

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

モンゴルの葬送儀礼

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小長谷, 有紀 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00002287

モンゴルの葬送儀礼

小長谷 有紀*

1. はじめに

モンゴル族における人生の通過儀礼には、次のようなものがあげられる。まず、誕生すると乳児の身体を肉汁で洗う。一歳から三歳頃までのあいだに、それまで伸ばしていた髪に初めてハサミを入れて産毛を切る。乗馬の訓練を開始するのも、一種の通過儀礼といえるかもしれない。成人式に相当するような儀礼は明確ではない。もちろん、婚礼があり、葬式がある。また十二支が普及しており、年男や年女の祝いも旧正月を迎えるおりに実施される。

こうした諸儀礼に関する民俗学的事象についての記載はいくらか蓄積されているものの、それらの整理を通じた比較研究はあまり例がない。最も記載の充実している婚姻儀礼についてのみ、わずかながら比較考察がおこなわれた〔小長谷 1992:143-154〕。この婚姻儀礼に関して地域差のあることは従来から指摘されていた〔Mostaert 1956:271〕、葬送儀礼にも多様な地域差があると推測される。十六世紀以降のチベット仏教の受容、清代における移動の規制、主として二十世紀以降の農耕化や漢族との接触による文化変容などが大きく影響したと思われるからである。おそらく多様な違いをみせるであろう実態について聞き取り調査をおこなうに先だち、これまでに刊行された民族誌から葬送儀礼に関する記述を整理しておくことは、十分に有益であろう。

本稿は、モンゴル族の葬送儀礼に関する民族誌的記録の整理を目的とする。葬送儀礼の伝統と変容をめぐって、現地調査や本格的な比較研究をしてゆくための予備的考察としたい。以下、葬送儀礼は「葬儀」と略称し、葬儀全体のうち屍体を搬出して処理することを狭義の「葬送」としてあつかう。

2. 資料の概要

ここで主たる資料とした民族誌的記録は12点で、葬儀に関する所収頁を加筆し、資料番号をつけて文末リストに示した。これらの資料は概して事典に準じるものと地方誌に準じるものとに二大別される。

* 国立民族学博物館

前者には資料①～④の4点がある。このうち資料①の『蒙古風俗』は、瀋陽で発行された比較的詳細な蒙文の民俗事典である。随所に folk interpretation (民俗解釈) が加えられ、地域差についても概観されている。同じく蒙文による資料②の『蒙古風俗追溯』は、簡略ながら歴史的考察を基本としている。資料③は北京から刊行された漢文による『蒙古族文化』できわめて単純な解説にとどまる。資料④はウランバートルで発行されたハルハ族に関する民族学事典であり、モンゴル国側の資料として採用する。なお、モンゴル国については『モンゴル風俗大解説事典』(以下、『解説書』と略す)

[Ariyasüren, Ch. & Q. Niyambuu 1991a] でも、現代的な葬儀を中心に解説された項目のほか、複数の項目にわたって詳しく記載されており、参考資料とする。

後者としては、シリーズとして蒙文で刊行されてきた地方ごとの民族誌がある。それらをほぼ東から順に資料⑤～⑫とする(地図1参照)。農耕地域であるホルチンの風俗誌(資料⑤)は、葬儀の章で敬老精神などについても言及しているために記載量が多くなっている。半農半牧地域であるバーリンの風俗誌(資料⑥)は、シリーズ化に先行して刊行されたもので小冊子にすぎないが、他にみられない興味深い記載がある。資料⑦は、牧畜地域であるウジムチンの葬儀に関する専論で、シリーズとは別に発行された『蒙古民俗研究』という一種の論文集に収録されている。同じく牧畜地域であるスノットの風俗誌(資料⑧)は、全体に平板な記述であり、葬儀についてもまた同様である。農耕地のせまっているオルドスの風俗誌(資料⑨)は、口承文芸という視点をもった記載になっている。また、とくに集団墓地の歴史について別記している。砂漠の牧畜地域であるアラシャンの風俗誌(資料⑩)では、貴族と一般民衆との葬儀の差異について明記し、王公貴族に関してやや詳しいという特徴をもつ。資料⑪の「上蒙古」とは青海省に居住する蒙古族をさしている。少ない紙面ながら秩序だった記載で、葬儀のプロセスが整理されている。新疆ウイグル自治区のオイラトに関する風俗誌(資料⑫)は、出産や育児に関連する項目すなわち「生」に先だってまず「死」をあつかっている点で特筆される。葬儀にさかれた紙面は少ないが、転生などの死生観も書き込まれている。なお、オイラト内部の差異については不明瞭である。

以上のように、資料によって記述の内容や精度はかなり異なっているが、それらを総合し、複数の資料にわたって共通して認められる点を中心にまとめながら葬儀の概要を示す。

3. 葬送儀礼の概要

以下の記述では原則として、普遍的に認められる事項については出典を省略し、特

記的な事項について出典の資料番号を示す。また、地域名を言及するほうがよいと判断されれば地域名を示す。

3.1. 葬送儀礼をめぐる表現

死を意味する語は存在するが、一般に人に対してもちいず、もっぱら婉曲表現を多用する。民族誌類の解説においては、ごく一般的な表現であるナス・バラハ *nasu baraqu* (年が尽きる)、ナス・ヌクツェフ *nögchikü* (年がとどまる)、ナス・エツェスレフ *echüslekü* (年が終わる) のほかに、ターラル・トグソフ *tagalal tegüskü* (悦びが終わる) などが使用されている。

死をめぐる多様な表現についてはすでに整理されており [鯉淵 1992 : 183 - 190]、たとえば「葬送習慣からの表現」として、南斜面を枕にする、南斜面を支える、南斜面に赴く、岩山をささえる、岩山の家に行く、精霊に会う、経を読ませる、飯を食べさせる、西を向く、足を伸ばす等がある。死についてはこうした多様な言い回しによって忌避的表現が可能になっているが、葬儀についてはもっぱらオルショーラハ *orshiyulaqu* という単語が総合的な意味をもつものとして卓越して使用される。この語はオルシフ *orshiqu* (存在する) の他動詞形で、「永久にそこにあらしめる」という意味になり、婉曲的な表現になっている。

