

六九)

- (20) 三品彰英『神話と文化境域』第三章、(『論文集』三所収、一九七二)
- (21) 前掲江上波夫「匈奴の祭祀」、護雅夫『遊牧騎馬民族国家』(一九六七)
- (22) 『モンゴル秘史—チンギス・カン物語』村上正二訳注、(一九七〇)を使用。但し二個所の「踊る」の語については、白鳥庫吉『音訳蒙文元朝秘史』(一九四三)及び岩村忍『元朝秘史』(一九六三)を参考にしてこう改めた。
- (23) 前掲『モンゴル秘史』村上正二訳注
- (24) 劉小萌・定宜庄『薩滿教与東北民族』(一九八八)、梅棹忠夫『狩猟と遊牧の世界—自然社会の進化』(一九七六)など
- (25) 『元史』卷七十二、祭祀志一、郊祀。国俗旧礼は卷七七、祭祀志六の最後に記されている。
- (26) 後藤富男「モンゴル族に於けるオボの崇拜—その文化に於ける諸機能」、『民族学研究』二〇—一・二、(一九五六)、小長谷有紀『モンゴル草原の生活世界』(一九九六)など
- (27) 赤松智城・秋葉隆『満蒙の民族と宗教』(一九四一)
- (28) 同右、第五章第一節
- (29) 『蒙古源流』卷七(江實訳注、(一九四〇))には、ラマ僧の匝回が見えている。
「……出家が経教の道にそむきて、妻を娶れば、経教の道にてらして、顔面に鍋煤をぬりて、廟手を三度逆に廻らしめ、これを逐ひて懲らしめ、……」
こうした匝回については、ラマ教の方がシャマニズムから受入した可能性も考えなくてはならないであろう。
- (30) 光島督『ボン教・ラマ教史料による吐蕃の研究』各論第二章、(一九八五)
- (31) マイダル『草原の国モンゴル』加藤九祚訳、第三章(一九八八)
- (32) 拙稿「金代女真の信仰—祭天を中心として」、『森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集』所収、一九七九
- (33) 石橋丑雄『北平の薩滿教に就て』(一九三三)、前掲赤松智城・秋葉隆『満蒙の民族と宗教』など
満州人即ち女真人の最重要祭祀である神杆の儀式には匝回が無いが、赤松氏の調査によれば、旗人の家祭の一つに児孫の保佑長寿のための換索とよばれる儀式があつて、その中に房門外の神樹の処で西から東へ三回廻るといふ動作が

見られたという。これは旗人の諸種の家祭の中でも特異な儀礼であつたという。

- (34) 赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』(一九三七)、村山智順『朝鮮の巫覡』朝鮮総督府調査資料三六輯(一九三二)、宮家準・鈴木正崇編『東アジアのシャマニズムと民族』(一九九四)等々、また前掲の諸書参看
- (35) 増田渉等訳『平凡社中国古典文学全集』(一九六三)の村松一弥氏の訳を用いた。
- (36) 泉靖一氏による調査記録は、満州地域に住むダホール族シャマンの憑依の様子をこう記している。
「(雷光の神はサマンの守護神で、正月に慰安の儀式を行なう。)彼の家の南庭にomidanと称する神杆一本を立て更に坑の中に短いそれを二本立て、内外の神杆を布で連結して、そのサマンのmu-idohan(muは母の意、そのサマンをサマンになさしめたサマンのことである)を伴ひ来り、二人正装して、太鼓を打って入巫し、二人で舞い天地の山神を神杆に呼び寄せる。外の神杆から布を伝はつて下つて来た神が室内の神杆に宿る瞬間、そのサマンにその神が乗り移り、神の名を高く叫ぶ。斯くして最後にサマンの守護神をmu-idohanの守護神の力で空中に放ち、外の神杆を伝つて坑の神杆に宿らしめて、凡べての神々が二本の神杆に下る。」
「大興安嶺東南部オロチョン族踏査報告」、『民族学研究』三一、(一九三七)
- (37) 外山軍治『金朝史研究』通論(一九六四)、田村實造『中国征服王朝の研究』上、(一九六四)など
- (38) 前掲石橋氏『北平の薩滿教に就て』、第四章第二節、坤寧宮
- (39) 孫晋泰『蘇塗考』(『民族学研究』四—四、一九三二)、同『蘇塗考続補』(『民族学研究』五—四、一九三三)
- (40) 秋葉隆『朝鮮巫俗文化圈』(朝鮮総督府『朝鮮』四、一九三五)は、満州と朝鮮のシャマニズム習俗の違いについて論じている。
(拙稿のうち天の祭壇と樹木崇拜との関係については、以前三上次男先生から懇切なご教示を受けていた。しかし筆者の怠慢から甚だ成稿が遅れてしまった。ここに記して深謝し、ご冥福を祈る次第である。)

註

- (1) 佐々木宏幹『シャーマニズム』、(一九八〇)、ハルヴァ『シャーマニズム—アルタイ系諸民族の世界像—』田中克彦訳、(一九八九再刊)、エリアーデ『シャーマニズム』堀一郎訳、(一九七四) など
- (2) ラドロフ『シベリアより』第二巻(一八八四)。ミハイロフスキー「シベリア、蒙古及び欧露の異民族間に於けるシャーマン教」高橋勝之訳、(『シャーマニズムの研究』所収、一九七二) 所引文より抄出。
- (3) アガピートフ・ハンガローフ「イルクーツク県のプリヤート人のシャーマニズム」(一八八三)。前掲ハルヴァ『シャーマニズム』第二章所引文より抄出。
- (4) アガピートフ・ハンガローフ「イルクーツク県のプリヤート人のシャーマニズム」(一八八三)。前掲ミハイロフスキー「シベリア、蒙古及び欧露の異民族間に於けるシャーマン教」所引文より抄出。
- (5) 江上波夫「匈奴の祭祀」(『ユウラシア古代北方文化』所収、一九四八)、拙稿「北アジアより朝鮮に至る古代の祭天について」(『東海女子短期大学紀要』一三、二二、一九八七、一九九六)
- (6) 董國堯「北方民族文化論稿」(一九九七)、岩田慶治「カミの誕生—原始宗教」(『著作集』二所収、一九九五)、ブロス「世界樹木神話」藤井史郎等訳(一九九五) など
- (7) バンザロフ「黒教或は蒙古人に於けるシャーマン教」白鳥庫吉訳(一九四二、『シャーマニズムの研究』所収、一九七二)、前掲ハルヴァ『シャーマニズム』第九章など
- (8) 高車の歴史への登場、移動については、安部建夫『西ウイグル国史の研究』(一九五五)、松田寿男『古代天山の歴史地理学的研究』増補版、第二部(一九七〇) など参看
- (9) 白鳥庫吉「可汗及可敦称号考」(『東洋学報』一一三、一九二二、『全集』五所収、一九七〇)
- (10) 江上波夫「ユウラシア北方民族の葬礼における齋面、截断、剪髪について」(『ユウラシア北方文化の研究』所収、一九五二)
- (11) 前掲エリアーデ『シャーマニズム』第八章、前掲ハルヴァ『シャーマニズム』第一章

