

ニェデイの民族誌

——チベット牧畜社会における集団観の動態*1

シンジルト 熊本大学大学院人文社会科学研究所 教授
SHINJILT

E-mail: shinjilt@kumamoto-u.ac.jp

2020年3月12日投稿受付 / 2020年3月30日採択決定

Abstract

Recent years have seen a wider phenomenon of 'Nye 'dus' (Amdo-Tibetan dialect), known as the kin gathering in the pastoralist societies of the eastern Tibetan Plateau. This gathering is held in the cradle of the kin, with various events and casual communication enhancing and sustaining the mutual relationship of the kinship community.

Participants in *Nye 'dus* are called '*Nye ring*', and its number is supposed to be no less than 1000 persons. They settle themselves in the district of *Nye ring* which lies across two or more prefectures. The *Nye rings* consist of different ethnic groups or 'nationalities (*minzu*)', based on Chinese ethnic classification. The Tibetan *Nye ring* could be equivalent to kinship in English, but the relationships between *Nye rings*, unlike kinship, are associated with neither birth nor marriage. Furthermore, interestingly enough, it is difficult to perceive the same phenomenon of *Nye 'dus* in the relationships between Tibetan farmers.

The author of this article examines the way pastoralists on the Tibetan Plateau have raised their group consciousness of the *Nye 'dus*, by carrying out an ethnographical analysis of the Mongolian pastoralists in the Qinghai Henan Mongolian Autonomous County and comparing them with the neighbouring Tibetan pastoralists.

Keywords Tibet, pastoralist societies, *Nye 'dus* (kin gathering), nationalities (ethnic groups), group consciousness

キーワード チベット、牧畜社会、親族の集まり、民族、集団観

I 親族、民族、生業

文化人類学において集団的カテゴリーとしての「親族」と「民族」は重要な研究テーマである。だが、少数のケース*2を除いて、これまでの研究では、親族は親族として、民族は民族として、個々別々に論究されてきた。両者を有機的に関連付けて、特定の社会文化現象を分析しようとする試みは、ほとんどなされてこなかった。それはおそらく、両者の間に序列があり、下位にある親族は上位にある民族に包摂されるものだという認識に基づいていたからではないか。つまり、ひとつの民族集団の中には複数の親族集団があることは当然視されても、ひとつの親族集団に属する人間が複数の民族集団に分布する、いわば親族が民族の境界を横断するような状況は予想されなかったからではないだろうか。確かにこのような状況は、現代において世界人口の大多数を占める定住農耕社会においてほとんど発生し得ないため、考慮の対象とすらならないだろう。しかし、視野を広げてみると現実社会においては親族と民族との関係は必ずしも一方向的で常に安定したものではないことが分かる。定住農耕社会と異なり、移動牧畜社会においては、むしろ親族が民族境界を横断するようなケースが多く観察できる。こうした事実から、我々は移動牧畜社会の集団

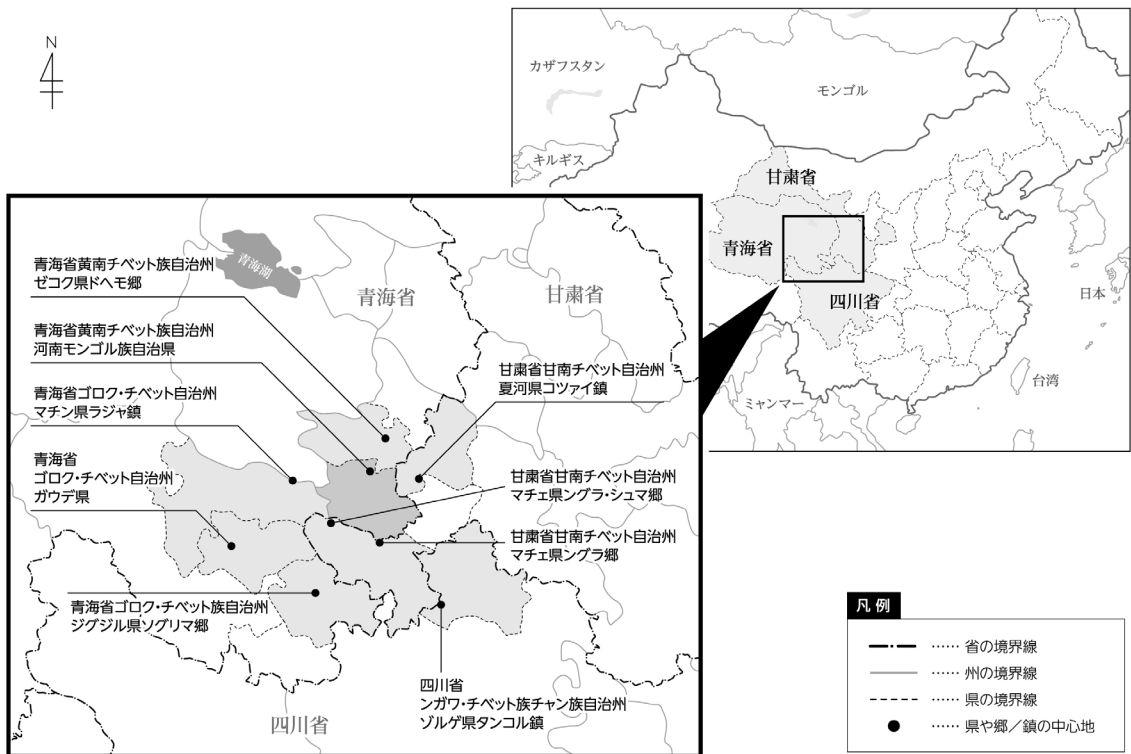
の在り方についてどのようなものを学ぶことができるだろうか。

19世紀の文化人類学の創成期の学説である文化進化論から、親族(kinship)は中心的なテーマであった。文化進化論からフィールドワークに基づく個別の文化の研究へと文化人類学が進展していった中で、親族の領域はいわゆる「未開」社会を分析する上での中核的なテーマであり続けた(田川 2017:139)。1970年代以降、文化人類学内部からの批判もあり(Needham 1971; Schneider 1972)、親族の普遍性が疑われ、親族研究そのものが衰退に向かい始めた。生物学的なつながりを前提におく西洋的な親族観のもとで定義された血族や姻族といった文化人類学的な親族概念はその有効性が失われつつあった。さらに、1980年代以降は、ライティング・カルチャー・ショックをうけて、親族に関する文化人類学的な研究姿勢が本質主義的であると批判された。ところが、2000年代以降、新しい生殖医療技術の進展により、家族や親子のあり方に大きく変化をもたらすため、親族研究は「復活」しているとも指摘された(小川 2008)。そして、近年親族の政治団体化についての研究もみられるようになってきている(中屋敷 2019)。このように、今日においても、親族研究の意義は失われていない。

