

オポーと十三塚信仰の比較考察

—石堆信仰としての類似点から—

白 莉莉*

はじめに

近年、国内外の学者によるモンゴル族の民俗習慣を客観的に纏めた著書、地域の習俗、宗教信仰の研究著書などに、オポー関係の論著がよく見られるようになり、特に、伝統的な文化を回復しようとする流れで、オポーの再造堂やオポー祭りの復活が盛んに行われている。しかし、オポー信仰に関する研究は、まだオポーの所属性や機能による分類、オポー祭祀のやり方などを叙述することが中心に行われ、学術研究の視覚も主に起源問題が取り上げられ、つまりシャマニズムに起源を持つと言う観点が普遍的に認められ、今日オポー祭りが行われる際、表の造営から祭祀の活動までチベット仏教要素が豊富に関わり、ラマ僧によって積極的に行われているものの、仏教排斥の雰囲気は濃く感じられるのは事実である。しかも、オポーを独立した存在とし、地域の社会及び住民との関連で考察することは皆無といった状態である。こういう現状がいよいよオポーに注目している学者たちの認識を引き起こし、これからのオポー研究に新しい視点から力を入れようとしている。こういうオポー信仰研究に見られる傾向が、陳肉龍(2007)の「オポー研究の方法および研究資料」、ナランビリゲ(2005)の「モンゴル族のオポー研究史」、ウルトナソト(2005)の「モンゴルの遊牧文化におけるオポー祭りに関する研究」、吉田順一(2006)の「近現代内モンゴル東部地域の変容とオポー」などの最近できた論述から窺われる。もちろんそれぞれの異なる研究視点を持っているが、今までのオポー研究に存在している問題を意識したうえで、はっきり指摘し、筆者の本稿の成り立ち及び今後の研究には大きな示唆を与えた。

日本で、最も早めに十三塚に触れた文献としては、貝原益軒の『筑前国続風土記』が挙げられる。同氏は当時、この国のいたるところに点々と存在していた塚について、「仏を信じて冥福を願ふ者、父母の死したる後、三日よりはじまりて、十三年忌までに法事を行ふ度毎に塚を一つ築く」と解釈している。その後の明治40年代、日本の有名な民俗学者である柳田國男が、『石神問答』を書き出し、「石積み」現象に熱心をはらい、その中で最も注目したのは十三塚であった。あまりにも十三塚のことばかり言うので、十三塚男と当時には言われたそうである。昭和二十三年に柳田の資料を整理した堀一郎が『十三塚考』を刊行して以来、「十三塚」は日本の庶民信仰を明らかにする対象として問題されてきたものである。

『十三塚考』は日本の十三塚の分布特徴、伝説、名称と十三塚に関わっている信仰などのいろいろな方面から総合的に論述した著作である。この研究を引き継ぎ、昭和五十年代から神奈

*神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科研究生

川大学日本常民文化研究所による十三塚の総合調査が行われ、『十三塚－現況調査編』、『十三塚－実測調査・考察編』という二冊の報告書が編集されたのである。残念ながら本稿では、資料収集に限界があり、実測調査・考察編しか参考できなかった。以上あげた十三塚研究関係の資料は、いずれにしても、十三塚の実体が姿まで消えつつある、あるいは殆ど見られなくなっているという厳しい現実のもとで、学者たちの厳密な実地調査に踏まえて編集された貴重な資料だと言えよう。

これに比べると、モンゴル地方では今もオボーが点々と存在し、オボーまつりが盛んにおこなわれているが、オボー関係の研究においてまだ『十三塚考』と匹敵できる纏まった著作が誕生していないということは、今日のオボー関係の研究者たちに何かを意味するのではないかと思う。

十三塚は分布地域に伝わっている諸伝説によると、埋葬塚、供養塚の性能を持っているとも見られるが、当時造られた場所、つまり村はずれのところが多いという特徴からみると、積極的な村落安寧のための鎮壇、若しくは修法壇であったのではないかと推測され、それが十三塚の数を整えるに至った背後の教理についても、陰陽道、修験道、密教修法の方面に当たって二三の仮説を提出せられているのである。

オボーにせよ、十三塚にせよ、形成された時期から長い歴史を経て、様々な宗教信仰の要素が混ぜられているので、本来持っている性質についてまだ議論が一致されていない。十三仏信仰の視点から十三塚の研究を行っている神奈川大学の佐野賢治教授の書いた「十三仏信仰と十三塚」(1985)、「十三塚と十三オボ」(1985)が筆者に非常に大きな示唆を与え、今後比較という研究方法を使って、塚信仰の研究を進めようと思っており、最初の試みとして、本稿ではオボーと十三塚の機能からみられる信仰要素について述べたい。

オボーの起源説

陳崗龍(2007)の「オボー研究の方法および研究資料」について先に触れておきたい。氏はオボーについてすでに十数年間注目しており、オボー研究の過去と今の状況を着実にまとめ、これからのオボー研究の方向を指摘している。氏の指摘によると、今までのオボー研究の多くは、原始時代の多神信仰(シャマニズム)に由来することが提唱され、シャマニズム的な要素の検討に重点を置き、なるべくその中に含まれているシャマニズム的なものを探し出そうとする傾向があった。しかもオボーがシャマニズムに源を持つと主張する多くの説には、司馬の『史記』における「匈奴人の五月になると龍城祭があり、天地鬼神を祭る」、『蒙古秘史』における「チンギス・ハンがボルハン・ハラドン山を祭った」という記載が主な証拠とされている。オボー信仰の起源及び形成についての研究はもちろん重要であるが、同時にわれわれはチベット仏教がモンゴル地域に入ってきた後のオボー信仰及び祭祀儀式の発展と変化、さらに今日の各地におけるモンゴル族オボー信仰の現状により多く注目すべきであろう¹⁾。

また、今日のオボー祭祀の現状からも伺われるように、主としてラマ僧によって執り行なわ

れ、オボーの飾り物にもチベット仏教と関係あるものが多い。もしチベット仏教の要素を全部剥ぎ抜き、望まれているシャマニズム的な要素のみを残そうとするならば、その結果はオボーに含まれている豊かな宗教文化を否定してしまう恐れがある²。

戦前の日本人学者たちが訪れたのは激動な時代であったが、オボーはまだ何の破壊も受けず、原状のままであった。1930年代江上波夫一行の調査したシリングルのオロドン・トロガイという十三オボーは、後の文化大革命で全部破壊され、オボー祭祀も何十年禁止されたのである。2004年から今のシリホト市の北に再建され、オボーの祭祀も復興され、毎年旧暦5月13日に行われている。

以上、国内外のオボー先行研究をまとめて見たが、国内の学者は、有力な研究条件として古いモンゴル語の文献、漢文史料をうまく利用できることにあり、不足な点は現地調査が乏しいということである。これに対して、日本人学者には言葉の不便があるが、現地調査に踏み、非常に詳細なデータを残したことが有難く思われる。しかも、朝鮮をはじめ、他の東アジアの諸民族に見られる石堆信仰に触れ、比較研究の視点を広めている。

筆者は本稿でオボー起源問題について諸先行研究に踏まえうえて、オボーという言葉の発生と石堆信仰としてのオボーそのものの発生という二つに分けてまとめたい。

一、オボーという言葉の発生について

「オボー」という言葉の発生についても多少触れた学者がいる。日本人の学者白鳥庫吉は、オーバがトルコ語で住家を意味する、オーボはスピリットの住家である。文献的にトルコは古く、ついで蒙古にあらはれて来ると、モンゴルのオボーは神霊を招き棲まわせる依代だった³と考えた。

中央民族大学の準教授金剛（1999）はオボー祭りの本質について論じた際、オボー祭祀の最初の信仰対象は天地などの自然現象ではなく、むしろオボーそれ自体で、しかもオボー（oboo）という言葉はエブゲ（ebuge、先祖、祖先）に由来していると主張している。つまりオボー祭祀は祖先信仰に起源していると見ている。著者は言語学の視点からオボーという言葉のエブゲと連想し、文化発展の流れで祖先の意味が次第に薄くなり、その言葉によって今の「石積み」「土封」という意味がつけられたと推測している。この説がオボー信仰は祖先崇拜に由来しているという見方を取っている学者たちに認められている。

中央民族大学の那木吉拉教授（2007）によると、オボー、即ち石堆、土封の意味で、ごく普通のモンゴル語の言葉であり、「エブゲ」と何の関係も持っていない。モンゴルの文献にオボーと

¹ 陳崗龍（2007）「オボー研究の方法および研究資料」、首届中国苏力德文化、敖包文化、马文化学术研讨会论文集 p. 64

² 同上 p. 64

³ 白鳥庫吉 「岩石崇拜の起源」（講演要旨）『民族学研究』 第二巻 第一号 1936年三省堂発行 p. 280

という言葉が現れたのは相当遅く、『蒙古秘史』⁴及び蒙元時期の他の文献にもこの言葉が見られない。しかも、羅桑丹津『黄金史』⁵と無名氏の『黄金史綱』⁶、『蒙古源流』⁷などの史書にも見られない。したがって、匈奴の龍城祭りをオボーと関係付けることは説得できないと強く判断している。氏が続いて、チンギス・ハンがボルハン・ハルドン山を祭ったことそれ自体は山岳信仰に属し、オボー信仰と異なるものである。オボーは元来神聖性を持たなく、ただ道路標の役割を果たしていた堆石であり、チベット仏教がモンゴルに伝わるにつれて、チベットのマニンオボーの影響を受け、神聖性を持つようになったと推論している。

以上挙げた歴史著作は13世紀から17世紀の間に書かれた古代モンゴルの歴史研究において主に参考されているものである。オボーという言葉が見つからないということは既に普遍的に認められている。

