

家畜の個性性再考

——河南蒙旗におけるツェタル実践——

シンジルト*

他のチベット仏教系の牧畜地域と同様に、河南蒙旗でも、ある家畜個体を屠らず売らず、その命を自由にするツェタル実践がみられる。ツェタル実践の動機は多様であるが、そのほとんどは、牧畜民と家畜個体との間に共有される日常的な喜怒哀楽に基づく経験である。家畜の種を問わず、原理的にあらゆる個体がツェタルの対象になりうる。

この実践は、仏教の教義に基づく放生や功德を目的としたものだとする説明もありえよう。だが河南蒙旗におけるツェタル実践をみる限りこうした説明に還元できない、特定の個人と特定の家畜との特定の出来事を契機に結ばれる固有の関係が確認される。こうした関係は、ツェタル家畜の個体を人と神の関係を表す象徴的存在だとする見方、個体を分類体系の種的範疇の延長や限界だとする見方では、捉えきれない。むしろ、人間個人と家畜個体との固有の関係が、ツェタル実践のそのものであると捉えるべきである。

一方で、ツェタル家畜は、そうした関係のインデクスとして働き、自らの外見や経験をもって、自分と特定の人間との関係を結ぶ当事者となり、個性性を獲得する。他方、人間がツェタルに選ばれる家畜に言及する際に用いる有力な表現の一つは、絶対的幸運を意味するヤンである。ツェタルすることで、人間も家畜もヤンを高めることができるという。これがツェタル実践の論理となる。

ヤンは、人間や家畜に限らず万物の中に遍在し、一般性をもつ。他方、ヤンは種の範疇を素通りし、万物の個体の中へ内在して、具体性をもつ。ヤンの具体性が人間と家畜の固有の関係の反映であり、ヤンの一般性はそうした固有の関係を屠らず売らないという行為と結合させ、ツェタルという名の実践を形成維持していく。この実践において、人間と家畜の固有の関係がヤンによって形象化されると同時に、ヤンの循環によって、家畜同士、人間と家畜の間に連続性が打ちたてられる。

キーワード：個性性、ツェタル、河南蒙旗、ヤン、インデクス、連続性

目次

I 個性性	1 ツェタルの輪郭
1 個の経験	2 ツェタルの生
2 個の疎外	3 ツェタルの死
3 個の強調	III ツェタルの論理
II ツェタルの実践	1 屠らないわけ

* 熊本大学

- 2 売らないわけ
- 3 ヤンという観念

IV 個性性の再考

I 個性性

1 個の経験

人間と動物の関係は、その関係における人間側の経験と経験の言語化に注目することで、はじめて論じられるだろう。しかし、経験と言語化された経験は、必ずしも常に整合しない。一方、経験的に私たちが動物と接する際に、実際接しているのはある特定の白い大人しい雌犬だったり、ある1匹の凶暴な黒い雄犬だったりするような、個別具体的な顔の見える犬たちのはずである。それらが自分のペットとなると、更に可愛らしい「○○ちゃん」などの名前をつけたりもする。家族の一員となり、個として位置が確保される。他方、こうした経験をそれを共有しない人の前、その経験の場から離れた状況において語ろうとしたとたん、○○ちゃんは単なる「犬」になり、種のため個が消えていく。いわば経験とその言語化の齟齬が生じてくる。

無論、齟齬が生じたからといって、飼い主とペットの関係は崩壊するわけではない。○○ちゃんは相変わらずかけがえのない存在だ。ペットに名をつけること自体も言語行為だが、それはそのペットをめぐって、家族同士が家庭など限定された空間内で培われた経験に基づく言語行為である。○○ちゃんという名は、ペット自体にまつわる諸々の出来事と関連したり、家族が歩んできた特定の過去と連動したり、家族の将来とも何らかの関わりをもったりするのかもしれない。全てがそのペットとのやりとりのなかで飼い主が得た経験によるもので、その環境を離れると成立困難な固有の関係である。

飼い主のもつこうした経験を共有しない人間にとっては、○○ちゃんといった固有名詞、それに代表されるその動物の個としての存在はま

るで意味を成さないもので、○○ちゃんなどはまともな大人の言葉にすらなっていない。飼い主もその点を十分意識できるがゆえに、このような場においてはペットが所属する上位範疇の名、一般名詞を用いる。飼い主にとって、ペットをめぐる固有名詞と一般名詞の両方とも真であり、それらを会話の相手と場によって使い分けることは自然で、問題ではない。

聞き手にとって重要なのはその使い分けに気づくことである。もしこの聞き手が、観察者であれば、後者にとって重要なのは、関係の片方の一般名詞化された部分だけではなく、固有名詞に代表されるもう一方の側面にも留意することであろう。

2 個の疎外

社会人類学においては、こうした動物個体との固有の関係、その関係があるゆえにみられる豊かな社会文化現象を、しばしば硬直的に集合表象として解釈してしまう傾向がある。そこで採用されるアプローチの特徴は、人間「集団」と動物「種」を分析の機軸としてきた点にあった。そのため、個は種に隷属させられ、研究から疎外されやすかった。

この傾向は、とくに牧畜社会をめぐる研究において顕著にみられる。確かに、牧畜民にとって家畜は単なる食べるためのものではなく、家畜の扱い方には、彼らの観念を読み取ることができるとされてきたのは事実であろう。しかし、その読み方にはやや飛躍が多い。例えば、フレイザーは、カルムイク人を例に出しながら説明する。

カルムイク人〔西モンゴル族に属する〕は羊の肉を主食のひとつとしているが、(中略)裕福なカルムイク人には、白い牡羊を聖別

し、「天の牡羊」ないし「靈魂の牡羊」と呼ぶ習慣がある。この羊はけっして毛を刈られることも売られることもないが、これが年を取り、持ち主が別の新しい羊を聖別したいと望むならば、持ち主は老いたほうを殺し、隣人を招いて宴会を催し、これを食さねばならない [フレイザー 2003 : 165-166]。

彼は、牧畜民がある特定の家畜を特別に扱う理由は、その家畜が属する種に対する罪滅ぼしにあるという。ゆえに「より多くの羊肉を食べる裕福な人間のほうが、より贖罪の必要があった」と考察する。ここでは、牧畜民が羊肉を食べることに罪を感じるという半ば断定的な思い込みはさておき、ある「個」として家畜と牧畜民との関係が、フレイザーにとってそのまま問題にはならず、牧畜民族という生業「集団」と、羊という「種」との関係に飛躍させられている。この飛躍は、未開人は動物を崇拜するのだという演繹的な推論の必然的な帰結であろう [フレイザー 2003 : 162-166]。

進化主義に代表される古典人類学から近代人類学の時代に入ってから、社会人類学的研究の力点は相変わらず、人間「集団」にとってのある特定の動物「種」がもつ構造的、象徴的な意味の解説におかれていた。その最たる例は、レヴィ＝ストロースであった。双子が鳥であるのは、双子が、「他の人間に対しては≪地上の人びと≫に対する≪天の人びと≫のようなものであり、鳥に対しては≪天の鳥≫に対する≪地上の鳥≫のようなものだからだ」。双子は「鳥と同じく、至上の精霊と人間との中間的地位を占める」からだという [レヴィ＝ストロース 1970 : 132]。双子の名前の数少ない候補であるホロホロチョウやシャコなどの鳥自体の特性と双子をめぐる命題との関係の扱い方に躊躇していたエヴァンズ＝プリチャード [1995 (上) : 342, 脚注3] と異なり、レヴィ＝ストロースは双子とそれらの鳥の特性との関係を総括し、構造的な整合性を与えた上で、更に、ヌアー

の双子をめぐる上記の推論は、「人間集団と動物種との間に措定されているあらゆる関係にも適応する」と明言する [レヴィ＝ストロース 1970 : 132]。

集団と種の関係に着目し優位性を与えた上で、あらゆる人間と動物の関係を説明しようとするレヴィ＝ストロースの理論的な枠組みは、構造言語学的な言語観に依拠している。彼が着目した集団と種などは、パースの記号論というシンボル記号に相当する。パースの記号論にとって、アイコン、インデクス、シンボルの3つの記号概念が重要となるが、彼は三者をそれぞれ次のように定義する。アイコン記号は「自分自身の特性によって、しかもかかわりをもつ対象が現実に存在しようがしまいが、自分で所有する特性によるだけで対象にかかわるような記号」である。インデクス記号は「かかわりを持つ対象により実動的に影響を受けることによってその対象にかかわるような記号」である。シンボル記号は「法則によって、普通は、一般概念の連合によってその対象にかかわるような記号」である [パース 1986 : 12-13]。三者は互いに関係すると同時に別のものでもある。

固有名詞を指標(インデクス)と定義したパースに反対するレヴィ＝ストロースにとって、固有名詞をいかに構造の中に取り入れて説明するかが最後の課題となる。『野生の思考』において「種としての個体」という題の章を設けてまで論じていることからわかるように、固有名詞は彼にとって難敵だった。結果的に彼が到達したのは、「固有名詞はつねに分類の側にとどまるのである」というものだった。ただし、この場合の固有名詞は、分類体系の「周縁部」を構成し、その「延長」であり、「限界」でもあるといった条件付きのものだった [レヴィ＝ストロース 1976 : 258-259]。

この点について、浜本は次のように分析する。レヴィ＝ストロースにとって「固有名も、普通名詞と同じく類別であり、一つの種を指示する」ことになるが、「その種は単一の個体の

みからなり、個体の死とともに消滅してしまうような種である」。しかし、そもそも「単一個体からなる種という概念自体がありえない」ため、固有名詞を意味作用、分類作業と関係づけるレヴィ＝ストロースの試みは、結局失敗する〔浜本 2005：69-70〕。失敗の根本的な理由は、「言語を世界を表象するシステム」としてしか理解しなかったことが、「言語の中でとりわけインデクスの本質を露呈する固有名の性格をとらえそこなわせ」たことにあると浜本は指摘する〔浜本 2005：80〕。

3 個の強調

社会人類学が人間と動物の関係をめぐる諸問題を個の疎外によって理解しようとしていた時、生態人類学は別の視点から該当問題の解明に向かっていった。その視点の一つが、牧畜民による個としての家畜認識への着目であった。この点で日本の生態人類学がより進んでいるといえよう。曾我が言うように「日本の霊長類研究者たちは、個体識別をすることでサルの群れの構造を解明してきたが、生態人類学者たちも個体識別に取り組むことで（中略）単に家畜の群れを理解する以上のことを手にいれた。家畜を個体識別し、個々の家畜の個性性を意識することで、生態人類学者たちには文化人類学者とは異なる水準での研究が可能になった。牧畜民が家畜を介しておこなう社会的な領域に、生態人類学者たちはユニークな方法で切りこんでいったのである」〔曾我 2006：122〕。

