

論文

モンゴル族のオボー祭祀にみる帰属意識

——内モンゴル自治区オルドス市オトク前旗の事例から——

ナランビリゲ

NAREN Bilige

はじめに

モンゴルの社会構造は氏族（部族）を基本的な要素としていた、と研究者たちは指摘してきた。『蒙古秘史』によると、モンゴル族は民族として形成される13世紀ごろから各部族の集合体によって形成され、氏族は社会構造の最少単位となった〔バヤル 1980〕。そのため氏族は軍隊単位でもあるし、行政単位でもあった。⁽¹⁾しかし元朝は崩壊し、明・清朝から近・現代にかけてモンゴル地方に農耕化が進められ、半牧半農が進展した。このように他文化の影響および、生業の変遷に伴い、モンゴルの社会は変動が起こって、氏族単位の世界構造が姓を重視する血縁関係や行政単位を基準とする地縁関係に変化しはじめた。

モンゴルの社会構造についてフラジミルゾフは「古代モンゴル社会の基本的要素は氏族（漢語当て字が幹字黒, obg, obox）であって、すなわち特殊な血縁連盟からなる遊牧共同体である」と指摘している〔フラジミルゾフ 1980: 74〕。彼はさらに「チンギス・カーンの一族が祖先祭祀を通して、氏族共同体の構成員であることを確認していたことからみても、モンゴルでは氏族単位で形成された社会構造が顕著であって、祖先祭祀から氏族の純粋性がどれほど重視されていたかがうかがえる」と論じている〔前掲書: 84〕。

高文徳はフラジミルゾフと類似する論点を提起し、「モンゴルの氏族社会構造は古代の特徴であった」と指摘し、「モンゴルの奴隷占有制が形成された後（大モンゴル国樹立した後——引用者）にも氏族や部落は組織として維持され、さらに氏族や部落の名称も保持されていた。なぜなら、広範囲に分散して放牧する遊牧民社会では互いの連絡が少なく、氏族や部落の組織が同族間の連合を維持させる役割を果たしていたからである」と述べている〔高文徳 1980: 173〕。

梅棹忠夫は古代ではなく、近・現代モンゴルの社会構造について「地縁と血縁の薄い社会である」と指摘している〔梅棹 1990: 149-150〕。これは氏族関係が重視されていて、分散型の遊牧生活を営んでいたことを認めている点である。中村孚美は梅棹と類似する観点——父系親族意識が強い特徴を指摘したうえ、さらに分散型の遊牧生活のなかでもトルル türül といった絆で繋がっている点を提起し、「モンゴル人においては父系出自集団であって、宗族と考えられるトルルが存在していたことも否定できない」と論じている〔中村 1967: 97-108〕。

しかし新中国樹立後、さらに改革開放後の内モンゴルの社会全体は改革開放の進展、市場経済化によって漢族のモンゴル地方への移住が加速され、草原から農耕地域または都市部への移動、漢語習得

の必要性の増大などによる民族語教育機会の減少、漢語使用人口の増加といった、いわゆる「漢族化」が急ピッチで進んでいる〔ユ・ヒョジョン 1999：30〕。古代の社会構造が維持される一方で変容も起こっている要因について楊海英は「モンゴル社会と歴史を全体的にみると、古代・中世から近・現代にかけて起こった氏族の性質の変容は、主に近・現代では、漢人の入植により影響を受け、血縁関係が強化されるようになった」と論じている〔楊海英 1991：467〕。

以上の研究者の論点をみると、モンゴルの氏族単位の世界構造は古代に形成し、中世にも維持される。近・現代には変容が起こりながらも、古い要素が保持されているのである。しかし現在、古代と中世にモンゴル社会が氏族単位で構成されていた特徴を表す祖先祭祀は、姓によって家庭で行われるようになった。そのため祖先祭祀によって、モンゴルの社会構造が氏族単位で構成されていたという特徴を考察できる可能性がなくなった。本論で取り扱うオボー祭祀は遅くて15世紀頃からテンゲリ（長生天）祭祀、祖先祭祀、火神祭祀など伝統的祭礼を行う場となって、現在の実態からみても父系親族集団によって行われる特徴が見られる。一方、オボーは行政単位で構成された行政区域に属するため、構成員は氏族や姓に限らず、行政単位で組み合わせられた地域の人々、いわば地縁関係のエスニック・グループによって祭られている。そこでオボー祭祀を通して、近・現代モンゴル人の社会構造を考察するならば、血縁関係と地縁関係も存在しないとは言いきれない。一言で言えば、オボー祭祀は父系親族集団のアイデンティティを確認する祭礼といった意識が維持されながら、行政単位で構成される集団によって行われている、すなわち地域の活動として「地縁化した文化の伝播によって成り立った」ものでもある〔烏丙安 2001：21〕。

元朝の崩壊、特に清朝のときにモンゴル社会はどんどん行政単位で構成されるようになった。そのため氏族共同体の社会的な機能が失われていった。しかしオボーは祭壇として祖先祭祀を行う場となって、オボー祭祀は氏族単位の集団によって祭られ、オボーを祭る集団の構成員は親族共同体（kin-community）における氏族の男性全員であったと想定される。このようにオボー祭祀は祖先祭祀の役目を果たすようになったため、氏族単位で構成される社会構造が維持され続けている。

モンゴルの社会構造における研究史からみると、時間的には中世を中心として氏族単位で構成されていた特徴を有している。全体的に言えば、古代にしろ、近・現代にしろ、モンゴルの社会構造は氏族単位で形成されていたことは疑いない。しかし近・現代に内モンゴルは行政区域でまとめられるようになったが、父系親族集団意識は維持されている。この伝統的意識はオボー祭祀によりいかに表象しているかはあまり研究されていない。本稿では内モンゴル自治区オールドス市オトク前旗のオボー祭祀の事例を取り上げ、オボー祭祀に見られる現代モンゴルの社会構造および、その社会・文化の背景で帰属意識がいかに維持されているかを考察する。

一 オボーと放牧空間の構造との関連

モンゴル人は草原地帯に親族共同体を中心とした集団の共有の牧草地を持ちながら、四季によって移動する分散型の生活を営んでいた。しかし共有の牧草地を持つという特徴だけでは簡単に遊牧集団が形成されたと言えず、その集団を凝集させる絆がなければならない。その絆はオボー祭祀であって、共同でオボーを参拝することによって構成員の一員として確認し、集団意識が維持される。そこ

ではモンゴル人の放牧空間は祭壇であり、集団意識の絆でもあるオボーを軸とし移動していた移動図式が描きだされる。

オトク前旗での調査データによると、牧民は牧草地の広さに限らず、また定住定牧していても、オボーを中心とし、オボーの周辺に移動する構図を維持している特徴を考察できる。さらにオボーの位置によって放牧空間とオボーとの関連、聖域と日常的空間の関連、オボー祭祀では参拝者集団の構成員であることを確認する帰属意識などを考察できる。ここではオトク前旗のマラド・ソムの事例でオボーと放牧空間の間の関連を考察し、放牧構図を描き出す試みをする。

オトク前旗では一つの鎮、七つのソム（ソムとは漢語の郷と同じ意味のモンゴル語名称）、三つの郷（漢語名称）がある。ここではそれらの中の一つのソムである元マラド・ソム（漢名は瑪拉迪郷、現昂素鎮に編入）⁽²⁾の事例を取り上げて、このソムに点在する16基のオボーと五つの村の地理的關係に基づき、放牧空間の特徴を記述し、放牧構図を描写する。

マラド・ソムには四つの主牧村、一つの農場があり、土地が南北に細長い。世帯は554戸であり、人口は2758人である。この人口の中では漢族が941人である（表1・地図1を参照）。このソムには16基のオボーが点在していた。1958年に建設されたチャガントロガイ čaγantoloyai（漢名は查汗陶勒盖）農場はオボーを持たないので、この農場を除けば、ほかの五つの主牧村にはオボーが多かれ少なかれ点在していた。この五つの村に点在するオボーの数と名称は次のとおりである。

