

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に—

張高娃(チョウ ゴワ)

要旨

ホルチン・モンゴル人の伝統的な信仰であるシャマニズムは、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(シャーマン)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。本研究では、「シトゲンの多様性に注目しながら、モンゴル・シャマニズムの変遷及びその行方」を考察してみた。

【キーワード】シャーマン、守護霊、変遷

1. はじめに

現代の社会では、世界各地でシャマニズムやシャーマンの急増が注目されている。「シャマニズムの復興は単に宗教儀礼の復興ではない。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」[青華 2016:134]。

内モンゴルでは、改革開放後の1980年代以降になると、また復活する。現在、経済の自由化が始まると同時に宗教も自由化され、「シャマニズム」も急速に増加し、おそらく村ごとに最低一二人のシャーマンがいて、多形態の類型が現れてきた。本論で事例とするホルチン地域では、チベット仏教の受け入れ受容や20世紀初期からは大量の漢民族の農耕民によるモンゴル地域への移住が行われた。ホルチン・モンゴル人の伝統的な信仰であるシャマニズムは、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、シャマニズムの復興によって生起している

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¹の変遷を考察するものである。ホルチン・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」[青華 2016 : 148]。つまり、「シャーマンは神と人間の間の媒介、使者とも言われている」[満昌 2012 : 182]。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」[青華 2016 : 148]。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。現在のホルチンでは、「キツネ、イタチ、蛇」の動物霊をシトゲンとしている新興シャーマンが盛んである。そのため、シャーマンのシトゲンがどのような精霊かは、シャーマンの巫術と職能だけでなく、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。本稿では、筆者がインタビューを通して実験された儀礼と内容を考察しながら「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これからどんな道を歩んで行くべきか」を明らかにしたい。

2. ホルチン・シャーマニズムの類別

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る。これらの中で、伝統的なシャーマンとして認識されている「ボー」の現状に注目する。本論では、当地の社会環境や宗教信仰の変容の影響のもとで出て来た新興シャーマンを取り上げ、社会生活の発展によって伝統的なシャーマン「ボー」の行方について分析して見たい。

2-1 伝統モンゴル・シャーマニズムの認識

ホルチン・モンゴル人の考えでは、伝統的なシャーマニズムは祖先崇拜や自然のもの「天、大地、火、山、川」を信仰することと霊界を支配して、その世界の秩序を維持する役割を果たしている。つまり、神と人間の間の媒介、使者とも言われている。しかし、現在は伝統的なシャーマンは神通力の衰弱により、動物霊が人間に憑依することや師匠シャーマンの独自の能力が足りないため、「シトゲン（拝むもの）」を誘ってくれる時に間違えてそのシトゲンの乗り物や使い物を降ろして、弟子のシトゲンにしてくれている。また、急速に増加しているホルチン・シャーマンの中では伝統的なシャーマンがほとんど存在していないとも地元の人から言われる。次に伝統的なシャーマンについて述べる。

¹ 「ボー」というモンゴル語は、モンゴル・シャーマニズムの全体のことを指す呼称である。調査から見ると、以前は地域によって男女の呼称が異なり、男性シャーマンをボー、女性シャーマンをオドガンと称していたが、現在のホルチンでは男女ともにボーと称されるようになったことが判明した。もう一つの言い方としては、伝統的なシャーマンのことを指すともいう。例えば、現在のホルチン地域で動物霊を守護神とするシャーマンはボーと呼ばないといわれる。

2-1-1 伝統的なシャーマンの形態

伝統的なシャーマンとして認識されているのは、ボー、ホンドン、レイチン、チャガン・エリエ、ロースなどがあげられる。以下にシャーマンのそれぞれの形態を説明する。

(1) 「ボー」

「ボー」というモンゴル語は、モンゴル・シャーマニズムの全体のことを指す呼称である。調査によると、地域によって男女の呼称が違い、男性シャーマンをボー、女性シャーマンをオドガンと称していたが、現在のホルチンでは男女ともにボーと称されるようになったことが判明した。しかし、ブリヤート・モンゴルでは今までも女性シャーマンを「オドガン」[島村 2011: 153]、また「イトガン」と称していると聞き取りの中でチン・バラス・ボーからいわれた。ことが存在している。地域によって呼称が違うが、職能がほぼ同じであり、伝統シャーマンとして祖先崇拜や自然「天、大地、火、山、川」の神様を祀る。

また、モンゴル人は「テングリ（天）」を自然万物の創作者、様々な神様の中で最も高く位置付けていると考え、「モンゴル・ボーは各方面によって 99 のテングリがいる。ワルター・ハイシツヒによると東の 44 のテングリと西の 55 のテングリと分けられて、西のテングリは人間や万物を助けてくれる有益な天であり、東のテングリは有害なテングリと言う」[満昌 2012: 39]。そして、奥・普日布によるとシャーマニズムでは東のテングリの教育を受けたボーを「黒いボー」、西のテングリの教育を受けたボーは「白いボー」とも言われる。モンゴル・シャーマニズムにおける東のテングリは、凶暴な性格で人々を災害や悪い勢力から守るとされる。また、悪い勢力に対して悪いことで仕返しするという特徴をもつ。この東のテングリを祭るため、黒いボーは場合によっては呪いも用いる。その一方で、西のテングリは性格が穏健で人々に社会生活の規範を教える。白いボーは黒いボーより数が多く、社会生活では西のテングリを祀るため、呪うことを拒否する。

しかし、趙が「シャーマニズムの白いボーと黒いボーについては、ホルチン・ボーの先祖であるホボグタイ・ボーはチベット仏教が入ってくる時活仏に対して最後まで戦った黒いボーであるという伝説がある。そして、チベット仏教と関係があり、受け入れたものを白いボーとして、最後まで戦った者を黒いボーとした。つまり白いボーはチベット仏教の影響が多いと言われる」[趙 2014: 65]。しかし、この分析は社会政策によって分析したが、黒いボーと白いボーは民族習慣や民間信仰と関わっている。例えばモンゴル人の方向意識や太陽信仰によって呼ぶようになっただろうと考えられる。

① 「ボー」のベアリ

そしてホルチン・シャーマンの世界では、「「ベアリ²、ベアリの主たち、監督のよいシトゲンたち」と歌っているように、シトゲン（拝むもの）は「ベアリ、シトゲンの宿る場所」にいたるもので、「ベアリ」に居場所がないシトゲンは本当のシトゲンとはいえないと認識されている。ホル

² 「ベアリ」とは、居場所、棲家。

チン・シャマニズムでは、とくに黒いほうのボーやオドガンのシトゲンが宿る場所を指す」[趙 2014 : 64]。

ニーマによると、1800 のベーリがあり、それを管理するのは 6 人の師匠である。この 6 人の師匠の住むベーリの名前は、それぞれ「アル・サンド、ウブル・サンド、ナランサランテ、白雪山、アルタン・ベーリ、スーセ」である。ホルチン・シャマンの先祖であるホボグタイ・ボーは、この 6 人の師匠の 1 人であり、白雪山に住んでいる。テプ・テングリ・ココチュ・ボーもその 1 人で、シトゲンたちは各「ベーリ」の木の上に宿っていると説明してくれた。これについてアゴラ氏の話で彼のシトゲンのベーリは白雪山³と言われた。シャマンがシトゲンを誘うとき、「ベーリから誘い、『ボーの里は安らかでいらっしゃるのか、主たち、あなたの大事なガンジョルの木の枝が元気か。金のベーリは安泰にしているか、主たち、あなたのアガル・サンダンの木の枝は元気か』と、ベーリや霊の宿る木に関しても挨拶をしたほうがシトゲンたちは喜ぶ」[ニーマ 1998 : 168]。

これについて調査を行なった。シトゲンは皆ベーリの木の上に滞在していると考えられているからである。それと関連して、かつてはホルチン・シャーマンが死んだとき、一般の人と異なった「ソリラフ⁴」という葬儀を行っていたという。その師匠シャーマンを伝承する弟子シャーマンが屍体を八つ部分に切って、木の上に吊ると魂がより早くベーリに戻りことができると考えられる。吊る儀式が終わったら、それを伝承する弟子シャーマンが師匠シャーマンの偶像を鉄や木で作って祭祀儀礼を行なって、最後に偶像を復活して伝承する弟子は「オンゴド」にして拝んでいたと言われる。

② 新シャーマンの候補者

また、新シャーマンについては、伝統的なシャーマンは世襲的シャーマンであり、母方あるいは父方のオジから伝承するパターンが多い。シャーマンの候補者に共通する特徴としては、病気がちで病院に行っても病院が診断できないため、シャーマンのもとへ行って、先祖シャーマンによって後継者として選定されるのである。そして、候補者はもし祖霊を受け入れないと、先祖シャーマンの霊が「フルグ（乗り物、憑座）」がなくなるため、自分の子孫を苦しめるという意識から、仕方がなくシャーマンになる人が多い。

シトゲン（拝むもの）が降りて来るときは師匠シャーマンが決まっているとして、シトゲンから夢を通して、その「フルグ⁵」の師匠シャーマンの象徴するものや方向などを知らせる。そして新たなボーが自分のシャーマンなる道を探し始める。師匠シャーマンを探す時間は決まっていない、人によって何ヶ月長ければ何年もかかるという。新たなシャーマンが誕生するときシトゲ

³ 白雪山は、モンゴル国の「チャソト・ハイラハン（白雪山）」は祭祀する山であった。この山は、人を助ける神山として、その周りに二つのおボーが作って祭祀儀礼を行っていた。また、ホルチンのシャーマンの歌には白雪山とガンディグ木がよく出て来る。

⁴ 「ソリラフ」はシャーマンの葬り方、ボーの遺体をバラバラにしてボーの木という木に吊るす儀式。

⁵ ボーにえらばれた人を指す。

ンは必ず自らのベーリやソーリ⁶、使っていた道具のありか、得意な治療方法などをフルグの口を通して語る必要がある。

③ 「ボー」服装から見るシンボルの特徴

「1704年に書かれた探検記では、「ボー」服装も「オンゴド」と同じく世襲である。今ではボーの服は前世紀に作られたものではなく、チベット仏教を受容する前に存在していたと指摘している」[アラタン 2013 [1998]: 34]。例えば仏教と関係ないところツングスやシベリヤ地域などでの服装は今の見られるモンゴル・ボーの服装と全て同じであると言われる。特徴としては「大勢のモンゴル・ボーは、皮で作られたコートを着る。そのコートは普通の服と違って、服のボタンは後ろに設定される。また、服を鉄の薄板やベルをかけて飾るなど」[アラタン 2013 [1998]: 35]と述べた。そして、この服を飾る特別のものは「モガイルジン・ウゲデス⁷」という布で作った紐で結び目を作ることである。これは、ボーたちは飛べる鳥を真似るため、これらの結び目を作ると考える。したがって、服の前身や袖に掛けられた布で作った紐は鳥の羽を象徴し、後ろの長い紐は鳥の尻尾を象徴している。鳥を真似したこの服は、ボーの飛び回ることを表している。これは、いろいろな解釈の一つであり、別の解釈としては、蛇を真似したという言い方もあり、この話はブリヤトモンゴル人にもっとも適合すると言われる。

調査のホルチンでは、ボーの服装の特徴が残されている。服の材料としては以前は獣皮で作られていたが、今は写真2のように布や木の織物で作るようになった。伝統的なボーのシンボルである「モガイルジン・ウゲデス」は、写真の右下のボーの服から見るともっと似ているが、他の三つの服は今のホルチンでは一般的になっている。しかも、ボーたちの服装はほとんどがこのシンボルを持っていて、布で作った紐の結び目やベルが必ずある。

これ以外に、服装に鏡を掛けたりする。一般的に数としては九つの鏡を吊るす。それを「ボーの乗り物」とも言う。普通では服の前に掛けるが、偶々に後ろにも掛ける時もある。この鏡の役割は、最初に悪霊を払うことである。次はボーがこの鏡の超自然な力で占うことですべてが分かるという。このような鏡は、いつも一面は光面で、もう一面は葉や花、鳥、人の絵で作られている。ホルチンでは、写真1の左上のボーがこの鏡を代表していることをわかる。しかし、ボーの服装は人によって作り方が違うといわれる。

⁶ 「ソーリ、居場所、台座」とは先代のシャマンが住んでいた場所である。

⁷ 「モガイルジンは蛇の意味で、ウゲデスは結び目を作ること」、「モガイルジン・ウゲデス」とは、蛇のような紐を結び目が作る意味を表す。



写真1



写真2

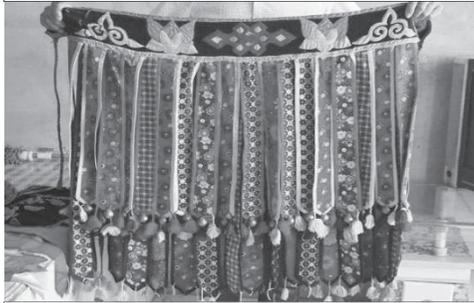


写真3



写真4

写真1、2と4は、現在ホルチン地域の三つのボーのそれぞれの服装である。写真1は治療儀礼行う事前に外に行って神々に拝む状態である。写真3と1は一人ボーOTG氏の服装で調査の時に展示してくれた。写真4はAGL氏のオボー祭りをを行った後の記念写真である。筆者は旧暦で（2018年の8月19日）に撮った。

また、ボーの頭の飾り物として様々な形式がある。北アジア人たちは非常に重んじている。皮帽子を被るや模様の布で頭を巻く。他に鉄の帽子や上に鉄の葉も飾る時もある。それは動物のトーテムを象徴しているのかもしれない。でもこの習慣は東モンゴルではほとんど残っておらず、主に布や絹織物の服を着るようになったのである。ボーの帽子の様子や形がそのシャーマンの能力やレベルなどを象徴する。調査によると、写真5のように現代のホルチンでは帽子は鉄で作られて、鳥の模様で三つの鉄の飾りがあった。これはおそらく二つの意味を表している、一つはトーテム、二つ目はボーの飛び回ることを表していると考えられる。



写真5



写真6

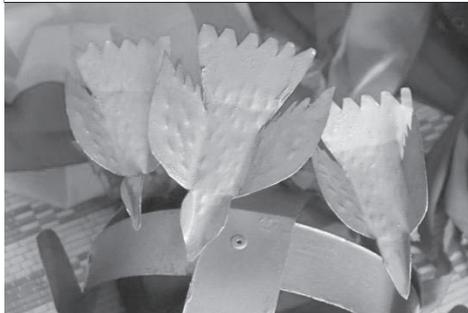


写真7



写真8

写真5～写真8 筆者は調査したホルチン地域の三つのボーそれぞれの帽子の様子である。写真6は治療儀礼でトランス状態である。写真6と写真8はOTG氏が帽子を見せてくれた写真。写真7はAGL氏のボー踊りのとこで見える帽子である。この写真は、旧暦で(2018年の8月19日)に撮った。

しかし、シャーマンの能力をもっとも表現しているのは、ボーの太鼓と撥である。楕円状の形の鉄輪を羊皮で包んで作る。写真9のように、太鼓取っての末端に九つの小さい鉄輪をつける。

「9」は吉兆の意味を表す。そして、太鼓や太鼓の音は鹿の鳴き声と鹿の絵と関係する。モンゴル人は、鹿の鳴き声は悪霊を払うことができると考えているからだ。でも現代では、羊の皮で作られた太鼓は見られなかった。ブリヤートモンゴル人は、狼の皮で作られている。しかし、調査ではほとんど、木で作られるようになった。

そして、撥はボーの法杖(法力の棒)とも言われる。この法杖について、図1のように、両辺のうちの一边は馬の頭、一边は馬蹄が刻まれている。次に、撥を少し曲げて馬鞍のようにして、曲がる部分を馬の紐のように作る。図2の写真はチャハルボーの様子である。この役割としては、撥はボーがトランス状態に入ったら、法力を持つ乗り物になると言われる。さらに、「この撥は頭の中の悪霊と争いするところへ送るようにする」[アラタン 2013: 43-44]。また、蛇の皮で包んで、一边は色々な布で結び目を作る。蛇の動作や音を真似た小さな撥もある。

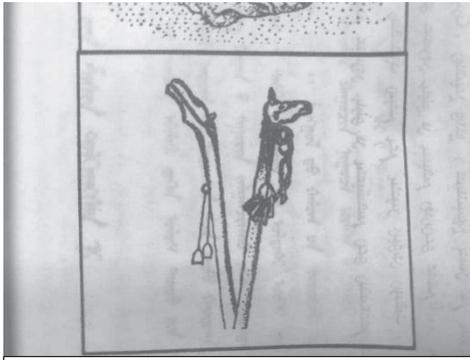


図 1



図 2



写真 9



写真 10

図 1 と図 2 はワルター・ハイシッヒの本から引用した（アルタンバガナ訳 2016 : 44-45）。写真 9 と写真 10 が筆者は調査したホルチン地域の現在の太鼓と撥の写真である。この写真は、旧暦で（2018 年の 8 月 19 日）に撮った。

ホルチン地域の撥は非常に簡易になっていて、写真 9 と 10 のように材料は竹で作り、木を布で包んで色々な布で結び目を作っているのは、蛇を真似しただろうと考える。

このように、色々な変化させてきたボーのシンボルや服装は常に同じではないけど、下記の点では役割が同じである。最初は、法杖や鏡などはボーを遠くまで送らせる。次は、トーテムを真似ていること、鹿の音、蛇の動作を真似したことは、悪霊と悪いものを払う役割をしていると考えられる。ホルチンではボーが時代や様々な宗教の影響を受けても、これらの伝統的なシンボルはまだ残されていることがわかる。

(2) 「ホンドン」

ホンドンとはホルチン・シャーマニズムの種類で、「天の甥」と呼ばれている。何れも高い巫術を持ったシャーマンである。ホンドンは世襲型で、一族またその家系ごとに、世代を超えてその地位を継承され、祭祀を担当していく重要な位置付けがされている。テングリを拝む祭祀を行う専門的なシャーマンで、主にテングリの祭祀、雨乞い、「チャヒルガン・テングリ（雷天）」

の祭祀、落雷にあつて死んだ人間や動物の解体処理、テングリへの民衆の意見を伝達など、テングリに関わる行事を取り仕切るとされる。

「モンゴル語では「コンゴタン」と「ホンダン」という言葉は、発音上の類似がある。オールドスにある、チンギス・ハーンの「ナイマン・チャガン・オールド」を守る「シトゲルタン（拝む人）」のなかにいた、「ドーダーチン、シャマンの類型」という男性の集団がホンダンの由来になる可能性が浮上してくる。彼らは、「チャヒルガン・テングリ、天の一種」を祭る、特別な権利をもち、雷が鳴るあるいは雹が降るとき、彼らは家の外に出て大きな声をあげて雷を阻止し、雹が降るのをやめさせる役割をもっていた。そして、「シトゲルタン」のなかに、コンゴタン・オボグの人がいたことが史料から明らかにされている。さらに、彼らは、元の時代からチベット仏教を信仰するようになったことも記述されている」[薩・那日松 2000:55]。このことから、ホンドンは、オールドス地方のドーダーチンに関係がある、天に祀るなどの特別な権限をもつシャーマンであると考えられる。

サランゴワによると、ホンダンがホルチン・シャマンの先祖とされるのは、コンゴタン・オボグのホボグタイ・ボーに由来するという説がある。しかし、趙によると、「ダーウ・ホンドンは先祖のホボグタイ・ボーから伝わったとされている青銅の印鑑を持ち、またチベット仏教よりのシャーマンになって、活仏であるとされているホンドンを、チベット仏教と最後まで敵対したホボグタイ・ボーと結びつけるのは難しい」[趙 2014:67]と記している。そして、ホンドンはコンゴタン・オボグのホボグタイ・ボーの子孫であるかどうか不明であり、ホンダンの由来についてはまだ結論が出てない。

「ホンドンは、ライチンと同じくチベット仏教の護法神の『ダムジン・ボルハン』を祭り、『ダムジンブルブ、忿怒尊の独鈷杵』⁸を儀礼やお祓いに用いることが多い」[趙 2014:68]。インタビューによると、彼のトランスの特徴はテングリに向かって頻繁に跪くことで、太鼓もドラも用いる。

このように、ホンドンはテングリを祀るなどの特別な権限をもつシャーマンで、伝統シャーマンである。筆者は、ホンドンは元々は東モンゴルにいてチベット仏教と激しい争いに負けた後で、チベット仏教の影響を受けて、「ダムジン・ボルハン」を拝むようになったと考える。現在のホルチン地域ではホンドンは非常に少なくない。

(3) 「レイチン」

レイチンとは、16世紀ごろホルチン・シャマンがチベット仏教と融合して誕生した一種のシャーマン形態である。つまり、白いシャーマンに入る。「レイチン」という言葉は、チベット語のネーチュンに由来する。ネーチュンはチベット仏教寺院にいるシャーマンである。ホルチンのレイチンは、一般人やチベット仏教寺院のラマがなるものであり、一般人の場合を「レイチン」、寺

⁸ ダムジンは、チベット仏教の忿怒神で、「ブルブ」は、独鈷杵ないしは金剛槩のことをいう。ホルチン・シャーマンの中では、特にライチンとホンドンは治療や儀礼によく用いる神具である。

院のラマの場合を「グリテム・ラマ」⁹とそれぞれ称する。『『剣をもつレイチン』と『剣を持たないライチン』に分かれており、赤い腰巻がチベット仏教から由来する大きな外見上の特徴である。彼らは、「ダムジン・ボルハン」¹⁰を『テングリの如く荒らしい』と言って特別な扱いをして拝むのである」[ニーマ 1998 : 220]。

また、ホルチン方言でもレイチンのことを「ネ」ではなくレーチュンというのが一般である。「ネーチュン寺院とは、ニンマ派の寺院で、ダライラマがいるゲルク派とも良好な関係にあったと言われている。もともとこの寺院にいた転生ラマのネーチュンクテンパとは一種のシャーマンであったと言われている。ネーチュンクテンパは国家神託官とも言われるほどダライ・ラマ政権には重視されていた」[永橋 1999 : 144~145] という。

