確かつ具体的である。

皇帝陵を守る宮人が卒した後は、陵区の近くに埋葬されると、史書に記載がある。だが、それよりも等級がやや下がる皇后陵や追封皇帝陵、太子陵の守陵宮人の葬地については、史料に見えない。しかしながら、近年出土した墓誌によって、これらの宮人もまた守っていた陵寝の近くに埋葬されていたことが明らかになった。たとえば、孝敬皇帝〔訳者注：高宗皇太子李弘〕の恭陵には、某九品宮人が載初元年（689）に「恭陵西」に埋葬された。このほかにも、貞順皇后〔訳者注：玄宗妃武氏〕の敬陵に八品宮人柳氏が陪葬される等の例がある。これらの墓誌は宮人の喪葬制度の研究に史料的根拠を提供してくれるだけでなく、皇陵墓の主を確定する手がかりをも提供してくれている。

女性が政治に参与する時代の特徴を浮かび上がらせる

宮人が政治に参与する現象はしばしば史書に見えてはいたが、魏の明帝が「選女子知書可付信者六人、以爲女尚書、使典省外奏事、處當畫可」（公文書を校閲できる女子を選び信者六人を付けて、女尚書とし、省外の奏事を担当させ画可〔訳者注：詔書などの年号の左上に裁可したしるしとして皇帝が「可」という字を書くこと〕の処置にあたらせた）とあり、これが宮人の政治参与の制度的根拠となった。唐代宮人の政治参与は影響の大きさ、範囲ともに群を抜いており、歴史上唯一の女皇帝――武則天が出現しただけでなく、武周の後の中宗期にも、韋皇后・上官婉児・安楽公主・太平公主・賀婁尚宮・柴尚宮等の女性政治家が集中して現れている。この現象が生じたのは、前朝の旧制にその兆候があり、さらに武則天が政治を担ったことでこうした機運が形成されたためであろう。

忠唐勢力の力を削ぐために、武則天は早くからこれに対抗する勢力として北門学士を育成していた。このほかに、墓誌資料の整理を通じて、武則天が自ら育成した女子集団が徐々に明らかになってきた。宮内での政務運用の便宜のために、武則天は世家大族から寡婦を徴集して女史に任じた。たとえば、韋余慶妻裴氏は「自司彤管、寵冶丹闈」（彤管〔訳者注：女史として后妃の事跡を記録する〕の任により、丹闈〔訳者注：朱塗りの門の意、宮中を指す

か〕で広く重用された)、司馬慎微妻李氏は「宸極一十五年、墨勅制詞、多夫人所作」(十五年武則天に仕え、詔勅の文辞の多くは夫人によって作られた)、顔昭甫の妻殷氏は「以彤管之才、膺大家之選、召置左右」(彤管の才能によって大家〔訳者注：女子の尊号。後漢に班昭を入宮させて皇后・貴人の師とし、号を「大家」としたことによる〕として選出され、(皇帝は）召して側に置いた）等である。「墨勅制詞」、「司彤管」等の表現から、これらの女史達の職務が詔文等の文案を起草するだけのように思われるが、実際には彼女達が政治の中枢に参与し、これによって優れた政治経験と能力を獲得し、一定程度の政治資本を集積していたことを意味している。たとえば、裴行俭妻庫狄氏は武則天によって女御正に封じられたが、彼女の子である裴光庭墓誌の記載によれば、神龍の政変で「中宗践祚」後も、庫狄氏は依然として厚遇を受け、玄宗が「臨極」すると、玄宗は「旁求陰政」(側近に後宮の管理者を求め)、ふたたび庫狄氏を「内輔」に任ぜんとした。注目すべきは、武則天の政治主導によって勃興してきた宮人勢力が、武周政権を強固にする重要な支柱となっただけでなく、李唐再興となった神龍の政変においても積極的な働きをしていることである。神龍年間の宮人墓誌には宮人集団が李唐再興の政変に関わっていた記載が集中して現れている。たとえば、某七品宮人の墓誌には、「弼諧帝道、復我唐業、畴庸比德、莫之与京。方當開国承家、大君有命」(天子を助けて、(神龍の政変で) 唐を改復し、他に抜きん出た徳によって任用された。李唐を再興すべしと皇帝の命があった）の内容が記載されており、同様の内容が同時期の宮人墓誌二十余件にも見える。「復我唐業」とは、中宗（太子李顕）や忠唐勢力が起こした神龍の政変を指し、これまでの学界では、政変の発起人として張柬之等の外臣集団に注目が集まっていた。

以上から、そのほかの王朝で出現した女主の政治関与や太后摂政等の状況とは異なり、武周から中宗･玄宗期に至る宮人の政治参与は決して「非正常な状態」ではないことがわかる。それどころか、この時期の宮人集団は重要な政治勢力の一角となっており、政治の趨勢、ひいては最高権力の帰属に対して多大な影響を与えるものであった。そして、まさしくこれ故に、神龍の政変後、宮人の政治参与は中宗期に至っても続くだけでなく、玄宗の辣腕による抑圧を経た後の中晩唐期にあっても、一度政治環境にゆるみが生じれば、大唐の政治舞台には女性政治家が次々と現れ活躍したのである。

新たな視点・手がかりの提供

北朝は「子貴母死」の立太子制度を施行したことにより、乳（保）母が皇帝との親密な関係を頼みに大権を独占し、保太后政治という独自の現象を形成した。唐代は北朝の遺風を引き継ぎ、乳（保）母は宮廷内で高い地位を享受し、武則天に至っては「保傅乳母伝」一巻を撰して、その養育の徳を高く評価した。近年出土した粛宗保母王氏墓誌等の史料は、我々が唐代乳（保）母集団について深く探究するための関連情報を提供してくれる。

唐制では、太子の乳母は郡夫人に封じられるが、諸帝の乳（保）母が何に封じられるかに

ついての明確な制度は見えない。墓誌資料によれば、皇帝・后妃・太子・公主の乳（保）母はいずれも郡夫人、ひいては国夫人の封号を得ている。高宗乳母廬氏は燕国夫人に、保母姫氏は周国夫人に封じられ、玄宗乳母蔣氏は呉国夫人に、竇氏は燕国夫人に封じられ、粛宗保母王氏は凉国夫人に、憲宗保母廬氏は燕国夫人に、懿宗乳母は楚国夫人に封じられる等の例が挙げられる。乳（保）母は養子女と血縁関係にないものの、「母以子貴」の論理が依然として乳（保）母の地位待遇に適用されていた。一時権勢を誇った太平公主の乳母は奉国夫人に封じられ、第二の武則天となることを志した中宗韋皇后の乳母は莒国夫人に封じられたが、その一方で、中宗の乳母于氏は平恩郡夫人に封じられるに過ぎず、末代皇帝である唐哀帝に至っては、その三名の乳母は安聖君・福聖君・康聖君の封爵を得るに留まっている。「擬母子」の関係が乳（保）母達に「母以子貴」をもたらし、この恩寵はさらに「真母子」の関係を通じて乳（保）母達の子孫へと受け継がれ、彼らを「子以母栄」させる。劉慎言墓誌には、劉氏が官を得たのは彼女の祖母――高宗保母斉国夫人の蔭によるところが多かったことが示されている。

前述したように、唐代宮人と国家政治は密接な関係にあるため、宮人の重要な構成要素である乳（保）母集団は、関連する研究に新たな視点と手がかりを提供してくれる。一般に、乳（保）母の出自は地位が低く、多くは宦官婢女の出身である。太宗乳母劉氏は、もとは高祖李淵の家婢であったが、武徳六年（623）に隴西郡夫人に封じられ、貞観十七年（643）に彭城郡夫人となり、卒去した後は太宗昭陵に陪葬され、皇帝陵に陪葬された唯一の乳母となった。墓誌資料には、顕貴の出身であるが、罪に座して没収されて奴となり、後に好機に恵まれて皇子の乳母となっている乳（保）母も見える。高宗保母姫氏は、もとは李孝常の息子の妻であったが、李氏父子の謀反に連座して掖庭に没収された。その後、姫氏は高宗の保母となり、滎陽郡夫人に封じられ、長孫皇后が若くして亡くなると、姫氏は数年にわたって心を尽くして高宗の世話をし、これによって尊崇を受け、数度にわたって封を受けて周国夫人にまで至った。姫氏は顕慶二年（657）に卒したが、その葬礼は贅の限りを尽くし、儀制を超えるものであった。乳（保）母が受ける待遇の水準は、当時の国力の水準をも反映している。粛宗保母王氏も同様に国夫人に封じられたが、卒去時はちょうど安史の乱後で国力が衰えていたため、粛宗は「思保姆之遺愛、懐鞠養之深慈」（保姆の愛情を思い、その養育の深い慈しみを懐かしむ）ものの、朝廷には豪華な葬礼を行う力が無く、すべては適当に対処され、その誌文もわずか数言に過ぎなかった。

興味深いのは、唐代晩期に后妃と宮人の名号が混在する現象が現れたことである。宣宗は外命婦と宮人に冊封する「夫人」の名号を后妃に用い、その現象は懿宗・昭宗の時に盛行した。哀帝の時には反対に后妃の「昭儀」の名号が乳母の冊封に用いられた。こうした「錯位」現象が生じた原因が政治の混乱にあるのか、あるいは特殊な意図のもとで行われたものであるのか、検討に値する問題である。

墓誌を使用する際は複数の史料を参考にすべきである

権勢を誇ったごく少数の人物を除き、宮人墓誌の多くは喪事を取り扱う部門が一括して記述するため、基本的な書式は固定化し、個々人の生涯の詳細な情報はほとんど記されない。したがって、墓誌を用いて研究を進める際には、その不足を認識し、誤りを避ける必要がある。

まず、宮人集団の構成は複雑であるため、個別の宮人の史事をもって集団の全体像のモデルとすることはできない。保母も同様で、高宗の保母が受けた恩寵は粛宗の保母をはるかに上回るが、この差は帝王の感情や国力の制限等といった複合的な要因によって決定づけられたものである。宮人の政治参与についても同様で、衛国夫人王氏と宋若莘が肯定的に受け入れられたのに対して、賀婁尚宮・宋若昭等は地位も名誉も失ったが、これもまた複雑な政治要素の影響を強く受けたためであって、彼女達の行為に本質的な違いがあったわけではない。

次に、唐以前の宮人墓誌の多くは晩清民国期に発見されたもので、考古情報を欠くものが非常に多い。唐代の宮人墓誌は中華人民共和国成立後に発見されたものが多いものの、墓に関して公表された情報には偏りがある。墓誌だけでなく、墓の規格や形状、葬具等も、墓誌の内容の判定や宮人集団に関する全面的な研究の展開にあたって重要な意味を持つ。このため、墓誌史料を使用する際は、できる限り墓に関するすべての考古情報を入手し注意を払うべきである。

墓誌は伝統史料の疎漏をある程度補い正すことはできるものの、墓誌の主体はつまるところ人物であり、誌文も簡略で曖昧な部分が多いため、伝統史料が持つ基本的な価値に取って代わることはできない。したがって、両者を結び付けてそれぞれの優れた部分を見極めてはじめて、実質的な研究を進めることができるのである。

最後に、現在発見されている唐代宮人墓誌は主に高祖から玄宗に至る期間と懿宗・僖宗期に集中しており、史料の分布に偏りがある。つまり、唐前期の墓誌の研究では、相互に証明し合える伝世文献があるが、中後期の墓誌の研究は、「紙上遺文」不足の問題に直面することになる。だが、これもまた宮人制度の変遷の研究に対して研究の余地を提供していると言えよう。

原載：『中国社会科学報』2017 年 11 月 20 日第 005 版　歴史学、中国社会科学院。

翻訳：榊佳子

遼朝皇帝廟号に関する三つの問題

肖愛民

概要

遼朝皇帝が廟号制度を実施した時期については様々な記載が残っており、宋人による記載と遼代碑刻の記載を総合することにより、遼朝の廟号制度は耶律隆緒が即位した後にようやく完成したものと確定できる。『附馬贈衛国王沙姑墓誌』の「贊」に見える「太祖」とは、撰者焦習が駢儷文を書く必要のために中原の儒家文化の伝統にもとづき使用した語彙であり、けっしてこの時に耶律阿保機がすでに廟号「太祖」を有していたことを示すものではない。遼朝のいわゆる「太廟」は厳密な意味で中原王朝にあるような太廟ではなく、単にすでに亡くなった皇帝の「先廟」や「祖廟」にすぎず、追尊された皇帝はその中に祀られてはおらず、皇后も死後その夫たる皇帝の廟中にあわせ祀られることはなく、赤い錦衣をまとった皇后の神主木人は契丹人の伝説の女始祖赤娘子と共に木葉山の廟中に祀られた。遼朝のいわゆる「太廟」は、固定された建築物ではなく、氈帳と氈車で構成され、その前に纛を伴って草莽中にあり、皇帝の四時捺鉢に随行したのである。

古代中原王朝では、皇帝が死んだあと、太廟に升祔され室を立てて祀られるが、その廟中における位置を確定するために特別に位牌の名前をつけた。これが「廟号」であり、封建時代の宗法祭祀制度における専用の称号の一つである。一般に廟号制度は商朝から始まったと考えられており、漢代以降の歴代の中原王朝はみなこの制度を継承した。遼朝は、契丹の迭刺部の貴族であった耶律阿保機が北に遷ってきた漢人の援助のもと 10 世紀初頭に中国北方に建てた政権である。その顕著な特徴は、宋の神宗趙頊の言葉を用いれば、「城国を領有し、行国を領有する（有城国、有行国）」[1]というもので、遊牧と農耕の二大地域を統治するために、契丹の統治者は「国制（契丹の制度）によって契丹を治め、漢制によって漢人に対応する（以国制治契丹、以漢制待漢人）」[2]という統治政策を実行し、中原の漢制である廟号制度をも吸収し模倣した。そのため遼朝皇帝は、末帝の天祚帝耶律延禧を除き、開国皇帝の耶律阿保機から耶律洪基までみな廟号を有した。遼朝皇帝の廟号及びそれにまつわる問題について、これまで先行研究がないため、以下に三つの問題について検討を試みる。

一、遼朝廟号制度の実施時期

『遼史』の記載によると、開国皇帝の耶律阿保機から耶律洪基までの遼朝諸帝はみな廟号を有した。諸帝の在位時期の順にしたがって、諸帝の廟号とそれを奉った時期を表に作成した（表 1）。

---

[1] 『続資治通鑑長編』巻三二八、元豊五年七月癸巳（7899-7900 頁）。

[2] 脱脱『遼史』巻四五、百官志一（685 頁）。

表 1 にもとづき見て取れるのは、遼朝の諸帝は死後まもなく廟号を有していたということであり、このことは、開国皇帝の耶律阿保機の没後すなわち天顕元年(926)に、遼朝がすでに中原王朝の廟号制度を模倣していたことを示している。それは具体的には耶律阿保機の皇后であった述律平が称制した時期である[3]。その後この制度はずっと継続し、遼末の乱世に南京(現在の北京)に「北遼」を建てた耶律淳も死後に廟号「宣宗」を有し[4]、また西遷して中央アジアに「西遼」(カラ＝キタイ)を建てた耶律大石父子もこの制度を継承し、大石の廟号が「徳宗」で、その子夷列の廟号が「仁宗」[5]であった。

表 1 遼朝皇帝廟号簡表

皇帝	廟号	廟号をたてまつった時期
耶律阿保機	太祖	天顕元年（926）九月
耶律徳光	太宗	天禄元年（947）九月
耶律兀欲	世宗	応暦二年（952）
耶律璟	穆宗	保寧元年（969）[6]
耶律賢	景宗	統和元年（983）正月
耶律隆緒	聖宗	景福元年（1031）閏十月
耶律宗真	興宗	清寧元年（1055）十月
耶律洪基	道宗	乾統元年（1101）六月

遼朝が耶律阿保機の死後に中原王朝の廟号制度に倣ったことは、元朝の書舗が偽造したとされる『契丹国志』[7]からも裏付けられ、例えば「太祖（耶律阿保機）を木葉山に葬った。……廟号は太祖とした。（葬太祖於木葉山……廟号太祖。）」[8]、「明年八月、（耶律徳光を）木葉山に葬った。……廟号は太宗とした。（明年八月、葬於木葉山。……廟号太

[3] 脱脱『遼史』巻二、太祖紀下、天顕元年七月壬午（23 頁）「皇后称制、権決軍国事。」

[4] 脱脱『遼史』巻三〇、天祚皇帝紀四、耶律淳（353 頁）「保大二年、……淳病死、年六十。百官偽謚曰孝章皇帝，廟號宣宗，葬燕西香山永安陵。

[5] 脱脱『遼史』巻三〇、天祚皇帝紀四、耶律大石（357 頁）「耶律大石者……康國十年歿、在位二十年、廟号徳宗。子夷列……在位十三年歿、廟号仁宗。」

[6] 脱脱『遼史』の穆宗本紀の記録によると、「帝は弑殺され、年は三十九。廟号を穆宗とした」とあり、景宗が即位した後に彼に廟号をたてまつったかどうかは定かではない。なぜなら、景宗本紀には彼に尊号を奉ったという記録がないからだ。ここでは本紀の文章の書き方に従って、ひとまず景宗保寧元年に廟号を奉ったものとみなしておく。

[7] 『契丹国志』について、故劉浦江氏は、この本は元代の坊肆書賈が利益のために宋人の記録を寄せ集めて写し、南宋の葉隆礼に仮託して編纂された偽書ではあるが、宋人の記録に取材したうえに成書が『遼史』より早いので、それでもなお重要な参考とすべき価値があるとした（劉浦江「関于〈契丹国志〉的若干問題」同『遼金史論』遼寧大学出版社、第 323-334 頁参照）。

[8] 葉隆礼『契丹国志』巻一、太祖大聖皇帝、天賛六年九月（9 頁）。

宗。)」[9]、「世宗（耶律兀欲）は在位合計五年で崩じ、廟号は世宗とした。(世宗在位凡五年崩、廟号世宗。)」[10]、「帝（耶律璟）は在位合計十九年で、……廟号は穆宗とした。(帝在位凡十九年、……廟号穆宗。)」[11]、「帝（耶律賢）が崩じ、……廟号は景宗とした。(帝崩、……廟号景宗。)」[12]、「(耶律隆緒は）上京西北二百里の赤山に葬られ、……廟号は聖宗とした。(葬上京西北二百里赤山、……廟号聖宗。)」[13]、「国主（耶律宗真）が崩じ、……廟号は興宗とした。(国主崩、……廟号興宗。)」[14]、「帝（耶律洪基）が崩じ、……廟号は道宗とした。(帝崩、……廟号道宗。)」[15]とある。しかし疑問が残るのは、宋人にはさらに『遼史』・『契丹国志』と異なる記事があることである。

たとえば『新五代史』には、「永康王兀欲が立ち、徳光に諡（おくりな）を贈って嗣聖皇帝とし、阿保機を太祖と名づけ、徳光を太宗と名づけた。(永康王兀欲立、諡徳光為嗣聖皇帝、号阿保機為太祖、徳光為太宗。)」とある[16]。 遼朝は耶律兀欲が即位した後にようやく亡き耶律阿保機と耶律徳光とに廟号を追上したのであり、それはすなわち耶律兀欲が即位した後になって初めて遼朝の皇帝は廟号制度を実施したということである。『文献通考』[17]の記載もそれと同じである[18]。

『続資治通鑑長編』(以下『長編』と略称する）には、宋太祖開宝二年(遼穆宗応暦十九年、遼景宗保寧元年、969 年)、「この歳、契丹主明（耶律璟を指す―引用者注）が帳下の者に弑殺された。.....明が立ってから合計十九年であり、穆宗を諡とし、天順皇帝と名づけた。(是歳、契丹主明為帳下所弑。.....明立凡十九年、諡穆宗、号天順皇帝。)」[19]とある。しかし、宋真宗大中祥符元年（遼聖宗統和二十六年、1008 年）には「契丹主（耶律隆緒を指す―引用者注）は阿保機の廟を追尊して太祖と言い、徳光を太宗と言い、阮を世宗と言い、明を穆宗と言い、賢を景宗と言った。また東丹人皇王倍に譲国皇帝を贈り、自在太子阮に恭順皇帝を贈った。(契丹主追尊阿保機廟曰太祖、徳光曰太宗、阮曰世宗、明曰穆宗、賢曰景宗。又贈東丹人皇王倍為譲国皇帝、自在太子阮為恭順皇帝)」[20]とある。つまり、耶律隆緒が、統和二十六年に初めて耶律阿保機の廟号を太祖、耶律徳光を太宗、耶律兀欲を世宗、耶律璟を穆宗、耶律賢を景宗と追上したのである。これによれば統和二十六年以前には遼朝の亡くなった

---

[9] 葉隆礼『契丹国志』巻三、太宗嗣聖皇帝下、会同十一年（46 頁)。
[10] 葉隆礼『契丹国志』巻四、世宗天授皇帝（55 頁)。
[11] 葉隆礼『契丹国志』巻五、穆宗天順皇帝（62 頁)。
[12] 葉隆礼『契丹国志』巻六、景宗孝成皇帝、乾亨九年（69 頁)。
[13] 葉隆礼『契丹国志』巻七、聖宗天輔皇帝、太平十年（83 頁)。
[14] 葉隆礼『契丹国志』巻八、興宗文成皇帝、重熙二十三年八月（94 頁)。
[15] 葉隆礼『契丹国志』巻九、道宗天福皇帝、寿昌六年七月（106 頁)。
[16] 欧陽脩『新五代史』巻七二、四夷附録一、契丹上（899 頁)。
[17] 『文献通考』の作者の馬端臨は宋末元初の人だが、その遼朝について書いた内容は基本的に宋人の記録に基づいているので、ここではやはり『文献通考』の遼朝に関する見解を宋人のものとみなす。
[18] 馬端臨『文献通考』巻三四五、四裔考二二、契丹上（9576 頁)。
[19] 李燾『長編』巻一〇、開宝二年（237 頁)。
[20] 李燾『長編』巻七〇、大中祥符元年（1583 頁)。

諸帝には廟号がなかったということであり、前述の記載と矛盾することになる。つまり、同一の典籍内において、遼朝皇帝の廟号が施行された時期に関して、応暦十九年の耶律璟の死後とする記述と統和二十六年の耶律隆緒による追号とする記述という二つの異なる記載が存在するのである。

『宋会要輯稿』(以下『宋会要』と略称する)にも、「(耶律阿保機は)後唐天成元年(926年)に亡くなり、僭偽の諡を大聖皇帝とした。(後唐天成元年卒、偽諡大聖皇帝。)」、「(耶律徳光は)死に、僭偽の諡を嗣聖皇帝とした。(死、偽諡嗣聖皇帝。)」、「(耶律兀欲を)天授皇帝と名づけた。(号天授皇帝。)」、「(耶律璟を)天順皇帝と名づけた。(号天順皇帝。)」[21]とある。宋太宗太平興国七年(982 年)に明記(耶律賢を指す―引用者注)が病死して、「僭偽の諡を明記に贈って景宗孝成皇帝とした。(偽諡明記景宗孝成皇帝。)」[22]とある。このうち耶律賢の諡号は廟号「景宗」と混同してしまっている。これ以前に諸帝は諡号あるいは尊号のみを有していて、廟号はまだ存在しなかったため、それゆえ遼朝皇帝の廟号について言えば、耶律賢の死後にようやく始まったと考えられる。

ここでは前に引いた『契丹国志』を含む宋人が記した上述の遼朝諸帝の尊号と諡号の錯誤問題[23]は一旦置き、遼朝皇帝の廟号制度を実施した時期の前後順序のみについて言えば、『契丹国志』は元人の偽書なので考慮から除くとして、宋人による記載は内容によっておよそ四種類に分けられる。第一は『新五代史』・『文献通考』を代表とするもので、耶律兀欲が即位後に耶律阿保機と耶律徳光に廟号を奉ったとし、遼朝が廟号制度を実施したのは耶律兀欲の即位後すなわち天禄元年(947 年)から始まったとみなすものである。第二は『長編』を代表とするもので、耶律璟の死後、耶律賢が即位して耶律璟に廟号「穆宗」を奉ったとするもので、耶律賢の即位後すなわち保寧元年(969 年)から施行したとみなすものである。第三は『宋会要』を代表とするもので、耶律賢の死後に廟号が始まったとし、つまり遼朝の廟号制度は聖宗耶律隆緒が即位してから行われ始めたとみなすものである。第四はやはり『長編』中の記載で、耶律隆緒が統和二十六年(1008 年)に亡き諸帝に対して廟号を追上したとするもので、遼朝の廟号制度は耶律隆緒の統和二十六年に初めて行われるようになったと説明する。

では、この宋人による四種の『遼史』とは全く異なる記載について、どのように理解すべきだろうか。

第一に、遼朝側から言えば、遼朝初年には中原王朝のような史官制度がまったくなかったため、その結果遼初五帝の記録は非常に簡略で、その多くは口承で伝えられることとなった。『遼史』の底本の一つである耶律儼『皇朝実録』は遼末に編纂されたもので遼初の史実に関しては追記と修補があるうえに非常に簡略である。そのうえ『遼史』は元朝の史臣が一年に

---

[21] 徐松『宋会要輯稿』蕃夷一之一(9711 頁)。

[22] 徐松『宋会要輯稿』蕃夷一之九(9716 頁)。

[23] 肖愛民「遼太宗耶律徳光的尊号与諡号探析」『内蒙古社会科学』2016 年第 5 期、「遼代碑刻中“文成皇帝”与宋人所記遼“文成皇帝”辯析」『遼金史論集』第 15 集、北京:科学出版社、2017 年、「遼聖宗耶律隆緒的尊号与諡号辨析」『河北大学学報(哲学社会科学版)』2017 年第 1 期参照。

満たぬ短い期間で慌ただしく編纂したものである。その最大の欠点は内容が貧弱な点であり、また記事は不完全であり、結果として遼朝の多くの史実が曖昧となってしまい、この点はとりわけ遼初の時期について顕著である。『遼史』全三〇巻の「本紀」を例に挙げれば、耶律阿保機から耶律賢まで五人の皇帝の統治期間は七七年もの長きにわたるものの、わずか九巻しかない。そのため、『遼史』の記述より見れば遼朝の皇帝廟号制度は耶律阿保機の死後にすでに実施されていたようにみえるにもかかわらず、詳細に検討するとそのなかにやはり疑問点があることに気づく。例えば、耶律兀欲と耶律璟が廟号を奉った時期については具体的な月の記録がなく、とりわけ耶律璟の廟号に関しては、記載から具体的な年月を決めることが困難である。また、中原王朝では、諡号は一般的に廟号と組み合わせて用いられていたが、遼初には諡号制度は実施されておらず、耶律徳光と耶律璟父子には死後に諡号がなかった。徳光には耶律隆緒が在位した統和二十六年（1008 年）になってやっと諡号を奉ったが、それは彼の死からはすでに六一年もの長い期間を経ていた。また耶律璟にも耶律宗真が在位した重熙二十一年（1052 年）になってからようやく諡号を奉り、その死からすでに八三年も経ていた。上記の二つの事例から見ただけでも、耶律阿保機死後に遼朝がすぐに廟号制度を施行していたと考えることには大いに疑問がある。

第二に、宋朝側から見ると、遼宋は南北に対峙していたために双方はたがいを敵とみなして防御していたが、遼統和二十二年（宋真宗景徳元年、1004 年）に「澶淵の盟」を締結したのを境として、それ以前は戦闘と和平を繰り返していたのに対し、それ以後は平和を実現し、相互に使節を派遣し慶事・凶事をともに祝い弔うようになった。したがって、宋人が遼朝の状況に関心を持ち記録を残すのは当然のことであり、その信頼性はかなり高い。例えば『宋大詔令集』に記載された耶律隆緒の尊号は「睿文英武宗道至徳崇仁広孝功成治定啓元昭聖神賛天輔皇帝」[24]であり、これは『遼史』聖宗紀の太平元年（1021 年）の尊号[25]とは異なるが、慶陵から出土した「聖宗皇帝哀冊」[26]と一致することから、宋人の記載のなかには『遼史』の不足を補い得るものがあることを示している。

第三に、『遼史』、宋人の記述、遼代碑刻の記述とを結びつけて分析してみよう。『遼史』の記載によると、耶律兀欲は天禄元年（947 年）九月に柴冊礼を行った後、皇考（亡父）の耶律倍に追諡して「讓国皇帝」[27]とした。ここには『文献通考』記載の阿保機と徳光に廟号を追奉したという記事は見えない。耶律賢の死後、『遼史』では耶律隆緒が即位してから諡号と廟号を奉ったと記すが、これは『宋会要』と一致する。また『遼史』には耶律隆緒が統和二十六年（1008 年）に「秋七月、太祖・太宗・讓国皇帝・世宗の諡を増し、なお皇太弟李胡に諡を贈って恭(欽)順皇帝と呼んだ。(秋七月、増太祖・太宗・讓国皇帝・世宗諡、仍諡皇太弟李胡曰恭(欽)順皇帝。)」[28]とする。これは『長編』に記す阿保機などの五帝の廟号を

---

[24] 『宋大詔令集』巻二二八、政事八一、四裔一、契丹一「与契丹遺書」「即位報契丹書」など（882 頁）。

[25] 脱脱『遼史』巻一六、聖宗紀七、太平元年十一月癸未（189 頁）。

[26] 向南『遼代石刻文編』「聖宗皇帝哀冊」（太平十一年）（193-194 頁）。

[27] 脱脱『遼史』巻五、世宗紀、天禄元年九月丁卯（64 頁）。

[28] 脱脱『遼史』巻一四、聖宗紀五、統和二十六年七月（163 頁）、校勘記（166 頁）。

追上し、耶律倍・李胡を追尊して皇帝としたのとは異なっている。『遼史』・『長編』・『宋会要』はみな後人が修撰した史書であって実録ではなく、そのうちの一部の記載には後人による増補や修正が含まれているのは確実なので、上に述べた三種の宋人の記載については、『遼史』と一致するからという理由で正しいと肯定したり、あるいは『遼史』と矛盾しているからといってすぐさまみな錯誤であると結論づけるのは困難である。一方で、出土した遼代碑刻は遼人が残した貴重な一次史料であるから、そのなかに遼朝諸帝の廟号が現れた時期を調べることで、宋人の記述を見分けるために役立つかもしれない。

遼代碑刻を検索すると、耶律阿保機の廟号「太祖」の最も早い例は穆宗応暦九年（959 年）の「駙馬贈衛国王沙姑墓誌」[29]（以下「沙姑墓誌」と略称）中に現れ、その後は興宗重熙十四年（1045 年）の「秦国太妃墓誌」[30]以後になると頻繁に現れることに気づく。耶律徳光の廟号「太宗」は、興宗重熙十五年（1046 年）の「秦晋国大長公主墓誌」[31]中に初出し、その後頻繁に現れる。耶律兀欲の廟号「世宗」は道宗咸雍元年（1065 年）の「耶律宗允墓誌」[32]中のみに見える。耶律璟の廟号「穆宗」はそれぞれ聖宗太平二年（1022 年）の「韓紹娣墓誌」[33]と天祚帝乾統元年（1101 年）の「梁援墓誌」[34]と十年（1110 年）の「高澤墓誌」[35]中に見える。耶律賢の廟号「景宗」は最も早くは統和四年（986 年）の「耶律延寧墓誌」[36]中に見え、その後頻繁に出現する。耶律隆緒の廟号「聖宗」は、初出は太平十一年（1031 年）の「聖宗皇帝哀冊」[37]中にあり、その後頻繁に出現する。耶律宗真の廟号「興宗」は、最初に道宗清寧四年（1058 年）の「蕭旻墓誌」[38]中に現れ、その後も頻繁に現れる。耶律洪基の廟号「道宗」は、天祚帝乾統元年（1101 年）の「道宗皇帝哀冊」[39]に最初に現れ、その後も何度も現れた。上記の検索の結果には注目すべき点が二つある。一つは耶律阿保機の廟号「太祖」は応暦九年（959 年）の「沙姑墓誌」で初めて現れた後、重熙十四年（1045 年）になって漸く再び碑刻に現れることで、その空白期間はなんと八六年もの長期にわたる。二つ目は「太祖」の廟号以外では、耶律賢の廟号「景宗」が碑刻に見える最も早いもので統和四年（986 年）であり、その後頻繁に現れ、その後の耶律隆緒・耶律宗真・耶律洪基の廟号は死後にみな頻繁に碑刻に出現した点である。

第四に、耶律兀欲の廟号「世宗」から分析すると、遼朝が廟号制度を施行したのは耶律賢の即位後のことだったはずである。開国皇帝の耶律阿保機・耶律徳光父子の廟号である「太

---

[29] 向南『遼代石刻文編』27-28 頁。
[30] 向南・張国慶・李宇峰『遼代石刻文続編』90-92 頁。
[31] 向南『遼代石刻文編』248-251 頁。
[32] 向南『遼代石刻文編』319-322 頁。
[33] 向南・張国慶・李宇峰『遼代石刻文続編』63-64 頁。
[34] 向南『遼代石刻文編』519-523 頁。
[35] 向南『遼代石刻文編』611-612 頁。
[36] 向南『遼代石刻文編』85-86 頁。
[37] 向南『遼代石刻文編』193-195 頁。
[38] 向南・張国慶・李宇峰『遼代石刻文続編』113-114 頁。
[39] 向南『遼代石刻文編』513-515 頁。

祖」・「太宗」からは遼朝がいつ廟号制度を実施したのかは確定しにくいが、耶律兀欲の廟号「世宗」からは実施のおおよその時期を推定することができるのである。というのも、世宗という言葉は一般に「文治武功があり一世の宗である」という意味があるが、他方でまた別の重要な意味を持つ語で、それはすなわち「従来とは別の新たな皇統を開き帝系を皇族内部で転移させた」という意味である。例えば、漢武帝劉徹の廟号が「世宗」なのだが、彼はそもそも漢景帝の「中子」だったにもかかわらず、嫡長子である皇太子劉栄が廃された後に、皇太子に立てられて即位した[10]144 のであり、ゆえに彼の廟号「世宗」は帝系転移の意味を持つ。また五代後周の「世宗」柴栄も、もともとは後周太祖郭威の妻の甥だったが、郭威の養子となり[40]、その後に即位したので、彼の廟号「世宗」は帝系が郭氏から柴氏に転じたという意味を含む。つまり、耶律兀欲の廟号が「世宗」であることもまた、遼朝の帝系がそこから転位を始めたこと、すなわち太宗耶律徳光系統から耶律倍系統に移ったことを説明するものであり、ゆえにこの廟号は耶律兀欲の死後、耶律璟の在位期間に奉ったものであるはずがなく、その後裔すなわち耶律賢を含む以後の諸帝が奉ったものでしかありえない。

これらによって総合的に判断すると、遼朝は漢制の皇帝廟号制度に倣ったものの、耶律賢の死後、統和元年（983 年）に耶律隆緒が即位して耶律賢に諡号・廟号を奉ったことで、遼朝はようやく廟号制度を初歩的に実施し始めたことになるが、真に完成したと言えるのは統和二十六年（1008 年）であり、この年七月に耶律隆緒は詔を下して正式に耶律阿保機から耶律賢などの諸帝に廟号を奉ったのである。このように見ると、『宋会要』の「太宗太平興国七年（982 年）」の記事は中原の礼制の風俗に基づいて記されており、相対的に言えば比較的正確だが、宋人のその他の記載には誤りが存在することが分かる。たとえば、遼乾亨三年（981 年）「張正嵩墓誌」[41]の記述によると当時耶律倍はすでに「譲国皇帝」の諡号を持っていたし、統和四年（986 年）の「耶律延寧墓誌」によると耶律賢はすでに「景宗」の廟号を持っていた。これは『長編』の「真宗大中祥符元年（1008 年）」の記述には一定の誤りがあることを示しているが、『遼史』の統和二十六年七月の記述を合わせると、この年に遼朝において皇帝の廟号・諡号制度を整備する措置が確実にあったことを証明できる。『長編』と『遼史』の異なる記載は、後世の編纂者が前後の矛盾を避けるためにそれぞれ修正した結果なのである。

二、「附馬贈衛国王沙姑墓誌」中の「太祖」に関する考察

上述のように、耶律阿保機の廟号「太祖」は穆宗耶律璟応暦九年（959 年）の「沙姑墓誌」に最初に見え、その撰者は「随帳郎中焦習」であった。「随帳郎中」について、羅継祖先生は契丹皇帝の牙帳の四時捺鉢に従う遼朝漢官の省（尚書省）・部（六部)の属官を指すと考え

---

40 薛居正『旧五代史』1583 頁。

41 向南『遼代石刻文編』68-69 頁。

ている[42]。焦習が遼朝中央政府の郎中職である以上、彼はただの漢人ではなく、高い文化水準を持つ士人だったはずである。

墓誌銘は中国古代の一種の特殊な文体として、一般的に「誌」と「銘」の二つの部分で構成されており、その中で「誌」は墓誌の本文にあたり、多くは散文で故人の名前・本籍地・世系・官爵・生涯・子孫などを述べる。「銘」は墓誌の最後にあって「誌」を要約し、多くは典故・韻律・対句を重んじた駢儷文である。「沙姑墓誌」の「誌」では耶律阿保機を「大聖皇帝」と称したが、使用しているのはその神冊元年（916 年）の尊号「大聖大明天皇帝」[43]の略称であり、廟号「太祖」は墓誌の最後の「贊」に見られる。この「贊」は「銘」と同じ性質のもので、墓の主人を追悼し賞揚する特別な文体で、遼代の墓誌では「詞」や「辞」とも作り、例えば「耶律羽之墓誌」[44]と「韓匡嗣墓誌」[45]の後ろは「銘」であり、「趙徳鈞妻种氏墓誌」[46]と「耶律仁先墓誌」[47]の後ろは「詞」で、「張匡正墓誌」[48]と「劉貢墓誌」[49]の後ろは「辞」である。「沙姑墓誌」の最後の「贊」の内容は以下のとおりである。

累代垂休，超商越周。功名遠著，徳行方流。風行万国，威服千侯。太祖興霸，化及明幽。
爰及附馬，承上勲庸。允文允武，能忠能孝。超群妙略，蓋代神功。卷舒夷夏，摂伏頑凶。
勅為功高，□□□□。上連帝戚，下接権豪。以恩及衆，使民忘労。匡弼為国，道継唐堯。
庶匯茫茫，冬雪秋霜。堅貞松柏，寒歳調傷。玉石俱燼，火炎昆崗。八節更換，万物興亡。
広振殊勲，身歿名存。堯傷八凱，武嘆十人。墳蔵金体，祭饗明神。一扃棺椁，万万冬春。[50]

思うにこの「贊」は、典型的な四字一句で韻律を重んずる駢儷文であり、中原の歴史や文学の典故を多く引用している。例えば「超商越周」、「風行万国」、「允文允武」、「唐堯」、「玉石俱燼、火炎昆崗」、「身歿名存」、「堯傷八凱」、「武嘆十人」等である。このことからすると、撰者の焦習は朝廷で官となり書物を大量に読んでいた漢族の士人である。中原地域においては、『春秋穀梁伝』僖公十五年（紀元前 645 年）乙卯の「ゆえに徳の厚い者は流布するところは広く、徳の薄い者は流布するところはわずかである。そのため始めを尊ぶのは、徳の根本である。初めて封じられた者を祖とする。（故徳厚者流光、徳薄者流卑。是以貴始、徳

---

42 羅継祖「遼国附馬贈衛国王墓志銘考証商榷」。
43 脱脱『遼史』巻一、太祖紀上、神冊元年二月丙戌朔（10 頁）。
44 向南・張国慶・李宇峰『遼代石刻文続編』3-4 頁。
45 向南・張国慶・李宇峰『遼代石刻文続編』23-25 頁。
46 向南『遼代石刻文編』21-23 頁。
47 向南『遼代石刻文編』352-354 頁。
48 向南・張国慶・李宇峰『遼代石刻文続編』214-215 頁。
49 向南・張国慶・李宇峰『遼代石刻文続編』252 頁。
50 向南『遼代石刻文編』27-28 頁。

之本也。始封必為祖。)」[51]をよりどころとする。「祖に功があり、宗に徳がある（祖有功而宗有徳)」[52]という廟号の基準によると、開国の君あるいは国家の基礎を定めた者の廟号は一般的に「祖」と称されたり追上されたりする。例えば劉邦は「漢高祖」、司馬昭は西晋の「太祖」、拓跋珪は北魏の「太祖」、宇文泰は北周の「太祖」、楊堅は「隋高祖」、李淵は「唐高祖」、朱温は後梁の「太祖」、李克用は後唐の「太祖」、石敬瑭は後晋の「高祖」、劉知遠は後漢の「高祖」、郭威は後周の「太祖」などである。耶律阿保機は遼朝の開国皇帝であるから、儒家文化の経典に精通した焦習の意識の中では当然遼朝の「太祖」なのである。ゆえに、この墓誌の「贊」における「太祖」という言葉を論拠として耶律徳光・耶律兀欲・耶律璟の三皇帝の在位期間に阿保機がすでに廟号を持っていたと完全に断定することはできないのである。その後の碑刻の中で、八六年間もの長きにわたって、耶律阿保機に関連する場面で「太祖」という言葉を使用した事例が一つもないことから、「沙姑墓誌」の「贊」中の「太祖」は中原の礼制における真の意味での廟号ではなく、駢儷文の作成において典故を運用する必要から使用された漢語語彙である可能性が高い。

上記の分析が正しければ、遼朝皇帝の廟号制度実施は耶律隆緒が即位した後に始まったもので、耶律阿保機・耶律徳光・耶律兀欲・耶律璟の廟号は隆緒の即位後に追奉されたはずであり、張俭が撰した「聖宗皇帝哀冊」にある「先祖を奉じて孝を思い、陵墓に拝謁して祖宗を追冊した。(奉先思孝、謁陵而追冊祖宗。)」[53]という記載もまたこの見方の証左となる。これは遼朝初年に漢制である廟号制をただちに吸収し模倣したわけではなく、遼中期以降になって漢制の吸収と模倣の度合いが高まるにつれてようやく施行され始めたことを表しており、遼朝皇帝が廟号制度を実施した時期に関して宋人による記載が一致しないのも決して全く根拠がないわけではないことを示しているのである。

三、遼朝の「太廟」

廟号とは亡き皇帝が太廟中で祭られるさいの位牌と名号であるから、契丹皇帝の廟号と密接にかかわるのがすなわち遼朝に太廟があったのかなかったのかという問題である。遼朝の「太廟」に関しての研究は、現在のところ行われていない。中原王朝の制度にもとづけば、太廟は皇帝の宗廟であり、統治者が祖先祭祀をおこなう重要な場所であり、王朝の正統性と政権の合法性を表す権威の象徴なので、ゆえに「人の国を滅ぼす者は、皆其の宗廟を毀ち、其の社稷を遷す。(滅人國者、皆毀其宗廟、遷其社稷。)」[54]というほどである。『春秋穀梁伝』僖公十五年九月己卯には、「天子より士に至るまで皆廟が有る。天子は七廟、諸侯は五、大夫は三、士は二である。(天子至于士皆有廟。天子七廟、諸侯五、大夫三、士二。)」

---

[51] 杜預『春秋三伝』173 頁。

[52] 程千帆『史通箋記』67 頁。

[53] 向南『遼代石刻文編』193-195 頁。

[54] 『春秋左伝正義』荘公四年三月、孔穎達疏（224 頁)。

[55]とある。周代の天子の太廟には七廟があり、すなわち『礼記』には「天子は七廟で、三昭三穆で、大祖廟と合わせて七となる。(天子七廟、三昭三穆、与大祖廟而七。)」[56]とある。そのため「天子七廟」は後世に広く受け入れられる概念となった。歴代の中原王朝の開国皇帝は、即位後に自らの皇位の合法性と政権の正統性を示すために、国を立てた当初に太廟を建て、さかのぼって祖先を追封して皇帝とし、廟号を建てた。隋朝の開国皇帝である文帝楊堅[57]、唐朝の開国皇帝である高祖李淵[58]、五代後梁の開国皇帝である太祖朱温[59]、沙陀人の後唐荘宗李存勖[60]、沙陀人後晋の開国皇帝である高祖石敬瑭[61]、沙陀人後漢の開国皇帝である高祖劉知遠[62]、後周の開国皇帝太祖郭威[63]、北宋の開国皇帝である太祖趙匡胤[64]等の如きである。遼朝の開国皇帝耶律阿保機は、後梁の開平元年（907 年）に遥輦氏に取って代わって「天皇帝」(「天皇王」にも作り、すなわち契丹語の「天可汗」) と称して契丹の首領となったにせよ、神冊元年（916 年）には漢制にならって建元し皇帝を称したにせよ、いずれにせよ祖先を追封して皇帝とする措置はなく、ゆえに遼初には中原の漢制の「太廟」は存在しなかったのである。

『遼史』で唯一「太廟」が現れる記載は、耶律隆緒の統和元年（983 年）六月「辛卯、太廟で事があった。(有事于太廟。)」[65]で、つづいて群臣を率いて母后蕭綽に尊号を奉り、その後、群臣がまた皇帝に尊号を奉り大赦し統和と改元した。これは尊号を受けて改元するために太廟に拝謁したように思われる。しかし、このとき遼朝の皇帝はまだ開国皇帝耶律阿保機の祖先を追封していなかったため、ゆえにこの時のいわゆる「太廟」とは耶律阿保機から耶律賢までの五人の皇帝の廟にすぎず、けっして中原の漢制の天子七廟を有する太廟ではなかった。あるいは『遼史』のこの文章では脱字があり、「太」と「廟」の間で「祖」が脱落した可能性もある。というのは『遼史』では「太宗本紀」から「天祚皇帝本紀」まで、契丹皇帝の「太祖廟に事有り（有事于太祖廟)」、「時果を太祖廟に薦む（薦時果于太祖廟)」、「太祖廟を謁す (謁太祖廟)」、「新を太祖廟に薦む (薦新于太祖廟)」、「太祖廟に享む (享太祖廟)」、「太祖廟に告ぐ（告太祖廟)」、「太祖廟を祭る（祭太祖廟)」、「奠を太祖廟に致す（致奠太祖廟)」などの記載がたびたび見え、また「告廟儀」にも「太祖廟に詣る（詣太祖廟)」[66]とあるからで、したがって『遼史』で唯一のこの「太廟」の記事についてはさらなる検討が必要

---

[55] 『春秋穀梁伝』僖公十五年九月己卯（173 頁)。

[56] 『礼記』王制（448 頁)。

[57] 魏徵『隋書』巻一、高祖紀上、開皇元年二月乙丑（13 頁)。

[58] 欧陽脩『新唐書』巻一、高祖紀、武德元年六月己卯（7 頁)。

[59] 欧陽脩『新五代史』巻二、梁本紀、太祖紀下、開平元年七月己亥（14 頁)。

[60] 司馬光『資治通鑑』巻二七二、後唐紀一、荘宗同光元年閏四月（8884 頁)。

[61] 欧陽脩『新五代史』巻八、晋本紀、高祖紀、天福二年五月丁丑（81 頁)。

[62] 欧陽脩『新五代史』巻一〇、漢本紀、高祖紀、開運四年閏七月庚辰（102 頁)。

[63] 欧陽脩『新五代史』巻一一、周本紀、太祖紀、広順元年五月辛未（112-113 頁)。

[64] 脱脱『宋史』巻一、太祖紀一、建隆元年九月丙午（7 頁)。

[65] 脱脱『遼史』巻一〇、聖宗紀一、統和元年六月辛卯（111 頁)。

[66] 脱脱『遼史』巻四九、礼志一、吉儀、告廟儀（837 頁)。

だと思われ、同時にまたこれらの記載は、聖宗耶律隆緒の在位期間には中原の漢制の意味での太廟が遼朝にはまだなかったということを物語っている。

興宗耶律宗真が在位している時になってから、遼朝はようやく重熙二十一年（1052 年）七月に、耶律阿保機の父である撒剌的を徳祖に、祖父匀徳実を玄祖に追封したが[67]、これもいわゆる「天子七廟」の基準に達していなかった。そのうえ『遼史』によれば、清寧四年（1058 年）十一月、耶律洪基が再生礼と柴冊礼を行う際に、耶律阿保機と諸帝の宮を拝謁してから木葉山を祭っている[68]。耶律洪基は耶律阿保機以来のすでに亡くなった七人の皇帝の宮を拝謁しただけのことであり、これはけっして「太廟」ではなかった。この典礼に参加した宋人王易も「先に日を望んで四回拝し、ついで七祖殿・木葉山神を拝し、ついで金神を拝し、ついで太后を拝し、ついで赤娘子を拝し、ついで七祖眷属を拝し、ついで柴籠に上って冊を受け、ついで黒龍殿に入って祝賀を受けた。（先望日四拝、次拝七祖殿・木葉山神、次拝金神、次拝太后、次拝赤娘子、次拝七祖眷属、次上柴籠受冊、次入黒龍殿受賀。）」、「七祖とは太祖・世宗・穆宗・景宗・聖宗・興宗である。（七祖者太祖・世宗・穆宗・景宗・聖宗・興宗也。）」[69]という記述を残している。『遼史』にみえる耶律阿保機と諸帝の宮こそが「七祖殿」、すなわち亡き耶律阿保機から耶律宗真までの七人の皇帝の「神主」を祭った「七廟」[70]だと考えられ、また「諸先帝宮廟」[71]ともいい、「興宗仁懿皇后哀冊」[72]と「道宗皇帝哀冊」[73]ではこれらを「先廟」と称しているのだが、これはけっして中原のいわゆる太祖とその祖先を祭るのを含めた「太廟」ではなく、つまり耶律洪基の在位期間である遼朝後期になっても、厳密に中原的な意味での「太廟」は遼朝には依然として存在しなかったのである。この時にはすでに亡くなった遼朝皇帝の廟はすでに七つ揃っていたので、宋人沈括は耶律洪基がいた永安山の夏捺鉢中の祖先廟を「太廟」と称し、「また東に氈廬が一あり、傍らには氈車六を駐め、前に纛を立てて、太廟と言い、みな草むらの中にある。（又東氈廬一、傍駐氈車六、前植纛、日太廟、皆草莽之中。）」[74] と記したのかもしれない。一方で、道宗大康七年（1081 年）に撰された「聖宗仁徳皇后哀冊」の「詞」には「太廟の遺像を列するに、婉爾たり其の質や、曲合の旧冊を存するに、煥乎たり其の辞や。（列太廟之遺像兮、婉爾其質、存曲台之旧冊兮、煥乎其辞。）」[75]とあるのだが、このうちの「太廟」という語はどのように理解したらよいだろうか。前述したように、この哀冊の「詞」は「沙姑墓誌」の「賛」と同様に墓誌銘の「銘」と性格を同じくし、韻律と典故引用にこだわった駢儷文である。この句の中で「太廟」と「曲

---

[67] 脱脱『遼史』巻二〇、興宗紀三、重熙二十一年七月壬子（244 頁）。
[68] 脱脱『遼史』巻二一、道宗紀一、清寧四年十一月壬午・丙戌（257 頁）。
[69] 王易『重編燕北録』（283 頁）。
[70] 脱脱『遼史』巻四九、礼志一、吉儀、柴冊儀（836 頁）。
[71] 脱脱『遼史』巻五一、礼志三、軍儀、皇帝親征儀（845 頁）。
[72] 向南『遼代石刻文編』375-376 頁。
[73] 向南『遼代石刻文編』513-515 頁。
[74] 沈括『熙寧使契丹図抄』（168-169 頁）。
[75] 向南『遼代石刻文編』（393-394 頁）。

台」とは対をなしており、「曲台」とは漢代の都城長安の宮殿の名称であり、同時にまた書物を校勘し著述をおこなう場所なのだが[76]、遼朝ではこの名称の宮殿は見いだされず、したがってこの「太廟」と「曲台」はいずれも駢儷文の作成のために中原の典故を借用したにすぎず、つまり中原的な意味での「太廟」が遼朝にすでに存在したということを示しているわけではないのだ。劉鳳翥先生が釈読した契丹小字「興宗皇帝哀冊」中の「太廟」[77]もまたこのように理解すべきである。

遼朝の末帝天祚皇帝が在位しているときに至り、ようやく乾統三年（1103 年）十一月に太祖の曽祖薩剌徳を懿祖に、高祖耨里思を粛祖に追封し[78]、これによって唐初の制度の模倣が完成し、開国皇帝太祖の四代祖先を追尊して皇帝とした[79]。しかしこれも中原王朝のいわゆる「天子は七廟で、三昭三穆と大祖の廟を合わせて七とする」（『礼記』王制）の基準を満たすには不十分だった。遼末に耶律章奴が天祚皇帝に叛き、捕らえられた後に「捕縛されて行在に送られ、市で腰斬の刑に処され、その胸を切り開いて祖廟に献じた」[80]とあるが、天祚皇帝の冬捺鉢中にある廟が「祖廟」であることを示しており、中原王朝における厳密な意味での「太廟」ではなかった。

前掲の王易『重編燕北録』には「七祖眷属の七人はいずれも木人で、紅錦衣を着け、また木葉山の廟内より取った。（七祖眷属七人、俱是木人、着紅錦衣、亦于木葉山廟内取到。）」[81]と記載されている。これによれば、耶律阿保機から耶律宗真までの七人のすでに亡くなった皇帝の眷属の木人、すなわち皇后の「神主」も、捺鉢の中にある対となる皇帝の廟に合わせ祀ることはなく、木葉山の廟内に祀られたのである。しかし、『遼史』の「爇節儀」の記載はこれとは異なっている。「帝が崩じたときに、……穹廬の中に小さな氈殿を置き、帝と后妃は金像を鋳造してそこに納める。節辰・忌日・朔望にはみな穹廬の前で祭る。（及帝崩……穹廬中置小氈殿、帝及后妃鋳金像納焉。節辰・忌日・朔望、皆致祭于穹廬之前。）」[82]とある。では、『重編燕北録』と『遼史』の記載のどちらに誤りがあるのだろうか。『遼史』に記載された「瑟瑟儀」・「柴冊儀」・「皇帝納后之儀」・「賀生皇子儀」・「賀平難儀」・「立春儀」・「再生儀」等の遼朝皇帝が参加する各種儀式においては、すべて「先帝御容」・「諸帝御容」を拝して祭り、先帝と后の御容を拝して祭るものではないことから、『遼史』の記載の方に誤りがあるかもしれないことを示している。当然のことながら、もう一つの可能性として、『遼史』に記されているのは、皇帝直属の諸宮衛に穹廬を設置し、その内に小さな氈殿を設けて宮衛の主人と后妃の金像を祀ったということかもしれない。王易の残した記述から、契

---

[76] 班固『漢書』儒林伝、孟卿伝（3615 頁）。

[77] 劉鳳翥・唐彩蘭・青格勒『遼上京地区出土的遼代碑刻彙輯』177 頁。

[78] 脱脱『遼史』巻二七、天祚皇帝紀一、乾統三年十一月乙巳（320 頁）。

[79] 脱脱『遼史』巻一〇三、文学上、蕭韓家奴伝（1449 頁）。

[80] 脱脱『遼史』巻二八、天祚皇帝紀二、天慶五年九月乙巳（333 頁）「縛送行在、腰斬于市、剖其心以献祖廟。」

[81] 王易『重編燕北録』（283 頁）。

[82] 脱脱『遼史』巻四九、礼志一、吉儀、爇節儀（838 頁）。

丹人の聖山木葉山の始祖廟において、遼朝の亡き諸帝の皇后の神主木人が赤い錦衣を身にまとい、伝説中の契丹人の女始祖赤娘子と一緒に祀られていたことが分かる[83]。

要するに、遼朝のいわゆる「太廟」は、けっして中原の伝統的な政治文化の規定に厳密に従って建てられた天子の宗廟としての存在ではなく、亡くなった皇帝を祀った廟なのである。しかし、遼朝の中後期になると、正統観念の影響を受けたため、遼朝は唐朝が四世の祖先を追尊して皇帝としたのを模倣しはじめ、耶律宗真は開国皇帝耶律阿保機の父・祖を追尊して皇帝とし、廟号を奉り、天祚帝耶律延禧は阿保機の曽祖と高祖を追尊して廟号を奉り、ここに至って遼朝にもただ形式的に「四親」廟を備えるようになっただけで、高祖の父・祖父の二祧廟はまだ備えておらず、いわゆる「天子七廟」の基準を満たしてはいなかった。義宗耶律倍・順宗耶律濬・章粛皇帝耶律李胡及び開国皇帝耶律阿保機の祖先などを含む追尊された皇帝は、廟号の有無にかかわらず、いずれもいわゆる「太廟」には祀られず、亡き皇后の神主も対となる皇帝の廟には合わせ祀らず、伝説中の女始祖赤娘子と共に木葉山で祀られた。したがって、遼朝は中原の太廟制度を吸収し参考にはしたものの、全面的に模倣したとは言えないのである。厳密な意味で言えば、遼朝のいわゆる「太廟」とは、かつて在位した亡き諸帝の「先廟」あるいは「祖廟」にすぎず、しかも解体可能な氈帳と移動可能な氈車で造られており、その前に纛が置かれ、草莽中にあって、皇帝の四時捺鉢につき従うものであり、中原王朝の太廟が固定建築物であるのとは異なっていた。

以上をまとめると、皇帝の死後に廟号を立てて太廟に祀るのは、中原王朝の封建宗法祭祀制度の一つであるが、遼朝がこの制度を吸収し参考としたのは耶律隆緒の即位後のことであり、統和二十六年（1008 年）にはじめて完全なものとなった。「随帳郎中」の焦習によって遼穆宗応暦九年（959 年）に書かれた「沙姑墓誌」の「賛」に見える「太祖」の語は、開国皇帝耶律阿保機が穆宗の時にすでに廟号を持っていたことを示しているのではなく、駢儷文作成の必要から中原の儒家文化の伝統に依拠して使われた語句なのであった。遼朝皇帝は、耶律隆緒の在位中に廟号制度を実施したとはいえ、厳密な意味で中原王朝の「天子七廟」の基準を満たす太廟はずっと存在せず、開国皇帝耶律阿保機をはじめとする亡き皇帝を祀る「先廟」あるいは「祖廟」があったにすぎず、耶律阿保機の祖先・耶律倍・耶律李胡・耶律濬など追尊された皇帝はその中に祀らず、亡くなった皇后もまたその中で合わせ祀らず、赤い錦衣を身につけた亡き皇后の神主木人は、契丹人の伝説の女始祖赤娘子と共に木葉山の廟に祀られたのであった。遼朝の「先廟」あるいは「祖廟」は氈帳と氈車で構成され、皇帝の四時捺鉢につき従った。遼道宗の時に遼朝へ使節として赴いた沈括は、夏捺鉢において耶律阿保機以来の七人の皇帝を祀った「七祖殿」すなわち先廟あるいは祖廟を目撃したために、中原の人の視点でそれを遼朝の「太廟」だととらえたのであった。遼朝の先廟あるいは祖廟に中原王朝の太廟とこれほど大きな差異がある理由は、遼朝が「国制によって契丹を治め、

---

[83] 王易『重編燕北録』「赤娘子者、番語謂之掠胡奥、俗傳是陰山七騎所得黄河中流下一婦人、因生其族類。其形木雕彩装、常時于木葉山廟内安置、毎一新戎主行柴冊礼時、于廟内取来作儀注、第三日送帰本廟。」

漢制によって漢人に対応する（以国制治契丹、以漢制待漢人）」「俗に因って治める（因俗而治）」[84]という統治政策を実行した結果であり、そのため遼朝の廟号および先廟あるいは祖廟の制度もまた、蕃漢が入り混じるその特殊な社会の様相を体現したものだったのである。

参考文献（訳者注：著者名日本語五十音順）

『宋大詔令集』（北京:中華書局、1962 年）

『礼記正義』（李学勤『十三経注疏　鄭玄注、孔穎達疏、龔抗雲整理』）（北京:北京大学出版社、1999 年）

王易『重編燕北録』（『中国野史集成』編集委員会、四川大学図書館、『中国野史集成(先秦—清末)』第十冊）（成都:巴蜀書社、1993 年）

欧陽脩『新五代史』（北京:中華書局、1974 年）

欧陽修・宋祁『新唐書』（北京:中華書局、1975 年）

魏徵『隋書』（北京：中華書局、1973 年）

向南『遼代石刻文編』（石家庄:河北教育出版社、1995 年）

向南・張国慶・李宇峰『遼代石刻文続編』（瀋陽:遼寧人民出版社、2010 年）

左丘明『春秋左伝正義』（李学勤『十三経注疏　社預注、孔穎達疏』）（北京:北京大学出版社、1999 年）

司馬光『資治通鑑』（北京：中華書局、1956 年）

徐松『宋会要輯稿』劉琳・刁忠民・舒大剛校点（上海:上海古籍出版社、2014 年）

沈括『熙寧使契丹図抄』・賈敬顔『五代宋金元人辺疆行記十三種疏証稿』（北京:中華書局、2004 年）

薛居正『旧五代史』（北京：中華書局、1976 年）

脱脱『宋史』（北京：中華書局、1985 年）

脱脱『遼史』（北京：中華書局、1975 年）

程千帆『史通箋記』（北京：中華書局、1980 年）

杜預『春秋三伝』（上海:上海古籍出版社、1987 年）

馬端臨『文献通考』（北京:中華書局、1986 年）

班固『漢書』（北京:中華書局、1962 年）

葉隆礼『契丹国志』賈敬顔・林栄貴校点（北京:中華書局、2014 年）

羅継祖「遼国附馬贈衛国王墓志銘考証商榷」（『吉林大学社会科学学報』1963 年 1 期、51-54 頁）

李燾『続資治通鑑長編』上海師範大学古籍整理研究所・華東師範大学古籍整理研究所校点（北京:中華書局、1992 年）

劉鳳翥・唐彩蘭・青格勒『遼上京地区出土的遼代碑刻彙輯』（北京:社会科学文献出版社、

[84] 脱脱『遼史』巻四五、百官志一、序（685 頁）

2009 年）

原載：『河北大学学報』2020 年第 5 期。

翻訳：河 内 桂
校閲：古松崇志

＊史料の現代語訳は校閲者による

百済武寧王と王妃の喪葬礼―殯と仮埋葬を中心に―

李壮雄

Ⅰ. はじめに
Ⅱ. 武寧王陵の墓券に見える喪葬礼
Ⅲ. 百済漢城期における王陵の喪葬礼と熊津期の祭壇遺跡
Ⅳ. 高句麗と百済の殯葬
Ⅴ. 日本の殯儀礼と百済の武寧王陵
Ⅵ. 武寧王と王妃の「埋殯」の推定と泗沘期への継承
Ⅶ. おわりに

【論文要旨】

本稿は、武寧王と王妃の喪葬礼について、墓誌石と文献史料、さらには古墳などの考古学的な成果を活用しつつ検討した。従来、武寧王と武寧王妃の喪葬礼は満 27 か月で、これは服喪期間かつ殯の期間でもあり、百済の特徴として言及されてきた。

ところが近年では、武寧王陵の墓制と副葬品が中国的であることから、喪葬礼までも完全に中国的であったという見解が提起されている。しかし、百済地域の石棺墓は、従来の木棺墓と木槨墓の葬法が残存した状態で、墓の構造のみを横口式、材料だけを石に変えた事例が多い。ゆえに筆者は、墓の築造方法と副葬品が中国式に変わったとしても、喪葬礼までもすぐに中国式になったとみるのは問題があると考える。そこで、武寧王陵と同時期かつ近隣の葬礼、とくに百済の特徴とみられる殯と仮埋葬に焦点をあて検討してみた。結果、『翰苑』所引の『括地志』に記された「山中 埋殯」こそ、百済の喪葬礼が山で長期間にわたって仮埋葬する殯を行った様子をよく示す史料であることが分かった。

Ⅰ. はじめに

喪葬礼は生者が死者に行う遺体処理と死霊の再生に関連する儀礼で[1]、そこには消滅する遺体に対する愛着と恐怖という矛盾する感情がともに反映されている。

中国では、人間の霊魂が魂と魄から成り、死ねば魂は天に昇り、魄は地に還ると信じた。こうした二元的な霊魂観に基づき、「神魂」は神主に宿り宗廟（祠堂）にまつり、「体魄」は

