

清初の満洲人サマン saman とその変容

——シャマン shaman から祭司 priest へ——

増 井 寛 也

はじめに

清代の満洲 manju 人、ならびにその前身たる明代の女真 jušen 人がシャマニズム shamanism の信奉者であったとは、しばしば指摘されるところである。周知のように、シャマニズムの語源となったシャマン shaman という用語は、ツングース系諸語において霊能力者を意味し、一七世紀に東シベリアの北方ツングース Northern Tungus（自称 Evenki）と遭遇したロシア人によってヨーロッパ世界に紹介されたが、学術用語として浸透するようになったのは一八世紀末のことである。当初、北方ユーラシア文化圏特有の宗教現象として論じられる傾向のあったシャマニズムは、その後世界各地の多様な文化・社会にも観察されるようになったため¹⁾、それらの地域的な多様性を抽象化したシャマニズムの包括的な定義、もしくは上位概念を模索する努力が続けられてきた。

そうしたなかで、宗教人類学者の佐々木宏幹氏は代表的な諸家の見解を検討した結果、「一応作業仮説的なシャマニズムの定義」であると前置きして、

シャマニズムとは、通常トランスのような異常心理状態において、超自然的存在（神、精霊、死霊など）と直接接触・交流し、この過程で予言、託宣、治病行為などの役割をはたす人物（シャマン）を中心とする呪術・宗教的形態である。

と要約する²⁾。本稿でもシャマニズムをこのような意味で理解しておきたい。

それはそれとして、シロコゴロフ Shirokogoroff, Sergei Mikhailovich はその古典的著作 *Psychomental Complex of the Tungus*.1935 において北方ツングースのシャマンをこのように規定した³⁾。

In all Tungus languages this term refers to persons of both sexes who have mastered spirits, who at their will can introduce these spirits in their own interests, particularly helping other people, who suffer from the spirits; in such a capacity they may possess a complex of special methods for dealing with the spirits. (イタリック体による強調は原文のまま)

すべてのツングース諸語において、この用語（シャマン）が指し示すのは次のような人物である。すなわち、神霊を統御する男女両性の人物であり、彼らは意のままに自らに有利な形で、これらの神霊を導き入れる（＝憑依させる）ことができ、わけてもそのことによって神霊に苦しめられている人々を救済する。そうした役割において、彼らは神霊を取り扱うための特別な方式の複合体を所有するであろう。

（ ）内と下線は筆者の補足

そして、その直後にシャマンの「このような意味は満洲語を例外として、すべての〔北方〕ツングース語諸方言と〔その他の〕ツングース系諸語において相互に関連しあい、それ以外の意味は与えられていない」(〔 〕内は筆者補)という一文を付加する。満洲語を例外とする理由は追って述べるとして、以下、満洲人に関する限りサマン saman (薩満) という満洲語本来の名辞を適用し、シャマン (= 霊能力者) とは使い分けることにしたい。

ところで、戦前、赤松智城・秋葉隆両氏は協力してマンチュリアのシャマニズムを実地と文献の両面から調査研究し、その成果を大著『満蒙の民族と宗教』(1941)として上梓した。その一節で秋葉氏は北京・瀋陽で「最近まで見られた」満洲人の家祭について

さて満洲薩満教の祭には、一族の中薩満の行事に通ずるところの所謂家薩満に依るものと薩満に依頼することなく只家庭に於て家人の祭るものがあるが、後者に例祭と特祭とがあつて、例祭には毎月朔望に焚香して一跪三叩首するだけのものと、春秋の例大祭に三日間に亘って行われるものがあり、特祭とは誕生・婚姻・昇官等の慶事又は生児を祈つて子が生まれた時とか、望みの嫁を得たというような場合に願ほどきの意味で行うものであり、之も大体春秋の例大祭に似た行事である。

と述べ、家薩満が関与する家祭と、しない家祭があったとする。他方、赤松氏は薩満不関与の家祭を歴史的な見地から

家祭には薩満が参与することはなくして、それは全く家の夫婦の主宰する所であるが、これは後に薩満の参加を省き、儀礼を簡略にした為であつて、清朝時代の旗人の家祭にはやはり薩満を聘用して、祝詞を歌い跳舞を行うたことは、諸家の記録にも見えて居り、……家祭の原則としては固より薩満を招いたのであるが、近來種々の事情に由つてこれを廃するようになったのである。
(いずれの引用文もかな遣いを改めてある〔筆者〕)

と説明する⁴⁾。このようなサマンの関与しない家祭が、実は遡って清代初期からすでに存在した事実は、意外に知られていない。

清初のマンチュリア、ことに八旗の駐防地であつた寧古塔 ningguta 地方に関しては、同地が流謫地でもあつたため、漢人流刑者などによる早期の見聞記が存在する。『絶域紀略』・『寧古塔紀略』・『柳辺紀略』・『寧古塔山水記』がそれであり、いずれの著作も清朝の入関(1644)を去ること半世紀に満たない順治朝末年から康熙朝前半までの時期に、著者自身が現地で親しく耳目にした貴重な情報に富む⁵⁾。いま、これら四書の祭祀関連記事をサマン関与の有無を確認すべく、省略なしに引用しておく。

①『絶域紀略』風俗条

(A) 跳神猶之〔言〕乎祝〔祀〕先也。率女子为之。頭瑩〔戴〕如兜鍪、腰繫裙累累。帶諸銅鉄、搖曳之有声、口喃喃、鼓嘈嘈。以竿綰綢布片于炕。而縛一豕、以酒灌其耳与鬣、耳鬣動即吉。手刃之、取其腸胃而手拏〔拏〕之、亦有吉凶兆。女子韶秀者、亦如〔知〕歌舞状、老則厭、男子更厭矣。馬神則牽馬于室中、以紅緑布帛絲繫其尾鬣、而喃喃以祝之云。跳畢則召諸親戚、啖生肉、酌

以米兒酒、尽醉飽。不許懷而出其戸、曰神怒也。(B) 尋常、庭中必有一竿。竿頭繫布片、曰祖先所憑依。動之如掘其墓。割豕而群鳥下啖其余臠、則喜曰、祖先豫。不則愀然曰、祖先恫、禍至哉。

※文中の〔 〕内は李・張〔1985〕に準拠して下線部を修正した字句である。

②『寧古塔紀略』

(B) 凡大小人家、庭前立木一根、以此為神。逢喜慶・疾病、則還願。挾大猪、不与人爭餽、宰割列于其下。請善誦者、名叉馬、向之念誦。家主跪拜畢、用零星腸肉懸于木竿頭。將猪肉・頭・足・肝・腸収拾極淨、大腸以血灌滿、一鍋煮熟。請親友列炕上。炕上不用卓、鋪設油單、一人一盤、自用小刀片食。不留余、不送人。如因病還願、病不能愈、即將此木擲于郊外、以其不靈也。後再逢喜慶・疾病、則另樹一木。(A) 有跳神礼、每于春秋二時行之。半月前、釀米兒酒、如吾鄉之酒釀、味極甘。磨粉做糕、糕有幾種、皆略用油煎、必極其潔淨。猪羊鷄鶩畢具。以当家婦為主、衣服外繫裙、裙腰上周圍繫長鉄鈴百數、手執紙鼓敲之、其声鏗鏘然。口誦滿語、腰搖鈴響、以鼓接應。旁更有大皮鼓數面、隨之敲和。必西向。西炕上設炕卓、羅列食物。上以線橫牽、線上挂五色綢条、似乎祖先依其上也。自早至暮、日跳三次。凡滿漢相識及婦女、必尽相邀。三日而止、以祭余相饋遺。

※還願とは「願ほどき」を意味するが、ここでは許願（願かけ）も含めて理解しておく。 ※「吾が郷」とは江蘇省呉江を指す。

③『柳辺紀略』卷四

(B) 滿人病、輕服藥而重跳神。亦有無病而跳神者。富貴家或月一跳、或季一跳、至歲終則無有弗跳者。未跳之先、樹丈余細木于墻院南隅、置斗其上。謂之曰竿。祭時着肉斗中、必有鴉來啄食之、謂為神享。(A) 跳神者、或用女巫、或以豕婦。以鈴繫臂後、搖之作声、而手擊鼓。鼓以单牛皮冒鉄圈、有環數枚在柄、且擊且搖、其声索索然。而口致頌禱之詞、詞不可辨。禱畢、跳躍旋轉、有老虎・回回諸名色。供祭者、猪肉及飛石黑阿峰。飛石黑阿峰者、粘穀米糕也。色黄如玉、質膩、摻以豆粉、蘸以蜜。跳畢、以此遍饋隣里親族。而肉則拉人于家食之、以尽為度。不尽則以為不祥。

※飛石黑阿峰 = 滿文 feshen efen 「撒糕」

④『寧古塔山水記』雜記

(C) 俗尚鬼。有疾必跳神祈禳、名曰挿馬。頭戴鉄馬、衣彩衣、腰圍鈴鐺、手搖扇鼓、跳躍轉折。神來、則口吞火、胸穿箭、足履刀刃、全不畏怯。疾亦每每得愈。烏棘挿馬、虎頭熊皮、其形更怪。(A) 又家中頂神、以綢帛細条、扎如仏手狀、名曰祖宗。凡歲時薦新、必跳神祭之。(B) 有好事、則還願。所用猪鷄粘膏、任來往者啖食、但不許帶出。

※烏棘（滿文 weji）は窩稽韃子とも表記し、三姓地方に移住させられた東海フルハ部人を指す。

内容に繁簡疎密の差こそあれ、四書はみな滿洲人の家祭を (A)「跳神」祭と (B)「還願」祭に大別し、前者が秋葉氏のいう春秋の例大祭、後者が特祭に該当する。加えて、当時すでに (A) にサマン (②叉馬・③女巫・④挿馬) の関与するものと、一家の主婦 (①女子・②当家婦・③豕婦) が主宰するものとの区別が存在した事実も明白である。反面、神霊の憑依 (「神来」)、および憑依時のサマンが發揮する超人的な能力 (「口吞火、胸穿箭、足履刀刃」) と疾病治療を明記するものは④ (C) のみである。②の著者呉振臣は自ら「余は辺陲に生長し、入関の歳已に成人と為る。其の中の風土人情、山川名勝、悉皆暗習し、頗る能く記憶す」と述べ、③の著者楊賓も自序に「又た先子 (= 亡父)、其の地に至りて在ること三十年、見る所は三十年前の老兵宿将。是れ即ち其の地の猷 (= 賢人) なり。而して余も亦た其の言を先子に聞くを得たり」と記すほどであるから、家祭や治病時にサマンがトラ

ンスと神懸りを頻りに発生させていたのなら、寧古塔滞在中に目撃する機会は再三あったはずである。しかるに、上掲のごとく①②③はすべて沈黙する。④を除く三書がそろって偶然に失載したとは考えづらい以上、しかるべき事情があったと見なければならない。

かたや時代ははるかに降るが、一九世紀前半期の掌故に詳しい『竹葉亭雜記』の「満洲跳神」条（卷三所収）に、満洲人（在北京）の家祭、特に跳神祭に参加した薩嗎 saman を実見した記録があり、その所作を以下のように活写する。

薩嗎の誦祝、緊処に至れば、則ち顛するが若く狂するが若く、以て神の將に來たらんと為すが若し。誦愈々疾く、跳愈々甚だしく、鈴鼓愈々急にして、衆鼓轟然たり。少頃にして祝將に畢わらんとして、薩嗎復た昏するが若く酔うが若く、神の已に至りて其の体に憑くが若し。……薩嗎良々久しくして乃ち蘇めて目を開けば、則ち闐然として驚状を作す。以為えらく己れの神に対して坐すは之れ礼無きなりと。急ぎて神に叩謝し、徐ろに起つ。……

文中に頻出する「…するが若く」や「…するが若し」は、著者姚元之の懐疑的な視線を意味するのか、サマンによるトランスと神懸りの偽装を示すのか、いずれとも即断しかねる。しかし、たとえ後者であったとしても、かつて家祭においても神霊の憑依が発現したのでなければ意味をなさない。もっとも、姚元之がこの一条を「二十年前、余嘗て之を見たり。今、祭神の家、罕れに薩嗎を用いて跳祝せしむる者有るも、但だ祭るのみ。此れ亦た礼の省くなり」と結ぶように、神霊の憑依——それが擬態であれ、演技であれ——を目撃してから二〇年後、北京の満洲人サマンはもはや神懸りになることはなく、跳祝（跳舞・祈祷）と祭儀を担当するだけの祭司 priest と化していた⁶⁾。姚元之の発言が一面で、シャマニズムの衰退を示唆することは疑いを容れないが、そうだとするなら、『竹葉亭雜記』よりも二百年近く先行するにもかかわらず、寧古塔四記が例外なく家祭時の憑依現象に沈黙するのはなぜなのか。これまた説明を要する問題である。

一、満洲人サマンの二類型

ツングース研究の第一人者シロコゴロフは、一九一五年から一八ヵ月にわたり愛琿^{アイグン}を含むアムール河流域で実地調査にあたり、『ツングース人の心理 - 精神的複合』（前記 *Psychomental Complex of the Tungus*. 1935）を著した。ツングース・シャマニズムの諸相を詳述する同書は、随所で愛琿地方の満洲人に論及するが、満洲人だけをまとめて体系的に専論することも、満洲シャマニズムの全体像を展望することも、その直接の目的とはしていない。そこで、諸章に散在する満洲人サマンに関する記述⁷⁾を筆者なりに整理しなおすと、〔表1〕のようになる。なお、表中の旧満洲と新満洲の区分について一言しておく、通常、清朝の入関（1644）を画期として、それ以前に満洲八旗に編入された古参の諸氏族（中心は建州女直と海西女直）を旧満洲、それ以後に編入された所謂「東海」*dergi mederi* 地方（松花江下流域、アムール河中流域、ウスリー河流域）原住の諸氏族を新満洲と呼称する⁸⁾。

〔表 1〕満洲人サマンの二類型（愛琿地方・1915 年頃）※¹

類 型	アンバ・サマン <i>amba saman</i>		ピョフン・サマン <i>p'oyun saman</i> ※ ⁶
語 義	真のシャマン <i>real shaman</i> ないし大シャマン <i>great shaman</i> (ごく少数)		家族・氏族シャマン <i>family-clan shaman</i> (シャマンの大部分を占める)
活動範囲	氏族 <i>mokun</i> と結合	氏族から独立	氏族 <i>mokun</i> と結合
役割の本質	神霊の統御者 <i>master of spirits</i>	同左、専門的職業 <i>professional</i>	氏族祭司 <i>clan priest</i> として儀礼・祝詞を管掌
祭祀対象	<i>p'iyān vočko</i> (森林 = タイガの神霊)	<i>tulerg'i vočko</i> (氏族外部の神霊) ※ ²	<i>p'oyun vočko</i> (祖先・氏族神霊)
特 徴	エクスタシー※ ³ に伴う神霊の憑依、この状態下で治病に従事		神霊の憑依・エクスタシーを伴わず、治病にまったく従事せず
シャマンとなる条件	精神病（集团的・個人的）の発症と神霊の憑依、および神霊を統御する能力の獲得※ ⁴		氏族の儀礼と伝統に精通した族人を氏族集会で選出認証
助 手	<i>jār'i</i> (複数名の場合、一人が <i>ta jār'i</i> [筆頭助手] となる) の補助が不可欠		主任祭司 <i>ta saman</i> 以外の <i>p'oyun saman</i> が助手を務める
民族的帰属	新満洲 <i>iči manju</i> の諸氏族	漢人 <i>nikan</i> ※ ⁵ ・ダフル人 <i>dahur</i>	旧満洲 <i>fē manju</i> の諸氏族

※¹ 表中の満洲語はすべて口語（シロコゴロフ考案の転写方式）であり、文語（メレンドルフ式転写 [ただし ū に代えて今西春秋方式の ü を採用する]）との対応関係は以下のとおりである。

mokun < *mukūn* ; *p'iyān vočko* < *bigan i weceku* ; *tulerg'i vočko* < *tulergi weceku* ; *p'oyun vočko* < *boigon i weceku* ; *ta jār'i* < *da jari* ; *ta saman* < *da saman* ; *p'oyun saman* (or *poixun saman*) < *boigon saman* ; *iči manju* < *ice manju* ; *fē manju* < *fe manju*

