

## オボ信仰序説

沈 雪軍※

### 目 次

- 一、研究の展開 — オボ信仰の研究の流れ及びオボ信仰を行う地域 —
- 二、青海省チベット人のオボ祭とマニ石堆
- 三、西北民族変遷ルートにおけるオボ信仰
  - 1 内モンゴル族と旧満州のオボ信仰及びそれに関連する信仰
  - 2 ドー族のオボ信仰
  - 3 朝鮮半島におけるオボ信仰の跡
- 四、日本の十三塚とオボ信仰
- 五、中国西南地域の諸信仰からオボ信仰を見る — 多信仰の複合体 —
- 参考文献
- 図、写真

### 一、研究の展開 — オボ信仰の研究の流れ及びオボ信仰を行う地域 —

オボ信仰は既に多くの学者に重視され、それについての研究も各側面から中心に向かって進められている。ところが、オボ信仰に対する研究の視点の違いはオボのあり場所によってかなり異なっている。それゆえ、この壮大な民俗信仰をアプローチする際、もっとも重要な一環としては、オボの様々な形態をまとめてそれにおける共通性を探り出すのがまず大事だと思う。オボ信仰が行われている地域は中国の西北部と西南の一部であり、または東アジアの多くの民族や地域にもオボ信仰を行う跡が見えている。それはオボの標準型ではなく、元々のオボの形態、或いはオボの変型と考えられる。そこで、面白い事に、全く名付の違う民俗信仰をオボ信仰に見なして研究を進めている、それはこの信仰の深さを示しているのであろう。例えば、日本の十三塚信仰を中国北方地域に現存している十三オボ信仰と比較研究することもその一例である。または石崇拜からオボ信仰の本質を検討する論説も少なくはない。だからといってどのように広義的なオボ信仰を定義づけるのかはこの研究を深めるに不可欠なことである。そこで、我々はまずオボというものを感性的にイメージしてみよう。覃光広が中国の東北・内モンゴルにおけるエウェンキ族のオボについてこのように描写している：

※筑波大学大学院地域研究研究科

オボとはモンゴル語で小さな丘という意味である。石を積み上げたもので、もとは道路や境界の標識であったが、後に山の神、道の神などを祭る場所となった。①

文字通り、我々はオボについて簡単に認識できると思う。すなわち、オボ信仰とは何の信仰であるかということ。覃氏の解釈はまず語源から認識したものであり、そして、オボの機能としての境界を分ける性格であることは民俗学において認識されたものである。実際、オボ（いわゆる小さな小さな丘）と名付たのは元々語源によって呼ばれるものではない、要するに、オボ信仰の形成はある具体的な目的に（それはオボの機能によるものと考えられる）よって作り上げ、形が固まってきた後、その形に従って呼び方をつけたのである。それはこの論文の展開につれて詳しく論じたいと思っている。

話を戻して、ここで、簡単にオボの諸形態を挙げてこれらの形態についての研究の流れを説明しようと思う。まず挙げたいのはモンゴルのオボをモデルにしてのオボの標準型である。図1により、我々は純粋なオボにイメージできると思う。それはオボ信仰の一番完全な構造と思われる。オボ全体は五つの部分によって構成されている。真ん中の部分はオボの基本型であると考えられる。回りの四本の柱は経幡や布によって中心と結び付けられ、「卍」という形になっている。現行のオボ信仰は、中心となる部分の立て方は非常に複雑である。それは三つの段を持つ。第一段は小石で建てられ、オボの土台となっており、供える物を置く台も設けられている。第二段は枝や木などを用い、柱のように石台の中心部に挿し込んで、羊の毛で編んだ糸が枝などを締め、この上にも経幡やハダをかぶせている。第三段はラマ教のタンカを使って飾られ、それはオボ信仰が最後まで仏教（ラマ教）を受容しているもっとも明瞭な証拠である。それはオボの標準型であると考えられる。次に、オボのもう一つの形態を見てみよう。図2は十三オボである。それは十三個の石堆を一行に並べ、一つのオボと一緒に構成されている。石堆の大きさは、標準型なるオボの中心部と比べて、あまり変わらない。変わった部分といえば、オボの第二段である。十三オボの主幹とする部分の第二段がかなり大きい。数多くの枝は標準型より増やされる一方、神のシンボルとする叉枝が挿されている。枝を毛の糸で締めるというやり方は高原地域から離れるに従って少なくなってきた例から見ると、オボ信仰が日常生活の条件によって変わることを示している。もう一つの重視すべきポイントはオボの第三段である。そこでは、タンカを用いて印にする場合はもちろん現存するけれども、他の物を使って印にする場合も少なくない。何にも使わない場合もしばしば見られる。我々とはとにかくそれをオボの第二型と考えよう。第三種のオボは中国の西南、西北の少数民族変遷のルートの地域に幅広く点在している。標準型のオボと違って、この第三種類のオボはただ一つであり、しかも主幹とする部分を標準型の中心の部分と対照してみると、構造は極めて簡単である。それはオボの基本型だと思われる。第4種のオボはオボの様々な変型体である。これらの変型は、ほぼ二つに分けられる。一つは植物を材料にして造られたオボであり、もう一つは小石を材料にして盛り上げて建てられたオボである。オボの変型体はオボ信仰が形成されてからできた物とは限らない、オボ信仰のもととも考えられるのである。今の資

料では、このような変型体は主にチベット族の地域、中国の東北地域、朝鮮半島、中国の西南地域、または黄河の上流地域に異なる形をとって現存している。日本の場合は、全く違う民間信仰として研究を進めており、著しい成果を収めた。

以上、オボを分類してオボの形態を四つの類に分けた。オボ信仰の研究もこの四つの形態によって展開されている。これらの研究をまとめるとき、以前のオボ研究に用いられていた方法論を遡って概観するのも必要である。

この方法論は四つに分類される。

第一は、中国では、民族学を先行として、マルクス主義における歴史観念から中国の歴史を振り返って解釈してきた。また、民俗学を民族学の視点から行ってきた。それは中華人民共和国が成立してから約十五年間にわたって行われたものである。

第二は、中国1980年代に生まれたものである。中国1966年代に起こった文化大革命により、学術的研究は一時中断された。文化への研究が再び重視されたのは「四人組」が倒され、開放改革時代が始まった1979年の中国では外来文化に二十年の間接触していなかったことを前提とし、中華文化の正統性に対する疑いをきっかけにして中国文化の複雑性、あるいは自らの文化が中国の近代化に結び付けられる内的原因を探ろうとして行われた。

そして、第三類は、チベット文化、モンゴル文化、朝鮮文化、日本文化に対する学術研究は本来の学術伝承を保ちながら各側面からオボ研究に有力な証拠を提供した。

第四は、比較民俗学という方法論である。それを方法論とするオボの研究は歴史的な原因で連続できなかった。特に冷戦の間、意識構造の相違によって、西側と東側との学問の交流が行えなくて学術に大きな被害をもたらした。東アジア比較民俗学の研究はつい最近のことである。ところが、国々の異なる実状における学術流派の間での接点はなかなか一致しにくい。例えば日本の民俗研究は大和民族を中心として展開し、縦に深く入り込んで進めるのが特徴である。中国の場合は、先ほど述べたように、多民族の存在を伴い、民族政治学、或いは民族政治自身の要求に基づく民俗学の研究が民族政治の舞台に上って様々なナショナリズムを演じる時代背景のもとで行われてきた。民俗学の成り立ちは文化人類学に頼って存在するというより、むしろ民族学、または伝統的な歴史学を中心として行われるものであった。この結果、中国の民俗学の研究が横に広がる一方、一つの民族文化の深い部分に気をくばらない弱点が避けられなくなった。なお、民族利益のバランスをとると共に、民族の自らの文化への自信過剰による自分しか優れていないという点から研究を始めることもあった。このような研究はある民族文化に対しての利益しか得ないこととなった。だからといって、比較民俗学のアジアでの歩みはまだ完全に開かれていない。オボ研究の進展もそれに伴い、今までの成果は豊かだとはいえない。

この四つの分類に言及しながら、今回のオボ研究においては、前に述べたすべての方法論を念頭におき、更に全面的に考える必要があると思われる。今まで述べて、やっとこのような複雑な理論の背景から、オボ研究の流れが徐々に見えてきた。全体の理解のため、以下の表を作成した。表のように、オボ信仰研究の流れはほぼ六つに分けられる。民族学の導入

によって、各流れが互いに混じっている場合もある。論述の展開に伴って分けようとするのが本論文の目的である。

そして、我々はさらにオボ信仰が行われる地域を見てみよう。

まずオボの標準型からオボの中心地域を定着させる。前に述べたように、モンゴル語を用いてオボを名付けたこの信仰は一番完全な形を持ってこの地域で行われることは最も知られているが、そこをオボ信仰の中心地域に考えた場合より合理的ではないかと思う。このように考えるもう一つの理由は、元朝の中国には、農耕民族文化、照葉樹林文化、騎馬民族文化、この三つの文化が受容され、オボ信仰の最初定着もこの時期のことだと考えられる。そして、オボの形態から、オボの土台となる石崇拜、または圓壇祭のある地域を見てみると、チベットのマニ石堆をはじめ、モンゴル族と漢民族の間における狭いロードを通して朝鮮半島に至り、この長い区域にオボの変型体が点々として東に向かって広がっている。この中、満族、ホジョン族、ダフル族、エウンキ族、オロチョン族の地域に、オボ信仰またはオボ信仰に関わる信仰が行われている。それはオボ信仰の西北ルートだと考えられる。

標準型とするオボのある地域は主に中国の黄河上流の重要支流の湟水河盆地を中心として周りに放射線状に広がっている。東では、寧夏回族自治区に入った。南では、チベットの東側に沿って雲南省の西南民族ルートと合流し、東南アジア照葉樹林文化文化として受容されてきた。西南民俗変遷の流れから考えてみると、雲南省のリス族、ヌー族、プミ族、トールン族の地域にもオボ信仰の跡があると思われるけれども、資料がないため、また実地調査を行っていないので、推測でとり挙げる。

オボ信仰の地域を民族移動の激しい大陸に正確に位置づけることは極めて難しい。従って、地理的な要因による生産方式に関する信仰の変化をも含めて考えなければいけない。それは次の論述の展開に従って分かると思う。

## 注

- ①『中国少数民族の信仰と習俗』覃光広等著、伊藤清司監訳 林雅子訳 1993.3.10 第一書房。
- ②タンカはチベット語であり、チベットの掛軸の一種、通常に仏教の曼陀羅を描く。

オボ研究の流れ	オボ信仰とそれに関連する信仰	背景方法論
チベット文化研究から見たオボ信仰	石崇拜, マニ石堆, 十三オボ	民族学, 宗教学, 文化人類学の視点
モンゴルにおけるオボ信仰	オボ, 十三オボ	民族学, 民俗学の視点
中国西南少数民族研究から見たオボ信仰	ナシ族の樹木崇拜と祭天儀礼, モーソ人のオボ, 羌族の石崇拜	民族学, 民俗学の視点
中国西北少数民族研究から見たオボ信仰	ドー族のオボ, 插牌子, 満州の杆子	民族学, 民俗学の視点
朝鮮研究から見たオボ信仰	長生標, 石碛, 造山, オボ, 圓壇	歴史学, 民俗学の視点
日本文化研究から見たオボ信仰	十三塚, 石崇拜と道祖神, 枝の草, 犬卒搭婆, ザカマダ	民俗学, 比較民俗学の視点

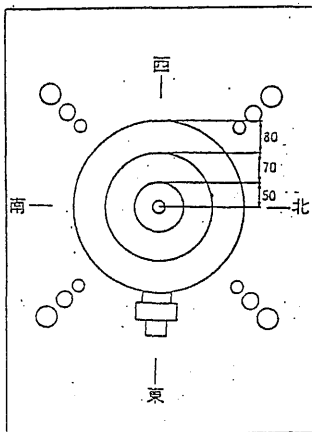


図1. オボの標準型

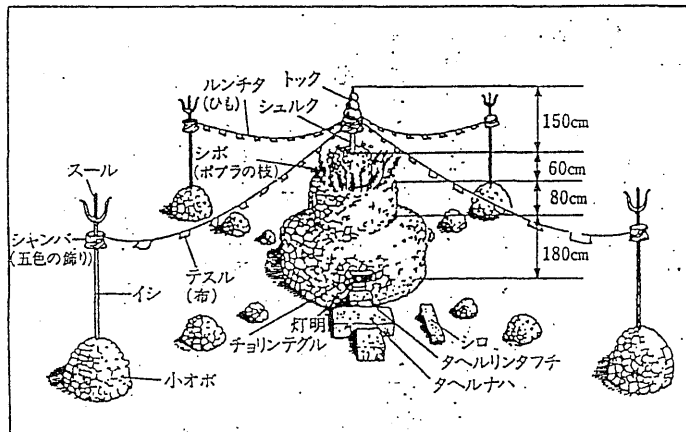
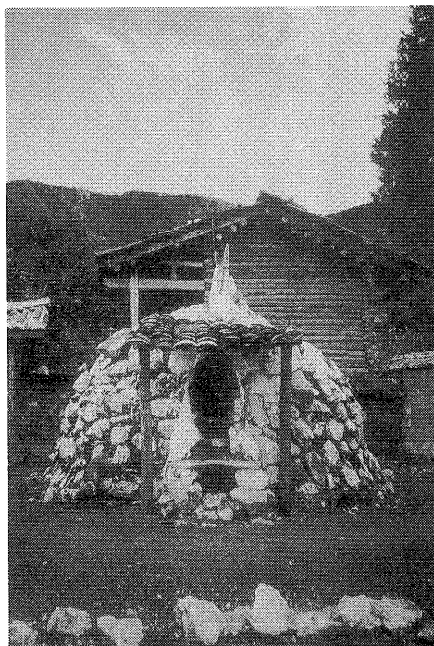
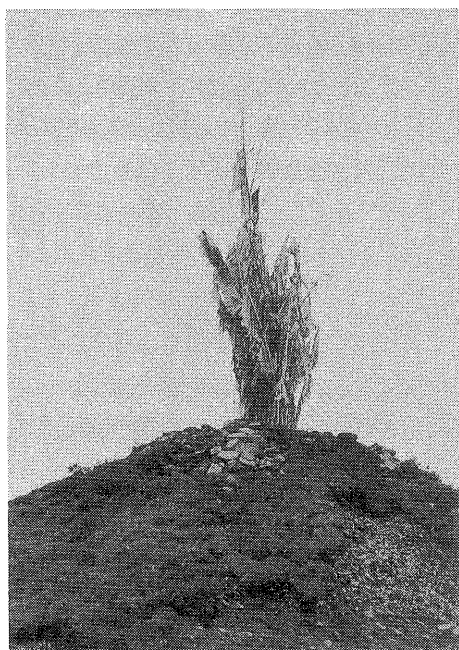


