

日本モンゴル文化学会誌



蒙古文化研究

# モンゴル文化研究

Mongolian Cultural Studies

創刊号・第一号

2019年12月

Journal of the Mongolian Cultural Society in Japan

T・アルタンバガナ サランゴワ ウリジャ チョロモン 編



## はしがき

日本モンゴル文化学会は日本におけるモンゴル人により、2019年2月2日に日本の首都大学東京にて創立された。日本におけるモンゴル人（以下は在日モンゴル人と略す）とは、モンゴル国と内モンゴル自治区や、ほか地域から来たモンゴル人を指し、その数は数万人にのぼるといふ。しかし、モンゴル人の文化活動や教育に関する組織が非常に少ない。こうした中、在日モンゴル人の若手研究者や留学生をはじめ多くの有志によりモンゴル文化学会を組織した。日本モンゴル文化学会とは、日本におけるモンゴル文化学会を意味する。

日本モンゴル文化学会は、モンゴルに関するあらゆる文化の研究を行い、その成果を発表や論文の形でモンゴル人の中で共有する。文化活動や交流会を行い、積極的にモンゴル文化の発展と継承に貢献することを趣旨とする。日本モンゴル文化学会は、モンゴルに関する社会科学や自然科学的な研究や学术交流を行う組織であるが、他国のあらゆる分野の研究や文化イベントにおいての交流も視野に入れている。

日本モンゴル文化学会の主な活動は学術発表会であり、毎年、冬季と夏季の2回行う。会員はモンゴル文化研究及び文化交流を純然たる目的とする人々によって構成され、発表者や投稿者は事前に会員として登録する必要がある。日本モンゴル文化学会の雑誌（紀要）である『モンゴル文化研究』を毎年1回刊行する（投稿を希望する場合は、本学会で発表した上で、本学会のホームページや公開ウェブサイトに掲載の投稿要項に沿って送付。締め切りは10月15日）。

日本モンゴル文化学会は、創立後、既に4回の研究会を行った。

2月2日、首都大学東京において日本モンゴル文化学会の創立発表会（第1回冬季大会）。

5月12日、「モンゴル研究の新時代・新力量・新探求」をテーマに、東京荒川区民館で国際シンポジウム。

7月20日、大阪市立大学で「日本モンゴル文化学会・第2回夏季大会」。

12月14日、神奈川大学で「日本モンゴル文化学会・第3回冬季大会」。

さらに、来たる2020年6月13日に、千葉大学で「日本モンゴル文化学会・第4回夏季学術大会」を、また7月8日には、モンゴル国のモンゴル国立大学において、「グローバル化とモンゴル文化研究の新たな発展」というテーマで国際シンポジウムを開く予定である。

日本モンゴル文化学会の趣旨を理解し、発表・投稿したい方は、ぜひご連絡を！

日本モンゴル文化学会 Email : [mglculture@yahoo.co.jp](mailto:mglculture@yahoo.co.jp)

日本モンゴル文化学会編集委員会 2019年12月 東京・千葉

# 目次

## はしがき

「日本モンゴル文化学会・第一回冬季大会」の発表要旨 .....	1
文化パフォーマンスとしてのモンゴル人の歌舞団	
ーシリング盟スニド右旗のウラーナムチル歌舞団を事例にー . T・アルタンバガナ	2
継承語としてのモンゴル語教育における保護者の意識とジレンマ	
ー在日内モンゴル人親へのアンケート調査を通してー .....	ツェルゲル・鳥日哲 3
内モンゴルの民族学校におけるカリキュラム改訂について	
ーモンゴル民族学校の義務教育段階のカリキュラム改訂を中心にー .....	白双龍 4
蒙疆学院の研究ーモンゴル人に対する蒙疆学院の意義についてー .....	何広梅 5
内モンゴル地域におけるモンゴル医療の役割と課題について .....	包曉蘭 6
今を生きる内モンゴル・ホルチン地方のシャマニズムとシャマンの病気治療	サランゴワ 7
モンゴル国におけるシャーマニズムとエスニシティに関する考察	
ーフブスグル県ツェガンノール・ソムを事例としてー .....	白査日蘇 8
内モンゴル・ホルチン地域におけるラマ廟に関する考察	
ージャロード旗バンスン・スムを事例としてー .....	英菊 9
モンゴル牧畜社会における預託制度の変容 .....	靳巍 10
乾燥地スニド左旗における牧畜民の定住化ー典型的三つのガチャの事例からー .	ウニバト 11
内モンゴル自治区アラシャー盟のラクダ牧畜に関する考察 .....	ソロンガ 12
モンゴル民族の伝統芸能ホーリンウリゲルにおける変容研究	
ー現状と課題を中心にー .....	蒙古貞夫 13
婚姻儀礼におけるモンゴル服装の装いの変化に関する考察	
ー昭烏達盟アルホルチン旗を事例にー .....	デレゲルチチグ 14
学校教育における文化伝承に関する考察	
ー内モンゴルの小中学校の美術教科書を手掛かりにー .....	シラン 15

<b>国際シンポジウム発表要旨</b> .....	<b>17</b>
満洲国時代における内モンゴルの近代文芸の発展過程	
－満映協会と内モンゴルの歌舞団の関係を中心に－.....	T. ALTAN BAGANA 18
内モンゴルにおける仏教民俗に関する一考察	
－トメットモンゴル地域を中心に－.....	GAGDUN ASAR 19
内モンゴルにおけるラマ廟の復興とその社会的機能	
－フレー旗三大寺を事例として－.....	YING TAO 20
ある医師の日本と中国	
－善隣協会包頭医院・近田医師の戦中、戦後の軌跡－.....	IKEDA TATEO 21
「記憶の場」としてのナーダム (Naadam as “Lieux de Memoire” ) .....	BAO BAO HAI 22
モンゴル人の拝火信仰－民族誌における現代的事例から－.....	SAYIN KHUBITU 23
内モンゴルにおけるマイノリティー教育と混用語の考察.....	HUSLENG 24
中華人民共和国モンゴル医療政策の歴史的概況について.....	NABUCHI 25
モンゴル国におけるシャーマニズムとエスニシティ的現象に関する考察	
－フブスグル県ツァガンノール・ソムを事例として－.....	BAI CHARISU 26
シャーマンの病気治療におけるシャーマンとクライアントの痛みと対処方法	
－内モンゴル・ホルチン地域を事例に－.....	SARAN GUWA 27
モンゴル族シャーマン・ボーの現況から見る変遷	
－中国・内モンゴル・ホルチン地域を事例として－.....	ZHANG GAOWA 28
内モンゴル東部地域における農業と牧畜業の複合実態.....	BAO SHUANG YUE 29
蒙古貞地域におけるホーリンウリゲルの研究.....	MONGOLJIN HUU 30
<b>「日本モンゴル文化学会・第二回夏季大会」の発表要旨</b> .....	<b>31</b>
12、13世紀のモンゴル諸ハンの詔.....	T. Саранчимэг 32
蒙疆政権下、内モンゴル学術調査の考察－民族調査を中心に－.....	池田健雄 33
「満洲国」産羊毛の流通及び輸出に関する考察.....	斬巍 34
モンゴル人形のデザインにおける色彩体系の発達方向.....	TEGUSI 35

BARGA 民俗文化遺産に基づく踊り指導法 .....	Uudam	36
モンゴル伝統楽器チャールの復興過程		
－エルテニ氏のライフヒストリーを中心に－ .....	T・アルタンバガナ	37
高齢者の趣味の種類と認知症発症との関連：JAGES 縦断研究 .....	LINGLING	38
モンゴル伝統医療へのグローバリゼーションの影響		
－医療機関に勤務するモンゴル医師の語りから－ .....	包曉蘭	39
中国・内モンゴル自治区の草原流動幼稚園について		
－KHcoder によるインタビュー調査の分析－ .....	青春	40
「創られた」内モンゴル牧畜社会の表象問題		
－内モンゴルを題材にする映画作品を事例に－ .....	フスレン	41
内モンゴルにおけるモンゴル語を母語とする日本語学習者の作文に見られる誤用例について		
－格助詞に関する誤用を中心に－ .....	WUSIQINGAOWA・劉永亮	42
婚姻儀礼におけるモンゴル衣装		
－エスニシティと審美観の視点からの考察－ .....	デレゲルチチグ	43
空間デザインにおけるモンゴル文化の可能性		
－ウリゲル博物館を中心として－ .....	ソルナ	44
エジオボー祭祀 .....	バイスチントヤ	45
モンゴル・シャーマニズムの自然信仰と祖先信仰		
－中国・内モンゴルホルチン地域を事例として－ .....	張高娃	46
モンゴル人の拝火信仰－ホルチン右翼中旗の事例から－ .....	サイン・ホビト	47
高解像度リモートセンシングによる乗鞍岳亜高山帯林の分類 .....	威力斯	48
HARALAHU 病気とシャーマンの治療メカニズム		
－内モンゴル東部ホルチン地方を事例に－ .....	サラゴワ	49
<b>調査報告・研究論文・ノート・書評 .....</b>		
12, 13 ДУГААР ЗУУНЫ ХААДЫН ЗАРЛИГ .....	Төмөрийн Саранчимэг	52
ДУНХОН БУЖГИЙГ ЗААН СУРГАХ		

—МАТЕРИАЛЫГ НАРИЙВЧЛАН СУДЛАХ НЬ— .....	HU XIAOLI	60
内モンゴル自治区シリントグ盟の牧畜社会とチャガン・ゾド（雪害）		
—1977年の—チャガン・ゾドの発生実態を中心に— .....	包海岩	67
日・蒙文化における車座社会の文化含意.....	関金花	86
モンゴル伝統楽器チョールの復興過程		
—エルデニ氏のライフヒストリーを事例に— .....	T・アルタンバガナ	99
映画『バトの物語』の描き出す内モンゴル社会の言語と伝統の変容について		
.....	フスレン	116
モンゴル国のゲル地区における社会関係に関する人類学的研究—ウランバートル市・		
ソングノハイルハン区の居住民たちを事例として— .....	ウジスグレ	131
「満州国」の内モンゴルのチベット仏教に対する対策と改革.....	英荷	150
モンゴル人の拝火信仰		
—ホルチン右翼中旗の拝火祭の事例から— .....	サイン・ホビト	165
ホルチン・シャマニズムの現状から見る変遷		
—ホルチン地域を事例とする— .....	張高娃	179
20 世纪内蒙古游牧环境变迁成因探究 .....	阿拉腾嘎日嘎	202
集体记忆的传承与构建—以“陶克陶胡抗垦起义”为例— .....	包宝海	217
蒙古族民间关于动物感应天气的谚语新解.....	特日格乐	234
<b>学会写真集</b> .....		<b>240</b>
<b>新著紹介</b> .....		<b>244</b>
<b>あとがき</b> .....	サランゴワ	<b>245</b>
<b>謝辞</b> .....	T・アルタンバガナ	<b>246</b>





日本モンゴル文化学会・第一回冬季大会

時間:2019年2月2日(土曜日) 10:00~18:15  
場所:首都大学東京【南大沢キャンパス】国際交流会館1階

## 文化パフォーマンスとしてのモンゴル人の歌舞団

—シリングル盟スニド右旗のウラーンムチル歌舞団を事例に—

T・アルタンバガナ

本発表では、まずパフォーマンスとは何かを説明し、次にウラーンムチル歌舞団の内モンゴル自治区における社会的な役割を解明する。そして、最後に社会主義中国における文化パフォーマンスとしてのウラーンムチル歌舞団の存続について問いかける。

パフォーマンスという概念はリチャード・シェクナー（1985）によってはじめて理論化された概念であり、演劇と文化人類学の間だけではなく、文化研究一般における各分野で広く提示されている。シェクナーによれば、パフォーマンスとは「行動の再現」であり、それが「シャーマニズム、悪霊退散の儀式、憑依、宗教儀礼、芸術性の高い演劇、加入式、社会劇、また精神分析やサイコドラマやトランスアクションル・アナリシスのようなセラピーを含め、どんな種類のパフォーマンスにも認められる」という。歌舞団はまさに芸術性の高い演劇団体でありながら、「行動の再現」を繰り返している社会劇団でもあると考える。

まず、歌舞団とは、1946年に成立された文工団を言い、文学と芸術の工作団体を指す。1950年代以降、文工団を基にウラーンムチル歌舞団（紅色文化工作隊、1957年）、民楽団、モンゴル劇団などの芸術歌舞団体が作られた。本研究では、ウラーンムチル歌舞団を取り上げる。なぜならば、ウラーンムチル歌舞団はほかの歌舞団と比較して、規模も大きく、モンゴル人も圧倒的多く、内モンゴルを代表する現代文芸集団であるからである。

特にシリングル盟のスニド右旗のウラーンムチル歌舞団は、内モンゴル自治区で初めて成立された歌舞団であり、中国政府には非常に重視されている。2017年、ウラーンムチル成立60周年を迎えた。その際、中国中央政府からお祝いの言葉を頂くため、スニド右旗のウラーンムチルの代表が地方政府を通じて中国の国家主席である習近平に手紙を送った。そして、当年11月21日に習近平から返事の手紙を受け取った。こうしたことにより、内モンゴルにおける文芸工作者を含め内モンゴルの全員がウラーンムチルから学ぶ文化活動のブームが起こった。こうした文化パフォーマンスの機能について解明する。

（千葉大学大学院・人文公共学府・博士後期課程）

### 参考文献

- (1) リチャード・シュクナー著 高橋雄一訳  
1998[1985] 『パフォーマンス研究—演劇と文化人類学の出会うところ』人文書院
- (2) 内蒙古自治区文化庁編  
1997《乌兰牧骑之路—纪念乌兰牧骑建设四十周年 1957-1997》内蒙古人民出版社

## 継承語としてのモンゴル語教育における保護者の意識とジレンマ

—在日内モンゴル人親へのアンケート調査を通して—

ツエルゲル, 烏日哲

継承語とは親から受け継がれたことばである。特に外国で生まれ育った子どもにとって、継承語教育は本人のアイデンティティの形成に深くかかわる言語教育として教育的な意義が非常に大きいと言える。

本発表で言う在日内モンゴル人とは「中国籍モンゴル族」といわれている日本中長期滞在者のことである。こうした際に内モンゴル人は1990年代初頭から留学生として来日し、就労を目的とした長期滞在者が増えつつある。日本での滞在が長期化するに伴い、次世代に当たる子どもたちに対する継承語としての母語教育問題が浮上してきている（李・ツエルゲル2018）。そこで、在日内モンゴル人保護者はどのように自分の母語を子どもたちに継承させようとしているか、その取り組みにどんな特徴があるのか、本発表は在日内モンゴル人保護者へのアンケート調査とフォローアップインタビューを通して、親の継承語教育に対する意識について考察した。結果として、保護者の母語教育に対する意識は高いが具体的にどのように母語教育を行っていくのか、まだ模索の段階にあり、一貫した取り組みがないことが分かった。また、母語教育に意欲的で、意識が高いとはいえ、日本語・英語・中国語教育と水平に考えた場合、優先順位が低くなる傾向が見られた。加えて、習い事、塾の増加、または学年が上がるにつれ、継承語教育の優先順位が下がる傾向がみられた。

### 参考文献

李紅実・ツエルゲル（2018）「日本における外国人児童生徒の言語教育の現状と課題 - 中国籍朝鮮族とモンゴル族の事例を中心に—」『国際教育評論』14号 pp19 - 34, 東京学芸大学国際教育センター

ツエルゲル（東京学芸大学・研究員）

烏日哲（一橋大学国際教育センター・非常勤講師）

# 内モンゴルの民族学校におけるカリキュラム改訂について

ーモンゴル民族学校の義務教育段階のカリキュラム改訂を中心にー

白双竜

本稿では民族教育政策の変容による民族学校のカリキュラム改訂について検討をする。民族学校のカリキュラム改訂を中心とし、民族の伝統文化を生かした、地域に根ざした授業実践の可能性を探ることを試みる。主には、民族学校義務教育段階におけるカリキュラム内容の改訂に焦点を与える。

民族文化の継承・発展と区域経済発展に適応した人材育成に応じて、モンゴル民族学校が多くの課題に直面するなか、民族教育政策には実質的な役割も期待される一方、民族学校のカリキュラム改訂における本質的な改革が求められている。かつての教育政策の変更により、民族学校の義務教育段階におけるカリキュラム改訂に関する改革・発展も著しいである。中国の憲法では「各民族が平等で、民族の文字、言語などの伝統文化を発展させる権利」が保障されていることにもかかわらず、現在の民族学校は自民族の伝統文化、アイデンティティの育成に対する実質的な役割を果たしているどうかに関して留意する必要があることが見られる。特に、民族学校のカリキュラム内容の改訂における本質的な改革が問われていくことが考えられる。

本稿では、教育改革の深化に伴い「素質教育」の全面的な推進による、かつての知識を一方向的に教える「応試教育」から、児童・生徒の「徳、智、体、美、労」などの全面的な資質や能力の育成を重んじた教育改革の実施状況を前提に、モンゴル民族学校の義務教育段階におけるカリキュラム改訂の現状に対する分析を通して、民族学校のカリキュラム改訂による今後の解決すべき課題について検討を行う。その上、民族学校のカリキュラム内容による、民族の伝統文化の継承・発展における重要性を論じ、民族文化を題材とした地域に根ざした授業実践の在り方を探ることを試みる。

具体的には、中央教育部および区域教育庁から規定された民族教育政策の変容に従い、民族学校の義務教育段階における「総合実践活動課程」の現状についてフィールド調査を行った。そのなか、内モンゴル地域のモンゴル民族学校の義務教育段階における、「総合実践活動課程」を対象とし、カリキュラム内容の改訂及び実施状況に関してフィールド調査を行い、モンゴル民族の学校B校、T校とH校の3校を対象としてフィールド調査を行い、民族学校のカリキュラム内容の設定に関する今後の課題について検討すべき指標を考察したのである。

(東京外国語大学・総合国際学研究科・博士後期課程)

## 蒙疆学院の研究

—モンゴル人に対する蒙疆学院の意義について—

何広梅

本研究は蒙疆学院の性格及びその教育の全体像を明らかにすることを目的とする。蒙疆学院は日本の植民地支配の中堅指導者（官吏）を養成訓育することを目的とし、蒙疆聯合委員会の外局として設置された。日、蒙、漢、回（ウイグル）の四民族を対象に、日本語を教授用語とした。蒙疆地域<sup>1</sup>における旧来の蒙古学院、察南学院、晋北学院を統合して1939年4月15日に張家口で発足し、「国立」の最高学府と言われた。蒙疆学院は第一部と第二部に分かれ、修業年限は一年以内とされた。第一部の学生は大学・専門学校卒業者または同等以上の実力を有する者にして、共に選抜試験に合格した者で、実質的には日本人向けとなった。第二部の学生は中等学校卒業生又はこれと同等以上の実力を有する者にして共に選抜試験に合格した者とし、蒙疆地域の諸民族の人々を対象とした。筆者は日本教育史学会第62大会において、日本人学生に対する蒙疆学院の意義を検討し、蒙疆学院は日本人入学生の優秀な能力を発揮する方向を示し、道場型の植民地指導者の錬成が行われていた教育の実態を報告した。

本報告では現地人、特にモンゴル人に対する蒙疆学院の意義を検討することを目的とする。蒙疆学院の創設に伴い、学校系統上モンゴル人の蒙疆地域に進学できる最高学府は蒙古学院から蒙疆学院に変わった。蒙古学院は中等教育機関へと格下げとなり、蒙疆学院へ卒業生を送り込む立場となった。本報告では蒙古学院から蒙疆学院に進学した武寧夫、敖特根、云四海の事例を中心に分析ことにする。

（お茶の水女子大学大学院・人間文化創生科学研究科・博士後期課程）

---

<sup>1</sup> 蒙疆の蒙は当時内蒙古を意味し、疆は地域の意味で辺疆をさす。蒙疆とは内蒙古とそれに接する北支那の辺疆とを合わせたもので、北は外蒙古、東は満洲国、西は寧夏省、南は陝西、山西、河北の三省に接する地域。その面積は五十万七千平方軒、日本の本州、四国、九州及び朝鮮を合わせたもの同じぐらいの広さだった。総人口は550万人、その中モンゴル人は30万人で、回教徒10万人と推定された。

# 内モンゴル地域におけるモンゴル医療の役割と課題について

包曉蘭

## 1. 目的

本稿では、モンゴル医療が内モンゴル地域社会において今までどのような役割をはたしてきたのか、そして近現代の医療制度によってモンゴル医療はどのような影響をもたらしたかを考察する。具体的には医療のシステム化と医師の専門職化に焦点を当てていく。

## 2. 方法

本報告では、2011年4月から2015年8月の間に内モンゴル自治区における医療機関に勤務するモンゴル医師20名を対象に行われた半構造的調査法による調査データを用いた分析を行う。調査項目は、モンゴル医師になった経緯、そして医療機関に勤務するようになった過程、さらに、モンゴル医療を取り巻く諸状況の変化について質問を設定した。対象者の最終学歴は、徒弟制で教育を受けた人は5名、衛校卒は（日本でいう医学専門学校に相当する）4名、大学卒は11名であった。調査は筆者が医師の都合に合わせて、職場や自宅で行った。

## 3. 考察

モンゴル医師たちの語りからモンゴル医療の役割について確認した。モンゴル医療は、長期間に渡り地域社会において代替できない治療法を有し、人々の健康生活には不可欠な存在であり大きな役割を果たしている。医療制度により、医師たち治療を専門職とし医療機関で勤務するようになった。こうして医療システムに組み込まれることによって、モンゴル医療の知名度が上昇し、より広く利用されることになった。しかし、良い面ばかりではなくそれに伴う課題も多く残されていた。

## 4. 結論

医療の制度化は、有利である（Gerschenkron1952）という指摘もあるが、批判的な議論も少なくない。イリッチは、臨床的にも、文化的にも、経済的にも支配されることを懸念し、人々の制度的医療から解放の必要性を主張している（イリッチ1983）。したがって、モンゴル医療の本質的な特徴が失われる部分も指摘できる。医療制度に組み込まれることによって、モンゴル医療の文化的豊かさの保全が今後の課題となっている。

（首都大学東京・人文科学研究科・特別研究員）

## 5. 文献

Gerschenkron, Alexander (1952), "Economic Backwardness in Historical Perspective"

イヴァン・イリッチ（金子嗣郎訳），1998，「脱病院化社会—医療の限界」晶文社。

## 今を生きる内モンゴル・ホルチン地方のシャマニズムとシャマンの病気治療

サランゴワ

現在、内モンゴル東部のホルチン地方では、シャマニズムが盛んである。ブォ（シャマン）の数が増え、シャマンのところに相談に訪れるクライアントが増加し、シャマンの行う病気治療と祭祀儀式も増加した。また、シャマンをシャマンに足らしめている守護霊が、1990年代までは、亡くなったシャマンの霊だった。しかし、現在は、守護霊をロスと呼ばれる蛇の精霊と胡仙と呼ばれる狐の精霊にするシャマンが増加した。すなわち、ホルチン・シャマンの守護霊が多様化した。ホルチン地方の田舎の主な生業は、農耕、半農耕、半牧畜である。

ホルチン地方は、シャマンが生き残った地域で、シャマニズムの主な担い手は、農耕モンゴル人である。シャマニズムは、伝統文化として、盛んに研究されている。また、シャマンに旗、市（または盟）、自治区レベルの非物質文化遺産の伝承者の名誉を与えている。たとえば、ブォ（シャマン）の踊り、あるいは、ブォの音楽の代表的な伝承者の称号である。シャマンは、メディア（TV、ラジオ、新聞）、ネット（パソコン、スマホ）に盛んに登場し、大学、芸術や伝統文化研究・保存の関連機関で踊りを披露し、交流している。シャマンの年齢層は、10代から90代まで幅が広い。農民、商人、学生、さらに博士までいる。シャマンになるため、師匠シャマンのところで修業している仲間は、苦しみへの共感、人間関係の温かみを感じる一方、嫉妬、不満などネガティブな感情を持ち合うことも見られる。

ホルチン地方には、医療的多元資源がある。西洋医学、中医学、モンゴル医学、寺院、民間治療者、シャマンが存在する。ホルチン地方のヘルスケア・システムの民俗セクターにおいて、シャマンは主な担い手。治療効果があらたかなシャマンは、民衆から信頼され、尊敬され、シャマンの行いのすべてが治療として思われることも存在する。もし、シャマンの治療は効果が得られなかった場合、万能ではないと治療の限界を認めることもある。シャマンは、民衆にとって気軽に相談できる存在である。また、シャマンがシャマン業を、収入を得る手段とし、不正を行うシャマンも存在する。また、きちんと力のあるシャマンが難しい症例、普通だと治らないような病気を治したり、長年不調を抱え、転々とシャマンに弟子入りして回った巫病者（シャマンになる人）を1人前のシャマンにすることで、それまでの苦しみから解放されたりしているため、シャマニズムは盛んである。こうして、現代社会の多様なクライアントと多様な守護霊、そして、多様なシャマンの多様なコミュニケーションこそ今日のホルチン・シャマニズムである。現代に生きる人々にとって、シャマニズムは治療であり、癒しでもある。

（株式会社 カイクリエイツ）

# モンゴル国におけるシャーマニズムとエスニシティに関する考察

—フブスグル県ツァガンノール・ソムを事例として—

白査日蘇

本発表では、モンゴル国におけるシャーマニズムとエスニシティという二本柱を中心に考察した成果を取り上げる。1990年以降、すなわちモンゴル国は民主化を実施し始め、全国的に市場経済へ移り、宗教・信仰という面も復興現象が活性化している。そのような社会環境の中、本発表ではモンゴル国のシャーマニズムという宗教現象を切り口に、調査対象である同国西北部に暮らすダルハド人とツァータン人といったエスニック集団のエスニシティに関する一端を究明する試みに重点を置く。

研究対象となるエスニック集団らは移行期社会という背景の中に自己／他者という曖昧な境界を凌駕しつつ、共依存関係を構築してきた。研究対象のダルハド人とツァータン人は同国において、両者とも人口的に少数派であり、前者と比べ、後者は少数派のなかの少数派である。歴史的に、彼らにおいて氷壁のような境界が存在するにもかかわらず、移動様式・宗教信仰といったさまざまな面に共通する部分が少なくない、ということを経験者は暗黙のうちに認めている。そして、ダルハド人はモンゴルの一員であることをより強く意識することと対照的に、ツァータン人は重層的帰属意識をもつのは現状である。そのような帰属意識において、両者の間には二項対立の図式がうかがえ、ここで彼らが伝承・実践するシャーマニズムによって創出するエスニック・アイデンティティの表象にも焦点を与える。上述したエスニックな社会に見られる実態事例を分析して両者におけるエスニシティの実態を考察する。

結論として、研究対象らは自らの帰属をいかに他人に伝えるのがいまだにも曖昧さが濃く、その要因の一つは、長い歴史の中彼らは常に「自己／他者」という点を踏み越えつつあることが考えられる。遊牧社会で歴史的に集団らが互いを併呑してきた点では、重層的な帰属をかかえるのは研究対象らだけでなく、生命を含む広範囲に相関関係が存在する。すなわち、そういった背景の中研究対象らは古くから日常生活、宗教・信仰において、常に自己／他者という境界を踏みくずし、民族という概念を充実しながら無視してきたことが考察できる。

本発表の結論は今後の研究にもつながり、視点を生命から非生命へ移し、エスニシティに関する一連の絡まり合いをより客観的な視点から考える端緒ともなり得るのであろう。

(静岡大学大学院・人文社会科学研究所・博士前期課程)



## 内モンゴル・ホルチン地域におけるラマ廟に関する考察

—ジャロード旗バンスン・スムを事例として—

英荷

チベット仏教は内モンゴルにおいて、多くのモンゴル人に信奉されてきた。それは、チベットから伝来したものである。内モンゴルにおけるチベット仏教は、一般にラマ教、あるいは黄教と呼ばれている。また、チベット仏教寺院はラマ廟、スムと呼ばれている。本発表は、内モンゴル自治区東部のホルチン地域にあるラマ廟で実地調査・聞き取り調査を行った資料を基に発表するものである。その調査から、ラマ廟の歴史的経緯と復興の経緯を明らかにし、その現状と現在直面する問題を考察していく。

チベット仏教は、モンゴルに2回にわたり、伝来している。1回目の伝来は、13世紀にチベット仏教のサキヤ派だった。主に宮廷や貴族に信奉され、元朝の時期に国家宗教にもなった。元朝の終焉とともに、チベット仏教は衰退の道を辿った。2回目の伝来は、16世紀である。アルタン・ハーンによりチベット仏教のゲルク派がモンゴル地域に伝えられた。ゲルク派のラマ僧たちはモンゴルの各地で布教を行い、広い地域に広がった。これ以降、モンゴルの各地域でラマ廟が建てられ、モンゴル人のほとんどがラマ教の信徒になった。こうして、チベット仏教はモンゴル人に受容され、モンゴルの民間信仰と融合し、モンゴル人の日常生活に深く影響をもたらした。周知のように、オボー信仰は、モンゴル人の在来の信仰である。モンゴルにラマ廟が建てられた後、廟のオボーが数多く発生した。また、モンゴル人の間に仏像や転生ラマ僧（活仏）を祭る習慣が現れてきた。清朝の時期に、内モンゴルにおけるチベット仏教は、発展の最盛期を迎えた。当時、内モンゴル地方には約1200山のラマ廟があったという。1950年代になると、モンゴルのチベット仏教は再び衰退期に入った。中国で行われた「土地改革」、「文化大革命」の運動により、宗教は「迷信」とされ、すべての宗教活動は禁止された。内モンゴルにおいては、ラマ廟が破壊され、ラマ僧たちは還俗させられた。だが、1980年代の改革開放後、全国各地の諸宗教は復活のきざしをみせ、宗教活動の場の復興や再建が始まった。内モンゴルにおいても、ラマ廟が復興され、廟の宗教活動も次第に復活してきた。本発表では、内モンゴル・ホルチン地域の北部に位置するジャロード旗を選定し、ラマ廟のバンスン・スムを調査対象とした。バンスン・スムは、ジャロード旗において唯一のラマ廟である。廟には、転生ラマ僧がおり、廟のオボーも存在する。まさに、地域の諸宗教活動の中心となる廟である。

(神奈川大学大学院・歴史民俗資料学研究所・博士後期課程)

## モンゴル牧畜社会における預託制度の変容

斬巍

本研究は、モンゴル牧畜社会における預託制度を取り上げ、特に20世紀初頭の内モンゴル東部地域を中心に、預託制度の変容を考察する。ここでいう預託制度とは、一定条件の下に寄託者が受託者に牧畜を貸し上げることを指す。預託の対象となる牧畜は、主に馬、綿羊、ラクダなどであった。モンゴル語で「スルク」と呼び、モンゴル語における「スルク」の本来の意味は、「牧畜群」の意味であるが、預託制度における「スルク」は、管理委託群を示す社会的な用語として用いられていた。

まず、預託制度の形成を概観する。牧畜預託制度は、モンゴル人の長い歴史の中、習慣法として段々形成されてきた。天災、獣害など厳しい自然環境のなか、個々の牧業者による牧畜経営は困難であった。そこで、生業において牧畜者同士による助け合う目的共同放牧の習慣が漸次形成されていった<sup>1</sup>。その一環として、牧畜を寄託する側と受託する側が現れ、寄託の条件などの話し合いが必要となっていた。これが、預託制度の最初の形態と思われる。その後の階級社会の成立を伴い、牧主が牧民に牧畜を強制的寄託させ、労役や畜産物などを搾取する、いわゆる階級的預託が成立する。一方、階級的預託と別に、モンゴル牧畜社会においては、労働力不足の解消などの目的による牧民同士の平等的立からの預託もあったと本研究は主張する。

20世紀に入ると、東部内モンゴル地域における預託制度は変容を余儀なくされる。当該地域における漢人商人、特に「旅蒙商」と言われた山西商人の商業活動の活発化により、新たに漢人商人が主導する預託制度が登場する。一方、日露戦争後の当該地域における日本羊毛国策の一環とする「満洲」<sup>2</sup>綿羊改良事業、特に満鉄主導下の綿羊改良事業において導入された預託制度も登場する。日本敗戦後、新中国において預託制度がさらなる変容、いわゆる新預託制度として革新される。本研究は、満鉄の導入した預託制度に、特に重点を置きながらその変容を考察する。

(大阪市立大学文学研究科・後期博士課程・都市文化研究センター研究員)

---

<sup>1</sup> 哈斯图雅「苏如格制度的演变和当代价值」(内モンゴル大学修士論文)2015年、9頁。

<sup>2</sup> 「満洲」については、括弧「」を付けて表記すべきだと考えるが、煩雑を避けるため以下括弧「」は省略する。

## 乾燥地スニド左旗における牧畜民の定住化

－典型的な三つのガチャの事例から－

ウニバト

中国内モンゴルの乾燥草原では、過去 40 年の間に自然環境と社会環境の著しい変動にさらされてきた。自然環境の変動とは取りも直さず干ばつの進行であり、社会環境の変動とは社会制度の変革とそれに付随した土地の分配による定住化である。1983 年、内モンゴル自治区で「牧草地と家畜の双方請負制度」という政策が実施された。それにより、牧畜民は自分たちに分配された牧草地で一年中定住放牧をしなければならなくなった。

本発表の目的は、まず、乾燥地スニド左旗における典型的な 3 つのガチャを取り上げ、牧畜民の定住化に伴う固定家屋の増加とその規律、分布特徴を明らかにすることである。そして、牧畜民バヤル氏の定住前と定住後の牧草地利用の変化を述べ、定住放牧が牧草地の環境にどのような影響を与えているのを明らかにすることである。

定住化に関する定住政策である「牧草地と家畜の双方請負制度」をバヤンタル・ガチャの事例から説明する。バヤンタルでは、この政策が二段階に分けて実施された。まず、1984 年には自然に構成された「ホト」という集団に牧草地が分配され、牧草地が「ホト」の間で共用されていた。しかし、1996 年になると、牧草地が「ホト」の間で共有されるのではなく、各世帯に分配された。このような牧草地の分配によって、牧畜民は移動放牧ができなくなり、定住放牧へ転換した。

その中で、固定家屋の増加という現象が最も顕著な部分である。3 つのガチャでの調査結果から以下の 2 点が明らかとなった。1 つ目は、牧畜民の固定家屋を建てる時期から見て、スニド左旗北部のバヤンタルとマンライ・ガチャが、南部のガチャよりかなり遅れていた。2 つ目は、スニド左旗の固定家屋は南から北へ拡大していることである。本論文では、このような結果をもたらした理由を水資源、土地の面積と地理位置という 3 つの側面から分析を行った。

固定家屋分布の特徴については、チャガン・ガチャの一部地帯を除き、本ガチャ北部地帯、バヤンタルとマンライ・ガチャでは地下水位が比較的深いという地理的な条件があり、井戸を掘るのはあまり簡単ではない。そのため、土地を分配する際、井戸の共用が考えられていたケースもあった。そのため、牧畜民の固定家屋の分布は、井戸の位置および井戸の有無の影響を受け、局部的に凝集する特徴がみられる。

牧畜民の定住化による牧草地利用の変化については、バヤンタル・ガチャの牧畜民の事例を取り上げた。1983 年から 1996 年の間にバヤル氏とほかの三世帯の牧畜民が牧草地を共同利用していた状況を概観し、1996 年以降の個人利用している状況と比較分析を行った。その結果、狭い範囲での家畜の移動によって牧草地が踏み壊荒らされることが、牧草地における生態系の悪化をもたらした主因だと考えられることを指摘した。

(千葉大学大学院・人文公共学府・博士前期課程)

## 内モンゴル自治区アラシャー盟のラクダ牧畜に関する考察

ソロンガ

モンゴル牧畜民は、五畜といわれるラクダ、ウシ、ウマ、ヒツジ、ヤギを中心に放牧し、飼育してきた。モンゴル牧畜社会において、五畜は牧畜民の日常生活の様々な場面に利用されている。肉と乳は食糧となり、毛皮は衣類と住居の原材料となる。五畜は牧畜民の衣食住に利用されるだけでなく、乗用、運搬、燃料などにも利用されている。五畜の利用を屠殺後の利用と生きたままの利用に分類する。屠殺後の利用は主にその肉、血、内臓、蹄、骨、皮などの利用がある。生きたままの利用には、乳、毛、糞、畜力などがあげられる。さらに重要なのは、これらの家畜利用から生み出されてきた文化が牧畜文化の不可欠な部分である。

これまでのモンゴル牧畜文化における家畜の利用に関する研究を概観してみると、以下の3点が明らかになっている：①地形、気候および生態環境の相違によって、五畜の飼育されてきた地域が異なるため、その利用も様々であり、地域ごとの特徴を持つ。②社会環境、政策の変化によって、家畜の畜産物の利用も時代の流れで変容している。③家畜種が異なるため、その利用部位と利用方法も異なっている。それ故、ここではこれまでのモンゴル牧畜社会における家畜の利用に関する研究を念頭におきつつ、五畜の中のラクダに焦点を当てて検討する。そして、本発表ではラクダが内モンゴル自治区・アラシャー盟の牧畜社会でどのように利用され、どのような役割を果たしてきたか、社会と政策の変化によってラクダの利用がどのように変わったのかを明らかにすることを目的とする。

アラシャー盟はラクダの飼育が卓越する地域である。長い歴史を持つ。ラクダは牧畜民の生活と地域の発展を支えてきた。そのため、ラクダはアラシャーの牧畜文化の基礎ともいえよう。この地域の牧畜文化は内モンゴルの多くの地域と同じく、中国の社会主義政策の影響をあたえた。しかも、1949年に中華人民共和国が成立してから現在までの69年間、国からの政策は著しく変化してきた。特に人民公社時代とともに進められてきた家畜と土地の私有化までの時代は、内モンゴルの牧畜に激しい変化をもたらした。このような社会・政策の変動下に存在するアラシャー盟のラクダ牧畜の変容を試みるのが有意義であると考えられる。そして、実際の牧畜社会におけるラクダの利用を写真および動画により再現し、牧畜文化の変容を検討するのが時空間を超える知識の共有でもあると思う。

(千葉大学大学院・人文社会科学研究科・公共研究専攻・博士後期課程)

# モンゴル民族の伝統芸能ホーリンウリゲルにおける変容研究

－現状と課題を中心に－

蒙古貞夫

ホーリンウリゲルとは、語り手であるホールチ（胡尔沁説書芸人）が、モンゴル民族に特有の伝統楽器・低音のドウリボンウタスト・ホール（モンゴル語の発音、漢語で四弦琴と四胡と呼ぶ）を伴奏楽器として、この楽器の分弓・頓弓・連頓弓・跳弓・振弓などを用い、素朴で力強く、嗚声で婉曲な声に合わせて、多種多様なモンゴル語の比喩と擬人法を駆使し、モンゴル音楽にのせて、長編英雄叙事詩および長編歴史小説に登場する英雄人物、戦争の場面などを、ホールチが説唱して民衆に伝える上演の形式を指している。

ホーリンウリゲルはチンギス・ハーンが大モンゴル帝国を創始する 12 世紀から 13 世紀の時代に発生したが、その時代のモンゴル高原では、チンギス・ハーンがモンゴル系諸部族・部落を統一する戦争および敵国を討伐する戦争を起こしていたため、ホーリンウリゲルのような多くの伝統芸能と伝統音楽はあまり発展しなかった。しかし、清朝政権が統治した 17 世紀から 18 世紀に至り、ジョソト盟（卓索図盟）・トウメット左旗、即ち、蒙古貞旗のゲゲンスム（瑞應寺）地区でホーリンウリゲルは復興され、さらに、ジョソト盟・トウメット左旗のゲゲンスム地区を原点として、農業と畜業が入り交じった東部モンゴル地区に広がった。

しかし、近年、国家の急速な経済発展によって社会の都市化が進み、モンゴル族の母語であるモンゴル語が次第に消失している状況があり、ホーリンウリゲルは絶滅の危機に瀕している。その結果、例えば、ホーリンウリゲルの復興地である蒙古貞旗では、最も繁栄した時期に 5 種の流派と 300 人以上のホールチが存在していたが、現在はホールチが僅かに 2 人、流派も 2 種（子弟伝承と家族伝承）しか残っていない。

本研究では、ホーリンウリゲルの語り手であるホールチの現状から浮かび上がってきた幾つかの課題を中心に検討したうえで、ホーリンウリゲルの継承を妨げている若い後継者の不足および視聴者の減少などの問題を分析して、現在のホーリンウリゲルが直面している問題点を解決するための方策を提案する。蒙古貞夫

（東京学芸大学大学院・連合学校教育学研究科・博士後期課程）

# 婚姻儀礼におけるモンゴル服装の装いの変化に関する考察

—昭烏達盟アルホルチン旗を事例に—

デレゲルチチグ

近年、内モンゴルではモンゴル民族衣装の需要度が徐々に高まり、各年代の人々に着用されるようになってきている。モンゴルの民族衣装をデールとテルリクという。デールは暖かくて冬用で着用されており、テルリクは薄いトログで作られており、夏、春、秋に着用されている。本発表では総合的にモンゴル民族衣装と名称する。

本発表では『装いの民族誌』（2017）を参考にモンゴル社会の婚姻儀礼そのものの変化から婚姻儀礼に果たす民族衣装の役割と意味を東モンゴルのアルホルチン旗を事例にして考察した。

「服を着るという行為は、社会的な文脈に埋め込まれ、一定の文化的な理論が複雑に絡み合うなかで成立し、またそれゆえその人自身をも形作っていく営みだといえる」（宮脇 2017 : 30）。宮脇千絵の指摘通り、モンゴル服も当然モンゴル社会的な文脈に埋め込まれ、さらにほか民族との接触やグローバル化と共に発展しつつある。

1980年代から近年のモンゴル衣装が以下のような変化があることが考えられる。頭飾りが簡単化され、刺繍された花が見えなくなってきた。手作りで衣装を製作し、当時の女性を嫁入りの基準としていた。腕利きの結婚相手を見つかりやすいと言われていた。しかし、現在、モンゴル衣装の生産工房によって、機械で大量に製作され、他者との差異が見られない。

こうした生産工房で大量に製作されることによって、ローカル的な特徴が徐々に薄くなり、衣装の素材、デザインが多様化されてきた。このようなモンゴル衣装のバリエーションはモンゴル人の生活様式の変化によるものだと考えられる。

また、婚姻儀礼におけるモンゴル民族衣装は社会規範性によって意味を付けられている。新郎は実母から贈られた服装でサーダグ（新婦を迎えに行く）に出る。婚家で義母からもらった服装に着替える。新婦は実母が作ってくれた服装で嫁ぐ。婚家で義母から用意された衣装に着替える。衣装を交換することによって新郎新婦が其々婚家の一員になったことを意味する。ここから結婚される2人は衣装を通して、婚礼そのものを共有していることが考えられる。

（静岡大学大学院・人文社会科学研究所・比較地域文化専攻修士；〇〇株式会社）

## 【参考文献】

宮脇千絵 2017 『装いの民族誌—中国雲南省モンの「民族衣装」をめぐる実践』 風響社

# 学校教育における文化継承に関する考察

—内モンゴルの小中学校の美術教科書を手掛かりに—

喜蘭

本発表では、中国内モンゴル自治区における民族学校で使用されている美術教科書である「美術」を取り上げ、その教科書の中で民族伝統文化を伝承する内容がどれほど含まれているかを検討する。教科書「美術」は2001年以後使用された教科書であり、日本では「図画工作」と呼ばれる教科書に相当する。それは近年、政策に即してどれぐらい美術教育を通し、民族文化の継承、発展に役立っているか。美術教育は学校教育の中で、民族教育にどのような役割を果たしているかを明らかにする。

中国では、改革開放（1978年）以後、伝統文化の伝承と発展を重視するようになり本日まで実施と成果を上げてきた。21世紀に入ってさらに地域の特徴を生かした教育カリキュラムや民族文化を継承する政策が充実し、実施に当たってきた。

本稿は美術の教科書の内容である造型表現（「造形・表現」、「設計・応用」と鑑賞内容（「懸賞・評述」と「総合・探索」）に民族伝統文化を取り入れている具体的な状況を把握しようとするものである。そして、主に2001年以後改訂出版された民族小・中学校のモンゴル語の美術教科書である18冊（九年義務教育の、一学年上下二冊を使用）の美術教科書をもとに分析した。

学校教育の中、教科書をもとに教育を行っており、その内容が教育の質を決める。学校教育制度、美術教科書の検定基準に満たした小中学校美術教科書である。中国では1999年に素質教育の政策を公布し、2001年には教育課程の改定を行った。それは、応試教育から子供たちの全面的発達を図り、小・中学校九年を義務教育とし、社会主義体制をもとに個人の素質、創造性の育成を強調している。美術教育は「美術課程標準」を基に実施されている。

その美術の教科書内容を検討した結果、教科書には国際文化理解としてヨーロッパの絵画芸術と中国伝統文化内容が多く、少数民族文化、芸術作品、自然環境に関連する地域特有の伝統文化の内容が極めて少ないことが分かった。それは、現代教育理念に適する民族学校の子供もたちの「自分らしさ」、「自己表現」、「創造性」を育む教育の効果を高めるには教育内容が単一ではないかと考えられる。つまり、美術教科書を通して民族文化の触れ合いを増やし、子供たちの表現活動を豊かにすることに直接つなげるのが必要である。従って、民族小・中学校の義務教育段階、美術教科書づくりには、再編集や工夫を検討することが今後の課題である。

（首都大学東京大学院・人文科学研究科・博士後期課程）





# 国際シンポジウム発表要旨

モンゴル研究の新時代・新力量・新探究

令和元年東京国際シンポジウム

日時：2019年（令和元年）5月12日（日） 9:00～18:30

場所：東京都荒川区民会館 【サンパール荒川】 5F

主催：日本モンゴル文化学会、モンゴル研究民族アカデミー

# 満洲国時代における内モンゴルの近代文芸の発展過程

－満映協会と内モンゴルの歌舞団の関係を中心に－

T・アルタンバガナ (T.ALTAN BAGANA)

社会主義国家の形成とともに内モンゴルの近代文芸や教育などは、モンゴル人民共和国やソ連、中国の影響を受けつつも、日本の影響を受けていた。さらに、満洲国時代（1932年～1945年）には大きく影響されていた。本研究では、満洲国時代を背景に日本の影響を受けつつあった内モンゴルの近代文芸の発展過程を解明する。特に、満洲映画協会（満映協会）に影響された内モンゴルの歌舞団の発展について検討する。

「1932年から1945年間の内モンゴルの東部地域および東北部地域を含んだ満洲国、内モンゴル西部地域を含んだ蒙疆政権においてモンゴル語の書籍、新聞・雑誌などの定期行物、文芸団体や学校の機関誌などの出版が次第に増えていった。満洲国内においては蒙古会館、青旗社、蒙文編訳館などが、蒙疆政権域内では、主席府出版社、蒙疆新聞社、蒙古文化研究所などの機関が出版活動を主に担っていた」（内田 2008：225）。

日本人が徳王を抱き込むため、財団法人善隣協会を組織した。徳王はこの善隣協会を通してモンゴル人の留学生を日本に派遣していた。派遣された留学生の中で、モンゴル人の有名な詩人になったサイチンガ（ナ・サインチョクト）という人もいた。「1943年春、選ばれたモンゴル青年たち約100人が近代国家日本への留学の途についた」（楊 2009：84）。

モンゴルの青年達は1940年から演劇研究を始まり、41年に蒙古善隣協会の指導下に「蒙古民族演劇研究室」を作った。演劇研究室が成立された時点からすでに演劇が始まっていた。演劇は最初、適当な教材が手に入らず、日本の教材の元で作っていた。

当時、内モンゴルの東部地域では、「チンギス汗の進軍歌」、「チンギス讃歌」、「父チンギス」、「聖・成吉思汗（チンギスカン）の歌」などが生まれた。興安軍官学校では、「陸軍興安学校校歌」、「興安軍官学校校歌」、「蒙古軍人の歌（法王進軍の曲）」が作られた。また日本人が主導する満洲映画協会（1937年～1945年）は、現在の長春市で日本の国策を推進するために作られた。この協会には、中国の有名な舞踊家の賈作光がいた。賈作光は、1947年に内モンゴル自治区の歌舞団に要請され、モンゴル舞踊を創作し始めた。そして彼の努力で内モンゴルの近現代歌舞が発展したという。

（千葉大学大学院・人文公共学府・博士後期課程）

## 【引用資料】

内田 孝 2008年、『新モンゴル』誌第2号とモンゴル人留学生による文芸活動），

『北東アジア研究』第14・15合併号，PP. 225～243，島根県立大学

楊海英 2009年、『墓標なき草原』（上），岩波書店，東京

# 内モンゴルにおける仏教民俗に関する一考察

—トメットモンゴル地域の中心に—

根敦阿斯尔 (GENDUNASIER)

本発表では、内モンゴルにおけるチベット仏教と民俗を対象として注目したい。モンゴル族が信仰しているチベット仏教は、インドからチベットの地区に伝来した後、チベットからモンゴルに伝来したものである。そのため、内モンゴルの仏教は「チベット仏教」と呼ばれている。内モンゴル地域に、初めてチベット仏教が伝来したのは元朝期であった。さらに、1577年に内モンゴル自治区のトメット（土默特）部落の首領である「アルタン・ハーン」によって再び伝えられた。それ以降、現在まで約440年間にわたってチベット仏教は、モンゴル族の文化や生活習慣に根ざしている。そのため、内モンゴル地区の社会文化的な事象は、チベット仏教に大きな影響を受けていると考えられる。

本発表で述べる仏教と民俗の関係については、仏教民俗学の分野である。日本民俗学の開拓者である柳田国男（1875～1962年）は『祖先の話』の中で、日本人独自の固有信仰を、日本人の信仰生活の中にある仏教的要素を排除して抽出するという民俗学の方法を提唱した。つまり、仏教の影響を受けた民俗事象からその仏教的な要素を取り除けば、日本人固有の信仰観念がうかがえるとしたのである。

このような視点からモンゴル族の信仰を考えると、モンゴル族の信仰は固有のシャーマニズムと外来のチベット仏教が混交したものであると考えられる。固有信仰としてのシャーマニズムは、テングルという天の崇拝、地の崇拝、山の崇拝、火の崇拝、祖先の崇拝など、いくつかの信仰形態を持っている。一方、チベット仏教はインドで発生し、チベット族の地域を経由してモンゴル族の地域に伝来した外来宗教である。その外来宗教としてのチベット仏教の思想が、長い歴史を経てモンゴル人の精神生活や地域の民俗に定着・浸透し、モンゴル族の基層文化に根付いたのである。

本発表の目的では仏教民俗学の視野や論点を踏まえて、内モンゴルのトメット地域におけるチベット仏教が固有信仰の間にどのように受容されたのかを明らかにしたい。具体的には内モンゴルの旧社会におけるトメットモンゴル地域にて、チベット仏教の信仰形態と現代社会の信仰的な現状との相違、およびモンゴル人の伝統的な生活の中にある仏教に影響された生活習慣・信仰は現代社会の寺院においてどのようになっているのか。つまり、チベット仏教の信仰形態と法会や儀礼的要素を含んでいるチベット仏教の伝承や継承に注目していきたい。

(神奈川大学大学院・歴史民俗資料学研究科・博士後期課程)

# 内モンゴルにおけるラマ廟の復興とその社会的機能

—フレー旗三大寺を事例として—

英荷(WULAN)

中華人民共和国成立後、「土地改革」、「文化大革命」など一連の社会主義建設の運動が行われた。これらの運動で、宗教や民間信仰は「迷信」とされ、諸宗教活動は一切禁止された。改革開放以降、民衆の宗教活動は復活し、寺院や教堂など宗教活動の場である建物の修繕や再建が進められた。内モンゴルにおいても、ラマ教(チベット仏教)が再生し、ラマ廟が復興されてきた。本発表では、内モンゴル自治区東部に位置するフレー旗の三大寺を事例とし、三大寺の復興とその要因を明らかにする。また、三大寺(福縁寺・興源寺・象教寺)が地域社会に果たしている機能を検討する。

フレー旗の由来はラマ教と関わるものである。16世紀後半から宗教者の布教、寺院の建立、及び寺院の属民の集まりなどにより、フレー旗が成立されたといえる。清朝期、フレー旗では「政教合一」の制度が実施されていた。ラマ高僧は政治的権力を持ち、政治と宗教を共に管理し、ラマ廟は、地域の政治と宗教の中心となった。さらに、経済、教育、医療の分野においても、地域のモンゴル人の生活を支える中心としての役割を果たしていた。フレー旗における三大寺は、「政教合一」の中心寺院であり、政教の権力を行使する機関であった。その「政教合一」制度は、約300年にわたり実施された。フレー旗は内モンゴル自治区における唯一のラマ旗であった。

前述したように1950年以降、三大寺は大きな破壊に見舞われた。しかし、すべての建物が破壊されたわけではなく、一部は残された。1980年以降、内モンゴル各地のラマ廟は復興していった。三大寺の建物の修繕工事も開始された。三つの寺院も次々に、一般公開され、地域の観光地になった。

近年、地方政府の要望(地域経済や観光業の活性化など)に応じて、ラマ廟は文化資源として、地域の観光業の活性化に貢献するようになった。そのため、ラマ廟の修繕、増築も盛んに行われている。さらに、ラマ廟が完全に破壊された跡地に、再び廟が建設されるようとしている。こうしたラマ廟の復興とともに、廟の年中行事や法会も次第に復活してきた。フレー旗の三大寺も同じく、このような背景の下に復興の道を歩んでいる。

ただし、三大寺の規模が大きいため、まだ修繕の終わっていない建物もある。本発表では、フレー旗三大寺の現地調査を通して、復興の現状を明らかにする。

(神奈川大学大学院・歴史民俗資料学研究科・博士後期課程)

## ある医師の日本と中国

— 善隣協会包頭医院・近田医師の戦中、戦後の軌跡 —

池田 健雄 (IKEDA TATEO)

日中戦争勃発の翌年 1938 年 6 月に、近田良造（以下、近田医師と称す）は善隣協会本部から現在の中国内モンゴル自治区第 2 の都市・包頭での勤務を命じられた。彼は東京に生まれ、日本医学専門学校を卒業後は、港区の病院で内科の勤務医として過ごしていた。彼は善隣協会の目的が「蒙古民族に対する医療奉仕という人道的、平和的の尊い仕事であること」に共鳴して、1938 年 5 月に善隣協会へ転職していた。

日本は 1932 年に満蒙と言われた中国東北部に「満洲国」を建設した。1937 年 7 月 7 日の盧溝橋事件以後、日本軍は 1938 年 4 月に華北の北京に中華民国臨時政府を起立していた。蒙疆地域には、関東軍（中国東部に駐在した日本陸軍を言う）が 1937 年 9 月 4 日、張家口に察南自治政府を、10 月 15 日、大同に晋北自治政府を成立させた。同年 10 月 27 日（厚和、現在の呼和浩特）に蒙古自治政府を樹立させた。中央集権を強化すべく、1939 年 9 月 12 日に上記 3 自治政府を統合して蒙古聯合自治政府を張家口に成立させ、主席に徳王（テムチュクドンロブ）が就任した。蒙古聯合自治政府は蒙古族自ら独立のため、「親日防共」政策をとり、日本・「満洲国」と足並みをそろえ、大東亜建設を進めた。

このような時代に近田医師は日本居留民 500 人が住む包頭へ赴任したのであった。1938 年当時、妻と 4 人の子供を東京に残しての単身赴任であった。後に包頭尋常高等小学校（1942 年から国民学校と改称される）の学校医、保護者会会長や包頭居留民親睦会の会長として、終戦の翌月の 1945 年 9 月まで暮らした。近田医師家族は 9 月末に包頭を出発したが、北京に行けず、18 日間かけて、山西省・太原に到着した。太原では国民党の軍閥・閻錫山は日本軍および日本居留民を巻き込み、「山西王国」設立に真最中であった。近田医師は「太原共済医院」の副院長に就いたが、「山西残留」と言う数奇な人生を歩みだした。

太原では閻錫山軍と共産党率いる八路軍による内戦が続き、1949 年 4 月に八路軍に太原に降伏した。その後、近田医師は山西残留組の一人としてとらわれ、太原監獄に収容された。

彼は医師として山西残留の首謀者の一人である河本大作を付き添い、北京監獄へ同行することになった。北京で 1953 年 8 月に河本大作の死を看取り、近田医師は 1956 年に日本に帰国するも、新しく出来た『医師法』により「医師免許試験」の取得が必要となり、猛勉強の末、1956 年 72 歳にして医師免許合格を勝ち取った。その後に埼玉県岩槻市（現・さいたま市岩槻区）に内科医院を開き、多くの患者が訪れた。近田医師が初めて、中国・包頭の善隣協会診療所へ赴任した 1938 年から既に 81 年の歳月が過ぎ、近田医師を知る人も少なくなったが、幸いにも彼の診療報告が残されていた。近田医師が赴任した蒙疆政権下の包頭での生活や太原での「山西残留」は、日中関係史を考察する一つの資料として、筆を執った次第である。

（千葉大学・特別研究員）

## 「記憶の場」としてのナーダム (Naadam as “Lieux de Memoire”)

包宝海(BAO BAOHAI)

「ナーダム (Nayadum/Naadam)」という言葉はモンゴル語では「遊び」、「ゲーム」、「娯楽」を指す意味もあるが、本報告ではモンゴル民族のいわゆる「男の三種の競技 (er-e-yin γurban nayadum/男児三技：モンゴル相撲＝ブフ、競馬、弓射)」を含む伝統的な娯楽・祝祭・集会を指す言葉として用いる。

従来のナーダム研究に関して述べれば、ナーダム (ナイル) の歴史的起源、特徴とその変遷、ナーダムの文化的・社会的・経済的機能、ナーダムの個々の種目と主催者の形態変遷について論じた研究などの形で存在していた。しかし、「記憶の場」の視点から見れば、モンゴル人のナーダム (ナイル) には過去があり、それは人びとの間で伝承され、語り継がれた民俗行事であり、民族制度でもある。従って、ナーダムが呼び覚まされる記憶もあるはずだ。この問題について論じた研究は管見の限り見当たらない。

「記憶の場」はフランスの歴史学者であるピエール・ノラによって提示した概念であり、フランスの国民的遺産の主要な結節点、つまり、「フランス人の集合的記憶は沈黙していた場・拠点」(例えば、博物館、記念行事、革命記念日、集団の神話体系など)を分析した術語である。これらの「場」は「フランスの集合的記憶を表象する場」であり、「フランスの伝統的表象を形作ってきたブロック建材そのもの」である(工藤光一、2004:18)。この視点から見れば、「ナーダム」はモンゴル民族の伝統と集合的記憶を表象する「記憶の場」になっていると思われる。なぜなら、ナーダムはモンゴル人にとっては、誰にも馴染みまれた民族の表象の一つからである。ナーダムは確かにモンゴル人の歴史と文化に関わる民族的・民俗的行事であり、モンゴル民族の記憶と歴史を想起させながら、モンゴル社会の異なる歴史的、社会的コンテクスの中で異なる言説と物語を持つ「場」として機能していると考えられる。

本報告ではモンゴル民族の伝統祭「ナーダム・ナイル」をを取り上げ、「記憶の場」の視点から、ナーダムはいかにモンゴル民族の伝統的「娯楽・祝祭・集会」から一つの民族制度となり、そしてモンゴル民族の記憶の場になった過程、さらに、ナーダムが呼び覚まされる集合的記憶の在り方について考察する。

(中国青海師範大学法学与社会学学院副教授・  
東京外国語大学大学院総合国際学研究所特別研究員)

## モンゴル人の拝火信仰

—民族誌における現代的事例から—

サイン・ホビト (SAYIN Khubitu)

火を大切にする理念は人類史において広く見られる。モンゴル人の火 (ガル) の信仰はイラン高原のゾロアスタ教に由来し [バンザロフ 1971:29]、幸福を願う母神である [青木 1952:16]。ハルヴァはアルタイ系諸民族の拝火信仰がモンゴルから全アジアへと広がったと推測している。ハイシヒによると、13 世紀に拝火祭祀文 (yal-yin sudur) が現れ、完全な拝火祭が定着していた [ハルヴァ 1989]。モンゴルの火の信仰はシャマニズムに由来するが、16 世紀に仏教を再び導入することにより、拝火祭に仏教の影響は明らかに残っている。現在は近代的な世俗排除の観念の中にも依然と儀礼が実行し続けられ、モンゴル人にとって重要な存在となっている。

火は死、出産、病気の穢れを浄め、危険な者の破壊力を失くし、家と家族を守る [バンザロフ 1971;ハルヴァ 1989]。アルタイ系諸民族の世界観において火は天・地と男・女、生・死、そして過去・未来の認識に密接に関わっている。モンゴルでは子供の誕生式と初の髪切式、結婚式、葬式、拝天、祖先祭、オボー祭、北斗七星祭、そして霊体オンゴンの供養など通過儀礼、年間行事の多くに火が登場する。

モンゴル人はトラガ (炉また五徳) をゴルムタとも言い、祖先が居る場所とみなす。火を穢すことはゴルムタを穢すことであり、火が暗くなることがゴルムタの絶滅 (qaralaqu ハララフ) をもたらすと信じている。火は清める力を持つことが彼らの「穢れの観念」に繋がる。すなわち衛生的または道徳的な観念に関わり、司祭者たちの普遍的な価値観を表している。火は何よりも清潔な存在で、生命力と健康、繁栄、そして純粋な血統の象徴となっている。

拝火祭の供物の多くが羊の胸骨オブチュと脂肪、バター、そして植物を使ってあり、時代と地域的の差がみられる。これはモンゴル人の生活と自然環境、動物、植物、そして火の関係性を示し、営みの智慧とバランスを表し、遊牧文明を語っている。拝火祭は生活の様式とその理念、食生活、そしてアイデンティティの映しであり、社会と文化、そして人々の思想認識の変化に従い、自然に変容するものである。

(神奈川大学大学院・歴史民俗資料学研究科・博士後期課程)

### 【参考文献】

- 青木 富太郎 1952 「蒙古人における火と爐」『高知大学学術研究報告』第1巻:第17号  
ウノ・ハルヴァ 1989 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  
清水昭俊 1974 「火の民族学」大林 太良編『日本古代文化の探究 火』社会思想社  
ドルヂ・バンザロフ 1971 白鳥庫吉訳「黒教或ひは蒙古人に於けるシャマン教」『北亜細亜学報』  
第1輯 新時代社  
W・ハイシヒ 1967 田中克彦訳『モンゴルの歴史と文化』岩波書店

## 内モンゴルにおけるマイノリティー教育と混用語の考察

フスレン (HUSLENG)

内モンゴル地域におけるモンゴル族は本来モンゴル語しか話せないモノリンガル世界であったが、20世紀の初頭から徐々に変化してきた。それは、1904年の清朝政府によるモンゴル地域を開放し、漢族の人々を移住させる計画、いわば「蒙地開放」政策に直接関係している。そして、漢族の移住の増加により、漢民族との接触が増え、内モンゴル牧畜社会の変遷を巻き起すこととなった。

民族間の接触は言葉を通じて交流するが、両民族の圧倒的な人口の差を前に、モンゴル族は漢族の言語＝中国語の勉強をせざるを得なかった。さらに、2000年に中国語は中華人民共和国の「共通語」として定められ、中国語の学習が義務付けられた。漢族との日常的な接触と学習の義務化によって中国語はむしろ自然に習得する人が増えてきた。またさらに、2001年の『基礎教育の改革及び発展に関する決定』が頒布され、全国農村の小中学校分布の再編成が行われ、内モンゴルにおいて8036の小中学校が削減された。その影響で、低年齢の子どもたちが家庭から離れて就学することとなり、家庭教育という人間社会における最も基本的な環境すら欠如されていった。これが人間形成や行為習慣の形成に影響を及ぼすだけでなく、母語の言語環境が失われたことでモンゴル語の習得と使用能力の低下を促したと言わざるを得ない。就学環境の変化と小学校1年生から始まるバイリンガル教育が言語形成に混乱をもたらすと共にモンゴルの伝統文化からも引き離すこととなったのも現状である。

教育の観点からいえば、極めてマイノリティーの立場にあるモンゴル族の小中学校が、こうした時代の変化と政策に影響され続けている。そこにいる子供たちはまた、モンゴル語のみで話すことなく、モンゴル語と中国語、この二つの言語をミックスしたもう一つの「言語」＝混合言語 (Mixed Language) で話している。本発表はこうしたマイノリティー教育の現状と混用語の問題を具体的な例を挙げながら考察したい。

(名古屋大学大学院・国際言語文化研究科・博士後期課程)



(מחזור השני, חלק א')

(MDXK014) למי שיש צורך

לראות את המסמך, ניתן לפנות למחלקת המחקר או למחלקת המידע.