※² 満洲人の目から見ての表現である。 ※³ シロコゴロフにおいては上述のトランスと同義。 ※⁴ 「シャマンは彼の人生の経歴を精神病から始めるかもしれないが、かりに彼が神霊を統御する (master) ことがなければ、あるいは……自分自身に打ち勝つ (master) ことがなければ、自らの役割をはたすことはできない」(Shirokogoroff [1935 : 366])。 ※⁵ 旧八旗漢軍の旗人を指し、これに対して「民人」は *jergin* (< 文語 *irgen*) という。 ※⁶ *p'oyun* (or *poixun*) *saman* は、*pjohun* (or *pojhun*) *saman* とともに転写される (シロコゴロフ [1967 : 16])。

見るとおり、シロコゴロフはサマンに *amba saman* と *p'oyun saman* の二類型を認め、両者の相違を「絶対的に鋭いものとして受け入れることはできない」と断りつつ、

私の見たところでは、*saman* (= *p'oyun saman* [筆者補]) は名目だけのシャマンである。……彼らは氏族によって選任されるか、もしくは氏族の権威 (*mokunda* [族長] と氏族集会) によって指名されるか、個人的使命感のために自身にそれらの義務を負ったまさにその人のいずれかであって、実のところ「氏族祭司」*clan priest* 以外の何ものでもない。満洲語で彼らは *p'oyun saman*、すなわち家(「家族」「氏族」)のシャマンと呼ばれる。彼らは通常の *saman* (“the shaman”) とは大いに異なる。というのは、彼らは自身に神霊を導き入れることはなく、神霊を「統御する master」こともないからである。

と説明する⁹⁾。シロコゴロフがツングース語のシャマンを定義するに際して、満洲語を除外した理由はいまや明らかであろう。満洲人が単に *saman* というとき、それを「真のシャマン」と理解するため、祖先への供犠と祈祷の規則性を管理し、儀礼と祝詞の定型性・純粋性を保持することを責務とし、病気の治療には決して介入しない氏族祭司に対しては、真のシャマンと区別して *p'oyun saman* を適用するのであり、またこれとの対比から真のシャマンを特に *amba saman* (大サマン) と称するようになったのである¹⁰⁾。

シロコゴロフによれば、一七世紀以後に生じた満洲文字の普及に伴い、満洲諸氏族は皇室アイシ

ン＝ギョロ氏の満文『欽定満洲祭神祭天典礼』hesei toktobuha manjusai wecere metere kooli bithe (乾隆一二年 [1747] 勅撰、以下『典礼』と略称) が提示する規範に倣って、儀礼と祝詞の記録を作成し始めた。この記録化は元来、満洲語を含む固有文化の喪失に対する危機感に起因する現象でありながら、それはかえって漸次シャマニズム自体の固定化・形式化を招いた¹¹⁾。「このため氏族の大多数は“great shaman” (大サマン) を持つことを断念し、p'oyun saman を保持しただけであ」った¹²⁾。

p'oyun saman と amba saman の発生的な関係に目を転ずると、シャマンがトランスと憑依を本態とする限り、saman が p'oyun saman に転化する趨勢のなかで、前者のごく一部が amba saman として生き残ったことはほぼ自明に近い。シロコゴロフによれば、amba saman がほとんど存在しないとされる旧満洲氏族のなかで、ナラ氏族 (nara xala)¹³⁾ の p'oyun saman は例外的に自身に神霊を導き入れ、「真のシャマン」のように行動し、さらに通常ならば amba saman のみが着用する真鍮製鳥形装飾のついたヘルメット型の被り物を使用する¹⁴⁾。この現象をシロコゴロフが「一部の氏族はあまりにも僻遠であったため、p'oyun saman への神霊の導入 introduction を保存した」¹⁵⁾ と解釈していることに徴して、p'oyun saman のなかにさえ、条件によっては saman 本来の特性を——程度は不明ながら——とどめたものが稀少ながら存在したと考えると大過ない。

上記のようにシロコゴロフは、シャマニズム儀礼・祝詞の固定化と形式化、すなわちシャマンの「祭司」priest 化が進行した時期を、『典礼』が刊行された一八世紀中期以降と看做す¹⁶⁾。しかしながら、既述のごとく一七世紀後半の寧古塔地方において、すでにサマンの祭司化が発生していた節がある反面、一九世紀前半の北京には p'oyun saman の神懸りが形骸化しつつも残存していた可能性があり、サマンの祭司化を一概に一八世紀中期以降と判断するのは精確さを欠くようである。この点は追って論及するとして、シロコゴロフの所論と比較する意味で、近年の中国における満族シャマニズム研究を瞥見しておきたい。中国では「文革」の終結以降、満族「薩満教」への関心が高まり、いくつか专著も公表されている。その代表的成果をサマン中心に整理したものが〔表2〕であり¹⁷⁾、シロコゴロフの研究を参照した形跡がないにもかかわらず、概して〔表1〕とよく符合する。

〔表2〕満族薩満の類型（「文革」終結後の調査に依拠）

類 型	野 薩 満	家 薩 満
別 称	amba saman, bigan saman 大神薩満 (大薩満) 野神薩満	booi saman 兵墾 / 彪棍薩満 (boo mukūn saman ^{*3)} 家神薩満
祭祀対象	野神 (祖先神以外の多様な神霊)	家神 (祖先神)
管掌祭祀	野祭 (大神祭祀・野神跳神祭祀)	家祭 (家神祭祀・家神跳神祭祀)
活動範囲	氏族内部	氏族内部
薩満となる条件	前代野薩満の霊魂による憑依 (= 「神選」) ^{*1}	氏族集会での決定選出 (= 「人選」) と「烏雲 uyun」 (学習・修行) の履行
特 徴	昏迷 (附体) ^{*2} を惹き起こす技能 (昏迷術) とそれをういた治病; 助手 (「二神」jari [側立・裁判]) の協力が不可欠	終始精神的に覚醒、治病に関与せず、祭祀儀礼の各種規則と祝詞を管理伝承; 氏族によっては野薩満の助手となることもある
満族の区分	主として新満洲諸氏族	旧満洲諸氏族

^{*1} 「抓薩満」・「神抓」ともいい、文語満洲語で「槐他哈 hūwaitaha」(拴)・「扎伏納哈 jafanaha」(拿去)・「戈不哈 gaibuha」(抓)と表現する。^{*2} 満文では「興俄非」singgefi (< singgembi 身に附く)。^{*3} 兵墾 bing-ken/ 彪棍 biao-gun から判断すれば、むしろ boigon saman の漢字音写と見たい (筆者)。

〔表1〕との目立った相違点といえば、祭神の種別に応じて祭祀を野祭と家祭に大別することであり、この祭祀区分は概ね新満洲・旧満洲の類別と対応する。祭祀の実施状況は氏族によって以下の三種に分類される¹⁸⁾。

ある姓氏（楊・石等の姓氏〔ともに吉林省九台县に居住〕）は家神・大神両方の祭祀をもち、あるもの（吉林省烏拉街の関・趙等の姓氏）は家神だけをもち、大神はもたない。寧安〔＝寧古塔〕地区の満族各姓も、大部分が皆家神祭祀である。またある姓氏（黒龍江省黒河地区五家子屯の臧・何等の姓氏、同省富裕県三家子屯の富・孟等の姓氏）は大神祭祀しかもたない。

このうち、家祭/家薩満と大神祭（野祭）/大薩満（野薩満）の併存する石（シクテリ sikteri）氏や楊（ニマチャ nimaca）氏は、分類上は旧満洲氏族に属する¹⁹⁾。前者はグウルチャ部（伯都訥近傍の東流松花江南北岸）、後者はウエジ部ニマチャ路（大綏芬河流域）を主たる原住地とし²⁰⁾、いずれも八旗編入の時期こそ入関前であったが、文化的にはむしろ東海地方に原住した新満洲諸氏族と近縁であったからこそ、大神祭/大薩満が保持されたのであろう。なお、石氏や楊氏の場合、家祭を主宰する家薩満は大薩満の助手 jari をもって充当した²¹⁾。

家祭は常例祭（焼太平香）、焼官香、許願祭（還願香）、統譜祭などから構成される。このうち、最も規模盛大で普遍的に挙行されたのが毎年春秋二季の常例祭、ことに収穫後の秋祭（巴音波羅里 bayan bolori〔豊饒の秋〕）であった。秋祭は通常三日間にわたり、その間、打糕祭、背灯祭、院祭、換索祭が連続的に挙行された。その儀式的程序と家神への祝詞は各種の満漢文献に記録されているが²²⁾、名高い『典礼』所載の祭儀と祝詞こそは、満洲諸氏族の「家祭を謂わば公式に宮廷化して、さらに複雑に荘厳したもの」である²³⁾と同時に、満洲諸氏族が準拠すべき規範モデルとして機能した。祭祀の規範化を歴史的見地から、富育光・孟慧英両氏は以下のように論ずる²⁴⁾。

事実上、『満洲祭神祭天典礼』は宮廷に範を取っているにせよ、主要な目的はやはり満洲諸氏族に対して規制を加えることにあり、愛新覺羅氏族の祭祀規則をもって満族文化に対して規範化を推進するものであった。……満族各氏族の祭祀は上から下への注入と厳しい監視を受け、各地の都統衙門は皆旗人の祭祀に干渉する権限を有し、準則に一致しないものは必ず厳格な懲戒、降官・免職・貶旗、あるいは罰銀・納馬・奴隸没収に遭遇した。……

このように、規範化された家祭に合致しない、とりわけ「野祭」と「野薩満」が抑圧の対象となったため、野祭は一旦衰退した。その後、道光・咸豊年間の内憂外患、さらには清朝の倒壊と軍閥の割拠により官憲の取締りが弛緩した結果、僻遠の奥地に居住した少数の氏族において、不完全ながら復興を遂げたという²⁵⁾。処罰を伴う強制的な規範化の具体相が明示されないのを遺憾とするが、ともあれ『典礼』の刊行を画期としてシャマンの「家薩満」化が推進されたと理解する側面では、シロコゴロフと軌を一にする。

本章のまとめに代えて、マンチュリアの漢人薩満に看取される満洲文化の顕著な影響を補足しておこう。その「満洲化」のありようから、かえって満洲シャマニズムの特質を再確認できるからである。〔表3〕は前出の秋葉隆氏が漢人薩満を実地調査して作成した一覧表を、かな遣いを改めて転載したものである²⁶⁾。その実質から見て、「跳大仙」（跳大神）と「跳単鼓」が、満洲人の amba saman

(野薩満) と p'oyun saman (家薩満) の区分に対応することは言を俟たない。

〔表 3〕 漢人職業薩満の類型 (満洲国時代)

類 型	跳大仙 (跳大神)	跳 単 鼓
人 数	行事は主巫一人と助巫二人とに依って行われるが、助巫を欠くこともある。	薩満は数人 (八人・四人、又は二人) 共同して祭事を行う。
祭祀目的	主巫には必ず或る神仙が乗り移り、願者はその神託を受け、主として治病の呪術を行う。	その祭事は神霊を慰めて神助を蒙り、又は亡霊の冥福を祈るために行われる。
祭祀行動	北方民族の薩満が用いるような無柄の太鼓を烈しく打ち鳴らして踊り狂い、神懸かりの状態となることがある。	祭事には太平鼓 (単面鼓) を打ち鳴らし、且つ巧みにこれを弄びつつ歌舞し、神前には供物犠牲を献ずる。
衣 装	神服は概して簡略で、必ずしも一定していない。	主巫 (正座と呼ばれる) は神帽を冠り腰鈴を佩び裙子を纏う。

秋葉氏は跳大仙と跳単鼓の相違を以下のように解説する²⁷⁾。

さて以上の調査に依って考うるに、跳単鼓は跳大仙の如く神懸りの状態に入ることなく、……唯一家の世襲的職業として薩満の事を学んで依頼者の家に赴き、その祖霊を慰めるために歌舞弄鼓を演じ、……一見して満洲族の家薩満の行事が職業化せるものであることを思わせる。……これに反して跳大仙は胡仙・黄仙・蟒仙等の怪奇なる鬼神を自家の神堂に祀り、依頼者の来るのを俟って、素朴なる神歌を唱え神鼓を打ちつつ神懸りの状態に入り、主として治病の巫術を行うものであって、それは満洲族の家薩満を相距ること甚だ遠きを思わしめる。……思うに跳単鼓がもっぱら満洲に降附せる漢軍八旗の間に行われたのは、本来家薩満を有たなかった彼等が満洲薩満の影響を受けて、これを専門とする職巫の必要に迫られ、その発展を促したものであろう。

満洲人サマンの影響が看取されるのは、跳単鼓だけにとどまらない。跳大仙の祭神に胡仙 (狐神)・黄仙 (鼪神)・蟒仙 (蛇神) といった道教系民間信仰²⁸⁾ が目立つにしても、主巫と助巫が一組になって神託・治病を行ったり、「北方民族の薩満が用いるような無柄の太鼓」を使用することなどは、満洲の影響の最たるものであろう²⁹⁾。ただし、跳大仙および跳単鼓が満洲人サマンを模倣したことは確実であるとはいえ、前二者がどちらも依頼者からの報酬で生計を立てる職業シャマン (professional shaman) であったこと、および氏族とは無関係かつ独立に活動すること、この二点において同時代の満洲人サマンとは峻別されねばならない。満洲人サマンは amba saman と p'oyun saman を問わず、すべて自らの氏族成員のために無報酬で奉仕する義務があった。amba saman は族人以外から巫儀 (shamanizing) の挙行を依頼されれば報酬を受け取るものの、氏族内で果たすべき多忙な使命により、営利目的で活動する余裕など元来ないのが実情であった³⁰⁾。

二、シャマン shaman から祭司 priest への変容

シロコゴロフの調査時に存在した p'oyun saman (家薩満) と amba saman (野薩満) の区別は、同時に旧満洲氏族と新満洲氏族を識別する指標でもあった。例外を除き、一応原則として前者は p'oyun

saman を有するが amba saman をもたず、反対に後者は amba saman を有するが p'oyun saman をもたないと認識されている（〔表1〕〔表2〕）。新満洲氏族にも p'oyun vočko（祖先 - 氏族神霊）は存在したのであるが、正規の p'oyun saman を一切もたないので、その役割は bao ejen（一家の長）によって執り行われた³¹⁾。

さて、p'oyun saman が「真のシャマン」に遡源するとの推論は、『竹葉亭雜記』の記述やナラ氏族の事例に基づいて一言しておいた。その他にも大山彦一氏の实地調査（1939）と『吉林郷土志』（満洲国吉林省公署民生庁編 1939〔漢文〕）に有力な傍証がある。前者は吉林市在住満洲鑲藍旗人の趙（イルゲン・ギョロ）氏が挙行した家祭（秋祭）での観察記録であり、以下に引用した文章（かな遣いは改めた）は背灯祭（深夜室内での儀式）での実見談である³²⁾。

突如灯を消して真闇となる。……真闇中に神歌、太鼓の音、扎板の響。腰鈴の音！真闇の間約十五分なり。この真闇の間に「^{シャンシエン}降神」あり。神を看るは貴薩満一人のみとさる。神懸り及び神託は此間に降る（今は神託を受くことは国禁の由）。儀礼終わり、神楽亦止んで、灯を点す。正に二時三分なり。灯を点ずる瞬間に神は昇天し給う。即ち神走了である。

文中の「貴薩満」とは、趙氏同族の薩満七家系中、本統に属する老薩満の謂である。大山氏は文末の注記において、注目すべき貴重な事実を補足する。煩を厭わず、最小限の省略を挿んで引用してみよう³³⁾。

此貴薩満に若き弟子がつくが之を抬神という。……薩満を習う気をおこすのは祖先の意志であるとされている。病身の児は薩満修行すれば健康になる。老薩満の祈祷中、老薩満は「神懸り」となり、神懸りの最中にことばを発する。この「神がかりのことば」を^{バイシエン}排神といい、例えば『此児の病気を治し給え、此児は薩満に仕立て申さん』と。此排神最中に薩満修行者は倒れることがある。人事不省二時間に及ぶことあり。然るときは炕の上に連れてゆく。人事不省に倒れざれば薩満になる資格なしとされている。薩満にならんと志すは祖宗の意志がはたらくとされているので、薩満となれば祖宗の意志とことばを継承する故祖宗の顕現であり聖なる霊媒者とされる。……なお薩満によれば神懸れば倒れるのであるが、その瞬間に、神が鈴を振りつつ来降されるのが見えるとの由。しかも其神は其宗族の大宗たる始祖神である。趙氏の場合は趙氏の始祖。^{ツウツォンホフ}背灯の時、或は巫医を施すとき、神懸かりとなって祖宗と話をする。此を祖宗話というが祖宗話は国禁の如し。……