親族に比べて、民族(ethnicity)は文化人類学にとって、新しいテーマであるといえよう。1960年代に文化人類学者フレデリック・バルトによって打ち出された民族境界理論が、今日の学問的な民族研究を方向づけてきた(Barth 1969)。後にバルトは、自らの調査対象である牧畜民の事例を中心に境界維持と生業形態との関連を次のように指摘した。牧畜民的な集団生成は財産や物理的な境界によるのではなく、共に移動することに合意したキャンプ間の社会的結合によるものである。換言すると、牧畜民の集団性は支配や権力といった社会的領域から生じるものであり、限定された土地という地理空間からではない(Barth 2000)。この指摘から分かるように、バルトのいわゆる動的な民族境界理論は、彼の主たるインフォーマントである牧畜民の生業の在り方に深く規定されてきたものである(シンジルト 2016b)。

しかし、バルトによって描かれた牧畜民やその社会は、現在、ほとんど例外なく、近代国家の政治経済的、文化的な政策の影響下におかれ、様々な変容を迫られている。そうした中で、牧畜民はどのように振る舞い、その振る舞いから彼らの集団性の動態についてどのようなものが読み取れるかを考えることが重要となる。本稿は、17世紀中葉、天山山脈北路ジュンガル盆地からチベット高原に移住したオイラド系牧畜民が暮らす地域における「親族の集まり」という現象を取り上げ、「親族の集まり」の文脈においては、彼らおよび彼らと深いかかわりをもつ周囲のチベット系牧畜民が、どのように自分たちの所属する集団を意識し、そして、国家の公定民族の境界をいかに乗り越えているかを記述し、今日的な牧畜民にとっての集団のあり方を考察するものである。

オイラドの末裔たちが暮らす、中国青海省黄南チベット族自治州河南モンゴル族自治州(以下、「河南蒙旗」あるいは「自治県」と略す)は、周囲をチベット族に囲まれた自治体である(地図)。総人口は4万人であり、その9割以上が中国の公定民族の分類^{*3}でいうモンゴル族である。言語文化などの面で「チベット化」が進む河南蒙旗の牧畜民は、モンゴル人を意味するチベット語「ソグポ sogpo」で自称する。河南蒙旗のモンゴル族と周囲のチベット



地図 河南モンゴル族自治州とその周囲

族との間には多くの共通点がみられる。

まず、両者の生業形態は共に牧畜である。主要な家畜は羊、牛、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。近年「有機牧畜業」の一大拠点となりつつある。特定の家畜個体を屠らず、売らないというツェタル実践に熱心であり、ヤクや羊など家畜の個性性をめぐって豊かな文化を築いてきた(シンジルト 2012)(写真1)。そして、屠畜の方法なども同じであり、時間をかけて家畜を窒息させてから屠るのである(写真2)。家畜にとって痛みが少ない、優しい屠り方をめぐる考え方についても、同じオイラド人が居住する新疆ウイグル自治区や内モンゴル自治区西部地域とも異なり、むしろ周囲のチベット族と同じである(シンジルト 2016a)。さらに、河南蒙旗のモンゴル族と周囲のチベット族との間には、自らの民族集団の中に、相手側の部族を数多く抱えているケースが多くみられる。民族の境界をまたがるこうした部族の先祖の起源が、今日的に、どの行政単位にあたるかを正確に特定することは、困難である。ただし、武勇伝を伴うことの多い先祖に関する言い伝えの細部から、その先祖に代表されるその部族の起源が、河南蒙旗にあるか否かは、おおよそ分けられる。

以下、生活の拠点を自治県以外におき、身分証や戸籍上チベット族になった「元モンゴル系部族」、および、チベット部族であったが諸事情で河南蒙旗に移住し現在身分証や戸籍上モンゴル族になった「元チベット系部族」の現状を概観したい。なお、本稿で用いるデータは、特にこだわらない限り、筆者の現地調査で得られたものである。



写真1 寺院付近のマニ車の廊下を堂々と練り歩くツェタル羊
筆者撮影



写真2 窒息による屠畜方法
筆者撮影

Ⅱ 元モンゴル系と元チベット系諸部族の現在

モンゴル人である筆者がチベット地域で調査する際、自己紹介や調査目的を説明すると、相手から「ンガ ラ ソグ イン」という返事が返ってくるケースがよくあった。アムド・チベット語で、「俺もモンゴル人だ」という意味である。冗談である場合もあるが、実際、細かく確認していくとそれなりのわけがあってそう言っていることが分かってくる場合もある。公定民族の分類上、チベット族になる彼らはなぜ気軽にといったいいほどソグゴが名乗れるかは、筆者にとって大きな問いだった。何らかの理由で、ソグゴという名で周りから呼ばれたり、自らもそのように名乗ったりしながら、戸籍上ではチベット族になっている人びとは、河南蒙旗の周囲だけでもかなり多くいる。

その典型は、河南蒙旗の南西部に位置する青海省ゴロク・チベット族自治州のジグジル(久治) 県、タルラク(達日) 県、ペマ(班瑪) 県に広く分布するソグリマ部族である。チベット語で「ソグリマ」はモンゴル人部族という意味である。ソグリマが最も多くいるジグジル県ソグリマ(索乎日麻) 郷には約200世帯(2018年夏) が暮らしている。年長者の中にはモンゴル語のできる者もあり、モンゴル語の地名も多い。地域や部族の歴史を語ってもらくと、ソグリマはひとつの総称のようなものであり、その先祖がどこか一か所から来たというわけではなく、異なる時期において異なる理由で異なるモンゴル系の部族や家庭がここに集合して形成されたものであることが分かる。彼ら「元モンゴル系部族」のなかには、筆者に対して、お前と同じ、俺もモンゴル人だという者が多い。彼らがそのように言うことと、彼らが戸籍上の民族籍がチベット族になっていることは全く矛盾しないようだ。