המסמך נמצא באתר האינטרנט של המכון למחקר מדעי.

למידע נוסף, ניתן לפנות למחלקת המחקר או למחלקת המידע.

המסמך נמצא באתר האינטרנט של המכון למחקר מדעי.

למידע נוסף, ניתן לפנות למחלקת המחקר או למחלקת המידע. **[אנא פנה למחלקת המחקר]**

מחזור (NABUCHI)

המסמך נמצא באתר האינטרנט של המכון למחקר מדעי.

# モンゴル国におけるシャーマニズムとエスニシティ的現象に関する考察

—フブスグル県ツァガンノール・ソムを事例として—

白查日蘇(BAI CHARISU)

本発表では、現代モンゴル国におけるシャーマニズムとエスニシティ的現象について考察し、中国・「内モンゴル」という立場から研究対象を分析するという比較的な視点を提示する。1990年以降、モンゴル国は民主化を実施し始め、全国的に市場経済へ移行し、宗教信仰の面でも復興現象が活性化している。そのような社会環境の中、本発表ではモンゴル国のシャーマニズム復興という宗教現象を切り口に、調査対象である同国西北部に暮らすダルハド人とツァータン人といったエスニック集団らにおけるエスニシティ的現象に関する実態究明に重点を置いている。

研究対象となるエスニック集団らは移行期社会という背景の中に「自己／他者」という曖昧な境界を凌駕しつつ、共存関係を構築してきた。研究対象のダルハド人とツァータン人は同国において、両者とも人口的に少数派である。前者と比べ、後者は更に少数派のなかの少数派である。ダルハド人はモンゴルの一員であることをより強く意識することと対照的に、ツァータン人はより重層的帰属意識をもっているのが現状である。そのような帰属意識において、両者の間には二項対立の図式がうかがえ、彼らが伝承・実践するシャーマニズムによって創出するエスニック・アイデンティティの表象にも重層性が見られる。そういったエスニックな社会を対象に、具体的な事例に依拠して両者におけるエスニシティ的現象の実態を中国・「内モンゴル」という少数派の視点から考察する。

中国・「内モンゴル」といった広範囲にわたる混合化・同化されている、曖昧かつ混淆的な視点から研究対象を比較的に分析することは、本研究により内的視点を与える。「内モンゴル人」という視点の意味合いは、中国人と名付けられ、そこから感じる違和感を自己解消するモンゴル人の在り方である。一方、「モンゴル人か中国人か」と問われるようになる際、多くの「内モンゴル人」はある種の混沌状態に陥る。その点において、「内モンゴル人」という視点と研究対象との帰属意識はある程度共通する側面があり、また異なる特徴も見られた。

研究対象者は自らの帰属をいかに他人に伝えるのかは、いまだにも曖昧さが濃く、その要因の一つとして、長い歴史の中で彼らは常に「自己／他者」という点を意識せざるを得なかった点が考えられる。そういった背景を提示した上で、事例から要点を抽出し、研究対象が共に相互依存の中で関連してきた文化的社会的過程におけるエスニシティ的現象に関する諸様相を考察する。

(静岡大学・人文社会科学研究科・修士課程 [修了])

# シャマンの病気治療におけるシャマンとクライアントの痛みと対処方法

—内モンゴル・ホルチン地方を事例に

サランゴワ (SARAN GUWA)

内モンゴル・ホルチン地方では、現在シャマニズムが盛んである。その特徴はいろいろある。その中で、シャマンの増加、シャマンのクライアントの増加、シャマンの守護霊の多様化、シャマンの執り行う祭祀儀式、占い・治療儀式的増加が顕著である。

人間が生きている限り、いつでも悩みや不安、不確定性が伴う。そのため、ホルチン地方を例に出すと、シャマンに占いと病気治療を頼むことがよく見られる。そこで、シャマンの開示する病因論を大きく分けると、心と肉体と言った身体内部に求める原因と霊魂、前世と言った身体外部に求める原因が存在する。それらの病因に対して、シャマンは、適切な治療を行うことで効果を計る。シャマンの他の宗教職能者と比べた本質的な特徴は、霊界の守護霊という存在がいて、直接交信することにある。守護霊は、シャマンの治療、占いの能力の源泉である。そのため、シャマンの病気治療と占いの力は守護霊に由来する。守護霊は、シャマンの身体を使って、その能力を発揮するため、シャマンに対して、道徳の面で教育を行い、いろいろ要求する。①金と色におぼれない、②クライアントに対して、平等で、尊敬の念を込めて治療するなど多々ある。その中で何より大事にされるのは、思いやりの心である。例えば、クライアントの苦しみを自分の苦しみのように思い、同情の念を込めて全身全霊を込めて治療するよう要求する。しかしながら、人間は、いくら内容が分かっても、その身になってみないと人の苦しみが分からないこともある。そのため、場合によって、守護霊はシャマンにクライアントと同じ痛みを与えて、当事者にする事で、シャマンのクライアントに対する態度をよりよくしようとする。また、クライアントの病因が死霊に起因する場合、その死者の生前の痛みと同じ痛みを受けることがある。すなわち、生者が死者の苦しみを経験する。生きている人間は、霊界の存在に影響されていることが分かる。

シャマンの治療は、生者と死者両方に対して行われている。人間の肉体と心と魂の治療である。シャマニズムの観点から見れば、人間と動植物、自然、宇宙が繋がっており、生命と運命の共同体である。それは、病因論の開示と治療に認められる。こうしてみると、シャマンは、霊界と人間界、動植物と自然という多様な存在に癒しを与え、治療を行っている。人間界と人間以外の世界の命を意識し、それらの関係を調整する機能を果たしている。

(株式会社 カイクリエイツ)

## モンゴル族シャーマン・ボーの現況から見る変遷

-中国・内モンゴルホルチン地域を事例として-

張高娃 (ZHANG GAOWA)

ホルチン・モンゴル人の伝統的な信仰であるシャーマニズムは、異文化の影響、また他の宗教や信仰との接触によって、次々と新しい要素が取り入れられて変容してきた過程がある。本論では内モンゴルのホルチン地域において、シャーマニズムの復興によって生起しているシトゲン(守護霊)の多様性に注目しながら、伝統的なモンゴル・ボーの変遷を考察するものである。モンゴル人の考えでは、シャーマンは霊界を支配して、その世界の秩序を維持する役割を果たしている。しかし、現在は伝統的なシャーマンは神通力が衰弱になり、動物霊を憑依される新興シャーマンが急増している。そのため、民間の人々は非常に混乱し、シャーマンへの信頼度が低くなっている。シャーマンの自身さらにホルチン地域の民族アイデンティティにまで規定がされている。またホルチン・モンゴル人は、今はもう伝統的なボーはいないとも言われる。そして、現在盛んになっているキツネ、イタチの霊を扱うシャーマンについてモンゴル地域での位置付けについて分析して見た。

これまでのホルチン地域の研究は、ホルチン地方のシャーマニズムの研究では、シャーマニズムの復興過程の伝統的祭祀などの継承の視点、変容過程、シャーマンとして生き方、正統性をめぐって急増する新興シャーマンのウジェチの位置付けについて分析してきた。ここでは、ホルチン地域の伝統的なモンゴル・シャーマニズムのシトゲン(拝むもの、または憑依霊)を分析しながら、多様な形態のシャーマンが急増している現状に注目し、モンゴルの民俗におけるシャーマンの変遷に関する最新の調査から報告する。

本研究では、「シトゲンの多様性に注目しながら、モンゴル・シャーマニズムの変遷及びその行方」を明らかにした。現在は伝統的なシャーマンは神通力が衰弱により、動物霊を憑依する新興シャーマンが一般的になっていて、現在になって「キツネ、イタチ、蛇」の動物霊は祖先霊と同じく名乗りして信仰されるようになり、ホルチン・シャーマニズムは多様な形態が混乱する状態になっている。でも、これも伝統文化や民間信仰が残っていく必ず通す道だと考える。

(神奈川大学大学院・歴史民俗資料学研究所・博士後期課程)

## 内モンゴル東部地域における農業と牧畜業の複合実態

包双月 (BAO SHUANG YUE)

本報告では、中国内モンゴル自治区の東部地域に定住し、農耕を行いながら牧畜も続けるモンゴル人を対象に、清朝末期における漢人農耕民の移住の影響によるモンゴル人の生活戦略の変化、とりわけ、農耕化に伴う新たな家畜ブタの導入と、農耕と牧畜の相互依存関係の構築に焦点を当てて、定住農耕モンゴル人の生活実態を考察する。

内モンゴル東部地域では、19世紀末期から大量の漢人の移住によって人口が増加し、農耕文化を取り入れ、聚居形態を特徴とする村落社会が形成された。その結果として、農業を中心としつつ牧畜業も維持した、あるいは半農半牧生業とも形容しうる新たな生業形態が定着した。しかしながら、市場経済の浸透やグローバル化などの影響を受け、従来からの家畜の構成と利用目的に大きな変化が見られるようになった。例えば、いわゆる伝統的な五畜(ウシ、ウマ、ラクダ、ヒツジ、ヤギ)から選択的にウシ、ヒツジ、ヤギなどを飼養するようになる一方で、ラクダとウマの飼養が劇的に減少した。さらに五畜以外のロバ、ラバ、ブタ、ニワトリなども新たに飼養されるようになった。とりわけ、農耕化によってブタが日常食肉を支えるようになったのは顕著な変化である。家畜ブタは遊牧生活に不向きな動物であるのとは対照的に、農耕民にとって重要なタンパク源であり、儀礼的にも重要な役割を果たす家畜である。

要するに、漢人の移住によって人口増加と草原開墾により東部地域のモンゴル人は、農耕と非牧畜的家畜飼養を導入する戦略を取った。同時に、新たな家畜飼養を始めることで、家畜のバリエーションが増えたことは大きな変化である。一方で、ウシ、ヒツジ、ヤギなどの伝統的家畜は選択的に飼養されるようになり、蓄積財としてだけではなく、儀礼価値が上昇するという新しい状況をもたらした。そして今日では、こうした家畜が自分たちと漢人を区別する新たな指標となっている。つまり、農耕+牧畜という新しい生業形態に元来の牧畜的要素を流用し、「牧畜は止めたがモンゴル人である」という自己像を支えているのである。そこには変革的農牧複合の生業形態と新たな自己像が形成されており、従来のモンゴル人社会のステレオタイプのイメージを刷新するハイブリット性が見いだせるのである。本研究は東部モンゴル人におけるそのハイブリット的特徴を解明していく。

東北大学大学院・文学研究科・博士後期課程)

## 蒙古貞地域におけるホーリンウリゲルの研究

蒙古貞夫 (MONGOLJIN HUU)

蒙古貞地域はモンゴル語で **Mongoljin** と呼ばれているが、それは清朝時代のジョソト盟（卓索図盟）の土默特左旗、現在中国の遼寧省・阜新モンゴル族自治県を指している。郷土資料である『阜新モンゴル族自治県誌』（1998年）の記載によれば、モンゴル民族は1720年代に帰化城（現在の呼和浩特市）から現在の遼寧・阜新地区に移住し、遊牧生活から定住生活に移行し、その時から蒙古貞と呼ぶようになったという。

清朝時代のジョソト盟は最も早くモンゴル文化と漢文化が接触した地域として知られるが、そこで生まれたホーリンウリゲル（胡仁烏力格爾）はモンゴル語を基礎にし、口頭文学と書記文学を融合したモンゴル民族特有の伝統芸能・伝統文化である。

このホーリンウリゲルは、2006年5月20日に中国國務院審査によって、「国家級非物質文化遺産」（276-V40番）と認定された。そして、伝承危機に瀕している国家級の非物質文化遺産と国家伝承人を保護・支持するために、2011年2月25日、中国共産党・第11期全国人民代表大会常務委員会・第19回会議において、「中華人民共和國非物質文化遺産法」が可決・施行された。この法律の総則の第1条には、「本法は中華民族の優秀な伝統文化を継承・拡大し、社会主義精神文明の建設を促進し、非物質文化遺産の保護・保存を行うために制定した」と謳われている。第2条には、「本法で称する非物質文化遺産法は、各民族が代々、伝承してきた伝統文化及び表現形式に関連する資料・実物・場所をいう」と記載されている。

しかし、近年の蒙古貞地域に生活しているモンゴル族の人々がモンゴル語で会話をする際には、モンゴル語の中に漢語を入れて話すことが広く行われるようになり、「蒙漢双語併用」（モンゴル語と漢語）という、半モンゴル語・半漢語の話し方で会話する状況が顕在化してきた。このような状況の影響で、モンゴル芸能の「活化石」と呼ばれてきたホーリンウリゲルは、昔の輝かしく発展していた状況ではなくなり、モンゴル民族の関心を離れ、絶滅危機に瀕するようになってしまった。

そこで、本研究では、ホーリンウリゲル芸術の復興地である蒙古貞地域を事例にして、この地域のホーリンウリゲルの歴史を踏まえて、現在のホーリンウリゲルが置かれた継承と保護の問題を明らかにする。

（東京学芸大学大学院・連合学校教育学研究科・博士後期課程）

日本モンゴル文化学会・第二回夏季大会

時間:2019年7月20日(土曜日)

9:30~18:00

場所:大阪市立大学【杉本キャンパス】全学共通教育棟8号館(832室、83A室)

## ХII, ХIII зууны Монголын хаадын зарлиг (12、13 世紀のモンゴル諸ハンの詔)

Т. Саранчимэг

Монгол угсаатнууд анхны төрт улс байгуулсан үеэсээ эхлэн хаад нь зарлигаараа төрөө төвшитгөн, төрийн хар хайрцагны бодлогоо хэрэгжүүлж, бичгийн мэргэдийн энгэй, эрдэм чадал тэгш төрийн түшмэд нь төрийн хууль ёс, албан захидлыг зохист аялгуунд шингээн, ариутган шүүж, хольцгүй сэтгэлээр төрийнхөө алтан аргамжааг бэхжүүлсээр ирсэн билээ.

Бидний Монголчуудын нүүдлийн соёл иргэншлийн онцлогоос улбаалан төрт улс, төр ёсны уламжлалын талаарх цөөхөн үнэт мэдээлэл цаг хугацаа, орон зайн хязгаарыг даван үлдсэн байна. 12, 13 дугаар зууны хаадын 44 зарлиг (үүнээс хатны 2 зарлиг бий) уламжлан ирснээс 4 зарлигийг уйгаржин монгол бичгээр, 40 зарлигийг Пагва лам Лодойжалцангийн зохиосон Юань гүрний төрийн бичиг дөрвөлжин бичгээр бичжээ.

1251-1258 онд Монголын төрийг барьсан Мөнх хааны 1254, 1257 онд буулгасан 2 зарлиг, 1260-1294 онд төр барьсан Хубилай хааны 1261, 1268 онд буулгасан 2 зарлигийг монгол бичгээр үйлдсэн бөгөөд Мөнх хааны 1254 оны зарлиг, Хубилай хааны 1261, 1268 оны зарлигууд нь Шаолин сүмийн хашаанаас олдсон юм. Дөрвөлжин бичгээр 1276 онд бичсэн Мангал хааны 1, Анандын 1282, 1283 оны 2 зарлиг, Хубилай хааны 5, Өлзийт Төмөр хааны 4, Сэүсийн 1, хаан хүү Хайсан хөлөгийн 2, Буянт хааны 10, Гэгээн хааны 1, Есөнтөмөр хааны 3, Тогоонтөмөр хааны 9, Дармабалын хатны 2 зарлиг тус тус уламжлан ирсэн юм.

Бид 12, 13 дугаар зууны хаадын зарлигуудын агуулга, бүтэц, найруулгын онцлог зэргийг судлан үзээд эдгээр зарлиг нь өнгөрсөн цаг хугацааны тусгал болж, хойч үеийхэнд дараах үнэлж баршгүй, ховор нандин мэдээллийг дамжуулж байна хэмээн дүгнэлээ. Үүнд:

1. Думдад үеийн монгол хэлний буюу тодруулбал 1269 оны үеийн монголчуудын амьд ярианы хэлний онцлог шинжийн тухай. 2. Юань гүрний төрөөс олон шашныг хүндэтгэн дээдлэх, татвараас чөлөөлөх бодлого баримтлан хэрэгжүүлж, уул усаа тахин өргөмжилж, Күнзийн суртлыг бадрааж байсан тухай. 3. Юань гүрний төрөөс төрийн нууцыг чандлан хадгалах бодлого баримталж, хэрэгжүүлж байсан тухай (Төрийн хар хайрцагны бодлоготой холбогдох баримтыг үлдээгээгүй). 4. Юань гүрний төрийн хэрэгжүүлж байсан будда, христ, даос, лалын шашинтнуудыг татвараас чөлөөлөх бодлогыг үргэлжлүүлэн хэрэгжүүлэх сонирхол байсан тухай (хэрэгтэй мэдээллийг хадгалан үлдэх хэрэгцээ байсан). 5. Юань гүрний төрийн хэлний хэм хэмжээ, албан бичгийн найруулгын шаардлага өнөө ч хадгалагдан байгаа тухай зэрэг болно.

Удирдлагын Академийн /Хүний нөөцийн удирдлагын тэнхимийн ахлах багш, доктор(Ph.D)

(モンゴル国経営マネジメント学院—人材育成・マネジメント学科上級講師・Ph. D)



## 蒙疆政権下、内モンゴル学術調査の考察

—民族調査を中心に—

池田健雄

日中戦争期、蒙疆政権下に日本の研究機関は資源・軍需物資等 40 案件余の学術・資源調査が行われていた。蒙疆地域は重要産業資源の供給基地として調査対象であった。

一方で 1944 年にかけて、梅棹忠夫は人間の営みの研究と違い、生態学的の立場からの学術調査を行っていたが、研究成果は「内蒙古牧畜調査批判」が後日発行され、注目された。

筆者は本稿で、1941～42 年に実施された人間の営みに重点をおいた下記の 3 調査を中心に考察する。(1) 烏蘭察布盟(達爾罕旗)(四子部落旗)の 67 世帯 1941 年 8 月中旬から約 20 日、公署職員と調査員計 8 名で調査し、興亜院民生部「蒙古民族生活実態調査報告」『調査月報』1941 年 11 月号に発表した。(2) 善隣協会の調査員達が 1941 年 8 月中旬～12 月中旬に察哈爾盟(廂白旗、正白旗、明安旗、太僕寺右翼旗、廂黄旗)の 45 世帯と西公旗の 11 世帯に 57 項目を『蒙古族社会調査中間報告』の未公開を筆者がまとめた。(3) 善隣協会西公旗診療所 1941 年に 7 月に開設され、ここに駐在し、1941 年 10 月 25 日～17 日間、蒙古人家族 31 世帯の蒙古族の社会調査である。

以上の 3 件からなる社会調査から (A) 遊牧から固定即ち漢人化 (B) 日常と喇嘛教 (C) 日本人による経済(ホリシャ)、教育機会の増加などを考察してみる。

### (A) 遊牧から定住、即ち漢人化について

(1) 烏蘭察布盟(達爾罕旗)(四子部落旗)は遊牧民が多く、漢人化は進んでいなかった。(2) 察哈爾盟(廂白旗、正白旗、明安旗、太僕寺右翼旗、廂黄旗)の 45 世帯では包のみ使用する遊牧民は 17 戸だけ、包・固定家屋を使用は 28 戸の 6 割を占め、全体として漢人化の動きが顕著であった。(3) 西公旗は 11 戸中、固定家屋のみ使用は 7 世帯あり、漢人化が進んでいた。

### (B) 日常と喇嘛教について

(1) 四子部落旗の信仰心は達爾罕旗より薄く、廟への寄進が少なく、中には喇嘛等を信じないという人物もいた。(2) 廂白旗、正白旗、明安旗、太僕寺右翼旗、廂黄旗)の 45 世帯中 28 家族には何等かラマ関係者が居た。喇嘛医学への依存は低く、喇嘛にあまり頼らない世帯が多かった。(3) 西公旗は参詣回数が多く喇嘛教に熱心である一方、日本医学も信頼し、バランスよくとり入れている。

### (C) ホリシャ、教育機会の増加など

日本政府のホリシャ(協同組合方式)浸透しつつあり、日本語の授業を必須化された。旗立小学校増設も育設備、教師の課題があった。

(千葉大学・特別研究員)

## 「満洲国」産羊毛の流通及び輸出に関する考察

斬巍

### 【研究背景】

帝国日本の「満洲」（以下、「」は省略）における綿羊品種改良事業は、満鉄や「満洲国」（以下、「」は省略）公的機関により、綿密な計画や充実した施設をもって、精力的に実施された。しかし、改良事業における計画は、各々の数値目標に到達することができなかった。なお、敗戦まで満洲における飼育綿羊数も、著しく増えることがなかったのである。そして、こうした帝国日本の満洲に実施した綿羊品種改良事業を、いかに評価するのかという課題が求められる。

### 【研究課題】

本研究は、満洲産羊毛の日本への輸出に注目しつつ、満洲綿羊改良事業が日本羊毛供給に果たした影響を検討する。ところが、満洲建国前満洲産羊毛が中国産羊毛として輸出されていたのゆえ、それを把握することは不可能であり、本研究は考察の時期を、1932年の満洲建国から1945年の敗戦までとする。

### 【研究方法】

本研究は、主に二つの研究方法を用いる。まず、満洲国産羊毛の日本への輸出の第一歩である国内羊毛流通の実態を、錦州・奉天の中央羊毛集散市場に注目しつつ、明らかにする。そのうえで、満洲国の主な羊毛輸出市場となる大連・奉天・錦州の羊毛輸出市場に注目しつつ、国外への輸出の実態を明らかにする。

### 【先行研究】

- ・ 村上（2016）吉沢（2016）⇒中国最大の羊毛輸出港となる天津との関わりで羊毛の流通や貿易の諸相を指摘する傾向がある。
- ・ 阿柔瀚巴図（2006）⇒1937年を境に満洲産羊毛輸出構造に変化が生じ、これまで満洲産羊毛輸出の8割も占めていた天津経過で、アメリカ、中華民国への輸出量が減り、日本への輸出量が増加されたことを指摘。

### 【研究の結果及び意義】

帝国日本の満洲における綿羊改良事業が、満洲綿羊の増殖及び改良羊毛量を著しく増加させ、日本羊毛供給を満たすことはできなかった。つまり、日本羊毛紡績業の英国圏依存といった全体を変えることはなかった。しかし、満洲産羊毛の日本への供給といった面において著しく成果を収めた。満洲建国前天津によりイギリス・アメリカなどに輸出されていた満洲産羊毛が、満洲建国後、特に満洲羊毛同業会設置後、大連・奉天・錦州市場を通じ主として日本へ輸出されたのである。

（大阪市立大学大学院・文学研究科後期博士課程・都市文化研究センター研究員）

THE DEVELOPMENTAL DIRECTION OF COLOR SCHEMES IN MONGOLIAN  
FIGURE DESIGN

モンゴル人形のデザインにおける色彩体系の発達方向

TEGUSI

Mongolian nomads has a long history. In this course of history, Mongolian nomads innovated their own figure design in nomadic life routine and inherit it up to now. Mongolian people colored their creative works as they love. Nowadays, the utilization of this old tradition in modern Mongolian's life has decreased, especially in school areas. Aim at this point, I will elaborate the basic theory in color scheme, the rightness of choosing colors, color matching and the position sequence of colors in this essay. And there will be a rightful method to using colors based on the symbolism of colors which is a cultural treasure telling people the kindness and wisdom of Mongolian nomads.

Inner Mongolia Normal University,China

(内モンゴル師範大学 PROFESSOR)

DANCE TEACHING METHODOLOGY BASED ON BARGA FOLK CULTURAL  
HERITAGE

BARGA 民俗文化遺産に基づく踊り指導法

Uudam ,O.Khulan

The Barga who moved through the territory of Central Asia is one of the ancient ethnic groups of Mongolian. Now they are settled in the territories of Mongolia, the People's Republic of China and Russian Federation. The dance choreography is composed and created on the basis of the ethnic and traditional lifestyle, games, clothes, equipment and cultural behavior of the Barga. I tried to show in dance the characteristics of the Barga people's history, their worldview and lifestyle. There is a lack of research in the Barga dance in the curriculum of the dance student program, and the more detailed and in-depth study is needed in the textbooks and manuals. The dance choreography scenario based on the Barga cultural heritage has been developed in order to create method for dance teaching curriculum. The goal of this work is to study the teaching methodology of the dance move elements which is related to historical development, culture and traditional customs and develop the techniques of exercise movement and choreography from traditional dance movements. Within this goal, the following objectives will be addressed.

Uudam / People's Republic of China, teacher  
Hulunbuir University / doctor of pedagogical research /  
(中国フルンボイル学院大学教師・教育学博士)

O.Khulan /Mongolian National University of Mongolia/  
(モンゴル国国立大学)

## モンゴル伝統楽器チャールの復興過程

－エルテニ氏のライフストーリーを中心に－

T・アルタンバガナ

モンゴル伝統楽器であるチャール（擦弦楽器の一種で、2本の弦を間に挟んだ弓で弾く楽器）は千年の歴史を持っている。しかし、近代化としてのラジオ、テレビの普及とともに、1960年代後半以降は、伝承者が少なくで、衰退していた。だが、2000年以降は、一人のゴオンフ・エルテニ（于宝林、66歳）と言う人の努力で徐々に復活している。特に2010年以降、スマートフォンの普及によるソーシャルメディアの発展が彼の活動を小さな村から内モンゴル自治区の全地域まで伝播させた。

今回の調査対象であるエルテニ氏は、1953年生まれの66歳である。1965年からチャール楽器を学習した。1990年から中国内モンゴル民族大学の附属病院で医師として働いた。エルテニ氏はチャールを興味として演奏していた。しかし、エルテニ氏は1960年代からチャール演奏者が少なくなったことを危機として認識し、チャール復活を自らが先導した。本調査は氏についてインタビューを行い、以下の3点が明らかになった。

一つ目は、チャール楽器の復興過程である。1960年代後半以降、チャールという楽器は徐々にモンゴル人の記憶から消滅した。こうした中、2008年にエルテニ氏が先頭にチャール協会を作り、自身の資金でチャール教室を開き、無料でチャールの演奏を教えたことがチャールの復活に及んだ。今まで約11年間、彼の下では、前後100人以上の弟子が育っている。彼が、内モンゴルの地域から中国のあらゆる地域までチャールを公演し、消滅しつつあったチャールを徐々に復活した。さらに、彼は2019年の3月10日に彼は故郷の人の要請を受け、日本で公演した。

二つ目は、チャールと馬頭琴の相違点である。馬頭琴は世界でよく知られている楽器であり、モンゴル人だけでなく、世界のいろいろな地域の様々な人によって演奏されている。チャールはしかしながら、モンゴル地域でもほとんど知られていない楽器である。最近、エルテニ氏の努力によって復興されている。チャールと馬頭琴は二つとも2本の弦を間に挟んだ弓で弾く擦弦楽器である。エルテニ氏によれば、チャールと馬頭琴は弾き方と構造が大きく異なっているという。

三つ目は、氏のチャール楽器復興過程は国家の援助を受けていないことと、国家の文化政策とかかわっていないことである。彼は2008年にチャール協会を通遼市の民政局で登録する際、3万元（約50万円）を借りて登録した。協会を登録した後、資金を出して返済したが、協会の名義で工商局（消費センター）に毎年報告を行い、毎年銀行から資金を借りると言う。氏がチャール楽器を復興するために、11年間努力してきた。

（千葉大学大学院・人文公共学府・博士後期課程）

## 高齢者の趣味の種類と認知症発症との関連：JAGES 縦断研究

LINGLING

【目的】趣味活動は高齢者の認知機能低下への予防効果があることが報告されている。趣味の種類に着目すると、園芸やスポーツ系の趣味の実践において、認知症発症の抑制効果が示唆されている。しかし、高齢者が取り組む多様な趣味の中で、どのような趣味が特に関連が強いのか十分に明らかにされていない。本研究では、19種類の趣味と認知症発症との関連性を6年間の縦断研究から検討し、認知症予防に特に効果的な趣味活動を明らかにすることを目的とした。

【方法】日本老年学的評価研究（JAGES）が2010年に実施した自記式調査票で、要介護認定を受けていない65歳以上の者を対象とし、年齢と性に欠損がない56,687名を6年間追跡した。追跡期間中の、認知症を伴う要介護認定（認知症高齢者の日常生活自立度II以上）をアウトカムとした。説明変数は、趣味の種類であり：実践者割合が5%以上であったゴルフ、グランドゴルフ、体操・太極拳、散歩・ジョギングなど19種類の趣味の実践・非実践を同時投入し、基本属性、疾患、生活習慣、心理・社会的要因を調整したCox比例ハザードモデルを用いた。

【結果】追跡期間中に4,758人（9.6%）に認知症を伴う要介護認定が発生した。男女ともに有意に認知症発症リスクが低かった趣味の種類は、園芸・庭いじり（男：0.88、女：0.83）、グランドゴルフ（男：0.83、女：0.81）、旅行（男：0.83、女：0.78）であった。さらに男性では、散歩・ジョギング（0.83）、写真撮影（0.82）、女性では作物の栽培（0.87）、体操・太極拳（0.84）などが該当した。

【結論】身体活動（ゴルフ、散歩・ジョギング）や高次機能活動（パソコン）などの趣味活動を実践している高齢者は認知症のリスクが低いことが示唆された。本研究で認知症リスクに保護的な関連を認めた趣味を取り入れた通いの場づくりは、地域づくりによる認知症予防に有効な可能性が示された。

（千葉大学大学院・医薬学府・博士後期課程）

# モンゴル伝統医療へのグローバリゼーションの影響

－医療機関に勤務するモンゴル医師の語りから－

包曉蘭

## 1. 目的

本報告の目的は、中国内モンゴルにおける伝統医療であるモンゴル医療を取り上げ、中国政府によるモンゴル医療制度化の背景を歴史・社会的動態を踏まえながら整理し、今日のグローバル化した状況下で伝統医療が直面している課題と展望について明らかにする。その背景にはまず、時代の潮流として20世紀後半から伝統医学知識を知的財産として認め、それを伝統的に保有してきた人々の権益を保護しようとする活動がはじまったことが挙げられる。こうした国際的な潮流のなかで、モンゴル伝統医療の現状はどうであるのか、モンゴル民族特有の知的財産として公認され、中国の医療制度化する過程を考察する。

## 2. 方法

本報告では、2011年4月から2015年8月の間に内モンゴル自治区における医療機関に勤務するモンゴル医師20名を対象に行われた半構造的調査法による調査データを用いた分析を行う。調査項目は、モンゴル医師になった経緯、そして医療機関に勤務するようになった過程、さらに、モンゴル医療を取り巻く諸状況の変化について質問を設定した。

## 3. 考察

近代社会における西洋医療は、非西欧諸国においても広く医療システムの中に取り入れられた。中国も例外ではない。中国に元々あった中医学でさえ、長年にわたって西洋医療と対立が続いた。そして、中国領内にあるモンゴル医療は、より一層打撃を受けた。土着の文化が排除され始め、伝統医療の消滅が危惧される段階まで追い込まれた。

しかしながら、伝統医療を保護する動きもあらわれた。その理由は、①モンゴル医療がモンゴル民族地域で根強く浸透していたこと、②中国で西洋医療が浸透しても国民全体には行き届かなかったこと、③西洋医療の限界性が顕わになったことによる。結果として、中国中央政府からモンゴル民族特有の知的財産であるとし、伝統医療として公認された。

## 4. 結論

これまでのモンゴル民族が居住する地域に限定された利用から多民族や他国の人から求められるようになった。また、モンゴル医療そのものの特徴とモンゴル医療薬は、動植物など自然のものから作られるため、経済的にも利用しやすい。それと対照的にモンゴル医療は単なる医療実践となるだけでなく経済的な価値も高くなった。

## 5. 文献

池田光穂、2002、「民族医療の領有について」『民族学研究』67(3):309-325.

池田光穂・奥野克巳、2007、『医療人類学のレッスン：病いをめぐる文化を探る』学陽書房。

(首都大学東京・人文科学研究科・特別研究員)

# 中国・内モンゴル自治区の草原流動幼児園について

－KHcoderによるインタビュー調査の分析－

青春

## 研究目的、研究方法

内モンゴル自治区の多くの住民は季節に応じて、牧地を変え、自然と人間の平和を保ちながら、伝統を守り、遊牧生活を過ごしてきた。しかし、遊牧生活の自然の中での厳しさ、教育問題、医療問題、生活水準の問題などから国や自治区からは自然を守る信念を生かしながら、遊牧生活から、定住型の生活を行うように進めて来たのである。

資料収集を行い、「遊牧生活の中の幼児教育」いわゆる「草原流動幼児園」の基本状況を明らかにしたいと考えた。

筆者は名古屋市立大学研究倫理委員会の承認（167203）を得て2019年3月14日に内モンゴル自治区のシリングル盟スニトコ旗（地名）で現地調査を行った。KH coderによるテキストマイニング分析を行い、インタビュー内容を詳しく分析した。

## 分析結果

今回はインタビュー調査対象者の一人である当時草原流動幼児園で働いていた教師のインタビュー内容を分析し、分析結果を報告する。

分析した結果、草原流動幼児園は物質条件、気候状況にかかわらず活動を行い、普段就学前教育を受けられない子どもたちに教育することを重視した。活動の準備としては教具や教案を欠かずに作っており、教案は主に小学校の教案の書き方を例として参考にしていた。活動内容の設定としては、当時の「幼児園要領」を基にし、研修で学んできた内容を加え、身近な動物の絵などを使い、日常生活や自然を子どもたちに教えたりしていた。

物質条件が良くない時代だったため、教具のほとんどが手作りで、簡易に作った物でも子どもたちにとっては珍しく感じ、楽しく活動に参加していた。

「草原」と名付けているのは、草原地帯に行っていた活動であり、そして天気の良い日は草原を活動場所として利用していたと認識できる。

今後、シリングル盟のどこかの旗で現地調査を行う時に当時の教案を研究資料として調べるのが大きな課題になると考える。

（名古屋市立大学大学院・人間文化研究科・博士後期課程）



## 「創られた」内モンゴル牧畜社会の表象問題

－内モンゴルを題材にする映画作品を事例に－

フスレン

新中国において、少数民族を題材にした映画は『内モンゴル人民の勝利』（1951年）から始まる。内モンゴルを題材にした映画は中国少数民族を題材にした映画のなかで、数多く存在する。中国陸地面積の8分の1を占める内モンゴル自治区とそこに生きる人々の生き様を描くことは建国されて間もない時期の中国にとって極めて重要なプロジェクトであったといえよう。このような映画は一見モンゴル族の特性及び文化的内包を中心に描いたかのように見えるが、そこには濃厚な政治宣伝が仕込まれて製作されている。いずれも、党の指導方針の宣伝の責任を付与され、これらの映画が党のために働いていたといえよう。そして、政治的描写の強調により、民族性の描写が薄れ、少数民族文化を発信することとは程遠いものであった。

その後、改革開放政策の下、比較的経済建設を中心とした社会現象の影響を受け、内モンゴルを題材にした映画も民族文化の描写に目を向け、歴史的物語、英雄伝などを題材にした作品が製作されるようになった。そして、2000年以降は、「西部大開発」のスローガンの下、中国政府が西部に広がる乾燥、半乾燥地域の開発に乗り出したことを受け、環境問題をテーマに描かれる映画も登場する。

このように時代別に作られた映画はその時代の社会背景を反映していると言える。逆から言えば、映画をテキストに社会の状況を窺えることもできよう。しかし、映画は人間が作るものであり、作る側の社会背景や価値観によって、例え同じ被写体であっても、その描写は大きく異なる。かつて、エドワード・W・サイードは「オリентとは、むしろヨーロッパ人の頭のなかで作り出されたものであり、古来、ロマンスやエキゾチックな生きもの、纏綿たる心象や風景、珍しい体験談などの舞台であった」と記したように、映画製作の場合においても、作り手の視線が介在していることも事実である。それによって、社会の本質まで辿り着かず「表象」に留まってしまうことも懸念される。つまり、それは社会実状というより「創られた」社会像であると言わなければならない。表象とは「何か」を用いて「何か」を表すことである。本発表は、映画というテキストをモチーフに具体的な例を挙げながら、内モンゴル牧畜社会の表象問題について考察したい。

(名古屋大学大学院・国際言語文化研究科・博士後期課程)

# 内モンゴルにおけるモンゴル語を母語とする日本語学習者の 作文に見られる誤用例について

—助詞に関する誤用を中心に—

WU SIQINGAOWA・劉永亮

外国人日本語学習者の書く日本語は、助詞の誤用のために不自然な文章になっている例が非常に多いといわれている。第二言語習得観点から日本語学習者の日本語習得上の誤用研究は盛んに行なってきているが、モンゴル語を母語とする日本語学習者研究対象とした研究は管見の限り多くない。特に、中国の内モンゴルにおけるモンゴル語を母語とする日本語学習者を対象にした研究はあまり見られない。

そこで、本研究では、内モンゴルにおけるモンゴル語を母語とする日本語学習者を対象に、作文を書いてもらった。そして、学習者の作文を学習歴初級、中級、上級三つに分けて分析し、作文に見られた助詞に関する誤用例を拾い、それぞれAグループ（助詞の過剰使用）、Bグループ（助詞の脱落）、Cグループ（助詞の混同）に分け、各グループに見られた誤用例を詳細分析し考察を行った。

その結果、まず、内モンゴルにおけるモンゴル語を母語とする日本語学習者の作文には、助詞の脱落による誤用例が一番多く見られた。この助詞の脱落を及ぼす大きな原因として、内モンゴルにおけるモンゴル語を母語とする日本語学習者の母語であるモンゴル語の影響の可能性が高いことを明らかになった。モンゴル語も日本語と同じく助詞が語と語の間で大変重要な役割を果たしている。しかし、内モンゴルにおけるモンゴル語を母語とする日本語学習者は文として書くときにモンゴル語の影響を受け、日本語の文に必要な助詞を省略してしまう、つまり、助詞が脱落した誤用例が見られることが明らかになった。二番目に、助詞の混同している誤用例が多かったことを明らかにした。助詞を混同しやすい理由として、モンゴル語の一つ格語尾は日本語の一つの助詞と対応しているだけでなく、さらに多くの助詞と対応できるので、IML 日本語学習者は混同しやすいことが分かった。本研究から得られた調査結果は内モンゴルにおけるモンゴル語を母語とする日本語学習者を母語のモンゴル語で指導するときの指導方法として参考になると共に、日本語学習者向け教材開発にも使用可能ではないかと思われる。

WU SIQINGAOWA（首都大学東京・人文科学研究科・博士後期課程）

劉永亮（首都大学東京・人文科学研究科・非常勤講師）

# 婚姻儀礼におけるモンゴル衣装

—エスニシティと審美観の視点からの考察—

デレゲルチチグ

本発表はエスニシティと文化的審美観の視点からモンゴル民族衣装の各種様相を考察したものである。まずは審美観とは何かを説明し、次に、何故、モンゴル民族衣装を審美観という視点から考えるのかについて分析した。最後、服装の3つの要素を通して、モンゴル衣装に審美観が如何に表現されているのかを解明する。

広辞苑によれば、審美観は以下のような3つの意味がある。①[審美]は美と醜と識別することを指し、[審美学]は美学と同じである。②美学とは私たちの美的体験、人間の根源の要求の一つである美的要求とその実現についての理解の学(谷田、石山 1969年:3)。③自然・芸術における美の本質や構造を解明する哲学的学問である。美的現象一般を対象として、その内的、外的条件を解明し、理論的に基礎づける。モンゴル民族衣装の様子はモンゴル人の独自の価値観つまりモンゴル人の審美観の表現である。

遠藤教三の研究によると、服装に実用性、装飾性、象徴性という3つの要素がある(遠藤 1970年:16)。このような3つの要素がモンゴル民族衣装にいかに関係しているかを説明し、各要素にはモンゴル人の審美観といかに関連しているかを簡明した。モンゴル人の独自の生活営みや価値観によって衣服文化が形成されていたが、1918年の衣服民主化により、ヨーロッパ化や文化のハイブリット化が進み、集団間の標識が徐々に薄くなっていると考えられている。

しかし、1990年代以降のグローバル化の進行はモンゴル社会に大きな変化をもたらしている。一度薄くなっていた民族意識はグローバル化の進行とともに強調されてきた。普通のモンゴル人という表現は自らが「俺はモンゴル人」と力強く言える社会になった。こうした中、「衣食住」という普遍価値観が社会の各要素により徐々に表象化された。そしてモンゴル服「我々の文化」という要素が婚姻儀礼に新たな変化をもたらした。この現象は、つまりエスニシティと文化的審美観に深く絡み合っていると考える。

本発表はモンゴル社会の婚姻儀礼におけるモンゴル衣装の問題をエスニシティと審美観の視点から考察する試みである。

(静岡大学大学院・人文社会科学研究所・比較地域文化専攻修了；〇〇株式会社)

## 【引用文献】

遠藤教三 1970年 『服装美学』 造形社

石山彰・谷田関次 1969年 『服飾美学・服飾意匠学』 光生館

## 空間デザインにおけるモンゴル文化の可能性

ーウリゲル博物館を中心としてー

ソルナ

急速な経済発展や都市化が進む内モンゴルでは、モンゴル民族が遊牧スタイルから定住型に変わり、生活習慣や様式の著しい変化に伴い、伝統文化は失われつつある。そこで、保存するための課題解決を行うことが急務になっている。自然と共生することを前提したモンゴル文化の意識を高め、内モンゴルの風土とそこで長年継承されてきた伝統を守り、文化を大切にすることを育て、次世代に伝えることが本研究の主な目的である。

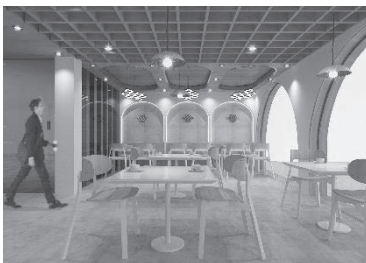
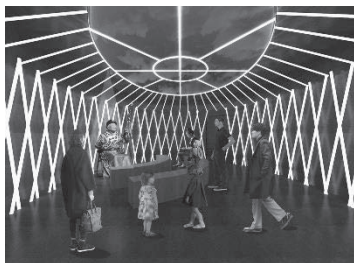
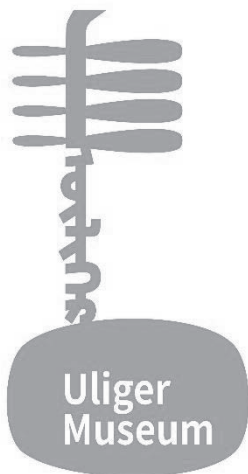
時代が変わる中、私には、現代社会のニーズに対応するモンゴル文化の可能性を追求する目標がある。そこで、大学の頃の作品に現代空間にモンゴル要素を入れたりするデザインを中心に研究し、人々の生活の中にモンゴルの精神を取り入れようと考えた。

現在の内モンゴルでは、モンゴル語が通じない、文字も読めない子どもや若者が増えている。地元のジャルート地域に楽器を弾きながら、モンゴル語で物語を語ったり歌ったりするウリゲルという伝統文化がある。

大学院一年生の頃に、モンゴル文化の保存と伝承を役割とする博物館の研究というテーマで、次世代にウリゲルのことを魅力的に伝える施設を提案し、新たな方法を用いた今までの内モンゴルにない空間デザインを考察した。

今回は、修士一年の間に取り込んできた内容と作品を発表させていただく。皆様から、幅広い面でご意見をいただければ幸いです。

(金沢美術工芸大学大学院・美術工芸研究科・博士前期課程)



## エジオボー祭祀

バイスチントヤ

今回、私の博論「内モンゴルにおける塩の利用—東ウジムチン旗エジノールを事例に一」の中一つの内容である東ウジムチン旗エジノールの岸に位置しているエジオボー祭祀に関して発表するつもりである。

エジノールとはフフダブス（大青塩）の生産で有名な中国三大塩湖の一つである。「エジノール」という名前は「母なる湖」という意味を持っている。また鳥居龍蔵氏はエジノールに関して「此処より多くの塩を産出す。試しに岸に結晶するものを取りて見るに、殆ど其の儘にて使用し得らるゝ位なり。而して湖水は東方浅くして西方深く、塩は東方の浅き所に最も多し。蒙古人は之をイフノール、即ち大湖、またはダブソテノールと称り。」と記している「鳥居龍蔵 1975 : 117」。

エジオボーはエジノールから塩を取りに来る各地域の人たち（バイリンキャラバン、ジャルトキャラバン、アルホルチンキャラバン、ヘシグテンキャラバンなどの人）に祀られてきた。ウジムチン地域の人たちと各キャラバンの人たちは主にエジノールに対して塩をもらった感謝の気持ちを表すことと旅の安全を願うためエジオボーを祀っていた。エジオボーは毎年の旧暦5月19日に祭る。供物には乳製品（チーズ、バター、牛乳、ヨーグルド）、お酒、粟、お金などがある。現在は乳製品が主の供物になっている。多くのオボー祭祀の際、シューズ（羊の丸煮）はなくてはならない供物だがエジオボーには禁止されている。文化大革命の時、エジオボー祭祀が禁止され、1985年に五つの牧畜民世帯の祭祀によって復活された。現在、毎年5から7世帯の当地域の牧畜民がダーマラ（担う手）になって祀っている。

筆者は2018年旧暦5月17日から5月19日まで、エジオボー祭祀に関する現地調査を行った。17、18日は主に準備活動で、ダーマラになった牧畜民世帯はゲルを建てる、オボーの装飾、羊の屠殺、町への買い物、お客さんの招待、ラマーの招きなどの活動を行う。19日に正式なオボー祭祀を行う。また、相撲取り、競馬などの娯楽活動をも行う。今回の調査を通してエジオボー祭祀の各詳細なプロセスを把握できた上、7つのダーマラになった世帯のうち5つが曾てエジノールの岸にあったダブソノスム（塩の廟、1945年にソ連兵により焼却）のラマーたちと関係があることを分かった。

今回の発表においてエジオボー祭祀の各詳細なプロセス、各世帯のダーマラを担う目的、各世帯とダブソノスムラマーたちの関係性などを紹介することによってエジオボーが当地域の牧畜民にどのように認識されているかを明らかにしたい。

（名古屋大学大学院・文学研究科・博士後期課程）

## モンゴル・シャーマニズムの自然信仰と祖先信仰

—中国・内モンゴルホルチン地域を事例として—

張高娃

現代の社会では、世界各地でシャーマニズムやシャーマンの急増が注目されている。シャーマニズムの復興は単に宗教儀礼の復興ではない。自然崇拜、人と人の密接な関係やそれを内包する伝統文化の復興、民族的アイデンティティの形成と新たな共同体の構築なども関わっていることが明らかにされている。本発表では、モンゴル・シャーマニズムの伝統性に着目し、実際の事例を通してその実態を考察する。

内モンゴルでは、シャーマニズムは1930年代の宗教弾圧で“過去の迷信”とされ、社会主義時代には厳しい統制を受けた。文化大革命の影響により、ほぼ40年近くシャーマニズムの活動とシャーマニズム研究が途絶えることになる。しかし、再復活により現在のホルチン・モンゴル人の伝統的な信仰であるシャーマニズムは、異文化の影響、また他の宗教や信仰との接触によって、次々と新しい要素が取り入れられて変容してきた。また、シャーマニズム再活性化の背景として、調査地のホルチン地域ではシャーマンの人数が急速に増加し、多様な形態が出て来ていることが見られる。これらの中で、ホルチン地域での伝統的なモンゴル・シャーマニズムと認識されている「ボー」の現状に注目する。

これまでのホルチン地方のシャーマニズムの研究では、シャーマニズムの復興過程の伝統的祭祀などの継承の視点、変容過程、シャーマンとしての生き方、正統性をめぐって急増する新興シャーマンの位置付けについて分析されてきた。しかし、祖先霊と自然神をシトゲン（拝むもの、または憑依霊）とする伝統的なモンゴル・シャーマニズムと近年の動物霊をシトゲンとする新興シャーマンとの関係性に言及した研究はほとんどみられない。

本発表では内モンゴルのホルチン地域において、シャーマニズムの復興によって生起したシトゲンの多様性に注目しながら、伝統的なモンゴル・ボーの自然信仰と祖先信仰の現状を考察し、シャーマンの伝統性を争う最大の根拠になっている伝統的なシャーマンをめぐる対立がオンゴド（拝む神像のこと）の出自におかれていることを明らかにする。その中で、特にモンゴル・シャーマニズムの伝統性をめぐるホルチン・シャーマンのオンゴドの対立や現状に着目して行きたい。

(神奈川大学大学院・歴史民俗資料学研究科・博士後期課程)

## モンゴル人の拝火信仰

ーホルチン右翼中旗の事例からー

サイン・ホビト

ホルチン地方は中国において、モンゴル人が最も集中した地域であるが、清朝時代から異文化の侵入が最も著しい地域である。モンゴル人が多く集中し、伝統的な習わしを最も保つことができるはずの地域が一早く遊牧から定住に変え、近代化と共に中国化、農耕化が急速に進んでいる。この背景にホルチン右翼中旗を中心に伝統的な祭祀儀礼とされてきた拝火祭の実態を考察し、そこに見られる「伝統文化」の一隅を明らかにしたい。現地の人々が実行している拝火祭の儀礼、その概念の変容を通じて、現代中国を生きるーホルチンを事例として、モンゴル人の生活様式、信仰観念に触ってみたい。

調査は2018年2月、旧正月におけるホルチン右翼中旗及び四つの集落で行った。主に聞き取り調査のデータであり、儀礼の観察は扱わないことにする。著者はソゲン集落（下の図を参照）の生まれ育ちであり、幼い頃から毎年の拝火祭を経験してきた。今回の調査は拝火儀礼の担い手たちの拝火理念、民間信仰の側面で本研究を進めることが主旨である。

写真 調査地集落：内モンゴル自治区 ホルチン右翼中旗フンドラ・ソム。①はゴリンアル（ソムイン・アイリ、集落の意）、②はソゲン・アイリ、③はフベゲ・アイリで、集落の正面から撮った。シン・アイリはソゲンの西にあり、この写真に写ってない（2018.2）。



（神奈川大学大学院・歴史民俗資料科学研究科・博士後期課程）

## 高解像度リモートセンシングによる乗鞍岳亜高山帯林の分類

### Classification of Subalpine Forest in Mt. Norikura by High Resolution Remote Sensing

威力斯 (ウェイリス)

Forest structure acts an important role in forest management. Field survey is necessary to acquire information of stand structure. Comparing with field survey, remote sensing technology has advantages on obtaining information of forest which is on steep terrain or in a large area. If the stand structure could be obtained by remote sensing technology, the study and management of forest would be more effective and easier. This study is to get the structure information of sub-alpine forest between 1550m and 2580m a.s.l. in Mt. Norikura by classification of high resolution remote sensing data. In this study forest structure was shown by an index which is called Mingling Index. A GeoEye image with 2m resolution and a LiDAR DCHM image with 2m resolution were classified by a method of supervised classification which is the maximum likelihood method. The classification was carried out five times by changing the definition of classes based on index value and threshold tree height for tree selection in index calculation. There were also variations of data usage for getting a better result between each time of classification. The result of classification was not accurate and the highest overall accuracy was 0.557. The classification got the highest overall accuracy only when the tree height threshold was determined, tree species were combined based on their plant functional types, the dominant tree type was considered in each stand, and the tree height data was used during the analysis. It had shown that the tree height, canopy size, shape and inclined growing direction of tree stems may have influence on classification accuracy because the remote sensing data used in this study only showed the most top part of the forest. The vertical structure of forest is also important for the classification. For the application of remote sensing data about the study of forest structure, the trees with taller and bigger canopies should be considered in priority.

(岐阜大学大学院・工学研究科流域水文学研究室・博士後期課程)



# HARALAHU 病気とシャマンの治療メカニズム

—内モンゴル東部ホルチン地方を事例に—

サランゴワ

## はじめに

シャマンの病気治療は、基本的に靈魂観を基礎とし、人間と人間、人間と人間以下外、すなわち、人間と動植物、自然、宇宙、前世のつながりの中で解釈し、治療を行っている。シャマンの役割はいろいろある中で、魂の専門家としての機能は、病気治療において具体化される。それを、今回の発表であるハラハホ病において、いかに具現化されているかを見てみることにする。

## 内容

人間の靈魂をいくつかに分類する。人間の本質を意味するのは、ゴルー・スウンスである。命の靈魂をアミン・スウンスと言い、ウフッセン・スウンスで、死霊を指す。横死者の死霊をジョルティン・スウンスと言う。横死者は、人生を全うしていないので、転生できる正常なあの世に入らず、世を転々と回って彷徨い、人に憑いて災いを起こす危険な存在である。

ホルチン地方で、haralahu という病気がある。モンゴル語で直訳すると黒くなるという語。苦しみの極みという意味をもつ。病気のそれだけのひどさを表わす。次のいくつかの特徴がある。①年寄りに起こりやすい、②人間の本質を表わすゴルー・スウンスの体からの離脱、③悪霊の憑依、占拠、④患者の人格が変わる、⑤様々な異変が生ずる（家族の認知できなく、家を荒らし、寝たきり、あるいは、外で走り回るなど他多くあり）、⑥家族を困らせる。現代医療では言えば、認知症に似た症状である。

シャマンは、haralahu 病気の治療において、万全な対策を取る。①患者本人の魂の状況、②人生を全うしているかどうか、③患者の行い、④患者の家族の行い、⑤患者の先祖の行いなどを詳しく調べる。そして、当患者をどう治療するかを決める。たとえ、患者が人生を全うしていて、既にあの世に行ってもいい状態であるが、その家族、特に子孫が介護のため苦しみを受けるべき状態の場合と苦しみを受けなくてもいい状態である場合の治療方法が異なる。本発表で事例を挙げて説明するそのメカニズムを明らかにする。

(株式会社 カイクリエイツ)



調査報告・研究論文・ノート・書評

## 12, 13 ДУГААР ЗУУНЫ ХААДЫН ЗАРЛИГ

доктор (Ph.D) Төмөрийн Саранчимэг

Аливаа төрт улс үүсэн буй болсон цагаасаа эхлэн үйл хэргээ баримт бичгээр дамжуулан хэрэгжүүлж, тэдгээр түүхэн баримтууд нь хойч үеийнхэнд тухайн төр улсын гадаад, дотоод бодлого, хэл соёл, зан заншил, сэтгэлгээний онцлог зэрэг олон олон мэдээллийг тээн ирдэг билээ.

