

50 註48参看。

51 七と七という数字について似たものがある。註29参看。

52 興安嶺の地形、自然は踏査記録があり、実感できる。今西錦司編著『大興安嶺探検』、一九五二

53 扶餘の十二月祭天の記事は小論所引の『三国志』中に初見し、『後漢書』はこれをつぎ、『晋書』はこの部分を抹消した。その後『通典』にまとめられた所を見ると同じく十二月とし、新たにその儀式の様子が附加されている。この時扶餘は既に滅んでおり、追加資料があるというのは妙だが、ともかく唐に於ても依然扶餘の祭天は十二月と信じられていたのである。

『通典』卷一八五、边防

以臘月祭天、訊人佞辞、皆跪手扱地竊語、…有軍事亦祭天、殺牛觀蹠、以占吉凶、蹠解者為凶、合者為吉、

(東洋史学)

29 同右

死者、停屍於帳、子孫及諸親屬男女、各殺羊馬、陳於帳前祭之、繞帳走馬七匝、一詣帳門、以刀斃面、且哭、血淚俱流、如此者七度、乃止、  
後述突厥の項参照。

30 『新唐書』卷二一七下、回鶻伝下附、黠戛斯の条

喪不斃面、三環尸哭、乃火之、取其骨、歲而乃墓、然後哭泣有節、

31 『魏書』卷一〇三、高車伝

倍侯利遂來奔、賜爵孟都公、倍侯利質直勇健過人、奮戈陷陳、有異於衆、北方之人、畏嬰兒啼者、語曰、倍侯利來、便止、処女歌謡云、求良夫、当如倍侯、其服衆如此、善用五十蕃筮吉凶、每中、故得親幸、賞賜豐厚、命其少子曷堂内侍、

32 同右

高宗時、五部高車、合聚祭天、衆至數萬、大会、走馬殺牲、遊逸歌吟忻忻、其俗稱、自前世以來無盛於此、會車駕臨幸、莫不忻悅、

33 『周書』本文には「四五百里」に作るが、『北史』卷九九、『通典』卷一九七、『冊府元龜』卷九六一所収の突厥伝、孰れも「西五百里」とする。これに従う。

34 山田信夫「チュルクの聖地ウトケン山——ウトケン山に関する覚書——」（『静岡大学文学部研究報告』人文科学一所収、一九五〇）、護雅夫「ウチケン山と古代遊牧国家」（『遊牧社会史探究』二〇所収、一九六四）

35 白鳥庫吉「東胡民族考」（『全集』第四卷所収、一九七〇）など。

36 『周書』卷五〇、異域伝下、突厥の条  
突厥者、蓋匈奴之別種、姓阿史那氏、別為部落、後為鄰国所破、尽滅其族、有一兒、年且十歲、兵人見其小、不忍殺之、乃刖其足、棄草沢中、

有牝狼、以肉飼之、及長与狼合、遂有孕焉、彼王聞此兒尚在、重遣殺之、使者見狼在側、並欲殺狼、狼遂逃于高昌国之北山、山有洞穴、穴内有平壤茂草、周回数百里、四面俱山、狼匿其中、遂生十男、十男長大、外託妻孕、其後各有一姓、阿史那即一也、

右文中「高昌国之北山」について中華書局本『周書』校勘記は、

北山、北史卷九九突厥伝、作西北山、按隋書卷八四突厥伝、冊府卷九五、通典卷一九七突厥条、都説其山在高昌西北、西字不宜省、

と云う。これに従う。

38 『隋書』卷八四、北狄伝、突厥の条

五月中、多殺羊馬以祭天、敬鬼神、信巫覡、

39 『隋書』卷八四、北狄伝、西突厥の条

每五月八日、相聚祭神、歲遣重臣、向其先世所居之窟、致祭焉

40 『隋書』卷八四、北狄伝、突厥の条

沙鉢略遣使致書曰、辰年九月十日、從天生大突厥天下賢聖天子伊利俱盧設莫何始波羅可汗致書大隋皇帝、

41 『新唐書』卷二一五上、突厥伝上

明年遣使伊難如、朝正月、献方物曰、礼天可汗如礼天、今新歲献月、願以萬寿献天子云、

42 小野川秀美「突厥碑文訳注」（『滿蒙史論叢』第四冊所収、一九四三）

43 註28参看。

44 第一章匈奴日月祠の項に引いた資料による。

45 次の両論考は主に唐以降を扱ったものであるが、大いに参考になる。馮家昇「太陽契丹攷」（『史学年報』三所収、一九三一）、村田治郎「太陽を拝む」（『滿蒙』一五—七所収、一九三四）

46 『後漢書』卷九〇、烏桓伝  
烏桓者、本東胡也、漢初、匈奴冒頓滅其国、余類保烏桓山、因以為号焉、俗善騎射、弋獵禽獸為事、随水草放牧、居無常处、以穹廬為舍、東開向日、

47 田村実造氏の所論に依れば、北アジア諸民族の建てた国家は、遊牧王国と征服王朝とに分けられ、北魏はまだ前者の性格が濃厚とされる。同氏「北アジアにおける歴史世界の形成と発展」（『中国征服王朝の研究』上所収、一九六四）

48 『魏書』卷一〇八の一、礼志  
天興元年、定都平城、即皇帝位、立壇兆告祭天地、……於是始從土德、

数用五、服尚黄、犧牲用白、祀天之礼、用周典、以夏四月親祀于西郊、徽轍有加焉、

49 後の字はもと若に作るが、中華書局本『魏書』校勘記に従い、後に改める。

冊府卷三三下、作后、接通典卷四一、也作后、上云、后率六宮從黑門入、則后亦参与祭祀、若字、形近而訛、今抛改、

神、

19 『漢書』卷八七上、揚雄伝

(『漢書』卷二五上、郊祀志)

孝成帝時、客有薦雄文似相如者、上方郊祠甘泉泰畤・汾陰后土、以求繼嗣、召雄待詔承明之庭、正月、從上甘泉、還奏甘泉賦以風、其辭曰、…  
金人仡仡、其承鍾虜兮、嵌巖巖、其龍鱗、揚光曜之燎燭兮、乘景炎之炳焮、配帝居之景園兮、象泰壹之威神、…

20 白鳥氏先掲論文。また註21參看。

21 塚本善隆『魏書釈老志の研究』、一九六一、(『著作集』第一卷、一九七四)

『漢武故事』の文は『世説新語』文学篇の註に引かれている。

漢武故事曰、昆邪王殺休屠王、以其衆來降、得其金人之神、置之甘泉宮、金人皆長丈余、其祭不用牛羊、唯燒香礼拝、上使依其國俗祀之、

右の金人の大きさを述べている所に「皆」の字がある。つまり『漢武故事』では金人は複数のものとして語られていたことになる。しかし先掲資料から見ると、休屠王の金人は一体であった。これが複数の語になったのは、鮮卑祭天の木人が数の多いものであった事に因るものではないか。しかし全く資料として信用が置けないとすれば、或は始皇帝の金人が十二体であったことをもとにしたものかもしれない。

