

博士論文

現代におけるドルブットモンゴル族の村落生活に関する研究
—中国黒龍江省ドルブットモンゴル族自治県の布村を事例として—

趙 月梅

名古屋大学大学院
国際開発研究科

審査委員会

櫻井 龍彦（委員長）

成田 克史

笠井 直美

サヴェリエフ・イゴリ

研究科教授会合格決定

2016年 9 月 16 日

目 次

序章.....	1
1. 研究背景.....	1
2. 研究視点と意義.....	2
3. 先行研究及びその問題点.....	4
3.1 中国内モンゴル地区の村落に関する学術成果及び問題点.....	4
3.2 ドルブットモンゴル族の研究成果及び問題点.....	6
4. 研究方法.....	8
5. 用語定義と解説.....	9
6. 研究調査の概要.....	10
7. 論文の構成と各章の概要.....	13
 第1章 ドルブットモンゴル族自治県の発達史と布村の概況.....	15
1.1 ドルブットモンゴル族自治県の発展史.....	15
1.2 布村の形成史.....	17
1.3 布村の自然資源及び生産・生活様式.....	20
まとめ.....	22
 第2章 布村の村落社会の基本構成.....	23
2.1 布村の家族構造と機能.....	23
2.1.1 家族構造.....	23
2.1.2 家族の機能.....	25
2.2 布村の親族組織.....	27
2.3 家族を超えた村内社交関係.....	28
2.3.1 “把兄弟”.....	28
2.3.2 “麻友”.....	30
まとめ.....	32
 第3章 現代における布村の衣食住習俗.....	34
3.1 村人の服飾生活.....	34
3.2 村人の食生活.....	40
3.2.1 布村の「食」の条件.....	43
3.2.2 村人の食べ物の種類.....	44
3.3 布村の居住生活.....	52
3.3.1 布村の村落配置.....	52

Ω 3.3.2 村人の家屋構造.....	55
まとめ	62
第4章 村人の生計様式—牧畜業.....	65
4.1 生態環境が牧畜業生産習俗におよぼす影響.....	65
4.1.1 家畜飼料（牧草）の変化.....	65
4.1.2 家畜飲用水の変化.....	67
4.1.3 家畜小屋の建設.....	68
4.2 牧畜具の機能及びその意義.....	69
4.3 家畜飼育に関する習俗.....	70
4.3.1 家畜構成の変化.....	71
4.3.2 家畜の保護管理習俗.....	72
4.3.3 家畜に関する処理習俗.....	73
まとめ.....	75
第5章 布村に見られるドルブットモンゴル族の人生儀礼.....	76
5.1 出産儀礼.....	76
5.1.1 布村に見られる生命観.....	76
5.1.2 布村の出産習俗.....	78
5.2 婚姻儀礼.....	88
5.2.1 布村の婚姻形成.....	88
5.2.2 布村の婚姻儀礼.....	89
5.3 「死」にまつわる習俗.....	100
5.3.1 死の準備.....	100
5.3.2 死に関する儀礼.....	102
5.3.3 墓地に関する習俗.....	106
まとめ.....	108
第6章 布村の年中行事.....	111
6.1 布村年中行事の概況.....	111
6.2 布村の春節.....	114
6.2.1 食.....	116
6.2.2 春節特有の事物.....	120
6.2.3 新年の訪問.....	121
6.2.4 祭祀及びタブー.....	122

まとめ	125
第7章 布村の民間遊戯	126
7.1 “鹿棋”	126
7.1.1 ドルブットモンゴル族の“鹿棋”類型、配置及び規則	126
7.1.2 布村の“二十四鹿棋”	127
7.2 “嘎拉哈”	128
7.2.1 独特な“烏蘭紅”遊戯	129
7.2.2 布村の羊の“嘎拉哈”	130
7.3 布村伝統遊戯の機能	132
まとめ	134
第8章 布村の信仰活動	135
8.1 ドルブットモンゴル族の信仰活動の形成プロセス	135
8.1.1 仏教	135
8.1.2 キリスト教	136
8.1.3 イスラム教	137
8.1.4 民間信仰	137
8.2 布村信仰活動の現状	143
8.2.1 普及されている仏教意識	144
8.2.2 全員参加するオボー祭祀と祖先崇拜活動	145
8.2.3 家族を伝承単位とする“保家仙”信仰	150
まとめ	153
終章	155
1. 現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化の変遷の特徴	155
2. 現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化の変遷の要因	158
3. 今後の課題	159
3.1 フィールド調査についての課題	159
3.2 研究内容の拡大についての課題	160
写真資料	161
参考文献	166
謝辞	173

序章

1. 研究背景

モンゴル族の民族文化は中国文化の一環として、国内外の研究者に注目されている。とくに、中国の内モンゴル地域を研究対象として行われた「遊牧文化」に関する課題は、以前から重要な研究地位を占めている。しかし、20世紀の初頭から、中国モンゴル族の一部は、徐々に「遊牧」から「定住」に転換され、村落生活を営むようになってきているのが現状である。このような中国モンゴル族の社会変遷に関して、従来の研究成果においては、他の研究課題と比較すると遅れている傾向がみられる。さらに、その数少ない研究成果は、ほとんど内モンゴルの東部地域を研究対象地としており、その考察も「遊牧文化」の変遷あるいは消失の視点からのものである。

中国モンゴル族の定住化とは、内モンゴルの東部地域以外に、また黒龍江省、吉林省、遼寧省で生活を営んでいる一部のモンゴル族をも含んでいる。この一部のモンゴル族はそれぞれドルブット (durbut)、ゴルロス (gorlos)、ハルチン (harqin) モンゴル族と呼ばれ、以前から中国モンゴル族の重要な構成部分であった。また、この一部のモンゴル族はおもに漢族と混住した形態での定住であるため、民族文化そのものの変遷、民族文化と漢族文化の接触現象がより激しく行われていると考えられる。しかし、彼らの定住生活に関する研究はこれまでほとんど注視されてこなかった。さらに、そのなかで最東部に位置するドルブットモンゴル族に関しては、モンゴル族がもっとも集中している地域ではないという理由で、「東部モンゴル族」の一部分として「蒙地開墾」の地図に表記される以外には、ほとんどの場合学者たちの研究視野に入ることはなかった。

しかし現在にいたるまで、中国黒龍江省ドルブットモンゴル族は約 600 年以上の歴史を辿ってきた。「ドルブット部」は、おもに 1547 (嘉靖 26) 年に、チンギス・ハンの弟のハブトハサル (habt hasar) の第 16 代の孫のアイナケ (ainag) によって確立された (波・少布 2006: 1)。彼らの定住プロセスを遡ると、清に入った後の歴史時代に集中されていることが分かる。順治 5 (1648) 年、清の「ザサク世襲」¹ 制度の実施によって、ドルブットモンゴル族は「ドルブット旗」² と命名され、7 の「ノタク」 (nutag)³ と 25 の“佐領 zuǒlǐng”⁴ に分類された。その政策の結果、ドルブットモンゴル族は定住生活を営んできたとされる (波・少布 2005: 9-33)。また、清の康熙 24 (1685) 年に大量の漢族が当地域に移入したため、この時期におけるドルブットモンゴル族には漢族と混住する条件が備わっていたと推測される (杜尔伯特蒙古族自治县地方志编纂委员会 2005: 5-6)。

このことはまた、ドルブット地域の農業の発展プロセスに合わせて考察できる。当地域の農業は、清の康熙 25 (1686) 年からの宿駅の役人の移入によって正式に始まり、またその後の咸豊帝

¹ ザサクは、モンゴル語の zasag で、政体、政府、政権の意味である。

² 「旗」は清、民国時代のドルブット地域の最高政権で、管理範囲は現在中国の行政単位の県のレベルとほぼ同じである。

³ 波 (2006: 4) によると、「ノタク」は、血縁関係 (父系) をもとにする社会と経済の基本単位で、固定遊牧地を持っている集団を指す。

⁴ “佐領”はノタクと村 (屯) の長の間におけるモンゴル族の官職の名称である。波・少布 (2006: 39) を参考。

と光緒帝の時代の牧草地への開墾活動によって広がり、さらに建国後の歴史時代まで続けられたと指摘されている（波・少布 2006：180）。これは、前述した筆者の推測した蒙・漢民族の混住時代とほぼ一致している。つまり、ドルブットモンゴル族の混住生活は清の康熙 25（1686）年前後から始まったと考えられる。要するに、清の「ザサク世襲」政策、宿駅の建築、「蒙地開墾」および「移民政策」の実施は、ドルブットモンゴル族の遊牧から定住、さらに混住への転換をもたらしたと言える。

さて、ドルブットモンゴル族の「遊牧」から「定住」、さらに「混住」への転換にしたがって、彼らの生活と民族文化の面にはどのような変遷が発生しているのだろうか。筆者は上述した中国モンゴル族の研究背景、およびドルブットモンゴル族の定住、混住プロセスを踏まえたうえ、研究上、多様な視点を提出する意味で、内モンゴル地域ではなく、中国最東部に位置する黒龍江省ドルブットモンゴル族の事例を取り上げる。「遊牧」に関する伝統的な研究視点だけではなく、「定住」と「混住」の背景に合わせて、現代におけるドルブットモンゴル族の村落生活の現状を報告する。これは、従来のモンゴル族に関する研究課題を拡充する価値があるほか、また中国モンゴル族全体の文化変遷を把握する重要な糸口であると考ええる。さらに、異文化接触の視点からドルブットモンゴル族の民族文化と中国モンゴル族全体の民族文化および漢民族文化との繋がりを解明することにより、ドルブットモンゴル族の民族文化の特徴および形成要因を探求する。

2. 研究視点と意義

従来のモンゴル族の村落生活に関する研究は、おもに中国内モンゴルの学者たちによって行われてきた。そのなかで、内モンゴル東部地域の生態環境の変化に注目し、「農耕文化」から「遊牧文化」に、「漢民族文化」から「モンゴル族の文化」に与えた影響の視点から考察した研究成果は比較的多い。また「農耕文化」と「漢民族文化」が、「遊牧文化」と「モンゴル族の文化」の衰退を引き起こした重要な要因になるという結論が、彼らの間では一般的な研究結果として認められている。これは、呉徳群（2015）の文化変遷のプロセスと原動力を基準として、分類した 5 種類の文化変遷理論類型のなかの「調整論」⁵ にあてはまるものである。つまり、モンゴル族の村落生活は、彼らの生態環境の変化に対応するプロセスのなかで形成され、調整された文化変遷である。

その一方、異文化接触の視点から上述した問題を検討して見ると、この一部の研究者は、おもに「外来文化」の影響に焦点を当てて、「在来文化」の変遷（変容）現象を解釈するように努めていると考えられる。これに関して、日本の学者たちの文化変遷あるいは異文化接触に関する理論と観点を踏まえることが、我々の研究を深化する面で重要なヒントとなる。総合的にまとめると、日本の学者たちはほぼ「文化変容（変遷）」と異文化接触を結び付けて研究を進めている傾向がある。例えば、高橋富雄（1985）は、文化は「外からの受容」から「内への受容」にさせることに

⁵ 呉徳群は文化の変遷理論を「宿命論」、「調整論」、「構築論」、「偶発論」、「史的唯物論」の 5 種類に分類した。そのなかの「調整論」においては、文化変遷は自然環境あるいは文化構造の間の関係に関わりが強い、と述べている（呉徳群 2015:75-78）。

よって「変容」し「創造」されるという観点を取り、生井英考（2007）は、「文化変容は異文化の一方的流入とその選択的取り込み」を意味していると説いている（高橋富雄 1985：18、生井英考：295-297）。これは、異文化接触における「在来文化」の変容は、「外来文化」要素の「受け入れ」以外に、また「在来文化」そのものの変容と「外来文化」要素の利用⁶によって変容する可能性があることを物語っている。

これに基づいて、再びモンゴル族の村落生活を考察すると、その村落社会に見られる文化接触における民族文化の変容（変遷）は、ただ異文化要素への「受け入れ」によって変化していくわけではない。それはまた文化主体の文化意識によって発生する、伝統文化そのものが変容（例えば一部の伝統文化を放棄し、自分自身を浄化すること）したり「外来文化」の利用によって再創造されたりする場合もある。例えば、現代ドルブット地域の農村部で普及している「小屋飼育」の乳牛飼育方式は、その典型事例の一つである。「小屋飼育」は、牧草が足りない冬季に、村人はおもにトウモロコシの幹を加工したものを餌にして、家畜の小屋のなかで乳牛を飼育する方法である。これは、モンゴル族が唯一天に頼って牧畜業を営んでいた生業様式から、小屋建築物と農業に依存することによって牧畜業を発展させていく新たな方式へと転換したものである。このなかには、「遊牧文化」と「農耕文化」、「モンゴル族の文化」と「漢民族文化」の融合現象がともに発生し、上述した異文化接触における文化の再創造現象が見られるはずである。よって、モンゴル族の村落生活を研究する場合には、文化吸収と文化消失によって発生した文化変遷への注目以外に、文化再創造によって起こった文化変遷を研究視点として観察する必要がある。

本研究は、筆者が2009～2015年まで実施したドルブット地域布村のフィールド調査を通じて、当村の概況、村人の家族組織、日常生活（生産方式と衣食住を含む）、祭、人生儀礼と信仰活動など、多方面にわたる村落生活の現状を報告する事例研究である。また、「遊牧文化」と「農耕文化」、「モンゴル族の文化」と「漢民族文化」の接触に焦点を当て、その村落生活の特徴および形成要因をまとめる。これは、「現代」という時間的な区間に籠められる考察ではなく、「過去」と「未来」と関連性が存在するなかでの課題となるため、ドルブットモンゴル族の民族文化の変動に関して、おもに「移り変わり」を意味する「文化変遷」の視点からの考察である。さらに、その民族文化の変遷について、民族文化そのものの浄化を「伝統文化を継承した部分」、外来文化をそのまま受け入れたものを「異文化を吸収した部分」⁷、外来文化要素の利用を「創造した部分」に分類し、ドルブットモンゴル族の民族文化と「モンゴル族の民族文化の全体」・「漢民族文化」の繋がりを明らかにする。そのうえで、ドルブットモンゴル族の文化主体である村人の動きがどのような立場によるものなのか、という問題を探求する。

これは、中国最東部に位置するドルブットモンゴル族の村落生活を考察した貴重な研究成果で

⁶ 異文化接触における「在来文化」の「外来文化」要素への利用方法として、一般的には「外来文化」要素の一部を選択して利用すること、要求に合わせて一部の「外来文化」要素を改造（加工）すること、「外来文化」（主旨、目的）に対抗しながらもその一部の要素（方法、技術）を利用するかたちの3種類の方法が上げられる。

⁷ これに関して、本論文の「用語定義と解説」の部分で「文化吸収」のかたちで説明することにする。

あり、中国モンゴル族の研究に新たな真のフィールド調査資料を提出するものとする。また中国モンゴル族の文化研究において、「下（布村の村落生活）から上（ドルブットモンゴル族の民族社会と中国モンゴル族全体の民族社会）を見る」、「辺縁（最東部地域）から中心（内モンゴル）を考察する」新しい考察視角を提供するものである。過去の中国モンゴル族村落研究のなかでは、ドルブットモンゴル族は軽視や省略などを破った傾向が見られるが、それを減ずる学術的な意義があると思われる。さらに、定住化・混住化に巻き込まれた、中国他地域のモンゴル族の村落研究を進めるうえで、重要な研究結果と参考資料を提供する価値があるとする。

3. 先行研究およびその問題点

本研究は中国黒龍江省ドルブットモンゴル族自治州布村の村落生活を研究対象にしたため、中国内モンゴル地区の村落社会を考察した学術成果、およびドルブットモンゴル族に関わる地方文献が重要な参考資料となる。以下は主にこの二つの視点から、従来の研究成果をまとめたうえで、そこから新しい研究視角を探し出すことにする。

3.1 中国内モンゴル地区の村落に関する学術成果および問題点

従来のモンゴル族の村落に関する学術成果を踏まえると、これは内モンゴル地区の村落を研究対象として、モンゴル族の研究者によって行われている特徴が見られる。ここでは、おもに 2000 年前後に上梓された、中国内モンゴル地区の村落を研究対象とした幾つかの学術成果をまとめる。

(1) 馬戎（馬戎・潘乃谷・周星：2001）は『中国民族发展研究』に「三访府村：一个北方半农半牧社区的跟踪调查」を発表した。氏は主に 1985～1993 年の間に中国内モンゴル自治区の赤峰市府村で行われた三回の実地調査に基づき、村人の経済収入に焦点を当てた。そして 1985 年の牧畜生業を呼び覚ます“退耕還牧 tuìgēng huánmù”スローガンの提出から、1989 年の“積極發展農業 jíjī fāzhǎn nóngyè”するスローガンへの転換、また 1993 年前後に形成された副収入が重視される“吃糧靠種麦、花錢靠葵花 chī liáng kào zhòng mài、huā qián kào kuíhuā”（馬戎・潘乃谷・周星：2001）に至るまでの村落経済発展モデルを抽出した。それによって、府村における「半農半牧村落」から「農業村落」への変容プロセスを解明した。

これは、研究対象の歴史発展を重視する伝統的な研究方法と異なるものである。この研究成果は本研究にとって、経済発展状況による村落生活の変容プロセスを分析する新しい研究視角となった。特に、一人当たりの収入と職業に深い関係があり、また戸籍、教育、民族成分は、職業に影響する重要な自変数になる、という結論は最も参考となる部分である（馬戎・潘乃谷・周星 2001：56-60）。しかし、氏の研究においては、主に村人の経済収入に注目が置かれ、経済発展と関係が深い消費構造については論じられていない。その他、村人の衣食住、年中行事、信仰習俗などの基本民俗事象に関してもほとんど触れられていない。したがって、「半農半牧村落から農業村落への」変遷の裏に隠れているモンゴル族の文化変遷を深く分析するには不十分であったと考えられる。

(2) 1998年、色音は『蒙古游牧社会的变迁』の中で「内蒙古牧区蒙古族生产与生活样式变迁：巴林右旗洪格尔苏木调查」を収録した。氏は巴林右旗の歴史背景から論述を始め、社会発展に合わせて各歴史時代における巴林右旗の牧業・農業の発展および蒙・漢人口の変遷プロセスを明らかにした。そして、当地の牲畜数量・農耕面積の変化に基づき、またグローバル化・近代化・都市化の進展に合わせて、モンゴル族の生産方式の変遷、生活様式と言語文化の変遷について論述した。この研究はまた2001年出版された『中国民族发展研究』に収録された。

色音の研究は、「歴史・文化・政治・経済」という四つの広い視点から、内モンゴル巴林右旗の社会変遷を把握した総合的な研究成果と言える。氏は蒙地開墾のもとで、牲畜数量と農耕面積の変化に着目して、生業様式および生活様式の変遷を考察した結果、「土」という支配される区間の変化とモンゴル社会文化変遷の繋がりを深く説明した。また、巴林右旗の衣食住、信仰、言語、交通、人生儀礼、通婚などの民俗問題にも深く踏み込み、グローバル化・近代化・都市化の影響を考えながらその変遷プロセスを明らかにした。その研究動向も重要な意味を持ち、筆者の研究に参考となるものである。

(3) ボルジギン・ブレンサイン(2003)の『近現代におけるモンゴル人農耕村落社会の形成』は、また本研究の重要な参考文献の一つである。氏は内モンゴル通遼市ホルチン左翼中旗に関心を寄せ、当地のランブトブ村の形成プロセスを解明することを通して、モンゴル族の農耕村落社会の形成問題について考察した。氏は、主に開墾政策およびそれに反発する運動、通婚現象を取り上げて、歴史学・社会学の視点からモンゴルの農耕村落形成要因、特徴を分析した。そして、農耕モンゴル人村落社会は漢人社会と遊牧モンゴル社会との間の衝突の産物で、妥協の産物でもある、とした。農耕化はモンゴル人社会に貧困化をもたらし、土壌の荒廃によって極めて困難な状況に陥っていると結論付けた(ボルジギン・ブレンサイン 2003: 336-338)。

彼の研究は、蒙地開墾によって定住した移住民たちのルーツをなるべく解明するように努めたものである。その中で、1919年から1999年にかけてのランブトブ村に移住した人々のルーツおよびルートをはっきり整理したことは、モンゴル人村落社会を理解する重要な参考資料になる。また、氏は「モンゴル族の貧困化」、「農業の困難状況」は、農耕から遊牧への浸透だけではなく、同時に遊牧から農耕への浸透も発生していることを意味している、と指摘している。しかし、氏の研究は主に『郎布窩堡調査報告書』の分析に基づく歴史学の研究が多い。第二部の「農耕村落社会の形成」では、フィールド調査をもとにした移民問題、通婚関係が主で、村人の日常生活、祝日および娯楽活動、信仰世界などについては全く論じられていない。

それ以外の先行研究として、郝亜明、包智明(2010)の『体制政策与蒙古族乡村社会变迁=State policy & changes in Mongolian rural society』があるが、その研究は遼市の四つの村を中心として、内モンゴル東部の村落社会の変遷を研究した貴重な新しい業績である。両氏は内モンゴル社会の発展史と文化史を踏まえ、1996年、2005年に行われたフィールド調査の資料に基づき、国家体制政策のモンゴル族社会の変遷に対する推進作用を分析した。そして、ここ数年、国家の政策調整が村民の生産生活にどのような影響を与え、村人からの評価、反応がどうなっているのか

という新しい研究問題に触れた。また阿拉騰（2006）の『文化的変遷——一个嘎查的故事』、王志清（2011）の『语言民俗与农区蒙古族的文化变迁』は、それぞれ生態民俗と言語民俗の視点からモンゴル族の村落生活を考察した研究成果で、本研究の参考資料となっている。

3.2 ドルブットモンゴル族の研究成果および問題点

ドルブットモンゴル族は漢族と混住する歴史が一番長いモンゴル族の一部として、その民族文化には目立った変遷が見られる。しかし、その研究活動は比較的遅れたものであり、おもに 20 世紀半ば頃からの黒龍江省民族研究所の研究員である波・少布学者の主催によって始まった。

(1) 1950 年、波・少布はドルブットモンゴル族に注目し、その民俗文化の研究を進めてから今に至るまで、八冊の著作を著した。氏の研究には、文献資料の根拠とともに、フィールド調査の特徴も見られる。その中で、『黑龙江蒙古部落史』（2003）、『黑龙江蒙古民族文化』（2007）、『黑龙江杜尔伯特蒙古族辞典』（2006）は、ドルブットモンゴル族の歴史文化および社会変遷のプロセスを最も詳細に記録しているため、本研究にとって貴重な文献資料である。氏は主にドルブット地域の歴史発展に基づき、ドルブットモンゴル族の生産形式、人生儀礼、生活習慣、言語文字、教育、民間文学、祭りなどを考察したうえ、その歴史発展脈絡、社会変遷プロセスを整理した。また、ドルブットモンゴル族の文化について「森林狩猟文化を伝承しているとともに、遊牧文化を受け継ぎながら、現代農耕文化を表現している複合文化」（2007：4）と指摘している。

氏の研究の特徴は、おもにドルブットモンゴル族を中国モンゴル族の一部と見なし、同時に彼らを黒龍江地域文化の創造者の一部としてとらえて、その社会変遷を考察している点である。このように、氏は文化の全体を視野に入れて、「モンゴル族全体」と「ドルブットモンゴル族」、また「ドルブットモンゴル族」と「黒龍江省における異民族」の関係を重視する、多視角からの研究を行っている。そのため、最も説得力がある参考資料となるものである。しかし、氏の研究は規模が大きいため、それぞれの問題についての深い考察が不十分であり、その結果、ドルブットモンゴル族それ自体は充分に取り上げられていないと言えるだろう。

(2) 陳伯霖（1993）の『黑龙江少数民族风俗』に収録された「蒙古族 风俗篇」もドルブットモンゴル族の生活習俗を著した著作である。この著作のなかで、氏はドルブットモンゴル族の狩猟活動、遊牧時代の“老牛壕 lǎoniúháo”、“打馬印 dāmǎyìn”などの生業様式に関する民俗習俗を詳細に記述した。また、ドルブットモンゴル族の衣食住、冠婚葬祭、民間芸能、信仰生活に深く踏み込み、ドルブットモンゴル族のモンゴル族全体の文化伝承、社会発展のなかでの役割を描き出した。しかし、氏の研究にはドルブットモンゴル族とモンゴル族全体の文化連続性に関する考察はほとんど記されていない。よって、ドルブットモンゴル族のモンゴル全体の民族文化の位置づけと役割の認識について、多少疑問が残る。

(3) 黒龍江省民族研究所の白曉清研究員（2003）の『黑龙江蒙古』という著作も、ドルブットモンゴル族を中心とした考察が進められた研究成果である。氏はドルブットモンゴル族の発展現状に合わせて、ドルブットモンゴル族の成因、特徴、存在問題について記述した。また、元朝か

ら明、清、民国、新中国成立、党の第十一期第三中全会後の改革開放にしたがい、ドルブットモンゴル族の牧畜業の発展プロセスを考察したうえ、その発展過程に見られる資源、技術に関するいくつかの問題を取り上げて、牧畜業の今後の発展方向を探究した。この部分は、歴史文化の立場だけではなく、経済政策、自然環境、科学技術の方面からのアプローチも見られる。この点で、本研究にとって価値のあるものと考えられる。しかし、この著書は実施調査ではなく文献資料が中心であるため、ほとんどの内容は物事の表層に関する記述で、考察が深められていない。

(4) 包聯群 (2011) の『言語接触と言語変異—中国黒龍江省ドルブットモンゴル族コミュニティ言語を事例として—』は、現代におけるドルブットモンゴル族の言語実態、特徴と変遷プロセスを解明した貴重な研究成果である。包 (2011) は、「ドルブットモンゴル族同士のコミュニケーション手段は多様であり、日常的に、中国語、モンゴル族コミュニティ言語 (DMCL)⁸、モンゴル語の三種類の言語を使用し、場面や相手に合わせて使用言語を選ぶことになる。フォーマルな場面での使用言語は中国語となっており、中国語は共通語として用いられている」と指摘している (包 2011:385)。さらに、DMCL に焦点を当て、言語そのものの実態を分析したうえで、言語に影響を与えている社会的諸要素に関連付ける分析を行い、DMCL の変異本質を解明した。そのなかで、包 (2011) の当地域のバイリンガル現状に基づいて、彼らの民族言語の維持、言語意識、言語シフトなどについての考察は、言語変容プロセスを分析する新しい研究視角と言える。これは、筆者のドルブットモンゴル族の混住村落社会での異なる話し相手に対する DMCL の使用特徴、漢族の文化と言語の影響を強く受けている領域、および彼らの自らの民族文化と言語を強く受け継いでいる領域に関する考察のきっかけとなるため、本研究にとって非常に価値のあるものと考えられる。

それ以外に、2010 年以降に上梓された、ドルブットモンゴル族の民族文化を研究対象にした、中国各大学院の若者たちの研究成果も本研究に重要な参考資料となる。例えば、李岩 (2010 年 内モンゴル師範大学修士) の「黒龍江省杜尔伯特蒙古族‘那达慕’现状研究—以黒龍江省杜尔伯特蒙古族自治县为例」、董輝 (2012 年 ハルビン理工大学修士) の「城市化进程中杜尔伯特县城市发展模式研究」、彭書濤 (2013 年 中央民族大学修士) の「杜尔伯特县域经济研究—以牧业生态旅游 (观光) 建设为例」、金凱然 (2014 年 東北農業大学修士) の「杜尔伯特蒙古族自治县水稻产业发展研究」などの研究成果は、蒙・漢文化の融合問題、娯楽活動および民族習慣、都市化建設、稲作の発展視点から現代におけるドルブットモンゴル族の民族文化のある側面を考察した新たな参考資料である。彼らの研究成果は、過去の波・少布の著作を基礎資料にして、歴史的な視点からドルブットモンゴル族の民族文化を考察する伝統的な研究方法をとっていないため、筆者の現代におけるドルブットモンゴル族の村落生活の研究に、豊富な最新背景資料と参考事例を提供してくれる。さらにこれらの資料は、筆者の「伝統と現代」、「モンゴル族と異民族」の間の比較考察

⁸ 包 (2011:1) によると、モンゴル族コミュニティ言語 (DMCL) はモンゴル語の形態要素と中国語の語彙要素から構成されるドルブットモンゴル族のコミュニティ言語を指す。以下は統一して DMCL の形で記録する。

を行う研究視点の他に、「農村と都市」、「牧畜業、農業と観光業」についても比較研究を行ううえで、より広範な研究視点へと導いてくれることとなった。

4. 研究方法

本研究は現代におけるドルブットモンゴル族の現実の村落生活を記録することを第一目的にした。そのため、フィールド調査は文献調査よりも重要な研究方法である。ここでは、筆者のドルブット地域で行ったフィールド調査の実施時間、場所、調査相手の種類と選定条件、調査方法と内容に関して説明する。

(1) 調査時間：フィールド調査期間は約2009～2015年の間である。またこの6年は、2009年の冬から2011年の夏、と2011年の秋から2015年の冬という二つの段階に分けられる。

(2) 調査場所：2009～2011年においてはおもにドルブットモンゴル族の牧畜業に焦点を当てたため、ドルブットモンゴル族自治県の民族委員会、県の牧畜局、県の“克爾台 Kèěrtái”郷の郷政府牧畜業事務室、布村の各家庭およびその近隣の“紮朗格 Zhālánggě”村、行政区画では布村の上級村で、布村との接触が一番頻繁な漢族村落)村を調査対象としてフィールド調査を実施した。また、2011年の秋から2015の冬には、筆者の牧畜業から村落社会へと広げたため、フィールド調査の場所を以前よりかなり拡大した。この段階において追加した調査場所は、チチハル市の大仏寺、県の宗教局、県の富余正潔寺、県の浄土寺、県のキリスト教協会、県のモスク、県の胡吉吐莫鎮に位置するドクドル (Dogtor) 山⁹、県の克爾台郷の中心小学校、県の太康鎮のモンゴル族の家庭などである。

(3) 調査対象者：筆者のフィールド調査対象は個人と団体がある。そのなかで、個人調査相手は、黒龍江ハルビン市民族研究所の研究者 (1人)、県牧畜局の局長 (1人)、県民族委員会の公務員 (2人)、県の宗教局の公務員 (1人)、県档案馆の館長 (1人)、県テレビ局の職員 (2人)、県克爾台郷の郷政府牧畜業事務室の係員 (1人)、県克爾台郷の中心小学校の教師 (2人) が含まれる。それ以外に、布村、紮朗格村と太康鎮で筆者のインタビュー調査 (重点取材) を受けた21人の人々もこの個人調査対象である。

一方、団体では家族と学生を単位とし、おもに布村の全家庭、紮朗格村の六つの家庭、太康鎮の三つのモンゴル族の家庭、県の克爾台郷の中心小学校四年生の学生たちを中心として構成した。このなかで、筆者は常に布村BJ氏の家で寄宿し、彼女とともに暮らしてフィールド調査を実施する場合が多かった。調査協力者はまた彼女の夫のZWと姑のTJの2人である。

また、個人調査相手を選定するには、できるだけドルブットモンゴル族、ドルブットモンゴル族と深い関連がある人、あるいはドルブットモンゴル族の文化歴史を深く理解している専門家を選んだ。一方、団体の選定には目立った基準はなく、おもに行政区画を考慮した。さらに、調査

⁹ 「ドクドル」はモンゴルで、地方志のなかで中国語で“多克多爾 Duōkèduōěr”というかたちで表記されている。

の全面性と多様性を維持するため、ほとんどの場合、調査相手の年齢性別と学歴は限定しなかった。

(4) 調査方法のまとめ：おもにアンケート調査、聞き取り調査、参与観察の三種類である。調査内容は、布村の人口数（数、年齢、教育レベルなど）、家族状況（形成時代、成員の民族所属、家族の種類など）、村人の経済状況（生計種類、収入、消費など）、服飾（デザイン、色彩の嗜好、利用率など）と居住習俗（面積、原料の使用、利用習俗など）である。それらに関する考察は、筆者が作成した中国語のアンケート調査資料結果によって行った。また、布村の形成史、婚姻儀礼、葬儀、年中行事と信仰活動に関する伝説などは、聞き取り調査を中心として行った。インフォーマントの使用言語は中国語を中心とする。さらに、村人の食生活、出産習俗（筆者は2011年7月18日と2012年8月1日にそれぞれ布村の新生児「満月礼」に参加した）、生産方式（村人とともに放牧労働、搾乳、農業栽培などの生産労働に参加した）、年中行事（筆者は布村で2014年と2015年の春節を過ごした）、娯楽活動に関しては参与観察の方法を重視した。フィールド調査のなかでは上述三種類の調査方法をほぼ複数回行ったが、一つの調査方法を中心として行い、その他二種類の調査方法は補充の形で併用する形態をとった。

5. 用語定義と解説

(1) 本研究が対象とする「ドルブットモンゴル族の村落」とは、現在中国黒龍江省ドルブットモンゴル族自治州に属する、モンゴル族を中心とした蒙・漢混住村落あるいは蒙・漢・満混住村落を指す。

(2) 本研究が対象とする「現代」は、筆者のフィールド調査を実施した2009～2015年を中心とする以外に、また村人の生活に深い影響を与えた新中国成立（1949年）から現在に至るまでのより広い歴史的時間を指す。

(3) 本論文では日本語、モンゴル語、中国語の用語をともに使用している。誤解を生ずることを防ぐため、文章中のモンゴル語用語と中国語用語の使用方法に関して説明しておく。① 音をカタカナで表記できるモンゴル語に関しては、最初にカタカナで表記しその後ろの（ ）内にそのモンゴル語の発音を音標で表記する。二回目以降はカタカナだけで表記する。また、カタカナで表記しにくい一部のモンゴル語の用語については音標のみで表記する。② 原語が中国語の場合、最初に“ ”に中国語の日本語漢字をピンインとともに表記する。二回目以降は“ ”に中国語の日本語漢字だけ（地名は“ ”を省略することにする）で表記する。また、中国語著作物の題名等については中国語漢字をそのまま表記する。

(4) 現在、布村ではインフォーマントの使用言語は中国語と数少ない一部のDMCLになっている。そのため、本論文では中国語をインフォーマントの使用言語とする。また、文章のなかでインフォーマントの話を引用する時には、本文で日本語の翻訳文を表記し、注でインフォーマントの中国語をそのまま表記する。

(5) 本論文では、文化変遷に関する分析のなかでは「文化吸収」という用語を使用している。

そのなかの「吸収」に関して、日本『国語辞典』（第十一版）は「（名・他スル）外にあるものを吸って内に取り込むこと、また、取り込んで自分のものとする」と解釈している（山口明穂「ほか」2013：361）。筆者のここ数年間の黒龍江省ドルブット地域で行ったフィールド調査の資料に基づくと、異文化接触における現代ドルブットモンゴル族の民族文化には、確実に「外来文化」と言われる「農耕文化」、「漢民族文化」と「現代文化」（現代技術、消費品、観念など）の一部の文化要素をそのまま受け入れて、「外部から内部に収めている」特徴が見られる。これは、「吸収」の「自分のものとする」特質と一致しているため、上述した文化変遷現象を、本研究では「文化吸収」として命名することにする。

6. 研究調査の概要

筆者はドルブット地域において、2009～2015年までの間にアンケート調査、聞き取り調査、参与観察など、14回のフィールド調査を行った。また、データ採集、分析、仮設、再確認という作業によって、研究調査を深めてきた。

（調査1）

調査日 2009 年の 12 月 30～2010 年 2 月 20 日

調査地 布村

調査対象 布村全家庭

調査概要：主に布村の概況（人口、村の歴史、教育、言語の使用）と生業現状のアンケート調査（畑、林地の畝数、家畜頭数の統計、家庭収入状況、小屋、水と飼料の追及）を行った。

（調査2）

調査日 2010 年 4 月 28 日～2010 年 5 月 4 日

調査地 布村

調査対象 12 戸の家庭

調査概要：布村の自然資源、家畜の放牧方法、看護法、家畜改良および疾病の民間看護法など生産習俗に関して聞き取り調査を行った。

（調査3）

調査日 2010 年 6 月 12 日～2010 年 6 月 25 日

調査地 布村

調査対象 16 戸の家庭

調査概要：村人の食事、信仰活動について参与観察を行った。また、村人の生産労働と経済活動について聞き取り調査を行った。

(調査 4)

調査日 2010 年 12 月 16 日～2010 年 12 月 25 日

調査地 ドルブットモンゴル自治県、克爾台郷、布村

調査対象 布村の 25 家庭、県の民族委員会公務員 2 名、県のテレビ局職員 2 名、克爾台郷政府牧畜業事務室の職員 1 名

調査概要：ドルブットモンゴル自治県政府職員、テレビ局職員および克爾台郷政府牧畜業事務室の職員に対して布村の現状、今後の企画、政府の補助、社会保護問題をめぐってインタビュー調査を行った。また、村人の年中行事（春節の祭祀）と人生儀礼（葬式）について参与観察を行った。

(調査 5)

調査日 2011 年 2 月 5 日～2011 年 2 月 10 日

調査地 布村

調査対象 大人 22 名、子供 7 名

調査概要：主に村人の伝統遊戯および現代娯楽活動について参与観察を行った。

(調査 6)

調査日 2011 年 7 月 12 日～2011 年 8 月 13 日

調査地 チチハル市大仏寺、紮朗格村、布村、

調査対象 布村の三つの家庭および紮朗格村の 3 家庭

調査概要：布村と紮朗格村の信仰活動の比較考察を実施した。また、布村 YX さんの娘の祝い儀礼について参与観察を行った。

(調査 7)

調査日 2011 年 8 月 26 日～2011 年 9 月 13 日

調査地 布村

調査対象 布村全家庭

調査概要：村人全員にアンケート調査を行い、再度各家庭の家畜頭数、畑、林地の畝数、収入状況、携帯電話、家電製品の使用状況を統計し、2009 年に行ったアンケート調査の結果と比較した。

(調査 8)

調査日 2012 年 7 月 29 日～2012 年 8 月 6 日

調査地 布村

調査対象 20 名

調査概要：YC さんの息子の祝い儀礼を巡り、布村の出産習俗に関してインタビュー調査を行った。それ以外に、稲を栽培しているモンゴル族の三つの家庭に重点取材を実施した。

(調査 9)

調査日 2012 年 8 月 9 日～2012 年 8 月 19 日

調査地 布村

調査対象 布村全家庭

調査概要：村落全家庭にアンケート調査を行い、主に民族、婚姻状況、婚姻習俗、家庭組織、社交関係に関して再考察を行った。

(調査 10)

調査日 2013 年 8 月 21 日～2013 年 9 月 18 日

調査地 県の档案馆、県の牧畜局、布村

調査対象 档案馆館長、牧畜局副局长、布村の十個の家庭

調査概要：档案馆館長と牧畜局副局长に聞き取り調査を行い、貴重な地方文化資料と牧畜業の発展に関する統計データを収集。また、布村の 10 戸の家庭を訪問しその婚姻儀礼、夏の生産労働と衣食住習俗を観察した。

(調査 11)

調査日 2014 年 1 月 29 日～2014 年 2 月 4 日

調査地 布村、紮朗格村

調査対象 布村の五個の家庭、紮朗格村の二個の家庭

調査概要：参与観察と聞き取り調査によって、比較研究の視点から両村村人の春節祭、冬季の牧畜労働、漁業と飲食習俗、居住習俗、婚姻習俗を調査した。

(調査 12)

調査日 2015 年 2 月 4 日～2015 年 2 月 23 日

調査地 ハルビン市、太康鎮、布村、ドクドル山

調査対象 ハルビン市民族研究所の研究者、太康鎮の二つのモンゴル家庭、布村全家庭

調査概要：ハルビン市民族研究所の研究者である波・少布の家を訪問し、ドルブットモンゴル族の伝統遊戯、信仰、春節、婚姻儀礼に関してインタビューを実施した。

また、太康鎮の布村モンゴル族と深い関連のある家庭を訪問し、彼らの「死」にまつわる習俗、信仰活動に関して調査を行った。さらに、布村全家庭を回り、当村の春節、衣食住生活

と信仰活動の全体を考察した。

(調査 13)

調査日 2015 年 8 月 26 日～2015 年 9 月 6 日

調査地 県克爾台郷の中心小学校 布村

調査対象 県克爾台郷の中心小学校四年生の学生たち、布村の三つの家庭

調査概要：参与観察と聞き取り調査によって、ドルブットモンゴル族の伝統
遊戯の伝承情況と現代娯楽活動の現状を考察した。

(調査 14)

調査日 2015 年 11 月 10 日～2015 年 11 月 20 日

調査地 太康鎮の寺院、教会、商店街とモスク、布村

調査対象 県の宗教局の公務員（1 人）、布村の四つの家庭

調査概要：参与観察と聞き取り調査によって、ドルブットモンゴル族の信仰
現状を深く考察し、以前の調査で漏れた内容を補充した。

7. 論文の構成と各章の概要

本論文は、序章と終章以外にドルブットモンゴル族自治県の発展史と布村の概況、布村の村落社会の基本構成、布村の衣食住習俗、生計様式、人生儀礼、年中行事、民間遊戯、信仰活動についてそれぞれ章をまとめる。

序章においては、まず研究背景、研究視点と意義を記述し、その後先行研究およびその問題点の整理を行い、さらに研究方法、用語定義と解説を述べたうえで、研究調査の概要と論文構成について記す。

第1章では、地方文献を踏まえたうえで、ドルブットモンゴル族の遊牧から定住への変遷、および「ドルブット」という言葉の部落名から固定地名、さらにモンゴル族自治県として定まった形成プロセスを明らかにする。また、bogaというモンゴル語の村名とbayin obooの由来に基づいて、現在ドルブットモンゴル族自治県に属し、モンゴル族を中心とした混住村落である布村の形成史、およびその自然資源、村人の基本生産・生活様式に関して記述する。

第2章では、布村の家族機能、親族関係および家族を超えた村内社交関係を分析し、その村落社会の基本構造を描き出すことを目的とする。まず、家族構造の面では、政府の戸籍で正式に登録された当村の全家庭に焦点を当て、村人の民族割合、通婚情況、民族意識に関して考察する。また、家族機能の面では、オグバーンの「家族機能縮小」議論を踏まえたうえで、「性的機能」、「経済機能」と「精神安定機能」の視点から、複合家族と核家族の機能を考察する。さらに、親族組織の面では、村内で観察されるturul とaha duu 関係について分析することにする。加えて、

その家族を超えた村内社交関係を解明する。

第3章では、筆者の布村で実施した衣食住フィールド調査資料に基づいて、蒙・漢文化の比較視点から、現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の衣食住の現状と特徴を明らかにする。まず、服飾習俗の面では、村人の服飾の利用率、色彩嗜好、デザイン、素材、消費率の視点からその服飾生活の現状および特徴を紹介する。また、食生活の面では、村人の食生活の条件、食品の種類（主食類、副食類、間食類、飲み物類）を述べる。さらに、居住習俗の面では、2014年を境として、村人の村落配置と家屋構造の特徴および変遷プロセスを分析する。

第4章では、家畜の飼料、飲用水、家畜小屋の建設の視点から、生態環境が布村牧畜業の生産習俗に及ぼした影響を明らかにする。また、牧畜具の機能に焦点を当て、その現代村落社会における役割を解明する。そのうえで、現代村落社会におけるモンゴル族の伝統的な家畜飼育習俗の存在形と現代市場経済からの影響を述べ、当村牧畜業生産習俗の日常形態からその特徴をまとめる。

第5章では、布村の実際の事例から、彼らの出産習俗、婚姻儀礼と死にまつわる習俗を報告する。まず、出産習俗の面では、混住背景に合わせて「子を授かる」意味から村人の生命観を検討し、出産の「場の移動」を伝統と現代とで比較し、その出産習俗を明らかにする。また、婚姻儀礼の面では、波（2003）の『黑龙江蒙古部落史』を参考に、筆者が2009～2015年の間に布村で行ったフィールド調査資料を根拠として、婚姻形式および婚姻儀礼の視点から、村落社会におけるドルブットモンゴル族の婚姻習俗状況について述べる。さらに、死にまつわる習俗の面では、おもに死の準備、死に関する儀礼と墓地に関する習俗という3点から考察する。

第6章では、布村の事例から現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の年中行事に関して報告するものである。とくに、春節という普遍性が見られる祭りに焦点を当て、春節のなかの「食」、「特有の事物」、「新年の訪問」、「祭祀活動およびタブー」について、村人の祭り生活のなかでともに発生している蒙・漢文化の接触現象を分析し、さらに民族文化の変遷特徴および要因を明らかにすることを目的とする。

第7章では、ドルブットモンゴル族に関する地方志と日本の遊戯に関する文献資料を踏まえたうえで、筆者の布村でのフィールド調査資料に基づき、村落社会におけるドルブットモンゴル族の伝統遊戯の現状、変遷要因および機能に関して考える。

第8章では、仏教、キリスト教、イスラム教と民間信仰の視点からドルブットモンゴル族の信仰活動の形成プロセスを明らかにする。そのうえで、布村の事例によって、現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の信仰活動の現状と特徴を報告することを目的とする。

終章では、冒頭で挙げた本研究の中心問題に回答するために、第1章から第8章までにわたって共通している現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化の変遷特徴とその要因をまとめる。また、残された課題を提示する。

第1章 ドルブットモンゴル族自治県の発達史と布村の概況

1.1 ドルブットモンゴル族自治県の発展史

遊牧は以前からモンゴル族にとってもっとも主要な生産生活の手段となっている。12世紀の初期、一部のモンゴル族は中国の「松嫩平原」に遊牧し、牛、馬、羊、駱駝などを飼育するようになったが、彼らを「ドルブット部族」と呼称する歴史時代があった。

「ドルブット」はモンゴル語のなかで数字の「四」の複数を意味して、中国語で“杜爾伯特 Dù'ěrbótè”と書かれている。モンゴル族の歴史上で四つの部族が「ドルブット」という名前で自らの部族を命名していた。そのなかで、上述した中国の最東部における「ドルブット部」は、明の嘉靖 26 (1547) 年に、チンギス・ハンの弟のハブトハサルの子の第 16 代の孫のアイナケによって確立された。

しかし清の順治 5 (1648) 年、清の政府が「ドルブット部」の呼び方を「ドルブット旗」に変更して、「ザサク世襲」制度を実施し、当地域を 7 のノタクと 25 の“佐領”に区別した。それによって、ドルブットモンゴル族の定住生活が始まったと考えられる(波・少布 2005:9-33)。さらに、1685 (清康熙 24) 年から、ドルブットモンゴル地区には大量の漢族が移入しており、蒙漢混住するようになってきた(杜爾伯特蒙古族自治县地方志编纂委员会 2005:5-6)。

また、1686 (康熙 25) 年から 1910 (宣統 2) 年まで、清政府はドルブット旗に宿駅を建てて、開墾活動を奨励した。1850 年 (道光 30 年)、ドルブット地域でモンゴル王府を建立することは、ドルブットモンゴル貴族が正式に定住へと変遷したと考えられる。さらに、1912 年、中華民国の成立にしたがい、ドルブット旗は黒龍江省に所属され、「8 の族と 113 屯」に分けられた。その後、新中国の建立によってドルブット旗人民政府が確立され、1956 年に「ドルブットモンゴル族自治県」として固定化された。したがって、「ドルブット」という言葉は最初の一部のモンゴル部落を代表する専門用語から「ドルブット地域」を意味する行政単位に変遷してきた。つまり、「ドルブット」という言葉の意味の変遷から見れば、ドルブットモンゴル族の権利者団体は、おもに清の時代で定住生活を営んできたことが分かった。

一方、庶民の定住時間は権利者団体とほぼ同様で清朝に集中しており、さらに寺院建造物群の建立と固定遊牧地の形成によって固定化された。1793 (乾隆 58) 年、ドルブット地域で旗の寺院を建築した後、その周辺で次々と寺院建造物群が現れた。その寺院造物群は“一寺五廟二倉 yí sì wǔ miào liǎng cāng”の組み合わせで、主に当時のモンゴル族の固定遊牧地に近いところに建てられている(杜爾伯特蒙古族自治县地方志编纂委员会 1996:634-638 波・少布 2006:33)。

では、当時では庶民の固定遊牧地を管理する基礎単位は何なのか。この問題については、波・少布の「ノタク」と“佐領”に関する記述によって解決する。まず、「ノタク」とは、血縁関係(父側)をもとにする社会と経済の基本単位で、固定遊牧地を持っている集団を指す。また、“佐領”は「ノタク」に所属し、各「村」あるいは「屯」を管理している(波・少布 2006:4 波・少布、何日莫奇 2001:73-74)。すなわち、清の時代では、「村」あるいは「屯」は「ノタク」の管理を受けたうえ、ドルブットモンゴル族とその家畜の活動範囲を限定する最少統計単位である。この

ようなドルブットモンゴル族の「遊牧」から「定住」への転換は、清（光緒30年）の「蒙地開墾」によってさらに著しくなった。そのうえ、彼らの定住生活は混住方式になるため、遊牧文化と農耕文化の接触がさらに頻繁になり、生業生活の場で周囲異民族の影響を深く受けている。

まず、彼らの定住背景から見れば、現在内モンゴル族と同様に「民族混住が進み、都市部のみならず、旗・県およびその下位の行政単位であるソム・郷・鎮においても、その傾向は著しい」

（温都日娜 2007:4）特徴が見られる。また、ドルブットモンゴル族の衣食住から見れば、周りの漢族とあまり相違が見られない。ただし食の面では骨付き肉と酒を好む傾向が見られ、遊牧生活の趣を残す。さらに、言語の面では中国語は共通語として用いられている一方、一部のモンゴル族同士の間でDMCLあるいはモンゴル語を利用する場合がある。その原因は、彼らの異民族との混住、通婚活動が、彼らが中国語を受け入れるのに拍車をかける一方で、モンゴル族の伝統的な家庭教育¹⁰の衰退をもたらしたことにある。また、各歴史時代における政治不安定要素によるマイナス影響¹¹によって、民族教育は以前から当地域ではうまく進まなかったと考えられる。建国後、国家の民族教育政策の実施にしたがい、当地域では民族教育が徐々に盛んになってきたが、1984年から全地域で漢語教育を中心とするバイリンガル教育政策を実施したため、モンゴル語と比べると中国語のほうがより重要な位置を占めているのが現状である。

しかし、「何民族か」と聞かれると、「モンゴル族」と誇りをもちながら答える人が多く、1978年から国家が実施した「少数民族優遇政策」¹²の浸透に伴い、ドルブットモンゴル族がほかの民族と通婚する場合、次世代の子供をモンゴル族として戸籍に登録する意識が強くなってきた。2014年5月、全県総人口約25.2万のうち、モンゴル族は18.2%を占めている。¹³ 現在、ドルブット地域は黒龍江省の唯一の少数民族自治県として大慶市に属している（地図1、写真①）。



¹⁰ 清以前では、「親から子に伝える」家庭教育（明に入った後、貴族たちの間では家庭教師を雇うようになってきた）が優位を占めていたが、清より後、当地域では家庭教育、寺院教育、私塾と学校教育がともに存在する民族教育の段階に入ってきた（波・少布、烏雲達頼 2004：31-68）。

¹¹ 中華民国、満洲国、解放戦争などの政治が不安定な時代では、当地域の各民族学校が「停止⇔恢復」のような悪循環に落ち込んだことが確認されている。

¹² 温都日娜（2007:133）によると、「少数民族優遇政策」とは、進学、就職、生育或いは昇進する場合、少数民族の構成員は漢族より優先に選抜される政策を指す。これはおもに1978年に行われた中国共産党の「十一次三中全会」によって確定した。

¹³ <http://www.drbt.gov.cn/qyqk/lsgy/index.html> 2014/9/28 取得

図1 中国黒龍江省行政区画のなかのドルブットモンゴル族自治県¹⁴

1.2 布村の形成史

布村は中国黒龍江省ドルブットモンゴル族自治県の北部に位置し、行政上では克爾台郷の紮朗格村に属する(図2)。この村落はモンゴル族を中心とした、蒙、漢、満の民族が混住している村落である。その中国語の全称は“布和崗子 Bùhégāngzi”で、「布村」は“布和崗子”の省略された呼び方である。

ドルブット地方資料を踏まえると、布村の形成史に関してはほとんど記録がない。この問題を解明するため、筆者はbogaという鹿を意味するモンゴル語の村名から考察することにする。

bogaはドルブット地方誌のなかで直接に中国語で、“宝格 Bǎogé”と書かれている場合がある。これに関して、波・少布(2005)は『黒水蒙古論』で、「古代では、この辺(宝格)は鹿、ノロ、黄羊の生息地」¹⁵と記し、さらに、清の時代では、ドルブットモンゴル族は鹿の出没場所に屯を建てる習俗があった(波 2006:140)という。したがって、布村は「屯」として、遅くとも清の時代に形成されたことが分かる。

では、布村のような清の時代に形成された「屯」は、ドルブットモンゴル族の社会変遷とどのような繋がりがあるのだろうか。波・少布(2006)の『黑龙江杜尔伯特蒙古族辞典』のなかでは、清の時代で布村は第十一ノタクに所属し、その第十一ノタクは「ドルブット部部落長アドチン(aduqin)の第十一番目の子供で、息子の中で第六番目の子およびその後裔によって形成された。...清朝以降宝格(布和崗子)、札楞、绍仁毛都、大坑营などの四つの阿寅勒¹⁶(アイル)を増加させた結果、六つのアイルを管理する」¹⁷と記しされている(波・少布 2006:3-5)。

この記述からみると、布村は「アイル」の形で記録されている。しかし、ここで記録されている「アイル」は明朝以前のモンゴル族の伝統的な「アイル」とは異なっている。具体的にいうと、明朝以前の「アイル」は、一つの家庭あるいは幾つかの家庭連合で、自由に遊牧する方式を指している。それに対して、明朝末期、主に清朝に入ってから以降、「アイル」は「ノタク」に所属されながら固定遊牧地を持っているため、血縁性と地域性が見られる。つまり、モンゴル族の伝統的な「アイル」は清の時代に入った後、当時ドルブットモンゴル族の間に形成された「屯」(村)の意味合いを持つようになった(波・少2006:3-5)。

さて、布村の場合、上述したような「アイル」の地域性と血縁性が見られるだろうか。これに関して、その村北に位置する二つのオボー¹⁸の由来によって考察できる(写真 ②)。『黑龙江杜尔

¹⁴ <http://baike.so.com/doc/5574741-5789159.html> 2014/10/2 取得

¹⁵ 中国語原文は“在古代，这个地方是鹿、狍子、黄羊的棲栖地”である(波・少布 2005:159)。

¹⁶ “阿寅勒 Āyīnlè”はモンゴル語の ail で、村落の意味である。以下の文章では「アイル」に統一して表記する。

¹⁷ 中国語原文は“是杜尔伯特部部落长阿都齐的孩子中总排行第十一，男孩子中的第六子(佚名)及其后裔所组建的努图克。……清代后增建了宝格(布和岗子)、札楞(扎兰格)、绍仁毛都(桃李毛吐)、大坑营子等4个阿寅勒，共管辖6个阿寅勒”である(波・少布 2006:5)。

¹⁸ オボーとは、山や丘の頂上、あるいは平原や川のほとりに建てられた石積みの築壇である。以前から

伯特蒙古族辞典』(2006)によると、布村の西側における大オボーはモンゴル語で bayin oboo と呼ばれ、豊饒の意味であり、清朝のドルブット「第十一ノタクオボー」の遺跡と重なっている。ノタクオボーに関して、波・少布はその祭祀は主に宗族長老あるいは宗族シャーマンによって主催され、宗族全員で行う儀礼だと認めている(波・少布 2006:364-365)。つまり、「ノタクオボー」は血縁関係を基礎にする地域共同体の存在を意味するものである。一方、布村では、またこの二つのオボーが第1戸の包氏(モンゴル族)と第2戸の王氏(漢族)によって建てられたと言う人もいる。¹⁹ つまり、それは「ノタクオボー」ではなく、「アイル」の境界を意味する「アイルオボー」に属することを意味する。

以上の二つの考察をまとめると、筆者は布村の二つのオボーは、まず包氏宗族によって「ノタクオボー」として建てられた後、王氏の移入によりその「アイル」の範囲を確立するために、新たに「アイルオボー」が築かれたものではないかと推測する。さらに、清朝からドルブットモンゴル地域では、「アイル」は「屯」の意味とほぼ同じになるため、「アイルオボー」の形成にしたがい、布村は単一の包氏家庭の連合から、より具体的な定住範囲を意味する「屯」に変遷してきたに違いない。

要するに、布村は、清の時代ではモンゴル族の定住によって形成され、その後他の民族の移入により、その血縁関係に地域性を付加させて発展してきた村落だと言える。さらに、前述したように、1648(順治5)年からドルブット旗は6個のノタクと59個のアイルを設立したが、布村はこの59個のアイルに含まれているため、1648年にすでに形成されていたと推測できる(波・少布 2006:4-5, 38)。

一方、布村の由来に関して、村内では第1戸包氏が馬、羊などを飼育する放牧生活を営むことにより始まったという言い方が存在している。包氏の後、モンゴル族の白氏²⁰と漢族の王氏も早くから移住してきた家庭であった。王氏が布村に移住してきた後、経済能力上においては、基本的に包氏とは変わらなかったため、この村の第二大戸になったと言われている。この時期、布村は屯に構成された。包氏と王氏の影響力が拡大していくなかで、他の屯の牧畜業を営むモンゴル族と漢族家族は布村に移住してくるようになった。第1戸の満族は布村に移住してくるのは、1990年前後のことで、比較的遅れている。²¹

2011年、布村の総人口は234人で、全戸数64のうち、モンゴル族が53戸、漢族が8戸と満族が3戸であった。しかし2013年には、総人口は196人²²で、全戸数64戸のうち、モンゴル族が

モンゴル族はオボーには神霊が宿っていると考えてきた。

¹⁹ 現在布村在住のBWさんへの取材(2012.8.5)内容より。

²⁰ もともとは第1戸包氏の使用人であったようである。

²¹ 現在布村在住のBXさんへの取材内容(2010.2.12)によると、BXさんは第1戸包氏(包はburjigin姓の略称で、モンゴル皇嗣の氏である)の直系子孫である。しかし、BXさんは6代以内に限った祖先の名前を覚えている。BXさんによると、白氏はモンゴル族で、もともとは包氏の使用人であった。また、王氏は始めて布村に入植した漢族であるが、新中国成立より若干前に布村から出たと言われている。現在布村在住のBXさんへの取材(2010.2.12)内容より。

²² 筆者の2011年8月のアンケート調査の結果によると、布村に正式に登録されている人口総数は234人である。しかし、生計状況により村人が村外に移動する可能性がある。本論文で統計された196人は、現在

52 戸、漢族が 9 戸、満族 3 戸であった。当時では、家族構成から見ると、複合家族が 8 世帯、核家族が 56 世帯になっていた。2015 年 3 月現在、布村の総人口は 179 人で、全戸数 59 戸のうち、モンゴル族が 46 戸、漢族が 12 戸、満族が 1 戸であった。家族構成からみると、複合家族が 10 世帯、核家族が 49 世帯になっている。²³したがって、布村の人口と家族戸数は逐年減少していく特徴がある。さらに、戸籍登録に基づいて家族の移住経緯を考察すると、現在全戸数 59 戸のうち、先住世帯が 50²⁴戸あり、移入世帯が 9 戸²⁵あることが分かる。それ以外に、現在の総人口の民族比率から見ると、モンゴル族が約 71.5%、漢族が約 26.3%、満族は約 2.2%を占めている。

そのうえ、村人の教育レベルを分析すると、村内では大学卒業者が約 3.9%、高校卒業者が約 2.8%、中学校卒業者が約 44.7%、小学校卒業者が約 42.5%、非識字者が約 6.1%を占めている。このように顕著に後れを取っている村内の教育レベルには、当村学校の発展プロセスと村人の教育を軽視する文化意識との関連が見られる。まず、当村学校の発展経過を踏まえると、建国前後から 2005 年に至っては、当村には小学校²⁶があった。しかし、その教育機関においては前述した県の不安定な教育政策の影響を受けていたこと以外に、人口減少、教育設備²⁷、教師の人数とレベル²⁸の面でも問題が多く残っていた。また、村人の間では文化教育と比べると労働力の方をより重視している傾向が観察される。これは当村の牧畜業を重視する生産様式と関係が深い。牧畜業は重労働生産様式で、労働者の数と体力に厳しい要求があり、また生産技術は家庭教育によって伝承されている。そのため子供の学校教育と比べると、彼らの家での労働支援が家庭にとってはもっと重要で不可欠な役割を果たすものとなっている。それ以外に小学校三年生を卒業した後、子供たちは隣村あるいは県の学校に通わなければならないという教育現状があり、その他交通の不便さ（現在に至っても駅がないこと）、さらに 2005 年以降の村内小学校の消失などの原因も、村人の文化意識にマイナスの影響を与えていると考えられる。

（2013.8）まで布村から離れたことがない、あるいは出稼ぎ時間が 2 年未満の実際の居住者を指す。

²³ 2011～2015 年まで布村で行った、筆者の家族に関するフィールドワーク資料に基づいて統計したものである。

²⁴ 村人の結婚相手の出身地によって、先住世帯の 50 戸は、村内通婚の 10 世帯、ケルタイ郷内通婚の 13 世帯、ドルブツ自治県内通婚の 8 世帯、黒龍江省内通婚の 6 世帯と黒龍江省 以外通婚の 13 世帯に分けられる。

²⁵ 移入世帯の 9 戸を、モンゴル族の 1 世帯（吉林省）、満族の 1 世帯（黒龍江省内）、漢族の 7 世帯（県内 2、黒龍江省内 1、山東省 4）に分けることができる

²⁶ これは小学校一年生から三年生までの子供に向けて、初級モンゴル語、中国語、数学（中国語で教える）などの基礎科目を教える小学校であった。

²⁷ 1998 年、大慶市の企業家王氏の寄付金によって、布村では小規模な小学校が初めて建設された。これ以前の歴史時代には当村では正式な学校がなく、学生たちはおもに教師の家、村人の家あるいは屯の事務所授業を受けていたと言われている。学校の非固定化、敷地面積の狭小、机、椅子などの教育設備の不十分さなどの影響を受けた結果、ほとんどの場合、各クラスを合併した授業が行われていた。

²⁸ 村内に小学校が存在したほぼ 60 年の間、布村での正式な教師は 3 人（任務期間において、1 人で校長と教師を兼務していたと言われている）で、それ以外に当時の要求に合わせて、臨時教師（その総数は 5、6 人で、授業を教えるのみ）を雇ったこともあった。しかし、教師の教育レベルが非常に低く、ほとんどが中学校非卒業生であり、さらにモンゴル語より中国語のほうが堪能であったということが共通していた。



図2 ドルブットモンゴル族自治县行政区画のなかの布村²⁹

3. 布村の自然資源および生産・生活様式

自然資源では、布村はウユル（uyer）川に恵まれたため、牧草地育成には優位であった。過去では全村落面積約 25,000 畝のうち 4/5 は天然牧草地であった。しかし「文革」頃、1997 年、2009 年の三回に渡って村内では開墾活動を行い、約 1426 畝の畑と約 10,000 畝の水田を開拓した。また、2002 年には、国の“防風固沙 fángfēng gùshā”（風と流砂を防ぐ）政策に応じて、地方政府の支援によって村内の畑を全て林地に転換した。現在、村内牧草地の面積は約 8,000 畝で、総面積の 32%を占めている。村内の宅地は、住宅用地、村学校、オボーに分けられるが、面積は約 1,500 m²で、総面積の 6%を占める。³⁰

生産方式から見れば、布村は牧畜業を主とした村落であることが著しい。牧畜業は依然として布村の重要な生業様式であるが、開墾活動によって村人は徐々に農業を営むようになってきた。それ以外には、現代では漁業、商売などを営む家族も見られる。2015 年 3 月まで、牧畜業だけを営む世帯は 13 戸で約 22%、農業だけを営む世帯は 10 戸で約 17%、牧畜業と農業や、農業と漁業など二つ以上の兼業は 29 戸で約 49%、出稼ぎや商売だけを営む世帯は 7 戸で約 12%となっている（写真 ③）。家畜の種類は、乳牛、羊、ヤギ、ロバ、豚、家禽などが見られ、そのなかで乳牛と羊は市場出荷用として、重視されている。現在（2015 年 3 月に行った筆者の調査によると）、全村で乳牛（写真 1）は 108 頭、羊（写真 2）は 215 匹が飼われている。また、自家用畑作物として、トウモロコシ、ひまわり、大豆、白菜、大根などが栽培されている一方、市場出荷用のため

