

## モンゴルのオボの歴史

今井秀周

### はじめに

モンゴルに、オボと呼ばれる建造物がある。オボは、基本的に石を積み上げた上に木柱や条枝を立てたもので、図1～図4のように、様々な形状や規模のものがある。このオボは、現在、境界標識や記念塔、あるいは民間信仰の祭壇などと様々な目的で設けられている。このうちモンゴル人の間でとくに大切にされているのは、民間信仰の祭壇としてのオボである。現代モンゴル人の宗教は主としてチベット仏教であるが、モンゴル人はチベット仏教を信仰する一方で、オボにモンゴル土着の神々を祀り、篤い信仰を寄せている。近年では、オボを民族のアイデンティティとし、各地で盛大な祭りを行うようになってきている。また外国人に向けて、オボをモンゴル観光の目玉の一つとしている。

このオボについては、すでに多くの研究がなされ、今も調査研究が盛んである<sup>(1)</sup>。ただ調査研究によって現況が詳しく把握できるようにはなったが、オボがどのようにしてできたかについては、まだよく説明したものがない。現時点では、研究者の間に概ね、オボはかつて北アジアに普遍的に行われていたシャマニズムと関係したものであり、またチベット仏教の影響を大きく受けたものであるという共通認識はある。しかし具体的なことになると、諸説紛々である。そもそもオボとは何かということにすら諸説がある。白鳥庫吉は、もと地神を祭った祭壇であると言い<sup>(2)</sup>、江上波夫は、天地神を祭る祭壇であると言い<sup>(3)</sup>、バンザロフは、地域の神を祭る祭壇であると言い<sup>(4)</sup>、赤松智城・秋葉隆は、もとは境界標識で、それが天地四方の神々を祭る祭壇となったと言い<sup>(5)</sup>、覃光広らによる編著には、もとは道路や境界の標識であったが、後に山の神や道の神を祀る場所となったと言うなど<sup>(6)</sup>、諸家の見解が少しずつ違っている。

そこで拙稿では、先行研究に依りつつ、このオボの歴史について解明を試みる。予めその骨子を言えば、オボは、かつて北アジアの諸民族が天神を祭った祭壇の流れを汲むものであり、それが中国の明代に、チベット仏教によって今のように改造されたということである。これを論じるために着目するのは、主として歴史上北アジアの諸民族が天神を祭ったときの祭壇の形、および彼

らが平生祭っていた諸神霊とその神像である。

### 1. 現在のオボ

はじめに現在のオボについてまとめ、各章で古今の違いなどを論じていく。

#### a) 分布

オボは、モンゴル高原とその南にあるチベット高原に多く有る。さらに両高原の周囲すなわち北はシベリア、東は中国内蒙、東北地区、朝鮮半島、西は中国甘肅省、南はネパール、ブータン、中国雲南などに分布している。

#### b) 形状

オボの形状は実にさまざまである。そのため研究者によって区別に工夫がなされているが<sup>(7)</sup>、拙稿では次の3つに大別する。

第1は仏塔風オボである。これはチベット仏教様式の仏塔に似せて構築されたものである。図1にあげたのがその一例である。一見して仏塔に似せて造ったと分るものもあれば、かなりデフォルメされた形状のものもある。構築物基部は土、丸石、塊石、煉瓦などを積み上げて成形されている。中には雪で造られたオボがあるそうだが<sup>(8)</sup>、それは正月に限られる特殊なものだそうで、拙稿では触れない。構築物上部にはたいてい柱が立てられ、柱頭は擬宝珠などで飾られている。この柱は仏塔上部の相輪のように見える。柱に加えて槍や刀などの武器を立てたものもある。また柱の周りに柳、榆、楊、ポプラ、松などの条枝を多数立てたものがある。柱がなく条枝だけを立てたものもある。オボは基本的に単独で立てられるが、このように成形構築されたオボは、大多數のオボで構成されることがある。直線あるいは十字形などに並べ、その数が53になるものもある<sup>(9)</sup>。計13基で構成されたオボについて、日本の十三塚との関連を指摘する説があるが<sup>(10)</sup>、おそらくオボの13という数は、チベット仏教の影響によるものであろう。

第2は石堆オボである。第1の仏塔に比べると、石積が単純素朴なものである。石がなく土堆のものもある。これは、基本的に中心に木柱や条枝を立て、その基部に四角形や円形に石壇を築く。図2がその例である。

またより単純に柱の周りに石を積み上げただけのものがある。図3がその例で、木柱よりも石堆が印象的である。石堆の形は、主に円錐形であるが、ままた四角など独特な形に整えられたものもある。簡略に石だけを積み、木柱が省かれたものもある。こうしたオボの場合は、オボの傍らを過ぎ行く人が、行旅の安全などを願ってここに石を積み加えていくのが習慣である。したがって人通りが多い場所にある石堆オボは、どんどん高くなっていく。直径が10メートルを超えるものもある。

第3は木オボである。これは木柱を立てたものである。図4がその一例である。木柱を立てただけでは倒れる恐れがあるので、柱の基部に土や石を積んだり、あるいは筋違の木を加えたりして頑丈にしたものもある。しかし基部に石を積むとはいっても、第2の石堆オボと違って石の量は僅かで、木柱を主体としたものであることが特徴である。

以上のようにオボの形状は3つに大別できるが、いずれのオボも彩豊かに、旗や布で飾られることが多い。

#### c) 築造目的

オボの築造目的ならびにこの機能は、これまた様々である。これはオボがたいへん古くからモンゴルにあり、人々のさまざまな要求がここに混交した結果である。先行研究にはオボの築造目的を細かく区分したものがあがるが、しかしあまり区分を細かくすると歴史を考えるには不便である。このため拙稿では、次の3つに大別する。

第1は祭祀を目的としたものである。特定の期日に、あるいは時々必要に応じて祭礼を行うオボがこれである。地域の人々は祭礼の日にこのオボに集まり、これを祭壇として、諸神霊に風調雨順、牧草の繁茂、牧馬家畜の繁殖、農耕の収穫、家族の幸福、無病息災、共同体の繁栄などを祈願する。またこのオボは日常も崇拝され、そばを通る人々はこの周りを回ったり石を積み上げたりする。

第2は標識である。日常の移動に必要な道標、土地の境界や行政区画を示す標識として設けられたものである。これは標識であるから、ここで祭礼が行われることは無い。しかしながら第1の祭祀オボを祭る習慣の影響で、この標識オボの前を過ぎるときにも、オボの周りを回ったり石を積んだりして願い事をする人がいる。

第3は何かを記念するためのものである。英雄や高僧らを称えるためのオボがこれである。シャマンの墓と伝えられるものもここに含める。この記念オボに対しては、通常は祭礼を行わない。何かの記念行事のときに特別に催す程度である。なお近年観光のために建設され

たオボも、ここに含めることにする<sup>(11)</sup>。

#### d) 築造場所

オボが築造されるのは、川・湖・泉の畔、山上・丘陵などの高所、峠、路傍、集落や行政区画の境界といった場所である。一般的に見て、これらはみな、人が見渡したときによく目立つ場所である。これは、祭祀オボも標識オボもほぼ同じである。ただ祭祀オボの場合は、そこが神聖視されている場所であることがある。チベット仏教寺院の傍らに建てられた祭祀オボもある<sup>(12)</sup>。

#### e) 祭祀オボの祭神

オボに祀られる神霊は、オボごとに異なるが、一般的に天神、地神、山神、水神、竜神、氏族の祖先などである。このほか祭祀の目的、たとえば地域の守護、家畜の繁殖、悪魔除けなどの目的に合わせて様々な有名無名の神々が祭られる。ここに祭られる神々はみなモンゴル人の生存と生活に関わる神だといつてよい。

現在オボに祭られている神霊は、地神が最も多いようである。近年モンゴルをはじめ北アジアの諸地域を旅する人が増え、旅行した人が撮ったオボの写真がインターネットに多数アップされるようになった。その写真の説明の多くに、オボは地神を祭る祭壇であると書かれている。モンゴル国の旅行会社のホームページにもそのようにある。これはなかなか興味深い事象である。なぜならモンゴルをはじめ歴史上数多の北方民族は、地神よりも天神を尊んでいたからである。

#### f) 祭祀オボの祭儀

オボの祭祀が行われる時期は、一般的に春・秋で、夏や正月に行われる所もある。祭祀オボの正面には供物台があり、その前で儀式が行われる。オボの正面は、東もしくは南である。司祭はチベット仏教のラマ僧、役人、シャマンらが担当する。ラマが担当することが最も多い。しかし近年はシャマニズムが復活しつつあり、シャマンが執り行うことが増えているという。

儀式の次第は、繁簡さまざまであるが、次にナランビリゲが記録した、ラマが司祭となる一例をあげる<sup>(13)</sup>。1. 供物にする動物を屠り、祭祀の準備をする。2. ラマが誦経してオボに神霊を迎える。3. 参会者が美しい布地を供え、願い事をする。4. 役人が馬乳酒をオボに注ぐ。5. 司祭や参会者がオボを時計回りに3回回る。6. ラマや参会者が供物を食する。7. 参会者はオボの聖域から娯楽場に移動し、ナーダム（競馬・相撲・弓射などの競技）を行う。