写真3 モンゴル語を話すソグリマ郷の老人

筆者撮影

ソグリマと同じくチベット族になりながら、著名なモンゴル部族名をもつ人たちは、河南蒙旗の南側の甘肅省甘南チベット自治州などの地域に大勢いる。甘南チベット自治州マチェ(瑪曲) 県ングラ・シュマ(欧拉秀瑪) 郷やングラ(欧拉) 郷のトゥメド、トルゴド(またはトルグードやトルゴード) がそうである。アムド・チベット語では、それぞれ、トゥメルとトルゴルと呼ばれる。年長者たちによると、前者はゴロク・チベット族自治州から、後者は河南蒙旗から現地入りしたといわれる。今、両部族の人口が合わせて、200世帯弱である(2018年夏)。他部族とよりも両部族同士で婚姻関係を結ぶことが望ましいとされている。関係が極めて密接であるため、両部族の間は「トゥメルトルゴル」という名で呼ばれるケースもある。トルゴルの年長者たちは自分たちの歴史はソグゴ(ここでは、河南蒙旗)の歴史だといい、河南蒙旗との関係をはっきり認めている。ただし、だからといって、自分たちはモンゴル族(ソグゴ・ミリグ)であると主張するのではなく、戸籍上はチベット族(ウツレ・ミリグ)である。現在、河南蒙旗にもトゥメルとトルゴルがいるが、近親者以外、マチェ県のトゥメルトルゴルとの行き来はさほど頻繁ではない。



写真4 トゥメルトルゴル人の長老宅

筆者撮影

青海省ゴロク・チベット自治州ガウデ(甘徳) 県と青海省黄南チベット族自治州ゼコク(沢庫) 県、そして、四川省カコク(紅原) 県には、ドウルベドという名をもつチベット部族約300世帯(2018年夏)が暮らしている。彼らは地域によっては、デルヴェンとも呼ばれる。この部族は、チベット族叙事詩『ゲサル王』の叙事詩人を多く輩出するため、地域でその名を知られている。この部族の歴史について語る際に年長者たちがしばしば持ち出すのは、自分たちの先祖がソグゴの王に故郷から追い出されたというストーリーである。詳細な内容は明確ではないが、自分たちのソグゴ性には必ずしも肯定的ではない。先述したソグリマこそモンゴル人であり、自分たちは彼らの親戚に過ぎないという。前出したトルゴド部族と同じく、ドウルベド部族は、歴史上、オイラド部族連盟を構成する4大部族のひとつである。しかし、人びとが両者を結び付けて、何かを語ったり理解したりしようとするのではない。



写真5 地域史を語るデルヴェン部族出身の活仏

筆者撮影

河南蒙旗と歴史的に深い関係をもちながら、その地域で新たに形成された部族も多くある。その代表は、ソグ・ゴル部族、コツアイ部族、ソグ・ツァン部族、ラジャ・ジャサグ(あるいはジャサグ)部族である。ソグ・ゴル部族は河南蒙旗の北に位置するゼコク県ドヘモ(多禾茂)郷に暮らしている。総世帯数は、200世帯である(2018年夏)。部族名「ソグ・ゴル」の「ソグ」はモンゴルを、「ゴル」は部分や方面を指しており、全体としてモンゴル部族を意味している。自分たちの先祖は今でいえば河南蒙旗の人間であったことを年長者たちは認める。このことは、自分たちの先祖が河南蒙旗から移住してきたという意味ではなく、もともとここも河南蒙旗の勢力範囲だったが、近代以降、河南蒙旗の弱体化に伴い、ここが、行政的に今日の河南モンゴル族自治州と分断されたことを意味する。

コツアイ部族は、河南蒙旗の東に隣接する、甘肅省夏河県コツアイ(科才)鎮に暮らす。彼らは、河南親王がラブラン寺に寄進した民(ラルデ)の末裔である。総人口は3,000人余りで、総世帯数は600世帯強である。河南蒙旗との姻戚関係者が多く、河南蒙旗からソグゴだとみなされている。本人たちは、文脈によっては、ソグゴと自称したりしなかったりするが、戸籍上全員チベット族である。ソグ・ツァンは四川省ンガワ・チベット族チャン族自治州ゾルゲ県タンコル鎮に暮らす。部族名「ソグ・ツァン」は、チベット語でモンゴル部族を意味する。河南蒙旗からきたとあるソグゴの女性(ソグ・モ)が産んだ子どもが活仏になり、活仏のいる寺院は、その活仏の母の出自に因んで「ソグ・ツァン・ゴンバー」(モンゴル部族の寺院)といわれるようになったようだ。やがて寺院を中心に形成された部族は、今日のような名をもつようになった。ソグ・ツァン部族は今約280戸1,150人をもつ(2018年夏)。ソグ・ツァン部族は、前述の甘肅省マチェ県や四川省カコク県・ンガワ(阿霸)県にも分布する。その部族の出身者からカコク県の県長を務めている者もいる。県長によると、彼の実家にはいまだに、モンゴル・ゲルがあるという*4。ソグ・ツァン部族の人びとは、自分たちは周りの部族と違うと感じているようだが、ソグゴであるという自己意識はあまり見られない。



写真6 ソグ・ツァン・ゴンバー

筆者撮影

ラジャ・ジャサグ部族は、河南蒙旗西部に位置する青海省ゴロク・チベット族自治州マチン(瑪沁) 県ラジャ(拉加) 鎮に暮らす。歴史的に、この部族は河南蒙旗を構成する4旗のひとつである。彼らの先祖は、河南蒙旗親王の王位をめぐる争いで敗れたため、河南蒙旗主流から分離した。中華民国時代に、行政的に河南蒙旗と分断され、1950年代つまり中華人民共和国時代に入ってから、チベット族に統計され、今日に至っている。彼らは自らのことをラジャ地域以外の人間を意識する際はラジャ・ジャサグと名乗るが、ラジャ地域内部ではジャサグと自称する。ジャサグの人間は、行政的に主に、人口4千人を有するラジャ郷(2001年、新設のラジャ鎮に合併) のジャサグ、イグジャ、テヴシの3つの牧畜民委員会(村) に暮らしている。歴史的には、ラジャ郷の残りの4つの村の住民はジャサグを補佐する立場にあったという。よって、広義のジャサグはラジャ郷7つの村、つまりラジャ郷すべての住民を指す。彼らは、生活習慣や民族衣装そしてチベット語方言などの面において河南蒙旗とほとんど変わらない。1990年代末、筆者がラジャ・ジャサグを調査した際、モンゴル語のできる70代の女性と出会った。当時彼女は「自分は50年ぶりにモンゴル語で話した」と語っていた。彼らは、河南蒙旗との歴史的な関係は認めるものの、ソグゴとは自称せず、あくまでもラジャ・ジャサグであるという。「ラジャ」とは寺院の名前であり、「ジャサグ」とは清の時代から受け継がれてきた、モンゴル人地域の行政官の職名であった(シンジルト2003)。



