

「ラクダの火をまつる儀礼」から民族誌の政治性をよむ ——ネイティブ人類学徒の曖昧な喪失の視点から——

楊 海 英*

Reading Political Dimensions into the “Camel Fire Ritual” in Mongolia —Ambiguous Loss and a Native Anthropologist—

Yang Haiying

アメリカの社会学者ポーリン・ボス Pauline Boss はベトナム戦争やカンボジア戦争で行方不明と宣告された兵士らの家族を対象に研究した結果、「曖昧な喪失」 Ambiguous Loss という概念を打ち出した。いわゆる「曖昧な喪失」には二つのパターンがあり、第一のタイプは死んでいるかそれとも生きているか不明瞭な為、人々が家族成員によって身体的には不在であるが、心理的には存在していると認知される場合である。第二のタイプは人が身体的に存在しているが、心理的には不在であると認められたケースで、アルツハイマー病などがその例証とされている。

私は本論文において、中国内モンゴル自治区のモンゴル人たちを「曖昧な喪失」感に陥った集団だと定義している。彼らは人口の面では少数派でありながら、政策的には「主体民族」とされている。文化大革命など過酷な政治運動を経験してきた彼らは、同胞の国たるモンゴル国への憧れも政治的には危険な行動とされている。本論文はこのような「曖昧な喪失」感に包まれている内モンゴル人を対象とした際に、どのような民族誌が作成可能かを探ろうとするものである。具体的な事例として「ラクダの火をまつる儀礼」を取りあげている。この儀礼には「牧畜儀礼」的な側面と、「拝火信仰」的な側面、という二つの性質がある。儀礼に使用される供物と儀礼の流れを詳細に検討し、またモンゴル人が「ラクダの火」を「生命の火」と呼んでいることなどから、古い「原初の火」崇拝の要素が確認できた。

「曖昧な喪失」に陥った個々のクライアントたちに対し、共同体や国家レベルでの癒しが必要不可欠であるとされている。同様に、「曖昧な喪失」感に包まれた集団や民族の場合だと、民族文化の復興が有効な「癒し」の一つとなる。

*静岡大学人文学部社会学科

Key Words : Ambiguous Loss, ritual of fire, nomadic rituals, camel fire, Political Dimension of Ethnography

キーワード : 曖昧な喪失, 拝火祭, 牧畜儀礼, ラクダの火, 民族誌の政治性

「ラクダの火をまつる儀礼」を近年から復活させたモンゴル人たちにもそのような強い意識が確認できる。こうした中、現地出身の私、つまりネイティブ人類学者の私は、復活された民族文化に積極的に関わっていくことになった。

The American sociologist Pauline Boss conducted a survey of families of soldiers designated as missing in action during the Vietnam and Cambodian Wars. Her study culminated in the launching of a concept called “Ambiguous Loss”. There are two different types of “Ambiguous Loss”. The author describes the first type as those where a family member is physically absent, but psychologically present because it is unclear whether they are dead or alive. The second type of ambiguous loss is where the person is physically present, but psychologically absent, as exemplified by patients of Alzheimer’s disease.

In this paper, I would like to propose that Mongols living in the Mongol Autonomous Region in China are also people who have been traumatised by this sentiment of “Ambiguous Loss” like those described in Pauline Boss’s book. As far as population size is concerned, these Mongols represent an ethnic minority. Nevertheless, in view of government policies, they are defined as a “major ethnic group” (*zhuti minzu*). These Mongols have undergone a series of harsh political upheavals in their history, including the “Great Cultural Revolution”. Even today, the admission or disclosure of any special affinity to, or adoration of Mongolia, the nation of their compatriots, is politically dangerous.

This paper aims to explore and identify what sort of ethnic recording and archiving would be feasible for these Mongols in Inner Mongolia, who have been immobilised by the sense of “Ambiguous Loss”. As an example of possible measures, the author presents the “Mongolian camel fire ritual”. This ritual consists of two elements. One is the tradition of “nomadic rituals”, while the other is associated with a reminiscence of the Zoroastrian faith. The author scrutinises the offerings and procedures of the camel fire ritual. It is noted that Mongols call “camel fire” the “fire of life”. Based on these observations, it is demonstrated that underlying the Mongolian camel fire ritual people’s worship of the “Primitive Fire” in ancient times.

It is strongly urged in society that support for healing be provided by communities and national governments for those individuals afflicted by “Ambiguous Loss”. Such an effort is indispensable. As for ethnic groups traumatised by a sense of “Ambiguous Loss”, the restoration of their traditional culture would be an effective method of “cure”. For example, in Inner Mongolia, the “Camel Fire Ritual” was reinstated by Mongolian communities in recent years. Such an initiative indicates how strongly they are aware of the importance of their ethnicity, culture and tradition. I was born and brought up in Inner Mongolia. As a native Mongol anthropologist, I am now actively engaged with the restoration of Mongolian ethnic culture.

- | | |
|-----------------------------|---------------------------|
| 1 はじめに——曖昧な喪失と民族誌の衝撃 | 3.2 儀礼の名称と時期 |
| 1.1 曖昧な喪失——主人公になれない「主体民族」 | 3.3 「ラクダの火」の供物 |
| 1.2 「主体」の中の個人——日本人が描く民族誌の衝撃 | 3.4 儀礼の流れ |
| 1.3 「研究上の空白」と虚栄心 | 3.5 「ラクダの招福」というテキスト |
| 2 儀礼の背景 | 3.6 儀礼本来の性質 |
| 2.1 拝火祭研究からのアプローチ | 4 おわりに——曖昧な喪失の政治性 |
| 2.2 牧畜儀礼と「オールドス暦」からのヒント | 4.1 「内モンゴル」という政治的概念の曖昧性 |
| 3 儀礼の実態 | 4.2 儀礼と社会主義イデオロギーの日常的な衝突 |
| 3.1 儀礼の担い手たち | 4.3 「曖昧な喪失」の第三のタイプと人類学の限界 |

1 はじめに——曖昧な喪失と民族誌の衝撃

儀礼には、儀礼そのものが持つ本来の目的と政治性が貫かれている。同時に、どんなコンテキストの中で儀礼を理解するかにより、新たな解釈の余地も生じてくるだろう。ターナーは儀礼の過程に注目し、「境界性^{リミナリティ}」の理論を打ち出した。それによると、曖昧な境界にある人間は、法や伝統、慣習や儀礼によって指定され配列された社会的地位の間のどっちつかずの状態にいる。このような不確定な性質は、社会的文化的移行を儀礼化している社会では、多種多様な象徴によって表象される。境界上の存在は、地位も財産も、社会的序列や役割も、すべて剥ぎ取られて、新しい状況に自分を適応させる力が授けられたかのように振舞う（ターナー 1976: 126–127）。

「境界にある人間」、ターナー流でいえば「敷居の上の人たち」（ターナー 1976: 126–127）の一種に、中国内モンゴル自治区のモンゴル族があてはまるだろう。文化的、歴史的、そして民族的には「モンゴル」であり、モンゴル国のモンゴル族と同一の性質を持ちながらも、彼らは「周縁のモンゴル」とみられている（Bulag 2002）¹⁾。内モンゴルという地域が中国に組み込まれたがゆえに、内モンゴルのモンゴル族はまた中国の国民とされ、「中国人」でもある。「モンゴル」と「中国」、という政治的な境界性を生きる内モンゴル自治区のモンゴル人たちは現在、どのような儀礼を維持し、儀

礼運営の行為に如何なる解釈を与えているかについて、「ラクダの火をまつる儀礼」(temegen-ü yal-un takily-a)を素材に検討してみたい。

ここでまず、断っておかなければならないことがある。本論文において、儀礼の観察者である私自身は、儀礼を挙行する人々と生活の場をともにしてきた、同一コミュニティの一員である。自分たちのコミュニティの文化を語るときに、「彼らの語り」と「人類学徒の語り」とを逐一厳密に区別することが、もはや不可能に近い。観察する素材と対象にもよろうが、両種の語りを峻別する、ということ自体、現地出身の私と、私が属してきたコミュニティとの関係を断絶させようとする圧力に感じる。そして、今回観察した儀礼の目的に顕著な政治的再解釈が演出されていることから考えると、本論文では、どうしても私個人の曖昧さも清算しなければならないようである。

1.1 曖昧な喪失——主人公になれない「主体民族」

アメリカ合衆国の中西部の移民コミュニティで育った社会学者ポーリン・ボス Pauline Boss は自らの社会的環境を回想した際、小さいときから「ホームシックが、私の家族の文化の中心的なものとなった」と書いている(ボス 2005: 1)。彼女は幼いころからある種の名もなき喪失と憂鬱に悩まされつづけ、のちに学問の道に進んだ。社会学者となってからは、1974 年からベトナムやカンボジアの戦争で行方不明になったと宣告された兵士たちの家族を対象に調査研究を始めた。長い研究の結果、彼女は「曖昧な喪失」Ambiguous Loss という概念を打ち出した。

ボスによると、「曖昧な喪失」には二つの基本的なパターンがある。第一のタイプは、死んでいるか、生きているか不明瞭な為、人々が家族成員によって身体的には不在であるが、心理的には存在していると認知される場合である。そして第二のタイプは、人が身体的に存在しているが、心理的には不在であると認められたケースで、アルツハイマー病などがその例証である(ボス 2005: 10)。この種の「曖昧な喪失」は、「常に戦争と暴力の結果として生じるが、それは日常の生活でもまたいっそう知らぬ間に作動するものである」という(ボス 2005: 8)。

「存在するが不在である」という「曖昧な喪失」は現代の社会的な現象である以上、個人だけでなく、場合によっては民族という集団全体にもあてはまるのではないかと私は飛躍、発展させたい。ボスの場合、クライアントが都市部の白人か、アメリカ原住民かで反応が違ふという現象に気づいていた。そして自らの知見と解釈がエスノセントリズムに陥っているのではないかと悩んでいたときに、著者は「文化の違い」に目覚めたのである(ボス 2005: 18-21)。

文化人類学徒として、「文化の違い」は自明のことであろう。それでも私は集団としての、民族としての「曖昧な喪失」について考察するとき、あえて社会学者が自己反省したエスノセントリズム的な視点でさまざまな民族誌的な現象について検討してみたい。というのも、私は中国の少数民族である内モンゴル自治区の「モンゴル人」という個人レベルではなく、民族という集団のレベルで「曖昧な喪失」感に包まれている、と認識しているからである。

1911年に清朝が崩壊したときにモンゴル高原の一部が独立したが、内モンゴルは自立できなかった。日本の大陸進出時には、内モンゴルの東部が半殖民地とされた。1945年8月にソ・蒙連合軍が長城まで進軍し、しばらく駐屯していたころは、モンゴル人たちは誰もが内・外モンゴルが一つの国になれると希望していたが、大国の決定に裏切られた²⁾。つづいて同じ社会主義体制でも異なる国に分かれて暮らすようになってから、内モンゴルの人たちは文化大革命（1966–1976）など過酷な政治運動を経験した。文化大革命中は、民族の自治運動に関わった人々が「分裂主義的で、反動的な組織内蒙古人民革命党員」と断罪され、少なくとも1万6,200人もの精英^{エリート}が粛清された（楊 1995a: 197–198）。政治運動の災難からすべての中国人民が免れなかったとはいえ、少数民族地域では常に民族間^{コンフリクト}矛盾の性格を帯びていたのも事実である。中国革命とときを同じくして内モンゴルや新疆で展開されていた民族自立の運動の一部を「中国革命と連動した」と評価し、別の部分を国家分裂的と決めつけた時点で、社会主義国における民族間矛盾の種がすでにまかれていた³⁾。その為、さまざまな政治的暴力を経験してきた内モンゴル自治区のモンゴル人たちは、「曖昧な喪失」のクライアントになったのである。

ある古い統計によると、1993年末、内モンゴル自治区の2,232.4万人の中で、モンゴル人はわずか356.56万人だった（国家民族事務委員会経済司・国家統計局国民経済総合司 1994: 62）。少数民族自治区とはいえ、マイノリティの人口は圧倒的に少ない。そこで、中国政府は巧みにモンゴル人を「主体民族」と呼んだ。人数のうえでは自治区内でも多数派ではないが、制度的には「主体」である、という政策論的な表現である。

私個人を含め、内モンゴル自治区のモンゴル人たちが「主体民族」と呼ばれただけで、その政治的な地位に満足しているはずがない。「主体」は決して「主人公」を意味していないからである。それは人口の問題よりも、政治的権利の問題である。「主体」は漢人、つまり中国人から与えられた呼称であり、自らすすんで名乗った名称ではない。モンゴル人からすれば、自分たちは13世紀から延々と続く歴史を現在も継承すべきところを、不本意にもその独自性が否定されて、「中国籍モンゴル人」とな

り、「中国史の一部」として歴史を書かざるを得ないところに、民族全体としての悲哀がある。つまり、モンゴル人の歴史は確固たる存在としてあるにもかかわらず、中国ではそれが認められていない点で、「民族全体の喪失」が確立されている、という構図である。まさに「存在しているが不在である」という現実である。

