『比較民俗研究』23. 2009／3

モンゴル族における牧畜儀礼の一環としてのオボー祭祀
—オボー及びその祭祀とシャーマニズムとの関連性から—

ナランビリゲ※

I はじめに

オボー及びその祭祀における従来の研究では、シャーマニズムとオボーとの関連性について、常に注目され、取り上げられてきた。本稿では、この点に焦点をおき、モンゴル族において、牧畜生業の背景で形成し行なわれてきたオボー祭祀はシャーマニズムといかなる関連性を持っていたかについて述べていきたい。

ロブサンチョイダンLobsangč üdanはわれわれが古からテングーリ（長生天）、大地、ロース（水神、あるいは下界）などを祭る信仰があって、テングーリを祭る際、常に山、草地のようなところに、木や石で標識して、毎年の春と秋に儀礼を行う。また山、湖、泉、森、オボーに神が宿っていると信じて祭ってきた。しかし、元朝の時からチベット仏教はモンゴル地方に伝播され、更なる進展によりラマ僧が元来のシャーマンの役割を取り替えるようになり、寺院も数多く建てられた、とモンゴル族のシャーマニズム的信仰とチベット仏教の流入について指摘している[ロブサンチョイダン 1981:123]。

オボーはエヘ・ガジャル（大地）、すなわちオドゲン・エヘOdugeneqe（巫女）を祭り、エヘ・ガジャルのエジド・サヒゴスEjid saqgus（神霊）を喜ばせる祭礼を行う祭壇であり、シャーマニズムの内容の一つでもあると元来の有様について指摘するにもかかわらず、現代的変遷の特徴に注目し、信仰性より娯楽性は重視されるようになっている側面も記述されている[サインSayin 1996:82-83]。

江上はオボー研究においては、オボーそのものの変遷の特徴に注目し、モンゴル高原の各地にあるオボーのごとき如き、その祭りは、ラマ僧によって司祭され、そのオボーの木杆に仏画やラマ教の護符の類が多く懸けられている。しかしながら、それが天地を祭る祭壇としてのシャーマニズム的原義もやはり忘れていなく、祭りには、昔から家畜の犠牲が供えられ、衆人がその周囲を蟯廻した後、角抵、競馬、競射の催物が行われると論じている[江上 1997:125]。この点では、佐野はオボーにおけるシャーマニズムの文化的伝承とチベット仏教的影響の要素を日本の十三塚と比較して論じている他[佐野 1988:281]、柳田はオボーを祭る習慣はチベットの原始信仰たるボン教又はボンボ教の天然崇拝より転化してきたもので、喇嘛教は此シャーマニズム的信仰を単に継承して管理しつつあるに過ぎない、と指摘している[柳田 1948:194-217]。

ドイツのハイシッヒWalter Heissigsはオボー祭祀じたいがシャーマニズムの基礎形態に基づき派生したものと見て、モンゴル族のナタガイ（女神）信仰と山岳信仰を結びついた視点から着

※神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科博士後期課程

目し、オボー及びその祭祀の起源について記述していた。そして、オボー祭祀はモンゴル族の巫女が生まれた母系制社会に生成されたため、大地を拝むモンゴル族にはガジャル・オドゲン・ajir（大地母神）という巫女が宿る場であるからこそ、オボーを祭る目的は土地、畜類、農作を盛んになるためである、と述べている[ハイシッヒ　1998:183]。

かくして、国内外の研究者たちはオボーのシャーマニズム的な要素とチベット仏教を含む外来文化的影響を見分けるのに配慮を欠かせていなく、オボー研究史に位置づけてきている。とりわけ、従来の研究では、オボーがシャーマニズム的で、モンゴル人に拝まれてきたという立場が圧倒的であり、オボーがシャーマニズムの要素を保持し続けられている実態からもオボーのこの性質を見出されるのである。

Ⅱ　オボーにおける言語学的想定

ここでは、文献によりオボーという文字とその祭祀における歴史的なあり方について触れて、その分析をする。

モンゴル人の古くに行われていた祭礼については、13世紀初頭に書かれた『モンゴル秘史』（以下に『秘史』と省略）に見られる。それは、チンギス・カーンの11代祖先の時（9-10世紀ころ）の出来事について次のような記載である[バヤル　1980:12]。

> Qurilar in qurilartai meruken「burkan qaltun nu kurugeson kurugeli saitu gajar kemen burakan qaldon no ejid burakan busggaksan」。
>
> ホリラル（部族の名前—引用者）のホリラルタイ（人名—引用者）はボラハン・ハラドン山に獣物が多くて、縁起がよい山地と思い、ボラハン・ハラドン山のエジド・ボラハンを建てて祭った、と記している。

この中世モンゴル語（古代から使用されてきた可能もある）エジド・ボラハンboruqanは合成語であって、二つの語の組み合わせで形成される。その中で、エジドというのは、直訳すれば神霊や魂を指し、近現代にエジド・オンゴドと複合語で使用するようになった（これはモンゴル語の特徴であり、その意味を示す）。オンゴドは神霊や魂、あるいはその場を指し、エジドやエジド・ボラハンと同じ意味あいを示唆する。そこで資料によれば、ホリラルタイQurilartaiの建てて祭っていたのはボラハン・ハラドンBurq an qaltun山に棲む狩猟の神であることが間違いないと推測される。しかしながら、この狩猟の神を祭るためにボラハン・ハラドン山で場を造っていたのは確実であるが、それは石で建てられたのか柳や楡で建てられたのかははっきりと記されていない。