Монгол угсаатнууд анхны төрт улс байгуулсан үеэсээ эхлэн хаад нь зарлигаараа төрөө төвшитгөн, төрийн хар хайрцагны бодлогоо хэрэгжүүлж, бичгийн мэргэдийн энтэй, эрдэм чадал тэгш төрийн түшмэд нь төрийн хууль ёс, албан захидлыг зохист аялгуунд шингээн, ариутган шүүж, хольцгүй сэтгэлээр төрийнхөө алтан аргамжааг бэхжүүлсээр ирсэн билээ.

“... Барууны улс орнуудад гадаад харилцааны ажил, юуны өмнө гадаад харилцааны мэргэжилтнүүдийн хүрээнд бахархалтай уншигддаг байсан Венецийн элчин сайдын яамны захидлуудын нөлөөгөөр, V дугаар Карл Маккиавеллийн үед анх нарийн дэг жаягтай, ихэнхдээ эртний утга зохиол, хэл шинжлэлийн ухаанд боловсорсон эрдэмтэд оюунлаг давхаргын хүрээг бий болгож, өөр хоорондоо харилцдаг урлаг хөгжсөн. Эртний Хятад (Юань гүрэн Т. С)-ын төр засгийн эрхмүүд мөн адил хэл шинжлэлийн ухаанд нэвтэрхий байсан түүхтэй”<sup>1</sup>.

Бидний Монголчуудын нүүдлийн соёл иргэншлийн онцлогоос улбаалан төрт улс, төр ёсны уламжлалын талаарх цөөхөн үнэт мэдээлэл цаг хугацаа, орон зайн хязгаарыг даван үлдсэн байна. “...Мин улсын хаан төрийн “...Татар үсэгтэй номыг шатаа” гэсэн уриалгаар Монголын соёлын дурсгалт зүйлсийг үлэмж ихээр устган сүйтгэсэн...”<sup>2</sup> хэдий ч Монголын Их гүрний хаадын 2 зарлиг, Юань гүрэн (1260-1368)-ий хаадын 42 зарлиг олдсон билээ.

12, 13 дугаар зууны хаадын 44 зарлиг (үүнээс хатны 2 зарлиг бий) уламжлан ирснээс 4 зарлигийг уйгаржин монгол бичгээр, 40 зарлигийг Пагва лам Лодойжалцангийн зохиосон Юань гүрний төрийн бичиг дөрвөлжин бичгээр бичжээ.

1251-1258 онд Монголын төрийг барьсан Мөнх хааны 1254, 1257 онд буулгасан 2 зарлиг, 1260-1294 онд төр барьсан Хубилай хааны 1261, 1268 онд буулгасан 2 зарлигийг монгол бичгээр үйлдсэн бөгөөд Мөнх хааны 1254 оны зарлиг, Хубилай хааны 1261, 1268

<sup>1</sup> Макс Вебер., Улс төр мэргэжил болох нь. Улаанбаатар, 2018, 23 дугаар тал

<sup>2</sup> Монгол хаад 5 түүхийн шастир. Улаанбаатар, 2012, 132 дугаар тал

оны зарлигууд нь Шаолин сүмийн хашаанаас олдсон юм.

Дөрвөлжин бичгээр 1276 онд бичсэн Мангал хааны 1, Анандын 1282, 1283 оны 2 зарлиг, Хубилай хааны 5, Өлзийт Төмөр хааны 4, Сэүсийн 1, хаан хүү Хайсан хөлөгийн 2, Буянт хааны 10, Гэгээн хааны 1, Есөнтөмөр хааны 3, Тогоонтөмөр хааны 9, Дармабалын хатны 2 зарлиг тус тус уламжлан ирсэн юм.

**Найруулгын онцлог:** Захирамжлалын баримт бичиг нь уулаас тогтсон хэл найруулгатай, үгийн сан ойролцоо бөгөөд үгийн давтамж харьцангуй их байдаг онцлогтой болох нь дээрх 44 зарлигт тодорхой туссан байдаг. Дээрх түүхэн баримтуудын дийлэнх нь Юань гүрний оршин тогтносон зуугаад жилийн туршид хамаарах хэдий ч “зохиомж, үгсийн бүрэлдэхүүн нь бараг төлөв адил байна”.<sup>1</sup>

**Бүтэц:** Хаадын зарлигууд нь дараах ерөнхий бүрэлдхүүн (бүрдэл)-тэй байжээ. Үүнд:

- 1.Титэм үг
- 2.Хааны нэр цол (зохиогчийн)
- 3.Соёрхон даатгах эзэн
- 4.Соёрхол даатгал
- 5.Бичсэн он цаг, газар нутаг

Дийлэнх хаадын зарлигт өмнө суусан хаадын нэрийг дэс дараагаар нь бичсэн нь зарлиг буулгасан хааны нэр, хугацааг тодорхойлох үндэс болохын сацуу хаад төрийн бодлогын залгамж чанарыг чандлан сахидаг байсныг гэрчилнэ.

**Агуулга:** Хаадын зарлигийг судлан үзвэл аливаа шашны лам нарыг алба гувчуураас чөлөөлөх, Күнзийн сургаалийг дэлгэрүүлэх, уул өргөмжлөх, хааны алдар гавьяаг мөнхжүүлэх болон соёрхол даатгал буулгасан тухай байна.

Хаадын 44 зарлигийн 40 зарлигт Чингис ханы ба хааны зарлигт тойд ( буддын шашны дээд зэрэгтэй лам), эркүүд (христүүд), Сэншинүүд (Даосын лам нар), дашмад (лалын номлогч нар) аливаа алба гувчуур үл үзэх тухай айлджээ.

Хубилай хааны 5 зарлиг уламжлан ирснээс 4 зарлиг гувчуур үл үзүүлэх тухай тэргүүтэй бол 1291 онд буулгасан зарлигт Хойд хайрхан уул (Хөбэй мужийн Чю- Ян Шаньд байдаг Дамаошань уул)-ыг “Тэнгэрийг төвхнүүлсэн их богд” хэмээн өргөмжилжээ.

Өлзийт Төмөр хааны 4 зарлиг уламжлан ирснээс 3 зарлиг нь мөн алба гувчуур үл үзүүлэх тухай тэргүүтэй бол 1294 оны зарлигт Күнзийн суртлыг бадрааж, төрийн булхайг арилгаж, соёл боловсролыг түгээн, сургууль байгуулахыг хөхүүлэн дэмжих тухай буулгажээ.

Харин Мөнх хааны монгол бичгээр бичсэн 2 зарлигт хааны алдар гавьяаг мөнхжүүлэх

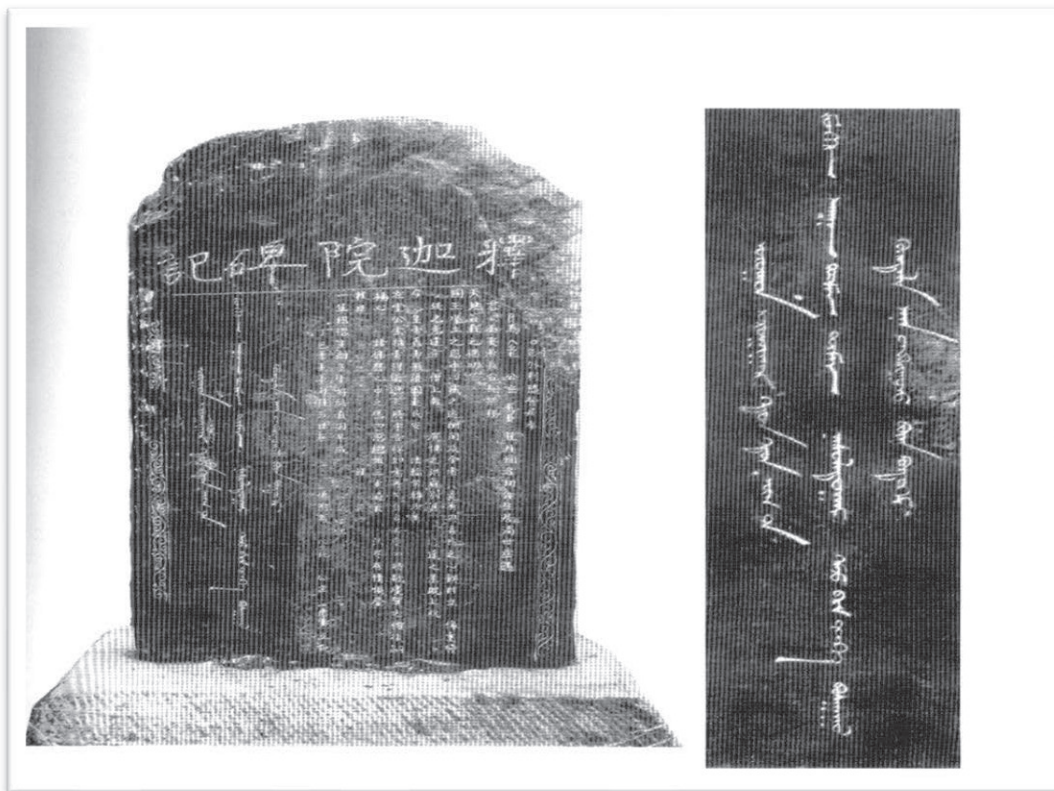
---

<sup>1</sup>Төмөртоого Д., Монгол дөрвөлжин үсэгийн дурасгалын судалгаа, Улаанбаатар, 2002,001 дэх тал

тухай болон Шаолим Жанглауд соёрхон даатгасан үйлийн тухай бичжээ.

Мөнх хааны 1254, 1257 оны монгол бичгээр бичсэн зарлигийг эртний монгол хэлний аман ярианы онцлог бүхий бичгийн галиг, орчин цагийн монгол хэлний дуудлагаар хөрвүүлэн үзүүлэв. Мөн олон улсын зохиогчийн эрхийн хуулийн дагуу жишээ болгон үзүүлж буй баримт бичгүүдийг хэсэгчлэн оруулсан болно.

Зураг 1. Мөнх хааны зарлиг II. (1257)



Зарлигийн эртний дуудлагын галиг

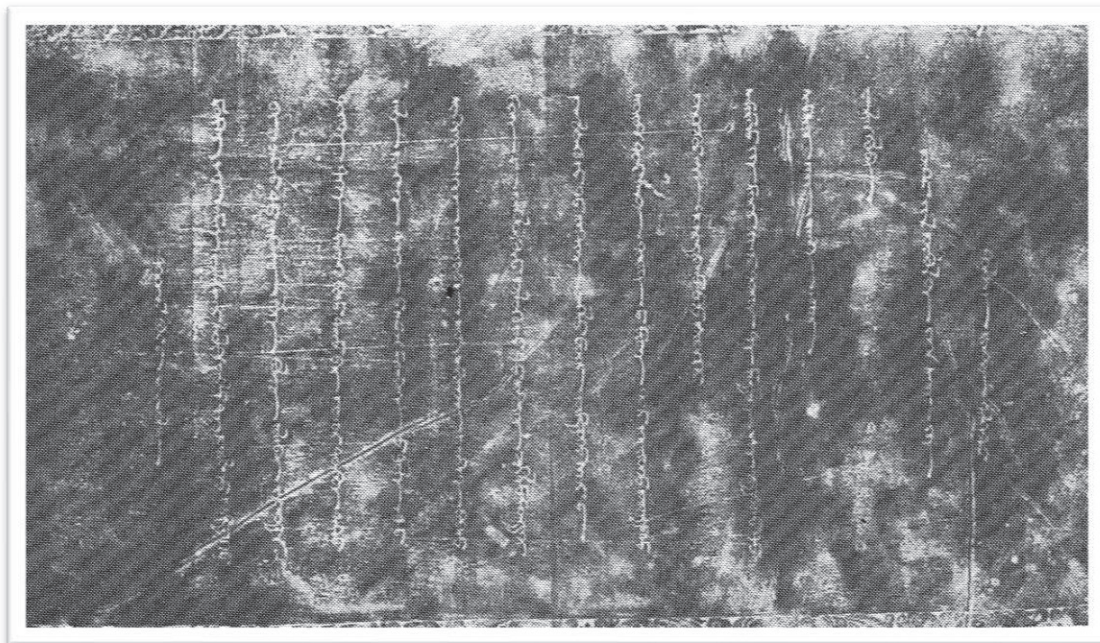
1. *Urug-un uruγūγar*
2. *Kedün kedün üyes- teγ*
3. *Möngke qayan tümen tümen nasulutugay*
4. *Kemejü bars tüge bosqayulbay*
5. *Kürtele ene dabariγun-u buyan kürtügei*

Зарлигийн орчин цагийн дуудлагын галиг

1. *Ургийн ургаар*
2. *Хэд хэдэн үест*

3. Мөнх хаан түм түм насалтугай
4. Хэмээж барс түгэ (хөшөө) босгуулав
5. Хүртэл энэ давирууны (дайрч өнгөрсөн) буян хүртүгэй.

Зураг 2. Мөнх хааны зарлиг (1254)



#### Галиг

1. *Turuγtai buq-a qoyayula*
2. *Möngke qaγan aman jarliy –iyar šaolim janglau-da ögülejü ögtügei*
3. *Ba čimayi dušingšın nere bolγan ilebe jauhudun*
4. *Toyid-dača medekü buši aliba uiγur , töböd, tangu(d)*
5. *Ele iregsen toyid- I qamuγ medegsen-ü tula-du*
6. *šinšin nere nereyidbe. Qab qamiγ-ača iregsen bögesü*
7. *Bidan-a iregüldekü –yi ülükü- yi dušınšin janglau medetügei*
8. *iregüldekü –yi dušınšin janglau bičig ögtügei qara*
9. *qorum-dur aqun toyid- I bidan-dur nereyidčü uriγdabasu*
10. *iretügei, ese uriγdabasu büü iretügei*
11. *šagimuni-yin mör-iyer toyid-ta medel-ün ese cidabasu du-*
12. *šinšin nere yaγun kerek*
13. *jrly bolba*
14. *üker jil ebül-ün ečes sara-yin*

15. *doluγan šine-de delgebei.*

Орчин цагийн монгол хэлний дуудлагад хөрвүүлбэл:

01. Туругтай буха хоёулаа
02. Мөнх хаан аман зарлигаар Шаолим Жанглауд өгүүлж өгтүгэй
03. Ба чамайг Душингшин нэр болгон илгээв. Жаухудун
04. Тойдоос (тойн) мэдэх бус аливаа Уйгур, Төвд, Тангуд
05. Эл ирсэн тойдыг хамаг мэдсэний тул Ду-
06. Шиншин нэр нэрийдэв. Хав хамгаас ирсэн бөгөөс
07. Биднээ ирүүлдэхийг үлүкү(үл)-ийг Душиншин Жанглау мэдтүгэй.
08. Ирүүлдэхийг Душиншин Жанглау бичиг өгтүгэй. Хар
09. Хорумд ахун(байх) тойдыг бидэнд нэрийдэж уригдваас
10. Иртүгэй. Эс уригдваас бүү иртүгэй.
11. Шагимунийн мөрөөр тойдод мэдлийн эс чадваас Ду-
12. Шиншин нэр юун хэрэг
13. Зарлиг болов.
14. Үхэр жил өвлийн эцэс сарын
15. Долоон шинэдэд дэлгэвэй.

Чингис ханы ба хааны зарлигт тойд ( буддын шашны дээд зэрэгтэй лам нар), эркээд (христүүд), Сэншинүүд (Даосын лам нар), дашмад (Лалын шашны номлогч нар) аливаа алба гувчуур үл үзэх тухай адил утга бүхий дөрвөлжин бичгээр бичсэн 38 зарлигийн жишээ болгон Хубилай хааны зарлиг II (1267/1289)-ийг думдад үеийн монгол хэлний онцлог бүхий дуудлагын галиг, орчин цагийн монгол хэлний дуудлагаар хөрвүүлэн үзүүлэв.

Тодруулбаас, дашмад (лалын номлогч нар) аливаа алба гувчуур үл үзэх тухай Мангал хааны 1267 оны, Анандын 1282 оны, Хубилай хааны 3 дугаар (1277/1289), 4 дүгээр (1280/1292), Есөнтөмөр хааны 1324 оны, Тогоонтөмөр ханы 1336 оны зарлигуудад буюу нийт 6 зарлигт айлджээ.

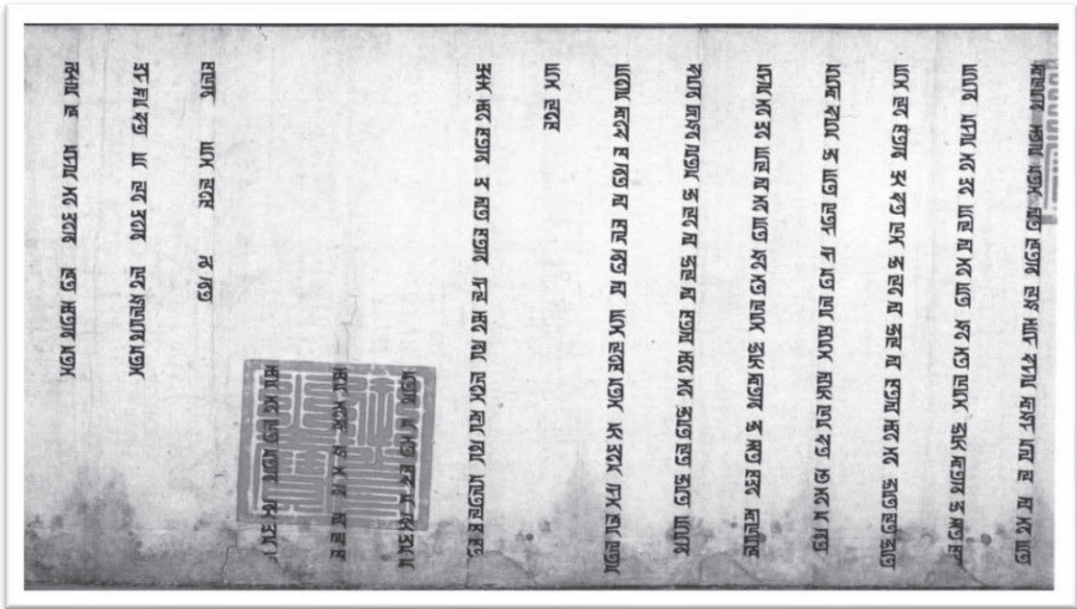
Мөн олон улсын зохиогчийн эрхийн хуулийн дагуу жишээ болгон үзүүлж буй баримт бичгүүдийг хэсэгчлэн оруулсан болно.

---

<sup>2</sup> Tumurtogoo D, Cecegdari G., Mongolian monuments in Uighur-Mongolian script (XIII-XVI Centures), Taiwan, 2006, page 11



Зураг 3. Хубилай хааны зарлиг II(1277/1289)



Зарлигийн эртний  
Дуудлагын галиг

Зарлигийн орчин цагийн  
дуудлагын галиг

1.	<i>möñke deñri-yin kücün-dür</i>	1.	Мөнх тэнгэрийн хүчин дор
2.	<i>yeke su ĵali-yin ihe'en:n dür</i>	2.	Их суу залийн ихэд
3.	<i>qa'a:n ĵarliq manu</i>	3.	Хаан зарлиг ману
4.	<i>čeri'ü:d-ün noyad-da</i>	4.	Цэргүүдийн ноёдод
5.	<i>čerig haran-a balaqa-</i>	5.	Цэрэг аран (ард гэсэн үгийн ганц тоо) балга
6.	<i>d-un daruqas-da noyad-da</i>	6.	дын даргаст ноёдод
7.	<i>yorčiqun yabuqun elčün-e du'u:lqaqu[i]</i>	7.	Зорчин явах элчинээ дуулгахуй
8.	<i>ĵarliq</i>	8.	Зарлиг
9.	<i>ĵiñgis qan-u ba qa'a:n-u ba ĵarliq-dur doyid erke'ü:d</i>	9.	Чингис ханы ба хааны зарлигт тойд эркээд (христүүд)
10.	<i>senšhiñü:d aliba alba qubčiri ülü üjen</i>	10.	Сэншинүүд (Даосын лам нар) аливаа алба гувчуур үл үзэн
11.	<i>deñri-yi ĵalbariju hirü'e:r ögün atuqayi ge'e:k-</i>	11.	Тэнгэрийг залбирч ерөөл өгөн атугай хэмээг-
12.	<i>degsed aĵu'u:i edü'e: ber bö'e:sü uridan-u</i>	12.	дэгсэд ажу одоогоор бөгөөс урьдны

13.	<i>jarliq-un yosu- 'a:r aliba alba qubčiri ülü ü-</i>	13.	Зарлигийн ёсоор аливаа алба гувчуур үл ү-
14.	<i>jen deñri-yi jalbariju hirü 'e:r ögün atuqa[yi]</i>	14.	зэн тэнгэрийг залбирч ерөөл өгөн атугай
15.	<i>ge'e:n ruñ-dur бүкүн lhrje señghedpal barižu</i>	15.	Хэмээн Рун-д бүхэн Лхарж шэнхэдпал барьж
16.	<i>yabu'a:yi</i>	16.	Явааг
17.	<i>jarliq ögbei ima-da qariya:tan süme-de geyi:[d]-</i>	17.	Зарлиг өгвэй иймд харьяатан сүм хийд
18.	<i>dür inu elčin bü:ba'u:tuqayi ula'a: ši'ü:sü</i>	18.	- д нь элч бүү буутугай улаа шүүс
19.	<i>bü: barituqayi cañ tamqa bü ögtügei süme-</i>	19.	Бүү барьтугай чан тамга бүү өгтүгэй сүм-
20.	<i>de qariya:tan qajar usun baq tegirmed ya'u:d</i>	20.	д харьяатан газар ус баг (цэцэрлэг) тээрмүүд юу(д)
21.	<i>kež-i inu buližu tatažu bü abtuqayi ene</i>	21.	Кэж(хэн)-ийг нь булааж татаж бүү автугай энэ
22.	<i>basa lhrje señghedpal</i>	22.	Бас Лхарж шэнхэдпал
23.	<i>jarliqtu ge'e:jü yosu üge'ü:i üüles bü</i>	23.	Зарлигт хэмээж ёсгүй үйлс бүү
24.	<i>üiledtügei üiledü'e:sü ülü 'ü:</i>	24.	Үйлдтүгэй үйлдвээс үл
25.	<i>ayu:qu mün</i>	25.	Айху. Мөн
26.	<i>jarliq manu hüker jil qabur-un teri'ü:n zara-</i>	26.	Зарлиг ману үхэр жилийн хаврын тэргүүн сар-
27.	<i>yin qučün-a Tay-</i>	27.	ийн гучинаа Дай-
28.	<i>du-da бүкүй-</i>	28.	ду бүхүй-
29.	<i>dür bičibe'</i>	29.	д бичвэй

**Мэдээллийн ач холбогдол:** 12, 13 дугаар зууны хаадын зарлигууд нь өнгөрсөн цаг хугацааны тусгал болж, хойч үеийхэнд дараах үнэлж баршгүй, ховор нандин мэдээллийг дамжуулж байна. Үүнд:

1.Думдад үеийн монгол хэлний буюу тодруулбал 1269 оны үед монголчуудын амьд ярианы хэлний онцлог шинжийн тухай

2.Юань гүрний төрөөс олон шашныг хүндэтгэн дээдлэх, татвараас чөлөөлөх бодлого баримтлан хэрэгжүүлж, уул усаа тахин өргөмжилж, Күнзийн суртлыг бадрааж байсан тухай

<sup>3</sup> Төмөртогоо Д., Монгол дөрвөлжин үсэгийн дурасгалын судалгаа, Улаанбаатар, 2002,005 дахь тал

3.Юань гүрний төрөөс төрийн нууцыг чандлан хадгалах бодлого баримталж, хэрэгжүүлж байсан тухай ( Төрийн хар хайрцагны бодлоготой холбогдох баримтыг үлдээгээгүй)

4.Юань гүрний төрийн хэрэгжүүлж байсан будда, христ, даосын шашинтнуудыг тагвараас чөлөөлөх бодлогыг үргэлжлүүлэн хэрэгжүүлэх сонирхол байсан тухай (хэрэгтэй мэдээллийг хадгалан үлдэх хэрэгцээ байсан)

5.Юань гүрний төрийн хэлний хэм хэмжээ, албан бичгийн найруулгын шаардлага өнөө ч хадгалагдан байгаа тухай зэрэг болно.

(Монгол Улсын Засгийн газрын/хэрэг эрхлэх газрын харьяа/  
Удирдлагын Академийн/Хүний нөөцийн удирдлагын/тэнхимийн ахлах багш)

## Ном зүй

- ТөмөртогооД., Монгол дөрвөлжин үсэгийн дурасгалын судалгаа. УБ., 2002
- Tumurtogoo D., Secegdari G. Mongolian monuments in Uighur-Mongolian script. Taipei, 2006
- М. Вебер., Улс төр мэргэжил болох нь УБ., 2018
- Junast, The Mongolian Monuments in ‘Phags-pa Script.II. Collection of Monuments, Tokyo,1991
- J. Nakamura, T. Matsukawa, A Newly Discovered Inscription of Mongolian-Chinese illingual Edicts from Shao- Lin Temple, Nairuku Asia Gengono Kenkyu = Studies of the language of the inner Asia, VIII, 1993
- Janchiv, Yo., Mongol dorvolzin usgeer bichij Togoontomor chaany honin jiliyn zarlig, ESB(MUIS) 15, 2000
- N. Poppe, The Mongolian Monuments in ‘Phags-pa Script =GAF 8, Wiesbaden, 1957
- Collection of Historical Archives of Tibet, Cultural Relics Publishing House, 1995 No 14
- Төрт ёс хаадын сан., Монгол хаад 5 түүхийн шастир, 2012 Улаанбаатар

## ДУНХОН БҮЖГИЙГ ЗААН СУРГАХ МАТЕРИАЛЫГ НАРИЙВЧЛАН СУДЛАХ НЬ

Hu Xiaoli

### Abstract

Dunhuang Mogao Grottoes was founded in 366 AD. Also called “Caves of a Thousand Buddhas”, it is located in the steep cliffs of MingSha mountain of Dunhuang city. The caves run from the south to the north, with a total length of more than 1600 meters, with five vertical layers. It went through ten dynasties: northern Wei, western Wei, northern Zhou, Sui, Tang, five generations, Song, Xi xia, Yuan etc. There are 735 caves. The frescoes cover more than 45,000 square meters. There are 2,415 coloured sculptures. It is the largest extant treasure house of Buddhist art in the world. It was registered as a World Heritage Site with UNESCO (United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization) in 1987.

In Dunhuang Mogao Grottoes, murals are abundant. There are frescoes in every cave, and there are lifelike dancing postures in every fresco. These dance postures fully reflect the dance cultures in different historical periods. There, frescoes provide us with precious dance images and data for digging, sorting and studying ancient dance culture. Dunhuang dance It is originated from the dancing posture on the murals in Dunhuang Mogao Grottoes. It is a new dance created by the famous Chinese dance educator professor Jinrong Gao. In 1979, she began to study the dancing postures of Dunhuang frescoes, and created Dunhuang dance training materials. After more than 40 years of practice, Dunhuang Dance has formed a scientific and complete teaching system from theory to practice. Through the study of the formation of Dunhuang dance, I learned how to extract dance from mural painting. This study provides an effective, scientific approach to the diverse development of more dance creators and dance categories.

Түлхүүр үг: Дунхуан бүжиг, Дунхуан агуй, ханын зургийн бүжиг, хөдөлгөөн

### Оршил

Дунхуан агуйг (Дунхуан mogao grottoes) мөн Мянган Бурхадын агуй (Thousand Buddha Caves) гэж нэрлэдэг. Энэ нь “он тооллын 366 онд баригдсан. Гансу мужийн Дунхуан хотын Миншиа ууланд байрладаг. Энэхүү агуй таван давхар, нийт урт нь 1600 орчим метр. Хойд Вэй, баруун Вэй, хойд Жоу, Сүй, Тан, Таван улс, Сүн, Шишиа, Юань улсыг дамжсан 492 агуй байдаг. Агуй дахь ханын зураг нь 45000 м<sup>2</sup> талбай эзэлдэг. Мөн дотроо

2400 ширхэг өнгөт баримал байдаг”<sup>1</sup> байна. Энэхүү агуй нь гоёмсог өнгөт баримал, ханын зургаараа дэлхийд алдартай. Дэлхий дахины буддын шашны урлаг дахь хамгийн том эрдэнэс юм. 1987 онд “Дэлхийн соёлын өв”-ийн жагсаалтад тэмдэглэгдэж орсон. Дунхуан агуйн бол дан ганц зураг биш түүх, газар зүй, угсаатны зүй, шашин, утга зохиол, урлаг, археологи болон бусад олон төрлийн соёлын салбаруудыг багтаасан байгууламж юм.

### **Дунхуан бүжгийн үүсэл:**

Дунхуан ханын зураг дахь бүжгийн хөдөлгөөн нь 366 оноос өнөөг хүртэл баялаг агуулгатай, өвөрмөц онцлогоо хадгалсаар иржээ. Агуйн ханын зураг бүрт бүжгийн хөдөлгөөн байдаг. Эдгээр ханын зургаас тухайн үеийн бүжгийн хөдөлгөөний хэлбэр, онцлогийг олж харах боломжтой бөгөөд түүхт арван төрийн үе шатыг дамжиж ирсэн бүжгийн хэв маягийг өөртөө бүрэн тусгасан байдаг.

Дунхуан бүжиг нь энэхүү ханын зургийн бүжгийн хөдөлгөөнөөс сэдэвлэн дэглэсэн орчин үеийн бүжгийн шинэ урсгал юм. Дунхуан бүжгийн судалгааг анх алдарт бүжигчин, судлаач, профессор Гао Жин Рунг 1979 оноос эхлүүлсэн. Тэрээр Дунхуан ханын зургийг судлан бүх зургийн бүжгийн хөдөлгөөнийг түүвэрлэн авч “Дунхуан ханын зургийн бүжгийн судалгаа”-г хийжээ. Улмаар 1980 онд “Дунхуан бүжиг” гэх нэр томъёог анх удаа гарган тайзны бүжгэн жүжиг дэглэсэн. Мянган жилийн түүхэнд, цаг хугацаа, нийгмийн өөрчлөлт хувиралтаас үүдэн хүн төрөлхтний гоо зүйн үнэлэмж мөн даган хувьссаар ирсэн. Гао Жин Рунг багш их хаадын үеийн ханын зургийн дотоод харилцааг судалсан. Өөрөөр хэлбэл, Дунхуан бүжиг буддын шашны агуулгатай салшгүй холбоотой болохыг судалгааны ажлаараа илрүүлэхийг оролдож Тан улсын үеийн Дунхуан ханын зургийн бүжгийн хөдөлгөөнийг голлон судалсан суурин дээрээ Дунхуан бүжгийн шинэ төрөл зүйлийг бий болгон Гансу урлагийн сургуульд анхлан зааж сургаснаас хойш 40 жил болоод байна. Энэ хугацаанд “Дунхуан ханын зургийн бүжгийн урлаг” (1993), “Дунхуан бүжиг” (2001), “Дунхуан бүжгийн заах материал” (2008), (2011) зэрэг судалгааны бүтээлийг хэвлүүлжээ. Гансу урлагийн их сургуулийн бүжгийн салбарын захиал Жин Лиан, Зүүн өмнө орны Үндэстний их сургуулийн Дунхуан бүжгийн салбарын багш нар, Бээжин бүжгийн их сургуулийн Хө Ен Юн зэрэг багш, эрдэмтэн судлаачид энэхүү бүжгийн судалгааг голлон ажиллаж байна.

### **Дунхуан бүжгийн онцлог:**

---

<sup>1</sup> Fan jinshi.History of Dunhuang Mogao Grottoes.Jiangsu fine arts publishing house.2009.-P.36

Дунхуан агуйн ханын зураг нь бурхан шашны үлгэр домгийн шинжтэй, тэр чигээрээ бурхны сургаалын урлаг, үзэл санааг агуулсан байдаг, голдуу бурхан, тэнгэрийн ордны дүр байдлыг илтгэсэн. Дунхуаны агуйд мянган мутарт, мянган мэлмийт Жанрайсиг бурхны хөрөг 40 орчим байдаг бөгөөд Ганьсу урлагийн их сургуулийн багш, сурагчид энэхүү ханын зургаас сэдэвлэн “Мянган мутарт бурхан” бүжгийг 1995 анх удаа тайзнаа тавьсан байдаг.



Зураг 1. Юанын үеийн 3-р агуйн зураг<sup>2</sup>

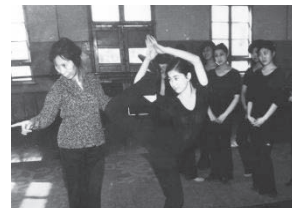
Дунхан бүжгийн гар, хөлийн хөдөлгөөн нь Дунхуан ханын зургаас сэдэвлэгдсэн тул энэ нь Дунхуан бүжгийн өвөрмөц хэв намбын чухал бүрэлдэхүүн хэсэг бөгөөд бусад бүжгээс ялгагдах гол онцлог юм. Жишээлбэл, балетын бүжгийн хөдөлгөөн нь хөл гарыг сунган биеэс бүр алсуур авч, хүндийн төв нь дээшээ байдаг бол Дунхуан бүжиг эсрэгээрээ хөл, гарын нугалаа олон, хүндийн төв доошоо байрлалд бүжиглэдэг. Гар үеэрээ олон янзаар нугарч, бугуй болон тохойны хэсэг нь өнцөг хэлбэр үүсгэдэг. Үүнийг доорх зургаас харж болно.



Зураг 2. Тан улсын үеийн 332-р агуйн зураг<sup>3</sup>



Зураг 3. Юанын үеийн 3-р агуйн зураг<sup>4</sup>



<sup>2</sup> Гансу урлагийн их сургуулийн “Мянган мутарт бурхан” бүжгээс. 2016 он

<sup>3</sup> “Дунхуан ханын зургийн цомог”, Шанхай хот, 2009, тал 111

<sup>4</sup> Мөн тэнд, тал 127



1

2

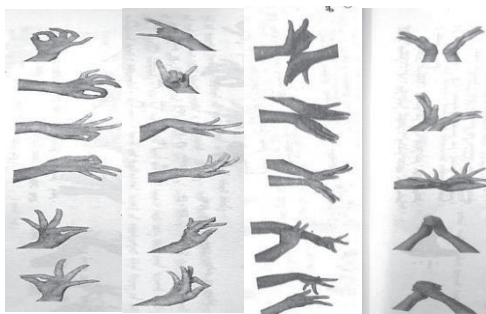
3

Зураг 4. Тан улсын үеийн 112-р агуйн зураг

Дунхуан ханын зураг дахь мутрын хөдөлгөөн маш олон олон янз байдаг. Тухайлбал, унжсан, өргөсөн, гэдийсэн, хотойсон, хандуулсан, чимхсэн, дэлгэрсэн зэрэг 200-аад төрлийн мутрын төрөл зүйлийг олж харна. Үүнээс судлаач Гао Жин Рун мутрын хөдөлгөөний 17 зүйлийн боловсруулан гаргажээ.



Зураг 5. Дунхуан агуйн ханын зургийн мутрын хөдөлгөөн<sup>5</sup>



Зураг 6. Дунхуан агуйн ханын зургийн мутрын хөдөлгөөн<sup>6</sup>

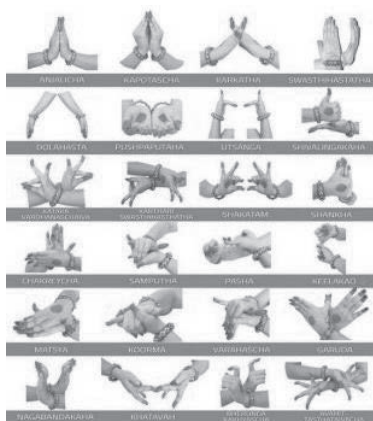
Дунхуаны ханы зураг дахь бүжгийн хөдөлгөөнд баруун орны нөлөө туссан нь илэрхий харагддаг. Иймд Дунхуан бүжгээс Энэтхэг, Зүүн өмнөд Ази, Шинжан, Төвдийн

<sup>5</sup> “Дунхуан ханын зургийн цомог”, Шанхай хот, 2009, тал 212

<sup>6</sup> Гао Жин Рун, “Дунхуан бүжгийн гарын авлага”, Шанхай, 2011, тал 42

бүжгийн хөдөлгөөний дүр байдлыг олж харж болно.

1.Өмнөд орны бүжиг (Зүүн өмнөд Азийн орчмын бурхны шашин шүтдэг улсын бүжиг) дэх гарын хөдөлгөөн. Жишээ нь, Дунханы ханын зураг дахь алгаа хавсран цээжиндээ залбирах. Энэ нь өмнөд орны бүжиг дэх хоёр гараа цээжиндээ өргөн залбирах хөдөлгөөнтэй яв цав нийлдэг.



Зураг 7. Энэтхэг бүжгийн гарын хөдөлгөөний хэлбэр<sup>7</sup>

2.Энэтхэг бүжиг дэх завилан суух хөдөлгөөн Дунхуан ханын зургаас мөн харагддаг. Завилан суух хөдөлгөөнийг хөлийн өлмийг этийлгэн, өвдгөө олон янзаар дотогш нугалах хөдөлгөөнтэй хавсран хөл нүцгэн бүждэг.



Зураг7. Дунхуан бүжгийн хөлийн хөдөлгөөний байршил<sup>8</sup>



Зураг 8. Энэтхэг бүжгийн хөлийн хөдөлгөөний байршил<sup>9</sup>

3.Энэтхэг болон Шинжианы Уйгар үндэстний бүжгийн онцлог нь биеийн “S” хэлбэрийг гаргасан, нүдний харцны хөдөлгөөн, толгойн дасгал олон янз байдаг.

<sup>7</sup> Jixianlin. Indian history and culture. Foreign language teaching and research club.2009.- P417

<sup>8</sup> “Дунхуан ханын зургийн цомог”, Шанхай хот, 2009, тал 110

<sup>9</sup> Pada Bheda-36 foot positions of Odissi Dance



### *Дунхуан бүжгийн үндсэн дасгал, хөдөлгөөн:*

1-р хэсэг: Бие махбодын дасгал:

- 1.Амьсгаа болон нүдний харцны дасгал
- 2.Хавирга, сүүж, өвдөгний дасгал
- 3.Биеийн хөдөлгөөний дасгал

2-р хэсэг: Үндсэн хөдөлгөөний дасгал:

- 1.Гарын дасгал
- 2.Тохойн дасгал
- 3.Хөлийн дасгал
- 4.Хөлөө захирч эзэмших дасгал
- 5.Нурууны сунгалтын дасгал
- 6.Алхааны дасгал
- 7.Эргэх дасгал
- 8.Хөгжим барьж бүжиглэх (байваа, хэнгэрэг, лимбэ,)
- 9.Торгон туузат бүжгийн дасгал
- 10.Нисдэг дагинын дүрс хөдөлгөөнт дасгал

3-р хэсэг: Тайзны бүжгийн дасгал:

- 1.Олон бурхны хөдөлгөөнт дасгал
- 2.Лянхуа суудал дээр суусан бурхны дүрст хөдөлгөөн
- 3.Нисэгч дагинын хөдөлгөөн
- 4.Очир сахиуст бүжиг
- 5.Хэнгэрэг дэлдэх бүжиг

### **ДУГНЭЛТ**

Дунхуан агуйн ханын зураг бүхэлдээ бурхны шашны утга агуулгыг илтгэсэн байдаг билээ. Энэхүү бүжиг нь Тан улсын үеийн ханын зургаас сэдэвлэгдсэн учраас мөн бурхны утга агуулгаар нэн баялаг гэж хэлж болно. Бүжигчний үйл хөдлөлөөс тайван амгалан, хөнгөн, уян налархай, дүр байдлаас аз жаргал, гоо үзэсгэлэнгийн төгс мэдрэмж харагддаг. Дунхуан бүжгийн үүсэл, түүний онцлогийг судалснаар

1.Дунхуан агуйн ханын зураг, түүхэн эх сурвалжийн материалыг үндэс болгон бүжгийн цогц хөдөлгөөнийг бий болгосон

2.Ханын зургийн бүжгийн хөдөлгөөнөөс орчин үеийн шинэ бүжгийн урсгалыг дэглэн гаргахдаа хүний биеийн эрүүл мэнд, гоо сайханд нийцтэй Дунхуан бүжгийн онцлогийг илтгэсэн олон янзын дасгал хөдөлгөөнийг боловсруулсан зэргээрээ ач холбогдолтой байна.

(МУИС ШУС-ийн докторант)

## **НОМ ЗҮЙ**

- 1.Fan jinshi.History of Dunhuang Mogao Grottoes.Jiangsu fine arts publishing house.2009.-P.36
- 2.Gao jinrong.Dunhuang dance textbook.Shanghai music press.1993.-P71
- 3.Gao jinrong.Dunhuang dance textbook.Shanghai music press.2011.-P109
- 4.Jiangdong .The General theory of indian Dance.Shanghai music press.2004
- 5.Wangkefen.Interpretation of dunhuang.Shanghai people`s publishing house.2007
- 6.Jixianlin.Indian culture.people`s publishing house.2009
- 7.jixianlin .Indian history and culture.Foreing language teaching and research club.2009-P417

## 内モンゴル自治区シリングル盟の牧畜社会とチャガン・ゾド(雪害)

—1977年のチャガン・ゾドの発生実態を中心に—

包海岩

### 要旨

本稿の目的は、内モンゴル自治区シリングル盟で発生した1977年の大規模な雪害(チャガン・ゾド)の実態を自然環境と社会環境の両側面から考察するものである。内モンゴル自治区シリングル盟では1977年に発生したチャガン・ゾドから42年が経過した。このチャガン・ゾドによって、215.4万頭の家畜が死亡した。家畜は牧畜民の重要な財産であり、その財産が短時間で失われることは、牧畜民にとって受け入れがたい現実である。そのため、チャガン・ゾドの発生実態を把握する必要がある。チャガン・ゾドの発生は単なる自然環境によるものではない、社会政策、家畜頭数、家畜構成、牧畜民の伝統知の影響をも受けるものであった。

【キーワード】内モンゴル、牧畜社会、チャガン・ゾド(雪害)

### はじめに

1977年の10月24-29日にかけて内モンゴル自治区シリングル盟においては、雪が降り続き、最大降雪量が58mmに達した。草地は雪に覆われ、家畜が草を食べられなくなり、餓死した。さらに、家畜が強風や寒冷により低温状態になり、凍死するという雪害が起こった。このような雪害の事を内モンゴルでは、チャガン・ゾド(白い災害)とよぶ。このチャガン・ゾドによるシリングル盟の総家畜死亡頭数は約215.4万頭に達した。被害規模は内モンゴルの牧畜史上前例がないものであるといわれてきた。現地の牧畜民は、テムル・ゾド(鉄のような強いゾド)とも呼んでいる。チャガン・ゾドの発生は牧畜社会にとって最も恐ろしい災害の一つである。本稿では、内モンゴル自治区の牧畜業が盛んなシリングル盟を中心に1977年のチャガン・ゾドの発生実態を自然環境と社会環境の両側面から明らかにしたい。

本研究は、災害から時間が経過した1977年のチャガン・ゾドを研究対象とした。その目的は、災害後の牧畜社会がいかに復興されてきたかという問題の解決につながるからである。また、災害が忘れた頃にやってくるという特徴を有していることを考えると防災意識を強化しなければならない。

### 1. シリングル盟の自然環境

ここで、まずシリングル盟の自然環境を、地理位置、地形、年間降水量、年間平均気温、風、水文、植生分布から紹介したい。

## 1.1 シリングル盟の地理位置

シリングル盟は内モンゴル自治区の中部に位置している。シリングル盟は東緯 115° 13′ ～ 117° 06′、北緯 43° 02′ ～ 44° 52′ の間に位置する。シリングル盟の北部がモンゴル国と 1,096km にも及ぶ国境を接する。南部が河北省とつながっている。東部がウランハダ市（赤峰市）、通遼市、興安盟に隣接する。西部はウランチャブ盟と隣接する。シリングル盟の東西最長距離は、700km、南北最長距離は、500km に達している。シリングル盟の総面積は 202,580km<sup>2</sup> である [シリングル盟誌 1996 : 3]。今現在、シリングル盟に異なる地域性を持つ 12 の旗縣市が含まれる。9つの旗、バロン・スニト（西スニト）、ジュン・スニト、アバガ（東スニト）、バロン・ウジュムチン（西ウジュムチン）、ジュン・ウジュムチン（東ウジュムチン）、シロン・フヘ（正藍）、シロン・チャガン（正白）、タイプス、フブゲト・シラ（鑲黄）旗。1つの県、ドロンナゴル県である。2つの市、シリンホト市、エレンホト市である（図1）。



図1. シリングル盟の行政区分

## 1.2 地形

シリングル盟は内モンゴル高原の中部に位置する大草原地帯である。地形は南と北で高く、中央部は低地になっていて、全体的に西南から東北に向かって傾斜している。最高標高地点は赤峰市との境にあるグルゲス山 1957m、最低標高地点はジュン・ウジュムチン旗ボラグ・ソムのナイラムデル・ガチャ付近は 839.7m である。平均標高は 1000m 以上である。

地形的に大興安嶺、陰山とつながる山脈の内陸側に位置し、殆ど乾燥し冷涼で農耕に不適な牧畜地域となっている。牧畜地域には、モンゴル族牧畜民が多数分布している。ただしシリングル盟南部地域の陰山山脈と大興安嶺山脈をつなぐ大馬群山付近は比較的温暖で降雨量に恵まれた農耕地域となっている。この地域に漢族農耕民が多数分布する。

### 1.3 降水と気温

シリングル盟の年間平均降水量は 150–400mm であるものの、年次変動が激しい。東部から西へ、また南から北へと遞減する特徴を有する。最西部は 150mm ならず、東部の大興安嶺付近と東南部の盟境目付近は 400mm に達する(図 2)。シリングル盟の雨季は 6~8 月である。それは、年間降水量の 68%を占める。秋の降水量は年間降水量の 15%を占める。冬の降水量は年間降水量の 4%を占める。春の降水量は年間降水量の 13%を占める。

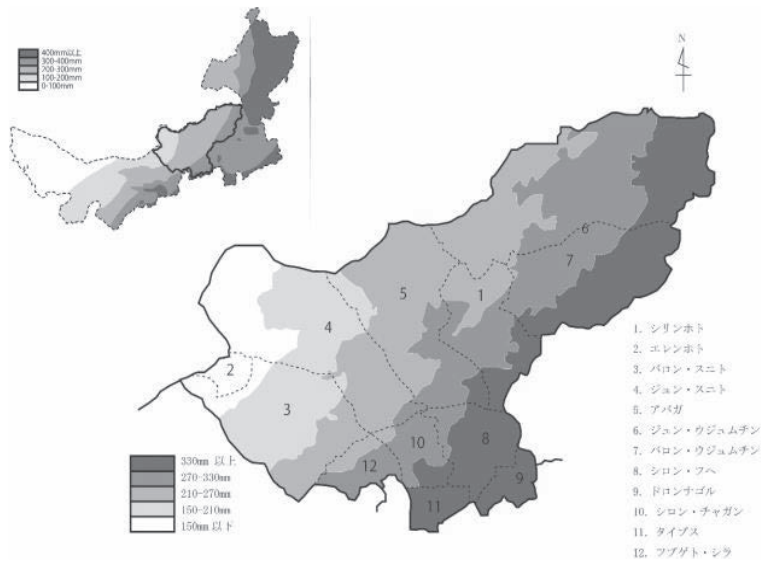
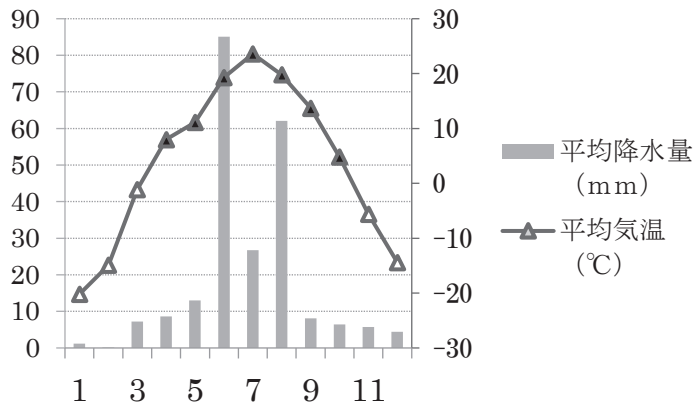


図 2. シリングル盟の年間降水量



グラフ 1. シリン浩特市の月平均降水量と平均気温

グラフ 1 はシリングル盟の盟所在地であるシリン浩特市の月平均降水量と平均気温である。シリングル盟の年間平均気温は 0 - 3°C である。南西から東北へと遞減する。西南端は 4°C で、北部の国境地帯と東部地域は 0°C 以下になる。ただ中部のフイテンシリ周辺も 0°C 以下になる。

1月がもっとも寒く、平均気温は $-17^{\circ}\text{C}$ 以下となる。北部、東北部では $-20^{\circ}\text{C}$ 以下になる。11月から3月まで月平均気温は $0^{\circ}\text{C}$ 以下である。無霜期は5月中旬から9月上旬まで100 - 120日である[シリングル盟誌編纂委員会 1996 : 227 - 228]。シリングル盟は高地に位置しているため寒暖差が著しいのと同時に、乾燥が激しいのを特徴としている。

#### 1.4 風

シリングル盟の年間平均風速は4m/秒以上である。西部地域は5m/秒以上ある。最大風速は24-28m/秒に達する。平均風速が17.2-20.7m/秒の日が年間60日以上ある。3~5月に集中している。内モンゴルにおける最も強風地域にはいる。強風は雪害によって家畜の大量死をもたらす。シリングル盟で雪害(ゾド)が頻繁に起こり、その被害による損失も最も大きい。

シリングル盟は主に西風と北西の風が多い。冬と春にその特徴が鮮明である[シリングル盟誌編纂委員会 1996 : 224]。そのため、居住する家(ゲル)は南東に向かって配置している。

#### 1.5 水文

シリングル盟の河川は東部の大興安嶺山脈付近に多く分布している。シリングル(*sili yin yool*)とは、草原の川という意味を持つモンゴル語である。シリンとは高い野原で、ゴルは川という意味である。シリングル盟の名はこの川の名から由来する。シリングル(川)は、大興安嶺の最西端である赤峰市ヘシグテン旗北部の標高1334m地のオルンノールとフルンノール付近に源を發する。ほぼ東南から北西の方向にシリングル草原を斜めに横切り、チャガンノル湿地帯に注ぐ。川の全長は268.1km、流域面積は、10542km<sup>2</sup>である。主な支流は、ホライト川、ホライ川がある。シリングル盟の東部に大興安嶺北麓から流れ出す川が多い。一方、河川の多くは雨季にのみ水が流れ、そのほかの季節は乾いていることが多い。家畜と人間の飲み水はほぼ地下水である。冬と春に積雪した場合雪水と河の水を使用することもある。

#### 1.6 植生分布

シリングル盟の植生は、森林草原と典型草原、荒漠草原に分けられる(図3)。これらの3つの草原を合わせた面積は19.2万km<sup>2</sup>、盟の総面積の97.8%を占める。森林草原はシリングル盟の東部と東南部の盟境目付近に分布する。その面積は草原面積の17%を占める。中西部には典型草原が広がっている。典型草原は草原面積の63%を占める。荒漠草原は西部に分布し、草原面積の20%を占める。草原は主に、天然草地として牧畜経営に利用されている。

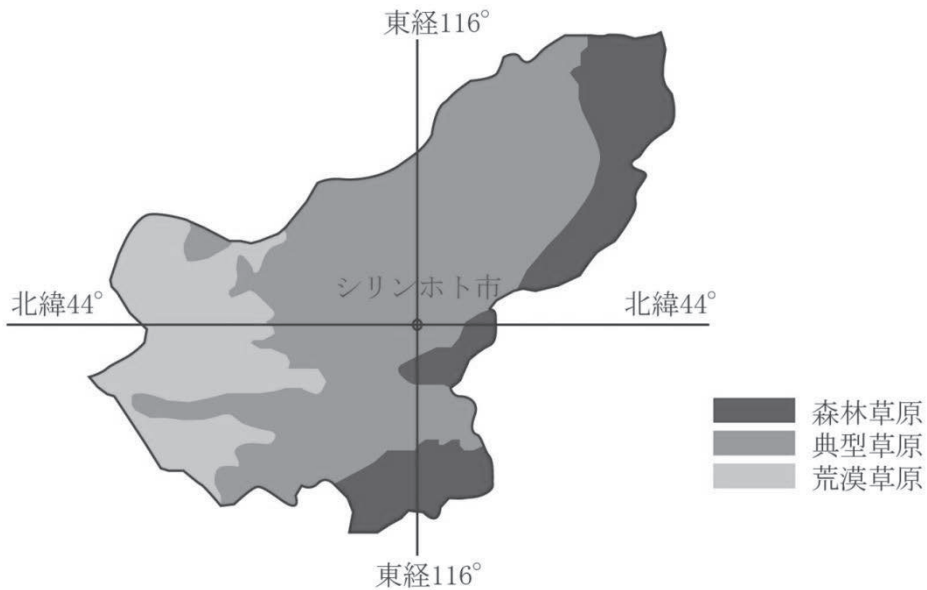


図3. シリンゴル盟の植生分布図

出典：烏雲娜・中村徹・林一六 1999：141 を基に作成

## 2. 歴史・社会環境

### 2.1 シリンゴル盟の歴史

シリンゴル盟では、大モンゴル帝国時代の部族であるスニト部、北元時期のチャハル部、ウジュームチン部、アバガ部などのモンゴル部落集団が存在する。

16世紀初頭には、モンゴルを再統一したダヤン・ハーン(1487-1524)が現在のシリンゴル盟を本拠として勢力を振るう。その勢力圏を左右の両翼6万戸の制にわけておさめたが、これが現在に至るモンゴル諸部落の起源となっている(森川2008:103)。

ダヤン・ハーンの直系の子孫が復興した元朝の帝位を代々受け継いだ。そして、リッタン・ハーンの時に一時内外モンゴルをことごとく勢力下に入れたが、彼の病死により満洲の後金軍が勢力を伸ばし、1635年、リッタン・ハーンの遺児エジェイは後金に降り、元の皇帝の玉璽をホントイジに献上し、ホントイジは大清国皇帝(太宗)として即位した。

エジェイは太宗の皇女と結婚し、爵位を与えられましたが、エジェイの死後爵位を継いだ弟のアブナイは清の康熙帝との関係が冷却化、爵位を剥奪され瀋陽に監禁され、爵位は息子のブルニが継いだ。ブルニは三藩の乱が起こると、1675年清朝に対し叛乱を起こしたが、ほとんどのモンゴル人は呼びかけに応ぜず、ブルニは殺されチャハル部族も解体され、北元皇帝の家系は断絶した。

満州族の清朝が興起すると、モンゴル諸族は清朝の勢いを過大に評価して服従した。清王朝はモンゴル族に盟旗制度<sup>(1)</sup>という統治法をとり、従来の行政区画を細分し、多くの狭い牧場に分けて統治を進めた。清朝は、シリンゴル盟に五部十旗を設置し、チャハル盟に八旗四牧場を設

置する<sup>(2)</sup>。さらに、清朝はモンゴル地域でラマ教をすすめた。清朝乾隆8年(1743)にアバガナール旗の貝子廟が建設された。現在のシリングル盟の盟政府所在地シリンホト市は、貝子廟を中心に発展してきたまちである。

清朝が1912年に崩壊し、1924年に外モンゴルは独立を成し遂げ、モンゴル人民共和国となった。それに刺激され内モンゴルの各地でも自治・独立運動が高まった。その指導者はシリングル盟副盟長徳王(本名:テムチュクドンロブ)である。1939年9月には察南、晋北、蒙古連盟3自治政府<sup>(3)</sup>を統合して、張家口で蒙古連合自治政府(蒙疆政府)を成立させ、日本は蒙疆に対する支配を確立した[斯日古楞 2003: 187 - 202]。

日本が敗戦して中国から撤退し、中国の内戦で国民党政府が負け、台湾に脱がれる。蒙疆政府は日本軍と国民政府という二つの頼る相手を失い、徳王らによる内モンゴル独立運動は失敗で終わった。1947年5月に、中国共産党の支援の下ウランフを長とする内モンゴル自治区人民政府が王爺廟で成立した。シリングル盟とチャハル盟を管轄する。1958年10月1日にシリングル盟とチャハル盟が合併後、シリングル盟と称した。1949年以降、中国共産党の指導下で内モンゴルの政治的統一が実現されると、漢人地域を含めた「地域」としての内モンゴルの「民族区域自治」が実施された。

1949年以降、内モンゴルは中国の社会主義的統治政策のなかに巻き込まれることになった。以来、人民公社(1958-1978年)、文化大革命(1966-1976年)、人民公社の廃止(1976-1982)、改革開放政策(1982年)、「生態移民」政策、西部大開発、「退牧還草」政策等変動極まりない中国政治政策の影響を受けつつ、今日に至っている。

## 2.2 行政区分

中国の行政区分は、国家の下に「省級」の行政単位があり、さらに「地級」「県級」「郷級」という順に細分される構造になっている。

「自治区」には、内モンゴル自治区、新疆ウイグル自治区、チベット自治区、寧夏回族自治区、広西チワン族自治区の5つあり、「省級」の行政単位として設けられている。図4は、内モンゴル自治区の行政区画を示したものである。

自治区の下にアイマク(盟)、盟級市がある。内モンゴルには歴史的に9つのアイマク(盟)があり、アイマクはいくつかのホショー(旗)で構成される。内モンゴルの自治の象徴として維持されてきた。しかし1980年代以降、中国政府は移民と同化を加速し正当化するため、アイマクを市(盟級市)に改編し始まった。2013年現在、シリングル、アラシャン、ヒンガン(興安)3つのアイマクが存在する。

「アイマク」(盟、*ayimay*)は内モンゴル自治区独特の行政単位である。清朝時代の盟旗制度による行政区分の名称が現在も使われている。旗長(*jasay*)のうちの一人が盟長に任命されて、各盟の旗を束ねて治めていた。モンゴル語では盟のことを「アイマク」という。



