

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——

シンジルト



一 問題の所在

開発はしばしば発展として理解される。物質的な豊かさに限らず、人間の考え方や慣習などの領域まで含む場合、発展は幸福と同一視される。これは今日の開発研究の常識となっている。今日の開発研究に先立ち、約九〇年前の一九三〇年代において、マリノフスキーはすでに文化接触に伴う文化変化を研究する必要性を強調していた「マリノフスキー 1963(1945)」。清水昭俊によれば、フィールドワーカーだけでなく理論家としてのマリノフスキーが展望していた人類学は、ラドクリフ＝ブラウンの構造機能主義に代表されるような「古物趣味人類学」ではなく、矛盾し対立

する諸要因が作りだすダイナミックな変化過程を分析するものであり、そこで人類学の課題となるのは、「現在時に進行中の過程を捉える」ことであった。しかし、人類学は現代にいたっても、マリノフスキーが立てたこの課題を充分解決していない「清水 1999」。無論、マリノフスキーが想定していたのは、彼自身が実見した、西洋に植民地化され略奪的な自然開発を受ける当時のアフリカの現実であった。だが、様式こそ異なるものの、「文化」は変化するという点では、当時も現在も、アフリカもアジアも変わりはない。

ここで言う「文化」は表象領域のみならず、人間の様々な営みの基盤を成す生業のあり方も深く関連するものと

して広く理解されるべきであろう。今日まで我々は、狩猟採集、牧畜、農耕、産業といった表現で生業のあり方を描き、またその順序で人間社会の発展や進化の過程を単線的に理解してきた。とりわけ国境の不可侵を信条とする国民国家の文脈でいえば、その移動の特性から牧畜は時代遅れだけでなく、牧畜社会で生起する諸慣習（いわゆる文化）は人類進歩の障害物として、常に克服されるべき対象であった。他方、近年人類が共通に直面する環境問題の文脈では、農耕や産業社会に比べて、牧畜社会による自然環境への負荷が少ないとの知見が一部に受け入れられはじめ、牧畜文化の再評価もみられる。このように、科学的にもイデオロギー的にも葛藤の焦点の一つとなっている牧畜社会における文化変化のダイナミックスを理解することが、人類学のみならず人文社会科学全体にとっても重要となる。人間は、その歩んできた長い歴史において様々な仕方ですらを取り巻く自然環境と関わってきた。いかなる人間集団も、身の周りの自然環境に対してある種の働きかけを行い、特定の生活様式を紡ぎだし、それを維持していきこうとする。こうした傾向は該当集団の自然認識に反映される。おのずからあるものである「自然」と、その「自然」との関わりにおいて存在する人間自身に対する認識が自然認識だとすれば、その自然認識は、決して「静的」なものではない。むしろ様々な要素が複雑に絡み合いながら、一つの

社会文化現象として変化していく「動的」なものである
〔シンジルト 2007〕。

言語や地域的な違いにかかわらず、筆者が調査してきた幾つかの牧畜ないし元牧畜社会において、屠られない家畜、伐採されない樹木といったモノが遍在していた。その理由に関する人々の説明は、その細部においては多種多様であり、時には相互矛盾でさえある。共通にいえるのは、そうしたモノを「セテル」と称することと、「そうするのがよい」ということである。これは、自らの所有財の使用の一部を放棄することを意味する行為である。この行為は、「そうするのがよい」というシンプルな理解に支えられている。一見して不思議に思われるこの行為はどのような現れ、それに与えられた人々の説明はなぜばらばらなのか、それでも「そうするのがよい」というのはどのように理解すべきなのか。

本論で筆者は、新疆ウイグル自治区イリ・カザフ自治州領内のモンゴル地域にみられるセテル実践の諸様態を分析することで、人々が異なる宗教的地域的な集団や国家政策との折衝の中で、自らを取り囲む動植物など自然界に対するある特定の認識をいかに存続させようと努めているのか、そしてその努めがある特定の時点で挫折したりまた別の時点で思わぬ成果をあげたりする場合、人々の説明はどのように変化するのか、さらにそうした変化にもかかわら

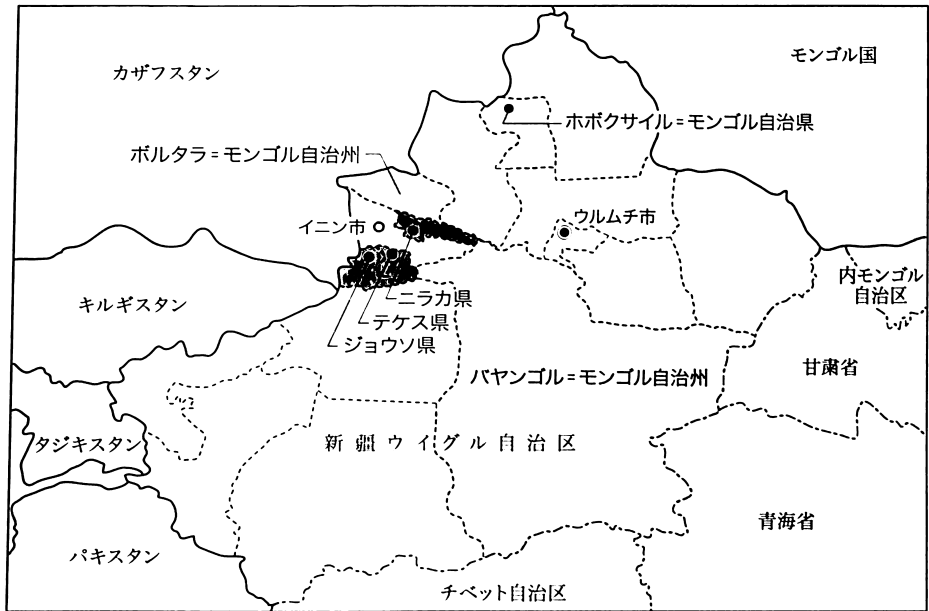
ず特定の認識が人々の間に共有されているのはなぜかを、現地調査で得られたデータを中心に検討する。二節では対象地域のおかれてきた歴史的社会的な状況を概観し、三節では主題となるセテルの輪郭をスケッチする。四節と五節では地域を包摂する社会全体の状況変化を視野に入れつつ、地域で生起するセテル実践の多様性および実践の論理を分析する。六節では多様であるにもかかわらずそれらの実践を支える共通要素を見出すことで、セテルを行う人々にとって「そうするのがよい」ということの意味を解く。

二 最後の遊牧帝国の末裔

民族の博物館と俗称される中央アジアに位置する新疆ウイグル自治区には一三の世居民族（先住民族）がいるとされ、モンゴル族は人口的に五番目に多い世居民族となる。統計上人口の絶対数こそ少ないものの（一七万七二〇〇人、自治区総人口の〇・八六％）、自らの民族自治地域（一つの自治県と二つの自治州）をもち、それらの面積は約五四万平方キロメートルと広く、新疆全体の三割強を占める。しかしながら、一口に新疆モンゴル族（オイラド and 「衛拉特」と総称される）といっても、おかれている歴史的社会的な状況によって、その下位集団の間に相違がみられる。ホボクサイル＝モンゴル自治県とバヤンゴル＝

モンゴル自治州の主体はトルゴド部族であり、ボルタラ＝モンゴル自治州の主体はチャハル部族である。両者とも清朝に対して忠誠を示した、あるいは清朝の新疆攻略に貢献したとみなされてきた歴史をもつ。長い間中央アジアの覇権を握っていた、「最後の遊牧帝国」[宮脇 1995]ともいわれるジューンガル・ハン国は、一七五〇年代清によって滅ぼされた。清の侵攻やそれに伴う天然痘の発生により、六〇万人の死者を出し、ハン国の全域が無人口化する。ジューンガル帝国の滅亡により、ロシアと直接国境をもつようになつた清は、無人地域を埋めるべく、国境警備隊として現在の内モンゴル中部や中国東北地域からチャハルやシベ、そしてダグール人を現在の新疆西部に派遣した。彼らは西遷（西方への遷移）の民とされる。また、現在のロシア領ヴォルガ川下流で一四〇年暮らしたトルゴド部族も、ジューンガルの滅亡を知り、七か月をかけ一〇万人の犠牲を払いながら、一七七〇年ジューンガル盆地に辿りついた。諸外国に清の徳を知らせしめるため、清はトルゴドを歓迎した。彼らは東帰（東方への帰還）の民とされる。これらは今日、いずれも祖国統一というポジティブな文脈に位置づけられる（地図）。