多くの牧畜社会における家畜は、一個体として認識され、個体識別がなされるケースが頻繁にみられる。こうした認識における個体とは、「一人の人間と同じようにはかけがえのないもの、ほかの個体とは置き換えが不可能なもの」〔太田 2002a：248〕を意味する。「各個体は、類別的な分類体系に基づくさまざまな属性をもつと同時に、一個体としての独自性も備えている」。範疇には還元できない、各個体の独自性が個性性である〔太田 1987c：822〕。

こうした家畜の個性性は、多くの場合「私たちが一人一人の人間を識別するのと同じように、まさに『見ればわかる』」〔太田 2002a：248〕というふうに、有無を言わせぬ所与として家畜の所有者に迫ってくるとの議論が存在する。更に、研究者も努力さえすれば、個性性に対する家畜所有者と同様の感覚を身につけることができるともいわれる〔曾我 2006〕。このような個性性は、家畜個体の毛色や角などの形態、性格および生活史などに因んで個体名を付与する命名行為において表されることが多い。家畜に個性性を認め、それを文化的に表現する現象は、東アフリカ〔太田 1987a, 1987b, 2002a, 2002b；小馬 1990〕、シベリアも含むアジア諸地域〔小長谷 1991；高倉 1999, 2008；松井 1999；風戸 2002, 2009〕など、ほぼ全ての牧畜社会においてみられる。

これらの研究からは、牧畜民がいかにかそれに拘ってきたのか、拘り方がいかに変化しているかを窺うこともできる。例えば、高倉〔1999〕は、集産化したソ連体制をくぐり抜けてきたシベリアのトナカイ牧畜民が、いかに公トナカイとの対比において個人トナカイに対する個体認識を維持してきたかを記述する。風戸〔2009〕は、集産化の社会主義時代と私有化した市場経済時代におけるモンゴルの牧畜地域の個性性的変化を描写する。こうした報告からは通時的に個性性の持続が確認される。共時的な比較として太田は、個性性を認める牧畜社会と、それを取り巻く商品経済が主導となる外部社会との折衝に注目した。個性性が認められない外部社会においては家畜は「無名のものの集まり」となるが、商品経済の浸透に伴う社会変動の一環として、牧畜民が家畜の個性性を消去することで商品性を高める動向も報告される〔太田 2002a：249-261, 2002b〕。上記の研究はいずれも、個性性は、それが認められない歴史的、社会的な状況との対比において提示されている。つまり、個性性の「ある」社会における個性性の維持、変化についての論述であった。

ではなぜ、牧畜民が家畜の個性性に拘るのかに関しては、これまで、大きく2つの理由が想定されてきた。一つは、牧畜という生業を成立させるのに不可欠な技術的な要請によるものという。一つは、個人の過去の記憶を喚起したり、社会関係を歴史的に構成したりする上で欠かせない象徴的な要請によるという〔太田1987c, 2002a; 風戸2009〕。こうした考察は、基本的に個性性の機能に関するものである。つまり、役に立つから個性性が「ある」という説明であったといえる。いうまでもなく、「ある」ことを発見し、その「役割」を分析することは、現象としての個性性を把握するに当たっては重要である。しかし、このことは同時に、個性性をめぐる質的理解を深める余地がまだ残されていることを表す。すなわち、個性性の成立条件や意味についての理解が依然課題として残されている。

この課題に取り込むのが本論の目的だが、ここで個性性が生じる文脈を確認しておきたい。これらの民族誌を整理すると、個性性が認められる家畜が登場する「場」に共通点があることが分かる。それは、太田のいう「特定の文脈」、高倉のいう「世帯」、風戸のいう「家庭」など、いわば牧畜民と特定の家畜が直接出会い関係しあう「対面的な場」である。この場は、人間と家畜が直に触れ合ったり、互いの喜怒哀楽に感応しあったりすることのできる場である。この場で形成された両者の隣接関係は、動物種と人間集団との間に措定される関係に収斂できるものではない。逆に言えばこの場にしか家畜の個性性が立ち現れず、それ以外では成立困難となる。

この「対面的な場」という文脈で言えば、牧畜民にとって個々の家畜は自ら関わらざるを得ない相手となる。その関わりにおいて、直接目につくある家畜個体の毛色、角、顔つきなどの外形が顕著になり、その性格や生活史なども牧畜民によって経験される。こうした外形や経験は、ある家畜個体の実在を前提に、その具体的

なあり方によって成り立つ。外形や経験が結果した「個体名」という固有名詞や「あの」羊や「この」羊という指示代名詞などは、「対象」となるその家畜を表す「記号」となる。この記号は前述のパースの定義でいうインデクス記号である¹⁾。この文脈における記号と対象の結び付け方の特徴がインデクスの特徴である。

このように、生態人類学的なアプローチは、レヴィ＝ストロースに代表される社会人類学的なアプローチとは異なり、家畜の個性性、つまり、家畜のインデクスの側面、家畜がインデクスたりうる局面に注目したといえる。このアプローチは家畜をめぐる人間がもちうる視点、とりうる態度を析出する上で有効である。その残された課題も意識しつつ、本論において筆者は、牧畜民が家畜に個性性を認めるような実践を遂行する際に、どのようにその実践を説明しているのか(Ⅱ章)、その説明にみられる実践論理の特徴、その論理の発動が彼らの生活全般にとっての意味を民族誌的に記述分析し(Ⅲ章)、その意味を考えることが人類学一般にとっての意義を考察する(Ⅳ章)。

Ⅱ ツェタルの実践

筆者が調査したいくつかのチベット仏教系の牧畜地域では、屠らず売らないことを特徴とするツェタルという名の家畜個体が多くいた。その中でも、ツェタル家畜の個体数とその群れに占める割合が最も高いのは、青海省河南モンゴル族自治州(河南蒙旗)である²⁾。

1 ツェタルの輪郭

人口3万人余りの河南蒙旗はアムド・チベット語を母語とする自称ソッゴ(*sog po* モンゴル)の人々が住む社会である。河南蒙旗は行政上、6つの郷によって構成される。土地が平らで降水量も多く、豊かな自然条件に恵まれた牧畜地域である。主要な家畜は羊、牛³⁾、馬である。中国の「三大馬種」の一つである「河曲馬

Hequ horse」、チベット系綿羊の一種である「欧拉羊 Oula sheep」の主な産地である。家畜は重要な現金収入源であるため、量的な増加が求められ、品種改良も行われる。日常生活も肉食中心であり、主に食用されるのは羊と牛である。恵まれた自然環境と良質な畜産物を積極的にアピールし、近年「有機牧畜業」の一大基地となりつつある。

同じ牧畜民である周囲のチベット人との間では牧草地をめぐる争いも多かった。河南蒙旗にとって地域的なマジョリティであるチベット人が主な「民族的他者」となる。「チベット化」した河南蒙旗の人々は、周囲チベット族から自らを弁別するためのシンボリックなものを多くもっている。その一つが、ソグゴの名で呼ばれる家畜である。上記の専門機関によって定められた「河曲馬」や「欧拉羊」は、河南蒙旗ではソグ・ダ (*sog rta* モンゴル馬)、ソグ・レゲ (*sog lug* モンゴル羊) と呼ばれる。他のモンゴル地域にも一般に「モンゴル羊」と呼ばれる品種があるが、筆者のみる限りでは、ソグ・レゲはそれらと外形を異にする。むしろ周辺チベット地域と同じである [シンジルト 2003]。これら「ソグゴ家畜」は、ソグゴという集団と周囲のチベット人集団との差異化を図るため、人為的に起用されたエスニック・マーカーである。レヴィ＝ストロースのいうところのトータリズムあるいは野生の思考に準ずる [レヴィ＝ストロース 1970, 1976] ものであり、パースのいうところのシンボル記号である [パース 1986]。

他方、河南蒙旗の人々は周囲のチベット人とも同じくツェタルと呼ばれる家畜をもっている。ツェタル (*tshe thar*) は、牧畜民が自分の世帯を守ってくれるゴンボ (*mgon po*) やラモ (*lha mo*) など特定の護法神 (チルチョン *chos skyong*)、日々暮らしているその土地の主 (イヴダグ *gzhi bdag*、サヴダグ *sa bdag* など) に捧げるべく、ある家畜個体の「命」を「自由」にすることを表すチベット語である。一定の儀礼

をうけ、首や耳にナヴツォル (*rna btsor*) という五色のリボンをつけることでツェタル家畜は生まれる。それぞれ、ツェタル羊 (*lug tshe thar*)、ツェタル牛 (*zog tshe thar*)、ツェタル馬 (*rta tshe thar*) となる。

屠らず売らないという意味で、ツェタルと酷似する立場にいる家畜個体は、シヨグレ (*srog blu*) である。シヨグレは命を買い取ることを意味する敬語である。シヨグレに選ばれる家畜は、人間の病気治療のため選抜された個体、体格の良い家畜、毛色やその他の身体部位が見た目で珍しい個体、更には狼に襲われても死ななかつた個体など多岐に亘る。このように、実際には、字義通りに家畜を買い取ってシヨグレするケースは稀である。そのためか、シヨグレであるはずの家畜は基本的にツェタルと呼ばれる。唯一、シヨグレとしか呼ばれないのは、家畜ではない魚 (*nya srog blu*、ニヤ・シヨグレと呼ばれる) である。

他方、ツェタル (シヨグレ) になったからといってその生活が急変するわけでもない。屠ること売ることを除けば、ツェタル家畜を乗用したりその乳を搾ったり毛を刈ったりするなど、他の家畜となんら変わらない扱いをうける。他の家畜からみれば、それまでと同様群れの一員に過ぎず、共に生きているだけである。性別や年齢などの生物学的な属性は一切問われず、条件さえ整えば全ての家畜種のあらゆる個体がツェタルになりうる。このように、ツェタル家畜の大まかな特徴は、日常性、個性性にある。ツェタルという名の家畜たちはその数だけにしても河南蒙旗においては無視できない存在となる。ツェタル家畜をめぐる実践は、集産化の時代を除けば、牧畜民の間で一貫して行われてきた。そこで、彼らがツェタルすることにどのような魅力を感じたのか。