²⁹ <http://image.so.com/v?q=杜尔伯特地图>

&src=360pic_normal&fromurl=http%3A%2F%2Fwww.hytrip.net%2F%2F460c311.aspx#q=%E6%9D%9C%E5%B0%94%E4%BC%AF%E7%89%B9%E5%9C%B0%E5%9B%BE&src=360pic_normal&fromurl=http%3A%2F%2Fwww.hytrip.net%2F%2F460c311.aspx&lightboxindex=1&id=129ef031b19941096da8547958f4b808&multiple=0&itemindex=0&dataindex=1 2014/10/5 取得 を参考にして作成した。

³⁰ 現在布村在住の ZY さんへの取材（2015.2.1）内容より。

に稲作をする農家も見られる（写真 ④）。

生活の面からみて見れば、服装の面では彼らはほとんど民族服ではなく、漢族と同様に現代衣装を利用している。住宅の風景から見れば、中国東北漢族の影響を深く受けた結果、村人たちは土あるいは煉瓦によって建てられた家に住んでいる。食の面では彼らは酒と羊の骨付き肉を好む習慣を保留している同時に、また周辺の漢族と同様に米、麦の粉、魚、鶏肉、豚肉、アヒルの肉、卵、各野菜を食用する傾向が見られる。それ以外に、人生儀礼、年中行事、娯楽活動などの面では民族習慣を継承される一方、また異民族の習俗文化の影響を深く受けている複雑性がとらえられている。

言語の使用から見ると、布村ではごく少数の老人は流暢なモンゴル語が話せるため、話し相手に合わせて、モンゴル語、中国語と DMCL を選ぶことになる。モンゴル語を一部習得した中年モンゴル族は、中国語と DMCL を話せる場合が多い。また、モンゴル語を理解できても話せない・完全にモンゴル語が分からない一部の若者と子供は、漢族と同様に中国語を使用している。つまり、布村はドルブットモンゴル族自治県の大環境とほぼ一致しており、中国語を共通語にしている。



写真 1 布村の夏の牧草地 2011 年 8 月 27 撮影



写真 2 布村の冬の牧草地および復活した羊生業 2015 年 2 月 9 日

まとめ

本章では、地方文献を分析した結果、ドルブットモンゴル族およびドルブットモンゴル族自治県の形成プロセスを明らかにした。また、現在ドルブットモンゴル族自治県に属し、モンゴル族を中心とした混住村落である布村の形成史、その自然資源および村人の基本生産・生活様式に関して記述した。具体的な内容は下記のとおりである。

(1) ドルブットモンゴル族は、嘉靖26（1547）年に、チンギス・ハンの弟ハブトハサルの子孫であるアイナケによって確立され、清の康熙24（1685）年前後から「ザサク世襲」、宿駅の建築、「蒙地開墾」、「移民政策」の影響を受けて徐々に「遊牧」から「定住」へ転換したと考えられる。2014年5月現在、ドルブットモンゴル族は、全県総人口の約18.2%を占め、ほとんどの場合漢族と混住している。その衣食住と共通言語は周りの漢族と比して相違は見られない。ただし、モンゴル族を自認する意識と自分の子供をモンゴル族として戸籍に登録する意識が強い。

(2) 「ドルブット」は、当初モンゴル族の部落の名称で、清の順治5（1648）年に「ドルブット旗」になり、また中華民国の成立（1912年）によって黒龍江省に所属した。その後、新中国の建国によって「ドルブット旗人民政府」が確立され、1956年に「ドルブットモンゴル族自治県」として今日に至っている。

(3) 布村に見られるbainn obooを中心としたその村落の形成プロセスを考察した結果、当村は1648年にすでにモンゴル族の牧畜村落になったことが分かる。2015年3月現在、村落の総人口は179人で、全戸数は59戸であった。

(4) 布村の自然資源の面では、牧草地が優位を占めるほか、また河川、林地、畑と水田が存在している。以前は、牧畜業が布村の重要な生業様式であったが、開墾活動により村人は徐々に農業と稲作を営むようになってきた。また、教育が後れて、言語の使用と生活の面においては、ドルブットモンゴル族自治県の環境とほぼ一致した特徴が見出される。

第2章 布村の村落社会の基本構成

2.1 布村の家族構造と機能

本章は、ドルブットモンゴル族の定住背景および布村の形成史を踏まえたうえ、布村で行ったフィールドワーク資料に基づき、異文化接触の視点から、現代混住村落におけるドルブットモンゴル族の家族構造、家族機能および家族関係を解明する。

そのため、前述した波のドルブットモンゴル族に関する著作以外に、日本の家族に関する文献資料、おもに鳥越皓之（1993）の『家と村の社会学』に見られる日本の「親族関係」、「家」と「家族」に関する定義方法、中村孚美（1967）が「モンゴル親族組織覚書」で指摘したモンゴル族の親族関係に関する分析も重要な参考資料になる。具体的には、次のような3つの課題を設定する。第一に、布村の混住背景に基づき、「民族」の視点からその家族構造を検討し、「核家族」と「複合家族」を境界と見なし、その家族機能を解明する。第二に、村人の親族組織を検討する。第三に、村人の家族を超えた村内社交ネットワークを分析する。

2.1.1 家族構造

日本では、「家族」は英語の「family」あるいはラテン語の「familia」の翻訳語であり、西ヨーロッパからの文化浸透と見なされる場合がある。また、マードック (G. P. Murdock) の「核家族」概念の提出にしたがい、「核家族」と「複合家族」で家族の形態を把握する方法が確立された。そのうえで、「内的」と「外的」の視点から家族を考察し、「家族」の位置、機能および特徴に関する議論が広がってきた（石川栄吉[ほか] 1987:144-146、鳥越皓之 1993:6-7、佐藤典 2009:166-167等）。一方、中国では「家族」は「同じ血統に属するなん代かのもの」で、基本的な社会単位である（香坂順一 1982:579）。それに関する文献記録を遡ると、春秋時代の『管子』の中では「公修公族、家修家族、使相連以事、相及以禄、則民相親矣」と記されている（遠藤哲夫訳注 1998:408）。このような古代から伝承されてきた中国の「家族」概念は、社会単位の一つであり、主に男性祖先の血縁延長になるため、「宗族」のかたちで表現される場合が多い。しかし、近代では、日本と同じように「核家族」、「複合家族」と詳細に分類し、その構造と変遷を考察する研究傾向も見られる。³¹

布村の場合、各家族がおもに世帯主によって認められることは、中国の社会環境と同じく、男性血縁関係が優位に立つことを意味する。また、村人が宗族墓地を重視し、さらに前述したように、村内オボーにも姓を追加する考え方は、男性血縁関係の大切さを強調している証拠だととらえられる。しかし、布村がモンゴル族の定住により形成されたことと、他の民族の移入によって拡大していった発展背景は、その家族構造に影響を与えるに違いない。

³¹ 近代に入った後、「核家族」と「複合家族」の視点から、中国の家族を考察する研究成果は、潘光旦の『中国之家庭问题』新月书店、1928年；周鹤鸣の「大家庭与少家庭」『家庭良友』1937年1月；慧中の「‘大家庭’与‘少家庭’的利弊」『女铎』1948年9月、などの著作が見られる。

民族から見ると、現在布村ではモンゴル族が128人、漢族が47人、満族が4人いる。そのなかで、59人の成年男性は結婚登録にしたがい、世代主となっている。戸数で表すと、46戸のモンゴル族の家族、12戸の漢族家族、1戸の満族家族で構成されている。³² では、この59人の成年男性を巡って形成された家族には、どのような特徴がみられるのだろうか。

筆者が布村で集めた村人の戸籍登録に関する資料に基づくと、布村の家族数は、1950年代頃ではモンゴル族1戸であった。1960年代頃になると、そのモンゴル族家族1戸と漢族家族1戸となり、1970年代頃では、モンゴル族が4戸に増えた。また、1980年代頃では、モンゴル族家族が8戸、漢族家族が5戸、蒙・漢通婚家族が3戸、漢・蒙通婚家族が1戸となり、1990年代頃ではモンゴル族家族が8戸、漢族家族が2戸、蒙・漢通婚家族が2戸、蒙・満通婚家族が2戸、漢・蒙通婚家族が1戸、の家族が形成された。さらに、2000年以来は、モンゴル族家族が5戸、蒙・漢通婚の家族が11戸、漢族家族が2戸、蒙・満通婚家族が1戸、満・漢通婚家族が1戸を形成した。表1は以上の記述をまとめたものである。

表1 婚姻者の民族による家族類型表（布村 1949～2015年）

	総数	世帯主が蒙古族			世帯主が漢族			世帯主が満族		
	59	蒙蒙	蒙漢	蒙満	漢漢	漢蒙	漢満	満満	満蒙	満漢
1949～1959年	1	1								
1959～1969年	2	1			1					
1969～1979年	4	4								
1979～1989年	17	8	3		5	1				
1989～1999年	15	8	2	2	2	1				
1999年～現在	20	5	11	1	2					1
合計	59	27	16	3	10	2				1
比率 (%)	100	45.8	27.1	5.1	16.9	3.4				1.7

表1は、布村の婚姻類型に関する分類だけではなく、また村人の民族割合が反映されていることが分かる。2015年12月現在、布村のモンゴル族男性とモンゴル族女性のカップルの割合は、約45.8%、モンゴル族男性と漢族女性のカップルの割合は、約27.1%、モンゴル族男性と満族女性の場合は、約5.1%を占めている。一方、漢族男性と漢族女性のカップルの割合は、約16.9%、漢族男性とモンゴル族女性の場合は、約3.4%、満族男性と漢族女性のカップルは、約1.7%となっている。つまり、民族の視点から布村の家族構成を見ると、割合が高い順に、モンゴル族の家族、蒙・漢通婚家族、漢族家族、蒙・満通婚家族、漢・蒙通婚家族、満・漢通婚家族となる。

³² ここでは亡くなった五人の世帯主を統計した。その理由は世帯主は亡くなくても、その家族はまた自分の世帯主の影響によって生きているため、彼らを戸籍から消さない。よって、このような家族も統計に加えた。

しかし、家族の民族性に関する討論では、夫婦以外に、また他の家族成員の民族所属を考えなければならない。布村の場合、これはおもに子供の民族認定問題を中心として表れている。いうまでもなく、両親はモンゴル族の場合、その子供は自然にモンゴル族として戸籍に登録される。しかしモンゴル族が異民族と通婚する場合、その子供の民族をどのように認定しているのだろうか。まず、モンゴル族の男性が他の民族と結婚する場合、その子供は父親の民族であるモンゴル族として戸籍に登録されている。一方、漢・蒙通婚と満・蒙通婚によって形成された家族の場合、その子供をモンゴル族として登録するようになっている。つまり、父親がモンゴル族ではない場合、子供の民族は必ず世帯主の民族と一致しないことが分かる。言い換えれば、「母親はモンゴル族」という条件によって、子供の民族を認定することも認められている。つまり、布村では、子供の民族認定はモンゴル族の親の影響を深く受ける傾向が見られる。

よって、家族成員の民族から布村の各家族の構造を考察すると、その特徴は以下の二点にまとめられる。

- (1) 家族の民族割合の高い順に、モンゴル族家族、蒙・漢通婚家族、漢族家族、蒙・満通婚家族、漢・蒙通婚家族、満・漢通婚家族となる。
- (2) 子供の民族認定はモンゴル族の親の影響を深く受ける。

2.1.2 家族の機能

家族の機能に関する考察は、家族研究の重要な課題の一つで、以前から学者たちに注目されている。日本の場合、西欧の理論特徴が明らかに見られる。とくに、オグバーンの「家族機能縮小」説に基づく、性的、生殖、消費などの視点から、家族機能を考察する研究方法が影響を与えている（金城一雄 1998: 99-124、原真由美、金原俊輔 2007:39-42、森岡清美 1993:165、青山道夫、竹田旦「ほか」1974:97-122）布村の家族機能に関して、筆者は同じオグバーンの「家族機能縮小」説を参考とし、複合家族と核家族の比較研究の視点から、その家族機能を探求する。

現在、布村では複合家族が10世帯、核家族が49世帯となっている。オグバーンの「家族機能縮小」理論に基づいて、その家族機能をまとめると、おもに性的機能、経済機能、精神安定機能に分けることができる。またその性的機能を「愛情・生殖・養護」に、経済機能を「生産・消費」に、精神安定機能を「娯楽・休息・宗教」に区分する。しかし、複合家族と核家族により、各機能にはまた顕著な差異が見られる。以下、オグバーンの唱える3つの機能に分けて、布村の家族を考察する。

(1) 性的機能

布村の家族の「性的機能」を「愛情・生殖・養護」に区分する。まず、「愛情」の場合、複合家族と核家族に対して、家族は同じ「夫婦の愛情を完成させる場」と「子供を生み、育てる場」の役割を果たしている。また、「生殖」の場合、日本の「七去」の一つと言われる「子なきは去る」と同様な観念は、モンゴル族の間でも重視されている。しかし、「養護」の場合、核家族と複合家族の機能の面には目立った差異が見られる。具体的に述べると、核家族の場合、家族の養護機能

は主に子供および子供へのコミュニケーションに注目し、その成長、教育および社会化に有利な条件を提供している。しかし、養老、他の家族成員に関する保護問題にはほとんど関わらない。つまり、子供は核家族の養護対象で、家族の紐帯の役割を果たしている。その一方、複合家族の場合、家族の養護対象は子供だけではなく、また親の世話と、他の家族成員の養護にかかわる多面的な問題が生じる。

(2) 経済機能

家族の「経済機能」はおもに「生産・消費」によって表されている。布村の場合、その生産機能には衰退傾向が見られず、同時に各家族の消費機能が上昇していると考えられる。生産の場合、牧畜業が依然として一番重要な生産方式として村人に重視され、主に自給自足の形式で表現されている。「文革」以降、村内牧草地の開墾に従い、農業はもう一つの生業様式として村人に利用された。しかし、農業の浸透は牧畜業の終止符ではない。地方経済政策の導入にしたがい、布村の牧畜業は放牧を特徴とする「伝統的な牧畜業」から農業栽培に依存する「放牧・小屋飼育」、さらに「小屋飼育」(酪農業)に変遷してきた。つまり、布村の牧畜業は「自給自足」から専業へと移された。調査によると(2011年)、酪農家の収入は他の家族の収入の2.5~3倍である。これは、家族が生産労働力と生産の場として存在するだけではなく、積極的な生産機能を有していることを物語っている。その一方、家族の消費機能の上昇は、村人の生活条件の改善と関係があり、おもに以下のような二つの特徴が見られる。

- i 牧畜生産を維持するための消費が優先されている。
- ii 所得水準の上昇に従い、衣食住、電気製品、娯楽などに関する消費が向上してきた。

これらの特徴から考えると、布村の各家族は自己完結家族に属すると考えられる。しかし、生産維持に関する消費が家族消費の中で優位に立っていることは、その家族はまだ消費単位として完全に生産から分離していないものである。さらに、その生産と消費主体にも細かい変化が見られる。核家族の場合、「男は外仕事、女は家事」という伝統的な男女役割による分業境界がはっきりせず、若い女性が牧畜生業に関する生産業務の担い手になり、男性は買い物、娯楽などの消費活動を楽しむ場合がある。しかし、「複合家族」の場合、男性たちは生産仕事で、女性たちは家事および育児に集中するのが一般的である。

(3) 精神安定機能

布村の家族の「精神安定機能」は、「娯楽・休息・宗教」に分けて考察できる。まず、経済文化の発展にしたがい、村人の家族の娯楽活動は日々豊かになり、伝統的な家族との談話以外に、テレビ、雑誌の普及率が上がったことが、それを表わしている。2015年12月に至るまで、布村のテレビ普及率は97%、雑誌購買率は31%³³を占めている。さらに、トランプと麻雀は一種類の現代娯楽項目として、村人の余暇時間を豊富にする機能を果たしている。次は、家族は「身心の休息場」として重要な役割がある。布村の住宅の建築様式から見ると2014年³⁴以前、二つの寝室(一つは西

³³ 『婚姻家庭』、『経済生活』などの、家族生活及び経済に関する雑誌などがある。

³⁴ 2014年以降の変化に関して、本論文の衣食住の部分で詳細に述べる。

側に位置し、ほとんど固定化されている)と一つの台所から構成されていることが多い。居住習俗から見ると、西の寝室は夫婦と末子の寝室で、もう一つの寝室は(昔は産屋の役割を果たしていた)は片方老人、また別の家族成員の寝室である。このような空間利用の実態は、家内での地位の反映と言える一方、また家族成員の「休息・いこいの場」となる証拠にもなる。

それ以外に、布村家族にはまた宗教機能が見られる。複合家族の場合、家族の宗教活動は家内祭祀と外祭祀に分けられる。具体的には、家内祭祀には女性を中心とする仏像、祖先慰霊、福の神、などの日常生活に関わる祭祀活動があり、外祭祀とは、男性による墓の祭祀(春節と清明節に行う)、天祭、オボー祭祀を指している。一方、核家族の場合、外祭祀はほぼ複合家族と一致しているが、家内祭祀は次第に省略されていく傾向が見られる。とくに現在の布村では、家で仏像、祖先慰霊を祭祀する核家族がほとんど見られない。つまり、核家族における女性による伝統祭祀行事は減少する一方である。そのため、現在では家族の宗教機能が縮小していると言えるだろう。

以上、主に「性・経済・精神安定」の視点から、家族機能を記述した。実際、これは家族の基礎機能で、山根常男(1963)が提出した「家族機能論」の「対内機能」に当たると考えられる(篠原武夫、土田英雄1981:48-52)。それに対して、家族の「外的機能」、つまり家族と家族の関係、家族が外部社会に果たす機能を探求する必要がある。布村の場合、これは「親族組織」と村内ネットワークの形式で表わされる。

2.2 布村の親族組織

「親族」とは、社会人類学の用語で、「親と子の関係、婚姻関係、出自の関係のいずれかによって発生する対象を指す」ため、これらの関係によって形成された関係は「親族関係」になる(鳥越皓之1993:47)。日本の場合、「家」を親族組織の基礎単位と認めて、本家と分家の視点から考察する学者の数が少なくない。では、これが布村の親族組織の研究に適用されるだろうか。この問題に答えるために、まず日本の「家」の概念を明らかにする必要がある。「家」について、鳥越皓之(1993)は①家産に基づいて家業を営む一つの経営体;②家系上の先祖を祀る;③世代をこえて直系的に存続し、繁栄することを重視する、とまとめている(鳥越皓之 1993:10-13)。

これに対して、布村の場合では、上述した「家」の概念とは異なっている。村人は牧畜業を重視するため、「一つの経営体」にあてはまるが、現在では家内で祖先祭祀を行う人がほとんどいない。そのうえ、「家の永続」より「血の繋がり」、さらに家族成員の「民族」が重視されている。さて、この家族範囲を超えた、より大きな親族組織は、布村においてはどのようなものだろうか。

まず、モンゴル族の親族名称に関する用語から見ると、地域によって偏差が見られる。おおよそ「親族」は、モンゴル語の *sadan*、*elgen sadan*あるいは *turul sadan*と、ほぼ意味が同じである。さらに自己父系親族の *turul*、自己母系親族の *nagac*、自己兄弟の *aha duu*(姉妹の場合は *egec duu*と呼ばれる。ここではおもに兄弟関係を指す)、結婚によってできた親族の *hadam*に大別される(中村孚美 1967:101-105)。

布村の場合、以上のように四つの親族関係のなかでは、父系親族の *turul* と自己兄弟の *aha duu* が高い順番に位置している。具体的にいうと、59戸家族の中で *turul* 関係に関わるのは30戸で、*aha duu* 関係に関わるのは31戸で、*turul* と *aha duu* の二重親族関係が重なっているのは16戸である。この二種類の親族関係は「分家」によって形成されたものである。つまり、それは同じ姓を持っている本家と分家連合の集合体で、また同族集団とも言える。したがって、布村の村落社会は各家族およびその同族集団の連合関係により形成したと考えられる。それに関して筆者は、これは11～13世紀にモンゴル遊牧社会に定着した「父系出自」社会構造のなごりだと考える。*turul* はモンゴル語の *tur*（生まれる）の名詞化で、父系的自出関係のシンボルで、父の地位、財産を継承することを意味する。遊牧時では、遊牧業がモンゴル族の重要な生業様式であり、その遠距離と頻繁な移動の困難を克服するために、家族はできるだけ同居し、財産も共有するように努める。とくに、*turul* の親族は、直系子孫を中心として形成された親族組織になるため、家族の維持および財産守備の面では最も重要な役割を果たしている。したがって、拡大家族から氏族、氏族連合、国家に至るまでの社会集団に貫かれ、「父系出自」構造の象徴と認められている（中村孚美 1967：101-108）。

現在、布村では、*turul* と *aha duu* のような父系関係から成り立つ家族は、全家族数の半分以上を占めている。それは村人の牧畜生産生活様式と深い関係があると考えられる。依然として、布村の男性は結婚した後、ほぼ村内に新しい家を建てる。さらに片親の場合、末子は結婚しても分家せず、親と同居し続けるようになっている。これは定住生活のなかでも家族とその *turul* と *aha duu* の間では、緊密な援助活動が発生していることを物語っている。つまり、モンゴル族の遊牧社会に適応する「父系出自」構造は、現在の定住モンゴル族の村落社会になお存在していることになる。その機能について、それは現在では村人の結婚禁止の範囲を規定しているものと言える。モンゴル族の伝統によると、同じ *turul* に所属する人たちは結婚できないとされ、*aha duu* の次世代は場合によって結婚することがあったが、現在では両方とも不可となっている。一方、このような親族は、一つの家族で解決できない問題が発生する時に、頼りになる重要な組織である。例えば、日常生活の相互援助、生産場の連合、年中行事、人生儀礼の場ではよく親族の人たちに出くわす。

2.3 家族を超えた村内社交関係

一つの村落社会における人たちは、物と心の交流を図るために、上述した家族と親族関係以外に、他の村人と社交ネットワークを構築する必要がある。そのなかで村落空間内において、血縁と親戚関係がなくてもそれに近い親しい関係が見られる一種の社交関係がある。筆者はこれを「家族を超えた村内社交関係」として定義する。布村の場合、これはおもに義兄弟の“把兄弟 *bǎ xiōngdì*”と遊び仲間の“麻友 *máyǒu*”によって見出される。

2.3.1 “把兄弟”

布村では、擬制的な親族関係、つまり契りを結ぶ関係は、一種の社交ネットワークを作る手段として重視されている。これは、“乾爹 gān diē”と“乾兒子 gān érzi”（義理の親子関係）、“把兄弟”（男同士の間の義兄弟関係）、“乾姐妹 gān jiěmèi”（女同士の間の義姉妹関係）、“乾姊妹 gān zǐmèi”（女と男の間の義兄弟関係）などによって表れる。そのなかで、“把兄弟”は比較的高い位置を占めている。

まず、“把兄弟”は義兄弟、盟友の意味であり、中国社会科学院语言研究所词典编辑室（2012）の『现代汉语词典（第6版）』のなかで「名詞、契りの兄弟を指す。年上の方を兄と呼び、年下の方を弟と呼ぶ。また誓い兄弟とも呼んでいる」³⁵のように記述されている（中国社会科学院语言研究所词典编辑室 2012：20）。また、袁豊、劉武芳は「农村社会管理创新视角下的非正式组织——以G县‘把兄弟’关系圈为例」で、“把兄弟”とは中国農村における一つの非組織的な権利と義務（相互援助）の関係であると指摘している（袁豊、劉武芳 2013：28-31）。

“把兄弟”は人数と社会に関する地位の規定が見られないが、ほとんどの場合社会的地位あるいは職業が近い人によって作られる傾向がある。その兄弟の順位は、真の兄弟の規則と同様に生年月日の順番に沿って決まり、さらに特定の儀礼によって認められる。その儀礼に関しては、中国の『三国演义』や『水浒传』のような古典文献のなかである程度紹介されているが、現実生活のなかでは地域的影響を受けた結果、各地域の間で若干異なっている。しかし、「叩頭」³⁶と「誓い立て」³⁷は一般的なやり方として認められている。また、地域および場合によって“歃血 shà xuě”³⁸あるいは「神の祭祀儀礼」³⁹などを加えることがある。

布村の場合、2人あるいは3人など、人数の少ない“把兄弟”関係が多い。また、袁豊、劉武芳（2013）の指摘する「権利と義務」と比べると、当村では飲酒あるいは趣味のような個人の嗜好によって“把兄弟”関係を結ぶケースがかなり高い（写真 3）。その関連儀礼では、「叩頭」、「誓い立て」と“歃血”を巡って行う傾向がある。まず、「叩頭」と「誓い立て」のやり方では、「叩頭」は成員が互いに叩頭する形式、「誓い立て」はほぼ上述した中国の伝統的なやり方と同様で、今後義兄弟の全員が苦楽を共にするように唱える。

しかし、もし彼らが義兄弟の関係を裏切った場合には、自分自身が必ずひどい罰（不幸、病気、死など）を受ける、というような呪いに近い誓いが存在する。⁴⁰つまり、当村の“把兄弟”儀礼は「苦楽を共にすること」と同時に「忠実性」を重視する傾向がある。

³⁵ 中国語の原文は“名詞，指结拜的兄弟。年长的称为把兄，年轻的称为把弟。也叫盟兄弟”である（中国社会科学院语言研究所词典编辑室 2012：20）。

³⁶ 「叩頭」には“把兄弟”全員が神様に叩頭するやり方と、“把兄弟”間で相互に叩頭する二種類がある。

³⁷ その「誓い立て」の内容は、おもに各成員はこれからの人生のなかで、ほかの“把兄弟”と苦楽を共にし、お互いに忠実に協力し合って、血縁関係がある兄弟と同じように親密な関係を築けるよう誓いを立てるものである。

³⁸ “歃血”は動詞で、中国古代では同盟する時に家畜の血を飲むかあるいは口の周りに家畜の血を塗ることで誠意を示すことを指す。中国語の原文は“动词，古代举行盟会时饮牲畜的血或者嘴唇涂上牲畜的血，表示诚意。”である（中国社会科学院语言研究所词典编辑室编 2012：1128）。

³⁹ 天の神と“関公 Guāngōng”（三国時代の蜀漢武将である関羽を神格化した神様）を祭祀する場合が多い。

⁴⁰ 現在布村在住のZWさんへの取材（2012.8.10）内容より。

また、“敵血”儀礼では、村内では動物の血ではなく、人の血を利用していることが分かった。具体的には、布村での“敵血”儀礼は「義の兄弟になりたい人は、年の順によって中指（中指の血は心臓の血と繋がっていると考えているため）の血を一つの碗に入れる。その後、年齢順に碗のなかの血を一口飲む」ことを指す。これに関して、村人は「体内の血を混ぜて共に飲むことは互いの忠実を誓う象徴で、これから真に苦楽と生命をともにする証」であるというように解釈されている。⁴¹

また、袁豊、劉武芳（2013）の「农村社会管理创新视角下的非正式组织—以G县‘把兄弟’关系圈为例」の表1によると、河北省の“把兄弟”の事例では1つの“把兄弟”関係に属する14人のうち、6人はまたほかの“把兄弟”関係に属している現象が観察されている（袁豊、劉武芳 2013：29）。一方、布村では一つの“把兄弟”関係を結んだ人は、他の“把兄弟”関係に属することができなく、さらに“把兄弟”関係からは簡単に解約することもできないとされている。⁴²

このような“把兄弟”関係の確立後、ともに相互援助を特徴とした「権利と義務」関係が発効し、これは生産生活の多方面に及ぶ。しかし、生産労働、情報、金、技術などの物質生活の面と比べると、人生儀礼、年中行事、婚姻家庭などに関わる精神的な相互援助がより重要視される傾向が見られる。さらに、彼らは相互の心的な「忠実さ」を強化するために、各儀礼の当時あるいは後にお互いに「物の贈答」を行う場合が多い。その「物の贈答」には顕著な柔軟性があり、お互いの経済状況によって自由になされる傾向がある。そのなかで一般的な贈与物は、村人にとって「命」あるいは「生命」を意味する帽子（頭を意味する）、衣裳（体を意味する）などである。

要するに、布村の“把兄弟”関係には顕著な心情性があり、とくに「忠実性」を重視する特徴が見られる。これらはおもに、飲酒あるいは趣味による“把兄弟”関係や「物の贈答」による心の忠実さの強化である。

2.3.2 “麻友”

中国では麻雀の発展史が非常に長い。しかし、その発生と詳しい形成時期に関しては、今に至るまで学術的な結論が出ていない。そのなかで、現代とほぼ同様な麻雀の遊戯方法は、ほぼ清末に出来上がったと一部の学者は指摘している（蔣益文 2009：11）。しかし、以前から麻雀に関する娯楽はおもに王公貴族あるいは都市人を中心として行われる場合が多いため、麻雀は庶民たちの生活とあまり関係が見られなく、同時に研究者たちにも軽視されてきた傾向がある。

しかし20世紀の後半（1980年前後）、とくに21世紀に入った後、国民生活水準の上昇にしたがって、麻雀は中国の農村部まで普及した娯楽として国民全体に知られるようになった。したがって、麻雀をする人に関する研究も盛んになっており、さらにそれを楽しむ専門店—“棋牌室qí pái shì”と“麻友”のような専門用語もつくられた。そのなかで“麻友”は、「麻雀」+「友人」の省略語で、一緒に麻雀をする人の親しい関係を表す言葉である。とくに、現在では“麻友”は前述

⁴¹ 現在布村在住の YG さんへの取材(2012. 8. 10)内容より。

⁴² 現在布村在住の ZW さんへの取材(2012. 8. 10)内容より。

した“把兄弟”関係と同様に、布村では一種の重要な社交ネットワークとしての役割を果たしている。

現在（2015年12月）、布村では三か所の“棋牌室”が存在し、また16歳以上の村人のうち90%は麻雀で遊んだ経験があり、さらにそのうち45%の村人は一年を通して麻雀を楽しむという。⁴³ 彼らの遊びの目的は「金を儲ける」が第一目的になっており、それ以外に時間を費やせる、あるいは交流に役立つというような付加価値も観察された。これに関して、男女性別によって若干差異が認められる。具体的には、男性の場合は金儲けと時間利用のために麻雀をするケースが多く、女性の場合は金銭貯蓄以外に麻雀を通じて“麻友”たちとの交流を楽しむことが多い。

言うまでもなく、麻雀をする場合、必ず4人を必要とする。調査によると、布村では村人の麻雀4人のメンバー、つまり“麻友”はほとんど変わりがなく、常に固定されていることが分かった。具体的には、布村の“麻友”はおもに「4人グループ」、「5人グループ」と「6人のグループ」という三種類に分類できる。そのなかの「4人グループ」は、決まった4人によって麻雀を行うため、顕著な固定性が見られる。また、「5人グループ」と「6人のグループ」は、グループのなかで自由に4人の“麻友”を揃えて遊ぶため、「4人グループ」と比べると比較的柔軟性がある。しかし、この二種類の“麻友”に属する村人も「4人グループ」と同様に遊びの中ではメンバー以外の村人を排除する特徴がある。また、このような“麻友”関係は、村人の年齢と世代順とはほとんど関係がなく、長時間の麻雀の遊びのなかで自然に形作られた人間関係—“牌品 pái pǐn”⁴⁴を重視している特徴がある。

また、この三種類の“麻友”はグループ数と関係なく、ほとんどの場合は男女の組み合わせによって形成される。そのなかで、女性2人と男性2人のメンバー構成が一般的である。その要因に関して、「男同士あるいは女同士のグループの遊びはつまらないが、男女一緒に遊ぶのは面白い。また麻雀をする時に男女の割合のバランスを保たなければならない。そうしないと性別の割合が弱い方が必ず負ける」と言われている。⁴⁵ さらに、“麻友”たちの遊び場所（‘棋牌室’あるいは誰かの家）、席の順番（第一回）と遊び時間（村内では午後と夕方から遊ぶの一般的である）もほとんど決まっている（写真 4）。

上述した布村の“麻友”関係および麻雀の遊び方の固定化にしたがって、1つの“麻友”グループ関係に属する村人の社交関係は、このグループ以外の村人との社交関係と比べると、より濃厚であることが観察される。布村では“麻友”間の社交関係には、前述した“把兄弟”関係と同様に一般的な近隣関係と友人関係より親しい特徴がある。これは、おもに“麻友”の間の金銭援助と交流交際である。調査によると、2015年12月時点で布村の麻雀人口のなかの80%に“麻友”間での金銭援助関係がある（あるいは過去にあった）。その金銭援助には麻雀のような賭け事だ

⁴³ 現在布村在住の JX さんへの取材（2015.9.2）内容より。

⁴⁴ “牌品”は麻雀の遊びを通じて相手の性格と人柄を判断することを指す。

⁴⁵ インフォーマントの使用言語は中国語で、中国語の原文は“男的和男的玩，女的和女的玩一点儿没劲儿。男的和女的一起玩才有意思。但比例一定要平衡，不然人数少的一方容易输钱”である。現在布村在住の QQ さんへの取材（2015.9.3）内容より。

けではなく、生活上の経済困難と災害時の金銭援助も含まれている。また、交流交際面では、おもに婚姻関係、育児経験と養老問題を中心内容とする傾向が観察された。

しかし、麻雀そのものの利益目的、“麻友”の固定化と年代の軽視は、逆に彼らの村内社交関係を悪化させるような事例を発生させる場合もある。調査では、2012年8月に当村での“麻友”の間のけんか件数は6件で、夫婦げんかは12件、親子げんかは4件であった。2015年10月になると、これらは各々10件、18件、6件まで上昇した。それ以外に、現在（2016年3月）にいたるまで、当村で“麻友”によって借金や離婚問題に巻き込まれた家庭は3戸で、さらに“麻友”間での不倫関係をともに維持している村人も数多いとされている。⁴⁶

要するに、布村では現在麻雀の普及にしたがって、“麻友”がもう一つの重要な社交関係として定まってきた。布村の“麻友”には顕著な固定性と排他性があり、その社交関係は遊び以外に金銭援助と交流交際を中心として表れている。一方、当村ではこの“麻友”は、またけんか、借金、離婚、不倫関係のような非積極的な社交関係を引き起こす要因として存在している。



写真3 布村のZW氏（右）と彼の“把兄弟”
2014年6月18日 布村BJ氏 提供

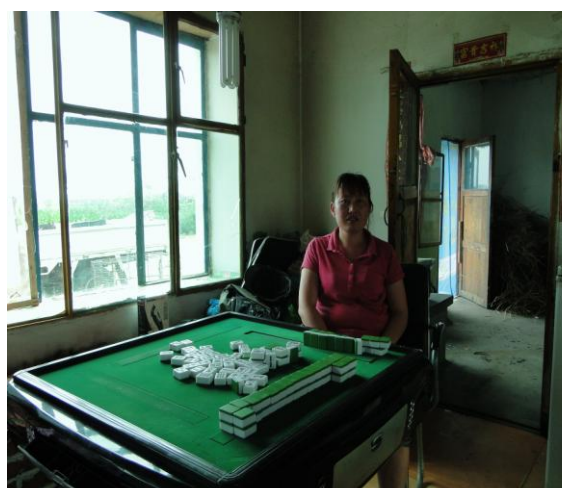


写真4 布村の“棋牌室”で“麻友”たちとの待ち合わせ 2012年8月12日 撮影

まとめ

本章は、現代における布村の村落社会の基本構成を解明することを目的とした。考察の結果として、以下のような4点にまとめられる。

(1) 家族構造から見ると、村内では家族の民族割合の高い順に、モンゴル族家族、蒙・漢通婚家族、漢族家族、蒙・満通婚家族、漢・蒙通婚家族、満・漢通婚家族となる。さらに、子供の民族認定はモンゴル族の親の影響を深く受ける。

(2) 家族機能から見ると、「家族機能縮小」の特徴が見られ、また核家族と複合家族によりその機能には差異がある。さらに「性・経済・精神安定」の枠組みを「愛情・生殖・養護」、「生産・

⁴⁶ 現在布村在住のQQさんへの取材（2015.9.3）内容より。

消費」、「娯楽・休息・宗教」に分けて考察を深めていくと、複合家族の崩壊および核家族の増加にしたがい、家族の消費機能と娯楽機能が上昇する一方、その養護機能と宗教機能が低下している傾向が見られる。

(3) 親族組織は家族関係の延長になり、村内では *turul* と *aha duu* を代表とする父系親族関係が優位に立つ。これは11～13世紀にモンゴル遊牧社会に定着された「父系出自」社会構造のなごりで、現在では結婚禁止の範囲を規定し、家族の維持および財産を築く面では重要な役割を果たしていると考えられる。

(4) 家族を超えた村内社交関係のなかで、擬制的親族関係の“把兄弟”と遊び仲間の“麻友”のような顕著な排他性のある社交関係が重要な位置を占めている。そのなかで“把兄弟”関係には排他性以外に、心情性、とくに「忠実さ」を重視する特徴が見られ、“麻友”には排他性以外に、固定性がともに表れている。

第3章 現代における布村の衣食住習俗

3.1 村人の服飾生活

服飾は、人間を動物界から分離させるシンボルであり、また人間の自然環境との戦いのなかで、生活を維持するために不可欠なものである。一方、動物界と自然環境は、服飾の素材を得るには必要となるため、服飾文化と深い関連性が見られる。そのため、地域性と生活生産方式の差異によって、世界中ではさまざまな服飾類型が形成されている。そのなかで、モンゴル族は長い間遊牧生活を営んできたため、彼らは自然と家畜の飼育や、遠距離移動に適した服飾や季節に応じた服飾を利用し、発展してきた。とくに、防寒のために、生地にも長さとも厚さをもたせた“蒙古袍 měnggǔpáo”と“蒙古靴 měnggǔxuē”は、彼らの服飾の代表作品として知られている。

ドルブットモンゴル族は、モンゴル族の一部として、歴史上では他地域のモンゴル族と同様に自らの民族服を利用し、伝承する時代があった。波（2007）によると、古代黒龍江地区のモンゴル族の服飾には、“戎服 róng fú”（軍人の服飾）、“官服 guān fú”（各級官員の服飾）、“民衣 mín yī”（普通の牧畜民の服飾）の3種類があり、また、庶民たちの生活に関わる“民衣”を“頭衣 tóu yī”（帽子、頭用タオル類）、“体衣 tǐ yī”（衣とズボン類）、“足衣 zú yī”（長靴、靴類）および“飾物 shì wù”（頭、腰と足の飾り物）に分類されている（波・少布 2007:28-39）。このような波の古代黒龍江地域のモンゴル族、つまりドルブットモンゴル族の服飾に関する記述から見ると、ドルブットモンゴル族の服飾と遊牧時代におけるモンゴル族全体の服飾が一致している時代が存在していたことが分かる。

しかし清に入った後、ドルブットモンゴル族は徐々に定住し、さらに漢族と混住するようになってきた。これにより、彼らの生産方式は「遊牧」から「放牧」あるいは「農業栽培」へと変化していった。それにともなう、彼らの服飾は伝統的な遊牧生活に相応しい、“蒙古袍”と“蒙古靴”から「定住」と「農業栽培」に適した、漢族の短い衣装、ズボンと靴に転換してきた。つまり、ドルブットモンゴル族の「遊牧」から「定住」への社会変遷は、彼らの服飾文化に深い影響を与えている。また、中華民国以降、とくに建国以降、中国の政治政策変容（建国初期、「文革」、「改革開放」など）の波に何度も飲まれて、ドルブットモンゴル族の服飾文化は、中国服飾文化全体の発展プロセスと同様に、顕著な政治性と時代性が付加されたと考えられる。例えば、現在布村の高齢者たちは、建国前後に“中山装 zhōngshānzhuāng”ができたことで、「文革」時代には“全国人民一片緑 quánguó rénmin yí piàn lǜ”⁴⁷の影響を深く受けていた。また「改革開放」以降、全国的な服飾の開放化によって、彼らも自由に民族服、チャイナ・ドレス、コート、スーツ、ジーンズ、シャツなどを利用するようになってきた。

上述したようなモンゴル族、とくにドルブットモンゴル族の服飾の発展背景のもとで、現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の服飾は、具体的にどのような形で表れているのか。また、その服飾にはどのような特徴が見られるのか。以下、筆者のフィールド調査の資料に基づいて、

⁴⁷ 緑色の軍人服は「文革」の象徴であり、国民全員は緑色の軍人服を重視し、着ることを目指す。

これらの問題を解明する。

2014 年 12 月現在、布村の全人口は 179 人である。そのなかで、0～14 歳の未成年たちは、服飾に関する意識および選択力が不十分であるため、本章の考察対象からははずす。15～64 歳の 153 人のうち女性は 99 人、男性は 54 人であった。そのなかで、72 人の女性と 41 人の男性について考察対象とする。さらに、65 歳以上の人は 10 人おり、女性高齢者は 5 人、男性高齢者は 5 人であった。そのなかで、5 人の女性高齢者と 3 人の男性高齢者を考察の対象とする。よって、合計で 77 人の女性と 44 人の男性を考察対象として取り上げる。考察方法として、前述した波による分類方法（庶民服飾を“頭衣”、“体衣”、“足衣”および“飾物”に分類する方法）を参考にし、おもに、服飾の利用率、色、デザイン、素材の好み、年間消費額によって考察する。また、布村服飾の現状に基づいて、“体衣”を「衣」と「裳」⁴⁸に区別した。さらに、“飾物”の部分を「服飾雑貨と生活用品」に変更し、考察項を「頭用、腰用、アクセサリ、その他」とし、さらに「その他」の考察項を「髪型、ダイエット、香水、携帯電話」の利用状況の視点から考察することにする。具体的には、表 2 と表 3 のようにまとめられる。

表 2 2014 年布村女性の服飾利用状況に関する考察表⁴⁹

		頭衣		体衣			足衣		服飾雑貨と生活用品			
		帽子	マフラー類 ⁵⁰	衣	裳 ⁵¹	ワンピース類	靴	スリッパ	頭用 ⁵²	腰用 ⁵³	アクセサリ ⁵⁴	その他 ⁵⁵
%												
利用率		41	17	95	①81 ②14	5 *	94	①11 ②14 ③63	①93 ②37	①19 ②18 ③46 ④4	①63 ②11 ③1 ④89	
	白・青	78	59	28	①11 ②2	23	24	38	①2 ②2 ③1	①1 ②9	①46 ②45 ③43 ④11	④32

⁴⁸ 中国語の場合、“裳 shāng”はズボンを意味しているが、ここでは日本語の「裳（も）」の「腰から下にまとう衣服」という意味に基づいて①ズボンと②スカート類に分けて考察した。

⁴⁹ 表に見られる「*」は 100%を意味し、「-」は無効あるいは 0%を意味している。

⁵⁰ ここの「マフラー類」は、おもにマフラー、スカーフを指す。

⁵¹ 中国語の場合、“裳 shāng”はズボンを意味しているが、今節では①ズボンと②スカート類に分けて検討する。

⁵² 「服飾雑貨と生活用品」の「頭用」に関して、現在布村では普及されている①ヘアピン、②髪用コサージュ、③髪ゴムによって考察することにした。

⁵³ 「服飾雑貨と生活用品」の「腰用」に関して、おもに①ベルト、②バックによって考察した。

⁵⁴ 「服飾雑貨と生活用品」のアクセサリの考察項を①イヤリング、②ネックレス、③指輪、④ブレスレットに分けて考察した。

⁵⁵ 「服飾雑貨と生活用品」の「その他」の考察項を①髪型（色染とパーマを含む）②ダイエット、③香水、④携帯電話に分けて考察した。

色	赤・金	12	22	33	①2 ②1	30	5	37	①1 ②- ③1	①18 ②7	①51 ②55 ③57 ④89	④5
	黒	3	1	19	①72 ②90	31	68	3	①2 ②1 ③88	①70 ②58	①- ②- ③- ④-	④54
	他	7	18	20	①15 ②7	16	3	22	①95 ②97 ③10	①11 ②26	①3 ②- ③- ④-	④9
デザイン	伝統	-	-	-	-	-	19	-	-	①3 ②-	①5 ②- ③9 ④-	-
	現代	*	*	*	*	*	81	*	*	①97 ② *	①95 ②* ③91 ④*	④*
素材	皮	13	-	14	2	1	67	2	①18 ②- ③-	①29 ②26	①- ②- ③- ④-	-
	布	36	32	38	63	3	24	-	①20 ②97 ③-	①15 ②46	①- ②- ③- ④-	
	他	51	68	48	35	96	9	98	①62 ②3 ③*	①56 ②28	①* ②* ③* ④*	④*
消費率		4	2	24	18	5	20	1	2	5	9	10

表3 2014年布村男性の服飾利用状況に関する考察表⁵⁶

% /	頭衣		体衣		足衣		服飾雑貨と生活用品			
	帽子	マフラー類	衣	裳	靴	スリッパ	腰用	アクセサリー	その他	
利用率	28	6	92	① *	*	80	①* ②3	③18 ④20	①22 ④96	

⁵⁶ 男性の場合、女性の服飾習慣と異なるため、筆者は“体衣”に関わる「スカート」と「ワンピース類」、
「服飾雑貨と生活用品」の「頭用」と「その他」の「ダイエット」、「香水」への考察を省略した。さらに、
布村の現状に合わせて、「アクセサリー」の部分では③の「指輪」と④の「腕時計」の考察項を増加した。

色	白・青	36	63	34	①1	3	3	①8 ②1	③80 ④73	④22
	赤・黄	2	2	6	①2	3	16	①12 ② 1	③20 ④1	④5
	黒	22	-	21	①90	88	4	①97 ② 58	③15 ④25	④54
	他	40	35	39	①7	6	77	①1 ② 26	③- ④1	④9
デザ イン	伝統	-		-	-	8	-	①54 ② -	③- ④-	-
	現代	*		*	*	92	*	①46 ② *	③* ④*	④*
素材	皮	13		14	1	62	7	①70 ② 30	③-	-
	布	36		38	75	32	-	①25 ② 55	③-	-
	他	51		48	24	6	93	①5 ② 15	③*	④*
消費率		3	1	21	21	24	2	5	6	17

以上、男女分別の視点から布村の2014年の服飾の利用現状を表にした。考察の結果として、現代における布村の服飾の特徴を以下の3点のようにまとめられる。

(1) 各服飾の利用率から見れば、男女によって、その基本生活に関わる“頭衣”、“体衣”、“足衣”に関する利用率の順序には微妙な差異が表れている。具体的には、女性の場合は「靴、衣、スリッパ、ズボン、帽子、マフラー類」という順番になっている一方、男性の場合は「ズボン、靴、衣、スリッパ、帽子、マフラー類」という順になっている。言い換えれば、男女は靴類、帽子類の利用傾向ではほぼ一致している一方、衣とズボンの利用においては目立った差異が表れていると考えられる。これは、以前から存在する男女服飾品種類各種の不平均発展背景の違い（女性用スカート、ワンピース類の存在によるもの）と関連性がある。

また、利用率の視点から「服飾雑貨と生活用品」に属する「腰用」、「アクセサリ」の項を考察すると、2つのことが分かる。1つ目は村人は「腰用」のなかのベルトをかなり重視している傾向がある。具体的には、「ベルト」の利用率の面では、男女によって、約7%の差（男性は100%、女性は93%）が見られた。この問題に関して、モンゴル族の服飾習慣を踏まえてみると、「ベルト」は「男のシンボル」として重視してきたことが観察される。

波（2006）は「山祭」（ドクドル山に関する祭祀儀礼）のなかでは、山を祭祀する時、ドルブッ

トモンゴル族は「ベルトを外して後首に掛け、冠、帽子をはずして手に握り、その後両手を交差しながら胸にあて、山の神を仰ぎ崇拝する」⁵⁷という記録が表されている。また、波によるとモンゴル族は、①罪を犯して入獄する場合、②年上の人が無くなった場合、③皇帝王公と謁見する場合、だけに男性はベルトを外すことを許可されている。しかし、ドルブットモンゴル族が「山祭」の時にベルトを外すことは、彼らの山の神への厳粛・敬虔の姿の表現となると強調されている（波・少布 2006：357-358）。

つまり、モンゴル族にとって、「ベルト」は男たちの「命」あるいは「自尊心」に関わる「厳粛・敬虔」の表現で、他の服飾と異なった役割を果たしていると言える。したがって、表3の調査データから見れば、2014年12月現在、上述したモンゴル族の「ベルト」を重視する服飾習俗がなお男性村人のなかで普及していることが分かる。一方、女性の場合、モンゴル族のなかでは、以前から既婚女性を busgui と称する言い方があった。busgui はモンゴル語で、「ベルトを使わない人」という意味である。ドルブットモンゴル族の場合、この習俗は元の時代まで遡ることができる。しかし中華民国以降、ドルブットモンゴル族の既婚女性は徐々にベルトを使うようになってきた（白曉清 2002:94）。表2によると、2014年12月現在、布村女性のベルト利用率は約93%で、各服飾のなかで第四位に位置していることが分かった。

2つ目は「アクセサリ」の項のなかで、女性は「指輪」(46%)を重視し、男性は腕時計(20%)を重視している傾向が見られることである。また、「その他」の項で、生活用品である「携帯電話」は優位に位置し（表2と表3から見れば、村内女性の携帯電話普及率は約89%で、男性の携帯電話普及率は約96%になっている）、それ以外に村人の「髪型」に関する関心が比較的に高く、女性の場合は約63%を占め⁵⁸、男性の場合は約22%を占めていることである。これは、村落社会におけるドルブットモンゴル族の「服飾雑貨と生活用品」には現代性が表れていることを物語っている。その要因は、漢族と混住する生活による異文化接触と関わっているとされる一方、中国全体に進められている近代化、都市化の社会変遷とも関連性が示されている。

(2) 色の視点から見れば、次の3つのことが分かる。まず、「白・青類」のモンゴル族の伝統的な好みの色は、女性の場合は、「頭衣」（帽子は78%、マフラー類は59%）に集中し、男性の場合は「頭衣」（マフラー類は63%）と「服飾雑貨と生活用品」の「アクセサリ」（指輪〔素材は銀になるため〕は80%、腕時計〔素材は金属になるため〕は73%）を中心として表されている。次に「赤・金」といった漢族が伝統的に好む色類は、おもに女性の金素材のアクセサリによって表現されている。そのなかで、イヤリングは51%、ネックレスは55%、指輪は89%、腕輪は57%を占めている。そして、「黒」というモンゴル族にとって禁忌である色は、おもにズボン（スカート）靴とベルトによって表されている。そのなかで、女性の利用率は72%（ズボン）で、男性の利用率は90%（ズボン）を占めている傾向が見られる。また、「その他」の色は、男性のスリッ

⁵⁷ 中国語の原文は“.....把腰带解下挂在颈上，摘下冠帽握于手中，然后将双手交叉放在胸上，注目敬仰山神.....”である（波・少布 2006：357）。

⁵⁸ 「髪型」以外に、村人の女性たちには「頭用飾り物」を重視する傾向が見られる。

パ(77%)、と女性の「服飾雑貨と生活用品」の「頭用」(ヘアピンは95%、髪用コサージュは97%)の面で重要な位置を占めている。要するに、布村の場合、村人の“頭衣”の服飾は民族性を表す「白・青」類の色を重視し、下半身(裳、ベルト、靴類)の服飾は、民族禁忌性が見られる「黒色」に集中している傾向が見られる。また、女性たちがアクセサリに「銀」より「金」を重視するアクセサリの嗜好傾向から、彼らは漢族の「赤・金色を好む」審美文化を受け入れていることが分かる。

さらに、このような漢族からの色彩嗜好の影響は、一部の特殊な村人が赤色の服飾品を利用することに表されている。調査によると、この一部の特殊な人というのは、おもに新郎新婦、新生児、還暦誕生日あるいは66歳の誕生日祝いを行う老人、“本命年 běnmìngnián”⁵⁹を迎える人を指す。その赤色の服飾品には、赤い服(ベスト、セーター、下着が多い)、赤いベルト、赤い靴下などが含まれる。⁶⁰ それは、「赤色の服飾品は着る人(新郎新婦と‘本命年’に当たる人を中心とする)に幸福をもたらす」、また「赤色の服飾品はけが・病気(新生児、老人)や不幸(‘本命年’に当たる人)から守ってくれる」と信じられているからである。⁶¹ つまり、村人にとって、赤色の服飾品は幸せ、幸福の象徴物で、また「命を守る」呪術性も付加されている(写真8)。言うまでもなく、このような赤色に関わる認識観念は、中国漢族のなかでも非常に知られている。しかしこれは、モンゴル族が白・青色の服飾の利用によって、生活の豊富・幸福を表現し、さらに病気と危険を防ぐ力をもらえると信じる伝統観念と類似点が見られる。言い換えれば、漢族の影響を受けた結果、ドルブットモンゴル族の好む服飾の色は、「白・青色」から「赤色」へと変化していると考えられる。

(3) デザイン・素材・消費率の視点から見れば、次のようなことが分かる。まず、村人の服飾のデザインから見ると、村人のほとんどの服飾は現代的なデザインのものが多い(写真6)。しかし、女性の「靴、ベルト、イヤリング、指輪」、と男性の「靴、ベルト」の面では、また若干民族の伝統的なデザインが見られる。そのなかで、男性のベルト、靴の割合が比較的高く、それぞれ54%と19%を占めている。次に服飾品の素材の面では、多様性・複雑性が見られる一方、表の「服飾雑貨と生活用品」の「その他」に属する服飾品が高い割合を占めている。一方、伝統的な革、布などを加工した服飾品の種類が比較的に低い。これは、女性の靴(革、67%)とズボン(布、63%)、男性の靴(革、62%)、ベルト(皮、70%、写真5)とズボン(布、75%、写真7)によって表されている。また、消費率の面では、基本生活に関わる“体衣”と“足衣”の服飾品がより多く使われている。そのなかで、女性の「衣」(24%)と男性の「靴」(24%)は高い順に位置している。それ以外に、携帯電話を特徴とする「服飾雑貨と生活用品」は次の順(女性は10%、男性は17%)に位置していることも観察された。要するに、村人の服飾は、デザインと素材の面においては「伝

⁵⁹ 中国で、陰暦を基準にして、人の生まれ年の干支と一致する年ごとをこの人の“本命年”と呼んでいる。つまり、人は12年に一度“本命年”を迎えることになる。

⁶⁰ 若者たちは鮮やかな赤色を好んでいる一方、老人たちは暗い赤色を気に入る傾向が観察されている。

⁶¹ 現在布村在住のZYさんへの取材(2013.8.28)内容より。

統的なもの」より「現代的なもの」が優位に位置し、消費率の面においては、基本生活に関わる衣服と靴以外にも、現代生活を意味する携帯電話の消費率も比較的高いという特徴も見られた。つまり、近代化はドルブットモンゴル族の服飾文化に深い影響を与えていると言える。



写真5 布村中年男たちの夏の服飾
2011年7月28日 撮影



写真6 布村主婦と子供の夏の服飾
2011年7月28日 撮影



写真7 布村村人の冬の服飾
2014年1月30日 撮影



写真8 赤い絹で飾ったゆりかごと新生児
2011年7月18日

3.2 村人の食生活

中国語で“民以食为天”という表現がある。これは、人間は他の動物と同様に生命を維持するために「食」を大切にしているという生物学上の特徴を表している。さらに、この文のなかには「食」と庶民たちの生活、および国の政権との関連性も隠れていると考えられる。つまり、「食」は単に「食べる」ということではなく、人間社会の様々な事情に関わる複雑な問題だということである。

これに関して、学者たちはおもに「食」に「文化」の特徴を付加させて、「飲食文化」あるいは「飲食習俗」と定義して分析を深めることが多い。例えば、趙（2006）は、「飲食文化は何より複

雑な人間の社会生活現象で、ほぼ全ての人間の文化のあらゆる分野とある程度の関係が存在する。... 飲食文化は人間がどの条件のもとで食べるか、何を食べるか、どのように食べるか、食べた後はどうなるかなどに関わる学問である...」⁶²と指摘している(趙栄光 2006:1-2)。また、宋(2004)は人の需要によって飲食習俗を食の習俗(‘食的習俗 shí de xísú’)と飲み物にまつわる習俗(‘飲的習俗 yǐn de xísú’)に分け、また人の生活内容の視点から、日常生活の飲食習俗、年中行事中の飲食習俗、と信仰祭祀中の飲食習俗に分類している(宋徳胤 2004:136)。これらの観点に基づいて、筆者は「日常生活の飲食習俗」に注目し、またこれを「食べ物類」と「飲み物類」に分類して、布村の事例から現代におけるドルブットモンゴル族の食生活を考察する。さらに、趙氏の「どの条件のもとで食べるか、何を食べるか、どのように食べるか、食べた後はどうなるか」の問題を解明したい。

まず、前提としてモンゴル族全体と中国東北地域の食伝統を紹介する。モンゴル族の飲食伝統を踏まえると、牧畜業と関係深い cagan iden と ulan iden は重要な位置を占めていることが観察される。そのなかで、cagan iden は家畜の乳を食材にして加工された各種類の乳製品を指し、ulan iden はモンゴル族の「伝統五畜」(牛、馬、羊、ヤギ、ラクダ)そのものの肉を食材にした食品を指している。つまり、cagan iden はモンゴル族の搾乳作業によって作られた食品で、ulan iden は家畜を屠殺作業によって作られた食品である。

この二種類の食品の食べる時期に関して、「夏は乳製品が主食となり、冬は肉が主食の位置を占める」と指摘している学者が見られる(山口格 2002:4)。また、作り方の面では、cagan iden の方は、加温、脱脂、発酵などの方法があり、ウルム(urum)、エーズギー(eezeg)、シャル・トス(shar tos)などの食品が作られる。一方、ulan iden の方は、おもにゆでる、干す、煮る、焼く、揚げるなどの方法があり、シュース(塩ゆでしただけの丸一匹の羊肉)、ボルツ(牛の乾燥肉)、羊肉の丸焼き、羊肉のしゃぶしゃぶなどにされる。

それ以外に、モンゴル族は漢族入植以前から、穀物栽培に適した場所で、遊牧の安定に影響しない程度の農業(ナムク・タリア⁶³という)を営んできたと言われている(吉田順一 2007:276)。したがって、ナムク・タリアの代表的な栽培物であるモンゴル・アムと蕎麦は、副食として彼らの伝統食品のメニューに属していたはずである。さらに、小麦がモンゴル地域に浸透して以降、小麦を利用した各肉料理もモンゴル族の代表的な食品として好まれてきた。例えば、モンゴル流ボーズ(漢族の‘包子 bāozi’に近いもの)、ホーショール(漢族のシュウマイに近い食べ物)、焼きうどん(‘炒面 chǎomiàn’)、bansh(水餃子)、肉うどん、モンゴル粥などの食品は、現代ではモンゴル風の食品として知られている(小長谷有紀 2005:208-220)。

⁶² 中国語の原文は“饮食文化是无比复杂的人类社会生活现象，它几乎同人类社会的任何门类都有程度不同的关系。……饮食文化是关于人类（或一个民族）在什么条件下吃、吃什么、怎么吃、吃了以后怎么样等等的学问。……”である(趙栄光 2006:1-2)。

⁶³ ナムク・タリヤは、土を掘り返して畝(=畦)を盛り上げることをしないし、肥料も施さず、雑草も取らない。春夏に種を播いた後、何もしないで秋の収穫を待つ農耕法である(吉田順一 2007:276)。

一方、趙（2006）の『中国飲食文化史』に基づいて、中国東方地域の飲食伝統を考察すると、これは中国の「東北地区飲食文化圏」に属することが分かる（趙栄光 2006：33－36）。この地域は冬季が長く、また牧畜業、農業、狩猟、漁業、採集の生業様式がともに存在しているため、食品のなかで辛い味のタバコと酒、家畜、野生動物、家禽、魚などの消費率は中原地域と比べると比較的高いと言われている。また、この地域では冷凍（冷凍肉、冷凍魚、冷凍餃子、冷凍饅頭、冷凍梨、冷凍豆腐などの冷凍食品が見られる）、塩漬け（白菜、大根、ニンジン、卵などの塩漬け物がある）、乾燥（インゲン、なす、キノコなどの干し物がある）によって食材を保存する習俗がみられるが、なかでも冷凍食品の種類が多く、さらに利用数と利用時間が長いという特徴が観察されている（趙栄光 2006：40－43）。

以上をまとめると、モンゴル族全体の飲食習俗は、牧畜業を基礎にした cagan iden と ulan iden 中心として、さらにモンゴル・アムと蕎麦を副食として消費していることが分かる。また、小麦がモンゴル地域に浸透して以降、彼らは小麦と肉をともに食材にする混雑料理を好むようになった。一方、中国東北地域の飲食習俗は、多様性が見られ、家畜、野生動物、家禽、魚、辛い味の食品の消費率が比較的に高い傾向が見られる。さらに、当該地域の厳寒気候に対応するために、冷凍、塩漬け、乾燥のような食品保存方法が多く用いられている。

ここで、中国のモンゴル族全体、中国東北地域と同時に深い関係があるドルブットモンゴル族は、どのような飲食習俗を持っているだろう。これに関しては、地方文献から観察できる。波（2007）の『黑龙江蒙古民族文化』の「生活習俗」の〈飲食〉によると、ドルブットモンゴル族の飲食は白色の乳製品(cagan iden)、赤色の肉食品 (ulan iden)、紫色の食糧食品 (bor iden)、と青色の野菜・果物 (huh iden) の大きく四種類に分けられる（波・少布 2007：40－59）。また、各種類の食品は、食材と加工方法の違いによって、さらに数多くの食べ物として細分されている（表4）。

表4『黑龙江蒙古民族文化』に見られるドルブットモンゴル族の食品種類

	細 分 内 容	
乳製品	奶 ⁶⁴ 脂	生奶油、奶皮子、白油、黄油、黄油渣
	酪類	乎日德、查嘎、阿日紫、阿如勒、額哲該、必西拉格
	飲類	牛・馬・羊・ラクダ（初奶、生奶、熟奶、去脂奶、奶豆腐）とヤギの乳、奶酒、酸奶子、粥状奶酪、酸奶汁、奶茶
肉食品	羊肉を中心として	全羊宴、小全羊宴、半羊宴、全腰宴、短腰宴、貴勒格烏查秀斯、羊頭宴、肩胛宴、四肋宴、胯骨宴、前胸宴、前肢宴、烤全羊、奶油烤羊腿、成吉思汗火鍋、九九全羊宴、肉干、肉粉、手把肉、蒙古八珍、全羊湯、羊臟湯、羊骨湯、白羊腎湯、羊肚湯、巴爾布湯、沙吉木爾湯
	面粉 ⁶⁵	包子・饅頭、炸果、図古勒湯、猫耳湯、肉湯面、山葱餃子、亥莫格、蒙古餡餅、葱

⁶⁴ “奶 nǎi” は「乳」とほぼ同じで、ミルクの意味である。

⁶⁵ 波（2007）の『黑龙江蒙古民族文化』によると、この“面粉 miàn fěn”は小麦と蕎麦（蕎麦を中心として）

食糧食品		花餅、千層餅、蕎麦面饅頭、蕎麦面腸
	米谷 ⁶⁶	炒米、特勒莫爾布達、釀布達（黃米）、耶日別珠失（西田谷粥）紮日莫（西田谷糕）
野菜・果物	野果	山里紅、山丁子、稠李、山杏、欧李、榛子、龍葵、雞桑
	野菜	羊蹄葉、藜（灰菜）、豬毛菜、莧菜、野豌豆、車前子、桔梗、大籽蒿、水蒿、山白菜、莖黃菜、蒲公英、野韭、黃花、百合、山葱
	家植蔬菜	白菜、土豆、蘿蔔、茄子、辣椒、柿子、牛心菜、卷心菜、大葉青、甘藍、菠菜、芹菜、韭菜、生菜、西葫蘆、南瓜、冬瓜、西瓜、黃瓜、稍瓜、大蔥、大蒜、蒜薹、鮮姜、香菜、豆角、豇豆、油豆角、圓蔥
	真菌類	白蘑菇、花臉蘑、黃蘑、土豆蘑、雞腿蘑