写真7 ラジャ・ジャサグ部族の首長(左)

筆者撮影

ラジャ・ジャサグ部族の東側は河南蒙旗のニンムタ郷(2014年以降、ニンムタ鎮と改称) と接している。ニンムタ郷は河南蒙旗の最大の人口を有する郷であり、ニンムタ郷の最大の部族がザン・アリグである。数千人の人口規模を有するザン・アリグは、チベット族でも有名な部族アリグの一派である。ほぼ400年前、他のチベット部族との戦争で、ザン・アリグの一部が河南蒙旗の親王の保護下に入り、それ以来、ソグゴとしての意識を徐々にもつようになった。1980年代に、地域の指導者の動員もあり、ニンムタ郷のザン・アリグはほぼ全員、戸籍上の民族籍をチベット族からモンゴル族に更新したそうだ。

日頃、河南蒙旗の他の郷ソグゴたちが、ザン・アリグのやっていることが拙いことからか

うケースもあるが、素直な気質の持ち主であり、特に信仰心が篤いとポジティブにも表象する。特に河南蒙旗以外の部族との関係においては、ザン・アリグは、紛れもなくソグゴとなる。牧草地をめぐる周辺チベット部族との紛争で、ザン・アリグは河南蒙旗の他の郷から無条件に支援を受けた。紛争調停ではザン・アリグはモンゴル族として権利を主張する。ザン・アリグほど人口は多くないものの、河南蒙旗においては、ザン・アリグのように現在モンゴル族になった「元チベット系部族」は、ほかにもかなり数多く存在する。彼らが元チベット系部族であることは、例えば、河南蒙旗の大多数のソグゴたちの居住形態が白い羊毛で作られたソグ・ゲル(モンゴル・ゲル)であるのに対して、彼らは黒いヤクの毛で造られたルア・ナグ(黒いテント)に住むといった日常生活の細部にみられるわずかな違いからしか分からない。



写真8 ルア・ナグ
筆者撮影

こうした「元チベット系部族」の人間は、前述の「元モンゴル系部族」の人間と同様に、あまり戸籍上の民族区分に囚われることがない。元モンゴル系部族の人が自分のことを時として「ソグゴ」といったりするのと同じく、元チベット系部族の人も自分のことを時として「ウツレ」といったりもするのだが、それ以上に、民族を強調することはない。

Ⅲ ニエディの契機と機能

2000年代に始まった西部大開発事業の一環として、河南蒙旗と周辺チベット地域において、定住化が進められ、牧畜民は定住放牧を行うようになってきている。こうした社会変動を経験する牧畜民たちの中には、新しい現象が多くみられるようになった。そのひとつが、2010年前後から、河南蒙旗を含むアムド・チベット地域、特にその牧畜地域で広くみられるようになった、親族の集まりを意味する「ニエディ nye 'dus」という現象である^{*5}。

ニエディに参加すること自体はしばしば長距離移動を伴うため、参加者のメインが若い男性になるが、基本的に老若男女問わず牧畜民はニエディを行うことに熱心である^{*6}。一族の発祥の地とされる場所などで人びとは集まる。多い場合数百人にも上る。人びとは



写真9 小規模のニエディ
2018年2月河南蒙旗テゲル氏提供



写真10 大規模のニエディ

宴会を開き歓談したり、寺を巡ったり、集合写真を撮影したりして親睦を深める。そして、ニエディの過程を記録するDVDの作成、始祖の歴史や子孫の現状をまとめた図書の編纂に励む。さらに、ニエディの一環としてウィーチャット(Wechat、微信)でチャットグループを開き、画像・動画・音声データをリアルタイムで共有できる親族共同体を構築するのである。これらの活動にかかる資金はすべて牧畜民の募金による。集会としての性質が変質するのではないかと危惧して、地方政府によっては、ニエディの回数や規模を暗に規制する動きもあるとされるが、公に禁止しているところはない。

なぜニエディが生じるようになったかについては、諸説がある。農耕民と違って牧畜民は自ら系譜を書く慣習がなく、自分たちの先祖(始祖)が誰なのかも正確に知らず、その子孫が互いに敵対したり、場合によっては近親婚をしてしまったりする可能性さえある。こうしたことを未然に防ぐためにニエディが生まれた、という説がある。また、牧畜民は移動放牧ができた昔と違って、今は定住しその牧草地が分断されたため互いの行き来が困難になり、以前よりも孤立してしまった牧畜民たちは、とにかく他人との交流を欲しがっているだけだ、という説もある。いずれにしても、牧畜地域では、各種のニエディが、頻繁に行われているのが現状である。写真9のように、親に兄弟や従弟家族を中心に、明確にその血縁関係が確認できるような、小規模のニエディもあれば、写真10のような数百人に達する大規模のニエディもある。なお、写真10は河南蒙旗のアリグという親族のニエディの一

部始終を記録したDVDの裏表紙である。

大規模なニエディの開催場所について、例えばその始祖が河南蒙旗の出自であれば、初回のニエディは河南蒙旗で行われるが、二回目以降は四川省や甘粛省などのチベット族自治州で行われるというパターンがみられ、逆もまたしかりである。さらに、ラブラン寺などでお寺参りをしながらニエディを行うこともある。牧畜民は土地に拘束されず、ニエディに参加するために喜んで長い旅をする(地図)。原理的にひとりの牧畜民には、少なくとも4つのニエディ(自らの両親の両親の家系)にかかわる機会がある。そして、配偶者のニエディに参加したり、場合によってはそのニエディの発起メンバーになったりすることもありうるので、ニエディにかかわる機会はさらに増えていく。

その一方で、同じチベット語話者が暮らす、河南蒙旗の北側の同仁県の農耕地域においても、当然、親族たちが自発的に互いの家を訪問したり一同集まったりするようなことはあるものの、それは写真9のような小規模のものである。集まりの範囲は明確な血縁関係を有する近親者同士(例えば、三親等内親族)に限り、集まる時間も正月などに限定される傾向がある。また、こうした集まりを表現するときには、ニエディのようなひとつの単語ではなく、「親族たちが集まる」をストレートに表す「ハニエ ラン ゾム」や「ブヌ ラン ゾム」といったセンテンスが用いられる。つまり、時間と空間に拘束されないような、牧畜地域の大規模ニエディに該当する現象は、まずみられないのである。なお、河南蒙旗のような牧畜地域でも、ニエディという単語が現れる2000年代までは、「親族の家に行く」ことを意味する「ニエリン ゲ ゴル ジャゲ ジョジ」といったセンテンスをもって、自発的な親族の訪問や親族の集まりを表していたとされる。