しかし、後のチンギス・カーン（12世紀）はボラハン・ハラドン山を祭る時に唱えられる祈祷文で次のような記載が見られる[バヤル　1980:244-246]。

Borγasun γer γeγlen
ボルガスン・ゲルを造り、
Qalqasun γer γeγlen
ハルクスン・ガルを造り、

Borgasun γer γeγlenというセンテンスの漢語音写では不児哈孫格児格児連と記し、傍注では榆条房做着と訳し、Qalqasun γer γeγlenというセンテンスの漢語音訳では哈勒哈孫格児格児連という漢語が当てられており、傍注では破開柳条的房子做着という漢語が当てられている。この資料によると、チンギス・カーンはボラハン・ハラドン山を祭る時に山に登って、楡条や柳条で祭壇を造り、祭礼を行っていたに違いない。しかし、その祭壇はゲルと記されており、やはりオボーと記されていないからこそ、オボーと判断しにくいのである。小澤は『秘史』を言語学のアプローチで研究し、概観的に次のように指摘している[小澤　1994:72]。

> われわれは、この言語（『秘史』の漢語音写モンゴル語—引用者）の研究を通じて、13世紀前半のモンゴル語の概要とその特色についての知見に接することができる。というのは『秘史』のモンゴル語は、量的には六百八葉に上るがゆえである。

『秘史』自体は、主にチンギス・カーン一族と関連する何らかの出来事しか記していなく、当時のチンギス・カーン一族以外のモンゴル系の五〇ほどの部族の言葉を含めれば、六百八葉に限らないと推測される。古代と中世モンゴル語の研究者ションホル（Conghur）によると、当時の全てのモンゴル語は『秘史』に記し入れることが不可能だし、または部族間の言い方にも差、つまり方言があったことをも考えねばならないからであるという[ションホル　50代]。

エジド・ボラハンのエジドとはオンゴドと同じ意味をもち、既述したように神霊や魂（現在所有主の意味もある）であり、ボラハンとは詞幹はBurであり、繁茂な柳条のエジド・オンゴド、すなわち神を示唆していたが、後に繁茂な柳条に葬ったエブゲン、すなわち祖先を指すようになったため、この柳条の生い茂った場は祖先を祭る神聖な場と見なされ、この場はHardun（中世モンゴル語であり、近現代においてモンゴル地方で生える柳樹を指す—引用者）で造られた祭壇を指す他、後になってシャーマンの有するオンゴド（偶像—引用者）のことをも指すようになる[セ・ドリマ　1999:71-87]。それゆえ、ボラハン・ハラドン山に建てたエジド・ボラハンとは狩猟物を授ける山神を祭る祭壇でありながら—後に形成した可能性を排除できないが—祖先祭祀を行う神聖な場でもあったのである。とはいえ、その山神を祭る祭壇にしろ、祖先祭祀を行う神聖な場にしろ、いずれにしてもオボーという語で明記されていない。しかしながら、慣習的にオボー及びその祭祀と相似の祭礼が存在していたに違いない。そこで『秘史』が書かれた13世紀の時にオボーという語はなかったと、あるいは部族により異なる語が使われていたという二つの可能性がありうるが、その百年後に書かれる『華夷釈語』に記されるObohaは『秘史』に記されたエジ

ド·ボラハンとは少なくとも慣習的に言えば等しく論じられるのではないかと考えられる。

オボーという文字における所見は明朝初期の火源潔の『華夷釈語』に見られ、読み方がObohaと記され、漢語で堠（hou）と訳されている。『華夷釈語』は西暦1382年（洪武帝15年）に編纂される『大明皇帝実録』（114章）の一巻として編集されているものである[ションホル　1996:365]。しかし、それは単なるオボーという語の漢語訳であり、それ以上の解釈が書かれてはいない。漢語の堠（こう）とは『新字源』によれば、次のように解釈されている[小川他　1968:220)。

①一里づか。土を積んで作った里程標。②ものみ。とりで。のろし台。

更に堠子、堠程、堠碑などの語彙で使用されて、里堠、道程、道のりを示すための一里づかの立て石の意味で用いられると解釈している。そのためオボーは堠と訳される場合、基本的に土や石で作られた造営物であり、出城、柵塁、あるいは道端に立てた里程を記す標識を指すのである。もちろんモンゴル族のオボーは土で造られるのは一般的ではなく、石と木で造られるのは多くて、この面で言えば、オボーと堠とは全く同じものではない。しかしながら、モンゴル族のオボーは漢語の堠で訳されているのは適切であろうかを別として、オボーと堠に用いられる材料は土や石である側面で言えば妥当性がありうるが、堠の解釈から見ると、祭られているオボーの性質は見取れない。そこで、実証できていない以上、9·10世紀からモンゴル系氏族の中で祭られてきたエジド·ボラハンは、明朝以降にかつて境界や方向の標識、あるいは出城や柵塁であったオボーと融合して祭られるようになり、近現代に継承されてきた可能性もありうる。

とりわけ、13世紀に『秘史』に記される柳や楡で造られていた祭壇から、14世紀末期に『華夷釈語』に記されて、漢語の堠（hou）で訳されるObohaまでの間、オボーにおいての記録が全くないため、柳や楡で造られていた祭壇の変容、転化、あるいはトルコ語からの借用などのプロセスを明らかにしにくい。しかし、チンギス·カーンはボラハン·ハラドン山を祭る時の祈祷文で唱えられている記述によれば、Borgasun γer γeγlen、qalqasun γer γeγlenという造営物は柳と楡で作られたものであって、その意味で言えば、オボーと明白に記されていないが、オボーと相似する祭壇は柳や楡で造られていたことが紛れもない。