これらとは異なり、モンゴル族の民族自治地域をもたないのが、イリ地域に暮らすモンゴル族である。中央アジアの中央部を東西に流れるイリ川流域に、歴史上様々な遊牧



新疆におけるモンゴル諸地域

政権が誕生した。天山北部は、地理名称としてジュンガリアあるいはジュンガル盆地といわれる。いずれもこの地に本拠地をおくジュンガル・ハン国の名に因んだものである。イリ地域には約三万人のモンゴル族が居住しており、その多くは、いわゆるジュンガル・ハン国の末裔で、ウールド^{ウールド} *Uyghur* (厄魯特) と自称する部族である。清によるジュンガル平定の中、西はカザフ地域、南は天山南部のウイグル地域に逃げ込んだウールド人、および清に投降し中国内地に移住させられていたウールド人が、戦後、清が設立した「ウールド営」という国境警備隊に編入された。警備以外にも、西遷の人たちの生活必需品を補給する義務を課された。この状況は二〇世紀初頭まで継続してきた(写真1)。故郷に住み直した彼らを取り巻く状況は、後にさらに変化した。カザフ人、ウイグル人、漢人などの増加で、彼らは人口的なマイノリティになり、総人口に占める比率が低いゆえに、民族区域自治権をもたなかったといわれる。

諸部族においてウールド人たちは「西遷」でもなく「東帰」でもないからこそ、新疆モンゴル族のなかでの本来の住民という見方もできるが、彼らがよく口にするのは、「我々はこの土地の主であるが、モンゴルの伝統をほとんど忘れている。我々には自治権がないからだ」というものである。他方、新疆のほかの地域のモンゴル人からは、



写真1 1907年当時のモンゴルクレーの首長(中央)と
ウールド人兵士 [馬達漢2004(1940):191]



写真2 1907年当時のモンゴルクレーの寺院
[馬達漢2004(1940):190]

「彼らイリのモンゴル人は、交通不便なところにいるからこそ、古い伝統を守っている。なかでも、モンゴルクレーのほうが、より伝統的だ」とされる。これはモンゴルというカテゴリーに属する異なる地域集団同士の間で相互表象である。前者の場合は、ほかのモンゴル族自治地域との比較において自らの歴史と現状とのギャップを表しているものであり、自らの伝統を否定するものではない。後者の場合は、自分たちとの比較において農耕化や産業化など外部に

よる開発の度合いが低いため、文化の変化が少なく、古来の伝統をより多く守っているという推測であろう。このように、幾分アンビバレントな状況におけるイリのモンゴル人たちは、主にジョウソウ(昭蘇)県、テケス(特克斯)県とニラカ(尼勒克)県に分布する(地図)。三県の中でも、ジョウソウ県のモンゴル族人口(一万三千人)が最も多く、新疆地域で最も古い仏教寺院をもつため、漢人以外の住民からは、モンゴルクレー(モンゴル寺院)と通称されており、イリ川モンゴル地域の中心的な存在となる(写真2)。

しかし、必ずしも外部のモンゴル人が推測するほど、彼らの社会は静的なものではない。日常生活の面では、ウールド人の中には言語的に母語以外、カザフ語、ウイグル語、漢語が堪能な者が多い。特にカザフ語で学校教育を受けたり、カザフ式の名前をもったりする者も珍しくなく、モンゴル語からカザフ語にコードスイッチングされた場合、両者の違いはほとんど見当たらない。また、家畜の屠り方



写真3 筆者の調査期間中、改修されていた
モンゴルクレーの寺院 (2006年8月筆者撮影)

馬」の産地でもある。他方、中国人民解放軍の退役者による「新疆生産建設兵団」の設立に伴い、一九五〇年代以降大量の牧草地が、「荒地」として開拓され農耕に転用されたため、牧畜のみによる生計が困難になった。以来定住化が進み、いわば半農半牧あるいはもっぱら農耕に従事するウールド人の数も増えてきており、特にイリ川の上流、テケス県やニラカ県へ行くにつれ、ウールド農耕民の数が増えてくる。無論、こうした生業面での変化は、カザフ族に

(首を切る *kerzik*)、馬肉の食用など日常生活の各方面においていわゆるカザフ人の影響がみられる。生業形態の面では、イリ川の豊かな水資源、豊富な牧草地に恵まれた三県のウールド人たちの多くは牧畜を営んでおり、特にジョウソク県は中国の三大名馬の一つ、「イリ

も共通に認められる。

言語や生業的な共通性を多くもつウールド人とカザフ人との境界を明示しているのはいわゆる宗教であり、マイノリティのウールド人がイスラム教に改宗さえすれば、そのままカザフ人になるのだと、この地域以外の友人たちに言われ、筆者も調査の初期段階でそう感じたことがある。ウールド人にとって日常的に最も頻繁に相互交渉している地域的マジョリティ、カザフ人との差異化を図る意味で、仏教が重要な要素となると言えよう。しかし、このことは直ちに、仏教はウールド人とカザフ人の集団的な対立のために道具として利用されている明示的な要素であるということの意味しない。同時にこのことは、イスラム教徒がマジョリティとなる調査地域における仏教の存在を無視してよいということの意味するものでもない。そのいずれでもなく、本論にとって重要なのは、曖昧であるものの、その起源が仏教の教えにあるとされるある特定の慣習が、ウールド人の牧畜民あるいは元牧畜民の日ごろの生活にとつてどのような意味をもつのかという点である。(写真3)

三 セテルのスケッチ

他のチベット仏教地域同様、ウールド社会には、ほとんど誰でも知っている「セテル *seter*」という言葉がある。セ

テルの語源はチベット語の「ツェタル *tshar*」ともいわれるが、現地においてその字義を知る人はほとんどいない。生活現場のワールドの人々にとつて、セテルの語源や字義よりも、セテルをすることのほうが重要である。彼らの間では、セテルは単に名詞としてというより、「セテルラフ」「セテルタフ」（いずれもセテルをすることの意）のように動詞化された形態で、あるいは「セテル・マル」（家畜の場合）、「セテル・モド」（樹木の場合）のように複合名詞として使われるケースが多い。抽象的な観念というより、具体的な実践の中においてはじめて、セテルは人々にとつて意味をなす。その実践の場における登場者の一方は人間側で、他方は動植物の自然側である。セテルは人間と自然が関わりあう実践の一つである。

まず最初に人間側をみてみたい。何らかの理由で、自ら所有していた家畜をセテルする牧畜民がいる。それゆえセテルに関する牧畜民の知識は豊かで複雑である。定住化したいいわゆる元牧畜民は、自ら所有する家畜は前者に比べ少ないものの、セテルを行ったり、あるいは家畜がいらないため自ら行わないが行うことの積極的な意義を力説したりするケースも少なくない。セテルの対象の選定および儀礼を行うための日取りを決定するのはしばしば僧侶（ゲンゲ）であり、僧侶の啓発でセテルを行うこともある。セテル儀礼を行う際に、可能な限り僧侶を招聘し、しかるべき経を

読んでもらうことが期待される。

次に他方の自然側である。そこでは家畜がまず重要な存在になる。原理的にあらゆる種の家畜、つまり羊、山羊、牛、馬、ラクダの五畜のいずれもセテルの対象になりうる。選別する際、家畜の外見が重んじられる。毛色が栗色（主に馬）、黄色（頭が黄色の羊や山羊）、黒青色（主に牛）であること、顔つきに威厳がある（スルタイ）こと、体格が大きい（トム）ことなど、視覚的な要素が重要視される。外見より明確な共通項は性別であり、メスの家畜はセテルの対象とはされない⁽⁹⁾。オスの家畜の中でも去勢されたオスだけがセテルになる資格をもつ。年齢として特に厳しい規制はないが、基本的に去勢されて間もない若い家畜がセテル儀礼を受ける。セテル儀礼を受けた家畜は、「セテル・マル」と呼ばれる（写真4、写真5）。家畜は屠るために牧畜民に飼われているが、樹木はそうではない。そもそも草原に少ない樹木は牧畜民に敬遠される場合が多い。ワールド地域も、生きている樹木（クク・モド。直訳すると緑の木あるいは青い木となる）を伐らないという慣習がある。この慣習を前提に、クク・モドがセテルの対象となるケースもある⁽¹⁰⁾。結果、「セテル・モド」「セテル・タイ・モド」といわれる。なお、一つの家畜の群れに普通セテル・マルは一頭に限られるが、セテル・モドはその限りではない。



写真4 セテル羊 (2008年8月筆者撮影)



写真5 セテル山羊 (2008年8月筆者撮影)

この文脈で、人間と自然の両者を結びつけるのは、セテル儀礼である。ここでは便宜上、家畜、とりわけ最も一般的に行われる羊のケースを取り上げ、その様子を概説する。まず、人々が何らかの理由で僧侶に対してセテルする要望を申し込み(また何らかのきっかけで僧侶にそうするようにいわれる場合もある)、それを受けて僧侶は、セテルを行う時間や羊の特徴を決定する。そして儀礼の当日、僧侶を招き読経してもらう。その間、主は羊を泉水など綺

麗な水で清め、それから、僧侶の前に連れてくる。そこで僧侶は、まずアルツ(柏楨の香)の煙でその羊を再度清める。そして、頭・額・背中・四肢・尾の順でバターを羊に塗りつけながら読経をし続ける。最後に清められたザラマ *jalma* (リボン) を羊の首に結び付ける。儀礼終了後、当の羊は元の群れに戻される。

