

火で燃やす供物:祖霊供養トゥレシ (tüleš i) について

ナランゲレル

要旨: モンゴル人の祖霊への供養は周辺民族の影響を受け、移り変わりを見せつつながらも固有信仰の特徴を保ち続けている。現在、内モンゴルの一部ではトゥレシ (tüleši) ということばで祖霊への供物を表現しているが、トゥレシの分布現状は地域差を示している。本稿では、『秘史』その他の文献におけるトゥレシに関連する記録の考察を行い、トゥレシはモンゴルの固有習俗であることを確認するとともに、トゥレシが分布する現状および分布の特徴とその要因、トゥレシの営む時期、規定をとりあげ、モンゴルの祖先崇拝の固有特質を検討する。

キーワード: トウレシ、モンゴル族祖先祭祀、火

はじめに

供養は祖先崇拝の重要な内容として重視されてきた。だが、もとよりそれぞれの民族の供養習慣が異なり、相違性を示している。それと同時に、時代の変化にともない相互に融合し、影響し合う流れはどの民族も避けられなかった。モンゴル人の祖霊への供養も周辺民族の影響を受け、移り変わりを見せつつながらも固有信仰の特徴を保ち続けている。現在、内モンゴルの一部ではトゥレシ (tüleši) ということばで祖霊への供物を表現しているが、トゥレシの分布現状は地域差を示している。すなわち、トゥレシの習慣が存在する地域とこの習慣が見られない地域とがある。本稿ではまず第一に、『秘史』その他の文献におけるトゥレシに関連する記録の考察を行い、トゥレシはモンゴルの固有習俗であることを確認する。第二に、トゥレシが分布する現状および分布の特徴とその要因、トゥレシの営む時期、規定をとりあげ、さらにモンゴルの祖先崇拝の固有特質を検討する。

一、トゥレシに関する先行研究

『秘史』におけるトゥレシということばの意味に関しては異なる主張も見られるが、多くは一致した見解を示している。さらに、モンゴル民族の固有習慣であるトゥレシについて、文化人類学の視点からの研究も行われてきた。これらを総括したうえで、未解明な問題を提出する。

(一)『秘史』に見られるトゥレシの記録

『秘史』第 161 節につぎの文章が記されている。

Činggis qayan söni mün tende qonoju qadqulduya keyen manayar erte üdür

チンギス可汗、夜、まさにそこに宿りて、“戦い合はん”とて、あくる日、早く、日

geyi'ülün Ong qan-u baidal-dur üje'ēsü ügei boldaju “ede či bidan -i tülešilen

明けしめて、王汗の陣処に（赴き）見れば、あらずなられて“此等、我等を焚きもの aju'ü”
ke'ed tende-eče Činggis qayan ködöljü Eder Altai-yin belčir
になしたり”とて、そこよりチンギス可汗動きて、エデル、アルタイ（両河）の合流点
-iyer getüljü tere ködölügseger ködöljü Sa'āri ke'ēr bau'üba .
を渡りて、その動くままに動きて、サアリが原に幕営しぬ¹。

なお、第177節にもこの文章が繰り返されている。ちなみに、第234節にも「Dodai -erbi darun aju ordu-yin qoina-ča qoy idejü qoma'ül tülejü yabutuγai」（ドダイ侍従は宮居をとりしきりありて、宮居の後より[残飯を食べ、乾糞を焚きて]行くべし）の一語句が見られ、動詞形としての tüleü として用いられている。

tülešilen は tüle-² という動詞から出た名詞形の tüleši をさらに動詞化したものの連用形であるが³、本章ではその名詞形のトゥレシ (tüleši) を取り上げる。

（二）『秘史』におけるトゥレシに関する先行研究

トゥレシについては従来『秘史』の研究者が着目したほかに、民族誌のなかでも紹介されている。まずは『秘史』におけるトゥレシに関する諸研究を概括する。

『秘史』の明訳⁴の漢字音写は「土烈食連」であり、傍訳では「做焼飯」（焼飯をする）という訳語を当て、総訳では「做焼飯般撇了」（焼飯のように見捨てた）と訳している。

那珂通世は全句を「此等は我等を焼飯としけり」と訳している⁵。

モスタールトのモンゴル語辞典に「燃料にする薪」の外に、とくに「祖先の霊に供える食物（それを燃やす）」の意⁶、という解釈が見られる。

村上正二はモスタールトの解釈を参考にして、tüle-に「焙る」の訳語を与え、チンギス・ハンの文句を「彼奴はわれわれを犠牲にして見捨てていったぞ」と訳している。なお、F.W.Cleaves もモスタールトの解釈を参考にして、彼等は我々を焼かれた供物のように見ている、と近い見解を示している⁷。

台湾の札奇斯欽はこの語句を『秘史』第70節のイナル (inaru [inerü]) と意味的に同一であると見なし、イナルは現代モンゴル語で使用なくなっていると指摘し、トゥレシには二つの意味があると述べた。すなわち、「第一には燃料、第二には死者のために燃やしてやる食物と衣類等を含む」供物である、と解釈している。なお、『秘史』の第161節では第二の意味で使用したと述べている⁸。

内モンゴルのエルデンテイ等は①薪、焼く；②「モンゴル族の旧俗には各種の飲食品と布絹を用いて死霊を祭り、さらにそれらを焼き捨てる。これをトゥレシという」⁹と説明している。

モンゴル国の Ts・ダムディンスレンおよび小沢重男は上述の諸見解と異なる見解を示している。小沢氏は「[我等を焚きものにしていた]と文字通りに読む。……。即ち、[王汗は昨夜から火をたいて、我々を焚きものにして燃やしていた→我々を欺いていたのだ]と成吉思可汗は言ったのである」と説明し、Ts・ダムディンスレンも「我々を欺いて宿営地で見捨てた」¹⁰と訳している。つまり、この訳文には供物の意味が読み取られない。

総括すれば、Ts・ダムディンスレン及び小沢重男のほか、上述の各説には一致する点が見られる。すなわち、トゥレシは薪、燃料を意味する以外に、固有名詞としては祖霊に燃やして捧げる

供物を指しており、『秘史』の当該箇所は後者の意味で使っている。供養に関する習俗——祖霊への供物としては、トゥレシの場合、すべてを焼き捨てること、さらに『秘史』の傍訳には焼飯しょうはんを当てたことを考え合わせると、『秘史』の当該箇所ではまさに焼き捨てる習慣の意味でトゥレシを使っていると推察できよう。焼き捨てる意味を借りてチンギス・ハンは自分が見捨てられたことを表現していると考えられる。したがって、『秘史』のこの箇所はモンゴル人の固有の習慣を表現しており、本稿においてはトゥレシを祖霊へ捧げる供物を燃やす習慣の固有名詞として用いる。