[1] 喪は死んだ人に対する哀悼を表す行為を、葬は埋葬行為を意味し、喪葬は葬送を包括する広い概念であるという(権五栄「古代韓国の喪葬儀礼」、『韓国古代史研究』20、2000 年、6 頁)。

墓にまつり、祭祀［墓祭］を執り行ったという。商周時代の祖霊祭祀は、墓と関係せず、宗廟で行われた。しかし秦漢時代以降の祖霊祭祀は、儒教的な孝観念が拡散されるにつれ、次第に墓祭が重視される傾向があらわれ、古墳の型式や陵寝制度の変化とともに大きく変遷したとされる[2]。ゆえに前漢までは、各皇帝の陵墓のそばに廟を建てる陵旁立廟の伝統があった。

しかし、後漢になると、太祖廟のみを建てそのなかを幾室に仕切って、後裔の皇帝たちの神主を一緒にまつる同堂異室の宗廟制度が始まった。すなわち後漢では、光武帝の建武 2 年（26）正月に、雒陽の高廟を四時にまつり、高帝を太祖、文帝を太宗、武帝を世宗と追尊して合祀した。ほかの前漢の皇帝たちは、春正月・夏 4 月・秋 7 月・冬 10 月と臘月にまつり、1 年に 5 回の祭祀を行った[3]。翌年には、光武帝の実父である南頓令・劉欽など 4 代祖のために、四親廟を建てた。後漢の第 2 代皇帝・明帝以後に確立した同堂異室では、光武帝をまつる世祖廟のみを建て、そのなかに幾室を設け、後裔の皇帝たちの神主を重ねて安置した。以後、魏文帝の黄初 3 年（222）における詔勅によって、陵墓に寝殿を建てる伝統が完全に廃止され[4]、同堂異室は魏晋隋唐の各王朝に継承された[5]。

日本では、肉体と霊魂が死後に分離すると考え、霊魂は荒魂（不浄な存在）から和魂（浄化された存在）に昇華し、祖先神として子孫を保護し福をもたらす守護神になるという観念が喪葬礼に投影されている[6]。したがって、古墳は死者の肉体を埋葬する場であると同時に、霊魂の昇華のために死霊を鎮魂し供養する場でもあった。古墳時代の前方後円墳において、前方の方墳が生者によって霊魂を昇華させるための鎮魂がなされる場であったなら、後方の円墳は死者の肉体を埋葬する場所であった。こうした観念が発展し、生者が供養する場所と、死者が埋葬される場所を分離する両墓制が現れた。

百済の喪葬礼、および古墳祭祀に関する記録は多くはない。そのような状況下、盗掘されていない完全な形で武寧王陵が発掘され、さらには墓券（誌石と買地券）が発見されたことで、百済の葬送礼を推定できる好適な史料が追加された。これにより、武寧王と王妃の葬送礼は「崩→小殮（衣服の着替え）→大殮（入棺）→殯（西の土地に仮埋葬）→大墓に本葬」

---

[2] 巫鴻（訳：金秉駿）「宗廟、宮殿そして墓」（『瞬間と永遠』所収、アカネット、2001 年）。楊寛（訳：張寅成・任大熙）『中国歴代の陵寝制度』（書景文化社、2005 年）。黄曉芬（訳：金龍星）「宗廟祭祀から墳墓祭祀へ」（『漢代の墓とその祭祀の起源』、学研文化社、2006 年）。

[3] 『後漢書』巻 99・志 9・祭祀下 宗廟「光武帝建武二年正月、立高廟于雒陽。四時祫祀、高帝為太祖、文帝為太宗、武帝為世宗、如旧。余帝四時、春以正月、夏以四月、秋以七月、冬以十月及臘、一歳五祀。」

[4] 『三国志』巻 2・魏書 2・文帝紀 黄初 3 年 10 月甲子条「表首陽山東為寿陵、作終制曰、礼、 国君即位為椑、存不忘亡也。昔堯葬穀林、通樹之。禹葬会稽、農不易畝。故葬於山林、則合乎山林。封樹之制、非上古也。吾無取焉。寿陵因山為体、無為封樹。無立寝殿、造園邑、通神道。」

[5] 金容天「後漢時代の廟議と宗法観念」（『中国古中世史研究』17、2007 年）89~92 頁。

[6] 金厚蓮「古代日本人の葬送儀礼」（『比較民俗学』23、2002)372 頁。

の順序で行われ、殯の期間が居喪（服喪）期間と同じく 3 年(満 27 か月)であると解された。

一方で、居喪期間が長期に及ぶ殯の期間を意味するのかという問題があり、また仮埋葬について中国の礼制の普遍性と百済の特殊性のいずれを認めるべきかといった議論がある。すなわち近年、武寧王陵の喪葬礼を中国の礼制の普遍性に照らしつつ検討することで、通説とは異なり、殯の実施を認めない見解が提起されている。武寧王と王妃の葬礼は、三年喪が適用された中国の儒教式のものであったから、満 27 か月は殯の期間ではなく、中国と同じく「服喪」期間であったというわけである[7]。さらに、中国墓誌の検討を踏まえ、武寧王妃の墓誌銘に記された「居喪」は殯の意味ではなく遺族の喪を示す語で、「改葬還大墓」の「改葬」は一度埋めた棺を再び葬ることを意味するから、遺族が服喪を終えた後、王陵付近に埋葬された王妃の棺を取り出し、王陵に改めて埋葬(王と合葬)したと解する見解が出された[8]。

近年、武寧王陵に関しては、中国の影響という側面のみが強調される傾向にある[9]。磚築墳の建築は中国の技術者が設計したもので、陶磁器などの多くの遺物が中国的である点は確かである。だが、中国の外皮を被せたからといって、喪葬礼まですべてが中国的であったと判断するのは[10]無理があると考える。例えば、百済地域の石槨墓は従来の木棺墓と木槨墓の葬法が残存したままで、墓の構造を横口式にし、材料を石に変えただけの事例が多い。こうした事例から、墓制が変化したとしても、より伝統性が強い喪葬礼は従来の方法を継承したことが確認されている[11]。

したがって筆者は、武寧王陵を造営する過程において、古墳の型式は最新の流行を採用し、中国の技術者の監督下で磚築墳を受容、副葬品も中国的にした。しかし、喪葬礼は百済固有の伝統を維持したものと考える。また、6 世紀に完成した日本の殯と誄の儀礼が百済系渡来人によって受容されたことを踏まえれば[12]、百済の喪葬礼は中国の事例からではなく、むしろ百済の影響を受けた日本の喪葬礼を通じて検討する必要があろう。そこで本稿では、中国の礼制のみならず、日本の事例をはじめとする韓国古代の喪葬礼に関する断片的な記録を、武寧王陵の喪葬礼を理解するための資料として利用する。

Ⅱ. 武寧王陵の墓券に見える喪葬礼

A-① 寧東大将軍百済斯麻王は、62 歳になる癸卯年(523) 5 月(丙戌が朔日である) 7 日

---

[7] 李炳鎬「熊津・泗沘期百済王室の祖先祭祀の変遷」(『先史と古代』55、2018 年)。

[8] 稲田奈津子「日本古代墓誌と韓国、そして武寧王陵誌石」(『百済学報』26、2018 年)。

[9] 権五栄『東アジア文明交流史の光 武寧王陵』(トルペゲ、2005 年)。張守男「武寧王陵 買地券の起源と受用背景」(『百済研究』54、2011 年)。

[10] 李炳鎬、前掲論文 2018 年。

[11] 姜元杓『百済の喪葬儀礼の研究―古墳埋葬プロセスを中心に―』(高麗大学校博士学位論文、2016 年)149~150 頁。

[12] 和田萃「殯の基礎的考察」(『日本古代の儀礼と祭祀・信仰 上』所収、塙書房、1995 年)34 頁。

壬申に崩御された。乙巳年(525)8 月(癸酉が朔日である)12 日甲申に登冠大墓に安置し、記録することを左のようにしておく[13]。

A-② 丙午年(526)11 月に百済国王大妃が寿命が尽きお亡くなりになった。酉地(正西方)で居喪し、己酉年(529)2 月(癸未が朔日である)12 日甲午に改葬し大墓に還った。左のように記録する[14]。

A-③ 銭 1 万文、右 1 件。乙巳年(525)8 月 12 日、寧東大将軍百済斯麻王は上記の金額で、土王・土伯・土父母、上下二千石秩の諸官吏らに問い、申地(南西方向の土地)を買い取り墓を作ったので、文書を作り明証とする。律令に従わない[15]。

A-①「武寧王誌石」によれば、武寧王は癸卯年(523)5 月 7 日に 62 歳で崩御し、乙巳年(525)8 月 12 日に登冠大墓(家族共同墓地)に安置された。A-②「武寧王妃誌石」によれば、武寧王妃は丙午年(526)11 月に酉地で居喪し、己酉年(529)2 月 12 日に改葬し大墓に還った。

武寧王陵は百済の公州宋山里古墳群に位置するが、その立地を中国南北朝の陵と比較してみよう。北朝の北魏では、大同方山にある馮太后の永固陵と孝文帝の寿陵万年堂が、長い稜線の南北に列をなして分布する[16]。南朝では、『建康実録』などの記録をみるに、家族葬祭を多く行っており、東晋での南京老虎山顔氏墓群・象山王氏墓群・呂家山李氏家族墓群・江蘇宜興朱氏墓群などにおいて、世家大族の家族葬が多く確認できるという特徴がある。とりわけ、象山王氏家族墓群は、百済の宋山里と陵山里の古墳群とよく似ている[17]。

南朝の墓は、風水説に立脚して立地を設定しつつ、大きな封墳を造成しない。蕭氏皇室墓(斉と梁の皇帝の家郷である丹陽に所在)でも家族葬が盛んに行われた。百済の武寧王陵はこれら南朝の墓と相似する立地条件と構成をみせているから、墓券に記された大墓も家族共同墓地と把握でき、また登冠はこのような大墓が立地した地名と解釈できよう[18]。

武寧王陵の墓券によれば、武寧王と武寧王妃の喪葬礼の期間は満 27 か月であるが[19]、こ

---

[13] 「武寧王陵誌石(王)」「寧東大将軍百済斯麻王、年六十二歳、癸卯年五月丙戌朔七日壬辰崩。到乙巳年八月癸酉朔十二日甲申 安厝登冠大墓、立志如左。」

[14] 「武寧王陵誌石(王妃)」「丙午年十一月、百済国王大妃寿終。居喪在酉地、己酉年二月癸未朔十二日甲午、改葬還大墓。立志如左。」

[15] 「武寧王陵買地券」「錢一万文、右一件。乙巳年八月十二日、寧東大将軍百済斯麻王、 以前件錢、詢土王土伯土父母上下衆官二千石、買申地為墓、故立券為明。不従律令。」

[16] 梁銀景「陵寝制度を通じてみた高句麗・百済陵寺の性格と特徴」(『高句麗渤海研究』47、2013 年)78 頁。

[17] 金龍星「百済後期の陵墓と陵園の特性」(『文化財』47-2、2014 年)77 頁。

[18] 任昌淳「買地券に対する考察」(『武寧王陵 発掘調査報告書』、文化公報部文化財管理局、1973 年)57 頁。金泰植「百済武寧王陵の『登冠大墓』再考」(『CHINA 研究』7、2009 年)。

[19] 筆者は閏月を計算に含めず、武寧王と王妃の喪葬礼の期間は満 27 か月（韓国式では 28 か月）と把握した。

れは服喪期間でありつつ、殯の期間ともみることができる。武寧王陵で最も特徴的であるのは、王と王妃ともに満 27 か月にわたって殯葬する、すなわち三年喪を行ったことである。

武寧王陵の墓誌石に見える暦法と喪葬礼の期間については、『周書』と『隋書』に百済が元嘉暦を使用したとあるため[20]、これに依るのが一般的であった。ところが、武寧王の時期には元嘉暦ではなく大明暦を使用したとする説が提起された。しかし依然として、元嘉暦が使用されたとする従来の見解が正しいとする主張もある。まず金一権は、自説[21]を補強しつつ、武寧王陵の墓誌石に宋の元嘉暦が適用されたという通説は論理的な飛躍があり、また日本の古代史学界の先入観が生んだ誤りであると論じた。そのうえで氏は、墓誌石が武寧王と冊封関係を結んだ梁武帝の頒布した大明暦の暦日と符合すると再論した[22]。

これに対して崔珉熙は、武寧王と王妃の喪葬礼の期間に閏月が含まれ、王妃の場合は暦法によって閏月の位置が変わってくる点に注目しつつ、百済で武寧王と王妃の喪葬礼が行われた時期には大明暦ではなく、元嘉暦が使用された可能性がより高いとした。さらに氏は、百済における喪葬礼の期間は、25 か月または 27 か月である中国とは異なり、百済独自の満 28 か月(中国式では 29 か月)であると推定した[23]。

中国の三年喪は殯葬の期間ではなく服喪期間である。その期間をめぐっては、鄭玄の 27 か月説と王肅の 25 か月説のあいだで熾烈な議論が展開されたが、南朝では 25 か月説が支配的であった。『礼記』王制には、「天子は 7 日目に殯をし、7 カ月目に葬り、諸侯は 5 日目に殯をし、5 か月目に葬り、大夫・士・庶人は 3 日目に殯をし、3 か月目に葬る」とある[24]。『礼記』檀弓上によれば、「窓の下で飯をし、戸の内で小斂をし、阼(東階)で大斂をし、客位(西階の上)で殯をし、庭で祖(埋葬する前に送る礼)をし、墓に葬る」という[25]。

このように、中国の礼制において、殯宮にまつった期間は天子が 7 か月、諸侯が 5 か月であったので、中国南朝では殯葬を長く行うことはなかった。南京の富貴山出土の墓碣によると、東晋の恭帝は、宋永初 2 年(421)9 月に亡くなり 11 月に葬られた。このほか、南朝の皇帝の殯葬期間は斉高帝の蕭道成(在位 479～482)が約 45 日、陳文帝の陳蒨(在位 559～566)が 54 日、陳宣帝の陳頊(在位 568～582)が 40 日などと一定しないものの、おおよそ 1 年未満である[26]。これらの事例を踏まえ、中国南朝の大きな影響を受けつつ造営された武寧王陵

---

[20] 『周書』巻 49・列伝 41・異域上 百済「用宋元嘉暦、以建寅月為歳首。」『隋書』巻 81・列伝 46・東夷百済「行宋元嘉暦、以建寅月為歳首。」

[21] 金一権「百済の暦法制度と干支暦日の問題についての考察」(『百済文化史大系 11 百済の社会経済と科学技術』所収、忠南歴史文化研究院、2007 年)。

[22] 金一権「武寧王陵墓誌石の大明暦使用の問題と『百済本紀』日食記録の暦日についての再検討」(『百済学報』26、2018 年)。

[23] 崔珉熙「武寧王陵墓誌石に使用された暦法と喪葬礼の期間」(『百済研究』67、2018 年)。

[24] 『礼記』王制「天子七日而殯、七月而葬、諸侯五日而殯、五月而葬、大夫･士･庶人、 三日而殯、三月而葬」

[25] 『礼記』檀弓上「飯於牖下、小斂於戸内、大斂於阼、殯於客位、祖於庭、葬於墓」

[26] 権五栄「喪葬制を中心とした武寧王陵と南朝墓の比較」(『百済文化』31、2002 年) 58~59 頁。

で、満 27 か月の殯葬が行われたという点に否定的な見解が出されたのである。

満 27 か月にわたる殯を行った後、遺体を墓に移葬したならば、遺体はひどく腐敗したであろう。よって、後掲 E-③の東沃沮のように骨だけ取り出して木棺に新しく安置したのか(洗骨葬)。あるいは、殯の後に遺体が入った木棺をそのまま運柩し安置したのか、墓内に木棺を先に安置した後に遺体だけを移したのかといった問題がある。先行研究では、武寧王の木棺内部の遺物が多く移されていた点を指摘し、殯殿から大墓に木棺をそのまま運柩した可能性が高いとする見方がある[27]。

従来、武寧王と王妃が長期間の殯を経たことの証左として言及されたのが、公山城の西側、かつ錦江南側の突出丘陵に位置する艇止山遺跡である。「武寧王妃誌石」は喪が酉地(西側)にあるとし、買地券は王陵が申地方向(南西側)にあると記す。武寧王陵と艇止山の方向は、公山城を基準にすると南西と正西にあたるので、ともに方向が一致するというわけである。

艇止山遺跡は丘陵頂上部の中央にある瓦葺建物を中心として、その東側に大壁建物 3 基が三角形に配置されており、これらは木柵列で囲まれ他の空間と区分けされている。さらに、祭祀と関連する器台・三足土器・蓋坏・赤褐色の高坏・土製燈盞・斜格子紋塼などが発見され、本遺跡は国家次元の祭儀施設もしくは殯殿の役割を果たしたと推定された[28]。また、暗渠施設・多数の床面の柱穴・瓦管による内部施設・木炭層が発見されたことから、殯殿の遺体腐敗を防ぐための氷を貯蔵した氷庫を想定する見解もある[29]。

他方で、艇止山遺跡は百済の熊津遷都後に王室で天祭を挙行した場所という推測もある[30]。武寧王の殯殿跡とのみ判断するには規模が大きく、また確実に祭祀遺跡であることから、天地神たる建邦之神に対する祭祀跡と解釈することもできるという[31]。

ところが最近、周辺の遺跡調査が増加したことで、艇止山遺跡に特殊性を見出すことが難しいという見解が出された。すなわち、艇止山遺跡における堀立柱建物跡や大型建物跡は、百済の建物跡としての普遍性を有するという[32]。加えて、艇止山遺跡を殯所に比定する根拠となった氷庫施設についても、世宗市や扶余で同様の遺構が発掘されたため決定的な証拠とするのは難しく、その建物配置が扶余青山城の遺跡と似ていることから、殯殿説を否定し軍事施設に比定する見解もある[33]。

実際に、他国と比較してみると、艇止山遺跡のように殯殿を山頂に設けた事例はない。他国の殯殿は、弔問の便利性のために王宮正殿の庭(南庭)に設置するのが原則であった。中国

---

[27] 権五栄「古代韓国の喪葬儀礼」(『韓国古代史研究』20、2000 年)15~16 頁。

[28] 国立公州博物館・(株)現代建設『艇止山』、1999 年、221 頁。

[29] 金吉植「氷庫を通じてみた公州艇止山遺跡の性格」(『考古学誌』12、2001 年)66~ 68 頁。

[30] 李南奭『(済・羅会盟址)就利山』(公州大学校博物館・忠清南道公州市、1998 年)15 頁。

[31] 李壮雄「百済熊津期の『建邦之神』祭祀と聖王代の儒教式天観念」(『韓国古代史探究』 26、2017 年)95 頁。

[32] 李南奭・李賢淑「百済の喪葬儀礼の研究―錦江流域の喪葬儀礼遺跡の意味―」(『百済文化』54、2016 年)13 頁。

[33] 李炳鎬、前掲論文 2018 年、15 頁。

の場合、皇帝の居喪のための殯殿は太極殿の西階にあった。皇帝以外にも同姓の王・公・主は太極殿の東堂で、異姓の公・候・都督や皇帝の親族・大臣は朝堂で殯を行った。

中国では、三国時代の魏文帝が鄴から洛陽に遷都したとき、大朝である太極殿と東・西堂が造られた。その後、南北朝時代にも東・西堂は築造された。当時の東・西堂は太極殿とともに区域内にあり、その方向は太極殿と同じく南向きである。魏と西晋代には、東堂が朝見・聴政の場で、西堂は皇帝の居所として使用された。しかし、宋代になって東・西堂の居住機能は完全に廃止され、儀式と聴政の場に変わった。『晋書』巻 32・列伝 2・后妃下・孝武文李太后条には、西堂に廬を設置して殯礼を行った様子が記録されている[34]。

日本でも、飛鳥～奈良時代の殯は宮廷で行われたことが確認できる。『万葉集』の挽歌の分析を通じて、埋葬地付近では殯をしなかったことは明らかである。『日本書紀』に見える殯宮・喪屋も墳墓付近ではなく、多くの場合が居住区域である王宮と近い場所に設置され、なおかつ殯の期間はかなり短かったという研究もある[35]。加えて、百済が梁と積極的に交流しつつ、同時に易経・書経・詩経・春秋・礼記といった経学に詳しい五経博士を日本に派遣した点から、日本は中国の儒教式の喪葬礼をよく知った上で継受したという見解が提起された[36]。

韓国でも、新羅末に宮闕の西堂で景哀王に対する殯が行われたことが、『三国史記』巻 12・新羅本紀 12・敬順王元年(927)条に伝えられている[37]。さらに、新羅の宮闕に存在した西堂も太極殿の横に位置し、補助的な役割を果たした殿堂と比定された[38]。

しかし、これは唐の五礼を積極的に受容した新羅末の状況である。百済が埋葬地付近で殯を行わず、殯の期間も中国の喪葬礼のように短かったとする見解は、後掲の史料を考慮しないまま、中国の儒教式の喪葬礼の原則にだけ注目したものである。

さらに近年では、「権殯(仮埋葬)」を終え「改葬」する際、柩を探しあてられないことに備えて刻まれた唐の墓誌銘と[39]、先に死去した夫の墓地付近に夫人を仮埋葬し後から合葬した唐の墓誌銘[40]を取り上げつつ、武寧王妃も「改葬」前に満 27 か月のあいだ殯殿に安置されたのではなく、夫の墓地付近に臨時に仮埋葬され、居喪(服喪)期間を終えた後に、吉時を

---

[34] 『晋書』巻 32・列伝 2・后妃下・孝武文李太后「隆安四年、崩于含章殿、朝議疑其服制。…皇后及百官皆服斉衰朞、永安皇后一挙哀、於是設廬於西堂。凶儀施于神獣門、葬修平陵、神主祔于宣太后廟。」

[35] 田中良之「殯再考」(『福岡大学考古学論集』所収、小田富士雄先生退職記念事業会、2004 年)。李炳鎬、前掲論文 2018 年、15 頁。

[36] 李炳鎬、前掲論文 2018 年、15～17 頁。

[37] 『三国史記』巻 12・新羅本紀 12・敬順王元年「敬順王立。…為甄萱所挙即位。挙前王屍殯於西堂、与群下慟哭」

[38] 梁正錫『韓国古代の正殿の系譜と都城制』(書景文化社、2008 年)51~68 頁。

[39] 「大唐故右衛左中侯上柱国任(明)府君墓誌」(718)「以其年八月十一日、権殯於洛陽県上東郷原、礼也。恐改葬未遂、陵谷遷移、故於玄堂門側、鐫此石記。嗚呼哀哉。」

[40]「大唐故雅州名山県尉王(大義)府君墓誌」(721)「先天元年十二月七日寝疾、卒於私第、 権殯墳側。今以吉辰合葬附於旧塋、礼也。」

選び合葬されたとする見解も提起されている[41]。

A-③「武寧王陵買地券」によれば、地上の王のほかに地下世界を管掌する神が存在し、そこにも独自の官僚体系があると考えられていた。ゆえに、武寧王の死から3年後の乙巳年(525)、地下の世界を管掌する神の怒りを慰めるため、墓として利用する土地を買うという名目で、土王だけでなくその父母、王を補佐する官吏にまで交渉した。武寧王と王妃は、その代金として、実際に中国で流通していた鉄製の五銖錢を90個ほど置いた。土地代として支払った金額が1万文であったから、五銖錢1個あたり約100文であったことが分かる。

慶州朝陽洞・昌原茶戸里・大邱八達洞・慶山新垈里など、嶺南地域における紀元前後の木棺墓からは、遺体の腰元に置かれた武器・農工具・銅鏡といった威信財、土器などの遺物が埋められた要坑が発見された。墓壙を掘り木棺を安置する前に遺物が埋納された点からして、要坑は地神に対する祭儀空間と解される[42]。茶戸里の要坑で出土した漢鏡・五銖錢・筆・漆器・雲母などは、中国漢代の来世観の影響を伝えるものであるが、なかでも1号木棺墓の要坑からは五銖錢が3点、104号木棺墓の要坑からは半両銭1点が発見されており、武寧王陵の五銖錢との比較資料として注目される。

武寧王陵の買地券は、中国道教の買地券の風習に倣ったものと考えるのが一般的である[43]。ただ「不従律令」に関しては、南朝の買地券の多くが文末を「如律令」や「急急如律令」で締めたこととは異なるため、百済の独自性が反映された部分として注目されてきた。ところが、南京西善橋輔国将軍墓誌の27行に見える「氏得 私約不従候令」の「候」を「律」の誤記とし、「不従律令」は南朝の梁でも使われていた表現とする見解が出された[44]。以後、「不従律令」も梁の影響とみる傾向が強い。しかし、南京西善橋輔国将軍墓誌は最後の28行が「王買地以記」で終わることから買地券の性格を有すると把握されているが[45]、「王買地以記」を除いてはほかの買地券で使われる表現は見当たらない。また「氏得 私約不従候令」の表現は、最後の行ではなく27行に言及されたものであるため、武寧王陵の買地券との比較対象としては適切ではないだろう。

最近、武寧王と王妃の誌石、および買地券の再判読が行われた。これにより、武寧王誌石の最後の文字は「爾」で、武寧王妃誌石の「大妃」と判読されてきた文字は「太妃」であることが明らかになった。買地券においては、「百済斯麻」の次は「王」ではなく「主」で、「訟」「詣」「詣」「詢」などと判読された文字は「詢」であることが確定した。さらに、「衆官」の前の文字は「上下」ではなく「土下」であった。これらの判読に基づけば、武寧王の葬礼のための土地を買う際、百済国王たる斯麻が主体になったがゆえ、百姓に及ぼすもので

---

41 稲田奈津子、前掲論文2018年、232~234頁。

42 キム・ジンソン「嶺南地域における木棺墓の腰坑の研究」(啓明大学校歴史考古学科碩士学位論文、2016年)。

43 金英心「武寧王陵に具現された道教的世界観」(『韓国思想史学』40、2012年)225~228頁。

44 権五栄「喪葬制を中心とした武寧王陵と南朝墓の比較」(『百済文化』31、2002年) 54頁。

45 権五栄、前掲論文2002年、61頁。

ある律令には依らなくてもよいという意味で「不従律令」と表現したと解釈された[46]。

南朝墓は夫婦合葬を基本としつつ、その遺体は長軸と平行に安置され、羨道側に頭を置いている。この配置は武寧王陵と同一である。ただ、武寧王陵は正面から見て、王が右側、王妃が左側に安置されたが、南朝の象山墓の場合は羨道から見て男性が左側に安置されたので武寧王陵と反対である。礼制に忠実に従った朝鮮時代の葬礼では、男性は左側、女性が右側であった。このような点も、武寧王陵が中国の礼制に充実に従わなかった事例といえよう。

ところで、武寧王陵と同様に、長期間の殯の実施を窺える高句麗流民の墓誌が発見されており注目される。

「高乙徳墓誌」拓本

B. 聖暦2年(699)2月8日に至り、遂に任地で病を患い床に臥せ亡くなり、歳が82歳であった。私第に権殯した。大足元年(701)9月28日に至り、杜陵の北に発墳し合

[46] 金栄官「百済武寧王陵出土誌石と買地券の判読再考」(『韓国古代史探究』30、2018年)。

葬し、礼に適う[47]。

B は高句麗流民である高乙徳の墓誌である。彼は 699 年 2 月 8 日に任地で死亡し私第(私邸)にて権殯(殯葬)した後、701 年 9 月 28 日に杜陵の北にて墳を造り合葬したという。これは、私邸で満 2 年 7 か月を超える期間、殯を行った様子を伝えるものである。後に検討する H-②『隋書』百済条には、百済の喪制が高句麗と同一であると記録されているから、高句麗滅亡を前後する時期に活動し唐で死亡した高乙徳の事例は参考になる。

Ⅲ. 百済漢城期における王陵の喪葬礼と熊津期の祭壇遺跡

筆者は、百済熊津期の武寧王陵が中国の外皮を受容したとしても、そこで行われた喪葬礼は漢城期から続く百済固有の喪葬礼だった可能性が高いという立場をとる。本章では、熊津期以前、漢城期の王室の墓制として知られる積石塚の喪葬礼の様相を検討してみよう。

C 聖王の骸骨は露地に仮埋葬［權攢］されている。〈中略〉また、郁里河で大石を掘り、槨を作り父の遺骨を埋葬した[48]。

C『三国史記』百済本紀・蓋鹵王 21 年(475)条は、王の喪葬礼を類推できる記事である。この記録は、高句麗の長寿王による漢城陥落を説明しつつ、それ以前に高句麗の諜者であった道琳が蓋鹵王に接近したことを伝える文脈で記された。道琳は、先王(毗有王)の遺骨が特別な施設を伴わない露地に仮埋葬(権攢)されていることを指摘した。そこで蓋鹵王は、郁里河で大石を掘り槨を作って父の骨を埋葬した。この王陵の修復記事をめぐっては、毗有王の死が異常であり、蓋鹵王が政変を起こし王位についた可能性が高いという意味のみが解釈されてきた[49]。他方で、蓋鹵王の初期における喪葬礼の事例、すなわち 3 年後に吉日を選び埋葬するまでの殯葬や仮埋葬の風習を伝える史料とみることもできよう。

先に検討した B 高句麗流民「高乙徳墓誌」は、「権殯」という用語が見え、百済漢城期の最後の王である蓋鹵王の父・毗有王の喪葬礼と関連する。とりわけ C は、これと似た用語である「権攢」が使用されており注目される。

「権」は「変通」もしくは「暫且」を意味し、「攢」は「正式に安葬する前に臨時に棺を置くこと(停放棺木、暫時不葬)」の意味で、殯のような意味を示す。これを踏まえ、蓋鹵王

47「大周冠軍大将軍行左清道率府頻陽折衝都尉高乙徳墓誌幷序(高乙徳墓誌)」「至聖暦二年二月八日、遂於所任枕疾而終、春秋八十有二。権殯私弟、至大足元年九月廿八日、発墳於杜陵之北、合葬、礼也。」

48 『三国史記』巻 25・百済本紀 3・蓋鹵王 21 年(475)「先王之骸骨、権攢於露地。…又取大石於郁里河、作槨以葬父骨。」

49 千寛宇「三韓考 3 部－三韓の国家形成－」(『韓国学報』2･3、1976 年)。同『古朝鮮史･三韓史研究』(一潮閣、1989 年) 330 頁。以下では、これら見解に依拠するところが多かった。

の即位から間もない頃における父王・毗有王の「攢殯」について、正式な王陵に安葬した、あるいは侘しかった初葬を改葬したという状況が想定できる上、大石で作った槨は積石塚に比定できるという[50]。ただし、「作槨」は中国では横穴式石室墳を指すのが一般的である。百済漢城期の末には横穴式石室墳は既に受容されていたので、「作槨」はこれを意味する可能性もある[51]。

そうであるならば、百済漢城期の王陵である石村洞積石塚において「権攢(権殯)」の実施を見出せるであろうか。以下で検討しよう。

石村洞 2 号墳と 4 号墳は、内部を粘土で築き、外部に石を積み重ねることで階段式の墳丘を形成している。方形の平面・階段状の墳丘・墳丘基礎部を囲む支石・瓦と瓦当が出土した点などは、高句麗の積石塚と非常に似ている。さらに 2 号墳と 4 号墳が、高句麗の将軍塚や太王陵のように、階段墳丘の上部を土で覆い、その上に瓦を載せた姿であったと想定する見解がある[52]。このような古墳上部の施設については、次の記録が参考になる。

D. 宗廟の制度は古人が人君の居所とし、前には朝を、後ろには寝を置いた。死亡すれば前には朝になぞらえ廟を置き、後ろには寝になぞらえ寝を置いた。廟には神主を昭穆に従って配列した。寝には衣冠・几杖・日常[相生]の道具があり、総じて宮という。〈中略〉古くは墓祭がなかったが、秦始皇が寝を作り墓の側に置いた。漢はこれを改めなかった。故に今、陵の上にある建物を寝殿と称し、起居・衣冠・象生を備えているのはみな古くは寝の意味である[53]。

D は、後漢のとき蔡邕が著した『独断』の宗廟と陵寝に関する記述である。秦漢の時期には、陵の周辺に宗廟の如く寝を造営し、墓主の衣冠と生活用品を置き、陵上に寝殿が設置されたことが窺える。これと同一の内容は、『後漢書』と『宋書』にも記録されている[54]。

---

[50] 朴淳発「百済漢城期の都城と墓域の問題」(『百済学研究叢書 争点百済史 10 漢城百済史の再考』所収、漢城百済博物館、2017 年) 126~129 頁。

[51] 姜元杓、前掲論文 2016 年、104 頁。

[52] 姜賢淑「高句麗の石室階段積石塚と比較してみた石村洞積石塚の原型推論」(『百済初期の古墳の起源と系統』所収、漢城百済博物館、2017 年) 85 頁。

[53] 『独断』巻下「宗廟之制、古学以為人君之居、前有朝後有寝。終則前制廟以象朝後制寝以象寝。廟以蔵主列昭穆。寝有衣冠几杖象生之具、総謂之宮。…古不墓祭、至秦始皇出寝、起之於墓側。漢因而不改、故今陵上称寝殿、有起居衣冠象生之備、皆古寝之意也。」

[54] 『後漢書』巻 99・志 9 祭祀下「古不墓祭、漢諸陵皆有園寝、承秦所為也。説者以為古宗廟前制廟、後制寝、以象人之居前有朝、後有寝也。月令有先薦寝廟、詩称寝廟弈弈言相通也。廟以蔵主、以四時祭、寝有衣冠几杖象生之具、以薦新物。秦始出寝、起於墓側、漢因而弗改。故陵上称寝殿、起居衣服象生人之具、古寝之意也。」『宋書』巻 16・志 6・ 礼 3「漢氏諸陵皆有園寝者、承秦所為也。説者以為古前廟後寝、以象人君、前有朝、後有寝也。廟以蔵主、四時祭祀、寝有衣冠象生之具以薦新。秦始出寝起於墓側、漢因弗改。陵上称寝殿、象生之具、古寝之意也。」

陵に寝を置いたのは、墓主の魂が墓室に留まっていると信じ、墓主が死後も不便なく日常生活を送れるようにしたもので、死者に対する尊崇を具現しつつ日常の念願と追福の意味が込められている[55]。以後『宋書』には、曹魏の文帝が先朝の遺志を継ぎ倹約を実践するため、陵上の殿屋(寝殿)を失くしたことで陵寝が途絶えたという変化が記されている[56]。

石村洞積石塚の陵上には寝殿と推定される施設があり、加えて古墳の横にも施設が発見されており、これは「権殯」に関わる祭祀施設として注目する必要がある。すなわち、石村洞１号墳の北墳東辺の「１号石槨墓」、南墳南辺の「３号石槨墓」、２号墳の南東側の「２号石槨墓」と表現される施設が埋葬儀礼に関連する場所と比定できるだろう。1975 年度報告書では、４号墳の東南側の「住居跡」についても殯所の可能性が指摘されているが[57]、復元率の高い土器が多数出土したことからみて、墳墓の築造もしくは維持・管理に使用された施設である可能性も浮上している[58]。

古墳の横で仮埋葬することを殯とするならば、火葬した人骨が発見された高句麗の積石塚の鎔石も殯に関連するであろう。山城下磚廠 36 号墳・麻線溝 2378 号墳・麻線溝 626 号墳などからは、火に焼けた瓦と石、また瓦と鎔石が凝着した状態で出土しており、火葬の痕跡と理解されている[59]。

石村洞１号墳北墳東辺の「1 号石槨墓」と南墳南辺の「３号石槨墓」

---

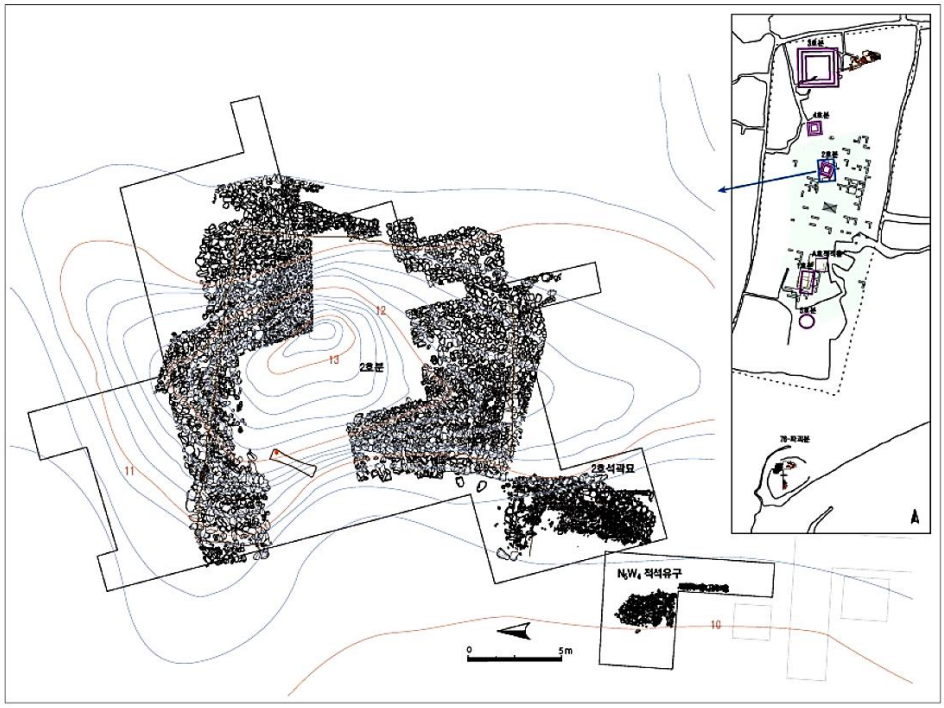
55 具蘭憙「渤海の古墳外廓造営物についての研究」(『韓国古代史探究』31、 2019)71~73 頁。

56 『宋書』巻 16・志 6・礼 3「至文帝黄初三年、乃詔曰、先帝躬履節倹、遺詔省約、子以述父為孝、臣以繫事為忠。古不墓祭、皆設於廟、高陵上殿屋皆毀壊、車馬還廏、衣服蔵府、以従先帝倹徳之志、及文帝自作終制。又曰、寿陵無立寝殿造園邑、自後至今、陵寝遂絶。」

57 ソウル大学校博物館『石村洞積石塚発掘調査報告－1975 年度－』(ソウル大学校出版部、1975 年)21 頁。

58 朴淳発「『高句麗の石室階段積石層と比較してみた石村洞積石塚の原型推論』討論文」(『百済初期の古墳の起源と系統』所収、漢城百済博物館、2017 年）90 頁。

59 姜賢淑「中国吉林省集安地域の高句麗王陵の構造について」(『韓国古代史研究』41、2006 年）32 頁。

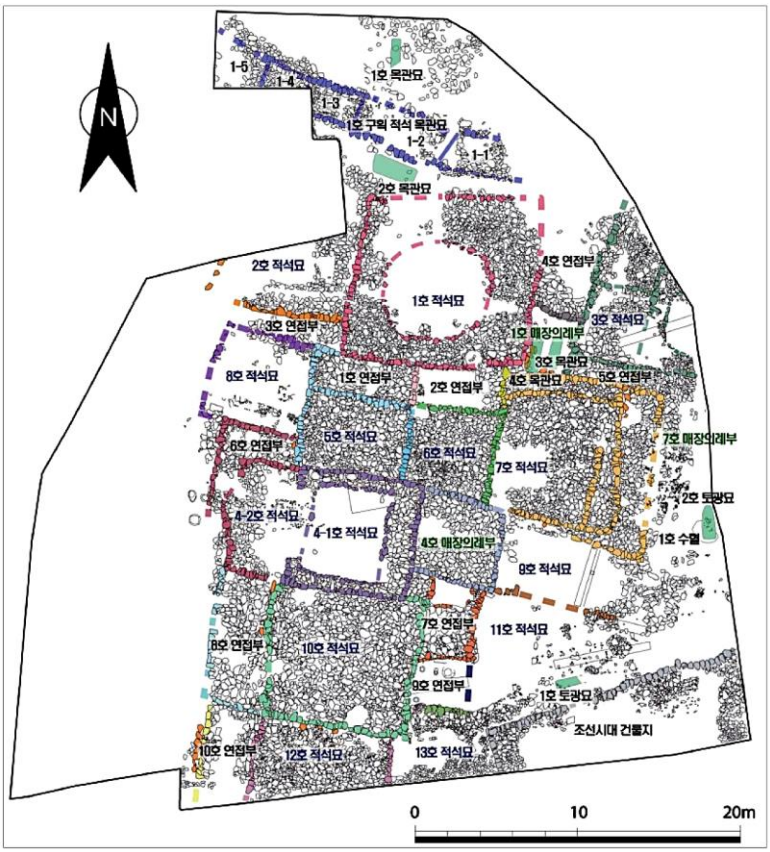


石村洞 2 号墳の南東側「２号石槨墓」

石村洞 4 号墳の東辺 C トレンチの「住居地」推定施設

こうした伝統は青銅器時代の支石墓と積石墓にも認められる。青銅器時代には、毎回火葬が行われたわけではなく、遺体を集め置き一度に火葬した後に、骨を部位別に集め別途に埋葬する揀骨火葬が行われていた[60]。このことから、石村洞積石塚でも、その周辺において殯と仮埋葬が行われたと類推できる。

最近、漢城百済博物館による石村洞古墳群の発掘調査で、石と粘土を使用し、平面方形に連続して造成された積石墓が複数確認された。それぞれの積石墓は互いに連接し、四方に拡大しながら大規模な積石塚を形成している。2019 年現在まで、連接式に造成された積石墓が 16 基、個々の積石墓を繋ぐ連接部 12 か所が確認された。そのうち、1 号・4 号・7 号積石墓の東側には、祭儀空間と判断される「埋葬儀礼部」がそれぞれ位置している。とりわけ 1 号埋葬儀礼部では、瓦・瓦当・土器・金製耳飾・金の瓔珞・金箔珠・ガラス珠・中国製青磁・鉄器をはじめ、火があてられ変形した瓦・火葬人骨・焼けた土・木炭などが集中して出土した[61]。

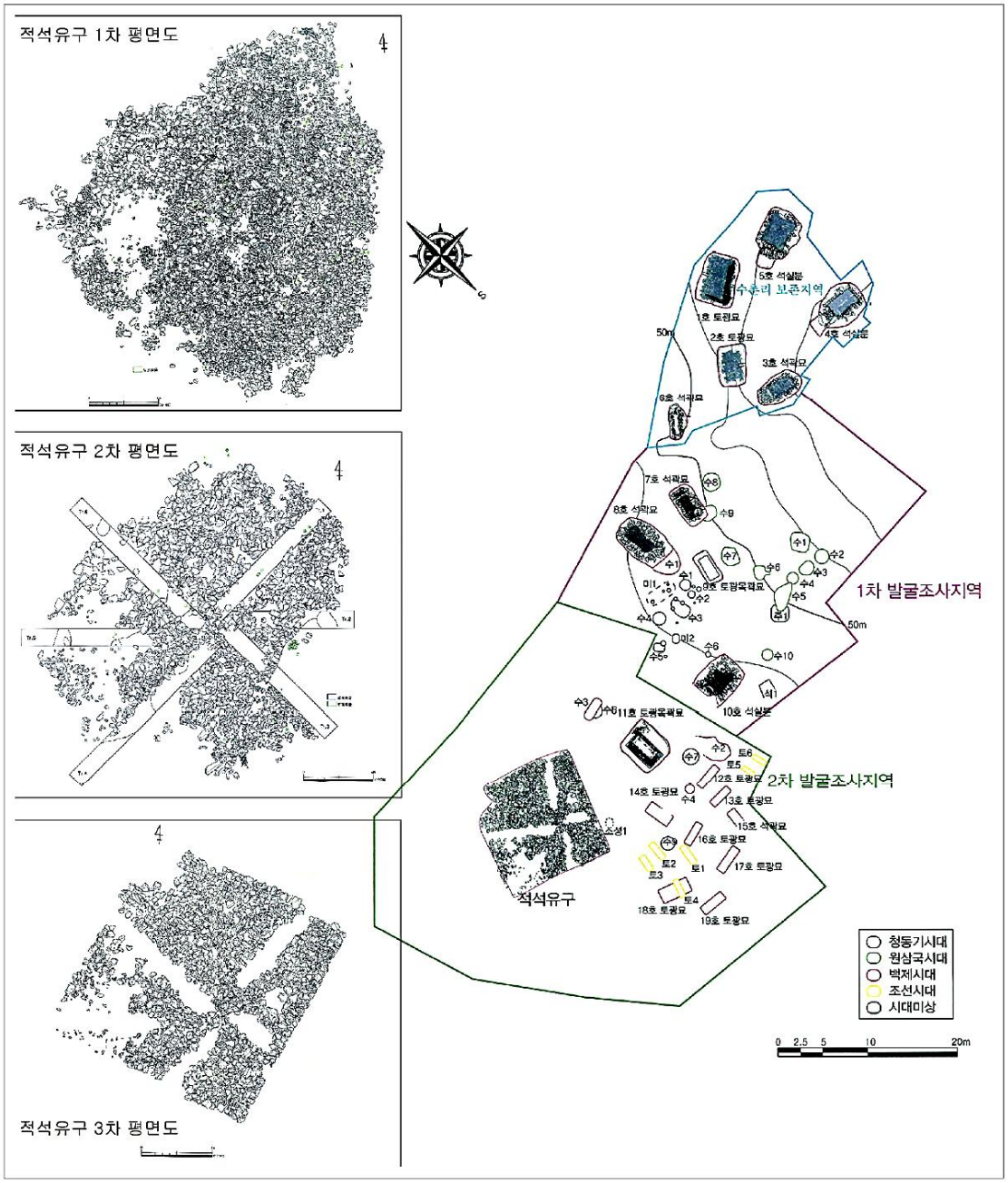


石村洞古墳群の遺構配置図(2019 年現在)

---

[60] 遼東半島と吉林省地域における青銅器時代の支石墓と積石墓は、人骨の多くが床の板石に凝着した状態で、また灰や炭が発見されている。墓室内で火葬され、火葬後に骨を部位別に集め積み上げる揀骨火葬が行われたとされる(河文植『古朝鮮の人々が眠る墓』、周留城、2016 年、326-327 頁)。

[61] 漢城百済博物館「ソウル石村洞古墳群発掘調査 現地説明会資料集」、2019 年 10 月。



水村里古墳群の積石祭祀遺構

個々の積石墓を繋ぐ連接部、そのほとんどに「埋葬儀礼部」があり、火葬人骨と瓦などが集中して出土した。「埋葬儀礼部」には、単なる墓上の建築物というよりは、祭儀行為が繰り返し行われた小型の瓦葺建物があったと想定できよう。また、1 号積石墓の「埋葬儀礼部」、および石村洞 4 号墳の東側では瓦と瓦当が大量に出土した。このため、当地には積石墓の造営以後に行われた祭儀行為と関連する建物があり、これを西漢代の陵園に造成された祠

堂たる原廟と似た性格であったと指摘する研究がある[62]。ただ、4 世紀中盤の中国南北朝時代には、陵墓に寝殿を建てなかったので、むしろ「権殯」と関連する施設であった可能性が高いのではないか。

一方、百済漢城期に造営された公州水村里の積石遺構は、海抜 53.2m の突出丘陵の頂上部に位置しており、2003 年に発掘調査された百済古墳から西南に 40m ほど離れた場所にあたる。立地と遺構の形態、さらには長鼓形器台片と大型土器片が積石部で出土している点から、古墳祭祀で使用された祭壇施設とみられている[63]。この推定を踏まえ、百済漢城期の王室墓域として知られる石村洞の階段式積石塚も墓ではなく、祭祀を行うための祭壇であった可能性を提起した研究もある[64]。

公州宗山里 D 地区の方壇階段形積石遺構は、つとに、百済漢城期の伝統を継ぐ積石塚の墓と比定されたことがある[65]。そのほか、漢城期の最後の王である蓋鹵王の墟墓説[66]、天地祭祀に関連する遺跡とみる説や[67]、東城王 11 年に北郊で天地を合祀した際の祭壇とする説がある[68]。さらには、中国鍾山の戒壇遺構や、韓国の義城・安東・聞慶などの階段式積石塔、および日本の土塔・頭塔などと比較して、戒壇や特殊な石塔である可能性も指摘された[69]。

最近では、百済王室が熊津に遷都した後、漢城期の王への祭祀が墓で行えなくなったがゆえ、漢城期の王に対する祭祀施設を段の形態で設けたという見解が出された。そのうえで、宋山里古墳群の祭壇施設のうち、D 地区は熊津遷都直後における漢城期の王に対する段で、A 地区は武寧王の家系に関係する祭祀施設と推定された[70]。

公州郷校の裏山にあたる校村峰頂上の海抜 95m 地点は、軽部慈恩が校村里 2 号塼築墳に比定した場所である[71]。当地では石築壇が確認され、その周辺には壇の上面の床に敷いたと推定される多数の文様塼が不規則に露出していた。この場所は、北側の宋山里古墳群(海抜 86.5m)の頂上部の稜線より 9m ほど高く、宋山里古墳群をはじめ、北東側の公山城と南東側の公州市街地をみな眺望できる[72]。この地域は、校村里 3 号塼築墳と 6 号石室墳をはじめ

---

62 朴淳発、前掲論文 2017 年、135 頁。

63 忠清南道歴史文化研究院『公州水村里古墳群Ⅱ』、2014 年、154~157 頁。

64 李南奭「百済積石塚の再認識」(『漢城時代の百済の古墳文化』所収、書景文化社、2014 年)152~161 頁。

65 尹根一「公州宋山里古墳発掘調査概報」(『文化財』21、1988 年)307~336 頁。

66 趙由典「宋山里方壇階段形墓について」(『百済文化』21、1991 年)56 頁。

67 徐程錫「宋山里方壇階段形積石遺構についての検討」(『百済文化』24、1995 年)54 頁。

68 金昌錫「漢城期百済の儒教文化とその成立過程」(『郷土ソウル』65、2005 年)。

69 林永珍「公州宋山里 D 地区の積石遺構の性格」(『百済文化』48、2013 年)113~124 頁。

70 蔡美夏「百済熊津都邑期の国家祭祀―祖先祭祀を中心に―」(『公山城王宮遺跡の復原考証研究 国際学術大会資料集 古代東アジアの王宮と儀礼』所収、公州大学校博物館、2019 年)50~55 頁。

71 軽部慈恩『百済遺跡の研究』(吉川弘文館、1971 年)41~42 頁。

72 公州大学校博物館『公州校村里百済塼築墳の探索のための発掘調査概略報告書』、2018 年、13~15 頁。

とする古墳群もあるため[73]、武寧王陵と同時期に殯のような古墳祭祀に関する施設があった可能性が高い。

Ⅳ. 高句麗と百済の殯葬

E-①. 人が亡くなれば夏にはみな氷を使用する。人を殺して殉葬するのに、多い時は百人余りにもなる。手厚く葬るが、槨はあるが棺は用いない。[『魏略』は次のように記録する。その習俗は5か月間喪に服するが、長ければ長いほど栄誉だと考える。死者に祭祀を行う時には生ものと調理したものを共に用いる。喪主は速やかに葬儀を済ませたがらないが、他の人が強勧するため、常に争うことを礼節であるとした。居喪の際には、男女みな純白の服を着て、婦人は麻布で作った面衣を着け、指輪や装身具は外したから、おおよそ中国の場合と似ている。][74]

E-②. 男女が結婚すればすぐに、死後に着る壽衣を少しずつ作っておく。厚く葬り、金・銀と財宝をすべて葬礼に使い果たす。石を積み封墳を作り、松と柏を並べて植える[75]。

E-③. 葬礼の時には大きな木槨を作り、長さは約10余丈であり、片方の頭の方を開けて扉を作る。死んだばかりの者は皆そこに仮埋葬し、遺体をやっと覆うほど埋め、皮と肉が腐りきれば骨のみを取り上げ槨の中に安置する。家族みなを一つの槨に納めるが、木を刻んで生前の姿を象り、死者の数だけつくる。また瓦鑊に米を盛り、槨の扉のそばに結びかける[76]。

Eは、『三国志』に見える3世紀以前の扶余・高句麗・東沃沮の喪葬礼に関する記録である。E-①の扶余では、5か月のあいだ喪に服するが、長くなるほど栄誉であること。喪主は速やかに葬儀を済ませたがらず、他の人は無理強いし、互いに争うことを礼節としたとあり、長期間にわたって殯を行う伝統があったことをよく伝えている。E-③の東沃沮では、まず遺体を覆うほどに埋めて仮埋葬し、その後、腐敗すれば骨だけ取り出し槨に安置したという。仮埋葬の後に本葬を行う様子を記している。E-②の高句麗では、壽衣を作っておくこと、厚葬の風習、積石塚を作り周辺に松柏を植える様子を示しているが、殯や仮埋葬については読み取れない。しかし、次のFの記録から高句麗でも殯や仮埋葬が行われたことが分かる。

---

[73] 李賢淑「公州校村里の百済時代の塼室墓と石築壇施設」(『百済学報』27、2019年）160~167頁。

[74] 『三国志』巻30・魏書30・烏丸鮮卑東夷伝 夫余「其死、夏月皆用冰。殺人徇葬、多者百数。厚葬、有槨無棺。[魏略曰、其俗停喪五月、以久為栄。其祭亡者、有生有熟。喪主不欲速而他人彊之、常諍引以此為節。其居喪、男女皆純白、婦人着布面衣、去環珮大体与中国相彷彿也]。」

[75] 『三国志』巻30・魏書30・烏丸鮮卑東夷伝 高句麗「男女已嫁娶、便稍作送終之衣。厚葬、金銀財幣。尽於送死、積石為封、列種松柏、」

[76] 『三国志』巻30・魏書30・烏丸鮮卑東夷伝 東沃沮「其葬作大木槨、長十余丈、開一頭作戸。新死者皆假埋之、才使覆形、皮肉尽、乃取骨置槨中。挙家皆共一槨、刻木如生形、 隨死者為数。又有瓦鑊、置米其中、編県之於槨戸辺。」

F-①. 発歧がその言葉を聞き、恥じて後悔に勝てず、斐川に走り自ら首を刺し死んだ。罽須が悲しみ哭をしながら、その遺体を収めて草を覆い埋葬(殯)し帰った。〈中略〉秋9月、担当官庁に命じ、発歧の喪を奉迎させ、王の礼をもって斐嶺に葬った[本葬][77]。

F-②. 秋9月に王が薨じた。梨原に葬り諡号を東川王とした。国人らがその恩徳を懐い、悲しまない者はいなかった。近臣らは自殺して殉死しようとする者が多かったが、新王が礼ではないとしてこれを禁じた。葬礼日になって墓に至り自ら死ぬ者が非常に多かった。国人らが雑木(柴)を切ってその遺体に覆ってやったので、遂にその地を梨原と名付けた[78]。

F-③. □□郡信都県都郷中甘里の人であり、釈迦文仏の弟子である□□氏鎮は歴任した官職が建威将軍・国小大兄・左将軍・龍驤将軍・遼東太守・使持節・東夷校尉・幽州刺史であった。鎮は77歳で亡くなり、永楽18年(408)戊申年、朔日が辛酉である12月25日乙酉日に(墓を)完成し玉柩(霊柩)を移した(遷移)。周公が土地を相し、孔子が日を択び、武王が時間を選んだ。日付と時間の選択が等しく良かったので、葬送後、富は七世に及び、子孫は栄え、官職も日ごとに上がり位は候王に至らんことを。墓を作るのに万人の功力がかかり、日ごとに牛と羊を捕らえて、酒と肉、米は食べきれないほどである。朝食用の醤油を倉庫一つ分も保管しておいた。ここに記録して後世に伝え、この墓を訪れる者が途絶えんことを[79]。

F-①の記録からは、王族である発歧が乱を起こして自害すると、いったん遺体を草で覆い仮埋葬し、一定期間が過ぎた後に王の礼をもって本葬を行ったことが分かる。F-②によれば、東川王の死後、殉死しようとする臣下が多く、新王が禁じたにもかかわらず、葬礼日に自ら死ぬ者が多かったという。この記録を通じても、殯葬または仮埋葬の後における本葬の実施を知ることができる。すなわち東川王の死後、一定期間が経過した後の葬礼日に、殉死した者を雑木(柴)で覆い仮埋葬し、その後、正式に埋葬する本葬があったと類推できよう。

F-③「徳興里古墳墨書銘」によれば、鎮は77歳で亡くなり、永楽18年(408)12月25日に王柩(霊柩)を移し本葬した。よって具体的な日付は不明であるが、77歳の死後から408年12月25日までは殯があったことが分かり、その期間に万人の功力と十分な食料を用意

---

[77] 『三国史記』巻16・高句麗本紀4・山上王元年(197)「発歧聞之、不勝慙悔、奔至裴川、自刎死。罽須哀哭、収其屍、草葬訖而還。…秋九月、命有司、奉迎発歧之喪、以王礼葬於裴嶺。」

[78] 『三国史記』巻17・高句麗本紀5・東川王22年(248)「秋九月王薨。葬於柴原、号曰東川王。国人懐其恩徳、莫不哀傷。近臣欲自殺、以殉者衆、嗣王以為非礼、禁之。至葬日、 至墓自死者甚多。国人伐柴、以覆其屍、遂名其地曰柴原。」

[79]「徳興里古墳墨書銘(408)」「▨郡信都県都郷中甘里/ 釈加文佛弟子▨氏鎮仕/ 位建威将軍国小大兄左将軍/ 龍驤将軍遼東太守使持/ 節東夷校尉幽州刺史鎮/ 年七十七薨焉永楽十八年/ 太歳在戊申十二月辛酉朔廿五日/ 乙酉成遷移玉柩周公相地/ 孔子擇日武王選時歳使一/ 良葬送之後富及七世子孫/ 番昌仕宦日遷位至侯王/ 造萬功日煞牛羊酒宍米粲/ 不可尽掃旦食塩食一椋記/ 之後世寓寄無疆」

して墓を作ったとみられる。殯期間に墓を作ったことが窺える記録として注目できよう。

G. 父母や夫が死ねば3年のあいだ喪服を着て、他の親族は葬礼が終われば喪服を脱いだ[80]。

H-①. 死者は屋内で殯をし、3年が過ぎた後に吉日を択んで葬る。父母と夫の喪には、みな3年間服を着て、兄弟は3か月間着る。初喪には哭と泣をするが、葬礼の時には鼓を打ち舞い、風楽を奏でながら葬送する。埋葬が終わった後には、死者が生前に使っていた衣服と馬車をすべて集め墓の横に置くが、葬礼に集まった人々が争って取って帰る。鬼神を敬い淫祠が多い[81]。

H-②. 喪制は高麗の如し[82]。

H-③. 死者は棺槨におさめる。親しい人々は遺体のそばで踊り歌う。妻子と兄弟は白布で喪服をつくる。貴人は3年間外で殯をし、庶人は吉日を択んで埋葬する。葬礼には、遺体を船の上に置き、陸地からそれを引き寄せ、あるいは小さい輿を用いることもある[83]。

G『周書』の記録によると、百済で父母や夫が死ぬと3年間は喪服を着たという。ここでは三年喪を示しているが、殯については具体的に窺えない。

H-①『隋書』高麗条では、高句麗で人が死ぬと屋内で3年間の殯をしたが、吉日を選び葬ったという。先に検討したB「高乙徳墓誌」には、満2年7か月のあいだ私第(私邸)で権殯をした後、本葬されたとあった。Bは、H-①の実例といえよう。広開土王も埋葬されるまでに満23か月の殯期間があったことは、『三国史記』と「広開土王碑」をともに考証することで確かめられる[84]。

このようにみてくると、高句麗では死後の殯葬と本葬が別に存在した。殯葬と本葬の間は、

---

80 『周書』巻49・列伝41・異域上 百済「父母及夫死者、三年治服、余親、則葬訖除之。」

81 『隋書』巻81・列伝46・東夷 高麗「死者、殯於屋内、経三年、擇吉日而葬。居父母及夫之喪、服皆三年、兄弟三月。初終哭泣、葬則鼓儛作楽以送之。埋訖、悉取死者生時服玩車馬置於墓側、会葬者争取而去。敬鬼神、多淫祠。」

82 『隋書』巻81・列伝46・東夷 百済「喪制如高麗。」

83 『隋書』巻81・列伝46・東夷 倭国「死者斂以棺槨。親賓就屍歌舞。妻子兄弟以白布製服。貴人三年殯於外、庶人卜日而瘞、及葬。置屍船上陸地牽之、或以小輿。」

84 『三国史記』には広開土王が392年に即位し、22年(413)10月に死去したとある。しかし、「広開土王碑」では18歳(391年)で王位に就き、永楽22年(412)に39歳で死去、414年9月29日に山陵に葬られたと記されているので(「昊天不弔、卅有九。寔駕棄国、以甲寅年九月廿九日乙酉、遷就山陵。」)、『三国史記』の記述と1年の差異がある。碑文によれば、広開土王の喪葬礼の期間は412年10月から414年9月29日まで満23か月である。一方で、趙景徹は「広開土王碑」に見える高句麗の喪葬礼は服喪ではなく殯葬であるとし、永楽の年号を踰年称元として計算すれば、広開土王の喪葬礼は411年10月から414年9月29日まで36か月(2日不足した満35か月)の三年喪になると論じた(趙景徹「高麗広開土王代の仏教と儒教の展開様相」、『韓国古代史研究』68、2012年)。

死者との関係によって3年あるいは3か月の違いがあったことが分かる。そして、喪礼時には哭をしたが、葬礼時には鼓を打ち、舞い、風楽を奏でたという。両者には大きな差異があり、葬礼が終了した後に、物を墓の横に集め置いたという状況も伝えている。

H-②『隋書』百済条では、百済の喪制が高句麗と同一とある。H-③『隋書』倭国条には、「貴人は外で3年間の殯をする(貴人三年殯於外)」という記録があるが、これは後掲Iの百済の殯についての記録にも見え、倭では百済の影響を受けて3年間の殯を外で行ったのであろう。

I. 父母や夫の喪にはみな3年間喪服を着て、ほかの親族は葬礼が終われば喪服を脱ぐ。その葬礼もまた山中に遺体を置き、あるいは埋葬する殯を行う[85]。

I『翰苑』に引用された『括地志』は、『周書』と『隋書』を総合したような、百済での喪葬礼の記録を伝えており大いに注目される。これによれば、百済では3年間喪服を着たが、山中に遺体を置く、あるいは埋葬する殯を行った。こうした記録をあわせて考えるに、中国・高句麗・百済はみな三年喪に服したが、中国の3年が喪服を着る期間であったのに対し、高句麗と百済は 3 年間喪服を着て、殯と仮埋葬をしたことが分かる。ただし、高句麗は屋内(私邸)で殯をし、百済は山中で仮埋葬［山中 埋殯］することで殯を行った。

V．日本の殯儀礼と百済の武寧王陵

日本の歴代天皇の殯については、第41代持統天皇までの記録が載る『日本書紀』に残っている。天皇が崩御すると、王宮の南側の庭園に殯宮を建て、3か月から2年間ほど殯をした。殯の期間は蘇生を待つ期間であるが、腐敗した肉体が消滅するのを待つ期間でもあり、荒魂を和魂に昇華させ、死者と生者を鎮魂し慰労する意味も内包している。

J. 人が死ねば棺を使うが槨は使わず、土を盛り上げて墓を作る。人が死んですぐに 10 余日喪に服し、この期間は肉を食べず、喪主は泣いて哭をするが、他の人たちは酒を飲んで歌い舞う。葬礼を終えると、家族全員が水に入り沐浴し、練沐のようにする[86]。

3世紀以前の状況を伝えるJ『三国志』倭人伝では、10余日の喪に服するとある。これは、臨時の小屋(喪屋)を建て、遺体を安置した後、死んだ霊魂を蘇生させるために各種儀礼を挙行する殯の期間である。この期間は肉を食べず、喪主は悲しみ泣くが、ほかの弔問客は歌い