十三世紀の30年代から40年代にかけて、モンゴル地域を訪れたヨーロッパの宣教師であるカルピ、ルブルクの『蒙古旅行記』とマルコ・ポーロの『マルコ・ポーロの東方見聞録』では、当時のモンゴル地域の人々の宗教生活についても多少触れたが、遊牧民たちのゲルの壁にぶら下がっている神聖物のオンゴトと仏（神霊）について記述し、オボーという言葉が見られないのは確かである。この問題は後藤富雄の「モンゴル族に於けるオボの崇拜—その文化に於ける諸機能—」の中でも次のように指摘されている。「中世以降のモンゴル族に於いても、ジュゲリ（祭天の柱）や、あるいは地神としてのナティガイ（natigai）と称する幕居内の人形（先のオンゴトのことを指す）については語られているが、元初の記録である『蒙古秘史』（1240年）をはじめ、同代の『黒韃事略』（宋・彭大雅）や『蒙韃備録』（宋・趙珙）の如き見聞録、降っては『アルタン＝トプチ』（1630年）にもオボーの記載は見出されない」⁸。

「オボー」という言葉が昔の文献に見つからないということは、今日のオボー信仰の起源説に大きな影響を与え、今まで学者たちの間に一致した結論ができていない主な原因になっている。

ドイツの学者ハイシヒは、モンゴル地域に於ける伝統的な民間宗教の内容及び信仰状況、チベット仏教の伝播ルート、またシャマニズムの主導的な地位を取り替えた手段などについて

⁴ 『蒙古秘史』（Mongol-un Niquca Tobčiyān）、『元朝秘史』、13世紀に書かれたモンゴルの一番古い最古の歴史文学作品である。著者不明。

⁵ 『黄金史』17世紀後半に当時有名なラマ僧のロサンダンジンによるモンゴルの歴史著書である。モンゴルの史学著書で一番詳しく書かれたもので、モンゴル学研究所の貴重な文献資料である。

⁶ 『黄金史綱』、全称『諸ハン（王様）源流黄金史綱』（Qad-un ündü sünquriyangyui altan tobči）、作者不明。17世紀にチベット仏教文化の影響で書かれた歴史著書である。

⁷ 『蒙古源流』 全称『ハン（王様）等根源宝史綱』、モンゴルの歴史著書であるが、主に明代モンゴル歴史研究にとって貴重な文献である。

⁸ 後藤富雄「モンゴル族に於けるオボの崇拜—その文化に於ける諸機能—」『民族学研究第20巻、第12号 日本民族学協会昭和31年8月 p.65

『西藏と蒙古の宗教』という著作に詳しく論じている。彼はオポーについて次のように述べている。

現在没有保存下为崇拜鄂博和信仰地神以及山神（与石堆有关）的那些对立干喇嘛教干扰影响之外的祈愿经文。这种情况一方面说明喇嘛教是以何等的精力而改造和兼并那些原来完全属于蒙古民间宗教的思想，另一方面又说明那些泛灵论形象的古老性。在十八世纪中叶，一部蒙古民族宗教仪轨著作的作者贤禅师睿智喇嘛尚很难得到有关崇拜鄂博的古老文献。作者在其全集有关崇拜鄂博的导论中指出：“现在，在我们地区经常谈论建造和崇拜鄂博的问题，大家认为这是一种古老的习惯。然而，这一习惯过去在该地区并没有广泛流传。我们也没有得到任何原始文献，而且我们地区内的学者们也没有写过有关这种仪礼的著作。即使找到一部分有关该问题的蒙古文著作，那也会由于有许多缩写字和解读困难而颇难理解”。⁹

訳：現在オポー崇拜と地神、山神（石堆に関わる）の信仰について、チベット仏教の影響を除いた祈願経文が見つからない。これは、チベット仏教がいかにか徹底的にモンゴルの民間宗教と思想を改造し、合併した状況が窺われる。一方、アニミズム崇拜の有様の古老性も反映される。①十八世紀の半ばごろ、モンゴル民族宗教の儀軌著作の作者の賢禅师睿智ラマさえ、オポー崇拜に関する文献を見つけられなかった②。彼はオポー崇拜全集の序説に次のように述べている。「現在、この地域では常にオポー崇拜と造営の問題を取り上げている。これは昔からの習慣だと言われているが、この習慣は過去この地域でそれほど普及していなかった。関係ある原始文献も残されていない。しかも、この地域の学者もこの習慣について何も書いていない。一部分のモンゴル文の文献が見つかったとしても、縮写字で書かれたため解読困難で、相当理解しがたい」③。

①によると、オポー関係の文献が見つからないのは、二つの理由がある。一つは、チベット仏教による改造と合併でなくなった。もう一つは、オポー崇拜は原始性を持つため、文献記録に載っていない。

②で注目すべきなのは、十八世紀の半ばごろという時期で、この時期になってオポー崇拜に関する文献が見つからないということから、十八世紀の半ばまでにオポー崇拜が存在していなかったと推測できないが、普及されていなかったという状況がうかがわれると思う。さらに、③の説によると、「現在」、つまり、十八世紀の半ばごろ、過去それほど普及していなかったオポー崇拜と造営の問題が人々に常に取り上げられるようになったという記述から、オポー崇拜は普及されはじめた時期がこの時期だったことが伺われる。しかも、その普及の背景に、直言すればチベットラマ仏教の強い影響を受けたことが推測できる。

⁹（西德）海西希著 耿昇译《西藏和蒙古的宗教》 天津古籍出版社 1989年6月第一版

これで以上の内容についてひとまとめしておきたい。昔の文献上に「オボー」という言葉が見られないということは、諸先行研究でも指摘されたことがあり、本稿によってもいっそう明白になってきたと思う。また、オボーの造営とオボー崇拜が普及された時期は、18世紀の半ばごろで、要するにチベット仏教がモンゴル全域にわたって力を及ぼしていた時期と同時代であったことが窺われる。したがって、今日のオボー祭祀において、祭祀の対象はその地域の天神、地神であり、諸守護神であり、草原の人々の精神的な頼りになっているが、オボーは18世紀半ばまでに、どういう存在であったか、つまり草原の人々の築壇習俗はどのような有様であったかについて次の内容で述べたい。

二、築壇祭祀とオボー

1、祭祀対象

築壇習俗についてのもっとも早い時期の文献記録には、司馬遷の『史記』における「匈奴人の五月になると龍城祭があり、天地鬼神を祭る」が挙げられる。また、江上波夫が匈奴や鮮卑族の樹枝をたてて山神や天神を祭る習俗を論じた中で、柴を積んで壇を築き、そこに大会した後、柴を焼いて天に告際した柴冊儀はほとんどオボー祭りのごときもんであったと推測している（江上：1948）。

また最近の紅山文化¹⁰の遺跡に行われた考古発掘によると、約新石器時代の中晩期にすでに最初の石積み祭祀が現れ、つまりその初形が原始の祭壇と社であり、しかもその形、機能から祭祀形式まで今日のオボー祭祀と非常に類似していることが指摘され、今日のオボ祭祀は古代の祭壇と社の祭式に源を持つだろう¹¹と推論されている。紅山文化の遺跡には、1979年の遼寧省喀喇沁旗左翼蒙古族自治県の東山嘴に発見された紅山文化中期の大型祭祀遺跡¹²と、1981年による遼寧省西部凌源の建平両県の境に位置する牛河梁で発見された紅山文化の遺跡群¹³であり、その特徴としては、山頂に建築された壇と塚の結合であり、その祭祀の対象も天、地、祖先などの諸神であり、また遺跡から動物と人間の遺骨が発見された現象から、人畜を犠牲にする血祭習俗が行われていたのであろうと推測されている。

以上新石器時代の築壇祭祀と匈奴の天神、山神を祭る祭祀について触れたが、祭祀対象としての天神、地神、山神、祖先などの諸要素が今日のオボー祭祀の対象とほぼ一致しているから、

¹⁰ 内モンゴル赤峰市林西鎮あたりで発見された新石器時代の遺跡群で、長城南北の文化の接触をよく表しているから、紅山という名前でごつけた石器時代の遺跡文化である。

¹¹ 王其格“祭坛与敖包起源” 敖包祭祀起源之我见 首届中国苏力德文化、敖包文化、马文化学术研讨会论文集 2007年7月 p.68-70

¹² 東山嘴遺跡の発掘は遼寧省境内で紅山文化遺跡に対する最初の正式な発掘で、意外な収穫を得た。この遺跡の特徴としては、石積みの建築遺跡が多く、中国の諸史前考古文化の新しい内容であり、紅山文化の祭祀機能を持っている遺跡だと認められている。

¹³ 1983年から正式に発掘され始め、大量な石積み塚、祭壇及び巨型建築跡が発掘されたのである。

諸先行研究によく見られるオボー祭祀の起源説、つまりシャーマニズムに源を持つという見方が、導き出されたのではないかと思う。

次に、「オボー賛」というオボー祭の際に歌われる歌詞の特徴を分析してみよう。

「完全に我々の願いを実現できる神々へ
凡ての守護神、テンゲル天神から竜神まで
我々は祭礼で崇拝や賛美を示そう
我々の崇拝、祭祀と賛美により
永遠に我々のそばに居てほしい
これらの祭祀者の家や周りの凡てに
疾病を減らし、悪魔を鎮圧してほしい
また生命力、財産や歓楽を贈ってほしい…」¹⁴

ここで祭祀対象を見ると、諸守護神、テンゲル天神、竜神があり、祭神の実用目的は災害抑制の祈祷であることを鮮明に提示された。モンゴル族の原始信仰の中で、天神はトップの位置に置かれ、機能としては家畜の繁殖と密接に関連され、人間に命を下り、崇拝意識の駆使で結局超自然的な存在になっている¹⁵。12、13世紀の史料記載によると、まだ蒙古地域は政治的に統治を行った時代と蒙古帝国の初期に宗教信仰の最高の権力者は「長生天」であった¹⁶。また大地もシャーマニズムの昔からの信仰対象であり、今もモンゴル語の中で「父なるテンゲル、母なる大地」という言葉が良く使われている。むしろ、今日のオボー祭祀の対象は昔のモンゴル地域の原始信仰に何らかのつながりを持っているので、その源はシャーマニズムに由来するという言い方も一定の根拠を持っているのではないだろう。オボーという言葉が文献上に発生した時代、またオボー建築とオボー崇拝の普及は相当遅かったことにも係わらず、オボー祭祀につながる石堆信仰は昔からあったということは否定できない。

2、祭礼

今日のモンゴル族における宗教的な儀礼は、古く歴史上の匈奴をはじめステップの諸民族の間に広く行われ、それはシャーマニズムの普遍的な祭祀形態と認められ、明らかに伝統をひくものが数多く見出されるのである。