シャマンが司祭となった場合は、もちろん読経は行われず、神霊を迎えたり交流したりする方法がラマとは異なるため、儀式の内容や順序が上とは違うことがある。上の儀礼の中心は馬乳酒を注ぎそしてオポーを回る部分であるが、ここはオポーによって、また司祭者によって異なる。サインは、この儀礼の中心部分で区分して、オポー祭りには血祭・酒祭・火祭・玉祭の4種があるという<sup>(14)</sup>。上に記したものは酒祭である。血祭は、動物犠牲を供物として捧げ、その血をオポーに注ぐものである。火祭とは、馬乳酒や血肉などの供物を焼き、煙を天に上げるものである。玉祭については、筆者は未知である。中国には玉を用いて天神や河神を祭った儀礼があったが、それと関係したものであろうか。とにかくオポーの祭祀では、血祭・酒祭・火祭はどれも一般的であり、この3つの儀礼を全部行う場合もある。オポーの周りを回るのは、シャマニズムで古来行われた儀礼で、シャマンなど特定の魂などを天上に送るものと考えられる<sup>(15)</sup>。

## 2. オポーとよばれるもの

オポーとは、モンゴル語で自然の小丘あるいは人が土石を積み上げたものを指す語である。古墳の石堆ヘクスルもオポーとよぶことがある<sup>(16)</sup>。オポーはまたオボガ、オボクともよばれ、漢語では鄂博とか敖包と書かれる。オポーという語は、またトルコ語や満洲語にもあり、おなじ意味で使われている<sup>(17)</sup>。オポーという語が北アジアで広く使われていることから見ると、オポーとよばれるものは、かなり古くからあったと察せられる。

オポーという語が最も古く見出せるのは、遼代に関するもので、それは清朝の乾隆帝の命で編纂された『欽定遼史語解』に、

(巻4、地理)

鄂博 蒙古語、堆石以為祭処也、卷十六、作隗白、山名、

蘇爾鄂博 蒙古語、蘇爾、威也、鄂博、堆石以為祭処也、卷六十八、作索阿不、山名、

(巻7、人名)

綽卜鄂博 綽卜、満洲語、高出之貌、鄂博、蒙古語、堆石以為祭処也、卷六、作楚阿不、

(巻8、人名)

鄂博 蒙古語、堆石以為祭処也、卷二十、作盧宝、卷二十八、作阿不、

と指摘されている。『遼史』に隗白・阿不・盧宝とある語はオポーの漢語訳だという。

遼代にあったのであれば、もちろん金や元代にもあったわけで、『欽定金史語解』は『金史』に見えるものを、

(巻3、地理)

鄂博穆爾 蒙古語、鄂博、堆石以為祭処也、穆爾、蹤跡也、卷二十四、作阿不漠、地名、

(巻8、人名)

鄂博台 蒙古語、鄂博、堆石以為祭処也、台、有也、卷一、作烏不屯、

(巻9、人名)

達年鄂博 達年、遮蔽也、鄂博、蒙古語、堆石以為祭処也、卷五、作迪輦阿不、

(巻11、人名)

鄂博 蒙古語、堆石以為祭処也、卷六十五、作幹不、卷八十、作阿不、併改、

と指摘している。『金史』に阿不・烏不・幹不とあるのはオポーだという。

また『欽定元史語解』は『元史』に見えるものを、

(巻12、人名)

鄂博布哈 鄂博、堆石以為祭処也、布哈、牝牛也、卷十、作武伯不花、

鄂博哈雅 鄂博、堆石以為祭処也、哈雅、山牆也、卷二十四、作阿ト海牙、卷三十二、作阿不海牙、併改、

と指摘している。『元史』に武伯・阿トとあるのはオポーだという。

この遼金元三史の語解は、一部に明らかな誤りがあるが<sup>(18)</sup>、おおむね納得できるものである。オポーという語は、山名や人名などに使われている。これによってオポーという語が、遅くとも遼の時代には、モンゴル系言語の中で、またモンゴル語の影響を受けた言語の中で使われ、人々の生活と密着し普及した語であったと察せられる。

しかし『欽定遼史語解』『欽定金史語解』『欽定元史語解』の指摘には承服できない部分がある。それはオポーを「石を積み、以て祭処と為す」という点である。確かに各『語解』が編纂された清の乾隆帝の頃には、祭祀オポーが盛んに祭られていたから、こうした説明が付されたのであろう。しかし遼金元代には、オポーでの祭祀はまだ行われていなかったと考える。なぜなら明初に作成されたモンゴル語辞書に、祭祀が行われていたという説明がないからである。

明の萬曆帝のころ作られた『華夷訳語』の地理門を見ると<sup>(19)</sup>、オポーは次のように説明されている。

埃 幹亭幹

ここにはオボガすなわちオポーが、埃のことだと説明されている。埃とは、小丘あるいは土を積んで作った里程標のことである。これは今の標識オポーに当たると考えられる。ここにはオボガと信仰、宗教との関わりが何も書かれていない。なぜか。地理門は地理に関する言葉

を集めたところであるから、説明を省略したのだろうか。そこで次に、同じ萬曆のころ作られた『盧龍塞略』巻19の訳部、訳上、居処門を見てみると<sup>(20)</sup>、

塚曰幹李幹、墩曰合屯、堆曰党惱速、とある。この書には塚の他に墩・堆を指すモンゴル語を載せている。墩も堆も、塚と同じく小さな丘のことである。モンゴル音がそれぞれ違うから、細かな区別があったのであろうが、ここにもやはり祭祀との関係が書かれていない。この『盧龍塞略』居処門は、この他に寺廟・塔・碑などの宗教建造物を指すモンゴル語を載せているから、祭祀に無関心であった訳ではない。とすれば、これは明初萬曆帝の時代に、まだオボでの祭祀が行われていなかったことを示していると考えられる<sup>(21)</sup>。このあと拙稿で論じていくことからしても、オボの祭祀の始まりは、萬曆よりも後、きっと明代の末のことと考えるべきである。

要するに、オボという語はたいへん古くからあった。そのオボとよばれたものは、自然の小丘を除けば、それは人が土石を積み上げて作った標識等だったであろう。生活の場において人がその活動地域に何かの目的のために目印を造ることはごく自然な行為である。草原や砂漠の多い北アジアにおいて、そうした目印を造るには、土石は最も使いやすい材料である。このオボは、第1章(c)にまとめた築造目的でいえば、標識および記念を目的としたものに当たると考える。

なお白鳥庫吉は、オボの語の初出をさらに古く南北朝の末とした。南北朝末に編纂された『周書』突厥伝に見えるウトゥケン山の高峰の名称「勃登凝黎」の「勃」という語を地神と関係するものと見、これはオボを指すものとした<sup>(22)</sup>。しかしこの説には上述の見方によって承服し難い。もしも「勃」の語がオボを意味したとすれば、それは石を積んで祭処と為したのではなく、自然の丘か標識オボのことだったであろう。地神は、このあと述べるように、古来、土石堆でなく木柱や神像によって祭るのが普通であった。

### 3. 北アジア諸民族の祭天壇

現在のオボの祭祀が、シャマニズムと関係したものであることは研究者間の共通認識である。それではオボの祭祀が明の萬曆より後に始まったとすれば、元代まではどのような祭壇でシャマニズム祭祀が行われていたのか。それについては、木柱を立てた祭壇であったと明言できる。木柱は、自然の樹木であったり枝葉を切り払った真直ぐなものであったりと、祭儀の規模や民族の伝統によってさまざまな形状に仕立てられていた。シャマンはこの木柱を用いて儀礼を進めた。シャマニズム儀

礼の内容は、国家祭祀と家族祭祀という違いや、民族ごとの宗教的思念、あるいはその時々状況等によって繁簡さまざまであったが、おおむね第1章(f)祭祀オボの祭儀に例示したものと同様のことが行われていた。この祭儀は、中国の歴史記録には祭天と記された。これは天神を最高神とし、諸神霊を併せ祭っていたことによる。この木柱を立てた祭天儀礼が北アジアに古来普遍に行われたことは、歴史記録や民族調査記録に明瞭である。次に主な記録と図を掲げ、祭壇の柱の形状およびそこに祀られた神々を確かめる。モンゴルについては別に第4章で述べる。

古い順に眺めると、まず匈奴の国家祭祀の記録には、次のようにある。

歳正月、諸長小会单于庭祠、五月、大会龍城、祭其先・天地・鬼神、秋、馬肥、大会蹕林、課校人畜計、  
(『史記』巻110、匈奴伝)

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、走馬及駱駝為染、

(『後漢書』巻89、南匈奴伝)

これによれば、匈奴の祭場は龍城とよばれ、蹕林の儀礼によって神々を祭っていた。蹕林とは、神聖な樹林の一叢、あるいは多くの木柱を立てたところを祭壇として、シャマンや参会者が犠牲を捧げ、祭壇の周りを回る祭天儀礼である<sup>(23)</sup>。この蹕林は、北アジアの草原遊牧民の間で行われた祭天儀礼の一般的な形態である。この祭りでは、天神を中心として、地・祖先そして人々が信仰した様々な神が祭られた。『後漢書』には漢の皇帝も祭ったとある。

高車の記録には、彼らの雷に対する独特な行動が見えるが、落雷箇所で行われた儀礼は、彼らの祭天儀礼と見てよい<sup>(24)</sup>。

俗不清潔、喜致震霆、每震則叫呼射天、而棄之移去、至来歳秋、馬肥、復相率侯於震所、埋殺羊、燃火拔刀、女巫祀說、似如中国祓除、而羣隊馳馬旋繞、百币乃止、人持一束柳楸、回豎之、以乳酪灌焉、婦人以皮裹羊骸、戴之首上、縈屈髮鬢而綴之、有似軒冕、  
(『魏書』巻103、高車伝)

シャマンは羊を犠牲として神に捧げ、人々は祭場の周りを騎馬で匝回した。祭壇は人々が持参した条枝を立てたもので、そこに乳酪が注がれた。

突厥の記録には祭天の柱は見えないが、儀式を水辺で行ったことが書かれている。

以五月中旬、集他人水、拜祭天神、  
(『周書』巻50、異域伝下、突厥)