---

[85] 『翰苑』蕃夷部・百済 所引『括地志』「喪父母及夫、皆制服三年、余親葬訖、即除。其葬亦有置屍於山中者、亦有埋殯之者。」

[86] 『三国志』巻30・魏書30・烏丸鮮卑東夷伝 倭人「其死、有棺無槨、封土作冢。始死停喪十余日、当時不食肉、喪主哭泣、他人就歌舞飲酒。已葬、挙家詣水中澡浴、以如練沐。」

踊り酒を飲む。葬礼を終えた家族が沐浴をするのは、不浄を払う禊浴を意味する。こうした日本の殯の伝統は、『古事記』と『日本書紀』に記録された伊耶那美命(伊奘諾尊)と伊耶那岐命(伊奘冉尊)の神話に淵源を見出せる。要点は次の通りである。

伊耶那美命が島々を産み、火の神を生むと死んでしまう。伊耶那岐命は愛する妻を子には代えられないと、四つん這いで女神の枕元から足元に行き号泣する。それでも蘇生せず、伊耶那岐命は死の世界である黄泉国に行き、伊耶那美命を現世に連れ戻そうとする。しかし、伊耶那美命は既に黄泉国の食べ物を食べてしまったため、戻ることができなかった。そこで伊耶那美命は、黄泉国の神と話し合うと言ったが出てこない。伊耶那岐命が門の中に入ってみると、女神の遺体には蛆がわき、８種の雷神が生まれていた。彼は死穢の恐怖から逃げ、禊浴をした[87]。

この神話の性格について、伊耶那岐命が向かった場所こそが殯を行った喪屋であるとし、殯所でなされる葬送儀礼が反映していると考える説がある。または、横穴式石室墳における葬礼の風習が反映した神話とする説もある[88]。おおよそ、この神話は、葬礼の全過程と対応する。<死>伊耶那美命が火の神を生み死ぬ。<誄>伊耶那岐命が妻の死を認めようとしない。<哭>伊耶那美命の枕元と足元で四つん這いになって号泣する。<殯>伊耶那岐命は妻に会いたくて、殯所もしくは黄泉国に行く。<葬>伊耶那美命は出雲国と伯伎国の境界である比婆山に埋められる。<死穢>醜く汚い国を行き来したため、不浄な部分を綺麗に洗わなければならないとした。<禊浴>筑紫日向の阿波岐原に至り禊浴をする。<祭祀>花の季節に花を供え、鼓と笛を鳴らし幡旗を掲げて装飾し、歌い踊り、伊耶那美命の魂を葬る。

K. 天若日子の妻、下照比売の泣く声が風に乗り天まで届いた。天にいた天若日子の父・天津国玉神とその妻がその声を聞いて降りて来て、悲痛に泣きながらそこに喪屋を作り、河雁は安置した遺体の頭を支え、鷺は掃除をし、翡翠は食事を作る人になり、雀は臼を舂く女になり、雉は泣く女になり、このように行うことを決めて八日八晩にわたり遊をした。このとき、阿遅志貴高日子根神が天若日子の弔問に来ると、天から降りてきた天若日子の父とその妻がみな泣きながら、「我が子は死ななかった。あなたは死なずにここにいらっしゃった。」と言って、手足にしがみつき悲痛に泣いた。このように誤ったのは、この二神の姿が酷似していたためである。これに対し、阿遅志貴高日子根神は激しく怒り、「私は愛する友を弔いに来ただけなのに、どうして私を汚らわしい死人と比べるのか」と言い、身に着けていた十掬劒を抜き、その喪屋を壊し足で蹴ってしまった[89]。

---

[87] 以上の内容は、『古事記』上巻と『日本書紀』巻１・神代上を要約したものである。

[88] 金厚蓮、前掲論文 2002 年、377~384 頁。

[89] 『古事記』上巻「故天若日子之妻、下照比賣之哭聲、与風響到天。於是在天、天若日子之父、天津国玉神、及其妻子聞而、降来哭悲、乃於其処作喪屋而、河雁為岐佐理持、鷺為掃持、翠鳥為御食人、雀為碓女、雉為哭女、如此行定而、日八日夜八夜以遊也。此時、阿遅志貴高日子根神到而、弔天若日子之喪時、

K『古事記』は、天若日子が高天原から飛んできた矢に当たって死に、天若日子の父母が地上に降りてきて喪屋を設けて殯をした記録で、殯の様相を具体的に伝えている。これによれば、喪屋の中では鳥たちに擬人化して[90]、河雁は安置した遺体の頭を支える仕事をし、鷺は掃除をし、翡翠は食事を作る人［御食人］になり、雀は臼を舂く女［碓女］になり、雉は泣く女［哭女］になり、8日間昼夜を問わず「遊」をしたという。これは殯所に遺体を安置し、死者を蘇生させる儀礼を挙行したことを意味する[91]。

飲酒・歌舞・節奏(作楽)は一語で表せば「遊」であるが、その目的は鎮魂と復活の祈願である。したがって、高句麗の古墳壁画の歌舞図・新羅の装飾土偶に象られた仮面を着け踊る人・伽耶琴を弾く人・笛を吹く人などは、葬送儀礼の様子を示していると思われる。高句麗において10人が3年毎に細布1疋を出すという遊女・遊人も、葬送儀礼に関連するものとして注目してみる必要がある[92]。「蔚州川前里書石」の原銘(525年)と追銘(539年)には、徙夫知葛文王をはじめとする亡子への恋しさと追慕が表現されているとともに、王族と同行した女人も見えており、女人の職能が作食人である点も[93]注目に値する。

『令集解』喪葬令の注釈によれば[94]、古代日本の遊部は殯に際して死霊(凶癘魂)を鎮撫す

自天降到、天若日子之父、亦其妻、皆哭云、我子者不死有祁理、我君者不死坐祁理云、取懸手足而哭悲也。其過所以者、此二柱神之容姿、甚能相似。故是以過也、於是阿遅志貴高日子根神、大怒曰、我者有愛友故弔来耳、何吾比穢死人云而、抜所御佩之十掬劒、切伏其喪屋、以足蹶離遣。」

90 韓国古代の鳥観念については、李壮雄「韓国古代の鳥(鳥類)観念の変化－神聖な鳥から現実の鳥へ－」(『韓国古代史探究』31、2019年)を参照。

91 金厚蓮、前掲論文2002年、385頁。

92 権五栄「古代韓国の喪葬儀礼」(『韓国古代史研究』20、2000年)19~21頁。

93「蔚州川前里書石」原銘「作食人、栄知智壹吉干支妻、居知尸奚夫人、真宍智沙干支妻、阿兮牟弘夫人」/「蔚州川前里書石」追銘「作食人、真宍知波珍干支婦、阿兮牟呼夫人、尒夫知居伐干支婦、一利等次夫人、居礼次□干支婦、沙爻功夫人、分共作之。」

94 『令集解』喪葬令8親王一品条 遊部 古記(『令集解4普及版 国史大系』、1981年、966~967頁)「凡親王一品、方相轜車各一具。…以外葬具及遊部。…遊部者、終身勿事、 故云遊部也。釈云、以外葬具、帷帳之属皆是。遊部、隔幽顕境、鎮凶癘魂之氏也。終身勿事、故云遊部。古記云、遊部者、在大倭国高市郡、生目天皇之苗裔也。所以負遊部者、 生目天皇之蘖、円目王娶伊賀比自支和気之女為妻也。凡天皇崩時者、比自支和気等到殯所、而供奉其事、仍取其氏二人、名称祢義余比也。祢義者、負刀并持戈、余此者。持酒食并負刀、並入内供奉也。唯祢義等申辞者、輒不使知人也。後及、於長谷天皇崩時、而依〔殻＋米〕比自支和気、七日七夜不奉御食、依此阿良備多麻比岐、爾時諸国求其氏人。或人曰、円目王娶比自岐和気為妻。是王可問云、仍召問。答云、然也。召其妻問、答云、我氏死絶、妾一人在耳。即指負其事、女申云女者不便負兵供奉。仍以其事移其夫円目王、即其夫代其妻而供奉其事、依此和平給也。爾時詔自今日以後、手足毛成八束毛遊詔也。故名遊部君是也。但此條遊部、謂野中古市人歌垣之類是。古記云、注、以外葬具。謂上條注云、殯斂之事是。一云、葬具。謂相従威儀細少之物、衣垣火爐等之類是也。問遊部何人答云、見釈、穴云、遊部並従別式、謂給不之状、遊部、謂令釈云、隔幽顕境、鎮凶癘魂之氏、謂佰姓之中有人、鎮凶癘魂、是人云氏也。事細在古私記也。又其人好為鎮凶癘故、終身无事、免課役、任意遊行、故云遊部、終身課役无差科、故謂之終身勿事。」

るために歌舞奏楽し、課役が免除され、思うまま遊行したので遊部と言ったという。日本においては殯に従事する者はみな女性で、御食人・碓女・哭女などが遊部を構成した[95]。遺族の中でも、皇后や皇太后などの女性が殯宮に籠って喪に服した。

以後、日本では、殯宮で葬送歌である挽歌を詠み、追悼詞にあたる誄を奏上するなど、さまざまな鎮魂儀礼が行われた。こうした儀礼については、次の史料が参考になる。

L. 春正月乙亥朔戊子(14 日)に、天皇が崩御された。その時の歳が若干であった。新羅王は天皇が既に崩じたという知らせを聞いて、驚き悲しみ、調を乗せた船 80 隻と種々の楽人 80 人を貢上した。これらは対馬に泊まり激しく哭をし、筑紫に到着してまた激しく哭をした。難波津に着くと、みな喪服を着た。みな調物を捧げ、また種々の楽器を鳴らし、難波から京に至るまで、ある者は哭をし、ある者は舞い歌った。ついに殯宮に参与した。冬 11 月、新羅の弔問使らは喪礼を終えると帰国した[96]。

M. 秋八月乙酉朔己亥(15 日)に、天皇は病を長く患い大殿で崩御された。この時、殯宮を広瀬に建てた。(蘇我) 馬子宿祢大臣は刀を挿して弔詞を申し述べた(誄)。物部弓削守屋大連は大声で笑いながら、「猟矢で射られた雀のようだ」と言った。次に弓削守屋大連は手足を震わせながら弔詞を申し述べた。馬子宿祢大臣は笑って、「鈴をつけるべきか」と言った[97]。

L は、允恭天皇 42 年(453)に新羅から来た弔問使による殯宮での歌舞行為を示している。Mは、敏達天皇 14 年(585)に蘇我氏と物部氏が天皇の霊前で誄を申し述べた記事で、殯宮で誄(弔詞)を奉った初見史料である。 2 人の大臣による誄は、ただ弔詞を読むだけでなく、佩刀し手足を震わすなど呪術的な要素も伴いつつ奏上されている。上の史料は、生前の業績を語り諡号する中国の誄とは異なり、各氏族なりの喪葬礼として多様な姿を示している。

N-①. 夏 4 月〈中略〉この月に天皇がついに内寝で崩御された。この時の歳は若干であった。5 月に河内の古市で殯をした。秋 8 月丙子朔(1 日)に新羅が弔問使・未叱子失消らを派遣して、殯所で哀悼を表した。この月に、未叱子失消らが帰国した。

---

[95] 和田萃、前掲書 1995 年、27 頁。

[96] 『日本書紀』巻 13・允恭天皇 42 年(453)条「春正月乙亥朔戊子、天皇崩。時年若干。於是、新羅王聞天皇既崩、而驚愁之、貢上調船八十艘、及種種楽人八十。是泊対馬而大哭、到筑紫亦大哭。泊于難波津、則皆素服之。悉捧御調且張種種楽器、自難波至于京、或哭泣、或歌儛、遂参会於殯宮也。冬十一月、新羅弔使等、喪礼既闋而還之。」

[97] 『日本書紀』巻 20・敏達天皇 14 年(585)条「秋八月乙酉朔己亥、天皇病弥留、崩于大殿。是時、起殯宮於広瀬。馬子宿祢大臣、佩刀而誄。物部弓削守屋大連、呀然而咲曰、 如中猟箭之雀鳥焉。次弓削守屋大連、手脚揺震而誄。馬子宿祢大臣咲曰、可懸鈴矣。」

9 月に檜隈坂合陵に葬った[98]。

N-②. 2 月辛亥朔庚午(20 日)に皇太夫人堅鹽媛を檜隈の大陵(檜隈坂合陵)に改葬した。この日、軽街で誄詞を申し述べた。第一に、安倍内臣鳥が天皇の追慕辞を申し述べ霊前に奉った。明器・明衣の種類が 1 万 5 千種であった。第二に、諸皇子が序列に従ってそれぞれ誄詞を申し述べた。第三に、中臣宮地連鳥摩侶が大臣の追慕辞を奉った。第四に、大臣が八腹臣らを率いて、境部臣摩理勢に氏姓の本について誄詞を申し述べさせた。この時、人々が「摩理勢と鳥摩侶の 2 人は誄をよく終えたが、鳥臣のみは上手くできなかった」と言った[99]。

N-①によれば、571 年 4 月に欽明天皇が崩御し、5 月に河内の古市で殯をし、9 月に檜隈坂合陵に安葬された。N-②では、その後 612 年に欽明天皇の夫人である皇太夫人堅塩媛が改葬され、檜隈の大陵(檜隈坂合陵)に葬られたとあり注目される。

ここでは、「天皇之命」「諸皇子等以次第各誄」「大臣之辞」「氏姓之本」という 4 種の誄が見えている。「諸皇子等以次第各誄」と「大臣之辞」は、それぞれの立場から死者に述べた誓約的な詞章である。「氏姓之本」は死者の出身や氏族の由来に関するもので、蘇我氏の始祖の功績と朝廷に奉仕するようになった由来を語る誄である。大臣らは自らの氏族と天皇との関係を強調しつつ、政務報告を兼ねる誄を行ったのである。

N-②によれば、皇太夫人である堅塩媛を大陵(檜隈坂合陵)に改葬した。これは、武寧王妃を[100]大墓に改葬したという「武寧王妃誌石」との比較が可能である。こうした日本の喪葬礼が、武寧王陵の喪葬礼を受容した可能性については次の記録から窺うことができる。

O-①. 秋 7 月に、「今年、大宮と大寺を造れ。百済川の横を宮の場所にせよ」と命じた。こうして、西の民は宮を建て、東の民は寺を建てた。書直県を大匠とした[101]。

O-②. 秋 10 月己丑朔丁酉(9 日)に、天皇が百済宮で崩御された。丙午(18 日)に、宮の北で殯をし、これを百済大殯という。この時、東宮開別皇子が 16 歳で誄を申し述

---

98 『日本書紀』巻 19・欽明天皇 32 年(571)条「夏四月、…是月、天皇遂崩于内寝。時年若干。五月、殯于河内古市。秋八月丙子朔、新羅遣弔使未叱子失消等、奉哀於殯。是月、 未叱子失消等罷。九月、葬于檜隈坂合陵。」

99 『日本書紀』巻 22 推古天皇 20 年(612)条「二月辛亥朔庚午、改葬皇太夫人堅塩媛於檜隈大陵。是日、誄於軽街。第一、阿倍内臣鳥、誄天皇之命、則奠霊。明器明衣之類、万五千種也。第二、諸皇子等、以次第各誄之。第三、中臣宮地連鳥摩侶、誄大臣之辞。第四、 大臣引率八腹臣等、便以境部臣摩理勢、令誄氏姓之本矣。時人云、摩理勢鳥摩侶、二人能誄、唯鳥臣不能誄也。」

100 武寧王陵出土の銀製腕輪銘文では武寧王妃が「大夫人」と称されている。このことも、N-②の「皇太夫人」の称号と比較できる。

101 『日本書紀』巻 23・舒明天皇 11 年(639)条「秋七月、詔曰、今年、造作大宮及大寺、則以百済川側為宮処。是以、西民造宮、東民作寺。便以書直県為大匠。」

べた[102]。

O-①には、舒明天皇が 639 年に百済大宮と百済大寺を建てたとある。O-②によれば、641 年に百済宮で崩御し、宮の北で「百済大殯」を行ったという。日本では 6 世紀に百済系渡来人を介して殯と誄の儀礼を受容し完成させたから[103]、O-②は前掲 N-②の皇太夫人を大陵に改葬したという記録とあわせて、7 世紀の天皇家の喪葬礼に百済の影響が強く認められることを示す史料である。そうであるならば、当該期の日本では、武寧王陵で行われたような 3 年の殯葬をする喪葬礼を百済から受容していて、それが次第に定着し始めていたのであり、百済で行われた盛大な殯という意味で「百済大殯」と呼んだ可能性が高い[104]。

以後、天武天皇(在位 673～686)の葬礼は、後継者問題を抱える持統天皇(在位 686～697)の政治的意図を背景に実施され、686 年 9 月から 688 年 11 月まで満 2 年 2 か月間の殯が行われた。これは、武寧王と王妃の殯期間と類似し大いに注目される。もちろん、政治的意図があったため、例外的に殯の期間が長くなった事例といえるが、641 年における舒明天皇の「百済大殯」以後、盛大な百済式の殯儀礼が確実に行われた事例とも位置付けられよう。

P-①. 丙午(9 日)に、天皇は病気が癒えず正宮で崩御された。戊申(11 日)に発哭した。殯宮を南庭に建てた。辛酉(24 日)に南庭で殯をし発哀した。この時、大津皇子が皇太子（草壁皇子）に謀反しようとした。甲子(27 日)平旦(午前 4 時)に、諸々の僧尼が殯庭で発哭し退いた。この日初めて追尊し誄詞を申し述べた。〈中略〉 乙丑(28 日)に、諸々の僧尼がまた殯庭で哭した。この日、直大参布勢朝臣御主人が大政官の事に関して誄詞を申し述べた。〈中略〉 丙寅(29 日)に諸々の僧侶がまた発哀した。この日、直広肆阿倍久努朝臣麻呂が刑官の事に関して誄詞を申し述べた。〈中略〉丁卯(30 日)に僧尼が発哀した。この日、百済王の良虞が百済王の善光に代わって誄詞を申し述べた。次に、各国の国造が来た順にそれぞれ誄詞を申し述べた。種々の歌舞を演奏した[105]。

---

[102] 『日本書紀』巻 23・舒明天皇 13 年(641)条「冬十月己丑朔丁酉、天皇崩于百済宮。丙午、殯於宮北、是謂百済大殯。是時、東宮開別皇子、年十六而誄之。」

[103] 和田萃、前掲書 1995 年、34 頁。

[104] 「大殯」の辞書的な意味を検討し、「百済大殯」とは特定の場所ではなく、方位のみを示した殯所の建物を表現した用語であると解する研究がある（張守男「百済武寧王の殯礼の手続きについての研究」『百済研究』69、2019 年、83~86 頁)。筆者はこれを殯所の建物ではなく、百済で行われた盛大な殯儀礼と理解した。

[105] 『日本書紀』巻 29・天武天皇朱鳥元年(686) 9 月条「丙午、天皇病遂不差、崩于正宮。 戊申、始発哭。則起殯宮於南庭。辛酉、殯于南庭即発哀。当是時、大津皇子謀反於皇太子。甲子平旦、諸僧尼発哭於殯庭乃退之。是日、肇進奠、即誄之。…乙丑、諸僧尼亦哭於殯庭。是日、直大参布勢朝臣御主人誄大政官事。… 丙寅、僧尼亦発哀。是日、直広肆阿倍久努朝臣麻呂誄刑官事。…丁卯、僧尼発哀之。是日、百済王良虞代百済王善光而誄之。 次国国造等随参赴各誄之。仍奏種種歌儛。」

P-②. 春正月丙寅朔(1 日)に、皇太子が公卿と百寮を率いて殯宮に赴いて慟哭した。納言布勢朝臣御主人が誄詞を申し述べた。礼に適うものであった。誄を終え、みなが発哀した。次に僧侶が発哀した。次に奉膳紀朝臣真人らが貢物を奉った。貢物の献納を終え、膳部と采女らが発哀した。楽官が音楽を演奏した。庚午(5 日)に、皇太子が公卿・百官を率いて殯宮に赴き慟哭し、僧侶が随って発哀した。〈中略〉3 月〈中略〉甲申(20 日)に弔花(花縵)を殯宮に進上した。これを御蔭という。〈中略〉5 月甲子朔乙酉(22 日)に、皇太子が公卿と百寮を率いて殯宮に赴き慟哭した。この時、隼人である大隅・阿多の首長がそれぞれ一族を率いて、交互に出て誄詞を奉った。〈中略〉8 月壬辰朔丙申(5 日)に、殯宮に新しく収穫した穀物を奉り、これを御青飯という。丁酉(6 日)に、京の耆老と男女がみな橋の西側で慟哭した。己未(28 日)に、天皇が直大肆藤原朝臣大嶋・直大肆黄書連大伴に命じて、300 名の高僧(龍象大徳)たちを飛鳥寺に招請して、袈裟を布施した。1 人 1 領であった。「これは天武天皇の御服で縫ったものである」と仰せられた。詔詞が悲痛で、詳細に申し上げることができなかった。9 月壬戌朔庚午(9 日)に、国忌斎を京の諸寺で開いた。辛未(10 日)に、殯宮で斎を行った。甲申(23 日)に、新羅が王子の金霜林・級飡の金薩慕、および級飡の金仁述、大舎の蘇陽信らを送ってきて国政を奏請し、また調賦を献上した。この時、学問僧の智隆が随って帰国した。筑紫大宰は天皇の崩御を霜林らに告げた。この日、霜林らはみな喪服を着て、東に向って三拝し 3 回発哭した。秋 10 月辛卯朔壬子(22 日)に、皇太子が公卿と百寮、国司・国造、および百姓男女を率いて始めて大内陵を築造した[106]。

P-③. 春正月庚申朔(1 日)に、皇太子が公卿と百寮を率いて、殯宮に赴き慟哭した。辛酉(2 日)に、僧侶らが殯宮で発哀した。丁卯(8 日)に、無遮大会を薬師寺で開いた。壬午(23 日)に、新羅の金霜林などに天皇の崩御を知らせた。金霜林らが 3 回発哭した。〈中略〉冬 11 月乙卯朔戊午(4 日)に、皇太子が公卿と百寮と諸国［諸蕃］の使臣とともに、殯宮に赴き慟哭した。次に、財物を奉り楯節舞を奏した。臣僚らはそれぞれの先祖が仕えてきた状況を説明し、順番に出て誄を申し述べた。己

---

106 『日本書紀』巻 30・持統天皇元年(687)条「春正月丙寅朔、皇太子率公卿百寮人等、適殯宮而慟哭焉。納言布勢朝臣御主人誄之、礼也。誄畢衆庶発哀、次梵衆発哀。於是、奉膳紀朝臣真人等奉奠。奠畢、膳部采女等発哀。楽官奏楽。庚午、皇太子率公卿百寮人等、適殯宮而慟哭焉。梵衆随而発哀。… 三月、…甲申、以華縵進于殯宮。比曰御蔭。…五月甲子朔乙酉、皇太子率公卿百寮人等、適殯宮而慟哭焉。於是、隼人大隅阿多魁帥、各領己衆、互進誄焉。…八月壬辰朔丙申、嘗于殯宮、此曰御青飯也。丁酉、京城耆老男女、皆臨慟哭於橋西。己未、天皇使直大肆藤原朝臣大嶋、直大肆黄書連大伴、請集三百竜象大徳等於飛鳥寺、奉施袈裟。人別一領。曰、此以天渟中原瀛真人天皇御服所縫作也。詔詞酸割、不可具陳。九月壬戌朔庚午、設国忌斎於京師諸寺。辛未、設斎於殯宮。甲申、新羅遣王子金霜林、級飡金薩慕、及級飡金仁述、大舎蘇陽信等、奏請国政。且献調賦。学問僧智隆附而至焉。筑紫大宰、便告天皇崩於霜林等。即日、霜林等、皆着喪服、東向三拝。三発哭焉。冬十月辛卯朔壬子、皇太子率公卿百寮人等并諸国司国造及百姓男女、始築大内陵。」

未(5 日)に、蝦夷 190 余人が調賦を担いで誄を申し述べた。乙丑(11 日)に、布勢朝臣御主人と大伴宿祢御行が交互に進み出て誄を申し述べた。直広肆当麻真人智徳が歴代天皇の即位順序について誄を申し述べた。礼に適っていた。古くはこれを日嗣といった。ついに大内陵に葬った[107]。

P は、686 年 9 月に天武天皇が崩御した後、南庭に殯宮を設け、688 年 11 月に大内陵に葬るまでの様々な儀礼を伝える。ここでの葬礼は殯宮における天皇の儀礼という次元を越えて、官僚的・国家的な規範としての喪葬礼が確立した様子を示している。

国家の公式的な喪葬礼である発哀と誄は、浄御原宮の南にある殯庭において、草壁皇太子や男性官吏たちが主導した。一方、遺族を中心とした私的な鎮魂儀礼や哀悼の挽歌といった儀礼は、天皇が生前に居住した宮に設けられた殯宮において、皇后持統天皇や後宮女性たちと哭女が主導した。すなわち、二元的な形態であった。また、皇族や官僚による政治的な追悼としての誄と、僧尼による宗教的な哀悼としての発哀(発哭)、これらも二元化されていた[108]。

殯庭では、僧尼が哭(発哀・発哭)する仏教式の葬礼、皇太子や公卿・百官らが奏上する誄、歌舞と奏楽をする殯儀礼が同時に挙行された。殯宮だけでなく仏教寺院でも、天皇の冥福を祈る斎が開かれ、殯宮に新穀を献上し哭するほか、弔花(花縵)を供える儀礼も行われた。仏教寺院では国王が施主となり、僧侶・貴賤・上下の別なく供養し布施する無遮大会が催された。諸寺では先帝を追悼し供養する国忌斎が挙行された。功徳のための追善供養として、天武天皇が生前に着ていた服で袈裟を作り、高僧 300 名に分け与えられた。

僧侶による哭の後に、皇子らと諸臣が誄を申し述べた。誄は天皇家の系譜を死者の霊前で読み上げながら生前の功徳を褒めたたえ、天皇家の限りない発展を祈願し、新たに即位する天皇への忠誠を誓う政治的な追悼儀式である。辛酉(24 日)には、南庭に設けられた殯所で、大津皇子が皇太子に謀反を起こそうとし、殯の期間は前例にないほど長くなり様々な殯宮儀礼が続いた。こうした点も、皇子らによる誄が単純な哀悼を表すのではなく、自身の皇位継承の立場を強化しようとする政治的な行為であったことを示す。

このような儀式は、朝廷の高官、諸国の国造・国司に続き、辺境の首長と外国の弔問使(新羅)によっても行われた。688 年 11 月 4 日には、皇太子が公卿・百官とともに新羅の弔問使を率いて殯宮に行き、慟哭して、財物を献上し、鎧を着て剣と楯を持ちながら踊る楯節舞を

---

[107] 『日本書紀』巻 30・持統天皇 2 年(688)条「春正月庚申朔、皇太子率公卿百寮人等、適殯宮而慟哭焉。辛酉、梵衆発哀於殯宮。丁卯、設無遮大会於薬師寺。壬午、以天皇崩。奉宣新羅金霜林等、金霜林等、乃三発哭。…冬十一月乙卯朔戊午、皇太子率公卿百寮人等与諸蕃賓客、適殯宮而慟哭焉。於是、奉奠。奏楯節儛、諸臣各挙己先祖等所仕状、遞進誄焉。 己未、蝦夷百九十余人、負荷調賦而誄焉。乙丑、布勢朝臣御主人、大伴宿祢御行、遞進而誄。直広肆当麻真人智徳、奉誄皇祖等之騰極次第、礼也。古云日嗣也。畢葬于大内陵。」

[108] 金厚蓮、前掲論文 2002 年、394~403 頁。

したという。

このような殯宮の儀礼を 2 年 2 か月繰り返し、埋葬する頃に再び諸臣の誄が続いた。最後には、皇位継承と関連して、天皇との血縁関係を強調する誄を奉った。これら 3 年に及ぶ盛大な儀礼を「百済大殯」と呼んだとすれば、日本の事例は武寧王陵で行われた 3 年の喪葬礼を検討する上で大いと参考になる。

VI. 武寧王と王妃の「埋殯」の推定と泗沘期への継承

以上、高句麗と百済の喪葬礼、中国と日本の喪葬礼について検討してきた。本章では、前章までの内容を踏まえつつ、とりわけ『翰苑』所引の『括地志』に表現された「埋殯」を中心に検討することで、武寧王と王妃の喪葬礼をさらに考察する。加えて、後の時代における武寧王と王妃の喪葬礼の継承についても簡単に確認してみようと思う。

「謝鯤墓誌」

武寧王陵の埋殯(殯葬と仮埋葬)に関しては、中国南朝の東晋で仮埋葬をしつつ失地回復の意志を強固にした事例が参考になる。「謝鯤墓誌」には、東晋の名士らが中原回復の考えを抱き、仮埋葬を行ったことが示されている[109]。謝鯤は西晋の永嘉年間(307～313)に長江を渡って南下した渡江名士で、彼が死去した泰寧元年(323)は東晋成立から 7 年後にあたる。墓誌の「假葬建康縣石子岡」「舊墓在熒陽」という記述には、しばらくは南方に葬られていたものの、いずれは先祖のいる昔の墓地に戻りたいという願いが込められている。

すなわち、西晋から東晋に下った北来人は埋葬を「假葬」と理解し、日を改めて移葬することを念頭に置いていた。それゆえ、東晋の墓誌は西晋のものに比して簡単に文字を刻める磚が好まれ、墓誌の文字数も顕著に少なくしたと指摘する研究がある[110]。

これと関連するのが、武寧王が高句麗をしばしば退け[111]、漢江流域を取り戻すための努力を続けつつ、蓋鹵王との血縁を強調し[112]漢城期の王家との連結意識を強く主張したことである。武寧王陵の長い殯期

---

[109]「謝鯤墓誌」「晋故豫章内史、陳国陽夏、謝鯤幼輿。以泰寧元年(323)、十一月廿八亡。 假葬建康県石子岡、在陽大家墓東北四丈。妻中山劉氏、息尚仁祖。女真石、弟褒幼儒、 弟広幼臨、旧墓在熒陽。」

[110] 洪承賢「西晋－劉宋時期の墓誌の構成と役割」(『中国史研究』89、2014 年)53 頁。

[111] 『梁書』巻 54・列伝 48・諸夷 百済 普通 2 年(521)条「王余隆始復遣使奉表、称累破句驪、今始与通好、而百済更為強国。」

[112] 『日本書紀』巻 14・雄略天皇 5 年(461)条「夏四月、…加須利君(=蓋鹵王)則以孕婦、既嫁与軍君(=昆支)曰、我之孕婦、既当産月、若於路産、冀載一船、随至何処、速令送国。遂与辞訣、奉遣於朝。六月丙戌朔、孕婦果如加須利君言、於筑紫各羅島産兒仍名此兒曰嶋君。於是、軍君即以一船、送嶋君於国、是為武寧王。百済人呼此島曰主島也。」

間と仮埋葬は、漢城から熊津に追われてきた北来人の認識が反映されたもので、ここから武寧王と聖王の漢城回復の意志を見出せるのではないか。

武寧王陵は遺体の頭を羨道側である南向きに置いた。これは中国南朝の塼築墳でよく確認できる配置であり、玄室にいる死者が誌石を読めるようにしたものである。通常、埋葬する時は頭を北向きに置く。だが、死んでから本葬するまで、殯のために安置（仮埋葬）する時には、死者はまだ生きているものとして扱い、遺体の頭を南向きに置く。このことから、現在の武寧王陵が殯宮や仮墓であり、そのまま本葬された可能性を指摘する見解がある[113]。武寧王陵墓誌と買地券によると、居喪の場所である酉地と大墓が位置した申地は異なるため、その可能性は低い。とはいえ、武寧王陵の木棺・人骨・遺物の配置といった出土状況まで考慮すると、若干の可能性を想定することは可能であろう。その際、伽耶の殯宮に関する次の記録が示唆的である。

R. 元君(首露王)は〈中略〉献帝立安 4 年(199) 己卯 3 月 23 日に亡くなり、歳は 158 歳であった。〈中略〉遂に闕の艮方(東北)の平地に殯宮を建て、高さが 1 丈で周りは 300 歩であった。そこに葬り、首陵王廟とした。嗣子の居登王から 9 代孫の仇衡王までこの廟にまつり、毎年正月 3 日と 7 日、5 月 5 日と 8 月 5 日と 15 日を待ち、盛大で清潔な供え物を準備し、祭祀が代々行われ途絶えることはなかった。〈中略〉居登王が即位した己卯に便房を設置して以降、仇衡王末年に至る 330 年間に、廟で執り行う祭祀は変わることはなかった[114]。

R『三国遺事』駕洛国記によれば、首露王が亡くなると、闕の艮方(東北)の平地に殯宮(高さ 1 丈・周り 300 歩)が建てられ葬られた。殯宮は首陵王廟と名付けられ、嗣子である居登王から 9 代孫の仇衡王まで、みなこの廟にまつられた。すなわち、闕の艮方の平地に建てた首露王の殯宮が陵になり、加耶の始祖廟や宗廟、または古墳の祭儀が代々行われたことが分かる。

殯宮は、遺体を棺に入れてから出棺するまで、その棺を安置する宮殿のことである。R では、別の場所に葬ったという文言がないため、殯宮を墓と見做す必要があろう。殯宮は高さが 1 丈(8 尺=2.4m) とあるから、祠堂や殯所のような建物を指すのではなく封墳を指し、後の時代に墓を大きく盛土した姿を表現したものとする見解がある[115]。また、「首露王廟」とあるからには、これは墓を含む祭祀区域を指す。居登王が即位した己卯年に「便房」を設

---

113 金泰植『直説 武寧王陵』（メディチ、2016 年）286 頁。

114 『三国遺事』巻 2・紀異 2・駕洛国記「元君…以献帝立安四年己卯三月二十三日而殂落、寿一百五十八歳矣。…遂於闕之艮方平地、造立殯宮。高一丈周三百歩、而葬之号首陵王廟也。自嗣子居登王洎九代孫仇衡之享是廟、須以毎歳孟春三之日七之日仲夏重五之日仲秋初五之日十五之日、豊潔之奠、相継不絶。…自居登王即位己卯年置便房、降及仇衡朝末三百三十載之中、享廟礼曲永無違者。」

115 金泰植「金海首露王陵と許王后陵の補修過程の検討」（『韓国史論』41･42、1999 年）。

置したので、前掲 D『独断』のように、墓域には墓主の衣冠と生活用品を置いた陵寝や、祭祀用品を保管し食事を準備する建物も建てられたことが分かる。

以下では、武寧王陵の「埋殯」も天武天皇の殯(前掲 P)のように、政治的な理由で特別に長く行われたのかどうかを検討する。

Q-①. 百済王が斯我君(淳陀)を送ってきて朝貢した。別途に「以前に朝貢した使臣・麻那は百済国主の骨族ではありません。それゆえ、謹んで斯我を送り朝廷に奉仕いたします。」と表を奉った。ついに子が生まれ法師君とした。これがすなわち倭君の祖である[116]。

Q-②. 百済太子淳陀が薨じた[117]。

Q-③. 大枝山陵に葬った。皇太后の姓は和氏、諱は新笠で、正一位に追贈された乙継の娘である。母は正一位に追贈された大枝朝臣真妹である。后の先祖は百済の武寧王の息子・純陀太子から出た。〈中略〉百済の遠祖である都慕王は、河伯の娘が太陽の精気に感応して生まれ、皇太后はすなわちその後裔である。これにより、諡号を奉った[118]。

Q-④. 和朝臣は百済国の都慕王 18 世孫の武寧王から出た[119]。

Q-⑤. 癸未年(503) 8 月日、十大王の在位時、男弟王が意柴沙加宮にいる時、斯麻が長寿を祈願して、開中費直と穢人の今州利 2 人を派遣した。上銅 200 旱をもってこの鏡を作った[120]。

Q-①は、505 年、百済国王の骨族である斯我君を倭に派遣した記録で、この斯我君を淳陀と関連する人物とみることに懐疑的な意見はあるが[121]、後ろの記録から判断するに同一人物と比定してよい。Q-②は百済太子の淳陀が 513 年に死亡した記録である。Q-③によれば、桓武天皇の母・和新笠(高野新笠)の先祖は武寧王の息子・純陀太子であるという。一方の Q-④では、和朝臣の先祖は武寧王であるとする。これら史料によれば、武寧王には聖王だけでなく、太子と呼ばれた別の王子がいた。聖王は諸王子のうちの 1 人であった可能性がある。

---

116 『日本書紀』巻 16・武烈天皇 7 年(505) 4 月条「百済王遣斯我君進調。別表曰、前進調使麻那者、非百済国主之骨族也。故謹遣斯我、奉事於朝。遂有子曰法師君、是倭君之先也。」

117 『日本書紀』巻 17・継体天皇 7 年(513) 8 月戊申(26 日)条「百済太子淳陀薨。」

118 『続日本紀』巻 40・桓武天皇延暦 9 年(790)正月壬子(15 日)条「葬於大枝山陵。皇太后姓和氏、諱新笠、贈正一位乙継之女也。母贈正一位大枝朝臣真妹、后先出自百済武寧王之子純陁太子。…其百済遠祖都慕王者、河伯之女感日精而所生、皇太后即其後也。因以奉諡焉。」

119 『新撰姓氏録』左京諸蕃下・百済「和朝臣、出自百済国都慕王十八世孫武寧王也。」

120「隅田八幡画像鏡」「癸未年八月日、十大王年、男弟王在意柴沙加宮時、斯麻念長寿、 遣開中費直穢人今州利二人等。取白上同二百旱、作此竟。」

121 李根雨「桓武天皇の母系は武寧王の子孫なのか」(『韓国古代史研究』26、2002 年) 192~197 頁。

実際、日本側の史料には威徳王の時に王子・阿佐を派遣した記録があり[122]、「王興寺址舎利器銘文」にも他の史料には確認できない威徳王の亡王子が登場する[123]。すなわち、史料には登場しない王子が他にも存在したのである。こうしてみると、百済の聖王は諸王子の 1 人であり順調に王位を継承できたわけではなかったため、武寧王の殯の期間に自身の政治的位相を熱心に主張しようとした可能性がある。

『日本書紀』の欽明天皇の記録によれば、聖王の死去が 554 年 12 月で[124]、威徳王の即位が 557 年 3 月 1 日であったから[125]、武寧王を継ぐ聖王も満 27 か月の殯を経たであろう。聖王の在位時、威徳王余昌は耆老の反対を顧みずに、管山城における新羅との戦闘を主導した。聖王は息子を督励するために管山城に訪れたが、新羅真興王の伏兵に殺された。王位を継いだばかりの威徳王の政治的立場は、非常に危うかったはずである。そのため、父王である聖王の殯を通じて、自身の政治的位相を高めようと全力を傾けたであろう。威徳王が王位を捨てて出家すると宣言した背景にも、同様の理由があったと考えられる。

Q-⑤については様々な議論があるが、斯麻(武寧王)の在位時期である 503 年に、男弟王(即位前の継体天皇)に送った画像鏡と考えられている[126]。この画像鏡から、百済と日本には兄弟関係のような緊密な交流があったことが分かり、両国は喪葬礼も共有した可能性が高い。

最後に、武寧王陵に見える喪葬礼が、どのようにして泗沘期に継承されたかを検討する。中国から受容した塼築墳型式の武寧王陵は、泗沘期に完全には継承されなかった。ただし、横穴式石室墳である扶余陵山里古墳群のうち最初に造営された中下塚は、武寧王陵と似たトンネル型であり、聖王陵と推定されている。また、東下塚の床が塼石であることなど、一部は継承されている。さらに、武寧王陵では日本産の金松【高野槙…訳者注】で作った漆の木棺が使用されたが、同様の木棺が陵山里古墳群のみならず、武王陵と確実視される益山双陵の大王陵[127]でも使用されている。金松製の漆の木棺は、百済王室が独占的に用いたものと考えられる[128]。

---

122 『日本書紀』巻 22・推古天皇 5 年(597)条「夏四月丁丑朔、百済王遣王子阿佐朝貢。」

123「王興寺址舎利器銘文」「丁酉年(577) 二月十五日、百済王昌為亡王子立刹、本舎利二枚、葬時神化為三。」

124 『日本書紀』巻 19・欽明天皇 15 年(554) 12 月条「余昌謀伐新羅、耆老諫曰、天未与、 懼禍及。余昌曰、老矣。何怯也? 我事大国、有何懼也。遂入新羅国、築久陀牟羅塞。其父明王憂慮、余昌長苦行陳、久廃眠食、父慈多闕、子孝希成。乃自往迎慰労、新羅聞明王親来、悉発国中兵、断道撃破。」

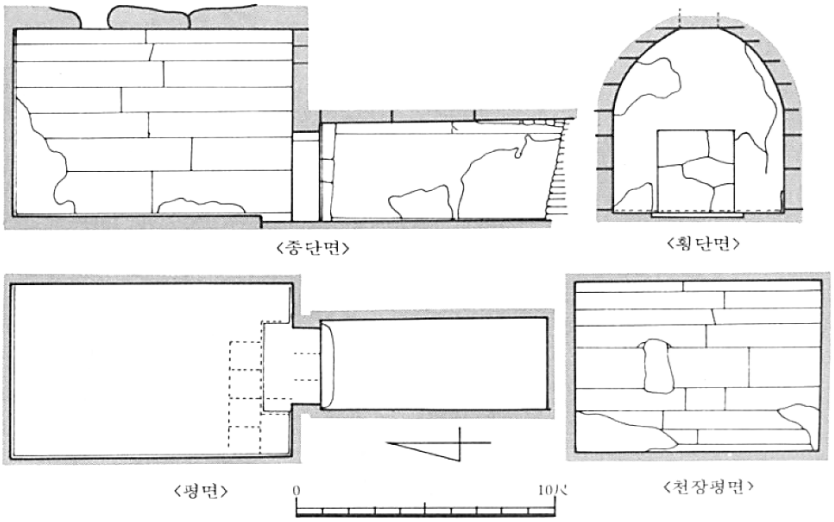
125 『日本書紀』巻 19・欽明天皇 18 年(557)条「春三月庚子朔、百済王子余昌嗣立。是為威徳王。」

126 蘇鎮轍『金石文からみた百済武寧王の世界』(圓光大出版部、1994 年)。

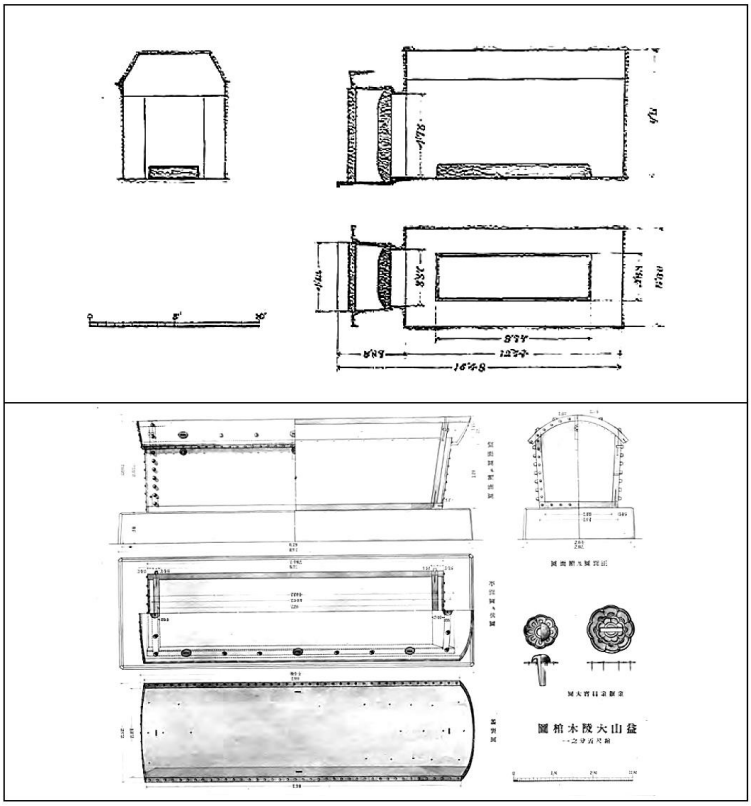
127 イ・ソンジュン、ジョ・ジヒョン、イ・ウヨン、キム・イソク、キム・ドンホ、イ・サンジュン「益山双陵と出土人骨の性格についての研究」(『韓国考古学報』109、2018 年)。

128 金洛中「墓制と木棺を通じてみた益山双陵の意味」(『文化財』47-4、2014 年)172 頁。

このように、武寧王陵の墓の型式は完全には継承されなかったものの、その喪葬礼は継承された可能性が高い。しかし、泗沘期の王室の古墳である陵山里古墳群では副葬品の全体像が明らかではないため、喪葬礼を復元するには資料が不足している。ここでは、断片的な事例ではあるが、舎利器と鎮墓獣装飾を取り上げよう。



扶余陵山里中下塚の実測図



益山双陵の大王墓の石室の実測図と金松製木棺の実測図

武寧王陵の墓誌と買地券が知られて以降、泗沘期に作られた墓誌は発見されていない。だが、扶余王興寺跡の舎利器と益山弥勒寺跡の舎利奉安記のように、舎利を埋納しその来歴を記した例は発見されている。加えて、日本出土の蔵骨器に刻銘された墓誌、金属製の長方形板型墓誌(方形墓壙に火葬骨を納めた木櫃が置かれ、その木櫃底面に粘土で付けられていた)が、それぞれ王興寺跡の舎利器と益山弥勒寺跡の舎利奉安器と類似することが明らかになっている[129]。王興寺跡の舎利器は死去した王子のために埋納されたものであるから、これを通じて当時の喪葬礼の一面を追究することは可能であろう。

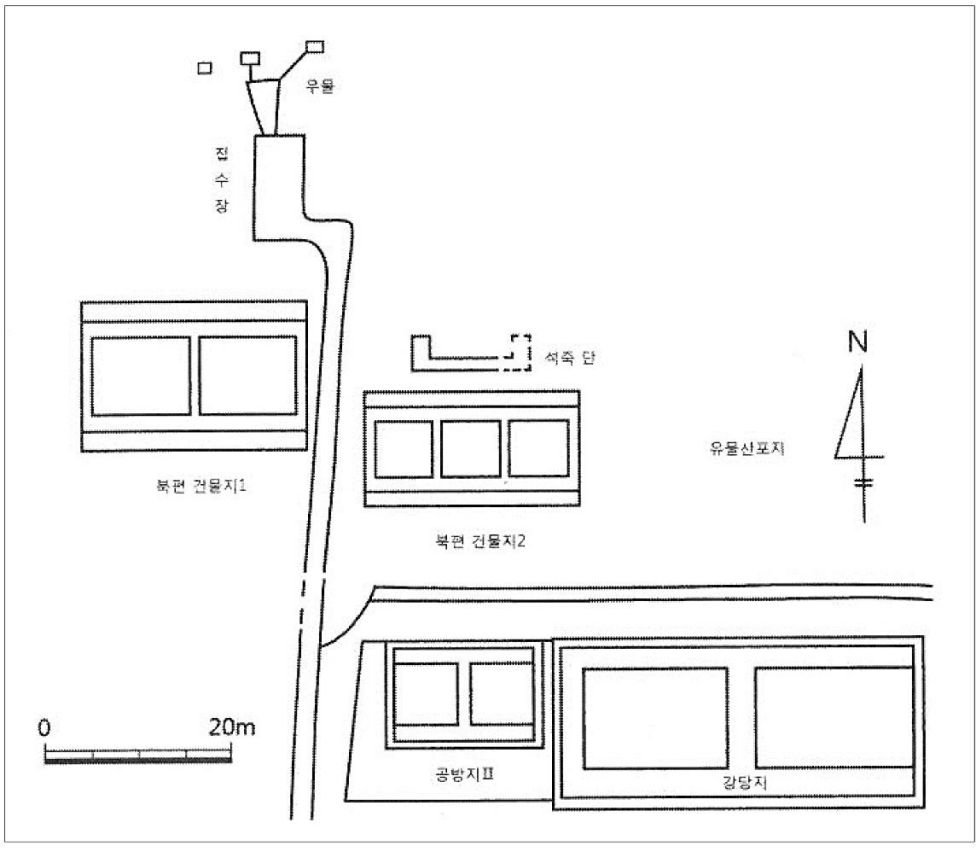
鎮墓獣は春秋戦国時代の楚国で誕生した。その形状については、古代の山神説・地神たる土伯説・祭祀神物説・操蛇神説・龍神説がある。西漢初期に楚国の故地で人と珍獣の形状が結合した独特な鎮墓器物が登場し、その後形状が変容していく。南北朝期の北方地域では、座台を有し、四足獣形の人獣結合形や獣形の鎮墓獣に変化した。南朝地域では、四足獣形の鎮墓獣のみが副葬される様相が普遍化し、背中に鬃毛や角形の突起が表現されている。武寧王陵の鎮墓獣には、肩と臀部の左右に刻まれた文様・背中の突起・脳天部の金属装飾・口先や身体の一部に朱漆と顔料の痕跡があり、南朝の鎮墓獣とは異なる様相をみせている。さらに南朝の鎮墓器物は、墓室内部に副葬する地下の鎮墓獣と、陵墓の神道入口の左右に配列する地上の石刻とに区別される。武寧王陵の鎮墓獣は、南朝古墳の副葬品である鎮墓獣の造形に倣いつつ、陵墓石刻の文様も組み合わせ、新しい鎮墓器物として製作されたとみる研究がある[130]。

王興寺跡出土の常平五銖錢

王興寺跡出土の鎮墓獣形佩飾

[129] 稲田奈津子、前掲論文 2018 年、226~228 頁。

[130] 金英心、前掲論文 2012 年、232~235 頁。趙胤宰「古代中国鎮墓獣の変容と武寧王陵の鎮墓獣についての再論」(『百済研究』69、2019 年)。



陵山里寺跡の儒教祭祀関連施設(キム・ジョンマン、2016 年)

このような鎮墓獣が泗沘期の王陵にどのように継承されたかは、資料がないため不明である。しかし、死去した王子のために舎利を埋納した王興寺跡において、副葬された鎮壇具と推定される遺物があり、そのなかに北斉(550～577)の常平五銖銭と赤い琥珀で作った鎮墓獣形佩飾が発見された[131]。鎮墓の観念が一部継承されたと判断できる。

他にも百済泗沘期の喪葬礼については、古墳ではないが、扶余陵山里古墳群に隣接する陵山里寺跡と王興寺跡の発掘成果からも一部を推定できる。陵山里寺跡については、伽藍中心部の建物群の建立時期に差異があることが先行研究で明らかにされている。まず、講堂跡とその付属建物(工房跡Ⅰ・Ⅱおよび不明建築跡Ⅰ・Ⅱ)が建立された。その後、木塔が 567 年に建立され[132]、金堂・中門・回廊が次々に建立された。また講堂跡一帯は、当初は陵墓祭祀と関連する殯殿、あるいは儒教的な喪葬礼に関連する施設が建立されたが、567 年の木塔建

[131] 金容民、金恵貞、閔庚仙「扶余王興寺址の発掘調査の成果と意義」(『木簡と文字』創刊号、2008 年)262 頁では、この鎮墓獣形佩飾を江蘇省鎮江陽彭山の東晋墓で出土した鎮墓獣と比較し、身を伏せる姿勢や穴の位置などが酷似しているとした。一方、周炅美「百済王興寺址出土の舎利荘厳具と 6 世紀東アジアの仏教文化」(『百済研究』67、2018 年)59 頁は、これを琥珀製動物形の装飾と解釈した。

[132]「百済昌王銘石造舎利龕」「百済昌王十三季太歳在 丁亥(567)、妹兄公主供養舎利。」

立の後に仏教寺院に転換したと考えられている[133]。講堂跡を最も格式が高い寄棟重層の荘厳な寝殿建築と比定しつつ、その後方の北辺の建物跡２は小型の殯殿施設に推定する見解も提起された[134]。陵山里寺跡は聖王を追福するための陵寺とみるのが一般的であるが[135]、筆者は五帝に対する祭祀と聖王を配位する五郊迎氣祭に関連する仏教寺院であると指摘したことがある[136]。

また、扶余王興寺跡の発掘調査でも、陵山里寺跡における祭祀儀礼のための付属建物跡(不明建物跡Ⅱ・工房跡Ⅰ)に相似する建物配置が確認された。そのため、王興寺跡の建物もまた、始めは死去した王子のための殯殿として建立され、王興寺の造営後にも祭儀空間(祠堂)として使用されたという見解が出されている[137]。すなわち泗沘期にも、古墳と近接する場所において、仏教式に変容した殯をはじめ、さまざまな喪葬礼が行われたと推定できよう。

Ⅶ. おわりに

以上、武寧王と王妃の喪葬礼について、墓誌石と文献史料を中心として、古墳などの若干の考古学的成果を活用しつつ、その概要を考察してきた。従来、武寧王と武寧王妃の喪葬礼は満 27 か月で、これは服喪期間かつ殯の期間でもあり、百済の特質として論じられてきた。ところが近年は、武寧王陵の墓制と副葬品がほぼ中国的であることから、喪葬礼まで完全に中国的であったという見解が提起されている。

しかし筆者は、百済地域の石槨墓が従来の木棺墓と木槨墓の葬法が残存した状態で、墓の構造のみを横口式、材料だけを石に変えた事例が多い点に着目した。その結果、墓の築造工法と副葬品が中国式に変わったとしても、喪葬礼まですぐに中国式になったとみるのは問題があると考える。加えて、武寧王陵と同時期かつ近隣の喪葬礼、なかでも百済特有の殯と仮埋葬に焦点を置いて検討してみた。特に、『翰苑』所引の『括地志』に記された「山中埋殯」こそ、百済の喪葬礼の特徴をよく示していることを指摘した。さらに『日本書紀』の「百済大殯」の記録から、百済の埋殯を断片的にではあるが復原してみた。

今後、武寧王陵の喪葬礼の実態をより具体的に明らかにするためには、埋納された遺物と

---

133 李炳鎬「扶余陵山里寺址の伽藍中心部の変遷過程」(『韓国史研究』143、2008 年)38~61 頁。

134 韓国伝統文化学校考古学研究所・扶余郡『扶余陵山里寺址 第 9 次発掘調査報告書』、2010 年、300 頁。金鐘萬「扶余陵山里寺址発見の新要素」(『先史と古代』48、2016 年) 33~45 頁。

135 金相鉉「百済威徳王の父王のための追福と夢殿観音」(『韓国古代史研究』15、1999 年)。一方で、陵山里寺の木塔跡で出土した「昌王銘石造舎利龕銘文」は、丁亥年(567)に妹兄公主が舎利を供養したことを明らかにしているだけで、先王を追福する目的が言及されていないから、陵山里寺木塔の建立が聖王を追福するためと考えるには直接的な根拠がないという見解も出されている(李在晥「扶余陵山里寺址遺跡出土の木簡および削屑」『木簡と文字』12、2014 年)124 頁。

136 李壮雄「百済泗沘期の五帝祭祀と陵山里寺址」(『百済文化』42、2010 年)。

137 ジョン・ソンモク「扶余王興寺址の最近の発掘調査成果」(『百済泗沘都城の仏教寺院』国立扶余文化財研究所・韓国古代学会 国際学術大会資料集、2015 年) 189～191 頁。

その配置方法に込められた意味なども綿密に分析する必要がある。それを通じて、喪葬礼の意味を解明する努力を続けていかなければならない。

【参考文献】

１、史料

『三国史記』　『三国遺事』
『礼記』『独断』
『後漢書』『三国志』『晋書』『宋書』『梁書』『周書』『隋書』『翰苑』
『古事記』『日本書紀』『続日本紀』『新撰姓氏錄』『令集解』
「武寧王陵 誌石(王)」「武寧王陵 誌石(王妃)」「武寧王陵 買地券」
「王興寺址 舍利器 銘文」「百濟昌王銘 石造舍利龕」
「徳興里古墳墨書銘」「蔚州 川前里 書石」「隅田八幡画像鏡」
「謝鯤墓誌」
「大周冠軍大將軍行左清道率府頻陽折衝都尉高乙德墓誌并序(高乙德墓誌)」
「大唐故右衛左中侯上柱国任(明)府君墓誌」「大唐故雅州名山縣尉王(大義)府君墓誌」

２、著書

姜元杓『百済の喪葬儀礼の研究―古墳埋葬プロセスを中心に―』(高麗大学校博士学位論文、2016 年)。
軽部慈恩『百済遺跡の研究』(吉川弘文館、1971 年)。
公州大学校博物館『公州校村里百済塼築墳の探索のための発掘調査概略報告書』、2018 年。
国立公州博物館･(株)現代建設『艇止山』、1999 年。
権五栄『東アジア文明交流史の光 武寧王陵』(トルペゲ、2005 年)。
金泰植『直説 武寧王陵』(メディチ、2016 年)。
巫鴻（訳：金秉駿）『瞬間と永遠』(アカネット、2001 年)。
ソウル大学校博物館『石村洞積石塚発掘調査報告－1975 年度－』(ソウル大学校出版部、1975 年)
蘇鎮轍『金石文からみた百済武寧王の世界』(圓光大出版部、1994 年)。
楊寛（訳：張寅成・任大熙）『中国歴代の陵寝制度』(書景文化社、2005 年)。
梁正錫『韓国古代の正殿の系譜と都城制』(書景文化社、2008 年)。
李南奭『(済･羅会盟址)就利山』(公州大学校博物館･忠清南道公州市、1998 年)。
李南奭『漢城時代の百済の古墳文化』(書景文化社、2014 年)。
文化公報部 文化財管理局, 『武寧王陵 發掘調査報告書『, 三和出版社, 1973.
千寛宇『古朝鮮史･三韓史研究』(一潮閣、1989 年) 1989 年。
忠清南道歴史文化研究院『公州水村里古墳群Ⅱ』、2014 年。

河文植『古朝鮮の人々が眠る墓』（周留城、2016 年）。
韓国伝統文化学校考古学研究所・扶余郡『扶余陵山里寺址 第 9 次発掘調査報告書』、2010 年。
漢城百済博物館「ソウル石村洞古墳群発掘調査 現地説明会資料集」、2019 年。
黄曉芬（訳：金龍星）『漢代の墓とその祭祀の起源』（学研文化社、2006 年）。

３、論文

姜賢淑「中国吉林省集安地域の高句麗王陵の構造について」(『韓国古代史研究』41、2006 年)。
姜賢淑「高句麗の石室階段積石塚と比較してみた石村洞積石塚の原型推論」（『百済初期の古墳の起源と系統』所収、漢城百済博物館、2017 年）。
具蘭憙「渤海の古墳外廓造営物についての研究」(『韓国古代史探究』31、 2019)。
権五栄「古代韓国の喪葬儀礼」（『韓国古代史研究』20、2000 年）。
権五栄「喪葬制を中心とした武寧王陵と南朝墓の比較」(『百済文化』31、2002 年)。
金容天「後漢時代の廟議と宗法観念」（『中国古中世史研究』17、2007 年）。
金昌錫「漢城期百済の儒教文化とその成立過程」（『郷土ソウル』65、2005 年）。
金吉植「氷庫を通じてみた公州艇止山遺跡の性格」(『考古学誌』12、2001 年)。
金洛中「墓制と木棺を通じてみた益山双陵の意味」(『文化財』47-4、2014 年)。
金相鉉「百済威徳王の父王のための追福と夢殿観音」(『韓国古代史研究』15、1999 年)。
金栄官「百済武寧王陵出土誌石と買地券の判読再考」(『韓国古代史探究』30、2018 年)。
金英心「武寧王陵に具現された道教的世界観」(『韓国思想史学』40、2012 年)。
金容民、金恵貞、閔庚仙「扶余王興寺跡の発掘調査の成果と意義」(『木簡と文字』創刊号、2008 年)。
金龍星「百済後期の陵墓と陵園の特性」(『文化財』47-2、2014 年)。
金一権「百済の暦法制度と干支暦日の問題についての考察」(『百済文化史大系 11 百済の社会経済と科学技術』所収、忠南歴史文化研究院、2007 年)。
金一権「武寧王陵墓誌石の大明暦使用の問題と『百済本紀』日食記録の暦日についての再検討」（『百済学報』26、2018 年）。
金鐘萬「扶余陵山里寺址発見の新要素」（『先史と古代』48、2016 年）。
キム・ジンソン「嶺南地域における木棺墓の腰坑の研究」(啓明大学校歴史考古学科碩士学位論文、2016 年)。
金泰植「金海首露王陵と許王后陵の補修過程の検討」（『韓国史論』41･42、ソウル大国史学科、1999 年）。
金泰植「百済武寧王陵の『登冠大墓』再考」(『CHINA 研究』7、2009 年)。
金厚蓮「古代日本人の葬送儀礼」(『比較民俗学』23、2002)。
朴淳発「『高句麗の石室階段積石層と比較してみた石村洞積石塚の原型推論』討論文」（『百済初期の古墳の起源と系統』所収、漢城百済博物館、2017 年）。

朴淳発「百済漢城期の都城と墓域の問題」(『百済学研究叢書 争点百済史 10 漢城百済史の再考』所収、漢城百済博物館、2017 年)。
徐程錫「宋山里方壇階段形積石遺構についての検討」(『百済文化』24、1995 年)。
梁銀景「陵寝制度を通じてみた高句麗・百済陵寺の性格と特徴」(『高句麗渤海研究』47、2013 年)。
尹根一「公州宋山里古墳発掘調査概報」(『文化財』21、1988 年)。
李根雨「桓武天皇の母系は武寧王の子孫なのか」(『韓国古代史研究』26、2002 年)。
稲田奈津子「日本古代墓誌と韓国、そして武寧王陵誌石」(『百済学報』26、2018 年)。
李南奭・李賢淑「百済の喪葬儀礼の研究―錦江流域の喪葬儀礼遺跡の意味―」(『百済文化』54、2016 年)。
李炳鎬「扶余陵山里寺址の伽藍中心部の変遷過程」(『韓国史研究』143、2008 年)。
李炳鎬「熊津・泗沘期百済王室の祖先祭祀の変遷」(『先史と古代』55、2018 年)。
イ・ソンジュン、ジョ・ジヒョン、イ・ウヨン、キム・イソク、キム・ドンホ、イ・サンジュン「益山双陵と出土人骨の性格についての研究」(『韓国考古学報』109、2018 年)。
李壮雄「百済泗沘期の五帝祭祀と陵山里寺址」(『百済文化』42、2010 年)。
李壮雄「百済熊津期の『建邦之神』祭祀と聖王代の儒教式天観念」(『韓国古代史探究』26、2017 年)。
李壮雄「韓国古代の鳥(鳥類)観念の変化－神聖な鳥から現実の鳥へ－」(『韓国古代史探究』31、2019 年)。
李在晥「扶余陵山里寺址遺跡出土の木簡および削屑」(『木簡と文字』12、2014 年)。
李賢淑「公州校村里の百済時代の塼室墓と石築壇施設」(『百済学報』27、2019 年)。
林永珍「公州宋山里 D 地区の積石遺構の性格」(『百済文化』48、2013 年)。
任昌淳「買地券に対する考察」(『武寧王陵 発掘調査報告書』、文化公報部文化財管理局、1973 年)。
張守男「武寧王陵 買地券の起源と受用背景」(『百済研究』54、2011 年)。
張守男「百済武寧王の殯礼の手続きについての研究」(『百済研究』69、2019 年)。
田中良之「殯再考」(『福岡大学考古学論集』所収、小田富士雄先生退職記念事業会、2004 年)。
ジョン・ソンモク「扶余王興寺址の最近の発掘調査成果」(『百済泗沘都城の仏教寺院』国立扶余文化財研究所・韓国古代学会 国際学術大会資料集、2015 年)。
趙景徹「高麗広開土王代の仏教と儒教の展開様相」(『韓国古代史研究』68、2012 年)。
趙由典「宋山里方壇階段形墓について」(『百済文化』21、1991 年)。
趙胤宰「古代中国鎮墓獣の変容と武寧王陵の鎮墓獣についての再論」(『百済研究』69、2019 年)。
周炅美「百済王興寺址出土の舎利荘厳具と 6 世紀東アジアの仏教文化」(『百済研究』67、2018 年)。
蔡美夏「百済熊津都邑期の国家祭祀―祖先祭祀を中心に―」(『公山城王宮遺跡の復原考証研