このほかホドールーレフ *kö degelegülkü* も一般的に使用される。ホドー *kö dege* に身をおかせる、という他動詞である。このホドーとは宿営地を意味するホト *quta* と対比的に「放牧地」を意味する。現在では都市を意味するホトに対して「田舎」を意味することも多い。つまり「住んでいる所から離れた所に行かせる」[蓮見 1993 : 89] という意味になる。狭義には風葬を意味するこの語が、葬儀一般の総称となっている。

より忌避的な表現としては、ノタグローラハ *nutuylyulyulaqu* がある。いわば「故郷化する」という意味である。ほかに「土地に運ぶ」という表現も見られる。また、屍体を敬語でシャリル *sharil* (遺体) とよび、この語をもちいてシャリル・ザラハ *jalaqu* (遺体を招く) やシャリル・タビフ *talbiqu* (遺体を置く) という表現もある。

以上のように、「遺体を大地に配置すること」に焦点をあてた表現がもっぱら展開しており、その典型的な語でありかつ婉曲的な表現としてのオルショーラハが、葬儀全体を総合的に指し示す最も普遍的な語としてもちいられている。オルショーラハと総称される葬儀にはさらに、後述するような過程に応じてさまざまな表現が用意されている。

3.2. 葬送方法の種類

3.2.1. 種類とその選択

狭義の葬送すなわち遺体の処理には、基本的に「風葬」「土葬(埋葬)」「火葬」の三つの方法がある。

風葬は、資料⑫にテングリド *tngrid*・オルショーラハ(天へ葬る)とあり、「天葬」というべきかもしれない。資料③でも「天葬」とあり、他に「野葬」「明葬」という別称も併記されている。明葬はモンゴル語でイル *ile*・タビフ(明らかに置く)という。また、ニスゲフ *nisgekü*(飛ばす)という表現(資料②、⑩)やソル *sula*・オルショーラハ(自由に置く)など(資料①)の言い回しもある。資料⑤などによれば、土葬はショロイド・シンゲーフ *siroi-du singgegekü*(土にしみこませる)、火葬はガラル・デーデーフ *gal-iyar degdegekü*(火によって上げる)と表現されている。また資料⑩では、火葬をハイルガハ *qayilyaqu*(溶かす)と表現している。

これらの三方法の選択については、かなり明瞭な地域差が認められるといえよう(地図2参照)。まず、民族誌に記されている現状をみるかぎり、天葬が広範囲に分布している。土葬は農耕化の著しい東部内蒙古の主流で、また西部のオイラトでも多い。土葬ではふつう棺をもちいる。西部のオイラトやアラシャンでは、サムダグ *samday*とよばれる縦型の棺がもちいられて遺体を座らせるのに対して、東部では横型が一般的でアブス *absan*とよばれ、遺体を横たえる。資料①によれば、東部の土葬は塚を盛るのに対して、西部では平坦な草原に見せかけるという古い習慣が残っているという。また、火葬はいずれの地域でも、ラマや貴族、さらに伝染病患者や妊婦といった特定の場合に採用されるという傾向をもつ。なお、天葬(風葬)の変形として、河川の近辺では「魚に食べさせる」という遺言にもとづく「水葬」もみられた(資料①、⑤)。

3.2.2. 特殊なケース

一般的に採用される葬送方法の如何にかかわらず、被葬者の属性によって決まっている特殊なケースとして、夭折とりわけ乳児と胎児の場合がある。多くの資料で特記されているので注目しておきたい。

乳児の場合は必ず野に置く。土葬は禁じられている [Sonom eds. 1991:198]。しかも、ゲーフ *gegekü*(失う)、ハイフ *qayaqu*(捨てる)、セクスレフ *segsürkü*(振り落とす)、ホツロホ *qochoroqu*(遅れる)など日常的な動詞をもちいて、あたかも物を落としたかのように表現される。ゆりかごや袋に入れて馬上から落下して放置する。

資料④によれば、再び生まれてくる吉兆として、袋の口を開けておく、馬の引き綱をたらして帰宅するなどの所作規定がある。資料①によればシリングルでは、意図的

に道端に捨てておき、通りすがりの人が袋から出す。資料⑤のホルチンでも同様に、袋から出した人の家に子の魂が生まれ直すとされている。このため、子に恵まれない人は率先して袋から出す役割を引き受ける。また、乳児の死亡だからといって特別に悲しんではならないとある。資料⑦のウジムチンでは、おもちゃや食も添えておき、このおもちゃを拾うことが子に恵まれる吉兆とされる。三叉路を選んで放置するという記載も、往来が多ければ人と遭遇しやすく、生まれ直す機会に恵まれるという配慮であろう。このように、乳児の場合は死そのものをむしろ否定的に表現したうえで、あたかも拾われて育つかのような「再生の演出」がおこなわれる、と理解される。

資料⑤では、子どもに関わる風俗を紹介する章においても、乳児の死亡した際の習慣を記している [Kürelbat and Oyunchimeg ed. 1988:115-116]。それによれば、乳児の屍体は宿营地や道からあまり遠くないところに放置されるため、二～三日で飼犬やカラス、カササギが食べてしまう。これをユマー・フンドジェ *yayum-a kündejei* (ものが触れた) という。もし一ヶ月経ても食されない場合は、父親が出向いて屍体をうちすえたり、印をつけたりしながら、この世に再び生まれるよう祈願する¹⁾。どうしてもかなわぬ場合の最終的な対策として、ようやくラマ (師僧) が招かれる。乳児の場合には、このように師僧の役割がきわめて限定される。

胎児が妊婦とともに死んだ場合については、資料⑤、⑥、⑨に記されている。ホルチンでは、子が鬼に生まれまいよう腹を割いて子を取り出し、母とは別に焼く。パーリンでは臨月なら焼くという。オルドスでは、腹を割いて子を出し、それぞれ別に埋めるか焼く。妊婦の死はそもそも非業の死であり、日常世界にとってきわめて危険な状況が発生したと認識されることが多い。そこで、最も念入りな方法としての火葬が選択されやすいのではないと思われる。

