

国民芸能としての英雄叙事詩

Performing Heroic Epics and Nationalism in Mongolia

上村 明

KAMIMURA Akira

東京外国語大学

Tokyo University of Foreign Studies

0. はじめに

1. 語り手 B.アビルメド氏の言説—宗教的儀礼執行者としての語り手—
2. ボグド・ハーン時代における英雄叙事詩の仏教的権威づけ
3. 社会主義時代の英雄叙事詩
4. 国民統合とアルタイ・オリアンハイのエスニック集団としての位置
5. 口承文芸研究・民族学研究者と英雄叙事詩の語り手
6. おわりに

0. はじめに

1990 年以降の「民主化」の過程で、モンゴル人民共和国は旧ソビエト連邦からの強い影響から脱し、国名をモンゴル国と変えた。ソビエト - ロシア離れの動きは、ナショナリズムの高揚と表裏一体となって、伝統文化の復活（あるいは新たな「創造」）をもたらした。社会主義とソビエト - ロシアによって押さえつけられていたとされる、チンギス・ハーン崇拝やチベット仏教の信仰が、「復活」した。その流れのなかで、アルタイ・オリアンハイの「伝統的」な英雄叙事詩の語り手¹の最後のひとりである B.アビルメド氏(1935-1998)が 1992 年国家賞²を受賞し、また 1997 年にはユネスコの協賛により首都オランバートルで国際シンポジウム・フェスティバル「中央(内陸)アジアの叙事詩」“Central Asian Epos” が開かれた。本論は上のような「民主化」以降の「伝統文化の復活」の流れをふまえ、英雄叙事詩とくにアルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩が国家によってどう位置づけられ、また新しい時代の流れのなかで、その担い手である語り手たちが自分たちの評価を高めるために、どのような戦略をとっているか、について明らかにしようとする。

ここでまず理解しておかななくてはならないのは、民主化以降のモンゴル国でおこった伝統文化の称揚、文化的ナショナリズムが、モンゴル国だけに見られる現象でないということである。ロシア連邦に属するサハ共和国などシベリアの「民族」名称つき共和国でも、ペレストロイカ以降からポスト・ソビエト時代、同様のことが起こっている。サハ共和国では、サハの夏至祭りが共和国予算で行われ

¹ ここで「伝統的」な語り手とは、語りの技能を師匠と弟子の関係によって伝授され、英雄叙事詩をいくつか習得し、師匠から“туульчийн эрх”(叙事詩の語り手の資格)を許されたと周囲の人間に認知されている語り手をいう。

² 国家賞‘Төрийн соёрхол’は、1945 年「チョイバルサン賞」として制定された。1962 年に‘Төрийн шагнал’となり、90 年に現在の名称になった。

るようになり³、アルタイ共和国でも民族スポーツ祭が国の主催により隔年で行われるようになった⁴。またブリヤート共和国では英雄叙事詩『ゲセル』に関係する行事が、トゥバ共和国では喉歌「フーメイ」についての国際シンポジウムが定期的に行われるなど、伝統文化に関係する催しが国家によって行われている。モンゴル国の伝統文化の復活は、モンゴル国にのみ見られる現象ではなく、ソ連のつよい影響下にあったこれら民族(nation)に共通する現象といえる⁵。

また、伝統文化が社会主義時代にまったく禁止されていたのでないことにも注意する必要があるだろう。英雄叙事詩は、すでに 19 世紀からナショナリストたちの強力な武器であった⁶。しかし、サハの『オロンホ』、ブリヤートの『ゲセル』、カルムイクアの『ジャンガル』の採集・研究が進み、各ネイションの文化的アイデンティティの象徴として位置付けられたのは、社会主義時代であるといつてよい。現在でも、中国では、新疆モンゴル人の英雄叙事詩として『ジャンガル』が、チベット人とモンゴル人の英雄叙事詩として『ゲセル』がさかんに研究されている⁷。モンゴルの伝統的な祭典である「ナードム」も、革命記念日の祭典というかたちではあっても、毎年祝われてきた。伝統文化は、社会主義時代において、文化的ナショナリズムの象徴にとどまるかぎり、むしろ振興されていたと考えられる。また、これらの伝統文化が、あるエスニック集団としての「民族」文化ではなく、その国の「国民」文化として位置付けられていることにも注目する必要がある。現在の伝統文化の「復活」は、社会主義時代に定められた一定の領土をもつ領域国家の枠組を踏襲しているという点で、それぞれの国での社会主義時代におけるナショナリズム形成によって準備されたといえるのだ⁸。

もうひとつ指摘しておきたいことは、伝統文化の中でも「芸能」(performing arts)⁹がモンゴル国ではたしてきた役割が大きいことである。モンゴル人民革命党は、革命初期から、演劇や歌、踊りなどからなる芸能集団を党の宣伝活動の重要な手段として用いていた¹⁰。その理由として、ベネディクト・アンダーソンのいう「印刷資本主義」が、今世紀のはじめのモンゴル国に存在しなかったことがあげられる。木版印刷は寺院でおこなわれていたが仏教関係の文献に限定されていた。1913 年には前年設立されたロシア領事館附属の印刷所でモンゴル国最初の定期刊行物 “*Šine toli*” が発行されている¹¹。しかし、革命前の識字率は 0.7% にすぎなかったから¹²、あたらしい思想を伝えていくには、印刷物以外のチャンネルが必要だった。この役割は、のちに映画やラジオ・テレビなどのマスメディ

³ 高倉 1999、131 ページ。

⁴ 山下宗久 1997。国の主催は 1988 年から。

⁵ 直川 1996。

⁶ Lord 1960 は、19 世紀、叙事詩がナショナリストのプロパガンダとして用いられたと、叙事詩とナショナリズムの結びつきを指摘している。

⁷ 新疆の有名なあるジャンガル研究者によると、「『ジャンガル』研究にはいくらかでも中央から予算がつく」という。

⁸ ソビエト体制下でのサハのナショナリズム形成については、高倉(前掲書 137 ページ)が、M. Balzer などをして論じている。またソビエト時代の民族共和国での「民族文化」の形成についての渡邊 1999、東田 1999a、1999b、高倉 1999 の研究と議論を参考にした。

⁹ ここで「芸能」としたのはモンゴル語の‘уран сайхан’である。これはロシア語の‘художество’の訳語としてつくられた言葉と考えられる。これに人をあらわす suffix をつけて‘уран сайханч’ とすれば、「芸能者」「художеник」、また「舞台」にあたる‘тайз’をつければ、‘тайзны уран сайханч」「舞台芸能者」「художеник сцены」となる。「芸術」と訳した‘урлаг’は、ロシア語の‘искусство’に対応する。

¹⁰ БНМАУ-ын соёлын түүх(1921-1940) 1, 1981, 134-135-р тал。

¹¹ Дагва 1977, 5-6-р тал。

¹² БНМАУ-ын ардын боловсрол, соёл, урлаг(Статистикийн эмхтгэл), УБ. 1976, 3-р тал。

アが普及しても変わりなかった。芸能はこれらの新しい媒体においてもそのコンテンツとして大きな位置をしめていた。

ポスト・ソビエト時代になると、「芸能」は国家の名前を張られパッケージ化されて国際市場に多量に流通しだすようになる。現在、「モンゴルのホーミー」「モンゴルの馬頭琴」「モンゴルの伝統音楽」「トゥバのホーメイ」「サハの口琴」などなどの言葉がタイトルあるいは解説文のなかに見つかるCDが、日本のレコード店の民族音楽コーナーで買える。インターネットを使えば、さらに多くのCDやビデオが入手可能だ。また、これらの芸能の海外公演も、頻繁に行われるようになった。もちろん、これらは社会主義時代にも流通していたが、東西の対立の壁がくずれるとともに、どっど国際市場にあふれ出たと表現できる。これら芸能は、それぞれの国家を国際的にアピールするとともに、経済的利益を生み出す文化資本でもある。このことはポスト・ソビエト時代になってますます認識されるようになったことは確かであろう。同様に、国家規模でおこなわれる「伝統的」行事も、国民の国家への帰属意識を高める手段であるとともに、国際観光の資源としてさらに重要な意味をもつようになっている。

以上は、国家の側から見た芸能のとらえ方である。本論は、これにモンゴル国の英雄叙事詩の語り手自身の言説を対置させ、英雄叙事詩が芸能としてどう国家にとりこまれていくか、またそこでの語り手の戦略を見ていく。

1. 語り手 B.アビルメド氏の言説—宗教的儀礼執行者としての語り手—

モンゴル国における伝統的な語り手の最後のひとりであり、1992年国家賞を授与されたB.アビルメド(Баатарын Авирмэд)は、1935年モンゴル人民共和国西部のホブド・アイマグのマンハン・ソムに生まれた。清朝時代の行政区分では、アルタイ・オリアンハイ右翼大臣旗(Алтайн урианхайн Баруун амбаны хошуу)¹³に属する。また現在のモンゴル国のエスニック分類では、オリアンハイというエスニック集団(ястан)に属する。母方の祖父は、ウラディーミルツォフ(Б.Я. Владимирцов)の『オイラド・モンゴル英雄叙事詩』“Монголо-ойратский героический эпос”にも登場する有名な英雄叙事詩の語り手ジルケル(Занын Жилькэр)である。父バートルも英雄叙事詩を語った。また実兄オルトナサン(Баатарын Уртнасан:1927-)もおなじく英雄叙事詩の語り手であって、現在もホブド・アイマグのドート・ソムの遊牧地に生活している(これら語り手たちの系譜については、図1を参照)。アビルメド氏は4年間の初等教育を終えたあと、マンハン・ソムやムンフハイルハン・ソム、ホブド市でネグデルの牧民や製材作業員、守衛などの職についた。私がアビルメド氏にはじめて会った1994年当時は、ホブド・アイマグのドート・ソムに住み、夏は遊牧地ですごしそれ以外の時期はソム・センター(役場・病院・学校などのある遊牧地域の中核となる定住地)で暮らすという生活をおくっていた。このころから高血圧などの症状に悩まされていたが、1998年秋亡くなった。

¹³ 清朝時代のアルタイ・オリアンハイ右翼散秩大臣旗 “Altai-yin uriyangqai-yin barayun gar-i jakiruyči sula amban-u qosiyu”。ボグド・ハーンに忠誠を誓った領主が“Darqan beyise”の称号を得て、“Darqan beyise-yin qosiyu”とも呼ばれるようになったが、通称として“Баруун амбаны хошуу”(右翼大臣旗)が現在でも当時の旗を指す語として使われている。

彼の語り手としての経歴は、20 才を過ぎてから、父方の伯父であるシレンデブ(Ширэндэв)が人家に招かれて英雄叙事詩を語るとき、付き人(弟子)となって従うようになったことから始まる。23 才で“Талын хар Бодон”を習得してひとりで語るようになった。師のシレンデブは、叙事詩を語り、家々にまねかれると、時には付き人のアビルメドに代わりに語らせ、自分は休んでいることもあった。そのうち、出だしだけを自分で語り、残りはすべてアビルメドに語らせ、後で間違ったところを直してやるようになった¹⁴。

語り手たちはフルタイムの語り手ではない。ふだんはほかに職業をもち、お呼びがかかったときに、その家に行き叙事詩を語るのである。報酬もまた自分から要求することはなかったというが、Нарантуяа 1975 が聞き取りした英雄叙事詩の語り手チョイスレンの話によると、ジルケルは7日間語って鞍つきの馬7頭をもらったことがあり、もっとも貧しい家で反物を一反、中程度の家では羊一頭を語り手に与えていたという。「これは、聞き手の家それぞれが自分の資力にあわせて差し出す感謝の印、こころざしであって、英雄叙事詩を語ることに對する報酬ではない」と、アビルメド氏は強調する(IN 1994.5)。