究 国際学術大会資料集 古代東アジアの王宮と儀礼』所収、公州大学校博物館、2019 年)。
千寛宇「三韓考 3 部－三韓の国家形成－」(『韓国学報』2･3、1976 年)。
崔珉熙「武寧王陵墓誌石に使用された暦法と喪葬礼の期間」(『百済研究』67、2018 年)。
洪承賢「西晋－劉宋時期の墓誌の構成と役割」(『中国史研究』89、2014 年)。
和田萃「殯の基礎的考察」(『日本古代の儀礼と祭祀･信仰 上』所収、塙書房、1995 年)。

＊本稿は、漢城百済博物館が主催した第 15 回・争点百済史学術会「武寧王陵再考」(2019 年 10 月 24 日) で発表した要旨を修正・補完したものである。

原載：『韓国古代史探究』第 33 輯、韓国古代史探究学会、2019 年。

翻訳：村上菜菜

『三国遺事』「善徳王知幾三事」第三話と善徳女王陵[1]

金善珠

１．はじめに
２．善徳女王陵の立地と特徴
３．善徳女王陵の象徴性
４．善徳女王陵の造営背景と意義
５．結び

１．はじめに

『三国遺事』「善徳王知幾三事」条には、新羅最初の女王である善徳女王に関する三つの逸話が紹介されている[2]。これらの逸話は、善徳女王が優れた予知力をもっていたことを示しており、「女王」という特徴と関連して注目されてきた[3]。女王であるために即位過程や在位時に困難があったであろうことを前提に、女王即位の正当性を示したり王権を強化するための方便として作られたものと理解されている[4]。

しかし、従来の善徳女王についての関心は、「女王」という視点にばかり偏っていたのではないかとも思われる。そうしたなかで本稿は、「善徳王知幾三事」の第三話に注目してみたい[5]。善徳女王は、新羅王のなかで王陵の所在地が知られている数少ない例に属するが、第三話が善徳女王の死と葬地についての内容を含んでいるという点で興味深いためである。

『三国史記』と『三国遺事』に記された新羅王は五六人であるが、王陵の位置が正確にわかるものは多くない。現在、新羅の王京であった慶州には、王陵と表記される墓が三

---

[1] 『三国遺事』紀異篇に「善徳王知幾三事」とあるので、王陵を「善徳王陵」と呼ぶのが自然であると考える。しかし、今日、王陵に対する概説書や観光案内版などをみると、ほとんどが「善徳女王陵」と表記している。また、ハングルで表記した場合、下代の王である第三七代宣徳王と混同する可能性がある〔いずれも선덕왕となる〕ため、本稿では王名を「善徳女王」、王陵を「善徳女王陵」と表記する。

[2] 『三国遺事』巻一・紀異二・善徳王知幾三事。

[3] 三つの逸話を対象とした研究は少なくないが、そのうち「善徳王知幾三事」を直接タイトルとして掲げている研究を挙げると次のとおりである。姜英卿「新羅善徳王の「知幾三事」に関する一考察」(『ウォンウ論叢』八、一九九〇年)、姜在哲「「善徳王知幾三事」条説話の研究」(『東洋学』二一、一九九一年)、辛鐘遠「『三国遺事』善徳王知幾三事条の諸問題」(『新羅文化祭学術論文集』一七、一九九六年)、廉仲燮「「善徳王知幾三事」中の第三事考察」(『史学研究』九一、二〇〇八年)、廉仲燮「「善徳王知幾三事」中の第一事考察」(『仏教学報』八一、二〇一七年)、金善珠「善徳王知幾三事の形成時期と背景」(『韓国古代史探求』二五、二〇一七年)。

[4] 三つの逸話がいずれも善徳女王の死後に作られたものとみて、善徳王のためではなく後代に別の目的で作られたものとする見解もある（金善珠前掲注３論文)。

[5] 「善徳王知幾三事」第三話のみを扱った研究もある（廉仲燮前掲注３「「善徳王知幾三事」中の第三事考察」)。

六基あるが[6]、ほとんどの墓の被葬者は明らかでない[7]。新羅王陵のうちで被葬者の比定に異見が少ないのは善徳女王・太宗武烈王・文武王・興徳王程度にすぎず[8]、近年、これに元聖王と聖徳王が追加されているという状況である[9]。

ほとんどの新羅王陵の位置が分からないなかで、善徳女王は例外的な事例に当たるという点は注意しなければならない。それだけでなく、王陵の位置が確実視されている王のなかで、善徳女王だけが統一以前の王であるという点も注目される。『三国史記』の時期区分でいう上代〔始祖赫居世王～第二八代真徳女王〕の王のなかでは、善徳女王のみが王陵の位置を確認できるのである。

もちろん、上代王のうちで善徳女王についてのみ葬地や王陵の位置に関して記録されているわけではない。『三国史記』と『三国遺事』をみると、上古期〔始祖赫居世王～第二二代智証王〕の王のなかで葬地と王陵の所在地が言及されている場合もないわけではなく[10]、中古期〔第二三代法興王～第二八代真徳女王〕の六人の王はすべて葬地や王陵の位置についての記録がある。

しかし、今日にいたって大部分の王陵の所在地が不明となっているのは、この間に伝承が途絶えたためである。王陵が造営されてからしばらくの間は、誰の墓であるか伝えられていたであろうが、歳月が流れるとともに特別に記念される場合を除くと伝承が途絶えてしまうほかない。統一以前の王のなかで唯一、善徳女王陵の位置が確実であるということは、それが特別な意味を持っていたためではないかと思われる。

ところが、従来、上代王のなかでなぜ善徳女王に限って王陵の位置の伝承が途絶えなかったのかについて、これといった説明がなされてこなかった。そこで本稿は、善徳女王の死と葬地についての内容を含む「善徳王知幾三事」の第三話を検討するとともに、善徳女王陵造営の背景とその意味を検討してみたい。これらを通じて、善徳女王が女性として王になったという側面だけでなく、新羅史で善徳女王がもつ意味についても考察できるだろう。

---

[6] 金龍星「新羅陵苑の意義」(『民族文化論叢』五三、二〇一三年）二頁。

[7] 新羅王陵の墓制や被葬者を全面的に検討した研究は、次の通りである。姜仁求『古墳研究』(学研文化社、二〇〇〇年)、李根直『新羅王陵研究』(学研文化社、二〇一二年)、金龍星・カンジェヒョン「新羅王陵の新たな比定」(『野外考古学』一五、二〇一二年)。

[8] 太宗武烈王陵と興徳王陵は、陵の横に建てられた陵碑関連碑文を通して被葬者を確認できる。文武王陵は、水中陵に関わる説話と感恩寺との関係などを通しておおよそ甘浦沖の大王岩と推定されている。

[9] 掛陵を文武王陵や神文王陵に比定する見解もあったが、『三国遺事』と『三国遺事』で紹介された元聖王陵に対する記録と、元聖王陵の造営と関連する内容をもつ崔致遠が著した「崇福寺碑」が掛陵の近くに位置しているため、元聖王陵とする見解が有力である（秦弘燮「慶州甘山寺址・崇福寺址の調査」『考古美術』六（五)、一九六五年、七三一七五頁。李根直前掲注 7 著書、三九三一四〇四頁)。善徳王陵は伝定康王陵であるとする見解もあるが（姜仁求「新羅王陵の再検討（三)」前掲注 7 著書所収、四六六一四七七頁)、『三国遺事』王暦の位置関連記事と石物などを通して聖徳王陵の可能性が大きい（李根直前掲注 7 著書、三八〇一三八二頁。金龍星・カンジェヒョン前掲注 7 論文、一九六一二〇一頁)。

[10] 上古期二二名の王のうち『三国史記』と『三国遺事』に葬地や王陵が言及されているのは、赫居世王・南解王・儒理王・脱解王・婆娑王・味鄒王・奈勿王の七人である。

２．善徳女王陵の立地と特徴

『三国遺事』「善徳王知幾三事」条は、善徳女王が優れた予知力をもっていることを示す三つの話が紹介されている。そのうちの第三話の内容は以下の通りである。

> A　三、王無恙時謂群臣曰「朕死於某年某月日。葬我於忉利天中」。群臣罔知其處、奏云「何所」、王曰「狼山南也」。至其月日、王果崩、群臣葬於狼山之陽。後十餘年、文虎大王創四天王寺於王墳之下。佛経云、四天王天之上、有忉利天。乃知大王之霊聖也。（第三は、王が何ら病もない時に群臣に対して「朕は某年某月日に死ぬであろう。我を忉利天に葬れ」と言った。群臣がその場所が分からず、「どこでしょうか」と尋ねると、王は「狼山の南である」と言った。某月日になると、果たして王が崩じたので、群臣は狼山の南に葬った。その後一〇年あまりが経って、文虎大王が四天王寺を王の墓の下に創建した。仏典に、四天王天の上に忉利天がある、とあるので、そこで大王の神霊にして聖なることが分かった。）[11]

史料Ａは、善徳女王が予言したという二つの内容を紹介している。第一に、善徳女王が生前に自らの死ぬ日を予言し、果たしてその日にこの世を去ったこと、第二に、自らの葬地を生前に指定して忉利天であるといったが、後に文武王代に墓の麓に四天王寺が創建されたことでそのことが証明されたというものである。

忉利天は実際の地名ではなく、仏教の宇宙観に登場する観念的な場所である。そのため、最初に群臣は、善徳女王のいう忉利天がどこであるか分からなかったが、善徳女王が「狼山の南」だと言ったという。はたして、善徳女王は予言したその日にこの世を去り、臣下たちは善徳女王が言ったとおりに「狼山」の南に葬ったという。

善徳女王を狼山に葬ったという内容は、『三国史記』新羅本紀にもみられる。

> B（善徳王一六年正月）八日、王薨。諡曰善德、葬于狼山。（善徳王一六年（六四七）正月八日、王がこの世を去った。諡号を善徳として、狼山に葬った。）[12]。

『三国遺事』紀異篇と『三国史記』新羅本紀が、いずれも善徳女王の葬地を狼山と伝えている。この狼山という地名は、今日の慶州市にも存在する。普門洞と九黄洞、排盤洞の一帯にかけての低い山を「狼山」というが、この狼山の頂上部の南側斜面に、史跡一八二号に指定されている「善徳女王陵」と伝わる墓がある[13]。それだけでなく、狼山の麓に善徳女王陵が忉利天であることを証明したという四天王寺址がある。

善徳女王陵は、新羅王陵に言及した文献史料にはほぼ必ず登場する。『三国史記』と『三国遺事』以後で新羅王陵に対する最初の記録である『慶尚道続撰地理誌』〔一四六九年編〕には、新羅王陵のうち九基のみ紹介されているが、そのなかに善徳女王陵も含まれている。同書は善徳女王陵の位置を「慶州府の東、芬南里」と説明している。芬南里は芬皇寺の南側を意味するが、今日の「狼山」の位置と矛盾しない。

---

[11] 『三国遺事』巻一・紀異二・善徳王知幾三事。

[12] 『三国史記』巻五・新羅本紀五・善徳王一六年。

[13] 東国大慶州キャンパス博物館『慶州狼山遺蹟調査』一九八五年。

その後、編纂された『東国輿地勝覧』〔一四八一年編〕と『新増東国輿地勝覧』〔一五三〇年編〕には、九基以外に武烈王陵と文武王陵である大王岩が追加されて一一基の新羅王陵が紹介されており、善徳女王陵の位置は「狼山南側の丘」とされている[14]。朝鮮後期に善徳女王陵に言及した文献も、ほとんどが王陵の位置を「狼山」としている。『三国史記』と『三国遺事』で善徳女王陵が位置するとした「狼山」という地名が、今日まで続いてきていることが分かる。そうであるとすると、今日の慶州市にある「狼山」は、善徳女王を葬ったというまさにその「狼山」であると理解できる。狼山という地名と四天王寺址との位置関係を考慮すると、狼山頂上部に位置する史跡一八二号の善徳女王陵をそのまま認めて問題ないだろう。

また、善徳女王陵は、新羅王陵に言及した高麗時代と朝鮮時代の文献資料に必ず登場していること以外に、立地面からも注目すべき特徴をもっている。

第一に、善徳女王陵が狼山に位置しているという点である。このことが特別であるというのは、法興王以後の中古期の王は慶州市の西側に位置する西岳を葬地としているためである。『三国史記』新羅本紀は、法興王と真興王の葬地をいずれも「哀公寺の北峯」としている[15]。次の真智王は「永敬寺の北」に葬ったとしているが[16]、『三国遺事』王暦には「陵は哀公寺の北に在り」としていて[17]、真智王も法興王、真興王と似た陵域に葬地が造成されたことが分かる。

哀公寺は、『三国遺事』紀異篇で太宗武烈王の葬地として説明されている[18]。それだけでなく、『三国史記』は太宗武烈王陵が「永敬寺の北」にあるとしており、太宗武烈王陵が法興王陵、真興王陵、真智王と同じ地域にあることが分かる。

ところで、太宗武烈王陵は、王陵の位置が確実視されている新羅王陵の一つである。慶州市西岳洞古墳群の入り口に「太宗武烈王陵之碑」という題額が書かれた螭首が亀趺とともに現存しており、亀趺近くの右側にある墓が太宗武烈王陵とされている。

この太宗武烈王陵の後方に超大型古墳四基があり、西岳洞古墳群と称されている。具体的な被葬者の比定には様々な意見があるものの、おおよそこの西岳洞古墳群に太宗武烈王と似た位置と説明されている法興王、真興王、真智王の陵があるものと考えられている[19]。中古期の王は、西岳を陵域としてきたのである。

ところが、善徳女王陵は、中古期王室の陵域である西岳ではなく、狼山という別の地域を葬地としたのである。中古期に西岳を離れて他の地域に王陵を造営したのは、善徳女王が初めてではなかった。『三国史記』には真平王の葬地を「漢只」としている[20]。漢只が今日のどこであるかは確実でないが、少なくとも中古期の陵域である西岳ではないことが分かる。

---

[14] 新羅王陵に関する文献記録は、李根直による整理が参考となる（李根直前掲注７著書、八二―八九頁）。

[15] 『三国史記』巻四・新羅本紀四・法興王二七年、真興王三七年。

[16] 『三国史記』巻五・新羅本紀五・真智王四年。

[17] 『三国遺事』巻一・王暦。

[18] 『三国遺事』巻一・紀異一・太宗春秋公。

[19] 姜仁求「新羅王陵の再検討（一）」（『東方学誌』四一、一九八四年）五九―八八頁、李根直「慶州西岳洞新羅中古期王陵研究」（『三国遺事紀異篇研究』韓国学中央研究院、二〇〇六年）二四七―三〇六頁。

[20] 『三国史記』巻四・新羅本紀四・真平王五四年。

第二に、善徳女王陵が狼山の頂上部に位置しているという点である。新羅で麻立干期に流行した積石木槨墳は、平地に位置している。そして、中古期の法興王からは立地が山へと変化した。王陵の位置を記録した文献に「峰」という表現が現れるだけでなく、実際に中古期王室の陵域として知られる西岳洞古墳群は西岳の稜線に位置しており、中古期になって王陵の立地が平地から山地へと変化したことが分かる。

善徳女王陵も狼山に位置しており、山地に立地するという点ではそれまでの中古期の王と同様である。しかしながら、西岳洞古墳群は西岳の稜線に位置しているのに対して、善徳女王陵は狼山の頂上部に位置している。真平王陵については比定が確実でないが、伝真平王陵や真平王陵の可能性があるとされる伝憲徳王陵は平地にある。善徳女王陵だけが、山地の頂上部に位置しているのである。

第三に、善徳女王陵が単独の陵苑であるという点である。積石木槨墳という墓制を使用した麻立干期〔麻立干は新羅上代の王号の一つ。第一七代奈勿王から第二二代智証王まで使用〕には、王陵は王族や貴族と分けられずに一緒に集団群集墓として造られている。その後、法興王以後の中古期になると、王陵は分離して西岳に陵域が造営された。

しかし、これら中古期王も個別の陵域をもってはいなかった。西岳洞古墳群にみられるように、王をはじめ王室の墓域が分離されているだけで、王陵は陵域を同じくしている。ところが、善徳女王陵は、一基だけが単独で陵域に造営されている。善徳女王陵が中古期王室の陵域である西岳から離れて狼山地域に、それも山の麓や稜線ではなく頂上に近い場所にあり、しかも単独の陵苑であるということは大きな特徴である。こうした立地の特徴は、善徳女王陵が特定の意図をもって計画的に作られた可能性を示している。

３．善徳女王陵の象徴性

「善徳王知幾三事」第三話によると、善徳女王は生前に自らが死ぬ日を予言するとともに葬地を「忉利天」に指定し、その言葉通りになったという。自らの死ぬ日を予言したというのは、事実とは考え難い。そして、王を狼山に葬った後に四天王寺が創られると、その寺の上に位置する善徳女王陵が仏教教理的に忉利天になるため、四天王寺の創建以後のある時点に作られた話とも理解される[21]。統一期に形成された後に、善徳女王代のこととして遡らせたものとされている[22]。

もちろん、第三話で善徳女王の優れた予知力が明らかになったのはこの世を去った後のことであるため、生前に創られうる話ではない。だからといって、第三話の内容が善徳女王とは全く無関係に後代に作られたと理解しなければならないのだろうか。

善徳女王が死ぬ日を予言したということについては、正確な日付までではなくても死を予感して葬地について話しておいたことはありうるのではないか。すなわち、善徳女王陵の葬地を「狼山」とするのは、女王の生前に計画されていた可能性がある。

計画的に善徳女王陵を狼山に造成した可能性と関連して、真平王陵に注目したい。中古期の王で西岳から離れて王陵を造営したのは、善徳女王が初めてではなかった。善徳女王の父である真平王も、西岳ではない地を葬地とした。『三国史記』は真平王の葬地を「漢只」とするが、正確な現在地は不明である。

---

[21] 辛鐘遠前掲注３論文、五五頁。

[22] 李根直前掲注７著書、二四七頁。

現在、慶州市普門洞には、真平王陵と伝わる墓があるものの確かではない。真平王陵ではなく神文王陵と推定して、北川近くにある伝憲徳王陵を真平王陵に比定する見解もある[23]。

伝真平王陵について神文王陵ともする議論がある理由は、二つの王陵の位置についての説明が類似しているためである。真平王の葬地として記録された漢只は、新羅六部の一つである漢岐部と関連するものとされるが、『三国史記』列伝に孝女知恩が住んでいる場所として漢岐部が出てくる[24]。ところで、同じ話が載っている『三国遺事』には、この地域を芬皇寺の東里（「芬皇寺之東里」）と表現している[25]。真平王の葬地である漢只が、芬皇寺の東側にあった可能性を示している。

現在、真平王陵とされている墓の位置をみると、「芬皇寺の東」という説明から離れていない。また、『三国史記』は神文王の葬地を「狼山の東側」とするが[26]、狼山と芬皇寺は南北線上にあり芬皇寺の東は狼山の東でもある。狼山の東側に位置している伝真平王陵は、文献記録からすると真平王陵とも神文王陵ともみなしうるのである。

そのため、墓制的な側面からみて伝真平王陵が統一以後の形式であると判断した場合は神文王陵と、統一以前の形式であると解釈した場合は真平王陵と推定することになる。本稿は王陵被葬者の比定が目的ではないため、伝真平王陵が誰の墓であるか穿鑿することはしない。ただ、善徳女王の父である真平王も中古期王室の陵域である西岳から離れた場所を葬地としたことと、その位置が狼山近くであるという点を指摘したい。

中古期王の陵域である西岳を離れた最初の事例である真平王の葬地が、狼山と関係している点は吟味する必要がある。善徳女王陵を造成した狼山は、善徳女王代以前にすでに注目されていたのである。そうであれば、善徳女王がこの世を去る前に、葬地を狼山とすることが計画されていた可能性がある。そうすると、第三話の説明通り、善徳女王が生前に狼山を葬地とすることについて臣下と話したことも十分にありうるのではないか。

ところで、第三話をみると、善徳女王が葬地を狼山とすることを言う際に、最初に「忉利天」と表現していることがみられる。狼山を葬地とするのが計画的であったとすると、まさにこの忉利天を意図したものだったのだろうか。第三話では臣下が「忉利天」がどこのことであるのか分からず、文武王代に善徳女王陵の下に四天王寺が建立されることで忉利天であることが分かったとしていて、善徳女王当時には「忉利天」であるという認識がなかったと説明している。

忉利天は、仏教的世界観では宇宙の軸である須弥山の頂上に位置していると考えられる場所である。世界の中心である須弥山の頂上に忉利天があり、須弥山の中腹に四天王が住んで仏法を守護しているという[27]。そのため、第三話では、狼山の中腹に「四天王寺」が建てられることによって教理的に須弥山となり、その頂上部にある善徳女王陵が忉利天になったと説明したのである。

ところで、こうした説明は、文武王代になぜ四天王寺を狼山の麓に造成したのかとい

---

[23] 姜仁求前掲注 7 著書、四六七―四六八頁。金龍星・カンジェヒョン前掲注 7 論文、二〇一頁。

[24] 『三国史記』巻四八・列伝八・孝女知恩。

[25] 『三国遺事』巻五・孝善九・貧女養母。

[26] 『三国史記』巻八・新羅本紀八・神文王一二年。

[27] 張忠植「新羅狼山遺跡の諸問題」（『新羅文化祭学術論文集』一七、一九九六年）一九頁、廉仲燮前掲注 7「「善徳王知幾三事」中の第三事考察」六三頁。

う疑問を生じさせる。四天王寺は、唐の侵入という切迫した状況で建立された[28]。文武王代の新羅王京には多くの寺院があったため、単純な信仰次元の祈祷を目的としたものであれば新たな寺院を造営する必要はなかったはずである。それどころか建物を建てる時間的余裕すらなく、彩色した絹布によって臨時で仮設したほどであった。

切迫した状況で仮設であろうとも作らなければならなかった寺が狼山に位置するというのは、偶然とは考え難い。それは、四天王寺の建立当時の狼山が、仏法の力を借りて唐の勢力を撃退するという目的をもった寺院に相応しい神聖な場所と認識されたためではなかろうか。

これと関連して、善徳女王陵の立地に注目したい。現在、善徳女王陵は、狼山頂上部の南側に単独で位置している。王陵が山にあるという場合でも、一般的には山の麓や稜線に位置しており、中古期の陵域である西岳古墳群をみても仙桃山東側の稜線上に位置している。

ところが善徳女王陵は、狼山の頂上部に、それも単独で位置している。山の頂上部に陵墓を作るというのは一般的ではない[29]。善徳女王陵が狼山頂上部に位置しているということが特別であるとすると、特定の目的をもって意図的に山の頂上部に王陵を作ったと理解できるだろう。

山の頂上部に王陵を造成した意図と関連して、善徳女王が表現したという「忉利天」が注目される。忉利天は、仏教的世界観で宇宙の中心軸である須弥山の頂上部に位置している。葬地を「忉利天」にしようとすると、山の頂上部になくてはならないのである。善徳女王陵が狼山頂上部にあるということは、初めから「忉利天」を意図した計画的なものであったことを意味する。

そうであれば、「忉利天」を意図して善徳女王陵を狼山頂上部に造成した理由はなんなのだろうか。善徳女王陵が位置している狼山頂上部が忉利天であるとすると、忉利天のある狼山は須弥山となる。これは、狼山を世界の軸として信仰する仏教的人生観ないし世界観を表す[30]。さらには、新羅を中心とする仏教的世界観を表したものである。

須弥山認識と関連して、善徳女王在位時に狼山を須弥山と認識しようという動きがあったともされ[31]、具体的に善徳女王四年（六三五）とする見解もある[32]。狼山を具体的に須弥山と認識したかどうかは断言しがたいが、少なくとも狼山を中心軸として理解しようという認識が善徳女王代に存在したことは確認できる。

新羅では統一以前に新羅王京を範囲とした五岳観念が形成されていたとされる[33]。ところで、真平王代になされた仏事で「五岳神君」という表現がみられることから、少なくとも真平王代までには五岳観念が形成されていたと考えられる[34]。王京を範囲とした五岳観

---

[28] 『三国遺事』巻二・紀異二・文虎王法敏。

[29] 新羅王陵として伝わっている古墳のうち、山の頂上部に立地している墓は善徳女王陵と伝閔哀王陵のみである（李根直前掲注 7 著書、四三七頁）。

[30] 張忠植前掲注 27 論文、九頁。

[31] 朱甫暾「新羅狼山の歴史性」（『新羅文化』四四、二〇一四年）一一頁。

[32] 明朗の新羅帰国説の一つに善徳女王四年説があるということを根拠に、この時期に狼山＝須弥山説が成立したものとする（辛鐘遠前掲注 2 論文、五六頁）。

[33] 李基白「新羅五岳の成立とその意義」（『新羅政治社会史研究』一潮閣、一九七六年）二〇七頁。

[34] 『三国遺事』巻七・感通七・仙桃聖母随喜仏事。

念では、狼山が中岳と認識されたとみられる[35]。狼山が中岳であるなら、五岳観念で狼山を中心軸ととらえたことが分かる[36]。

狼山についてのこうした認識が、仏教式世界観における宇宙の中心軸である須弥山とされる背景になった可能性がある。そのため、狼山が須弥山であるという意識が浮上していくなかで、善徳女王が狼山に葬られたとも理解される。

狼山を須弥山とする認識と関連しては、皇福寺が注目されることもある。皇福寺が善徳女王代に建立されたものと理解し、皇福寺建立を契機に須弥山と認識するだけの基盤が整い、それよりもさらに高い場所に善徳女王陵を造営することで具体化しようとしたというのである[37]。

しかし、皇福寺の建立年代が善徳女王代であるのかは確実でない[38]。狼山に対する認識と関連しては、むしろ真平王代に注目する必要があるのではないか。真平王陵は中古期の王陵域である西岳を離れた最初の事例であるが、その位置が狼山圏域である。真平王陵が西岳を離れたことも、狼山を意識したものと理解される。

一方、忉利天を葬地とすることと関連して、安弘が注目される。『海東高僧伝』には安弘が書いたという讖書が紹介されているが、そのなかに忉利天葬地と関連する内容がある。

> C　和尚返國以後、作讖書一卷、字印離合爲之者罕測、宗途幽隱索理者難究。如云「鵂鶹鳥（碑文隱晦未詳）散」、又云「第一女主葬忉利天」及「千里戰軍之敗」「四天王寺之成」「王子還鄉之歲」「大君盛明之年」。皆懸言遙記的、如目覩了無差脱（和尚は本国に戻った後、讖書一卷を著した。文字が離れたり合わさったりしていて文字の分かるものでも理解するものは少なく、その意味が隠密で理知を求めようとしても究めがたかった。すなわち、「フクロウが散じた」であるとか「第一女主を忉利天に葬る」「千里で戦った軍が敗れる」「四天王寺が成る」「王子が還郷した歳」「大君が盛明なる年」などである。これらは思いもつかないことを予言したものであるが、法師は見てきたかのように少しも外れなかった）。[39]

『海東高僧伝』は讖書の著者を安含とするが、安含は『東都成立記』の著者である安弘と同一人物であり、安弘（安含）が書いたという讖書が『東都成立記』であるとされる[40]。史料Cには「忉利天に葬る」という文がみられ、忉利天に葬ったという女主が善徳女王を指すことは明白である。

---

[35] 朱甫暾前掲注 31 論文、一七頁。

[36] 五方観念に注目して、善徳女王代に慈蔵によって仏教的五方観念が王室に受容されるとともに、狼山に対する神聖化作業がなされたものとする見解もある（金炳坤「新羅の王京五岳と（小）金剛山」『新羅文化』四三、二〇一四年、三八二―三八三頁）。

[37] 朱甫暾前掲注 31 論文、一一―一三頁。

[38] 義湘が二九歳（六五四年）に皇福寺で出家したという『三国遺事』の記録から、すでに真徳女王代には皇福寺があったことが分かるが（金福順「義湘と皇福寺」『新羅文化祭学術論文集』一七、一九九六年、一四七頁）、それ以外には創建時点を推定できるだけの手がかりがなく、善徳女王代に創建したものとは断定しがたい。

[39] 『海東高僧伝』巻二・流通一之二・釈安含。

[40] 辛鐘遠「安弘と新羅仏国土説」（『新羅初期仏教史研究』民族社、一九九二年）二三四頁。

さらに、翰林である薛某が王命によって作ったという碑銘も紹介されており、似たような内容が載せられている。

D　后葬忉利、建天王寺。怪鳥夜鳴、兵衆旦殪。王子渡關、入朝聖顔、五年限外、三十而還。浮沈輪轉、彼我奚免（后を忉利天に葬り、四天王寺を建てた。怪鳥が夜に鳴き、兵はみな朝に死んだ。王子は関門を越え、中国に入朝して皇帝にまみえ、五年間外地で過ごして三〇歳で帰ってきた。浮き沈みや輪転を、誰が逃れられようか）[41]。

狼山を須弥山とする認識がいつごろから形成されていたかは検討の余地があるが、忉利天への埋葬に関する内容が安弘の讖言とされていることから、善徳女王陵の造成には安弘の影響があったものと理解される。

安弘は隋に留学して真平王二七年（六〇五）に帰国して活動した後、善徳女王九年（六四〇）に亡くなった[42]。善徳女王陵の造成に安弘の影響があったとすると、忉利天を意味する狼山頂上部に善徳女王陵を造営するという構想は、善徳女王九年以前にあったものと理解される。

安弘は、新羅仏国土を主張した人物としてよく知られている[43]。頂上部に位置する善徳女王陵が忉利天であるということは、狼山が宇宙の中心軸である須弥山ということである。さらに、宇宙の中心軸である須弥山がある新羅は仏国土となる。狼山が忉利天であるという認識も、新羅仏国土説の一環として作られたものではないだろうか。

狼山を須弥山とする構想は、安弘の活動時期からすると真平王代後半期には提示されていたものとみられる。真平王陵が狼山を意識して中古期の王が使用した西岳を離れたことからも、真平王代に狼山に対する認識の変化があったことが分かる。

しかし、真平王陵は直接的に狼山に位置していたわけではない。それは、次の善徳女王に備えたものではなかったろうか。忉利天となる狼山の頂上部には善徳女王陵が位置するということが構想されていた可能性がある。似たような構図は、新羅王室による釈迦族の再現にもみられる。真平王夫妻の名が釈迦の両親であり、真平王の弟の名が釈迦の叔父であるということはよく知られている[44]。

新羅王室で釈迦族を再現したこれらの名前からも、主人公は真平王の次の代になる。釈迦族再現でも次の代を中心とした構想であったように、葬地造成でも次の代である善徳女王を中心として、真平王陵は狼山に直接位置しなかったものと理解される。

善徳女王陵が狼山頂上部に位置したのは「忉利天」を意図したものであり、真平王陵と関連する全体的な構想の中で計画されたと理解できる。善徳女王陵が忉利天にあるということは、狼山が須弥山であり新羅が仏国土であるという認識を確かに表したものである。狼山を須弥山とする新羅仏国土説は真平王代に提示され、善徳女王陵が狼山に位置す

---

41 『海東高僧伝』巻二・流通一之二・釈安含。

42 安弘の帰国時期については、真平王二七年（六〇五）説と四七年（六二五）説があるが、安弘に隋の仏教の影響がみられることから隋時期に該当する真平王二七年に帰国したものと理解される（辛鐘遠前掲注 40 著書、二三五頁）。

43 辛鐘遠前掲注 40 著書、二四三―二四八頁。

44 金哲埈「新羅上代社会の Dual Organization」（『韓国古代社会研究』ソウル大出版部、一九九〇年）一四八頁。

ることによって狼山が須弥山であるという認識が新羅で確固たるものとして定着したのではないだろうか。

４．善徳女王陵の造営背景と意義

善徳女王陵を狼山頂上部に造営したことは、狼山を須弥山とする狼山中心の仏教的宇宙観を表したものである。それだけでなく、善徳女王陵を狼山頂上部に造営することによって、善徳女王は須弥山の頂上部で忉利天を主宰する忉利天主となるのである。忉利天を死後の居所としたということは、善徳女王の死後の安息の地が忉利天であり、善徳女王が死後、忉利天主になるということを意味した。

忉利天の主宰者である忉利天主は、帝釈であった。仏教の宇宙観によると、宇宙の中心軸である須弥山の頂上には三三天が住んでおり、その中央に忉利天主である帝釈天がいるという。帝釈天は、四大洲の人間をあまねく見わたす任務をもっている四天王を率いて人間世界を見下ろしているという[45]。

善徳女王陵が忉利天にあるということは、狼山を須弥山とする新羅仏国土観を表すだけでなく、善徳女王が忉利天の主宰者として仏法と仏国土を守る帝釈であることを意味した。善徳女王が帝釈天女の化身であることを意図したものである[46]。

善徳女王が死後「帝釈」たることが意図されたのは、「善徳」という諡号からもみられる。善徳は忉利天を主宰する帝釈の別名である[47]。帝釈は忉利天のなかの善法堂に住みながら善悪を主ることで善徳に象徴されるという[48]。中古期の王の諡号は「真」字を含むが、仏教を公認して仏法を興した法興王以外には、善徳女王のみが例外であるという点が注目される。

「善徳」という諡号も、特別な意図が込められたものであることがわかる[49]。善徳という諡号が帝釈の別名であるという点も、善徳女王が死後、忉利天の帝釈を標榜したことを意味する。忉利天である狼山頂上部に善徳女王陵を造営したことは、善徳女王が帝釈であるという観念の延長線上にあった。

帝釈はインド固有神であるが、釈迦に帰依した後は仏教最高の護法神となり、仏が説法する際には常に眷属を率いて護衛したという[50]。善徳女王陵を忉利天である狼山頂上部に作ったのは帝釈を意図したものであり、善徳女王が死後、帝釈となったことは、仏国土である新羅を守護することを意味した。

善徳女王陵の下に建立された四天王寺は、忉利天の主宰者である帝釈に対する認識を示している。唐の侵攻という緊迫した状況で狼山に創建された寺院の名前が「四天王」であった。四天王は帝釈と密接な関係をもっている。須弥山頂上の忉利天に居る帝釈は、四天王を率いて仏法と仏国を守護する存在である。

---

45 クォンジュンソ「仏教経典からみる四天王」(『文献と解釈』六五、二〇一三年）一一三―一一四頁。

46 姜在哲前掲注 2 論文、八六頁。

47 金哲埈前掲注 44 論文、一四八頁。

48 金哲埈前掲注 44 論文、一四八頁。金杜珍「新羅真平王代の釈迦信仰」(『韓国学論叢』一〇、一九八三年）二二頁。

49 金哲埈前掲注 44 論文、一四八頁。

50 安智源「新羅真平王代帝釈信仰と王権」(『歴史教育』六三、一九九七年）六七―六八頁。

四天王は忉利天という観念が前提されているという点から、唐の侵入という緊迫した状況で狼山に四天王寺を建立したのは帝釈に対する期待があったためである。軍事的な力では絶対的に劣勢である状況で、唐を撃退する当為性と退けることができるという信念が必要であった。それが帝釈であった。

そうであるとすると、忉利天を意図して狼山頂上部に善徳女王陵を造営するとともに善徳女王を死後、帝釈とした理由はなんなのだろうか。帝釈は仏法と仏国を守護する護国神であるという点から、危機意識があったことが分かる。危機意識を克服するための理論的基盤が、新羅仏国土説である。仏国土説は、仏国土であるために外敵の侵略から保護しなければならないという護国思想を合理化するものである[51]。そのため、新羅仏国土説の背景として新羅の危機意識が指摘されることもある。

新羅の危機意識と関連して、主に善徳女王代が注目される。善徳女王が女王であるために対内外的な不安があったと理解されるのである。特に、大耶城が陥落して四〇城あまりを百済に奪われた善徳女王一一年（六四二）を契機に、新羅は内外で危機に逢着していたと理解されている。

そのため安弘が、女王であるという欠点を補完し、暗鬱な新羅に希望を呼び起こすために新羅仏国土説を提起したというのである[52]。ところで、安弘は善徳女王九年（六四〇）に亡くなっている。そのため、最初に安弘によって新羅仏国土説が提起されたのはそれ以前になる。

新羅仏国土説が新羅の危機意識を背景に提起されたものであるとすると、安弘の活動時期と関連して、むしろ真平王代が注目される。新羅は真興王の活躍で領土が拡大したが、真平王代にそれに伴う代価として高句麗と百済両国から攻撃を受けねばならなかった。真平王代は戦争が日常化した時期であり、僧侶である円光は隋に援軍を要請する「乞師表」をつくらねばならないほどだった[53]。

乞師表を書いた円光は、世俗五戒を提示した人物として知られているが[54]、その一つとして「臨戦無退（戦いに臨んで退かない）」がある。ところで、「臨戦無退」は『阿含経』を根拠としたものであり、仏法と仏を守護する帝釈とその眷属の役割を、仏国土たる新羅で積極的に実践することを青少年に対して督励したものとみる見解もある[55]。

『阿含経』に対する理解が、帝釈信仰の基盤造成に決定的な役割を果たしたとみられる。円光が四種の『阿含経』を遍く渉猟した点から、円光が活動した真平王代には『阿含経』が新羅にも流布していたと考えられる[56]。『阿含経』が帝釈信仰の土台となることから、危機意識を基盤とした帝釈信仰が真平王代に流布したことが分かる。

このほかにも、真平王代における帝釈信仰を確認できる。真平王が「内帝釈宮」に赴いた際に石の階段が割れたという。「内」は宮内を意味し、宮内で帝釈を祀った寺院とみられる。それだけでなく、真平王は即位初に上帝が送った使者から玉帯を受け取ったという[57]。仏教の帝釈は伝統信仰の天帝観念と通じ、真平王に玉帯を下した上帝も帝釈と理解

---

[51] 金相鉉「新羅三宝の仏教思想的意味」（『新羅の思想と文化』一志社、一九九九年）六八頁。

[52] 辛鐘遠前掲注 40 著書、二三九頁。

[53] 『三国史記』巻四・新羅本紀四・真平王三〇年。

[54] 『三国史記』巻四五・列伝五・貴山。

[55] 安智源前掲注 50 論文、六八―七三頁。

[56] 安智源前掲注 50 論文、六九頁。

[57] 『三国遺事』巻一・紀異一・天賜玉帯。

できる。

帝釈が居る欲界第二忉利天は、世界の主軸となる須弥山の頂上に位置し、四方八天と中央一天を合わせた三三天で守られている。帝釈はそうした三三天の中央、善見城にいて三三天を率いる「諸天の君」として伝統的巫俗信仰の天帝と意味が通じるという[58]。仏法と仏国を守る護国神である帝釈に対する信仰が拡散していたということは、真平王代に国家的危機意識が高まっていたことを意味する。

このような危機意識のなかで安弘は、新羅仏国土説を提起した。安弘は隋留学時に文帝の仏教政策と仏国土思想を見聞し、帰国してこれを新羅に援用したものとされている[59]。新羅仏国土説は、新羅人が国家に対する自負心をもつことに寄与した。護法すなわち護国であるとして、仏国土であるのだから外敵の侵略から国家を護らなければならないと護国信仰を合理化した[60]。

安弘が提示した新羅仏国土説構想には、皇龍寺九層塔の建立もあった。皇龍寺九層塔も安弘の死後に建立されたものではあるが、建立目的であった新羅仏国土観念によって善徳女王一一年以前に必要であったものである。

皇龍寺九層塔が建立されたのは、安弘がこの世を去った後、善徳女王一一年の大耶城陥落後のことだった。この時点を契機として新羅の対外政策に変化があったためである[61]。すなわち、消耗戦を繰り広げていた新羅は、この後、百済併合を計画するようになった。

善徳女王の統一への意志を結果論的なものとする意見もある[62]。新羅が国家の存続を目的に争う過程で得られたとみることもある。しかし、新羅の状況から、外敵を退けることができ、それは退けねばならないという論理と信念の存在まで否定はできないだろう[63]。

新羅が周辺の侵略を退けて中心となるという信念と自信をもつに際しては、新羅仏国土説が重要な役割を果たした。特に、皇龍寺九層塔は、新羅が天下を制覇するほかない、統合しなければならないという当為性を示す象徴として理解されている。皇龍寺九層塔の建立を契機に団結した国民精神と力は、国家を危機から救いさらに三国統一につながったとみられる[64]。

ところで、仏国土観念で皇龍寺九層塔に劣らず重要な象徴性をもったのが、善徳女王陵であった。忉利天に善徳女王陵があるということは、狼山が宇宙の中心である須弥山になり、須弥山がある新羅は仏国土であった。仏国土である新羅は、周辺の侵略を退けて保護しなければならない当為性をもつのである。

それだけでなく、善徳女王は仏国である新羅を保護する帝釈であった。文武王代に四天王寺を狼山に建立したのは、忉利天に居て仏法と仏国を保護する帝釈を頼るものであっ

---

[58] 安智源前掲注 50 論文、七三頁。

[59] 辛鐘遠前掲注 40 著書、二三五頁。

[60] 金相鉉前掲 51 著書、六四頁。

[61] 善徳女王後半期は国家的危機意識を感じるほどの状況ではなかったという見解もある。善徳王一一年（六四二）に大耶城陥落とともに四〇城余りが陥落したが、善徳王一三年（六四四）には新羅が再び百済を相手に勝利しており、一二年（六四三）には買利浦城の戦いで勝利している（朴承範「七世紀前半期新羅危機意識の実像と皇龍寺九層木塔」『新羅史学報』三〇、二〇一四年、三〇一頁）。

[62] 金相鉉前掲注 51 著書、六二―六三頁。辛鐘遠前掲注 40 著書、一八五頁。

[63] 辛鐘遠前掲注 40 著書、二四七頁。

[64] 金相鉉前掲注 51 著書、六七頁。

た。結果的に新羅は、百済と高句麗を順に併合して唐の勢力を退けた。新羅人は、唐を追い出すことができたのは四天王寺建立のおかげと考えた。

統一後には皇龍寺に代わって僧政機構としての様々な機能を担うほど、四天王寺の地位は高かった[65]。四天王寺は、国家の官府である成典が設置された成典寺院のうちでもっとも格が高かったと考えられる。狼山には四天王寺以外にも仏教遺跡が位置しているが、六七九年の四天王寺建立を起点として狼山が新羅社会で新たに注目されるようになったと理解される[66]。

ところで狼山の象徴性は、善徳女王陵にあった。四天王は帝釈と密接な関連がある。四天王寺を狼山に建立したのも、狼山頂上部に帝釈が住むと考えられたためである。四天王寺は忉利天という観念が前提とされていることから、四天王寺が重視されればされるほど、狼山頂上部で帝釈として四天王を率いて仏国土新羅を保護する善徳女王を想起しないわけにはいかなかっただろう。

三国統一で戦争に苦しんだ新羅人は、安定を取り戻した。新羅が統一できたのは仏の力、新羅は仏国土だという認識が大きく作用した。新羅が仏国土説を基盤に「三韓を統合して君臣が安楽」になりえたというのは、皇龍寺九層塔のためだけではなかった。

善徳女王陵が忉利天である狼山頂上部に位置することで、狼山は須弥山となり新羅は仏国土そのものとなった。それだけでなく、善徳女王は須弥山頂上で忉利天を主宰するとともに四天王を率いて仏国土を保護する護国神である帝釈であった。善徳女王陵は、仏国土とそれを保護する帝釈の象徴であった。

善徳女王陵がもつこうした象徴性は、新羅が周辺の侵略を退けて統一を成し遂げる重要な基盤になった。善徳女王陵は新羅が仏国土として周辺の侵略を退けて保護しなければならない当為性を提供しただけでなく、善徳女王が帝釈として周辺の侵略から新羅を保護してくれるものと信じられた。

三国を統一して唐の勢力を追い出すとともに善徳女王陵がもった象徴性は、統一以後につながったものとみられる。統一以前の新羅王のうちで唯一、善徳女王だけが王陵の位置についての伝承が途絶えなかったのは、統一後にも善徳女王陵が仏国土と護国の象徴的な意味をもつと同時に新羅人によって持続的に記念されたためではないだろうか。

５．結び

本稿は、「善徳王知幾三事」の第三話に注目した。第三話は善徳女王の死と葬地についての内容であるが、善徳女王陵が統一以前の王のなかで唯一、王陵の位置についての異論がない点と関連して関心をもった。

善徳女王陵は統一以前の王のなかで唯一、王陵の位置が確実なだけでなく、立地面でも特徴的である。その特徴とは、第一に法興王以後の中古期新羅王の陵域である西岳ではなく狼山に位置していること、第二に一般的な陵墓と異なり狼山の頂上部に位置していること、第三に善徳女王陵だけが単独で陵苑をもっていること、である。

こうした立地的特徴を通じて、第三話で説明されるように、善徳女王陵は女王が世を去る前に計画され、特定の意図をもっていたものとみられる。善徳女王は自らの葬地を

---

[65] 蔡尚植「新羅統一期の成典寺院の構造と機能」(『歴史と境界』八、一九八四年）一一二頁。

[66] 張忠植前掲注 27 論文、一八頁。

「狼山」と指定するとともに「忉利天」と表現した点から、忉利天を意図したものと理解した。

狼山頂上部にある善徳女王陵が忉利天であるということは、狼山は仏教的世界観で中心軸と認識される須弥山であり、新羅が仏国土であることを象徴するものであった。狼山を中心軸とする認識は、真平王代にも存在した。真平王代に新羅王京を主にした五岳観念が整備されたものとみられ、その中岳が狼山であった。狼山を中心軸とする観念は、仏教的世界観が流布するとともに宇宙の中心軸である須弥山に変化したものと考えられる。

新羅が危機意識をもつとともに、護国の理論的基盤になったのは仏国土説であった。仏国土説は、新羅が周辺の侵略を退けて保護しなければならない当為性をもつものである。新羅が三国を統一して唐の勢力を追い出す原動力となった新羅仏国土説において、象徴的な意味をもったのが善徳女王陵であった。

善徳女王陵が忉利天である狼山頂上部に位置することで、狼山は須弥山となり新羅は仏国土それ自体になった。それだけでなく、善徳女王は須弥山頂上で忉利天を主宰しながら四天王を率いて仏国土を守護する護国神である帝釈を意味した。

善徳女王陵がもつこうした象徴性は、新羅が周辺の侵略を退けて統一を果たす重要な基盤になった。善徳女王陵は、新羅が仏国土として周辺の侵略を退けて保護しなければならないという当為性を提供するだけでなく、善徳女王は帝釈として周辺の侵略から新羅を保護すると信じられるようになった。

善徳女王陵は、仏国土と護国の象徴的な意味で統一以後にも継続して記念された。今日、統一以前の新羅王のなかで善徳女王陵のみが唯一王陵の位置が確認できるのは、統一以後にも善徳女王陵が象徴性をもって絶えることなく記念されたためであるといえる。

原載：『新羅文化祭学術発表論文集』40、2019 年。

翻訳：橋本繁

文献紹介

李炫珠著『新羅后妃制研究』

（新書苑、ソウル、2024 年、全 286 頁、24000 ウォン）

橋本繁

＜目次＞

はじめに
　１．研究史の検討および研究方法
　２．研究方法と研究内容
１部　夫人称号の導入
　１．‘ar’－夫人史料の検討
　２．‘ar’系称号の起源と神聖性
　３．礼系称号と内礼夫人の職制的性格
　４．夫人称号の受容と遡及時期
２部　妃称号の登場と妃‐夫人体系
　１．妃‐夫人史料の検討
　２．夫人称号の拡大
　３．妹王の称号的性格
　４．妃‐夫人の序列化
３部　后妃制の受容と王后‐妃・夫人体系
　１．中代王后冊封と后妃制の受容
　２．唐の新羅王妃冊封と正妃概念の定立
　３．唐の新羅王大妃冊封と王母の位相
４部　新羅女性の制度的変遷
　１．后妃制の成立と運営
　２．女官制の成立と運営
　３．宗廟制の変遷と太后の位相
おわりに

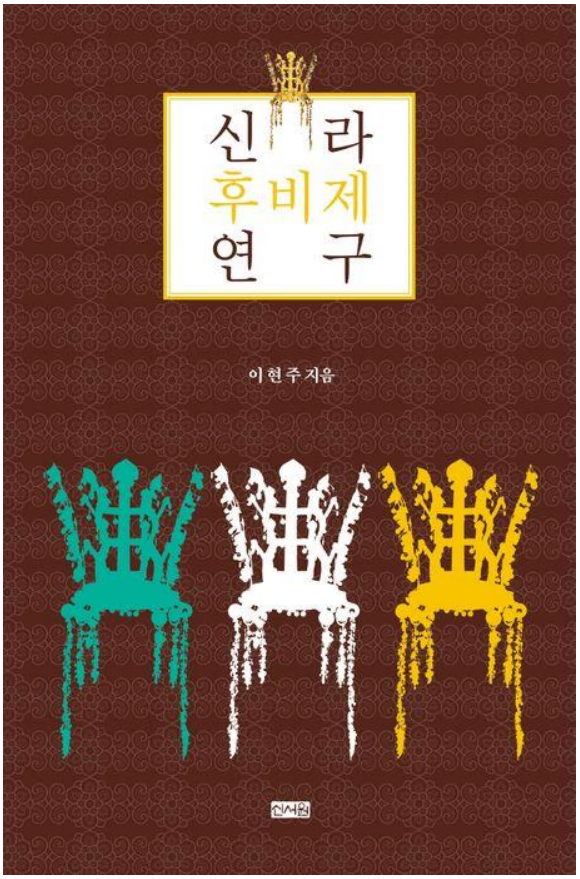
著者の李炫珠氏は、新羅を中心として古代女性史を専門としており、2014 年に「新羅王室女性の称号変遷研究」によって成均館大学校から博士号を取得した。現在は、亜洲大学校人文科学研究所・研究教授として在職している。

本書は、博士論文をはじめとするこれまでの研究成果をもとにした研究書である。新羅の王室女性の地位と役割について、上古期から下代まで通史的に扱っている。王の唯一の正式な配偶者としての地位を「王后」として確立したことなど、唐の后妃制を新羅の実状に合わせて受容した特徴を浮き彫りにしている。また、下代の王后・王妃が唐から冊封を

受けているのは、王位をめぐる激しい争いのなかで王位継承の正統性を示すためであったことなど、新羅王権そのものにも関わる后妃制の特質を明らかにしている。なお、本書の成果の一部については、「新羅の后妃制と女官制」（伴瀬明美ほか編『東アジアの後宮』勉誠出版、2023 年）にみることができる。

このように本書は、これまでにない新羅王室女性の通史として大きな成果といえるが、不満に思われる点もあった。『三国史記』『三国遺事』や金石文などわずかな史料から立論せざるをえないなかで、史料の解釈や分析が不十分でやや恣意的と思われるところがあったほか、史料に対する批判的観点が不足していると感じられた。例えば、初期記事において王室女性の人名としてみえる「閼英」「阿婁」など‘ar’系の名前や、「内礼」など礼系の名前について、いずれも「夫人」という漢字式の称号が入ってくる前の固有称号であったと理解した上で、前者は信仰・崇拝の対象、後者は司祭的な地位を意味したとする。しかし、そもそもこうした初期記事については、後世の造作の可能性を念頭に置いた厳密な史料批判が必要であろう。

また、「妃」や「王后」などの王室女性の地位の変化についても、「大王」号や骨品制についての韓国学界における通説的な理解を前提とした説明に止まっている。王室女性という著者独自の観点から従来の新羅史像に書き換えを迫るには至っていないことは、残念に思われた。



高麗前・中期における王室の親族構造と王室封爵制の運営原理

黄香周

目次

Ⅰ　序論
Ⅱ　高麗前・中期における王室封爵の体系と授与原則
Ⅲ　法制的王室の親族構造と可変的親属関係網
Ⅳ　結論

キーワード：王室封爵制、宗室内婚、諸王、親族構造、総系、一次親戚、二次親戚

Ⅰ　序論

王室封爵制とは、国王が容認した家族の範囲を公的に承認する制度である。国王を中心に広がる親属関係網になんらかの境界線を引き、王朝社会における最上位の政治的・社会的な特権層を画定することが、王室封爵の核心といえる。封爵を通じて、国王とその家族との私的関係が公的関係に転換するのである。

建国直後、高麗で王室の公的地位や特権を規定するために考案されたのは、宮院を中心に王室構成員を配属した後、宮院名に基づく公式称号を付与する制度であった。高麗初、王室の男性は、主に父母または妻の宮院名に「君」を付け加えた「黄州院君」「興与宮大君」「千秋殿君」等に編制され[1]、王室の女性は、新羅時代から高貴な女性に対する公式称号として用いられてきた「夫人」[2]と宮院名を組み合わせた形式の「黄州院夫人」「慶華（和）宮夫人」「千秋殿夫人」等に編制された。宮院名は、王室構成員の血縁や婚姻による帰属関係を反映しており、帰属の原則は父辺・母辺・妻辺〔訳注：父方・母方・妻方とほぼ同義〕を併せるという点で総系的（cognatic）[3]であった。したがって、宮院名に基づく編制は、

---

[1] 黄香周「高麗太祖～穆宗代王室の編制－王室男性の「太子」・「君」称号を中心として」（『韓国中世史研究』七一、韓国中世史学会、二〇二二年）一九一～一九六頁。太祖の王子たちは母后の宮院名に「君」をつけた形式の公式称号を生前に使うのが一般的であったが、太祖の王孫にいたると、国王の実子の場合は独自の宮院を所有し、その宮院名に君をつけた公式称号が付与されたとみられる。代表的な例として、恵宗の王子である興化宮君や定宗の王子である慶春院君が挙げられる。

[2] 李炫珠「新羅上古時期「夫人」称号の受容とその意味」（『歴史と現実』八六、韓国歴史研究会、二〇一二年）、李炫珠「新羅中古時期における王室女性の称号－「蔚州川前里書石」銘文を中心として」（『新羅史学報』二七、新羅史学会、二〇一三年）参照。

[3] 総系（cognatic descent）は未分化出系（filiation indifferéncié）とも翻訳される。血統の帰属原理を意味する出系は、大きく分化出系と未分化出系に分かれ、分化出系の下位範疇に父系・母系・二重出系

高麗固有の社会文化的基盤から導出された始原的な王室封爵として理解できる。

光宗〔訳注：高麗第四代王。在位九四九～九七五年〕代以降、高麗では典範と位置づけられていた唐制を導入して国内の政治体制を整備するとともに、これに基づいて東アジアの国際秩序に参入するために共通の言語や文化を確保しようと試みられた。王室の編制も、長期間にわたる体制整備の過程で改変された。中国の封爵制を導入しながらも、高麗の社会文化的基盤に合わせて調整しようとする創造的な変容の過程が伴い、その結果、王室の男性に対しては文宗〔訳注：高麗第一一代王。在位一〇四六～一〇八三年〕代を起点に公・侯・伯、司徒・司空という階層化した高麗特有の王室封爵制が適用された[4]。

高麗前・中期における王室封爵制の体系とその特質については、先学の研究を通じて十分に究明されてきた。先行研究では、『高麗史』に散見される封爵に関する規定を比較検討し、爵位の階層秩序や封爵にともなう特権などが考察された[5]。さらに、高麗前・中期の王室封爵制が中国、とりわけ唐の制度から多大な影響を受けており、高麗を「皇帝国」として表象化する要素を含んでいたという意見も出された[6]。

依然としてさらに解明する必要のある問題は、前・中期の王室封爵制の具体的な運営原理についてである。高麗の体制を総括した法典や典章書が残っていないため、高麗が国王の親属の中でいかなる範囲まで封爵の対象としたのか、誰にどのような封爵を授与したかを明らかにするためにはさらなる検討が必要であった。

高麗前・中期における王室封爵制の運営原理の解明にあたって、重要な手がかりを提供

（複線出系 double descent、bilineal descent）が存在する。人類学者のシンインチョルによると、未分化出系は「親族集団の成員権、地位、特権などの継承や財産の相続において、男性と女性が区別・分化されない体系」を意味する（シンインチョル『韓国の社会構造－未分化社会から父系社会へ』文徳社、一九九五年、一一～四七頁）。かつて、韓国史学界では総系と相通じる概念として「両側的親属（bilateral kindred）」という用語が考案された（盧明鎬「高麗社会の両側的親属組織研究」ソウル大学校博士論文、一九九八年を参照）。

[4] 黄香周「高麗前・中期における王室封爵制の導入と変容」（『歴史と現実』一二七、韓国歴史研究会、二〇二三年）三〇～三九頁。高麗時代の司徒・司空は太尉とともに「三公」と総称された。実際、公・侯・伯、司徒・司空体系の定立初期には、王の孫を太尉にした記録も確認できるため、公・侯・伯、三公体制と命名するのが最も正確であるが、最初で最後に太尉に除授された王璡（平壌公王基の長男）を除くと、公・侯・伯の息子で太尉になった事例は確認されないため、本稿では「司徒・司空」という表現を用いる。ちなみに、『高麗史』宗室伝の序文には、高麗王室が「幼き者を司徒・司空と為す」と記されており、先行研究でも王室構成員を対象に単独職として除授されるのは、次第に司徒・司空に限られていったと理解している（金基徳『高麗時代封爵制研究』青年社、一九九八、七九頁注三八を参照）。

[5] 河炫綱「高麗食邑考」（『歴史学報』二六、歴史学会、一九六五年）、金基徳『高麗時代封爵制研究』前掲書、崔貞煥「高麗時代封爵制の成立過程と整備」（『韓国中世史研究』一四、韓国中世史学会、二〇〇三年）。

[6] 黄雲龍「高麗諸王考」（『高麗閥族研究』東亜大学校出版部（改訂版）、一九八九年）、金基徳、前掲書。

したのが黄雲龍である。高麗時代の諸王の実体についての研究において、顕宗〔訳注：高麗第八代王。在位一〇〇九～一〇三一年〕代に最初の諸王が登場したこと、諸王の資格は王室の婚姻文化と深い関係をもっていたことを明らかにした。王の孫よりも「駙馬」あるいは「妃父」の資格が優先したという氏の指摘は、その後発表された研究成果を考えると非常に鋭いものであった[7]。

黄雲龍のあとをうけて金基徳は、『高麗史』宗室伝に収録された人物の初封・進封の事例を追跡する帰納的接近法を通じて、前・中期の王室封爵制の運営原理の大枠を明らかにした。この研究は、高麗の王室封爵が一括的な世代数を基準にして相続される「帰属地位」ではなく、国王の直系家族との通婚によって獲得される「成就地位」であることを明らかにした点で大きな研究史的意義をもつ。金基徳によると、高麗時代においては王室・官僚を問わず封爵は相続されなかったが、宗室の公・侯・伯の息子や婿は、正一品の名誉職である司徒・司空に除授されて官僚体制内の最上階の地位を占めるとともに末端の諸王として存在した。司徒・司空は、「近親婚」という特徴的な婚姻慣習によって婚姻を通じて国王の婿または妃父にその親属地位が変わると、各々伯や侯に初封されて王室の爵位体系に編入されえた[8]。

本来、高麗が参照した唐あるいは宋初の制度では、皇室構成員の親族集団内の地位によって封爵しうる爵位の等級、爵位継承の原則などが「封爵令」として明文化されていた[9]。一方、先行研究で明らかになった通り、高麗は封爵の体系とその運営原理を全面的に改変して唐・宋とは「別個の」制度を作り上げた。高麗が中国の封爵制を初めて導入してから、公・侯・伯、司徒・司空よりなる王室封爵制の体系を完成するまでには、百年近くの長い年月がかかった。このように高麗が中国の封爵制を導入したにもかかわらず、封爵令を援用せずに様々な試行錯誤を繰り返しながら制度を調整せざるをえなかった根本的な原因はどこにあったのだろうか。その答えは、高麗の親族構造（structure of kinship and marriage）に見出しうる。

王室は、王朝社会の最高権（Sovereignty）を排他的に保持する政治集団であるとともに、最高権の行使者であり最高権の顕現である国王の家族という二重の属性を持つ。おおよそ歴史学界の王室研究において後者についてはあまり注目されることがなかったが、王室の動向を決定的に左右するのは「家族」としての属性であるだけに、両者は均等に扱われる必要がある。ここで特記すべきは、家族の範囲や同一家族としての権利および義務に対す

---

[7] 黄雲龍、前掲論文、二七〇～二八一頁。

[8] 金基徳、前掲書、七六～一一一頁。

[9] 仁井田陞編「封爵令一」（『唐令拾遺』東京大学出版会（覆刊）、一九六四年）、『唐六典』巻二「尚書吏部司封郎中」、『通典』巻一九・職官一「封爵」、巻三一・職官一三「王侯総敘」、『宋史』巻一六九・志一二二・職官九「爵」、巻一七〇・志一二三・職官一〇「雑制」。

る社会的合意が、時代・空間によって大きく異なるという点である。つまり、王室はその社会文化的基盤から自由たりえない存在である。王室を規定する各種の制度も、家族を定義する当時の制度や慣習の影響のもとに置かれざるを得ない。

かかる問題意識のもと、本稿では高麗の社会文化的な特性が前・中期の王室封爵制の運営原理に及ぼした影響を具体的に究明する。Ⅱ章では、中国の父系宗法秩序を投影した唐宋の封爵制が、高麗の総系的社会構造と衝突しながら新たな制度に転換する過程を追い、司徒・司空という曖昧な、あるいは「異常な」「爵位」が高麗で考案された背景を考察する。Ⅲ章では、高麗前・中期の王室封爵制の適用対象およびその範囲を全体的に見渡した上で、人類学の理論を取り入れて高麗王室の親族構造を考察し、図式化する。さらに、「宗室内婚」[10]という高麗王室の特有の婚姻文化が、王室封爵制の運用過程で重要な変数になった状況に焦点を当てて分析する。

Ⅱ　高麗前・中期における王室封爵の体系と授与原則

高麗時代の王室封爵の対象となる親属の範囲、封爵の継承などに関する法規は、後世に伝っていない。高麗当代にそのような法規が果たして存在したのか否かさえ明らかでない。『高麗史』宗室伝の序文や李斉賢〔訳注：高麗の文臣、学者。一二八七～一三六七年〕の『益斉乱藁』所収の「宗室伝序」には、「高麗は親にしてかつ尊きもの［親且尊］を公、その次を侯、疎なるを伯、幼きものを司徒・司空にした」と記されている[11]。これによると、高麗王室の封爵は「親」「尊」「疎」「幼」のような曖昧な基準に基づいて行われたといえる。そうであるとすると、高麗当代に王室封爵の「原則」は存在したであろうが、唐のような明文化した「規定」は存在しなかった可能性もある。元服属期に入ると多くの制度が消滅したり変質したが、封爵制そのものは忠宣王〔訳注：高麗第二六代王。在位一二九八、一三〇八～一三一三年〕が復位するまでなお存在しており、李斉賢は忠烈王〔訳注：高麗第二五代王。在位一二七四～一三〇八年〕代にすでに官僚生活を始めていた[12]。もし、王室封爵に関する法規が存在したならば、李斉賢の記録にはその痕跡が残ったであろう。