Ⅲ　シャーマニズムのあり様

大モンゴル国の時からシャーマニズムは遊牧民の中で根深く信奉されていた一方、元朝の時から為政者の政治的目的でチベット仏教が貴族の中で受け入れる。しかし、それはむしろ上層階級の中で高い位置を得るにいたったが、庶民の中で普及したことではない。ここでは、『秘史』の記載及び関連する文献、民族誌的記録などに見られるシャーマニズム的な要素を引き出し、モンゴルの社会と文化を背景にし、その分析を行う。

オドゲン·ベ·プルブは、従来のモンゴル·シャーマニズムにおける研究を踏まえ、モンゴル·シャーマニズムを次のような四つの段階に分けて、解説している。つまり、母系親族社会と五

〇〇〇-七〇〇〇年前から紀元前3世紀までの段階、紀元前3世紀から紀元2世紀までの匈奴の代のシャーマニズム及びシャーマニズムの発達段階、13世紀から現在までのモンゴル・シャーマニズムの衰退・解体段階（この段階はまた13-16世紀と16世紀以降という二段階に分けられる）と分けている[オドゲン・ベ・プルブ　2006:3]。

西暦1259年に書かれたフランス人マタイ=パリ(Matthaei parisiensis)(瑪泰・巴黎)の『広記』(Chronica majora）には次にようにに記述している[伯希和　1994:62]。

> かれら（モンゴル人—引用者）にはただ一つの神が信ず、自分の信仰が存ずる。かれらの国家の管制のほうが非常に平等なり～。

マタイ=パリの記述を、モンゴルについての文献を参考しながら、考えてみれば、その大モンゴル国の時に信じられていたただ一つの神はシャーマニズムの神、すなわちテングーリ（長生天)、あるいはテングーリの使者で、テングーリと人間との間に繋がらせるシャーマンであり、当時にシャーマニズムは主流たる宗教になっていたにほかならない。モンゴル人は古くから自然の万物は神霊を有すると信じて、銅やフェルトでオンゴド（Ongud、翁棍、神霊）を作って祭っていたという[留金鎖　2000:143]。『秘史』には、シャーマンの活動について何箇所かにも見られる。一つはチンギス・カーンの10代祖先のドア・ソホルは額(ひたい)の真中にただ一つの目をもち、三移動域(ねうりん)の地まで望見するシャーマンであることが伝えられている[バヤル　1980:5]。二つはチンギス・カーンのカーン位に即することをホルチQuruč i（ホルチはTʃ aaritiにより知り、Tʃ aaritiとは、現代内モンゴル東部に存じるTireng、つまりシャーマンは脱魂し、テングーリと繋がる際、使者になるもので、オンゴドと同じ役割を果たすものである）が予言したという[バヤル1980:359]。三つはテブ・テングーリというココチュ・シャーマンがいて、チンギス・カーンの即位式では宣言のような活動をおこなっていたが、シャーマンの威力で反乱を起こすにいたって、死刑される[バヤル　1980:1208]。加藤はこの三回のシャーマンと関連する出来事について着目し、的確な分析を行った[加藤　2006:188]。ここでは、ドア・ソホルについての記述を参考する。

> ブルガン丘を根拠地としていたモンゴル部族の祖先の時代、すなわち森林地帯で狩猟をもっぱらとしていた人々と地縁、血縁関係を重ねていたころの祖先の時代のシャーマンであり、聖的世界と世俗的世界が渾然一体となって未分化であった当時の社会にあっては、また同時の部族の指導的な立場にあった人物を愚意的に表現したものに違いない。

ムンゲ・カーン（1251-1259）の時、1254年に大モンゴル国に訪ねてきたフランスの使節・宣教師リュブルク（威廉・魯布魯克）がオンゴドを祭っていたことについては、次のように記述している[リュブルク　2001:18]。

主人の座のところにフェルトで作ったオンゴドが引っ掛けられており、かれがこの家の主人の兄弟と言われている。妻の座のところにもオンゴドが引っ掛けられており、同じ妻の兄弟だという。この二つの真中の高いところで引っ掛けられているハンギリク（Qnglig）・オンゴドは家族を守っているジャヤーチ・ボルハン（Jiyač·burqan）である。妻が座の右側で皮に羊の毛や何かで刺繍した小さいオンゴドの飾りものを置いてある。

しかし、オンゴドは近代になって、庶民の家で祭っているものではなく、シャーマンによって専らに祭られる神となる。そこで、脱魂する（スタジオ）時、果たす役割について鳥居は次のように記述している[鳥居　1975:193][図1]。

（シャーマン）は病家に招かれたら、先づ帳内にongoto（オンゴドー引用者）と称する神を祭り、神前に一頭の殺したる羊及び乳にて作れる神酒とを供へ、巫人も共に飲食し、次に病人を其の前に座せしめ、病人を中に挟みて彼等は祈祷を始むるなり。先づ四方を拝し、次に諸神の御名称へと之を呼び集めたる後、一種の祝詞（のりと）を唱えつつ太鼓をたたきて踊り始む。其の踊りは、太鼓を打ち乍ら足を右方、左方或いは円形に滑らすなり。又太鼓の打ち方はドン、ドドン、ドドンにして、最初は緩やかなりも漸次急激となり、幾度も繰り返しつつ踊り狂へり。太鼓の音、柄の端のある錫杖の揺るぐ音、腰鏡の相触るる音、互いに相和して一種の調子を生ぜる。彼らの踊りは愈々急激となり、遂には殆んど人事不覚の状態に入り、其の極斃れて止むに至る。