チベット仏教ニンマ派の歴史はゲルク派よりも遥かに長いことが知られている。これが9世紀ころチベットでは宗教的結束力が弱まり、聖と俗のものになり変わったことで、シャーマニズムを取り入れたのではないか、そのあと、チベット仏教のモンゴル地域への受け入れに伴ってホルチンに入ってきたのではないかと考える。

そして、レイチンはトランスにおいて主にチベット仏教の佛である「ダムジン・ボルハン」をオンゴドとして迎え、経文を読む場合もある。「レイチンのトランスの特徴はシトゲンを降ろす際、椅子に座りドラを叩き単調に経文を唱えながらトランスに入って、ポーのように動き回り踊りはしない、シトゲンが帰るとき後ろへ倒れるのは白いポーと似ている」[趙 2014 : 67]と言われる。現代のホルチンではレイチンも多く存在している。

(4) 「チャガン・エリエ」

「チャガン・エリアはモンゴル語で「白いカラス」を意味する。こうしたカラスや白鳥、かささぎ、鷺などの鳥類に対する信仰は、ホルチン地域にかぎるものではなく、ダルハードなどの他のモンゴル系集団のなかでも信仰されているという報告がある。ダルハードでは、カラスは、ロスの使いとして、ロスのメッセージを人々に訳して伝える役割を果たすとされている」[奥・普日布 1998 : 87-90]。

「チャガン・エリエはライチンになる前の段階で、そのトランスは両腕を広げて鳥が羽ばたくように、ゆっくりと回るといった特徴をもつ。何かに当たったら鳥が嘴で突くような動作をする」[趙 2014 : 69]。ホルチン・シャーマニズムではチャガン・エリエを動物の霊ではなく、死んだ女性の霊だと説明している。そして、チャガン・エリエの霊は、天のチャガン・エリエ、世のチャガン・エリエに分かれ、悪霊として退治されるものと、交渉の過程でライチンになるものがあるといわれている。チャガン・エリアは、女性の子孫に憑くもので、ホルチン地方ではそういった家系の女性との結婚を望まない人も少なくない。

⁹ グリテム・ラマとは、チベット仏教とホルチン・シャーマニズムが融合してできた宗教職能者で、筆者がインタビューしたグリテム・ラマは昔チベット仏教の寺院にいたと語ってくれた。グリテムはライチンと比べたらよりラマに近い形態である。

¹⁰ ダムジンは、チベット仏教の忿怒神、護法神。ボルハンはモンゴル語で「神仏」を指す。

(5) 「ロス」

ロスのシトゲンは、昔からモンゴル・シャマニズムに存在した、土地や水の信仰と関係し、白いシャマンにも黒いシャマンにもロスを信仰する者がいるという(奥・普日布 2006[1998])「ホルチンの民間ではロスをシトゲンとして、川あるいは井戸で祀る習慣がある。実際、ほとんどのシャマンは主なシトゲンとは別に、ロスのシトゲンをもっていることが確認された。また趙によると「ロスがラマについてくる」話はよく聞かれ、チベット仏教が浸透した清朝時代は、一家族に男子が3人以上いたら、必ず1人はラマになっていたので、ロスがラマと関係があるとすると、現在のシャマンたちにロスのシトゲンがいることは不思議ではない」[趙 2014:70]という。もう一方では、ホルチン地方ではロスはヘビのシトゲンとして認識される表現もある。そのため、昔からモンゴル地域に存在してきた土地の信仰と関係するシトゲンであるという奥・普日布の説とは矛盾している。いずれにしてもロスは病気治療に優れていて、モンゴルの伝統的な骨接ぎ技術はロスのシトゲンの能力を必要とするという。ヘビの霊のことを「長仙」や「莽仙」と呼び、漢民族由来のいわゆる「仙の類」に入れることが最近では普通になってきている。つまり、ヘビの霊はときにはロス、ときには「長仙」や「莽仙」と呼ばれていて、呼び方自体もかなり混乱が見られる。筆者の調査でも奥・普日布の記した通り、土地と水を信仰していて記憶ではモンゴルの伝統的な骨接ぎ技術が優れていて、民間に依頼されている。呼び方としては社会変化と関係があると考ええる。

2-1-2 ホルチン・「ボー」の実態

ボーとは、自然信仰と祖先崇拝を中心にして、人間と霊界の秩序を維持する。また、祭祀儀礼を通して世界の自然の神様を喜ばせて、人間の病気を治療しながら人々を手伝う役割を果たすと認識されている。しかし、異文化や他の宗教の接触によって、新しい要素が次々に取り入れられたため、現在のホルチン地域では伝統的なボーがいるのかと民衆から疑いがもたれていると考える。ホルチン・ボーの実態を分析して見たい。

【事例1】

チン・バートル¹¹ (男性 40代)、出身はシリングル・アイマグ。現在はモンゴル国におけるモンゴル「ボー」を6年ぶりに研究している「ウラーチ」である。「ウラーチ」というのは、まだ「ボー」になってない状態である。チン・バートルの話によると、「自分は最初「ボー」という存在を知らなかったで、15年ぐらい重い病気になって、薬を使っても全然治らない状態だった。ある日、ボーのところに行って見せたら、『ボーになる啓示で、自分の先生を探しに行きなさい』と言われ、先生を探すと同時に研究を始めた」という。話によるとモンゴル・ボーというのは、祖先の知恵の霊が世襲で降りてくる。あるいはオンゴド、シトゲンは自分の祖先の意味。ボーの霊は永遠死ねない。「ウラーチ」¹²は天と地の繋がりの中で、ボーは「オンゴド」と同じ

¹¹ 本論に登場する人名を仮名にする。以下同じ。

¹² チン・バートルによれば、ウラーチはモンゴル国ではボーになる前の段階の呼び方。

能力持つ人をいう。

その一方で「ボー」は自然の医者と呼ばれている。なぜかというたとえば川を汚されると川の神が怒って川の水がなくなる。そのときに、ボーを誘ってその川の神と交流させる。そうすると、ボーがその川の神を喜ばせるために祭祀を行って泉を潤す。こんな例がモンゴル国で数多く見られると言われる。またボーが降りてくるのは、自然を保護するためであり、ボー信仰は永らく自然のルールを大事にして、自然を破壊することを禁止している。最近ボー信仰が再び広がっているのは自然を保全するためと言われる。ボーというのは一つの家族に一人だけ存在する。

チン・バートルの話によるとシャマニズムというのは満族の読み方で、モンゴル「ボー」とは違うとされている。シャマニズムというのは、ボーとは拝む者が違うので、外来シャマニズムの拝む者は動物、また使っている道具の霊が降りてくることを指す。こうした状態をモンゴルでは・ボーと言わない。実はシトゲンが降りてくるときに、その「ボー」の師匠シャーマンが決まっている。もし自分の師匠シャーマンを探しているときに金儲けの悪い師匠ボーにあったら、巫術は足りなくてシトゲンを間違えてしまう可能性がある。したがって、オンゴドは三階層で生きていると言われて、「一番上は祖先の霊、間に乗っている動物、一番下は使っているもの」である。自分の決めた師匠シャーマンが探せたら、候補者であるその弟子のシトゲンを下の二段を通して正しくオンゴドを降ろしてくれる。これをやるのは巫術が必要であると言われる。

【事例2】

オトガン(男性 40代)、故郷はシリンゴル・アイマグ。このボーはモンゴル人の遊牧生活はボー信仰と直接関係があり、自然の規則を守って自然環境を保護するためである。これは人間と自然との和やかに共存するためであるといわれる。オトガンもモンゴル・ボーは自然の神と祖先を拝むという。

【事例3】

アス・アゴラ(男性 60代)、出身はウランハタ(赤峰)市であり、ホルチン・ボーである。アス・アゴラ氏はおよそ600人の弟子を揃えている。ヒンガン地域に位置するホルチン「ボー」踊りの会長でもあり、中国の非物質文化に登録されて、国からお金ももらっていると話された。アス・アゴラもチン・バラスと同じようなことを言い、動物霊あるいは別のもののシトゲンをもつシャーマンをボーと呼んでおり、またホルチン地域にはこのようなシャマニズムが多く存在するという。「ボー」には「オドム」¹³と「トオムル」¹⁴と分かれるという。「トオムル」というのは、家族にはその「オンゴド」の能力を持てる人がいなかったら持てる人を探す、ある人を気になり、つくならその「ボー」を「トオムル・ボー」という。

¹³ オドムとは、世襲であることを指す。

¹⁴ シトゲンからその人の子孫ではないけど、巫術を持つ潜在力を持っていると好まれること。

【事例 4】

オトガン・バヤル(男性 42 歳)、シトゲンとは三つぐらいあり、それはロス、ライチン、黒いボーで、ロスは世襲のシトゲンで、代々伝承してきている。黒いボーは祖父(お父さんの母親の兄)のシトゲンで病気治療するのが得意と言われる。またライチンは祖父の最初の弟子のシトゲンで、師匠のシトゲンと一緒に彼を選んだという。彼は 27 歳のときに病気になって 2 年ほど経って 29 歳で名を明らかにして、「ボー」になって 13 年目である。オトガン・バヤル氏の下で 70 人ぐらい弟子がいて、三人だけ途中で家に用事があるが名が明らかにすることができてないといわれる。彼の話では最近ホルチンでは女性シャマンが多い、理由はまだわからない。「ボー」たちの服はみんな違うと言われる、それは彼たちの「シトゲン」の要求により決められるという。

2-2 新興シャマンの位置づけ

ホルチン・モンゴル人の考えでは、伝統的なシャーマニズムは祖先崇拜や自然のものを信仰することと霊界を支配して、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、非常に混乱して民間では信頼度が低くなっており、ホルチンモンゴル人は今が伝統的なボーはいないとも言われる。次に、現代盛んになっているキツネ、イタチの霊について紹介したい。

(1) 「キツネ、イタチ、蛇の精霊」

「バンザロフは、穴熊の憑依霊をもつ 1 人のウリヤンハイの女性シャマンのトランスの特徴について、狂気めいて獣のように爪を抜いて音を立て床の上を転がるような動作をしたと記述している」[バンザロフ 1971 [1940]: 47~48]。また、「黄は、黒竜江省双城地域の漢族の「大仙」というシャーマンは、主に道教の神々を祀ると同時に、現地の民間信仰では善悪の二重の性格をもつキツネ、イタチ、蛇などの動物霊を自らの身体に憑依させ、活動すると報告し、これらの動物霊の由来を満州族、オロチョン族などのツングース系諸民族のシャーマニズムと緊密に繋がっていることを指摘した」[黄強・色音 2002: 17-18]。「一方のオロチョン族のシャーマニズムを調査した王の報告によると、1940 年代からオロチョン族の間にキツネの霊が新たに憑依されるようになり、現地の人々は日本から伝来したのではないかと説明している」[黄強 1999: 17-18]。さらに、「劉は遼寧省南部、西部、東部において現地調査を行い、そこに儒教、仏教、道教に属するものだと明確に区別できる寺廟が少なく、動物信仰と関係のある「地仙」ばかりであったと言及する。そして、動物霊たちは人間界と中国の父系社会によく似た疑似的な親族関係、疑似家族関係を結び、シャーマンのような宗教職能者を媒介して作用し、動物信仰について現地の人々の間で満州族の開族者のヌルハチと関係づけて語れることが多いという」[劉 2003: 153~164]。

① 動物霊を「ナガドム」のオンゴドとされる

さらに、趙はホルチン・シャーマンにも人間の形をしたオンゴドのほかには虎、鳥、犬、魚、蝶、蜂などといった動物のオンゴドが存在し、ときにはシャーマンたちに憑依することがあると言う [趙 2014 : 71]。しかし、著者はこの分析に関しては異論がある。実はこれらは「ナガドム」¹⁵のオンゴドと言われて、シャーマンの巫術の表現だと考える。「ナガドム」のオンゴドというのは、ボーがトランス状態に入る前の一瞬の遊びの時間帯を指す。ボーはトランス状態に入る順番がある。まず、ボーが歌を歌いながら太鼓を打つ。次に、右手の方向へ三回、回ってから左手の方向へ一回、回り、病人の治療儀礼が始まる。治療儀礼では、太鼓の踊り、「ナガドム」のオンゴド、剣を体に吸収するなどを演奏しながら巫術が表現させる。この中で例えば虎の「オンゴド」だったら、虎のように吠える、蜂の「オンゴド」だったら、指を臀部において、人を刺すような動作をするなどである。

つまり、「ナガドム」のオンゴドとは、トランス状態に入る前の遊びの時間の治療儀礼を行う際に表現するボーの一種類の巫術である。これについて、ホルチン・ダルハン区の「ナサ(人名)ボー」の伝説がある。ナサボーは「ナガドム」のオンゴドは演奏するのが得意とされる。一回トランスに入ろうとしていたところ、集まった若者たちから「ナサボー、「ナガドム」のオンゴドを一回演奏してくれないの」と要求した時、ボーは同意された。その後、何のオンゴドがいいと聞かれると、皆から魚をとって遊びましょうと言われた。そして、ナサボーは魚の「オンゴド」を演奏すると、大きな魚だらけを見て、皆が一人一個ずつ捕まったという。ボーから「魚をとれたか? 離さないで」と言われて太鼓を打つと、皆はお互いの手や足などを捕まえていたと言われる。そして、このことから、動物の「オンゴド」とは補助的な役割をしていたけど、動物を憑依させてはいなかったと考える。

したがって、趙の調査では近年、「ホルチン・シャーマンの中には、ロスのシトゲンのほかにも、キツネ、イタチなどの動物霊が存在しているのは、有力なシャーマンたちが狐やイタチの霊、「使い物」として固い約束を結び、依頼に対処するために使っていたことを明らかにした。しかし、近年の再活性化の状況においては、動物霊が先祖シャーマンの霊と同じくシトゲンとして名乗り出る事態になっていると報告している」 [趙 2014 : 72]。

② 動物霊の由来

ホルチンの人々によると、「キツネ、イタチ、蛇の精霊」をシトゲンとすることは、モンゴル・シャーマニズムの中では、昔は存在していなかったと言われる。それでは、現在のホルチンでの三種の精霊がどこから由来するか、また、漢民族と混住したことで関係あるのか。「キツネ、イタチ、蛇の精霊」について、1930年代に中国地方の東北地方の民族調査を行なった赤松智城と秋葉隆の報告が重要な手掛を与えてくれる。両氏の中国東北地方の民族調査では、胡仙(狐神)、黄仙(イタチ神)、蟒仙(蛇神)を守護霊とする「大仙」という巫医の存在が報告されている。大仙の祭壇には主に狐神とイタチの祭神をはじめとする神々が祀られていた。大仙は病気治療

¹⁵ 「ナガドム」とは、ゲームや冗談などの意味。

の際に狐、蛇、イタチの三種の精霊を自らの体に憑依されることが特徴である」[赤松・秋 1941: 329]。このことから、現在のホルチン・モンゴルの新興シャマンの守護霊である蛇、狐、イタチ

などの三つの霊は、昔から漢族の信仰体系の中で存在していたことがわかる。

赤松と秋葉が実施したモンゴル族系のダフル部族のシャマンの調査では、シャマンの祭壇には胡仙系統の神々も祀られていたと報告されている。このダフル族の祭壇の形式に関して、赤松と秋葉はモンゴル族のシャーマニズムが道教に影響を受けたものであると分析している。さらに赤松と秋葉は、図3に示したように1936年にモンゴル族の「ホルチン、ハラチン、ダフル、ブリヤート」諸部族の漢族文化の影響を受けた程度に調査するために、満州国の軍官学校のモンゴル族の生徒たちに道教の神々をどの程度認知しているかアンケート調査を実施した。その結果は、ダフル部族の生徒たちは、道教の神々をすべて知っていた。ハラチン部族は娘々神¹⁶と関帝¹⁷を知っていたが、胡三¹⁸を知らなかった。ホルチン部族は関帝以外の道教神を全く知らなかった。ダフル部族においては関帝(関羽)、娘々(ニャンニャン)胡三を知っている者が多かった。赤松・秋葉の調査から、モンゴル族の中で、最も漢族の文化が浸透しているダフル部族は、関帝、娘々と胡三を熟知していたことが判明した。さらに、ハラチン部族はホルチンより漢族の文化の影響を受けていたので娘々神を周知していたのである。これに対して、「ホルチン部族では、調査対象の41人中、10人が関帝のみを認知していると答えたが、娘々と胡三の神を知る者は全くいなかったと報告されている」[赤松・秋葉 1941: 311]。このことから、20世紀前半の1930年代の頃、ホルチン地方のモンゴル族には狐やイタチ、蛇に関する信仰が存在しなかったことが明確になった。赤松・秋葉の分析からは、モンゴル族のシャーマニズムは漢民族の文化の影響を受けることによって、宗教信仰的にも借り受けている現象が表していると考え

合計	布里雅特	巴爾虎	察哈爾	科爾沁	喀喇沁	達呼爾	種族
(二六七)	(二四)	(六)	(五)	(四一)	(六四)	(三四)	(生徒數)
四〇	〇	〇	〇	一〇	二三	八	關帝
二三	〇	〇	〇	〇	三	九	娘々
六	〇	〇	〇	〇	〇	六	胡三
五八	〇	〇	〇	一〇	二五	二三	合計

図3 中国の東北地方におけるモンゴル諸部族の道教神名の認識度(赤松・秋葉 1941: 311)

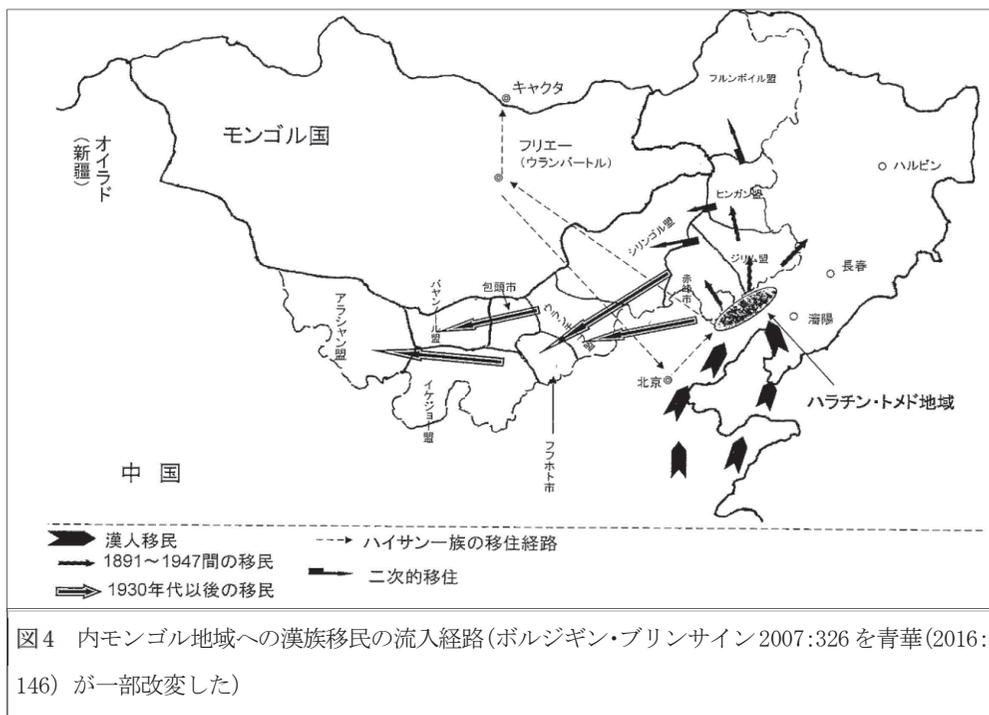
フル、ブリヤート」諸部族の漢族文化の影響を受けた程度に調査するために、満州国の軍官学校のモンゴル族の生徒たちに道教の神々をどの程度認知しているかアンケート調査を実施した。その結果は、ダフル部族の生徒たちは、道教の神々をすべて知っていた。ハラチン部族は娘々神¹⁶と関帝¹⁷を知っていたが、胡三¹⁸を知らなかった。ホルチン部族は関帝以外の道教神を全く知らなかった。ダフル部族においては関帝(関羽)、娘々(ニャンニャン)胡三を知っている者が多かった。赤松・秋葉の調査から、モンゴル族の中で、最も漢族の文化が浸透しているダフル部族は、関帝、娘々と胡三を熟知していたことが判明した。さらに、ハラチン部族はホルチンより漢族の文化の影響を受けていたので娘々神を周知していたのである。これに対して、「ホルチン部族では、調査対象の41人中、10人が関帝のみを認知していると答えたが、娘々と胡三の神を知る者は全くいなかったと報告されている」[赤松・秋葉 1941: 311]。このことから、20世紀前半の1930年代の頃、ホルチン地方のモンゴル族には狐やイタチ、蛇に関する信仰が存在しなかったことが明確になった。赤松・秋葉の分析からは、モンゴル族のシャーマニズムは漢民族の文化の影響を受けることによって、宗教信仰的にも借り受けている現象が表していると考え

¹⁶ 娘々とは、女性神であり、中国東北地方の漢民族の中で広く信仰されている。

¹⁷ 関帝とは、中国の三国時代の関羽のことであり、現在は漢民族のみならず仏教の寺院でも堂宇を設けて信仰されている。

¹⁸ 胡三とは、中国の道教の狐神のことで胡三太爺が有名である。

る。一方で、青華のモンゴル族の諸民族の中で道教神に関する認識上の差異についての分析では、主にモンゴルの居住地域内での漢民族の移住した年代や混住の程度などの地理的条件からみると、20世紀の初期に、清朝から継続してきた封禁政策が徐々にゆるみ、モンゴル地域に大量の漢族農耕民が移住してきた。この殖民実辺政策の実施によって、モンゴル地方の東南部から漢族移民が徐々に北上し、現在の内モンゴルの各地方に広範に居住するようになった」[青華 2016 : 146]。



