

内モンゴル・アラシャ地域におけるアラシャ崇拝

The “worship of Alasha” in Alasha district, Inner Mongolia

斯琴
SIQIN

要旨 本稿は、プロジェクト研究報告「アラシャ祭祀」[『ユーラシアにおける精神文化の研究』：45] の続きである。研究報告でアラシャ・モンゴル人の生活実状を民族誌的に記述した。本稿では、研究報告での記述を分析した上、口承文芸におけるアラシャ・エゼンについての考察を付き加え、歴史的に西モンゴル・東モンゴルあるいはモンゴルの諸集団の混在といったアラシャ地域社会の文脈の中で人々の精神文化の特徴を明らかにし、これが、モンゴル族の精神世界において如何なる位置づけであるかを考えた。

1. はじめに

アラシャという語はアラシャンと書かれたり読まれたりしている。地元の人たちによれば、外来者は、特にこの地にやって来た漢人の商人たちはアラシャンと言ひ、それからアラシャンという呼び方が広がったという。だが、地元のモンゴル人はアラシャという。しかしながら、アラシャという語義について未だに明確でない。

アラシャは、まずこの地域の名称になっている。それから、このアラシャ地域に住んでいるモンゴル人はアラシャ・モンゴル人と呼ばれている。また、アラシャ・モンゴル人は、この土地の主をアラシャ・エゼンもしくはアラシャと呼び、山の上にこの崇拝対象を祭る聖なる場所を設けて、それをアラシャ・エゼンのオボーあるいはアラシャ・オボーという。

そして、アラシャ・エゼンの聖なる場所はこの地域の、最も高い山々である賀蘭山にある。賀蘭山は、中国で古くから知られている。この山は、東北から西南方向へ連綿し、アラシャ地域の東南部に位置する。アラシャ・モンゴル人は、この山をアラシャ・ウーラ¹ (alaša ayula アラシャ山) と呼び、その最高峰にアラシャ・エゼンのオボーを設けた。

したがって、「アラシャ」という語は地名・山名・土地の主およびその聖なる場所の名称になっている。ここで、アラシャ崇拝、そしてアラシャ地名・アラシャ山名に関しては、山田信夫のテュルク聖地ウトユケン山についての説が想起される。すなわち、ウトユケンの信仰は次の四つの特徴が認められる。「1) ウトユケンとは連峯の名称であること、2) その名は山名に由来しながら更に広般な地域の呼称となっていること、3) その場合、本来の山がその地域の象徴として特別の目で見られていること、4) そして、そのような、意識発生の一因の一つとして、ウトユケン連峯中の最高峯を「勃」テングリと呼んでおり、その峯が国民的崇拝の対象の一つの地神と関係あった」と述べた [山田 1989 : 69]。この指摘は歴史文献に辿った論証であり、実際のあり様が望ましいことは、山田自身を含めた学者たちに認められるものの、このウトユケン信仰は、モンゴル族の地神である女神のエ

¹ モンゴル語であり、山の意味をする。

トゥッケン信仰と如何なる関連なのかという設問は更なる関心事ことである。

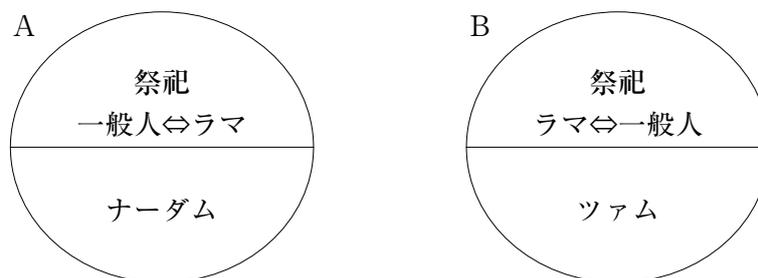
また、ハイシツヒは、「モンゴル人は土地（郷）の主、そしてオボーの守護霊を崇拝するほか、ある特殊の山水の神や化身を信仰する。北モンゴルでは、アルタイ、ハンガイ、ケンディ、ボグダ、バヤン・ジルケ、ソングナなどの山々、南モンゴルでは、アラシャ山とモニ・ハンを特別に崇拝する」[W.Heissig 1998: 191] と述べた。この論述には、アルタイ主が山の神であり、その土地の神と別個の崇拝偶像であるように考えられる。この中で、アルタイと並びにハンガイ、アラシャ山が取り挙げられた。ここで挙げたハンガイ山脈は、山田の説に関連するところ、そのウトウケ山に想定された現存の山々である。したがって、アルタイやハンガイと同様に、アラシャ山には、特別の崇拝神が存すると理解される。