1.2 「主体」の中の個人——日本人が描く民族誌の衝撃

中華人民共和国が成立して以来、私たち内モンゴルのモンゴル人は一度も主人公になれずに、ずっと漢人すなわち中国人から与えられた「主体」という身分に満足しなければならなかった。内モンゴル自治区で生まれたときから、不本意ながらも「中国人」、「中国のモンゴル人」として生きなければならない。私はのちに中国籍を離脱し日本国籍を取得した。祖国を持たない人間にとって、国籍はどこでもよかった。アイデンティティについていえば、私たちは「モンゴル族」という民族的なカテゴリーには属するが、特定の国家へのこだわりを持たない、曖昧な、境界的な集団である。

私は現在、日本で人類学を職業としているが、自らが属する民族を対象に、民族誌を作成するときには、常に私自身の心理的葛藤を克服しなければならない。その際、日本人人類学者が書いた民族誌をネイティブの私がどのように理解し、それがさらに私の民族誌作成にどんな影響を及ぼしてきたかを振り返る必要がある。私にとっての日本は、内モンゴルと中国以外の「単純な第三者」ではなく、私の故郷の内モンゴル地域を曖昧な、境界的な存在に仕上げた国家の一つである。その為、内モンゴルで調査研究を続けてきた日本人研究者たちはすべて、モンゴル人にとって、責任ある関係者である。

国籍上で「中国人」から「日本人」になった私の経歴は、私自身の「曖昧な喪失」の「病歴」を創りあげてきた。私個人は、決して孤立した個体ではなく、あくまでも他人から「主体」と呼ばれる集団の中の一員である。このような個人は、普通の「モンゴル人」、「中国人」、「日本人」、「人類学者」のように単純明快ではないから、長い間喪失感に悩まされてきた。私の喪失感とは、私が職業人として関わってきた日本のモンゴル研究、日本人が執筆した民族誌とも連動している。

1989年春から、小長谷有紀はモンゴル人民共和国と中国内モンゴル自治区での調査留学から得た情報をもとに、次々と成果を発表しはじめた。「家庭の人類学」と称される『季刊民族学』の1989年春季号に公開した「ヒツジに託す願い——モンゴル族、春のチンギス・ハン祭典」(1989a: 36–46)は、古くから維持されてきたチンギス・ハーン祭祀における秘密の儀礼「ヒツジの肝臓トイ」を紹介したものである⁴⁾。つづ

いて同誌の夏季号では「男たちが大地を揺るがした日——モンゴル族、馬のたてがみ切り」(1989b: 23-33)と題する文を寄せ、小長谷が自らの「出発点」と位置づける内モンゴル自治区中部シリントグ草原の遊牧民たちの春の行事の一つを詳しく解説している。この二つの論文は、平易な文体と鮮やかな、プロ並みの写真からなり、「家庭」と学界の両方から日本人の心底に戦後ずっと隠されていた殖民地たる満蒙の大地に対する熱い思いを甦らせた。折りしもモンゴル人民共和国は、その後無血革命を経て社会主義からいわゆる自由主義陣営への衣替えを宣言した。中国も改革開放政策をいっそう徹底させ、組織内部からの変質はもはや止められない潮流となった。そうした中、大勢の日本人たちがモンゴル人の住むところを訪れるようになり、モンゴル関連の書物は雨後の筍のように増えていった。そういう意味で、先に触れた小長谷の2本の論文(1989a: 36-46; 1989b: 23-33)は1990年代から現在まで続く一種の「モンゴル学ブーム」に火付け役を果たした作品と評価できよう。

私の故郷は中国内モンゴル自治区西部のオールドス地域にあり、戦前に日本の人類学者たちはほとんど足を踏み入れることはなかった⁵⁾。戦後は小長谷(利光)有紀が「毛を刈らないヤギ」を求めてジープを飛ばして調査を続けた(利光1988: 28-36)。私はその後オールドスでの調査を続けてきたが、十数年経った現在でも、「日出る国」(Naran Ulu)からの人類学者小長谷のエピソードが伝えられている。モンゴル人たちがさほど関心を抱かなかったことなどが、何故学問の対象になりうるかについて語りあっている。

小長谷が取り上げた「トいに使うヒツジ」(小長谷1989a)や「たてがみを切るウマ」(小長谷1989b)、それに「毛を刈らないヤギ」(利光1988)などは、私のような社会主義中国の教育を受けてきたモンゴル人にとっては、遠い少年時代の記憶に過ぎなかった。小学校に入るまではウシ、ウマ、ラクダ、ヒツジ、それにヤギといった五畜の放牧を手伝い、大人たちが当時政府によって禁止されていた肝臓トいなどさまざまな古い行事をこっそり行っていたのを見たことがある。馬群がオールドスの草原を駆けめぐっていたものの、それは人民公社の財産であると教えられていた⁶⁾。そして五畜には元来それぞれ守護神がおり(写真1)、群れには生きたまま「神に捧げられた」個体がいなければならず、その毛は決して死ぬまで刈らないことになっていたが、イデオロギーが先行していた時代は仕方なくその毛を刈りおとしていたことを後から知った。幼少時の記憶はその後学校教育によって、すべてのデータが更新されてしまった。

小長谷は1990年代に入ってからたてつづけに3本の牧畜儀礼に関する論文を公刊

した。それは「搾乳儀礼」(小長谷 1991a: 589–632), 「屠殺儀礼」(小長谷 1991b: 303–333) と「去勢儀礼」(1992: 121–161) で、いわば遊牧社会の経済的基盤を成す牧畜技術とも連動する三つの儀礼である。この3本の論文は今西錦司(1948)や梅棹忠夫(1990)らが生態人類学の視点から取り組んできた遊牧の起源についての研究と、松原正毅が綿密な民族誌的記述から遊牧本来の姿を復原しようとする試み(1983)などを基盤としながら、牧畜技術とその儀礼的過程の分析から遊牧文明のしくみを解明するのに大きく寄与した。

1.3 「研究上の空白」と虚栄心

小長谷の数多い論文は私個人にとっては、「失われた世界」の民族誌で、滅び行く人々を描いた『悲しき熱帯』のモンゴル版のようなものであった。私は指導教官の松原正毅と小長谷有紀に追随し、新疆ウイグル自治区の天山やアルタイ山中のカザフ族遊牧民、モンゴル国の遊牧民社会で合計6年間にわたって調査研究を実施した。ネイティブの人類学徒が外国人研究者に連れられて、現地のフィールドに入る、という構造である。アルタイ山は私の出身部族、オルドス・モンゴルの伝説上の故郷とされている、遊牧民の聖なる地域の一つである。アルタイ山中における調査の中で、幼少時の記憶は蘇生し、記憶と調査データはさらに遊牧民と遊牧社会についていくつかの報告として生まれたが(楊 1995b: 21–36)、どこことなくさびしかった。レヴィ＝ストロースの指摘どおりに、私のしている仕事は私の属する集団から物理的に抜きとられていたからか、「一種の慢性的な故郷喪失症」(レヴィ＝ストロース 1981: 83)に陥っていた。私の故郷の人々はすでに20世紀前半に定住の道を選んだ。故郷以外のモンゴル人たちの牧畜儀礼についての研究は「羨望の民族誌」でありつづけた。

他者、他の民族出身者——ここでは日本人研究者になるが——によって書かれた民族誌には、あらかじめ確立された「客観性」が認められよう。客観性ゆえに、民族誌は記録となり、歴史的資料と化していく。一方、私のように、自らの出身地と自らが属する少数民族とされるコムニタスの文化について語るときには、他者以上に厳しい「客観性」が求められている。コムニタス内の声を集めると、学界からエスノセントリズムだの、ナショナリズムだの、さまざまなレッテルが貼られやすい。そして、場合によっては、中国からは「分離独立者」として監視対象者のリストに加えられるかもしれない(楊 2005: 50–51)。どちらもネイティブ出身の人類学者にとっては致命的な打撃である。それでも、この際、私は「個人はあくまでも集団の中の一員」とする立場を取る。集団の歴史と完全に隔絶された個人はありえない為、集団を「曖昧な喪

失」に陥っている民族と定義した以上、個人も当然、クライアントの一構成員でなければならない。

私の場合、うらやましく思いながらも歯がゆい気持ちを抑えなければならない日々が続く中、小長谷の「研究上のホームランド」たるシリングル草原にもまた定住化の波が押しよせてきた（小長谷 2001: 185–207）。遊牧社会そのものが史上最大の試練と変容に直面している（松原 2005: 11–29）。失ったものと失われつつあるものは何か。一度失われた文化は復活できないものなのか。復元と復活にどんな要素が絡んでいるのか。これらはすべての人類学者が現在形で経験していることであろう。

そうした中、私は 2004 年冬のある日、故郷オルドスで調査していたとき、同地域の北西部のオトク旗で「ラクダの火をまつる儀礼」が 1980 年代からずっと続いているという情報を知り、一種の直感的な興奮を覚えた。この儀礼は従来の牧畜儀礼研究ではほとんど正面から取り上げられてこなかったテーマで、研究者がもっとも喜ぶ「空白領域」の一つであった。

牧畜儀礼はとくにウマのそれによって代表的に演出されている。ウマはモンゴル人にとって特別な存在であるがゆえに、ウマの搾乳儀礼には濃厚な政治色が認められている（小長谷 1991a: 590–593）。私は以前、このもっとも政治化され、歴史化された儀礼をチンギス・ハーン祭祀との関連で論じたことがある（楊 2004: 71–76）。現代においても、ウマの搾乳儀礼は国民国家としてのモンゴル人民共和国の「民族文化」として創造されてきた経緯がある（上村 2002: 285–325）。要するに、ウマをめぐる儀礼は華やかな一面があって、従来から研究者たちが喜んで取り組んできた側面は否めない。

去勢は搾乳と並んで、遊牧が成り立つ上で画期的な役割を果たした二大技術の一つである。技術史的に重要なだけでなく、技術を文化のレベルまで昇格させたプロセスとしての去勢儀礼は、性のコントロールという点では人間との共通性を演出する側面すら確認できる。その為、小長谷も去勢儀礼研究の中で婚姻儀礼との比較を試みたりして、生物界における「普遍的な雌雄」の役割を分析しようとする野心をのぞかせている（小長谷 1992: 143–156）。

家畜そのものを生産と再生産の手段とみなしてきたモンゴルにおいて、殺害という行為は正当化が必要で、再生祈願も欠かせない。そのような哲学を反映したのが屠殺儀礼である（小長谷 1991b: 325）。屠殺儀礼は用いられている供物の一部が狩猟に関するものである為、狩猟儀礼など北方諸民族のあいだで普遍的に存在するシャマニズムの信仰形態を解明するにも格好の材料であった（小長谷 1994: 69–92）。

以上のように、牧畜儀礼の中の「おいしいところ」はすでに諸先学によって解明されてきた印象を受ける。近代的な学問研究がはじまって以来、ラクダは地味な存在として見られてきたかもしれない。このように考えると、オルドス地域のモンゴル人たちが行っている「ラクダの火をまつる儀礼」は興味をひく。なにしろ、私の故郷の人々は、今日もなお移動を続ける高貴な正統派遊牧民と違って、一見したところ「遊牧的な光」を放っていないからである。もっともふさわしくないような人々⁷⁾が、もっともらしい儀礼を挙行していると聞いた私は、調査を敢行したのである。

以下、本論文では儀礼そのものの進行を私自身の観察に基づいて叙述し、儀礼の性質を現地のモンゴル人の視点で分析する。そして最後には再び私自身が復活された儀礼とどのように関わり、あるいは関わっていかうとしているかについての考えを示しておきたい。

2 儀礼の背景

「ラクダの火をまつる儀礼」を叙述、考察するにあたり、欠かせない視座が二つあろう。一つは儀礼に「火」が冠されている以上、拝火祭研究の視点から分析を加えなければならない。そしてもう一つは、ラクダそのものすなわち牧畜儀礼の観点からのアプローチである。したがって、以下ではまず従来の拝火祭研究と牧畜儀礼研究の成果を回顧し、「ラクダの火をまつる儀礼」の理論的背景を整理しておきたい。

2.1 拝火祭研究からのアプローチ

1846年、ブリヤート・モンゴル出身の天才学者ドルヂ・バンザロフは、カザンにおいてロシア語で「黒教或ひは蒙古人に於けるシャマン教」と題する論文を発表した。これはおそらくモンゴル人が書いた最初の学術論文であろう。若きバンザロフは論文の中で北アジア固有の信仰を要領よく語り、シャマニズムの実態を学界に示した。バンザロフは火に関する信仰を次のようにまとめている。

モンゴル人のあいだにおける火の信仰は、古代ペルシアの原火崇拜に基づくゾロアスター教思想が伝わった結果である。ペルシア帝国の北東部で遊牧していたテュルク系の人々を媒介としていた為、火の女神はテュルク系の言葉オト（ウト）(ot) で以て表現されるようになった。もちろん古代ペルシア人の原火崇拜は、モンゴルに伝わってから大きく変容した。原火と無限の時間が合一してできた神オルムズド (Ormuzd) はモンゴルでもホルムスターと呼ばれ、最高神の地位を保ってきたが、一