アビルメド氏は、英雄叙事詩を語るさいの「しきたり」(дэг ёс)について、つぎのように話す。「まず叙事詩を語ってもらいたいいくつかの家族が集まって、代表者を決め、語り手のところに行って叙事詩を語ってくれるように依頼する。語り手がそれを了承すると、代表者は語り手の伴奏楽器トブショール(товшуур)をもちかえり、語る家の奥にある仏様の横におき、香を焚いてまつ。これを“товшуур залах”という。それから2—3日後に語り手を連れてくる。語り手はそれまでに乳も塩も入っていないお茶を飲んで、のどを整えておく。でかけるとき語り手は弟子である付き人を伴って行く。付き人は食事やお茶の給仕をしたり、語り手の隣りにすわり師匠が休む間や疲れたときその続きを語る。招いた家では、語り手を厚くもてなし、ゲルの奥(баруун хоймор)に、とくに用意した白い敷物のうえにすわらせ、お茶をふるまう。香も焚かれる。語りがはじまるのは、家畜が牧地からもどって一日の仕事がおえ、太陽がしずむころである。聞き手は晴れ着を着て、語り手も座を正しあぐらになる。そうして、トブショールが、その先端にバター(цагаан тос)を塗り絹布(хадаг)を結んで、語り手に渡される。まず、『アルタイ賛歌』“Алтайн магтаал”を語って、アルタイ山脈の「主」¹⁵を語りの場に呼ぶ」。

英雄叙事詩を語る前に『アルタイ賛歌』を語ってアルタイの「主」を語りの場に呼び寄せることは、「アルタイ(賛歌)のない叙事詩は叙事詩でない、主婦のいない家は家でない」「Алтайгүй тууль тууль биш, Авгайгүй айл айл биш」という言葉があるように¹⁶、アルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩におけるもっとも重要な「しきたり」(дэг ёс)とされる¹⁷。アルタイの自然を司るアルタイの「主」は、英雄叙事詩を聞くことを好むので、呼び寄せて英雄叙事詩を聞かせ懐柔するのだ。ブルドゥコフは、

¹⁴ モンゴル国立大学ホブド校の口承文芸ラボラトリーの資料、Нарантуяа 1975, Туяабаатар 1995, 筆者のインタビュー記録より。

¹⁵ アルタイの主、“Алтайн эзэн”。“Алиа Хонгор”という英雄であるといわれるときもあるし、女性の姿であるときもある。またひとりであったり、大勢であったりもする。アルタイの厳しい自然が擬人化された存在といってよい。

¹⁶ Ганболд 1993, 4-р тал. Туяабаатар 1995, 48-р тал.

¹⁷ Ганболд 1993. Саруулбуян 1991. Туяабаатар 1995.など

彼がモンゴルに住んでいた当時のバヤド(西モンゴルのエスニック集団のひとつ)の人々にも同様の理解があったことを伝えている。「叙事詩を聞くのは面白いからだけでなく利益もある」「叙事詩というのは山の守り神(савдаг)が人の姿をしていたときの偉業を称えたものなのだ。だから叙事詩を聞きに集まるのは人間だけでない、山の守り神も集まってくる。それも人間よりもっと興味をもって聞きにやって来る」という当時の人々の言葉を引き、アルタイの「主」は「自然の支配者だから、冬を短くし、暖かさと呼び寄せ、人や家畜を病気から守り、夏の恵みを増やし、人々や動物の幸福を助けることができると信じられていた」とする¹⁸。狩人の語り手なら英雄叙事詩の褒美に自分の家畜である狩りの獲物を与える。英雄叙事詩の語り手ジルケルは狩人でもあったから、狩りに出かける前に『アルタイ賛歌』をかならず語ったと伝えられている(Нарантуяа1975)。

英雄叙事詩とアルタイの山の「主」のむすびつきをしめす、つぎのような伝説も再録されている。「英雄叙事詩の語り手が、精霊たちの姿を見ることのできる狩人と2人で狩りに行ったが、何日も獲物がない。それで連れに言われた語り手が英雄叙事詩を語り出すと、山の主である精霊たちが集まって来て、彼の語りに聞き入った。そこに背に鞍ずれのある鹿に乗った精霊が現れ、もっと良く叙事詩を聞こうと前に進むうち、語り手の唇の上に乗ってしまい、そこから滑り落ちてしまった。そのため、語り手の音程が狂ってしまった。その様子がおかしくて連れの狩人が笑ったので、語り手は気を悪くして語るのを途中でやめてしまう。すると、その場にいた精霊の親玉らしき者がそれに怒り、罰として、滑った精霊から鹿を取り上げ、英雄叙事詩の語り手たちに与えることに決めた。次の日、語り手と連れの狩人はその言葉どおり背に鞍ずれのある鹿を仕留めることができた」。この話は、英雄叙事詩のメロディーが二度と狂うことのないように伴奏楽器トブショールを作ったという挿話で終わり、トブショールの起源説話になっている¹⁹。

これと共通する伝説は、じつはアルタイ山脈周辺のロシア連邦に属するトゥバ、アルタイ、シオル、ハカスの各民族(nation)にも伝わっている。アルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩は、喉歌(throat singing, guttural singing)の一種と考えられる「ハイラハ」「хайлах」という唱法で語られるが、喉歌は「フーミー」「フーメイ」「ツォール」英雄叙事詩の語りである「ハイラハ」などのかたちで、これら民族(nation)にも見られる。喉歌を山の主に聞かせ狩りの獲物を得るという伝説も、この地域に共通して分布している。現在民族あるいは共和国の枠で切り取られ、それに属しているとされるそれぞれの喉歌は、アルタイ山脈周辺に連続性と変化をもって広がっていたと考えられるのだ(表1)。この喉歌は、とくにモンゴル国、トゥバ共和国において国民の重要な文化的資源と認識されている。あとで述べるように、ここに現在アルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩が注目されるひとつの理由がある。

アルタイの「主」を喜ばせることによって、語り手と呼んだ家には何らかのご利益がもたらされる。「アルタイを称えたあと、その家のものが望んだ英雄叙事詩を語る。かといってどんな英雄叙事詩を語ってもよいということではない。その家にあった英雄叙事詩を語らなければならない」とアビルメド氏はいう。叙事詩には効き目のつよい叙事詩とそうでない叙事詩があって、効き目のつよいものは副作用もつよく、語るべきでない家で語るとかえってその家に害になる。そのばあいは、その家にふ

¹⁸ Бурдуков 1966, 83-р тал. ただし、語り手であるパルチン自身はこのような考えを信じていなかったという。Мөн ном, 84-р тал.

¹⁹ Туяабаатар 1995, 51-52-р тал.

さわしいか、あるいはあたりさわりのない叙事詩を語る。「語っているあいだ、聞き手は夕食を食べ
ているが、語り手は語ったあとお茶を飲むだけで食事はしない。語る時期は夜の長い10月からつぎ
の年の旧正月まで、夏は語るとのどに悪いという理由で語らない」。彼は自分の語る英雄叙事詩の効
能について表3のようにいう。また叙事詩の効き目の強度は、「黒、固い、獰猛、厳しい」(хар, хатуу,
догшин, хэцүү)と「白、柔らかい、おとなしい、安穩」(цагаан, зөөлөн, номхон, амар)の対立で
表現される(IN 1994.5)。

ここまでのアビルメド氏の言説をみると、語り手を、娯楽の提供者というよりも、アルタイの「主」
に英雄叙事詩を捧げる宗教的「儀礼」の執行者として位置づけていることが分かる。「自分は舞台芸
能者(тайзны уран сайханч)ではない」とも「外国人がうちに来て英雄叙事詩を語らせるが、5-6分
録画するともういいという。これは舞台芸能者のやることだ」(IN 1994.5)とも言っているから、「儀
礼」に言及するのは「舞台芸能者」に対して自分を差別化するためだろう。つまり、英雄叙事詩の語
りは、「儀礼」と「芸能」(宗教的文脈から切りはなされた)という対立する2つの見方でとらえてい
るのだ。もちろん「儀礼」(зан үйл)あるいはдэг ёсも「芸能」(уран сайхан)も輸入された概念で
ある。したがって、そのような見方がいつ、どのようにして英雄叙事詩に導入されたかについて考え
る必要がある。これについては、あとで述べる。

アビルメド氏はまた上の「儀礼」に仏教的意味も付加している。「英雄叙事詩は俗人のための経典
である。僧でない俗人は経を理解できないから叙事詩によって仏の教えを知るのである」。また「英
雄叙事詩は今から2千年前に起こった事実。仏敵から郷土を守るその宗教的闘争を描いたもの」(IN
1996.7)という。彼はこのように英雄叙事詩を仏教の経典にたとえる。家に招かれてどんな英雄叙事
詩を語るかの選択も、人々が寺に行きお経を読んでもらうこととパラレルになっている。現代のオラ
ンバートルでも、何かなやみごとや望みがあってガンダン寺に行く信者は、そこで僧に相談してな
やみごとの解決に効果のあるお経を指示してもらい、料金所でそのお経の名前を告げて料金を支払う。
そしてお経はつぎの法会のさい読まれる。これと同じように英雄叙事詩の語りはとらえられているの
である。また、英雄叙事詩の主人公は仏の化身であるとされる。「“Талын хар бодон”の主人公は99
年行程先の土地を見ることのできる3つ目の“Гомбо”仏²⁰である」、「この叙事詩は干害や雪害の時に
も語る。一度語れば3年間の害を遠ざける。“Дорж Зодов”²¹という経を一度読んだのと同じ功德があ
る。1年に3度以上語ると命が縮む」。また、「“Эзэн улаан бодон”の主人公は“Жамсран”仏²²
である」という。この“Гомбо”仏も“Жамсран”仏も慈悲にあふれた姿の仏ではなく、恐ろしい姿をした
法の守り神である。英雄叙事詩の主人公は、仏教の忿怒仏に擬せられているのだ。このように、アビ
ルメド氏は英雄叙事詩を仏教的に体系づけられた俗人のための仏典と主張している。これは英雄叙事
詩の仏教的権威づけといってもよいだろう。だが、英雄叙事詩とアルタイの「主」信仰との結びつき
にくらべて、この仏教的権威づけはあたらしいことのように思われる。つぎの節では、英雄叙事詩が
再発見され、あたらしい活力を吹きこまれた時代として、ボグド・ハーン政権時代をふくむ前世紀後
半から1930年代までを見てみることにする。

²⁰ “Гомбо”<T.“mgon-po”, “Mahakala”, C.「大黒天」、J.「大黒(大国)」「富の神」。Getty, pp.160-162.