- (12) 拙稿「古代北アジアに於けるシャーマンの活動」(『東海女子短期大学紀要』二三、一九九七)
- (13) 前掲拙稿「北アジアより朝鮮に至る古代の祭天について」、三品彰英「神話と文化史」(『論文集』三所収、一九七二)
- (14) 島田正郎「契丹の祭祀」(『民族学研究』一四二、一九四九、『遼朝史の研究』所収、一九七〇)、同「契丹国—遊牧の民キタイの王朝」(一九九三)
- (15) 松井等「契丹人の信仰」(『満鮮地理歴史研究報告』八所収、一九二二)、馮家昇「太陽契丹考釈」(『史学年報』三所収、一九三一)、野上俊静「遼代社会に於ける仏教」(『歴史学研究』五三、一九三四、『遼金の仏教』所収、一九五四)
- (16) 『遼史』卷四九、礼志一、孟冬朔拜陵儀
孟冬朔拜陵儀、有司設酒饌于山陵、皇帝・皇后駕至、敵烈麻都奏儀辦、閣門使贊皇帝・皇后詣位四拜訖、巫贊祝燔胙及時服、酌酒薦牲、大臣・命婦、以次燔胙、四拜、皇帝・皇后率羣臣・命婦、循諸陵各三匝、還宮、翼日、羣臣入謝、
- (17) 『遼史』卷五三、礼志六、再生儀
再生儀、凡十有二歲、皇帝本命前一年季冬之月、扞吉日、前期、禁門北除地置再生室・母后室・先帝神主輿、在再生室東南、倒植三岐木、其日、以童子及產医嫗置室中、一婦人執酒、一叟持矢箠、立於室外、有司請神主降輿、致奠、奠訖、皇帝出寢殿、詣再生室、羣臣奉迎、再拜、皇帝入室、祇服跣、以童子從、三過岐木之下、每過、產医嫗致詞、扞拭帝躬、童子過岐木七、皇帝臥木側、叟擊箠曰、生男矣、太巫幃皇帝首輿、羣臣稱賀、再拜、……
- (18) 『北史』卷九九、突厥伝の、祖先の伝説を述べたところに、
都六死、十母子内欲挾立一人、乃相率於大樹下、共為約曰、向樹跳躍、能最高者、即推立之、阿史那子年幼而跳最高、諸子遂奉以為主、号阿賢設、
という話がある。護雅夫氏は「遊牧騎馬民族国家」(一九六七) 第三章でこれを、シャーマンがより高い天に昇って最高神バイ・ユルゲンのもとに到ろうとする姿と同じであると考察されたが、蓋し至当な解釈であろう。このときの大樹は祭壇であり、天への階梯であろう。跳躍は天に上る象徴的動作であろう。君長となるべき者の靈能力を試したのに違いない。
- (19) 白鳥庫吉「神代史の研究」第二篇第一章(一九五四、『全集』一所収、一九

これより南は朝鮮半島であり、やはり森林が豊かで、より農業を主体とした地域となる。つまり生活形態をもとにして見ると、北方の狩猟遊牧民が脱魂形のシャマニズムであるのに比べ、南方の農耕生活地域に近づく、憑依形シャマニズムになるということになろう。

それなら女真は契丹よりも天に対する信仰心が弱かったのかといえ、そうではない。女真が崇拝した最高の神は、やはり北方民族に共通する天であつた。彼らは神杆に供物を載せて、それを啄ばんだ鳥が空に羽ばたくのを吉兆としたという⁹⁸⁾。朝鮮の天に対する信仰心も農耕神におとらず強いものであつた。朝鮮で村を守護する役目を負つた長生、天下大將軍、ソルテーなどと呼ばれる松や柏の木柱は、おそらくその昔天を祭つたものであり、その頂に木製の鳥を取り付けることもあつた⁹⁹⁾。これらの木は森林、樹木崇拝のなごりであり、鳥は天と地を結ぶシンボルなのであろう。こうして見ると、満州や朝鮮にも北ユーラシアの天の信仰が強力に及んでいたことがわかる。もちろん中国の天崇拜も北ユーラシアのそれと無関係ではあるまい。

この複雑な様相は、満州、朝鮮地域が、ちょうど自然環境や人間の生活形態が南北に大きく分かれる境目に在ることに因るものである¹⁰⁰⁾。自然環境と密接に関わるシャマニズムの文化も、それに応じて変化を見せたのである。そして南北のシャマニズム文化が対峙交渉した結果、満州、朝鮮地域では北方的な觀念にもとづく天神を崇拝し、南方に支配的な憑依形の儀式を行うという、いわば南北折衷型のシャマニズム文化ができたように見える。

ともかく中国東北地域の状況を見る限りでは、匝回の有無は、脱魂形シャマニズムと憑依形シャマニズムの分布状況とよく符合している。

こうした点からも、匝回は北ユーラシアシャマニズムの脱魂という特徴を表象するものと認めることができるように思う。但し以上の考えを確かなものとするには、まだユーラシア西方に於けるシャマニズムの検討を必要とする。しかしユーラシア西方については、筆者の力の及ぶ所ではない。ぜひ專家にご示教を仰がなければならない。

ところで、天への上昇が匝回という形で演じられたことも面白いが、北方民族のシャマンやシャマンと同じ靈能を賦与された君長が天に昇ること、それ自体が実に興味深い事象である。筆者はかねがね、神は天から降りてくるもの、或はどこからかやってくるものと思つてきた。そして神は祭壇や神主に憑依するものと考えてきた。このように考えている人は案外と多いのではないだろうか。ところが北方のシャマニズムを観察してみると、その殆どが人間の方から神のいる天上へと出向くのである。この現象はおそらく生活環境の違いから生じたものと思うが、如何であろうか。すなわち耕地を中心に生活が全て固定されている農耕世界では、身も心も自由に動きまわることができない。そこで神の方に來てもらわなければならなかった。それに比べ、常に自然の状況に応じて棲み家を移す狩猟や遊牧の世界では、神に会うときにも、自分の方から赴くのが当然のことだったのでなかろうか。

また魂の天に飛翔する様子を象ったものと見て大過あるまい。

ではシャマンの脱魂が、この匝回によって捉えられるとすれば、逆に匝回を行なわない地域のシャマンは脱魂という形をとらないのであろうか。これについては面白い事実がある。つまり、まだ上に触れていなかった民族女真に、匝回の記録が無いということである。

女真の建てた金朝は天の祭りとして、郊祀の他に旧習である拝天とよばれる儀式を行なった。『金史』はこれを契丹遼の習俗に倣ったものと云っているが、しかし拝天は祭山儀のような儀式ではなく、神門も設けられない。かわりに女真は神杆を立てた。神杆というのは、先の方の供物を置く台を付けた柳や松の杆木のことである。この前に一族の者が集まり、天神をはじめシャマニズムの神々や先祖らを祭ったのである。しかし儀式は供え物をして礼拝することが中心で、神杆の周りを回ることはなかった⁸³⁾。それは後の清朝の時も同じであったのである⁸³⁾。

いっぽう民族調査によれば、満州や朝鮮地域のシャマンは大部分が憑依の形をとり、そして中国、日本も含む東アジアや東南アジア地域になると、ほぼ全てのシャマンが憑依の形をとるようである⁸⁴⁾。女真の拠地はもちろん満州である。そうすると、匝回を行なわなかった女真の拠地と憑依形をとるシャマニズム地域とはほぼ一致することになる。歴史資料ではないが、清 蒲松齡の『聊齋志異』には跳神という段があり、次のような話を載せている⁸⁵⁾。

山東省の済水流域の風俗では、民間で病人が出ると、妻が部屋で神に伺いをたてる。年とった巫子をよんで、鉄の輪に皮を張った団扇太鼓をたたき、ふらふらと踊り狂うのだ。これを跳神とよんでい

る。この風俗は都会が一番さかんで、良家の若妻も時には自分で跳神をする。……

数個の太鼓を雷のように乱打する音が、どろどろと人の耳をつき、妻が口をばくばくさせていう言葉も、太鼓の音にまじってあまりはつきりとは聞きとれない。やがて妻はがつくり首をたれ、目もつり上がり、人に支えられてやっと立っているだけで、手をはなしたらすぐ倒れてしまう状態になったと思うと、やにわに頸をしゃんとおぼして、床から何尺もの高さに大きくおどり上がる。部屋中の女たちはみなびくつきとして、「先祖さまが、お供物を食べに来られた」というと、あかりをふっと吹き消す。……

満州族の女は、この跳神を一番重んじる。ちょっとした疑いでも、必ず跳神で判断するのだ。時には身体一杯飾りたてて、作り物の虎や馬にまたがり、槍をもって寝台の上で舞う。これを跳虎神という。馬や虎の威勢はものすごく、尸者の声も荒々しい。関羽とか張飛とか元壇だと名乗る。その名乗りは一定していないが、まことにすさまじいありさまで、もっとも人に恐ろしく感じさせるものだ。……

(『聊齋志異』巻一一)