現在もなお飲食物、紙銭および布切れ等を燃やして祖霊の供物として供え、これをトゥレシと称している。ことに、東部内モンゴルではトゥレシをもっぱら祖霊への供物の意味合いで使い、ふつうの燃料を指すにはトゥレゲ（tülege：薪）を使用する。なお、祖霊にトゥレシを捧げる行為はトゥレシ・ウック（tüleši ögkü：直訳すれば「燃やし物をあげる」の意味）などと言われる。地域差が多少あるものの、祖霊の供物として燃やす飲食物は酒、タバコ、おかず、主食などが最も一般的である。また、生前の好みの食物を燃やすという人も居るが、それはせいぜい祖父母の世代まで記憶しており、しかもいつも守られるとは限らない。多くの人は定まった時期、つまり年中行事としてのトゥレシには、特別に用意せず、当日の食事のまえ、祖霊に燃やす分を取っておくにとどまる。

トゥレシについては、上述の『秘史』に関する研究のなかで論じられている以外、フオーク・ロアのなかに各地域のそれを大づかみに述べている。しかし、それ以上の研究は未だ見られず、ほとんど現象の記録にとどまっていると言える。

ウノ・ハルヴァはアルタイ系諸民族の火崇拜を全体的に取り上げ、各地域の火崇拜観念の表現を列挙し、またいくつかの民族における死後の供養に際して、火のなかに飲食物を投ずる習慣も併せて記している。だが、ウノ・ハルヴァの研究は各民族の習慣をより詳細に述べているわけでもなければ、モンゴル人のそれについての専門的研究でもない。

赤松智城等は東部内モンゴルにおける清明節の墓参りの習慣は中国の影響であると指摘しているが、実証的な考察は行われていない¹¹。最近、Č.ケシゲトグタフは『秘史』における祖先祭祀に関する語句を扱い、tülešileküは祖先祭祀において供物を燃やして供える習俗を指す名詞または祭祀の行為を表す固有名詞として使用されていたと指摘している¹²。

トゥレシの各面について不明点がなお多く存在している。例えば、トゥレシはモンゴル民族の祖先崇拜における固有の習慣であると認識され¹³、さらに、見てきたように『秘史』のなかにも関連する記録が確認できる。だが、現在、モンゴルではトゥレシを営むところとこの習俗が見られないところがある。トゥレシの分布およびその特徴、原因は何であろうか、トゥレシに如何なる内在的特質が読み取れるのか、といった問題は未だ取り上げられておらず、未解明な状態にある。

本稿では現在収集されているフオーク・ロアの記録を土台に、筆者の聞き取り調査も参考

にして以下のような点で論述を展開する。すなわち、トゥレシの分布の現状、トゥレシを営む時期およびそのおきてを考察し、さらにそれを基礎にして次のような二つの問題の解明を試みたい。すなわち、トゥレシの分布状況の要因、トゥレシに読み取られるモンゴルの祖先崇拜の特徴——祖霊にトゥレシを供えるに際して、その行動のなかに潜んでいる死霊恐怖観念の要素を検討したい。

二、トゥレシの分布現状とその要因

モンゴル人のあいだに、死者への供物を燃やす習慣についての記録は、前述の『秘史』以外に、

いくつかの文献においてもまた確認できる。なお、東北アジア史上活躍した他の民族では、同様もしくは類似の習俗が存在していたことがさらに古い時代まで溯れる。しかしながら、先にも触れたように、モンゴル人の共通の習慣であるはずのトゥレシは、フ

オーク・ロアの記録によると、現在、一部の地域では見受けられるが、ほかの地域では認められない。そこで、本節では『秘史』以外の文献における記載に基づき、歴史上のトゥレシの具体的な様子を観察し、トゥレシはモンゴルの伝統習慣であることをさらに確認したうえで、その分布の現状および現在の分布状況に至った要因を検討する。

（一）歴史上におけるトゥレシに相似する習俗

トゥレシはモンゴル人の古い習俗であると言われているが、いつまで溯るかは定かではない。だが、トゥレシに関する文献のなかではヨーロッパ人の旅行記がまず注意をひく。カルピニは十三世紀のモンゴル人の葬儀について、「みなで食べた馬の骨は、死人の靈魂のために燃やす」¹⁴と記している。これによれば、犠牲馬の骨を燃やしていたことになる。

馬の骨を燃やす習慣は今日のモンゴル人のあいだにはすでに非常に少なくなっているが、まだその姿を伺わせる祭祀は認められる。チンギス・ハン祭殿でおこなうガリル祭はその一つである。ガリル祭 (yaril-un tailya) はクビライ・ハーンの勅命により定めたチンギス・ハン四季祭のひとつとしての春季祭である「白い群れ祭」の前夜、旧暦 3 月 20 日におこなわれる。それはチンギス・ハンおよびその主要な后妃を祭る祖先祭祀である¹⁵。ガリル祭では祖先祭祀の固有信仰の要素、たとえばガリル祭からチンギス・ハン祭殿（八白室）にもどる際に「ふりむいてはならない」¹⁶、という習慣を保持しているほかに、家畜の骨を火で燃やす行為も残されている。後者はほかの地域にもはや多く見当たらない習慣である。ガリル祭で祖先のために燃やす供物は、次のような骨から構成されている。それは、献上物のすべての丸煮のアマン・フジュー¹⁷ (aman küjügüü) 1、黒い胸椎 (qaraseger) 1、黒い腰椎 (qaraniruyu) 1、橈骨 (boytu čimüge) 1、脛骨 (šayačimüge) 1、腰骨 (sübege) 3、膝の骨 (toiγ) 1、踵骨 (borbi) 1、尾骨 (segül-ün yasu) 1 である。これらの骨は肉をきれいに剥ぎとっている¹⁸。

なお、ウノ・ハルヴァが記しているところによると、テュルク系のサガイ人とカルギンズ人のあいだにも死後の供養祭に犠牲動物の骨を燃やす習慣が確認できる¹⁹。

供物を燃やす習俗についての情報は『元史』にも伝わっている。『元史』巻 77 祭祀志 6「国俗旧礼」においてモンゴル貴族の葬送に関しては、「三人の墓守がいて、三年間は、一日に一回焼飯の礼をつづける」（送葬官三員。日一次焼飯致祭。三年然後返）と述べている。なお、同じ「国俗旧礼」に皇后、妃の埋葬後は「毎日、羊で二回焼飯することを以って祭祀とし、四十九日に至って止める」（葬後、毎日用羊二次焼飯以為祭、至四十九日而後已）と記している。これは貴族の死後供養にあたる習俗であり、『秘史』のトゥレシの傍訳と同様に「焼飯」ということばで表現されている。

なお、明朝葉子奇の『草木子』巻三・雜制編にもこの習慣を伝えており、「元朝では人が死に、祭りをすることは焼飯という。その大きな祭祀では馬を焼く」³³と記している。

（二）モンゴルにおけるトゥレシの分布現状

モンゴル全体を見れば、トゥレシの有無は葬地における盛り土の有無とほぼ対応している³⁴。すなわち、盛り土を築く地域ではトゥレシが確認でき、盛り土が存在しない地域ではトゥレシが見当たらない。東部内モンゴルならびにオルドスなど農耕が進んでいる地域ではトゥレシは明確に見受けられる。これらの地域のトゥレシは通過儀礼としては埋葬時に行われ、年中行事としては清明節および旧暦の大晦日に営まれる。