3.2.3. 葬地の選定

遺体の放置場所 (墓地に埋葬する場合もふくめて、本稿では葬地と総称する) についてあらかじめここでまとめておきたい。

ホルチンおよびオルドスでは一般に精霊を意味するオンゴン *ongyon* の名でよばれる²⁾、青海ではドゥルトウとよばれる³⁾。またアラシャンでは、王公貴族の葬地が「遺体

1) 『解説書』でも「死んだ乳児の葬送」については別に記されている [Ariyasüren, Ch. & Q. Niyambuu 1991a:354]。ほぼ内容が一致するほかに、最初から身体に印をつけておき、吉兆とする。なお、こうしてつけられた印は、生まれてくる子どもにある「ほくろ」と対応づけられて理解される。

2) オルドスのオンゴンは氏姓を同じくする集団の共有墓地であり、1585年に始まり、主とし

の役所」とよばれた。しかし、こうした特定の名称をもつのはむしろ特殊であり、一般には「先祖の土地」「父母の土地」「置く土地」あるいは単に「土地」などとよばれているらしい。一種の忌避的感覚が潜在しているようである。資料⑦のウジムチンではオロン *orun* (住居) やホルゴルジ *qoryolji* (鉛) など、むしろ隠語がもちいられているといえよう。なお、埋葬に関して墳墓や塚を意味するボルシ *bulashi* という語も存在する。

一般に、葬地の選定は誦経に招かれた師僧がおこなう。

葬地の選定条件について、その表現方法は多彩であるものの、背後に山や岩があり、前方に川があるなどして開けた、エンゲル *engger* (南斜面) が良いとほぼ一定している。やや窪地が好まれてもいる (資料⑨、⑩、⑪)。資料⑪では、こうした地形をオブチューン *ebchigüün* (解体されたヒツジの胸肉) と表現している。高地が良いと言及されていることもある (資料⑧、⑫)。

資料④のハルハでは、おおよそ選定された地区から最終的に地点を決定する際、乗っている馬が尿をした場所を選ぶ。資料⑧のスニトでも、師僧らが葬地選定のために土地を見回る際に乗用馬の最初の放尿地点を選び、吉とする。また資料⑦のウジムチンでは、後述する「整骨者」か親戚の乗っている馬が放尿した地点を選ぶ。

葬地のなかで、老若や男女などによって微妙な差異もありうる (資料⑦、⑪)。また、十五年で同じ場所の再利用を認める記述もある (資料⑧)。

葬地の選定は子孫の生活に影響を及ぼすとされ、まさに風水論的である。ただし、モンゴルでは「南北方向」についてのみ規定されており、全体として規定はゆるやかである。とくに、最終的にウマの排泄という偶然を介在させ、動物の行動を通じて自然界の兆しをよみとろうとする点が特徴的であろう。すなわち、地形的な配慮にもとづく意図的な選択と、動物に託した偶然的な選定という二段階をへている。師僧によって決定されると人々は一般に認識しているが、実質的には二段階のいずれにおいても師僧が決定条件を左右しているわけではない。せいぜい方角をうらなう程度である。

て清朝の旗制度のもとで、とりわけ光緒年間 (1875~1908) に一般化したという。オールドスとホルチンは土葬を主流とするから、これらの地域でのオンゴンとはまさしく墓地に相当する。なお『解説書』には「ハーン葬送」が別項立てされており、ハーンなど偉人の遺体をオンゴンと称している [Ariyasüren, Ch. & Q. Niyambuu 1991a: 147]。

³⁾ その綴りは *tortot* ないし *tortoon* (ただし *t* はまた *d*、*o* はまた *u*) で、実際の発音は不明である。チベット語で「死体を処理する場所」を *dur khrod* といい [Jäschke 1968: 253]、それが借用されているのであろう。他言語を忌避語として借用する一例であると思われる。なお青海においても単に「土地」ともよぶとある。

3. 3. 葬送儀礼のプロセス

葬儀はおおよそ次のような段階をへる。

3. 3. 1. 整骨

死の直後あるいはしばらく安置してから、死者の姿勢を整える。これをヤス・バリフ *yasu bariqu* (骨をひっぱる) という⁴⁾。資料⑥や⑦では、ヤス・フドルグフ *ködelgekü* (骨を動かす) とよばれている。資料⑩によればアラシャンではフル・バリフ *kegür bariqu* (屍体をひっぱる) というから、「骨」は「屍体」と同義でもちいられていることになる。また資料⑪によれば青海蒙古族のあいだではエブレフ *cbickü* (身をほぐす) ともいう。

この「死後の整骨」は、家族以外の特定の人に依頼する。特定の「整骨者」は、イベール *ibegel* (庇護) が合わなければならない。資料①や④には「イベールの年をもつ者」とある。たとえば午に対しては寅と戌というように相性のよい干支をさす [Ariyasüren, Ch. & Q. Niyambuu 1991a: 669-673]。ハルハでは、そうした人が見あたらない場合は、接骨医の右手のひらに当該干支の絵をえがくという (資料④)。ただし、ウジムチンでは丑、辰、未、戌を手を描いて、イベールが合わないように配慮される

4) この語句は、ふつう「接骨」の意でもちいられる。接骨の専門家は夢のおつげによって術をえることもあり、他の民間医療や産婆などと同様にシャマニズムとの関連を指摘することができる。ただし、接骨医は通常バリヤーチ *bariyachi* とよばれるのに対して、死後の整骨を担当する者はバリクチ *barigchi* とよばれている。『解説書』によれば、あの世の人々と交信できることを示すために、衣の裾をからげ、袖口を折り、帽子を逆にかぶるなど人ではないような風貌に変えて葬儀にのぞむ [Ariyasüren, Ch. & Q. Niyambuu 1991a: 393, 390, 460]。

資料⑩では、とりわけ死後硬直が始まらないうちに、と直後が強調されているのに対して、資料④のハルハでは、数日安置した屍体に始めて触れる儀式とある。さらに資料⑥のバーリンでも直後ではなく遺体の搬出時に特別な人をまねいて「骨を動かす儀式」をするとあり、その人が葬送の開始を宣言して葬送儀礼の采配者となっている。資料⑤のホルチンには整骨に関する記載がないが、遺体を整える方法として服を着せるために特別の人を依頼するとある。しかも、その場合、裸が最上であるにもかかわらず、実際には新しい衣服を着せるというように、解釈と実践のあいだに屈折を呈している。資料⑦のウジムチンでは、骨を動かす人は衣服を着せ代える役割をもつと理解されており、さらに葬地では裸にする役割もこなして白布などを受け取る。モンゴル国立歴史博物館館長ルハグバスレン氏によれば、モンゴル国西南部のアルタイ・ウリヤンハイ族のあいだでは、整骨者がカラスのような声や口笛で威嚇して天幕に入り、屍体に触れてあの世へ行けと命じる。このように「整骨者」の関与はきわめて多様に分散して確認される。