シャーマニズムはチベット仏教の伝播により、急激に変容が見られ、融合化、衰退化、二分化を遂げる。というのは、シャーマニズムは、チベット仏教の伝播し広げるに従い、排除されるにいたったが、生き残りのため、争いながら、調和し、融合の勢いを見せた側面もあるが、結局だんだん衰退しつつあった。

モンゴル・シャーマニズムの中で、白黒シャーマンと二つに分けられたのは13世紀にチンギス・カーンが即位した時のことであり、テブ・テングーリというココチュ・シャーマンが黒シャーマンであり、軍神黒いスゥルデ祭祀を司祭し、オスン・エブゲンが白シャーマンであり、占星術を掌らせることになった[オドゲン・ベ・プルブ　2006:3]。黒シャーマンは悪霊に祈り、専ら悪神のみを供養するに対して、白シャーマンは善神を拝んで、人間に悪事を働かず、幸福や祝福をもたらす[ウノ・ハルバ　1989:435]ということからみると、黒シャーマンは頑固で、元来の性質を見守り、チベット仏教と調和しにくいことに対して、白シャーマンはチベット仏教との調和は速やかに進め、二重性をもち、まもなく遊牧民の中でも、白シャーマンがより受け入れられるようになった。したがって、黒いシャーマンは、シャーマニズムの固有の内容と形態を保持し、常にチベット仏教と闘って、独立的・対立的な位置に立つ特徴があると見られるようになった、と指摘されている[オドゲン・ベ・プルブ　2006:47]。しかし、現在黒シャーマンにしろ、白シャー

マンにしろ、いずれも衰退を遂げて、シャーマンという職能者が少なくなった。内モンゴルでは、東部の哲里木盟の科尓沁左翼中旗に一人にシャーマンと弟子一人いて[煎本他　2002:358]、科尓沁左翼后旗では、比較的に多いが、殆んど接骨医の性格をもつ存在となった[ii]。

Ⅲ　オボー及びその祭祀実態に見られるシャーマニズム的な要素

オボー及びその祭祀においては、構成要素や祭礼からみると、オボーの基本的性質がやはりシャーマニズム的な成分が多く見られ、チベット仏教的な要素が後に入ってきたことが明らかである。ここでは、オボーの構成要素と祭礼の実態により、オボーとシャーマニズムの関連性を考察してみたい。

古代と中世にはオボー及びその祭祀の実態について詳細な記載が見られなく、沈黙が守られていたため、近現代の文献に見られる記述と、調査データによりオボー及びその祭祀に対するシャーマニズムの役割について僅かな見解を述べる。現在オボーの構成要素から見ると、基本的な要素である本体、ボルガス、主なる木などが固有的・シャーマニズム的ではないかと想定される。

オボーの本体というのはオボーの胴体を指し、石、木、レンガ、雪などのいずれかで建造される際、径と高さが一定のオキテがある。聞取りによると、一般的に径の長さは主なる木の高さと同じであり、数が基本的にモンゴル族の吉数とかかわり、奇数（1·3·5·7·9、あるいはこれらは互いに足す、掛ける、組み合わせてできた数字）で作られるという（ドブジョール　75歳、ジランメンド　46歳）。

筆者の測ってみたところ、径と高さとは基本的に一致しているオボーがあるものの、一致していないオボーもある。元ジリムJirum盟（通遼市）ジルへJiruhe平原のホルチンQorčing第一·オボー（333cm、写真1）とベイスbisu寺（貝子廟、話者ドブジョールの主僧になっている寺院）のエルデニErudeni·オボー（500cm、写真2）は径と主なる木の高さが基本的に一致しているが、オルドス地域（話者ジランメンドJiranmenduがオルドス市ウーシン旗出身）では一致しているオボーは見つかっていない。しかしながら、地域に限らず、オボーの径と主なる木の高さは一致するオキテが元来からあったか、それとも、後の他文化の流入によって入ってきたかは明らかでなく、しかもその事例として存在しているわけであっても現状でさえ見れば、一般的ではない。しかし、正体の形状は地域によって異なる特徴が見られ、シリンホト市のエルデニ·オボー、シリンゴル盟アバガ旗のグンジャブ·オボー（写真3）、ショロン·フフ·旗のホショー·オボー（写真4）及びガジャル·オボー（写真5）、ケシクデン旗のホショー·オボー（写真6）、ホルチン·第一·オボーなどは三段階で建てられているが、オルドス地域のオボーは円錐体状で建てられているのが多い［オボーの集約データ表を参照］。

しかし、以上の記述により、何故オボーの本体はシャーマニズムの性質をもっているかと推測されていることについては、『秘史』の記載で窺えるように、モンゴル族においては、9-10世紀ころ山岳信仰が存在し［バヤル　1980:12］、オボーの造営しは里山の石を材料として使用して