山田の説を踏まえて、アラシャという語を考えると、1) アラシャという地域があること、2) この地域の地神としてアラシャ・エゼンが崇拝されること、3) この地域の象徴とするアラシャ山が存在する。4) このアラシャ山の最高峰にアラシャ・オボーがあり、この地神の信仰に直接関連している、などの類似点が見られる。

そこで、アラシャ崇拝はどのような信仰であるかを、現在における実際の儀礼を焦点に、検討したい。この際、山田の説、ハイシツヒの説を手がかりに、ウトウケン信仰、ひいてアルタイ崇拝について考えたい。

2. アラシャ崇拝にみる地域的な特徴

アラシャ祭祀の民族誌的記述に述べたように、アラシャ・モンゴル人はアラシャという信仰対象に対する崇拝心理を、オボーと寺院といった異なる場所で表している。この二つの聖なる場所で行われた儀礼はほぼ同じ内容であるが、担い手の中心点が変わっていることは見て取る。つまり、山の頂上のオボーにせよ、仏教寺院にせよ、ラマの祭祀と世俗の人の信仰行為が見られ、前者において一般人の行為を中心に儀礼が行われたに対して、後者において寺院の宗教行為を中心に祭祀が行われた。ここで、前者をA、後者をBにして、アラシャ祭祀を分析してみたい。



この図のように、Aは祭祀とナーダムの二部からなり、Bは祭祀とツァムの二部の構成になっている。したがって、こうした二部において、構成が異なることによって、儀礼行為の中心となる担い手が変わるため、それぞれにおいてラマと一般人の様子が観察できる。

1) アラシャ祭祀における仏事をめぐって

Aはオボー祭祀であるため、この儀礼行為の主体は一般の民衆である。だが、Aでは、

民間の祭司は見られない。ラマたちは終始儀礼の祭司を務めたように見られるが、実際には彼らが読経に招かれた「客」である。一般人はラマの祭司に従うより、むしろほとんど個人的に祭るようである。というのは、そもそも南寺のラマたちは、ブフリ・シュースなどの供え物を用意してオボーに供える役割を担ってなかったからである。時代の変化にしたがって、だんだん寺院にこの役目が割り当てられたから、このようになった。

アラシャ・エゼンのオボーは、当初、アラシャ領主が自ら祭るものであったと言われている。そのとき、一般の人はアラシャ・エゼンのオボーを祭ることが許されていなかったが、ある者はひそかにバヤン・スンプリ峰に登ってアラシャ・エゼンのオボーを祭っていた。この者は偶然に山の上からある強盗殺人事件を目にしたので、犯人がすぐ捕まった。このことをきっかけに一般の人も公にアラシャ・オボーを祭るようになったと伝えられている。それから、アラシャ・オボーはホシュー・オボー²（旗のオボー）として盛大に祭られた。

このような、ホシュー・オボーを祭るとき、ホシュー・ジャサク³からオボー祭祀の担当役人を遣わすのであった。祭祀の担当者は供え物や読経のラマなどを手配していた。

ラマは読経の際、常にこのオボー祭祀に参加したが、どの寺院から読経のラマが行かれるかは決まっていなかった。おそらく、最初はヤムン・キーデ（延福寺）からラマを配置していたと考えられる。なぜなら、当時このオボーは公的に祭られるより、むしろ領主が私的に祭り、当然菩提寺はこの役目に当てるからである。

南寺はアラシャを祭る自らの寺のオボーをもつ。それはダルバツグ・オボーという。南寺の初代の活仏デディン・ゲゲン⁴はアラシャ地域を訪れたとき、この土地に初めてアラシャ・エゼンの姿が見えたため、そこにオボーが建立して南寺のオボーとして祭った。つまり、それは仏教寺院から行うオボー祭祀である。それに比して、南寺はバヤン・スンプリ峰のアラシャ・オボーに関わったのは後のことであり、それは地理的な位置が一番近いからであった[南寺の活仏であるジャルサン⁵の教示：2006. 11.28 国立民族博物館での講演]。

このように、南寺のラマはアラシャ・オボーの祭祀に招かれ、次第にジャサクが背景になって、具体的な事を寺院に委ねるようになった。それから、ラマたちはブフリ・シュースなどを供えてオボーを祭ったと考える。オボー祭祀のとき、領主（留守のとき家臣）をはじめとし、一般住民まで参加した。