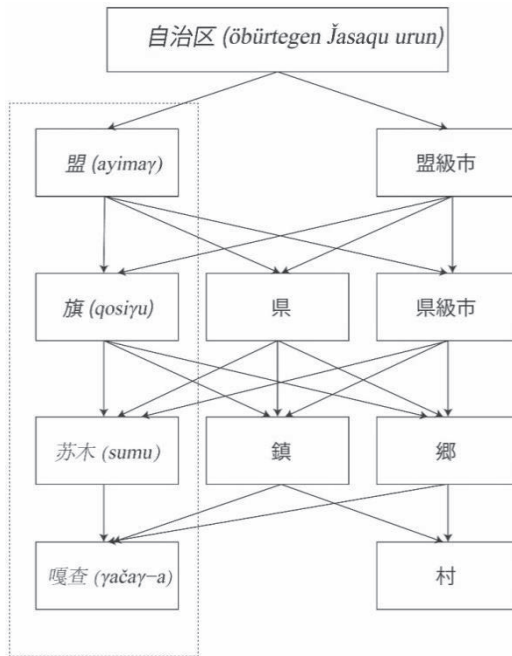


図4. 内モンゴル自治区行政区画

出典：高明潔 2004：59 を基に加筆

「ホショー」(旗、*qosiγu*)も、内モンゴル独特の行政単位である。内モンゴル自治区には49の旗がある。モンゴル語では「ホショー」という。中国の「県級」の行政単位にあたる。「旗」の下に郷級の鎮(*balγasu*)・ソム・郷がある。

「ガチャ」(*γačaya*)はモンゴル語の村の意味で、内モンゴルの牧畜業地域における最末端の行政組織である。1950年代以降現在まで、ガチャは中国の行政レベルにおいては農業地域の生産大隊や村として規定されたが、その生産様式や人口規模や居住形態などは農業地域のそれらとまったく異なり、あくまでも牧畜業的という内モンゴル牧畜業地域の在来文化を表象するものに他ならない(高明潔 2004:60)。

### 2.3 人口分布構造

2008年のシリングル盟の総人口は、102.71万人である。内分け、漢族人口68.54万人、全人口の66.73%を占める。モンゴル族人口は29.78万人、全人口の28.99%を占める。回族、満州族などの少数民族人口は4.39万人で、4.27%を占める。男性の人口は52.57万人、女性の人口は50.14万人である(シリングル盟統計局 2009:7)。人口密度は1km<sup>2</sup>当たり4.8人で、極めて人口密度が低い。モンゴル族は、主に降水量が少ない、寒冷な北部地域と東北部に多く住んでいる(図5)。漢族は、主に農牧地区、鉱工業地区、都市部に集中している。

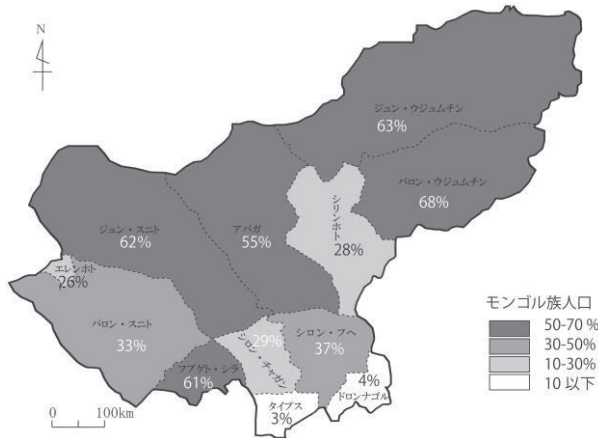


図5. シリンゴル盟のモンゴル人口分布(2008)

出典：国家統計局シリンゴル調査隊 2009 を基に作成

## 2.4 生業

2008年のシリンゴル盟の第一次産業（牧畜・農業・林業・漁業）の総生産額は800,778万元である。その内訳は、牧畜業の総生産額は574,082万元（71.7%）、農業の総生産額は207,236万元（25.9%）、林業の総生産額は16,556万元（2.1%）、漁業の総生産額は2,904万元（0.3%）である（図6）。つまり、シリンゴル盟の第一次産業において牧畜業は最も重要な産業である。

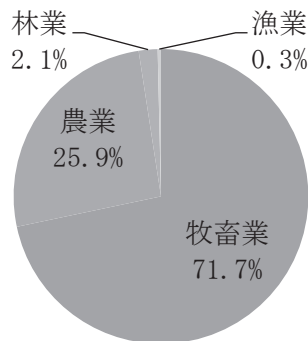


図6. 2008年のシリンゴル盟第一次産業総生産額割合

出典：シリンゴル盟統計年鑑2009：65より作成

## 3. シリンゴル盟における五畜の地域的分布構造

以下で『シリンゴル盟統計年鑑』を用いてシリンゴルにおける五畜の地域的分布構造を分析する。

### 3.1 五畜飼育頭数

表1は、1947、1985、2008年のシリングル盟における五畜飼育頭数とその割合をしめしたものである。

1947年の統計では、五畜合計で153.18頭の家畜が飼育されていた。その内訳は、ヒツジ83.15万頭(54.3%)、ヤギ31.27万頭(20.4%)、ウシ25.81万頭(16.9%)、ウマ11.06頭(7.2%)、ラクダ1.89頭(1.2%)である。ヒツジ・ヤギの小型家畜数は約7割以上を占め、ウシ、ウマ、ラクダの大型家畜は3割以下を占めていた。

1985年の統計では、五畜合計で838.28万頭の家畜が飼育されていた。その内訳は、ヒツジ597.77頭(71.3%)、ヤギ89.27頭(10.7%)、ウシ103.77頭(12.4%)、ウマ42.28万頭(5%)、ラクダ5.19万頭(0.6%)である。1947年に比べると五畜の飼育頭が全体的に約5.5倍に増加した。中でヒツジの頭数は約7倍に増加している。小型家畜の割合は五畜全体の80%を超えた。大型家畜の割合は五畜全体の20%を下回った。

2009年の統計で、五畜合計で1323.86万頭の家畜が飼育されている。その内訳は、ヒツジ873.08頭(66%)、ヤギ339.8頭(25.7%)、ウシ100.22頭(7.6%)、ウマ10.24頭(0.7%)、ラクダ0.52万頭(0.04%)である。1985年に比べると五畜全体の頭数は約1.6倍に増加している。中でヤギの頭数は4倍に増加し、ヒツジの頭数は2.5倍に増加した。大型家畜は、ウシの頭数が少し減ったものの、ウマ、ラクダの頭数は大幅に減少した。小型家畜は五畜全体の約9割以上を占め、大型家畜は1割以下となった。

つまり、1947年から2009年までの62年間の大きな変化は、小型家畜と大型家畜ウシの増加、大型家畜のウマ、ラクダの減少である。これは、伝統的な牧畜業が農牧複合的な酪農経営へ移行している現れである。

表1. シリングル盟における五畜頭数と割合(1947・1985・2009年)

年 五畜		1947年		1985年		2009年				
		頭数(万頭)	割合(%)	頭数(万頭)	割合(%)	頭数(万頭)	割合(%)			
小 型	ヒツジ	83.15	54.3	74.7	597.77	71.3	82	873.08	66	91.7
	ヤギ	31.27	20.4		89.27	10.7		339.8	25.7	
大 型	ウシ	25.81	16.9	25.3	103.77	12.4	18	100.22	7.6	8.3
	ウマ	11.06	7.2		42.28	5		10.24	0.7	
	ラクダ	1.89	1.2		5.19	0.6		0.52	0.04	
合計		153.18	100%	838.28	100%	1323.86	100%			

出典：『錫林郭勒盟輝煌60年』2008：62-63、『内モンゴル統計年鑑』2010年を基に作成

### 3.2 五畜の地域的分布構造

では次にはさらに細かく、五畜それぞれの各旗県別飼育頭数をもとに、2008年の五畜の地域的分布状況をみてみよう。五畜の飼育頭数は増加傾向にあるが、植生と自然環境の激変がない場合五畜頭数分布の基本構造には、大きな変化はない。また、1977年は、文化大革命という動乱期が終わった最初の年であり、詳細な家畜統計はとられていなかった。以下で2008年の統計データをもとに分析する。図7は、家畜統計に基づいて作成したシリングル盟の各旗県別の五畜飼育頭数の分布図である。

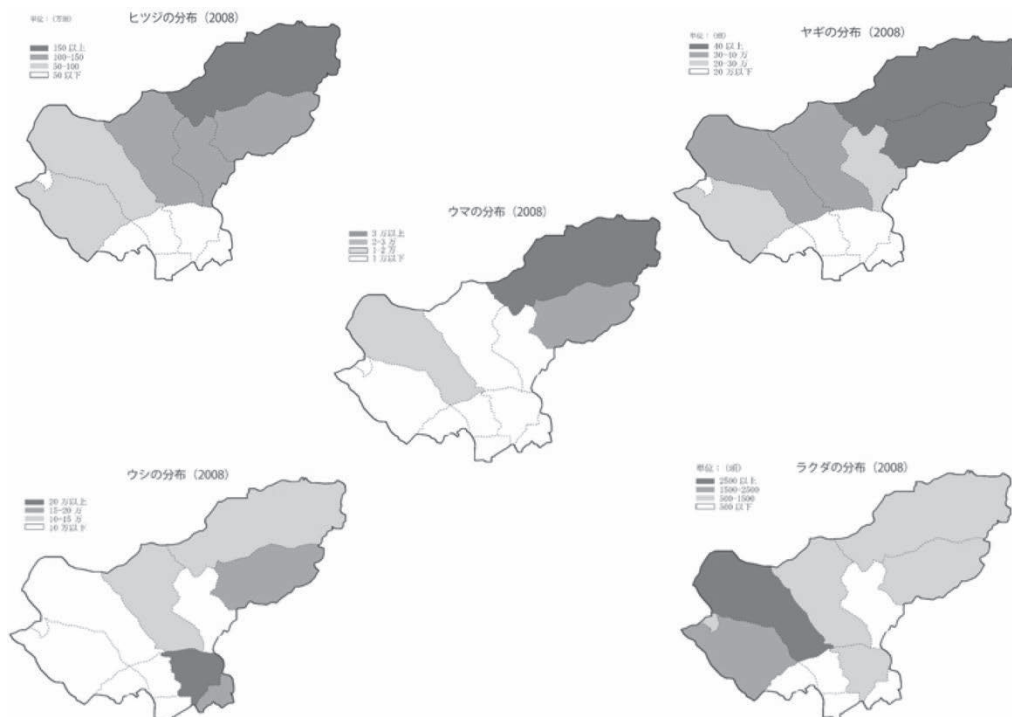


図7. シリングル盟旗県別の五畜分布

#### 1. 旗県別の五畜分布

##### 1) ヒツジと、ヤギ、ウマの分布：森林草原と典型草原

ヒツジとヤギ、ウマの分布にはかなりの共通性がある。シリングル盟の東北部寒冷森林草原地域からシリングル盟の中央部の典型草原にかけて分布しているからである。しかし、西部の乾燥している荒漠草原地域での飼育は少ない。

##### 2) ウシの分布：典型草原と森林草原地域

ウシの旗県別飼育頭数分布は、ヒツジとヤギ、ウマの分布と対象的である。シリングル盟東南部の比較的な温暖で降雨量の多い典型草原と森林草原に位置するシロン・フヘ旗やドロンナゴル県に多く分布している。シロン・フヘ旗の南部地域やドロンナゴル県は農耕民の多い地域で

もある。これらの地域では飼料として農作物の茎や藁などを多く利用できる。

### 3) ラクダの分布：荒漠草原地域

ラクダの旗県別飼育頭数分布の中心は、シリングル盟の西部の比較的降雨量の少ない、気温の高い荒漠草原に位置するジュン・スニト旗とバロン・スニト旗である。

## 3.3 千人当たりの五畜飼育頭数・分布（2008年）

次に考察したいのは、シリングル盟の旗県別の千人当たりの五畜飼育頭数である。上で考察したのは地域別の五畜飼育頭数であった。この場合、地域の面積や人口が異なるので、各地域の人口当たりの五畜飼育状況を分析できない。そこで住民千人当たりの五畜飼育頭数を析出して、各地域の現実的家畜飼育状況を明らかにしてみたい。図8は、家畜統計に基づいて作成したシリングル盟の各旗県別の千人あたりの五畜飼育頭数の分布図である。

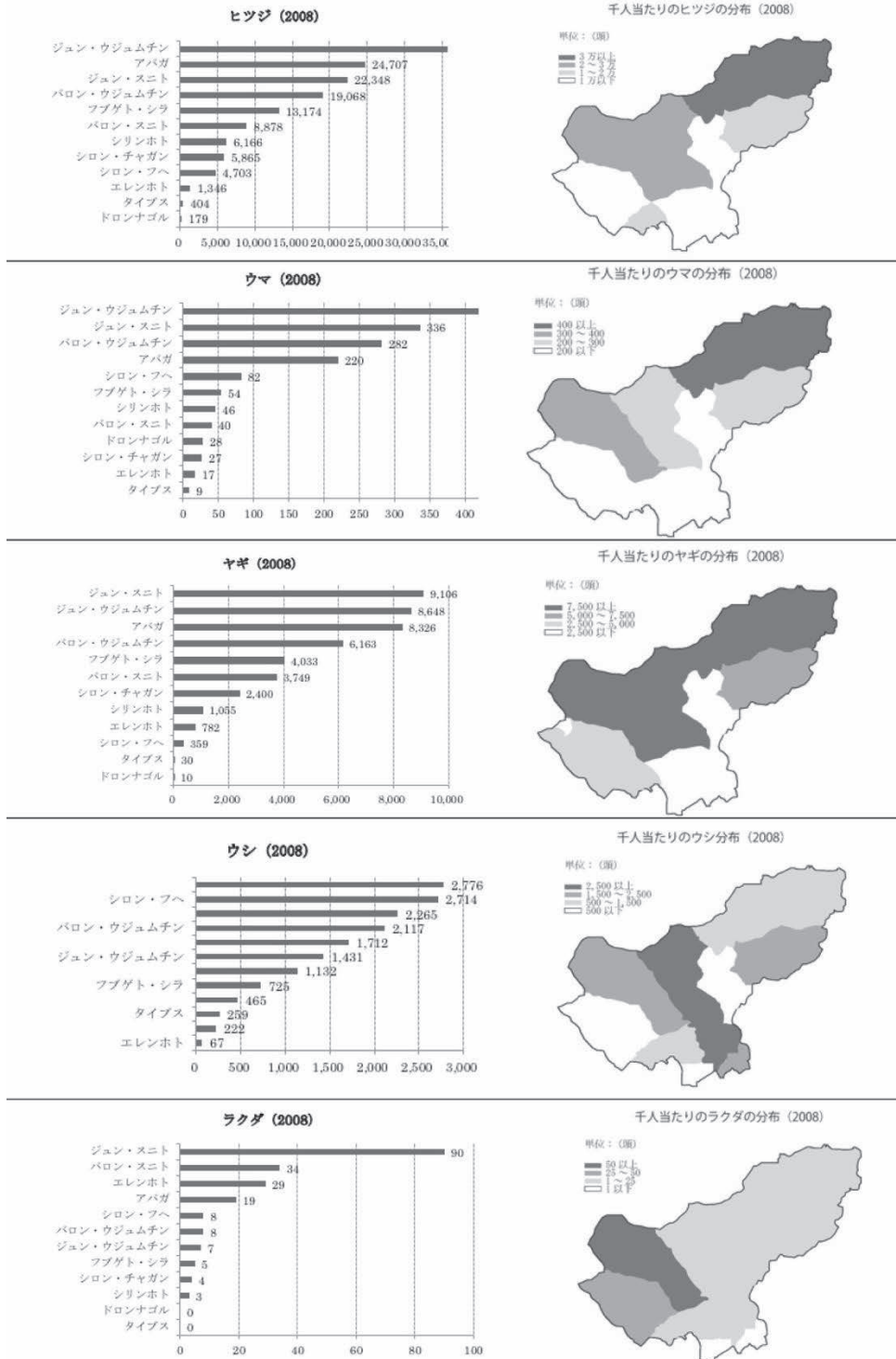


図8. シリングル盟の旗県別の千人当たりの五畜飼育頭数 (2008)

1) ヒツジとウマの分布：森林草原・典型草原のジュン・ウジュムチン旗中心

ここでも、ヒツジ・ヤギ・ウマの分布は同一傾向を示す。シリングル盟の東北部に位置する森林草原・典型草原のジュン・ウジウムチン旗において頭数分布が多い。

#### ヒツジ

ヒツジの千人当たりの飼育頭数が最も多い地域はジュン・ウジウムチン旗である。2008年の千人当たりのヒツジ飼育頭数は35,739頭である。一人当たり35頭である。これ以下の順位は、アバガ旗、ジュン・スニトとなり、これらの地域では、20,000頭以上飼育している。

#### ウマ

ウマの千人当たりの飼育頭数が最も多い地域はジュン・ウジウムチン旗である。2008年の千人当たりのウマ飼育頭数は425頭である。これ以下の順位は、ジュン・スニト旗、バロン・ウジウムチン旗、アバガ旗となり、これらの地域では、200頭以上飼育している。

### 2) ヤギの分布：北部地域を中心に

ヤギはほぼ全ての地域で飼育されている。特に北部の牧畜地域に多く分布している。ヤギの千人当たりの飼育頭数が最も多い地域はジュン・スニト旗である。2008年の千人当たりのヤギ飼育頭数は9,106頭である。2位のジュン・ウジウムチン旗の千人当たりのヤギ飼育頭数は8,646頭である。3位のアバガ旗の千人当たりのヤギ飼育頭数は8,326頭である。

### 3) ウシ：典型草原を中心に

ウシの千人当たりの飼育頭数が最も多い地域は、アバガ旗である。2008年のデータによると、アバガ旗の千人当たりの飼育頭数は2,776頭である。これ以下の順位は、シロン・フヘ旗、ジュン・スニト旗、バロン・ウジウムチン旗となり、これらの地域では、2008年に、人口千人当たりのウシの飼育頭数は2,000頭以上である。

### 4) ラクダ：荒漠草原を中心に

ラクダの千人当たりの飼育頭数が最も多い地域はジュン・スニト旗である。2008年の千人当たりのラクダ飼育頭数は90頭である。2位のバロン・スニト旗の千人当たりのラクダ飼育頭数は34頭しかない。

## 4. シリングル盟における五畜の飼育頭数変動

### 4.1 五畜の割合

1947年と2009年のシリングル盟の五畜の割合を図9、図10に示す。

1947年の小型家畜のヒツジとヤギは全家畜の約75%を占めている。ヒツジは五畜全体の54%を占め、ヤギは五畜全体の21%をしめる。大型畜のウシは全家畜の17%を占めている。ウマは五畜全体の1%をしめる。

2009年の小型家畜のヒツジとヤギは全家畜の約90%を占めている。ヒツジは五畜全体の70%を

占め、ヤギは五畜全体の 20%をしめる。大型畜のウシは全家畜の 9%を占めている。ウマは五畜全体の 7%をしめる。ラクダは 1%を下回った。

2009 年と 1947 年を比較すると、ヒツジの五畜全体に占める割合と頭数は増えた。ヒツジの五畜全体にしめる割合が 1947 年の 54%から 2009 年の 70%にまで 16%増加している。ヤギの五畜全体に占める割合が、1947 年の 21%から 2009 年の 20%にわずか 1%減少した。ウシの五畜全体に占める割合が 1947 年の 17%から 2009 年の 9%までに 8%減少した。ウマの五畜全体に占める割合が 1947 の 7%から 2009 年の 1%まで 6%減少した。ラクダ頭数が少ないため、五畜全体における割合に大きな変化が見られない。

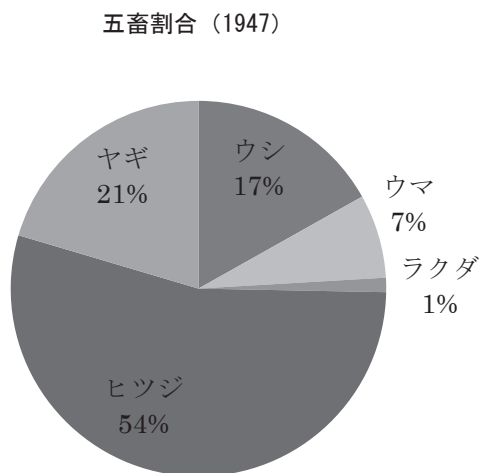


図9. シリングル盟における五畜の割合 (1947 年)

出典: 『内モンゴル統計年鑑』2010 より作成



五畜割合 (2009)

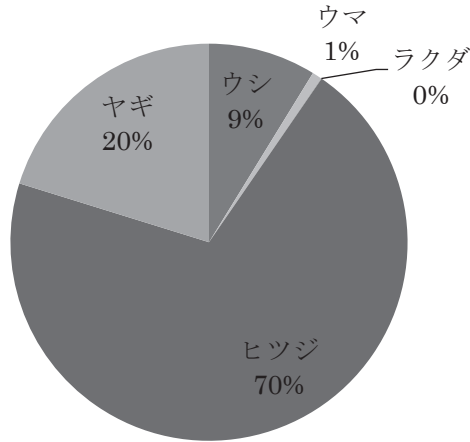


図 10. シリングル盟における五畜の割合 (2009 年)

出典: 『内モンゴル統計年鑑』2010 より作成

#### 4.2 五畜の飼育頭数変動 (1947-2009 年)

シリングル盟における五畜飼育変動は、雪害 (ゾド) による五畜飼育変動が大きい。

図 11 ではシリングル盟の大型家畜飼育頭数推移 (1947-2009) をしめし、図 12 ではシリングル盟の小型家畜飼育頭数推移 (1947-2009) を示した。

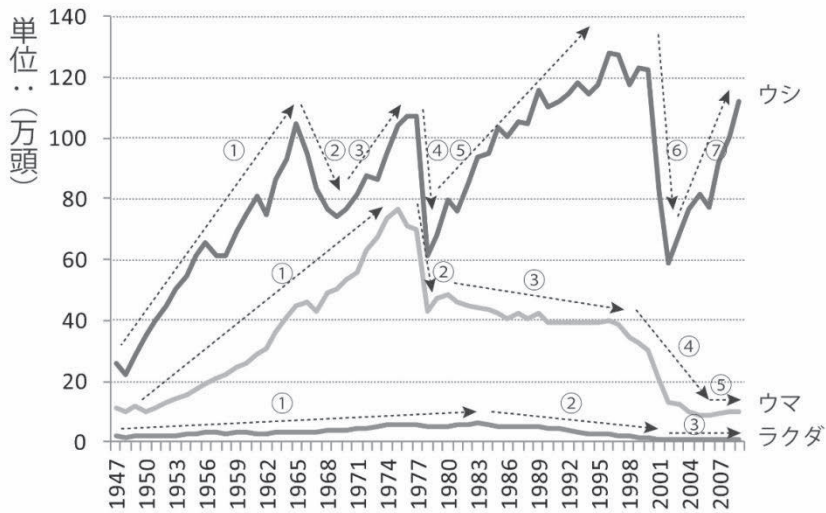


図 11. シリングル盟の大型家畜飼育頭数推移 (1947-2009)

出典: シリングル盟統計局 2008 : 62-63、内モンゴル統計年鑑 2009、2010 より作成

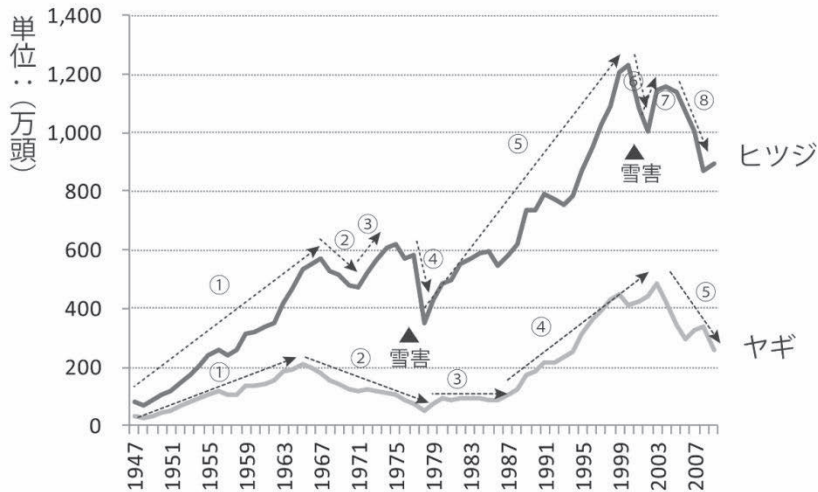


図 12. シリングル盟の小型家畜飼育頭数推移 (1947-2009)

出典: シリングル盟統計局 2008 : 62-63、内モンゴル統計年鑑 2009、2010 より作成

1947-2009 年までに、シリングル盟の家畜飼育頭数が急速に激減した時期は 3 つある。

- ① 文化大革命開始期の 1966 年
- ② 文化大革命の終焉後の 1977 年
- ③ 「西部大開発」、「退牧還草」、「生態移民」政策開始期の 2000 年

① 1966 年は、文化大革命が始まり、全国的に経済も政治も混乱した時期である。内モンゴルでは、この時期に、農牧民の労働生産が低下し、牧畜地域では、牧畜が軽視され、農業優先の政策が実施された。

② 1977 年にシリングル盟では、ゾドが起り、家畜死亡率は 25.4% に達した。そのうち、大型畜は 28.9%、小型畜は 24.5% に達した。シリングル盟全体でウシの頭数は 42.46% に減少した。ウマの頭数は 38.2% 減少し、ラクダの頭数は 15.61% 減少した。ヒツジの頭数は 40.41% 減少し、ヤギの頭数は 37.65% 減少した。

③ 2000 年のゾドによる家畜死亡率は 3.4%、そのうち大型家畜の死亡率は 6.4%、小型家畜の死亡率は 3.2% である。1977 年以降はインフラ施設の建設が進められた。1990 年に家畜施設の普及率は 90% 以上となった。さらに、機械化が進み飼料の備蓄も大幅に増加した。しかし、国家政策として「西部大開発」、「退牧還草」、「生態移民」政策が実施された。「退牧還草」政策には、生態環境を保全するために、該当地域の住民を他の地域へ移住させる「生態移民」政策が実施されることになった。そこでは、老人と子供のみが生態村に移住させられたり、牧畜民家庭全てが他地域に移住させられたりした。牧畜民は移動地での畜舎飼育に従事する政策が取られた。つまり、2000 年以降の家畜飼育頭数の激減した主な原因は、国家政策にあるように思われる。

### 4.3 1977年のゾド

以下で1977年のゾドの実態を考察する。

1977年に、シリングル盟の各旗の中で損失家畜等数が最も多いのはアバガ旗、バロン・ウジュームチン旗、シリンホト市である(図13)。アバガ旗の家畜死亡率は68.9%という、約7割に達した。その次にバロン・ウジュームチン旗で、55.9%というかなり高い死亡率であった。シリンホト市での死亡率は45.9%であった。

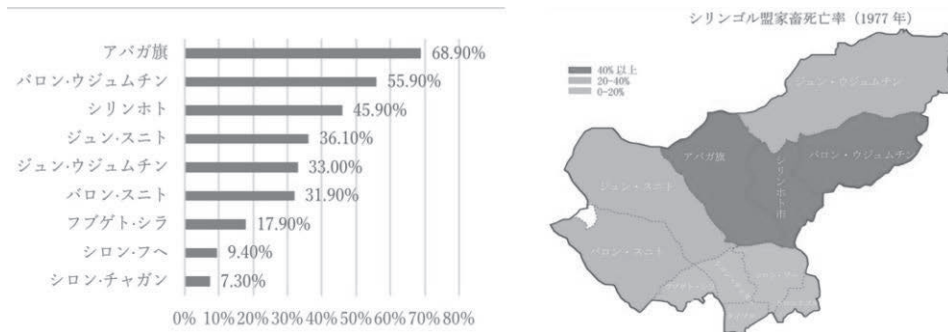


図13. 1977年のゾドによるシリングル盟の家畜死亡率・分布

出典: 海山 2013 : 200 をもとに作成

### 5. 終わりに

シリングル盟の1977年のゾドと自然・社会環境との関係性を表2で示した。このような、1977年のゾド災害は、最も深刻な地域はアバガ旗、バロン・ウジュームチン旗、シリンホト市となったのは様々な要因がかさなったためである。自然環境から見ると、気温の0度前後の変化、大量な降雪、植生、降雪の時期、地形や風などの様々な要因が絡み合ってゾドが発生した。更に社会環境の側面からは、政治政策、家畜構成、家畜頭数、生活形態、人口密度、営地状況、伝統知の運用等様々な要因もゾドの深刻度に影響を与えている。これらを表2にまとめた。

表2 シリンゴル盟におけるゾドと自然・社会環境の関係性（1977年）

環境	要素	説明
自然環境	気温	気温の変化が0度前後、アイスバン状になり、馬は前足で草を掘り出すことができない。その他の家畜は言うまでもない。
	降水量	58mmという大雪は、草を覆った。夏に雨が少ないため、干ばつが起こっていた。
	放牧地面積	放牧地面積が広い地域は労働力の不足によって被害は大きかった。
	植生	典型草原においては、被害は大きかった。
	時期	10月24-29日、秋と冬の挟まで降雪した。
	地形	北向きの斜面地域の被害は大きかった。
	風	西風と西北風は北向きの斜面地域に強くあたる。被害の大きかった地域はそうである。
社会環境	政治政策	①集団牧畜経営によって、五畜を畜ごとに解体して飼育を行っていた。総合利用という伝統知を無視した。五畜を総合的飼育していれば、お互いに利用できる。馬の掘り出して、食べて残った草をウシやヒツジなどが食べられる。 ②被害から逃れるため、アバガ旗政府関係者は、「国境から離れよう」と、間違った命令を出した。
	家畜構成	ウシ、ヒツジを中心に飼育していた地域の被害が大きかった。ウシ、ヒツジは雪に被災された草を掘り出す能力は低い。
	家畜頭数	家畜飼育頭数の密集している地域或いは家畜飼育頭数の多い地域の被害が大きかった。人民公社時代は、家畜を集中させ、共同で放牧を行っていた。
	生活形態	遊牧地域の被害は定住半定住地域より大きかった。
	人口密度	人口密度の少ない地域での被害は大きかった。
	営地状況	冬営地に引越しはしていなかった地域の被害は大きかった
	伝統知	①ゾドの発生を事前に感知する伝統知を利用した牧畜民の被害が少ない。夏に干ばつがあれば、冬にゾドが起こると被害が大きくなると言われてきた。 ②ゾド災害時にウマの糞をウシや小型家畜に与えるなど。

注

(1) 盟旗制度：清朝の満州族の軍隊組織と戸籍編成。八旗とは正黄・正白・正紅・正藍(四つの原色)と鑲黄・鑲白・鑲紅・鑲藍(鑲には緑取りの意味がある)の8種の旗印。後に蒙古八旗・漢八旗を増設した。旗のことをモンゴル語でホシゴーとよぶ。旗長(ジャサク)の内の一人が盟長に任命されて各盟のモンゴル旗を束ねておさめていた。盟のことをモンゴル語でアイマグと呼ぶ。

(2) シリンゴル盟の五部十旗とは、ウジュムチン部、ホトチ部、アバガ部、スニト部、アバガナール部の五部、ウジュムチン右翼旗(1637)、ウジュムチン左翼旗(1637)、ホトチ右翼旗(1653)、ホトチ左翼旗(1637)、アバガ右翼旗(1639)、アバガ左翼旗(1651)、スニト右翼旗(1639)、スニト

左翼旗(1639)、アバガナール右翼旗(1665)、アバガナール左翼旗(1665)の十旗を指す。

チャハル盟八旗四牧場とは、正黄旗、正白旗、正紅旗、正藍旗、鑲黄旗、鑲白旗、鑲紅旗、鑲藍旗の八旗、ミンガン牧場、サント牧場、タイプス右翼旗牧場、タイプス左翼旗牧場の4牧場を指す。

(3) 1937年9月4日に察哈爾(チャハル)自治政府が察哈爾省南部に作られ、察南10県を管轄していた。1937年10月15日には山西省北部13県を管轄する晋北自治政府を樹立した。さらに、同年10月27日察哈爾と綏遠両省を管轄地域とする蒙古連合自治政府が成立する。斯日古楞(2003)「日本支配下の蒙疆畜産政策」pp.187を参照。

(4) 札薩克(ジャサック)とは、旗の長である。

(フフホト民族学院)

## 参考文献

- (1) 高明潔 2004 『『ソム』と『鎮』の間—内モンゴル牧畜業地域における新しい文化の生成—』『中国21』19:57-80。
- (2) シンジルト 2005 「中国西部辺境と『生態移民』」『中国の環境政策 生態移民』小長谷有紀・中尾正義・シンジルト(編)、pp.1-32、昭和堂。
- (3) 斯日古楞 2003 「日本支配下の蒙疆畜産政策」『現代社会文化研究』27:187-202。
- (4) 包海岩 2012 「内モンゴルにおける雪害による家畜死について」『アフロ・ユーラシア内陸乾燥地文明』3:69-80。
- (5) 森川登美江 2008 「モンゴル族の歴史と諸部族の服装」『大分大学経済論集』大分大学経済学会、pp.99-119。
- (6) 海山 2013『内蒙古牧区人地関係演変及调控問題研究』内蒙古出版集團内蒙古教育出版社。
- (7) 錫林郭勒盟統計局(編)2009『錫林郭勒盟統計年鑑』錫林郭勒盟統計局年鑑編集委員会。
- (8) 錫林郭勒盟統計局 2008『錫林郭勒盟輝煌60年』錫林郭勒盟輝煌60年編集部。
- (9) 国家統計局錫林郭勒盟調査隊 2009『錫林郭勒盟夏季牧業普查資料汇编2009年』内部資料。
- (10) 錫林郭勒盟誌編纂委員会 1996『錫林郭勒盟誌』(上、中、下)、内蒙古人民出版社。

## 日・蒙文化における車座社会の文化含意

関金花

### 要旨

日本の車座社会とは平安時代に芽が生え、鎌倉時代に発展を得て室町時代に盛んになったということで、それに対して、モンゴル民族の車座社会はモンゴル帝国の盛んになったわけである。この論文に主として車座社会は日蒙民族精神のありかたであり、結束して共同体を保護するとか、結束して敵にあたるとか共同性があるわけではないかとい持論をする。

キーワード: 日本 モンゴル民族 車座社会 文化

### 1 はじめに

日本の車座社会とは平安時代に芽が生え、鎌倉時代に発展を得て室町時代に盛んになったということだが、それに対して、モンゴル民族の車座社会はモンゴル帝国期になった。この論文では主として車座社会は日蒙民族精神のありかたであり、結束して共同体を保護するとか、敵にあたるとかする共同性があるのではないかという論を展開する。

日本の神話中にあらわれる神々の中で、最も重要な位置を占める天照大神の性質を太陽神と見る。その天照大神が岩屋に閉じこもられた場合、八百万神は「天の岩戸」の前に集まり、大きな輪を作り、車座になって話し合い、天照大神を誘い出すためにいろいろな行事を演ずる情景 [出雲井 1996:99-103] は日本人なら誰もが知っている。神話は、それを有する民族のアイデンティティと深く関係し、その心のあり方の基本的な構造を反映している。

## 2 日本文化における車座社会

### 2.1 日本の車座とは

この神話から少なくとも二つのことが考えられる。その一つは車座を組む円形が自然の代表としての太陽信仰と関わる精神的なこと。もう一つは皆で結束すればどんな事もうまくいって円満に完成するという実利的なことである。車座に直ることはモンゴル人に対しては物事がうまくいって円満に完成するということの象徴である。太陽神たる天照大神が岩屋に閉じこもって出現されないと、大地万物の日々が真っ暗になって生活できないため、皆で車座を組んで結束して天照大神を誘い出したのであろう。それでは、車座というは一体何だろうか。

このように人々が肩と肩を触れ合い、膝と膝とを接しながら会合し、ときには酒を酌み交わしながら大方の合意を形成していく過程は村の「寄り合い」から企業にいたるまで、日本人にとって日常的に繰り返される見慣れた情景だ。だが、「車座」とは必ずしもこうした目に見える会

議、談合、宴会だけを意味するものではない。なにごとにも、構成員のコンセンサスを作り上げることを最重視し、共通して事にあたり、全員で責任を分かち合う日本人のこの集団的な社会、これは視点を変えて見れば、“車座社会”そのものだと考えることができる。また、現代の多くのビジネスマンにとって自分が帰属する企業は、連日のように大小の会議を重ねて互いに連帯感を確かめ合うだけでなく、その円陣のなかに生涯の重要なアイデンティティを見いだすという意味で、まさに“車座社会”そのものである。

## 2.2 日本の車座社会の形成

「車座」という言葉は車座に直ること、即ち、皆の人々が円形に座るということだ。よく指摘されるように、日本人の“車座”的な生き方は、たとえばかつての五人組制度〔守永 1989:17〕（江戸時代に、五戸を一組みの単位として編成された連帯責任の組織）に象徴される「ムラ」集団にその原形を見いだすことができる。季節の移り変わりに依存する農業社会では、田植え、稲刈り、治水工事などに集団的な共同作業方式を優先させることが、村内自給体制のなかで生きていくための知恵であった。この「結」〔守永 1989:16〕と呼ばれる共同作業に代表される相互扶助的な生き方は、長い歴史の中でその内容や質を変えながら、現代日本の産業社会に引き継がれ、国中に大小さまざまな“車座”を形成している。それで、車座の形成した社会背景についてみてみよう。

「車座」の「座」は座席か組合かの論争があるが、一般的な意味では、「車」は「車輪」という円い形の意味を孕んでいる。周知のように車の力は車にあるのではなく、車輪にあるというわけだ。「車座」の元々の意味は人々は輪の形で座る状態にあるまいか。輪の状態は表層的には内側の保護と外ものからの阻止であるし、そして深層的には物事の円満で順調するか人々の平等で団結するということである。つまり、車座は「場」のことだ。「場」を共有する構成員は、輪の形になり内側に向かって座るばかりか、お互いに何かごとを共にして一味同心で結束を固めるよく知り合った間柄をベースにした集団である。その「座」の歴史的な意味を資料から探ると、「社寺や公家に属する多数の雑色や供御人などは次第に手工業者乃至小売商人としての性格を高め、ついに同一職業に従事するもののみ相集まって特定の集団を組織し始めたが、かかる集団に対していつの頃からか座なる名称がつけられるようになった」〔豊田 1982:70〕と指摘されている。ここから見れば、座というのは市場で領主の保護の下に特定の商品の販売座席を独占していた経済的な場所であることが分かる。しかも、座には社寺で行われる宮座や講などがある。村落の座的構造をもっとも直接に反映しているのは宮座である。「宮座とは神社を巡る氏子の間で、ある特定の家々だけが独占的にまたは輪番的に村の全住戸を代表して神社の祭祀に関し常時特別の重い権利を義務を有する慣習的組織であって、静態的にも動態的にも村の社会構成と密接な関連を持っている。神社が一般に村落生活のある面で中心的な意義をもつためにこの慣行を生ずるのであるが、関係の仲間が定時に一座して神を祭るという意味において、座という名称ないしはその実儀を伴うのが特徴である」〔竹田 1996:37〕。「講とは宗教、経済、あ

るいは社交上の目的を達成するために結集した人々の集団。講は本来仏典講究を意味し、その目的で行われる学僧の集会やこれに伴う法会も講と呼ばれる。平安時代以降、講は世俗の信者によっても催されるようになり、仏典の講究より法会による現世来世での利益追求に重心が移った。さらに当時進行していた神仏習合の過程で在来の神信仰が仏教と接合されると、神社を中核とする祭祀集団も講と称されるようになった」[鹿野、鶴見、中山 1997:68]。実は、宮座と講は直観的には全く別個の事象のようであるが、子細に見ると両者の間にはあるいは名目的にあるいは実質的に少なからぬ交流関係が認められる。それで、車座は宮座か講における神事や仏事の奉仕の座席より来たともいえよう。しかし、市座に起源を有すると思われる座は神事奉仕の座よりはるかに遅れているから、座の源流を尋ねる場合には、やはりこの神事奉仕の座より研究を進めねばならない。もっともこの種の座は仏事法要の際にも、また朝廷における儀式の場合にも使用されているから、座の源流を必ずしも神事奉仕の座に限る必要はない。

しかし、前に述べた天照大神の神話から見れば、常民の日光を期する精神的な信仰が無視できないだろう。一般にこのような精神的と物質的といった儀式執行の際に設けられた輪の形の座席を占居する人々の輪状を車座といい、ついで座席の占居如何を問わず、皆力を合わせて一定の部署につき、一定の職務に従事する集団をさすようになったものと思われる。この場合、車座には独占的な特権の附帯するのは常であり、その権利そのものを座と称した場合も少なくない。この意味からいえば、座と職とは常に同様の性格を帯びるものとして考えられる。また鎌倉時代の末頃から、市場における特定の販売座席をも座といい始め、室町時代にはそれが町座にまで発展したから、この時代に活動する座は両様の意味を兼ねそびえているといっても差支えなからう。このような種々の説から見れば、「車座」社会に常民の生存するための実利的な価値もあれば、神事や仏事など信仰から来た精神的な要因もあると思われる。

### 2.3 日本の車座の起源

「座」の起源を鎌倉時代の末頃だといわれるが、実は「座は平安末期に萌芽を發し、室町に至って顕著な發達を遂げた中世独特の集団形式であり、その範囲は、楽人、画人、神人、僧侶、職人、商人等社会のあらゆる層に及んでいるが、今問題とするのは、その代表的な集団たる手工業者兼商売業者の座である」[豊田 1982:21]。このように車座のことは宮座、楽座、村堂、連歌会、俳諧といった日本の寄合文化と関わる組織的な集団であったことが明らかになる。話し合いの場合はそれらとも全て車座に直って円形に座るのみならず、地べたにあぐらをかいて座り、一同の一体感を高める上で効果的である日本人の精神的、実利的な組織だと受け止めているのではないか。

そうすると、日本の車座のことは平安時代に萌芽を發し、鎌倉時代に發展し、室町時代に盛んになったというわけだろう。車座の起源をやはり常民の日常生活から着手したほうがいいだろうか。常民の実利的な角度からいえば、車座はまず人々の寄り合って集まる場所が一番重要である。「農業の進歩に伴う余剰生産の増大と手工業の地方的専門化は、農産物と加工品乃至特



殊生産物の交換を促進し、商業発達の一般的基礎となったが、これら商品流通の渦巻きに逸早く巻き込まれたのは、荘園領主とその代官とであった（中略）市場の設置される場所が交通の要地であり、需要の旺盛な地域で、しかも安全な取引をなし得る場所であることは申すまでもないが、この条件に適するものは、第一に社寺の境内及び門前であった。そこは社寺独特の宗教的権威によって安全を保証され、常には大きな消費者群を擁し、祭礼法要には参詣者雑踏の巷であった。（中略）、第二に市場開設の地として選ばれたのは、荘園庁の所在地と収穫物の集散地であり、更に収穫物の輸送もしくは社寺参拝の途上にある交通の要地であった」〔豊田 1982:11〕。それで、農民は余剰生産である農産物や手工での加工品などを交換される安全な場所かつ消費者が集まる賑やかな場所一座は必要になったということである。「座というのは、ある権利、義務を持ったものの集まりであり、仲間とか、組合というほどの意味である。権門諸家にあるいは官衙に従属した手工業者が、中世の当初から一方で商品生産を営んでいたことだが、彼らは課役免除などの特権擁護と領主に対する奉仕とのために連帯組織をつくっていた。それが座である。その組織が次第に特権を強化し、専売権などを主張するにしたがって閉鎖的になり、座といえは排他的な特権的集合体をさすようになってきた」〔歴史学研究会、日本史研究会 1970:207〕。その特権的集合体ができたと、全体で農産物と加工品といったものをどのように交換するか、どんな場所を選ぶかなど様々なことを問い合わせるために、車座を組むようになったわけである。車座を組むのは形式であれば、心を結ぶのは中身であるため、構成員のコンセンサスを作り上げることは一番重要である。集合体の特権を擁護するため、全体で求心して閉鎖的になりがちだ。

車座社会は一種の強い求心性と一体感を持っている人々から組織された共同体である。そのため、封建領主たちの間にもっと発展したのである。車座の発生について歴史的な文献を見れば、「けだし領域経済の拡大運動に伴って、封建領主間の対立ますます激化するや、道路甚だしく荒廃し、盗賊野武士の群随処に出没して、旅人の安全を脅かした。この事情に直面した市場遍歴の行商は隊を組み、武器をたずさえ、警護の人々を雇うのが常であった。応仁二年（1468年）僧少補が美濃からの帰途に出会った行商は、担夫百余人、衛兵六、七十人、驢載馬駄その数も測り知れぬほどであったという。そればかりでなく、水路となく、陸路となく、関所の網が幾重にも張り巡らされ、市場税ほかの封建的な課税が限りなき重圧を与えたため、領主と交渉してこれらの課役を免れ、自由通行の特権を得ることは、中世商人にとって何よりも重要な事項であった。

しかも行き着いた商業地においては、販売上の特権を得るため、またそれを確保するため、なにも一致協力する必要があった。何となれば、商品の流通未だ広からず、極めて狭隘な市場圏しか持たなかった中世の商業は、相異の価格の開きを利用して利潤を得るを常としていたから、ひとたび営業上の自由競争が行われる時は、利潤を生むこと全く不可能となり、小額の資本しか持たぬ当時の商人はたちまち倒産の運命に会わねばならなかったからである。ここに同業者のみ集まって営業の協定を行い、競争者の出現を絶対に防止する必要が起った」〔豊田

1982:22]。つまり、座なる集団の結成されたのもこのような実利的な事情に基づくのである。相互に対立している領域経済共同体は各自の利益を守るため、行商でもっと多く利潤を得るため、外部の競争者に対して、絶対に閉鎖性と排他性である。これに対して内の共同体に一味同心であるわけだ。そして行商たちは封建的課税の免除と独占の確保をその重要な機能とすることは自然の理である。

「車座」は行商する場のこと「座」から派生して、商取引の人々が巻き込んで商事のことについて皆に意向を問い合わせることだ。「車座」について民間学事典に「内緒話、井戸端会議、サークルなどで、顔見知り同士が輪になって座ること。もしくは、お互いうちむけて楽しく話が盛り上がる場をさす」[鹿野、鶴見、中山 1997:43]と書いてある。座る文化の日本では、その上下の関係を座る位置、上座——下座で分けてきた。一般的に上座は奥のほうにあるし、そこに役職や肩書きの順列どおりに座り、扉のあたりに座るのは下座になる。これに対して、モンゴル丸文化では、ゲルの *tolya-a* (七輪か炬燵のようなもの) を回って、男たちは右側に、女たちは左側に、主人は奥のほうに、といった順番で分けて座るのである。その大事な意味が人々の車座を組んで円形に座る座席にあるのではなく、その形式をとることで派生された精神的、実利的な組織という面にあるということだ。「日本人にとっては、一人一人の個人よりも全体としての「場」ということが大切となる。個人がその意志や感情を優先させ、それを他との関係の中でどのように調整してゆくかよりも、全体的な場の平衡状態を維持してゆくことがまず優先で、そのなかに自分の意志をどのように入れ込むかを考えてゆく」[江上 1989:416] そのうえ、「車座は、弱者であるがゆえに優劣上下を持ち込まず、対等のつながりを求める態度であり、同じ中心を向き合って互いの息づかいに触れることで次第に個と衆の境目が薄れていくという、全体の共同性に根ざした知恵である」[鹿野、鶴見、中山 1997:43]。このような集団は、独裁はなくて、結束しやすい組織である。それにこんな民主的、平等的な共同体は日本を除いてモンゴル民族にはほかならない。

### 3 モンゴル文化における車座社会

#### 3.1 モンゴル民族の車座社会の状態

昔のモンゴル人は皇帝の選挙と *anda-a* (同盟) を結ぶといった重要なことは、皆「*qoraltai*」(議会)を通して行われていた。*qoraltai* というのは、モンゴル帝国のときから行われたモンゴル部族の最高政治機構であり、それを「*yeqeeye*」とも言われる。「*qoraltai*」に参加する全体が車座を組んで国内外のことを相談する。「部族の全体がこの議会に参加する権利があるし、部族の首領を選ぶと他部族と合戦するといった重要な事が構成員の皆によって決められる。首領は権威があるが、構成員に強い権利はない。だが、全体の言語、行為は慣習法に制限され、何かことがあったら首領一人で解決せず、皆の *qoraltai* で寄り合って解決される」[ᠵᠢᠨᠠᠨᠠᠨᠠᠨ 1985:11]。これは参加者の全体が一方では、互いに信じ合い協力し合っていることを表し、他方では、参加する人々は平等で民主的な集団を作ることができるというわけだ。

「車座」は中国語では「車の座席」という意味でしか使えない。だが、モンゴル語には「doyor-a sayuqu」という言葉が存在しているし、円形に座るという意味で使っている。その「doyor-a sayuqu」及び「丸」文化はモンゴル民族の日常の生活によく見られるし、昔から口承された中国の三大英雄叙事詩の一つ『ジャンガル』（『江格尔』）の中でも「doyor-a sayuqu」という言葉が数多く見られる。この叙事詩『ジャンガル』では、お爺さんたちは一つの「doyor-a」、お婆さんたちは一つの「doyor-a」、男性の若者たちは一つの「doyor-a」、女性の若者たちは一つの「doyor-a」、子供たちは一つの「doyor-a」といったように、同年代・同性の人々がそれぞれ、人の輪を作って座り、宴を設けている情景 [ᠮᠤᠩᠭᠣᠯᠤ ᠰᠠᠶᠤᠭᠤᠴᠤ 1988: 9] が多いことを叙事詩『ジャンガル』を読んだ方はよく知っている。

「doyor-a」という言葉の根をたずねてみると、その語幹は「doyoi」である。つまり、ものの外側を囲む円い形である。それを静かなものか穏やかなものと理解してはいけない。「doyoi」という言葉の元々の語源は「toi」であり、「丸」の意味で、皆で宴を設けるとき使っていた。『蒙古秘史』及び「hushe chooloon bičig」のなかで、「toi」「tooi」「toin」「toilan」「toilaqu」[額尔登泰、乌云达赖、阿萨拉图 1980:262] というように使われている。『蒙古秘史』のなか、「toyoraqoitodomtoijoqiyaqu, derelequtodomdemjvqiyaqu」（円形に直れば直るほど、大衆が盛り上がり、物事が円満になるという意味）[ᠲᠣᠶᠣᠷᠠᠴᠢᠣᠲᠣᠮᠲᠣᠵᠣᠻᠢᠶᠠᠴᠤᠰᠤᠷᠠᠳᠤᠮᠳᠡᠮᠵᠢᠪᠴᠢᠶᠠᠴᠤ 1980:632] と記録される。この「toijoqiyaqu」という言葉は「円形に直る」「車座を組む」ということである。ラシード・アッディーンは『集史』のなかに「人々はtoiをするように忙しい」[拉施特 1983:26] と記載し、「toiは酒宴、宴という意味のトルコ語、モンゴル語では宴会」と説明した。これらの文献から「doyor-a」という言葉は「doyoi」という言葉の地域的な言葉だが、元々の言い方は「toi」であったことが明らかになる。英雄叙事詩『ジャンガル』に「doyor-a sayuqu」という行為は昔のモンゴル人がいつも車座を組んで宴会を設けて何かを相談する場所に使っていたという情報が伝承されている。そして『ジャンガル』のほかの版本にジャンガルの6012人の武士たちは七つの「doyor-a」を組んでお酒を飲みながら、天下の政道を相談したり、狩猟の計画を確認したりして座る [ᠮᠤᠩᠭᠣᠯᠤ ᠰᠠᠶᠤᠭᠤᠴᠤ 1993:6] と記載され、当時の人々にとって狩猟がどのように重要だったか分かる。それでは、モンゴル民族の車座社会の形成した過程を見よう。

### 3.2 モンゴル民族の車座社会の起源

モンゴル民族の「doyor-a sayuqu」現象はモンゴル「丸」文化の一つしかないが、その文化の淵源を探れば、モンゴル民族の囲い猟に関わるものである。囲い猟というのはモンゴル語で「quriye-e ab」という。「昔のモンゴル人は狩猟によって主として生活していたが、相手の猟物から生活中に必要な自己を護る及び外へ攻めるといったいろいろな方法を身につけて、生活のある方面で獣の生徒になっていた」[ᠮᠤᠩᠭᠣᠯᠤ ᠰᠠᠶᠤᠭᠤᠴᠤ 1999《ᠲᠣᠶᠣᠷᠠᠴᠢᠣᠲᠣᠮᠲᠣᠵᠣᠻᠢᠶᠠᠴᠤᠰᠤᠷᠠᠳᠤᠮᠳᠡᠮᠵᠢᠪᠴᠢᠶᠠᠴᠤ ᠲᠣᠶᠣᠷᠠᠴᠢᠣᠲᠣᠮᠲᠣᠵᠣᠻᠢᠶᠠᠴᠤᠰᠤᠷᠠᠳᠤᠮᠳᠡᠮᠵᠢᠪᠴᠢᠶᠠᠴᠤ ᠲᠣᠶᠣᠷᠠᠴᠢᠣᠲᠣᠮᠲᠣᠵᠣᠻᠢᠶᠠᠴᠤᠰᠤᠷᠠᠳᠤᠮᠳᠡᠮᠵᠢᠪᠴᠢᠶᠠᠴᠤ 1999(4)》]。モンゴル人の「quriye-e ab」の方法はその一つである。「quriye-e ab」（囲い猟）の方法は狩猟中で一

番機能的な方法だった。森林で生活していたモンゴルの先祖は食べ物を得るのが難しいばかりか、命を守ることに困ったのであった。そのため、何か何十人の協力で一つの獣を囲んで殺し、その肉でお腹を満たしていた。このような囲い猟の方法がモンゴル丸文化の元々の思惟であり、昔のモンゴル人の主な生産方式としたということである。「タタルらは野原の獣を狩猟する際、大勢の人々が集まって獵物を囲みながら徐々に外から内へ歩を進んで囲んだ円形を小さくして獵物を矢で射て捕まる」[Hansen 1977:302]。このような囲い猟の生産方式は北方草原に生活していた人々によく適する生活方式であった。「チンギスハーンは囲い猟をすることを重視し、狩猟は軍人の一つの任務として行われ、そのなかから数多くを習うべきだといわれていた」[Hansen 1981:44]。囲い猟は当時の人々の実際的な生活の需要を満たすのみならず、人々の体の鍛錬と競技の試合と娯楽ナーダムといったいろいろな方面に機能を果たしていたということである。

モンゴルの先祖は獣の群れが皆輪のような形で一つの獣を囲んで攻めて捕らえていたことから、その方法を生活のいたるところに使うようになった。たとえば囲い猟を組むとか、草原で囲んだ营地や陣営を設けるとか、さらに、外へ攻める合戦の組織及び居住や宮殿といった種々の実利的な方面で使うようになった。ということは、当時のモンゴル民族は营地や陣営においても、囲む形、即ち車座を組んでいたというわけだ。「文献によると、11世紀から12世紀のモンゴル人は二つの形式で遊牧の生活をしてきた。その一つは多くの部族で遊牧することで、もう一つは特別な幾つかの家で遊牧するということである。多くの部族で遊牧する人々は広い範囲で囲んで駐屯していたが、多くのは何百 ail (家) にも達するといわれる。このように囲い形で駐屯するのをモンゴル語で *kuriyen* または *quriyen* というのである。これは数多くの ail (家) から組成するわけである。モンゴル語の ail というのは幾つかの家と *haryotai* 車がある牧民家を言っている。ラシード・アッディーンは数多くの家が繋がって野原に囲んで营地することを *quriyen* というと説明したが、B・W・ウラジーミルツォフは *quriyen* という言葉は *doiyoi* (円い) という意味で、昔はある部族が野営する際、大きな車座のように直って首領を円い陣形の真ん中に住ませて、それを *quriyen* と言い、敵と部外者を营地の中に立ち入らせぬように設けた円陣を指すと指摘した」[Hansen 1980:91]。この資料から、11-12世紀の *quriyen* は遊牧するモンゴル民族の牧畜業生産方式になりながらも、モンゴル遊牧民の自分を敵から守る軍事的な戦略にもなっていたことが分かるのである。

### 3.3 モンゴル民族の車座社会の形成

囲む形は結束を固めて外部からの侵入を阻止できる上、囲んだ形を散開したら敵の陣地を囲んで攻撃するのもにも便利である。モンゴル民族の歴史上、チンギスハーンとザムハとの間で *dalanbaljud* というところで「13*quriyen* の合戦」[Hansen 1985:114] が行われたことがある。この合戦を見ると、チンギスハーンのと看、すでに「*quriyen*」の戦術を軍事に使うようになったことが明らかになる。そのうえ、「チンギスハーンの本営」[Hansen 1987:208] も円形を組んでいたし、

口承されてきた叙事詩『ジャンガル』の円陣 (quriye—e čhaqar) [ᠠᠵᠢᠷᠢᠶᠡᠨᠡᠬᠡᠴᠢᠬᠠᠷ 1989《ᠶᠡᠨᠵᠢᠩᠭᠠᠯᠢ》ᠶᠡᠨᠵᠢᠩᠭᠠᠯᠢ ᠶᠡᠨᠵᠢᠩᠭᠠᠯᠢ ᠶᠡᠨᠵᠢᠩᠭᠠᠯᠢ 1989(3)] も同様に円形に直っていたが、その二つの「quriyen」は時代を超えて同じ思惟的な「丸」文化の取り方にちがいない。したがって、「quriyen」というのは「doyoi」形のもっと広さを表す表現であることが分かる。

英雄叙事詩『ジャンガル』の社会状態から見れば、ジャンガルの将軍は大勢の兵士を連れず一人か二人で「quriye—e čhaqar」の間から出て合戦するか、または遠い所へ行き奴隷や家畜を奪うないしは嫁探しをすといわれる。ということは、当時の合戦で大勢の人が結束することがまだなかったということだろう。当時、「quriye—e čhaqar」の組織は主として牧畜に使っていたが、軍事に使われていなかったということである。

そうすると、モンゴル民族の車座社会は大体 11 世紀の後期から 13 世紀の中間まで盛んであったことが明らかになっている。これはモンゴル帝国と元朝の始めごろの期間であるにちがいない。車座は乱世に愛用されて発生したということだろうか。

## 4 車座社会の文化含意

### 4.1 車座社会の文化淵源

乱世といえ、日本の中世の下剋上や争乱の時代が思われる。その時代は神秘と怪異があり、政治的、社会的な枠組みの崩れた時代といわれるが、そうした時代にこそ、本音が語られ、一味同心の赤裸々な人間性の発揚される条件があったとみるべきである。たとえば、村人同士が集まって「惣村」を形成したことがある。これは団結に支えられた住民自治の法人的村落だった。団結が破れれば生活そのものが脅かされる。こうして「神水」を飲み交わし「同心」することが強く要請されていた。車座の核心的なものは団結することであり、全員が内側を向くという形の座の取り方は、集団の心構えを統一し、同心の者としての結束と忠誠を誓い合い敵対するものたちに対する排他的情熱を高める上では、もっとも効果的な陣形だった。「鎮守の社において寄合の決定に従うことを盟約するこの“一味神水”“一味同心”は、神にかけて誓う起請の習慣が、社寺領主の支配の一形態として持ち込まれたものである。また湯起請を見れば、湯起請は潔白を誓う起請文をささげてのち、熱湯に手を入れ、火傷が起これば有罪と判定する方法である。古代の盟神探湯の系統をひくことは、この時代になお生き生きしく生き、投書によって犯人を指示させる落書起請なども相まって民衆を威圧していた。したがって、神の前に誓約する起請の精神は、一方において権力による逆用の危険を内包していたと言わねばならない」[川崎、奈良本 1977:137]。このように村人の共同体的結合は主に誓約することによって、凝集力を強める集団であった。車座の中心に指導力のある魅力的なリーダーが存在して、全体に強権によるコントロールを執行し、求心的で自律的なコントロール機能として働いている。つまり、神の前に誓約を遂げあう精神は一方では、民衆自身の自治、自衛の体制を強固に保つ原動力ともなりながら、他方では、領主権利による民衆の分裂的支配のために逆用される危険性を一貫して内包していたことを軽視できない。