一般的に火の神は女神に変身し、大地母神（*etügen eke*）と一体化した。火の女神は幸福と富の授与者であり、その特質は純潔すなわち浄める能力とみなされた。火に対しては鋭利な武器をふりまわしたり、汚物や水をかけたりしてはいけないなどの禁忌が設けられた。家の主人は毎日食事をはじめる前に火に供物を献じるほか、毎年1回厳かに火をまつる儀礼を行う。「火の祈祷」と名づけられた写本が昔から広く伝わり、古き内容を維持しながら新しい表現が書きたされて今日に至っている（ドルヂ・バンザロフ 1940: 29-33）。

ドルヂ・バンザロフ以降も火の信仰に対する研究はずっとモンゴルの知識人たちの関心の的でありつづけた。モンゴル人民共和国の「国民文学」の基準を作ったダムディンスレンの『モンゴル文学珠玉百篇』は拝火祭に関するテキストを3篇収録し（*Damdinsürüng* 1959: 110-119）、拝火信仰はモンゴル人のアイデンティティと関わるものであることを改めて理論づけた。

拝火信仰については無数の論文がモンゴル人たちによって書かれており、すべてを網羅するのはもはや不可能に近いし⁸⁾、下手をすれば本論文の主題から外れる危険性もある。したがって、ここではとりわけ拝火祭に関する数多くの研究成果に目を配りながら、なるべく「ラクダの火」つまり「家畜と火」の視点で過去の研究をまとめておきたい。

オルドス地域出身の歴史学者、文献学者であるセ・ナラソンによると、「ラクダの火をまつる儀礼」はまた「メスラクダの火をまつる儀礼」（*ingge-yin yal-un takily-a*）ともいう（*Narasun* 2005: 250）。私が調査で出会ったモンゴル人たちは「仔ラクダの火をまつる儀礼」（*botuy-a-yin yal-un takily-a*）とも表現していた。この際の火は「ラクダの守護神たる火」、とくに「メスラクダと仔ラクダの守護神たる火」の性格を帯びている、と人々に理解されている。では一般的な拝火祭において、火と家畜との関連をどのように位置づけられているのだろうか。

セ・ナラソンは著書『オルドス風俗誌』（*Ordos-un Jang Ayali*）の中で次のように述べている。大半のオルドス・モンゴル人は、オルドス暦のオールジン・サラ（*ögeljin sar-a*）という月、すなわち陰暦12月の23日に拝火祭を行うが、ウーシン旗の一部は24日に実施する。本来モンゴル人はすべて23日に火をまつっていたが、その昔チンギス・ハーンの軍隊の一部が遠征に出かけていて23日の拝火祭に間に合わなかった為、翌24日に挙行するようになったとの伝承がある（*Narasun* 1989: 259）。私も以前から拝火祭の期日に留意してきたが、父系親族集団（*obuy*）によって日にちが異なっているとの情報がある。ちなみに、私を含めケレイトなどオルドス地域ウーシン旗西

部の各父系親族集団は24日に火をまつることになっている。

拝火祭はだいたい正午が近づいたころに始まる(写真2)。モンゴル人はこの時刻を「家畜群が家の方へ向きはじめたとき」(mal-un sürüg ger-lüge qandujubayiqu čay)と表現する。このように、火に燃やされる拝火祭の供物は火の神に捧げられることになっているが、明らかに家畜の存在も意識されている。拝火祭の日は、火の神が天上より人間世界に光臨する日である。火の神を迎え入れる時刻と、家畜が家路につくときが一致していることになる。火の神にはおのずから家畜保護の願いが託されている。

拝火祭の供物を「火の装い」(yal-un emüsgel)といい、13世紀に書かれたとされる『モンゴル秘史』にもみられる古い表現である(楊2004: 116)。「火の装い」は主としてウシもしくはヒツジの胸骨(ebčigüü)と直腸(abid, abiy, abilay, abisay)にラクダの頭部の毛(oγbuy)を巻きつけたものである⁹⁾(Narasun 1989: 259–261)。「火の装い」と呼ばれる供物はチンギス・ハーン一族の祖先祭祀においても用いられてきた(楊2004: 116; 134)。そしてもう一つ触れておかなければならないのは、胸骨の肉はモンゴル人が娘に与える部位である。家畜の各部位にすべて文化的な意味合いを持たせているモンゴル社会¹⁰⁾の観念上、胸骨はいわば「女性的な骨」と理解されている。

「火の祈祷文」(yal-un öčig)はチンギス・ハーンの直系子孫たち、つまり貴族とされる人々が用いるものと、一般庶民が使うものと二種類からなっている(Narasun 1989: 258)。祈祷文にも「広野にいる家畜が、鶴のように増えるよう」(yadan-a bayiqu mal minu, yalayun metü ösüjü)との表現があり(Narasun 1989: 273)、家畜増殖の意図が明確に示されている。

2.2 牧畜儀礼と「オルドス暦」からのヒント

小長谷有紀はモンゴルの口承文芸と民俗資料をもとに、遊牧民の牧畜作業に関連する年中行事を儀礼と結びつけて総括したことがある(図1)。小長谷は、「白い月」を現在では太陰暦の正月と理解されている為、牧畜作業暦との関連性は失われていると指摘している(小長谷1992: 122)。しかし、それでも各種儀礼や人生通過儀礼は牧畜暦と密接に連動していることは事実であり、年中行事の一環としてのラクダをめぐる牧畜作業について、小長谷は以下のように解説している(小長谷1992: 122)。

「春の祝福」(図1—楊)とは、渡り鳥の来訪を契機に、天地の恵みをこいもとめる儀礼であり、その祝詞の文言を検討すると家畜とりわけラクダの出産シーズンと季節的に対応している。しかし、この儀礼と並行して実施される牧畜作業があるわけではない。

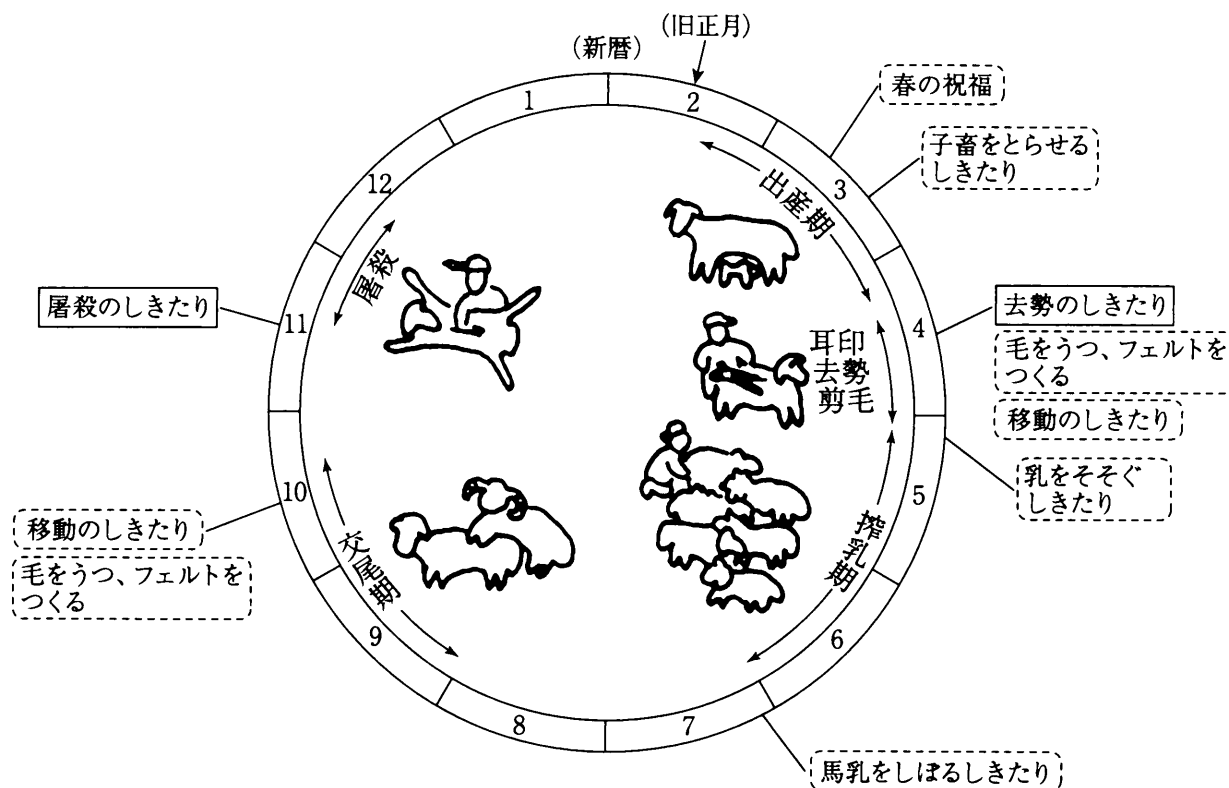


図1 牧畜暦と年中行事（小長谷 1992, P 123 より）

つまり、牧畜暦と年中行事のサイクルの中で、ラクダの出産シーズンにはだいたい「春の祝福」儀礼が行われる、という観点である。現在広く使われている太陰暦であるが、太陰暦と牧畜作業との関連性が薄い地域に限っていえば、小長谷の指摘は正しい。ただし、古い暦を維持し、かつ日常生活をその暦に合わせているオルドス地域になると別の展開も可能であろう。

「ラクダの火をまつる儀礼」は、オルドス暦の5月2日（Ordus-un tabun sar-a-yin sine-yin qoyar）に行われる。これは太陰暦の2月2日にあたる。そもそも「オルドス暦」とは何か。「ラクダの火をまつる儀礼」と、モンゴルの牧畜活動と関連する年中行事とはどのような関係にあるのか、などの問題をまず説明しておく必要がある。

モンゴルの暦あるいは歳月認識については、先のドルヂ・バンザロフによる的確な概説がある。それによると、古代のモンゴル人は乳製品がもっとも豊かな秋を一年の始まりと認識し、その月を「白い月」（čayan sar-a）と呼んだ。それぞれの月の名称については次のように述べている（ドルヂ・バンザロフ 1940: 52）。

蒙古人はすべての遊牧民と同じく、一年中の月に名称を附する際、その月の自然界の変動に応じて之を行つた。或ひはその時期に牧畜業の供給した生産物、或ひはその月に殊に多く使用した物の名称を以て、月の名称とした。例えばブリヤート人は、七月を草の月と名付け、八月を牛乳の月と名付けている。

一年の始まりを秋の9月から冬の1月に変えたのは、元朝のフビライ・ハーンの時代だろう、とドルヂ・バンザロフは推測している¹¹⁾。このような古い暦の一種を頑なに守り、現在も日常生活の中で使用されているのが、オルドス暦である。オルドス暦とモンゴルの歴史上の歳月認識に関する記録を比較したのが表1である。

現在のモンゴルでは「白い月」は太陰暦の正月を指しており、オルドス暦もこれだけは例外ではない。しかし、オルドス暦では「白い月」の次にやってくるのは「2月」ではなく、「5月」である。「白い月」と「5月」の間に3ヵ月間も空白が生じたことになる。このような数え方について、オルドス・モンゴル人たちは、「白い月」が終わってからでないと春がやってこない、と説明する。換言すれば、「白い月」はまだ冬で、その次の「5月」から春季がスタートする、という暦法観念である。このような認識は改めてドルヂ・バンザロフの説が正しかったことを証明している。もし仮に10月を「白い月」たる一年の開始だと設定すれば、現在でいう2月とのあいだにもちょうど3ヶ月間のブランクが出てくる。モンゴルの古い暦と併せて考えると、「ラクダの火をまつる儀礼」は春の到来と結びついている可能性が高い。

3 儀礼の実態

本節では2005年3月11日（オルドス暦の5月2日）に実際に行われた儀礼の実態について叙述し、その前後に実施した儀礼の担い手たちへのインタビューをもとに、儀礼に関する現地の人々の解釈を提示する。