家神祭祀に従事する趙姓貴薩満が、神懸りと神託に加えて「巫医を施す」というに至っては、amba saman と判別するのに困難すら覚える。貴薩満の弟子を「抬神」と称するが、前後の脈絡から推して抬神は①病弱な子供の健康回復を祖先神に祈願し、満願後に子供は老薩満に師事して薩満修行をする、②老薩満の祈祷中に薩満修行者は失神・昏倒を惹き起こす、という二条件を満たす必要があった³⁴⁾。祖先神による選別（一種の「神選」）を経たという意味で、旧満洲氏族の家薩満にはシャマン本来の相貌をとどめるものがいたと解する他ない。

いま一つの『吉林郷土志』は、九台县（吉林市西北）・舍嶺村の「焼香祭祖」について、

舍嶺村西尤屯附近一帯の居民、多く鑲黃・鑲藍両旗に属す。常に小児の染病、或は焼太平香に因りて、以て家中の平安を祈祷し、祖宗及び神前に向かいて許願す。某日某時に祭祖焼香す。舉辦の前、須く先に猪・酒・果を予備して供え、車を以て巫者に來たらんことを請うべし。之を通称して単鼓子と曰い、亦た薩瑪と曰う。凡そ此の愿を許ける者、事前に神に向かいて言明し、時に届んで巫者数人を請う。但だ多きに至るも八人を過ぎず、少なきに至るも亦た六人を須う。第一日、猪を殺し羊を宰し、來賓を招待す。晩間、院内に長案を擺べ、神位に祖宗を供設す。巫者一人、手に皮鼓を持ち、一面鼓を撃ち、一面神歌を念う。余者は皮鼓を乱撃し、響声を作して以て之を助く。……次日（原注：即ち中間の一日、俗に称して正日子と為す）……天將に暮れんとするの時、……巫者は各々神衣を穿、神帽を戴き、腰に鉄串鈴を繫け、鼓を撃ち鑼を鳴らし、以て神主を請く。名づけて「大位を請く」と曰う。神の來たるを待つの時、巫者乱跳乱叫し、自ら神名を報じ、針を用て両腮を刺し、以て其の神靈の威を顯らかにす。些許にして神を退け、再び金花火神・牛神・馬神・虎神・狼神・豹神を請き、繼續して再び其の他の各神を請き、直ちに天亮に至りて後已む（原注：狼神來たるの時、狼叫を為し、虎神來たるの時、虎叫を為す）。……

と記述する³⁵⁾。この祭儀が前述した家祭中の焼太平香と許願祭（還願香）に該当することは説明を要さないが、とりわけ着目すべきは「薩瑪」（単鼓子＝跳単鼓）、すなわち p'oyun saman が神迎えの際に、降臨した神靈の名をそのつど族衆に告げ、動物神の場合にはそれを真似て咆哮したり、超人的能力を誇示すべく自身の両頬を針で貫いたりしたことであって、これらはむしろ amba saman ならではの特性であったはずである³⁶⁾。恐らく舍嶺村の居民は、旧満洲のなかでも、東海地方から移住してきたが故に、家祭（焼太平香）と野祭を併有するに至った氏族なのであろう。この事例を除外するとしても、吉林市の趙姓薩滿は一九三〇年代においてさえ、amba saman から隔絶した存在ではなかったのである。

〔表1〕に示したとおり、amba saman を p'oyun saman から分かつ重要な一要素が、前者の統御する p'iyān vočko（文語 bigan i weceku 「野神」）であった。この語彙は満漢辞書『御製増訂清文鑑』（乾隆三十六年〔1771〕）や、それに先立つ満漢辞書『清文彙書』（乾隆一五年〔1750〕）に収録され、満文『典札』編纂時（乾隆一二年〔1747〕）にはすでに存在したのであろう。『増訂清文鑑』の満文語釈は、bigan i weceku を「狐精 bušuku yemji などの憑きものを祓うときに」祭る神（下記〔表4〕No.10026）とするが、『清文彙書』は bušuku yemji を「妖魅」と説くので、狐精に限らず「妖怪」一般を指すと見てよい。

ともあれ、『増訂清文鑑』からシャマニズム関連の満文語彙を摘録した〔表4〕によって、満洲人サマンが①神靈に祈願するために祝詞・神歌を捧げ、②神前で神帽・腰鈴を身に纏い、神鼓を打って乱舞（跳神）し、③吉凶を占い（以上、礼部・祭祀類）、④人間から遊離した靈魂を取り戻し、⑤祟り・病気・災厄をもたらす妖怪や亡霊の類いを祓除すべく念誦祈祷したり、紙銭を焼き飯水を供え、あるいはまた⑥病人に憑いた妖怪を依り代の紙人形に移す呪術³⁷⁾を施した情景（以上、巫部・医治類）を容易に想像できよう。

〔表 4〕『増訂清文鑑』所載のシャマニズム関連満文語彙

類別	No	語 彙	漢語訳	語釈（〔 〕内とも『五体清文鑑訳解』 ³⁸⁾ に準拠）
礼部祭祀類	2440	forobumbi	祝賛	〔薩満ら <u>samasa</u> が神 <u>weceku</u> 前に跪いて〕祝詞をあげる。
	2441	firumbi	祝賛	同 上
	2442	jarimbi	念神歌	〔薩満が神前で〕御神歌をあげる。
	2443	samdambi	跳神	薩満踊りをする。神前で薩満が神帽 <u>yekse</u> を戴き、腰鈴 <u>siša</u> を振り、神鼓 <u>imcin</u> を打ちながら踊り狂う。
	2446	alhambi	領神	神懸かりの状態に導き入れる <u>weceku dosimbumbi</u> 。薩満が学びはじめのとき、衆人が薩満を取囲んで喊声をあげ、銅鑼・太鼓を叩いて薩満に神が憑くのを援けること。
	2447	samašambi	跳神占吉凶	薩満占いをする。薩満が神前で跳り狂いながら、吉凶を占うこと <u>sain ehe be tuwambi</u> 。
奇異部奇怪類	10026	bigan i weceku	野神	薩満のもつ野神。狐精 <u>bušuku yemji</u> などの憑きものを祓う <u>fudešembi</u> (No 10085) ときにこの神を祭る。
	10027	fadagan	法術	〔人を惑わし誑かす（筆者補）〕妖術。
	10028	fadambi	使法術	妖術を使う。妖術で人を悩ます。
	10032	buceli dosika	鬼魂附体	亡魂が憑いた。死人の魂が人に憑いてものを言うこと。
巫部医治類	10076	fayangga hūlambi	叫魂	魂を呼びよせる。子供が痾を起こしたときに、巫 <u>samangga niyalma</u> が「来い、来い」と言いながら子供の魂を呼びかえすこと。fayangga gaimbi に同じ。
	10078	urge faitambi	剪纸人	〔巫人が祓をするときに吊るす〕紙人形を切り抜く。
	10079	siren faitambi	剪命索	〔巫人が祓をしながら病人に巻きつけた紙人形の〕糸を切る。〔病気はすでに人形に移って戻ることのない意味〕
	10080	hoošan dahabumbi	送紙	〔巫人が病人に代って念誦し〕紙銭を焼いて神に供える。
	10081	jambi	祝賛	巫人が病人のために紙銭を焼いて念誦祈禱する。
	10082	tongsimbi	念誦	〔巫人が紙銭を焼くときに呪文などを〕念誦する。
	10083	ilhari/ilgari tucibumbi	剪纸送祟	五色紙で祟り <u>buceli</u> を払う。巫人が五色の紙条を柳の枝に掛け、鼓を打ちながら祟りを追い払うこと。
	10084	buceli benembi	送祟	祟りを払う。亡魂 <u>buceli</u> が病人に祟りをするとき、紙銭を焼き水や飯を供えて、祟りを退散させること。
	10085	fudešembi	跳神送祟	〔巫人が跳神によって〕憑きもの <u>bušuku yemji</u> を祓う。悪鬼祓いをする。
	10086	banaje tebumbi	安宅	〔家に病苦 <u>nimeku gashan</u> が絶えず、家畜も育たないとき、巫人を呼んで〕厄払いの祈禱をさせる。

肝心の神懸りについては、No. 2446 alhambi「領神」が「神霊 weceku を導き入れる」ことに加えて、「学びはじめ」のサマンに「神が憑くのを援け」てやることを意味するとあって、毫も疑いない³⁹⁾。問題はこの神懸りがシロコゴロフのいう「真のシャマン」のそれだけを排他的に意味したのか否かである。満洲語で単に weceku といった場合、「家内に祭祀する神 boode wecere juktere enduri」（『増訂清文鑑』）、「家内祭祀之神」（『清文彙書』）を指し、シロコゴロフのいう p'oyun vočko（文語 boigon i weceku）がこれに相当する。かたや「憑きものの妖怪を祓うときに」サマンに憑依して、これを補助する神霊がNo. 10026「野神」bigan i weceku であった⁴⁰⁾。シロコゴロフによると、p'iyān vočko は新満洲においてのみ観察され（〔表 1〕）、たとえばウジャラ wujala 氏族のパンテオンを描いた布製の画像（n'uryan < 文語 nirugan）には、ノロジカを伴ういくつかの k'ilin vočko（北方ツングースの神霊）、斑紋のあるシカ、トラとヒョウを連れた「黒い顔の神霊 yačīn tasxa saman」（黒トラのシャマン）などが見られた⁴¹⁾。さらに、もとは新満洲の出身ながら、旧満洲のコルギ korg'i 氏族と融合したコルギヤ korg'a 氏族（or kor'gja [文語 gowar'gja]⁴²⁾）の場合、家祭（秋祭）に付随して野祭を挙行したらしく、野祭に際してサマンは失神して神懸りとなり、p'iyān vočko の「黒虎」や

「麒麟の神」k'ilin vočko が憑依した⁴³⁾。前記舎嶺村の虎神・狼神・豹神などは、あるいはコルギヤ氏族の諸神霊に類するそれであったかも知れない。

bigan i weceku をシロコゴロフの説くような新満洲系統の憑依霊と同一視する限り、『典礼』の頒布に前後して、旧満洲諸氏族のサマン・神霊・祭祀はすでに、祭司化・家神化・家祭化の過程を完了していたことになる。しかるに、たとえ痕跡的にせよ、趙姓サマンのように一九三〇年代末に至るまで、家祭に際して祖霊（無論、主要な p'oyun vočko である）の憑依する p'oyun saman が確実に存在した以上、「憑きものの妖怪を祓うときに」サマンに憑依する bigan i weceku とは、新満洲氏族特有の神霊というより、「家内 boo」の神霊に対置される「野外 bigan」の神霊一般の、分類上の名称と解すべきではあるまいか。この主張を裏づけるためには、家内神がサマンに憑依した紛れもない実例を明示する必要がある。

管見の範囲内では、満文『内国史院檔』順治三年（1646）正月一三日条の記事が家内神の憑依を立証する、ほぼ唯一ともいえるべき史料である。記事本文の提示は後文に譲り、ここでは憑依に関わる部分のみを検討することにしよう。

- ① 固山額真アサン公のニル下のヤバハイの妻が法司に告発した言。「サハイ = サマン sahai saman の家に、神霊のムリハを乗り移らせるべく wecekui muriha dosimbume、アサン公の夫婦が行って留まったとき、サマンが我ら夫婦に來いと言った。……」
- ② （法司が）サマンに尋問すれば、「主（=アサン）を治療した。ヤバハイの妻と息子の嫁、その子を治療したのは知らない。我れの昏迷したとき gūwaliyaka de、神霊 weceku が治療したのなら、治療したのであろう。内大臣ドルジ = デヘメ、梅勒章京タンブを、我れが（禁を）知りながら治療したのは間違いな」という。……

まず、ヤバハイの妻が告発した事案記事全体の冒頭に位置する①により、サハイというサマンが自宅でアサン（正白旗固山額真三等公）の病気を治療したこと、その際に「神霊のムリハを乗り移らせ」たことが判明する。〔表 4〕No. 2446alhambi の解説文により、使役形動詞 dosimbu- は「憑依させる」ことを意味し、その目的語ムリハ muriha がサマンに憑依した神霊に相違ない。さらに、サハイ = サマンの供述②によって、「昏迷した gūwaliyaka」⁴⁴⁾、つまりはトランスに陥って錯乱状態のサハイにムリハ神が憑依して治療したこと、さらに憑依中のサマンがその間の記憶を失っていることが分明する。ならば、サハイ = サマンに憑依したムリハとは、一体いかなる神霊であろうか。

アサンは旧満洲のイルゲン = ギョロ氏に属するが、同じくギョロ姓を名乗る皇室アイシン = ギョロ氏やシュシュ = ギョロ氏の家内神にもムリハが看取されるので⁴⁵⁾、ギョロ諸姓共通の祭神だったのであろう。下記は『養吉斎叢録』巻七が列举するアイシン = ギョロ氏の祭神である（文中のローマ字表記は満文『典礼』から補足）。

順治元年、堂子 tangse を長安左門外、玉河橋の東に建つ。元旦、必ず先に此に致祭す。……『満洲祭神祭天典礼』を按ずるに、尚錫 šangsi の神は即ち田苗神なり。其の（拜天）園殿の祝辞に称する所の鈕歡台吉 niohon taiji、武篤本貝子 uduben beise は皆其の縁起を得ず。

坤寧宮、広さ九楹。毎歳の正月・十月、神を此に祀り、王公大臣に喫肉を賜う。朝祭、夕祭に至っては、則ち毎日皆然り。宮内の西大炕に朝祭の神位を供え、北炕に夕祭の神位を供う。……

朝祭神は釈迦牟尼仏、観世音菩薩、関聖帝君と為す。夕祭神は穆哩罕神 *murihan*、画像神、蒙古神と為す。而して祝詞の阿琿年錫 *ahūn niyansi*、安春阿雅喇 *ancun ayara*、穆哩穆哩哈 *muri muriha*、納丹岱琿 *nadan daihūn*、納爾琿軒初 *narhūn hiyancu*、恩都哩僧固 *enduri senggu*、拜滿章京 *baiman janggin*、納丹延（威）瑚哩 *nadan weihuri*、恩都蒙鄂樂 *endu monggolo*、喀屯諾延 *katun noyan* の諸号中、惟だ納丹岱琿のみ七星の祀りと為す。其の喀屯諾延は即ち蒙古神にして、先世徳有るを以て祀るなり。余は考う可べき無し。……凡そ祭神供献の際、撒麻 *saman* は清語を以て神に告ぐ（割注省略）。坤寧宮の毎日祭神、及び春秋の立竿大祭、皆昔年の盛京清寧宮の旧制に依る。……

北京の堂子と坤寧宮に祀られた家内神⁴⁶⁾のうち、坤寧宮諸神は朝祭神と夕祭神に大別され、夕祭神中の穆哩罕 *murihan*（夕祭祝詞に見える穆哩穆哩哈 *muri muriha*）こそがムリハ神に他ならない。夕祭諸神は納丹岱琿が「七星の祀り」、喀屯諾延が蒙古神である以外、『典礼』編纂時点でもはや縁起不明となっており、ムリハ神も例外ではなかった⁴⁷⁾。とはいえ、ムリハが現に入関前の「盛京清寧宮の旧制」以来、宮廷奥深くで祀られた家内神であったとすれば、サハイの一件が発生した入関直後の順治三年時点で、サマンに憑依するのは *bigan i weceku* ばかりではなかったことになる。

要するに、旧満洲氏族のサマンには元来、家内神も野外神も憑依したのであるが、やがてどちらの憑依現象も衰微し、その祭司化が進行する反面、東海地方に原住し、かつマンチュリア奥地に駐防した新旧満洲氏族にこそ、野外神の憑依が保存されたとの推測が成り立つ。かりにそうだとすると、旧満洲氏族のサマンはいかなる理由によって憑依能力を衰微させ、家祭の祭司へと転身したのであろうか。これが次章以下の課題である。

三、「禁止師巫邪術」律とサマンに対する抑圧

太祖ヌルハチ時代のサマンに関しては、『満文老檔』にも目立った言及がないため、どのような処遇を受けていたか分明ではない。李民賓『建州聞見録』の

疾病は則ち絶えて医薬・鍼砭の術無し。只だ巫覡をして禱祝せ使め、猪を殺し紙を裂き、以て神に祈るのみ。故に胡中、猪紙を以て活人の物と為し、其の価甚だ貴しと云う。

という記事は後金天命四、五年（1619・1620）の状況であるが、少なくとも抑圧を受けていた様子は看取されない⁴⁸⁾。ところが、太宗ホンタイジ時代以降になると状況は一変する。〔表5〕は『大清会典事例』（光緒二五年〔1899〕告成）巻七六六・刑部四四・礼律・祭祀の「禁止師巫邪術」とその条下の「歴年事例」をもとに、邪術を行った巫者（女真・満洲人サマンを含む）等に対する禁令を、康熙末年までに限定して表示したものである。見るとおり、入関前の天聰五年（1631）から康熙五十七年（1718）までの八七年間に、計一一次にわたって頻りに禁令が発布されている⁴⁹⁾。