具体的には、東部のホルチン、ケシグテン、バーリンそして西部のオルドスにおいてはトゥレシという固有名詞が記されており、トゥレシの具体的なプロセスに関する情報も明確である。オルドスではトゥレシをまたウグリゲ・ウック (öglig ögkü: 直訳すれば、与えるべきものを与える、との意である) と呼ぶ³⁵。他方、スニド、ウジウムチン、アラシャン、青海モンゴル、オイラトおよびモンゴル国ではトゥレシに関する明確な情報は得られていない。

しかしながら、オイラト、アラシャン及び青海では、通過儀礼としての死後の供養に当たる習慣が見られるが、トゥレシということばは用いられていない。これらの地域における死後供養をオトガ・ヘンシュ・タルビコ (utuya kengšigü talbiqu: 直訳すれば煙と匂いを立てる、という意である)³⁶と称している。オイラトでは死後七日間葬地で匂いを立てる植物を燃やし、オトガ・ヘンシュ・タルビコを営むと記しているのみで、それ以上の詳細は述べられていない。同様に風葬が主流であった、類似の習慣を示している青海およびアラシャンを見れば、供物などにはチベットの特色が色濃く看取される。なお、フォーク・ロアを見るかぎり、これらの地域において上述の大晦日と清明節におけるトゥレシ、またはそれに相当する習俗は認められない。そのため、本稿ではこれらの地域にトゥレシは存在しないと見なしたい。

(三) トウレシの分布特徴が生じた要因

上述したとおり、13～14 世紀の文献によれば、モンゴル人には早い時期から祖霊のために供物を燃やす習慣が存在していたことがわかる。さらに、現在、一部のモンゴル地域ではトゥレシを営むが、この習慣が見られない地域も少なからず存在している。つぎにトゥレシのこのような有無の差異をもたらした要因を検討してみたい。

1. 漢文化の一定程度の影響

前述のように、祖霊への供物を火で燃やして捧げる習俗はモンゴル人のあいだに從來存

在していたことは確実である。なお、現在テュルク系諸民族およびツングース系諸民族がイスラム教、キリスト教そしてチベット仏教の影響を蒙ったにもかかわらず、彼等のもとにトゥレシと相似する習慣は多少残っている。アルタイ人、テレウト人は死者のために火のなかに食物を投ずるとウノ・ハルヴァが報告している³⁷。現在、モンゴルでトゥレシを営む地域は埋葬時以外に、清明節と旧暦の大晦日にも供物を燃やしてやる。埋葬時に供物を燃やして捧げる習慣は『元史』、カルピニ等の旅行記によって分かるように從來存在していた。他の二回のトゥレシについて、まず清明節のトゥレシの時日には、モンゴル固有の習俗であるが、漢族の影響がある程度看取できると言えよう。具体的につぎのように考察したい。

まず、モンゴル民族における春季の移動時の祖先祭祀。モンゴル民族のあいだに祖霊へ供物を供える時期はもともと移動の季節の一つ——春季であった。『秘史』第 70 節に祖霊へ供物を供した記録がある (第 4 章を参照されたい)。この記述は強力な氏族についてではあるが、祖先祭祀の時期が春であることを明記している。『秘史』のこの記載によると、祭祀では祖霊へベレウル (bile'ür)、サルコド (sarqud)³⁸を供え、しかもこの祭祀はモンゴル人の春の季節的移動に際しておこなわれていた。というのは、つぎの文章が見られるからである。すなわち、ホエルン・ウズンがアムバガイ・ハンの後たちを責めて、つぎのように言う。

üje'ē d ideküi ülü sergü'ülün neu'ükün boluba ta

見ていて 食べることに、目ざめさせずして移動することになった、汝等

さらに、つぎの第 72 節でタイチウド族が移動した文章が確認できる。「[いかにしてか、これらの者、母子等をノタグ³⁹に棄てて移動せよ。汝等も連れ行くなかれ]と言って、明くる日の日中

より、タイチウド族は・・・、オナンの河を下りて動けり」⁴⁰。かくして、移動のとき、テムジン一家は冬営地に見捨てられた。すなわち、祭祀がおこなわれた翌日、かれらはノトグ——冬営地から移動した。このように、祖先祭祀は春の移動に先立って行われたことがわかる。

北アジアの民族は、春に集まってもろもろの行事を行っていた。モンゴル語族の烏桓と同類とされる鮮卑は「春を以って饒楽水の川上につどい集まる」⁴¹。この記述からは、いったいどのような集いであるかは明瞭ではないが、中国語の史料は北方民族に関して、しばしば天地と祖先などを祭っていた、とまとめて伝えている。一例をひくと、『後漢書』巻90 烏桓鮮卑列傳には「鬼神を敬い、天地、日月、星辰、山川および著名な勇者を祀る」⁴²とあるように、往々にしてまとめて同時に記している。遊牧の生産、生活の特徴によって、春季の移動の折には、集まって行事を行っていたが、その際に神々および祖霊を祭っていたことと推測できよう。

この習慣は大部分のアルタイ系遊牧民に共通し、それに関してはすでにより古い記録があり、そのなかに時として祖先を祭っていたと明示している箇所も見られる。中国の史書に匈奴は、「五月には龍城に大集会して、その先祖、天地、鬼神を祭る」⁴³と述べている。なお、突厥は「五月中旬、他人水に集まって天神を拝祭する」⁴⁴。

かれらは春のほかに秋も集まっていた。『史記』匈奴伝には上で引用した文章にひきつづき、「秋、馬の肥えるとき蹄林^{たいりん}にして大会する」。鮮卑については、『魏書』巻108 礼志に、その皇族が先祖を祀る廟を立てて「常に九月十月の交を以って、帝は自ら祭る」と伝えている。契丹に関しても『遼史』地理志巻37に「春秋時の祭に必ず白馬青牛を使う」と類似の習慣が述べられている。匈奴以来北アジアの遊牧民族が、春秋の二回共同の行事を行ったのは、遊牧の移動する節目の時期であり、全部族あるいは全民族が最も集まりやすい時期でもあると指摘されている⁴⁵。その春の移動に際して、とりわけ有力な氏族の祖先も祭っていた。

さらに、現在も春秋に伝統行事を行う地域が多い。シャマンの儀式を除きテングリ祭はすでにきわめて少なくなっているが、モンゴルの各地においてオボー祭は今なおしばしば見られる。オボー祭の行われる時期は多くが春であるが⁴⁶、オールドスでは秋に行われる⁴⁷。また、スノドではテングリに捧げる家畜を聖別する時期は秋である⁴⁸。バーリンでは秋にバヤン・ハン (bayanqan) 山を祭る大きな祭祀が催される⁴⁹。この時期は家畜が肥えているという理由のほかに、移動の際に様々な行事を行っていた伝統の遺風でもあろう。