Bは寺院で行われた仏教的な祭祀である。人々は、基本的に寺院の仏事にしたがって祈りを捧げるが、仏堂の内外の祈りには多少の違いが見られる。

仏堂の中に礼拝の仏像があり、人々はジュラと線香を灯し、銭と共に仏前に供えて、拜んだ。ここで、清らかなジュラの光や線香の香りが読経の力とともに人々の念願をアラシャ仏に伝えたと信じているようである。さらに、仏前にある聖水に読経の呪力が込められたと信じる。こうした、仏堂内の祭祀に対して、仏堂外の祭祀は、人々がアラツァを燃やし

² ホシューとは旗という行政単位のモンゴル語であり、現在も使われているが、ここでは清朝時代の行政単位を指す。ホシュー・オボーは、当時のモンゴル地域のオボーの一種であり、ホシューの全員が祭るオボーである。

³ ジャサクは行政機関のこと。

⁴ 六世のダライ・ラマが政治勢力の被害をこうむったが、命が助けられ、匿名して布教したという。後に、アラシャ地方に辿りつき、仏教を広め、アラシャ・モンゴル人に「デディン・ゲゲン」と呼ばれて尊崇されたと伝えられている。

て、アリキを撒いた。空中へ舞い上がるアラツァの煙とアリキの滴は、人々の願いの言葉とともに昇天したと考えるようである。

Aのオボー祭祀において、後半となるナーダムはアラシャ・エゼンを喜ばせる心遣いであるに対して、Bの延福寺の祭祀において、後半のツァムは、神仏が生き生きとしたしぐさで人々の前に現れ、人々に馴染ませる目的である。すなわち、ツァムは仏教の経文を再現する神仏の仮面踊りである。アラシャ地域のツァムは南寺の二代目の活仏（ウンドゥル・ゲゲン）が夢によって作り上げ、それからアラシャ全地域の寺院に広まって、これまでに250年ぐらいの歴史をもち、若干地域の特徴があるが、基本的にチベット仏教のツァムに由来する [Sungrub 2004 : 82]。こうした長い歴史をもつアラシャ地域のツァムには、アラシャ・エゼンが現れない。

上記の考察を踏まえれば、Bの延福寺で行われたアラシャ祭祀には、寺院仏事と民間のオボー祭儀の要素がそれぞれ見られたが、祭祀全体は仏事を中心に行われたと観察できる。それは、Aのアラシャ・オボー祭祀の際、読経したラマの役割に比して主導的な位置にあった。一方、アラシャ・オボー祭祀では、一般人の礼拝行動が主導的であり、またそれが寺院のアラシャ祭祀にもそのまま持ち込んで行われたことが明白である。したがって、アラシャ祭祀は、かなり仏教信仰と絡み合っているが、実際の儀礼面で異質の筋が見られる。それは、オボー祭祀はもとより、寺院の祭祀に見ても、アラシャ・エゼンはやはり仏教の仏と異なり、アラシャ・モンゴル人に最も身近な存在であり、その姿も仏と異に想像されている。それだから、アラシャ・エゼンは仏教の伝統的なツァムにもその容貌が見られない。だが、アラシャ・モンゴル人は、アラシャ・エゼンに対して霊妙な信仰心理があったため、それが仏教の信仰偶像を受け入れる精神的な素地になり、寺院の壮麗なアラシャ仏堂と神秘的なアラシャ仏像に参詣することも自然に行われていると言えよう。

2) アラシャ祭祀における一般人の行為をめぐって

アラシャ・モンゴルでは、どんな家でもアラシャを祭るのは当然のことである。毎朝、起きてから家を片付け、掃除してお茶を沸かす。それからまず、外でアラシャを祭る。家の前にあるサンギン・イェンデリにアラツァを燃やして、沸かしたお茶を空中に撒いてセルジム⁵を捧げる。ここで、アラシャ・エゼンはまるでこの空気の中にいるように、一日の初のお茶を最高の美味しいものとして四面八方に撒く（写真25～26）。アラシャ・エゼンの居場所は、はっきりされないが、この主に祈願を捧げるとき、天に向かって「ハン・



写真25 朝、アラシャ・エゼンを祈る



写真26 初のお茶のセルジムを捧げる



写真27朝、アラツァを燃やした



写真28朝、天に向けてセルジムを捧げた

ホルムスタ・アラシャ」と囁き、まるでこの聖なる存在が上空にいるようである（写真27～28）。このような祈りを終えてから、お茶を飲んで⁶、それぞれの仕事を始める。これは、アラシャ・モンゴル人の一般的な生活様子である。