図2. バインエルグルオボ(1979年再建)の構造。13個で一組となっている。

森田勇造『チンギズ・ハンの末裔』1986年, 62頁より。



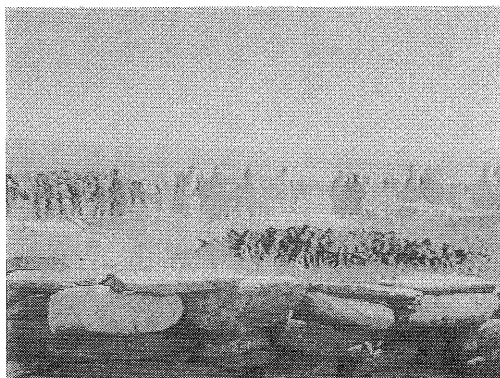
オボの変型の1  
中国モース人地域のオボ。



オボの変型の2



オボの原始形態



「焼飯」と見られる焼き台



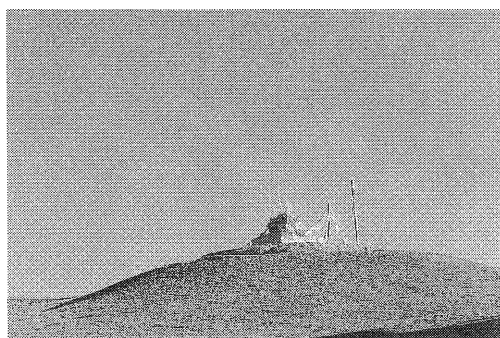
オボに経幡を供える



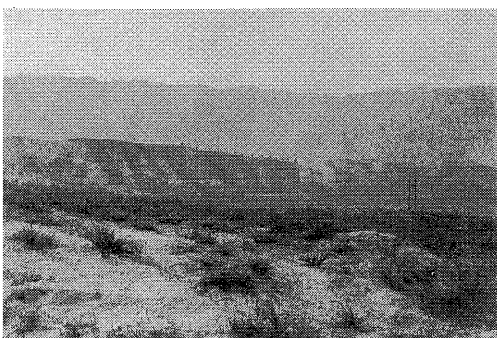
湖に祭物を投げるガダン活仏



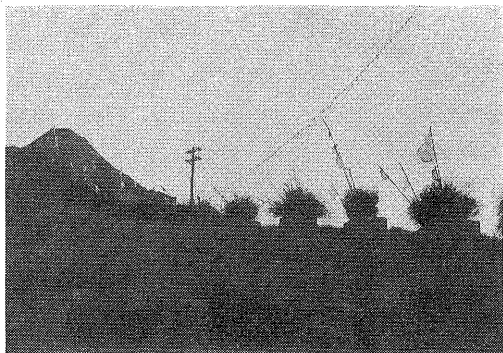
オボを回るチベット人



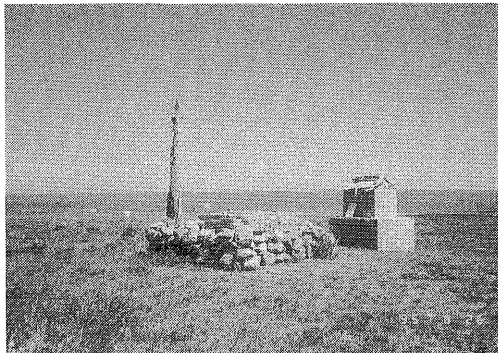
青海省日月山山頂のオボ



青海省黄南州のオボの1



青海省黄南州のオボの2



青海湖鳥島のオボと焼飯

## 二、青海省チベット人のオボ祭とマニ石堆

1990年の四月、私は中国西北における五つの市のテレビ局の連合撮影計画をきっかけで青海湖へ旅立った。その計画では、中国の西北民俗信仰を地域別に辿って『大西北風情』という特別番組にするのである。私は青海省地域の番組の担当として青海省海西州の青海湖の湖開きの祭りと黄南チベット自治州の「望果節」についての事前調査をした。友人からの情報では、湖の祭の担当は海西州剛察県の泉吉郷のラマ教寺院のガダン活仏である。約五時間のバスの旅が終わった後、私は寺院に着いた。寺院は山のすぐ下であって青海湖に面している。道路からある緩やかな坂道を上って寺院まで歩くと少し時間がかかった。寺院は山坂の流れに沿って建てられのである。若く見える寺院を管理する僧侶は私を導いてガダン活仏にお会いすることができた。私は撮影の計画を申し上げた後、この祭の具体の日程を訊ねた。驚いたことに、ガダン活仏は、「それは特に決めていないが、大体は青海湖湖面の氷が融けた後、私は気候を見て日を決めるんだ」とおしゃった。高原でのロケーションには条件が限られており、結局、熱心のガダン活仏の協力を獲得、彼は「祭の一週間前に必ず電話で知らせる」と約束した。一か月待って、青海湖の氷が融けた情報はやっと届いてきた。後はガダンの連絡の次第であった。文献資料の研究に閉じ込んだ私は海西州の歴史を振り替えて読んだ。生まれてからずっと青海省で暮らしていた私は海西州はチベット人の自治州だと思い込んで、モンゴル族の地域であることは知らなかった。『青海省藏族蒙古族社会歴史調査』における「青海省蒙湖族社会調査」①にはこのように述べられている：

青海省はわが国モンゴル族の住む地区の一つである。現に、人口は五万四千五百六十六人であり（1982年の統計）、全省の総人口の1.3%を占めている。青海のモンゴル族は主に海西モンゴル、チベット族自治州のトラン、ウラン、グルム、そして河南モンゴル自治県、海北チベット族自治区の祁連県、海晏県、剛察県、門源县、海南チベット族自治州の共和県、海東地区の湟源县と西寧市の大通県に居住している。



更にモンゴル族人の来歴②についてこのように紹介した。

### 一、青海モンゴル族の来源と歴史変遷

(前略) 十三世紀の初め頃、すなわち1206年前後、モンゴルの王様チンギスハンは軍隊を連れて西に出兵し、中央アジアを攻めるとき、青海の柴達木盆地のあたりに至った。(省略) 西暦の1227年、チンギスハンは戻る途中で臨洮を通して西から黄河を渡り、積石州(今の循化県)を攻め破って西寧を占領した。さらに青海湖の周囲及び柴達木東部の広大な地域をを収めた。それと同時に、軍隊をそこに留まらせ、放牧させていた。(省略) それはモンゴル族が青海に移住することの開始である。

その歴史の背景を念頭におき、ガダン活仏が剛察県政府を通して祭の日期を教えて下さった。農歴四月の中旬の予定であった。我々取材班の三人は機材を揃え、急いでロケ地に出発した。私達は寺院での祭りの準備を撮りたくて先に寺に向かって足をはこんだ。着いた後、寺院の人々の多くは既に祭りの場へ経堂を建てに行っていたのがわかった。午後三時から続けて運転し、約五時前後祭りの場に到着した。いわゆる経堂はテントのような建物である。その近く、強い風を浴びてオボは水辺に立っていた。近づいてみると、オボには石の台があり、台の近くの緩やかな下り坂に小石の集まりが点々として設けられていた。ガダン活仏はちょっとこの辺りに若い僧侶と一緒にいらしゃった。話をかけて、彼は挨拶を言ったきり無口になった。取材班の私達はガダン活仏のあとについてテントに入った。五人の若い僧侶は用意された祭物の前に座り込んで経を読んでいた。祭物は五時前後の小袋に入っている。中身を聞くと、五種類の穀物である。小袋を締める糸は五色であり、混ぜて入口が強く縛られていた。袋を括り上げたら、法具の下に供え置き、徹夜で読経するという。読む経は何であるかを聞くと答えは平安を祈り、豊作を願う仏教の経文である。仏教の何の教派か聞くと、チベット仏教の紅教だとガダン活仏はおっしゃった。紅教はラマ教のニンマ派(rnging ma)のことをいい、古いという意味である。それはチベット仏教が貴族によって弾圧されたいわば滅仏期以前の仏教である。その宗教は元朝に入りモンゴル人に重視され、高い評価を得たのである③。

私達は日が暮れる前ここを発って剛察県招待所に向かった。機材への充電は町でないと電源がないからである。余りにも人が少なくて、剛察県の町を歩こうとしても、見る価値のあるものがないので、結局はやめることにした。私達は翌日の好調を念をこめて祈った。

翌朝の六時に私たちは泉吉郷に向かって行った。ガダン活佛の接待で取材班はテントに入って祭りの開始を待つばかりであった。高原の眺めは青空の下に遠く消えてゆくほどの蒼氓なのであった。草原の地平線から点々とする人の姿が現れ始まり、彼らは馬に乗って何か持っているようであった。近づくと、あれは何かの木の枝のようだった。ラマに聞くと、「柳梢」だと答えた。あるテント付近の約五平方メートルの石で盛り上がった台は私たちの興味を引き起こした。徐々にやってきたチベット人たちは袋からバターや小麦粉の炒めたものを出して台の中央に入れて柏

の枝や葉と一緒に燃やし始めた。煙は微かな風につれて草原に広がった。八時になって、集まってきた人々はその台を囲んで時計周りに経を読みながら回った。たまに銃が発砲されて野原に大きな音が響いた。それは祭りの第一段階だと見てみるとすぐ分かった。そして、人々はオボのところにいて用意された「柳梢」の枝に羊の毛を縛った。オボの上の部分にはこのような枝が既に多くあって、それは五年間かかって積み上がったものだとガダン活仏が紹介してくれた。オボは一体何であるかを聞くと、「名人が泊まった場所に実物を標記し、記念するためのものである」とチベット人が紹介してくれた。更に聞くと、そのオボは特に五世ダライラマのために建てられたという。彼は泉吉郷の湖辺で座禅していた。その場を記念するため毎年、祭ったあぐく現在のようになくなってきたのである。話を聞いている間、人々は燃やしの台からオボに近づき、手元の柳梢を古いのと交換し、オボは一層新しくなった。そして、羊の毛で編んだ糸を用い、多くの人々からの柳梢と一緒にオボに縛って経を読みながらオボを時計回りの方向に回りつつあった。寺院の僧侶はラバを吹き、祭りが盛り上がってきた。遊牧民は羊の毛を柳梢に貼りかけ、それは何の意味が分からない。遊牧民の妻や子供らは遠く立ってこの光景を眺め、なぜ参加しないかを聞くと、祭りは男に限られているとガダン活仏はおしやうた。それと同時に、僧侶達は皆の協力を得てオボを囲む四本の木の上端の経幡を取り替えて新しい物にした。この経幡は元々オボの上端と繋いでいた。オボの上端には、タンカというチベット仏教の曼陀羅の絵がかけてあった。約十一時過ぎ、青海湖を祭り儀礼が始まった。人々が列を作ってガダン活仏に従い、水辺の坂を下ってある岬に向かって歩み始めた。ガダン活仏は青海湖に面して何かを言いながら手持ちの小袋を湖に投げ込んだ。他の人も相次ぎ小袋を水に投げ込んで、湖の水を手で汲んで飲む人も居た。それで祭りの第二段階が終わった。十二時になって、遊牧民が自らの馬を用意し始めた。若い人が盛り上がってオボを囲んで馬を走らせた。我々取材班はビデオカメラを肩に乗せ、オボに近づいた。何十人がいるか分からないけれども、「バジャロ、バジャロ」というチベット語を大きな声で呼び出しながら時計周りに走り続けていた。彼らは銃を持って興奮するとき空へ発砲し、叫び声と銃の響きを混ぜて若者は自分の熱情と洗練した馬術で祭りの高潮まで押しつけた。それと同時に、馬を描いている経文の紙が撒かれ、馬の足跡を追って散らした。終わった後、「バジャロ」とは何だと聞いて、あれは馬が繁殖するのを祈る経であるとチベット人が言った。同じく経文と馬を書いた紙もその意味である。オボを走った後、チベット人の祭りはいよいよ娯楽の段階に入った。商人達は既に売り場を作って彼らを待つ次第であった。最も観客の注目を引き起こしたのは午後からの競馬である。遠く現れた汽車は湖に沿って走っている風景に、馬に乗るチベット人の姿が重ね合って高原の珍しい光景となった。

その祭りを通して、私は初めてオボ祭の具体像がイメージできた。いくつかの疑問が残っても、この祭りを段階的に分けてこのような結論があり得る。

まず、青海湖を祭ると同時にオボを祭るという点から分析すると、それは元々二つの行事である。湖を祭るすなわち湖開きと同時に高原の奥地に山開きというチベット人の行事も行われている。それは春に伴うチベット人の一連の行事の一つである。その上に、オボ祭が加えられ、全く

異なっている信仰が五世ダライによって結ばれたとされている。五世ダライはチベットの様々の教派を統一した宗教英雄である。ラマ教は仏滅期が終わった後できた新しい仏教であり、その仏教がチベットに定着したのは五世ダライの時代からののである。彼を記念することはチベット仏教のためよりも、民族の英雄のためといっても良いであろう。そして、元朝のモンゴル人の中国統一によって北方騎馬民族文化が伝入し、それに伴いオボ信仰も入ってきた。オボ信仰はチベット人のマニ石堆信仰と合流して今のオボが生まれたのではないかと私は思う。というのは、青海省のオボ信仰は元々チベット人の信仰ではなく、モンゴル人或いは北方騎馬民族の信仰である。何故、その信仰がチベットの地域に入って速やかにチベット人に受け入れたのか、その理由はただ一つ、チベット人も既にモンゴル人と似たような信仰を持っていたからである。オボについての解釈は序論で少し述べたが、即ち、石を盛り上がり祭りの場にするということ、それはチベット人のマニ石堆信仰と極めて類似している。1989年、私は教師として青海省玉樹チベット自治州の民族師範学校へ勤めに行った。州所在地の玉樹県に入る時、道を挟む壮大な石の壁が私にショックを与えてくれた。あまりにも長すぎて1キロもあるそのマニ石堆は約2メートルの高さがあり、上に木の枝が挿されており、長い経幡が次から次へと枝を結んでいる。石といって、実は想像より素晴らしいものだった。もっぱら白い石を選び、大きさは臼のようなものもあり、その表面に経文や浮彫を刻み、その上、入墨のように豊富な色彩が描かれていた。二年間のチベット生活を通して、私はこのマニ石堆信仰がチベット人にとって如何に重要であるか漸く分かってきた。一つの石は一人の分身として見なされている。チベット人は用意した石に好きな経文や絵を選び、専門の人に頼んでそれを刻み込む。その仕業のために身を捧げるチベット人もいる。そしてこの石は村や部落或いはお寺の付近に置かれ、集まれば集まるほど石堆になった。それは一つのグループの象徴のようなものである。マニ石堆を通るチベット人は必ずそれを廻る。玉樹のチベット人は時計回りの反対方向に逆転し、それはチベットの元来の宗教----ブン教の廻り方であるという。聞いた話では、玉樹の映画館の基礎はすべてマニ石を用いて築いたものである。だから、年寄りのチベット人は映画館に入ろうともしない人がけっこう居るという。今考えると、人間の分身を踏むことは確かにひどいことである。残念なのは、玉樹の町造りに力を入れた1960年代の漢族はそれを理解しようとしなかった。玉樹のことを思い出しながら青海湖のオボを再び考えると、オボの下に、数多くの小石が置かれていることに気づいた。そこから、チベット人は確かにオボをマニ石堆に見なしているのが分かった。モンゴル人のオボ信仰はチベット地域に入ってチベット人のマニ石堆信仰と似たようなところがあるこそ、チベット人がそれを受け入れることにしたのである。

そして、青海湖のオボ祭を通して、注目すべきことのもう一つの点は、オボ祭の前に行われていた「柳梢」を燃やす儀礼である。それは典型的なモンゴル人、或いは北方民族の儀礼「焼飯」である。その後モンゴルのオボ儀礼を紹介するときまだ詳しく述べるつもりであるが、それはオボ祭と共に行うと考えられるのである。青海省のオボ祭を観察してみると、オボ又は「柳梢」を燃やす石堆は一緒になったケースが多い。だから、それをオボ信仰と関連づけて研究すべきであ

ると考えてきた。

## 注

①『青海省藏族蒙古族社会歴史調査』青海省編集組 1985年 青海人民出版社。p139を参照。原文は中国語であり、挙げた訳文は筆者の訳である。

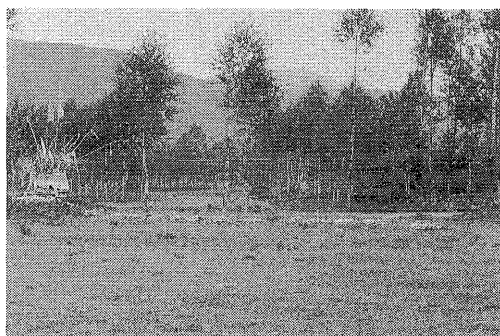
② 同上。

③『西藏佛教 密教』李冀誠 1989, 12, 今日中国出版社。p47, 52を参照。

④『石与石神』劉錫城 宋兆麟 馬昌儀 主編 馬昌儀 劉錫城 著1994.7 学苑出版社。「第六章オボとマニ堆」(p125を参照) 第一節にこのように述べた：

「(前略) エムス・イン (或いは女性オボ) は特別に我らの注意を引き起こすべきである。それはある 文化符号として、現在の我々に与えてくれた情報は一種の神の性格を持つオボとは異なっており、人類社会の発展の歴史の上の一つの特殊な時代と画面を反映しているのである。