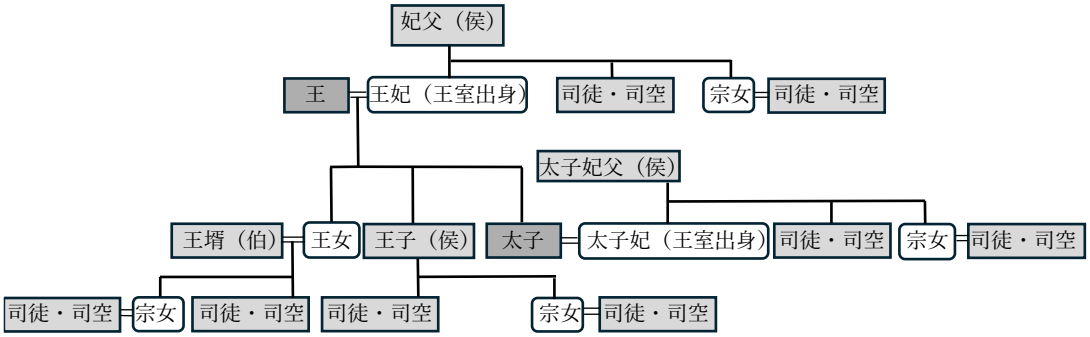
---

[10] 本稿は、人類学の「内婚（endogamy）」概念を導入したが、その内婚の対象となる集団を明確にするために高麗当代の史料に表れる「宗室」の用例に注目した。高麗中期に作成された「高麗国[宗][室]処女王氏墓誌銘」では、公・侯・伯、司徒・司空から派生した基本家族（elementary family。核家族、夫婦家族）までが「宗室」と総称されており、「宗室」が内婚単位の下限線だったことを確認できる。これに関する詳細な分析については、黄香周「一〇～一三世紀高麗王室の構造と編制」（ソウル大学校博士学位論文、二〇二二年）第三章第一節を参照。

[11] 『高麗史』巻九〇・列伝三・宗室一「高麗封宗室之親且尊者曰公、其次爲侯、疎者爲伯、幼者爲司徒・司空、摠稱曰諸王」。『益斎乱藁』巻九下・序「宗室伝序」。

[12] 『高麗史』巻一一〇・列伝二三・諸臣・李斉賢。

史料の限界により、先行研究では高麗時代の王室封爵の原則とその授与範囲という問題に、帰納的な研究方法から接近するしかなかった。金基徳は、宗室伝に入伝した人物一人ひとりの膨大な封爵事例を分析することで、高麗王室の編制を理解するための重要な端緒を提供した。氏が明らかにした高麗時代の王室封爵の原則は、次の通りである。第一、王子は侯、王女の配偶者である王壻[13]は伯を初封として授けられた。第二、公は初封としては授けられず、侯あるいは伯から段階的に進封された者に授与された。第三、国王や太子の妃父も侯に封爵された。第四、公・侯・伯の息子や婿には司徒・司空が除授された[14]。通説によって明らかになったこれらの原則を図式化すると、次の［図１］の通りである。



〔図 1〕高麗時代の王室封爵（初封）授与原則に関する通説

近年、筆者は、高麗が親王（および嗣王）・郡王・国公・郡公からなる唐宋の皇室封爵制を導入するとともに、いかなる過程を経て公・侯・伯、司徒・司空という階層化した王室封爵制を創出し、その過程でどのような要素を考慮したのかを分析した研究結果を発表した。そこでは、王室出身としては初めて三公や伯を授与された王璡・王琚（珥）、楽浪伯王瑛の実例を通じて、文宗・宣宗〔訳注：高麗第一三代王。在位一〇八三～一〇九四年〕の在位期、王室のどのような親属を念頭に置いて三公職や伯爵が考案されたかを検討した。文宗は、同母弟である平壌公王基の二人の息子である王璡・王琚を王室の爵位体系から排除したままそれぞれ太尉・司空などの三公職にして、侯に冊封された兄靖宗〔訳注：高麗第一〇代王。在位一〇三四～一〇四六年〕の王子たちや自身の王子たちと差別化した。宣宗は文宗が考案した伯爵を、宗男出身で王女と婚姻した王瑛の初封として活用し、王子出身の王壻と宗男出身の王壻との血統上の差異を爵位で表した[15]。［図１］と比べてみると、かかる初封の実例は、通説の説く王室封爵の大原則と相通ずる。すなわち、一一世紀の文宗・宣宗の治世を経て、公・侯・伯の爵位は歴代国王の子女世代に限り、孫世代になって

[13] 元服属期以前に高麗王女の配偶者を「駙馬」と称した事例は確認できない。したがって、本稿では王女の配偶者を王の婿という意味の「王壻」と称する。

[14] 金基徳、前掲書、七六～九七頁。

[15] 黄香周「高麗前・中期における王室封爵制の導入とその変容」（前掲誌）三四～三九頁。

三公職を除授するという王室封爵制の基本骨格が確立したことを確認できる。

上記の分析結果は、高麗王室における封爵授与の最も決定的な基準が血統であったことを示す。基本的に歴代国王の子女世代に当たる人物が公・侯・伯の爵位体系に入ることができ、そのうち血縁上の親疎関係および年齢・世代によって公・侯・伯が区分された。王子は侯から、王女を媒介として歴代国王の子女の列に加わった王壻は伯から始まり、年齢や世代によって侯を経て公に進封された。

王壻に伯を初封して王子らと区分したのは、男女差別意識の発露ではなく、封爵当事者である王壻の血統が王子とは異なった点に起因する。文宗の長女・積慶宮主が婚姻するまでは、高麗王室では異母兄弟婚が好まれて王子が王壻となる状況が頻繁に発生したが[16]、王室内での異母兄弟婚が否定されたため、文宗の次女・保寧宮主以後は従兄弟以上の関係から配偶者を選んだ。その結果、多くの王壻は歴代国王の孫以下の世代から選ばれた。高麗初以来、国王の実子と孫とは血統の権威において明らかな差異が存在すると認識されたため[17]、血統の差異はそのまま爵位の階層につながった。

公・侯・伯の息子や婿は、司徒・司空に除授された[18]。彼らの多くは歴代国王の孫世代に当たるが[19]、爵位体系の外部に存在して三公職を単独職として授けられた。しかしながら、高麗では公・侯・伯や司徒・司空を総称する「諸王」という称号が用いられ、司徒・司空までが「法制的王室」であることを明確にした[20]。王室の法制的地位に伴う各種の特権、代表的には宗室禄にも司徒・司空分が策定されていた[21]。司徒・司空そのものは爵位ではなかったが、高麗では司徒・司空を王室封爵制の末端に位置づけて「爵位化」したのである。

諸王と称されてはいたが、司徒・司空という地位の性格は曖昧なものであった。王室構成員の三公職は「爵位化した官職」にすぎず、爵位体系の中に存在してはいなかった。通説

---

[16] 文宗の王女・積慶宮主の配偶者は、文宗の王子・扶餘侯王燮である。二人の婚姻が決定した時、辰韓侯王愉を始めとした多くの文宗の王子たちが異母兄弟婚を「同姓婚」と規定して反対した（『高麗史節要』巻六・宣宗思孝大王三年二月）。宣宗は反対を押し切って積慶宮主の婚姻を成立させたが、保寧宮主の配偶者を探すときには以前の経験を省みて従弟である王瑛を選ぶこととなった。その後、高麗王室において異母兄弟婚はなされなくなる。

[17] 黄香周「一〇～一三世紀高麗王室の構造と編制」（前掲博士論文）第一章第一節を参照。

[18] 金基徳、前掲書、六七～七五頁。

[19] 公・侯・伯の娘である宗女は、自分と同じ血統的権威をもつ司徒・司空世代の男性を配偶者として迎えるか、それより上位の公・侯・伯と婚姻した。高麗王室の内婚規範により、王女や宗女たちの外婚は厳しく統制された（黄香周「一〇～一三世紀高麗王室の構造と編制」前掲博士論文、第三章一節を参照）。

[20] 『高麗史』巻九〇・列伝三・宗室一「高麗封宗室之親且尊者曰公、其次爲侯、踈者爲伯、幼者爲司徒・司空、<u>摠稱曰諸王</u>」。

[21] 『高麗史』巻八〇・志三四・食貨三・宗室禄「文宗三十年定、四百六十石十斗【公】、四百石【侯】、三百五十石【尚書令】、三百石【守太尉侯】、二百四十石【守司徒・司空伯】、<u>二百二十石【司空】</u>」。

によると、高麗当代の人々は公・侯・伯を「封」という動詞と結合した一方で、司徒・司空の任命時には「授」あるいは「為」という動詞を用いて前者と区分し[22]、両者の属性が本質的に異なっていることを表した。しかし、高麗初から宗親は仕官の対象ではなくなり、「宗親不仕」は古代と中世王室とを決定的に区分する重要な原則であったため[23]、諸王の範疇に含まれる三公を一般的な官職とみなすこともできない。

本来、三公とは三師（大師・太傅・大保）とともに天子の師匠であり参謀にあたる周の太師がその淵源であり、漢代にいたるまで軍政・民政などを総括する実職であった。隋・唐にいたって三省六部制を主軸にした中央官制が確立すると、古代の遺産である三師・三公は名誉職に転換し、唐代には主に親王を対象に除授された[24]。唐制を参照した高麗も、三省の長官である中書令・門下侍中・尚書令を従一品、三師・三公をその上位の正一品として、中書令や三師・三公は実務に携わらない名誉職とした[25]。端的な例として、高麗後期の武臣執権者である崔怡〔訳注：高麗の武臣。？～一二四九年〕は、外孫の金敉を司空にし、庶子の崔沆と金敉との衝突を未然に防いだと伝えられる。『高麗史』には、司空は諸王にのみ付与される高位職ではあるものの実権がなかったため崔怡が金敉を司空に除授したのである、という説明が加えられている[26]。つまり、王壻となって国王の子女に列した一部の人物を除くと、歴代国王の孫世代は爵位と官職との境界にとどまり、この曖昧な地位を通じて国王との血統上の距離を表していたと理解できる。

官職体系の最高位名誉職を王室封爵制の周辺部に配置し、公・侯・伯から派生した王室子孫をその対象とした点は、高麗の王室封爵制の重要な特徴として挙げられる。かかる制度が確立した根本原因は、高麗の封爵制が爵位の世襲を認めなかったことにある。世襲不可の原則は、高麗の封爵制全般にわたって一貫して適用され、血縁を根拠に父祖の爵位を

---

[22] 金基徳、前掲書、六六～六七頁。

[23] 金成俊「宗親府考」（『史学研究』一八、韓国史学会、一九六四年）、黄香周「一〇～一三世紀高麗王室の構造と編制」（前掲博士論文）二二～二八頁。

[24] 権寧国「高麗時代の三師と三公」（『崇実史学』三六、崇実史学会、二〇一六年）八七～八八頁。

[25] 『高麗史』巻七六・志三〇・百官一・三師三公、門下府。邊太燮「高麗宰相考―三省の権力関係を中心に」（『歴史学報』三五・三六、歴史学会、一九六七年）一一二～一一八頁、権寧国、前掲論文、九〇～九二頁。

[26] 『高麗史』巻一〇一・列伝一四・諸臣・金台瑞附金敉。高麗後期になると武臣執権者たちが実権を握って王室と通婚するようになったことで、従来の王室の伝統は少しずつ毀損されていった。熙宗の王女・徳昌宮主と崔忠獻の子・崔瑀の婚姻がその代表的な事例として挙げられる。高麗建国以来、王女は「宗室内婚」規範に強く拘束されていたが、熙宗が崔忠獻により廃位された後に自力救済対策の一環として崔瑀と王女との婚姻を推進したため、こうした伝統に大きな亀裂が生じた。金敉が司空に除授されたことも同様な脈絡で理解するべきである。金敉が司空に昇ることができた根本的原因は、彼が神宗の孫娘と婚姻したことで公・侯・伯の婿の地位を獲得したところにある。

世襲することがなかった官僚と同様に[27]、王室構成員も世襲によって公・侯・伯の爵位に進むことはなかった。ただし、公・侯・伯の子女は王室親属としての血統の権威を認められ、幼い頃から検校戸部尚書、検校尚書左・右僕射、検校三師・三公など三品以上の高位勲職を授けられる特権を享受した[28]。

保寧宮主と楽浪伯王瑛の息子の王禎・王禔は、それぞれ検校尚書右僕射と検校戸部尚書に除授され、後に守司空に昇った[29]。文宗の次女・保寧宮主が楽浪伯王瑛と婚姻した時期は、文宗の長女・積慶宮主の婚姻が行われた一〇八六（宣宗三）年から「楽浪伯」の史料上の初見である一〇九四（献宗即位）年の間なので、王禎は一〇八〇年代後半～一〇九〇年代初の生まれである可能性が高い。一一一〇（睿宗五）年、彼は二〇歳前後で粛宗〔訳注：高麗第一五代王。在位一〇九五～一一〇五年〕の次女・興寿宮主と婚姻して守司空承化伯になったという[30]。つまり、文宗の外孫であった王禎は、すでに十代で検校尚書右僕射を経て守司空となり、婚姻後、承化伯に冊封されて粛宗の直系家族に編入された。以上より、歴代国王の孫世代は二〇歳前後に司徒・司空を除授され、公式に官僚集団の上位に存在するようになったことが分かる。

公・侯・伯の子女は、官僚制の形式を借りて、三品以上の勲職から一定の段階を踏んで司徒・司空に昇った。しかし、彼らの昇職が年齢・血統という生得的な要件に左右されたこと、一定の年齢になると彼らに司徒・司空を除授しなければならないという社会的合意があったこと、司徒・司空を歴任することが仕官として認識されなかったことなどを考え合わせると、公・侯・伯の子女は官僚制の論理から外れていた。公・侯・伯の子女に限り、司徒・司空が爵位に転換しえた所以はここにある。

高麗時代に国王の親属として公・侯・伯の爵位や爵位化した官職である司徒・司空を「確保した」人々は諸王と呼ばれた。表面的に彼らは男性で構成されたが、婚姻を通じて女性の地位を代受した存在まで含まれていたため、「間接的に」女性を包括した。事実上、諸王を構成する公・侯・伯や司徒・司空は、王室女性の地位に対する「表象」でもあった。諸王には宗親不仕の原則が厳密に適用された。彼らには歴代国王との親属関係により階層化した法制的地位が付与され、その地位に基づいて彼らは官僚集団の上位に存在した。

司徒・司空の子女には仕官権が回復された。これは、司徒・司空の子女世代からは個人の力量によって互いに異なる地位を持つようになることを意味する。ただし、慣習的な次元では、司徒・司空の子女世代は諸王である父母または祖父母を媒介として国王の家族として認識される余地があった。法制的王室は諸王に限られたが、諸王は国王の親属関係網

---

[27] 金基徳、前掲書、一二四頁。

[28] 権寧国、前掲論文、九八～一〇〇頁。

[29] 『高麗史』巻九〇・列伝三・宗室・顯宗・平壌公基。

[30] 『高麗史』巻一三・世家一三・睿宗五年二月庚寅。

から特定の範疇を人為的に分離した集団なので、国王が家族としての繋がりを感じる範疇と明確に一致しない可能性があった。司徒・司空の子女は、本格的に仕官して官僚としてのアイデンティティを確立したり官僚家門として分化したりするまでは、諸王家門の一員という社会的地位が優先されたため、王室と官僚の狭間にある曖昧なアイデンティティをもつ可能性が高かった。

唐宋の封爵令によると、中国の封爵制は世襲制と連動していた[31]。唐皇室の場合、封爵の授与・継承の際、最も重要な基準になったのは宗法秩序と血縁上の親疎関係であった。唐では皇子→皇孫→皇曾孫の順で皇帝との血縁関係が疎遠になると、爵位も親王→嗣王・郡公→国公・郡公に下げられ、それ以後の世代では嫡長として承嫡した人物に限って国公・郡公を代々単独継承することが許された。宗法秩序によって規定された帰属地位が、封爵制への編入可能性、爵位の種類を分ける基準であったのである。高麗王室で宗法秩序の痕跡が全く見つけられないこととは対照的である。

唐は女性の地位が比較的に高かった社会として知られている[32]。しかし、唐代においても封爵制に限っては、宗法秩序に基づく世襲制と結合して徹底的に男性を中心に運営された。唐皇室では承嫡した父系の男孫が爵位を単独相続することになっていた[33]。時代の特性から男性と女性の社会的役割が根本的に分離されて女性が男性と同じ体制に入り込めなかった上に、父系血統の原則が確立して婿や外孫が公的地位を継承することもできなかったため、女性が封爵に介入しうる余地は皆無であった。

一方、高麗は蔭叙・田丁連立のような公的領域でも子女均分相続の原則が考慮される社会であった[34]。王室封爵でも同様の様相が表れた。高麗では国王の婿と公・侯・伯の婿とがいずれも王室封爵制の影響圏内に存在した。高麗は王女・宗女の配偶者に王子・宗男に劣らない地位を保障することで、実質的に王室女性にも公的地位や特権を相続する効果をも

---

[31] 封爵令一「諸皇兄弟皇子、爲親王、親王之子承嫡者、爲嗣王、皇太子諸子、並爲郡王、親王之子承恩澤者、亦封郡王、諸子封郡公、其嗣王郡王及特封王、子孫承襲者、降授國公」、『唐六典』巻二・尚書吏部 司封郎中「(前略) 皇兄弟皇子皆封國、謂之親王。親王之子承嫡者、爲嗣王、皇太子諸子、並爲郡王、親王之子承恩澤者、亦封郡王、諸子封郡公、其嗣王郡王及特封王、子孫承襲者、降授國公」(仁井田陞編、前掲書)。唐代の封爵令で確認できる大原則は、宗法秩序に基づく世襲の論理であるが、「親王之子承恩澤者」のように功労に対する褒賞も追加的な要素として残っていた。血縁・宗族秩序を国家の支配秩序に拡張させた三代の封爵制と、秦始皇帝以降に考案された軍功を中心とした二〇等爵が調整される過程で「承恩澤」という付加的な要素が残ったものと思われる。

[32] Mark Edward Lewis 著、金漢信訳『ハーバード中国史―唐、開かれた世界帝国』(ノモブックス、二〇一七年) 三五五～三七四頁。

[33] 仁井田陞著、ソヨンソク・チェジヘ訳「唐代の封爵と食封制」(『歴史と教育』一〇、歴史と教育学会、二〇一〇年) 三〇四～三〇五頁。

[34] 盧明鎬「高麗時の承蔭血族と貴族層の蔭叙機会」(『金哲埈博士華甲紀念史學論叢』知識産業社、一九八三年)、盧明鎬「高麗時代の土地相続」(『中央史論』六、中央大学校史学研究会、一九八九年) 参照。

たらした。封爵を受ける当事者の血統を考慮した差などはあったが、基本的に王女の配偶者は伯になって王子とともに爵位体系内に存在し、宗女の配偶者は宗男とともに司徒・司空として範疇化された。その結果、王女・宗女の所生の法制的地位も王子・宗男の所生のそれと本質的には変わらなかった。高麗初から女性が王統を継承する一つの軸として認識されたため、王女・宗女の所生と王子・宗男のそれを差別する措置は、当代の人々の観点では受け入れることができなかったのだろう。王室封爵制の影響圏が王子・宗男の基本家族や王女・宗女の基本家族に対称的に設定された背景には、このような高麗の血統意識があったのである。

封爵に子女均分相続の原則が考慮されたため、結局のところ高麗時代の王室封爵制において重要な変数になったのは婚姻であった。歴代国王の孫・曾孫世代にあたる宗男が王女を媒介として伯以上の爵位体系に参入した事実に、婚姻の影響力が端的に表れている。また、国王と太子の妃父も王室封爵の対象となったことが明らかになっている[35]。国王が「妻父」として「婿」に公的地位を付与できたため、逆に「婿」である国王および太子によって「妻父」である妃父が恩恵を受けることができたのではないかと思われる[36]。

ただし、婚姻を媒介として王室に編入されえたのは、王姓をもつ宗男に限られた。周知の通り、高麗時代の王壻はほとんど一〇〇％が王室出身であった[37]。高麗時代における「宗室内婚」の規範は、王室男性の外婚の可能性を閉ざさなかったが、王女・宗女の婚姻は王室男性との内婚に強く規制することに焦点を当てていたためである。国王や太子の妃父は王室出身であることがむしろ少数であったが、少数の王室出身の妃父に限り、国婚の過程で侯として封爵する措置がともなった[38]。一般的に王室出身の后妃が国王や太子の正宮になったので、妃父を王弟・王子と同じ等級である侯に進封することは王后の家門に対する優遇であり、王后を出した「功勲」に対する褒賞として行われたといえる。

先行研究では注目されることがなかったが、王室出身として王子妃を納妃するか王壻を輩出した男性もまた王室封爵の対象であったと思われる。王子は王女のように「宗室内婚」規範に拘束されなかったので、官僚が妻父になったことも多かった。官僚は王室封爵の対象ではなかったため、王子が宗女と結婚した場合のみその妻父が封爵の対象になったので

---

35 金基徳、前掲書、七六～九七頁。

36 代表的な親族関連法制である相避制や五服制が親族関係の対称性に基づいて成立したことを考えると（盧明鎬「高麗の五服親と親族関係法制」『韓国史研究』三三、韓国史研究会、一九八一年を参照）、王室封爵制の運営においても同様の原理が適用されたとみるのが妥当である。

37 鄭容淑『高麗王室族内婚研究』（セムン社、一九九八年）一三五～一四二頁。元服属期以前に確認できる異姓の王壻は、敬順王と永嘉伯崔瑋の二人のみである。敬順王は新羅の正統な国王として高麗宗室に比肩する人物であり、永嘉伯崔瑋は崔忠献の息子で崔氏武臣政権の権力が絶頂にあった時に登場した特異な事例であった点を考慮する必要がある。

38 金基徳、前掲書、一二二～一二三頁。

あるが、今まで確認された王子の「宗室内婚」の事例ではすべての妻父がすでに公・侯・伯だったので、司徒・司空以下の宗男が王子の妻父の資格で爵位体系に追加編入された事例が見つけられなかったにすぎない。また、王壻も高麗王室が「正常に」運営されていた時期には、前代の王壻の息子あるいは王弟・王子の息子から選ばれたため、王壻の父が新たに爵位体系に編入されることは稀であった。武臣執権期になって初めて、毅宗〔訳注：高麗第一八代王。在位一一四六～一一七〇年〕・明宗〔訳注：高麗第一九代王。在位一一七〇～一一九七年〕・神宗〔訳注：高麗第二〇代王。在位一一九七～一二〇四年〕兄弟の相次ぐ即位により王女の数が増え、公・侯・伯の息子である司徒・司空の世代から適切な年齢の王壻を充分に確保できない状況が繰り返され、従来は王壻候補になれなかった司徒・司空の息子世代まで王壻として選ばれた。その余波として、王壻を輩出した功労により司徒・司空が一気に伯の上位である侯爵に初封される現象があらわれたが[39]、これは先行研究でしばしば「理解できない例外の封爵」と評価された[40]。王壻の父を侯に冊封することも、国王一家との近親婚による地位の変化を反映した結果であるため、かかる封爵の原理は国王・太子の妃父に対する封爵と本質的に異なるものではない。

総合すると、高麗は王室封爵制の外皮を唐宋の制度から取り入れたが、宗法秩序や単系血統原則の有無、近親婚俗のような社会慣習の差異により、実行過程において唐宋とは全く異なる方式で制度を運用した。唐の場合、歴代皇帝の実子から派生する単線的系譜をすべて合わせると皇室の全体規模が確認できる。単線的系譜の総合が、そのまま皇室封爵の授与範囲と一致するのである。一方、高麗の王室封爵の授与範囲は図示しがたい。王子や王女から派生する家族が対称的に封爵の授与範囲に入るのみならず、授与範囲内の構成員が「宗室内婚」で別の親属地位を持つようになり、既存の範囲と重なったり変わったりするためである。

---

[39] 仁宗の王女・昌楽宮主の息子にして神宗の婿・河源公王琫の父である桂城侯王沅と、その息子にして熙宗の婿・丹陽伯王楫の父である清化侯王璟は、司徒・司空であったものの自らの息子が王壻に選ばれたことをきっかけとして侯に冊封された事例として理解できる。(『高麗史』巻九〇・列伝三・宗室・平壌公基)。仁宗代以前までの高麗王室では常に王女の数が王子の数より格段に少なく、諸王の範囲内で十分婚姻適齢期の配偶者を選べたため、司徒・司空の子女世代から王壻が出ることはなかった。

[40] 金基徳、前掲書、七七～九七頁。金基徳は宗室伝の初封・進封の事例を総合して封爵制の運営原理を導出した。帰納的研究方法の特性上、事例が確認されないと一般化できないという限界が存在するため、金基徳の研究では、王子の妃父と王壻の父が封爵授与の範囲から抜け落ちてしまったと思われる。王子妃や王壻を出す前にすでに国王の近親として公・侯・伯の爵位を保有していた王室の人物にとっては、国王の直系家族との婚姻が彼の地位を決定的に変化させるきっかけにはならないので、研究者たちが表面的な現象のみをみて考える際に婚姻の影響力を見過ごすことになりやすいのである。

Ⅲ　法制的王室の親族構造と可変的親属関係網

王室封爵制の成立によって高麗の法制的王室が初めて画定された。諸王と総称される封爵者の範疇が、そのまま王位継承権が及ぶ範疇と一致するようになったのである。［図２］は現王（「ego」）を中心として拡散する親属関係網内における王室封爵制の適用範囲を示したものである。これは法制的王室の親族構造を明らかにするための試みである。［図２］を作成する際、高麗時代の王室封爵（初封）授与の原則に関する先学の通説をそのまま適用して対象を抽出したが、爵位は終身的な性格を持つため、現王以前から王室に所属した人物が生存している間、王室に累積する事実を考慮し、現王の祖父代まで視野を広げてその全体規模を見通した[41]。一般的に前前王・前王の子女および孫子女は現王代まで生存する可能性があり、官爵を追奪されない限りは諸王という法制的地位を保持する[42]。ただし、前前王の王子が前王の王弟になった後、現王の叔父になるように、世代交替により王室内の尊属に変貌していく。

［図２］では、親族組織内の諸王たちの地位を一目で分かるように図示するため、親族人類学で一般的に使われている略語を活用した。F は父（Father）、M は母（Mother）、B は兄弟（Brother）、Z は姉妹（Sister）、S は息子（Son）、D は娘（Daughter）、H は夫（Husband）、W は妻（Wife）を意味する。彼らから派生する家族は略語の組み合わせで表した[43]。例えば、祖父は FF、外祖父は MF、父の兄弟が産んだ子女（従兄弟）は FBS・FBD のように表記する。ただし、婿や孫娘の夫のように王室女性との婚姻によって封爵制の範囲に入った男性は、王室女性に相続されるべき公的地位を代受した存在であるため、配偶者である王室女性が入る場所に配置した。現王の婿や孫娘の夫は DH、SDH・DDH であるが、D（H）、SD（H）・DD（H）と表示し、高麗の王室封爵制が実行される特殊な公的領域の中で現王の娘・孫娘に比肩することを表した。歴代国王・王后の姉妹を媒介として王室に編入された男性たち（ZH、FZH、MZH、WZH）にも同一原則を適用した。王室封爵においても男女均分相続を考慮した高麗王室の特徴的な現象を［図２］を通じて示す必要があっ

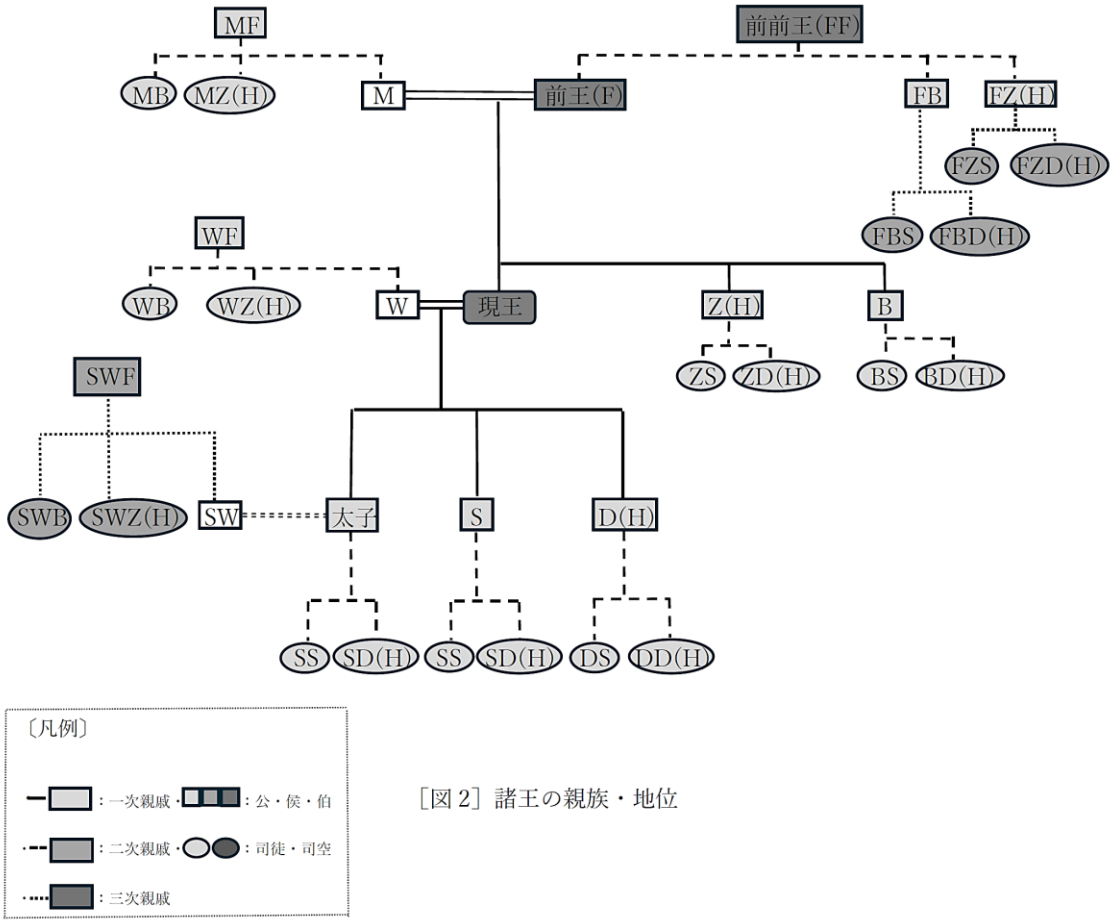
---

[41] Ⅱ章で王室出身の太子妃父のみならず、王子妃父・王壻父も封爵の対象であるということを究明して通説の限界を補完したのであるが、［図２］は通説に基づいて作成したことを断っておく。王子妃父・王壻父や彼らの基本家族を省略した理由については後述する。

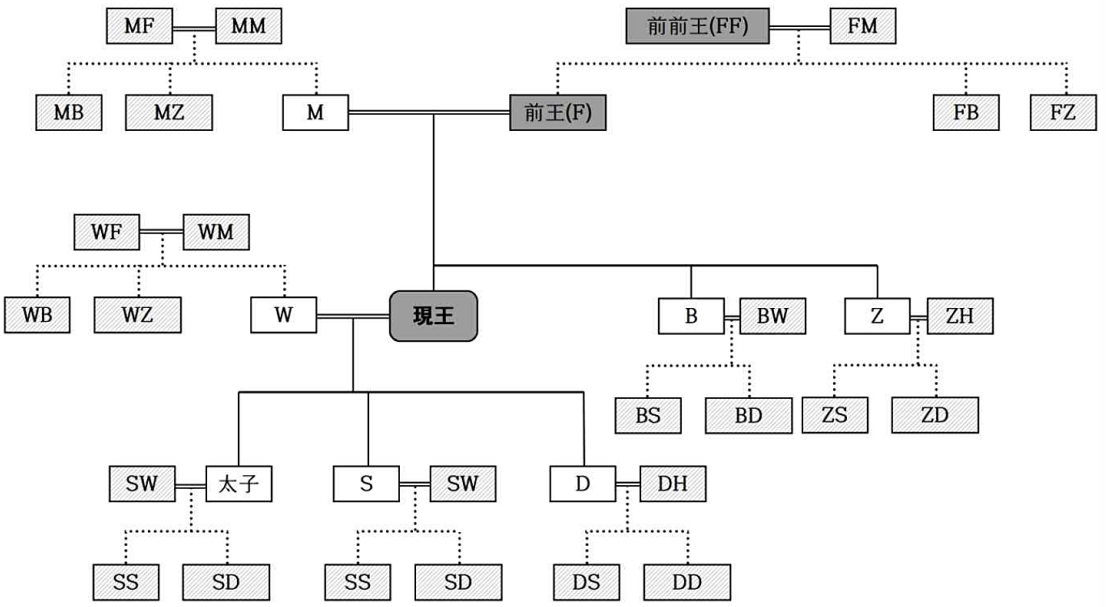
[42] 前前前王の孫世代が現王代まで生存することもありうる。文宗の孫である王温は、文宗の曾孫世代である仁宗代まで生存した。ただし、前前前王の孫世代を司徒・司空に除授する措置は、前王または前前王代にすでに完了した状態であり、彼らが王壻または太子妃父にならない限り司徒・司空より上位の地位に進む可能性はないため、彼らは累積した王室の一員として存在するにすぎず現王の王室において大した考慮対象にはならない。

[43] パクチョンソク『外四寸の姉と婚姻する人々』（民俗苑（初版２刷）、二〇一〇年）一二頁。George Peter Murdock 著・趙承衍訳『社会構造』（書景文化社、二〇〇四年）六頁を参照。

たため、かかる変則を適用して婿の親属地位を図式化した旨を改めて強調しておくものである。



［図 2］諸王の親族・地位



［図 3］二次親戚の図式

［図２］を通じて諸王になった王室構成員と現王との親属関係、寸数〔訳注：親等数のこと〕で表象される血縁の距離を総合的に確認することができる。「ego」である現王と諸王との親属関係を分析する際、最も有用性のある概念は、一次親戚・二次親戚・三次親戚である。親族人類学では、基本家族を「ego」が生まれて養育された方位家族（定位家族）と「ego」の婚姻でつくられる生殖家族に区分し、この集団の構成員たちを「ego」の一次親戚と命名する。つまり、「ego」と父母・兄弟姉妹で構成された基本家族が方位家族、「ego」夫婦およびその子女で構成された基本家族が生殖家族であり、この二つの家族を合わせた範疇が一次家族になる。二次親戚は、一次親戚たちの一次親戚、則ち一次親戚に当たる個別人物たちの方位家族・生殖家族をすべて網羅した親属範囲を指し、三次親戚は二次親戚の一次親戚までをすべて網羅して拡張した範囲を指す[44]。簡単に説明すると、前述の略語を単独で書く場合は一次親戚、二つの結合語で書く場合は二次親戚、三つの結合語で書く場合は三次親戚と考えればよい。FB は父の兄弟で二次親戚、FBS は父の兄弟の息子で三次親戚に当たる。

一次親戚・二次親戚・三次親戚という人類学の概念を導入することで諸王の親族構造を確認することができる根本的要因は、［図１］のように高麗王室の初封単位が国王の基本家族とその姻戚を基本骨格としていたことにある。高麗の王室封爵制は、歴代国王の基本家族および妃父・王壻のような姻戚を公・侯・伯に封爵し、公・侯・伯から派生した親属にそれより下位の司徒・司空を除授する体系であった。先祖を基準として嫡長の家系か傍系かを判別して王室の階層を決定する宗法秩序、またはそれに類似した観念的な家族秩序が高麗の王室内で成立していなかったため、諸王の親族構造については一次親戚・二次親戚・三次親戚のような直観的な関係網を対象とした分析が効果的である。ただし、一次親戚・二次親戚・三次親戚という概念は、現王の王室で各諸王が占める親属地位を表すにすぎず、次数がそのまま諸王の階序と一致するわけではないという事実には留意する必要がある。

高麗の諸王制を検討した先行研究も、王室封爵を構造的に分析するための概念語を考案している。金基徳は歴代国王の子女を主な対象とする公・侯・伯を王室の一次的構成、公・侯・伯を媒介として王室に帰属された司徒・司空を王室の二次的構成、司徒・司空の世代以降を王室の三次的構成と命名した[45]。国王の子女・孫世代の誕生に合わせて公・侯・伯から司徒・司空が派生し、その次世代は王室から排除されて仕官の対象となることを効果的に反映した概念であった。しかしながら、これに依拠した場合、累積した王室構成員と現王との親属関係網が一覧しにくいため、上記の概念を王室封爵の全体規模を把握する作業に活用するには限界があった。

---

[44] George Peter Murdock、前掲書、一三二～一三四頁。

[45] 金基徳「高麗時期王室の構成と近親婚」（『国史館論叢』四九、国史編纂委員会、一九九三年）六～七頁。金基徳、前掲書、二三三～二三六頁。

盧明鎬は、高麗時代における親族関連法制の基本構造を「総系的三世代」と定義し、その延長線上で諸王制を検討した。父辺・母辺・妻辺の各親属関係網のなかで「私（ego）」を中心として上下に分布する三世代の構成員が、高麗時代において法的権利および義務を共有し相続することができた範疇であったことを浮き彫りにし、諸王制の基本枠も「総系的三世代」に相関すると主張した[46]。「総系的三世代」理論は、封爵の終身的属性を考慮した上で王室の実在規模を把握しなければならないという問題意識から出発した点、国王の公認された家族範囲がすなわち王室であるという基本的事実に基づいて高麗の普遍的な親族構造と諸王制との相関性を立証しようとした点で示唆に富む。ただし、父辺・母辺・妻辺の位相を等しいものと捉えたこの理論をそのまま王室にも適用できるかについては再考の余地がある。顕宗以後、王位の父系継承の原則が実現したため、王室においては父辺と母辺・妻辺の位相が同等ではなかった。

したがって、本稿では、王室内の公・侯・伯と司徒・司空とが派生的関係にあるという点、歴代国王を基準点として拡散した親属関係網のなかで一定の距離にある人物たちは王室構成員として公認された地位を終身保持しながら累積するという点を総合的に考慮して、人類学で汎用される概念語を導入した。韓国の伝統的な寸数制度もまた親属関係の把握には役に立つが、四寸・六寸などの用語は現代社会において水平的な兄弟関係にのみ使われていて誤解を招く可能性があるため、意図的に排除して一次親戚・二次親戚・三次親戚という概念を活用して歴代国王を起点として派生した親属関係網を総括したのである。

結論から言えば、高麗時代の諸王すなわち法制的に画定された王室は、おおよそ現王の二次親戚で構成された。［図２］と［図３］を比較してみると、王室封爵の場合、二次親戚がその基本骨格をなすが、例外的に一部の三次親戚が加えられてその授与範囲が決定されたことが分かる。三次親戚が加えられるケースは、大きく分けて二つある。まず、現王の外叔父（MB）あるいは姨母夫（MZ（H））は司徒・司空に除授される一方、叔父（FB）あるいは姑母夫（FZ（H））は前王の王子・婿の資格で公・侯・伯に冊封されるため、自ずと現王の父辺の従兄弟たち（FBS・FBD・FZS・FZD）は三次親戚であるにもかかわらず司徒・司空に任命されて諸王に含まれる。次に、現王の子女世代の婚姻により派生した姻戚が加えられる。先行研究では宗男出身の（太子）妃父も侯に封爵されるのが高麗の王室封爵の原則の一つであると力説された。しかし、［図２］をみると、婚姻に付随する封爵は（太子）妃父本人のみを対象としたものではなかったことが分かる。（太子）妃父が侯に封爵されることで、（太子）妃の兄弟や妹壻たちも司徒・司空になれる資格を持つようになる。結局、納妃をきっかけとして、（太子）妃の基本家族（方位家族）は諸王の範疇に集団として編入されたのである。

---

[46] 盧明鎬「The Makeup of Koryŏ Aristocratic Families: Bilateral Kindred”、Korean Studies、Vol.41、2017、pp.173～199.

［図２］で諸王になりうる親属範囲の網羅を試みたが、これはあくまでも通説で明らかになった封爵の原則に基づいた図式に過ぎず、国王と諸王との実質的な親属関係を完全に示すことはできない。前述の通り、高麗王室には婚姻という変数が存在した。高麗時代には、歴代国王との血縁関係が遠くなり王室から除外される予定であった人が、婚姻をきっかけとして国王との関係が再調整されて再び諸王に含まれることがありえた。特に、納妃をきっかけに追加の王室封爵が行われる場合、国王と縁を結んだ（太子）妃父のみならず、（太子）妃の基本家族の構成員が諸王に集団編入されたため、［図３］の図式のうち一部が線単位でなく面単位で変動することが見られる。その代表として江陵侯王温の事例が挙げられる。

江陵侯王温は、文宗の王子である朝鮮公王燾の三男である。彼の活動は粛宗代になって初めて確認できる。粛宗在位期に十代になった朝鮮公王燾の長男・王滋や次男・王源が、それぞれ検校太保上柱国、検校司空柱国に昇った時、王温は三男という序列や相対的に幼かったために検校工部尚書柱国を初めて除授された[47]。以後、兄王源は二八歳で粛宗の婿になって広平伯に冊封され[48]、一一四三（仁宗二一）年閏四月以前には広平侯に進封された一方で、貴族家門と通婚した王温は単に司徒として王室の下位に存在していた[49]。

仁宗〔訳注：高麗第一七代王。在位一一二二～一一四六年〕在位期において王温は、仁宗の三次親戚の範囲からも外れた王室の疏属であった。王温を司徒とする処置は、彼の叔父であった粛宗あるいは従兄弟であった睿宗の治世にすでに完了しており、仁宗には王温の王室内での地位に対するいかなる義務も残っていなかった。仁宗にとって王温は、先代から累積した王室構成員の一人に過ぎなかった。

王温と仁宗との関係は、一一四三（仁宗二一）年に王温の長女が仁宗の太子妃として納妃された後に再調整された。数十年間も司徒として生きてきた王温は、仁宗の姻戚になったことでようやく侯に初封されて爵位体系に進入した。太子妃の冊封から二ヶ月が経った

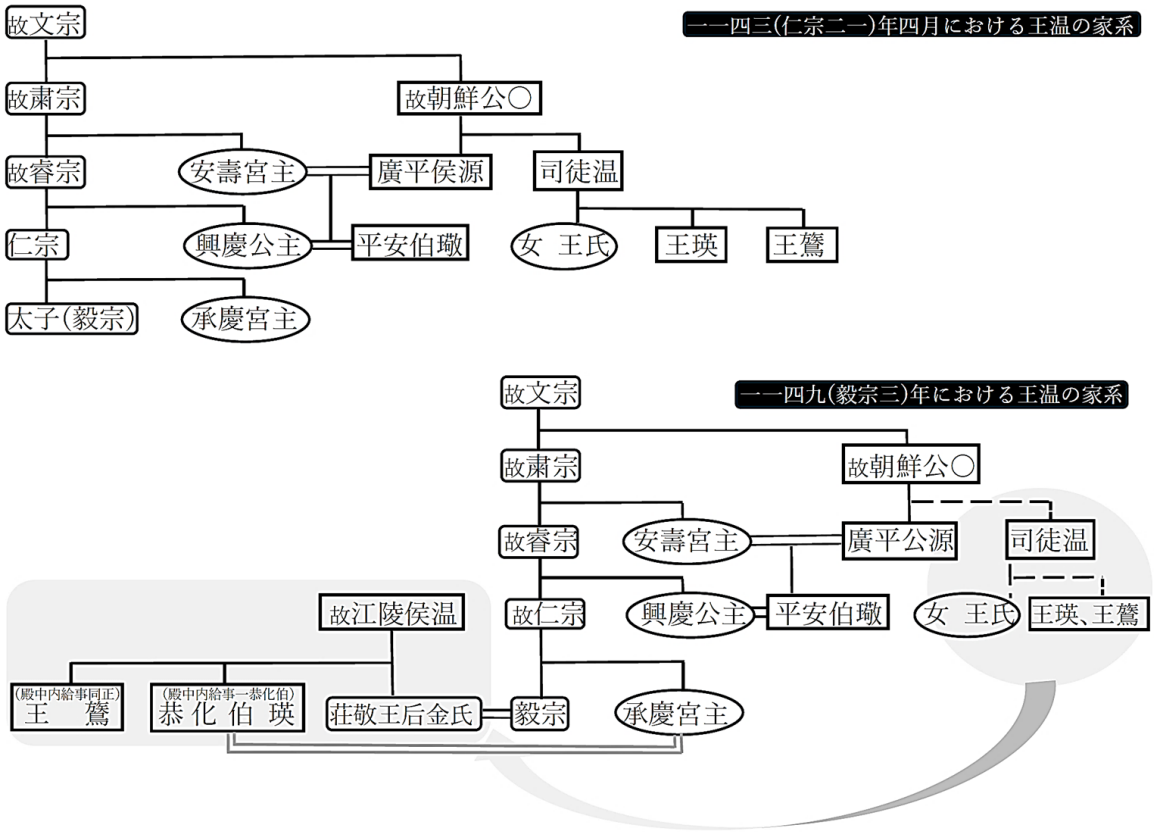
---

47 『高麗史』巻九〇・列伝三・宗室・文宗・朝鮮公燾。「高麗國廣平公廟誌」の卒年を通じて王源が一〇八四（宣宗一）年生まれであることが確認できる。（金龍善『訳注高麗墓誌銘集成 上』翰林大学校出版部（改正三版）、二〇二一年、三三三～三三四頁「王源墓誌銘」参照）。これから王滋・王温の大まかな年齢の推定も可能である。

48 『高麗史』巻一三・世家一三・睿宗六年三月丙寅。

49 『高麗史』巻一七・世家一七・仁宗二一年閏四月丁未「太子妃詔書禮物、遂召廣平侯源、司徒温、平章事任元敳、曲宴于密殿」。王温は、金沽の娘を配偶者に迎えている。金沽は代々高官を歴任した有力な貴族家門出身であっただけではなく、睿宗の淑妃である長信宮主の外叔父にして睿宗の姨母夫であり、王室の外戚でもあった。しかし、この婚姻によって王温の王室内の地位が変わることはなかった（申守楨「姉妹で王妃になった荘敬王后金氏・光靖太后金氏・宣靖太后金氏」（『史学研究』一三一、韓国史学会、二〇一八年）一〇四～一〇五頁。中年になったにもかかわらず王温の地位は司徒にとどまっており、彼の子女世代からは王室から排除される立場であったのである。

時点で、仁宗は王温とその兄の王源を同時に進封させてそれぞれ江陵侯と広平公にした[50]。



〔図 4〕江陵侯王温の家族の位相変化

先に［図１］に基づいて高麗時代の王室封爵（初封）授与の原則に関する通説を紹介したが、先行研究において国王や太子の妃父が侯に初封されるという原則が見出されたのは、江陵侯王温の存在があってのことである。高麗王室が健在であった時期に司徒・司空から一気に侯への破格の封爵が行われた江陵侯王温の事例があったため、王后父・太子妃父に対して王子に準ずる待遇があったという帰納的結論が導出されたのである。

II 章で新たに指摘した通り、王室出身の王子妃父と王壻父もまた国王の姻戚という側面で王室出身の王后父・太子妃父に準ずる親属地位を持っていたにもかかわらず、先行研究で彼らに対する封爵（初封）の原則を導出することができなかったのは、武臣執権期以前に司徒・司空として王子妃父や王壻父になった事例が確認できないからである。これは［図２］で敢えて「通説」に基づいて諸王の親属地位を示した理由と関係する。

---

50 『高麗史』巻一七・世家一七・仁宗二一年六月壬子。王室封爵制が確立した後、司徒・司空の娘として太子妃（王后）に選ばれた最初の人物が毅宗妃・莊敬王后金氏である。仁宗が比較的血縁距離が遠かった司徒王温の娘を太子妃にするほかなかった理由については、申守楨、前掲論文、一一一～一一四頁に詳しく説明されている。

概して歴代国王の王子妃父や王壻父は、公・侯・伯の中から輩出された。高麗王室は太子の初婚の相手や王女の配偶者を王室出身に制限する代わりに、王子たちは官僚家門と活発に通婚させて王室と官僚集団との連帯を強化した。敢えて司徒・司空の娘を王子妃にし、それに伴う破格の封爵で王室の現秩序を乱すよりは、人望の厚い官僚を姻戚にした方が国王の政治的な利害に合致したのである。

王壻も既存の公・侯・伯の息子または王子たちの中で十分候補者を探せる状況であったため、司徒・司空の子女世代まで候補群を広げる必要がなかった。武臣執権期にいたって司徒・司空の子女世代から王壻が継続して輩出されたのは、頻繁な国王の廃位・交替によって多数の王女たちが累積するようになった事態に起因したものである。したがって、武臣執権期以前の一般的な状況において、王子妃父や王壻父はすでに歴代国王の王子または王壻の資格で侯・伯に「初封された」状態であり、国王一家と子女との通婚をきっかけとして上位の爵位に「進封される」だけであった。

注目すべきは、仁宗の太子妃冊封の後、王室内で急激な地位の変化を経験したのが江陵侯王温に限られなかった事実である。江陵侯王温には、王瑛・王鷟の二人の息子がいた。司徒・司空の子女世代であった彼らは、婚姻という変数がなかったら王室から排除されて仕官権を完全に回復する予定であった。次の史料は、仕官を準備していた司徒・司空の息子が王室に編入されることでいかなる混乱を経験したかをよく表している。

> 瑛、字は玄虚。性、沈静にして慾寡く、志、学に篤し。毅宗初、殿中内給事と為り、赴試せんことを請ふ。王、その志を嘉す。然れども侯王の子たるを以って、貢士に下従するは、例に非ざれば允さず。仁宗の女・承慶宮主に尚し、恭化伯に封ず。恩顧甚だ渥し。（瑛、字玄虚。性沈靜寡慾、篤志于學。毅宗初、爲殿中内給事、請赴試、王嘉其志、然以侯王之子、下從貢士、非例不允。尚仁宗女承慶宮主、封恭化伯。恩顧甚渥。）[51]

王温が江陵侯に封爵されたため、その息子の王瑛には司徒・司空に昇ることができる資格が付与された。上記史料によると、学問に精進して官僚としての人生を準備していた王瑛にとって、これは喜ばしくない、あるいは全く予期せぬ状況であったらしい。王瑛は毅宗に科挙応試を許してほしいと願い出た。司徒・司空に除授されて諸王になれる機会を放棄し、官僚集団に残ることを望んだのである。

歴代の公・侯・伯の子女のうち、科挙応試および仕官を望んだ人物は王瑛のみである。王瑛は高麗王室封爵制の定型が確立した後、司徒・司空の子女世代にもかかわらず王室へ

---

[51] 『高麗史』巻九〇・列伝三・宗室・文宗・朝鮮公燾。

編入された最初の人物であった。一七歳まで彼は、司徒王温の息子に過ぎなかった[52]。仁宗以前の歴代高麗国王や太子の王室出身の后妃は、王女または公・侯・伯の娘の中から選ばれたため、納妃をきっかけとして新しい諸王が追加されたケースはなかった。したがって、現王の毅宗の妹婿身分になったとしても、王瑛自らが諸王としてのアイデンティティを持つまでは長い年月がかかったのである。

司徒・司空の子女世代から司徒・司空世代へと格上げされた最初の事例であった点を利用して、王瑛が科挙応試を試みた可能性も見過ごせない。毅宗が即位した後にも、王瑛は殿中内給事という官職を保持していた。殿中内給事は、王瑛が司徒・司空の子女として授けられた蔭職であったと思われる。王瑛の弟である王鶩が殿中内給事同正であったことは[53]、この推定を裏付ける[54]。

たとえ王室構成員に限り爵位に転換されたとはいってても、司徒・司空は職制上で正一品に当たる官職であった。司徒・司空の子女世代に蔭叙の恩恵が授けられたのは当然のことであった。これに関しては、一〇九五（粛宗即位）年以後、祖宗の苗裔として無職である者たちの入仕を国王がたびたび許した事例も参照できる[55]。これらの事例は、高麗時代に王室の子孫のほとんどが有職状態であり、彼らが官僚集団に残り続けられるように高麗が特別な制度的支援をしていたことを示す。王室の譜牒を管理したり国王の衣食に関する業務を司る殿中監は[56]、諸王家門の構成員である司徒・司空の子女世代が所属するに最も相応しい官府であった。

一般に公・侯・伯の子女世代は、三品以上の検校職から始めて二〇歳前後の年齢で司徒・司空に昇った。公・侯・伯の子女世代より下位に位置して今後は官僚として分化していく司徒・司空の子女世代が、彼らとは異なる性格の官職を初職として授けられることは当然

---

52 『高麗史』宗室伝に載せる王瑛の死没年度や享年に基づき、彼が一一二六（仁宗四）年生まれであることが分かる（『高麗史』巻九〇・列伝三・宗室・文宗・朝鮮公燾「瑛、字玄虚（中略）明宗即位、進爲侯、晩年酷好浮圖法、十六年卒、年六十一、謚定懿」。王瑛は姉の荘敬王后が太子妃として納妃された一一四三（仁宗二一）年に一七歳、毅宗即位年である一一四六（仁宗二四）年に二一歳になった。

53 『高麗史』巻九〇・列伝三・宗室・文宗・朝鮮公燾・附江陵侯温「温（中略）子瑛鶩、瑛字玄虚（中略）鶩殿中内給事同正」。

54 朴龍雲によると、高麗時代の初蔭職はおおよそ品官と吏属の同正職であったが、品官の実職もしばしば確認できるという。一方、高麗では祖宗苗裔に対する蔭叙も施行されたが、一人の托蔭子の多数の子孫に蔭職が許されたことから一般の蔭叙とは区別された。一般の蔭叙の場合、一人一子に限り蔭叙の機会が許されたが、宗苗裔には王室の子孫という理由で一人多子の特例が適用された（朴龍雲『高麗社會と門閥貴族家門』景仁文化社、二〇〇三年、二〇～二二頁）。祖宗苗裔の中、歴代国王との血縁関係が最も近かった司徒・司空の子女世代には当然それ以上の特例が適用されただろう。

55 『高麗史』巻七五・志二九・選擧三・銓注「凡敍祖宗苗裔」。

56 朴龍雲『『高麗史』百官志譯註』（新書院、二〇〇九年）二七七～二七九頁は、高麗の殿中監が唐の宗正寺と殿中省が担当した業務を合わせて掌ったものと推定している。

のようにみえる。問題となるのは、侯の息子に身分が転換した後でも、王瑛は殿中内給事、王鷟は殿中内給事同正に留まっていたということである。一一四三（仁宗二一）年、太子妃の納妃の直後、司徒王温には太子妃父に対する礼遇として封爵が行われたが、本来諸王ではなかった王瑛・王鷟に対する礼遇は、未だ朝廷で議論されていなかったようである。それまで王瑛・王鷟のような前例が存在しなかったためである。毅宗の即位後、二十代初になっていた王瑛は、司徒・司空が除授されなかったので、未だ自分が殿中内給事として仕官している点を利用して科挙応試を要請したと解釈できる。

注目すべきは、毅宗が王瑛の要請を一蹴し、却って彼を仁宗の婿として公・侯・伯の爵位体系に編入したという事実である。当時、毅宗は侯王の息子が科挙に応試するのは例に合わないという論理を展開した。王温が江陵侯に冊封されたので、その息子である王瑛が今後、司徒・司空の地位に昇り諸王に編入されるのは定められた手順であるというのが、毅宗の論理であったと思われる。婚姻をきっかけとして現王との親属関係が調整された以上、新たに付与された親属地位は王室の人物個人に強い拘束力を発揮したことが確認できる。

総合すると高麗王室は、封爵の対象になる親属範囲と封爵の継承問題等を規定した唐宋封爵令を決して受容することができない構造であった。その根本的原因は、「宗室内婚」という変数から見出すべきである。従兄弟だった諸王が舅になったり、あるいは姉妹の夫や娘の婿になったりする可能性があるシステムの中、唐宋封爵令のごとく王子・王弟・王孫等を一々言及しながら各親属に相応しい爵位を並べることは、無意味にならざるをえなかった。

高麗時代に王室封爵制に関する法規が制定されたのであれば、その形式や内容は唐宋封爵令とは相当異なっていたはずである。李斉賢の宗室伝序に述べられた「親」「尊」「疎」「幼」がその痕跡だった可能性もある。宗室伝序では「親且尊」を公に、その次を侯に冊封したと伝えるが、則ち公・侯ともに現王を基準として「親且尊」な存在であり、階序はその程度の差に過ぎなかったと解釈できる。実際、侯に初封できる人々の親属地位を考えてみると、「親且尊」という基準はかなり大きな意味をもつ。高麗時代に侯に初封されえたのは、王子出身だけではなかった。宗男が国王家族の姻戚として高い親属地位を持つようになると侯に封爵される可能性があった。しかし、「疎」「幼」は、意味が明確でないだけでなく、高麗前・中期における王室の封爵の実例とも整合しない。李斉賢の時代に王室封爵制の定型が守られなかった上[57]、モンゴルの外圧で「宗室内婚」の伝統も否定されたため、宗室伝序の記録に不正確な叙述またはモンゴル服属期の慣行と錯綜した叙述が残されたと思われる[58]。

---

[57] 対蒙抗争期を経て「非正常封爵」が現れ、封爵が相続される様相まで確認できる。

[58] 黄香周「元服属期高麗王室編制の再定立―同姓不婚原則の流入と封爵制瓦解過程を中心に」（『韓国文

Ⅳ　結論

以上、本稿では、高麗封爵制の運営原理と法制的王室である諸王の親族構造を分析してきた。中国の封爵制を導入し、公・侯・伯、司徒・司空という階層化した王室封爵制を定立する過程で、高麗の法制的王室の外縁と階層が画定された。しかし、高麗が参照した中国の制度では体系的な封爵令が成立して包括された一方で、高麗では封爵制の運営原理に関する法規が見いだせない。封爵制を経験していた李斉賢が、高麗では「親」「尊」「疎」「幼」という曖昧な基準に基づいて封爵が行われたという記録を残したことから、そもそも唐宋の封爵令のような体系的な法規が果たして高麗当代に存在していたのかという疑問すら抱かせる。

先行研究では、帰納的方法によって高麗王室の初封単位が国王の基本家族および王室出身の妃父たちをその中心に置いていたことを明らかにした。また、唐宋とは違って爵位世襲の原則が否定され、王室の公・侯・伯の息子や婿には司徒・司空という高麗特有の「爵位」が適用された点も主張された。本稿は、かかる通説を検討する過程で、王室の初封単位は王后（妃）父・太子妃父に限るものではなく、王子妃父・王壻父のような国王のすべての姻戚にまで拡張できると指摘するとともに、公・侯・伯の子女世代が諸王の地位の獲得する過程、彼らに授与される司徒・司空という地位の性格を分析した。高麗で官職と爵位の境界にある司徒・司空という曖昧な地位を通じて、公・侯・伯から派生する王室構成員を編制するようになった根本的理由を宗法秩序および単系血統原則の有無、近親婚俗のような社会慣習の差異に見出し、高麗王室が根ざしていた社会文化的基盤が王室封爵制の運営原理に及ぼした影響を具体的に示した。

本稿は、王室の封爵（初封）授与の原則に関する通説に基づき、高麗前・中期に現王を基準として最大でいかなる範疇の親属までが同時期の法制的王室の一員として存在できたのかを図式化した。これは、法制的王室の親族構造を明らかにするための作業であった。その結果、高麗王室の親族構造は人類学の一次親戚・二次親戚と最も類似しており、このような構造の下では宗法秩序と皇室の階序的秩序とを連動させた中国の封爵令が意味をなさないという事実を確認した。さらに、后妃や王壻を輩出した姻戚の基本家族単位が一次親戚・二次親戚の図式内で複数の地位を占める様相を提示し、これらの家族の変動した地位に対する国王の認識を確認することで建国以来の「宗室内婚」の規範が高麗の王室封爵制においていかに重要な変数となっていたかについても確認した。

王室は王朝社会の最上位の政治集団であると同時に国王の公認された家族でもあるという二重的属性に着目し、王室を規定する各種制度と高麗の社会文化的特性との相互関係

化』一〇一、ソウル大学校奎章閣韓国学研究院、二〇二三年）一三三～一三六頁。

を探った点が本稿の研究史的意義といえるだろう。特に東アジアに広く受容された中国の封爵制が、高麗特有の公・侯・伯、司徒・司空の体系に帰結した後、中国とは全く異なる原理に従って運営されていたことを確認することで、高麗社会の性格も浮き彫りにすることができた。今後、高麗のように唐宋の制度を受容しながらも独自に再解釈した他の東アジア国家の体制についてもこのような研究方法に基づいて考察して一国史を越えた比較史的考察を加えれば、歴史学界により有意義な見解を提出することができると思う。これについては、次稿を期したい。

＊本論文は、筆者の博士学位論文第二章第二節を修正・補完したものである。

原載：『中央公論』58 号、中央大学校中央史学研究所、2023 年。

翻訳：高大成

校閲：橋本繁

＊本文中の〔訳注〕は校閲者による

高麗時代墓誌銘文化の展開とその資料的特性

金龍善

１．はじめに

国立文化財研究所は、韓国の金石文資料を調査・収集してのデジタル化作業を進めていたが、2004 年に高麗時代の金石文 708 種のデータベースを構築した[1]。この数字が現在伝わる高麗時代の金石文すべてを網羅したものであるかは断言できないが、おそらくほぼ全てが含まれているとみてよいだろう。ところで、この中には、高麗時代の墓誌銘 325 点が含まれている。すなわち、高麗時代の金石文のうち、墓誌銘が占める比重が 46%近くにもなるのである。こうした事実一つとっても、高麗時代の金石文で墓誌銘が占める位置がどのようなものか改めて強調する必要はないだろう。

よく知られているように墓誌銘は、ある人物の家系や業績などが記されている金石文である。その記録の多くは非常に詳細でありかつ忠実であるため、ある人物についての重要な伝記的資料となるだけでなく、彼が属した集団や社会を理解するためにも重要な情報を提供してくれる。墓誌銘がもつこうした価値のために、高麗時代の墓誌銘についてこれまで少なからざる関心がもたれ、それによって多くの研究がなされてきた。本稿では、こうした研究成果を基に、高麗時代の墓誌銘文化がどのように展開したか、また、墓誌銘の記録はどのような資料的特性があるのかについて簡単にみていこうと思う[2]。

２．墓誌銘文化の登場

墓誌銘は、中国では前漢時代から現れ始めるが、5 世紀頃の南北朝時代に急速に数多く作られるようになった。特に、北魏が洛陽に首都を移した 494 年以降、墓誌銘の製作が非常に流行した。この時期に作られた墓誌銘は、立派な題額とともに四神・双龍・怪獣・蓮花・唐草模様・雲文など華麗な絵や模様で装飾したものが多い。墓誌銘はこの北魏時代に形式的に完成し、その後、大きな変化がないまま隋・唐、そして遼・宋において継続して作られた。

高句麗と百済は、魏晋南北朝の諸国と外交関係を結び、文物交流も活発に繰り広げた。北朝の前秦から高句麗に仏教が伝わった事実や、百済・武寧王陵の築造様式が南朝の影響を受けたという点などが当時の事情をよく物語っている。この時期の韓半島と中国との文化交流がこのように活発であったならば、当然、当時の中国で流行していた墓誌銘文化も韓半島で知られていたであろう。

実際に武寧王陵からは、525 年に作られた王と王妃の誌石が発見された。この誌石の表面には、王の名前と年齢、王と王妃の死亡した日付と葬られた日付および場所がそれぞれ

---

[1] 国立文化財研究所・韓国金石文総合映像情報システム参照（訳者注―現在は、国史編纂委員会が提供する韓国史データベースで「高麗時代金石文・文字資料データベース」が公開されている。https://db.history.go.kr/KOREA/item/gskoList.do）。

[2] 特に本稿の第 2 章と第 4 章は、筆者の「高麗時代中央文化の差別性―墓誌銘を中心に」（『高麗金石文研究』一潮閣、2004 年）の第 1 節の一部論旨を修正・補完したものであることを明記する。

書かれており、裏面には、方位図および墓地購入に関する記録も書かれている。ただ、それら記録があまりにも簡単であるため、この誌石の性格をめぐっては、墓誌銘とみるべきかあるいは買地券とみるべきか議論もある[3]。しかし、その性格はともかく、この誌石の出現によって当時の百済人が少なくとも墓誌銘の存在を知っていたという事実は明らかとなった。また、それよりも前の 4 世紀後半と 5 世紀の高句麗では、墓内の壁に墨で書いた記録を残している[4]。これらは独立した誌石ではないとはいえ、広い意味で墓誌とみてもよいだろう。