主として、「師僧による読経に先行する関与」と「読経後の遺体搬出準備に相当する関与」とに二分される。両者はもともと別のプロセスとして分節化されるべきであるかもしれない。葬儀には必ず、屍体に触れて姿勢を整えることや、屍体を引いて運び出すことが必要である。こうしたいわばケガレにかかわる役割を積極的に引き受けているのは、師僧ではない。いずれの作業も骨で表現される。そもそも骨は生命や魂の存在する所としてとらえられてきた重要な部位であり、「骨に触れる儀式」ないし「骨を動かす儀式」は、葬儀におけるシャマニズムの要素として注目されよう。

とある(資料⑦)。いずれにせよ、死者の干支を考慮して整骨者がえらばれている⁵⁾。ハルハの中央部や東部ではヤスチン yasuchin (骨の人) とよばれる(資料④)。

整えるべき姿勢は地域によってやや異なるが、男女の区別があること、顔を白い布やハダク qaday (儀礼用絹布) で覆うことは共通している。

遺体の安置された天幕は、ウルフ eruke (天窓にあるフェルトの覆い) を閉じる。さらに、屋内にある器に入った水類をすべて注ぎ出すという記述も見られる(資料⑧、⑨、⑫)。遺体の存在は、日中でも閉じられた天窓布によって外部から容易に了解される。そのほか戸口に伏して置かれた箆や黒い縄や棒などによっても明示され、自由な出入りが差し控えられる。家族は別の天幕や別の部屋に移り、そこで弔問をうける。

3.3.2. 読経

危篤状態になれば「時を待つ」「昼夜を待つ」などといい、近親者に告知する。資料⑪によれば、あらかじめ師僧を招来しておき、読経を始めておくのが普通であるという。資料⑦でも臨終前に師僧をよぶことがある。少なくとも臨終後には香をたき、灯をともし、師僧を招来する。師僧がとりわけ重要な役割をになう一連の段階をここでまとめて、とりあえず「読経」としておきたい。

資料⑪の青海蒙古族は、「魂を送る」とよび、また名前を書いた紙をもやすので「名を送る」ともよぶ。青海のなかだけでも地方差が多いという。資料⑧のスニトでは、「魂の行く手を指し示させる行為」としている。類似した名称として、資料⑨のオールドスには「魂を救う」と称する儀式があるが、これは死の直後ではなく葬送して三日後におこなわれる。

資料⑤のホルチンや資料⑥のバーリンでは、遺体の頭上に机を置いて故人の好物だった食を供することが重要な行事となっている⁶⁾。資料①ではタヒルガ・タビフ taqilya

⁵⁾ 干支の適・不適について熟知しているのは、いうまでもなく師僧である。体系的知識をそなえたチベット仏教が大伝統として、基層文化にもとづく葬儀の小伝統に対して、このように介入しているのかもしれない。

⁶⁾ これらの地域では、さらに葬送に際して墓地でもふたたび死者に食を供える。死について「飯を食べさせる」とのべる忌避的表現について、会葬者に食事を提供するためであると解説されているが〔鯉淵 1992:188〕、むしろ死者あるいはその魂に食を供えることをさしている可能性もある。ただし、両者は重複を想定すべきであるかもしれない。もともと死者もふくめた共食行為という要素が、仏教的色彩をおびて変容したとも考えられる。宴会のためにヒツジをほふるモンゴルでは、共食の宴はしばしば屠殺行為にほかならず、服喪の禁止事項にふれざるをえない。したがって共食の宴については喪明けの段階まで延期される必要があって、分離されたのではないだろうか。

talbiqu (供物をささげる) と表現されている。

残された家族たちが泣くことは望まれない。とくに大声で泣くことは禁じられる。涙が雨あるいは河となり、魂の行く手をはばむと解釈されている。魂が水地獄にゆくともいわれる [Sonom eds. 1991:196]。慟哭は、儀礼の演出要素にはならず、むしろ忌避されるのである。慟哭に代わって、あらかじめ用意された瓶を割るという演出が、資料⑨のオルドスに見られる。

師僧は、棺あるいは遺体を屋外に運び出す日時と方角とを決める。通常、三～七日のあいだ安置される。資料⑨には、チベット仏教の普及以前は三日間に定まっていたとある。さらに師僧は、先述したように葬地も選定する。

3.3.3. 遺体の搬出

葬送のなかでもとくに遺体を搬出する際には明瞭な諸規定がある。葬地とのあいだの道中に関する細則を含めてここで捉えておく。

棺の有無や形状は、その名称とともに地域によって異なる。棺には鉄類を入れず、同様に葬地にも鉄類を近づけない。風葬では棺をもちいず、白い布やフェルトで遺体をくるんで搬出するのが一般的である。袋に入れることもある (資料①、⑩、⑫)。

遺体を屋外に出すときには原則として通常の出入口を使用しない。天幕と固定家屋とにかかわらず、ふつうの戸口は生者のための出入口であり、死者とは共用しないとされる。戸口の鴨居と敷居があつて世へ行く障害になると説明されることもある (資料①)。解釈はどうか、葬儀という非日常が日常から峻別されている。

天幕の場合は、戸口と折り畳み式の壁とを接合している部分をとりはずして、その間を通し、ふつう遺体の頭の側から外へ出す。壁を上へ持ち上げて、くぐらせるようにするともいう。資料④によれば、これをゲル・ゾーフ *ger jogekü* (家を曳いて運ぶ) という。唯一の例外として、資料⑩の青海では、夭折した場合などとりわけ不幸な死に際して壁をもちあげる方法を採用し、一般的な老衰死などでは戸口を使用して敷居や大地との接触だけを禁じている。また資料①では、やむをえず戸口から出す場合に、サルヤナギの枝を戸口に横切らせておくという対応策が追記されている。

