

シャーマニズムの墓標——清朝の堂子祭

原 島 春 雄

I

国家が遼（陽）瀋（陽）において建設され、竿を設け天を祭る礼が行われるようになったが、この礼では社稷の諸神祇をもふくめて静室に祀ってきた。それは「堂子」と名付けられている。まことに往古の群神を会祀する明堂の制度と合致するものであり、古礼を踏襲するものといえよう。

これは礼親王、昭棟が『嘯亭雜録』卷八「堂子」条に記した一段であり、堂子祭に言及する研究論文に数多く引用されてきたものである。礼親王の主旨は堂子が明堂と同じい、とする点にある。礼親王は乾隆四十一年の生まれ、薨年は道光九年である。西暦では一七七六年〜一八二九年ということになる。清朝の建国時の礼親王、

代善の親王位を継承する皇族の顕貴の生まれである。礼親王、昭榿は親王としては波乱の生涯をおくることになるが、その経歴の故もあつて、清朝の典故に精通していた。それは他の皇族から見ても群を抜くものであつた。祖父の代から礼部に奉職し、清朝の典章制度に精通していた龔自珍は

王、天聰、崇徳以降の瑣事不事は皆その年月を説きて誤たず。一事毎に輒ちその源流を言い、正変分合作ること数十重、問答して倦まず、自珍の交わる所の賢不賢の掌故を職とする者、程大理同文よりほか、王に如かざるなり。(『龔自珍全集』第五輯「与人箋」)

と称賛してやまない。『嘯亭雜録』「堂子」の条はさらに

鼎を中原に定めてより以来(清朝が北京に政權を定めて以来)、堂子を長安左門外に建設し、祭神殿を中央に建てた。すなわちもろもろの神祇を総祀するものにほかならない。南側の前方は拜天の円殿であり、円殿の真南に大内で祭祀を行うための竿を立てる石座を設けるのである。そのやや南の両翼に縦横それぞれ六列の石座を設ける。第一列は諸皇子が祭祀を行うための竿を立てる石座である。諸王、貝勒、公などはおのおのの爵位に應じて並ぶ。いずれも北面して並ぶ。

と続けている。文面からするならば、礼親王がこの堂子祭に参加していたのは確実であろう。

堂子祭が中国の古礼である明堂にあたる、というのが礼親王の確信であるが、礼親王は、だが、満洲の古礼である「跳神儀」も述べている。それが堂子祭の原型であることは、堂子祭の関連資料、ことに堂子祭に関する清朝の『欽定満洲祭神祭天典儀』でも明らかである。『嘯亭雜錄』巻九の「満洲跳神儀」の一条は次のように述べている。

巫人(原註、女使を用う)は吉服を着て刀の舞いを舞い、「敬いて糕餌を献げ、もつて康年を祈る」という祝詞を唱える。主人は跪き神版をたたき、護衛たちは神版をたたきつつ絃、箏、月琴を奏でて唱和する。その音色は心地よい。巫者は歌い終えたと祝詞を唱えるが、主人は謹んで耳を傾ける。(一連の儀式を)終えると主人は拝礼を行い立ち上がるのである。

ここでは「巫」という言葉を用い、薩滿(シャーマンの漢字表記)という言葉は慎重に避けてはいるものの、それは、真正正銘のシャーマニズムにほかならない。この堂子祭が満洲の秘儀であるシャーマニズムを根幹に持っていたため、堂子祭を「典至つて重きなり」(清文献通考・郊社考)としてきた清朝の開国は歴史において秘密のヴェールに覆われ、さまざまな附会、誤解そして虚偽を生むこととなった。それは清朝という中国最後の王朝の根幹に関わるものと思われる。

中国の歴代の王朝にはいずれも虚偽で飾られた開国神話が見いだされる。史実の捏造もまた稀ではない。だが、清朝ほど自らの履歴書を捏造した例はやはり空前絶後といわねばなるまい。清朝の建設者は自からの国号

を「発見」ないしは「発明」して満洲なる名称を創出している。満洲という言葉の語源については、これまで諸説があつたが、「それ故、建州（女真族の一部族であり、満洲のもともとの部族名）は（李）満住すなわち文殊を酋長に戴く部族のことである。つまり満洲部族とは文殊部族の謂いである」（孟森『満洲開国史』第一講「満洲名称考」）と考証されているごとく、文殊菩薩に由来している。このことは清朝の史家も認めている。「満洲源流考」巻一には次のように記載されている。

思うに満洲というのはもともと部族の名称であつた。国書によるならば「満洲」はもともと「満珠」と表記されていた。……わが朝が東土において燦然と輝くようになると、毎年チベットから丹書が献上されるようになったが、いずれも「曼珠師利大皇帝」としたためられていた。『翻訳名義』によるならば「曼珠」とは華言（中国語）の妙なる吉祥という意味である。

ところが、『清太祖実録』は「始祖の布庫里雍順、長白山の東、俄漠患の野、俄朶里城に居り、国号を満洲という。これ満洲開基の始めなり」とする。これは歴史の改竄にほかならない。この改竄は満洲が始祖の時代から一貫して中国の支配下に入ったことがなく、したがって明から清への王朝交代が武力による篡奪ではなかつたことを証明するためになされたと推察される。こうして明朝による東北支配の事実が徹底して歴史から削除されることとなつた。ことに満洲の出身母体となつた建州ということば、さらに古くからの民族名である女真ないしは女直（『元史・地理志開元路』に「古えの肅慎の地、すなわち金の鼻祖の部落なり。初めは女真と号

するも、後に興宗の諱を避け、改めて女直という」とあるように、遼の興宗の諱である宗真を避けたものである（）ということばについて、削除したり、附会したりしてきた。これらの事実は清朝の本質を知るうえで重要ではあるが拙論の範囲を超えているので贅言しない。