このような点からして、高句麗と百済では 4・5 世紀には、王室をはじめとする一部の階層で墓誌銘という存在が知られており、また、遅くとも 6 世紀初めには、初歩的な形態とはいえ墓誌銘文化を導入したとみてもよいだろう。新羅の場合も、こうした傾向から大きくは外れないと思われる。特に、中国に多く渡った渡唐留学生を通じて、新羅の上流階層は、あるいは百済や高句麗よりも多くの墓誌銘文化に接していた可能性が十分ある。百済と高句麗が滅んだあと、中国で一生を終えた高句麗の最高位の貴族出身である遺民の墓誌や、王族や最高位の貴族である百済遺民の墓誌が、中国の洛陽で作られている[5]。渤海においても、8 世紀後半に作られた 2 基の公主墓誌銘が発見されたことで、墓誌銘文化が相当に発達していたという事実を確認できる[6]。

しかし、4・5 世紀の高句麗壁画の墨書銘や 6 世紀前半の百済・武寧王陵出土誌石を除くと、その後、統一新羅と後三国時代を経て高麗建国初期に至るまで、韓半島で作られた墓誌銘は一つも伝わっていない。実物はおろか、墓誌銘に関する文献資料すら現在記録されているものは一つもない。こうした点から、これら墨書銘と武寧王陵誌石は、むしろ例外的な存在とせざるをえないだろう。すなわち、韓半島で墓誌銘文化が本格的に登場するまでには、相当な期間が必要であったということである。そして、高麗が建国された後になって、その文化が活発に展開し始めたといえよう。

先述したように、高麗時代に作られた墓誌銘のうち、現在伝わっているものだけでも 300 基を超える。このうち、実物でもっとも古いものは 1024 年（顕宗 15）に作られた

---

[3] 武寧王陵出土誌石の性格と論争についての簡単な説明としては、金英心「武寧王誌石」（韓国古代社会研究所編『訳註韓国古代金石文』Ⅰ、駕楽国史蹟開発研究院、1992 年）149～157 頁参照。

[4] このうち代表的なものとしては、357 年頃と推定される黄海道安岳郡の「安岳 3 号墳墨書銘」と、408 年に作られた平安南道南浦市の「徳興里古墳墨書銘」が挙げられる。このほかにも、高句麗には長寿王代に製作されたものと考えられる中国・吉林省集安市の「牟頭婁墓誌」などいくつかの墨書銘が残っている。これらの墨書銘については、韓国古代社会研究所編『訳註韓国古代金石文』Ⅰ（前掲）の 55～102 頁参照。

[5] 国を失って中国で死亡した高句麗の淵蓋蘇文の息子である泉男生・泉男産の墓誌銘、泉男生の息子と孫である泉献誠・泉毖の墓誌銘、百済・義慈王の息子である扶余隆の墓誌銘、百済復興軍の大将であった黒歯常之とその息子である黒歯俊の墓誌銘が、7 世紀初めから 8 世紀前半に作られている。これらの墓誌銘は、1920 年代頃に中国河南省洛陽市邙山一帯で出土した。これらの墓誌銘についても、韓国古代社会研究所編『訳註韓国古代金石文』Ⅰ（前掲）149～157 頁参照。

[6] 渤海の貞恵公主（737～777 年）と貞孝公主（757～792 年）の墓誌銘が、中国吉林省敦化市と和龍市で 1949 年と 1980 年にそれぞれ発見されている。これらの墓誌銘については韓国古代社会研究所編『訳註韓国古代金石文』Ⅲ、451～466 頁参照。

「蔡仁範墓誌銘」であり、その次が 1045 年（靖宗 11）に作られた「劉志誠墓誌銘」である。そして、1051・1059・1061 年に相次いで「柳邦憲墓誌銘」「李隴西公墓誌銘」「李子淵墓誌銘」が作られた。特に、柳邦憲（944～1009 年）のばあい、彼が死亡したのは 1009 年であるが、1051 年に彼の墓を改葬した際に墓誌銘を新たに作ったと記されている[7]。こうした事実は、11 世紀初めになってはじめて高麗社会に墓誌銘というものが登場し、11 世紀半ば以降には本格的に墓誌銘文化が展開していったことを物語ろう。

なぜこの時期に突然、それも本格的に墓誌銘が登場したのか、その社会的背景はよくわからない。しかし、現存する高麗墓誌銘のうち、もっとも古い墓誌銘の主人公である蔡仁範と劉志誠は、いずれも中国から高麗に帰化してきた人物である。すなわち、蔡仁範（934～998 年）は、宋・江南の泉州出身で光宗 21 年（970）に高麗に渡って来た[8]。劉志誠（972～1039 年）は、宋・楊州出身で成宗～穆宗年間に高麗に来たと推定される[9]。彼らが高麗に渡ってきた時期の高麗朝廷では、双冀をはじめ中国出身の帰化人が多く活躍していたという事実はよく知られている。彼らは特に、主に文翰や儀礼などを担って高麗朝廷の核心部署で活躍し、王を補佐したり諮問の役割を通じて政治制度や社会改革に積極的に参与した[10]。

そのため、このような帰化中国人によって中国風を加味した葬礼儀式が高麗社会に導入されるとともに、墓誌銘文化も本格的に展開し始めたのではないかと思われる。

３．墓誌銘の登場と社会的・思想的背景

墓誌銘の製作は、喪礼や葬礼儀式と必然的に関連をもっている。ところで、高麗社会では、10 世紀後半から 11 世紀初めにかけて、喪葬礼に関する法規が大きく整備された。すなわち、景宗元年（976）2 月に文武両班の墓地の広さと墳墓の大きさを規制する法令を発した後[11]、同王 6 年（981）には父母の忌日における官吏の休暇に対する規定が作られた[12]。それにつづいて成宗 4 年（985）に五服制度に対する規定が作られると[13]、同王 7 年（988）に五廟を定め[14]、同王 15 年には父母の喪にあった官吏に対する規定を整えるなど[15]、喪葬礼に関する一連の法令が作られ始めた。また、靖宗 3 年（1037）には改葬の際

---

[7] 「柳邦憲墓誌銘」（金龍善編『高麗墓誌銘集成』第 3 版、翰林大・アジア文化研究所、2001 年）16～18 頁（以下、『集成』）。

[8] 「蔡仁範墓誌銘」（『集成』）14 頁。

[9] 「劉志誠墓誌銘」（『集成』）15 頁。

[10] 朴玉杰『高麗時代の帰化人研究』（国学資料院、1996 年）211～219 頁。

[11] 『高麗史』巻 85・刑法志 2・禁令「景宗元年二月、定文武両班墓地。一品、方九十歩。二品、八十歩。墳高、並一丈六尺。三品、七十歩、高一丈。四品、六十歩。五品、五十歩。六品以下、並三十歩、高不過八尺。」

[12] 『高麗史』巻 64・礼志 6・百官忌暇「景宗六年十二月制、父母忌日、依書儀、一日両宵給暇。」

[13] 『高麗史節要』巻 2・成宗 4 年 10 月条。

[14] 『高麗史節要』巻 2・成宗 7 年条参照。

[15] 『高麗史』巻 84・刑法志 1・官吏給暇条、成宗 15 年条参照。

の休暇規定が作られ[16]、同王 11 年（1045）には父母の墓を掃除するための休暇規定も作られた[17]。こうして高麗貴族社会の喪葬礼に関する法規と意識が整備されていった時期に、墓誌銘が初めて作られているのである。そのため、このような一連の規定の制定と墓誌銘の登場は、密接な関連性をもつとみるのが自然だろう。

この時に制定された喪葬と祭礼は、なによりも儒家的礼教秩序をその背景としている[18]。特に成宗は、高麗社会体制の理念的基礎として孝思想を強調し、孝を具体的に広く普及して実践するための一つの手段として喪葬礼をはじめ各種の法規定を作った。また成宗は、この孝思想を具体的に実現するための根本経典として『孝経』を重視した。儒家の主要な経典のなかで『孝経』が儒教的実践道徳の根本理念を提供しているとすれば、それを日常生活に適用するための道徳的礼儀を規定したのが『礼記』であるといえる。ところで高麗は、光宗 9 年（958）に科挙制をはじめて施行するとともに、製述科の試験科目を詩・賦・頌および時務策と定めている。その後、多少の変動をへて穆宗 7 年（1004）には詩・賦・時務策に『礼経』10 条を新たに追加したが、この科目は睿宗 14 年（1119）『(六経）経義』に変更するまで続いた[19]。一方、明経業の試験科目は、顕宗 15 年（1024）に「五経のうち一机ずつを試験するようにした」とあるので[20]、『礼記』もそのなかに含まれていたことが分かる。こうして高麗初期に国家の統治理念として『孝経』を重視して『礼記』が科挙試験科目として追加される現象は、まさに儒家的喪葬礼の法制化と密接な関連をもつものである。そして、まさにこうした社会的雰囲気のなかで墓誌銘も初めて登場したのである。

それでは高麗時代に墓誌銘を作った目的と、その思想的背景はどのようなものだったのだろうか。次の墓誌銘の記録をみてみよう。

> 平生行迹不可不記、自書始終大略留示二子。畢竟行李六月日歸之處所宜當継書留誌于墳耳。（平生の行跡は記さざるをえないため、生涯の大略を自ら書きしるして二人の息子に残し示すこととした。畢竟、世を去った日付と埋葬した場所は、当然書き継いで墓に誌として残してくれるだろう。）[21]

> 將葬之日其孤僊來謁以余爲先人之所托且泣且言請余爲墓誌。余亦春秋之徒也、人之善惡不可不書、一則美大夫之行事、二則嘉孝子之用心。粗叙始終誌而銘之。（(呉潜の）葬式の日になると息子である僊が来て父親が託したことを伝え、泣きながら私（尹奕）に墓誌銘を請うた。私もまた『春秋』を学んだ徒として人の善悪を記せずにはおられず、一つは大夫の行跡を称えるため、二つには孝子の心の用いることを嘉したためである。始終のおおよそを記して銘す。）[22]

---

16 『高麗史』巻 64・礼志 6・五服制度条、靖宗 3 年正月条参照。

17 『高麗史』巻 84・刑法志 1・官吏給暇条、靖宗 11 年 2 月条参照。

18 李熙徳『高麗儒教政治思想の研究』（一潮閣、1984 年）187～224 頁。

19 『高麗史』巻 73・選挙志 1・科目 1・穆宗 7 年 3 月条参照。

20 『高麗史』 巻 73・選挙志 1・科目 1・仁宗 14 年 1 月判条参照。

21 「金晅自撰墓誌銘」(『集成』419 頁；忠烈王 31 年（1305))。

22 「呉潜墓誌銘」(『集成』491 頁：忠粛王復位 5 年（1336))。

これらの記録は高麗後期に書かれたものではあるが、これによると墓誌銘は、なにより故人の生前の業績を知らしめたり業績を称えるために作られるものである。こうした事実は結局、墓誌銘を作るという行為自体が儒家的立場から故人の業績を記録すると同時に、祖先に対する崇拝すなわち孝を実践するためであるという点が浮き彫りとなる。

そうであれば、こうした目的のために墓誌銘はどのような立場で書かねばならなかったか。次の墓誌銘にはこのように記されている。

> 禮曰、「銘者自名、祖先無美而稱之誣、善不知不明、知而不傳不仁。此三者、君子之耻也」。則以大夫人美、及諸子之明與仁、遠此三恥、無疑矣。故書夫人之閥與行、悉備納之壙。(『礼記』に曰く「銘とは名を残そうとするものであり、祖先が立派でないのにこれを称賛すれば嘘となり、善いことをしたのに知らざれば不明となり、知りながらも伝えなければ不仁となる。この三つは君子が恥とするところである」と。そうであれば大夫人（金賆妻許氏）が立派であり、息子たちが聡明にして仁であるので、この三つの恥とは遠いことは疑いない。そのため、夫人の家門と行いをすべて書いてこれを墓に入れる）[23]

すなわち、墓誌銘は基本的に祖先の名を残そうとするものであるが、祖先の行いを偽って記録してはならず、祖先の徳行を詳細に知っていなければならず、また、文字で明らかに記録しなければならないというのである。こうした墓誌銘を作る目的とその内容を記述する態度について「金賆妻許氏墓誌銘」の作者である金開物は、『礼記』、そのなかでも祭統篇の一節を引用している。

そのため、以上のようないくつかの記録からみると、墓誌銘文化というものが儒教的価値を根本理念としていると同時に、『孝経』であるとか『礼記』のような経典がその具体的な実践指針を提供しているといってよいだろう。

重ねていうならば、このような儒教経典を通じて重要視される価値観は、10 世紀後半から 11 世紀初めの高麗社会で特に国家的に強調されたものでもあった。そして、まさにこうした時期に合わせて墓誌銘が登場したのである。そのため、墓誌銘文化が登場するとすぐに急速に拡散した現象も、こうした理念が奨励された当時の社会的雰囲気を背景にしていると結論付けられる。

だからといって、高麗時代の墓誌銘の登場した思想的な背景が、全面的に儒教的理念や価値とのみ結び付けられると理解するのはあまりにも単純な考えである。なによりも高麗時代、少なくとも性理学が本格的に受容され始める高麗後期以前までは、大部分の葬礼が仏教儀式によって行われていた点に注目しなければならないためである。実際に墓誌銘の記録をみると、仏教式の火葬をした後に、その遺骨を埋葬するとともに墓誌銘を作って一緒に埋めるのが一般的であった[24]。こうした点から高麗時代の葬礼は、仏教式火葬文化と儒教式墓誌銘文化が混合していたとみなければならないだろう。

それだけではなく、高麗の墓誌銘文化には道教の影響も強くみられる。百済・武寧王陵

---

[23] 「金賆妻許氏墓誌銘」(『集成』447 頁：忠粛王 11 年（1324))。

[24] 鄭吉子「高麗時代火葬に対する考察」(『釜山史学』7、釜山史学会、1963 年)。

誌石は、墓誌銘というよりは買地券とみなければならないという主張があるということは先に少し言及したが、筆者の考えでは買地券も広い意味で墓誌銘に含めてもよいのではないだろうか。買地券は、地下世界の土地神と官吏に仮想的に一定の額を支払って墓がある土地を買ったということを証明する文券であり、道教的な性格を強くもっている。ところで、高麗仁宗 19 年（1141）に作られた「(僧）闡祥墓誌銘」と[25]、仁宗 21 年（1143）に作られた「(僧）世賢墓誌銘」[26]は、典型的な買地券の形式をしている。すなわち、その内容をみると、闡祥は 99,990 貫文を支払って土地 1 段を買い、世賢は 19,990 文で周囲 1 頃の墓地を買っているが、その契約を確実にするために地下世界の仙人であるとか官吏であると考えられる李定度などの人物を保証人として立てている。

ここで注目される点は、買地券形式の墓誌銘を残したこれら二人がいずれも僧侶であるという点である。闡祥は開京の有名な寺院である玄化寺の住持であり、世賢も開京にあった松川寺の住持で僧階が三重大師に至った人物である。すなわち、重要寺院の住持であったり高位職僧階をもっていた僧侶の墓誌銘が買地券形式で作られており、その記録の中には道教的な死後の世界がそのまま描かれている。こうした事実は、高麗時代の墓誌銘文化が儒教的理念を土台としながら仏教や道教的要素とも混合していたことを端的に示している。このように儒教と仏教と道教が互いに融合していたという点から、高麗社会がもっていた思想的開放性もうかがえる。

高麗社会に墓誌銘が登場することになった時期や社会的背景については、今後さらに綿密な検討が必要である。しかし、高麗時代に墓誌銘文化が新たに登場して本格的に展開する背景には、このような高麗時代の独特な社会的、文化的素養があったという点は明らかだろう。

４．墓誌銘を作った人々

帰化中国人官吏によって導入された墓誌銘文化は、地位の高下に関わらず高麗の官吏社会に急速に広がっていったとみられる。現在伝わる草創期の墓誌銘の主人公のなかで、柳邦憲は、官職が門下侍郎平章事まで登って死後に内史令に追贈され、仁州（慶源）李氏出身である李子淵は、生前に門下侍中を歴任した。「李子淵墓誌銘」より 2 年早く作られた「李隴西公墓誌銘」には、彼の官職が承務郎検校軍器少監であるとされている[27]。承務郎は従八品の文散階であり、軍器少監は軍器寺の従五品官職であった。また僧侶である「(僧）金爛円墓誌銘」が 1072 年に作られており、女性の墓誌銘である「鄭僅妻金氏墓誌銘」が 1110 年に作られている。こうした事実は、墓誌銘文化が普及するとすぐに高位官吏から下位官吏にいたるまであらゆる階層で墓誌銘を作り始め、また、すぐに続いて僧侶や女性も墓誌銘を作るようになったことを物語る。

高麗時代に墓誌銘製作に関して、身分上の制約や官職の高下による何らかの規制があったという痕跡は残っていない。しかも、次の記録をみると、そうした規制が全くなかったのではないかとすら思われる。

---

25 「(僧）闡祥墓誌銘」(『集成』72 頁)。

26 「(僧）世賢墓誌銘」(『集成』78 頁)。

27 「李隴西公墓誌銘」(『集成』19 頁)。

夫世之官、崇勢鉅者、雖平生無赫赫事業、及其歿也、皆欲鋟銘誌、餉寵于泉隧。予嘗嫉其夸誕、迺謂、「石雖不言、惡用黥其硬面、而□遺羞耶」。（およそ世の官吏は、大きな勢力のみ敬い仕えて平生これといった業績がなくとも、亡くなるに及んでは皆が墓誌に銘を刻んであの世でも栄誉を欲している。私がかつてその誇張を憎んで「石は話すことができないとはいっても、どうしてその硬い面を刻んで辱めるのか」といった。[28]

すなわち、薛慎の墓誌銘を書いた金百鎰（のちに金坵と改名）は、高宗代の「世の官吏」が生時の業績と関係なく「皆」が墓誌に銘を刻む風潮を慨嘆している。さらに、この墓誌銘が作られた時期は、江華に遷都してモンゴルとの戦争を繰り広げるなど高麗社会が非常に困難な時期でもあった。作者がこうした現状を慨嘆するほかなかった理由は別に考えるとしても、いずれにせよ当時の官吏は、職位の高低や徳行の有無に関係なく誰でも墓誌銘を作り、また作ることができたという事実は注目せざるを得ないだろう。

もちろん、高麗時代のすべての官吏が「必ず」墓誌銘を作らなければならなかったわけではない。喪葬礼の儀式は身分によって次第や規模が異なったであろうが、その儀式を執行するに際して身分以外に重要なのは経済的な問題であっただろう。そのため、墓誌銘を作るほどの経済力をもちあわせていない者たちの場合、墓誌銘の製作は当然省略するしかなかった。次の記録からみられるように、不遇な一生を送って貧窮のなかに死んだ林椿のような場合がそうした事実をよく物語る。

林先輩椿卽世幾踰二紀。戊午六月二十五日夢、予友朴還古來告云「林先生死、墓銘非子焉託」。因出木槧三寸許、請其辭。予若嫌其狹。朴曰「得子辭、雖一字足矣」（林椿が世を去ってからほぼ24年となった。戊午年（神宗元・1198）6月25日に夢をみて、私の友である朴還古が来て言うには、「林先生の葬式をしたが墓誌銘がなかったので、そなたに頼みたい」と。そして、木を三寸ほどに切って文字を書くことを請うた。私が小さすぎるので嫌がるそぶりをみせると、朴は「そなたが文字を書いてくれるならたとえ一文字でも十分だろう」といった）。[29]

すなわち、林椿が死亡した後、20年あまり経っても墓誌銘を作ることができずに負担を感じていた李奎報が、夢を契機として遅ればせながら墓誌銘を作ったというのである。この記録からみると、墓誌銘を作ることはほとんど必須であったが、状況によってそのようにできない場合も相当あっただろう。そして、現在まで実物で伝わる高麗時代の墓誌銘は、大部分が石板で作られているが、実際には故人の経済的条件によって大きさや装飾を縮小したり、あるいは木やほかの材料で作られる場合も多かったと考えられる[30]。こうし

---

[28] 「薛慎墓誌銘」(『集成』381頁：高宗38年（1251))。

[29] 李奎報『東国李相国集』巻8・古律詩「悼朴生児兼書夢中事」序文」

[30] 「閔脩墓誌銘」は、石板ではなく石硯に書かれている。このような事例は、高麗時代の墓誌銘が多様な材料で作られたということを示している。大きさは「長5寸7分、広4寸3分」である。『朝鮮古蹟図譜』9、朝鮮総督府、1929年の図版写真参照。

た点から高麗時代の墓誌銘文化は、経済的な問題とも密接な関連をもっていたとみられる。

それでは、実際の墓誌銘を残した人々はどのような身分であったろうか。現在伝わる324基の高麗時代墓誌銘の主人公を男性と女性に分けて、これをさらに身分別に区分すると表1のようになる（訳者注―表の時期区分は『高麗墓誌銘集成』にしたがったものである。「前期」は918～1170年、「武人政権期」は1170～1270年、「後期上」は「忠烈王～忠定王」で1274～1351年、「後期下」は「恭愍王～恭讓王」で1351～1392年である。）

表1　高麗墓誌銘主人公の性別・身分別分類　（単位：名）

時期	男性					女性		合計
	官吏	宗室	僧侶			官吏家族	王妃・宗室	
			官吏	王室	未詳			
前期	80		9	4	3	18	1	115
武人政権期	78	2	3	1	0	6	2	92
後期上	60		0	0	0	17	1	78
後期下	21		0	0	0	6	0	27
年代未詳	10		0	0	0	2	0	12
合計	249	2	12	5	3	49	4	324

この表1をみると男性の墓誌銘は271基であるが、このうち一般の官吏が249人、宗室出身が2名、僧侶が20名と分類される。一般の官吏のなかには中書令や門下侍中のような最高位職を歴任した人物もいるが、郎将同正（正六品）[31]や主夫同正（七・八品に該当）[32]のように中・下位の散職の人物もいる。また、僧侶20名は、王室出身が5名、官吏の子弟が12名である[33]。残りの3名の僧侶は出身が不明であるが、僧階をもっていたり有名な寺院の住持を歴任した事実があるので、彼らも少なくとも官吏の子弟であったか、あるいは広い意味で官吏身分とみなしてよいと思われる。このようにみてくると墓誌銘を残した271名の男性は、すべて官吏出身であるという共通点をもっているという事実が明らかとなる（宗室出身の2名も職位をもっているので、彼らも広い意味で官吏に含んでもよいだろう）。

女性の墓誌銘は全53基であるが、このうち王妃が1名、宗室出身が3名である。残りの49名の女性も、夫が官吏であるか父が官吏であった。すなわち、男性と同様に、墓誌銘を残した女性の身分もすべて官吏階層出身であったといえる。

このようにみてくると結局、墓誌銘を残した人物は、王族・僧侶・女性を含めてすべて

[31] 作られた年代不明の「趙某墓誌銘」には、彼の官職が郎将同正となっている（『集成』624頁）。

[32] 明宗18年に作られた「崔理墓誌銘」には、彼の官職が主夫同正であるとなっている（『集成』267頁）。

[33] 「（僧）康教雄墓誌銘」と「（僧）尹智偁墓誌銘」には、彼らの父と祖がみな郡吏であるとしている。しかし、郷吏の子弟として僧になったものは出家した後に僧科に及第したため、彼らが郷吏出身の科挙及第者と同様に「中央の官吏」のような身分をもっていたとみなす。『集成』136・276参照。

官吏とその家族であったといえる。ところで、さらに検討してみると、彼らは官吏のなかでもすべて中央の官職をもっていた人物であった。彼らのなかには伝統的な門閥貴族の後裔もいるが、郷吏出身、特に本人自身が郷吏であって中央に進出した人物もいる。例えば、鄭穆（1040～1105 年）は、18 歳で故郷である東莱郡を離れて上京して科挙に及第した後、三品職にまで登って亡くなっているが、彼の父と祖父はいずれも郡長すなわち東莱郡の郷吏であった[34]。崔婁伯は、水原の郷吏であった父・崔尚翥が虎に殺されると、その虎を捕まえて恨みを晴らして自ら三年喪に服した孝子として有名であるが、彼もまたのちに都に登って科挙に及第した後、国子祭酒にまで登って墓誌銘を残した[35]。崔婁伯は、妻・廉瓊愛が先に死ぬと、愛に溢れた哀切な墓誌銘を直接作っている[36]。文班官吏として進出した彼らと異なり、寧州の戸長であった宋子清は、武班として進出して大将軍にまで昇進した後、自らの墓誌銘を残している[37]。このような事例からみられるように郷吏出身であっても、一度中央に進出するようになると誰もが墓誌銘を作ることができたのである。

しかし、一つ注目される点は、郷吏出身であって中央に進出した人物の墓誌銘は多く作られているが、郷吏本人の墓誌銘となると今日残っているものは一つもないという事実である。これもまた特別な現象と思われる。実際に、高麗の郷吏は、地方行政を補佐する地方の末端勢力として存在していたが、郷校などで教育を受けた知識階層として地方の界首官試に及第して郷貢という称号を受けることができ、中央の科挙に応じる資格も持っていた。彼らは、科挙を通じて入仕する以外にも、宋子清の例にみられるように武功を立てるなどしていくらでも中央に進出する資格と機会を持っていた。

また、彼ら郷吏出身の人物は、中央に進出した後にも郷党すなわち故郷に残っている親戚と持続的な交流を結ぶ場合もかなり多かった。例えば、全羅道沃溝県の郷貢出身者の息子で、彼自身が科挙に及第して中央官吏となった高瑩中の墓誌銘をみると、

> 至如鄉黨子弟、貧不能自業者、無問親疎、皆聚於家、或撫育之、或教誨之。由是鄉黨賴公而成者甚衆。（故郷の親戚の子弟に至るまで、貧しくて自ら業を継げないものたちには親疎を問うことなくすべて家に集めてあるいは育てあるいは教えた。これによって、故郷の親戚のなかには、公のおかげで成功したものも多かった。）[38]

とあり、故郷に残っている親族と経済的・文化的に不断の交流をもっていたことが分かる。こうした事例からみられるように高麗の郷吏は、中央に進出した官吏と血縁的に直接関連を結ぶとともに、社会的・文化的につながる場合も多かった。しかしながら、郷吏出身として墓誌銘を残した者が一人もいないということは、非常に注目される現象といわざるをえない。

特に墓誌銘は、大部分が故人と非常に近い関係にあった人物が建てる。両親が死亡する

---

[34] 「鄭穆墓誌銘」（『集成』34～37 頁）。

[35] 『高麗史』巻 121・孝友「崔婁伯伝」、「崔婁伯墓誌銘」（『集成』292～294 頁）。

[36] 「崔婁伯妻廉瓊愛墓誌銘」（『集成』285～286 頁）。

[37] 「宋子清墓誌銘」（『集成』285～286 頁）。

[38] 「高瑩中墓誌銘」（『集成』296 頁：熙宗 5 年（1209））。

と息子や婿が直接建てたり、友人あるいは父母の知人・親戚・弟子・門下生に依頼することもあった。妻や子女が死んだ場合には、夫や父親が墓誌銘を作る場合もあるが、同僚や後輩・弟子に依頼することもあった。自身の墓誌銘を生きている間に本人みずから作る場合もあった。

こうした事情を勘案すると、郷吏が互いに墓誌銘を作らなかったといっても、少なくとも科挙を通じて中央に進出した郷吏出身の人物が彼らの父母・兄弟や親戚・岳父・義母などのために作った墓誌銘が一点も伝わっていないことは、単に異例であるというよりも特異な現象であると思われる。さらに、中央の官吏社会では、官職の高下や出仕方法、文・武の区分なく誰でも自由に墓誌銘を作っていた。こうした点から高麗時代の墓誌銘文化は、中央の官吏すなわち両班の専有物であり、郷吏は徹底して排除されていたといえる。なぜこのような現象が発生したのかは、今後さらに精密に検討する必要がある。いずれにせよ高麗時代の墓誌銘文化は、徹底して中央の文化であり、支配階層である貴族官吏の文化であったといえる。

５．高麗墓誌銘の資料的特性

墓誌銘の記録は、ある個人に関する忠実な伝記的資料であるだけでなく、彼が属した集団や社会を研究するためにも非常に重要な史料であるということは改めて強調する必要がないだろう。ところで、現在残っている 324 名の高麗墓誌銘の主人公が、『高麗史』列伝にどの程度残されているかを調査すると次の表 2 のとおりである。

表 2　高麗墓誌銘主人公の『高麗史』立伝・附伝

時期＼区分	立伝	附伝	合計
前期	15	5	20
武人政権期	15	6	21
後期・上	27	18	45
後期・下	9	7	16
合計	66	36	102

この表 2 にみられるように、『高麗史』にみずから単独の伝記が載せられている人物は 66 名であり、父など他の人物の伝記に付されている人物が 36 名、合計 102 名の伝記が『高麗史』列伝に載せられている。いいかえれば、彼らを除く残りの 222 名の個人に関する新たで豊かな資料を、高麗墓誌銘を通して知ることができるようになったということでもある。こうした数値だけでも、高麗墓誌銘の史料的価値が『高麗史』列伝のそれに匹敵するといっても決して過言ではない。

しかし、このような数値の単純な比較を超えて、墓誌銘の記録は『高麗史』列伝を編纂する際に基本資料となったという事実にさらに重要な意味があると思われる。その端的な様子は、『高麗史』巻 112 に載せられた「趙云仡伝」にみることができる。『高麗史』には趙云仡の伝記を記録した最後の部分に

將終、自述墓誌曰…（死期が近づくとみずから墓誌を作って言うには…）[39]

とあり、趙云仡の墓誌の内容を書き写している。趙云仡（1332～1404 年）は朝鮮・太宗 4 年（1404）に死亡したため、彼の墓誌銘を高麗時代のものとしてよいかという問題があり、『高麗史』に載せられているその記録が、趙云仡がみずから書いたという墓誌銘の全文を写したものなのかもわからない。いずれにせよ、この記録は、『高麗史』編纂者が列伝を作る際に墓誌銘資料を原典として利用したという直接的な証拠である。そのほかにも、墓誌銘の記録と『高麗史』列伝を比較してみると、列伝の記録が墓誌銘を基にして書かれただろうという心証を固めてくれる事例は、一一言及し難いほどに多い。こうした点から第一次的な資料である墓誌銘に載せられている内容は、『高麗史』などの文献史書が伝えるものよりもずっと豊かで生き生きとしたものといえる。

これと関連してもう一つ重要な事実は、墓誌銘の記録を通してこれまでの史書の誤りを正すことができるという点である。例えば、『高麗史』巻96の「尹瓘伝」に附伝されている「尹彦頤伝」をみると、尹彦頤が死ぬ直前に書いた詩一首が載せられている。この部分は、崔滋が著した『補閑集』の内容を、ほとんどそのまま書き写したものと考えられる[40]。ところで、今日、「尹彦頤墓誌銘」[41]と彼の弟である「尹彦旼墓誌銘」[42]が残っているが、「尹彦旼墓誌銘」にはその詩を尹彦頤が作ったのではなく、尹彦旼が作ったと記されている。このように当代に作られた墓誌銘記録は、後代に編集された史書よりずっと正確で良質な情報を提供してくれることが多い。また、正史類は編纂者である史官の立場が介入しうるのに対して、墓誌銘は個人の内面世界や当時の社会をより正確にみるためにずっと多くの助けとなるのである。

もちろん、墓誌銘の記録が一定の限界をもっていることも事実である。なによりも墓誌銘は、ある人物が死亡した直後に彼と近しい関係にある人物が作るものであるため、故人の業績について否定的な事実の叙述はもちろん、客観的な評価すら正しく下しがたいためである。例えば、高麗前期の金存中の場合、『高麗史』編纂者は嬖幸伝に彼の伝記を載せており、

> 附己者進、異己者斥、久典銓注、賣官鬻爵、財累鉅萬、甲第至數四。兄弟親戚、恃勢驕恣。（自らに諂うものは登用し、自らに逆らうものは排斥し、長い間、銓注として官爵を売り、巨万の財産を蓄えて住宅は 4 つにもなった。兄弟と親戚も（彼の）勢力を恃んで傲慢で恣にした。）[43]

として非常に否定的な記事を載せている。しかし、「金存中墓誌銘」には、

> 朝夕輔導、言聽計行。陰功密輔、有人所不知者、國史所錄十不得一。（（公は）王を

---

[39] 『高麗史』巻 112・趙云仡伝。

[40] 『補閑集』上・「文康公尹彦頤」参照。

[41] 『集成』110～116 頁。

[42] 『集成』140～142 頁。

[43] 『高麗史』巻 123・嬖幸「金存中伝」。

朝夕に輔弼して導き、諫言をして行いを計った。密かに功績を立て補佐したので人々の知らないことがあり、国史に記録されたのは十のうちの一つにもならない）[44]

として否定的な姿はひとつも書かず、むしろ美化している。

また、高麗後期の呉潜について、『高麗史』編者は姦臣伝に彼の伝記を収録して、王の寵愛を受けて彼の行った様々な不法行為を詳細に記しているが[45]、彼の墓誌銘には、

閑者舞巧訴以背公。（暇なものが策略で讒訴して公を裏切った。）[46]

とするなど呉潜の否定的な側面をかばっており、むしろ彼が忠臣であり愛国者であったと主張する。

もちろん、『高麗史』編纂者の評価が必ずしも正しいものではないかもしれないという問題は、別に検討しなければならない。いずれにせよ、こうした事例は、墓誌銘に記された内容が一定の限界をもっているという点をよく表している。なによりも政治的な事件や個人の非行と関連する内容は、特にそうであっただろう。そうであっても当時の人々が故人の業績をよく知っている状況において、不利な事実を隠して記さずに多少の美化や誇張をしたとしても、少なくとも全くない事実を嘘で創り出して記すことはなかったとみなければならないだろう。

こうしてみてくると、墓誌銘は一定の限界をもつとはいえ、その限界を超えて他の史書が決して提供しえない豊かな情報を多く持っていることを認めるざるをえない。特に、個人の入仕路や官歴、家系や結婚、家族関係、葬礼次第や埋葬地のような記録は、墓誌銘のみが伝える、それこそ独自の情報であるといえる。また、20 基の僧の墓誌銘と 53 基の女性の墓誌銘の存在も、『高麗史』列伝では到底見いだせない、高麗時代の仏教研究や女性史研究のための第一級史料であるといえる。さらに、墓誌銘の本論であり核心であるというべき「銘」の部分は、洗練された韻文からなっており、高麗文学史の一つのジャンルとして位置づけられるべきものである。書道史や美術史的資料としての墓誌銘も、さらに注目されるべきだろう。こうした点をここで一つ一つすべて言及する必要はなかろうが、墓誌銘のみが見せてくれる独特で豊かな情報を掘り出す努力を、今後もさらに傾ける必要がある。

終わりに

高麗墓誌銘は現在、原文で整理されているだけでなくハングル訳注本もでており、索引も作られている。また、実物や拓本の写真および映像を見ることのできるシステムも構築されている。こうした事実は、いまや高麗墓誌銘に対する基本的な整理作業がある程度なされたことを意味する。これによって今後、墓誌銘を主な資料として利用する本格的な研究も相当進むものと期待される。

---

44 「金存中墓誌」（『集成』151 頁：毅宗 10 年（1156））。

45 『高麗史』巻 124・姦臣 1「呉潜伝」。

46 「呉潜墓誌銘」（『集成』491 頁）。

しかし、こうした研究以外にも、今後も新たな墓誌銘資料が発掘されて紹介される余地は非常に多い。国内や海外にもまだ知られていない資料があろうし、特に北朝鮮で新たな資料が多く見つかる可能性はかなり高い。そのため、これらを見出して整理する努力も絶えず続けられねばならない。こうした点から、より水準の高い墓誌銘研究のためには、さらに多くの人たちの関心と努力が必要ではないかと考える。

原載：『高麗・社会・人びと』、一潮閣、2018 年（初発表 2006 年）。

翻訳：橋本繁

朝鮮初期における国家儀礼の整備の志向とその原則
―吉礼・凶礼の相互影響を中心として―

姜制勳

目次

１．はじめに
２．儒教国家の宣言と国家的儒教礼制の整備
３．体様一致が反映された吉礼・凶礼の儀礼形式
４．おわりに

抄録

朝鮮の建国は、韓国の歴史において儒教的転換が行われた決定的な転換点であった。朝鮮の儒教志向は儒教儀礼の実践を通じて表れた。この儀礼の実践には、3 つの要素が考慮された。

一つ目は、国家レベルの儒教儀礼である。儒教儀礼は、国家レベルの儀礼と民間レベルの儀礼とに区分された。民間レベルの儀礼は、宋の『朱子家礼』を実践する問題であった。朱子家礼は父系親族を基盤として施行する民間儀礼であった。朝鮮は父系親族が存在しなかったため、支配層内でも朱子家礼の実践は簡単な問題ではなかった。したがって、朝鮮ではまず儒教的国家儀礼に集中するしかなかったのである。朝鮮は持続的に国家礼の整備に関心を示しつつ典礼の編纂を試みたが、かかる努力は朝鮮後期まで続いた。

二つ目は、親王等級の原則の適用である。中国で整備された儒教的国家儀礼を朝鮮がそのまま受容することは不可能であった。中国の礼制は皇帝を基準としたものであったからである。皇帝の息子のうち、皇后が生んだ息子は親王になった。朝鮮は血統上親王ではなかったが、明から親王に当たる地位を認められることで両国関係が設定された。親王の礼制はとくに規定されていなかったため、朝鮮は親王の国家儀礼を作り出さなければならなかった。

三つ目は、すべての国家儀礼の体様の一致である。儒教的国家儀礼は吉礼、嘉礼、軍礼、賓礼、凶礼の五つの領域に属する数百の儀式で構成された。朝鮮では各領域の儀式の体様を一致させようとした。さらに各領域間でも互いにパターンを一致するようにした。つまり、朝鮮の儀式であることを表す、方式が一貫したパターンを用いることである。五感で認知できるすべてをパターンの問題として理解したのである。

本稿ではとくに凶礼と吉礼をとりあげ、各々の儀礼の進行過程を整備する作業が行われてその作業の結果が定まっていた吉礼と凶礼の儀式を修正するにあたり生じた影響について実証的に立証した。1392 年建国された朝鮮は、1474 年の『国朝五礼儀』の刊行をもって国家儀礼の整備を一段落させた。『国朝五礼儀』は普遍的な儒教理念を反映しながらも、

親王の儀礼という朝鮮で解釈された独特な特徴が表れる儀礼書であった。また、五礼の範疇すべてに対して一貫して同様なパターンが適用されるように儀式の次第が設定された、高度な一貫性を備えた儀礼書でもあった。

キーワード：儒教儀礼、国家儀礼、国朝五礼儀、凶礼、吉礼、親王儀礼、諸祀儀式、時王の制

１．はじめに

朝鮮の建国は、韓国の歴史において儒教社会への転換のきっかけであった。儒教は一般的に統治エリートの思想として機能した。宋代に完成した性理学的な思惟体系は、他の思想に対して強い排他性をもっていたが、国家リーダーシップの層位では仏教や道教のような思想と役割を分けて共生するしかなかった。しかしながら、儒教的リーダーが東アジア世界に強い統治理念と制度を提供したのも事実である。漢代以来、中国の王朝は儒教的理念に影響される国家法制を発展させ、これらの法制は先進の制度として東アジア地域に広範に波及した。

朝鮮以前に韓国の歴史に登場した王朝は例外なく仏教の影響力の下にあったが、東アジア地域の標準であった儒教的制度も一定水準は採択していた。儒教的理念は、仏教あるいは他の思想と役割を分担して、それなりの機能を果たしていた。朝鮮の建国は、かかる歴史状況に一大変化が起こる決定的瞬間となり、これ以後、韓国社会は人類の歴史に類稀なる、最も高度な儒教的社会へと転換した。これ以前まで支配層内の一部集団によって共有され実践されていた、儒教的論理や生き方の実践は、朝鮮においてはほぼ全階層の価値体系となり、人生を理解し営為する論理となった。

朝鮮が儒教国家であることを宣言して初めて直面した課題は、儒教的国家儀礼の整備とその実践であった。太祖の即位教書において儒教儀礼の実践が強調されて以来、儀礼整備のための努力は『国朝五礼儀』の刊行が完了するまでの百年近くの間継続的に進められた[1]。本稿の目的は、かかる努力が進められる過程で適用された原則について概観することで

---

[1] 朝鮮初期における国家礼である五礼の整備過程については、多数の研究がある。特に本稿の議論に対し直接関わりのある研究を挙げると以下のとおりである。金泰永、「朝鮮初期の祀典の成立について―國家意識の変遷を中心に―」、『歴史学報』58、歴史学会、1973;　池斗煥、「国朝五礼儀の編纂過程(Ⅰ)―吉礼　宗廟・社稷祭儀を中心に―」、『釜山史学』9、釜山史学会、1985; 李範稷、『韓国中世礼思想研究―五礼を中心として―』、一潮閣、1991; 李範稷、『朝鮮時代礼学研究』、国学資料院、2004; 鄭景姫、『朝鮮前期における礼制・礼学の研究』、ソウル大学校博士學位論文、2000; イウク、「朝鮮前期における儒教国家の成立と国家祭祀の変化」、『韓国史研究』118、韓国史研究会、2002; 『朝鮮時代の災難と国家儀礼』、創批、2009; 金海榮、『朝鮮初期祭祀典礼の研究』、集文堂、2003;「朝鮮初期における礼制の研究と『国朝五礼儀』の編纂」、『朝鮮時代史学報』55、朝鮮時代史学会、2010; 韓亨周、「15 世紀における祀典体制の成立とその推移」、『歴史教育』89、歴史教育研究会、2004; 韓亨周、「朝鮮時代の国家祭祀の時代的特性」、『民族文化研究』41、民族文化研究院、2004; 金文植、「朝鮮時代における国家典礼

ある。つまり、朝鮮が儒教儀制を整備する過程において、現実的に直面した課題やその解決策を理解するための試論的性格の検討であることを断っておく。

2. 儒教国家の宣言と国家的儒教礼制の整備

1）国家礼制を中心とした儒教儀礼の整備

朝鮮は 1392 年 7 月 28 日に頒布された即位教書を通じて儒教的理念を目指していると分明に宣言した[2]。即位教書は冒頭の序言とそれに続く 17 箇条で構成されているが、次の＜表 1 ＞は即位教書の条項を整理したものである。

＜表 1 ＞太祖の即位教書

条項	内容	備考
1	古制に符合する宗廟社稷制度の定立と運営	礼治
2	高麗王氏の祭祀継承の規定	礼治
3	文武両科の施行と運営方式	行政
4	経典に基づく冠婚喪祭の整備と法制化	礼治
5	守令薦挙制の施行	行政
6	忠臣・孝子・義夫・節婦の推薦と表彰	礼治
7	鰥寡孤独の救恤と賦役の免除	礼治
8	外使の上京従事の廃止	役制
9	義成・徳泉などの倉庫や宮司会計に対する憲司の観察	財政
10	駅館の私的利用の禁止	行政
11	騎船軍に対する助戸の加定と魚塩利権の保障	国役
12	戸布の免除と煮塩の民間交易	財政
13	陰竹屯田を除く国屯田の廃止	財政
14	刑曹や巡軍の役割区分と街衢の廃止、大明律による判決	刑政
15	田法の継承	財政
16	慶尚道の載船貢物の減免	財政
17	処罰対象者と処罰事項の規定	政治

＜表 1 ＞に示した備考は筆者が任意で判断したものである。各条文のうち、儒教的理念

書の編纂の様相」、『蔵書閣』21、韓国学中央研究院、2009; イムミンヒョク、「朝鮮初期における国家儀礼と王権―『国朝五礼儀』を中心に―」、『歴史と実学』43、歴史実学会、2010; キムチャンヒョン、「『高麗史』礼志の構造とその性格」、『韓国史学報』44、高麗史学会、2011; 姜制勳、「『世宗実録』「五礼」の編纂の経緯とその性格」、『史学研究』107、韓国史学会、2012.

[2] 『太祖実録』巻一、太祖 1 年 7 月 28 日（丁未）

にかかわる事項は礼治と分類したが、5 箇条がこれに当たる。財政運営にかかわる項目が5 箇条あり、刑政や行政にかかわる条項が含まれている。もちろん政治的に排除すべき人々に関する判断も含まれている。即位教書において最も大きな比重を占める項目は儒教的理念に関するものである。

とくに注目すべき条項は第一条と第四条である。第一条は、高麗の宗廟と社稷が古制に符合しないため、新王朝では古制に符合する方式でこれを運営すると宣言している。第四条は、私家で施行されている民間儀礼である冠婚喪祭を儒教経典を踏まえて整備した後、これを法令として制定して実践させるという内容である。この両条によって、国家レベルと民間のレベルで儒教的儀礼の実践が宣布されているのである。わずか 10 余日が過ぎた同年 8 月、礼曹は儒教理念に基づいて祭天祭祀を廃止することを核心とする国家祀典制度を建議した[3]。この建議には仏教や道教の伝統に基づく一切の儀礼を廃止する内容も含まれている。以下は該当部分を引用したものである。

> A　歴代の祀典を案ずるに、①宗廟・籍田・社稷・山川・城隍・文宣王釈奠祭は、古今に通行するものにして国家の常典でございます。＜中略＞②圜丘は、天子が天を祭る礼なので、請うらくはこれを廃することを。③諸神廟や諸州郡の城隍は、…奠物・祭器・酌献の礼は専らに朝廷の礼制に依るべきです。④春・秋の蔵経や百高座法席、七所親幸道場や諸道殿・神祠・醮祭等の事は…請うらくはすべて革去することを。（番号は筆者）

引用文 A に表れているように、礼曹は国家祀典に関する 4 つの事項を提示している。第一に、すべての国家が共通して適用している儀礼の対象を朝鮮でも常典として認めるべきである。第二に、祭天儀礼を廃止する。第三に、国家祀典として指定された儀礼の対象に関する具体的な行礼の方式は明朝の礼制を準用する。第四に、仏教や道教などの国家儀礼を廃止すべきである、ということであった。

礼曹の建議文は儀礼の実践を儒教国家の出発点とした即位教書の宣言を具体化するものであったが、現実的にはそれは簡単ではなく紆余曲折を経ることとなった。祭天儀礼は、これを実践してきた伝統があるため、廃止は再検討された。明朝の儀礼の方式を準用する問題も朝明関係の改善が先行しなければできない事案であった。また、仏教や道教儀礼の廃止は、社会慣行や王室内の仏教的傾向の残存のため、やはり少なくない調整期間が必要であった。

即位教書で宣言されたように、朝鮮は儒教的志向を儀礼の実践から求めていた。それに続き礼曹の建議文では、既存の仏教をはじめとしたその他の儀礼制度を否定しつつ、儒教理念に基づく国家レベルの祭祀儀礼を施行する問題に焦点を当てる方向を提示された。詳

---

[3] 『太祖実録』巻一、太祖 1 年 8 月 11 日（庚申）

しい論証は後日を期するが、朝鮮は儒教国家の出発点を儒教的な国家祀典制度の整備に求めていたのである。また、即位教書では儒教経典から民間の冠婚喪祭の根拠を確保できるように工夫すべきであると規定していた。朝鮮は、建国直後に国家レベルの儒教儀礼と民間レベルの儒教儀礼、2 つの方向からの儀礼の実践を宣言したのである。

これまで韓国の儒教的転換を検討する際には、『朱子家礼』の導入とその実践に注目する傾向があった[4]。朝鮮が受け入れた儒学は宋代の性理学であり、17 世紀以後の朝鮮では性理学一辺倒の社会構造が具体化するため、このようなアプローチはとくに問題にならなかった。しかし近年、朱子の礼学の核心は、単純に民間に適用される家礼ではなく、国家レベルの儒教礼にあったという指摘が出されている[5]。いずれにしても、朝鮮で儒教儀礼が実践されるためには、国家レベルの儀礼と民間レベルの儀礼とを朝鮮の実情に合せて調整しなければならなかった。

民間の儒教儀礼は冠婚喪祭の四つの範疇で構成されたが、儒教的国家儀礼は五つの範疇に分類される。国家の礼制において、吉礼は祭祀儀礼、凶礼は喪・葬礼儀式である。嘉礼は朝会のように朝廷で行われる様々な国家儀式や婚礼・冠礼等の通過儀礼、養老宴等の国家レベルで行われる宴会儀式からなる。賓礼は国家間で行われる儀式であり、軍礼は軍隊を動員して行われる儀式である。

『朱子家礼』は単なる礼書ではなかった。この書に反映されている儀礼は、父系親族の存在を前提とし、民間レベルで宗法を基本原理として、これを性理学理念に符合する形で運営できる方案を示したものであった[6]。15 世紀の朝鮮には父系親族組織が普遍的に存在していなかったので、『朱子家礼』を規定通りに遵守することはそもそも不可能であった。16 世紀以降、家族制度の変化に伴なって『朱子家礼』の厳密な実践にかかわる問題が本格的に議論されるようになる。かかる現実的な制約があったため、朝鮮の建国時から、儒教的理念の実践は国家的儒教儀礼の問題に集中するようになったのである。

儀礼の目的は、行礼者と行礼対象が規定された媒介を持ち、特定の儀礼行為を通じてお互い交感することによって、以前とは区分される新しい状態に到達することである。儒教的儀礼は、適切な空間で適切な時間に施行されるが、施行以前に心身を正す準備時間が必要であり、儀礼の性格に相応しい服色も準備しなければならない。儀礼にはその性格に従って視覚・聴覚装置が用いられ、嗅覚に作用する香が用いられることもある。儀礼に関わるすべての事項は儒教的伝統に符合すべきであり、儀礼の等級に対応するように設定されなければならない。

儀礼の性格から区分すると、吉礼は人間と神の間の交感を具現化する儀式で、嘉礼は人間と人間の間で行われる儀式を規定している。凶礼は儀礼の対象が人間から神へ転換する

---

[4] 代表的な研究としては、池斗煥、前掲書。とくに朱子家礼の拡散と適用という視点の研究は、高英津、『朝鮮中期礼学思想史』、ハンギル社、1996、第二章を参照。

[5] これを本格的に検討した研究は、鄭景姫、前掲学位論文を参照。

[6] これについては、李範稷、前掲書、2004、第一章第二節を参照。

過程に適用される儀礼である。次の＜表２＞は対象の性格によって儒教儀礼を整理したものである。

＜表２＞儒教的国家儀礼と民間儀礼の比較

対象／分類	人間	人間から神への転換	神
国家礼（五礼）	嘉礼、賓礼、軍礼	凶礼	吉礼
民間礼（四礼）	冠礼、婚礼	喪礼	祭礼

朝鮮において国家的儒教儀礼の整備はまず吉礼から始まった。続いて現実的な必要によって凶礼の整備が課題として提起され、次第に五礼体制の全般にわたる整備の問題まで拡散していったと理解される。かかる儀礼整備の過程は、礼典の刊行からも読み取れる。次の＜表３＞はこのような視点から儒教儀礼の整備の推移を整理したものである[7]。

＜表３＞朝鮮の儒教儀礼の整備の推移

	主要事項	関連内容
15 世紀	①諸祀儀式、諸祀序例の作成 ②世宗実録の五礼の整理 ③国朝五礼儀の刊行	儒教国家礼の整備作業
16 世紀	朱子家礼の普及	民間礼の社会的な拡散
17 世紀	（礼訟論争）	国家礼と民間礼との統合の模索
18 世紀	①続五礼儀の刊行 ②春官通考の編輯	国家礼と民間礼との統合・整理

15 世紀には儒教的国家礼が集中的に整備され、その成果物が段階的に刊行された。1414（太宗 14）年に『諸祀儀式』が制定され[8]、1416 年には『諸祀序例』が上梓された[9]。儀礼を儀式や序例に整理する方法は、これ以後朝鮮の礼制整備の原則となった。『諸祀儀式』は儀式についてその進行手順に従って行礼事項を順番に記載したもので、後に儀註と呼ばれるようになる記録方式である。『諸祀序例』は、各々の儀式の共通要素を統合して叙述する仕方で、『世宗実録』「五礼」を経て『国朝五礼儀』序例にいたるまで、記録方式が精巧に発展していく。

---

[7] 本稿のテーマは 15 世紀における朝鮮の礼制の整備についてである。朝鮮後期については、五礼全体を対象とする典礼書に限って簡略に検討した。各個別儀礼にかかわる整備作業も断続的に行われたが、本稿では割愛した。

[8] 『太宗実録』巻 28、太宗 14 年 9 月 8 日（戊寅）。諸祀儀式はこの翌年にも補完作業が行われているので、この時に完成していない可能性もある。

[9] 『太宗実録』巻 31、太宗 16 年 5 月 23 日（甲寅）。

『国朝五礼儀』は 1474 年に刊行されたもので、15 世紀の儀礼整備の決定版として理解される。15 世紀は国家儀礼の整備に集中した時期であるが、16 世紀は民間儀礼である『朱子家礼』の普及や社会的拡散で特徴づけられる時期である。17 世紀の礼訟論争は儒家儀礼の視点から解釈すると、『朱子家礼』に具現化された民間礼制が国王にも適用されるか否かをめぐる対立であった。

18 世紀、英祖の在位期の 1744 年に刊行された『国朝続五礼儀』は、『国朝五礼儀』に規定されていない儀礼を補足したものである。『国朝五礼儀』とは別の礼典であるが、儀礼の性格からすると、国家的儒教儀礼の脈絡を継いでいる。『春官通考』は 18 世紀末の正祖の在位期に編輯作業が行われ、19 世紀に刊行の試みがあったものの、結局筆写本の形に帰結してしまい、国家の公認を受けて活字化される段階までは至らなかった儀礼書である[10]。

儒教儀礼を国家レベルで整備して実践する問題と民間レベルで整理された『朱子家礼』を普及し拡散させる問題は若干の時差を置いて並行して進められた。ここで明らかにしておきたいことは、『国朝五礼儀』は単純に国家レベルの儀礼のみを規定しているわけではなく、民間の儀礼を五礼の範疇内で受容しているという点である。また、朱子の家礼が社会の底辺まで拡散したとされる 18 世紀以降の朝鮮社会でも国家レベルの礼典は依然として整備・刊行されたという事実も指摘しておく[11]。つまり、国家レベルの礼制の整備や実践は、ただ 15 世紀に限る問題ではなく、朝鮮の全時代を通じて、志向点を変えながらもずっと問題とされた課題であった。なお、国家レベルの礼制の整備は、民間レベルの私礼と分離されて行われたのではなく、民間の部分も包括してそれを受容しながら行われたものであった。

2）親王等級の礼制の整備や伝統習俗の反映

朝鮮が儒教国家であることを宣言してから直面した初めての課題は、儒教的国家儀礼の整備とその実践であった。朝鮮的な儒教儀礼を定義し、整備する作業は太宗代に本格的に進められた。朝鮮の建国初期には朝鮮の意図とは異なり、明との友好関係は形成されなかった[12]。結局、朝鮮の太祖は明との戦争を決心するが、息子（太宗）のクーデターによって戦争の実行はできなかった。

クーデターを起こすなど紆余曲折の末に国王になった太宗は、1402 年に明の建文帝から親王として認められることに成功した[13]。当時の建文帝は、のち永楽帝となる燕王との政治

---

[10] キムジヨン、「18 世紀後半における国家典礼の整備と『春官通考』」、『韓国学報』30、一志社、2004 を参照。

[11] 朝鮮時代を統括する典礼書の編纂については、金文植、前掲書、2009 を参照。

[12] 朝鮮の建国初期の明との複雑な関係については、朴元熇、『明初朝鮮関係史の研究』、一潮閣、2002 を参照。本書は明初期の遼東処理事案と女真関係等が両国の関係にいかなる影響を及ぼしたかを詳しく論証している。

[13] 『太宗実録』巻 3、太宗 2 年 2 月 26 日（己卯）。

的闘争が展開していたため、朝鮮に対して「特別に親王の九章服」を授けて、その政治的後援を期待した。太宗はこの前例を挙げて、クーデターによって執権した永楽帝にも冕服を要請し、あわせて明が拘禁した朝鮮使臣の釈放をも要請した。1403 年、永楽帝がこの要求を受け入れることで、朝鮮と明との関係は共生できる地点を見出せることになった[14]。親王という設定は単なる政治的関係のみならず、儀礼の整備にもその基準となった。太宗は明の例を参照することができるか尋ねたが[15]、明がこれを断ると[16]、親王の等級にあたる儒教的国家儀礼を独自に模索することになる。

太祖の即位直後、礼曹は「圜丘は天子の祭天の礼なので、これを廃すること」[17]を奏請したことがある。かかる提案は、天子の礼を避けて明との葛藤を和らげようとする意図が反映されているものだったが、その代案として設定すべき具体的な等級は分明に言及していない。親王は明において皇帝の息子あるいは兄弟に付与される地位である。高麗が元との関係において諸王の婿として駙馬の地位をもつ国家だったことを考えると、親王はこれより一段格上の地位であった。親王は朝鮮の一方的な主張によって成し遂げられる地位ではなく、明が認めてからこそ初めて成立するものであった。明の急変する政治状況の中で、朝鮮のかかる主張が受け入れられ、これに基づいて両国の関係が改めて設定された。

親王の礼制は、理念上では設定することができるが、中国の歴代の礼制では、国家礼の五礼について詳細に規定されたことがない。朝鮮が礼制を整備する際、逢着した問題がまさにこの点であった。朝鮮が主に参照していた唐の『通典』や宋の『文献通考』には、親王の礼制に関する詳細規定がなかった。結局、朝鮮は皇帝の礼制から一定の比率をもって調整する方式で新たな親王礼制を創出することにした。勿論この創出というのは制限された意味をもつ。つまり、儒教儀礼の方式と原則、礼度に従いながら、全体の組み合わせにおいて一定の比率に制限を設けて調整するという意味である。

最初に、五礼のうち吉礼の部分にもっとも集中的な検討が行われた[18]。太宗の執権末期にあたる 1414 年ごろの『諸祀儀式』や 1416 年の『諸祀序例』はかかる検討の結果であった。そして太宗の跡を継いだ世宗は、即位初期に太宗とは異なり宗廟儀式での酌献後、各室ごとに拝礼を行うことと定めた。1433 年にはこの原則を拡大してすべての吉礼儀式で酌献以後拝礼を行うように変更したが、改めて 1440 年には明制を受容して酌献以後の拝礼は省略し、飲福以後の拝礼のみを行うことに修正した。かかる吉礼における変化は『世宗実録』「五礼」の吉礼の項目には反映されていない。世宗代の修正事項は現実の吉礼儀式で適用される内容であったため、『世宗実録』「五礼」はすでに刊行された時点で修正しなけ

---

[14] 『太宗実録』巻 6、太宗 3 年 10 月 27 日（辛未）。

[15] 『太宗実録』巻 22、太宗 11 年 11 月 7 日（甲子）。

[16] 『太宗実録』巻 23、太宗 12 年 5 月 3 日（丙戌）。

[17] 『太祖実録』巻一、太祖 1 年 8 月 11 日（庚申）。

[18] これに関連する内容は、本稿の二章二節でより詳しく述べる。

ればならなくなっていた[19]。

嘉礼の儀式が本格的に整備されたのは世宗代のことであった。嘉礼の整備は、ただ儀式のみならず、音楽・服色・儀仗等にわたる総体的な事項や儀礼施行の理念まで検討する総合的な作業であった[20]。1430 年がこのような整備作業において重要な画期であったことはすでに明らかになっている[21]。一方、嘉礼において国王を象徴する儀仗と幸次（行幸）を規定する鹵簿等は最も核心的な部分であるが、『国朝五礼儀』に反映された関連事項は世祖治世期（1455～1468）を経てその細部内容が完成した[22]。この時期には国王を頂点とする軍事指揮権を象徴する形名（訳者注：軍隊を指揮する際に用いる旗・太鼓等の道具の総称）も新しく整備された。

凶礼の整備に影響を及ぼした国喪としては、1408 年の太祖、1419 年の定宗、1420 年の太宗夫人の元敬王后、1422 年の太宗、1446 年の世宗夫人の昭憲王后の国喪が注目される。太宗と元敬王后の国喪に適用された吉礼の形式は、世宗代の儀礼整備を経る前のものであったが、1446 年に行われた昭憲王后の国喪は世宗代の修正事項を反映して進められた。これらの国喪の進行過程で再検討された事項は、吉礼に一定程度影響することとなった。

1444 年、世宗は卞孝文らに五礼を全体的に整理するように指示した。1454 年、『世宗実録』が完成し、その付録として「五礼」が収録された。五礼の収録は簡単ではない過程を経て行われたが、卞孝文らの作業は完全には反映されなかった。卞孝文の作業が終了した後、世祖代には吉礼や嘉礼部分に対する再検討作業も進められた。

五礼のうち一つの領域を再整備することは、他の領域にも影響する可能性があった。朝鮮は体様を一致させるという原則を堅持していたからである[23]。体様を一致させるということは、嘉礼領域の様々な儀式を朝鮮という王朝の儀式として認識できるようにする重要な事であった。そうしながらも、儒教的儀式の原則から外れないことを希望していた。儒教的国家儀式を親王等級に整備していく過程は、太宗や世宗代を経て相当な部分において一致した見解に到達した[24]。しかしながら、依然として儀註や関連事項を継続的に修正・検討していくしかない理由は、体様一致という原則のためであった。朝鮮は、五礼の各領域

---

[19] 『世宗実録』「五礼」がこのように編纂された過程やその理由については、姜制勳、前掲論文、2012 を参照。

[20] 当時の音楽の整備に関する近年の成果としては、宋惠眞、『韓国雅樂史の研究』、民俗院、2000 が参照できる。

[21] 姜制勳、「朝鮮初期における朝儀の儀礼構造と象徴」、『韓国史研究』137、韓国史研究会、2007 を参照。

[22] 姜制勳、「朝鮮前期における国王の儀仗制度の整備と象徴」、「史叢」77、高麗大学校歴史研究所、2012 を参照。

[23] 体様一致の問題は次章で本格的に検討する。

[24] 儒教的国家儀礼が世宗代に相当な部分において合議に達したということについては、李範稷、前掲書、1991 で集中的に強調された。ただし、この研究では親王の問題については本格的に検討されていない。

が一貫している形を堅持すると同時に、また五礼相互間にも一貫した形を維持させようとする努力を止めなかった。1474 年に刊行された『国朝五礼儀』は、かかる様々な努力がかなり軌道に乗ってきたと国家レベルで宣言した結果であった。『国朝五礼儀』は刊行初期にその地位が揺らいだこともあったが、次第に朝鮮で国典としての位置を認められて確固たる地位を占めるようになった。

朝鮮前期において国家祀典を整備する過程で作成された国家祀典に関する公式記録は『高麗史』「礼志」、『世宗実録』「五礼」、『国朝五礼儀』である。『高麗史』「礼志」の内容が実際高麗時代の祭祀儀礼に符合しているか否かについては疑問が提起されているが[25]、朝鮮の儒教的視点から高麗の儀礼を記していることは間違いない。また、高麗時代にも吉礼に限っては大中小事の国家祀典体制が存在したことも明らかな事実である。『世宗実録』「五礼」の吉礼は作成時点が曖昧な記録である。『世宗実録』に収録されてはいるが、概ね太宗代に作成された『諸祀儀式』や『諸祀序例』の内容を反映していると思われる[26]。太宗代に進められた儒教儀礼の整備は国家祀典に集中しており、その結果が『諸祀儀式』や『諸祀序例』であった。そしてその内容は『世宗実録』「五礼」吉礼儀式や序例に収録されたのである。したがって、『世宗実録』「五礼」吉礼は、朝鮮が理解した親王等級の儒教国家儀礼の実体であったといえる。

世宗 26 年、国王は五礼の全面的な整理を指示した。吉礼を除く四礼は『世宗実録』「五礼」に反映された。『国朝五礼儀』「吉礼」は、世宗 26 年行われた作業に基づき、世祖代に加えられた祭祀関連事項を加減して完成したものであった。概ね成宗 5 年頃の国家祀典の体制に関する規定が収められており、向後の朝鮮の儒教的祀典制度の根幹を成す内容となっている。次の＜表 4 ＞は『国朝五礼儀』の段階までに整理された吉礼の項目を比較して整理したものである。