セテル儀礼を受けた家畜や樹木の個体は、それまで属していた群れや林で特別な存在とみなされる。特別なのは、いくつかの約束事によって保証されているからだ。まず、セテル・モドを伐ることは無論、それに登ったり、枝を折ったり、近くで小便したりすることもできない。そして、セテル・マルを屠つ

たり売ったりすることはもとより、その毛を刈ったり(羊・山羊)、それに乗ったり(馬・牛)することもできない。要するに、セテルとなったモノに対して人間は手を出さない。人間にできるのは、種畜に劣らないくらい長い毛を伸ばしながら、群れの中でも自由に練り歩くセテル・マルが老衰し自然死するまで、その永続していく姿をひたすら見守っていくくらいである。これらの約束事は人間の行動を規制するもので、一種の禁忌とも言える。

では、人間がなぜ進んで自らの行動を拘束するのか。筆者はこれまで「何らかの理由で」という表現でそれに言及してきたが、大まかに整理すると次のようになる。一つは動力因である。すなわち、セテルをすれば、到来した不幸から自分や家畜を解放することができるというものである。例えば、家畜の場合は、その「ケシゲ *keisige*」（運氣）が低下し病に罹りやすくなった時、人間の場合もケシゲが低下したため、流産、幼児死亡、手足の怪我、肢体不自由、精神的病になった時、僧侶にノム・ソドル（経文）をみてもらいセテルをするに至る。ここでは不幸は、セテルを行う前提であり理由である。そうすべきだとする当人にとって、不幸がセテルの原因である。

もう一つは目的因である。つまり、セテルをすれば、さらにケシゲを呼び寄せることができ、人間も家畜も健康で、土地も安寧で居続けられるのだというものである。例えば、木をセテルするのは、土地や水の主を喜ばせるためにも必要だという。また、家畜をセテルするのは、家畜の群れのケシゲを維持するために必要だからという説明もある。というのは、ほかの家畜に比べて、群れの中で最も目立ち、人の目に付くのがセテル・マルのほうであるために、群れ全体の数や個々の家畜の存在が目立たなくなり、家畜全体のケシゲを保護する役割を果たすからだという。ここでいう人とは家畜泥棒に限定するのではなく、普通

の人も指す。牧畜民は一般的に、他人に自分の家畜の数を聞かれたり、家畜の増加が注目されたりするのを好まないからだ。また、オオカミなどもセテルの威厳に圧倒され、家畜の群れを襲撃できなくなるという。ここでは幸福は、セテルを行うことの帰結であり理由となる。そうすべきだとする当人にとって、幸福がセテルの原因である。

直線的因果律では説明できない二つの理由は、あたかも互いに独立したもののように見えるかもしれないが、実はそうではない。不幸を未然に防止するためにセテルを行うケースもあり、それは不幸を前提にすると同時に、幸福を追求するという意味もある。このようにして実際、両者は相互に交差するものであり、それを可能にしているのは、「そうするのがよい *sajin*」という理解である。

また、上記の整理から零れ落ちるものがある。それは純粹に喜びや愛情を表すものである。例えば、高僧が来訪する際に家畜を進呈する習慣があり、その高僧はしばしば清めた上でその家畜を当人に返すのである（委託管理放牧）。その家畜はセテル・マルとみなされる。それは、高僧からいただいたのだ、という喜びを表すためである。さらに、自分の特別に可愛がっている特定の家畜をセテルするケースもある。この場合は、その家畜に対する愛情を表すためである。喜びも愛情も、運氣や恵み、つまり、ケシゲを前提にしている。こうした理由も、また「そうするのがよ

い」という一言で言い表せる。

セテルをするのがよいという理由は、すべてのモノ、つまり人間および人間以外の家畜、樹木、土地などあらゆる自然の中に、ケシゲが遍在するという認識に支えられている。例えば、馬のケシゲはタテガミに、山羊や羊あるいは牛のケシゲは尾にあるといった具合である。そのため、家畜を売るときにはそれらの毛を少しとっておく。そうすれば売ったとしてもそのケシゲは残る。ケシゲ自体はニュートラルなあるいはあいまいなものではなく、運氣以外に幸運、恵み、気品、幸せなどポジティブなもののみを指す語である。自然界にもケシゲがあるというのは自然界に対する擬人化ではなく、最初からあるためである。ケシゲの前では、自然と人間は対等である。ケシゲのためには、セテルをするのが必要となり、「そうするのがよい」というわけである。

上記を踏まえて、人間が何らかの理由で自然の範疇に含まれる特定の対象の命や魂を自由にする、あるいは解放する行為のことだと、セテルを定義することができよう。この定義から、約束事としての「屠らない（あるいは伐らぬ）」こと、そして理由としての「そうするのがよい」とことが、ほかを凌駕する項目であることが窺える。

四 セテルは屠られないか

定義は規範的なものである以上、多くものを捨象することになる。実践において登場するセテルのあり方は、よりダイナミズムに富んでいる。この節では、「屠らない」という項目を取り上げ、セテル実践の動態をそれがおかれてきたネガティブな社会的状況において提示する。

直線的因果律で考えれば、セテルは証明不可能な論理に基づくものとなる。そのため、セテルも科学の対極にある「迷信」として扱われてきた。例えば、広く使用されている『モンゴル語漢語辞典』をはじめとする多くの辞書や事典などにおけるセテルに関する定義説明は、必ず「古旧詞」や「迷信」といったカテゴリーの下で行われる。「古旧詞」とは文字通り古い時代の語を意味する。その上で、セテルは「迷信者が、馬・牛・羊・犬などを仏に捧げるため、それらのたてがみや首に締めるリボン」と否定的な意味合いで定義される〔内蒙古大学蒙古語文研究室編1977: 880〕。無論、このような迷信としてのセテル理解は、書物だけに限られるものではない。

イリ地域が社会主義政権下におかれたのは、一九四九年であった。私有制を否定する一九五〇年代の土地改革によって、牧畜民たちは異なる階級に分けられた。豊かな牧

畜民が牧主とされ、その家畜や牧草地が没収され、その使用人や貧者に配分された。一九五八年から始まった人民公社化時代には、家畜や放牧地はすべて村など集団に分配されるいわゆる集産化が進められた。さらに迷信排除の強化に伴って、土地を失った僧侶も寺を離れ、家畜を失った牧畜民にはセテルも当然でなくなつた。人民公社化以降、農耕の規模は拡大し、定住化が進められた。そのため、ウールド人も、木を伐採せざるを得なかつた。伐採は国家推進の下で展開され、国营林場などのためにウールド人たちはクク・モドを切り倒し、馬で運んでいた。農耕化と定住化が文化大革命時期を通して徹底されてきた。

こうした中で、それまでセテル・マルやセテル・モドの対象であつたモノが、ウールド人にとって屠り、伐る対象となつたのである。この矛盾を経験してきた老人たちの説明は、意外にも明快だつた。「当時、自分のセテルが売られたり屠られたりすることに抵抗感が強かつた。しかし、それは仕方ない。その時代だから。そうしないといけないから」という。木を伐採したことで、病気になることはないかという調査者の質問に対して、「それはなかつた」というのが、よくある答えであつた。その理由を、A氏（ジヨウソ県、八〇歳、女性、牧畜民）の説明に基づき要約すると次のようになる。

どのような時にも政治と仏という二つの存在がある。

当時の政治が我々の慣習を否定していた。とてもセテル云々という状況ではなかつた。そこで、我々は何らかの方法を見出すよう努めた。それを見て、私は我々に一定の自由をくれた。私は我々を赦してくれた。

つまり、昔はクク・モドを伐つていたものの、それは決して自ら進んで行つたことではなく、個人の中ではセテルに対する敬意は依然あつた。言い換えれば、当時、国家のためにセテルを売つたり屠つたりしたので病などに罹らなかつた。もし個人のためにそうしていたら、きっと病気に罹つたに違いないというわけである。このことを証明するかのうちに、一九八〇年代以降、国家の宗教や経済政策が緩和されるとすぐに、多くの牧畜民はセテルを復活させていく。セテルが厳禁された時代においても、解禁された時代においても、牧畜民にとっては魅力があるもので、条件さえ整えばセテルを行う。そうするのがよいからである。

このように、全体としてセテルを行うのがよいとされる。しかし、その方法に関してはいくつかの齟齬がみられる。これまで述べてきたセテルをめぐる約束事の中で最重なる項目が「屠らない」ことだつた。しかしそれがどうやら必ずしもすべての人に守られてはいないようなのである。ウールド地域においては、オボー祭りの際に供養を行う。村単位など集団で行われるオボー祭りの時には、その集団に属する各世帯は、順番で供養獣を提供する。また、



写真6 供儀獣として土地の守護神に捧げられた羊の頭部・四肢・皮が、オボーに吊るされている
(2010年8月筆者撮影)