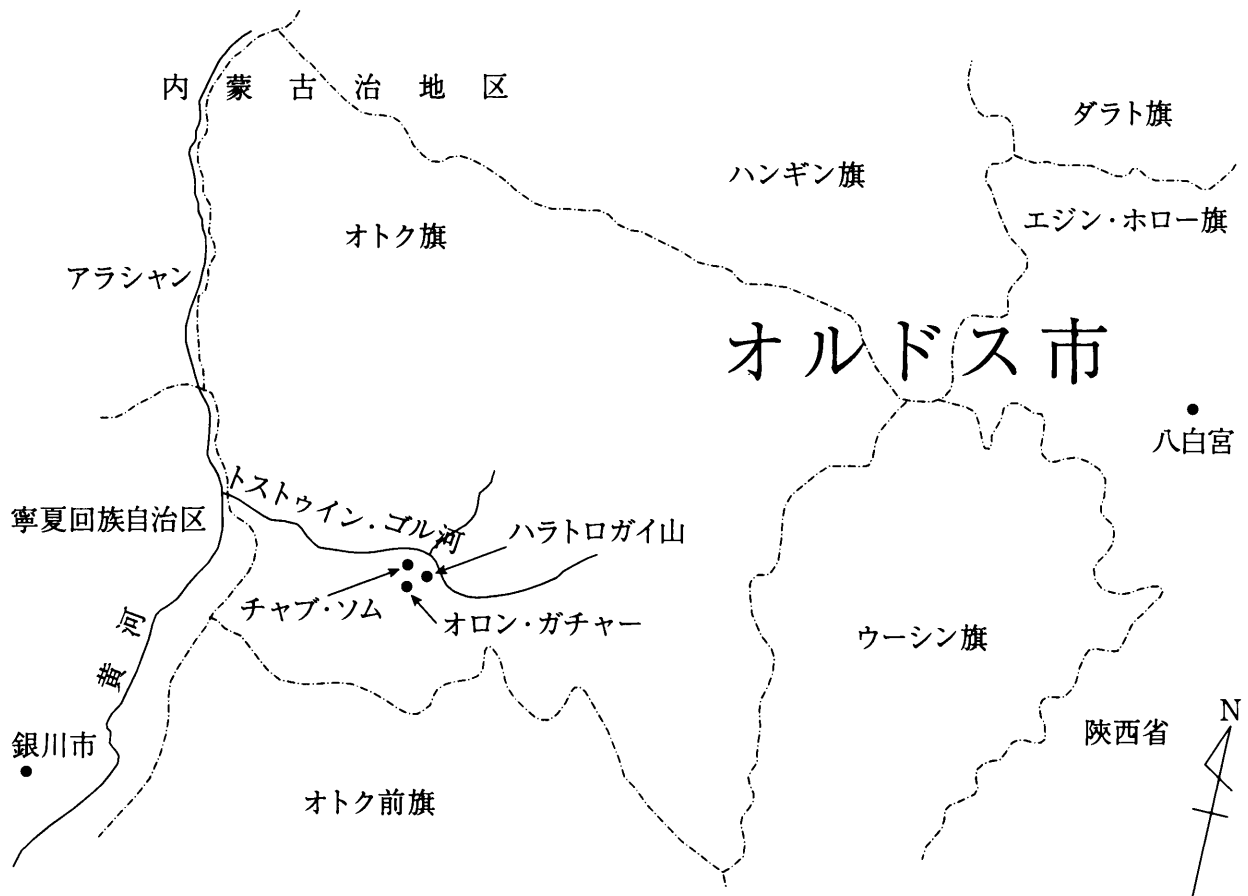
3.1 儀礼の担い手たち

「ラクダの火をまつる儀礼」の主催者たちは、内モンゴル自治区オルドス市（旧伊克昭盟^{イケジョー}）の北西部、オトク旗のチャブ・ソム（Čab Sumu）のオロン・ガチャー（Olun yačiy-a）に住んでいる（地図）。チャブ・ソムの大半は年間降雨量が150 mm未満の高地草原で、恐竜の遺跡が多く、国際的には「恐竜の故郷」として知られている（写真3）。草原の真中をトストウイン・ゴル（Tosutu-yin γool）という河が東から西へ流れて黄河に合流する。トストウイン・ゴルとはモンゴル語で「油の如き河」との意味で、遊牧民にとって富と幸せを保証してくれる水源との意味合いが託された名称である。オロン・ガチャー（ガチャーは自然村との意）のオロンは、オロン・ブラク（Olun Bulay）、つまり「多数の泉」というトストウイン・ゴル河の上流水源を成していた泉群から採ったものである¹²⁾。かつては温泉も含めて百以上の泉があり、盛大な「泉ま

表1 オルドス暦と歴史上の諸暦との比較

太陰暦	一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月	備考
オルドス暦 とその意味	čayan sar-a	tabun sar-a	jiryuyan sar-a	doluyan sar-a	naiman sar-a	yisün sar-a	arban sar-a	terigün kögelegür	segül-ün kögelegür	qubi sar-a	qar-a qujir	ögeljin sar-a	
	白い月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	最初の 交配月	最後の 交配月	変化する 月	黒い塩 (の月)	ヤツガシ ラ鳥の月	
至元訳語内 の月名	qubi sar-a	qudal ögeljin sar-a	ünen ögeljin sar-a	köküğe sar-a	qutar sar-a	najir sar-a	γura sar-a	buyu sar-a	γuča talbiqu sar-a	keilebtür sar-a	itelgü sar-a	kögelür sar-a	1264-1294 年間に成 立
	変化する 月	嘘のヤツ ガシラ鳥 の月	真のヤツ ガシラ鳥 の月	カッコウ 鳥の月		暑く、元 気の出な い月	オスシカ の月	シカの月	オスヒツ ジを羊群 に放つ月	家畜発情 の月	タカの月	家畜交配 の月	
華夷訳語	qubi sar-a	qujir sar-a	ögeljin sar-a	kökeyi sar-a	ularu sar-a	uyiru sar-a	γura sar-a	buyu sar-a	γuča sar-a	keilebtür sar-a	itelgü sar-a	kögelür sar-a	(韃靼館 下続増) 1402年?
	変化する 月	塩の月	ヤツガシ ラ鳥の月	カッコウ 鳥の月	ライチョ ウの月	悶々とし る月	オスシカ の月	シカの月	種オスヒ ツジの月	家畜発情 の月	タカの月	家畜交配 の月	

以上の表から明らかなように、オルドス暦と古い『至元訳語』と『華夷訳語』内の月名と多くの共通点を持っていることが明らかである。『至元訳語』と『華夷訳語』は「変化する月 (qubi sar-a)」すなわち「年が変る月」を太陰暦の一月に充てているのに対し、オルドス暦は太陰暦の十月を「変化する月」と位置づけている。以前、モスタールトも昔は qubi sar-a, qar-a qujir, ögeljin sar-a は冬の三ヶ月ではなく、春の三ヶ月であった、と解釈している。つまり、ヤツガシラ (ögeljin) という鳥は秋の終わりにモンゴルを去り、春まで帰ってこないからだという (モスタールト 1993: 29)。賈敬顔・朱風 (1990)、Qurča (1988) と現地調査で得た資料をもとに作成。



地図 「ラクダの火をまつる」儀礼に関する諸地域

つり¹³⁾」が行われていたが、1958年に人民公社が成立し泉の周辺は入殖してきた漢人農民に占領されて農地に改造された。数十年経った現在、泉は枯渇し、一時的に繁栄していた農地は沙漠に変貌した。この沙漠地帯を再び草原に戻そうと、現在地元政府主導の生態保護運動が展開されている。

私に多くの情報を提供してくれたのは、シブーチン・チャガンチロー (Sibayučin Čayančilayu, 52歳) とシブーチン・トクトウンバイヤル (Sibayučin Toɣtayunbayar, 51歳) 兄弟、それにタンゲート・アルビンケシク (Tangyud Arbinkesig, 58歳) である。シブーチンとタンゲートは父系親族集団の名称で、元朝時代から現在のオルドス高原の北西部、黄河以北の陰山西端あたりで活動していたことが確認されている¹⁴⁾ (楊 2004: 43–44)。

彼らは1960年代初頭まで遊牧を続けていた。定住に入る前の春と秋の放牧地はハラトロガイという山の北にあり、夏営地としてはトストウイン・ゴル河の両岸に広がる平野を選び、そして冬はハラトロガイ山の南麓で過ごしていたという。現在住んでいる場所は以前の冬営地である。

オロン・ブラクのモンゴル人たちは1966年に文化大革命が発動されるまで、ウシ、

ウマ、ラクダ、ヒツジ、ヤギの五畜からなる畜群を所有していたが、ラクダの数は全オルドスでもハンギン旗に次いで二番目に多かったという¹⁵⁾。地元の男たちは冬になるとキャラバン（*čirkeg*）を組んで陝西省の榆林市と延安市、寧夏の呉忠と銀川市、それに内モンゴルのブグト（包頭市）まで往復していたという。1950年に共産党政府が成立する以前は、地元産出の塩や羊毛を、遊牧民たちに必要な茶、穀物、絹布などと交換して運んだ。社会主義時代は国家のあらゆる物資を運び、交通網が整備されていない地域における「生きた交通動脈」の役割を果たしていた。また、女性たちはラクダの乳を搾り（写真4）、乳酒（*ingge-yin čige*）を1966年まで作っていたという。

数の差こそあれ、1966年以前はほとんどすべての家庭にラクダがいたが、いまやオロン・ブラクでもラクダを所有しているのは8戸だけで、ラクダの数も合計で80頭くらいだが、そのうちハラヌート・トクトホ（*Qaranuyud Toytaqu*, 56歳）はやや多く、19頭のラクダを持っている（表2）。

このようにオトク旗全体でもラクダの総頭数は100を超えない。オトク旗全体におけるラクダを含む家畜の頭数変化を示すデータは、政府が発行する『オトク旗志』（1993）などにはない。ちなみに私の生まれ故郷で、オトク旗の南隣のウーシン旗のシャルリク・ソムの場合だと、1955年に264頭のラクダがいたが、その後徐々に減少し、1967年からは80頭未満の状態が続き、1980年には残っていた最後の22頭がすべて屠殺されて草原から姿を消した（楊・児玉2003: 91–92）。五畜を同時に所有し放牧するのがモンゴル人のもっとも普通の暮らしだったが、今のオルドスでは五畜すべてを持っている人はごく少数に限られている。これら少数のモンゴル人は「モンゴルらしさ」を保持する為に、頑なに伝統的な畜群構成を維持している。

3.2 儀礼の名称と時期

すでに触れたように、「ラクダの火をまつる儀礼」はまた「メスラクダの火をまつる儀礼」、「仔ラクダの火をまつる儀礼」ともいう。現地の人々の説明によると、ここでの「火」とは「守護神」（*sakiyus*）を意味しているという。この時期は仔ラクダ（*botuy-a*）が生まれてくる季節である。仔ラクダは五畜の中でもとくにかよわい

表2 ハラヌート・トクトホの家畜数

ウマ	10
ウシ	10
ヒツジ（含 ヤギ）	400
ラクダ	19（メス10, 2004年春生まれの仔ラクダ8, 種オス1）

(engküri) ので、丈夫に育つようにとその守護神たる火に祈る。インフォーマントたちはこのように語りながら、今年もすでに仔ラクダが一頭生まれている（写真5）ことを私に説明した。

彼らが「ラクダの火をまつる儀礼」における「火」の方が古い信仰だと説明する際には、「ラクダは特別な家畜」だとも付け加えていた。ラクダは遊牧民が移動するときに、荷駄用に欠かせない存在である。そしてキャラバンを組んで、恵や幸 (kesig) を運んでくれる存在でもある。どんなに遠くへキャラバンで行っていても、陰暦12月23日（あるいは24日）の拝火祭に間に合うように帰ってこなければならない。つまり、火の神様が天上から降りてくる日までに、ラクダは家にもどらなければならないという。ラクダはまた十二支の動物の様相をすべて帯びており、家畜だけでなくあらゆる動物の恵を一身に集めた生き物である、とみられている。このような見方はナラソンが紹介した「ラクダの火をまつる儀礼」のテキスト (Narasun 2005: 252) にも反映されている。

arban qoyar jil-ün sinji tegüs bürildügsen

十二支の様相が揃い

ayan jam-un jin-du aljiyalal ügei erdeni

長旅のキャラバンにも疲れることのない宝物。

aru yajar-ača ürejigsen altan temegen-ü

北の大地から生成された黄金のラクダの

buyan kesig-ün yal-un tngri-yi takinam

幸と恵の火たる天をまつろう。

インフォーマントのひとり、タンゲート・アルビンケシクはまた次のように語った。「ラクダの火をまつる儀礼」の時期は種オスラクダの発情期が終わったことを意味する。種オスラクダの発情をモンゴル人は「酔っ払う」(soytaqu) と表現し、前の年の冬の本格的な到来を意味する「九を数える」(yisü toyulaqu) と時から始まり、出産期に終わり、約3ヶ月間続く。このあとは春となる。この時期をオルドス暦で「5月」(tabun sar-a) と呼ぶのも春の到来を告げているからだという。

春の到来と共に発情期が終了することは、すなわち「種が宿る」(ür-e toytaqu) 頃でもある。この「種」が胎内で順調に育まれるようにとの願いを込めて、「守護神たる火」に祈願するわけである。

同じく「守護神たる火」でも、陰暦12月23日（もしくは24日）の拝火祭の火と「ラクダの火のまつり」の火とは多少性質が違う、とインフォーマントたちは強調す

る。拝火祭の火は「迎新の火」であるのに対し、「ラクダの火のまつり」の火は「生命の火」(amin yal)であり、こちらの方が「古い言い方」だという。「迎新の火」だとの表現はその後続く旧正月を意識したもので、「迎新」や新しい年のスタートにも当然新生や再生の意味合いが織り込まれているに違いない。重要なのはむしろ「生命の火」だとする見方であろう。セ・ナラソンは儀礼を行う時期について述べた際に、メスラクダの出産期と重なり、仔ラクダの成長を祈願する性格が強いとしながらも、別のメスラクダたちの妊娠にも注目する必要があると書いている(Narasun 2005: 250)。ラクダは妊娠期間が12ヶ月間と長く、この時期は妊娠してから一ヶ月間たち、ようやく落ち着いたころである。つまり、生まれてくる仔ラクダだけでなく、新たに宿った命の種の成長をも祈っていることになる。