清朝の建国をめぐる虚飾のペールを一枚一枚剥がしていったのは、孟森（西暦一八六九年～一九三七年）である。孟森、字は純孫、号は心史、江蘇武進の人、著に『明清史論著集刊』『明清史講義』『滿洲開国史』等がある。清朝の末期を生き、辛亥革命を眼のあたりにした経歴があったためであろう、清朝開国をめぐる歴史のタブーがとれたのち、原史料を発掘し、その前半生なじんできた清朝の歴史の虚偽をつぎつぎと暴いていった。このような孟森が堂子祭に疑惑の目を向けたのは当然である。孟森は清朝の虚飾作成の方程式に類した一文を遺している。

阿台は建州の酋目にあつて始めて、阿大章京として清の実録に現れる。章京とは滿洲語では（漢語の）將軍の音を写したことばである。滿洲語には明らかに漢語を語源としそれを滿洲文字に置き換えたことばがある。そして、それをふたたび漢語に翻訳しなおすとき、故意にもとの漢語を用いずに他の漢語に再翻訳してきた。こうして、一見ただけでは判然としないようにさせたのであるが、それはその「秘幻」を示すためであった。乾隆帝が訳文を改定したのはおおむねこのような意図に基づくものである。ところで太祖、太宗の時には、訳した人があるいはあることばが漢語起源であることを知らないこともあり、音だけを記して奇妙な漢字表記をしたことがあつたが、そのことばが漢語起源であることが判明すると漢語の元

の表記をそのまま記した。それ故、入関前（西暦一六四四年、清朝が山海関に入る前）に記述された文書は漢語に基づくものが多いのである。しかし、乾隆の時代になってこのような漢字表記を（満洲音に基づいて）別の漢字表記に変更したのである。現在の清朝初期にかんする文献はいずれも乾隆の時に重定されたものである。つまり、関外（西暦一六四四年以前）の原本と較べると、後世（乾隆時代）の虚飾であることが判明するのである。（『満洲開国史』第十講「王杲補伝・附阿台及王兀堂」）

このような虚飾作成の方程式、孟森のことばで言えば「秘幻」化方程式は、おそらくことばにかんしてだけのことではない。さまざまな歴史概念のみならず支配の構造、そして満洲の根底をなす宗教にまであつたに違いないと、孟森は確信していたようである。それは孟森の主著である『明清史論著集刊』に見られる諸論考から伺い知れる。孟森がこの方程式を堂子祭に適用したとしても、それは当然のことであつた。孟森が清朝の堂子祭に疑念をもつたのは上掲の『嘯亭雜錄』『堂子祭』の条にあるつぎの一段についてである。

東南には南向きの上神殿が建てられているが、明の將軍、鄧子龍の位牌が祀られていると言ひ伝えられてきた。思うに子龍には太祖と旧誼があつたため附祀されているのであろう。（上神殿とは図四の尚錫神亭のこと）

親王の称号をもつ皇族、しかも清朝の典章制度に精通した礼親王によって明言されたためであろう、堂子祭は鄧子龍を祀る「鄧將軍廟」として語られるようになっていった。だが、それがまったく根拠をもたないことは

孟森が「清代堂子所祀鄧將軍考」（『明清史論著集刊』所収）が明らかにしている通りである。孟森は『全遼志・宦業門・鄧佐伝』にもとづきつつ、上神殿に祀られているのが鄧子龍ではなく、鄧佐であることを論証している。その結論が正鵠を射ているか否かは論議が分かれるであろう。しかし、孟森が鄧佐であると結論づけたのは、前述の方程式が働いていたためであると考えられる。

考えるに鄧佐の死事は甚だ壮烈であつた。現在の時点で考証するならば、清朝一代を通じ神秘のベールに包まれつつ敬祀されてきた鄧將軍とは、堂子にほかならないのである。この「堂子」の二字は、鄧佐の転音であると推測される。（孟森『満洲開国史』第三講「建州」）

堂子が鄧佐の転音である、という推定が成り立たないことは後述するが、清朝による虚飾、附会は孟森に勇み足させるほど軌を逸したものであつた。礼親王もまたその虚飾と附会に責を負っている。だが、それは孟森のいうような政治的意図にもとづく附会ではないように思われる。むしろ歴史に育まれた無意識の構造が附会をもたらしただよように思われるのである。すなわち堂子祭をめぐるさまざまな概念、名称が文字に書かれた歴史に根拠をもつはずだ、という無意識の確信が作用したのではあるまいか。堂子祭すなわち明堂である、という礼親王の確信は孟森には荒唐無稽の談であつたかもしれない。しかし、礼親王はこのように確信することによつて一定の安堵感を得ていたように思われる。このような無意識の構造は礼親王に慣れ親しんできたとおもわれる満洲の神の由来まで附会させるにいたっている。「嘯亭統録」巻四に「完立媽媽」なる一条がある。それに

よると、

国（満洲）の風俗では、神を祀る日に祭壇の下に小卓を設け媽媽を供える。それは完立媽媽と名付けられている。はじめいかなる神であるのか判らなかつた。最近、宗人の禮沄が奕溥から伝承を聞きそれをまとめたとのことであるが、それによるとその神とは明の孝荘皇后のことである、という。思うに二祖が災難に遭つたとき、李后が哀れみ李成梁の誤りを飭諭をもつて正したことがあつた。そこで高皇（ヌルハチ）は李皇后の徳に感じて明堂に附祀したとのことである。つまり完立媽媽とは万曆母后の転音である。禮沄は該博な知識をもつており、しかも直系に近い皇室の出身である。そのことばに根拠があるのは間違ないであろう。

完立媽媽あるいは万曆媽媽は『欽定満洲祭神祭天典禮』巻四に見られる「佛里佛朶鄂漢錫媽媽」のことであるが、清代の北京では万曆媽媽として語り親しまれてきた。佛朶とは柳の枝の意味、佛里佛朶とは幸福をもたらす柳の枝のことである。鄂漢錫は多くの子孫、つまり、「佛里佛朶鄂漢錫媽媽」とは子孫繁栄をもたらす幸福の柳の枝である。満洲には古くから生殖信仰があり、柳は女性性器の象徴であつた。では完立媽媽あるいは万曆媽媽と呼ばれるのは何故なのか。佛里佛朶鄂漢錫媽媽は当然のことながら神偶として祭られている。そして完立あるいは万曆とは木製の神偶を表す満洲語の漢字表記であつて、明の万曆とは何らの関係もない言葉である。