²¹ “Дорж Зодов”<T.“rdo-rje-gcod-pa”、「金剛経」。

2. ボグド・ハーン時代における英雄叙事詩の仏教的権威づけ

アルタイ・オリアンハイへの仏教の浸透などの時代背景からいって、アルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩が仏教的に体系づけられようとしたのは、ボグド・ハーン政権時代だった可能性が高い。もちろん、仏教はアルタイ・オリアンハイにそれ以前に伝わっていたし²³、あとで述べるように英雄叙事詩の仏教化の過程はボグド・ハーン時代に終わったわけではない。また、直接にそれを証明する資料が存在しているわけでもない。しかし、この時代の背景を考えるならば、仏教的体系づけの条件がそろっているといえる。

ボグド・ハーン政権は、宗教的指導者ジェプツンダンバ8世が聖俗の両権力をにぎって、ボグド・ハーンに位についた一種の宗教国家である。モンゴル国では、「民主化」以降、1911年の独立宣言を1921年の人民革命より重要なモンゴル「民族」解放の革命ととらえる考え方がさかんになったが²⁴、それが近代的なネーションを作り出すという意味でのナショナリズムといえたかは疑問である。ボグド・ハーンに忠誠を誓った領主の多くは、清朝時代の既得権の保護をボグドに望んだし、法典²⁵や『王公表伝』²⁶も清朝のものを踏襲していた。もちろん近代的な政策も取られたが、全体として見れば、ボグド・ハーンのモンゴル国は、清帝国の統治構造の「西北の弦月」を部分的に受け継いだ封建制国家だった。そして、そこでの権威の根拠は、ボグド・ハーンの発する宗教的な威光だった。当時のモンゴル国は、アントニー・D・スミスのような「科学という媒体によって、はじめて想像される」「ネーション」²⁷でもなかったし、領域的国家を自己を超えて存在する「共同体」として「想像させ」、大衆に忠誠を誓わせて動員する装置もメディアもまだ存在していなかった²⁸。ただ、チベット仏教が国家と民衆を結ぶメディアとしての機能をもっていた。

アビルメド氏の母方の祖父にあたる、今世紀初めの有名な英雄叙事詩の語り手、ジルケルに属したオールツォク・ソムでは、仏教は前世紀終わりまで、それほど深く浸透していなかったという。今世紀ボグド・ハーンの時代になって、バガラマタンと呼ばれる高位の僧が、このソムの仏教普及のためにアハ・ソム²⁹から招かれ、セルーン(現在のバヤン＝ウルギー・アイマグのボルガン・ソム)という土地にオボーを建て、水路を開いてセルーン湖を作ったという³⁰。この水路と湖は現在でも存在する。

²² "Жамсран" < T. "Icam-sring" 「戦争の神、馬の守護者」 Getty, p.151

²³ 嘉慶4年、この旗(右翼散秩大臣旗)には佐領が5あり、兵463名、閑丁103名、ラマ54名いた(『科布多事宜』)。ハルハの旗に比べるとラマの割合はすくない。張1980によると、廟名は「衆安寺」、ホビルガンの名は「ナラン」(p.740)。

²⁴ Л.Жамсранжав, О. Батсайхан などの著作があげられる。

²⁵ 島田1977。

²⁶ Зарлигаар тогтоосон Монгол улсын шастирын хураангуй, I, II. 1997. УБ.

²⁷ スミス1999、203ページ。

²⁸ そのような装置のひとつとしての「宴の歌」について、上村1996を参照。

²⁹ アルタイ・オリアンハイ旧右翼散秩大臣旗の佐領の構成とその性格は、М.Ганболдによると、以下のとおりである。

A) アハ・ソム (Ах сум): 「旗全体を統治指導するソム」「よそ者たちのソム」

B) ミャンガト・ソム (Мянгад сум): 「旗の事務を司る役人たちのソム」

C) オールツォク・ソム (Оорцог сум): 「一般牧民のソム」

D) ツェルベー・ソム (Цэвээ сум): 「一般牧民のソム」

³⁰ バヤンウルギー・アイマグのボルガン・ソム、セルーンで、僧チュルテム(1923-)から、1996年6月に

このように、ボグド・ハーンの時代は、ホブド辺境のオリアンハイの土地にチベット仏教の権威が深く浸透していく時代だった。

もうひとつ重要な背景は、この地方が「外国人」に対して開かれていたことである。これは、何より商業の分野で顕著である。マイスキーによると、1919 年当時ホブドには、中国商館 17 戸、ロシア商館 12 戸を数え、年間取引引き高はルーブル換算で 200-250 万ルーブルに達した³¹。輸入される大量の商品の対価は、おもに羊・馬の家畜で支払われた。1892 年、ホブドを調査したボズドニエフによれば、フフホトに本店のあった大盛魁は、ホブドの各旗またアルタイ・オリアンハイ右翼に対して金融をおこなっていたが、印票債務としてホブド支店だけで羊 8-10 万頭を取りたててフフホトに送っていた³²。ホブドは、オリアスタイ(Улиастай)を経て、アルタイ山脈の北麓を通る隊商ルートにより、フフホトと結ばれていた³³。山西の商館元盛徳は、3 万頭を越える羊をオリアンハイとドゥルベドの牧地で飼い、やはりフフホトに送っていた³⁴。ロシアの商業資本も、茶・織物をあつかうキャフタ経由の露清貿易が衰退したあと、1860 年代からおもにピースク～コシ・アガチ経由のルートで西北モンゴルに進出していく³⁵。漢人・ロシア人の小売商人たちはモンゴルの各旗に入っていって商売をおこなった³⁶。このように、商業は完全に外国資本に握られていたが、別の見方をすれば、ホブド地方は「外国人」に対して開かれ「国外」と中央をとおさず直接結びついていたのである。

人民革命以降の国民経済の建設とは、この結びつきを断つことだった。1922 年モンゴル中央消費組合「モンツェンコープ」が結成され外国資本への締め付けが開始される³⁷。1924 年にはホブド市にも協同組合がつくられた³⁸。このため外国商店のモンゴル貿易に占める割合は、年を追って低下し、1930 年 12 月、政府は貿易の国家による独占を決定した³⁹。しかし、新しく出来た協同組合は、中国商品に依存していたこの地方の需要を満たすことはできなかった。中国商店の駆逐は飢餓的な商品不足をもたらし、30 年代はじめの反乱と新疆への集団国外逃亡の最大の原因となった。コミンテルンも、ホブド地方での商品供給の欠陥について重大視し⁴⁰、商品不足と国外逃亡の関連を認めて⁴¹、モンゴル党・政府の商業政策が国情に合わなかったことを指摘している⁴²。商品不足が背景の国外への集団逃亡は、バヤン＝ウルギーのカザフ人によって 1943 年になっても起こっている⁴³。商品の供給が

上村聞き取り。

³¹ Майский 1922, с. 188.

³² Pozdnev 1971, p.208.

³³ 近藤 1995、63 ページ。

³⁴ Pozdnev 1971, p.209.

³⁵ Майский 1922, с. 200. 北京条約(1860)により、清の市場は外国資本に開放されていた。

³⁶ 矢野 1916、324 ページ。

³⁷ 『モンゴル史』1、203 ページ。

³⁸ Гонгор 1964, 131-р тал.

³⁹ 『モンゴル史』1、278 ページ。

⁴⁰ КБМ, no.69,コミンテルン執行委東方書記局からモンゴル人民革命党中央委小会議への書簡(1930.12.8), 369-р тал; no.70, モンゴルにおけるコミンテルン執行委代表 Б.М.Черномордик の書簡(1931.6.14), 372-р тал.

⁴¹ Мөн ном, no.71 Черномордик 書簡(1931.8.21), 376-р тал.

⁴² Мөн ном, no.72 Черномордик 書簡(1931.9.18), 379-р тал; no.77 Коминтерн 執行委・全連邦共産党中央委員会のモンゴル問題に関する決議(1932.5.29), 395-р тал.

⁴³ Минис, Сарай 1960, 73-р тал.

20 年代の水準にもどったと人々が感じたのは、やっと 70 年代になってからだという⁴⁴。

ロシア人商人たちは、長年モンゴルの旗に入りこんで商売をするうち、モンゴル人の言語、習慣、政治組織、生活状態、宗教を熟知するようになった⁴⁵。ブルドゥコフ(Алексей Васильевич Бурдуков 1883-1943)もそのひとりである。彼は、現在のオブス・アイマグにあったハンギリツァグ(Хангильцаг)のロシア商店ではたらくかたわら、ペテルブルグ大学のモンゴル学教授コトウィチ(В.Л.Котвич)と 1909 年から文通をはじめ、モンゴルのさまざまな資料を収集し彼のもとに送るようになった。ブルドゥコフがとくに力を入れたのが、バヤドの英雄叙事詩の語り手パルチン(М.Парчин)の語る英雄叙事詩を記録し残すことだった。1911 年と 1913-14 年には、当時ペテルブルグ大学でコトウィチの教え子だった、ウラディーミルツォフが彼のもとをおとずれ、パルチンやジルケルらの西モンゴルの英雄叙事詩の語り手たちと会って調査をおこない、1923 年『オイラド・モンゴル英雄叙事詩』を出版している。ブルドゥコフがモンゴルの文化を深く研究しようとしたところざしたのは、彼がナロードニキの思想の影響を受けていたからだろう⁴⁶。ソビエト・ロシア民族学の創設者であるボゴラス・タン、ヨヘルソン、シュテルンベルグらも、「人民の意志」運動にかかわってシベリアに流刑されたことが、シベリア諸民族の文化に眼をひらくきっかけとなったし、モンゴル民俗学の著作を著しているジャムツァラーノらのブリヤート知識人がナロードニキの影響を受けていたことも知られている。いずれにせよ、自分たちの文化に興味をいだけ外国人の存在は、ホブド辺境のモンゴル人たちの自文化に対する意識を変えなかったはずがない。英雄叙事詩が権威づけられる理由として、うえのような時代的背景が考えられるのである。

アルタイ・オリアンハイ英雄叙事詩の仏教的権威づけには、ドウルベドの英雄叙事詩にそのお手本があった。語り手ジルケルの属した右翼大臣旗は、現在の新疆アルタイ地区チンゲルの地にその中心があったが、1913 年ボグド・ハーンの軍隊によってアルタイ山脈の東側にうつされ⁴⁷、ドウルベドのウネン・ソリグト・ハン・アイマグ“Сайн заяат Дөрвөдийн баруун гарын Үнэн Зоригт хан аймаг”に編入された。その理由は、領主たちが 1912 年ボグド・ハーンに服属を一度は誓っていたにもかかわらず、行政的にアルタイ・オリアンハイ 7 旗は 1907 年のアルタイ・ホブド分治により承化寺(シャル・スム)のアルタイ弁事大臣の管轄下にあったからである。独立モンゴルの範囲を決める交渉の大勢は、ホブド地方は含めるがアルタイ地方は含めない方向にあった。したがって、服属したアルタイ・オリアンハイや新トルゴード、新ホショードをドウルベドに編入することによって、彼らをモンゴル国側に留めようとしたのだと考えられる。アルタイ山脈以西のモンゴル旗が東側に移されたのも、暫定的な国境がアルタイ山脈にあったからである。ジャー・ラマ(ダンピージャンツァン)は、カザフ、オリアンハイ、ドウルベドを一時オブスに集めた⁴⁸。これにより、ドウルベドとの結びつきが深くなり、右翼大臣旗のアハ・ソムに数家族が編入するなどした。ドウルベドでは語り手のほとんどは僧で

⁴⁴ ホブド・アイマグ、ドート・ソム在住のツェレンナドミド氏(1918-)へのインタビューによる。(1995.12.3)

⁴⁵ 矢野 1916、324-325 ページ。

⁴⁶ Бурдуков 1969, ‘Комментарии’ 133, с.396.

⁴⁷ 馮錫時 1987, 275 頁。またこの当時、ハタンバータル・マグサルジャブの部隊は、この旗の領内の“Гурван Цэнхэр”にあった。

⁴⁸ Минис, Сарай 1960, 28-р тал.

