

共生の実際

——中国西部における民族間の擬制親族関係

シンジルト Shinjilt

熊本大学 Kumamoto University email: shinjilt@kumamoto-u.ac.jp

中国西部の内モンゴル自治区アラシャ地域では、モンゴル族と漢族は大きな葛藤もなく共に暮らし、一種の民族共生を実現している。それが可能になった理由としてまず考えられるのが、乾親という擬制親族関係である。アラシャの乾親関係は民族内部だけではなく、異なる民族間で結ばれることが期待される。多くの研究者は、民族間の乾親は民族境界を消失させ、民族共存を可能にする制度だと理解する。だが、その内部を吟味すると、民族間の乾親関係の締結はむしろ民族境界の存在を前提とし、締結によって民族境界が強化されることに気づく。

乾親は、血縁関係のない他親族集団に子どもを帰属させれば、自親族集団に降りかかった不幸から子どもが守られるという論理に基づく実践である。乾親実践において、血縁は自他集団を境界づけており、血縁を基盤におく境界を越えること、積極的な自己の他者化が重要視されている。自己の他者化は民族間の乾親でもみられた。漢人にとって、モンゴル人は自分と血縁関係がなく、文化的にも接点がない。その他者性故に、モンゴル人は漢人から乾親になることが期待される。しかし、他者性を欲する乾親実践には、民族境界の消失を前提とする民族の共生は期待できない。

民族の共生を考える上で重要なのは、モンゴル人にとって乾親は必ずしも魅力的ではないものの、それでも乾親関係の締結を望む漢人の要請を断れず受け入れる点である。彼らの認識では、万物に絶対的な幸運であるケシゲは遍在しながら増減もする。ケシゲを増やすべく、他者に対する否定的な言動は「エブグイ（不和）」と理解されやすい。エブグイを回避すべく、他者の要請をなるべく拒絶しないように配慮する。配慮の結果、漢人側の要請を受け入れる。この配慮は彼らの論理の産物だが、その論理に必ずしも共感しない漢人からは、「寛容」だと評価される。この寛容さこそ、乾親関係を越えたところに、共生という効果を生み出す。これが一地域社会における共生の実際である。

[共生、乾親、他者性、寛容、エブグイ]

I 共生という理念

- 1 共感なき寛容
- 2 民族の共生
- 3 他者の呪力

II 乾親とその論理

- 1 血縁という境界
- 2 文化という境界

III 乾親と幸運の追求

- 1 自我を制限する幸運
- 2 自我を拡大する幸運
- 3 エブグイの回避

IV 共生の実際

I 共生という理念

1 共感なき寛容

紛争や虐殺など民族をめぐる不幸な出来事が多い。しかしだからこそ、我々が注目すべきは、異なる民族集団が遭遇した時にみせる、共に今を生き抜こうとする営為である [シンジルト 2012a]。こうした営為がいかんして成立しうるかを、多民族多宗教を抱える中国西部に暮すオイラト人の経験において検討したい。

オイラト人は、トルキスタン、チベット高原、モンゴル高原、中央アジア、東ヨーロッパに分布している。中国やモンゴル国ではモンゴル民族の一下位集団として、キルギスではイスラム教を信仰するサルト=カルマクという集団を成しキルギス人として、ロシアでは「ヨーロッパ唯一の仏教国」カルムイク共和国の基幹民族として暮らしている [Alymbaeva 2013 ; Nanzatov 2014]¹⁾。異なる国家や民族そして宗教的な境界を横断しながら、さまざまな他者と共に暮らしてきた、オイラト人の経験のいずれも重要だが、本論では、中国内モンゴル自治区（以下、内モンゴル）西部アラシャ地域におけるオイラト人と漢人との間に結ばれる擬制親族関係を取り上げる。なお、以下、現代中国の公定民族の文脈に登場するオイラト人のことを「モンゴル族」や「モンゴル人」とも呼ぶ。

アラシャ地域では漢人移民の人口がオイラト人を上回る。両民族の間では大きな葛藤もなく共に暮らし一種の「共生」が成り立つ。ではこの「共生」はいかんして成り立つのか。その理由としてまず考えられるのが、擬制親族関係の適用である。この地域において、擬制親族関係は、民族集団の内部だけではなく、むしろ異なる民族集団の間（民族間）で結ばれることが期待されている。その点だけを強調すると擬制親族制度は最初から民族の共生のために用意されたかのように映る。また多くの研究者もこうした民族間の擬制親族を、民族境界を徐々に消失させることで民族の共生を可能にする制度として理解してきた [李、戴 2010 ; 趙、王 2013]。

だが実際、地域の文脈で吟味していくと、民族間の擬制親族関係は必ずしも民族境界の消失をもたらすのではない。むしろ民族境界の存在そのものが擬制親族関係の締結の前提であり、そして関

係の締結によって民族境界は論理的に強化されてもいることに気づく。それでは、民族間の擬制親族関係をいかに理解すればよいのか。地域における「共生」はいったい何によって支えられているのだろうか。