固定家屋の場合は窓から出す (資料①、⑤、⑨)。資料⑤のホルチンでは、窓の外側にさらに仮設の窓を設け、これを葬地で燃やすことによって清めとする。また資料⑧によれば、塀や垣が家屋の周辺にある場合もその戸口を利用しない⁷⁾。

⁷⁾ オルドスでは、囲いの上から通すと記されている。この資料⑨では、天幕の場合にも壁の「上

師僧に教示された日時に出発するが、資料⑩では日の入り後もしくは日の出前に出立するとしている。また、師僧に教示された方角と葬地の方角が異なるときは、まず示された方角へ進み、宿营地（ホト）のはずれまで出てから葬地へと向かう。

バーリンやオルドスでは搬出時に家人が「ホライ、ホーライ」と唱して招福儀礼をおこなう（資料⑥、⑨）⁸⁾。こうした招福儀礼は、故人の息子などいわゆる喪主に相当する者が担当しており、師僧によって先導されているわけではない。

一般に女性は参加せず、師僧や整骨者は同行する。むしろ運搬にあたった人をヤスチン（骨の人）とよんでいる場合すらある [Niyambuu Q. & Ch.Nachaydorj 1993:72]。師僧が同行すれば、葬地においても読経する。

遺体の運搬には、人が背負う、数人でかつぐ等の場合もあるが、ウマやラクダに乗せたり、ウシやラクダによる車を使用することが多い。自然環境や貧富の差が反映される。家畜に乗せる場合は、直接くくりつけたり、一方に土砂を載せて振り分け荷物にする。とくに畜糞採集用の籠が使用されることもある（資料④、⑤）。ウジムチンでは、車の長柄にバガナ bayan-a（天窓を持ち上げる棒）をゆわえる（資料⑦）。いずれにせよ、生者の場合とは逆向きにするなど、おもむきがかなり異なっている。

往路はゆっくり進む。魂が現世に戻ることをないよう止まってはならない。資料⑤によれば、ホルチンでは車を老人が先導し、道の交差点で白と黒の穀類を撒く。恵の道と罪の道の区別を死者に示すための行為であるという。なお、資料⑩のアラシャンでは、もし道中に遺体がラクダから落下した場合は、その地点に葬ることもある。道中、人や家畜などに遭遇することは吉兆とされる。ただし、資料⑧などでは、キツネだけが凶とされている。穴に住む動物であるためらしい。

復路は、往路をたどらず、また振り返らずに、急ぐ。

運搬にあたった人や使用した車、役畜はすべて、帰宅する前に火、乳、水、煙などで清める。とりわけ念入りに清めるのはハルハであろう。すなわち資料④には、騎乗したまま二つの火のあいだを通り、黑白二種の聖水（純水と乳の入った水）で手を洗い、役畜とともにネズマツの香の煙をあび、最後に乳製品を食べるという一連の浄化

から」とあり、困いの場合と所作が統一されている。

⁸⁾ 招福儀礼に際して、バーリンではヒツジの胃を血詰めにせずに白い盆にのせる。またオルドスでは瓶に入った乳をふりまく。通常、胃には血を詰めないにもかかわらず、血を詰めないことがわざわざ記されていることから推察されるように、おそらく「白」であることが重要な意味をもっているのであろう。バーリンとオルドスとでは品目が違うにもかかわらず「白」が共通する。そもそもバーリンでは、葬送儀礼そのものが「白い行為」とされ、婚姻儀礼の「赤」と対比されている。乳製品などの白色に「浄化作用」が託され、葬送儀礼の本質を構成しているのではないだろうか。

手続きが記されている⁹⁾。さらに、使用した役畜はしばらく利用されない。ハルハでは、布を結んで自然死するまで放置しており(資料④)、聖別化がおこなわれている。

なお、遺体の安置されていた天幕は葬儀後、移動させることも確認できる(資料⑦、⑧、⑩)。ただし、葬地の方向への移動は禁じられる(資料⑦)。『解説書』の「古い葬儀」の項目によれば、葬儀後の移動をとくにハル・ヌーデル qar-a negüdel (黒い移動)あるいはトブシジ・ヌーフ tobsij negükü (点々と移動する)といい、死者の魂から逃げる行為と考えられていた、という[Ariyasüren, Ch. & Q. Niyambuu 1991a:394]。資料⑩の青海では、天幕のもとであった位置に穀類を植えるとあるように、何らかのマーキングがなされるようである。

3.3.4. 遺体の処理

天葬の場合、頭部を北にし、白く平たい石などを枕にして、寝ているように見せる。このため「石を枕にする」という表現も死を意味しうる。シリングルでは、生まれる時の姿勢にすると解釈されている(資料①)。向きについては、男なら右手のひらを枕にして右側を下にし、すなわち西向きになり、女はその逆にする(資料⑧、⑩)。

放置された屍体は、猛禽類などの野生動物によってできるだけ早く食されることが期待されており、ふつつ数日後に点検される。屍体が食されていない場合には、死者が誰かを待っている(資料⑦、⑧)、飽食していない(資料⑩)、生前に罪を犯した(資料⑫)などとさまざまに解釈され、屍体に食を供したり、屍体を別の地に移す。いずれにせよ、屍体が食されるよう促す¹⁰⁾。

⁹⁾ 資料⑤では、火と水で手を洗うにとどまり、その清めを留意する際に火と水を両手で一緒にもたないという禁止事項があり、火と水の排他性が強調されている。一般的な火と水との排他性もさることながら、浄化作用をめぐってより古い伝統的な要素である「火と乳製品」と、仏教的な「香と水」との対比性が反映されているのかもしれない。なお『解説書』によれば、ゴビでは「赤いハルガナ qaryan-a」とよばれるクワ科植物を手にもって出発するという[Ariyasüren, Ch. & Q. Niyambuu 1991a:398]。ハルガナに関する専書によれば、86種類区別されているうちの「赤ハルガナ」は、「紅花錦鶏児」(学名 *Caragana rosea* Turcz) とある[Choy & Surun-a 1988:144]。一種の邪気払いであると思われる。