〔表5〕 巫覡・邪術に対する清朝前期（天聰朝～康熙朝）の禁止令

禁止 師巫 邪術	凡師巫假降邪神、書符呪水、扶鸞禱聖、自号端公・太保・師婆（名色）、及妄称弥勒仏白蓮社・明尊教・白雲宗等会、一応左道異端之術、或陰藏凶像、燒香集衆、夜聚曉散、佯修善事、煽惑人民。為首者絞（監候）。為從者各杖一百、流三千里。若軍民裝扮神像、鳴鑼擊鼓、迎神賽会者、杖一百。罪坐為首之人。里長知而不首者、各笞四十。其民間春秋義社（以行祈報者）、不在此限。（ ）内：原注
歴年 事例	天聰五年（1631）○諭；凡巫覡・星士妄言吉凶、蠱惑婦女、誘取財物者、必殺無赦。該管佐領・領催及本主、各坐應得之罪。其信用之人亦坐罪。
	崇徳七年（1642）○諭；凡老少男婦、有為善友、惑世誣民者、永行禁止。如不遵禁約、必殺無赦。該管各佐領・領催及各主、不行查究者、一例治罪。
	順治六年（1649）○定；凡僧道・巫覡之流、妄行法術、蠱惑愚衆者、治以重罪。
	順治十三年（1656）○諭；凡左道惑衆、如無為・白蓮・聞香等教名色、起会結党、迷誘無知小民、殊可痛恨。今後再有踵行邪教、聚会、燒香、斂錢、号仏等事、在京著五城御史及地方官、在外著督撫・司道有司等官、設法緝拏、窮究姦狀、於定例外加等治罪。
	順治十八年（1661）○定；凡無名巫覡私自跳神者、杖一百。因而致人於死者處死。
	康熙元年（1652）○題准；人有邪病、請巫覡・道士医治者、須稟明都統、用印文報部、准其医治。違者、巫覡・道士正法外、請治之人、亦治以罪。
	康熙五年（1666）○覆准；凡邪教惑衆、在京行五城御史、在外行督撫、轉行文武各地方官、嚴禁查拏。如不行查察、督撫等徇庇不參、事發、在內該管官每案罰俸三月、在外州縣官降二級調用、督撫罰俸一年。
	康熙七年（1668）○覆准；凡邪教惑衆者、照律遵行。其地方各官、仍照例一併治罪。
	康熙十二（1673）年○題准；凡端公・道士、私行跳神医人者、免死、杖一百。雖曾稟過礼部、有作為異端、跳神医治、致人於死者、照闖毆殺人律擬罪。其私請之人、係官議處、係平人照違令律治罪。
	康熙十八年（1679）○議准；凡迎神進香、鳴鑼擊鼓、肆行無忌者、為首之人、照邪教惑衆律、擬絞監候、秋後處決。為從之人、枷号三月。係旗下鞭一百、係民責四十板。俱不准折贖。該管官不行查拏、事發、係旗下人將佐領・驍騎校・步軍校、係民將司坊官・府州縣、係兵將守備・把總、每案罰俸半年。領催鞭八十。總甲責三十板。其參領・副尉・五城御史・布按司道・副將・參將・遊擊、每案罰俸三月。步軍統領・總尉・總督・巡撫・提督・總兵官、每案罰俸兩月。若係內務府佐領下人、該管官照參領・佐領・驍騎校・領催例治罪。若係僧道、將該管僧道官革職、責二十板。僧録・道録司官革職。
	康熙五十七年（1718）○議准；各處邪教、令該督撫嚴行禁止。若地方官不行嚴查、或別處發覺者、將地方官及該督撫一併嚴行查議。

語彙説明⁵⁰⁾：師巫「みこ」；降神「ゆだて〔湯立〕・神をろし」；假降「仮りて人を誑かし、ものをとる」；書符「ごふう〔護符〕をかく」；呪水「水を加持する」；扶鸞・禱聖「くちよせ」；端公・太保「男巫の称号」；師婆「女巫の称号」；弥勒仏白蓮社・明尊教・白雲宗「邪教」；裝扮「面をかぶり衣裝をきかへ神像のまねを人がする」；賽会「まつり」；善友「今時信者衆と云が如し」。

『大清律』（順治三年〔1646〕告成）は概ね『大明律』を踏襲したものであり、「禁止師巫邪術」律も例外ではない。一方、「禁止師巫邪術」律は万曆『大明会典』卷一六五（刑部・律例六・祭祀）にも転載され、同『会典』を後金政権が天聰六年時点で国政に援用していた確証があるので⁵¹⁾、〔表5〕天聰五年の上諭は『会典』を参照した可能性が高い。換言すれば、太宗は即位後の早い段階ですでに、女真・満洲人サマンに対して格別の配慮や保護を加える必要を認めず、それどころか違法な占卜・治病を「(漢人) 師巫の邪術」と同次元の逸脱行為と認識し、それらへの抑圧をいささかも躊躇しなかったわけである。

天聰五年の上諭は、順治初纂満文『太宗実録』同年閏十一月一日条によると、

また満洲、蒙古、漢人、トゥメト、カラチンのバクシら baksisa が皆跳神して占卜したり samašara、書 bithe を見たり、種々の奸詐な言により吉凶を教示したり、妻子らを惑わし報酬の財物 basa ulin を取るべく振舞ったりすることが甚だ盛んとなっているという。満洲、蒙古、漢人で主のいないものがまたあろうか。何ゆえ各々配下の者をやめさせず、勝手に放置して（妄りに）振舞わせるのか。これより以後、断乎やめさせず、それがために捕えられたとき、その奸

詐を始めた者を誅殺する。そのニルの牛录額真・章京、本主に規定の罰銀、サマン saman、バクシ baksi を用いた者にも規定の罰銀（を取る）。道士 doosy、善友 šayo が妄りに振舞えば、やはりこのとおりの罪（とする）。

とある。主として八旗属下の満洲人サマンと蒙古人バクシ (baksi < Mo.bayisi) ⁵²⁾ に対し、金銭・財物と引き替えに「跳神して占卜する」などして人心を惑わすことを禁じる一方、サマンらの所属ニルを管轄する牛录額真・章京、およびサマンらを家僕として使役する本主に取り締りを厳命し、加えて跳神の依頼者自身にも責任を負わせたのである ⁵³⁾。この上諭は五年後、太宗の皇帝即位を機に、満蒙漢の都察院承政に降した勅旨によって再度確認される。『満文老檔』（以下『老檔』）崇徳元年六月一六日条にいう ⁵⁴⁾。

ハンの勅旨に言うには「……また、およそ人にして自分を šu（術者）となして、(占卜の) 書 bithe を見たり、サマン saman と偽って民を欺いたり、妖怪 bušuku を捕えると偽ったりする、そのような国人を欺く者を知れば、直ちに上奏せよ。……」

いま、〔表5〕を通覧して看取される特色を抽出すると、第一に太宗以後の後金 - 清政権が一貫して、「僧道・巫覡之流」「左道」「邪教」による「煽惑人民」（律文）・「蠱惑婦女、誘取財物」（天聰五年）・「惑世誣民」（崇徳七年）・「蠱惑愚衆」（順治六年）・「惑衆」（順治一三年・康熙五年・同七年）を厳禁し、極刑をもってこれに臨んだ事実を挙げ得る。明王朝から継承した「禁止師巫邪術」律とそれに準ずる諸法規の拠って立つ発想が、小は公序良俗を乱し、大は反乱の温床ともなりかねない「一応左道異端之術」（律文）を危険視し、ことに「起会結党、迷誘無知小民」（順治一三年）、すなわちシャマニックなカリスマ性をもつ人物の布教、ならびにそうした人物による宗教結社の形成や民衆の糾合を徹底的に禁圧しようという、体制側の視点に基づくことは多言するまでもない。ただし、太宗は仏教・道教・チベット仏教といった既成の宗教に対しては、僧侶・道士・ラマによる戒律厳守を条件として、均しく寛容かつ理性的な対応を保持した ⁵⁵⁾。

第二の特色として特筆すべきは、これらの法規が満洲人を含むシャマンの活動をやみくもに厳禁するものではなかったという事実である。〔表5〕中、旗人に対象を絞った康熙元年の禁令には「人に邪病有りて、巫覡・道士の医治を請う者は、須らく都統に稟明し、印文を用いて部に報ずれば、其の医治を准すべし」とあって、事前に八旗都統（固山額真）を通じて礼部に報告し、合法と認定された場合に限って、巫覡（シャマン）・道士による治病を許可するとの規定がある。礼部に届け出がない場合は「正法」、つまり処刑を免れなかったにせよ、シャマンの活動を全面的に否定するものではなかった。その前年の順治一八年、無名のシャマンが許可なく巫術を行えば杖刑、また治病行為が病人の死亡を招いたときは死罪に処すと規定され、さらに康熙一二年の同趣旨の禁令によると、端公（巫覡の類）・道士がたとえ礼部に告知の上で治病したとしても、その行為が礼教に抵触する「異端」と判断され、かつ病人を死なせたときには「鬪毆殺人律に照して」擬罪された。にもかかわらず、康熙一二年令は事前の許可なしに跳神治病した巫覡・端公・道士の処罰を「免死、杖一百」にとどめており、いかにも前後矛盾するようであるが、これは飽くまで異端性がなく、かつ治病が成功した場合限定の措置だったからであろう。国家としてはシャマンの治病能力に条件付きで一定の譲歩を示したわけである。

〔表5〕によると、天聰五年の禁令（と崇徳元年の再確認）に続くのは、崇徳七年の禁令である。同禁令は順治初纂満文『太宗実録』同年五月一〇日条に確認されるけれども、これは八旗属下の漢人に対する「善友 ša io 邪教」の禁止規定であるから、当該法規を除外すると、天聰五年から入関後の順治六年まで一八年間の空白が挟まることになる。問うべきは、この間、後金 - 清政権が現実のシャマン関連事案にどう対処したのかである。

四、清初のサマン取締りと処罰

管見の範囲では、満洲人サマンが処罰された順治六年以前の実例は、下記のとおり崇徳三年に四件、崇徳七年と順治三年に各一件、計六件が確認される。

①満文『内国史院檔』崇徳三年七月二五日条⁵⁶⁾

兵部のバルタイは彼のニル下のアルダカ = サマン aldaka saman がウネへ公の病に物の怪が憑いていると見立てた nimeku de bušuku, tuwakiyaha 故に、バルタイに何故取り調べなかったのかと規定の罰銀を取った。

アルダカなるサマンがかつて許可なしにウネへ（三等公ウネゲ、天聰九年没）の病因を占って物の怪と見立てたのが露見し、牛录額真バルタイが管理不行届きのかどで処罰されたというのであるが、アルダカに対する処分は不明である。天聰五年令の適用であることは説明を要さない。

②順治初纂満文『太宗実録』崇徳三年八月四日条

固山額真タンタイが告発するには、「その亡兄の固山額真ナムタイの妻がバヤルトウ（ナムタイ長子）に供え物をして祭るとき、アンジュ = ニルのグンブルの一家婢 booi emu hehe（漢文本「女巫」）を目が見える yasa sambi（靈魂が見える）と連れてゆき、その女がいうには『固山額真のナムタイが来ている。バヤルトウ自身がいる。お前たちは何ゆえ供え物をして祭るのかといっている。』（そのため）埋葬に持参した衣服を持ち帰った。皇上から埋葬せよと賜った蟒緞と皮襖の裏を、皮端單に仕立てて着た。温泉に行き、サムシカ、グングンを伴い、宴を設けた」と法司に告げた。審理すると、皆事実なので、ナムタイの妻を誅殺し、靈魂が見えるといった家婢を誅殺するように、家婢の本主グンブルを法司の一半は誅し、（他の）一半は百度鞭打つように（擬罪し）、牛录章京のアンジュを規定の罰銀を取り、ニルの撥什庫 bošokū（領催）のロジュフ、フンタシ、ダミン、チャハラを規定の回数鞭打つように、ナムタイの妻の招きに出向いたとしてサムシカ、グングンに規定の罰銀を取るように擬罪して上聞した。上諭によりナムタイの妻と靈魂が見えるといった家婢を誅殺した。グンブルを誅するのをやめて死罪の贖銀を取り、アンジュに規定の罰銀を取った。四人の撥什庫を規定の回数鞭打った。サムシカ、グングンの規定の罰銀を上諭により免除した。

グンブルの家婢がナムタイ（天聰八年病没）・バヤルトウ（崇徳二年陣没）父子の墓前で彼らの言を託宣したため、これを信じたナムタイの妻が太宗から埋葬用に下賜された蟒緞等を持ち帰り、衣類

に仕立てたこと、また寡婦でありながら身を慎まず、サムシカを招いて酒宴を張ったことが死罪の理由である。家婢はナムタイの妻を感したとして誅殺され、またグンブルは家婢の本主として、アンジュとロジュフらはグンブル所属ニルの管轄者として責任を問われた。やはり天聰五年令の適用例と見てよい。

③『盛京刑部原檔』（中文訳）⁵⁷⁾ 第一九〇号檔案（崇徳三年八月二一日）

正白旗蘇爾曼巴図魯の妻の前夫の生む所の子の家僕⁵⁸⁾たる拉爾球の妻、和碩額爾克親王（ドド）を訟え……、此の訴訟せる女人の夫拉爾球も又た蘇爾曼に反訴せらるるに、「拉爾球、本牛录の一新満洲の家に在りて、自己を称して薩満と為し、手に女手鼓を持ち、水一碗を置き、占星して手鼓を撃つ」と。審を経るに、跳神して吉凶を卜するは是れ実なり。因って拉爾球は応に鞭一百、耳鼻を貫くべく、新満洲は応に鞭五十とすべし。奏聞す。上命ずるに「……拉爾球は鞭一百、耳鼻を貫け」と。又た鞭五十の新満洲は已に自亡す。

ラルキオ（スルマイ＝バトゥルの妻の前夫の子が所有する家僕）が新満洲人——ここでは新付の満洲人の意——に依頼されて跳神して吉凶を占卜したというのである。この一件が告発されたのはラルキオが自称の、つまりは無名のサマンであるにもかかわらず、妄りに吉凶を占卜したからであろう。これも天聰五年令の適用例と見られる。

④満文『内国史院檔』崇徳三年一二月一〇日⁵⁹⁾

正黄旗のニンタハイ＝ニルのスパイが「我が妻が三度祭り wecihu (< weceku) をしたので家産を皆使い果たしてしまった」とテンキに頼んで上奏した。上諭して曰く「このような事で、監督者である汝は恐らく罪を得るのではあるまいか。法司に送れ、厳しく審理するがよい」と包衣大 booi da イライを遣わした。イライはスパイ夫妻と相談し上奏した。二度のことは告げず、ただ発覚した一度のことのみに告げた。法司に送り尋問すると、イライの供述、「スパイの妻のことは一度は知っている。もう一度のことは知らない。瘋病 fudasihūn なのだ」と告げた。和碩鄭親王、参政、啓心郎、理事官、副理事官はイライの言を信じ、厳しくは審理せず、スパイの妻は瘋病 fudasihūn nimeku を患っているとなし、無罪と上奏した。上曰く「爾等はよく調べもせず軽率に上奏した」と言い、あらためて審理すると、くわしく調べなかったのは真実で、この故に和碩鄭親王……らに官に依じて二倍の規定の罰銀を取るように、……スパイ夫妻を死罪とするように……擬罪して上奏した。上が鄭親王に諭して曰く「サマンのシュ saman šu というものは、平素より考究すべきもの。爾等は平素から今も怠っていたのだ」と言い、鄭親王に官用の玲瓏鞍轡を置いた馬一頭を取った。……

ニンタハイ＝ニル（正黄旗包衣牛录）所属のスパイの妻が三度の祭祀に家産を蕩尽したことが、なぜ上奏を要するほどの大事件となったのか、また太宗が包衣大イライに調査を命じた際、イライが偽ってスパイの妻を「瘋病」と報告したのを、鄭親王ジルガラ（刑部管轄）らが真に受けて無罪と上奏したのに対して、太宗が「サマンの šu」を理由に刑部の怠慢を譴責したのはなぜか、不可解といえは不可解である。しかし、かりにイライのいう「瘋病 fudasihūn nimeku」を fudasihūla-mbi/-habi（「まったく〔何も〕分からず、妄りにしゃべり妄りに走り、常とは異なる／異なった」⁶⁰⁾）と同様に解