まず、オボー祭の際、念経ののちオボーの周辺を回る習慣は、匈奴の「蹄林」という林木をめぐって祭ること、そのほか鮮卑も柳枝をたてて衆騎馳達し、三周してち止むという習俗が伝えられ、なお必ずしも三回とは限らないが、繞旋の例は一、二には止まらない¹⁷習俗とよく似ていることも学者たちによって指摘されている。筆者の調査を行った内モンゴルオロドス市オト

¹⁴ (西德)海西希著 耿昇译 《西藏和蒙古的宗教》 天津古籍出版社 1989年6月 p. 498

¹⁵ 邢莉 “祭敖包与蒙古族的民间信仰” 《内蒙古社会科学》 1997年第1期

¹⁶ (德)海西希 “蒙古人的萨满教” 马曼丽 马曼瑜 译自《蒙古的宗教》 1980年伦敦版

¹⁷ 後藤富雄 「モンゴル族に於けるオボの崇拝—その文化に於ける諸機能—」、『民族学研究』、第20巻、第12号日本民族学協会

ク前旗の将軍オボー祭りの際、ラマたちによる念経が終わった後、オボー祭祀に参加した男性たちは立ち上がり、オボーにお酒を散らして奉納しながら、オボーを時計回りに回り歩いて儀礼を行った[写真1]。

この宗教儀礼について後藤富雄は次のように解説している。かくて或る物の周りを旋繞すれば、その中にあるものが、生者ならば氣力が益々旺盛となり、それが死者の靈魂ならば、復活または往生安樂がえられ、さらにまた神祇ならば、その威徳が益々増加し人間に幸福を齎すと信ぜられた。然るに、やがてその原意が忘れられ、神に対する供養、神祇を招き迎える宗教上の意味を持つに至った¹⁸。

次に、オボー祭祀に行われる供犠からみると、今日モンゴル族のオボー祭りにおいては、まだ羊や牛の肉を神祠として献じ、その『お流れ』を会食する風が維持されている。上述した筆者の調査を行ったオボー祭にも、羊の肉を神祠として献じ、祭祀が終わった後、参拝者たちが皆で会食したのである。匈奴の単于は山上に白馬を刑して天を祀ったと言われ、満州族も天地を祭るのに白馬黒牛を殺す。また紅山文化の新石器時代の祭祀遺跡からも動物と人間の遺骨が発見された現象から、人畜を犠牲にする血祭習俗が行われていたことが推測され、こういう神々に対する供犠習俗が昔から伝わってきたことが窺われる。

以上、築壇祭祀とオボー祭祀のつながりを祭祀対象、祭祀儀礼から述べることを通して、オボー信仰の原始性を捉え、シャーマニズムとの密接な関係を一層具現しようとしたのである。しかし、18世紀になってからチベット仏教の伝播により、オボーの造営が急に増え、祭祀も主にラマ僧によって行われ、表の飾りから信仰内容まで変化が見られるようになった。次にチベット仏教の伝播後のオボー信仰の変化を述べてみよう。

三、チベット仏教の伝播によるオボー信仰の変化

戦前モンゴル地域を訪れた日本人学者らはオボーについて詳しい記録を残したと既に述べた。それなどの記録は20世紀60年代からの文化大革命でチベット仏教とともに否定され、破壊された時期の前だったので、構造は今日のオボーと多少違いを持つだろう。次に『蒙古高原横断記』に描かれたシリングロのエルデニ・トロガイオボー¹⁹のことである。「オルドン・トロガイの鄂博は丘の頂上に東南に面して左右に展開した所謂十三鄂博で、中央の一個が頗る大きく、直径

¹⁸ 後藤富雄 「モンゴル族に於けるオボの崇拜—その文化に於ける諸機能—」、『民族学研究』、第20巻、第12号 日本民族学協会

¹⁹ 元々シリングロ盟東アバハナル旗の旗オボーであり、1957年から迷信とされたことで祭祀が禁止され、もとのオボーも全部破壊された。2004年今のシリント市の北の高い丘に建築され、47年ぶりに祭祀が復興された。しかし、ウルトナスト博士の調査によると、其の時の祭祀の雰囲気としては昔と全く違ったものになり、参拝者に女性も漢人も多く混じっていたと言う。そして、祭壇の近くに男女の舞踏まで披露され、この半世紀の間、オボー祭りに関する、多くの秩序や禁忌が完全に殆ど失われたと言う。今オボーの名前はエルデニ・オボーと呼ばれている。【ウルトナスト：2005】

約三十尺あり、両側の六個は皆同大で径約十二尺ある。壮大なことでは錫林郭爾第一であろう。何れも墨で石塊を積んだ状を極く粗く描いた白堊塗の円壇の上に、更に真の小石を積み上げてその円壇を完成し、其処に細柳の枯枝を無数に差し込んだもので、遠望した形状は化粧刷毛のようである。そしてその枯枝の中央に金色に輝く宝珠を頂いた杆が建ち、宝珠の下に小さな傘蓋が風に揺れていて、中央の大鄂博のみはその傘蓋の陰に極彩色の佛書が懸けてある。そして各の杆は喇嘛教の呪符布片のついた縄で連絡され、其の縄は両端の鄂博から、更に左右に五・六尺の間隔で一列に立てられた多数の豎枝に連続して、丘陵の中腹に及んでいる。この鄂博に於いて特に注意を惹いたのは、その枯れた柳枝の繁みの中に木製の剣・刀・鎗・斧・槌などの武器の模形品が多数挿入されていることであった。²⁰

まず、オボの13と言う数について諸先行の説をまとめて見よう。モンゴル語の文献によると13オボがいつから発生したかを問わず、シャーマニズムの信仰に由来すると見ているのは普遍的である。モンゴル族が13という数字を貴重に思うのは、昔のモンゴル人の考えでは、宇宙を空間的に見ると四面八方にそれぞれのエジェド（テンゲル）が存在し、上下にもそれぞれのエジェドがある。時間的に過去、現在、将来という三つの時間はそれぞれのエジェドを持っているから合わせて13となり崇拝されていたのである【ダラト、ブ・チャガン：2000】。十三オボはアルタイの十三オボから由来し、アルタイの各部落のモンゴル人の考えでは、アルタイにある十三の山頂を表示しようと建築した一つの大オボから四方へ分散した三つずつのオボは十三オボとなり、他の地方の十三オボはそれを中心に伝播したのである【バヤン：1997】。

しかし、漢語と日本語による文献ではそれと違う視点が述べられ、十三オボはその祭祀対象から見るとやはり仏教伝播と関係あると見ている。ドルジ・バンザロフは『黒教とモンゴルのシャーマニズム』の中で次のように指摘している。一つの大オボの回りに十二個のオボを作り合わせて十三個になるのは、仏教の描く全世界を表示する。つまり、中心にある大オボはソンプル（sumeru）山を指し、他の小さいオボは十二のティブ（dvipa）を指す²¹。また、オボの数の変化はチベット仏教により一個から13個まで変わり、主にチベット仏教の十三部経を示す²²と見ている説もある。大オボを中心に東南・南西・西北・北東の四方に三つずつ配した十三オボは、参拝者たちは一定の線路で回りながら崇拝する。この形式は原始オボの意識特徴と維持しながら、チベット仏教の寺院などの「伝経」筒の役割を果たす。しかも大オボの下に石塊で祭壇を作り祭祀者の供え物を置きラマ僧の読経の場所にする。

したがってチベット仏教の伝播によりオボ祭祀の形式と内容には大きな変化があり、中身

²⁰江上波夫『蒙古高原横断記』東京：五月書房 1937年 p.187, 188

今のエルデニ・トロガイオボに筆者が三回も訪れたことがあるが、これらの武器の模形品は見られなかった。そしてウルトナソト博士のまとめた構造要素の中にも含まれていないため、再造営する際加えなかったと思われる。

²¹バンザロフ著（日）白鳥庫吉訳『黒教或いは蒙古人に於けるシャーマン教』新時代社1971 p.26

²²鄂・苏日台 论“敖包文化”的形成与演变 内蒙古社会科学 1994年第3期

から見ると原始オボーとはほぼ一致しており、文化内容は更に多様化し、豊かになったと言えよう²³。十三オボーに就いて佐野賢治も清朝のラマ教広播以後の形態とみて相違なくとみて、日本の十三塚同様、十三の意味を問うと同時に、シャーマニズムと仏教の相互交渉を正面から見据える必要があると指摘している²⁴。

この十三オボーについて、秋葉隆によれば、其の一つ一つに①敵を降伏する神（ラー・ハー dgra lha）②財の神（ノル nor）③風の神（ルン rhun）④雨の神（シャラ char）⑤雪の神（ハー kha）⑥馬の神（ター rta）⑦牛の神（ラン glan）⑧羊の神（ルク lug）⑨山羊の神（ラー ra）⑩駱駝の神（ガモン rna-mon）⑪土地神（シン shin）⑫兵を守る神（マク dmag）⑬争闘の神（タバー hthabs）の名称があるとされている。

これらの名称がチベット語であることは注目を要するところであって、その点からたとえこれらの神々自体が古来の伝承であるにしても、名称はチベットとの文化的な交渉が加わってのちにつけられ、もしくはチベット語に呼びかえられたと見ることができる。しかし、右の十三の神名は一見雑然としているかのようなようであるが、仔細に見れば、財産および五畜の神、自然現象の神、土地の神ならびに兵事の神の四範疇に大別することができ、財産・自然現象・兵事の三者が六基・三基・三基であり、残りの一基が土地の神であることから、おそらく中央の主オボーが土地の神であって、他の十二基は土地に及ぶ自然力、土地の上に繁栄する家畜と財産および土地の防衛を司る神々として、観念的にも統一されると見てよいのではないであろうか²⁵。