そもそも共生は一種の理念として、多種多様な形で理解されてきた。本特集の序でも言及されたように、法哲学者の井上達夫は、日本語の共生の語源にあたる2つの単語——ギリシャ語起源の symbiosis とラテン語起源の conviviality——の相違を意識しつつ、共生を以下のように定義した。

〈共棲 (symbiosis シンビオーシス)〉は、(中略)閉じた共存共栄のシステムである。(中略) symbiosis をモデルとする〈共生〉概念と区別するために、英語で表記するなら、conviviality (コンヴィヴィアリティ) という言葉がふさわしい。(中略) 〈共生〉という言葉は、我々のいう〈共生〉、すなわち、異質なものに開かれた社会的結合様式を意味するものとして使うことを、提案したい [井上、桂木、名和田 1992 : 25]。

いったい、何によって、異質なもの同士の共生は可能になるのか。そこで、井上が提示したのは人間の共感を前提としない「寛容」という概念であった。

人間の共感を抱き得ない相手に対してなお寛容であることが寛容精神の核心である (中略)。「同じ人間ではないか」という感覚を共に抱き合えるような相手に対して寛容であることは比較的容易である。人が真に寛容精神の持ち主であるかの決定的テストは、いくら努めてもこのような共感を抱き得ない相手——「殺してやりたい程憎い奴ら」、「得体の知れない不気味な連中」、「魂を悪魔に売り渡した子ども」、「人間の名に値しない人間」等々——に対してなお寛容であり得るかである [井上 1986 : 197]。

こうした「寛容が要請されるのは、諸国家・諸民族・諸宗教・諸イデオロギーなどの間に深い溝があり、血腥い闘争の危機が常に存在するような状況においてである」[井上 1986 : 198]。つまり、

共感が寛容を基礎づけるのではなく、共感の限界が寛容の存在理由を成すというわけである。では、幾分、ラディカルなニュアンスを帯びる、この共感なき寛容ともいうべき事態を、我々はいかに理解すればよいのか。

2 民族の共生

擬制親族は、世界の各地で広く行われる人間関係の型である。家族的親族という狭い人間関係の枠を外界に向けて拡大せしめ、「他人の世界」である外界を親密な家族的・親族的原理によって自らにたぐり寄せていく作用をもつ。文化人類学者の前山隆はこのような擬制親族の建設的な側面に着目し、移住当初の日系ブラジル人が新しい環境への適応や日系人内部の連携強化のため、戦術として日系人内部で擬制親族を利用していたと報告する〔前山 1978〕。

多民族国家中国でも、「乾親（ガンチン）」と漢語で呼ばれる擬制親族は、「民族団結（民族の共生）」を生み出す制度として研究者にポジティブに評価される²⁾。例えば、中国西南部の雲南省における乾親に関する趙旭峰と王凌虹の研究によれば、漢族を含む諸民族の間の乾親は、子どもが丈夫に育つように異姓の男女をその子の親に擬するというものである。表面的には単に伝統的な生育観に基づき子どもの健全な育成を祈願しているように見える。だが、実は乾親は経済的にも異なる民族集団間に「依存的な共生」関係をもたらす。それだけでなく、乾親をとおして擬制子になった者は、異なる民族文化の特徴を同時にもち、字義通りに族際人（民族境界を跨り多民族社会で活躍する人）になり、「民族団結」の実践者になる、と趙と王はいう。さらに、趙と王は、雲南各民族の間にみられる乾親関係は、民族団結や民族同士の相互扶助の象徴であり、多重的な社会関係をもって、民族境界を埋めることで（弥合族群境界）、共通利益に基づく新たな民族連合体の形成を促進するものだという〔趙、王 2013〕。

西北部の寧夏回族自治区（以下、寧夏）における研究でも、回族と漢族の乾親は、両民族が相互交流し少数民族社会を發展させるものだと説明されている。文化人類学者の李静と戴寧寧は、乾親は基本的に漢族の慣習ではあるものの、乾親関係を結びたいという漢族の要請に応じた事実から、

回族が漢族の慣習を尊重し、そこには一種の民族の和諧文化（共生文化）がみられると考察した。その上で、著者たちは、乾親は、両民族の友情を深化させ、交流の幅を広げたと評価し、両民族にとって、民族和睦関係（民族の共生関係）を語る際に、「乾親」は欠かせぬキーワードになっていると位置づけている〔李、戴 2010：72-73〕。

寧夏に接する内モンゴル西部のアラシャ地域の正式な行政名称はアラシャ盟である³⁾。アラシャ盟はアラシャ左旗、アラシャ右旗、エズネ旗によって構成されており、その住民は公定民族の分類でいえば、モンゴル族と漢族の二つの民族に大別できる。この地域のモンゴル族には、主流派となるチベット仏教を信仰するオイラト人以外に、「モンゴル・ホトン（*qotong*；ムスリムの意）」と自他称し、イスラム教を信仰するモンゴル族（1,000人余り）も含まれている〔安 2009〕。さらに、歴史的には漢人移民であったが、現在はチベット仏教を信仰し、モンゴル式の名前をもち、モンゴル語を第一言語とする「バグターマラ（*baytayamal*；受け入れられた者の意）」と称される人たちもモンゴル族に含まれる。