他人水は突厥の聖地ウチュケン山域を流れる川である。突厥は祭天儀礼をこの川辺で行った。祭儀を川辺で行った理由には二つ考えられる。一つは、水が得やすいからである。草原や砂漠の遊牧民にとって、水は得難く極めて重要なものであった。また部族や国家が行う祭天には多数の人と家畜が集まり、豊富な水が必要だった。さらに川辺はその重要な川を司る神を祭るのに最適な場所だった。理由のもう一つは、竜の棲家だったからである。北アジアの人々には、川に竜神が住むという信仰があった。竜は天と地の間を行き来し、地上の様子を天神に報告するものとされた。このため彼らは、川と竜を鄭重に敬う必要があった。北アジアの人々が川や湖を神聖視し、大規模な祭天儀式が水辺で行われることが多かったのは、こうした理由による<sup>(25)</sup>。

北魏を建てた鮮卑の拓跋部は、国家祭祀として西郊とよぶ祭天儀礼を行った。祭壇には木人が立てられた<sup>(26)</sup>。

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 57、魏虜伝)

人の形をしたもので天神を祭るのは、匈奴の休屠王の金人がよく知られているが、北アジアでは間々あったことである。しかし一般的には、祭天の祭壇は木柱であった。鮮卑の間でもそうで、唐の顔師古は、鮮卑が代々蹕林の儀礼を行い、林木がないときには、柳の枝を立てたことを伝えている。

蹕者、繞林木而祭也、鮮卑之俗、自古相伝、秋天之祭、無林木者、尚豎柳枝、衆騎驅遶、三周乃止、

(『漢書』卷 94 上、匈奴伝上、蹕林の注)

遼を建てた契丹は、国家祭祀として祭山儀とよぶ祭礼を行い、天地を祭った<sup>(27)</sup>。

祭山儀、設天神地祇位于木葉山、東郷、中立君樹、前植羣樹、以像朝班、……皇帝・皇后至、夷離畢具礼儀、牲用豬白馬・玄牛・赤白羊、皆牡、僕臣曰旗鼓拽刺、殺牲、体割、懸之君樹、太巫以酒醑牲、

(『遼史』卷 49、礼志一、吉儀)

神位の木柱の前には君樹・群樹とよぶ小さな樹木が立てられ、そこに犠牲の馬・牛・羊が懸けられた。祭天の木柱の前に小さな樹木や木架を立てて犠牲を懸けることは、近世のシャマニズムでも普通の儀礼である。

金を建てた女真は、国家祭祀として拜天礼とよぶ祭天儀礼を行った。拜天礼の祭壇には木架が立てられ、その上に食物を入れた盤を載せて、天神に捧げた<sup>(28)</sup>。

金因遼旧俗、以重五・中元・重九日行拜天之礼、重五於鞠場、中元於内殿、重九於都城外、其制、刳

木為盤、如舟状、赤為質、画雲鶴文、為架高五六尺、置盤其上、薦食物其中、聚宗族拜之、

(『金史』卷 35、礼志 8)

いっぽう古代朝鮮半島の馬韓では、各邑国が蘇塗とよぶ祭場を設けて天を祭った。蘇塗には大木が立てられ、大木にはシャマニズムの神具である鈴や鼓が懸けられた。この蘇塗は極めて神聖な領域とされ、盗賊がここに逃げ込むと、もう捕えることができなかったという<sup>(29)</sup>。

(馬韓) 常以五月下種訖、祭鬼神、羣聚歌舞飲酒、昼夜無休、其舞數十人俱起相隨、踏地低昂、手足相應、節奏有似鐸舞、十月農功畢、亦復如之、信鬼神、国邑各立一人、主祭天神、名之天君、又諸国各有別邑、名之為蘇塗、立大木、縣鈴鼓、事鬼神、諸亡逃至其中、皆不還之、好作賊、其立蘇塗之義、有似浮屠、而所行善惡有異、

(『魏志』卷 30、韓伝)

時代は下って現代、次に示すのは、民族調査によって撮影されたシャマニズムの祭壇である。

図5は、興安嶺オロチョン族のテントの前に立てられた祭壇である。二本の柱は、枝葉がそのままついた白樺である。赤松智城や泉靖一の調査によれば<sup>(30)</sup>、この柱はトルと呼ばれる。オロチョンの活動している地域は、かつて北魏を建てた鮮卑の根拠地であった。

図6は、甘肅省甘州の南にあるシェラ・ヨグールのシャマニズムの祈禱場である。覃光広らの調査によれば<sup>(31)</sup>、周りにチベット仏教が広がる中で、この辺りにはシャマニズムがよく残っているという。この祭場は、林の一角に枝葉を切り落とした木柱を立てたものである。木柱の数が多いいのは、儀式的度に、古いものをそのまま残して、新しいものを加えているからであろう。史上、蹕林と記された儀礼の祭場は、きつこうしたものだったと考える。

図7は、清代女真族すなわち満洲族旗人が行った祭天の神杆である。満洲人はこの柱をソロンとかソモと呼んだ。石橋丑夫や秋葉隆らの調査によれば<sup>(32)</sup>、満洲族はこの柱の先端部に豚の頸骨を挿し、柱の上部にある斗とよぶ盤に肉を盛ったという。そして柱の手前にある供物台にも犠牲の肉を供えた。金代の拜典礼の神架も、たぶんこれとよく似たものだったであろう。もちろん朝廷においても神杆で天が祭られた。紫禁城内には堂子とよぶ祭天殿があり、ここで皇帝は帝室愛親覺羅氏一族とシャマニズムだけで儀礼を行った。清朝はチベット仏教を保護し、中国国内やモンゴルに多数の寺を建てたが、その一方で、皇帝は堂子の他にも紫禁城内の坤寧宮・祭馬神室・寧壽宮において、日ごとと月ごとに神樹を立て、シャマニズムの祭天祭神儀礼を行った。

以上のように、北アジアの諸民族はみな木柱を立てて天神をはじめ諸神霊を祭ってきた。そして今もシャマニズムが行われている地域では、同じような木柱の祭壇が設けられている。木柱の下に大きな土石堆はない。たとえば柱の基部に土石があったとしても、それは柱を支えるためのごく小さなものである。明らかに木柱を主体とした祭壇である。これらの木柱の形状は、第1章 (b) 形状の第3にあげた木オボにそっくりである。また以上の木柱に祭られた神々および祭礼の形は、いま祭祀オボで祭られている神々および祭礼の形とほぼ同じである。金代以前の歴史記録にある木の祭壇の名称は分からない。とはいえオボと呼ばれていなかったことは確かである。なぜなら土石堆が無いからである。調査記録によって図に示した木柱の祭壇も、みなオボという名ではない。

#### 4. モンゴルの祭天壇

モンゴル人も木柱を立てて天を祭っていた。それを示すものは、まず『元朝秘史』の文である。『元朝秘史』には、チンギス・ハーンの十世代前の祖先ボドンチャルのこととして、ボドンチャルと妾の間にジュレディという子が生まれ、ボドンチャルが生きている間、ジュレディもジュゲリに出入りしていたという話がある。このジュゲリというものが、モンゴルの祭天壇である。『元朝秘史』に付された明代の訳解に、

(主格黎) 以竿懸肉祭天処、

(卷1)

とある。ジュゲリは祖先を祭る場所であるとする説があるが、この明訳のとおり、祭天の祭処とするのが良い。木柱を立て、これに肉を懸けて神を祭るのは、前章に述べたように北アジアの祭天壇の一般的な形式だからである。近代の民族誌にも、長い木柱に馬などの皮や肉を懸け、天や諸神を祭った例が数多く記されている<sup>(33)</sup>。祭天儀礼では祖先も祭る。

『元朝秘史』はまた、チンギス・ハーンの前代にあたるクトラ・ハンの即位式の情景を、

全モンゴル人とタイチウトは、オナン河のゴルゴナク河原に集まって、クトラを皇帝とした。モンゴル人の喜びは、踊り宴して楽しんだのであった。クトラを皇帝に戴いて、ゴルゴナクの生い茂る樹の周りをば、肋骨ほどに溝ができ、膝小僧までに泥地となるほどに、踊った。

(卷1)

と伝えている<sup>(34)</sup>。生い茂る樹木は祭天壇である。シャマニズムで聖なる樹木や木柱の周りを回るのは、祭天の一般的な儀礼である。祭壇の周りを回るのは、シャマンや

首長の魂などを天上に送るための行為と考えられる<sup>(35)</sup>。

チンギス・ハーンがモンゴル帝国を建ててから元朝末までの間には、天を祭った記録は多いものの、木柱を立てたことを書いたものがない。しかしながら明代の後期、16世紀末のモンゴルの文化を詳しく記した蕭大亨の『夷俗記』には、モンゴル人が祭天儀礼の蹕林を行っていたことが書かれている。

及至秋風初起、塞草尽枯、弓勁馬強、獸肥隼擊、虜酋下令、大会蹕林、千騎雷動、萬馬雲翔、

(耕狝)

これによって、明代の後期でも、モンゴル人が木柱を立てて祭天を行っていたことが明らかである。司祭者は他の民族と同様シャマンであったに違いない。

それではなぜ、モンゴル帝国と元朝の間に、詳しい祭天儀礼の記録がないのか。それはチンギス・ハーンとその子孫たちが国家祭祀としての祭天儀礼を行わず、祭天儀礼を常に家族だけで行ったためであろう。古今のシャマニズム儀礼の記録を見渡すと、祭天儀礼を家族単位で行っているものが多い。そうしてみると、祭天儀礼は家族単位で行うのが一般的な形であったと考えられる。チンギス・ハーンの一部族が祭天儀礼を家族だけで行ったことは、モンゴル帝国第5代のハーンであり、また元の世祖となったフビライが行った祭天儀礼の記事に、