堂子とは淫祠ではないのか、という噂が神秘のペールを伺いしれぬ漢人のあいだにささやかれていたのは事実である。「昔、范生なるものが満洲の遼陽城を旅したことがあった。古刹が目に入ったので見学しようとしたのであるが、門番がどうしても入れてくれない。門番が言うには、参拝したければ門の外で焼香してほしいとのことである。その後、門番と掛け合ったところなんとか入れてくれた。刹内に入ると二体の塑像が目に入った。身の丈は数丈、一体は男子像、一体は女子像であった。南面して一糸纏わぬまま互いに項を抱きあっている。猥褻そのものである。土地の人に聞いたところ公佛、母佛と呼ばれているとのことである」(董合『三阿識略』)。この古刹は満洲が遼陽に都を置いていたときの堂子である。そして公佛、母佛の佛とはおそらくホトケの佛ではなくて佛朶の佛であると思われる。満洲貴族として育てられた礼親王が佛里佛朶鄂漠錫媽媽の由来をまったく知らなかったとは考えにくいことである。だが、堂子祭すなわち明堂と考える、ないしは考えたいと思つている礼親王にはその由来が女性性器の象徴たる柳の枝であったことはなほだ具合の悪いことである。そこに万曆媽媽すなわち万曆母后なる説があらわれたのである。そして、礼親王はその説を自著に書き入れることによつて安堵感を得たのであろう。

堂子祭を中核とする満洲の祭祀の体系はこのように微妙なものであった。それ故、神秘のペールに包まれなわけにはいかなかった。堂子祭は『清朝文獻通考・郊社考』に「典至つて重きなり」とあるように、清朝の根幹をなす祭祀であつた。そのため、堂子祭の参加者は満洲貴族の高位を有するものみに制限されていた。参加者が制限されればされるだけ、堂子祭はますます神秘のペールに包まれることとなり、附会と憶測がはびこつていった。そして、清朝が滅びたのち、堂子祭は明堂に当たるのか否か、堂子祭とシャーマニズムとの関

係はいかなるものなのであるか、堂子祭そのものが附会ではないのか、という数々の疑問を遺しながら、歴史の濃霧の中に消え去ったのである。

II

乾隆十二年（西曆一七四七年）、『欽定滿洲祭神祭天典禮』が完成した。それは清朝の皇帝たる愛新覺羅姓の典禮を根幹に据えつつ滿洲の典禮を集大成したものであった。それでは何故、乾隆十二年という時期に編集されたのであろうか。孟森の立場にたてば、それは「秘幻」化の一環ということになるであらう。その一面があったことは否定すべくもない。乾隆帝によるならば、この欽定の典禮が編集されたのは次のようないきさつがあったためである。滿洲の典禮を構成している祭神、祭天、背鏡の諸祭は各姓氏ごとに異なることもあるが、大同小異であった。たとえば、愛新覺羅姓の祭神は宮中から王公の家に至るまでいずれも祝辞（祝詞）を根本としてきた。かつては、すなわち滿洲の故地にいたときには、司祝の人は滿洲の地に生まれ幼いときから國語（滿洲語）に慣れ親しんできた。……ところがその後、つまり北京に都を定めてより後は、司祝のものは國語を学習しないかぎり互いに伝授することができなくなつた。こうして賛祝の原字、原音がしだいに齟齬するようになつたのである。大内（皇帝）から分家した各王家に代々伝えられている祝辞がそれぞれ異なつていりばかりか、大内の祭神、祭天の諸祭の賛辞、祝辞も原字、原音と異なつたものが出てきている。今ここに適宜改正して文書に記さなければ、おそらく時が経つにつれて訛漏が甚だしくなっていくことであらう、云々（乾

隆一二年七月初九日の上諭。このようにして制定された『欽定滿洲祭神祭天典禮』は、シャーマニズムの原型、滿洲の各姓氏のシャーマニズム、愛新覺羅姓のシャーマニズム、愛新覺羅化された滿洲の典禮、それにもとづく滿洲の国家としての典禮、中国の統一王朝たる清朝の皇室としての典禮が時間的経過とともに重層化しており、しかも滿洲の空間的拡大とともに外来の宗教と聚合することによって変質したものである。そこでは時間空間の糸が複雑に絡み合いつつも、典禮の中では並列しているという構造をとっている。たとえば、堂子の諸神には滿洲の主神、滿洲の民間の諸神とともに佛、菩薩、閔帝（閔羽）まで含まれている。いわば諸神が時間的経過と空間的拡大にともない聚合化し、堂子祭において並列的に祭られているのである。

『欽定滿洲祭神祭天典禮』は堂子祭を中心とする滿洲の典禮の由来を次のように説明している。

我が滿洲国は昔より天と佛と神を敬えり。故に基を盛京（瀋陽）に創りしとき、即ち恭みて堂子を建ててもつて天を祀る。また寢宮の正殿において恭みて神位を建ててもつて佛、菩薩、神および諸祀の位を祀る。嗣いで壇、廟を建立して天、佛、および神を分祀すると雖も旧俗いまだ敢えて或は改めずして祭祀の礼と並行す。我が列聖、鼎を中原に定め、京師に遷都するに至るも、祭祀は仍お昔日の制に遵う。由来すると久しいかな。（卷一「彙記滿洲祭祀故事」）