表4から見ると、波（2007）の〈飲食〉に記録されたドルブットモンゴル族の乳製品と肉食品は、モンゴル族全体の飲食習俗と類似点が見られる。これは、ドルブットモンゴル族と中国他地域のモンゴル族は同じ祖先から発展してきたという民族の歴史的背景、および牧畜業を重視する生業様式と関係深い。一方、ドルブットモンゴル族の食品の構成のなかで、食糧食品、野菜・果物類の食品は、乳製品と肉食品のような伝統民族食品とほぼ同じ位置を占めている傾向も見られる。この要因は、彼らが依存している自然環境と関係があるだけではなく、また清に入った後、政府がモンゴル地域で実施した「移民」および「蒙地開墾」活動による漢族と農業技術の侵入と関連性があるだろう。つまり、漢族と農業技術の侵入によって、ドルブットモンゴル族の食品のなかで農作物の割合が上昇したと考えられる。しかし、前述した中国東北地域の飲食習俗の一つの特徴である「冷凍、塩漬け、乾燥のような食品保存方法を重視する」ことは、波（2007）の〈飲食〉のなかにはほとんど記されていない。

では、現在は行政区画上で中国東北の黒龍江省に属しているドルブットモンゴル族の飲食習俗は、いったいどのような形で表わされているのか。また、これはモンゴル族全体の飲食伝統と中国東北地域の飲食習俗とどのような関連性が見られるのか。さらに、波（2007）の記録された〈飲食〉内容と比較すると、彼らの食生活そのものには、どのような変化が見られるのか。以下、布村の「食の条件」、「食べ物の種類」によって、これらの問題を解明する。

3.2.1 布村の「食」の条件

言うまでもなく、人の食活動は食材を得ることからはじまる。食材は食活動の基礎をなし、おもに自然環境における開拓、および生産活動によって手に入れている。つまり、人の周りにある自然環境と利用する生産方式は、その「食」の必要条件として重要な位置を占めている。布村の場合、現在ではおもに川、牧草地、林地、耕地、水田などの資源の存在、および牧畜業、農業、

を食材にした食品を指す（波・少布 2007：52）。

⁶⁶ 波（2007）の『黒龍江蒙古民族文化』によると、“米谷 mǐ gǔ”は“稷子 jì zǐ”、“糜子 mí zǐ”、“谷子 gǔ zǐ”と野生の“西田谷 xī tiāngǔ”をひき砕きた米を指す（波・少布 2007：53）。

稲作作業の生業様式の存在が確認されている。

布村はウユル川の支流に恵まれたため、以前から水資源が豊富であった。これはおもに村落の東、南、西部を連続して曲がっている河川と村落北部に位置する湖によって形成されたものである。これらの河川と湖の水量が常に豊かであるため、野生魚の種類が豊かになったうえ、各野生物の種類も豊富であった。そのなかでも、東、南、西部の川の魚の数が多く、おもにナマズ、白鯰、ドジョウ、フナ、草魚、川のエビなどが確認されている。また、村落北部における湖は、野生種の魚の生息地になっているだけでなく、芦の質がよく、量も豊富であるため、山鶏、野生アヒル、タンチョウ、兎などの野生生物の重要な繁殖地となっている。

さらに、このような豊富な水資源があることによって、村内では広大な牧草地が形成されている。村人は以前からこの牧草地を利用して牛、馬、羊、ヤギを放牧してきた。とくに、21世紀に入ってから、村内では牛と羊の数が増え、生活手段として重視されている。⁶⁷ それ以外にも、牧草地には“苣荳菜 jùdòucài”、タンポポ、“猪毛菜 zhūmáocài”、“莧菜 xiàncài”、“藜 lí”、野生の蕻、“黄花 huánghuā”、野生の葱などの植物が豊かで、村人の食品の種類を豊富にしている。

一方、「文革」時代の牧草地開墾活動によって布村で農業技術が広がった。これにより、ほとんどの家庭でトウモロコシ、コウリヤン、粟、大豆、緑豆、ひまわりなどの農作物を栽培するようになった。しかし、こうした農地は2002年に実施された“退耕還林”活動によってかなり減少している。とくに、2015年12月現在は、一部の家庭で村落の居住地と林地の間の狭い空き地を利用して、家畜用トウモロコシと大豆を栽培する以外に、ほとんどの家庭は農業栽培を営んでいない。一方、林地資源の増加にしたがって、菌類食品がより村人に重視されるようになり、秋になると家庭全員で林地に行って菌類を採集する様子も観察されている。

それ以外に、布村のモンゴル族は、以前から混住している漢族の影響を深く受けて、庭で鶏、アヒル、ガチョウ、豚などを飼育して、日常食品の種類を豊かにしている（写真⑤、写真⑥）。さらに、1997年と2009年の“田園開発計画”の実施によって布村で稲作作業を営む家庭が出てきた。それには漢族の家庭が見られる一方、またモンゴル族の家庭も観察されており、さらに彼らの栽培している稲は自家用以外にも、他地域に出荷しているようである。

要するに、布村には川、牧草地、林地、耕地、水田の資源が豊富にあるため、村人は家畜を中心的な食材にしたモンゴル族伝統の飲食習俗を継承する条件と東北各種の野生生物、家禽、農作物と稲作を食材にした中国東北地域の異民族の飲食伝統を吸収する条件をともに備えていると考えられる。では、このような布村の「食」の条件のもとで、村人はいったいどのような食べ物を作り出して消費しているか。以下、おもに村人の「食べ物の種類」を巡って考察する。

3.2.2 村人の食べ物の種類

食べ物は、人の食材における開拓および加工活動によって形成された様々な食べられるものを指すが、その分類基準はさまざまである。本節では、筆者の布村で行った食生活に関する調査資料

⁶⁷ 布村では以前から馬とヤギの数が少なく、さらに2008年には馬が布村から消失している。

に基づき、また宋（2004）の“食的習俗”と“飲的習俗”に分ける分類方法を参考に、村人の日常生活のなかで利用されている食品を「食べ物類」と「飲み物類」に分け、さらに「食べ物類」を「主食類」、「副食類」、「間食類」に分けて考察する。

(1)食べ物類

① 主食類

- i “饅頭 mántou”：小麦粉（発酵させた小麦粉と練った小麦粉をともに利用する）を蒸した丸型の食べ物を指す。また、この饅頭のなかに小豆の餡を入れる作り方もある。さらに、春節の時には数日間の間かけて数多くの饅頭を蒸した後に冷凍（外で）して食べる家庭が見られる
- ii niang bobbo：中国語で“粘豆包 nián dòubāo”と呼ばれて、キビ粉（発酵させたキビ粉と練ったキビ粉をともに利用する）の皮に小豆の餡を入れた饅頭に近い食べ物を指す。食べる時には一般的に“粘豆包”に砂糖と動物の油をかけて食べる。この“粘豆包”は中国東北地域と内モンゴル東部の冷凍食品の一つとして知られている。内モンゴルの東部地域では“粘豆包”を食べる時にシャル・トス（牛乳を食材にして作った黄色の油）をかける一方、中国の東北地域では“豚油 zhū yóu”（豚肉の脂身を温めてできた白い油）をかけるという特徴が見られる。布村の場合、中国の東北地域と同様で“粘豆包”に“豚油”をかけている
- iii bolinbobbo：中国語で“玉米餅子 yùmǐ bǐngzi”と呼ばれ、トウモロコシの粉（発酵させたトウモロコシの粉と練ったトウモロコシをともに利用する）を材料に、蒸す方法によって作った“餅 bǐng”の形に近い食べ物を指す（写真 12）。これは中国の東北地域と内モンゴル東部の農村部でよく食べられている
- iv きしめん・うどん：村人は日常生活のなかで購入によってきしめんを利用する以外に、また小麦と蕎麦を食材にして“面條 miàn tiáo”を作る場合がある。そのなかで、小麦の手作りうどん（写真 11）はほぼ日本のうどんと同様で、蕎麦の手作りうどんは中国語で“蕎面條 qiáomiàn tiáo”と呼んで、モンゴル族の家庭はこちらをより好む傾向が見られる。食べ方としては、きしめんはおもにスープで煮込んで食べられ、うどんのほうはゆでた後に冷やし、豚肉の汁と混ぜて食べている
- v mempyor：これは中国語の“面片 miàn piàn”と発音がほぼ同様に、小麦の粉を柔らかく練った後、小さな四角形に伸ばして、湯あるいはスープに入れて煮た食品である。モンゴル族の場合、そのスープに入れる肉がかなり多い
- vi buus：村内では、これを直接に中国語で“包子 bāozi”と呼ばれ、ふくらした小麦の粉で皮を作った後、豚肉と野菜を混ぜた具をなかに入れて蒸した食べ物である（写真 10）。作り方から見れば布村の buus は周辺漢族の“包子”とほぼ同様である。一方、モンゴル族の伝統的な buus の皮はふくらした小麦の粉ではなく練った小麦の粉で、具は豚肉と野菜ではなく羊肉と少なめの葱を中心としたものである

- vii shal bang : shal bang は練った小麦粉の皮と、肉・野菜を混ぜた具によって作った漢族の“餅”に近い食べ物である。これはまた中国語で“餡餅 xiàn bǐng”と呼ばれて、モンゴル族と漢族にともに食べられている一種の主食である。その差異は、具に入っている肉の種類（モンゴル族は羊肉と牛肉を好み、漢族は豚肉を好む傾向がある）および量（モンゴル族のほうが肉の量が多い）によって表している以外にも、丸型を作る時に麺棒を使うかどうかによっても区別される。具体的にいうと、モンゴル族は shal bang を作る時にほぼ麺棒を利用しない。彼らはおもに手で shal bang の丸型を作り出している。布村の場合、具から見れば彼らの作っている shal bang は、漢族の影響を深く受けて豚肉と野菜を好む傾向がある。しかし、作り方から見ればモンゴル族の作り伝統を継承して麺棒を利用しないという特徴が観察される
- viii “餅 bǐng” : “餅”は小麦を食材にした漢族の食べ物である。布村では“発面餅 fā miàn bǐng”（発酵させた小麦粉を麺棒によって丸型にした油餅），“干巴饼 gānbā bǐng”（発酵させた小麦粉あるいは練った小麦の粉を麺棒によって丸型にして焼いたもの），“油餅 yóu bǐng”（練った小麦粉を麺棒によって丸型にして油で焼いたもの）と“葱花餅 cōnghuā bǐng”（‘油餅’の作り方とほぼ同じで、なかに葱の具を入れたもの），“煎餅 jiān bǐng”（小麦粉と刻み葱を水で液体にして油で焼いた塩味の薄い‘餅’）の5種類が見られる
- ix bansh : bansh は水餃子のことで、過去中国の北方地域で普及された漢語の“扁食 biǎn shí”に近い言い方である（写真9）。しかし布村では、bansh を“扁食”ではなく、ほとんどの場合中国語で“餃子 jiǎozi”と呼んでいる。作り方も漢族の水餃子と同様で、豚肉と野菜の具を好む傾向が見られる。さらに、彼らは中国東北地域の冷凍食品を利用する習俗を取り入れて、冬季には数多くの冷凍餃子を作っている
- x 飯類 : 現在、布村では村人は周辺の漢族と同様に米、粟、トウモロコシを食材にした飯と粥を利用している



写真9 bansh 2010年2月1日 撮影



写真10 buus 2011年7月24日 撮影



写真 11 手作りうどん 2015 年 2 月 4 日撮影

写真 12 bolinbobbo 2015 年 2 月 5 日 撮影

上述した各種類の布村の主食を、モンゴル族全体の伝統食品と中国東北地域の食品と比較して考察すると、布村の主食は中国東北地域の食品とかなり重なるという特徴が見られる。これはおもに彼らの農作物を中心食材として主食を作っている食習俗によって表している。また、主食のなかで他地域のモンゴル族と同名の食品（例えば niang bobbo、buus、shal bang、bansh など）が存在しても、その作り方やサイズ（モンゴル族の方がほとんど大きい）はより中国の東北漢族に近づいているという特徴が見られる。

それ以外に、上述した各主食の利用時期から見ると、秋の末から春の初頭までの寒い時期には、村人は饅頭、うどん、きしめん、“粘豆包”などの小麦の粉とキビ粉によって作った主食を重視し、春の中旬から秋の初頭までの暖かい時季では飯と粥のような穀物を食材にした主食をより好むという特徴が見られる。よって、モンゴル族の「夏は乳製品が主食となり、冬は肉が主食の位置を占める」という食伝統は布村で完全に崩壊したと言ってよい。一方、村人は一年中 buus、shal bang、bansh どの小麦粉と肉類をともに利用した主食を食べているという現象は、新たな食生活の特徴として注目されるべきである。

② 副食類

当村ではほとんどのおかずは豚肉、鶏肉、牛肉、羊肉などの肉類とジャガイモ、白菜、なす、インゲン、キノコなどの野菜をともに利用して作ったおかずである。また、各肉類のなかでも魚、豚肉と鶏肉の消費率がより高く、各野菜のなかではジャガイモ、キノコと白菜などの割合が比較的高い（写真 13、写真 14）。



写真 13 漁猟後の料理準備

2013 年 8 月 22 日 撮影



写真 14 村落林地で野生キノコを採る女性

2013 年 8 月 25 日 撮影

作り方から見れば、油のスープに肉（豚肉、魚あるいは鶏肉）あるいは骨付き肉（スペアリブあるいは鶏のもも肉）と各野菜（白菜、ジャガイモ、なす、インゲンなどが中心）をともに煮る方法がより重視されている（写真 15）。この作り方は、食材が豊富で消化しやすいのである。よ

って、中国東北地域の気候に適応な食べ方の一つと認められている。これを、中国語で“燉菜 dùn cài”あるいは“東北乱燉 Dōngběi luàn dùn”と呼ぶ場合が多い。しかし、モンゴル族の伝統的な羊を中心食材とする「赤い食べ物」、例えば羊肉の塩ゆで（シュース、骨付き肉）、羊の丸焼き、羊の腿焼き、羊肉のしゃぶしゃぶ、羊肉のスープ（‘全羊湯’）は衰退している傾向が見られる。そのなかでも、焼くという方法によって加工される羊の丸焼きと羊の腿焼きのおかずは、当村ではほとんど存在していない。一方、羊肉の塩ゆで、羊肉のしゃぶしゃぶ、羊肉のスープを利用する家庭はなお存在している（写真 16、写真 ⑦）。これは、前述した村人の生業様式の転換と関連性が見られる以外に、塩ゆで、しゃぶしゃぶやスープの作り方は、上述した“東北乱燉”と同様に中国東北地域に相応しいおかずの作り方であることとも関係があると考えられる。そのため、村内では、豚肉を食材にしたスペアリブの塩ゆで、豚肉のしゃぶしゃぶも作られており、村人に好まれている。

それ以外にも、村人は一年中豆腐（‘凍豆腐 dòng dòufu’、‘水豆腐 shuǐ dòufu’と‘干豆腐 gān dòufu’の三種類がある）、卵、魚（新鮮な野生魚、干し魚あるいは冷凍魚を食べている）、各種漬物（白菜を食材にした‘酸菜’、大根の漬物、‘鹹鴨蛋 xián yādàn’〈アヒルの卵の漬物〉）を利用し、さらに各家庭の生活条件および季節交替によって、新鮮な大根、トマト、セロリ、キュウリ、カボチャ、インゲンなどの蔬菜をおかずの材料として用いる傾向が見られる（写真 17、写真 18、写真 ⑧）。



写真 15 布村の日常料理

2012 年 8 月 11 日 撮影



写真 16 羊の解体

2013 年 8 月 27 日 撮影



写真 17 布村のおもてなし料理

2013 年 8 月 31 日 撮影



写真 18 菜園でインゲンを採る女性

2013 年 9 月 2 日 撮影

これには近代化、農耕化の特徴が観察されるとともに目立った地域性が表れていると考えられる。実際、これらの食品は典型的な中国東北地域の食べ物として一般的に認められている。とくに、“凍豆腐”、“鹹鴨蛋”、“酸菜”のような冷凍および塩漬けにより保存された食品はより地域性が目立つものであると考えられる。また、モンゴル族の飲食伝統を踏まえると、17世紀には仏教のモンゴル地域での普及によって、彼らは魚食を否定する歴史があったことが分かっている(小長谷有紀 2005:204)。この習俗は、現代にいたっても内モンゴルの西部と甘肅、青海などの遊牧生活を営んでいるモンゴル族たちに厳守されている。しかし現在の布村では、村人は一年中各種の野生魚を利用している。さらに、村人たちは夏には干すという方法、冬季には冷凍するという方法を利用して魚を保存し、おもに煮る、つまり“東北乱燉”に近い作り方を利用して食べている。これにも目立った東北地域性が表れているといつてよい。

要するに、現在の布村では、おかずの食材の面ではモンゴル族の伝統的な「赤い食べ物」と比べると、地域性が見られる肉類と野菜がより高い割合を占めている。また、食材の保存方法の面では、冷凍および塩漬け方を重視しており、顕著な地域性が感じられる。さらに、おかずの作り方の面では、“東北乱燉”という作り方を重視している。一方、モンゴル族の伝統的な羊肉を用いた塩ゆで、しゃぶしゃぶ、スープの作り方は若干衰退し、さらに焼く法方による肉の料理はほとんど消失したという変化が見られた。

③ 間食類

当村では、間食の面では購入によるビスケット類のお菓子(女性と子供の方が多い)の割合が非常に高い。また、冬の時期では、村人は“瓜子 guā zǐ”(炒めたひまわりの種)、“爆米花 bàomǐhuā”(ポップコーンに似たもの、炒めたトウモロコシの種)のような東北の地域性が見られるお菓子を好み、さらにりんご、ミカン、バナナ、梨などの果物を購入しているようである。一方、夏の時期になると、菜園のキュウリ、トマトをそのまま間食として利用している家庭も比較的多い(写真⑨)。

以上をまとめると、蒙・漢民族の飲食伝統と比較して考察した結果、現代における布村では、「食べ物類」に関して、一部の食品になおモンゴル語の呼び方が残っているが、食材、保存方法および作り方の面では、より中国東北地域の食べ物と類似していた。また、その「食べ物類」のなかには一年中利用している食品が見られる一方、また季節の移り変わりによって変化する地域性が表れた食品も見られた。つまり、彼らの「食べ物類」には、固定性と柔軟性がともに表れていると考えられる。

(2) 飲み物類

次は、布村の食品のもう一つの側面である「飲み物類」に関して考察する。まず、モンゴル全体の飲食習俗と中国東北地域の飲食習俗を踏まえると、以前からモンゴル族は家畜の乳を原料にした各「乳酒」を飲む習俗がある一方、中国東北地域で生活している各民族は穀物を食材にした“糧食酒 liángshí jiǔ”、つまり“白酒 bái jiǔ”を飲む習俗が観察される。では、現代における布村では「飲み物類」にはどのような種類が存在しているのか。これに関して、筆者の布村での調査

資料によって報告する。

布村の「飲み物類」は「飲料類」、「酒類」、「茶類」の三種類に分けられる。そのなかで、「飲料類」は、コカ・コーラ、Sprite、各ジュース類のような、現代技術によって加工された、販売用の飲料と水を指す。その消費者はおもに子供と主婦で、ほとんどの場合年中行事と人生儀礼に合わせた宴会によって消費されている。

また、「酒類」には“白酒”、ビール、ワインの三種類が見られ、そのなかで“白酒”の割合が非常に高い。この“白酒”は中高年男性を中心として消費されている。この酒はアルコールが高いため、モンゴル族は *har arih*（日本語に翻訳する場合〈黒い酒〉となり、その〈黒い〉は純度が高いの意味である）というモンゴル語で呼んでいる。しかし、ドルブット地域ではこれは *har arih* ではなく、*cagan arih*（日本語に翻訳する場合〈白い酒〉となる）と呼ばれている。つまり、“白酒”を直接翻訳している（写真 19）。

布村では、トウモロコシを原料にした 50～60 度の“白酒”（1 リットルの値段は約 6 元）が一番好まれている。実際、このような食糧を原料とした高アルコールの酒は、中国の東北地域ではよく飲まれている。これは彼らの生活環境の劣悪さ（冬季が長くて、極めて寒い）と関係深い。つまり、アルコールが高い酒には体をあたためる効果があるのを利用するのである。一方、肉食を中心とし、頻繁に移動する遊牧生活を営むモンゴル族も、漢族との接触のなかで徐々に“白酒”を利用するようになってきた。このような高アルコールの酒には、肉食の消化を助ける効果があるということで、利用されているのである。

しかし布村の場合、上述した二種類の機能と比べると、“白酒”を一種の生活習慣として利用する特徴が極めて顕著であると考えられる。具体的には、以下の 3 点によって観察される：i 男性同士の挨拶は常に酒から始まる。村内では「飲んだ?」、「どれぐらい飲んだ?」、「だれと飲んだ?」、「どこで飲んだ?」のような挨拶用語を中心として男性同士の関係を維持する傾向が見られる；ii ほとんどの家庭には酒壺が設置されている。そのなかで容量が 25 リットルのプラスチックの白い“酒桶 *jiǔ tǒng*”（酒入れ用の密封バケツ）の数が一番多い；iii 村内の中年男性は食事と一緒に“白酒”を飲む傾向が見られる。さらに、朝食前と夕飯以降に酒を飲むことも常に発生している。彼らの一日の“白酒”消費量は約 0.5 リットルである（写真 ⑩）。一方、ビールとワインは若者たち（女性を含む）に好まれているが、その消費率は比較的低くて、おもに夏の時季、飲み会、人生儀礼、祭などの特別な状況に合わせて飲まれている。

それ以外にも、もう一つの飲食種類として茶類が村人に重視されている。モンゴル族の全体およびドルブットモンゴル族の飲食伝統を踏まえると、彼らは以前から *suutai chai*（ミルクティー）を利用する習俗があったことが分かる。しかし、ドルブットモンゴル族の *suutai chai* は、ミルクに砂糖あるいは塩を添加するだけで、なかには茶の成分が一切入っていないと指摘されている（波・少布 2006：306）。一方、中国の茶に関する文化伝統は非常に長く、全範囲に普及したのは明清以降のことだと指摘されている（趙栄光 2006：158-163）。

中国東北地域における、モンゴル族を中心とする布村では、どのような茶類が飲まれているの

か。筆者の 2014 年の調査資料によると、布村の村人は suutai chai ではなく、ほぼ漢族の茶を利用しているようである。その漢族の茶には紅茶、緑茶、ジャスミン茶、菊の花茶などのさまざまな種類が含まれている。そのなかで、“滇紅 diān hóng”と呼ばれる中国雲南産の紅茶が一番好まれており、1 キロの価格は 20～30 元の間で、おもにドルブット自治県太康鎮の南市場に位置する各茶屋から購入されている。村内では男女の差異は見られず、成年以上の人ほとんど茶を飲んでいる。当村での一つの家庭の一か月の消費量は約 250 グラムであり、飲む時間はおもに食後、接客の時と労働中（家事と庭内の各労働）に集中している。その要因に関して、紅茶には殺菌、利尿作用、消化を助ける、元気を回復するなどの効果があると言われている。⁶⁸ 一方、多くの人には長い間茶を飲むと、依存症のようになる可能性が高いと信じており、家庭内で子供が茶を飲むことを禁じている。飲み方としては、村人は冬季に“瓜子”あるいは“爆米花”とセットにして茶を飲む以外に、ほとんどの場合そのまま茶だけを飲んでいる（写真 20）。

一方、モンゴル族のもう一つの伝統飲料品である suutai chai は村内では完全になくなってしまった。この現状はドルブット地域の状況と一致している。これはドルブットモンゴル族の長い定住の歴史と関連性があるだけでなく、同時に建国後の彼らの営んでいる牧畜業の発展プロセスとも関係深い。波（2006）によると、建国後ドルブット地域の牧畜業は五段階の発展道を辿ってきた。そのなかで第二段階（1956～1961 年）、第三段階（1962～1967 年）、第四段階（1968～1979 年）の時期には牧畜業がほぼ公有化されている（波・少布 2006：189－190）。つまり、約 25 年の間牧畜業はドルブットモンゴル族の日常生活から分離していたことが分かる。これが彼らの suutai chai を利用する伝統飲食習俗に消極的な影響を与えたに違いない。その後、再び 1980 年以降の国の「改革開放」、および地方政府の“以牧為主 yǐ mù wéi zhǔ”（2000 年）、“畜牧立県 xù mù lì xiàn”（2002 年）などの政策の実施によって、ドルブット地域の牧畜業は盛んになってきた。しかし、この段階における家畜品種はかなり転換し（とくに伝統の蒙古牛は乳牛に転換した）、さらに牛乳の値段が高騰したため、庶民たちの重要な収入手段として重視されるようになった。つまり、1980 年以降は、ドルブット地域の牧畜業が盛んになってきても、彼らの suutai chai を利用する飲食習俗は復活することはなかったのである。



写真 19 “白酒”

2013 月 8 月 26 日 撮影



写真 20 “滇紅”を飲む老人たち

2013 月 8 月 28 日 撮影

⁶⁸ 現在布村在住の WL さんへの取材（2014. 2. 4）内容より。

以上、現代における布村の「飲み物類」を「飲料類」、「酒類」、「茶類」の三種類に分けて考察した結果、「酒類」と「茶類」の飲み物は村人の日常生活と深く結び付いて、一種の生活習慣として固定化されているという特徴が見られる。また、飲み物の消費率から考察すると、漢族の“白酒”、と“滇紅”の消費率が非常に高いことが分かった。一方、モンゴル族の伝統飲食品である「乳酒」と suutai chai が布村で消失した現象が観察された。

3.3 布村の居住生活

ドルブットモンゴル族は、現代に至るまでの約 600 年の歴史発展のプロセスのなかで、その居住習俗にも目立った変遷が起こっている。これは、彼らの清以降の「遊牧から定住への」社会的変遷と、また彼らの周りにある生活環境の特徴および周辺異民族からの居住習俗の影響と関係が深い。まず、定住によって、移動性に優れた円型のモンゴルゲル（テント）は徐々に彼らの生活から離れていき、また東北の温帯季節風気候の影響のもとで家屋の「耐寒性」を優位にする居住特徴を形成し、さらに東北漢族の居住習俗の影響を受けた結果、彼らは土地を整え、“泥草房 ní cǎo fáng”（本体は土で、屋根は芦を利用して建てた住宅）あるいは“磚瓦房 zhuā nwǎ fáng”（レンガで建てた住宅）を利用するようになってきたと考えられる。

これにより、現代におけるドルブットモンゴル族の居住習俗には「農耕文化要素」と「漢化傾向」が表れていると言える。しかし、「文化の変遷は常に物質生活の変遷より遅い」というのは、「文化」と「物質生活」の変遷関係における一般的な考えである。したがって、現代ドルブットモンゴル族の居住生活には、モンゴル族の遊牧生活と関連性がある「遊牧文化要素」と「民族伝統」がまだ残っているはずである。では、現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の居住習俗には、どのような形と特徴が見られるのか。また、彼らの居住生活の中で「遊牧とモンゴル族の文化的要素」と「農耕と漢化文的要素」はどのように結び付いているのか。これらの問題を解明するため、本節では、布村の村落配置および村人の家屋構造について考察する。

3.3.1 布村の村落配置

村落の配置は、「自然と人」および「人と人」の問題に関わる研究課題の一つであり、具体的には「自然資源と人の居住地の関係」、また「人の居住地内部の配置状況」によって表れる。まず、「自然資源と人の居住地の関係」に関して、布村ではおもに村落牧草地資源の変化プロセスについて考察する。

地理的地位では、布村は嫩江の支流であるウユル川の流域に位置し、総面積は約 2.5 万畝の自然屯である。村内は牧草地資源が豊かであるため、村人は以前から牧畜業を中心として生活を営んできた（図 4-1）。しかし、建国以降、布村の牧草地資源は三回の大きい開墾活動の影響を受けた。具体的に述べると、①～③のようになる。

①「文革」時代には、地方政府の監督によって村人の居住地に近い、最も内側の約 1426 畝の牧草地は畑に転換させられた。これから村人は正式に農業栽培を営むようになった。

②1997 年、黒龍江省の“田園開発計画”の実施によって、村の畑資源に隣接する約 5 千畝の牧草地資源を水田に転換した。これにより、村人は 1998 年から村内で稲作を行うようになった。

③2009 年、政府は布村で二回目の“田園開発計画”を実施し、1997 年に開墾された水田に近い牧草地を開墾し、新たな約 5 千畝の水田資源を作り出した。

これにより、布村の水田資源を増加したが、同時に牧草地資源の減少に拍車をかけるマイナスの影響も発生している。よって、村内では「小屋飼育」（2010 年頃）型の新しい家畜飼育方法が行われるようになった。現在、布村の自然資源のなかでは、牧草地は約 32%、水田は約 40%、林地（以前の畑）は約 5.7%を占めている。一方、村人の生業様式としては、「小屋飼育」、農業栽培、稲作と放牧が行われている。

以上をまとめると、布村の牧草地資源の変化は、おもに「文革」以降の時代に集中していることが分かる。村の居住地を中心として布村牧草地資源の変化プロセスを観察すると、牧草地資源は徐々に村人の居住地から離れていく、というような周辺化傾向が見られる。以前の「居住地、牧草地」の順は、牧草地の開墾活動の実施にしたがって、「居住地、畑（2002 年林地に変わった）、水田、牧草地」の順に変わった。

これらが村人の生業様式に深い影響を与えた結果、村人の「家畜放牧を中心とする」生業様式は、「家畜放牧と農業栽培の共存」、また「家畜放牧、農業栽培、稲作作業の共存」に変化していったのである。これを、居住地を中心として考察すると、牧草地資源の開墾によって、村人は「小屋飼育、農業栽培、稲作作業、家畜放牧」の順に、生産活動を配置するようになっていくことが分かる。つまり、布村牧草地資源の開墾活動は、村人の生業様式を多様化させた一方、伝統的な牧畜業の内部破裂をもたらした（図 4-2）。言い換えれば、布村牧草地資源の開墾は、「自然資源と人」の関係を激化させたと言える。

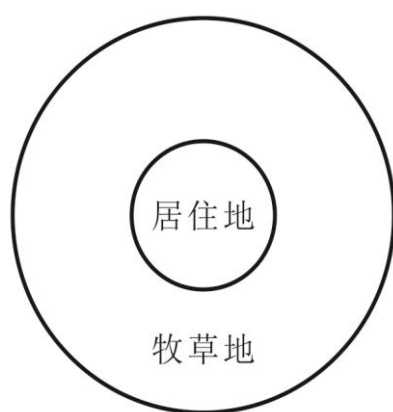


図 4-1

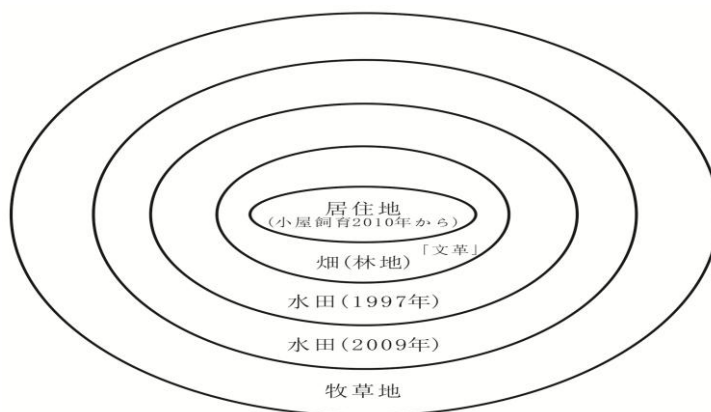


図 4-2

「人と人」の関係に関わる居住地内部の配置状況に関して、ここではおもに村内居住地の建築プロセスおよび住民関係の変化によって考察する。現在（2015 年）、布村の居住地の面積は約 1.500 平方メートルで、村落総面積の 6%を占めている。これには各住民の家屋以外に、一つの学校（2008 年以降、村人の牛乳販売地として利用されている）と二つのオボーが含まれる。布村居住地の形

成要因に関して、政府の指導による大規模な移民活動が発生した歴史はなかったため、これは長い間の庶民たちの自発的な移入と村内通婚活動の増加によって拡大してきたものであると考えられる。したがって、村内家屋の増減状況と家族関係の変化によって、その居住地の変化を考察できると考えられる。以下、おもに第2章の「家族構造」の部分で記述した表1の布村の「婚姻者の民族による家族類型表」に基づいて、建国以降の布村居住地の変化状況を分析する。

まず、表1の家族数の変遷数に合わせて考察すると、布村の居住地の拡大はおもに1979年以降に集中していることが分かる。では、布村の居住地のなかで各民族の住民たちの家屋は、具体的にどのような形で設置されているのか。これに関して、図5と図6に示されたように、変化が目立った蒙・蒙家族と漢・漢家族の家屋設置状況によって考察する。

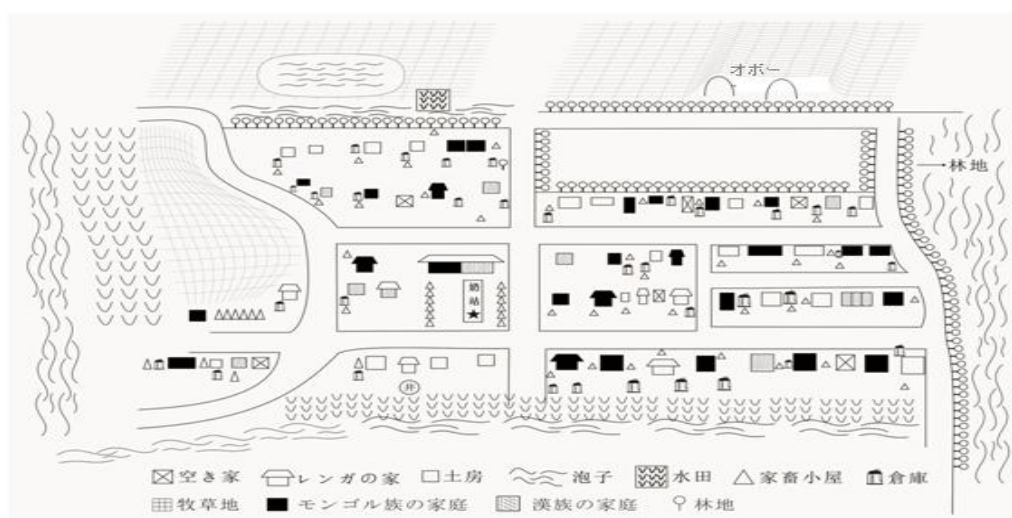


図5 2014年以前布村のモンゴル家庭、漢族家庭の家屋設置状況

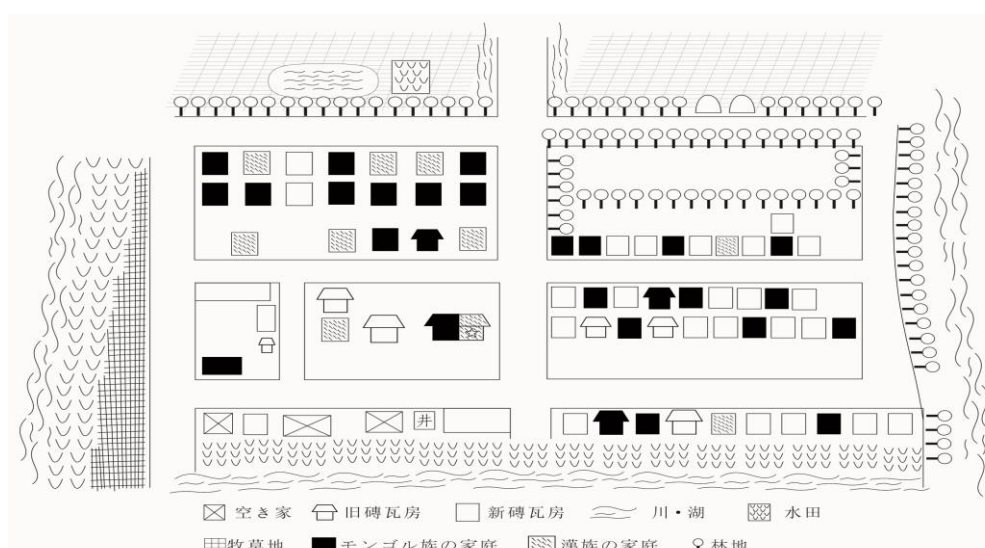


図6 2014年以降布村のモンゴル家庭、漢族家庭の家屋設置状況

建国後、“泥草房 ní cǎo fáng”は布村で重要な家屋方式として利用されてきた。しかし2013年の秋、全村は洪水災害に遭われて多くの“泥草房”は倒壊してしまった。災害後、村人たちの日常生活を復活させるために、ドルブット政府は寄付金を出して新しい家屋を建てた。これらの新しい家屋は、面積と構造の面ではほぼ同様に、高い統一性が見られる。しかし、素材の面では、過去の“泥草房”とかなり異なり、レンガとコンクリートを利用して建てられたものである。このような政府の指導による布村の家屋再建は、村内家屋の配置変化をもたらした。同時に、住民関係にも影響を与えたと考えられる。

まず、蒙・蒙家族の場合、図5によると、2014年以前には27戸のうち、16戸の家族は村落の周辺地帯に家屋が散らばっていた。これは全戸数の59.3%を占めていた。しかし図6によると、2014年以降政府の家屋再建によって、3戸の蒙・蒙家族は村落の周辺地帯から中心部へ移動したことが分かる。よって、蒙・蒙家族の家屋が村落周辺に位置する比率は11.2%減少した。さらに、彼らは村落の中心道を境界と見なし、村の西北と東南地帯に集中して生活する新たな居住配置を構成している。一方、漢・漢の場合、図5によると、2014年以前には10戸のなかで3戸だけの家屋が村落周辺にあり、その村落周辺に位置する比率は30%であった。しかし図6によると、2014以降3戸の漢・漢家族の村落周辺地帯への移動によって、その配置率は60%まで上昇した。また、8戸の家族は村落の西北部に集中しており、そのなかでも4戸の家族は近隣に建築していることも観察された。つまり、政府の家屋再建によって、布村の漢・漢家族は村落の周辺地帯に集中する居住配置を形成してきたと考えられる。

要するに、2014年を境界として布村の居住地に表されている「人と人」の関係を考察すると、2014年以前、蒙・蒙家族は村落の周辺地帯を中心にして散らばって居住する傾向が見られていたが、漢・漢家族は村落の中心部に散らばって居住する特徴があった。しかし2014年以降、政府の家屋再建政策の実施にしたがって、蒙・蒙家族の家屋は村落の中心部に移入し、漢・漢家族は村落の周辺地帯に移出する様子が見られる。また、家屋再建の影響を受けた結果、村内の各民族に属する村人は集まって家屋を配置する傾向がある。よって、民族同士の居住関係が強化されてきたのである。

3.3.2 村人の家屋構造

上述した村落配置の問題と同様に、家屋構造に関する検討も、ある民族の居住習俗を反映した重要な考察対象となるに違いない。モンゴル族というと、モンゴル語は最も代表的な家屋構造として知られている。しかし、ドルブットモンゴル族は、清の時代から定住生活を営んできたため、他地域の遊牧生活を継承しているモンゴル民族と比べると、モンゴル語を利用し、伝承してきた歴史が比較的短い。また中華民国以降、彼らは東北異民族との混住生活のなかで、徐々に“馬架 mǎ jià”（民国時代）、“土平房 tǔ píng fáng”（半牧半農時代）、“草房 cǎo fáng”（半牧半農時代）、“磚瓦房”（建国後）などを利用するようになってきた（波・少布 2007:63-64）。さらに現代に至って、“土平房”、“泥草房”と“磚瓦房”が該当地域の重要な家屋構造としてよく用いられて

いる（写真 ⑪、写真 ⑫）。布村の場合、上述したドルブット地域の家屋構造の変遷プロセスとはほぼ同じである。これは、おもに 2014 年に実施された家屋再建活動を境界として考察できる。

(1) “泥草房”の庭の構造

まず、図 5 を見ると、2014 年以前、布村では 54 軒（空き家を含む）の“泥草房”と 12 軒（学校と水屋を含む）の“磚瓦房”があったことが分かる。したがって、“泥草房”の普及率は約 82% で、“磚瓦房”の普及率は約 18% である。この“泥草房”と“磚瓦房”は、素材の面で異なっているが、土の使い方の面では、住宅、倉庫、家畜小屋、菜園、トイレと薪置き場などの配置および部屋配置と飾り方などほとんど差異が見られない。そのため、ここではおもに布村の“泥草房”を中心として分析を深める。

① 庭と住宅：布村の“泥草房”家庭は、土、木の枝、牛の糞などを利用して長方形の敷地を整え、一つの壁に門を設置する。また、村内では近隣家庭の間で一つの庭の壁（門がない壁の一つ）をとともに利用する傾向が観察される。さらに、住宅の入口と門は一本の平らな道でつながっている。この一本の道は人と家畜の通り道で、外に出る場合、門を利用するしかない。一方、住宅である“泥草房”は庭の中心地あるいは北部に配置され、面積は 40～50 平方メートルの土で建てた住宅である。また、ほとんどの住宅の前に平らな空き地があり、おもに人（洗濯や水を取る仕事の場所、また交通手段の置場となる）と家禽（家禽の小屋を含む）の活動場として利用されている。この空き地は中国語で“当院 dāngyuàn”と呼ぶ場合が多く、面積は 140～150 平方メートルである。

② 家畜小屋：図 5 によると、布村にある 35 個の“泥草房”家庭では、家畜小屋を作っていることが分かる。これは“泥草房”家庭全数の 69%⁶⁹を占めている。この家畜小屋の面積は 70～80 平方メートルで、その設置場所としては“泥草房”の西部（あるいは西南部）、南部に配置される割合が最も高いことが分かる。これは、家畜小屋を有する“泥草房”家庭全数の 73%を占めている。

③ 倉庫：図 5 によると、布村では 29 個の“泥草房”家庭が倉庫を有しており、これは全“泥草房”家庭数の 54%を占めている。この倉庫の面積は約 30～35 平方メートルである。その構造は周辺漢族の倉庫とほとんど同様でドアと窓が一つずつ設置され、おもに、食糧、農具の保管場所として利用されている。倉庫の設置場所としては、家畜小屋と同様に住宅の西部に配置されることが比較的多く、倉庫を有する“泥草房”家庭の 59%を占めている。

④ 菜園、トイレと薪置き場：布村の“泥草房”家庭では、菜園、トイレと薪置き場の設置率が非常に高く、100%に近いきている。まず、菜園に関しては、面積は約 200 平方メートルで、住宅、“当院”、倉庫、家畜小屋以外の場所に自由に配置している。この菜園の利用時季は夏と秋であり、おもにインゲン、白菜、大根、落花生、大豆、芋などを栽培して村人の日常生活に必要な野菜を得ている。一方、トイレと薪置き場に関しては、トイレの平均面積は約 2.2 平方メートル

⁶⁹ この比率は、当村の二戸の“土平房”家庭の二軒ずつの家畜小屋を有している状況を含めて計算した結果である。

で、ほとんどの家庭はトイレを庭の東南あるいは東北に設置している（写真 ⑬）。このトイレは土以外にや木、枝を利用して建築する場合が多く、さらに天井と壁の構造が不十分という特徴も見られる。一方、薪置き場はトイレに一番近い所に位置され、おもに芦、木の枝、農作物の茎（トウモロコシ、大豆）牛の糞などによって形成した大きさが不統一の薪置き場である。

以上をまとめると、布村の“泥草房”家庭の庭の構造に属する各建築物の設置広さを考察すると、菜園、“当院”、家畜小屋、住宅、倉庫、トイレとなることが観察される。また、布村の“泥草房”家庭の庭に属する各建築物の普及率の高い順を考察すると、住宅、“当院”、菜園とトイレ、家畜小屋、倉庫となることが分かった。さらに、設置する方角という面から布村“泥草房”家庭の庭の構造に属する各建築物を考察すると、住宅は庭の中心地や庭の北部に位置する場合が多いこと、“当院”は住宅の前に設定されること、家畜小屋と倉庫はおもに住宅の西部あるいは南部に配置されること、トイレと薪は庭全体の東南あるいは東北に位置されることが分かった。一方、菜園は住宅、“当院”、家畜小屋、住宅、倉庫、トイレと薪置き場以外のところを自由利用する傾向が観察された（図 7）。

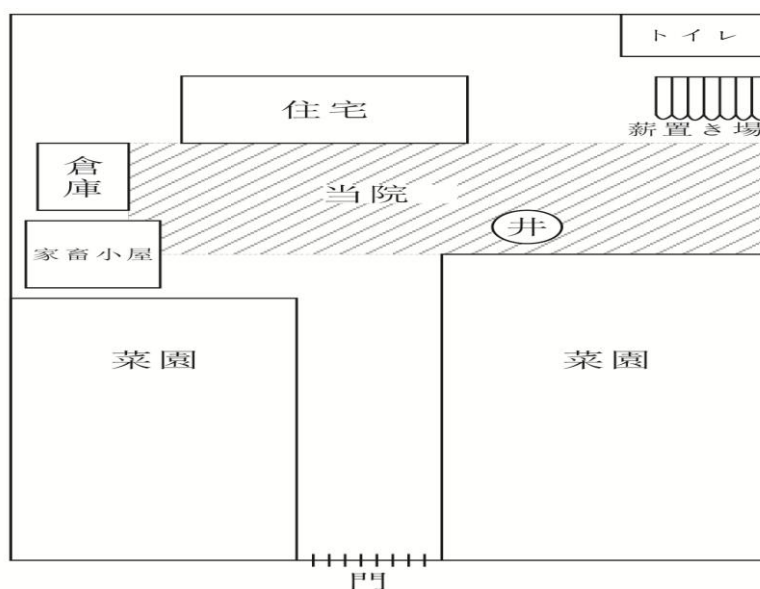


図 7 布村“泥草房”の庭の構造

図 7 に見られるような土を中心素材として造成された“当院”、倉庫、菜園、トイレと薪置き場は、中国東北漢族の庭構造によく見られる代表的な物である。したがって、2014 年以前の布村の“泥草房”家庭の庭構造に、上述した東北漢族の庭構造の代表的なものが存在していたことは、長い間の混住生活のなかで、ドルブットモンゴル族は東北漢族の居住習俗の影響を深く受けたということを物語っている。また、図 7 に示したように、庭の各構造のなかで、“当院”と菜園の面積は比較的広く、さらに人の住宅により近いところに設置されている。よって、2014 年以前には、布村の“泥草房”家庭の庭構造のなかで、農業栽培に関わるものの設置がより重視されていたこ

とが分かる。しかし、村人は住宅の西部に家畜小屋を作っていること、また東南と東北にトイレと薪置き場を設置していること⁷⁰、さらに土以外にまた牛の糞、木の枝を庭の原料にしていること、および天井と壁が不十分な建築物を利用していることは、遊牧文化に関わる文化要素がなお“泥草房”家庭の庭構造に存在していることを意味していると言ってよい（写真 21）。

しかし、2014 年政府の家屋再建活動の実施によって、布村の“泥草房”家庭は一斉に新たな“磚瓦房”に移ることになった。この新しい各“磚瓦房”は、庭と室内の配置の面では、顕著な統一性が表れている。まず、庭の形と壁から考察すると、再建された庭は 200 平方メートルで、伝統的な長方形の形を残っている一方、土壁の代わりに鉄の柵を利用し、また統一して南の壁に門を設置している（写真 22）。また、前述した各建築物の配置状況に関して、以下の 4 点のようにまとめられる。

i 住宅である“磚瓦房”は約 60 平方メートルの面積を占めており、庭全体の北部に位置されている。一方“当院”は空き地とほとんど同様で、目立った境界が存在していない。

ii 洪水災害で残された少数の家畜小屋と倉庫については、そのまま村内に残されているもの以外には、ほとんどの庭には設置されていない。よって、庭に簡易な露天小屋と杭を設置して家畜を管理し、住宅の一つの部屋を利用して農具と食糧を保存するようになった。

iii 日常の野菜消費問題を解決するために、ほとんどの村人は庭の南部に小さな菜園を設けている。

iv “磚瓦房”の後ろの狭い空き地を露天トイレと薪の置き場として利用したり、あるいは周辺林地に簡易なトイレと薪置き場を作ったりしている（写真 ⑭）。

以上、見てきたように、2014 年政府の家屋再建活動の実施によって、布村の庭構造には現代性（土の変わりにレンガ、コンクリート、鉄などを利用すること）と統一性（庭と住宅の面積に統一の規定があること）が表れるようになった。一方、庭の面積の減少によって、土を巡る「人と資源」、「人と人」の間の矛盾がさらに激しくなっている様子も観察されている。



写真 21 布村“泥草房”の庭の構造

2013 年 8 月 28 日 撮影



写真 22 布村再建後の庭の構造

2014 年 2 月 3 日 撮影

⁷⁰ モンゴル族の伝統的な方角観念によると、西（右）の方は上位（神様や仏が存在する聖なる場所）で、東方（左）は下位（死に近い恐ろしい場所）と考える習俗が見られる。

(2) 部屋の配置、設備および飾り物

もし、前述した庭構造を、ある地域またある民族の居住習俗を反映する外延建築物と考えると、庭の一番重要な位置に設定されている住宅は、各建築物のなかでより居住習俗の本質を深く反映している中心建築物だと考えられる。そのため、布村の居住習俗の全体像を描き出すためには、彼らの住宅について検討しなければならない。これに関して、以下はおもに 2014 年以前に村内で普及していた“泥草房”と、2014 年の再建によって統一された“磚瓦房”の部屋配置および飾り方について考察する。

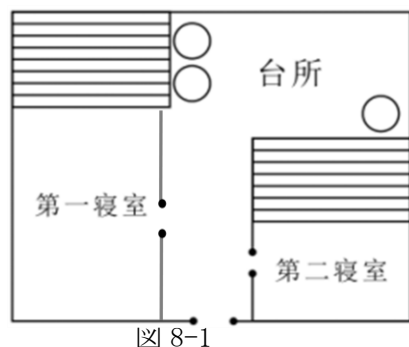


図 8-1

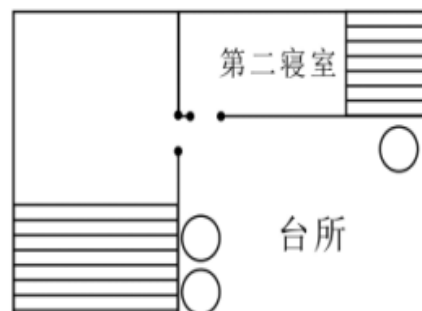


図 8-2

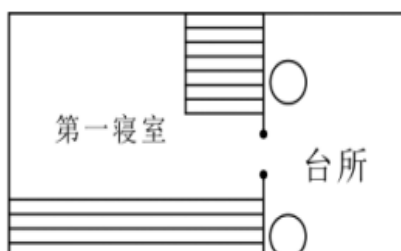


図 8-3

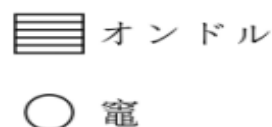


図 8 布村「泥草房」の部屋の配置状況

まず、2014 年以前の布村「泥草房」の部屋の配置から見ると、おもに二つの寝室と一つの台所によって構成されていたことが分かる。そのなかで、一つの寝室はほぼ決まって住宅の西側に配置されている。これを本論で第一寝室と呼ぶことにする。一方、もう一つの寝室は住宅の東側の南部（一番外のドアの東側図 8-1）、あるいは東側の北部（図 8-2）に配置されている。本論では、この寝室を第二寝室と呼ぶことにする。この二つの寝室以外の場所は、ほぼ台所に属する。また、台所の配置は、第二寝室の配置によって住宅の東側の南部あるいは東側の北部（この場合、一つの廊下があって、第一寝室、第二寝室と台所を結び付けている）に位置している。さらに、当村では第一寝室と台所という二つだけの部屋によって構成された住宅も存在している（図 8-3）。

上述した第二寝室の有無およびその配置方向によって、当村の「泥草房」の部屋の配置状況を考察すると、第二寝室が住宅の東側の南部にある住宅は 24 軒、第二寝室が住宅の東側の北部にある住宅は 18 軒、第二寝室が無設置の住宅は 12 軒となっている。また、第二寝室を有する住宅の各部屋の面積を考察すると、広い順に、第一寝室（20～25 平方メートル）、台所（10～14 平方メ

ートル)と第二寝室(8~10 平方メートル)となっている。さらに、各部屋の利用目的から考察すると、第一寝室は老人と末子の休息場となり、また接客と食事の場としての役割を果たしている。第二寝室は両親と末子以外の家族の休息場と物の置場(食糧、衣類と道具など)であり、また過去には産屋の役割を果たしていた歴史があった。そして、台所は食べ物を作る場である以外に、薪、調理器具、野菜の置場として利用されている。

以上をまとめると、2014 年以前の布村“泥草房”の部屋配置の面では、寝室と台所の二種類の部屋があり、また第二寝室の有無およびその場所によって三種類の配置方式があることが分かった。そして、面積の面では寝室の比率が高く、とくに第一寝室はより広い面積を占めていた。さらに、機能の面では各部屋は寝・食という住宅の基本機能を持っていた一方、また接客の役割、物の置場、産屋などの機能もあった。

しかし 2014 年の村内住宅再建活動の実施によって、村内の“泥草房”は一斉に“磚瓦房”に轉換した。したがって、彼らの部屋配置にも統一性が出てきた。上述した“泥草房”の部屋配置に応じて、当村の新たな“磚瓦房”の部屋配置を考察すると、おもに西側の部屋、東側南部の寝室、東側北部の台所という三種類の部屋が観察されている。まず、面積から見ると、広い順に西側の部屋(30 平方メートル)、寝室(20 平方メートル)、台所(8 平方メートル)となっている。また、各部屋の機能から見ると、初期では西側の部屋は空き部屋⁷¹で、各家庭の生活需要に応じて自由に改造されてきた。そのなかで、2/3 の家庭ではこの部屋にオンドル⁷²を作って、寝室として利用している。また、人数が少ないあるいは倉庫が足りない家庭はこの部屋を物置として利用している。また東側南部の寝室は、“泥草房”の第二寝室より広い面積を占めているため、中心寝室の役割を果たすようになった。さらに、台所の面積は前よりかなり小さくなったため、「食の作り場」としての機能を中心とする傾向が見られるようになった。

要するに、2014 年以降、村人の部屋の配置には寝室と台所以外に、「西側の部屋」というあいまいな役割の部屋が存在するである。したがって、“泥草房”に見られる西側の部屋を第一寝室にする住居習俗が若干衰退してきている。一方、台所の面積はかなり縮小したため、「食の作り場」としての機能が以前より強化したと考えられる。また、住宅の東側の南部に位置する寝室が中心寝室になったことは、村落住宅の再建活動の実施によって、「モンゴル族の第一寝室は年上と末子の寝室で、第二寝室はほかの家族成員の寝室である」という別居習俗が布村では崩壊したことを物語っている。

一方、部屋の設備は部屋配置と同様に、住宅習俗を解明するために欠かせない考察事項の一つだと考えられる。布村については、おもに寝室用の設備と台所用の設備に分けて観察する。

まず、寝室用の設備の視点から見ると、当村では、以前から寝室にオンドルと暖房器具を設置する習俗がある。これは中国東北地域の厳寒気候と関係が深く、地域性の表れと言える。そのな

⁷¹ この部屋には、最初から寝室や台所のシンボルであるオンドルあるいは釜台などを一切設置していない。

⁷² オンドルは、中国語で“炕 kàng”と呼ばれて、煙の温度を利用して、泥あるいはレンガで建てた暖かいベッドである。

かで、“泥草房”のオンドルの設置方法に関して、波（2007）は、「南・西・北部に同時に設置するが、年上の人は南のオンドルに住み、他の家族は北部のオンドルに住んで、普通は西部のオンドルに住むことはない」と指摘している（波・少布 2007:63）。しかし布村の場合、21 世紀に入った後は、一つの寝室に二つ、あるいはそれ以上のオンドルを設置する家庭はほとんど消失し、ほとんどの家庭は寝室の南部あるいは北部を選択して一つのオンドルを設置するようになっていく。そのオンドルの高さは 0.6～0.8m で、面積は 3.6～4 平方メートルである。さらに、2014 年以降の村落住宅の再建活動の実施にしたがって、各家庭のオンドルは全て部屋の北部に位置されて、高さを 0.8m に、面積を 3.6 平方メートルに制限された(写真 ⑮、写真 ⑯)。

また、暖房器具は寒さに対応できるもう一つの寝室の設備として、村人たちに重視されてきた。その種類として、ドルブット地域では、おもに“火牆 huǒ qiáng”と“暖氣片 nuǎn qì piàn”⁷³の二種類がある。布村では“火牆”のほうがより普及している。文字通り、“火牆”は「火の煙を通す壁（土あるいはレンガで作る）」の意味で、オンドルと繋がっている構造と分離している構造の 2 つに分けられる。“火牆”に火の煙を通すために、わざと寝室に釜台を建てる方法がある以外にも、直接台所の竈を利用する方法（寝室と台所の間の壁に穴を付けて火の煙を通させる）がある。しかし、現在ではほとんどの家庭は“火牆”を撤去してきた。よって、寝室の地域性特徴が消失しているのである。

一方、近代化、都市化の影響を深く受けた結果、彼らは徐々に寝室のなかにベッド、絵⁷⁴、ダンス類⁷⁵、机（洋式）、椅子、テレビ、扇風機、冷蔵庫などの現代家具を設置するようになってきた。これらの家具の置き方には、また一定の基準が存在しているようで、ほとんどの場合は寝室の西壁（あるいは西壁に近い所）に設置しているようである。これは、彼らの家畜小屋を庭の西側に設置し、また西の寝室に年上の人を住まわせるのと同様に、西の方を重視するモンゴル族の居住習俗によるものだと考えられる。言い換えれば、西方を重視するモンゴル族の伝統居住習俗が、ドルブットモンゴル族の部屋の飾り方の面でも表れているということを意味している。

また、台所用の設備については、竈、かめ⁷⁶、食器戸棚の三種類が見られる。そのなかで、竈はより重要な道具として台所のなかで広い面積を占めている。一方、かめと食器戸棚は、数と形が多様であり、そこから村人の居住習俗を観察することはできないと考えられる。したがって、この部分では筆者はおもに竈を巡って、当村の台所用の設備の特徴を考察する。

まず、2014 年以前の“泥草房”の時代では、村人はおもに大きさは 8～12 インチの竈を利用していた。この竈の台の高さは約 0.6m で、表面面積は約 1.2 平方メートルである。各家庭の台所に設置される竈の数は、寝室のオンドルの数の影響を受けるようである。具体的には、“泥草房”の

⁷³ 煙と湯の温度を利用した暖房器具の一つで、鋼あるいはアルミニウムを原料にした加工品が多い。

⁷⁴ これには仏・神様の画像、干支に関わる絵、アイドルの画像、子宝、また良い年を祈願する各種類の絵を含む。

⁷⁵ タンスには、布団用タンス、服用タンス、雑貨用タンスなどがある。そのなかで布団用タンスはオンドルの西側に置かれて、服用タンスと雑貨用タンスは寝室の西壁に沿って置かれている割合が高い。

⁷⁶ 当村のかめは水甕と漬物を入れる甕という二種類に分けられる。

場合、第一寝室に一つのオンドルがある場合、台所には二つの竈を並べて設置する（写真 ⑰）。第一寝室に二つのオンドルがある場合、大きいオンドルに二つの竈をつなげ、また比較的小さなオンドルに一つの竈をつなげるように設置する。また、第二寝室がある場合、そのオンドルに一つの竈をつなげるように設置する（図 8、写真 ⑱）。

利用方法としては、第一寝室の大きいオンドルに対応する二つの竈は、主食・湯専用とおかず専用に分けて利用しているようである。それ以外に、第一寝室のオンドルに熱量を提供するために、とくに食事を用意するときでなくても、また主食・湯専用の竈を加温する場合も多い。設置方法については、主食・湯専用の竈はおかず専用竈の右（西）側に設置する場合が多い。さらに、毎年陰暦の 12 月 23 日に、主食・湯専用の竈を中心として祭祀儀礼を行っている。つまり、主食・湯専用の竈は布村で家庭の中心となる竈として、村人に重視されている。一方、第一寝室の小さなオンドルあるいは第二寝室のオンドルに対応する竈は、人の食べ物を加工する器具ではなく、ほとんどの場合は単にオンドルに熱を提供する道具（あるいは家畜と家禽の餌を加温する竈）として利用されている。したがって、当村の竈には食べ物を加工するという基本的な機能以外にも、オンドルに熱を提供する付加機能が存在していることが観察される。

しかし 2014 年、村落住宅の再建活動の実施によって、村人は東寝室に対応する二つの竈を利用するようになってきている。2015 年 2 月現在、ほとんどの村人はこの二つの竈をおかず専用と主食・湯専用に分けて利用している。つまり、竈を巡って、布村の台所の設備を考察すると、“泥草房”の時代には竈の数はオンドルの数の影響を受ける傾向があり、竈には主食・湯専用、おかず専用と、オンドルの熱源として利用するものの三種類があったが、主食・湯専用が中心竈として重視されていた。しかし、2014 年からの村落住宅再建活動の実施によって熱源としてのみ利用していた竈が布村で消失した。一方、オンドルに熱を提供するという竈の付加機能と竈を主食・湯専用とおかず専用に分けて利用する習俗はそのまま村人たちの間に今もなお存在している。

まとめ

以上、モンゴル族全体、中国東北地域の衣食住の発展背景、およびドルブットモンゴル族そのものの衣食住習俗について記録された著作を踏まえたうえで、現代における布村の衣食住の現状を考察した。全体から見ると、彼らの衣食住は「伝統から現代へ」、「単一から多様へ」、「民族から地域へ」という目立った変化が発生している。言い換えれば、彼らの衣食住習俗は、一部のモンゴル族の衣食住伝統を継承しているが、一方で中国東北地域の衣食住習俗とかなり重なっている部分があることが分かった。本章の考察の結果は以下の 3 点のようにまとめられる。

(1) 布村の服飾生活に関して、利用率、色彩嗜好、デザイン、素材、消費率の視点から考察した。結果として、

① 利用率と消費率の面では、基本生活に関わる衣、裳、靴（スリッパを含む）、帽子（マフラー類を含む）の割合がかなり高いことが分かる。また、モンゴル族の伝統的な「ベルトは男のシンボル」という観念の影響によって、男女の「服飾雑貨と生活用品」の“腰用”の利用率の面で

は目立った差異が見られる。さらに、村人の「服飾雑貨と生活用品」の「アクセサリ」と「その他」に属する考察項である指輪、髪型と携帯電話に関する関心が高まっている傾向が感じられる。

② 服飾の色の面では、“頭衣”の面では本民族の伝統的な白・青色を重視しているが、上半身の服の色の好みには固定性がない。また下半身はほとんど民族禁忌性がある黒色となっているが、「特殊な人」（危機、病気、不幸に罹りやすい）と「アクセサリ」の面では漢族が好む赤・金色を好んでいる。

③ デザインと素材の面では、「伝統的なもの」より「現代的なもの」の特徴がより著しい。

(2) 布村の飲食生活に関して、村人の日常的な飲食生活に注目し、「食べ物類」と「飲み物類」に分類して考察した。結果として、

① 「食の条件」から見れば、布村はモンゴル族の伝統的な飲食習俗を継承する条件と中国東北地域の飲食習俗を吸収する条件をともに備えていることが分かる。

② 「食品の種類」の面では、「食べ物類」の食材の種類、保存方法および作り方は、中国東北地域のやり方とかなり重なっており、顕著な地域性と季節性が表れている。また、「飲み物類」は漢族の“白酒”と“滇紅”を中心としており、一種の生活習俗として固定化されている傾向が見られる。

(3) 布村の居住生活に関して、おもに村落配置と家屋構造の視点から考察した。その結果として、

① 布村の村落配置のなかでは、自然資源と居住地の関係は「居住地、牧草地」から「居住地、畑（林地）、水田、牧草地」へと変化していた。また、居住地の内部配置状況は、2014 年以前は蒙・蒙家族は村落の周辺地帯に、漢・漢家族は村落の中心部にそれぞれ散らばって居住していたが、2014 年以降は蒙・蒙家族は村落の中心部へ移動し、漢・漢家族は村落周辺へ移出する現象が発生していた。さらに、民族同士が集まって居住する傾向が見られた。