ヤスチンとよばれる整骨の担当者については、さらに葬送後の禁忌として、死のケガレが手から伝わらないように、馳走を手で直接受けとらず、机や箱もしくは大地に置いてもらうという[Niyambuu Q. & Ch. Nachaydorj 1993:72]。

¹⁰⁾ ひとたび葬地が選定されれば、ハダクを置き、乳や食品を撒き、香をたいたのちに、オチル(金剛杵)もしくはノロジカの角や猪の牙で大地に描線する[Ariyasüren, Ch. & Q. Niyambuu 1991b:361]。現在では単に角や木のような柔らかいものもちいて描くと認識されているが(op.cit. p. 197)、資料④や⑦でも葬地は野生動物の角もちいるとある。こうした葬地選定をめぐる所作規定にはそもそも、野生動物に食されることの呪術的意図があったのかもしれない。

葬地に墓標が立てられることもある(資料④、⑤、⑥、⑪)¹¹⁾。

葬送時には、葬地においても食を供することがある。ホルチンでは卵、肉、揚げ菓子、乳製品などをささげるとあり(資料⑤)、資料⑥、⑦、⑨では燃やして死者に供することが確認される。また米などの穀類を撒くこともある(資料⑤、⑪)。

葬送終了後、会葬者に食が分配される。これはとくにアディス *adis* (祝福)(資料②、⑤) やボヤニ・ボダー *buyan-u budaya* (恵の飯)(資料④、⑤、⑥) などとよばれる。資料④のハルハではもっぱら乳製品が配られ、この分配行為全体がツァガールガ *chayalya* (白くすること。新年祝いの意味でもちいられることもある) と表現されて、あたかも浄化手続きのようである。故人が高齢だった場合の分配は長寿をもたらすとして尊ばれる。また形見分けもおこなう。

3.3.5. 服喪

死後 49 日間には、いくつもの禁忌が設定されている。いわゆる服喪についてモンゴル語では、一般的なタブーを広く意味するツェール *cheger* (禁忌) という語をもちいて、ツェールレフ (禁止する)、ツェール・ヒーフ (禁忌をする) などと表現する。ガシヨ *yasiyu-n* (辛苦) が喪の意味でもちいられることもある。葬儀に固有の服喪に限定された表現はないように思われる¹²⁾。ただし、仏教的表現としてボヤン・タラーハ *tarayaqu* (善をひろめる)、ボヤン・ウイルデフ *uyiledekü* (善をほどこす)、ボヤン・

¹¹⁾ 青海では、布を結んだ細い棒で、ヨドル *yodar* とよばれる。屍体はハゲタカなどの猛禽類によって食されるべきであり、ヨドルが狼よけになると解釈されている。パーリンでは、ヨドルをかかげて遺体運搬の先導役としている。ホルチンでは、経文の記された白い布を木の枝にむすびつけて、盛土の頂きに挿す。これはタルツォグ *tarchoy* とチベット語でよばれる幡である。資料①にもタルツォグを葬送時にかついでゆくと記されている。ハルハでは「マーニの木」とよばれている。ホルチンにおいては、他の鬼が来ないように、守っている故人の魂が悪さをしないように、守るべき故人の魂のありかをしめすように、という三つの目的を果たすという。なお、この木が成長した場合は子孫にとって吉兆とされる。モンゴル西部のアルタイ・ウリヤンハイ族では、「ヨドル」ないし「マーニの柄」とよばれる棒を使って、遺体の安置された天幕の扉を開け、さらにこれで死者に触れて葬送に出発する。このように、幡がいわゆる墓標以外の目的で多様にもちいられている。

¹²⁾ 服喪をハル・ヒージ・バイナ「黒をしている」ともいう(資料⑩、⑫)。また資料①や⑦では、ベルベスレル *belbestürel* とよんでいる。この語は、寡婦を意味するベルベスン *belbestün* から派生したようである。同じく資料①には、「ツァガールタ *cayalta* をする」とよぶ地方もあると記されている。これは「白くする」の意であり、喪服が黒いこととの不整合について、悲しみの黒に対して白で吉兆づけるのであるとわざわざ断わり書きされている。ただし、白い喪服もあり、葬送儀礼そのものが白に特徴づけられた浄化行為であるという説明も可能であろう。このように、服喪については「黒による表現」と「白による表現」とが共存している。このほか資料⑧には、ホノグ・ホラーハ「昼夜を集める」という表現も見られる。いずれにせよ、服喪に固有の表現であるとは思われない。むしろ、表現がゆらいでいるという特徴を認めてよいように思われる。

ヒーフ kiku (善をおこなう) などの語句がある。これらは、服喪とその対概念であるべき喪明けをしばしば明確に区別せず、その両方について「善行」の意で使用される。

喪中のタブーには、屠殺や狩猟の禁止をはじめ、正月などの祝い事はもちろん一切の宴会をしない、挨拶を交わさない¹³⁾、泣かない、女性は髪を結び直さず、男性は散髪をしない、など生活の諸側面にわたった細則がふくまれる [Sonom eds 1991:200-201; Niyambuu Q. & Ch.Nachaydorj 1993:16]。

また、毎日、屋内では灯明をたやさず、戸外で煙をたく、7日毎に薪をもやすといった類の記載も見られる。戸外でたく煙は、一般の香とは異なり、ヘンシュー kengshüü とよばれ、焦げ臭い匂いであるという。とくに資料⑦のウジムチンの場合は、一連の葬儀のなかに「ヘンシューを燃やす」とよばれる段階があり、「葬送後の食の分配」があてられている。そこでは、ヘンシューの煙は葬送に使用した車を浄化するものであり、また、かつては肉料理を供していたとも併記されている。

服喪期間に関しては、49日という規定に加えて、100日の規定も追記されている。たとえばホルチンでは、宴会や狩猟の禁止は49日で、頭髮については100日というように二段構えになっている。ことに頭髮の100日間の禁忌は、喪明けを宣言してもらうことによって自在に短縮できるらしい(資料⑦など)。また資料⑨では7日か49日と記されている。7の倍数が仏教による規定であることは疑いない。なお、結婚式については1年間禁止されている。資料①では、上述の髪の規定について、女は7日、男は1年と期間を異にしている。このように、服喪期間は多様で、むしろ徐々に解除されてゆくという段階性を特徴としている。仏教的な服喪規定について曖昧性があるといえるかもしれない。