してよいなら、その状態はさながら神懸りの錯乱を彷彿させ、「サマンの šu」もその文脈から把握すべきであろう。

šu は辞書的には漢語「書」（ないし「熟」）の借用語とされる。しかし、崇徳三年当時、シャマニズム関連の満文文書がすでに存在したとは信じがたい。むしろ前記崇徳元年の勅旨に見える šu と同様、「術」の対音と見るべきものであって、〔表 4〕No. 10027fadagan（法術）⁶¹⁾——No. 10028fadambi（＜漢語「法」⁶²⁾）の派生語——に対応する。換言すれば、スバイの妻がサマンとして妄りに šu（巫術）を行い、神霊 weceku への供犠に家財を傾けたということ⁶³⁾が法に抵触し、かたやスバイの場合、妻が巫術を（恐らくは届け出なしに）三度も行いながら、一度と偽って重罰を免れようとしたことが問題視されたとすれば、順治六年令が「妄行法術」を禁ずる以前から同様の慣例があったか、それとも崇徳元年の勅旨を敷衍したのであろう。巫術に監視の目を光らせる太宗にとって、鄭親王以下刑部の取り締まりが不徹底であると映った以上、以後サマンへの抑圧はますます強化されたはずである。

⑤順治初纂満文『太宗実録』崇徳七年一〇月二九日

多羅安平貝勒（＝ドウドゥ）が病むのは氣鬱の病い ki nimeku であるとして、福金 fujin（正妻）と包衣大 booi da（家僕長）シハンがギングダ＝サマン ginggūda saman を連れてきて、九つの紙人形を剪り uyun urehe（＝urge）faitafi、七星 nadan usiha の下にサマンと太監が持って行き、半ばを焼き半ばを埋めた。福金を拘禁した三日目に、福金が昏倒しているとシハンの妻、ロチャの妻が告げに来たので、シハンは「何の不幸でかくもまた傷心させる理があるのか」と泣いた。ドライの妻、ダヤンガの妻がまた来て、福金がひどく重篤になっていると告げに来たので、シハンの子ムチェンゲは「天よ、地よ」と叫んで泣いた。福金、ドゥルフ、ムルフ、テルフ（ドウドゥの三子）は泣くたびに「貝勒よ、御身に少しも罪はない」といったぞ。「ハンが人を遣わして弔う物はどこにあるか。御身以下の（身分の）者には紙、羊を賜わるぞ。この怨みを誰が知ろうか」といって泣いた。……アブンジユ、バイサン、フシが告発して、法司に審理すると事実なので、福金を誅し、ドゥルフ、ムルフ、テルフから公爵を削り、属下・奴僕を皆奪い、庶人となし、シハン夫婦を誅し、ギングダ＝サマンを誅殺するように擬罪して上聞した。上諭により福金、ドゥルフ、ムルフ、テルフの罪を皆免じた。……シハン夫婦を各百度鞭打ち、耳を刺した。サマンを誅殺した。

ドウドゥ（ヌルハチ長孫）は死去（崇徳七年六月七日）を前にして、「氣鬱の病い」（太宗の冷遇とそれに起因する憤懣）に苦しんでいた。その際、ギングダ＝サマンが「九つの紙人形を剪」って「七星のもと」で「半ばを焼」いたことは、〔表 4〕No. 10078urge faitambi（病魔を移す依り代の紙人形を切り抜く）・No. 10080hoošan dahabumbi（〔巫人が病人に代って念誦し〕紙銭を焼いて神に供える）、および『典禮』卷一「彙記満洲祭祀故事」の「夜に七星を祭る者有り、之を禳祭 jugembi と謂う」を考え併せるなら⁶⁴⁾、治病と病魔の祓除を目的とする呪術と見て誤りない。これに反して、紙人形の「半ばを埋め」というもう一つの呪術は、実は〔表 4〕No. 10027fadagan（妖術）の行使、すなわち No. 10028fadambi（『増訂清文鑑』「妖術 ibagan i fadagan で人を惑わし誑かしたり、紙人形 urge を埋めて人を悩ませ害する」）⁶⁵⁾ ことに他ならず、だからこそサマンは太宗を呪詛したとして処刑されたのである。サマンに呪詛を依頼した福金も、本来ならば処罰を免れなかったであろう。この事例も④と同様、天

聰五年令と崇徳元年の勅旨が「妄行法術」の禁止を包括していたことを物語る。

付言すると、貝勒府所属の家僕シハン父子らへの処罰は、ドウドウの死後、福金が侍妾に殉死を強制した罪により拘禁されたとき（崇徳七年九月二日）、昏倒した福金のために恨みがましく悲嘆したことが、間接的に太宗への非難と受け取られたからである。

⑥満文『内国史院檔』順治三年正月一三日条

- ・法司に審理したこと。固山額真アサン公を「汝は国家の主要な大臣でありながら、禁じてやめさせたサマンを、それと知りながら部に告げずに汝の勝手に跳神させた fudešebuhe。（これが一罪。サマンの言に陥って（ヤバハイの妻が）私通した男を名指しせず、無理やり（ヤバハイ）夫婦を汝の一存で離縁させ、（ヤバハイの）妻を汝の家に連行した。これが二罪。（ヤバハイの）家を強いて二度も別所に移させた。これが三罪。サマンを部のものが二度連行しに行かせても差し遣らず、サマンが罪を免れるようにと皇叔父摂政王に申し上げた。」これらの四罪ゆえに、官を皆革職し、固山額真を罷免させるように（擬罪した）。
- ・セヘイを「汝は父（アサン）が法度に背き、道理を曲げて振舞うのを知りながら父を諫めず、他人の仲の良い夫婦を無理に離縁させて、汝の父の家に連行するのを諫めず、それと知りつつ送り遣った。」このゆえに、セヘイをば長史を罷免し百度鞭打つように（擬罪した）。
- ・サマンを「汝は私通したというが、（その）男を名指ししないのが一罪。偽って他人の住んだ家を二（度も別）所に移させた。部に告げず、法度に違ひ跳神を行った samašame yabuha。」このゆえに、サハイ＝サマンを誅殺するように（擬罪した）。
- ・ヤバハイ夫婦を「その（本旗の）王の属下の任意のニルに転属させるように（せよ）。」
- ・梅勒章京タンブに尋問すれば、「痞疾 muhaliyan nimeku（腹のつかえ）がもともとあった。出征から帰来してより、食事ができないので、我はサマンに治療させて痞疾がよくなった。部に問い合わせるのに思いが及ばなかったので、問わなかった」という。これを法司に審理したこと、「タンブよ、汝は大臣であるぞ。法度に背き、部に告げず、サマンを跳神させた fudešebuhe のにより、梅勒章京タンブに百両の罰銀を取るように（擬罪した）。」
- ・内大臣ドルジ＝デヘメに尋問すれば、「我は一眼が見えず、口が歪んで開けられないのであった。サマンが固山額真（アサン）の家に行ったのを聞いて、我が家の門のそばで自ら見張って（待ち受け）家に入らせて、目と口の五個所に鍼を打ち治療した。治療してから目も見え、口も開けられる。部に思案が及ばなかったので、問い合わせなかった」という。これを法司に審理したこと、「ドルジ＝デヘメよ、汝は内大臣であるぞ。独断で問い合わせもせず、サマンを連れてきて部に告げずに治療させたために、ドルジ＝デヘメに五十両の罰銀を取るように（擬罪した）。一半個グサ＝エジェンを連れてきて治療させたとしても、病気に罹った人は当然治療させるはずであると、無罪として宥すように（せよ）。」
- ・内大臣宗室シハン、タジャン公、護軍統領トゥライ公は、「ドルジ＝デヘメに、我らは（禁を）知りながらサマンを遣わして治療させた」と、彼ら自ら名乗り出て法司に告げに来たので、汝らは誰に聞いたのかと問えば、「固山額真タンタイがゲンテイ＝バトゥルを差し遣わし、『我の岳父のニルに有能なサマン mangga saman がいる。デヘメを治療させたい』と告げに来たので、我は部のものが知って放置したサマンであろうとて、治療せよといった。」これを法司に審理したこと、「汝らは内大臣たちであるぞ。部に告げて治療させよといわず、固山額真の言を迂闊に

信じて治療させたのにより、内大臣宗室シハン、タジャン公、護軍統領トゥライ公に規定の罰銀を取るように擬罪した。」

- ・皇父摂政王に啓奏し、上諭により「王、貝勒、貝子、公ら、固山額真ら、議政大臣らが会審せよ」といった。衆人の擬罪したこと、「固山額真アサン公、汝は国家の主要な大臣でありながら、部に告げず、法度を破り、サマンを汝の独断で跳神させた fudešebuhe。サマンの言を信じて、仲の良い夫婦を無理に離縁させ、妻を汝の家に連れ去った。他人の家を無理やり二箇所も移転させた。サマンの罪が露見して、部のものが二度連行しに行っても、遣わさなかった。汝の婿の固山額真タントイと相談して、梅勒章京タンブを跳神して fudešeme 治療させた。さらに、内大臣ドルジ＝デヘメを治療させた。そのサマンの罪を免れさせるべく、皇上を欺き詭弁を弄して上奏した。このゆえにアサン公を、固山額真を罷免し官を皆革職し、家産を尽く没収するように。セヘイを、長史を罷免し官を革職し、家産を尽く没収するように。ドルジ＝デヘメを、官を皆革職し内大臣を罷免し、百両の罰銀を取るように。梅勒章京タンブを、官を皆革職し梅勒章京を罷免し、百両の罰銀を取るように」と擬罪した。皇父摂政王に啓奏し、上諭により、固山額真アサン公を、大罪には違いないにせよ、従来戦闘に発奮したことは多大であるので、官を皆革職し固山額真を罷免した。セヘイを、官を革職し長史を罷免し、身の贖銀を取った。内大臣ドルジ＝デヘメに規定の罰銀を取った。梅勒章京タンブに規定の罰銀を取った。サマンを百度鞭打ち、跳神する samašara のをやめさせた。護軍校ヤバハイを、その近縁の兄弟を率いて、その王の属下の任意のニルに転属させた。内大臣宗室シハン、タジャン公、護軍統領トゥライ公、この三人の罪を免じた。

長文を厭わず引用したのも、この史料の群を抜く貴重さゆえである。事件の前後関係を整理すると、以下のとおりである。すなわち、正白旗固山額真アサンのニルに属する護軍校ヤバハイの妻が私通したと誣告したサハイ＝サマン（アサン＝ニル所属）の言を、アサンとその子セヘイが信じてヤバハイに離婚を迫り、ヤバハイが従おうとしないので二度も転居を強いた上、ヤバハイの妻を連れ去って自分たちの家に監禁したところ、その妻が逃亡して刑部に告発したというのである⁶⁶⁾。注目すべきは、刑部の取り調べを通じてサハイ＝サマンの治療を受けた患者がアサンにとどまらず、内大臣ドルジ＝デヘメ（内ハルハのジャルト部から来帰⁶⁷⁾）、梅勒章京タンブ（タントイ弟）、さらにこの二名にサハイの治療を斡旋した正黄旗固山額真タントイ（アサン女婿）、内大臣宗室シハン、タジャン公（タントイ従姪）、護軍統領トゥライ公といった貴顕の名が次々に露見したことである。

一旦刑部の審理を経た後、諸王大臣の会審を勘案して摂政王ドルゴンはアサン以下の諸大臣に対する最終的な処罰を決定した。その治病をめぐる罪状はアサン以下概ね同文の「汝は国家の主要な大臣でありながら、禁じてやめさせたサマンを、それと知りながら部に告げずに汝の勝手に跳神させた」というものであり、サハイの罪状も「部に告げず、法度に違い跳神を行った」ことであった。順治三年時点で「禁じてやめさせた」、あるいは「法度に違い」に該当する禁令は天聰五年令以外ないので、これを拡大適用することによってか、あるいは康熙元年令に先んじて存在した慣例によって、治病目的でサマンに跳神させる場合でも礼部への届け出が義務化されていたと推測される。

サハイ＝サマンはさすがに「有能なサマン」と評されるだけあって、アサンの病氣とタンブの「瘡疾（腹のつかえ）」を跳神により、ドルジ＝デヘメの「一眼が見えず、口が歪んで開けられない」疾患を鍼を打って見事に完治させている。ヤバハイの妻と息子の嫁・子を治療したのは、「混迷したと

き」のことだから記憶にないとサハイはいうが、憑依状態にある限り、その間の記憶を失うのは常態であったはずである⁶⁸⁾。刑部の審理によりサハイは死刑に擬罪されたものの、上諭によって鞭打ちと跳神の禁止に減刑されている。もとより治病に手腕を発揮したことが考慮された結果に相違なく、礼部に届け出ておれば跳神を禁止されることもなかったであろう。また、サハイがヤバハイの妻らへの治療に対して「我の恩に報いるといっておいて、何ゆえ恩に報いないのか」⁶⁹⁾と発言したこと、その治病活動がアサン＝ニルの範囲を大きく逸脱し、依頼者の多くが有力旗人であったこと、この二点に照らしてサハイ——恐らく処罰された他のサマンたちの多くも——は治病の報酬を要求する職業的シャマンであった公算が高い。

おわりに

公権力による満洲人サマンへの抑圧が入関前の天聰五年頃から始まり、崇徳年間になるとサマンの活動を非合法として重刑を科す事例が出現してくる。後金 - 清政権としては、事前に礼部へ届け出がなされ、かつ成功を収めた場合に限って、トランスと憑依を伴うサマンの治病行為を是認する立場を堅持したわけである。その結果、サマンの活動は自ずから漸次、シロコゴロフのいう「氏族祭司」p'oyun samanの方向、すなわち氏族内部の家内神祭祀（家祭）に従事する方向へ狭く規制されざるを得なかったであろう。してみると、シャマンから祭司への変容は、『典礼』の編纂を待つまでもなく、国家成立の比較的早い段階から始まりつつあったのである。寧古塔四記のうち、『寧古塔山水記』だけが憑依下のサマンによる治病行為を記録にとどめたのは、順治朝から康熙朝前半にかけて、上記の転換がすでに進行していた事態——無論、地域差を考慮する必要があるにせよ——を反映するものと、筆者は解釈する⁷⁰⁾。

ところで、『典礼』を編纂させた乾隆帝の主な関心は、同書劈頭の満文勅諭（乾隆一二年 [1747] 七月初九日）にいみじくも

かつてのサマンらは皆本土生れのもので、幼時から満洲語を学ぶので、およそ祭神、祭天、背灯、献神、報祭、求福、麴猪祭天、去崇、田苗神祭、馬神祭などの祭祀に、尽く適合するように事柄を斟酌し、吉祥の祝詞を編み、願をかけ、祈祷したものであった。後代のサマンたちは満洲語を皆相伝えて学ぶものなので、代を重ねて読み唱えるうちに祈祷する言葉のものと綴り、もとの発音が次第に合わなくなっている。……今もし急いで歪みを正し改めて、書物に書き残さないなら、伝承するままに久しく経過した後、遺漏錯誤に至るのをなくすことはできない。
……

とあるように、口伝の祝詞を取り急ぎ記録に固定化するところにあった。入関後百余年を経て、サマンたちの満洲語運用能力は深刻な低下に瀕しており、もはや祝詞を口誦による伝承だけに任せておけなかったからである⁷¹⁾。

翻って思うに、こうした祝詞の記録化以前に、順序として口伝祝詞それ自体の定型化が先行したであろう。『老檔』崇徳元（1636）年六月一八日条に「聖ハンの旨により、堂子tangseを祭り、神enduriを祭ることについて定める」⁷²⁾とあり、詳しい儀礼内容は不明ながら皇帝即位を契機として

祭式の制度化が行われたらしく、これに伴って祝詞の定型化も実施された。同月二九日条にいう⁷³⁾。

神や堂子に紙銭を懸けることについて祭る者に訓したことは次の通りである。「神に紙銭を懸ける時の祝辞。『上天の子ら abkai juse、シャンシ神 šangsi enduri よ、旧い月を終り新しい月を迎えたので、某年生まれの子のため供物を準備して、紙銭を懸けに来た。某年生まれの子の平安を加護し、幸福を佑助してほしい。』 堂子に紙銭を懸ける時の祝辞。『ニョホン＝タイジ niohon taiji、ウドゥベン＝ベイセ uduben beise よ、旧い月を終り新しい月を迎えたので、某年生まれの子の事のため供物を準備して、紙銭を懸けに来た。某年生まれの子の平安を加護し、幸福を佑助してほしい。』」