もあり⁴⁹、叙事詩が仏教的に権威づけられていた。ツォローの調査によれば、「Хан харангуй」は「Яамандаг」仏⁵⁰である。「Дайнь хүрэл」は「Жамсран」仏……この5人の英雄を「Лхам」仏⁵¹が統率する」（Цолоо1967 from Лхагваа, Увс）とされていた。また、ナラントヤーによるアルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩の語り手チョイスレンからの聞き取りによれば、「ドゥルベドには書写された叙事詩があり、アルタイ・オリアンハイの人々は、それを通じて叙事詩を学んだとチョイスレンの師ダムディンは語っていた」（Нарантуяа1975）という。バヤドの有名な英雄叙事詩の語り手パルチンも、オリアンハイの土地にまねかれて英雄叙事詩を語りに行っている⁵²。それまでアルタイ・オリアンハイにはドゥルベドのような僧をかねた語り手はいなかったが、在家の僧で家で経典を教える Шавьцагаан と Ачилдаа(1881-1959) の父子が登場し、英雄叙事詩の語り手としても活躍した⁵³。この2人が叙事詩の仏教的体系付けにかかわったことは間違いないだろう。オボー祭りにも今世紀の初めから英雄叙事詩の語り手が参加して『アルタイ賛歌』を語るようになったという⁵⁴。登場人物が仏教の守り神であることは、仏教画と連動して英雄叙事詩の聞き手たちの視覚的な想像力をかきたてたことだろう。このころ英雄叙事詩は最盛期をむかえ、語り手ジルケルの人気も家々が争って彼を招くほどであったという⁵⁵。

アルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩の仏教的権威づけの過程はボグド・ハーンの時代で終わったわけではない。モンゴル西部辺境のカザフ、オリアンハイの土地では、宗教活動も1938年まで比較的自由だった。徴兵もこの年まで行われなかった。それは、30年代はじめ新疆への集団逃亡を起こした彼らに対して、中央政府がとった優遇政策でもあり、また社会主義を受け入れるには、あまりにも「後進的」とであると判断されていたからである。カザフの領主たちは、「1936年から37年だけで、7つのモスクを新しく建てた」⁵⁶。アルタイ・オリアンハイ旧右翼大臣旗のダシチョイホルリン（Дашчойнхорлин）寺が閉鎖されたのも、1938年になってからだった。

このように、アルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩の仏教的権威づけは、ボグド・ハーンのモンゴル国の性格によって彼らにチベット仏教が浸透したことが背景となり、行政上編入されたドゥルベドの英雄叙事詩にその雛型を見出したことが直接のきっかけとなったのだろう。その動機には外国人たちとくにロシア人たちの「眼」が作用した。ロシア人研究者たちの西モンゴルの英雄叙事詩に対する評価は高く、それがアルタイ・オリアンハイの人々の英雄叙事詩に対する意識も変えた。シャラブの描いたとされる『モンゴル的一天』のなかにも、シャマンの儀礼を見るロシア人らしき外国人の姿が描かれている。彼の眼にはエキゾチックなものへの興味と見下しがあらわれているが、これには描いたシャラブ自身のシャマニズムに対する評価が反映しているのだろう。ジャムツァラーノやアグワー

⁴⁹ Катунь 1996 を参照。

⁵⁰ "Yamantaka" 「死の征服者」 T. "gshin-rje-gshed", C. 「閻曼德迦」 J. 「文殊の化身」 Getty, p.164 .

⁵¹ T. "lha-mo" T. "dpal-ldan-lha-mo", S. "Kaladevi", "Sri-devi" Getty, pp.149-150.

⁵² Загдсүрэн, 25-р тал.

⁵³ Баянцолгой - Аймуг болган - Сомын цогцол (1922-) 老から、1996 年 6 月上村が聞き取り。彼は、アチルダグの弟子でもあった。

⁵⁴ Баянцолгой - Аймуг болган - Сом, Селуэн, цогцол (1923-) 老から、1996 年 6 月上村聞き取り。また、Нарантуяа 1975 は、チョイスレンの目撃談としてジルケルが今のドート・ソムにあるオボーを祭っていた情報を伝える。

⁵⁵ Пунцагдорж 1990, 16-17-р тал.

⁵⁶ Минис, Сарай 1960, 57-р тал.

ン・ドルジエフの思想に見られるように仏教はある意味で「近代化」の象徴だった。英雄叙事詩の仏教的権威づけ＝体系づけもアルタイ・オリアンハイの人々にとっては、英雄叙事詩の「近代化」だったといえるのだ。

3．社会主義時代の英雄叙事詩

そのようなアルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩に対する観念は、社会主義時代になって国家のうちだす「芸能」政策によって変化していく。この節では社会主義時代における国家によるアルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩の取り上げられ方について述べる。1節で見たとおり、アビルメド氏は語り手を見世物としての舞台「芸能」者ではなく、宗教的「儀礼」の執行者として位置づけようとする。ここでは社会主義時代、「芸能」としての英雄叙事詩がどのようにして「発見」されていったか、国家の「芸能」に対する政策と、アビルメド氏の語り手としての業績をたどっていくことで見てみたいと思う。

はじめに述べたとおり、社会主義の初期、芸能は党の情宣の武器そのものだった。踊り・演劇・歌謡のアマチュア芸能者が組織され、その拠点である「クラブ」が1925年から地方にも作られるようになる。その活動は党の直接の指導下にあった⁵⁷。ホブド市では1930年にアマチュア芸能者グループが組織され⁵⁸、クラブは6900トゥグルグの市民の寄付を得て1936年に作られている⁵⁹。このクラブは年を追って拡充され、第2次大戦前後からはプロの芸能者の数も増える。これら専門家を養成する中等芸術学校(Уран сайхны дунд сургууль)も1936年にオランバートルに設立された⁶⁰。

一方で、アマチュア芸能者の動員も1945年5月14日付モンゴル人民革命党中央委員会書記協議会から「アマチュア芸能オリンピックを中央と地方で行う」決議が出され⁶¹、活発化する。翌1946年は「革命25周年全国アマチュア芸能者コンテスト」(Сайн дурын уран сайханчдын улсын үзлэг)が開かれるが、この特徴は「演劇、民俗音楽、舞踊、民話、讃詞、祝詞、人形劇、サーカス(曲芸)など芸能の多くの種類を取り入れようとしたことだった。また隠れた才能を見出すことにも注意がはらわれた⁶²。これは、それまではおもに演劇や歌を革命宣伝の武器として社会主義に利用して来たが、芸能の範囲を広げることによって大衆運動としての動員の規模をさらに拡大しようというものだったといえる。1954年にはオランバートル市で「ホブド・アイマグ芸術旬間」(Ховд аймгийн урлагийн 10 хоногийн үзвэрийн сан)が開かれている。ホブドのエスニック集団(ястан)の歌や踊りのほかソビエトとモンゴルの現代劇も上演された。ソ連で作曲家の専門教育を受けたD・ロブサンシャラブの編曲による『アルタイ賛歌』が党中央委員会政治局に高く評価されている。その一方で、才能ある芸能者が足りず、芸能としての完成度が低かったことが批判されている⁶³。同じ年には党中

⁵⁷ БНМАУ-ын соёлын түүх(1921-1940) 1, 1981, 136-р тал.

⁵⁸ Гонгор 1964, 137-р тал.

⁵⁹ БНМАУ-ын соёлын түүх(1921-1940) 1, 1981, 139-р тал.

⁶⁰ 『モンゴル史』1, 448 ページ。

⁶¹ БНМАУ-ын соёлын түүх(1941-1960) 2, 1986, 231-р тал.

⁶² Мөн ном, 233-р тал.

⁶³ МАХН-аас урлаг-утга зохиолын талаар гаргасан тогтоол шийдвэрүүд(1921-1966).1967.УБ. 131-р тал.

央委員会政治局からアマチュア芸能集団をすべてのソム、バグに組織する決議が出された⁶⁴。1956年には「アマチュア芸能者奨励基金を創設する」決議が閣僚会議から出される⁶⁵。また同じ年「文化遺産の保護」の決議も党中央委員会政治局から出されている。この年には、「全国規模のアマチュア才能者コンテストを行う」党中央委員会政治局の決議も出されるが、その目的は才能あるアマチュア芸能者たちを使って、「経済、文化、科学の発達と、発展しつつある社会主義部門の活動、指導者たちの創造的業績、モンゴル＝ソ連および民主化された国々との友好関係を描いた新しい作品を創造する」ことにあった⁶⁶。アマチュア芸能集団の活動の拠点であり党の政治宣伝の拠点でもあるクラブの数も、1960年代の初めに急速に増え、1965年には全国で355ヶ所になっていた⁶⁷。1968年1月1日現在での全国の定住地の数は362ヶ所であったから⁶⁸、ほとんどの定住地にクラブができたことになる。アマチュア芸能集団は自分たちの芸をこれらクラブの舞台上で観客に見せた。つまり、歌、踊りなどが「舞台芸能」というスタイルに铸なおされていくのである。また「芸能」がまだ基本的に社会主義建設の手段と認識されていたことにも注意しておく必要がある。

アビルメド氏もこのようなアマチュア芸能祭によって才能を見出されたアマチュア「芸能者」だった。1971年の「革命50周年全国アマチュア芸能者コンテスト」(Ардын хувьсгалын 50 жилийн ой угтсан сайн дурын уран сайханчдын улсын үзлэг)の叙事詩部門ではじめて金メダルを獲得、1981年の革命60周年記念の「全人民芸術コンテスト」(Бүх ард түмний урлагийн үзлэг)でも金メダルを受賞した。さらに1982年5月の「労働者大芸術祭」(Ажилчны урлагийн их наадам)でも金メダルと高い評価をうけた。同じ年12月に行われた第1回の「全国伝統芸術祭」(Улсын язгуур урлагийн их наадам)でも金賞を受賞、83年12月「ホブド市開催西部アイマグ伝統芸術古参芸能者大会」(Ховд хотод болсон Баруун аймгуудын язгуур урлагийн ахмад уран сайханчдын уулзалт)にも参加した⁶⁹。

1980年代には、「芸能」の社会主義建設の手段としての認識におおきな変化が見られた。「全国伝統芸術祭」の「伝統芸術」(язгуур урлаг)という言葉は、この80年代から使われるようになる。「伝統」を意味するモンゴル語には「уламжлалт」という語もあるが、モンゴル民族学の用法では19世紀末から20世紀初めと時代が限定されて用いられる。またこの語は、「民族」にあたる「үндэс」にも共通する意味をもつが、学術用語としての「үндэс」は資本主義時代になって登場する近代的な「民族」つまり「нация」に対応する言葉として使われる。「язгуур」は、それに対して、「язгуураас」「ずっとむかしから」というように、時代をさかのぼるニュアンスがあり、「root」や「original」の意味ももっている⁷⁰。「時代をさかのぼり」「本来の」「土地にむすびついた根っこ」の芸術をさがすという役目を持つこの「『伝統』芸術コンテスト」は、芸能が革命の武器から、自分たちのルーツを探すアイデンティティ発見の手段となったことを意味している。この「全国伝統芸術祭」は1982年から5年おきに

⁶⁴ БНМАУ-ын соёлын түүх(1941-1960) 2, 1986, 233-р тал.

⁶⁵ Мөн ном, 240-р тал.

⁶⁶ МАХН-аас урлаг-утга зохиолын талаар гаргасан тогтоол шийдвэрүүд(1921-1966).1967.УБ. 139-р тал.

⁶⁷ БНМАУ-ын ардын боловсрол, соёл, урлаг(Статистикийн эмхтгэл), УБ. 1976, 98-р тал.

⁶⁸ Майдар 1970, 104-р тал.

⁶⁹ Монгол国立大学ホブド分校口承文芸研究室所蔵の資料による。

⁷⁰ Bawden 1997, pp.580-581.