赤松と秋葉は、ホルチン部族に関帝を知るものが多かったことから、ホルチン地方のモンゴル族は漢文化の影響を相当に受けていると結論づけたが、青華の分析では「関帝は清朝の時代にチベット仏教の神々の系譜に加えられたものであった。現在も内モンゴル地方のチベット仏教の寺院には関帝も祀られている。赤松と秋葉の調査時点では、ホルチン地方のモンゴル族は、漢族の直接的な影響により関帝を祀るようになったのではなく、その前にチベット仏教の影響によって祀るようになった」[青華 2016 : 146] と指摘する。しかし、著者は清の康熙帝が「ケサルと関帝は武勇の神として同じ存在であった」から、尚武の民・ホルチン族はお祭りするようになったものではないかと考える。図4の地理位置から分析すると、ホルチン部族はホルチン地方の南に位置する。このため、漢族の移民が入植した時期が早かったため農耕がより早く定着し、漢文化の影響も早かったため、娘々神が周知のものとなっていた。しかし、胡三を知るものが皆無であったことは、当時のホルチンでは漢族の文化が現在のように深くまで浸透されていなかったと考えられる。これに対して、より北に位置するホルチン部族では娘々神を知る者も

皆無であったことから、漢族の影響がまだほとんど無かったことが判明できた。

その反面、赤松・秋葉の調査では、道教の神々を熟知していたダフル部族を注目してみると、ダフル部族においてシャーマンの祭壇に胡仙(狐)を祀っていると報告されている。図5に示したように、ダフル部族のシャーマンの祭壇では、正面に胡仙(狐神)系統の神々の図像をかけて、机の上に赤い紐をつけたオンゴドが祀られている¹⁹。ホルチン地方より北方に位置するダフル部族の上記のような状況は、漢族移民の移動経路のみでは説明できないが、ダ

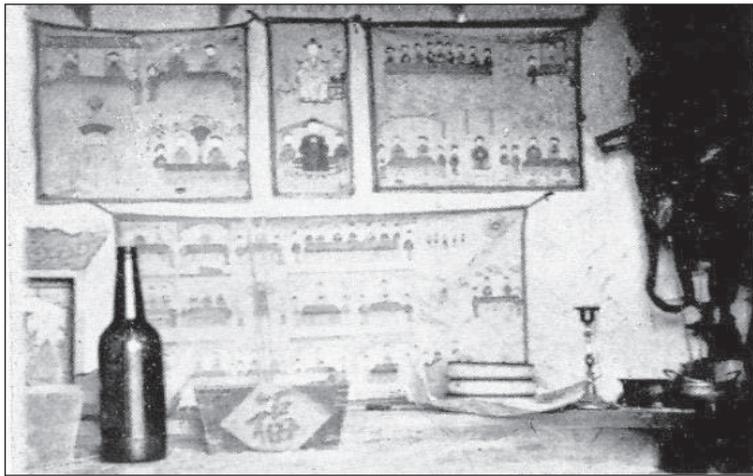


図5 薩満神堂 (出典：赤松・秋葉 1941：参考図録 p62)

フル部族がすでに漢族の影響を強く受けていたことが明確である。

このように、20世紀初期からの大量の漢民族の農耕民がモンゴル地域に移住したことに伴って、伝統的な遊牧生業様式が定住的な農耕へ変わり、遊牧文化と農耕文化が併存しながら、現代のように半農半牧に転換してきた。そして、

ホルチン地域では、社会生活の変遷によって、モンゴル民族と漢民族が混住するようになって、伝統的な生業、文化、まさに宗教信仰的にも様々な変容をもたらして、モンゴル・シャーマニズムで多様形態、新興シャーマンとして動物霊が祖先霊と同じくシトゲンとして名乗り出る事態が表出したものと考えられる。

2-3 現代ホルチン・シャーマニズムの構築

ホルチン地域では、チベット仏教の受け入れや20世紀初期からの大量の漢民族の農耕民がモンゴル地域に移住したことに伴って混住するようになり、異文化の影響、また他の宗教信仰の接触によって、ホルチン・モンゴル人の伝統的な信仰としたシャーマニズムが次々に新しい信仰要素が取り入れられて、変容している。

自然信仰や祖先崇拝を伝統的なシャーマニズムとしていたが、チベット仏教が伝わったことで「ダムジン・ボルハン(チベット仏教の忿怒神、護法神、日本でいう「馬頭〔観音あるいは明王〕)」を守護神としたライチン、チャガン・エリエ(白いカラス)は、ダルハードではカラスはロスの使いとして、メッセージを人々に伝える役割を持つといわれていたが、ホルチン・シャ

¹⁹ 赤松智城・秋葉隆 『満蒙の民族と宗教』大阪屋号書店 1941年 p62

マニズムではチャガン・エリエを動物の霊ではなく、死んだ女性の霊だと説明される。チャガン・エリエはライチンになる前段階と認識されチベット仏教と関係があると考えられる。

現在のホルチンでは、「キツネ、イタチ、蛇」の動物霊をシトゲンとされている新興シャーマンが盛んなことが注目される。赤松・秋葉によると、20世紀初期ホルチン地域では娘々神を知る者も皆無であったことから、漢族の影響がまだほとんど無かったことが判明できた。このように、ホルチンでは動物霊について昔は「虎、鳥、犬、魚、蝶、蜂」などといった動物の「ナガドム」のオンゴドが存在して、治療儀礼には補助する役割を果たしていた。その後、伝統的なシャーマンは「キツネ、イタチ、蛇」の動物霊と固い約束をして、使いにして占いや病気治療行為に補助霊として活動するようになった。しかし、現在になると「キツネ、イタチ、蛇」の動物霊は祖先霊と同じくシトゲンと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された状態になっている。

現地の調査から見ると、民間では「現在は、伝統的なシャーマンが存在していない、ほとんどは動物霊が人間に災いをおこしている」という。モンゴル族は、動物霊を災厄の原因として、蛇を守護霊とするシャーマンは呪医(接骨医)であると人々は認識し、またイタチは財産を運ぶ精霊であると認識する人もいる。このように、動物霊には「正と負」があり、人々は一度イタチを神として祀ってしまうと、イタチはその家系の人々を7世代後まで守護して財産をもたらす。しかし、第8代目の子孫の時にその家を不幸にさせるという。モンゴル族は自らの目の利益のために、子孫を不幸にさせることは絶対にしないと言っている。それなら、なぜ現在のホルチンでは、動物霊を守護神としたシャーマンが盛んなのかと筆者は疑問を持っている。また、モンゴルのほかの地域からもホルチン・シャーマニズムが認められない面も出てきている。

この原因を考察していくと、やはり伝統的なシャーマニズムの独自の原因として、主に伝統的な神通力が減衰して、補助霊を支配できなくなっているためであり、もう一方は、師匠シャーマンも巫術が足りなくて、弟子シャーマンのシトゲンを下ろしてくれると時に、そのシトゲンの「使いや乗り物」を弟子のシトゲンとすることがあげられる。

このように、ホルチン・シャーマニズムは長い歴史の中で、変容をして新しい要素を取り入れて、内部構造が変容しつつ、次々に新しい種類が出てきている。

3. 「ボー」踊りの非物質文化遺産への行方

人類は科学発展、社会生活の商業化と人類の利益を単方面的に追求するによって、世界遺跡の破壊、環境悪化、希少な動物の滅亡問題が次々出てくる。その一方でグローバル化によって、人間も全世界と文化を保護する意識し始めてきた。

3-1 非物質文化遺産の概念

非物質文化遺産法と条約によると非物質文化遺産は地球上に生きている人の財福である。その内容としては「a、口承による伝説と伝統表現(無形文化遺産の伝達手段としての言語を含む)

b、芸能（民俗音楽、踊り、劇など） c、社会的慣習、儀式及び祭礼行事 d、自然及び万物に関する知識や習慣 e、伝統工芸技術」などである。ある国やある民族は歴史的、民俗的共通点を持つ遺産であるにもかかわらず、独自の固有性を持つことである。このように、人間の多様な文化を保護していくことを注目している。そして、各国と各民族はオリジナルな文化遺産を伝承しながら維持するため、無形文化財として保護されるように活発に行なっている。

1960年代、エジプトのアスワンハイダムの建設によってナイル川流域にあったヌビア遺跡は水没の危機にあった。その危機を救うために、ユネスコはこの遺跡群を移築して保存する救済キャンペーンを行なった。このときに「人類共通の遺産」という世界遺産条約の基本的な考えが広がり、1972年、「世界遺産条約」の採択へとつながって行った。

2004年に、中国は「無形文化遺産の保護に関する条約」の締約国になった。2005年12月に国务院は『文化遺産保護の強化に関する通知』を頒布し、「保護を主にし、救済は第一、号率的に利用し、伝承的に発展させる」ことを事業に方針とした。さらに、国家、省、市、県という四級保護システムを定めた。これをもとに、中国は本格的に文化遺産保護事業に取り込んできた。2011年には「中国非物質文化遺産法」が採択された。これによると、多民族の中国では各民族の文化遺産を保護しながら、代々伝承され、一般庶民の民俗生活に関わっている習慣や民間伝統文化が表現形式である。

3-2 非物質文化遺産としたモンゴル・ボーの踊り

モンゴル・ボー踊りはモンゴル民間では何千年の歴史を持っている固有信仰であり、またモンゴル民族の原始的な文化形式である。モンゴル民族の社会習慣と密接に関連して、代々伝承されている民族的な民間文化遺産である。ボー・踊りはシャーマンのトランス状態のことで、自然の神様と祖先霊を憑依させて人々の病気などを取り除けて、自然と人間は和やかな共存と世界の秩序化のため勤めている。このように、儀礼踊りの秩序構と観念の影響で、人間が自然崇拝の意識が強くなりまた祖先信仰、人と人の規範及び人と自然の関係を強調する役割を果たしていると認識される。

モンゴル・シャーマニズムの最初の踊りとして、「アンバガイ・ハーンの遺言によって、全モンゴル部とタイチウド部は、オナン河の科尔コナグのジュブル（溪谷）に集まって、コトラをハーンとした。モンゴル部の喜びは、宴を張り、踊り、楽しみのであった。コトラをハーンに推して、科尔コナグのジュブル（溪谷）の繁茂した木をめぐる、路面が肋骨にまで、塵土が膝頭にまでどくまで踊り跳んだ」という元朝秘史の記録する木の祭祀儀礼からすると、ボー踊りには二つの意味がある。

1 民間習俗から見ると伝統的な民族踊り。2 文化遺産の立場から見ると、民族特色を持つ病氣治療儀礼のボー・踊り。



写真 11



写真 12

写真 11 と写真 12 は、モンゴル・シャーマニズムの踊りである（2018 年の 12 月 16 日にポーからもらった）。

ポー踊りは時代をモンゴル民族から重視されてきた。その中で、「アンダイ」踊りを取り上げて見たい。「伝統アンダイ」の場合、それは病気の名前、病気の治療方法、人の名前、悪魔の名前、歌謡舞踊形式であるといったように様々な説がある。伝統アンダイは行う目的により、病気を治すための「治病アンダイ」、雨乞いをするための「雨乞いアンダイ」、楽しむための「娯楽アンダイ」の三つに分けられる。治病アンダイとは若い女性の病気を治すことを目的として行う「アンダイ」のことである。これらの病状は、1 狂人のように走ったり、泣いたりする特徴があり、悪霊の作為が病気の原因であると言われる。それに対して、2 食欲がなくなり、静かで無口になり、次第に無気力になっていく特徴があり、精神的な要素が病気の原因であると言われる。三種類のアンダイはそれぞれ目的が異なる。しかし、歌と踊りが行われる点では共通している。また、「治病アンダイ」と「雨乞いアンダイ」においては、人間の世界と人間以外の世界との交信があり、宗教との関わりが深い。「娯楽アンダイ」は、神や悪魔の世界と関わらず、単なる人間の楽しみである。このように、「伝統アンダイ」は、ある目的の基に「宗教的儀式、歌、踊り」が一体となり、「シャーマン、歌い手、踊り手」の相互関係の上で創出されてもので、ポー・踊りの変遷だと考えられる。以上の通りで、モンゴル・ポー踊りの病気治療役割と巫術のため、非物質文化遺産として保護されるようになったと考えられる。次にモンゴル・シャーマニズムの踊りは、写真 11 と写真 12 のような形式である。



写真 13

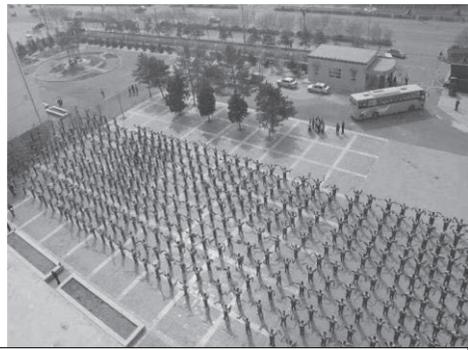


写真 14



写真 15

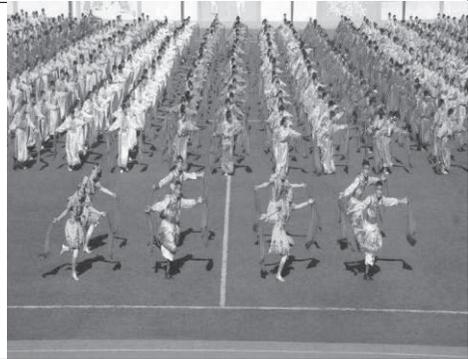


写真 16

写真 13-16 筆者の高校時代（2011 年頃）の学校のアンダイ踊り, 2006 年からモンゴル民族学校では体操がアンダイを踊るようになった（通遼モンゴル中等学校, 唐梅花 2018 年 12 提供）。

一方では、楽しむための「娯楽アンダイ」は、モンゴル民間習俗と民族伝統文化の方面に発展している。現在の内モンゴル人にとって「アンダイ」はフォークダンスとして知られている。現代のアンダイは「フォークダンス・アンダイ、アンダイ舞劇、アンダイ体操」などの形式として存在している。フォークダンス・アンダイとは主に民族や地域のアイデンティティーを示し、見せる目的で、民間芸術団や専門的な芸術団によって踊られる。次に、アンダイ体操とは内モンゴル通遼市のモンゴル族学校では 2006 年から体操の時間に「アンダイ体操」を実施している。「2013 年 9 月 28 日、フレイホショー²⁰では、10 カ校の小中学校 3000 名による大規模のアンダイ体操大会が行われた」[ナブチ 2015:40]。

「アンダイ体操」の曲はその場で自由に選択できるものではなく、あらかじめ決められた曲を録音して使用しており、長さは 6 分程度である。シャーマンは登場せず、儀式はない。歌は録音されたものしか歌われていない。踊りは「アンダイ」の由来や伝説とは直接関わらず、健康な体を作ることが目的である。写真のように上の二枚の写真は学校の体操で、生徒が体操場に並ぶ

²⁰フレイホショーはホルチン地域の行政区画の庫倫旗を指す。アンダイの発生地といわれる。

と、スピーカーから曲が流れ、それに合わせて踊り、終了後解散するという流れである。下の二枚は学校のスポーツ大会の時、アンダイ踊りの出演である。

このように、ボー・踊りは歴史変遷の流れでは、様々な変遷しながら、モンゴル民族の宗教信仰、民間習俗、教育まで浸透している。長い間の変容過程をとおして、新しい要素が取り入れられて、内部構造が変わっても、モンゴル民族生活に影響を与えていると考える。

4. おわりに

本論では、ホルチン地域を事例として伝統的なモンゴル・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行方について論じてみた。

ホルチン・モンゴル人の考えでは、伝統的なシャーマニズムは世襲制、祖先崇拜や自然のもの「天、大地、火、山、川」を守護霊とすることと霊界を支配して、その世界の秩序を維持する役割を果たしている。つまり、神様と人間のための媒介、使者とも言われている。しかし、現在のシャーマンは神通力が衰弱により、動物霊を憑依される新興シャーマンが普通になっていて、非常に混乱していて民間では信頼度が低くなっていることが見られる。

また、社会科学の発展によって、病気治療儀礼の「ボー・踊り」は歴史の流れでは、様々な変遷しながら、モンゴル民族の宗教信仰、民間習俗、教育まで浸透している。このように、グローバル化によって、多民族の中国では各民族の文化遺産を保護し、モンゴル人のオリジナルな伝統文化として伝承して行く道の表現ではないかと考えている。

その一方では、多様な形態のシャーマンたちが存在しているホルチン・シャーマニズムを他のモンゴル地域の人から認めていない問題も存在している。動物霊を補助霊として使うとされてきたホルチン・モンゴル人の考えでは、現代の祖先霊と同じように動物霊を用いるのは論理規範に違反している、また自然秩序を破壊してと批判している。したがって、漢文化の影響を強く受けることによるホルチン・モンゴル人の信仰上の変容過程は、言語分野からも裏付けられる。ホルチンでは、モンゴル語を母語とする人口は減りつつある。そして、シャーマニズムの現状に注目すると単なる宗教儀礼の復興ではなく、伝統文化の復興、民族アイデンティティの形成と自民族の言語・信仰・伝統的な文化を保護する意識が提起していると考えられる。

(神奈川大学大学院・歴史民俗資料学研究所・博士後期課程)

参考文献

【モンゴル語】

Odqun-u Pürbū 1998 *Mongrol Büge-yin Šasin* (モンゴル語『モンゴル・シャーマニズム』)民族出版社

Nim-a 1998 *Sunesü · Ongrud · Sitülge* (モンゴル語『靈魂・偶像・信仰』)

内モンゴル出版社

S・Narasun 2000 *Činggis Qaxan-u Naiman Čaxan ordu-bolun Ordusčud*(モンゴル語『チンギス・ハーンの八白宮とオルドス人』)内モンゴル文化出版社

Tayičirutai・Mansang 2012 *Mongrol Büge Mürgül* (『モンゴル・シャーマニズム』)内モンゴル出版社

Walther Heissig, Altanbayan-a 訳 2013 *Mongrol-yin Šasin Surtaqun* (モンゴル語『モンゴル宗教』原著者ワルター・ハイシッヒ)内モンゴル人民出版社

【日本語】

赤松智城・秋葉隆 1941『満蒙の民族と宗教』大阪屋号書店

青華 2016「シャマンの正統性をめぐって：急増する新興シャマンのウジェチの位置づけ」

王宏剛・関小雲（黄強他訳）1999『オロチョン族のシャーマン』第一書房

島村一平 2011『増殖するシャーマン：モンゴル・ブリヤートのシャーマニズムとエスニシティ』春風社

奈良女子大学社会学論集、第23号、pp134～153 2016-3-1

趙芙蓉 2014「シャーマンとして生きる」京都大学は人類学博士論文

永橋和雄 1999『チベットのシャーマン探検』河出書房出版社

バンザロフ・ミハイロフスキー1971 (1940) (白鳥庫吉他訳)『シャーマニズムの研究』新時代社

劉正愛 2003「動物信仰—民間信仰のもう一つの実態—」『アジア遊学』58 pp153～164 2003-12

【中国語】

黄強・色音 2002 《薩滿教図説》 民族出版社

20 世纪内蒙古游牧环境变迁成因探究

阿拉腾嘎日嘎¹

内容提要

笔者从环境史学的视角,运用历史学与人类学民族学田野调查方法,以20世纪蒙古高原及其周边游牧环境态的变迁为大纲,正尝试构筑中国北方跨境民族环境对比史实像。目前,在中国内蒙古自治区和新疆维吾尔自治区,以及蒙古国西部阿尔泰山脉东麓地区选定若干田野点进行了民族志考察,积累了相关资料,致力于创建东北亚环境变迁史数据库,已陆续发表出版若干阶段性研究成果。

2012年完成的《近现代内蒙古游牧变迁研究》²中,对比阐释了20世纪内蒙古东部、中部、西部地区的游牧环境态的变迁。在本文中使用新收集到的资料进一步提炼一些理论性观点。

2017年完成的《中国游牧环境史研究-以中国社科院国情调研报告为基础资料》³中,调查研究新疆天山南北高山草原游牧环境和内蒙古锡林郭勒盟乌珠穆沁草原游牧环境的实态及其变迁。本文在此基础上进一步凝练关于环境治理过程中的科学经验。继上述研究,2013年起我的学术团队已经在内蒙古东部地区,所谓的“半农半牧”地区进行了近5年的长期田野踏查。在清末民初的“移民通道”(笔者提出的新术语)周边地区先后实地踏查60余个村屯(蒙古语叫做Ail Tosqun)。其中,对10余村、嘎查(蒙古语叫做yača-ya)进行了深度调研。与此同时,该项调查研究方案获得2015-2018年中国社会科学重点项目基金的资助。本文将使用该重点项目实施过程中收集的实地调研资料,就内蒙古东部地区的“半农半牧”环境进行考查。文中重点探讨内蒙古东部地区的“半农半牧”环境的形成过程、成因、存在的问题、可持续发展趋向。

本文通过观察上述几个事例的历史沿革,对中国北方的环境态的变迁过程中力图探究民族社会的生产方式与环境意识的转变所带来的,影响环境态可持续内在动力的诸因素。揭示内蒙古民族地区环境问题的历史文化渊源,进而究明草原沙漠化、草原退化、耕地退化等环境问题语域中的“科学性”与“落后性”。以此为中国生态文明建设理论乃至东北亚环境变迁史研究领域提供“半农半牧”的“传统智慧与现代发展”事例。

关键词: 内蒙古 游牧努图克 农牧环境态 移民通道 汉传农耕 蒙古人的游牧

¹ 阿拉腾嘎日嘎(1967-),内蒙古民族大学教授。该文为2015-2018年中国社科基金重点项目“20世纪内蒙古半农半牧环境史研究”(15AMZ006)的阶段性成果之一。

² 阿拉腾嘎日嘎著《近现代内モンゴル東部地域の牧畜と農耕の受容過程—ジャライド旗を事例に—》(早稻田大学東洋史学)博士学位论文,2006年;汉文版《近现代内蒙古游牧变迁研究》辽宁民族出版社,2012年。蒙古文版《20世纪内蒙古游牧环境变迁史研究》,民族出版社,2019年。