ヘリングト qerinyeto（漢名は克仁格図）・ガチャ γača（村）ではオボーが九つあった。この九つのオボーはそれぞれヘリングト・オボー、アラクトロギン alaytoljin・オボー、小アラクトロギン・オボー、ボルトロギン bortoljin・オボー、プンスギン pungcojin・オボー、フフトロギン ququtuljin・オボー、マシンプリデン mašngbürdin・オボー、ショシンギン šošingjin・オボー、チョクダン čoydan・オボーなどである。

スウルデ・ガチャ（蘇力迪村）ではオボーが四つあった。この四つのオボーはそれぞれハダン qadan・オボー、スウルデン cüldin・オボー、チャガンホション čaγanqošon・オボー、ジャーナインタイン jia-naintain・オボーなどである。

モガイト moyaito・ガチャ（毛盖図村）ではオボーが二つあった。この二つのオボーはイケツェダミン・オボー、フテリン qütülin・オボーである。

マラド・ソムの政府所在地ではオボーが1基しかなかった。それはマラド・ソミン・オボーであ

表1 マラド・ソムの基本的状況と復元されたオボーのデータ

	村	世帯 (戸)	人口 (人)	家畜 (頭)	農地 (畝)	郷政府との 距離 (km)	オボー (基)	現在祭られて いるオボー
マラド・ソム (瑪拉迪郷)	マラド・スメ（瑪拉迪廟）	101	259	856	210	—	1	—
	マラド・ガチャ（瑪拉迪嘎查）	88	456	10,804	—	4	—	—
	スウルデ・ガチャ（蘇勒德嘎查）	105	582	13,604	49	9	4	1
	モガイト・ガチャ（毛盖図嘎查）	128	634	17,587	—	16	2	2
	ヘリングト・ガチャ（克仁格図嘎查）	108	616	26,446	—	21	9	2
	農場（行政村）	24	211	1,434	100	7.5	—	—
合 計	5 ガチャ, 1 農場	554	2,758	70,731	359	—	16	5

この表では、マラド・ソムのソム所在地、四つのガチャ、一つの農場の世帯、人口、家畜、農地、復元されたオボーなどを表記した。



地図1：マラド・ソムの村の空間位置とオボーとの関連

この地図ではマラド・ソム（瑪拉迪郷）の各村の地理位置と20世紀末に復元された五つのオボーの点に在る位置との関連を記した。五つのオボーの位置を丸付けの数字（①～⑤）で表記しており、①は小アラクトロギン・オボー、②はマシンプリデン・オボー、③はイケツェダミン・オボー、④はフテリン・オボー、⑤スウルデン・オボーなどである。ここでは、マラド・ソムをこのオボーによって五つの空間と三つの空間に分けて、オボーと放牧民の空間意識を考察した。出典：『鄂托克前旗誌』により作成。

る。

しかし現在、マラド・ソムの16基のオボーの中では五つのオボーしか復元されない。この五つのオボーはそれぞれヘリングト・ガチャの小アラクトロギン・オボーとマシンプリデン・オボー、スウルデ・ガチャのスウルデン・オボー、モガイト・ガチャのイケツェダミン・オボーとフテリン・オボーである。

まずヘリングト・ガチャの九つのオボー祭祀の過去と現在についてみてみよう。この九つのオボーの中では三つのオボー（アラクトロギン・オボー、小アラクトロギン・オボー、ショシンギン・オボー）は元来の持ち主が不明だが、いずれも祭祀は20世紀半ばまで行われていた。しかしこの三つのオボー祭祀はいずれも20世紀半ばに途絶えた。しかし20世紀80年代に小アラクトロギン・オボー祭祀が復元され、牧民のレンチン Renčin によって5月13日に祭られている。

アラクトロギン・オボー祭祀（バルダン Baldan 僧によって5月13日に祭られていた）とショシンギン・オボー祭祀（牧民のショシンガによって5月13日に祭られていた）は途絶え、今も復元されていない。

ヘリングト・ガチャのヘリングト丘の東には尼僧の寺院が建てられていて、西にはヘリングト・オボーが建てられていた。このヘリングト・オボーはその寺院の尼僧によって祭られていた。しかし尼僧が死去した後、寺院が破壊され、オボーも祭られなくなり、今も復活していない。ボルトロギン・オボーはチョクトボイン（čoytoboyin）・タイジ（貴族）が5月13日に祭っていた。しかし20世紀半ばに途絶えて、今も復元されていない。プンスギン・オボーは最初経済裕福のプンスクによって祭られていて、後に牧民のアルビンケシク Arbinješik によって5月13日に祭られるようになった。しかし20世紀半ばに途絶えて、今も復元されていない。フフトロギン・オボーは5月13日に牧民のサインバル Cainbar によって祭られていたが、後に牧民のボルバデイ Borbadei によって祭られるようになった。しかし20世紀半ばに途絶え、今も復元されていない。マシンプリデン・オボーは20世紀半ばに途絶えたが、20世紀末に復元され、マシンプリド丘に建てられていた寺院のラマ僧ソンディ Congdi と牧民のムングンボ Müngyünbo によって5月13日に祭られている。チョクダン・オボーはチョクダンによって祭られていた。しかし20世紀半ばに途絶えて、今も復元されていない。

続いてはスウルデ・ガチャの四つのオボーの事例を見てみよう。

スウルデ・ガチャより右へ約3キロ離れた丘では元来斑スウルデ（旗）が建てられていた。19世紀半ばに斑スウルデが移されたため、その場所にオボーを建てて、ハダン・オボーと呼び、祭祀は5月13日にルンリク Lüngripによって行われていた。しかし20世紀半ばに途絶えて、今も復元されていない。スウルデン・オボーは斑スウルデを祭るオボーとされ、祭祀が5月14日にハラ・チョリムピル Qarčuipilによって行われていたが、20世紀半ばに途絶えた。しかし20世紀末に復元されて、ヘシゲト Qesiytoによって祭祀が続けられている。チャガンホション・オボーは経済裕福のルンリクとジャンガ Janyayタイジによって建てられて、ジャルサンオッソル Jalcongocor・ラマ僧が司祭していた。しかし20世紀半ばに途絶えて、今も復元されていない。ジャーナインタイン・オボーはジャーナインタイによって建てられたチベット仏教のナムサライ仏（財神一福の神）を祭るオボーである。しかし20世紀半ばに途絶えて、今も復元されていない。

第三にモガイト・ガチャの事例を見てみよう。

イケツェダミン・オボーはラシニマ Racinima 家によって7代も続けて祭ってきたオボーであるが、20世紀半ばに途絶えた。しかし20世紀末に復元され、祭祀は6月3日にラシニマの3人の息子のノルボ norbū, バインチョクト Bainčoyoto, イシスルグム Išicoryüm たちによって行われている。フテリン・オボーは5月14日（斑スウルデ祭祀が行われる時期）に経済裕福のボルルタイ Boroltoiとガンジョル γanjor・ラマ僧によってシェースで祭られていたが、20世紀半ばに途絶えた。しかし20世紀末に復元され、現在祭祀はジョンナムル Jyonnaamor とナラントクタホ Narentoytaqo によって行われている。

最後にマラド・ソムの政府所在地に建てられていたマラド・ソミン・オボーの事例を見てみよう（行政区分と地理位置でマラド・ガチャはマラド・ソムと一緒にしている）。これは寺院（1895年建）のオボーであって、祭祀が毎年正月の8日と8月15日にソンドイ Congdi・ラマ僧、経済裕福のグンチョクジャボグ γončoyjyab, バルザン Balzang たちによって行われていた。しかし1960年代に破壊されてから復元されず、その場所にボルバートル Borbator（人名）を記念する塔が建てられている。