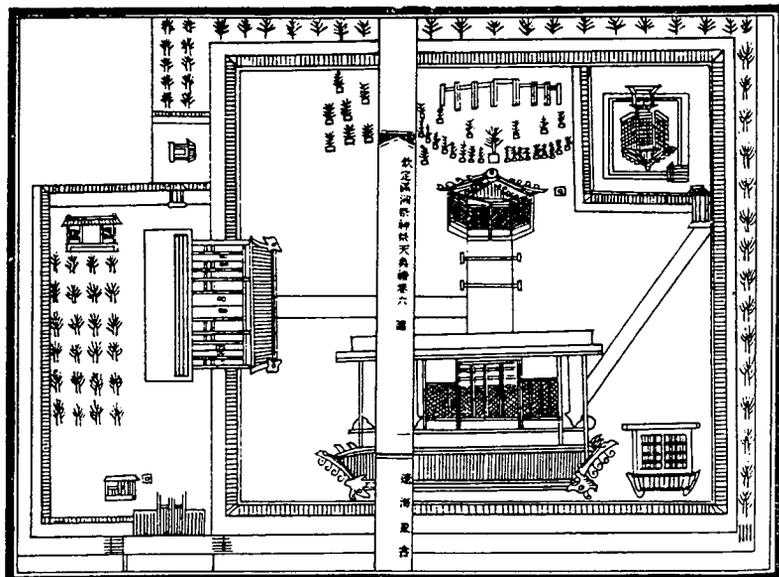
この簡明な記述から前述したような滿洲の典禮の錯綜した歴史の経緯を読み取ることはそれほど困難なことではないであろう。この錯綜した歴史の糸を解きほぐすには、（一）堂子および寢殿の祭祀と滿洲のシャーマニ

ズムとの関係、(二) シャーマニズムの原型と変形、外来の宗教との聚合の経緯、(三) 満洲の国家形成にともう典礼の「廟堂化」(富育光、孟慧英『滿族薩滿教研究』の言葉)の過程、すなわち礼親王に明堂にほかならないと言わしめた中国化の過程、(四) 堂子が中国の統一王朝たる清朝の典礼として確定していく過程が明らかにされなければならない。ここではその一部を主として『欽定滿洲祭神祭天典禮』『大清会典』『清史稿』などに拠りつつ、堂子の終着点から、すなわち「廟堂化」された堂子から見ていくこととする。

「莫問堂子祭何神」——堂子がいかなる神を祭っているのか、それは問うてはならない、清朝の支配下にあつて喘かされていたのは、このような言葉であつた。それが清朝の最高機密、それも清朝の機微に触れるものであつたからである。しかし、『欽定滿洲祭神祭天典禮』においては、その影すらみせずきわめて整合性をもつものとなつてゐる。

満洲の祭神祭天の典禮は二つの柱からなつてゐる。すなわち堂子と坤寧宮の祭祀がそれである。この二種類の祭祀は諸神を共有している点で密接に関係してゐる。堂子には、鄭天挺の表現を借りるならば、公的祭祀と私的祭祀の二種類の祭祀があつたという(『探微集』「滿洲入関前後幾種礼俗之変遷」)。前者は皇帝自らが主宰する元旦の拜天、出征凱旋の祭祀であり、いわば国家の大典であつた。後者は月祭、杆祭、浴佛祭、馬祭などの皇室ないしは皇帝個人の祭祀であつた。

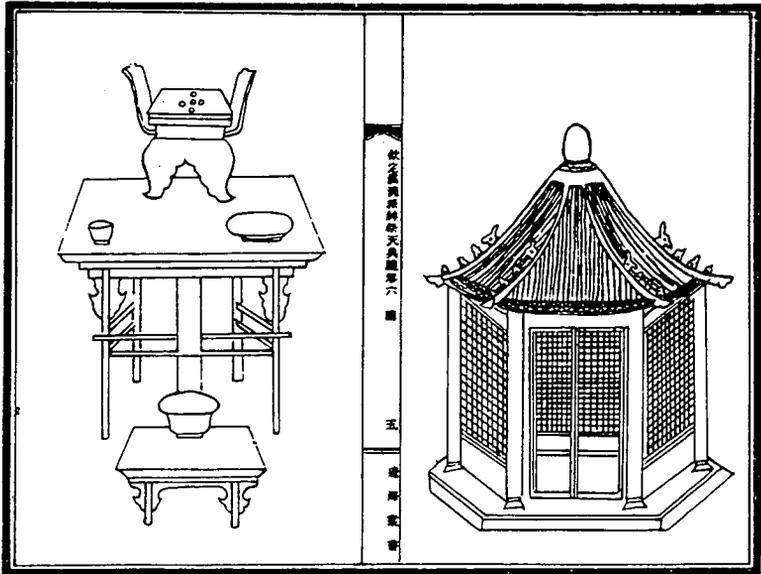
堂子の中心をなしている元旦の拜天の祭祀を『清史稿』に拠りつつ見てみよう。一二月二十六日、内府官が坤寧宮に赴き朝祭、夕祭の神位にお出ましをお願いし、神輿に奉つて内監が擔いで堂子に安置する。そして元旦の祭典に備え準備万端を整える。元旦の味爽、皇帝は輿に乗つて王公を従えて宮中を出発する。堂子の内門



図一 堂子図

(中央下<北> 饗殿 / 中央中 亭式殿 / 中央上 神杆 / 右上<東南> 尚錫神亭)

で輿を降り中門より堂子に入り、圓殿に詣して拝位に就き、南向きに群臣を率いて三跪九拜の礼を行う。祭典が終わると皇帝は宮中に戻る。翌日、神位を再び坤寧宮に奉る。その他の祭祀も性質の違いにより、また祭られる神の種類により、祭祀に繁簡の差はあるものの大同小異である。堂子は図(一)のような構造をもっている。中央の北側に群神を祭るための饗殿(礼親王のいうところの祭神殿)があり、南向きである。その南側に拝天の圓殿があり、北向きである。元旦の堂子拝天の祭典においては坤寧宮に祭られている諸神を饗殿に配置するものは祭礼の対象とはならない。祭礼の対象となるのは圓殿に祭られている紐飲台吉、武篤本貝子である。「欽定滿洲祭神祭天典禮」卷一の「堂子亭式殿祭祀祝辞」にはつぎのような祝詞が記載されている。亭式殿とは、礼親王のいう圓殿、すなわち圓殿にあたる(図二参照)。



図二 園殿(亭式殿)

上天之子、紐歛台吉、武篤本貝子。某年生小子、
 某年生小子(原注、為某人祭則呼某人本生年)、
 今敬祝者、豊於首而仔於肩、衛於後而護於前。
 昇以嘉祥兮、齒其兒而髮其黃兮、偕老而成双兮、
 年其增而歲其長兮、根其固而身其康兮。神兮睨
 我、神兮佑我、永我年而寿我兮。