次には、春秋の移動における儀礼的な意義。移動は重要な出来事であり、その際いろいろな儀礼的習慣が守られる。移動に際しては、同一ノトグ——宿営地——の者は誰も残さずに皆で移る。なぜなら、残された旧い場所はカラ・ノトグ (qara nutuγ) つまり黒い故郷と呼ばれ、黒は不吉の象徴とされるからである⁵⁰。もし、テムジン一家のように、旧い場所に見捨てられれば、仲間から除外されたことに等しい。また、遊牧民があらたな幕営地に着き、はじめて沸かしたお茶をまずその少量を帳幕の戸口から外部へ撒きちらし、もしくは屋根の円孔から空へ投ずる⁵¹。このように、移動にともなういくつかの儀礼が行われる。

さらに、移動は一種の離合集散でもあり、吉祥の日と見なされる16日を選ぶ記載が『秘史』第118節に示されている。殊に春は水草の良い季節の始まりであり、春を以って一年の開始としていた。『蒙韃備録』に「其の習俗には草が青くなることを以って一年とする」と述べられている。このような重視される移動に際して、人々とくに強力な氏族は祖先を葬った場所もしくはその方向に向かい、祭っていたことは容易に理解できる。

第三、漢族の清明節の影響。元来の春の移動に際して、祖霊に供物を捧げる習慣は後に、漢族のモンゴル地方への進入にともない、漢族の清明節の影響を受け、時期的に清明節に従った、と推定できよう。中国における清明節の習俗は早くも隋唐時代から盛んになったと指摘されている

⁵²。

すなわち、遊牧民としてのモンゴル人は春の移動のとき祖先祭祀を営んでいたが、それはだいたいの時期であり、定まった日にちは無かった。遊牧の移動性の特徴により、日にちを定めることも難しいからである。だが、遊牧から定住に変化すると、定まった日にちに祭祀を行う可能性が高まってくる。農耕化、定住化さらに漢文化の浸透によって、もともとの春の時期に祖先祭祀を行っていたうえに、祖先祭祀の時期としては漢族の清明節の日にちを受け入れたと考えられる。

もちろん、モンゴル人の清明節は漢族のそれとは相違する特徴を維持している。少なくともつぎの二つの点で漢族とは異なる。まず、漢族は墳墓の傍で飲食物を陳列するがそれを燃やさず、燃やすのは紙銭のみである。なお、紙銭を焼かず、そのまま墳墓の頂上に置く地方もある⁵³。モンゴル人は飲食物も含む供物すべてを燃やす。つぎは、漢族の女性も墓参りをする⁵⁴が、モンゴルの多くの地方では女性は墓参りをしない。

最後に、盛り土との関連。トゥレシはとりわけ農業が進んでいる地域で明確に見受けられる。これらの地域は漢族の進入が最も早かったうえ、開墾が至るところで行われた。農業の推進と牧畜の衰退が定住化をもたらし、定住は祖先を葬った場所の確認を可能にする。さらに、開墾を行うために、葬地の目印となる盛り土を築かねばならない。盛り土が築かれる以上、祖霊の存在する場所がいつでも明確に確認できる。祖霊があゝの世で生きつづけること——その「存在」は、盛り土の構築によって一層鮮明に感じられる。すなわち、祖霊は「存在感」を増すようになる。そのため、供物を供することがよりはっきりと強く要求されるにちがいない。なお、盛り土の高さ、広さを保持するために、すなわち目印の役割を果たすために、定期的に土を被せることも当然に求められる。盛り土を築く東部内モンゴルでは子孫を残さなかった人は火葬される場合が多い。それは土葬すると、定まった時期に供物を供え、盛り土に毎年、土を被せてあげなければならないからである。このような実情によっても盛り土が清明節のトゥレシと関わるのがわかる。元来の春季の移動に際して祖先を祭る習慣に、さらに盛り土を築くようになった地域では土を被せる行為も加えたのである。

旧暦の大晦日にトゥレシを営む習慣がモンゴル人に従来存在していたのか、または外来文化の影響であるのかについては今のところ断定できない。ただし、昔は重大な行動に出る際、吉祥の日と見なされる旧暦 16 日を選んでいて情報が多く見られる。つぎは、『秘史』に現れる 16 日に関する記録をまとめてみる。

『秘史』によると、当時、移動の日は 16 日を選んでいて。たとえば先にも触れた第 118 節に次の記録がある。テムジンとジャムカ二人は親しみ合い、ともに暮らしてきた駐营地から、「夏の初めの月の十六日に」移動した。なお、チンギス・ハンは大きな戦争に出発するに際しても、依然として 16 日を選んでいて。『秘史』第 193 節にチンギス・ハンとナイマン族との戦いを記述するとき、その日にちについては第 118 節と同様な語句を使用している。さらに、『秘史』第 81 節でも、まったく同じ語句が認められ、この日にタイチウド族が宴を張ったと伝えている。『秘史』に頻繁に現れる記録からわかるように、当時、16 日はモンゴル人にとって重要な吉日であったにちがいない。

上述のように、北アジアの遊牧民は春秋の移動に際してさまざまな行事を行っていた。モンゴルと同様に北アジアで活躍していた遊牧民匈奴の祭期について、正月（冬）は「寒気最も厳烈で、万物総べて荒涼たる季節であり、非社交的な蟄居の時期」であり、匈奴単于の正月の祖先祭祀は中国文化の影響であるという指摘⁵⁵が参考になる。旧暦大晦日で祖霊を祭る習慣は古いことも古いであろうが、季節と日にちのいずれから見ても、外来文化が影響を及ぼした結果であると推測できよう。しかしながら、時期の問題を別にすれば、トゥレシの供物、営む方法のいずれも固有習慣の特徴を保持している。

上述のトゥレシの有無およびその理由をつぎにまとめておく。1. トウレシはモンゴル人の固

有習慣であり、それを営む時期は埋葬時および春季であった。2. 現在、盛り土とトゥレシとの有無がほぼ対応している。農耕化が定住化をもたらし、それらがさらに祭祀を行う日にちを定める可能性を生じた；開墾によって盛り土が必要となり、そのうえ漢族の清明節の影響が加わり、祖先祭祀の日にちはもとの春季であったことがさらに確定され、清明節に定着した。3. 遊牧民文化には狩猟民文化の痕跡が見られ、風葬は死者を「実用的な理由から草原に放置しておいて、さらに移動していく」⁵⁶この古い形式の変化である；それには、チベット仏教の浸透が加わり、とくにその死後観は風葬を行う地域におけるトゥレシを営まない習慣の主要な理由になろう。4. いうまでもなく、チベット仏教はモンゴル全土に浸透した。しかしながら、複雑な歴史、社会、経済および地理的位置などの理由により、地域によってはその影響が自ずと強弱がある。そのうえに、漢族の進入およびその文化浸透の程度の差異も加わり、トゥレシの現状をもたらした。

三、トゥレシの時期、規定およびトゥレシにおける火の役割

本節ではトゥレシの行われる時期、それをめぐる規定の考察を行うことによって、さらに火の果たす役目を分析し、祖先崇拝の特徴を見出す。

(一) トゥレシを営む時期

祖霊にトゥレシを供する時期は、すでに簡単に触れたが、具体的には以下の主要な種類が存在している。

1. 葬式の際のトゥレシ

死者を葬ってからその場で行う。火を起こし、飲食物を火に投じて燃やしながら各人自分の名前を申し、祖霊に供えている旨を言い聞かせる⁵⁷。前節で言及したように、『元史』の「国俗旧礼」に記されている貴族の葬送から見れば、当時も葬地で飲食物を焼いて死霊をなだめていた。即ち、元朝の皇族が死後の2、3年間羊をもってトゥレシを行っていた。「国俗旧礼」は2、3年であると記しているが、このような長期間にわたる死後の供養は中国の影響であろう。だが、供物を燃やす習慣はモンゴル固有の要素である。