国家公定に係る祝辞のうち、前半部の「神に紙銭を懸ける時の祝辞」の文言は『典礼』所載の「毎月初一日、祭尚錫神亭管領祭祀祝辞」とほぼ完全に一致する⁷⁴⁾。対する後半部の「堂子に紙銭を懸ける時の祝辞」は、『典礼』の「正月初三日・毎月初一日、堂子亭式殿祭祀祝辞」に該当するものの、字句の異同が著しい⁷⁵⁾。従って、いまだ完成の域には遠かったにせよ、口伝された宮廷祭祀の祝詞を定式化する動きは、早くも崇徳元年には始まっていたと推論することは可能であろう⁷⁶⁾。このように宮廷祭祀に関する限り、サマンの祭司化と祭祀の家祭化はやはり太宗朝から進行し、皇室以外の旧満洲諸氏族がそれに追隨したことも推測に難くない。

太宗期に始まるサマンの祭司化と関連して看過し得ないのは、天聰五年七月八日（すなわちサマンの違法行為を最初に禁じた同年閏十一月一日の五ヶ月前）に、太宗が女真人古来の婚俗であったレヴィレート婚（levirate marriage 逆縁婚）を禁じ、翌年三月と天聰九年六月にも同様の禁令を発令した事実である⁷⁷⁾。この禁令が「漢人 nikan、朝鮮人 solho は道理に通曉する国人なので、宗族 uksun 内で（寡婦となった継母、伯母、嬸母、嫂、弟婦、媳婦を）娶らないぞ。それはまた人として生まれて宗族内で娶りあえば、禽獣と何が違うのかと想い至って、法を立てたのだ」⁷⁸⁾ という太宗の倫理意識に基づくように、サマンに対する抑圧もまた礼教規範に発する同根の現象であったと理解すべきであろう⁷⁹⁾。

筆を擱くにあたり、シャマニズムの社会学的研究に独自の境地を開拓した人類学者ルイスが提示した視点に触れておきたい。ルイスはシロコゴロフの業績にふれつつ、

宗教的熱狂はその本性上持続しないものだとするれば、神的憑依をつねに沸騰状態にし続ける他の対抗的力とは何であろうか。解答はこの場合にも、社会集団が小規模で流動的であり、全般的に安定性に乏しいところでは、抗し難い自然的、社会的プレッシャーが恒常的にそこに存在する、という点にあるように思われる。……シロコゴロフの残した豊富な民族誌的資料は、より小規模のより安定性を欠く遊牧集団は、エクスタシー的発作によってその地位を獲得するシャーマンによって率いられるのにたいして、規模の大きいトゥングース族の氏族集団の場合は、宗教的熱狂にはそれほど重点を置かない安定的なシャーマニズム的役職を発展させたことを、明確に示している。

と指摘する⁸⁰⁾。小規模かつ不安定な共同体にとって、シャーマンの存在は外部からの脅威に対する、いわば「安全弁」として機能するのであって⁸¹⁾、そうした脅威の減じた満洲人社会——小規模不安

定な共同体を八旗（グサ・ニル）制によって強固にまとめあげ、国家の形成を遂げた——においては、まさにルイスが一般化したとおり、「エクスタシー的発作によってその地位を獲得するシャーマン」に代って「宗教的熱狂にはそれほど重点を置かない安定的なシャーマニズム的役職」が発展した。

満洲人サマンの祭司化を推進した要因として、儒教規範に立脚してシャマニクな能力の発動を抑え込み、サマンの活動を家内神祭祀の範囲内に馴化しようとする国家意志のみならず、満洲人社会自体が「安全弁」としての「真のシャーマン」をさまで必要とはしない方向へ転換しつつあった時代状況も、同時に考慮されるべきであろう。

注

- 1) シャマニズムの地域的諸相については、桜井 [1978] 収録の諸篇を参照されたい。なお、本稿では書名や引用文での表記を除き、シャーマン・シャーマニズムはすべてシャーマン・シャマニズムで統一した。
- 2) 佐々木 [1980: 41]。シャマニズムの本質・定義・類型等々に関する議論の詳細については、佐々木 [1980]、同 [1996]、桜井 [1978: 1-45]、ルイス [1985: 48-61・72-73] などに譲り、ここでは深入りしない。
- 3) Shirokogoroff [1935: 269]。
- 4) 秋葉・赤松 [1941 ①: 197-198]、同 [1941 ②: 211-212]。
- 5) 『絶域紀略』は方拱乾が南閩郷試不正疑獄（1657）に連坐して、順治一六年（1659）から同一八年まで寧古塔に配流されたときの、『寧古塔紀略』はやはり南閩郷試不正疑獄に連坐して寧古塔に配流された吳兆騫の子として、康熙三年（1664）同地に出生した吳振臣が同二〇年（1681）に許されて帰郷するまでの、『柳辺紀略』は楊賓が浙東通海疑獄に連累した父楊越を配所の寧古塔に訪ねた康熙二八年（1689）から、父の死没する同三二年（1693）までの各見聞記である。また『寧古塔山水記』は李自成に投降した過去を弾劾され、順治一八年（1661）に寧古塔に配流、康熙九年（1670）に同地で没した張紳彦の見聞記である。以上すべて、楊・李 [2005: 156-175] の解説による。
- 6) 姚元之（1776-1852）とほぼ同時代であるにもかかわらず、清・礼親王昭槤（1776-1829）の『嘯亭雜錄』巻九「満洲跳神儀」は家祭時におけるサマンのトランスと憑依にはまったく触れるところがない。
- 7) Shirokogoroff [1935: 145-146・174-175・218・219-220・269・308・341・344・363・379・386-387・388・390-391]。付言すると、最近菅沼壽清氏によって『ツングース人の心理 - 精神的複合』が「ツングースの人々の精神的複合」と題して抄訳された（菅沼 [2016: 214-335] に収録）。ただし、上記筆者の参照箇所と重複する部分はほとんどない。
- 8) 商 [1990: 217-218] 参照。もともと新満洲は入関前の太宗期に満洲八旗に編入されたものを指したが、入関後、特に康熙年間に八旗に編入されたものを新満洲と称するに至って、前者は旧満洲に分類された。入関前と後の、いずれの新満洲も松花江下流域、アムール河中流域、ウスリー河流域から強制的に遷徙させられた東海フルハ部を中心とするツングース系の諸集団に出自し、『寧古塔山水記』の烏棘人サマンが如実に物語るように、文化的により古層のシャマニズムを保有したと推測される。
- 9) Shirokogoroff [1935: 145-146]。
- 10) Shirokogoroff [1935: 218]。
- 11) Shirokogoroff [1935: 341]。
- 12) Shirokogoroff [1935: 386-387・390-391]。シロコゴロフの調査当時、amba saman は愛琿地方全体でもわずか一〇人ないし一人しか存在しなかった上、その大多数は義和団事件（1898-1900）の余波とこれに乗じたロシア軍の愛琿占領によってサマンの衣装・装備を焼失したため、本分を果たすことがすでに不可能な状況にあったという。その後、一九四三年頃には同地方の amba saman は三人にまで減少し、特に能力の秀でたものはアンバ・サマン関来王（64歳・紅旗営屯居住）ただ一人であったため、大間知篤三氏らが関サマンを新京に招いて調査にあたった（大間知 [1982: 228-229]・同 [1967: はしがき]）。関来王は関来玉とも表記され、新京から帰来した三年後（あるいは伝聞の誤りか）に亡くなったという（宋・孟 [1997: 67]）。後注 43）も参照。
- 13) xala（文語 hala）は「姓」を意味し、さしあたり mokun < mukun（外婚単位＝氏族）が名乗る名称

と見ておいて大過ない。

14) Shirokogoroff [1935 : 145・218・220].

15) Shirokogoroff [1935 : 341].

16) Shirokogoroff [1935 : 340].

17) ここでは主として富・孟 [1991 : 54-118]、宋 [1993 : 1-34]、宋・孟 [1997 : 3-10・73-74・181-182] を参照した。なお、中国における一九八〇年代と一九九〇年代の研究動向については王 [1999] が詳しく、それ以後の研究については楊 [2016] 巻末の文献目録が参考になる。「文革」以前の文献としては、金 [1981] (1961年に黒龍江省富裕県友誼郷三家子屯で実施された調査の報告書) があり、シャマニズムにも若干の紙幅を割く (pp.40-42)。その記述を要約すると、下表ようになる。〔表1〕〔表2〕と比較して、薩満の類型とその満語名称を除き、概ね一致する。

類 型	職業薩満	家薩満
満語名称	屋注特薩満	字竜子薩満
帰 属	多くは伊徹 (新) 満洲	多くは仏 (旧) 満洲
役 割	主として「家崇」(家中の死者が崇る)・「拝客」(行きずりの亡者が崇る)の祓除、治病投薬に従事。	主として家中での祭祖・祭神時に、舞踏・撃鼓、祝詞念誦に従事。ときに治病にあたる。
継 承	八方手を尽くしても子供の病気が治癒せず、その原因が死亡した老薩満の祟りと判明したとき、子供に薩満を継がせると願かけすると、病気は全快する。	老薩満が青年男女若干名を一室に集め、香を点して煙を充満させる。このときに全身が震え、失神したものを継承者に選び、薩満の一切を伝授する。

18) 宋 [1993 : 26]。

19) 宋・孟 [1997 : 20・41]。宋・孟両氏は「比較するなかで、我々は東海ウヰジ部に属した野人女真の後裔に、より多くの原始的で、漁獵経済を素地とする野祭活動が保存されていることを発見した」(宋・孟 [1997 : 7]) と指摘しており、祭祀の種別に照せば、烏拉街の関氏 (瓜爾佳 gūwalgiya)・趙氏 (伊爾根覺羅 irgen gioro) は旧満洲、黒河 (愛琿) 地区五家子屯の臧氏 (薩克達 sakda)・何氏 (亨奇勒 hengkile)、富裕県三家子屯の富氏 (富察 fuca)・孟氏 (墨爾哲勒 meljere) は新満洲に分類してよからう。ただし、臧氏と富氏を旧満洲に類別する記述もある (シロコゴロフ [1967 : 40]、金 [1981 : 24])。

20) 『八旗満洲氏族通譜』巻三四・錫克特理氏、巻三九・尼馬察氏。また今西 [1967 : 162-164・135-139] も参照。

21) 宋 [1993 : 3-5]、宋・孟 [1997 : 10 (注11)]。

22) 前掲の寧古塔四記をはじめ、『竹葉亭雜記』(巻三「跳神」)、『嘯亭雜錄』(巻九「満洲跳神儀」)、『天咫偶聞』(巻二「堂子」)、また満文文献としては常青 (シュシュ=ギョロ氏のサマン) 著『祭祀全書巫人誦念全録』(乾隆三六年 [1771]) がある。その他、清末民国期に刊行された地方志の関連史料を幅広く抄録した丁・趙 [1989] と陳 [1992]、各種文献を総合した石橋 [1934] など枚挙に遑がない。なお、秋祭を構成する打糕祭、背灯祭、院祭、換索祭を、『天咫偶聞』は各々朝祭、夕祭および背燈祭、祭天、換索礼と表記する。シロコゴロフは秋祭を polor'i amzun (文語 bolori amsun「秋の供犠[祭] autumnal sacrifice」) と呼称し、比較的詳しい観察記録を残している (Shirokogoroff [1935 : 219-220・227-228])。

23) 秋葉・赤松 [1941 ② : 210]。

24) 富・孟 [1991 : 58]。

25) 富・孟 [1991 : 60・85-86・114-115・116-117]。

26) 秋葉・赤松 [1941 ③ : 43-44]。

27) 秋葉・赤松 [1941 ④ : 336-337]。

28) 秋葉・赤松 [1941 ③ : 47]。

29) 黄 [1999 : 56]。ちなみに、無柄の太鼓を用いる跳大仙 (跳大神) に対して、跳単鼓は太平鼓 (柄付きの団扇太鼓式単環鼓) を使用する。もっとも、赤松氏によると「かつて筆者が実査した牡丹江省東京城外下村に居住する満洲族の薩満は跳単鼓に類するものであったが、しかしその太鼓は所謂太平鼓ではなくして、跳大仙と同じく北方民族に共通する片側張りの太鼓であ」った (秋葉・赤松 [1941 ③ : 44]) というから、満洲人サマンが常用したのは片面張りで無柄の北方式太鼓であった。北方式の太鼓を満洲語で imcin/untun と称する。紛らわしいことに『清文彙書』は imcin を「治病巫人用的鼓。太平鼓。与 untun

同」、untun を「手鼓。婦人家裡跳神、手執之太平鼓」と解説する（風間 [2008: 146・279]）。宋 [1993: 12] によれば、imcin（抓鼓）は太平鼓とも称される一方、柄付きの太平鼓を抓鼓と称することはないという。恐らく『清文彙書』は抓鼓を指して太平鼓と呼称しているのであって、その限りで必ずしも誤りとはいえない。

- 30) Shirokogoroff [1935: 379]. シロコゴロフはこの言及個所において、満洲人のもとで「私はシャマン（そのほとんどは氏族に結びついたシャマンである）にして暮らし向きの良いものを見たことがないけれども、中国人のシャマン業は間違いなく儲けの多い職業と化している」とも述べている。なお、本文中の shamanizing とは、動詞 shamanize 「シャマン特有の儀礼を執り行う to perform the incantation proper to a shaman」（*The Oxford English Dictionary*., second edition, vol. XV, 1989, p.160）の名詞形である。

31) Shirokogoroff [1935: 218].

32) 大山 [1952: 153].

33) 大山 [1952: 160-161].

- 34) 抬神は薩満に弟子入りする儀礼自体をも意味したようである。富・孟 [1991: 102-103] は「病気が原因で神への奉侍を願かけすることを抬神とい」い、「抬神者は常に昏迷・癲狂の兆候、つまり薩満となる兆候を示す。明らかにこれは神祝の別の一形式である」と説く。抬神儀礼の詳細かつ具体的な記述としては、一九九一年七月実施の調査に基づく劉・張・夏 [1993: 251-253] があり、関柏榮（当時五六歳）なる人物が九歳で病氣平癒を許願（願かけ）し、還願（願ほどこき）に一六歳で抬神し、同族の老サマン（察瑪）関志遠に弟子入りした事例を詳述する。また前注 17) に掲げた表において、身震いと失神が家薩満候補者の選別条件となったことも、あわせて注目される。

趙（依爾根覺羅）姓ほど鮮明ではないが、シュシュ=ギョロ（舒舒覺羅）氏の家サマンも、かつては神霊が憑依した節がある。同氏の家祭を儀礼の程序（漢文）と祝詞（満文）の両面から記録した『祭祀全書巫人誦念全録』（1771）に、「背灯式様 *tuibumbi wecere durun*」の祝詞が収録され、これを三田村 [1965: 388-390] が訳出している。その前半に深夜の祭儀であることを強調する冗漫な文言が続いた後、神裙、神鈴、神帽、手鼓を身に着けたサマンが神を依り代の神位に招き降す様子が描写され、末尾近くに「（サマンの）肩に屈みに来たれ。サマンの身にまつわれ来れ sama(n)i beyede halju」の一句が見える。

『祭祀全書巫人誦念全録』全篇を影印の上、満文祝詞をローマナイズし、漢文部分ともども独訳したポツツイは、上の下線部に対して '*sama(n)i beyede halaju*' (*vom schamanen persönlich [gerufen], kommt näher!* 「シャマン自身に「呼ばれて」、もっと近くに来い!」) と転写読解する (Pozzi [1992: 86])。ポツツイは注記で *halanjimbi* の可能性を示唆するが、その場合「サマンの身に代わり来い *halanju* (< *halanjio*)」を意味し、神霊がサマンに憑依するさまを指すものとの推測も成り立つ。

この呼びかけは、楊（尼瑪察 *nimaca*）姓の野祭文本（宋・孟 [1997: 201-286]）に見える野神を招き降す神歌の一節、「聚於薩満之首、負於薩満之肩、集聚薩満腰間、降附於薩満之身」や、石（石克特立 *sikteri*）姓の野祭文本（宋 [1993: 37-227]）のより直截な「[沙瑪] 我貞博熱得興俄腓哈思呼梅梭一七梅分街 / [*saman*] *ejen beye de singgefi hashu meiren ici meifen kai* / 「サマンなる」主の身に憑いて、左の肩、右の頸にぞ」と比較されてよい。家サマンによる神懸りの可能性に関しては、黄 [2000: 41-42] も参照。