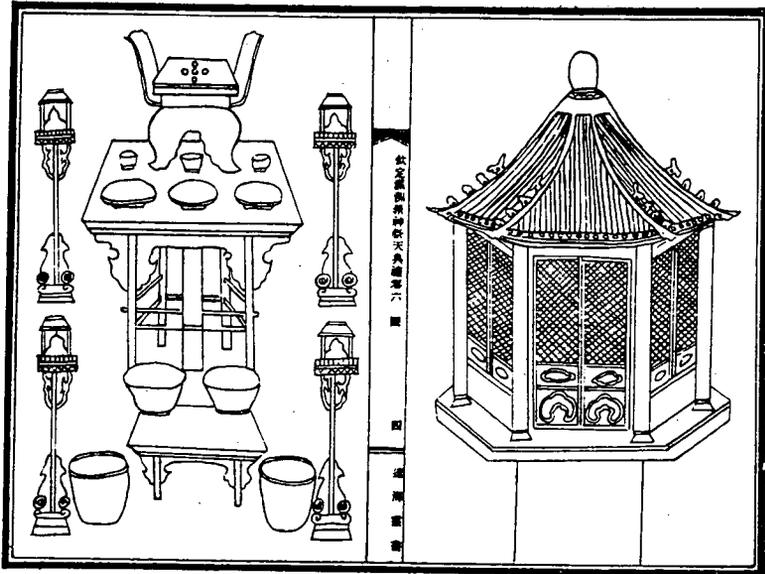
これは祝辞の中心をなすものである。紐歛台吉、武篤本貝子はいわば諸神中の主神である。ところが「称するところの紐歛台吉、武篤本貝子なるものは、みなその縁起を得ず」(同上)——由来が不明なのである。こうして「堂子のそれぞれの具体的祭礼と祭られている諸神、そして祝辞に見える主神の名をあとづけるならば、堂子が決して祭天の礼でないことは明らかなのである」(孟森、前掲書「清代堂子所祀都將軍考」という疑義が生まれたのである。つまり、満洲固有の堂子祭が中国古来の祭天の礼に同じ

いという附会が行われた、という疑問が呈されることとなったのである。この点は後述する。

一方、饗殿（図三参照）に安置されたのは坤寧宮の諸神であった。諸神はしかるべき祭礼において坤寧宮から移され祭られるのであるが、堂宇祭天の中心を構成するものではなかった。日常的には坤寧宮において祭られていた。『欽定滿洲祭神祭天典禮』によるならば、その祭礼には常祭（日祭）、月祭、大祭、報祭などがあるが、それらはいずれも朝祭と夕祭に分かれており、そのうち「夕祭を主とする」（莫東寅『滿族史論叢』「清初滿族的薩滿教」）ものであった。朝祭の神は釈迦牟尼、觀世音菩薩、閔帝聖君であり、夕祭の神は穆哩罕諸神である。穆哩罕諸神にたいする祝辞は以下の通りである。

自天而降、阿璉年錫之神。与日分精、年錫之神。年錫惟靈。安春阿雅喇、穆哩穆哩哈、納丹岱璉、納爾璉軒初、恩都里僧固、拜滿章京、納丹威瑚哩、恩都蒙鄂樂、喀屯諾廷。某年生小子、某年生小子（原注、為某人祭則呼某人本生年）、今敬祝者、豐於首而仔於肩、衛於後而護於前。畀以嘉祥兮、齒其兒而髮其黃兮、偕老而成双兮、年其增而歲其長兮、根其固而身其康兮。神兮貺我、神兮佑我、永我年而寿我兮。（『欽定滿洲祭神祭天典禮』卷一「坤寧宮朝祭誦神歌禱祝辞・夕祭坐于机上演神歌祈請辞」）

この祝辞は先に引用した紐歌台吉、武篤本貝子にたいする祝辞と祈りを献げる諸神の名を除けば、まったく同じである。ところが、『清会典事例』によるならば



図四 尚錫神亭

夕祭の祝辞に見られる諸神の名には阿瓊年錫、安春阿雅喇、穆哩穆哩哈、納丹岱瓊、納爾瓊軒初、恩都里僧固、拝満章京、納丹威瑚哩、恩都蒙鄂樂、喀屯諾延などの称号があるが、納丹岱瓊が七星を祀るもの、喀屯諾延が先世に功績のあった蒙古の神を祀るものであることが判っているだけでその他はいずれも考証しようもないのである。

という。

朝祭における神が外来の、しかも時代的には後世の神であることは一見して見て取れる。一方、夕祭の諸神は満洲固有の神であつたに違いない。それは夕祭の儀式の内容から伺い知れるのであるが、ここでは紙幅の関係もあつて贅言しない。だが、それが清朝の宮中に保存されてきたシャーマニズムの秘儀——跳神であつたことは言うまでもない。

礼親王が堂子は明堂にほかならないと声明したとき、礼親王の切なる思いをよそに、そこに誰もが胡散臭さを感じたであろう。この神秘に満ちた堂子にいかなる神が祭られているのか、と人びとが問いを発するとしても「莫問堂子祭何神」というタブーがあった。鄧將軍を祀るものである（すなわち礼親王のいう上神殿、図四の尚錫神亭のこと）、いな、淫祠である、等等、神秘のベールはいよいよ厚くなるばかりであった。このベールを一枚一枚剥ぎ取っていったとき、堂子の本質ないしは原型が坤寧宮の夕祭にあったのではないのか、という推定がなされたのは極めて当然のことである。そして、坤寧宮の夕祭に跳神すなわちシャーマニズムが保存されており、満洲の成立の過程で佛教と道教が混入し、中国の王朝として、すなわち清朝として成立する過程で堂子に拜天の意義が附会されていった、と推定されていくことになったのである。このような推定を成り立たせる契機を作ったのが満洲の頭貴の皇族、それも清朝の典故に関する第一人者、礼親王であったということは歴史の皮肉と言えようか。