22 江上波夫・水野清一『内蒙古長城地帯』(『東方考古学叢刊乙』一、一九三五)、江上波夫『ユウラシア北方文化の研究』、一九五一、梅原末治『蒙古ノイン・ウラ発見の遺物』、一九六〇、江上波夫『アジア文化史研究 要説篇』、一九六五など。

23 木人と同類の偶像は北アジアの民俗中に広く分布し、記録遺物も多い。加藤九祚『北東アジア民族学史の研究』(一九八六)は図版写真を豊富に掲載し、これらを窺うに便である。

内田吟風氏は金人を黄金の像と解釈しておられる(『史記匈奴伝訳注』)。

もしそうであれば、材料自体の制約から金人は極めて小型のものと考えなければならぬ。これは北アジアに小型の黄金製品が多く見られることと合致する。仮にそうだとすると持ち運びに楽であるから、休屠王の行動とともに祭天像の安置場所も時々に移ったということにもなるのだが――。

24 白鳥氏先掲論文。

25

『魏書』卷一〇三、高車伝

俗云匈奴单于生二女、姿容甚美、国人皆以為神、单于曰、吾有此女、安可配人、將以与天、乃於国北無人之地、築高台、置二女其上、曰、請天自迎之、經三年、其母欲迎之、单于曰、不可、未徹之間耳、復一年、乃有一老狼、晝夜守台嗥呼、因穿台下為空穴、經時不去、其小女曰、吾父処我於此、欲以与天、而今狼來、或是神物、天使之然、將下就之、其姊大驚曰、此是畜生、無乃辱父母也、妹不從、下為狼妻而產之、後遂滋繁成国、故其人好引声長歌、又似狼嗥、

護雅夫『古代一トルコ族の始祖説話について』(『北方文化研究報告』八所収、一九五三)

26

天神の降下と雷が関連する例は、鮮卑の檀石槐の出生説話にも見られる。

投鹿侯從匈奴軍三年、其妻在家有子、投鹿侯婦、怪欲殺之、妻言、嘗昼行聞雷震、仰天視而電入其口、因吞之、遂妊身、十月而產、此子心有奇異、且長之、投鹿侯固不信、妻乃語家、令収養焉、号檀石槐、長大勇健、智略絶衆、

(『三国志』魏書卷三〇、鮮卑伝、注所引の魏書)

27

殺羊を埋めて火を燃やすという記述について、村田治郎氏は「埋めた羊を如何いう方法で焼くのか、焼くことが出来まい」と疑問を出された(『滿蒙巫史』)。どうも資料の誤謬に因るものようであるが、それでも確かに解し難い箇所ではある。シャマニズム祭祀に於て動物犠牲が供されるのは極く一般的なことで、たいていはこれを屠って祭壇に捧げ、後に焼く。焼いた犠牲は集会した人々が各習慣のもとに分つて食する。ところがこの資料では羊を土中に埋めると云うのである。「燃火」は土中の羊を焼くのではなく、下の「抜刀」に続けて「火を燃し刀を抜く」儀式の様を云うのである。或は羊を焼いたことが、どこかでこう変つてしまったのかもしれないが、今はそのまま訳すしかない。但こう訳した場合、祭天儀式に火をたくというのは珍しい記録となる。

28

『周書』卷五〇、異域伝下、突厥の条

其主初立、近侍重臣等、輿之以氈、隨日転九回、每一回、臣下皆拜、拜訖、乃扶令乘馬、以帛絞其頸、使纒不至絶、然後釈而急問之曰、你能作幾年可汗、其主既神情瞽乱、不能詳定多少、臣下等隨其所言、以驗修短之数、

崔浩云、西方胡、皆事龍神、故名大会処為龍城、

(『史記』卷一一〇の索隱)

なるほど草原を育てるには適度の水が必要であるし、オボに類した祭壇には皆樹枝が積まれることから森林樹木崇拜があったとする説もあつて(白鳥庫吉「満鮮に於ける竿木崇拜」(『全集』第三卷所収、一九七〇)、そこにも水が関連してくるようであるが、この場合祭祀の対象が「其先天地鬼神」と明記されているのであるから、やや的外れの議論であろう。

9 内田吟風氏先掲論文、同氏「史記匈奴伝訳注」(『騎馬民族史』、一九七二)

10 匈奴の内に中国人がいたことは李陵や蘇武らの話、また匈奴と戦った記録の中に明瞭に見てとれる。戦闘に敗れ没入された人衆のある者は匈奴内部で耕作に従事し、この為匈奴の間に穀食が進んだという。また資料の中に殆んど現われることはないが、匈奴部内を往来する商人の中には中国人の顔もあつたであろう。

江上波夫「匈奴の飲食」(『ユーラシア古代北方文化』所収)

11 還元作用を起す主な因子としては、やはり文化自体のもつ排他性があげられるであろうが、併しそれを強力に保持せしめた所の彼らの素朴文化の巨大な地域的広がりにもっと目が向けられるべきである。そこにはいわば天然の浄化作用が働いていたのである。但し還元とは言つても一度漢化に向つた北方の文化が全くの旧態にもどることはあり得ない。漢地より得た文化は次の代に漸く手渡され、やがて一段と発展した民族文化となつて、後の漢文化に対抗していくのである。ところが実は、次期を担う北方勢力の主流は、そうした文化の継承者ではなく、大抵の場合広大な北アジアにあつて漢文化をはじめとする周囲の高度な文化に殆んど染まらなかつた、素朴な精神と剛健な闘争力をもつ民族であつた。従つて漢文化等に染つて墮弱化した部分はそこで一旦掃討されることとなり、北方民族間にほぼ共通する信仰などの旧習俗が蘇えるという現象がそこに起る。そしてやがてその素朴勢力が漢地等と対峙するようになる時、先より文化を伝えた者達に力を發揮する機会が与えられるのである。

小川裕人氏の「満洲民族の所謂「還元性」とその発展について」(『満蒙史論叢』第二冊、一九三九)は、こうした民俗の還元と発展という現象を資料

の中に具体的に読み取ろうとした興味深いものである。

12 『史記』卷一一〇、匈奴伝

漢遺単于書、牘以尺一寸、辞曰、皇帝敬問、匈奴大単于無恙、所遺物及言語云云、中行説令単于遺漢書、以尺二寸牘、及印封皆令長大長、倨傲其辞曰、天地所生日月所置匈奴大単于敬問漢皇帝、無恙、所以遺物言語亦云云、

中行説なる者は公主の降嫁の傳として無理に匈奴に往かされた宦者で、恨みを発して単于に降つた。よつて彼の所業には随所に漢を詰り匈奴を尊ぶ彼の氣持が反映されている。しかし中行説の説く所は匈奴の文化を深く認識した上での常に理にかなつたものであつた。ここには所論の一部しか引けないが、前後の文を読めばそれはよく納得される。よつてこの書き方も漢側から見れば全てが「倨傲」かもしれないが、漢の威を憚ることなく率直に匈奴の信仰に従つて単于の位を表明したものと見てよからう。

13 『史記』卷一一〇、匈奴伝

拳事而候星月、月盛壯則攻戰、月虧則退兵、

14 江上氏「匈奴の祭祀」

15 白鳥庫吉「匈奴の休屠王の領域と其の祭天の金人」とに就いて(『全集』第五卷所収、一九七〇)