したがって、仏教伝播により、オボー祭神から祭祀儀礼まで様々な変化が起こり、由来起源に就いても雑多な説が出てきたことが窺われる。以上諸先行研究に踏まえて祭神の変化に触れただけで、具体的な儀礼にかかわるラマ僧の役割およびチベット仏教要素の深く沁み付いている状況はウルトナスト²⁶博士の著書『モンゴルの遊牧文化におけるオボー祭りに関する研究—ウジムチン地域の事例を中心に—』の中で既に実地調査に基づいて徹底的に書かれているからここで避けることにした。したがって、オボーには過去における様々な信仰や伝説が投影しているが、元来天地の万神の象徴とみられ、今日でも地域の守護神の役割を果たし、つまりオボー自身が神の象徴と見られるに至ったと言えよう。そして、18世紀の急速な普及には、チベット仏教の影響の強化を伴ったことも主な原因になり、また清朝の17世紀の前半に制定した『蒙古律例』

²³ 鄂・苏日台 论“敖包文化”的形成与演变 内蒙古社会科学 1994年第3期

²⁴ 佐野賢治 「十三塚と十三オボ」『日本民俗の伝統と創造』弘文堂1988年 p.298

²⁵ 後藤富男 『モンゴル族に於けるオボの崇拜—その文化に於ける諸機能』『民族学研究第20巻、第12号 日本民族学協会 昭和31年8月 p.59

²⁶ ウルトナスト、モンゴル族、2007年日本千葉大学でオボー研究を専攻に博士を修了。その博士論文である『モンゴルの遊牧文化におけるオボー祭りに関する研究—ウジムチン地域の事例を中心に—』は陳鋼竜の評価によると、今まで人類学野外調査方法で書かれた一番成功したオボー研究論文である。幸いなことに、筆者がこの博士論文の一部分を中国語に訳す仕事を頼まれたきっかけに、前に公表された部分から少し参考できたのである。

の「地界を冒越する罪」の条による各地域の境界を画定した結果、一地域の守護神としてのオボの存在が活用されたのであろう。

十三塚信仰の概況および性質

日本の十三塚は柳田国男が明治四十三年（1910）に『考古会』、『考古学雑誌』において「十三塚」を発表し、昭和二十三年に柳田の資料を整理した堀一郎が『十三塚考』を刊行して以来、日本の庶民信仰を明らかにする対象として問題とされてきたものである。『十三塚考』は全国における十三塚の分布特徴、伝説、排列、それに含まれる信仰要素の考察、その中で主に古墳とのかかわり、慰霊鎮魂、山伏・陰陽師と関係あること、十三仏に関する視点からの分析を纏め、これからの研究に多くの示唆を与えたと思われる。つまり、塚の定義や解明よりも森や壇、樹木などとともに、日本人の考える神霊の祭祀場の一つとしてとらえ、民間信仰史研究の資料として位置づけるところにその眼目があったといえよう。

現在十三塚に対する人々の信仰は極めて薄くなっているが、その分布状態からみると、かつてモンゴル地域におけるオボの分布に負けぬぐらい全国に広まっていたことが興味深い。『十三塚考』によると、ほぼ確実に考えられるのは凡そ二百二十三ヶ所で、単なる地名として残存するもの、また十三塚と関係があったのではないかと想像し得る個所などを数えたてれば、更にそれを倍加することにもなろう【柳田、p.14】。そして発生時期は文献資料に残されていないためまだ確かめではないが、後の考古学の立場からは、全国的な古墳・古墓の発掘調査の増加の中で、塚は中世遺跡の一つとして把握されている。所在位置から見ると、多くは平地、又は平地沿いの丘陵、川筋などに著しく偏って、高山又は山岳地帯に於いて返ってその例に乏しい事実である。これは十三塚が、主として平地農村の住民の精神的欲求によって営まれたものであり、且つ縷々農民によって祭られた遺跡であった事を物語っているかと思われる【柳田、p.19】。

そして少数の十三塚の中にも遺物は有るが、非常に少ないため考古学のほうから進み難い状態だったという²⁷。排列には数種類あるが、モンゴルの十三オボの排列と同じ形を持つものもあるが、排列の方向などが南北の方に並んだり、一般的に東西の方に並ぶものも見られる。しかも、民間に流れている伝説の多くは、戦争で犠牲した将軍と十二人の戦士の屍体を埋めたと言う説と非業に死し不慮に斃れたもの、例えば一人のお姫に伴い殺された侍女十二人を葬った跡だという伝説が多いことは少なくとも塚の動因と全く無関係の解説とは言えまい。また十三という数字の由来については、後になって色々な説が出てきたが、当時柳田と堀一郎によりそれぞれ聖天と十二壇と四臂不動明王と十二天という説を提示されたのである。

『十三塚考』に引き続いて、多くの学者が色々な面から研究を行ってきたが、筆者は本稿を書く折、資料収集に限りがあり、『十三塚考』のほか昭和五十年代神奈川大学日本常民文化研

²⁷塚の基本形は円形、方形である。従来塚は遺物を伴出しないことから考古学上の発掘調査の対象とならなかったことだが、最近では塚の形態を意識した発掘がなされるようになってきた。【佐野、「十三塚と十三オボ」1988年p.300】

究所の十三塚についての総合調査報告である『十三塚－実測調査・考察編』と、十三塚と十三オボーの比較研究を行っている日本の神奈川大学の佐野賢治教授の「十三塚と十三オボ」(1985)しか参考できなかったのである。最近の先行研究は『十三塚考』のように総合的に纏めたものではなく、特定の視覚から着手している。例えば、十三塚に係わる伝説、十三塚の歴史的意義によって中世の榜示塚であるとの見解【小島：「十三塚の歴史的意義」】、境の処に位置しているから境界表示として築造されたと見ている考えもあれば、その説に疑問を抱き、境界表示と榜示塚の性格を持っているとしても、必ずしも13という数字と結びつくわけではないと、塚と13という数字の関係から、十三仏信仰と何らかの関係を持たないかという視点【佐野：十三仏信仰と十三塚】も筆者にとって十三塚についての了解を深め、更にその信仰要素への理解に貴重な参考になったと言えよう。

一、十三塚の概況

1、分布特徴

前述したとおり、十三塚の由来と造営の目的を明らかに記した記録が文献に残されていないため、その全国における分布特徴は今日の十三塚研究の一つの主な着手点になっている。柳田国男の『十三塚考』で凡そ二百三十ヶ所の資料を収め、その分布特徴を次のとおりに纏めておきたい。

全体としてこの塚の分布には幾つの特徴がある。地方的に群落する傾向が強く、且つ日本海岸に薄く太平洋岸に概して濃い。その此の端は津軽半島²⁸に痕跡かとも見られる地名があるが、まづ今日知られる所では、秋田県北秋郡花岡村の十三森、岩手県九戸郡宇部村十三塚に始まり、南の端は鹿児島県始良郡、即ち霧島山麓の溝辺村の十三塚原に終わる中間の一都二府三十県の広い区域に分布している。……近畿中国四国の二府十四県の拡大な地域に散発的に存在する塚の合計が僅かに十七所であるのに、もうこれより数の多い二十ヶ所が旧武蔵一国即ち、東京都及び埼玉県から発見されている。関東南部は、わけても著しい分布地帯で、神奈川県は横浜川崎の二市、即ち旧都筑橋樹の二郡を中心として二十ヶ所、茨城県下は十六ヶ所、千葉県には十四ヶ所、栃木県が八ヶ所と云う風に数得られる。此れだけでも全体の三割五分近くが占められるわけである。……中部地方で殊に興味のあるのは、全然の空白地帯である三重県と木曾川を以って相対する愛知県が、県内南北に亘って二十七ヶ所の多きを示していることである²⁹。北隣の岐阜県と長野県には各六ヶ所、東隣の静岡県に五ヶ所存しているところから見ても、この境界線は余程特別の事情が伏在しているのではないかと考えられるのである。そして事実、木曾川を境目として、塚の規模は東へ大きく、西へ行く程づつ小さくなっているようで

²⁸ 津軽半島は、本州の北端の半島のひとつである。東岸は青森湾・陸奥湾とその開口部である平館海峡を挟んで下北半島に対峙する。一方、北岸は津軽海峡を挟んで北海道松前半島に対峙する。西岸は日本海である。全体が青森県に属する。

ある。第二に注意されるのは、これまた関門海峡と距て空白なる山口県と対し、英彦山と山国川を以ってこれ亦空白の大分県と隣する福岡県が著しい密集地帯で二十ヶ所の残留を伝え、その余波が一部熊本県北部及佐賀県に波及して、計三十一ヶ所が存在する³⁰。

要するに、十三塚の痕跡が日本全国土の北から秋田県と岩手県を始め、南の鹿児島県まで分布しているが、その特徴から見ると、関東の一都七県、宮城県、福岡熊本二県の四つの密集地帯にはほぼ七割が点在しているということである。そして位置する場所は多くは平地、又は平地沿いの丘陵、川筋などに著しく偏っていて、高山または山岳地帯に於いて返ってその例が乏しい事実である。

2、発掘調査による十三塚

次は十三塚の発掘調査一覧表³¹とそれについてのまとめである。【表2. 1】

| 遺跡名 | 所在地 | 塚数 | 出土遺物 | 伝承など | 立地型 | 備考 |
|-------------------|----------------|----|----------------------------|--------------------------------|------|----------------------------|
| 宮野目の十三塚 | 岩手県 花巻市 | 12 | 十銭銅貨 | 蝦夷塚の伝承あり | 平坦地形 | 周溝を伴う |
| | | 6 | 五十銭黄銅貨 桐一銭銅貨他 | | | |
| 沢井の十三塚 | 福島県 石川郡 | | 板碑状平石古銭 | 旧赤羽村と旧沢井村を二分する常陸街道に沿う | 平坦地形 | 本来は塚13が存在したものの。 |
| 大宮の十三坊塚 | 千葉県 市原市 | 13 | 中央塚から 布目瓦と素焼壺 | 千草寺の坊が焼失したので、その代わりに十三坊塚を築いたという | 平坦地形 | 中央塚出土という瓦と素焼壺は伝承であって現存しない。 |
| 和泉の並塚塚群 | 千葉県 印旛郡 | | | 和泉村落と泉新田村落の地境 | 平坦地形 | |
| 北寺尾の十三塚 坂口の十三塚 | 神奈川県 横浜市鶴見区 | 1 | 寛永通宝3枚 | 『新編風土記稿』に記載があるが、伝承は不詳である。 | 平坦地形 | 『風土記稿』によれば塚13があったという。 |
| | | 13 | 文久永宝1枚 | | | |
| | | 2列 | 一銭銅貨1枚 青銅製品1点 | | | |
| 小杉町の十三塚 | 神奈川県 横浜市港南区 | 21 | 土師器坏6点 室町期の宝篋印塔の屋蓋(笠石)1 | | 尾根形状 | 中央の塚は大將塚と呼ばれてきた。 |
| 野田の十三塚 | 富山県 射水郡 | | | 戦国時代の武将の首塚 | | 21塚のうち7塚を発掘。 |
| | 長野県 飯田町 | | | 旗塚? | 尾根形状 | |