集団ではなく特定の世帯が自分のオボーを祭る場合、その世帯自ら供儀獣を提供する。当然いずれの場合でも、供儀獣の候補となるのは普通の家畜である。(写真6)

ところが、中にはひそかに年配のセテル・マルを提供する者もいるといわれる。それは、ジョウソウ県のある郷での出来事だった。同郷の五〇歳の教員B氏(男性)は、地域の有識者や長老を紹介するなど筆者の調査を力強くサポートしてくれた。それだけでなく、彼自身も同郷の歴史やセテルに関して豊かな知識をもっていた。ある日筆者は、セテルの老後についての彼の言及に驚いた。「……色々あるけど、老衰したら、デール(高地の意。オボーに相当)に行つて、皮と内臓そして骨を燃やして、残った肉は茹でて食べる」。それはつまり、結局屠るということかという筆

者の質問に対して彼は、「それは、オボー・ナイル(祭り)の時、天に捧げる(ウルグネ)ため、屠るのだ」と答える。我々の会話は続く。

筆者…理由はそれだけなのか？

B氏…いや、老衰したということが、前提である。

筆者…でも、年とつたと言つても、屠つてはいけな
いのセテルだと思つていただけ。

B氏…それはそうだ。しかしこれには色々ある。時には歩いてる間に自ら死んでしまうケースもある。

いま話しているようなケースもある。自分の老衰し

ているセテル羊をみて、心配をする人間がいる。そこでどうすればよいのかを僧侶に確認する。僧侶の許可を得た場合、さつき言つたようになる。

しかし、B氏の説明は、筆者にとつてすぐに納得できるものではなかった。数日後、筆者はB氏とその紹介で知り合つた六八歳の農耕民C氏(男性)の自宅で、三人で食事をした。食後、先日のB氏の話の思い出し、セテルの老後について質問した筆者に対して、C氏は説明する。「自然に老死したら、オボーに持つていき燃やすこと(チェンダルラフ)になる。決して屠つてはいけない」。そこで、筆者はB氏の説明を引用しながら聞く。「人によつては老衰したセテル・マルを屠るのだという話も聞いたが……」。そこで、C氏は答える。

そういう人間は確かにいた。アミタン「生き物の意。ここでは自分より年下の人」は、数年前に、一三歳のセテル・マルをオボー・ムルグフ〔祭る〕の時に屠ってしまった。アミタンはケチな人なので、「普通の」若い家畜を出したくなかったからだ。オボー・ムルグフの時には、それを提案した世帯は必ず、供物に羊を出すことになっているから。でも、結果、ここ数年、アミタンの家はずつとうまうまいかないのだ。家畜も人間も色々な病気に罹っている。

そこで、調査者は隣にB氏がいることを知りながら、あえてC氏に聞いた。「この前Bさんが、僧侶の許可があれば、オボーで屠って食べてもよいと言っていたけれども……」。C氏は答える。

それは正しくない。今の僧侶の中には、分かってない者もいるから。セテルの肉なんて食べてはいけないよ。ましてや、屠ってはいけない。どういう理由でいかなる死に方をするか、それは仏だけが知るものだ。我々はそれ〔セテルの死体〕をチェンダラフするだけだ。

その時、B氏が言う。「俺の知人が、老衰したセテル羊を自宅で屠って、皮と頭をオボーに持って行って燃やしたよ……」。実際そのことをC氏も知っていたようで、次のように言った。「屠っただけでなくて、肉まで茹でたのでは

ないか。たいした味もしないはずなのに。もう年だったから」。

筆者…茹でて食べたのか？

C氏…オボーに行つた若い連中も食べていたよ。

B氏（も小声で言う）…そう、食べたよ。

そこで、「食べてはいけないのではないか」という筆者の執拗な質問に対して、C氏は説明する。「まあ、本人が屠つたので、仕方がないのではないか」。そこでB氏はより積極的になり、「年をとったからさ。もう一六歳だったよ」と言う。老衰したので屠つてその肉を食べるのだという彼の持論を通そうとする。

実際、時間が立つにつれ、B氏の見方が特異なものではないことに徐々に気づかされた。例えば、テケス県のD氏（七〇歳、男性、農耕民）やニラカ県のE氏（八〇歳、男性、牧畜民）なども、しかるべき儀礼を行つてから、老衰したセテル・マルをオボーで屠つてもよいという。ただし、B氏と異なるのは、その年とつたセテル羊は必ず新しいセテルに更新されるという点である。また、ジョウソウ県のF氏（六五歳、男性、農耕民）もB氏と似たようなことを言う。「……もちろん屠ってはいけない。ただ、もしその主が亡くなり、そしてそのセテル羊もかなり老衰したら、その息子がその羊をオボー・ムルグフの時に送る（ジャラナー、屠る）ことができる」。屠らない前提を認め

つつも、彼は屠る理由を次のように説く。「一年をとつたら、どこかの訳の分からないところ（他の民族の地）で死んでしまつたら困る。そうならないように、それを清潔なおポーに連れて行き、送るのだ」。しかしB氏と異なるのは「食べる」点にある。「その肉や毛のすべてをおポーで燃やさなければいけない。食べてはいけない。これが本来だった。しかしどうやら、最近の若者にはそれを食べる人もいるらしい。それはだめだ」。

このように、老衰したセテル・マルを屠つてもかまわな
いということに、むしろ賛同的な意見が多数を占めている
ようだ。ただし、それらの見解には、「新しいセテルに更
新」すること、「訳の分からないところ」で死ぬことを回
避すること、屠つてもその肉は食べないことなどの前提条
件があるという共通点がみられる。また、賛否を問わず、
若者の問題がよく問われている点でも共通している。特に
「食べた」といわれるのはしばしば若者である。多くの老
人たちにとって、自分たちと違つて、セテルに対する若者
の態度は理解困難なもので、それは現在の社会自体が理解
困難なことに対応している。老婆G氏（八三歳、ニラカ県
牧畜民）の言葉に、それがよく表れている。「本当は、セ
テルは）年とっても屠つたりしない。肉も食べてはいけな
い。しかし、今の時代は分からない」。

屠つてもかまわなという人とそうでない人との間、

老人と若者との間に、もはや接点がないかのよう
にみえる。セテルの老後の問題をどう考えるべきなのか。社会的
役割において上記の人たちから一定の距離をもち、セテル
の儀礼を司る存在としてしばしば言及されてきた僧侶の説
明に耳を傾けることも重要だろうと思われる。しかしなが
ら、その僧侶たちの説明もまた意外とシンプルなものだつ
た。例えば、ジョウソウ県の僧侶のH氏（四〇歳）は言う。

老衰したら、行動が鈍くなり、色々なオンドーン・ア
ミタン（他の生き物。ここでは、他の民族の人間）
に、盗まれたり、殺されたり、汚されたりする。だか
ら、そうするのだ。

ということとは、本来なら老衰しても屠つてはいけないとい
うことかという筆者の質問に対して、彼は「そうだ。昔は
草原が広く、オンドーン・アミタンが少なかったときに
は、それこそ自然に亡くなるまで、自由にさせていた。す
べて仏に任せていた。今は、条件が許さない」と答える。

筆者…いつからそうなったのか。

H氏…一九八〇年代からだと思う。それ以来、盗まれる
ケースが増えたので、老僧たちがそのように決めた。
筆者…今でも実際草原で自然死したセテル・マルがい
るのか。

H氏…そういうものもある。その場合、おポーにいき、
主が清潔に処理する（燃やす）。

筆者…昔は、すべて仏に任せていたというのは？

H氏…オンドーン・アマタンが少なかったら、汚される心配はなかった。

筆者…実際盗まれたりした経験があるのか。

H氏…私にはないが、「セテル・マルを」なくした者がいる。

このように屠ることを事実上認めるような僧侶の説明は、C氏の表現で言えば、「分かってない」僧侶の説明に相当するだろう。また、屠ることを否定する人たちの存在を考えれば、僧侶の説明やその影響がセテルの老後の扱い方すべてを方向付けてしまうような絶対的なものとは断言できない。さらに、オンドーン・アマタンが一九八〇年代になって突如現れたわけではなかったことなどを考えると、その説明は幾分説得力に欠ける。

しかし、僧侶が言及した、盗みが増えた一九八〇年代というのはむしろ重要であろう。これは中国全体における経済改革の時期と重なる時期であり、地域のオンドーン・アマタンもウールド人も、数十年ぶりに再び家畜を自分の手に入れることができた時期でもある。この時期が政治イデオロギーから経済合理主義に突入した時期だったとすれば、セテルは、政治イデオロギーの時期における封建迷信、排除の対象という位置づけからいったん解放され、経済合理主義の時期においてはその神秘的なイメージが抜け