行われ、クリック(舌鳴らし)や自分の頭骨をたたき口腔を反響させての音楽演奏など、芸能の新しいジャンルや異能の人たちが「発掘」された。同じ年には「人民の歌謡・音楽・舞踊などを収集する芸術研究者の調査隊を年一回組織する」公的任務 54 号が党中央委員会から出されている⁷¹。

アビルメド氏が注目されることになる理由のひとつは、「印刷資本主義の時代」を飛び越えて、マスメディアの時代になっていたことである。「モンゴルラジオ」が 1931 年創設され、1934 年から本格的な放送をはじめている⁷²。ホブドでも 1936 年から市内で中央の放送を聞くことができるようになった⁷³。もちろん遊牧地域にラジオが普及するのは、トランジスタラジオが登場した後の 1970 年代になってからである。モンゴルテレビは 1967 年にオランバートルで放送を開始している⁷⁴。このようなテクノロジーの発達によるメディアの変化によって、英雄叙事詩はその物語の内容より、パフォーマンスとして注目される素地ができた。アルタイ・オリアンハイのひとびとの評価でも、英雄叙事詩の語り手のなかで「チョイスレンは叙事詩をよく知り、アビルメドはのどがいい」という評価があった(Нарантуяа 1975 from Sengee(69), Duut, Hovd)。アビルメド氏の評価は、彼の語りが音楽的にあるいは審美的にすぐれているということにあった。つまり聞きばえのよい彼の語りは、それまでの英雄叙事詩の語りを書きとりテキストにして出版し「文芸」として鑑賞する時代から、録音してラジオ、テレビで放送しパフォーマンスとして消費する時代への変化というニーズによくあっていたのである。アビルメドの母方の縁者であるボヤンやチョイスレンからは、英雄叙事詩が書き取られてテキストとして出版されている⁷⁵。彼らが 1980 年をはさんで亡くなったこともアビルメドにスポットライトがあたる原因だった。モンゴルのほかの地域では、たとえばバヤドですら、パルチンの時代すでに若い世代は英雄叙事詩にそれほど興味を持たなくなり、優秀な語り手はいなくなっていた⁷⁶。1980 年代末からはモンゴルラジオの口承文芸番組『ゾーン・ビリグ』(Зуун билиг)が、連続して彼の『アルタイ賛歌』や英雄叙事詩をとりあげ放送した。モンゴルの定住地の家庭なら有線ラジオはつけたままの家がほとんどだから、彼の英雄叙事詩を語る低い声はモンゴル人のだれの耳にも焼きついていることだろう。1984 年に彼は「人民の語り手」(Ардын туульч) になっている。

このように、アルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩は、まず「文芸」として、そして社会主義時代後半においては、メディアの発達とアマチュア芸能者発掘の運動によって「芸能」として、そして 80 年代からは「伝統」芸術として国家に発見されたのである。しかし、舞台やラジオで語ることは必然的に英雄叙事詩のモジュール化につながる。宗教的・儀礼的な文脈から切り離されるし、英雄叙事詩そのものも時間の制限によって部分的に語らざるをえない⁷⁷。それはジルケルから伝えられた、英雄叙事詩は最初から最後まで完全に語られねばならないという「しきたり」に反することだ。1980 年代からの「伝統」芸術追求の運動によって、国家はパフォーマンスとしての完成度、音楽としての「芸

⁷¹ Энэбиш 1991, 87-р тал.(初出は 1983 年)

⁷² БНМАУ-ын соёлын түүх(1921-1940) I, 1981, 146-147-р тал.

⁷³ Гонгор 1964, 132-р тал.

⁷⁴ Academy of Sciences of MPR 1990, p.402.

⁷⁵ Цолоо, Загдсүрэн 1966 など。Туяабаатар 1995, 4-р тал にアルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩で出版されたものが列挙されている。

⁷⁶ Бурдукова 1966, 109-р тал.

⁷⁷ 藤井麻湖氏の指摘によると、このため舞台上で語ったり録音されるのはほとんどのばあい『アルタイ賛歌』になったという。

術性」を要求する一方で、モンゴルの「伝統」芸能として「本物」であることも要求するようになっていた。

この相相反する二つの要求は、必然的にアマチュア芸能者の戦略の分化をもたらす。「伝統」の保持を追求するか、「芸術性」あるいは舞台芸能としての完成度を追求するかである。遊牧地域に残って「伝統」の語り部になるより、町に出てフルタイムの職業芸能者となるかという選択をすることもあろう。もちろんそれぞれの選択をミックスした中間の選択もありうるが、アビルメド氏は基本的に前者の戦略を選択したといえる。その表明が、1節に述べた、「自分は舞台芸能者でない」という主張と考えられる。現在でも西洋音楽の素養を身につけた芸術学校出身者以外の職業舞台芸能者も多いから、アビルメド氏がフルタイムの舞台芸能者となる選択もできないことはなかつただろう。ようするに、この選択は彼の主体的な選択であったといえる。しかし、それは歴史的・社会的文脈によって条件づけられていたはずである。つぎの節ではまず彼の属するアルタイ・オリアンハイという集団からそれを見ていく。

4．国民統合とアルタイ・オリアンハイのエスニック集団としての位置

起源の古さによってその「正統性」や「真正」さが問われる「伝統」芸能にとって、アルタイ・オリアンハイという集団は格好の条件をもっているといえる。それはまず彼らが「後れた」集団であるとみなされていたからである。かつての識字率の圧倒的な低さ⁷⁸や意識の後進性⁷⁹は、かえって古い時代の「純粋な」文化形式を残している条件と考えられた。音楽学者エネビシが中心となって、90年代にはいり作られたモンゴルテレビのドキュメンタリー番組のひとつは、喉歌の一種であるアルタイ・オリアンハイの楽器「ツォール」をあつかい、その起源を匈奴の時代にまでさかのぼらせている。このように古い起源をもつ文化遺産がモンゴル国民の財産であるということは、民主化以降のナショナリズムにとっても大きな意味をもつ。

現代のモンゴル国ではナショナリズムは愛国主義(Эх оронч үзэл)のかたちであらわれることがほとんどである。だから、日本語として、多くのばあい「国民主義」と訳したほうが現実に近い。ロシア語の‘нация’をはじめとするヨーロッパの言語の‘nation’の訳であるモンゴル語の‘үндэстэн’⁸⁰も、このような文脈で「国民」となる。日本では、民主化以降のモンゴル国でのナショナリズムの高揚は、言語を同じくする内モンゴルのモンゴル人などとの統一、つまり大モンゴル主義との文脈でとらえられることが多いが、モンゴル国の国民がそのようにナショナリズムをイメージすることは少ない。これは、日本のモンゴル研究者たちのあいだに、「言語が民族を規定する」という田中などの民族理論

⁷⁸ コミンテルン執行委員会東方書記局会議(1927.12.14)でのモンゴル問題についてのアマガエフの報告では、アルタイ・オリアンハイ 7 旗に文字の分かる人間は 3 人だけだった。КБМ, no.44, 198-р тал.

⁷⁹ УТТА 11-1-249.

⁸⁰ モンゴル民族学では、マルクス・エンゲルスに従い‘үндэстэн’は「封建時代の分裂状態を一掃した資本主義社会の時代に発生する」のに対し、‘угсаатан’ (этнос)は「出自の共通性を基礎にあらゆる時代を通じて形成され、‘аймаг’、‘ястан’といった概念によって継承される社会現象である」とする(Бадамхатан 1982, 9-р тал.)。前者は‘nation’、後者はアントニー・D・スミスのいう‘ethnie’にあたるだろう。ちなみに、‘ястан’はモンゴル人民共和国の統計集などでは‘народность’のロシア語が当てられるが、Бадамхатан 1982 では、‘этническая группа’(ethnic group)を当てている。

が、今もって影響力があるからだ。しかし、たとえばモンゴル文字の公用文字としての採用の運動は、国家の完全な独立と主権のアピールであって、必ずしも内モンゴルのモンゴル人たちの連帯と結びつかないのである。モンゴル国のナショナリズムは、領域的な国家を前提とした地域主義をとりこんだ「近代的」なナショナリズムとしてあらわれる。もちろんスミスがいうように、近代的なネイションの建設にもエスニックな要素が必要であるし、アイデンティティは、重層的または「入れ子」構造的というより、戦略的にその場その場で選択されるものであるから、エスニックなアイデンティティが表面に出て、国外のモンゴル人との文化的共通性が強調されることもありうる。しかし、そのような選択は基本的に政治的なものであるがために、独立国家としての基盤をあやうくしてまで、運動として具体化することはいえない。これは、内モンゴルのモンゴル人にとって、モンゴル国との言語的文化的共通性の主張が、自分たちの民族としての文化的アイデンティティを勝ち取るための、強力な政治的武器となりえるのとは決定的なちがいがいた⁸¹。モンゴル国は、ハルハ河会戦や第2次世界大戦をつうじて、「国民」を自己を超えて存在する「共同体」として大衆に「想像させ」、忠誠を誓わせて動員する装置をつくりあげた。このような国民＝ネイションは「想像された」ものであると同時に、学校・徴兵制度、マスメディアの諸制度とその過程をもつきわめて具体的な存在である。そこでもっとも重要な装置は不可侵の母なる国土「母国」「Эх орон」という概念だ⁸²。この国民には、モンゴル国のカザフ人たちも含まれる。モンゴル国の大統領バガバンディは、今年(1999年)3月のカザフ人の民族祭に祝辞を送り、「母国」防衛戦争や国家建設にモンゴル人といっしょにカザフ人が参加し大きな役割を果たしたことを述べるとともに、「生まれた土地に自分の旗を立てろ」というカザフのことわざを引いて、モンゴル国こそが彼らの母国であることを強調している⁸³。モンゴル国の現在のナショナリズムは、「母国」の防衛と建設のための英雄的な戦いの共有という「神話」にささえられているのである。

このチュルク・モンゴル混成国家⁸⁴という文脈によって、アルタイ・オリアンハイは、それ自身がチュルク語を話す集団とモンゴル語を話す集団の混成であるということから(表2)国家のなかのふたつの民族の仲介者としての役割を象徴的に割り当てられる。1997年オランバートルで開催された「中央アジア叙事詩シンポジウム」の語り手たちの演奏会では、アビルメド氏を中心にモンゴル各地から集められた芸能者たちが『アルタイ賛歌』を合唱することからはじまった。このシンポジウムには「中央アジア」という名称にもかかわらず、モンゴル国外からはロシア連邦カルムイク共和国と中国内モンゴルからそれぞれひとりずつ英雄叙事詩の語り手が参加しただけで、それ以外の10

⁸¹ このような内モンゴルのモンゴル人とモンゴル国のモンゴル人とのナショナリズムおよびモンゴル人としてのアイデンティティのちがいについては、フフバートルが述べているほか、Bulag 1998が指摘し考察している。とくに pp.182-183を参照。

⁸² 上村 1996、Bulag 1998, pp.173-179参照。また『アルタイ賛歌』が土地の自然賛歌であることにも注意。

⁸³ 1999年3月20日付け“Өдрийн Сонин”紙。ただし、1991—1994年のあいだにモンゴル国(1992年まではモンゴル人民共和国)の市民であるカザフ人約12万人(1989年統計)のうちおおよそ半分がカザフスタン共和国に移住した。

⁸⁴ Бадамхатан 1973は、「わが国の少数民族であるカザフ、オリアンハイ、ホトンなどのエスニック集団(ястан)は、人民革命期にアイマグである自分たちの故郷の経済と文化を発展させることに成功し、社会主義モンゴル民族(=国民; үндэстэн)という家族の平等な権利を有する一員となったのである」と述べている。