では、堂子は満洲の固有の信仰体系であるシャーマニズムにおいていかなる意味をもっていたのであろうか。

III

自ら満洲を自称した女真族は古い時代から拜天の礼を行ってきた。「本国拜天の礼甚だ重し。今、汝ら古制に依りて壇を築くと言うもまた宜し」(『金史・礼志』)。これは女真族の王朝、金の世宗の言葉であるが、本国とは金、古制とは中国古来の制度を指す。中国の華北を版図に収めた金はまたシャーマニズムをも中国にもた

らした。「珊蛮なるものは女真語の巫嫗なり」(『三朝北盟會編』卷三)。これはシャーマニズムを文字に記録した初めての史料となったものである。このように満洲は女真と呼ばれていた時代から拜天とシャーマニズムを信奉してきた。この信仰は他の民族の間にも見いだされるものであり、必ずしも満洲固有のものではないが、満洲の古俗であったことは言を俟たない。堂子がこの満洲の古俗と深い関係を有することは上述の通りである。しかし、堂子は複雑にしてかつ錯綜した形で史料に現れる。

堂子という言葉について、鄭天挺は「天聰年間、太祖実録を編修したとき、堂子という言葉には適確な漢語訳はなかつた」(鄭天挺、前掲書)と言ひ、孟森は堂子の祭天は「いづれも高宗(乾隆帝)の創意に係るものである」(孟森、前掲書)と言っている。また、近年、傅同欽も順治九年(一六五二年)勅修の『天聰実録稿本』と乾隆四年(一七三九年)校訂の『清太宗文皇帝実録』と比較しつつ、堂子という言葉は晩出である、と断定している(傅同欽「清代的祭堂子」『明清史国際學術討論會論文集』所収)。孟森は上述のように漢語(文字)から満洲語(音)、そして満洲語から別表記の漢語(文字)という公式をたて、堂子については鄧佐、その音に対する満洲音、堂子という仮説を立てた。この孟森の方程式に誤謬はない。しかし、この方程式に入れた数値が誤ることもあるであろうし、また、この方程式が適用されない場合もあると思われる。

堂子という言葉が清朝において定着したのが乾隆の時代であった、というのはその通りである。それ以前は主として「廟」という言葉を使用していた。努爾哈赤(ヌルハチ)が赫圖阿喇において、皇太極(ホントイジ)が盛京において、後の堂子祭に当たる祭祀を行ったのはそれぞれ玉帝廟と城隍廟においてであった。ことに盛京の城隍廟にかんしては改竄が行われる可能性のない史料に記載されている。『沈館録』には「鷄鳴、清帝、

諸臣を率いて東門外の城隍祠に事うるあり」とあるが、その日時は戊寅（崇徳三年、一六三八年）正月一日である。これが堂子の拜天であることは確実である。それ故、『沈館録』に序文を書いた金毓黻は「沈陽都城の城隍廟は城内にあるが、それは元代に建立されたものである。清代の初期、新たに城隍廟が建立されたことはない。ということはいわゆる城隍廟なるものは堂子にほかならない」（『沈館録』叙、『遼海叢書』所収）と断言する。ちなみに『沈館録』は朝鮮の王子が盛京（瀋陽）に滞在していた時の記録であり、崇徳二年（一六三七年）から順治元年（一六四四年）の七年余の事跡を記している。

では、堂子という言葉は乾隆帝の「發明」に係るものなのであるだろうか。「玉帝廟に謁す」と漢文の史料に見える一段の玉帝廟は満洲文ではいずれも *tangse* となっている（鄭天挺、前掲書）。すなわち漢文史料に見える廟は満洲文では堂子 (*tangse*) なのである。漢語から満洲語、そして満洲語から異表記の漢語という孟森の立てた公式はこの場合あてはまるのであろうか。満洲語の *tangse* から漢語の堂子へという置き換えは歴然としている。しかし、鄧佐から *tangse* という孟森の説はあまりにも突飛であらう。この謎は近年になって明らかにされつつある。

「堂子」という言葉は満洲族の各姓氏に大切に保管されている譜冊と神諭によって証明されるように、それは満洲語であり、女真の時代から広く使われてきた「*Dangse*」（*檔澁*）から変化したものである。*檔澁*とは漢語の檔子ないしは檔案にあたる。往古の時代、満洲の各姓氏の長、すなわち穆昆は、一族の譜牒と氏族の神祇・神位、神諭、神器、祖像を安置するため、その居所に「恩都力包」（*神堂*）ないしは「*檔澁*

包」(櫓子堂)を設けていた。いわゆる「神堂」といつてもそれは初期にあつては必ずしも神殿を意味しなかつた。このことは北方諸民族の先住民が長期にわたる狩猟の移動生活を送っていたことと関係する。この移動生活では神は人とともに移動することとなる。宿営したときにはそこに神位を安置する。携帯の便のため、祖先の像、神の像さらに神冊、神器などは白樺の樹皮で作られた匣、木匣、柳の枝で編まれた匣、骨製の匣、石製の匣は土器の甕のなかに容れられていたが、時が経つにつれ長方形の引き出しの付いた木匣に容れられるようになった。この木匣は「神匣」と呼ばれている。(富育光『薩滿教与神話』)

狩猟の移動生活を送っていた時代、この神匣は東方に安置されていた。東方が太陽の昇る方角にあたるからである。ところが、定住の生活を送るようになると神匣は家屋の西側のオンドルの上の壁に安置されるようになる。それは西側の部屋が温暖なため老人の部屋となっており、そして老人が神諭を携える決まりとなっていたためである。こうして神諭は家屋の固定された場所に安置されることとなつたのであるが、この場所こそ堂子にほかならない。やがて部族の堂子が分化し定着していく。明代の中期、女真の諸部族が定住地に定めた霍通城内には祖先神、守護神を祭る聖地が置かれた。そして、そこは「堂蓋」ないしは「唐舎」「擋色」と呼ばれた。堂子にほかならない。この堂子は部族の城塞の東南の方向に建てられ、神杆が据えられていた(富育光、孟慧英著『満族薩滿教研究』)。

満洲が国家として形成されると、後に皇帝として追封されることになる努爾哈赤により、「堂子」に拝謁する儀礼が定められる。

およそ毎歳の元旦および月朔、国に大事あるときは、すなわち祈りて報を為す。みな恭いてこれを堂子に請い礼を行う。大出入には必ず告げ、出征凱旋すなわち轟を列して告ぐ。典至つて重きなり。(『清文献通考・郊社考』)