『国朝五礼儀』の祀典体制には独特な分類概念が用いられている。大・中・小事の等級区分に加えて、祈告・俗祭・州県に分類している。大・中・小を以て祭祀の対象を分類するのは、儒教的祀典においては一般的な方式である。かかる『国朝五礼儀』での祀典の整理が儒教的儀礼を基準として既存の非儒教的儀礼までを国家統制の範疇に取り入れた結果であることはすでに究明されている[27]。

高麗と比べると、朝鮮の大祀では普遍的な天と地を意味する圜丘と方沢の祭祀が排除された。一方、中祀には天神である風雲雷雨、地祇である嶽海瀆が補完された[28]。祈雨の対象である雩祀は、本来圜丘に含まれる天神の性格をもつが、朝鮮ではこれを人格神として対

---

[25] 金海榮、前掲書、二章。

[26] 金海榮、前掲書、172～180 頁。

[27] 金泰永、前掲論文。

[28] 朝鮮の祀典の整備過程において、普遍的な天と地の祭祀を排除し、中祀でこれに替わる祭祀を設けるという制度的な補完が行われた点については、韓亨周、『朝鮮初期の国家祭礼の研究』、一潮閣、2002 第四章を参照。

象を特定した。雩祀は概念上では天神であるが、実際には人鬼として整理したのが朝鮮の特徴である。朝鮮の統治領域を象徴する社稷を最も上位の祭祀対象に設定した後、朝鮮の領域内での天・地・人の祭祀が可能になるように編制したのが『国朝五礼儀』の祀典体制であるが、これは親王等級の設定を考慮した編成であった。

＜表４＞朝鮮の国家祀典の吉例の分類

	高麗史　礼志	世宗実録　五礼	国朝五礼儀
大祀	圜丘、方沢 社稷、宗廟 (別廟、景霊殿、諸陵)	社稷、宗廟	1. 社稷　2. 宗廟　3. 永寧殿
中祀	先農、先蚕、 文宣王	風雲雷雨、嶽海瀆、先農、先蚕、雩祀 文宣王、 朝鮮檀君、後朝鮮始祖箕子、高麗始祖	⑴風雲雷雨、⑵嶽海瀆、⑶先農、⑷先蚕、⑸雩祀、 ⑹文宣王、 ⑺歴代始祖
小祀	風師、雨師、雷神、霊星、禜祭、馬祖、先牧、馬社、馬歩、諸州縣文宣王廟	霊星、名山大川、司寒、馬祖、先牧、馬社、馬歩、七祀、禜祭	①霊星、②老人星、③馬祖、④名山大川、⑤司寒、⑥先牧、⑦馬社、⑧馬歩、⑨禡祭、⑩禜祭、⑪酺祭、⑫七祀、⑬纛祭、⑭厲祭
祈告			1.社稷、2.宗廟、⑴風雲雷雨、⑵嶽海瀆、④名山大川、⑸雩祀
俗祭			文昭殿 真殿、懿廟、山陵
州県			1.社稷、⑹文宣王、⑪酺祭、⑭厲祭、⑩禜祭

次に注目すべき点は、全体的な分類方法である。祈告・俗祭・州県と大・中・小の範疇とを区分したことである。しかし、祈告の儀礼対象は、次の＜表 5＞に示した通り、大・中・小の等級として分類した対象と同一のものである。

＜表５＞祈告の対象の分類

	天神	地祇	人鬼
大祀		1. 社稷	2. 宗廟
中祀	⑴風雲雷雨	⑵嶽海瀆	⑸雩祀
小祀		④名山大川	

祈告の分類は、儀礼対象の性格によって規定されたものではなかった。これらはすべて大中小の等級の分類に含まれている対象であった。それにもかかわらず、これらに対する祭祀が祈告として別に分類された理由は何だったのか。漢唐から宋明に続く中国の儀礼伝統では対象が同一であれば、同じ等級の祭祀として分類した。一方で、朝鮮は同じ祭祀対象を祭祀の特性によって異なる範疇として分類したのである。朝鮮では、儒教的儀礼というのは、その対象のみならず、祭祀の形式や鬼神と人間が交通する媒介の類型までも儒教的法式の制約下にあると理解された。したがって、かかる法式に完全に符合しない儀礼は、正常の大・中・小の祭祀として設定しなかったのである。

祈告の祭祀は人間の望むことを祈る祭祀であるため、かかる祭祀が行われる際には飲福は施行しなかった。祈願の祭祀を行った後にそれに対する応答があった場合、別に報祀を行い飲福の要件を満たした。したがって、これらの祭祀は形式上通常の次第とは異なる。

『国朝五礼儀』では国王の直系の祖先に対する儀礼が、大・中・小祀に含まれる正祀とは区分されて俗祭として規定されている。最も代表的な儀礼空間は宗廟である。宗廟は五廟制を採択したが、開国祖である太祖を含めて国王の先代四世代範囲の先王と王妃を構成対象とする。後代には世室といって四世代以上になったにもかかわらず宗廟に永久に祀る国王を指定したので、朝鮮の宗廟の廟室は次第に拡大されていった。永寧殿は四世代以上離れた国王の神主を祀る場所である。太祖の四代祖先をはじめとして、宗廟から神主を移さなければならない場合、永寧殿で祀るという原則が守られた。宗廟や永寧殿の儀礼はすべて大祀として規定された。

＜表 6＞『国朝五礼儀』の国王祖上儀礼の構成

	場所	対象	形態	備考
正祀	宗廟	太祖、四世代先王、世室	神主	配偶者合祀
	永寧殿	太祖の四世代祖先、親尽先王	神主	配偶者合祀
俗祭	文昭殿	太祖、四世代先王	位牌	配偶者合祀
	真殿	太祖	御真	漢城、開城、咸興、平壌、慶州、全州
	懿廟	成宗親父	神主	
	山陵	先代国王・王妃	体魄	国王・王妃

俗祭は、文昭殿・真殿・懿廟・山陵から構成される。文昭殿は王室の私的な性格をもつ空間であった。宗廟とは別に国王が太祖や直系の四代先王の位牌を設置して祭祀を行う場として歴代国王の肖像画もここに保管された。山陵は国王と王妃の墓であり、墓場での儒教的儀礼が行われる空間であった。真殿は太祖の肖像画である御真を儀礼の対象とする空

間であった[29]。肖像画を祭祀対象とするのは、正統な儒教的立場を反映したものではないので、朝鮮の習俗という意味で俗祭として分類された。懿廟は『国朝五礼儀』の刊行時点にかかわる儀礼空間である。成宗は睿宗の跡を継いで国王になったが、成宗の親父は睿宗の兄である懿敬世子であった。成宗は国王になった後、親父懿敬世子の祭祀を行う空間を別に設けたが、これが懿廟であった。懿敬世子は『国朝五礼儀』の刊行直後、宗廟に神主が祀られて徳宗という廟号を贈られるようになる。したがって、懿廟は宗廟に神主を、文昭殿に位牌を祀ることで解消された。『国朝五礼儀』の刊行時にはまだ懿廟として存在していたので、その暫定的な状態を反映して規定されたのである。

『国朝五礼儀』に規定されている朝鮮の国王祖先儀礼は、概ね大祀の宗廟と永寧殿、俗祭の文昭殿と山陵から構成されるといえる。宗廟と永寧殿の儀礼は正規の儒教祭祀として規定されたもので、文昭殿と山陵は朝鮮の固有習俗を反映して規定されたものとして理解された。これらが俗祭として分類されたのは、神と人間とが交通する媒介である祭需に違いがあったためである。正式の儒教祭祀では、祭需を盛るために籩・豆・簠・簋という祭祀用の器が用いられる。また、牛・羊・豚を基本とする犠牲が祭祀対象に提供される。祭祀対象である神霊と人間が交感するための媒介として酒が用いられるが、その酒を注ぐ器には爵が用いられる。かくして備えられた祭祀を礼饌というが、正式の儒教祭祀に用いられる礼饌は人間が日常的に食べるものとは区分されるのである[30]。また、朝鮮では国家祭祀において日常で用いられる食べ物や器を用いる祭祀儀式も整備したが、このように朝鮮の習俗を反映して整備した祭祀系統を俗祭として規定した。

正式の儒教祭祀の際、祭需を特別な祭器に入れるのはそれなりの象徴的意味がある[31]。籩は干物を入れて東に配置し、陽を象徴する。豆は水気のある食べ物を入れて西に配置し、陰を表す。祭祀の大・中・小等級の規模に応じて籩と豆は各々12 個から 8 個ずつ配置され、場合によっては 1~2 個だけ用いられることもある。いずれにしても籩・豆は儒教祭祀の最も象徴的な祭器である。

簠と簋は穀物を入れる祭祀であるが、簠は四角形の祭器で地を象徴するものであり、簋は丸型の祭器で天を象徴するものである。簠・簋も儒教祭祀に象徴的に用いられる。もちろん、このほかにも甄と鉶のような特殊な祭器も使われる。共通する特徴は、これらの祭器は日常生活には使われないもので、これに盛りつける祭需も日常の食べ物ではないという点である。

---

[29] 『国朝五礼儀』では、世祖の真殿も含まれている。

[30] イウク、「朝鮮時代の王室祭祀と祭物の象徴―血食・素食・常食の理念―」、『宗教文化批評』20、韓国宗教文化研究所、2011 を参照。

[31] イウク、「聖物紀行：祭器：神のための器物」、『宗教文化批評』23、韓国宗教文化研究所、2013 を参照。

儒教祭祀では祭需の種類と数が厳格に規定されているが、祭需の核心を占めているのは犠牲である。犠牲は火が通っていない牛・羊・豚等の特定部位を奉納する。火を通さないのは人間のためではなく、祭祀の対象である神霊に提供されるものであるからである。

<写真 1>宗廟の礼饌（出典：国立古宮博物館）

<写真 2>王陵祭祀の礼饌（出典：国立古宮博物館）

朝鮮で俗祭を規定したのは、祭祀の対象である祖先の鬼神を生前の姿として祀る目的からであった。したがって、俗祭は原則として朝鮮の日常生活が反映されているものとなる。しかしながら、俗祭でも仏教の伝統が反映されている王陵の場合は肉類の祭需を用いないことを原則とする。肉類を使用するか否かにかかわらず、俗祭の祭祀において最も象徴的な祭需は、宴会に用いられた様々な種類や色の油蜜果であった。

王陵祭祀の礼饌では、薬果や漢菓等の祭需が宴会用の器である「ウリ」に盛り付けられる。ウリに盛り付けた食べ物は、宴会中に食べる用途ではなく、見せるためにあるもので、宴会の華麗さを象徴する装置である。また、俗祭では餅や麺など日常的な食べ物が提供される。このように生きている人々の宴会に用いられる献立が維持され、すぐ食べられるものを祭祀に用いるのが俗祭の特徴である。原廟である文昭殿の場合は、王陵祭祀とは差別をもうけて肉類の饌を奉るように規定されている。

正式の儒教的国家祭祀は、籩・豆・簠・簋等の定まった祭器や神のために用意された犠牲等を備えなければならなかった。一方で、俗祭に分類された祭祀では朝鮮で日常的に飲用していたものが祭需として提供された。そのために正規の祭祀ではなく、朝鮮の習俗が反映された俗祭として分類されたのである。朝鮮は、全体的に儀礼を整備する際、儒教的一般原則を自分なりに解釈した方式に依拠して厳格に適用した。また、全体の構成が親王等級に符合するように設定した。かかる過程で従来の伝統を完全に無視したわけではなく、従来の朝鮮の習俗については俗祭という区分を置いて儒教的に再解釈した形で受容したのである。

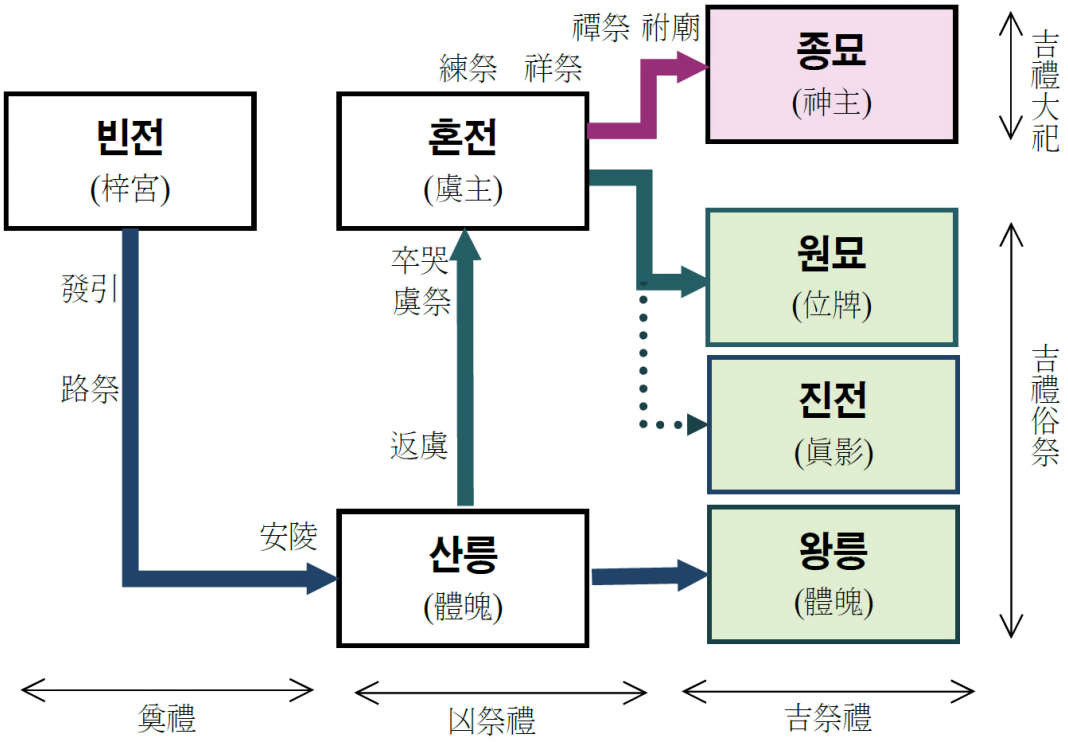
3. 体様一致が反映された吉礼・凶礼の儀礼形式

1）定型化した凶礼と吉礼の構成とその進行

(1)吉礼につながる凶礼の次第や構成

成宗 5 年に完成した『国朝五礼儀』は、朝鮮王朝で儒教的な国家礼を整備した成果である。『経国大典』礼典の儀註の条項に一切の「儀註は五礼儀を用いる」と規定されているため、『国朝五礼儀』の諸般事項は実際の法的効力を持っていた。朝鮮が建国直後から高麗との断絶を宣言した部分は、儒教的儀礼の実践であった。とくに祖先を祀る追善行為において仏教的慣行を一切否定し、儒教的なものに切り替えようとする努力を継続的に進めた。かかる努力の王朝レベルでの集約であり、その帰結として宣言されたのが『国朝五礼儀』の関連規定であった。

＜図 1 ＞朝鮮王朝の祖先儀礼の構成



＜図 1 ＞は『国朝五礼儀』に規定されている祖先儀礼の構成とその進行過程を整理したものである。祖先を祀る儒教儀礼は祭礼である。国家レベルの儒教儀礼は吉・凶・軍・賓・嘉礼の五つの範疇に区分されるが、祖先祭礼は吉礼に当たる。しかし、＜図 1 ＞に整理した通り、吉礼は凶礼[32]につながる形で儀礼が発生する。

---

[32] 朝鮮初期における国喪凶礼については以下の論考がある。鄭鍾秀、『朝鮮初期における喪葬儀礼の研究』、中央大学校博士学位論文、1994; 鄭景姫、『朝鮮前期の礼制・礼学の研究』、ソウル大学校博士学位論文、2000; 安晞材、『朝鮮時代の国喪儀礼の研究』、国民大学校博士学位論文、2009; イムミンヒョク、「朝鮮初期におけるにおける国朝五礼儀の凶礼の構造とその儀礼的性格」、『歴史と実学』50、歴史実学会、2013; ヤンジョンヒョン、「朝鮮初期における元敬王后の喪葬礼儀式とその特徴」、『歴史民俗学』45、韓国歴史民俗学会、2014; イジフン、「朝鮮世宗国喪の儀式構成とその進行」、『歴史民俗学』45、韓

国王あるいは王妃が死亡すると、その死体は一定の処理をして棺と槨からなる梓宮に安置される。殯殿は梓宮を安置して関連儀礼を行う空間である。儀礼の対象は死亡した国王であり、儀礼の主体は次期王位継承者であった。殯殿は梓宮を埋葬する山陵が準備されるまでの間は維持されなければならなかった。諸侯の葬礼期間が五ヶ月という認識に基づいて、山陵は死亡後 5 ヶ月程度の時間をかけて準備された。五ヶ月が経て定められた葬礼日になると、梓宮が埋葬地へと出発する発引が進められ、関連儀礼が行われる。

山陵での埋葬が完了すると、梓宮とともに埋葬された死体である体魄に代わる虞主を新しく制作し、これを奉じて行列がソウルに戻ってくる。虞主は魂殿に安置されるが、魂殿が造営され虞主が据えられると、虞祭が行われて卒哭が行われる。死亡した国王の神主は死亡した後、27 ヶ月が過ぎた時点で宗廟に祔廟されるが、虞主は祔廟されるまで魂殿で儀礼の対象として機能した。魂殿は通常 5 ヶ月間の殯殿運営期間を除くと、祔廟されるまで 22 ヶ月余維持される[33]。上記期間が過ぎると、練祭と祥祭が行われ、27 ヶ月目に禫祭を行うことで所定の葬祭が終了する。続いて神主を制作して宗廟に祀る祔廟儀式が行われ、宗廟に神主が安置されてからは、死亡者を記憶する儀礼は吉礼に転換する。

魂殿が維持されている間、山陵でも埋葬された体魄を対象とする祭礼が行われる。山陵での祭礼も 27 ヶ月までは同様に凶礼として行われる。27 ヶ月が経過すると、山陵でも吉礼の形で祭礼が施行されるようになる。

儒教の祖先儀礼は、死亡してから祠堂に神主を祀るまでは喪礼の範疇で祭祀儀礼が行われ、神主を祠堂に祀ってからは通常の祭祀を行うと要約できる。しかし、『国朝五礼儀』ではこれからさらに進んで、文昭殿と真殿、王陵等を祖先儀礼の範疇として整理している。これらの儀礼を正規の儒教儀礼から外し、俗祭という別途の範疇を設定してそこに取り入れている。

宗廟に祔廟されるまでに施行される儀礼は 2 つの範疇に大別できる。殯殿が設けられると、ここでは奠礼が行われる。殯殿には梓宮が据えられているが、亡者の死体を対象としながらも生時の延長線上にある儀礼として奠礼が行われる。亡者に対する拝礼に哭を組み合わせた礼道が行われるが、亡者のために用意された奠床の食べ物は朝鮮固有の習俗を反映している。これは正統な儒教祭礼において用意される祭需とは明確に区別される。

山陵が造営された後、魂殿が造られ虞主を奉じて初めて凶礼の祭礼が行われる。虞祭や

国歴史民俗学会、2014; ソクチャンジン、「朝鮮世宗妃昭憲王后の国喪儀礼とその意味」、『歴史民俗学』45、韓国歴史民俗学会、2014;「朝鮮初期における儒教的国喪儀礼の挙行様相とその特徴」、『韓国史学報』58、高麗史学会、2015; チョヨンチョル、「朝鮮世祖代における懿敬世子の喪葬禮の構成とその特徴」、『歴史民俗学』45、韓国歴史民俗学会、2014; チェナレ、「朝鮮初期における世祖の国喪の研究」、『歴史民俗学』45、韓国歴史民俗学会、2014.

[33] 王妃が国王に先立って死亡した場合は、魂殿の運営期間が延長される。国王が死亡し祔廟されるとき、魂殿で祭祀が行われている王妃の練主が一緒に祔廟される。一方で、王妃が国王より遅く死亡する場合には、国王が先に祔廟され、王妃は喪葬礼の手続きが終了したら、国王に合祀される。

卒哭祭等がこれに当たる儀式であるが、虞主が対象となることでここから吉礼の祭祀に類似した祭礼の施行が可能となるのである。死亡してから 13 ヶ月が経つと、練祭が行われるが、この時に練主が虞主に代わり、練主はのち宗廟に祔廟される。凶祭礼は禫祭まで行われ、宗廟に祔廟されてからは吉祭祀が始まる。吉祭祀は正祀として宗廟の祭祀のみならず、山陵での儀礼も凶礼から吉礼に転換され、魂殿を継承した文昭殿の祭礼や真影を祀る真殿の儀礼へと拡大されて行われる。

凶礼には様々な儀式が規定されているが、大きくは奠礼と凶祭礼の両系統に範疇化できる。朝鮮の凶礼における奠礼と凶祭礼は最初から儀式として徹底して区分されたわけではなく、太宗の国喪を行うなかで明確に区分するようになった[34]。いずれにしても殯殿で亡者のために各種の奠が供されるが、これらの儀式はすべて奠礼としての共通性を持っており、魂殿でも各種の儀式が行われるが、やはり凶祭礼としての特徴を共有している。

凶礼の祭礼儀式は基本的に吉礼と類似したパターンを持っている。ただし、拝礼に哭が加えられる点が相違しており、未だ完全なる神格に転換していないため、飲福受胙の手順がない。また、儀礼の対象が梓宮あるいは虞主に現身した状態なので、神を招く別途の手順も設定されない。凶礼の奠儀式は基本的に哭をする儀式である。それにもかかわらず、哭をするために奠床を用意して拝礼を行うのである。奠床は基本的に日常食を反映しており、ここには盛大にもてなす饗宴の「床」の概念がこめられている。したがって、奠床の構成は一方では嘉礼の領域から影響を受けており、一方では俗祭という範疇の儀式に影響を及ぼして吉礼の構成も連動して変化するようになっていた。

殯殿の儀礼は王陵が造営されてからは山陵と魂殿の儀礼に分かれて行われる。凶礼では奠と祭で儀式が区分されるが、殯殿では奠が主流を成しており、魂殿では祭が主な儀式となる。山陵の場合は、まず造営される時に奠と上食があり、草履作業が終了した後は祭享が行われる。なお、山陵の祭享もまた宗廟への祔廟と時期を同じくして吉礼儀式へと転換する。

凶礼の奠と祭には礼饌が準備される。凶礼の儀礼対象は殯殿の段階では梓宮として存在し、山陵が造営されてからは体魄と虞主に分離されて存在する。体魄は山陵における儀礼対象であり、虞主は宮闕に設けられた魂殿における儀礼対象である。山陵の体魄は、凶礼の期間が経過した後もそのまま儀礼の形態だけが変化して維持される。魂殿の虞主は練主に代えられ、練主が宗廟に祔廟される。この時点で、神主とは別に位版が制作され、神主は宗廟へ、位版は文昭殿（原廟）へ移される。

凶礼が進められる初期段階には儀礼対象がいまだ生存している時と類似した方式で儀礼が行われる。また、儀礼対象の死亡による儀礼施行者の哀しみが十分表現されることが重要であった。喪失と継承が同時に適用されるものである。次第に凶礼の儀式は吉礼へと転

---

[34] 朝鮮の凶礼で奠礼と凶祭礼とが明確に区分された儀礼として整備・施行されていく過程については、ソクチャンジン、前掲論文、2015、166~173 頁を参照。

換する。儀礼の中心の宗廟への移行がまさにかかる転換の最も決定的な時点になる。

(2)『国朝五礼儀』に規定された定型化した吉礼の儀礼

祭祀は鬼神と人間とが交感するもの[35]であるが、朝鮮では国王が天命を授けられたことを前提として、国王がそれと同一の統治行為を具現化しようとする過去の存在を祭祀の対象として設定している。天が統治者に統治行為を許し、その統治行為は天命に符合するという点で同じ志向をもっていた。過去にそのような志向を実践して百姓に徳を及ぼした存在は、同一の行為を行おうとする現在の統治者と通じるという前提が成立する[36]。すなわち、対象と施行者が天命を媒介として互いに出会える理由と目的が成立するのである。祭祀の儀式はこの両者が出会う形式を規定したものであり、この出会いの形式がすなわち出会いの内容へと転換するのが祭祀儀式の進行であった。

祭祀では対象となる鬼神を招く手順があり、祭祀の現場に鬼神が顕現したという前提の下、鬼神と対話する一定の手順を踏むことになる。朝鮮では、祭祀の次第を整備するとともに、すべての祭祀に共通して適用されるパターンを作り上げた。

まずは、鬼神を迎える迎神の段階であるが、最初に施行される儀式は鬼神に向かって四度拝する四拝である。祭祀が始まる段階で数回の四拝が規定されているが、祭祀の始まりを表す四拝は献官によって行われるものだけを意味する。祭祀の全体の進行を担当する執事一行と各手順を担って進行する執事享官一行も各々四拝の儀を行う。彼らは祭祀の正式の次第が始まると、進行者ないし補助者の役割を担うため四拝礼を行うことができない。そこで彼らは事前に鬼神に対して拝礼を行うのである。祭祀の進行者や補助者が自分たちであることを表す意味も込められている。献官の四拝を儀式上で区分するために四拝以前に「行事を請」う別途の手順が設けられている。請行事はこの点で祭祀次第の本格的な始まりを知らせる機能をもつ。

鬼神を招くために献官が三度香を焚く三上香が行われ[37]、続いて幣帛を献ずる奠幣が行われる。三上香は鬼神を迎え入れる手順で、奠幣は顕現した鬼神に礼物を献ずる手順である。したがって、鬼神を迎え入れる手順は奠幣においてクライマックスに達する。祭祀対象の鬼神の性格を考慮して幣帛の色を別にして鬼神の存在を引き立たせる装置も設けている。

祭祀儀式の核心は三人の献官が各々爵を捧げる三献の儀である[38]。初めての酒を捧げる初献では盃を捧げた後、祝文を読み上げる手順がある。祝文はまず祭祀の対象を示し、行礼の進行者が誰かを表した後、具体的な願望の内容を述べる構成となっている。祭祀の対

---

[35] 琴章泰、『鬼神と祭祀』、J&C、2009、第二章。

[36] イウク、『朝鮮時代の災難と国家儀礼』、創批、2009、第二章を参照。

[37] 鬼神の性格によっては、酒を注ぐ晨祼のような追加的な迎神手順が加えられる。

[38] 祭祀の等級によっては、一人の献官が三献の儀を随行することもある。この場合でも一番目の盃を捧げながら読祝を行い、残りの二盃は読祝なく酒のみを捧げる方式で行う。

象と施行者の資格、祭祀の目的などが、祝文を通じて具体的な言語として具現する。二番目と三番目の酒を捧げる亜献と終献の儀は酒を捧げるのみで、祝文を繰り返して読むことはしない。三度酒を奉ることによって、準備された祭需を鬼神が歆饗（訳者注：神明が供物を食すること）するという象徴的な手順が完了する。準備された祭需を鬼神が歆饗したので、続いて鬼神と交感する飲福の儀が行われる。

飲福の儀は、福酒を飲む手順と鬼神に献じた犠牲を分けてもらう受胙の手順で構成される。飲福の最後の手順は四度拝する四拝であるが、鬼神との交感に対して謝礼の意を表すのである。丹精を込めて供えた祭祀を鬼神が歆饗して必要な交感が得られたことを象徴する手順である。

祭祀の儀が終了すると、祭需を徹する手順に移る。徹籩豆とはいうものの、実際祭需を片付けるのではなく、最も中心となる祭器である籩と豆を少し動かすことで籩・豆を徹する象徴的行為とする。最後に献官らの一行が鬼神を送別する意味で四度拝する四拝礼が行われる。

徹籩豆が完了した後の次第は、国王が親行する場合とそうでない場合とで違う設定になっている。国王が親行する場合は、徹籩豆の手順が終了すると、祭祀の終了を意味する礼畢が宣言される。祭祀が終了したので、初献官をつとめた国王が退場する。続いて祝文や幣帛をくぼみに埋める望瘞の儀が行われる[39]。望瘞まで終わると祭祀の儀が実際に終了するのである。続いて享官や執事らが各々四度拝礼して祭祀が無事随行されたことを鬼神に告げて退場し、担当者が祭祀の物品を片付ける。官員が初献官をつとめて行われる中祀では、徹籩豆に続き望瘞の儀まで終了してから礼畢が宣言され、続いて退場・整理の手順になる。

祝文や幣帛を埋める望瘞の儀は、英祖 33 年からは幣帛を燃やす望燎の儀に変更され、国王が親行したとしても先立って退場せず、望燎の儀まで終えてから退場するように修正された。

2)整備過程における凶礼・吉礼儀式の相互への影響

親王等級とともに朝鮮が儒教的儀礼の整備過程で深刻に考慮した事項は、一貫性の問題であった。五礼は各範疇ごとに数十余種の儀礼で構成されていた。同じ範疇の儀礼は同様の体様を備えるようにしたのみならず、違う範疇の儀礼にも朝鮮の儀式としての様式を備えるようにする努力が加えられた。朝鮮で繰り返して国家儀礼書の編纂作業が展開したのは、一貫した形態を備えた儀式が整理されていなかったためであった。

> B 礼曹が奏上した。「親幸別祭儀註の内に、奠爵した後に上香し，献酌した後に拝がないのは未便でございます。文昭殿親幸儀註の例に依って、上香した後に奠爵し、献爵

[39] 天神に対しては祝文や幣帛を燃やす望燎を行うこともある。

した後に再拝するようにして下さい」と。これに従った[40]。

C 鄭招がいうことには、「唐・宋の制は、会礼と朝礼が同一のパターン（同一体様）でございます。朝礼にて王世子が既に別に会をもったのに、どうして会礼にて群臣と混じるべきでしょうか?（中略）宜しく朝礼の如く、＜会礼にても＞王世子が別に会をもつのであれば、概ね前の儀礼と後の儀礼とが一つのパターン（一様）を維持するようになり、一日の内に行われる行礼に相違がないはずです[41]。

引用文 B は太祖の健元陵の儀註の作成に関する内容を伝える記事である。初めは爵を献ずる儀の後に上香し、酌献の儀の後に別途の拝礼がない儀註が設定されていたようである。これに対して礼曹が文昭殿での儀註と同様に上香の後に献爵し、続いて拝礼をする手順に健元陵の儀註を修正することを建議し、王はこれを受容した。王陵儀礼の構成に際して、パターンの一致を追求していることが分かる。

儀式に一貫したパターンを適用しようとするのは、吉礼だけの問題ではなかった。かかる点は嘉礼の領域でも検討されている。引用文 C は世宗代における嘉礼領域での議論の内容を伝える。朝会と会礼宴の儀式パターンが一致しない問題が、すでに施行されている儀式を改定する理由となっている。

多様な儀式のパターンを一致させなければならないという事案は儀礼の整備過程において持続的に提起された課題であった。1415 年（太宗 15）、国家祭祀の全面的な整備が試みられた。国家祭祀儀礼は、儀礼対象との出会いを象徴する拝礼と別れを表す拝礼の間に本儀礼を進行するように設定されている。本儀礼は行礼者が対象に準備した祭需を勧める献爵と行礼対象が感応した祭需を飲福する手順が核心を成している（＜表 7＞参照）。

＜表 7＞国家祭礼の構成

次第	象徴
拝礼	儀礼対象との出会い
献礼	祭需を媒介として儀礼対象に誠意を提供
飲福	感応した祭需を吸収して対象と交感
拝礼	儀礼対象との別れ

ところで、1415 年の吉礼を収録した『世宗実録』「五礼」では、社稷では献爵の儀に別途の拝礼が構成されていないが、宗廟では献爵の後に再拝を行うように設定されている。建国初期の朝鮮の国家吉礼では献爵の後には別途の拝礼の手順がなかったが、この頃にな

40 『太宗実録』巻 31、太宗 16 年 5 月 2 日（癸巳）

41 『世宗実録』巻 53、世宗 13 年 9 月 24 日（乙酉）

って許稠の主張を受け入れて、宗廟の献爵に拝礼を設定するように修正された。しかし、他の祭礼は宗廟に適用された手順を反映しなかった。その結果『世宗実録』「五礼」の吉礼の儀註は献爵の儀が相異なる形で整理されたのである。

国家吉礼儀式の構成が相異なる問題は 1433 年（世宗 15）に解消される。大・中・小事の献爵の手順を宗廟および陵祭と同様に調整するように決定したのである[42]。1440 年（世宗 22）には明の儀礼次第を受容して献爵での拝礼を省略することにしたが、かかる修正を一切の国家祭礼に同様に適用することにした[43]。

拝礼を四拝にするか再拝にするか、また献礼の構成を奠幣・献爵・拝礼の方式にすることについて議論の余地があるのは、東アジアの国家礼の整備につながる問題である。儀礼は時俗によって変わり得るという前提は、儒教的儀礼を整備する過程における大前提である。天命を授けられた時王が当代の儀礼を整備する標準として機能するのである。したがって、王朝によって彼ら特有の儀礼の構成を発展させていけるのである。朝鮮で儀礼の構成が議論になったのはかかる時王の制度[44]を理解する際の相違から起因したのであった。

朝鮮にとっての時王は明であった。朝鮮において古制を検討するということは、『儀礼』等の経典と唐・宋の制度『通典』と『文献通考』が一次的な対象であった。『儀礼』等の経典では現実の国家に適用できる実際の儀式の次第は収録していないため、『通典』と『文献通考』に記録された歴代の国家儀礼を参考するしかなく、現実的にこれは唐・宋の制度を受容する結果となった。一方、明の制度は『洪武礼制』を主に参照したが、この書には極めて限られた範囲の儀礼に関する儀註しか収録されていなかった。朝鮮ではより詳細な明礼の参照を希望したが、明は朝鮮の習俗に従うべきと言って資料の提供を拒否した。

朝鮮では朝鮮の儀礼を作り上げる過程で歴代の王制を参照し、時王の制度は『洪武礼制』を通じて部分的に受容した。かかる背景下において太宗代まで、儀礼の整備は一部は唐宋の歴代の制度を受容し、一部は『洪武礼制』を参照して整備していたのである。世宗代に至り、『諸司職掌』を参照するようになって、遥かに広範な明制の受容が可能となったが、この時にも明の本格的な儀礼書である『明集礼』を検討して朝鮮の制度に反映することはできなかった。明制を参照したとしても、これをすべての次第に全面的に反映したわけではなく、議論があった部分では時王の制度として明制を受容し、唐宋の制度も古制として相当受容した[45]。そうしながらも、吉礼の制度が相互一貫したパターンを持てるように慎重に作業を進めたのである。

朝鮮の吉礼儀式を定型化する過程のなかで、拝礼の配置や形式について激しい意見の対立があった。神に出会う参神と神と別れる辞神を次第として設定し、これを象徴する礼度

---

42 『世宗実録』巻 61、世宗 15 年閏 5 月 24 日（甲戌）

43 『世宗実録』巻 88、世宗 22 年 1 月 8 日（辛亥）

44 時王之制については、専論的に検討した研究がある。チェジョンソク、「朝鮮初期における‘時王之制’の議論構造の特徴と中華普遍の追求」、『朝鮮時代史学報』52、朝鮮時代史学会、2010。

45 チェジョンソク、前掲論文、26 頁。

を拝礼と定めた。参神と辞神の間には、上香・献爵・飲福などの儀礼が配置されるが、とくに献爵には読祝が含まれて祭祀儀式のクライマックスを構成するようになる。

宗廟での祖先祭礼のパターンを定めることは、朝鮮初期の儀礼整備の核心的な争点であった。宗廟儀礼は、基本的に五廟が存在するため、儀礼空間の拝位に国王が入場したのち、参神に当たる拝礼を行い、五つの廟室に爵献礼を行う。爵献を終えた国王は拝位に戻ってから、再び廟室に上がって飲福礼を行う。飲福の儀を終えて拝位に戻った国王が辞神に当たる拝礼を行う形で儀式が構成された。

建国直後には高麗以来の伝統を継承して宗廟の各廟室に献爵した後、北面して再拝したが、1413 年（太宗 13）に河崙が主導した儀礼整備作業において、『洪武礼制』を参照して参神や辞神の儀には西面して四拝し、献爵した後の拝礼は省略した。これに反発した許稠は、唐宋の制度が周礼を継承しているという論理を主張し、参神や辞神の拝礼以外にも各廟室に爵献を終えたのち北面して再拝する手順を挿入し、1415 年新たに宗廟儀註を作成した[46]。

しかし 1427 年（世宗 9）、礼曹は宗廟儀註を再び修正したが、明の親王婚礼廟見儀から廟見の部分を参照し、宗廟の各室で酒を注ぎ鬼神を招き入れる晨祼礼を行った後、廟室から出て北に向かい再拝し、再び廟室に入り献爵して門から出た状態で、読祝が終わった後に再拝するようにした[47]。参神と辞神での西向四拝に加え、各廟室で晨祼の後に再拝し、爵献の後に再拝するように規定したのである。

さらに 1440 年（世宗 22）に宗廟の儀式を改定したが、当時は明の『諸司職掌』を参照できるようになり、中国の儀礼に対する体系的な理解が可能になった。『諸司職掌』の礼部職掌に収録された「時享太廟儀」には、晨祼と爵献、読祝の手順で進められ、別途の礼拝は設定されていない。1427 年の宗廟儀註の改定は明の制度を推定して行われたが、明の太廟儀註を直接検討した結果、推定とは違って爵献と読祝に続く拝礼が規定されていないことが明らかになった。朝鮮ではこれを時王の制度として受容して全体の吉礼儀式に一貫したパターンとして反映することに決定した[48]。次の＜表 8＞はかかる一連の改定作業を整理したものである。

---

[46] 『太宗実録』巻 29、太宗 15 年 1 月 16 日（乙卯）。この記事は許稠の主張が国王によって受容されたことを記しているが、その間の儀註改編作業についても概説している。

[47] 『世宗実録』巻 35、世宗 9 年 1 月 9 日（戊戌）

[48] 『世宗実録』巻 88、世宗 22 年 1 月 8 日（辛亥）

＜表８＞宗廟祭礼の親行次第の改定内容

時点	国王の行礼	根拠
国初	宗廟各室献爵、北向再拝	高麗以来の伝統
1413（太宗 13）	宗廟各室献爵、無拝礼	洪武礼制
1415（太宗 15）	宗廟各室献爵・読祝後室外にて北向再拝	唐・宋制
1427（世宗 9）	宗廟各室晨祼、北向再拝 各室献爵・読祝、北向再拝	唐・宋制、 明制の推定
1440（世宗 22）	宗廟各室献爵、無拝礼	諸司職掌

以上の改定作業のうち全体の吉礼儀礼に影響を及ぼしたのは 1427 年の修正と 1440 年の改定事項であった。1427 年の修正は、爵献の儀に拝礼を含めることにしたもので、全体の大・中・小事の儀註に反映した。1440 年の改定も明の制度に基づいて全体の儀註の調整が決定された。このような決定が実際の儀註作成に反映されたか否かは確認する必要がある。

『世宗実録』「五礼」の吉礼はすでに述べた通り、太宗末年の整備結果であった。吉礼の小事に当たる祀馬祖儀には三上香・奠幣・初献の次第が順番に記載されているが、拝礼は一切含まれていない。一方で、1424 年（世宗 6）新しく作成された禡祭儀は、初献の儀の構成として献爵に読祝が続き、読祝が終わると再拝することと規定している[49]。これは 1415 年に許稠が主張した事案であり、初献に献爵と読祝、再拝で構成された儀式次第を反映している。しかしながら、かかる儀式構成は、1440 年正月に明の太廟儀を検討した結果、排除されることになる。

1439 年正月に新しく作成された風雲雷雨の儀註では、初献の次第を献爵と読祝、再拝で構成している[50]。一方、1440 年 6 月に作成された纛祭[51]や厲祭[52]の儀註の初献の次第では、献爵と読祝に続き、初献官が元の座に戻るようにしており、拝礼の手順が省略されている。多くの事例が確認できるわけではないが、1440 年正月以後に新しく決定された吉礼儀註の作成原則が適用されていることが分かる。

しかし、かかる吉礼儀式を構成するために適用された事項は、類似した凶礼儀式に影響し、逆に凶礼で行われた事項が吉礼の修正に反映されることもあった。15 世紀の国喪において奠礼と凶祭礼の次第の構成を整理すると＜表 9＞になる。

---

49 『世宗実録』巻 25、世宗 6 年 9 月 22 日（甲午）

50 『世宗実録』巻 84、世宗 21 年 1 月 16 日（乙未）

51 『世宗実録』巻 89、世宗 22 年 6 月 13 日（癸未）

52 『世宗実録』巻 89、世宗 22 年 6 月 29 日（己亥）

＜表 9＞国喪における奠礼と凶祭礼の整備の推移

	太宗 （1422 年）	昭憲王后 （1446 年）	実録五礼	国朝五礼儀 （1474 年）
奠礼	①再拝/哭 ②三上香 ③酹茶 ④三奠酒、読祝、再拝/哭 ⑤再拝/哭	①再拝/哭 ②三上香 ③三奠酒、読祝 ④再拝/哭	①哭/再拝 ②三上香 ③三奠酒、読祝 ④哭/再拝	①哭/再拝 ②三上香 ③三奠酒、読祝 ④哭/再拝
凶祭礼	①四拝/哭 ②三上香、祼地、奠幣、再拝/哭 ③初献爵、読祝、再拝/哭 ④亜献(再拝)、終献(再拝) ⑤四拝/哭	①四拝/哭 ②三上香、祼地、奠幣 ③初献爵、読祝 ④亜献、終献 ⑤四拝/哭	①哭/再拝 ②三上香、祼地、奠幣 ③初献爵、読祝 ④亜献、終献 ⑤哭/再拝	①哭/再拝 ②三上香、祼地、奠幣 ③初献爵、読祝 ④亜献、終献 ⑤哭/再拝

＜表 9＞において、奠礼については祖奠を比較対象に設定した。その他の奠礼はすべて同様なパターンを持っている。凶祭礼も全体の関連儀式を比較したが、比較の便宜のために各々の虞祭を比較対象に設定した。1422 年の太宗の国喪儀式[53]は、上記の分類に従うと 1420 年行われた元敬王后の国喪儀式[54]と同様なパターンであることが確認できる。昭憲王后の国喪儀式は 1446 年に制定されたもの[55]で、奠礼や凶祭礼において世宗初期とは明らかに異なっている。『世宗実録』「五礼」と『国朝五礼儀』は、各々凶礼の祖奠儀や虞祭儀を参照したものである。

昭憲王后の奠礼以降は、喪主が酒を献ずることや拝礼を行うことを規定していない。喪主はかかる次第を実施できない状態であると設定し、喪主以外の参加者のみ該当次第を行うように規定したのである[56]。このような礼度の構成は『国朝五礼儀』にいたるまで同様なパターンが適用されている。ここでの論点は、凶礼自体の整備ではなく、凶礼と吉礼の相互影響についてである。

太宗の国喪に適用された凶祭礼の形式は、吉礼祭の参神と辞神に当たる四拝以外にも奠

[53] 太宗国喪の祖奠儀は『世宗実録』巻 16、世宗 4 年 5 月 13 日（己巳）、虞祭儀は『世宗実録』巻 17、世宗 4 年 8 月 30 日（甲寅）。

[54] 元敬王后の祖奠儀は『世宗実録』巻 9、世宗 2 年 8 月 29 日（乙丑）、虞祭儀は同書 9 月 13 日（戊寅）。

[55] 『世宗実録』巻 113、世宗 28 年 7 月 16 日（壬午）祖奠儀および同書世宗 28 年 8 月 3 日（戊戌）。

[56] これについては、ソクチャンジン、「朝鮮初期における国喪儀礼の整備とその意味」、高麗大学校終始学位論文、2014、49-54 頁を参照。

幣に続き再拝を行い、献爵の手順では酒を献じてすぐ再拝を行うパターンを用いている。当時、宗廟の儀式を構成する問題について、前述の通り許稠と河崙とが異なる意見で対立していた。河崙は『洪武礼制』を参照して献爵の儀において酒を献じてすぐ行う拝礼を排除する立場であったが、許稠は献爵に続く拝礼は当然行うべきで、さらに晨祼に続く拝礼までも行うべきであるとの立場であった。結局のところ、宗廟の五室に献爵と読祝を各々行った後、中央に移動して北向し再拝する総拝をすることで合意し、決定した。これが 1415 年の結論であった。しかし、許稠が主管したと知られる元敬王后と太宗の国喪では、この折衷案を拒否して許稠の主張によって献爵の次第が構成された。

元敬王后と太宗の国喪の凶祭礼で行われたこの方式は、1427 年（世宗 9）の宗廟祭礼儀式の修正作業に反映された。また、この改定は全体の吉礼に適用されるように決定された。したがって、凶礼の祭礼の施行を通じて、吉礼の儀式が変化したケースだといえるだろう。1427 年の修正の決定は凶礼の進行過程における経験に基づいて行われたものだが、結果的には宗廟だけではなく、その他の大・中・小事の吉礼儀式のパターンまでも修正されることになった。

1440 年、吉礼儀式で献爵に続く拝礼を省略する修正作業が行われるが、これもまた吉礼全体に渡り適用された。この決定は、明礼を時王の制度として受容するという観点から行われたものだが、その影響は吉礼に限るものではなかった。この決定は凶祭礼にもそのまま適用されるようになる。1446 年（世宗 28）死亡した昭憲王后の国喪での凶祭礼は、まさにこの決定が反映されて儀註が作成された。なお、このように改定された凶祭礼の次第は、『世宗実録』「五礼」を通じて『国朝五礼儀』の当該儀式にも反映された。

4. むすびに

ここまで儒教的国家儀礼を整備する過程において、朝鮮が直面した問題について検討してきた。朝鮮は即位教書で儒教理念の志向を分明に宣言しているが、これは前王朝である高麗との断絶を宣言したものでもある。高麗も儒教的国家儀礼を備えていた。しかし、高麗の儒教儀礼は唐の体制をそのまま受容したものであったため、朝鮮がこれをそのまま準用することはできなかった。

朝鮮は明との葛藤関係を解消するため、長い間努力してきた。両者の共存を前提としたこの関係は、明が朝鮮国王を親王等級として認めることで可能になった。朝鮮は親王に準ずる礼制を取り揃えなければならなかったが、明制を参照して整備しようとする試みは、明が朝鮮の習俗に従うべきだという名分のもと明制の提供を拒否したため、頓挫した。朝鮮は親王等級に当たる総合的な儒教国家礼制を新しく発掘して創出する作業を続けていくしかなかったのである。

親王等級の儒教的国家儀礼の整備作業には体様一致という基準も適用された。儒教国家儀礼は伝統的に五礼として範疇化されたが、朝鮮は各々の範疇が一貫した儀式のパターンを維持するようにしただけでなく、違う範疇の間でも同一の性格の儀式は同一のパターン

を持つように考慮した。ある範疇の儀礼が個別的に整備されることもあったが、このような整備は他の範疇の儀礼を修正しなければならない結果をもたらした。かかる体様一致の原則まで反映した持続的な礼制整備の努力は、『国朝五礼儀』の刊行をもって一段落した。

本稿は試論としての性格をもつ。より本格的な論証は今後を待たなければならない。ただし、朝鮮社会が以前とは明確に区分されるほど儒教的な社会に転換するに際し、その過程において最も集中して扱われた重要な問題が儒教儀礼の日常的実践であったことは指摘しておきたい。民間レベルの儀礼の実践は、家族制の変化を伴わなければならなかったため、より本格的に実践できることは、国家礼に関する問題であったわけである。国家礼の整備過程に参加した専門官僚は、その後地方で民間レベルでの『朱子家礼』の普及やその実践を先導していくことになる。かかる過程については、後日の検討を期したい。

＊本稿は 2014 年 12 月 17 日に日本九州大学韓国研究センターで発表した「朝鮮の儒教的国家儀礼の整備とその特徴」を修正・補完したものである。

原載：『民族文化研究』 68、2015 年。

翻訳：高大成

朝鮮後期王室女性のハングル使用

イスンヒ

キーワード：ハングル、王室女性、諺教、行状、ハングルの手紙、回顧録

１．序論

15 世紀にハングルが創製されて以後、ハングルを使った文字生活は、階層的にも地域的にも継続して拡大する様相をみせた。特に朝鮮後期には、朝鮮前期に比べて格段にハングル文献の数も多くなり種類も多様になったのは周知の事実である。もちろん、士大夫男性の文字生活、そして公的な領域での文字生活は、依然として漢字が中心であったという事実は、朝鮮後期においても変わらなかった。しかし、士大夫男性も場合によっては士大夫女性との疎通のためにハングルで手紙を書くなどハングルを用いた文字生活をせざるをえなかった。また、士大夫女性をはじめそれまでの漢字中心の文字生活から疎外されていた階層が、たとえ非公式的、私的な領域であるとはいえ、ハングルを通して積極的な文字生活が可能になったという点は、大きな社会的変化であるといえよう。

ハングル創製直後から朝鮮後期まで一貫してハングルを使用した文字生活を積極的に営んだ階層は、「士大夫女性」そのなかでも王室女性であった。訓民正音の創製が王の主導でなされ、15 世紀に王室を中心にハングルによる文献の刊行事業がなされただけに、ハングルの使用は王室から始まって拡大する様相をみせた。したがって、王室の女性は早くからハングルを習得し、ハングルを通した文字生活を営んだものと推定される。これは、15 世紀に世祖妃の貞熹王后が世祖に諺文書（訳者注：「諺文」はハングルの別名）を送ったという実録の記事や、成宗の母である昭恵王后が『内訓』を直接編纂、諺解（訳者注：漢文をハングルで解釈すること）したことなどを通して確認できる事実である[1]。しかし、こうした実録の記事や『内訓』を除くと、15・16 世紀における王室女性のハングル使用を具体的にみせてくれる史料は見出しがたい。それに比べて、17 世紀以後の朝鮮後期に王室女性がハングルを用いて文字生活を営んだ具体的な様相を確認できる資料は比較的多く残っている。

本稿は、朝鮮後期における王室女性によるハングルの使用状況、そのなかでもハングルを使用した文章に焦点をあて、現在伝わっている多様な資料を整理してその内容と特徴を検討したい。まず、17 世紀から 19 世紀までの王室女性が書いたハングル資料を時代別、類型別、筆者別に整理した後、文章の類型によって王室という特殊な環境で登場しえた文章（諺文教旨、行状（訳者注：歴史編纂や伝記などのために故人の言行を叙述したもの））、一般士大夫家門でも普遍的に登場する文章（ハングルの手紙）、新たに

---

[1] 王妃や妃嬪、公主のような王室女性だけでなく、宮中で働く宮女がハングルを習得することもあった。こうした事実は、朝鮮王朝実録の記録などを通じてもわかる。15 世紀半ばにおける訓民正音の創製以後、さほど経たない時期に、宮中の宮女が諺文で恋愛の手紙を書いて渡したとか、ほかの宮女に諺文の手紙を依頼したなどの実録の記事が何度もみられる。このような実録記事の具体的な例は、イギョンハ（2003）、ペクドゥヒョン（2004）などで整理されている。

登場した類型の文章（回顧録）に分けてそれぞれの内容と特徴を検討する。王室女性によるハングルの使用は、一般の士大夫女性と共通する点もあるが、「王室」という環境によってほかの階層では見出しがたい特殊な側面もみられる。朝鮮後期王室女性のハングル使用状況を検討することで、この時期の「ハングル使用の拡大」という一般的な現象の一断面を具体化できると期待される。

２．朝鮮後期王室女性の文字生活関連資料

朝鮮後期王室女性の文字生活と関連する資料としては、王妃が書いたハングルの手紙などのような一次資料と、朝鮮王朝実録に収録された記事のような二次資料が存在する。朝鮮前期における王室女性の文字生活と関連しては、一次資料がほとんど伝わっておらず主に実録の記事などによって検討するほかないが、朝鮮後期では相当数の多様な一次資料が伝わっている。17 世紀から 19 世紀まで王妃や嬪、公主（訳者注：王妃の生んだ娘）が直接ハングルで書いた資料を時代別、種類別、筆者別に整理すると次の通りである。

17 世紀

A.仁穆王后の述懐文 2 篇（1619、1621 年）

B.手紙

仁穆王后の手紙（静嬪と甥に送ったもの各 1 通）

仁祖継妃・荘烈王后の手紙（淑明公主と淑徽公主に送ったもの）[2]

孝宗妃・仁宣王后の手紙（淑明公主と淑徽公主に送ったもの）

顕宗妃・明聖王后の手紙（淑明公主と淑徽公主に送ったもの、宋時烈に送ったもの 1 通）

粛宗妃・仁顕王后の手紙（淑徽公主に送ったもの）

C．その他：仁穆王后の諺文教書記事が実録に収録

仁穆王后が永昌大君の行状を、明聖王后が献宗の行状を諺文で書き記したという実録の記事

仁穆王后の娘である貞明公主が、降嫁した後に見舞いなどをハングルで書いたという記録[3]

---

[2] 孝宗の娘である淑明公主と淑徽公主に王室の家族が書いた手紙は、「淑明宸翰帖」と「淑徽宸翰帖」に収録されている。ここには荘烈王后、仁宣王后、明聖王后、仁顕王后だけでなく、父である孝宗や弟である顕宗の手紙も含まれている。

[3] チョンビョンソル（1999:166-168）で紹介された南九萬の『薬泉集』第 27 巻「貞明公主筆蹟跋」には、「（嫁いでからは）文翰は婦人のするものではないと考えて、ご機嫌伺いや挨拶などはすべてハングルを用いた（以爲文翰非婦人事赫蹏通問皆用諺字）」という一節があり、貞明公主がハングルで手紙を書いたという事実が分かる。

18 世紀[4]

A.肅宗の継妃・仁元王后が書いた「션군유ᄉᆞ(先君遺事)」「션비유ᄉᆞ(先妣遺事)」[5]

A ´.仁元王后が書いた「륙아뉵장」「노모ᄉᆞ」「노옹ᄌᆞ탄직금도」

B.手紙：恵慶宮洪氏が和順翁主と蔡済恭に送った手紙

C.その他：英祖継妃・貞純王后の諺文教書記事が実録に収録

19 世紀

A.恵慶宮洪氏の「한중만록」（18世紀末～19世紀初め）

B.手紙：

純祖妃・純元王后の手紙（実家の兄弟や甥たちに送ったもの、沈承沢に送ったもの 1 通）

明温公主が孝明世子に送った手紙 1 通

神貞王后、明憲王后、哲仁王后が貞敬夫人金氏（尹用求夫人）に送った手紙各 1 通

明成皇后の手紙（実家の家族に送ったもの）

純明孝王后（純明皇后）が金商悳に送った手紙 10 通

C.漢詩：明温公主の手紙にハングルで音訳された漢詩が伝わる

D.その他：貞純王后の諺文教書と順元王后の諺文教書の記事が実録に収録[6]

神貞王后が諺文で書いた憲宗の行録が漢文に翻訳され、実録に収録

上の資料のうち、大妃が下した諺文教書と行状を「その他」に分類した理由は、ハングルで作成した原文が伝わっておらず、実録の記事にそのおおよその内容のみ載せられていたり漢文翻訳本しか伝わっていないためである。ハングル原文を確認できないとはいえ、重要なのは朝鮮社会で公式的な文字の地位を漢字に譲らなければならなかったハングルが、大妃の垂簾聴政（訳者注：幼い王に代わって王の母や祖母が政治を行うこと）あるいはそれに似た環境で「教書」のような政治的に重要な文書を作成するのに使用しえたという事実自体である。したがって、本稿ではこれら資料もハングル原文が伝

---

[4] 18世紀のハングル資料のうち、王室女性のための教訓書としてしられる『녀범（女範)』がある。この本の第1巻に「此四冊諺書卽莊獻世子私親宣禧宮暎嬪李氏手蹟也」と記されており、普通、編纂者は思悼世子の母である暎嬪李氏とされている。しかし、カンヒョンギョン（1991）は、明の馮宗賢が萬暦31年（1603）に編した『女範編』と構成や内容を比較した結果、『녀범』は『女範編』を翻訳したものであることを明らかにした。したがって、『녀범』が暎嬪李氏の「手蹟」であるという記録は、『女範編』の翻訳者であるという意味であるか、あるいは単純に筆写したものという意味になろう。前者の意味であるとすると、『녀범』も18世紀王室女性のハングル資料に含めなければならないが、確実ではないのでここでは除外した。

[5] 仁元王后の「션군유ᄉᆞ」、「션비유ᄉᆞ」、「륙아뉵장」などは、チョンハヨン（2006）で紹介されている。

[6] 『近朝内簡選』（1948）では、純元王后が清北御使・沈承沢に送った文章を「伝教」と紹介しているが、キムイルグン（1998）は手紙に含めている。本稿では、この文章の形式を考慮して手紙に分類した。

わる資料とともに扱った。

一方、18 世紀の資料のうち、仁元王后の親筆であると推定される「륙아뉵장」「노모ᄉᆞ」「노옹ᄌᆞ탄직금도」は、創作したものではなくそれぞれ『詩経』の蓼莪編、『烈女伝』の「母儀伝」、そして作者未詳の漢詩をハングルで訳したものである。これらはすべて漢文の原文は提示していないが、特に漢詩である「륙아뉵장」と「노옹ᄌᆞ탄직금도」は、原文を漢字ではなくハングルで音訳して提示しているという点が特異である。さらに、「노옹ᄌᆞ탄직금도」は、翻訳もなしに漢詩の原文の音訳のみ記されている。

A．륙륙자애러니 비아이회로다
　　이이부모여 싱아구뢰샷다
　　륙륙ᄒᆞᆫ 애라 ᄒᆞ더니 애 아녀 위로다
　　이이홉다 부모여 날을 싱ᄒᆞ샤믈 구로이 ᄒᆞ샷다（後略）

B．월과십오광명쇼 인도중년만ᄉᆞ휴
　　노부연고심ᄂᆡ수 평싱불견하상두（後略）

このように漢詩を漢字で表記した原文なしにハングルで音訳して鑑賞することについてイギョンハ（2010）は、漢詩を「吟詠」する伝統的な慣習が土台にあったと説明している[7]。一方、ソジョンミン（2010）は、古典小説に含まれる漢詩を士大夫女性が鑑賞するとともに漢文学的な教養を積むようになったという点を指摘する。朝鮮後期に上層女性がハングルで音訳された漢詩を鑑賞するようになった背景には、このような様々な状況があったものと思われる。

３．「王室」という特殊性とハングル：諺文教書と行状

１）諺文教書

朝鮮時代に女性の社会的活動は極めて制限されていたが、王室女性、特に大妃は「垂簾聴政」という独特な制度のために公式に政治に参加しうる機会があった[8]。また、垂簾聴政する場合ではなくても、王妃や大妃は王の健康や嘉礼などのような王室の問題を主管するとともに大臣に意見を述べることがままあった。そして、こうした国政への参与や王室の問題に対する意見表明と指示事項は、主に「諺文教書」の形でなされた。朝廷の大臣に公式に伝達されて効力を発揮する「諺文教書」は、女性の社会的参与が実現する道具であるという点で、また、漢字に押されて公的な文字として認められなかったハングルが唯一公的な効力を発揮した事例という点で非常に特異であるといえる。しかし、こうした諺文教書の原文が伝わっているものはほとんどな

---

[7] 朝鮮後期には、漢詩だけでなく経書も原文の音だけをハングルで書いている事例があるが、これも「吟詠」の伝統という特性のためである。これと似た事例として、現在でも仏教信者が漢文で書かれた仏教経典の音だけをハングルで書いているものがある。

[8] もちろん、王妃や大妃が非公式に王や大臣に影響力を及ぼすことはさらに多かっただろうが、これは厳密には「社会的活動」とはいえない。

く、朝鮮王朝実録の記事に漢文で翻訳された内容が残っているにすぎない。

17 世紀から 19 世紀まで朝鮮王朝実録の記事にみられる王妃や大妃の諺文教書の内容をみると[9]、王の健康問題や王妃選びなどのような王室儀礼に関する内容が多いが、朝廷のことについて意見を明らかにしたり決定を下したものも相当数存在する。特に、宣祖の健康がすぐれない状況で世子（光海君）の摂政を命じた仁穆王后の諺文教書や、景宗の即位後、延礽君（英祖）を王世子に立てるようにした粛宗妃・仁元王后の諺文教書などは、次の王を決定する極めて重大な政治的役割を果たした王室女性の姿と、その媒介としての諺文教書の役割や意味を端的に示している。

諺文教書の数や内容は、主体となる大妃が置かれた政治的な状況や個人的性向によって大きな偏差がみられる。例えば、特に多くの諺文教書を下したのは、宣祖の継妃である仁穆王后（全 21 通）と、英祖の継妃である貞純王后（全 43 通）である。

仁穆王后は垂簾聴政をしてはいないが、光海君の廃位と仁祖の擁立を承認する決定的な役割を果たしたために、仁祖反正（訳者注：1623 年に光海君が廃位されて仁祖が即位した事件）以後、朝廷および王室の問題について諺文教書を下して積極的に意見を表明しえた。仁穆王后は、宣祖代と光海君代にそれぞれ 2 件と 3 件、仁祖代に 16 件の諺文教書を下している。このなかには王の健康などに関わる内容もあるが、宣祖の病が篤い状況で世子（光海君）の摂政を命じたものや、仁祖反正以後の光海君の罪目を作成して下したもの、反逆に対する意見を明らかにして処罰を命じたものなど政治的に大きな影響力をもった教書も多い。

貞純王后は、思悼世子と反目してその死にも関連があるとされるほど、実家である慶州金氏勢力とともに積極的に政治に関与しようとした状況がみられる。貞純王后の諺文教書は、英祖代に 2 件、正祖代に 19 件、垂簾聴政した純祖代に 22 件である。その内容は、丞相の任命、罪の赦免あるいは処罰など国政に直接関与するものが大部分である。さらに、純祖 3 年（1803）12 月に垂簾聴政を停止した後、純祖 4 年 6 月に再び垂簾聴政をするといって諺文教書を下して政事を処分することについて下教したこともある。

これらとは対照的に、顕宗代と粛宗代に仁祖の継妃・荘烈王后が下した 6 件の諺文教書は、いずれも王の健康に関わるものである。顕宗妃の明成王妃の諺文教書も、一部を除いて王の健康、居所、王妃選びに関わるものが多い。また、憲宗代と哲宗代にかけて二度も垂簾聴政した純元王后の諺文教書記事はわずか 3 件であり、それもいずれも王の健康を慮って、遷陵するさいに隨輿しないよう止めることを願ったり、王妃選びや王の学業に関する内容である。

このような違いは、当時の政治的な状況の特殊性とともに、王后自身の個人的な性向や権力志向とも関連すると思われる。

一方、純元王妃がはとこである金興根に手紙とともに教旨の写本を送ったことが伝わっている。この教旨は、「（대왕대비뎐뎐왈）죵고후비지님텽됴뎡내 유국지대불힝야라…」のように漢文の音をハングルで書いたものであり非常に特異である。もちろん、この伝教は漢文で新たに書いた文章の表記をハングルにしたものではない。こ

[9] ペクドゥヒョン（2004）は、太祖代から哲宗までの朝鮮王朝実録で大妃や王妃が下した諺文教書関連の記録を捜し、その内容と目的を王代別に整理している。

の伝教とともに伝わる手紙に「텰렴 뎐교를 경ᄌᆞ년의 이리 말ᄒᆞ엿기 벗겨 보ᄂᆡᄂᆡ 보시고 달리 곳칠 말이 이셔야 ᄒᆞ게시니 잘ᄒᆞ여 줄줄…」とあるように、この文章は先に庚子年（憲宗6・1840）12月に垂簾聴政を停止するとともに下した諺文伝教の漢文翻訳本を写したものである。内容を直すために漢文翻訳本の写しをはとこである金興根に送るとともに、これを漢字ではなくハングルで表記して送った理由についてキムワンジン（2004）は、「後妃としての謙徳を表現したもの」と説明している。つまり、漢字・漢文を解しても知らないふりをすることが朝鮮時代の士大夫女性の婦徳であったためにこうした形式が登場したという[10]。