16 藤田豊八「鍾鐻金人につきて」(『狩野博士還曆記念支那学論叢』所収、一九二八)

17 『漢書』卷二八下、地理志

武威郡故匈奴休屠王地、…泉十、…休屠、莽曰晏然、都尉治熊水障、北部都尉治休屠城、

18 白鳥氏先掲論文。

なぜ金人が甘泉宮に運ばれたかについては、漢の離宮として比較的近い所にあつたことが第一にあげられようが、甘泉宮が武帝の天神招致の祭宮の一つであつたことも見のがせない。甘泉宮はもと秦の離宮で、武帝によつて増修された。

上有所幸李夫人、夫人卒、少翁以方蓋夜致夫人及竈鬼之貌云、天子自帷中望見焉、乃拜少翁為文成將軍、賞賜甚多、以客礼礼之、文成言、上即欲与神通、宮室被服非象神、神物不至、乃作画雲氣車、及各以勝日、駕車辟惡鬼、又作甘泉宮、中為台室、画天地泰一諸鬼神、而置祭具以致天

天の際の部族会議で主要な訟獄を決したのと対象的である。

併しながら十二月、わざわざ北滿の寒気について国の最重要儀式を行うというのは、どうにも納得がいかない。農耕社会であつても狩猟牧畜生活に在つても、そうした事はやはり春から秋にかけての活動的な時期に、また春秋の季節の変わり目などに選定されるのが普通である。中国文化と古くから関わりをもつ地域であるだけに、たぶん匈奴の正月小会の例のように中国からの影響によるものとは思つが、しかし他の時節に祭天儀式を持ったという記録がない<sup>(53)</sup>。今はこれを扶餘の祭天の一特徴として見る外はなさそうである。

扶餘の後、この方面には勿吉、靺鞨、また契丹といった民族が勢力を張つたが、これら民族が天や日月の祭祀を行ったとする明確な記録は、唐より以前には見出せない。

#### 註

- 1 森三樹三郎『上古より漢代に至る性命觀の展開』、一九七一、同『神なき時代』、一九七六
- 2 赤松智城・秋葉隆『滿蒙の民族と宗教』、一九四一、ニオラツツエ『シベリア諸民族のシャーマン教』牧野弘一訳、一九四三、佐々木宏幹『シャーマニズム』、一九八〇
- 3 北アジア民族の祭天については民族毎に区切って論ずるものが多いが、その中で村田治郎氏の「滿蒙民族の祭天」は夙に広く諸民族全体に目を配られた点でユニークである(『滿蒙』一五一九、一九三四)。但しやや簡略なものであるから同氏「滿蒙巫史」(『滿蒙』一五一―一、一九三四)も併せ読む必要がある。
- 4 護雅夫『遊牧騎馬民族国家』、一九六七

- 5 『史記』卷一〇、匈奴伝にその法を記して、

其法、拔刃尺者死、坐盜者没入其家、有罪小者軋、大者死、獄久者不過十日、一国之囚、不過數人、

とある。この文を含む前後の一段は、匈奴の習俗ならびに性格などをまとめている。その記述順序は、天の祭り、法律、日月の祭り、葬儀、戦斗：となつてゐる。一見はばらばらで寄せ集めたかのようであるが、法律の部分の前祭天に附して眺めると全体はよく整う。匈奴の刑獄が天の名の下に裁かれ、中でも主要な事件の審判が祭天時の首長會議で為されたところから、その位置に置かれたのであろう。一般的な刑獄は、それが生じた時々には或は単于のもとで或は各首帥のもとで論決が行われた。この問題については内田吟風氏「匈奴史雜考」匈奴の制度文物(『北アジア史研究 匈奴篇』所収、一九七五)に詳しい。

- 6 オボの祭りはモンゴル方面に今も行われており、これを記録分析したものは甚だ多い。今は参照した主なもののみをあげる。赤松智城・秋葉隆先掲書、東亜研究所編『綏遠に於ける蒙古民族―生活と習俗―』、一九四三、後藤富男「モンゴル族に於けるオボの崇拜」(『民族学研究』二〇―一・二、一九五六)
- 7 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)
- 8 清の丁謙は「漢書匈奴伝地理攷証」で龍の字をこう釈した。

丁謙曰、龍城、即後文龍祠、攷單于庭南有泊、曰台魯兒和赫、相伝為龍所潜、故於五月祀之、并祭其先及天地鬼神也、班固燕然山銘云、絶大漠、踰涿郡、乘燕然、至龍庭、史記、漢書、歲五月大会龍城、後漢書、会五月龍祠、曰龍庭、曰龍城、曰龍祠、名雖異、而地則同、愚按龍、胡語、其義未詳、心非蛟龍之龍、故又作龍、

丁謙が龍の字を單純に匈奴の支配者のシンボルと見なかつたのは、きっと龍に関する文物はすべて中国天子の独占物であるとの考えからであらう。しかし龍と天子との結びつきは漢の頃に始まったばかりのようで、また龍の紋様が天子にのみ使用されるようになるのは宋より以後というから、そこに特にこだわる必要はないと思う。班固や范曄が龍の字の艸冠を外したのは、その祭壇の材質よりも祭祀が国政に果たした役割の方を重視してのことかもしれない。出石誠彦「龍の由来について」(『支那神話伝説の研究』所収、一九四三)、宮崎市定、「竜の爪は何本か」(『中国に学ぶ』所収、一九七二)また龍城を龍神の祭所とする説がある。

神主、復拝、如此者七、礼畢而返、自是之後、歳一祭、

(『魏書』卷一〇八の一、礼志)

とあり、儀式の次第が詳細である。ところがこれに依れば西郊の木主は七体で、帝の族の子弟七人が神主のそれぞれに礼を奉じている。西郊に祭られた木主の数四十九と七の差異はどこから生じたものであろうか。一つには、拓拔部の本来の祭りでは四十九本であったものが儀式の整理によって七本にされたと考えることができる。西郊で初めて祭天を行ったのは道武帝の天興元年(三九八)のこと<sup>(50)</sup>。これが毎年定例となったのは天賜二年(四〇五)、即ち右の資料に見えるとおりである。儀式次第が定まったのはこの時であるから、天興元年時に四十九体が並べられていたと推測するに不都合はない。「奔馳奏伎」というのも中国風に典礼化される以前の形を想わせる。そうすると七つの木人に七度酒を灑ぐというのは七七四十九で、もとの木人の数を象つたものと言えようか。また一つには、もともと七体であったものがその七七四十九という所から誤伝され、四十九体の木人になったとも考へることができよう。ともかく四十九という数<sup>(51)</sup>や、その数自体がもつ意味はまだ明確にできないが、北方民族の旧習俗が原形をほぼ保つて中国一王朝の祭祀に取り込まれたことは、また中国の祭祀宗教の性格源流などを考える上に頗る興味ある事象である。

夫餘は烏丸、鮮卑よりも東北方に位置し、満州から小興安嶺周辺に及ぶいわゆる中国東北区のほぼ全域を勢力圏とした。この地域は丁度朝鮮半島の基部に当り、よって朝鮮の諸国に与えた扶餘の影響には、民族的にも文化的にも少なからぬものがあつた。