それで、相互的な軍事保護のための水平的結社としては「一揆」も盛んになったということだ。土一揆の時もこのように全体の求心力を発揮つづけた。「土一揆の頻発に手を焼いた幕府は領主に命じ、農民に土一揆に与力同心しない旨の起請文をしばしば提出させていた。惣の団結は保たれるかぎりその誓約を行動をもってくつがえすことは難しくはない。“一庄同心の間、張本知りがたし”というわけである。事実としても土一揆蜂起はやまなかったのだが、団結にひびが入れば盟約違反の行為は犯罪として個々の身にふりかかり、それをまぬかれる保障はどこにもないのである。そうであるからこそ、惣は徹底した厳しさを内に求めたのである」[川崎、奈良本 1977:137]。そのため、地域の侍が共通の利益を奪い合うよりは共有しようと、仲間としての相互保護同盟の形式を模索したのだ。一揆に参加しようとする武士は神前誓約の形で契約を交わし、水平的な同盟を結成した。車座に直る共同体は外からの危機に対してはかなり集団の心構えを同一し、忠誠を誓い合い結束しやすい。だが、内側に、和気あいあいの集団を形成しているということは、別の見方からすれば、互いに離反者や脱落者を出さないように監視し合っているということでもあろう。

昔の日本では、村の惣という共同体に厳しいルールがあるようだ。周知のように、惣は寄合で決定された惣おきてをもち、村人の生活を厳しく規制し、盟約違反者にたいしては厳罰をもってのぞむ。例えば、「不思議の悪口の輩においては庄内を追却し、兼て又、妻女、子息というも、もし村を千万悪口致されば、小屋も焼き払うべきものなり」(1262年、弘長二年)、「一味同心してこの旨をそむき返忠をする者においては、在地を追うべきものなり」(1270年、文永七年)と定めた近江奥島荘の起請置文は、その駆例として名高いが、「返忠」つまり惣を裏切り団結を乱す者は、家屋財産の一切を没収され、妻子もろとも在地から追放されるのである。死をもってあがなうことも珍しくなかった。前年(1503年、文亀三年)の大不作のため深刻な飢饉に見舞われた和泉日根野荘では、共同の非常食糧を盗んだ二つの母子家庭があいついで抹殺されていた。ここではその時極端な縁座が行われたのだが、それが寄合に基づく意志であった。非常時とはいえ残酷な世界であった。しかし、そこまでつきつめるのが惣であったし、また、そうした厳しさに互いが結ばれなくては生活も自治も守り抜くことができなかつたのである」[川崎、奈良本 1977:138]。このため、惣は、厳しい規制でしばしば排他性として現われる強い求心性を示しつつ、外にたいしてより広い連帯を求めるものとなって展開した。寄合に示される一味の精神もまたこうした矛盾を孕みつつ、この時代にさまざまに結ばれる座——寄合をつらぬいていったのである。

#### 4.2 車座社会の文化変遷

寄合文化の一種として宮座もこのように形成したのである。「惣によって村人たちは、そのなかで領主の側にあった神をも精神的な拠り所と変え、自分たちの鎮守として祭るようになった。惣の成立に対応して出現する宮座は、そうした村人による自信にみちた祭祀組織であり、その祭祀には猿楽座を招いて奉納し、神とともにそれを楽しんだ」[川崎、奈良本 1977:144]。この

ように時代の変わりにしたがって、車座は実利的な行為から精神的な意識に移っているということである。「宮座の組織に二つのモデルタイプを描くことができる。すなわち、村のある家のみが全村戸を代表して神社の祭祀権の要部を永世独占し、他家は祭祀に関与しても縁辺の部位より与えられない型とこれとは逆に、村の全戸が余すところなく平等の資格で祭祀に関与し全く均等に祭の権利と義務を持つ型とである」[竹田 1996:38]。そこから対外的封鎖性と対内的平等性に焦点を合した二つの顔をしていることが明らかになる。

そうして、室町時代にしばしば集団性が注目され、連歌、茶寄合など寄り合い文化はその時代の特有の社会構造と密接な関連を持っていた。「連歌は歌合せという貴族的な遊興の場に平安中期のころ芽生えた。始めそれは上下句のみの唱和的な短連歌であったが、中世においてしだいに鎖連歌へと発展した。和歌の上句にあたる五七五の長句が発句として出され、下句にあたる七七の短句が脇句として付けられ、それを受けて第三句以下の句が長、短交互に作り連ねられ、ついに挙句にいたるのが鎖連歌(長連歌)である。それは一句一句が独立しつつ前者をうけ後者につながれ、全体として五十句、百句、さらには万句と連鎖をなすところに独自の詩的世界をひらくものであった。

連歌会は三人以上の人々が寄り合い、一座するところに始まる。そこではまず、発句が出され、連衆がつぎつぎと句を詠み連ねてゆくのだが、前句に付け合わす句は、ときどきに連衆が出し合う句から宗匠(点者)が選び取るのであり、その句が前句となって次へと進む。当座性に満ちた創作と享受の場、これは連歌会である。そこでは選ばれる句はただ一句であり、他はすべて反故となる。しかし、連衆は互いに一句一句の創作、享受に係わり合い、付き合いの変化の妙を楽しむのである。創作をめぐる競争を内に含みつつ一句に心をつなぎ合う、それが連歌会の本質であり、今まさに寄り合っているその当座性において連歌は人をとらえたのだと言ってよい」

[川崎、奈良本 1977:139]。じつは、連歌会の構成からみても、または一句一句で作った上下句を鎖連歌にしていく創り方から見ても、車座の密接な関連を持っている。「日本でいわゆる“座の文芸”と呼ばれる芸能の形態が出現したのは中世のことだった。連歌として知られる連結詩の制作や、人々が寄り集って喫茶を楽しむ茶の湯が、独立の文芸、芸能として発展したのである。“座の文芸”という呼び方は学術用語だが、それはこの種の芸能が着座した参加者グループのなかで集的に実演されるという事実由来していた。座とは通常、中世においては独占的な社団組織(たとえばギルド)のことだが、字義的には“座席”の意味だった」[池上 2005:111]。つまり車座とは、あるサークルが会合や芸能を執り行う場それ自体を意味していたといえよう。

そして、連歌会にまた連歌会なりの規則がある。「連歌会をほかの文芸、遊興の参加者と比べると、女性の不在のほかに、もう一つの特徴を指摘できる。それは地下人の参加である。禅啓、行光らの地下人はほぼ確実に連歌会に参加しているが、これは他の文芸活動や遊興とは明らかに異なった傾向である。この事実は、一見、伏見宮家の連歌会が身分の貴賤を問わず人々が寄り合って文芸を楽しむ“平等な場”であったことを示しているかに見える。しかしこの場は同時に女性を排除した場でもあったのだ。また連歌会と似た文芸活動でも、和歌合には近習諸家だけ

に限らぬ公家たちが参加している点を見ても、連歌会の参加者の閉鎖性は明らかである」〔歴史学研究会、日本史研究会 2004:257〕。このように相次いだ連歌会も車座社会の一般的な性質を含まれているし、貴賤を問わず全体が平等に寄り合って求心を持って競合する人々の一体感は車座社会の本質である。そのため、周囲を無視する排他性と閉鎖性が派生するにほかならない。

「鎌倉期には男女貴賤は入り混じって興じられていた連歌は、室町期に至り、家を単位とした社交の場の文芸として制度化されたともいえる。もはや連歌会は連歌好きの個人の集まりではない。参加者たちはそれぞれの家を代表して参加していたのであり、それによって均質の家格からなる家集団に帰属しているという認識を受けたのだと考えられよう」〔歴史学研究会、日本史研究会 2004:264〕。このように車座文化の元々の誰でも参加できる単純な共同体が共同性の裏返しとも言えるべき構成員の選別性をもって変わっていたわけである。

確かに中世には、能、狂言や連歌、あるいは茶、花、香といった多彩な文芸、芸能が開花し根付いた。しかもこれらの多くは、ある意味でもっとも日本的な性格や要素を持っていた。この事実は、中世が日本文化の骨格が作られた時期であったことを暗示する。その点で日本文化の母胎を中世社会に求めようとするわけである。

#### 4.3 車座社会の文化浸透

文化とは人間の営為の軌跡であるが、その営為を把握するには、その営為を本来の場、すなわち創作と享受の現場に戻すことが必要である。例えば、連歌会を行われるとか、「宮座」でとりかわされる「雑談」するとか、全て人々が車座を組んで中世社会文化の「寄合性」の会所を表す。そして、モンゴル民族の寄合会所も社会の発展に従い、人間の営為に伴い、平面上の円形だけではなく、立体的な円形になって変遷されている。例えば、モンゴル人の住む場所——ゲルとオボ——祭りでのオボの形は典型的な立体上の円形ではなかろうか。ゲルの外の構造から中に座る人々の寄合まで車座文化にあたるということである。そしてモンゴル人のオボもその形成とその精神的な内包から見ても典型的な円形の立体的な状態であるものだ。

モンゴル人にとって円形は平面上で静態でありながらも、立体上で動態でもある。例えば、オボ祭りでのオボ回り、モンゴル人の有名な踊り——アンダイ (andai) 踊り、木祭りで木を回り、火祭りで火を回るといった民俗習慣が全て車座の円形の動的な状態になる。昔は動態のとき、外へ攻撃する合戦の時に使うのは多かった。今は人々の精神的なものになって傳承されている。

要するに、車座社会は実利的な起源でもあるし、精神的な起源でもある。「車座」社会の起源は12世紀から14世紀にわたる一味同心的共同体であり、人々はそれによって自分の利益を護り、水平的な仕方で結びつくことができ、皆協力して外からの圧力を攻めていた。だからこそ、その組織に一体性や求心性などが形成するのが当たり前なことだが、それに伴い閉鎖性や独善性なども形成するにちがいない。そのもう一つの起源を日蒙民族の太陽や自然を信仰する精神的な意識から探ることだ。これは次の研究話題である。





ᠠᠨᠠᠨᠠᠨ1989(3)

**【中国語】**

额尔登泰、乌云达赖、阿萨拉图 1980 《〈蒙古秘史〉词汇选释》、(1980年、呼和浩特)、内蒙古人民出版社

拉施特 1983 《史集》商务印书馆

## モンゴル伝統楽器チョールの復興過程

—エルデニ氏のライフストーリーを事例に—

T・アルタンバガナ

### 要旨

本稿はモンゴルのチョール伝承者であるエルデニ氏のライフストーリーを通し、モンゴル伝統楽器チョールの復興過程を解明する。またチョールの復興過程において、中国の無形文化遺産の保護政策を詳述するとともに、少数民族の民間における文化遺産の保護事業のプロセスを検討する。

モンゴルの伝統楽器であるチョール(choyur, 擦弦楽器の一種で、2本の弦を間に挟んだ弓で弾く楽器)は千年の歴史を持っている。しかし、近代化におけるラジオ、テレビの普及に伴い、聴き手(観客)が少なくなり、その実態が悪化し始めた。1960年代以前には、セーラシ(1887年～1968年)という人がチョールの弾き手として人気を博し、内モンゴルの文工団に団員(隊員)として要請され、チョールの技術を伝承していた。しかし、彼が中国の文化大革命(1966年～1976年)で失脚し、亡くなるとチョールの弾き手が少なくなり、チョールの伝承者事業が衰退した。さらに、当時のメディアの発展もチョールの存在を脅かした。だが、2000年以降は、ゴオンフ・エルデニ(于宝林、66歳)という人の努力で徐々に復活し始めた。特に2010年以降、マス・メディアとソーシャル・メディアの普及により彼の活動範囲が内モンゴルから中国全土に広がった。モンゴルの伝統楽器であるチョールは、約50年にわたって衰退していたが、彼の活動により復興し、中国の国家レベルの無形文化遺産リストに登録させることになった。

キーワード: チョール、馬頭琴、無形文化遺産、ライフストーリー、社会学

### はじめに

本稿はエルデニ氏のライフストーリーを事例にチョールの復興過程を明かすわけだが、このプロセスを通し、特に注目したいのは、個人のライフストーリーがその人の身の回りの社会にとって如何なるものであるのか、ということである。そのため、本稿では、ライフストーリーの社会学的な方法を用いて、インタビューを中心に分析する。

これまでライフストーリーの社会学について、かなりの数の研究が行われている。その中で、中野卓や桜井厚などの研究が著しい。中野は「ライフストーリー(生活史、個人史)は本人が主体的にとらえた自己の人生の歴史を調査者の協力のもとに、本人が口述あるいは記述した作品である」と述べ、「現実の人生や歴史に虚構を加え芸術的に再構成されたフィクションからは厳密に区別される」という。また中野はライフストーリーの信憑性については、「本人が自己の現実の人生を想起し、述べているライフストーリーに、本人の内面からみた現実の主体的把握を

重視しつつ、研究者が近現代の社会史と照合し位置付け、注記を添え、ライフヒストリーに仕上げる」と指摘した（中野 1995 : 191-192）。

桜井厚は「ライフヒストリーに特定の形式或いは一定の基準がある」（桜井 1995 : 220）としている。桜井のいうその形式や基準とは、「ライフヒストリーは調査の対象である語り手に照準し、語り手の語りを調査者がさまざまな補助データを補ったり、時系列的に順序を入れ替えるなどの編集をへて再構成される」ものである（桜井 2002 : 9）。小林多寿子はライフヒストリーにおけるインタビューについて、「社会学や文化人類学において、ライフヒストリー・アプローチをとる時、ライフヒストリーを得るために、インタビューを行い、話を聞く」と指摘し、聞いた話、語られた話すべてがライフヒストリーにはなるわけではないと評した。インタビューから得た話を、研究者は「編集」や「構成」という作業を経て、インタビューからライフヒストリーへ編成するプロセスが必要だという（小林 1995 : 45）。谷富夫は「個人の生活の過去から現在までの記録であるライフ・ヒストリー（生活史）<sup>1</sup>は生活記録の一部、下位概念に位置付ける」とし、「時間的パースペクティブのもとで個人の生活を把握しようとするのが、ライフ・ヒストリー法の視点」であると解釈した（谷 1996 : 6）。ライフヒストリーのこうした研究には、ほかに田口純一（1990）の「ライフ・ヒストリー研究の教育的意義」や佐藤健二（1995）「ライフヒストリー研究の位相」、大出春江（1995）『「口述の生活史」作品のプロセス』などが挙げられる。

本稿はこうした先行研究の成果に基づき、モンゴルの伝統楽器チョールの復興過程におけるエルデニ氏のライフヒストリーを詳述し、彼の個人生活が彼の身の回りの生活と社会に如何に関連し、如何なる位置付けを持っているのかを検討する。

## 1. チョールの概要

### 1.1 チョールとは

チョールはモンゴルの擦弦楽器の一種であり、シーナガン・チョール（*Shinayan choyur*）という。シーナガンは玉杓子を言い、チョールは共鳴を意味し、合わせて玉杓子形の共鳴楽器という（布仁, 楽 2007 : 95）。エルデニ氏の書いたチョールの教材によれば、チョールは千年以上の歴史を持ち、チンギス・ハーン時代において、宮廷楽器の一種として存在し、モンゴル高原に流行っていた。しかし、当時はチョールではなく、ホールと言われていた（于 2017 : 3）。チョールは中国北宋の政治家である潘括が『夢溪筆談』（1086年～1093年）において「胡琴」と表現し、またモンゴルの元朝歴史である『元史・礼楽志』（七十一巻, 1369年）<sup>2</sup>においても「胡琴」として記録している（布仁, 楽 2007 : 94）。チョールは地域によって、ヒラガソン・ホール（*hilayasun choyur*）や、フルジン・ホール（*hürjin choyur*）と呼ばれている。

<sup>1</sup> 先行研究の内、ライフヒストリーの間を切らない表記もあれば、切る表記もある。

<sup>2</sup> 年代参考：許繼起 2013 「关于《元史·礼乐志》的几个文献问题」『史学史研究』Serial No.152 NO.4 p.110 胡琴について、『夢溪筆談』には「馬尾胡琴随漢車」と記し、『元史·礼楽志』には「胡琴、制如火思、卷頸、龍首、二弦、用弓振之、弓之弦以馬尾」と記している（布仁, 楽 2007 : 94）。

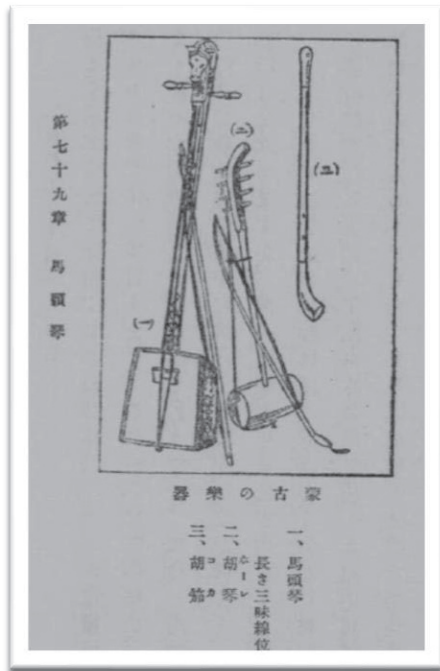


図1 馬頭琴、胡琴、胡笳 (笛)  
出典：鳥居きみ子 1927：371

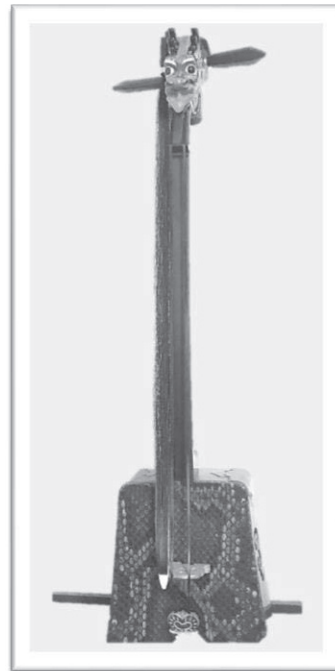


図2 チョール、エルデニ氏所有  
出典：2019年3月 筆者撮影

布仁白乙と楽声の『蒙古族伝統楽器』（2007）という教科書の中には以下のようなチョールに関する伝説が掲載されている。「内モンゴル東部のホルチン地域にはこのような物語が伝承されていた。一人の善良な牧畜民が玉杓子を持って水を汲んでいた。しかし、不注意で玉杓子を地に落としてしまった。その瞬間、玉杓子から予想以上のきれいな音がした。牧畜民はこの音を機に、木材を玉杓子の形に彫り、チョールにした。そこから、この擦弦楽器はモンゴル高原に伝承された」という（布仁, 楽 2007：95）。

本稿は擦弦楽器としてチョールを紹介しているが、チョールには様々な種類がある。例えば、ノオモダホ・チョール<sup>3</sup>、モドン・チョール<sup>4</sup>、チョール・ドー或いはホーライイン・チョール<sup>5</sup>などに分かれる。本稿はこれらのチョールの中で、ノオモダホ・チョールを中心に紹介する。ノオモダホ・チョールはさらに三つの地域に分かれる。それは、ホルチン系チョール<sup>6</sup>、トルゴド系チョール、チャハル系チョール<sup>7</sup>である。本稿ではこのうちホルチン系チョールを取り上げる。

<sup>3</sup> Nomdag čoyur: 馬の鬣と尾毛で作る。二弦の擦弦楽器、本稿の説明するチョール。

<sup>4</sup> Modun čoyur: パイプ性の植物の根茎で作られる。縦笛のような吹奏楽器。

<sup>5</sup> Čoyur dayuu, qoyulai-in čoyur: 喉歌で伴奏する伝統的な歌唱法。ホーミーとも言い、高い音と低い音が同時に発生する伝統的な歌唱法を指す。

<sup>6</sup> ホルチンは通遼市や興安盟や赤峰市などの地域を指す。

<sup>7</sup> チャハルは現在のシリンゴル盟における地域を指す。

チャールの種類は以上のように様々あるが、のちに馬頭琴として発展した(チ・ボラグ 2001; 布仁, 楽 2007; 于 2017)。エルデニ氏によれば、「馬頭琴はもともと馬頭琴と呼ばれていない。日本の人類学者である鳥居龍蔵氏が妻のきみ子氏とモンゴルを旅して帰国し、きみ子氏が旅行報告書として書くに当たり、チャールに馬の頭が彫り飾れていることから初めて馬頭琴と表現した」<sup>8</sup>という。エルデニ氏のいう日本の人類学者である鳥居龍蔵は 1900 年代末～1920 年代において内モンゴルの東部地域やモンゴル国(当時はモンゴル人民共和国)を旅し、研究調査を行っていた。鳥居きみ子は鳥居龍蔵の研究助手としてノートを整理し、1927 年に大鑑閣からその調査結果を出版した。その中において、馬頭琴についてこのように描いている(図 1 を参照)。それはシリングル盟の西ウジムチン旗のバインゴル地域で行った調査ノートに記されていた。

「其処に珍しい楽器のあるのを見受けました。それをモリントロガイヌホーレ<sup>9</sup>と云って、馬頭琴と私は名づけました。てんじは馬の頭に彫刻してあって、馬の耳を皮で拵へてはめこんであるのが大變よく出来て居て面白く絲のねじを二つで、棹は樺で作って居り、胴クイルスモト<sup>10</sup>の木で作って居ります。それから二筋の絲は、馬の尾一すじ廿本あまり纏めたものを二すじかけてあります。また弓も馬の尾で作って居ります。その弓は二筋の絲の真中に挿んであるが、之を弾くと、其の音が陰鬱な沈んだバスの音を立てますが、又一種美しい音色がでます。」(鳥居きみ子 1927 : 371-372)

鳥居きみ子の描述する馬頭琴は、チャールの可能性が高い。チャールの琴頭には馬の頭以外に螭頭<sup>11</sup>、或いは螭と馬の双頭及び飾りのない様々な形がある(布仁, 楽 2007 : 96)。図 2 から分かるようにエルデニ氏の所持しているチャールの琴頭はまさに螭(龍)頭で飾られており、胴はニシキヘビの皮で作られている。エルデニ氏はチャールの「琴頭は馬の頭であることもあれば、ラクダ、牛、羊、ヤギ、トナカイなど他の様々な動物の頭で飾られることもある。それは人の好みによるものだ」という(2019 年 3 月インタビュー)。鳥居きみ子は琴頭に馬の頭が飾られていることから、自ら馬頭琴と名づけた可能性が高い。しかし、鳥居きみ子の提出する馬頭琴という表現については、『スーホの白い馬』の真実』を書いたミンガド・ボラグは別の見方をとっている。「私の見解では、これはフィールド調査を軽視し、文献、特に漢語文献を頼りに研究する一部の研究者によって生まれた言説である可能性が高い」と指摘している(ミンガド 2016 : 135)。彼は馬頭琴という表現について、1940 年代にモンゴルでフィールド調査していた日本人類学者である梅棹忠夫の著書を利用し説明した。梅棹忠夫は著書の中で、馬頭琴という表現を

<sup>8</sup> 2019 年 3 月、エルデニ氏が来日した際に岐阜県・岐阜市で行ったインタビューである。

<sup>9</sup> モンゴル語のモリンは馬を指し、トロガイは頭、ホーレ(ホール)は胡琴を指している。

<sup>10</sup> 梅の木のモンゴル語表現である。

<sup>11</sup> 痴頭、古代伝説中の一種動物、蛟龍の種類という(布仁, 楽 2007 : 96)。

モンゴル語で「モリン・トロガイ・ホール」という。ミンガド・ボラグは梅棹忠夫のこの表現に注目し、「少なくとも 1940 年代初期には、モンゴル人はこの楽器を『モリン・トロガイ・ホール』と呼んでいたようである」とした（ミンガド 2016 : 136）。ミンガド・ボラグはさらに、モンゴル人の歴史文献の中に「モリン・ホール」が出ないのは、「放牧生活を営むモンゴル人は、自分の文化や習慣を書物にて記録するということがなかったこと」に由来すると指摘している（ミンガド 2016 : 134）。

文献にしろ、フィールド調査しろ、ホールがいつチョールになったか、チョールがいつに馬頭琴になったのか。或いはチョールと馬頭琴はそもそも別の物だったのか、その境界線については、はっきりした記録がない。しかし、時間の流れで、ホールからチョール、チョールから馬頭琴というような線形型発展説が影響力を持っている。以下では、チョールと馬頭琴の区別について、論じる。

## 1.2 チョールと馬頭琴の区別

内モンゴルや中国、日本では馬頭琴の名は『スーホの白い馬』の物語に由来すると考える人が多い。ミンガド・ボラグによれば、『スーホの白い馬』が内モンゴルで書物によって初めて知られたのは 1956 年で、それは塞野<sup>セーイェ</sup>の書いた『馬頭琴—内蒙古民間故事』によってである。この物語が日本で初めて知られたのは、1961 年 10 月に発行された月刊絵本『こどものとも』に掲載された『スーホのしろいうま』の絵本によるという（ミンガド 2016 : 14-16）。また著名な馬頭琴手であるチ・ボラグの自伝『馬頭琴と私』（2001）によれば、塞野とサンドールンという人が 1950 年～1953 年の間、旧チャハル盟（現シリングル盟）のドロンノール地方の民間芸人の語った伝説を記録し、1958 年からサンドールン氏が内モンゴルのメディアで取り上げたという（チ・ボラグ 2001 : 502）。チ・ボラグは自伝において、塞野の『スーホの白い馬』とメディアの関係について語っていない。だが、彼は自伝で、馬頭琴という言葉の使い方については注意を払っている。彼は自伝の中で、自身が 1958 年に実験劇団（歌舞団）<sup>12</sup>で仕事をはじめた時期からチョールを馬頭琴と表現したが、それ以前はすべてチョールと表現していた。彼のこの表現から内モンゴルで恐らく 1950 年代後半から馬頭琴という言葉が使われるようになったのだと思われる。また彼は、自伝において、『スーホの白い馬』は社会主義国家における階級闘争の過程で創作された物語ではなかったのか。私の知る限り、解放前<sup>13</sup>の内モンゴルには、このような物語はなかったはずだ」と述べている（チ・ボラグ 2001 : 504）。

チ・ボラグの自伝やミンガド・ボラグの明かす『「スーホの白い馬」の真実』から馬頭琴という言葉が内モンゴルでおよそいつ頃からできたかを知ることができる。さらに、内モンゴルで

<sup>12</sup> 歌、踊り、芝居、演劇、漫才など文学と芸能、芸術に関わる活動を行う団体を指す。

<sup>13</sup> 内モンゴル自治区の成立時期は 1947 年だが、中国では一般的に中国成立の 1949 年を区切りとし、それ以前の時期を解放前という。

知られている馬頭琴という言葉が「スーホの白い馬」のストーリーとおおいに関連していることが分かる。これは、明らかに馬頭琴とチャールを区別できる明確な境界線と考える。また、こうしたことから、1950年代の内モンゴルに現れた馬頭琴という概念と鳥居きみ子や梅棹忠夫の表現する馬頭琴という概念は内容的に一致しないことが窺える。ただ、馬頭琴という名前だけでは一致しているが、彼らの付けた名前が本当にモンゴル地域で呼ばれていた名前なのかは、いまだに不明である。

だが、一つ確信に言えることは、チ・ボラグの著書から馬頭琴はチャールであった可能性が高い。そのため、チャールは馬頭琴の前身であり、馬頭琴はチャールの改良された物という説明がある。筆者はこの説明に一貫性があると考えている。エルデニ氏によれば、チャールと馬頭琴はそれぞれ異なる特徴を持っているという。そこで以下において、チャールと馬頭琴の相違点を比較してみる。相違点は主に三つのポイントが挙げられる。

一つ目は構造である。チャールの四角い共鳴箱(胴体)はニシキヘビの皮で作られているが、馬頭琴は木製(桐など)の表板で作られている。長さ(大きさ)についても異なる。チャールの長さは約108cmあるのに対し、馬頭琴は高音、中音、低音と分かれてそれぞれ高音馬頭琴は約86cm、中音は約100cm、低音は約186cmある。胴体の高さ(長さ)、幅、厚さもそれぞれ異なっている。チャールの胴体部の高さは約31cm、幅は約18~25cm、厚さは約9.5cmである(于2017:5)。中音馬頭琴の場合、高さは約33cm、幅は約19~28cm、厚さは約7cm(布仁,楽2007:96-104)。高音と低音馬頭琴はさらに異なる。またチャールの弓は約60~85cmで、約150本の馬尾を使う。馬頭琴の弓は約50cmが基準であり、馬の尾毛の本数はそれぞれ異なる。チャールの棹における2本線の外線が高音で約120本の馬尾を使い、内線が低音で約90本の馬尾を使う。馬頭琴の棹における高音と低音がチャールとは逆で、馬尾の本数もそれぞれ異なるという。以上のデータはあくまでも参考のために引用したものである。実際には、弾き手やデザイナーにより異なる点が多い。

二つ目は弾き方である。チャールは2本の弦を同時に押しながら弾くのにに対し、馬頭琴は爪を弦の内側に入れ、指の裏を棹に接着させ、爪で内から外へ押しながら1本の弦や2本の弦を交換して弾くのが特徴であるという(2019年3月のインタビュー)。

三つ目は音声である。チャールと馬頭琴は弾き方や構造によって音声が異なる。「チャールは緩やかな音がするのにに対し、馬頭琴は音が強くて高い」とエルデニ氏が大阪でコンサートを開いた際、日本人の観客者に語った(2019年3月)。

この三つの相違点以外に、知名度の問題もある。馬頭琴はチャールと比べ明らかに知名度が高い楽器である。馬頭琴は弾き手が多いことにより、全世界で知られている。特に「スーホの白い馬」の物語が日本の小学校国語教科書として採用されたことから日本中に知られている楽器である。しかし、チャールはモンゴル人の間でも未だに知られていない楽器である。早期のチャールの「国際化」について、エルデニ氏は「満洲国時代に満洲国駐日本外交官としてのハーフンガ氏がチャール団体を立ち上げ、日本の天皇陛下にチャールを演奏したことがある」という



(2019年3月のインタビュー)。チョールの国際的知名度は、それ以降なかったようである。さらに、1960年代、有名なチョールチ<sup>14</sup>であるセーラシ氏が亡くなった後、チョールの伝承者事業は衰退した。馬頭琴は、逆にチ・ボラグラの努力で「国際化」から「全球化（グローバル化）」に及んだ。さらに、近代化におけるメディアの普及により馬頭琴に耳を傾ける者が多くなり、馬頭琴はチョールの代替名として活躍した。しかし、2000年以降、通遼市のゴオンフ・エルデニ氏の努力により、その知名度が回復しつつある。以下では、ゴオンフ・エルデニ氏がどのような人物であるかを見てみる。

## 2. エルデニ氏のライフストーリー

### 2.1 医者としての人生

ゴオンフ・エルデニ氏の身分証の名前は于宝林という。彼は双 YI の人生を歩んできた。YI とは中国語の「医者」と「芸術」における同音異字「医 YI」と「芸 YI」の読み方を指す。つまり医者として働きながら、芸術にも携わってきたという意味である。彼は1953年に内モンゴル東部地域の通遼市のダルハン旗（左翼中旗）のチャガンノールという村に生まれた。父親は供銷聯社<sup>15</sup>で働き、母親は実家で祖父母と共に農業をしていた。エルデニにとって当時の生活環境は大変貧しかったし、世間とは隔たった感じだったという。幸いにも祖父母が医療の仕事に携わり、彼の教育に重要な役割を果たした。当時、彼の村の学校は小学三年クラスまで設けられていたが、小学四年から別の村に通わなければならなかった。このように小学校を終えて、1966年にバインタラ中学校に合格した。

しかし、当時は、中国の文化大革命が始まった時期で、学校が休校し、学生が革命運動に参加していた。そのため、エルデニ氏はバインタラ公社<sup>16</sup>の中学校に行けなかった。1970年にウソト公社に中学校が復活したので、そこで2年の学業を終えて実家に戻った。実家に戻り、祖父の下で医学を学んだ。彼は、医者や農業の仕事というより、大学に進学し、もっと出世したかった。だが、大学へ進学するには政府の推薦書が必要だった。その推薦書は人間関係によりほかの人に回されたため、彼は行けなかった。「公社の書記であった人は私が推薦されたモノの代わりに親族を推薦した。そのため、私は行けなかった。もし、推薦した通りに進んだ場合は内モンゴル医科学院をはじめ、或いは内モンゴル師範学院、最低でも通遼師範学院に行けたはずだ」という。彼の大学への推薦が取り換えられたため、医師の専門学校（通遼市衛校）へ進学し、医療知識を学んだ。専門学校を終えて、村の医師や会計などの仕事を経て、1976年～1985年までダルハン旗の病院で医師として働いた。のちに1985年から通遼市のモンゴル製薬会社やほかの製薬

---

<sup>14</sup> チョールの熟練者を指す。

<sup>15</sup> ケティング協同組合連合供給会の意味で公社という。商業社を指す。

<sup>16</sup> 当時はソム（町）を公社と言っていた。バインタラ公社はダルハン旗の中心だった。バインタラは公社からソム、ソムから鎮（漢族地域の郷に等しい）に発展した。現在はバヤンタラ鎮として残っている。

会社などに入り、薬剤師としての専門知識を深めた。1990年に内モンゴル民族大学の付属病院で医者として採用され、2013年まで働き、定年退職した。医者として働いていた間に、内モンゴル自治区内外の病院に行き更なる医療知識を学んだという。以上は彼の医者としてのYI人生である。以下では芸術におけるYI人生について見てみる。

## 2.2 芸術家としての人生

エルデニ氏の芸術におけるYI人生として、彼は小学校時代から笛や簫を吹き、のちにホールとチョールに夢中した。当時ウンドル王府<sup>17</sup>の音楽師であった民間芸人の黄・ウリジ（1921年～1994年）の下に弟子入りしチョールを学んだ。民間芸人のウリジについてエルデニはこのように語った。「ウリジ先生はセーラシ先生に続く二世世代のチョールチである。私は第一世代、二世世代というのは高いレベルでチョールを演奏する人たちを言っている。セーラシ先生以前において、チョールの弾き手がなかったということではない。セーラシ先生はチョールをホルチン地域から内モンゴル自治区全域のレベルまで広めた人である。ウリジ先生はセーラシに引き続き、王様の音楽師として地域のレベルでよく頑張っていた。しかし、彼らの後は弾き手が徐々に少なくなり、チョールの知名度はどんどん低くなっていった」（2019年11月13日インタビュー）。彼は長い歳月をかけてチョールを学び、日常的にチョールを弾くことによって生活の悩みやストレスを解消しているという。

エルデニ氏はこのように医者として働きながら、楽器などにも触れ、その技術を磨いてきた。1970年、ダルハン文芸総合クラスで音楽について専攻した。一方で、「文化大革命期において、ホールやチョールのような古いものが規制され、ラジオで時々流れていた曲を聴く場合は布団の中に入って聞いていた」とエルデニ氏は語った（2019年3月インタビュー）。1971年～1974年まで地域の有名な民間芸人のビリグン・ダライ氏に民謡とチョールの演奏法などを習った。当時は、地域で有名な人を囲んでウリゲル・ドーやホルボーや民謡を鑑賞することが、地域や村において一番の娯楽であった。「ホルチン民謡というのは、一つの民謡が一つの物語である。物語の意味が分からないと、歌が上手でも意味合いについて表現できない。喉声がきれいでも、その歌の意味合いを表現できない。ビリグン先生は民謡が上手な芸人であり、大変多くの民謡を理解している一方で、表現能力が非常に高い。この高いというのは、物語の社会背景、歴史背景と言った物語に関わる背景や内容についての独特な表現能力を指す。ビリグン先生は民謡が上手で、非常にユーモラスな人である。こうした性格からなり、たくさんの聴き手がやってくる」とエルデニ氏は回想する（2019年11月13日インタビュー）。

エルデニ氏はこのように様々な民間芸人にチョールや民謡を学び、医者の仕事と芸人の間に時間を合理的に利用し活躍していた。1990年～2006年の間に、通遼市の民俗音楽団体という民

---

<sup>17</sup> ダルハン旗のバヤンタラ鎮の温都爾王府（wang-in qoro）を指す。当時のダルハン王と等しい王様の府。



写真1 2008年、通辽市で「チャール協会」成立をお祝いした時、弟子や会員とともに撮った記念写真  
出典：2019年4月、エルデニ氏より提供

間文芸団体に誘われ、文芸演目について指導した。2007年になり、民族楽器演奏家のプリン氏のチャール演奏技術を見て再び魅了され、彼にチャール技術の研修を受けた。研修期間において、「ホルチン草原はチャールの伝承地である。如何にしてこの古老の民族楽器であるチャールを復活させるのかを考えた」(2019年5月17日付)。エルデニ氏はチャール研修を終え、のちにチャールの講習活動

を開催し、若者や社会人のチャールについての理解を深めた。さらに、チャール協会の登録準備を行った。協会に登録するには、通帳に3万元(約50万円)の預金(資金)が必要である。しかし、エルデニ氏は「当時、3万元の預金がなかったため、知り合いに借りて口座に入れた。登録が終わったら返すと言って借りた」という(2019年3月のインタビュー)。資金が準備できたため、2008年5月26日に弟子たちと共に通辽市の民政局にて内モンゴル自治区で初めてのチャール協会を登録した(写真1)。協会を登録した後、資金を出して返済したが、協会の名義で工商局(消費センター)に毎年報告を行い、毎年友達や銀行から資金を借りるといふ。

エルデニ氏はチャール協会を登録するとともにダルハン旗を「チャールの故郷」とした。彼は「ダルハン旗はチャールの故郷(潮爾之郷)であり、有名なチャールチであるセーラシ先生やウリジ先生などを始めたたくさんの人がチャールを弾いていた。ダルハン旗はホルチン地域の中ではチャールを象徴し、チャールの発展地である。フレイ旗がアンダイ踊りで『アンダイの故郷』になったように、ダルハン旗が『チャールの故郷』になるのは当然である。そして、私は2009年に旗政府を通じ通辽市政府の两会<sup>18</sup>にダルハン旗を『チャールの故郷』にする方針を提案した。两会において、もちろんチャール以外にも他の提案があったが、最終的に私の提案が残った。提案が実施されるには、いくつかの必要な条件がある。人民政治協商大会から関係者が派遣され、ダルハン地域のチャールの実態が調査された。条件を満たすため、私は3年間準備した。当時、通辽市で医者として働いていたので、休日を使い何度もダルハン旗へ走った。また自分で資金を集め、チャール訓練班を開いた。チャール訓練班にはチャールを学びたい人がたくさん集まった。そのお陰でチャールの故郷になる条件が整い、2011年に内モンゴル自治区の文化庁でダルハン旗は『チャールの故郷』という法案が下された」と述べた(2019年3月インタビュー)。さらに、2011年の「チャールの故郷」の成立をお祝いする際に、ダルハン旗政府はエルデニ氏を招待し、彼にフフホト市から何人かの芸術家を誘ってくれるよう依頼した。お祝い当日には、

<sup>18</sup> 通辽市の人民代表大会と人民政治協商大会を指す。

フフホト市から芸術家が来たが、通遼市の宣伝部や文化局の関係者はいなかったという。「私がなぜ通遼市から関係者を招いていないのかと聞いたら、政府の人から何でそういう人たちを呼ぶのかと逆に質問された。そうした関係者がおらずに『チョールの故郷』になった事情を如何にして世の中に伝えられるかと心配した。まさに心配通り、通遼市で何か大きなイベントがある場合、隣の左翼後旗は『黄牛の故郷』で、フレイ旗は『アンダイの故郷』で地域の特徴を見せるが、誰もダルハン旗の故郷の特徴について語ってくれない」とエルデニ氏は言った（2019年3月インタビュー）。

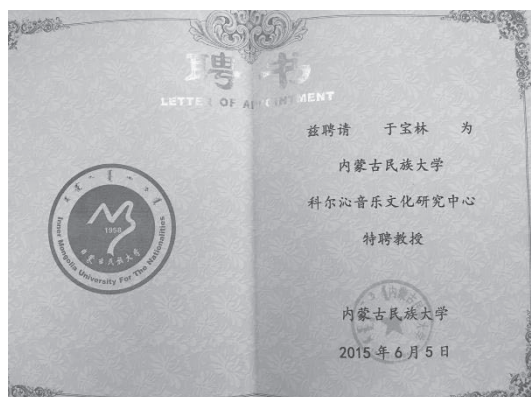


写真2 2015年、エルデニ氏の内モンゴル民族大学で客員教授として招待された証明書  
出典：2019年4月、エルデニ氏より提供



写真3 2009年、中国中央テレビの民歌（民謡）番組でチョールを弾いている様子  
出典：2019年4月、エルデニ氏より提供

エルデニ氏は2013年、内モンゴル民族大学の付属病院を定年退職した後、呼和浩特民族学院の音楽学部で講師として2年間勤めた。その後、2015年～2016年の間に、内モンゴル民族大学の音楽学院で客員教授として働き、2016年からその大学のホルチン音楽文化研究所で所長を勤めている（写真2）。こうした中、2018年7月に『チョール教程』を編纂した。彼のこの編纂物について中国の文芸評論サイトではこのように評価されている。「モンゴル民族、民間チョール演奏の芸人である于宝林は『チョール教程』を編纂し、国内の人々を驚かせるとともに、彼らにチョールについて特有の疑問を持たせた。この新たなスタートをきっかけに、系統的に研究する必要がある」と報道した（2019年5月17日付）。彼は2007年に講習活動を始めてから中国の中央テレビ番組（日本のNHKに相当）や内モンゴル自治区テレビ番組など中国の様々な地域のテレビ番組で活躍した（写真3）。

彼のテレビ局やラジオ局などマス・メディアで録画や録音されたものが、2000年以降のモンゴル社会でのソーシャル・メディアの普及をきっかけにモンゴル人の間でシェアされた。1960年代、メディアの発展は一度、チョールの知名度を衰退させたが、2010年以降、ソーシャル・メディアの普及がチョールの復活を促進した。その要因は何であろうか。1960年代、モンゴル社会はメディアが少なかった。そのため、人々は日常生活で、娯楽として地域の芸人の技を鑑賞する。情報交換として地域の「知識人」がいる場所を回る。しかし、のちにメディアの発展によ

り、ラジオやレコーダー、ビデオデッキ、テレビを購入する人が多くなり、家で情報交換や娯楽を享受することができ、地域の芸人や「知識人」の知名度が衰えた。だが、2010年代、ソーシャル・メディアが普及し、人々の生活がグローバル化するとともに、個性化する「ローカル化」が突出した。そうした中で、集団や民族のアイデンティティが凝縮された。そして、モンゴル社会においてモンゴルの特徴的、象徴的なものが強調され、彼の活動はモンゴル人たちにシェアされ、拡散され、チョールの知名度が徐々に復活したと考えられる。

エルデニ氏の名はこのようにソーシャル・メディアを通し、内モンゴルから中国に知られた。そして、2019年3月に在日のモンゴル人に招待され、チョール・コンサートが開かれた（写真4）。同氏は2019年3月からフフホト市における内モンゴル老年大学でアコーディオンを学ぶと同時に馬頭琴を指導している。2019年4月中旬に筆者がフフホト市でエルデニ氏と会った時、内モンゴル自治区直属ウランムチルの団長であるナスン氏に、「ナスン・ホルチン民歌教育研究伝承基地」<sup>19</sup>にて民歌を指導するように要請されていた。以上がエルデニ氏の芸術人生であり、もう一つのYI人生である。次章ではエルデニ氏がチョールを如何に中国の無形文化遺産に登録したかという過程を探る。

### 3. 無形文化遺産としてのチョールの登録過程

この章ではチョールが無形文化遺産に登録されたプロセスを解明する。まずチョールはなぜ無形文化遺産に登録されるのかを分析し、その次にエルデニ氏のチョールを無形文化遺産に登録した過程を明らかにする。

#### 3.1 中国の無形文化遺産の実態

文化遺産と社会関係について、飯田卓は「文化遺産という概念は、モダニティの進行とともにたち現れてきたものだ。多くの文化遺産は、過去との結びつきにその価値を置くため、モダニティとは無関係に思えるかもしれない。しかし、過去との結びつきを価値あるものと認識するためには、たゆまぬ変化を状態とするモダニティが進行していなければならないし、文化遺産を客体化しつつ歴史に照らして評価する科学的精神も必要である」と述



写真4 岐阜県岐阜市のみんなの森メディアコスモスで行われたチョール・コンサート現場

出典：2019年3月、筆者撮影

<sup>19</sup> 2017年に中国宣伝部の実行した「四の一つ」（2003年26号）というプロジェクトを受け、2019年4月から「那順科爾沁民歌教育研究伝承基地」を内モンゴル民族大学で開催するようになった。

べている（飯田 2016 : 3）。中国では無形文化遺産の保護問題以前において、歴史文物と革命文物の保護のプロジェクトが盛んだった。具体的にはいち早く 1953 年に発布した「關於在基本建設工程中保護歷史及革命文物的支持」と 1961 年に制定した「文物保護管理暫定条例」が挙げられる。この条例において、歴史的建造物の一部が国家レベルの重要文化財の保護対象になったという（河合 2016 : 4）。中国は、1985 年にユネスコの世界文化遺産条約提携国となり、1987 年から万里の長城を始め歴史的建造物が世界文化遺産に登録された。

以上は中国の有形文化遺産における保護法案の形成過程である。だが、無形文化遺産の保護問題において、中国は 1990 年代に「著作権法」を規定し、民族と民間の伝統文化の保護に関心を向け、2001 年からその関心が高まり<sup>20</sup>、2004 年 8 月に開いた全国の第十回人民常務委員会の第十一次会議で「中華人民共和国非物質文化遺産保護法」（中国の無形文化遺産の保護法）を公布した。中国はこの「保護法」を持ち、ユネスコの「無形文化遺産の保護に関する条約」において、世界で第一番目に締結した国となった（王 2013 : 88）。

だが、以上の「保護法」（2004）の元は、2003 年に中国の国家レベルで行われた人民代表大会教科文委員会<sup>21</sup>で決定された「中華人民共和国民族民間伝統文化保護法」（中国の民族と民間の伝統文化保護法）という草案である。草案は 2004 年 8 月に開かれた人民代表大会において、「民族と民間の伝統文化」を「無形文化遺産」に変更した「保護法」（2004）になった。これは中国の無形文化遺産における初期の法案であり、翌年の 3 月に中国国務院事務庁に公布された「無形文化遺産の保護事業の意見」<sup>22</sup>と同年の 12 月に発布した「文化遺産保護の強化に関する通知」により実行された。そして、翌年の 2006 年になり、中国では、第一回国家レベルの無形文化遺産リストには民間文化、伝統手工業、民俗などを含む 10 種類の 518 件の無形文化遺産が登録された（王 2013 : 88-89）。中国の無形文化遺産の 10 種類とは、①民間文学、②民間音楽、③民間舞踊、④伝統戯劇、⑤曲芸、⑥雑技（サーカス）と競技、⑦民間美術、⑧伝統技術、⑨伝統医療、⑩民俗である（王 2013 : 75-87）。本稿にて言及しているチョールは、エルデニ氏の努力で 2009 年に内モンゴル自治区の無形文化遺産に登録され、2014 年に中国の国家レベルの無形文化遺産に登録された。エルデニ氏は、チョールが無形文化遺産に登録された件について、「チョールは、本来は有形文化遺産に当たるが、伝統音楽の運び手として無形文化遺産に属する」と語った。それにしても、なぜチョールを文化遺産に登録する必要があるのかという疑問が残っている。「無形文化遺産に登録し、自分に職名<sup>23</sup>を得ることが大事である。さらに、文化遺産を保護する役割を果たす。無形文化遺産に登録する手順は、まず旗・県に登録し、それから盟・市に登録し、盟・

<sup>20</sup> 中国では、無形文化遺産の保護問題が 2001 年 5 月 18 日にユネスコが公布した「人類の口承及び無形遺産の傑作の宣言」において、昆曲芸術（昆山一帯の節回し劇種）が登録された件から始まるという（中国社会科学院知識産権中心編 2012 ; 王文章 2013 など）。

<sup>21</sup> 国家レベルの人民代表大会の教育・科学・文化・衛生委員会を指す。

<sup>22</sup> 正式名は「国務院辦公庁關於加強我国非物質文化遺産保護工作的意見」である。

<sup>23</sup> 役職名を指し、その人の人脈、社会的位置づけ、給料に関わる意味で使っていると思われる。

市から自治区と省のレベルに登録し、最後に国レベルに登録する。国レベルに登録することによって文化遺産を保護し、その知名度を高めもっと多くの人に文化を共有することができる」とエルデニ氏は興味深く語る（2019年4月インタビュー）。「運び手」については後ほど解釈する。

「保護法」（2004）は、2011年の2月25日の人民大会において「中華人民共和国の無形文化遺産法」として訂正された。訂正に当たり、「保護法」の保護を削除したとともに、無形文化遺産10種類を6種類にまとめた。その6種類は、(1) 伝統口頭文学及びそれを運び手とする言語である。(2) 伝統美術・書道・音楽・舞踊・戯劇・曲芸・雑技である。(3) 伝統技芸・医薬・歴法である。(4) 伝統儀礼、節慶<sup>24</sup>など民俗である。(5) 伝統体育・遊芸である。(6) そのほか無形文化遺産である。無形文化遺産の仕組みに当たる実物と場所及び凡物的で「中華人民共和国の文物保護法」の規定に保護されているものを含む。

「文化遺産法」（2011）は、一見10種類から6種類まで減少したようであるが、実際は、保護の対象がそれなりに拡大された。具体的には、口頭文学に関する言語や儀礼と体育や遊芸などの項目が増加した。「文化遺産法」において、チョールは(2)の伝統音楽に当たると考えられる。張潔は、無形文化遺産の特徴として4つの項目を取り上げている。1つ目は、伝承性である。2つ目は、大衆性である。3つ目は、無形性である。そして4つ目は、総合性であるという（張2018：7-10）。

張潔の無形文化遺産における4つの特徴から考えると、チョールは伝承性・大衆性・総合性があっても無形性でなく、有形性であることには間違いない。しかし、張潔は無形性についてこのように説明した。「創造性と伝承性のある活動における精神と文化の側面では、有形の物質で運び手とする。或いは無形文化遺産に含まれる精神的価値が物質の形態によって表現される」という。張潔のいう物質の形態とは、有形の物を指し、無形文化遺産はこの有形の物で表現することを説明する。チョールは有形の物であり、モンゴルの「伝統音楽」とそれを弾く技術を運び手として用いる。次節ではチョールは如何にして中国の国家無形文化遺産に登録されたのかという過程を検討する。

### 3.2 チョールを無形文化遺産へ登録した過程

内モンゴル自治区では「保護法」（2004）の実施に伴った「無形文化遺産の保護事業の意見」（2005）と「文化遺産保護の強化に関する通知」（2005）により、2006年に「内モンゴル自治区非物質文化遺産名録審報評定暫行辦法」（内モンゴル自治区の無形文化遺産リストの申告評定の暫行辦法）が決められ、同年10月に実行された。この「暫行辦法」（2006）が実行された2年後の2008年、内モンゴル自治区で初めて無形文化遺産リストが公布され、140件の無形文化遺産が登録された。その内訳である民間音楽項目には22件が登録され、特に注目されるのは「チョー

<sup>24</sup> 祝日・祭日など記念日や祭祀の日を指す。

ル・ドーモンゴ族合声演唱」と「モドン・チョール」が内モンゴル芸術研究所によって登録されていることである。エルデニ氏の弾くノオモダホ・チョールは見られなかった。エルデニ氏は以上の理由についてこのように語った。

「2008年、チョール協会は組織されたが、内モンゴル自治区における無形文化遺産の登録活動については、全く知らなかった。メディアに無形文化遺産リストが掲載されてから初めて知った。その時点から来たる来年にぜひ参加したいと考え、擦弦楽器としてノオモダホ・チョールの無形文化遺産の登録準備を行った。無形文化遺産リストに登録するには、社団法人として保護組織が必要である。私たちのチョール協会は既に一般社団法人として通遼市の民政局に登録されていたので、そうした準備は完璧だった。またほかの準備では、登録項目において、必ず定期的に活動が行わなければならない。さらに、活動を続けるための場所も必要である。こうした条件について私たちは一年間を掛けてしっかりと準備し、2009年に内モンゴル自治区の無形文化遺産リストに申告し、準備通りに登録された。」(2019年4月インタビュー)

2009年の内モンゴル自治区の無形文化遺産リストの内訳である伝統音楽リストに民歌を含む7件の無形文化遺産の中、チョールはモンゴル族擦弦楽器として通遼市ホルチン区チョール協会とダルハン旗政府の保護組織で登録された。エルデニ氏の語る条件は「暫行辦法」(2006)の条例では保護計画や申告資料として書かれている。エルデニ氏は内モンゴル自治区の無形文化遺産リストにチョールを無形文化遺産として登録し、さらに中国の国レベルの無形文化遺産リストに登録する準備を行った。そして、2011年に行われた中国の国レベルの第三回無形文化遺産リストに申告した。しかし、残念ながら、彼の申告したチョールは登録されなかったという。「我々は完全な準備をしていたが、申告資料に書いた条件が不十分で失敗した。その理由は、

チョールと馬頭琴の相違点について書いていなかったからだ。我々は申告において、チョールと馬頭琴の相違点について考えなかった。そして、失敗の理由をきっかけに、チョールと馬頭琴の相違点についてしっかりと検討した。検討した結果、チョールと馬頭琴には構造や弾き方や音などからいくつかの相違点が見つかり、それについて書いた。書いたものを何回も修正し、2013年11月に



写真5 国家レベルの無形文化遺産の代表性  
項目：チョール（モンゴル族擦弦楽器）  
出典：2019年4月、エルデニ氏に提供



提出した結果、2014年6月に国レベルの第四回無形文化遺産リストに登録された」とエルデニ氏は2011年に登録されていない理由について語った（2019年4月インタビュー）。

エルデニ氏によると、2014年にチョールを国レベルの無形文化遺産リストに登録する際、1111件の文化遺産が申告されたが、その内151件しか条件を満たしていなかったという。写真5と写真6は、中国国務院と文化部が発行したチョール（モンゴル族擦弦楽器）としての国レベルの無形文化遺産の代表性項目の表彰状である。エルデニ氏はこのように1960年代から消滅しつつあったチョールを2007年から講習活動を始め徐々に復活させた。彼の復活活動のピークは2014年の中国の国レベルの無形文化遺産リストに登録した時点と考えられる。エルデニ氏は2019年10月に通遼市チョール協会の会長を辞め、新たな人に職務を譲ったという。



写真6 中国国務院と文化部の発行した表彰状を持つエルデニ氏

出典：2019年4月、エルデニ氏に提供

## おわりに

本稿はエルデニ氏のライフヒストリーを事例にモンゴル伝統楽器であるチョールの復興過程を解明した。その中で、検討されるべき問題がいくつかあった。まずチョールと馬頭琴は如何なるものであったか、両楽器はいつからあったか、如何なる相違点を持っているかという点で検討した。馬頭琴の発展からみれば、チョールは馬頭琴として発展した。或いはチョールの改良したものとして馬頭琴が生まれたと言っても過言ではない。こうした線形発展において、両楽器には三つの相違点が指摘された。それは基本的な構造、弾き方、音声である。

両楽器がどの時代に現れたかについては、いまのところはっきりしていない。モンゴルで「胡琴」は約1000年の歴史を持ち、古代書籍に記録されているに対し、チョールと馬頭琴は書物で記録されていない。1900年代から鳥居きみ子が夫の鳥居龍蔵とともにモンゴルを旅し、報告として1920年代に初めて琴の頭に馬の頭が彫り飾れていることからチョールを馬頭琴と表現したことから、この楽器を馬頭琴と名付けられたのだとエルデニ氏は説明する。しかし、ミンガド・ボラグはそうした説には疑問する。また、その後の、1950年代に内モンゴルで現れた馬頭琴という概念は、鳥居きみ子の表現する馬頭琴とは内容において、関係ないことが「スーホの白い馬」のストーリーやチ・ボラグの著書から分かる。ただ、モンゴル地域では、鳥居きみ子や梅棹忠夫の表現する馬頭琴は当時、本当に馬頭琴と呼ばれていたかどうかは未だに不明である。

次に検討した問題は本稿の主人公であるエルデニ氏のライフヒストリーである。エルデニ氏は自らの人生を「双 YI 人生」と呼ぶ。彼のこの「双 YI 人生」は、「医者」として働きながら、「芸術」にも貢献したことに由来する。医者の人生は基本的に祖父の影響を受け、その知識も祖父に学んだ。芸術における YI 人生は、地域の有名なチョールチであるウリジに弟子入りし、チョールの技術を磨いたことと、のちに自らがチョール協会やチョール訓練班を組織し、ダルハン旗を「チョールの故郷」にしたこと、及びチョールを無形文化遺産に登録したことから成り立っている。

最後にエルデニ氏がチョールを如何にして無形文化遺産に登録したかについて検討した。彼は 2008 年には、内モンゴル自治区の無形文化遺産リストの申告を知らなかったためチョールを登録できなかったが、その翌年の 2009 年の申告には完全な準備をして登録した。また中国の国家レベルの無形文化遺産リストには一度申告したが、チョールと馬頭琴の相違点について不明瞭なことが原因で失敗した。しかし、この失敗をきっかけに、その原因を検討し、再度申告した結果、登録されることになった。こうした過程から、中国の文化遺産の現状と内モンゴルの文化遺産の保護政策のプロセスを見ることができる。中国は 1950 年代から歴史遺産、革命遺産といった有形文化遺産に関心はあったものの、2001 年に昆曲がユネスコの無形文化遺産に登録されたときからその関心が高まり、無形文化遺産に関して「保護法」(2004) などを作った。内モンゴル自治区は「保護法」(2004) のために実施された「意見」と「通知」の元で、2006 年に「暫行辦法」を作り、民族・民間における無形文化遺産を登録してきた。

本稿ではエルデニ氏のライフヒストリーを通して、一つの民族や社会、地域において、個人の役割が、その社会の歴史、生活に深く関わっていることを明らかにした。具体的に言えば、彼のダルハン旗を「チョールの故郷」にした出来事が、ダルハン旗にとっての地域の歴史になるし、その地域の人の「文化ブランド」、「文化資源」にもなると考えられる。例えば、フレイ旗はアンダイ踊りを持ち、文芸プログラムを創作し、歌舞団や文芸人を通して地域のフレイ旗から中国全土、さらにほかの国々にアンダイ踊りを広める。フレイ旗には、またアンダイ広場、アンダイ博物館などが設置され、地元やほかの地域の観客者に提供している。エルデニ氏も地域(地元)のこうした特徴や象徴を動機付け、ダルハン旗を「チョールの故郷」にし、チョールの知名度をアピールする。

また彼はチョール協会を組織し、チョール訓練班などを開き、消滅しつつあったチョールを復活させたことは、その地域文化遺産の継承と保護に及んでいる。さらに、チョールを内モンゴルの無形文化遺産に登録し、中国の国家レベルの無形文化遺産に登録した出来事が地域文化遺産の保護を促し、地域文化遺産の知名度をアップさせたことに繋がる。また彼についてのマス・メディアの報道では、生活主体としての彼がモンゴル社会、中国のモンゴル民族、或いは少数民族というカテゴリーや社会構造に連動している。ソーシャル・メディアの報道では、モンゴル人という集団、民族、全体の代表として位置づけられている。そうしたことから、ライフヒストリーは個人の生活史でありながら、社会や集団の歴史とも言えるだろう。即ち、個人は社会に影響

を受けるとともに、常に新たな社会を織っている。逆に社会も新たな個人を作り育てている。

(千葉大学大学院・人文公共学府・博士後期課程)

#### 引用文献：

##### 【日本語】

ミンガド・ボラグ 2016 『「スーホの白い馬」の真実ーモンゴル・中国・日本それぞれの姿』  
風響社

鳥居きみ子 1927 『土俗学上より観たる蒙古』大鏡閣

河合洋尚、飯田卓編 2016 『中国の文化遺産ー人類学の視点から』国立民族学博物館

谷富夫 1996 『ライフ・ヒストリーを学ぶ人のために』世界思想社

中野卓、桜井厚編 1995 『ライフヒストリーの社会学』弘文堂

小林多寿子 1995 「インタビューからライフヒストリーへ」中野卓、桜井厚編

『ライフヒストリーの社会学』弘文堂

田口純一 1990 「ライフ・ヒストリー研究の教育的意義」

『名古屋大学社会学論集』11：185－205

##### 【中国語】

布仁白乙、楽声著 2007 《蒙古族伝統楽器》内蒙古大学出版社

王文章 2013 《非物質文化遺産保護研究》文化芸術出版社

張洁 2018 《非物質文化遺産法律保護研究》中国法制出版社

齊・宝力高 2001 《馬頭琴与我》内蒙古人民出版社

于宝林編 2018 《潮爾教程》内蒙古文化音像出版社

中国社会科学院知識産権中心編 2012 《非物質文化遺産保護問題研究》知識産権出版社

##### 【ネット】

中国文芸評論サイト (2019年5月17日付)

<http://www.zgwypl.com/show-210-40637-1.html>

## 映画『バトの物語』の描き出す内モンゴル社会の言語と伝統の変容について

フスレン

## 摘要

The Mongolian society in Inner Mongolia, where people had basically spoken only Mongolian, has been changed since the early twentieth century because the increase of the number of Han immigrants has influenced on the Mongolian pastoral lifestyle. In terms of their language use, the Mongolians have to learn the Han language (Chinese) in order to communicate with Han immigrants who became the majority of the community. Moreover, the Chinese government decided on a policy which regards Han language as a standard language of the nation in 2000 and made it people's duty to learn Han language. These situations accelerate the increase of Mongolian learners of Han language, which yields Mixed Language which consists of a blending of Han and Mongolian. This paper focuses on *The story of Batu* and scrutinizes the transformation of the language and the tradition of Inner Mongolian community in the movie. It goes without saying that linguistic and ethnic minorities are relatively in a disadvantageous position. The linguistic border and ethnic border are not necessarily correspondent in Inner Mongolia. The linguistic border in Inner Mongolia indicates that the "area" of Mongolians is much smaller than that of Han and tends to be shrinking with the times. This means a sacrifice of the language and the culture, which is one of the most serious problems in modernizing Inner Mongolian community.