朝鮮後期の王后が漢文を用いずに「諺文教書」を下した理由について、単純に王室女性の漢文知識が不足したためであるとみることもできようが、当時の王室女性の教育水準からするとこうした推定は妥当ではないと思われる。諺文教書と諺文行状を書いている仁穆王后についても、手紙や述懐文を国漢文混用で記している。特に述懐文は、漢文にハングルの送り仮名をつけた水準である。純祖の娘である明温公主の漢詩創作の例や、明成皇后が残した漢文書芸作品などの例をみても、朝鮮後期における王室女性の漢文学的素養は、個人によって差はあったろうが相当な水準であったと推定される。しかし、王室の「女性」であるために、「教書」のような公的な文章であっても、あるいは公式的な文章であるためになおさら、漢文の代わりにハングルを使用したのではないだろうか。

2）行状

朝鮮王朝実録で王の行状を修撰する際に、王妃の書いた諺文行状を参考にした記録が見いだせる。最初の事例は、16 世紀に仁宗妃・仁聖王后が仁宗の平素の性分や言行について諺文で記録し、これを仁宗行状で参考としたものである。こうした事例は朝鮮後期にもみられる。

＜大妃の諺文行状記事＞

A.慈殿以諺書、撰下永昌大君行狀。上命該曹、議定謚號。（仁祖実録 1 年 10 月 29 日）

B.院相請對啓曰「大行大王行錄、自王大妃殿以諺書書下矣。大提學金萬基・右承旨金錫胄皆文人也。臣等與此二人、同議翻出何如」。上曰「可」。（肅宗実録即位年 9 月 8 日）

C. 孝裕獻聖王大妃諺教「先王、以丁亥七月十八日申時、誕降于昌慶宮之景春殿。丙戌十月、夢見翼宗大王、以雕玉之樹、盛于匣而賜予、實誕降之兆也。自襁褓孩提、天質夙就非凡、百日前能立、而且與之手、啐盤、先執筆墨與冊。才氣英發、數歲能通千字百餘字、父王見之、意其常目而慣熟、展示『小學』、發問之前、輒手指所知之字曰、某字在此、父王喜其聰明而甚愛之曰「好學、其將勝予乎」。四歲、見屏畫人物、勿令壓之曰「恐畫中兒有疼」。天性之慈仁如此。（憲宗実録付録）

---

[10] イジョンモク（2007:196）は、朝鮮初期のハングルの伝教は口語に近かったが、これを漢文に翻訳して伝承するのが慣例となってハングルが女性の公的な文字としての機能を果たすようになった朝鮮後期には、むしろ漢文からなる伝教をハングルで表記するようになったと説明している。

C ´.丁亥七月辛酉、生王于昌慶宮之景春殿。先是、薨翼宗、以雕玉樹匣而授之、已而有身、誕彌之辰、有鶴一群、翔于殿上盤旋、久之乃去、宮中人異之。王、龍睛犀角、日表秀朗、覃訏之音、若發金石、未百日而能起立。數歳通周興嗣『千字文』百餘字、翼宗、意其目習也、試之他書、輒指其宿所知曰「是某字」、翼宗、大奇之曰「好學其將勝予乎」。嘗所御屏畫人物、戒人勿令壓之曰「畫中兒疼矣」。其聰明仁愛特達之著於天賦者、已如此。(憲宗大王行状)

Aは、17世紀に仁祖反正の後、仁穆王后が息子である永昌大君の諺文行状を自ら書いたという記事である。Bは、肅宗代に王大妃・明聖王后が先王である顕宗の行録を諺書で作成したという記録である。そして、Cは、19世紀の憲宗の死後、憲宗の母である神貞王后が先王について下した諺教であり、生まれたときの状況から生まれながらの聡明さ、温和で孝行な性格、平時の誠実で謙虚な態度などを詳細に述べた行録である。ところで、この諺教を憲宗の公式行状であるC ´と比較すると同じ部分がみられ、行状を編纂する際に大妃の諺教を参考にしたことが分かる。

王后がハングルで書いた行状の原文は確認できないが、漢文に翻訳されたCの神貞王后の諺教を通して分かるように「誕生―幼いころからの優れた資質と性品―賞賛に値する言行(孝行・謙虚・質素など)―哀悼」という一般的な行状の形式にそのまま従っていることが分かる。「行状」は、文章の特性上、死者に対する賛辞と称賛、それと関連する逸話が主に記されるものであるが、母が息子の死を受けて書いたハングル行状は、臣下が書いた漢文の行状に比べてずっと個人的で具体的な逸話、深い悲しみと苦痛が描写されていると思われる[11]。

また、比較的最近発見された18世紀の資料で、亡くなった実の両親について肅宗の継妃・仁元王后が記した行状である「션군유ᄉᆞ」と「션비유ᄉᆞ」が紹介された(チョンハヨン2006)。これらの資料は、その目的や内容が一般的な行状とは異なっており、「回顧録」に近いものとみて5章で扱いたい。

4. 王室女性の文字生活の普遍性と特殊性:ハングルの手紙

王室という特殊性のために、垂簾聴政などを通して女性も政治的に参加しうる場合もあった。しかし、こうした例外的な状況を除くと、おおよそ王室女性の生活は王室家族や実家の家族という私的な領域に留まり、文字生活も主にこの私的領域の中で行われた。そして、こうした私的領域の文字生活で最も大きな比重を占めたのが、ハングルの手紙であった。

朝鮮時代のハングルの手紙は、絶対的に女性と関連するものであった。非常に珍しいいくつかの例外を除くと、ハングルの手紙は受信者か発信者のうちどちらか片方もしくは両者ともが女性であり、その内容はおおよそ家族間での安否を問うたり日常の

[11] このほかにも朝鮮王朝実録には、英祖の継妃である貞純王后と恵慶宮が書いた正祖の行録と純元王后が記した純祖の行録、哲宗妃の明純王后が書いた哲宗の行録が載せられている。これらも本来はハングルで書いたものを漢文に翻訳したと推定されるが、A～Cのように「諺文」や「諺書」で書いたという記事は特には見られない。

ことについて伝えて家庭内のことについて相談するものであった。現在伝わっている王室のハングルの手紙もやはり、王や王妃が降嫁した公主に、あるいは王妃が実家の家族に送ったものが多く[12]、その内容も士大夫家の場合と同様に安否を尋ねあったり日常の消息を伝えるものが大部分である。

しかし、先に言及したように、王室の女性は彼女らが置かれた状況の特殊性によって、一般の士大夫女性とは異なり政治的な問題に直・間接的に関連する場合が多かった。特に王室の儀礼や王の身辺と関連する問題は、国家の問題であると同時に王室家族の問題であったために積極的に関与せざるをえなかった。したがって、彼女らの手紙には、しばしば王室の問題と朝廷の問題が登場する。特に、王妃の親族が朝廷内で権力をもっている場合には、問題を議論するために頻繁に手紙を利用した。さらに、一般の士大夫女性の場合は、親族でない男性と手紙をやり取りすることは極めて異例なことであり禁忌とされていたが、王室女性、特に大妃の場合は、「公務のため」に朝廷の大臣に私的に手紙を書くこともあった。17 世紀に明聖王后が宋時烈に送った手紙、18 世紀に恵慶宮洪氏が蔡済恭に送った手紙、19 世紀に純元王后が沈承沢に送った手紙がこうした例であるが、これらはいずれも朝廷のことをよく補佐してくれることを願う内容が記されている。最近、正祖が政治的に対立する立場であった沈煥之に送った多数の手紙が公開され、手紙を通じて政治的な交渉と意見交換がなされていた事実が明らかになっている[13]。このような脈絡で、大妃も朝廷の大臣に手紙を送って直・間接的に政治的影響力を及ぼしていたのである。

17 世紀から 19 世紀まで王室女性の手紙を時代別に分けて、安否や健康など日常的な内容をもつものと政治的、儀礼的事件と関連するものと分けて整理すると次のようになる。

17 世紀王室のハングルの手紙は、仁穆大妃の手紙 2 通と「淑明宸翰帖」と「淑徽宸翰帖」の手紙がある。仁穆大妃が宣祖の後宮である静嬪に送った手紙は、仁祖反正の直後に互いの安否を尋ねる一方、10 年あまり西宮に幽閉され、永昌大君と父、兄弟が殺されたことに対する恨みを吐露している[14]。甥の金天錫に送ったものは、単純な安否の手紙である。

「淑明宸翰帖」と「淑徽宸翰帖」は、孝宗の娘である淑明公主と淑徽公主が降嫁後に王室の家族からもらった手紙を集めたものである。発信者は父の孝宗、母の仁宣王后、

---

[12] 王室から私家に送った手紙は、原則的には読んだ後に返事とともに送り返すか廃棄して残らないようにしなければならなかった。それにも拘わらず多数が伝わっているのは、おそらく「御筆」を保管しようとする欲求のためであったと推定される。現在伝わる王室のハングルの手紙のうち、男性が男性に送ったものは、孝明世子が義兄である鄭斉賢に送ったものが残っている程度である。受信者が義兄であるとはいえ、姉である明温公主にもみせるという目的があったためにハングルで書いたと思われる。一方、朝鮮王朝実録の文宗 1 年（1451）11 月 17 日の記事には、讓寧大君が甥である文宗に諺文の手紙を書いたという記録がみられる（ペクドゥヒョン 2001:197）。

[13] 正祖が沈煥之に送った手紙と翻訳は、『正祖御札牒』（チンジェギョ・アンデフェ・イサンハ・キムムンシク 2009）参照。

[14] この手紙には「인빈애 ᄒᆞ오신 글월」という貞明公主の説明が書かれているが、キムイルグン（1991）は受信者を静嬪と訂正した。

祖母の荘烈王后、兄の顕宗、兄嫁の顕宗妃・明聖王后、甥である粛宗とその妃の仁顕王后など多様である。もっとも大きな比重を占めるのは、やはり母である仁宣王后が書いた手紙であり、淑明公主に送った手紙が53通、淑徽公主に送った手紙が16通である。おそらくこれらは、実際にやりとりした手紙のごく一部にすぎないと思われる[15]。王室の手紙とはいえ、その内容はおおよそ日常の安否を伝えたり健康を気遣ったり、会いたいという気持ちを伝えるなど一般の士大夫の手紙と大きな違いはない。特に、仁宣王后の手紙をみると、淑明公主と淑徽公主はもちろん、彼女らの子供たちも宮殿にしばしばやってきたものとみられ、孫である「가샹、원샹、닌샹、효희」に対する愛情と、彼らが宮殿にやって来た時のこと、孫たちの天真爛漫な行動をみて幸せになったことなど、平凡な外祖母の姿が垣間見られる。

一方、この時期のハングルの手紙のうち特異な事例として、粛宗 6 年（1680）に粛宗の母である明聖王后が宋時烈に送った手紙がある。その内容をみると、6・7 年ぶりに筵席（訳者注：朝廷での諮問の場）に参加した宋時烈に再び去ることなくソウルに留まって主上の力になることを願っている。

> 션됴 례우ᄒᆞ시던 원노대신으로 뉵칠 년을 먼니 가 간관 만ᄉᆞ지여의 다시 드러오셔 연셕의 드ᄅᆞ시니 그 비감ᄒᆞ오ᄆᆞᆯ 어이 다 니ᄅᆞ리잇가 듯ᄌᆞ오니 수이 도라가려 ᄒᆞ신다 ᄒᆞ오니 쥬샹도 ᄀᆞᆫ졀ᄒᆞ여 머므로시과뎌 ᄒᆞ시거니와 즉금 텬변이 공극ᄒᆞ고 국개 위의ᄒᆞ고 민심이 원긔 만ᄉᆞ온ᄃᆡ 니뎐 상ᄉᆞ조차 나시니 쥬샹도 져므신 사ᄅᆞᆷ이 만긔ᄅᆞᆯ 당ᄒᆞ야 근로ᄒᆞᄂᆞᆫ 양이 민망ᄒᆞ오니 이때 경 ᄀᆞᆺ ᄐᆞᆫ 유종 듕망으로 누됴 은혜ᄅᆞᆯ 닙어 겨시니 엇디 ᄲᆞᆯ티고 가시리잇가 셔울 집이 겨을이 서어ᄒᆞᄋᆞᆸ거니와 브ᄃᆡ 셩니의 드러와 머므로쇼셔 미망인이 됴가의 참예ᄒᆞᄂᆞᆫ 일이 업ᄉᆞ오ᄃᆡ 녕부ᄉᆡ 지금 드러오디 아니ᄒᆞ시니 쥬샹이 기ᄃᆞ리디 못ᄒᆞ야 ᄒᆞ시매 김셕연 ᄒᆞ야 뎐유ᄒᆞ라 ᄒᆞᄂᆞ이다

この手紙は、漢文に翻訳されて実録に全文が載せられている[16]。一般の士大夫家と同様に王室でもハングルの手紙は「親族」内の意思疎通手段であり、その範囲を外れるのは異例なことであったが、時にはこのように大妃が朝廷の元老大臣に依頼をするためにハングルの手紙を書くことのあったことが分かる。

これと似た事例で、18 世紀の恵慶宮洪氏の手紙も伝わる。18 世紀の王室の手紙は他の時期に比べて少ないが、特に王室女性の手紙としては恵慶宮洪氏が和順翁主に送

---

[15] 孝宗と仁宣王后の間には、淑明公主と淑徽公主の外に淑安・淑静・淑敬公主という計 5 人の公主がいたため、実際には仁宣王后は娘たちとずっと多くの手紙をやり取りしていただろう。

[16] 王大妃以諺書、下教于領中樞府事宋時烈曰「卿以先朝禮遇之元老大臣、六七年遠竄、間關萬死之餘、復爲入來、出入筵席、其爲悲感、何可盡論。聞、卿近當還歸、主上亦纔勸勉、必欲留之。而卽今天變孔極、國家危疑、民多怨氣、内殿喪事、又出此際。主上以年少之人、獨當萬機、勤勞之狀誠爲悶慮。此時如卿之以儒宗重望、受恩累朝者、豈可決去乎。京第當冬、雖甚齟齬、必須入來城内也。未亡人於朝家事、無所干預、而卿至今不爲入來、主上不任企待、故使金錫衍傳諭耳。」蓋錫衍、王大妃弟也、方爲禮賓寺正。錫衍既傳慈教、時烈惶恐入城。（『粛宗実録』6 年 12 月 23 日）

った手紙と蔡済恭に送った手紙などが伝わるのみである[17]。恵慶宮が蔡済恭に送った手紙は、正祖の健康を心配してお出ましになることを引き留めてほしいという内容であり、先に検討した明聖王后の手紙と同様に親族ではない朝廷の元老大臣にお願いや依頼をする手紙であるという点で特異である。

19 世紀の王室女性の手紙は比較的多く残っているが、純祖妃・純元王后の手紙と純祖の娘である明温公主の手紙、神貞王后と哲仁王后の手紙、明成皇后の手紙、純明皇后の手紙などが伝わる。このなかでも特に純元王后と明成皇后の手紙は、分量が多いだけでなく内容も単純な安否を伝えるもののほかに当時の朝廷の問題や王室の問題に言及したものが多く興味深い資料である。

純元王后の手紙は、はとこの金興根や甥など実家の家族と娘婿、清北御使・沈承沢に送ったものが確認される。実家の家族や娘婿に送った手紙は、家族の安否や健康を尋ね、甥の婚姻や科挙及第、兄弟の昇進や還暦、そして病や葬儀など家庭の大小のことについて祝ったり慰めを伝えるなど個人的、日常的な内容も多い。

しかし、はとこである金興根に送った手紙には、王室の儀礼であるとか朝廷内で議論になっている政治的な問題についての悩みを打ち明けて意見を求めたり処理方法を議論する内容が多く、これらの手紙を通して実録に記録された事件の裏面や周辺状況を窺いうる。これはほかの手紙ではまったくみられなかった特徴であるが、純元王后が二度にわたって垂簾聴政しただけでなく、金興根を含む自らの実家の家族が権力の中心にいたために可能であったのである。金興根に送った手紙のなかには、1846 年の綏陵（訳者注：純祖の子である孝明世子（文祖）とその妃の陵墓）と仁陵（訳者注：純祖の陵墓）、徽慶園（訳者注：正祖の側室で純祖の母である綏嬪朴氏の墓）を移すように決定したこと、綏陵を遷す際に憲宗が直接埋葬地まで行くことを引き留めるように臣下に指示したこと、憲宗死去後に哲宗を擁立するとともに不安な心情と哲宗の人品に対する評価、哲宗妃選びに関する個人的な見解、洪麟漢の復権に関する依頼、憲宗の三年喪を終えて附廟（訳者注：三年喪の後に位牌を祠堂に移すこと）した後に真宗（訳者注：英祖の王世子。10 歳で夭折した）を祧遷（訳者注：宗廟の本殿内の位牌を永寧殿に移すこと）する問題をめぐる朝廷内の議論に対する質問と、この問題で弾劾を受けた領議政・権敦仁に対する処分、哲宗が大院君宮および毓祥宮と宣禧宮に起居する問題に対する質問など、王室と朝廷の多様な問題に言及されている。このように純元王后は、金興根に送った手紙で個人的なことだけでなく朝廷および王室の大小の問題を論じている。これは、外戚である安東金氏が大妃とともにいわゆる「勢道政治」を具現している姿の一断面を示している[18]。

---

[17] 恵慶宮が和順翁主に送った手紙は、単純な安否を尋ねる手紙である。その写真が書芸博物館の朝鮮王室手紙図録に収録されている（この資料についてご教示してくださったチョンビョンソル教授に感謝する）。そのほか、王室の手紙としては、正祖が母方のおばに送った手紙 1 通、外家である洪参判宅に送った手紙 3 通、姪である「민집」に送った手紙 4 通が現在確認されている。18 世紀、すなわち粛宗代後半から正祖代に至るこの時期に、王室家族間でハングルの手紙をやり取りしなかったはずはないが、17 世紀や 19 世紀のように降嫁した公主の嫁ぎ先や王妃の実家に定期的に往来した王室の手紙を保管して伝えた資料はあまりみられない。

[18] 一方、実録記事に登場する純元王后のハングル教旨はわずか 3 回で、頻繁にハングル教旨を下

また、純元王后が清北御使・沈承沢に送った手紙は、さきに明聖王后が宋時烈に、恵慶宮が蔡済恭に送った手紙と同様に、大妃が朝廷の大臣に依頼するために書いたものである。純元王后の場合は、この当時、垂簾聴政をしていたためにより直接的に御使の職分を遂行することを依頼している。

19世紀の王室女性のなかでもっとも積極的に政治に関与した人物は、おそらく高宗妃・明成皇后であろう。現在知られている明成皇后のハングルの手紙は、大部分が実家の家族に送ったものであり、閔応植とその息子の閔丙承に送った手紙10通[19]、実家の甥である閔泳韶に送った手紙が134通、伯母に送った手紙[20]などが伝わっている。このうちもっとも大きな比重を占める閔泳韶に送った手紙の内容をみると、単純な安否や健康についての挨拶をやりとりするものが多いが、これとともに朝廷の政治的状況、特に人事問題に直接関与した状況を示す内容もしばしば登場している。「안쥰옥이는 제천으로 옴기고 뎡동긔는 못 옴겨다 네 형은 은진으로 ᄒᆞ야다 변ᄭᆞ치 아니나 아직 갓다 차ᄭᆞ 옴게 ᄒᆞ는 거시 조키 그리ᄒᆞ고」（53番）、「안쥰옥이는 이쳔보ᄂᆡ여다」（54番）などは、皇后が直接人事問題に関与して、その結果を知らせる内容である。また、「글시 보고 긔별ᄒᆞᆫ 말은 보앗스나 아직 날지도 모ᄅᆞ고 ᄇᆞᆯ셔 집ᄉᆞ람 누가 말ᄒᆞ얏기 허락ᄒᆞ얏스니 못되거 셩명 도로 보ᄂᆡᆫ다」（107番）や「이 문셔는 아모리 ᄒᆞ야도 몰념ᄒᆞ야 못 밧게시니 조토록 말ᄒᆞ고 보ᄂᆡ여라」（108番）のような手紙は、外部から人事やその他さまざまなことと関連する請託の手紙や文書が頻繁に皇后に伝えられていた事実を意味する。

オガンソク（2007）は、19 世紀末の純宗妃・純明皇后が金商悳に送った手紙 10 通を紹介している。これらの手紙は、王室女性が親族ではない男性に送った点でも、政治的、公的な内容はほとんどなく大部分が安否を伝える内容という点でも、これまでみられなかった非常に特異な資料である。金商悳は世子侍講院弼善を担っていたため、この時から純明皇后と知り合うようになったものと思われる。純明皇后の手紙の内容は、おおよそ金商悳が洪州へと下ることとなって残念だという心情を伝えたり、流配地の生活を心配し皇室の近況を伝えるなどおおよそ親族の男性兄弟に送った手紙と似た私的な内容となっている[21]。

一方、王室のハングルの手紙には、当時の王室女性の文学生活と関連するさまざまな事実がみられる。純祖の娘である明温公主が兄である孝明世子とやりとりした手紙は、朝鮮後期の士大夫女性の漢詩能力と関連して興味深い例である。明温公主が孝明世子に送った手紙は、自分で作った漢詩と解釈を送って意見を求める内容であり、これに対する返信で孝明世子は明温公主の漢詩を直すとともに、自らも漢詩を作ってそ

した貞純王后とは対照的である。これは、純元王后が垂簾聴政をしながらも、みずから強い権力意志をもってはいなかったためと解釈できるかもしれない。あるいは、教旨を下さなくても、それに先立って実家との私的な議論を通じて朝廷内のことを処理できたためであるとも解釈できる。

[19] これらの手紙は、チョンビョンウク「明成皇后閔妃親筆密書」（『文学思想』1974 年 10 月号）で紹介されているが、原本は公開されておらず釈文と注釈のみ載せられている。

[20] イギデ（2007）に原本の写真とともに釈文、現代語訳が載せられているのを参照できる。

[21] これらの手紙は、現在、蔵書閣に所蔵されている。この資料と論文についてご教示くださったパクプジャ教授に感謝する。

の解釈とともに送っている。

A． 낫것 잡ᄉᆞ오시고 안녕이 디내오시옵ᄂᆞ니잇가 이 글은 쇼인이 지어ᄉᆞ오니 감ᄒᆞ오시고 엇더ᄒᆞ온ᄀᆞ 보아 주오심 바라옵ᄂᆞ이다

구츄샹야댱　　구츄 서리 밤이 기러시니
독ᄃᆡ등화경　　홀노 등잔ᄭᅩᆺ 가배야음을 대ᄒᆞ엿도다
　격두요샹향　　져두ᄒᆞ야 먼니 행을 ᄉᆡᆼ각ᄒᆞ고
　격챵쳥아셩　　챵을 격ᄒᆞ야 기러기 우ᄂᆞᆫ 소래를 드럿더라

B． 글시 보고 든든ᄒᆞ며 이 글 오절 지엇기 두어 귀 곳쳐 보ᄂᆡ니 보아라 져두 요샹향은 날을 ᄉᆡᆼ각ᄒᆞ미인가 그윽기 감ᄉᆞᄒᆞ노라

산챵낙목향　　뫼챵의 나모 ᄯᅥ러지는 쇼래예
긔쳡신인슈　　몇셥이나 시ᄒᆞᄂᆞᆫ 사ᄅᆞᆷ의 근심인고
슈월몽변고　　파려ᄒᆞᆫ 달이 ᄭᅮᆷ가의 외로와시니
잔등위수유　　쇠잔ᄒᆞᆫ 등잔은 눌을 위하여 머므럿ᄂᆞᆫ고

이 글이 ᄯᅩ 녀사ᄅᆞᆯ ᄉᆡᆼ각ᄒᆞ미로다

この資料で特異なのは、新たに創作した漢詩を漢字で書かずにハングルでその音だけを書いているという事実である。2章で18世紀に仁元王后が書いたものと推定される「륙아뉵장」と「노옹ᄌᆞ탄즉금도」を通して漢詩を鑑賞する際に漢字で表記された原文なしにハングル音訳とその翻訳だけを対象とした例をみたが、鑑賞でなく「漢詩創作」を伝える際に漢字ではなくハングルで表記したという点は非常に特異な現象であるといえる。これについてイジョンモク（2007）は、朝鮮後期にハングルが士大夫女性の公式の文字と位置づけられるとともに、女性の場合は漢詩もハングルで書くことが優先されるようになったと説明している。

また、王室女性の手紙には、王室女性がハングル小説を楽しんだ姿の一面がみられることもある。朝鮮後期の士大夫男性が、女工（訳者注：機織り）をしなくなり婦徳を曇らせるといってハングル小説を強く批判したのは、逆説的に士大夫女性がそれだけ小説を読むことに没頭したことを意味しよう[22]。王室女性もこうしたハングル小説の流行を避けることはできなかったことは自明であり、膨大な分量の楽善斎（訳者注：昌慶宮のなかに建てられた建物）に所蔵された小説がこれを証明する。一般の士大夫女性と比べて「女工」といえるほどの仕事をする機会や必要がなかったとともに、より強力に活動の制約を受けた王室女性にとって、小説を読むことは無聊をなぐさめうる有用な手段であったと思われる。仁宣王后が淑明公主に送った手紙には、「녹의인뎐은 고

[22] もちろん、士大夫男性といってもハングル小説に批判的な目ばかりを向けていたわけではない。西浦・金万重が老母の無聊をなぐさめるために『九雲夢』を著したことからも分かるように、老年の士大夫女性が小説を読むことは比較的寛大に容認されたようであり、教訓的な内容のハングル小説は教化手段として認められていた（イジハ 2008）。そして、実際にハングル小説が上層女性の教化と教育、文化的教養、漢詩の享受のような漢文学的素養を育てるのに寄与したという事実は、イムヒョンテク（1988）、ソジョンミン（2006、2010）、イギョンハ（2010）などで指摘されている。

텨 보내려 ᄒᆞ니 깃거ᄒᆞ노라」、「하븍니쟝군뎐 간다 감역 집의 벗긴 ᄎᆡᆨᄎᆞ자 드러올 제가져오나라」という一節があり、現在は伝わっていないハングル小説の題目とともに、王室に保管されているハングル小説が降嫁した公主を通じて宮外に持ち出されて書写された状況が確認できる。

5．個人の経験と記録：回顧録

朝鮮後期に王室女性のハングル使用に新たに登場した類型として、回顧録が挙げられる[23]。仁穆王后、恵慶宮洪氏のように曲折の多い悲劇的な生涯を送った王室女性は、自らの経験した悲劇や悲しみを文章で吐露している。また、先に3章2節で言及した仁元王后の実の両親に対する文章も、行状とみることもできるがその目的や内容を勘案すると回顧録とみるのが妥当であると考える。

仁穆大妃の述懐文は、キムイルグン（1961）で紹介された。仁穆王后の娘婿の一族に伝わる『穆陵宸翰』という書に、1619年に書いた述懐文（其二）と、1621年に書いた述懐文（其一）の二編が載せられている。述懐文（其二）は、古公亶父の息子たちが王位を弟に譲った逸話に言及しているが、話が中間で途切れておりわずか140字あまりの短い文章である。それに対して述懐文（其一）は完結した文章となっている。両親の恩は死んでもすべて返しきれないものであるが、自分のせいで父兄が死ぬことになってしまい、その罪と悲しみは極めて身に染みて三年喪もきちんとあげられないことがさらに悔しく恨めしく、不孝と深怨をなにをもっても埋められないという無念の心情を吐露している。この述懐文は、ほかの王室女性の文章とは異なり国漢文混用で書かれているという点が特異である[24]。

18世紀半ばに書かれたものと推定される仁元王后の「션군유ᄉᆞ」と「션비유ᄉᆞ」は、この世を去った実の両親の生前の言行を記録したという点では行状と類似している。だが、両親が亡くなった直後に一生の行跡を記録して称える行状と異なり、この文章は自分が王妃となって以降、実の両親が宮殿に入る際には極めて慎み深かった姿を記録して実家に伝えることで、両親の善良なる行跡を残すとともに、なによりも子孫を戒めることに主たる目的があったようである。したがって、これらの文章は、行状というよりは回顧録に属するものといえよう。「션군유ᄉᆞ」と「션비유ᄉᆞ」の内容をみると、亡くなった両親は宮殿に入ると常に謙遜して注意深い態度であったため宮人の称賛をうけ、娘である自分にも臣下として対して私的な情をみせることはなく、王の配慮や自分からの贈り物も常に遠慮したことなどが記されている。実家の両親の生涯全般や日常の嘉言・善行よりも、外戚として宮殿に出入りしながらも極めて言行を慎んだとい

---

[23] 一般の士大夫女性のこれと類似した類型のハングルの文章として、日記類を挙げることができる。19世紀の『意幽堂関北遊覧日記』がその代表的な例である。17世紀の資料で『癸丑日記』と『山城日記』もそれぞれ王室と朝廷の話を扱ってはいるが、著者が明らかでないため本稿の議論には含めなかった。

[24] 述懐文（기일）は「生我者爲誰 鞠我者爲誰 皆所以爲父母也라 身在母腹에 渴ᄒᆞ면 母血을 먹고 飢ᄒᆞ면 母之肉을 먹다가 及生ᄒᆞ얀 乳哺三年 곧 디나면 汗血이 거의 斛로 헨다 ᄒᆞ노니…」のように始まっている。

う点が主に強調されている。この文章が仁元王后末年に書かれたと推定されることを勘案すると、この文章を書いた目的は、実家の子孫が両親の徳を見本として外戚としての言行を慎んで注意するよう諭すためであったと思われる

18世紀末から19世紀初めに著述された恵慶宮洪氏の「한중만록」は、分量からしても内容からしても朝鮮後期の王室女性の文章のなかで唯一無二の存在といえる。「한중만록」は多様な異本が伝わっていて原本の正確な姿は分かりにくいが、本来は恵慶宮がそれぞれ別の時期に異なる目的で書いた文章からなっている。キムヨンスク（1988:6-13）は、1795年に著した第１篇と、1801年の第2篇、1802年の第3篇、1805年の第4篇に分けた[25]。しかし、チョンビョンソル（2008Ｂ）はこれを修正して、1801年に著述されたとした部分が、内容からみても他の異本の編纂順序からみても実は1802年の叙述の後編とみなければならず､1992年に新たに発見された1806年に叙述された「병인추록」は1802年の著述の付録に該当するので、「한중만록」が全三部構成であるとした。チョンビョンソル（2008Ｂ）は、三部のうち典型的な「回顧録」は1795年の著述に限られ、1805年の著述は思悼世子の「伝記」、1802年および1806年の著述は実家の嫌疑を解くための「政治弁論書」の性格をもつものとした。「한중만록」のジャンル的な特性については、今後さらに多くの議論が必要と思われる。ここではひとまず「한중만록」の著述時期、著述目的と内容に分けて整理すると次の通りである。

第１編（1795 年）：正祖の生前、恵慶宮の還暦をむかえて華城行宮で盛大な祝宴を開いた後、実家の甥である守栄の要請によって自らが生涯で経験したことを書いた文章である。自らの誕生から幼いこと、世子嬪として選ばれて宮中に入ったこととその後の宮中でのこと、思悼世子の死とその後のさまざまなこと、華城行宮で開かれた自らの還暦祝宴のことと実家の家族に対する話などを叙述する。

第２篇（1802、1806年）：正祖の死後、若い純祖の代わりに垂簾聴政することとなった英祖の継妃・貞純王后およびその一派によって自らの家族が逆族と攻撃を受けて弟の洪楽仁が殺された状況で、実家が陥れられた内幕と汚名に対する悔しく無念の心情を吐露する。また、正祖が生前きわめて孝行であったことと家族に対する無実の罪を晴らす約束をしたという点を明らかにして、後日、孫である純祖が親政をすることになればその無念を晴らしてくれることを望むと述べている。「병인듀록」（1806年）では、金亀柱一派が恵慶宮洪氏の実家を陥れた内幕について叙述して、「-놈」のような表現（訳者注：人を卑しめていう語。奴。野郎）がしばしば登場するなど他の部分ではあまりみられない感情を顕わにする様子が窺われる。

第３篇（1805 年）：貞純王后の死後、純祖が壬午禍変（訳者注：1762 年に英祖が思悼世子を廃して餓死させた事件）の真実を知ろうとするのでその内幕を明らかにした文章である。思悼世子の精神的問題による事件、英祖との

[25] キムヨンスク（1988）には 1806 年に著述した「병인듀록（丙寅追録）」が含まれていないが、これは「병인듀록」が 1992 年に新たに知られた異本である豊山洪氏家門所蔵本『읍혈녹（泣血録）』にしか含まれていないためである。

葛藤、死に至るまでの過程などを述べ、自らの実家が思悼世子を死に追いやった黒幕であるという議論はまったく無念な濡れ衣であることを強く主張する[26]。

先に検討した諺文教書や行状、手紙は朝鮮前期から存在した類型の文章であるのに対して、仁穆王后の述懐文や恵慶宮洪氏の「한중만록」のような回顧録などは、朝鮮後期に新たに登場した類型の文章である。諺文教書や行状のような文章は、「王室」という特殊な環境で可能な文章であった。手紙が当時、士大夫階層ですでに普遍化していて、朝鮮後期には平民階層にまで拡大している文章であったとすると、回顧録の文章は「王室」内でも特別な経験をした個人が主体となるという点で独特の存在であった（ただ、仁元王后の文章と似たものは、士大夫女性の文章にもみられる）。回顧録の登場は、朝鮮後期の士大夫女性が主体となった日記や閨房歌辞（訳者注：朝鮮時代に士大夫階層の婦女子に流行した文学の一種。内房歌辞とも）などとともに文章の地平をさらに広げたものであるという点で大きな意義があるといえる[27]。

6．結論

17 世紀以降の朝鮮後期にハングルの使用が社会全般に拡散して普遍化したという事実は、疑問の余地がない。しかし、朝鮮前期には漢文の使用が絶対多数であったものが、朝鮮後期にはハングルの使用の比重が大きくなったと単純化して述べることは難しいだろう。朝鮮後期の文字生活の実際は、ずっと複雑な様相をみせていると思われる。朝鮮後期に「士大夫、男性」に代表される社会の支配層は、依然として漢字と漢文で文字生活を営むことに固執していた[28]。しかし、幼年期の学習や親族女性との交流、時調などの文学創作などのためにハングルが使用され、その領域はハングル小説、ハングル燕行録の著述などへと次第に拡大した。一方、一般的な拡散とはいいがたいものの、朝鮮後期には漢字と漢文に代表される支配層の知識が、「士大夫女性」や「平民階層」に拡散する事例もままみられる。前者がより普遍的な変化とすれば、後者は非常に例外的でわずかではあるが、明らかに意味のある変化といえる。

朝鮮後期のハングル使用の拡大と普遍化を研究するためには、漢字・漢文との競争と共存関係を考慮せざるを得ないだろう。ただ、「王室女性」の場合は、彼女らが一定水準の漢文教育を受けたことは明らかであるにもかかわらず、（仁穆王后の文章の

---

[26] 既存の総合本『한중록』は、全 6 巻から構成されている。これと比較してみると、総合本は第 1 巻と 4 巻が第 1 編（1795 年著述）、第 6 巻と第 5 巻、そして総合本にはない「병인듀록」が第 2 篇（1802、1806 年）、第 2 巻と第 3 巻が第 3 篇（1805 年著述）に該当する。

[27] 王室女性は、家族の死や家門の没落のような悲劇的な事件を経験すると、これを記録して感情を吐露する手段が必要だっただろう。士大夫女性の場合は、日常の経験や大きな事件を日記に残したり閨房歌辞のような文学的な形式で表現したが、王室女性の場合は自由で私的な記録、「回顧録」の形式で表現したという点で違いがある。

[28] 朝鮮後期の代表的な学者である燕巌・朴趾源は、ハングルをまったく知らず、そのために妻と生前にハングルの手紙でやり取りできなかったことを悔いる文章を残している。

ようないくつかのわずかな例を除くと）漢字や漢文を使用した事例自体がほとんどみられない。朝鮮後期に漢文著作を残した士大夫女性の事例のようなものが、王室女性の場合にはまったくみられない。これが単純な個人的な能力の問題であるのか、偶然の結果であるのか、あるいは「王室」というさらに厳格な環境が制約した結果であるのか、今後さらに検討しなければならない課題であろう。

【参考文献】

カンヒョンギョン（1991）「女範編纂者考察」『韓国言語文学』29、韓国言語文学会、203～216

キムムシク（2009）「朝鮮朝女性の文字生活とハングル手紙」『人文学論叢』14、慶星大人文科学研究所、1～25

キムボンジャ（2010）「朝鮮後期宮廟祭祀関連ハングル文献の文献的特徴」『国語史研究』10、国語史学会、133～172

キムワンジン（2004）「庚子紀年大王大妃諺文伝教について」『文献と解釈』27号、文献と解釈社、68～78

キムイルグン（1998）『（増補）諺簡の研究』建国大学校出版部

（1961）「仁穆大妃述懐文の紹介といくつかの問題」『国語国文学』23、国語国文学会、123～126

ペクドゥヒョン（2001）「朝鮮時代のハングル普及と実用に関する研究」『震壇学報』、震壇学会、193～218

（2004）「朝鮮時代女性の文字生活研究―朝鮮王朝実録およびハングル筆写本を中心に-」『震壇学報』97、震壇学会、139～187

（2005）「朝鮮時代女性の文字生活研究―ハングル手紙とハングル古文書を中心に」『語文論叢』42、韓国文学言語学会、39～85

（2006）「朝鮮時代女性の文字生活研究―ハングル飲食調理書と女性教育書を中心に」『語文論叢』45、韓国文学言語学会、261～321

ソジョンミン（2010）「朝鮮後期ハングル大河小説のなかの女性の詩作様相とその疎通―「소현성록」、「유씨삼대록」、「명행정의록」を対象に」『女性文学研究』24、韓国女性文学学会、121～145

ソクジュヨン（2010）「朝鮮時代ハングル文献の刊行経緯と配布様相研究」『韓民族語文学』57、韓民族語文学会、43～70

アンデフェ（2006）「朝鮮後期二重言語テキストとそれに関する議論」『大東漢文学』24、大東漢文学会、203～232

オガンソク（2007）「藏書閣所藏純明孝皇后関連ハングル簡札の内容と価値」『蔵書閣』17、韓国学中央研究院

ユンブンヒ（2004）「閨訓書『女範』研究」『女性文学研究』11 号、韓国女性文学学会

イギョンハ（2003）「15～16 世紀王后の国文作文に関する文献的考察」『韓国古典女性文学研究』7、韓国古典女性文学会、389～415

（2005）「17 世紀上層女性の国文生活に関する文献的考察―女性対象伝状文、碑誌文を中心に」『韓国文学論叢』39 集、韓国文学研究会、217～241

（2010）「中世の女性知性と文字の関係」『女性文学研究』24 号、韓国女性 324·韓国文化 61、文学学会、31～55

イギデ（2007）『明成皇后の手紙』、タウンセム
イスンヒ（2008）「「純元王后ハングル手紙」の資料的性格に対する一考察」『韓国文化』44、ソウル大学校奎章閣韓国学研究院（旧ソウル大学校韓国文化研究所）、31～47
（2010Ａ）「豊山洪氏家門所蔵『음혈녹（泣血録）』の国語学的考察」『韓国語と文化』7、淑明女大 韓国語文化研究所、5～22
（2010Ｂ）『純元王后のハングル手紙』、プルンヨクサ
イジョンドク（2004）「17 世紀王室諺簡の国語学的研究」、ソウル市立大学校博士学位論文
イジョンモク（2007）「朝鮮時代女性と児童の漢詩享有と二重言語体系」『震壇学報』104、震壇学会、179～208
イジハ（2008）「朝鮮後期女性の語文生活と古典小説」『古小説研究』26、韓国古小説学会、303～331
イホグォン（2008）「朝鮮時代ハングル文献刊行の時期別傾向と特徴」『韓国語学』41、韓国語学会、83～114
チョンビョンソル（1999）「癸丑日記の作者の問題と歴史小説的性格」『古典文学研究』15、149～171
（2008Ａ）「朝鮮後期ハングル、出版盛行の媒体史的意味」『震壇学報』106、震壇学会、145～164
（2008Ｂ）「한중록の新考察」『古典文学研究』34、172～198
（2009）「朝鮮時代漢文とハングルの位相と性格に対する一考」『韓国文化』48、ソウル大学校 奎章閣韓国学研究院、3～20
チョンハヨン（2006）「粛宗継妃仁元王后のハングル記録」『韓国文化研究』11、梨花女大韓国文化研究院、277～317
チンジェギョ・アンデフェ・イサンハ・キムムンシク（2009）『正祖御札牒』、成均館大出版部
ホジェヨン（2006）「朝鮮時代女子教育書と文字生活」『ハングル』272、ハングル学会、197～219
ホンスジョン（2006）「朝鮮中期ハングル使用様相に対する研究」、嶺南大教育大学院修士学位論文

原載：『韓国文化』61 号、ソウル大学校奎章閣韓国学研究院、2013 年。

訳者追記

本論文が刊行された 2013 年以降、この 10 年間に王室女性がハングルで書いた手紙が多く報告されている。本稿の著者であるイスンヒの整理（「王室女性のハングル手紙―資料の特徴と疎通様相」『韓国古典女性文学研究』47、2023 年。なお、掲載号は「ハングル文献からみた王室と宮中女性の生と文化」を特集している）によると、2014 年には貞純王后の手紙 15 点が紹介され、2019 年には断片的にのみ公開されていた徳温

公主家資料の一部を国立ハングル博物館が入手し、純元王后・神貞王后らの手紙が整理、公開された。また、2021 年には思悼世子と恵慶宮の娘婿である鄭在和家門が水原華城博物館に寄贈したハングルの手紙が公開され、恵慶宮のもの 75 通、清衍公主のもの 7 通など多くの資料が追加された。これによって、王室女性によるハングルの手紙は、17 世紀初めの仁穆王后から 20 世紀初めの純明孝皇后に至るまで、14 人の王妃と 3 人の公主による計 576 通が伝わるという。

翻訳：橋本繁

第二章：国内での調査

沖縄巡検報告記

三田辰彦

期日：2024 年 3 月 13 日（水）―15 日（金）
参加者：稲田奈津子、榊佳子、伴瀬明美、古松崇志、三田辰彦

2024 年 3 月、沖縄島で琉球王国の史跡および関連施設を巡検した。以下、巡検の報告を行う。なお、掲載写真は報告者が撮影したもので、一部は参加者からご提供いただいた。

2024 年 3 月 13 日（水）

この日の午前、報告者は航空機で羽田空港から那覇空港へと向かった。到着時には冬コートを着ずに済むほどの暖かい気候だった。

ゆいレールで那覇市の市街地に向かい、ホテルでチェックインを済ませ、研究班の参加者全員が合流する。そのあと昼食をとり、午後は**那覇市歴史博物館**を見学した。当館では琉球大学の麻生伸一氏、当館学芸員の鈴木悠氏帯同のもと、館蔵の「尚家文書」複製本など各種史料を閲覧した。

【写真 1 （右図）】

「尚家文書」は琉球王国の王家たる尚家に保管されていた文書や記録類であり、原本は「琉球国王尚家関係資料」の一部として国宝に指定されている（内訳は美術工芸品 85 点、文書類 1207 点および文書箱）【那覇市 2019】。報告者の関心に即していえば、『周九廟之図并圓覚寺御廟之図』（文書番号 23）『御廟制諸書抜書并吟味書』（文書番号 24）など、琉球王国の宗廟祭祀に関する議論の記録が目を引いた。特に『五礼通考』など礼制の大型叢書から孫引きで西晋・東晋の議論が引用されたり、恐らく廟制の理解に供するため廟室の配置図も引用したりしていた点が、中国王朝の蓄積してきた礼制を琉球王国がいかに受容したかを具体的に理解するうえで興味深かった。閲覧後は、館内の琉球王国関連の展示物を見学した。

博物館の見学を終え、**崇元寺跡**に向かった。現地には「旧崇元寺第一門および石牆」と「崇元寺下馬碑」の説明板が設置されている。その説明によると崇元寺は臨済宗の寺で山号を霊徳山という。琉球王国の王廟であり、第二尚氏王統の第三代尚真王の時に建立された。【安里 2006：P64】

石門をくぐると、前堂階下にはガジュマルの大木が植わっていた。【写真２（右図）前堂階上からみた石門と階段】崇元寺跡の敷地内は建物がなく、公園として整備されており、学生らしき若者がボール遊びに興じていた。北側には崇元寺伽藍配置模型があり、これを見ると現存しているのは石門と前堂下の階段のみであった。また近くには崇元寺跡遺構模型も置かれていた。これは 1982 年・2020 年に崇元寺を発掘調査した際に発見された遺構を再現したものである。説明板によれば崇元寺は沖縄戦で焼失したとのこと。模型をもとに遺構の規模感を把握しつつ、我々は帰路に着いた。那覇市内ホテル泊。

2024 年 3 月 14 日（木）

午前、予約していた個人タクシー（ワゴン車）に乗り、那覇市の東にある南城（なんじょう）市の斎場御嶽（せーふぁうたき）に向かう。斎場御嶽の案内所で入手したパンフレットによると、「御嶽とは、南西諸島に広く分布している「聖地」の総称で、斎場御嶽は琉球開びゃく伝説にもあらわれる、琉球王国最高の聖地です。また、琉球国王や聞得大君（きこえおおきみ）の聖地巡拝の行事を今に伝える「東御廻り（あがりうまーい）」の参拝地として、現在も多くの人々から崇拝されています。」とある。聞得大君は琉球王国の神女の最高位の呼称である。【南城市観光協会 2023】

斎場御嶽の見学には入場券が必要なので、南城市地域物産館に附設した入場券売場でチケットを購入する。物産館の館内には聞得大君の聖地巡拝に関するパネルがあり、絵入りで儀礼の様子を説明していた。展示閲覧の後、御嶽入口まで移動する。参観に当たり係員から注意事項を聞き、それから境内を見学した。

入口からほどないところに久高島（くだかじま）遥拝所があった。案内板によると「琉球王国の絶対的な存在である国王はまさに太陽であり、その太陽のあがる方向にある久高島は、東方楽土ニライカナイへの「お通し（遥拝）」所として沖縄各地で崇拝されています。」とのこと。ほどよく晴れていたため、遠方には久高島を望むことができた。【写真３（上図）】

続いて御門口（ウジョウグチ）の石段を上る。「ここにある石製の香炉は、御嶽内にある六ヶ所の拝所を表しています。触れることはご遠慮ください。」との注意書きがあった。以下、各処の拝所や器物の前には進入・接触を禁じる注意書きを確認できた。

そこから石畳の道を 2、3 分ほど登ると、石灰の岩壁の下に大庫理が見える。案内板には「前面にある磚敷きの広間では、神女たちが聞得大君を祝福し琉球王国の繁栄を祈りました。」とある。続いて艦砲穴（沖縄戦で撃ち込まれた砲弾の跡地）を経由し、寄満に着く。寄満は厨房を意味していたが、王国時代にはここに国内外の産物が集ったことから「豊穣の寄り満つる所」と理解されていったと言われる。（案内板）

寄満から引き返して東に進むと、三角岩に突き当たった。空間の突き当たりが三庫理、右側がチョウノハナで、いずれも拝所であった。ただしここは聖域保存のため域内は立入禁止であり、柵の外から様子を眺めるにとどめ【写真４（上図)、奥の突き当たりが三庫理と思われる】、境内参観を終えた。

続いて、途中昼食を挟みつつ、北上して読谷村の**座喜味城跡**に向かう。まず城址見学に先立ち、世界遺産座喜味城跡ユンタンザミュージアムなる資料館の展示物を観覧する。館内には座喜味城跡の模型や城のつくりを示す見取り図があり、便利である。このほか洗骨後の骨を納める厨子甕（ずしがめ、ジーシガーミ）も各種置かれており、翌日の玉陵見学の参考に資した。

その後、資料館を出て座喜味城跡に向かった。《世界遺産 琉球王国のグスク及び関連遺産群》のひとつが座喜味城跡である。座喜味城は十五世紀初頭に有力按司の護佐丸によって築かれたという。一の郭（北）と二の郭（南）によって構成され、二の郭から入り一の郭へと移動した。二の郭の城門は二枚の眉石の間に楔石を入れる構造のアーチ門となっており【上里・山本 2019：P90】、パンフレットによればほぼ当時のものを修復したという。城門を入って右手（東）から正面（北）にかけて開けた空間がある。左手（西）には一見すると奥まで移動できそうな通路があるが、やや下り坂になった道を進むと行き止まりになっている。この構造により、侵入した外敵を袋小路にまで追い込んで滅ぼすものと思われる。【上里・山本 2019：P90】防衛面の深慮を垣間見た。一の郭には基壇建物跡と一部の石積みが残されていた。「滑落注意！！」の看板のある階段をのぼると、一の郭の城壁の上から周囲を見渡すことができた。（一部進入禁止区域あり）城跡全域としてみると、複数に巡らされた曲線状の城壁や、小高い丘陵に造営され、周囲より高い位置にあって海浜と山野を両方とも広く見渡せる立地が印象的だった。

【写真５（上左）二の郭の城門、写真６（上右）眉石と楔石の拡大図】

【写真７（上左）二の郭から西側の通路、写真８（上右）通路は袋小路になっている】

【写真９（上）一の郭から基壇建物跡および遠方を眺める（東北から西南)】

座喜味城跡の見学を終え、再び車で 1 時間ほど南下し、中城村(なかぐすくそん)の**中城城跡**(なかぐすくぐすく)に向かった。中城城は 14 世紀に先中城(さちなかぐすく)按司の一族が基礎を築き、のち護佐丸が 1440 年に移封されたという。【上里・山本 2019：P93】参加者一同は敷地の入口付近からカートに数分ほど乗って順路の始点まで移動した。この時、一の郭の北西角隅では石積みを解体し積み直す補修工事が行われていた。【写真 10（左図）】解説板によると、石積みの下部を支える押え石積みの内側から古い石積みの延長部が発見されたとあり、14～15 世紀に何段階かの修築を経ていたことが伺い知れた。

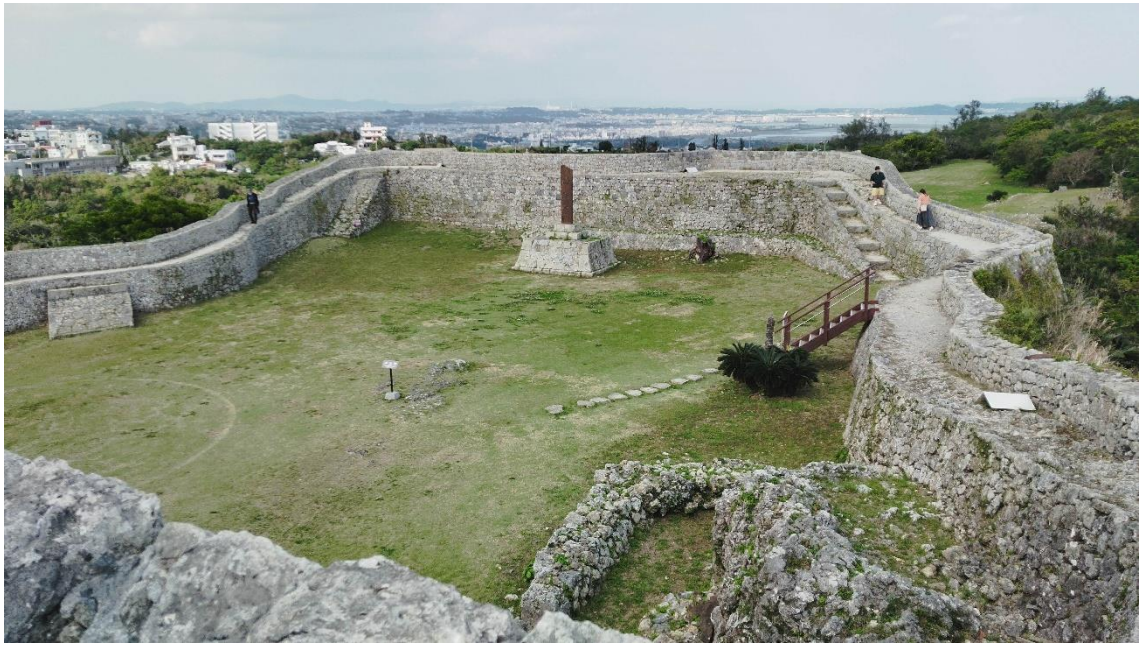
座喜味城跡との対比でいえば、遺構の広さと複雑さが印象に残った。城壁以外に高さを備えた遺構はほとんどなかったが、城郭内を歩いた感触としては全貌が把握しづらかった。合計六か所の城郭が連なっており、しかも座喜味城跡と同様に曲線を多用していることが大きな要因であると思われる。この日の移動経路は、正門→南の郭→一の郭→二の郭→北の郭→ウフガー（大井戸）→北の郭→三の郭→北の郭→裏門で、二の郭から三の郭には直通ルートがない。三の郭・北の郭は護佐丸があとから増築したためであろうか。また、正門は西側にあり、南北方向に配置された一の郭の城門とは一直線で続いてはいない。言い換えると、城郭内に正殿を置きつつも、その正殿から一直線に延びた中軸線が城郭内外を貫くといった構造にはなっていないと見られる。日本中世の城塞や琉球王国のグスクを見慣れていない報告者としては、隋唐長安城に象徴される中国都城のプランニング（中軸線やシンメトリーな配置）とは異なる城郭の配置が新鮮に感じられた。

一方で、座喜味城跡との共通点も見られた。すなわち、周囲より小高い丘陵地にあって、周囲の山野と港湾を城郭から一望できることである。天気がよければ聖地久高島も遠望できそうであった。裏門から記念運動場に出ると北側には模型があり、あらためて城郭の配置と地理的環境を確認し、帰路に着いた。那覇市内ホテル泊。

【写真 11（下）　複数の郭が連なる（手前が三の郭、奥が二の郭）】

【写真 12（上）　一の郭の正殿跡から南の郭を望む】

【写真 13（左）城郭東側は切り立った崖　写真 14（右）西側の大井戸に続く道】



【写真 15（上）　一の郭から二の郭を望む　三の郭（写真奥）に続く城門はない】

2024 年 3 月 15 日（金）

巡検最終日となるこの日の午前、バスで移動し、琉球王国の王宮たる首里城跡を目指す。入口近辺にある旧天界寺の井戸を見学してから城跡の各種施設を参観した。

まず、「守禮之邦」扁額を設けた守礼門を通った。守礼門は中国の冊封使が来航した際に出迎えるための坊門である。【上里・山本 2019：P19】門の近くには目にも鮮やかなブーゲンビレアが咲いていた。続いて、外郭の正門たる歓会門をくぐる。石畳で舗装された道を少し歩くと石段があり、石段の脇には龍樋と名付けられた泉がある。石段を上りきると、その泉に由来する名の瑞泉門に着く。ここが内郭の入り口となる。そこから水時計を置いた漏刻門を通って広福門外前の広場に出る。ここには日影台（日時計）、供屋（案内板によれば使途不明）とその内部に置かれた万国津梁の鐘（いずれも復元）が見られる。なお、外郭の歓会門はアーチ門であるのに対し、内郭の瑞泉門と漏刻門は城壁に直接やぐらを乗せて門としていた。

広福門を通って下之御庭なる広場に入る。このとき広福門内の券売所でチケットを購入した。これは首里城正殿など奉神門より奥の区域を見学するためのものである。広場には首里森御嶽や大龍柱補修展示室などがあった。後者の展示室は、補修された大龍柱（正殿正面の階段前に置かれた龍型の柱）を外側からガラス越しで見学できる。

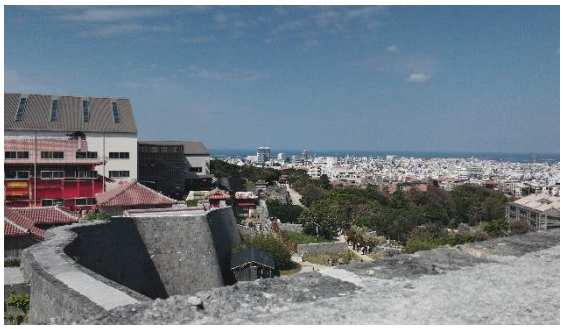
奉神門前でチケットを見せ、いよいよ首里城正殿に向かう。ここまで説明を省いてきたが、奉神門より奥の正殿など複数の建造物は、2019 年 10 月 31 日に起きた火災によって焼失してしまった（前述の大龍柱は辛うじて残った）。参観当日はなお復元工事中で、正殿および殿前の広場たる御庭はプレハブで囲まれていた。とはいえ、復元に際しては「見せる復興」をテーマにしており、プレハブには木材置場・加工場までもが外から見られる素屋根見学エリアが設けられていた。プレハブは 3 階立てで、各階とも見学デッキが設営され、ガラス越しに修復工事の様子が一部伺えるようになっている。デッキには焼け落ちた瓦なども展示されていた。仮設の建物で工事する理由を記したパネルもあり、その説明によれば台風も多い沖縄では雨風をしのぐために建物内での修復が必要であるとのことだった。

【写真 16（下）瑞泉門階下からプレハブ（写真中央）を望む】

【写真 17（下）素屋根見学エリア３階　正殿屋根の修復の様子が伺える】

プレハブを出て、「後宮」空間に移動する。王女の居室にして即位の儀式を行う場にもなるという世誇殿（よほこりでん）がある（外観のみ見学可能）。続いて休憩スペースもある首里城復興展示室に移り、修復活動に関するパネルを見る。平成の復元以降に得られた新知見をもとに変更されるものもあることを知る（正殿扁額の地板の色を変更する、など）。小休憩ののち、展望台へと向かう一方通行の石段を上りつつ、井戸状貯水遺構、拝所の一つである御内原（おうちばら）ノマモノ内ノ御嶽（うたき）（ウチアガリノ御イベ）、白銀門・寝廟殿跡を見学する。その後、城郭の最奥部（東側）に築かれた展望台たる東（あがり）のアザナから周囲を一望した。穏やかな晴れ間のなか、眺望を終えて淑順門（しゅくじゅんもん）、右掖門（うえきもん）を経由して久慶門（きゅうけいもん）から首里城外へ出た。

首里城も小高い丘陵に造営されており、東のアザナからは旧城下町の地域や那覇の港湾を見下ろすことができるうえ、展望地点によっては斎場御嶽や中城城跡と同様に久高島を遠く望むことができる。また城郭の敷地内に複数の御嶽を囲い込んでいる点も中城城跡と共通していた。首里城が政治・経済・祭祀を総合的に考慮した立地条件を具えていると体感できたのは、報告者としては新たな収穫であった。



【写真 18（左）東のアガリから海浜を望む　写真 19（右）久高島方面を望む】

その後、首里城跡のふもとにある円覚寺跡（第二尚氏王統の菩提寺)、閑静な住宅街の裏手にたたずむ天王寺跡（王妃が祀られた寺）を見学し、昼食休憩をとる。

午後は第二尚氏王統の陵墓たる玉陵の参観に向かう。まずは玉陵奉円館なる資料館で遺物や玉陵関連パネルを見物する。各王の遺骨を収めた蔵骨器の様子、玉陵の被葬者、墓室の内観などを知ることができた。その後、玉陵外側の石門をくぐってサンゴ砂利の敷かれた広場を通り、内側の石門をくぐって墓室のある空間に移動した。玉陵には東室・中室・西室の計三基の墓室がある。資料館のパネルによると中室は原則的に洗骨前の遺骸を安置する場所であり、東室は国王・王妃の厨子（蔵骨器)、西室には一部の王子・王女の厨子が置かれたという。墓室はいずれも板ぶき屋根を模した石製の屋根で覆われており、敷地の外側は石壁で囲まるなど、首里城を彷彿させるつくりとなっている。なお、このとき近隣の高校生と思しき集団も来訪しており、課外活動の一環であろうか、学生の代表者が玉陵ガイドをしていた。

【写真 20（下）　玉陵（左手が東室、右手が中室)】

玉陵参観後は、首里城と各地を結ぶ官道のひとつであり、ごく一部が現存する真珠道、首里金城町の石畳道を下り、巡検を終えて帰路に着いた。

今回の巡検を振り返ると、〈石〉を目にする機会が多かった。グスクや王宮の城郭、王陵の墓室や石碑、古道の石畳など石製の遺構・遺物はもちろんだが、丁字路に置かれた石敢當や車の移動中に目にした亀甲墓など、身近に石造物がある環境のように思われた。また斎場御嶽のように自然の岩壁を利用した拝所も印象的であった（グスク内の御嶽も石垣で囲ま

れるものが多かった)。石造物の多い要因としては、長期にわたり堆積したサンゴ礁が琉球石灰岩の地層を形成し、地層が隆起した台地・丘陵にグスクが建てられたこと、建材として石灰岩が比較的加工しやすいことが知られる。【上里・山本 2019：Pⅲ】今回実地に調査することであらためて石造文化の一端を感得することができたのは貴重な成果であった。

日程の都合もあり、首里以前の王城たる浦添(うらそえ)グスクや琉球王国の孔子廟たる久米至聖廟(くめしせいびょう)の見学には至らなかった。また首里城も順調に修復が進めば 2026 年秋に正殿復元が完成する予定とのことである。今後の再訪の機会を待ちたい。

【参考文献・URL】

安里進『琉球の王権とグスク』、日本史リブレット 42、山川出版社、2006 年
上里隆史・山本正昭編著『沖縄の名城を歩く』、吉川弘文館、2019 年
那覇市 HP＞トップページ＞市長室＞記者会見＞2018 年度＞【3 月 20 日】「尚家文書」の国宝追加及び「伊江御殿家関係資料」の重要文化財指定について（2025.1.5 閲覧、最終更新 2019.3.22）
https://www.city.naha.okinawa.jp/websyuccyoujyo/kaiken/kaiken/kaiken0320_2.html
南城市観光協会『斎場御嶽』（パンフレット）南城市、2023 年改正版
全国遺跡報告総覧 HP＞那覇市市民文化部文化財課編集『那覇市文化財調査報告書 120：崇元寺跡』那覇市、2024 年（2025.1.5 閲覧）　https://sitereports.nabunken.go.jp/139496
読谷村観光協会 HP＞歴史・文化・芸能　―Culture―＞歴史（2025.1.5 閲覧）
https://www.yomitan-kankou.jp/culture/#history
那覇市観光資源データベース HP（2025.1.5 閲覧）　https://www.naha-contentsdb.jp/

執筆者・訳者・校閲者一覧

＊執筆者の所属は執筆時の情報による

陳　麗　萍：中国社会科学院歴史研究所副研究員
榊　佳　子：元東京大学史料編纂所学術専門職員
肖　愛　民：河北大学宋史研究センター、燕趙文化高等研究院教授
河　内　桂：東京女子学院高等学校非常勤講師
古 松 崇 志：京都大学人文科学研究所教授
李　壮　雄：漢城百済博物館学芸研究士、建国大学校グローカルキャンパス兼任教授
村 上 菜 菜：日本学術振興会特別研究員 PD
金　善　珠：中央大学校ダ・ビンチ教養大学教授
橋　本　繁：慶北大学校人文学術院 HK 研究教授
黄　香　周：ソウル大学校歴史学部（韓国史学専攻）講師
高　大　成：東京大学大学院人文社会系研究科（日本文化研究専攻日本史学専門分野）博士課程
金　龍　善：翰林大学校名誉教授
姜　制　勳：高麗大学校韓国史学科教授
イ ス ン ヒ：祥明大学校国語教育科教授
三 田 辰 彦：東北大学文学研究科専門研究員

編集担当

伴瀬明美　　稲田奈津子　　榊佳子

「東アジア諸地域における王室儀礼比較史のための国際的研究基盤の構築」
JSPS 科研費 22H00686・23K21958 研究成果中間報告書
2025 年 3 月 31 日発行

発行者　研究代表者　伴瀬明美（大阪大学大学院人文学研究科）
〒560-8532　大阪府豊中市待兼山町１－５

印刷・製本　有限会社アイシー製本印刷