扶餘の祭天習俗は『三国志』にこう記されている。

以殷正月祭天、国中大会、連日飲食歌舞、名曰迎鼓、於是時断刑獄、解囚徒、……有軍事亦祭天、殺牛觀蹄、以占吉凶、蹄解者為凶、合者為吉、

(『三国志』魏書卷三〇、扶餘伝)

殷の正月とは十二月をさす。天の祭りは幾日かに亘るもので、その間人々は国をあげて飲食歌舞し、刑獄に関わることは停止され、囚徒は解き放たれた。これを迎鼓と呼んだのは、儀式に鼓を打って神を迎えたことに因るものであろう。鼓というまでもなくシャーマンの太鼓である。

国中大会とは、そのまま読むと国民すべてが会集するという意味になるが、しかしそう釈するには難がある。扶餘の領域はかなり広大で、しかも山は深く湿原が多く<sup>(52)</sup>、そうした土地柄のうえに十二月という寒気の厳しい時節が選ばれているからである。よつてここには「国をあげて」と釈することにした。つまり国家祭祀が中央にて執り行われたのは勿論のこと、地方各部に於ても同時日に地域の集会祭祀が営まれたと見るのである。あるいは各家に於ても家祭が行われたかもしれない。「国中大会」の前後に集会場所が何も記されていないのも、そうした形を示唆していると言えなくもない。ただ祭祀が分散して実施されると、やがては儀式の重要性が薄れ、末端に至つては単なる年中行事に墮する恐れもあるが、扶餘の祭りが当時なお厳然とした宗教色を保つていたことは、刑獄の停止、囚徒の解放といった所に窺われる。迎鼓が極めて神聖な祭りであり、その前での人為不浄は憚られたのである。これは匈奴が——おそらくモンゴル方面の遊牧民族の多くが祭

では『三国史』の記事に従い、皆の字を重視したい。

烏丸とともに興安嶺の東部に在り、匈奴の弱体化につれて強勢に赴き遂に中国に北朝を建てるに至ったのは鮮卑の拓拔部である。従って鮮卑の天の祭りには遊牧民としての信仰習俗と、中国的に整理典礼化されたそれとの二つの形があつたことになる。とはいへ北魏は遊牧民族による征服的国家としてはまだ未熟なもので、華化が進んでも各所には尚多くの旧習俗が残された。その祭祀の中には特にそうした例が多く見られる。よって鮮卑の祭天の旧習については、中国的祭祀の中からもある程度窺うことができる。『宋書』索虜伝には鮮卑の祭天を記してこうある。

其俗以四月祠天、六月末、率大衆至陰山、謂之却霜、陰山去平城六百里、深遠饒樹木、霜雪未嘗積、蓋欲以暖氣却寒也、

(『宋書』卷九五、索虜伝、鮮卑)

これは北魏と並立した南朝宋の記録で、却霜という素朴な行事が並記されているところから、鮮卑族の旧習俗をまとめたものと察せられる。却霜とは六月の末にお霜雪を頂く陰山に赴いて寒気を退散せしめる行事である。「暖気を以て」とあるから、中国の陰陽二気の原理に依るものではない。大勢の人々の暖気つまりその熱気で以て寒気を追い払い、漸く温暖に向う季節の流れをなんとか力づけようとするもので、自然と一体になって生きる人々の素朴な考え方を伝えた好例である。

さて四月に天を祭るのは、他に比較すると時期がやや早い。次に引く『南齊書』には四月四日とされている。

城西有祠天壇、立四十九木人、長丈許、白幘・練裙・馬尾被、立壇上、常以四月四日、殺牛馬祭祀、盛陳鹵簿、辺壇奔馳奏伎為樂、

(『南齊書』卷五七、魏虜伝)

この記事は北魏が平城に都を築いた時の宮城の様子を伝えたものである。城西の祠天壇とは即ち西郊をいう。従って四月四日祭天というのは中国的に儀礼化された上での期日で、『魏書』礼志によれば周典によつてこれを定めたと言う。<sup>48</sup>開祭期日の点では新旧の儀式はうまく合致をみたことになる。

西郊の壇上には高さ一丈あまりの四十九体の木人が頭巾に着衣という姿で立てられていた。これは郊祀というものの、全く鮮卑拓拔部の祭天儀式を持ち込んだものである。木人というのは先にもふれたシヤマニズム祭祀の偶像で、この場合はもちろん天の神主である。これら木人を囲んで奔馳奏伎、つまり大変賑やかな祭りが繰り広げられたのである。

ただ右の記事は南朝の側から観察記録されたもので、当の北魏の記録に見てみると、

天賜二年夏四月、復祀天于西郊、為方壇一、置木主七於上、東為二陛、無等、周垣四門、門各依其方色為名、牲用白犢・黃駒・白羊各一、祭之日、帝御大駕、百官及賓國諸部大人、畢從至郊所、帝立青門内近南壇西、内朝臣皆位於帝北、外朝臣及大人、咸位於青門之外、后率六宮、從黑門入、列於青門内近北、並西面、廩犧令掌牲、陳於壇前、女巫執鼓、立於陛之東、西面、選帝之十族子弟七人執酒、在巫南、西面北上、女巫升壇、搖鼓、帝拜、后肅拜、百官内外尽拜、祀訖復拜、拜訖乃殺牲、執酒七人西向、以酒灑天

ると祭天の際に壇の周囲を踏るのは、そこに祀られる天地日月星辰すなわち全ての天体の動きに則ったものといえよう。

こうしてみると突厥や回鶻では、部族の紐帯としての宗教儀式に主に祭天を中心としたことには他と変りはないものの、天の信仰と中ば一体化している太陽の崇拜が、他の民族以上に強かったことを認めないわけにはいかない。匈奴の単于は日月を拝したが、牙帳は必ずしも東を向いていなかった。単于の座は北に向けるものであったと云う<sup>(44)</sup>。併しながらそれに合せてテントを北に向けて開くというのは異常である。モンゴルでは場所にもよるが、北ないし北西の寒風を避ける為にテント入口は南もしくは南東向きを最も安全快適とする。従って匈奴単于のテントも南に向いていた可能性が高い。しかしテントの入口を南にし、中で北面して坐るといふのもおかしい。このちぐはぐは、匈奴が諸の儀式の形を必ずしも太陽の運行と結びつけてはいなかった事を示している。日月を祭るにはその方角に向い、政に当っては北嚮し、牙帳は風下に開く。この場合そう解するしかない。なお現在テントが殆んど南方を向く中で、まれに東向するものが見られるというが、おそらく太陽崇拜のなごりなのであろう<sup>(45)</sup>。

## 二 東北アジアの祭天

大興安嶺の東、いわゆる内蒙地域に興った民族のうち、まず烏丸については左の如き記録がある。

敬鬼神、祠天地・日月・星辰・山川、及先大人有健名者、亦同祠

以牛羊、祠畢皆燒之、飲食必先祭、

(『三國志』魏書卷三〇、烏丸伝、注所引の魏書)