世組中統二年、親征北方、夏四月己亥、躬祀天于旧桓州之西北、灑馬湏以為礼、皇族之外、無得而与、皆如其初、

(『元史』卷72、祭祀1、郊祀上)

と見える。「皆その初めの如くす」というのは、フビライの儀礼の形は、チンギス家の伝統・掟に従ったものということである。それにしても北アジアに活動した諸民族がみな部族や国家の精神的紐帯を宗教祭に求めたのに比べると、チンギス家の祭祀に対する姿勢は、斬新である。チンギス家は、国体維持に関しては、宗教よりも政治・軍事を重視したということである。

フビライは、元朝においては、チンギス家伝統の祭天儀礼を洒馬孛子という名で行った。馬孛子とは馬乳酒のことで、文字通りそれを注いだり振り撒いたりすることを中心にした儀礼であった。

毎歳、駕幸上都、以六月二十四日祭祀、謂之洒馬孛子、用馬一、羯羊八、綵段練絹各九匹、以白羊毛纏若穗者九、貂鼠皮三、命蒙古巫覡及蒙古・漢人秀才達官四員領其事、再拜告天、又呼太祖成吉思御名而祝之、曰、托天皇帝福蔭、年年祭賽者、礼畢、掌祭官四員、各以祭幣表裏一与之、余幣及祭物、則凡与

祭者共分之、

(『元史』巻77、祭祀6、国俗旧礼)

祭礼は、上都において、皇帝が親臨してごく小規模に執り行われた。司祭者はモンゴル人のシャマンである。ところが『元史』には馬乳酒を何に注いだのか、何に向かって振り撒いたかが書かれていない。祭場・祭壇の形状も書かれていない。肝心な部分が不明である。記録が抜け落ちたのであろうか。あるいはこの酒馬妳子は一族の密儀とされ、肝心な部分が隠されたということもあり得る。清朝皇帝が行った堂子での祭天が、皇帝一族の密儀であったという例がある。

とにかくモンゴル帝国から元朝の末までのチンギス・ハーン一族の祭天儀礼の細部はよく分からない。しかしモンゴル族全体でいえば、古来の木柱を立てる祭礼が続いていたから、酒馬妳子の祭場にも、きっと木柱が立てられていたと推測する<sup>(36)</sup>。

ところでここで、モンゴルにあったもう一つの祭天儀礼に触れておかなければならない。その儀礼は焼飯という。柱を用いない儀礼である。焼飯は、『元史』国俗旧礼に酒馬妳子の次に載っている。

毎歳、九月内及十二月十六日以後、於焼飯院中、用馬一・羊三・馬漣・酒醴・紅織金幣及裏絹各三匹、命蒙古達官一員、偕蒙古巫覡、掘地為坎以燎肉、仍以酒醴・馬漣雜燒之、巫覡以国語呼累朝御名而祭焉、(『元史』巻77、祭祀6、国俗旧礼)

この焼飯院における儀礼では、地面に穴を掘り、そこに酒肉を入れて焼いている。祭天儀礼では一般的に柱を立てる。柱を立てるのは、シャマンの魂がそこから天上に上る、あるいは天上の神がそこから降りてシャマンと交流するためである。それに比べ焼飯は、シャマンが供物を焼く。つまりこれは供物などを煙にして天上に届ける儀礼である。

ただしこの焼飯は、天上にある神霊を祭るということで、祭天儀礼の一つではあるが、これは特に天上にある祖先を供養したり、葬儀の供物を天上の祖先に送り届けたりするためのものであった。焼飯の記録には、葬儀のあと故人の奴婢や馬・愛用の道具・贈贈の品々などを焼いたという例が多い。元朝の焼飯院における儀礼では、酒肉を焼いて、シャマンがモンゴル語でチンギス家の祖先の名を呼んでいる。この儀礼は、王国維が論じたように、契丹・鮮卑・女真・満洲人・烏丸などの記録に見え、北アジア東部で広く行われていた<sup>(37)</sup>。現在、祭祀オボーの前で酒肉を焼いて煙を上げる儀礼を行うことがあるが<sup>(38)</sup>、それはこの焼飯の儀礼をとり入れたものであろう。

## 5. モンゴルの日常祀

次にモンゴルが行っていた日常の祭祀について、とくに天の祭祀と日常の祭祀では、祭る神と祭り方に違いがあったことを述べたい。これは、今の祭祀オボーに天神から雑多な神々までが祭られている理由を知るのに必要となる。

モンゴル帝国時代、モンゴル人が天神を非常に崇めていたことは有名である。モンケ・ハーンは自らの天信仰を、西欧から来た修道士に次のように語った。

われわれモンゴル人は、それによってわれわれが生き、それによってわれわれが死ぬ、唯一の神しかいまさぬことを信じ、われわれはその神に、正しい心をもって向かう。(「ルブルクのウィリアム修道士の旅行記」第34章)<sup>(39)</sup>

ここに唯一の神というのが天神である。一口に天神といっても、天空・太陽・月・星・雷・祖先など様々な神があるが、北アジアの諸民族の間では、主に天空と太陽であった。天神は、その土地の自然環境と密接に関係して選ばれ、草原地域では天空神が、森林地域では太陽神が信仰される傾向があった。草原や砂漠を根拠地としたモンゴルの場合、天神とは天空神であった。天神は天象を引き起こす全ての神々を司り、また人間の運命を握っていた。天神は、普段は豊かな雨水と動物を恵んでくれるが、怒ると雷という罰を下した。モンゴル人が雷を恐れたことは、亦よく知られている。モンゴル人は、天神が怒って雷を下すことがないようにと、いろいろな迷信的掟を定めた。モンゴル人が天神を崇めたのは、きっと雷の恐怖によるものである<sup>(40)</sup>。ところが崇めるからといって、この天神に対する平生の態度はそう鄭重なものではなかった。むしろ形式的なものであった。マルコ・ポーロの言葉を借りると、モンゴル人は「日々これに焼香礼拝するが、この神に向かってはただその健康と知恵とを祈るだけ」<sup>(41)</sup>であった。天神を祭るのは、すでに歴史記録に見てきたように、特別に必要な事がない限り、年に一度か二度、定例の大祭を開き、祭壇で祭るだけであった。天はあまりに至高であり、気安く祭る神ではなかったのである。

モンゴル人が平生懇ろに祭っていたのは、天神ではなく日・月・火・水・土地・祖先などであった。モンゴル人は祭天の大祭のときにもこれらの神を祭ったが、日常ではこの祭祀・拝礼を決して欠かさなかった。なぜならこれらは彼らの生活と深く関係し、直接影響を及ぼす神々だったからである。

このうち土地神については注意を要する。この土地神は、天空と向かい合う大地のことと考えられがちであるが、そうではない。この土地神は、地域を司る神、およ

び地上にあって人の生活と関わる神々を指した。確かに歴史記録を眺めると、地には地母神的な大地という意味もあった。『モンゴル秘史』には、テムジンの「威靈ある天神に名を呼ばれ、母なる地祇に伴われ……」（巻3）という言葉が書かれている。また突厥が残した碑文には、「上ナル天 聖ナル地 水」といった言葉が多く刻まれている<sup>(42)</sup>。しかし大地という意味は、儀礼のときに、天と対にした表現として使われたのが大部分である。人々が現実を意識していた地は、地域の守り神や生活を守ってくれる神のことであった。北アジアの諸民族の間では、大地が単独で祭られたという記録は無い。北アジアの民族はみな、国家から家族まで、重大な局面では必ず天を祭った。後藤富男は、「モンゴル牧民がいう土地の神は、モンゴル語でいうヌトゥック、つまり社会的・経済的集団が常に利用収益する場所を意味していて、この神は抽象的な土地一般の神ではなく、それは目に見える某なる山岳の神、固有の名を持つ湖水の神、げんに自分の家畜を放牧している草原の神である」と論じている<sup>(43)</sup>。またサラングワは、現代内モンゴルのホルチンで行われている鎮守祭にふれて、「モンゴル語で、鎮守神のことをエジドという。またノトゲイあるいはサヒゴソといい、マルコ・ポーロが言った地祇ナチガイ神とは、このノトゲイのことである」と論じている<sup>(44)</sup>。

それではこの土地神が日常どのように祭られたかという、それはオンゴンであった<sup>(45)</sup>。オンゴンとは、神が乗り移った小神像である。オンゴドとも呼ばれる。図8に一例を示す。オンゴンはフェルトや木・絹、時には金属で作られ、テントの中に置かれた。首長や貴人はテントの前にオンゴンを載せた車を置き、そこを通る者はみなこれを敬った。車から何かを盗んだ者は容赦なく殺されたという<sup>(46)</sup>。こうした神像を載せたモンゴルの車は、次に示すように中国では飯食車と記された。神に供え物をする車という意味である<sup>(47)</sup>。

其居穹廬、無城壁棟宇、遷就水草無常、韃主徒帳、以從校獵、凡偽官屬從行、曰起營、牛馬橐駝、以挽其車、車上空、可坐可臥、謂之帳輿、輿之四角、或植以杖、或交以板、用表敬天、謂之飯食車、  
(『黒韃事略』)