マラド・ソムの16基のオボーの建造、途絶え、復元の歴史的経緯をみると、20世紀半ばまで祭られていたこと、20世紀半ばから20世紀末までの半世紀の間に停滞したこと、20世紀末から今までの復元後の現状という三つの段階に分けてみることができる。つまりマラド・ソムの16基のオボーの過去と現在の歴史からみると、いずれも20世紀半ばに途絶えていて、その中の五つのオボーは20世紀末に復元されている。このようにこのソム単位の地域のオボー祭祀は途絶え・復元の過程を経過してきていることがうかがわれる。ここではこの三段階の特徴をまとめたい。

第一段階の20世紀半ばまでのマラド・ソムのオボー歴史を見ると、オボーはいつ建てられ、いつから祭り始めたのかは遡ることができない。ただし19世紀、あるいはその前に建てられたことは想像できるし、しかも遊牧民自ら建てている。それは移動式の生業の背景でオボーという聖域が作り出されていて、その周辺の牧民たちが祭っていたことがうかがわれる。つまりソムという行政区域の中で、すでにその社会の特性や文化の前提にオボーを祭る慣習は形成され、発展してきたのである。

第二段階の20世紀半ばから20世紀末までの途絶えた半世紀は「文化大革命」などの政治的運動の影響でオボー祭祀が途絶えたと考えられる。

第三段階の20世紀末から現在までの復元後は、中国国内の民族地域の民族文化を復元させる政策を背景にして国際的な非物質文化遺産保護の動向や観光ブームの影響を受け、オトク前旗のマラド・ソムにもオボーを復元する活動が起こり、五つのオボー祭祀が復活した。そこで現在復元されたこの五つのオボーには現代化の影響、すなわち祭祀者集団の変質・複雑化、禁忌の解放などが多かれ少なかれ見られる。しかし昔の痕跡がまったく消え去ったわけではない。オボー祭祀だけでなく、この五つのオボーの点在している空間的特徴によっても、伝統に則っている配慮がうかがわれる。

注目すべき点は当地の人々の中で、オボー祭祀が盛んに行われ、放牧生業と密接に関連していたことである。したがってマラド・ソムの各村のオボーの点在している位置と村単位で作られる集団との空間的な関連性を考察してみると、オボーと放牧空間の関連性が明らかにされる。

ヘリングト・ガチャ（克仁格図村）には108戸の世帯があり、人口が616人である。地理的にはマラド・ソムの北側の境にあって、丘が多いほか、郷政府との距離がほかのガチャと比べて比較的遠い。世帯の親族関係を見ると、複雑であって、約20～30の姓がある。現在復元され、祭祀も行われている小アラクトロギン・オボーとマシンプリデン・オボーの位置からみると、小アラクトロギン・オボーはヘリングト・ガチャより西南へ約3キロ離れたアラクトロガイ丘（標高約1400m）に建てられている。マシンプリデン・オボーはヘリングト・ガチャより東南へ約13キロ離れたサイリハタントロガイ丘（元来寺院があった寺院のすぐ北側の丘である。標高約1396m）に建てられている。したがってこの二つのオボーの点在からみると、ヘリングト・ガチャを南部と北部に分けていることがうかがえる。そして聞き取り調査によると、この二つのオボー祭祀の参加者はこの二つのオボーを基準にし、基本的に南部と北部との二つのグループに分けることができる。つまり祭祀者集団として基本的に小アラクトロギン・オボーに近い北部の人々は小アラクトロギン・オボー祭祀に参加しており、マシンプリデン・オボーに近い南部の人々はマシンプリデン・オボー祭祀に参加している。

モガイト・ガチャ（毛盖図村）はマラド・ソムの郷政府より東側へ約16キロ離れていて、ヘリングト・ガチャとマラド・ソムの郷政府との間、基本的に中央に位置する。世帯は128戸であって、人口が634人である。牧業を主とする村といっても、すでにレンガで造られた家を持ち、定住定牧になっている。イケツェダミン・オボーはモガイト・ガチャの東側へ約2キロ離れたボルトロガイburtulyai丘（標高約1307m）に建てられていて、この丘はモガイト・ガチャにとって一番高い丘となる。フテリン・オボーはモガイト・ガチャより西南へ約5キロ離れたフトチュク丘（標高約1340m）に建てられている。そこでモガイト・ガチャを中心とし、基本的にこのガチャの西部の人々はイケツェダミン・オボー祭祀に参加しており、東部の人々はフテリン・オボー祭祀に参加している。

スウルデ・ガチャはマラド・ソムの郷政府より西南へ約9キロ離れていて、西南側の境に位置し、世帯は105戸であり、人口は582人であり、牧畜を主とする定住定牧村である。スウルデン・オボーはスウルデ・ガチャの北側の標高約1380mの丘に建てられている。現在スウルデ・ガチャにはスウルデン・オボー祭祀だけが復活していて、このガチャの人々はほとんどスウルデン・オボー祭祀に参加している。

以上の三つのガチャの人々のオボー祭祀に参加している参加者集団をガチャ単位で見ると、次のような特徴がある。ヘリングト・ガチャの人々は小アラクトロギン・オボーとマシンプリデン・オボー

との二つのオボー祭祀に基本的に東部と西部との二つに分かれて参加している。同様にモガイト・ガチャの人々はイケツェダミン・オボーとフテリン・オボーとの二つのオボー祭祀には基本的に東部と西部との二つに分かれて参加している。マラド・ソムの南側のスウルデ・ガチャでは、村の唯一のスウルデン・オボーがあって、このオボーが村人たちによって祭られている。

マラド・ソムにおいてはオボーの点在をソム単位でみると、北部にヘリングト・ガチャの二つのオボーが点在していて、中央にモガイト・ガチャの二つのオボーが点在しており、南部にスウルデ・ガチャの一つのオボーが建てられていて、基本的に北部・中部・南部に分かれるといったバランスが取れている状態である。マラド・ソムの人々がこの五つのオボーを基準として、オボー祭祀に参加しており、空間からみると、五つの空間に分けることができる。マラド・ソムを全体でみる場合、人々は北部の二つのオボー、中部の二つのオボー、南部の一つのオボーを基準とし、空間的にも三つの空間に分けることができる。つまり参加者たちはオボーごとでみる場合、オボーを基準にした五つの空間に分けられ、村ごとのオボーでみる場合、三つの空間の中で、オボーを中心にし、ソムという行政空間に制限された牧草地に放牧していたことが想定される。そこでオボーを中心とし、オボーとの距離によって放牧を行って、基本的に丸型の遊牧構図が描きだされているのである。これはモンゴル人の放牧行動がオボー祭祀と関連しながら行われていることがうかがわれる。オボー祭祀は共同体意識の生成の文化的土台となり、特定のオボーを特定の人々が祭って、その特定のオボーを祭る集団の一員だという意識をもっていたことが明らかである。

しかし現在、定住定牧し、牧草地は制限されて、放牧が特定の牧草地の中で行われるようになった。そのためオボー祭祀の参加者は氏族や姓という血縁関係を持つ集団でなく、地縁関係を持つ集団によって行われている。オボーを祭る集団のなかで、主催者は父系親族集団であるという伝統が維持されているが、参拝者集団が地縁関係、すなわち行政区分で分けられたエスニック・グループであることが著しい。

二 主催者にみる帰属意識

内モンゴル地区では近・現代に農耕地域と半農半牧地域との生業の違いが生まれた。地理位置と生業の違いにより東モンゴルと西モンゴルとに分けられ、文化が複雑化し、東部と西部の間のモンゴル人の間に多かれ少なかれアイデンティティの違いが見られるようになった。ここでは複雑化されつつあるモンゴル・アイデンティティの現状のなかで西部に属する半農半牧地域であるオトク前旗の事例を取り扱い、オボー祭祀を通して表象される帰属意識を考察してみたい。