彼らが鬼神を敬し、天地の諸神を祠ったことは、上記の諸民族と同じである。がここには祭祀の対象として初めて現われたものがある。山川である。常に天地日月が祭りの中心となる外蒙地域とは、そこに些か信仰形態の異なりが見られるようである。この点については残る地域を観察した上で述べる。

最後の五文字「飲食に際しては必ずまず神を祭った」という部分も貴重である。彼らの生活が常に神と共にあったこと、即ちアニミズムの觀念を生活中に具現していた事をよく示している。ところが『後漢書』はこの句を削去した。『後漢書』は他史の文を転用する場合、己の文に更めようとすあまり字句を改作することが多い。意味内容に差違のある時は要注意である。

烏丸の住居も上記諸民族と同様フェルト製のテントであった。しかしその全てのテントの入口が東に向けられていたという点が他と違っている。

魏書曰、烏丸者、東胡也、漢初、匈奴冒頓滅其国、余類保烏丸山、因以為号焉、俗善騎射、随水草放牧、居無常处、以穹廬為宅、皆東向、

(『三國志』魏書卷三〇、烏丸伝注)

『後漢書』は「皆東向」を「東開向日」と改めている<sup>(46)</sup>。これは表現を変えただけなのであろうが、しかし皆の字が無くなっている。ここ



の方にて為されたと考えた方がよい。

なお「其先窟」とは高昌の西北の山中にある洞穴で、匈奴の別種の子であった突厥の始祖は、狼と交わつてこの洞穴に隠れ、子を育てたといふ<sup>(37)</sup>。ここに云う洞穴を祠ることの意味は、始祖発祥の地として記念聖地視することに在るようであるが、洞穴などの顯著な凹処は地母神として祀られることが多い。この場合も、もとは地母神の信仰から発生して始祖の説話と結びつけたものであろう。

突厥祭天の期日は右資料には五月中旬とし、『隋書』には五月中旬<sup>(38)</sup>し、また後の西突厥では五月八日であつた<sup>(39)</sup>。北方民族の大部分は春秋に大祭を行つたのであるが、突厥は春季一度のようで、もしこれに間違いがなければ独自の習といえる。またそれだけ先窟の祭りが盛大であつたということでもあろう。この他突厥が天を崇んだことを示すものには、突厥可汗が中国に送つた書簡に天の名が記されたこと<sup>(40)</sup>、皇帝に貢物を献じては日頃己が天を拝するが如くに振舞つたこと<sup>(41)</sup>、また突厥語の碑文の中に頻繁に「天」の語が現われること等<sup>(42)</sup>があげられる。さて突厥がその住居入口を東方に向けていたことは、よほど中国人の興味をひいたようである。煬帝も突厥啓民可汗の地へ行幸した折、これを詩に詠んでいる。

鹿塞鴻旗駐、龍庭翠輦廻、  
毳帳望風舉、穹廬向日開、  
呼韓頓顙至、屠耆接踵來、  
索辮擊羶肉、韋韞酌酒杯、  
何如漢天子、空上單于台、

(『隋書』卷八四、北狄伝、突厥)

これは『周書』に考察されているとおり太陽信仰にもとづく習俗である。但し突厥に於ては全ての穹廬が東向していたのではなく、『周書』に牙帳東開と記すとおり、可汗のテントに限られていた。入口が

東向すれば、牙帳中に坐す可汗も自と東向したことになる。他に同様な例を徴すると、唐の穆宗の長慶二年、太和公主が回鶻の可汗に降嫁した際に、可汗は儀式に臨んで常に東の方を向いて坐つていたとの記録がある。

既至虜庭、乃択吉日、冊公主為迴鶻可敦、可汗先升楼、東向坐、設毳幄於楼下、以居公主、使群胡主、教公主以胡法、公主始解唐服、而衣胡服、以一嫗侍、出楼前西向拜、可汗坐而視、公主再俯拜訖、復入毳幄中、解前所服、而披可敦服、通裾大襦、皆茜色、金飾冠如角前指、後出楼俯拜可汗如初礼、虜先設大輿曲展、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、公主乃降輿升楼、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)

この儀式は何段階にもなつていて、公主は次第に回鶻の妃へと変身していき、最後に輿上右回り九回の儀式を経て始めて可汗と共に東向の坐についた。これで明確なように、中国皇帝が南面した如く、突厥や回鶻の可汗らは常に制として東面したのである。中国人が注目し記録したのはこの為である。且つまた右回り市回の儀式も太陽信仰に則つたものであつた。単に「右転」とせず「隨日右転」と表現した所に撰者留意の迹が見られる。突厥可汗の即位式にも九回の右回りが行われ、記録にはそれが「隨日転九回」と記された<sup>(43)</sup>。回鶻の可汗の牙帳がどちらを向いていたかを示す資料はないが、重要儀式で東面したところからして、牙帳内に在つても東面し、故に牙帳も東向していたと考へるべきである。太陽と同じ方向に回るといふのは、太陽の運行に己の動きを合せるとその力が得られると信じたものであろうか。そうす

死者が出たときにはこれを天幕内に置き、その外を親族が馬で七周したといふ。<sup>(29)</sup> 中国の公主が回鶻に降嫁した時は、輿に乗せられて九回まわされた。<sup>(30)</sup> キルギスに於ても死者の回りを三度回る礼が行われた。<sup>(31)</sup> こうした事例が少くないところから見て、同様な形はこの他の地域にもあったであろう。とにかく以上のように大抵は三、七、九という奇数でしかも回数が少ない。それを百また数百というのは、とにかく回れば回るほど結果が良いと考える原始的な発想にもとづいたものと見られる。諸民族の市回儀礼は、もとは全てこうした形をとっていたのではないか。それがやがて国家儀礼として整備され形式化されていく過程で数が減らされたという訳である。仮に何か不幸が起った場合は先ず巫覡によつてその原因を神に伺い、その答えを待つて祭りの形を決める。そうすれば初めから回数を増やさずとも済む。要は巫覡が如何に部族の進む道を考えるかであるが、巫覡と首長とは大概密なる関係にあり、また首長自身が巫覡である場合もあつて、そこにさしたる問題はない。おそらくそうした手順を踏んで漸く回数を減らしていったと考える。

ところがやがて『魏書』の中に、太祖の世、高車斛律部の帥倍侯利が五十本の筮竹を用いて巧みに占い、常に適中させたといふ記事が現われる。彼は北方にあつて朴直勇健をうたわれた部帥であるが、既に中国易を学び而も術に長けていた。<sup>(32)</sup> また高宗文成帝の代になると、高車の五部が集まつて嘗てない規模の祭天儀式を行ったが、丁度その折に車駕が臨幸し、高車の民誰一人として悦ばぬ者はなかつたといふ。<sup>(33)</sup> 高車の守り続けてきた素朴な信仰生活も、中国と接触する部域では様々に中国文化の流入を被つたことが察せられる。

六世紀の中ばモンゴルに巨大な国を築いたのは突厥である。その祭天の様は『周書』に初見する。

可汗恒処於都斤山、牙帳東開、蓋敬日之所出也、每歲率諸貴人、祭其先窟、又以五月中旬、集他人水、拜祭天神、於都斤西五百里、有高山迴出、上無草樹、謂其為勃登凝黎、夏言地神也、