オンゴンとして祭られたのは地神だけではない。天神を除き、生活に関係するあらゆる神がオンゴンとして祭られたと言ってよい。祖先もオンゴンとして祭られた。チンギス・ハーンも死後オンゴンとして祭られ、崇拜された。モンケ・ハーンを訪れたフランス人ルブルクのウィリアム修道士は、様々なオンゴンが置かれたモンゴル人のテントの様子を次のように伝えている。

主人の頭上にはつねに、人形のような偶像、すなわちフェルト製の小像が一体あって、主人の兄弟と呼ばれます。似たものが主婦の頭上にもありますが、これは主婦の兄弟といわれ、両者ともに、壁面に留められています。この二つのあいだのもっと高いところにほっそりした小さな偶像が一体ありますが、これはいわば家全体を守ってくれるものなのです。家の主婦は、自分の右側、寝椅子のすその一段高くなったところに、羊毛そのほかの材料を詰めこんだ山羊皮を、そしてそのすぐそばには、自分の従者や女たちの方を向いた小像を、それぞれ置きます。女の側には、入り口のそばに、牛の乳房を持った偶像がもう一体ありますが、これは牛乳をしぼる女たちのためのものです。牛乳を搾るのは女たちの役目だからです。入り口の反対側、男たちの方には、馬乳をしぼる男たちのために、馬の乳房を持った別の偶像があります。(「ルブルクのウィリアム修道士の旅行記」第2章)

ここに主人の兄弟、主婦の兄弟とあるのは、主人と主婦の守り神であろう。高いところにあり家全体を守ってくれるものは、前述した地神ではないかと考える。牛や馬の乳房を持ったものは、家畜繁殖の神であろう。こうしたオンゴンに対する祭礼は、グユク・ハーンを訪れたイタリア人プラノカルビニのジョン修道士によれば次のようなものであった。

どの牛でも馬でも、その最初に出す乳は、いつでも自分たちの偶像に供えます。飲み食いしようとするさいには、まず、その飲食物を少しとって、偶像へのお供えにいたします。どんな動物を殺しても、その心臓を腕にいれて車中の偶像に供え、あくる朝までそこに置いておきます。そのあとで偶像のまえから下げて、料理して食べるのです。(「プラノカルビニのジョン修道士の旅行記」第3章)<sup>(48)</sup>

ジョン修道士は、モンゴル人はこのほか、毎日、日・月・火・水・土地を礼拝し、朝食をする前に、飲食物を供えていたと述べている。またウィリアム修道士は、モンゴル人が火・空気・水・祖先を祭って、四方に馬乳酒を撒き、そのたびごとに跪いたと記録している。

現在のモンゴル人は、オンゴンの祭りをしないが、天地四方を敬って馬乳酒や食物を振りまくことは生活習慣としてしばしば行っている。またオボ祭祀の場でも行っている。以上のことから見ると、今の祭祀オボで行われる祭礼は、モンゴル人が元・明代まで行っていた木柱を立てて天を祭る儀礼とオンゴンを用いて地神等を祭る日常祭祀が合わさったものということになる。



## 6. チベット仏教のシャマニズム排斥活動

モンゴル人は古来、木柱を立てた祭壇ジュゲリで天神を祭り、オンゴンで土地、祖先をはじめ諸神を祭っていたが、これらのシャマニズム儀礼はモンゴル帝国から元朝期にかけて少し弱まった。モンゴル人を統率したチンギス・ハーン一族がチベット仏教を受け入れたためである。本章ではチベット仏教によってシャマニズムが排斥されていく状況と、このとき、木柱を立てて行う儀礼が辛うじて存続を許されたことを述べる。

このときのチベット仏教は幾つかある宗派のうちサキヤ派だった。サキヤ派は性瑜伽を重視する教義をもつことから帝室後宮の風紀を乱した。また帝室がチベット仏教を保護したことから、これをかさに着たラマ僧が社会で横暴を重ねた。こうした問題などがもとになって元朝は弱体化し、明に滅ぼされた<sup>(49)</sup>。塞外に撤退すると、モンゴル人の間には再びシャマニズムが復権した。しかしそれは長くは続かなかった。こんどは厳格な戒律を重視するゲルク派によって立て直されたチベット仏教が、明朝およびモンゴル一帯に布教活動を展開したためである<sup>(50)</sup>。明代末期すなわち16世紀の末になると、シャマニズムに対するチベット仏教の排斥活動が進み、モンゴルのシャマニズムは衰微に向った。

シャマニズムの排斥は、オルドス一帯を治めるモンゴル右翼の首長アルタン・ハーンがチベット仏教の信者となったことから急速に進んだ。アルタンは、明をしばしば攻撃したあと明の穆宗隆慶帝と和議を結び、順義王の位を与えられたことで知られる。1578年、アルタンはゲルク派の高僧ソナムギャンツォを青海湖の東にあるチャプチャールに招いて会見した。ここでアルタンがソナムギャンツォを見たときの驚きの言葉が、サガン・セチェンの『蒙古源流』に次のようにある。

「私は脚に痛風の病があります。先にその痛風が発したとき、馬の胸腔に入れればよいというので、馬を殺させて、その胸腔に脚を差し入れましたが、我慢ができないほど痛いので、上を見ると、一人の白い色をした人が空中にいて、「ハーンよ、お前はなぜ、このような大きな罪を犯したのか」といって、たちまち見えなくなりました。それから後は内心に恐れておりましたが、タングトのアセン・ラマが「六字の真言を唱えよ」と教えてくれましたので、グミ・バクシに数珠を数えさせて、私は毎日、百八回唱えることになりました。見れば、その人はあなたですので、私は驚き恐れて見つめていたのです」<sup>(51)</sup>

この言葉から、ラマ僧が以前からモンゴル人に殺生行為をやめるよう教え諭していたこと、またアルタンが

このときソナムギャンツォの神秘的な力に敬服したことが分かる。チャプチャールの会見において、アルタンは仏教をモンゴルに広めることをソナムギャンツォに約束し、仏教の教えに反するモンゴルの風俗習慣を禁じることを決定し、集まったモンゴルの王侯たちにこれを命じた。このとき決定されたことは、『ダライラマ3世伝』『蒙古源流』『アルタン・ハーン伝』などによって伝えられている。これら三つの書を比較研究した井上治によれば<sup>(52)</sup>、風俗習慣のうち禁じられたのは主として次のことである。

- ・殺生に当たる殉葬と供儀儀礼を禁じる。
- ・生贄を捧げる対象オンゴンを焼却する。
- ・供儀儀礼に携わるシャマニズムを抑圧する。

これは全くシャマニズムの排斥である。供儀儀礼とは主に祭天儀礼をさす。祭天儀礼が禁じられ、またオンゴンによる日常祀も禁止されては、シャマニズムは成立しない。極めて厳しい決定であった。モンゴル人は動物を遊牧し、それを屠って生活していて、殺生を禁じられるとこの生活は成り立たなくなってしまうが、この点については考慮されている。禁じられたのは宗教上の供儀であって、食物として動物を屠ることは許された。とはいえ宗教上の供儀を完全に否定してしまえば、人々の間にはチベット仏教に対する反発が高まるであろう。そのためこの禁については、当初から代替策が指示された。オンゴンの代わりに智慧の六臂マハーカーラを祀り、供物には三白すなわち、酪・乳・バターを用いるよう定められた。また祭天儀礼などの祭祀における供儀については、どうしても必要な場合にはラマを司祭とし、供儀の肉をラマ僧に布施するよう、また葬儀については、禁止された殉葬の礼にかえて、死者が愛用した馬や品物を全部ラマ僧に布施するようにと、徐々に対応が図られていった。こうした対応から分るように、結局禁令は、オンゴンは完全に禁止。祭天儀礼は、ラマを司祭とすれば行ってもよいことに落ち着いた。このためオンゴンで祭っていた神霊は、自ずと祭天儀礼の方で併せ祭られることになったと察せられる。

宗教や習俗を変えるというのは、きわめて大変なことである。しかしこのアルタンの決定は厳しく実施され、代替策も奏功して、モンゴル人の仏教受容は一気に進み、寺院が各地に建設された。草原にはテント製の寺が作られた。とくに仏教受容が早かったのは、アルタンが統治した青海からオルドス、山西にかけての地域だった。その状況は蕭大亨の『夷俗記』に明らかである。

『夷俗記』の崇仏の条には、モンゴル人の間に仏教とその文化が普及したことが書かれている。モンゴル人は、テントの中にオンゴンに替えて仏像を安置し、飲食の時

には必ずこの仏像に向かって拝礼を行うようになった。

夷俗彊悍、不可化誨久矣、比欵貢以来、頗尚仏教、其幕中居、恒祀一仏像、飲食必祭、出入必拜、富者每特廟祀之、請僧諷經、捧香瞻拜、無日不然也、所得市銀、皆以鑄仏、鑄浮図、自虜王以下至諸夷、見仏見喇嘛、無不五拜五叩首者、喇嘛唯以左手摩其頂而已、且無論男女老幼、亦往往手念珠而不積也、又有以金銀為小盒、高可二三寸許、藏經其中、佩之左腋下、即坐臥寢食不積也、

葬埋の条には、殉葬がなくなり、チベット仏教がもたらした火葬が行われるようになったとある。

其葬埋之礼、則尤可異焉、初虜王与台吉之死也、亦略有棺木之具、併其生平衣服甲冑之類、俱埋於深僻莽蒼之野、死之日、尽殺其所愛僕妾良馬、如秦穆殉葬之意、……今奉貢惟謹、信仏甚專、諸俗雖仍其旧、独葬埋殺傷之慘、頗改易焉、蓋西方之僧、彼号曰喇嘛者、教以火葬之法、凡死者、尽以火焚之、拾其余燼為細末、和以泥、塑為小像、像外以金或銀裹之、置之廟中、近年大興廟宇、召喇嘛誦經四十九日、雖部落中諸夷、亦召喇嘛誦經、至七日而止、尽以死者所愛良馬衣甲為喇嘛謝、凡四方來吊者、与所部諸夷來吊者、俱有牛馬賻葬、則俱以謝喇嘛、