アラシャ西部に位置するエズネ旗の漢族には甘肅省金塔県からの移民も多いが、アラシャ全体における漢族のほとんどが甘肅省民勤県と寧夏から移住してきた漢人である。漢人移民の中で圧倒的に多数を占める民勤県の出身者は、オイラト人から「ソゴ（*suju*）索高」と呼ばれる。そして漢人の歴史を語る文脈で、オイラトの人々は「ソゴ」をもって漢人全体を指すことが多い。ソゴは、民勤県の古い名前「鎮番県」⁴⁾の時代に、民勤地域に流れていた河川名に因んだ名前という〔劉 1995；富、謝 2010〕。

中華人民共和国が成立するまで、アラシャにおける人口の主流派はオイラト人だった。それは外部からの漢人移民の流入を禁止し、漢文化の拡がりを規制するアラシャ王政（管轄範囲は現在のアラシャ左右両旗）の政策と密接に連動していた。清の皇室と姻族関係をもつ親王を中心とするアラシャ王政は、オイラト人が漢人を真似て帽子をかぶること、短靴を履くこと、ロバを飼うこと、固定家屋を建てることを1821年頃から既に禁止していた。清が崩壊し中華民国時代に入ってからアラシャへの漢人移民が増加した。特に中華人民共

和国になってから漢人の流入が急増し、漢人はオイラト人を上回り人口の主流派になった。漢人がアラシャに進入したパターンは主に3つある。1つは、「投旗」（あるいは「隨旗」）とされる漢人移民である。幼い頃に民勤から移住し、オイラト人に育てられ、王政の許可を得て、旗の籍に入った人である。現在、彼らの民族籍はモンゴル族である。もう1つは、養子としてモンゴル人家庭に育てられ、やがてその家庭の実娘ないし養女の婿になり、モンゴル族になった人である。あと1つは、いわゆる「走蒙古（モンゴルへ行く）」や「跑光陰（金稼ぎに行く）」と呼ばれて純粋に出稼ぎに来た人である〔内蒙古自治区編輯組 1985：195-199；劉 1995〕。

1950年代の土地改革以前の王政時代に、モンゴル人は満洲人と同様に盟旗制度の下で暮らしていたため、「旗人」とされた。盟旗制度外、つまり州や県の管轄下におかれていた漢人は、「旗人」との対比において「民人」と呼ばれていた。漢人はモンゴル人から「イルゲン（*iregen*；庶民の意。ここでは「民人」）」と呼ばれていた。モンゴル語の名前をつけチベット仏教を信仰しモンゴル言葉の話すことが、移民の前提であった。イルゲンから旗人の戸籍に入る人のことをバグターマラという。その語幹バグターフ（*baytayaqu*）は「受け入れる」や「収まる」ことを意味する。前述の「投旗」「隨旗」に該当する。王政時代が終焉し、土地が国有化されてから草原地域への漢人の移住が自由になった。現在、使用言語や文化の相違から、モンゴル語を話せず地域の習慣も知らない漢人をモンゴル人は距離感をもって「イルゲン」とも呼ぶ。アラシャ地域における乾親関係は、主に、モンゴル・ホトンとバグターマラ、そしてオイラト人を含むモンゴル族と、ソゴやイルゲンと呼ばれる漢族の間で結ばれる。両民族は平和裏に共生している。

現在、アラシャのモンゴル族と漢族の関係を分析する研究者は、しばしば両民族間の通婚とその結果である「混血」を根拠にして、両者は共生していると結論づける〔劉 1995：173〕。確かにアラシャにおけるモンゴル族と漢族との婚姻、いわゆる「族際婚」の割合は高い。2011年、アラシャ左旗のモンゴル族と漢族との族際婚は307件で、当年の総結婚数の24.5%を占めた。だが地域にお

ける族際婚の離婚率が同族婚の離婚率の平均より高いことも事実である。例えば同じく2011年、アラシャ左旗のモンゴル族と漢族との族際婚の離婚件数は97件で、離婚件数全体の32%だった〔何、白 2014；何 2016〕。それでも族際婚に対する研究者の評価は高い。内モンゴル東部地域におけるモンゴル族と漢族の通婚に関する調査に基づき、中国の民族問題研究者で社会学者の馬戎は1980年代において既に、族際婚を民族の共生（民族関係融洽和諧）の結果であり、原因でもあると高く位置づけていた〔馬、潘 1988〕。

混血を伴う族際婚が、民族境界を埋めるもの、あるいは消失させるものとして民族共生への貢献が期待された。それとともに、民族間の乾親関係も、族際婚と同じ前提の下で民族共生への貢献が期待された。上記研究者のいうところの民族共生の論理で類推していくと、アラシャにおけるモンゴル族と漢族との間にみられる「共生」は、族際婚とともに、乾親関係によってもたらされたという結論に達するだろう。では、民族間の擬制親族（乾親）関係は民族境界を消失させるものなのか。