表2. 1 発掘調査された十三塚概要一覧（「発掘調査された十三塚」(P86)）

³⁰愛知県下は全国分布223例中、二七例を占める。しかし、十三塚と言っても、現地ではそう呼称せず、単に「ツカ」と言ったり、庚申塚などと習合している場合もあり、更に厄介なのは、十三塚という知識が伝聞され、一帯の塚を十三塚と称する例も見られる。塚の性格としては、虫送り、害虫供養の場となっている例も一つあり、その他はすべて戦死者を埋葬、供養した所と伝えている。県下は戦国期の合戦場が多く、戦死者という幾多の祭られぬ霊を生み出し、十三塚伝説の背景には、こうした怨霊を慰撫し、和霊へと転化させようとした御霊信仰が息づいており、塚信仰のほかにも万灯をはじめ盆の火踊り、念仏踊り、虫送りの実盛人形などの民俗に反映している。記録によると、県下の十三塚は、遅くとも十七世紀前半代には存在していたことが知られ、遅くとも十八世紀中ごろには、その築造が行われなくなっていたのみならず、築造目的についても忘れ去られてしまっていたことが知られる。【佐野賢治：「十三仏信仰と十三塚」『十三塚』平凡社 1985 p.37】

以上の表についてまとめると、次のようである。

①塚の数は、当然十三が基本である（小杉、坂口、大宮）。十三を下回る場合は、構築後、発掘調査に至るまでの間に湮滅したとみなすのが穏当であろう（宮野目）。しかしながら、野田の十三塚や和泉の並塚塚群のように、十三の数を明らかに上回る事例もある。ただ、並塚塚群のばあいは、両端の二つが追加築造されたと考えられがちなので、当初は十三であった可能性が高い。

②中央塚が、ひとり大きいのが基本型である。この事実は、すでに諸塚が指摘してきたことであり、発掘調査された各地の諸事例もこの範に漏れない。

③塚の平面プランは、円形が支配的であるが、その中で、方形を基本型とする例もある。宮野目の十三塚と和泉の並塚塚群の中央塚、また小杉町の十三塚も中央塚は大将塚と呼ばれてきて方形を示す。

④立地については、塚がフラットな地形部分に一列に並ぶ「平坦型」と、やせ尾根部分に十三塚がひしめく「尾根状型」とに二大別できる。発掘調査された事例の中では、宮野目の十三塚、沢井の十三塚、和泉の並塚塚群は前者の、坂口の十三塚は後者の典型例といえる。

⑤出土遺物は、ほとんどない。また得られたとしても中・近世の若干の遺物であり、考古学からみた十三塚研究を難しくしている。その中で注目される遺物も幾つかはある。例えば、北寺尾町の十三塚からは、古銭類・青銅器・土師器等が出土している。これらの遺物は、おのおの性格が異なり、年代にも隔たりが認められるので、これを一括遺物として扱うことはできない。この中で特に問題するとすれば、坏形土師器六点の存在であろう。出土状態は、報告書によれば、表土層にあたる褐色土層ではなく、それより下位の層にあたる黒色土層中から出土しているもので、塚の築造時期の上限や塚の性格を示唆している可能性があり、十四世紀前後ではなかろうと推測されている。

3、十三塚の名称について

十三塚をこのように称するのは全国一般の通例であるが、地方によって塚の代わりに壇又は森などの言葉を用い、或いは伝説にしたがって建築の目的又は位置されている特徴などに応じて、種々の名が付けられている。それを『十三塚考』の中で独立した章をたて全国に見られる別名を既に43個も収めている。しかも、この別名により最初の塚の成立に当たって関与した者や、関与した思想背景が秘められてはしないかと考え、更に分析を行っている。

①東北地方のみの特殊な呼称である十三壇、十三墓壇、十三法壇、銭神壇など、塚を壇とする例が、土壇封土を築いて行法し、或いは境に於いて一種の精神的な防塞ともした塚の成立を示しているように思われる。東亜各地に拡散している石又は土を以って壇を築く風習から、壇の

³⁰ 柳田国男「諸國に十三塚ある事」 『十三塚考』 三省堂 昭和23年8月 pp.16,18

³¹ 村田文夫「発掘調査された十三塚」 『十三塚』 平凡社 1985年 p.86

多くが古墳ではなくて、単なる累石であり、封土であり、或いは煉瓦壇であることと十三塚が考古学的に何の遺物を出さないということとは大きな関係がある。そして、これが修法の結界、祭りの場、乃至は呪術的築造物であることは、この壇森等の異称の中に一層明らかに物語られているように思う【柳田：p. 90】。この推理を更に可能らしめるものは、かの山伏塚、梵天塚、千人塚、祝塚などの別称である。

②、壇の系統に属する別名の中で、銭神壇というのにも注意すべきである。遺物の中で古銭が発見されたこと【表2. 1参照：宮野目の十三塚、北寺尾の十三塚】からこの塚は厭勝銭³²を埋めて祈禱を行った場所であろうと思われる。したがって、十三塚を銭神壇と命名したのは、少なくとも塚の所在について陰陽師が介入していた事だけは、この名称が示している。

③、注目すべきのは大将塚という名称である。十三塚の中央の大塚を大将塚、將軍塚などと称するもの【表2. 1参照：坂口の十三塚】も又幾つかの例がある。柳田国男によると、これは伝説のように戦死者の首塚ではなく、一種の境の神、塞の神の際場であるらしいが、それでは問題が拡散しすぎるきらいがある。一塚を大きく築くことは、中央に大塚を築く例のほか、端の一塚が特に大きい場合も多く、十三塚一十三仏説にたてば、私見では止め塚として、吊り上げ³³の行事の執行に築いたのではないかと考える³⁴と佐野賢治により指摘されている。

以上全面的とは言えないが、一応十三塚の分布特徴、発掘調査による情報また名称分析など三つの方面から、それは一種の築壇習俗として嘗て日本国土では否定できぬ存在であったことを証明し、その上で日本民族の信仰史上における位置づけを分析しようとしている次の章の前提として挙げられた。

二、十三塚信仰

十三塚は1、死者供養2、境界指標3、修法壇として築造されたもので、供養塚とすると、其の背景をなす御霊信仰の発見形態という側面が注視され、塚という意味からは境界性、塞の神的性格などの機能に力点がおかれ、修法壇的な捉え方では十三の意味が特に強調される³⁵。

1、供養塚

先も触れたとおり、十三塚関係の伝説には一番多く語られるのは戦死といい、落人の自害と

³² 厭勝銭はそれを携えれば邪気を避け運勢を強化するとも、また特定の古銭を婦人が鏡の裏に納めて置けば、不詳を消して男児を孕む、などとの俗信があり、中世以来陰陽卜占の家で殊に珍重するものである。

³³ 「吊り上げ」とは、死者追薦の最後の打切りを三十三回忌の法要に求め、死穢の浄化と死者個人の追憶がこのあたりを境にして消滅してしまう事を目的とする一つの時期と看做され、それを済ますと死者の靈魂は、個性を失って漠然たる祖霊と合流し、清浄なる靈魂に化するものと考えられる。或いは仏教の管理を離れて祖霊となる時期でもある。(堀一郎：p.159)

³⁴ 佐野賢治「十三仏信仰と十三塚」『十三塚』平凡社 1985年 p.51

³⁵ 佐野賢治 「十三塚と十三オボ」『日本民俗の伝統と創造』弘文堂1988年p.282

いい、姫君の末路といい、侍女の殉死といい、なにれもこの塚は平凡な人生を終わった平和な人々の奥津城ではなかったものである。放っておけば亡霊は何時までも安んじて永遠の眠りに就くことが出来ず、常に浮遊して祟り怒る種類の荒御魂なのであった。そしてその怨霊を慰めるために塚を築き、経を供養するなどの説が全国に広く分布していることが、この塚築造の動機を考える場合に、まったく無関係な、偶然の一致とは認められないように思われる。死霊、特に尋常ならざる死霊への恐怖は、必然的に種々なる鎮魂、招魂の儀礼を着想させ、多くの呪術を発生しめた。嘗て、民間に於いて機内より始めて外国に及び、夏と秋の季節にいたる毎に御霊会を修して、怨恨ある亡霊を慰め、その浮遊を鎮めんとする法会は、或いは礼佛読経、或いは歌舞相撲騎射走馬倡優の伎を尽くし、遐邇因循してしだいに遂に風俗となったものがまた遂に宮中の行事とまで発展するようになった³⁶。こうした怨霊への恐怖とそれを慰撫する風習は、歴史的に最初に平安初頭の政治的事件を背景として決定的な形態を取ったことが『日本文化史』からも伺われる。

不幸な死を遂げた人の靈魂が、其の祟りとして、疫病の流行や火災・落雷などの変災をもたらすと考え、其の靈魂、即ち怨霊を鎮めるための祭祀を行うようになったのも、平安時代に入ったからのことであった。それは一面では、平安京という巨大な都市の生活にともなう流行病などの不安の表れであり、また一面からすれば、仏教の普及により、死者の靈魂の存在が信じられるようになったことと関係がある。