IV ニエディにみる親族

ニエディを「親族の集まり」と訳したが、実際、ニエディの中には血縁関係も姻戚関係も持たない者が含まれる。説明を求めると「ニエディ」というのは、「○○□」の人間の集まりのことなのだ、と人びとは教えてくれた。「□ ro」とは、キャンプ群、幕営地を意味するアムド・チベット語である。そのためなのか、実は、「○○□」の人間とされる者の中には、公定民族でいうモンゴル族もチベット族も含まれるケースがある。なお、「○○□」と同義語としてよく用いられるのは「○○ツァン tshang」であるが、ツァンは「家」、「巢」や「部族」などの意味ももつ。

さらに、人びとは「○○□」に属する個々の人間同士の関係を、「ニエリン nye ring」という語で表現している。「ニエリン」を直訳すると距離を意味する「近・遠」になるが、意識すると「親族」になる。よって、ニエディは、親族の集まりとなる。地域におけるニエリンのニュアンスを分かり易く説明する際に人びとが用いるひとつの表現は「ラニエ sbra nye」である。ここでいう「ラ sbra」はキャンプのことであり、意味としてラニエは「近いキャンプ」になる。ラニエは実際のキャンプ同士の物理的距離の近さを指すと同時に、キャンプに住む人間同士の心理的な距離の近さや仲の良さも指す言葉である。

「ニエディ」と「ニエリン」の共通語幹である「ニエ」が「近さ」を意味することから分か

るように、ここで問題にされている「親族」は、親密さの感覚に基づく伸縮可能な遠近の問題である。留意すべきは、チベット牧畜地域でいうニエリンとしての親族は、必ずしも血縁や婚姻関係を軸に展開されるものとは限らない、という点である。厳密に言うならば、「ニエリン」は、血縁や婚姻関係に拘束されない親族ということになる^{*7}。

河南蒙旗のような牧畜地域では、親族を表す言葉として「ニエリン」が最もよく使われるが、チベット語一般においては、親族を指す単語として、ハ・ニエリン (sha nye ring) やその略称であるハ・ニエ (sha nye)、ニエン・ニエリン (gnyen nye ring) やその略称であるニエン・ニエ (gnyen nye)、ニエ・サ (nye sa) などがある。これらの中でも、ニエリンと直接関連するものとしてあげられるのは、ハ・ニエリン (ハ・ニエ)、ニエン・ニエリン (ニエン・ニエ) である。「ハ」は、肉を意味し、ハ・ニエリン (ハ・ニエ) は血族とも理解できる。「ニエン」は、親しい人 (例えば、先生 bshes gnyen など) を指したり、結婚すること (gnyen sgreg) や配偶者の両親 (gnyen tshang) といった概念の構成にかかわったりするので、ニエン・ニエリン (ニエン・ニエ) は姻族も理解できる。

ただし、河南蒙旗の日常会話では、ニエン・ニエリンとハ・ニエリンはほとんど使われておらず、ニエリンはニエン・ニエリンとハ・ニエリンの略称ではないか、という考え方もあるが、河南蒙旗では、ニエリンは、ニエン・ニエリンとハ・ニエリンを超越し、それらに拘束されない独立した言葉として用いられる。なお、ニエ・サの「サ」は、土地を意味するので、ニエ・サは「親戚、近親者」以外、「近所、付近」も意味する。河南蒙旗においては、人びとは、ニエ・サの親族としての意味を理解はするものの、それを常用しない。

人びとが「○○□」(あるいは「○○ツァン」) ということを使う際の「○○」の部分に用いてくる言葉にはいくつかのパターンがみられる。まず、モンゴル系やチベット系の著名な部族の名を用いるパターンである。モンゴル系の場合は、既述したトルグード、トゥメドといった部族名が用いられて、「トルグード・□、トゥメド・□」となったり、ケレイドの名を用いて「ケレイド・□」となったりする。チベット系の場合は、次節で扱う「アリグ・ツァン」のように、アリグのような部族名が用いられるのである。無論、だからといって、これらの部族の人間がすべて同じ□であるということの意味しない。ここでは、これらの部族に因んだ名で、特定の共通始祖をもつ親族集団である□を表していると理解すべきである。なお、チベット語では、部族 (あるいは氏族) は、「ツォワ」(tsho ba) と呼ばれており、概念的には、□とは別である。そして、もうひとつ「○○」の候補となりうるのは、始祖の外見的特徴を表す言葉である。例えば、□元に立派なコブをもった始祖の外見的特徴に因んだ「カラ (□元のコブ) ・□ kha spa ro」や「ホンカ (厚い唇) ・□ hom kha ro」という名をもつ親族集団がある。また、その始祖個人の実名を用いることもある。それから、始祖となる者は必ずしも男性である必然性もない。例えば、「アマ (お母さん) ・□ a ma ro」のように、ある女性に因んだ親族集団名もある。

さらに、次節で詳述するように、□の始祖が、今日公定民族の基準でどの民族に分類されているかは、実際、ニエディを行っている人びとにとってさほど重要ではない^{*8}。重要なのは、自分たちは同じ先祖の末裔であるということである。そして、その□の始祖に当たるその人物が勇猛果敢であり、数々の武勇伝を残し、カリスマ性があり尊敬されている



写真11 ニエディ参加者の始祖

という点においては、共通している。実際の血縁関係がなく、その人物の保護を受けたり、その影響下で暮らしたりしていた人たちやその末裔であれば、その人は、自分が「〇〇口」の者だと自称することは充分にありうるのである。そのように自称する人たちとその人物の実際の末裔との間の関係は、ニエリン関係になる。

ニエディを考える上で重要なのは、人びとには共通の始祖がいるということだ。その始祖は必ずしも大昔の人間である必要はない。むしろ数十年前の人物であるケースが多く、写真11のように、その特定の始祖の写真まで残されているケースもある。なお、写真11は写真10に映る人びとの始祖とされており、当該DVDの表紙を飾る。

特定のニエディにかかわる人びとは、必ず共通の始祖をもつ。それだけの理由で、人びとは自分自身を「〇〇口」の者だとアイデンティファイする。要するに、互いに会うため、ニエディに参加する。ニエディに参加するために、場合によっては数百キロメートルもの旅に出る。ここで分かるのは、人びとのアイデンティティの拠り所は、必ずしも土地や財産といった物理的な領域ではなく、突出した個人（始祖）という社会的領域のものであるということである^{*9}。これが、アムド・チベットの牧畜地域でみられるニエディの実態である。図らずもバルトの理論を再演しているかのようにも映る現象である。