民族帰属意識は民族や民族同一性を基盤として語られるわけである。民族同一性について小坂井敏晶は「民族同一性を支える集団的記憶や文化は、超個人的存在として理解された共同体というモノが育む記憶でもなければ、構成員が同じ内容の記憶や文化を保持しているわけでもない。共同体を一枚岩のような存在として捉えてはならない。いつの時代においても、人間の作る政治・文化共同体は多様な信念・世界観を持った男女によって営まれるのであり、社会の構成員は各自それぞれのイメージを通して民族同一性を表象している」と論じている〔小坂井 2002: 94〕。

芦田徹郎の「祭りとは、共同体のメンバーが特定の場所と時間に集合し、非日常的な儀礼と祝宴を

通して、集団の統合と個人のアイデンティティとを再構築する仕組みだといってよい。ところがいまでは、「共同体」と呼べるようなものは、ほとんど存在しない。(中略)彼らはつかの間の非日常的興奮を共有した後、その場かぎりで、ふたたびそれぞれの日常生活へと散ってゆく」といったまとめのように〔芦田 2001:189〕、日常に表象される民族帰属意識や民族同一性は一枚岩のような存在として捉えてはならないものだが、オボー祭祀のような非日常的な場面では共同体意識が強く表象される点は否定できない。

オボーは山や丘の頂上、平原のほとりに建てられていて、モンゴル人の信仰の対象となっている。そのため四季によって移動する生業を背景とし形成した空間における認識の一つの出発点であり、また人々はオボー祭祀に集まってくる一つの集合点でもある。オボーの周囲に遊牧するモンゴル人の生活構図はオボーから始まり、オボーに終結する。なぜなら家庭単位での放牧にしる、ホト qot (集落)⁽³⁾単位での放牧にしる、氏族という共同体を集合させる絆(モンゴル語でヤス yas という)が機能していて、構成員の皆をオボーで集合させるからである。つまり遊牧生業によって分散されているモンゴル人たちはオボーを祭る日には集合するのである。

行政単位で構成されるようになった明・清朝以来、モンゴル人のヤスという絆の社会的機能は失われていき、血縁関係や地縁関係が重視される一方である。したがって行政単位に限られた人々は自分の移住先に新しいオボーを建てたため、地縁関係の新集団が生まれた。これはオボーの数の増加を意味するし、参拝者集団の性質の変化でもある。しかし現在、オボー祭祀に参加している人々にはヤス、すなわち父系親族集団意識が維持されている。この特徴は参拝者集団のなかの主催者によって表されている。

ここでは特定の事例のバインシリ bayinšil (巴音希里村)・ガチャの兄弟姉妹7人が2005年から2009年までの5年間、オボー祭祀に参加したデータとハシヤト qasiyato・ガチャ(漢名は哈夏図村)(元ブラック郷、現上海廟鎮に所属)の牧民であるナスン Nasen (70代)の一家(6人)のオボー祭祀の認識についてのインタビューデータによって、オボー祭祀にはモンゴル人の親族関係意識や帰属意識がいかに表象されているのかを考察したうえで、主催者と参加者の間の意識の違いを記述する。

事例1: バインシリ・ガチャのホビスガルト Qobicyalto (漢語姓名は趙革命, 40代)の兄弟姉妹7人。

バインシリ・ガチャでは四つの自然村がある(20世紀80年代以前は牧業合作社とも呼ばれていた)。世帯は111戸であり、人口は592人である。その中で、漢人は163人である。定住定牧の牧業を主とした村であり、14492頭の家畜がいて、281畝の耕地があり、84畝の林地がある〔内蒙古自治区地名誌委員会 1986:390〕。

兄弟姉妹7人の中で長男ケシクト Qišiyto (50代)の一家(5人)と四男ホビスガルトの一家(3人)は町(旗政府の所在地で、漢名は敖勒召其鎮)に居住している。ケシクトは町に居住しているも、バインシリ・ガチャに約5000畝の牧草地を持ち、ヒツジとヤギを合わせて約600頭飼養している。次男のケシクジルガル Qišiyjiryal (40代)の一家(4人)はオトク旗の旗政府所在地に居住している。三男ケシクバト Qišiybato (40代)の一家(5人、写真1)はバインシリ・ガチャの本家の基に新しい家を建て居住している。三男ケシクバトは約500畝の牧草地を持ち、その中の約50畝で飼料用のトウモロコシを栽培し、約100畝の牧草を植えている。長女セチンホウラはオルドス市(東勝

市)に嫁にいった。次女ホウラは結婚し、オトク前旗の町から少し離れた郊外に暮らしている。三女ロントンホウラは結婚し、バインシリ・ガチャで居住している。

2005年、当時日本に留学していた四男ホビスガラトの勧めで兄弟4人は村のオボーであったチャガンテゲギン・オボーを修復し、このオボーの祭祀を主催することになった。兄弟4人は伝統を維持するといっ



写真1 三男ケシクバトの家。撮影：2008.6.24

た意識があるし、比較的家計の良い世帯でもあって、祭祀に使用する経費を負担できるからである。

オボーの歴史や復元については石碑に蒙漢両語で刻んで記してある(写真2)。兄弟4人で主催者として毎年祭祀を交代しながら主催している(写真3)。主催者はオボー祭祀で使用するすべてのハダク、線香、謝礼費、ナーダムの賞品、供物用のヒツジや乳製品を負担している。したがって4人は2005年から2009年までの間、チャガンテゲギン・オボー祭祀には毎年参加している(表2を参照、両親は亡くなって何年も過ぎている)。

表2 ホビスガラトの兄弟姉妹7人のオボー祭祀に参加した状況

人 名	オボー名	2005 年	2006 年	2007 年	2008 年	2009 年
ケシクト(長男)	ボルトロギン・オボー	●	○	○	○	○
	チャガンテゲギン・オボー	●	●	●	●	●
	ほかのオボー	○	○	○	○	○
ケシクジルガル(次男)	ボルトロギン・オボー	●	○	○	○	○
	チャガンテゲギン・オボー	●	●	●	●	●
	ほかのオボー	○	○	○	○	○
ケシクバト(三男)	ボルトロギン・オボー	●	○	○	○	●
	チャガンテゲギン・オボー	●	●	●	●	●
	ほかのオボー	●	●	○	○	○
ホビスガラト(四男)	ボルトロギン・オボー	●	○	○	●	○
	チャガンテゲギン・オボー	●	●	●	●	●
	ほかのオボー	○	○	○	○	●
セチンホウラ(長女)	ボルトロギン・オボー	●	○	○	○	○
	チャガンテゲギン・オボー	●	●	●	●	●
	ほかのオボー	○	○	○	○	○
ホウラ(次女)	ボルトロギン・オボー	●	○	○	○	○
	チャガンテゲギン・オボー	●	●	●	●	●
	ほかのオボー	○	○	○	○	○
ロントンホウラ(三女)	ボルトロギン・オボー	●	○	○	○	○
	チャガンテゲギン・オボー	●	●	●	●	●
	ほかのオボー	○	○	○	○	○

この表ではホビスガラトの兄弟姉妹7人の2005年から2009年にかけて当旗のいくつかのオボー祭祀に参加した状況を表記した。黒丸は参加を表し、白丸は参加していないことを表す。筆者の2005年から2009年にかけてオトク前旗で行ったフィールド調査では、兄弟姉妹7人に対するアンケートと聞き書きを通じて、このデータを収集した。