3 他者の呪力

擬制親族といってもその範囲は広い。例えば両国家の支配層同士の政略結婚が両国家の同盟を意味すること、中国56の民族が56人の兄弟に比喻されることを含む象徴関係も、広い意味で擬制親族関係になろう。本論で注目したいのは、象徴に基づく擬制親族関係ではなく、個々の人間の直接経験に基づく擬制親族関係である。人々の経験をめぐる語りを分析することで、彼らがそれぞれ属する集団と集団の関係の在り方を捉えたい。

2005年、筆者がアラシャ盟エズネ旗で乾親関係について調査した際⁵⁾、70代のオイラト人女性A氏から聞いた次のことは、特に印象に残った。

モンゴル人は（自分の子どもを）漢人にしか擬制子にしない。漢人も（自分の子どもを）モンゴル人にしか擬制子にしない。

そこで、「モンゴル人同士で擬制子にしないのか」という筆者の質問に対して、「しない」と彼女は断定した。「漢人同士もしないのか」という質問に対しては「知らない」と言明した。このこと

から、モンゴルと漢の両民族は、他者であるが故に乾親関係を結んでいることが窺えよう。さらに、エズネ旗30代のオイラト人男性幹部B氏の乾親についての見解から、筆者は事の複雑さに気付いた。

重要なのはモンゴル人が子どもを漢人に、漢人は子どもをモンゴル人の擬制子にしていることだ。同じ民族内で擬制子にすることはあまりない。乾親は一種のドム (*dom*; 呪術の意) だからだ。

B氏によると同一民族内で擬制子にすることはタブー (*čeger*) というわけではない。しかし、相手に期待する「呪力の効き目 (*dom-un kücü*)」を考えれば、異なる民族としたほうがよいという。実際、筆者の知っている限りにおいても、漢人同士の乾親関係者がおり、そして、稀にオイラト人同士の乾親関係者もいるが、最も多いのはB氏というモンゴル人と漢人との乾親関係である。よって、ここでいう「呪力の効き目」とは、漢人の論理をB氏なりに言い表したものである。

では、B氏のいう、モンゴル人が乾親関係を結ぶべき相手となる漢人とは、どのような存在なのか。「言われた漢人はエズネ旗の漢人なのか」という筆者の質問に対して「エズネ旗内の漢人でも旗外の漢人でも同じ」と彼は答える。エズネ旗の漢人はほとんど隣の金塔県からの移民である。そのため、B氏のいう旗外は金塔県を指す。実際、B氏は旗内でも旗外でも擬制子をもっている。また、前節で述べた、土地の国有化のためアラシャにおける漢人の出入りが自由になり、特に近年の人口流動化も相まって、B氏のようにオイラト人にとって漢人をアラシャという地域枠で区切って認識することは困難である。乾親関係の文脈における漢人はほぼ公定民族としての漢族と一致する。

乾親関係において観察される民族的他者に対する拘りはアラシャ以外の地域でもみられる。前節で「民族団結」の象徴として取り上げた中国西南部の乾親関係の内部に入ってみると別の側面がみえてくる。広西チワン族自治区のチワン族ネイティブ民族学者である李虎によると、チワン族の間ではミャオ族と乾親関係を組むのがよいとされるという。ミャオ族の人は生殖能力が旺盛で彼ら

が乾親になれば自分たちも多産になると信じているからである [李 2010: 138]。雲南省のイ族村を調査した文化人類学者のステヴァン・ハレルは、イ族と漢族との通婚はみられないが乾親関係がみられること、他方でイ族の内部では乾親関係がみられないという事実を指摘する。その上で、民族間の乾親関係の役割は、両民族集団に属する個々の家族や個人の間を強化することにあると考察した [Harrell 2002]。さらに、前節であげた西北部の寧夏の漢族と回族との乾親についても、その内実をみると漢族による要請が多い。なぜなら「回族は歴史的に異郷から苦難を乗り越えて中国に辿り着いた人たちでその民族性には並みならぬ強靱なものがあり、その強靱さは子どもの健康な成長にはプラスに働くに違いないと、漢族が認識している」からだという [李、戴 2010: 71]。

乾親関係は「民族団結」のために行われているとの解釈も可能だ。だが上述のいずれのケースからも、実践者は民族的他者をもつ呪力に対する憧れから乾親関係を結ぶ実践に踏み込んでいるのが分かる。前節で紹介した混血による民族境界の消失をもたらすものとして期待される族際婚に劣らないほど、民族境界の消失をもたらすものとして期待されたのが、民族間の乾親関係だった。そこで研究者の分析枠組みにそっていくと乾親は民族境界の消失を前提とする「民族団結」を強化する措置となる。だが、本節でみたように、乾親はそれを積極的に実践する漢人にとって、相手となる異民族の間がもつ呪力を獲得することを目的とする営為だった。また、実践を通じて実践者は互いを他者化していることも指摘できよう。多民族地域では民族境界の存在こそ乾親実践の前提で、乾親実践を通じて民族境界の存在が常に確認され強化される。では、乾親をめぐる展開される民族境界の強化と民族共生という2つの動きをいかに理解すればよいのか。