② 2014 年を境界と見なして布村の家屋構造を考察すると、i 庭の構造の面では、2014 年以前の“泥草房”に、面積の広い順に菜園、“当院”、家畜小屋、住宅、倉庫、薪置き場、トイレが観察された。また、各建築物の素材、建築方法および設置方角の面では遊牧文化の特徴がみられ、モンゴル族の西方を重視する居住習俗を継承している様子も観察された。一方、2014 年以後の“磚瓦房”については、庭の面積の減少現象が観察され、庭の構造に高い現代性と統一性が見られることが分かった。ii 部屋配置の面では、2014 年以前の“泥草房”の時代においては、寝室と台所の二種類の部屋があり、また第二寝室の有無およびその配置方向によって三種類の配置方式が見られる。一方、2014 年以降、西側の部屋というあいまいさが見られる構造が出てきたために、「西側の部屋を第一寝室にする」という伝統住居習俗が衰退した。iii 部屋の設備の面では、まず寝室用の設備は、オンドルと“火牆”の数の減少によって地域性が薄れ、また現代的な家具の増加によって現代性が現れてきた。また、台所用の設備は、竈と中心として考察すると、当村の竈は食・湯専用を中心にしたものと、おかず専用のものと熱源として利用するためのものが存在する。しかし、2014 年からは熱源として利用する竈が消失したということが明らかになった。

上述した現代におけるドルブットモンゴル族の衣食住習俗は、彼らの「遊牧から定住（混住）へ」という社会変遷や、彼らの生活環境および牧畜業内部の変化の影響などの多様な要因によって、漢化、地域化の特徴がより目立つようになった。また、近代化、都市化にしたがって、衣食住習俗には現代性と統一性が出てきたために、同時にその地域性が若干薄れる傾向が見られる。一方、モンゴル族の伝統的な衣食住習俗の僅かな一部のなかには、現在ドルブットモンゴル族の村落社会にまだ存在しているものもある。この一部の伝統習俗は、なお彼らの現代生活に適した特徴（例えば、羊肉のしゃぶしゃぶは東北地域の寒い気候に適しているため、現在でも布村の村人に好まれている）を有している。しかし、彼らの伝統民族文化の要素は、後から発展してきた習俗や異民族の習俗（例えば、現在の布村では村人は民族伝統の白・青色より漢族の金・赤を幸福、厄払いの色として好んでいる）に置き換えてしまった現象もともに発生している。つまり、異民族との文化接触におけるドルブットモンゴル族の衣食住生活は、中国東北地域文化、近代化からの影響をより深く受けていると考えられる。

第4章 村人の生計様式—牧畜業

4.1 生態環境が牧畜業生産習俗に及ぼす影響

この部分では、筆者はおもに家畜の飼料、飲用水、家畜小屋の建設の視点から、生態環境が牧畜業の生産習俗に及ぼした影響を分析することとする。

4.1.1 家畜飼料（牧草）の変化

布村の地形は、丘に挟まれた平らな野原であり、塩気が強い特徴をもつ。またその村落の周辺に天然の牧場があつて、家畜を飼養するのに適した所と認められている。布村が建設された初期、村人たちは春から秋までここで家畜を放牧し、長い時には放牧期が8ヶ月以上まで続いたと言われている。しかし、「文革」以降、村内では約1426畝の草原が開墾されたため、村では家畜の飼料が欠乏する危機に陥ってきた。この問題を解決するために、村人は夏と秋に牧草を蓄えて冬の飼料として備蓄していた。近隣の漢族村落では、農作物の茎を蓄えて飼料の不足に対応していたが、この方法が布村では当時普及していなかった。

1997年、布村は政府による“田園開発計画”を実行し、5000畝の牧場が開墾された。さらに2002年に国の“退耕還林”政策に応じて、布村の耕地が森林に転換されたため、農作業はほとんど停止していた。そこで、一部の村人たちは牧畜業を持続するために、補助金（毎年畝ごと160元）を使用してほかの村落に土地を借りて、トウモロコシ、豆など農作物を植えることで飼料の不足問題を解決していた。さらに2009年、村民に耕地がないことを解決するために、政府は再び“田園開発計画”政策を実施し、村内ではさらに4000畝の牧場を開墾して（毎戸ごと15畝の水田を与えた）、米を植えるようになってきた。

しかし、“田園開発計画”の実施により、布村の牧場資源の4/5が減少し、また村人の家畜放牧労働および牧草を刈る作業も禁止されてきた。さらに、新たに開墾された水田がウユル川に近いため、常に洪水災害に襲われて使用されない荒地になったところが多い（写真23、写真24）。つまり、布村の耕地問題は村内牧場の開墾によって解決されなかったと言えるが、むしろ牧場資源が急速に縮減され、牧畜業の発展にも消極的な影響も与えたと言える。

2009年以降、村人は真夏の6月から9月までの時期だけに、周辺の牧場、林地、畑の周りに放牧する（写真25、写真26）。しかし、他の時期にはおもに小屋飼育の方式で家畜を飼育するしかなかった（写真27）。2010年頃、村内にはすでに飼料を備蓄する倉庫（合わせて16箇所）が建設され、また農作物を加工する機械（合わせて35台、写真28）が設置し、さらに都市から家畜の人口飼料を購入されていた（写真29、写真30）。したがって、布村の家畜飼料については牧場の牧草から人工飼料に依存する方式に転換したと言える。

2015年3月に至るまで、布村で牧畜業を営んでいる家庭27戸のなかで、22の家庭が「植える、買う」方法で家畜の飼料問題を解決していた。5戸がすべて「買う」方法で家畜を飼養していたが、つまり、布村の村人はほとんど農作物の茎や人工飼料を使用して牧畜業経済を持続している

ことが分かる。現在、布村では夏期に依然として村落周辺の牧場が利用されているとはいえ、長期間の無秩序的な放牧様式により牧草飼料の産量が減少した結果、本村の牧業発展を悪化させる状況に陥っている。つまり、布村の牧畜業経済の基礎になっていた天然(自然)牧場の特質が変化し、モンゴル人の伝統的な家畜飼養の習俗は明らかに変容を見せている。



写真 23 洪水に破れた畑と稲作
2013 年 9 月 3 日 撮影



写真 24 洪水後の家畜管理の困難
2013 年 9 月 4 日 撮影



写真 25 畑周辺の放牧
2013 年 8 月 30 日 撮影



写真 26 家畜飼育用の牧草を刈る村人
2013 年 9 月 1 日 撮影



写真 27 小屋飼育
2014 年 1 月 30 日 撮影



写真 28 トウモロコシの幹を加工する仕事
2014 年 1 月 29 日 撮影



写真 29 人工餌を加工する仕事

2011 年 7 月 13 日 撮影



写真 30 人工餌で家畜を飼う

2011 年 7 月 11 日 撮影

4.1.2 家畜飲用水の変化

放牧といえば、ずっと人が付いて行くわけでもないが、気候の変化（特に春）時期に、家畜の飲水上に注意する必要がある。いわゆる“四月草初長、牛羊未尽肥”というのは、春は牧場に草が欠ける季節であり、食糧も不足するため、多くの家畜の体質が衰弱する徴候が表れ、疾病に感染しやすい。また予知できない強い風や大雪などの自然災害に遭った場合、家畜の死亡率も高まる。こうした状況を防ぐために、村人は家畜を河川より近くの牧場に放って、塩水を飲用させることで家畜の免疫力をつけ、寒さに耐える能力を増強していた。飲水は春だけではなく、他の季節にも注意を払う必要がある。人は家畜の生活習慣に応じて飲水量や時間を管理している。

布村の周辺に天然河川があることは、村人の牧畜労働や生産に非常に好適であった。河川さえあれば、より多くの家畜を飼養できる。しかしこうした簡易な再生産労働には実に大きな弱点がある。1948 年から 1985 年まで、布村は 11 回の旱魃に遭って、河川が頻繁に断流し、村人の生活は困難に陥った。1990 年に至って、布村の人々は自ら庭に井戸を掘って地下水を汲み上げるようになった。降水が十分な季節には河川を利用するが、日常時は井戸の水で家畜に飲用水を提供する形に変わった。2001 年の夏、村人の飲み水の問題を解決するために、県の政府が布村に水道設備を設け、村には公用水センターを設置した。この設置の目的は村人の飲用水問題を解決するためだったが、戸ごとに毎月 10 元の水道料を徴収し、量的にも、時間的にも使用制限が規定されていた。2015 年 3 月、村人の家庭にはすべて水道水の施設が設置され、飲み水や家畜の飲用水が提供されていた（写真 31）。

上述したように布村では河川の断流により、地下水の枯渇問題をもたらした。さらに地下水の枯渇の下で、村人が頻繁に井戸を掘って地面を損害したため、地下水の資源が破壊された一方、村人と家畜と水資源との間で問題が起きたのは言うまでもない。これは牧畜業経済がもつ脆弱性によるもので、「牧畜生産の方式と習俗の形成は、特定の牧畜の群の滞在地自然環境状況から決定されている」と考えられる（江帆 2003:105）。こうした依存性は「天に頼り過ぎる」性質を持ち、自然生態の過酷な影響に抵抗し難い。生活環境が困難に陥れば、牧畜生産の様子は急速に変化する

る。現在、布村では地下水の資源が悉く破壊されたため、村人は水道水に依存して家畜の飲用水問題を解決するようになった（写真 32）。



写真 31 住宅内の水道設備（人・家畜用）

2011 年 7 月 14 日 撮影



写真 32 庭のなかの水道設備（家畜用）

2013 年 8 月 25 日 撮影

4. 1. 3 家畜小屋の建設

牧場資源の減少や家畜の増加によって、牧畜業経営者は生産状況への改善を求められる。例えば、家畜の小屋を建築する生産施設への改造作業が取り上げられる。

2010 年の冬、布村には、モンゴル人の呉氏と白氏両戸以外の牧戸には簡易な小屋の施設があった。しかし、多くの施設は不完全なものであり、その小屋は家畜の多少により面積も異なっていた。2013 年 9 月に至って、布村では牧畜業を営んでいる家庭はすべて家畜の小屋を備えていた。そのなかで、70~80 m²の小屋施設が多くみられるが、その構造や作り方は比較的簡易であり、多くは扉や屋根が完璧でない建築であった。だが、それはモンゴル族の伝統的な遊牧方式と比べると、家畜の防寒や災害に耐える役割を果たしていると言える。村内の牧場資源の大量減少により、飼料と飲水労働、家畜の交配・繁殖活動、乳搾りなどの生産活動は小屋において行われるようになった。この点から見れば、伝統的な牧畜業の生産活動が行われる空間とは異なり、その牧畜生産活動には目立った集中化特徴が見られる。

また、布村の家畜小屋は一般的に住宅の西側に設置されている。そこには、人々が長期間に渡って自然を改造し、利用する過程のなかで培った知識や経験があった。まず、布村は沙漠の東北入口で、長年の強い風や大陸気団の影響を受けるため、冬が長く、日照が短い特徴がある。家畜の小屋を住宅の西側や西南側に設置することは頻繁に起こる西北風の襲撃を避けるためであったと言われている（写真 33）。風雪が多い時にあっても、小屋のなかに十分な日光が入り、適切な温度を保つので、家畜の死亡率は低下する。このような家畜小屋の施設の在り方は、またモンゴル族の伝統的な居住風俗文化と関連があると考えられる。すなわち、モンゴル族の居住習俗のなかでは右側が主位、真ん中が上位、左が卑位とされている。なお、古代モンゴル人の観念では、地獄は地下にあるわけではなく、むしろ東あるいは東北方面にあり、レネ川（‘勒拿河 lè ná hé’）は「陰間」と「陽間」の境界だとされる（波・少布 2005:32）。モンゴル語では、「東方」と「左側」

を同じく一文字 *zhuun tal* で表す。ブリヤートモンゴル族が使っているモンゴル語では、「東方に行く」という言葉は「死亡」と同義である。この解釈からすると、布村の家畜小屋をほとんど住宅の西側に定めることは、おそらく村人が家畜の「死亡」を避けている祈願心理の表れではないかと考えられる。

社会経済の発展にしたがって、物質生活にも新たな変化が見える。それに比べると、文化の進歩は比較的に緩慢である。布村の家畜小屋の施設に明らかな集中化特徴が観察されるが、またそのなかから古代モンゴル人の伝統的な居住習俗の観念が読みとれる。人々が利益を求めると同時に、自然との協調をも提唱しているといえよう（写真 34）。



写真 33 住宅西部に位置する家畜小屋
2015 年 2 月 6 日 撮影



写真 34 家畜とその小屋
2013 年 9 月 4 日撮影

4.2 牧畜具の功能およびその意義

牧畜具は牧畜業生産には不可欠なものである。それは労働者の体の負担を軽減するうえに、また労働効率を高める効果がある。同時に、牧畜業生産の経験や知識を伝承する役割を果たしている。

布村の牧畜具はほかの地域、特に内モンゴル地域で使われている牧畜具と類似している。これは布村の民族構成および村落の形成歴史と関連性がある。上述した包氏が建村してから今日まで、布村はモンゴル族を主体とした牧畜業村落である。牧畜具の制作技能の継承とモンゴル族集団が相次いで布村に移住してきたことが、牧畜具が民族特色を保った要因だと考えられる。例えば、布村で使われているくつわの制作手法や使用機能は内モンゴルでのそれとよく似ている。このことから、くつわは内モンゴルから伝わってきたと推測できる。また、布村の年長者がいうように、ここで使っている工具は大体内モンゴルのものと同様であるとされる。布村では、*urga*（‘套馬杆 *tào mǎ gān*’）、焼き鰻、切羽など少し古いものがなくなった以外、伝統的な鼻捻、くつわ、縄、“絆子 *bànzǐ*”、“鋤刃 *shān dāo*”などは今でもよく使われているものである。近年、科学技術が発展しているなかで小型トラックや粉碎機が生産業の振興に必要なものとして使用されているが、布村の人々は伝統的な工具を廃棄したことがない。彼らは長期的に漢民たちと混住し、共同の生産生活を送るなかで、お互いの生産技術や民俗知識を摂取している。

次に、布村の牧畜具にはまた目立った地域性がある。人間は生産の振興を目指すために、現実の生産状況に相応しい工具を作りださなければならない。そのため、同様な工具でも地域環境や使用集団の差異によって変異が見られる。モンゴル族は極めて困難な環境のなかで牧畜生産労働を行うため、頑丈で変形しにくく長期間使えるものが求められる。布村では、鉄、木材、銅を原料にした牧畜具が比較的多い。彼らは牧畜具を制作する時、長持ちできるかどうかを考える以外に、また材料の出所も吟味する。一般的には、木材の牧畜具の材料はおもに村落周辺の森林から取っている。そのなか、二レ、柳、ポプラが牧畜具に適した木材であるが、村人はそれを使って飲水用の槽、“鋤刃”の柄、籠、むちの棒などを作っている。彼らは長期の生産実践により生存環境に慣れ、伝統文化を継承すると同時に、資源を適切に利用している（写真 35）。

さらに、このような牧畜具は村人の社会的地位および家庭の経済状況を示唆する効果がある。布村では、牧畜具が揃っている家庭は生活施設が充実している家庭と言える。逆に牧畜具の借り暮らしをしている家庭は怠惰で、貧困な家庭である。さらに、牧畜具を持っているかどうかでどの家庭が牧畜業を営んでいるかが分かる。また、布村の人たちは牧畜具に特別な感情があり、片付けや使用上に従うべき規定がある。例えば、成人女性は縄と刃の上を渡ってはいけない。モンゴル族の習俗概念では、成人女性は不浄だとみられるため、家畜に災害を及ぼすという。過去、牧畜具の一年間の労働成果を奨励し、また来年の生産が順調に続くように、毎年春節に牧畜具に馬乳酒やバターを掛けて、また赤い布を結ぶ習俗があった。さらに、自家の牧畜具に名前を付ける村人もあり、工具に持ち主と同様な品質や感情があることを望む。それ以外に、牧畜具を貸し出す時に、村人はいつも自家の工具を褒めておく習慣がある。それは、牧畜具が非常に重視されていることを表している一方、相手に慎重に使用して欲しいことを示していると考えられる。このような牧畜具に対する使用習俗は、本来の使用価値を越えてそれに対して村人が心情を込める依頼物であるということを示しており、同時に牧畜文化を反映している現象の一つだと考えられる（写真 36）。



写真 35 布村牧畜具の一部
2015 年 2 月 9 日 撮影



写真 36 布村牧畜具の利用
2015 年 2 月 9 日 撮影

4.3 家畜飼育に関する習俗

人が牧畜業を営む最終の目的は、畜産物を獲得するためにある。現代において消費者の食肉や

乳製品への需要はますます高まっているため、経営者は少ない投資から最大の利益を図れるような生産運営を目指すようになった。そのため、その家畜を飼養する方式に、より高い要求が提出されている。布村の家畜飼育習俗は、以下のようである。

4.3.1 家畜構成の変化

馬、牛、羊、ヤギ、ラクダはモンゴル族の「五畜」と呼ばれて、その飼育習俗はモンゴル族の遊牧文化の重要な一部である。ドルブット地区においては、以前から牛、羊、馬を中心とした飼育伝統が見られる。

そのなかで、布村は牧畜業を生存手段としたモンゴル村落であり、牛は以前から村人の生産生活の基礎であり、より重要な位置にあった。しかし、村人は牛肉、牛乳の畜産物を入手し自ら利用することを重要な目的とした。これは、近隣の漢族村落が牛を耕地で使役させるために飼養することとは若干差異が見られる。また、地方政府の経済発展方針と科学技術の進歩にしたがい、その家畜構成にも目立った変遷が見られる。

1979 年、県政府は牧業を主とするの経済発展方針を確立し、牛肉や牛乳の価格を値上げした。そのうえ、モンゴル牛を乳牛に改良することを目指して、各家庭に乳牛を飼育するローンを配布した。したがって、布村では広範囲に牛の飼育が広がってきた。しかし、村内では牛の品種に関して積極的な改良はなされなかった。一方、牛の頭数の激増によって村内では牛を中心とする家畜構成の単一化がもたらされた。その後の 1990 年頃、牛乳や牛肉価額の持続的な高騰および自然環境の悪化により、村人はモンゴル牛を乳牛に改良する活動を開始した。さらに、1997 年、“田園開発計画”の実施後、村人が積極的に雄と子供の家畜を処理し、飼育投資が少なく収益が高い輸入乳牛を選択した結果、全村では輸入乳牛を飼育する牧畜業がさかんとなってきた。

上述した牛の牧畜業の発展歴史と比べると、布村の羊と馬の牧畜業の発展は比較的遅かった。そのうち、羊の飼養歴史からみると、趙氏の一家は羊を飼育していた唯一の大家であった。1979 年、趙氏は“大集体 dà jí tǐ”から二つの羊を貰ったが、1990 年までにはおよそ 500 匹まで繁殖した。しかし 1992 年、趙氏がすべての羊を売却したので、布村には羊の飼育家庭がなくなったが、その後、2015 年 3 月では、楊氏が 120 匹、趙氏は 95 匹の羊を飼育しており、また、漢族の李氏と張氏はそれぞれ 2 匹のヤギを飼養していることが観察された。

また、布村の馬の牧畜業は、より消極的な牧畜業の一種だと考えられる。モンゴル語の「馬」は「旺盛、元気、運気の象徴」であり、モンゴル族の伝統的な道徳、礼儀は「馬」と関連を持つ場合が多い。馬は、モンゴル族の物質文化と精神文化の重要な集体制となるとともに、飼育者の身分、財産を示唆しているものである。そもそも馬は放牧、狩り、運輸のなかで重要な位置を発揮し、モンゴル人の生活に重要な役割を果たして村人に愛されてきた。しかし現代社会における機械化発展にしたがい、馬の主要な役割は機械施設に替えられた。1990 年頃から、馬はドルブット地域では市場価格が値下り、もはや布村では実用性や経済価値を失った。2008 年の秋、モンゴル人の呉氏が一万元の市場価格で二匹の馬を売却して以来、布村では馬の存在が見られなくなっ

た。

要するに、布村の牧畜業の発展歴史からみれば、家畜の構成は牛、羊、馬、の多様な形態から牛を主とした飼養単一化の形態へと転換した。生態環境の変化や地方経済政策の実施が、布村の家畜形態を単一化させた重要な要因だと言える。特に政府が実施した“田園開発計画”により、牧場資源が急激に減少し、自然環境が悪化したため、その家畜の構成は徐々に輸入乳牛を主とした形式に定まってきた。

4.3.2 家畜の保護管理習俗

長期間の牧畜生産のなかで、モンゴル族は自然被害の予防法と家畜疾病防疫対策をまとめた。しかし、科学技術の発展にしたがって、彼らの家畜保護習俗にも目立った変遷が見られる。これに関して、おもに布村の“打蚊蠅 dǎ wénying”、“撒灰 sā huī”、“挑箍眼 tiǎo gūyǎn”を述べる。

(1) “打蚊蠅”

“打 dǎ”とは当地の方言であり、追い払うの意味合いを含む。“打蚊蠅”とは、家畜の糞、ハエを追う効果のある植物を燃やすことで、蚊、虫やハエを追い払うことを指す。この方法は、夏季の夕方7～8時ころに行われるが、その主要な材料は干した牛の糞、艾葉とその他の野生植物である。“打蚊蠅”は以下のような手順で行われる。まず場所を選択する。場所は当日の風向をみて、家畜群を風向の下位に集める。次に材料を燃やすと、その煙が風の力で家畜の群れの方向に流れ、蚊とハエなどが防除される。用意した牛の乾燥糞と植物を円形に設置して火をつけるが、“打蚊蠅”に使用する植物に水分が含まれるので、牛の糞が燃える時間が延び、煙が多く出る。また、円形の糞の大きさは、家畜群や蚊とハエの多少によって決められる。一般的に直径が15インチで、高さが5インチであれば、5時間ほど燃え続ける（写真37）。

(2) “撒灰”

ここで用いる灰は、牛の糞、アシ、農作物の幹が燃焼した後の灰のことを指す。毎日朝食の前、主婦たちは竈に残った灰を袋に入れて庭に晒しておくが、高温により火事が起こって家畜を火傷しないように注意が必要である。朝食後、家畜の小屋を掃除し、糞などを片付けてから晒した灰を小屋に散らかしておくことを“撒灰”という。“撒灰”を行う時、小屋の各角、特に家畜がよく立ったり歩いたりするところに灰を数回撒くことで、小屋の清潔や乾燥が保たれる。灰の特質は乾燥で、高温で処理すると殺菌および除湿の効果があるので、布村では子畜の保護に灰は重要な役割を果たす（写真38）。

(3) “挑箍眼”

これは、針を使って家畜の眼から“箍眼”（黒色・黄色の眼膜）を取る治療方法である。この治療を行うことにいくつかの手順がある。まず、家畜の体質、動作、糞から異変を観察できる。例えば舌の腫れ、腹がはるなどの状況である。もし家畜の眼内に黒色若しくは黄色の眼膜が出来たら、家畜には食べない、飲まない、反芻しない現象が表れる。つまり体内に“箍眼”ができてい

通した後、しっぽと眼のまわりを塩で消毒する。“挑箍眼”を実行する時には、会話が禁止されており、もしヨダレが家畜の眼に入ったら悪兆とされ、家畜の疾患が繰り返され死亡に及ぶと解釈する。使用する糸が必ず白色で、それは健康、純潔を象徴しており、白色であるからこそ家畜体内の感染を綺麗に処理できるとされる。

科学技術の発展にしたがって、布村の家畜に対する保護習俗は画期的に変遷している。1952年に始めてドルブット地区で獣医技術が導入され、民間獣医と西洋医術が両立する期間があった。1976年、政府は獣医実験室と設備を設立し、西洋獣医の育成に力を注いだ。1985年以来、政府はさらに防疫施設に力を入れ、先端技術を導入すると同時に西洋獣医の組織を拡大し、一方で僧侶や民間獣医の行動を監督していた。また、テレビニュースや雑誌など現代情報手段の普及により、村人の科学文化に対する意識も高まった。現在布村では、80%くらいの家庭に防疫のために家畜の日常薬品が保存されている。予備薬品は大きな災害や疾患への抵抗力が足りない場合では対処が困難であるが、時間的に病状を抑える点では村人の負担を軽くしたと言える。布村における家畜保護方法に現代医薬技術が導入されたことで、布村の牧畜業の近代化および科学技術が村落社会のなかでうまく推進されている。



写真 37 “打蚊蝇”

2011年7月13日 撮影



写真 38 “撒灰”後の小屋の様子

2010年12月24日 撮影

4.3.3 家畜に関する処理習俗

家畜の処理法に屠畜と販売の二種類がある。自給自足の牧畜経済の崩壊により、布村の家畜処理法は屠畜から販売方法に転換してきた。

肉製品はモンゴル族の生活には欠かせない食品であり、新年や祭日、客をもてなす重要な料理である。人民公社の協力化以前、布村の日常肉食の由来は牛と羊を中心とした屠畜であった。屠畜を行う際に、ナイフで家畜の心臓附近を切り裂いた後、裂け目に沿って体内の動脈を切る。そして、指で動脈の切れ目を押さえて、血液を家畜の体内に残すようにする。次に、モンゴル族の伝統的な肢体分裂法により、家畜の皮を剥ぐことから始める。これは裏足から剥き始め、家畜の肉体を剥がされた皮の上に置くためである。そして、前足を取り、腹を切って内蔵を取る。続い

て、ナイフで家畜の胸と腹が繋がったところに穴を開け、家畜の裏足をそこに入れて体内に残った血痕を片付け、さらに裏足を切り取って積み上げた血痕を綺麗に処理する。次に、家畜の脊椎の部分进行分解し、顎に沿って頭を切り取る。最後に上下顎を分けて口内の雑物を掃除して仕上げる。⁷⁷

モンゴル族の伝統的な屠畜儀礼では血液が体外に流れることを禁止している。その理由は、血は生物の魂であり、血液を残すことは家畜の魂を保つこととされる。肉体が損傷されても血液が体内に残っていたら、生まれ変わるが、逆に血液が体内から流出すると肉体と魂は引き離されてしまい、生まれ変わることができないといわれる。血は体力の増加や生命を維持させるもので、生命の精華であり、魂が留まる場所である。

一方、上述したように、家畜は重要な生活原料である以外に、また商品として取引の作用を果たしている機能を有している。建国前、布村の人口が少なかった上に、情報収集や交通上の不便さで、漢族の仲買人によって生活必要品の引取を行う時代があった。1983年、近隣の紮朗格村では“供銷合作社 gōngxiāohézuòshè”が成立したため、布村の商品経済の発展が促進された。したがって、“供銷合作社”は布村の畜産品と家畜の取引の協商性と公平性を維持する重要な方式の一つになった。1990年頃、国の「改革」進展と乳牛業の発展を重視する地方経済方針の実施により、布村の家畜構成が変化し、村人の商売意識も極めて増強した。彼らは畜産品の取引により生計を立てるだけでなく、乳牛業を発展させることに注目し、雄、子供の家畜と乳製品の販売によって経済利益を上げ、生活の収入問題を解決するようになった。このような商品経済の発展にしたがい、村人に貯蓄意識が高まり、実物より紙幣に自信をつけるようになった。さらに、2000年から村内では、モンゴル族の仲買人（また‘老客 lǎokè’とも呼ぶ）が表れ、畜産品の引取を行い、モンゴル村と周辺の漢人村との間の家畜商売に影響を与えた。2015年3月まで、布村では三人のモンゴル族の仲買人が家畜の引取商売を通して一万元の年収を獲得していた（写真39、写真40）。



写真 39 布村牛乳センターの外観

2010年12月20日 撮影



写真 40 布村牛乳センターの内部

2011年7月12日 撮影

要するに、村人の觀念意識の変化により、布村の家畜処理方法が屠畜習俗から商売を重視する

⁷⁷ 現在布村在住の YR さんへの取材（2011.9.12）内容より。

商品経済の方式に変わってきた。また、村人の飲食習俗の変遷および大きい家畜の増加により、村内では家畜の屠畜数が減少しつつある。さらに、牧場資源の減少と地方政府の牧畜業発展政策の実施は布村に家畜構成の変化をもたらした。布村の乳牛を重視し、牛乳の販売による経済利益を求める商品経済様式が、家畜のなかの雄と子供を大量に販売する商品経済の発展を促進している。さらに、村内ではモンゴル族の伝統的な屠畜習俗が伝承される一方、モンゴル族の仲買人が存在することは、ドルブットモンゴル族の牧畜業の生産習俗の独特性を反映している重要な要素だと思われる。

まとめ

本章では、布村の牧畜業の生産習俗の現状を報告した。その特徴としては、

(1) 生存環境における農業化、近代化、都市化というさまざまな要因による影響の下で、ドルブットモンゴル族の牧畜業の生産習俗には、放牧と「小屋飼育」を融合した飼育方式の形成が見られること。

(2) 家畜構成の単一化変化および畜産品の商品化などの特徴が見られる。

かつてのモンゴル族が「五畜」を飼育するのは、乳、肉、皮などの畜産物を獲得し、基本的な生活を維持するためであった。つまり、家畜には生産原料の価値があるとともに、生活の原料価値もある。布村の牧畜業の発展歴史から見れば、前述したように、その家畜構成は牛、羊、馬の構成から乳牛を主とした単一化の飼育方式に変わってきた。とくに、1997年から政府が“田園開発計画”を実施して以降、村人は自ら家畜の構成を調整しはじめ、徐々に村全体で輸入乳牛を飼育するようになったが、そのことが家畜構成の単一化をもたらした。また、商品経済がより発展している現代社会のなかで、畜産品は重要な生活原料であるが、さらに取引上の交換商品にもなっている。2005年、布村では牛乳センターが設立され、村人は一同にここで牛乳を搾り、牛乳を売ることをしていた。牛乳の市場価格がますます高騰して、牛乳を搾る生産労働は過去の「主婦の家事」から家庭収入を増やす「経済労働」に転換した。そして、村人の牧畜業を経営する意識にも変化が現れた。牛乳を重視するようになるにしたがって、家畜のなかの雄と子供の数を抑える方法を採用するようになった。以前は、遊牧経済のなかで、雄と子供の家畜は重要な生活原料であり、それは牧民が簡易に再生産を進め、基本的な物質生活を支えるものであった。それに比べると、現在の布村では、雄と子供の家畜は直接経済純益を作りだす商品になっている。すなわち、家畜の「生産原料と生活原料」となる二重性が、家畜の商品化にしたがって交換価値を増している。

第5章 布村に見られるドルブットモンゴル族の人生儀礼

5.1 出産儀礼

本節では、布村の具体的な事例を取り上げ、波の(2007)『黑龙江蒙古族文化』と筆者の布村で行ったフィールドワークの資料に基づいて、その出産習俗の変遷プロセスを解明する。具体的には、次のような三つの課題を設定する。第一に、混住背景に合わせて「子を授かる」意味から村人の生命観を検討する。第二に、出産の「場の移動」を伝統と現代の境界と見なし、その出産習俗を明らかにする。第三に、布村およびドルブットモンゴル族の村落出産習俗の特徴、変遷要因と現在における意味を検討する。

5.1.1 布村に見られる生命観

生命とは何か。モンゴル族にとっては、生命は自然環境、特に超自然物と緊密な関係があると考えられている。そのため、モンゴル族は空を始め、たくさんの自然物を畏敬しながら生きてきた。このような生命に対する考え方はドルブットモンゴル族にも共通している。布村の場合、それは主に「子を授かる」という表現で表している。

まず、布村には天祭を通じて、子宝祈願する習俗がある。その行事は『黑龙江蒙古族文化』に記録された内容と一致して、陰暦の1月1日、7月7日あるいは9月9日に、天を祭祀する儀礼を行い、祝詞を唱えている。⁷⁸ これはモンゴル族の古い祭天儀礼と関係が深い。モンゴル族には今日でも祭天儀礼がある。その歴史を遡ると、一番古いものは13世紀半ばに上梓された『蒙古秘史』の「阿闐・豁阿神話」⁷⁹ の記録に見られる(巴雅爾 1980: 22-35)。これは、阿闐・豁阿⁸⁰が夫無しで三人の息子を妊娠したことを説明した記録である。三人の息子は天の神が光を利用して、阿闐・豁阿を妊娠させて生まれた子供である。その「神人」は天の神、また「黄白色」は太陽の色を表し、「黄白色の光」は日光だと思われる。太陽は生命の根源で、人間に魂を与える特別の存在である。その「黄白色の光」はまた、男性の生殖能力の象徴である。つまり、モンゴル族にとって、天は生命神ばかりではなく、出産神にもなる。

また、オボーはもう一つの出産と関係がある存在として、村人に尊敬されている。そのオボーは、布村の第一家と言われる包家によって創立されたため、アイルオボーに属し、それは300年以上経っていると言われている。以前から、村人はオボー祭祀儀礼を通じて、そこに住んでいる

⁷⁸ 天祭の儀礼に関して、第6章の「布村の春節」の〈祭祀およびタブー〉の部分で記述する。その祝詞は、チンギス・カン一族であるボルジギン氏の家族に伝わる「天、モンゴル族のために人種を伝え、しだいにモンゴル族が繁栄し、祖先孛儿帖赤那の子孫が、広大な砂漠に散らばった…」である(波・少布 2007: 229)。中国語の原文は、“天，为蒙古族传下了人种，使蒙古族得以繁衍兴旺，远祖孛儿帖赤那的子孙，洒遍了沙漠的海洋……”である。

⁷⁹ 「毎晩、黄白色人が現れ、天幕の天窓、扉から光を通して入ってきて、私のお腹を撫でて、お腹にその光が入る。‘神人’はいつも太陽と月が同時に出現する時になると、黄犬の振りをして離れる…彼女たちは、実は‘天’の息子である…」(巴雅爾 2005: 48)。

⁸⁰ 阿闐・豁阿(alan guwa)はモンゴル語で、女性の名前である。

神霊⁸¹ に対し、子供を授かりたい気持ちを伝える習俗がある。

具体的な行事は次のようである。まず、オボーの上に新しい柳の枝を挿す。そして、枝の上に多彩色の布切れを結ぶ。それから、「この奥さんは子供がいないが、来年子供が生まれたら、息子を連れて、またここに来る」⁸²と唱える。挿された柳の枝は、強い生命力と生殖力のシンボルで、その生い茂った様子から、子孫繁栄の祈願を表すものである。このようなオボー祭祀による子授かり儀礼は、ドルブット地区および内モンゴル地域では、同じような形式で伝承されている。ここには、モンゴル族の伝統的な生命観が見られる。モンゴル族ははるか昔から遊牧生活を営み、水と草を追い求めて転居してきた。そのため、自然物を超自然的な存在と考え、それらには神・神霊が宿っていると信ずる気持が強い。このような超自然あるいはシャーマン的な意識が生命観に作用して、自然にオボー祭祀と関係がある「子授かり」習俗として伝承されてきたのだろう。

その他、ここ数年来、“跨火盆 kuà huǒ pén” が子宝を願う方式として村人たちに重視されるようになってきた。実際、“跨火盆”は東北地方の漢族婚姻儀礼の一環としてよく知られている。具体的には、新婦が新居に入る時、婦人たちの祝詞に従って火を跨ぐ（火を鉄の盥に入れて、同時にお酒と様々な食べ物を火に撒く）ことにより火神に受け入れられる。そのことには、また、早く子供に恵まれてあと継ぎ責任を果たせるように、という祈願が含まれている。その一方、各地のモンゴル族の間に共通している子孫繁栄のために、「外で燃えている薪の火に向かって叩頭する」という祭火儀礼は伝承されていなかった。この問題に関しては後述する。

また、もう一つの新しい習俗として、「生む」を象徴する物を贈ることによって、子宝祈願を表現する習俗が布村に見られるようになってきた。つまり、親戚や友人が不妊女性に“生菜 shēngcài”（レタス）、“鶏蛋 jīdàn”（卵）、“花生 huāshēng”（落花生）などの漢語の“生 shēng”あるいは“誕 dàn”と発音が近いものを贈答する習俗である。このような「子授かり」習俗には農耕文化の特徴が見られる。“生”あるいは“誕”と発音が近い蔬菜は、もともとは漢族の農耕栽培物である。これについて、吉田順一はモンゴル族のナマク・タリアの栽培物は漢族の「高粱、粟、小麦、大麦、トウモロコシ、大豆、緑豆、蔬菜類など、多数の種類の作物を栽培」するシャンタイ・タリヤ⁸³とは異なり、モンゴル＝アム（粘り気のないキビの種類）、サガド（蕎麦）のみであると指摘した（吉田順一 2003：285-286）。布村の場合、村落のモンゴル族は、早めに定住したためシャンタイ＝タリヤ農耕の受容をもっとも受け易い。村人たちは村落形成の初期から、家の近くに菜園を開拓し始め、白菜、大根、レタス、キャベツなどの漢族農耕の蔬菜を栽培するようになってきた。蔬菜の栽培はモンゴル族の伝統的な農耕作物ではないため、「生む」を象徴する蔬菜を贈ることによって、子宝祈願を表現する習俗を形成するのはモンゴル族の元の「子授かり」習俗とは言い難いと考えられる。

⁸¹ 天神と他の諸神。

⁸² 現在布村在住のZYさんへの取材（2010.12.18）内容より。

⁸³ 内モンゴル東部地域のモンゴル人は、漢族の行う農耕、すなわち漢式農業をシャンタイ＝タリヤと言っている。シャンは畝（畝、畦、壟）のことである。従って、シャンタイ＝タリヤとは畦のある耕地というほどの意味となろう。（吉田順一 2007：283）

要するに、布村の「子授かり」習俗は天祭、オボー祭祀、“跨火盆”、「物品贈答」の形式を取っている。したがって、布村の生命観はモンゴル族の伝統的な「自然神から命をもらう生命観」を伝承しつつ、同時に漢族の影響を受けていると言える。

5.1.2 布村の出産習俗

1996 年以前、布村の女性は自宅の部屋で出産した。産婦に陣痛があると、家人が産婆を迎えに行き、産婦を一つの部屋に移す。しかし、『黑龙江蒙古族文化』では、ドルブットモンゴル族は「蒙古包で出産する」習俗があると記録されている(波・少布 2007: 5)。その場合、「部屋での出産」は「蒙古包での出産」とは同様かどうかということが問題となる。以下、その課題を設定しながら、布村 TJ⁸⁴さんの出産記憶にしたがって論ずる。

(1) TJ さんの出産記憶

TJ さんはモンゴル族で、1939 年にドルブットモンゴル族自治県のボンブゲ (bumbug) 村⁸⁵ に生まれた。1955 年、16 才の時に布村の ZJ さんと結婚して、次の年長男を生んだ。その後、1964 年に次男、1968 年に三男、1972 年に長女に恵まれた。ここでは、TJ さんの出産経歴を「妊娠期」、「出産後一か月まで」、「日常生活への復帰」に分けて考察する。

① 妊娠期

妊娠期は妊娠タブーを守る時期を指す。今のところ、学者たちは主に産後の統合儀礼を中心として、ドルブットモンゴル族の出産習俗を記述している。そのため、ドルブットモンゴル族の妊娠タブーに関する研究は、長い間軽視されてきた。

しかし、ドルブットモンゴル族は、各地のモンゴル族と同様に以前から妊娠タブーがある。TJ さんの事例から見れば、妊娠した後、TJ さんは徐々に日常生活から分離し、次のような妊娠タブーを守るようになった。それらは、i 冷たい、硬い物、油っぽい、かびが生えるものなどの消化に悪いものを食べないこと；ii ウサギとヤギの肉を食べないこと；iii ニンニク、唐辛子をたくさん食べないこと；iv 穢れ、騒ぎがある場所、例えばお墓、葬式現場あるいは結婚式には行っていないこと；v 異常な音を聞いたり、汚い話をしたり、醜いものをみることを慎むこと；vi 他人と喧嘩しない、怒らない、泣かないようにすること；vii 家畜に乗ってはならないこと；viii 牛馬手綱の上から跨ぐこと、ベルト、布の背負袋を首に掛けてはならないこと、などである。

一方、TJ さんの妊娠によって、家族をはじめ、その周囲の人々も自分自身の行為に注意を向けるようになってきた。TJ さんの話によると、その時周辺の人から hul hund (足が重い)、bey dabhartai (二重の身体)、durben nudtei hun (四眼人) と呼ばれ⁸⁶、母親あるいは患者とみなされる場合もあったと言う。例えば、i 周囲の人は妊婦を母親として尊敬し、胎児の邪魔になることがないように、TJ さんと会う時その前を横断しないこと。ii TJ さんとのトラブルを避ける

⁸⁴ 現在布村在住の TJ さんへの取材 (2010. 12. 20) 内容より。

⁸⁵ ボンブゲ村はモンゴル族の村落で、中国語で“奔布格 bēnbùgē”というように書かれている。

⁸⁶ 不林特古斯・胡達古拉・青格楽図 (2009: 98) を参考。

ようにすること；iii TJさんを重労働に参加させないこと；iv TJさんの食べたい物、欲しいものにできるだけ対応すること、などの配慮が見られたという。そのため、TJさんは他人の援助を受け入れやすくなった一方、夫との関係上でも優位になり、他家を巡る位置関係においても影響を及ぼす存在になった。上述した布村に見られる妊娠タブーは、モンゴル族の民俗全体像を描き出した不林特古斯(ほか)(2009)の『蒙古族民俗百科全书』の「精神巻」に記録されたモンゴル族の妊娠タブーとかなり重なっている。

表4 妊婦の飲食・行為関連タブー

タブーの内容	「精神巻」のなかの解釈	布村 TJさんの場合	
1 硬い、冷たい物を食べない	消化に悪い	* ⁸⁷	同じ
2 油っぽい、かびが生えるものを食べない	胎児の脳に悪い	*	同じ
3 ウサギとヤギの肉を食べない	子の身体に悪い	*	子は兎唇になる
4 汚れ物を食べない	子の心が汚れる	-	-
5 アヒル、ガチョウの肉の量を抑える	子の成長に悪い	-	-
6 ラクダの肉を食べない	妊婦の体が冷やされ、 出産期が延長される	-	-
7 お酒を飲まない、タバコを吸わない	胎児に悪い	*	同じ
8 ニンニク、唐辛子をたくさん食べない	胎児に悪い	*	同じ
9 穢れがある場所に顔を出さない	出産に悪い影響を起こす	*	同じ
10 汚い所を通らない	妊婦の体に悪い	*	同じ
11 変な音を聞かない、汚い話をしない、 醜いものを見ない	胎児の耳、口、体格に悪い影響を 与える	*	同じ
12 庭の壁、斧、天秤棒、箒、柱、掛け縄 の上を 跨がない、縄を編まない	難産あるいは出産の時臍帯が胎児 の首を巻く恐れがある	*	同じ
13 日食、月食を見ない	親が離婚するあるいは死ぬ恐れが ある(孤児になる)。	-	-
14 外に泊まらない、狩猟、家畜の交配、 仕事に参加しない	妊婦が病気にかかる。また早産の 恐れがある	*	穢れがある
15 犬などのペットと遊ばない	胎児の成長に悪い	*	伝染病にかかる

表5 周囲の人々の意識・行動タブー

タブーの内容	「精神巻」のなかの解釈	布村 TJさんの場合
--------	-------------	------------

⁸⁷ 「*」は「有」を意味し、「-」は「無」を意味する。

1 妊婦の前を横断しない	妊婦を母として尊敬し、胎児の邪魔にならないようにする	*	同じ
2 妊婦の食べたいものをすべて許可する	-	*	徳があると見られる
3 妊婦とトラブルを 起こさない、妊婦を苛めない、罵らない	行為者に罪が及ぶ	*	同じ
4 妊婦を重労働に参加させない	妊婦を重労働に参加させることが罪深いことと考える	*	同じ
5 妊婦と喧嘩しない、怒らせない、泣かせない	順調に出産できるかどうかに関係がある。また子供の性格の形成と知能にも関係がある	*	子供の性格の形成と知能にも関係がある
6 妊婦をラクダとロバに乗せない	出産時間が延長される	*	出産時間が延長される。また生んだ子は性格が凶暴になる

要するに、布村の妊娠タブーは、妊婦も周囲の人々も、子を守ろうとする意識によって形成されたものである。また、布村の妊娠タブーに家畜、野外活動、肉食に関連のある習俗が残っていることは、伝統的な遊牧文化がモンゴル族の村落生活の中で伝承されていることを物語っている。

② 出産後一か月まで

出産後一か月までとは、出産時も含めた産後の一か月間を指す。ドルブットモンゴル族の出産時に関して、波（2007）は「妊婦が出産する時、必ずモンゴルゲルの外で火を燃やす。これは出産のシンボルである。子が生まれた後、男の場合、すぐモンゴルゲルのドアの外に特製の弓を飾る、女の子の場合、一束の柳の枝を飾る」⁸⁸と記述している（波・少布 2007：5）。しかし、TJさんの場合、出産日が近づくと、自宅の部屋に移動させられた。この部屋はもともと“三間房 sān jiān fáng”⁸⁹の一部分であり、普通は老人、子供用の部屋で、出産時だけは産屋の役割を果たしている。TJさんを部屋に移動させるのは、穢れを防ぎ、また母子を守るためと言われている。よって、4人の子供を全部自宅の部屋で出産した。

通常出産行事は産婆、姑、妊婦の母親など、出産経験者である高年女性が担うものである。⁹⁰ TJさんの場合、村内の産婆になるCPさん⁹¹の助けによって出産した。出産時、まず部屋のオンドル

⁸⁸ 中国語の原文は、“妇女生小孩之时必须拢火，这是生育的一种象征。婴儿落地后，如果是男孩立即在蒙古包门外挂一副特制的弓箭，如果是女孩就挂一束柳枝”である（波・少布 2007：5）。

⁸⁹ “三間房”というのは、西、真ん中、東という三つの部屋がある宅である。西の部屋は両親と末子の寝室で、真ん中の部屋は台所で、東の部屋は別の子供の寝室である。布村の場合、出産用の別部屋は其中的東部屋である。波・少布（2007：63）を参考。

⁹⁰ 布村在住のYGさんへの取材（2010.12.23）内容より。

⁹¹ CPさんは布村の唯一の産婆で、2003年に亡くなった。布村在住のTJさんへの取材（2010.08.20）内容より。

の上にゴザをしき、厚い黄土を敷く。その黄土の上に温めた砂を敷いて出産する。新生児が砂の上に落ちた後、CPさんは銀の簪あるいは高粱の幹の皮で新生児の臍帯を切り、微温湯で新生児とTJさんの体を拭く。その後、CPさんは仏像⁹²を祭祀して、出産に使われた砂を自分以外の人に見えないように辺鄙な所に埋めに行く。基本的には、モンゴル族の男は出産を手伝うことはない。しかし、布村では、胞衣はおもに世帯主あるいは夫によって処理される。その場所は新生児の性別によって異なる。TJさんの場合は、夫が3人の息子の胞衣を家の敷居に埋め、娘の胞衣を野原に捨てた。この胞衣の処理方法から見れば、伝統的な「男尊女卑」の観念が表されている。男性は家族継承者として生まれつき女性より家族の中で高い地位を占め、より多く配慮された愛に包まれていると考えられる。「男女有別」の封建観念は生命初期にすべて現れているのが分かった。子供の臍の緒の処理について、TJさんは、「干した後、長男のを戸棚に保管して、次男、三男、長女のを古い本に挟んだ。全部手が届かない所だ」⁹³ と言う。この習俗に関しては、子供の魂を守り、また賢い子に育つためと認識されている。

出産後の一か月間、TJさんは新生児と共に部屋にこもったままで、日常生活にもどれなかった。この一か月は漢語の“坐月子 zuò yuèzi”の意味であり、様々な規則に従わなければならないことになっている。特に、家族以外の人と会わず、夫と性交せず、アワと卵を主食として、また塩の入った食べ物、残り物、冷たい物、硬い物、味が濃い物を食べないように注意しながら静かに過ごしたと話した。

しかし、この一か月はTJさんと新生児にとっては全く外界と接触がなく、密封された時期ではない。新生児が生まれた三日目に、沐浴儀礼を行う伝統がある。これに関して、波は直接に漢語で“洗三 xǐ sān”と記録され、「薄い塩水を使って新生児の体を洗うことで、母体から連れてきた汚れを消すこと、また新生児の初めての沐浴である。そのため、家族と友人に喜びを伝える。人々は卵、黒砂糖、茶、乳製品などを贈り物にして祝いに来る。しかし、産婦の家で食事をしない」⁹⁴と指摘している（波・少布 2007：6）。TJさんの場合、同様に漢語で“洗三”と呼ばれ、4人の子供は全部産婆のCPさんに微温湯で体を洗われ、祝詞を唱えてもらった。そして、その日に、村落の主婦たちも贈り物を持ってTJさんを見舞いに来ていた。しかし、見舞客は出産経験者に限られ、男、未婚女性、子供は参加できない。これは、妊娠は穢れた存在とする観念があり、産婦と胎児から「不浄」を受けると考えられる。⁹⁵ 見舞い品は布、乳製品、卵、アワ、黒砂糖などの栄養補充品などである。もちろん、その日見舞いの人たちはTJさんの家で食事をしなかった。TJさん

⁹² その時、祭祀したのは仏像は緑度母、白度母であった。チベット仏教によると、観世音菩薩にはたくさんの化身がある。[度母]が人間を苦難から救い元来の本尊である。色で区分すると、21の種類がある。この緑度母、白度母は緑色と白色の本尊。（<http://baike.baidu.com/view/44909.htm>2013.07.15を参考にした）

⁹³ 中国語の原文は、「晒干以后，大儿子的放在柜子里保管，把二儿子、三儿子和女儿的夹在了旧书里面，都是平时接触不到的地方」である。（現在布村在住のTJさんへの取材〈2010.08.20〉内容より）

⁹⁴ 中国語の原文は、「用淡盐水给婴儿洗澡，要把从母体中带来的污秽洗掉，也是婴儿到人间后的第一次沐浴，所以要向家族和亲友报喜，大家都带着鸡蛋、红糖、茶叶、奶制品之类的东西作为礼物来祝贺，但是来祝贺的人不能在产妇家吃饭」である（波・少布 2007：6）。

⁹⁵ 現在布村在住のYGさんへの取材（2010.12.23）内容より。

の新生児に関する沐浴儀礼は、波(2007)に記述された“洗三”の内容と大方一致している。そのうえ、漢族の影響を受けた結果、村落の中で、また“洗三”を漢語で“下奶 xiànnǎi”と呼ぶ場合もある(当地で‘下奶’は十分な母乳が出るという意味がある)。

以上のようなTJさんの具体的な事例に基づき、布村の「出産後一か月まで」における儀礼をまとめると、主に①産婆さんによる部屋での助産。②夫、姑による胞衣と臍の緒の処理。③“洗三”という新生児の初めての祝い儀礼、の三点となる。しかし、『黑龙江蒙古民族文化』に記録された「出産時に火を燃やす」、「産後にすぐドアに弓あるいは柳の枝を飾る」習俗は行われなかった。これは、布村の定住生活様式と関係が深いと考えられる。

まず、「火」は生命のシンボルとして、モンゴル族に祭祀された歴史が非常に長い。特に遊牧の時代に、火は「子孫繁栄」の象徴になるだけではなく、また遊牧方式と関係深い存在である。一年中絶えず草原で移動するモンゴル族にとりては、火は貴重な生活要素で炊飯、暖を取る以外に、危険性が高い自然界と闘う重要な護身手段である。そのため、モンゴル族は「外の火」、「移動の火」を重視し、「火を身に付ける」習慣があり、どこに行っても火を持っていき、永遠に消さない(波・少布 2007: 236-237)。しかし定住後、「内の火」である「竈の火」が日常生活の中で重要な役割を果たすようになってきた。したがって、漢族の火に関する考え方、すなわち、竈は祖先の寄宿場所で、その火は子孫繁栄、家族平安と関係の深い神火である。徐々に、「外で火を燃やして、新しい生命を迎える」という伝統的な習俗は消滅していった。

また、「ドアに弓あるいは柳の枝を飾る」習俗の消失も遊牧から定住に転換する生活様式の変遷と関係があると考えられる。波・少布は、弓と柳の枝の象徴的意味から、この習俗は古代人の生殖崇拜の痕跡であり、また通りがかりの人たちに出産情報を伝達する役割を果たしている(波・少布 2007: 5-6)。実際、遊牧の時代では、モンゴル族の情報交流は非常に困難である。当時の遠距離移動の生活様式のもとで、弓あるいは柳の枝のような物を利用して出産情報を交換する方法は、声で情報を交換する方法よりもっとも適切であると考えられる。しかし、布村のような村落社会においては居住が固定されていることで、情報の交換は非常に容易である。従って、遠距離移動の生活様式に適した「物で情報交換方法」は、他の情報交換方法に取って代わられたと考えられる。

③ 日常生活への復帰

日常生活への復帰とは、産後1か月を経て、通常の生活形態にもどることを指す。その日常生活への復帰儀礼に関して、波は“満月礼 mǎnyuè lǐ”、“百日礼 bǎirì lǐ”、“抓周礼 zhuāzhōu lǐ”の順番で記述している(波・少布 2007: 6-7)。“満月礼”⁹⁶は新生児が生まれた三十日目に行われる儀礼である。同時に、産婦と新生児が完全に外界と接触するようになった産後の初めての儀礼である。その日の朝、TJさんの兄が新生児の産毛を刈り、それは赤い風呂敷に包んで戸棚の奥に保管される。布村では、産毛が新生児の健康、将来および寿命と深く結びついていると考えられているからである。昼頃、新生児に対する祝福を表すため、村人が贈り物を持って来る。贈り物は、毛布、

⁹⁶ 布村では、また“満月礼”をモンゴル語で sarduureh と呼ぶ場合がある。

装飾品（銀の鎖、腕輪）、衣服の場合が多い。TJさんの家族は返礼のために宴会を行い、その場で信望の厚い知識人の年輩者に頼んで新生児のために名前をつける。その名前は、家族成員の名前と重なることは禁じられている。名前が決まると、モンゴル族の伝統により、まず新生児の耳に小さい声で名前を呼び、その後、参加者全員に知らせる（不林特古斯、胡達古拉、青格樂図 2009: 102）。

“百日礼”⁹⁷は新生児が生まれた百日目に行われる儀礼である。その日には、TJさんは新生児の頭を軽く押して、祝いに来た参加者に向かって挨拶するが、これは「新生児が親戚の一員となり、皆の力に頼って育っていく」という意味を持つ。⁹⁸ それ以外に、波（2007）の『黑龙江蒙古族文化』によると、ドルブットモンゴル族はまた“百日礼”の当日に新生児に物を贈る習俗がある。とくに、母方の祖父が新生児のために一匹の牛あるいは羊、また一つのゆりかごを贈答する習俗がある（波・少布 2007: 6）。しかし、TJさんの場合、それを行わなかったが、その要因は布村の経済発展状況と関係が深い。1956年、ドルブット地区は“人民公社化 rénmingōngshèhuà”の波に巻き込まれ、全区の家畜は人民公社に帰属させられ、各家族の家畜飼育権利が政府に奪われた。1968～1977年の間、全国的に「文革」運動が発生し、同時に布村で農地の開墾を実施した結果、1426畝の草原は農耕地になった。よって、現在布村の牧畜生業は衰退しつつある状況である。そのため、牧畜生業と関係深い家畜贈答習俗は、TJさんの3人の息子の“百日礼”に、一度もなされなかった。いうまでもなく、TJさんは娘のために“百日礼”も行わなかった。

それ以外に、ドルブットモンゴル族の場合、子の一歳の誕生日にその前途を予測する儀式を行う習俗がある。それについて、波は、このような習俗を漢族と同じように“抓周 zhuāzhōu”と呼び、「社会生産生活用品の小さい模型を絨毯に撒く、例えば弓、劍、刀…馬、牛、ラクダ…羊、ヤギ、犬、ペン…など。その後、子を絨毯の上において、撒いているものを触るように指示する。その最初につかんだ物は彼のこの一生で選択した志向分野と認められている」⁹⁹のように記述している（波・少布 2007: 7）。また、その日に、年上の子の産毛を切ることになっている。しかし、TJさんの場合、子供の一歳の誕生日儀礼において“抓周”の日に「産毛切り」行事を行わなかった。布村では、モンゴル族の「産毛切り」行事は東北漢族と同じように、“満月礼”と一緒に行われている。また、子の前途を予測する時、波が記したような弓、劍、家畜の像のような牧畜生活と関係深い道具は使用されず、その代わりに、人形、算盤、秤などの漢族の“抓周”儀礼によく見られる器物を用いている。これは、また布村の蒙漢混住背景と関係が深いと考えられる。

ここまでは、TJさんの事例に基づいて、「部屋での出産」時代の布村の「日常生活への復帰」儀礼について考察した。まとめると布村の日常生活への復帰儀礼は、おもに男の子を中心として行われている。それは、『黑龙江蒙古族文化』に記録された内容とほぼ一致しており、主に“満月

⁹⁷ 布村では、また“百日礼”をモンゴル語で zuun edur iin bayar と呼ぶ場合がある。

⁹⁸ 鐘敬文（2003: 164）を参考。

⁹⁹ 中国語の原文は、“将社会生产生活用品制成小模型放在地毯上，如弓箭、剑、刀、套马鞭、鞍具、马、牛、驼、绵羊、山羊、犬、笔……，等等。然后把婴儿放在地毯上，让他去拿这些小物品，婴儿第一个拿到手的東西，就是他一生选择志向的象征”である（波・少布 2007: 7）。

札”、“百日札”、“抓周札”の順番で伝承されている。しかし、“百日札”にはモンゴル族の伝統的な「家畜贈答」習俗が見られなかった。また、「産毛切り」習俗が“抓周札”からかけ離れて、“満月札”と一緒に行われるようになってきた。さらに、その宴会には豚肉、野菜、魚を使った漢族の料理が出されているが、これは布村の経済発展状況と混住生活背景との繋がりを示すものと考えられる。漢族の村落に囲まれ、同時に漢族や満族と混住する村落の背景が、異文化流動に拍車をかけている要因になっているものと思われる。

1996 年、地方政府が出産管理に力を入れる一方、村落女性の病院での出産率が高まってきた。2013 年まで、村落の中で病院出産児は 19 人おり、その後の新生児人口増加数と概ね一致している。このような「部屋」から「病院」までの「場の移動」が、直接に布村の伝統的な出産風俗に大きな変遷を起こしていると考えられる。以下は、布村 YX さんの「病院での出産」事例を取り上げて考察する。

(2) YX さんの出産経歴

YX さんはモンゴル族で、1993 年一人っ子として生まれ、中学校卒業後ずっと布村で暮らした。夫の GQ さんは満族で、1990 年に次男として生まれた。小学校卒業後布村で暮らした。二人は 2010 年 12 月に結婚した。

村落では、YX さんが妊娠した後に結婚したという噂も流れている。また、夫婦二人の生年月日から見ると、法律的な結婚年齢に違反している（中国の婚姻法によると、男性は 22 歳、女性は 20 歳になると結婚できる）。このケースは、政府の“晩生晩育 wǎn shēng wǎn yù”政策からずれており、特別な事例に違いないが、布村の人にとっては、違和感がないのが実情である。

① 妊娠期

YX さんは結婚前からずっと GQ さんの宅に同居していた。しかし、妊娠した後、毎日同村落の実家に通って、自分の母親に面倒を見てもらった。妊娠ダブーについては、YX さん自身は分からないため、主に胎児教育番組、出産書籍と CD を利用するなどの方法を採用していた。母親の指示通りに伝統飲食・行為関連タブーに注意していたが、ウサギと接触したり、結婚式の時に飲酒するなどの妊娠タブーを犯したとも言う。そして、家族以外の他者の援助もほとんど受けなかった。

YX さんには年上の監督によって妊娠ダブーが守られる傾向が見られる。しかし内実は、それが産婦自身の意識と全く一致しているとは言い難い。家庭構造から見ると、現在、布村は主に核家族で、老人からのサポートが弱い。また産婆による出産で、障害児が村落で四人生まれた。そのことが伝統に対する若い妊婦たちの違和感を高める要因の一つになっている。健康で賢い新生児を産むために、村人の間では胎児教育を重視し、出産書籍、CD、胎児講座を聞くなどの方法を採用している。

② 出産後一か月まで

2011 年 6 月 18 日、YX さんはドルブットモンゴル自治県のモンゴル族医院で、女の子を生んだ。したがって、新生児の胎衣と臍の緒の処理は看護婦さんに任された。もちろん“洗三”儀礼も行われなかった。YX さんは一週間入院した後、布村に戻ってきた。そして、その後の三週間、YX さ

んは安静を守らず、接客したことが多いと言われている。上述したように、現在の布村では、病院出産の増加によって「部屋での出産」に関する習俗は消滅する一方である。出産の3～5日前に妊婦を入院させることによって、医者 of 指導によって産み、新生児の胎衣と臍の緒を処理してもらい、また出産後すぐに他人のお見舞いを受けることもできる。さらに、産後一カ月に薬を飲み、タバコを吸い、自由に出かけ、麻雀をするなど、伝統をほとんど守らない産婦もいる。つまり、「部屋での出産」から「病院での出産」の転換に従って、「産婆による助産」、「胎衣と臍の緒の処理」、「洗三」儀礼が消滅してしまった。

③ 日常生活への復帰

2011年7月18日、YXさんと夫は娘のために、“満月礼”を行った。その前の晩から、GQさんの庭と宴会の場に、“満月礼”を行うシンボルとして、赤い旗が立てられた。朝七時頃、GQさんは剃刀を使って娘の産毛を切った。伝統的には、産毛は産婦の兄弟が切らなければならないが、YXさんは一人っ子のため、夫に頼むしかない。YXさんのお婆さんのYDさん¹⁰⁰が入浴剤を入れた微温湯で新生児の体を洗ってくれたが、祝詞は唱えなかった。その後、GQさんは娘の産毛を台所の釜に捨てた。朝八時頃、村落の主婦たちが次々に産婦の部屋を訪ねて、産婦と新生児を見舞い、雑談した（写真41）。しかし、来訪者はみんな贈り物を用意していなかった。YDさんに尋ねると、「昔は今のように女の子のために贅沢な満月礼をすることはなかった。男の子が生まれたら、布3尺、卵20個、砂糖1キロなどをもって来た。今は女の子にも儀礼をして、皆はお金を贈る。普通は100円で結構、親戚だったらもっと出すよ。YXの叔父叔母はみな300元出すつもりだが、GQ側の親戚たちがどれぐらい出すかな」¹⁰¹と言われた（写真42）。

同じ頃、村落の若い男性は、祝いの場に集まり、宴会の準備に忙しい。その中にチチハル市で出稼ぎをしている二人の若者がいた。二人はGQ夫婦の親戚ではないが、“満月礼”を手伝うためにわざわざ地元に戻ってきた。その理由として、一つには村落全員が“満月礼”のような重要な通過儀礼に参加する習慣があり、儀礼を通じて、村落のルールを理解し、行事に協力することで一人前として扱われる。二つ目は、村落の行事に参加することで自分自身の存在感を確認する、交流の中でよりよい人間関係を作ることが挙げられる。¹⁰²つまり、“満月礼”は、単純に新しい生命の誕生を祝うことだけではなく、同時に村落成員のコミュニケーションを図る重要な儀礼にもなっている。従って、儀礼に伴う贈与性が強化されていくこととなる。

十時頃、宴会の準備が終わりかけると、GQさんが赤い旗を立てた場所で爆竹を燃やした（写真43）。爆竹の音で、村落人が宴会の場に集まってくる。GQさんは8人掛けのテーブルを20個用意した。披露宴の参加者は村落民以外に、周辺の村の人々、遠方の客もいる。客の人数は招待者の

¹⁰⁰ YDさんは産婦YXさんの祖母である。現在布村在住のYDさんへの取材（2011.07.18）内容より。

¹⁰¹ 中国語の原文は、“过去没有像今天这样奢侈地给女孩儿办满月礼的。如果生的是男孩儿，会送来三尺红布、二十个鸡蛋、二斤红糖。现在生女孩儿也得办满月礼，大家都得来送钱。一般都是给100（元），亲戚的话会更多。她的舅舅舅母都准备出300（元），就不知道老高家那边的亲戚会出多少了”。現在布村在住のYDさんへの取材（2011.07.18）内容より。

¹⁰² 現在布村在住のBWさんへの取材（2011.07.18）内容より。

人柄によるものだけではなく、GQ と YX 双方の家族のイメージと経済力とも関係がある。GQ さんの場合、布村では他よりも目立って客が多い宴会である。宴会の席は、基本的に男性用、女性用、年長者、若者へと分けられている（写真 44）。客はまず、祝儀名簿にサインして、担当者に祝い金を渡す。GQ さんの場合、客からの祝い金は 100 元が普通である。その他、村落の四つの家族¹⁰³ が 50 元、隣村落の村長、YX さんの友人 NN さんが 200 元出した。親戚の場合は、GQ さんの兄は 1000 元の祝い金を出した。村人の話にもし YX さんに息子が生まれたら、2000 元出すつもりだったという（合計で約 9000 元の祝い金となったが、宴会のコストは 6000 元だったとのことである）。