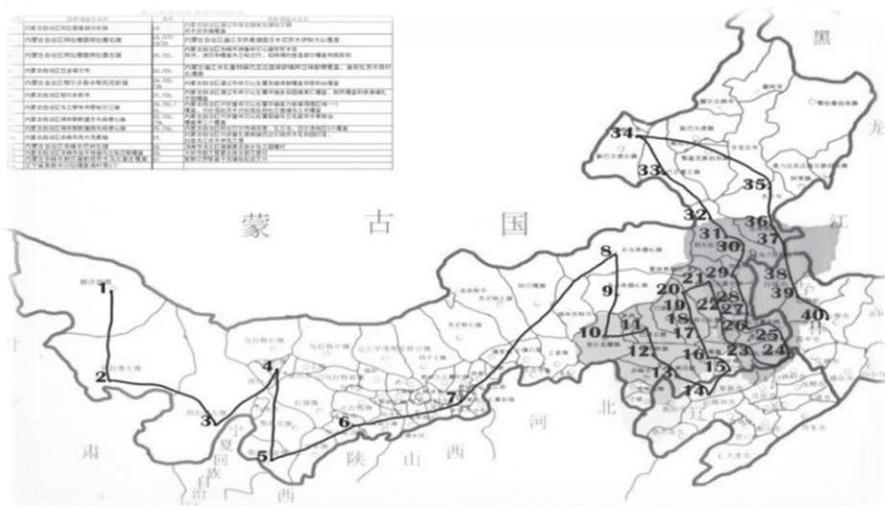
³ 阿拉腾嘎日嘎著《中国游牧环境史研究-中国社科院国情调研报告为基础资料》宁夏人民出版社,2017年。

1 使用资料说明

本文主要使用两种资料。即，20 世纪前半叶帝国殖民时期的日文、俄文、汉文调查资料、旅行记等资料和笔者独立完成的田野调查资料与与团队一同进行的近十余年收集积累的田野调查资料¹，其中部分资料将首次公开使用。如下略图 1 和略表 1 所示，自 2003-2018 年，我们基本踏访了内蒙古全境，并在若干旗镇反复调查十余个嘎查、村屯。另外，田野调查网络已经伸及新疆的天山南北和蒙古国的西部阿尔泰山麓。



略图 1 蒙古高原田野调查网络图 (2003-2018 年阿拉腾嘎日嘎团队作成)



略图 2 内蒙古田野调查网络图 (2003-2018 阿拉腾嘎日嘎团队作成)

¹ 详细信息请参照文后基本资料。

略表 1 田野调查点明细表 (2003-2018 年)

	田野调查点-村落名称	次数
1	内蒙古自治区阿拉善盟额济纳旗 1 个点	1
2	内蒙古自治区阿拉善盟阿拉善右旗 1 个点	1
3	内蒙古自治区阿拉善盟阿拉善左旗 1 个点	1
4	内蒙古自治区巴彦诺尔市 6 个点	1
5	内蒙古自治区鄂尔多斯市鄂托克前旗 2 个点	1
6	内蒙古自治区乌兰察布市察哈尔三旗 5 个点	2
7	内蒙古自治区锡林郭勒盟东乌珠穆沁旗 50 个点	1-2
8	内蒙古自治区锡林郭勒盟西乌珠穆沁旗 3 个点	2
9	内蒙古自治区赤峰市克什克腾旗 1 个点	2
10	内蒙古自治区赤峰市巴林右旗 1 个点	2
11	内蒙古自治区赤峰市翁牛特旗乌兰格日勒嘎查 1 个点	2
12	内蒙古赤峰市敖汉旗敖闰苏木乌兰章古嘎查 2 个点	1
13	辽宁省阜新市沙拉镇查海村等 2 点 (原内蒙古卓索图盟)	2
14	内蒙古自治区通辽市库伦旗库伦镇哈尔稿苏木好来稿嘎查 3 个点	5
15	内蒙古自治区通辽市奈曼旗固日本花苏木伊和大沁嘎查 2 个点	2
16	内蒙古自治区赤峰市阿鲁科尔沁旗罕苏木乌兰哈达村, 绍根镇姚家段村等 3 个点	2
17	内蒙古通辽市扎鲁特旗巴亚日图胡舒镇阿日坤都楞嘎查, 道老吐苏木荷叶叶嘎查 1 个点	2
18	内蒙古自治区通辽市科尔沁左翼后旗满都嘎查和恩和台嘎查 3 个点	3
19	内蒙古自治区通辽市科尔沁左翼中旗舍伯图镇那仁、新民嘎查、保康镇扎木图嘎查 3 个点	2
20	内蒙古自治区兴安盟科尔沁右翼中旗高力板镇、代钦塔拉苏木代钦塔拉和杜尔基镇 3 个点	2
21	内蒙古自治区兴安盟科尔沁右翼前旗乌兰毛都苏木草根台嘎查等 3 个点	3
22	内蒙古自治区呼伦贝尔市满洲里、扎兰屯、巴尔虎地区 5 个点	2
23	内蒙古自治区兴安盟扎赉特旗巴达尔胡苏木毛利图村落、白音乌兰苏木伊克艾里 3 个点	7
24	吉林省洮南市洮北区德顺蒙古族乡乌兰图嘎村 1 个点 (原内蒙古哲理木盟)	1
25	吉林省大安市新艾里蒙古族乡新艾里村 1 个点 (原内蒙古哲理木盟)	1
26	吉林省前郭尔罗斯查干花镇哈拉近艾力 1 个点 (原内蒙古哲理木盟)	1

本文使用的俄文资料是南满洲铁道株式会社的“露文和译”(俄文日译)资料,并非原文资料。目前,正在创建俄罗斯新西伯利亚地区的“中东铁路沿线”创建田野点。继续挖掘俄罗斯科学院新西伯利亚支部图书馆、远东联邦大学图书馆、圣彼得堡民族博物馆、中国哈尔滨图书馆所藏相关俄

文资料。

2 基本概念的说明

为准确表述基本概念，本文使用“游牧努图克、农牧环境态、移民通道、汉传农耕、蒙古游牧”等关键词，在此进行简要说明。

(1) 游牧努图克。关于此概念我曾提出一下观点。在 20 世纪后半叶，受西方环境问题研究等相关学科的影响，“Environment”一词首次被收录于蒙古国出版的《蒙英日词典》。由于蒙古语中未见与之相对应的词汇，创造了一个复合词与之对应。所造新词汇是“Baiyali (自然) orčin (周围)”使用至今。在内蒙古的建国初期出版的“蒙汉”、“汉蒙”词典里也基本使用相同的词汇。其实，游牧文化视域中“努图克 Nutux”一词能够较准确地表述“游牧环境”之意，上述翻译思维下复合创造的新词汇未能体现游牧文化与定居文化之差异性。定居文化圈的人们以自己的社会生活圈为核心，定位周围的物质世界。正如以自己为圆心划一个圈，将自我与自然界分隔而置。这条圆线往往以坚固的城堡或其他固定房屋的形态出现。然而，对不断移动，频繁更换驻牧点的游牧民而言，似乎没有类似意识。Peter Wilson 也曾在其《人种的教化》(1988) 中谈及游牧民与自然界之间的界限并不明显的问题。在嫩科尔沁蒙古地区，“努图克”既是移动范围名称又是移动组织名称。这种二元内涵为我们提示的是游牧社会的自然环境与生活环境之间并不存在明显界限的特点²。

因此，“游牧努图克”，即游牧环境态之意。努图克指蒙古语的 Nutux。游牧民族和农耕民族的环境意识有所不同，这与他们的生计和宗教信仰有关。对于这一点 Caroline Humphrey 教授也曾论及³。

(2) 农牧环境态。是指蒙古人从事半定居牧业的同时兼营农业的生态，俗称“半农半牧”。“半农半牧”这个术语，最早出现于 20 世纪初期内蒙古东部地区相关的日文实地调查资料。除“半农半牧”一词以外，还有几个重要的术语，如“农牧半々(农牧半半)”、“牧主農従(牧主农从)”、“農主牧副(农主牧副)”、“主農従牧(主农从牧)”、“主牧従農(主牧从农)”、“農牧混在(农牧混在)”⁴。这是因为农业和牧业的比例与形态在各旗不尽相同，根据每年的农牧收入的稳定性而定。因气候、地形、土壤、雨水条件，大部地区的牧业收入一直较稳定。该地区的各旗放牧方式也不尽相同。在赤峰市的游牧地区有半游牧事例，即牧人离开家眷长期住在野外牧屋(毡房或土木结构简易房)，移动放牧，而纯游牧地区是举家移动放牧。在科尔沁地区和扎鲁特旗等东部地区，牧人们离开家眷在外放牧的现象叫做“套布”式放牧。套布，即蒙古语 Tobu，本意为没有折叠式木质墙壁(Qan-a)，将天窗(Tovunu)用几根木柱撑起的，帐篷式简易毡房。另有以村落单位选出若干牧人放牧的方式进行牧业生产。这便是内蒙古东部地区的农牧环境态的多层实像。

² 阿拉腾嘎日嘎著《近现代内蒙古游牧变迁研究》辽宁民族出版社，2012 年，第 12 页。另参阅《中国社科院人类学年刊》(2012 年) 所载的拙文。

³ Caroline Humphrey and David Sneath: The end nomadism, Soseity, State and the Environment in Inner Asia. The White Horse Press, 1999. P 16.

⁴ 阿拉腾嘎日嘎著《近现代内蒙古游牧变迁研究》辽宁民族出版社，2012 年，第 188 页。

(3) 汉传农耕。吉田顺一称之为汉式农耕或“Šang-tai tari-ya”⁵，即有垆（垄）的田地。蒙古人后学的耕作法虽然是汉式旱田耕作法，由于环境理念和牧业生产等因素与汉族地区的耕作法仍然有一定差距。在 20 世纪前半叶作为副业出现，翻地、施肥、起垆、播种、除草、灌溉、中耕等工序中的几项被省略。因此，将它理解为蒙古式汉传农耕更为准确。真正意义上的汉式农耕的普及是从 1950 年代内蒙古自治区政府在各盟旗极力推广的“围造杨树的四方田”农业开始的。开发该农田时，统一要求开垦四方形耕地，在耕地的四周栽种杨树，其目的是防护风沙侵害。“四方田”的导入时点便是影响内蒙古农牧环境态可持续动力的原点⁶。“四方田”从海拔 60-300 米的河套地区和沙地开始推进，因水源缺乏 1970 年代在海拔 500 米，无霜期 120 天左右的山地草原、森林草原地区未开垦⁷。然而，1980 年代随着公社化时代的终结，实施“家庭承包制”以来政府官员乱垦、个体农户偷垦现象猛增，导致农田在丘陵山区的全覆盖。

(4) 蒙古式游耕。我曾称之为蒙古糜子游耕⁸，即吉田顺一所说的“内蒙古传统农耕-Namux tari-ya，与汉传农耕不属同一个系统”⁹。耕种的作物只是蒙古糜子 (mongyolamu) 或荞麦 (sayad、sayay)。小岛鹿逸认为蒙古糜子耕种方法应属于《济民要术》中所记载的北方“保泽农业”的系统。这种传统耕种方法的特点是，为了防止水分的蒸发，先播种后踏平。因蒙古高原春季干旱，如果先耕地，土壤内存的水分会容易蒸发。因此，不耕破土壤表土，直接播撒种子后通过踩踏将其埋入土壤中。如果年降水量不到 450-500 毫米，农业就不稳定。因此需要其他技法来保收。蒙古糜子的播种时机也很合理。待杂草长到几寸后才开始播撒种子，其实这里有一个科学原理。在干旱地区杂草利用土壤中的水分先长高，并保持一定的水分，这时若播种蒙古糜子，使其生长较快。秋收时只把穗子收取，不进行刀割或拔根。因此，不会通过“毛细管”作用，土壤中的水分完全蒸发掉¹⁰。耕种蒙古糜子的另一个重要的特点是“移动性”。游牧人所选的耕地并非永久性田地，每年或隔两年更换耕地。这与游牧的移动性和上述生态性有关，绝非是因为拥有广阔的土地而随意更换地耕种。正如小岛鹿逸教授指出，内蒙古的年降水量大概在 200-400 毫米之间，因此不适合引进年降水量在 500 毫升以上地区的农耕技法。土壤、气候决定了耕种蒙古糜子的耕种方式，它既能保收又能保护土壤。如果违背其生态规律引进其他农业，土地定会退化¹¹。

⁵ 吉田顺一「内モンゴルにおける伝統農耕と漢式農耕の受容」、『早稲田大学モンゴル研究所紀要』第 2 号，早稲田大学モンゴル研究所，2005 年，第 63 頁。

⁶ 阿拉腾嘎日嘎主持《20 世纪内蒙古半农半牧环境史研究》(2015-2018 国家社科基金重点项目 15AMZ006)，内蒙古通辽市科左后旗吉尔嘎朗镇田野调查资料笔记，2017 年。

⁷ 阿拉腾嘎日嘎主持《20 世纪内蒙古半农半牧环境史研究》(2015-2018 国家社科基金重点项目 15AMZ006) 内蒙古兴安盟扎赉特旗田野调查资料笔记，2015 年。

⁸ 阿拉腾嘎日嘎著《近现代内蒙古游牧变迁研究》辽宁民族出版社，2012 年，第 46 頁。

⁹ 吉田顺一「内モンゴルにおける伝統農耕と漢式農耕の受容」、『早稲田大学モンゴル研究所紀要』第 2 号，早稲田大学モンゴル研究所，2005 年，第 67 頁。

¹⁰ 小岛鹿逸 <对吉田顺一「内モンゴルにおける伝統農耕と漢式農耕の受容」のコメント> 『早稲田大学モンゴル研究所紀要』第 2 号，早稲田大学モンゴル研究所，2005 年，第 73 頁。

¹¹ 阿拉腾嘎日嘎著《近现代内蒙古游牧变迁研究》辽宁民族出版社，2012 年，第 43 頁。

游牧民是不会投入大量时间和人力开垦草原种植农作物，自古以来在内蒙古西拉木伦河流域、老哈河流域、嫩江流域、科尔沁沙地以及蒙古国三江流域、新疆天山南北山谷地区，均有游耕自家食用作物的传统。在伊利哈萨克牧民社会当中也能确认类似游耕。

(5) 移民通道。如略图 3（阿拉腾嘎日嘎作成）所示，即连接山海关-赤峰-乌丹-郑家屯（双辽）-通辽-洮南-白城-泰来-景星-齐齐哈尔的移民通道。在内蒙古境内大体上在清代驿站线路为轴，蜿蜒穿越内扎萨克卓索图盟、昭乌达盟，直至哲里木盟科尔沁右翼北部山区。这条移民通道，起初只通向卓索图盟、昭乌达盟南部地区。

清朝为了安抚山东河北灾民，在内蒙古东部地区陆续“借地养民”时，移民通道尚未通达哲里木盟北部。光绪 28（1902）年清廷实施新政，“开放蒙地”之后，沿中东铁路南满洲线，移民通道迅速向北延伸至科尔沁右翼扎赉特旗。在汉人移民的冲击下，失去牧草地的卓索图盟和昭乌达盟的大量蒙古人往北部山区移民。该移民通道在“满洲帝国”统治时期初仍在畅通，1937 年进行地籍整顿之后，禁止移民自由通行。



略图 3 清末民初内蒙古移民通道

3 游牧环境态的变迁过程及其要因

据日本史学家松田寿男的分析，“与支那的接壤地”的“东临热河的蒙古人”，生活在“比较容易受农耕社会影响”的地带，随清朝的不同时期的政策的变化而“很多支那人移居至蒙古，在水利条件便利的地方不断进行开垦”，其结果这个地带的蒙古人“很明显被支那化”¹²。这里指的“支那化”，我们可理解为农耕化。但实际上这个“农耕化”并非蒙古人完全“农民化”。而是，出租农地吃地租过上悠闲自得的地主寄生经济生活，不再尽力经营牧业。到了 19 世纪中叶，喀喇沁、土默特、敖汉等旗的吃租寄生者社会基本失去牧业经济基础纷纷外出打工为生¹³。

在第二次鸦片战争中清朝惨败，加之清军统帅僧格林沁亲王战死，满蒙统治联盟解体告终。与满清皇族姻亲关系甚深的内蒙古东三盟社会陷入无政府乱局，蒙古民众逐渐打开北上的移民通道。1891 年发生在敖汉旗南部的汉民“金丹道”暴乱中，死伤数万蒙古民众。此汉人移民暴乱将内蒙古东部地区的蒙古移民潮推向了高潮，移民通道沿线地区出现农牧环境态的雏形。但是这是定居牧业为主，以传统游耕和零星分布于各旗边界的，汉农的偷垦农耕和本旗人雇佣外旗蒙古移民的

¹² 松田寿男《蒙古民族とその歴史的役割》〈蒙古学〉(第一册)，善隣協會，昭和 12(1937)年，第 22 页。

¹³ 阿拉腾嘎日嘎主持《20 世纪内蒙古半农半牧环境史研究》(2015-2018 国家社科基金重点项目 15AMZ006) 内蒙古赤峰市敖汉旗奥润苏木田野调查资料笔记，2018 年。

私垦农耕交织夹杂的农牧业环境态。

在以往的研究中很少提及寺院农耕对游牧环境态的影响。其实这是一个重要环节。在 16-17 世纪，蒙古统治者和满蒙统治者在内蒙古大力推进藏传佛教的盛传。至少“在清朝中期内蒙古地区藏传佛教寺庙约有 1800 多座，喇嘛人数约有 15 万人左右”¹⁴。随着日益增多的喇嘛人数以及寺院数量规模的扩大，所谓的“寺院经济”自成体系。其中“寺院土地多以耕地为主，并零散分布于寺院四周或离寺庙较远的地区，由旗扎萨克划给的香火地、自私招垦牧场、王公、台吉和富有的蒙古箭丁捐献的土地、上层没落的台吉、塔布囊和下层民众因贫穷所迫而典当或卖给或寺庙喇嘛动用庙仓现银现钱购置等渠道构成，其生产经营方式是通过佃租给民人或旗民耕种而获取地租--银粮或小部分土地由寺院喇嘛人口和所属沙毕纳尔耕种”¹⁵。虽然，这种农业主要以耕种蒙古糜子为主，规模和耕种方法没有很大程度影响牧业，但是从此，蒙古游牧的自给自足性转向寺庙为对象的市场性，随之游耕地的面积也自然而然扩展开来。移民通道被蒙古移民打开之后，寺院的耕地成为外旗蒙古人移居的另一个重要渠道。他们通过同乡喇嘛、喇嘛医生的介绍便得到寺院属民的身份。寺院属民有资格在寺院耕地里从事农活，定居谋生¹⁶。略表 2、3 只是内蒙古部分地区的喇嘛人数的大略统计。可想而知，寺庙兴盛时期的耕地之多。寺院耕地随喇嘛人口的兴衰，延续一个世纪以后在民国、“满洲帝国”时期逐渐衰退。从而寺院耕地成为传授汉传农耕的“驿站”。

略表 2 兴安南省各旗别喇嘛数统计表

	庙数	喇嘛教	蒙古人口数			喇嘛比例	
			男	女	计	男子	全人口
西科前旗	8	925	22807	18877	41684	4.1%	2.2%
库伦旗	18	350	201130	17024	218154	0.17%	0.2%
东科前旗	12	518	38731	35676	74407	1.3%	0.7%
东科后旗	42	1704	31210	24106	55316	5.5%	3.1%
东科中旗	78	3474	57601	44449	102050	6%	3.4%
西科中旗	15	764	27399	24378	51777	2.8%	1.5%
西科后旗	3	131	3839	3353	7192	3.4%	1.8%
扎赉特旗	6	350	21303	17285	38588	1.6%	0.9%
合计	182	8216	404020	185148	589168	2%	1.4%

(根据“满洲帝国协和会调查部编《兴安蒙古》(日文)附录，满洲事情指南所刊印，1943年。”而作)

¹⁴ 胡日查著《清代蒙古寺院土地及其经营》《内蒙古师范大学学报(哲学社会科学版)》2008年，37(5)第40-45页。

¹⁵ 同上。

¹⁶ 阿拉腾嘎日嘎主持《20世纪内蒙古东部半农半牧环境史研究》(2015-201815AMZ006)田野调查资料。

略表 3 伊盟部分寺庙不同时期喇嘛人数统计表

	寺名	又名	喇嘛人数	
			清代	民国二十五年
郡王旗	广惠寺	伊克昭	500	20 余
	瑞福寺	公尼召	170	百许人
准格尔旗	宝堂召	准格尔召	170 余	挂名千余人，本旗约 500
达拉特旗	展旦召		1000 余	80
乌审旗	乌审召		1000 余	80 余
	沙尔里克召		300 余	60 余
扎萨克旗	札萨克召		100	30 余
	班第达召（乌、扎共有）		120 余	30 余

（根据“满洲帝国协和会调查部编《兴安蒙古》（日文）附录，满洲事情指南所刊印，1943 年”而作成。）

自南向北的移民通道以外，另有一条从北向南的一条通道，对游牧环境态的影响甚大，在以往的研究中基本被忽略。我的田野点之一扎赉特旗茂力图村的“外来户”中有几家是“日俄战争中的逃难户”。叶大框·春德在其调查报告中记道：“日俄战争中逃难至扎赉特旗境内的难民达 10 万余人，避难 1 年之久”¹⁷。这条信息所提示的深刻含义是内蒙古东部游牧环境态的演变并非单一的“南农北牧文化的一进一退”角逐过程中的产物。因为，日俄战争是在中国东北争夺殖民势力圈的角逐，而中东铁路是其“导火线”，是欧洲殖民主义扩张史的重要组成部分。本应是人类为改变生存环境而发明的技术-新工具革命史的重要环节。众所周知，瓦特的“蒸汽机”把欧洲历史带入“机器时代”，在“工业革命”的驱动下欧洲殖民主义高涨延伸及世界各地。沙皇俄国的东清铁路（中东铁路）和日本帝国的南满铁路的历史象征意义就在于此。因此，从长城山海关通向内蒙古的移民通道和从西伯利亚连接清帝国东北的中东铁路这两条线是理清东北亚民族社会演变脉络的关键所在。其实，无论是 1860 年的《中俄北京条约》到 1896 年的《中俄御敌互相援助条约》（简称《中俄密约》），还是清朝在第二次鸦片战争中的溃败、1868 年的日本天皇的治维新、1894 年的中日甲午战争、1900 年沙皇军队入驻东北、1904-1905 年的日俄战争等一系列历史事件均属于以新技术为驱动力的殖民扩张与老帝国之间的较量，并正在向现代国家体制转变的过渡期。