ここに跳神、尸者というのがシャマンである。中国人のシャマンにも満州人のシャマンにも、神が憑依していることが分かる⁸⁶⁾。

満州とよばれた地域は、契丹の活動した地域よりも東方に、上に列挙した民族のなかでも最も東南方に位置する。モンゴル民族系の契丹が大興安嶺東麓の草原を根拠地として狩猟、遊牧の生活をしていたのに比べると、ツングース系の女真は満州以東の森林地域で狩猟、牧畜に加えて低レベルの農耕を営んだ、いわば半猟半農の民であった⁸⁷⁾。

する。後から官民これに従って回り、供物を下げて会食する。オボに懸けられたヒーマリには馬の絵が描いてある。

(六) 家のオボ祭

一家で行なうオボ祭りもある。五六月の吉日を選んで、家長はじめ一家の男子が羊と酒を供えて祭る。

右の調査によれば、オボ祭りの開催時期は五月、他の記録によれば秋に行う所もある。供物にはおおむね羊が殺され、その犠牲動物の血をオボに振り掛ける地域がある。オボでの匝回は三周。右回りが多い。そして匝回の後には参会者による会食があり、祭儀が終わると相撲、競馬などが催される。コルチンやダフルではオボ祭りと同時に農耕の祭礼も行なったそうで、そこでは神樹が立てられたという²⁹⁾。

儀式の次第をながめると、オボの祭りは古来のシャマニズム儀式と何ら変わる所はない。オボ祭りの中心は明らかに匝回の部分である。現在のオボ祭りで供物を供え読経する次第はラマ教によるものとして、しかし匝回はラマ教が常に必要なとする儀式ではない。つまりオボというのは、昔天をはじめとする諸神霊を祭った祭壇が今に伝わったものと考えなければならない³⁰⁾。

北方民族のシャマニズムは、モンゴル帝国時代から広まったラマ教によってその勢力を急速にそがれた。一方ラマ教はシャマニズムの習俗を吸収し自身と一体化することによって、たいして反発を受けることなく北方地域への進出を果たした³¹⁾。ラマ教の外にも、西方からはキリスト教、イスラム教が入り、中国からも道教が流入して、シャマ

ニズムに影響を与えた。シャマニズムの諸儀式は、こうした状況によって形が崩れ本来の観念を忘失していった。またモンゴル遊牧帝国が崩壊した後、遊牧国家の紐帯であった大規模な儀式が無くなってしまったことも、天の祭りやシャマンの衰退を加速させたであろう。そうした後に残ったものが現在のオボ祭りなのである。

現在オボの周りを回る人々は、果たしてどれほど匝回本来の意味を知っているであろうか。元の意味は忘れてしまっても、これは極めて重要なことなのだという認識は受け継がれた。これが、ラマ教一色に塗りつぶされたオボ祭りであって、なおも匝回が行なわれ続けている所以であろう。とはいえシャマニズムの衰微は進んでいる。現在モンゴルでは相撲、弓術、競馬などを競う大会ナードゥムが大変盛んである。ナードゥムはその昔、諸々の聖地をたたえ、狼の成功や戦の勝利を祝ったことに始まったといわれるが³²⁾、きつとこれも昔のシャマニズム儀式、オボの儀式に由来するものである。シャマニズムの衰退によって肝心の祭儀の色が薄れ、本来祭の後に催されていた競技大会の方が盛大化したものと推察される。

五 匝回の無い満州地域

現代北ユーラシアでシャマンの行なう匝回が、シャマニズム儀式に古来伴われてきたものであることは、上述のとおりである。そしてシャマニズム儀式が自然崇拜に始まり、とりわけ天に対する信仰が強かったことからすれば、匝回は魂を天に送るための宗教的技術であり、

る郊祀とをどのように合わせるかという問題が起こったときも、結果的には中国的な儀式が組み立てられた。『元史』礼儀志には国俗旧礼という一項があるが、その中にも匝回の儀式は見られない²⁰⁾。

この原因については、今は深入りしない。しかしながら、匝回の習俗は、元朝以後のモンゴル人にも間違いなく継承されていた。その証拠が後世のオボの祭りである。

オボというのは、土や石で壇を築いて、その上に柳條を挿したり木杵を立てたりしたもので、或はそうした祭壇を幾つも組み合わせた立派なものから、ただ石を積み上げただけの簡素なものまで様々な形がある。オボはモンゴルやチベットの高原に広く散在し、山上や草原上に設けられていることから、現在は土地の境界標識、道標、また村落や廟の目標としての役目を負い、人々はここで牧草が繁茂するようにと雨を乞い、また牧馬の繁殖、騎乗の安全を祈っている。春や秋に行われるオボの祭儀はモンゴル人最大の祭りである²¹⁾、ここで匝回が行われるのである。

次にモンゴルのオボ祭りの幾つかを見てみよう。オボについてふれた書物は大変に多いが、ここには祭りの細部や匝回の状態にとりわけ注意を払っている秋葉隆氏らの内蒙の調査報告を引くことにする。ただし煩を避けて、引用は必要な部分のみに限った²²⁾。

(一) ハロンアルシヤンのオボ祭

ラマに頼んで吉日にこれを行なう。式ではまず羊肉その他の供物をなし、ラマ十人が読経する。次に警察署長以下役所関係の者がラマの後に並び、続いて一般の人が並んで叩頭してから、騎馬で左回

りにオボを三周する。供肉を下げると、ラマがまず食べ、ついで一同が会食した。午後は競馬や相撲を楽しんだ。

(二) 科爾沁のオボ祭

例年五月十五日に行なう。まず生の羊肉・白酒・菓子等をオボに供え、ラマの読経と人々の札拝があった後、ラマを先頭にオボの周囲を右回りに三周する。それからオボの横手に竈を築き、祭肉を煮たり焼いたりして会食する。会食後は相撲などを楽しんだ。

(三) 巴爾虎のオボ祭

五月に行われ、多くは長老がラマと相談して日を決める。供物を供え、ラマが読経して、ラマを先頭にしてオボの周りを三周した。終りにラマ、主祭者、会衆一同そろって神箭を持ち、これを振りながら歌い囃すダラルガの法楽がある。会食後、供肉の骨をオボに懸ける。午後には相撲、競馬などの余興がある。

(四) 達呼爾のオボ祭

部落毎に一つずつオボがあつて、それぞれ五月五日と七月十五日に祭りを行なう。ラマを呼ばず、村の役人が主祭するのが普通で、犠牲の血をオボにかけ、肉を焼いて供える。

(五) 南屯のオボ祭

祭りは五月十五日前後に行なわれる。羊を殺して供え、地方の長官が主祭者となり、ラマが経を読んで、オボの周囲を日廻りに三周

態に導かれたのを、

「可汗が日と交融する再誕の儀礼を通じて、新しく日の御子として再生することを示すもの。」⁽²⁰⁾

と説明された。匝回という儀式形態の起源について、これらの考え方は十分に説得力がある。世界に数多ある匝回には、こうした思考、觀念にもとづいたものも多いと推測する。但し北方民族のシャマニズム儀式での匝回についていえば、そこに魂の天への上昇觀念が強かったことを忘れてはならないと思う。

また江上波夫氏、護雅夫氏は、匝回について、

「祭場つまりその林木・樹枝・壇のうえへ、神・神霊・精霊を上天から招ぎ降す手段であった。」⁽²¹⁾

という解釈を示されたが、しかし、「招ぎ降す」というのは、神が祭場に降りてきてシャマンや神主に憑依することである。北方民族のシャマンが脱魂して天に飛翔するという特徴を持つことが明らかで、これには聊か承服しがたいものがある。