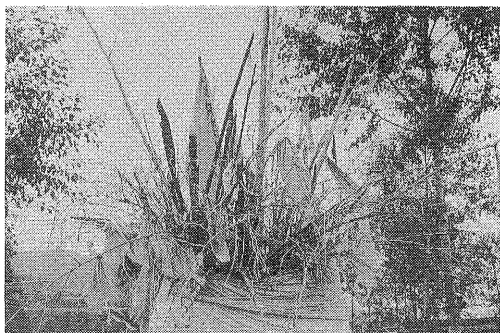
(省略)」とある。原文は中国語であり、挙げた訳文は筆者の訳である。



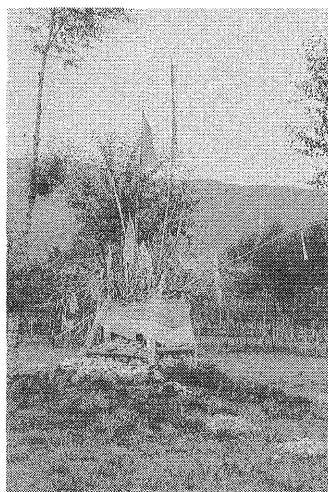
ドー族の十三オボ (中国青海省互助県)



オボ上に挿されている兵器1 (中国青海省互助県)



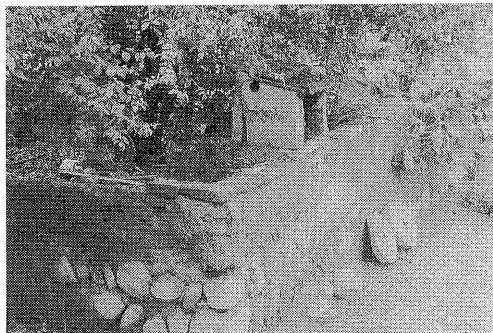
兵器の2 (中国青海省互助県)



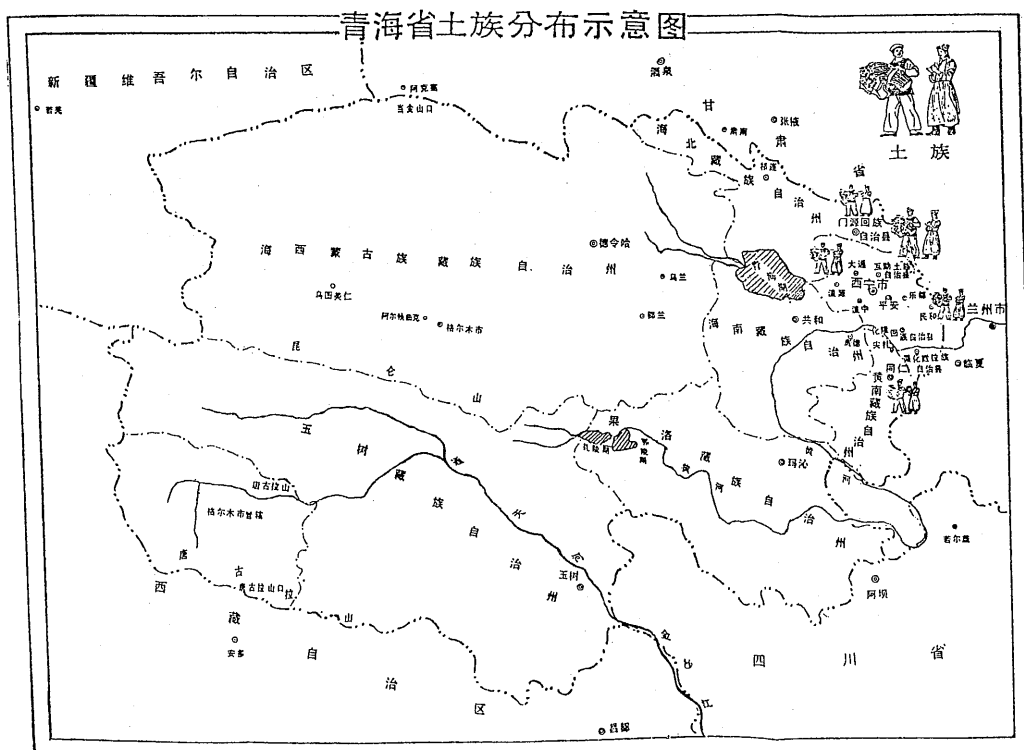
オボを繋ぐ経幡(中国青海省互助県)



話者との合影(中国青海省互助県)



「烧飯」と見られるドー族家にある鍋庄  
(中国青海省互助県)

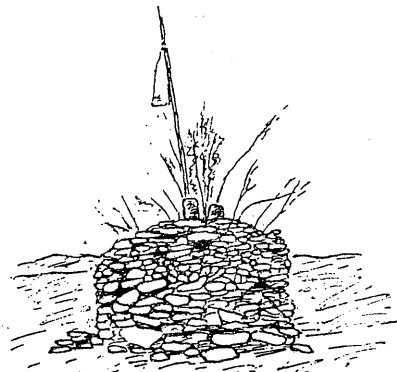


ドー（土）族の青海省に於ける分布図



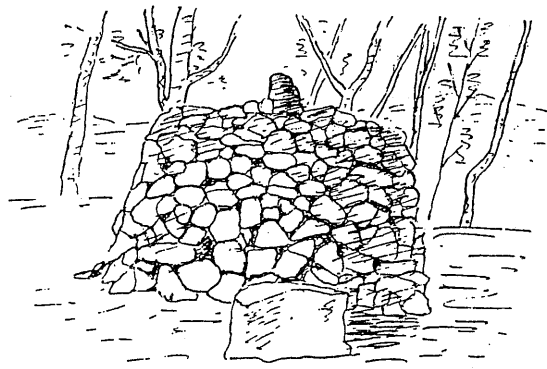
第一〇圖 城 隍 (石城長生) —京城郊外—

チャンスン



第一三圖 蒙古の鄂博 (興安南省他斯拉海屯)

秋葉隆が描いたオボ



第一二圖 造 山 (長生標塔) —慶尙北道永川郡新寧面—

チャンスン2

### 三、西北民族変遷ルートにおけるオボ信仰

#### 1 内モンゴル族と旧満州のオボ信仰及びそれに関連する信仰

モンゴル族のオボ信仰はオボ信仰の中最も皆に知られており、常にオボ信仰の研究の原点となるのである。オボの形態の分類の中、私はそれを標準型にしたわけはその面への配慮も考えたのである。ところが、オボの形態に集中して実地調査をまとめて研究するほか、文献研究の試みは多いとはいえない。何故ならば、文献への研究は歴史学あるいは民族学へのアプローチばかりであることがよく思われるからなのである。モノとしてのオボ形態に拘りすぎると、既にあった資料を見逃す恐れがある。文献研究に拘り過ぎないことは文献を研究しないとは違う。特にモンゴルの歴史及びその前の遼朝、大金国の歴史、それは中国の歴史において君臨された歴史である。元朝と遼朝の関係は極めて緊密であり、一般的な認識では、遼がモンゴル人に滅ぼされてから、契

丹人の多くはモンゴル人に化けたのである。契丹人もモンゴル人でも北方の騎馬民族である。彼らの習俗や民間宗教などに似たところが多いと考えられる。大金国も同じように北方民族であってもモンゴル族になったのである。だといって契丹族や金族などの概念はまずない。言い換えてみると、モンゴル人というのはモンゴル族の人だけでは有り得ない。それは正しく認識しなければいけないのである。もう一つは、中華思想の背景の元で君臨の歴史への認識である。これらの歴史を解釈するには、明朝時代に入ってから文官達はものすごく苦心した。その結果は、他民族の語彙に対し、十分理解しないまま校訂した歴史の古典文献に多くの誤りが避けられなかったのである。だから、正確に君臨された歴史を読み直すことはとても重要である。それは後で検討するが、そこで、まずオボまたはオボ信仰が元朝の歴史及び遼と金の歴史においてどのように記録されているかを討論してみる。

『遼史』の卷二十八の「本紀第二十八」の天祚皇帝二のところにこのように記録されている：

（前略）丙寅，以圜場使阿不為中軍都統，耶律張家奴為都監，率番，漢兵十萬；（省略）

この中、「阿不」と言うのはオボのことであるが②、驚くことに、明朝に校訂された版本には「阿不」を人の名前に見なしている。その原因はまず遼や金及び元の歴史に翻訳された他民族の単語の音読みが多い。そういうことは漢族の文官にとって一番苦手なのである。だから、これらの歴史を解釈するには、明朝に校訂された文献だけを読むと回答が出てこないのである。幸いに清朝でモンゴル語の校訂が行われた、そうでないと、今でもこの謎は解けないのであろう。「阿不」というのはオボであることが分かった前提でこの文章の読み方はこのようになるべきである。

丙寅以圜場，使阿不為中，軍都統耶律張家奴為都監，率番，漢兵十萬；

この文章を読んで分かったのは、阿不を広場の中心に据え、出兵する前のお祝いを行う画面が浮かんできた。ここで、我々はオボ信仰は戦争とに関わっていることがイメージできた。

それから、次の文章を分析しよう。『遼史』の卷二十の本紀第二十の興宗三のところにこのように書いたある。

（前略）癸亥，近侍小底盧寶僞學御画，免死，配役終身。（省略）

この文章の、「盧寶」というのはオボのことである。同じように、『遼史』では、「盧寶」を人の名前に見なしている。それは間違えている。実際には、この文章は次のようである。

癸亥，近侍ハ小底盧寶ヲ僞學シ，御画ニスル。免死サレ，配役シテ終身トナル。

この文章では、小さなオボを絵にした近侍が懲役された。オボは聖なる存在であることが分かった。この二箇所の記事は重要なポイントを示している。それはオボ信仰が既に遼の時代にあり、しかも重要な役割を担っていたことを示したのである。『遼史』の卷六十六の表第六の遊幸表のところにはオボに関する記録は出ているが、ただ山の名付けとなっている：

太祖十九年九月，射鹿於索阿不山。

次の節にいつてすぐドー族のオボについて紹介したいけれども、即ちオボのいう名のつく山のことである。「索阿不」という山の中の「阿不」はオボのことである。(注の②を参照。筆者)「索」は元々モンゴル語で、「危うく」という意味がある。その山とドー族地域の松塔峨博と黒山峨博が一致しているかどうかまだ不明である。

『遼史』に出ているオボの資料はオボ信仰の研究に重要なヒントを与えてくれた。契丹国の中心地域は現在の青海省の湟水流域である。ドー族の地域もそこにある。同じような信仰が重なることもありえるのであろう。『遼史』に比べれば、『元史』に出ているオボの記録は極めて少ない。それは興味深い現象である。元朝は、モンゴル族が中心民族となっている。しかもオボ信仰は現在でもモンゴル族の信仰として知られている。何故そのような大事な信仰の記録が多く元史に残されなかったか非常に疑問となってくるのである。その問題は後にして、我々はまず『元史』にある僅かな記録を辿ろう。『元史』の卷十の本紀第十の世祖七④にはこう書いてある：

(前略) 己巳，樞密院臣言：「有唐兀帶者冒禁引軍千余人，於辰溪，沅州等處劫掠新附千余人口及牛馬，金銀，幣帛等，而麻陽縣達魯花赤武伯不花為之鄉導。」敕斬唐兀帶，武伯不花，余減死論，以所掠者還其民。

挙げた文章には、「武伯」というのはオボのことであり、ここで人の名前としてしか考えられていないのである。そして、次も同じである。『元史』の卷二十四の本紀第二十四の仁宗一⑤にはこのように書いてある：

五月辛丑，(省略) 參知政事阿卜海牙為左丞，(省略)

「阿卜」というのはオボのことであり、ここでは、人の名前とされている。

『遼史』や『元史』に出ているオボのことをまとめると、オボ或はオボ信仰は：

- 一、戦争前のお祝いの行事に関わっていること。
- 二、聖なる存在となって、それを描くことはできない。
- 三、オボという単語を山に名付けることが多い。
- 四、オボという単語を人の名前にする場合が多い。



五、オボ信仰に関する記録は『元史』に直接に出ていない。

そこまで、オボ信仰がどのような形で歴史に存在しているかこの具体像をどのように描くかまだ把握できない。『元朝秘史』はモンゴル族の文化史ともいわれている。そのなか、オボ信仰の跡は必ず残っている。残念なのはこの古いモンゴル語で書かれた本の中国語の訳本には言語の遠さによって意味が間違っている。即ち、漢語の概念に載せた後にできた訳本はモンゴル語の意味の多くは消されてしまった。特にオボという単語もそうである。ところが、このような重要な信仰は『元朝秘史』から消えるわけがない、と思いながら、モンゴル人の学者のジャキスキンの校訂した『蒙古秘史新訳並注釈』を読んだ。思いも付かないことに、この本の裏付けとしての注釈には、オボまたはオボ信仰に関する重要なデータが含まれている。この本の第四十四節に以下の文章が書いてある：

(省略) (ホビチ) は彼 (ナゾウレダイという人。筆者より) がこの人の息子だと思って、彼を杆に肉をかけて天を祭る儀式の中から追い出した。こうして、彼はゾウレイシ氏になり、ゾウレイシ氏の祖先となった。

この文章には、モンゴル人の天を祭る儀礼のことが描かれている。しかも杆に肉をかけて行っていた。我々は前から既にふれてきたのであったが、オボというのは石を盛り上げて祭る場所にすること、それは本章の注の②に挙げた。祭る場所で何を行うか、杆に肉をかけ天を祭ることである。こうであれば、その儀礼一体何を意味しているか、ジャキスキンは第四十三節の注の(七)にこのように解釈している：

「杆に肉をかけて天を祭る儀礼」は、原文では「主格黎」jugeli とし、薩満教の儀礼の一つである。仏教が蒙古で普及した後、この習俗は既に見えなくなった。(省略) この種の祭祀は全氏族の主要な祭典であり、全氏族成員は氏族神或いは祖先---ongghon に対しての祭祀である。誰が「主格黎」によって除名されたら、この人は族外に追い出されたことと等しいである。(省略) 今、ongghor という言葉は祖先の霊とし、祖先の骨を置くところや封じられている聖なる地などの意味がある。(省略)

又、第七十一節の注(一)には、ジャキスキンはこのように書いていた：

「祖先を祭る地」、原文は「也客薛・合札魯」yekes-e ghajar である。原文の隣に「大きな、行い毎 地の中」と解釈している。(省略) 本世紀上半期に至って、蒙古の各旗では、こういう聖なる場所に対して皆「オボ」oboo を建てた。(地方の神様の居るところ) しかし名前に従ってただ yeke ghajar----大地と称する。ところが、貴族達の骨を置く場所を ongghon と称する。

そこから、祖先を祭る場所に「オボ」が立てられていることが分かった。しかも貴族の骨の置き場ともなっている。では、オボというのは何のことであるかについて、次の文章を読んでみよう。第一七四節⑧にはこのような記録がある：

（省略）そして、アチヒシロン（原文は阿赤黒失命とする。筆者より）は「カハン、カハン、このようにやっては行けない。〔昔の覚えのように〕お子さんを求めるとき、我々は柳の枝に小さな布の条を縛っており、「アベ、バベ」と呼びながら祈っていた。（省略）