3.3.6. 喪明け

いわゆる49日の法事に相当する宴会がもよおされる。喪明けについては、ツェール・タイラハ tayilqu (禁忌を解く) という一般的な表現が多用される。

資料⑩によれば青海では、親戚などの客人が「うさぎほどの白が、山ほどの黒を圧する」ということわざを述べて、家の主人にハダクや贈物をささげるといふ。このように、来訪する人が喪明けを宣言する。喪明けを宣言してくれる人に対して、酒や食がふるまわれ、謝礼とされる(資料⑤)。このとき、故人(あるいはその魂)に対して

¹³⁾ 道中に人と出会っても挨拶を交わさないですますためには、喪中であることの証が身体上に示されていなければならないであろう。資料⑨や⑩によれば、帽子や頭髮に黒い糸を結ぶなどの規定がある。

も葬地にて食が供される。

喪明けの宴については明確な記載のないことも多く、催さない地方もあるという記載も見られる(資料⑩)。また資料⑨のオルドスでは、喪明けではなく、葬送三日後の儀式の際に「土の宴」がもよおされ、会葬者にふるまわれている。

ふつう、師僧を招いて読経してもらう。師僧への報酬は、死者の衣服、道具、乗馬用馬などであることが多い。オルドスでは、先述の「土の宴」のときに死者がまるで生きているように演出したうえで、そうした演出につかった衣服や小道具を師僧に与える(資料⑨)。資料⑤のホルチンでは49日めのみ師僧を招き、100日めは近隣の人々が集う。資料⑦のウジムチンでも、7の倍数の日を選んでおこなう法事とそれ以外を区別している。前者はガショー・タイラハ(喪明け)とよばれ、後者は追善供養の意味でユルール・アバハ *irügel abaqu* (祝詞を取る)と表現されている。

以上のように、喪明けの法事については上述した「読経」や「服喪」と同様、チベット仏教の影響が強く見られると同時に、微妙な多様性も認められる。

3.3.7. 供養

喪明け後にも、故人をまつらなければならない日時が規定されている。たとえば、資料⑨のオルドスでは9の9倍である81日めに、葬地に赴き、食をささげて煙をたく。その後は3年後、さらに毎年末に訪問する。ホルチンなどでは、清明節に葬地を訪れ、土を少々かぶせ、酒をふりまく(資料①、⑤)¹⁴⁾。こうした祭祀的行為をとりあえず「供養」とよんでまとめておく。

また毎年の命日には、屠殺が禁じられ、灯明がともされる(資料④)。

なお、偶然に葬地周辺を通過する場合には、立ち寄る、馬から下りて歩く、せめて左側の笠から足をぬいて通るなど、程度こそちがえども敬意が表される。例外として、資料④によれば、ハルハの一部の地域では、3年間は決して訪れないという。

4. さいごに

資料による記載の差異はあるものの、モンゴル族の葬送儀礼のプロセスは基本的に共通しており、おおよそ次のように分節化できるであろう。まず「死後の整骨」で姿態をととのえ、「安置」されているあいだに師僧による「読経」がつづき、「弔問」を

¹⁴⁾ 土葬を主とする地域ではこうして葬地を定期的に訪問するのに対して、風葬の場合については記載を欠く。記載の有無が必ずしも事実の有無とはかぎらないため、いまのところ不明であるといわざるをえない。

うける。師僧はまた、葬送の日時や方角および葬地を「選定」しておく。いよいよ整備者が遺体搬出のための「整骨」をおこない、いわゆる「出棺（搬出）」をして、ごく簡単な「葬列」が進む。風葬ないし埋葬あるいは火葬などの「処理」がすむと、「帰還」して必ず「浄化」する。その後「分配（共食）」があり、家人は「服喪」にはいる。風葬の場合は屍体が食されたかどうかの「検分」をおこなう。やがて「喪明け」が宣言されて通過儀礼としてはほぼ終了し、さらに後日にわたって「追善供養」がおこなわれる。

こうした各プロセスにおいて諸要素はかなり錯綜しながら多様性を見せている。一般に、農耕地域、半農半牧地域、遊牧地域という三つの単純な地域区分がしばしばおこなわれてきた。狭義の葬送方法すなわち屍体の処理方法の選択は、ほぼそうした単純な地域区分と対応し、主たる地域差を構成している。たとえば、土葬の有無に応じて棺の有無も対応する。ただし、その形状については東西の差が認められ、それと呼応して遺体のとるべき姿勢なども異なるという対比的な差が生じる。しかし、こうした単純な地域差によってすべてを説明することはできない。多様な違いのなかから有意な地域差を把握するためには、まず記載を欠く項目に関する確認作業が必要である。

モンゴルの葬儀は概してチベット仏教の影響を色濃く受けてはいる。しかしながら、モンゴルの風葬はそもそもチベットの風葬（鳥葬）とは異なっている。また服喪の表現や規定などに曖昧性が認められる。もちろん師僧は重要な役割をになっているとはいえ、すべての式次第を担当するわけではない。さらに言えば、師僧の役割はほぼ一定しているが、読経の機会などその関与の程度は決して一様ではない。こうした差異は、地域的偏差でありうると同時に時間的変容の反映であるとも考えられる。シベリアの北方諸民族やイスラム化したトルコ系諸遊牧民などのモンゴル周辺の民族誌資料と、さらに歴史資料を参照しながら、チベット仏教文化の受容および漢族との文化接触などによる長期的な変容について考察する必要がある。

本稿は、多彩な民族誌的記述からモンゴル族の葬儀のごく一般的な概要をまとめたにすぎないが、生や死をめぐる観念を把握するうえで、重要な作業であるといえよう。紙幅の都合によって割愛した、より詳細な規定も含めて、本格的な検討は今後の課題としたい。

文 献

① Sampilnorob ed.