四 モンゴル帝国以降の匝回

匝回儀式の観察を続けよう。次はモンゴル族の儀式である。『元朝秘史』巻一の、アンバガイ・カハンをついだクトラ・カハンの即位式の情景にこうしたところがある。

全モンゴル人とタイチウトは、オノン河のゴルゴナク河原に集まって、クトラを皇帝とした。モンゴル人の喜びは、踊り宴して榮

しんだのであった。クトラを皇帝に戴いて、ゴルゴナクの生い茂る樹の周りをば、肋骨ほどに溝ができ、膝小僧までに泥地となるほどに、踊った⁽²²⁾。

ゴルゴナク河原というのは、オノン河の中流域にあったようで、モンゴル族の聖地の一つとして多くの精霊の宿る所であったという⁽²³⁾。このとき人々が匝回したのは、繁茂した樹の周りであった。後世に見られる天を祭るための林木は、大抵枝葉を切り落とした、いかにも人工といった風のものであるが、『秘史』の話からすると、古くは天然の樹木をそのまま囲んで祭ることがあったのである。匈奴の「蹕林」も、鮮卑の「繞林木」も、あるいは自然の樹林の一叢を回っていたのかもしれない。

このとき、人々は跳ね踊って樹の周りを回っている。遊牧生活を送るモンゴル族の祖先が、自分の足で匝回しているのは興味深い行動である。なぜなら、これまで見てきた歴史記録には、匝回の多くが馬に乗って行われていたからである。一章の資料(一)でも、シャマンは天への飛行のときに馬の霊に跨っていた。

匝回儀式が自然崇拜から発したであろうことは先に述べた。やがて人間の生活は狩猟という原始的段階から高度な牧畜生活へと発達していく。そうすると匝回という儀式形態もそれに伴って森林地帯から草原、砂漠の遊牧地帯へと伝播、発展していったはずである⁽²⁴⁾。よって騎馬して回るという形は、遊牧生活に應じて形を変えたものであって、自然の樹林の周囲を自分の足で回るのが本源的な形であろう。

ところがモンゴル族が匝回を行なったという例は、この他には見つからない。元朝が建って、彼らの天を祭る旧習と中国の天の祭りであ

宗教演技あるいは技術であり、もう一つは人々が特定の魂を天上に送るための儀式、技術である。特定の魂というのは、葬儀に於いては亡くなった人の魂であり、天神や諸霊を祭る儀式に於いては供犠動物の魂であり、また即位式や結婚式であれば、シャマンと同様な神性を賦与された皇帝、君長や后妃らの魂がそれである。一章の資料(一)・(二)は前の例であり、その他掲げた歴史資料の大部分は後者に属することになる。歴史資料には、個人的なものから国家の政治に関わるものまで、北方民族の様々な儀式が見られたが、いずれもシャマニズム世界の中でシャマニズムの宗教観念によって組み立てられた儀式である。匝回の意味をこのように整理すれば、これらの儀式の流れは無理なく理解できるようになるであろう⁽¹⁸⁾。

では天への上昇を示す動作はなぜ匝回でなければならなかったのであろう。なぜ祭壇の木を真っ直ぐ登って、直線的に天神の許へ飛んでいかなかったのであろうか。

これには色々な説明が可能であろう。匝回は右回りに行われることが多かった。きっと北方民族が太陽や月を崇拜していたからである。

そこで、魂は天体の運行に合わせて回りながら天上を目指すという考えが成り立つ。突厥の即位式では匝回の様子を「随日転」、回鶻の婚儀では「随日右転」と説明していた。或はまた鳥が上昇気流にのって螺旋を描いて飛翔する姿を捉えたものかもしれない。鳥は空高く飛ぶことができ、天に最も近づくことのできる生き物である。シャマンが鳥の羽を使った呪術的衣装を身に着けたり、祭天の祭具上に鳥の模型が乗せられた事などは、それを思わせる。或はまた、匝回しながら天に

上る方が直線的に飛ぶよりも演出効果が高いといったこともあったかもしれない。しかし匝回動作の由来を截然と判定してしまうのは好ましいことであるまい。シャマニズムが自然崇拜から出発していることを考えれば、匝回も自然崇拜の起こったはるか昔からあったものであろう。自然界の印象的現象や、そこから感得される神秘的な力が混沌と複合されて、そして匝回という形が出来上がったと見るべきであろう。

このように考えてみると、現在シャマンの儀式に印象的な匝回行為も、その匝回はシャマンが飛翔することから生まれたものではなく、シャマンが飛翔のためにこれを利用したということになる。事実シャマニズム儀式にシャマンが参加しないことは珍しくない。そしてシャマンがいなくても人々は匝回する。もし匝回がシャマンから始まったとすれば、それはおかしな行為となってしまう。つまり特異な能力を持った人の特殊な技術を普通の人間が行使するということになるからである。

匝回が自然崇拜から発したであろうことは先学も述べておられる。白鳥庫吉氏は、こう説明された。

「天上に於いては太陽が回転運行し、その光が地上に来るので、草木は繁茂し、家畜は繁殖し、人類は發育健全となる。そこで或る物の周りを人が旋繞すれば、その中にあるものが、生者なれば、生者の氣力が益々旺盛になり、それが死者の靈魂なれば、その靈魂は復活し或は往生安樂を得られ、それが神祇なれば、其の威徳が益々増加せられて、人間に幸福を来らすものと信ぜられた。それ故に物の周りを繞る土俗は、一種の imitative magic である。」⁽¹⁹⁾

また三品彰英氏は、突厥の即位式に可汗が「随日転九回」して仮死状

意味であろう。そこを匝回するということは、契丹の君長すなわち遼朝の皇帝が神の世界に入るための、いいかえれば天上の神の許へ飛翔するという行為に違いない。つまり祭山儀というのは、契丹伝統の祭天儀式を中国風に作り替えたものなのである。この祭場がたくさんの木で構成されたことや、神位が東に向けられたことも、契丹が古来守ってきた樹木崇拜や、太陽崇拜から来ているのであろう¹⁴⁵⁾。

契丹の葬儀にも、匝回は見られる。

喪葬儀、聖宗崩、興宗哭臨于敢塗殿、……至山陵、葬畢、上哀冊、皇帝御幄、命改火、面火致奠、三拜、又東向、再拜天地訖、乘馬、率送葬者、過神門之木乃下、東向又再拜、……道宗崩、敢塗于遊仙殿、有司奉喪服、天祚皇帝問札于總知翰林院事耶律固、始服斬衰、……命以先帝寢幄、過於陵前神門之木、帝不親往、遣近侍冠服赴之、初奠、皇帝・皇后、率皇族・外戚・使相・節度使、夫人以上命婦皆拜祭、循陵三匝而降、再奠、如初、辭陵而還、

(『遼史』卷四九、礼志二、凶儀)

ここでも中国的な儀式が幅を利かせているが、道宗の葬儀のとき行われた匝回は、やはり契丹の伝統習俗に従ったものであろう。このときの匝回は、突厥や黠戛斯の葬儀と同様、また一章の資料(三)と同様、死者の魂を天上に送ったものであろう。また興宗の葬儀のときには、山陵の前にも神門と呼ばれる木が立てられ、この下を過ぎる礼が行われた。神門を過ぎるといふ動作は、かつての匝回が省略化された形かもしれない。神門の機能は祭山儀の場合と同じであろう。

この他、孟冬朔に行われた山陵での吉儀のときにも匝回が行われたし¹⁴⁶⁾、再生儀といって、十二年毎に皇帝が若返りを図る儀式のときに

は、三岐木を倒植した儀場で、皇帝がその前を三度、童子がその前を七度過ぎるといふ動作が行われた¹⁴⁷⁾。

さてこのように各史料は、はっきりとした説明を記さないとはいえ、匝回の意味については十分な示唆を与えているであろう。一章でも、シャマンの魂の飛翔は匝回という演技で示されていた。匝回が魂の天への上昇を象ったものであることは明らかであろう。

匝回のときに毛氈が使われたことも、それを示していよう。一章の資料(二)にはバラガンスク地方で、毛氈の上にシャマンを乗せて白樺の周りを回ったことが記され、二章に引いた突厥可汗の即位式や三章の回鶻の婚儀の記録にも同様なことが見られた。毛氈を用いた匝回は、シャマンや君長の魂が空中に浮いた状態を、天に向って飛翔する様を視覚的に表出したものと解釈される。この時の毛氈は天への飛翔を象徴する聖具であろう。空飛ぶ絨毯といったら言い過ぎであろうか。毛氈の使用は、儀式の参加者達に、魂の飛翔をより強くイメージさせたに違いない。