然而，清廷依靠的蒙古骑兵被新技术武装的洋枪洋炮淘汰出局后，又退回到古代中原封建农耕社会的防御思维模式，实施了“移民实边”，在内蒙古等北疆屯垦实边，防御沙皇俄国与日本帝国的向东北殖民。不难看出，俄国正修筑东清铁路时的 1902 年清廷实施了“开放蒙地”，大量汉民通过移民通道涌入内蒙古东部北部各旗的“开放地”，陆续建立县治，大量开垦种地。而南部各盟旗蒙古人大量涌入北部“非开放地”。在 1897 年，黑龙江将军恩泽上奏的《恩澤薩保奏為商妥蒙古

¹⁷ 葉大匡·春德《調查扎赉特旗報告書》1910 年。

酌放荒地期集鉅款藉實邊圉恭摺具陳仰祈》、《商訂札賚特蒙荒招墾章程十四條單》¹⁸的內容反映了光緒末年間的防禦理念。

由此內蒙古的游牧社會的外來人口猛增，四季草原牧場被耕地吞噬，移動距離縮短，游牧環境態由此被打破其內在平衡。打破游牧環境態的因素中並沒有“環境決定論”所說的環境因素，只是與其地理位置有關。

在 20 世紀初，漢人移民大量涌入內蒙古東部地區之前，卓索圖盟、昭烏達盟南部各旗的蒙古人以不同方式开辟了北上的移民通道。有姻親關係的各旗扎薩克、王公貴族的親屬家族移民；有南部盟旗喇嘛行醫的親屬家族移民；加入廟丁籍（sume-yin qariyatu）的移民；沒落的貴族地主移民；因“金丹道”暴亂而逃難的移民；犯罪潛逃移民；因病疫而避難的移民等等類型的蒙古人移民從各盟的南部旗遷移至北部旗，從各旗的南部遷移向其北部牧區。目的就是躲開日益增多的漢人聚集的農業社會。其結果，在北部草原地區形成了另一種環境態—农牧環境態。

根據內蒙古東部興安嶺南麓嫩江西綽爾河流域的清代哲里木盟扎賚特旗第二努圖克¹⁹茂力圖村等移民通道附近的田野點的事例分析，游牧環境態從 19 世紀中後期，呈自南向北逐漸演變。首先在海拔 60-300 米、無霜期 120 天左右的雨水相對穩定的河套、沙地區域呈現农牧環境態。在民國戰亂時期，移民通道更加暢通無阻，而“滿洲帝國”統治東北以後，一度控制漢人移民流動。且實施各蒙旗地籍改革，將蒙旗的出租給漢人的“開放地”的所有權通過“蒙地奉上”政策變為“皇權”所有。在“非開放地”進行了實地考察之後，實施了兩種政策，一是擇地保護草原牧業，二是擇地推進農業。

游牧環境態失衡的初期，並未影響蒙古人的傳統環境信仰，反而更加強化了他們的“萬物有靈”崇拜和“因果報應”佛教理念。1910 年，葉大匡·春德觀察到，扎賚特旗境內的蒙民與漢民“划地而居，互不來往，蒙民甚厭漢人”的緊張關係。

蒙古游牧民的对太阳、天空、大地、山水、树林、动物等周边物质世界的理解体系在蒙古帝国时代就以宗教信仰与法律的形式融为一体，逐渐民俗化，并传承至今。比如山水·敖包祭祀仪式和其他日常生活习俗中的各种戒律文化的渊源在于成吉思汗大扎萨克（亚萨克 jasay yasay）、《卫拉特法典》的条文中得到证实。1891 年的“金丹道”暴动的直接起因之一就是教汉旗贝子府严惩汉人移民乱砍树林而爆发。因此，游牧环境态的要素受到重创或被迫转变的过程中，游牧人内心的游牧环境态以不同形式、不同程度仍然存续至今。

內蒙古中西部的鄂爾多斯、烏蘭察布、察哈爾的事例與東部有所不同。“蒙地開放”之後，多數牧民放棄土地遷移至離漢人區域較遠的牧區，繼續游牧。游牧轉變為定居牧業或變成為漢人農業環境態。由於地形、氣候、土壤、水源等要素完全不具備農業地理條件的中西部草原地區沒有形成农牧兼營的生產模式。即便是在農業技術基本實現中國特色現代化的 21 世紀初期，農業也沒有

¹⁸ 全國圖書館文獻縮微復制中心編 《光緒朝黑龍江省將軍奏稿》（下），東北卷，1993 年，第 626-629 頁。

¹⁹ “努圖克”也是科爾沁蒙古游牧社會的傳統組織稱謂。

形成规模。

中西部的游牧环境态的实质性变迁是 1980 年代后期的经营体制改革所致。1950 年代的集体化、定居化过程中“移动放牧”这一游牧的根本特征没有改变，因此草原游牧环境基本持续稳定。正如郝时远指出的：“中国的游牧业经营体制是随着农村联产承包体制改革而转变的，以家庭为基础的牲畜自养、草场承包，随着游牧业产品的转变后的游牧业市场价格浮动引导者牲畜数量和品种的发展，一度也出现牧民收入高于农民的普遍现象。但是，游牧业粗放的经营方式在以追求牲畜规模为主导的发展推动下，对有限的家庭草场形成了不断增强压力，草原载畜量问题成为游牧业发展中越来越多提及的话题。相应地，‘草场超载’、‘过度放牧’也成为一般意义上草场退化的人为动因”²⁰。因此，中西部游牧环境态的变迁是经营体制的改革而转变的过程中经过牧场围栏建设，将草原分割成成千上万的小草场。“小草场多养畜”持续至 1990 年代，草原生态环境明显恶化。加之民间的“楼发菜”、政府的“农业开垦”、“矿业开发”、“旅游开发”等等诸多“草原索取”行为，使“90%的草原退化，50%的草原沙化、盐碱化”²¹。游牧环境态中第一个基本要素失去功能之后，整个系统出现失去持续能力。政府拿出补贴推行“禁牧、休牧、轮牧”到“全年圈养”、“半年圈养”等等新措施。

新疆的高山游牧环境态与内蒙古的草原游牧环境态不尽相同。新疆的博州和巴州的蒙古族游牧民在海拔 1500-3000 米高处游牧。博州的高山游牧是季节性地，从高处-低处-高处的移动放牧。而巴州的游牧民的移动并不是明显的高低处移动，是因为草原比较平坦。巴州和博州的传统高山游牧业的智慧产出适化于高山环境的品牌-新疆黑头羊。

伊利哈萨克自治州的哈萨克族游牧民的移动放牧与蒙古族游牧业基本相同。由于突厥语系哈萨克游牧民伊斯兰化、蒙古语系游牧民佛教化之后演变成为现代“民族”。然而，除了宗教习俗在衣食住行中的重要符号特征以外，游牧生产相关的传统文化保留着很多共性。

改变新疆游牧环境态的也并非来自自然环境因素。牧民定居化工程是政府从 1980 年代开始推进的政策。目前，从事游牧的牧民不及几千人。为数不多的牧民也正在随着由政府和企业联手的旅游业和开矿业的推进趋势下，逐渐失去移动范围²²。因此，较之内蒙古的游牧环境态正处于更为脆弱的窘况。

4 农牧环境态的平衡点：动态平衡、静态失衡

内蒙古东部地区的游牧环境态在 20 世纪前半期转变为农牧环境态的初级阶段。是因为，1940 年代的东部蒙古人的农业主要是外旗蒙古人从事的汉传农业。努图克蒙古人主要耕种蒙古游牧。1939 年的“满洲帝国”的土地改革使内蒙古东部地区的汉人移民、外旗蒙古人移民、面积的“合

²⁰ 郝时远（挪）奥塞·科拉斯 扎洛编《当代中国游牧业：政策与实践》（Pastoralism in Contemporary China Policy and Practice）社会科学文献出版社，2014 年，（序言）第 3 页。

²¹ 同上。

²² 阿拉腾嘎日嘎编著《中国游牧环境史研究-以中国社科院国情调研报告为基础资料》宁夏人民出版社，2017 年，第 180-181 页。

法”耕地。而本旗努图克蒙古人（原住蒙古人）失去了部分耕地和游牧努图克。1947年内蒙古自治政府的土地改革又一次平等分配了土地和家畜，新中国成立以后经过集体化、公社化，以政府行为推进汉式农耕“四方田”，如此以来，内蒙古东部的农牧环境态已定型。尤其是在1950-1980年内蒙古东部三盟分别归属黑龙江、吉林、辽宁三省管辖的30余年间使用大型农机开拓新耕地面积较多。田野调查资料显示：各旗农牧态的具体形式为以村屯为单位的定居牧业、以套布为单位的游牧业、以生产队为单位的游牧业（牧业队）或以小组为单位的游牧业（牧业组）、以生产队为单位的农业、国营牧场或国营农场等并存的互补性较强，且移动牧业和定居农业结合的可持续平衡态。

然而，1980年代的经营体制改革改变了静态农田和移动牧群的结合体-农牧环境态。农业经营管理模式取代移动放牧传统，游牧的缩影-套布牧业点、牧业队、牧业组、国营牧场等很快转变为“牧业专业户”。同时，内蒙古自治区政府一度推进的“念草木经”理念，种植草木、大兴牧业的经营方式对恢复草原生态环境、防止草原沙化、耕地退化，起到重要作用。然而，1990年代末局部“禁牧”直至2010年以来的全面“禁牧”，普及“圈养”，将“动态”的牧群基本固定化，形成以玉米的秸秆喂养家畜模式。即，牧业态的“三牧”现状如此。近年局部地方政府行政机关首次代言提出了对“禁牧”政策的质疑，并正在实施因地制宜的管理。

在此过程中农业态的“三农”也有了诸多变化。从初期的农作物多样化到目前的单一化²³、耕地盐碱化、井水下沉化²⁴、农药价格高涨、农产价格不稳定、灌溉成本高涨²⁵等因素迫使农民以借贷维持生产，民间高利贷发放者乘机非法投贷，使农牧民陷入恶性循环。无法还债的农牧民负债化现象近年猛增，放弃务农外出打工者或逃债出走者日益增多。

2015年以来，中央政府针对“空巢宁村”、“环境问题”先后强力推出“生态文明建设”和“振兴农村”的国策。如果，该政策真正落到实处，将会复原农牧环境态的可持续能力。

略表 4 环境要素数类增减表（单位：个、类）

	山岭	河流	泉水	湖泊	雨雪	水库	树木	牧草	动物	作物	家畜	野菜	野果
1910	20	22	30	10	雪多	0	20	5	20	2	4	4	9
1920	20	22	30	10	雨多	0	20	5	20	3	5	4	9
1930	20	22	30	10	旱	0	20	5	20	4	6	4	9
1940	20	22	30	10	雨多	0	20	5	20	7	7	4	9
1950	20	22	30	10	雪多	0	20	5	18	10	8	4	9
1960	20	22	30	10	旱	0	20	5	18	15	5	4	9
1970	20	22	30	10	雪多	0	15	5	17	15	5	4	9
1980	20	21	20	11	雨多	1	14	5	10	15	5	3	7

²³ 参照略表 5 环境要素数类增减表（单位：个、类）。目前农作物基本耕种玉米，其他蔬菜有 4-6 种类。

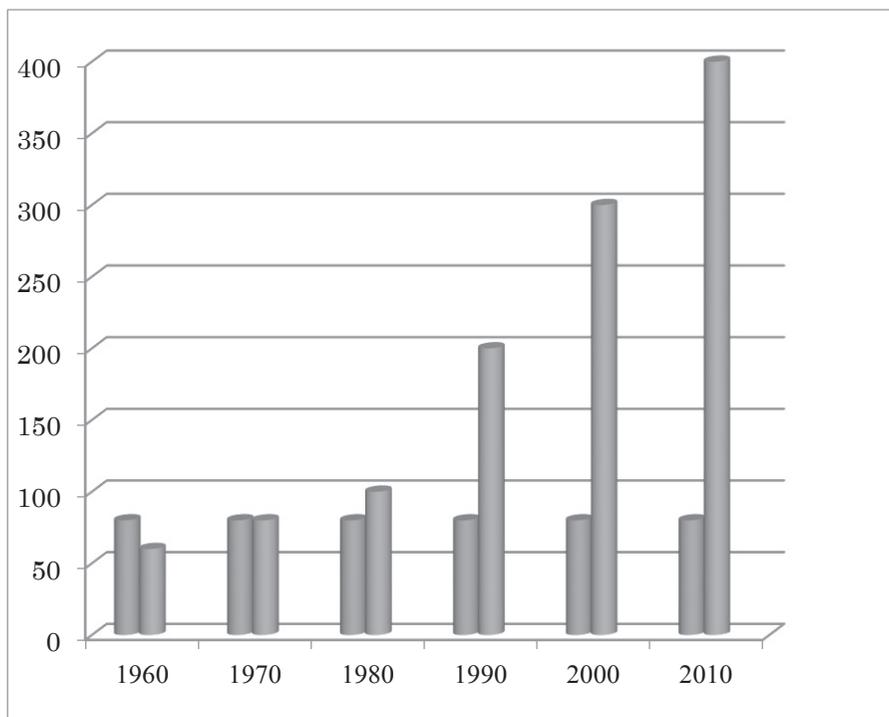
²⁴ 参照略表 4 农田水井深度统计表（单位：米）。

²⁵ 参照略图 4 汉传农耕（红柱）和蒙古游牧（蓝柱）海位置对比（单位：米）。

1990	20	18	10	8	旱	1	10	3	10	10	4	2	6
2000	19	10	8	5	旱	2	8	3	5	10	4	2	5
2010	19	5	5	1	旱	2	8	3	5	9	4	1	3
2018	18	3	2	1	雨多	3	8	2	5	8	4	1	2

略表 5 农田水井深度统计表 (单位: 米)

	库伦旗	敖汉旗	扎赉特旗	奈曼旗	左中旗	左后旗	右中旗	右前旗	阿林右	阿旗
1950	2	2	3	2	2	2	2	3	2	3
1960	2	2	3	2	2	2	2	3	2	3
1970	2	2	3	2	3	2	3	3	3	5
1980	3	3	4	3	4	4	6	7	6	8
1990	4	5	6	5	6	7	10	12	10	15
2000	20	30	50	60	40	45	30	35	30	35
2010	80	90	100	120	95	90	130	100	130	120
2018	100	180	180	200	170	185	250	160	200	200



略图 4 汉传农耕 (红柱) 和蒙古游牧 (蓝柱) 海位置对比 (单位: 米)

从农牧环境态的形成到目前的失衡过程中，我们不难看到“汉传农耕”的“科学种田”在干旱地区的可持续能力受到了挑战，已慢慢失去生态恢复能力，以化肥农药和机井灌溉为支撑的农业的未来发展渺茫。传统“蒙古游牧”法的可持续能力未得到“科学定位”，其实“传统智慧”中有一套可借鉴的复原生态能力的知识。据调查通辽市科左后旗的“好日新蒙古糜子合作社”²⁶的经验再次证明了传统蒙古游牧的可持续性。

● 基础资料

日文调查报告资料

- 1、《開放蒙地奉上関記録集成》興安局，NO.111，1938年。
- 2、《黒龍江省其一龍江道調査報告》書(第五卷)，南滿鉄総務部調査課，1919年。
- 3、《黒龍江省》(下)露文翻訳調査資料第七號，南滿洲鉄道株式会社庶務部調査課，1924年。
- 4、《郭爾羅斯後旗杜爾伯特旗依克明安旗開放蒙地調査報告書》開放蒙地資料第二輯，興安局，1939年。
- 5、《興安南省扎賚特旗実態調査報告書》興安局，実態調査資料第四輯，1939年。
- 6、《興安南省科爾沁左翼中旗、扎賚特旗実態調査統計篇》興安局，1939年。
- 7、《哲里木盟各旗蒙地開放史》蒙政部，1937。
- 8、《西科中旗西科前旗開放蒙地調査報告書》興安局，開放蒙地資料科第四輯，1939。
- 9、《泰來県、扎賚特旗、興安嶺麓、龍江県農業調査報告》南滿鉄株式会社經濟調査会第二部，調査員木下壽男、助手中村忠男、通訳陳佩鈞，1934。
- 10、《洮南滿洲里間調査報告書》南滿洲鉄道株式会社，庶務部調査課，1926。
- 11、《西科後旗、扎賚特旗開放蒙地調査報告書》開放蒙地資料第五輯，興安局，1939。
- 12、《北滿への移民数と其分布、内蒙哲里木盟殖民の沿革》南滿洲鉄道株式会社調査課，1929。
- 13、《滿蒙交界地方經濟調査資料》(第三)南滿洲鉄道総務事務局，松原菊藏「大賚県安広県間」，1912。
- 14、《蒙地》南滿洲鉄道株式会社調査課(滿洲舊慣調査報告書前篇の内の)，1913。
- 15、《滿蒙調査復命書》(第三)「哲里木盟西北部一帯、黒龍江省の一部並索倫部南部地方」，関東都督府民政部，1930年。
- 16、《興安南省扎賚特旗事情》土屋定国執筆，滿洲帝国地方事情大系刊行会，1937。
- 17、《興安東省概観》興安東省，1938。
- 18、《東部蒙古誌草稿》関東都督府陸軍部編纂，1908。
- 19、《東蒙古》関東都督府陸軍部編纂，1915年。
- 20、《東部内蒙古事情》農商務省商工局，商工彙纂第三十五號，1915。
- 21、《内外蒙古接壤地域附近一般調査》第三十六編，南滿洲鉄道株式会社庶務部調査課，1924。
- 22、《呼倫貝爾畜産事情》南滿洲鉄道株式会社鉄道総局，1938。
- 23、《蒙古地誌》柏原孝久他著，1919。
- 24、《蒙古事情概要》滿洲事情案内所，1941。
- 25、《黒龍江省泰來県事情》滿洲国地方事情編纂会，1933。
- 26、《トシエト王旗事情》南滿洲鉄道株式会社，1927。
- 27、《滿洲の農業》南滿洲鉄道株式会社，滿洲産業叢書第一輯，1931。
- 28、《滿蒙実業調査会第三回報告書東部内蒙古農牧事情》植木栄、斎藤享，1915。

²⁶ “好日新蒙古糜子合作社”成立于2016年。位于科左后旗甘旗卡镇吉如和村。

汉文调查报告资料

- 1、《調查科爾沁部意見書》、《調查扎賚特旗報告書》、《調查郭爾羅斯後旗報告書》、《調查杜爾伯特旗報告書》、《調查郭爾羅斯前旗報告書》、《調查科爾沁右翼中圖什業圖親王旗報告書》、《調查科爾沁右翼前扎薩克圖郡王旗報告書》、《調查科爾沁右翼後鎮國公旗書》葉大匡 春德，1910年。
- 2、《調查科爾沁左翼後旗報告書》、《調查科爾沁左翼前賓圖郡王旗》、《調查科爾沁左翼中達爾漢親王旗書》郭文田、程厚呈，1910年。
- 3、《东四盟蒙古实纪》吴禄祜著，《地学杂志》第4卷第1期，1912年。
田野调查资料
- 1、2002-2006年，日本早稻田大学21世纪COE亚洲地域文化研究中心资助，以“内蒙古东部地区变迁研究”为主题，阿拉腾嘎日嘎团队在内蒙古兴安盟扎赉特旗茂力图嘎查等数十余村落进行的田野调查资料。
- 2、2007-2008年，日本三岛海运财团科研经费资助，以“内蒙古自治政府成立以来半农半牧环境变迁研究”为主题，阿拉腾嘎日嘎团队在内蒙古通辽市科左后旗满斗嘎查、乌兰察布市察哈尔前旗图贵乌拉镇大庙村、鄂尔多斯市鄂托克前旗巴音希博尔嘎查等村落进行的田野调查资料。
- 3、2010-2013年，中国社科院国情调研重点项目资助，以“内蒙古游牧环境现状调查研究”、“新疆游牧环境实态调研”为主题，阿拉腾嘎日嘎团队在内蒙古和新疆进行的实地调查资料。
- 4、2015-2018年，中国国家社科基金重点项目资助，以“20世纪内蒙古半农半牧环境史研究”(15AMZ006)，阿拉腾嘎日嘎团队在内蒙古农牧兼营地区进行的实地调查资料。
- 5、2018年，内蒙古民族大学一级学科建设项目资助，以“一带一路东北亚民族环境比较史研究”主题，在跨境民族地区进行的实地调查资料。
- 6、阿拉腾嘎日嘎参与，旺旺盛主持2013-2015年“内蒙古科尔沁地区社会变迁”课题的部分田野资料。

● 参考文献（部分）

- 1、R・G・COLLINGWOOD 著（平林康之・大沼忠弘訳）『自然の観念』みすず書房，1974年。
- 2、鈴木秀夫・山本武夫著『気候と文明・気候と歴史』，朝倉書店，1978年。
- 3、WILLIAM H・MCINELL 著（佐々木昭夫訳）『病氣と世界史』新潮社，1985年。
- 4、KEITH THOMAS 著（山内昶監修）『人間と自然界』法政大学出版社，1989年。
- 5、長谷部史著『十四世紀エジプト社会と異常気象・飢饉・病氣・人口激減—歴史における自然』岩波書店，1989年。
- 6、安田喜憲著『気候と文明の盛衰』朝倉書店，1990年。
- 7、京都大学環境史研究会訳『緑の世界史』朝日新聞社，1994年。
- 8、WILLIAM CRONON 著（佐野敏行・藤田真理子訳）『変容する大地』勁草書房，1995年。
- 9、佐藤彰一・池上俊一『西ヨーロッパ世界の形成』中央公論社，1997年。
- 10、M・Lucenett 著（宮崎揚弘・工藤側光訳）『ペストのフランス史』，同文館，1998年。
- 11、石弘之『環境と歴史』新世社，1999年。
- 12、Hong Jiang : The Ordos Plateau Of china, United Nations University Press, 1999.
- 13、Caroline Humphrey and David Sneath: The end nomadism, Soseity, State and the Environment in Inner Asia. The White Horse Press, 1999.
- 14、Leo Marx : The Machine in the Garden : Technology and the Pastoral Ideal in America. Neu York, 1964.
- 15、Lynn White : Machina ex Deo ; Essays in the Dynamism of Western Culture. Cambridge, 1968.
- 16、William Cronon : Changes in the Land : Indians, Colonists and the Ecology of New England. New York, 1983.
- 17、Keth Thomas : Man and Natural World : Changig attitudes in England 1500—1800. Lodon, 1983.
- 18、DAVID ARNOLD 著（飯島昇藏、川島耕司訳）『環境と人間の歴史—自然、文化、ヨーロッパの世界的拡張』新評論，1996年。