2. 旧暦の大晦日に営むトゥレシ

大晦日の夕方ごろ、用意した供物を持ち、住居を離れて墓地の方向へしばらく歩いた処で行う。場所としては小高い処を選ぶ。火を起こし、飲食物、紙銭、布切れなど（布切れを省く地域もある）を燃やしながら祖霊に捧げている旨を述べ、祖霊に供物を受け取り、怨念を持たないようにと頼み、その保護を得るようという希求を申し出る⁵⁸。

大晦日のトゥレシについて、筆者が聞き取り調査を行ったとき、東部のホルチン地方ではチンギス・ハンの出自氏族であるボルジギン姓を持つ人は、大晦日の前日（旧暦二十九日しかない年は二十八日）に祖霊へトゥレシを営むということが分かった。理由はかれらの説明したところでは、つぎのとおりである。セングリンチン将軍がモンゴル軍を率いて旧暦のおおみそかに出兵しなければならないため、彼等は軍人全員がその前日に祖霊を祭り、トゥレシを済ませた。そのときから、軍人はおおみそかの前日に祖霊にトゥレシを捧げる習慣が定着した。今もその軍人たちの子孫はこの習俗を保っている⁵⁹。

だが、この習俗には他の原因があるのではないかと考えられる。一つ類似の例を挙げると、オルドスでは一般人はトゥレシを大晦日に営むが⁶⁰、チンギス・ハン祭殿では旧暦の12月29日にトゥレシを供えていたと伝えている。つまり、「29日の晩に、チンギス・ハン霊廟の近くに三つの坎を掘り、その中で馬乳酒、羊肉と小麦粉を焼いて祭る」⁶¹。

3. 清明節に墓地で行うトゥレシ

毎年4月4日または5日に行われる。塚から少し離れた処より土を運び、盛り土に土をかぶせてから飲食物、紙銭、布切れを燃やす。この日は盛り土を持つ各戸はみな土を被せるが、人によっては紙銭のみを燃やし、飲食物と布切れあるいはそのいずれかを省くこともある。

(二) トウレシを行う際の決まり事

トウレシの習慣を記録しているフォーク・ロア資料に基づき、以下のような規定を見出した。これらは今日でも厳守されている。

1. 住居から離れた場所で行う

祖霊にトウレシを供えるには、住居のなかで行うことは絶対有り得ない。なお、住居の近くも禁じられる。かならず、葬地または住居から離れた場所が選ばれる。上で挙げた大晦日の祭祀は盛り土の方向に向かい、住居から離れた処で営み、他の2種類はいずれも葬地で行なわれる。

2. トウレシで用いる供物は残さない

トウレシが住居から離れている場所で行うために、供物は住居から持ち出される。この持ち出された供物またはその残りは再び持ちかえってはならない。その理由については、つぎのことが言えよう。すなわち、いったんトウレシの場所に持ち出されれば、すでに死霊の所有物になってしまう。それを持ちかえれば死霊が自らの所有物を取り返すために付いてくる恐れがある。

相似する習慣は葬送後の食物の分配であるブヤンノ・ボダガにも見られる。すなわち、葬式が終わった後、葬送に参加した人々を死者の遺族が家で招待する。これは死者の家族が葬式を手伝った人々への謝恩に当たり、名称に仏教の色彩が見られる。ブヤンノ・ボダガは足りない悪い兆しであると言われ、決して不足してはいけない。だが、剰余を家に残すこともタブーになっている。もし、残れば剰余を当日のうちに近隣に全部分ける⁶²。それ以外にはテングリ祭においても同じ習慣が守られるかまたは地下に埋める。どの方法を取っても目的は同じである。すなわち、剰余を家に残さない。

3. トウレシを最後まで燃やし尽くす

トウレシが燃え残れば、残りものは悪霊に横取られ、子孫に災害をもたらす⁶³。祖霊は火で燃やしたものののみを受け取る。実際、このおきてにはつぎのような考えが潜んでいるのではないかと考えられる。すなわち、祭場に持ってきた供物すべてが祖霊の所有物であるが、若しそれが燃やさずに残れば祖霊に届かないことになり、祖霊がそれに惹かれてなかなかこの世を去らなくなる。

4. トウレシは定まった時期にのみ営む

祖霊への供物は毎日のように供することができるわけでもなければ、随時に供えられることでもない。葬式を除けば、年に二回営む。それ以外はトウレシを供えないというのが一般的である。

5. 女性はトウレシに参加しない

多少の地域差はあるものの、ふつう、女性は何時のトウレシにも行かないという禁忌を守っている。

6. トウレシにおける浄化

トウレシからの帰りは振り返らずに帰宅し、住居に入るまえに浄化せねばならない。浄化は葬式からの帰りの清め方法と同様に火を以って行う。ホルチン地方において、浄化の方法は、かま

どから適量の火を取り、住居の前に置く。トゥレシから帰宅した人は火の上を歩いて住居に入る、というようになっているが、やや異なる記述も見られる。それは具体的につぎのようである。住居の外で、木を積み重ねて火を起す。トゥレシから帰りの男性たちは火を廻り、それから火の上を跳び越える。さらに、住居の入口でまた水で手、顔を洗ったあと住居に入る。女性はトゥレシに行かないにもかかわらず、火の傍を歩いて清める⁶⁴。ここでもまた、とくに火の浄化の役割が注意を惹く。

（三）トゥレシにおける火の有する意義

現在、モンゴル人は生の物を祖霊に捧げない。供物としては加工した食物を用い、さらにそれをかみ砕いて火で燃やして供する。かれらは、その理由をつぎの1のように説明しており、学者たちは主に火またはかまど崇拝の視点から解釈している。以下ではこれに関する従来の研究をまとめ、最後に筆者の分析も加えておきたい。

1. 災害の回避

モンゴル人のあいだに、もし生ものを供すると祖霊が子孫に災難をもたらしたり、あるいは祖霊がこの世を離れなくなったりする⁶⁵、と伝えられている。これは人間自身の生活にもとづき、祖霊が死者の世界においても人間と同様に暮らすものであり、生者と同様の食物を必要とする、という観念の表現である。人間は火を扱うようになってから、食物とりわけ肉類に火を通して食用するために、祖霊への供物も食べ物でなければならない。