数名はモンゴル国内のハルハ、ザハチン、アルタイ・オリアンハイ、カザフから英雄叙事詩の語り手にかぎらない芸能者たちが集められ、モンゴル国の伝統芸能の展示会のようになった。『アルタイ賛歌』はアビルメド氏を中心にして、向かって左手にチュルク系、右側がモンゴル系に分かれて合唱された。これは、モンゴル国が一国で中央(内陸)アジアの芸能を代表できるということ、またモンゴル国においてチュルクとモンゴルの伝統文化が統合され、新しいモンゴル「国民」文化(national culture)が創造されることを主張するモンゴル研究者たちに向けての演出となった。

このシンポジウムでは、モンゴル国の実行委員会から、ユネスコの代表者とシンポジウム参加者たちに対して、モンゴルに無形文化財保護国民(үндэсний = national)⁸⁵センターを設立する呼びかけがなされた。これは基本的に社会主義時代のアマチュア芸能家に対する国家の奨励政策を受け継ぐものである。同時に配られた「モンゴルの無形文化財の継承と発展に関する法律」案には、モンゴル国で無形文化財の調査を行おうとする者はモンゴル国の市民であるか否かを問わず国家の登録機関の許可を受けること、国家が無形文化財のすべての著作権を管理する(regulate)ことなどが書かれている。このようなモンゴル国における無形文化財・芸能の国家管理、とくに著作権の国家による管理の志向は、1990年代初めから国外に対してアピールされはじめ、それが近隣のロシア連邦に所属する共和国の芸能政策にも大きな影響を与えている。

たとえば、トゥバ共和国の第1回ホームエイ国際シンポジウムに参加した森田は、つぎのように書いている。

1992年6月トゥバ共和国クィズイル市で開かれた第1回ホームエイ国際シンポジウムの討論のなかで「ホームエイ」をトゥヴァのオリジナルとして、ユネスコに著作権登録しようとする発議がなされた。・・・(中略：筆者)・・・今回のシンポジウムが最近モンゴルがホームエイ(モンゴルではホームーと呼ぶ)を自分達の本来の文化であるとユネスコに申し出たという話から始まった、きわめて政治的な色彩の強いものであることが、だんだんと判明してきた。(森田9ページ)

これは、「芸能」が国家にとって象徴的にも実利的にも重要な資源であるということが、モンゴル国とそれに隣接するロシア連邦の共和国でますます認識されるようになり、その資源をめぐるさまざまな国家間のポリティクスが用いられるようになったことを示している。オランバートルで開かれた「中央アジア英雄叙事詩シンポジウム」での演出も、アルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩の語り手が喉歌の一種であることから、フーミー(ホームー)の著作権問題に関係するアピールであるともとれる。

また、このことは、前節のおわりにのべた、芸能に対する国家の2つの要求の矛盾をさらに先鋭化させている。つまり、商品価値としての「芸術性」あるいは「芸能」の完成度の要求と、著作権問題に象徴される国家への帰属を正当化する根拠となる「伝統」の要求である。これは研究者向けの「伝統的」語り手と一般向けの舞台芸能者のすみわけというかたちになって現われている。今のところアビルメド氏の語った英雄叙事詩あるいは『アルタイ賛歌』はCD化されていないし、彼が一般外国人

⁸⁵ 民主化以後、「үндэс」のつく組織・団体がいくつか出来たが、日本ではすべて「民族」と訳されてきた。上の文脈から言えば、これらは「国民」とか「国家」と訳さなければならない。モンゴル国は、ロシア連邦の民族共和国とちがい完全な主権国家であるからだ。例：‘Үндэсний хөгжлийн газар’「国家発展庁」‘Үндэсний дэвшилт нам’「国民進歩党」など。

観光客相手のコンサートに出演したという話も聞かない。それに対して、フーミー歌手のヤブガーン、セングドルジらはアビルメド氏から『アルタイ賛歌』を学び、フーミーを間奏に入れたバージョンをCD化している⁸⁶。またこれが多くのコンサートで演じられる『アルタイ賛歌』のスタイルとなっている。このこともアビルメド氏が、「儀礼」や「伝統」を強調し、彼らとの差異化をはかる理由となっている。しかしそれは同時に国際的商品となった『アルタイ賛歌』の「真正」さをも主張することなのである。

5. 口承文芸研究・民族学研究者と英雄叙事詩の語り手

「伝統」文化のある国民への所属や「真正」さの言説には、学問的な権威の裏づけを必要とする。ここでは、英雄叙事詩を対象として調査研究してきた口承文芸研究と民族学が重要な役割を果たす。

ウラディーミルツォフらが西モンゴルの英雄叙事詩を調査した1910年代につづき、社会主義時代、モンゴル科学アカデミー言語文学研究所は、1950年代から地方で野外調査をおこない、英雄叙事詩の収集につとめてきた。はじめは英雄叙事詩をテキストとして書き取る方法だけだった。そうして集められた諸バージョンを校訂して文芸としてもっともすぐれたテキストを再構成する作業もおこなわれた。1958年G・リンチェンサンボーとS・バダムハタンとともに西モンゴルを調査したJ・ツォローは、アルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩の語り手、J・ボヤンの語る『ヘツー・ベルヘ』を書き取り、「モンゴル民族の(үндэсний)文芸語(утга зохиолын хэл)に直しすこし編集を入れて」⁸⁷1982年に出版している⁸⁸。そうして「以前は語り手と聞き手のあいだでしか機能しなかったモンゴル叙事詩は、今は語り手と聞き手、研究者、読者という大きな範囲で機能するようになったのである」と述べている⁸⁹。このような文芸志向のなかで、モンゴルの英雄叙事詩は古代ギリシャのホメロスの叙事詩と比較され、文化遺産としての価値の高さがアピールされた⁹⁰。

モンゴルの民族学の目的のひとつは、「伝統」的民族文化を再構成することである。ここでの「伝統」とは、19世紀末から20世紀初めをさす。この現在すでに「失われてしまった」文化の再構成には聞き取りによる調査方法がとられる。口承文芸の調査でも、ナラントヤーのばあいのように英雄叙事詩を語るさいの儀礼に注意がはられることもあったが、調査のおこなわれる時期は夏だったので、じっさいに英雄叙事詩が語られるところが観察されたわけではない⁹¹。民主化以降は調査経費の調達できないモンゴル人研究者にかわって、私もふくめた日本人やイギリス人、フランス人など旧西側の研究者が語り手たちをおとずれるようになった。これら外国人研究者にとって、モンゴル国でもとくに辺境であるバヤンウルギー、ホブド地方は、「エントロピックな語り」⁹²がいまだに有効であると思

⁸⁶ ‘Altain magtaal’, Nanjid Sengedorj, recorded by Chris Johnston in Xovd City on 18 SEP 1994. “Jargalant Altai, Хѳѳмий and other vocal and instrumental music from Mongolia”, 1996, PAN2050 など。

⁸⁷ Цолоо 1987, 9-р тал.

⁸⁸ Цолоо et al. 1966.

⁸⁹ Мөн ном, 10-р тал.

⁹⁰ Ринчен 1966, 5-р тал.

⁹¹ 「伝統的」語りの行われるのは冬である。

⁹² 太田 1998 を参照。山下晋司 1999 も太田と同様クリフォードの議論を引用し、「消滅の語り」から「生成の語り」というテーゼを提出している(13 ページ)。

われる数少ない土地だから、アビルメド氏が話すアルタイ・オリアンハイ英雄叙事詩の「儀礼」や信仰との結びつきは、英雄叙事詩の「失われつつある」すがたをしめす資料として注目された。文化人類学的調査には参与観察が必要であろうが、今日では、語り手が「伝統的」な方法で語る場自体がほとんどなくなっているという現実がある。じっさい語り手を呼んで英雄叙事詩を語ってもらう家はもうないらしい。語り手を家に招くことは、儀礼や語り手・聞き手の食事の用意など、かなりの負担がその家族にかかるからだ。現在アルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩は「語り手はいるが聞き手がない」という状態なのである。1994年にアビルメド氏は2年に1度自分をまねいて英雄叙事詩を語らせる家がまだあるといった。私はその場に行きたいとアビルメド氏に何度かたのんだが、それはむずかしいと断られた。招く家が承諾しないだろうからというのがその理由だった。じっさいにそのような家が存在するかどうか確認も取れなかった。そのかわりアビルメド氏に英雄叙事詩をひとばん語り記録して語句を解説するのはどうかと提案された。そのような形の調査方法をモンゴルの研究者がとっていたからだろう。アビルメド氏は、1982年科学アカデミー言語文学研究所のツォロー氏にオランバートルに呼び出され、ひと月かかって英雄叙事詩(“Талын хар бодон”)を語り、その語句の解説をしたという。語りの「場」を見るということは、彼の「研究調査」という概念の中にはなかったらしい。結局「伝統」的な語りのさいの「儀礼」を知るには、やはり聞き取り調査だけにたよることになる。いまや語り手たちは、土地の人間ではなくもっぱら研究者とくに外国人研究者たちを相手に英雄叙事詩を語り、また英雄叙事詩について語るようになったのである。

この聞き取りによる調査方法は、聞き手である研究者と話し手である英雄叙事詩の語り手との一種の共犯関係を作りやすくする。アビルメド氏の言説は、『ゾヒスト・アヤルゴー』紙に掲載された記事のつぎの言葉がよく代表している。「(外国から演奏の依頼が何度も来たが)故郷のアルタイをはなれて、どんな英雄叙事詩が語れようか。アルタイの自然(Алтай дэлхий)も不満に思うだろう。聞こうと思ったらここにきて聞けばいい」⁹³。このような「本質主義」的言説は、モンゴル国のナショナリズムにもアピールするし、口承文芸や民族学の研究者にもアピールする。しかし、1975年のナラントヤーのアビルメド氏へのインタビューを詳しく検討すると、1節で述べた「儀礼」の多くがじつは体験談や目撃談のかたちで語られているのに気づく。英雄叙事詩を語ってもらう家がする「儀礼」とは、アビルメドの師であるシレンデブが招かれて英雄叙事詩を語るときにその家でこういうことをしたという形で述べられていることが多く、「こうするべきである」という形では述べられていない。ナラントヤーは注意深くアビルメド氏のインタビューを記録しているが、それを利用する人間は情報を自分のもつ概念で切り分け抽象化してしまうのだ。そうして研究者はある一連の「儀礼」が存在することを前提にアビルメド氏に質問を繰り返すことになる。「本質主義」なカテゴリーは、むしろインタビューの聞き手の側にあり、それを話し手の側も受け入れてしまうのである。

この「事実」から「儀礼」への言説の変換の例は、前述の『ゾヒスト・アヤルゴー』紙の記事(1991年)に最初に現われる。詩人でラジオ記者でもあった著者サロールボヤンは、英雄叙事詩を語るさいの「尊き慣習」(эрхэм ёс заншил)について述べ、それを後の世代に受け継がせていこうとしているアビルメド氏を「真の語り手」、「古きモンゴルの(を伝える)有名な語り手」として称えている。この

⁹³ Саруулбуян 1991.