- 19、上田信『森と緑の中国史』岩波書店，1999年。
- 20、Emmanuel Le Roy Ladurie 著（稲垣文雄訳）『気候の歴史』藤原書店，2000年。
鈴木秀夫著『気候変化と人間』大明堂，2000年。
- 21、吉田順一著（日）阿拉腾嘎日嘎（汉译）《游牧及其改革》中国社科院人类学年刊，2012年。
- 22、阿拉腾嘎日嘎著《近现代内蒙古游牧变迁研究-以扎赉特旗为例》辽宁民族出版社，2012年。
- 23、郝时远，(挪)奥塞·科拉斯，扎洛编《当代中国游牧业：政策与实践》(Pastoralism in Contemporary China Policy and Practice) 社会科学文献出版社，2014年。
- 24、阿拉腾嘎日嘎编著《中国游牧环境史研究-中国社科院国情调研报告为基础资料》宁夏人民出版社，2017年。

集体记忆的传承与构建

—以“陶克陶胡抗垦起义”为例—¹

包宝海 (BAO BAOHAI)

摘要

本文以蒙古族抗垦英雄陶克陶胡为实例,从集体记忆理论的角度,探讨内蒙古科尔沁地区陶克陶胡集体记忆的根源、形成、构建与变迁过程。主要通过分析和解读义军目击者和当事人的有关陶克陶胡的口述记录以及叙事民歌《陶克陶胡》的文本化、搜集整理、出版和传唱过程,考察和探讨了它们所承载、构建和变迁的“陶克陶胡抗垦起义”的集体记忆。

【关键词】集体记忆、陶克陶胡、抗垦起义、内蒙古

在近代内蒙古抗垦斗争史上,除了“嘎达梅林起义”²以外,“陶克陶胡的抗垦起义”可以说是最有名的一次斗争了。陶克陶胡从1907年³到1910年在内蒙古东部地区反抗清朝封建统治者所推行的开垦蒙古草原的政策而发动武装起义。他领导的武装起义在蒙古民族抗垦斗争史上谱写了光辉篇章。在国内外历史叙述中,关于陶克陶胡的评论众说纷纭,褒贬不一,在不同的历史时期都有所差异。如,20世纪初的清朝封建统治者把他作为“土匪”或“马贼”来镇压,而广大蒙古民族人民把他当作“民族英雄”来爱戴和拥护。到了20世纪40年代末,随着内蒙古自治区和新中国的成立,他被认为是“反抗清朝等统治阶级”的“民族英雄”。但是,在文革时期,又被贴上了“土匪”,“民族分裂分子”等标签,直到改革开放后,逐渐恢复了“民族英雄”的名誉。

“集体记忆”这一概念由法国社会学家莫里斯·哈布瓦赫提出,“以广义而言,集体记忆即是一个具有自己特定文化内聚性和同一性的群体对自己过去的记忆。这种群体可以是一个政治宗教集团、一个地域文化共同体,也可以是一个民族或一个国家。这种记忆可以是分散的、零碎的、口头的,也可以是集中的、官方的、文字的,可以是对最近一个事件的回忆,也可以是对远古祖先事迹

¹ 本论文是以笔者在2018年度日本蒙古学会春季大会上做的学术报告「内モンゴルにおけるトクトホの記憶と表象」为基础翻译修改而成。

² 嘎达梅林(1892-1931)的本名那达木德,汉名孟青山或,孟业西,“嘎达”是汉语,意为家中最小的儿子,“梅林”是其官职,在满洲语里是“旗卫队最高统领”的意思。他从1929年底到1931年初在内蒙古东部地区(现科尔沁地区),领导抗垦起义,1931年2月12日(农历)被热河省派遭的李守信部队镇压而战死。

³ 关于“陶克陶胡起义”爆发的年,在很多文献资料中以“1906年”来记载,但是后来国内外学者考证,现已证实起义的开始的年是1907年。

的追溯”¹。在内蒙古草原上，直到现在还流传着“英雄陶克陶胡”的传奇故事，有关陶克陶胡起义的文学作品、叙事民歌和乌力格尔（说书）等也不断被创作。蒙古人用叙事民歌和口耳相传的故事记忆他的名字，在内蒙古的蒙古族人群当中也形成了陶克陶胡的集体记忆，并以蒙古族特有的形式构建和传承他的集体记忆。

以往的陶克陶胡的相关研究，主要集中在“陶克陶胡抗垦起义”的历史研究，叙事民歌《陶克陶胡》的文学艺术研究等两方面，最近也出现了从民俗学、文化人类学等多种视角探究民歌《陶克陶胡》的取向，如，芙蓉在博士论文《〈陶克陶胡之歌〉历史文化研究》中，探讨了民歌《陶克陶胡》的产生、传唱的历史根源以及民歌对社会、文学艺术、地名等方面产生的影响。然而，以集体记忆理论的视角，探讨“陶克陶胡抗垦起义”的研究尚未出现。本文简单概略“陶克陶胡抗垦起义”的历史背景、起义的过程及国内外历史叙述中的陶克陶胡的评价，并通过分析和解读义军目击者和当事人的相关口述记录以及叙事民歌《陶克陶胡》的文本化、搜集整理、出版和传唱过程，探究内蒙古科尔沁地区陶克陶胡集体记忆的根源、形成、构建与变迁过程。

1. 关于“陶克陶胡抗垦起义”

1-1. “陶克陶胡抗垦起义”的历史背景和起义始末

1840年的鸦片战争的大炮轰开清朝的大门后，面对列强的入侵，软弱无力的清政府对外割地赔款，对内则实行了所谓的“移民实边”政策，即在内蒙古地区增设衙门，派遣屯垦军，不断地放荒和开垦内蒙古草原，抢占牧场和土地。

一方面，随着“移民实边”政策的推行和大规模的开垦，丧失牧地的蒙古牧民，在生存方面陷入了危机，在政治、社会等领域也被边缘化。尤其是，内蒙古东部地区的蒙古人受到开垦政策的影响，他们逐渐放弃了原始的游牧生活，进入了半农半牧的社会，但是开垦政策的不断推行，使得他们赖以生存的最后的一份土地也被强行屯垦。失去土地的农牧民流离失所，民不聊生。

另一方面，清末蒙古各旗的一些封建王公们为了满足他们的奢侈生活，加大对于蒙古地区税收的同时，积极配合清廷实行的开垦政策，不断地开放旗内草场和土地，不顾广大蒙古农牧民的死活。面对这样的封建剥削和压迫，失去土地的农牧民们开始了他们的武装抗垦斗争。在19世纪末20世纪初，在内蒙古东部地区发生了多起武装抗垦起义。“陶克陶胡抗垦起义”和“嘎达梅林起义”都是为了蒙古人的生存和利益而武装斗争的典型。

1863年，陶克陶胡出生在内蒙古郭尔罗斯前旗北部的塔本塔户古尔本格尔（今吉林省郭尔罗斯蒙古族自治县陶克陶胡村）。他是成吉思汗二弟哈布图·哈萨尔之远代直系孙，姓孛儿只斤氏，简化姓包。他的家里有地四十余垧，耕畜、散畜二十几头。32岁那年，他已经育有5男1女，在男

¹ 蒋大椿，陈启能《史学理论大辞典》，安徽教育出版社，2000年，第1127-1128页。

孩儿当中年长的三个儿子跟随陶克陶胡务农，四子、五子随当时的是社会习俗，送到了新庙当了喇嘛²。

1907年9月23日凌晨2时，陶克陶胡带领年长的三个儿子、亲族4人和义友共31人，攻击郭尔罗斯前旗西北的二龙索口垦务局，杀死了清朝的一名地方官吏。从即日起，开始了武装起义。后来，起义军向北进军，以大兴安岭索伦山为根据地，在郭尔罗斯前后两旗、杜尔伯特旗、巴尔虎右旗、扎萨克图旗、扎赉特旗、达尔罕旗、扎鲁特旗、阿鲁·科尔沁旗、巴林左右两旗、乌珠穆沁左右两旗和喀尔喀·蒙古（外蒙）等地跟清军蜗旋，继续了4年多的斗争。1911年12月，义军通过俄罗斯布里亚特蒙古到达外蒙古库伦（今乌兰巴托），参与了“外蒙古独立自治运动”。陶到达库伦的当天，正好遇到博克多格根汗即位典礼，入宫拜见，汗便赏给陶克陶胡一品红宝石顶双眼花翎任命他为陆军副大臣并赏给他“刚毅英雄”的称号³。后来他被卷入蒙古“博多政治肃清事件”（Buduu-yin hereg），1922年在库伦被处刑。在之前的很多陶克陶胡相关的文献资料中，都记载“陶在库伦病故”，但是最近的研究证实，他不是病故，而是被处刑⁴。

1-2. 历史叙述中的陶克陶胡

在内蒙古的很多人几乎是通过叙事民歌《陶克陶胡》来认识这位英雄人物，而关于陶克陶胡的正式历史记述是从20世纪50、60年代的有关陶克陶胡的传略开始的。其中，主要介绍他的1911年之前的“抗垦起义”的过程，并认为陶领导的武装斗争是“反抗清统治者反动压迫政策的武装起义”、“是全国民主主义革命运动的一个组成部分”⁵。1962年出版的《内蒙古历史概要》中记载，“由于内蒙古王公与清朝官吏勾结放荒草原，陶克陶胡带领蒙古农牧民进行武装起义”。

1978年后，在内蒙古官方历史记载中，陶被认为是“抗垦起义英雄”，但学者对他的评价也有所不同。如，康右铭在《评陶克陶胡与俄国的关系》一文中指出，陶是“唯利是图的胡匪，在俄国颠覆政策的勾引下，更使他走上了背叛祖国和残害人民的道路，他的活动紧密地和俄国人配合在一起”，“陶克陶乎在起兵时，一开始就别有用心地挑起民族矛盾，把矛头对准汉人，他率领这帮人杀人越货，抢劫的对象不仅有蒙族百姓，而且还有汉族商民”⁶。对于以上的评论，呼和宝音反驳康的观点，“作为一个普通劳动者的陶克陶乎能够在清朝末期最反动统治的年代里，与清朝封建统治阶级进行坚决斗争，这是难能可贵的……如果人吃饭的目的是为了活着的话，蒙古牧民们反抗开垦

² 苏赫巴鲁《陶克陶胡起义始末》《内蒙古民族师院学报》（社会科学汉文版），1983年第2期，第81页。

³ 义都合西格《陶克陶的传略》《民族研究》1959年第7期，第41页。

⁴ 芙蓉《陶格陶胡之歌历史文化研究》（蒙古文）内蒙古大学博士学位论文，2014年，第124页。

⁵ 义都合西格《陶克陶的传略》《民族研究》1959年第7期，第37-41页。

⁶ 康右铭《评陶克陶胡与俄国的关系》《中国蒙古史学会论文集》1980年第7期，第335-336页。

牧场,也同样是为了活着,这是出于本能的自卫”⁷。对于陶和沙俄的关系,呼和宝音指出,在起义的后期争斗中,面对清军的步步围堵,陶利用“日俄矛盾”,选择了“接机安身和休整军队,进入俄国政治避难的这条路子。我们要注意这一个事实,古今中外政治家、革命家,在这种危急的形势下,为了免遭镇压,必然要采取此策,这是世人皆知的常理”⁸。

另一方面,在蒙古国的相关历史叙述中,陶克陶胡被评价为“反抗满清殖民政策的民族主义者”。如,在1946年出版的《刚毅英雄陶克陶胡传》和1955年出版的《蒙古自治时代史》中都在强调陶的“民主主义者”的一面。在1986年出版的《蒙古人民共和国史》(下册)中记载,“陶领导的人民武装起义中的参加者们都是为了反抗满清的殖民政策,蒙古地区的自由和独立而斗争的”⁹。如今,蒙古国当局把陶克陶胡起义视为民族独立革命的一个重要组成部分,而中国当局依然把他的起义评为抗垦起义⁽¹⁰⁾。

由此可见,对于陶克陶胡这一历史人物的评价,国内外学者的观点也有所差异,但是在内蒙古东部地区的普通农牧民依然把他当作“民族英雄”,通过口耳相传的传奇故事和民歌赞颂这位英雄人物。2008年,随着叙事民歌《陶克陶胡》被列入国家级非物质文化遗产目录,又引起学界对他的关注。下文中从集体记忆理论的视角探讨义军当事人及目击者的证言,并通过叙述民歌等艺术载体的分析,探讨陶克陶胡“英雄记忆”的根源、传承和变迁过程。

2. 陶克陶胡集体记忆的形成

2-1. 起义军当事人和目击者的证言

在内蒙古地区人们习惯地把陶克陶胡称之为“陶老爷”,和嘎达梅林一样,作为“民族英雄”来记忆。但是,在起义当时似乎也一部人把他称之为“陶匪”。下面列的是卢明辉在1965年对于起义军当事人和目击者三人的调查访问和搜集记录⁽¹¹⁾。

【义军目击者】和子章、男、蒙古族、1898年生(采访时间:1965.3.4;采访地点:内蒙古政协办公室;采访人:卢明辉;翻译:刑复礼):

我在十岁那年,有一天突然我们村子里的人扶老携幼乱混混的,都往村外逃跑,有的人在村里

⁷ 呼和宝音《略论陶克陶胡领导的反清抗垦起义》《内蒙古社会科学》1981年第6期,第46页。

⁸ 同上,第48页。

⁹ 蒙古人民共和国科学院历史研究所著《蒙古人民共和国历史》(蒙古文,下册)内蒙古文化出版社,1986年,第1576页。

¹⁰ 芙蓉《陶格陶胡之歌历史文化研究》(蒙古文)内蒙古大学博士学位论文,2014年,第25页。

¹¹ 1965年12月,内蒙古历史学会把卢明辉之前搜集和整理的有关陶克陶胡的历史资料、评论、以及调查访问资料搜集在一起,汇编成《陶克陶胡的史料集》印刷出来,本史料集是内部参考资料,没有对外公开,本文中引用的三个目击证人的描述引自本史料集。

喊：“胡子陶克陶胡来了！”当时我们那里的人都说陶克陶胡是胡子，也有人叫他们是“红胡子”“流寇”。因此，人们一听说他来都有点害怕，纷纷都跑到村外去躲避。那时陶克陶胡大约带着四、五十人，他们到处见到商人的货物、银钱就刁强，老百姓家有好东西也要……陶克陶胡在日俄战争前，大概是光绪二十七年、八年时，就和俄国人有联系，在日俄战争中，听说陶克陶胡还带着人参加过，得了不少枪和子弹，俄国人还给他不少俄国钱（《陶克陶胡的史料集》，第1页）。

【义军当事人1】图蒙乌力吉¹²、男、蒙古族、1875年生（采访时间：1965.7.28 采访地点：科右前旗巴达仍贵公社巴达仍贵生产队被访者之家；采访人：卢明辉；翻译：陈秘书）：

陶克陶胡自己和他的儿子们都同周围各旗王公富户和一些地方头目中，有许多结拜扣头的师兄弟或好朋友关系……他家境还很富裕，自己有牛羊等很多牲畜，套院，还雇人种地。陶从小就是个浪荡公子，吃、喝、嫖、赌无所不为……光绪二十六年以后，陶克陶胡就跟俄国人接近交往想好了。当时俄国军中派来一名叫森勃勒的布利亚特人来郭尔罗斯前旗活动，要他帮助给俄国军队买备战用的牛……当时陶克陶胡的人也都成了胡子，到那（哪—引用者）里见到好东西就要，但大宗的是找大商人和蒙古人中的有钱人家去要（《陶克陶胡的史料集》，第3-5页）。

【义军当事人2】孝兴阿¹³（1950年去世、男、蒙古族）口述：

我要讲的是英雄陶克涛的故事……陶克涛不欺压穷苦的孩子，好与强暴者斗争……陶克涛（领着义军—引用者）到了老百姓家里吃饭、休息，不能拿老百姓的一针一线。陶克陶胡教育自己的部下，不抢老百姓……为了保卫黄金的土地/领了众多的兄弟/跨上了飞快的骏马/走遍了十个旗的土地……凶残的敌人多了/把老老少少/遗弃在家乡/我们投奔异国他乡（《陶克陶胡的史料集》，第6-29页）！

以上三人的叙述都是来自于义军目击者或当事人的口述，但是前两者的叙述与今天内蒙古地区人们当中共享的记忆有所不同。而第三个人，即孝兴阿的叙述中包括陶克陶胡的生平、抗垦武装斗争以及投奔俄国避难的全部过程。孝兴阿是随军民间艺人，虽然他的叙述有乌力格尔的特点，既

¹² 据图蒙乌力吉自述，他自小在务农，光绪二十六年（1900年）以后出去当过胡子，又跟随陶克陶胡到过北蒙古（外蒙）的库伦，民国二年从库伦回来投奔巴布扎布，在他的部下当过营长，后来到科右前旗种地。

¹³ 据编者记载，本文原稿是由内蒙古语言文学研究所的道荣嘎于1949根据前陶克陶胡随身笔帖式孝兴嘎在王爷庙（乌兰浩特）说唱陶克陶胡的故事时，按其当时口述词用蒙文整理的，中文稿由宝文译。由此可见，孝兴嘎是义军当事人之一，而且他也是会唱乌力格尔的民间说书艺人，蒙语叫“胡尔奇（*qujurci*）”。

有道白也有唱的内容，但是他讲的内容是相当可靠的。因为，他是陶克陶胡的随身笔帖式，也是义军的当事人之一，有很多起义的细节他都亲身经历过。在他看来，陶克陶胡是“为了保卫黄金般的土地，放弃自己的老老少少，与敌人斗争，投奔异国他乡”。即，陶是为了蒙古人民的土地和利益而揭竿而起的英雄，在起义过程中为了义军的军备补充，掠夺过富商的财产，但没有掠夺过蒙古人的财物。

那么，今天内蒙古广大蒙古族人民当中共享和传承的“英雄陶克陶胡”的记忆是从哪里来的呢？陶克陶胡的集体记忆又是怎么形成的？在内蒙古不同的历史时期，它又是怎样被传承和变迁过来的呢？关于这个问题下节详细探讨。

2-2. “英雄记忆”的根源

陶克陶胡在民间被称之为“陶老爷”，实际上这个称呼已经在他起义之前，即，1907年之前在当地的人们当中共享并流传开了。据说，当时在陶克陶胡的故乡郭尔罗斯前旗，出没过很多土匪流寇，这些土匪大部分是“甲午战争”等国内外动荡不安的情境下出现的。他们经常骚扰当地百姓的生活，大肆掠夺民众的财物。陶克陶胡自幼就是秉性暴躁、性格爽快之人，但他具有一种不畏强暴、布灵贫弱的义气，当他的家乡遭受土匪的骚扰时，陶克陶胡自家武装带领一帮兄弟，赶跑了这股土匪。当地农牧民遇到棘手的问题时，也要找他解决。从此，当地民众称陶克陶胡为“陶老爷”¹⁴。后来他领导这次武装抗垦起义，最后到外蒙古并被授予“刚毅英雄”的称号。但是，笔者认为，他在内蒙古民间被称之为“民族英雄”，并广为流传，是因为歌颂他的英雄事迹的《陶克陶胡之歌》（也叫《陶老爷之歌》）的创作和传唱有关。可以说，先有《陶克陶胡之歌》，后有“陶的英雄记忆”。

据芙蓉的研究，《陶老爷之歌》是1908年秋，即，起义爆发一年后，在内蒙古地区斗争期间由义军当中的民间艺人所创，在1912年1月到1915年6月之间，在外蒙古（今蒙古国）形成¹⁵。最初的歌词是由3首10行组成的抒情诗，后来由民间艺人的补充和改造逐渐变成了今天的由完整的故事情节的叙事民歌《陶克陶胡》。下文是引自于歌词开头的一段：

Tuyur-un yool-un jiyasu toy-a-ügei olan bolbaču
Toyuru šibayun-du idegdebel tung-ču kilbar baraydan-a-kü
Too nan fü-yin čerig tuyimu-ügei olan bolbaču
Toytaqu-yin mergen-dü čokirydabal turqu čidal-ügei kiran-a-kü

¹⁴ 嘎·纳旺纳穆吉勒《刚毅英雄陶克陶胡传》（蒙古文）乌兰巴托，1946年。

¹⁵ 芙蓉《陶格陶胡之歌历史文化研究》（蒙古文）内蒙古大学博士学位论文，2014年，第34-35页。

Nayur-un jiyasu güyühü-ni törögen bolbaču
Nuyusu šibayun-du haraydabal bariydaqu-dayan kilbar-kü
Niyuča daisun nigültü mayu sanay-a ayulbaču
Nuyulurašiügei **joriytuToytaqu**-du čokiydaqu-ni kirar-a-kü

Čayan nayur-un jiyasu-gi čaqlai šibayu idegseger dügürbe
Šayaǰayai qota-yin čerig-i čoytu **bayatur** alayad baral-a-kü¹⁶

洮儿河的鱼儿数呀数不清，
鹤儿来了，也能吃个穷，
洮南府的军队，数呀数不清，
遇上了**英明的陶老爷**，就得灭亡。

池塘里的鱼儿，游的那么快，
鸭儿见了，捉它也不难，
暗藏着的敌人，阴险又恶毒，
陶老爷的毅力，灭他也不愁。

查干淖尔的鱼儿，该有多么多
鸥儿吃得，没有剩几个，
齐齐哈尔的军队，该有多么多
杨武英雄陶老爷，快要杀个光。

本段歌词是《陶克陶胡之歌》最经典的部分，把“洮南府的军队”（即，清军）比喻成河中的鱼儿，把“英明的杨武英雄陶克陶胡”比喻成“鹤儿、鸭儿和鸥儿”。后来这首歌在内蒙古地区，尤其是在东部科尔沁地区的广大蒙古族农牧民间广为流传，成为构建和形成陶克陶胡集体记忆的重要媒介和根源。陶克陶胡“英雄记忆”的根源来自于这首歌，其原因在于两个方面：