堂子は国家の至典となつていった。こうして、満洲が中国の東北部にあつたころ、この国家の至典としての堂子は都の置かれるところに従つて、赫図阿喇、遼陽、瀋陽においてつきつぎに建設されることとなる。北京に堂子が建設されたのはこの延長線にあつたのであり、漢人には神秘のベールに包まれていたもののきわめて当然のことであつた。

tangse ないしは Dangse が堂子として史料に現れる以前、それは依然として孟森の立てた公式である漢語から満洲語へ、そして満洲語から異表記の漢語へ、すなわち檔子から tangse へ、そして tangse ないし Dangse から堂子へという可能性は排除することはできないにせよ、さまざまなことをわたくしたちに語りかけているのではあるまいか。満洲の原義についてはすでに触れておいた。それはもともと女真であつた。そして、女真とは肅慎(または息慎)とおなじ言葉の音を表す異表記の漢語なのである。『左伝』に「肅慎、燕、亳は吾が北土なり」とあるように、それは中国の古い民族であつた。徐仲舒によるならば、肅慎は豕章に起源するという(徐仲舒『先秦史論稿』)。だとすれば、tangse が中国の文化の古層を遙か数千年の後世に伝えているのではないか、という可能性が検討されてもよいと思われるのである。グラネが歌垣によつて『詩経』の解明を試みたように、tangse によつて中国古代の宗教、それも後世に淫祠と断罪されたものをも含めて検討されて

もよいのではないか。たとえば、白川静は「曰」という漢字を解釈しつつ、つぎのように述べている。

祝詞など神靈に告げる書を収める器であるじの蓋をすこしあけて、なかの祝禱の書のみようとす。曰とはもと神託・神意を告げる意である。……曰に従う字の全体から考えると、それは古く載書とよばれる祝禱や盟誓の文書を入れる器であることが知られる。(白川静『字統』)

ここに言及されているじとはまさに神匣すなわち *god box* そのものではないだろうか。中国の古代にあつては、満洲のシャーマニズムと同じく多神教であつたが、天ないしは帝、および祖先神を二本柱としていた。そして、中国の古代と同じく満洲のシャーマニズムにおいても天神と祖先神を二本柱としていた。『欽定満洲祭神祭天典禮』において「その縁起を得ず」とされた諸神中の主神である「紐斂台吉」「武篤本貝子」はまさに天神と祖先神にあたる。

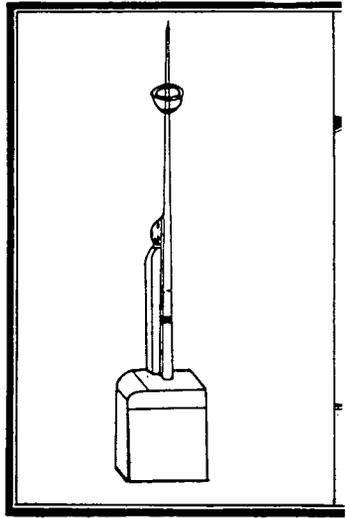
満洲のシャーマニズムにおける祖先祭の一形式である清朝宮廷の堂子祭には女真族の祖先がかつて民族共通の神として祀つてきた宇宙の神祇が含まれていた。堂子祭で祀られている神祇には愛新覺羅の本姓の遠祖の神祇以外にも紐斂台吉、武篤本貝子の神祇があつた。この神祇の名は満洲族の諸姓氏の神論に共通して見られるものである。この事実がそれらが女真族の諸部の古い宇宙の大神と遠祖神であることを物語っている。満洲語として分析するならば、「紐斂」(Nionon) とは緑色ないしは青色の意味である。満洲の

シャーマニズムの神論において「紐歆阿布卡」と称されているのは青天ないしは蒼天の意味である。「紐歆台吉」は黒竜江省東京城厲姓のシャーマンの神論に見られる「牛歆台吉」にあたり、シャーマンは「蒼天神」と解釈している。筆者は「紐歆台吉」とは天穹、天神の意味であると考える。また、「武篤本貝子」は数多くの満洲の神論においては「烏朱貝子」「五督貝色」などと表記されており、中国語に翻訳するならば、それは最初の、最も根本的な遠い祖先ということになる。(富育光「薩滿教与神話」)

では、夕祭の祝辞に見られる穆哩罕諸神はいかなる神であったのであろうか。それは狩獵の神(穆哩穆哩哈、馬王神の意)であったり、星座に託した諸神(恩都里僧固、白鳥座に属し家の守り神など)であったりするものであった。満洲のシャーマニズムにおいては祭祀は家祭と野祭に分けられているが、これらの諸神は家祭で祭られるものであり、各家、各姓氏で祭られてきた。それは満洲の「民間で祀られている諸神の名とほぼ一致していた」(富育光・孟慧英、前掲著)。後に清朝の皇帝になる愛新覺羅の姓氏においても当然のことながらこれらの諸神が祭られていた。だが、満洲が国家を建設するにともないこれらの諸神は宮中に祭られることとなる。瀋陽にあつては清寧宮、北京にあつては坤寧宮に祭られていたが、それはそこが皇帝皇后の「正寝」であつたためにほかならない。清朝における堂子祭とは満洲のシャーマニズムを基礎としつつ、国家建設にともない「廟堂化」し、清朝が王朝として中国に君臨するにおよび、王朝の「至典」となつたものであつた。この過程をあとづけるため、『奉天通志』など中国東北の地方志に拠りつつ満洲のシャーマニズムを一瞥しておきたい(主として『中国地方志民俗資料彙編・東北巻』を参照した)。

満洲のシャーマニズムの祭祀は家祭ないしは家神祭と野祭ないしは野神祭に分かれている。このうち野祭はシャーマニズムの古層を成しているが家祭と併存しているのが一般的である。その儀式、祝辞などは、やはり中国文化の古層と関連している可能性がありはなだ興味深いものがあるが、堂子祭との関連は希薄であり、贅言しない。堂子祭に深く関連するのはシャーマニズムの家祭である。この家祭は（一）常祭（二）その他の祭に分かれている。常祭は春祭と秋祭が代表的なものであるが、そのうち春祭は春狩を基本とするものであり、狩猟を主な生業としていた女真の時代には盛んに行われていたが、農耕を主な生業とする満洲の時代になると廃れていった。