- 1990 "Mongyol-un jang ayali-yin toyimo" (『蒙古風俗』) 瀋陽 遼寧民族出版社 pp. 324-348.
- ②Kökebuyan ed.
1988 "Mongyol-un jang üyile-yin mördel" (『蒙古風俗追溯』) 海拉爾 內蒙古文化出版社 pp. 155-165.
- ③蔡志純 他編
1993 『蒙古族文化』 北京 中国社会科学出版社 pp. 464-465.
- ④Badamqatan, C. ed.
1987 "Qalqyn ugsaatny züi 1" Ulaanbaatar pp. 300-303.
- ⑤Kürelbat & Oyunchimeg ed.
1988 "Qorchin-u jang ayali" (『科爾沁風俗志』) 呼和浩特 內蒙古人民出版社 pp. 186-200.
- ⑥Solpongya
1987 "Bayarin-u jang üyile-yin durasumji" (『巴林風俗民情錄』) 呼和浩特 內蒙古人民出版社 pp. 73-75.
- ⑦Belkunudei & N.Bokeqada
1991 'Üjümüchin mongyolchuud-un ködegelig orosiyuly-a-yin jang üile' in N.Bokeqada eds. "Mongyol jang üile-yin sudulul" (『蒙古民俗研究』) 呼和浩特 內蒙古人民出版社 pp. 81-98.
- ⑧Dalai ed.
1991 "Sonid-un jang ayali" (『蘇尼特風俗志』) 呼和浩特 內蒙古人民出版社 pp. 318-324.
- ⑨Narasun ed.
1989 "Ordos-un jang ayali" (『鄂爾多斯風俗志』) 呼和浩特 內蒙古人民出版社 pp. 339-351.
- ⑩Songrob and Sechenbilig ed.
1989 "Alashan-u jang ayali" (『阿拉善風俗志』) 呼和浩特 內蒙古人民出版社 pp. 366-370.
- ⑪Serengerel ed.
1990 "Deged mongyol-un jang ayali" (『上蒙古風俗志』) 呼和浩特 內蒙古人民出版社 pp. 90-99.
- ⑫Basang ed.

1990 "Oyirad-un jang ayali"(『衛拉特風俗志』) 呼和浩特 内蒙古人民出版社 pp. 51-56。

小長谷有紀

1992 「モンゴルにおける家畜の去勢とその儀礼」『北方文化研究』第21号
121-161頁。

鯉淵信一

1992 『騎馬民族の心』 日本放送出版協会。

蓮見治夫

1993 『図説モンゴルの遊牧民』 新人物往来社。

Ariyasüren, Ch. & Q. Niyambuu

1991a "Monyol yos janshilun iq tailbar toli 1" Ulaanbaatar.

Ariyasüren, Ch. & Q. Niyambuu

1991b "Monyol yos janshilun dund tailbar toli" Ulaanbaatar.

Choy & Surun-a

1988 "Qaryan-a."(『樟条』) 呼和浩特 内蒙古人民出版社。

Jäschke, H.A.

1968 "A Tibetan-English Dictionary" London Routledge & Kegan Paul LTD.

Mostaert, A.

1956 'Matériaux Ethnographiques relatifs aux Mongols Ordos'

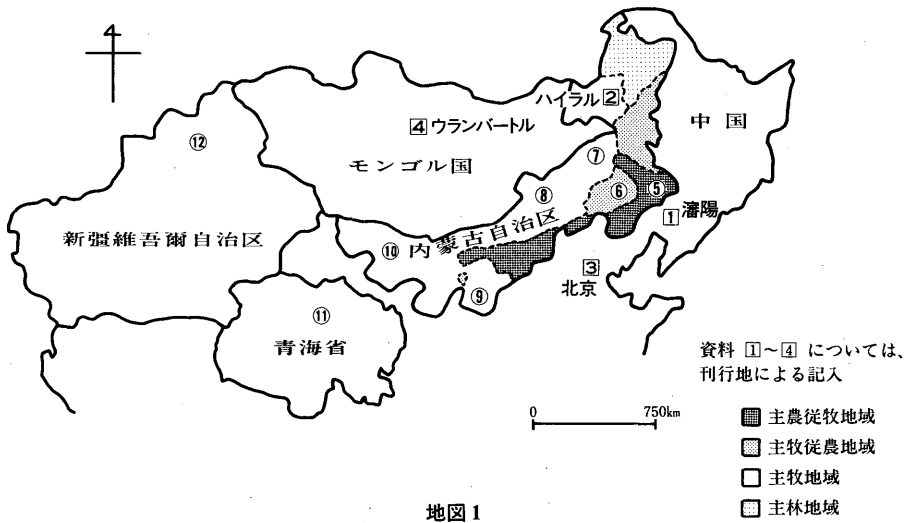
"*Central Asiatic Journal*" Bd. 2 PP. 241-294.

Niyambuu Q. & Ch. Nachaydorj

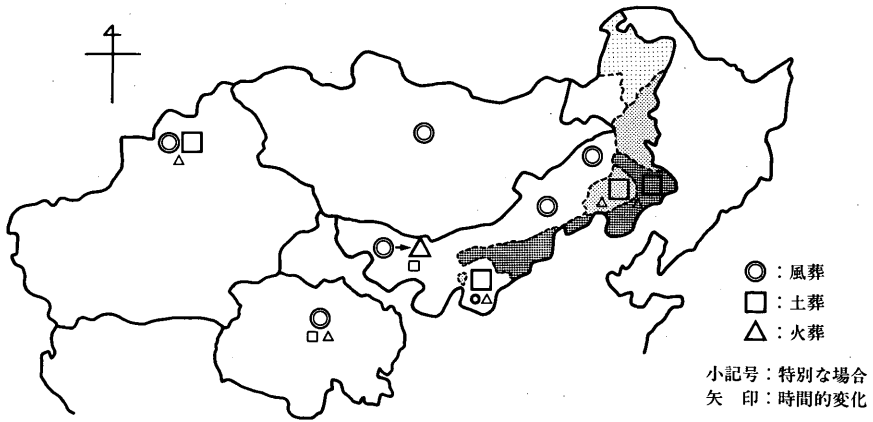
1993 "Monyolchuudyn cheerlek yosny quraanyui toli" Ulaanbaatar.

Sonom eds.

1991 "Monyol cheger-in yoson"(『蒙古族忌諱』) 呼和浩特 内蒙古大学出版社。



地図 1



地図 2