2 ツェタルの生

護法神と土地の主のためのツェタル、それ以外、病気治療などのためのシヨグレという言い

方は一般にあったが、それは自らの経験の在り方の両端を表したものだ。一つの端は、神々のツェタルである。河南蒙旗では護法神と土地の主といったいわゆる超自然的な存在のためのツェタル家畜の色は、基本的に一定している。ゴンボの場合は黒色、ラモの場合は白色といった具合である。土地の主に関してもその土地によっては決まっている場合が多い。例えば、ニンムタ郷の牧畜民TD氏(70歳)は、家族5人、羊100匹、ヤク70頭の持ち主である。TD氏宅には、ツェタルとシヨグレを合わせて7匹がいる。その内、ツェタルは5匹いる。護法神のゴンボとラモのものとして雄羊と雌羊をそれぞれ1匹、3人の土地の主のため黒いヤクを1頭ずつツェタルする(*tshe thar gtong ba*)ことになった。こうしたツェタルは各世帯が必ずもっているが、それらに触れる際にこれは誰のツェタルで、あれは誰のツェタルだというように、淡々とした語り口で言及するが、それ以上論じることは少ない。

もう一つの端は、魚のシヨグレである。前述のようにシヨグレは主に病気治療のためであった。病気に罹った活仏のために魚をシヨグレすることがある。河南蒙旗には川が多く、魚も豊富だが、牧畜民が漁をすることや食べることはない。魚のシヨグレは、僧侶などが少人数の集団を組んで、草原から遠く離れた省都の市場で売られている魚を買い取り、帰りの途中黄河に放つ形で行われている。これは殺される前提にある魚を金銭で買い取り、その命を救った意味で、字義通りにシヨグレだ。だがそこで、彼らは魚をシヨグレした行為を都市における牧畜民自身の経験として語る程度で、魚自体に関する話はない。魚は、彼らにとってニャという種に過ぎない。その語り口も淡々としたものだった。

淡々としてしか語られないが、上記の両端におけるツェタルとシヨグレの振り分けは明確である。これに対して、両端の「間の部分」においてはツェタルとシヨグレの区分は曖昧である。ツェタルを行うきっかけも多様で、際立つ

て些細な出来事ばかりである。しかし、この部分における人々の語りはいつも生き生きしており、ツェタル実践をめぐる彼らの内的な躍動が感じられる。いくつかの事例を紹介したい。

【事例1】娘の出産

上記TD氏は、5匹のツェタル家畜以外、シヨグレ家畜ももっていた。帝王切開を受けることになった長女のため、2004年に白い雄ヤクを1頭、次女の難産のため、2006年に黒い雌ヤクを1頭シヨグレした。このように、願いを込めてシヨグレをした功も奏して、結果、2人の出産は共に順調だったという。現在、2頭のシヨグレは、「シモ(娘)・シヨグレ」とも言われている。当初、彼は7匹全てを一括りにして、ツェタルといていたが、筆者に確認されて、上のように弁別した。

【事例2】旦那の病

ある小さな町の小学校の教員TR氏(55歳)が、1980年代後半に精神的な病になり、病院での治療もうまくいかず、悩んだ末、妻はシヨグレをすることになった。TR氏一家は家畜をもたないため、妻はシヨグレの対象となりそうな羊を探していた。その時、ある病院が職員たちを慰労するため羊を2匹屠ろうとしていた。1匹はすでに解体されていた。妻が、ぜひ残りの1匹を買い取り、シヨグレしたいと願った。それを聞いた相手は、市場価格の数倍に相当する700円を要求した。一瞬迷ったが、それでも妻はその値段で買い取り、自宅でサンを焚き(*bsang gtong ba*)⁴⁾、ナヴツォルをつけて、シヨグレにした。自ら読経できないため、省略した。数年後、TR氏の病はよくなった。当初は、その羊をツェタルといていたが、金で買ったのだから、本当はシヨグレというべきだと自ら言い直した。筆者がいなければ、ツェタルのままだっただろう。

【事例3】活仏の病

事例2のように、屠られる前の家畜を買ってシヨグレするのが、字義通りのシヨグレだが、

事例1のように家族のために自分の家畜をショグレする者が多い。そして、サイロン郷の牧畜民A氏(50歳)のように、「我が部族の活仏が病気になったため、家族で相談して羊とヤクを13頭ショグレした」という人もいる。自治県内にある4つの寺院の活仏、河南蒙旗と歴史的に深い関係にある自治県外のラブラン寺とザン寺などの活仏が病気に罹った時に、その回復を祈願し自らの家畜をショグレする牧畜民も多い。そのため、「〇〇活仏のツェタル」という名の家畜もいる。本来は「〇〇活仏のショグレ」というべきだが、「〇〇活仏のツェタル」のほうが通じやすいようだ。問われれば皆弁別できる。活仏のためのショグレであっても、大都市で買った魚と自分の家畜とは異なる。

【事例4】 凄い双子

A氏宅には家畜総数332匹いる内、32匹はツェタルとショグレである。A氏宅のある雌羊のショグレが、雌の双子を産んだ。2匹ともにツェタルになった。ツェタルになったのは、単に双子だからでも、母がショグレだからでもない。乳の問題で普通なら2匹が同時に育つのは容易ではない。しかしこの2匹に限っては、充分な乳のある母に恵まれた。このことは凄い。凄いのは乳の多い母より、双子のほうである。2匹共にヤン(幸運 *g·yang*)をもっているからだという。

この双子だけでなく、A氏宅には他にもツェタルが3匹おり、これまでも多くいた。これまでの経験を踏まえてツェタル家畜のことを語る際、彼のテンションが徐々に上がり、表現も表情も一段と豊かになる。「ある羊が山で穴の中に挟まってしまったとする。それでも、自力で戻って来られたら、それはその羊にヤンがあるということの証だ。その羊はツェタルになれる。また、もし狼に襲われても死ななかった場合、それもその羊にヤンがあるというわけだ。それもツェタルになれる」という具合であった。

A氏のいうツェタルは、いわば定義通りの「護法神と土地の主のためのツェタル」ではな

いことが分かる。ここでは、個々の家畜のそれぞれ異なった特別な経験が、重要視され、ツェタル誕生の契機になっている。特定の家畜の驚くべき生命力に感銘をうけ、相手と自分との間に何らかの共鳴が生じ、ツェタルに至ったというのが、彼の説明のポイントであろう。それらを可能にしているのは、彼のいうヤンだった。

【事例5】 驚きの羊

ケセン郷のNG氏は、羊だけでも700匹を有する50代の男性である。彼の家にもショグレとツェタルが数多くいる。その中でも、羊をショグレするに至った契機は多様である。数年前、羊の群れが狼に襲われて、一度に子羊が30数匹死んだ。しかし、耳まで噛まれてしまわれながら、それでも、逃げ切った1匹の頭の茶色の雄の子羊がいた。そのことにあまりにも驚いた彼は、即座にその子羊をショグレした。実は彼の家に他にも、崖から墜落し大怪我をしながらも死ななかったためショグレになった羊がいる。彼もA氏と同様、それらにはヤンがあるとしかいうようがないという。

【事例6】 珍しいゾ

事例2のTR氏の実家には、1頭のゾ(*mdzo*、注3を参照)がいた。ゾであるにもかかわらず、著名な畜産基地としての河南蒙旗のヤクを紹介する商業用のカタログに、その写真が特別に起用された。馬に勘違いされるくらい背が高く、体格がよく顔も美しいためである。実はそのゾは同じ理由で既にその前にツェタルになっていた。ツェタルした当時は、牧地紛争という非常事態にあったので、僧侶に読経してもらうことができず、TR氏の親は自らナヴツォルをつけてツェタルにしたそう。河南蒙旗では牛全体に占めるゾの割合が低い。ある特定の世帯においてその割合が極端に低い場合、ツェタルにされるケースもある。例えば、ジャグマル郷のJD氏(47歳)宅に、牛は500頭いる中で、ゾがただ1頭しかいない。純粋に珍しいという意味で、彼はそのゾをツェタルしたのである。

【事例7】 恩義ある牛

特定の家畜個体に対する感謝の念を表すためツェタルを行うケースもある。例えば、ある年寄りの雌牛がいるとする。その牛は一生その主のために子を生子、乳を出してきた。その恩義を感じた人間は、それを屠らず売らないことにする。つまり、ツェタルとなる。実際、サイロン郷のある村には、強靱な肉体をもつある雄のヤクがいた。村人が鳥葬を行うたびに、そのヤクが遺体を運び、険しい山道を通って、山頂にある葬儀場まで登っていて、一度も失敗したことはなかった。そのため、7歳頃にツェタルになった。

【事例8】 植物の助け

山や河川の近くで暮らす牧畜民は、植物に対してツェタルを行うケースもある。こうしたツェタル木のことをハン・ツェタル (*shing tshe thar*)。またはドンオ・ツェタル (*sdong bo tshe thar*) という。家畜と違って特に経を読んだりするようなこともなく、白い羊毛の糸を幹に結び付けておけばよい。病気治療のため家畜をショグレするが、家畜数が足りない場合、親戚友人に頼む。それでも足りない場合、ハン・ツェタルを行うという。事例1、2、3と同様、病気治療が目的であれば、ショグレというべきだが、実際にはツェタルとしかいわれない。また、ツェタル家畜と同様、ツェタル木も樹種を問わず、その地でよく繁殖する松や灌木など日常的に接しうる個々の木である。

事例1、2、3のいずれも (A事例群)、人間の病が前提となっており、人と家畜の関係に、更に人と人の関係が加えられた文脈においてツェタルが行われる。事例4、5、6、7 (B事例群)においては、家畜に対するポジティブな情念が表れ、人と家畜の両者関係の文脈においてツェタル実践が行われている。事例8はその対象が植物である点で特徴的である。無論、ある事例に登場する特定の人には、その事例で示された以外の契機がないというわけでは

ない。つまり、上記8つの事例は、ツェタルを行う同一人物にとっても起こりうる契機の多様性を示したものであって、「8種類」の人間がツェタルを行っているということを意味するものではない。人は事例に拘束されるわけではない。事例3と4に登場したA氏のように、AB両事例群を横断し、異なる動機からツェタル行為に踏み切る者のほうがむしろ多い。

全体的にみて、事例間の相違より共通点のほうが多い。(1) 全ての契機は日常的な喜怒哀楽に基づく点である。(2) 実践の主体は集団というより個人ないし世帯であり、彼らはツェタルするのがよいと確信している点。(3) 実践の対象は種ではなく個体であり、個体には一定の物語が伴い、より強く人間に注目される個体にはヤンがある、と言明される点。

このように、護法神、土地の主、活仏のいずれも日常生活から完全に分断された存在ではないが、神々のツェタルや魚のショグレの名称も対象も理由も安定している。これに対して、その「間の部分」にみるツェタルとショグレの名称は変化可能で、ショグレはしばしばツェタルに包摂される。ツェタルの対象も動植物という種の範疇を越えていく。ツェタルの理由も、牧畜民の喜怒哀楽にかかわる諸々の具体的な事柄に絡み合い多様化していく。可変的で多様であるがゆえに、この「間の部分」はツェタルをめぐる一般的な説明から零れ落ちやすい。可変的で多様であっても、ツェタルの対象となるのは、特定の個体であることには変化はない。日常的な出来事を契機に、特定の個人と対象個体との固有の関係においてツェタルは生を獲得する。