(『周書』卷五〇、異域伝下、突厥)

於都斤山(ウチケン山)は突厥をはじめこの辺りを所領とした民族の聖地で、<sup>(35)</sup> 彼らが奉じた神々の祭場がその周囲に多い。天の祭りは他人水(タミール川)の畔で開かれ、またここから西五百里の所には高山があり地神として崇拜されていたといふ。そうすると高い山上ではなく低い川辺で天を祭つたといふことで、何やら異な感がしない。高い山といふものは天神の絶好の降り場所として、よく天の祭祀の場とされる。また登凝黎(テングリ)は天の意味である。<sup>(36)</sup> しかし勃の意味はまだよく分つていないらしいし、右に地神であると説明されているのだから従つて外はない。草も木もなく地面のむき出しになつているところが、いかにも大地の神を想起させたのである。普通モンゴルにおける天の祭りは部民の大集会が可能な水草に富む広大な場所が選ばれ、さしずめ名のある川の畔などは最適の地であるから余計な穿鑿ではある。また他人水での祭天と並べて勃登凝黎のことが記されているから、地神はそちらで祭つたものかとも疑われるが、しかしこの高山の祭りについては何も触れられていない。一般に祭天の儀式では天とともに地も、また日月星辰なども同時に祀られるから、突厥の場合も例外ではあるまい。勃登凝黎は聖地ウチケン山の近くにある一聖山として紹介されたままで、地神の祭りは他人水の

酪灌焉、婦人以皮裹羊骸、戴之首上、縈屈髮鬢而綴之、有似軒冕

(『魏書』卷一〇三、高車伝)

これは一見雷神の話のように受け取られるが、秋季に集會がもたれて、そこで為される祭儀が他民族の祭天儀式と似通っていることから、天神のことを記したものと見るべきである。天神は雷となって、若しくは雷を伴って地上に降りると高車の人々は考えていたのである。<sup>(26)</sup> 落雷の度に天に向つて矢を射るのは、神の降下に際しての一種の清めの行動であろう。雷が落ちると、彼らはその場所から移去し、翌年の秋になって再びそこに集つて祭りを行った。落雷箇所一帯は神聖な場所であり、人が近づいてはならなかったのである。つまりそこが神の居所となつたからである。とすれば秋の祭りは神を天上に送り返す儀式として捉えられる。羊を地上で焼かずに地下に埋めるのは、神がその地下に在ると考へてのことかもしれない。<sup>(27)</sup>

では雷があちこちに落ちたらどうなるのであろうか。雷は毎年一度一箇所にだけ落ちる訳ではあるまい。これを一一祀るとなれば時には秋の祭りが複数回になることになる。しかしこれは祭祀というものを形式面からばかりとらえた愚問であらう。そうした問題は大抵巨大な自然、そこに育まれた神秘的思想の中でうまく消化されて、かくて人間の生活に合理的な結論が導き出されるものである。つまりこの場合には例えば明瞭な落雷箇所——時に大きな跡を残す強烈なものがあるから、そうした所を得て祀つたのであろう。遊牧国家にとって秋祭は国勢を見、首長會議を開く政治上重要な機会であつた。その点からも祭儀は一度に集約される必要があつたはずである。

それにしても高車の祭天は自然現象と完全に一体となつた、正に自

然崇拜と言ふべきものである。これに比べると先の匈奴の祭天は、祭期祭所を予め定め、祭壇を媒介として天に祈誓するばかりで、特に天と關係する自然現象とつながる所がない。神は人間の定めた時と場所にしか降れないのである。匈奴の祭天は、記録上では最も古いものに属するが、それが夙くから国家の下に高度に形式化されていたことは一つの特徴と見てよいであらう。

高車の祭天が根源的な自然崇拜の色彩を残していることは、祭壇の周圍を百市するということにも認められる。百市とは何度も何度も回るといふ表現にもとれるが、ここには百回丁度と読む方がよい。この回数、祭りに前に雷にうたれたり疫病に罹つたりした者が出ると、更に何倍にも増やされた。

時有震死及疫癘、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、多者數百市、男女無小大皆集會、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)

なにしろ草原地帯に於て雷の轟く中、大いに叫んで天に向つて矢を射るのである。そこに雷が落ち易いのは当然のことで、震死した者は珍しくなかつたであらう。せっかくの神々を迎える行動も震死すれば、逆に不浄、天罰と見做されてしまう。それを贖う為に普通の祭り以上に犠牲を捧げ祭壇を數百市したのである。それでも更に震死疫癘の者が出たらどうするか。面白い疑問であるが、右資料からは察し得ない。

百市、數百市という数は、他の民族の同類の行動と比べてみると極めて多いことがわかる。突厥では王の即位の際、王を氈に乗せて太陽の運行方向に回す儀式が行われたが、その回数は九であつた。<sup>(28)</sup> また

はしなかった。<sup>(19)</sup> 金人は意外と小さかったのではあるまいか。

金人の大きさを記したものが一つある。

案漢武元狩中、遣霍去病討匈奴、至臯蘭、過居延、斬首大獲、昆邪王殺休屠王、將其衆五萬來降、獲其金人、帝以為大神、列於甘泉宮、金人率長丈余、不祭祀、但燒香札拜而已、

(『魏書』卷一四、釈老志)

これは『漢武故事』という小説の類から引かれた文で、各所に問題点があるところから白鳥氏らによって信頼するに足りぬと批されたものであるが、<sup>(20)</sup> しかし「金人率長丈余」と云う部分は全くの捏造という訳でもなさそう、これは北魏の祠天壇に祀られていた祭天の木人の大きさと一致するのである。木人については南齊の記録に、

城西有祠天壇、立四十九木人、長丈許、白幘・練裙・馬尾被、立壇上、常以四月四日、殺牛馬祭祀、盛陳鹵簿、迎壇奔馳奏伎為樂、

(『南齊書』卷五七、魏虜伝)

と見えている。『漢武故事』は誰の手に成るものか明らかでなく、<sup>(21)</sup> 両者の相似を以てこれ以上の議論はできないが、『魏書』の撰せられた北齊の世に金人の大きさが木人と同程度と考えられていたことは知られる。長一丈といえ、<sup>(22)</sup> 当時に在っては約二・五米。先掲江上氏の論文に附された石人の写真を見ると、大きいもので率ね二米位である。

これならやや巨大と言えるかもしれない。しかし金人を製作した者が匈奴であるとすれば、二米の金属製の像というのは異常な大きさと言わなければならぬ。北アジアで見つかった青銅黄金製品は、遊牧民のものであるだけに殆んどが小型で、<sup>(23)</sup> それ程大きなものは遺物に見られない。漢は匈奴の文化習俗を熟知していたはずである。それな