禁忌の条には、モンゴル人はラマ僧の言葉に盲従するようになったとある。

近奉仏教、禁忌猶甚、凡事皆守僧之戒、毫不敢違一挙動、僧曰不吉、則戸限不敢越也、一接見僧曰不吉、則人罕覩其面也、

敬上の条には、病気にかかるモンゴル人は仏教僧をよび経を読んでもらうようになったとある。病気を治すのは古来シャマンの主要な仕事であったが、これでもうシャマンの必要はなくなった。

近奉仏教、或有疾病、輒召僧諷經祈祷、

『夷俗記』を著した蕭大亨は、按察使として寧夏・宣府を巡察し、宣府・大同・山西総督を経験した明の高官であり、書かれていることに信憑性がある<sup>(53)</sup>。蕭大亨が管轄したこれらの地域は、ちょうどアルタンが統治した地域である。『夷俗記』が著されたのは16世紀の末か17世紀初頭であり、チャプチャールの会見からわずか20年程でこのような状況になったのである。このあと17世紀前半には、モンゴルの各地に布教活動を行うチベット仏教の高僧が増加した。たとえばゲルク派のザヤ・パンディタは西モンゴルのカルムイクに布教して、シャマニズムを奉じていた王侯たちを仏教に改宗させた<sup>(54)</sup>。またニーチ・トイン1世は東モンゴルに赴き、オンゴンを断固として禁止し、オンゴンを拝する者からは1匹の

馬と1匹の羊を没収するいっぽう、経典を暗誦する者には家畜を与えるなどの方法で教化し、仏教信者を増やした。ニーチ・トイン1世は、チャハル部から瀋陽に入ると、後金国の太宗ホンタイジに面会した<sup>(55)</sup>。後金国を建てた満洲族の太祖ヌルハチが、満洲族のシャマニズム信仰を維持しつつ、さらにチベット仏教を導入し、その後の清朝におけるチベット仏教隆盛の基を築いたことは説明するまでもない。

17世紀の半ばに編纂されたモンゴル・オイラート法典は、チベット仏教を唯一の真の教えとし、シャマニズム信者を処罰すべきであるとした。また清の太宗が始めた理藩政策の蒙古例も、モンゴル人のシャマニズムを禁じ、チベット仏教を助成した<sup>(56)</sup>。このようにして、17世紀半ば、明末清初までに、モンゴル中心部のシャマニズムは大方駆逐されてしまった<sup>(57)</sup>。オンゴンは無くなり、シャマンは追放され、祭天儀礼は許可されつつも衰弱した。

なお清朝の理藩政策は行政区画を明確に定めたため、これによってモンゴル人の祭祀は、地域ごとにはっきり分かれて行われるようになった。今、祭祀オボの祭りが地域単位で運用されているのは、これに由来するものであろう。またオボに土地の境界標識の機能があるのも、この時点で生まれたものであろう。遊牧民の移動生活は、それぞれある程度の範囲内で行われていたが、牧地の境界にそう敏感ではなかった。昔、氏族や部族間で、移動範囲についてある程度の取り決めがあった可能性はあるが、境界標識を設けたという歴史記録はない。

## 7. 祭祀オボの誕生

チベット仏教によるシャマニズム排斥活動は、非常に厳しく進められたが、柱を立てて行う祭天儀礼は、犠牲をラマ僧に喜捨することを条件に存続が許された。しかしながら実はそのとき、祭壇に少し改造を加えるよう指導がなされたと考える。この改造されたものが、今の祭祀オボである。

その改造とは、祭天の木柱の基部に石を積むことである。この石は今、マニ石と呼ばれるものである。マニ石とは、石に「オム・マ・ニ・ペ・メ・フム」という六文字の真言などを書いたり刻んだりした石で、マニとは、宝珠を意味する。この石を積む習俗は、チベットに仏教が入る前からあり、シャマニズムや古い信仰と仏教が合わさったボン教、チベットの民間信仰などで行われてきた。もとは白い石を積んでいたが、チベット仏教がこの石積文化を吸収し、石に真言を書かせて、マニ石になったという。実際には、真言を書かない石をただ積み

上げることもある。チベット人はマニ石を峠や路傍あるいは聖処に積み上げる。ここには山神をはじめ自然の諸神が祭られることが多い。R・A・スタンによれば、「峠に積まれたものはラプツェ（峠の通行税）、路傍に積まれたものはラムソ（道路の境界石－登録簿）とよばれる。石の堆積は山の軍神グララを象徴する。また石積の祭壇はラトとよばれる。どの石積にも羊や山羊の角や頭が盛んに供えられる」という<sup>(58)</sup>。単純に積み上げた石積は円錐状となる。成形して仏塔（チョルテン）状にしたものもある。その例を図9と図10に示す。図2と図3に示したオポーと極めて似ていることが分かる。いずれも、大抵その頂に柱を立て、そこから周囲に綱を張り渡して、ルンタ（風の馬）とよぶ五色の旗を付けて飾る。ルンタには経文や馬の絵が刷られていて、旗が風ではためくと、経文が風に乗って広がり、人々を護り人々に幸福をもたらす。このルンタもチベット仏教以前からあったものである<sup>(59)</sup>。

チベット仏教はモンゴル人の祭天壇にチベット風に石を積みせ、そして石を積みば積むほど功德が積みまご利益があると説き、この祭天壇の前を通るときは必ず石を積むよう指導したと考える。石を積みさせたのは、チベットの宗教習俗をモンゴル人に広めるためである。仏塔状に石を積みさせたのは、チベット仏教を広め、シャマニズムの祭天を包容するためである。祭天壇に手を加えるといっても、本来の木柱はそのままであるから、そう違和感はない。こうした指導の結果、祭天壇は木柱よりも石積の方が印象的なものになった。結局この形状はチベットのラプツェやラムソと同じ形状である。ただモンゴル人から見れば、これは彼らが古来オポーとよんできた土石堆の標識とほとんどかわらない。そこでモンゴル人が名付けたかラマ僧が名付けたか分からないが、この祭天壇もオポーと呼ぶことになったと考えられる。チベット仏教がモンゴル人に石を積むよう指導したことは、史料に明証がない。しかし明末から清初るとき、突然モンゴル古来の祭天壇が消失し、石積みが印象的なオポーが生まれた事実を説明するには、こうした指導があったと見るのが妥当であろう。バンザロフは、「ラマの間にはオポーに関する写本があった。しかしこれは既に仏教徒が理解できないものであったため、ワジラダラ・メルゲン・ディヤンチというラマが『オポーに於ける儀式及び誦経文』と『オポーの建築』という二書を著した」と論じ、その内容を紹介したが、それもチベット仏教がモンゴル人たちにオポーの築造方法と祭祀の仕方を不断に指導していたことを窺わせる<sup>(60)</sup>。

現在のオポーは、形状が地域によって違っているが、

この地域による違いも、北アジア、モンゴル古来の木柱の祭天壇がチベット仏教によって改造されたことを示している。第1章のb)形状で、3つに大別したものをともに述べると、次のようなことである。第1の仏塔風オポーは、青海・オールドス・山西地域および都市部に多い。青海・オールドス・山西地域は、明末、真っ先にシャマニズムを排斥しチベット仏教に改宗した地域である。これはチベット仏教の強い指導によって、木柱部分がほとんど印象に残らないほど仏塔状にされてしまったものと見ることができる。因みにチベット仏教の仏塔の例を図11に示しておく。これは元のフビライが建てた大聖寿萬安寺、今の北京妙応寺の白塔である。この上部を木柱や条枝に替えれば、仏塔風オポーの形になる。第2の石堆オポーは、最も広範に分布している。数がとりわけ多いのはモンゴルとチベットであるが、中国東北地区、朝鮮半島、そして中国の南側の地域、ネパールやブータンにも及んでいる。これらの地域は全てチベット仏教を信仰する地域である。既に述べたように、オポーとチベットの石堆ラプツェはほぼ同じ形をしている。チベットにはこの両者が混在しているが、とはいえ両者は大体区別することができる。それは石堆の頂にある木柱や条枝に付された飾りを見るのである。ラプツェと呼ばれるものの方には五色のルンタが飾られている。オポーと呼ばれるものの方には、たいてい青色の布が付されている。青色の布はモンゴル人が儀礼のときに用いるハダックである。この微妙な違いは、モンゴルのオポーとチベットのラプツェの石堆の由来が異なることを示している。第3の木オポーは、主にモンゴル北部やシベリアに分布している。ここはシャマニズムがなおも残っている地域である。木オポーはチベット仏教の影響が弱かったため、古い形が保存されたものと考えられる。つまりこれは、モンゴル古来の祭天壇ジュゲリに最も近い形であろう。

なおチベット仏教がモンゴル人の祭天儀礼や祭天壇を禁止せず、上述のように柔軟に対処したのは、モンゴル人の反発を抑えるためだったことは勿論であるが、そこにはもう一つ、チベット人のモンゴル文化に対する理解もあったと考えられる。最後にこの点について付記しておく。

チベット人は半農半牧の生活者である。仏教によって不殺生の戒を持ったとはいえ、自分たちも動物を食する生活者である。またチベット人は古来さまざまな自然神を祭ってきた。このため彼らは仏教とともにその古来の神々も祭っている。中国唐代の記録は、仏教が入ったばかりのチベットの様子を次のように記している。