3 ツェタルの死

物理的な個体としてのツェタルはやがて死ぬ。死ぬまで、死んだ後にみられる人々の態度も、ツェタル理解にとって重要である。事例2と6で触れたように、僧侶のいない場合でもツェタル儀礼は牧畜民自身によって行われる。

儀礼といっても、煩雑なものではない。決まった時間や場所はなく、自宅で行われるケースが多い。真水を対象の頭部から尻尾のほうへ、ミルクの入った水を尻尾から頭部という方向で撒き浄化する。その上で、サンを焚くことで、更に清めていく。最後にナヴツォルを対象の首やタテガミに結び付けておく。

読経のできる人はそれぞれの願い事に合わせて経を読み、できなければ読経を省略する。その場合、例えば次のように家畜の耳に対して少し小さな声で話すだけでもよいという。「今日から、金のためあなたを売らない、肉のためあなたを屠らない」「ほかの人や狼があなたを殺したら、私には仕方がない」。単純だが、これらの囁きのほうが切実である。家畜以外の第三者の介入によってツェタル実践ができなくなるなど、不測の事態を織り込んだものだろう。

ツェタルであるかどうかは、その家畜にナヴツォルがあるかどうかによるところが多い。古くなってなくなったナヴツォルの更新が必要である⁵⁾。ナヴツォルがなくても、飼い主にとってどれがツェタルかは一目瞭然だ。ナヴツォルがなければ、飼い主以外には判断できない。泥棒でさえツェタル家畜を盗まないと確信する者もいる。実際ナヴツォルがなければ、盗まれることもある。それがツェタルであることを知っていたか否かを問わず、ツェタルを盗んだ者の家は、必ず不幸に見舞われるとされる。上述の囁きとも関連するかのよう、「泥棒だからしょうがない」と諦める人が多い。

他方、屠ること売ることがないため、ツェタル家畜の寿命は他より長い。狼などに襲われることさえなければ、自力で歩けなくなるくらい高齢化する。サイロン郷のB氏(75歳)は自らも高齢で息子たちも町で暮らしているため、28歳のツェタル牛の面倒を婿に任せていた。婿は立派な毛布を背中に掛けて高価な飼料をやっていた。2011年大晦日の日に凍結した川の上で滑ってしまい大怪我をした。体格が巨大なため婿が友人を呼び、男総勢6人でやっと岸に運び

出した。回復を願いつつ介護していたが正月5日に死んだ。

ツェタル家畜の死後の扱いについて特段のルールはなく、普通の家畜と変わらない。その肉は食べてもよいとされ、食べられない場合は犬にやるか捨てる。皮は利用するという。B氏のツェタルは死後、早速解体され、肉は捨てられた。町にいたB氏の息子はその皮をもらい、なめして敷布団にした。事例6に登場したTR氏実家のツェタル牛(ゾ)は、2010年に死んだ。その前の年に撮った写真のデータをもっていた筆者は、寂しいだろうと彼に気を遣ったつもりで、その写真を現像して贈ろうとした。「いや、要らない」と断られた。TR氏の性格からしてそれは、単に要らないだけだった。

老衰したツェタル家畜は飼い主にいつにも増して大事にされるのがこれまでみた通りであり、死んだらすぐには記憶から消え去ることはない。しかし、ツェタル家畜の死を悲しんだり、感情移入したりすることはない。そこには一種の諦めがある。死ぬことによってその個としての実体が、それまでの関係の範囲から確実に抜け出す。盗まれた時のとは度合いが異なるが、最終的には諦める。その物理的な消失とともに、ツェタルだったその個体との関係は解消される。その個に対して本人たちはそれ以上言及しない。

ツェタルの生から死までの過程から、ツェタル実践自体は、個々人の牧畜民と個々の家畜との隣接関係に限られた実践であることが分かる。すべてのツェタル家畜は必ず個体名をもっているわけではないが、ツェタルの地位につくこと自体は、個性性の獲得を物語る。すなわち、特定の個人が特定の個体と「結合」され、「有機的な一対」を作りあげている。パースのいうインデクスの関係である[パース1986:48]。

本章の冒頭に触れたように、家畜は、河南蒙旗の牧畜民たちにとって自らの生存を支える「経済的な側面」をもつと同時に、民族的な境

界維持のための「象徴的な側面」ももつ。ソッゴ家畜はソッゴという集団意識が結果した種に相当する範疇であり、個々の家畜の生死とは直接関係せず、集合表象の次元で存在する。これに対してツェタル実践は、喜怒哀楽の情動をもたらした特定の家畜個体が存在してはじめて成立し、家畜個体の死とともに終わる。ツェタル家畜は、牧畜民によって見いだされた家畜の個性の延長線上にあるものと理解できる。従って、ツェタル実践に代表されるように、牧畜民にとって、家畜は、「インデクスの側面」ももつことが窺える。

Ⅲ ツェタルの論理

既述のように、ツェタル実践の「間の部分」における人々の語りは、それに彼らの内的な躍動を感じさせられるがゆえに、豊かだった。その豊かさを支えているのは牧畜民が家畜個体との濃密な関係で得た経験だった。だがその経験は何ゆえにツェタル実践に結合し慣習化されるのか。ツェタルをめぐる多くの説明から抽出するのは、「屠らない」と「売らない」という二つの共通項である。「屠らない」とはツェタル対象の生から死までの期間、その寿命を人為的に操作しないことを意味する。家畜との関係において自らに課した制約である。「売らない」とはツェタル対象を実践の場に留めておくことを意味する。家畜以外の第三者との関係において自らに課した制約である。総じて言えば、ツェタル実践はこの二つの制約を自らに課す行為である。それでは人々はいかなる論理に従って両行為を選択したのか。

1 屠らないわけ

「屠らない」という行為は、家畜という生命体との関係を考える上でインパクトが強い。見方によっては「屠らない」ことは、人間の倫理道徳の水準の高さを示す崇高なものにもみえる。また、供犠を逆の方向から考える意味で深

遠なものにもみえる。

殺生の禁止は仏教の教義でもある。ツェタルの漢訳は放生 (*fangsheng*) であり、放生は仏教の伝統をもつ社会で広くみられる。その意味で、ツェタルは決してチベット仏教社会だけの実践ではなく⁶⁾、その論理を理解するために、放生実践をみてもみる必要もある。

仏教と牧畜民の接点は、教義に基づく職能者の説法にあらう。河南蒙旗内部では、ツェタルを行う理由についての僧侶の説明は、牧畜民の見解と殆ど変わらない。それは土地にも人間にも家畜にもよいからという。ツェタル儀礼の際、僧侶が使っている経文や説法の仕方は、次のように要約できる [nags gtsang byams pa ngag dbang 1998 : 115-117]。

ツェタルを行う際、まず、摧破金剛陀羅尼の寶瓶を用意し、寶瓶のなかに功德の水を入れる。それから、次のことを瞑想する。自らが大威徳本尊になり、寶瓶のなかの日輪寶座の中央にフム (*h'um*) の文字が顕れ、この文字をめぐる動く呪文は光明を発する。十方の仏陀、菩薩、勇士、護法神たちの加持によって、全てのものが甘露と光明に満ち、大威徳の呪文、種の子などがそれらの中に溶け込み、甘露は溢れ出る。加持された水は、あらゆる悪の力を疎外する。そこで、威徳明王の真言を21回から100回読む。同時にその他の同類の呪文を数回読む。「あらゆる業障の根を斬り、解脱の道が歩めるよう」と祈る。その上、「長寿祈願経」を数回読む。それから厄払いと沐浴をし、花を撒く。

馬をツェタルする場合は、次のことを唱える。「敏捷でかつ足の速いこの馬を、本尊無量寿仏、護法神と土地の主、財神と生命の神および守り神、祖神と戦神など多くの神に差上げたい。これを喜んで受け入れて、幸福の基にして下さい、加護のための頼りにして下さい、戦勝のための力にして下さい、危険から脱すための頼みにして下さい。非業の死か

ら遠ざけるよう、仁愛なる神は永遠に勝者であるよう」。

(中略)

そこで、唱えながら、花を撒き、更に吉祥の言葉を捧げるのである。

省略した部分には、雄牛や雌牛、羊、山羊のツェタルのケースが挙げられ、それぞれの対象の外見的な素晴らしい特徴を形容してから、上記の下線部分を繰り返していく。無論、ツェタル儀礼を行う際、僧侶はそのおかれている地域の土地の主の名も取り入れるなど、その内容の細部は微妙に異なるが、基本的に上記のような流れで行われている。ここで、ツェタル家畜は、様々な神々に差し上げるためのものであり、ツェタルすることで神々は永遠に勝者であり続けることが分かる。こうした説法の中に、前章で述べたツェタル実践の一端である「神々のツェタル」が垣間見える。

河南蒙旗では、僧侶が村に訪れるなど条件さえ整えば僧侶に儀式を司ってもらうよう懇願する人が多い。僧侶もその要請を受けて、しかるべき経文を読んでツェタル儀礼を肅々と済ませて、一定の謝礼をもらってから寺院に戻っていく。しかし、実際ツェタルの儀礼の手順や理念などについて、必ずしも全ての僧侶が知っているわけではない。また、読経の内容を理解した上でツェタルを行っている牧畜民は少ない。既述したように牧畜民が自主的にツェタル儀礼を行うケースが多く、それは囁きでもよかった。ツェタルの必要性は、僧侶の説法だけによるものではない。

同じチベット仏教の僧侶でも、漢族の信徒を抱える寺院などでは、放生の理由に関する説明は、一段と細くなる。例えば、漢族信者を想定して四川省のあるチベット仏教学院の高僧たちが著した放生関連の冊子においては、殺生の本質と種類、放生の起源、放生による功德、放生の方法などについて詳述される。虫類、魚類、鳥類、獣類などの放生を行う場合、躯体が

大きいほど功德が大きいともいわれる〔丹増嘉措 1997；索達吉 1997〕。

殺生の禁忌が放生の大前提であり、仏教の文脈では、ツェタルと放生は同様である。だが、実践における両者の相違は明確である。1990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、毒蛇や肉食亀などより珍しい野生動物を買い取り、公園や湖などに放つという放生実践が多くみられるようになった。結果的に動物虐待を引き起こし、貴重動物の密猟に繋がっていると、関係当局から警告を受け、「科学的な放生」が勧められている〔シンジルト 2011a〕。