もちろん、正月1日の朝、何よりもまず家の周りの一番高いところに行き、アラシャ・エゼンに祈りを捧げる。1日の夜明けごろ、盛んにアラシャ祭祀を行う家もいた。「家の外で白いフェルトを敷き、その上に低いテーブルをおいた。テーブルの上お菓子、飴、棗、胡桃そしてバターなどの白いご馳走を並べた。こうした祭壇を整えて、そのそばに焚き火を起こした。それから、家族揃って天に叩頭し、供え物を焚き火に燃やして儀式を行った」⁷。

ましてや、Aにあげたように、祈願のため、年一回アラシャ山の頂上で行われるオボー祭祀へやってくる人も大勢いる。こうした祈りは、いずれも屋外で自然に対して祭儀を行う。そして、人間からアラシャ・エゼンに捧げるものは、本質的に同じであり、ブフリ・シュースにせよ、初のお茶や白いご馳走にせよ、棗や胡桃⁸にせよ、いずれも最高の、貴重な、容易に手に入らないものである。こうした贈り物を、火に燃やしたり、祭壇に乗せてから分けて食べたりして、アラシャ・エゼンを喜ばせ、雨水に恵まれて、動植物が繁殖するよう、安定した豊かな生活を見守ってくれるよう願う。最も、オボー祭祀で行うナーダムはアラシャ・エゼンを喜ばせるためのイベントであり、この意味がモンゴル族のオボー祭祀においても一般的である [Sainjiryal 2001 : 515]。そして、アラシャ・エゼンのオボー祭祀では、この地域の民謡を歌うことは、アラシャ・エゼンを喜ばせるため、更なる心遣いと言えよう。

こうした願いに応えたかのように、ほとんど毎年、オボー祭祀の際、雨が降った。人々はこのことを口にして喜んでいた。写真でご覧になったとおり、例のアラシャ・オボー祭祀にも、人々が登山中は、まだいい天気だったのだが（写真2）、オボー祭祀のとき、天気が変わり、雨が降ったりしたことが分かる [『ユーラシアにおける精神文化の研究』2007 : 45～60 写真3・4・11]。

⁵ 乳・お茶・お酒などの液体を空中に撒いて神仏に捧げること。

⁶ モンゴルでは一般的に朝食としてお茶を飲んでお菓子や夕飯の残りを食べることを「お茶を飲む」という。アラシャ地域も例外でない。

⁷ インフォーマント：ウユンゲレル 2005年7月3日。

⁸ 昔、これらのものはキャラバンによって輸入するものであって、簡単に入手できないのであった。そのため、お正月の晴れ食として、お客にそなえてテーブルをも飾った。この慣習は今まで継がれている。

上記の分析を踏まえて考えるならば、アラシヤ・モンゴル人は、アラシヤ・エゼンがこの土地の主としてすべての幸福をもたらす神と信じる。人々は、常に口に囁く「ハン・ホルムスタ・アラシヤ」という祈り詞には、「ハン・ホルムスタ・テンゲリ（大帝の天）」⁹と似たようなニュアンスが伝われる。つまり、「ハン」と「ホルムスタ」という二語は「博大」と「帝」を意味し、アラシヤ・エゼンは（この）土地の至高の存在であることを示している。したがって、アラシヤ・エゼンはこの地の自然に存在し、至るところが観察できる至高神と考えられ、この主への祈りは自然へ、特に天に向かって行われる。アラシヤ・モンゴル人の家では、仏壇があるのにしても、とにかくアラシヤ・エゼンの祈りが屋外で行われることはそれである。さらに、山頂のような高い所こそアラシヤ・エゼンへの祈りが届くしかるべき場として神聖視される。このような、アラシヤ・モンゴルの日常生活において、丘陵や山などの高い所が常に祈りの場所に望まれるのは、モンゴル族のオボー崇拜の一般的な観念が基礎になるほか、アラシヤ・モンゴル人は「尊敬の念を謹んで、自ら進んで謁見する」といった考え方にも基づくと思われる。つまり、アラシヤ・モンゴル人の日常では、目上の方や年配の方に挨拶するとき、自ら前に進み、相手を席に座らせてから礼儀を尽くす習慣がある。この習慣に鑑みて、天にいるように思うアラシヤ・エゼンを、人間が行ける所まで進んで拜むと考えるわけである。