のに神主が金属製であることにのみ衆目が集まり、大きさについては何ら注目されていない。ともかくあくまで推測でしかないが、こう考えてくると金人は一米前後、否それ以下でしかなかった可能性が高い。<sup>(23)</sup> ところで休屠王金人の存在は、匈奴の祭祀について、また国家の形態について甚だ重要なことを教えている。即ち匈奴の天の祭りは単于が龍城に独占した訳ではなく、諸部に於ても各首長の主催する祭儀があったことをそれは明示しているのである。中国であれば天を祭るとは天子のみが有する権利であり、これを臣下が行えば当然大不敬となる。しかし休屠王が天を、しかも奇異な像を以て祭っているのは匈奴間に周知の事であったに違いないが、にも拘わらず単于が一言された如く、単于の祭天を頂点として、諸部の首長に各部内にて小規模の壇を設けしめるといった、祭天儀式を中軸とする封建の一形態を作り上げていたと考えてよいであろう。<sup>(24)</sup>

匈奴の崩壊後、外モンゴルの各地域には幾つもの遊牧国家が生まれ、アルタイ山脈の西南に拠を置いたのは、五世紀の末、トルコ系の高車である。高車は、天に捧げられた匈奴単于の娘が祭天壇の下に営巢した狼と結ばれ、そこから国が始まったという伝説をもつ。<sup>(25)</sup> その高車の祭天には頗る興味あるものが見られる。天神の地上への降下である。

俗不清潔、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、百市乃止、人持一束柳、回豎之、以乳

した影響はかなり強烈ではあったが、意外に表面的かつ部分的なものに止まっていたということになる。<sup>(11)</sup>

以上三つの祭祀の外に、匈奴は太陽と月の祭りも行った。

单于朝出營、拜日之始生、夕拜月、其坐長左而北鄉、日上戊己、

(『史記』卷一一〇、匈奴伝)

これは毎朝晩の祀典である。天の祭りが大規模に行われたのに比して簡素で、本源的な自然崇拜の形を残しているようである。日月は天地につぐ崇重の対象で、单于が中国に送った書状には「天地日月の单于」などと記された。<sup>(12)</sup> 太陽の崇拜は孰れの世界にも一般的であるが、匈奴の月に対する崇重にはひとかたならぬものがあつた。戦闘時に在つては月を伺つて行動を定め、盈ちれば攻戦し、欠ければ兵を退けた<sup>(13)</sup> という。

日月を拝したのは单于である。換言すれば、单于のみが日月を拝する特権を持っていたことになる。素朴な祭りではあるがこれもまた国家祭祀の一つに組み込まれており、この頃既に匈奴の諸祭祀すべてに一定の形式が出来上つていた事を窺わせる。ただし後述する如く、祭天は国家第一の祀典ではあるが单于ばかりが独占したのではなく、別に諸部にも各部帥による小規模の祭天が為されていた。それからすれば日月の祭りも各部の首長によって日常祀として行われていたと見るべきである。なお月を崇重する例は、資料中匈奴以外には見られぬようである。

さて匈奴の祭天の資料で、古来甚だ議論の沸騰したものがあつた。『史記』匈奴伝に見える休屠王祭天の金人の問題である。

漢使驃騎將軍去病、將萬騎出隴西、過焉支山千余里、擊匈奴、得胡

首虜萬八千余級、破得休屠王祭天金人、

(『史記』卷一一〇、匈奴伝)

金人とは果して如何なるものか。魏晉の昔から続いたこの論争も今日に至つて、江上氏の「匈奴の祭祀」の中にやつと明快な一解答が出されたように思う。それによると金人とは、北アジア諸族に古今に行われた所の神主としての石人、木人に類する金属製偶像で、揚雄の甘泉賦に詠われたところから察して、シベリアのカラ・スク文化期の石人の特徴と一致し、即ち柱状の下部に奇怪な顔面を現わし、上部に幾種もの不思議な表象をもつたもので、それはシャマニズムの神靈憑依観に於てのみあり得る形だといふ。<sup>(14)</sup> この考古学成果をふまえた緻密な論には大いに説得力があり、小論は敢て反すものを持たない。ここでは金人の大きさについてのみ一言する。

かつて白鳥庫吉氏はこれを巨大なものと考えられた。<sup>(15)</sup> それは恐らく秦始皇帝の鍾鐻金人を意識し、<sup>(16)</sup> 祭天には大いなるものこそ相応しいと考えられてのことであろう。しかし休屠王の金人が巨大であつたと云う資料は何もないのである。休屠王の領地は武威の辺りを中心とした『漢書』地理志、武威郡の条に休屠という県名が見えるから、そこに本拠が置かれていたのであろう。<sup>(17)</sup> 従つて問題の金人は、そこからさほど遠くなく且つ部民の大会に便利な広い土地に、オボと同様常時たて置かれていたに違いない。霍去病はこれを鹵獲すると雲陽の甘泉宮に搬送した。<sup>(18)</sup> その間にはかなりの距離がある。もし金人が巨大なものであつたとすれば、運搬には相当の苦勞が伴つたであらうから、きつと記録にはそのことが留められたであらう。また揚雄は甘泉宮に置かれた金人を実見しながら、その作甘泉賦には金人の大きさを何も表現し

がすべて龍祠と称され、且つ天を祭ると説明されている。三回の龍祠とは即ち『史記』に云う正月の祠、五月の大会龍城、秋の大会蹕林を指すに違いない。従つて各儀式の後には部族會議が開かれたと釈することにもなつた。

龍城については、江上波夫氏が詳論された如く、龍の字が可燃性の構築物を想わせる。また蹕林の林の字は祭場に立てられた木枝、そしてこれを幾度も回ると読めば、すべてが後世のオボの形と符合する。<sup>(7)</sup>

『漢書』では龍城が龍城に作られ、艸冠が外されて意味が變つてゐるが、これはこれで龍の字に支配者の——この場合は単于のシンボルとしての意味を持たせて城の字に附したと見ればよからう。『後漢書』の龍祠の龍の字も全く同様中国的な発想を以て使用されたと考える。

龍の字をモンゴル語の一音写とするのは反つて強引に思ふ。<sup>(8)</sup> 内田吟風氏は龍城の城の字を重視し、匈奴にも幾つかの城寨があつたことをもとにして龍城を祖先を祭る大祠廟と解し、また蹕林についてはこれを地名とする説を支持されて、春と秋とは別の地で祭りが為されたと論じておられる。<sup>(9)</sup> 併しながら龍城に限つていえば、石を積みあげ或は土で高い壇を作つて、多数の木杆柴枝を立てた壮大な祭壇と考へればさして問題はなく、またそうした祭壇の周囲を回る儀式が今も続いていることから、蹕林を林をめぐる<sup>(10)</sup>と読むことに何の無理もない。しかも春秋別の場所で大会を開く例は他にない。よつて小論は大凡江上氏の説に従うものである。

ところでこの伝統的な匈奴の祭天に、中国文化の影響が幾つか表われていることは注意すべきである。第一に、正月に小会を設定した事がそれである。漠北の正月といへば極寒の交であつて、水草にも乏し

く、とても一所に多数の人畜が会集できる時期ではない。たとえ各部の首長のみが単于の下に集まる定めであつたにしても、四方の遠地からはるばる参ずるのは容易でなかつたはずである。そうした時に敢て天の祭りを挙行したのは、やはり中国の正月朝会の制をそのまま採り入れたと見る外はない。中国と互角の勢力を以て対峙する匈奴であつてみれば、単于が塞外の天子として同様の制を敷いたとしても何ら怪しむに足らない。