ここでの放生という実践の特徴は、非日常性(時間と場所の限定)、非個性性(種、特に野生種に限定)にある。放生は功德を意味するシンボリックな行為であり、ツェタル実践とは異なる⁷⁾。両者をあえて関連付けてみるならば、放生実践は、ツェタル実践の一端である「魚のシヨグレ」を連想させるだろう。

当然だが、放生としてあるいは仏教の公式的教義に基づく実践としてツェタル実践を理解しようとしても、「間の部分」に見られたツェタルの「豊かさ」を捉えることはできない。牧畜民にとって唯一の生産手段は家畜であり、部分的とはいえ、その使用の放棄を自ら選んだことを理解するには、ツェタル・放生イコール仏教思想という説明のみでは、不十分であろう。殺生禁止(放生)のためにツェタルをしているという可能性は、牧畜民の説明からは見出せない。ましてや、彼らは家畜を屠ること(殺生)に罪を感じ、罪滅ぼしのためにツェタルしているといったフレイザー的な動機を読み取ることは困難である。

他方、言語学者のポッペは、チベット語のツェタルを語源とするセテルを、神に捧げる動物とみなすと同時に、青海省の土族、モンゴル国のハルハ、シベリア南部のブリヤートの人々に共有されていたシャマニズムに基づくものと指摘する〔POPPE 1957〕。また、歴史学者のハ

イシツヒは、厄払いとの関連でセテルを、神への無血の供犠獣 (unbloody sacrifices of animals) と位置づけ、前イスラム時代の北アジアと中央アジアにすでに存在していたとも指摘した [HEISSIG 1986]。それに従えば、仏教やイスラム教など世界宗教を受容するまで、上記地域の人々はツェタル (セテル) のような儀礼を広範に行っていたものの、やがて一部 (イスラム教社会) において消滅し、一部 (仏教社会) においては存続してきたとのことになる。両者の見解を総合すると、ツェタルはシャマニズムと仏教の融合の産物と推論できよう。特定の教義にすべての説明原理を求めず、ツェタルないしツェタルのような実践は、昔から広範に亘って牧畜社会において存在していた可能性を示唆する意味において、この融合説は建設的である。

事実として牧畜民は家畜を屠りながら家畜をツェタルしている。家畜がいたから生きること、感じることを、考えることができたとしても、考えるために感じ、感じるために生き、生きるために家畜がいたわけではない。時代が変わっても、日常的な喜怒哀楽はなくなる。牧畜民の日常的な喜怒哀楽の構成には、家畜が全面的に参与していたことは、前章で紹介した諸事例の通りである。事例8以外のいずれもある家畜個体をめぐる人間の実践だった。ただその内部にも相違がみられる。事例1-3 (A事例群) では、実践の対象がなぜある特定の個体ではないとならないかについて必ずしも明確な説明はなかった。それに対して、事例4-7 (B事例群) においては具体的かつシンプルな説明が行われた。ともかくそうするのがよいのでそうしているのがA事例群だとすれば、ツェタル実践に対する機能的な説明ができよう。だが、B事例群は、必ずしもその限りではない。家畜そのもののために行われているようにさえみえるその意味をいかに理解すべきか。

ここで、事例4のA氏や事例5のNG氏の経験を少し敷衍してみるのもよい。耳を狼に噛まれてしまわれても死ななかつた、本来死んでい

たはずの、自分の子羊が、奇跡的に自分のそばに戻ってきたことに対して飼い主は普通では居られない。その経験自体に対する驚き、あの狼に対する憤り、この血まみれな子羊に対する憐憫、死ななかつた結果に対する喜びなどの様々な情動に飼い主は襲われる。そこで、やはりこの子羊は普通のとは違って「何か」をもっているのに違いないという判断、何としても「生かしたい」という希求も伴う。程度の差こそあれ、事例4、5と類似する状況は、事例6、7にも表れている。家畜がおのずからもつ特性 (高い身長、良い体格、美顔、貴重さ) に対する感激、家畜がおのずからもつ経歴 (子牛の出産、乳の提供、死体の運搬) に対する感服、それに読み取る恩義などの情動は、その家畜と交渉経験の中でしか生まれず、その家畜のためだけのものであった。経験に基づく情動、情動に基づく判断、判断に基づく希求は、特定の時代や社会に限るものではない。そこで、複数の生かしたいという希求がやがて、屠らないという行為を生み出す。そして、これらの行為の存在は、その対象である家畜が他の家畜と異なる「何か」をもっていることの証になり、更にはその「何か」をより総合的に想定しうる一つの安定した「表現」が登場する舞台を用意していた。これらの行為がツェタルという名に統合されたとすれば、屠らないという行為はツェタルという名の実践の前提だったのである。

筆者によるこのような推論は、B事例群が時間的にA事例群に先行することを立証し、因果論的にツェタルの起源を問おうとするものではない。事実、例えば事例3と4 (AB両事例群) に跨るA氏にとって、どの動機も同時に存在しいずれも切実だったからである。むしろここで、筆者が着目したいのは、もし事例4でみられたA氏の経験やそれに対する彼の説明を看過したら、事例3でみられた彼の動機は不毛なものになってしまうという点である。すなわち、最初からツェタルという理念的な実践の範型があり、そのマニュアル通りに牧畜民が機械的な

作業を行っているのみであるというより、個々の家畜との折衝の中で牧畜民がもたざるを得ない喜怒哀楽の経験による情動が絶えず生じ、それに付随する判断と希求による行動が、ツェタル実践を維持している。

2 売らないわけ

「屠らない」ほど目立たないのが、「売らない」という行為である。流血を伴う屠殺に比べてそれほど「心理的」に抵抗感がないはずだが、それでも売ることは忌避される。ツェタルしない人からみて、してもいいことをあえてしないのがツェタル実践の全体的な特徴であれば、この売らない、譲らないというところに、むしろ、ツェタル論理の解明に繋がりそうな「何か」が秘められているように考えられる。

一般の家畜に比べて、ツェタル家畜のほうが多少特権的な存在であった。ところが、屠らず売らないだけではなく、その毛さえ刈ってはならず、死んでもその肉を食べてはならないという意味で、河南蒙旗においてはツェタルよりも、一段特別視され高く位置づけられている家畜がいる。それは天の羊（ナム・レゲ *gnam lug*）だ。天の羊はツェタル羊のようにナヴツォルをつけることはない。だが、人々は、筆者にツェタルのことを説明する際に、「ナム・レゲのことを知っているか」と、なぜかいつも当然ように引き合いにもちだすのが、天の羊だった。天の羊とは、雷に襲われて死ななかつた羊のことである。羊に限らず、いかなる家畜も普通は雷に襲われたら生き残れない。生き残ったその羊は普通ではない。

ここでも、羊などの家畜がもつ特定の経験に、人々は深い関心を寄せていることが窺える。では、彼らはそのような経験をもつ家畜の存在自体をどのように理解しているか。単なる偶然だと理解するのであれば、おそらく天の羊にそのような地位を与えないはずだった。事例4でも言及したように、自らの経験からA氏は、自分のある家畜にヤン (*g·yang*) がある

と判断し、その家畜をツェタルした。無論、全ての人間が、必ずしも自分はヤンのためにツェタルを行っているとその都度言明しているわけではないが、ヤンとツェタルは無関係ではない。事例5に登場したNG氏も、自ら経験したいくつかの特殊な出来事から、特定の家畜にヤンがあるとみて、ツェタルした。ヤンは、既述の「幸運」以外、「吉祥、富、快樂、幸福、隆盛、深淵」[格西曲吉札巴 1957:805] といった広い意味をもつ。

雷という天災から免れた天の羊とは異なり、文字通りにヤンの名をもちうる潜在的な家畜もいる。ヤン牛（ヤン・ゾグ *g·yang zog*）、ヤン羊（ヤン・レゲ *g·yang lug*）などがそれである。例えば、3本の角の羊は、ヤン羊と呼ばれる可能性が高い。背が非常に低く、鼻が歪み、体に目立ったイボが付いているなど外見上より奇異にみえる牛も、ヤン牛とみなされる確率が高い。珍しいという意味では、ヤン家畜は事例6に近似することに気づく。ヤン家畜はその家畜の群れにとって重要で、もしそれとは気づかず、それを売ったり屠ったりしてしまうと、残された家畜のヤンも減り、場合によっては死んだりさえするという。とはいえ、「これは家のヤン家畜だ」と断言する人とは筆者はあったことがなかった。確かなのは、その可能性への確信と「ヤン牛」「ヤン羊」という表現があるということだ。

こうした確信と表現があるということは、ヤンは特定の家畜個体にしかないものではない、ということの意味する。河南蒙旗では、羊など家畜を売る際には、必ず全ての個体の毛を少し抜き取っておき、寺院のマニ車 (*mani 'khor lo*) もしくは、自宅入口の上に保存しておくこと、つまりヤンを確保しておくことが重要とされている。家畜の毛を抜き取りながら、口の中で、「利益は他人のところ行きなさい *phan mi la thogs*、ヤンはこっちに残りなさい *g·yang phyi ra 'khor*」と呟く人もいる。これは、売られる羊のヤンが、羊の身体とともに、買い手のほう

に流れてしまわないようにするためだ。

NG氏宅で筆者は、いわばヤンの塊のようなものをみたことがある。それは、数多くの馬のタテガミ、牛や羊の毛を束ねて作った辮髪状のものである。20年前から蓄積されてきたタテガミや毛に加えて、16年前から2009年までに集めてきた売られた子羊の耳で構成された数本の辮髪状のものである。筆者にとって異様な匂いしか発しないその塊をNG家族は大事にし、玄関口の真上にぶら下げてある。家に出入りする際必ずその下を潜ることになる。その名もその中身の通りにヤンである。量の違いこそあれ、全ての家畜個体にはヤンがある。家畜の身体を売っても、そのヤンは譲らないというわけだ。

ヤンがよいものであるゆえに、それは追求されるべきである。問題はどの家畜のヤンがより多いかである。そこで、その理想形として、ヤン家畜の名が浮かび上がってくる。しかし、羊



写真 NG氏宅のヤン（2009年夏筆者撮影）

だけでも700匹を有するNG氏のような牧畜民でさえ、自分の家畜の群れにヤン家畜の存在を特定することができない。そのため、彼も多くの人がそうするように、家畜のタテガミや毛を抜き取り、ヤンの塊までもっているのである。