- 35) 李 [1986: 276]。引用文中の満洲人「単鼓子」（跳単鼓）については、前注 29) 参照。

- 36) Shirokogoroff [1935: 174-175・308-309] および富・孟 [1991: 87]、宋 [1993: 5]、宋・孟 [1997: 181]。シロコゴロフによると、物質的利益への関心は *amba saman* のなかでも氏族と結合しない、職業的なそれにおいて強くなる傾向を示し、こうしたシャマン（多くは漢人・ダフル人）は依頼人を惹きつけようとしてあらゆる種類のトリックやパフォーマンスを使用する。そのため、往々にして依頼者への誠実さと献身の姿勢を失い、満洲人のもとで真の影響力を享受することは減多にないという (Shirokogoroff [1935: 374])。実際、漢人の跳大神は治病の際にトリックを多用し、丁・趙 [1989: 426-427・487-488] 抄録の『双城県志』や『宝清県志』に「(大神に) 更に能く種種の幻術を作す者有り。火を呑み、自ら刃る等の如き者なり」とある。

- 37) Shirokogoroff [1935: 316] も、依り代を使用した祓除を記述する。なお、〔表 4〕に付加すべきサマンの行為として夢判断がある。たとえば、ヌルハチ従子のアミンが自分の夢 *tolgin* を告げたウェチェレ=エチケ（本名ボイホチ）は、*wecere* < *wecembi*（祀る）からしてもサマン類似の人物であった（『満文老檔

- IV 太宗 1』[1959: 409])。また、清軍のフルハ部征討に従征したイルガイが、「夢見が悪い *tolgin ehe* とて」捕虜のフルハ人の「サマンに占わせた *tuwabuha*」例がある(『満文老檔 VI 太宗 3』[1962: 1115])。
- 38) 出典は田村 [1966] である。同書の凡例によれば満洲語の語解はすべて『増訂清文鑑』の釈義によったとのことであるが、『清文彙書』などの語釈も参照されているようである。また、[表 4] No欄に記入した番号は、検索の便に資すべく田村 [1966] の語彙番号を転記しておいた。
- 39) [表 4] には、憑依と区別される「脱魂」(シャマンからの靈魂離脱)に相当する満文語彙が見えないけれども、存在しなかったわけではないらしい。満文『ニシャン=サマン伝 *nišan saman i bithe*』によると、サマンが「神霊を身体に乗り移らせ *weceku be singgebufi*」、あるいは「身中に神霊が乗り移り *singgeme weceku dosifi*」神託を告げたという憑依例の他に、死者の靈魂を取り戻しに「神霊をまわりに従え *weceku šurdeme dahalafi*、黄泉の国へと閻魔王を探し求め(に)行」ったとの記述がある(河内 [1987: 169・177・181])。これを脱魂による冥界への下降とみる解釈もある(谷野 [1990: 104])。
- 40) 『清文彙書』には「巫人有的野神」(風間 [2008: 26]) とある。
- 41) Shirokogoroff [1935: 169].
- 42) Shirokogoroff [1935: 174 (foot note)].
- 43) シロコゴロフのいう旧満洲氏族と融合したコルギヤ *korg'a* 氏族のサマンと祭儀について、小堀 [1949: 26-32] は以下のように記述する。①祭儀は昭和一九年(1944)十一月三〇日(陰暦一〇月一五日)、愛琿近郊大五家子村の大紅旗営子において実修され、実修者は関文修(関姓 = *gowargiya* 氏族)なる満洲人サマンらである。②関文修は前年亡くなった祖父を継ぐべく修行中の薩満であり、金属製の鳥がついた神帽、赤い神衣、神鈴つきの腰帶を身に着け、神鼓(無柄の円形単面鼓)を持つ。③この祭儀は一年一回举行されるもので、今次の場合、五家子村黄旗営子屯の何姓(*hengkile* 氏か)の薩満と交替で三回の儀式(関薩満第一・三回、何薩満第二回)が老助手(ダフル人)の介助を得て、午後七時から一〇時四〇分まで行われた。④三回とも薩満は神懸りとなり、神霊の託宣を唱え、助手がこれを聞きとる。⑤関薩満に憑依した神霊は「黒虎」と「麒麟^{ママ}の神でオロチョンの神」(宋・孟 [1997: 64] のいう「麒麟^{ママ}老爺(鄂倫春から取り入れた神)」に相当するものか)であり、何姓薩満のそれは不詳であった。
- 関薩満(居住村落名から推して、前注 12)のアンバ・サマン関来王の孫にあたる)らに憑依した神霊は、見てのとおり *p'īyan vočko* や *k'ilin vočko* であった。よって、この祭儀はもともと家祭の秋祭に付随して举行された野祭であったと思われる。野祭をも併せ行う関姓(*gowargiya* [*gūwalgiya* とは別姓])が、新満洲と無関係であるはずがない。シロコゴロフはゴウルギヤ *gowar'gja* 氏族(口語コルギヤ *kor'gja*)を旧満洲に分類し、キタル *kitar*・ニマチ *nimači* 二氏族とともにコヤリ・マンジュ *kojali mandžu* を構成したとする(シロコゴロフ [1967: 29])。コヤリ・マンジュ(クヤラ・マンジュ *kūyala manju*)とは新満洲の一種に他ならない(拙稿 [1989: 43-47])ので、*gowargiya* 氏族はやはりコルギ *korg'i* 氏族と融合することで新満洲から旧満洲に転じたのであろう。
- 44) *gūwaliyaka* は *gūwaliyambi* (発迷)「[病気で] 何も分からなくなる。ぼっとしてしまう」(田村 [1966] No. 8483) の完了形である。
- 45) 前掲『祭祀全書巫人誦念全録』「背灯式様 *tuibmbi wecere durun*」の祝詞は、家内神 (*amba weceku soorin*) として① *elun i enduri*, ② *soorin i sozi weceku*, ③ *ancula muriha*, ④ *aifini tasha*, ⑤ *kerime keku*, ⑥ *niyasula muriha enduri*, ⑦ *tumen i tungken*, ⑧ *minggan šose weceku* の八体を列挙する。⑥がムリハであり、③は *ancun ayara* が *muriha* と誤って連続したものであるらしい(三田村 [1965: 394-395])。 *soorin* とはシャマニズム的には 'the place (e. g. of a spirit)' (Shirokogoroff [1935: 442])、つまり神霊の依り代を意味する用語である。
- 46) 上引『養吉斎叢録』の「宮内の西大坑に朝祭の神位を供え」以下、「余は考う可べき無し」以上の部分は、『典礼』の漢訳を命じた乾隆帝の上諭に対するアグイの上奏文(乾隆四二年)からの転載である。堂子と坤寧宮における皇室家内神の祭祀全般については、石橋 [1934] の外、井上 [1950]・陶 [1992]・原島 [1993] が論述する。
- 47) 北京坤寧宮に祭られる穆哩罕を石橋 [1934: 111・169] は「鉄砲一対、豚一対、馬二対の像」とするが、井上 [1950: 84] は「獸形木彫像四軀」とし、三田村 [1965: 396] は *niyasula muriha* を「こよりをよった長命繩」、つまり子供の長寿を願って縄を綯う行為の神格化と説く。

- 48) ヌルハチ時代にはサマン号を帯びる人名がごく少数ながら看取される。『満文老檔Ⅱ 太祖 2』[1956:685-686・727] に見えるガンガダ=サマン ganggada saman とシハン=サマン sihan saman がその典型であり、特に前者はイェヘ国最後の国主ギンタイシの同族であり、後金国に帰順した後はニル=エジェンとして自己のニルを管轄し、遊撃の世職も授与されていた（『八旗滿洲氏族通譜』卷二二、『八旗通志初集』卷五・旗分志三・正白旗Ⅱ-7）。シハン=サマンも、ヌルハチが直々に一介の甲兵から備禦に取り立てた人物であるから、サマンに対することさな差別はなかったと見るのが自然であろう。
- 49) 清代（天聰～雍正）の師巫・邪術禁止令とその思想的背景については、莊 [2000a・2000b] が詳論する。
- 50) 徂徠物茂卿（荻生徂徠）『明律国字解』卷一一・礼律・祭祀「禁止師巫邪術」条、および同書所収「問刑条例」礼律・祭祀「禁止師巫邪術附」条（いずれも内田・日原 [1965:269-270・724-725]）に見える徂徠自身の語彙解説に依拠。なお、張・郭 [1988:469] は「善友」を「白蓮教の支派」とするが、根拠は特に提示されていない。
- 51) 神田 [2005:101-102]
- 52) 秋葉・赤松 [1941⑤:27] はシャマンの別称として「例えばブリヤート及び蒙古族にはボーヤトガンやバクシ系統の言葉がある」とする。バクシ系の呼称を有するシャマンはモンゴル系ダフル人やつングース系のオロチョン人・エヴェンキ人にも存在した（呂・何 [1999:22・33・358-359]）。
- 53) サマンとバクシへの依頼者が満洲人・蒙古人であったのに対して、道士・善友のそれは八旗属下の漢人であったと考えられる。善友については〔表5〕欄外の語彙説明参照。
- 54) 『満文老檔Ⅵ 太宗 3』[1962:1135]、および『満文原檔』第一〇冊 [2006:277-278] 参照。なお、引用文には一部改訳を施した。
- 55) 太宗の既成宗教に対する態度に関しては、陳 [1997] 参照。
- 56) 『崇徳三年檔』（河内 [2010:489]）。引用文は一部改訳を施した。
- 57) 『盛京刑部原檔』（中国人民大学清史研究所・中国第一歴史檔案館 [1985:69-70]）。
- 58) この「家僕たる拉爾球」を中文訳の原文は「包衣拉爾球」に作る。満文 booi larkio の音訳と推測されるが、この booi は内務府所属の包衣牛录を意味せず、人名に前置されてその人物が家僕であることを指示するに過ぎない。
- 59) 『崇徳三年檔』（河内 [2010:702-703]）。引用文には一部改訳を施した。
- 60) 『増訂清文鑑』に 'umai be sarkû balai gisureme balai sujume an ci aljaha' とあり、『清文彙書』には「瘋病心迷、不省人事、胡説胡跑、瘋癲了」（風間 [2008:89]）とある。また『五体清文鑑』には「気がぼっている、気が狂っている」（田村 [1966:468]）とある。
- 61) 「女丹薩満 nioi dan saman」（『ニシャン=サマン伝』の一異伝）に、女丹薩満の操った「法術」（fadagan）が三例見える。①「ニョイダン=サマンの法術 fadagan は日に日に大きくなった」、②「ニョイダン=サマンが彼（=夫）に告げるには、『私がどのようにサマン saman を学んだか、どのように法術 fadagan を学んだか……』」、③「ニョイダン=サマンは怒って、法術 fadagan を用いて夫の魂を豊都城の深い井戸の中に投げ込んだ」（愛新覚羅 [1987:89・93・95]）。
- 62) Hauer [1952:265] に 'fadambi (von chin. 法)' とあり、また前掲『清文彙書』に「fa: 僧道巫人作法術之法」（風間 [2008:74]）とある。また、enduri fa（神の法術）という実例もある（『満文老檔Ⅳ 太宗 1』[1959:397]）。なお、『清文彙書』所載の類義語「fangga niyalma: 方士、術士、妖人。用法術迷惑人之術士」（風間 [2008:78]）は「方」に由来するようである（Hauer [1952:274]）。
- 63) 祭祀は多額の出費を要したため、ホンタイジは即位早々、家畜を祭祀 metere wecere や婚礼・酒宴・葬儀等に浪費することを詔書を降して戒めている（『満文老檔Ⅳ 太宗 1』[1959:103] 天聰元年九月一日条）。また、前掲『吉林郷土志』九台県・舍嶺村「焼香祭祖」条の末尾に「之を総ぶるに、此の挙は婚喪の重きが如く、少なきに至るも須く一たび耗やせば数百金に至るべし。但だ之を行う者、并びに以て異と為さず。亦た怪事なり」とある。
- 64) 順治初纂満文『太宗実録』天聰七年一〇月一〇日条に、太宗の「汝らは皆他人の麵粉（でこねた餠餠）によって星を祭る usiha juhure がごとくであるぞ」という発言があり、『内国史院檔』の当該条はこれに注記して「星とは天の星。金国 aisin gurun の礼では星に麵の餠餠を作って祭る。juhembi ということは祭る wecere を（いう）」（『内国史院檔 天聰七年』[2003:167-168]）とする。juhembi は jugembi に同じ。

- 65) 『旧清語』は「九つの紙人形を剪」ったことを「これ祈り請う件を言えるもの」と解釈する(今西[1969:184])。一方、『清文彙書』が *fadambi* を「妖人作法而迷惑人。埋紙人圧害人」(風間[2008:75])と解説し、また *urge* を「巫人魔圧人用的紙人」(風間[2008:279])と解説するように、*urge* とは治病・祓除のみならず、呪詛の妖術に用いる紙人形でもあった。ヨト(太宗従子)の大福金が嫉妬から新福金を騙して毛髪を一本抜き取り、新福金を「魔魅した *fadaha*」事例(順治初纂満漢文『太宗実録』崇徳三年四月二二日条)を見ると、*urge* と毛髪を併用する呪術もあったのであろう。
- 66) 『内国史院檔』順治三年正月一三日条の前半を以下に掲げ、事件の前後関係を示す。
- ・固山額真アサン公のニル下のヤバハイの妻が法司に告発した言。「サハイ＝サマン *sahai saman* の家に、神霊のムリハを乗り移らせるべく *wecekui muriha dosimbume*、アサン公の夫婦が行って留まったとき、サマンが我ら夫婦に來いと言った。來た後、サマンは跪けと跪かせて、『ヤバハイよ、お前の妻は他人に私通して妊娠した。我は五月二十三日に産気づかせ、二十五日に子を墮胎した。お前の息子の嫁の十二筋が引き攣れ病むのを治療してなおした。お前の子が腹中を病むのを治療してなおした。』ヤバハイが答えるには、『我の妻に私通した男を名指しせよ。名指ししたとき、妻を殺したい。』サマンが答えるには、『我は何ゆえ名指ししようか』といった。そこでヤバハイ夫婦は立ち上がり、家に帰って行き、その妻に向かって、『このように恥ずべきことがまたあろうか』といったのだ。妻はサマンの家に行き、神霊に跪き二度誓うには『私通した男を名指しせよ』と誓って帰ってきたのだ。翌日、固山額真アサン公はヤバハイを召し寄せて、『我の病気を治療すべく祭祀するとき、お前の妻は供え物 *amsun* を壊して誓った。お前の妻を離縁せよ』といったので、ヤバハイが答えるには『我の妻に私通した男を名指しせよ。男を名指ししないなら、我の妻を離縁しない。妻を(我と)ひとまとめに別のニルかフェ＝アラに逐いやれ』と答えた。また、『我が家がサマンの家に近いと転居させた。転居させた家がまた近いと穀物倉の場所に転居させた。』家を移してから七日目、セヘイがヤバハイを召し寄せ、『お前の妻を追い出せ。サマンは主にならないという。サマンを試すべく、お前の妻を追い出せ』といったので、ヤバハイが答えるには『どこに逐いやるのか』、そこでセヘイは『祖母の家に追い出せ』、これに対してヤバハイが答えるには『我の子らをどうするのか』といったので、セヘイが答えるには『子らはもとどおり前後往来するように』といった。その言にヤバハイは『我の妻をしばらく追い出すのはもとより、主(アサン)の病がよくなるというなら、我が身を死ねといっても、また死ぬものぞ。我の妻を連れ去ってサマンに与えるな。他人にも与えるな。主の家にも連れて行くな』といった。『祖母の家に二晩いた後、我の妻のところの子らが往き来するとサマンに悟られていると、我の妻を公の家に連れ去ったのだ。』ヤバハイの妻が『我を監禁して八日間、人が見張っていた。我は隙に乗じて逃げ出してきた』と法司に告げた。
 - ・固山額真アサン公に尋問すれば、「我はサマンの家に病気を治療すべく、ムリハを乗り移らせに行ったのであった。サマンがヤバハイ夫婦を呼び出して、『お前の妻と息子の嫁、その子の病気をなおしたぞ。我の恩に報いるとっておいて、何ゆえ恩に報いないのか』といった。翌日、ヤバハイを召し寄せて『お前の妻は我が供え物を整えて我が身を治療するとき、二度やってきて神霊に誓ったのを、お前は聞いたか』と問うたので、ヤバハイは聞いたとっておいて『我をフェ＝アラか別のニルに逐いやれ』といった。転居せよと人を遣わすとき、『妻のせいで我に家を移せというのであろう』と妻を捕えて突き出し、祖母の家に送ったのだ。それを我は聞いて、よろしくない、その夫に送り返せと戻しやった。また、家を二箇所、転居させたのは、それに相違ない」という。また、ヤバハイがその妻を離縁したと聞いて、セヘイがヤバハイに「お前の妻を離縁したのに相違ないか」と人を遣るとき、離縁したのは本当であるといったので、「そのようであるなら我の奴であると連れてきて、我が家に置いたのは間違いない」という。
 - ・セヘイに尋問すれば、「ヤバハイを我が召し寄せていったことは『父の病気を治すおりに、お前の妻を離縁して、サマンの言に従いたい。父の病気がよくなり、お前の妻が問男した *eigen baiha* のが真実なら、ヤバハイよ、お前とてどうしてお前の妻と暮らすことができようか。父の病気がよならず、サマンのいうところが真実でなくなるなら、お前の妻は我の奴隷であるぞ、我の子を引き離してお前に与えないわけがない』といった。ヤバハイの子らをもとどおりその母のもとに前後往き来するように、といったのに相違ない」という。
 - ・サマンに尋問すれば、「主を治療した。ヤバハイの妻と息子の嫁、その子を治療したのは知らない。我