ところで、ここで思い出さなければならぬことがある。生きながらにして天上世界に飛行できるのはシャマンだけだということである。つまりいくら匝回しても、普通の人間が飛ぶことはできないのである。ところが一章資料(三)でシャマンが亡くなったあと匝回したのは一般の村人であった。また二、三章に示した儀式に於いても、匝回したのは主に一般の人々であった。

従って、魂の上昇を象る匝回には、二つの意味、機能があると考えなければならない。一つはシャマン自身が脱魂して天に上がるときの

既至虜庭、乃挾吉日、冊公主為迴鶻可敦、可汗先升樓、東向坐、設氍毹於樓下、以居公主、使羣羊胡主、教公主以胡法、公主始解唐服、而衣胡服、以一嬪侍、出樓前西向拜、可汗坐而視、公主再俯拜訖、復入氍毹中、解前所服、而披可敦服、通裾大襦、皆茜色、金飾冠如角前指、後出樓俯拜可汗如初礼、虜先設大輿曲屨、前設小座、相者引公主升輿、迴紇九姓、相分負其輿、隨日右轉於庭者九、公主乃降輿升樓、与可汗俱東向坐、自此臣下朝謁、并拜可敦、

(『旧唐書』卷一九五、迴紇伝)

はじめ唐の服を着ていた公主は、胡服、そして可敦の服へと着替え、回鶻の妃に変身する儀式を経たあと、輿に乗せられて式場を九回右回りした。この間、可汗は式場に建てられた楼の上に東向して座り、これを見守った。東は太陽の昇る方向である。回鶻をはじめ大多数の北方民族は、太陽を尊崇した。天は最高の神として、重要な儀式に必ず祭ったが、太陽は日常出会うより親しい神として、毎日のようにこれを礼拝したようである。テントの入り口も大抵は東の方に向けられた⁽¹³⁾。

九度の匝回が終わると、可敦は輿を降りて楼にのぼり、可汗といっしょに楼上に座った。楼はきつと天を象ったものである。とすれば匝回は可敦を天へ上げる為の所作であるか、或は可敦が天に上昇していく姿を表現したものである。可汗は天子として予め天上に在って可敦の来るのを待ち、やがて可敦が天に着くと、二人して地上にいる臣民たちから祝福を受けたのである。

契丹の神門

次は契丹の記録である。契丹遼の境域は中国地域にも及んだことから、彼らの狩猟遊牧民としての文化は、中国文化の影響を大きく受けることになった。しかし『遼史』を見ると、契丹特有の儀式が多数記載されており、彼らが精神までは中国文化に染まりきらなかったことを知る⁽¹⁴⁾。その儀式の中に、匝回を含むものが幾つかある。

祭山儀、設天神地祇位于木葉山、東鄉、中立君樹、前植羣樹、以像朝班、又偶植二樹、以為神門、皇帝・皇后至、夷離畢具礼儀、牲用赭白馬・玄牛・赤白羊・皆牡、僕臣曰旗鼓拽刺、殺牲、体割、懸之君樹、太巫以酒酌牲。……皇帝・皇后、詣天神地祇位、致奠、閣門使読祝訖、復位坐、北府宰相及惕隱、以次致奠于君樹、徧及羣樹、樂作、羣臣命婦退、皇帝率孟父・仲父・季父之族、三匝神門樹、余族七匝、……

(『遼史』卷四九、礼志一、吉儀)

まず祭山儀である。これは天神地祇を祭るもので、木葉山で行われた。祭場には朝班を象って、君樹、群樹とよばれる多数の樹が立てられた。樹々に犠牲の肉が掛けられると、太巫がそこに酒を灌ぎ、皇帝皇后は天神地祇の神位に奠を致した。次に神門の所で匝回が行われた。神門というのは、群樹から少し離れた所に立てられた二本の樹で、これを中心にして、皇帝とその親族が匝回した。匝回が終わると、再び群樹のある祭場にもどり、天神地祇の神位の前で祭儀は続けられた。

この儀式は全体を中国的なものと見ると、中間部で行われる神門での匝回が不可解である。しかしこれをシャマニズムに基づいたものと考えると理解は容易である。神門という名は、神の世界への門という

鮮卑の繞天

南齊の蕭琛は北魏に使したとき、孝文帝宏の行なった郊祀を觀覽した。『南齊書』にはその郊祀の様子がこう記されている。

(永明)十年、上遣司徒參軍蕭琛・范雲北使、宏西郊、即前祠天壇處也、宏与偽公卿、從二十余騎、戎服繞壇、宏一周、公卿七匝、謂之蹋壇、明日復戎服、登壇祠天、宏又繞三匝、公卿七匝、謂之繞天、以繩相交絡、紐木枝根、覆以青繪、形制平円、下容百人座、謂之為繖、一云百子張也、於此下宴息、

(『南齊書』卷五七、魏虜伝)

西郊というものの、これは中国的な郊祀ではない。まぎれもなく鮮卑拓跋部伝統の祭天儀式である。この儀式は三段階に分れている。最初は祭壇の周りを回る蹋壇である。蹋壇は壇を踏むという意であるから、これから壇上の儀式に入るための準備であろうか。次に壇上で天を祭り、壇の周囲を回る。これは繞天とよばれた。繞天を言葉どおりに解釈すれば、天空をぐるぐる回ることである。とはいえ空中を周回するだけでは意味はない。祭天儀式に於ける繞天であるから、これは当然天空への上昇を象つたものと見なければなるまい。そして儀式の最後は、大テント下での宴であつた。

このときの匝回の数、三とか七は、シャマニズムで頻りに使われた、いわば聖なる数である。奇数に神秘を感じるのは世界に共通することであるが、北方シャマニズムの調査に依れば、こうした数は天の階層を表わすものとしてよく使われた。天の階層というのは、幾つもの層が重なつて天はできているという考え方である。例えばある天には月が、その上の天には太陽が、そして一番上の天には最高神がというふ

うで、そこに神々のパンテオンが觀念される。天に幾つの層があるかは様々な伝承があり、とくに七や九といったものが多い。こうした考え方は、オリエントやイラン、またインドなどから伝わったといわれている¹⁰⁾。中国漢代に、胡の九天巫と呼ばれた者が記録に見えるが、それはおそらく九層の天觀念を持ったシャマンをいったものである¹¹⁾。

では鮮卑拓跋部の人々は天を何層と考えていたのであるか。右の史料には一、三、七といった数が見えているが、前章所引の顔師古の述べた所には、鮮卑の衆騎は祭天儀式で三度回つたとあつた。そうすると両方に共通する三層かといえ、そうとも言い切れない。なぜならこの北魏の祭天儀式は、西郊と呼ばれたように、中国の典札の影響を受けていた可能性があるからである。皇帝にはきつと相應の威嚴ある形式が整えられたと考えると、一、三という数は、皇帝の所作として公卿よりも少なく設定されたものかもしれない。そうしてみると七層という数も否定できない。

前述した突厥では、可汗の即位式には九回、葬儀には七回というように、匝回数是一定でなかつた。この事も考え併せてみると、同じ民族であっても、部族や居住地域によつて天の階層觀はまちまちに分かれていたと見るのが妥当ではなからうか。時には複数の階層觀を懷いていた事もあつたかもしれない。

回鶻の結婚式

次に回鶻の結婚式での匝回を見てみたい。唐の穆宗の世、太和公主が回鶻の可汗に嫁いだときのことである。

しかし天子であるとはいえ、可汗は常人であるから、直接天神と会話することができない。そこでシャマンと同じトランス状態を得るために、自分の首を絞めて自分の魂を身体から出したのである。これは正に天子が天命を受けるといふ儀式に外ならない。

突厥の葬儀

突厥で死者がでると、親族は遺体を安置したテントに集まり、犠牲を殺して、その周りを七回回ったという¹⁰⁾。

死者、停屍於帳、子孫及親屬男女、各殺羊馬、陳於帳前祭之、遶帳走馬七匝、詣帳門、以刀斃面且哭、血淚俱流、如此者七度、乃止、

(『北史』卷九、突厥伝)