V ニエディにみる民族

これまでみたように、いわゆる先祖基点の親族の集まりであるニエディに参加するには、個人として今制度上、どのような民族に所属しているかは、それほど障害にならない。だが、中国の国民としてチベット高原に暮らすすべての当事者は、歴史を語る際も、原理的に民族（ミリグ mirigs）の存在を看過することができない。また実際、人びとはニエディという実践を通じて、自分たちとかなり異なったニエリンと出会うこともある。こうした場面において、民族はいかに位置付けられているか。

既述のように、歴史的に、何らかの理由で河南蒙旗の最高指導者であった河南親王と仲たがいしたために、河南蒙旗を去ったモンゴル系部族が多かった。その末裔たちが、今日

の甘肅省甘南チベット族自治州、青海省ゴロク・チベット族自治州、四川省アバ・チベット族チヤン族自治州などのチベット系牧畜地域に暮らすケースも多い。彼らが、今や河南蒙旗のニエリンたちと一緒にニエディを開催することもある。彼らは自分たちの先祖のことをモンゴルであったことを認めながら、現在では公定民族の「チベット族」として社会生活を送っている。

また、例えば、ある人物が主に今日の河南蒙旗において特定の親族の始祖として崇められているとしても、その人物はモンゴル系部族の出自をもつ必然性はなく、チベット系部族の出自をもつケースも多い。写真11は、20世紀初頭アメリカ人の宣教師が撮影したものである。映っているのは、河南蒙旗の有力な親族集団アリグ・ツァンの始祖に該当する人物である。

アリグ・ツァンは多くの軍事家や政治家そして学者を輩出し、中には自治県行政府の最高長官を務める人物もいる。アリグ・ツァンが地域の有力な親族であるため、DVDのみならず、親族の歴史(族譜)も、一冊の本に編纂された(写真12)。なお、アリグは河南蒙旗のみならず、そのメンバーはアムド・チベット各地に分布する。

本書は次のように始まる。「アリグ・ツァンは、アムド・チベット地域で最も古い歴史を有するチベット民族の一部族である」。歴史的には、チベット族であったことをいっさい隠さず淡々と記述された。そのうえで、河南蒙旗の親王の保護を受けるようになったアリグ・ツァン(親族)がいかに河南蒙旗モンゴル族の歴史に貢献したかを踏まえながら、河南蒙旗に200年余り暮らしてきたので、今日、アリグ・ツァンは「モンゴル民族の一員になった」と締めくくる(a'phrin las rgya mtsho 2015:6)。

本書の著者はアリグ・ツァン出身の者で、自治県行政府の指導層の重要メンバーでもあった。本質主義的な理解のもとで民族を実体的に捉える中国の民族政策にも明るいはずである。それにもかかわらず、著者にとってアリグ・ツァンは、チベットとモンゴルの両民族の境界を何ら違和感もなく自由に行き来することが可能である。このことから人びとは、近代民族の文脈において緩やかに自らの始祖を位置付けていること、つまり、始祖に軸をおき、その軸を巡って民族を動かしていることが伺えよう。

ところが、親族史関連の図書を編纂するという作業は極めて非日常的な行為であり、また、アリグ・ツァンも地域の有力な親族集団だとすれば、そうではないニエディにおいて民族はどのように展開されているのかにも目を配る必要がある。伝統的な紙媒体の図書に比べて、牧畜民にとってより身近なコミュニケーションのツールとしてあるのはスマートフォンである。漢字が読めなくても、いや、チベット文字すら読めなくても、スマートフォンの操作に困っているという牧畜民はまずいないのである。なぜか、牧畜民とスマートフォンとの相性は抜群であり、説明書を読まなくてもスマートフォンは使いこなせる。

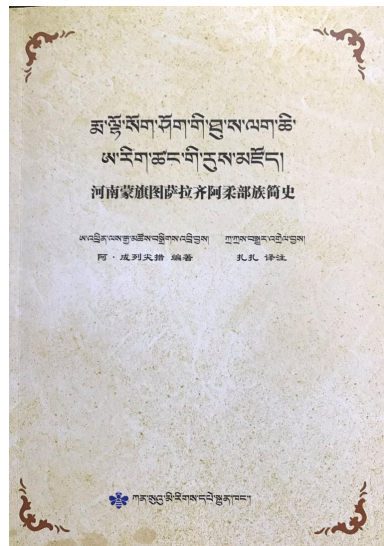


写真12 河南蒙旗アリグの系譜

ニエディが終了したらニエリンであるはずの人びとは、空間的に遠く離れた、日常的に接することのない元の状態に戻ってしまう。しかし、スマートフォンさえあれば、今はウィーチャットを通して人びとは気軽にかつリアルタイムで交流できるようになった。グループチャットを開設し、画像・動画・音声データをリアルタイムで共有できる親族共同体が構築されている(写真13)。

他方、コミュニケーションの在り方がより便利によりリアルになるにつれて、共同体内でのトラブルも増えるようだ。特に若者同士の自民族への情熱の表し方が原因となり、互いに衝突しやすくなったという。ある親族グループチャットの管理者(写真14)によると、河南蒙旗周辺チベット族の若いニエリンからみた場合、時としてモンゴル語でチャット名を付けたり、自分たちに理解できないモンゴル文字でメッセージを発信したりする河南蒙旗のニエリンたちの派手なやり方が目障りとなり、ついに「炎上」してしまうような状況も生まれている。こうした緊張状況を打開するため、管理者が持ち出すのはやはり始祖の名である。「我々は共通に〇〇の末裔だからここにいるのだ。何々民族のためではない」と警鐘を鳴らすと、皆それなりに落ち着き、妥協しあうのだという。ここでも、始祖の存在こそ絶対的であり、その前では、民族をめぐる争いも二の次になることが分かる。

ウィーチャットなどのSNSによって、これまで会ったこともない人たちのニエリンとしての連帯感が強化されており、喧嘩することもその強化の裏返しとも言えよう。その意味では、理解の仕方によっては、現代のIT革命・通信技術の進歩によって生まれたスマートフォンがもたらしたバーチャルリアリティーの一形態としてあるのが、ニエディとも考えられるかもしれない。しかし、既述のように、ニエディは牧畜民に限る現象であった。同じ通信技術の成果を享受しながら、チベット農耕民たちは、ニエディには無関心である。

この事実から分かるように、技術という外部環境と親族という集団意識との間に必ずしも因果関係が成立しないのである。スマートフォンがもたらしたバーチャルリアリティーがもつ、実体ある特定の場所(物理的な領域)に囚われない脱場所的な性質が、牧畜民がもつ、特定の人物(社会的な領域)のもとで集合していくという集団観と図らずも合致してし