怨霊として最初に恐怖の対象になったのが早良親王であり、そのほかにも桓武天皇の黄子で、自殺した伊予親王と其の母をはじめ、政治上の理由で変死した人々が八人あるとされ、これを八所の御霊と呼んで、其の鎮魂のための儀式が行われるようになった。其の最初は、貞観五年（八六三）に、平安宮の東南にある神泉苑で行われた御霊会であり、読経とともに、歌舞や相撲などが催されたという。怨霊なるとされるが、皇族や貴族であるにもかかわらず、この御霊会に民衆も多く参加していたと伝えられる点に、やはり日本の宗教の特色が伺われる。やがてこの八所御霊を祀る神社（上御霊社）が設けられた。また貞観十八年に創立された祇園社では、祇園御霊会が行われ、現在の祇園祭りにつながっている。もともと祇園社は、インドの祇園精舎（精舎は寺の意味）を守護する牛頭天王を祭神とする神社であって、怨霊にせよ、牛頭天王にせよ、恐ろしい威力をもつだけに、それに相応した力で人々の生活を守護してくれると信じられたのである。木曾川下流の津島（愛知県）をはじめ、各地にある天王社も、同じ牛頭天王を祭り、疫病除けの神として信仰されている³⁷。

³⁶ 柳田国男「我国には御霊信仰殊の外強かりし事その為の行法禁厭の類亦少なからざりし事」『十三塚考』三省堂 昭和23年8月 p.106

³⁷ 尾藤正英著「漢風文化から国風文化へ」『日本文化の歴史』 岩波新書 2000年7月 p.70-71

以上の記載によると、平安時代の政治変動で社会的に様々な不安が生じ、それに仏教の普及により死者の靈魂の存在が信じられるようになり、したがって靈魂を慰めるための儀式が行われ、御霊会と呼ばれ、読経とともに歌舞や相撲などが催され、皇族や貴族から一般の民衆まで参加したという。この現象から怨霊慰撫の認識が一般の民衆まで広まったことが伺われ、したがって、この怨霊慰撫の祭祀は愛知県をはじめ、全国に広まったということが推測される。戦国時代愛知県で合戦場が多く、戦死者を数多く生み出した結果、塚を作って怨霊を慰撫し、そのための十三塚及び関係ある地名などがより多く生じたのも、この地域の歴史的な背景に大きな根源があったことと無関係がないだろう。これについて、佐野賢治も次のように指摘している。十三塚伝説の背景には、こうした怨霊を慰撫し、和霊へと転化させようとした御霊信仰が息づいており、塚信仰のほかに愛知県下では万灯をはじめ盆の火踊り、念仏踊り、虫送りの実盛人形などの民俗に反映している³⁸。

後の戦国時代になってくると世が乱れ、国が争われ、多くの地方が大小の戦場となり、兵馬の往来の慌しい事繁き世ともなれば、大小無数の怨霊が戦場の周辺の山野に浮遊し、屢村里に疫病、飢饉、変異、蝗旱の災厄を齎してきた。村人はそのたびに、或いは僧を招き、法印陰陽師を請うて、彼などの説に随って村境や峠などに多くの神仏を懇請して祭りをを行い、或いは塚を築き碑を建てて、相共に村の防衛に任じて祭ることが極めてあり得べき欲求と言ってよい。所謂、塞の神、將軍塚、そのほかの雑神石祠の如き、皆この目的の為に営まれたものであった³⁹。塚を築いて精神的防衛とし、壇を築いて鎮祭に供するのは、日本だけの固有特有の風習ではなく、朝鮮民族の村はずれに置かれる累石壇と、モンゴルのオボーとチベットのマニンオボーがそれを訴えていると思う。

2、境界塚

十三塚の境界指標という性質について柳田と堀一郎の『十三塚考』の中でそれほど触れていないし、その村の境、峠、若しくは村と村とを結ぶ往還の左右に点在している存在に対して、単なる供養塚であり、御霊信仰の表示であり、村人にとって精神防壁である性質に比較的に重点を置いたのである。しかし、後の実測調査・考察編である『十三塚』の中で、小島瓊禮が十三塚の立場から、近世の村が中世の莊園制⁴⁰を基盤に成り立っていることを思うと、村を二分す

³⁸ 佐野賢治：「十三仏信仰と十三塚」『十三塚』1985年 平凡社 p.36

³⁹ 柳田国男 「塚と築き碑を立てて御霊を鎮祭する風我国に盛んなる事」『十三塚考』三省堂 昭和23年8月p.117

⁴⁰ 平安時代のなかごろになると、律令制のもとでの土地の国有制にかわって、皇室や貴族・寺社による大規模な土地の私有制が進行した。莊園制の成立である。当初は一部の田地や百姓がばらばらに莊園に編成されていたが、11世紀後半以降、人・集落・耕地・山野河海を一体のものとして支配する領域型莊園が出現し、莊園制が確立する。

る機構も荘園時代の名残と見て、近世の下地中分⁴¹による村落分割の結果、その境界を示すために十三塚が築かれたのではなかろうと推測している。

氏は、十三塚には村境にあるかと思われるものが多いが、現実には、今日から見ると、村境とは考えられない場所にあるものも少なくないと指摘しているが、村境に位置していると位置していないという二つの事実を尊重し、整合的に理解しようとするならば、そこには、村境の変遷ということを考慮してみなければならぬと述べ、村落形成の歴史から推測しようとしている。「現在我々が知ることができる村境はおもとして近世に形成されたものである。中世に構築されたと思われる十三塚とは、時間的にずれがある。本当に十三塚が村境に造られたものなのかどうかは中世的な状況の中で検討する必要がある。」⁴²

したがって、中世から近世にかけての村境の変遷とかかわりのある例がいくつ挙げられているが、ここで神奈川県川崎市宮前区の野川の十三本塚と隣の高津区久末の十三塚の例を取ってみよう。

野川は近世に上野川村と下野川村に分けられていたが、これは、中世以来の領家方と地頭方の継承であつたらしい。野川の十三菩提にあつた十三本塚は、村の中にある十三塚であるが、この下地中分の行われていたことが確かな野川にあつては、領家方と地頭方の境に築かれた榜示ではなかつたとも思われる。また、隣の高津区久末でも、村の真ん中の伊勢原という台地の上に、南北に並ぶ十三塚があるが、この伊勢原を境に、東をオモテヤト、西をウシロヤトと呼ぶ習慣があつた。これなども、下地中分などによる村の分割をしのばせる⁴³。

要するに、十三塚の存在が小島によると、近世の村落分境で、一つの村を二つに分けた頃、つまり下地中分により境界を示す塚として建築されたのであると推測されている。しかし、佐野賢治は愛知県の十三塚の調査に踏まえて次のように述べている。「立地については、全国的には村境などの境界付近の畑や集落から孤立した微高地にある場合が多いとされているが、県下の塚立地を現況でみる限りでは、また、近世の村絵図などで見る限りでも、村境に立地していることを積極的には証明することは出来ず、立地としては、道路沿いが少しく目立つ程度であつた」⁴⁴。したがって、境界塚方面で愛知県の史・資料については十分に検討がなされていないが、全国の十三塚が境界に関係するとき、北の方角に所在する例が多いことに注意され、愛知県下の十三塚の場合、伝承による限りでは境界性は強くないということを指摘している。しかも、今のところ、荘園の榜示に塚が築かれたことが首肯できても、十三塚でなければならない

⁴¹鎌倉中期から後期にかけて地頭が力を持ちすぎてしまい、荘園からの取り分を全部横取りするようになってきてしまった。そこで、領主が地頭とある約束をした。それが、下地中分というもので、土地の半分をあげるの、もう半分は領主のものにしてくれという約束だ。よって 領主の土地が減る=国に入ってくるものが減る地頭が増える=幕府に入ってくるものが増える。

⁴²小島環禮 「十三塚の歴史的な意義」『十三塚』平凡社 1985年 p.11

⁴³小島環禮 「十三塚の歴史的な意義」『十三塚』平凡社 1985年 p.15

⁴⁴佐野賢治「十三仏信仰と十三塚」『十三塚』平凡社 1985年 p.37

必然性は認められず、境域設定にあたっての史料も情況証拠の域を出ていない⁴⁵と指摘している。

3、「十三」と「塚」の結合による修法壇

以上、供養塚と境界塚の視点から十三塚の機能性質について述べてきたが、それに大きく取り組んだ柳田や小島氏が、結局「十三」と「塚」の結合についてはほとんど触れなかった。「十三」と「塚」の結びつきに、今まで十三塚研究の中で一番多く触れている学者に堀一郎と佐野賢治が挙げられよう。しかも、両者とも、江戸時代初期の貝原益軒が『筑前風土記』の中で次のように法事に絡んだ真言宗の十三仏の供養塚という説を唱えたことから示唆を得て、十三塚と十三仏信仰との関係に注目されたように感じる。

凡十三塚は、此国のみにも非ず、他国にも有之。大和国立田越の山上にも十三塚あり。故に俗に立田越といはずして十三越といふ。或人曰、十三塚をつく事、近古の風俗に、仏を信じて冥福を願ふ者、父母の死したる後、三日よりはじまりて、十三年忌までに法事を行ふ度毎に塚を一つ築く。三日、一七日、二七日、三七日、四七日、五七日、六七日、七七日、百箇日。一周忌、三年忌、七年忌、十三年忌、凡十三度に十三塚をつけり。十三仏になぞろふと云。其塚の内には、仏經の文など僧にかかせて埋みしなり。此説さもあるべし。他説は用ゆべからず⁴⁶。

実際に、十三塚の呼称に十三仏がつく例が多く、また塚上、塚前、塚の近くに十三仏を配した十三塚も結構あり【佐野：1983年】、また十三仏を冠した地名【堀一郎：昭和23年】も『十三塚考』や『十三塚』などの先行により多く見付けられたのである。十三仏信仰と十三塚の関係を説く前に、十三仏信仰の日本民間信仰における影響を述べてみよう。十三仏信仰はまず、中世の所産であり、その構成は次のとおりである。

| | | | | | |
|-----|----|----|----|----|----|
| 阿闍 | 勢至 | 薬師 | 地藏 | 文殊 | 不動 |
| 虚空蔵 | | | | | |
| 大日 | 弥陀 | 観音 | 弥勒 | 音賢 | 天塔 |

この信仰が中世に広く流布した形跡は、現に東北にその一部分が生きているばかりではなく、多くの土地にその跡が残っている。そしてこれが十三塚との間に無視すべからざる因縁を結んでいるようである。例えば、新潟県館腰村の十三塚について、一説に天正七年六月、相川孫太夫、父兄の七回忌に当たってこのところに十三仏を供養し、法華経十三部を埋めたとあり、ま