キーワード 混合言語 伝統文化 言語制度 現代化

*Keywords: Mixed Language, traditional culture, linguistic system, modernization*

## 1. はじめに

内モンゴルにおけるモンゴル族は本来モンゴル語しか話せないモノリンガル世界であったが、20世紀の初頭から徐々に変化してきた。それは、1904年の清朝政府によるモンゴル地域を開放し、漢族の人々を移住させる計画、いわば「蒙地開放」政策に直接関係している。漢族の移住の増加により、漢族との接触が増え、内モンゴル牧畜社会は変化することとなった。両民族の圧倒的な人口の差を前に、モンゴル族は漢族の言語、漢語<sup>1</sup>を学ばざるを得なかった。それに対し、漢族の中でモンゴル語を習得しようと試みたのは一部のインテリたちに過ぎない。また、2000

<sup>1</sup> 本稿では少数民族の言語と対照的に漢族の言語としての「中国語」を「漢語」と称す。

年に漢語は中華人民共和国の「共通語」として定められ、漢語の学習が義務付けられた。漢族との日常的な接触と学習の義務化によって、漢語を習得する人の数は必然的に増えてきたのである。こうした新たな状況の中で、モンゴル語と漢語以外に、この二つの言語をミックスした言語、「混合言語」(Mixed Language)を使う現象も現れた。本来内モンゴルで使われるモンゴル文字は、ウイグル文字から発祥した縦書きの「ウイグル式モンゴル文字」であり、日本語や朝鮮語のように漢字を使用することはない。本稿でいう「混合言語」は、共通言語をもたない集団間のコミュニケーションの手段として使われるピジン語 (Pidgin Language) とは違い、モンゴル人同士の間で使われる言語である。また、言語にとどまらず、その他の習慣にも変化が引き起こされていることも観察されるのである。

本稿は映画『バトの物語』を通してそうした変化を考察する。『バトの物語』はその他の内モンゴルを題材にした映画と違って、製作会社やスポンサーもなければ、劇場公開もされておらず、完全自主製作映画である。内モンゴルにおいて、モンゴル人によるモンゴル語で製作された初の自主映画とされている。ただし、劇場公開はされてないものの、学校や地方上映、さらに映画祭への参加・上映は実現できている。その中、2016年内モンゴル青年映画祭にノミネートされたほか、フフホト市第十回「五個一工程」賞を受賞した。「五個一工程」とは、中国共産党中央委員会宣伝部が精神文明を築くため1992年から毎年行っている最も優れた作品を選抜するものである。五個の一には、一本のいい舞台劇、一本のいいドラマ、一本のいい映画、一冊のいい書籍(文芸類に限る)、一本のいい理論文章(社会科学方面に限る)といった五つのジャンルが入る。1995年には、歌とラジオドラマも含めるようになったが、「五個一工程」という名称は変わっていない。『バトの物語』はこうして政府ぐるみの行事において、受賞することで注目を浴びたのである。また、2016年12月15日に東京都文京区の文京シビックセンターで開催された第一回東京『チンギス・ハーン』国際映画祭にも招待され、2018年2月からは中国大手映画サイト「愛奇藝」でも一般公開されている。このように注目されたのは、この映画にはこれまで描かれてこなかった内モンゴル社会のもう一つの姿が認められることが大きな要因であり、内モンゴルを題材にした映画に新しい息吹を感じさせる作品と評価されたからであろう。内モンゴルを対象にした今までの映画作品(或いはその他の文学作品)は、漢語もしくはモンゴル語のみで製作され、「混合言語」問題に触れることはあまりなかった。『バトの物語』は敢えてこの問題を取り扱って、その独自性はモンゴル語話者に強いインパクトを与えるものであったと考えられる。

この映画には内モンゴル東部地域の数人の若者の物語が描かれる。田舎暮らしのバトはある日、映画監督(以下監督)である幼なじみの同級生と再会する。監督はビルから落ちて足を負傷し、療養のため実家に戻ってきていた。バトが「いつ帰ってきた？」とモンゴル語で訊ねたが、

「何日か前にね」と監督は漢語で答える。足が不自由で仕事ができない監督と、たいした仕事もないバトは「意気投合」し、酒盛りや魚釣りをしたりして毎日をのんびり過ごしていた。ある日、ソリナという女の子が監督の見舞いにこの小さな村を訪れた。ソリナがこの村にしばらく滞在する間、バトとソリナは仲良くなり、次第に恋愛関係になった。やがて、結婚の話にたどり着いた際、ソリナは都会に行く意思を固め、バトは故郷に残ることを決めたため二人は別れることとなった。

この映画に対して、内モンゴル初の独立映画、内モンゴル映画の新しい開拓などを評価するネット記事以外、現段階において先行研究としての学術的文献はまだ見当たらない。『バトの物語』は内モンゴル東部のある青年の生活ぶりを描き、その写實的映像により作品にリアリティーをもたせたとと言える映画である。全編を通して、混合言語問題と定住・農耕化のプロセスが牧畜社会にもたらした変化の描出も顕著な特長と考えられる。本稿は特に『バトの物語』のこの面に注目して、考察するものである。

## 2. 混合言語の実状

『バトの物語』の舞台となったのは、内モンゴル自治区東北部に位置するヒンガン盟ホルチン右翼前旗（漢語表記：内蒙古自治区興安盟科爾沁右翼前旗）である。フルンボイル（呼倫貝爾）市、ヒンガン（興安）盟、通遼市、赤峰市が、通常、内モンゴル東部地域もしくは東部内モンゴルと呼ばれる。

この映画が東京映画祭で上映された時は日本語の字幕がつけられ、中国国内で上映される場合は漢語と英語を併用した字幕となっている。映画の冒頭で、バトはしばらく会ってない幼なじみの映画監督と再会し、足（ケガ）の具合や互いの結婚のこと、また同窓会の開催などの話をする。モンゴル語の字幕バージョンはついてないが、この部分を元の音声通りに文字化してみると、次のようになる。

① 《 》  
 ② 《 》  
 ③ 《 》  
 ④ 《 》  
 ⑤ 《 》  
 ⑥ 《 》  
 ⑦ 《 》  
 ⑧ 《 》  
 ⑨ 《 》  
 ⑩ 《 》  
 ⑪ 《 》  
 ⑫ 《 》  
 ⑬ 《 》  
 ⑭ 《 》  
 ⑮ 《 》  
 ⑯ 《 》  
 ⑰ 《 》  
 ⑱ 《 》  
 ⑲ 《 》  
 ⑳ 《 》  
 ㉑ 《 》  
 ㉒ 《 》  
 ㉓ 《 》  
 ㉔ 《 》  
 ㉕ 《 》  
 ㉖ 《 》  
 ㉗ 《 》  
 ㉘ 《 》  
 ㉙ 《 》  
 ㉚ 《 》  
 ㉛ 《 》  
 ㉜ 《 》  
 ㉝ 《 》  
 ㉞ 《 》  
 ㉟ 《 》  
 ㊱ 《 》  
 ㊲ 《 》  
 ㊳ 《 》  
 ㊴ 《 》  
 ㊵ 《 》  
 ㊶ 《 》  
 ㊷ 《 》  
 ㊸ 《 》  
 ㊹ 《 》  
 ㊺ 《 》  
 ㊻ 《 》  
 ㊼ 《 》  
 ㊽ 《 》  
 ㊾ 《 》  
 ㊿ 《 》

内モンゴルにおけるモンゴル語は縦書きであり、左から右へ行を進めていく。ウイグル式モンゴル文字には漢字を使うことはない。しかし上の引用で明らかなように、モンゴル語の会話の中に漢語が混ざり込んでいる。全28行の内、16カ行に漢語が含まれている。一行に一箇所入っている場合もあれば、複数入っているところも見られる。つまり、モンゴル語で話しているように見える(或いはそういうふうに思われる)が、話している言葉がすべてモンゴル語という訳ではない。モンゴル語文法をベースにして、モンゴル語と漢語を混合した「混合言語」(Mixed Language)で話しているのである。

混合言語は普段会話の中でよく使われるが、文字として書かれることはない。上記の会話はたった3分10秒の中で行われたが、上述のように文字化してみると、いくつかの特徴がはっきりする。第一に、会話中、単独で生きている漢語があるということ。例えば、「高級」、「英語」、「到底」、「四楼」、「同学」などはそのままそれをあらわすモンゴル語の代わりに使われている。主に名詞、形容詞、副詞などである。次には、漢語にモンゴル語をくっつけた新しい「言葉」が観察できる。例えば、「搬」、「结婚」、「抽」、「拍」、「上班」、「安排」などは、この言葉(漢字)の後ろにモンゴル語動詞の過去形を入れて完結するか、進行形などをつけている。これはその次の文章につなぎやすくするためだと考えられる。主に漢語の動詞や動作名詞がこのように使われる。漢語は主語+述語+目的語の順だが、モンゴル語の中に使われている漢語はモンゴル語文法をベースにしているため、主語+目的語+述語の順番で並べられる。例えば、バトが「監督は映画を撮っている時にケガをしたの?」と質問する場面があるが、この中の「監督は映画を撮る」を漢語であらわすと「导演(監督)在(は)拍(撮る)电影(映画)」である。しかし、これはモンゴル語の会話の中「导演电影拍」となり、「拍」という動詞にモンゴル語の語尾をつ

ける。第三の特徴は、会話のなかに直接漢語で受け答えをする現象である。引用の中、バトが「いつ帰ってきた？」とモンゴル語で話しかけたところ、監督は「来了好几天了（何日か前にね）」と漢語のみで答えている。

モンゴル語									
中国語	搬	结婚	抽烟	姑爷	高级	到底怎么	拍	上班	安排
混用語	搬 + (a)	结婚 + (b)	抽 + (c)	姑爷 + (d)	高级 + (e)	到底 + (f)	拍 + (g)	上班 + (h)	安排 + (i)

図 1

このように漢語はモンゴル語の会話のなかに多く登場し、深く入り込んできているのである。こうした混合言語で会話するには、お互いの漢語の習得が前提となるとは言うまでもない。しかし一方、これにより、もとのモンゴル単語が忘れられている現象が起き、モンゴル人同士の会話中で漢語を一切使わずに話すと、互いに意思伝達ができないという障害まで生じているのである。そういう場合は改めて漢語で説明することは日常茶飯事になってきている。

### 3. 日常風景と生活から窺えること

#### 3.1 春聯を貼る習慣

『バトの物語』において、監督の実家に貼られている剥がれかけの春聯（chūn lián）が映るシーンが3回登場する。春聯というのは、中国において春節（旧正月）時に都会農村問わず、自宅の入り口の上と両側に貼られるめでたい対句を書いた赤い紙のことである。門聯、対聯とも呼ばれる。春聯には一般に「風調雨順」や「除災招福」、「家庭円満」などの表現が使われる。来る新年において、作物が豊かに実り、無病息災、家族皆が幸福に恵まれるように、などという願いが込められている。縁起の良いものとされ、貼り付けた後は一年中そのままにしておき、風雨で色褪せたり、剥がれ落ちたりすることはあるが、人が自ら剥がすことはない。この映画の撮影時期は夏期間中であり、冬（春節）に貼られた春聯が春夏の風雨で剥がれかけているということになる。また、作物豊作などの内容には農耕文化の色が濃く出ており、その起源は中国昔ながらの



旧暦の元旦に、神の像や吉祥の文字を記して門の脇に張る桃の木で作った魔よけの札、「桃符」と言われている。「桃符是我国古代民俗的物件，用桃木做成木板，分置于门旁，上画神像，用以辟邪驱鬼，祈祝平安，也是春联，门联，对联的代称。」<sup>1</sup>（桃符とは我が国古代の民俗的なものである。桃の木で作った板を門の両側に置き、その上に神の絵を描き、魔除けと平安を祈る。春聯、門聯、對聯の代名詞である。）これは定住生活ならでは成り立つことで、遊牧民のような気候や季節に応じて、居住屋（ゲル）を畳んで移動する生活様式に適さないことは想像しやすい。



図 2



図 3

「実は、春節の時期にドアに春聯を貼る文化はモンゴルの伝統ではなく、農耕をする漢民族の習慣である。」<sup>2</sup>しかし現在、春節時には内モンゴル各地の商店や本屋などでモンゴル語バージョンの「春聯」が大量に販売されている。モンゴル語で「ホス・オヤング」といい、モンゴル人の利用者が多く見られる。図 2 は平屋の入り口の両側に貼られたモンゴル式春聯「ホス・オヤング」である。図 3 は内モンゴル赤峰市の市内の某住宅マンションの中の入り口風景である。左右二つの家で、左が漢語の春聯、右がモンゴル語のものである。都会ではモンゴル人の集中居住地が存在しないため、この「ホス・オヤング」からモンゴル人宅と判断できるのである。春聯に関しては、すべてのモンゴル人がそれを貼る習慣があるというわけではない。また、春聯を貼るモンゴル人の中には漢語の春聯を使用する人もいる。この映画において、監督の家の入口両側の春聯が剥がれ落ちているが、上の部分はまだ残っており、漢語で「財福双全」（財と福、両方とも完全揃っている）と書かれている。ゲルでの生活様式がほとんどなくなったモンゴル族

<sup>1</sup> 顾平旦、常江、曾宝泉『中国对联大辞典』、中国友谊出版公司出版 1991 : 3

<sup>2</sup> 王桂蘭「草原における農耕開発とその影響」『岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要第 32 号』11 (2011) :

の人々は、今日、こうして漢族の文化を受け入れて生活していることを映画から窺われるのである。

### 3.2 挨拶語の変化

挨拶は民族を問わず、世界中のどの国どの地域でも存在する人間関係を円滑に取り運ぶための礼儀的な形式とその行為である。その表現方法は、声の掛け合い、顔の表情、身ぶり手ぶりなど様々である。モンゴル族も例外ではなく、数多くの挨拶や礼儀作法が存在する。『バトの物語』においては、ほとんど全編が親しい若者同士のストーリーであり、さほど挨拶の交わした場面が見られないが、バトと近隣の人が別れる際、隣人が「アージュ ヤヴァ」(モンゴル語)と言う場面がある。「アージュ」とは「ゆっくり」、「ヤヴァ」とは「行って」という意味で、全体として、「ゆっくり行ってね」ということになる。しかし本来、モンゴル族の人々は別れる際、「サイン ヤヴァライ」と言い、これは日本語の「気をつけて行ってね」という表現に相当する。では、この「ゆっくり行って」という言葉はどこから由来したか。元になっているのは漢語の「慢走」である。それをモンゴル語で直訳すると「ゆっくり行って (或いはゆっくり行く)」ということになるのである。漢語の「慢走」という言葉は、「ゆっくり行く」という意味以外、別れの挨拶として使われる場合には「気をつけて行ってね」というニュアンスになる。しかし、「アージュ ヤヴァ」は文字通りの直訳であり、モンゴル語会話の中に挿入されると、固い言い方という印象が生じる。映画の中では、物語の筋を考慮し、モンゴル語の台詞「ゆっくり行ってね」に「気を付けてな」という字幕を貼っている。

### 3.3 罵りの言葉

罵りの言葉も世界中どこにでも存在するのではなかろうか。それは時に激しい怒り、憎しみ、恨みの表現であり、時に親しみや愛情表現である。また人の口癖などになっている場合もある。文学作品においても罵りの言葉は度々登場する。むしろ人間社会を忠実に描くため、なくてはならないことと言っても過言ではない。中国人作家老舎の代表作の一つ『駱駝祥子』はその罵り言葉の多さから、北京罵り言葉の百科全書と言われるほどであった。映画も同様である。『バトの物語』において、バトと監督が互いに罵り言葉を使う場面がいくつかある。

シーン①：二人が釣りをして帰りの途中でバイクのエンジンが止まってしまう、バトが「ガソリンがなくなった」と苦笑いをしながら言うと、監督が「アホか 朝見とけよマジで アホか？」と怒る。(「你有病啊 出来之前你也不检查一下 干什么去了」)

シーン②：二人がバイクに乗って坂を下る際、バトが「飛ぶぞ」(「这回要飞走了」)とハン

ドルから手を放し、両手を挙げながら叫ぶと、監督が「危ないってやめろ アホかお前」（「慢点 有病吧你）」と注意する。

シーン③：バトと監督が酒飲みながら世間話をしている最中、バトが「芸能界はムチャクチャらしいな 女優は TV に出るのに監督と関係をもつて本当？」（「听说你们拍电影的很多人都很乱 女演员为了上电视跟导演睡觉是真的吗」）と聞くと、監督が「冗談言うな そんなの下衆の監督のやることだ」（「瞎说 那都是傻逼导演干的事」）と怒鳴る。

シーン④：お酒が入った監督がバトに本音を漏らす。監督「俺は 4 階から落ちたんじゃない そう あの時俺は自殺したかった 追いつめられて でも死ねなかった」（「我他妈的不是从四楼掉下来的 真的 当时我就想他妈的自杀 我他妈背的没死成」）。

シーン①と②の漢語字幕は「有病」（病気か）となっているが、監督は「アホ」と発話している。この台詞はバトと監督がモンゴル語で会話している時に登場するもので、「アホ」という発言と共に日本語の字幕も「アホ」となっており、発音と意味も日本語の「アホ」と偶然にも一致したが、監督が発した言葉は中国語であり、その元を漢字で表すなら「二貨（èr huò）」となる。

「二」は漢語において数字を表す以外立派な罵倒語であり、「頭が悪い」「愚かな」などの意味を表す。そして「二」に付く「貨」は人を卑しめていう言葉で、「二貨」は「バカな奴」という意味になる。これをそのままモンゴル語の中に取り入れて言うとピンインの声調が薄れ、その発音は日本語の「アホ」とよく似ている。「二貨」はよく口頭で使われる罵倒語であり、あまり書かれないため、字幕では「有病」と置き換えられたのではないかと考えられる。シーン③の「傻逼」も「バカ」、「愚かな」という意味の罵倒語である。シーン④の「他妈的」は監督の漢語台詞で、日本語字幕には登場してない。この罵倒語は中国では非常によく使われる。魯迅は『論「他妈的！」』という雑文の中で、「だれであろうと、中国で生活をしたことのある人は、よく、“他妈的”とかそれに類似した口ぐせを耳にするだろう。思うに、この言葉の分布は中国人の足跡の至るところにまわりついている。その使用頻度たるや、あらたまつた挨拶言葉“こんにちは”より少ないことはないのではないか。もし牡丹が中国の“国花”なら、これはさしづめ、“国罵”とでも言うべきものである。」<sup>3</sup>確かにこの言葉はよく耳にする。その解釈としては、「性的関係をからめての罵り言葉で、“人でなし”、“ちくしょう”という意味である。」<sup>4</sup>ただ、日常会話で本気の罵り合いではない限り、「くそ」、「バカヤロー」というようなニュアンスになる。「你他妈」

<sup>3</sup> 李永寧「中国人の罵り言葉」『言語と文化』、文教大学9（1996）：139 頁

<sup>4</sup> 李永寧「中国人の罵り言葉」『言語と文化』、文教大学9（1996）：144 頁

(相手のこと)、「我他妈」(自分のこと、シーン④の監督の台詞)、「他他妈」(第三者のこと)、「真他妈」(例えば、「真他妈好吃」とは「とても美味しい」という意味で、日本語でいう「バカうめえ」と相当する)など様々な場面で応用されている。因みに、シーン④は日本語版DVDには収録されているものの、中国国内公開の映画サイトでは削除されている。

『バトの物語』では罵りの言葉がすべて漢語のまま登場する。普通の会話の中にさりげなく入り込み、とても自然な印象まで与えるほどである。罵倒語は一つの言語の中で人々の感情の表現として様々な言葉を通じて現れるものであり、そこには語彙の豊かさや特徴が含まれている。それらを漢語から「借りる」ことで、感情表現におけるモンゴル語の語彙衰退を招きかねない。

### 3.4 「アルガル・トゥーフ」からゴミ拾いへ

内モンゴルでは従来、乾燥した畜フンを燃料として利用してきた。「モンゴル牧畜民は、ラクダ、ウシ、ウマ、ヒツジ、ヤギを五畜と呼び、牧畜民の家畜とみなしてきた。これ以外にロバ、ラバ、ブタも飼育されるが、これらの家畜はモンゴル牧畜民の五畜には入らない」<sup>5</sup>。五畜の糞はすべて使われるが、その中で「アルガル」という名の乾燥したウシのフンは燃料としての長持ち性、運びやすさ、使用の利便性などからより広く使われている。アルガラの拾い方としては、「アルグ」という、柳条や生皮紐、ウマの毛で編んだ紐でできた籠を背負い、「サブル」という熊手を使って拾集める。これを「アルガル・トゥーフ」と言う。ウシの群れは新鮮な草を求めて移動するので、フンもあちこちに落ちており、それを拾う人間も移動しながら作業をする。アルガラは貴重な燃料となるため、こうしたアルガラ拾いは草原の放牧生活の典型的な風景のひとつであるといつてよい(図4)。『バトの物語』にはアルガラを拾うシーンがないが、それと似たような作業をする、異様とも言える風景が登場する。それは一人の年配の女性が大きな繊維製の袋を右手に持ち、左手であちこちに落ちたペットボトルを拾っているシーンである(図5)。ウシはどこかにいってしまい、ウシのフンの代わりに人間が残したペットボトルがあちこちに落ちている。大きな袋を用意するほどのペットボトルはそこに落ちており、それを拾う作業は周囲を綺麗にするほか、集めたペットボトルは換金できる。その動機への憶測も含めてのこのシーンは、現代を生きる内モンゴルの人々の生活様式の変化をアイロニカル的に描写していると言えよう。

---

<sup>5</sup> 包海岩「社会主義中国内モンゴルにおける牧畜文化—社会主義的集団牧畜から資本主義的酪農文化へ」、名古屋大学大学院文学研究科博士論文 2014 : 30 頁



図 4



図 5

図 5 に映る子どもはおそらく「アルグ」、「サブル」の存在、畜フンを拾う作業とその機能（牧畜社会にて畜フンは燃料以外に例えば、医療、遊び、宗教など様々な場で利用される）といった伝統文化のことを知らないまま育つのであろう。

### 3.5 町の看板

モンゴル文字と漢字の使用方法については、1996年に発表された「内蒙古自治区人民政府办公厅关于印发内蒙古自治区社会市面蒙汉两种文字并用管理办法的通知」<sup>6</sup>（「内モンゴル自治区政府事務所による内モンゴル自治区におけるモンゴル・漢両文字の併用管理方法に関する通知」）の中に明確に定められている。『中華人民共和国憲法』と『中華人民共和國民族区域自治法』を実施し、民族言語と文字に関する政策を全面的に実行した。それは、内モンゴルにおけるモンゴル・漢両文字の平等な地位を保障し、内モンゴルの改革開放と経済建設におけるモンゴル文字の役務を充分発させること、という目標が述べられている。その使用範囲は、自治区境内の各級機関、人民団体、企業や国営機関、武装勢力と中央及び外省の駐内モンゴル各機関の名称において、社会公知と文字表示の標識の必要があると定めた。また、看板、公印、公文書、封筒、手紙用紙、ロゴ、公告、領収書、証書、営業許可書、賞状、時刻表、機動車両などの広範囲にも渡る。そのほか、宣伝、標語、広告、製品説明書、商標、価格表示、道路標識、交通標記なども次第にモンゴル・漢両文字を併用することと決められている。

この二つの文字の並び方については、①横書き時：モンゴル文字が上、漢字が下、またはモンゴル文字が前、漢字が後。②縦書き時：モンゴル文字が左、漢字が右。③環形書き時：左から右へ、モンゴル文字が外環、漢字が内環、またはモンゴル文字が上半環、漢字が下半環。④モンゴ

<sup>6</sup>「内蒙古自治区人民政府办公厅关于印发内蒙古自治区社会市面蒙汉两种文字并用管理办法的通知」中国法院ホームページ <https://www.chinacourt.org/law/detail/1996/04/id/45843.shtml>（参照 2019 年 5 月 28 日）

ル文字と漢字を二つの看板に分けて書く時：モンゴル文字の看板は左、漢字の看板は右、或いはモンゴル文字の看板は上、漢字の看板は下、などと細かな規定がある。また、二つの文字の大きさも同じであるべきとしている。それに、自治区各級モンゴル言語工作部門<sup>7</sup>は、各地各場面において使用されるモンゴル文字に対して、指導、管理、検査、督促などの責任があると定めている。モンゴル言語工作部門の許可を得ずにいかなる組織と個人も、モンゴル文字の看板において、翻訳、刻字（彫刻）、執筆などの行為を行ってはいけない、と追記されている。現在、モンゴル文字の使用状況の管理および指導などは内モンゴル各地の民族事務委員会が担っている。

しかし、この規定の徹底実行はいまだに実現できていない。町に出れば、モンゴル語の誤訳看板は数えきれないほどある。モンゴル・漢両文字の併用管理方法に則ってモンゴル文字を使用しているものの、両文字のサイズの問題やネット翻訳と思われる誤訳の事例は後を絶たない。看板の文字が法律に則っているというより、形だけを作り、漢語のほうが遥かに大きく、モンゴル文字が小さくて見えにくいものも多く見られる。この映画でも、バトがよく立ち寄る「万順菜店」（万順という名前の八百屋）の看板はその四文字がけが看板全体を埋め尽くすほど大きく、下部に小さい漢字で各種野菜フルーツなどと書いてある。そして上部のモンゴル文字がさらに小さく、読みにくいサイズまで縮ませて作ってある。また、一部にモンゴル文字として読めない文字も登場する。こうした誤訳、誤字、順番や寸法は基準に従ってない例であるが、一応、モンゴル文字を使用してはいることとなる。しかしその中で、モンゴル文字表記のない看板も多数確認される。『バトの物語』の中、道路脇に設置された複数の看板（図6）、左から右へ兽药店（獣医薬品店）、旅店洗浴（旅館銭湯）、饭店（食事処）、狗肉锅（犬肉鍋）、台球厅（ビリヤード屋）、早餐（朝食提供できるご飯屋）にはモンゴル文字が確認できない。



図6

これは、映画のセッティングではなく、自主映画ということもあり、現地のをそのまま利用して撮影に挑んだと、製作陣にも加わったバダラングイ氏（主演および技術担当）が東京チン

<sup>7</sup> 制度上はモンゴル言語工作部門と書いており、実際は各地民族事務委員会が管理している。

ギス・ハーン映画祭で語っている。そこに映る風景（少なくともモンゴル文字と漢字の使用面において）はドキュメンタリー性が高いと言えよう。内モンゴルにおいて、モンゴル・漢両文字の併用管理方法は1996年4月16日から実施されたものの、20年以上経った今でもこうしたいわば無法地帯が存在するのはまた事実であり、更なる徹底した管理と指導が不可欠である。

#### 4. 民謡に見る農耕化の足跡

『バトの物語』では、挿入歌として『石頭兄』という民謡が何度か登場する。漢語では「石头哥哥（shí tóu gē ge）」と書き、モンゴル語でそのまま「シトゲゲ」と読む。一見漢族の歌のようにも見えるが、これは内モンゴル東部ホルチン地域の民謡である。この歌が果たしていつ頃生まれたかは定かではないが、少なくともこの地域で定住化が進んだあとに生まれたものと思われる。その根拠は歌詞の中に隠されており、歌詞は以下のようなものである。因みに、日本語字幕の題名は『石頭兄』、歌詞の中では「シト兄」となっている。

##### 『石頭兄』

庭に植えたカイドウ花は  
雨が降ると元気になる  
可愛く育ったシージンちゃんは  
シト兄さんを見ると嬉しくなる  
恋しがってしょうがない

畑に植えたトウモロコシは  
光と雨を浴びて元気になる  
大人しく育ったシージンちゃんは  
シト兄さんのことを恋しがる  
嬉しくてしょうがない

タイトルが「石头哥哥」という漢語であることはここでは置いておいて、この歌に登場する生活圏のキーワード、つまり「庭に植えたカイドウ花」、「畑に植えたトウモロコシ」という二か所に注目したい。まず「庭」という表現は広漠たる草原での遊牧生活を営む牧畜社会には通常見かけないものだが、こうした民謡として歌い継がれてきた背景は、歌詞の内容が安易に受け入れられたことが一つの重要な原因だと考えられる。つまり、歌詞に登場する風景は日常生活での景色をそのまま登場させているからである。庭とは「屋敷内で、ある広さをもって空けてある地

面。草木を植えたり、泉水や築山を設けたりする」<sup>8</sup>場所である。そしてその屋敷内の区画された一角でカイドウ花を植えている。「カイドウとは東部内モンゴル農耕村の野菜園によく植える観賞花の一種である。モンゴル人女性の名前には花の名前をつけることが多い。東部モンゴルでは、女性の名前に（中略）カイドウといった観賞花の名前もよく見られる。この習慣は農耕に転じたモンゴル人がもたらした。草原の花から野菜園の花の名前をつけるようになった変化からも地域の特徴を読み取ることができる。」<sup>9</sup>ここでいう野菜園とは庭の一部（およそ数平方メートルから数十平方メートル）を開墾し花や野菜を植えるところであり、収入源につながるほどの規模ではない。

従来、モンゴル人の女性の名前に「花」（モンゴル語でホワル、またはツェツェグと呼ぶ。）がよく登場するが、具体的な花の名前よりモンゴル人が尊ぶ九つの宝<sup>10</sup>の後ろに「花」という文字をくっつけて使う場合が圧倒的に多い。例えば、アルタンホワル（金の花）、ムンゲンホワル（銀の花）、シュルンツェツェグ（珊瑚の花）、ノミンツェツェグ（碧玉の花）などである。稀に、草原でよく見られる「ザンダン」（千屈菜）、「ベリツェツェグ」（千鳥草）といった具体的な花の名前で名付けた場合もある。民謡の中の「カイドウ花」という観賞花が人名として登場することはやはりその地域の生業と文化の変化を意味しているといえよう。

もう一つ、「畑に植えたトウモロコシ」とあるが、畑とそこにトウモロコシを植えるという農作業風景からここは農耕地域であることが明らかである。これらは定住化が進んだ地域でしかできないことであり、内モンゴル東部地方の定住化の歴史が窺われる。また言語面においていえば、漢語は日常会話のみならず、歌にまで登場し、よりいっそう拡散するということになっているのである。

---

<sup>8</sup> “にわ【庭】”，デジタル大辞泉，JapanKnowledge，<https://japanknowledge.com>，（参照 2019 年 06 月 11 日）

<sup>9</sup> 曹栄梅「ホルチン短調叙事民謡」『アフロ・ユーラシア内陸乾燥地文明 Vol. 3』（2012）：84 頁

<sup>10</sup> モンゴル族にはモンゴル人が尊ぶ九つの宝（宝石または鉱物）がある。それは、アルタ（金）、ムンゲ（銀）、フレル（銅）、ガン（鋼）、シュル（珊瑚）、タナ（中国東北地方の川沿いの貝からとれる真珠の一種、東珠と呼ばれる）、ノミン（碧玉）、オヨー（ターコイズ）、ソボド（真珠）のことである。この九つの宝はモンゴル人の名前の中によく登場する。名前の中に単独で使われる場合もあるが、後ろにほかの文字をくっつけて使われる場合が多い。男性の名前には金、銀、銅、鋼など力強い言葉が用いられるが、女性の名前には上記の九つの宝（言葉）すべてが見られる。



## 5. おわりに

映画『バトの物語』において、あるモンゴル族青年の生活実態と精神世界の描写により、現代化の波にさらされ、急速に変貌する牧畜社会を背景に戸惑う人物像が浮かび上がっているとと言える。具体的には漢語の影響を少なからず受けている言語面の表現とその他の行動にて垣間見られる。人間が互いにコミュニケーションを取るための最も有効な手段は言語であり、言語を通して意志・思想・感情などの情報を表現し、伝達する。同じ言語を使用する同士は相互交流や意思伝達しやすく、長い歴史を経て自然に親近感を持つようになる。次第に価値観も近づき、そのような同士の集いこそが集団的価値観を生み出すこととなる。民族はまさしく価値観が類似している人々のエスニック集団と言ってよいであろう。民族とは「言語・人種・文化・歴史的運命を共有し、同族意識によって結ばれた人々の集団。」(『デジタル大辞泉』)。よく耳にする「騎馬民族」という言葉があるが、これは騎馬による機動力を生かして生産生活をする民族という意味で、この言葉自体がその民族の核心的な特徴をあらわしている。民族が民族として成り立つまでの過程において、各種要素の働きが言語を基盤としているといっても過言ではない。

マティアス (2010) では「言語は、民族的アイデンティテを構成する複雑な文化体系の一要素である。もし少数派の人々が、この複雑の文化の中で、言語を重視しなければ、彼らの言語は短期間に消滅することになる。言語は、民族的アイデンティテの表出と維持にとって、鍵となる要素である。」<sup>11</sup>と述べている。しかし、その中に言語的・民族的に少数者は比較的弱い立場に置かれることは言うまでもない。言語境界線と民族境界線は必ず一致するというわけではない。内モンゴルにおいては言語境界線で見ると民族の「面積」は遥かに小さく、かつ時間と共に縮む傾向にある。社会学者アルベール・メンミは「二つの言語の所有は単に二つの道具の所有ではなくて、二つの心的、文化的王国への参加なのだ。ところが、植民地では、二国語によって象徴され、運ばれる二つの世界は相争っている。」<sup>12</sup>とした上で、植民地の二国語併用は言語の悲劇であるとしめくくった。混合言語はまさに文化的侵略の入り口とも言うべきではなかろうか。漢語の使用頻度と範囲が拡大しつつある内モンゴルの社会的現象について、『バトの物語』は一つの警鐘を鳴らす働きをした。映画として新しい境地を切り開いていると言えるが、その「新しさ」がこうして言語や伝統の犠牲の描写で成り立っているのも事実である。言語や伝統文化の犠牲は現代化の波に揺らぐ内モンゴルにおいて、もっとも深刻な問題であると認識をせざるを

---

<sup>11</sup> マティアス・ブレンツィンガー (飛内悠子・原聖訳) 「民族言語的少数派における言語の活力」『言語的多様性という視差—ことばと社会別冊 3』2010 : 22 頁

<sup>12</sup> アルベール・メンミ著、渡辺淳訳『植民地—その心理的風土—』、三一書房 1959 : 130 頁

得ない。

## 参考文献

1. 顾平旦、常江、曾宝泉『中国对联大辞典』、中国友谊出版公司出版、1991年。
2. 王桂蘭「草原における農耕開発とその影響」『岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要第32号』、2011年。
3. 李永寧「中国人の罵り言葉」『言語と文化』、文教大学、1996年。
4. 包海岩「社会主義中国内モンゴルにおける牧畜文化—社会主義的集団牧畜から資本主義的酪農文化へ」、名古屋大学大学院文学研究科博士論文、2014年。
5. 「内蒙古自治区人民政府办公厅关于印发内蒙古自治区社会市面蒙汉两种文字并用管理办法的通知」中国法院ホームページ（参照2019年5月28日）  
<https://www.chinacourt.org/law/detail/1996/04/id/45843.shtml>
6. 曹栄梅「ホルチン短調叙事民謡」『アフロ・ユーラシア内陸乾燥地文明 Vol.3』、アフロ・ユーラシア内陸乾燥地文明研究編集委員会、2012年。
7. マティアス・ブレンツィンガー（飛内悠子・原聖訳）「民族言語的少数派における言語の活力」『言語的多様性という視差—ことばと社会別冊3』2010：22頁
8. アルベール・メンミ著、渡辺淳訳『植民地—その心理的風土—』、三一書房1959：130頁

## 図の出典

- 図1 映画『バトの物語』の台詞に基づき筆者が作成
- 図2 内モンゴル赤峰市にて筆者撮影 2018年
- 図3 内モンゴル赤峰市にて筆者撮影 2018年
- 図4 出典：[http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_68407e270100wm74.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_68407e270100wm74.html)
- 図5 DVD『バトの物語』より（第一回東京『チンギス・ハーン』国際映画委員会）
- 図6 DVD『バトの物語』より（第一回東京『チンギス・ハーン』国際映画委員会）

## モンゴル国のゲル地区における社会関係に関する人類学的研究

—ウランバートル市・ソングノハイルハン区の住民たちを事例として—

ウジスグレ(WUJISIGULENG)

### 要旨

モンゴルといえば、大草原のなかで移動生活を続ける遊牧民の姿はもともとイメージ的であると言えるだろう。一方、20世紀に入ると、モンゴル系諸民族は定住化や都市化され社会的な変化を経験してきた。さらに、1990年以降の急速なグローバル化は変化を加速させ、人々の生活様式はもはやモンゴルの伝統的なイメージの枠を大きく超えるものとなっている。

実際は、モンゴル全国の人口の半分(140万人)がウランバートル市に集中して定住化しているということで、2019年現在、遊牧民はもはや総人口の10%にも満たない。特に、この遊牧国の都市周辺地の「ゲル地区」と呼ばれる「スラム街」の無秩序に広がる様子は世界中の人々を驚かせるようになっている。

そこで、本稿では具体的に遊牧民だけでなく、日本では紹介されることの少ない都市に暮らす現代モンゴル人たちの文化や社会を扱っていききたい。特に、都市社会の実像を知るために都市周辺地に広がるゲル地区を切り口に現代モンゴルにおける都市社会の社会関係を観察していきたい。

キーワード：モンゴル 都市社会 ゲル地区 社会関係

### 1. はじめに

#### 1-1. 研究の背景と目的

モンゴル系諸集団は、人間と自然環境の共存生活を営んできた遊牧民族として歴史がある。しかし、同じくモンゴル草原であっても、現在の内モンゴル、とりわけ東部地域は、農村人口の大多数が何らかの形で農業に携わっている。彼らは、定住化・農耕化により伝統文化が失われた典型的な地域となっている。内モンゴルの農耕モンゴル社会で育った私は、遊牧が現代も息づくモンゴル国の人々の暮らしのあり方に憧れていた。我々が守れなかった祖先の遊牧文化を彼らが守ってくれてよかったという感謝の気持ちをもっていた。また、我々の遊牧文化が悠久の時を経ていまだに維持されていることに誇りに思っていた。

しかし不幸なことに、我々が誇る伝統的な遊牧文化は、モンゴル国においても失われ始めている。このような思いに至ったきっかけは、私は2017年の7月に初めて、モンゴルの首都ウランバートル市へ行ったことである。考えも及ばなかったのは、モンゴル全国の人口の半分がウ

ランバートル市に集中して定住化しているということだった。特に、都市周辺地に定住化した牧民たちの住む「ゲル地区 (*ger khroolol*)<sup>1</sup>」と呼ばれる「スラム街」が無秩序に広がる様子には驚いた。ここで人々は、木の柵 (モンゴル語でハシャー : *khashaa* と呼ぶ) で空地进行を囲み、敷地内にモンゴル遊牧民の伝統的な居住文化である移動式テント (ゲル *ger*) や固定家屋 (バイン *baishing*) を建て居住している。ウランバートル市は、その居住形態から中心部のアパート地帯から区別されてこの居住地区を「ゲル地区」と呼んできたという [滝口 2011 : 2]。

今でも初めてゲル地区の市街を歩いたことを覚えている。モンゴルの人々の風貌は内モンゴルの人々とよく似ている。これは非常に、近親感が湧いた。だが、「ゲル地区」の中を歩くと内モンゴルとの違いに驚くことになった。

まず景観が違う。ゲル地区では、家の敷地の周囲がハシャーと呼ばれる柵で土地が区切られている (写真 1)。こうした柵で区切られた家そのもののこともモンゴルでは「ハシャー」と呼んでいる。そして、ほとんどのハシャーの高さは約 2m—2.5m であり、外からハシャーの中の暮らしが全く見えないようになっている (写真 2)。このような居住の特徴からゲル地区の人たちは、あたかもハシャーの中に閉じ籠って暮らしているかのように思われた。

この時すぐ実家である内モンゴルでは、お父さんが胸元ぐらいの高さのハシャーの上から、近隣の人に「今日はどこへ行くの？」や「家の米がなくなってしまったので少し貸してくれないか」などと何かにつけて話している様子が頭の中に浮かんできた (写真 3)。

周知の通り、主に現在のモンゴル人は、モンゴル国、ロシア、中国 (内モンゴル自治区<sup>2</sup>) の 3 つの国に分断されている。私の実家のある通遼市<sup>3</sup>は内モンゴルの東部地域に属している。ここは、19 世紀から最も早くから漢人の影響で農耕文化が進んでいるモンゴル人居住地域の一つであり、伝統的な遊牧社会と異なる農耕モンゴル人村落社会が形成されてきた [ブレンサイン 2003]。

そこであげられるモンゴル国と中国領内のモンゴル人が国境によって分断された場合、文化的差異が広がっていく傾向にあることは言うまでもないが、疑問を感じずにはいられなかった。

上記のようにモンゴル国のゲル地区では、内モンゴルの農耕村落と異なる近所付き合いがないように思われた。もっと言うならば、内モンゴルにあるような「地縁的なコミュニティ」がモンゴル国には存在しないように思われる。このような事を考慮しつつゲル地区の今後の動向を見据えることに関心があつた。

---

<sup>1</sup> 本論では、調査地の名前は本名でモンゴル語と 로마字などを併記するが、モンゴル語を全て斜体で表す。

<sup>2</sup> 中国には、内モンゴル自治区 (内モンゴル自治区)、広西チワン族自治区 (広西壮族自治区)、チベット自治区 (西蔵自治区)、新疆ウイグル自治区 (新疆維吾爾自治区)、寧夏回族自治区という五つの少数民族自治区が存在する。

<sup>3</sup> 現在の通遼市とは、清朝時代のジリム盟の範囲を概ね含める。

2017年に続いて、2018年7月から8月にかけて、筆者は再びモンゴルを訪れ、モンゴルの首都ウランバートルのゲル地区について調査を進めた。そして、本稿は過去2回のゲル地区の社会関係について調査で浮かび上がってきた情報を報告する実態調査報告であるが、中でもゲル地区のハシャーの居住空間実態、およびその背景と居住者間の関係や生活の実態について知見を得ることを目的とする。

## 1-2. 先行研究

本稿で取り扱おうとしている対象であるゲル地区について、さまざまな先行研究行われている。この中で、「小長谷ほか」は、第1に、国営農場や牧畜協同組合といった社会システムの解体によって、多く失業者、貧困者が生み出された。第2に、自然災害によって家畜を失った遊牧民と子供の教育の問題を解消する目的で遊牧民たちはウランバートル市へ集中している。さらに第3に、2003年に施行された土地法によってゲル地区の拡大は加速化されたとゲル地区の拡大の原因について詳しく検討した[小長谷 2007:335 滝口 2011:1-16:鈴木 2015:553 石井祥子 2015:108, 109, 130]。つまり、ゲル地区の拡大は主に社会主義の放棄に始まる「社会的要因」によって発生していることは先行研究から明らかになっている。

ほかにも、西垣有[2009]は、20世紀後半に都市の人口は増加し、都市の周縁部に「ゲル地区」と呼ばれる地区が形成されたとゲル地区の形成に関して詳しく述べている[西垣 2009:405-429]。

さらに見ると、山根周正文<sup>4</sup>がゲル地区について滋賀県立大学の『人間文化』(3)版で、その目次に分けているように「草原のゲルとホト・アイル」、「ウランバートル・ゲル地区の住まい」、「ウランバートルの集合住宅」などの諸相が捉えられ、その中でゲル地区の生活スタイルにおける住居及びその集合形態の特徴を述べている[山根 1997:70-82]。

最近(2019年1月)ゲル地区の専門家である滝口良は『近現代モンゴルにおける都市化と伝統的居住の諸相:ウランバートル・ゲル地区にみる住まいの管理と実践』というゲル地区を主題とする世界でも初めての書籍を出版した。本を構成する6章の内容から見ると、モンゴルの社会、政治、歴史、文化に関する貴重な情報を提供している優れたウランバートル・ゲル地区に関する学術的論文、調査報告である。本書所収の論文は、歴史学、文化人類学、工学(都市計画)、人文地理学、社会心理学、建築学といったそれぞれの異なる分野を含めており、方法論も実用的である。しかしながら、本書はゲルの歴史性およびゲル地区の固有の住まいと住まい方を中心に据えることになっている[滝口 2019]。

これらの先行研究ではゲル地区の歴史および、ゲル地区のハシャーの生活様式と結びついた居住実態の特徴についてさまざまな視点から指摘されてきたが、ゲル地区の固有の住まいであるハシャーにおける人間関係については十分に検討されていると言えない。

本研究は、それらの研究を踏まえ、ゲル地区における居住(家屋およびハシャー)をめぐる人間関

---

<sup>4</sup> 滋賀県立大学人間文化学部研究報告『人間文化』第3号、1997年 本誌・山根論文 参照

係を明らかにしたい。本稿では、第一に、「なぜ一つのハシャーで共住するという居住形態を選んだのか、またその理由により、いかなる人間関係が生じているのか」という視点からハシャーの構成のあり方を探る。第二に、「どのようにハシャーの空間を共用しているか、あるいは専用しているか」という視点をもってハシャーの人々が共同生活をする際に、その空間をどのように利用しているのかを探る。それによって現代モンゴルにおけるハシャーの空間構成の特徴について述べていきたい。

さらに、ハシャーのメンバーの変容の全体像を提示することで、実際にどのように交渉が行われるかを考える。

### 1-3. 調査全体の概要

本研究対象地であるウランバートル市はモンゴル国の首都であり最大の都市でもある。トーラ川岸の標高約 1300mの場所に位置している都市で、およそ 146 万人が首都ウランバートルに住んでいる「2017 年の統計」。

行政区画に関しては、モンゴルの首都ウランバートル市は 9 つ<sup>5</sup>の区で分かれている。その中で、本稿の主な対象地であるソングノハイルハン区は首都ウランバートル市の西部に位置する。人口と面積が一番大きい地区であり、中心部から西へ 10-30 キロほど離れたところである。ソングノハイルハン区は 32 つのホロー（行政の単位）から構成している。ホローとは区（ドゥーレグ）の下単位で地区に相当する。ちなみに議会や行政の長といった公的な機関が置かれているのは、区（ドゥーレグ）までである。そして、それぞれのホローは、さらにヘセグ<sup>6</sup>という単位に分けられる。

本稿の舞台となるゲル地区では、初めて 2017 年 7 月から 8 月にかけて旅行調査を行ってきた。さらに、2018 年 7 月 8 月にかけて二回目の調査を行った。これまでの調査で、筆者は具体的にソングノハイルハン区 (*songinokhairkhan düüreg*) の 22、32、4 ホローの 3 カ所で調査を行った (図 1)。この中でそれぞれ筆者を受け入れてくれたソングノハイルハン区の 22 ホローの S さん<sup>7</sup>の家、22 ホローの R さんの家、32 ホローの N 氏の家、4 ホローの ME 氏の家に住み込み調査をした。現場調査に際しては文化人類学などでは当たり前に使われる手法の参与観察し、日常的な会話を通じて情報を集めることに努めた。その他、必要に応じてこの 4 つの家族の親族と近隣同士に敵宜聞き取り調査を行った。

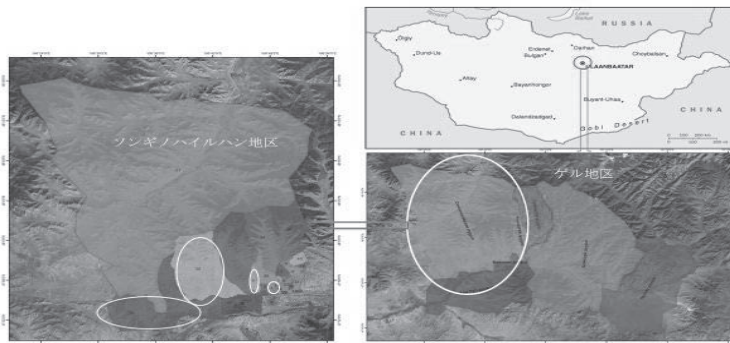
---

<sup>5</sup> バガヌール、バガハンガイ、バヤンゴル、バヤンズルフ、ナライフ、ソングノハイルハン、スフバートル、ハンオール、チンゲルテイなど 9 つの区である。

<sup>6</sup> ヘセグはおよそ 150 ~250 世帯から構成される行政の最小単位。

<sup>7</sup> 本論では、調査対象の匿名性が守られるように配慮し、登場する個人名は仮名である。なお、対象者の年齢や年代は、調査当時のものである。

図1 ウランバートル市及びトゥブ県の行政地図



## 2. 定住化におけるゲル地区の形成および居住形態の特性

### 2-1. ウランバートルの歴史からゲル地区の形成

そもそも、ウランバートル市街の起源は、活仏ジェブツンダンパ・ホトクトの移動式寺院「オルガー」(Örgüge)であり、最初は現在のウランバートル市のあるセルベ川河畔にはなかった。

「オルガー」とは宮殿を意味する語である。オルガーは牧草地や水質の悪化、薪用に伐採する木の減少などを理由に、移動を繰り返した。現在のウランバートル市があるセルベ川河畔に定着したのは1778年のことだった。その後寺院が固定化され、門前町や漢人の商人たちの町、買売城が形成されていった。こうしてできた町が「イフ・フレー (Ikh Khüree)」である。「フレー」とはそもそもモンゴル語で「囲い」を意味したが、次第に寺院や寺院中心に築かれた宗教都市を意味するようになっていった。清朝は、イフ・フレーを「庫倫 (クーロン)」と呼び、この地に庫倫辦事大臣を置き、外モンゴルを統制した。18～19世紀を通じて、イフ・フレーは外モンゴルにおける政治・経済・宗教・交通の中心であった [島村 2017 : 227]。

そして、1911年に辛亥革命がおこると、外モンゴルのハルハ王侯たちは、ジェブツンダンパ8世をハーンに推戴して、首都がイフ・フレーに置かれ、ニースレル・フレー (首都フレー、Niisrel Khüree) と呼ばれるようになった。その後1924年、モンゴルは政体を変更、モンゴル人民共和国 (社会主義国) が成立した。この契機にニースレル・フレーはモンゴル語で「赤い英雄」を意味するウランバートルと改められた。そして、第2世界大戦後、ウランバートルはソ連の援助による都市計画に従って建設され始め、近代都市を志向する。20世紀後半、ウランバートル市の人口急増化し、都市計画に基づいた住宅供給は人口増に追い付かず、その結果市の周縁部にゲル地区と呼ばれる地区が形成されてきた [西垣有 2009 : 414]。

ここで注意しておきたいのは、1961年にはウランバートル市の第2次総合都市計画から「地区」(khoroolol) という概念が誕生した。さらに、1975年の第3次総合都市計画に伴うアパー

ト建設によって、多くのハシャー<sup>8</sup>が「地区」へ移転し、ゲル地区が現在のかたちへ形成された。遊牧民たちは移動式住居ゲルを運んで移住してくることで、都市周辺にゲル地区という都市居住区を形成している。ウランバートル市は、その居住形態から中心部のアパート地帯と区別されて「ゲル地区」と呼ばれてきた。この意味でいえば、住まい形態としてゲル地区は20世紀初めにウランバートル市が成立する以前より存在するモンゴルの都市居住の原型である[滝口 2016 : 174]。「居住区としてのゲル地区」ということになると、その成立の背景は社会主義時代の都市計画である。[滝口 2016 : 174]。

続いて、1990年の市場経済化後のモンゴルでは、体制崩壊後の社会システムの変容に起因するゲル地区の拡大が深刻化している。1992年の新憲法によって移住の自由化や2000年の天然災害(ゾト)<sup>9</sup>によって家畜を失った遊牧民たちはウランバートル市へ移住してゲル地区の拡大を増加させた。さらに、2002年7月27日に承認された「モンゴル国の市民に土地を所有させることについて(Mongol Ulsyin Irgend Gazar Ömchliülekh Tuhai)」土地所有に関する法」が施行された(2008年に改正され)法から人々の土地への関心が高まりウランバートル市へ移住してゲル地区の拡大を増加させた。

それゆえに、遊牧民は首都に吸収され、ウランバートルの景観を大きく変えた。総人口317万人のうち、半分を占めるおよそ146万人が首都ウランバートルに住んでいる「2017年の統計」。これらの移住者は、政府からあてがわれた都市周辺地域の敷地を柵で囲い、そこにゲルや簡易な家を建てて住んでいる。このような地域はゲル地区とよばれ、ウランバートル市では中心部の整然とした街並みを取り囲むように、このゲル地区が延々と広がっている。

このように、ウランバートル市とゲル地区は複雑に絡みあいながら、ウランバートル市の来歴を構成している。このような状況の中で、私は、定住と言う新たな社会環境の中で新たに生まれているゲル地区ではどのような人間関係が形成されているのか、という疑問を抱いたことが研究の動機としてある。

## 2-2. 現在のゲル地区のハシャー

モンゴル語のハシャーはそもそも家畜囲いの柵を意味しているが、敷地を表す際、「ハシャー」と言う。ハシャーは「柵そのもの」と同時に「柵で囲った区画」のことも意味した自分の領域を他の空間と差別化している[滝口良 2009:]。ハシャーはゲル地区の住まいの基本的な単位となっている。先にも触れたように、現在の地区にはすでに柵が立ち並んでいる。そして、そのハシャーの高さは約2m-2.5mであり、ほとんどの居住は外からハシャーの中の暮らしが全く見えないようになっている。ただし八尾[2016]によると、特別な理由はなく習慣的にこのような閉鎖的な高い柵を用いているが、市場に

---

<sup>8</sup> このハシャー自体は非常に古くから存在し、ウランバートル市の成立前からゲルをハシャーで囲む居住形態は一般であった[西垣有 2009 : 414]。

<sup>9</sup> 風雪害



流通するハシヤー用の板材の規格寸法は 2m であり、このことも原因の一つになっているようである[八尾 2016:7]。私がゲル地区で調査する際しばしば目にしたのはハシヤーと呼ばれる物理的に囲まれた居住空間をつくるということ、またその帰属へのこだわりだった。まさにこれは「家」のイメージに重なるものがあると考えられる。

ハシヤーは木製の板を土に刺して作られているケースが最も多いが、コンクリートと薄い鉄板で作られる場合もある。しかし、ほとんどのハシヤーの入り口は鉄板で作られてあり、車両出入り口と人用の出入り口が設けられている。また、ハシヤーの入り口は全く穴がなく、道路側面に対して閉鎖的であるのは日常的である(写真4)。

ハシヤー内の空間は移動式のゲルや固定式のバイシン、手づくりの木造のトイレ<sup>10</sup>、駐車場、野菜園などに利用されている。そこで、野菜摂取の重用性が認識されるようになり、敷地内に野菜園をつくり野菜を栽培する人が増えている。また、一般的にハシヤーの入り口のところか、部屋からトイレに行くまでには犬がおる。特に夜間は吠えるので筆者自身の体験ではトイレに行くのは一苦勞であった。

とくに興味深いことに、ゲル地区ではハシヤーで区切られたハシヤー内に、一つのゲルで一家族が住んでいるが、一つのハシヤー<sup>11</sup>に複数家庭の同居や移動式ゲルを用いた(一時的な)共同居住という居住形態が多く存在する。これを割り込み居住<sup>12</sup>と呼ぶ。滝口「2016」は、ゲル地区における割り込み居住は、拡大家族の同居や間貸・賃貸とはことなる住まいの文化に基づいていると主張している。また、割り込み居住はモンゴル語で「家族が宿営する(*ail buukh*)」、「ゲルの裾を合わせて生活する(*khayaa niilulen amidrakh*)」といった遊牧の住文化に固有の共同生活を指す言葉で表現している。さらに、このことは離合集散しながら宿営地を移動する遊牧の住文化がゲル地区の住まい方に継承されていると言えようだろうと論じている[滝口 2016:177]。つまり、ハシヤーとは、主に何家族かからなる居住集団であり、この集団が占有する居住空間もハシヤーと呼ばれる。このような居住形態は日本では稀であり、参考にはならないという意見も一部ある。