柳に布の条を縛ることを注意しよう。それは青海省の青海湖のオボ祭にもあったのである。それは何の意味であるか、この節の著者の注（二）はこのように解釈している：

原文は「額・別孫・札刺麻」elbesun jalamaとする。隣に解釈無し。白鳥庫吉氏は「祈願」と注した。eibesunは何に指すか不明である。ただjalamaという字は『蒙漢滿文三合』の第十一冊第七頁上「柳の枝に紙の小さな条を縛る」とした。これは古代薩満教の儀礼の一つであり、今既に存在していなかった。ただモンゴルの各地の「オボ」obog ha, oboo、昔薩満教の遺跡では、地方神を祭る処で、この上に柳の枝がまだ刺してある。柳の枝に様々な色の布を縛っていて、多分こういう習俗から脱化したのではないか。又、蒙古地方では、秋の時、家畜が肥えて太くなり、乳や食べ物も豊かになる時期のこの際、dalalaghaを行うのは一種の福を招く祭祀である。祭祀するとき、主人は矢の一本を用い、この上に五色のシルクの条を縛って、左から右に回し、同時に口で祈願し、彼のほしい財福を願う。この中、彼の子孫の繁栄も含んでいるのである。今の蒙古東北角のダフル族では、まだ信じている薩満教では、idghanというシャーマンは法事を行うと、必ず木の枝にシルクや布また紙などの条を掛け、これを神様への贈り物としている。そのことは多分「札刺麻」のことであろう。

そこから、オボ信仰の記録がやっと現れてきた。今までの文章をつないで考えれば、オボ信仰はこのようになるのであろう：モンゴル人は天或は祖先を祭るとき、杆に肉をかけて儀礼を行う。この場所には、現在既にオボが立ててある。オボ信仰のなか、子供を求める意味があり、小さな紙や布の条を柳の枝に縛るのもそれを意味している。『遼史』や『元史』に出ている記録と違って、杆に肉をかける儀礼は石だけのオボ祭壇と結び付けた。それは豊富になってきた文献のなか於けるオボの形が徐々に現在のオボの実態と似てきたのである。しかも、ジャキスキンの本を通して、我々はもう一つのオボ信仰と深く関わっている儀礼が分かった。それは「焼飯」という儀礼である。第七十一節に、「焼飯」⑨ということがあった。従って、この節の注の（二）では、著者は「焼飯」について紹介した。私はこれについて『元史』を調べた。『元史』⑩卷七十七の志第二十七下の祭祀六に「国俗旧禮」の記録がある。ここで、「焼飯」についてこのように述べている：

毎歳、九月内及十二月十六日以後、於焼飯院中、用馬一、羊三、馬湏、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、馬湏雜燒之。巫覡以国語呼累朝御名而祭焉。

凡帝後有疾危殆、度不可癒、亦移居外毡帳房。有不諱、則就殯殮其中。葬後、每日用羊二次焼飯以為祭、至四十九日而後已。其帳房亦以賜近臣云。(省略)前行、用蒙古巫媼一人、衣新衣、騎馬、牽馬一匹、以黃金飾鞍轡、籠以納失失、謂之金靈馬。(省略)送葬官三員、居五里外。日一次焼飯致祭、三年然後返。

「焼飯」儀礼は庭で行うと野原で行う二種類に分けられた。そして、帝後が亡くなった後の「焼飯」行事は野原で行う時、蒙古族の巫媼という御子も参加することはこの後ですぐ述べたい朝鮮の園壇祭りと似たようである。又、ジャキスキンはこの風俗について北方民族の祭祀儀礼であると指摘し、大金国や契丹国にも確かにこの習俗があった。更に調べたが、『大金国志』⑪の「初興風土」の二にはこのような記録がある：

(前略) 其祀祭、飲食之物尽焚之、謂之焼飯。

第一章の青海湖オボ祭を紹介するとき、オボを祭る前に、煙を出して天神の保護を求める儀礼が先に行われた。あれは古典文献における「焼飯」儀礼の内容とほぼ一致し、特に『元史』の記録はより詳しいのである。ドー族のオボ信仰を紹介するさい、「焼飯」の跡も出ているが、この習俗とオボ祭と常に同時に行う。場合によってオボ信仰と一緒にやるケースも存在している。

先ほど少し触れたが、即ちオボ信仰は『元史』から消えたことである。人の名前としてのオボはオボ信仰となかなか結びつかない。私が思うには、そのような大事な信仰は簡単に消えるわけではない、ただ形や呼び名を換えて別の信仰に変化したのに他ならない。祭壇としてのオボから、またはモンゴル族の祭天、祭祖の習俗と絡み合って『元史』の中に於ける祭祀儀礼を研究すべきである。『元史』の卷七十二の志第二十三の祭祀一の「郊祀上」にこのように記録している：

元興昨漠、代有拜天之禮。衣冠尚質、祭器尚純、帝後親之、宗戚助祭。其意幽深古遠、報本反始、出於自然、而非強為之也。

それは元朝の祭天儀礼のことである。祭天法具についてこのように記録されている：

七月九日、博士又言：「古者祀天、器用陶匏、席用藁鞮。(省略)」

祭天の場所と時間について、以下の文章があったが、我々は圓丘と方丘に注目しよう。

(前略)博士疏曰「冬至，圜丘惟祀昊天上帝，至四漢元始間，始合祭天地。歷東漢至 宋千有余年，分祭合祭，迄無定論。」集議曰：「周禮，冬至圜丘禮天，夏至方丘禮地，時既不同，禮樂亦異。(省略)」

そして、又法具のについてこのように解釈した。

六曰匏爵。郊特牲曰：「郊之祭也，器用陶匏，以象天地之性也。」注謂：「陶瓦器，匏用酌獻酒。」開元禮，開寶禮，皆有匏爵。

神様の降り場に対してこのように要求された。

九曰籍神席。郊特牲曰：「莞簟之安，而蒲越橐鞞之尚。」注：「蒲越橐鞞，籍神席也。」漢旧儀高帝配天紺席，祭天用六綵綺席六重。

祭天儀礼を行うさい、「焼飯」に似たような「升煙」儀式がある。しかも燃やす燃料の種類も要求された。

三曰升煙。禋之言煙也，升煙所以報陽也。祀天之有禋柴，猶祭地之禋血，宗廟之裸鬯。歷代以来，或先燔而後祭，或先祭而後燔，皆為末縱允。祭之日，樂六變而燔牲首，牲首亦陽也。祭終，以爵酒饌物及牲体，燎於壇。天子望燎，柴用柏。

升煙の場について以下の記録がある：

壇壝地在麗正門外丙位，凡三百八畝有奇。壇三成，每成高八尺一寸，上成縱橫五丈 中成十丈，下成十五丈。(省略)

燎壇の構造は柴が入れられるようにしていた。

燎壇在外 門内丙巳之位，高一丈二尺，四方各一丈，周圍亦護以壁，東西南三出陸，開上南出戶，上方六尺，深可容柴。

以上の記録を分析すると、我々は元朝の祭天儀礼にこのようにイメージできる：

- 一、儀礼は圜丘または方丘で行う。
- 二、法具とするものには決まりがある。
- 三、神様の降りる場に対して特別な要求がある。

四、「升煙」という儀式は祭天儀礼の一つの内容を表わしている。

文献の研究から離れて、我々はモンゴル族のオボ信仰がどのような形態を持っているかを研究しなければ行けない。オボの形態と文献の記録と対照しながら考察を進めるのは研究の重要な一環である。オボ信仰を民俗学の枠組において研究してきた日本民俗学者、大間知篤三は満族のオボ祭を調査して文章を残した。「満州民族雜記」には、「庫木屯のオボ祭」という文章がある：

一、(省略)

二、午後遅く、さらにオボ祭が挙行せられた。これも主宰者の屯長である。(省略) オボは屯の北ずれの丘陵上にある。高さ約六尺、雑草茂った一個の土塚であり、その東南側に沿って三、四本の榆が茂っている。オボの周囲を、裾からそれぞれ五尺ぐらい離れて、鋤跡新しい高さ二尺の小土堆が九個ぐるりと取り巻いている。(省略) オボの南側中腹にボロゴスという白紙の御幣のようなものを三本並び立て、それには犠牲の羊の血痕が鮮かにふりかけられている。その前に四肢の先端を切り取ったものを供え、その前に線香の束が煙っている。またそのさらに南の方、少しく西寄りの草地に大きな血痕があり、羊を屠った跡であることを思わせる。それと同様のボロゴスと四肢の先端とがオボの西裾に並んで供えられており、その南方、少しく西寄りの草地にも一か所大きな血痕がある。前者はいうまでもなくオボの神に供えたものであるが、後者は娘娘に供えたものである。屯長の言によると、オボは山川の神を祀り牛馬の無病繁殖と農作の豊饒を祈願するのであり、娘娘は天然痘の治癒を祈願するために祀るのである。

オボ信仰の重要性に気づいた大間知篤三氏はオボ信仰を徹底的に調査しようと思った。彼は調査標目⑭まで制定した。標目に出ている問題意識は私の研究に重要な啓示を与えた。

(前略) オボ信仰は現在蒙古民族の宗教生活のうちに極めて重要な地位を占むるがかりではなく、固有の信仰としてその起源はきわめて古いものと考えられる。蒙古ラマ教地帯においてはオボに対するラマの干与がかなり顕著であるが、オボ信仰の起源がラマ教弘布以後に属するものとはむろん思われない。(省略)

三、(省略)

二六、オボ祭り以外にオボに参拝するのは、如何なる必要から、如何なる機会に、また如何なる方式をもってなされるのか。

二七、家庭にあってオボの神々に祈願するのは、如何なる必要から、如何なる機会に、また如何なる方式をもってなされるのか。

二九、女性だけでオボを祀る例がないか。女性だけの詣るオボがないか。

三十、雨乞いにオボ祭りをする場合に如何なる行事がなされるか。

三一、墓地にオボを築く例があるか。それは如何にして祀られるか。(省略)

三八、祭祀の絶えていた廃オボに対して再び祭祀を行うという例があるか。

三九、その他、オボに関する神話、伝説、禁忌等を調べる。(省略)

満族のオボ祭の過程を細かく分析して行くと、次の点に注目すべきである。それは、まず犠牲が用いられたこと、そして、オボを祭るにはこの地域の山川の神や牛馬の繁殖を祈る念も含まれていたこと、また、楡が挿されたことこの三つのである。青海湖のオボ祭にも馬の繁殖が祈られていたが、それは北方の民族の共通の心理である。家畜を犠牲にすることは現在ではあまり見えなかったが、解放以前ならよくあることだと、私はこのような話を何回も聞いた。それは杆に肉をかけるモンゴル族の習慣といくつかのつながりがあると私は思う。満族にも杆に肉をかけて祭る習慣がある。「黒龍江省愛輝県大五家子郷大五家子村満族調査報告」によると満族の「ソロン杆子」はこのようである。

## 2. 祠祭

(2)祭天(すなわちソロン杆子) 満族の家の庭に、影壁という壁がある。この壁の後ろに高い杆が立てられ、杆の尖のところが豚の骨を突き通してそれと固定する。この杆子はソロン杆子と称されている。

祭天は一般的に祖先を祭っての翌日に行う。ソロン杆子を祭るための犠牲は雄の豚に決まっている。この豚は体に負傷していない事と真っ黒で雑毛がないことを要求している。豚を縛るロープは必ず西の床で搓る。豚を殺す包丁も必ず西の床で磨く。豚を殺す人は必ず左の手で包丁を握る。殺す前に、先にソロン杆子の前で線香を燃やして祈る。殺した後、豚の皮を剥く。骨や糞などのものは勝手に捨ててはいけない、ソロン杆子の前の何メートルの所に埋めるべきである。

豚を殺したのちに、豚の首にある骨を突き通してソロン杆に掛ける。そして豚の胆臓や膀胱などのものもソロン杆に掛け、烏に食わせる。三日間以内に食われたら、吉だと思われる。

(省略)

ソロン杆について伝説⑩が記録されている。

## 3. 伝説(老罕王に関する伝説)

(前略)

老罕王は長白山に逃げ込んで木の棒を使って野生の草や朝鮮人参を掘って命を維持する。(満族の家の庭の中にあるソロン杆子はこの木の棒であると言われている。それは罕王を記念するために立てられたものだという) 山の中で、老罕王は自らがいろいろな危機に遭うとき、いつも安全に脱出したことを思いつき、それは天の保護に違いないと確信した。こうして彼は手で握っている杆子を用いて天を祭った。その時、まだ烏が自分を救った事を思い出して感激したため、杆子に食べ物をつけて烏に食わせた。それは烏の救命の恩を返すからのである。伝承

して今の風俗になってきた。

清朝に入って、満族人の生活習慣は大いに漢化した。でも、「ソロン杆子」を祭る風俗はまだ残っている。この例を見ると、杆子を祭る儀式を家の庭に移して行うことは相当に生活と関わるのを示しているのである。「ソロン杆子」の伝説は一般的な昔話に過ぎないけれども、祭天、または鳥が天の使者としての働きかけは再び北方民族の天に対する崇拜を教えてくれた。そして、杆を建てる場所が「影壁」という壁の後ろに決まっていることはドー族の「鍋庄」の後ろの部分と機能的につながりがある。次の節でまだ詳しく「鍋庄」に就いて検討したいと思っており、ここで触れることにしよう。ドー族の「鍋庄」は家の庭に設け、年中行事のなか、線香や柏の葉を「鍋庄」に入れて燃やしたり、「鍋庄」を囲んで「鍋庄の舞」を踊ったりするのはよく見えることである。それは「焼飯」に類似している。ドー族も満族も昔は北方の遊牧民であって、「焼飯」は彼らの習俗であるのはありえる。青海湖のオボ祭をはじめ、チベット族やモンゴル族、遼って契丹国や大金国にも同じ習俗があった。現在に至って、オボというのは単なる祭りの場ではなく、建て方も複雑になってきた。ここで、我々はある重要なポイントに注目すべきである。オボ祭というのはオボを祭ることではなく、オボという場を通して祭りを行うことにするのが目的である。祭祀の場としてのオボで「焼飯」や杆に肉をかけていわば「ソロン杆子」のような儀式はただの手段である。その目的はただ一つ：即ち、北方民族が普遍に崇拜する天や祖先または別の神様の保護を求め、生活に緊密に関わる人間の繁栄や家畜の繁殖を祈ることである。様々な遊牧民部落は自らの神を祭り、願いを叶おうとするとき、オボのあり方は祭る対象によってそれぞれに異なっている。元朝は中国を統一したのちに、これらの民間信仰も形として一つの枠に互いに受容して民間に保存された。国の祭天儀礼として、オボ信仰が拡大され、しかも漢民族の祭祀儀礼を受け入れ、園丘や園壇にしたのである。

## 注

①『遼史』元 脱脱 等撰 1974.10. 中華書局出版。p332を参照。又注のを参照。

②『欽定遼金元三史語解』（元史語解二十四卷）遼金元語文僅存録第七冊乾隆四十六年撰台聯国風出版社印行（光緒戊寅三月江蘇書局刊版）

『欽定遼金元三史語解』（遼史語解十卷金史語解十二卷）遼金元語文僅存録第六冊乾隆四十六年撰 台聯国風出版社印行（光緒戊寅三月江蘇書局刊版）

『遼史』におけるオボの記録：

鄂博，蒙古語堆石以為祭処也卷二十作盧寶卷二十八作阿不。

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。

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並改。

『元史』におけるオボの記録：

鄂博布哈，鄂博堆石以為祭処也布哈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卜海牙卷三十二作阿不海牙並改

- ③『遼史』元 脱脱等撰 1974.10. 中華書局出版。p244を参照。又注のを参照。
- ④『元史』明 宋濂等撰 1976.4. 中華書局出版。p216を参照。又注のを参照。
- ⑤ 同上。p556を参照。又注の②を参照。
- ⑥『蒙古秘史新訳並注釈』ジャキスキ（札奇斯欽）中華民國六十八年十二月初版聯經出版事業公司。p35を参照。原文は中国語である。挙げた日本語の訳文は筆者の訳である。
- ⑦ 同上。p72を参照。
- ⑧ 同上。p226を参照。
- ⑨ 同上。p72を参照。
- ⑩『元史』明 宋濂等撰 1976.4. 中華書局出版。p1781を参照。
- ⑪『大金国志』宇文懋昭撰 中華民國二十五年十一月初版 商務印書館發行。大金国志卷之三十九（p297）を参照。
- ⑫『元史』明 宋濂等撰 1976.4. 中華書局出版。p1781, 1790, 1793を参照。
- ⑬『大間知篤三著作集 第六卷』大間知篤三 未来社 1982年2月15日。p103を参照。
- ⑭ 同上。p237の「第一部 満州のシャマン教」を参照。
- ⑮『満族社会歴史調査』遼寧省編集委員会 1985.6. 遼寧人民出版社出版。「黒龍江省愛輝県大五家子郷大五家子村満族調査報告（節選）」を参照。原文は中国語である。挙げた日本語の訳文は筆者の訳である。
- ⑯ 同上。