このように、ヤンの文脈においては、売られた家畜のタテガミや毛は大事にされてきた。しかし、それは非日常的な状況におけるヤンへの接近であり、既存のヤンを維持する意味で重要であろうが、それ以上増やすことはできない。また、持続的で日常的にいるはずのヤン家畜に対する人々の期待も真剣であった。しかし、その実在はなかなか特定できない。大事にされる天の羊は確かに実在する。しかし、それをもたらしたのは雷という特別な出来事であった。これらの実践と並行しているのが、自らの喜怒哀楽という確かな経験による情動に根ざすツェタル実践とみることができよう。

特定の家畜の命を持続させるだけでなく、それを常に実践の場に留めることで、それ自体のヤンの維持だけでなく、他の家畜のヤンの増加をもたらすこともできるというのがツェタル実践の基本である。実践の結果として生まれたツェタル家畜は、理想としてのヤン家畜に限りなく肉薄していく。ツェタル家畜は天の羊とヤン家畜とほぼ同じ立場に立つ。ただ、両者とも異なるのは、ツェタル家畜が享受する「売られない」という待遇は、「屠られない」との同様に、ツェタル実践の帰結であると同時に前提でもあったという点である。

屠らないが売ってもいい場合のそれは商用の家畜であり、反対は食用の家畜である。屠っても売っても存在するのがソッゴ家畜である。屠っても売ってもならないのがツェタル家畜である。二つの選択肢を同時に放棄する行為の存在によって、その家畜がヤンの特別な持ち主であるという地位を獲得する。二つの行為が、ヤンがあるという判断の確かさを保証する。ヤンこそが、前節で言及したその「何か」という判断の「表現」であろう。ヤンがあるという判断

は、希求に基づく行為に先行するが、同時に行為によって保証されている。ヤンの循環によって、「経験、情動、判断、希求、行為」の関係の網が成り立つ。

3 ヤンという観念

これまでみてきたように、インデクスの関係において生じたのがツェタル実践だった。ツェタル実践の理解のため主に牧畜民と家畜との関係、その関係にみられたヤンの使用を検証した。ところが、ヤンは、人畜関係だけに特化したものではなく、人と人の関係においても作動している。

幸運という意味で、ヤンに酷似するのは、ソナム (*bsod nams*) である。ソナムの使用範囲は人間内部に限定されている。幸運以外に「善業、福德、吉祥、安楽」[格西曲吉札巴 1957: 945] なども意味するソナムは、あらゆる人間がもっているが、とりわけソナムをもっている人はソナム・ジャン (*bsod nams can*) といわれる。河南蒙旗のある村に、昔は仕事などが全て順調だったX氏 (60代) がいた。しかし離婚後何もかもうまくいかない。知人たちは、実はソナム・ジャンといわれる妻と別れ、別の女と再婚したため、彼はこうなってしまったという。性格は少々悪かったものの、別れるべきではなかったというわけだ。別の村のR氏 (30歳) の祖父がソナム・ジャンといわれ、健在だった頃は一家は繁栄していた。その死後、遺族が病氣になったり、家畜も死んだりするなど多事多難そのものだった。祖父の死によって、家畜のヤンも衰退したのだとR氏は自ら述べた。

また、家畜の毛を抜き取る時の眩きと同じように、河南蒙旗一部地域では、娘が嫁に行く時に親が娘に対して次のように言う。「もしあなたに快樂があれば、それをもっていきなさい *skyid zig yod na khyer ra song*、もしあなたにヤンがあれば、それを残しなさい *g·yang zhig yod na skyur ra thongs*」。結婚前に、嫁側は、「ヤンを呼び寄せる (*g·yang 'bol* ヤンボル、あるいは

ヤンゲグ *g·yang 'gugs*)」という経を読む。娘は譲るが、娘のヤンは譲らないということだ。ここでのヤンは、家畜のヤンと質的に異ならない。類似事例は多くのチベット地域にも存在する [長野 2008]。

河南蒙旗のような牧畜社会に限らず、多くのチベット農耕社会においてもヤンは領域横断的に活躍する。「穀物を売却する場合、売却する穀物の一部を自分の手にとって、それを一度自分の体に擦り付けてから、売却の入れ物に戻して売る」こと、「お金を払うとき、それを自分の懐に擦り付けて、『戻ってくるように』と心で念じながら相手に渡す」[長野 2008: 443-446] などのような現象はさほど珍しくない。牧畜や農耕を問わず、チベット社会全般において動植物、人間、更には非生物にもヤンがあるという認識表現がなされる。例えば、サンを焚く時の唱えごとの中に、ヤンは次のように登場する。太陽と月のヤンは光明、学者のヤンは知恵、牛のヤンはミルク、目的地まで導いてくれるのは道のヤン、美しい艶は肌のヤン、優美な声は喉のヤンである [sangs rgyas 1993: 39-41]。このように、一方では、人間以外 (天体・家畜・道) のあらゆる存在の中のよいものがヤンである。他方では、人間内部 (能力・外観・器官) のあらゆるよいものもヤンである⁸⁾。これらの事例から、ヤンは特定の種の範疇に囚われず、万物の中に遍在することが分かる。

このようにヤンの拡がりを見ていくと、もはやマナを連想せずにはいられない。本論とは文脈を異にするが、雲南チベット地域における複数の幸運 (*fortune*) の特徴をトータルに比較検討したダ・コルは、「諸々の事物、存在と力の真髓と精気を結びつけ、そしてあらゆるエネルギーの循環を促進するもの」としてヤンをチベットのマナだと位置づける [DA COL 2007: 225]。これまでのツェタルをめぐる文脈に沿っていえば、ヤンには必ずしもマナと整合しない面もあるが、モースの言うような「抽象的、一般的でありながら、具体性にみちている」[モー

ス 1973 : 169] という点では類似する。

モースはマナの性質を次の3点で整理する。第一、事物がもっている何かという「資質」である。第二、人に従いはしても独立した「実体」である。第三、霊的な存在、呪術師、儀礼がもつ「力」である [モース 1973 : 169-172]。第一点からはあらゆるものに遍在しうるマナの特徴が読み取れる。第二点からは実体あるいは主体をもちうるマナによる行いには善悪の両面がありうるということが窺える。第三点からは力としてのマナの分布には傾斜があり、社会的優勢な立場に偏っていることが分かる。

第一点ではマナとヤンは一致する。ヤンも質的には遍在すると同時に量的に偏在する。しかしその偏在は必然的に社会階梯とは対応しない意味で、第三点とは異なる。独立した実体あるいは主体をもつヤンはありえず、ましてや悪行を行うことは論外である意味で第二点とは無縁である。本論でヤンを説明する際に「幸運」を多用した。単なる「運」であれば、悪運もありうるからだ。善し悪しの両面をもつのが運だとすれば、運は偶然と同義となる。ヤンには善しかない。幸運の反対は悪運だが、ヤンには反対はない。ヤンは、その内部では偶然を、外部では悪運を排除した「絶対的な幸運」である。ヤンは善い資質のマナであり、マナの肯定的側面の果てにあるのがヤンである。

モースの議論はその後、呪術、聖物、タブー、社会感情などの概念と関連付けながら、最終的に、マナは「集合的思惟に属する種類の範疇」であり、「事物を分類させるもの」である [モース 1973 : 178-185] という結論に至ってしまう。しかし、筆者にとっては、この結論を導き出す思弁的な作業を始める直前にモースが行ったマナの性質に関する中間的考察のほうに、ヤンに通じるものが多く重要である。

モースは、マナは「ある環境である」と言う。その環境とは、「一種の内的かつ特殊な世界」である [モース 1973 : 173]。この世界におけるマナの作用対象は、家、丸木舟、田畑、

矢など人々が日常生活で接する具体的な事物であり、こうした事物との個別具体的な経験においてしかマナは登場しない。マナはそうした事物の資質を消滅させずに事物に付加された資質として登場する [モース 1973 : 172]。この点ではマナとヤンが通底する。

ヤンはあらゆる種の範疇を凌駕するが、身近な個の存在にストレートにリンクする。諸実践においてヤンは具体的な要素として現れる。前節で触れた家畜を売る行為における家畜個体の毛がそうだった。そして、本節で紹介した個人同士の相互行為でもみられた。R氏も言及したように、父のソナムはその死とともに喪失し、その喪失によって家畜のヤンが減った。ここではソナムからヤンへの関係の流れがみられる。無論逆の流れもある。A事例群からも窺えるように、ヤンからソナムへの作用もありうる。減少したヤンやソナムを回復増加させるためにすべきことの一つは、ツェタルをすることである。ツェタル実践はヤンを背景に人間と人間以外のものとの交通可能性を示す行為である。

日常生活の中でツェタルをそれ自体として実践する人々の論理においては、ヤンとソナムとの関係、ツェタルとシヨグレとの関係、この二つの関係におけるそれぞれの関係項の前者が後者を包摂する特徴が窺える。魚に比べて家畜は、牧畜民にとって最も高い頻度で接する相手となる。ゆえに、家畜という範疇に含まれる個々の相手の特性や経験などは、自分の境遇と常に密接している。相手のヤンの状況と自分のソナム（ヤンの一形態）の状況とを、切り離して考えることは困難である。自分の周りの人がどのような言い方、振る舞いをするのか、それはどのような意味をもつのかを、実際にその人の意図とは別に、自ら読み取る必要がある。この読み取りは、日々の交渉相手である家畜の振る舞い、とりわけ時として奇異にみえる振る舞いに対しても当然必要不可欠となる。自分の行いのいかんによって相手のヤンのあり方も変化する。相手のヤンのあり方に鈍感であれば、自

分の身にもそのマイナスな影響が現れるかもしれない。相手のヤンと自分のヤンの両者が、相互依存関係にあるからである。人間関係に劣らないくらいデリケートなものである。

このデリケートな関係におけるヤンは、一人の人間、一つの世帯、一匹の家畜、一本の木といった個においてこそ具体的に存在する。つまり、一方では、ヤンは万物に内在し、一般性をもつ。他方では、この場合の万物は、動物や植物など有限な種の枠に区切られた万物、あるいはその上位の自然などではなく、文字通りの「あらゆるものたち」としての万物であるため、ヤンは万物の個体の中へ内在し、具体性をもつ。ヤンは、ツェタル行為を説明するための助けであっても、分類の範疇ではない。マナと同じく、一般性と具体性という特徴を同時にもち合わせるヤンは、人々の豊かな経験から生まれた観念であると同時に、経験の豊かさを保証する原理になるものでもある。ヤンの観念の中に、ツェタル実践を位置づけた場合、屠らず売らないという二つの行為は、当然しかるべき行為となる。ツェタル実践、とりわけその「間の部分」において、ヤンは、種を素通りしてその都度人々の生活現場に呼び戻され、実践の現場に留まる。ツェタル実践に限って言えば、ヤンは、「経験、情動、判断、希求、行為」の関係の網に吸収される。