このときの儀式は、犠牲を屠ったあと匝回するという順序で進められている。犠牲を殺すのは、その血で清めを行ったり、神への供え物とする為である。匝回は死者の魂を天へ送る動作なのであろう。儀式次第は一章資料(三)で見たシャマンの葬儀とかわらない。

黠戛斯の葬儀

キルギスは蒙古の西北、イェニセイ川上流域に居たヨーロッパ系民族で、その習俗は突厥や回鶻とは違っていたが、一部似通った部分もあり、葬儀のときには遺体の周りを回っている。もちろんこれはシャマニズムにもとづいたものであろう。

喪、不斃面、三環尸哭、乃火之、収其骨、歲而乃墓、然後哭泣、有節、

(『唐書』卷二一七下、回鶻伝附、黠戛斯)

以上、匈奴、高車、突厥、黠戛斯のシャマニズム祭儀を見てきたが、各民族の重要な儀式や祭祀には常に匝回が行われていた。常に行われたのは、匝回がシャマニズム儀式の最も重要な要素であったからである。各史料は匝回の意味について何も語っていないが、いずれの儀式も似通った次第をとり、必ず神の居る所や魂の赴く所を天上に意識している。匝回が天と関連していることに疑いは無い。

我国でも仏教をはじめ各種の宗教儀式や地域の祭りの中に匝回を見かけることがある。世界に目をやれば、そうした例はかなりの数あげられるであろう。しかし、その儀式体系に制度化され組み込まれて、その宗教行為が行われるときに常に匝回を行うという宗教は聞いたことが無い。大抵の場合、匝回というのは、その地に伝習された独特な宗教観念によって、本来の宗教の儀式に付加されて行われたり、或は儀式を行う場所つまり祭壇の形状や建築物の配置などを勘案して、宗教効果がより高まるなどに行われる事が多いのではなからうか。ところがユーラシア北半地域のシャマニズムでは、生活地域、隆盛期を異にする様々な民族がいずれも、諸儀式の中で林木や祭壇を中心に匝回し、神や諸精霊を祭った。そして匝回は儀式の中核を成す部分であった。匝回を伴う儀式の例は、この後の章にも続々と現れる。これほど匝回が特徴的な宗教は他には無いのではなからうか。

三 匝回して天に到る

この章では匝回に込められた意味についてふみこんでみたい。

えたものであろう。詳しくは後述するが、匝回の回数はいいて天の階層觀念に則って、その階層の数だけ回ったとみられる例が多い。それに比べれば、こうした数の多さに任せた匝回の方がより本源的な形に違いない。高車の居住地は、バイカル湖のすぐ南であった⁽⁸⁾。この辺りは北の森林と南の草原地帯とが接するところで、遊牧世界の北端にあたる。つまり南方からの宗教や習俗など異文化の影響を最も遅く受ける地域である。もしかするとこの高車は、森林地帯から草原に進出して間もない民族であつたかもしれない、匈奴や鮮卑のような純粋な遊牧民とは又違ったシャマニズム觀念、習俗を保持していたと見ることもできる。とにかくこれだけの数の匝回を行つた例は外にはない。これは匝回の最も古い形を伝えているのではなからうか。

突厥可汗の即位式

突厥も、様々な儀式の中で匝回を行つた。『北史』は、まず突厥の習俗は匈奴に似ているとした上で、可汗の即位儀式をこう伝えている。其主初立、近侍重臣等、輿之以氈、随日転九回、毎回、臣下皆拝、拜訖、乃扶令乘馬、以帛絞其頸、使纔不至絶、然後釈而急問之曰、你能作幾年可汗、其主既神情暫乱、不能詳定多少、臣下等随其所言、以驗修短之数、

(『北史』卷九九、突厥伝)

可汗は即位すると、自分の在位年数を予言する儀式を行つた。まず近侍たちが広げ持つ毛氈即ちフェルトの敷物に乗せられて、可汗は太陽の回転する方向、つまり時計周りに九回回された。つづいて可汗の首が帛で絞められた。そして窒息して失神する寸前で帛は解かれて、

可汗は「これから何年間可汗でいられるか」と急問を受けた。

可汗が意識朦朧とした状態で予言する情景からは、すぐにシャマンの儀式が想起されるであろう。シャマンは自然界の神々と交流することができる特殊な能力をもつ。独特の衣装を身に着け、太鼓をたたいて舞踏し一種の演技を行ないつつ、シャマンはトランス状態へと入っていく。トランスでは、激しく卒倒することもあるし、静かに忘我することもある。この異常な心理状態の中で、シャマンの魂は神霊と交流するのである。これと同じように、突厥の可汗が匝回のあと息も絶えだえの状態で予言を行つたとき、可汗の魂は身体を抜け出して天神の前に在つたのであろう。

北方民族の世界では、政治が予言や占いによって行われるのは通常のことであつた。君長のそばにはきつとシャマンがいて、下問に應じていた。そうすると可汗が何年の間在位するかは、彼らに占わせることができたはずである。ところがそれをせずに、可汗は自ら己の将来を予言した。ということは、その予言を自ら行うことに、重要な意味があつたにちがいない。

可汗はシャマンではない。時にはシャマンの能力を持つ首長が出たこともあつたが、普通は、社会を統べる能力に人一倍長けた常人であつた。とはいえ可汗は、シャマニズム世界にあつて天の靈威を受けて人間社会を統べる位に即いた、いわば天の子である⁽⁹⁾。見方によっては、最高位の祭司といつてもよいであろう。人々は可汗の神性に期待した。そこで可汗は自分が天子であることを人々に明示する必要がある。この儀式はその為に行われたのであろう。突厥の可汗は、まず九度の匝回によって天の最上階に昇つた。勿論そこは天神の居所である。

全く規則的に回転しつつ天上を覆い尽くす神秘の存在である。そこで天は自然界すべてを司る存在と観念されるに至る。その天を祭るには、天に向って屹立する高い樹木こそ最もふさわしいものであろう。蹄林の祭壇は、生活を取りまく樹木を通して天を祭る、まさに自然崇拜を象徴したものと言つてよいであろう。

顔師古が示したのは鮮卑の習俗であるが、匈奴と鮮卑の宗教習俗は、記録から見れば大体において連続もしくは相似たものである。匈奴の蹄林も、鮮卑と同様に林木を立てて天を祭つたものと推察される。したがって、林木の周囲を回るといふのは、樹木崇拜の觀念に加えて、更にその先にある天と、より強く関係したものと見ることができるとくに一望遮るものの無い天地の間に在る草原地帯の遊牧民は、樹木よりも天の方により強い力を意識したのであろう。

高車と雷

『魏書』に記された高車の匝回回数に格段に多い。

喜致震霆、每震則叫呼射天、而棄之移去、至來歲秋、馬肥、復相率候於震所、埋殺羊、燃火拔刀、女巫祀說、似如中國祓除、而羣隊馳馬旋繞、百巾乃止、人持一束柳楸、回豎之、以乳酪灌焉、婦人以皮裹羊骸、戴之首上、榮屈髮鬢而綴之、有似軒冕、

(『魏書』卷一〇三、高車伝)

ここには雷が落ちたときに高車族がとつた行動が記されている。雷は何処の世界に在っても恐れられたものであるが、高車の人々は少し違っていた。彼らは、自分たちは雷に撃たれることはないと考えていたよう、雷が起きると逆に矢を射掛けて、雷を追い払う行動をとつたのである。

たのである。とはいえ、雷は落ちる。雷の落ちた処は清めなければならぬ。そこには悪霊がいて、天神が此れを撃つために雷を落としたと考えたようである。清めの儀式は女巫すなわちシャマンによって行われ、集会した人々は、落雷箇所を百匝した。