以上のような「ラクダの火をまつる儀礼」であるが、1966年に文化大革命が勃発するまではラクダを所有していたモンゴル人が各自で行っていた。文化大革命期間中はあらゆる伝統的な儀礼が禁止されていたが、家庭内でこっそり「ラクダの火」をまつる人もいたという。政治的にどんなに苦しい立場に立たされても、「生命の火」を絶やすわけにはいかない、との立場であった。彼らの話を聞いて、私も我が家の過去を思い出した。私の家でも、祖母と両親が人目に触れないようにかまどに供物を供えていたことを見たことがある。政治的な締め付けが厳しかった時代でも、人々は儀礼を守ろうと、あちらこちらで努力していたことが分かる。

長い中断を経て1984年からようやく再開された「ラクダの火をまつる儀礼」であるが、もはや個人のみでは維持できなくなっていた。ラクダの頭数が急激に減っただけでなく、儀礼の方法を知っている担い手たちも少なくなったからである。そこで新たに考案されたのが儀礼の集団主催である。「ラクダの火をまつる儀礼」に加わる一同を彼らは「火の兄弟たち」(yal-un aqa degüü),「同じ火の人々」(nige yal-un kümüs),「火が合流した」(yal neyilebe)と表現していた。「火」は、コムニタスの成員たちを束ねるのに、重要な象徴であることが分かる。

3.3 「ラクダの火」の供物

「ラクダの火をまつる儀礼」に使われる供物は「装い」(emüsgel)といい、『モンゴル秘史』にもみられる古い言葉である。「装い」は以下三つの種類からなる。

[ラクダの毛]

「装い」に用いるのはラクダの頭部(manglai)のオブゲ(öbüg, öbüge)という毛と



写真2 現代オルドス・モンゴルの拝火祭の風景。供物を炉に捧げるシーン。写真提供：Batuirghal。



写真1 ラクダの守護神。モンゴル国南部のゴビ地域に遊牧し、ラクダを放牧する人々に信仰されている。明らかに仏画を改変したものである。



写真3 オルドス市のチャブ・ソム。「恐竜の里」を演出している。

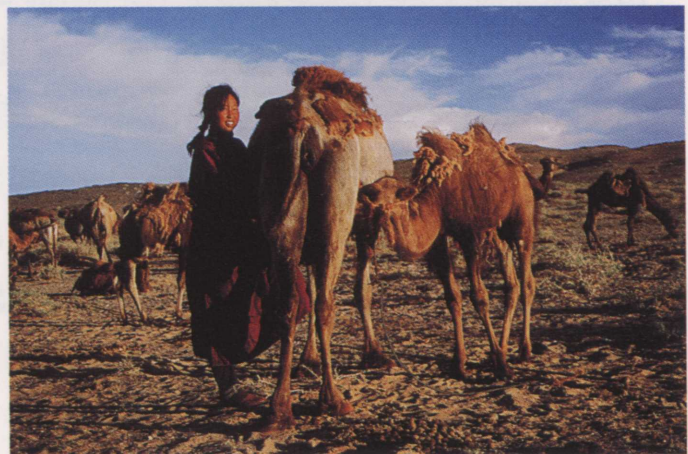


写真4 ラクダの搾乳風景。モンゴル国ゴビにて、1997年。



写真5 モンゴル人から「かよわい存在」とされる仔ラクダ



写真6 「ラクダの火」に捧げられる供物の胸骨



写真7 投げ縄でラクダをとらえる



写真8 ラクダの胸部の毛にハサミを入れる



写真9 刈りとった胸部の毛は儀礼の参加者に渡される



写真11 現代オルドス・モンゴルの鼻木

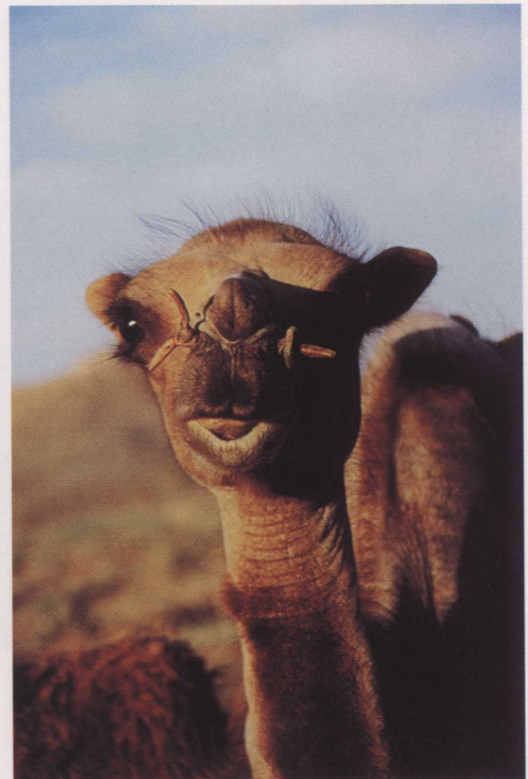


写真10 モンゴル国南部のゴビ地域のラクダの鼻木。梅棹忠夫(1990)の分類に基づくと、ハルハ型になる。



写真12 供物を「ラクダの火」に捧げる

胸毛ジョクドル (juγdur, qoyolai-yin juγdur) である (図2)。この二つを併せてオブゲ・ジョクドルと呼ぶこともある。

オブゲ・ジョクドルはシャマニズムの祖先崇拝に欠かせない存在である。ホルチャによると、オルドス・モンゴル部が維持してきたチンギス・ハーンの祭殿内には、かつて1966年まで神聖視されていたラクダのオブゲ・ジョクドルがあったという。モンゴルの古くからの習慣で、亡くなろうとする人の最期の息をラクダのオブゲ・ジョクドルにひきとめてまつる習慣がある。チンギス・ハーンの祭殿内にあったラクダの毛は、大ハーンの最期の息、魂を保存したものであると信仰されている (Qurča 1992: 99-109)。

「ラクダの火をまつる儀礼」においては、オブゲ・ジョクドルは胸骨などを巻くようにして使われている。

[胸骨、アマン・クジューと腸詰め]

ラクダ自身の体から取ったオブゲ・ジョクドルの他に、ウシの胸骨 (ebčigüü) とアマン・クジュー (aman küjügüü) という二つの骨と、アビト (abid, abilay) やジョタイ (jotai), ゴシ (γosi) などと呼ばれる腸詰めがある。いずれもさまざまな儀礼に用いられる特殊な骨もしくは食べ物である。

胸骨 (写真6) は陰暦12月23日もしくは24日に行なわれる拝火祭のもっとも重要な供物の一つである (楊 1996: 660; 2004: 116)。また、家畜の肉の各部位に文化的な意味合いを持たせているモンゴルにおいて、胸骨の肉は娘に分け与えるものとされ

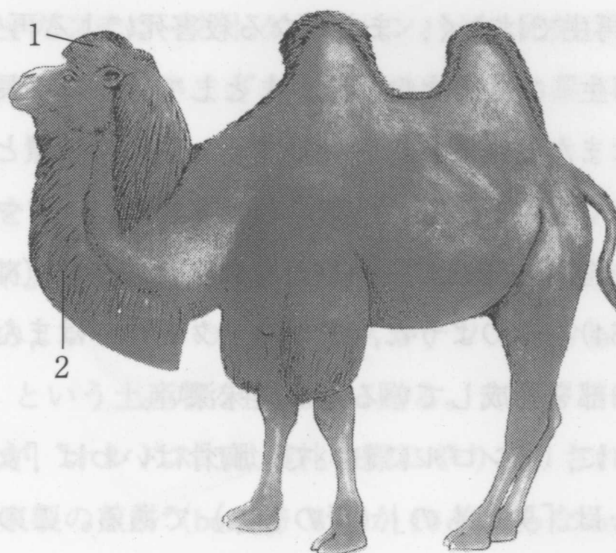


図2 1: 頭部の毛オブゲ
2: 胸部の毛ジョクドル

ており、「娘のもの」、「女のもの」と理解されていることについては、すでに述べた通りである。このことは、火の神様を女性とする北アジア諸民族の信仰（ハルヴァ 1991）と関連しているかもしれない。

現在では一般的にウシもしくはヒツジの胸骨を用いるが、私が以前に公開した「ラクダの招福儀礼」に関する古い写本の中には、「福を招く儀礼は次の通りである。白いガゼルの胸骨を紺色の布で巻いて火に捧げる。そのように白いガゼルの胸骨が手に入らない場合は、ヤギやウサギの胸骨もまた使用していい」という表現がある（Yang 2001: 24-25; 436）。ナラソンもまたかつてはガゼルの胸骨を使用していた、と報告している（Narasun 2004: 250）。儀礼の供物に家畜よりも野生動物を使うことは、「聖性を向上させる」ことにあたる、と小長谷が指摘したことがある（小長谷 1991b: 325-326）。

アマン・クジューとは直訳すれば「口の頸」との意味で、頸椎の一つである。モンゴルでは初冬の10月末から11月末にかけて、越冬用に家畜の定期的屠殺が行われる。その際、ウシの屠殺にあたって、「祭祀鍋の肉」（*takil toyuyan-u miqa*）を食べる儀礼がある。アマン・クジューは短肋、胸骨柄など「尊い4つの骨」（*yamu-yin dörben yasu*）とともに火の神と祖先に捧げられる（楊 1996: 683-684）。また、チンギス・ハーンの祭殿八白宮の前夜祭として実施される「黄金家族」の祖先祭（*γaril*）にもアマン・クジューが使われる（楊 1996: 679; 683; 2004: 135）。

小長谷は冬の定期的屠殺の儀礼について論じた際に、「アマン・クジューの儀礼」に注目している。アマン・クジューは頭部と胴体をつなぐ最初の骨で、おそらくモンゴル人はそこを魂の存在するところだとみているだろう、と推測したうえ、アマン・クジューを火にくべる際に唱える祝詞を分析している。そして結論として儀礼の主題は、「単なる死による再生ではなく、また単なる殺害死による再生でもない。“正当化された殺害死による再生”であるといえよう」としている（小長谷 1991: 315）。

アマン・クジューはまた結婚儀礼にも登場する。儀礼の一環として新郎が新婦を迎えに娘の実家にやってくる。その際、新郎の力を試す為に、アマン・クジューを含む頸の骨に鉄棒や木の枝を刺し通して強化したものを折らせる（Narasun 1989: 836-837; Qasbiligtu 1999: 153-154）。このように、アマン・クジューはまた「婿のもの」、「男のもの」としての骨の一部を構成している点が興味深い。

以上で説明したように、モンゴルにおいて、胸骨はいわば「女のもの」（娘のもの）で、アマン・クジューは「男のもの」（婿のもの）である。この二つの骨以外は腸詰めである。腸詰めは一般的な拝火祭に使われるだけでなく、チンギス・ハーン祭祀の一部を構成する、陰暦3月21日の春季大祭の前夜に行われる拝火儀礼にも登場する。

その際、腸詰めは炉に捧げられる (Sayinjiryal and Šaraldai 1983: 221–223; 楊 2004: 132)。

[榆, ヨモギとキラガナ]

「ラクダの火をまつる儀礼」の供物を成す植物には、榆, ヨモギ (agi) とキラガナ (kilyan-a), それにハイマツ (arča) がある。これらはすべて生命力の強い植物とみられ、古くからの拝火祭の祝詞にも「黄色いキラガナのように (強い) 生命力を持つ (火)」との表現がある (Sayinjiryal and Šaraldai 1983: 222)。

以上、「ラクダの火をまつる儀礼」に用いられるさまざまな供物について、他の儀礼との関連も含めて説明してきた。その結果、供物の性質について以下のように要約できよう。

ラクダの頭部の毛とアマン・クジューは祖先祭祀の儀礼にも欠かせない供物で、祖先崇拝的な要素を帯びている。胸骨とアマン・クジューそれにさまざまな植物からなる供物はいずれも複数の儀礼に使用される、重層的な性質を持っていることが判明した。従来の研究者たちによって指摘された増殖と再生の視点は有効であるが、「ラクダの火をまつる儀礼」と結びつけて考えると、それは「火に基づく再生と増殖」の性質を有していると理解できよう。まさに「生命の火」であるがゆえに、インフォーマントたちもその古さを強調していたのであろう。

3.4 儀礼の流れ

2005 年 3 月 11 日は穏やかな晴天だった。朝の気温は摂氏マイナス 13°C。儀礼の主催者シブーチン・チャガンチローとトクトゥーンバヤル兄弟は早く起きて茶の用意に入った。オルドス・モンゴルのさまざまな儀礼の中で、お茶も極めて重要な意味を持つ。