記事は、アビルメド氏の国家賞ノミネートを支持するために書かれたが、それ以降に出されたアルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩についての論文には、英雄叙事詩を語るさいの「慣習」(ёс заншил)、
「しきたり」(дэг ёс)、
「儀礼」(зан үйл)⁹⁴が、「現在」の時制で書かれるようになった。

社会主義時代には宗教につながるこれら「儀礼」的要素は、あるいは過去のものとしてしか話せなかったのかもしれない。しかし現在「儀礼」は、アルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩の「古代から受け継がれた」しかし現実には存在しない「あるべき姿」として、研究者と語り手の言説の中で再生産されつづけている。

6. おわりに

本論は、英雄叙事詩の語り手アビルメド氏の経歴や言説を中心に、国家による英雄叙事詩の扱い方をたどることによって、モンゴル国における国民形成のひとつの側面を語り手個人の視点から明らかにしようとした。さまざまな制度や概念装置は、個人の行動の選択に対する影響力となって現われる。もちろんこの「個人」とは、完全な主体性をもつ理念化された「個人」ではなく、そのときどきの歴史的・社会的文脈のなかで、自分の位置とそれに見合った行動パターンを既成のパターンの中から作りだし、それにしたがって(アイデンティファイすることで)行動する存在である。この歴史的・社会的文脈を記述することによって、主体的な選択は一般性をもって見えてくることになる。制度や概念装置は、この選択に新しい文脈を開いたり、またある文脈を閉ざしたりする。モンゴル国(人民共和国)をふくむ近代国家は、そういった制度や概念装置を国家自身が意識的に作り出してきた。中でも個人を「国民」にアイデンティファイする効果的な制度や概念装置をつくりだした「国民国家」として、モンゴル国はかなりの成功をおさめた例とみることができるだろう⁹⁵。

モンゴル人民共和国がアマチュア芸能の運動を組織していったことも、そういった制度や概念装置を作り出すことの一部であった。1935年の第11回党中央委員会幹部会議の決議では「民族的形勢をもちかつ革命的内容をもつ良質の芸能運動を中央・地方に組織し、それにより封建的・マンジュの残滓を完全に除去するとともに、民衆の革命的文化を急速に発展させることは、今日党政府の直面する重要課題の中でもとくに重要である」とされた⁹⁶。ここで注意すべきことは、このスターリン・テーゼの変奏である「民族的形勢」や「革命的内容」また「革命文化」や「民族文化」が、インテリ・エリートと言説のなかで抽象的に議論されていたのではなく、運動の現場でつねに実践的にとらえられていたことである。民謡や演劇が「民族的形勢」をもたなければならないのは、民衆に受け入れられやすく効果的に社会主義を伝達する手段となるからだ。また運動に「芸能」としての完成度が要求されたのは、チベット仏教や中国文化の影響のある、民衆をひきつける競争相手が存在していたからである。これらを排除するかたちで、「純粹」な民族的形勢の探求がはじまったと考えられる。この民族

⁹⁴ それぞれ Ганболд 1993, 3-р тал. Туяабаатар 1995, 48-р тал. Дулам 1997.

⁹⁵ ここで強調しておきたいのは、それを可能にしたメディアの発達である。とくに有線ラジオの普及は人口の定住化とむすびついて大きな影響をモンゴル社会に与えたといえる。

⁹⁶ МАХН-аас урлаг-утга зохиолын талаар гаргасан тогтоол шийдвэрүүд(1921-1966).1967.УБ. 57-р тал.

的形式は、それを生んだ土地という觀念に結びついて理解されていた。モンゴルを代表する作家のひとりであり、演劇批評家でもあった Ch・ロドイダンバ(1916-1969)は、民族芸術の世界文化への寄与について述べる一方、民族的形式としての‘Уртын дуу’(長い歌)が「他のどの国にも見られない、われらが故郷の美しさ、わが人民の固有の生活のメロディーである。モンゴルの広大な草原、モンゴル人の闊達なところ、牧地で草を食む五種の家畜、これらすべてを‘Уртын дуу’のうるわしき調べはあらわしている」と書いている⁹⁷。革命が達成され旧勢力が一掃されてしまうと、「純粹」な民族的形式の探求というモーメントは、その排除の対象物なしで、「母の土地～母国」という概念装置とむすびつき機能するようになる。それでも 70 年代まではそのような「探求」は「ショービニズム」として批判される恐れがあった。しかし 80 年代からは「伝統芸術」祭といった形で「純粹」な民族的形式の探求が前面に出てくる。この「伝統芸術祭」は、ソム・レベルから地方の芸能者を選別していき、最終的にオランバートル中央に全国規模で選抜された芸能者をあつめるというピラミッド型中央集権的システムになっていた。その過程で「芸術性」が審査され、あたかも「母の土地」が「母国」と読みかえられていくように、地方の芸能はモンゴル全国規模の芸能つまり国民芸能として認められていくのである。

今世紀初め新しい社会環境の中で新しい活力を吹き込まれていたアルタイ・オリアンハイの英雄叙事詩も、1970 年代から「芸能」として上のような過程に取りこまれていく。これはアビルメド氏が芸術祭に参加しはじめた時期である。また 1980 年代からはその「後進性」「古さ」のゆえに「伝統芸能」としての価値を認められていく。しかし他方でそれが「国民芸能」であるためには、「芸能」としての完成度や「芸術性」が要求された。この「芸術性」の要求と「伝統的」である要求とが矛盾となってあらわれてくることはすでに述べた。アビルメド氏はこの 2 つの要求を満たすことのできる数少ない存在だった。1990 年以降の最大の変化は、「芸術性」あるいは「普遍性」が国際市場の中での商品価値という形でさらにつよく要求されるようになったことである。同時に「芸能」がその国民の「伝統」である根拠もつよく求められるようになる。このような 2 つの要求の矛盾の深化のなかで、アビルメド氏は「伝統」の保持者としてみずからを意識して位置づけるようになる。現在のモンゴル国におけるこれら「芸能」つまり文化資源に対する国家戦略は、モンゴル人民共和国時代の「民族文化」政策を引き継いだものなのである。

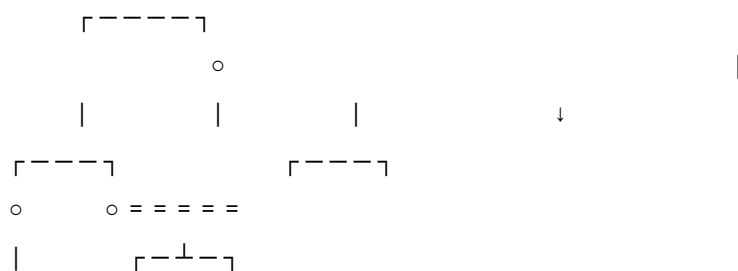
ここで強調したいのは、モンゴル研究者がそのような国家戦略のなかに必然的に巻き込まれてしまうということだ。なによりもそれを研究者自身が自覚する必要があるということである。これは「芸能」や口承文芸の研究にかぎらず、開発研究などではもちろんのことだし、歴史研究などについてもあてはまる。また、モンゴル国の牧畜政策や観光政策にとどまらず、モンゴル国のめざす未来の性格ともかわる、モンゴル国社会とくに遊牧社会をどう記述するかという問題にも通じる。これまで政治的なインヴォルブメントがないと一般に信じられてきた領域でも、政治的関与の感覚が強くとめられるようになっているのである。

⁹⁷ Лодойдамба 1987, 93-р тал.

表1 アルタイ山脈周辺の nation と「喉歌」(throat singing, guttural singing) と「アルタイ(山)の主」信仰

	英雄叙事詩(高音のないホーミー)	ホーミー	ツォール(高音は笛で)	山の主	
アルタイ・オリアンハイ	тууль(名詞) хайлах(動詞)	хөөмий	цоор	алтайн эзэн	ツォールの伝説 叙事詩は「主」に捧げる
トゥバ	тоол хайлар	хөөмэй	шоор	даг ээзи	
アルタイ	кай		шоор	таг ээзи	アルタイ・オリアンハイに共通の ツォールの伝説の存在
シヨル	кай			таг ээзи	
ハカス	хай	хай		таг ээзи	アルタイ・オリアンハイに共通の ツォールの伝説の存在
カルムイク	ут тууль				
バシキール		uzlyau	kuray		

図1 アルタイ・オリアンハイ英雄叙事詩の語り手たちの系図と出身ソム



Жилькэр(1858or59-1935)

Дух

Б. Даш

С.Балдан(1910-?)

Шавцагаан Ачилдаа(1831-1959)

Цагааннохой(1880s-1920s)

Мухар гарын Бариул(1901-31)

Ш.Буян(1893-?)

Дамдин

С.Чойсүрэн(1911-79)

Даваан Чойрог

З.Рэнцэн(1913-80)

Г.Ширэндэв Г.Баатар(1903-46)

Б.Уртнасан(1927-) Б.Авирмэд(1935-)

Оорцог сум, хорхон элкэн

Оорцог сум

Одоогийн БӨ аймгийн Булган сум

Ах сум

Да ламын шавь нар

?

?

?

Цэрвээ сум

Цэрвээ сум

Цэрвээ сум

?

Цэрвээ сум ог Ах сум?

Цэрвээ сум ог Ах сум?

(モンゴル国立大学ホブド校口承文芸ラボラトリー所蔵資料と Туяабаатар1995 により作成)

表 2 「アルタイ・オリアンハイ七旗構成」

左翼

Зүүн амбаны хошуу 「左翼大臣旗」

itegemjitü güng(beyise) ガルサンジャブ (γalsangjab)

(左翼散秩大臣職は道光 22 年から参領唐嘎禄に引継がれ...姜岱(輔国公) - 太平(鎮国公)と継承 (cf.張 p.963))

Мээрэнгийн хошуу 「副都統(meyiren)旗」

jidgültü beyise ツアガーンビリグ (čaγangbilig)

Цагаан(Ак) соёны хошуу 「白ソヨン旗」

eyetei güng トウルバト (törübatu)

Хар(Улаан) соёны хошуу 「黒(赤)ソヨン旗」

joriγtu güng サンドンジャブ (sangdungjab)

右翼

Баруун амбаны хошуу 「右翼大臣旗」

darqan beyise バルダンドルジ (baldangdorji)

Хөх мончогийн (Шар даагийн) хошуу 「フフ・モンチョク(シャル・ダー)旗」

yosutu güng オチルジャブ (včirjab)

Дөнхөр хошхуу 「ドUNKル旗」

sarayul güng ゴンボジャブ (γombujab)

* 各旗の通称、ボグド・ハーンが授けた称号とボグド・ハーン時代の領主の名前をあげた。トゥバ語が第 1 言語として使用されていたのは、左翼の と 、右翼の である。

なお Бадамхатан1996 で左翼 と右翼 が入れ替わっているのは明らかな誤りである。これは、Бадамхатан がひとりのインフォーマントの情報に頼ったこと、同じ言語を使用する集団が左右の翼に分かれて存在するわけがないという思い込みによるものだろう。彼のフィールド調査報告を参照したと思われる Очир1993 もこの誤りを踏襲している。

表3 アビルメド氏の語る英雄叙事詩レパートリーとそれぞれの効能

「強いもの」 (хатуу, догшин, хэцүү)	vs	「弱いもの」 (зөөлөн, номхон, амар)
----------------------------------	----	----------------------------------

英雄叙事詩の分類と名称	語る日数	どんな家で語るか(効能)
a) 効き目の強い叙事詩		病人が出るなどの苦しみを
1. Талын хар бодон	3 日	あじわっている家
2. Довон хар бөх (1 の一部)	1 日	
3. Бөх алтан нудрам	3 日	狼による家畜被害のある家
4. Бужин даваа хаан	2 - 3 日	もめごとや犯罪に関係した家・ 他人の土地に行きそこになじめない家
b) 中間の叙事詩		
5. Эзэн улаан бодон(3 の一部)	1 日	叙事詩を敬う家、年に1度しか語らない
c) 効き目の弱い叙事詩		
6. Баян цагаан өвгөн	2 日	家畜を失った貧しい家(富裕のための叙事詩)
7. Наран хаан хүвүүн	1 日	子どものない家
8. Аргил цагаан өвгөн	1 日	新婚で子どもを望む家