落ち、人々にとって食用可能な資源へと変貌してきたと考えられる。セテルの生物的な家畜としての側面を社会全体が求めるようになったとすれば、その扱い方にも変更が必要となる。また、この時期は僧侶以外、屠ることを認める人たちにも共通に経験されてきたものである。こうした人たちが自ら行っているセテルの方法に修正を加えてきたという可能性は否定できない。その限りにおいて、セテルの扱い方がどのように変わってきたかに関する僧侶H氏の説明は説得力を増す。彼の説明は、社会状況の変化に合わせて展開してきた、セテルを行う側の方法上の変化を物語るものである。

その方法の変化は、行為自体を否定するものではない。上述のような、老衰したセテルを屠る「けちな人」も、その肉を食べてもかまわないとする人も、セテルを行うことの意味を否定しない。その行為は、本節の冒頭に述べたような抗うことのできない社会的な制約を受けた集産化の時代を除けば、一貫して行われてきたものである。説明の細部における齟齬はあるものの、全体としてセテルを行うのがよいことだという牧畜民の考え方は消えたわけではない。それは元牧畜民たちにとっても同じである。家畜が少ないあるいはいないため実践こそできないが、セテルするのがよいという考え方の実在は、セテルに関する彼らの知識の豊かさから窺い知ることができよう。集産化の時期が

その終焉を迎えるや否やセテル行為が復活し、その期間における行為の断絶や空白は実践者たちの説明によって補填された。また、経済合理主義の時代における老衰したセテルの処遇をめぐる形式上の懸案も、僧侶たちが与えた解釈によって解決されてきたように考えられる。

ここに新たに浮かび上がる問題は、老衰したセテルを屠るといふことがある時点で当然となった場合、セテルという実践はもはや元来の意味を失うのではないかという点である。つまり、違反されてよいようなルールは、もはやルールではなくなるのではないかという問題である。しかし、これまでみたように、あらゆるモノにとつてよいものとしてのケシゲがあり、その維持のためにセテルが行われているのである。その認識に基づき、「そうするのがよい」というのは、セテルをする人間の理由となる。ルールの変化あるいは多様化が進行しても、この認識に変異がない限り、行為の性質は容易に変わるものではない。

五 セテルは環境にやさしいか

セテルにおおよそ相当する漢語は、放生 (*fāngshēng* ファンシェン) となる。一九九〇年以降、経済発展に伴い中国の富裕者が増え、功德や贖罪のため、毒蛇や肉食亀などのより珍しい野生動物を買い取り、公園や湖等に放つ放生と

いう現象が頻発した。しかしそれが行き過ぎた結果、動物虐待や環境問題を引き起こし、貴重な野生動物の密猟に繋がっていると関係機関から警告を受け、「科学的な放生」が勧められている。そうはいうものの、全体として二〇〇〇年以降、放生を行うことは環境保護意識が高まる今の中国においてはプラスの評価を受けている。例えば、教育目的の専門雑誌においても放生概念が登場し、菜食主義・動物保護・環境保護を掲げるネットワーク、中華放生連盟 (<http://www.zhfs.org/>) が誕生するなど、人間と自然の調和を目指す社会における功德の一つとして、放生は一目置かれる存在となる。また、マスメディアやアカデミズムにおける放生は、単なる「旧習」ではなく、仏教伝来以前からすでにあつた中国の伝統文化として位置づけられ、そしてその関連で牧畜文化へのポジティブな言及も増えている(例えば、明 [2007]、張 [2003])。さらに、チベット族やモンゴル族に代表されるチベット仏教諸社会における「放生」(本論でいう、セテル) など、民俗慣習に内在する環境保護としての積極的な意義を力説し、その継承と発揚を唱える論述も多く現れている(例えば、徳却卓瑪 [2007]、李加太 [2009]、秀・安 [2007])。このように、中国社会という大環境が、セテルにとってポジティブな方向に変化しつつあるのだと言えよう。

中国内地で最大のチベット仏教寺院である雍和宮は、清



写真7 雍和宮で3本の太い線香を立てる若い参拝者たち (2010年1月筆者撮影)

の乾隆帝がジュンガル・ハン国の懐柔をも図って一七四四年に建立した寺院である。北京の繁華街の中心に位置する同寺院は、現在でも中国の少数民族政策や宗教政策の動向を象徴する存在である。寺院の僧侶たちとりわけ高僧たちは、モンゴル族がほとんどであるのに対して、来訪者のほとんどが全国各地から上京する漢族の人々であり、入場者数は平日でも数千人を越える。数人の来訪者にインタビューしたところ、他の寺院に比べここは商業化されてい

ないからよく来るようになったという。北京の漢式仏教寺院に比べて、ラマ廟とも称される本寺院はより「本物」の仏教寺院と理解されているようである。僧侶たちによれば、一昔前の来訪者はほとんどが観光目的だったが、今は参拝目的の者が圧倒的に多く、寺院に

おいて蛇や鳩などの放生を行う参拝者も増えているという。「放生はよいが、そのやり方は理解できない」と戸惑う僧侶も少なくない。それは彼らのよく知るセテルとの比較において生じた戸惑いであろう。(写真7)

方法の相違はともかく、放生は近年その影響を広がっているとさえいえる。それが、ウールド社会におけるセテルのあり方にとどのような影響を直接与えているのかは明らかではない。地域内部の文脈で言えば、地方自治体はそれを迷信として禁止することこそないものの、他のモンゴル族自治地域、例えば、二節で言及したホボクサイルIIモンゴル自治県では、セテルはモンゴル族の重要な文化要素とみなされ、自治県の無形文化財にも登録されるなど、地方政府の保護を受けているのに比べて、イリIIモンゴル地域においてはほとんどみられない。他方、ウールド人の幹部たちの中には、セテルを「これは我々の緑色文化」だと自認する人が多い。これはマスメディアで頻繁に宣伝されている「生態文化IIエコカルチャー」の言い直しであろう。

これらとは別に、事実として、村・郷・県単位でオポーを新たに建てる現象が、二〇〇〇年以降急増しており、筆者が見聞したいくつかの大型オポーはほとんど二〇〇六年以降のものであった。それらは観光客のための見世物ではなく、セテルなど儀礼を行う場所としてあり、鉄筋コンクリート製となっており、頑丈である。建築資金はほとんど

村人の募金によるものである。この事象をみる限り、この地域における伝統文化が、より強化されているように推測することも可能であろう。特にセテルの文脈でいえば、その主な担い手である牧畜民たちに、セテル慣習の強化を期待しやすい。しかし、実際の状況は必ずしもそうとは言えない部分がある。

これまで述べたように、セテルはワールド人の不幸と幸福など生活の各領域に関わりあっている。三節ではセテルを行う理由として人間の病などの不幸という要素に注目した。しかし、実際問題として、生き物としてセテル・マル自体が病む可能性がある。その場合の対応はどのようであるのかに留意しつつ、セテル実践の動態の検討を進めたい。セテルを信じない他の民族の人間に「盗まれる」からという理由で、老衰したセテル・マルを屠るようになったという説明がこれまでであった。他方、「盗まれる」ことが、セテルをしないことの原因になるケースもある。さらに別の理由で、セテルをしないケースもある。実際、家畜が少ないといった経済的な理由でもなく、またセテルを行うのがよいことをよく知りながら、「しない」という若者もあり、そのよくある理由は、セテルが病気になるというものである。

例えば、ジョウソウ県のある山奥で暮らしている牧畜民 I 氏（男性、四二歳）は、一〇〇〇ムーと四〇ムーの牧草地

と農耕地、十数頭の牛、一五〇匹の羊、二〇頭近くの馬をもち、この地域では裕福で、考え方によっては最も典型的な牧畜民と位置づけられよう。しかし彼は、自らはセテル・マルをもたない。その理由として、「盗まれる」に加え、「病気が流行ったときに、予防接種などを行わなければいけないこと」が重要な要素となっている。つまりセテルは、触つてもいけない存在なので、ましてや注射するなどはできないというのが彼の理由である。疫病が流行ったときに他の家畜に注射してもよいが、セテル・マルだけを放任することが自分にはできないというものである。このように、地域の「若者」、I 氏にとって、疫病があり、またその予防のためにセテル・マルに定期的に注射針を打たなければいけない現在においては、セテルをすることはそれを冒流することになる。これまで紹介したように、自分や家畜、そして土地などのケシゲを保持、強化するためという理由でセテルを行うケースがほとんどだった。生き物としてのセテル・マル自体の立場になって、セテルをすべきかどうかという行為自体を考えるものが少なかった。I 氏の事例では、聖なるともいうべきセテル・マルがこれからおかれるだろう環境条件が整わなかった場合、行わない方法を選んでその聖性を維持しようとしているということが考えられる。（写真 8）

牧畜民にとって、樹木はそれほど身近な存在ではなく、



写真9 ザラマで飾られる
セテル・モド
(2008年8月筆者撮影)



写真8 山奥の夏営地で牛乳酒をつくる1氏夫妻
(2006年8月筆者撮影)