(贊普) 与其臣下、一年一小盟、刑羊狗獼猴、先折其足而殺之、繼裂其腸而屠之、令巫者告于天地山川日月星辰之神云、若心遷變、懷奸反覆、神明鑒之、同于羊狗、

三年一大盟、夜於壇壇之上、与衆陳設肴饌、殺犬馬牛驢以為牲、咒曰、爾等咸須同心戮力、共保我家、惟天神地祇、共知爾志、有負此盟、使爾身体屠裂、同於此牲、

其贊普死、以人殉葬、衣服珍玩及嘗所乘馬弓劍之類、皆悉埋之、仍於墓上起大室、立土堆、插雜木為祠祭之所、

(『旧唐書』卷196上、吐蕃上)

其俗、重鬼右巫、事獮羝為大神、喜浮屠法、習呪詛、……国之政事、必以桑門參決、

(『唐書』卷216上、吐蕃上)

これによれば、チベットでは政治に仏僧が関与し、シャマンが犠牲を捧げて天地山川等の神々を祭り、王が死ぬと殉葬を行うなど、自然信仰や呪術性の強い社会が営まれていたことが分かる<sup>(61)</sup>。またチベット人は、天地を結ぶ柱を下った神から民族が生まれたという神話を持っていた<sup>(62)</sup>。こうしたチベットのシャマニズムや生活習慣、そして始祖説話は、モンゴル人のそれとかなり似通っている。そしてチベット仏教は、こうした素地の上に成立した宗教である。チベット仏教がモンゴル人の祭天儀礼の継続を許容し、モンゴル人が祭天壇に石を積むという改造をほとんど抵抗なく受け入れたことには、こうした両者の生活や宗教文化の共通も関係したと考えられる。

以上のようにして祭祀オボーは誕生した。祭祀オボーは北アジアに古来行われた祭天壇の血を引くものと考えられる。しかし天神にかわって仏がより強く信仰されるようになったため、この祭祀オボーでは、かつてオンゴンに祭られた地域の諸神や祖先などが主に祭られることとなった。

## 結び

拙稿に縷縷述べてきたことを纏めると、次のとおりである。

- ・オボーという語は、本来、生活上の、あるいは社会活動上の目印として土石を積んだものを指した。これは今に標識オボーとして伝わるものである。
- ・北アジアの最高神は天神であった。人々は皆、自然の樹木や木柱を祭壇として天神を祭っていた。モンゴル人は昔、この祭壇をジュゲリとよんでいた。
- ・天神の祭りでは、地域の守護神や祖先神その他諸々の神も併せ祭られた。この祭礼は今も、シャマニズムが

残る地域で行われている。

- ・シャマニズムによる天神の祭りは年一二度の定例祭もしくは特に必要なときにしか行われないので、人々は、日常は各家庭において小神像オンゴンを用いて簡単な祭祀を行っていた。オンゴンで祭ったのは、天神を除くあらゆる神だった。
  - ・ところがこうした古来の祭天と日常祭祀は、モンゴルの時代に転機を迎えた。モンゴル帝室がチベット仏教を尊崇したからである。これによって北アジアのシャマニズムとその祭礼は少し力を失った。
  - ・明代末になると、モンゴルの有力な首長アルタン・ハーンがチベット仏教信者となった。アルタンはチベット仏教の教えに従って、モンゴル人に祭礼で動物犠牲を用いることを禁じ、オンゴンの焼却を命じた。この命令とラマ僧の活発な布教によって、モンゴルのシャマニズムは大打撃を受けた。
  - ・ただし祭天儀礼については、ラマ僧が司祭となり、犠牲の肉をラマ僧に喜捨することで存続が許された。そこでモンゴル人たちはこの祭天の祭壇ですべての神霊を祭ることにした。
  - ・ただチベット仏教は、その祭壇にマニ石を積むよう指導した。石を積むのはチベット古来の宗教習俗で、これを積み積むほど、功德となるという。この指導によって、祭天の祭壇は木柱が主体なものから石積が主体なものへと変貌した。石に埋もれた祭天壇の形状は標識オボーとそっくりであり、そこでこの祭壇もオボーと呼ばれるようになった。これが今の祭祀オボーである。
  - ・清代になると、チベット仏教は、帝室の保護を受けて益々力を持ち、シャマニズムを徹底的に排斥した。このため祭祀オボーにおける祭祀は衰弱し、民間雑信仰の祭壇として、細々と運用されるだけになった。なお記念オボーは、いうまでもなく標識オボーや祭祀オボーから派生したものである。
- 今のオボーはこうした歴史をたどってきたと考える。このように考えれば、今のオボーの分布、形状、築造目的、築造場所、祭神、祭儀等の起源由来は全て理解できる。
- なおはじめにあげた先学の諸説は、みな間違っていない。少しずつ見解が違ふのは、オボーの歴史をそれぞれ別の時点や角度から捉えたことによるものと考えられる。

## 註

1. ナランビリゲ「モンゴル族のオボー研究史」(『比較民俗研究』20、2005)
2. 白鳥庫吉「神代史の研究」(『全集』1所収、1969)
3. 江上波夫「匈奴の祭祀」(『ユウラシア古代北方文化』所収、全国書房、1948)
4. ドルジ・バンザロフ「黒教或ひは蒙古人に於けるシャマン教」白鳥庫吉訳、(『北亜細亜学報』1別冊、1942)
5. 赤松智城・秋葉隆『満蒙の民族と宗教』、1941
6. 重光広等編著、伊藤清司監訳、王汝瀾訳『中国少数民族の信仰と習俗』上、第一書房、1993
7. 沈雪軍「オボ信仰序説」(『比較民俗研究』14、1996)
8. ナランビリゲ「牧畜儀礼の一環としてのオボー祭祀－内モンゴルオトク前旗ポルトロギン・オボー祭祀の事例から－」(内モンゴル自治区社会科学院草原文化所、2012-05-08)
9. ボルジギン・オルトナスト「オボーの造営に関する基礎的諸考察－ウジムチン地域の事例を中心に－」(『千葉大学社会文化科学研究』11、2005)
10. 佐野賢治「十三塚と十三オボー比較民俗学上の一視点」(『日本民俗の伝統と創造』、弘文堂、1988)
11. 達古拉(アルプタン・タゴラ)「祭祀オボーと標オボー」(『奈良女子大学人間文化研究科年報』27、2012)
12. 長尾雅人『蒙古ラマ廟記』、中央公論社、1987
13. 註8論文のⅢ－5を見よ。儀式の次第については、このほか註5、また内藤潮邦『綏遠に於ける蒙古民族－生活と習俗－』(綏遠省通誌(稿本)民事志民族編「蒙族」の抄訳)、東亜研究所、1933、大間知篤三「庫木屯のオボ祭」1943、(『著作集』6所収、未來社、1982)などを見よ。
14. 色音(サイン)『薩滿教図説』、民族出版社、2002
15. 拙稿「北方民族の諸儀式で行われた回回について－魂の天への飛翔を示す中国史料」(『東海女子短期大学紀要』24、1998)
16. C.N. ボクターニン『西北蒙古誌第2巻 民俗・慣習編』東亜研究所訳、第2章、龍文書局、1945
17. 註2を見よ
18. 『欽定元史語解』、乾隆46年奉敕撰、光緒4年江蘇書局刊本。巻18人名に「鄂博、堆石以為祭処也、巻一百、作干別、」とあるが、この指摘は誤りである。この干と別は、それぞれ前後の語に分けるべきものである。
19. 東洋文庫蔵鈔本
20. 明郭造卿撰『盧龍塞略』巻19 東洋文庫蔵萬曆39年序刊本
21. 明の萬曆に作られた『北虜訳語』の地理門(『登壇必究』、明王鳴鶴輯 萬曆27年序刊本)には、「土堆子 党悩速」とある。
22. 山田信夫も「勃」の語がオボーと関連しているかもしれないと述べている。(「チュルクの聖地ウトケケ山」(『北アジア遊牧民族史研究』所収、1989))
23. 註3を見よ
24. 註14を見よ
25. 拙稿「北アジアより朝鮮に至る古代の祭天について(上)」、「同(下)」(『東海女子短期大学紀要』13、22、1987、1996)
26. 拙稿「北魏における西郊について－鮮卑拓跋部の二つの祭天形態が語るもの」(『東海女子短期大学紀要』25、1999)
27. 拙稿「遼祭山儀考」(『東海女子短期大学紀要』26、2000)
28. 拙稿「金代女真の信仰－祭天を中心として」(『森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集』所収、1979)
29. 孫晋泰「蘇塗考」(『民族学研究』4-4、1932)、同「蘇塗考続補」(『民族学研究』5-4、1933)
30. 泉靖一「大興安嶺東南部オロチョン族踏査報告」(『民族学研究』3-1、1937) また註5を見よ。
31. 註6を見よ
32. 石橋丑雄『北平の薩滿教に就て』、外務省文化事業部、1933、また註5を見よ。
33. ウノ・ハルヴァ『シャマニズム－アルタイ系諸民族の世界像－』田中克彦訳、第5章、三省堂、1989
34. 村上正二訳注『モンゴル秘史－チンギス・カン物語』1～3、平凡社、1960～1976。以下『モンゴル秘史』の訳は、これによる。
35. 註15を見よ
36. 拙稿「モンゴルの祭天儀式」(『東海学院大学紀要』26、2007)
37. 王国維「蒙古札記」焼飯の項(『觀堂集林』巻17)
38. ナランゲレル「火で燃やす供物：祖靈供養トゥレンシについて」(www.sinoss.net/qikan/uploadfile/2010/1130/12938.pdf)
39. 護雅夫訳『中央アジア蒙古旅行記』所収、桃源社、1965。以下ルブルクのウィリアム修士の旅行記の訳は、これによる。
40. 拙稿「北方遊牧民族と雷」(『東海女子大学紀要』4、2011)
41. マルコ・ポーロ『東方見聞録』愛宕松男訳、第2章(平凡社、1970)
42. 小野川秀美「突厥碑文訳註」(『満蒙史論叢』4所収、1943)
43. 後藤富男「モンゴル族に於けるオボの崇拜」(『民族学研究』20-1・2、1956)
44. サランゴワ「内モンゴルホルチン地方におけるテングル・タヒホ(祭天)儀礼に関する考察－エルー・ズウルトに託された願い」(『千葉大学 ユーラシア言語文化論集』9、2006)
45. 呂大吉・何耀華総主編『中国各民族原始宗教資料集成 蒙古・藏族等巻』、中国社会科学出版社、1999
46. 「プラノカルピニのジョン修士の旅行記」第3章(護雅夫訳『中央アジア蒙古旅行記』所収、桃源社、1965)
47. 鮮卑については、この車は神車と記録されている。註26を見よ。
48. 註46を見よ。
49. 野上俊静『元史釈老伝の研究』、野上俊静博士頌寿記念刊行会、1978
50. 山口瑞鳳『チベット』上・下、東京大学出版会、1987、1988
51. 岡田英弘訳注『蒙古源流』、刀水書房、2004
52. 井上治「アルタンとソナムギャンツォのチャプチャール会見とその意義」(『アジア・アフリカ言語文化研究』59、2000)
53. 『四庫全書総目提要』巻16 史部、地理類存目7は、『夷俗記』について、一部に『明史』との不一致があるものの、当時の社会状況については詳しいと評している。
54. 若松寛「カルムックにおけるラマ教受容の歴史的側面」(『東洋史研究』25-1、1966)
55. M. エルデニバートル「16～17世紀のモンゴルにおける仏教とシャマニズムの対決」(『鴨台史学』2、2001)
56. ハズルンド『蒙古の旅』内藤岩雄訳、岩波書店、1942
57. 徳勒格「内蒙古喇嘛教発展概説」(中国人民政治協商会議内蒙古自治区委員会文史資料委員会編『内蒙古喇嘛教紀例』所収、内蒙古文史書店、1997)
58. R・A・スタン『チベットの文化』山口瑞鳳・定方晟訳、岩波書店、1971
59. 註50を見よ
60. 註4を見よ
61. 周錫銀・望潮『藏族原始宗教』、第6章、四川人民出版社、1999
62. 註51を見よ