IV 個性性の再考

レヴィ＝ストロースの「マナはマナだとしかいいようがない」という表現 [レヴィ＝ストロース 1973: 37] のひそみに倣えば、「ヤンはヤンだとしかいいようがない」のである。分類の役割を求める立場からみた際、マナは「意味がなく、フランス語の『あれ (true)』とか『あいつ machin』と結局同じ表現にすぎない」 [ゴドリエ 2000: 33] からこそ、レヴィ＝ストロースのこの表現は消極的なものを感じられるかもしれない。だが、「ヤンはヤンだとしかいいよ

うがない」というのは積極的な表現でもある。まさにヤンも、「あれ」、「これ」のようなものだからこそ、インデクスの関係に根ざすものである。ヤンを意味するものだとすれば、その意味されるものは無ではなく、無限である。その意味されるものは、そのおかれているインデクスの関係においてしか見出せない。

ツェタル実践にみられる家畜の個性性の獲得は、その家畜個体の固有の特性と深く連動する。その特性の発見を可能にしているのは、その家畜個体と牧畜民との間で行われる豊かなインデクスの関係のほうである。この関係においては、ツェタルの対象は家畜以外の植物などへの拡張も可能であった。このことによって、ツェタルの実践領域においては、牧畜民や家畜を含む個々の存在はおのずから隔たりなく連続していくようにもみえる。しかし、個性性が自動的にそのような連続性を生み出すわけではない。「あの」羊「この」羊のように、インデクス記号や個性性自体は、むしろ非連続的なはずだからである。

ツェタル家畜は「見ればわかる」といった説明だけでは説明困難な個性性をもつ。ツェタル家畜の個性性は、インデクスの関係にある人間と人間以外の存在が、ヤンをもっているという観念領域において成り立っている。ヤンは、絶対的な幸運という潜在的な可能性についての観念であるが、ヤンの正確な形状は、誰にもみえないのである。しかしみえないからといって、ヤンについての観念をもつことができないわけではない。ヤンを追い求める人々にとって、ツェタルする契機としては対象の外形と経験も重要であるが、それより重要なのは、その外形と経験の背景にあるヤンである。そこにあるのは、ツェタルすることで多くのヤンをもたらすことができるという確信である。ヤンの維持増加の文脈では、ツェタル家畜という一つの個体が、「更なる家畜個体」を生み出すのと同様の潜在的質的な能力をもっているという確信である。

ツェタル家畜の出現によって、家畜たちは個々の点から一つの「環（リング）」[パース 2001：239]を形成していく。この環は、ツェタル家畜のヤンが一般家畜のヤンを活性化することによって、結び付けられたヤンの環である。ソナムもその一部という意味でヤンは、人間を排除しない。ツェタルをする人間もヤンの環を構成する一要素となる。それゆえ、家畜も人間も、それまでの個性や個性などを論じる余裕がなくなる。そのいずれも、ヤンの環の中に溶け込んでいく。ヤンの環を構成する各個体同士の関係の特徴は、一種の連続性にある。この連続性は、種を素通りするヤンの観念に基づくツェタル実践内部における異種の個体同士の関係についての連続性である。その意味で、河南蒙旗の牧畜民の生活全体にとって、このような連続性は限られたものである。既述のようにツェタルする牧畜民たちは、経済的な豊かさも求めており、家畜数の増加や品種改良などにも関心が高い。更に状況次第では、河南蒙旗の家畜はソゴ家畜としてみることもできる。すなわち、ある1匹の羊は少なくとも同時に、種の一員としての経済の羊や民族の羊、個体としてのツェタルの羊という異なる顔をもちうる。従って、個性性が認められるツェタル家畜をめぐる実践における連続性は、限定的なものとなる。

だがここでいう個性性はもとより種性と対立するものではない。確かに、生態人類学者が扱う家畜の個性性は、「無名のものの集まり」という言葉に代表されるような種性しか認められない状況との対比において位置付けられる傾向にある。しかしたとえ、個性性と種性は分析概念としては対立しえたとしても、これらの概念に表される対象者たちの経験する日常世界において、個と種は実際には序列なく並存し、個は実験室のサンプルのように必然的に種に回収されるわけでない。それは異なる顔をもつ羊たちが端的に語っている。個性性と種性は、家畜をめぐる異なる表出であるゆえ、牧畜民は両者

を使いこなしている。そこに違いがあるとすれば、それは異なる文脈での異なる実践をめぐる説明の強調点の置き方の違いにすぎない。これは、「○○ちゃん」と「犬」の使い分けと原理的に同じである。言語使用においてインデクス記号とシンボル記号が常に組み合わせられるのと同様に、牧畜民の日常においては個と種もまた当然融合しあうのである。この融合は、もう一つの連続性の表れでもある。この連続性は、「互いに異なっており、異なり続ける物どうしを一緒にすることから生まれる」ものである。それらの物は互いに「依存」しあうと同時に、別の意味で「独立」である [パース 2001：168]。この特徴は、究極的には、ツェタル実践にみた連続性にもいえる。

求め方によっては、連続性に関するこうした考察は、意外性に欠けたものにみえよう。II章で行った、日常的な喜怒哀楽に基づく、牧畜民（人間）と家畜（動物）個体との関係に関する記述の大半は、これまでの生態人類学でいうところの家畜の個性性をめぐる議論に重なる。そこで、もし、筆者が個性性をめぐる実践を単に奇異な現象として強調し続ければ、河南蒙旗の人々はインデクス記号だけで構成された世界の住民になる。読者にとって、彼らはロマンに満ちた他者であるが、簡単に近寄れない存在になるだろう。これに対してIII章で展開した、家畜の個性性にまつわる特定の実践の論理に関する考察の殆どは、これまでの社会人類学でなされてきた動物をめぐる表象研究と大差はなかろう。そこで、もし、筆者がヤンに、人々が説明する以上の意味を執拗に追い求めていくなれば、ヤンはやがて一種の信仰あるいは集合表象に結び付くであろう。この結び付きによって、彼らもシンボル世界の市民権を取得し、多くの読者にとって、身近な存在になるだろう。

しかし、本論の目論みはその点にあるのではない。それは彼らの暮らしの実像と異なるからである。I章でも触れたように、本論を通じて筆者が強調したのは、次の2点である。生態人

類学でいう個性性にまつわる実践の生成条件と意味を理解するのにヤンのような観念の存在に留意することが重要であるという点。また同時に、ヤンのような観念は、必ずしも、社会人類学がマナに期待していたほど一人歩きすることはできない事実を再確認することが大事であるという点である。本論でみた通り、ヤンは具体性と一般性を同時にもつ。ヤンの具体性が人間と家畜の固有の関係の反映だとすれば、ヤンの一般性はそうした固有の関係を屠らず売らないという行為と結合させ、ツェタルという名の実践を形成維持していく。この実践において、人間と家畜の固有の関係がヤンによって形象化されると同時に、ヤンの循環によって家畜同士、人間と家畜の間に連続性が打ちたてられる。ヤンの特徴にツェタル実践の特徴であるインデクス性がみえてくるが、しかしそのインデクス性は種性に対する否定ではない。こうした特徴をもつ実践自体の存在は、種性との対比において家畜個性性の社会経済的な機能を問おうとする生態人類学的方法論、人間の集団性に対応させた動物の種性に優位性を与えることで、人間と動物ひいては社会と自然の関係を非連続的にとらえようとする社会人類学的なアプローチに修正を求めているかもしれない。

注

- 1) パースは、他の記号から区別できるインデクス記号の特徴を次の3点で整理する。1、その対象との有意義な類似性をもっていない点。2、個体、単一の単位、単位からなる単一の集合、あるいは単一の連続体を指す点。3、理屈抜きの強制によって注意をその対象に向ける点 [パース 1986: 52]。1の「類似性」は例えば羊の絵や写真による連想で、3の「理屈」は例えば羊を集団の象徴とする論理であるとすれば、2の「個体」などはまさに「対面的な場」における牧畜民にとっての特定の羊個体を指す。
- 2) チベット語圏外ではセテル (*seter*) という。セテルの語源はツェタルであり、細部の相違を別として両者の意味内容はほぼ同様である [シンジルト 2011a, 2011b]。セテルとツェタルに関する現地調査は、科研費研究・基盤 (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) と科研費研究・基盤 (B) 「人間と動物をめぐる比較民族誌研究: コスモロジーと感覚からの接近」(研究代表者: 奥野克巳) により可能となった。
- 3) 特にこだわらない限り、本論でいう牛は基本的にヤク (*g.yag*) を指すが、雌ヤクはジ (*'bri*) である。なお、雌ヤクと黄牛 (*ba lu* あるいは *ba glang*) との雑種はゾ (*mdzo*) であり、雌のゾはゾモ (*mdzo mo*) という。これ以外にも例えば、ヤクと雌黄牛 (*ba mo*) の雑種はチョンカルゾで、ヤクとゾモとの雑種はヤクドレで、黄牛とゾモの雑種はランドレである、といった具合に、牛の種類は更に細分化できる。
- 4) 穀物、乳製品、松の葉などの香草や香木を焚いて、香煙を護法神や土地の主たちに供養する日常儀礼である。朝一番に行うケースが多い。ツェタル儀礼などの際もサンを焚く。
- 5) ラブラン寺において、毎年旧暦正月8日に、ツェタルのための儀式が行われる。真冬の早朝から大勢の牧畜民が各地から寺院に集まってくる。多くはナヴツォルをもらうために来ているようだ。そこで、僧侶は数百本のナヴツォルを牧畜民に配る。それがもらえた者は、それを自分のツェタル家畜の首などにつけておくことを栄光に受け取る。正月の8日は、「ツェタルの日」ともいわれる。無論、ツェタルを行っている者は、全員この日に寺院に行ってナヴツォルをもらうわけではなく、行ったとしても所詮数は足りない。そのため、自家製のナヴツォルのほうが多い。
- 6) 動物の命を自由にする、神のために聖別するという実践は、チベット仏教社会以外、中国・日本・ミャンマー・スリランカ・台湾・香港・タイなどアジアのあらゆる仏教地域にみられる [HOLLER 2002; RÖSING 2006; THARGYAL 2007]。
- 7) 筥崎宮、石清水八幡宮、宇佐神宮等での金魚や鳩がしといった行事に代表されるような現代日本の放生実践も、基本的に季節限定で、観光客を集めるイベントとして知られ、非日常的なものである [例えば、中野 1998]。

8) ここであげた事例に限らず、ヤンを呼び寄せる他の数多くの民間儀礼で用いられる唱えごとからも、ヤンの遍在性を確認することができる。ボン教に吸収され、体系化されつつあるこうしたヤンをめぐる儀礼は、「チベット基層文化」[長野・津曲 2009]を成すという見方もある。なお、例えば、男性の名前としてはヤンジャブ、チヤン、ヤンボム、ヤンジャン、女性の名前としてはヤンジン、ヤンモ、ヤンツォなどがあるように、性別を問わずヤンは人名にも多く現れる。

参考文献

エヴァンズ=プリチャード、E. E.