樹木の伐採はその生業的な特徴からみて必然的なものではなかった。しかし、二節で概観したように、一九五〇年代以降、定住化が進められ、移動の範囲が限定されたためいわゆる純粋な移動式牧畜（遊牧）がなくなり、定住式牧畜が主流となった。それまでの冬営地などに生活の拠点をおき、固定家屋を建築する必要が生じた。家屋を建てる際に、樹木の伐採が必要となり、それもクク・モドでないといけない。つまりクク・モドは、伐採と同時に状況にに応じてセテルの対象ともなる。そのため、家畜と異なり、樹木はセテルかどうかに関する人々の説明に不一致がみられる。一九九〇年代以降、環境保護のため、地域において樹木の伐採が禁止された。木材の需要は州都インニン市からの購入で満たされている。そこで、環境を保護するための行為としてセテルをするための行為には、結果的に類似性がみられるかもしれない。保護する側からみれば、植物としての「木」という種を彼らが保護していることになる。セテルする側からみれば、自分たちは生き物として「クク・モド」に手を出さないでいるだけである。実際、多くの人は、たとえセテル・モドという表現を用いなくとも、家畜をセテルするのと同じように、木をセテルする行為を行っている。その中には「若者」もいる。（写真9）

そのような若者と接した経験のあるテケス県の僧侶J氏（四六歳）によれば、数年前、ある若者が、彼のところに

来て、足の痛みがひどく、医者に診てもらっても治らず、ぜひ診てもらいたいと告げたという。「私が経文を見た限り、彼はその年、木に手を出してはいけないことになってた。そこで、彼に君が木の命を苦しめたことがあるのかと確かめたが、彼は無いと言った。よく考えなさいと念を押したら、彼は思い出し、前の年、牧草地を囲む作業のため、金属製ネットを張っていた。曲がり角にたまたまあったクク・モドに、鉄線を巻きつけたことがあったという。彼の名前はKで、三〇代の若者だ。後に彼はその有刺鉄線を解いた。それで彼の足はよくなった。彼は、クク・モドを痛めるべきではなかったと反省していた」。

この記述では、いかなるクク・モドも伐採してはいけないという、セテル・モドの前提そのものがみえたように思われるかもしれない。しかし、J氏の「木に手を出してはいけないことになってた」という言及は、すべての人間に対して言っているのではなく、木の年に生まれた者（モドン・ソイル・タイ・クムン）が、木の年において木に手を出し（伐る、あるいは痛みを与える）たら、木に関わる病に罹る確率が高くなることを意味する。また、この言及は木を伐採すること自体を全面的に否定するものではない。「木の年に生まれた人間が、木を伐る時には、まずほかの人に伐ってもらう必要がある。これを知らない人間は、伐ってしまうかもしれない。そしたら病気になる」と

いう。病気になるたら、木をセテルするのだというわけである。つまり、クク・モドに手を出した人間すべてがひどい目に遭うのではなく、特定の間が病気になるのだという説明である。

その時に、K氏がその木をセテルしたのかという筆者の質問に対して、J氏は、「見ていないから、したかどうかは知らない。しかし、きつと彼にスセゲ *su-se-ge* があつたら治つたと思う」と答える。実際、K氏の治療に当たつていたのは、テケス島のLという医者（男性、五〇歳）であつた。L氏は、この地域で知名度が高く、ウールド人のみならず、多くのカザフ人にも厚く信頼されている人である。彼は当時K氏の病状はとも不思議で、「病因は分からないが、ひどく腫れていた」と言う。またそれまで他の病院では、関節炎と言われたが、自分はシャラ・オス（黄水・関節腔内に溜まる病変性血液による病の名）と判断して、二か月の薬を処方したと言う。しかし、K氏はその痛みについて耐え切れず、僧侶のところに行つて治してもらつた。L氏によれば、治つたK氏は自分に対して、冗談半分で「お医者さんというのは実に役に立たず、お坊さんが一回経文を見ただけで、俺の病気が治つた」と言つてきたというだ。

それを受けL氏は、「実に不思議。あれほどひどかつたのに、信じられない速さで治つた。治つたのは、きつと、



写真10 カザフ人患者の脈をとるL氏(2006年9月筆者撮影)

スセゲによるものだと思う」と感想を筆者に言った。つまり医者である彼にとつて、自分の処方した二か月の薬をちゃんと飲めば治るということに自信はあった。しかし、「やつは一五日しか飲まなかった。僧侶に頼んだら、なんと二日間で治ってしまった」とも驚く。そこで、彼が驚いているのは速度のほうである。彼によれば、実はそれまでも、似たようなケースがいくつかあり、それらも「スセゲの問題なのかもしれない」と言う。

このように、僧侶も、医者も、K氏の病気が治ったのは、「スセゲ」があったからだという点で一致している。ここで言うスセゲはおおよそ、信仰、信心、信心深いことを指し、他の単語との組み合わせによつては迷信にもなりうるような、多義的な言葉である。スセゲに説明の力点をおくのは、

K氏の病をめぐる現象が科学的に検証困難だからである。ここでのスセゲは、セテルするのがよいということを深く信じることを意味する。さらに言えば、セテルの前提であるケシゲの存在に対する信念を共有することも意味する。こうした意味で、そこで問題の焦点の一つになり、大事にされている「クク・モド」は、環境保護の文脈で登場する「木」という種ではないことが分かる。もちろん、実際互いに仲のよい僧侶Jも医者Lも環境保護には反対していない。また、「若者」という文脈で言えば前述のI氏はセテルをしないことを選び、K氏はセテルすることを選び、若者としての両氏は正反対の道歩んでいるようにみえた。だが、両氏の選択はともに本来セテルするのがよいという点では大差はない。また両氏とも僧侶や医師と同様、環境保護には異存はない。四者ともに、現在の国家政策がよいとみている。(写真10)

六 牧畜民にとってのよいこと

老衰したセテル・マルを屠つていいか否かをめぐって四節で現れた諸現象と、セテル・マルの病やクク・モドへの働きかけについて五節でみた人々の振る舞いは、異なる時代の出来事ではない。それは筆者がここ数年見聞してきたものであり、そのいずれも、ワールド社会において「現在

時に進行中の過程」にある出来事である。ワールド社会は閉鎖的でなく、二節で述べたように、遊牧帝国から近代国家に包摂されてきて、帝国の末裔から共和国の国民になった。近代国家における集産化・迷信の排除・経済改革・環境保護のいずれもその時々々の為政者にとって目指すべき事柄であり、広義の開発である。これらの開発が、科学に基づくものと自認される限り、発展や幸福を意味するものにならう。いずれの開発においてもワールド社会は部外者ではなかった。この意味で、四節と五節での事柄を、この一連の開発という時間軸に配置してみることは可能である。その場合、セテルを行う具体的な方法上の変化がより目立つようになる。そのみに着目すれば、慣習や文化としてセテルが、変化し歪んでいく過程がみえるようになるかもしれない。

同時に、上記の現象や振る舞いを、セテルという実践自体の空間軸に配列しなおしてみることも可能である。その場合、セテルを行う側が与えた、「そうするのがよい」という理由、その理由を支える「ケシゲ」という認識自体に、大きな揺らぎはないことが窺えよう。三節で述べたように、牧畜民や元牧畜民のワールド人の間には、人間および人間以外の家畜、樹木、土地といった自然界のあらゆる個体の中に、ケシゲが存在するという考えがある。この考えにおけるケシゲの中身は、運氣、幸運、恵み、気品、幸

せなどポジティブな要素によって構成されている。ケシゲ自体は、ある特定の行いによって失ったり、また別の行いによって取り戻したり、さらに蓄積したりすることが可能である。ケシゲは、人間の意志や努力と無縁とされ、偶然としての意味しかもたない「運」とは似て非なるものである。ケシゲの喪失を防止し、その維持や蓄積を目論む能動かつ可視的な行為の一つが、セテルである。セテルを行うこと自体が無条件によいというのは、このためである。

セテルは、牧畜民がケシゲという認識を実践のなかに表現していく際の一形式である。それゆえに、彼らにとつて、セテルの語源や字義の重要性は二の次であり、実用されるのはその動詞形などとなる。また、表現の一形式であるがゆえ、セテルをめぐる表象の間口は広い。その儀礼にしばしば僧侶が関わるため宗教的なものとして、それが登場する地域がテュルク系諸民族に取り囲まれているためエスニックなものとして、それを行う人たちの個別的な説明が多様であるため贖罪や利己的なものとして、その対象範囲が人間以外の動植物までを含むため自然環境にやさしいものなどとして、幾重にも表象することは可能であろう。ただ、これらは、セテルという行為現象の表層をなぞるものに過ぎない。