## 2 ドー（土）族のオボ信仰

初めてドー族のオボを見たのは1989年の春のことであった。あのとき、ドー族の民族衣裳の番組を撮るため、取材班は青海省の互助ドー族自治県の紅崖子溝郷に入った。郷の入り口に、オボが立てられているのを見て全く無関心だった。衣裳の話をばかり聞いて、雲南省の少数民族との関連づけに専念する私は西南と西北が如何に結び付けるか資料の研究を進めた。ドー族人自らの話では、彼らは土谷渾の子孫である。土谷渾は中国古代の西北の民族の一つである。元朝に入っ  
てその民族は消えてしまったという。ある学者たちの意見では、ドー族の言語のなか、数多くのモンゴル語が残っている故、それが彼らはモンゴル人の子孫であることの有力な根拠になるとい  
う。①ドー族の人もその説を認めている。大体はモンゴルのある将軍が兵士を率いて今の地域に  
入り、再びモンゴルへ戻ろうとしなかった。彼らは地元のチベット人と通婚し、今のドー族となっ  
たのである。土谷渾の子孫であるか、モンゴル人の兵士の残存か、どちらの説も推測にすぎない。  
文献からいくつかの跡を見つけても、具体的な根拠がないと説得力は足りないのである。ドー族  
の衣裳から、そして生活習慣からの民俗研究は、始まったばかりである。

私はオボ研究を始めた後、すぐドー族のオボを思いついた。1993年の夏、私は再び互助ドー族  
自治県の紅崖子溝郷を訪れた。実地調査を行いたくて年寄りの方に話を聞こうと思ったけれども、



悲惨に何回も村人に断わられた。車の関係で、長く居られなくて、オボの写真を何枚か撮って急いで青寧市に帰った。1995年の夏、私は再び足を運び、紅崖子溝郷に入って、友人の協力を得てやっと調査ができた。8月15日、私は互助県の東溝（紅崖子溝郷の別称）姚馬村姚馬大隊の陳登朝の家を訪ねに行った。陳登朝は七十一歳、彼の息子の陳友青は四十五歳、驚くことに、この父子二人は思ったより昔のことをよく知っている方である。二人の話はお互いに補充し、オボについて詳しく伝説まで紹介してくれた。

彼らの話では、オボは元々前からあったものであり、一年中の農歴のお正月の朔日と十五日に祭る。祭るとき、男性に限られている。雨に濡れられたときや雹に打たれたら、新しく修繕しなければならない。それは一年の平安に関わることだという。又は、オボを回る方向は時計回りに一致する。オボの石堆に挿されているものは何を意味しているか不明。十三個のオボもあり、この十三は何であるかの答えは佛の十三人の弟子であるという。オボとこの十三弟子は同じであると言われている。又、十三という意味は佛の十三歩でもあるという。オボの石堆に立てられた二本の竿子は旗と同じ意味である。下に巻いてある経幡は村人が買ってきたのである。それから、柳の枝を用いオボの上に挿すこともあるという。十三オボの向きは南に面し、何の意味か不明である。場合によってラマ教僧侶はやってきてそれを祭ることもあり、もちろんそれは多きな行事に限られている。柏の葉を用いて家の中のウィゾウというかわらの台の中で燃やす習慣はドー族人が皆信仰している。それは青海湖オボ祭の石台と同じ意味である。必ずしもオボを村の入り口に建てるとは限らず、山の上に立てることも少なくない。安定咀子という山のオボは山を二つに分けるために建てられたのものであるという。それについて、このような伝説がある：昔、ハラジ溝（この地域昔の呼び名）には皇帝が居た。そのことが南の皇帝に知られた。許さずに彼を滅ぼそうと南の皇帝は決心した。ハラジ溝と一緒に暮らしている父子がいた。父のお墓を見るため二人が山に登った。父は好きなところを選んで穴のある銀錢を埋めた。息子は好きなところに針を持って挿し込んだ。二人が自ら選んだ場所に行き掘ってみると、針がちょっと銀錢の穴挿に挿されているのが分かった。そして父はこれが陰陽墓であると息子に言った。父が亡くなった後、息子さんが百日忌を副葬しつつ、ある日、朝起きて一匹の馬を見た。彼は父が生前の教えに従って三本の矢を射た。この矢はハラジ溝の皇帝のお盆に入った。皇帝は怒ってこの息子を殺そうとした。ところが、息子が身を隠し、ハラジ溝から消えた。探しに探したあげく皇帝はあの陰陽墓を掘り出した。妙なことに、死体が無かった。怖れを鎮めるため、皇帝は墓の上にオボを建てた。その皇帝は結局南の皇帝に滅ぼされたという。

この伝説から北の地方政権と南方政権の対立を感じさせ、漢民族社会の信仰や思想が北方に浸透していく跡もしばしば見られている。残念なのは、オボについて直接な話は少なかった。

私は更にドー族の信仰の文献を調べた。オボ信仰に類似する信仰の存在を確認した。「青海ドー族民間信仰」という調査報告②にはこのような記録がある：

## 一、互助県土族の民間信仰

(一) 土地の平安を乞い願う信仰 1. マニ堆 ドー族の村の近くの高山或いは山の坂に常にラマ堆が見える。土を用い、円柱状の土台に盛り上がって何本の木の枝を差し込み、経が書いてある布をかけて彼らの山神となっている。たまに土族人はそれを祭るまたは左から右まで囲んでまわる、彼らはそのラマ堆が地方の平安を守り、災難を避ける事を信じている。2. ブンカン ドー族の村の近くの大通りや山の坂に、或いは村の中央及び寺院の付近で、必ず多くの「ブンカン」を立てる。それは土族の村人のシンボルを代表しているのと言っても良い。「ブンカン」は四角の亭である。周りに多くの丸い柱があり、中央は土で作られた門や窓のない小屋であり、なかに三、四寸位の「シャシャ」という土偶が置かれている。一般的にそれは雹や災害が防げると土族人が信じている。その地域の平安が保護できるともいう。そのような「ブンカン」とは、実際にチベット族のお寺の近くにもあるけれども、ドー族が立てたのはもっと多い。

## 二、民和県ドー族の民間信仰

(三) 土地の平安と豊作を求める信仰 1. 牌を挿す ドー族人は山神を非常に崇拝しているから、村ごとには必ずいくつの山を占有している。その山で土堆を建てて豪雨を防ぐ。やり方は、陰陽師に頼んで柏の木牌に「嶺魁為雲魃飄雨」の符文と犬の頭を描き込む。まだ、符文を描いてあるお碗を用いて瓦、羊の毛、五金、穀物、各種の花、お茶、棉などのものと一緒に地下に埋める。そしてこの上に土を盛り上がって土堆にする。この土堆に十字の草で編んだものを挿して真ん中に木牌をかける。木牌に「勅令封山神土地把守地界」を書き込む。(省略) この牌は豪雨を止めると村人が思っている。(省略) 土族の住むところであれば、近くの山頂には、このような牌の挿してある土堆はよく見える。2. 「オボ」「オボ」の形式と機能は牌を挿すと類似している。土族の人々の住む地域であれば、三叉の道あるいは山谷の入り口でいつものようにこのような「オボ」が建てられている。なぜかと「オボ」は悪が防げると土族の人々が信じる。彼らは悪の入りやすいところに「オボ」を立てれば、厄が止められると思っている。方法は、牌を挿すときと同じような符文の書いてある棒、またはお碗、犬の頭、瓦、羊の毛、五金、穀物、各種の花、お茶の葉、棉などのものを埋め込んで上に石を並べ、石堆にする。この石堆の上に柳の枝や矛と矢及び経文の書いてある布を挿すか掛けるにする。「オボ」は陰陽師或いはラマによって立てる。効力が等しいという。3. 雷台 ドー族の人々の住む村の入り口や家の入り口にいつも「雷台」と呼ばれる小土台が見える。それは鬼払いや悪魔を鎮めることまたは家の平安或いは村の安全を保護することができるという。台を立てるとき、陰陽師を招くべきである。立て方は牌を挿すというやり方または「オボ」の立て方と似ている。このような「雷台」がすごく効くと彼らは思っている。

以上の記録から、我々はドー族の信仰と宗教又はそれに関連する民間信仰の一部に印象づけられると思うが、興味深いことに、如何にラマ教や道教、又はチベット元来のブン教と思われる宗

教の影響を受けていても、オボの建て方と牌の挿し方は相変わらず似ていたことである。それはオボ信仰又は「挿牌子」信仰が元々ドー族地元の信仰ではないかと疑問せざるを得ない。ドー族の地域にはオボ信仰と関連するマニ石堆や牌を挿す信仰などと同時に存在することはドー族その民族の複雑性を示している。オボを一つの基準にすれば、その一連の謎がより解明しやすくなった。

青海省のドー族は互助県境内だけに住むとは限らず、他の地域、例えば、黄南チベット州同仁県の五屯郷や浪加村の村人は七十年代のとき、ドー族であるといわれ、民族を区別する中央政府の命令が出された後、彼らはチベット人であると自称し、今も未判明のまま異論が続いている。何の民族であることはここでいいとして、それらの人々の民族宗教と民間信仰を見てゆくと、チベット人と異なっていることがしばしばあるという事実は否認できないのである。同仁県浪加村の例を挙げて分かるように、彼らの宗教は異常に複雑である。③そして、ドー族と関連付けたもう一つの根拠は彼らの行事である。「同仁県浪加族社会調査」という報告の中④、このように記録している：

（前略）紅教の各種の集まりには、内容的に見てみれば以下の四種類に過ぎない：一種は平安を祈るのである、（省略）一種は農耕を保護するもので、例えば、「カルシャブ」（雨乞い）「サイズブ」（豪雨や雹を防ぐため）などの集まりである。一種は記念のためのものである、（省略）又一種は人を呪うための集まりである。（以下省略）

私は浪加村で彼らの望果節を観たが、チベットの信仰を見なすよりも農業儀礼といっても良い。この祭りの始まりは竜竿の各家の立て周りであった。ファラという当地のシャーマンがこの行事の担当である。彼は神憑りされたといって竜竿に登って自らの血を出して豪雨や雹などの災難の無いように祈りながら天に捧げた。彼らはチベット人と自称してもラマ教の僧侶は絶対行事に参加しない。チベット仏教のニンマ派の紅教の集まりと解釈した彼らの行事は実に仏教と関係していなかった。

青海省のオボについての古典文献に於けるオボの記録は多いとは言えない。『丹爾庁志』という清朝の歴史家の楊治平が編集した史誌 からこのような記録がある：

#### 卷五

「風俗」（前略）其於山峰突起處，名曰峨博，起柵挿薪，呼謂茅基，以奉隨地山神者，則因蒙，番旧俗，若多創建廟宇，又風鑑家 脈居多，敬神之心又其次也。

#### 卷六

##### 「山脈」（前略）

戎峽山 在城南迤東三，四里許，俗名謂「松峨山」。群山之中，孤峰陡峙，与山稜峨博，黒山峨博鼎足而三。土人呼謂「柴塔峨博」。

巻五の「風俗」では、オボ信仰はモンゴル族又はチベット族の風俗であると揚氏が主張している。巻六の「山脈」では、『遼史』と同じくオボは山の名として存在している。遼の時代に中心とする地域は青海省の湟水流域である⑥。それについて、スウェーデンのチベット元来宗教のブン教を研究する学者のカワレが有力な結論を出したのである。チベットのブン教の教典『光栄経』のなか、チベット人は周辺の契丹人のある儀礼について描写し、それを自らの經典に収めたのである。ということから判断すると、ドー族はモンゴル人になった契丹人と必ず関わりがあるに違いない。契丹国は中国の歴史において極めて重要な意味を持っている。その歴史があるこそ、中国の民族は単一の漢族からより複雑になったのである。中華思想に認められる君臨の歴史もこの時から始まったと考えられるのである。

1994年のドー族地域の調査はほぼ失敗に終えたけれども、一つのことだけ、ある道を歩いていたドー族の女性から聞いた。それはオボの上に挿されている棒の話である。何故何本の棒を経幡で縛るか、その棒は何を意味するかずっと私は疑問視していた。「あれはドー族の神様だ、いつも兵器の形で現れる」と、彼女は言った。実際の写真を見ると確かにあれは兵器であることに違いない。私はモンゴルのオボ信仰を研究した後、それはモンゴル人の遺風であることが分かった。それについて、『元朝秘史』のなかに、このような物語がある：

アラン・ホアは又自らの五人の息子に教訓の話をした、「貴方達、私のこの五人の息子よ、皆一つの腹に生み出したのである。貴方達はこの前の五本の矢のように、もし一本一本に分けていれば、貴方達は一本ずつの孤矢のように如何なる人でも容易に折れるものである。もし、あの縛っている五本の矢のように、同じ心を持つ同体であれば、如何なる人は貴方達どうしても仕方がないのでしょう。」彼らの母親のアラン・ホアはついに亡くなった。

それはモンゴル人が中国を支配する前の部落の発展史の中の一つの伝説である。この物語から、兵器を崇拜するモンゴル人の習俗が見える。ドー族のオボ信仰にこのような言われがあることによって、ドー族人はモンゴルの信仰を受けたことも分かった。ドー族の人自身はモンゴル人が祖先であることを主張するだけでなく、場合によって、自分がチベット人、又は明の時代に朱元璋に南京から追い出された人であると様々の説が作り出されている。私が思うには、誰がドー族の祖先であることは重要ではない、重要なのは彼らの生活方式はどのようになっていることである。この生活の方式の諸相に隠れているものこそこの地域の民族変動の手がかりである。オボ信仰は彼らの生活に滲み込み、そして他の信仰と混ぜて漸く一つの信仰になってきた。前挙げたように、オボと絡んでいる信仰は民間信仰の複合を極めた。道教の風水、仏教のラマ教、チベットのブン教、そしてモンゴルの信仰、犬を崇拜する信仰の跡、雨乞い、雹を防ぐ信仰等々が出てきた。オボという祭りの場で数多くの民間信仰の劇が演じられているのである。

## 注

- ①『中国民族関係史研究』翁独健 主編 1984.12 中国社会科学院出版社
- ②『青海省土族社会歴史調査』青海省編輯組 1985.11 青海人民出版社。「青海土族民間信仰」p36を参照。原文は中国語で、挙げの文章は筆者の訳である。
- ③『青海省藏族蒙古族社会歴史調査』『同仁県浪加族社会調査』青海省編輯組 青海人民出版社 1985年、西寧。この調査報告の中にこのような記録がある：  
二、宗教部分（一）宗教活動の基本状況 チベットの人民は男女老少を問わず皆仏教を信じている。しかしながら、仏教の中における主張の相違によって各種の教派が分けられている。例えば同仁の場合は黄教（ラマ教）、紅教（本本子、中に新旧の区別がある）、黒教（チベット語、ウンボ）などである。（省略）  
原文は中国である。挙げた文章は筆者の訳である。
- ④ 同上。「（二）宗教と村人の関係及びそれらの変化」という部分を参照。
- ⑤『青海地方旧志五種』青海省委少数民族古籍整理規劃弁公室 1989.5 青海人民出版社。p288, 300を参照。
- ⑥『西藏研究』『十四世紀西藏本教文献中的蒙古人和契丹人』（k. カワレ）陳慶英，王育紅訳 1992. 第二期 訳文は中国語である。
- ⑦『蒙古秘史新訳並注釈』ジャキスキ（札奇斯欽） 中華民國六十八年十二月初版 聯經出版事業公司。p20の第二十二節を参照。原文は中国語で、挙げの文章は筆者の訳である。