満洲の時代の常祭は巴音波羅里、すなわち秋祭を中心としていた。それは収穫の祭であり三日にわたって行われる。この秋祭に代表される常祭はさらに打糕祭、背燈祭、祭天、換索などの段取りにしたがって行われる。まず、さまざまな祭器と位牌を収めた祖宗の匣が祭主の家に迎えられ、祭壇に安置される。そして、早朝に打糕祭がとり行われる。祖宗の匣が穆昆（姓氏の長）とシャーマンによつて開けられ、糕が供えられて祝辞など一連の儀式が執り行われる。また、その日の日中には犠牲（豚）が諸神に献げられる。その夜の子の刻に執り行われるのが背燈祭である。それは背燈すなわち暗闇のなかで祭の豚を饗養する儀式である。そしてひき続き院祭が行われる。院祭はまた祭天祭とも呼ばれる神杆を祀る儀式であり、家祭のハイライトを構成している。まず聖なる山から木を切り出し円形に整え、錫斗すなわち錫製の受皿を差して中庭に立てる。この杆は索羅杆（solon）と呼ばれている（四五）。そして錫斗に犠牲の肉片、とくに内臓と生殖器を入れ、天に捧げるのである。『柳辺紀略』（遼海叢書）所収）によれば「祭の時、肉を斗の中に入れる。すると必ず鳥がやって来てこれを啄



図五 神杆

て、鎖線に縫い込んである布を男子と女子の首に掛け、男子の武勇と女子の健康を祈願するのである。この一連の儀式においてシャーマンによる祝辞が唱えられるのは言うまでもない。

以上のような秋祭を中心とするシャーマニズムの家祭が諸神をも含めて堂子祭の基本をなしていったのである。満洲建国当時の家祭が上述のとおりであったかについては定かでない。おそらく『欽定満洲祭神祭典礼』の制定後、各氏がそれに従い、細部が構成されていった一面もあるであろう。だが、『欽定満洲祭神祭典礼』が愛新覚羅姓の家祭を基本として制定されたことは疑問の余地はない。

常祭以外にもさまざまな儀式があった。姓氏に一大事が発生したときには焼官祭が行われ、不幸や不吉な予兆があったときには許願祭が行われた。また、宗譜の編修、祖先の祭祀にも荘重な儀式が行われた。そして、これらの儀式もまた堂子祭に包摂されていくこととなる。

むのである。これを神享というのであるという。満洲のシャーマニズムにとつては烏ないしは鵠は天の使いであった。このように天を祭ることによって五穀の豊饒と六畜の繁衍を祈るのである。院祭には祭天のほか換索がある。前述のように満洲では家屋の西側に神龕が据えられており、そこに神匣が安置されていた。その神龕には鎖線と呼ばれる彩繩が掛けてあるが、その繩を一本取り出し、柳の木つまり佛里佛朶鄂漠錫媽媽に掛ける。そし

IV

清朝の堂子祭が各姓氏のシャーマニズムの家祭のうち愛新覺羅姓の家祭に基づいていたこと、それは堂子祭の運命を左右する決定的な要因となっていた。満洲のシャーマニズムの祭祀にあつてはシャーマンと穆昆(姓氏の長)が中心的存在となつており、その姓氏全体が参加するものであつた。それは閉鎖的血縁集團をかたく守るものであり、他者の参加を拒む排他的儀礼であつた。この閉鎖的排他的体系は女真が満洲として統一していく過程で大きな障害となつた。明朝の支配下にあつた女真是建州、海西、野人の三部に分かれていたが、その三部も各姓氏に分かれ排他的なシャーマニズムの体系を保つていた。満洲の統一を目指す努爾哈赤にとつて統一の最大の障害となつたのは皮肉なことに各姓氏のシャーマンであつたのである。穆昆、その上に位置する部酋は満洲の軍事、社会、行政の単位たる八旗に組み込むことによつて障害を取り除くことができたが、シャーマンについては排除するほかはなかつた。事実、努爾哈赤は満洲統一の過程で各姓氏のシャーマンを容赦なく殺害した。そして、満洲の国家のシャーマニズムとして愛新覺羅の家祭を中心とした堂子祭を制定していったのである。国家のシャーマニズムを保持しなければ、満洲は国家として存続することはできなかつた。そして、そのためにはシャーマニズムの本質たる各姓氏のシャーマニズムの多様性を抹殺しないわけにはいかなかつた。こうして各姓氏の堂子祭を禁止するとともに、国家の堂子祭を「秘幻」化させる以外に道はなくなつたのである。『欽定満洲祭神祭天典礼』はいわばこの過程の終着点であつた。

滿洲統一の過程で愛新覺羅姓のシャーマニズムは確かに大きな役割を果たした。だが、清朝として全中国に君臨したとき、すなわち堂子を北京に建設したとき、堂子祭はその閉鎖性と排他性のみを際立たせることとなり、堂子祭全体を秘密のベールで覆うこととなったのである。秘密のベールに包まれたこの堂子祭を漢人が淫祠ではないのかという鑿った見方をしたのもきわめて当然のことであった。礼親王は堂子祭を明堂ではないのか、と説明した。皮肉なことに礼親王のこの言明はある意味では正鵠を射ている。それが中国の儀礼の古層を表している可能性が大であるからである。しかし、礼親王がこのように言明したことは清朝というものを考える面でさまざまなことを示唆しているように思われる。

堂子は清朝において譬えてみれば神経中枢であった、と言ってもそれほど過誤はないであろう。その堂子が、シャーマニズムから清朝の根幹をなす祭典に発展していく過程で閉鎖的体系を形成し、神経として機能しなくなつていったことは上述の通りである。中国が近代のシステムと遭遇したのはこのような王朝の下においてであった。歴史の不幸と言わざるを得ない。