II 乾親とその論理

1 血縁という境界

前述の女性A氏によると、母の産んだ子どもはほとんど夭折したため、A氏が生後数カ月の時に、ある山西省から来た漢人商人の金持ちに首に銀の鎖をつけてもらったという。

3歳の時にはずして祖母に保管してもらった。私が大きくなった時に祖母はこれを大事にしていきなさいと私にくれたが、文化大革命の時に無くしてしまった。小さい頃私は、その漢人のことを「ホーライ・アブ」と呼んでいた。小柄な優しい人でモンゴル語もうまかった。李という姓だったけれど、ツァガンダというモンゴル語の名前ももっていた。持ってきた品物が売り切れるまでアラシャに滞在していた。

オイラト人は擬制父をホーライ・アブ (*qayurai abu*)、擬制母をホーライ・エジ (*ejí*)、擬制息子をホーライ・フー (*küü*)、擬制娘をホーライ・オキン (*ökin*) という。「ホーライ」は乾燥や乾いた状況を意味するモンゴル語で、この文脈では、漢語「乾親」の乾の直訳になる。総称としての「乾親」に相当する語彙はない。乾親関係を結ぶことはフーフド・ボーラフ (*keüked boolaqu*) という動詞で表現される。フーフドは子どもを意味するが、ボーラフの語幹である「ポー (*boo*)」は、抱くことを意味する漢語動詞「抱 (*bao*)」の音訳である [Čoyidandar 2012: 336-338]。オイラト人は、他人の子どもを養子にし、共に生活することを表す際、フーフド・アサラフ (*asaraqu*) やフーフド・ウレチレフ (*ürečilekü*) といい、フーフド・ボーラフとはいわない。このこととI章3節で紹介したオイラト人同士の乾親関係が稀であることから、オイラト人にとって乾親は在来の慣習ではないことが分かる。

そもそも中原地域において乾親はどのように行われてきたのか。中国北部や西北部の少数民族地域へ数多く漢人移民を送り出してきた山西省のケースに着目したい。比較文化学者の尚会鵬は、山西省の村落社会の事例を基に漢人村落社会における人間関係は、大きく親族関係と非親族関係に二分できるとする。人々は親族的な繋がりを発想の起点にし、非親族との関係、ひいては外部世界一般への関わり方を決める傾向があるという [尚 1997: 90]。換言すると、そこには自己を軸にしながら親族を介することで自分たちを取り巻く社会環境を認識する、いわば世界の親族化という認識の特徴がみられる。

尚によればこの親族化の具体的な事例が擬制親族関係である。これは「擬制親子関係」、「擬制同

世代関係」、「擬制婚姻関係」の3つに分類できる。擬制親族関係の核を成す「擬制親子関係」が、一般でいう「乾親関係」である。その目的によって乾親の設定には3パターンが見出せるという。(1) 呪術的な乾親。子ども、特に嬰兒の健やかな成長のためにある成人を擬制親と認める。この乾親は特定の個人の親族集団上の帰属を擬制的に変えることによって、その個人の運命が変わるのだという認識に基づく。(2) 補充的な乾親。息子と娘を揃えもつことが親の理想とされるが、息子あるいは娘しかもたない場合、欠けた性に他人の子どもを充てること、すなわち擬制子とすることでその理想を叶える。(3) 社交的な乾親。仲の良い家族同士が親の友情をさらに深めるため、相手の子どもと乾親関係を結ぶ [尚 1997: 91-92]。

さらに、上記分類にかかわらず、乾親関係は必ず以下の3点を前提にして成り立っているという。(a) 関係を締結する両家族は同じ姓をもたないこと、たとえ同じ姓をもつとしても、血縁関係が極めて薄いこと、(b) 両家族の交流が密であること、(c) 所属する宗族の中で、両家族の親同士が同世代であること [尚 1997: 92]。

乾親関係を結ぶ際の儀礼はシンプルである。当事者双方は事前に相談し、会う日にちを決める。次に、依頼する側が贈答品として食べ物、爆竹、線香など儀礼に使う品々を持ち寄り、自分の子どもの擬制親つまり乾親になる側の自宅を子どもを連れて訪れる。自宅に待機していた乾親になる側は、事前に用意していた衣服をその子どもに着せて、子どもの首に鎖をつける。衣服を子どもに着せることは、帰属する家族が衣服を着せた人の家族になることを意味する。鎖をつけることで、子どもが永遠に擬制親の所に留まり、擬制的な血縁関係が固定されるというのである [尚 1997: 93]。

漢族同士や漢族とモンゴル族との間で行われるアラシャの乾親儀礼も上記パターンに従う。依頼側は饅頭 (具のない中華饅頭) を18個用意し、擬制親に振る舞う。依頼される側は子どもにズボンと赤い帯を着せて首に鎖をつけることで儀礼は完了する。

乾親関係が結ばれる理由はいくつかある。まず、仲の良い友人が友情をさらに深めるため、互いの子どもを擬制子と認めあう。また、例えば娘のいない家庭は、娘がほしいが故に娘の多い家庭と乾