2. 火の仲介——供物の祖霊への引き渡し

火の持っている種々の宗教性は、それが人類文化の発展の最古にして最大のエポックをなすものである所から導かれたことであろうが、世界の宗教史の中にも大きな地位を占めてきている。トゥレシにおいても、モンゴル人の火に対する崇拝観念が働いている⁶⁶ことが確認できる。かれらの考えでは、火を仲立ちにして祖霊が供物を取りに来る。類似の考えはテュルク系においても見受けられる。テレウト人は死後七日目と四十日目に死者の墓地へ行き、火を燃やして飲食物を投げ死霊を宥める⁶⁷。モンゴル人が日常生活以外に、ウノ・ハルヴァが指摘した如く、安んじて火を用いることができるのは、供物用、清め用あるいは祓いのために用いた場合に限る⁶⁸。ふつう動物の毛、骨や鳥の羽はもとより飲食物も燃やしたり、火の中に落としたりしないように特別に注意を払う。この禁忌を破った場合、家畜に災難が起こると信じられている。

3. 供物の清潔の確保

火は呪術的能力を持ち、すべての穢れを清めるものであると考えられ、浄化の際に、かならず用いられ、欠かせない重要な手段である。さらに、火にとどまらず灰も清潔なものとされ、灰とゴミが混ざらないように気をつける。祖霊へトゥレシを供えるとき、清潔の面にもとくに注意を払う。供物を犬、猫および家畜などに触れられたり、地面に落としたりすることは禁じられている⁶⁹。清潔性を保つためには火を通すことも一つの方法である。さらに、供物は火をもって確実に届けられるのであろう。E・ロット＝ファルクは動物が煙のにおいを嫌がることを指摘しているように⁷⁰、モンゴル人の祖先祭祀においても、防御手段として、火および煙をもって動物を遠ざけ、燃焼により供物が動物に触れられたり、食べられたりしないことを狙ったかもしれない。動物に横取られれば、それを祖霊に届けたことにはならない。

4. かまど——家筋の象徴——との関連

かまどと火は人々の住居の中心に据えられ、生活用の火として、その安寧な存続の保証となる。社会的には、家族の結合をもたらす、性的分業の上では、男女の役割を規定していた⁹⁰。すでに

多くの学者が指摘したように、この現象はモンゴル人にとっても同様に認められる。かまどは家族を連結する紐帯のシンボルであり、家系を継承することをガル・グロムタ・ジャルガムジラホ (yal yolumta jalyamjilaqu) と言い、かまどは家系の象徴とされている。それゆえに、かまどの火が消えないように注意深く見守る。さらに、結婚式がかまどに火を点す儀式から始まる習慣は今なお保持されている。

『秘史』第 77 節には家系を象徴するかまどに関するエピソードがある。テムジン（のちのチンギス・ハン）とハサルはホエロン母から生まれ、ベクデルとベルグータイは別の妃から生まれ、四人は同父異母の兄弟である。かつてより 4 人のあいだにいざこざが多く、ついにテムジンとハサルがベクデルを射殺するに至る。その際、ベクデルが「私の 炉^{グロムタ} を絶やさないうで、ベルグータイを害しないで」と言い、弟の命を助けようとする。すなわち、ベルグータイも殺されれば、家系を継承する男子がいなくなり、それは「炉——グロムタが絶つ」ことになる。この意味で、さらに火とかまどの連結を考えれば、火に供物を投じることは祖霊にあげることになる。

末子は火を守る人であり、家系を継承するには重要な役割を果たす。これに関して、楊海英はオルドスで祭られているチンギス・ハンの末子であるトロイ・エジンの祭祀とチンギス・ハン祭殿（八白室）との関連を論じる際には、末子と火——家系——との関係に触れ、さらにつぎのように指摘している。「末子が一族の歴代祖先を祭るという義務を、トロイ・エジンが、そしてトロイ・エジンの死後は彼を祭るダルハトたちが、継承したにちがいない」⁹²。「火を守る人」末子は成人しても引きつづき両親と暮らしを共にし、かれらの死後は家系を継承し、両親も含む祖霊を祀る義務を担っている。

5. 人間と死者との境界線

ここでは、筆者の考えを付け加えておきたい。すなわち、火によって供物を届ける習俗の根底には、祖霊も含むすべての死霊に対する恐怖感が潜んでいると考えられる。モンゴル人は祖霊の庇護を望みながらも、それに対する恐怖感を抱いている。さらに、どちらかといえば、恐怖のほうがより大きな比重を占めている。それがゆえに、祖霊が人間の住処に付いて来ることは望まれないどころか、非常に恐れられる。

E・ロット＝ファルクはシベリアの狩猟民が諸霊に供物を供する習慣について次のように述べている。「主たちに供える肉と脂肪のもっとも上等の部分は、火の中に投じられる。それは家庭の火であることもあれば、そのために特別に狩人が点じた火であることもある」⁹³。モンゴル人が家庭の火に供物を投じることは、一般に「拝火祭」つまりかまどを祭るときに限られる。祖霊に供する際には住居から離れたところで、特別に火を起こす。かれらの場合、祖霊に供物を供するときに限り、祖霊は招かれているわけであり、このとき、祖霊との接触は免れない。だが、招かれた祖霊が住居まで付いてくることは望ましくない。それでは、どのような手段を取って、祖霊が住居まで付いてくることを防ぐのであろうか？火は諸々の霊を追い払う能力を持つと見なされ、死をめぐる浄化が火を以って行われる。火は不可欠で最も有効な「浄化剤」である。祖霊がこのような呪術的な浄化能力を持つ火を越えて、人間側にやって来ることが不可能であると、かれらは信じているのであろう。したがって、火を人間と祖霊、この世とあの世との境として用いていると考えられる。

さらに、つぎの習慣も参考になる。ミヌシンスク地方のテュルク系民族タタールの場合、埋葬地から村に通ずる道に、埋葬後の一週間見張りをたて、死者が家にもどって来ることを妨げる。夕闇が迫まるころ、何か怪しいものが見えたような気がすると、火打石銃を発砲する⁹⁴。ここでも火を以って死霊を脅かしているのである。

火に対する崇拝のなかに、複合性が認められ、矛盾しているようにも見られる。これには、モンゴル人の遊牧文化の固有特徴を反映する要素も存在すれば、多様な外来文化が影響を及ぼした

結果も認められる。

おわりに

祖霊への供養——供物を燃やして捧げる習慣——は外来文化の影響を受けたにもかかわらず、モンゴル人の祖先崇拜の特徴を保持している。トゥレシを営む行為をめぐる各面には、祖霊に対する感情のなかに潜在している恐ろしい要素が見られる。それらをまとめるとつぎのとおりである。

1. トウレシの営む場所

先にも触れたが、祖霊へのトゥレシを営む場所は住居から離れた処である。換言すれば、祭祀においても、祖霊を家に連れてかえることは決して無い。チンギス・ハン一族の諸祖先を祭る祭祀——ガリル祭では、祭祀全体の場所はチンギス・ハン祭殿（八白室）が選ばれているが、供物を燃やすための火をともし場所はガリルン・ソグ(yaril-un suyu: ガリルの谷の意味)と言われ、八白室から 871 歩離れたところにある⁷¹。そこで供物を燃やす。如何なる理由で祭殿から離れるところを選ぶかは明確ではないが、トゥレシを燃やすには住居から離れた場所を選ぶ習俗と関係があると考えられる。