祝い金を渡した後、宴会の司会者の案内で自分の席を探す。宴会は牛肉、羊肉を材料とした料理で、豚肉、鶏肉、魚と野菜も並べられた。宴会中、YX さんと娘は顔を出したことがなく、返礼のため、夫の GQ さんが年長者席から順に客に挨拶し、感謝の気持ちを表現する。同時に、客は新生児に祝福する。唱える祝詞は、モンゴル族は三つの諺を並列して祈願を表現する習俗があるが、GQ さんの場合、このような伝統的なものではなく、一般的な祝福の言葉であった。



写真 41 産婦の部屋を訪ねる女性たち
2011 年 7 月 18 日 撮影



写真 42 “満月礼” 当日の YX 氏の娘と祖母
2011 年 7 月 18 日 撮影



写真 43 爆竹（宴会の始まりの象徴）
2011 年 7 月 18 日 撮影



写真 44 宴会場の客たち
2011 年 7 月 18 日 撮影

ここでもっとも指摘したいのは、“満月礼” に合わせた GQ さんの娘の命名儀礼が行われなかったことである。子供が生まれた後、GQ さん一人で娘の名前を決めたためと言われる。また、YX さんの場合、次の“百日礼”、“抓周”などの統合儀礼を行わず、“満月礼”で娘の出産儀礼を済ませ

¹⁰³ 布村の BW、ZY、BX LJ、WX 四つの家族を指す。

た。このような「病院での出産」は、事例1に見られるTJさんの「部屋での出産」と比べると、産後の統合儀礼が盛んになっている傾向が見られる。特に“満月礼”の宴会が村落で普及し、日常生活への復帰儀礼の中で優位の地位を占めるようになってきた。現在、布村では新生児の性別と関係なく、子が生まれたら、必ずその“満月礼”の宴会を催すのが一般的である。そして、村落全員が宴会に参加し、その場で祝い金を出すという新しい祝い方が観察される。その一方で、新生児と関係深い「産毛切り」、「命名」などの儀礼が省略されていく傾向が見られる。このような習俗内容そのものの変遷に従って、「出産習俗」の意味も変わっていく。

上述した布村の出産習俗に関する考察は、ドルブットモンゴル族の定住する多様な動きの中で、自分なりの文化特質を伝承しつつ、漢族の文化を受容している事例の一つである。そのなかで、「子授かり」習俗に見られる天祭、オボー祭祀、また牧畜生業に関する妊娠タブーなどはモンゴル族の伝統的なやり方と一致しており、民族文化がそのまま伝承されてきたと言える。一方、「跨火盆」、「物品贈答」の「子授かり」習俗の形成、“洗三”儀礼に漢族の「十分な母乳が出る」という意味も加えていることは、漢族からの文化浸透を物語っている。よって、ドルブットモンゴル族は異文化の浸透を柔軟に受け容れて、独特な新しい民族文化を創造していると言えるだろう。

また、グローバル化・近代化・都市化が伝統文化に影響を与えた結果、それが布村の出産習俗の変遷に拍車をかけたと考えられる。科学技術の発展にしたがって、特に1996年、国家からの「病院での出産」推進以降、健康で賢い新生児を産むために、村人の間では胎児教育を重視し、出産書籍、CD、胎児講座を聞くなどの方法を採用してきた。つまり、「子を授かる」より、「子を作る」意識の方が強まった。従って、医者 の 指導によって産み、新生児の胎衣と臍の緒を処理してもらい、また出産後すぐに他人のお見舞いを受けることもできるようになってきた。今では、安産のために仏像を祭祀する人はほとんどいなく、「胎衣と臍の緒の処理」、「産毛切り」、「命名」などの伝統的な儀礼が省略されていく傾向が観察される。つまり、出産儀礼は現代社会の発展の波に巻き込まれて、激しい変遷を起こしていると言える。

したがって、出産習俗そのものの意味・役割も変わっていく。そのことを次に女性と新生児の視点からまとめてみる。

まず、女性の立場から見ると、モンゴル族には、女性は生理、妊娠があることで、穢れた存在とする観念があり、祖先祭祀、人生儀礼、家畜繁盛に関して多くの「女人禁止」事項がある。その一方で、女性はまた、妊娠中様々な禁忌を課せられ、「出産」という過渡期を経て浄化され、逆に「善美」の化身として尊敬される存在になる。しかし、「病院での出産」が保健衛生科学の意味から「生命」を確実に保護できるため、妊娠タブーの崩壊に従って、女性の生理、出産に関する「血の穢れ」、「妊娠タブー」あるいは女性に対する「不浄観」の基礎は崩れていく。同時に、出産女性に対する浄化機能も消滅に向う傾向が見られる。

また、新生児の立場から見ると、モンゴル族は受胎と胎児の成長プロセスを信仰、宗教色の濃い自然物として考えてきた。しかし、出産の「場」の移動に従って、新生児は神霊とのつながりではなく、「作られた子」と考えられるようになってきた。そのため、妊娠タブー、宗教的祭祀、

胞衣と臍の緒の処理、産毛の保存習俗などの儀礼が減少している。その結果、出産儀礼の通過性が弱体化していく。一方、新生児とほとんど接触がない祝いの場合、村落の重要な贈答形式になっており、同時にそれは祝いの会を催す人が祝い金を受け取る「場」にもなっている。つまり、現在の出産儀礼が村落の人々の重要な贈与の手段になった結果、新生児が周縁化させられたと言えるだろう。

5.2 婚姻儀礼

婚姻儀礼は人生儀礼の一つだけではなく、また人々の家庭を創立し、社会関係のネットワークを広げられる重要な方式とも言える。そのなかで、モンゴル族は遊牧文化の代表者の一つとして、以前から農耕文化と異なる婚姻習俗を伝承し、発展させてきた。近年、中国モンゴル族の婚姻儀礼、とくに内モンゴル地域のモンゴル族の婚姻儀礼は、国内外の学者たちに注目され、著しい研究成果を収めている。しかし、中国黒龍江省のドルブットモンゴル族の婚姻習俗に関する研究課題は、以前から学者たちに見落とされてきたと考える。本節は、布村を事例として、波（2003）の『黒龍江蒙古部落史』に基づきながら、筆者が2010～2015年の間では布村で行った婚姻儀礼に関するフィールド調査資料を根拠として、婚姻形式および婚姻儀礼の視点から、村落社会におけるドルブットモンゴル族の婚姻習俗状況を記述する。

5.2.1 布村の婚姻形式

婚姻制度と婚姻儀礼は婚姻習俗に関わる二つの課題である。そのなかで、婚姻制度の問題は婚姻形式に関する考察によって解明できる。ドルブットモンゴル族の婚姻制度に関して、波はおもに“対偶婚 *duìǒuhūn*”および“一夫一妻制 *yīfūyīqīzhì*”に関わる婚姻形式に関して記述した。波は「ドルブットモンゴル人は嫩江の東の畔に遊牧して以降、婚姻制度の方面ではいここ婚姻、交換婚姻、継承婚姻¹⁰⁴、婿入り婚姻、宝格図勒婚姻¹⁰⁵、招聘婚姻と売買婚姻の発展路をたどってきた」と認めている（波 2003：201）。以下、筆者は上述した波のドルブットモンゴル族の婚姻形式に関する記述を参考にしながら、布村を事例として、村落社会におけるドルブットモンゴル族の婚姻形式に関して分析を深めていく。

2014年2月現在、布村の婚姻制度は一夫一妻制で、その婚姻形式から見れば、54戸の合法的な婚姻家庭以外に、2戸のいここ婚姻家庭と1戸の継承婚姻家庭が存在している。また、その54戸の合法的な婚姻家庭は、配偶者の選択方式によって、43戸の紹介婚姻家庭と11戸の自由婚姻家庭に分けられる。一方、民族の視点から布村の婚姻形式を考察すると、1949年から1980年までの歴史時代では、村内は単一な蒙・蒙、漢・漢家庭を形成し、その後の時代では徐々に蒙・漢、漢・蒙、蒙・満のような家庭が形成されてきたが、21世紀に入ってからその数が急増してきたこ

¹⁰⁴ 継承婚姻は、妻が亡くなった夫の家族のなかの他の男性と再婚する婚姻形式を指す。

¹⁰⁵ 宝格図勒（モンゴル語、*bogtol*）婚姻は、男女2人が女性の家で同居生活を営むが、男性はそこで労働せず、その同居生活には時間の限度がない。同時に、女性の出産も許可されるが、ただし出産後には男性が状況に合わせて自分の家で婚姻儀礼を行う婚姻形式の一種を指す。波（2003：201）を参考。

とが観察される。

つまり現在、布村の婚姻形式には目立った合法傾向と民族性が表れている。これは中国の『婚姻法』の実施、およびドルブットモンゴル地域で行われた経済発展政策と関係が深いと考えられる。まず、布村の婚姻形式の合法化は中国の『婚姻法』、とくに 1980 年の『婚姻法』からの影響を深く受けていた。1980 年の『婚姻法』は、婚姻年齢、親戚婚姻、養老および子供の問題に関して明確に規定したため、それにより布村の村人の伝統婚姻形式に関する反省意識が呼び起こされた。その一方で、その法律の実施はまた彼らの婚姻自由、“優生優育 yōu shēng yōu yù”、女性の権利に対する重視度を高める役割を果たしてきた。そのため、村内のいとこ婚姻家庭、婿入り婚姻家庭、継承婚姻家庭などの伝統封建婚姻家庭の数が減少する一方、その代りに紹介婚姻家庭あるいは自由婚姻家庭の数が増加している傾向が見られる。

また、布村の婚姻形式に見られる民族性は、ドルブット地域の経済発展方針と関係が深いと考えられる。1983 年、ドルブットモンゴル族自治州は“提唱旱作農業 tíchànghànzuònóngyè”の経済発展政策を確立した。農業の発展にしたがって、ドルブットモンゴル族と周囲の農耕民族との文化交流がより激しくなり、同時に彼らの結婚相手の選択範囲も族内から族際までに拡大するようになった。その影響によって、1983 年以降、布村の族内婚姻を中心にする単一の婚姻形式が崩壊し、村内では族内婚姻家庭と族際婚姻家庭とが並行する現象が起きた。さらに、2000 年、ドルブットモンゴル族自治州は“重振奶牛業 chóngzhènnǎiniúyè”発展段階に入り、“農業為輔、以牧為主 nóngyèwéifǔ、mùyèwéizhǔ”のスローガンを掲げ、当地域の牧畜業復興を奨励した。布村は以前から豊富な牧草地資源に恵まれているため、この時期では乳牛業を中心とする新型の牧畜村落として知られ、その経済生活水準がかなり上昇した。このことが布村の婚姻形式に影響を与え、その結果族際婚姻家庭の急激な増加をもたらしたと考えられる。さらに、布村のモンゴル族は牧畜業を需要に合わせるため、積極的に中国他地域のモンゴル族と技術の交流活動を開催しているが、それは客観的に布村モンゴル族と黒龍江省以外のモンゴル族との通婚確率を強化する役割を果たしているに違いない。

要するに、中国の『婚姻法』およびドルブットモンゴル族自治州の経済発展政策の実施は、新中国成立以降の布村の婚姻形式に深い影響を与えている。2014 年 2 月現在、布村の婚姻形式には合法化が見られる一方、また目立った民族性がとらえられる。では村落社会におけるドルブットモンゴル族の婚姻習俗に関わるもう一つの側面として、布村の婚姻儀礼は、どのような発展プロセスを辿ってきたのだろうか。以下この問題に関して考察を深めていく。

5.2.2 布村の婚姻儀礼

婚姻儀礼はまた婚礼と呼ばれて、狭義では結婚当日の儀礼を指すが、広義では婚姻のプロポーズから婚姻完成までの様々な儀礼を指す。ドルブットモンゴル族の婚姻儀礼に関して、波 (2006) は広義の視点からプロポーズ、婚約、聘礼、結婚という四つの部分に分け、さらにすべての部分のなかには数多くの意味の異なる儀礼活動がある、と記している (波 2006: 202-205)。これは、

表 6 のようにまとめることができる。

表 6 『黑龙江蒙古部落史』に記録されたドルブットモンゴル族の婚姻儀礼に関する統計表

プロポーズ	<p>① 親は仲人を頼んで息子に適切な結婚相手を選ぶこと。</p> <p>② プロポーズ活動は“多求則貴 duōqiú zéguì” 原則を守ること。</p> <p>③ 女性側に結婚意図がある場合、仲人は男性の親と本人を連れて、ハダ (hadag 首に掛ける白いの細い絹)、酒 (‘白酒’)、羊肉、バターなどの贈り物を持って、女性の家を訪問し、正式にプロポーズ活動を行うこと。</p>
婚 約	<p>プロポーズ活動を行って女性側の許可をもらった後、男性婚約者の家で婚約宴会を催して、女性婚約者とその親および親戚たちはその宴会に参加すること、また男性婚約者から女性婚約者の親および親戚にハダを献上し、聘礼と結婚日を相談すること。モンゴル語でまた hadag barih と呼ぶ。</p>
聘 礼	<p>① 男性は女性の方に聘礼を送ること、また“過彩礼 guòcǎilǐ” とも呼ぶ。聘礼は“過小礼 guòxiǎolǐ”¹⁰⁶ と“過大礼 guòdàlǐ”¹⁰⁷ に分けられるが、モンゴル族の“九九礼 jiǔjiǔlǐ”¹⁰⁸ を最高聘礼と認めること。</p> <p>② 女性側は聘礼を送ってくれた人のために宴会を開くこと。</p>
結 婚	<p>① “接親 jiēqīn”¹⁰⁹ : i 花婿¹¹⁰ は花嫁を迎える同伴者たち¹¹¹ と花嫁を迎えに行き、花嫁の家から 3、4 キロ離れたところで休憩し、騎手を頼んで花嫁側に消息を報告すること ; ii 花嫁側は一人の旗手に頼んで花婿側を歓迎に行くこと ; iii 双方のチームが合流した後、花嫁の旗手から花婿のモンゴル族式の帽子を奪う“奪紅纓帽 duóhóngyīngmào” 活動を行うこと ; iv 花婿たちが花嫁の家に着いた後、“沙恩図宴 shāēntúyàn”¹¹² を開くこと ; v 花婿は花嫁の“蓋頭 gàitóu” (絹のベール) を開くこと ; vi 花嫁の家族は花婿を着飾らせ¹¹³、花婿が家に戻るための準備を整えること。</p> <p>② “送親 sòngqīn”¹¹⁴ : i 花嫁の女性親戚は花嫁が嫁ぐ時に“勸嫁 quànjià”¹¹⁵ 儀礼を行うこと ; ii 花婿の家の庭の入り口前で“転車 zhuànchē”¹¹⁶ 儀礼を行うこと。</p>

¹⁰⁶ 聘礼の一部分だけを女性の方に送ること。

¹⁰⁷ 聘礼を全部女性の方に送ること。

¹⁰⁸ モンゴル族の数字「九」および「九」の倍数にしたがって聘金を備える習俗を指す。

¹⁰⁹ 花婿側が花嫁を迎える儀礼。

¹¹⁰ 波の (2003:203) によると、その日では花嫁は武士のように着飾るものである。これは青いのモンゴル族の服、長靴、赤いモンゴル族の帽子 (‘紅纓帽’) に弓、ハーダ、巾着、蒙古刀を飾ることによって表されている。

¹¹¹ 波の (2003:203) によると、これは新郎以外にまた親戚の長老になる“図如呼達 túrúhūdà”、介添人、祝詞家、歌手、随伴などの何十人の騎手によって構成された花嫁を迎えに行くグループである。

¹¹² “沙恩図” は羊の脛骨を指すため、この儀礼をまた中国語で“求骨宴 qiúgǔyàn” ともいう。詳しい内容は後述する。

¹¹³ 波の (2003:203) によると、これは花嫁の親は花婿に鞍、モンゴル族の服、長靴、蒙古刀、巾着、ベルト、“纓帽”などを贈るとともに、花嫁の親戚から花婿をもてあそびものにする習俗を指す。

¹¹⁴ 花嫁側が花嫁を送る儀礼。

¹¹⁵ 波の (2003:204) によると、これは花嫁の親と親戚たちが泣いて、花嫁が離れていくことを受け入れたくない気持ちを表す儀礼である。中国語の場合、また“哭嫁 kūjià” とも呼ぶ。

¹¹⁶ 波の (2003:204) によると、これは花婿は花嫁を抱いてその乗用車を左方面から三回回り、その後右

	<p>③婚礼：i 新郎新婦は“祭火拜天 jìhuǒbàitiān” 儀礼を行うこと；ii 花嫁は白いフェルトの上を歩いて新しい家の庭に入る、家のドアのところで“贅荷包 zàn hé bāo”¹¹⁷ 儀礼を行うこと；iii 髪を結う専用人¹¹⁸によって花嫁に“分頭 fēntóu”¹¹⁹ 儀礼を行うこと；iv 新郎新婦は花婿の親および親戚に酒とタバコを献上し、正式に親戚関係を結んで、結婚宴会を開催すること；v 花婿側は花嫁の親および親戚たちを歓送して、庭の入り口前で“煨桑 wēisāng”（供物を焚く）儀礼を行い、花嫁の親にハダと酒を贈ること；vi 夕方に“結髮飯 jiéfàfàn”を食べ、夜は“鬧洞房 nàodòngfáng” 儀礼を行うこと；vii 結婚後の第三日から花嫁は主婦の仕事をし、第七日に“回門 huí mén”¹²⁰ して、四十九日目に親の「娘借り」によって実家に戻って暫く泊まること。</p>
--	---

上述した内容から見れば、波のドルブットモンゴル族の婚姻儀礼に関する記述は、広範囲なモンゴル族の婚姻儀礼の歴史変遷を反映していることが分かった。例えば、プロポーズ段階の“多求則貴”原則、聘礼段階の“九九礼”および結婚当日の花嫁の“分頭”儀礼に関しては、13世紀のモンゴル族の文化習俗を中心にする『蒙古秘史』、『蒙鞞备忘录』の文献のなかにも記録されている。一方、結婚当日で行われる“勧嫁”、“転車”、“火祭”の儀礼などは、内モンゴル自治区および他の地域で生活を営んでいるモンゴル族の間で、以前から伝承されてきた伝統儀礼だと考えられる。では、村落社会におけるドルブットモンゴル族の婚姻儀礼は、波（2003）の『黑龙江蒙古部落史』に記録された内容、および他の地域のモンゴル族の婚姻儀礼とどのような関連性が見られるのか。具体的な状況はどのようなものであるのか。以下、筆者は布村の趙姓家族の「趙氏の婚姻儀礼」¹²¹、「趙氏長男の婚姻儀礼」¹²²、「趙氏三男の婚姻儀礼」¹²³、「趙氏孫の婚姻儀礼」¹²⁴という4つの婚姻事例から考察し、これらの問題を解明する。

(1) 趙氏の結婚儀礼

趙氏（モンゴル族）は1932年に布村で生まれ、1953年にいとこの兄の紹介でドルブットモンゴル自治県ボンブゲ村の邵氏（モンゴル族、1938年ボンブゲ村生まれ）と知り合いになり、二人は1954年2月26日に結婚儀礼を行った。

プロポーズに関して、趙氏は正式にこれを行ったことがなく、ただ恋愛関係を築くために、2本の酒を持って紹介人になるいとこの兄と邵氏の家を2回訪問したことがあると言う。布村とボンブゲ村は大分離れており、また当時では二人の考え方も保守的であるため、プロポーズの段階

方面からまた再び三回回ることを指す。

¹¹⁷ 波の（2003:205）によると、これは祝詞家が花嫁の作った巾着を褒め、人々は投げ出されたその巾着を奪い取る儀礼を指す。

¹¹⁸ 「髪を結う専用人」は中国語で“梳頭媽 shūtóumā”と呼んで、必ず息子と娘がいて、近所では幸せな婚姻生活を営んできたという評価がある年をとった女性に限定している。

¹¹⁹ 波の（2003:205）によると、この儀礼はおもに“梳頭媽”は祝詞を唱えながら花嫁の束ねている1本の髪を2本あるいは数本に分けることを指す。

¹²⁰ 花嫁の初回の里帰りを指す。

¹²¹ 現在布村在住の TJ さんへの取材（2013.8.28/2014.2.1）内容より。

¹²² 現在ドルブットモンゴル自治県在住の ZW さんへの取材（2012.8.10/2013.9.18/2014.2.4）内容より。

¹²³ 現在布村在住の BJ さんへの取材（2012.8.14/2014.1.30）内容より。

¹²⁴ 現在布村在住の ZY さんへの取材（2011.7.22/2014.2.2）内容より。

では趙氏と邵氏は単独なデートをしたことがなかった。恋愛関係となって半年経った後、婚約儀礼を行うために、趙氏と兄は再び邵氏の家を訪問した。

趙氏の婚約儀礼の期日は邵氏の親によって決められ、邵氏の家で宴会を中心として行われた。宴会の参加者は13人で、趙氏と彼の兄以外ほとんどは邵氏の親戚であり、その目的は、邵氏の親および親戚たちが趙氏の能力を観察し、また聘礼および結婚日のことを相談することであった。この婚約宴会のため、趙氏は酒を献上し、邵氏の親から料理をふるまわれた。その料理はおもに当時の日常的な食べ物、トウモロコシ飯、大根の漬物、煮込みおかず（ブタの肉の脂身、ジャガイモ、白菜を合わせて煮たもの）であった。婚約宴会のルールとして、趙氏は年の順番によって邵氏の親戚に酒あるいはタバコを献上しなければならない。この婚約宴会は、趙氏と邵氏親戚との最初の食事であり、また邵氏側から趙氏の能力を考察する重要な機会の一つとも言える。宴会で、二人の結婚期日は1954年2月26日で、邵氏への聘礼は300元になることが決定した。1954年1月25日、趙氏の親は趙氏の結婚紹介人になるいとこの兄に頼んで、聘礼の300元を邵氏の家にした。二日後、趙氏と邵氏は郷の結婚登録所に行って結婚証明書を受け取った。聘礼になる300元に関して、邵氏は結婚当日の服装を買うために使ったと話している。

一ヵ月後、婚約宴会での予約通り、趙氏と邵氏は結婚式をあげた。1954年2月25日の夜、趙氏は紺色のショートコート（綿入れ）と茶色のズボンを着て、馬車で介添人、友人と共にボンブゲ村へ出発した。一方、邵氏は家で入浴し、顔の毛を抜いて¹²⁵ 結婚式のために着飾っていた。翌日の午前10時頃、趙氏たちは邵氏の家に着いて“認親飯 rènqīnfàn”を食べてから、邵氏を馬車に乗せて布村に戻る。出発する時、邵氏の一部の女性親戚は家のドアと庭の出口のところで“勸嫁”儀礼を行った。趙氏の家に着いた後、爆竹を燃やし、趙氏は庭の入り口の前で“転車”儀礼が行われた。家に入ると、趙氏と邵氏はまず毛澤東の肖像画に向って敬礼し結婚宣誓をする。次に、“梳頭媽”が邵氏に“分頭”儀礼を行い、次に新郎新婦が趙氏の親および年上の親戚にタバコを献上する。その後、結婚宴会が始まる。この段階の宴会は前述した婚約儀礼の宴会と比べると規模が比較的大きいが、しかし料理の種類はほとんど同じである。宴会の参加者は40人くらいで、布村の村人、趙氏の親戚および友人であり、彼らからの祝い品は各種生活用品で、例えば卵、白砂糖、赤い布などである。夕方、新郎新婦は“結髮飯”（手打ち麺）を食べ、夜には趙氏の友人たちによって“鬧洞房”儀礼が行われる。結婚後の第三日と第七日は、邵氏は“回門”したが、第四十九日は邵氏の親は娘を迎えて家に帰る行事を行わなかった。

上述した趙氏の婚姻儀礼から見ると、彼のプロポーズ活動は親からの影響を深く受けたことがなく、おもに他人の紹介によって成り立っていることが分かる。また、モンゴル族の伝統的な“多求則貴”原則および女性の親にハダ、羊肉、バターなど、民族性を有する物の贈答習俗が衰退している傾向が見られる。次に、この婚約儀礼は、波（2003）の『黑龙江蒙古部落史』に記録されている内容とかなり一致しており、宴会を通じて聘礼と結婚日を決めるというその目的は同じである。しかし、その宴会は男性の家ではなく、女性の家で催され、さらに男性から女性の親およ

¹²⁵ これは当地域では中国語で“絞臉 jiǎoliǎn”と呼ぶ。

び親戚にハダを献上する伝統習俗も見受けられなかった。また、聘礼から見れば、邵氏は趙氏の家族から“過大礼”方式の僅かな聘金をもたらしたが、実物形式の聘礼はなされていない。それ以外に、趙氏の結婚式を『黑龙江蒙古部落史』に記録されている内容と比較して考察した結果、“勸嫁”、“転車”、“分頭”、“結髮飯”、“鬧洞房”、“回門”、婚約宴会および結婚宴会を開くなどの儀礼が、1955 年前後ではなおドルブットモンゴル族の村落生活のなかで伝承されていることが分かった。一方、“奪紅嬰帽”、“沙恩図宴”、“賛荷包”、“蓋頭”を開き、花婿を着飾る習俗は当時代ではほとんど見られない。その代わりに、「毛澤東の肖像画に向って結婚宣誓をする」という、当時の時代性を表わす婚姻儀礼が増加している。

上述した趙氏の婚姻儀礼は、布村における当時（1955 年頃）の結婚儀礼を代表する事例の一つと認識できる。このような婚姻儀礼はかなりシンプルで、素朴なものである。これは、当時の経済生活水準と国家政治環境と関連性があると考えられる。とくに、国家の“三反 sānfǎn”¹²⁶ 政治活動がドルブット地域で実施されたその結果、その婚姻儀礼には深い政治色が付加される同時に、婚姻儀礼の数多い簡略化と消失がもたらされたと考える。

(2) 趙氏長男の婚姻儀礼

趙氏の長男は 1956 年に布村で生まれ、1979 年に他人（女性幹部、モンゴル族）の紹介によって、ドルブット自治県“韓家窯 hánjiāyáo”村の何氏（蒙古族、1957 年韓家窯村生まれ）と知り合い、恋愛関係となった。当時では、趙氏の長男はドルブット自治県江湾農場のトラクターステーションの労働者で、何氏はドルブット自治県の祖父が経営している風呂屋でレジの仕事を担当していた。二人は 1980 年 2 月 10 日に結婚儀礼を行った。

趙氏の長男と何氏は約一年間（両方とも相手の家を訪問したことがない）付き合っ、その後何氏の親によって婚約儀礼が行われた。この婚約儀礼は本節の事例 (1) に記録された趙氏と邵氏の婚約儀礼とほぼ同様で、宴会を中心として何氏の家で行われた。当日の 10 時頃、趙氏の長男は母と共に酒、茶、飴を携帯し、何氏の家を訪問した、と言われている。宴会の料理はジャガイモ、平春雨、鶏肉、豚肉の四つのおかずで構成され、参加者は 17、8 人くらいであった。宴会で何氏への聘礼は 200 元であり、二人の結婚日は 1980 年 2 月 10 日で、新居は趙氏長男の働き先になる江湾農場に建てることが決まった。それ以外に宴会で、何氏の親は当時値段が 200 元である二つの上海マークの機械式腕時計を婚約の証として趙氏の長男と娘に贈った。ほぼ結婚式の一ヶ月前に、趙氏の長男は、親戚の兄に頼んで聘礼の 200 元を何氏の家にした。一週間後、趙氏の長男と何氏は結婚証明手続きをするために、県の町に行き、同時に何氏は聘礼の 200 元で結婚衣装、洋服ダンスおよびテーブルを買い入れたという。

結婚式当日の朝、趙氏の長男は青い“中山装”を着て、介添人および友人と共にトラクターで江湾農場から出発し、カンジャヨウ村に何氏を迎えに行った。何氏の家に着いた後、趙氏の長男たちは“認親飯”を食べてから何氏をトラクターまで抱いて載せ、また彼女の四人の介添人もトラクターと一緒に乗って帰路準備をする。この時、何氏の女性親戚たちは“勸嫁”を行って、趙

¹²⁶ 汚職、浪費と官僚主義を反対する活動。

氏の長男たちを見送る。彼らが江湾農場の新居に着いた後、趙氏の長男はまず庭の外で“転車”儀礼を行って、その後何氏を抱いて家に入る。一方、庭の門の裏側から家のドアに行く道の両側に趙氏側の親戚および友人が集まっている。彼らは爆竹を燃やし、五穀の種を準備して、何氏を中心に新郎新婦に投げかける。これは中国語で“撒穀豆 sāgǔdòu”¹²⁷と呼ばれている。その日、何氏はコートと青いテリレンのズボンを着て、赤色の“蓋頭”をかぶっていた。新しい家に入った後、趙氏の長男が何氏の“蓋頭”を開け、“梳頭媽”によって何氏のために“分頭”儀礼を行う。次に新郎新婦が花婿側の親および年上の親戚にタバコを献上する儀礼を行い、その後結婚宴会が催される。

宴会では酒、もやし、ジャガイモ、大根、干しインゲンとキビご飯などが出された。宴会の参加者は45人ぐらいで、布村の村民、江湾農場の労働者を中心にしているが、それ以外に、また何氏と共に江湾農場に来ていた「四人の介添人」も含んでいる。宴会参加者たちはおもに贈り物の形式で新郎新婦に対する気持ちを表すが、また数は少ないものの祝い金を贈る人もいる。その贈り物は鏡、石鹼、枕カバー、タオルなどがあげられるが、当時の祝い金は最小で2元、最大では5元で、祝い金総額はおよそ25元と言われている。結婚宴会終了後、何氏の「四人介添人」は帰宅するが、その際何氏の親に2本の新婚酒を贈った。夕方になると、新郎新婦は慣例通りに“結髪飯”を食べて、夜になると“鬧洞房”儀礼を行う。結婚後の七日目に、何氏は一人で“回門”した。

上述した趙氏長男の婚姻儀礼は、事例(1)に記録された趙氏の婚姻儀礼と大分重なっている。しかし、趙氏長男の結婚儀礼を行った時代が、その父の世代と比べると、生活水準と婚姻政策がかなり改善されたゆえ、またある程度の差異が見られる。これに関して、筆者はおもに自主性と時代性という二点にまとめることができると考える。

まず、趙氏長男と何氏は恋愛関係を確立して以降、デートを重ね、お互いに物を贈答したりしたことは、婚姻恋愛の自主性の表れと考えられる。また、趙氏長男の婚約儀礼は父の世代と同様に女性側の家で行われたが、何氏の親が機械式腕時計を婚約の証として婚約者に贈ったことに、その時代性がとらえられる。調査によると、当時ドルブット地域で若者たちは婚約儀礼で女性側の親から機械式腕時計、とくに上海マークの機械式腕時計をもらうことに憧れ、それは面目を保つことであると思われていた。ここに時代性が表われている。さらに、趙氏長男の花嫁を迎える交通手段は伝統的な馬車ではなくトラクターであり、また彼の結婚後の居住場所が布村ではなく働き先である江湾農場であったこと、それ以外に、彼への結婚祝い品として祝い金が表れたことは、その婚姻儀礼の自主性と時代的特徴を示すものと言える。

次に、筆者は趙氏長男の婚姻儀礼に表われる「四人介添人」と、彼女たちの帰路の際に何氏の親に2本の新婚酒を献上する活動は、波(2003)の『黑龙江蒙古部落史』に記録されたドルブットモンゴル族の婚姻儀礼に見られる“沙恩図宴”と“送親”儀礼に関連性があると考えられる。『黑龙江蒙古部落史』(波 2003)によると、過去ドルブットモンゴル族は結婚式の日“沙恩図宴”を

¹²⁷ “撒穀豆”儀礼に関して、後で細かく述べることにする。”

行う習俗がある。“沙恩図”はモンゴル語で、羊の脛骨を指す。ドルブットモンゴル族にとって、“沙恩図”はまた結婚関係の締結を意味する特別な存在であり、花嫁の家で行う宴会では花婿は必ずこの1本の骨を奪い取らなければならない。そのとき、花嫁の「四人介添人」はわざと新郎の行為を妨害して、花嫁が満足するまで続ける。したがって、花婿が“沙恩図”を奪い取ることは、結婚の成功を意味する（波 2003:203-204）。上述した「四人介添人」は、花嫁の伴である付き添い人だけではなく、また女性側の勢力を代表して、花嫁の代わりに花婿の誠意、性格および知恵を観察・考察する作用を果たしていると考えられる。趙氏長男の結婚式当日、何氏の家では上述した“沙恩図宴”を行わなかった。しかし、何氏の親は娘に「四人介添人」を手配して、男性側の婚姻儀礼に参加させたが、これは同様に「四人介添人」が女性側の勢力を代表して花婿の能力を考察する機会を与えているものと解釈できる。

さらに、趙氏長男の婚姻儀礼に表された“蓋頭”に関連する儀礼および“撒穀豆”習俗には著しい漢化傾向が見られる。まず、ドルブットモンゴル族の花嫁は過去に“蓋頭”を被る習俗があったとする説がある（波 2003: 203-204）。しかし、その“蓋頭”の色および具体的な存在時期に関して、ほとんど記録が残されていない。一方、中国の漢族の花嫁は以前から結婚当日に“蓋頭”を被る習俗を伝承してきた。漢族の“蓋頭”は赤色で、慶祝の意味を含んでそれをかぶることは厄払いの効果があるとされている。“蓋頭”は南北朝の齊代で出現し、後晋から元代に至るまでの歴史空間のなかで普及させられた。¹²⁸

調査によると、何氏結婚当日で使った“蓋頭”は赤色で、厄払いを目的とした。そのため、趙氏長男の婚姻儀礼に見られる“蓋頭”に関わる儀礼は、漢族の“蓋頭”を被る習俗とより近いことが分かる。言うまでもなく、モンゴル族は以前から白色をより好んで、重視してきた民族と認められている。したがって、ドルブットモンゴル族の花嫁が以前から独特な“蓋頭”をかぶる習俗があったと推測しても、その“蓋頭”の色は最初から赤色である、と指摘するのはかなり難しいことである。この問題に関して、筆者は波（2003）の『黑龙江蒙古部落史』と趙氏長男の婚姻儀礼に表された“蓋頭”に関連する儀礼は、漢族の“蓋頭”をかぶる習俗の影響を受けた結果だと考える。

また、趙氏長男の婚姻儀礼に表れた“撒穀豆”習俗にも目立った漢化傾向が見られる。まず、漢族の“撒穀豆”習俗に関する解釈から見ると、五穀の種を夫の家の庭の入り口から家のドアまでの距離で花嫁に投げる儀礼を指す。この習俗は漢で形成されて宋で広がり、厄払いおよび子授かりの意味があるとされている。¹²⁹ 一方、ドルブットモンゴル族には以前から婚姻儀礼に“撒穀豆”儀礼を行う習俗が存在しなかった。これは、ドルブット地域の農業発展プロセスと関係が深い。13世紀の初期頃、モンゴル族は中国の嫩江平原（現在のドルブットモンゴル自治県およびその周辺）まで遊牧してから、伝統的な遊牧生業を発展させるとともに、また自然環境に依存し

¹²⁸ http://baike.baidu.com/link?url=2iiyseUyj_QOUGZP1TWCZUkv0RFgN9Y1S-AufHoTWzoOM_Mhtsh5RYndT4b2xk60EUD7ZnRyGaqQKuyqmE_5ma2ZtiBVn-25OZE3CCG7MuW 2015/1/18 取得

¹²⁹ <http://baike.baidu.com/view/122531.htm> 2015/1/18 取得

て僅かな農業を経営したことがある。しかし、これは漢族の“精耕細作 jīnggēng xìzuò”の農業とは、おもに作物の種類の方で明らかな差異がある。「蒙地開墾」以降、ドルブットモンゴル族は正式に農業を始め、民国および満州時代ではその作物の種類は明らかに増加してきた（波 2003 : 126）。そのため、漢族の農作物を材料にした“撒穀豆”習俗は、ドルブットモンゴル族のものと婚姻儀礼の一つではなく、これは彼らが長期の漢族と混住してきた生活のなかで漢族婚姻文化の一部分を吸収した事例の一つだと考えられる。

(3) 趙氏三男の婚姻儀礼

1969 年、趙氏の三男は布村で生まれた。1993 年、彼は克爾台郷小学校の女性教師の紹介によって、妻の白氏（モンゴル族、1968 年克爾台郷生まれ）と知り合いになった。その二ヶ月後、趙氏の三男は紹介人と共に、2 本の酒、二箱の菓子、二箱の茶、二箱の飴を携帯し、始めて白氏の家を訪問した。その後、二人は半年くらい付き合ってから、白氏の親の意見に合わせて白氏の家で婚約儀礼を行った。

婚約儀礼を行う日、趙氏の三男は母と共に、2 本の酒、二箱の菓子、二箱の茶、二箱の飴を携えて白氏の家を訪問して、白氏の家で開かれた婚約宴会に参加した。宴会の参加者は紹介者である女性教師以外に、また 21 人の白氏の親戚であった。宴会で趙氏の三男は慣例通りに参加者たちに酒を献上した。一方、男女の親たちは宴会を通じて、結婚に関わる聘礼と結婚期日について交渉したが、白氏への聘礼は 2000 円で、二人の結婚期日は 1994 年 10 月 1 日とすることを決めた。1994 年 8 月 26 日、趙氏の三男は叔父に頼んで聘礼の 2000 元を白氏の家にした。三日後、趙氏の三男と白氏は結婚証明手続きを完了した。聘礼の 2000 元に関して、白氏は結婚衣装と洋服ダンスを買うために使った、とのことである。

結婚式当日の朝、趙氏の三男は介添人、友人と共に、2 本のブタの肋骨、2 本のネギ、二箱の平春雨、2 本の酒を携帯し、4 台の車を借りて花嫁を迎えるために克爾台郷に行った。趙氏三男たちは白氏の家で“認親飯”を食べてから、白氏および嫁送りの人達と同時に布村へ帰路につく。このような新郎新婦側の混合によって形成された人の群れが白氏の家から出発する時、白氏の親戚の一部は庭の入り口で“勸嫁”を行った。ここで強調したいのは、上述した新郎側一団の数は奇数であるが、その後の新郎新婦側の一団との混合によって形成された人々の数は、周辺漢族の偶数の縁起が良いとされている習俗の影響を受けたため、必ず偶数となっている。それ以外に、白氏の嫁送りチームはまた 1 台の自転車と 1 対のスーツケースを持参金として布村に運んだ。

趙氏三男たちの車が布村に近づくと、趙氏の家から花嫁を歓迎する爆竹を燃やす。趙氏に着いた後、趙氏の三男は庭の入り口で“転車”儀礼を行って、白氏を抱いて庭に入る。庭と家の間にまた“撒穀豆”儀礼があり、入室してから新郎新婦は先に新郎の親および年上の親戚にタバコを献上する。その後、白氏は姑の髪に花を飾って、「お母さん」と呼ぶ。この儀礼は当地域では、中国語で“戴花 dài huā”と呼ばれている。その代わりに、姑は花嫁に金を渡す。白氏の場合、姑から 101 元をもらったと言われている。“戴花”儀礼の後には、司会者の手配にしたがって結婚宴会を開く。

趙氏の三男の結婚宴会のおかずは 14 種類で、豚の肘、魚、羊肉、牛肉、各種の野菜によって振るまわれた。主食は饅頭とご飯で、飲み物には酒、ビール、飲料などである。宴会の参加者は約 70 人で、彼らの結婚祝い品は祝い金の形で表されていた。その最小祝い金は 10 元、最高は 100 元で、祝い金総額はおよそ 1700 元である。宴会が終わった後、白氏の嫁送りグループが帰路し、ついでに趙氏の三男は白氏の親に 2 本の新婚酒を贈った。夕方、新郎新婦は“結髪飯”を食べ、夜趙氏三男の友人たちが集まって“鬧洞房”儀礼を行った。結婚後三日目に、白氏は夫と共に“回門”した。

上述した趙氏三男の婚姻儀礼には、著しい漢化特徴が見られる。これはおもに以下のような三点にまとめることができる。

① “四合礼 *sìhé lǐ*” の出現。趙氏の長男は白氏との婚姻関係を成立させるために、再び白氏の親に贈り物を贈呈したことがあった。その贈り物には目立った漢族の特徴が見られた。まず、趙氏三男は白氏の親に献上した贈り物が、「二人分」であることという原則を守り、おもに酒、菓子、茶、飴のセットとなっている。これは、布村の周囲漢族のなかで、“四合礼”あるいは“四色礼 *sìsè lǐ*”と呼ばれ、漢族の“好事成双 *hǎoshì chéngshuāng*”、首尾よく、円満和睦という意味も含まれており、年下人が年上人に献上する贈り物の類型の一つである。それ以外に、結婚当日に趙氏三男から白氏の家に贈られたブタの肋骨、ネギ、平春雨、酒の贈り物も同様に“四合礼”の「二人分」の原則を守っている。

② 偶数を重視する傾向。趙氏三男の婚姻儀礼に見られる新郎新婦側の人々の混合によって形成された人々の数が偶数になることは、漢族の偶数の縁起がよいという数字文化の影響を深く受けた結果だと考えられる。

③ 中国東北漢族の“戴花”儀礼の増加。“戴花”儀礼は、1990 年前後から中国東北漢族の婚姻儀礼でよく表している儀礼活動の一つである。しかし、前述した趙氏三男と白氏の婚姻儀礼から見ると、結婚当日では新郎新婦は趙氏三男の親および年上の親戚にタバコを献上した後に、東北漢族の“戴花”儀礼を行った。これは趙氏三男の婚姻儀礼の漢化特徴を表している事例の一つと考える。

また、趙氏三男の婚姻儀礼では「持参金」という特別な祝い品が復活している。モンゴル族の婚姻伝統によると、彼らは家畜を「持参金」にする習俗がある。趙氏三男の婚姻儀礼に見られる 1 台の自転車と 1 対のスーツケースはモンゴル族の伝統的な「家畜持参金」とずれている。しかしこれは 1990 年頃のモンゴル族の「持参金」を贈る習俗が、ドルブット地域の婚姻儀礼のなかで再生されたことを物語っているに違いない。さらに、宴会は婚姻儀礼の一部として、その内容は大幅改善されたことが分かる。これは宴会のおかず、主食および飲み物の種類の増加に表れている一方、また宴会参加者およびその祝い礼金の急増によっても観察できる。

(4) 趙氏孫の婚姻儀礼

趙氏の第二番目の孫は 1982 年に布村で生まれ、村人たちに趙六と呼ばれている。2011 年の秋、彼はドルブットモンゴル族自治県の専用婚姻紹介人を通じて、妻の楊氏（漢族、1983 年ドルブッ

トモンゴル族自治州生まれ）と知り合いになった。

調査によると、趙六は正式にプロポーズを行ったことがないが、彼は楊氏と三ヶ月くらい付き合ってから、“四合礼”を携帯し、楊氏の家を訪問して、自分の意図を楊氏の親に伝えたことがあったとのことである。その一ヵ月後、楊氏の親の手配によって、二人のために婚約儀礼が行われた。

婚約儀礼は聘礼と結婚期日の相談を目的として、宴会のかたちで楊氏の家で開かれた。その日の午前 10 時頃、趙六は両親と共に“四合礼”を携えて楊氏の家を訪問した。宴会の参加者は合わせて 15 人くらいで、趙六は楊氏側の親戚たちにタバコと酒を贈呈する儀礼を行った。一方、双方の両親たちは宴会のなかで次の段階の聘金と結婚期日に関する相談をしていた。結果、二人の結婚期日は 2012 年 3 月 12 日、楊氏への聘礼は現金の 6 万元とセットの金のアクセサリー¹³⁰、趙六の親は布村での新居建築の際に新郎新婦のために本家から二匹の乳牛を趙六に分けること、および楊氏親への 1 万元を贈ることなどを決めた。結婚式のほぼ一ヶ月前、趙六の父は楊氏への 6 万元と楊氏の親への 1 万元を楊氏の家にした。翌日、趙六は楊氏を連れて婚姻証明書を受け取って、ついでにセットの金のアクセサリーを買い、結婚記念写真を撮影した。

結婚式の朝、趙六は介添人、友人とカメラマンとともに、12 台のベンツ車をレンタルして楊氏を向かえに行く。楊氏の家で皆が“認親飯”を食べてから、趙六は楊氏を車まで抱いて、その嫁送りグループと一緒に布村へ帰路する。合流後のグループの人数は 32 人であり、また「持参金」として楊氏は 1 台の洗濯機を持ってきた。しかし、趙六たちが楊氏の家から離れる時には、楊氏の親戚たちは“勸嫁”儀礼を行わなかった。趙六たちが布村に近づくと、村人が趙六の家に消息を知らせる。すると趙六の家では爆竹を燃やして、彼らを歓迎する。そして、庭の入り口の前で趙六は“転車”儀礼を行う。その後、彼は楊氏を抱いて家に入る。家の入り口のところで、人々は“撒穀豆”の代わりに新郎新婦に“噴彩 pēncǎi”を噴出する。家に入ってから、まず“戴花”儀礼を行い、楊氏は姑に向いて「お母さん」と呼びかける。その代わりに、姑は楊氏に「千から一を選ぶ」を意味する、1001 元をあげる。その後再び爆竹を燃やして、これから結婚宴会の始まりを人々に伝える。

趙六の結婚宴会は、宴会の専用司会人を雇い、また現地のレストランで行う結婚宴会を真似て、6 人の“知賓 zhībīn”¹³¹と 2 人の「礼金記録者」を用いていた。さらに、専門コックを頼んで宴会料理を用意し、14 種類の料理、饅頭とご飯、各種の酒、ビールと飲料を備えた。宴会の参加者は約 350 人で、最小祝い金は 50 元、最大祝い金は 1000 元で、その祝い金総額は 3 万元であったと言われている。楊氏の嫁送りグループは宴会に参加した後、趙六側の手配によって帰路につく。ついでに趙六はこの嫁送りの人々に頼んで、楊氏の親に 2 本の新婚酒を贈った。夕方、新郎新婦は“結髪飯”を食べ、夜は“鬧洞房”儀礼を行った。結婚後の第三日、楊氏は“回門”した。

上述した趙六の婚姻儀礼から見ると、21 世紀初期になると布村のモンゴル族の婚姻儀礼には新

¹³⁰ このセットの金のアクセサリーには、金の指輪、金のネックレス、金のイヤリングを含んでいる。

¹³¹ 宴会参加者の情報をよく知っている人を指す。

たな特徴が見出される。まず、新郎新婦の服装には目立った西洋化の特徴が見られる。結婚式の日、趙六はブルーのスーツの下に白いワイシャツを着て、赤いネクタイと結婚指輪もつけていた。一方、楊氏は髪にパーマをかけ、ウェディングドレスを着て、結婚指輪を付け、手に花を持っていた。それ以外に、趙六と楊氏の結婚記念写真も西洋風で、さらに西洋的特徴が散見される。調査によると、2000 年以降に布村で結婚手続きを完了させたカップルは 20 組で、彼らの結婚式当日の服装、飾り物および結婚記念写真の有り様^{よう}は、趙六と楊氏とほぼ同様で、目立った西洋化を示している。

また、2000 年以降、布村モンゴル族の婚姻消費には急激な増加傾向が見られる。前述した布村の三つの婚姻儀礼と比べると、趙六の婚姻儀礼の規模と消費が大幅に増加したことが分かる。とくに 2000 年以降、布村モンゴル族の聘金額は目立って増えた。前述した事例(1)～(3)までの、布村聘金の記述から見ると、1955～1990 年まででは、布村モンゴル族の聘金はあまり変化がなかった。しかし 21 世紀に入った後、その聘金には画期的な増加傾向が散見される。たとえば、2000 年に布村の BW 氏（モンゴル族、1972 年布村生まれ）から MS 氏（満州族、1977 年黒龍江省生まれ）への聘金は 8 万元（現金の 5 万元、セットの金のアクセサリー代 1 万元、新居建築費 2 万元）で、2005 年に布村の BX 氏（モンゴル族、1985 年布村生まれ）から HX 氏（モンゴル族、1986 年内モンゴル古人扎賚特旗生まれ）への聘金は 10 万元（現金 3 万元、女性の親への 1 万元、新居建築費 2.5 万元、セットの金のアクセサリー代 1.5 万元、男性の本家からの 2 頭の乳牛代——その価格は約 2 万元）である。要するに、2000 年以降、布村の婚姻儀礼に関わる聘金額は大幅に増加した。そのうえ、各家族の婚姻宴会の参加者人数、料理の数と規模、またもらった祝い金にも目立った増加傾向がある。

さらに、21 世紀に入ってから、モンゴル族の「家畜聘金」の習俗が、布村の婚姻儀礼で復興している傾向が見られる。本稿の事例 (4)、および上述した布村 BX 氏の事例で、21 世紀に入ってから布村では乳牛は聘金の一つとして、婚姻関係を結びつける役割を果たしていることが観察できる。さらに近年、2 頭の乳牛を聘金にする家族が増えてきた。これは布村の乳牛業の発展と深い関係がある。2000 年以来、布村の牛生業はモンゴル牛（‘黄牛 huángniú’）から乳牛へと変換した。そのため、牛の市場価格が明らかに上昇し、乳牛業は村内で盛んになってきた。したがって、村人のなかで乳牛を聘金にすることは、新郎新婦のこれからの生活を営むための収入となるばかりでなく、また面目が立つことだと考える人が増えている。しかし、乳牛の値段はモンゴル牛より 3 倍くらい高いため、親たちは新郎新婦に数多くの乳牛を贈る可能性は低いと思われる。さらに、このような生活背景のもとで、村人は周囲漢族の数字の“二”を重視し、それを「縁起がよい」¹³²と認める習俗の影響を受けて、2 頭の乳牛を聘礼とすることが流行ってきた。このような布村の「2 頭乳牛の聘礼」はモンゴル族の“九九礼”とは大分差異があるが、乳牛業の増大化によって、モンゴル族の「家畜聘金」の習俗が布村では、ある程度復興していることが分かる。

¹³² 当地域では中国語の“二”には“好事成双”、“兩全其美 liǎngquán qíměi”の意味を含んでいると認められている。

5.3 「死」にまつわる習俗

現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の人生儀礼を解明するには、前述した出産習俗と婚姻儀礼に加え、人生の最後の通過儀礼である葬儀に関わる各儀礼と習俗を考察しなければならない。本節ではこれを「死にまつわる習俗」とし、布村を事例として、おもに「死の準備」、「死に関する儀礼」と「墓地に関する習俗」という3点によって考察することにする。

5.3.1 死の準備

死は命を失うことである。しかし、心情的には死を受け入れたくないというのが一般的であろう。だから、人々はこの種の話のなかでは「死」のことをあからさまに言うのではなく、「別れる」、「生まれ変わる」、「転生」などの言葉を使い、婉曲に表す。一方、心のどこかでは「死は人生の不可逆的一段階」であり、「だれでも必ず経験するもの」というように、死の必然性も認めているに違いない。死が身近に出現するとき、人はさまざまな準備活動をする。このような準備活動について、本論文では「死の準備」と定義することにする。以下、布村の状況に合わせて、「死の準備」から現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の彼らの「死」にまつわる習俗を分析する。

布村では、「死の準備」は「心理的準備」と「物質的準備」の二種類に分類できる。また、その準備事項は死に近い「当事者」とその「関係者」によって行われる。しかし、死に近い「当事者」は、「死」を目前にして不安定な身体状態、心理状態であり、調査対象者として適さない。よって、ここではおもに村内の死に近い「当事者」の「関係者」を中心として考察した。

布村では、死に近い「当事者」の「関係者」は、「当事者」との関係の近い方から、家族成員→親戚→近隣→一般の村人のように4種類に分類できる。まず、死に近い当事者の「関係者」は、同じ村落空間のなかで生活をしている「当事者」に対して、同情的、償いや恩返しをしたいなどの心理状態であるのが一般的である。しかし、「当事者」が正常な死に方ではなく、例えば危険な病気、不慮の事故、災害などの要因である場合、この関係枠組のなかの家族成員以外の、親戚、近隣、一般の村人の3種類の関係者は、死者に対して恐怖心をいだいたり、排除的な心理状態を起こしたりしやすい。

また「関係者」の間では、「当事者」の死後について、「あの世に行って今と同じような生活が続いている」というような考え方が共通している。死者がこの世から離れたくないという思いが強い場合、あるいは生前、誰かに不満を持っていた場合などは、死者の魂は再び村内に戻ってきて危険なことを引き起こす可能性があると考えられている。人間の呼吸が停止し、肉体が消失しても、その魂は以前と同じように存在し、場合によっては「あの世」と「この世」の間で自由に行き来することができると考えられているのである。つまり、布村の死に近い当事者の「関係者」にとっては、死は完全な消失、亡くなることではないのである。このような死に関する観念に基づき、当村では以下のような死に関する「物質的準備」が観察された。

布村では、「当事者」に死の兆しが出現すると、その家族成員をはじめ、村内の「関係者」たち

はさまざまな物質的な準備を始める。これは、おもに棺、“寿衣 shòuyī”（死者の服装）、葬儀当日の宴会の準備などが挙げられる。布村では土葬が最も普及しているため、棺の準備は非常に重要な位置を占めている。当村の棺の種類には、板を事前準備して成形する場合と、成形したものを購入する場合があるが、現在では購入することが増え、事前準備して成形する場合はかなり減少している。事前準備の場合、一般的には、当事者あるいはその家族成員が、「関係者」のなかから2、3人の男性を選び、木材の選択と購入、棺を作る作業を任される。

この2、3人の男性を選ぶときは、できるだけ「当事者」と年齢が近い、あるいは年上という条件が必要で、過去に棺を作った経験がある人が優先的に選ばれる。その「関係者」がこのような棺に関わる仕事を依頼される場合、その行為は“积德 jī dé”（善行を積むの意味）とみなされ、その場で受け入れることが一般的である。一方、棺を購入する場合でも、「関係者」は、同様に“积德”の原則を守り、おもに金銭、車の利用、棺を運ぶ作業などを援助するが、人数、年齢と経験に関してははっきりした条件は見られなかった。

布村では、過去には「関係者」の援助活動によって行われていた「当事者」の“寿衣”は、棺とは異なり、おもに女性「関係者」によって製作されてきた。“寿衣”を製作する女性は、ほとんど「関係者」に属するが、妊婦、生理期の女性、出産前後の女性が参加することは禁じられていた。しかし、現在布村では、ほとんどの“寿衣”は手作りではなく、棺を購入する際に同時に、県の太康鎮の専門店から購入するようになっている。したがって、布村の“寿衣”の準備は、過去には女性の「関係者」の仕事であったが、現在は、男性の「関係者」が棺の購入と同時にこない、男性の仕事となる変遷が観察された(写真 45)。

布村の葬儀当日の宴会の準備は、「関係者」と顕著な関連性が見られるもう一つの行事である。人が亡くなった後、死者の家族が世話になった人を集めて食事をする習俗は、中国各地で広く普及している。布村も例外ではなく、このような伝統が存在してきた。本来、死者が世話になった方への恩返しを目的にした宴会の習俗が、現在のような、死者の知り合い全員に「死」を知らせ、規模が大きい宴会の形に変わったのは、1990年頃のことだと言われている。このような宴会の参加者はかなり多く（200～300人）、食べ物の種類も比較的に複雑になるため、単一の死者の家族成員によって開催するのは困難である。したがって、1990年前後からこの種の宴会は村落内の「関係者」全員によって行われるようになった。その援助方式から見れば、金銭、食べ物（油、小麦粉、米、野菜、肉、卵など）、食器、家具（テーブル、椅子、録音機など）のような物質的な援助以外に、宴会のための買い物、接客の準備、宴会場の配置などの肉体労働面の援助方式もどちらもおこなわれている。さらに原則として、子ども、老人と、特別な要因で参加できない人以外に、村内の「関係者」は全員でその準備活動に参加するという特徴がある。

以上、布村の「死の準備」を「心理的準備」と「物質的準備」に分けて、「関係者」を中心として考察した。結果として、まず、村内では正常死に関しては、同情的、補償、恩返しなどの心理的な特徴を持っている一方で、不正常な死に対しては恐怖、排除といった心理を持ち易いという特徴をもっていた。また村内では、死者が「あの世で今と同様の生活が続いている」という「霊

魂不滅」の観念が共通していた。「物質的準備」の面では、おもに棺、“寿衣”と葬儀当日の宴会の準備のような3種類が存在し、そのなかで棺と“寿衣”の準備は現在では一部の男性の「関係者」によって行われる一方で、葬儀当日の宴会の準備は村内の死者の「関係者」全員によって行われていることが分かった。

5.3.2 死に関する儀礼

布村における死者に対する準備は、前述したような「関係者」の死に対する心理的準備と物質的準備以外に、彼らの死が発生する当時の yes barih¹³³、死の確認後の遺体安置の習俗¹³⁴、入棺方法¹³⁵、埋葬、宴会などによっても表れている。そのなかで、埋葬儀礼と宴会は、村落社会における「死者」と、その「関係者」との密接な関係性が存在する。ここでは、おもに埋葬と宴会を巡って分析を深める。

(1) 埋葬

現在布村では未成年の人、危険な病気あるいは不慮の事故に遇った人、跡継ぎがない、縁故のない人の遺体を火葬(写真 46)で処理し、それ以外の死者の遺体を土葬の形で墓地に埋葬するようになっている。その埋葬活動に関して、村内では直接に中国語で“下葬 xiàzàng”あるいは、モンゴル語で orshulah という呼び方も残っている。布村の埋葬活動の特徴は、棺に入れた遺体を埋葬するだけでなく、「物の埋葬」と caas shatah 儀礼¹³⁶ が同時に行われることである。以下は、この「物の埋葬」を中心に論じる。

波 (2007) は、モンゴル族の土葬に見られる「物の埋葬」に関して、13 世紀から存在した古い習俗であり、当時は墓にテント、机 (上に肉一皿、馬乳一皿)、死者が生前使っていた物と一頭の馬を埋葬していたと述べている (波・少布 2007: 20)。この習俗のドルブット地域での発展プロセスに関して、波は清代の道光年間 (1821~1850 年) から移入され、民国以降から当地域に広く普及したと指摘している。埋葬方式に関しては、初期には、遺体をテントとともに埋葬するかあるいは遺体を直接に埋葬する形で、地面に墓標を残さなかったが、後に棺を利用して埋葬し、墓標を建てるようになったと説明している (波・少布 2006: 318)。よって、ドルブットモンゴル族の土葬に見られる「物の埋葬」は、モンゴル族の伝統習俗と一部重なっていることが分かった。

では、ドルブットモンゴル族であっても、布村のような蒙・漢混住村落のなかでは、彼らの「物

¹³³ yes barih とは後代の子孫たちが先祖が死ぬときに (最後の一息まで)、そのそばで先祖を守る習俗を指す。これに関しては、本論の第八章の信仰活動の部分で詳述する。

¹³⁴ 綺麗に洗った死者の遺体を家のオンドルあるいは床の上に建てた臨時の棚に安置し、家族全員が揃った後に戸外へ移動するようにしている。当村では家のなかに三日間前後遺体を安置する場合が多い。現在布村在住の Hz さんへの取材 (2010. 12. 20) 内容より。

¹³⁵ 布村では、家のなかに安置していた死者の遺体を、庭に置かれている棺に移動するとき、ドアを利用せずに、窓を利用している。これは、これから死者と生きている人の歩む道が別になるというような意味を含んでいる。また、遺体を窓から出す時、足を先に通して最後に頭を通すという順に沿って運ぶ。現在布村在住の Wx さんへの取材 (2010. 12. 25) 内容より。

¹³⁶ tsaas shataah は祖先の墓地に行き、供物を焚く儀礼を指す。この儀礼に関して、第六章の「春節の祭祀儀礼」の部分で詳述する。

の埋葬」はどのような形で行われているのだろうか。調査によると、布村では以前から遺体とともに物を埋葬する習俗があった。しかしその埋葬物は、上述したようなテントや馬乳など、モンゴル族の遊牧生活あるいは牧畜業に関わる特定の物ではなかった。布村のモンゴル族たちは周辺の漢族と同様に死者の口と手のひらに“大錢 dàqián”あるいは“金元宝 jīnyuánbǎo”（その偽物は太康鎮の各‘寿衣’の店で販売している）を置き、遺体の横に“打狗棒 dǎgǒubàng”と呼ばれる一本のコウリヤンの幹を用意して埋葬するようになっている。これには「あの世の生活の安定と豊富を守護する」という、生きている家族たちの死者に対する祈願を含んでいる。その内容は、“大錢”あるいは“金元宝”は、生活の豊かさを意味し、“打狗棒”は「あの世に行く道で必ず一つの山を通る。その山には犬がおり、この棒しかその犬を追い払うことができない」というように村内では解釈されている。¹³⁷ また近年では、布村では、埋葬当日の caas shatah 儀礼に合わせ、死者の家族は墓前で大量の紙製の住宅や各種の電器製品、牛、馬、羊などの紙製の動物を燃やすことが盛んになってきた。これも、上述した家族たちの死者に対する「あの世の生活の安定と豊かさを守護する」という祈願心理が強化されたと考えられる。

それ以外には、死者が男性の場合、追加で帽子を埋葬し、死者が女性の場合、イヤリングを中心とした各種のアクセサリを埋葬することもある。これは、モンゴル族のシャーマニズムの「靈魂不滅」信仰と関係がある。いうまでもなく、モンゴル族の信仰活動のなかで伝承の歴史が一番長いのは、シャーマニズムである。その影響から、モンゴル族は魂と身の回りの自然物を超自然の存在として敬意を持ちながら信仰対象として崇拝してきた。そのなかの魂に関して、彼らは以前から肉体が無くなっても魂は「永遠に存在」し、「不滅な物」であり、「あの世とこの世の間で自由に行き来する」特別な存在として認識している。魂が生前、肉体で寄宿する場所に関しては、男女の性別によって差異がある。

具体的にいうと、男性の魂は頭と腰に寄宿し、女性の魂は耳のところに隠れていると言われている。¹³⁸ そのため、普段から男性は帽子を畏敬し、死後もその魂を癒すために帽子をともに埋葬し、また特別な場合を除き、男性のベルトを外すことを禁ずるというような関連タブーが形成された。一方、女性は耳の飾り物に関するタブーが観察されている。モンゴル族の女性にとって、耳は魂の寄宿場であり、とくに16歳になると集中的に、この世のさまざまな悪霊が彼女たちの体に危険を及ぼし、とくに耳のところに寄宿する可能性が高いと認識されている。このような危険を回避するために、耳に穴を打ってイヤリングを飾り、悪霊の寄宿場を耳からイヤリングに移動させるようにしていた。よって、年上の女性は年下の女性に自分のイヤリングを贈答しないこと、イヤリングのうち1つを落とした場合も探さないこと、さらに死後に生前使ったイヤリングとともに埋葬するような習俗が生まれ、それを厳守するようになっている。つまり、女性たちにとって、自分のイヤリングは、悪霊をコントロールするためのものであった。このように布村の土葬に見られる男性の帽子と女性のイヤリングといった物の埋葬品は、モンゴル族のシャーマニズム

¹³⁷ 現在布村在住の By さんへの取材（2015.2.21）内容より。

¹³⁸ 同上。

信仰によって形成された靈魂不滅觀念と関係が深いと言える。

以上を整理すると、現在布村の土葬には死者の遺体とともに「物の埋葬」が行われていること、その「物の埋葬」には、周辺漢族と同様、“大錢”、“金元宝”、“打狗棒”などの習俗が存在する一方で、モンゴル族の「靈魂不滅」觀念と関連性がある、帽子（男）、イヤリング（女）のような男女別に形成された埋葬物も存在していた。

(2) 宴会

葬儀に合わせて宴会を開くことは、ドルブットモンゴル族においても例外ではなく、以前から行われてきた。しかし、当地域の地方資料を踏まえた結果、彼らの葬儀に関わる飲食習俗は、おもに死者への祭祀物（墓の前で燃やした各食品と紙銭）として記載はあるが、葬儀のなかの宴会に関してほとんど触れていないという特徴がある。もし、前述した波（2007）の「ドルブットモンゴル地域で土葬が普及したのは民国時代である」という前提で、さらに中国の政治的混乱期の時代と国民の生活水準の向上の現状を加えて考えるならば、彼らの葬儀の宴会は、前述した調査結果とほぼ同様で、おもに「改革」以降に徐々に広がってきたと推測される。以下では、布村を事例として現代における村落社会の葬儀の宴会に関して考察する。