3. 口承文芸にみるアラシヤ・エゼン

AとBの両者とも唱えるように、「アラシヤ・ギン・タキラガ」(《Alaša-iyn takily-a》)¹⁰は、歴史上、北寺の活仏によって作られた経文である。伝承によると、「アラシヤ・エゼンはチベット語の経文が分からないので、モンゴル語の経文がないのかと不満を漏らした」[採録資料85]ため、「アラシヤ・ギン・タキラガ」を作ったと言われている。この経文は全地域に広められ、家であれ、寺院であれ、オボー祭祀であれ、アラシヤ祭祀のすべてがこれを唱えるのである。

「アラシヤ・ギン・タキラガ」には、諸神仏が招かれ、この中で、アラシヤは中心とされ、他の神仏はアラシヤ・エゼンに同行に招かれる。ところで、この経文の内容によれば、これらの同行者は、パラマ・イダム¹¹、三時仏、十方のバートルや仙女たち、経典の神々、五つのテンゲリが取り上げられるが、具体的な名前が出ない。それにしても、これらはほとんど普通の仏教称号であることに対して、アラシヤ・エゼンは「アラシヤ・バートル」と称され、そして、「夫人」と「彦」とも上げられた。続いて経文に、アラシヤ・エゼンに捧げるもろもろのものが唱えられるが、その中で、直接「バートル」に関わる場所は次のようになる。

「(…) わざとの屠ってはなく、

⁹ 「ハン」と「ホルムスタ」という二語は、「テンゲリ (tenggeri 天)」の修飾語に常に連語で用いられる。ブリアートの叙事詩『アバイ・ゲセル』にハン・ホルムスタ・テンゲリは西の55のテンゲリのリーダーとして登場する。

¹⁰ 本稿の分析において Bayatur(1988) のテキストを用いる。

¹¹ 常にこのような連語で用いられる。仏の位を示す用語らしい。釈迦牟尼の相次ぎの位という（南寺の元僧侶ドルジマンバのインタビュー2007. 1. 8）。

以前の幸運に恵まれて出来た

肉の供犠

バトルに相応しい食物…の捧げを召し上がりなさい。

(…)

兜、鎧、弓矢、刀（剣や銃）

バトルの武器を捧げ、

敵を退治しておくれ」[Bayatur 1988：2～4]。

この経文を考え合わせると、アラシヤ・エゼンの供え物には、肉類の出血供犠があり、それが「バトル」に釣り合った食だとすることは、狩猟文化的であり、その次に兜、鎧、弓矢、刀などの英雄叙事詩の勇者に欠くことのできない武器が登場し、アラシヤ・エゼンの勇士たる容姿端麗を表した。

さらに、この経文に、アラシヤ・エゼンはウンドゥル・ブヤント（Öndör Buyantu）¹² という名前が呼ばれる [Bayatur 1988：1]。この名前は、一般的な仏教の仏の名前と異なり、普通のモンゴル人の名前に使われるものである。民間では、アラシヤ・エゼンは人間の姿で現れたとき、名前がウンドル・ブヤントと伝えられている。これについて次のような話がある。

ある日、一人の狩人が狩に出た。六頭のジェレ¹³が水を飲みに来ていた。狩人はこれらのジェレを次々と撃ったら全部当たったようだった。そして、獲物を拾いに行った。だが、当たったはずの獲物は一頭も見当たらず、血の跡だけが残っていた。狩人は、探していて、ほとりに一軒の大きな白いゲルに気づいた。そこに人が立っている。入り口の辺りに血を洗った水が大量にかけられたようだ。狩人は、獲物がこの人に取られたのかとややこしく思い、ゲルを窺った。まさに、ゲルに、撃った六頭のジェレはそろい、体のあちこちに傷口があった。自分が撃ったジェレに間違いはない。狩人は男に名前を聞いた。男は、「私はブヤントという」と答えた。狩人は、アラシヤ・エゼンはブヤントだということを知っていたので、これを聞いたとたんこの人はアラシヤ・エゼンだとすぐ悟った。そこで、男は狩人にこう言った。「これらは私の家畜だ。ご自分の家畜は十分間に合うので、これから動物を乱射しないようにしなさい」と。狩人はこの話を聞き、悔しくてたまらなかった。反省しつつ、アラシヤ・エゼンに鉄砲を渡した。狩人はゲルを出て、まっすぐに帰った。狩人は狩猟をやめると、家畜がどんどん増えて裕福になった（採録資料67）。