しかしおそらく、現在のハシヤーは「ホト・アイル(*khot ail*)」<sup>13</sup>の原型だと思われる。つまり、現在のゲル地区は「ホト・アイル」をモデルとした結果今のゲル地区のハシヤーが形成されているのではないだろうか。

---

<sup>10</sup> ゲル地区でトイレは一般に、地面に穴を掘り、木の板で足場を簡単に作るものである。

<sup>11</sup> 「柵そのもの」を指す場合には「柵」とし、「柵で囲まれた土地空画」や居住形態を指す場合には「ハシヤー」と表記する。

<sup>12</sup> ここでの「割り込み居住」の依頼と受け者の関係は、三親等以上の親族ないし、非血縁者に限るものとする。子供の独立により敷地内にゲルを通加して居住するようなケースは含まないものとなる[滝口 2016:179]。

<sup>13</sup> モンゴルにおける遊牧民の社会組織は、ゲルが最小の単位として存在しており、数ゲル(家族)から「ホト・アイル」と呼ばれる宿営集団が構成される。

### 3. モンゴルにおける社会組織—「ホト・アイル (*khot ail*)」の意義

モンゴルの遊牧民は、フェルトで作られたゲルという天幕に住んでおり、一つのゲルに夫婦と未婚の子供からなる核家族から構成する。モンゴルにあっては息子たちが年齢の順に結婚 (*gerlek*) し、次々に自立して行けば、最後に両親のもとに残るのは末子である。父処婚を原則として、息子が妻を迎えると、男家の両親の帳幕 (モンゴル語でゲル) の傍らに新夫婦の新しい帳幕を設え、これを新しいゲル (シネ・ゲル) という [後藤 1970 : 119]。このゲルが最小の単位として存在しており、そこから様々な社会的構成がなされてきた。そのような遊牧民の社会組織の構成は「ホト・アイル」と呼ばれる宿営集団である。

ウラヂミルツォフ「1980」によると、11-12 世紀のモンゴル東部にはアイルとクリエンという 2 つの遊牧形成が見られた。各家族があるいは孤立し、あるいは小さい団体となって遊牧するアイル式と、それからアイル式が多数をなすクリエン形成とが相並んで行われていたと論じている [ウラヂミルツォフ 1980 : 80-83]。

これに対して、後藤 [1968] は西部においては、14~15 世紀までホトン遊牧が行われて、ホトンとは遊牧の単位で、10~30 個のアイルが相集まったかなり大きな集団であるとモンゴルの社会組織の原型について記録している。また、遊牧民は季節によって分散と集中を繰り返すのであって、その環境は常時大集団の密集することをゆるさないのであるとウラヂミルツォフ「1980」が論じたクリエン説を批判している [後藤 1968 : 180-191]。つまり、クリエンのような集中形態は一カ所への家畜の集まりを意味し、牧草地の荒廃をもたらす。モンゴル草原の環境特性から考えると、日常的な遊牧社会の形態とはなりえない。そこで、ホト・アイル形式が支配的な遊牧社会の形態となっていたのであるではないか。

社会主義時代になると、私有財産が否定され、家畜の集団化が行われた。ホト・アイルの形成から牧畜共同協組合であるネグデルになった。ネグデルの幹部が作業を決め、自由な移動や共同体の再編を禁止していた。また、ネグデルによる指示のもとで、非親族関係にある 2~3 世帯で 1 つのソーリを形成し、家畜はネグデルの所有下にあった。このソーリにはそれぞれ専門の分野があり、生産性を高めるために家畜を種類により分類し、それぞれがその専門の家畜のみを遊牧していた [小長谷 1997 : 74-76]。このようにモンゴルでは、社会主義時代を通じて、牧畜の定着化が進められてきた。ここで重要なのは、昔のような自由に相手世帯を選び宿営地集団を組むホト・アイルは解体された。この形態は 1955 年から 1990 年代まで変わらず続けられた。

しかしながら、1991 年に社会主義が崩壊され、同時にネグデルも解散された。それに伴い、ホト・アイル形成が復活し、現在まで維持されている。市場経済後のホト・アイルの構成について日野千草 [2001] は、「各世帯が各々の状に状況合わせて営地を選定する結果、臨機応変なホト・アイルが形成されている」と述べている。さらに、日野 [2001] の研究によれば、そのホト・アイルの組み合わせは親子関係にあることが多く、8 年を通じて完全に同じ組み合わせで構成するこ

とはなかった[日野 2001 : 89-125]。ここで重要なのは、遊牧民の家族であればホト・アイルの組、家事労働や遊牧の仕事において協働するのは日常的である。

ただし、この宿営集団の特徴は短期契約的な人間関係であり、つまり「着かず離れずの人間関係」ではなく「ついて、はなれて」の人間関係である。ホト・アイルのこのような自在に離合集散を繰り返すという点に、遊牧社会の特徴がある。さらに、つねに移動し場所を変えるという特徴を持つ。言い換えれば、場所は一定しない。

しかし今日、ウランバートルは人口集中、あるいは、定住という新たな変貌を遂げてきたのである。この新しい生活文化の中で人々はどのような関係を形成しているのかについて注目すべきである。いうまでもなく、家畜を伴って季節ごとに移動する遊牧生活に最も適したかたちに発達したホト・アイル構成は現代モンゴルの都市部では存在しない。

では、今日都市化した遊牧社会はどうなっているだろうか。都市家族においては、ホト・アイルを組むことはないが、実はその代わりとなる存在が、ハシャー（柵）である[東郷 2011 : 27]。ゲル地区のハシャーの中にいくつかの世帯が住むという珍しい結び付きが存在する。ゲル地区では共住というきずなだけではなく、緊密な親族的紐帯を通じて、相互に結びついている。確かに、縁戚関係のない家族、またはそうした関係のうすい諸家族も、時には一つのハシャーに暮らしていることがある。

#### 4. 「都市化したホト・アイル」のハシャー

ここまで、ホト・アイルと言われる宿营地集団は、メンバーの固定をもたらす農村の社会と異なり、むしろ集団の構成に柔軟性をもたせ、様々な他者と共存する可能性をもつことを特徴としていた。では、定住化の時代に遊牧のこの特性は維持されているのか、もしくは定住化に対応して新たに変化しているのかをゲル地区に住むいくつかの家族の暮らしを取り上げて解明する。

##### 4-1. 調査事例

###### 事例 1. ソンギノハイルハン区の第 22 ホロー-S さん (50 代女性) の事例

S さん (50 代、女性) は夫と一人の娘 (21 歳) と一人の息子 (13 歳) と家族四人でゲル地区のソンギノハイルハン区の第 22 ホローに暮らしている。S さんは西部のザブハン (*zab khan*)<sup>14</sup> アイマク (*aimag*)<sup>15</sup> 出身で、夫はゴビ・アルタイ (*govi altai*)<sup>16</sup> アイマク出身である。夫婦二人は軍人なので軍の地区 (ホロー) で仕事をしており、軍のホローの寮に住んでいた。四階建ての建物の三階に住んでいたが、S さんは高血圧なので、ビル暮らしはつらかったという。とは言え、集合住宅に慣れないため今のところに引っ越した。引っ越して来たのちゲルで生活していたが、

<sup>14</sup> モンゴル国の西部に位置している県である。面積は 82.500 km<sup>2</sup> で、人口 7.9 万人。

<sup>15</sup> モンゴル国における行政区画である。日本の県に相当し、日本語では県と訳される。

<sup>16</sup> モンゴル国の 2 番目に多き県である。面積は 142200 km<sup>2</sup> で、人口約 6 万。

2004年のところSさん家族は親戚の手伝いでコンクリート造りの二階建ての建物を建て、その一階に次女および長男の四人家族が居住している。建物の二階は使われていない（写真5、図1 Sさん家を含むハシャー内の簡略図）。

Sさんの長女（Fさん28歳）は結婚して、Sさんのゲルから2kmぐらい離れたところに住んでいる。Fさん夫婦は共働きである。そのため、4歳の娘は普段、保育園に預けているが、それ以外の時間は、Sさんの家に預けていた。私がSさん宅に滞在中、Sさんの長女（Fさん）は夫がいないとき母の家に泊まったり、一緒に食事をしたりすることは日常的に起こっていた（図2 2017年の7月の調査当時におけるSさんを中心とした家系図およびハシャー居住者）。

2次調査として2018年8月にはゲル地区を再び訪れた際には、以前の調査の際には別に住んでいた、Sさんのハシャーに長女であるFさん家族が二階に住むようになっていた。このように一つのハシャーに2つの世帯が住むようになった理由としてSさんは次のように語った。

「今年（2018年）5月から私たちは二階を増築（工事）し、空き部屋が出た。彼女達は元々自分の家がないから、今年までは他の所でバイシンを借りて三人で暮らしていた。来年から自分たちで家を建てるつもりである。貯金する必要があるので私たちと一緒に住めばお金を使わなくて済むから少しでも貯金が出る」。

居住空間として、Sさん夫婦は一階に、娘夫婦の家族は二階の南の部屋に、そして次女と息子は北の部屋に住むようになっていた。ただし、家族構成が変われば、それまでの暮らし方が変わったり、部屋を替えたりすることは普通であり、決まっていない状況に見える。筆者が調査のため滞在した際は、次女と息子は一つの部屋に泊まっていた。Sさん家族はそれぞれの部屋（3つ）を持っているが、ロビー、ハシャーの空間、トイレなどは全員で共有している。家族誰かの友人が来ると共用空間に客を招き食事をし、対応しているようである。

家事の分担として、長女家族を含めて、Sさん家族はほぼ毎日食事を共にしていたが、洗濯は各自で行い、掃除とゴミ捨ては主に次女、時々Sさんがする。ただし、次女は安定的な仕事がなく家を空けていることが多い。長女は郵便局の仕事で朝家から出るのが早いし、夜帰ってくる時間も遅い。よく観察すれば、時間がある方が家事を行っていると言える。しかし面白いことに、母親であるSさんは朝食のミルクティーの準備のほかほとんど家事をしない。

また、Sさんのハシャーの平面図から見られるように、現在は利用していないものの予備のゲルがある。これは去年の調査のときにはなかった。聞き取り調査から今年のバイシンの修理の際、家族でここに生活をしていたことが分かった。そして、現在は倉庫のようにして使わないものを入れているが、冬が来たらSさんは母を呼んでここに住ませる予定だという（図2 2018年の7月の調査当時におけるSさんを中心とした家系図およびハシャー居住者）。

【事例1】で示したように、ゲル地区でハシャーの居住メンバーが変わることが多く見られる。特に、Sさんの長女一家のように経済的な理由から両親のハシャーへ移ることが多い。一緒に住むことで家賃を払わなくて済むし、食事も共にすることが多いので、食費もほとんど使わ

なくて済むそうだ。つまり両親のハシヤーに居住することで家族との時間を大切にしながら、自分達の生活費を大幅に節約していたのである。

## 事例 2. ソンギノハイルハン区の 22 ホローS さんの夫の姉Rさん (60 代女性) の事例

Rさん (Sさんの夫の姉 60代女性) はゴビ・アルタイアイマク出身で一家の次女として生まれた。2000年、自営業だったRさん夫婦は弟家族の紹介で現在のハシヤーに定着した。当時、弟夫婦の紹介で、彼らが暮らしているハシヤーから東に500m離れたあたりの今の場所に柵を建てて、土地を囲い、居住しはじめた。今は弟家族と一つのハシヤーを挟んだ次の敷地に暮らしている。敷地はRさんと息子は所有権を持っているが、長女家族は経済的余裕がなく、自分のハシヤーがないため、Rさん、長女家族、長男家族との三世帯は一つのハシヤーの中でそれぞれのゲルとバイシンに暮らしている (図3 Rさん家を含むハシヤー内の簡略図)。

居住空間としては、Rさん夫婦は一つのゲル、長女家族が一つのゲル、長男家族はバイシンに居住している。調査の際には、おしゃべりのため、もしくは、特別な理由がなくても常にそれぞれのゲルを行き来する姿が見られた。また一日中、モノのやり取りが頻繁に行われていた。Rさんのハシヤーの一部は、菜園として利用されている。トマトとキュウリを20本ぐらい植えていた (写真6)。野菜は主に自家用のために育てていた。野菜を長女家族、長男家族に配るよりも、子供たちは自分たちで自由に取り、各自で料理することが多いという (図4 2017年の7月の調査当時におけるRさんを中心とした家系図およびハシヤー居住者)。

しかし、2018年の8月の調査当時、Rさんハシヤー内の居住メンバーが変化していた。聞いたところ、Rさんの長男夫婦は2018年の3月からモンゴル国とロシア国の境界線のところで国境警備に従事している。小学生である二人の孫だけでは生活力がないし、不安があるため息子のバイシンを片付けて、二人の孫はRさんたちと一つのゲルに居住している。息子夫婦は五年間の契約期間が終了し帰って来ても、自分のこのハシヤーに引き続き住むつもりだという。Rさんは子供たちと一緒に住んでいて楽しいし、帰宅すると誰かがいて安心するという (図4 2018年の7月の調査当時におけるRさんを中心とした家系図およびハシヤー居住者)。

【事例 2】で示したように子供が結婚して独立してもすぐにアパートやハシヤーを購入できない場合、親の敷地内に共に住むということは日常的に見られるものであった。そして、図5図6からRさんを中心としたハシヤーの組み合わせが息子家族の仕事によって臨時変化することを分かる。孫たちにとって、誰かに見守られているという安心感とともに、快適に暮らしている。ハシヤー内の人々が毎日お互いのゲルを行き来している。観察すると、特別な理由もなくゲルに来ていた。加えて、ともに食事することも多い。聞いてみると、特に親子世帯の場合は、長期間ともに一つのハシヤーで共同生活を送る傾向が高い。

### 事例3. ソンギノハイルハン区の32ホローN氏（60代男性）の事例

ここに住むのは、主人のN氏（62歳）と妻（60歳）の年金生活の老夫婦で、二人ともアルハンガイ（Arkhangai）<sup>17</sup>アイマク出身である（家系図3）。夫婦は結婚してウランバートル市に住み始めた。子供を市内の学校に行かせるため、市内に住んでいたが、末の子どもが大学に入ったことをきっかけに、2010年春に今の場所に移ってきたという。子供は4人とも結婚して市内に住んでいる。

N氏は建築士なので、今の二階建ての家は、親族に手伝ってもらって建てたのだという。一階はN氏夫婦が住んでいる。二階には三つの部屋があって、普段子供たちが集まったときに使うのだという。図2で見られるように、N氏のハシャーにも二階建ての小さいバイシン一棟がある（写真7）。夫婦二人はバイシンで生活して、小さいバイシンは予備のバイシンとして保管されている。今年から主に夏期は孫たちの遊びのための部屋として使用される。たまに、子供たちが大勢来ると、ここに泊まらせる（図5 N家を含むハシャー内の簡略図）。

一次調査で訪ねた際、N氏の息子家族が小さいバイシンに暮らしていた。当時息子の嫁は赤ちゃん（次女）が生まれたばかりなので、N氏夫婦が孫たちの面倒を見るためであった。また、中心地のアパートに居住している息子家族は、ここは空気が良いので、子供たちの健康にとっても良い、と話していた。聞いたところ、N氏の孫（長女）は9月から保育園へ行く予定なので、それまでこのハシャーにいる予定だと語っていた（図6 2017年の7月の調査当時におけるN氏を中心とした家系図およびハシャー居住者）。

一年後にN氏の家を再び訪れた際は、夫婦二人で居住していた。聞いたところ、息子の嫁は仕事に復帰しているので、息子家族は中心地のアパートに居住していた。3歳の長女は普段、保育園に預けているが、それ以外の時間は、N氏の家で預けているという（図6 2018年の7月の調査当時におけるN氏を中心とした家系図およびハシャー居住者）。

【事例3】で示したように子供が独立し別居しているが、孫が生まれたということで親のハシャーへ移って、親に手伝ってもらうのである。ただし、N氏の場合は年をとってきて、アパートでの生活に慣れないことと、ゲル地区が孫たちの健康に良いため、息子家族をハシャーに呼んでいた。

### 事例4. ソンギノハイルハン区の4ホローME氏（50代男性）の事例

ME氏（50代男性）とその一家はソンギン・ハイルハン区のゲル地区に居住している。ME氏は建築者として働いていたが、田舎では仕事の機会が少ないため、2010年夏、家族でハラホリン（kharkhorin）<sup>18</sup>郡からゲル地区に移住して来た。ゲル地区に移住したのち、ME氏の妹のハシャーにゲルを張って一緒に居住するようになった。この土地の居住者としては、妹の名前を登録

<sup>17</sup> モンゴル中部の県である。人口9.2万、19郡より構成される。

<sup>18</sup> モンゴル国の中部、ウブスハンガイ県北西部に位置する都市である。かつてのモンゴル帝国の首都。

している。調査当時、ME 氏夫婦、次男夫婦とその孫、そして妹家族の三世帯が一つの敷地内にそれぞれのゲルとバイシンで暮らしていた（写真 8）。ME 氏の次男は市内で働いているため、来年から次男家族は都市中心地にアパートを借りて暮らそうと考えているという。

居住空間として、ME 氏夫婦と次男家族が西側のゲル、妹家族は東側のバイシンに居住している。そして、そのバイシンのすぐ隣に新しい二階建ての建物を建築中であった（図 7 ME 家を含むハシャー内の簡略図）。妹夫婦は共働きで、二人の子供（中学校）が学校に通っており、留守番をしていることが多い。一方、ME 氏の建築の仕事が不安定なため、普段は家にいることが多い。ME 氏の妻は看護師であり、平日は常に家にいない。（図 8 2017 年の 7 月の調査当時における ME 氏を中心とした家系図およびハシャー居住者）。

2 次調査として 2018 年 8 月にゲル地区を再び訪れた際、ME 氏は 2 人目の孫を迎えていた。また、ハシャーには新しいバイシンを完成させ、妹家族はそこに居住していた。妹家族の旧バイシンは倉庫として使われているが、田舎から親戚が来るが多いため残している。遠方の親戚や友人が 1 週間程度滞在したり、来訪者が宿泊を前提に訪れたりする機会が多いという。

食事については、各自で取っているが、妹夫婦の帰宅時間が遅いので、ME 氏の家で週 3 回ぐらい夕食をとることが多いという。そして、仕事が忙しい妹家族に対して、妹の家庭内の仕事を当たり前のようにこなすという。

二回の調査でもハシャー内の構成員はお互いを頻繁に訪ね、気軽に行き来する関係にあることが窺がえた。空間利用についても、お互いのゲル（バイシン）へ移動する機会が多くあり、親密な関係性が見られる。例えば、2 次調査当時、ME 氏の妹家族は田舎へ行っていた。日本に留学している長男夫婦は一時帰国し、自分たちのゲルは狭いという理由で、ME 氏の妹のバイシンに泊まったことがあった（図 8 2018 年の 7 月の調査当時における ME 氏を中心とした家系図およびハシャー居住者）。

【事例 4】で示したように同じハシャー内に住む家族は、ハシャー内の空間を親戚同士で共有し、それぞれが快適に暮らしている。彼らは互いを頻繁に訪ねて、気軽に行き来する関係にある。これについて東郷[2011]のモンゴルにおける「家族」の動態に関する文化人類学的研究でも、一つのハシャー内に生活する場合は、毎日誰かしらの訪問者がいるが、その訪問者は同じハシャー内に住み、親族関係にある人々がほとんどであることを明らかにしている[東郷 2011]

#### 4. 小結

本稿はこれまでの 2 回行って調査について報告するとともに、モンゴルのゲル地区におけるハシャー内の居住空間及びハシャー内の共居住者たちの関係に着目することで、現在のゲル地区にどのような社会関係を構築しているのかについて簡単な考察を行った。

具体的に、事例 1 では、S さんの長女家族は以前別居していたが、親のハシャーに住むと家賃を払わない、食事にもお金かからないことなどを理由に、親のハシャーに共に住むことにし

た。いうまでもなくSさんの娘家族は仮住まいしている。いつか自分のハシヤーを建てるという夢をもっている。事例2では、事例1にあるように、結婚してすぐにアパートや土地を購入できなく、親の敷地内に共に住むことになっている。そして、図4からわかるように息子夫婦の仕事の理由に、ハシヤーの居住メンバーに変化が生じた。また、事例3では、N氏の孫が生まれたから親のハシヤーへ移動しており、あるいは労働力が足りないことを主な理由に、一つのハシヤーに住んでいたことである。そして、事例4では、ME氏は自分のハシヤーを持たないため、妹家族と同じハシヤー内に十年ほど居住している。二つの家族はハシヤー内のほぼ全ての空間を共有している。彼らは互いのゲルへ頻繁に入りして、気軽に行来する関係にある。

以上の4つの事例からゲル地区のハシヤー内にいかに親戚が集まったり、離れたりしているかがわかる。また、ハシヤーという空間の中でどのようなつながりをもった人々が生活し、どのようにして人々が「つながり」を続けているのかがわかる。大事なのは、ハシヤー内は親戚関係や知り合い関係は多くあるということである。そして彼らは公共領域およびゲル（パイシン）内の領域の分離はハッキリしておらず、ほぼすべての空間を共有している。このような一つのハシヤー内に住む人々は一つの「家」のように生活を営んでいる様子が見られる。とはいえ、ゲル地区のハシヤーは「家」と認識されるように思われる。

事例1~4までは、それぞれ、一時的な要因によりハシヤー内の居住者が変化している。また、事例3を除き、いずれも経済的な理由により一つのハシヤーに共同生活をしている。あるいは、自分の一時的な困難を自分の社会関係を通じて乗り越えている。さらに言えば、自分の困難に応じて臨機応変をしている。

現地調査中、これらの事例以外にも、血縁で繋がった複数の世帯が一つの敷地内に住む、もしくは血縁婚姻関係のないものを含む同居も行われている話を人々の会話の中で窺い知れた。ただし、自分と何の関係もなければハシヤー内に受け入れることは少ない。

上記の4つの事例からわかるように、ゲル地区の定住家庭であれば、一つのハシヤーにいくつかの世帯は共住して、その組み合わせは「ついて、はなれて」という特徴を持っている。そして、ハシヤーの共住者たちはお互いのゲルを頻繁に行き来する。ゲル地区におけるハシヤーのこのような特徴は従来のホト・アイル戦略の事例と類似しているとは言えまいか。遊牧民の家族であればホト・アイルの組み、家事労働や遊牧の仕事において協働するのは日常的である。そしてホト・アイル戦略にとって、家畜頭数と労働力が重要な決定因子であることが窺える。一方、現在のゲル地区の定住生活の戦略にとっては人々の社会関係が重要な決定因子ではなかるうか。その意味で、ゲル地区のハシヤーを巡る行動は従来の移動を繰り返し、親戚と築くことが多いホト・アイルと似たような型を形成していると考えられる。このように、臨機応変な対応をするゲル地区のハシヤーを本稿で「都市化したホト・アイル」と呼ぶことにした。言い換えれば、ホト・アイルは都市に復活しているのではないか。

なお、ゲル地区では土地（ハシヤー）や資金の確保が難しいことから、親族や知り合いのハシヤーを巡回して生活を送っている人が多くいる。こうした状況の下、複数の家族で共住するの



ではなく、個々世帯単位で専有するハシヤーを持つことができるのを望む声が多い。長年に渡り一つのハシヤーに住み、そこで複数の共住する人々であれ、長年に渡り多くのハシヤーに住み移動を繰り返す人々であれ、自分たち（世帯）のハシヤーが欲しいと語る様子に、私は何度も遭遇した。ここで注目したいのは自分のハシヤーが欲しいけれども、自分のハシヤーを持たない場合は自分の様々な状況に応じて共住生活をすることを重視する点である。

ここまで述べて事例から、ハシヤーという狭い居住地の中は日常的に生活の細部を有共する密接な社会関係で結ばれている。さらに言えば、同じ居住地に住む家族の間では親密圏が生じているように考えられる。そのために、親戚関係が強くなり、近隣関係あるいは居住地を別にする人々との関係は希薄くなり、他人という概念もますます増えているのである。

別の話になるが、筆者は個人的にゲル地区のハシヤーのこのような共住は人々の親戚関係を強くするのではないかと思う。もちろんその一方、ハシヤー外の他の関係を排除する傾向も考えられる。あるいは、筆者は本稿の冒頭で提示した「ゲル地区では近隣との関係は薄いのではないか」といった事例とも繋がってくる。しかし、本稿のみでは十分でないのでこの観点の論証を今後の課題とする。

今後も、ゲル地区の社会関係に注視し続ける必要がある。ただし、筆者は2019年の9月から2020年の6月までの一年間、モンゴル国立大学へ交換留学している。この一年間にモンゴル国立大学での授業に参加しながら、ゲル地区への本格的な調査を進める予定である。特に、これまでに実施したモンゴルのゲル地区への予備調査の成果も踏まえつつ、ゲル地区における社会関係を明らかにする研究を進めていきたい。今までの調査では、インタビュー調査のみを行ってきたが、今後はインタビュー調査を基本としてアンケート調査を加えることにより特定の項目についてゲル地区における社会関係について調査を実施したい。

そして、農業経済に転換したモンゴル社会において社会関係の形態はどのように変化したのかについて内モンゴル自治区のシリント（錫林浩特）市、実家であるホルチン農村などの内モンゴル西部や東北地域の本格的な調査を検討する必要がある。

(滋賀県立大学・人間文化研究科・地域文化学専・博士後期課程)

## 添付資料

### ① 写真



写真1:ゲル地区 2017年



写真2:ゲル地区の通り 2017年



写真3:内モンゴルのハシヤー2017年



写真4:ゲル地区のハシヤー 2017年



写真5:Sさんのハシヤー 2018年



写真6:Rさんが植えた野菜 2017年



写真7:N氏のハシヤー 2018年



写真8:ME氏のハシヤー 2018年

※ 写真について、本論に挿入した写真は、すべて筆者がモンゴルに撮影したものである。

② 図

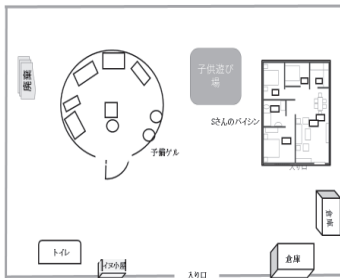


図1 S家を含むハシヤーの簡略図

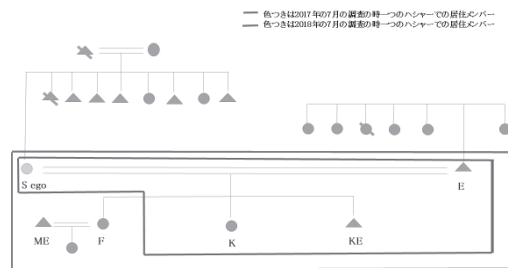


図2 Sさんを中心とした家系図およびハシヤー居住者の変化

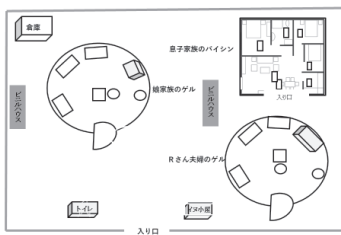


図3 R家を含むハシヤーの簡略図

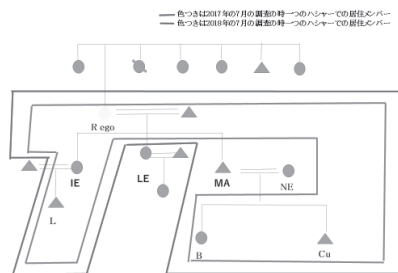


図4 Rさんを中心とした家系図およびハシヤー居住者の変化

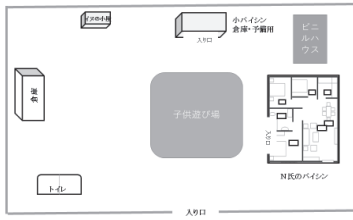


図5 N家を含むハシヤの簡略図

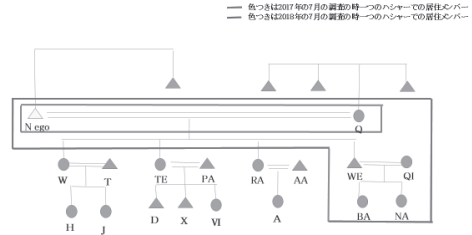


図6 N氏を中心とした家系図およびハシヤ居住者の変化

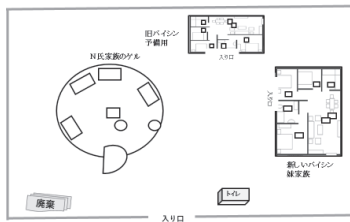


図7 ME家を含むハシヤの簡略図

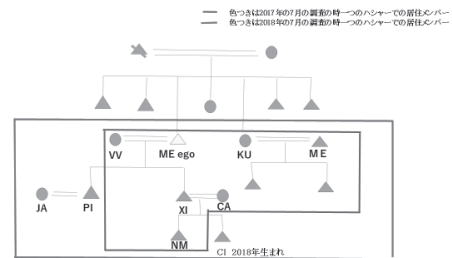


図8 ME氏を中心とした家系図およびハシヤ居住者の変化

※ 本論では、調査対象の匿名性が守られるように配慮した。登場する個人名は仮名である。なお、対象者の年齢や年代は、調査当時のものである。

## 参考文献

秋山元秀・小野有五・熊谷圭知・中村泰三編集

2017『世界地名大事典1 アジア・オセアニア・極1〈アーテ〉』朝倉書店。

石井祥子・鈴木康弘・稲村哲也編

2015『草原と都市—変わりゆくモンゴル』pp. 109—154、風媒社。

ウラヂミルツォフ

1980『蒙古社会制度史』外務省調査部訳、原書房。

島崎美代子・長沢孝司編

1997『モンゴルの家族とコミュニティ開発』pp. 83—98、日本経済評論社。

風戸真理

2009『現代モンゴル遊牧民の民族誌—ポスト社会主義を生きる』世界思想社。

後藤富男

1968『内陸アジア遊牧民社会の研究』 吉川弘文館。

小長谷有紀

1997「草の海白い港」小長谷有紀編『アジア読み本 モンゴル』河出書房新社。

2003「モンゴルからさぐる地球の未来」『科学』第73巻第6号(通算849号)p.534

2005『中国フロンティア地域における都市的集落の発生と変容：草原フロンティアの場合』PP. 171-190、国立民族博物館。

2014 小長谷有紀・前川愛編『現代モンゴルを知るための50章』明石書店 p.227 - 245。

佐藤憲行

2009『清代ハルハ・モンゴルの都市に関する研究 18世紀から19世紀半ばのフレイを例に』学術出版会。

島村一平

2017「21世紀モンゴル民族衣装考後編：「晴れ着デール」の誕生から「匈奴デール」へグローバル化とナショナリズムを着る」『季刊民族学』41(159) pp.81 - 98 千里文化財団。

鈴木由紀夫

2003「モンゴル国における農牧業の現状「市場経化」の現場からみたモンゴル高原」『科学』第73巻第6号(通算849号) pp.553

滝口良

2009「土地所有者になるために —モンゴル・ウランバートル市における土地私有化政策をめぐって—」pp.43-61、北方人文研究。

2011 市民参加を学ぶ：「モンゴル・ウランバートル市ゲル地区改善プロジェクトから『北海道民族学』(7) pp.1-16 北海道民族学会。

2016「モンゴル・ウランバートル市のゲル地区における住まいの変容と継承—都市定住二適応する遊牧の住文化に着目して」住総研 研究論文文集NO.43。

2019 滝口良編集『近現代モンゴルにおける都市化と伝統的居住の諸相：ウランバートル・ゲル地区にみる住まいの管理と実践』東北大学東北アジア研究センター65号。

坪井善道 川岸梅和 長谷川光弘 宇杉和夫

2003『モンゴル・ウランバートルの都市計画手法に関する研究 —モンゴルの都市化の特性と課題—』日本大学生産工学部第37回 学術講演会講演概要No.37

東郷美香

2011「モンゴルにおける「家族」の動態に関する文化人類学的研究」滋賀県立大学修士論。

西垣有

2009「ポスト社会主義状況のローカリテイとストリート」『ストリートの人類学』pp.405-429、国立民族博物館調査報告。

日野舜也

2004『都市的なるもの「都市人のこころ—スワヒリ都市ウジジの事例から」』東京大学版。  
日野千草

2001「モンゴルの遊牧地域における宿営集団—モンゴル国中央県ブレン郡における事例から」『リトルワールド研究報告書 17 号 』 pp. 89—125。

包慕坪

2006『モンゴルにおける都市建築史研究—遊牧と定住の重層都市フフホト』64、(4)  
pp. 769-778、東洋史研究。

松原正毅

2003「土地所有の概念と環境問題」『科学』第73巻 第6号(通算849号) 巻頭八尾廣

2014「モンゴル国ウランバートル市「ゲル地区」における定住型住居の実態に関する研究その2—個定住居「バイシン」の聞き取り及び住まい方の実態について」日本建築学会大会。

ボルジギン・ブレンサイン

2003『近現代におけるモンゴル人農耕村落社会の形成』風間書房。

山根周正文

1997『人間文化』3号 滋賀県立大学人間文化学部研究報告3号

## 謝辞

最後に、本論を完成させるまで温かく見守り、適切な指導を賜った指導官である島村一平先生に深く感謝の意を表したい。そして、アドバイス・助言を頂いたボルジギン・ブレンサイン先生にも心より感謝申し上げる。最後に、本論に協力をしていただいた方々に謝辞を表したい。

## 「満州国」の内モンゴルのチベット仏教に対する対策と改革

英荷

### 要旨

「満州国」(1932～1945年)は、日本が中国東北部に建設した「国家」である。内モンゴル東部地方(東部蒙古ともいう)を含む東北地域を、約14年にわたり統治した。「満州国」では、内モンゴル東部地方に「興安省」という行政機構が設置された。また、「満州国」の国務院が直轄する「興安局」(後に蒙政部と改称)という機関が設けられ、モンゴル人を統治していた。当時、モンゴル地方では、チベットから伝来した仏教(ラマ教)を共通の宗教とし、ほぼ全てのモンゴル人が、ラマ教の信徒であった。高層のラマ僧侶は、政治的権威を持つ統治者でもあった。「満州国」の統治者たちはラマ教に注目し、ラマ教によってモンゴル人を統治しようとした。そのため、「満州国」は、従前のラマ教の在り方を改革する必要に迫られた。

本論文では、「満州国」がラマ教に対し行った対策や改革を明らかにする。当時刊行された新聞資料や日本国内で入手した資料を用いて分析を行った。「満州国」は、ラマ教を改造し、ラマ教の近代化を推進する政策をとり、親日的なラマ僧を育成し、新しい指導者を養成した。

キーワード: 「満州国」 ラマ教 宗教政策 内モンゴル東部地域

### はじめに

満洲事変後、日本は中国東北地域を占領し、「満州国」の建設に着手した。内モンゴル東部地域はその範囲に入った。「満州国」は、内モンゴル東部地域に公安省を設置し、この地域のモンゴル人を統治した。当時、モンゴル人はチベット仏教を篤く信仰していた。このチベット仏教は早くからモンゴルに伝来した仏教である。清朝の統治者たちは、内モンゴルのチベット仏教に対して優遇政策をとり、ラマ僧たちに政治的権威を付与した。そして、チベット仏教によってモンゴル人を精神的に支配した。また、チベット仏教やラマ僧侶たちは、モンゴルの政治、経済、教育などの利権を占有していた。

本論文では、「満州国」が行った内モンゴル東部地方におけるチベット仏教に対する対策と改革を検討する。具体的には、ラマ僧の国民化教育、ラマ僧学校の設立、転生ラマ僧(活仏)の日本招待、およびラマ僧視察団の日本派遣、ラマ僧の日本留学などの問題を取り上げる。こうした事象の解明を通して、「満州国」の対チベット仏教政策の意図を明らかにする。

「満州国」時代、モンゴルでは、いくつかの新聞や雑誌が刊行されていた。たとえば、モンゴル地域には『モンゴル・セトグール』(蒙古報)、『モンゴル・シネ・セトグール』(蒙古新報)、『フフ・トグ』(青旗)があり、モンゴル語で新聞が刊行されていた。また、奉天には、盛京時

報社が設置され、中国語の新聞『盛京時報』が刊行された。そこには、モンゴル人の動静をはじめ、当時の社会教育、国際情勢、国内情勢、時事情報、各民族情勢、民間民俗や慣習などが掲載されていた。さらに、内モンゴルにおけるチベット仏教に関する情報も、多く記されている。現在、これらの新聞資料の多くは、日本国内に所蔵されている。本論文では、日本国内で入手した新聞資料や、外務省外交史料館、防衛省防衛研究所に所蔵されている当時の原文資料と調査記録を用いて分析を進めていく（なお、筆者の意をもって、一部表記を改変した）。

最後に、本論文で使用する用語について述べておく。内モンゴルでは、内モンゴルのチベット仏教を一般にラマ教、あるいは黄教と呼ぶ。また、「満州国」時代の資料では、ラマ教という用語が使用されている。そのため、本論文でもそれに従い、ラマ教という用語を使用する。また、転生ラマ僧という用語については、資料などから、活仏という用語を用いることにする。

## 1 ラマ教政策の確立

「満洲国」が建国された後、その統治者たちは、一般のモンゴル人たちの間にあるラマ教に対する深い信仰心に留意した統治を行う必要があった。その一方で、信仰心に配慮しつつも、従来からのラマ教のあり方を改革する必要にも迫られていた。そのような状況の中で「満洲国」におけるモンゴル人に対する宗教政策として 1932 年 12 月 24 日に打ち出されたのが興安総署訓令 192 号「喇嘛ノ政治干渉禁止ニ関スル件」であった。その内容は次のようになっている。

「(前略) 近来各省旗寺廟の葛根胡図克図等は前時の信仰を恃み仍宗教を利用し政權を操持する者あり此れ国家行政人民安寧の途に於て妨害する所あるのみならず抑亦王道国家の必ず禁する所なり (略) 今後各省旗長官如し政務を執行するに依然喇嘛の顔色を瞻て事を為すものおよび葛根胡図克図等は仏を奉し経を唸する以外に仍越權攬政の者あらは皆斷然排斥す (略)」<sup>1</sup>

この興安総署訓令 192 号では、「満洲国」建国以来モンゴル地方の政治や行政において、ラマ教からの干渉があったことを批判している。そのため、当時の行政側が、ラマ教の政治への干渉を排斥する、いわば政教分離の態度を明確に打ち出していることがわかる。

1933 年 7 月、関東軍は、「満洲国」におけるモンゴル人の言語・文化・経済などの特徴・動向に基づいて「暫定蒙古人指導方針要綱案」を策定した。その中では「ラマ教を利用する」ことが提言され、ラマ教によって民族の自我意識を喚起すると同時にラマ教自体も（日本側にとってより利用し易いように）改善を目指すことを明記している。

1938 年には、14 条の項目と付則からなる「暫行寺廟及布教者取締規則」が公布された。この規則は、仏教、道教、回教、天主教、基督教の 5 つの宗教を主な対象とし、ラマ教に関しては、

---

<sup>1</sup> 「興安総署訓令第一九二号」『満洲国法令輯覧・第四章宗教』1～3 頁

以下のように規定を設けている。

「本令ハ喇嘛寺廟及喇嘛ニ付テハ當分ノ間之ヲ適用セズ」<sup>2</sup>

このように「満洲国」は、ラマ教に対してのみは特殊な政治的理由から規制を適用しないとされた。満鉄鉄道総局広報課が編集した『満洲宗教誌』（満鉄社員会業書 第41集 満鉄社員会 1940年7月5日）においては、「満洲国政府では宗教政策確立の第一段階として昭和十三年（康德五年）九月二十四日民生部令を以て暫行寺廟及布教者取締規則を公布即日実施した」と述べている。つまり、「満洲国」の宗教政策は、その当初からラマ教を特別視してきたことがわかる。

1939年3月、所謂「満洲国民生部」、「治安部」、協和会中央本部宗教班連合と「満洲仏教護法会」<sup>3</sup>会長の植田貢太郎が会議を開催した。この会議には、「満洲国」各地の著名な僧侶と多くの中国の寺院に住み込んでいた日本の僧侶が出席している。そこで植田は、「満洲の宗教に対して指導を強化しなければならない」と発言し、また「満洲国の仏教独立機構が成立してこそ初めて人心を捉えることができ、日満親善のためになる」<sup>4</sup>と強調している。この会議の直後の1939年5月26日には、新京において「満洲国仏教総会」が結成されている。この総会は、満洲仏教、日本仏教、朝鮮仏教、モンゴル仏教（ラマ教）を一体にした組織であった。

日本側は、モンゴルのラマ教に対して「その根本教義は一切の人をして人格を円満完成せしめ安心立命を得せしめんとする大乘仏教の教理」と認める一方、その現状を「ラマの素質の低下、ラマおよび寺廟に対する蒙民の経済的負担の過重、地域的にラマの過剰に起因する人口資源の枯渇を派生し、蒙古民族の生活を窮迫せしめ」<sup>5</sup>、という観点からその改革を推進した。そのため、1940年8月21日、「満洲国」の国務院によって「喇嘛教整備要綱」が制定されている。その内容は以下の通りである。

- 「一、ラマ教宗團之結成統一ラマ宗教團ノ結成、於本年内着手以其為改革ラマ教之中心的母體、教徒藉此發起自主的改革運動、政府因此謀諸行政之浸透
- 二、對ラマ教徒普及國民教育、鑒於國內三萬餘ラマ中、不學文盲、無所事者、為食徒多、努力自己修養興民衆教化者少之現状、以宗教團自治的措置、於寺廟大寺廟設置國民義塾（或學校）對大寺廟稍為拉桑（學校）之教育機關、現在所施之教義、天文等學習方法及學科課程、加以近代的準備、並對青年ラマ以講習會再教育、養成ラマ之指導者
- 三、國外宗教之體得及留學、維持從來所施向西蔵方面無統制長期進學、（十年二十年以上）及對往來加以適宜統制、且從來為習慣所容認之國外喇嘛教教徒之親善、一方為使體得教義

<sup>2</sup> 満洲事情案内所報告（48）『満洲国の宗教』60頁

<sup>3</sup> 「満洲仏教護法会」は中国の仏教僧侶である日光の創った仏教を擁護する組織である。

<sup>4</sup> 木場明志、程舒偉編『植民地期満洲の宗教』柏書房、2007年82頁

<sup>5</sup> ボリジギン・セルゲレン「満洲国の内モンゴル統治」『本郷法政紀要』2002年



根本相同之日本佛教、以蒙民裕生會同厚生會之學費補助、積極的獎勵補導留日本寺院

四、喇嘛稱號統一、對從來由寺廟形成之喇嘛學階稱號職別、加以整傳統一、其授與任免、由宗教團統一

五、蒙文教典之普及、指導現在國內喇嘛教徒間殆使用之西藏文教典、逐次改用蒙文教典、且儀式上禁止藏文教典、謀普及蒙文教典

六、建立喇嘛之總寺、於結成宗教團同時、在適當地建立總寺、於該處附設國內最高活佛呼圖克圖所選之宗教團長居所宗務院、為全宗教團之總括機關喇嘛教之中心

七、寺廟財政之確立與喇嘛生計之安定、鑒於現在各廟之財政狀態、在各廟獨自形態處理其貧富態殊之現狀、對此寺廟經營加統制整備、以宗教團自治的合理化運動、中央對此與以適切之指導」<sup>6</sup>

本要綱ではおおむね、ラマ教宗団<sup>7</sup>の成立、ラマ僧に対する教育、ラマ僧の日本への留学、ラマ称号の統一、モンゴル文字教典の布教、ラマ教総本山の建立とラマ廟財政の統制について語られている。

当時の日本はこの「喇嘛教整備要綱」によって、ラマ教を統制しようとした。つまり、日本のモンゴルのラマ教に対する全般の政策の背景には、ラマ教の統制や制御があった。

## 2 ラマ僧教育制度の推進

### 2-1 ラマ僧学校の開設

1940年8月に「喇嘛教整備要綱」が公布され、その翌年の1941年にはラマ僧の教育に対する政策が実施されている。そこでは「首先對於支配蒙古民族全生活之喇嘛教、斷行一大改革(中略)惟文化程度過低、自文化方面指導、最為重要」<sup>8</sup>という目標が述べられている。これによってモンゴル民族を支配するための、ラマ教の改革が実行に移されたことがわかる。

まず、ラマ僧が低い知識水準にある状況を鑑みて、文化教育によってラマ僧の知識水準の向上を目指した。そのため、「満洲国」各地にラマ僧学校を設置した。ラマ僧の教育政策が確立する以前の1939年4月には、興安南省ホルチン左翼後旗の育成寺にラマ学校が開校されている。このラマ僧学校では、日本人の吉田三郎がその権力を掌握していた。このラマ僧学校は4年制の学校であり、7～15歳のラマ僧を募集し、課程には読経、モンゴル語、日本語、美術、音楽などがあった。学生の日常生活用語は、強制的に全て日本語と定められ、学生に対して「日滿親善」「大東亜共栄圏」などの標語を制作している。さらに、その後の1944年には軍事訓練もカリキュラムの1つとして実施されることとなった。だが、このラマ僧学校は、1945年8月の日本の

<sup>6</sup> 『盛京時報』第10898号 1940年8月21日

<sup>7</sup> ラマ教集団の結成は「満洲国」のラマ教政策にとって一つの重要な内容である。「満洲国ラマ教集団」に関する論文を筆者は「比較民俗研究」31号に掲載している。

<sup>8</sup> 『盛京時報』第10919号、1940年9月11日

敗戦によって解体している。

前述した「喇嘛教整備要綱」においては、ラマ僧に対する教育に関して、次のような記述がある。

「對ラマ教徒普及國民教育、鑒於國內三萬餘ラマ中、不學文盲、無所事者、為食徒多、努力自己修養興民衆教化者少之現状、以宗教國自治的措置、於寺廟大寺廟設置國民義塾（或學校）對大寺廟稍為拉桑（學校）之教育機關、現在所施之教義、天分等學習方法及學科課程、加以近代的準備、並對青年ラマ以講習會再教育、養成ラマ之指導者」<sup>9</sup>

ここでは、ラマ僧の「国民」教育、青年ラマの再教育により、ラマ教を改造する。また、寺廟に学校を設置し、ラマ教の近代化を推進しようとしたことがうかがえる。この「国民」教育とは、「日滿一体化」の教育方針のもと、「満洲国国民」になることを目的としていた。そのため「国民」教育においては、日本語が重視された。それは次の、「日本語ハ日滿一徳一心ノ精神ニ基キ国語ノーツトシテ重視ス」<sup>10</sup>と記されていることからうかがうことができる。「日滿一徳一心」とは、「日滿一体化」を指し、「満洲国」の建国精神でもある。すなわち、ラマ僧の教育には、日本の影響下にあった「満洲国」の建国精神が取り入れられていたのである。

その後、1941年6月12日には、興安北省にガンジュール廟仏教学校が開校された。そこでは「ラマ僧に国民教育を普及し、ラマ僧の文化を向上させ、ラマ教を改革する」<sup>11</sup>という目標が設定されている。このガンジュール廟仏教学校では、8～20歳のラマ僧を対象に募集がかけられ、新バルホ左翼旗から20名、新バルホ右翼旗から15名、ソロン旗から5名、合計で40名の学生が集まっている。ガンジュール廟仏教学校では、建国精神の宣揚がなされ、日本語、常識、モンゴル語などの教授がなされた。

1942年には、興安西省バリン右翼旗のラマ廟においてラマ僧学校が開校されている。このラマ僧学校を設置した目的については、「モンゴル民族の発展は新時代の新教育にある、少年ラマ僧の旧習を改善し、ラマ教を改革し、従って、モンゴル民族の発展を推進する」<sup>12</sup>として設定されている。つまり、この目的に沿って、興安西省バリン右翼旗の各ラマ廟にラマ僧学校を設置されたことがわかる。以下の表1は、当時、設置されたラマ僧学校のラマ廟名、教師数、教徒数、開校年月日と教科を示す表である。

表1 興安西省バリン右翼旗におけるラマ僧学校一覧表

ラマ廟名	教師数	教徒数	開校年月日	教科
------	-----	-----	-------	----

<sup>9</sup> 『盛京時報』1940年8月

<sup>10</sup> 塚瀬進『満洲国「民族協和」の実像』吉川弘文館、2007年、78頁

<sup>11</sup> 『フフ・トグ』第18号、1941年7月19日

<sup>12</sup> 『フフ・トグ』第81号、1942年10月23日

東大廟	2	60	1942年6月1日	チベット語訳、国民科、算数、 体育、音楽、ラマ教経文等
西大廟	2	55	1942年6月1日	チベット語訳、国民科、算数、 体育、音楽、ラマ教経文等
アギ廟	2	58	1942年6月1日	チベット語訳、国民科、算数、 体育、音楽、ラマ教経文等
ジュルチン廟	2	45	1942年6月1日	チベット語訳、国民科、算数、 体育、音楽、ラマ教経文等
ソブテ廟	2	20	1942年6月1日	チベット語訳、国民科、算数、 体育、音楽、ラマ教経文等
グルゴテ廟	2	64	1942年6月1日	チベット語訳、国民科、算数、 体育、音楽、ラマ教経文等
セブルテ廟	2	11	1942年6月1日	チベット語訳、国民科、算数、 体育、音楽、ラマ教経文等
ヨルト廟	2	21	1942年6月1日	チベット語訳、国民科、算数、 体育、音楽、ラマ教経文等
西ラシジル廟	2	9	1942年6月1日	チベット語訳、国民科、算数、 体育、音楽、ラマ教経文等

(出典：『フフ・トグ』第81号 1942年10月23日をもとに作成)

当時、興安西省バリン右翼旗にあった10か所のラマ廟のうち9か所のラマ廟にラマ僧学校が設置され、ラマ生徒数は343名であった。ラマ僧学校は全日制授業を行い、学制は2年制或いは、3年制であった。その教科科目は、国民科、算数、体育、音楽、ラマ教経文、チベット語訳、日本仏教概論などであった。この国民科では、国民道徳、日本語、モンゴル語、国史、地理、自然、軍事訓練がなされた。一方、ラマ教経文、チベット語訳、日本仏教概論、軍事訓練以外のすべての課程においては「満洲国国民学校教科書」が使用された。そこからは、ラマ僧に対して国民教育が普及されたということがわかる。また、ラマ僧にモンゴル語と日本語を中心に教授がなされ、仏教の教義に関連する科目もモンゴル語の経文と日本仏教概論があるのみである。つまり、この教育においてはラマ教をチベット仏教に依存した形から分離させ、ラマ教の日本仏教化を目指したということが考えられる。

さらには、青年ラマ僧に僧侶教育(講習)会という再教育も実施されていた。1941年10月に、興安北省のハイラルにおいて1ヶ月にわたって僧侶教育会が開催されている。この僧侶教育会の終了後、そこで優秀であった者20名が日本に送られた<sup>13</sup>。1944年3月には、興安南宗団教区

<sup>13</sup> 『フフ・トグ』第5号、1941年4月14日

ゲゲンスム僧侶教育会が1ヶ月間にわたって行われた<sup>14</sup>。1944年4月には、興安西省バリン右翼旗ラマ教分教区において1週間の僧侶教育会が実施されている。そこではラマ教の発展、ラマ僧学校の設置、ラマ僧医の医療技術改善、衛生問題、ラマ廟財産の整理などの内容が話されている<sup>15</sup>。

日本政府はラマ教を改革するために、ラマ廟にラマ僧学校を設置し、ラマ僧に国民教育を普及し、青年ラマ僧には再教育を行った。そして、そこからラマ僧指導者を養成しようとした。また、それ以外にも次のような目的があったことがうかがえる。

「一旗ニ一乃至ニヶ所ノラマ学校ヲ開設シラマ僧ノ向上及ヒ蒙古化ヲ計ルト同時ニ學僧ニ對シ日本依存觀念ヲ植ヘ付ケ防共思想ヲ育成ス逐次本校卒業生ヲ以テ内蒙古ラマ僧ノ中核体トナスヘシ」<sup>16</sup>

この記述からは、ラマ廟にラマ僧学校を開設し、そこで国民教育を行い、ラマ僧の知識を向上させ、ラマ教の純蒙古化を図ろうとしたことがわかる。そして、青年ラマ僧に再教育を行うにより、ラマ教の指導者を育成し、ラマ教をチベット仏教から分離し、日本へ依存する觀念を植え付けようとしたことがわかる。

## 2-2 ラマ僧のモンゴル語教育

1937年、「満洲国」興安局はラマ僧の言語学力のレベルを計る調査を実施した。その結果、ラマ僧の多数はチベット言語に精通しているか、あるいは比較的精通しているが、モンゴル語には精通しないか、あるいは全く精通していなかったことが明らかとなった。

これに伴い、1938年4月7日、「對蒙政策ニ関する件」が出され、モンゴル言語に関する対策に関しては、次のように定められた。

「支那民族ノ他民族ノ同化性強キニ反シ蒙古人ハ被同化性強キヲ以テ蒙古人ノ支那人化ヲ防グコトヲ常ニ考慮スルヲ要ス之カ為ニハ蒙人蒙語主義ヲ主トシ（現在ハ内蒙古人ハ多ク支那語ヲ話ス）兼ネテ日本語ヲ普及セシメ（蒙古語、日本語ハ言語トシテ同系統ナリ）支那語ハ出来ルタケ排斥スルヲ要ス」<sup>17</sup>

清朝の時期以降、漢民族の蒙地開墾により、当時の内モンゴル地区では、モンゴル民族と漢民

<sup>14</sup> 『フフ・トグ』第138号、1944年3月

<sup>15</sup> 『フフ・トグ』第141号、1944年6月23日

<sup>16</sup> 「蒙古ラマ教ト其ノ意見」防衛省防衛研究所、1940年4月10日

<sup>17</sup> 「對蒙政策ニ関する件」『参考資料関係雑件』第6巻、外務省外交史料館所蔵、1938年4月7日

族が混住しており、そこではモンゴル語と漢語(中国語)が使用された。そのような状況の中で、日本は「満洲国」におけるモンゴル人の言語を純モンゴル語とした。また、モンゴル人に日本語を普及し、内モンゴル地区を独立させ、ここを完全に統制しようとした。

モンゴル人の言語に関する対策が出された直後、モンゴルのラマ僧に対しては、「喇嘛僧に対スル蒙古文教育に関する件」が發布された。その内容を概説すると以下の通りである。

- (1) 30歳以下の全ての在廟ラマにモンゴル語を読ませる
- (2) 各ラマ廟に一人又は二人のモンゴル語の教師を配置する
- (3) 旗長は所属廟のモンゴル語を学習するラマに対して定期試験を行う
- (4) 教科書は旗公署から給する

当時、ラマ教の経典はほとんどがチベット語のものであったため、ラマ僧はチベット語には精通していたが、モンゴル語は話せない状況であった。それに対して、日本はラマ僧にモンゴル語の教育を行った。たとえば、1941年7月、興安西省バリン右翼旗におけるラマ教宗団の分教区にはラマ僧のモンゴル語教育所が設置された。教師は2名であり、ラマ僧教徒数は42名であった。そこで教えられる教科は、モンゴル語、日本語、常識、計算、モンゴル語経典などであった<sup>18</sup>。

また、1940年に公布された「喇嘛教整備要綱」には、「蒙文教典之普及、指導現在國內喇嘛教徒間殆使用之西藏文教典、逐次改用蒙文教典、且儀式上禁止藏文教典、謀普及蒙文教典」<sup>19</sup>という内容がある。ここからも、当時のラマ廟では、ほとんどがチベット語の経典を用いていたが、これをモンゴル語経典に変えようとしたことがわかる。具体的な活動として、1941年、興安北省新バルホ右翼旗のラマ僧ロブサンジョドバは経典『因果明鏡』をモンゴル語に訳し、これを省長が4,000元を費やして印刷した。さらに、1942年、興安北省民生科が、チベットからチベット大藏経を購入し、また、興安北省新バルホ右翼旗のマグサル・ボシユクが、『金剛般若経』など、仏典二種類をモンゴル語に訳し、これを500部印刷したという<sup>20</sup>。

こうして、日本はラマ僧にモンゴル語教育を行い、モンゴル語経典を普及し、ラマ教が従前用いていたチベット語経典を禁止した。つまり、日本は、「満洲国」におけるモンゴル地区を支配するために、まずモンゴルのラマ教を純蒙古化しようとしたといえる。また、モンゴルのラマ教の起源はチベット仏教であり、従来からすべてがチベット語経典を用いていた。このチベット語経典をモンゴル語経典に変えることは、ラマ教を内部から改革しようと試みたことの表れで

---

<sup>18</sup> 『フフ・トグ』第81号、1942年10月23日

<sup>19</sup> 『盛京時報』第10898号、1940年8月21日

<sup>20</sup> 広川佐保「1940年代の日本の対内モンゴル政策と『フフ・トグ』紙」『日本モンゴル学会紀要』第28号、1997年

あろう。

### 3 親日ラマ僧の育成

#### 3-1 ラマ僧の日本仏教寺院留学

1932年、ラマ教に関する政教分離政策の実施に伴い、青年ラマ僧の日本仏教寺院への留学政策も実施された。ラマ僧の日本仏教寺院留学については、以下のような記事がある。

「提高喇嘛僧之地位、故必認識喇嘛僧指導者階級、質的向上之必要、其實行方法、派青年喇嘛僧留學日本、使體得日本佛教之真髓、於一安之指導方針下受教義、為最確實之方法、對蒙古喇嘛教之改革、日本佛教各派、捨各宗旨、本真正大乘の見地、進而對留学予以佛教絶的知識、促其自身批判喇嘛之精神、除去迷信之自覺（略）」<sup>21</sup>

この記事では、ラマ教を改革するため、ラマ僧の知識を向上させ、ラマ僧指導者を育成する必要があるという。そのために、青年ラマ僧を日本の仏教寺院に留学させ、日本仏教各派はラマ僧留学生に日本仏教知識を伝え、さらにラマ教を日本仏教に同化させることを目指したのであろう。

1935年から、「満洲国」は日本仏教の総本山的存在である高野山（真言宗）・比叡山（天台宗）・知恩院（浄土宗）などへ青年ラマを派遣した。なぜ、ラマ僧を日本のこれらの寺院に留学させていたかいうと、「満洲の宗教は仏教・キリスト教・イスラム教・チベット系モンゴル仏教（ラマ教）・民俗宗教（薩満教など）が主であったが、とりわけ仏教とチベット系モンゴル仏教を日本仏教と同種と看做されて、仏教界編成が日本仏教、満洲仏教を包括する形で急速に画策された。近似関係から満洲仏教は日本天台宗に、チベット系モンゴル仏教は日本真言宗に指導が委ねられる（略）」<sup>22</sup>とされたためである。当時、日本の占領した地方では主として浄土真宗・浄土宗・天台宗・真言宗・曹洞宗・日蓮宗など日本の布教所が多くなっていた。また、ラマ教と浄土宗の関係については、それらが「因縁最深」であることを示した記事<sup>23</sup>もある。これらの資料から、当時、ラマ僧を日本の高野山（真言宗）・比叡山（天台宗）・知恩院（浄土宗）に留学させていた原因をうかがうことができるだろう。