### 3 朝鮮半島におけるオボ信仰の跡

朝鮮半島のオボ信仰は同じく実態と文献の記録とは違っている。民間信仰としての長生信仰をオボ信仰と比較した学者の秋葉隆はそれらの類似性についてこのように述べた。①

前述の如く、新羅から高麗の初にかけては、長生標、長生標柱、長生標塔といふやうな名称があるので、その頃の長生には、木の柱のやうな形のものや、塔のやうな形のもののあったらしいことが分る。（省略）塔とはいふものの、それは石を積み上げた石積または今日堂山、造山等と称する築石の聖所ではないかと思ふ。

「長生」に絡んでいる標や柱または標塔などの信仰は如何に変化しても石を盛り上げて作られた石積から離れられないのである。何故ならば、石積はただの祭の舞台なのである。そして、「長生」というのは一体何のモノであって何の機能を持っているか次の文章を分析しよう。

### 三、村の民俗 —— 長生標・境界の境標 ——

（前略）チャンスンといふ名称は、古く新羅時代の金石文や高麗朝の文献に出て来る長生、長生標柱、長生標塔などの長生（chang-saing）李朝の文献に見える長牲（chang-saing）の転

訛らしく、なほ、この外に色々な異称が、現在、所々に残ってゐる。(省略) 羅末麗初の長生標塔といふのは、子の高麗の石磧長生塔と形態的に連絡があるらしい。(省略) それは石を積み上げた石磧または今日堂山、造山等と称する築石の聖所ではないかと思ふ。今日でも田舎に行くと、石を積み上げた聖所が盛んにあって、これを色々な名称で呼んでゐるが、中にはこれを塔 (tap) といつてゐる所もある。ところが、今日各地に残存する長生の形態を見ると、その最も普通なのは、二本の木柱の上部に人面を刻して、身部に天下大將軍、地下女將軍、または上元周將軍、或は東方青帝大將軍、西方白帝大將軍、南はん赤帝大將軍、北方黒帝大將軍等の文字を記したものである。(省略) それから、木偶の代わりに石像また立石の形をとつてゐるものもある。(省略) それから、長生の異名スサルマギ (水殺防) によく似たスサルテ (susai-tai---水殺竿) といふもので、往々長生と一緒に、または独立に立ってゐることがある。それは細長い木柱の上に木刻の鳥の形をつけたもので、鳥は鴨であるといはれ、同じく水殺防禦の意味をもつたものである。(省略) そこで、長生の機能を見ると、(省略) 先づ、その一つは里程標としての機能である。(省略) 次に、境界標としての役目であるが、これは長生が洞里、寺院の入口、村や郡の界にある場合に当然見られる所である。(省略)

この文章からまず長生は境界の標記とする役割を果たしている。そして、男女の將軍、五つの方面を代表する神とも関連し、雨による災難を防ぐため、長生が役に立つことも分かったのである。まだ鳥を長生の上に立たせることは満族の鳥崇拜を思い出させる。この一連の複雑の信仰の背景は石磧の上で展開していることに注目すれば、オボとの関わりも一目瞭然である。そして、長生という単語は元々朝鮮語の訓読みではなかった。それは外来語である。ジャキスキンは彼の『蒙古秘史新訳並注釈』のなかでモンゴル族の天に対する呼び名は長生天であることを指摘した。『元朝秘史』にもこのように訳している。実際には、モンゴル語の「天」は「ダングリ」であるが、元朝に入つて、その重要な概念を如何に漢語に訳すか簡単なことではなかった。最後はこの単語を道教の「長生不老」という意味に結び付けて「長生天」にしたのである。私はそれについて、朝鮮半島の長生 (チャンスン) という単語の意味は元朝の「長生天」即ち「ダングリ」の意味を借りたもので、それを天を祭る場所に称したのではないかと思つた。「長生」という単語に対し、秋葉隆はそれは問題を解決する鍵ではないと、更に以下のように深刻に論じた：

しかし、これ等の民間伝承、実に刻木の長生や石磧の起源を説明するものではなく、木偶や石磧が既にあった後に、あとからこれに対して、色々道徳的な合理化を試みた話に過ぎないことは明らかであつて、それを丁度童話の中に、兎の耳はなぜ長いかを説明してゐる話があるやうなものである。(省略) なるほど、刻木の長生の中には、その形が往々男子の性器を想はせるものもあるが、それにしても、多くの長生の形がさうであるといふ訳ではなく、殊に石磧の長生に至つては、生かしてもこれを性器の象徴と見ることは困難だと思ふ。(省略)

(省略) 実は私の問題とするのは、長生という名称の起源では無くして、長生を立てる、ま

たは設ける習俗そのもの、起源である。(省略)

そこで、第三説の民俗起源説に移る。これも孫晋泰氏の発表によるものであって、長生は佛寺に起源せるものではなく、仏教文化渡来以前かたある朝鮮の立木、立石の民俗に由来せるものである。(省略) 私は大体に於てこの説に賛成したいのである。p266

長生の形態からを北のモンゴル族のオボ信仰に比較して、彼はこのように語った。

最後に、これもツングースと共にウラルアルタイアンに属する蒙古の民族に就いて一言したい。蒙古には到る処に鄂博 (obo) と称する石碛があって、その中央に神竿を立てて、柳條を挿し、他に多数の小竿を立てたものもあり、なほヒーモリと称する 帛を盛りに結び、またヒーモリを右衽の禁繩に連ねかけてゐるものもあるが、(省略) これはかねがね蒙古の鄂博にも鳥竿があるといふ話だけを聞いてゐた私にとって何よりも嬉しい獲物であった。而もこの鄂博と称する石碛の原始的なものは、朝鮮の石碛長生又は石 碛聖所に酷似せる形であつて、そのある場所も旗界、村の界、寺廟の周囲、山の上等であり、機能も道しるべ、境界標、禁忌標、守護神等の意味を有ち、且つ旅人はこの石碛に対して石を供へて通ることまで、朝鮮の石碛に似てゐるのである。(省略) しかも、刻木の男女の木偶神像が、ツングース族、フイン族、蒙古族等に見られ、その個々形態がそれぞれ類似するのみならず、(省略) なほそれ等のものの存在する場所、機能等にも類似せる点を見出し得ることを考へると、刻木の男女神像と鳥竿といふものも、意外に広い分布を有つものであり、これも相當に古い民俗であるやうに思ふのである。(省略) それは恐らく北方文化の系統に属するものではないかと推論したいのである。(省略) 今後益々北アジアの民俗に眼を向ける必要が大きいやうに思ふ。

比較という秋葉隆の視点を踏まえ、朝鮮族の祭天について、それはモンゴル族の祭天儀礼との違いがあるかどうか検討してみよう。先ほど述べたように、祭天儀礼とオボ信仰の関連について、モンゴルでは、オボという石碓によって結ばれている。そして私は朝鮮の祭天が圓丘という場で行うことに気づいた。まだ、毎年における祭天の期間も多いに農歴の十二月に行うことも元朝の祭天儀礼と一致し、それは単なる偶然ではないと思う。朝鮮の天神について平木実氏は論文を書いたが、そこから朝鮮文献におけるオボ信仰の跡を辿ろう。

#### 一、天神 (祭天) 信仰の展開

(省略)

##### (1) 夫余

(イ) 以臘月祭天，大会連日歌舞，名曰迎鼓，是時断刑獄解囚徒 (『後漢書』東夷伝夫余国条)

(ロ) 正月祭天国中大会，連日飲酒歌舞，名曰迎鼓，於是時断刑獄解囚徒 (『三国志』魏書東夷伝 夫余条)

(ハ) 有軍事亦祭天，殺牛觀蹄以占吉凶，蹄解者為凶，於是時斷刑獄解囚徒（『三国志』魏書 東夷伝 夫余条）

(2) 高句麗

(イ) 以十月祭天大会，名曰東盟（『後漢書』東夷伝 高句麗条）

(ロ) 於所居之左右，立大屋，祭鬼神，又祀靈星社稷，以十月祭天，國中大会，名曰東盟，  
（中略）其國東有大穴，名隧穴，十月國中大会迎隧神，還於國東上祭之，置木隧置神座（『三国志』魏書 東夷伝 高句麗条）

(3) (省略)

(4) 馬韓

(イ) 常以五月田竟，祭鬼神昼夜酒会，群聚歌舞，舞飲數十人相隨踏地為節，十月農功畢，亦復如之，諸國邑各以一人主祭天神，合為天君（『後漢書』東夷伝 馬韓条）

(ロ) 信鬼神，國邑各立一人主祭天神，名之天君，又諸國各有別邑，名之為蘇塗，立大木，懸鈴鼓，事鬼神（『三国志』魏書 東夷伝 馬韓条）

(省略)

筆者が挙げた資料のなか，軍事のある場合にも祭天を行い，占いをする。それは『遼史』にあるオボの記録と一致し，より詳しいのである。以上の資料について平木実氏は更にこのように述べた：

ここで馬韓の祭祀風俗として「天神を祭る」という記事がみえ，はじめて「天神」という語彙が登場していることである。ほかの記事ではすべて「天神を祭る」という記事だけで「天神」という語彙は用いられていない。

そればかりではなく，筆者は又『李朝実録』に於けるいくつかの例を取り上げ，「圓丘」或いは「圓壇」⑤の記録を分析した。「圓壇」又は「圓丘」という単語は『元史』にもあるが，私は本章の第一節でいくつを挙げた。ただ呼び方が一致してそれはイコール元朝の圓丘とはまだ言えない。オボ信仰の形態からオボを研究すれば，字面の意味を超えてその下に隠れている具体像の裏付けを探らないといけない。「圓丘」は朝鮮のオボ信仰研究にきわめて重要な手がかりであり，その変化の流れを整理し，朝鮮の「圓壇」と元朝の「圓丘」の内的関連性も分かってくるのであろう。私は思うには，契丹や大金国のオボ信仰は元の時代になって二つの方式で保存された。一つは民間に北方民族の数多くの信仰と定着し，今の豊富な形態となった。もう一つは国家の儀礼に化け，祭天儀礼になった。朝鮮の祭天儀礼は多いに「圓壇」で行う。でも，内容的には元の祭天と多少違いがある。以下の記録はすべて『李朝実録』から辿ったものであり，その中の「圓壇」又は「圓丘」の建て方とそれに結びつける他の信仰は朝鮮のオボ信仰に興味深いものである。⑥



太祖三年 八月 園丘ノ祀ヲ典ニ載セ園壇ト改ム。(西暦1394)

それは李朝政府が元の「園丘」区別したいため呼び名を換えたのである。

太祖 五年 十一月 宗廟，社稷，園丘，文宣王等ノ楽章ヲ改ム。(西暦1396)

十二月 東北面ノ諸陵ヲ祭ル。

太宗 五年 四月 山陵ノ祭ノ楽ヲ除キ且臣庶ノ禪祭ニ楽ヲ用ユルヲ禁ズ(西暦1405)

七月 議政府ヨリ籍田，園丘ハ前朝の旧ニ依レリ，新京ニ築カンコトヲ請フ  
王允サス。

そこで「園丘」を祭る際，楽を用いている。又は旧制の「園丘」のルールはどのような  
いたかを考察しよう：

太宗十一年 正月 壇ヲ築キ老人星ヲ祭ル。(西暦1411)

西川君ハ園壇ノ祭ヲ禮制ニ依ルコトヲ請フ。

三月 禮曹ハ園壇ノ祭儀ヲ上ツル。

十月 更ニ園壇ヲ南郊ニ築ク。

以上の記録では「園壇」の旧制があったことを示している。

太宗十二年 四月 雩祀，園壇ノ祭ヲ行フ。(西暦1412)

王ハ宗親ノ擊毬ヲ觀ル。園壇，五方神各方色ノ幣ヲ進ム。

八月 王ハ命ジテ園壇ヲ築ク。

禮曹園壇ノ制ヲ進ム。

園壇ノ祭ヲ改ム。

そして，「園壇」を祭る際，五方神も祭っている。

太宗十四年 六月 禮曹ハ先蠶，靈星，先農，馬社，馬祖，先牧，馬歩，壇壝ノ制ヲ定ム。  
(西暦1414)

世宗元年 六月 視事卞季良早ヲ以テ園壇祭天ノ禮ヲ復スルヲ請フ。王ハ僭禮トシテ行  
フベカラズトセシモ遂ニ之ヲ允シ日ヲ扨ブ。(西暦1419)

世宗五年 十月 禮曹ノ啓ニヨリ園壇祭器ノ体制ヲ改メ旧器ヲ埋メ更ニ備フルコトト  
ス。(西暦1423)

世宗十二年 十二月 禮曹ハ啓シテ各道壇 Hノ制ヲ定ム。(西暦1430)

世宗十四年 九月 禮曹ハ H壇ノ制ヲ啓ス。(西曆1432)

世宗二十年 十一月 祭壇ノ古制ニ違キアルヲ修正セシム。(西曆1438)

十二月 中枢院僉知ハ諸壇 H制ヲ失ス災ニ関スト上言ス。

以上の記録では、「圜丘」は旧制に従って建てるか、旧製の法具を使うか、様々な意見が出た。

世宗二十四年 三月 禮曹ノ啓ニ依リ各処ノ祭壇ハ石ヲ以テ築ク勿ク築トス。(西曆1442)

以上の記録では、「圜壇」は石で建てることが要求された。

世宗二十五年 七月 王ノ言。高麗ノ時圜壇ノ祭ヲ行フ、太宗之ヲ僭禮ナリトシ革罷ス。卞季良ノ言。雨ヲ得ントセバ天ヲ祭ルベシ。王ノ言。其ノ祭器潔淨ヲ貴フベシ云々。其ノ詳定儀注ニ祭器ハ陶匏ヲ用ユ。(西曆1443)

以上の記録では、祭祀のとき使う法具は元朝の的一致し、雨乞いと圜壇祭と一緒にすることである。

文宗即位年 十月 朴堧ノ上疏。諸祀壇ハ皆土築ナリ之ヲ石ヲ以テ築造スルコト。女樂ノ革ムベキヲ云フ。諸祀壇皆土築獨リ雩祀壇ハ石ヲ以テ築ク以上皆欄無し。(西曆1451)

中枢院副使朴堧ノ上言。諸壇ノ崩頽セルコト、欄ナキコト及禮樂宴亭ニ女樂ヲ用ユルハ夷風ナルニヨリ男ユベキコト、樂譜ヲ印行スベキコト、女妓巫女ノ子ヲ歌童トスベキコト等ヲ言フ。

以上の記録では、女樂が圜壇祭で用いられることが分かった。しかし漢風に従う朝鮮の礼官はそれを換えた。

世祖二年 十二月 禮曹ハ圜丘壇ノ制ヲ詳定シテ啓ス。之ヲ築ク。(西曆1456)

世祖三年 一月 新設圜丘署ノ録事ヲ定ム。(西曆1457)

王ハ圜丘ニ登壇シテ行祭ス。

三月 禮曹ハ圜丘ノ制ヲ上ル。

世祖五年 十二月 禮曹ハ啓シテ圜丘祭ノ神主出納ニ腰 Nヲ用ユ。1459

世祖九年 正月 圜丘ノ祭ヲ停止。(西曆1463)

世祖十年 正月 王ハ宗廟ヲ親祭シ又圜丘ヲ祭り自カラ制定ノ新樂ヲ用ユ。飲福宴ヲ設ク。(西曆1460)

王ハ圜丘ニ親祀ス。新制ノ楽ヲ用ユ。宥旨ヲ頒ツ。

成宗四年 八月 禮曹ハ風雲雷雨，城隍，先農，先蠶，雩祀，靈星，老人星，先牧，馬祖，馬社，山海之神壇，圓壇等ノ壇制祭祀ニ付テ啓ス。(西曆1473)

十月 禮曹ハ壇 Hノ制ニ付啓シ五禮儀ニヨリ修築ス。

成宗五年 三月 禮曹ハ諸壇ノ制ニ付テ啓シ新ニ禮祭ヲ設ク。(西曆1474)

光海君八年 八月 王ハ伝シテ圓丘ニ殿ヲ作ル其様式ヲ旧例ニ依リ參酌善造セシム。且郊祀ノ日迫レリ諸儀節急ニ議定セシム。(西曆1616)