布村では、葬儀の宴会は埋葬儀礼と同じ日に開催され、時間としては埋葬儀礼後に設定して、昼頃から始まるのが一般的なやり方である。しかし、宴会の準備は、「死の準備」の段階から宴会当日まで、比較的長い時間を要するものであり、宴会の参加者から見れば、死者の家族を中心にした村全員を含んだかなりの参加人数が見込まれる。このようななかで、死者の家族は宴会の費用を負担し、同時に宴会の場所、時間、規模、食事の種類などを決断する。一方、家族以外の村人は、死者の家族の指示に従い、接客、料理の準備、食器の貸し借り、現場の配置や清掃など、物質的、肉体的な援助を行う。宴会の目的から見れば、死者の家族は、家族以外の死者の「関係者」たちに「死」の情報を伝え、別れと恩返しの気持ちを表現する場を設けるためだと考えられる。これは、おもに以下のような宴会の食事の順番によって表れている。当村では、葬儀の宴会は3つの段階に分けて行われている特徴がある。具体的にいうと、第一段階は村外あるいは遠方から来てくれた死者の友人と親戚を招待し、第二段階は村内の全家庭を招待し、第三段階は葬儀のなかで一般的な村人と比べ、死者および死者の家族に対し多額の援助をした村人を再び招待する食事である。つまり、第一段階と第二段階の招待は、死の情報の伝達と別れの気持ちを中心目的としたが、第三段階はおもに感謝の気持ちを中心目的として行われている傾向が見られる。

一方、この宴会のなかで死者の家族以外の「関係者」から、死者とその家族に対する尊敬、償いや恩返しの気持ちの伝達、および物質的援助がともに発生していると考えられる。これは、彼らの贈答品と宴会に参加する目的によって表れている。まず、布村では、村内の死に関する各儀礼は、専門の死を知らせる人―“報喪人 bàosāngrén”¹³⁹によって各家庭に伝える。その後、各家

¹³⁹ “報喪人”とは、死の情報を村落の全家庭、また周辺のほかの村落で生活を営んでいる死者の関連者たちに伝える村内男性を指す。現在、布村では2人の男性によって死の情報を伝える場合が多い。現在布村在住のBYさんへの取材（2015.2.21）内容より。ここでは、筆者はおもに村内全家庭に死の情報を伝えた“報喪人”に焦点を当てて考察した。

庭の世帯主はできるだけ早く死者の家を訪ねる一方で、各家庭の主婦たちは家で宴会の日の贈答品を準備し始める。その贈答品には現金、花輪、酒、羊などがあるが、現在では現金（夫婦二人で200元を出す場合が多い）の割合が高い。花輪は死者の遺体とともに墓に運ばれ、羊は宴会の料理の材料となるため、早めに死者の家族に送る。これ以外の現金と酒は、宴会当日に死者の家族に渡せば済む。このような宴会は、死者とその家族への敬意、感謝の気持ちを表現する場であり、死者の魂を癒し、死者から「幸福をもらう」ために家庭全員で宴会に参加するものである。ここから、村内では葬儀の宴会を、中国語の“吃福 chīfú”（幸福を食べること）、モンゴル語の boin hih（幸福を作る）という二つの呼び名がある。

これは、村人の死に関する霊魂不滅の観念と関係が深い。彼らにとって魂は、永遠の魂（肉体が無くなっても、祭祀を通じて子孫を守る魂に変わる）と、一時の魂（一時的に肉体から離れてまた戻ってくる魂）と、転生の魂（もとの肉体が無くなった後、他のものに寄宿して存在する魂）のような3種類の超自然的な力がある特別な存在として認識されている。そのなかで、永遠の魂と転生の魂は、生きている人たちに幸福と金運を授ける機能がある一方、生きている人たちの不適当な行為によって、不幸あるいは災難を引き起こす可能性も同時に存在している。したがって、幸福と金運を授かるために、死者の家族は死に関する各儀礼を正式に準備しなければならない、ほかの「関係者」は、死者およびその家族に物を贈答し、宴会に参加する形で尊敬と同情の気持ちを伝え、魂を癒すのである。村内では、宴会に出た食べ物とは「幸福」を意味する特別な食べ物として認識しており、宴会に参加することは死者から「幸福をもらう」と理解している。その理由として、村内では「死によって生まれた食事」、あるいは「死者がこの世に残してくれた食べ物を食べている」という視点から「幸福をもらう」と解釈されている。

宴会の料理の形式から見れば、当村のおかずの数量と作り方は、周辺漢族とほぼ同様で、おもに県のレストランのシェフに頼んで14（中国語の‘一四’の発音と‘一世 yí shì’が近音であることで縁起が良いとされている）種類の料理を揃える。しかし、料理の種類は、周辺漢族と同様に豚肉、鶏肉、魚などの料理以外に、牛肉と羊肉を材料にした料理を重視する特徴が観察された。さらに近年（2010年以降）では、当村の牧畜業の復活に当たって、羊の飼養も増え、宴会で丸ごと羊を料理する、あるいは羊の骨付き肉を出す家庭が増えている。この結果、葬儀の宴会の料理の種類は、彼らの生業様式、とくに牧畜業の影響を受けていることが分かった。

宴席の配置から見ると、当村の葬儀の宴会は男同士、女と子どもの組み合わせという二つの枠組に分けて食事する特徴が観察された。これは、モンゴル族の女人禁止観念の延長と考えられる。モンゴル族は、以前から成年女性、既婚女性を不浄な存在と認識し、数多い女性に関するタブーを形成し、伝承してきた。例えば、モンゴル語のなかでは、女性の座る席は東側（死に近い方向）の下位に位置すること、成年と既婚女性は、先祖の墓での祭祀儀礼を禁じられていることなどがある。上述したように、布村の死者への敬意を表現し、その魂を癒すことを目的とした、神聖な場でもある葬儀の宴会で、男女に分けて食事することは、モンゴル族の女人禁止観念の延長であり、大きな特徴と言える。

以上を整理すると、布村では葬儀の宴会は埋葬儀礼と同じ日に開催されている。宴会には、死者の家族から村内ほかの「関係者」への「死」の情報、別れと感謝の気持ちを伝えると同時に、家族以外の村内「関係者」からも死者とその家族へ敬意、感謝、援助したい気持ちをともに伝達している、主催者側と参加者側双方からの目的が観察された。また、宴会の料理の種類は牧畜業からの影響を受けているようになっている。さらに宴席の配置では、男同士、女と子供という二つの枠組に分けて食事するモンゴル族の女人禁止観念が観察された。

5.3.3 墓地に関する習俗

ドルブットモンゴル族の死にまつわる習俗は、前述した死の準備、死に関する儀礼以外に、墓地に関する習俗がある。ここでは、おもに彼らの葬式後に死者の墓地で行う各祭祀儀礼と墓地を重視する意識について考察する。

布村では、葬儀に関わる一連の儀礼が終わっても、その後、死者の家族が再び死者の墓地に向き祭祀儀礼を行う習俗が観察された。これは、おもに死者の忌日の7日後、21日後、28日後、35日後、49日後、1年後、3年後の順番で行われている。それ以外にも、春節、清明節、鬼節などに合わせて祖先祭祀がおこなわれる。祭祀方法から見れば、モンゴル族の *caas shatah* 方式を利用し、墓地で各種の食べ物、飲み物と紙銭を燃やす形式である。

上述した7日ごとに行う7回の祭祀儀礼は、チベット仏教の「六道輪廻」¹⁴⁰ 観念の影響を受けて形成されたもので、死者の魂のいい転生を完成させることを目的とした儀礼活動である。布村では周辺漢族と同様、直接に中国語で“做七 *zuòqī*”と呼んでいる。人が死ぬと、ごく一部の魂は、すぐあの世に行くことができるが、多くの魂は49日後に転生される。しかし、この49日の間、魂は非常に不安定で、様々な困難に遭う可能性が高い。したがって、死者の家族たちは、死者の墓地で繰り返し祭祀儀礼を行い、絶えず死者にあの世で使う物と金銭を送って、それによってあの世の各種の霊魂への賄賂とし、死者を助け、いい転生をさせるように努める、と村内では解釈されている。¹⁴¹ また、死者の生前の行為の善し悪しによって、死後の行き先が三善の「天・人間・修羅」になるか、三悪の「畜生・餓鬼・地獄」になるかが決まるとされる。ただし、生きている家族の祭祀儀礼によっては、死者の魂の行き先をいい所へ変えることができるという。このように、布村の“做七”儀礼は、チベット仏教の「六道輪廻」観念と関係があり、死者の魂をいい所に転生させることを目的にした、一種の祭祀儀礼であることが分かった。

また、布村の死者の1年後の忌日、3年後の忌日と春節、清明節、鬼節などに墓地で行う祭祀儀礼は、モンゴル族の伝統的な霊魂不滅観念のもとで形成した、永遠の魂からの保護をもらうことを目的にした祭祀儀礼と考えられる。前述したように、モンゴル族は魂を永遠の魂、一時の魂、

¹⁴⁰ 愛知大学中日大辞典編纂処(1999)の『中日大辞典 増訂第二版』によると、「六道」は天道・人間道・阿修羅道・畜生道・餓鬼道・地獄道を指す(愛知大学中日大辞典編纂処 1999: 1182)。また同じ辞典によると、「輪廻」はまわりあわせ、六道中に生死転生することを指す。(愛知大学中日大辞典編纂所 1999: 1210)。

¹⁴¹ 現在布村在住のHLさんへの取材(2014.2.22)内容より。

転生の魂の三つに分類するなかで、永遠の魂には永遠に自分の子孫たちを守る機能があると信じてきた。しかし、永遠の魂は、死者の家族が繰り返し祭祀儀礼をおこなうことによって徐々に機能を果たすものである。同時に死者の家族の誠意のない、不適当な行為によって、逆に家族の成員および周囲の人に不幸と危険をもたらす可能性があると言われる。このため、永遠の魂が「自分の子孫たちを守る」という積極的な機能を果たすためには、各家庭で葬儀の“做七”のような転生儀礼をおこなうだけでなく、その後の生活のなかで死者の墓地に通って繰り返し祭祀儀礼を行わなければならないのである。とくに、1年後の忌日、3年後の忌日と春節、清明節、鬼節などになると、死者の魂はもとの家族と村落に戻って悪さをする可能性が高いと認識されている。したがって、魂を癒して自分たちを不幸と危険から防ぎ、同時に永遠の魂から保護をもらうために、布村の各家庭は畏れと誠意を同時に抱きながら、これらの祭祀儀礼を繰り返し行なってきた。

これ以外の布村の墓地に関する習俗は、彼らの墓地を重視する意識に表れている。当村では、墓地は単に墓を指す以外に、生きている家族成員の運命に深い影響を与える存在として非常に重視される。これは、おもに村人の墓地を選択する基準と墓地の設置規則から明らかになった。

当村の墓地の選択基準では、まず、村人は墓地の陰陽と生きている家族成員の運命の間に深い関連性があると信じて、各家庭はできるだけ陰陽がいいところで墓地を建てるようにしている。しかし、墓地の陰陽に関して、蒙・漢民族の間には顕著な差異が見られる。具体的には、モンゴル族は牧草地、川水、丘などのような自然資源が豊富なところ、あるいは大自然に近いところを陰陽がいいと考えている(写真 47)。一方、漢族は私有地の畑あるいは山林の土地の豊かな場所を選択して墓地を建てる傾向が見られる(写真 48)。また、墓地の設置規則として、村内では所属民族と関係なく、大きい穴があるところ(家族が借金問題に囲まれ易い)、凹地(家族の生活が貧しくなる)、交差点のところ(家族の財産が離散し無くなる)、他家の墓地の範囲(家族の運と財産が他の家族へ流動し、他家の不幸、苦しみなどの危険因子が子孫の家族に流入する)に墓地を作ることを禁止している。

こうなると、村内では死者の墓は陰陽がいい場所に集中するため、生きている家族成員の世代順に応じて、“祖墳 zǔfén”という墓集団を形成する現象も観察された。“祖墳”は、先祖が同じ死者の墓の集団を指す。世代順によって設置し、家族の四代以内の死者の墓を同じ場所に設置する場合が多い。規則としては、中央から波紋を描くように曾祖父の墓、祖父の墓、父の墓、息子の墓のように設置し、同じ世代の死者は一つの同じ波紋上に設置し、その配偶者が死んだ後に夫婦二人を同じ墓に埋葬するようにしている。また、生きている家族成員が、墓地で直系親族の死者(例えば父の墓に息子が祭祀をおこなう場合)に祭祀儀礼を行う場合、ルールとしては必ず“祖墳”におけるほかの代の墓地にも祭祀しなければならない。その祭祀の順番は、“祖墳”の設置規則と同様、中央から外側に向かって行われる。つまり、“祖墳”は、この世の世代順に沿って設置された墓の集団であり、その祭祀活動もこの世の世代順によって規範化されている(写真 49、写真 50)。

整理をすると、布村の墓地で行う祭祀儀礼は“做七”と忌日と春節などに合わせて行う墓地の

祭祀儀礼によって形成され、魂のいい転生と永遠の魂からの保護をもらうことを目的としていた。また、村人の間では墓地の陰陽とタブーを重視し、この世の世代順に“祖墳”の設置と祭祀活動を規範化する現象が観察された。



写真 45 太康鎮“寿衣”の店
2015 年 2 月 14 日 撮影



写真 46 布村の火葬場
2015 年 2 月 10 日 撮影



写真 47 布村モンゴル族の墓地
2015 年 2 月 10 日 撮影



写真 48 布村漢族の墓地
2015 年 2 月 10 日 撮影



写真 49 布村モンゴル族の“祖墳”
2015 年 2 月 10 日 撮影



写真 50 布村漢族の“祖墳”
2015 年 2 月 10 日 撮影

まとめ

本章では、布村の実際の事例に沿って、ドルブットモンゴル族の出産習俗、婚姻儀礼、死にまつわる習俗の現状を報告したうえ、その特徴と形成要因を分析した。

まず、波（2007）の『黒龍江蒙古族文化』に記録されている出産に関する習俗に基づいて、布村の出産習俗を考察した結果、以下のようにまとめることができる。

(1) 定住生活のもとで、漢族の影響を受けた結果、布村には天祭、オボー祭祀と“跨火盆”、「物品贈答」がともに関わる「子授かり」習俗が形成された。

(2) 科学の発展にしたがって、村人は信仰だけではなく、医学の視点から出産を理解するようになってきている。

(3) 「部屋での出産」の時代では、モンゴル族の遊牧生活に関わる「出産時に火を燃やす」、「産後にすぐドアに弓あるいは柳の枝を飾る」習俗が消え、「産婆による助産」、「胞衣と臍の緒の処理」、「洗三」儀礼を特徴とする出産習俗が取り入れられた。その後、「部屋から病院への移転」という出産の「場」の移動によって、「産婆による助産」は「医者への指導」に変わり、「胞衣と臍の緒の処理」、「洗三」儀礼も省略される傾向がある。

(4) 日常生活への復帰儀礼は、「満月礼」、「百日礼」、「抓周礼」の順番で伝承されている。しかし、「産毛切り」習俗が「抓周」から離れて、「満月礼」と一緒に行われるようになってきた。さらに、現在は「満月礼」における贈与性が強化され、日常生活への復帰儀礼の中で重要な位置を占めるようになってきている。

また、布村の婚姻形式と4つの実際の婚姻儀礼からその婚姻習俗の変遷プロセス、特徴および変遷要因を分析した。結果として、

(1) ドルブットモンゴル族と周囲異民族との経済・文化の交流を促進するとともに、村内では蒙・蒙家庭以外に、蒙・漢、漢・蒙、蒙・満家庭の形成および増加現象をもたらした。

(2) 当村4つの婚姻儀礼から見れば、各段階における数多くの儀礼において、伝統的なモンゴル族の婚姻儀礼を継承している一方、また周辺漢族婚姻儀礼の一部を取り入れているのが見られる。

① プロポーズ段階では、他人の紹介および自由恋愛によって恋愛関係を確立するケースが増え、その訪問用の贈答品には酒から“四合礼”への過度的なプロセスが見出せる。② 婚約段階では、おもに女性側の親によって決められ、他地域のモンゴル族と同様に、婚約宴会を通じて聘金と結婚期日の相談を行っている。③ 聘金段階では、布村のモンゴル族は“過大礼”形式の聘金の贈り方を重視しているが、21世紀に入り、その聘金には顕著な増加傾向が見られた。④ 結婚段階では、村内では伝統的な“勧嫁”、“転車”、“分頭”、“結髪飯”、“鬧洞房”などの儀礼は伝承されている。一方、時代性を付加させた「毛澤東の肖像画に向って敬礼し結婚宣誓をする」、「蓋頭」をかぶる習俗、“撒穀豆”、“戴花”、「持参金」などの地域的特徴を表わす儀礼活動も見られる。

さらに、布村の事例から現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の「死」にまつわる習俗の現状について、「死の準備」、「死に関する儀礼」および「墓地に関わる習俗」などの観点から考察の結果として、

(1) 布村の「死の準備」では、①「心理的準備」では、死に近い「当事者」の「関係者」の間では靈魂不滅の観念が共通している特徴が見られる。②「物質的準備」では、棺、“寿衣”と葬儀の宴会という3種類を取り上げたが、棺と“寿衣”は一部の男性「関係者」によって準備され、

葬儀の宴会は「関係者」全員で準備していることが分かった。

(2) 死に関する儀礼では、① 遺体埋葬の付属品として“大錢”、“金元宝”と“打狗棒”のような周辺漢族と同様な物を埋葬する一方、モンゴル族の靈魂不滅觀念の影響から、帽子（男）あるいはイヤリング（女）を埋葬する習俗が存在していた。② 葬儀の宴会では、死者の家族成員側からほかの「関係者」へ、ほかの「関係者」側から死者と死者の家族成員への感情交流がともに発生していた。また、宴会の料理の種類は牧畜業からの影響を受けていた。さらに「男同士、女と子供の組み合わせによって分食する」というモンゴル族の女人禁止觀念が觀察された。

(3) 墓地に関わる習俗では、① 葬儀後墓地で行う祭祀儀礼は、魂のいい転生を目的にする“做七”儀礼、永遠の魂からの保護をもらうことを目的にした忌日と春節などに合わせて行う祭祀儀礼に分けられる。② 墓地を重視する意識は、村人の墓地の陰陽と関連タブーを重視する意識、この世の世代順に“祖墳”の設置と祭祀活動を規範化する現象によって表れていた。

第6章 布村の年中行事

6.1 布村年中行事の概況

年中行事とは「毎年特定の時期に行われる行事の総称」であり、人々の生産生活のなかで重要な位置を占めている。一方、生産生活の差異によって、各地域の年中行事はほぼ同じ時期に行われても、目的、内容とやり方の面ではかなり差異が存在する。そのなかで、ドルブットモンゴル族の年中行事に関して、波は(2006)『黑龙江杜尔伯特蒙古族辞典』のなかで春節を含んで32種類の行事をまとめた。このなかには他地域のモンゴル族と同様な“小年xiǎonián”(陰暦12月23日)、“馬奶節 mǎnǎijié”(陰暦の5月)、“查瑪会 chámǎhui”(陰暦6月14、15)、春節(陰暦12月30日)のような牧畜業、仏教信仰と関連性のある行事が含まれる。一方、漢族の影響を受けた“清明節 qīngmíngjié”(陽暦4月5日)、“娘娘廟会 niángniángmiào huì”(陰暦4月18日)、“端午節 duānwǔjié”(陰暦5月5日)、“鬼節 guǐjié”(陰暦7月15日)のような漢族あるいは「農耕文化」と深い関係が見られる祭日も存在している(波・少布 2006: 322-335)。また、近年の社会発展にしたがい、とくにグローバル化・近代化・都市化の影響のもとで、当地域のモンゴル族たちはバレンタインデー、国際婦人デー、クリスマスのような西洋由来の現代の祭りを受け入れるようになってきた。

このような社会発展のプロセスのなかで、上述したような一部の現代祭がドルブットモンゴル族の生活に移入してきた一方、一部の伝統行事が衰退し、さらに消失した現象もある。例えば、筆者の2010～2015年の当地域で行われたフィールド調査によると、現在ではドルブットモンゴル族自治県の県内では上述した伝統的な“馬奶節”、“查瑪会”と“娘娘廟会”のような行事を開催している家庭はほとんど存在していない。では、「現代」という多様性や複雑さがともに存在する特定の歴史時代のなかで、ドルブットモンゴル族の年中行事について、いったいどのような種類が存在し、具体的にどのような形でそれらが開催されているのだろうか。これに関して、筆者は布村を具体的な事例として分析を深める。方法としては現在に至るまで(2014年12月)の布村の年中行事を統計し(春節に関しては後述するため、ここでは省略することにする)、また波の(2006)『黑龙江杜尔伯特蒙古族辞典』に記録された内容と比較して考察することにする(表7)。

表7 2014年布村年中行事の概況¹⁴²

	行事の名称		行う時期		内容	
	布村	辞典	布村	辞典	布村	辞典
1	打春dǎchūn 春分chūnfēn	—	* 1.1	—	漢族と同様に家庭全員で春巻きの揚げ物、大根あるいはりんごを食べる	—

¹⁴² 本表では、2014年の布村に存在しても波(2006)の『黑龙江杜尔伯特蒙古族辞典』のなかで記録されていない行事を「—」で、布村の現状と同様な内容を「=」のように表記する。それ以外に、ここでは「*」で陰暦を意味していることをともに強調したい。

2	元宵節 yuánxiāojié	灯節 dēngjié	* 1. 15	=	漢族と同様に糰団子を食べ、太康鎮に 灯籠試合を見に行く	各家庭は住宅、家畜小 屋、車庫と庭に灯籠を 掛け、同時に全員集中 して火把を持って村 の全家庭を訪問する
3	情人節 qíng rén jié	—	2. 14	—	漢族と同様に、女性は恋人から花束を もらい、一緒にデートし、食事する	—
4	二月二 èryuè'èr	祭礮節 jìniǎnjié	* 2. 2	=	漢族と同様に髪を切り、豚の頭の肉を 食べる	ひき臼を祭祀する
5	婦女節 fùnǚjié	—	3. 8	—	村の成年女性たちは一緒に宴会を行 う	—
6	清明節 qīngmíngjié hangsh	hangshi	4. 5	*3月	先祖の墓地で祭祀儀礼を行う	=
7	労働節 yáodòngjié	—	5. 1～ 5. 3	—	家で休む	—
8	兒童節 értóngjié	—	6. 1	—	親たちは子供たちの学校の運動会に 応援に行き、学芸会を見に行く	—
9	端午節 duānwǔjié 五月節 wǔyuèjié	—	* 5. 5	—	漢族と同様、朝に野外でヨモギ草を探 し、川水を運んで家庭で飲む；家にヨ モギ草、巾着と紙のヒョウタンを飾っ て、ちまきとゆで卵を食べる（子供た ちは野外でゆで卵を食べることも多 い）	—
10	鬼節 guǐjié	—	* 7. 15	=	村外で生活している村人は十字交差 点で先祖を祭祀する儀礼を行う	丘あるいは十字交差 点で先祖を祭祀する 儀礼を行う
11	立秋 lǐqiū	—	* ≈7. 1	—	漢族と同様に水餃子を食べる	—
12	国慶節 guóqìngjié	—	10. 1～ 10. 3	—	家で休む	—

13	中秋節 zhōngqiūjié 八月節 bāyuèjié	—	*	—	漢族と同様に家庭全員で食事し、必ず月餅とスイカを食べて、夜になると庭で月を見る	—
14	冬至 dōngzhì	—	12. 21 ～12. 23	—	漢族と同様に家で餃子を食べる	—
15	聖誕節 shèngdànjié	—	12. 25	—	前の夜りんごを食べ、次の日ではケーキ類の食べ物を食べる	—
16	元旦 yuándàn	—	1. 1	—	家庭全員で宴会を行い、爆竹を燃やし、子供たちに新しい服をあげる	—
17	小年 xiǎonián	過小年 guòxiǎonián	*	*	漢族と同様に竈の神を祭祀する	火（外の火）祭を行う
			12. 23	12. 23		

表 7から、現在の布村では春節以外にも17種類の行事が存在していることが分かる。まず、行事の行われる時期の面では、陰暦と陽暦という二種類の基準がともに存在し、そのなかで陰暦によって決められた行事は 8 種類で、陽暦に沿って行われる行事は9件であった。また、波の(2006)『黑龙江杜尔伯特蒙古族辞典』を基にして各行事の内容を考察した結果、伝統的なドルブットモンゴル族の行事に近い行事は“清明節”と“鬼節”の二種類だけで、全行事数の12%である。また、漢族に近い行事は“打春”、“元宵節”、“二月二”、“五月節”(写真 51)、“立秋”、“中秋節”(写真 52)、“冬至”、“小年”などが見られ、当村全行事数の47%を占めている。そのうえ、当村ではグローバル化・近代化・都市化および国家政策の影響のもとで、“情人節”(バレンタインデー)、“婦女節”(国際婦人デー)、“労働節”(ゴールデンウィーク)、“兒童節”(子供の祭り)、“国慶節”(中国建国の祝い日)、“聖誕節”(クリスマス)、“元旦”(陽暦1月1日、陽暦の新年)のような中国法律上で認める行事と西洋性が見られる新たな現代の祭りが加わった傾向も観察されて、ほぼ当村全行事の41%を占めていることが分かった。

つまり、当村年中行事の種類の高い順に、漢族に近い行事、現代の祭り、ドルブットモンゴル族の伝統に近い行事の順になっている。さらに、これらの行事のなかで、“清明節”のみ hangsh というモンゴル語の名称を保留しているが、それ以外ではほとんどの行事は村人に直接に中国語で命名されている。さらに、波の(2006)『黑龙江杜尔伯特蒙古族辞典』に記録された31 種類の行事のなかで、25 種類の行事が布村で完全に消失した現象もともに観察された。一方、残されている 上述の“清明節”と“鬼節”以外で民族性が見られる行事は、ほとんど春節の一部に組み込まれて村人に伝承されている傾向がある。そのため、以下おもに布村の春節を中心として、現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の春節の現状、特徴および変遷要因を探究することにする。これは、現代のドルブットモンゴル族のほかの年中行事、および中国各地域のモンゴル族の春節研究を進めるうえで、重要な参考資料を提供するものと思われる。



写真51 村人の“端午節”飾り（紙瓢箪）
2013年6月13日 村人のGY氏 提供



写真52 布村の“中秋節”料理
2013年9月19日 村人のWS氏 提供

6.2 布村の春節

現在、中国では旧正月（陰暦の正月）のことを“春節chūnjié”と呼ばれ、最も重要な年中行事と位置づけられている。中国モンゴル族も盛大に旧正月を祝っており、モンゴル語でcagann sar（白い月の意）、または中国語で“春節”と呼ばれている。

cagann sarに関して、波・少布は、古代ではcagann sarは季節が変わり、牛乳が豊饒になる年始の9月（陰暦）を指すが、これはフビライ・カーンの「中国の暦」の採用により、年始は1月（陰暦）に移されたが、cagann sarで年始の月を命名する伝統を残したため、1月（「陰暦」）のことをcagann sarで命名してきた、と述べている（波・少布 2007: 208-209）。つまり、年始を意味するcagann sarは、フビライ・カーンの「中国の暦」の採用により、本来の9月（陰暦）から1月（陰暦）に移ったとしている。

このようなモンゴル族の年始の月の移動は、必ずその春節行事に影響を与えたと考えられる。実際、モンゴル族は陰暦8月末・9月初に当たる時期に“蒙古年měnggǔnián”¹⁴³を行っていた時代があったとする説がある（波・少布 2007: 208-209）。しかし、現代ではほとんどその行事を行っている事例は見つけられない。一方、陰暦1月を年始と見なす春節に関して、『東方見聞録』に、「カーンより以下その国人のすべてが、余裕のない者は別として、老幼男女を問わず白い衣装をつけるのが習慣となっている」と述べられている（愛宕訳注 1970:226）。

上述した内容に基づいて、元に至るまでのモンゴル族春節の変遷を概括するならば、陰暦 9 月を年始と認める時代があった可能性があるが、フビライ・カーンの「中国の暦」の採用により、

¹⁴³ 波（2007:224）によると、モンゴル族は陰暦の 8 月 28 日に“蒙古年”を行う習俗があった。モンゴル族は“草木紀年 cǎomù jìnián”に基づいて、以前から陰暦の 8 月を年末、陰暦の 9 月 1 日を新年と考えてきた。これは元の「中国の暦」の採用によって廃棄されたことがなく、1 月の新年と同時に存在していた。この日、乳製品を中心に行事を行うが、特に新鮮な馬の乳で天を祭祀する。しかし、マルコ・ポーロの遊記（愛宕訳注 1970:224-225）によると、陽暦の 9 月 28 日（陰暦の 8 月 28 日前後にあたる）には、フビライ・カーンの誕生日を祝う饗宴で、臣属たちが正服をまとって各地から集まり、カーンの幸福と健康を祈願している。“蒙古年”に関しては、ほとんど言及していない。

陰暦1月が年の初めとされるようになった。ただし、モンゴル族が年始の月をcagann sarと呼び、白色で幸福を象徴する傾向が見られる点は以前から一貫している。

しかし現在、モンゴル族各地域の春節行事には生業様式および生活環境の変遷にしがたい、大きな変化が見られ、とくに、モンゴル族の定住地域では、周辺漢族による農耕文化の影響を深く受けている。

昔々名前が“年 nián”という妖怪がいた。“年”の性格が非常に凶暴で、人間と家畜を食べるのを好んだ。普段、彼はずっと海の底に隠れているが、毎年最後の夜になると出てきて、夜明けになるとまた海に戻っていた。だから、その日を“年関 niánguān”という。“年関”の夜、皆“年”に襲われないように、ドアをちゃんと閉めて家庭全員で食事する。翌日、家庭以外の人の吉凶を確認するため、お互いに挨拶に行く。“年”が光と音を恐れるので、人々には火と爆竹を燃やす習俗があった。¹⁴⁴

これは、筆者が2014年2月におこなった春節調査での「年の物語」の記録である。ここから読み取れることは、布村の春節は家庭安定と吉凶を確認することにある。これは内モンゴルに伝承する、神様が妖怪を降伏させたことを祝う“年の伝説 nián de chuánshuō”¹⁴⁵とは異なっている。一方、漢族には布村とほぼ同じように、家内安全および五穀豊穡を祈願することを目的にする“年の伝説”¹⁴⁶が見られる。布村の「年の物語」を、上述した内モンゴルの“年の伝説”と漢族の“年の伝説”と比較して考察した結果、布村の「年の物語」は漢族からの影響を深く受けていることが分かる。では、現在、布村の春節は具体的にどのような形で表象されているのか。以下筆者が2010～2015年の間では布村で行った春節フィールド調査に基づき考察する。

まず、“春節”自体に関しては、中国社会科学院语言研究所词典编辑室编(1996)によると、「陰暦一月一日は我が国の伝統春節であるが、また陰暦一月一日以後の数日を指す」¹⁴⁷のように説明している。しかし、春節は民俗行事として、その準備がほぼ陰暦十二月から始まり、1月に入っても関連行事が続くのは一般的である。現在、布村の春節は、準備期間を含め、陰暦12月の

¹⁴⁴ インフォーマントの使用言語は中国語で、原文は以下の通り。

“很久很久以前啊，有一个叫‘年’的妖怪，它性格残暴，爱吃人和牲畜。平时吧，它就躲在海底，可是一到每年的最后一天它就跑出来，天亮了就又回到海里。所以这天叫做‘年关’。‘年关’的晚上，大家为了不被‘年’吃掉，都关好门，一家人坐在一起吃饭。第二天为了确认有没有被‘年’吃掉的事儿，相互串门儿打招呼。这个‘年’，因为怕光和声儿，所以就有点放炮儿的习俗。” 現在布村在住のGYさんへの取材(2014.1.30)内容より。

¹⁴⁵ 邢莉(2010:188-189)によれば、ホルチン左翼中旗宝龍山鎮では人々は「神様が‘年’という妖怪を降伏させたことを祝うために、春節を行っている」という伝説が伝承されているという。劉紅波(2011:8)によれば、内モンゴルの呼和浩特市土默特地区では、同様に「神様が妖怪を降伏させたことを祝うために春節を行っている」という伝説が伝承されている。

¹⁴⁶ 葛雲(2013:83-84)と莫福山ほか(1992:60-61)は、“年”は性格が非常に残酷な妖怪で、365日目の夜になると、人畜を食べ、田園を壊すために出てくるものである。人々は“年”の被害にあわないように、早めに食事を用意し、火を消していた。ある年、人の赤色の飾り物と音によって、“年”が逃げってしまった。その後、年末年始になるたびに、人々は春聯を貼り、赤色の服装を買い、爆竹を燃やすことで家内安全、五穀豊穡を祈るようになった、と指摘している。

¹⁴⁷ 中国語の原文は、“农历正月初一，是我国传统的节日，也指正月初一以后的几天”である(中国社会科学院语言研究所词典编辑室编 1996:201)。

shineleh gahai alah（新年のために豚を殺すこと）から、陰暦2月2日までの、cagann sar us haichilbal nagech uhuh（正月に髪を切ると叔父が死ぬ）というタブーの解除によって終了すると言われている。¹⁴⁸ 以下は、食、特有の事物、新年の訪問、祭祀活動およびタブーの視点からその現状を述べる。

6.2.1 食

ドルブットモンゴル族の春節の食に関して、波は、年末に豚、羊を殺し、冷凍食品を作る習俗、また一年の最後日の午後に行う“団円飯 tuányuánfàn”、深夜の“子夜年飯 zǐyèniánfàn”と翌朝の家庭内の新年挨拶と共に行う“新年飯 xīnniánfàn”、さらに村人の間に行う“年禧飯 niánxǐfàn”の4つを紹介している（波 2007:210-211）。布村の場合、春節の食事には shineleh gahai alah、hulduu bansh barih（冷凍餃子を作ること）、bituunii budaa（一年の最後日の食）がある。“年禧飯”は、また春節行事の「新年の訪問」と関連性があるため後に詳述する。

(1) shineleh gahai alah

布村では、陰暦12月に入ると新年を迎えるために豚を殺す行事を行うが、これを shineleh gahai alah、または中国語で“殺年猪 shāniánzhū”と呼んでいる。これには人が単に豚肉を摂ることだけではなく、様々な民俗特徴が見られる。まず、豚を殺す前、家の世帯主は期日を決めなくてはならないが、他家の期日と重ならないよう、また村の男たちの都合がよい日に決める。そのため、shineleh gahai alah は村落の男を中心として行っていることが分かる。また、gahai alah hun（豚を殺す専門の屠殺者）は40～50代の男で、彼には4、5人の男たちが手助けをする（写真53）。時間帯は、午前中の9～10時頃に集中している。豚を殺す直前に、世帯主が豚に餌を与えた後、豚を小屋から追い出して、gahai alah hun および手伝いの男たちが庭のなかで豚を殺す。家庭の家畜財産を失うことがないように、必ず豚の頭を家に向け安置し、女性の近づくことと、複数回で屠殺することを禁忌とする。屠殺後、男たちは豚の毛を抜いて（写真54）、その身体と内臓を解体する（写真55、写真56）。



写真53 shineleh gahai alah
2015年1月12日 村人のWY氏 提供



写真54 豚の毛を抜く作業
2015年1月12日 村人のWY氏 提供

¹⁴⁸ 現在布村在住のZWさんへの取材（2014.2.2）より。



写真 55 豚の解体作業

2016 年 12 月 25 日 村人の BS 氏 提供



写真 56 豚の内臓を取り出す作業

2016 年 12 月 25 日 村人の BS 氏 提供

その一方、主婦たちは厨房で湯を沸かし、午後の食事を用意する。午後 2～3 時になると、豚に関連した仕事がほぼ終了し、彼らは他の村落の男たちと一緒に世帯主の家で食事をともにする。食べ物は豚肉を中心材料にした gahain mahnii shul (豚のスペアリブスープに豚肉、豚の血と‘酸菜 suān cài’¹⁴⁹を入れて作ったおかず)、gahain mah (煮た豚肉に醤油を付けて食べるおかず)、gahain tsos (豚の血を味付けた後豚の腸に入れて、蒸した後、炒めて食べるあるいはそのまま食べるおかず)、gahain elgenii huiten nogoo (豚の肝を煮て千切りにし、人参と白菜と和えたおかず) などである。しかし、女性と子供はほとんど男たちと一緒にその場で食事をしない。新年の豚を殺した家庭は、必ず自分の豚肉を近隣の人たちに贈る。このように、陰暦の 12 月から、布村の各家庭は次々に shineleh gahai alah を行い、お互いに新年の食べ物および食事の用意が始まったことを伝え合う。

布村と同じように、中国東北部の漢族も年末に豚を殺す習俗がある。しかし布村の場合、shineleh gahai alah というモンゴル語の特定呼称がある。さらに、その gahain mahnii shul はモンゴル族の honin mahnii shul と関連があるとする説がある。¹⁵⁰ ドルブットモンゴル族は他の地方のモンゴル族と同じく、以前から陰暦 5 月 13 日頃にオボー祭祀を行い、honin mahnii shul を食べる習俗がある。この honin mahnii shul は、羊肉のスープに粟を加えて、オボー祭祀が終わった後、その場において村落全員で食べる粥である。この粥はオボーに供える羊丸ごと一匹と同じように神の食べ物で、それを食べると一年間家庭と家畜の安全が保護できると考えられている。作り方からみれば、honin mahnii shul と gahain mahnii shul はほぼ同じで、その材料だけに差異が見られる。さらに、現在の布村の shineleh gahai alah の食事では、豚のスペアリブがおかずとして出てこないことは、上述したモンゴル族のオボー祭祀に関わる honin mahnii shul

¹⁴⁹ “酸菜”とは白菜に塩を少量で漬け込み、甕に入れて発酵させたものを指す。“酸菜”は中国東北地方独特の食べ物である。

¹⁵⁰ 現在黒龍江省ハルビン市在住の BS さんへの取材 (2014. 2. 7) 内容より。

の食べ方と関連性があるだろう。

(2) hulduu bansh barih

布村では hulduu bansh barih が shineleh gahai alah より少し遅れた時期に行われる。これは村内女性たちの協力によって、各家庭が春節時期で食べるすべての餃子を一晚、二晩で作り、冷凍しておくことを指す。村内では hulduu bansh barih のことを、中国語で“包凍餃子 bāo dòng jiǎozi”とも呼ぶ。餃子の具はおもに肉（豚肉、羊肉、牛肉）と野菜（酸菜、白菜、大根）の合わせたものである。布村の hulduu bansh barih は、基本的には最低 10 人くらいの女が集まり、粉と具をこねる者 1 人、餃子の皮を作る者 2、3 人、その他は具を皮に包む者、というように仕事を分担する（写真 57）。現在では、性別と関係なく、家庭を単位にして、二、三家庭が相互に援助して作るケースも見られるようになった（写真 58）。餃子づくりが終わった後、皆でその場で春節の初めての餃子を味わう。布村の hulduu bansh barih は、中国東北地方の漢族とほぼ同じで、村人は豚肉と酸菜的な具を好み、漢族と同じように餃子のなかに硬貨と糸を入れ、金運と健康を願う。この食事習俗には東北の地域性と漢化傾向が強く見られると言える。



写真 57 粉をこねる女性
2015 年 2 月 8 日 撮影



写真 58 共同による hulduu bansh barih
2015 年 2 月 11 日 撮影

(3) bituunii budaa

陰暦 12 月の最終日に食べる食事は、布村では bituunii budaa と呼ばれ、中国語で“年夜飯”という場合もある（写真 59）。これには一年の最後の日に、家庭全員で食事するという意味を含んでいるため、波（2007：210）が“団円飯”¹⁵¹の語で記録している。布村の場合、bituunii budaa

¹⁵¹ 波（2007：210）によると、ドルブットモンゴル族は一年の最後の日の昼頃（ある部落は午後三時に行う）に、家族全員で（出かけた人もできるだけ家に戻らなければならない）今年最後の食事をする習俗があるという。この食事では必ず骨付き肉を食べるが、羊がない農耕地域ではその代りに豚のスペアリブを食べ、食事の際、祖父母以下の亡くなった先祖への皿と箸を用意して、皆一緒に春節を迎えていることを表す、という。しかし、布村では祖父母以下の先祖の皿と箸を用意する習俗は見られなかった。

は“団円飯”と比べると遅い時間帯に行われ、午後4～5時から夜の7～8時まで続けられる。この最終日の食事は、白飯と豚の骨付き肉およびスペアリブのスープ¹⁵²を中心として準備されるが、日付が変わる0時に神様を迎えるために、二回目の bituunii budaa を準備する。波（2007:210）には、炒め物と水餃子を中心とした“子夜年飯”が記録されているが、これは布村の二回目の bituunii budaa に相当すると思われる。現在、布村では第二回目の bituunii budaa を整える時、料理の数はモンゴル族にとって縁起の良いとされる奇数の3、5、7、9などではなく、漢族と同様に偶数の6、8、10、12などが好まれている。¹⁵³ さらに、食材の鶏・魚・セロリは、漢族と同様に、中国語の“鶏 jī”が“吉 jí”と、“有魚 yǒu yú”（魚がある）が“有余 yǒu yú”（あまりがある、たくさんの財をもたらされる）と、“芹 qín”（セロリ）が“勤 qín”（勤勉）と同音・近音であることで縁起が良いとされているため、漢化の傾向が見て取れる。

その他、布村では正月一日の朝、朝食時に家庭全員が集まり、年長者および世帯主が新年の祝詞を唱える習俗がある。このような朝食は、波（2007:210-211）の指摘と一致して、布村では“新年飯”と呼ばれている（写真60）。現在、布村の“新年飯”は前夜の二回目の bituunii budaa とほぼ同じである。このため、前夜の二回目の bituunii budaa を省略し、神、新年を迎えるための祝いの食事は、“新年飯”だけとする家庭が増えてきた。“新年飯”は、年が新たに始まったことを意味し、これからの一年間も「生活安定」、「家庭和睦」となるように、という村人たちの祈願が含まれている。さらに、3日の shal bang、7日のうどん、15日の糯団子（‘湯圓 tāng yuán’）を食べることで、この祈願をさらに強調していると考えられる。



写真 59 布村の bituunii budaa
2016 年 2 月 7 日 村人の WY 氏 提供



写真 60 布村の“新年飯”
2015 年 2 月 19 日 撮影

¹⁵² “酸菜”あるいは干したインゲンを入れたスペアリブのスープを指す。

¹⁵³ 布村では、6 が中国語の“順”と、8 が中国語の“発”と、10 が中国語の“十全十美”と、12 が中国語の“十全十美+好事成双”の意味を象徴するため縁起が良いとされている。現在布村在住の ZW さんへの取材（2014.1.30）内容より。

6.2.2 春節特有の事物

食事以外に、春節の雰囲気は、また特有の事物によっても感じ取られる。ここでは、おもに“春聯 chūnlián”と puujing（爆竹）を中心として考察する。

(1) “春聯”

布村では、正月を祝うため、陰暦 12 月 28 日～30 日の間で門口に祝詞を書いた赤い紙—“春聯”を貼る。“春聯”は、先秦時代の漢族に先駆的形態が見られ（‘桃符 táofú’¹⁵⁴、‘宜春 yíchūn’¹⁵⁵）、唐代に固定化し、宋代に普及したと言われている（張海楠 2012:39）。一方、モンゴル族は以前遊牧生活を営んでいたため、移動性が高いゲルを利用したが、門に鍵あるいは厄払いの絵を貼る習俗はなかった。彼らは頸および物に zangia（ラマからもらう経が唱えられた赤色の細い布）を結んで、家内安全と家畜豊饒を祈願していた。現在モンゴル族の春節における“春聯”の習俗は、漢族の影響を受けた結果だと考えられる。その影響程度によって、モンゴル語で表す hos uyanga¹⁵⁶と、中国語の“春聯”の二つの形に分けられる。ドルブットモンゴル族は早くに定住したため、中国語の“春聯”を用いている。2014 年の布村モンゴル族春節では、各モンゴル家庭は漢族と同様に、春節で門、倉庫、家畜の小屋、車、甕などに春聯を貼っている（写真 61 と写真 62）。

(2) puujing

「爆竹」は、布村では puujing あるいは“鞭炮 biānpào”と呼ぶ（写真 63）。現在、布村のモンゴル族は漢族と同様に、春節の puujing を厄払い効果がある物として、好んで使用する。そのうえ、彼らはまた puujing を神様と関連がある物として考えている。たとえば、陰暦 12 月 23 日、布村のモンゴル族はかまど祭祀を行う時、puujing を燃やしている。さらに、年の最後の日、祖先の墓前で祭祀を行う時に、puujing を燃やす。その理由は、「爆竹の音で自分たちのことを神様に伝えたい」からだと言う。¹⁵⁷ これはモンゴル族の自然信仰、とくに雷神信仰と関係が深いと考えられる。『蒙鞞备录』にモンゴル族の「その習俗において人々は天と地を最も敬い崇拝し、何事があっても必ず天に問う、雷鳴を聞くと恐懼して、兵を挙げるのを憚る、天が叫んでいる」という記録がある。¹⁵⁸ つまり、雷は神の使者で、雷音は人々が天神の指示を判断する手がかりになっている。とくに、ドルブットモンゴル族には、厄払いのために毎年陰暦 4 月の半ば頃に雷神を祭祀する習俗があった（波・少布 2007:258）。したがって、上述したモンゴル族の「雷は天の声」という伝統的な意識と、村人の puujing の音によって自分自身の情報を神様に伝えようとする意

¹⁵⁴ 古代人は桃人（桃木を材料にして彫刻した人の像）或いは桃符（桃木の板に人の画像を描いて桃人に替えるものである。この呼び方は後漢時代に形成されたという）に厄払い機能があると信じて、家の門に桃木を飾る習俗がある。

¹⁵⁵ 張海楠（2012：39）によると、宜春はまた“宜春貼”と呼ばれて、春節祭りの時家の門に飾る書付物をさしている。

¹⁵⁶ 愛知県名古屋在住のモンゴル族 BJ さんへの取材（2014. 10. 2）によると、現在、内モンゴルの赤峰、通遼、興安盟、錫林郭勒盟などの地域では、春節に hos uyanga を貼る習俗が見られる、とのことである。

¹⁵⁷ 現在布村在住の ZW さんへの取材（2014. 1. 30）内容より。

¹⁵⁸ 中国語の原文は、“其俗最敬天地，每事必称天，闻雷声则恐惧，不敢行师，曰天叫也。”である。『蒙鞞备录』（『百部丛书集成』之四『古今说海』〔艺文印书馆，1966〕所収、道光元年〔1821〕西山堂重刊本影印）「祭祀」条。

識は通底していると考えられる。これは、モンゴル族の異文化接触のなかで、漢文化を自文化と適合させた一つの証拠である。



写真 61 門の“春聯”
2014 年 1 月 30 日 撮影



写真 62 ドア回りの“春聯”
2014 年 1 月 31 日 撮影



写真 63 puujing
2014 年 1 月 31 日 撮影

6.2.3 新年の訪問

布村の場合、以前から春節でお互いに挨拶し、贈り物を交換する習俗がある。現在、この習俗はおもに新年の一日と二日に集中している。

(1) 「一日の村内の年始回り」

新年の一日の朝、男性たちは村内では、年下が年上に“拜年 *bàinián*”¹⁵⁹ する活動を行っている。“拜年”する時、年下の男性が必ず新年の贈り物を持って、年上の方がその贈り物の返礼として食事を準備する。波 (2007:211) は正月一日の食事会“年禧飯 *niánxǐfàn*”¹⁶⁰ を記録しているが、布村ではこの呼び方を知る人はほとんどいない。年下の男性から用意される贈り物はおもに酒、

¹⁵⁹ 帽子をとり、お辞儀した後、握手をする。

¹⁶⁰ 波 (2007:211) によると、“年禧飯”は、最後に訪れた家に何十人、何百人かが集まって、羊丸一匹を食べ、飲酒し、歌を歌うなどの娯楽活動を行うことを指す。布村の場合、十何人くらい集まって、食事後に歌を歌う活動が見られるという。

菓子、茶、果物で、その後の食事は餃子と鶏、魚、肉のおかずが主である。その贈り物と食事の準備には、個人の社会的地位、名誉および双方の親疎関係によって差異が見られる。一方、子供たちも一日に村内で挨拶回りをする。彼らは贈り物を持たず、年長者あるいは親戚の所で叩頭し、祝詞を唱えてもらった後、食事はせず、飴またはお年玉をもらって自分の家に帰る。親は子供のもらう飴とお年玉によって、自分の子の挨拶行為および村内の評価を判断する。このような「一日の村内の年始回り」は、おもに村内の男性および子供を中心として行われている(写真 64)。

(2)「二日の村外からの娘の里帰り」

布村では「二日の村外からの娘の里帰り」は「一日の村内の年始回り」と異なり、主に家庭内の贈答および食事を指す。正月二日になると、嫁いだ娘たちができるだけ家庭と一緒に実家に戻り、自分の親に新年の贈り物を渡し(親が亡くなった場合、兄に贈る)、その返礼として親は娘に、幸せな一年を願う祝福を伝え、一緒に食事をする習俗がある。その贈り物は基本的には衣類、酒、茶、肉、米、果物などである。これはまた親たちにとっては村落社会における地位と名誉に関わる重要な行事とも言える。現在の布村では、二日に娘から贈り物を貰わない親はほとんどいない。「二日の村外からの娘の里帰り」は、春節という特別な時間空間のなかで、嫁いだ娘たちの恩返し意識を表す種類の「新年の訪問」活動としてとらえられる(写真 65)。



写真 64 村内への年始回り (一日)

2014 年 1 月 31 日 撮影



写真 65 村外からの娘の里帰り (二日)

2014 年 2 月 1 日 撮影

6.2.4 祭祀およびタブー

春節は神や神霊と関連があるため、「聖の区間」として日常生活から切り取られる。人々は日常から非日常である「聖の区間」に移動するために、祭祀儀礼を通じて神と交信し、各種のタブーによって自分自身を浄化する。布村の場合、これは“祭竈神 jìzàoshén”、caas shatah (一種の祖先祭祀儀礼で、後述する)、“祭天 jìtiān”および「春節と関連性がある言語・行為のタブー」によって考察できる。

(1) “祭竈神”

“祭竈神”はかまどの神を祭祀することを指している。現在、布村のモンゴル族は漢族と同様に、陰暦の12月23日にかまどの神を祭る儀礼を行っている。具体的には、下記のような内容である。

陰暦の23日、つまり小正月の日の夜、大体8、9時頃に、主人は台所のかまどでかまどの神を天に送る。線香を3本焚いて、キビ飯、ナツメ、砂糖を供える。粘りがある甘い物でかまど神の口の自由を奪えば、彼は天に昇って良いことだけを報告し、悪口をいわない。「かまど神の本姓は張で、馬に跨り銃を引っ提げ、天に昇って良いことを報告し、世の安全を守ってください」と唱える。今では、いい大学に進学できるように、子を授かるように、財がもたらされるようにと祈願する人もいる。最後に、家庭全員でかまどに向かって叩頭する。¹⁶¹

ドルブットモンゴル族には、遊牧の時代、「竈の神」ではないが、「外の火」あるいは「移動の火」を祭る習俗があった（波・少 2007:236-237）。漢族の「かまどは祖先の寄宿場所で、子孫繁栄、家内安全を保護する神火」という考え方が、このような火を神聖視し、祭る習俗と重なり、ドルブットモンゴル族の定住化にしたがい、受容されていったと考えられる。

(2) caas shatah

布村では一年の最後の日に、祖先の墓地に行き、供物を焚く儀礼を行う習俗があり、tulsh shataah または中国語で“焼紙 shāozhǐ”と呼ばれる。この日になると、各家庭の女たちは朝から先祖のために小さな水餃子と、午後のできたての“年夜飯”の一部分、新しい酒・茶・煙草と紙銭を準備しなければならない。供物の準備が完了したら、世帯主は子孫（未婚女性も参加できる）たちを連れて先祖たちの墓に行く。具体的には、下記のように行う。

まず地面に蒙古包と同じような円型を描いて、西南方に向けて門を開けておく。その後、世帯主は爆竹を燃やして自分たちのことを先祖に知らせた後、死者を慰める祝詞を唱えながら供え物を円型のなかで燃やす。¹⁶²

その理由に関しては、「先祖も生きている人と同じように春節を行っている」¹⁶³と信じられていることによる。布村の caas shatah は、ドルブットモンゴル族の伝統的なやり方と細かい点で差異が見られる。波は、地面に描かれた蒙古包の門は東南方を向き、それは太陽の光を迎える意味を含んでいるとする（波・少布 2006:369）が、現在布村では、地面に描かれた蒙古包の門を西南方に向け、また円型の外に供物の一部分を撒いている。その要因は、西南方を極楽世界の入口と

¹⁶¹ インフォーマントの使用言語は中国語で、原文は以下の通り。“腊月二十三过小年儿的晚上，八九点钟的样儿吧，俺家人（男人）就得给厨房灶坑那块儿送灶王爷上天。得上三炷香，还得摆上黄米饭、大枣和白糖。得用又黏又甜的东西把灶王爷的嘴给粘上，让他上天只说好话不说坏话，还得念叨：‘灶王爷本姓张，骑着马挎着枪，上天言好事，下界保平安’现在也有念叨考好大学、生儿子、发财什么的人，最后全家人朝着灶坑磕头。”現在布村在住のBJさんへの電話インタビュー調査（2014.9.27）内容により。

¹⁶² インフォーマントの使用言語は中国語で、原文は以下の通り。“先在地上画一个跟蒙古包差不多形状的圆圈儿，在西南方开个口当门。然后放炮儿，告诉他（祖先）大伙儿来的事儿，完了边说一些好话。”現在布村在住のZWさんへの取材（2014.1.30）内容より。

¹⁶³ 中国語の原文は、“祖先和活着的人一样，也过年”である。現在布村在住のZWさんへの取材（2014.1.30）内容より。

考え、さらに地獄伝説の影響により、先祖への春節の贈り物が順調に届くように、ほかの餓鬼に賄賂を贈るため、といわれている。¹⁶⁴

(3) “祭天”

“祭天”は天を祭祀する儀礼を指し、布村のモンゴル族は、tenger tahih と呼び、以前から正月一日に天を祭祀する儀礼を行う習俗があった。しかし現在では、おもに子を授かりたい家庭を中心として行われている。具体的には、下記のように行われる。

庭に机を置いて線香を焚き、また机に肉、乳製品、酒などを供え、さらに机の前で火を燃やし、家庭全員が叩頭する。同時に年長者あるいは世帯主が、空に向かって酒を撒きながら、子を授かるための祝詞を唱え、天の神に感謝しつつ祈願をする。¹⁶⁵

このような子を授かりたい家庭以外、布村においては春節に合わせて“祭天”儀礼を行う家庭はほとんどいない。これは、近代化・都市化によるもの、また“祭天”儀礼そのものの複雑な構造が、儀礼の消滅を引き起こしているのではないかと考えられる。

それ以外に、布村では、以前は hudgunqin (‘浩得格欽 hàodegēqīn’), “黒灰節 hēihuījīé”, mur gargaah (‘開路節 kāilùjié’) の春節祭祀行事があったが、「文革」後は hudgunqin と“黒灰節”が衰退し、近年は mur gargaah を行う家庭もほとんどいなくなってきたとのことである。¹⁶⁶

(4) 春節と関連性がある言語・行為のタブー

① 言語タブー： おもに春節の時、「死」、「鬼」、「薬」に関わる言葉と、「罵る言葉」を言わない。子供たちは村内の大人と会う時必ず声をかける。その代りに、大人たちは子供に褒める言葉を言う。大人たちは互いに新年の挨拶をする時、下品な言葉を言わないように慎む。caas shatah 儀礼を行う時、不吉な言葉を言わないように注意する、などがある。

② 行為タブー： 年の最後日と新年一日のゴミを外に出さない。陰暦一日に、髪を洗わない、薬を飲まない。陰暦一日から五日まで、針仕事、物の貸し借り、喧嘩はしない。陰暦2月2日まで髪を切らない。¹⁶⁷ このような現在における布村の春節に見られる言語・行為のタブーを、波 (2006:324) に記された“破五 pòwǔ”¹⁶⁸、また近隣漢族の春節タブーと比較して考察すると、近隣漢族村落（紮朗格村）の春節タブーとかなり重なっていることが分かる。¹⁶⁹ これは、現在にお

¹⁶⁴ 現在布村在住の ZW さんへの取材 (2014. 1. 30) 内容より。

¹⁶⁵ インフォーマントの使用言語は中国語で、原文は以下の通り。“先在院子里摆个桌子上香，再供上肉、奶食品、还有酒啥的。在桌子的前面点上一堆火，一家老小都过来磕头。男主人还得一边朝着天洒酒，一边念叨想要孩子的词儿，表达自己感谢天和想要孩子的心愿。” 現在布村在住の BJ さんへの電話インタビュー調査 (2014. 9. 27) 内容より。

¹⁶⁶ 波・少布 (2007: 211-214) と現在布村在住の TJ さんへの取材 (2014. 1. 30 現地調査/2014. 10. 2 電話インタビュー調査) によると以下の通りである。mur gargaah は、新年の二日に占いによって今年の吉の方向を決めた後、人々は馬あるいは馬車、歩くなどの形で村外に行く。そこで火を燃やし、祝詞を唱え、供物を焚くことによって今年の交通安全を祈願する習俗を指す。hudgunqin は、正月の13日から15日まで、村人は仮面を被って村落の各世帯を訪問して踊る習俗である。“黒灰節”は五穀豊穡を祈るために、正月の16日の朝、村人がお互いに顔に黒いかまどの灰を塗る習俗を指す。

¹⁶⁷ 現在布村在住の BJ さんへの取材 (2014. 2. 1) 内容より。

¹⁶⁸ 波 (2007:211) によると、新年陰暦の1～5日の間では、女性たちの針仕事、米を蒸すこと、外の仕事、訪問、物の貸し借りを禁じる習俗があるという。

¹⁶⁹ 現在紮朗格村在住の MZ さんへの取材 (2014. 2. 4) 内容より。

けるドルブットモンゴル族の村落生活のなかで、蒙漢文化の融合が激しく起こっていることを物語っている。

まとめ

本章では、布村の年中行事について報告した。結論として、当村の年中行事の種類が多い順に、漢族に近い行事、現代の祭り、ドルブットモンゴル族の伝統に近い行事の順になっていることが観察された。また、春節に焦点を当て、その現状、特徴および変遷要因を探索した結果、布村の春節は、「伝統モンゴル族春節」でも「漢族春節」でもない、遊牧文化と農耕文化の中間に位置づけられる現代性と地域性を有する祭りであることが分かった。具体的には、

(1) 布村の「年の物語」は、蒙・漢文化の比較研究視点から見ると、漢族からの影響を深く受けていることが分かる。

(2) 布村の春節の食では、① shineleh gahai alah に見られる gahain mahnii shul はモンゴル族の honin mahnii shul との関連性が捉えられる。② hulduu bansh barih に目立った漢化特徴が現されている。③ bituunii budaa は二回に分かれているが、一回目の bituunii budaa は“団円飯”とほぼ同じで、二回目の bituunii budaa は“新年飯”と融合する場合もあり、料理の数と食材は中国語で縁起が良いとされるものを重視している。

(3) 布村の春節の「特有の事物」には、①“春聯”のやり方は周辺漢族と同様である。② puujing 利用の目的を見ると、漢族と同じように厄払いのために使う以外に、また「自分たちのことを神様に伝える」ために使う場合がある。

(4) 布村の春節の「新年の訪問」には、①「一日の村内の年始回り」は、村内男性と子供を中心として、年下が年上に“拜年”する活動を行っている。②「二日の村外からの娘の里帰り」は、嫁いだ娘たちの親への恩返しの意識を表す一つの新年の訪問活動と考えられる。

(5) 布村の春節の祭祀およびタブーには、①“祭竈神”と「春節と関連性がある言語・行為のタブー」は、近隣の漢族習俗との相似性が見られる。② caas shatah と“祭天”は、村内ではモンゴル語の呼び方と伝統儀礼の一部を保持してきたが、現在では漢族の儀礼の一部を取り入れ、中国語の名称も併用している。

第7章 布村の民間遊戯

7.1 “鹿棋”

“鹿棋lùqí”はモンゴル族に好まれてきた一つの伝統遊戯である。これは、またモンゴル語でbugunzergeと呼ばれている。ここ数年以来、考古学者たちは内モンゴル陰山、霍林河の鉦山区において、西夏から元までの鹿棋岸画を数多く発見し、鹿棋の存在は1千万年前に遡るとしている（童永生 2010：28、叢密林 2011：111）。しかし、モンゴル族の“鹿棋”の起源問題に関して、まだ統一的な説明がなされていない。2011年、叢密林は「鹿棋考」を発表して、神話起源説、チベット式囲碁起源説、民族起源説の視点からモンゴル族およびエヴェンキ族の鹿棋の起源問題を考察し、「鹿棋は紀元前の東胡モンゴル先祖によって形成され、北方多数の遊牧民のモンゴル高原での政権の確立にしたがい他民族に伝播していった」と記している（叢密林 2011：111-113）。これは、遊牧生活がモンゴル族の間に“鹿棋”の遊びを形成させた客観条件になることを示している。“鹿棋”の遊び方から見ると、季節や生活環境の影響とはほとんど関係なく、碁盤さえ描けば、いつでも対局できる。そのため、長い間遊牧生活を営んできたモンゴル族にとっては、鹿棋は操作が簡単で、心身を共に調節できる遊びとして認識されている。

7.1.1 ドルブットモンゴル族の“鹿棋”類型、配置および規則

劉兆和（2007）の『蒙古民族游乐文化』によると、“鹿棋”の類型は“七鹿棋”（碁盤には崖と山がある）、“十二鹿棋”（碁盤には崖と草原がある）、“二十鹿棋”（碁盤には草原だけがある）、“二十四鹿棋”（碁盤には崖、山および草原がある、あるいは二つの崖と草原がある）、“四十八鹿棋”（碁盤には二つの崖、二つの山と草原がある、あるいは四つの山と草原がある）、“六十鹿棋”（碁盤には六つの崖と草原がある）、“六十四鹿棋”（碁盤には四つの崖と草原がある、あるいは草原だけがある）などに分けられる。そのなかで、“二十四鹿棋”はドルブット地域ではもっとも広がってきたものである。

この“二十四鹿棋”は2人によって対局される。まず、棋を“鹿子棋 lùzǐqí”と“狗子棋 gǒuzǐqí”（‘狗’は犬のこと）に分ける。その後、“鹿子棋”を使う棋手は、“鹿子棋”を碁盤の最初の置場になる崖あるいは山から8個の“狗子棋”を用いて、配置されている草原に侵略する行為を行う。したがって、“狗子棋”を使う棋手が“鹿子棋”を囲もうとするゲームである。

原則としては、1個の“鹿子棋”には8個の“狗子棋”を配置する。また、“鹿子棋”の数の変化にしたがって“狗子棋”の数を調整する。“二十四鹿棋”では、“鹿子棋”の数は2個になるため、それに対応する“狗子棋”の数は16個になる。よって、最初から碁盤の草原のところに配布された8個の“狗子棋”を加えると、“二十四鹿棋”の“狗子棋”の数は24個になる。対局するとき、“鹿子棋”は“狗子棋”を食べるために草原を侵略し、また草原において崖と山の間で自由に動かすことができる。しかし、“狗子棋”は碁盤の草原から離れることができず、その棋はおもに“鹿子棋”に囲まれることを目的とする。勝負は“鹿子棋”が“狗子棋”を消滅させること、

あるいは“狗子棋”が“鹿子棋”を崖、山に包囲したことによって判断する。原則としては「鹿が先に動き、一匹の狗と逢うとそれを食い、二匹の狗と逢う場合はそれを食わなく、鹿が一步進めば狗子棋を1個増やし、二匹の狗を連続するように工夫して鹿に食われることを防ぐ」ことを厳守する（邢莉 1995：445）。布村の場合、“鹿棋”の遊び方は、上述したモンゴル族の“鹿棋”遊び方とほぼ同様である。しかし、その呼び方と棋の材料には激しい変遷が見られる。

7.1.2 布村の“二十四鹿棋”

現在、内モンゴルの博物館では、名称が“狼食羊棋子 *láng shí yáng qízi*”となる磁器製の鹿子棋が展示されている。しかし、布村では“鹿子棋”をモンゴル語で *bugunzerge* と呼ぶ一方、また中国語で“老虎棋 *lǎohǔqí*”と呼ばれている。これは上述した“狼食羊棋子”のような草原文化と区別された呼び方と考えられる。具体的には、“鹿子棋”の呼び方は“老虎棋”へ、“狗子棋”の呼び方は“羊子棋 *yángzǐqí*”へ変遷したことを指す。その変遷要因に関して、筆者は自然環境の変化および地域文化の浸透と深い関係があると考え（写真 19）。