また旧来草の萌枯によつて季節を知り年を数えた遊牧民が、祭天の日として特に戊日を選び、また次に掲げる資料に「日は戊己を上ぶ」などとあるのは、匈奴の中にある程度まで中国の精密な曆が所有され利用されていた証拠である。曆の利用は南匈奴の時代になつて一層普及したものであろう。南匈奴が天を祭るとき漢の皇帝を兼祠したといふのも、中国文化が時に匈奴民族の精神の中にまで入り込んでいたことを物語つてゐる。もつとも匈奴の中には昔から幾らかの中国人が居たのであるから、曆などを学び得て使用することは比較的簡単にできたであらうが、それを以て民族の重要な祭祀の日を特定したところに中国文化影響の深さを知るのである。

ところが匈奴の後を受けて北方の草原に疾駆した民族の間には、正月祭天の例はもう見られない。中国との交渉の薄弱化また民族勢力の衰微とともに、匈奴の生活の根幹となる天の祭りは本来の形にもどつていったと察せられる。北方民族の習俗には極めて根強いものがあつて、一旦外部からの影響が弱まると、その影響が完全に拭い去られる訳ではないが、それでも急速かつ徹底して旧態に還元しようとする強い力が働くようである。見方をかえると、中国文化の周辺民族に及ば

西はモンゴルから、東は中国東北地方および朝鮮半島にかけての地域は、古くから中国と幾らかの交渉を持ったことから、歴史のみならず一部の文化面についても、中国の浩瀚な古文獻に留められることとなった。おかげで祭天に関する記録もかなり古いところにまで溯及することができる。そこで本章より三章までは、この広範な地域に興亡した諸民族を大まかに区分し、それぞれの祭天事例のうち明確なものを取り上げて、その形態および特徴を観察確認していこうと思う。

まず北アジア、即ちモンゴルの草原を中心とする遊牧世界の祭天記録の中で、最も古く且つ詳細なものは『史記』の中に見える。<sup>(3)</sup>

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』卷一〇、匈奴伝)

これは漢と常に覇を争った匈奴の国家祭祀を伝えたもので、それだけに貴重されて諸家によって加えられた分析は数多く、今なお解釈の分れる部分がある。よってこの資料には全体に亘りひととおりの私見を述べておくことにする。

漢の時代、匈奴が行った天を祭る国家儀式は年に三回。正月の祭天は、各部の首長のみが单于のもとに小集会して行われた。あとの春秋両季の祭りは甚だ大規模なものであった。春は五月、即ちステップに新たな草が育ち牧畜に好適の時期を迎えると、匈奴諸部の民はこぞって龍城に会し、先祖、天地、鬼神を祀って、本年の牧草がよく茂り順調に家畜が繁殖することを祈願した。秋の開祭時期は、『後漢書』によれば九月である。

匈奴俗、歳有三龍祠、常以正月・五月・九月戊日、祭天神、南单于既内附、兼祠漢帝、因会諸部、議国事、走馬及駱駝為樂、

(『後漢書』卷八九、南匈奴伝)

この時も春と同様全部民は龍城に大会し、諸神に感謝をささげた。また单于はこの機会を利用して匈奴各部の口数と家畜の多寡とを調べ、現時点の国勢を計った。春秋の祭礼の終了後には馬や駱駝による奉納レースが催された。これは匈奴の民にとって最大の娯楽であり、彼らの騎馬技術の維持向上にも一役かっていた。後世の例から見ると、このレースは或は秋季にのみ行われたものかもしれない。

『後漢書』に、祭天の集会時に諸部を会し国事を議すとあるのは、祭天集会の重要な一面を語っている。即ち首長会議である。各首長の総会は年に僅か三回。従ってこれは匈奴国家の最重要の政治の場となつたはずである。護雅夫氏の言を借りれば、龍城の祭天集会は匈奴の聖的俗的中心であったのである。<sup>(4)</sup>そこではまず单于を頂点とする匈奴諸部の結束が確かめられて、およそ半期に亘る国事および主要な訟獄が討議されていったに相違ない。<sup>(5)</sup>

こうした匈奴の龍城の祭りは、現今のモンゴルに行われているオボの祭祀と全く酷似している。<sup>(6)</sup>これをオボ祭りの源流と見てまずは大過ないであろう。よって『史記』の難解な箇所は、オボの祭儀と照し合せてみると理解が容易となる。右の解釈にもその手法を用いた。但しなお二三の点について補足説明をしておく必要がある。

まず『史記』の文面からは三度の集会時の内容がそれぞれ異なるように見えるが、これを各会ともほぼ同じ目的と内容を有していたと解したのは『後漢書』に従つたものである。『後漢書』には年三度の祭り

# 北アジアより朝鮮に至る

## 古代の祭天について (上)

今井秀周

はじめに

- 一 北アジアの祭天
  - 二 東北アジアの祭天
  - 三 朝鮮方面の祭天 (以下 下)
  - 四 若干の考察
- 結び

### はじめに

かつて北アジアに広く天を崇ぶ信仰が盛行していたことは周知のとおりである。その宗教習俗は脈々と営まれ続けて、現在でもなお我々の心中に根ざすものがある。<sup>(1)</sup>言うまでもなく天を祭ることはシャマニズム祭祀の一つである。シャマニズムは、アニミズムの觀念にもとづき自然界に存するあらゆるものを信仰祭祀の対象とする。その中において地域を問わず、あるいは実質的に、あるいは形式的に最も尊崇されたものが天であった。<sup>(2)</sup>

シャマニズムは宗教とは見做し得ないほど原始的であり、しかもその諸形態は後世までほぼそのままに伝えられたとは、よく言われるところである。併しながらそれは終始全く不変であった訳ではあるまい。そ

の長い時間の内には除々に変化を来したであろうし、しかも数々の民族に於て、数々の風土に於て、多様な発展をしたと見るのが自然であろう。小論はこうした視点に立って、古い記録の中に留められた北方諸民族の祭天の迹をたどり、僅かなりともその時間的・空間的変容を探ろうと試みるものである。なお小論では天の外に日月の祭祀も併せて観察する。両者は共に天の信仰と不可分の関係にあると考えるからである。これらの祭りを中心に据え、傍ら他の諸祭祀を観察していけば、シャマニズム自然崇拜の一大体を捉えることができるように思う。

扱う時代については、ひとまずこれを唐までに限った。唐代を過ぎると、北方の諸民族は次々と中国に入って王朝を建設し、新たな時代を築いていく。その際には必ずや彼らのシャマニズムにも大きなうねりが生じ、新たな波が押し寄せたであろう。よってこれ以降は、また別箇に扱うべき部分と考へ、まずはその為にも古記録から窺い得る最も古い段階の状態を把握しておく必要があると判断した。題に「古代」と称したのは全く便宜的なものであることをお断りしておく。

こうした北アジアのシャマニズムについては、実に膨大な数の論考がものされている。僅かばかりの資料は既に検討され利用され尽くした観すらある。小論の提示する些細な所見も若干の考察も、その大部分は先学の業績に負っている。敢て屋上に屋を架す失礼をお恕しいたきたい。

### 一 北アジアの祭天