写真2 四男ホビスガルトの名義で建てられた石碑。撮影：2008.6.24



写真3 チャガンテゲギン・オボー祭祀。撮影：2008.6.24

表2を見ると分かるようにダーマル（三参拝者集団にみる帰属意識を参照）のアルビンケシク（arbinqisiy, 60代）の聞き取りによると、旗のオボーであるボルトロギン・オボー祭祀は2005年に盛大に行われた。このボルトロギン・オボー祭祀にホビスガルトの兄弟4人は皆参加している。しかしほかのオボー祭祀には4人で必ずしも参加しているわけではなく、参加したり、参加しなかったりしている。このことからチャガンテゲギン・オボーがケシクバトの一族のオボーと認識されていることがうかがえる。3人の娘は結婚していて、長女と次女は町に移住していても、ほかのオボー祭祀には必ずしも参加しているわけではないが、チャガンテゲギン・オボー祭祀には毎年必ず参加している。そのため古くは父系親族集団を主として行われていたオボー祭祀は現在チャガンテゲギン・オボー祭祀の事例をみると、血縁関係の親族集団が主催者集団として祭っているとも言える。

チャガンテゲギン・オボー祭祀はケシクバトの兄弟4人が交代しながら主催していて、バインシリ・ガチャの人々が参加するが、ほかの地区の人々が全く参加していないということではない。兄弟4人が交代して主催しているというのは主にオボーに用いる費用、ナーダムの賞品を負担していることである。チャガンテゲギン・オボーは村のオボーであり、参加者は主にバインシリ・ガチャの人々である。実際主催者と参加者との違いがあるものの、意識はあまり変わりなく、皆チャガンテゲギン・オボーを祭る集団の中の一員だといった帰属意識があるのである。例えば、2008年の祭祀では筆者の調査によると、大まかなデータではあるが、約500人が参加していた。これはバインシリ・ガチャの老若男女の皆で参加しても、村の人口の429人より多い（周辺の村など外部からきている人々もいる）。そこで慣習的にしろ、信仰的にしろ、この村の動ける人々のほとんどは参加している。しかし家ごとの老若男女は必ずしも皆で参加できることではない。また石油やガスの開発業者の人々で娯楽を楽しむにきた約13人と、土産、乳製品、飲み物などを小売している28人は参拝者集団の500人には入れていない。

この事例からはチャガンテゲギン・オボー祭祀は主催者が父系親族集団によって構成されていて、参加者は地縁関係、あるいは村といった行政単位によって構成された人々になっている。したがってモンゴルの親族関係に対する意識の変化により参加者集団の構成員にも変化が起こったことがうかがえる。それにもかかわらず特定のオボーを祭り、このオボーへの帰属意識が強く、ほかのオボー祭祀にはあまり参加しない側面も見いだされる。

続いては主催者ではなく、参拝者の事例からオボー祭祀に参加している人々がどのような意識をも

っているかを考察する。

事例2：ハシヤト・ガチャの普通の牧民であるナスン Nasen（70代）の一家（6人）。（写真4，表3を参照）。

ハシヤト・ガチャは五つの自然村がある（牧業合作社とも呼称していた）。世帯は129戸であり，人口は598人である。この中で153人は漢人である。牧業を主とした定住定牧村であり，17,881頭の家畜がいる〔内蒙古自治区地名誌委員会 1986：392〕。

ナスンの一家の生計について見てみたい。⁽⁴⁾調査データによると，上海廟鎮 shang hai miao zhen ハシヤト・ガチャでは数少ない牧民が互いにかなり離れた囲い牧草地で放牧生計を行っている。写真4を見るとうかがえるように牧民はゲルに住んでいるわけではなく，レンガで造られた家に住み，有刺鉄線で囲んだ牧草地に定住定牧をしている。

近年地球温暖化や砂漠化の影響を受け，降水量が減っているため，ほとんどの河川は枯れただけでなく，地下水源も減った。ナスンの一家は2，3年かけて，四つの井戸を掘ったが，水は出てこなかった。五つ目の井戸掘りは成功した。一つの井戸を掘るには約60mも深く掘らなければならない。数戸で連携して働くため，人件費，材料費，電気代，飲食代などを含めて約8,000元（2009年8月現在1万円÷741元）も掛かり，最初の四つの井戸を掘った32,000元がむだになった。収入はヒツジとヤギの毛売りや家畜の販売（ヒツジやヤギのほか，ロバもいて，ロバが1頭で2,000円で売れる）に頼る。

中国では土地は国有であって，地下資源は無償で開発し回収するため，牧民の収入にはならない。ただし地下資源が発掘された牧草地の持ち主は発掘作業に必要な水源を提供する。この水源は無償ではなく，収入になる。去年（2007年）ナスンの牧草地で石炭が発見された。石炭の開発作業に大量の水が必要で，1日5トン～20トン（1トンで60元）使用する。そこで水送車で水売りをし，収入が上がった（写真5）。

オトク前旗（農耕地区と放牧地区の違いによって項目も異なる）では2002年までに納入した税金（税金の項目は旗政府の牧業税，屠宰税（屠剥税），特産税，農業税，農業附加税，車船使用税，地方教育附加税，地元のソム somu（郷）政府に支払う管理費，教育附加費，優撫費，民工建勤費，民兵訓練費，計画生育（出産）費などであり，家畜の頭数，各種の車を含

表3 ナスンの家計の状況

人口	ヒツジ	ヤギ	ロバ	牧草地	車
7人	500頭余	100頭余	6頭	8千畝	三台

この表ではナスンの家の状況を表記した。この表からは，ナスンの家計が裕福ではないが，貧乏でもないことがうかがえる。



写真4 ナスンの家。撮影：2008.6.26



写真5 ナスンの長男の水送車。撮影：2008.6.26

む道具の数にもよるが、合わせて毎年 2,000 元～3,000 元ほど納入する）のすべてが免除される政策が実施され、農牧民の生活や心情に劇的な変化をもたらした。これだけで支出はかなり押さえることができるからである。

ナスンの家族はこのような経済状況で生活している。参加者としての定住定牧生計と家庭経済状況はオボー祭祀とオボーへの帰属認識とどのような関連があるのか、というのは、家計を見ると、ナスンはオボー祭祀の費用を負担する経済力がないうえ、市場経済発達の社会はこの一家に意識の変化をもたらした。ナスンと長男からの聞き取りによれば、この家庭のオボー祭祀に対する意識の変化がうかがえる。

ハシヤト・ガチャの人々は村のオボーであるボルハントロギン borqan tolyin・オボーを祭っている（写真 6）。ボルハントロギン・オボー祭祀には長男（名前はダライ dalai, 30 代）が何年か続けて参加している。聞き取りによると、家畜飼養より耕作の収入は高いのかという考えは長男の経済に傾いている意識が想定される。最近ナスンはボルハントロギン・オボー祭祀に毎年参加しているわけではないが、これは時代の流れだという。ナスンは現代科学と社会の発展に影響を受けた現代的認識を持ちながら、オボーは祖先が祭っていて、われわれの子孫に今まで伝承してきたものだ意識し、信仰心も弱くない。そこでナスンにはオボー祭祀は伝統的慣習として認識されているが、長男は信仰心をあまり持たず、伝統に従って参加していて、信仰心より娯楽に偏っている側面が著しい。

2008 年に見学したデータによると、写真 6 のようにボルハントロギン・オボーは非常に簡素にできていて、チャガンテゲギン・オボーのように修復されていないし、単なる石を積んで出来るオボーの古い形が残っている。祭祀（旧暦 5 月 17 日）の参加者は約 150 人である。主催者のダーマルはチャガンテゲギン・オボーのように特定的主催者が担っているのではなく、家計により村人が年ごとに交代している。そこでチャガンテゲギン・オボー祭祀とボルハントロギン・オボー祭祀を比べてみると、バインシリ・ガチャのホビスガラトの兄弟姉妹 7 人とハシヤト・ガチャのナスンの一家のオボー祭祀に対する意識の違いが分かってくるし、主催者と参加者の間の違いも明らかになる。意識を問わず、主催者は必ず参加しており、参加者は都合により参加したり、参加しなかったりしている。もしこのような違いによりオボーへの帰属意識を語るとすれば、伝統文化に対する意識の違いとは言えず、家計・年齢層・教養・身分などの違いではないかと考えられる。