以上の記録では，圓壇祭は旧制に従うかどうか，論争が止む得ない。

仁祖十二年 四月 禮曹ハ陵ノ石物排設ニ付テ啓ス。(西曆1634)

この条では，石物をを置くことは重要な点である。

正宗十七年 七月 王ノ教ニ曰ク。今ノ南壇ハ昔日郊祀ノ圓壇也。禮士庶五祀ヲ祭ルヲ得ズ，大夫ハ社稷ヲ祭ルヲ得ズ，諸侯ハ天地ヲ祭ルヲ得ズ。光廟以後圓壇ノ号ヲ改メテ南壇トス。(西曆1793)

高宗建陽元年 八月 官内大臣ハ詔勅ヲ奉ジ大廟，殿，宮，各陵園ノ祭享ハ一ニ旧式ニ遵ヒ圓丘，社稷，諸山川諸廟ノ享 祀ヲ釐正別單ヲ上奏ス。(西曆1896)

光武元年 九月 掌禮院卿ハ天地ノ祭，風雲雷雨壇 Hノ尺度位版等ニ付テ奏ス。1879

高宗光武四年十二月 圓丘ニ詣リ展謁ス。太祖高皇帝ヲ天ニ配シ圓丘配天大祭ヲ行フ。(西曆1900)

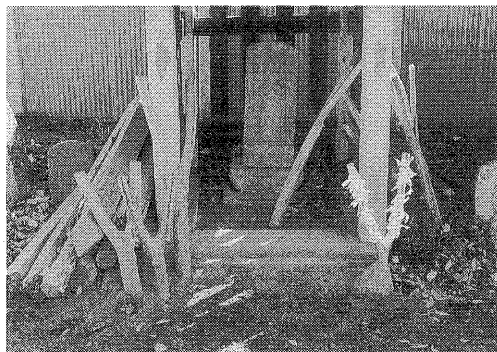
1394年から1900年まで，圓丘をどのように建てるべきかについて様々の意見が朝鮮李朝政府の中で出された。大体は旧制に従うべきだという声が常に聞こえるが，その旧制いったい何のきまりがあるかまだ謎につつまこまれている。ところが，圓丘の建て方から，又それに関連する他の信仰，例えば雨乞い，御子の登場などによって，圓丘その場で数多くの信仰が昔から行われていたことは確かにある。それは元朝の圓壇祭天や焼飯祭祖とも結んでいるのではないかと私は思う。そして，元朝と同じように，オボ信仰と一致するチャンスン信仰は何故文献に僅かしか残っていないということ，それは恐らく元朝の文化は漢文化やチベット仏教文化などと受容すると共に，ある新しい文化を自らの国で作出そうとした結果である。自らの信仰を最も合理的に，しかもあの時代の優れた文化と対応できるような文化の枠組に入れて改造することはその信仰を永遠に保とうとするからのである。

## 注

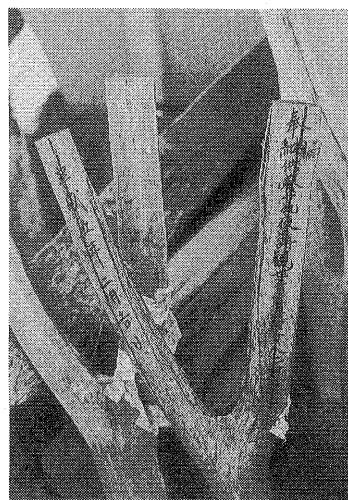
- ①『朝鮮民俗誌』『民俗の比較』秋葉隆 昭和二十九年三月三十日発行 六三書院。p148を参照。
- ② 同上。p147を参照。
- ③ 同上。p151を参照。
- ④『朝鮮社会文化史研究』『朝鮮における天神（祭天）信仰について』平木 実 昭和62年11月10日 国書刊行会。p411を参照。
- ⑤『李朝実録——風俗関係資料撮要』今村鞆 編訳 1984.6.15 朝鮮総督府。「園丘」についてこのように解釈している：園丘 圓一ニ圓ニ行ル。高麗時代ヨリ天ヲ祭リシモ太宗其僭越ニ憚リ之ヲ罷ム。後幾干モナク復興シテ園丘ト称シタル実録ニハ園丘又ハ園壇ト記シテアリ。李太王ノ時日清戦争ニヨリ独立国トナリシニヨリ元ノ壇ヲ園丘壇トシ天ヲ祭リタリ。保護政治後廃ス。其壇ハ今ノ朝鮮ホテル構内在リタリ。雩祀についてこのように解釈している：雨ヲ祀リ天ヲ祭ルコト。国家ノ公式ノ祭祀ノー。
- ⑥以下の記録は『李朝実録』から辿ったのである。『李朝実録——風俗関係資料撮要』今村鞆 編訳 1984.6.15 朝鮮総督府



十三塚(『十三塚—実測調査・考察編』P130により。  
1985.10.2 平凡社)



犬卒搭婆2(茨城県つくば市周辺)



犬卒搭婆1(筆者が日本茨城県つくば市周辺で撮った写真である)

#### 四、日本の十三塚とオボ信仰

日本のオボ信仰への研究は日本の民俗学の第一人者柳田国男の手から始まったのである。日本の十三塚への関心を深めた柳田氏は他の説を疑いながら中国大陆に目を向けた。彼は「十三塚」という文章なかでこのように語った：

余は頗る根拠に乏しき臆説を抱持す。諸賢乞ふ之を批判せよ。曰く正真の十三塚は筑前等の如く正しく十三ありしならん。而して大塚一小塚十二ありしならん。十二神及一神の思想は古き道教の説に基づくものならん。而して密教の儀軌に於て佛説と習合し、夙に我国に入りしものならん。都邑の境に列塚を築きて民居を鎮撫するの風習は、極めて古きものならん。塚の排列と神籬盤境又は神籠とは系統を同じくするものならん。出雲風土記の神名槌山の石神、及び文徳実録の常陸大洗の立石は十三塚の先型ならん。

それは日本の十三塚の信仰は仏教や道教または石神によるものではない、古い民間信仰であることを示した。そして、柳田氏は「十三塚の分布及其伝説」②において、十三塚信仰をモンゴル族の十三オボに結び付けて比較研究の第一歩を踏み出しながらこのように述べた：

話は往些しく飛離れたけど、鳥居龍藏氏の蒙古紀行を見るに外蒙古の沿道にては処々のタバ即ち峠路の頂上に十三オボある例多し。著者直談に依ればオボは文語にてオボガと云ふ。即ち塚のことなり。旅人往来の序に小石を拾ひて之に積添ふことは日本の道祖に同じ。或は樹枝を積める柴塚もあり。塚の数の十三ある理由としては或は釈迦と十二弟子なりとも云ひ、或は十三人の兄弟の為にすとも云ふよしなり。(省略)

柳田国男氏の推測は日本の民俗学上のオボ研究の始まりだと考えられる。それを踏まえ、仏教民俗学と絡め、佐野賢治先生は「十三仏信仰と十三塚」をはじめ、「十三塚と十三オボ」などの一連の民俗学論文を出しつつあった。その研究の原点を探れば、「十三仏と十三塚」に隠れているヒントを得なければならない。

この論文は四つの部分と十三塚についての解釈の文章によって構成されている。「はじめに――十三塚とは」という節で、著者は簡単に十三塚を築く理由を民間の伝説から辿って総括し、即ち、死者供養、境界指標、修法壇としたのであると指摘した。呼び方もそれぞれ違っている。挙げたのは：十三坊塚、十三本塚、十三人塚、十三壇、十三森等々がある。形態としては、列塚型が多く見られる。特徴は塚と十三という数字との結び付きである。論文は更に深く実態調査に入って愛知県下の十三塚を分類して分析を試みた。論説は第三節に入って文献研究に踏み込んで十三塚と十三仏の文献上の記録をまとめた。この中、著者は十三という数字についての解釈をいくつか挙げた。十三の法数の説明で最も有力なものは十三仏説であると貝原益軒の『筑前国統風土記』の巻の二に書いてある。そして、十三塚をめぐる合戦伝説もある。又は、文献上の十三塚は江戸

時代以前と以後で違っている。何故こうなるかその理由はまだ不明である。論文はいよいよ仏教民俗の視点を取り込んで深まってきた。第三節と第四節では十三仏の成り立ちの十三塚との関係を論じ、日本民俗文化に於けるの山中他界観と仏教の受容を検討した。論文の最後に、仮説と今後の課題について、著者は以下の五つの点にまとめた：一、十三塚の中には十三仏に関係するものがある。二、十三仏信仰は十王信仰から発展した信仰で、室町期までにその諸仏が、回忌供養と絡んで定位している。三、十三仏関係の資料は十五世紀に集中する。四、東北地方では十三仏信仰が霊山に結び付く例が多く、十三塚のなかには十三モリ、十三壇などの呼称が多い。五、十三仏の成立には密教的浄土観が背景にある。又伝播には、修験者の力が預かっている。③

他界観はある民族にとってその民族の性格を表す思想の土台である。民族の夢、宇宙に対する認識、人間自体に対する考えなど、すべての民族宗教観念が他界観の中に組み込まれている。日本も例外でない、日本の民族思想の構成要因は日本人の他界観に反映されている。ところが、中国文化及び中国文化と混ざった大乘仏教文化の伝入によって、元々の日本文化に影響をもたらした。文字、この文化を伝える重要な手段がなければ、自らの文化を伝承しようとするれば、民間信仰や生産方式の中しか出ないのであろう。外来文化と衝突する一方、両方とも生き延びたいなら、異文化と戦いながら形を換えて、互いに受容するのは普通である。佐野賢治のこの論文は仏教民俗現象だけに拘らず、十三仏信仰に隠れている日本人の他界観と関連づけ、虚空蔵菩薩の存在と本質を民俗学の枠組において分析したのである。我々が知っているように、虚空蔵菩薩は地藏菩薩神と対応する菩薩である。地藏菩薩は又地藏や道祖神などとも呼ばれ、二つの機能を有している。一つは境界を分ける機能である。もう一つは他界と現世の間に存在し、この世の人々を守る機能である。そして、仏教の理念においてあの世を解釈し始め、地獄と天国という二重の観念が道祖神から生まれ始まった。善と悪に応じて、日本の土着の信仰はそれを受け入れようとしたのちに自分までこの中に位置づけたのである。本来の十仏であることにその三つの理念が加えられた結果は十三仏、又は十三塚の成り立ちも可能になったのであると佐野は十三という数字についてこう解釈した。

ところが、日本の十三塚信仰と大陸の十三オボとの結びの裏付けは数字だけの問題ではない。オボ自体の構成やその上で行われている信仰を研究しなければいけない故、佐野は足を運んで中国大陸を北から南へ調査してきた。そのとき、佐野は十三という数字だけに気を配るではなく、チベットのラマ教の関与によってオボ信仰が広がったことに気づいた。又、オボ信仰は中国漢民族の社を祭る儀礼と関連づけ思考を始めた。これらの研究収穫は全て「十三塚と十三オボ」という論文に収まった。④

ドー族のオボ信仰と「挿牌子」信仰の一致点から、私はそれを日本の犬卒塔婆と対照して考えた。もう一つの理由は犬信仰の関わりである。ドー族でも牌にわざと犬の頭を描き、何を意味するか分からない。日本の場合は、安産のためだといって、結局は漢文の符に仏教らしい内容が書かれている。ドー族の場合は、「挿牌子」信仰が自分の特徴がありながらオボ信仰をも受容できた。日本はそうならなかった。もし十三塚はオボの古い形態だと考えれば、大陸の場合は「挿

牌子」のような信仰が登場してオボ信仰について現在の形になる可能性が極めて高いことは否定できない。即ち、オボの原始形態と犬卒塔婆信仰は分断されて日本列島に吹き寄せたのである。大陸において、何の関係もない信仰がオボによって結ばれ、日本の場合は激しい民族の受容がなかったから、十三塚と犬卒塔婆が並列して今まで保たれてきた。そのとき、見分けの唯一の繋がりはオボではなく、犬信仰である。

昨年の二月、私は地域調査法の授業に参加するのをきっかけに、大学周辺の桜村と妻木を三日間にかけて回りながら実地調査を行った。話者の高野あやこさんは大正10年に生まれ、75才、女性。もう一人の横田住江さんは66才、女性。男性一人の宮本正直さんは自分の年を覚えてないという。彼らはこの村の昔話や行事について詳しく紹介した。私は犬卒塔婆に関心を持ち、特に昔と現代のこの信仰の相違について調べた。茨城方言の問題があり、話の分からないところが常にある。この調査対象の三人のなか、参考になる話は高野あやこさんからしか聞き取れなかったのである。特に十九日の犬供養ということである。それは何を基準にしているのか不明であるが、昔から十九日は謎のように伝わってきたことだけが分かった。

今でも安産のために行っている信仰は十九夜講である。高野あやこさんは自分の娘にもそういう信仰をやらせたという。現在でもその信仰を行っている。現代医学の進歩に従って、若い世代の婦人達はこの信仰に興味を徐々に失ったという。しかし、毎月の十九日に年寄りの方々は今だ研修センターに集まって安産のために行事を行っている。最近、十九日でなくても、皆の都合により行うという動きも出ている。やり方としては、十九日の日に午後一時前後に集まり、持ってきたお菓子やご馳走などを食べる。資料によると、昔は当番の家の長男の嫁が最初の御礼として、「オタノミ」という金一封を講に上げて拝んでもらう。お産を軽くするため、少しでも礼金を上げるといふ。犬卒塔婆は「ザクマタ」といふが犬供養の日に立てる。「ザクマタ」に「十九夜講観音女人二世」といふ文字を書き込み、何を意味しているか分からない。二月の十九日は犬供養の日であるが、世話人がヌルデの木で作ったザクマタを道の三差路に立てる。高野あやこさんのご紹介では、昭和45年4月、坪ごとの講を廃止し、ザクマタの立てる場所も研修センターのこの一ヵ所に集中したという。

安産のための腹帯に「犬」といふ字をこの地区では書き込まない。それはこの地方の他地域と違い、例えば私の調査では、乙戸町の村の行事のなか、安産のために帯に「犬」といふ字を書き込む。それは犬がお産に軽いという話から出てきたと考えられる。この信仰は誰から教えてくれたかを聞いたが、答は分からない。昔からやってきたので、今も続いて行くと。犬がお産に軽いということは年寄りの婦人なら皆知っているというような話をであった。

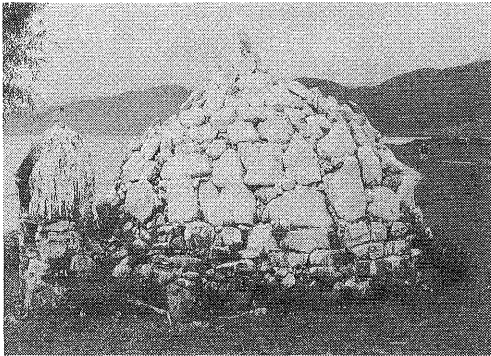
現行の安産の信仰は近代化、特にこの30年の間の急速な発展に連れて薄くなってきたことも分かった。「家」の現行信仰としては、年寄りの方々によってしか伝わらなかったことが分かってきた。妻木では、十九夜講と犬供養を合せて行うことがわかった。または、仏教との関連、安産との関連、犬供養との関連から、三つの信仰を一つの講にまとめて行うことは明かである。犬卒塔婆の立て方も十九夜講の影響を受けて、特にY字の枝に書き込まれている文字の内容は土浦ほ

かの地域の犬卒塔婆とは違う。それは犬供養の内容が十九夜講信仰と一つになってそして十九夜講に変わってきたことが分かった。

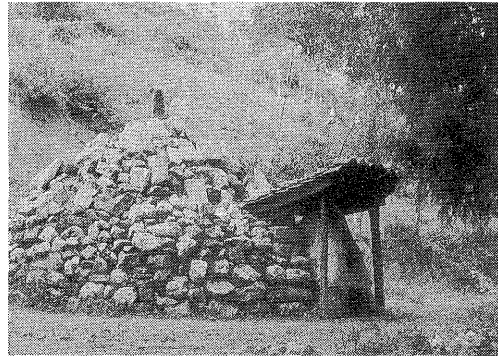
卒塔婆という言葉の由来は元々インドの言葉である。日本の場合は、卒塔婆という言葉を仏教から借りてザクマタに名付けた。このザクマタを使って数多くの信仰を行っている。この「Y」型の枝にオボと同じように様々な信仰が付随している⑤。このようなことから、大陸において、元朝の中国統一によって数多くの民間信仰は一つにまとまり枝や木牌、竿子などが石堆に登って、石堆の下で柏の葉を燃やして煙を出しながら天神に敬意を表す現在のオボ信仰になったのではないかと考えているがその実証はこれからの問題である。