セテルを基礎から支えているのはケシゲである。一節の文脈でいえば、牧畜民や元牧畜民のワールド人にとつての

ケシゲという認識は、それがおかれる自然環境、従事してきた生業のなかで獲得された「自然認識」の一つと言えよう。ケシゲは、おのずからあるものである「自然」だけではなく、その「自然」との関わりにおいて存在する人間自身に対する認識でもある。後者において、幸福追求としてのケシゲの本質がより顕著に表れる。ケシゲのためにセテルをすることがよいとみる彼らにとつて、無論、よいものやよいことはほかにも多くある。それらは例えば、よい気候・よい牧草地（換言すれば、耕地や企業）・よい家畜（農作物や製品）・よい肉（収穫量や賃金）・よい健康状態・よい家庭・よい子ども・よい人生といった具合に、ほかのどこの社会の人間とも変わらないような事物や物事である。ただ、それらは、互いに内的な関連が希薄である。牧畜民や元牧畜民である彼らにとつて、それらを繋げるのが、ケシゲという認識で、セテルという行為である。諸存在によいものとしてケシゲが遍在し、そのためにセテルを行うのがよいということの意味は、あらゆるよいものを相互に活性化し、あらゆるよいことを統合することにある。

このような意味で、「屠らない（あるいは伐らぬ）」という約束事は、セテルという行為領域における約束事に過ぎない。諸事情のためこの約束事を破つたり、セテルをやめたりするような、個々の実践者たちの振る舞いは、よいものとしてのケシゲの認識、よいことであるセテルの行為を

否定することを意味しない。これと同様に、地域的な社会集団のまとめ役の一員としての僧侶の解釈上の変化も、個々人がもつケシゲ認識の範囲を超えるものでも、セテル行為を否定するものでもない。そこでは、個人における実践の多様性と集団における理念の一貫性が両立していることが窺える。セテル現象の文脈では、一方で個人は、地域的な社会集団の共通認識を借用しながらも、それがおかれた状況に応じて自らの行為を展開しており、他方で集団は、個々人の行動変化を細部にまで拘束せず、その変化に合わせる形式で解釈を加えつつ一定の理念を保つのである。したがって、セテル対象が永続してゆく姿をひたすら見守っていくのは、人間の無力感の表れではなく、その理性による選択の一つに過ぎないのである。

注

（一）近代国民国家と移動式牧畜（遊牧）の関係についての総括的な研究としては [Humphrey and Sneath 1999] がある。中央アジアの諸牧畜社会に対して近代諸国家（ソ連〔ロシア〕・モンゴル人民共和国〔モンゴル国〕・中華人民共和国）が推し進めてきた集産化や私有化など開発のあり方、開発が地域社会にもたらした文化的経済的な変化や自然環境への負荷を、マクロに比較分析したハンフリーとス

ニースの結論は、貧富の格差や自然環境の悪化が深刻な内陸アジアの現状は、多様性を有する牧畜という生業自体によるものでなく、牧畜をめぐる近代国家のあり方によるものという点であった〔Humphrey and Sneath 1999: 292-306〕。

〈2〉二〇〇六年度の現地調査は、総合地球環境学研究所プロジェクト「民族／国家の交錯と生業変化を軸とした環境史の解明」（プロジェクトリーダー：窪田順平）のサポートを受けた。二〇〇七年度から二〇一〇年度までの現地調査は、科学研究費補助金・基盤研究(C)「新疆モンゴル地域における自然認識の動態に関する文化人類学的研究」（研究代表者：シンジルト）によるものである。また、現地では、シンジャルガル氏をはじめとする多くの方のお世話になった。お世話になった関係機関や個人に深謝する。

〈3〉以下、文脈に応じて、イリ＝モンゴル族の人々のことをウールド人とも記述する。

〈4〉民族区域自治権の有無は、名の問題だが、名の有無によつて地域集団間に社会差異が生じている。本論の文脈で言えば、多くのモンゴル族人口を抱えながら民族区域自治権をもたないジョウソウ県では、牧畜民の間で行われているセテルをめぐる諸実践は、あくまでも信仰にまつわる私的な行為とみなされがちである。それに対して、ホボクサイル＝モンゴル自治県では、セテルはモンゴル族の重要な文化要素とみなされ、自治県の無形文化財にも登録されるなど、地方政府の保護を受けている。そこでセテル実践は、宗教や信仰のみならず、時として地域振興にも貢献し

うるものとされ、近年より活発になっている。

〈5〉県内に二つのモンゴル自治郷をもち、モンゴル族人口は県総人口の九%を占め、カザフ・ウイグル・漢族に次ぐ第四位である「昭蘇県地方誌編纂委員会編2004」。なお、現在の県名であるジョウソとは、ジュルガン・ソム（六つのソム）の頭文字を切り取った漢語略称である。ソムは清代の軍隊組織名から変化してきた、農耕社会の「村」や「郷」に相当する行政組織名である。

〈6〉テケス県のモンゴル族は五千人で、県総人口の四%を占め、県内第六位。一つの自治郷をもつ「特克斯県地方誌編纂委員会編2004」。通称ドゥルブン・ソム（四つのソム）あるいはシャブ・ナル。シャブ・ナルは、直訳すると弟子たちだが、ここでは寺院に依存しその周辺で生活する異なる部族の民を指す。したがって、出自としてウールド以外の部族の人もいる。

〈7〉ニラカ県のモンゴル族は七千人で、県総人口の五%を占め、県内第五位。一つの自治郷をもつ「尼勒克県地方誌編纂委員会編2000」。通称アラブン・ソム（二〇のソム）。

〈8〉チベット語では「ツェル」は命・魂を、「タル han |」は解放・自由にすることを意味する。したがってセテルは、チベット語に由来し、その意味論的な起源は仏教に遡れると言えよう。ツェタルとセテルの近似概念として、チベット語には「シヨグレ」、モンゴル語には「オンゴン」というものがある。セテルと「オンゴン」の関係についての既存研究として「利光1988」がある。セテルを行う慣

習はチレン山脈のヨゴル族「シンジルト2004」、モンゴル西部のアルタイ・オリアンハイ「ガンボルト1995; 1996」や北部のホブスゴル・オリアンハイ地域「Hojer 2003」など、様々なチベット仏教系牧畜地域において今でも広くみられ、そのあり方は多様である。

〈9〉メスの家畜がセテルの対象とされないのは、「出産などで汚れるからだ」と人々は言う。

〈10〉水の源となる泉（プラグ）もセテルの対象だと言及は一部にある。また、ウールド人ネイティブ研究者による『ウールドの民俗』一書においては、泉を祭る慣習を、「家畜をセテルする慣習」という項目の中に含めており [Mende & bayankesir 2006: 171-172]、このことからもある特定の存在には手を出してはいけない」という認識の範囲内に、セテルされた家畜も祭られた泉も含められていることが窺えよう。ただ、日常生活においては「セテル・プラグ」という言い方が一般になされないため、ここでは省略する。

〈11〉セテル儀礼を行う場所は、オボー（丘、山頂や峠などに、石や木の枝などで積み上げられた堆積物のことを指す語である。その建てられた地の守護神や霊を祭る以外、オボーは地域共同体同士の境界を示したり、雨乞いや厄払いの際の重要な場所としてみられたりするなど、その役割の幅は広い）や家である。時期に関しては、特に決まりはないようだが、初夏に行われるオボー祭りとなるケースが多く、その場合は年に一回となる。個人によるオボー祭り

のときに行われるケースもあり、その場合は年に数回になつたりもする。大まかに言えば、雷が鳴る時期、つまり初夏から初秋（旧暦六月から九月）に行われることが多い。時刻に関しては人によって早朝がよいともいわれる。

〈12〉ザラマは、赤・緑・白・黄・青の五つの色の布や毛糸あるいは絹などの材料で作られている。色の意味については、「赤は世界、緑は大地、白は清潔、黄は仏教、青は天空」という者もいれば、「赤は炎、緑は草、白は雲、黄は土、青は空」という者もいる。さらに、五色は五種の家畜を意味するという者さえいる。色の意味解釈の相違を超えて、ある動植物個体がセテルであることを明示する点でザラマは常に安定した役割を果たす。

〈13〉さらに、セテル・マルは盗まれないといわれる。これは、「ウールド人の」泥棒でさえセテル・マルを敬遠するのだという確信である。

〈14〉種付けのためのオス家畜を指す。繁殖力をもつことやその外見などからみて、種畜はその群れの中では、目立ちやすい存在となる。ただ、その能力が衰退したと判断されると売買されたり屠られたりするなど、種畜の位置づけは変化しやすい。

〈15〉生きている木を切ったり、その枝を折ったり、泉で体やものを洗ったり、妊娠中の野生動物を猟したり、幼い動物を殺傷したりするように、タブーに違反した場合、違反者には激しく痛みを感じるなど、様々な災いが生じる。このように、もしその不幸が本人およびその関係者の責任に

よるものであれば、セテル実践は一種の贖罪のための行為とも言えよう。しかし、贖罪はセテルを行う理由のほんの一部であることに留意すべきである。セテルの本質は、肉食中心の牧畜民が自ら食べてきたその家畜の種に対する罪滅ぼしにあるというフレイザー〔2003:164-166〕の贖罪説は、後の世代における多くのセテル解釈においても、形を変えながら継承されてきた。しかしこの仮説の実証性は乏しい。特に牧畜民と「木」との関係においてそうである。