この伝承によれば、アラシヤ・エゼンは水際に住み、この土地の人間と全く同じく、ゲルの生活をしている。自然の動物は彼の家畜になっている。そして、この内容から、アラシヤ・エゼンの名前が「ブヤント」ということは一般的に知られているように伺われる。実に、民間で、アラシヤ・エゼンは背が高く、顔が黒いと、実在の人物のように親しく伝えられることもある。だが、これに関する歴史人物の伝承は存在しない。それだから、ア

¹² ウンドゥル öndör は「高い」、ブヤント buyantu は「豊かな」という意味である。

¹³ カモシカ類、鹿に似ている野生動物。

ラシャ・エゼンは、靈的な存在であり、特に、狩猟に関心あり、自然の動物たちを管理していることが見てよく分かる。

上記を踏まえると、特に、アラシャ・エゼンの肉類供犠は、北方文化的であり、アルタイ諸民族の出血供犠に起源をもつと思われる。というのは、仏教の祭事では流血の獻祭は禁じられるからである [バンザロフ 1942: 26]。

また、アラシャ・エゼンに対して、「肉類の供犠はバートルに相応しい」という表現が興味深い。これは、アルタイ系民族における出血供犠と無血供犠に関わるだけにとどまらず、もしかして男性の神と女神の供犠を区別する示唆ではないかと考えるからである。

「モンゴル人は天を以て自然界の男性的根原として、地を女性的根原と見做し、前者は生命を與へ、後者は形体を與へるものとし、前者を父と名づけ後者を母と名づけている」 [バンザロフ 1942: 11]。モンゴル族は、山を男性とし、川を女性として考え、それを「ハーン・ウーラ、ハトン・ゴル」¹⁴と表現する。山や川は地域の個の存在でありながら、このように両性の観念で考えられることは、生命崇拜の一種である一方、女性、あるいは女性生殖器の崇拜も古い観念。それだから、モンゴル族には、女神を象徴とするエトゥゲン信仰が存し、したがってローカルなエトゥゲン概念には山や川が含まれている。このエトゥゲン崇拜が女性のシンボルであることに鑑みると、アラシャ・エゼンの特性から、その性格を男性のシンボルと考えることが無理でないと思われる。

アラシャ・エゼンをアラシャ山のオボーで祭ることは、アルタイ諸民族に見られる「その高くそびえ立つ頂は神々の位に相応しい」 [ウノ・ハルヴァ 昭和 46: 48~49] という観念にも元が訪ねられる。なぜならば、アラシャ・エゼンは土地と山を含めたすべての自然を司ると考えられ、その居場所は不明確でありながら、アラシャ山の最高峰に盛大な祭祀を行うからである。

モンゴル族は、高いところ・山陵・交差の道にオボーを建てて、該当地の地神を崇拜する [ハイシク 1998: 187] 習慣があるから、まさに、その事例にアラシャ山とアラシャボーがあげられる。では、なぜアラシャ山の最高峰が最も優れた祭祀の場に選ばれたであろうか。アラシャ・エゼンはアラシャ山に住んでいるからであろうか。こうした疑問を糸口に、民間伝承を考察する。民間の伝承によるところで、次のような話がある。

アラシャ領主が、オボー祭祀を行って、アラシャ・エゼンの到来を待ちに待った。なかなか来なかった。そのとき、領主のそばにいた活仏が大声で笑った。領主はそのわけを伺うと、こう応えた：「貴方のエゼンは山羊に乗ってここに向かっていている途中、ブグトゥ・イン・アム¹⁵のところで、お婆の馬乳酒に酔っぱらって山羊から落ちた。だから、遅れているのだ」と。なぜ酔っぱらったかという、アラシャ山の麓に住むお婆が馬乳酒でセルジムを捧げていた。そこを、アラシャ・エゼンが通りかかったからだ (採録資料 11)。

¹⁴ 「ハーン qayan」は「王」、「ウーラ ayula」は「山」、「ハトン qatun」は「后」、「ゴル yool」は「川」を意味する。

¹⁵ 「ブグトゥ・イン」とは「鹿の」を、「アム」は「入り口 (山口)」を意味する。つまり、山口であり、アラシャ山の麓の地名である。

この伝承に読まれるように、アラシャ・エゼンは土地から山口を通過して山頂のオボーに向かったことを教えてくれる。このことから考えれば、アラシャ・エゼンは常にアラシャ山にいるわけでない、あちこちに動いているようである。アラシャ・エゼンはこの土地のあらゆる所に現れるが、山々の最高峰にあるオボーは人間が設けた聖なる場所であり、儀礼の際、ここにアラシャ・エゼンが迎えられる。アラシャ・エゼンは天からでもなければ、山からでもなく、ある所からアラシャ山のオボーに來臨するものの、アラシャ・エゼンは、この土地と山水のすべてを司る至高の存在とされ、人間が天を仰いで祈祷することは、その場に相応しいアラシャ・エゼンの、その上もなく高い位を敬うことである。そうならば、高ければ高いほど、もっとアラシャ・エゼンへの敬意をはかるのであって、山々の最高峰が最も願わしい。