前述した二つの事例によると、オボー祭祀は地域の人々にとって信仰意識がより希薄化し、「地縁

集団 local group, territorial group」[石川ほか 2002：469]、いわば行政単位で構成される集団によって「生活周期 lifecycle 的」[前掲書：2] 慣習活動として定期的に行われる祭礼であり、すなわち「集合的沸騰」[中島 1997：56] となっている。

オボーは信仰・生業・帰属意識などを表象する造営物であり、新しい集団が生み出される基盤でもある。このように古くは氏族単位の集団によって固定した空間に建てられ、特定の時間に祭られていたが、現在は複雑化され、行政単位によって造られ、数も増え、構成要素や組



写真 6 ボルハントロギン・オボー祭祀。
撮影：2008. 6. 27

み合わせにも変遷が起こってきた。とはいえ、祭祀者集団にも変化が見られ、父系親族集団ではなく、地縁関係や血縁関係の慣習共同体によって祭られるようになった。

三 参拝者集団にみる帰属意識

オボーの聖域は祭礼を行う特定の場を中心とした参加者の出入りが制限されている場所である。そこで筆者はオボーの空間構造を俗的空間、交差域、聖域といった三つで構成されると想定した。というのは、オボー祭祀の参加者は古くは父系親族集団を中心とした構成員であって、女性や関係者以外の進入が禁じられていたのである。

しかし現在、地域単位で構成された人々によって祭られ、参加者はその地域の人々を中心としている。もちろんほかの地区の人々も参加することができないわけではない。オボー祭祀の参拝者集団は大きく主催者、参拝者、外部からきた人々、女性という四つのグループに分けることができる。参拝者集団の四つのグループは禁忌によって、この三つの空間への出入りの仕方が異なる（図1を参照）。

オトク前旗の事例からみると、参加者に対する禁忌は旗政府の主催しているボルトロギン・オボーにしか見られない。例えば、ボルトロギン・オボーでは、共食宴をし、ナーダムを行う交差域と聖域の境界は有刺鉄線で区切られる。入り口に「娯楽区」という区切りマークが立てられていて、女性と外部からの人々が聖域に進入することを遠慮させる。オトク前旗のほかの村のオボーであるチャガンテゲギン・オボー祭祀、ボルハントロギン・オボー祭祀、イケツェダミン・オボー祭祀、グムブム・オボー祭祀などでは参加者に対する禁忌はあまり見られず、女性と外部からの人々もオボーを参拝することができる。それは近・現代化によって、オボーの禁忌が解放されたこと、村のオボーでは政治や宗教の関与が薄いこと、参加者が少ないことという三つの理由が想像される。

しかしこの三つの理由のどれなのか、あるいはほかの理由があるのかと恣意的には論じられない。聞き取りによると、指摘されるのは理由ではなく、解釈であった。つまりボルトロギン・オボーは昔から旗のオボーであって、禁忌が昔から伝わってきた。ほかのチャガンテゲギン・オボー、ボルハントロギン・オボー、イケツェダミン・オボー、グムブム・オボーなどは昔から女性の参加を禁じていなかったのかもしれないし、近・現代に入って変わったのかもしれないとの二つの点が考えられる。しかしいずれも外部からの人々の参拝は禁じられていたが、最近開放や観光の影響を受け参加できるようになったのであろうという（ソノム 70代）。同じく村のオボーであるウーシン旗のダムザン・オボー祭祀とシリント市セレグレン村のバルバチン・オボー祭祀でも女性と外部からの人々の参加が禁じられていなかった。

次に参拝者集団の四つのグループのそれぞれの特徴を

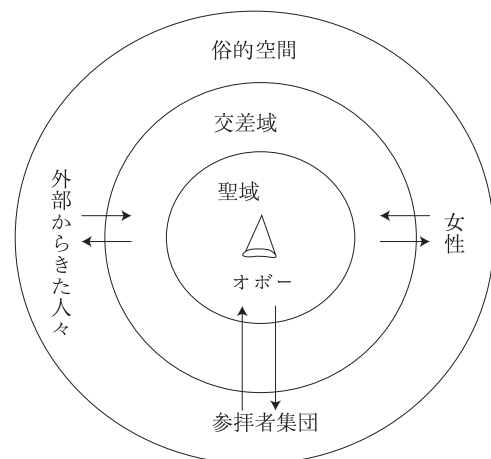


図1 オボーの聖域と牧畜空間の構造

図1は三つの空間を表す抽象的構図であって、それぞれ俗的空間、交差域、聖域を表記した。オボー祭祀に参加する参拝者集団、女性、外部からの人々という三つのグループの人々のこの三つの空間にそれぞれ出入りすることができる特徴を表示した。参拝者集団はこの三つの空間の間に自由に出入りすることができるが、女性と外部からの人々はいずれも交差域のみで、聖域に出入りすることが禁止される。

記述し、それぞれのオボーに対する意識の違いを考察する。

1 主催者

主催者は違うときもあるが、多くの場合、職掌者を指す。職掌者は祭礼を実行する担い手であって、次のようにいくつかある。

ダーマル damal という職掌者があり、ダーマルがないオボーはほとんどない。オボーは毎年の祭祀の時に修復作業が行われ、作業が職掌者であるダーマルによって実行される。ダーマルは参拝者の供物の扱いや、参拝者の代わりにハダクをオボーにかけるなど参拝者の願いをエジド・オンゴドに届ける役割をも果たす。そこではダーマルは二重性をもち、オボーの聖域と日常の空間との間で活躍する存在である。つまりオボーに宿るエジド・オンゴドに近づくという神聖性を持つ存在であるが、日常的には普通の参加者と変わらない存在でもある。ダーマルはオボーに関連する具体的な仕事、例えば、日頃はオボーの管理をしたり、祭祀日には供物を用意したり、オボーの修復をしたりする。ダーマルは世襲や交代によるが、経済状態のよい有力者がダーマルになる場合もある。

職掌者はオトク前旗ではオボーによって異なる。ここではボルトロギン・オボーの事例を取り上げ、ダーマル以外の職掌者を考察する。ボルトロギン・オボーにはダーマルを含めて五つの職掌者がある。この五つの職掌者はそれぞれダルハン・ヒヤ darqa nqia が一名、ダーマルが二名、ナンソ nagso・ラマ僧が一名、ゴニル yonir が一名、シャンソド šangšod が一名であり、すべて旗政府が任命する。

ダルハン・ヒヤは総官であり、世襲する。ナンソ・ラマ僧、ゴニル、シャンソド職掌の三名はラマ僧であり、ダルハン・ヒヤの司祭で経文を朗誦する。その他にダーチャン dačang とネルバ nirba という職掌がある。ダーチャンは四名いて、ダーマルを手伝い、オボーの修復、シュース šücü（ヒツジの丸煮）、お茶、ボールスク bursay（煎餅）などを用意する。ネルバは二名で、オボン・サンを運用する他、祭礼の当日厨房の仕事を担う。これらの職掌者の中には旗政府に纏わる者がいるものの、世襲してきた牧民もいる。ダルハン・ヒヤは政府と関係している。ナンソ・ラマ僧は宗教と関係している。現在地域によって微妙な違いが見られるが、多くの場合、ダーマルとネルバという二つの職掌者はある。ダーマルはオボーの総官であって、ネルバはオボーの供物や厨房の管理をする。しかしオトク前旗ではダーマルが二人いて（ハシャト・ガチャのボルハントロギン・オボーの場合）、ネルバとほかの職掌者がいない例も見られる。

ダーマルの人数はオボーによって異なり、オボーの行政的属性による場合もあるが、いずれにしても基本的に一人、あるいは二人である。ダーマルは一人いて、世襲し（ナンソ鎮のイケツィダム・オボーの場合）、ネルバはいない場合もある。またダーマルは一人であり（チャガンテゲギン・オボーの場合）、一年ごとで交代し、ネルバがいなくてもある。ネルバがいなくても、ダーマルは総官としての役目を担うが、祭祀の時に厨房はダーマルやほかの職掌者の関係の女性が担当するが、参拝者の中から誰かが担当する場合もある。