いる縮図であり、エジド・オンゴドEjid oggud（神霊）を降臨させる祭壇でもあったからである。

普通オボーに用いられるボルガスを柳条といい、それはオボーの頂で主なる木の周りに挿されているものである。あるオボーに主なる木を持たず、頂にはボルガスだけが挿されているのもある。例えば、オトク前旗のグムブム・オボー（写真7）はこの事例に含まれる。またウーシン旗のナリン・チャイダムのダムザン・オボー祭祀を調査したところ、必ずウラーン（赤）・ボルガスを挿す（写真8)。しかし、オトク前旗の場合、チャガン（白）・ボルガスを挿すか、ウラーン（赤）・ボルガスを挿すかと分けていない。古代と中世にモンゴル人はボルガスが茂っているところに祖先を葬って祭っていて、ボルガスが神聖視される慣習があった（セ・ドリマ　1999:83）ため、オボーでエジド・オンゴドを降臨させる際、この築壇でボルガスを挿し、神聖な場として象徴していると考えられる。

主なる木はオボーを建造する際、ナブドク・シャブドクを有すると信じて、オボーの真中に先だって自然の木、ドク、三叉矛が立てられる。現在、主なる木はそれぞれ自然の木、三叉矛、ドクという三つの形状となっているが、古くには自然の木であり、後にドクや三叉矛の形で作られるようになったのではないかと考えられる。しかし、主なる木は見た目でオボーの上から挿し込まれているようだが、実際にそうではなく、オボーを建てる時、最初に基礎の円壇の真中に立てられ、オボーの頂まで突き出ているものである。

現在オボーの形状は様々であり、簡素にできたものもあり、複雑なものもあるがゆえ、オボーごとに必ずしもこのような八つの要素（供物台、主なる木の縮図、台座、セスチ、紐、本体、ボルガス、主なる木など）が揃っているわけではない。そこで、地域差によるオボーの構造要素の違いが見られる。例えば、主なる木は三叉矛、あるいはセスムやスゥルデの形を取っているオボーはエジン・ホロ旗の「チンギス・カーン陵」の観光オボー（写真9)、ウーシン旗の白いスィルデン・オボー（写真10）のようにいくつかある。この三叉矛は既に述べたようにヒー・モリ・スゥルデであり、大モンゴル国の旗の形をとっており、オルドス地域で多く見られる。オルドス地域では13世紀から16世紀にかけて形成されるチンギス・カーン祭祀、黒いスィルデ祭祀、白いスィルデ祭祀、斑スィルデ祭祀のような政祭合一性をもつ祭典が深く居残っており、その影響で、オボーの主なる木が三叉矛の形をとっているのである。主なる木はドクの形となっているオボーはエジン・ホロ旗の「チンギス・カーン陵」のテングーリ・オボー（写真11)、シリンゴル盟アバガ旗のグンジャブ・オボー、アバガ旗のボグダ・オボー（写真12)、エルデニ・オボー、ホルチン・第一オボーなどがあり、地域に限らず比較的に多くて、その杵頭に付いている擬宝珠自体がチベット仏教的なものと見られる。またはエルデニ・オボーの頂には挿しているのはボルガスではなく、松が植えられており、グンジャブ・オボーの頂では赤い花（名前が不明）が植えられている。これは初期にオボーが主なる木の周りに石で積み重ねた簡素な円錐体の築壇であったが、後の元朝以降のモンゴルで他文化の広がりにより複雑化され、形状の多様化や祭礼の順序化のような変遷が組み入れられたからである。

ボルトロギン・オボー祭祀の例を挙げて、説明すれば、シャーマニズムの要素を窺える（写真

13)。オボー祭祀に欠かせてはいけない三つの基本的な順序の一つであるダララクをもらう儀礼では、儀礼が始まって何分経過したところ、ダーマルの引導でア・サインジャルガル（A・sayin-jirkal　40歳、役人）は祈願の祈祷文を朗誦し始まる。祈祷文に三つの内容が唱えられる。一つはエジド・オンゴドの恵みで、家畜が繁殖し、農作が収穫して、旗の財政が増え、人民の生活レベルを高める祈願をかける。二つは旗の百姓、すなわち老若男女の無病息災、幸福を祈る。三つは雨乞いの祈願を掛ける。殊に今年オトク前旗では春から今まで旱魃しており、雨乞いの祈祷文を強調していた。このような祈祷文は三つの内容で三つの順序で進められているうち、順序ごとに朗誦があがる途端、参拝者が皆でハダクを振りながら、一斉に「ホレイー、ホレイー!」と三回声をかけ、これが三回繰り返される（写真14)。

しかし、十二人組みのラマ僧の朗誦している『ガンジュール』は108巻で構成され、サンスクリット語で書かれた百科事典であり、内容は天文学、医学、語学、詩学、修験道など様々であるが、オボー祭祀に合わせて、主に仏のオキテの経文を唱えてから、続いて浄化径や鎮守径を唱えるという（ションホル　50代)。そこで、シャーマンや族長の唱えていた祈祷文と比べてみたら、祭礼の内容と関連性を持たないと言っても間違いない。ネンダル・ハダクを供える儀礼で朗誦された祈祷文の内容から見たら、モンゴル人の生活と関わる側面が明らかであり、エジド・オンゴドに家畜の繁殖や雨乞いを祈願しており、またはテキストがなく、無文字で暗誦していた伝統的様式で行われているに対して、ラマ僧の朗誦している内容は仏のオキテの経文、浄化径、鎮守径などであり、モンゴル人の世界観や価値観と違っているものであり、オボー祭祀にとっては後に加わったことが明らかである。