(著者による聞き取り調査により作成。Туяабаатар1995 によると、ほかに“Зул Алдар хаан”も語っていた。)

略号

УТГА	Улсын түүхийн төв архив
SH	Studia Historica
SE	Studia Ethnographica
SF	Studia Folclorica

資料・参考文献

- P.Нарантуяа 1975. Монгол улсын ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэн, Аман зохиолын хөмрөгийн материал 5-48. Ховд, Баян-Өлгий аймагт явуулсан хээрийн шинжилгээний тайлан.
- Ж.Цолоо 1967. Монгол улсын ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэн, Аман зохиолын хөмрөгийн материал 5-12-7. Ховд, Баян-Өлгий аймагт явуулсан хээрийн шинжилгээний тайлан.
- 『科布多事宜』嘉慶4年原修,道光年間増補(科布多政務総冊)新修方志叢刊24,台北学生書局,民国59年。

- Алтанхуяг, А. 1991. Дүрвэгсдийн хөдөлгөөн. *Түмний хараанаас мултраагүй*. УБ.
- Бадамхатан, С. 1973. БНМАУ-ын үндэсний ба угсаатны хөгжлийн асуудал. *SH*, Т.9-Ү.14, 15-21 т. УБ.
- Бадамхатан, С.(ред.) 1982. Орчин цагийн угсаатны явц ба социалист ахуй. *SE*, Т.8-Ү.1. УБ.
- Бадамхатан, С., Лхагвасүрэн, И. 1996. Алтайн урианхай. *Монгол улсын угсаатны зүй 2, Ойрадын угсаатны зүй*. УБ.
- БНМАУ-ын ардын боловсрол, соёл, урлаг(Статистикийн эмхтгэл)*. 1976.УБ.
- Бурдуков, А.В. 1966. Ойрад халимагийн туульчид. *МАБТУ*.
- Бурдуков, А.В. 1969. *В старой и новой Монголии*. М.
- Бурдукова, Т.А. 1966. Ойрадын нэрт туульч Парчин. *МАБТУ*.
- Владимирцов, Б.Я. 1923 (пер. 1971), *Монголо-ойратский героический эпос*. Петербург-М. (Gregg International Publishers Ltd. England).
- Ганболд, М. 1993. *Үлэмж буян*. Жаргалант хот.
- Гонгор, Д. 1964. Ховдын хураангуй түүх. *SH*, Т.3-Ү.10. УБ.
- Дагва, З. 1977. *Хэвлэлийн үйлдвэрийн үүсэл, хөгжлийн түүхэн тэмдэглэл*. УБ.
- Дулам, С. 1997. Монгол туульсын зан үйлийн шинж, түүний билэгдэл. “*Улаанбаатар*” сонин, No.148. 1997.8.7.
- Дуут нуур*. 1976. Ховд хот.
- Загдсүрэн, У. 1966. Туульч М. Парчины амьдрал уран бүтээлийн тухай. *МАБТУ*.
- Катуу, Б. 1996. *Дөрвөд ардын тууль*. УБ.
- КБМ. 1996. *Коминтерн ба Монгол/Баримтын эмхэтгэл/*. УБ.
- Лодойдамба, Ч. 1987. Үндэсний хэлбэрийн асуудалд. *Монголын театр киноны хөгжлийн асуудалд*. УБ.
- Майдар, Д. 1970. *Монголын хот тосгоны гурван зураг(Эрт, дундад үе, XX зууны эх)*. УБ.
- Майский, И. 1922. *Современная Монголия*. Иркутск.
- МАХН-аас урлаг-утга зохиолын талаар гаргасан тогтоол шийдвэрүүд(1921-1966)*. 1967. УБ.
- Минис, А. ба Сарнай, А. 1960. *БНМАУ-ын Баян-Өлгий аймгийн казах ард түмний түүхээс*. УБ.
- МАБТУ*. 1966. *Монгол ардын баатарлаг туульсын учир*. УБ.
- Нарантуяа, Р. 1987. Урианхай туульс. *SF*, Т.4-Ү.2. УБ.
- Очир, А. 1993. *Монголын ойрадуудын түүхийн товч*. УБ.
- Пунцагдорж, Б.(эмх.) 1990. *Алтайн урианхайн аман зохиолын цоморлиг*. Өлгий.
- Ринчен, Б. 1966. Манай ардын туульс. *МАБТУ*.
- Саруулбуян, Ж. 1991. Алтай дэлхийн эзэн туульч Б.Авирмэд гэв гэнэ. “*Зохист аялгуу*” сонин, 1991, No.7. УБ.
- Туяабаатар, Лха.,1995. *Алтайн урианхайн баатарлагийн туульс, түүний эх сурвалж өвөрмөц шинж*. Өлгий.

- Тишков, В.А.(главный редактор), 1994. *Народы России: Энциклопедия*. М.
- Ховд аймгийн Мөнххайрхан сумын танилцуулга. 1987. Цэнхэр.
- Цолоо, Ж. 1987. Удиртгал, *Арван гурван хүлгийн дуун (Ойрд аман зохиолын цоморлог)*. УБ.
- Цолоо, Ж., У.Загдсүрэн (хэвлэлд бэлтгэсэн), 1966. Баруун монголын баатарлаг туульс. *SF*, Т.4-F.2. УБ.
- Энэбиш, Ж. 1991. *Хөгжмийн уламжлал шинэчлэлийн асуудалд*. УБ.
- Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления методы*. 1988. М.
- The Academy of Sciences (compiled & ed.) 1990. *Information Mongolia: The Comprehensive Reference Source of the People's Republic of Mongolia*. Pergamon Press.
- アンダーソン、ベネディクト 1997. 『増補 想像の共同体』白石さや・白石隆訳, NTT 出版.
- (Anderson, B. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London and New York: Verso.)
- Bawden, Ch.R.(compiled) 1997. *Mongolian-English Dictionary*. KPI: London & New York.
- Brubaker, R. 1997. Nationhood and the National Question in the Soviet Union and Post-Soviet Eurasia: An Institutional Account, in T. K. Oomen (ed.) *Citizenship and National Identity: from Colonialism to Globalism*. Saga Publications: New Delhi, Thousand oaks, London. pp.85-119.
- Bulag, Uradyn E. 1998. *Nationalism and Hybridity in Mongolia*. Oxford.
- 馮錫時 1987.「新疆吉薩爾懸蒙古族歷史概述」『衛拉特史論文集』新疆師範大學學報專号.烏魯木齊.
- Getty A. 1988(rep.). *The Gods of Northern Buddhism: Their History and Iconography*. Dover: New York.
- Hobsbawm, E. 1987(rep. 1989). *The Age of Empire: 1875-1914*. Vintage Books.
- フフバートル 1998.「伝統的モンゴル人と近代的モンゴル人」『東西南北』和光大学総合文化研究所年報.
- Kaiser, Robert J. 1994. *The Geography of Nationalism in Russia and the USSR*. Princeton Univ. Press: Princeton, New Jersey.
- 上村 明 1996.「アルタイ・オリアンハイの宴の歌」『日本モンゴル学会紀要』No.26 (1995).
- Katarbek, I. 1988. Qöke mončay tuuli-yin tuqai, Öbür mongyul-un yeke surγayuli erdem sinjilegen-ü sedgül, gün uqayan neyigem-ün sinjilekü uqayan-u mongyul keblel, 1988:2(『内蒙古大学学报』).
- Khazanov, A.M. 1995. *After the USSR: Ethnicity, Nationalism, and Politics in the Commonwealth of Independent States*. The University of Wisconsin Press: Wisconsin.
- 近藤富成 1995.「清代帰化城遠隔地交易路」『人文学報』1995-257、東京都立大学.
- Lord, Albert B. 1960. *The Singer of Tales*. Harvard Studies in Comparative Literature, 24. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- 『モンゴル史』1, 2, 1988. モンゴル科学アカデミー歴史研究所(編著) 二木博史・今泉博・岡田和行 訳, 田中克彦 監修. 恒文社.
- 森田稔 1993.「トゥヴァのホーメイ国際シンポジウム」pp.8-10『口琴ジャーナル』no.7. 日本口琴協会.

- 岡田英弘 1997. 「『民族幻想』の起源—国民国家は解消しうるか—」 pp.24-32 『大航海』 No.15. 新書館.
- 太田好信 1998. 『トランスポジションの思想—人類学の再想像—』 世界思想社.
- Pegg, Carole 1991. The Revival of Ethnic and Cultural Identity in West Mongolia: the Altai Uriangkhaisuur, the Tuvan shuur, and the Kazak sybyzgy. *Jurnal of the Anglo-Mongolian Society*, Vol XIII, Cambridge.
- Pozdneyev, A.M. 1971-1977(rep.1997). *Mongolia and the Mongols*, Vol. 1- 2, Ural and Altaic Series 61/1-2. Curzon.
- (Позднеев, А. 1896-1898. *Монголия и Монголы: Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892-1893 гг.*, том 1-2. Ст.-Петербург.)
- 島田正郎 1977. 「ボグド・ゲゲン・ホトクトの法典」 『江上波夫教授古稀記念論集 歴史篇』 江上波夫教授古稀記念事業会(編), pp.509-527. 山川出版社.
- スミス、アントニー・D 1998. 『ナショナリズムの生命力』 高柳先男訳、晶文社.
- (Smith, A.D. 1991. *National Identity*. Penguin Books Ltd.)
- スミス、アントニー・D 1999. 『ネイションとエスニシティ：歴史社会学的考察』 巢山靖司他訳、名古屋大学出版会.
- (Smith, A.D. 1986(rep.1995). *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell:Oxford UK & Cambridge USA.)
- 直川礼緒 1996. 「ハカス共和国のチャトハン(箏)シンポジウム」 『窓』 '96. 12. ナウカ.
- 高倉浩樹 1999. 「サハ・ナショナリズム再考—シベリア・ヤクーチアにおけるナショナルな意識と地域意識の相克」 pp.123-140 『社会人類学年報 Vol-24, 1998』
- 田中克彦 1975. 「ソ連邦における民族理論の展開—脱スターリン体制下の国家と言語—」 『思想』 1975-5(No.611), pp.1-21, 岩波書店.
- 田中克彦 1998. 「国家と国家語」 『思想』 1998-10(No.892), pp.76-90, 岩波書店.
- 東田範子 1999a. 「フォークロアからソヴィエト民族文化へ—『カザフ民族音楽』の成立(1920—1940)」 『スラブ研究』 第46号, 北海道大学スラブ研究センター.
- 東田範子 1999b. 「『民族音楽』の変遷とその行方—カザフ音楽の概念化をめぐる—」 『旧ソ連・東欧諸国の20世紀文化を考える』 1998年度センター冬期シンポジウムの記録、北海道大学スラブ研究センター.
- 渡邊日日 1999. 「ソヴィエト民族文化の形成とその効果—『民族』学的知識から知識の人類学へ—」 『旧ソ連・東欧諸国の20世紀文化を考える』 1998年度センター冬期シンポジウムの記録、北海道大学スラブ研究センター.
- 山下宗久 1997. 「アルタイの民族スポーツ祭を見て」 『窓』 '97. 6. ナウカ.
- 山下晋司 1999. 『バリ 観光人類学のレッスン』 東京大学出版会.
- 矢野仁一 1916. 『近代蒙古史研究』 弘文堂書房.
- Zhamtsarano, Ts. 1979. *Ethnography and Geography of the Darkhad and Other Mongolian Minorities*. Bloomington: Mongol Society.(Original version 1934, UB.).
- 張大軍 1980. 『新疆風暴七十年』 台北.