2 参拝者

既に述べたように現在オボー祭祀の参拝者は行政単位の人々であるが、基本的にモンゴル人に限ら

れる。しかし必ずしもほかの行政区域の人々が参加してはいけなわけではない。しかもほかの民族の人々は祭礼の場にも現れ、参拝していることもないわけではない。これは現代化の影響でオボーの古くからのタブーが解放されたからであろう。

ボルトロギン・オボーの場合、古くは参拝者はオトク前旗に所属する人々であった。つまりこの地域の約7万の人口の中での3分の1しか占めないモンゴル人である⁽⁵⁾。しかし今回の(2008年)祭礼の参加者は老若男女をあわせて約300人しかいなかった。

なぜ約1万人の人口の中の300人しか参加していないのか。しかも参加者の中ではほかの区域から来た人もいる。この旗の既に復元された91基のオボーの多くは同じく旧暦5月13日に祭られていて、ほかの村のオボー祭祀と重なってしまうからである。ほかの要因もあって、学校(小・中・大)に通っている学生や都市へ出稼ぎの若者たちは参拝することができないからである。もちろん少子化による人口の減少や高齢化も原因になる。聞き取りによると、オボー祭祀の娯楽性に興味をもってきている少数の人間を除けば、参拝者はオボーを奉じる信念があり、オボーに降臨するエジド・オンゴド ejid onyod (神霊)に祈禱する願いを抱いてきていることは言うまでもない。

オボーの禁忌からもうかがえるように実際、オボーの参拝者は男性であることが強調される[フレレシャほか 2003:247]。そこでオボーの聖域に出入りできるのは男性しかない。しかし現在、オボー祭祀は多くの場合、男女の違いや地域の区分なく、オボーの祭礼の場に入り込んで、祈願をすることができるようになった。例えば、ボルトロギン・オボー祭祀のような特別な例を除けば、チャガンテゲギン・オボー祭祀、ボルハントロギン・オボー祭祀、イケツェダミン・オボー祭祀、グムブム・オボー祭祀、ダムザン・オボー祭祀、バルバチン・オボー祭祀など村のオボー祭祀では、祭祀にやってきたすべての男性の参加が認められているほか、女性も排除されることはない。

この地域に居住していたが、仕事のためにほかの地区や都会に移住しても、オボーを祭る習慣を忘れずに参加している人々を参加者と呼ぶことにした。聞き取りによると、彼らの中にはオボーを祭る習慣を忘れず、オボー祭祀に参加し、仕事や家族の安寧を祈願するために参加している人が少なからずいる。

若者層によく見られるが、オボーに願をかける信仰心をまったく持たなくても慣習に従い、供物を捧げたり、祈願をかけたりする。聞き取りによると、友人や知り合いで集まって、ビールを飲んだり、トランプをしたりし、コミュニティーの機会として利用するためである。彼らは参拝者と外部からきた人々との間の存在であるが、参拝者として取り扱った。

オボー祭祀に参加する集団の多様化、いわば参拝者集団に対する開放の要因はいくつかある。第一には現代社会においては、司祭者の意識も変化し、オボー祭祀の伝統的しきたりにも変遷が起きていることである。これはグローバル化や観光化の影響を受けている。第二には当地の人口減少という現状によりオボー祭祀に参加する人々が少なくなっているのも要因になるのであろう。

3 女性

女性はオボーの聖域に踏み込んで、オボーに祈願することが禁じられていない場合、ハダクや乳製品を捧げて願をかけるのは当然である。ボルトロギン・オボー祭祀のように女性の参拝が禁じられている場合、女性は厨房で働く、あるいは付随して行われるナーダムの娯楽性を楽しむ⁽⁶⁾。

4 外部からきた人々

外部からきた人々はオボーを祭る特定の地域の人々、すなわち村のオボーの場合、この村の戸籍を持つ人々を除き、ほかの行政区域からきた人々を指す。その中では周辺地区の参拝者、競馬や相撲に参加しようとしてきた人々、娯楽性に惹かれてきた観客などがある。ほかの地区からの競馬や相撲に参加するためにきた人々を外部からきた人々の範疇に分けたが、実際特別な存在である。モンゴル人として乳製品や酒のような供物を捧げ、祈願もするからである。

外部からきた人々は移住してきた漢族農民、開発業者、地下資源開発の出稼ぎの人々などの観客である。移住してきた漢族農民、開発業者、地下資源開発の出稼ぎの人々は賑やかさに惹かれてきているし、好奇心を持ってきている人もいないわけではない。彼らはバザールで乳製品の味見をしたり、ビールを飲んだりする。このタイプの人々はオボーに祈願をしたり、供物を捧げたりすることはない。オボー祭祀及び付随して行われる競馬や相撲の賑やかさを楽しみ、またバザールで買い物をしたり、ゲームを楽しんだりする人々は外部からきた人々の中で比率が多い。

とりわけ主催者はダーマルやネルバのような職掌者のほうが多いし、オボー祭祀を復元させた人々であって、伝統慣習を持続させる意識が強い人々でもある。ボルトロギン・オボー祭祀のダーマルのように交代しながら主催して、オボーを復元させた経験がないダーマルやネルバのような職掌者でもオボー祭祀の流れや順序をよく知りながら、そのしきたりを代々に伝えてきた人々であるため、彼らは大事な存在である。ダーマルになっている行為だけみてもオボーへの帰属意識をもつ人々である。参拝者は多くの場合、オボーに祈願をかけて、家族の安寧や家畜の繁殖を願うために参加している。彼らの行為自体はオボーを祭る慣習が伝承されてきたことを示しているのである。

現代化・グローバル化・観光化などの社会変動はオトク前旗の定住定牧民に何をもたらしたのか、その背景で伝統的オボー祭祀に対する人々の意識はいかに維持されているか、調査データにより分析する（図2を参照）。

参加者の年齢からみると、必ずしもどの世帯の参加者が多いという区別はない。ボルトロギン・オボー祭祀だけは男性になるが、ほかの四つのオボー祭祀は男女の区別がなく、年齢層の割合を老年（60代前後）、中年（40～50代）、若者（20～30代）という三つに分けて参加者の意識について聞き書き調査を行った。その結果、信仰意識を持っている参加者の多くは中年層や老年層であるのに対して、娯楽性とコミュニティに傾いている参加者は若者が多かった。

図2からは五つのオボー祭祀の中で、グムブム・オボー祭祀を除けば、ほかの四つのオボー祭祀に参加している比較的多くの人々は信仰意識を持っていると回答している。グムブム・オボーだけは娯楽性を楽しみにするために参加したという回答が多かった。グムブム・オボーはほかの四つのオボーと違い観光地（「鄂尔多斯文化旅游村」）に建てられているので、祭祀自体は観光イベントとして行われている。そのため娯楽性に偏る参加者が多いと考えられる。また村のオボーであり、外部からの人々が少ないチャガンテゲギン・オボー祭祀、ボルハントロギン・オボー祭祀、イケツェダミン・オボー祭祀では、信仰意識を持っている参加者が比較的多い。この三つの中でも辺鄙なハシヤト・ガチャのボルハントロギン・オボー祭祀には参加者が少ないが、信仰意識を持っている参加者が圧倒的に多い。