## 図版出典

- 図1) 呼和浩特の東方パインホシヨのバインエルグル・オボー。森田勇造『チンギス・ハンの末裔たち 騎馬民・モンゴル族踏査行』(講談社、1986) 第3章より。
- 図2) モンゴル族が祭るオボー。劉小萌・定宜庄『薩満教と東北民族』(吉林教育出版社、1990) より。
- 図3) モンゴルの木と石でできたオボー。Wikipedia オボー 2014. 2月 (CC BY-SA 3.0) より。
- 図4) モンゴル北部の主に木で作られたオボー。Wikipedia オボー 2014. 2月 (CC BY-SA 3.0) より。
- 図5) オロチョン族テント前のシャマンの木。ミハーイ・ホッパール『図説シャーマニズムの世界』村井翔訳(青土社、1998) 所引写真より。J.Edelstein 撮影、1905。
- 図6) シェラ・ヨグールのシャーマニズムの祈祷場。江上波夫『ユウラシア古代北方文化』(全国書房、1948) 所引写真より。C.G.E.Mannerheim 撮影。
- 図7) 満洲族旗人の神杆。赤松智城・秋葉隆『満蒙の民族と宗教』(1941) 参考図録より。
- 図8) 木製オンゴン。ハイルで採取されたもの。赤松智城・秋葉隆『満蒙の民族と宗教』(1941) 参考図録より。
- 図9) ネパール王国カルナリ県ドルバ郡ツアルカのラブツェ(トゥルジェーツアルカ間)。国立民族学博物館蔵ネパール写真データベース x0215230、高山龍三撮影、19580804。
- 図10) ネパール王国カルナリ県ドルバ郡の峠のラブツェ。国立民族学博物館蔵ネパール写真データベース x0217417、曾根原恵夫撮影、1958。
- 図11) 北京妙応寺の白塔。『図説中国の歴史6』(講談社、1977) 第7章より。

图 1



图 2



图 3



図 4

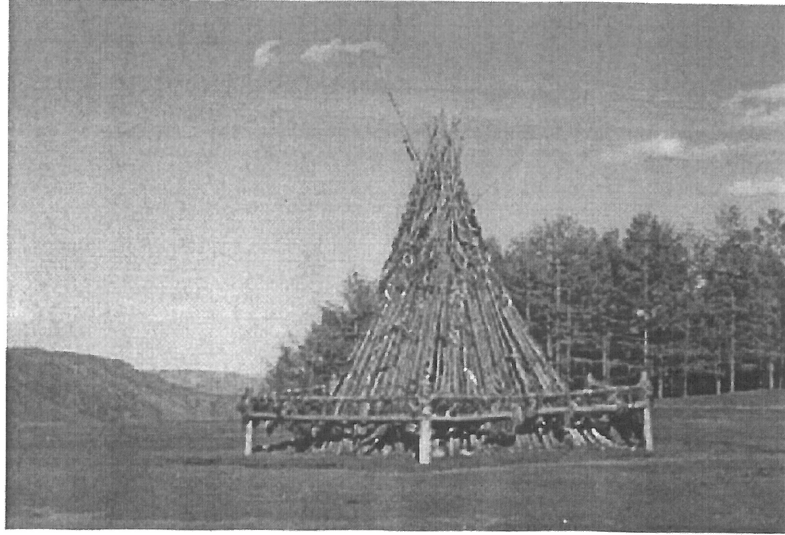


図 5



図 6

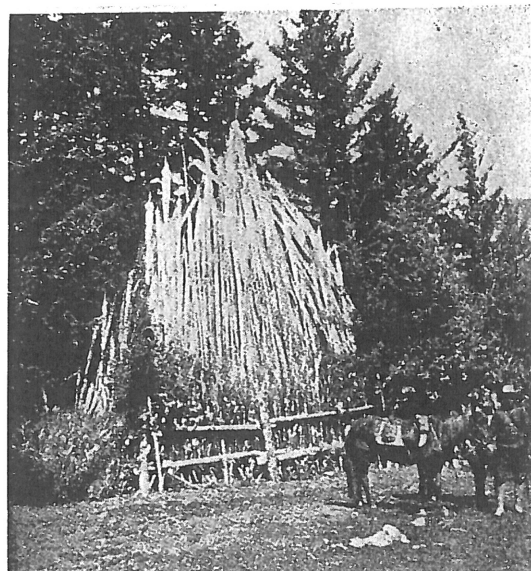




图7

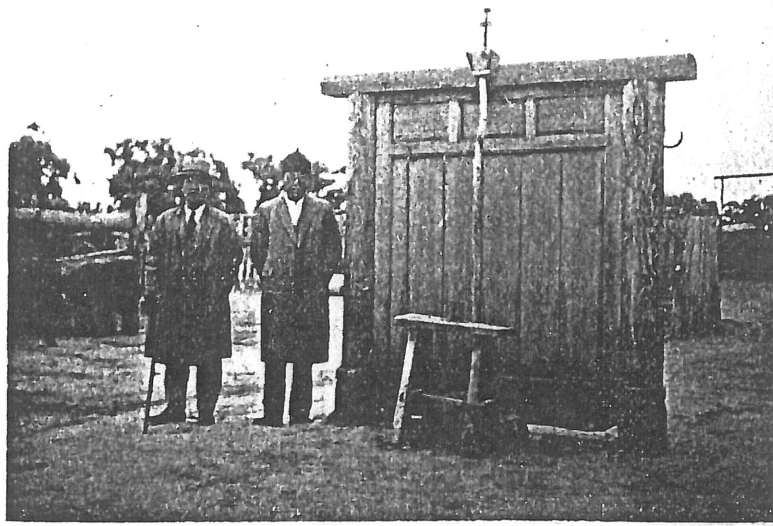


图8

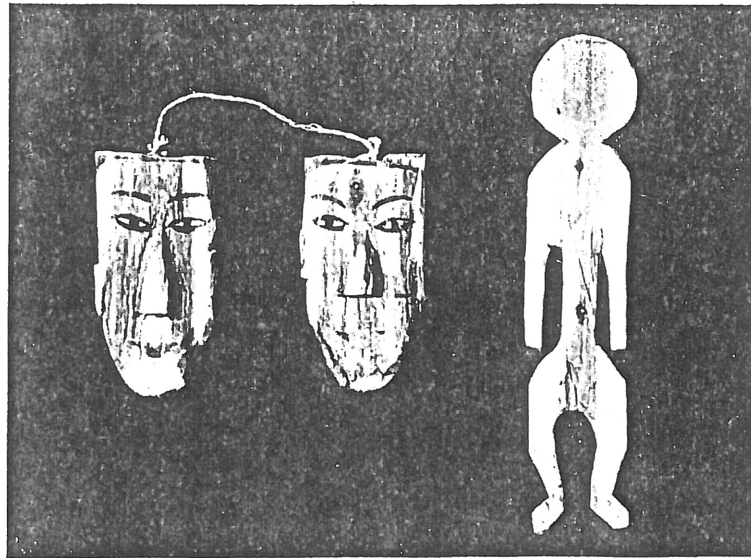


图9



図 10



図 11