サインジャルガルによると、オルドス市ハンギン旗のハギン・オボーとウーシン旗のチャガン・スゥルデン・オボーは、現在にもラマ僧の読教や参拝を禁止し、シャーマンの役割を果たす長老によって祭礼が行われており、シャーマニズムとチベット仏教の見分けの事例として挙げられている[サインジャルガル　2001:463-471]。しかし、13世紀に大モンゴル国は建国されたところ、ベキbegと呼ばれる氏族のかしらの職能がかしらの地位を失って、ただシャーマンの職能者となる[刑莉　1995:518]。

Ⅳ　むすび

モンゴルにおいては、チベット仏教の伝播が大モンゴル国（1206-1279）と元朝（1279-1368）を含めて一段階で取り扱われる。この段階では黄金家族を中心にし、政治や教養の目的で利用されていたが、民衆の中に影響が及ぼされなかったのである。それゆえ、チベット仏教はモンゴルに伝播してきたのは、自民族を支配するためではなく、チベット（タングド人）と漢族のような多数の民族をコントロールするためであった。

カルマ派やサスギヤ派はモンゴル人を完全にチベット仏教に改宗させるに至らず、真の改宗はカダム派からゲールク派を創始したツォンカパ（1354-1419年）以降、バトムンヘ・ダヤン・カーンの孫でトメド・モンゴルの王であったアルタン・カーンの時にゲールク派の手で行なわれた

[煎本他　2002:414]。ゲールク派の施主であったソドナムジャムス（ダライ・ラマ三世、1543-1419年）はカム全域、アムド、フフノール、内モンゴルに布教活動を行ない、トメド部、チャハル部、カルカ部などと保護の約束を取り付けた[デレゲ他　2004:9-13]。その結果は清朝半ばに内モンゴル地区では、一八〇〇所寺院が建てられていて、ラマ僧の人数が十五万人に達し、男子総数の約三十・四十パーセントを占めたという[デレゲ他　2004:28]。

したがって、モンゴル族にとっては、チベット仏教の流入の歴史が長いにもかかわらず、庶民の生活まで及んで、現時点で言うと、チベット仏教の要素がシャーマニズムの要素より普及している。歴史上には、チベット仏教のモンゴル族にもたらした消極的影響を除けて、現に文化の視野からモンゴル族の宗教的な要素を捉える際、民族的宗教として取り扱われることになりかねない。

注

[i] 喇嘛教は、モンゴルではチベット仏教を名づけるチベット仏教の俗称であるが、現に学術用語としてチベット仏教と用いられている。

[ii] 著者は科尓沁左翼后旗の出身で、いくつかの接骨医を訪ねたところ、ある接骨医は、C氏のように正式に病院に招かれて治病しているものもいるが、G氏のように家で個人的に治病しているのもいる。