ところが、祖霊が勝手に子孫の住居までやってくることは少ないが、まったく無いとは言い切れない。実際にこの望ましくないことは時として起こる。もし、家族の誰かがはっきりした原因もなしに突然身体の具合が悪くなると、きっと何らかの霊が家にやって来たとまず思われる。そのなかには、もちろん祖霊も含まれ、むしろ常に祖霊である。死霊が人間のところにやってくると、生者に災害をもたらすにちがいない。そのときは特定の方法で調べ出し、大抵の方向とどの霊であるかを確認してから、住居から少々離れた場所で飲食物を捧げる。この場合、飲食物は燃やさず、そのまま捨てるが、住居に入るまえに火で清めることは忘れていない。同時に、このようなことは望まれず、二度と戻って来ないように、という主旨も述べておく⁷²。

2. トウレシの供える時期

時期は定期的であり、死亡直後の供養を除き、毎年のおおみそかおよび清明節にのみトゥレシを営む。それ以外に行われないことが一般的である。定まった時期を守らず、随時にトゥレシを営むと、祖霊が人間の処にいつも来るようになり、それは恐ろしいことである。すなわち、定まった日以外に供物を供えると、祖霊が人間に馴染んでしまい、あの世へ戻らなくなる、とモンゴル人は信じている⁷³。したがって、ふつう、火に動物の毛、骨や鳥の羽などを燃やすのがタブーになっていることは、火に対する崇拜にもとづき、火の清潔を守るためのほかに、祖霊のために焼いているという誤解を招かないように注意を払っていることでもあろうと筆者は考えている。祖霊は人間と別の世界に居るべきであり、常にこの世に戻って来ることは異常である。

3. 祖霊供養の目的

若し、定まった時期のトゥレシを営まず、祖霊への供物を怠れば、その不満を招き、報復を受けるに至る。トゥレシを供する目的のなかに祖霊の保護を得るという希求も潜んでいることは否めないが、はるかに重要でまた明確に意識されているのはその不満を招くことを防ぐためである。

すでに述べた次のようなおきてから一層明確になろう。トゥレシから帰ってきた

人は住居に入る前に浄化しなければならない。浄化のやり方は最もありふれた方法——火で浄化する。いうまでもなく、これは火を以って祖霊が付いてきて住居に入ることの再防止である。もし、親しみを感じるならば、日本人のように少なくとも盆の間だけでも暮らしを共にするのであろう。実際は、反対に住居までついて来ることは恐怖の対象となっている。

注

- ¹ ラテン字転写はバイル、エルデンテイ等の復原を参考し、訳文は小沢重男氏のそれである
(Bayar 復原 “Mongγol-un niyuča tobčiyān” [モンゴル秘史]、内モンゴル人民出版社、
1981 年 ; Eldengdei & Ardajab “Mongγol-un niyuča tobčiyān seiregölöl tailburi”
[モンゴル秘史還原注釈]、内モンゴル教育出版社、1986 年 ; 小沢重男『元朝秘史全釈』下、
風間書房、1986 [昭和 61] 年、280 頁)。下線筆者。
- ² tüle- : 焚く、燃やす、焼くなどと訳せる。tülekü : 焚く (橋本勝、プレブジャブ・エルデネ
編著『現代日本語モンゴル語辞典』、春風社、2001 年、221 頁)。
- ³ 村上正二訳注『モンゴル秘史—チンギス・カン物語—』2、平凡社、1972 年、91 頁。
- ⁴ 明朝の初め頃には『秘史』の原本が発見され、その全文が漢字音訳され、これは漢字音写であ
り、また各単語ごとに漢語で語義がつけられ、これは傍訳である。さらに、文章を適当な長さ
に切って、その段落ごとに大意を漢文で訳したものを総訳という (村上正二訳注『モンゴル秘
史—チンギス・カン物語—』3、平凡社、1976 年、382 頁)。
- ⁵ 那珂通世『成吉思汗実録』新版、筑摩書房、1943 (昭和 18) 年、161 頁。
- ⁶ A. Mostaert, *Dictionnaire Ordos*. New York. London, 1968. p 686 a.
- ⁷ 前掲注 4 の引用文献 73 頁、91 頁 ; F.W. Cleaves, *The Secret History of the
Mongols*, Cambridge Massachusetts, London, England. 1982. p86.
- ⁸ 札奇斯欽『蒙古秘史新訳並注釈』、聯経出版事業公司、台北、1979 (中華民国 68) 年、205 頁。
- ⁹ 額爾登泰、烏雲達賚、阿薩拉図共著『「蒙古秘史」辞匯選釈』、内蒙古人民出版社 1980 年、272
頁。
- ¹⁰ 小沢重男『元朝秘史全釈』下、風間書房、1986 (昭和 61) 年、282~283 頁。
- ¹¹ 赤松智城・秋葉 隆『満蒙の民族と宗教』、大空社、1996 (初版昭和 16 年発行) 年、
241 頁。
- ¹² Č. Kešigtoýtaqu ‘ “Mongγol-un niyuča točiyān” -daki ‘yebes-e qajar-u
inaru qaruyšan-dur’ gedeg ügülebüri-yin tuqai’ “Öbür mongγol-un
bayši-yin yeke suryayuli-yin erdem šinjilegen-ü sedkül” (『モンゴル秘史』
における「yebes-e qajar-u inaru qaruyšan-dur」について)『内
モンゴル師範大学学報』、2001/3)。
- ¹³ Eldegdei & Ardajab “Mongγol-un niyuča tobčiyān-seiregölöl tailburi” (モンゴ
ル秘史還原注釈)、内蒙古教育出版社、1986 年、p. 467 ; Bürintegüs 主編 “Mongγol jang
üile-yin nebterkei toli oyun-u bodi” (モンゴル族民俗百科全書・精神巻)、内モ