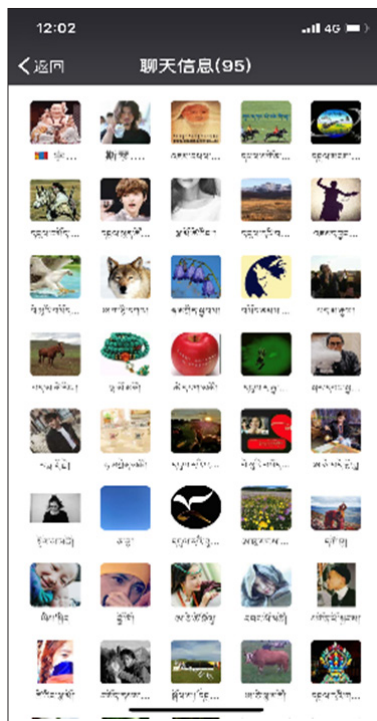


写真13 親族のグループチャット
2018年2月河南蒙旗ジンバ氏提供



写真14 親族のグループチャット管理者
筆者撮影

まっていると言える。それだからこそ、新しい技術が登場するやいなや彼らの集団観が活性化され、その集団観の表象に新しい技術がいち早く起用されたと考えたほうが合理的だろう。

VI チベット牧畜社会における集団観の動態

このように、ニエディの文脈では、民族(ミリグ)は親族(ニエリン)に包含され、親族は民族の境界を横断していく。その横断の様相は、これまでの図書編纂における始祖の民族の描かれ方、ウィーチャットにおける自身の民族についての語り方を通して、具体的に確認できた。

ニエディとは定住化後の牧畜民たちの間でみられた一時的な現象にすぎないかもしれない。しかしながら、この現象を我々は、農耕地域においては、まずみることができない。民族の境界を越えていく際に人びとを組織しているのが、ニエリンである。ニエリンは親族としか訳せないものの、ニエリンは必ずしも血縁や姻戚関係に基づくものではない。ニエリンが依拠するのは、我々には共通の先祖がいるという確信である。

ニエディ現象の根源にあるのは、ニエリンの生成に代表されるように、人は特定の人物のもとで集合するのだ、という人びとの集団観である。この集団観は、バルトが主張した動態的な境界理論をその根底から支えていたインフォーマントたちの集団観と高い親縁性をもつ。ニエディは現象として新しいが、現象を生み出す集団観は目新しいものではない。定住という社会変動を経験し始めているものの、彼らの集団性は物理的な領域からではなく、社会的な領域から生じるのである。

本稿の登場人物は、皆例外なく国民国家の構成員である。彼らは、国家のいう公定民族を表すチベット語(ミリグ)のことを当然知っており、民族の存在を無視することは現実的に不可能である。それと同時に、彼らは、ニエディという文脈において、民族の境界を越えている。民族の境界を越えることは、そのまま民族の共生を意味することにはならない。だが、越境は共生の条件である。文脈限定とはいえ、越境できるという事実は、民族間共生の可能性を広げる。

註釈

- *1 本稿は、チベットにおける親族の集まりを概説した拙論(シンジルト 2018)を大幅に加筆修正したものである。人類学的な親族理論を再検討すると同時に、エスニック集団関係に関する民族誌的な考察を強化した。
- *2 例えば、清水(1992)や小田(1997)は、換喩や提喩といった修辞学の側面から、親族集団と民族集団をめぐる人間の想像力の在り方の異同を分析している。
- *3 中国においてほとんどすべての国民は特定の民族に分類されており、国民として必ず携帯すべき身分証明書(漢語では、居民身分証)において「民族」は、姓名、性別に次ぐ三番目の記載必須の項目となっている。中国の戸籍(居民戸簿)においても「民族」が欠かせない登記項目となっている。制度上、所属され

る民族籍がある国民を特定する上で重要な属性となっている。なお、出産、進学、就職等の面において、漢族以外の少数民族に対して、中国政府はいわゆる少数民族優遇政策をとってきた。その優遇を狙って漢族から少数民族へ民族籍を変更するケースがみられた。

- *4 県長個人のSNS用の名の苗字に相当する部分は、その部族の名「ソグ」に因んでいる。
- *5 牧畜地域における親族の集まりという現象は、チベット高原に限るものではなく、北アジアや中央アジア各地においても類似する現象が2000年以降みられるようになった。例えば、モンゴル国ではオルギン・バヤル(Ургийн баяр)(モンゴル国内に住むプリアート人たちの間では、トーンティン・バヤル Тоонтын баярという)と称される親族の集まりが盛んであり、カザフスタン共和国や新疆ウイグル自治区のカザフ族地域では、トゥースタル・パスコス(Туыстар баскосы)と呼ばれる親族の集まりが、2000年代以降、人気を集めるようになってきている。
- *6 もちろん、地域の牧畜民全員が一様にニエディに取り組んでいるというわけではない。中にはニエディの必要性を感じず参加に消極的な者もいれば、稀ながらニエディを金儲けのためのものだと批判的に捉える個人もいる。
- *7 無論、ニエリンあるいはそれに類似する親族範疇が農耕チベット地域にまったく存在しないというわけではない。例えば、中屋敷はその優れた民族誌において、北インドに位置するチベット系農耕民地域における親族範疇ニリンを詳細に描いている(中屋敷 2019)。中屋敷によれば、ニリンは、父系出自集団とも世帯とも異なり、時には他人も含むという。それでもニリンを親族研究の一部として扱う理由については、「ニリンが時に他人を含みつつも、基本的に血縁あるいは姻戚をたどる者から成ることや、ニリンの語源であるニエン(nyen)が血縁、姻戚関係を指す用語であることから」だという(中屋敷 2019:41-42)。中屋敷はニリンを「血縁関係と姻戚関係を有する者の中でも日常的に親しい間柄にある人びと」だと定義したうえで、父系出自や世帯などとの対比において、ニリンの特徴を「個人を起点とした血縁、姻戚関係のつながりであるとともに、その範囲が個人に異なる」と整理する。さらに、ニリンは「婚姻の禁止範囲や相続の在り方を規定する父系出自の観念とは異なり、日々の生活において頻繁に関わり、助け合う関係である」と位置づける(中屋敷 2019:117)。