4. 終りに

これまでの考察を踏まえて、アラシャ崇拜の特徴をまとめてみると、アラシャ・エゼンの信仰は、寺院のアラシャ仏像及び仏堂に伺われるように、仏教に積極的に受容されているように思われるが、その本質には自然崇拜の特徴が維持されている。それは、①アルタイ系諸民族の「土地の主」の観念 [ウノ・ハルヴァ昭和46:351] に考え合わせると、アラシャ・エゼンはある特定の土地や領域の支配者と考えられている霊的な存在として信仰される。この霊的な支配の存在は「エゼン」と呼ばれ、これはブリヤート人が用いる「エジェン (edžen)」 [ウノ・ハルヴァ昭和46:351] と同様な用語である。②アラシャ・エゼンはこの地の自然の中におり、土地にも、山にも行き来し、常に人間を観察すると信じられる。③その中で、人間頭上の無限な「上位」はアラシャ・エゼンの尊さに似合う方位と考えられ、したがってその聖所に高い所を求めて、アラシャ山の最高峰が、この位に相応しい場所として神聖視されている。④アラシャ・エゼンは弓矢、刀剣を佩びる「バートル」であり、北方の狩猟文化の性格が顕著である。

かいつまんでいえば、アラシャ・モンゴル人の信仰世界において、この土地を司るアラシャ・エゼンは重要な精神支柱となり、アラシャ・モンゴル人の生活世界において大きな位置を占めている。

(すちん 社会文化科学研究科博士後期課程)

参考文献

1. 日本語文献

青木富太郎

1952「モンゴル人における火と爐」『高知大学学術報告』1巻17号:1~17

愛宕松男(訳注)

1970『東方見聞録』(全2巻)平凡社

内田吟風

1975『北アジア史研究—匈奴篇—』同朋舎・出版部

江上波夫

1941「東亞遊牧民の典型としての蒙古民族」『帝国学士院東亞諸民族調査室報告会記録』

NHKビデオ特集『シルクロード』第1部

エリアーデ・ミルチャ(久米博訳)

1974『太陽と天空神』せりか書房

- 1974『聖なる空間と時間』せりか書房
- 小沢重男
- 1970『素顔のモンゴル—未踏のアルタイ山塊に拝む—』芙蓉書房
- 加藤晋平 (監修)
- 1989『アルタイ・シベリア歴史民族資料集成—日本人と文化の北方起源を探る—』柘植書房
- 後藤富男
- 1956「モンゴル族におけるオボーの崇拜」『民族学研究』47号
- 1968『内陸アジア遊牧民社会の研究』アジア史研究叢書 吉川弘文館
- 1970「東西文化の交流とモンゴル遊牧民 オボク制社会から」『東洋学術研究』: 44~59
- 後藤十三雄
- 1942『蒙古の遊牧社会』生活社
- カズノーヴィ.J 宇波彰 訳
- 1973『儀礼: タブー・呪術・聖なるもの』三一書房
- 佐藤正衛
- 2004『北アジアの文化の力』新評論
- 財団法人アイヌ民族博物館
- 1997『アイヌ文化の基礎知識』草風館
- 清水昭俊
- 1974「火の民族学」『日本古代文化の探究 火』(大林太良編) 社会思想社
東洋思想第 11 卷
- 1989『チベット仏教』岩波講座
- 長尾雅人 [ほか]
- 1989『チベット仏教』岩波書店
- 永橋和雄
- 1999『チベットのシャーマン探検』河出書房新社
- 西田龍雄
- 1968「西夏の仏教について」『南都佛教』: 1~19
- 蓮見治雄
- 1979「モンゴルのしきたりと馬」『季刊民族学』7号
- 羽田 明
- 1957「西套厄魯特の起源」『神田博士還暦記念』(書誌学論集): 655~661
- ハルヴァ.ウノ (田中克彦 訳)
- 1971『シャマニズム アルタイ系諸民族の世界像』三省堂
- (范) 長江 後藤富男
- 1936「賀蘭山付近 1-3」『善隣協会調査月報』: 42~52、69~74、75~80
- バンザロフ ドルヂ (白鳥庫吉訳)
- 1942「黒教或は蒙古人におけるシャーマン教 (カザン帝国大学学事録 1846 年 3 卷)」『亜細亜学報』: 1~62
- 福田洋一 (研究代表者)
- 1991『チベットの歴史・宗教・言語・民俗に関する基本的資料の総合的研究』東洋文庫所蔵チベット語刊本目録
- 藤井麻湖
- 2001『伝承の喪失と構造分析の行方』日本エディタースクール出版部
- 2003『モンゴル英雄叙事詩の構造研究』風響社
- 藤井正雄 編
- 1977『仏教儀礼辞典』東京堂出版
- ブルジュヴァスキー.ニコライ.M 高橋勝之 (他訳)
- 1981『蒙古と青海』(上) 原書房
- ブルジュワリスキー.N 田中一呂
- 1938「アラシヤン 蒙古とタンゲートの国より」『善隣協会調査月報』: 35~45
- ユール.ヘンリー 鈴木俊 (他訳)
- 1975『東西交渉史』原書房
- ポターニン