(1) 自然環境の影響

布村のモンゴル族はおもに内モンゴル地区および黒龍江省の省内モンゴル族の移動によって形成された。そのため、彼らはモンゴル族の祖先から伝統的な遊牧文化を継承した。鹿子棋は心身を調節し、意志を訓練する遊びの一つとして同様に継承されてきたと考えられる。しかし、1950年前後、自然環境の変化にしたがい鹿がドルブット地域で絶滅した。これはドルブット地域および布村の鹿子棋に深い影響を与えていると考えられる。

(2) 虎を崇拝する地域文化の影響

他の野生動物と比べると、ドルブットモンゴル族には虎を畏敬して愛護する傾向が見られる。例えば、彼らは端午節では子供たちに“虎頭帽 *hǔtóumào*”と“虎頭鞋 *hǔtóuxié*”を用意し、春節では虎の画を貼り、虎の日に出張や結婚式を行うなどの習俗がある。とくに、布村では虎は力強く雄壮で、縁起が良いシンボルとされている。さらに、1996年に黒龍江省のハルビン市で黒龍江の“東北虎林園 *Dōngběihǔ línnyuán*”を創立してから、この周辺では虎への保護および虎に関する文化の広報活動がより盛んとなってきた。そのため、布村の“鹿棋”が“老虎棋”に変遷したことは、このような虎を崇拝する地域文化の影響と関連性があるだろう。

(3) 牧畜業および農業からの影響

モンゴル族の広範囲的な“鹿棋”材料に関して、吳嵐は、「鹿連児（‘鹿棋’）」の碁盤は普通フラットパネルあるいは白布の上で描かれる。‘狗子棋’は一般的に *shaga*（羊の後肢関節上の小さい骨）で交替する。牧草地の平地あるいは牧畜労働の暇に合わせて野外で遊ぶ時、地上に碁盤を描き、ラクダの糞、羊の糞あるいは石、草の茎、木の葉などを利用して碁を交替する」と指摘している（吳嵐 2000：99-100）。これに対して、布村“鹿棋”の場合、その碁盤には目立った変化が見られない。夏では人たちは土上で碁盤を描き、冬では白い布あるいはダンボールの上で碁盤を描くのが一般的である。しかし、その碁の交替物は上述したように石、草の茎、木の葉などを

利用しているが、ラクダの糞で“鹿棋”の棋を交替する事例は散見されない。さらに、トウモロコシ、大豆、ひまわり、緑豆などの農作物の種を利用する傾向が見られる。これはドルブット地域および布村の牧畜業、農業の発展プロセスと関連があると考えられる。

1120年前後、モンゴル族が現在のドルブット地域で牧生活を営み始めた以降、牧畜業は地域の人たちの一番重要な生業様式となっている。しかし、その家畜構成から見ると、ラクダの飼育は以前から劣勢に位置付けられている。これに関して、『黑龙江蒙古部落史』では「明、清、民国の時期では馬の数が比較的多い。次は羊であり、ラクダと牛の数が比較的少ない。中華人民共和国の創立後、牛の数が多くなり、次は羊と馬であったが、ラクダが消失した」と記している（波・少布、何日莫奇 2003：121）。すなわち、ドルブット地域ではラクダの飼育は以前から存在しても繁栄を迎えないまま消滅した。よって、この地域ではラクダの糞で“鹿棋”の棋を交替するのはあり得ないと言える。

一方、1686年の清朝からドルブット地域では正式に農業が営まれてきたが、その牧草地への開墾活動はますます激しく行われてきた。例えば、1905～1906年の間に376,665.6頃、1948年に354,000頃、1956年に13,000頃、1980年に3,600頃の牧草地を開墾した。これは、ドルブット地域の牧畜業に消極的な影響を与える一方、また農業栽培の発展に拍車をかけた。清の末からドルブット地域は大豆、小麦を栽培し始め、民国以降からトウモロコシ、高粱、緑豆、ひまわりと各種の野菜を栽培してきた（波・少布、何日莫奇 2003：122-128）。これはドルブット地域の“鹿棋”の棋の材料に豊富な材料を提供することになったと思われる。さらに、上述した農産物の種と果実はラクダの糞、羊の糞あるいは羊の骨など、牧畜業と関連性がある棋の交替物と比べると、簡単に手に入る特徴がある。

要するに、“鹿棋”は心身を調整する遊びの一つであるが、布村の生活環境信仰習俗および生業様式の転換によって変遷している。また、この変遷はドルブット地域の発展背景とも関係が深いと思われる。布村“鹿棋”の碁盤および遊び原則は広範的なモンゴル族の“鹿棋”と一致しているが、その“老虎棋”の呼び方と農産物の種、果実を材料とする点には目立った地域性が見られる。現在、“鹿棋”はドルブットモンゴル自治県の「ナダム (naadam) 大会」の娯楽活動の一つであり、より多くのモンゴル族たちに好まれている遊戯である。

7.2 “嘎拉哈”

“嘎拉哈 gālāha”は中国北方民族によく知られている遊びの一つである。とくに、東北少数民族たちは春節、結婚式で“嘎拉哈”で遊ぶ習俗があった。“嘎拉哈”は満族のgacuhaという言葉の発音に近づく中国語であり、民間ではまた“背式骨 bèishīgǔ”と呼ばれて、羊、豚、ノロ、鹿などの後肢関節上の小さい骨で作られたものである（宋麗範 2008：28）。モンゴル族の場合、これをshagaと呼んでいる。そのなかで、ドルブットモンゴル族は以前から“嘎拉哈”を重視し、それを利用して占い活動を行い、またいろいろな遊び方を作り出して利用してきた。とくに、牛の膝蓋骨を中心にする遊び方は“烏蘭紅 wūlánhóng”と呼ばれ、目立った地域性が見られる（写真 66）。

7.2.1 独特な“烏蘭紅”遊戯

“烏蘭紅”は赤色に染められた牛の膝蓋骨を指す。これは、当地域ではまた直接に“牛嘎拉哈 niúgǎlāha”と呼ばれている。その膝蓋骨には“背 bèi”¹⁷⁰、“心 xīn”¹⁷¹、“目 mù”¹⁷²、“耳 ěr”¹⁷³ という4つの表面がある。「蹴る」ことは“烏蘭紅”遊びのキーワードになるため、この遊びはまた“踢 (tī) 牛嘎拉哈”と言われる場合がある。遊ぶ時、まず地面で街を象徴する長さが3mで、広さが1.5mの長方形を描く。その後、この長方形から50cmのところに線をひいて牛の膝蓋骨をその上に置く。この牛の膝蓋骨を蹴る時には必ず片足（右足）で跳んでいる姿勢をとらなければならない。同時に跳んでいる片足で牛の膝蓋骨を街となる長方形に蹴って入れるようにする。そして、長方形のなかに落ちた膝蓋骨に形によって試合の点数を数える。例えば、膝蓋骨の形が“背”の場合は1点、“心”の場合は2点、“目”の場合は3点、“耳”の場合は4点となる。この遊びは三回目行い、毎回一人ずつ三回の膝蓋骨を蹴るチャンスが与えられて、最後にその合計点数によって勝負を決める（波・少布 2007：189-190）。

では、“烏蘭紅”がドルブットモンゴル族の独特な遊びになった要因は何なのか。これに関しては、当地域で伝承されている「烏蘭紅伝説」によって考察できる。

1204年、チンギス・ハンが西へ遠征し乃蛮部落を攻撃する時に、黒い虎と白い鹿によって道を遮られることがあり、攻撃は何回も失敗した。そのため、チンギス・ハンは大膽に攻撃することができず、慎重に行動してきた。ある日、一つの黄色の絹が天からカンのテントの前に落ちた。絹には“踢出骸骨，見‘耳’則進”という言葉が赤い太字で書かれている。この時ちょうど本部将軍となるムカリ（mohlai）は食事中牛の膝蓋骨を見つけた。すると、チンギス・ハンはこの膝蓋骨を一つの矢を飛ばした所まで蹴った。しかしその形は“耳”ではなかった。その後の三日間も同じ結果だった。四日間になると、チンギス・ハンがテントの前で天を祭祀してから牛の膝蓋骨を蹴ると、前の距離の三倍ぐらいのところまで蹴ることができ、さらにその形は“耳”だった。はたして、チンギス・ハンが再び乃蛮部落を攻撃して勝利を獲得することができた。この勝利を記念するために、占いの機能が見られるこの一枚の牛膝蓋骨を赤色で染めて勝利と永生の象徴とみなし、“烏蘭紅”と命名された（波・少布 2007：189-190）。

上述した「烏蘭紅伝説」には、“烏蘭紅”の由来解釈がある一方、同時に“烏蘭紅”の吉凶を占う機能についても説明した。実は、“烏蘭紅”遊びがドルブット地域で存在することは、また当地域の牧畜業の発展背景と深い関係があると考えられる。

牛生業は以前からドルブットモンゴル族に重視されてきた。牛は彼らに生活用の肉類、乳類および毛皮品を提供するだけでなく、また重要な交通手段の役割を果たしているものである。とくに、明に入った後、牛生業はドルブット地域では比較的安定した発展階段を迎えてきた。さら

¹⁷⁰ 牛の膝蓋骨の幅が広い凸面の名前である。

¹⁷¹ 牛の膝蓋骨の「背」の反対側の表面を指す。

¹⁷² 牛の膝蓋骨の幅が狭い凸面の名前である。

¹⁷³ 牛の膝蓋骨の「目」の反対側の表面を指す。

に、いろいろな牛生業との関連用語が形成された。例えば、牛の頭数を計算する単位は元のtaohoi（河川の曲がるところを指す）あるいはhotgor（窪地の意味である）から suruug に転換した。当時では、一つの suruug はおよそ400匹の牛を指している。また、牛を放牧する専用労働者を malqinと呼ぶようになった。さらに、その放牧方式も遊牧から“老牛壕”あるいは“西伯xībó”へと変遷した（波・少布、何日莫奇 2003：113-115）。これは、当地域では“烏蘭紅”遊びを形成する経済土台になると考えられる。

清の時代になると、ドルブット地域の牛生業がさらに発展する一方、“烏蘭紅”遊びも広範的に行われる遊びとして定着した。しかし、1950年から1960年まで、“集体所有制 jítǐsuǒyǒuzhì” 経済政策の影響のもとで当地域の牛生業の発展が停滞したが、これは“烏蘭紅”遊びが一時的に停止された時期とちょうど重なっている。1980年以降、ドルブット地域の経済「改革」政策によって牛生業は再び盛んになってきていた。したがって、烏蘭紅遊びもドルブット自治県の「ナダム大会」¹⁷⁴ をきっかけにして回復した。

上述したように、“烏蘭紅”遊びはドルブット地域の牛生業の発展背景との深い関係が見られる。長い歴史発展のなかでは伝統的な自給自足形式の牛生業がすでに経済利益をもたらす商品経済へと変遷してきた。これは“烏蘭紅”遊びの存在および伝承の経済基礎だと考えられる。また、「烏蘭紅伝説」の牛膝蓋骨を赤色に染めることによって形成した、「勝利と永生」の象徴意味は、“烏蘭紅”遊びの発展に拍車をかけているものである。蒙古が乃蛮部落を攻撃した歴史的な勝利を記念し、またチンギス・ハンの技量を学ぶために、ドルブットモンゴル族は遊びのなかで“耳”を蹴り出すことを重視し、さらにその“耳”の形は吉あるいは良い前兆だと認められている。現在、“烏蘭紅”はドルブットモンゴル族自治県の「ナダム大会」の娯楽活動の一つであるだけでなく、毎年陰暦の4月16日が“烏蘭紅節”として指定されている。では、このような特殊性が見られる烏蘭紅遊びは、布村ではどのように伝承されているのか。以下はこの問題に関して考察を深めていく。

7.2.2 布村の羊の“嘎拉哈”

布村の“嘎拉哈”遊びはドルブット地域の“嘎拉哈”遊びの影響を受けたため、その発展歴史も比較的長いと考えられる。また、村内のモンゴル族たちは漢族、満族と混住してきたため、その“嘎拉哈”遊びにはまた特殊性が見られる。

(1) “烏蘭紅”遊びの消失。これは布村の食習俗および家畜構成の変遷と関連性があると考えられる。まず、布村モンゴル族の食習俗から見ると、牛肉と羊肉は彼らの日常生活、年中行事と接客食事で優位に位置付けられる肉類である。新中国が成立する前、布村は人口稀少と交通不便の二重影響のもとで、家畜を屠殺しなければ肉類を得ることができない歴史時代があった。この視

¹⁷⁴ ナダムはモンゴル語で nadaam、遊びの意味である。おもにオボー祭祀あるいは重要な記念日で行う、矢を射る、競馬とレスリングを中心にするモンゴル族の娯楽大会である。中国語で“那達慕大会 nádámù dàhuì” というように書かれている。

点から考察すると、この時期では布村では“烏蘭紅”遊びを行う物質条件を備えていたと思われる。

しかし新中国が成立した後、とくに1957～1976年の間では、布村の家畜は郷政府の統一された管理を受けるようになって、村人は自由に家畜を屠殺することができなくなった。1977～1984年の間、布村はドルブット地域の「請負賃金」政策の影響を受け、牛生業の発展が回復してきた。しかしこの時期においては、布村のモンゴル族は周囲漢族の影響を受けて広範に畑と菜園の栽培を営んできた。そのため、村人の食生活において豚肉、野菜、鶏などの消費量が増加する一方、牛と羊を屠殺して肉類を消費する現象が減っていく傾向が見られた。

さらに、2000年以降、ドルブット政府は“畜牧立県”経済政策を実施した。したがって、布村は次々と伝統的な黄牛を乳牛に改良し、牛乳の収入に依存する酪農業に転換した。そのため、牛を屠殺して肉類消費に充てることがなくなった。つまり、“烏蘭紅”遊びの存在土台になる経済基盤が崩壊した。現在、布村では“烏蘭紅”遊びを知っている人がいても、遊ぶ人はほとんどいない。一方、羊の膝蓋骨を利用した羊の“嘎拉哈”遊びはまた存在している。

(2) 羊の“嘎拉哈”。布村の村人は生産の休暇期、とくに秋冬時期では羊の“嘎拉哈”を好んで遊ぶ傾向が見られる。羊の膝蓋骨は牛の膝蓋骨と同様に四つの表面があるため、布村では遊びのなかで“烏蘭紅”と同様に“背”、“心”、“目”、“耳”の形式で命名している。しかし、その遊び方には目立った差異が見られる。

① 羊の“嘎拉哈”を弾く遊び。羊の“嘎拉哈”を弾く遊びは、2人あるいは2人以上の人が参加する必要がある。まず、参加者の数に合わせて羊の“嘎拉哈”を平等に分ける。その後、配られた羊の“嘎拉哈”を持って再び集まり、オンドルあるいは平地に投げて置く。次には、参加者の1人から1枚の羊の“嘎拉哈”を選択して“母子mǔzi”と命名する。準備が完了したら、参加者たちは順番通りに“母子”となる特定の羊の“嘎拉哈”を利用して他の羊の“嘎拉哈”を弾く行為を行う。原則として、弾きだした“母子”は前から参加者に指定された羊の“嘎拉哈”にぶつかるとかによって参加資格と点数を決める。このように参加者たちは順番によって“母子”で羊の“嘎拉哈”を弾いて、事前に投げて置いた羊の“嘎拉哈”は全部“母子”に弾いて当たったら遊びが終了する。

② 羊の“嘎拉哈”を掴む遊び。この遊びを行う時、まず一つの“沙包 shābāo”と三枚以上の羊の“嘎拉哈”を用意する(写真 67)。遊びには2人あるいは2人以上の参加者が必要である。その後、参加者たちは順番によってすべての羊の“嘎拉哈”を地面に投げて置き、羊の“嘎拉哈”の“耳”形を一番できた参加者から遊びが行われる。羊の“嘎拉哈”を掴む時、先に“沙包”を上向きに投げ、“沙包”が手に落ちる前に形が同様な羊の“嘎拉哈”を手に掴む。遊びは順調に2枚以上の羊の“嘎拉哈”を手に掴むべく、羊の“嘎拉哈”の枚数によって点数を計算する。一般的には2枚を掴む場合に10点を加えて、3枚を掴む場合に15点を加えるように続けていく。しかし、羊の“嘎拉哈”を掴む時には“沙包”が落ちること、あるいは形の違う羊の“嘎拉哈”を触ると、参加者は遊びの資格を失い、他の人が羊の“嘎拉哈”を掴む行為を行う。それ以外には、また“沙

包”を上に投げてそれが落ち込む前に、形が違う羊の“嘎拉哈”を運んですべて“耳”の形に統一する遊ぶ方も見られる。

ここで強調したいのは、布村の羊の“嘎拉哈”遊びに見られる“沙包”は中国東北漢族の遊びによく利用される道具の一つであることだ。この“沙包”は手作りの布袋で、六つの表面があり、なかにはトウモロコシ、高粱、大豆、粟、緑豆などの農産物の種が入っている。布村では、ほとんどのモンゴル族の主婦は漢族主婦と同様に“沙包”を作ることができる。これは村人の「混住背景」と関連性があると考えられる。ここ数年、またボールが“沙包”に替わり、羊の“嘎拉哈”を遊ぶようになってきた(写真 ②0)。さらに、布村の羊の屠殺率の減少にしたがい、現在村内ではプラスチック用の“嘎拉哈”を利用して上述した羊の“嘎拉哈”遊びを行う家族も見られる。

羊の“嘎拉哈”遊びは人の記憶力を促進し、意志を訓練できる操作が複雑で集団性が見られる遊び方の一つである。しかし現在、布村の羊の“嘎拉哈”遊びには衰退傾向が見られる。その要因は、羊生業の衰退と関連がある一方で、羊の“嘎拉哈”遊びそのものに見られる集団性や複雑性が都市化・近代化に巻き込まれた村人の生活リズムと離れているとも考えられる。

7.3 布村伝統遊戯の機能

前文ではドルブットモンゴル族の「遊牧から定住へ」変遷した発展背景および布村の生活生産状況のもとで、村落社会におけるドルブットモンゴル族の“鹿棋”と“嘎拉哈”遊びに関して分析を行った。考察の結果として、村落社会における“鹿棋”と“嘎拉哈”遊びでは、その内容と材料に目立った変遷が発生したことが分かる。では、その遊びにはどのような機能が見られるのだろうか。この問題に関して、筆者はドルブットモンゴル族の“鹿棋”と“嘎拉哈”遊びには、生活を豊かにする娯楽機能以外には、また民族文化を伝承する教育機能があると考えられる。

まず、モンゴル族の“鹿棋”と“嘎拉哈”はモンゴル族の神話あるいは伝説と関係が深い。とくに、ドルブット地域で伝承されている「烏蘭紅伝説」はモンゴル族の戦争歴史、祭祀活動と関連する口承文学作品である。また、“鹿棋”の碁盤および遊びの原則は遊牧時代のモンゴル族の狩猟生活の現状を復活したものだと考えられる。そのため、彼らは“鹿棋”遊びのなかで自然と本民族の歴史文化および生活技能の伝承を継承していくことになるため、この遊びには目立った教育機能が存在する(写真 68)。

また“嘎拉哈”遊びの場合もまた同様な教育機能がある。以前からモンゴル族は動物の骨を利用して占いを行う習俗があった。これに関して、『清稗類抄』、『蒙鞞备录』などの文献には詳細な記録が残されている。このような占いの方式は、生産力と認知のレベルの比較的低い古代社会のなかでは、モンゴル族の戦争と日常生活の紛糾を解決するために重要な役割を果たしている。さらに、“嘎拉哈”は食習俗と深い関連性があるため、子供たちのよき食事習慣と食物に対する節約心理を育成する役割を果たしていると考えられる。

現在、上述した“鹿棋”と“嘎拉哈”遊びは、ドルブット地域では次々と県レベルの「ナダム大会」の娯楽活動として登録されてきている。したがって、その娯楽機能が広がっている傾向が

見られる。同時にその遊びの社会組織は、以前の分散された家庭から、村落社会、さらにドルブット地域まで拡大してきたと考えられる。そのため、“鹿棋”と“嘎拉哈”遊びそのものには民族文化を象徴する意味が含まれていると考えられる。つまり、現代における“鹿棋”と“嘎拉哈”遊びは、ドルブットモンゴル族のアイデンティティに関わる問題となるものである。

しかし、経済発展にしたがって、コンピュータ(テレビ)ゲーム、麻雀、バスケットボール、卓球などの現代遊びもドルブットモンゴル族に受け入れるようになってきた(写真②①)。たとえば、現在の布村ではすべての家庭は少なくとも携帯電話を利用し、生活が豊かな家庭は2、3台の携帯電話を利用している。そのため、携帯電話のゲームが村内で広範囲に行われている。また、現在布村では麻雀ゲームのできる店が現れている。毎年の秋冬時期になると、村内の老若男女の大部分がここで集まって賭博活動を行っている。これは“鹿棋”、“嘎拉哈”遊びのような民族伝統遊びの伝承に消極的な影響を与えていると思われる。それ以外に、民族的伝統遊びの集団性と複雑性は、現代の高効率、簡単な生活リズムと矛盾する点があり、そのことが民族的伝統遊びの衰退をもたらした要因の一つと考えられる。



写真66 “烏蘭紅”
2014年2月8日 撮影



写真67 “沙包”と羊の“嘎拉哈”
2013年9月4日 撮影



写真68 学校で“鹿棋”と羊の“嘎拉哈”を遊んでいる子供たち
2015年9月3日 撮影

まとめ

本章では、布村の“鹿棋”と“嘎拉哈”という遊びを事例として、ドルブットモンゴル族の伝統的な遊びの特徴、変遷要因および機能に関して分析した。考察の結果として、ドルブットモンゴル族の伝統的遊びはモンゴル族の伝統文化と関連がある一方、伝統と区別されている地域文化の一つとなっていることが分かった。これは彼らの牧畜業を中心とする生業手段と「混住」している生活様式と関係が深いと考えられる。

まず、ドルブット地域の牧畜業の発展背景がその伝統的な遊びに深い影響を与えている。たとえば、「五畜」の不均衡な発展によって、ドルブットモンゴル族には以前からラクダの糞を利用して“鹿棋”の棋を交替する習俗はなかった。また、2000年以降、“烏蘭紅”の土台となる経済基盤が徹底的に崩壊させられた、などの要因があげられる。

また、蒙漢文化の接触がその伝統的な遊びに深い影響を与えていると言える。農業は人類の最も古い経済形式の一つとして、牧畜業との衝突が以前から存在していた。とくに、清の「蒙地開墾」政策の実施によって、農業文化と遊牧文化の接触がより激しくなった。このような発展背景のもとで、ドルブットモンゴル族は早めに定住した一部のモンゴル族として、農業文化からの影響をより深く受けていると考えられる。しかし、彼らは「混住」生活のなかで、農耕文化をすべて排除するのではなく、逆にその一部を生産生活のなかに融合していくことを選択した。そのため、ドルブットモンゴル族の民族文化は伝統文化の一部を継承している特徴がある一方、また漢族文化の一部と共通しているという特徴も見られる。

第8章 布村の信仰活動

8.1 ドルブットモンゴル族の信仰活動の形成プロセス

現在、ドルブット地域のおもな信仰対象として、仏教、キリスト教、イスラム教およびシャーマニズムが取り上げられる。そのなかで、仏教、キリスト教とイスラム教は、政府に正式に認定され、地域宗教局の管理を受けているため、宗教活動として認められる。一方、シャーマニズムは、政府の認定および指導活動をほとんど受けずに、庶民の生活のなかに自然に存在するため、民間信仰の枠組に入れることにする。

8.1.1 仏教

ドルブット地域の仏教は、「密宗」のチベット仏教と「显宗」の「浄土宗」の二種類に分けられる。二つの伝承の歴史を比べると、「密宗」のチベット仏教の伝承の歴史が「显宗」の「浄土宗」より長いことが分かった。まず、チベット仏教の場合、杜爾伯特県政協委員会の2012年に公開した「宗教工作報告」によると、ドルブットモンゴル族は明の時代からチベット仏教を崇拝するようになったと記述されている。しかし、当地域でチベット仏教の寺院の建立は、清代に入ってからのものであった。1684（康熙23）年、康熙帝はドルブット旗の“沙津王爺 Shājīn wángyé”の祖先である“阿都齊諾顔 Ādūqí nuòyán”の業績を称えるために、「旗」レベルのチベット仏教の寺院を建立した。その寺は当地域の初のチベット仏教の寺院で、モンゴル語で wulumji・teguṣ・bayasguleṅgtu・changanhid と呼ばれ、中国語では“富余正潔寺 Fùyúzhèngjiésì”と記録されることが多い。

この“富余正潔寺”は、最初にドルブット地域の「ザサク」と同じ地区に位置し、ドクドル山の南麓に建築された。その後、「ザサク」の移動にしたがって、“富余正潔寺”は“四家子 Sijīazi”屯（1741年頃）、“白廟子 Báimiàozi”屯（1854年）と wuijitu hume¹⁷⁵ に移された歴史があった。“富余正潔寺”は“一寺一塔兩倉五廟”によって構成された寺院群で、総面積は約30万平方メートルあった。1948年までは、前後合わせて8人の僧侶の管理によって経営され、寺の僧侶の人数は500人を超えた盛んな時代があったとされる。しかし1948年に“土地改革 tǔdì gǎigé”の実施によって、“富余正潔寺”の主殿以外の建築物が破壊され、さらに1968年になると主殿も取り除かれた。その後の2006年6月1日、地域政府は「国家の宗教政策を実施し、宗教徒の合法的な利益を保護」する政策を実施し、県の一心郷勝利村小林科屯の西側に、総面積1万平方メートルの“富余正潔寺”を再建した（写真69）。2012年になると、寺の総財産は約7千萬元、寺の僧侶は38人¹⁷⁶ となり、常に寺で参拝活動を行う宗教徒は約400人にもなった（波・少布 1991:91-93、杜爾伯特縣人大常委會宗教事務管理委員會 2011:5-6、杜爾伯特縣政協委員會 2012:7-9）。

¹⁷⁵ 現在ドルブット自治県の大廟村を指す。“富余正潔寺”の wuijitu hume に移動した時間が不明のままである。

¹⁷⁶ この38人のラマは4人モンゴル族、14人のチベット族と20人の漢族によって構成している。

また、『杜尔伯特蒙古族自治县县志』(2006)と2012年の「宗教工作報告」によれば、「显宗」の「浄土宗」のシンボルである浄土寺は、1997年に黒龍江省ハルビン普照寺の僧侶である釋氏¹⁷⁷のドルブット自治県での布教活動によって創立されたことが分かった。この初期の浄土寺は県の泰康鎮留置場の東南に位置して、“三間房”形の煉瓦構造の家で、当時の宗教徒の人数は30人以上であった。2003年、ドルブット自治県の政府は「浄土宗」教徒のために、泰康鎮西の郊外で総財産は約400万で、ほぼ1万2千平方メートルの新たな浄土寺を建築した。2012年にいたるまで、寺の尼僧が6人で、常に参拝活動を行う宗教徒は約200人がいていた(杜尔伯特蒙古族自治县地方志编纂委员会 2006:706 杜尔伯特县政协委员会 2012:6)。

8.1.2 キリスト教

『杜尔伯特蒙古族自治县县志』(2006)によると、“土改”の当時では県の“小蒿子 Xiǎohāozi”(現在では泰康鎮の煙東屯村を指す)村の周辺で一部のキリスト教の宗教徒がいて、政府の指示によって解散された(杜尔伯特蒙古族自治县地方志编纂委员会 2006:708)。これは、ドルブットモンゴル族のキリスト教に関する初めての文献記録である。しかし、その後の約30年間のキリスト教の発展史に関してほとんど記録が見つけられない。キリスト教が再びドルブット文献資料に記述されたきっかけは、1987年に「讓胡路鉄路基督教会」がドルブット地域で行った布教活動である。

また1990年頃、その布教活動の公開化にしたがい、宗教徒は100人以上に達した。さらに、1999年「国家キリスト教会」(20万元)、「韓国キリスト教会」(2万元)およびドルブット地域の宗教徒(2万元)の寄付金によって、地方政府は泰康鎮天湖公園の西側で約800人の宗教徒が入れる教会堂を建築した(写真70)。その総面積は約1500平方メートルで、総財産は約300万元である。2010年には、ドルブット自治県の宗教局が「県キリスト教協会」を設立し、会長および3人の副会長を任命し、宗教徒たちの活動を指導し、監督していた(杜尔伯特蒙古族自治县地方志编纂委员会 2006:708-709、杜尔伯特县政协委员会 2012:5)。2015年、ドルブット地域のキリスト教宗教徒は約千人で、約400人が教会堂で礼拝を行い、それ以外の約600人はおもに各村落に分布している“活動点 huódòngdiǎn”¹⁷⁸で礼拝活動を行っている。

それ以外に、キリスト教に属するカトリック教は、県の政府に認可されているもう一つの宗教活動として、現在では県内の江湾郷九扇門村、胡吉吐莫鎮と大山種羊場の三か所に分布している。そのうち、九扇門村のカトリック教の宗教活動は、吉林省扶余県のカトリック宗教徒である曹氏の移入(1952年)によって形成された。また、胡吉吐莫鎮に分布している宗教徒は九扇門村のカトリック宗教徒と深く関係があり、おもに九扇門の宗教徒の移住によって形成された新たな宗教集中地と認められている。一方、大山種羊場で活躍している宗教徒の由来に関して、地方資料のなかではほとんど論じられていない。

¹⁷⁷ 釋氏の名前の全称は“釋慧明 Shìhuì míng”である。

¹⁷⁸ 教会堂の下級単位と見られる宗教活動を行う場所、おもにある宗教徒の家を指す。

このような当県に見られるカトリック教の発展プロセスから見れば、初期では、当地域のカトリック教の宗教活動は、曹氏の家族および親戚の間だけで行われる個人的な祭祀活動であったが、その後の1985年に、黒龍江省チチハル市のカトリック教会から2人の神父を九扇門村に派遣して、宗教に関わる礼拝活動を指導してきた。当時のカトリック教の宗教徒は約100人まで増えたと言われている。¹⁷⁹ また、2000年からドルブット自治県宗教事務局から正式にカトリック教を管理するようになり、2010年には九扇門村にカトリック教の教会堂を建築した。その教会堂の総面積は約1200平方メートルで、総財産は約30万元である。2012年、その教会堂は主任と6人の管理委員によって経営され、約80人（年間教会堂でその宗教活動に参加する人数）の宗教徒たちの宗教活動を指導し、監督する役割を果たしている（杜尔伯特蒙古族自治县地方志编纂委员会 2006:709-10、杜尔伯特县政协委员会 2012:10）。

8.1.3 イスラム教

上述した宗教類型と比べると、イスラム教のドルブット地域で形成したプロセスが比較的遅いと考えられる。具体的にいうと、当地域の初のモスクは1929年に建てられたが、その主催者と場所に関しては、地方文献のなかではほとんど記録がない。また、1994年に県の宗教局の指示にしたがって、県の中心町である泰康鎮の南街で新たなモスクを建てたと言われている（写真 71）。その総面積は約1750平方メートルで、総財産は約100万元である。2007年にはドルブット宗教事務局から会長（アホン、中国で‘阿訇 āhōng’と呼ぶ）と3人の副会長が任命された。しかし、2012年には政府から副会長の職務を取り消し、その代りに5人の管理者を任命しモスクと宗教徒たちの礼拝活動を指導している。2015年現在、ドルブット地域では約800人のイスラム教徒がいると認められているが、モスクで礼拝活動を行う人は年間10人だけである（杜尔伯特县政协委员会 2012:4）。

8.1.4 民間信仰

以上、ドルブット政府に公認されている3つの宗教類型の発展史を概観した。言うまでもなく、この3つの宗教類型がドルブット地域で重要な位置を占めている。しかし、それだけで彼らの信仰活動の全体を描き出すのは困難である。実際、このような3つの宗教活動以外に、ドルブットモンゴル族は日常生活のなかではさまざまな民間信仰の活動を行ってきたと考えられる。これは、おもにシャーマニズムに関わる自然神崇拜、祖先崇拜および“東北四大門 Dōngběi sìdàmen”などの民間信仰によって表れている。

(1) 自然神崇拜

調査資料によると、ドルブット地域の自然神崇拜はおもにモンゴル族を中心として行われている。彼らの形成史を踏まえると、ドルブットモンゴル族は一部の中国のモンゴル族が黒龍江省の松嫩平原での遊牧生活によって形成したものである。そのため、彼らは他地域のモンゴル族と同

¹⁷⁹ 現在ドルブット自治県太康県在住のHZさんへの取材（2015.8.20）内容より。

様に大自然に敬意を持ち、自然物は「靈魂不滅」であり超自然力がある（神と同様な存在と認めること）と信じて、時季の交替によって崇拝儀礼を行う伝統を維持してきた。典型的な崇拝対象として、おもに天、星、太陽、山、泉、火、オボーなどがある。なかでも、山とオボーを崇拝する信仰活動は影響力が強く、現代に至っても重要な信仰位置を占めていると考えられる。

まず、山を崇拝する信仰活動に関して、当地域のドクドル山に関わる信仰活動を例にとって考察する。地理的位置から見れば、ドクドル山は県の胡吉吐莫鎮に位置（約北緯 46° 30′ と東経 124° 10′ の交差点のところ）して、南北方向に約 8 キロメートル連なる二つの峰がある小山である（波・少布 1987:1）。当地域ではこのドクドル山を中国語で“大山 Dàshān”と呼び、民間には以下のような伝説が伝承されている（写真 72）。

ドルブット地域の嫩江流域はたびたび洪水に氾濫するところだった。あるとき嫩江流域が洪水によって被害を受けた。その近くに住んでいる人々は川の神が怒っていると考え、火をおこし川の神に向かって祈願したが、何の効果もなかった。しかし翌朝、彼らの目の前にいきなり一つの山が現れ洪水を防止した。この一晩の間に出現した神山がドクドル山だという。¹⁸⁰

ドクドル山の祭祀儀礼は、洪水が起きやすい陰暦の 7、8 月に集中している。また、ドクドル山の祭祀には『多克多尔山祭礼』という祭文があつて、張（1989）は、その原稿は遅くとも明の初期に形成されたと推測している（張亞光 1989:77）。また、山が「一晩の間に現れた」という伝承に合わせて、深夜に祭祀儀礼を行う伝統を継承していたと考えられている。ドクドル山の祭祀儀礼は、他地域の山祭祀儀礼と大きく異なるところがある。これに関して、殺生された家畜の毛の色および祭祀物の処理方法に違いがみられると思われる。まず、ドクドル山の祭祀で殺生される家畜は「吉」を意味する白色の家畜ではなく、逆に黒色の家畜を要求すること、儀礼後に祭祀物は人が食べることを禁じて、それを自然界の野禽に食べさせることを重視している。またその祭祀対象は、“公祭 gōngjì”と“戸祭 hùjì”に分けられている。“公祭”はおもにシャーマン、部落長および貴族（‘諾顔’）によって主催され、年一回、部落全員で¹⁸¹ 参加する、3～5 日間くらい続ける祭祀活動である。一方、“戸祭”は家族を単位にする小範囲のドクドル山を祭祀する宗教活動を指している（波・少布 2006:357-358）。

次に、オボー祭祀は山祭祀と同様にドルブット地域で重要な位置を占め、自然神崇拝に関わる民間信仰の一つと考えられる。オボー祭祀は、以前からモンゴル族の家族安全・家畜繁栄の祈願、および子を授かるための習俗などと深く結びついている。長い歴史のなかで、各地のモンゴル族はいろいろな種類のオボーを作り出して自らの精神世界を豊かにしてきた。しかし、オボーの形成時期に関しては、現代に至っても学术界に説得力がある一致した結論が出ていない。また、オボー祭祀に関しても山と木の自然崇拝の変遷、祖先の「魂」の生息地あるいは地方の保護神の観

¹⁸⁰ 中国語の原文は、“杜尔伯特地区的嫩江流域是经常发生洪涝灾害的地方。有一次嫩江流域遭受了洪涝灾害。住在附近的居民认为是惹恼河神的缘故，于是点燃火把面向河水祈福，却一点效果也没有。但是第二天早上，在他们眼前突然出现了一座山，制止了洪水。这座在一夜之间出现的神山叫做多克多尔山”である。現在ドルブット自治県太康県在住の Hy さんへの取材（2015. 8. 22）内容より。

¹⁸¹ 各家族は家畜と共にドクドル山の下まで遊牧して祭祀儀礼に参加することを指す（波・少布 2006:357）。

点などから論じられ、まだ統一した見解がない段階である（波・少布 2006:364）。

波（2006 年）の『黑龙江杜尔伯特蒙古族辞典』によると、2006 に至るまで当地域には約 115 個以上のオボーがあったという。これらのオボーは旗のオボー（1）、ノタクオボー（6）、アエルオボー（72）、女性オボー（2）、分界オボー（30）などのように多様に分類されている（波・少布 2006:364-367）。したがって、その祭祀儀礼にもさまざまな差異が見られ、火の祭祀、玉器の祭祀、酒の祭祀および血の祭祀などと表される（波・少布 2006:368）。

さらに、オボー祭祀の祭祀対象の差異によって“公祭”と「個人祭祀」に分けられる。そのなかで、“公祭”は旗のオボーの特定祭祀方式で、時期は陰暦 5 月 13 日に集中している。古代では旗のオボーの祭祀は氏族のシャーマンによって主催し、明以後から氏族長に交替し、清以後は「ザサク」に移るようになった。建国以降、旗長および県長が旗のオボーの祭祀主催者となり、厳格な祭祀儀礼を行うと同時に、娯楽性がある「ナダム大会」もともに行うようになった（波・少布 2006:364）。一方、「個人祭祀」は、おもに一つの家族あるいは個人によって行うオボーの祭祀活動で、儀礼を行う時間や祭祀目的の面では、“公祭”と比べると比較的に自由である特徴がある。

(2) 祖先祭祀

モンゴル族の自然神に関する崇拝活動は、上述した山やオボーのような自然界の物だけに限るものではない。モンゴル族は死んだ先祖たちの「魂」は異界¹⁸²と現世を行き来することができる超自然力を持っていると信じている。その結果、現代にいたるまで各地のモンゴル族は自主的に祖先祭祀の伝統を継承している。しかし、その形成時期に関しては不明のままである。ただ、何日莫奇（2000）が「透视蒙古人的祖先崇拜」で提示した「モンゴル人は生きていた人と死んだ人との差異を意識した後、死体を処理することに手をつけた、これがモンゴル人最初の、比較的原始的な祖先崇拜行為と言える」¹⁸³という観点は、モンゴル族の祖先祭祀に関する理解を少し助けしてくれる（何日莫奇 2000:85）。

ドルブットモンゴル族の祖先祭祀活動には「共同祖先崇拜」と「直系祖先崇拜」という二種類がある。崇拝対象から見ると、「共同祖先崇拜」は元太祖であるチンギス・ハンを祭祀の対象と崇拝している一方、「直系祖先崇拜」の場合は各家族の先祖¹⁸⁴を祭祀対象として崇拝儀礼を行っている。また、ドルブット地域の祖先祭祀の方式を考察すると、当地域では「実物祭祀」と「象徴祭祀」の二つの祭祀方法が存在している。「実物祭祀」は「直系祖先崇拜」だけに表れているが、「象徴祭祀」は「共同祖先崇拜」と「直系祖先崇拜」の二つに表れている。

具体的にいえば、「実物祭祀」は先祖の死の時 yas barih 一環および「死体の処理方法」と考察できる。yas barih は後代の子孫たちが先祖が死ぬときに（最後の一息まで）、そのそばで先祖を守る習俗を指す。これで子孫たちが死んだ先祖に孝行する意志を表明し、同時にその肉体から離れた靈魂を癒す効果を果たしていると考えられている。また、これは先祖の靈魂が悪さするこ

¹⁸² この異世界は天界に存在する神の世界と悪霊が住んでいる地獄の両方を含んでいる。

¹⁸³ 中国語の原文は、“当蒙古人意识到活人和死人有区别后，就着手处理尸体，可以说这是蒙古人最初的、比较原始的祖先崇拜行为”である（何日莫奇 2000：85）。

¹⁸⁴ 戸主の亡くなった三代先祖まで数えるのが一般的である。

とによって生じる病気、恐ろしい夢や不幸な事故などを防ぐためとも言われている。¹⁸⁵

実際、モンゴル族にとっては「死」は単に「亡くなる」、「消失」ではない。霊魂は死によって、肉体から離れ現世と異界の間に存在する超自然物に変わっていきと考えられている。そのため、彼らは慎重に先祖たちの死体を処理してきた。ドルブット地域には以前、他地域のモンゴル族と同様に死体を風葬¹⁸⁶する習俗があったが、建国後は土葬で死体を処理するようになった。また、特別な要因（病気あるいは突然事故）などによって死んだ者を火葬の形で処理する習俗がある。

一方、「象徴祭祀」は、先祖の墓、画像、好きな物、象徴的な意味がある人形などを祭祀することを通じて、子孫たちの先祖への敬意あるいは孝行の意志を表現する儀礼活動を指す。そのなかの「先祖の画像」は、おもにチンギス・ハンの画像と各家族の直系祖先の画像あるいは写真をもちいる。その祭祀儀礼は先祖の誕生日と忌日に合わせる場合が多い。一方、先祖の「好きな物」は先祖の死体とともに埋めること、あるいは先祖が死んだ後に彼の「好きな物」¹⁸⁷を燃やして異界に送ること、毎年祭祀日（例えば「春節」）に再びその「好きな物」を燃やす方法である。また、生きている子孫たちに、死んだ先祖の特徴ある動作、習慣が表れる、またそれ以外の災害、事故、病気に遭う場合は、先祖から罰が下されたと考えられている。さらに、先祖の不満やその霊魂が悪さをすることを抑制するために、麦の粉、紙、プラスチックなどを利用して「象徴的意味のある人形」を作った後、シャーマンあるいはラマ僧に呪文を唱えさせ、先祖に祈願をして、厄払いをする方法も見られる。

(3) “東北四大門”

自然物および祖先崇拝以外に、モンゴル族にはまた動物を崇拝する習俗が見られる。例えば、13世紀に上梓された『蒙古秘史』の初めには“蒼狼白鹿 cāngláng báilù”という表現があり、蒼狼と白鹿の二種類の動物によってモンゴル族の祖先が生まれてきたとされる。現代でも、ほとんどの内モンゴル地域のモンゴル族の家庭の室内には、狼の画像が飾られている。これは、彼らの動物を崇拝する心理と関係が深いと考えられる。また、鷹は「神の使者」として、モンゴル族のシャーマニズムの信仰活動のなかで重要な位置を占めてきた。とくに、ドルブット地域では、20世紀半ばまで、毎年陰暦7月15日に chagan ele（白い鷹の意味）祭祀¹⁸⁸を行う習俗があった。しかし、上述したような狼、鹿あるいは鷹に関する、モンゴル族の伝統的な動物を崇拝する信仰活動は、建国後のドルブット地域には広がることはなかった。その代りに、漢族の“東北四大門”と呼ばれる狐、イタチ、蛇、ニシキヘビ（錦蛇）に関する信仰活動が、当地域では深い影響を与

¹⁸⁵ 現在ドルブット自治県布村在住の ZW さんへの取材(2015. 11. 18)内容より。

¹⁸⁶ 中国語では“天葬 tiānzàng”。天葬は“鳥葬 niǎozàng”、“空葬 kōngzàng”ともいわれ、鳥に遺体の処理をさせるチベット仏教の葬法の一つである。

¹⁸⁷ 本物あるいは紙、プラスチックで用意した、死者の生前に大事にした物、希望している物、好きな食べ物などを指す。

¹⁸⁸ chagan ele 祭祀はシャーマンリズムの一種で、おもに女性を中心にする、白い鷹を崇拝対象となった祭祀儀礼である。儀礼の時に主催者（トテム時代では酋長と祭司を担当してた）は髪を長く伸ばして、黒い神服を着て、黒いロングブーツを履き、手に黒いタオルを持って踊りながら厄払いを行う儀礼を指す（波・少布 2006:336）。

えた。

“東北四大門”に関しては、清末に形成された華北地域の“四大門”¹⁸⁹、“五大仙 wǔdàxiān”¹⁹⁰とシャーマニズムが融合して形成された、地域性のある民間信仰の一つと認められている。その形成要因については、漢族の移民の視点から解説するのが適切であろう。『杜尔伯特蒙古族自治县志』によると、1905（光緒 31）年清政府が「蒙地開墾」を実施してから、1925（民国 15）年に至るまで、ドルブット地域では 4 回の大規模な開墾活動がおこなわれ、約 1,293,45 万畝（1‘垧’が 15 畝に当たる場合）の草原が開墾された（杜尔伯特蒙古族自治县地方志编纂委员会 1996:14）。このため、大量に華北地域の漢族が移入してきて草原に定住し、地元のモンゴル族とともに農業を営んできた。このような蒙・漢民族の混住生活は、漢族たちの農業栽培技術を草原に広げ普及させる一方で、華北地方の信仰伝統の伝播に拍車をかけていると考えられる。

また、ドルブットモンゴル族が華北地域の“四大門”あるいは“五大仙児”信仰を受けやすいのは、彼らの生活環境と深い関係があると考えられている。ドルブット地域は中国の最東部の黒龍江省の嫩江下流に位置し、自然資源が豊富な平原地形種類に属している。そのため、彼らは狐、イタチ、蛇、ハリネズミ、鼠などの平原地形で生息している動物に関してはほとんど違和感が無い。内モンゴル地域でよく見られる狼、鹿および鷹などの動物と比べると、上述した“四大門”、“五大仙児”信仰に関わる動物たちは民間に熟知されているため、より受け入れやすかったと考えられる。しかし、当地域で伝承されている動物信仰は、完全に“四大門”と“五大仙”信仰を伝承したものではない。さらに、その信仰にはある程度の東北の地域性とモンゴル族のシャーマニズムの特徴が見られる。

当地域では、上述したような平原地形で生息している狐、イタチ、蛇とニシキヘビなどの動物を崇拝する信仰活動を“東北四大門”と呼んでいる。その信仰の目的は、おもに病気の治療（病院で治らないような病気）、子を授かるための祈願、占い、金運、家族安全を守ることなどを目的としている。崇拝対象から見れば、狐、イタチと蛇をもっとも重視している傾向が見られる。また、崇拝対象および方法から見ると、“出馬仙 chūmǎxiān”と“保家仙 bǎojiāxiān”に分けられている。

具体的には、“出馬仙”は“大仙 dàxiān”¹⁹¹という特定の人の祭祀儀礼によって、超自然力を持つ動物の靈魂が“大仙”の体に取り憑いた後、他人の不幸を取り除くことを指している。“出馬仙”は単一の動物の靈魂ではなく、普通は狐の「靈魂」が中心となるが、他にもイタチ、蛇の「靈魂」および「人の靈魂」¹⁹²によって形成された超自然力を持つ靈魂群である。“出馬仙”が

¹⁸⁹ 狐、イタチ、蛇、ハリネズミという 4 種類の動物を指す（李慰祖 2011:5）。

¹⁹⁰ 狐、イタチ、蛇、ハリネズミ、鼠という 5 種類の動物を指す。

¹⁹¹ “大仙”は超自然力を持っている動物の靈魂に選ばれた特別な人である。“大仙”になる前に、ほとんどの人は病気と不幸な事故に遇って、非日常的な生活を過ごした経験がある。そのため、周りの人たちに精神病と認知される場合が多い。しかし、この状態が“大仙”になること、つまり超自然力の動物の靈魂に依頼して成功に患者の迷惑を解決することによって変わり、適当な社会地位と財産を儲けることができるようになる。

¹⁹² 「人の靈魂」は“大仙”の先祖の靈魂、死んだ親戚の靈魂および自然に集まってきた知らない人の靈魂

“大仙”のところで自分の特定の祭祀壇¹⁹³があり、“大仙”および患者（‘出馬’に頼んで自分の不幸を解決したい人）からの祭祀（線香を立てて、食べ物、酒、金などの供え物を並べる）を受けている。しかし、このような“出馬仙”は永遠に一人に“大仙”のところで超自然の作用を果たすものではなく、何年間の後にこの霊魂の群れが他人に取り憑いて、新しい“大仙”を育成するようになっている。現在、ドルブット地域では専門的に“出馬仙”を祭祀する場所はないが、おもに“仏縁店 fóyuándiàn”（仏教用品、工芸品を販売する店 写真 73）と“大仙”の家で行われている個人祭祀の形で患者たちの要求に応じている。

“保家仙”の祭祀対象および役割は、“出馬仙”と比べると、比較的に単純で一つの家族に集中している。“保家仙”を祭祀するきっかけとしては、当地域ではおもに以下の4点が挙げられる。
i 家族の成員が日常生活のなかで狐、イタチ、蛇などの動物を助けたことがある。ii 家族の成員が狐、イタチ、蛇などの動物に損害を与えた経験がある。iii 家族に続けて不幸な事故が発生する。iv 家族の誰かが長い間重い病気に罹っている。

普通では上述した四つの事故のどれかにあたる場合、ほとんどの地元の人はまず“出馬仙”のところに通い、“大仙”の指示を受ける。その後“保家仙”を祭祀するかどうかを決める。“保家仙”を招いた場合、家族代々祭祀しなければならない。ドルブット地域の“保家仙”に関わる崇拝対象については、モンゴル族は狐と蛇を重視し、漢族は狐、イタチおよび蛇を重視する傾向が見られる。しかし、家族の安全を保護するために“保家仙”を崇拝するという目的は統一している。“保家仙”の祭壇¹⁹⁴は家の倉庫、寝室のような財産を保管している場所、または家族以外の人があまり通らない場所に設置する場合が多い。一般的には毎月（陰暦）の1日と15日に“保家仙”を祭祀するが、状況に合わせて臨時に祭祀する場合もある。その場合の供え物は二杯（酒が1杯、水は1杯）の飲み物、菓子（5）と果物（5）という形式がよく見られ、肉（鶏肉が一番多い）で“保家仙”を祭祀する事例も見られる。

以上、ドルブット地域の仏教、キリスト教、イスラム教と民間に存在しているシャーマニズムに関わる自然神崇拝、祖先崇拝、“東北四大門”の発展史に関して述べてきた。そのなかで、シャーマニズムに関わる民間の信仰活動は宗教活動と異なり、ほとんどが政府に正式には認められていない。とくに、建国後の「文革」の時代には、迷信活動とされ、一時的に禁止されたこともあった。しかし、これらの信仰活動には、生活と深く結びついている物を崇拝対象にする特徴があるため、宗教活動と比べるとより生活に近く、庶民に受け入れられやすいと考えられる。その一方で、シャーマニズムに関わる信仰活動は政府の正式な管理および監督を受けていないため、崇拝者の人数を統計することや儀礼の詳しい内容を把握することは困難である。

などを含んでいる。

¹⁹³ ほとんどは家の寝室あるいはベランダの西壁で、仏壇の隣および下に置かれている黄色あるいは赤色の布（布には祭祀されている動物の尊称が書かれている）である。

¹⁹⁴ 黄色あるいは赤色の布に崇拝する動物の尊称が書かれている。



写真 69 県の“富余正潔寺”
2015 年 2 月 20 日 撮影



写真 70 キリスト教県教会堂
2015 年 2 月 23 日 撮影



写真 71 県のモスク
2015 年 11 月 10 日 撮影



写真 72 ドクドル山上の廟
2015 年 2 月 20 日 撮影



写真 73 県にある“仏縁店”
2015 年 11 月 11 日 撮影

8.2 布村信仰活動の現状

布村はモンゴル族を中心とする、蒙・漢・満の混住村落である。そのため、村内のモンゴル族は以前から異民族からの影響を深く受けている。これはドルブットモンゴル族全体の発展背景や特徴と一致しているため、布村はドルブット地域の信仰現状を反映できる説得力がある証拠となりうると考えられる。

筆者の 2010～2015 年までの調査資料に基づく、布村では仏教とシャーマニズムに関わるオボ一祭祀および祖先崇拝が重要な位置を占めていることが観察された。ほかにも、一部の村人が地方信仰となる“東北四大門”を崇拝していることが分かった。しかし、村内ではキリスト教およびイスラム教を崇拝する村人はほとんどいない。以下では、布村の仏教、シャーマニズムおよび“東北四大門”信仰を中心として、村落社会におけるドルブットモンゴル族の信仰活動の現状を報告する。

8.2.1 普及されている仏教意識

布村では、仏教はドルブットモンゴル族の伝統信仰類型として、非常に普及している。とくに「文革」以前は、ほとんどの家庭には仏壇があり、さまざまな仏様の画像を拝していたと言われている。¹⁹⁵ しかし、「文革」時の“破四旧 pòsìjiù”¹⁹⁶ 活動の影響によって、村人は政府の文化政策に合わせて仏教に関する宗教活動を中止するようになった。その後 1980 年頃の「改革開放」政策の実施にしたがい、布村でも仏教の信仰活動が徐々に復活してきた。しかし現在、この復活した仏教に関して、「チベット仏教」と「浄土宗」に分類することは非常に難しく、曖昧さがのこる。さらに、村人も自分自身の信仰対象が何なのか、特に意識もしていないと考えられる。このため、村内の仏教を崇拝されている 45 家族¹⁹⁷の信仰活動が行う縁起、目的、場所（寺および廟の宗教所属）、固定祭祀日、供え物などをもとに筆者が表 8 にまとめた。

表 8 布村の仏教現状に関する考察表 （2015 年 9 月作成）

		モンゴル族 (37 戸)	漢族 (8 戸)	比率 (%)
縁起	祖先信仰伝統の影響	18	4	48.9
	他者からの影響	9	2	24.4
	意外の縁起（事故、病気）	10	2	26.7
目的	祖先の伝統を継承するため	8	5	28.9
	家族安定、厄払いのため	29	3	71.1
場所	家祭祀	2	0	4.4
	県内の寺	20	3	51.1
	省内の寺	3	1	8.9
	省外の寺	2	0	4.4
	祭祀場所無し	10	4	31.1
祭祀日	陰暦 4 月 8 日（仏の誕生日）	2	1	6.7
	陰暦 12 月 8 日（臘八粥）	7	1	17.8
	春節（お正月）	18	4	48.9
	祭祀無し	10	4	31.1
供え物	線香、果物、飲み物（水）、お菓子	5	2	15.6
	金だけ	20	3	51.1
	供え物無し	12	3	33.3

¹⁹⁵ 現在ドルブット自治県布村在住の WX さんへの取材（2015.2.4）内容より。

¹⁹⁶ “破四旧”は、古い思想、古い文化、古い風俗、古い習慣を捨てることを指す。1966 年 6 月 1 日に『人民日報社論』は“横掃一切牛鬼蛇神”（一斉に迷信活動を捨てること）のなかで「数千年来の搾取階級によってもたらした古い思想、古い文化、古い風俗、古い習慣を一斉に捨てる」スローガンを提出した。
http://baike.baidu.com/link?url=g5sGX4YpJeAYKtleng6nFlEexfNlqVBB4w59QsJVsVqwVWCsgGgbuCUv3eP9LrbZ8WIIIBaj_q3pmgIeVFIdRjK

¹⁹⁷ 彼らはおもに仏教の観音菩薩と弥勒菩薩を崇拝対象にしている。

表 8 から見ると、布村の仏教信仰の縁起は、各家族の先祖の信仰伝統の影響を深く受けている。しかし信仰の目的は、家の信仰伝統の継承よりは、現世の利益（家族安泰と厄払いのため）の動機が優位に位置付けられ、全戸数の 71.1% を占めていることが分かる。

また、祭祀場所に関する統計結果から見ると、31.1% の家庭が仏教信仰の意識を持っているか否かに関係なく、祭祀場所に通っていないことが明らかになった。また、祭祀場所に通っている家庭のなかで、家祭祀と省外の寺（例えば内モンゴルの‘格根廟 Gégēnmào’）などで祭祀活動を行う家庭数が比較的少なく、4.4% となっている（写真 74）。一方、県内の寺（‘富余正潔寺’と‘浄土寺’を指す）で祭祀活動を行う家庭は合計で 23 戸あり、全信仰戸数の 51.1% を占めている。それ以外に、8.9% の家庭は黒龍江省の他地域、例えばチチハル市の大仏寺、ハルビン市の極楽寺、普照寺などで仏教に関する祭祀活動を行う習慣があった（写真 75）。

さらに祭祀日の視点から考察すると、毎祭祀日にきちんと祭祀儀礼を行っている家庭数はわずか 3 戸で、その内訳は、モンゴル族 2 戸、漢族 1 戸となっている。また 31.1% の家庭が仏に関わる祭日になっても祭祀儀礼を行わずに過ごしている。村人の仏の祭祀日を重視する程度から見ると、食文化と結びつく“臘八粥 làbāzhōu”が比較的の高い比率を占めている一方、仏の誕生日である陰暦 4 月 8 に関する祭祀活動が軽視されているのがうかがわれる。さらに、ほとんどの家庭が“春節”の行事に合わせて仏教に関わる祭祀儀礼を行い、仏に自身の新年祈願を祈る傾向が見られ、48.9% を占めていることがわかった。また、現在では供え物を用意せず各寺の祭祀活動に参加する家庭も多く、全戸数の 33.3% を占める。また、供え物を用意する場合でも、伝統的な規則¹⁹⁸ に則った準備がおこなわれている家庭は減少傾向にある。線香、水、食べ物の置場と数には厳格な規則は見られず、自らの感覚や生活条件に合わせて自由に備えるようになってきている。さらに、直接金銭だけ供えるやり方が流行ってきた。

以上、布村の 45 戸の仏教の信仰状況に関する報告をおこなった。この結果、布村では先祖の信仰伝統の影響によって、仏教を重視する意識が普及していることが確認できた。しかし、村人は自身の崇拜対象に対して、敬意や厳格な宗教的認識を持たず、単に現実利益を保護するために先祖からの信仰伝統を継承している傾向が見られる。

8.2.2 全員参加するオボー祭祀と祖先崇拜活動

上述したような意識面で普及している仏教信仰と異なり、シャーマニズムに関わるオボー祭祀と祖先崇拜活動が、布村では特定の儀礼規則と供え物によって表されている。とくに、儀礼参加者の視点から考察すると、この二つの儀礼活動には全員が参加するという共通する特徴が表れている。

まず、布村のオボー祭祀の参加者から見ると、権利者の主催によって行われ、以前から村全員

¹⁹⁸ 仏を祭祀する伝統的なやり方は、線香を仏の画像から一番近い裏の真ん中に置かれて、またその隣に二杯の水杯を置き、さらに一番外側に奇数の一皿ずつの果物とお菓子を並べると言われている。現在ドルボット自治県布村在住の Wx さんへの取材（2015.2.4）内容より。

で参加する団体活動と認識されている。現在、布村の北方には二つの土で建てられたオボーがある。そのなかの西の方に位置する bayin oboo は、清代のドルブット「第 11 ノタクオボー」の遺跡になる（波・少布 2006:364-365）。その東側に位置する比較的小さなオボーに関しては、布村では先住民である王氏（漢族）によって建てたと認められている。しかし 2015 年に至るまで、東側のオボーには正式な名前がなく、ただ bayin oboo の付属品として存在していると言われている。¹⁹⁹ つまり、布村のオボー祭祀はおもに bayin oboo を中心として行われていることになる。

また、この bayin oboo は「ノタクオボー」に属するため、その祭祀儀礼は清代では宗族の長老あるいは宗族シャーマンによって主催され、宗族全員で参加する儀礼だったと考えられる。しかし、民国、建国初期、とくに「文革」期には、生活の不安定あるいは政府の信仰干渉の影響によって、村全員で行う bayin oboo に関する祭祀が徐々に減少する一方、一時中止された時期もあった。しかしその祭祀活動は、「文革」後の村内草原の開墾活動をきっかけとして、再び活発化してきたと認められている。²⁰⁰ とくに、旱魃災害が酷かった 1992 年と洪水氾濫後の 2014 年に、村長の主催にしたがい、布村では村人全員が参加する大規模なオボー祭祀活動を行った。以下は、筆者のフィールド調査で集まった布村村民のこの 2 回のオボー祭祀活動に関する記憶を整理した記述である（写真 76）。

事例 1 1992 年のオボー祭祀

1992 年のオボー祭祀は、陰暦の 5 月 13 に合わせて行った。私は主催者で、村全員で参加した儀礼だ。本当に大規模な祭祀活動と言われている。その年、旱魃災害がひどくて、私たちは春から秋季の収穫を心配していた。ある日、私はちょうど村を回っていたところ、村内の老人（‘八大爺 bā dayé’ と呼ばれる人）から、「以前は旱魃の年になると、陰暦の 5 月 13 に bayin oboo を祭祀する習俗があった。祭祀したら天の神が必ず雨が降らせてくれる。」と勧められた。

私は村長でまた共産党員で、このやり方は迷信活動だと考えてあまり気にしなかった。しかし、旱魃が日々ひどくなって、同時に村内でオボー祭祀を支持する声も高まってきた。このため、私は村の責任者たちを集めて bayin oboo を祭祀するかどうかの問題について投票を行った。すると、2/3 の人が賛成したため、その年の陰暦 5 月 13 日に村全員でオボー祭祀儀礼を行うように決めた。翌日から私ともう一人の村の責任者は、各家庭を訪問してオボー祭祀の理由を説明しながら寄付金を募った。最後には合計約 200 元の寄付金が集まった。その寄付金を使って、羊（約 90 元）一匹、線香、飴と菓子、粟 20 キロ、酒 2 本と茶 1 キロなどの供え物を用意した。

オボー祭祀の儀礼はおもに“八大爺”の指導によって実施した。まず一部の村人は馬車を使って bayin oboo の前に大きな釜を設置してぬるま湯を準備する。また一部の村人はオボーの前に祭壇を建てて、裏側には飴、茶と菓子を並べて、外側の真ん中に線香を立て、線香の両側に 2 本の酒を分けて並べた。次に“八大爺”から線香を燃やし（同時に私は酒 2 本を天と土に撒いた）、

¹⁹⁹ 現在ドルブット自治県布村在住の ZW さんへの取材(2015. 11. 18)内容より。

²⁰⁰ 現在黒龍江省ハルビン市在住の BS さんへの取材(2015. 2. 4)内容内容より。

オボーに向かって旱魃の状態を述べて、雨乞いの祈願をした。その後、村全員が「雨が降ってきた、雨が降ってきた」と唱えながら、柳の枝あるいはヨモギ（艾草）の草でお互いの体にぬるま湯を振った。この儀礼が終わったら、釜に再び水を温めて羊を丸ごと煮る。出来立ての羊肉を祭壇の真ん中に置き、その生きている形に復元した。その後、村人はオボーに向かって叩頭しながら自分自身の祈願を唱えた。最後に、羊肉を煮たスープに粟を入れてモンゴル族の伝統な“羊肉粥”を作って村全員がその場で分食した。これでオボー祭祀の儀礼が完了した。不思議だと思うが、三日後、本当に雨が降った。すると、「旱魃に遭ったらオボーを祭祀する」という言い方が村内ではさらに広がってきた。²⁰¹

事例2 2014年のオボー祭祀

2014年のオボー祭祀は10月2日（陰暦9月9日）に行った。今回の祭祀は村長たちの主催によって開催されたが、村人は寄付金を出さなかった。寄付金は全部村内で水田を借りている大慶市の劉氏²⁰²が負担した。2013年の夏、布村では洪水が氾濫して劉氏は何百万元という損害を被った。2014年、劉氏は村との水田貸借の契約を守り、再び村内の500畝の水田を借りた。収穫を保つために、村内人々の「オボーを祭祀したら天神に恵まれる」という意見を参考にしてオボー祭祀を行うようになった。

今回は祭祀規模が大きくて、私たちの以前のやり方ともだいぶ違っている。まず、劉氏はわざと内モンゴル地区の寺から1人のラマ僧を雇ってきて、村内オボーの地形、陰陽、環境などを把握した。その後、ラマ僧の指導によって村長たちは村人に任務を分配してオボーの周りの道を修正し、雑草を刈り、二つのオボーに土を加えた。また、ラマの指示で村人は西側の bayin oboo の正南方にモンゴル族の chagan sult²⁰³ を埋めて、さらに bayin oboo の真ん中に太陽と月を表す一本の鉄の柱を建てて、太陽と月の印の下からたくさんの縄を引いて、chagan sult、周りの木と地面を結びつけた。その縄には、五色の“風馬旗 fēngmǎqí”を使ってを飾りつけた。東側のオボーには、chagan sult と太陽と月を表す鉄の柱を建てなかったが、“風馬旗”を飾っている縄でオボーと周りの木と地面を結んでいる。この二つのオボーの前の祭壇と線香台の大きさはほぼ同じで、綺麗な石で作ったものである。