客人たちは朝 8 時をまわったところから続々と集まってくる。客には 2 回お茶を出す。1 回目は「礼の茶」(yosun čai) といい、小さな茶碗にほんの一口しか入れない。客は「礼の茶」を飲み、テーブルの上のチーズかナツメを少しちぎって口に入れてから、デージ (degeji) という土産物を主人側に贈る。デージとはもともと珍品やエッセンスの意味であるが、オルドスでは儀礼の際にやりとりされる贈与品を意味する。デージはだいたい自家製の煎餅 (borsay) 8 枚か 10 枚からなる。現在ではさらに経済的な状況に応じて現金 50 元 (1 元 ≒ 13 円)、100 元を上乗せすることもある。デージの献上が終わってから、本格的に飲むお茶が始まる¹⁶⁾。主人側はあらかじめ用意した

各種のご馳走をテーブルの上に並べる。お茶の席はそのまま酒宴となっていく。このあたりは結婚式や正月の年始回りの風景ととくに変わりはない。

午前9時ごろ、主人のチャガンチローから野外の草原にいるラクダをまとめてくるようにとの指示が出される。若い男たち数人が颯爽とウマに乗って飛んでいった。実に懐かしい風景だ。私の故郷ウーシン旗ではもう1990年代からほとんどウマをみることができなくなった（楊2001）。氏族（obuy）によって違うが、午前中に拝火祭を行う人たちもだいたい早い時間帯に草原にいる家畜群を家の方向へ追いながら、儀礼を実施することと共通している。

ラクダの群れが家の近くの寝床（qoto）に到着した、との一報が入ったのは午前11時20分ごろだった。主催者は供物胸骨の肉を削り落とす（čimnekü）作業に入った。肉をきれいに削りとり、骨のみを使用する。胸骨にはラクダの毛オブゲ・ジョクドルを巻きつけ、アマン・クジュー、回腸、ヨモギとキラガナと共に大きな木皿（debsi）に盛り付けた。供物の一部を「家の火」（ger-ün yal）と呼ぶ台所のかまどに入れて燃やしたのはちょうど正午ごろのことだった。主人らはつづいて残りの供物を抱えて、寝床にいるラクダの群れに近づいていく。

ラクダの群れ近くで行う儀礼は三つある。ラクダの毛を儀礼的に切ること、鼻木を通すこと、そして供物を燃やして祝詞を唱えることである。

男たちはジョクドルと呼ぶラクダの毛で作った投げ縄で種雄をつかまえる（写真7）。ちなみにオルドス・モンゴル人は昔からウマやラクダを捕獲するときには、ウルガというウマ捕り竿を使わずにもっぱら投げ縄を用いる。ウルガと投げ縄による違いは部族間の文化の差によると人々は説明していた。

凶暴で力強い種雄はそう簡単には捕まらない。口から泡を吹きだしながら人間に向かってこようとする。群れの近くで燃え上がる炎が余計にラクダ群を興奮させ、人間

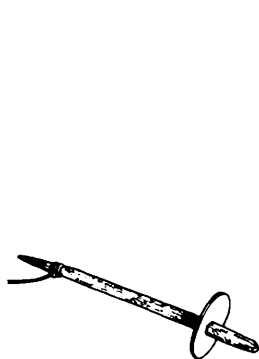


図3 スニト型の鼻木
梅棹 1990, P 550 より

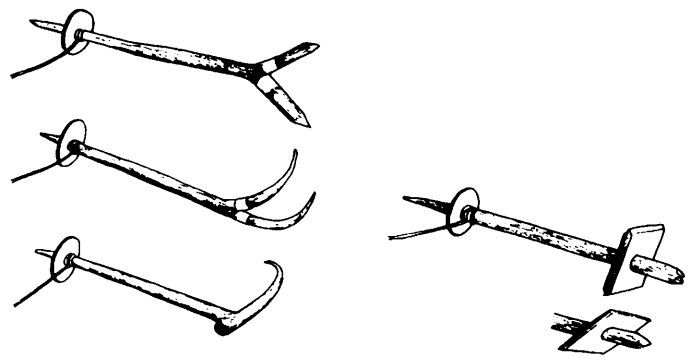


図4 ハルハ型の鼻木
梅棹 1990, P 551 より

の輪をあっという間に突破して四散していく。馬上の男たちは技を競うようにまたまとめてくる。かつて小長谷がシリングル盟の春のウマの鬣切りの行事を紹介した際、ウマと格闘する男を「凜々しさ」や「大地を揺がした」などと描写した（小長谷 1989b: 23-24）。そのような言葉は遊牧を続けるモンゴル人を描くのに適していても、定住したオルドス・モンゴル人とは縁のない表現だと私は思いこんでいた。しかし、往時の雄姿は完全には消え去ってはいなかった。オルドスの北西部のモンゴル人たちは私の遊牧社会への憧憬を実現してくれる力を持っていたのである。彼らは今私の目の前で歴史を再現しようとしている。

種雄の巨体が悲鳴と共に倒れた。男たちはすばやくハサミを入れる。これを「最初の行を出す」(mör yaryaqu) という。頭部と胸部の毛を少量刈り取る（写真 8）。この毛刈りはあくまでも儀礼的な行為で、本格的な毛刈りは太陽暦の 5 月 10 日ごろから始まるという。「最初の行」として切り取った毛は「ラクダの火をまつる儀礼」に参加した人々に分け与える（写真 9）。受け取った人は、主人側に対し、「ラクダの数が千とも万ともなれ」、と返事する。

もう一つの洗礼、鼻木通し (buyilalaqu) を種雄は受けなければならない。長さ約 15 センチほどの細い、片端が尖った棒 (buyila) をラクダの鼻の右から左へ刺し通す。梅棹忠夫はかつて「ラクダのはな木」について調べ、鼻木は一部の研究者が想像しているように、鼻孔の上の軟骨質の部分に木楔を通すのではなく、正確には鼻の孔の下、上くちびるのうえ、肉のあついところをつぶりとつき通すものだ、と記述している（梅棹 1990: 549）。梅棹はまた鼻木を「スニト型」（図 3）と「ハルハ型」（図 4、写真 10）に分けていた（梅棹 1990: 550-552）。梅棹の分類にしたがえば、オルドスの鼻木は「ハルハ型」のジャンルに入る（写真 11）。鼻木を刺し通したとき、種雄は大きな悲鳴をあげたが、もはやそれは完全服従の意思表示であった。

男たちは供物を火に捧げる（写真 12）。本来ならばこのときに「ラクダの招福」というテキストを唱えることになっているが、今年はテキストの用意ができていなかった為に省略された。このとき、種雄は悲壮感を漂わせ、振り返りながら群れを引率して草原へ出かけていった。

3.5 「ラクダの招福」というテキスト

2001 年、私はオルドスのウーシン旗に住んでいた老人が亡きあとに残した手写本類を整理し、公開した（Yang 2001）。老人のコレクションには「大いなる幸を持つラクダの招福用の書」(yeke kešigtü temegen-ü dalaly-a-yin sudur) という写本があった。

大きさは21.1 cm×9.2 cmで、3枚の紙を二つ折りにしたものであった（Yang 2001: 23）。写本そのものはすでにローマ字転写と影印のかたちで発表したの（Yang 2001: 23-25; 432-436）、ここではその日本語訳のみを呈示しておく。

師^{ヨーガ}瑜伽行派が作成した
ラクダの招福（の書）これなり。
北の方にいる大きい、黒い
ラクダの恵と幸を求めよう
ホリー、ホリー。

白き鳥が来たるとき
白い雪山が蘇生するとき
白黄色のメスラクダが仔を生むとき
幸ある、大いなる福を求めよう
ホリー、ホリー。

白鳥が飛んでくるとき
雨が豊かになるとき
淡黄色のメスラクダが仔を生むとき
大いなる福を求めよう
ホリー、ホリー。

黄色いカモが来たるとき
畠野一面に草が茂るとき
黒まだらのメスラクダが仔を生むとき
永遠に失われない福を求めよう
ホリー、ホリー。

カモが来たるとき
湖の水が融けて流れるとき
広大な、ラクダの幸と福を求めよう
ホリー、ホリー。

重い荷物を運んでくれる
長旅に行くラクダの幸と福を求めよう
ホリー、ホリー。

広々とした背中で
大いなる荷を担ぐ
幸あるラクダの福を求めよう
ホリー、ホリー。

牽かれるものたる鼻木と
おもがえにもなるラクダの毛。
偉大な幸を持つ
白いガゼルの胸骨で
火の神様たるミラーザ・テンゲルを
まつろう。

高き背を持ち
寛き顔面を持ち
フクロウの如き（柔らかき）毛を持つ
ラクダの福を求めよう
ホリー，ホリー。

死ぬことなく長生きする生命
尽きることなく増える財産と家畜を
求めよう
ホリー，ホリー。

幸福の威光が光輝き
臆部洲の装飾がとどまるように。

福を招く儀礼は次の通りである：
白いガゼルの胸骨を
紺色の布で巻いて
火に捧げる。
そのように
白いガゼルの胸骨が手に入らない場合は、ヤギやウサギ
の胸骨もまた使用していい。

以上のように、テキストは三つの内容からなっている。まず前半部分は小長谷が以前に引用し、紹介したモンゴル国の「鳥の招福儀礼」のテキスト（小長谷 1996: 27–29）とほぼ同じである。小長谷は「鳥の招福儀礼」は春の到来を祝い、春季の一連の牧畜作業の開始を宣言する性質を持つとしている（小長谷 1996: 26–30）。同様のテキストは『モンゴル文学珠玉百篇』にも収録されている（Damdinsürüng 1959: 124–126）。ラクダの招福用のテキストが「鳥の招福儀礼」のテキストと似たような内容であるということは、同じ季節にラクダと渡り鳥のどちらかを儀礼の対象とするかによる差異であるかもしれない。

つづいてテキストはラクダそのものの役割を称賛し、最後は儀礼の実施方法で巻を終えている。

3.6 儀礼本来の性質

モンゴルには多種多様な招福儀礼があるが、春に行われるのは渡り鳥が飛来したときの「鳥の招福」と「ラクダの招福」の二つである。渡り鳥の飛来によって象徴される春の到来と、ラクダなど五畜の出産という牧畜作業が一致した季節の儀礼である。その為、両儀礼において唱えられるテキストの文言もまた似たような表現になっているのも、両者の性質に共通の目的があることを反映している。

小長谷はモンゴルで春に実施されるウマの鬣切りの作業と儀礼について述べた文の中で、同時にやらねばならないいくつかの作業との関連に注目している。それらは群れを再分割して個々のウマに烙印 (tamay-a) をつけ、所有を明確にする作業である (小長谷 1989b: 23-44)。ウマの場合、種雄は自分の群れに生まれたメスウマが成長するとそれを追い出す習性がある。かくして群れの再編成が毎年のように起こり、それに伴う所有権の確認もまた毎春の鬣切り時に併行されるわけである。

「ラクダの火をまつる儀礼」においては、現在では毛刈りは「行を出す」という儀礼的にハサミを入れるのにとどまっているが、秋の10月を一年のスタートとしていた往昔時にはおそらく本格的な作業となっていただろう、と想像できよう。このことは、古い暦の性質を持つ「オルドス暦」が儀礼の実施時期を「陰暦の2月」ではなく、「5月」と表現している点からも読みとれよう。

現実の気候上の限定から本格的な毛刈りこそできないものの、仔畜の出産に代表されるように、春はすでに到来している。鼻木を通しておくのも春季の移動やキャラバンにラクダを役畜として使う為である。冬営地での長い休眠も終わったことが示されている。

ある古い拝火祭に関する写本は、二つの内容からなっている。前半は火の神を称えるテキストで、後半が鳥の招福についての詩文である (Bulay 1995: 189-190)。つまり、拝火と春の到来が重なっている。この時期にはラクダなど五畜の出産が始まる。いわば春季における万物の蘇生・再生・誕生が火と結びつく形で理解されている。そういう意味での火は守護神としての火、「生命の火」と位置づけられている。

清水昭俊はかつて「火の民族学」と題する長大な論文の中で、人の生存・生活における火の位置づけ、意味と用法を世界各地の民族誌に依拠して細かくまとめた後、火の験能として「浄めの火」、「生命力・生殖力の源泉としての火」などを挙げている。火はまた共同体の聖火であり、世界の再生を象徴するものであると論じている (清水 1974: 13-84)。ラクダの群れの近くで火を焚くことは清めの目的も兼ねているだろ

う¹⁷⁾。「ラクダの火」はまた「生命の火」とも見られている。そして、このような再生儀礼を1980年代から挙行すること自体、民族という共同体の復活を宣言していると理解できよう。

4 おわりに——曖昧な喪失の政治性

以上、「ラクダの火をまつる儀礼」について、供物の記述分析からはじまり、儀礼の流れを追ってきた。「ラクダの火をまつる」儀礼には、『モンゴル秘史』にも見られる古い言語表現が多数用いられている。儀礼の日取りも、13世紀のモンゴル帝国時代以前のモンゴル暦の特徴を残す「オルドス暦」にしたがっている。社会主義中国の文化大革命の破壊を受けても、継続している古い側面も多いといえよう。

しかし、「ラクダの火をまつる」儀礼が持つ本来的な機能であった「家畜の増殖」の為の祈願と、部族や氏族といった比較的小さなコミュニティの繁栄を祈った性質が変化し、儀礼の機能は「民族文化の復興」という文脈の中で語られ、理解されるようになってきている。これは、私個人を含めた民族全体が、ある種の政治的な「敷居の上」に立たされているからであろう。