親関係を結ぶ。そして、夜泣きがなかなか治らない子どもを治すため、あるいは子どもの病気治療のため、誰かに擬制親になってもらう。さらに、子どもが夭折したことのある家庭に子どもが生まれた場合、自分と異なる民族の人間に擬制親になってもらわないといけない、とされる。これらの事例は尚の提示した3パターンを(3)(2)(1)という逆の順で表わしている。理由がネガティブになるにつれ、異民族の人間が擬制親になることが要請される。例えば夭折など命にかかわるケースでは異民族の擬制親にその民族の言語で名づけてもらう必要がある。そうすることで状況は改善されるという。これこそ、I章3節でB氏の述べた「呪力の効き目」であろう。

漢族同士などのケースを含めると、アラシヤの乾親関係には基本的に上記の3パターンのすべてがみられ、3つの前提もすべて踏まえている。しかしながら、漢族とモンゴル族との間の乾親に限っていえば、3パターンの中で「呪術的な乾親」が多い。3つの前提の中で「同じ姓をもたない(血縁関係がない)」という点が重視されている。血縁関係がないと断定できるが故、異民族同士の乾親関係を求める漢人たちが立脚する論理の当然の帰結である。一時避難措置として、いったん血縁に基づく親族集団の境界を越えて別の親族集団にその子どもを帰属させれば、元の親族集団や家族に降りかかった不幸から子どもが守れるというのが「呪術的な乾親」の論理である。積極的な自己(の子ども)の他者化である。積極的な自己の他者化は多民族社会アラシヤで顕著に現れ、モンゴルという民族範疇に属する人が乾親関係を結ぶ対象として高く期待される。モンゴル人が自分と血縁関係がないばかりではなく、著しい文化的な他者性、異質性をもっているからである。文化という境界の向こう側に住む住民が異質であるが故に、その境界を越えて子どもを一時避難させることに価値がある。この文脈で既述の「呪力の効き目」という表現の意味はよく理解できる。

2 文化という境界

民族的な他者の関与が要請されるという点で、アラシヤにおける乾親関係の生成と命名行為は密に連動する。命名行為の分析から乾親をめぐる実

踐者の思考の特徴が読み取れる。アラシヤ地域内外の漢人にとって、オイラト人はもとより、I章2節で紹介した歴史的に漢人移民だったものの、今はチベット仏教を信仰しモンゴル式の名前をもつバグターマラとされる人々も、まぎれもなく「民族的な他者」である。

アラシヤ左旗に暮らす、バグターマラの70代男性ボヤンデルゲル氏(氏の文化的な背景を表すため本論では氏およびその家族の名前に限ってモンゴル式の仮名を用いる)は9歳の時に民勤から来た。妻の70代ビリグ氏は9歳の時に寧夏から来た。2000年代以降、生態環境の保全という名目で推進された環境政策によって、放牧ができなくなり[シンジルト 2005]、定居村で生活している。長男のマンライは売店を開き、次男のジャラガラは豚の飼育をし、三男のジランタイは町でタクシーの運転手になった。身分証明書上では全員モンゴル族である。ボヤンデルゲル氏は文化大革命の時に「内蒙古人民革命党」の一員として、祖国を分裂させようとするモンゴル人だという罪名で投獄された⁶⁾。現在、夫婦は日々録音機で録音されたチベット仏教の誦経を聞きながら過ごしている。夫婦にとっては漢語よりもモンゴル語が使いやすい。夫は一回だけ故郷の民勤に帰り、兄と漢語で何とか話せたものの、豚肉には馴染めなかったという。ボヤンデルゲル夫婦は漢人からはモンゴル人とみなされる。それ故に夫婦は、寧夏にも甘粛にも自分たちの擬制子をもっている。

最初のうち夫婦は躊躇したものの、寧夏の人が何回も訪ねて来たので断れず、最終的にその子どもの擬制親になる要請を受け入れた。「我々はあの子にトゥムルバートルという名前をやった。それ以来、何の問題もなく元気に育ったのだよ」。ただ単に元気なだけではなく、その子は今では人民解放軍のパイロットになったという。「モンゴル人というだけで、はるばる寧夏から頼みに来るというのはなぜなのか」という筆者の質問に対して、夫婦は次のように答える。「それは向こうが我々モンゴル人のことをよと思ったからだよ。そう思ったから彼らはわざわざ寧夏青銅峡から自転車であつた」。青銅峡からアラシヤまでの距離が100キロ以上あることを考えると決心の重さが分かる。夫婦は人民解放軍のパイロットになった擬制息子はきっと今もトゥムルバートルという名を

使っていることを期待する。モンゴル語トゥムルバートルの意味は「鉄の英雄」だ。夫婦がそのように期待するのは、誕生時につけられた名前を基本的に生涯にわたって使うモンゴル人と違って、漢人の場合は病などの問題が解決されれば、もらった名前を使い捨てることを知っているからである。健康だけではなくパイロットという誰も予想だにしていなかった地位の高い職に就けたのは、「トゥムルバートル」という強靱な名前のおかげに違いないと確信していた。