1995 『ヌアー族の宗教(上下)』向井元子訳、平凡社。

太田 至

1987a 「トゥルカナ族の家畜分類とそれにもなうハズバンドリーの諸相」『アフリカ民族学的研究』和田正平(編)、pp.731-769、同朋舎出版。

1987b 「家畜の個体名はいかに付与されるか——北ケニアの牧畜トゥルカナ族の事例より」『アフリカ民族学的研究』和田正平(編)、pp.787-816、同朋舎出版。

1987c 「家畜の『個体性』の認知、およびその意味についての試論」『アフリカ民族学的研究』和田正平(編)、pp.817-827、同朋舎出版。

2002a 「家畜と貨幣——牧畜民トゥルカナ社会における家畜の交換」『遊牧民の世界』佐藤俊(編)、pp.223-266、京都大学学術出版会。

2002b 「家畜の個体性と商品化——東アフリカの牧畜民は資本主義者か——」『アジア・アフリカ地域研究』2: 306-317。

風戸 真理

2002 「家畜の個体性はいかに認識されるのか」『生態人類学会ニュースレター』8: 9-10。

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。

格西曲吉札巴

1957 『格西曲札藏文辞典』張克強他訳、民族出版社。

小長谷 有紀

1991 『モンゴルの春: 人類学スケッチ・ブック』河出書房新社。

小馬 徹

1990 「キプシギスの家畜の分類と個体識別についての覚書」『国立民族学博物館研究報告別冊』12: 49-88。

ゴドリエ、モーリス

2000 『贈与の謎』山内旭訳、法政大学出版局。

シンジルト

2003 『民族の語りの文法: 中国青海省モンゴル族の日常・紛争・教育』風響社。

2011a 「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』34: 135-162。

2011b 「幸運を呼び寄せる——セテルにみる人畜関係の論理——」『人と動物、駆け引きの民族誌』奥野克巳(編)、pp.131-165、はる書房。

曾我 享

2006 「過去を写生する——歴史への生態人類学的接近法——」『アフリカ研究』69: 121-136。

索達吉

1997 『放生功德甘露妙雨』色達喇榮五明佛学院。

高倉 浩樹

1999 「レーニントナカイと個人トナカイの間で——東シベリア・ベルホヤソスク地域における家畜トナカイの分類・識別・所有をめぐる考察——」『国立民族学博物館研究報告別冊』20: 541-585。

2008 「ポスト社会主義下における牧畜生産の市場経済適応過程とその文化的位相——東シベリア・サハ人の牛馬飼養文化の変容——」『国立民族学博物館調査報告』78: 501-533。

丹增嘉措

1997 『蔵伝仏教放生文: 動物歓喜園』羅桑白登訳、色達喇榮五明佛学院。

中野 幡能

1998 『宇佐八幡宮放生会と法蓮』岩田書院。

長野 禎子

2008 「チベットにおける『ヤンを呼ぶ』儀礼」『四天王寺大学紀要』46: 433-463。

長野 禎子、津曲 真一

- 2009 「ヤンゲー儀軌書『十万の白いヤン』テキスト及び訳註」『チベット文化圏における言語基層の解明』Vol. 3、長野泰彦（編）、pp.139-210、国立民族学博物館。

浜本 満

- 2005 「名前と指示：人類学的省察」『九州大学大学院教育学研究紀要』8：61-84。

パース、C. S.

- 1986 『記号学』内田種臣訳、勁草書房。
2001 『連続性の哲学』伊藤邦武訳、岩波書店。

フレイザー、J. G.

- 2003 『初版 金枝篇（下）』吉川信訳、ちくま文芸文庫。

松井 健

- 1999 「遊牧の文化的特質についての試論——西南アジア遊牧民を中心として——」『国立民族学博物館研究報告別冊』20：493-516。

モース、マルセル

- 1973 『社会学と人類学 I』有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳、弘文堂。

レヴィ=ストロース、クロード

- 1970 『今日のトートミスム』仲沢紀雄訳、みすず書房。
1973 「マルセル・モース論文集への序文」『社会学と人類学 I』マルセル・モース著、有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳、pp. 1-46、弘文堂。
1976 『野生の思考』大橋保夫訳、みすず書房。

DA COL, Giovanni

- 2007 The View from *Somewhen*: Evenemental Bodies and the Perspective of Fortune around Khawa Karpo, a Tibetan Sacred Mountain in Yunnan Province. *Inner Asia*, Vol 9 no 2, special issue on perspectivism: 215-236.

HEISSIG, Walther

- 1986 Banishing of Illnesses into Effigies in Mongolia. *Asian Folklore Studies* 45: 33-43.

HOLLER, David

- 2002 The Ritual of Freeing Lives. In *Religion and Secular Culture in Tibet*. BLEZER, H. (eds), pp.207-226. Brill Academic Pub.

nags gtsang byams pa ngag dbang

- 1998 rtha g.yag ra lug sogs tsethar gthong tsul. In *rgyun mkho' i cho ga phyag len sna thsogs bzhugs so*. pp.115-117. mi rigs dpe skrun khang. (「馬、牛、山羊及び羊などのツェタルに関する方法」『チベット仏教日常儀礼資料集』ナツァン・チャンバアワン（編）、pp.115-117、民族出版社）。

POPPE, Nicholas

- 1957 Book Reviews, Louis M. J. SCHRAM, C. I. C. M., "The Monguors of the Kansu-Tibetan Border; Part II. Their Religious Life." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol.20, No.3/4: 748-753.

RÖSING, Ina

- 2006 *Traditional Healing in Ladakh: with the Shamans of the Changpa Nomads in Ladakhi Changthang*. Concept Publishing Company.

sangs rgyas

- 1993 *bsang mchod bkra shis 'khyil ba. mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang* (『祇敬辞匯編』サンジェ、青海民族出版社)。

THARGYAL, Rinzin

- 2007 *Nomads in Eastern Tibet: Social Organization and Economy of a Pastoral Estate in the Kingdom of Dege*. Brill Academic Pub.

(2012年1月24日採択決定)

Rethinking the Individuality of Domesticated Animals

The Practice of Tsetar in Henanmengqi, Qinghai, China

SHINJILT

Keywords: individuality, Tsetar, Henanmengqi, Yang, index, continuity

Anthropological research has a long history looking at the relations between humans and animals. The social anthropological approach has looked at the symbolic relation between human groups and animal species, thus leading us to a deeper understanding of social classifications and structures. On the other hand, the rich relations between individual people and individual animals have been overlooked. The relation between man and animal cannot, however, be restricted solely to the symbolic, just as the relation between humans cannot be so either.

Ecological anthropology, which has developed a different approach to that of social anthropology, allows us to gain ethnographic information on what it terms the “individuality of the domesticated animal” by focusing on animal characteristics. In considering the relation between humans and animals, a new possibility emerges at the end of the term. Existing research, however, has failed to offer any satisfactory explanation for the conditions that have made that prominent, since it has taken an *a priori* approach in assuming animal individuality to be self-evident.

In this article, I will use Peirce’s semiotic index sign to reposition the ecological anthropological term “individuality of the domesticated animal” by presenting an index relation between humans and animals—one that is largely missing from the social anthropological research of livestock populations—using ethnographic data of Tsetar practices in the Henan Mongolian Autonomous County (Henanmengqi) of Qinghai Province, PRC. I analyze the logic behind Tsetar practice using that semiotic index relation between nomads and domesticated animal individuals. I also consider the conditions for the continuity of the relation and relationship that surfaces between humans and animals, and consider what it means for and within the anthropological research field.

Henanmengqi contains a herding society with a population of more than 30,000, who identify themselves as Soggo (Tibetan *sog po*, Mongols) and speak Amdo Tibetan as their native language. The Soggo, who have become “Tibetanized” linguistically, use many symbolic terms for domesticated animals that distinguish themselves from neighboring Tibetans, e.g. Sogda (*sog rta*, Mongolian horse), Sogleg (*sog lug*, Mongolian sheep). Those terms rather than referring to animal biological species, act as ethnic markers and symbols for the people. The crucial fact is that domesticated individual animals exist that are difficult to be seen as a group in light of standard categorization.

Just as in other Buddhist pastoral regions, the people of Henanmengqi designate many domesticated animals as not for sale or slaughter, calling them Tsetar (*tshé thar*). The motives behind Tsetar practice are varied. However, most concern the everyday experiences of joy, anger, humour and pathos shared between the pastoralists and the domesticated animals as individuals. In principle, any individual domesticated animal

of any species can become an object of Tsetar practice, and such designation is not influenced by dogma or group pressure.

One might assume that this practice is one of religion, for example, aiming at virtuous deeds based on a Buddhism doctrine, but that is not necessarily the case, at least for the people in Henanmengqi. What can be seen in practice is the specific relationship between the individual person and individual domesticated animal that has been created and fostered through specific events. We cannot reduce it either to a perception that Tsetar animals could be viewed as a religious symbolic entity that connects man and gods, or to an understanding that an individual could be regarded as the extension and limit of a general system of classification. Rather, the specific relation between an individual human and an individual domesticated animal underpins the practice of Tsetar.

The individual domesticated animal, on the one hand, plays an active role in serving as an indexical conduit that connects itself with a specific human being, thus gaining the status of individuality through its appearance and shared experience. On the other hand, when the human being is related to an individual domesticated animal by way of its character, the word Yang (*g.yang*, unconditional good fortune) is often used. It is believed that if Tsetar is performed, the Yang of humans and domesticated animals will amass. That underlies the logic of the practice of Tsetar.

The Yang, in the sense of unconditional good fortune, is omnipresent not only in humans and livestock, but everywhere and in everything, so it is general (or abstract). However, the Yang bypasses any species category, and is inherent in the individual unit of everything, so it is both general and concrete. Yang's concreteness is a reflection of the specific relation between humans and domesticated animals. While the concreteness implies the specific relation between humans and domesticated animals, the generality makes a combination of both the specific relationships and the non-actions of not allowing sale or slaughter, and ensures the practice of Tsetar. Under that practice, the Yang frames the relationship between animal and animal, as well as that between humans and domesticated animals, with the flow of Yang sustaining the continuity of their relationship.