参考文献

小澤重男　1994　『元朝秘史』　岩波書店

小川環樹共著　1968　『新字源』　角川書店

刑莉　1995　『遊牧文化』　北京燕山出版社

サインジャルガル　2001　『蒙古族祭祀』　北京民族出版社

佐野賢治　1988　「十三塚と十三オボー～比較民俗学上の一視点」
桜井徳太郎『日本民俗の伝統と創造』　弘文堂

サイン　1996　『蒙古民俗学』　北京民族出版社

ションホル　1996　『古蒙古語』　内蒙古教育出版社

白川静　1976　『漢字の世界』(2)　平凡社

スルゲ他　1999　『簡明内蒙古佛教史』　内蒙古古文化出版社

セ・ドリマ著　スユゲ訳　1999　『モンゴル神話形象』　内蒙古文化出版社

チョィジ　1998　『蒙古佛教史』　内蒙古人民出版社

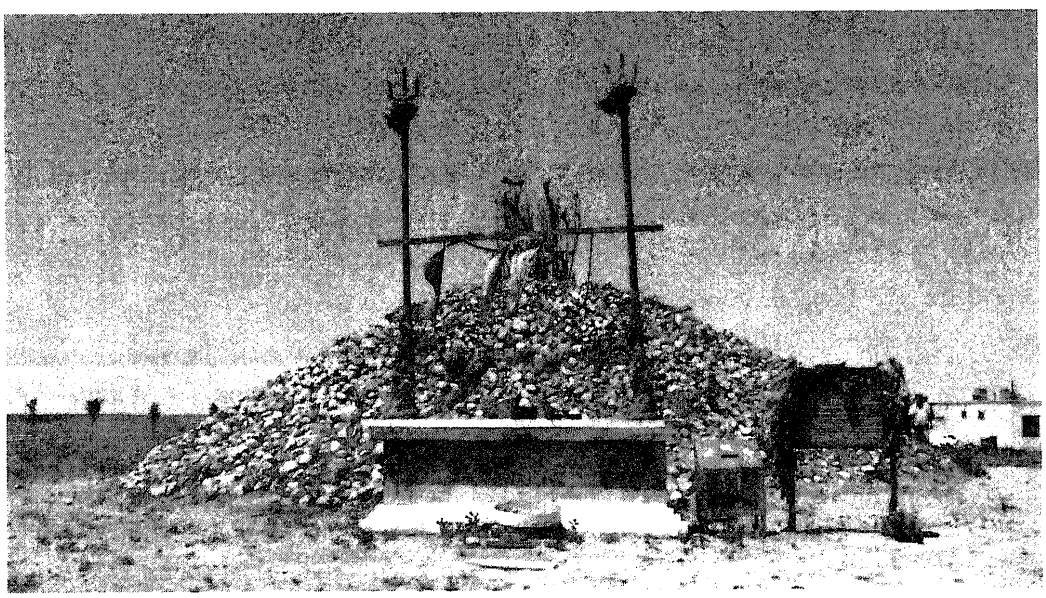
デレゲ他　2004　『内蒙古喇嘛教近現代史』　遠方出版社

ハイシッヒ　1998　『蒙古宗教』　内蒙古人民出版社

バヤル　1980　『蒙古秘史』　内蒙古人民出版社

柳田国男　1948　「十三塚に就いて考え合さるべき蒙古の十三鄂博の事」

——　　『十三塚考』三省堂出版
ロブサンチョィダン著ハ・ダムビジャルサンチ訳　1988
『蒙古風俗鑑』(1914-1918)　内蒙古人民出版社



オトク前旗グムブムオボー（ナランビルグ撮影）

資料

Ⅰ　写真

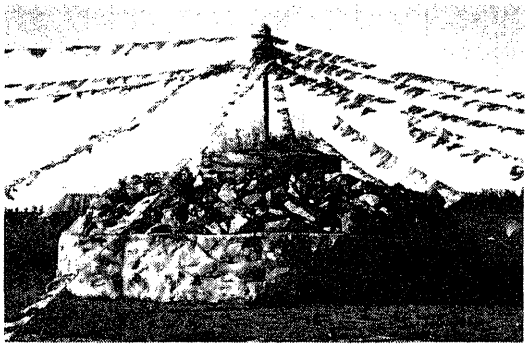


写真1: ホルチン・第一・オボー撮影:2006.8.18



写真2:エルデニ・オボー撮影:2006.8.14



写真3:グンジャブ・オボー撮影:2006.8.13

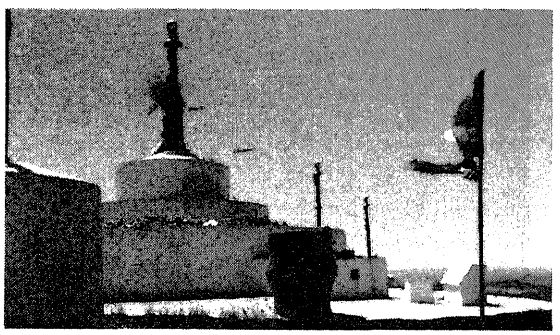


写真4:ショロン・フフ・旗のホショー・オボー
撮影:2008.7.12

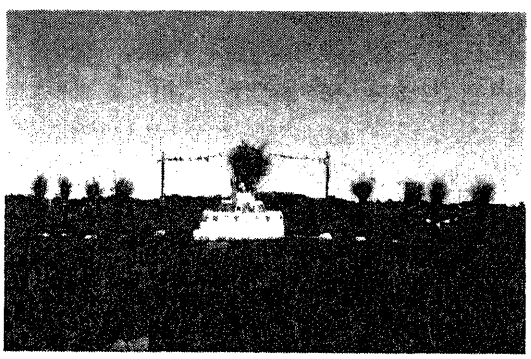


写真5:ガジャル・オボー撮影: 2008.7.12

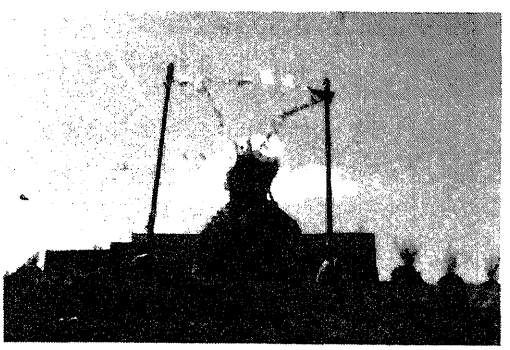


写真6:ケシクデン旗のホショー・オボー
撮影: 2008.7.12

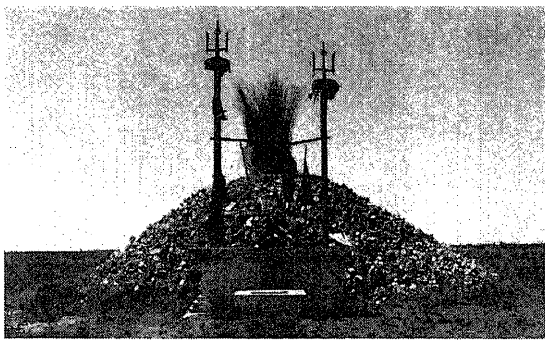


写真7:グムブム・オボー撮影:2008.6.21



写真8:ダムザン・オボー撮影:2008.6.18



写真9:「チンギス・カーン陵」の観光オボー
撮影:2008.8.8

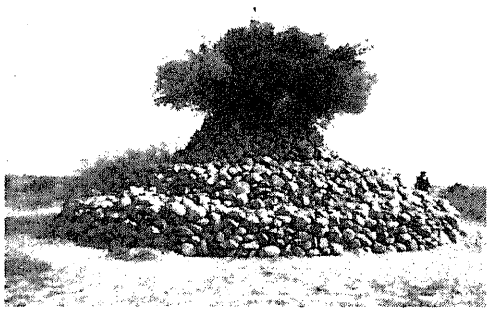


写真10:白いスゥルデ・オボー撮影:2006.8.6

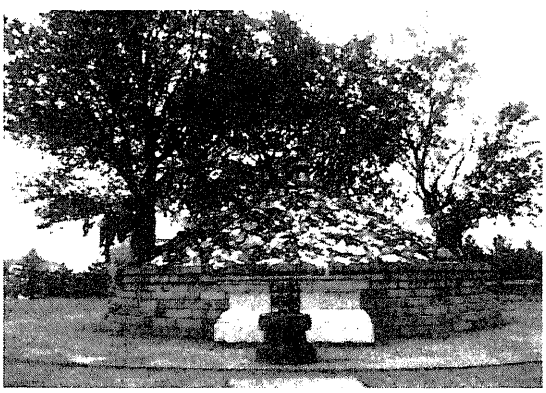


写真11:「チンギス・カーン陵」のテングーリ・
オボー撮影:2008.8.8



写真12:ボグダ・オボー撮影:2006.8.13

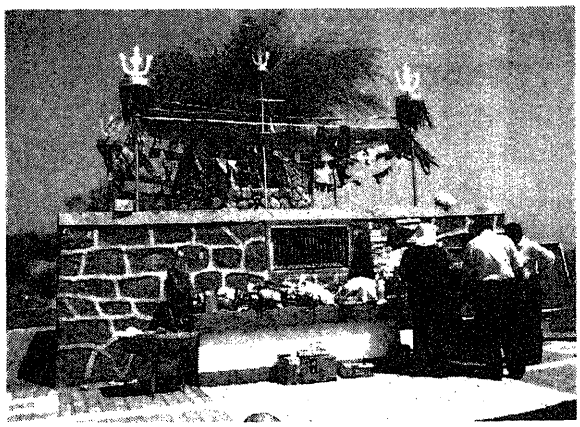


写真13:ボルトロギン・オボー撮影:2008.6.16



写真14: ボルトロギン・オボー
撮影:2008.6.16

Ⅱ　表
オボーの集約データ表

	オボーの名称	所在地区	形態	組合せ	祭祀日	主なる木	供物台	縮図	セスム	紐	台座	ボリガス