- 1945 『西北蒙古の童話と伝説—種族・社会生活・迷信1』
 増田秀光（他編）
 1992 『密教の本 驚くべき秘儀・修法の世界』 学習研究社
 松田市政
 1950 「西夏の死都カラーホトの調査の概要について」 『東方学報』：136～156
 松田壽男
 2006 『シルクロード紀行』 岩波書店
 松本澄子
 1950 「五代宋初の党項民族及びその西夏建国との関係」 『東洋学報』：25～51（+2）
 村上正二
 1976 『モンゴル秘史—チンギス・ハーン物語』 1-3 平凡社
 山田信夫
 1989 『北方アジア遊牧民族史研究』 東京大学出版会（「テュルクの聖地ウトゥケン山—ウトゥケン山にかんする覚書1—」）
 嘉木揚凱朝
 2004 『モンゴル仏教の研究』 法藏館
 米内山康夫
 1943 『蒙古及び蒙古人』 目黒書店
 歴史教育者協議会 監修
 1998 『モンゴル・シベリア・中国西北部の歴史』 あすなろ書房
2. モンゴル語文献
- Bayatur
 1988 《Alaša irügel maytayal-yin tegübüri》（『アラシヤ祝詞』）Öbör mongyol-un soyol-un keblel-un qoriy-a
 Erdembayatur
 2006 《Öng örgen Alaša》Öbör mongyol-un soyol-un keblel-un qoriy-a
 Heissig.W(ハイシッヒ) (Altanbaγan-a orčiγulugsan)
 1998《Mongyol-un šasin surtaqun》（『モンゴルの宗教』）Öbör mongyol-un arad-un keblel-un qoriy-a
 Kürelša nar
 1998 《Qorčün böge mörgül-un sudulul》（『ホルチン・シャマンニズム研究』）Ündüsüten-u keblel-un qoriy-a
 Sainjiryal
 2001《Mongyol takily-a》（『モンゴル祭祀』）Ündüsüten-u keblel-un qoriy-a
 Sainčoytu.W
 1998 《Ami-iyn sitülge》（『生命崇拜』）Öbör mongyol-un arad-un keblel-un qoriy-a
 Sengge.Č
 2004《Mongyol-un erten-u angnal suyul-un sudulul》（『古代モンゴル狩猟文化研究』）Ündüsüten-u keblel-un qoriy-a
 Süngrub
 2004《Barayun keid-iyn teüke》（『南寺史』）Ündüsüten-u keblel-un qoriy-a
3. 中国語文献
- 阿拉善盟地方志編纂委員会編
 1998 《阿拉善盟誌》 方志出版社
 司馬光〔宋〕編著（胡三省〔元〕音注）
 1992（1956年初版、5回版）《資治通鑑》（全十冊）中華書局
 魏徵 令狐德棻（令狐德芬）他撰〔唐〕
 1973 《隋書》（全六冊）中華書局
 房玄齡 他撰〔唐〕
 1974 《晋書》（全十冊）中華書局
 岑仲勉
 1939 〈外蒙‘於都斤山’〉《国立中央研究院歷史語言研究所集刊》：357 - 369
4. ドイツ語文献
- Gahs(ガース) 1926 “Alexander Blutige und unblutige opfer bei den altaischen hirtenvolkern”(『アルタイ系民族における出血供犠と無血供犠』)Settimana internazionale di etnologia religiosa: IVa sessione,Milan,17-25 Sept