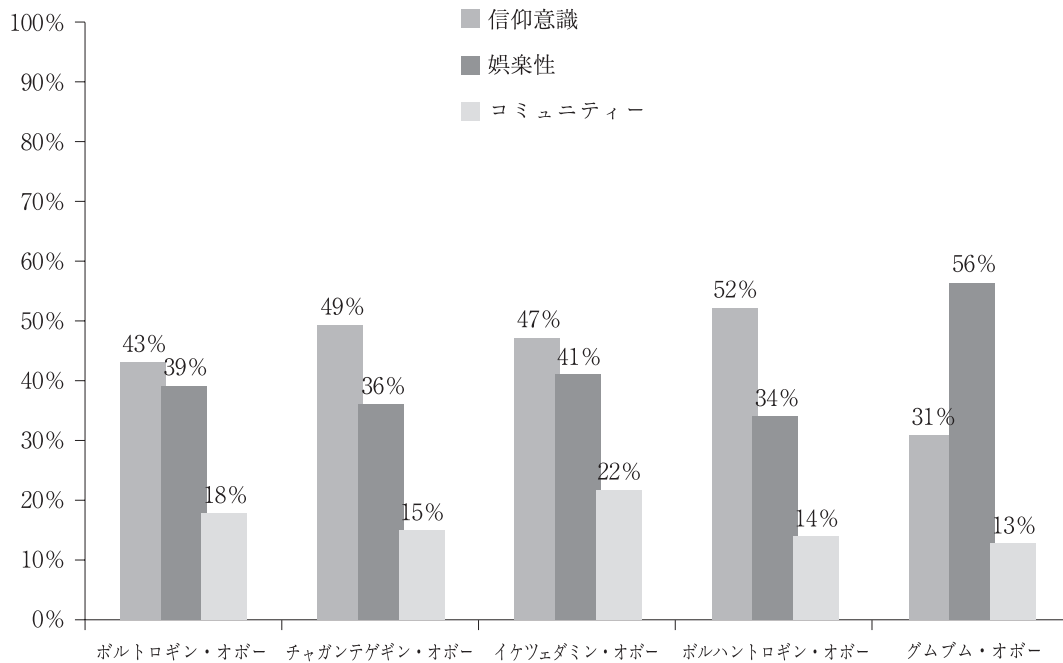


図2 オボー祭祀の参加者たちの意識

この図は筆者の関与調査した五つのオボー祭祀（ウーシン旗のダムザン・オボー祭祀とシリント市のバルバチン・オボー祭祀を除いた）に参加した人々（オボーによって異なり、30～100人程）に行ったアンケート調査のデータである。年齢層の割合を老年（60代前後）、中年（40～50代）、若者（20～30代）という三つに分けて行った。

むすび

内モンゴルのモンゴル族は父系親族関係を基準として認識する意識が残っている。一方では、このような父系親族意識で社会関係を認識してきた伝統に変化が起こって、複雑になった。近年モンゴル人の中には伝統的ヤスを重視する観念は依然として維持しているが、この観念が希薄になり、親族・家族の絆を主とした血縁関係を重視するケースが多くなっている。オボー祭祀は父系親族集団によって行われるといった意識が強調されているが、実際は男女を分けず、家族全員が参加するといった血縁関係で行われる地域の活動になった。これは単なるオボーの禁忌の解放だけでなく、血縁関係の意識の強まりではないかと考えられる。鯉淵信一の述べた「息子は家を継ぐものとされているが、結婚後も女性は実家との深い関係を維持していくのに対して、男性は儀礼などの形式的な繋がりを実家と関わる」慣習が残っている〔鯉淵 2005：22〕。ホビスガラトの兄弟姉妹7人の事例は普段社会的地位や財産分与、家庭内の決定権は父親、いわば男性が持つべきだとされ、姓もそうであるし、主に家父長制が中心とされる伝統的な意識が強い。一方ではオボー祭祀の参加や、血縁関係が重視される側面も表されている。

それにもかかわらず、地域という行政単位によって形成された地縁に対する所属意識はある。オボーを旗、ソム、村に属すると見なす場合は多いし、祭祀にもほとんど同じ行政単位の人々が参加している。そのためオボー祭祀の参加者は行政単位で構成された柔軟性の高い集団となっている。そうすると、オボー祭祀に参加する人々には氏族の範囲が拡大され、慣習共同体が基準とされる、すなわちオボーへの帰属意識は民族帰属意識へと拡大したのである。換言すれば、伝統的習慣の維持のために集まってくる人々の民族同一性はオボー祭祀の参拝者集団によって表象されているのである。

内モンゴルにおいては近代から現代にかけての生業や社会構造の変容に伴い、民族が同化されてき

た激流の中でも、近年現代化や観光化により民族というより民族文化が重視されるようになった。モンゴル族の復元まもないオボー祭祀を通して帰属意識における考察によると、現時点ではモンゴル人の民族帰属意識をオボー祭祀によって語る場合、それは維持されながらも、変容している側面が見いだされる。

注

- (1) その時の行政単位は今のようないくつかの地域ごとでなく、氏族によって構成された万戸制であった。多くの場合、いくつかの氏族の集合体は一つの宿営地に放牧し、それは一つの万戸となり、万戸の中にいくつかの千戸、千戸の中にいくつかの百戸、百戸の中にいくつかの十戸であった。
- (2) 『鄂托克敖包』によると、「オトク前旗では、現在復元された91基のオボーと復元されていない89基のオボーを合わせて、180基オボーが点在している」という〔アルビンバヤル 2001：179-259〕。
- (3) モンゴルでは古くに親戚関係は血縁を基準にするのではなく、ヤス（父系の骨）を基準とする。
- (4) 2008年6月26日に知り合いの紹介で上海廟鎮ハシヤト村のナスンの家で三日間調査を行い、放牧民の生活現状を見学した。6月27日にこのハシヤト村では、アイリン・オボー（村のオボー）であるボルハントロギン・オボーを祭った。
- (5) 『鄂托克前旗誌』によると、2008年の人口は7万人を超える。その中で、モンゴル族は32.2%を占めて、漢民族は67.1%を占める〔『鄂托克前旗誌』編纂委員会 1995：3-9〕。
- (6) ナーダムは「相撲・競馬・弓射」という三つの内容があり、この伝統的行事が男の三種競技と呼ばれる。この三種目の催しはオボー祭祀に奉納されるために行われているほか、娯楽性もある。エリン・ゴルバン・ナーダム

参考文献

モンゴル語文献

- アルビンバヤル、ソナム 2001 『鄂托克敖包』 内蒙古人民出版社
『鄂托克前旗誌』編纂委員会 1995 『鄂托克前旗誌』 内蒙古人民出版社
バヤル注釈 1980 『蒙古秘史』 内蒙古人民出版社
フレレシャほか 2003 『民俗』 内蒙古教育出版社

日本語文献

- 芦田徹郎 2001 『祭りと宗教の現代社会学』 世界思想社
石川榮吉ほか 2002 『文化人類学事典』 弘文堂
梅棹忠夫 1990 『モンゴル研究』『梅棹忠夫著作集』（第二巻） 中央公論社
小坂井敏晶 2002 『民族という虚構』 東京大学出版会
中島道夫 1997 『デュルゲムの〈制度〉理論』 恒星社厚生閣
中村孚美 1967 「モンゴル親族組織覚書」『民族学研究』32（2）
鯉淵信一 2005 「現代モンゴルの家族関係とその諸問題」三橋秀彦ほか『現代社会における家族の変容：東アジアを中心に（Ⅲ）』 アジア研究所アジア研究
楊海英 1991 「家畜と土地をめぐるモンゴル族と漢族の関係：オルドスの事例から」『民族学研究』55（4）
ユ・ヒョジョン 1999 『変容するモンゴル世界——国境にまたがる民』 新幹社

漢語文献

- 烏丙安 2001 『民俗文化新論』 遼寧大学出版社
フラジミルゾフ ворисьяковлевич владимирцов 著劉栄焄訳 1980 『蒙古社会制度史』 中国社会科学出版社
高文徳 1980 『蒙古奴隸制研究』 内蒙古人民出版社
内蒙古自治区地名誌委員会 1986 『内蒙古自治区地名誌』（伊克昭盟分冊）（内部資料）