また、「喇嘛教整備要綱」では、「國外宗教之體得及留學、維持従来所施向チベット方面無統制長期進學、（十年二十年以上）及對往来加以適宜統制、且従来為習慣所容認之國外喇嘛教教徒之親善、一方為使體得教義根本相同之日本佛教、以蒙民裕生會同厚生會之學費補助、積極

<sup>21</sup> 『盛京時報』第10919号、1940年9月11日

<sup>22</sup> 木場明志・程舒偉『植民地期満洲の宗教』柏書房2007年、50頁

<sup>23</sup> 『盛京時報』第10904号、1940年8月27日

的奨励補導留日本寺院」<sup>24</sup>との記述がなされた。「満洲国」では、長期にわたる僧侶のチベット留学を「留学の意義を失ふもの多く又、無統制なる往来は種々の危険弊害もあるので」、国外との交流は維持しつつも制限し、「教義の根本を同じふし世界に於て最も正法の興隆せる日本仏教を学ばしむる為」<sup>25</sup>とし、日本への留学を推進した。

ラマ僧の日本仏教寺院への留学に関して詳細に述べた記事は少ない。しかし、新聞『フフ・トグ』の中には、次のような記事がある。

- (1) 1941年、高野山留学（3年間）を終えた4名ラマ僧が「満洲国」に「帰国」し、青旗報社を訪問した<sup>26</sup>。
- (2) 1942年、知恩院第2回仏教学生15名が2年の期間を終えて卒業した<sup>27</sup>。

日本に留学したラマ僧は「帰国」した後、「ラマ教改革の内的的指導改革者として全ラマの覚醒を促すべき」<sup>28</sup>として、寺廟の権力を握ったり、又はラマ僧学校の教師となったりした。その上、日本文化のスポークスマンとして、他のラマ僧を感化、改造するように動いたと考えられる。

1935年、日本の高野山、比叡山、知恩院留学が開始され、その数は1941年までに96名（興安南省34名・興安北省12名・興安西省12名）に上った<sup>29</sup>。このラマ僧の留学によって日本は、親日ラマ僧を育成し、モンゴルのラマ教の中における総本山的地位をチベットのラマ教から日本仏教に置き換えようとしたのであり、ラマ教の日本化を目指したということもできる。

### 3-2 ラマ僧日本宗教視察団の派遣

1934年夏、「満洲国」民生部は新京で、「満洲国」仏教代表団を組織して東京に派遣し、日本が主催した汎太平洋仏教青年会議に参加させた。28人から構成された代表団には、僧侶ばかりではなく、在家の信者もあり、さらに6人のラマ僧がいた。当時、日本は慎重にモンゴル人とラマ僧を関係づけており、常に「満蒙独立」ということを忘れてはいなかった。

日本に派遣されたラマ僧視察団に関しては、1940年4月4日、関東軍により「満洲國興安西省喇嘛日本宗教視察實施ニ関スル件」が出された。この中には、興安西省ラマ日本宗教視察実施計画、視察団員名簿と視察団の旅行日程表が掲載されている。

---

<sup>24</sup> 『盛京時報』第10898号、1940年8月21日

<sup>25</sup> 広川佐保「1940年代の日本の対内モンゴル政策と『フフ・トグ』紙」日本モンゴル学会紀要第28号、1997年

<sup>26</sup> 『フフ・トグ』1941年5月24日

<sup>27</sup> 『フフ・トグ』1942年5月9日

<sup>28</sup> 興安局調査課『満洲帝國蒙政十史年』1943年、39頁

<sup>29</sup> 任其怪著『日本帝国主義の対内モンゴルの文化侵略活動』内蒙古大学出版社 2006年、296頁

## (1) 興安西省ラマ日本宗教視察実施計画

ラマ僧の日本宗教視察目的については、次のとおりである。

「日本視察ヲ實施シ併セテ日本宗教家トノ交歓を行ヒ以テ蒙古民族ノ精神的指導ノ地位ニアル喇嘛僧中有カナル活佛ヲシテ自發的奮起ヲ約シ且喇嘛教革新ノ緊急事タルヲ感銘セシメントス」<sup>30</sup>

当時、モンゴル民族の間では、ラマ教の活仏が非常に尊敬され、活仏はモンゴル民族の精神的指導者のような存在であった。そのことは、次の資料からもうかがうことができる。

「内蒙古ハ康熙帝以来盟旗ニ分レ政治的ニ觀ル時一見盟旗ノ主權者ハ王公ノ如ク思ハル、王公モ亦活佛ノ前ニ屈禮シ民衆ハ王公ヨリ寧口活佛ヲ尊崇シアルヲ知ラサル可カラス」<sup>31</sup>

つまり、ラマ僧の日本宗教視察により、活仏と日本宗教家を交流させ、活仏のモンゴル民族における影響力によって、ラマ教の改革を推進しようとしたといえる。

また、ラマ僧の日本宗教視察要領に関しては、「宗教ヲ通シテ日本帝國國體ノ尊嚴性ト卓越セル國民性」、「皇道精神ト滿洲國精神トノ必然的不可分關係」、「日本宗教ノ真髓ヲ知得セシメ拝神崇祖ノ真義ヲ徹底セシメ日本帝國ノ精神文化ノ根源ヲ明示シ以テラマノ指導ニ資スル為」<sup>32</sup>という意見も出されていた。

すなわち、ラマ僧の視察を通して、日本の国民性をラマ僧に教え、日本の皇道精神と「滿洲国」の建国精神の関係について、ラマ僧に認識させる。また、日本宗教の真髓をラマ僧に知らせて、ラマ僧の指導において役に立たせることを目指した。こうして、ラマ僧の日本宗教視察により、ラマ僧に日本の伝統精神を伝え、建国精神を宣揚し、親日ラマ僧指導者を育成することを目指したといえる。

## (2) 視察、見学箇所

ラマ僧視察団が視察する場所は、「宮城奉拜・伊勢神宮・樞原神宮参拜・明治神宮・靖国神社・伏見桃山御陵・比叡山・黄檗山・知恩院・東西本願寺・金銀閣寺・春日神社・高野山・四天王寺・浅草観音・清水寺・新宿御苑」であった。これらは、日本の代表的宗教といえる寺院である。

---

<sup>30</sup> 「滿洲国興安西省喇嘛日本宗教視察実施に関する件」『陸滿機密大日記』第7冊 防衛省防衛研究所、1940年4月4日

<sup>31</sup> 「蒙古ラマ教ト其ノ対策意見」防衛研修所戦史室

<sup>32</sup> 「滿洲国興安西省喇嘛日本宗教視察実施に関する件」『陸滿機密大日記』第7冊防衛省防衛研究所、1940年4月4日



これらの視察地以外にも、ラマ僧視察団には日光・上野動物園・帝室博物館・別府温泉・大阪城その他名勝古跡を見学させたという。日本の宗教関係のほかに、ラマ僧に名勝古跡を見学させたことは、ラマ僧に日本に対する親近感を感じさせるためであろう。

### (3) 視察日時、視察団の構成

ラマ僧の日本宗教視察の日時は、1940年4月25日から1940年5月26日までであった。経費は視察員と指導員1名につき300元（現在の約12000元、約19万円）が支給された。視察団の構成は、ラマ活仏2名、ラマ僧3名であり、指導員は科長級の2名、属官級の2名であった。具体的な参加者は、表2の通りである。

表2 ラマ僧視察団の団員名簿

団員名	職名	年齢	所在地
アトトンシラハブソ ンゲ	活仏	65	アルホルチン旗 罕廟
アトフサンバラダン ジャムス	活仏	28	ジャロード旗 メリン廟
ソホナムジル	大ラマ	20	アルホルチン旗 罕廟
オトゲン	大ラマ	24	アルホルチン旗 罕廟
サインバト	大ラマ	24	ジャロード旗 メリン廟
浅野良三	総務科長	32	興安西省公署
トホコシコ	文教科長	39	興安西省公署
村島英夫	総務科属官	24	興安西省公署
フリニア	文教科属官	39	興安西省公署

(出典：「満洲国興安西省喇嘛日本宗教視察実施に関する件」「陸満機密大日記 第7冊」)

防衛省防衛研究所 1940年4月4日 をもとに作成)

ラマ僧視察団の成員構成は、ラマ教において最高指導者とされる活仏と、ラマ廟において権力を掌握している大ラマ、そして指導員のうち、日本人は2人、モンゴル人は2人であった。ここから、日本は、日本宗教視察団としてラマ教の中心人物を選び、親日ラマ僧を育成し、これらの人物により、ラマ教改革を推進しようとしたことがわかる。

ラマ僧の日本宗教視察団を派遣したのと同じ時期に、活仏を日本に招待することも実施された。1937年に関東軍は陸軍省を通して、「北平（京）ニ滞在シアルバンチン喇嘛第一ノ高弟タルアクチン活佛ヲ日本ニ招待」<sup>33</sup>したという。ラマ教の活仏を日本に招待することに関しては、「彼等の役目は一面に於てラマ教自体の研究を指導することであり、他の一面に於ては我方の対策

<sup>33</sup> 「アクチン活佛ヲ日本ニ招待ノ件」『陸満機密大日記 第22号』1940年

の適否に示唆を興えること」<sup>34</sup>とされた。

## おわりに

1932年12月24日に公布された興安総署訓令192号「ラマノ政治干渉禁止ニ関スル件」は、ラマ教に対して出された最初の政策であった。さらに、1933年の「暫定蒙古人指導方針要綱案」、1938年の「暫行寺廟及布教者取締規則」を経て、1940年には、日本によるモンゴルのラマ教に対する政策全般が確立された。「満洲国」は、モンゴルのラマ教に対して「その根本教義は一切の人をして人格を円満完成せしめ安心立命を得せしめんとする大乘仏教の教理」と認める一方、その現状を「ラマの素質の低下、ラマおよび寺廟に対する蒙民の経済的負担の過重、地域的にラマの過剰に起因する人口資源の枯渇を派生し、蒙古民族の生活を窮迫せしめる」という観点からその改革を推進した。そのため、1940年8月21日、「満洲国」の国務院によって「ラマ教整備要綱」が制定された。

さらに、「満洲国」は、ラマ僧の「国民」教育、青年ラマの再教育により、ラマ教を改造し、寺廟に学校を設置してラマ教近代化の推進しようとした。このラマ僧の教育問題に対する対策については、「一旗ニ一乃至ニヶ所ノラマ学校ヲ開設シラマ僧ノ向上及ヒ蒙古化ヲ計ルト同時ニ學僧ニ対シ日本依存觀念ヲ植ヘ付ケ防共思想ヲ育成ス逐次本校卒業生ヲ以テ内蒙古ラマ僧ノ中核体トナスヘシ」とされた。「満洲国」のラマ僧学校の数は、約100ヶ所に上った、その教科目は、国民科・算数・体育・音楽・ラマ教経文（モンゴル語）・日本仏教概論がある。ここで注目すべきなのは、ラマ僧にモンゴル語と日本語を中心とした教育をしたこと、そして教義はモンゴル語の経文と日本仏教概論が用いられたことである。それは、「満洲国」がラマ教をチベット仏教依存から分離させ、ラマ教の日本仏教化を目指したことを示しているといえる。

「満洲国」は親日ラマを育成し、新しい指導者を養成するために、日本へのラマ僧の招待、視察、留学などの政策を実施した。「満洲国」では、長期にわたる僧侶のチベット留学を「留学の意義を失ふもの多く又、無統制なる往来は種々の危険弊害もあるので、国外との交流は維持しつつも制限し、「教義の根本を同じふし世界に於て最も正法の興隆せる日本仏教を学ばしむる為」として、日本への留学を推進した。これも、ラマ教を日本仏教化しようとしたことの表れである。日本に留学したラマ僧は「帰国」した後、寺廟の権力を握ったり、ラマ僧学校の教師となったりし、さらには日本文化のスポークスマンとして、他のラマ僧を感化、改造したといえる。

「満洲国」のラマ教改革の一環としては、ラマ僧の日本宗教視察も行われた。また、「蒙古ノラマ教ト其ノ対策意見」により、ラマ教を改革するために、内モンゴルのラマ廟に日本人僧侶を派遣することも行われた。

「蒙古佛教ノ大改革ヲ実現スル為メ左ノ準備事業ヲナス

<sup>34</sup> 青木文教『喇嘛教に関する考察』『蒙古』7月号(2)

西藏佛典ヲ再検討シテ純蒙古民族永遠ノ單一宗教タラシムル為メ統一整理ス  
積極的ニ西方佛教及ヒ日本佛教ヲ研究シ純正蒙古佛教ノ再建ニ努カス  
西藏佛典ノ蒙古語譯ヲナス（烏盟西公旗ハ蒙古語譯ニ成功シアリ）  
以上ノ事業ニ必要ナル研究員ヲ養成シ、留學僧ヲ派遣ス」<sup>35</sup>

という資料からも、そのことがうかがえる。たとえば、1935年、日本から派遣された加藤という特務僧は、葛根廟に入った。その法名は「傲木普爾爬克瓦」であったが、「達ラマ」と自称した。加藤は、行政特務の大権を握り、ラマ教徒の言論思想を監視・統制した。1941年に、もう一人の日本特務僧人堀内が葛根廟に入り、法号を「巴達瑪道爾吉」と言った。この人はモンゴル語の大部分を理解していたため、ラマ僧の活動を監視することができた。

日本人僧侶が内モンゴル地区のラマ廟に派遣されたことは、日本人僧侶がラマ指導員として、ラマ僧のチベット教への依存から日本依存へと新展開させることを目標とし、ラマ教を統合しようとしたことを表しているといえよう。また、日本人僧侶の指導で、ラマ僧に日本志向を養成させようとし、日本仏教を通じてラマ教の日本仏教化を図ろうとしたのである。

（神奈川大学大学院・歴史民俗資料学研究科・博士後期課程）

## 参考文献・資料

### 【文献】

〈日本語〉

木場明志、程舒偉 2007『植民地期満洲の宗教』柏書房

興安局調査課 1943『満洲帝国蒙政十史年』東アジア資料センター

塚瀬進 2007『満洲国「民族協和」の実像』吉川弘文館

満洲事情案内所報告（48）『満洲国の宗教』

〈中国語〉

任其怪 2006『日本帝国主義の対内モンゴルの文化侵略活動』内蒙古大学出版社

### 【論文】

広川佐保（1997）「1940年代の日本の対内モンゴル政策と『フフ・トグ』紙」日本モンゴル学会紀要第28号

ボリジギン・セルゲレン（2002）「満洲国の内モンゴル統治」『本郷法政紀要』

### 【新聞資料】

『フフ・トグ』（『青旗』

『盛京時報』

---

<sup>35</sup> 「蒙古ラマ教ト其ノ意見」防衛省防衛研究所、1940年4月10日

『モンゴル・セトグール』（『蒙古報』）

『モンゴル・シネ・セトグール』（『蒙古新報』）

**【外務省外交史料館、防衛省防衛研究所所蔵史料】**

「蒙古経営ニ関シ大喇嘛接待一件」 外務省外交史料館

「対内蒙施策進度概見表」中央-戦争指導重要国策文書-659 防衛省防衛研究所 1935. 7. 25

「対蒙政策に関する件」参考資料関係雑件 第六卷 外務省外交史料館 1938. 4. 7

本多光太郎「蒙古方面喇嘛教指導工作要員派遣の件」防衛省防衛研究所 1938. 7. 14

「満洲国興安西省喇嘛日本宗教視察実施に関する件」「陸満機密大日記 第7冊防衛省防衛研究所 1940. 4. 4

「対蒙政策要綱」企画委員会書記局 外務省外交史料館 1938. 10. 1

戌集団参謀長「トゴンホト外」日本および満州旅行の件」防衛省防衛研究所 1940. 4. 4

「喇嘛教徒の見学に関する件」「陸支普大日記第16号」\_\_防衛省防衛研究所 1940

「喇嘛教沿革買上の件」参謀本部-大日記 防衛省防衛研究所 1940. 9. 10

『蒙古喇嘛教とその対策意見』防衛省防衛研究所 1941. 4. 3

## モンゴル人の拝火信仰

—ホルチン右翼中旗の拝火祭の事例から—

サイン・ホビト

### 要旨

拝火祭はホルチン・モンゴル人だけではなく、内モンゴルの各モンゴル人居住地域においても見られる古くから伝承してきた共通の祭祀儀礼である。拝火祭は火を神と崇める、モンゴル人の年間行事の一つであり、その中で最も重要で、厳かな儀礼だと言える。遊牧民であったモンゴル人は清朝末期から近代中国社会において遊牧から完全に定住し、近代化と中国化の影響の下で、人々の生活思想が激しく変化を見せている。長い間、モンゴルの拝火祭は遊牧文明のシンボルとなる牧畜文化、特定するならば羊文化の象徴となっていた。近年から拝火祭の実態は変化が多く、それにしても本日まで実行し続けられている。

1980年代のモンゴル語の民族誌によると、拝火祭は拝火祈祷文を唱えながら、火に供物を捧げ、祈願を打ち明ける儀礼であった。司祭者は男性という説もあれば、女性と言う説もある。供物は内モンゴル全地域に渡って共通していて、羊の胸骨オプチュを使う。この習わしが2000年前後になって、内モンゴル東部ホルチン、オンニュードで変化を見せてきた。火の神の性格、拝火の供物、そしてこれらに伴う人々の認識に変化が生じた。

本調査は2018年2月、旧正月におけるホルチン右翼中旗と幾つかの集落で行なった拝火祭の現地聞き取りである。今回の調査は担い手たちの拝火の理念、すなわち民間信仰の側面で本研究を進めることが主旨であり、儀礼の観察に触れてない。

【キーワード】: モンゴル民俗 拝火祭 火の信仰 ホルチン事例

### 1. はじめに

ホルチン地域は中国においてモンゴル人最集住した地域でありながら、清朝時代から異文化の侵入が最も著しい地域である。モンゴル文化を最も多く見ることができるとは言えない地域が、早く遊牧から定住に変え、元の生活様式の激変が見られる。この背景にホルチン右翼中旗を中心に「伝統的な祭祀儀礼」と認識されている拝火祭の実行と実態を把握し、現地が語る「モンゴル文化」を提示する。調査地域の儀礼の実行と文化の変容の視点から現代中国を生きるホルチン・モンゴル人の生活様式、宗教思想に触れてみたい。

聞き取り調査は2018年2月、旧正月前に行われる拝火祭の実態である。調査地はホルチン右

翼中旗及び四つの集落、フンドラ・ソム<sup>1</sup>、Kündele に属するソゲン（Süwwgen、小楊を指す）、フベゲ（Kübege、端、周辺の意味）、シン・アイリ（Sin-e ayil、新しい集落）、ゴリン・アル（意は川の後ろ）である。本文で三つの問題を中心に行った。一つはホルチンの拝火祭はいかに実行されているか、もう一つはホルチンの人が拝火祭をどう認識しているのか、最後は彼らが語る拝火祭から何が伝わってくるか。この調査は主に聞き取り調査であるため、儀礼の観察は行なっていない。

著者はソゲン集落の生まれ育ちであり、幼い頃から毎年の拝火祭を経験してきた。本文に提示した時代や年代、そして歴史に関わる事実の多くは現地の人の話によるものである。調査は儀礼の担い手たちの拝火概念、すなわち民俗、民間宗教の側面で本研究を進めることが主旨である。

### 1-1. 調査地概況

ホルチン右翼中旗は現内モンゴル・ヒンガン盟に属している。調査は2018年旧暦正月（新暦2月）にホルチン右翼中旗、別名バヤン・ホシューとフンドラ・ソムの四つの集落で行った。この地域は清朝時代にトシエト・ホシュー（Jirim aimax）であり、ハサル・エジンの後裔・郡王<sup>ジョンワン</sup>ウダイとダルハン親王ナムジルセレンの領地であった。現地の老人の話によると、1962年からバヤン・ホシューの建設が始まったという。地方集落たるフンドラ・ソムは1940年代ごろ（筆者の推算による）まで農業ではなく、牧畜をやっていた。ただし、完全な牧畜ではなく、モンゴル人は少しだけ粗放農業、即ち土に種を埋めて放置し、穀物の自生に任せる農業をし、漢人には土地租を貸し、農業をやらせていた。

「フンドラ」は「横たわる」あるいは「尊ぶ」という意味を持つ。北と南<sup>アル</sup>二つのフンドラ川に挟まれて出来た広い溝の草原を現地の人はフンドラと呼ぶ。この地域は周りが山々に囲まれ、昔タイジ（チンギス・ハーンと同族・黄金家族の直系子孫たる貴族）の羊の牧草地であったと言われている。現地の人はフンドラン・ジャラガ（峡谷、谷間）と言い、老人の話によると昔は東西に分かれ、1940年代前後土地改革が行われるまでチョクト・ノヤン、ガリル、王氏などの貴族や武人、富豪がいて、フンドラ地域を支配していたという。この地域は元々住民が少なく、清朝時代から他の地域のモンゴル人や清朝皇室から降嫁のおり付け人が、定住したり、後に貧乏な漢人が単身でやって来て、定住したりするなど様々な形で住民が集まった。

ソゲン集落の王・D老人2（2-1-1. 集落の事例を参考）の五代前の祖先はナルハン<sup>3</sup>から一人で

<sup>1</sup> 蘇木。中国行政区分省、地、県、郷の中、郷に含まれる。

<sup>2</sup> 現地の習わしで生まれた年を覚えておらず、正式な書類の身分証明書は生年月日を間違って記録している事が多い。高齢者の歳は八十、更に九十歳以降は数えない、あるいは逆に数えると言われている。高齢者への尊重として名前を直接呼ばないし、年齢もはっきりとしない独特な認識があるため、年齢については調査協力者自身の主張を忠実に表現し、生まれた年を敢えて記していない。現地の習わしと年上の方への尊意、また政治的・歴史的敏感な話題が含まれているため、個人情報保護の観点から、実名は秘匿する。

<sup>3</sup> 彼の娘と息子は今の太原市の近くであろうという。

やってきた。奥さんは黄金家族たるボルジギン一族で、若い頃にハルハから数人で共に逃げてきたと彼の娘が語った。同村に他の王氏の集団がいて、彼らの祖先は清朝の皇室から嫁いできた公主（内親王）の付け人だった。フベゲ集落のウン・Q老人は東トメト（現フフホト近くの地域）人で、父の世代にトシエトに来て、2歳の時に現在の集落に移動してきた。シン・アイリのバヤド・Q老人はチャハル族だったが、清朝時代に名を隠して、逃げてきたという。本人はわが一族はムハリ将軍<sup>4</sup>の家臣だった、ケシゲトン・チャハルであると称している。またソゲン集落にモンゴルジン（現遼寧省阜新）からきた永一族もいる（2018.2調査データによる）。

現地の子民の話によれば、ホルチン地域は昔からハサル・エジン一族の領地であり、清朝時代からいち早く農業化が進み、農業と牧畜が混雑した地域となった。現在のバヤン・ホシューはより新しく作られたホシュー<sup>5</sup>であり、現在まで周辺の集落の子民と頻雑に交流する。バヤン・ホシューの全身は寺院による集落<sup>6</sup>で、大黒廟あるいは大廟と呼んでいた。フンドラは昔牧草地であって、子民は少なかったが、後に多くの外来者の移住によって幾つかの集落ができたと考えられる。これら集落に以下の特徴が見られる：①完全に定住し、農業を主とするモンゴル集落。②子民は伝統的な五畜から数少ない羊、牛と極少数の馬を飼っているが、定住環境の中に置かれている。

## 2. 拝火祭実行状況

### 2-1 田舎の事例

今回の調査は基本的に家庭単位にしたが、老人がいる場合、一つの家庭から世代別に複数の人に対して聞き取り調査を行った。調査からホルチン地域に少なくとも以下四種類の拝火祭が見られる。①田舎の集落の拝火祭と②田舎の集中住宅の拝火祭、③ホシュー子民の拝火祭と④寺院の拝火祭がある。田舎の事例を家庭における拝火祭として扱い、そしてホシュー子民の拝火祭と合わせて紹介し、分析する。寺院の拝火祭は家庭以外の拝火祭とし、今回は扱わないことにする。家庭以外の祭祀事例拝火祭は家庭事例を紹介する前に一人の80何歳の老人の話から、彼女の父の世代（1940年代、筆者の推算による）の拝火祭を見てみたい。

「乾いた清潔な薪を集めて、女主人が供物の準備をする。供物はお菓子、餃子、ナツメ、布の欠

---

4 チンギス・ハーンの yisun örlüg、即ち九人家督の一人。チンギス・ハーンの<sup>カラ・スウルデ</sup>軍旗の預かり役。

5 小さい都市、中国行政区分の県と等しい。

6 寺院の周りに集まった子民や作業者からできた集落地域。

片、餅黍<sup>7</sup>、手に入れた肉、水竹<sup>8</sup>。布色は黒、白、緑など、赤は絶対に入れない一火と相性が合わないと言われる。炉の上にゾル<sup>9</sup>を点し、周りを線香で清める。餅黍を茶碗に盛り、中にバターオイルを入れて、それを中心に餅黍を七つ丸めておく。水竹の頂を七本（布で飾ったもの）要る。馬の鬣、尾が綺麗に、たくさんできることを祈る。供物を捧げながら、三回立ち上がり、合掌してお辞儀する。それは仏様にするやり方と同じだ。その後には招福儀礼をする。拝火祭は火の神様に順調を守るように、病気のないようにと祈る儀礼である。祭祀文はなかった。貴族も、平民も皆なかったという」。

## 2-1-1. 集落の事例

### ソゲン・集落：王・エルヒ（E氏）

王・E氏は四十代の単身男性で、農業もやっているが、100匹以上の羊の群れを持っている<sup>10</sup>。今年は100匹近くの出産を予測していたが、年<sup>11</sup>が良くないため、子羊が数多く死んだ。拝火祭は火の神様がテングリ（天界）に戻る時にお送りする儀礼である。火の神様はテングリの神様に人間界の様子を報告するので、自家の悪口を言えなくなるように口を「火の飯」（注釈8を参考）で封じる。その実行状態は昔からほぼ変わりがなく続けられ、今の様子は少なくとも集落ができた頃の状態を保っていると言う。

供物は白い食物、白糖、ナツメ7個、水竹の頂7本、絹布7色、「火の飯」などを使う。自分で作ったものは最も良く、お母さんがいた時に自分で作ったお菓子、餃子などを供物に使っていた。今は作れないから使ってなく、手に入れたものを捧げている。拝火は23日にドアを開けて行く。楊の木を柴にし、供物を捧げながら、お辞儀して祈り、終わったら爆竹を鳴らす。

### ソゲン・集落：王・デージ（D老人）と娘のジン（Z女）

D老人は90歳を過ぎた男性の方で、六代目の祖先はナラハンと言う地から「犬に荷物を載せて」きた貧乏人だった。この地域に来て牧畜をやって、豊かになった。自分は三十年ぐらい牧畜生業に携わり、子供の頃から馬が大好きで、16歳からアヨシの有名な「トシエトの赤い子馬<sup>ウラン・ダガ</sup>」

<sup>7</sup> 拝火祭に使う飯を言う。直訳は「火の飯」（*yal-un bodax-a*）。またアムスと言う。アルシャーでトカ（*tūka*）と言い、地域により言い方は異なる。ナンキ、ネン、ニルタッグ・ボダー（*nangki, ning, liltax budax-a*）とも言う。どちらも「粘る」という特徴で呼んだ名前前で、ホルチンでは黄米の糯黍を使う場合が多いが、白米、小米にナツメ、ブドウ、砂糖、バターオイル、チーズなどを入れて作るか、塩と肉で作る場合もある。これ以外に、モンゴル・アム、炒めたキジモを使う。一種の粳黍で、水に浸してから、加熱処理して、完全に乾いてから皮をとって処理してきた飯もある。

<sup>8</sup> *qulusun otux*。現地ではホロス水中や湿地に植える。ミツカシワ科。*otux*は、日本風に言えば「御陣笠」のように、帽子の尊敬語で、清朝時代の官人とその職務を指し、「お役人様」という意味でも用いられている。

<sup>9</sup> チベット語。器具に糸、枝などで芯にし、油を注いで作った神捧げる灯。

<sup>10</sup> 現地では家畜の群れを持つことは富のシンボルとされる。100頭以上の羊の群れを持つことは集落において中以上の家庭になれる。

<sup>11</sup> 本人は「年の色（*jil-ün öngge*）」と表現した。モンゴル独特の表現である。



<sup>12</sup>に乗っていた。そして日本軍（本人も聞いた話で、詳しい情報は知っていない）により行われた「十旗のナーダム」（arban qusixu-n nair）に四回優勝し、「九かける九の八十一」<sup>13</sup>個の褒美ももらっていた。

拝火の供物は白い食物、ナツメ 7 個、線香 7 本、7 色の絹布（赤と黄色以外）を 7 本の水竹の頂に絞ったもの、お酒、「火の飯」などがある。絹布は火の神様がテングリ（天）に昇り、神々が集う時に着る服になる。赤と黄色はラマが使うから、庶民は使ってはならない。水竹は火を表象しているだろう。お菓子、赤い食物を捧げないが、「火の飯」に少し肉を入れている。拝火後、自分で食べるから、美味しいので入れているかもしれないと言う。拝火は 23 日に行う。神々が天に登ると、人間の世界をすのすきに悪魔が占領するから、喧嘩などをして、泣いたり悲しんだりしないように心掛ける。犬、家畜を殴って、苦しませたりしてはならない。拝火は家単位で行い、お互いのやり方などの情報は交換しない。

Z 氏は普段はあまり実家に戻れないが、新年の時父の世話をしに来る。彼女によると、火の神様は七人の女神で、また医の神である。娘の子どもを参加させないのは孫悟空がテングリの娘の子どもで、天帝の宮殿を乱したから怖がる。お母さんがいた時、一（旧暦一月一日）から十五日まで、ゾルを点し、毎朝にお茶のお初を天、山河の主（現地の人は nabdar sabdar と言い、守護霊を意味する）に捧げて（振りまき）いたと言う。お母さんは神話・昔話をたくさん知っていて、いつも話してくれていた。Z 氏はダイチンタラ、Dayičintal-a に嫁いて行き、10 歳ぐらいの子供は一人いる。旦那さん側の家族は〇〇<sup>14</sup>信仰者のため、祭祀などしてないという。

#### フベゲ集落：ウン・フア（Q 老人）

Q 老人は 83 歳の男性、原籍はハラチントメトであり、父の時にトシエトに来て定住し、二歳の時に今の集落に来た。当時のフンドル地方は主に牧畜生業をして生活し、少量の炒めキビの畑以外に野菜も植えてなかったという。当時この地域がチョグト・ノヤンとモロム・マイリンと言う貴族の所有地で、外部の人や貧乏人が小作して生活していた。供物には白い食物とナツメ 3\*7 個<sup>15</sup>、水竹の頂を 3 本ずつ青、白色の布で縛ったものを 7 本、「火の飯」、お菓子、そして 7 本の線香が要る。

庭や家でいつも使っている柴は汚いから野原の柴または楡を使う。ナツメが一番重要な供物で、天の神にナツメ一個は羊の丸煮と等しく見えるため、その代わりになる。水竹の先端は風に揺れて、火の神はそれに乗る、天に昇っていき、報告する。絹布は「服」などの「使う物」を代表し、その色は「白い方向」と「青い天」を示す。黒はよくないと思っているため、あまり入れ

<sup>12</sup> 彼はアヨシという軍人に養子として育てられた。彼についてあまり話したがらなかった。

<sup>13</sup> 九の倍数が吉祥とされる。ここでは九種のもの、九倍の量などを指す。例えば砂糖、棗干し各九斤（4.5kg）、布九丈（約 30cm）など。9×9 の 81 が最上である。

<sup>14</sup> 中国では迷信だと禁じている。そのため信者は目立つ行為がないが、周りにそのように言われている。

<sup>15</sup> 3 かけ 7 で 21 だが、21 個と言わず、3\*7 という言い方をする。

ない。火は女神で、女の人が供養すると喜ぶが、赤い色が嫌いなので、それに「緊張する」と言う。拜火祭に赤い服など着てはならないし、赤色の食器、道具を使わない。お菓子は偶数が望ましく、赤い食物は使わない。

仏様（火の神は仏教系の神という認識）は「竜」（Luus）や自然界のオンゴンと違って、赤い食物を召し上がらないから、それ以外の供物がいいと言う。蠟燭は千本を点すと言うが、もちろん千本でもいいし、できない場合、芯を千本の糸で作った一本でもいい。まずは榆の乾いた枝で火を点し、線香で浄め、火の神を呼ぶ（拜火していることを奏上する）。酒と他の供物を捧げ、火の神様に祈りして拝礼し、最後にゾルを点す。

#### シン・アイリ：バヤド・ハラオ（Q 老人）

Q氏は72歳の男性で、原籍は正藍旗（現シリンゴル・アイマッグ）の所属の軍事部族であったヘシゲトン・チャハル(kesigten çaqar)のバヤド(Bayad)一族だった。大昔、チャハルが北京の清朝の軍門に降ったのち、その武勇を買われて、「フルン・ボイル<sup>16</sup>の反乱」(degerem tonox-a)鎮圧に出陣した。彼らは辛うじて勝利したが少数の人だけが生き残り、ヒンガン<sup>17</sup>に逃げてきて、身を隠したという。氏によれば、人間は必ず食を食い、火はそれを「熟して」（火を十分通したもの）くれるから、火の信仰が生まれたのだろう。モンゴル人の拜火祭はずっと前から存在し、今まで継がれており、文化大革命の時に、禁止されたにもかかわらず、密かにナツメを捧げ、さらなる誠心を持って供物を捧げていたそうである。

供物に白い食物、白糖、ナツメ7個、水竹の頂の幹を裂け、赤色以外の布を挟んだもの、「火の飯」、お酒7杯を使う。ナツメは天から見ると羊のように見える。お酒は人が飲んでない新しいものにする。「火の飯」に皮が付いた肉が良く、子孫に「nibur ügei kümün、顔面ない人」が生まれない<sup>18</sup>。

23日に家、庭をきれいに掃除し、かまどと炉<sup>19</sup>を「きれいな泥」で塗り直す。掃除を始める際に箒を北から南の方向で使い始める。柴を榆の乾いた枝にするが、地面に落ちたものを使わない。拜火する場所から鋭い道具や、赤色のものを持ち出す。星が見える頃から火を点し、かまどの柴入れ口を「火の飯」で塗り、火に捧げる。他の供物を捧げ、祈りしながら拝する。その後はゾルを点し、爆竹を鳴らす。

火の神様は23日にテングリ、上の世界（神の住み所）に昇り、初日に中の世に戻る。この間に人間らは新年を迎える準備をする。火の神様は娘の子供に怖がるから、拜火祭には参加させない。

#### ゴリン・アル集落：パイ・スオシ（S 老人）

---

<sup>16</sup> 内モンゴルの北部。

<sup>17</sup> 興安、内モンゴルの東部。

<sup>18</sup> モンゴル語で厚かましい人。日本式にいえば「臆面のない人」。

<sup>19</sup> 現地の方言でjuuq-a（かまど）は四角の大きな火を焚く場所、lüüsやluus（炉）は手早く火を焚く鉄のカゴ。

S 老人は 89 歳の男性で、9 歳の時にお母さんが病気で亡くなり、生計上、お父さんが<sup>トングシ</sup>Tungsi<sup>20</sup> (通事)としてウジュムチンに行ったため、自分はお爺さんの手で育てられた。お爺さんはモンゴル文字が読めるので、金持ちの漢民族の使用人をやっていた。S 老人は 11 歳頃に金持ちの子供と一緒に塾に通うことができたが、間もなく辞められた。その後羊の番をするようになり、14 歳から畑で働かされる。19 歳の時に土地改革が進み、革命国家になり、生産隊の正隊長<sup>21</sup>を務める。1973 年 12 月 31 日にやっと共産党員になった。当時、入党するには四年間観察して、個人履歴を詳しく把握してから認める。党員は毎週組織大会を開き、一週間の行動を詳しく報告する義務がある。共産党は「三つの過ち(殺人罪を含む)」免ずるから、党員になろうとも、その身分を守ろうと必死にする。

23 日の拝火祭は火の神様を天にお送りするためである。昔は室外で行っていたが、火災の原因になるおそれがあるから、現在は家で行う。拝火祭に参加する女性と子供たちは頭に花をつけ、きれいに、清潔にしてからする。少し前はホボン(火盆、火鉢のようなもの)でも行っていたが、今は炉やかまどにする。近年ボイラーを使うようになり、そこにも供物を捧げている。拝火祭はいかに変わろうとも今まで一度も中断したことがなかった。拝火祭は文化大革命の時に迷信だと禁じたが、さらに誠心を持って密かに行っていた。

供物は白い食物、羊、牛、豚肉など手に入れた赤い食物の脂肪、新しいお酒、ナツメ、「火の飯」、水竹の頂などがある。モンゴル人が普段食べているものの中から、一番いいものを捧げる。白い食物と羊の肉が最もいいが、それらがなかなか手に入れない貧乏な時期があった。手に入れた物からいいものを選んで捧げるがいい。供物や脂肪を捧げることを「滴る」(<sup>ドゥサーフ</sup>tusayaqu)という。今は豊かになって、梨やリンゴなども捧げている。柴は楡か果物の木の乾いた枝が入ったほうが良い。水竹も手に入れたら使うし、現在川の水がなくなり、川床は汚いから植えなくなり、見つからなくなっている。それはモンゴル・ゲル、オボの頂を表象し、一番上にあるから最上を表し、スウルデとオトゴ<sup>22</sup>でもある。

拝火はまず星が見えるようになったら(本人談ママ)、食卓を用意し、供物を皿に入れてその上に並べる。カマドとボイラーに柴を入れ、火を点し、線香できよめる。供物を入れたお皿からお初物を取り、火に捧げ、お祈りして拝する。最後に爆竹を鳴らす。音を鳴らすのは軍で銃を鳴らすと同じ意味である。ドアは閉じてやっているが、拝火祭のルールではないから開けるか閉めるかをあまり気にしていないという。

## 2-1-2. 田舎の集中住宅の事例

<sup>20</sup> 本人は通訳だと言った。現地の人には borul (奴隷)であったと言う人もいる。

<sup>21</sup> 本人によると四十数人のリーダーだったそうだ。

<sup>22</sup> 帽子だが、ここで朝廷役人という意味になる。

行政はゴルイン・アルの北側に「幸福院」という老人ホームを建てた。35~40 m<sup>2</sup>の部屋を十個接して建てた建物が九つあり、事務室の建物ときちりと左右に五つと分けて建てられた。家屋の前半がリビングスペースで、ベッド、テレビ、暖房措置などがある。後ろの部屋が料理するところで、電気だけ利用できるようになっている。ガスと火の利用は危険だから設置してないと言われている。労働不能や一人暮らし、あるいは家を持ってない老人に向けたものだが、世話する人はなく、無料で部屋を提供する形式である。そこに入ることは「仕方がない」が、人によっては、老人自身が、あるいは親をそこに入居させた子供は、「恥」だと思うという。実際の「幸福院」の入居者にその眼の前にある学校に通う孫の世話をする老人が多いという。

### 「幸福院」のトンラ (T氏)

T氏は74歳の男性で、息子6人いる。妻と二人で小学校の孫の世話をするために「幸福院」に居住した。ここの生活が安定し、長い時間ここに生活しているから、今年は孫の学校が休みでも元の集落に帰らなかった。部屋は火が使えないようにしているが、たまに停電する時があるため、自分で室外に炉を用意した。電気より、火で作った食事は美味しく思うし、安心すると思う。現在の住宅と発達した「新しい生活」は毛主席、共産党、習主席のおかげでだから、今も線香を焚いたり、拝礼したりしている。

氏によれば、火は宇宙で一番初めにでき、火の神様は生活に一番関わっている重要な神様であり、元々、火の神はハラ・フン<sup>23</sup>であったそうで、神様ではなかったという。そのため、拝火祭は帽子を被って拝する。「七」を使うが、軍人が使うドム（シャマニズム的治療の一種）だというが、理由ははっきり分からない。以前では貧乏で、物が少なく、冬は長期間保存ができる、持ち運びも便利なナツメだけ手に入れることができる。だが、拝火祭は今まで中断したことがなかった。文化大革命の時に禁じられたにも関わらず、密かにナツメを捧げていた。苦しい時期を乗り越えようと、心を込めて拝火していた。火、聖なる山を供養することはチングスから継がれた習慣で、それは迷信ではない。今は自分は死ぬまで続けたいが、子供達はするかどうかわからない。拝火するのが一番いいが、しなくても悪い影響にはないだろう。

以前、一年中毎日家の掃除をしない、「ゴミ・埃」<sup>ホグ・トオース</sup>に触ってはならない。どうしてもする場合は「良い日」を選んですることができる。だが23日以降は「良い日」の占いをしなくもいいが、春分の日以前にしなければならない。当日は西北から東南方向に掃除し始める（仕来りであるからと言って、本人ははっきりその意味を説明できない一筆者）。

供物は羊の骨付き胸を使うがいい。テレビでサムスンウゲフ・脂肪で骨付き胸を捲くこともあった（本人に確認したところテレビで放送していたのを見たが、自分はそのようにやってないという一筆者）。自分は炒めもの、おやつ、餃子など、ナツメ7個を使っている。まずは線香を持って、「<sup>アローン ツァガン</sup>arixun çavan」（清潔という意味）と三回言いながら振り回す。供物を捧げながら、

<sup>23</sup> 直訳は「黒い人」、男の庶民、普通の男を指す。火の神は神ではなく、普通の人間だったという伝承がある。帽子を被って拝するのは人間に対する礼儀で、神様へは帽子を脱ぐと言う。帽子は正装であり、礼に叶う、または相手を尊敬する意味がある。

お祈りして拝する。

## 2-2. <sup>ホシュー</sup>旗 住民の事例

「<sup>テンチエンシュエフ</sup>天誠 学府」小区 (居住地) : ポー・ジン (z 女)

z 氏は 59 歳の女性、現在は夫の唐氏、中学生の娘と家族三人で暮らしている。彼女は中学校の先生で、夫は衛生院で副院長を勤めている。供物の準備は z 氏がしているが、夫が供物を捧げる。拝火祭において男女の作業をそんなにはっきり決めてないが、いつもこのようにしている。夫がいない時に、全部自分でやることもあり、今まで中断したことがなかったが、ホシューに来てからとても不便で、自宅で拝火することの危険性を感じている。拝火祭はやらないわけにはいかないから、今後はトラガ (五徳) を買って、そこで行いたいと言う。

供物は線香、「火の飯」、ナツメ、バターオイルだけだが、以前田舎にいた時は黒と青、そして緑色の絹布を捧げていた。今ガス・コンロで捧げるのは危ないだから、今はやめた。拝火の準備は 23 日の朝から始まり、朝食が終わったら家を掃除する。家具を拭いて、壁の汚れなどを取るが、普段も掃除しているから、そんなに汚くない。それでもその日の掃除は必要だから、2-3 時間の掃除をしている。日が暮れて暗くなり始めたら (天に星が満ちる頃でもある、PM5~6 時と言う)、ガス・コンロをきれいに拭いて、そこで拝火する。

家族全員をキッチンに集め、線香でガス・コンロと周りをきよめてから、火をつける。祈願を唱えながら、鉄製のスプーンに供物を少量入れて、スプーンごとに火の上に当てて、供物が焦げてなくなるまで焼く。z 氏と娘は拝し終わったら戻るが、唐氏は供物を「捧げ終わって」、ガス・コンロの傍にゾルを点し、爆竹を鳴らす。

「天誠学府」小区 : 王・アルタン (A 女)

A 氏は今年 74 歳の女性、末子と一緒に四人で、ホシューで暮らしている。末子の子の面倒を見てきたが、新年は元の住み所 (ソゲン集落) の次男の家で過ごす。彼女は拝火祭の日は次男か末子のどちらかの家で参加する。今年は末子の方にいた。以前は末子と二人で、田舎で生活していたが、末子の結婚に際してホシューに引っ越した。ホシューに来てからも、毎年拝火祭を行っているが、炉やかまどがなく、ガス・コンロで行っている。A 氏はお寺で拝火祭するようになったと聞いて、その方が安心するし、ボルハン (神様) のところであるのは最も良いと言っていた。彼女は、火の神様は一家を守護することができるから、必要であり、拝火祭を行う。火がないと生活ができず、またゴルムタ (家を継ぐこと) とは火であるから、火がないとゴルムタが消えてしまい、生きることもできなくなると言った。

供物は線香 3 本か 7 本、白い食物、油っぽい羊肉、お菓子、ナツメ、水竹の先端<sup>24</sup>などがある。23 日にドアを開けて、拝火をする。清潔なところから拾ってきた榆 (<sup>ハイラス</sup>qailasu) の乾き枝で炉に火を焚き、線香で周りをきよめる。供物を捧げ、お祈りしながら拝する。

---

<sup>24</sup> 9 本の水竹の先端を赤、青、緑三色の布で絞ったもの。

## 「アムゴラン小区」：ウー・バヤ (B氏)

B氏は60歳の男性、ダイチンタラ・ソムのブフイン・アイリ (Büke-yin ayil) の人で、農耕もやるが、羊と牛を多数飼っている。子息は結婚して、ホシューに家を買うが、嫁は、普段通遼市の病院に勤めているため、そこで生活している。B氏の妻は孫の面倒をみるため、息子一家と通遼市にいて、息子の嫁の休暇時にホシューに戻る。自分は田舎の家畜の面倒を見るため、田舎にいて、息子たちがホシューに戻ったら、ホシューと田舎の間を往復する。ホシューの家に家族みんなで新年を迎えたのはホシューの家で、そこが生活の中心と言えるが、拝火祭は彼と息子が田舎の家で行った。

供物は白い食物、「火の飯」、線香7つか3つ、それにお酒がある。「火の飯」は粘りあるように調理し、酒は「良いお酒」にする。値段が高く、アルコールが強いものを指すという。まず23日の朝、5:30頃に家畜を牧地に出し、朝食をしたためたのち、家を掃除する。日が暮れる前に家畜が戻ったら、小屋に入れて、拝火する。乾いた、きれいな木の枝を集め、火を焚く。線香で周りをきよめ、先にお酒を捧げる。次に「火の飯」など供物を捧げ、線香を捧げる。敷物の上で、来年も順調であるようにと、生活の上の吉祥を祈りながら、拝する。埃は一年のうち、23日から年の最後の日までの間だけ、吉日を確認しなくてもいい。拝火祭は男の主人が行う儀礼であり、「yal xolumta」ガラ・ゴルムタとは男系後裔と認める言葉だとB氏が言った。

### 3. おわりに

エマニュエル・トッドは彼の研究領域である英国と米国の歴史において、世代の変化に従って見られる心理的、文化的な変貌が驚くほどに柔軟性を持っていると指摘した [エマニュエル・トッド 2016:22]。モンゴルでも世代が変わると文化的、心理的な変貌をもたらすことは言うまでもないが、拝火祭における祈祷文テキストは消滅せず、存続している。ただし、ホルチン地域では祈祷文を使用しなくなってから、儀礼の手順と供物、そして習わしが著しい変化が生じた。

#### 3-1. 儀礼の形態に対する考察

ホルチン地域の拝火祭はモンゴル他の地域と同じく家庭ごとに行なわれ、時代性があると言われがちであるが、通時的な世代別の拝火祭と、共時的な世代別の拝火祭それぞれ異なる。「家庭」と言っても家屋、家族と同居、分家、即ち個人の差があると言える。

家庭の拝火祭の実行は、一般的に家族と同居、分家して別居に関わらず、食事を一緒にしている、あるいは火を共用していることがメインになっている。分家してないにもかかわらず、普段は別居して、正月など休日・祝日になったら一緒に過ごす家族がいる。「家族一同」、新年を迎え、正月を一緒に過ごすことで一緒に拝火する。その際、家屋が二つある場合、本家とは限らず、どちらかを選んで、家族から代表者だけが拝火する場合がある。同じ家庭においても、主催者の世代が変わる場合と同世代の主催者の変化、主催者の家屋や地域など場所の変化、その年の生活や流行りによって拝火祭が変わることがある。

### 3-2. 供物の変容に対する考察

内モンゴル地域で、1980～90年代に出版された各地域の民族誌中の拝火祭を比べると、ホルチン地域だけが供物に胸骨を使っていないことがわかる。ホルチン右翼中旗、フンドラ・ソムの四つの集落の事例から分かるように、多くの家庭が拝火祭の供物に胸骨以外のものを使っている。胸骨は「女性のもの」であり、命を孕み、それを保護するものである。肉類に羊、乳製品に牛乳が登場することは、モンゴル人の食生活文化を表わしている。すなわち春夏は主に乳製品を食べ、秋冬は主に肉類を食べることを示している。全地域に渡って見られる草類供物は羊の食であり、祈祷文で「火の命」とも記載している。拝火祭はモンゴル人の生活実態の鏡であり、食生活と居住環境、様式、そして世界観を反映している。

ホルチンで使う供物は、白い食物、餅黍、水竹、ナツメ、布の欠片以外に、線香とゾル、肉類、お菓子、お酒、お茶、砂糖、モンゴルアムなどがある。さらに炒め物、果物・餃子、ご飯、タバコ・飴・ビールを使っている家庭もいる。

拝火祭の存在意義については現地の人々の供物に対する様々な解釈と理解から分かる。なぜ拝火しているか「正確」な解釈ができなく、文化に関わる積極的な自己認識に欠いている。ほとんどの人が「拝火祭は良い生活のためにやっている」という理解ができている。彼らは子孫継続と父系集団の継続の意志が薄くなり、「自分・今を生きる」傾向があるのである。そして「拝火祭は火災の恐れが有る」、「単なる迷信だけである」、「有っても無くても影響がない」などの言説が生まれた。それにもかかわらず、現地の人々にとって、拝火祭はモンゴル文化の象徴として「継承しなければならない」ものとして実行し続けている。

### 3-3. 民間信仰の拝火祭が面している現実

拝火儀礼自体が非常に簡略化したもので、当日の部屋の掃除を除けば、家族の拝火時間は5分～30分程度しかかかってない。調査の結果、民族誌の記載と同じように白い食物、餅黍、水竹、ナツメが安定した供物と言える。多くの人の認識では娘の子供(jige kümün)を参加させないという。フンドラ・ソムではほとんどの家庭が拝火祭で赤色を除外する。白い食物以外のもの、布類と普段の食事のお初物、肉類などの供物に対する逆の説がある。儀礼手順と供物の変化、それに伴う解釈と認識について儀礼の担い手たちの不安と矛盾、排除が生じつつある。さらにモンゴル人社会では非難、批判と論争が激しくなっている。

ここにホルチンの伝統生活とそのアイデンティティの維持、現実生活における近代、異文化の影響による生活のバランスの崩れが見られる。伝統の遊牧文化と外来の農耕文化の狭間で、現在のホルチン・モンゴル地域は農耕が主流に成り代わって来ている。すなわち伝統というアイデンティティと現実生活の衝突だと言える。その原因は外来文化によって、伝統的なアイデンティティの継承が難しくなったことによると筆者は思う。拝火祭の実態から言えば、フンドラ・ソム地域だけで拝火時期に4回も火災が起きたという(現地の人のお話による)。ホシューの

家庭において炉の使用を廃止した故、拝火することが「あたりまえ」に、合理性をなくし、「危険である」という「事実」を思わせるようになっている。

アイデンティティの喪失はさらに環境問題に関わっている。拝火祭ではもっとも重視する「清らかを保つ」理念が現生活とその環境において、元の意義を失っている。人々は環境汚染に無関心で、それこそが「自然の生活」となった。このような生き方の中「良い」という価値観が「清らか」から「値段が高い・量が多い」、「独占的なもの」などに変わっている。

拝火祭は自然宗教であるシャマニズムの儀礼であり、狩猟文化と遊牧文化の基に成り立っていた。遊牧民ないしモンゴル人の生活の知恵のかたまりでもある。自然の中に生きる知恵の喪失が現生活のバランスを取れなくなっている。農耕化、近代化において生活環境がもたらす一連の出来事に適切な、合理的な対応が方法をできていない現象が見られるのである。

(神奈川大学大学院・歴史民俗資料学研究科・博士後期課程)

## 主要参考文献

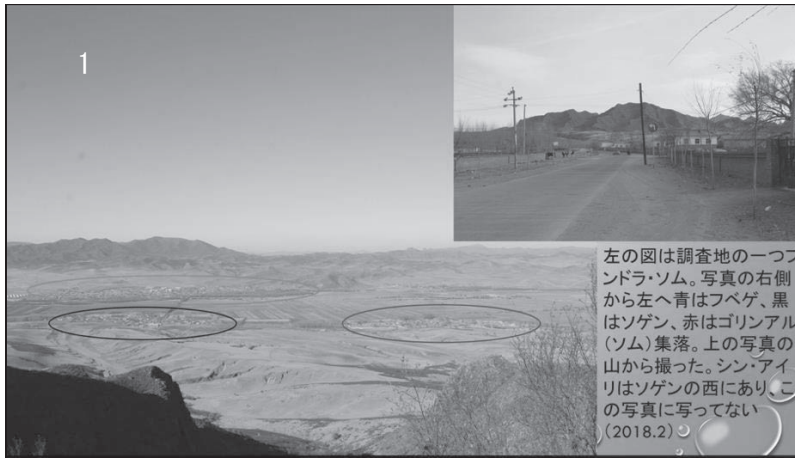
- (1) Bula 1995 *Mongrolčud-un yal Takily-a-yin Sudur Orusibai*,  
(モンゴル文『モンゴル人の拝火祈祷文』) 内モンゴル人民出版社
- (2) Čoyiji 1998 *Mongrol-un Borqn-u Šasin-u Teoke*,  
(モンゴル文『モンゴルの仏教歴史』) 内モンゴル人民出版社
- (3) Qastongyalax, Bai Xiaomei 2009 *Mongrol Jang Üile Soyul Sodulul*,  
(モンゴル文『モンゴル習俗研究』) 内モンゴル人民出版社
- (4) Ke・Boyanbatu 1985 *Mongrol-un Böge-yin Šasin-u Učir*,  
(モンゴル文『モンゴルのシャマニズム』) 内モンゴル文化出版社
- (5) Kürelša 2003 *Qorčin Jang Üile-Yin Soyul Sodulul*,  
(モンゴル文『ホルチン習俗の研究』) 内モンゴル教育出版社
- (6) Kürelbaxatur, Urančimeg 2012 *Qorčin-u Jang Axali*,  
(モンゴル語『ホルチンの習慣』1988年初バージョン) 内モンゴル人民出版社
- (7) Lubsangčoyidan 1981 *Mongrol-un Jang Axali-yin Üilebüri*,  
(モンゴル文『モンゴルの習慣の本』)
- (8) Manduqu, Qasčimeg 1997 *Mongrol-un Jang Axali-yin Öliiger*,  
(モンゴル文『モンゴル習慣の昔話』) 内モンゴル教育出版社
- (9) N・Qurčabilig, Altanjangy-a 2010 *Mongrol Jang Üile-yin Sodulul*,  
(モンゴル文『モンゴル民俗の研究』) 内モンゴル人民出版社
- (10) Nim-a 2003 *Mongrolčud-un yal*,  
(モンゴル文『モンゴル人の火』) 内モンゴル人民出版社
- (11) Sonum 2016 *Mongrolčud-un Sigüsü Talbiqiu Yosun*,  
(モンゴル語『モンゴル人の羊の丸煮の民俗』1992年初版) 内モンゴル人民出版社



- (12) W・Sayinčoytu 1998 *Ami-yin Sitülge (Degedü)*,  
 (モンゴル文『命の信仰 (上)』) 内モンゴル人民出版社
- (13) Walther Heissig 2015 *Mongrol-un Teoke-ba Soyul*, (モンゴル文『モンゴルの歴史と文化』  
 1986年初版) Abida・Odqan 訳 内モンゴル文化出版社
- (14) Walther Heissig 2016 *Mongrol-un Šasin Surtaqun*,  
 (モンゴル文『モンゴルの宗教』1998年初版) Altanbayan-a 訳 内モンゴル人民出版社
- (15) A・ファン・ヘネップ 1977 『通過儀礼』 綾部 恒雄、綾部 裕子訳 弘文堂
- (16) 青木 富太郎 1952 「蒙古人における火と爐」高知大学学術研究報告第1巻:17号
- (17) ウノ・ハルヴァ 1989 『シャマニズム—アルタイ系諸民族の世界像』 田中 克彦訳  
 三省堂
- (18) エマニュエル・トッド 2016 『グローバリズム以降—アメリカ帝国の失墮と日本の運命』  
 朝日新書
- (19) 呉人 恵 2002 「モンゴルにおける羊の摂食タブーに見る動物資源観—qai/-kei を語尾に  
 もつ身体部位名称の分析を中心に」小長谷有紀編 『北アジアにおける人と動物のあいだ』  
 東方書店
- (20) 清水 昭俊 1974 「火の民族学」大林 太良編『日本古代文化の探究 火』 社会思想社
- (21) シンジルト 2004 「周辺から見る内モンゴル」愛知大学現代中国学会編『中国2 内モンゴ  
 ルはいま—民族区域自治の素顔—』風媒社
- (22) ドルヂ・バンザロフ 1971 「黒教或ひは蒙古人に於けるシャマン教」白鳥庫吉訳北亜細亜  
 学報第一輯 『シャーマニズムの研究』 新時代社
- (23) 楊 海英 2006 『「ラクダの火をまつる儀礼」から民族誌の政治性を読む—ネイティブ人  
 類学徒の曖昧な喪失の視点から』『国立民族博物館研究報告』30(4):493-532
- (24) 楊 海英編 2018 『「十善福白史」と「輝かしい鏡」—オルドス・モンゴルの年代記』  
 風響社
- (25) W・ハイシツヒ 1967 『モンゴルの歴史と文化』 田中 克彦訳 岩波書店
- (26) YANG Haiying Edited 2000 MANUSCRIPTS FROM PRIVATE COLLECTIONS IN ORDUS,  
 MONGOLIA (1) International Society for the Culture and Economy of the Ordus Mongols (OMS e.V.)  
 黒船 (印刷)

**付録写真**(以下は2018年2月の写真)

調査地-1 フンドラ・ソムの一部

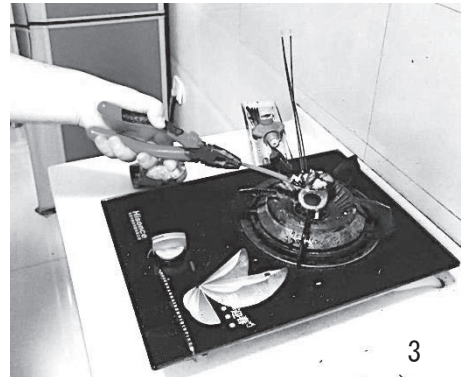


1 拝火祭-2 田舎の事例 (火の神を迎える儀礼)

3 ホシュー住民の事例 (火の神を送る儀礼)



4 ホシュー住民の事例 (火の神を送る儀礼)



環境問題-5 ゴリン・アル集落の一角