4.1 「内モンゴル」という政治的概念の曖昧性

私は本論文の中で「ラクダの火をまつる」儀礼の背景を、「曖昧な喪失の政治性」の視点で記述してきた。というのも、私は内モンゴルのモンゴル人たちは、清朝が崩壊したときから、慢性的な、曖昧な政治的喪失に陥った集団だ、と理解しているからである。そのように考える理由をいま一度儀礼という素材との関連で検討してみたい。

第一に、「内モンゴル」、あるいは漢字表記される「内蒙古」の方がより分かりやすいかもしれないが、この概念自体が強烈な政治性を有している。内モンゴル自治区出身のモンゴル人で、社会言語学者のフフバートルは、次のように指摘したことがある(フフバートル 1999: 40-41)。

内蒙古(内モンゴル)は、「ゴビ砂漠の南のモンゴル」という意味の地理的概念であると同時に、モンゴル高原東部＝いわゆる内蒙古高原及びその周辺地帯に位置する現在の内モンゴル自治区の漢語名の省略形としての地域名称である。しかし、「内蒙古」という名称の歴史性と政治性については、清朝による内外蒙古分割統治政策の結果である歴史的概念を受け継いだものとして、さらに、中国を中心とする地理的位置表示による政治的概念とし

て理解されがちである。ここに現在の「内蒙古」(内モンゴル)及び「内蒙古」という呼称に対する理解の限界が見られる。

「内蒙古」という地域は、1911年の清朝崩壊から1947年の内モンゴル自治区政府成立までの三十数年間にわたる激動の時代を通して絶えずその実体を換えてきた。この三十数年間、大国による政治的統制が内蒙古に行政上絶え間なく変化をもたらした。「内蒙古」という名称及び「内蒙古」という概念がもつ政治的意味を塗り替えてきた。

もう少し詳しく説明すると、元々満洲人による分割統治の結果として生まれた「内蒙古」という外部からの概念が、近現代に入ってから、中国やロシア(ソ連)、それに日本帝国の角逐によって一層その政治性が突出された。そして、最終的には中国共産党が「内モンゴル地域のモンゴル人」を無視して、清朝末期から同地域に進出していた漢人たちをもひっくるめて「内蒙古民族」という実体のない概念を創り、モンゴル人の自治独立運動を「中国革命の一部」とすり替えた時点で、内モンゴルの政治性と曖昧性は固定された存在となったのである。モンゴル人たちからすれば、1911年から1947年までの自治ないしは独立を獲得しようとした歴史は、本来の目的や手段、そしてプロセスなどすべてが否定され、抹消された過去になってしまった。歴史の当事者のみならず、当事者の後継者たちまでも、社会主義の単一なイデオロギーによって完全に洗脳された。過去の歴史はもはや部分的に存在するが、再解釈され、置換されたものに変化してしまった。ポーリン・ボス流に解釈するならば、内モンゴル人にとっての近現代史というのは、まさに「死んだのか生きているのか分からない」、曖昧な、混沌とした政治的な存在以外のなにものでもない。要するに、歴史と歴史の担い手たち、そして歴史の後継者たちなどすべてが曖昧な喪失のクライアントになったわけである。ここに、内モンゴルのモンゴル人たちという存在の政治性が認められよう。

近代国民国家は例外なく均一的な国民の創出に熱心だった。いわゆる自由主義・民主主義国家は内部の国民に限られた自由、儀礼挙行の自由を与えてきたのと比して、社会主義国家の場合、とくに中華人民共和国は長い間、諸民族の古い儀礼を禁止してきた。端的に言って、儀礼にはコムニタスの過去と歴史を想起させる要素が貫徹され、反映されていたからであろう。「ラクダの火をまつる」儀礼の維持者たちも、13世紀のモンゴル帝国時代から続く歴史の成分が身近な儀礼に織り込まれていることを十分に認識しているから、儀礼を「民族文化の復興」という脈絡の中で表象しているのである。彼らにとって、儀礼を挙行することは、すなわち歴史を語り、歴史を体験することである。

4.2 儀礼と社会主義イデオロギーの日常的な衝突

私は「ラクダの火をまつる儀礼」を、政治性を持つ内モンゴル（内蒙古）というコンテキストの中で観察し、記述してきた。「ラクダの火をまつる儀礼」だけでなく、あらゆる儀礼と社会主義イデオロギーは、相容れないものであった。

儀礼に参加した私は1960年代に生まれた。私にとって、物心がついたときから、人間世界に関する最初の記憶は文化大革命（1966–1976）という残酷な政治運動である。我が家はマルクス・毛沢東流社会主義者によって「搾取階級」の牧主（mal-un ejin）に分類されていた為、家畜の放牧という基本的な生活権まで数年間剥奪されていた。しかし、五畜そのものは当時まだ草原から消えていなかった。個人のものではなく、国家公有財産すなわち人民公社の畜群だけが草原に放たれていた。子どものころの私にとって、家畜は遊牧と農業、モンゴルと漢人とを区別する指標というよりも、「搾取階級」か「一般牧民」の牧工かという階級闘争論的なイデオロギー上の存在でありつづけた。研究者の幼少時の政治的体験がどのようにその研究成果に反映されるのかについて、私自身はまだ明確な答えをまとめきれていないが、意識的にせよ、無意識的にせよ、何らかの関連性があるのは間違いない。

個人だけの問題ではない。文化大革命が終わり、人民公社も解体された1980年代半ばから、人民の生活向上を目指す改革・開放政策が実施されはじめた。生活水準のレベルアップはそのまま利潤追求とイコールする。モンゴル人の場合だと、経済的な利益は家畜の品種改良と直結した。家畜の品種改良は社会主義時代ずっと続けられていたが、1980年代後半からさらに普及した¹⁸⁾。ヒツジの場合、新たに導入された品種は生まれて数日後に尾を切るようになっていた。かくして従来の「モンゴル・ヒツジ」と呼ばれる脂肪尾種が消えてしまった。

私は長い間、モンゴルにおける「チンギス・ハーン祭祀」について調査し、研究を続けてきた。「チンギス・ハーン祭祀」は13世紀のモンゴル帝国時代から続く政治儀礼で、全モンゴルの政治的な統合を目的としている（楊2004）。「チンギス・ハーン祭祀」の供物類にはヒツジの円煮が欠かせない。脂肪尾は丸煮の重要な部位である。ところが、1980年代に入って、ヒツジの品種改良が供物の不備をきたした。モンゴル人にとって、供物の不備は民族全体の政治的な課題であり、ヒツジの尾がすぐに政治問題と化したのである。チンギス・ハーン祭祀やその他の儀礼用に、脂肪尾種の伝統的な品種を畜群に数頭ほど残す余力ができるまで、内モンゴルのモンゴル人たちは数年間試行錯誤をしなければならなかった。

4.3 「曖昧な喪失」の第三のタイプと人類学の限界

「身体的には存在していないが、心理的には生きている」戦争における行方不明者や、「身体的には存在しているが、心理的には不在である」アルツハイマー病患者ら、という2種類の生死をめぐる存在と喪失から導きだされたポーリン・ボスの「曖昧な喪失」論である。私は、本論文の中でボスの「曖昧な喪失」論をさらに「民族文化の存亡をめぐる喪失論」に飛躍させた。文化の喪失を射程に入れた場合、ボスが掲げる2種類のタイプに、第三のタイプを加えられるのではないか。

ボスが調査した対象はいずれもアメリカ合衆国という大きな枠組みの中のアメリカ人である。もちろん、その中にはネイティブ・アメリカンも含まれており、それぞれの「症状」も異なっていた。たとえクライアント層をもたらしただけが戦争という国家間の暴力であっても、所詮は、アメリカ内部で解決しようとする問題、あるいは解決しようとした問題である。

中国内モンゴル自治区のモンゴル人の場合、彼らは民族としては認められて存在しているが、「主人公になれない主体」の立場に立たされている。現在、生業の面では遊牧から完全に定住に変わりつつある。言語の面では、若者を中心に母語の喪失現象が顕著である（思沁夫 2004: 164-165）。その為、彼らは自分たちの日常を「死んでいく文化を見取る日々」と表現する。私は、自分自身もモンゴルというコミュニティに属しているからこそ、我々が置かれている状況を「曖昧な喪失の第三のタイプ」、すなわち「民族としては存在しているが、文化は滅びつつある」タイプだ、と命名している。

ボスは、「曖昧な喪失」とともに生きていく為には、人々はある種の「新しい関係に投資すること」が、回復のゴールとなりうる、としている（ボス 2005: 11）。これは、クライアントを取り巻く小さなコミュニティにおける対策を指しているだけではなく、戦争など国家的暴力によって喪失感に陥れられた人々に対しては、国家レベルでの癒しが必要不可欠だと強調している（ボス 2005: 33）。

国家レベルにおいてさえ、癒すことには、明快さに関するいくつかの手段を必要とする。遺体が見られ、葬儀が執り行われ、そして、悲哀が、より広い共同体によって認められる、といったことが的確になされることにおいてのみ、人々は、自らの喪失を停止することができるのである。

このような視点から考えると、私たちは何に「投資」し、誰に、何を葬るべき「葬儀」を依頼すべきであろうか。あるいは、自分たちの手で、自分たちの為の「生前葬」を行うべきであろうか。

体制の差異にもよろうが、「滅びゆく文化」を食い止める力は、今の中国の各少数民族にはなかろう。究極的には体制批判にもなりかねないので、極力それを避けたいが、グローバリゼーションが進む今日、少数民族側が権利確保を主張すると、国家サイドはそれを「テロ」と解釈する危険性があることは、大方の人類学者に認められる事実であろう¹⁹⁾。その為、過去に分離独立の歴史を持つ内モンゴル自治区のモンゴル人たちが、「主体民族」以上の権利を主張し、獲得することはもはや不可能に近い。人類学者も、『悲しき熱帯』のような調査地について、記録以外に何もできないところに、その限界があるのではなかろうか。

「分厚い民族誌」を書く為、人類学者は自分の調査地に通いつづける。訪問が長くなるにつれ、現地人と結婚する研究者も現れる。そしていつしか調査地を自らの「第二の故郷」とみなすような人も出てくる。

経済先進国の人類学者は、開発の波が自らの「第二の故郷」に押しよせてくると、本国ではとくに幼少時の過去となった風景が調査地からも消えていくことを危惧する。この点は現地出身の人類学者とも部分的に共有できよう。国際化が進む中で、人類学者は往々にして「保守的」な役を演じてしまうかもしれないが、そのこと自体がすでに政治的であることを自覚しなければならない。

私個人の場合は、日本に留学し、人類学を学んだことは間違いなく自己投資にあたる。日本国に帰化したのも多分、「中国的色彩」や「中国人」としての個人的経験を葬りたかったかもしれない。問題は、社会学者が主張するような共同体や国家レベルでの対策や癒しを施しても、私は依然として喪失感から脱出できないでいるからである。

私は今回、「ラクダの火をまつる儀礼」を調査中に、以前自分が公開した「大いなる幸を持つラクダの招福用の書」(Yang 2001)という古い写本をたくさんコピーして現地の人々に配った。以前に地元のテレビ局が伝えたニュースから、彼らが所有していたテキストが短く、不完全なものであることを知っていた。私の古いテキストを手にした彼らは素直に喜んでいた。

人類学も民族誌的蓄積が歴史資料と化してきた現在、先人の研究成果をあとから入った調査者が現地の人々に手渡すのも、多分珍しいことではなくなっているだろう。先人の調査結果を検証し社会変容を知ろうと、あるいは知的財産の所有権を返還しようと、目的はどうであれ人類学者と調査地の人々とその知の共有は以前よりも進んできたといえよう。私の場合だと、ヨーロッパの研究者や宣教師、それに日本人が調べた資料や写真を現地に持っていくことを 1990 年代から続けている。

内モンゴル自治区の場合、小長谷が1980年代に調査研究していた遊牧の人々も今やほぼ定住か半定住生活に入った。中国の為政者たちはこれを文明化、進歩と宣伝している。一方、一般の中国人たちは「本当の」異文化としての遊牧文明や草原文明を求めて観光にやってくる。「文明化」と「伝統的」という外部からの要求と視線に内モンゴルのモンゴル人たちは反応しなければならない。「ラクダの火をまつる儀礼」もすでに地元政府によって一般の観光客に開放することが検討されている。観光客向けの「ラクダの火をまつる儀礼」において、私が提供した古い写本が唱えられる日も近い²⁰⁾。

オトク旗で行われた「ラクダの火をまつる儀礼」に参加してから、そこより100キロほど離れたウーシン旗の実家に寄った。

「昔、1958年まで我が家もラクダの火をまつっていた」と、父がつぶやいていた。過去は私個人の記憶の中でのみ断絶していたのである。過去から続く儀礼は、さまざまな境界性を帯びながら、今後も維持されていくだろう。