この儀式の内容は、天の祭りとよく似ている。犠牲を屠り、祭所を匝回し、木枝を立てて、乳酪を灌いでいる。ただし匝回した後で木枝を立てるといふのは、普通の祭天とは逆である。古代のシャマニズム儀式には特に厳格な制度があったわけではないから、これくらいの形式の違いはあってもおかしくないかもしれない。しかしまた別の見方をすることも可能である。簡略な祭天儀式や天への感謝を行なう場合、木枝をたてて乳や酒を灌ぐだけで済ますこともあるから、そこでこの儀式を二つの部分に分けてみるのである。つまり前半を落雷箇所の清めとし、後半を天への感謝とする。そして匝回を前半の清めの儀式に属した部分と見なす。そうすると、このときの匝回は地に落ちた雷神を天に上げるための所作であつたのかもしれない。

さて百匝というのは、鮮卑など他の例に比べると、桁違いに数が多い。高車ではまた、雷に撃たれたり疫病に罹って死者が出たときには、その災厄がそれ以上広まらないことを確認したあと、天への感謝の祭りを催して祭場を数百匝もしたという。

時有害死及疫癘、則為之祈福、若安全無他、則為報賽、多殺雜畜、燒骨以燎、走馬遶旋、多者數百巾、男女無小大皆集会、平吉之人、則歌舞作樂、死喪之家、則悲吟哭泣、

(『魏書』卷一〇三、高車伝)

これは原始的な発想によって、回れば回るほど結果がよくなると考

して天に上ることのできるシャマンは既に亡くなっている。しかし匝回は行われた。ここで匝回したのは、シャマンが活動していた地域の住民達であった。儀式の次第から考えると、彼らの匝回はシャマンの魂を天上へと送るための行為のようである。しかし一般の人々には飛翔の能力はないはずである。このときの匝回、送魂の理屈はどうなっているのであろうか。

この問題を解くには、匝回に対してまた別の解釈を行う必要がある。答えは後の章で述べることにして、本章ではまず、近現代のシャマンが行った儀式では、匝回が魂の飛翔を象った宗教演技であることを確認しておきたい。

二 様々な儀式での匝回

匈奴の蹕林

匝回を行った最も古い記録は匈奴の蹕林である。

歳正月、諸長小会单于庭祠、五月、大会龍城、祭其先・天地・鬼神、秋、馬肥、大会蹕林、課校人畜計、

（『史記』卷一一〇、匈奴伝）

蹕林というのは、林を回るという意味である。林というのは、多くの材木を立てた天を祭るための祭場のことと推察される。そうした祭場、祭壇は、近代の北ユーラシアにも多数存在した。

匈奴の重要な祭りは年に三回あった。『史記』の記述によれば、それぞれは別の祭りのようにも見えるが、その後の史料や後世に残った

祭りの例から推して、いずれの祭りにも林木を回る儀式が行われたと考えられる。歴史に記された諸民族の例をながめると、祭儀は春と秋の二回行った例が多く、とりわけ馬や家畜が肥えて遊牧民の力が一番充実する秋の祭りが、最も盛大であった。蹕林で祭られたのは、天をはじめ地、祖先、鬼神など、自然崇拜で観念された神や諸精霊であった。

顔師古はこの蹕林について次のような注を付している^⑤。

師古曰、蹕者、繞林木而祭也、鮮卑之俗、自古相伝、秋天之祭、無林木者、尚豎柳枝、衆騎馳遶三周乃止、此其遺法、

（『漢書』卷九四上、匈奴伝）

この祭壇の材質を述べた部分に注目したい。普通は林木を用い、それが無いときには、柳枝を立てたというのである。後世の例を見ると、シベリアの森林地帯では大きなカバノキを立て、モンゴルなどの草原地帯ではヤナギなどの木枝を用い、さらに祭壇の基部に土や石を積むことが多かった。カバノキとヤナギとの違いは、その地域の植生によって生じたものであろう。

生活する自然の環境によって祭壇の材質に違いが生ずるのは当然であらうが、常に樹木を立てたことは特徴的である。これは、たぶん北方の人々が太古より営んできた狩猟・採集の生活からきた習俗であろう。狩猟民に動物の、そして植物の恵みを与えてくれるのは、深い森林である。そこに神性を感じると、樹木崇拜が起こる。また、こうした所から森林をはじめ自然界のあらゆるものに精霊が宿するという観念、即ちアニミズムが成立する^⑥。そして、その樹林を育んでくれるものは天である。天は光や雨水を齎すとともに、日月や星辰を浮かべて、

葬送の歌を歌い、シャマンは松丸太で作られた薪堆の上で火葬された。周囲の樹々にはシャマンの威厳を示すような表象や酒瓶などが吊るされた。犠牲の馬を捧げ法要を終えると、人々はシャマンが自分の愛する者を天上に伴わないようにと、後ろを振り向かないで去った。

その後三昼夜の間、シャマンの子供達はテントの中に止まり、悲しみの歌を歌いながら、ロウソクの点った卓の周囲を歩きつづけた。これが終わると、シャマンの骨は拾い集められ、太い松の木の中に埋められた。来会したシャマンやシャマンの子供たちは祈り、宴を張り、これを以って葬儀は終わった。

以上の祭儀はいずれも十九世紀の末に狩猟や遊牧生活の地域で観察されたものである。シャマニズムの祭儀はその時々事情によって規模によって、精粗様々であるが、これらの祭儀は皆形式が極めて整っている。おそらく代々積み重ねられてきた祭儀の最終的な、最も完成された形式と見てよいであろう。

(一)は天を祭る家祭の様子である。天神はシャマニズムで祭られる神々の中で最高位の神である。人々は常に天を敬い、生活の節目ごとに天を祭った。シャマンが所在の近くににいる者は、時にこれを招いて儀式を行なった。かつて遊牧国家が築かれていた時代には、祭天は国家の最重要祭祀であった。

シャマンには、何か精神に異常を来すようなきっかけを境にして自然界の諸神霊との交流能力を持った者が多いが、中には修行を積んで徐々にその能力を身につけたり、また一人前のシャマンになるために

イニシエーション、即ち徐品の儀式を受けた者もあった。(二)はそうした場面を記録したものである。

さて(一)は祭天、(二)は徐品と、全く別の儀式なのであるが、シャマンが行う儀式の次第は殆ど同じである。まず供え物をし、祭場やシャマン自身を清め、次に白樺の周りを回りながらトランス状態に入り、次々と天の層を抜けて天神のもとへ飛翔していく。そして天神のお告げを得るとシャマンは覚醒し、祭儀を見守った人々とともに宴会して儀を終える。北方民族のシャマニズムの儀式ではその目的が何であれ、要は天神の許に赴いて、その意向を伺う訳である。

儀式の中心はシャマンが天に飛翔する時に行われる迫真の演技である。資料(一)・(二)にはシャマンが刻み目をつけた白樺を回りながら、そのてっぺんまで上っていく姿が捉えられている。そしてこの行動は、シャマンの天への上昇を象つたものと説明されている。このとき、なぜ木の周りを回るかについての説明はない。そうすると多分、木に上ることも木を匝回することも、シャマンの脱魂、天への飛翔の様を表わしているということなのであろう。また(二)には併せてバラガンスク地方の儀式が記され、そこではシャマンを毛氈の上に乗せて白樺の周りを回つたという。これはシャマンが空中に浮いた様子を象つたものであろう。(一)では、シャマンは白樺に上る前にもその周りを回っていた。これはシャマンが天に上るに先立って、祭場周辺の空間を飛行しながら精霊、守護霊達を呼び寄せたものと理解される。

ところが(三)に記された匝回をみると、匝回を即シャマンの飛行表現と見るわけにはいかなくなる。(三)はシャマンを葬ったときの記録である。葬儀の場合も他のシャマニズム儀式と似た次第をたどるが、匝回

報告した。第六天では月に、第七天では太陽に敬礼した。

シャマンの力が強ければ強い程、彼の昇る天も高くなっていく。しかしそのようなシャマンは多くは居ない。力の限界に達すると、シャマンはそこに停まり、手太鼓を置いて天神に祈った。シャマンは天神から犠牲の嘉納、不嘉納の知らせを得、また天候や不作についての予告を享け、更にこの神に供えるべき犠牲についての報道を行なった。天神との会談が終わると、彼は全く疲れきって倒れた。暫くすると、シャマンは今日覚めたかのように起き上がり、居合わせた人々と挨拶を交わした。