他の地域の漢人同様アラシヤの漢人も、自分の子どもたちに賤名あるいは小名^{しやうみん}と呼ばれる幼名をつける習慣をもっている。賤名は文字通りに賤しい名である。「悪名為福、賤名長寿」という熟語があるように、子どもには悪く賤しい幼名をつけることが望ましいという。病弱の子どもの育ちが心配な親は、将来にわたり人生が順調であることを祈って、賤名をつける。具体的には家畜(犬、牛、ロバやそれらの部位と排泄物)や器物(スプーン、椅子、錠など)が使われる。そして、賤しい民の生命力が旺盛だと考えられているので、賤しいとみなされる人物(物乞い、奴、女)に因んだ名前がつけられる。賤名をつける理由は、次のように説明される。幼名はその人の魂の象徴であり、人の魂はすべて閻魔大王によって管理されている。閻魔はある人の命が欲しい時にその人の名を呼び、冥土の使いがその魂を取り立てる。もし人間が自分の子どもに幼名として人間の名前を与えず賤名を与えたら、閻魔は魂と名前を誤解し、冥土の使いは賤名に攪乱されその人の魂を取り立てることができない[劉(編) 2002]。ここで動物や器物は、人間とは行き来できない異質な存在として認識され、絶対的な他者と化されている。こうした論理に基づき、シンボル記号としての賤名が生まれたと理解できよう。

他方、モンゴルにおける命名の論理は上記とは異なる。上記の賤名はすべて幼名に限られていたが、モンゴルでは幼名と成人の名前との区別はない。上に登場した賤名は賤しいものとして動植物や非生物を低く位置づけ、人間とは交通不可能な境界線の向こう側に追いやっている。モンゴルではそうした前提や境界は設けず、たとえ漢人にとって賤しい名であっても、それをモンゴル人が普通の人名として使うことに支障がない。

事実、モンゴルの人名は、動物・植物・天体・物質・機械・色・時間・組織・民族・国家・神・現象・状態・希望などに因んでつけられることが多い。その多様性故に、モンゴルの人名からはその人が誰の親族であり誰の子孫なのかも分かなければ、その名前自体が果たして人間社会の一員であることを意味するものなのかも読み取れない、とさえいわれる[Humphrey 2009: 160]。モンゴルの人名からは家系など歴史的な連続性を見出すことができないだけでなく、階層など社会的な地位も特定できない。

モンゴルでは名前と人との結びつきはその人の運命で、人は必ずその名前のおりになっていくとされる[Humphrey 2009: 160]。トゥムルバートルという名前に対するボヤンデルゲル氏の確信もこのことと無関係ではない。このような個人名は、名と人との間の類似性に基づくアイコン記号である。命名者の発想は、ジェームズ・フレイザーのいう類感呪術的な論理ないしレヴィ・ブリュルのいう融即律の論理に支えられているといえよう[フレイザー 2003; レヴィ・ブリュル 1953]。この発想はシンボル記号として、賤名を生み出す漢人の発想とは異なる。

漢人にとって、理想的な乾親の相手とみなすモンゴル人にその言語で自分の子どもに名づけてもらうことは、上記の子どもに賤名をつけることとほぼ同じ発想に基づく。一方には、本来の自分とは全く接点のない、自分とは反対側にある賤しい存在に因んだ賤名こそ、自分の子どもを守ってくれる。他方、自分と全く異なる言語文化をもつ民族的他者であるモンゴル人からもらったエキゾチックな名前こそ、自分の子どもを守ってくれるという発想がある。意味を問う賤しいものと意味を問わないエキゾチックなものは、いずれも自分と遠く離れたところに存在しているという点では同じである。

アラシヤの乾親実践では、血縁を境界の基盤におく親族集団が、文化を境界の基盤におく民族集団に対応している。乾親が実親になりえないのは、血縁と同じく文化も根本的に乗り越え不可能なものだという発想に基づくからである。乾親関係やそれに伴う命名行為におけるモンゴル人の他者としての位置づけは、単なる抽象的な表象の結果ではなく、子どもを取り巻く諸問題を解決したいと

いう当人たちの切実なニーズと関連する。子どもへの愛情がある限り、モンゴル人に対する他者化、異質化は止むことがない。漢人がモンゴル人との乾親関係に拘ることの理由の1つにこうした他者性、異質性への希求があるとすれば、その事実から民族境界をめぐる漢人の観念の特徴も見出すことができる。

III 乾親と幸運の追求

1 自我を制限する幸運

民族集団の存在は、民族境界の存在によって可能になり、民族境界の存在は民族意識の存在によって可能になるとするフレデリック・バルトの境界理論が、汎用性の高いものとして多種多様な社会における民族問題をめぐる研究に引用され、今日の学問的な民族研究を方向づける [Barth 1969]。だが、重要だとされる民族境界の維持の仕方や境界そのものをめぐる観念の在り方は普遍性をもたないだろう。その後バルトは、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係を次のように指摘した。牧畜民的な集団生成は共有された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。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]。ここで、牧畜民と対比されているのは定住農耕民であろう。