このようなニリンはニエリンと類似点が多いとみられる。しかしながら、中屋敷によると、選挙期間や儀礼の場面以外、ニリンは「ほとんど用いられないことがない」という。また、「生活の場面でニリンの言葉が用いられるのは、よそ者である筆者に対して、筆者の知らない特定の相手との関係を説明するときである」と指摘する。すなわち「ニリンという言葉は、その関係が自明であるときに用いられないが、それが自明でないか意図的に用いる必要があるときに用いられる」とニリンの語用について説明した(中屋敷 2019:118)。とりわけ、選挙で政治資源として利用される際、ニリンは固定化され団体化されることが指摘される(中屋敷 2019:259)。このように見ていくと、ニリン使用の非日常性と、日常生活で頻繁に使われるニエリンとは明らかに異なる。さらに、中屋敷は、ニリンの語源について「ニリンという言葉は、血縁、姻戚関係を意味するチベット語ニエン(nyen)を語源としてこれが変化した形ではないかと思われるが、確認できていない」とその語源の曖昧性についてこだわっている(中屋敷 2019:118)。こうしたことから分かるように、ニエリンとの共通点が多いものの、ニリン自体について不明確な部分が多いため、本稿では両者について安易な比較を避ける。

- *8 中国において、1950年代に公式認定した56の民族の枠組みの中に、例えば、13世紀のチンギス・ハーンはモンゴル族、7世紀のソンツェン・ガンボはチベット族であるという具合に、歴史上の登場人物がもれなく割り振られる慣習がある。
- *9 ニエディの参加者たちは、特定の人物の末裔、つまり、特定の先祖を共通にもつ人たちだとされる。その意味で、ニエディは、文化人類学の教科書(田川 2017:142)でいうところのリネージ(lineage 成員たちが明確に互いの系譜をたどることのできる集団)あるいはクラン(clan 成員たちが必ずしも系譜をたどることができないが漠然と同じ祖先を持つと考えられている集団)を想起させるだろう。つまり、ニエディは先祖基点集団(出自集団、血族)の集まりと言いたくなる。しかしながら、特定の出自集団の外にあるはずの婿が、妻側のニエディに出席したり、場合によってはそのニエディの組織に積極的に関わったりすることさえある。この点から、ニエディにおいて、姻族は排除されないことが分かる。そして、ひとりの人間が少なくとも4つのニエディ(両親の両親)に参加できるとされることから分かるように、ニエディの中には、エゴ基点集団の論理も含まれている。すなわち、先祖基点の出自集団(血族)とエゴ

基点集団(キンドレッド、姻族)の論理は、ニエディの文脈において矛盾なく共存している。逆に言うならば、両者を対立的に捉え、そのうえに成り立つ既存の人類学的な親族理解だけでは、ニエディを正しく描くことが困難であろう。

参考文献・引用文献

- a 'phrin las rgya mtsho (2015) *rma lho sog shog ge thu sa lag ci a rig tshang ge lus mdzod*, kan su 'u mi rigs dpe skrun khang (阿・成列尖措 (2015)『河南蒙旗図薩拉齊阿柔部族簡史』甘肅民族出版社).
- Barth, Fredrik (1969) Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. Fredrik Barth (ed.), pp. 9-38. Bergen: Universitetsforlaget.
- Barth, Fredrik (2000) Boundaries and connection. In *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. Cohen A. P.(ed), pp.17-36. London: Routledge.
- Needham, R. (1971) Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage. In *Rethinking Kinship and Marriage*. R. Needham (ed.), pp.1-34. London: Tavistock.
- Schneider, D. M. (1972) What is kinship all about? In *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. P. Reining (ed.), pp.88-112. Washington, D. C.: The Anthropological Society of Washington.
- 小川正恭 (2008)「親族研究の消滅はあったのか：日本の教科書の記述から」『ソシオロジスト』10：51-72。
- 小田亮 (1997)「ポストモダン人類学の代価：プリコルールの戦術と生活の場的人类学」『国立民族学博物館研究報告』21(4)：807-875。
- 清水昭俊 (1992)「歴史、民族、親族、そして呪術」『民博通信』58：84-92。
- 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。
- シンジルト (2012)「家畜の個性性再考：河南蒙旗におけるツェタル実践」『文化人類学』76(4)：439-462。
- シンジルト (2016a)「優しさと美味しさ：オイラト社会における屠畜の民族誌」シンジルト・奥野克巳(共編)『動物殺しの民族誌』昭和堂、pp.327-360。
- シンジルト (2016b)「共生の実際：中国西部における民族間の擬制親族関係」『文化人類学』81(3)：466-484。
- シンジルト (2018)「民族を横断する親族：チベット高原牧畜民にとっての集団」『生態人類学ニュースレター』24：54-60。
- 田川玄 (2017)「家族と親族：親と子は血のつながっているものか？」梅屋潔、シンジルト編『新版 文化人類学のレッスン：フィールドからの出発』学陽書房、pp.131-159。
- 中屋敷千尋 (2019)『つながりを生きる：北インド・チベット系社会における家族・親族・隣人の民族誌』風響社。

■ 著者紹介

- ①氏名：シンジルト (Shinjilt)
- ②所属・職名：熊本大学大学院人文社会科学研究所・教授
- ③生年と出身地：1967年、内モンゴル自治区バーリン右旗。
- ④専門分野・地域：社会人類学・内陸アジア。
- ⑤学歴：西北民族大学歴史学部卒業（1989）、一橋大学大学院社会学研究科地域社会研究専攻修士課程（1995年）および博士課程（2002）修了。社会学博士（一橋大学、2002年）。
- ⑥職歴：内モンゴル社会科学院歴史研究所研究員、日本学術振興会外国人特別研究員（DCおよびPD）、一橋大学大学院社会学研究科助手等を経て、2006年熊本大学文学部助教授、2014年熊本大学文学部教授、2017年より現職。
- ⑦現地滞在経験：修士課程からアムド・チベットの牧畜地域でフィールドワークし、DC研究の一環として1999年から約1年間アムド・チベットで住み込み調査。PD研究をきっかけに2005年から天山・アルタイ山脈の牧畜地域でもフィールドワークを実施してきた。
- ⑧研究手法：牧畜民の家に居候させてもらい、雑談・インタビュー・参与観察などの方法で調査研究を行っている。
- ⑨所属学会：日本文化人類学会、生態人類学会。
- ⑩研究上の画期：2000年から始まった「西部大開発」プロジェクト。このプロジェクトは、中国西部、特にその牧畜地域の生業形態や伝統文化に大きな変化をもたらした。
- ⑪推薦図書：ジェームズ・C・スコット（2019）『反穀物の人類史：国家誕生のディープヒストリー』立木勝訳、みすず書房。