### 注

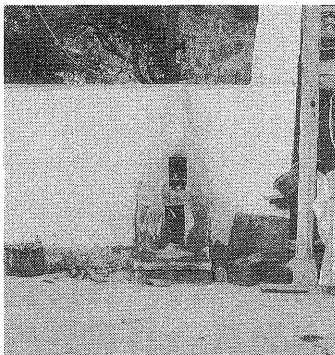
- ①『定本柳田国男集第十二巻』（新装版）柳田国男昭和五十五年八月三十日発行 築摩書房。  
p479を参照。同上。p493を参照。
- ②『十三塚』『十三仏信仰と十三塚』愛知県地方誌
- ③『日本民俗の伝統と創造』『十三塚と十三オボ』佐野賢治 1990 弘文堂
- ④『日本民俗学概論』福田アジオ 宮田 登 平成5年4月1日 弘文堂



モース人のオボ1（筆者が中国雲南省で撮った写真である）



モース人のオボ2（筆者が中国雲南省で撮った写真である）

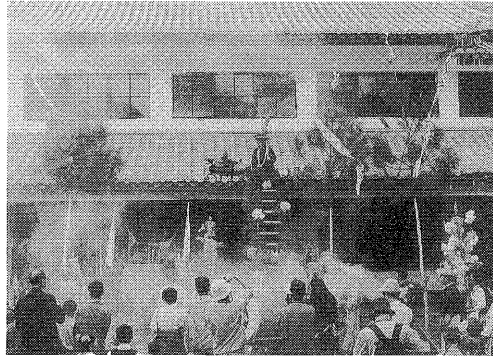


モース人家の中の「焼台」1（筆者が中国雲南省で撮った写真である）

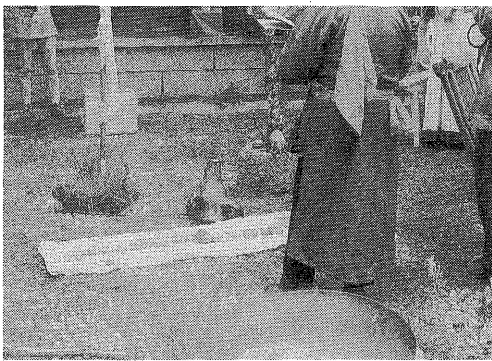




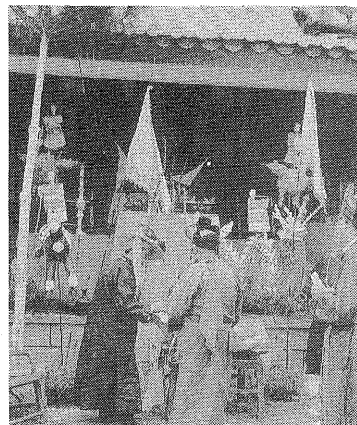
モース人家の中の「焼台」2(筆者が中国雲南省で撮った写真である)



ナシ族の求寿儀礼(筆者が中国雲南省麗江県博物館で撮った写真である)



求寿儀礼に用いられている石



求寿儀礼に用いられている木  
(中国雲南省麗江県博物館)

## 五、中国西南地域の諸信仰からオボ信仰を見る——多信仰の複合体——

今まで、オボについて、大陸から日本にわたって討論を試みた。そのモンゴル族の民間信仰はせめて遼の時代既にあったという事実を判明した後に、その単なる祭台のものに数多くの他の信仰が昔からこの場で演じられたことが分かった。この研究の原点ともいえるきっかけは私の生まれ故郷の中国青海省海西州チベット人のオボ祭であった。オボ信仰とチベット族のマニ石堆との関わりを研究しながら、私は視野を拓くチャンスに恵まれた。日本への留学は私のアジアを全体的に見る視野を育て、それが私のオボ信仰への研究を支えたのである。又、中国の民族学研究の第一人費孝通氏は中国の西北から西南を通っている民族のロードがあると仮説した①。その仮説の有力な根拠の一つはその民族ロードは同じ生活方法を持っていることであり、即ち半分遊牧半

分農耕の生活方式である。二重の生活の様式の上で受け入れた信仰も多様である。この仮説の影響を受け、私はオボ信仰が単なる一つの民族の民俗信仰としての研究方法を換えた。流動的なオボ信仰を見る、そして民族学の背景において研究を試み始めた。比較民俗学の成立にはまだ論争が残っている日本民俗学界では、大陸での民俗学研究において、民俗学をやるか民族学をやるか、常に迷ってしまう。それは大陸の民族変動があまりにも激し過ぎるからである。民俗学を研究するなら民族学という荷物を捨てようとする学者達が主張している。その結果は大陸が一つの多民族の舞台であることを無視することに他ならない。

オボ信仰を研究して私はこの信仰と結合している様々な信仰を見分けようとした。もし人類が森から草原へ踏み出した第一歩が人類の重要な進歩だと考えれば、オボ信仰はその時期から既に始まったと私は推測する。現代心理学者のユングは「自伝」で石が一つの生命体として人類の無意識に潜んでいると主張し、自らの童年の体験に基づいて石文化の形成を演じさせた。オボ信仰を研究すると、私は大陸の先人は如何に生きているかを想像した。文献からのデータでは、遼の時代に入ってオボ信仰は既に単なる石崇拜から祭壇まで変化した。恐らく遼より前から、それは祭りの場としてよく様々な行事の場になっていたのであろう。天を祭ることを始め、軍事行動の勝利を祈る場としても、よく利用されていた。ある部落の集合場として、オボは境界の位置を示して、他の部落の地域と区別する機能も持ってきた。天を崇拜する北方の諸民族はオボを山と同じと見なし、天を登る唯一の道だと考えていたのである。だから、文献から出てきたオボという名の山の存在も理解できた。天に犠牲を捧げる、その動機の元で、オボという祭壇の上に犠牲又は犠牲をかける竿が登場した。又、天に敬意を表すため、挨拶として煙を出す「焼飯」儀礼はオボと結びつき、それはオボにより豊富の内容を加えた。オボという祭壇は至るところで、いつも新しい信仰と複合し、新しい信仰として生まれ変わり、祖霊の降りる場ともなったのである。オボ信仰を豊にしたのは中国の半農耕半遊牧地域である。そこでは、中国の中原の農耕地域の恵まれた気候がないため、雨乞い、或いは雹を防ぐ儀礼もその場を借りて行ってきた。中国の黄河の自然環境の悪化につれて、オボは草原の遊牧地域から農耕地域まで伝播していった。ある調査報告にこのような信仰の記録がある②：

二、ラマ教の影響による最も著しいものは農業生産のなかにおける祭天施設と避邪施設で現れている。

(1) 塔児 (省略)

(2) 木牌を挿す 木牌を挿すというのは野原に分布する雹を防ぐために作られたもう一つの施設である。その機能と性質は塔児と同じだが、大体野原や山頂に置かれ、波状のまたは綱のような形態をしている。常にある地点で一つを中心となり、「大挿牌」とよくいわれ、他の牌の主人のようである。この他にも、野原に置かれるラマ教の碑も地元の農民に神力があると思われる。(省略)

(3) ラズ すなわちラマ教で呼ばれているマニ石堆である。多くは村の入り口の大きな木

の下に建てている。それは村全体の安全を保障し、厄払いと幸福を保つ役割があるからという。  
(省略) 地元の話によると、ラズの隣の木は「龍脈樹」或いは「平安樹」と称されている。

その例を見ると、オボは既に漢族の地域に入ったことが分かった。

一方では、オボと焼飯は同体になって農耕地域の民族の家に入った。ドー族、満族、またはモース族などの家に現在も残っている。祭天する竿子も満族の家に定着し、今でも信仰されている。又、元朝の中国統一によってオボは国家の祭壇として拡大され、漢族の建築技術を採用して壮大な祭壇となったのである。それが何故『元史』にオボの記録が消えたかに対する唯一の説明である。そして、朝鮮半島でも同じようにオボが民間に潜むか国家の祭壇になるかという問題に面してきた。どのように天を祭る、又は何処で祭る、周辺の国と対立してそれらの問題も徐々に深刻化してきた。元と同じように、オボは朝鮮において、民間に残りながら国家の祭壇としてオボ元来の機能が発展された。元朝と違って朝鮮はチベット仏教を受け入れることを推進しなかった。元朝はチベット仏教を国教にし、宗教の統一の前提で数多くの民間宗教も一つの形にまとまざるを得なかった。オボについている数多くの信仰はこの時から、十三個を一つの形に並べ始まった。その曼陀羅の形が意味していることについて、ユングはチベットのこの神秘図についてこのように語った③：

チベットの仏教ではこの形は、瞑想や集中を助けるための、儀礼の道具（ヤントラ）という意味を与えている。(省略) というのはそのばあいマンドラは互いに離れていこうとする四元素の化合を表しているからである。

オボ及びオボに関連する信仰はこのような心理的原因でチベット仏教の広がりによって受容されたと思われる。それ故、曼陀羅の図案は頻繁にオボ信仰の中に現れている。青海湖のオボ祭を見ると分かるように、中心のオボをつなぐ小オボは各民族の民俗信仰の受容の絶好な例である。

費孝通氏の中国民族流動の大胆推測の元で、中国西南の民族の形成に中国千古の歴史が隠れていることが分かった。その謎を解くには、オボ信仰を一つの参照例にすることは極めて重要である。1994年から1995にかけて、私は幸いに佐野賢治先生を団長とする『日中中国西南民俗連合調査団』に参加した。ナシ民族に対する調査の結果は、オボ信仰の原始形態は確かに存在していたことが分かった。山地と内陸の交流が不便のため、石崇拜、樹木崇拜、天に対する崇拜、天に犠牲を捧げる風俗、様々な信仰が山の奥地に残された。ある調査報告はナシ族の祭天儀礼についてこのように描写している：

(前略) 祭天の準備は農歴の十二月二十四日から既に始まった。その日、山に入って一メートル位長さの黄栗の木を二本に、柏の木を一本に伐る。(省略) 一月の四日に祭天場に入り、(省略) 三つの色が異なっている石を用意して囲炉裏の支えにする。(省略) 男の人は二本の

黄栗の木を祭壇の両側に挿す（祭壇は西南向きに設けられ、地面から約半尺位の高さで設置している）二本の黄栗の木の間に柏の木が挿されていて、黄栗は天と地を表す、柏は君主を代表するという。三本の木の前に三つの小石が置かれ、神石だと言われている。石の下に松の葉と藁が敷いてある。君主を代表する柏の木の後ろに一本の白楊が尖を削り出して挿してある。上に四つ分けの叉が掛られ、中に一つの玉子を夾まれている。（省略）囲炉裏及び祭天場の門の外側の右と左（門神を代表し、左は男、右は女を示すという）に石が置いてある。（省略）

複雑に見える儀礼は基本として三つのポイントしかない、それは石、木と天である。何故ここでオボ信仰のような方式にならなかったか、私は次のように思う：即ち、ナシ族が中国の北方から西南の山々へ段階的に移ったのに原因がある。初めに持ち込んだ文化がそのまま残り、そして、次の人が又ほかの信仰を持ち込んだ。このような繰り返しの結果として、多重な信仰の組み合わせが始まって今ようになったのである。この地域に持ち込まれた文化のもう一つの例がナシ族の祖先と思われるモソ人の地域で発見させられた。この母系社会と父系社会が交替して存在する民族の地域には驚くことに、オボ信仰、しかもほぼオボの標準型と同じようなオボがあった。彼らの家を訪ねに行くと、庭のところに、ドー族の鍋庄、即ち「焼飯」と見られるものも設けられている。民俗信仰の生きている化石がこのように完全残されることに私は感動された。もし、西南へ移った民族の時代は中国の文字のある歴史の前にあったとすれば、それらの今まで挙げた豊富な民間信仰に、必ずこの未明な歴史の隙間を書き加える各民族の歴史の真実が隠れている。それは今後のオボ研究の課題であろうと私は思う。

## 注

- ①『民族研究文集』費孝通 1988.10 民族出版社。p229, 268, 158を参考。
- ②『人類学与民俗学研究通訊』「甘肅臨夏地区漢族の民間信仰」劉援朝 1994.7.20 北京大学社会学人類学研究所出版。
- ③『個性化とマンダラ』C. G. ユング 林道義訳 1991年9月26日 みすず書房。
- ④『納西族社会歴史調査』「麗江県納茨族婚葬礼俗調査」許鴻宝 調査整理 雲南省編輯委員会編 1983.7 雲南民族出版社。原文は中国語であり、挙げた文章は筆者の訳である。

## 参考文献

一、中国語部分：

- 『青海省土族社会歴史調査』青海省編輯組編 1985.11 青海人民出版社  
『納西族社会歴史調査』雲南省編輯委員会編 1983.7 雲南民族出版社  
『民族研究文集』p229, p268, p158 費孝通 1988.10 民族出版社  
『西藏研究』「十四世紀西藏本教文献中的蒙古人和契丹人」(k. カワレ) 陳慶英, 王育紅訳 1992.  
第二期

『青海地方旧志五種』青海省民委少数民族古籍整理規劃弁公室 1989.5 青海人民出版社。

『中国民族関係史研究』翁独健 主編 1984.12 中国社会科学院出版社

『青海省藏族蒙古族社会歴史調査』青海省編輯組編 1985.10 青海省人民出版社

『西行阿里』（第一章）p28 馬麗華 1992.5 作家出版社

『滿族社会歴史調査』遼寧省編輯委員会 1985.6 遼寧人民出版社

『藏北遊歴』馬麗華 1990.7 解放軍文芸出版社

『蒙古秘史新訳並注釈』民国68年12月 聯経出版事業公司

『石与石神』「第六章」馬昌儀 劉錫誠 1994.7 学苑出版社

『元史』32, 72, 73, 77卷〔明〕宋濂 撰 1976.4 中華書局

『遼史』20, 28, 65, 68, 80卷〔元〕脱脱等 撰 1974.10 中華書局

『契丹国志』23, 25, 27卷〔宋〕葉隆禮 撰 民国27年10月 文殿閣書莊

『大金国志』39卷〔宋〕宇文懋昭 撰 民国25年11月 商務印書館

『人類学与民俗学研究通訊』1994.7.20 北京大学社会学人類学研究所出版

## 二、日本語部分：

『中国少数民族の信仰と習俗』覃光広等著，伊藤清司監訳 林雅子訳 1993.3.10 第一書房

『大間知篤三著作集』第六卷「滿州の習俗」1982.2.15 未来社

『民族学研究』92.3 第二期「モンゴル族におけるオボの崇拜」後藤富男

『日本民俗の伝統と創造』「十三塚と十三オボ」佐野賢治 1990 弘文堂

『柳田国男全集』第十二卷「十三塚」，「境に塚を築く風俗」「民俗学上における塚の価値」昭和44年5月20日 築摩書房

『李朝実録——風俗関係資料撮要』今村鞆 編訳 1984.6.15 朝鮮総督府

『朝鮮民俗誌』秋葉 隆 昭和29年3月30日 六三書院

『日本民俗学概論』福田アジオ 宮田 登 平成5年4月1日 弘文堂

『朝鮮社会文化史研究』「朝鮮における天神（祭天）信仰について」昭和62年11月10日 国書刊行会

『個性化とマンダラ』C. G. ユング（Carl Gustav Jung, 1875-1961）1991.9.26 林道義訳 みすず書房

『チベット遠征』S・ヘディン（Sven Hedin）金子民雄訳 1992.9.10 中央公論社