2014年のオボー祭祀日が陰暦9月9日に決まったのは、モンゴル族の天を祭祀する習俗に合わせるためと言う。祭祀は朝9時からじまって、参加者は劉氏の家族全員と彼の雇っている工員たちと布村の村全員である。供え物²⁰⁴の準備ができた後、ラマ僧が1時間半ほどの経を唱えた後、

²⁰¹ インフォーマントの使用言語は中国語である。現在布村在住の Zx さんへの取材（2010.12.18）内容より。

²⁰² 劉氏は50代頃の漢族で、大慶市で工場および会社を持っている金持ちの人、2014年布村では約500畝の水田を請け負った。

²⁰³ cha gan sult はモンゴル族の戦争勝利を意味する白い旗を指す。

²⁰⁴ 祭壇に①赤い絹で被った丸一匹の羊肉；②適当なお菓子、果物、乳製品とペットボトルのウオーター；③10本の白いロウソクと3本の赤いロウソク；④1本の酒、1皿のミルクと3つの空皿；⑤線香台に3本の長い線香を連続に焚く。

皆を連れて bayin oboo を回った（時計の針の回す方向と一致してオボーを三回回すこと）。

次に、村人たちは自由にオボーの土堆に線香と爆竹を焚いて、叩頭しながら自分自身の祈願をした。村人の個人的な祭祀が大体終わった頃、劉氏の家族が約 2000 元の小銭をオボーに散らした（天神を喜ばせるために）。その後、県から招いた “烏蘭牧騎 wūlánmùqí”（モンゴル族の演技団体の名前、費用は全部劉氏によって負担する）に歌と踊りを演じてもらった。この演出はほぼ 12 時頃まで続いたが、その後参加者全員は劉氏が用意してくれたオボーの前のテントで食事をした。各テーブルに 13 種の料理、3 本の酒とお代りできる白飯、饅頭、飲料などが準備された。この祭祀儀礼を行うために、劉氏は約 10 万元かかったと言われている。その冬の彼の水田収入は約 200 万元という噂もあった。これは本当に天神から降りた恵みだ。もし、彼はオボーを祭祀しなかったら、必ず昨年と同じように損害を被ったと私は信じている。²⁰⁵

上述した二つの事例から見ると、社会の発展に伴い、布村のオボー祭祀は、寄付金、供え物の種類など、随所に変化がみられる。一方で、その参加団体や祭祀目的の方面では、あまり変化がないように見える。まず、オボー祭祀の参加団体から見ると、主催者は布村の権利者か、村人および布村と直系の関係がある人（例えば事例 2 の劉氏）によって構成されている。布村では以前から、近隣村落の村人あるいは外来人のオボー祭祀活動を禁止しているため、外部の者はほとんど布村のオボー祭祀活動に参加する機会はない。村外の人が密かに村内のオボーを祭祀して、村人に発見された場合、必ず多額の罰金を払い、村人たちに謝罪しなければならない。²⁰⁶ つまり、布村のオボー祭祀は村落共同体を中心とする、閉鎖的な地域的祭祀活動だと言える。

布村オボー祭祀の目的から見ると、「水災害を防ぐ」ことが最も重要である。しかし前述したように、オボー祭祀に関わる自然神に関しては、山と木の自然崇拜の変遷、祖先の魂の生息地あるいは地方の保護神として認識されており、布村のような、おもに天神に注目して村民全員でオボー祭祀を行う事例が存在しても、あまり説得力がある証拠ではないと考えられている。さらに、布村で崇拜されている天神は、モンゴル族の牧草地の豊饒および家畜安全を保護する「神」ではなく、逆に農業の収穫を保つため、風雨をコントロールできる「神」である。つまり、布村の人にとって、オボーは農業の保護神と認識されているのである。

彼らはモンゴル族の雨乞いの日（1992 年の陰暦 5 月 13 日）、またはモンゴル族の天神の祭祀日（2014 年の陰暦 9 月 9 日）に合わせてオボーを祭祀した。また、オボーの真ん中に太陽と月を意味する柱を建て、祭壇に線香、酒と丸一匹の羊肉などの「天祭」儀礼に用意する供え物を並べた。これは、モンゴル族の伝統的な「天祭」伝統を継承していることを意味している。つまり、布村オボー祭祀の目的から見ると、農業収穫の保護に注目しているが、祭祀の形から見ると、モンゴル族の「天祭」伝統を継承しているという特徴が見られるのである。要するに、布村のオボー祭祀は、村落共同体を中心とした農業収穫の保護を目的とする、モンゴル族の「天祭」伝統と関連

²⁰⁵ インフォーマントの使用言語は中国語である。現在布村在住の ZX さんへの取材（2015.9.11）内容より。

²⁰⁶ 現在布村在住の ZX さんへの取材（2015.9.11）内容より。

がある閉鎖的な地域祭祀活動だと位置づけられる。

上述したオボー祭祀以外に、布村で村人全員によって行われる儀礼活動という、祖先崇拜活動が挙げられる。しかし、この祖先崇拜で表される団体性は、オボー祭祀に見られる権利者の指導によって、村全員が統一の場所で行う形式ではない。具体的に言うと、村全員とはいえ、同じ祭日に家族単位で行う先祖を祭祀する活動となっている。この祭祀はおもに、春の“清明節”（陽暦4月5日）、夏の“鬼節”（陰暦7月15日）と冬の“春節”（旧暦12月23～30日の間に行う）という三回の祖先崇拜儀礼を指している。またこの3つの崇拜儀礼は、祭祀場、祭祀目的と祭祀方法の面ではまた細かい差異が存在している。これに関して以下の表9に整理した。

表9 布村祖先崇拜活動の比較表

	清明節	鬼節	春節
祭祀日	陽暦4月5日	陰暦7月15日	陰暦12月23～30日
祭祀目的	先祖を慕う気持ちを表現し、親孝行を実施する	先祖の靈魂を癒し、家族安全を保護する	親孝行を実施し、これからの一年の安定を祈願する
祭祀対象	直系先祖（戸主の亡くなった三代上の先祖まで祭祀する）を中心とする	戸主の直系先祖、亡くなった親戚の靈魂および非正常要因によって死亡した家族成員の靈魂	直系先祖（戸主の亡くなった三代上の先祖まで祭祀する）を中心とする
儀礼の参加者	戸主および彼の兄弟、息子、甥などの男同士	村外で生活を営んでいる戸主	戸主、息子、孫と生理がまだ来ない娘と孫
祭祀場所	墓地	十字交差点	墓地
祭祀方法	墓を修繕し、紙幣 ²⁰⁷ を焚く	紙幣を焚いて、祈願を唱える	紙幣と各供え物を焚き、祈願を唱える
儀礼のタブー	女性禁止	墓地で儀礼を行わないこと；実家で生活している戸主が儀礼を行わないこと	生理が来た女性、とくに結婚した女性を禁ずる

表9によると、布村の祖先崇拜活動はおもに家族を中心として行われていることが分かった。このため、戸主が祖先祭祀活動のなかで重要な役割を果たしている。例えば、祭祀対象と参加者の視点から見れば、布村の祖先崇拜活動は、戸主あるいは戸主を中心とした男性親族によって行っている戸主の先祖の靈魂を祭祀する儀礼活動である。一方、儀礼のなかでは女性が軽視され、女性の参加がタブーとなっている場合がある。これは女性の生理、結婚、出産などによる穢れの

²⁰⁷ 祖先祭祀に使う特定の偽物の金であり、中国語で“冥钱 míngqián”あるいは“冥币 míng bì”と呼ぶ場合が多い。

観念があり、先祖の霊魂が暴れないためと言われている。²⁰⁸ しかし、女性たちが祖先崇拜活動に完全に参加していないわけではない。表 9 にあるように、生理が来てない者と未婚女性は春節時に行う祖先崇拜活動に参加できる。また、各祭祀活動に使う紙幣や供え物は、布村ではほとんどは主婦によって用意されている。

これ以外に、三つの祖先崇拜のなかで、“清明節”と“春節”に行う儀礼活動には祭祀目的、祭祀場所と祭祀方法の面では統一性がある。しかし、各霊魂を癒すことを目的とする“鬼節”の儀礼は、“清明節”と“春節”と異なるうえに、中国の漢族の“鬼節”とも差異が見られる。まず、布村の“鬼節”儀礼をみると、村外で生活を営んでいる戸主が十字交差点で行う祭祀活動であり、祭祀場所には顕著な特殊性が見られる。実は、“鬼節”の日に関して、布村の村人は霊魂の暴れる日と認識されている。村人の話によると、陰暦 7 月 15 日は各霊魂が自由に人間の世界を行き来する特別な日である。このような霊魂は先祖の霊魂以外に、地獄から出てきたような悪霊も含んでいる。よって、先祖の霊魂を癒し、さらに悪霊を避けるために、村人は陰暦 7 月 15 日の日には墓地に行かず、また夕方以降に外出しないように注意している。とくに、女性と子供の「魂」²⁰⁹ がより弱いため、女性と子供の墓詣りと夜の外出を厳格に禁ずる習俗がある。²¹⁰

一方、村外で生活を営んでいる家族は村内で暮らしている家族と比べると、“清明節”と“春節”の時期に、墓地で行う「親孝行」と「家内安全」を祈願するために祭祀儀礼を行う比率が比較的低い。そのため、陰暦 7 月 15 日の日に先祖の霊魂の不満や悪霊の付きまといをおこしやすいと考えられている。したがって、その戸主は先祖の霊魂と悪霊からの脅威から免れるために必ず祭祀儀礼を行わなければならないと言われている。²¹¹ さらに、各霊魂を早めに元の所に送っていくために、十字交差点²¹²の所で紙幣だけを焚く形で祭祀している。実際、このような“鬼節”はもとも漢族の祭祀で、上述した霊魂崇拜の観念以外に、様々な家族全員で行う娯楽活動および飲食の環節を含んでいる（張士閃 2012：21-22）。しかし、布村の“鬼節”事例から見れば、ドルブットモンゴル族の“鬼節”は、おもに村外で生活している戸主の 1 人祭祀によって行われる祭祀活動であり、霊魂への敬意観念と個人的祭祀が特徴的である。

8.2.3 家族を伝承単位とする“保家仙”信仰

先述したように、“保家仙”は“東北四大門”と深く関連性がある地域的な信仰類型である。長い混住生活のなかで、ドルブットモンゴル族も周辺漢族の影響を深く受けて、徐々に“保家仙”を信仰するようになってきた。とくに、“東北四大門”のなかの狐と蛇は、彼らの信仰世界のなかで

²⁰⁸ 現在布村在住の BJ さんへの取材（2010.12.23）内容より。

²⁰⁹ 村内のモンゴル族は人間の両肩には二つの火があり、火の光が「魂」の強さを意味し、肩の火が消したら人間の魂も同時に消してしまうと言われている。さらに、夜や暗い場所を通る時その火の光が人間の「魂」を保護する機能があると信じている。

²¹⁰ 現在布村在住の BJ さんへの取材（2015.9.11）内容より。

²¹¹ 同上。

²¹² 十字交差点には四つの道があるため、各霊魂は早めに異界に戻ることができると考えている。現在布村在住の ZY さんへの取材（2015.9.8）内容より。

重要な位置を占めている。2015 年現在、布村では呉氏と趙氏という二つのモンゴル人家族が“保家仙”を崇拝している。以下ではそのうちの趙氏家族の信仰事例をとりあげて、ドルブットモンゴル族の“保家仙”信仰問題に関して考察する（写真 77）。

(1) 信仰のきっかけ

趙氏は 1932 年に布村で生まれ、1954 年にドルブットモンゴル自治県ボンブゲ村の邵氏（1938 年生まれ）と結婚。結婚後、三人の息子と一人の娘に恵まれた。

娘を産んでから、妻は要因不明の病気を罹って日常生活も維持できないほどであった。夫婦二人は何度も病院に通い、様々な治療を受けたが妻の体は良くなり、何十年も苦しみが続いた。

1988 年、妻の邵氏は病院から家に戻る途中に、ある“出馬仙”のところに通り、“大仙”の指示を受けた。その“大仙”は、趙氏の先祖のなかに過去で狐を傷つけた者がいて、その罰として邵氏を苦しめていると言った。さらに、“大仙”は「この苦しみから解放されたいなら、狐を‘保家仙’に招いて家族代々で祭祀するしかない」と邵氏に指示した。家に戻って妻が趙氏に昼のことを報告すると、趙氏は「祖父が若い頃ドクドル山の近くで狐を傷つけたことがあった」と答えた。

邵氏は再び“出馬仙”の所を訪問し、その指示に従いドクドル山で生息している狐を趙氏家族の“保家仙”として招いた。“保家仙”の祭壇は家の西部屋の西壁（モンゴル族にとっては西の方が上位である）に設置し、毎月 1 日（陰暦）と 15 日（陰暦）に祭祀儀礼を行うようになった。“保家仙”を招いた以降、邵氏の病気はどんどん好転したうえ、家族の運もよくなってきたと言う。²¹³

(2) 長男の男子を授かる祈願の成就

趙氏の長男は 1956 年に布村で生まれ、1980 年にドルブット自治県カンジャヨウ村の何氏（蒙古族）と結婚した。結婚後、四人の娘に恵まれた。しかし、息子がいないことは長男夫婦だけではなく、趙氏家族の大きな悩みになった。

息子に恵まれるため、何氏は姑の指示のもと、“保家仙”の祭祀儀礼をきちんと行う同時に、毎回男子を授かるために祈願をしていた。ある春の日、何氏はドクドル山のある白い狐と会って、その狐に「ドクドル山に行って祈願したら息子に恵まれる」と言われた夢を見た。何氏がこの夢のことを姑に言うと、これは“保家仙”からのお告げといい、翌日、二人は供え物（酒 2 本、菓子 2 袋、飴 2 袋）を用意し、ドクドル山に行ってそこに生息する趙氏家族の“保家仙”である狐を祭祀した。さらに、敬意を表すため、二人は「三跪九叩」をして山を登った。

ドクドル山から戻った後、暫く経つと何氏は再び妊娠した。翌年何氏は息子を産むことができた。息子が生まれる時に、長男の家の近くに雷が響き、雨が降ってきた。出産が終わったところに天気が晴れてきた。このため、この子は“保家仙”によって授かった特別な存在だと家族全員が深く信じている。このようなことから、“保家仙”信仰が趙氏家族のなかでより重視されるようになった。²¹⁴

²¹³ 現在布村在住の TJ さんへの取材（2015.9.6）内容より。

²¹⁴ 同上。

(3) 三男の不幸

1969年に生まれた趙氏の三男は、上述したような両親と兄弟の“保家仙”を重視する信仰態度を嫌い、以前から彼らの祭祀儀礼を迷信活動と見なしていた。さらに、彼は幼少期から冬の時期に村内の若者たちと野生動物を狩猟する活動を行って楽しんでいて、これに対して、他の家族は不満を持っていた。しかし、彼の行為を抑制することができなかった。

1992年の冬、雪が降った後に、三男は狐を捕まえるために村落周辺の平原に銃を持って行った。ちょうど一匹の狐が彼の銃に当たり頭部にけがをした。しかし、その狐は捕まえられず逃げてしまった。このことを聞くと、ほかの家族の者はたいへん驚愕し、三男を叱る一方、家族の誰かが、いつかまた不幸に落ちてしまうことを心配して慎重に生活をしてきた。

二年後、三男がドルブット自治県克爾台郷の白氏（モンゴル族）と結婚して、白氏は一年後に息子を産んだ。しかし、彼の息子は生まれつき脳性麻痺の病気に罹って、普通の子供と異なった生活を営んできた。これに関して、家族の者は、三男が狐の頭を傷つけた罰と考えている。このことをきっかけに、三男自身も現実に超自然力を持つ狐、イタチ、蛇などが存在し、人間の運命を左右していることを信ずるようになってきた。二十歳になってもベッドで日々を過ごしている自分の息子を見るたびに、三男が過去に狐の頭部を傷つけたことを思い出し、「悔やんでも悔やみきれない気持ちだ」と言う。²¹⁵

以上は、布村の趙氏家族の“保家仙”である狐に対する崇拝状況に関しての報告である。整理すると、趙氏家族の“保家仙”信仰のきっかけ、崇拝対象、崇拝目的と方法は、前述したドルブット地域のモンゴル族たちの“保家仙”信仰とほぼ一致していることが分かる。具体的にいうと、信仰のきっかけは、長期間、変な病気に罹っている、家族の成員が“保家仙”になる動物を傷つけたことなどである。また崇拝対象は、家族の安全を守るため、“出馬仙”の指示に沿って、毎月の規定日に供え物を用意し、家族の“保家仙”と認めている動物を供養している。この三つの事例から見ると、“保家仙”信仰は彼らの日常生活により近い信仰類型だと考えられる。この“保家仙”信仰には、民間信仰に普及している家族の安定を保護する機能以外に、人の運命（生・老・病・死のこと）を把握する機能も付加させている。例えば、趙氏家族の事例（1）の邵氏の体の回復、事例（2）の長男の男子を授かる祈願の成就、事例（3）に見られる三男の息子の不幸が、“保家仙”による恵みと罰と考えられている。さらに、彼らは生活上、需要（金運、進学、就職などのため）があれば、自由に“保家仙”に祈願をする。つまり、“保家仙”を崇拝する家族は、生活の需要に応じて自由に“保家仙”の神力の機能を拡大している傾向が見られる。

²¹⁵ 現在布村在住のZWさんへの取材（2015.9.6）内容より。



写真 74 布村 BR 氏の家に設置された仏壇
2011 年 7 月 17 日 撮影



写真 75 チチハル市の大仏寺で祭祀を行う村人
2011 年 7 月 13 日 撮影



写真 76 2014 年のオボー祭祀
2014 年 10 月 2 日 村人の BJ 氏 提供



写真 77 布村趙氏家族の“保家仙”の祭壇
2015 年 2 月 17 日 撮影

まとめ

本章では、ドルブットモンゴル族の信仰活動の形成プロセスを記述したうえで、布村を事例として、村落社会におけるドルブットモンゴル族の信仰活動の現状と特徴を報告した。結果としては、

(1) 全体から見れば、ドルブットモンゴル族の信仰活動は、モンゴル族の伝統的なチベット仏教、自然神崇拝と祖先崇拝を継承している傾向があると言える。また、20 世紀の半ばから、彼らは政府の宗教指導および監督のもとでキリスト教、カトリック教、イスラム教を受け入れてきた。さらに周辺漢族の信仰の影響を受けた結果、彼らは“浄土宗”と“東北四大門”を崇拝するようになった。

(2) 布村を事例とした村落社会におけるドルブットモンゴル族の信仰活動の現状からは、宗教活動の枠組に属する仏教と、民間信仰であるシャーマニズムという自然神崇拝、祖先崇拝や動物崇拝が村落社会に根付いていることが分かった。特徴としては、村落社会における信仰活動は、政府からの干渉力が弱く、崇拝主体が具体的な生活状況に合わせて、柔軟に信仰の目的、方法、機

能などを変化させているため、顕著な民俗性と民衆性が表れていると考えられる。

その形成要因に関して、おもに政府の宗教政策からの影響、蒙・漢文化の接触、および文化接触におけるドルブットモンゴル族の協調心理というような2点が取り上げられる。まず、政府の宗教政策からの影響を見れば、明代以降、とくに清代の政府および建国後のドルブット政府が実施した宗教政策がドルブットモンゴル族の信仰活動に強く影響を与えていることが分かる。これはおもに清代以降のチベット仏教の普及、および20世紀の半ばから政府の指導によって、「浄土宗」、キリスト教、イスラム教を受け入れたことから生じたと考えられる。また、漢族のドルブット地域への移入によって発生する蒙・漢文化の接触は、その信仰活動に影響するもう一つの要因だと考えられる。これは、ドルブットモンゴル族の“東北四大門”信仰を受け入れた事例から観察される。さらに、ドルブットモンゴル族の異文化接触に対する協調心理は、その信仰活動に深い影響を与えていると考えられる。

終 章

ドルブットモンゴル族の発展史を踏まえると、彼らはすでに 600 年以上の発展歴史をたどってきたことが分かった。このほぼ 600 年の間、「ドルブット」は一部のモンゴル族部落を意味する名称から徐々に地域を意味する固定名詞として定まってきた。清に入った後、遊牧生活から定住生活への転換にしたがい、彼らの生産生活は多方面において顕著な変化が発生していた。よって、生産生活様式を基準として、ドルブットモンゴル族の発展史を段階的に見ると、これは 1/3 の遊牧史と 2/3 の定住史によって構成されていることが明らかである。

また、他地域のモンゴル族と比べると、「モンゴル族より漢族に近い」というイメージが中国モンゴル族の間に浸透している傾向がある。そのため、「漢化された一部のモンゴル族」あるいは「真のモンゴル族ではない」という言い方でドルブットモンゴル族を評価する場合がかなり多い。

しかし、文化変遷の視点から考えると、異文化接触における異なる文化の間に交流と融合現象が頻繁に発生しても、1 つの「在来文化」が完全に「外来文化」に同化してしまうことはないと言える。また、文化接触における異なる文化は、接触のなかで互いの文化要素を吸収し、さらに特定の時代性を付加させた後、もとの伝統文化と若干異なる新たなある種の文化を創造する可能性を持つと推測される。それに基づいて、ドルブットモンゴル族の文化変遷を分析すると、定住史が長くても、彼らの生産生活のなかでは、なお一部の遊牧文化が観察され、モンゴル族の伝統文化として重要な役割を果たしている。

また、異文化接触の影響を受けつつ、漢族文化あるいは農耕文化要素をそのまま吸収したうえで、一部の伝統モンゴル族の民族文化要素と一部の漢族文化要素をともに利用し、時代の発展要求に合わせながら新たな民族文化を創造する可能性もあると考えられる。

言い換えれば、現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化は、一部の伝統モンゴル族の民族文化、一部の漢族文化と一部の新たな民族文化によって構成される可能性が高い。本論分の目的はこれらの問題を解明すべく、当地域の布村を事例として、村落社会の基本構成、衣食住、生計様式、人生儀礼、年中行事、遊戯、信仰活動などの面から多角的に考察するものであった。以下、現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化の全体の変遷特徴、要因をまとめることと、今後さらに検討を深める研究課題について記述し、本研究の終章とする。

1. 現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化の変遷の特徴

2009～2015 年まで布村で行った筆者のフィールド調査のデータを根拠にして、異文化接触に関する仮説を検証した結果は次のようである。現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化は、一部の伝統モンゴル族の民族文化、一部の漢族文化と一部の新たな民族文化によって構成されているという結論が実証された。各文化種類に当てはまる内容を章ごとに挙げると、以下のよう列举できる。

(1) 伝統民族文化

第1章：布村の bainnoboo と関連性が見られる形成史。

第2章：モンゴル族家族が村落において高い順に位置付けられ、また子供の民族認定がモンゴル族の親の影響を深く受けている現象、および turul と aha duu を代表とする父系親族関係が優位に立つこと。

第3章：服飾面で“頭衣”が青・白色を中心にする事、また「ベルトは男のシンボル」という伝統の継承の存在。飲食面では羊の塩ゆでを利用してゐる家庭が存在し、男性村人は酒を重視すること。さらに、居住面では「西方は上位」と認知する居住習俗の存在。

第4章：伝統的な牧畜具の利用と家畜の保護管理方法。

第5章：出産の面では天祭、オボー祭祀を通じて、子宝祈願する習俗の存在、「死」にまつわる習俗としてモンゴル族の霊魂不滅観念と関連した帽子（男）、イヤリング（女）を埋葬する習俗、caas shatah 儀礼と墓地に関する習俗。

第6章：モンゴル語で清明節と春節に関わる民俗事項を命名し、また春節に合わせて新年の訪問を実施し、天祭、caas shatah 儀礼をともに行うこと。

第7章：羊の“嘎拉哈”遊戯の存在。

第8章：自然神崇拜、祖先崇拜信仰活動。

(2) 漢族文化

第2章：家族を超えた村内社交関係の“把兄弟”。

第3章：服飾面では漢族の赤・金色を受け入れていること。飲食面では食材の種類、保存方法および作り方が、中国東北地域のやり方とかなり重なっていること。居住面では漢族の“泥草房”あるいは“磚瓦房”を利用し、庭で“当院”、菜園、倉庫、薪の堆を設置し、また部屋にはオンドルと竈を設定していること。

第5章：出産面では“跨火盆”、「産む」を象徴するものを贈答する習俗が存在していること。婚姻儀礼では漢族の“四合礼”訪問用の贈答品が出現し、“蓋頭”をかぶる習俗、“撒穀豆”儀礼、“戴花”儀礼などの漢族儀礼が観察されること。また、「死」にまつわる習俗として“大錢”、“金元宝”“打狗棒”を埋葬する習俗があること。

第6章：年中行事の面では漢族に近い行事は全数の47%を占めていること。また、春節のなかには漢族に近い「年の物語」が存在し、漢族の“春聯”を貼る習俗があり、さらに“祭竈神”の祭祀儀礼が行われ、漢族と同様な言語・行為のタブーを厳守していること。

第8章：“東北四大門”に関する“保家仙”信仰。

(3) 新たな民族文化

第2章：家族を超えた村内社交関係の“麻友”。

第3章：服飾面では近代化が進んでいる傾向が見られる。飲食面では豚肉のしゃぶしゃぶの出現、居住面では“泥草房”のなかで「西方を上位」として寝室および装飾を設定する習慣。

第4章：家畜飲用水の変化、牧畜業と農業の融合によって形成した「小屋飼育」方式と家畜に関する処理習俗。

第5章：婚姻儀礼の時代によって変わる“持参金”。「死」にまつわる習俗における「死の準備」のなかの「物質的準備」と葬儀後の宴会。

第6章：現代の祭りが総年行事の41%を占めていること。また、春節において村人が漢族の puujing を利用して「自分たちのことを神様に伝える」こと。

第7章の bugan jirgee の“鹿子棋”の呼び方が“老虎棋”へ、“狗子棋”の呼び方が“羊子棋”へと変遷した現象。そして農産物の種、果実を bugan jirgee の棋の材料にすること。

以上の事例から見ると、伝統モンゴル族の民族文化要素、漢族文化要素と新たな民族文化要素は、現代ドルブットモンゴル族の村落生活の各方面に交錯して表われている。これは、異文化接触におけるドルブットモンゴル族の民族文化の内部では、文化の「伝承・吸収・創造」現象が激しく行われていることを物語っているに違いない。具体的には、当村の村落社会の基本構成、衣食住、人生儀礼、年行事の面では、文化の「伝承・吸収・創造」現象、牧畜業と民間遊戯の面では文化の「伝承・創造」現象、信仰活動の面では文化の「伝承・吸収」現象が観察されている。その割合の高い順に、「伝承・吸収・創造」(4)、「伝承と創造現象」(2)、「伝承と吸収現象」(1)となる。

しかし、同じ文化変遷に関する「伝承・吸収・創造」種類に所属していても、内部の各文化現象は平均に発生しているものではなく、顕著な優劣性が見出される。例えば、当村の「村落社会の基本構成」のなかでは伝統民族文化要素が優位に位置しているため、文化の「伝承」現象が激しく行われていることが分かった。一方、衣食住、人生儀礼、年行事の面では、伝統モンゴル族の民族文化要素および新たな民族文化要素と比べると、漢族文化要素がかなり優位に立っている。つまり、これらの領域では文化の「伝承・吸収・創造」現象はともに発生していても、文化の「吸収」現象を中心として発生していると推測される。

また、「モンゴル族の伝統民族文化要素」と「漢族文化要素・新たな民族文化要素」に分類する視点から、現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化の変遷状況を考察すると、おもに「伝統モンゴル族の民族文化要素」が村人の家族構造、牧畜業と信仰活動の面において優位な位置を占めるのに対し、「漢族文化要素・新たな民族文化要素」は衣食住、人生儀礼、年行事

事など、物質生活と関連の深い民族事象の面においては割合が高い。言い換えれば、家族構造、牧畜業と信仰活動は、文化「伝承」を中心として変遷し、衣食住、人生儀礼、年中行事は、文化の「吸収・創造」を中心として変遷している傾向がある。

さらに、「伝統モンゴル族の民族文化要素」が優位である家族構造、牧畜業、信仰活動は、彼らと混住している漢族あるいは周辺漢族村落の村人と較べた場合、顕著な差異が見出される。これらはモンゴル族内部で共通する特徴があるため、ドルブットモンゴル族の文化の「内空間」を築き上げてきた一つの原動力になると考えられる。また、文化の「吸収・創造」現象が顕著に観察される村人の衣食住、人生儀礼、年中行事などの民俗事象は、モンゴル族の伝統文化の一部と漢族文化の一部の融合物であり、さらに多少の時代性が付加されている。そのため、もとの伝統文化との関連性が見られる一方で、一定の差異性も観察される。よって、これは文化接触におけるドルブットモンゴル族の文化の「展開」を担う外部の影響力だと考えられる。

したがって、現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化の変遷特徴は、次のように結論付けられる。ドルブットモンゴル族の民族文化は、一部の「伝統モンゴル族の民族文化要素」、一部の「漢族文化要素」と一部の「新たな民族文化要素」によって構成されている。そのなかで、文化の「伝承」現象を中心として変遷している「伝統モンゴル族の民族文化要素」は、彼らの文化の「内空間」を築き上げた一つの原動力によって、おもに家族構造、牧畜業、信仰活動のなかに現れている。また、文化の「吸収・創造」現象を中心として変化している「漢族文化要素」と「新たな民族文化要素」の部分は、文化の「展開」を負う外部影響力であり、おもに衣食住、人生儀礼、年中行事のなかで観察される。

2. 現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化の変遷の要因

現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化の変遷要因に関しては、各文化の内容を検討するときに多少言及した。ここでは、上述した文化の「伝承」、「吸収・創造」の分類に即して、村落生活の全面で共通に見られる3つの要因をまとめる。

(1) 牧畜業の発展およびモンゴル家庭の存在は、ドルブットモンゴル族の「伝統モンゴル族民族文化」を伝承する重要な土台となっている。まず、牧畜業は遊牧文化と現代ドルブットモンゴル族の民族文化の絆として重要な役割を果たしている。昔の遊牧生活にせよ近現代からの定住生活にせよ、牧畜業は以前からドルブットモンゴル族にとって特に大切な生業様式として重視されてきた。その牧畜業生産技術の伝承にしたがって、牧畜業および牧畜業と関連がある一部の伝統モンゴル族の民族文化要素は、ともに現代におけるドルブットモンゴル族の民族文化の基盤となっている。

また、現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の家庭は、村内で優位に位置付けられ、次世代の民族意識の育成、民族言語の使用と伝統的な信仰活動の伝承面で深い影響を与えている特徴を有する。

(2) 混住生活によって、ドルブットモンゴル族が「漢族文化」を吸収し、また「新たな民族文化」

を創造する背景が生じている。中国全体から見れば、教育、生産技術、生活レベルの面で、数が少ない一部の少数民族と較べると漢族のほうが少数民族より優れているのは事実である。ドルブット地域でも、生産技術、衣食住、人生儀礼の面で、漢族はモンゴル族よりかなり発達し、内容がより豊富な傾向が見られる。そのため、これらの領域ではモンゴル族が漢族のやり方を参考にすることが多い。つまり、モンゴル族の間で「漢族文化」要素をそのまま吸収するか、あるいは一部の伝統文化と融合させて「新たな民族文化」を創造する文化条件が生じ、それが成熟してゆく。この現象はとくに、蒙・漢民族の地理上の移動距離がかなり短縮された混住村落のなかで、頻繁に発生していると考えられる。

(3) 現代ドルブットモンゴル族のアイデンティティの多重性の影響によって、彼らの民族文化にもそれが観察される。清代に入った後、「ドルブット」は部落名から徐々に地域名に転換した。その変遷プロセスのなかで、ドルブットモンゴル族のアイデンティティは「モンゴル人」である以外に、「ドルブットモンゴル人」という地域性のあるアイデンティティも付加させられてきた。また、新中国成立後の時代のなかでは、国家政策のもとで、彼らの「中国人」というアイデンティティがますます強くなってきたと考えられる。加えて、中国の「改革」の進展にしたがって、黒龍江省、吉林省、遼寧省を含んだ「東北工業区」が形成され、国内ではこの三省の住民を一括して「東北人」と呼称するようになってきた。その影響のもとで、ドルブットモンゴル族は「東北人」という新たなアイデンティティを持つようになったとも言える。このようなドルブットモンゴル族のアイデンティティの多重性と同様に、彼らの文化にも「伝統モンゴル族の民族文化」、「ドルブットモンゴル族の伝統文化」、「中華民族の文化」、「東北文化」のような多重性がともに観察されている。

厳格にいうと、現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化は、「モンゴル族の伝統文化」でも「漢族文化」でもない。それは、遊牧文化と農耕文化の中間に位置づけられ、かつ一つの時代性を有する現在変化中の地域文化である。ただ文化伝承者の民族所属から考察すると、これは確実にモンゴル族の民族文化の一部になるはずである。

3. 今後の課題

本研究の執筆において、筆者の文献研究、フィールド調査、研究方法などの不足により、未解決の学術問題と興味深い研究課題が数多く残されている。以下、これらの問題を今後の研究課題として、簡単に触れておきたい。

3.1 フィールド調査についての課題

本研究は異文化接触に焦点を当て、現代村落社会におけるドルブットモンゴル族の民族文化と伝統モンゴル族の民族文化、漢族文化との繋がりを解明することを目的とした。しかし、フィールド調査の範囲は、おもに布村を中心として行ったものである。また、布村の周辺漢族村落と県を中心町である太康鎮で多少の調査活動を実施したが、中国モンゴル族の中心地である内モンゴ

ル地域では調査を実施していない。今後機会があれば、ドルブット地域の漢族を中心とした漢・蒙混住村落、および内モンゴル地域の蒙・漢混住村落でのフィールド調査を行い、村落空間を超えた村落間の比較研究の視点から、重要な知見を導くべく研究を進める必要がある。

3.2 研究内容の拡大についての課題

本研究の研究内容は、おもに村人の生産生活に注目したものであり、村落社会における「自然と人」、「人と人」の問題に関する分析が不足している。筆者は、このような研究不足を意識しながら、その点について第3章の居住生活と終章の民族文化の変遷要因の部分で、ある程度触れたが、まだ十分に答えを出すことができなかった。今後、これらの問題を村落研究の重要な課題の一つとして、さらに力を入れて研究する必要があると考える。

また、これまでの研究は、ほとんどモンゴル族の民族文化と漢族民族文化に注目して進めてきたが、ほかの少数民族からの影響に関する調査はほとんど行っていない。現在、モンゴル族と漢族以外に、また満族、回族、朝鮮族などのほぼ15の少数民族がドルブットモンゴル族自治州でともに生活を営んでいる。近代化、都市化の影響のもとで、ドルブットモンゴル族とほかの少数民族の間のコミュニケーションもますます頻繁に行われるようになってきた。そのため、ほかの少数民族からの影響をともに考えながらドルブットモンゴル族の民族文化を考察することは、さらに研究を深めていく上で新たな視角になると考える。

写真資料



①-1 政府



①-2 中心街

写真① 県の人民政府庁舎と中心街 2015年2月24日撮影



②-1 bayin oboo



②-2 王氏によって建てられたオボー

写真② 布村の二つのオボー 2015年2月5日 撮影



写真③ 漁業に従事する村人

村人のWA氏から提供 2014年10月13日



写真④ 水田で働くモンゴル族

2011年7月23日 撮影



写真 ⑤ 鶏の飼育
2011 年 7 月 17 日 撮影



写真 ⑥ 豚と飼育小屋
2013 年 8 月 27 日 撮影



⑦-1 羊を解体する作業



⑦-2 羊肉のスープを作る



⑦-3 羊肉の骨付き肉



⑦-4 羊肉のしゃぶしゃぶ

写真⑦羊を解体する仕事とその料理 2013 年 8 月 27 日 撮影



写真⑧ 布村の漬物
2013 年 8 月 22 日 撮影



写真⑨ トマトを間食にくつろぐ女性
2012 年 8 月 14 日 撮影



写真⑩ “白酒”を飲む村人
2011年7月22日 撮影



写真⑪ “泥草房”
2011年7月27日 撮影



写真⑫ “磚瓦房”
2011年7月22日 撮影



写真⑬ 庭の東北に配置されたトイレ
2011年2月10日 撮影



写真⑭ 林地に建てられたトイレ
2015年2月6日 撮影



写真⑮ “泥草房”内第一寝室のオンドル
2011年8月2日 撮影



写真⑯ 西側部屋に設置された村落
再建後のオンドル
2015年2月5日 撮影

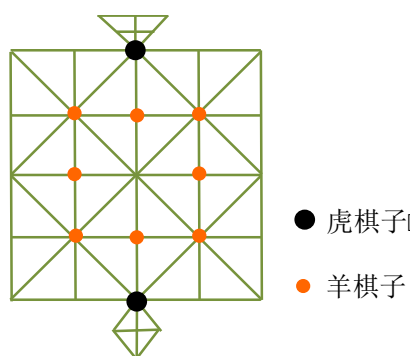


写真⑰ “泥草房”内第一寢室のオンドル
と隣接した二つの竈



写真⑱ “泥草房”内第二寢室のオンドル
と隣接した竈

2013 年 8 月 26 日 撮影



写真⑲ 布村の“二十四鹿棋”



写真⑳ ボールと羊の“嘎拉哈”

2015 年 9 月 3 日 撮影



㉑-1 試合開催目的が書かれた幕（牧畜業の復興）



㉑-2 試合開催前



②①-3 試合中の男性たち



②①-4 試合を見る観客（村の女性たち）

写真②① 郷レベルのバスケットボール試合に参加する村人たち 2011年7月16日 撮影

参考文献

日本語文献

- 青山道夫・竹田旦「ほか」(1974)『家族の構造と機能(講座家族2)』弘文堂
- 赤田光男・福田アジオ編(1998)『講座日本の民俗学 時間の民俗』雄山閣
- 浅井亜紀子(2006)『異文化接触における文化的アイデンティティのゆらぎ』
ミネルヴァ書房
- 新谷尚紀(2015)『葬式は誰がするのか：葬儀の変遷史』吉川弘文館
- 池田理知子編(2010)『よくわかる異文化コミュニケーション』ミネルヴァ書房
- 石川栄吉「ほか」(1987)『文化人類学事典』弘文堂
- 板橋春夫(2007)『誕生と死の民俗学』吉川弘文館
- 梅棹忠夫(1990)『モンゴル研究』『梅棹忠夫著作集』(第2巻)中央公論社
- 遠藤哲夫訳注(1989)『管子』(上)明治書院
- 奥野義雄(2000)『祈願・祭祀習俗の文化史』岩田書院
- オンドロナ(2006)「多民族混住地域における婚姻と民族意識の関連—内モンゴル赤峰市
地域のモンゴル族と漢族の族際婚姻を中心として」『東北アジア研究』(10)
- 温都日娜(オンドロナ)(2007)『多民族混住地域における民族意識の再創造：モンゴル族と漢
族の族際婚姻に関する社会学的研究』溪水社
- 海日汗(2004)「モンゴル族住居の空間構成概念に関する研究：内モンゴル東北地域モンゴル族
土造家屋を事例として」『日本建築学会計画系論文集』(579)
- 風戸真理(2006)「商品世界からこぼれ出る家畜：社会主義及び市場経済期のモンゴル国におけ
る家畜の個性性と意味——」『人文学報』
- 風戸真理(2006)「遊牧民の離合集散と世話のやける家畜たち——モンゴル国アルハンガイ県に
おける羊・ヤギの日帰り放牧をめぐる」『アジア・アフリカ地域研究』
- 風戸真理(2009)『現代モンゴル遊牧民の民族誌：ポスト社会主義を生きる』世界思想社
- 岸田幸弘(2013)「学校適応を促進する「遊び」の集団体験—対人関係ゲームによる登校
支援の可能性—」『学苑・初等教育学科紀要』(6)
- 金城一雄(1998)「近現代日本における家族機能の変容」『沖縄短大論叢= OKINAWA TANDAI
RONSO』第12巻
- 嚴汝嫻主編・百田弥栄子「ほか」訳(1996)『中国少数民族の婚姻と家族』(上巻)
第一書房
- 小池三枝(2002)『服飾文化論—服飾の見かた・読みかた—』光生館
- 香坂順一(1982)『現代中国語辞典』光生館
- 国際婦人教育振興会(2005)「21世紀をどう変えるか：モンゴルの社会と家族」『国際
交流セミナー報告書：アジアの女性たちとのネットワークをめざして、平成16年度』
- 国立歴史民俗博物館編(2002)『葬儀と墓の現在：民俗の変容』吉川弘文館

- 児玉 香菜子（2000）「現代都市モンゴル族の文化変容と社会経済的動態：中国内モンゴルにおけるある都市民モンゴル家族の暮らしから『沙漠研究：日本沙漠学会誌 10』（4）」
- 小長谷有紀（2002）『遊牧がモンゴル経済を変える日』出版分化社
- 小長谷有紀（2002）『北アジアにおける動物のあいだ』東方書店
- 小長谷有紀（2003）「中国内蒙古自治区におけるモンゴル族の季節移動の変遷—錫林浩特市域の事例から」『民族の移動と文化の移動』（塚田誠之・編）風響社
- 小長谷有紀（2005）『世界の食文化 モンゴル』農文協
- 小松和彦還暦記念論集刊行会編（2008）『日本文化の人類学：異文化の民俗学』法蔵館
- 佐藤典子（2009）『現代人の社会とところ-家族・メディア教育・文化』弘文堂
- 佐藤弘夫（2008）『死者のゆくえ』岩田書院
- 佐藤康行（2004）『変貌する東アジアの家族』平文社
- 篠原武夫・土田英雄（1981）『地域社会と家族』培風館
- 島崎美代子・長沢孝司（1999）『モンゴルの家族とコミュニティ開発』日本経済評論社
- 鈴木仁麗（2012）『満州国と内モンゴル』株式会社名石書店
- スリグリン（斯日古楞）（2013）「内モンゴル東部における〈モンゴル・アム〉の意義：ホルチン左翼後旗を中心に」『千葉大学人文社会科学研究』（6）
- シンジルト（2011）「牧畜民にとってのよいこと——セテル実践にみる新疆イリ＝モンゴル地域の自然認識の動態」『中国 21 国家・開発・民族』東方書店
- 生井英考（2007）「文化変容の変容」『シリーズ・アメリカ研究の越境 6 文化の受容と変貌』ミネルヴァ書房
- 新村落拓（1996）『出産と生育観の歴史』法政大学出版局
- 包聯群（2011）『言語接触と言語変異——中国黒龍江省ドルブットモンゴル族コミュニティ—言語を事例として——』現代図書
- 高橋富雄編（1985）『文化における受容と変容』角川書店
- 塚田誠之編（2003）『民族の移動と文化の動態：中国周縁地域の歴史と現在』風響社
- 筒井功（2010）『葬儀の民俗学：古代人の靈魂信仰』河出書房新社
- 鳥越皓之（1993）『家と村の社会学』世界思想社
- 中見立夫（2007）「内モンゴル東部という空間——東アジア国際関係史の視点から——」『近現代内モンゴル東部の変容』モンゴル研究所編
- 中村喬（1988）『中国の年中行事』平凡社
- 中村孚美（1967）「モンゴル親族組織覚書」『民族学研究』第 32 卷
- 中山徹・武藤康弘・山本直彦〔他〕（2009）「中国内モンゴル自治区東ウジュムチンにおけるゲルの調査」『住宅総合研究財団研究論文集』（36）
- 成清弘和（2003）『女性と穢れの歴史』塙書房
- 日本記号学会編（2014）『着ること/脱ぐことの記号論』新曜社

- 原沢伊都夫（2014）『多文化共生のための異文化コミュニケーション』明石店
- 原真由美・金原俊輔（2007）「現代日本の家族における「かたち」と「こころ」についての考察」
『長崎ウエスレヤン大学現代社会学部紀要』第5巻
- ファン・ヘネップ（綾部恒雄・綾部裕子訳）（1995）『通過儀礼』弘文堂
- 平田昌弘（2011）「モンゴル高原中央部にあける家畜群のコントロール——家畜群を近くに留める技法」『文化人類学』
- 福田アジオ（2002）『近世村落と現代民俗』吉川弘文館
- 福田アジオ（2004）『寺・墓・先祖の民俗学』大河書房
- 藤田清澄（2011）「遊びのなかに見られる幼児の身体接触の意味」「保育学研究」
第49巻
- ボルジギン・ブレンサイン（2003）『近現代におけるモンゴル人農耕村落社会の形成』
風間書房
- ボルジギン・ブレンサイン（2007）『近現代内東部の変容』雄山閣
- ボルジギン・ブレンサイン（2009）『境界に生きるモンゴル世界：20世紀における民族と
国家/ユ・ヒョジョン』八月書館
- M. J. エリス（森楸・大塚忠剛・田中亨胤訳）（2000）『人間はなぜ遊ぶか：遊びの総合理論』黎明書房
- 松岡悦子（1985）『出産の文化人類学：儀礼と産婆』海鳴社
- マルコ・ポーロ（愛宕松男訳注）（1970）『東方見聞録1（全2巻）』平凡社
- 三秋尚（1995）『モンゴル遊牧の四季：ゴビ地方遊牧民の生活誌』鉾脈社
- 宮川満（2000）『宮川満著作集8 家・家族の歴史と婚姻習俗』第一書房
- 宮本常一著・田村善次郎編（2013）『民衆の生活文化』農山漁村文化協会
- 森岡清美監修（1993）『家族社会学の展開』培風館
- 森隆男（2002）『民俗儀礼の世界』清文堂
- モンゴル研究所編（2007）『近現代内モンゴル東部の変容』雄山閣
- 八木透（2001）『日本歴史民俗叢書 婚姻と家族の民俗的構造』吉川弘文館
- 安井眞奈美編（2014）『出産の民俗学・文化人類学』勉誠出版
- 山岸俊男編著（2014）『文化を実験する社会行動の文化・制度的基盤』勁草書房
- 山口明穂、和田利政、池田和臣編（2013）『国語辞典（第十一版）』株式会社旺文社
- 山口格（2002）「モンゴルにおける屠殺儀礼の現代的様相」『北アジアにおける人と動物のあいだ（小長谷有紀 編）』東方書店
- 山路勝彦（1981）『家族の社会学』世界思想社
- 山田慎也（2007）『現代日本の死と葬儀：葬祭業の展開と死生観の変容』東京大学出版会
- 義江明子編（2002）『婚姻と家族・親族』吉川弘文館

中国語文献

- 阿思根（2013）「蒙古族村落社会生态演进历程与过剩人口的出现——以内蒙古通辽市扎鲁特旗鲁杰嘎查为例」『黑龙江民族丛刊』（5）
- 巴雅尔（2005）『蒙古秘史』 内蒙古大学出版社
- 白晓清（2004）「黑龙江蒙古族的饮食习俗述略」『黑龙江民族丛刊』（6）
- 白晓清（2005）「黑龙江蒙古族的节日民俗」『黑龙江民族丛刊』（6）
- 白晓清（2007）「黑龙江蒙古族的祭祀」『黑龙江史志』（5）
- 宝敖恩吉雅（2013）「蒙古族农村赌博成因与社会危害关系探源」『内蒙古民族大学学报』（3）
- 包路芳（2007）「蒙古族的死亡观与临终关怀」『社会科学』（9）
- 包路芳（2010）「单位化的村庄——一个乡村变迁研究的视角」『学术探索』（1）
- 包智明（1999）『科尔沁蒙古族农民的生活』 辽宁民族出版社
- 包智明、郝亚明（2009）「蒙古族农村家庭经济状况影响因素的定量分析——基于内蒙古一个半农半牧村落的问卷调查」『西北民族研究』（3）
- 波·少布（1987）「多克多尔山祭奠仪式研究」『黑龙江民族丛刊』（2）
- 波·少布（1989）「东蒙萨满的派系及其职能」『黑龙江民族丛刊』（3）
- 波·少布（1990）『黑龙江蒙古族研究』 黑龙江民族研究所
- 波·少布（1991）「杜尔伯特草原喇嘛寺庙考」『黑龙江民族丛刊』（2）
- 波·少布（1991）「浅析勃额教与喇嘛教、傩的关系」『黑龙江民族丛刊』（4）
- 波·少布（2000）『蒙古风情』 香港天马图书有限公司
- 波·少布、何日莫奇（2003）『黑龙江蒙古部落史』 哈尔滨教育出版社
- 波·少布（2005）『黑水蒙古论』 哈尔滨教育出版社
- 波·少布（2005）『黑龙江蒙古族民间故事』 哈尔滨出版社
- 波·少布（2005）『黑龙江杜尔伯特蒙古族辞典』 民族出版社
- 波·少布（2007）『黑龙江蒙古族文化』 黑龙江教育出版社
- 陈柏霖（1993）『黑龙江少数民族风俗』 中央民族学院出版社
- 陈玉芝（2010）『杜尔伯特蒙古地区文化研究』 远方出版社
- 丛密林（2011）「鹿棋考」『体育文化导刊』（8）
- 杜尔伯特蒙古族自治县地方志编纂委员会（1996）『杜尔伯特蒙古族自治县志』 黑龙江人民出版社
- 杜尔伯特蒙古族自治县地方志编纂委员会（2006）『杜尔伯特蒙古族自治县志（1986—2003）』 辽宁民族出版社
- 杜尔伯特蒙古族自治县编写组（2007）『黑龙江杜尔伯特蒙古族自治县概况』 民族出版社
- 高长江（2013）「“四大门”崇信之精神分析」『世界宗教研究』（3）
- 高洪兴（2005）「中国鬼节与阴阳五行：从清明节和中元节说起」『复旦学报』（4）
- 高曾伟（1998）「试论东北地区民俗文化的主要特点」『镇江市高等专科学校学报』（1）

- 郝亚明、包智明（2010）『体制政策与蒙古族乡村社会变迁=State policy & changes in mongolian rural society』中央民族大学出版社
- 何日莫奇（2000）「透视蒙古人的祖先崇拜」『青海民族研究(社会科学版)』（3）
- 何日莫奇（2000）「蒙古族妇女敖包探源」『内蒙古社会科学』（汉文版）（2）
- 呼日勒沙主编（2007）『草原文化研究丛书 草原文化区域分布研究』内蒙古教育出版社
- 嘉木扬·凯朝（2009）『中国蒙古族地区佛教文化』民族出版社
- 江帆（2003）『生态民俗学』黑龙江人民出版社
- 蒋益文（2009）「麻将的来龙去脉」『文史天地』（11）
- 金海主编（2009）『从传统到现代：近代内蒙古地区文化史研究』内蒙古人民出版社
- 吴德群（2015）「文化变迁：理论与反思」『百色学院学报』（1）
- 乌云达来、波·少布（2004）『黑龙江蒙文教育史』黑龙江朝鲜民族出版社
- 李天雪（2006）「民族过程——文化变迁研究的新视角」『黑龙江民族丛刊』（1）
- 李伟、张彦明（2011）「关于杜尔伯特富裕正洁寺的调查」『黑龙江民族丛刊』（1）
- 李慰祖（2011）『历史与社会经典重刊 四大门』北京大学出版社
- 柳成栋（2012）「浅谈黑龙江民俗文化」『黑龙江史志』（12）
- 刘海池（2015）「蒙古族村落文化产业发展的限制因素与动力机制」
『长春教育学院学报』（22）
- 刘红波（2011）「近现代土默特地区蒙古族与汉族节日习俗比较研究」
内蒙古师范大学社会学院 硕士学位论文
- 刘兆和编（2007）『蒙古民族游乐文化』文化出版社
- 刘正爱（2007）「东北地区地仙信仰的人类学研究」『广西民族大学学报』（2）
- 麻国庆（2005）「“公”的水与“私”的水——游牧和传统农耕蒙古族“水”的利用与地域社会」『开放时代』（1）
- 麻国庆（2015）「跨界的人类学与文化田野」『广西民族大学学报』（4）
- 马秀鹏、奇·斯钦（2014）「蒙古族“烧饭礼俗”的文化学解读」『内蒙古社会科学』（6）
- 马戎、周星主编（1999）『中国多民族社区发展研究』北京大学出版社民族问题五种丛书
黑龙江省编辑委员会编、中国少数民族社会历史调查资料丛刊修订编辑委员会（2009）『国家民委〈民族问题五种丛书〉之五 中国少数民族社会历史调查资料丛刊(修订本) 黑龙江省满族朝鲜族回族蒙古族柯尔克孜族社会历史调查』民族出版社
- 马戎（2008）「强化中华民族的“民族意识”」『人民论坛』（14）
- 马戎（2010）「中国社会的另一类“二元结构”」『北京大学学报』（3）
- 莫福山等（1992）『中国民间节日词典』北京劳动出版社
- 潘守永等著（2009）『社会文化变迁与当代民族关系：东北、内蒙古地区研究报告』
中央民族大学出版社
- 蒲文成（2011）「东科尔活佛系统与藏传佛教格鲁派北渐蒙古地区」『青海民族大学学报』（1）

- 任崇岳、白翠琴（2012）『中国北方游牧民族源流考』黑龙江人民出版社
- 萨仁格日勒（1991）「蒙古族游戏及其社会价值」『西北民族大学学报』（2）
- 色音（1998）『蒙古游牧社会的变迁』内蒙古人民出版社
- 色音（2001）「内蒙古牧区蒙古族生产与生活方式的变迁：巴林右旗洪格尔苏木的调查」『中国民族社区发展研究』（马戎等著）北京大学出版社
- 色音（2012）「祖先崇拜的宗教人类学探析」『内蒙古师范大学学报』（3）
- 宋德胤（2004）『中国民俗大系 黑龙江民俗』甘肃人民出版社
- 宋丽范（2008）「东北传统游戏——嘎拉哈及其对儿童成长的影响」『成都大学学报（教育科学版）』（11）
- 孙梦（2012）「黑龙江方言与少数民族风俗研究」『边疆文化』（10）
- 苏鲁格（2005）『蒙古族宗教史』辽宁出版社
- 舒景祥（2002）「关于杜尔伯特蒙古族自治县重振奶业生产的调查分析」『黑龙江民族丛刊』（3）
- 唐吉思（2002）「藏传佛教对蒙古族民间宗教的影响」『西北民族学院学报』（4）
- 童永生（2010）「中国岩画中的原始体育文化考释」『成都体育学院学报』（10）
- 王富秋（2009）「北方民间传统文化之嘎拉哈的演变特征与传承」『满足研究』（3）
- 王绍东（2011）『碰撞与交融——战国秦汉时期的农耕文化与游牧文化』内蒙古大学出版社
- 王旭辉、柴玲、包智明（2012）「中国民族社会工作发展路径：“边界跨越”与“文化敏感”」『民族研究』（4）
- 王志清（2008）「农区蒙古族村落的 蒙古贞婚礼仪式变迁——以烟台营子村为个案」『民间文化论坛』（6）
- 王志清（2014）「农区蒙古族村落的民俗学研究路径及启示——以烟台营子村为例」『西部蒙古论坛』（2）
- 吴岚（2000）「蒙古族“吉日格”棋戏」『内蒙古文物考古』（2）
- 乌日淘克套胡（2005）「论蒙古族游牧经济的特征」『中央民族大学学报』（2）
- 萧放（2006）「春节习俗与岁时通过仪式」『北京师范大学学报』（6）
- 萧放（2013）「传统年节礼俗及其当代复兴与传承」『西北民族研究』（2）
- 邢莉（1995）『游牧文化』燕山出版社
- 邢莉（2010）「蒙古族过年习俗的变迁」『西北民族研究』（2）
- 邢莉、张曙光、王志清（2013）「蒙古族命名习俗的汉化倾向与族群认同」『中央民族大学学报』（1）
- 修长柏（2010）『内蒙古农牧交错带农村发展路径研究：以和林格尔县为例』
- 姚远（2012）「黑龙江地区蒙古族畜牧业谚语浅析」『经济研究导刊』（10）
- 元丰、刘武芳（2013）「农村社会管理创新视角下的非正式组织——以G县“把兄弟”关系圈为例」『石家庄学院学报』（5）
- 叶春生（2007）「民俗主义视角下春节习俗的“真”与“伪”」『河南社会科学』（4）

- 赵荣光（2006）『中国饮食文化史』上海人民出版社
- 张碧波（2005）「关于毁尸葬、毁器葬、焚物葬的文化思考」『中原文物』
- 张海楠（2012）「春节民俗流源考」『甘肃广播电视大学学报』（4）
- 张景明（2006）「岁时节庆与北方游牧民族饮食文化」『黑龙江民族丛刊』（2）
- 张士闪（2012）「鬼节与鬼结」『节日研究』（2）
- 张咏（2006）「试论文化变迁的“过渡性”」『新疆大学学报』（2）
- 张亚光（1989）「多克多尔山祭礼浅析」『黑龙江民族丛刊』（2）
- 曾静（2013）「双向认同建构中的民族传统节日 ——以春节为例」
『甘肃广播电视大学学报』（3）
- 自治区赴内地畜牧业考察组（2002）「内蒙古、河北等五省区畜牧业考察报告」
『新疆农村经济』（4）
- 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编（1996）『现代汉语词典（修正版）』
商务印书馆
- 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编（2012）『现代汉语词典（第6版）』
商务印书馆

参考にしたURL

- 百度百科（2013）「白度母」
（2013年7月15日取得、<http://baike.baidu.com/view/44909.htm>）
- 百度百科（2013）「撒谷（穀）豆」
（2015年1月18日取得、<http://baikebaiducom/view/122531htm>）
- 百度百科（2015）「蓋頭」（‘盖头’）
（2015/1/18取得、
http://baike.baidu.com/link?url=2iiyseUyj_Q0UGZP1TWCZUkv0RFgN9Y1S-AufHoTWzoOM_Mhtsh5RYndT4b2xk60EUD7ZnRyGaqQKuyqmE_5ma2ZtiBVn-250ZE3CCG7MuW）
- 百度百科（2016）「破四旧」
（2013年4月15日、
http://baike.baidu.com/link?url=g5sGX4YpJeAYKtleng6nFlEexfNlqVBB4w59QsJVSVqwVWCsgGgbuC Uv3eP9LrbZ8WIIbaj_q3pmgIeVFIdRjK）
- 杜尔伯特县政府（2014）「杜尔伯特蒙古族自治县历史沿革」
（2014年9月28日取得、www.drbt.gov.cn/dc/ls/）

謝辞

本研究は、2011年度、中国の中央民族大学の文学与新聞伝播学院に提出した修士論文「現代モンゴル族の牧畜業生産習俗に関する研究—黒龍江省ドルブットモンゴル族自治県布村の事例から」（中国語）の延長として、調査内容を過去の牧畜業から、それを含んだ村落社会の構造、衣食住、人生儀礼、年中行事、民間遊戯、信仰活動までの村人の生産生活の全領域へと拡大考察したものである。この研究は周りの大勢の人々のご支援とご協力がなければ、ここまで進むことはできなかった。この場を借りて、多くの方々に謝意を伝えたい。

まず、指導教員の櫻井龍彦先生には、いつもあたたかく有益なご指導とご支援を賜った。この5年間、先生には投稿論文をはじめ、学会発表原稿、博士論文に関する中間報告書と博士論文の執筆の面で、いつも根気よくご指導していただいた。ご多忙にもかかわらず、論文主旨、論文構成と文献資料の精読状況、さらに日本語の使い方など、丁寧に繰り返しご教示を受けた。また、正しい調査方法を教えるために、できるだけ私たちとともに調査現場に赴き、調査のなかで撮影、録音の技術、参与観察の方法、聞き取りの要領などの調査方法について身をもって教えてくださった。さらに、留學生活のなかで事故、病気、就職の悩みに遭った時、私をあたたかく励まし、困難を乗り越えるべく私を支えてくださった。先生は学術面と人生目標の確立の面で深い影響を賜った恩師である。留學を通じて先生の教え子として恩師と出会ったことは、私にとってはこの一生の貴重な財産になるものである。

また、日頃からあたたかな励ましをいただき、論文の作成にあたり重要なご指導とご助言をいただいた副指導教員の笠井直美先生とサヴェリエフ・イゴリ先生、また審査委員会の成田克史先生のお三人にも厚く御礼を申し上げたい。

笠井先生は、私の投稿論文、博士論文に関する中間報告に対して、論文の形式、引用文献の翻訳と精読、調査データの整理方法、文章記号の使い方まで丁寧にご教示くださった。日本語の執筆規則に関して何も分からない私にとって、そのご指導は投稿論文と報告書に限らず、その後の博士論文の執筆に大変有益なものとなった。先生の厳格、かつ重い責任感を持ってご指導していただいたその姿と研究者としての姿勢に何度も感動し、心から尊敬申し上げる次第である。サヴェリエフ・イゴリ先生はいつも優しい笑顔で私の研究に多くのアドバイスとあたたかい励ましをくださった。とくに、私の研究の方向性、論文の構成、学位論文の審査にあたって、多くの貴重なコメントとご助言を頂いた。また、審査委員会の成田克史先生に感謝を申し上げたい。成田先生はご多忙にもかかわらず、私の博士論文の構造、言語の使い方、とくにモンゴル語用語の使用および表記に関して、丁寧にご指導して下さり、多くのアドバイスを頂いた。これは私の博士論文の執筆と訂正に重要なヒントとなり、論文の向上と説得力を上昇させる面において大変役に立った。ここでお三人の先生に再び深く感謝を申し上げたい。

さらに、私のフィールド調査を協力してくださった布村の村人たちに心から感謝の意を表したい。修士課程を含んだほぼ8年間、私は年に2、3回くらい布村を通して研究を進めてきた。このうち、村人にはいつもさまざまな方面から熱心に支援していただき、調査データの収集と論文完成に多大なご協力を頂いた。特に、常に宿泊させてくださったBj氏とその家族に厚く御礼を申し上げたい。Bj氏は調査中の私への食事と宿泊のご配慮以外に、厳寒時季の野外放牧の追跡調査、墓地に関する調査、村内各家庭の戸籍登録の確認などの調査にまで同行し、積極的なご協力を授かったが、そのご親切に大いに感銘を受けた。それ以外の大勢の村人からもたくさんのご協力を頂いた。ここで一人ひとりのお名前は明記しないが、村人全員に対して感謝の意を表し、彼らのこれからの生活がより豊かで幸せになることを心から祈る次第である。

そして、私の「日本のお母さん」という存在である学友の塩瀬博子さんと伊藤ひろみさんにも御礼を申し上げたい。塩瀬さんと伊藤さんは、私の日本での留学生活に大きな力を与えていただいた。生活の面では、二人は「お母さん」と同じように、食事、睡眠、アルバイトの状況、心の悩みまでにご配慮をくださった。彼女たちとの話は、いつも家族の雰囲気であり、私の孤独感と生活の疲れを吹き飛ばし、心を癒してくださった。勉強の面では、私のつたない日本語を丁寧に修正し、アドバイスもしていただいたことが非常に多い。とくに、論文の投稿と学位論文の執筆が重なった忙しい時期、ご多忙にもかかわらず、自分のことより私の日本語の修正を優先に考えて、責任を持ちながら頑張ってくれていた。ここで大変お世話になった二人の「日本のお母さん」に再び深く感謝を申し上げたい。

それ以外に、私の博士論文の日本語をチェックして頂いた入江友理さんに感謝を申し上げたい。博士論文の執筆が終盤に近づく一番重要な時期では、入江友理さんは責任感を持ちながら早いスピードで私の日本語をチェックしてくださった。また、彼女はいつも優しい言葉でイライラしている私の心を癒してくださった。博士論文の最後のダッシュは入江さんのお力によって完成したと言える。ここで、娘に恵まれて母となられたばかりの入江さんに深く感謝を申し上げ、彼女のご家族の今後の幸福を心から祈る次第である。

周りの多くの方のご支援とご協力がなければ、5年間の留学生活では何もできなかった。これらのあたたかいご支援とご協力は、感謝の言葉だけで言い尽くせないほどであるが、ここで少しでも心中の謝意を表したいと思う。本当にありがとうございました。

恩師たちのご指導とご助言に感謝しつつそれに即して、友人と学友の今後への活躍を期待しながら、これからの人生の旅を歩んでいきたいと思う。