⁴⁵ 佐野賢治「十三仏信仰と十三塚」『十三塚』平凡社 1985年 p.38

⁴⁶ 柳田：『十三塚考』p.117、佐野賢治「十三仏信仰と十三塚」『十三塚』平凡社 1985年 p.40

た、先触れたとおり、地名にその跡を留めるものが現在も残っている。ここで二三の例を挙げると、栃木県芳賀郡茂木町鮎田字十三仏、山形県南村山郡樫沢村上樫沢字十三仏のようである。また十三仏信仰から発生したと考えられる民間習俗に「十三詣り」がある。京都嵯峨の法輪寺、俗に法輪の虚空蔵という。この虚空蔵堂に京都の男女十三歳になると、福德知恵を授からん為、旧暦三月十三日に参詣するもの者夥ただしく、これを十三詣と称する⁴⁷。以上の事例は、十三塚以外にもなほ十三の法数に基づく信仰が広く流布した事を示し、これらが果たして十三塚と直接の関係があるかどうかは疑わしいとしても、少なくとも十三の数と基調とする何等かの信仰に結び付いて発生したものであることは想像させざるをえない。

次に、十三仏信仰に就いて概略を述べておく。十三仏信仰は仏壇中の掛け軸や念仏、中でも野辺送りの十三仏念仏として全国的に行われているが、とくに新墓に十三仏の名や種子を書いた卒塔婆と立てて、七日、七日にその一葉ずつを折っていくことや、葬儀の折十三仏の掛軸をかけ、亡者追善供養の本尊とされるなど葬送習俗においてポピュラーではあるが十三仏についての経軌はなく、全く日本での創説とされている⁴⁸。十三仏は初七日から三十三回忌に至る十三回の供養仏事に十三の仏菩薩を配当したもので、それぞれの諸尊がその回忌の主尊となり死者の追善だけではなく、自身の死後の法事を生前に予め修することにも多く信仰された。ここで、十三塚の築造と十三仏が関係する伝説の例を一つ挙げよう。

福島県須賀川市大字森宿字岩間五老山の十三塚

時は室町時代の文安年中、須賀川城主二階堂地部大輔の悪政を改めるべく一門の二階堂為氏が派遣されたが、城の守りは固く、地部大輔の娘を為氏と結婚させ、城を為氏に渡し、地部は領内に隠居すると和議が整い、為氏はいったん近くの和田で新居を構えた。三年後、城の明け渡しを迫ったが、治部が応じない。娘を送り返し一戦を交える事になり城側に姫の請取りを申し入れたが、其の間に乱戦となり、姫は取り残されて妙見山と五老山の間にある涙橋で自刃して果てた。それで須賀市和田にこの姫の怨霊を祭るために姫宮神社が築かれた。また自刃の場、涙橋をのぞむ五老山（御霊山）に十三塚を築き供養を行ったことが、『藤葉栄衰記』にみえる。

爾程に、御台ノ御菩提ヲ可レ有レ申トテ、暮谷沢ノ東ノ堆に塚ヲ十三築キ並べ、高キ卒都婆ヲ立テ、御供養ヲ被レ遂ケリ。已ニ其日ニ成ケレバ、御塚ノ前ニ七段ニ棚ヲ荘リ、御位牌ヲ建テ、御仏供、靈膳ニハ金ノ立紙ニテ叮嚀也。

と記されているもので、後に原因不明の病気に苛まれた為氏も、この供養の結果、

御台ノ御怨念ノ三毒ヲ免ル事ヲ得給フ。爾程ニ御怨霊、夢ニも見不レ給ケレバ、為氏公ノ御病氣忽平癒シ給ケリ

と祟りから逃れえた⁴⁹。須賀川市のこの例は実際に十三塚の築造の目的と修法の実態が歴史的に明証された希有な例で、注目されるのは、不遇な死を遂げたものの霊が御霊化するのを避け

⁴⁷ 堀一郎 「十三塚は十三仏思想より出づるとの説の事」『十三塚考』 p.156

⁴⁸ 佐野賢治 「十三仏信仰と十三塚」『十三塚』平凡社 1985年 p.44

⁴⁹ 佐野賢治 「十三仏信仰と十三塚」『十三塚』平凡社 1985年 p.44

るため、または慰撫供養するために十三仏が祀られることである。もう一点は、その導師が、念仏師、盲者などとして登場していることである。伝説が、その伝播者の宗教的能力を誇示する意味をもち、民衆側にもそれを受容し、信じる積極的支持があって成り立つと、以上の伝説は東北地方で除災招福、加持祈祷を業とする法印さんと呼ばれる修験者やさまざまな名で呼ばれる盲巫者の関与がしのばれるのである。

即ち、十三塚は仮説としては、浄土思潮の中で、修験者が十三仏信仰を成立させ、逆修や追善供養のために、求めに応じて築いたものと考えることが出来る。中世期には葬法など定まった儀軌もなく、追善本軌される十三仏法は彼らの動態と絡んで次第に浸透していった。近世に至っては修験者の土着化を含めて、葬祭寺院（葬式仏教）の執行に預けられ、このために十三塚が築かれることはなくなった⁵⁰。

十三塚信仰の持つ機能や性質は以上佐野教授の指摘されたとおり、三つの方面から分析を行ったが、今日のオポー信仰に見られる機能の如く、長い歴史を経て色々な宗教要素の影響を受け、絶えず習合により、その性質はどの宗教独自に由来するとは分けることができなくなりそうな状態が伺われる。しかし、オポーは今日その神聖性はどのくらい残されているかは問わず、特定のモンゴル地域においてまだ生きている信仰であり、その祭祀状況から建築の目的や果たしている機能性質がある程度伺われるが、それに対して、十三塚の姿さえ消えつつあり、ただそれに関する伝説が人々にその存在を思わせる。それにもかかわらず、塚を築く習俗は、日本国土では最も根強く、且つ年久しい信仰であったことは事実であり、その片段は現在まで持続して、信仰の影響は今でも精神的な生活に残されている。それは、この信仰は嘗て中古近世の神仏道の三教の信仰に支持され、解説され、且つ関与されて続けてきたからである。のみならず、それは広く東亜の各地にあるマンダラとなり、オポーとなり、天壇地壇となり、累石壇となり、土壇石神となって残り伝わった築壇信仰とも無関係ではあり得ないと思われる大きな深耕史の流れの中の、十三塚はまたある時代の中間的な流行であり、少なからぬ人々の信仰の遺跡であるに相違ない⁵¹。

以上の内容を通してオポーと十三塚は共に密教の影響化に従来のシャーマニズム信仰を背景にした塚信仰が変質した点で共通することは大方の了解が得られると思われる。したがって、二つの信仰の比較について堀一郎は『十三塚考』の中で、「十三塚に就いて考へ合わさるべき蒙古の十三鄂博の事」という独立の章を立てて次のように指摘している。今日知られ得る限り、十三塚と十三鄂博とは同じ築壇習俗を有する地域に於ける二大事実であって、両者は等しくシャーマニズムの先験的地盤の地たと共に、又陰陽思想と仏教殊に密教思想との伝道の洗礼を受けた土地でもある⁵²。

⁵⁰ 佐野賢治 「十三仏信仰と十三塚」『十三塚』平凡社 1985年 p.51

⁵¹ 堀一郎 「十三塚に就いて考へ合わさるべき蒙古の十三鄂博の事」『十三塚考』三省堂昭和23年8月 p.214

⁵² 同上。p.215

まとめ

モンゴル、日本、朝鮮、チベットなど異なる民族として非常に類似している築壇習俗を持つことは甚だ興味深いことであり、比較を通して、それぞれの民俗で共通する部分と共通しない「異」の部分を理解し、更に比較によって自分の民俗の特質を分かるのである。

十三塚とオボの比較研究の着手点について、佐野賢治教授が、十三塚は1、死者供養2、境界指標3、修法壇。十三オボは1、祭壇2、目印（道標）3、境界指標として築造されたものというが、十三塚と十三オボは前者は封土壇、後者が墨石壇⁵³であるなど、形態から祭祀の主題まで相違があり、その関係を現在でも明証できない。しかし、シャーマニズムを基盤とした上に、両者とも密教の影響をもとに、再構成された塚形態であることは共通する。それ故、シャーマニズムと仏教との交渉、民俗の再構成という点において、日本の十三塚とモンゴルの十三オボは比較の組上に登りうるのである⁵⁴と指摘している。また、本稿を書く折、筆者にとっては大きな示唆を与えたと言える比較研究には、オボとチベットのマニンオボ、オボと朝鮮民族の累石壇との形態及び信仰機能の異同を比較した「オボとマニンオボ象徴の比較研究」と「オボと社郎堂の比較研究」、また孫金泰による「朝鮮の累石壇と蒙古の鄂博に就いて」などである。

同じ築壇習俗としてモンゴルのオボと十三塚信仰の共通点をその地域の集団に果たしている機能と、祭祀形式という二つの方面から述べてみよう。

一、信仰の機能

モンゴル族は遊牧民族として、野外放牧を主な生業としてきたので、最初のオボは主に牧業の保護神となると同時に、遊牧民にとってまた方向を指示する標示の役目を果たしていたといえよう。しかし、18世紀の半ばごろになると、一つは清朝の政策により、モンゴル地域に数多くの旗の行政単位が設けられ、モンゴル人の自由遊牧は控えられ、旗という集団単位の下にまたソムなどができ、固まった社会的環境が出てくる。したがって、オボは旗オボ、ソム・オボ、氏族オボという多様なものができ、氏族と村落という定まった地域の守護神として、この集団に属している人々の生活の繁栄や家畜の繁殖などを願う精神的な頼りになり、祭られるようになったのである。その機能を一言でまとめると、「即ち、現世の幸福、人民の安寧、家畜の繁殖、富の増加、悪魔の退散、諸病の祓除」⁵⁵である。そして、今日のオボ祭りから見る

⁵³ この問題について少し疑わしいところは、オボが必ずしも石で築かれたわけではなく、土で積まれてきたもの、また樹木でできたものもあり、証拠になる事例は、ホロンボイル盟のボイル湖近くのウルシュン河の河畔にあった土を小山野のように盛り上げて、其の上に柳が草叢のように挿し植えられたものがある。また土を盛り上げた上に四角な木の枠を作り、其の枠の中に柳条をいっぱい立てたものもある。【秋葉隆「オボ及びオボ祭」p.144-145】