其一、蒙古族是能歌善舞的民族之一，在历史上很多英雄人物的故事大部分是通过口耳相传的叙事民歌来传承的。如，在科尔沁地区广为流传的《嘎达梅林》等。在《陶克陶胡之歌》中出现的“鹤儿、鸭儿和鸥儿”的比喻也跟叙事民歌《嘎达梅林》的歌词中出现的“小鸿雁（*ulayan yalayu/qaliyun yalayu*）”一样，以蒙古人的传统思维模式来看，它“绝不仅仅是蒙古族传统民歌，诗歌当中

¹⁶ 嘎·纳旺纳穆吉勒《刚毅英雄陶克陶胡传》（蒙古文）乌兰巴托，1946年，第60-61。中译文歌词参照《陶克陶胡的史料集》，第119页，“查干淖尔”是“白湖之意”。

经常出现的头韵、比喻等艺术表达形式，而是蕴含着深厚的民俗文化根源，体现了蒙古人古时候的“鸟崇拜痕迹”¹⁷。

其二、由于从这首《陶克陶胡之歌》而演变成的叙述民歌《陶克陶胡》用科尔沁蒙古语唱，并有感人的故事情节和优美的旋律，深深吸引广大科尔沁地区，甚至整个内蒙古地区蒙古族听众的心。民歌有很多版本，不仅有蒙文版，也有汉文版，但是在普通蒙古人当中被广泛流传的是上述《陶克陶胡之歌》的开头几段经典歌词。而歌词中出现的“英明的杨武英雄陶克陶胡”的形象从一开始就被部分蒙古族农牧民所接受、容纳，并掩盖了在民间一部人所共享和传承的“陶匪”的形象。因此，不管义军当时的情况如何，陶克陶胡“英雄记忆”的根源就来自于这首歌。也可以说，在内蒙古地区，《陶克陶胡之歌》广为流传，并回忆或勾起陶克陶胡这一英雄人物的重要媒介和“记忆装置”。与嘎达梅林的记忆形成过程一样，英雄陶克陶胡的记忆也来自于这首歌，并形成和构建他的集体记忆。

3. 陶克陶胡集体记忆的传承和变迁

3-1. 叙事民歌《陶克陶胡》的文本化和集体记忆的普及化

《陶克陶胡之歌》被创造之后，20世纪30、40年代只是在内蒙古部分蒙古族农牧民当中传承和共享，但是在整个内蒙古地区广为流传的是40年代到60年代的“文革”时期和1978年后的“改革开放”之后。这个问题可以从《陶克陶胡之歌》的文本化、搜集整理、出版和传唱过程中可以看得出。同时这个过程也是陶克陶胡集体记忆在内蒙古地区的广大蒙古族农牧民中所共享、传承和普及化以及变迁的整个过程。

3-1-1. 叙事民歌《陶克陶胡》的文本化

1944年10月10日，内蒙古王爷庙（现在的乌兰浩特）建立“成吉思汗庙”时，其竣工仪式的主题歌是《陶克陶胡之歌》¹⁸。另外，40年代在内蒙古地区传唱的“东蒙古自治军歌”的曲子也是从《陶克陶胡之歌》借用过来的。但是，这个时候的《陶克陶胡之歌》只是由一部分民间艺人的口耳相传的方式传唱，还没有真正文本化。1947年，内蒙古自治区成立之后，《内蒙古日报》（1948年5月25日，蒙语版）中刊登了在外蒙古已经出版的《刚毅英雄陶克陶胡传》（1946）的内容，其中就包括《陶克陶胡之歌》的15段内容。这是关于这首歌在内蒙古出版的第一次文字记录。当时在报纸上刊登陶克陶胡传的原因也许是宣传蒙古族民族主义的政治意图，因为当时自治区刚刚成立不久，在全国国共内战还在进行的特殊时期，团结蒙古族人民在当时很有政治必要性。

¹⁷ 代兴安《嘎达梅林之歌研究》（蒙古文）内蒙古大学博士学位论文，2009年，第154页。

¹⁸ 芙蓉《陶格陶胡之歌历史文化研究》（蒙古文）内蒙古大学博士学位论文，2014年，第156页。

还有, 1949年, 上文提到过的陶克陶胡起义军的生存者, 说书艺人孝兴嘎也在王爷庙唱过《陶克陶胡之歌》¹⁹。与此同时, 由安波、许直整理的《陶克陶胡之歌》(共11段) 分别被收录于《蒙古民歌集》(1949年, 蒙汉文) 和《东蒙民歌选》(1952年, 汉文)。1960年, 蒙语杂志《蒙古语文·历史》中也刊登了《陶克陶胡之歌》(64段, 蒙文)。从孝兴嘎说唱的《陶克陶胡之歌》和《蒙古语·历史》中刊登的《陶克陶胡之歌》的内容来看, 这个时候, 《陶克陶胡之歌》已经从简短的几段抒情歌词演变成成为有完整故事情节的叙事民歌(见表1)。

上述这些出版活动本身与当时的内蒙古政治社会环境息息相关。因为, 这个时候的内蒙古地区已经进入了中国共产党的势力范围内, 包括叙事民歌《陶克陶胡》的口头文艺作品的搜集和出版活动也不得不受到共产党文艺政策的影响。总所周知, 1942年毛泽东制定党的文艺政策方向, 所有的文学作品都应有阶级背景, 文艺创造者都应支持无产阶级和共产主义革命。在这种思潮之下, 很多文艺工作者下乡到农村, 搜集和出版了大量的民歌²⁰。《陶克陶胡之歌》的文本化、搜集整理和出版发行也是党的文艺政策引导下的产物。因为这首歌与《嘎达梅林之歌》²¹一样, 能反映广大穷苦蒙古族农牧民在陶克陶胡的领导下反抗清朝封建统治者和蒙古王公阶级压迫的主题。

在内蒙古地区, 《陶克陶胡之歌》的文本化和搜集出版过程以“文革”为界限可以分为两个阶段:

第一阶段是20世纪40年代末到60年代的“文革”为止。这一阶段搜集和整理的版本包括以下几种:

表1 文革之前搜集整理的《陶克陶胡之歌》各版本及其特点²²

序号	整理 编者·说唱者	版本 语种	发表·刊登载体	特点	记录·出版年
1	孝兴嘎说唱, 道荣嘎蒙语记录, 宝文琴汉译	《陶克陶胡》(蒙汉文)	无发表	35首诗和道白构成	1949
2	安波、许直、胡尔查编译配歌	《英雄陶克陶胡》(蒙汉文)	《内蒙古新闻》	畏兀蒙文, 斯拉夫蒙文, 汉文三体合璧体, 并配曲谱	1949
3	安波、许直编, 胡尔查译	《英雄陶克陶胡》(汉文)	《东蒙民歌选》	11首诗构成	1952

¹⁹ 请参照注14的内容。

²⁰ 蔡伟傑《从蒙匪、英雄到环保先锋: 嘎达梅林在现代中国的表述与政治》《蒙藏季刊》2011年, 第24卷, 第2号, 第74页。

²¹ 关于《嘎达梅林之歌》的文本化请参照姜迎春《长篇叙述民歌〈嘎达梅林〉的文本和历史记忆研究》中央民族大学博士学位论文, 2010年。

²² 本表格内容是参照芙蓉的博士论文《陶克陶胡之歌历史文化研究》(蒙古文) 第4页作成。

4	—	《陶克陶胡之歌》 (蒙文)	《蒙古语文·历史》第2期	69首诗, 无道白	1960
5	—	《刚毅英雄陶克陶胡》(昭乌达, 蒙文)	《内蒙古民歌集》	11首诗, 并配曲谱	1960
6	—	《陶老爷》(汉文)	《乌银姗丹》 (阜新蒙古族民歌选)	—	1963

与此同时, 有关陶克陶胡的传略和事迹的编写也是这个时代开始的。如, “1953年9月3日, 在《光明日报》上发表了《刚毅英雄陶克陶胡》的一部分内容(从1948年5月25日, 《内蒙古日报》蒙语版汉译)。还有, 由义都合西格撰写的《陶克陶的传略》(1959年)、苏赫巴鲁整理的《关于陶克陶胡起义故事》(发表于《长春》杂志, 1961年第6期)、巴音桑布, 孟和巴鲁整理的《陶克陶胡活捉巴布梅林》(发表于《长春》杂志, 1961年第6期)、苏赫巴鲁整理的《陶克陶起义》(选入民间故事集《微香与果穆》, 1961年)”等等²³。这些关于陶克陶胡的民歌、传略、故事和事迹的整理出版活动都在某种程度上塑造陶克陶胡在内蒙古人民当中的英雄形象, 并初步传承和构建了他的集体记忆。

《陶克陶胡之歌》的文本化和搜集出版的第二阶段是1978年的“改革开放”之后到现在为止。这一阶段搜集和整理的版本包括以下几种：

表2 文革之后搜集整理的《陶克陶胡之歌》各版本及其特点²⁴

序号	整理·编者·说唱者	版本·语种	发表·刊登载体	特点	整理·出版年
1	琶杰说唱	《陶克陶胡之歌》(蒙文)	《花的原野》	46首诗, 无道白	1978
2	那仁巴图、仁钦整理	《陶克陶胡》(蒙文)	《蒙古民歌五百首》(下册)	34首诗, 并配曲谱	1979
3	仁钦道尔吉等整理	《刚毅英雄陶克陶胡》(郭尔罗斯, 蒙文)	《蒙古民歌一千首》(第1卷)	64首诗, 并配曲谱, 有道白	1979
4	兴安整理	《陶克陶胡》	《蒙古民歌》	105首诗, 其中4首	1980

²³ 芙蓉《陶格陶胡之歌历史文化研究》(蒙古文)内蒙古大学博士学位论文, 2014年, 第9-11页。

²⁴ 本表格内容是参照芙蓉的博士论文《陶格陶胡之歌历史文化研究》(蒙古文)第4-7页作成。

		(蒙文)		有重复, 有道白, 本版本是至今为止 最长的文本	
5	苏木、乌拉唱, 刘振 邦谱曲, 孟和巴鲁、 苏赫巴鲁汉译	《陶克陶胡》 (蒙汉文)	《龙梅》	11 首诗 (汉文), 4 首诗 (蒙文), 无道 白	1981
6	扎木苏整理	《陶克陶胡之 歌》(蒙文)	《叙事民歌》	73 首诗, 并配曲谱 和注释, 有道白	1982
7	敖特跟巴雅尔记录, 布迪配曲	《陶克陶胡》 (蒙文)	《昭乌达民歌》 (上)	6 首诗, 并配曲谱和 注释	1982
8	查干巴拉说唱	《陶克陶胡》 (蒙文)	《民歌》(民间艺 人查干巴拉演 唱, 上)	50 首诗	1984
9	斯琴高娃等搜集, 锁 主说唱	《陶克陶胡》	《科尔沁民歌》 (一)	63 首诗并配曲谱	1987
10	满都嘎等整理	《陶克陶胡》 (科尔沁, 蒙 文)	《蒙古民歌集》	17 首诗	1992
11	孟和巴拉等整理	《陶克陶胡》 (汉文)	《吉林蒙古民 歌》	-	1993
12	那顺德力格尔等	《郭尔罗斯叙述 诗-英雄陶克陶 胡》	《蒙古族历代诗 词选》	-	1993
13	乌力吉仓整理, 吴道 尔吉说唱	《陶克陶胡》 (蒙文)	《蒙古叙事民 歌》	64 首诗, 有道白	2003
14	徐国清等整理	《英雄陶克陶 胡》(蒙汉文)	《吉林蒙古族民 歌及其研究》	-	1998
15	布迪扎布记录	《塔虎陶克陶胡 之歌》(蒙文)	《乌珠穆沁艺术 集(上)-乌珠穆 沁民间故事歌》	8 行诗, 4 行道白, 本版本是乌珠穆沁 旗搜集的文本	2005
16	乌拉、唐森林唱, 宝 音朝古拉记录, 阿尔 斯楞配谱	《陶克陶胡》 (蒙汉)	《郭尔罗斯蒙古 族民歌集》	121 首诗 (蒙文), 28 首诗 (汉文)	2006
17	—	《陶克陶胡》	《科尔沁蒙古族	12 首诗, 最后的 8	2006

		(蒙汉文)	民歌 100 首》	首诗有 8 行	
--	--	-------	-----------	---------	--

从表 2 里看出, 这个阶段被整理出版的《陶克陶胡之歌》, 无论是版本的数量, 还是每个版本的内容, 都比第一阶段丰富和多样, 而且其中的大部分是用蒙语整理和出版的。这些版本的一部分是由文革之前搜集整理的文本为基础, 并通过文艺研究者或学者在一定的田野调查记录之上, 再整理和出版的, 一部分是从说书艺人说唱的《陶克陶胡之歌》为基础记录和整理出来的。另外, 有些说唱只有磁带或光盘等录音的形式, 没有被文本化。如, “双喜说唱的《陶克陶胡》, 《科尔沁爱情歌曲》(磁带) 中的《陶克陶胡》, 梅花、韩玉宝演唱, 德·仁钦编制的《英雄陶克陶胡》(中国音像出版社, 1995 年)、《郭尔罗斯民歌》(内蒙古音像出版社, 1996 年) 中的《陶克陶胡》, 达古拉演唱的《陶克陶胡》(民族出版社, 1997 年)” 等等²⁵。作为口头文艺的《陶克陶胡之歌》在文本化和搜集整理过程中, 尤其是从蒙文翻译成汉文的过程中, 发生了很大变化。如, 说书艺人说唱时的原始语境, “口头性的感叹词、语气词、后置词等许多带有口语文化世界信息的内容”²⁶和乐器胡尔(四胡) 的悦耳动听的旋律都被无情的删除掉。

3-1-2. 集体记忆的传承和普及化：说书艺人与民间歌手的作

那么, 《陶克陶胡之歌》的文本化和传唱过程在陶克陶胡集体记忆的构建和普及过程中发挥了什么样的作用呢? 这里不得不提及说唱的主体“说书艺人”、“民间歌手”等民间艺人的作用。尤其是识字率比较低的内蒙古半农半牧地区的普通农牧民当中, 陶克陶胡的记忆是如何传承、共享和普及的呢?

可以说, 陶克陶胡的记忆是“通过民间歌手或说书艺人不断地说唱而一般化和普及化的”²⁷。“说书艺人是拥有演奏、说唱等多种技能的民间艺人, 也是非物质文化遗产的传承者”²⁸。

说书艺人在内蒙古地区, 尤其是电视和网络等现在媒体普及之前的, 识字率比较低的内蒙古半农半牧地区的普通农牧民当中, 扮演着重要角色。说书艺人和民间歌手是吸引并满足人们精神需求的重要存在。他们作为记忆的传承者或历史的解说人, 辗转于各地的村落和牧场, 说唱胡

²⁵ 芙蓉《陶格陶胡之歌历史文化研究》(蒙古文) 内蒙古大学博士学位论文, 2014 年, 第 7 页。

²⁶ 姜迎春《长篇叙述民歌〈嘎达梅林〉的文本和历史记忆研究》中央民族大学博士学位论文, 2010 年, 第 79 页。

²⁷ 拙稿(包宝海)《中国·内モンゴルにおけるガーダー・メイレンの記憶とその変遷》《クアドランテ》2015 年, 第 310 页。

²⁸ 朝克图, 额尔很巴乙拉编《蒙古族说书艺人口述史》(蒙古文) 内蒙古人民出版社, 2012 年, 第 4 页。

仁·乌力格尔²⁹，说唱叙述民歌，讲述历史故事。他们讲述的内容包括从汉族的《三国演义》，《隋唐英雄传》到蒙古族《青史演义》，《乌兰夫的故事》等，其中有以历史事实为根据的故事，也有虚构或创造的东西。但是，以他们以超凡的记忆力、栩栩如生的表达能力和悦耳动的四胡旋律给听众带来无穷的听觉上的快感，并构建人们的历史记忆。〔中略〕在1949年之前，说书艺人辗转于各地的村落和牧场，有时住在寺庙里长达一个月的时间来说书。〔中略〕新中国成立之后，内蒙古东部的很多地都成立了民间艺人协会和说书馆，当时就有琶杰、古尼嘎等著名的说书艺人被邀请到这里说书或唱民歌³⁰。〔中略〕广大农牧民也在劳作之后聚集在这里听说书艺人的说唱。他们也通过这样的方式记忆历史故事，偶尔会被故事主人公的命运或他们的意志所鼓舞，经常会在茶余饭后谈论这些话题³¹。

在当时说唱的乌力格尔和民歌当中就有《英雄陶克陶胡》。文革之后，尤其是80年代以后，内蒙古自治区人民广播电台和东部各盟市的广播电台开始录制并播放说书艺人和民间歌手的作品，这个传统到现在还在持续³²。《英雄陶克陶胡》的胡仁·乌力格尔（共50小时）是由著名说书艺人李双喜说唱，并在各地广播电台连续播了很多次。叙事民歌《陶克陶胡》的录制作品也不断地被创作，如磁带、光盘、视频等。随着收音机和电视机，尤其是互联网的普及，人们能轻易地听到说书艺人说唱的《英雄陶克陶胡》的乌力格尔、叙事民歌和各种其他题材的口头文艺作品。

因此，说书艺人、民间歌手等民间艺人在陶克陶胡集体记忆的传承和普及化过程中发挥了重要作用。叙事民歌通过民间艺人的反复传唱，并通过作为“胡仁·乌力格尔”的形式在民间、说书馆和地方广播电台等媒介反复说唱和播放，把一部人当中共享和传承的陶克陶胡的记忆普及到整个内蒙古东部科尔沁地区，甚至整个内蒙古地区³³。

3-2. 陶克陶胡集体记忆的变迁

正如上文所述，英雄陶克陶胡的集体记忆是通过说书艺人和民间歌手来传承和构建过来的。

²⁹ “乌力格尔”，蒙语意为“说书”，“胡仁·乌力格尔”是内蒙古东部地区特有的民间说唱艺术载体的一种，用四胡演奏并说唱。

³⁰ 朝克图，额尔很巴乙拉编《蒙古族说书艺人口述史》（蒙古文）内蒙古人民出版社，2012年，第38-39页。

³¹ 参见拙稿（包宝海）《中国・内モンゴルにおけるガーダー・メイレンの記憶とその変遷》《クアドランテ》2015年，第310-311页。

³² 包金剛《内モンゴル東部地区特有の口承文芸の研究：ホールチとホーリン・ウリゲル、ホルポー、ウリゲルト・ドー》東京外国語大学博士学位論文，2003年，第38页。

³³ 笔者认为，陶克陶胡集体记忆的传承和普及化过程与嘎达梅林很相似，参见拙稿（包宝海）《中国・内モンゴルにおけるガーダー・メイレンの記憶とその変遷》《クアドランテ》2015年，第306-311页。

但是，叙事民歌等口头文艺在文本化和传唱过程中，它们所传承和构建的陶克陶胡记忆也有一些相关的变迁。这也是由于口头文艺自身的特征有关，因为每一个民间艺人说唱的叙事民歌虽然基本内容相同，但是也有说唱者的加工和改编。另外，民间艺人在说唱《英雄陶克陶胡》的过程当中，也不得不受到他所在的政治、社会和文化环境的制约。

据芙蓉的研究，《陶克陶胡之歌》从被创造到传唱过程中发生了很多变化。如，最初在歌中描述的义军战斗的对象是“张督军的军队”或“洮南府的汉军”，到了40年代变成了“洮南府军”、“洮南府的黑色军”、“洮南府的屯垦军”或“洮南府灰色军”³⁴等，在有些版本当中也出现了“日本帝国主义的军队”。尤其是，叙事民歌的结尾部分，即，义军离开内蒙古，通过俄罗斯布里亚特蒙古转到外蒙古的事情直到60年代都在传唱，但是后来被删除掉了。文革之后被搜集整理的一部分版本里虽然有这一部分内容，但是义军不是“去外(喀尔喀)蒙古”而是“北上”(aru-du yaryusan)，即“奔向北方”(aru yaĵar-iyen čigleĵei)等模糊的词语来描述。如，1960年在《蒙古语文·历史》中刊登的《陶克陶胡之歌》中有这样一段歌词：

Daisunn-u küčü yehetügsen-i
Bayatur Toytaqu üĵejü yarba-küi
Qobin-u nököd-tai-ban jöbedejü baiyad
Qalq-a mongyol uruyu oruba-küi³⁵

英雄陶克陶胡，
看出敌人的兵力在增加，嘿！
与兄弟朋友们商量，
奔向喀尔喀蒙古，嘿！

而这段歌词在1980年出版的《蒙古民歌》中的《陶克陶胡》里这样唱：

Abu-yin nutuy-eče-ban salju yabuqu-ged-küi
Alay qoyar nidün-eče-ben nilbusu asqharayulju bain-a-küi
Atayatan daisun-du ayuliqai dügüreng qorusuyad a-qa-küi

³⁴ 参见芙蓉《陶格陶胡之歌历史文化研究》(蒙古文)内蒙古大学博士学位论文，2014年，第105-108页。这里的“灰色”指的是他们穿的军服的颜色，所以在蒙古族农牧民间被称之为“灰色军”(蒙语叫quiša čerig)，有时也叫“黑色军(qar-a čerig)”或“屯垦军(degesün čerig)”。

³⁵ 《陶格陶胡之歌》《蒙古语文·历史》(蒙古文)1960年第2期，第42页。

Aray-a šidü-ben qabiruyad aru yaĵar-iyen čigleĵei-küi³⁶

离开生长的家乡时，
两眼恨泪满盈盈，嘿！
对仇丑恶的敌人抱着刻骨恨，
咬牙切齿奔向北方，嘿！

由此，民歌所构建的陶克陶胡记忆也发生了相应的变化。现在内蒙古地区的很多农牧民也只是知道“陶老爷”后来去了外蒙古，但不知道他为什么去了外蒙古，也不知道在外蒙古做了什么。这也许因为受到民歌的影响。