-
- ンゴル科学技術出版社、1999 年、p274 ; Sampilnorbu 編著 “Mongyol-un jang ayali-yin toimu” (モンゴルの風俗)、遼寧民族出版社、1990 年、p51)。
- 14 カルピニ/ルブルク著 護雅夫訳『中央アジア・蒙古旅行記—遊牧民族の実情の記録—』、1989 (平成元) 年、光風社、16 頁。
- 15 Sainjiryal&Šaraldai “Altan ordun-u tailya ” (黄金オルドの祭祀)、民族出版社、1983 年、p.119 ; p138。
- 16 同上注の引用文献 p139。
- 17 aman küjügüü : 直訳すれば口の首であり、頸椎の骨のうち下顎骨にもっとも近い骨をさすとされる (小長谷有紀「モンゴルの家畜屠殺をめぐる儀礼」『東北アジアの歴史と社会』、畑中幸子/原山 煌編、名古屋大学出版会、1991 年、p.306 参照)。
- 18 前掲 Sainjiryal&Šaraldai の引用文献 p.136, p.139 ; 楊海英「オルドス・モンゴルの祖先祭祀—末子トロイ・エジン祭祀と八白宮の関連を中心に」『国立民族学博物館研究報告』21(3)、1997 年、679 頁。
- 19 ウノ・ハルヴァ著 田中克彦訳『シャマニズム—アルタイ系諸民族の世界像—』、三省堂、1989 年 (再版)、296 頁。
- 33 原文は「元朝人死、致祭、曰焼飯。其大祭、則焼馬」(『草木子』、中華書局、1983 年版) である。
- 34 この節で明記していない資料の出所は、参考文献で挙げている * 印がついている習俗叢書である。なお、注記が必要な箇所は明記しておく。
- 35 Namjildorji 編著 “Ordus jang üile-yin tobči” (オルドスの風俗鑑)、内モンゴル文化出版社、1992 年、p335。
- 36 Na.Basang 編著 “Oirad-un jang ayali” (オイラトの風俗)、内モンゴル人民出版社、1990 年、p55。
- 37 前掲ウノ・ハルヴァ著 田中克彦訳の引用文献 295~296 頁。
- 38 ビレウルはサルコドとともに「祭時に供した飲食類の余餐」を意味する語である (小沢重男『元朝秘史全釈』中、風間書房、1985 (昭和 60) 年、17~18 頁)。
- 39 nutuy, 村上正二はこの箇所を冬営地と訳している (村上正二訳注『モンゴル秘史—チンギス・カン物語—』1、平凡社、1970 年、101 頁)。
- 40 日本語訳は前掲小沢重男『元朝秘史全釈』中、25 頁。
- 41 以季春月大会於饒楽水上 ([宋] 范曄 撰『後漢書』卷 90 烏桓鮮卑列傳、中華書局、1965 年版)。
- 42 原文は「敬鬼神、祠天地日月星辰山川及大人有健名者」である。
- 43 五月大会籠城、祭其先、天地、鬼神 (司馬遷『史記』匈奴列傳、中華書局、1959 年版)。
- 44 又以五月中旬。集他人水拜祭天神 (『周書』卷 50 異域伝突厥、中華書局、1971 年版)。
- 45 江上波夫は北方アジアの遊牧民に見られる春秋二回の公共的大祭について詳細に取り上げている (「匈奴の祭祀」『匈奴の社会と文化』、山川出版社、1999 年、282~286 頁)。
- 46 Fülüngya&Le.Amurmendü 編著 “Üjümüčin-ü jang ayali” (ウジュムチンの風俗)、内モンゴル人民出版社、1992 年、p.162 ; Sülfongya 編著 “Bayarin-u jang üile-yin durasumji” (バーリンの風俗録)、内モンゴル人民出版社、1987 年、p39 ; Da.Č ayan 編著 “Sünid-ün jang ayali” (スニドの風俗)、内モンゴル人民出版社、1991 年、p60。
- 47 前掲 Namjildorji 編著 “Ordus jang üile-yin tobči” p418。

-
- 48 Da.Č ayan 編著 “Sünid-ün jang ayalı” (スニドの風俗)、内モンゴル人民出版社、。1991 年、p.56。
- 49 Sülfongya 編著 “Baýarin-u jang üile-yin durasumji” (バーリンの風俗録)、内モンゴル人民出版社、1987 年、pp41-43。
- 50 Te.Ürgün ‘Mongyol-un ayan jing’ “Öbör mongyol-un edür-ün sonin”、1992.5.6 (「モンゴルの旅」『内モンゴル日報』)。
- 51 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』19/3-4、1956 年、62 頁。
- 52 前掲鄧子琴の引用文献 164 頁。
- 53 申士垚・傅美琳主編『中国風俗大辞典』、中国平和出版社、1991 年、230 頁、263 頁。
- 54 鄧子琴の引用文献 205～206 頁。
- 55 江上波夫「匈奴の祭祀」『匈奴の社会と文化』、山川出版社、1999 年、290 頁。
- 56 大林太良『葬制の起源』角川書店、1977 年、45 頁。
- 57 Sülfongya 編著 “Baýarin-u jang üile-yin durasumji (バーリンの風俗録)” p.75; Kürelbayatur&Urančimeg 編著 “Qorčın-u jang ayalı” (ホルチンの風俗)、内モンゴル人民出版社、1988 年、p196。
- 58 前掲 Namjildorji 編著 “Ordus jang üile-yin tobči” p20 ; p335 ; Kürelbayatur&Urančimeg 編著 p219。
- 59 ジリム盟ホルチン中旗ヨリンモドソムバヤントーハイガチャの A さん<68 歳>、B さん<72 歳>よりこの情報を得た。2007 年 7 月訪問。
- 60 Namjildorji 編著 “Ordus jang üile-yin tobči” (オルドスの風俗鑑)、内モンゴル文化出版社、1992 年、p335 頁。
- 61 額爾登泰、烏雲達賚、阿薩拉図 共著『「蒙古秘史」辞匯選釈』、内蒙古人民出版社、1980 年、108 頁 ; モスタールトも 12 月 29 日に行うという同様の情報を伝えている (前掲小沢重男の文献 104 頁より)。
- 62 Buyantegüs 編著 “Kešigten mongyolčud-un j ang ayalı” (ケシグテン・モンゴル族の風俗)、内モンゴル科学技術出版社、1996 年、p187。なお、ジリム盟ホルチン中旗ヨリンモドソムバヤントーハイガチャの C さん<69 歳>、D さん<70 歳>よりこの情報を得た。2007 年 7 月訪問。
- 63 Kürelbayatur&Urančimeg 編著 “Qorčın-u jang ayalı” (ホルチンの風俗)、内モンゴル人民出版社、1988 年 p. 209 ; Bürintegüs 主編 “Mongyol jang üile-yin nebterkei toli oyun-u bodi” (モンゴル族民俗百科全書・精神巻)、内モンゴル科学技術出版社、1999 年、p275。
- 64 Bürintegüs 主編 “Mongyol jang üile-yin nebterkei toli oyun-u bodi ” (モンゴル族民俗百科全書・精神巻)、内モンゴル科学技術出版社、1999 年、p274 ; なお、ホルチン地方の浄化については、内モンゴルジリム盟ホルチン中旗ヨリンモドソムバヤントーハイガチャの E さん (67 歳)、F さん (63 歳) よりこの情報を得た (2007 年 7 月)。
- 65 同上 Bürintegüs 主編文献 p 211 。
- 66 北・中央アジア遊牧民の火に対する信仰については護雅夫の突厥に関する研究がある (『古代トルコ民族史研究』II、山川出版社、1992 年)。
- 67 前掲ウノ・ハルヴァ著 田中克彦訳の引用文献 296 頁。
- 68 前掲ウノ・ハルヴァ著 田中克彦訳の引用文献 398 頁。
- 69 前掲 Bürintegüs 主編文献 p211。
- 70 エヴリーヌ・E・ロット＝ファルク著 田中克彦、糟谷啓介、林正寛訳『シベリアの狩猟儀礼』、

弘文堂、1980 年、125 頁。

⁷¹ Sainjirγal&Šaraldai “Altan ordun-u tailγa ” (黄金オルドの祭祀), 民族出版社, 1983.
p 138。

⁷² 内モンゴルジリム盟ホルチン中旗ヨリンモドソムバヤントーハイガチャの E さん (67 歳)、F
さん (63 歳) よりこの情報を得た (2007 年 7 月)。

⁷³ 同上。