1	ボルトロギン・オボー	オトク前旗モガイト鎮	円錐体	13基	5月13日	ドク	ある	ある	ある	ある	ある	ある
2	ダムザン・オボー	ウーシン旗ナリンツァイダム鎮	三段階	1基	5月16日	ドク	ない	ない	ない	ない	ある	ある
3	チァガン・テゲク・オボー	オトク前旗モガイト鎮	三段階	1基	5月21日	ドク	ある	ない	ある	ある	ある	ある
4	ボルハン・トロギン・オボー	オトク前旗上海鎮	円錐体	1基	5月17日	自然の木	ない	ない	ない	ない	ない	ある
5	イケ・ツィダム・オボー	オトク前旗ナンそ鎮	三段階	1基	6月2日	自然の木	ある	ない	ある	ない	ある	ある
6	グムブム・オボー	鄂尔多斯文化旅行村	円錐体	13基	6月24日	自然の木	ない	ない	ある	ない	ない	ある
7	ザンダン・ガルブ・オボー	大汗行宮・観光地	円錐体	1基	6月15日	自然の木	ない	ない	ある	ない	ない	ある
8	タイジン・オボー	シンリゴル盟ショロン・クケ旗	三段階	1基	5月13日	ドク	ない	ない	ある	ある	ない	ある
9	ガジャル・オボー	シリンゴル盟ショロン・クケ旗	三段階	9基	5月13日	ドク	ある	ない	ない	ある	ない	ある
10	ホショー・オボー	シリンゴル盟ショロン・クケ旗	三段階	5基	5月13日	ドク	ある	ない	ない	ある	ある	ある
11	バイン・オボー	赤峰市ケシクデン旗	三段階	13基	5月13日	ドク	ある	ない	ない	ある	ある	ある
12	オスト・ジョーギン・オボー	フフホト市烏蘇図廟	三段階	1基	5月13日	三叉矛	ある	ない	ない	ない	ない	ある
13	テングーリ・オボー	鄂尔多斯市チンギス・カーン陵	円錐体	1基	5月13日	ドク	ない	ない	ない	ない	ある	ある
14	エルデニ・オボー	シリンホト市ベイズ廟	三段階	13基	5月13日	ドク	ない	ない	ない	ある	ある	ある
15	グンジャブ・オボー	シリンゴル盟アバガ旗	三段階	13基	5月13日	ドク	ない	ない	ない	ある	ある	ある
16	チャガン・スィルデ・オボー	ウーシン旗チャガン・ツァイダム鎮	三段階	13基	7月4日	三叉矛	ない	ない	ない	ない	ない	ある
17	ゲゲン・オボー	シリンホト市	円錐体	1基	5月13日	自然の木	ない	ない	ない	ない	ない	ある
18	ホルチン・第一・オボー	通遼市ジルヘ牧場	三段階	1基	7月18日	ドク	ない	ない	ある	ある	ある	ある
19	ボクダ・オボー	シリンゴル盟アバガ旗	三段階	1基	5月13日	ドク	ない	ない	ない	ない	ある	ある
20	チンギス・カーン陵・オボー	鄂尔多斯市チンギス・カーン陵	円錐体	1基	5月13日	三叉矛	ない	ない	ない	ある	ない	ある
21	オトク・13・オボー	オトク前旗モガイト鎮	三段階	13基	5月13日	三叉矛	ない	ない	ある	ない	ある	ある

表:表は2006年、2008年に内モンゴルでの二回の参与観察を通じて収集した調査データをまとめたものである。表で各オボーの名称、所在地区、形態、組み合わせ、祭祀日及び、各要素を表記して、各オボーでは各要素があるかないかを確認した。表からはオボーには基本的な要素として、形や材料に変容が見られるが、全てオボーにあるのは胴体、主なる木、ボリガスという三つであり、他の要素があったり、なかったりしていることが窺われる。