毋庸赘述，民歌中的歌词的变化反映着内蒙古政治社会环境的变化，虽然围剿陶克陶起义军的军队里也有汉军，并且义军去了外蒙古，但是在提倡“民族团结”的背景下，正面歌唱民族对立的一面是有政治风险的。所以，民间艺人也在有意删除或模糊这一部分。

结语

以上，本文简略了“陶克陶胡抗垦起义”的历史背景、起义过程及国内外历史叙述中的陶克陶胡的评价，并通过分析《陶克陶胡之歌》的经典部分，找出了陶克陶胡“英雄记忆”的根源。同时，以“文革”为界限，通过分析和解读叙事民歌《陶克陶胡》的文本化、搜集整理和传唱过程，探讨了陶克陶胡集体记忆在内蒙古不同的历史时期所传承和普及，变迁等过程。

在内蒙古地区，叙事民歌《陶克陶胡》的搜集整理和相关传略故事的出版编纂过程，不仅受到说唱和搜集者主体，如说书艺人、民间歌手等民间艺人以及搜集整理者主观因素的影响，而且还受到当时的政治社会环境等外部因素的制约。据此，陶克陶胡集体记忆的构建过程也是记忆的主体的主动构建与外部环境的相互作用过程。假如，没有民间艺人的反复说唱和口头文艺工作者的搜集整理工作，陶克陶胡的记忆也不会像今天这样广为流传。同样，没有共产党的文艺政策和“改革开放”等政治社会环境的变化，《陶克陶胡》也许不会被解禁，更不会被收录于国家级非物质文化遗产目录，“英雄陶克陶胡”的记忆也许只有停留在民间，不会有记忆的普及化等过程。

法国社会学家莫里斯·哈布瓦赫指出，“人们通常正是在社会中他们才能进行回忆、识别和对记忆加以定位，集体记忆可以重建关于过去的意象，在每一个时代，这个意象都是与社会的主导思

³⁶ 兴安编《蒙古民歌》（蒙古文）内蒙古人民出版社，1980年，第97页。中译歌词参照《陶克陶胡的史料集》，第205-26页。

想一致”³⁷。就“来陶克陶胡抗垦起义”的事例来看，正是由于在内蒙古不同历史背景下的“社会的主导思想”的作用下，《陶克陶胡之歌》才逐渐被文本化，并通过民间说书艺人不断地被传唱。因此，陶克陶胡集体记忆的传承和构建，除了记忆的主体，即民间艺人和广大农牧民以外，还会受制于“社会的主导思想”，如党的“文艺政策”、“改革开放”等各种外部因素的相互作用。由于篇幅的限制，本文没能对叙事民歌《陶克陶胡》的内容以及其它陶克陶胡相关的文学作品、胡仁·乌力格尔、纪念碑等记忆媒介进行详细的分析和解读。也没有通过调查访问等形式，对草根社会普通农牧民间所共享和传承的陶克陶胡的集体记忆的特点进行详细地探讨。这些问题就作为今后的课题在其它文章中详述。

（中国青海师范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科特別研究員）

参考文献・資料

- (1) 包金剛「内モンゴル東部地区特有の口承文芸の研究：ホールチとホーリン・ウリゲル、ホルポー、ウリゲルト・ドー」東京外国語大学博士学位論文，2003年
- (2) 包宝海「中国・内モンゴルにおけるガーダー・メイレンの記憶とその変遷」『クェドランテ』2015年
- (3) 朝克图，额尔很巴乙拉编《蒙古族说书艺人口述史》（蒙古文）内蒙古人民出版社，2012年（*Čoytu, Erkimbayar Qujurčid-un aman teiuke, Öbör mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 2012 on*）
- (4) 蔡伟傑《从蒙匪、英雄到环保先锋：嘎达梅林在现代中国的表述与政治》《蒙藏季刊》2011年，第24卷，第2号
- (5) 代兴安《嘎达梅林之歌研究》（蒙古文）内蒙古大学文化出版社，2009年（*Darqud Kingyan Gadameyiren-ü daγuu-yin sudulul, Öbör mongγol-un soyol-un keblel-ün qoriy-a, 2009 on.*）
- (6) 芙蓉《陶格陶胡之歌历史文化研究》（蒙古文）内蒙古大学博士学位论文，2014年（*Fu Rong “Toγtaqu-yin daγuu”-yin teiuke soyol-un sudulul, Öbör mongγol-un yeke surγayuli 2014 on.*）
- (7) 嘎·纳旺纳穆吉勒《刚毅英雄陶克陶胡传》（蒙古文）乌兰巴托，1946年（*Γ.Nawangnamjil joriγtu bayatur Toγtaqu-yin tobči namdar, Ulaγanbayatur, 1946 on*）
- (8) 呼和宝音《略论陶克陶乎领导的反清抗垦起义》《内蒙古社会科学》1981年第6期

³⁷ 莫里斯·哈布瓦赫著，毕然、郭金华译，《论集体记忆》上海人民出版社，2002年，第68-71页。

- (9) 蒋大椿, 陈启能《史学理论大辞典》, 安徽教育出版社, 2000年
- (10) 姜迎春《长篇叙述民歌〈嘎达梅林〉的文本和历史记忆研究》中央民族大学博士学位论文, 2010年
- (11) 康右铭《评陶克陶胡与俄国的关系》《中国蒙古史学会论文集》1980年第7期
- (12) 卢明辉《陶克陶胡史料集》内蒙古历史研究所(内部资料)1965年
- (13) 蒙古人民共和国科学院历史研究所著《蒙古人民共和国历史》(蒙古文, 下册)内蒙古文化出版社, 1986年 (Bögöd nairamdaqu mongyol arad ulus-un šinjilekü uqayan-u küriyeleng-un teüke sudulqu yaĵar Bögöd nairamdaqu mongyol arad ulus-un teüke(douradu), Öbör mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1986 on)
- (14) 莫里斯·哈布瓦赫著, 毕然、郭金华译, 《论集体记忆》上海人民出版社, 2002年
- (15) 苏赫巴鲁《陶克陶胡起义始末》《内蒙古民族师院学报》(社会科学汉文版), 1983年第2期
- (16) 《陶格陶胡之歌》《蒙古语文·历史》(蒙古文)1960年第2期 (“Toġtaqu-yin daġuu” Mongyol kele ĵokiyal teüke, 1960 onn-u qoyaduġar quġuĉaġ-a)
- (17) 兴安编《蒙古民歌》(蒙古文)内蒙古人民出版社, 1980年 (Kingyan Mongyol arad-un daġuu, Öbör mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1980 on)
- (18) 义都合西格《陶克陶的传略》《民族研究》1959年第7期
- (19) 中見立夫「文書史料にみえるトクトホの“実像”」『アジア・アフリカ言語文化研究』、第48—49、1995年

蒙古族民间关于动物感应天气的谚语新解

特日格乐

【内容提要】众所周知,蒙古族民间关于动物感应天气的谚语非常丰富。在经历历史漫长的传承与自我沉淀的过程中,这些谚语已逐渐形成自身独有的民族文化意象。这种文化意象生根发芽于游牧生活,演变发展于游牧文化,是贴切中华传统哲学文化思想中的“天人合一”、“天人相应”之理念。

【关键词】蒙古族;动物;天气谚语

对逐水草而居的早期草原牧民来讲,及时了解天气变化无疑是他们最迫切的需要。草原天气变化明显,有时突如其来的极端天气会直接影响牧民的生活及他们的畜群。与人类相比,动物在对于即将发生的天气变化、自然灾害十分敏感,特别是它们的嗅觉、视觉甚至皮毛会直接感受到来自气压的变化,它们会出于防范意识做出与往常不同的各种反应。牧民每天与五畜、草原其他常见动物“打交道”,自然非常熟悉它们的习性。当它们异常欣喜、大声尖叫或互相冲撞时,牧民视这些现象为动物的异常习性。这些异常习性往往与天气变化的关系十分密切。当牧民发现动物能感应天气的奥秘后,便与实践经验结合,汇编成简单易记的语句,再经口耳相传,便成为了在草原上广为流传的蒙古族民间动物感应天气的谚语而经久不衰。

纵观目前的相关研究,学者们普遍称这些谚语为“气象谚语”、“天气谚语”。如《鸽子飞得高,预报天气好。燕子飞得低,大雨要来临。蜘蛛张网晴,蜘蛛收网雨天…》^[1],《羊牢坡,牛长叫,有风有雨来得暴。狗泡水兆天下雨,猪衔草示寒潮到…》^[2],《蛇从洞穴中钻出,横盘于路上不动,或萎缩地朝一个方向慢慢爬动,预示着:天要下雨了。若蛇出洞的次数增多,说明雨水较大,反之,雨水较小……》^[3]等。这些谚语基本上被认为是农业社会的产物,通常被大多数人称之为农谚。长久以来,人们普遍证实天气与动物之间是能互相感应的这一现象,研究范围也涉及农业、园艺学、气象学、教育领域。但研究内容多呈现通识化和介绍性,缺乏新意。

其实少数民族民间也有很多关于动物感应天气的谚语,其中特别是蒙古族。因蒙古族四季逐水草而居,必然和自然界的万物产生互相依存的关系。虽然蒙古族民间关于动物感应天气的谚语资源丰富,但研究层次相对滞后。在《蒙古民俗百科全书》(精神卷)、内蒙古各地方民俗的相关书籍上虽有很多从蒙古族民间搜集到的谚语记载,但因研究不够深入,人们对这些谚语的认识也只是停留在研究其象征意义,如今还有一部分人视其为迷信色彩的产物。所以从全新研究视角解读蒙古族民间动物感应天气谚语的意义硕大,它不仅能让人们重新改变对蒙古族民间关于动物感应天气的谚语的认识,还可以让人们从更深层的意义上认知谚语本身蕴含的人与自然和谐共处的意

对于体型较小的麻雀而言，大雪无疑是灾难。当大雪将至时，麻雀的羽毛能直接感受到来自气压的变化，受此影响它们的翅膀会变得非常潮湿。如果说这是动物判断大雪的本能，那该如何解释它们会“叽喳作响”、“成群结队觅食”的现象呢？众所周知，麻雀经常在人们居住的生活区域四处觅食。当冬季的积雪堆积在杂草和田野上的时候，麻雀会因体型较小而无法从积雪下面寻找食物而感到异常焦躁。所以麻雀为了能扩大觅食范围，一般会通过“呼朋唤友”的方式去囤积食物，从而达到预防饥饿的目的。这些谚语的形成显然是基于劳动人民长期观察自然界、事物之间因果关系的结果。

2. 老鹰鸣叫，则预示要下雨 ($\text{ᠠᠯᠠᠭᠤ ᠮᠣᠯᠠᠭᠤ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤ}$)

常言道“老鹰鸣叫，则预示要下雨” ($\text{ᠠᠯᠠᠭᠤ ᠮᠣᠯᠠᠭᠤ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤ}$)。与麻雀类似，老鹰的羽毛也很容易感知来自气压的变化。而不同于麻雀的是，老鹰的体型硕大，经常在荒野低山、草原荒漠上依靠暖气流在空中不断上升飞翔，独自盘旋觅食。当大雨来临，独自觅食的它们一般不会因为需要扩大觅食范围而三五成群，而对于它们来说至关重要的问题在于，它们的视野将会因气压变化而受到限制。一旦视野范围缩小，它们的觅食范围也会变得十分有限，而且经常鸣叫，此时人们就会得到将要下雨的信息。

3. 蚂蚁长翅，则预示下暴雨 ($\text{ᠠᠮᠢᠨᠠ ᠵᠢᠨᠠᠭᠤ ᠠᠨᠠᠭᠤ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤ}$)

在草原上牧民经常观察各种动物的异常习性，其中蚂蚁也是一种可观测的小昆虫。蚂蚁一般喜欢在洞穴里生存，分工明确，有时会出现人类居住的环境。蒙古族民间有一种说法“蚂蚁长翅则预示下暴雨” ($\text{ᠠᠮᠢᠨᠠ ᠵᠢᠨᠠᠭᠤ ᠠᠨᠠᠭᠤ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤ}$)。这句谚语的依据会是什么呢。其实牧民所指长翅膀的蚂蚁是翅膀未脱落的白蚁又称飞蚁。白蚁的危害很大，它和蚂蚁有着及细小的差别，所以通常情况下多数人称其为蚂蚁。飞蚁一般情况下会选择在暴雨前飞到半空中寻找配偶，这就是为什么人们会在大雨来临前能看到长翅膀的蚂蚁的原因。

4. 土拨鼠在洞穴口堆石则预示下雨或成水灾 ($\text{ᠤᠯᠤᠪᠠᠳᠤ ᠰᠤᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠠᠨᠠᠭᠤ}$)

草原上的土拨鼠是挖洞“天才”，在蒙古语当中“土拨鼠”被译为“ ᠤᠯᠤᠪᠠᠳᠤ ”。当土拨鼠在洞穴口堆积石头的时候，牧民则认为这是要下雨的征兆。经代代相传，这句谚语就成了如今还在草原上流传、家喻户晓的谚语。

一般来讲，一只土拨鼠会在自己的洞穴中按照使用需求挖很多分散的小洞穴。但大体来讲，出入口会设置成两个大洞穴口。这两个洞穴口的作用是为了使分布在地下的其他各个小洞穴能完好地通风。土拨鼠会把其中一个较大洞穴口的土堆得相对较高，而把另外一个洞穴口的土堆得相对平坦。风是预示天气变化的征兆，当风吹起时，土堆较高的洞穴口会因地表凸起而受阻的原因气流会变大，致使让地下洞口的空气能快速流动起来。一旦如此，土拨鼠就会收到天气变化的信息，所以它们会出于防范意识在洞穴口堆积石块，以防止雨水进入洞穴内。

在本节中，主要列举四句常用的关于草原其他常见动物感应天气的谚语。相对于牧民与五畜的接触，牧民和麻雀、老鹰、蚂蚁、土拨鼠等动物接触的频率也相对较高。毕竟在草原这个有限的生态环境中，如何与自然界的各种动物接触，观察动物习性，去有效的维持生活与生态平衡是个永

恒的主题。所以在蒙古族传统观念中不乏“自然崇拜”、“动物神灵崇拜”、“视人与自然为一体”的传统观念，他们把保护自然、珍惜生命作为持之以恒的价值观念与基本尺度。

三、结语

如上所述，蒙古族民间关于动物感应天气的谚语资源非常丰富又别具蒙古游牧生活人文色彩。蒙古族在游牧生活的历史长河中，已逐渐养成保护生态环境意识的同时还对大自然提供的有限条件加以有效得当的利用，对“草原”生态环境中互相依存、互相关联的事物做出了非常务实的因果关系分析，为“人与自然”和谐共处的草原环境留下了宝贵的文化遗产与精神财富。蒙古族先民将长期观察并积累到的“天气”与“动物”的知识，利用于自己的游牧生活，而这些关于“天气的知识”又以其预知功能回馈于他们的游牧生活。这在早期草原气候条件恶劣、生存条件艰苦的年代，在一定程度上起到有效预警灾害、提前防范隐患的实效作用。至此我们可以通过本文重新认识和定义蒙古族民间关于动物感应天气的谚语。可以认为，这些谚语并不是毫无根据的说法，更不是迷信色彩的产物，而是在“草原”这个有限的环境中，“人”通过有限的认识，探索到的无限“自然”，他们与自然界万物共建的既可依据又可循环利用的有效知识与经验，是贴切中华传统哲学文化思想中的“天人合一”、“天人相应”的理念，也是人与自然和谐共处，长期保持友好关系的写照。

(内蒙古师范大学 蒙古学学院讲师，博士；主要研究方向：蒙古民俗与民间文学)

【参考文献】

- [1]梁国栋.动物预报天气歌.农村经济与科技,1999, 5月:27页
- [2]刘欣、春灵.动物与天气.河北农机,2009, 6月:39页
- [3]动物天气预报.青年科学,2007年第四期:39页
- [4]曹纳木.鄂尔多斯蒙古语词典(蒙汉法合璧),呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009年12月第1:552页

A New Interpretation of Mongolian Folk Sayings about Animal Sensing Weather

(School of Mongolia Studies, Inner Mongolia Normal University, Huhhot, Inner Mongolia 010010)

[Abstract] As we know, Mongolian folk sayings about animal sensing weather are very abundant. In the process of long history of inheritance and self-precipitation, these sayings have gradually formed their own unique national cultural image. The cultural images took root and sprouted from nomadic life, and developed into nomadic culture. It is appropriate to the ideas of "correspondence between human and nature" and "heaven and human are united as one" in Chinese traditional philosophy and culture.

[Key words] Mongolian; animals; weather sayings.

学会写真集

写真1 日本モンゴル文化学会・第一回冬季大会(2019年2月2日,東京)



写真2 会議現場



写真3 発表者



写真4 懇親会現場



写真5 懇親会の準備



写真6 日本モンゴル文化学会・第一回理事会 (2019年3月4日, 東京)



写真7 理事会現場

写真8 理事会現場



写真9 会議の後

写真10 会議の後



写真11 国際シンポジウム記念写真 (2019年5月12日, 東京)



写真12 C・テムル・ワチル先生



写真13 シンポジウム現場



写真14 D・エルデニバート先生



写真15 包宝海、王梅花先生たち



写真16 モンゴル国からの参加者



写真17 懇親会の後



写真18 日本モンゴル文化学会・第二回夏季大会（2019年7月20日、大阪）



写真19 サランチムゲ先生

写真20 オウ・スチンビリゲ博士



写真21 会議現場

写真22 懇親会現場



新著紹介

サラングワ著 2019 『ブオ・シャマニズムの現在—内モンゴル・ホルチン地方の新地平』 牧歌舎

本書は、千葉大学提出博士論文に加筆したものである。小学校の時からNHK テレビドラマ『おしん』の大ファンで日本に興味をもち、日本の伝統文化を学ぶために 1999 年 11 月に来日。ある出来事をきっかけに、2001 年 12 月、シャマニズムを研究することを決意した。大学院進学を

志し、指導教授を探しに、東京学芸大学を訪ねたおり、中国語と中国文化の専門家の先生がホルチン・シャマニズムについて質問をされ、そのとき、はじめて、伝統文化の面白みと深みに気づいた。日本で学んだものは数えきれないほどあるが、その中で、最も勉強になったのは、事象を詳細に記録して、現地の視点で分析を行うことである。自分が見たもの、感じたものはすべて価値があるものと思うようになった。

本書は、中国内モンゴル自治区東部のホルチン地方の活性化されたシャマニズムの現地調査に基づいている。第一次資料を文化人類学、医療人類学の視点で分析を行った。東京学芸大学、石井正己教授ならびに慶應義塾大学名誉教授、鈴木正崇先生からかたじけなくも書評をいただいた。末筆ながら、感謝申し上げます。(サラングワ)



あとがき

日本モンゴル文化研究学会は、日本在住モンゴル人による在外学術研究会である。純然たる学術研究を目指し、2019年2月に設立してから、まもなく、1年を閲そうとしている。これまで、国際シンポジウムを含めて、四回に及ぶ学術研究会を開催し、この間、たくさんの方々による厚いご支援とご協力をいただいた。日本国内外から大学教員や大学院生、在野の研究者多数集っての、それぞれ独自の視点による有意義なご発表、また、モンゴル人、日本人問わず、日本の大学や研究機関の俊英のご参加をいただき、活発な議論と貴重なご教示を賜ったことに深く感謝を申しあげる。

研究は、発見と気づきとも言える。本学会は研究会と学会誌を通じて、モンゴル文化の発展と継承に寄与するため、熱意ある若手研究者に、より多く発表の場を提供することを目指す。物事は、始めるのは簡単であるが、継続することは難しいと言われる。日本モンゴル文化研究学会の発展と継続には、わたしたち一人ひとりの思いと行動は欠かせない。

末筆ながら、日本語のネイティブ・チェックと編集などのアドバイスを賜った河村俊明氏、および、本学会のHPを制作して下さった、元ITエンジニアの嘉藤恵画伯に心より感謝の意を表す。

本誌編集者（50音順）アルタンバガナ、烏日哲、サランゴワ、チョロモン

みなさまのご健康とご多幸を心よりお祈り申し上げます。

2020年1月25日正月（チャガン・サリン・シニネン・ニゲン）

日本モンゴル文化学会会長 サランゴワ

謝辞

本学会は2019年2月2日、日本の首都大学東京にて創会しました。創会に当たり、17名の若手研究者が発表を行い、約30名の若手研究者が参加しました。参加者の皆さまに心より感謝します。また本学会成立のお祝いに貴重な激励の辞とアドバイスを賜った静岡大学教授チョクト（大野旭＝楊海英）先生と昭和女子大学教授フスレ先生に心より感謝します。

また、本学会誌である『モンゴル文化研究』の編集に当たり、何度もネイティブ・チェックを行って下さった河村俊明先生に心より感謝します。さらに本学会の趣旨を理解し、発表や投稿して下さった皆さまに感謝します。特に、本学会がまだ途上にあり、試行錯誤中にもかかわらず、かたじけなくも国際シンポジウム共同開催の申し入れをいただいた、モンゴル国の「モンゴル民族アカデミー」の先生方、並びにモンゴル国立大学の教授J・バトユロデイ（J.Багирэдий）先生、ウランバートル大学の教授D・エルデニバート（Д.Эрдэнэбаатар）先生、桜美林大学客員教授C・テムル・ワチル（С.Төмөр-Очир）先生に心より感謝します。

2020年1月25日正月（チャガン・サリン・シニネン・ニゲン）

日本モンゴル文化学会代表 T・アルタンバガナ

※本学会誌の一部から著者本人以外が引用を行う場合や、本報告書の内容を参照・利用した場合は、通常の引用・参照方式に則り、必ず出典を明記してください。



日本モンゴル文化学会誌

LOGO Taliinhu (Artist)

カバー モンゴル文字

表面 バートル (内モンゴル図書館)

裏側 フスレン (名古屋大学大学院)

日本モンゴル文化学会誌

Journal of the Mongolian Cultural Society in Japan

『モンゴル文化研究』

Mongolian Cultural Studies

2019年12月 創刊号・第一号

編者 T・アルタンバガナ

サランゴワ

ウリジャ

チョロモン

令和2(2020)年2月 発行

発行 日本モンゴル文化学会

千葉県・千葉市

印刷・製本 株式会社彩流工房

神奈川県横浜市中区山手町24-11 201