〔16〕 ウールド地域ではオボーという言い方はほとんどなされない。しかし、デールとオボーの指示対象は同様である。本論では、用語上の混乱を避けるため、以下においてデールをオボーに統一する。なお、オボーの意味については、注〔11〕を参照されたい。

〔17〕 ここでいう若者は、厳密には定義できないが、おおよそ文化大革命や経済改革以降に生まれた幅広い世代を指す。

〔18〕 例えば、二〇〇七年末、広州市のある女性企業家が数名の男たちを率いて広州市の海印公園に行き、雀と鳩を一千万羽および大量の亀やタウナギを放生した。総計で数万円にも相当したが、彼女たちが立ち去るや否や、多くの人が来て放生されたそれらを全部捕獲してしまったという出来事があった。この出来事をめぐって新聞『中国改革報』の紙上では、捕獲した側が悪いが、放生する側もその方法を工夫すべきであり、道徳と科学の両面からの啓蒙教育が必

要だとの論評が行われた〔江・鄭2007〕。また、高まる放

生の社会的なニーズに合わせる形で野生動物を供給する市場が生まれる。そのため例えば、ブラジル亀を売りさばくことで在来のエコシステムを崩壊させてしまうケースも現れた。それを受けて、二〇〇七年四月、北京市野生動物保護協会の主催の下で、「科学的な野生動物の放生」というシンポジウムが開催され、宗教家や科学者が協同で、放生に関する科学的な理論と規律について検討を重ね、成果として『科学放生野生動物』という啓蒙図書が誕生した〔呉2008〕。間接的にエコシステムを脅かすようになりつつある放生現象を科学的に導こうとしている。科学的な放生とは、放生予定の野生動物の生物学的な特性に十分に配慮し、放生の場所と時間を確保することである〔李2008〕。

〔19〕 例えば『山西省教育』に中学生の「私」の立場から「放生」という題で著された文章が掲載されている。ある日、親戚がお土産に野生のスッポンを持ってきた。「私」は飼育されたものより野生のスッポンのほうが栄養豊富で味も美味しいことを知っていた。早く食べたいと父に何度も言ったが、父は無言だった。一週間後、父は言う。自分も食べたいが、しかしこれは絶滅危惧種だからやはり放生しよう。決心の末、一家は放生することにした。放生に行く道を歩きながら「私」は反省する。日頃、先生やほかの大人たちに野生動物保護の大切さを教わってきたのに、いざとなると「私」はやはり私利私欲をもっていることが分かったからである〔嚴2005〕。

〔20〕 三節でも紹介したように、クク・モドは生きている木

すべてを意味する。クク・モドの反対語は、ホムホ・モドである。葉も枝も樹幹も枯れ、命を失ったホムホ・モドは、建材に使えない。

引用文献

- 徳却卓瑪 2007 「浅談藏族的放生習俗及其意義」『仏教文化』二〇〇七年第五期、九九一—一〇三頁。
- J・G・フレイザー 2003(1890) 『初版 金枝篇』下、吉川信訳、ちくま学芸文庫 (Frazer, J. G. 1890 *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. London: Macmillan)。
- M・ガンボルト 1995 「アターン・セテルについて」上村明訳『日本モンゴロル学会紀要』No.26、七五—八〇頁、日本モンゴロル学会。
- M・ガンボルト 1996 「アルタイ・オリマンハイの家畜のヤテル」上村明訳『日本モンゴロル学会紀要』No.27、九九—一〇三頁、日本モンゴロル学会。
- Højer, Lars 2003 "Chapter 6: Reproducing dissociation: Divination and powerful objects" in *Dangerous Communications: Enmity, Suspense and Integration in Postsocialist Northern Mongolia*. The dissertation is submitted for the degree of Doctor of Philosophy Department of Social Anthropology University of Cambridge November 2003: 43-167.
- Humphrey, Caroline and David Sneath 1999 *The End of Nomadism?: Society, State and the Environment in Inner Asia*. Durham: Duke University Press.
- 江西・鄭文 2007 『放生』誠可貴 執法責更高』『中国改革報』二〇〇七年一月二十六日第二面。
- 李加太 2009 「論藏族放生習俗的形成及其生態特徵」『青海師範大學民族師範學院學報』第二〇卷第二期、五四—五六、七八頁。
- 李永芳 2008 「科学放生野生動物綜述」『綠化与生活』二〇〇八年第二期、二〇—二二頁。
- 馬達漢 2004(1940) 『馬達漢西域考察日記 1906-1908』王家驥訳、中国民族摄影芸術出版社 (Mannerheim Carl Gustaf 1940 *Marka Asian Halki: Päiväkirtia Markkia Kaspiameri-Peking*)。
- B・マリノフスキー 1963(1945) 『文化変化の動態——アフリカにおける人種関係の研究』藤井正雄訳、理想社 (Malinowski, Bronislaw 1945 *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*, edited by Phyllis M. Kaberry, New Haven and London: Yale University Press)。
- 明成満 2007 「中国古代的放生文化」『中国宗教』二〇〇七年第七期、三五—三六頁。
- 宮脇淳子 1995 『最後の遊牧帝国——シユーンガル部の興亡』講談社。
- mende & bayankesig (emkidken nayirayulba) 2006 *ögöled-ün jang ayali: ili-jin mongyulküriy-e siyan-u ögöled-ün yoson yabudal, ündüsüten-ü kebel-ün qoriy-a*. (メンヘンイェンヤンレンシゲ [データ収集・編著]) 『ウール下の民俗——イリ・モンゴロ

クレール県におけるワールド人の諸慣習」民族出版社。

内蒙古大学蒙古語文研究室編 1977 『蒙漢詞典』（『モンゴル語漢語辞典』）内蒙古人民出版社。

尼勒克県地方誌編纂委員会編 2000 『尼勒克県誌』新疆人民出版社。

清水昭俊 1999 「忘却のかなたのマリノフスキー——一九三〇年代における文化接触研究」『国立民族学博物館研究報告』二三卷三号、五四三—六三四頁、国立民族学博物館。

シンジルト 2004 「黒河上流域の人と自然——青海省チレン県・甘肅省肅南県での調査報告」『オアシス地域研究会報』第四卷第一号、一一一—一三〇頁、総合地球環境学研究所・オアシスプロジェクト研究会。

シンジルト 2007 「黒河中流域住民の自然認識の動態」『中国辺境地域の五〇年——黒河流域の人びとから見た現代史』中尾正義・フフバートル・小長谷有紀編、東方書店、一〇五—一二六頁。

特克斯県地方誌編纂委員会編 2004 『特克斯県誌』新疆人民出版社。

利光有紀 1988 「毛を刈らない去勢山羊の話」『民博通信』第三九号、二八一—三六頁、国立民族学博物館。

吳艷 2008 「放生——請回帰本意」『中国民族報』二〇〇八年五月一三日、第五面。

秀梅・安曉平 2007 「論衛拉特蒙古民間信仰習俗中環境保護意識」『塔里木大学学报』第一九卷第三期、三四—三七

頁。

嚴曉威 2005 「放生」『山西教育・中考』二〇〇五年第二期、四八頁。

張鷹 2003 「西藏的放生習俗」『中国西藏』二〇〇三年第六期、六四—六七頁。

昭蘇県地方誌編纂委員会編 2004 『昭蘇県誌』新疆人民出版社。

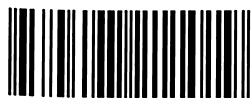
中国
21

Vol.34

特集

国家・開発・民族

愛知大学現代中国学会編



9784497211019



1923036020004

ISBN978-4-497-21101-9

C3036 ¥2000E

定価(本体2,000円+税)

東方書店

中国21 愛知大学現代中国学会 編

特集

国家・開発・民族

座談

開発と文化遺産

櫻井龍彦×阮雲星×長谷川清×周星×長沼さやか 司会 松岡正子

論説

民族区域自治制度からみる国家・民族関係の現状と課題

星野昌裕

経済開発と「民族」の役割の再発見 王柯

資源開発と少数民族地区 小島麗逸

中国におけるエネルギー資源開発の現状と課題 田曉利

西部大開発と文化的ジェノサイド 楊海英

牧畜民にとってのよいこと シンジルト

チベット問題における経済言説の再検討 大川謙作

「西藏班(校)」…転地エリート教育を受けるチベットの若者たち 村上大輔

仏塔のある風景 長谷千代子

跨境民・ラフ族 片岡樹

古村落の観光資源化 周星

研究ノート

観光開発から見る村の意思と国家の力 林梅

新疆ウイグル自治区の特有群体「民考漢」 希日娜依實蘇提 大谷順子

卯田宗平／塚田誠之／四方田大彦／大野太幹／三好章／戴蓉／三好正弘