の混迷したとき *gūwaliyaka de*、神霊 *weceku* が治療したのなら、治療したのであろう。内大臣ドルジ＝デヘメ、梅勒章京タンブを、我が（禁を）知りながら治療したのは間違いない」という。

67) ドルジ＝デヘメについては梅山 [2015: 7-11] 参照。

68) サマンはつねに憑依下で治病したというわけではなく、サハイはドルジ＝デヘメの治療に鍼を使用してゐるし、また『内国史院檔』順治三年正月一三日条の続きに「同じその日、タンタイに尋問すると、『(サハイが) 我の妻の病気を診に来ていた。太鼓、腰鈴はなく、ただ香を焚いてくべよと、香を残して去った』とっている」とある。

69) 前注 66) 引用文中の固山額真アサンに対する尋問を参照せよ。

70) 蒲松齡（生没：崇禎一三年 [1640] ～康熙五四年 [1715]）『聊齋志異』卷六「跳神」は、漢人女性（山東省北部）、特に都市部に住む良家の若妻が跳神するとして神懸りの様子を活写し、それに続いて以下のよう補足する。

満洲族の女性は、とりわけこれ（跳神）を信心する。少しでも気にかかれれば、必ずこれで決める。時には正装して、模擬の虎や馬に乗り、槍を手にして榻^{ねだい}の上で舞うのだが、これを「跳虎神」と呼んでいる。馬や虎はいかつくたけりたち、尸^{かなざ}者の声は荒っぽい。関羽とか張飛とか玄壇とか称え、称名はひとつではない。威風あたりをはらってすさまじく、尤に人を恐れさせるに足る。良人が窓に穴をあけてのぞきでもしようものなら、きまって槍で窓をつんざき帽^{かぶりもの}を刺し貫いて、中に取り込まれてしまう。家中、母も嫁も姉も、まるで妹のようになり、畏まって雁並びに並んで立ち、余念もなく、ひたむきになっているのである（増田・松枝・常石・古瀬 [2009: 315]）。

これが女性サマンの神懸りではなく、旗人婦女のそれだとすると、神懸りはむしろ迷信化して家庭内の女性たちに保存されたのであろうか。後考に待ちたい。

71) 乾隆帝の危惧にもかかわらず、『典礼』に固定化された満文祝詞は、その後、発音だけが薩満太太に暗誦されて、崩れた形で伝承されるに過ぎなくなった。石橋 [1934: 184-186] は、三一歳で薩満太太に選ばれ、堂子の祭司に八年間奉仕し、北清事変（1898-1900）の際に退任したという金姓の一老嫗（当時七三歳）の口誦する神歌を記録している。この老嫗は「堂子の祭儀に頗る精通して居るし、神歌や禱祝辞等も今尚覚えて居る」が、「目に一丁字無く又八年間も神歌や禱祝辞を暗誦して居りながら、それが何の意味であったかは全然知らず只字句を覚えて居るに過ぎぬ」（石橋 [1934: 179-180]）という状況であった。筆者（増井）が満族史研究会第 31 回大会（於神戸大学 2016.5/28）の席上、石橋丑雄氏の令孫石橋崇雄氏に直接質問したところ、上掲書に記録された神歌は「祖父自身が薩満太太の発音を漢字で転写した」との回答を頂いた。神歌は「ア普開朱色・夫七西福色……」で始まる全四四句からなり、原満文への復元は山本 [1937: 120-125] と三田村 [1965: 385-387] によって試みられている。山本論文の考証によると、この神歌は『典礼』卷三所収の「坤寧宮報祭朝祭誦神歌祝辞」と「夕祭坐於杌上誦神歌祈請辞」を不完全に接続したものである。

72) 『満文老檔 VI 太宗 3』 [1962: 1139]。

73) 同上 [1962: 1151]。『老檔』の記事を原拠の『満文原檔』該当箇所（第一〇冊 [2006: 294]）と対照すると、後者は *šangsi enduri* を *šang sin enduri*, *uduben beise* を *udu bai beise* とするなど、若干の相違がある。

74) 『満文老檔』「神に紙銭を懸ける時の祝辞」と満文『典礼』卷一「毎月初一日、祭尚錫神亭管領祭祀祝辞 (*biya dari ice de, šangsi enduri ordo de wecere de booi da forobure gisun*)」とを比較して、彼此相違するのは下記下線部のごとく、前者が *elhe* を誤って *ele* に綴り、後者が *be* を脱落させた箇所だけであり、それ以外はまったくの同文である。

“*abkai juse, šangsi enduri, fe biya be wajiha, ice biya be alime seme, tere aniya osohon beyei jalin amsun be dagilafi, jiha lakiyanjiha. tere aniya osohon beye be elhe taifin i eršeki, urgun sain i wehiyeki.*”

75) 『典礼』卷一「正月初三日・毎月初一日、堂子亭式殿祭祀祝辞 (*aniya biyai ice ilan, biyadari ice inenggi, tangse i ordo de wecere de forobure gisun*)」は以下のとおり。

abkai juse, niohon taiji, uduben beise, tere aniyangga osohon beye, tere aniyangga osohon beye i 上天の子ら、ニヨホン＝タイジ、ウドゥベン＝バイセよ、某年生まれの子が某年生まれの子の

[wei jalin wececi, wei banjiha da aniya be hūlambi] julefun gingnembu.uju de ukufi, meiren de [某人のために祭るなら、某人の生まれた本年を喚ぶ] 故に 献酒する。頭 に囲み、肩 に fehufi, juleri dalime, amala alime, urgun sain i acabu.uju i feniyehe šarambu.angga i weihe sorombu. 踏み、前に守り、 後ろに支え、吉慶の事に会わしめよ。頭髮を白くさせよ。 口の歯を黄色くさせよ。 aniya ambula, se labdu, jalgan golmin, fulehe šumin, enduri eršeme, weceku wehiyeme, aniya se be 年を 繁く、 歳を重ね、寿命を永く、 根を深く、 神が 守り、 祇が 救い、 年 齢 を ambula bahabuki. 豊かに得させてほしい。

- 76) 太宗による清寧宮の祭祀と祝詞の定式化に関しては、趙 [1993: 327-331] も参照。
- 77) 定 [1999: 27-28]。ただし、天聰五年七月八日のレヴィレート禁止令は順治初纂本『太宗実録』に見えるもので、現行の乾隆三修『太宗実録』では削除されている。
- 78) 順治初纂満文『太宗実録』天聰五年七月八日条。もとより『大明律』卷六・戸律・婚姻の「娶親属妻妾」条を念頭に置いた発言である。
- 79) 太宗は前注と同じ勅旨なかで、六部の設置を命じている。これも「師巫邪教」・「娶親属妻妾」の禁止と同様、明制への傾斜という文脈に即して理解してよい。太宗はまた、殉死制限令（順治初纂満文『太宗実録』天聰八年二月五日条）において妻妾に対する殉死の強制を禁じ、夫と仲睦まじかった正妻の自発的殉死のみを許可した。満洲人寡婦の殉死は本来、「節烈」とは無縁な、いわばアルタイ的旧慣であったにせよ、この制限令が「輕生」を嫌悪する漢人社会への、ある種妥協的な意味あいを帯びたことは否めない。詳しくは Elliott [1999] 参照（ただし、筆者が利用したのはこれを再録した Laamann [2013: 895-940] である）。
- 80) ルイス [1985: 231-232]。
- 81) 「安全弁」に関しては下記参照。「ツングース（北方ツングース - 筆者補）においては氏族に神経病が増大するという現象と、その栄養低下、出生率減退、死亡率増加という現象は並行して起こり、しかもこの現象は、氏族メンバーの若干の者に憑依している有害な精霊が“主人”（the master）に服従するにいたったそのときに止むという。つまり彼らの社会においては、人びとの生活秩序が安全に維持存続しうるのは、彼らのシャーマンが諸精霊を統御できているからにはかならない。この意味において S.M. シロコゴロフがツングースのシャーマンをもって氏族の“安全弁”（safety valve）と名づけたのは適切である。……したがって、氏族のシャーマンの死は安全弁の破壊であり、最大の危機である。統御する主人を欠いた諸精霊にとっては、自由自在に跳梁跋扈する絶好の機会だからである」（佐々木 [1980: 124]）。

参考文献（論文中において直接言及したものに限定）

〔日文〕

- 秋葉 隆・赤松智城 1941『満蒙の民族と宗教』（→①秋葉「満洲族の家祭」：②赤松「満洲旗人の祭祀」：③赤松「満蒙宗教の系統と類型」：④秋葉「跳単鼓と跳大神」：⑤赤松「薩満教の意義と起源」）
- 石橋丑雄 1934『北平の薩満教に就て』（外務省文化事業部）
- 井上以智為 1950「清朝宮廷薩満教祀殿に就いて」（『羽田博士頌寿記念東洋史論叢』）
- 今西春秋 1967「Jušen 国域考」（『東方学紀要』2）
- 同 上 1969「旧清語訳解」（『東方学紀要』3）
- 内田智雄・日原利国校訂 1965『律例対照定本明律国字解』
- 梅山直也 2015「ホントイジによる左翼・右翼ジャルート＝モンゴル政略一系譜復元作業を糸口として—」（『社会文化史学』58）
- 王 宏剛（楠木賢道・鈴木真訳）1999「中国における満族シャマニズム研究の現状」（『満族史研究通信』8）
- 大間知篤三 1982「満洲族関大巫」〔初出 1943〕（『大間知篤三著作集』第6巻）
- 大山彦一 1952「薩満教と満洲族の家族制度」〔初出 1941〕（『中国人の家族制度の研究』）
- 風間伸次郎他編 2008『清文彙書一翻字再配列版—』
- 河内良弘 1987「ニシャン・サマン伝訳注」（『京都大学文学部紀要』26）
- 同 上 2010『中国第一歴史檔案館蔵 内国史院満文檔案訳註 崇徳二・三年分』

- 神田信夫 2005「清初の『会典』について」〔初出 1961〕（『清朝史論考』）
- 黄 強 1999「中国東北部の民間におけるシャーマニズム—黒龍江省双城地区の大神と呼ばれるシャーマンを中心として—」（『国際関係学部紀要（中部大学）』 23）
- 同 上 2000「満州族のシャーマニズムの祭祀儀礼—シャーマンの「家祭」を中心として—」（『国際関係学部紀要（中部大学）』 25）
- 小堀 巖 1949「満洲族薩満の祭祀を見て—黒河省愛琿県大五家子村の場合—」（『季刊民族学研究』 14-1）
- 桜井徳太郎 1978『シャーマニズムの世界』
- 同 上 1978「シャーマニズム研究の諸問題—トランスと入巫パターン—」（桜井上掲書所収）
- 佐々木宏幹 1980『シャーマニズム—エクスタシーと憑霊の文化』
- 同 上 1996「シャーマニズム研究の現状と課題—脱魂・憑霊論の周辺再考」〔初出 1989〕（『聖と呪力の人類学』）
- シロコゴロフ S.M.（大間知篤三・戸田茂喜共訳）1967『満洲族の社会組織』
- 菅沼壽清編訳 2016『シャーマニズムとはなにか—シベリア・シャーマニズムから木曾御嶽信仰へ』
- 谷野典之 1990「ニシャン・シャマン物語—中国北方少数民族における伝承の諸問題」（『文化人類学』 8）
- 田村実造他編 1966『五体清文鑑訳解 上巻』
- 東洋文庫清代史研究室訳注 2003『内国史院檔 天聰七年』
- 陶 立璠 1992「清代宮廷の薩満祭祀」（『比較民俗研究』 5）
- 原島春雄 1993「シャーマニズムの墓標—清朝の堂子祭」（『研究年報〔学習院大学文学部〕』 40）
- 増井寛也 1989「クルカ Kūrka とクヤラ Kūyala—清代琿春地方の少数民族—」（『立命館文学』 514）
- 増田 渉・松枝茂夫・常石 茂・古瀬 敦訳 2009『中国怪異譚 聊齋志異（三）』
- 満文老檔研究会訳註 1956『満文老檔Ⅱ 太祖 2』
- 同 上 1959『満文老檔Ⅳ 太宗 1』
- 同 上 1962『満文老檔Ⅵ 太宗 3』
- 三田村泰助 1965「満洲シャーマニズムの祭神と祝詞」〔初出 1958〕（『清朝前史の研究』）
- 山本 守 1937「薩満教の神歌」（『満蒙』 18-4）〔「シャーマン教の神歌」と改題して同著『遼東の珠』 1944 に再録〕
- 楊 紅 2016『現代満州族シャーマニズムに関する文化人類学的研究—シャーマンの神話・成巫過程・儀礼を中心として—』
- ルイス Lewis, I.M.（平沼孝之訳）1985『エクスタシーの人類学—憑依とシャーマニズム』
- 〔中文〕（拼音順）
- 愛新覺羅・烏拉希春 1987『満族古神話 manju aiman julgei enduri juben』
- 陳 見微選編 1992『東北民俗資料薈萃』
- 陳 捷先 1997「清入関前満族の宗教信仰」（『清史論集』）
- 丁 世良・趙 放主編 1989『中国地方志民俗資料匯編（東北巻）』
- 定 宜庄 1999『満族の婦女生活与婚姻制度研究』
- 富 育光・孟 慧英 1991『満族薩満教研究』
- 金 啓琮 1981『満族の歴史与生活—三家子屯調査報告』
- 李 澍田主編 1986『吉林地志・鷄林旧聞録・吉林郷土志』
- 李 興盛・張 杰 1985『黒龍江述略（外六種）』
- 劉 龍初・張 江華・夏 之乾 1993「烏拉街韓屯満族薩満教調査」（中国社会科学院民族研究所民族学研究室編『民族文化習俗及薩満教調査報告』）
- 呂 大吉・何 耀華 1999『中国各族原始宗教資料集成—鄂倫春族巻・鄂温克族巻・赫哲族巻・達斡爾族巻・錫伯族巻・満族巻・蒙古族巻・藏族巻』
- 商 鴻達他編 1990『清史満語辞典』
- 宋 和平 1993『満族薩満神歌訳注』
- 宋 和平・孟 慧英 1997『満族薩満文本研究』

楊 錫春・李 興盛 2005『寧古塔歴史文化』

張 晋藩・郭 成康 1988『清入関前国家法律制度史』

趙 展 1993『満族文化与宗教研究』

中国人民大学清史研究所・中国第一歴史檔案館訳 1985『盛京刑部原檔 清太宗崇徳三年至崇徳四年』

莊 吉発 2000a「從取締民間秘密宗教律例の修訂看清代の政教」(『清史論集 (四)』)

同 上 2000b「清朝的文化政策与薩満信仰」(『清史論集 (七)』)

〔欧文〕

Elliott, M.C. 1999 Manchu Widows and Ethnicity in Qing China, *Comparative Studies in Society and History*, vol.41, No.1.

Hauer, Erich 1952 *Handwörterbuch der Mandschusprache*.1.Lieferung.Wiesbaden

Laamann, Lars 2013 *Critical Readings on the Manchus in Modern China (1616-2012)*, vol.3. Leiden・Boston.

Pozzi, Alessandra 1992 *Manchu-Shamanica Illustrata*.Wiesbaden.

Shirokogoroff, S.M. 1935 *Psychomental Complex of the Tungus*. London.

(本学文学部非常勤講師)