⁵⁴ 佐野賢治 「十三塚と十三オボ」『日本の民俗の伝統と創造』弘文堂 1988年p.282

⁵⁵ ドルジ・バンザロフ著 白鳥庫吉訳「黒教或ひは蒙古人におけるシャーマン教」1940年 文求堂 p.26

と、祭祀の対象はテンゲル（天）を始め、牧畜生活に関する諸神だと言ってよいだろう。しかし、大昔また靈魂を祭ったとの伝説も残されている。昔ホロンバイルの副都督の若い羊飼が、昼寝の間に大切な王の羊を盗まれ、獄に繋がれて死んだ。その霊後に荒れて祟りをなす。よってオボを築いてその霊を祭り、併せて地域神を請じて靈魂の浮遊を鎮圧せしめたともいふ。また、哈蜜の西北、ウルムチの東、トルファン以北のク・チェンツェ付近にあるヤス・オボというのは、即ち死骸のオボ、骨のオボの義である。嘗て最初にこの道を通じたカルガンの隊商が、この付近一帯に蔓っているタマリスクの嫩枝に酷似した低灌木の有毒牧草を、知らずに獣群に与え、その大半を失ったとき、其の死骸をオボに積み重ねて、一種の警告ともしたものであった⁵⁶。

十三塚はその発生の奥深くに大きく係わっている要素として御霊信仰が働いている。しかも、それも一つの村を基準とし、村全体の安全を守り、疫病、流行病、そのほかの災いが村に入ってくるのを防ぐために築かれ、祭祀や祈祷が行われ、十三塚に、災いの村への侵入を引き続いて監視してもらうためにそのまま残すことになっていたのであろう。それはまた、村を単位に行われた集団なので、村人にとって、一種の精神的な頼りになると同時に、境界標の役目を果たしていたと言えよう。しかも、十三仏信仰は全国に広まり、言わば仏様の総出演で、仏様全員の力で、災いを検問し追い返してほしかったのであろう。

二、祭祀形式

祭祀形式から見ると、今日のラマ僧や氏族の長老により、オボの装飾から祭祀の過程まで正式に行われているオボ祭りや姿さえ消えつつある十三塚の状態は比べ物にならないが、塚が築かれ、且つ祭られていたことは以下の事例で伺われると思う。福岡県企救郡企救町堀越の十三塚は志井から堀越に通ずる小路に直角に十三塚が南北に並んでいる。古い記録では到津の罪人を此地に斬ったとあるが〔企救郡誌〕、堀越部落では、堀越城が志井の陳ヶ尾と対戦したとき討死した城主堀越太郎を中心に、首領株十二人を左右に葬った墓と信じ、中央の塚の上に堀越太郎義長之墓と刻んだ自然石の墓碑が立っている。明治の中葉、この地に悪疫流行して牛馬数多く斃れたので、蒲生の巫覡を迎えて祈祷した時、この城主を部落民が祭らない祟りだのお告げがあったので、新たに墓碑を建てて以来七月二十四日、部落民が各家毎に酒肴を携えて相集まり、塚を祭って老若男女打揃って夕刻まで打興じて遊び、焚火供花などして帰ってくるようになったといえよう。又速賀川畔の水巻村猪熊の十三塚は、十三人の落武者自刃の跡というが、以前は丘上に豊年宮という石祠があり、毎年九月十日の放生会に祭祀を営み、土地の青年連の村相撲などがあって、秋の獲入れ前に大変賑わったものだというが、大正の終わり頃氏神に合祭してしまっ、祠もなくなり、祀りも絶えたということである⁵⁷。

⁵⁶ 堀一郎「蒙古の十三オボと考え合わせるべきこと」『十三塚考』三省堂 昭和23年8月 p.204

⁵⁷ 柳田国男「供養塚経塚などとする説ある事」『十三塚考』 p.72

しかも、他の諸民族の築壇習俗に見られるとおりの女人禁止や別の塚を犯すべからずという禁忌は今もまた多くの十三塚について語られている。千葉県吉野村の十三塚は、里俗、婦女の登り侵すことを禁じ、もし侵す者がいるときは祟りをみると伝え〔上総町村誌〕、長野県須坂町の伝説では、十三塚の主人公を祭る相森神社は殊に花嫁を忌まれるので、婚礼にはその社前を通らぬようにするとある。そして、香川県坂本村の十三塚と福岡県企救町の十三塚などに手を触れると腹痛を起こす、石を取り除くと腹が痛むという禁忌がある⁵⁸。モンゴルでは、特定の土地や領域に特定の神霊が支えているから、これらの神霊に対して恐怖の心理を持ち、女性どころか、男性も勝手に近づくことが出来ない。特にオボー信仰に於ける禁止の厳しさは、諸先行により屢提示されている問題である。昔、普段も女性のオボーに近づくことを禁止し、祭りの時も女性の参加が禁止されてきた。この習俗はある地域には今も依然として守られている。赤峰のバーリン地域では、毎年5月9日にサイハン・ハン山のオボー祭りが盛大に行われるが、女性の参加は厳しく禁止され、祭祀の場所であるサイハン・ハン山の頂上から離れている場所にしかいられない⁵⁹。モンゴル族の各習俗分野に於ける女人禁止の共通している特徴は、特定の領域に於いてそれぞれの精霊—死者の靈魂、精霊及び神霊があるとし、前から学者たちに指摘されてきたように、女人禁止はこれらの精霊を汚すことを避けるために行われているということである。その中でも、年寄りと未婚の女性と比べると、生育可能性のある既婚の女性は不潔に思われ、随って禁止は更に厳しいのである⁶⁰。

本稿を通して築壇習俗の比較には、まだたくさん問題が残されていることを意識した。例えば、日本の民俗においても塞の河原の石積み、各地に残る山の背競べ伝説と登山に際して石を携帯し、少しでも頂を高くすると山が喜ぶという信仰、石だけでなく、双体道祖神信仰における柴そなえの習俗などは原初的なオボー信仰に類似する。筆者にとって、本稿による比較は一つの勉強で一つの試みで、本当の研究はこれからだと思う。オボーと十三塚における比較する点はまだ詳細に論じる必要があるが、今後の課題として残し、実施できるように努力したい。

参考文献

日本語文献

江上波夫『蒙古高原横断記』東京：五月書房 1937年 p.173-193

後藤富雄 「モンゴル族に於けるオボの崇拜—その文化に於ける諸機能—」、『民族学研究』、第20巻、第12号 日本民族学協会 p.48-70

小島環禮「十三塚の歴史的な意義」神奈川大学日本常民文化研究所調査報告『十三塚—実測調

⁵⁸ 同上 p.72

⁵⁹ 苏鲁丰嘎编著《巴林风情录》内蒙古人民出版社 1987年 p.40

⁶⁰ 娜仁格日勒“祖先崇拜中的女性禁忌”《蒙古族祖先崇拜的固有特征及其文化蕴含-兼与日本文化的比较》 内蒙古教育出版社 2006年3月 p.130

- 查・考察編一】第10集 平凡社 1985年 p.11-31
- 佐野賢治「十三塚と十三オボ」『日本民俗の伝統と創造』弘文堂1988年 p.281-306
- 佐野賢治「十三仏信仰と十三塚」 平凡社 1985年 p.32-51
- 孫晋泰「朝鮮の累石壇と蒙古の鄂博に就て」『民俗学』第五卷 第十二号昭和8年12月 p.1020-1033
- ドルジ・バンザロフ著 白鳥庫吉訳「黒教或ひは蒙古人におけるシャマン教」1940年 文求堂 P.26
- 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. 2005/10 p.173-185
- 白鳥庫吉「岩石崇拜の起源」(講演要旨)『民族学研究』第二卷 第一号1936年 三省堂 p.276-281
- 村田文夫「発掘調査された十三塚」神奈川大学日本常民文化研究所調査報告『十三塚一実測調査・考察編一』第10集 平凡社 1985年 p.64-90
- 柳田国男、堀一郎『十三塚考』三省堂 昭和23年8月

中国国内文献

- 包文汉 乔吉著《蒙古历史文献概述》 内蒙古人民出版社 1994年
- 陈岗龙 “关于敖包研究的方法与资料准备” 《首届中国苏力德文化，敖包文化，马文化学术研讨会——会议议程及论文提要》 鄂尔多斯市乌审旗旗委，人民政府，内蒙古大学蒙古学学院 2007年7月 p.64-66
- 鄂·苏日台 论“敖包文化”的形成与演变内蒙古社会科学 1994年第3期 p.30-33
- 郭大顺著《红山文化》 文物出版社 2005年2月 p.53-55
- (德)海西希著 耿昇译《西藏和蒙古的宗教》天津古籍出版社 1989年6月 p.495-508
- (德)海西希 “蒙古人的萨满教” 马曼丽 马曼瑜 译自《蒙古的宗教》 1980年伦敦版 p.25-32
- 马克·波罗著 赛熙亚乐译 《马克·波罗游记》 内蒙古教育出版社 2001年9月 p.229-230
- 马昌仪 “敖包与玛尼堆之象征比较研究” 黑龙江民族丛刊 1993年第3期
- 娜仁格日勒 《蒙古族祖先崇拜的固有特征及其文化蕴含-兼与日本文化的比较》 内蒙古教育出版社 2006年3月 p.129, 130
- 那木吉拉 敖包祭祀起源之我见 首届中国苏力德文化，敖包文化，马文化学术研讨会论文集 2007年7月 p.60-61
- 普兰·卡尔宾著 葛日勒朝克图译《普兰·卡尔宾蒙古游记》(蒙文版) 内蒙古教育出版社 2001年9月 p.50-53
- 威廉·鲁布鲁克著 葛日勒朝克图译《威廉·鲁布鲁克蒙古游记》 内蒙古教育出版社 2001年9月 p.17-19
- 王其格“祭坛与敖包起源” 敖包祭祀起源之我见 首届中国苏力德文化，敖包文化，马文化学术研讨会论文集 2007年7月 p.68-70
- 张星德 著《红山文化研究》 中国社会科学出版社 2005年12月 p.21-26