(二) バイカル湖周辺に居住するブリヤート族のシャマンの叙品式⁽³⁾
ブリヤートのシャマンは、徐品を受けると、より高度の責務を受け、より高い階級に加わることができる。徐品の儀は、父シャマンとよばれる以前から新シャマンの師であったシャマンらによって行われた。

祭日の前夜、神聖な森あるいは墓地から白樺の木をとってくる。うち二本は根をつけたままで、その一本はシャマンのテントの中に植えられ、梢をテントの煙出し穴からのぞかせる。木は式の後もそのままにされ、ここが徐品を受けたシャマンのテントであることがすぐに分かる。もう一本はテントの外に立てられ、儀式の間、天に昇るために使われる。このほかに、さらに九本の根の無い白樺が立てられ、すべてが白と青の縞の紐でつながれた。これはシャマンの天への旅路を示したものだという。祭場に整えられた各種の容器や供物の数はすべて九である。

徐品式が始まると、まず新シャマンは山羊の血で洗い清められる。次いで犠牲動物の屠殺が行われる。その数は九頭である。参会者が供物の食事の準備をする間、シャマンの行事が進められる。徐品の最も厳かな瞬間は、昇天の儀である。父シャマンは、その時根付きの白樺の幹を九回回りながらつべんまでよじ登る。これで父シャマンの魂は天に達したと信じられている。木を回ると、天の一層を突き抜けることになっていて、父シャマンはその時観察したことを逐一報告する。最高の第九天に着くと、再び九回回りながら地上に降りてくる。これに続いて、新シャマンも同じように天の各層を貫いて旅をする。

こうした儀式は、所が違えばそのやり方も幾らか違ってくる。例えばバラガンスク地方では、新シャマンを毛氈の上に乗せて、一列に並べた九本の白樺の回りを東から西へ九回回る。そのとき新シャマンは白樺の木に一本一本順番に登り、それぞれの木を九回回りながら、だんだん高く登っていく。上に達すると、下にいてやはり木の回りを回っている父シャマンと全く同様に、忘我状態に入る。

これが終わると、シャマンたちは神々に祈り、供物のスープと肉を空中や火の中に投じ、参会者はすべて食に就く。

(三) ブリヤートに於けるシャマンの葬儀⁽⁴⁾

シャマンが亡くなって三昼夜が経つと、遺体は村のテントを出て、途中様々な儀式を受けながら森の中に運ばれた。遺体が馬から下ろされると、地に触れて穢れることが無いように毛氈の上に置かれた。そして村民の中から選ばれた若者達九人が、シャマンの子供として

古文献である。中国内部にもシャマニズムは存在するものの、北方民族のそれとはかなりの違いがある。中国から見れば北方民族の習俗、宗教は野蛮なものであり、往々にしてこれを無視したことであろうが、中国とは殊に異質な点、言い換えれば北方シャマニズムの特徴的な部分には、時には興味を懷いた所もあったのではなからうか。そうしてみると、それが中国の歴史記録のどこかに止められていてもよいように思われる。

筆者は北方諸民族の歴史の中で、彼らが重要な儀式でしばしば行った匝回行為こそ、シャマニズムの脱魂の形態を表象したものではないかと見る。中国の文献はこの匝回を奇異な行為と認めてしきりに記録したと考えたのである。匝回行為については、すでに先学がいくつかの見解を出しておられるが、このような見方をしたものはまだ無いようである。そこで拙稿は、中国の史料をもとに北方民族の諸儀式の歴史をまとめて、匝回が北方シャマニズムの特徴的な行為であり、北方シャマニズムの脱魂を伝え示していることを明らかにしてみようと思う。

一 民族調査資料に見るシャマンの飛翔と匝回

まず始めに民族調査の結果を引いて、シャマンがどのように他界へ飛翔するのかを観察してみよう。調査資料は著しい数に上るが、ここにはシャマニズム研究の諸書に常に引用される代表的資料を三つ掲げることにする。ただいずれの資料も長文のため、主要部分を抄出した。

(一) アルタイ地域の人々が、時々家族で行なった天の祭礼の光景⁽²⁾
祭典は二日ないし三日に亘って行われ、第一夜には犠牲の用意がなされた。シャマンは森林の中にある小さな草叢を選んで、テントを建てた。テント内には葉のよく茂った若木の白樺が置かれた。その下枝は深く刈り込まれ、幹の下部には斧で九の段が刻まれている。シャマンは天神にささげる犠牲の馬を選ぶと、白樺の枝を振って、その霊を迫いたて、やがて参会者と共に馬を殺した。馬の骨と皮は犠牲の徴とされ、肉は種々の儀式のときに食された。

祭事の最も重要な部分は第二夜に行われ、シャマンは精一杯の演技を見せなければならなかった。大神楽は一つの宗教ドラマであり、それは天神のもとに至る巡礼劇である。まずシャマンは手太鼓の霊達に肉を供え、つづいて同じようなことを火にも行なった。そしてシャマン服を着ると、手太鼓を打ち鳴らして諸の精霊を呼び寄せた。霊が集まるに従って、益々太鼓は打ち鳴らされた。シャマンは、テント内の白樺の周囲を数回回り、遂に忘我状態に入ると、飛び跳ねて参会者達を押しまくった。

俄かに白樺に刻まれた階段の第一階に佇まると、シャマンは手太鼓を差し上げ力一杯に打って、「ゴク、ゴク」と叫んだ。この動作はすべてシャマンが天に昇っていることを表わしている。大声をあげながら火と白樺の周囲を馳せ回ると、そのあと痙攣的に腰掛けに馳せ付ける。この腰掛けは犠牲の馬の魂を表わしたものである。シャマンは次々と天の階段を昇っていった。そしてシャマンはそれぞれの天で、見聞きした一切の事情、天候の予報や、危険な病気や、人々を待ち構えている不幸や、住民が供えるべき犠牲のことなどを

北方民族の諸儀式で行われた匝回について

—魂の天への飛翔を示す中国史料—

今井 秀 周

(東洋史)

はじめに

一 民族調査資料に見るシャマンの飛翔と匝回

二 様々な儀式での匝回

匈奴の蹄林

高車と雷

突厥可汗の即位式

突厥の葬儀

黠戛斯の葬儀

三 匝回して天に到る

鮮卑の繞天

回鶻の結婚式

契丹の神門

四 モンゴル帝国以降の匝回

五 匝回の無い満州地域

はじめに

シャマニズムの世界に於いて、シャマンがトランス状態に入ったあと神や精霊と交流する形は、大きく分けて二つある。一つはシャマンの魂が自分の身体から離脱して他界へと飛翔するエクスタシー、即ち脱魂であり、いま一つは、神や精霊がシャマンの肉体にのり移るポゼッション、即ち憑依の形である。

ユーラシア大陸の北半部、つまり北はシベリアから南は中央アジアの間に東西に亘って広がる森林、草原、砂漠地帯に居住した狩猟民や遊牧民たち、いわゆる北方民族に行われていた近現代のシャマニズムでは、主として前者の脱魂の形をとる。脱魂の中には、シャマンの魂が独力で他界に飛翔する純粹な脱魂から、シャマンに守護霊が憑依したあと、守護霊化したシャマンが他界に赴くといった憑依形を重ね持ったものなど、様々な形があるが、人類学、民族学、宗教学などの研究は、膨大なシャマニズムの調査資料をもとに分析を行った結果、北方民族のシャマニズムが、他の地域が殆ど憑依形をとるのに比べて、脱魂を特徴としていることを明らかにした⁽¹⁾。

それでは昔はどうだったのであろう。そこでシャマニズムの儀式やその周辺の文化を歴史資料にたずねてみると、今も昔もそこにたいした違いは見られない。従って脱魂という形についても昔から殆ど変わること無く維持されてきたと想像するのであるが、しかしこの疑問に答えてくれる研究にはまだ出会っていない。

北方民族のシャマニズムの歴史を窺い得る史料は、主として中国の