謝 辞

感謝鄂托克旗文化局文物管理所所长巴图吉日嘎拉先生帮助调查并提供重要消息。同时感谢三位论文审查员的建设性的指导。

注

- 1) モンゴル国や中国から見た場合、内モンゴル自治区のモンゴル族は「周縁」的な存在となるが、一方、内モンゴル自治区から他の省や自治区に住むモンゴル人たちを眺めると、別の「周辺」の存在に気がつくはずである（シンジルト 2004: 123-150）。
- 2) 今年2005年は第二次世界大戦が終了した60周年にあたる。アメリカ合衆国のブッシュ大統領はバルト三カ国の一つラトビアを訪問した際、1945年2月の米英ソ三カ国によるヤルタ会談を「強国が交渉し、小国の自由を犠牲にした」と否定的に述べた。しかし、内モンゴルの運命も同じ席上で決められたことについての言及はなかった。
- 3) 少数民族地域における革命運動の展開とその評価については、たとえば王柯（1995）、毛利（1998）、森（2000）などに記述がある。
- 4) 小長谷有紀の勧めもあって、私はずっとチンギス・ハーン祭祀に関する調査研究を続けてきた。その成果を『チンギス・ハーン祭祀——試みとしての歴史人類学的再構築』（2004a）にまとめた。また、「ヒツジの肝臓のトイ」については、私は新発見の写本資料を公開している（楊 2004a: 137-143; 2004b: 65-82）。
- 5) このことは日本人研究者がまったくオルドスに入らなかったことを意味しない。田村英男（1942: 64-114）や内田勇四郎（1984）など複数の人がさまざまな目的でオルドス地域で調査している。
- 6) それでもウマは私にとってはやはり忘れられない存在である。私はそのような思いを『草原と馬とモンゴル人』（2001）という著書の中でつぶっている。
- 7) ボルジギン・ブレンサインは、漢人と変らない服装をし、農耕を営む内モンゴル自治区東部のモンゴル人社会の変容について論じた際、モンゴル社会内部の多様性に注目する必要がある

あると強調している（ボルジギン 2003: 1-2）。

- 8) 中国内モンゴル自治区では 1980 年代から各部族・各盟ごとの「風俗誌」(jang ayali) が多数出版されており、例外なく拝火信仰についての記述がある。拝火信仰に関する専門論著としては Bulay (1995) がロシアや中国所蔵の拝火祭関連の写本をたくさん収録しており、資料価値も高い。また、Nim-a (2003) は拝火信仰について宗教学的な観点からアプローチした大作である。
- 9) ナラソンによると、一般的に貴族、つまりチンギス・ハーンの直系子孫たちはウシの胸骨を、庶民がヒツジの胸骨を用いてきたという (Narasun 1989: 259-261)。
- 10) ある古い写本によると、火の神様に捧げるヒツジの肉の各部位には、それぞれ五畜の幸や恵 (kesig) があるという。具体的にはラクダの幸は肋骨、ウマの幸は胸肉の周り、ヒツジの幸は直腸、ヤギの幸は胸肉の外側、となっている (Bulay 1995: 4)。
- 11) 小林高四郎はドルヂ・バンザロフの説に対し、漢文資料やベルギーのモスタールトが記録したオルドス暦に関する情報などを用いて、疑問を投じている (小林 1957: 58-60)。しかし、小林は文中において漢文資料をモンゴル語に復原する際に誤読があり、批判自体に無理がある。
- 12) ロシアのサンクト・ペテルブルグにある東洋学研究所に、オトク旗のトストゥイン・ゴル河近くの Bulang という地で使われていた拝火祭の写本がある。写本は 1910 年に書写されており、その番号は Mong Mus F234 である (Bulay 1995: 97)。Bulang はおそらく Bulay のミスであろう。
- 13) 中央ユーラシアの遊牧社会における泉信仰については、濱田 (2005: 83-104) がもっとも重要な見解を示している。
- 14) 『元史』「本紀・文宗三」には次のようにある。至順元年 (1330) 冬 10 月、「木納火失温所居諸牧人三千戸、瀕黄河所居鷹坊五千戸」とある (『元史』三 1976: 768)。木納火失温 (Munan Qosiyu) は陰山の古いモンゴル語名で、鷹坊はシブーチンのことで、「鷹狩の鷹をあやつる人々」の意である。彼らは黄河に近いところに住んでいた。
- 15) 1951 年から 1980 年代初頭までにかけて、オルドスにおける家畜の頭数変化については楊・児玉 (2003: 59-184) に詳しいデータが示されている。
- 16) 私はモンゴル各地を旅し、調べてきたが、オルドス・モンゴルほど茶の作法を日常的に重視し、儀礼文化の一環として維持している集団はなかろう。オルドス・モンゴル以外では、だいたいお茶を単なる飲料としてみる傾向が強い。
- 17) 現在、家畜の体に付着するダニなどの寄生虫を駆逐するには市販の薬を用いるが、かつて 1950 年代以前は火を焚いて煙で駆虫するというような伝統的な療法もあった。実際、煙にはそのような作用もあったと信じられているし、同時に火による浄化にも期待していただろう。
- 18) 内モンゴル自治区における家畜の改良については、那達木徳ほか (2001) に詳しい記述がある。
- 19) たとえば、新疆ウイグル自治区における少数民族の権利主張をテロと解釈する報告書が、中国から出されている (劉 2003)。
- 20) 本論文脱稿後の 2006 年 2 月末、内モンゴル自治区オルドス市から一本の電話が入った。2006 年 3 月 1 日に大規模な「ラクダの火をまつる儀礼」を行い、テレビや新聞の取材も予定されているという。

文 献

外国語文献

Bulag, Uradyn. E.

2002 *The Mongols at China's Edge—History and the Politics of National Unity*. Lanham·Boulder·New York·Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Bulay

1995 *Mongyolčud-un Gal Takily-a-yin Sudur Orusibai*. Öbür Mongyo-un Arad-un Keblel-ün

- Qoriy-a.
 Damdinsüreng
 1959 *Mongyol Uran Jokiyal-un Degeji Jayun Bilig Orusibai*. Ulaanbaatar.
 Narasun, S.
 1989 *Ordus-un Jang Ayali*. Öbür Mongyo-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a.
 2005 *Ordus Mongyol Tayily-a Takily-a*. Öbür Mongyo-un Soyul-un Keblel-ün Qoriy-a.
 Nim-a
 2003 *Mongyolčud-un Gal*. Öbür Mongyo-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a.
 Qasbiligtu
 1999 *Mongyol Qurim-un Degeji*. Öbür Mongyo-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a.
 Qurča
 1988 Erten-ü Mongyol Sar-a-yin Jarim Nereyidül-ün Učir. *Öbür Mongyo-un Nom-un Sang-un Ajil* 3/4: 5–18.
 1992 Činggis-ün Ongyun-a Ileregsen Nigen Ormuy Čayan Ungyasu-yin Učir. In Namjildorji and Bükeqada (eds.) *Mongyol Jang Üile-yin Sudulul*, pp. 99–109. Öbür Mongyo-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a.
 Sayinjiryal and Šaraldai
 1983 *Altan Ordun-u Tayily-a*. Ündüsüten-ü Keblel-ün Qoriy-a.
 Yang Haiying
 2001 *Manuscripts from Private Collections in Ordus, Mongolia* (2). Köln: Germany.

日本語・中国語文献

- 今西錦司
 1948 『遊牧論そのほか』大阪：秋田屋。
 内田勇四郎
 1984 『内モンゴルにおける独立運動』小倉：朝日新聞西部本社。
 梅棹忠夫
 1990 『梅棹忠夫著作集 モンゴル研究』東京：中央公論社。
 王 柯
 1995 『東トルキスタン共和国研究』東京：東京大学出版会。
 賈敬顔・朱風
 1990 『蒙古訳語 女真訳語滙編』天津：天津古籍出版社。
 上村 明
 2002 「馬の搾乳儀礼〈ゲーニ・ウルス・ガルガハ・ヨス〉再考——儀礼の政治性と身体性をめぐって」小長谷有紀編『北アジアにおける人と動物のあいだ』pp. 285–325, 東京：東方書店。
 国家民族事務委員会経済司 国家統計局国民経済統計司 編
 1994 『中国民族統計年鑑』北京：民族出版社。
 小長谷有紀
 1989a 「ヒツジに託す願い——モンゴル族, 春のチンギス・ハン祭典」『季刊民族学』48: 36–46。
 1989b 「男たちが大地を揺るがした日——モンゴル族, ウマのたてがみ切り」『季刊民族学』49: 23–33。
 1991a 「モンゴルにおけるウマ, ウシ, ヒツジの搾乳儀礼——祝詞にもとづく再構成の試み」『国立民族学博物館研究報告』16 (3): 589–632。
 1991b 「モンゴルの家畜屠殺をめぐる儀礼」畑中幸子・原山煌編『東北アジアの歴史と社会』pp. 303–333, 名古屋：名古屋大学出版会。
 1992 「モンゴルにおける家畜の去勢とその儀礼」『北方文化研究』21: 121–161。
 1994 「狩猟と遊牧をつなぐ動物資源観」福井勝義編『講座地球に生きる③ 資源への文化適応』pp. 69–92, 東京：雄山閣。
 1996 『モンゴル草原の生活世界』東京：朝日新聞社。
 2001 「定住化過程におけるモンゴル族の牧畜経営——錫林浩特（シリント）市内の事例

楊 「ラクダの火をまつる儀礼」から民族誌の政治性をよむ

から」佐々木信彰編『現代中国の民族と経済』pp. 185-207, 京都：世界思想社。

小林高四郎

1957 「モンゴル人の歳月名について」『民族学研究』21 (1/2): 55-65。

清水昭俊

1974 「火の民族学」大林太良編『日本古代文化の探求 火』pp. 13-95, 東京：社会思想社。

シンジルト

2004 「周辺からの内モンゴル」『中国21』19: 123-150。

思沁夫

2004 「〈蒙生〉の就職について——内モンゴル大学の事例から」『中国21』19: 151-166。

田村英男

1942 「蒙古社会の構成的基礎単位としての蘇木——伊克昭盟ジュンガル旗河套地（河北）を中心として」『満鉄調査月報』22 (2): 64-114。

ターナー, V.

1976 『儀礼の過程』富倉光雄訳, 東京：思索社。

利光有紀

1988 「毛を刈らない去勢山羊の話」『民博通信』39: 28-36。

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」バンザロフ著 白鳥庫吉訳 ミハイロフスキー著 高橋勝之訳『シャマニズムの研究』pp. 1-60, 東京：新時代社。

那達木徳・李忠書・石満恒 編

2001 『内蒙古家畜改良大事記』呼和浩特：内蒙古人民出版社。

濱田正美

2005 「天山の岩と泉と聖者の墓と」松原正毅・小長谷有紀・楊海英編『ユーラシア草原からのメッセージ——遊牧研究の最前線』pp. 83-104, 東京：平凡社。

フフバートル

1999 「〈内蒙古〉という概念の政治性」『ことばと社会』1: 40-59。

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』東京：風間書房。

ボス・ポーリン

2005 『「さよなら」のない別れ 別れのない「さよなら」——あいまいな喪失』（南山浩二訳）東京：学文社。

松原正毅

1983 『遊牧の世界——トルコ系遊牧民ユルックの民族誌から』

2005 「ユーラシア史の構築にむけて」松原正毅・小長谷有紀・楊海英編『ユーラシア草原からのメッセージ——遊牧研究の最前線』pp. 11-29, 東京：平凡社。

毛利和子

1998 『周縁からの中国——民族問題と国家』東京：東京大学出版会。

モスタールト

1993(1966) 『オルドス口碑集』（磯野富士子訳）東京：平凡社。

森 久男

2000 『徳王の研究』所沢：創土社。

楊海英

1995a 「内モンゴル人民革命党」松原正毅編『世界民族問題事典』pp. 197-198, 東京：平凡社。

1995b 「白い食物と動の思想」滝口直子・秋野晃司編『食と健康の文化人類学』pp. 21-36, 東京：学術出版社。

1996 「オルドス・モンゴルの祖先祭祀——末子トロイ・エジン祭祀と八白宮の関連を中心に」『国立民族学博物館研究報告』21 (3): 635-708。

2001 『草原と馬とモンゴル人』東京：日本放送出版協会。

2004a 『チンギス・ハーン祭祀——試みとしての歴史人類学的再構成』東京：風響社。

2004b 『「祈祷用ヒツジのトイ書」について』『内陸アジア史研究』19: 65-82。

2005 『モンゴル草原の文人たち——手写本が語る民族誌』東京：平凡社。

楊海英・児玉香菜子

2003 「中国・少数民族地域の統計をよむ——内モンゴル自治区オルドス地域を中心に」『静

岡大学人文学部人文論集』54 (1): 59-184。

仁欽道爾吉主 編

1993 『鄂托克旗志』呼和浩特：内モンゴル人民出版社。

劉漢太・都幸福

2003 『中国打撃〈東突〉報告』烏魯木齊：新疆人民出版社。

レヴィ=ストロース

1981 [1977] 『悲しき熱帯』（上）川田順三訳，東京：中央公論社。

『元史』（三） 1976 北京：中華書局。