日本でも牧畜社会を研究する人類学者は生業的な側面に着目し、いわゆる牧畜民的な境界観念の特徴をみいだそうとしてきた。東アフリカ牧畜社会を研究する文化人類学者の佐川徹は特定の地理空間が特定の間人集団の所有物であるとする国民国家的な発想自体は「定住民中心的な発想」だと指摘した。定住民的な境界観念と相容れない境界観念をもつ牧畜民にとって、敵と友、戦争と平和の間の関係は必ずしも二項対立的なものではなく、相互に移行可能な関係だと強調した [佐川 2009, 2011]。西南アジアの遊牧民および農耕民社会を研究する人類学者の松井健は「生業のエートス」という表現で境界に関して人々がもつ観念の特徴とその本質をめぐる考察を体系化しようとする。「生業のエートス」とは、特定の自然条件のもとで形成される生業形態、特定の生活慣習、特定の

観念に基づく倫理的態度などが相互に規定しあい立ち現れる行為や思考の性向のことだという [松井 2011] ⁷⁾。

では、いわゆる牧畜民の「生業のエートス」とはどのようなものだろうか。アラシヤにおける漢人移民が急増する中で、先住するオイラト人と漢人との明示的な相違は消えつつあるが、エスニック・マーカーとしてキーモリ (*kei mori*) という布製の四角い旗があげられよう。この旗を庭や屋上に掲げるのはモンゴル系だけだという。筆者はアラシヤ右旗バダンジリン砂漠の中のある村で、「ここの漢人にはキーモリはないか」と質問した。それに対してオイラト人は、「宗教も信仰も禁忌もない連中にそんなものはあるわけがない」と断言した。日頃、仲良く付き合っているように見える人々に対する評価は、このようにほぼ完全否定だった。この否定は、キーモリという「もの」の有無を問う質問に対する回答だけではなく、敬い慎む心の有無への言及にもなっている。

キーモリという旗の中央には馬の絵が、その周囲にチベット語の経文や仏像が描かれている。キーモリを掲げておくと家に幸運を招き入れ願ひ事が成就するとされる。「キー」は空気、「モリ」は馬を意味する。キーモリは、幸運、元気、独立、主権、魂とも意識できる。キーモリは単に旗であるだけではなく、それを掲げる人たちの内面そのものでもある [シンジルト 2011b]。

オイラト人たちの間にはキーモリと類似する概念は他にも多くある。日常的に使われているものとしてあげられるのは、ボヤン (*buyan*) やケシゲ (*kesig*) である。オイラト人はボヤンという言葉をもって、子どものために結ばれる乾親関係を理解する。その理解によると、子だくさんの人の家のフーフド・イン・ボヤン (*keüked-ün buyan*) を得るために、漢人は乾親関係を結んでいるという。ボヤンの意は幸運であるので、フーフド・イン・ボヤンは、直訳すれば「子どもの恵み」となり、意識するとその人がもつ「子宝運」となる。擬制親になったために、自分の子どもを失ったというオイラト人もいる。子どもを2人も亡くした70代の男性退職教員C氏はその根本的な理由を長い間考えた末に、ある漢人の擬制親になったためではないかという結論に至った。当時、断れず

らく考えてから彼はいう。「我々のケシゲが取られてしまった」。

ケシゲは、幸運を意味しボヤンとほぼ同義だが、ボヤンより使用範囲が広く、人間以外の存在の幸運も指示できる言葉である。オイラト人は、しばしばこうした幸運絡みの表現で、地域における歴史や社会問題を説明する。その際、語気を強めるため両者を合わせて「ボヤン・ケシゲ」というケースもある。例えばバグターマラと違って、1950年以降、飢餓から逃れてアラシヤに殺到した漢人移民のことをオイラト人たちは、しばしば以下のように表象する。

アラシヤに来る途中多くのイルゲンが餓死した。しかしアラシヤに来てから1人も餓死しなかった。当時我々は何も要求せず無条件に彼らを受け入れたからだ。けれども文化大革命で彼らは「自分たちは無産階級で、モンゴル人が自分たちを搾取した地主階級だ」といい、我々を階級闘争の対象に据えて、多大の犠牲をもたらし。とにかく彼らが来てからアラシヤのボヤン・ケシゲが使い尽くされた。

ここではイルゲンのその理解しがたい凶々しき、恩知らずの恐ろしさが強調されている。それらはすべてボヤン・ケシゲのためであると理解されている。では、このように理解しているにもかかわらず、乾親関係が成り立つのはなぜなのか。漢人の擬制子を2人もつオイラト人70代の女性D氏は7人の母である。彼女の擬制子の1人は女兒で、その上に既に女兒が3人もおり、この家族は男児が欲しかったためにD氏に依頼し、D氏は応じたという。その女兒を血縁関係も文化的共通性もないモンゴル人のD氏の擬制娘にすれば、女の子しか生まれないその家の子ども運が変わり、5番目に生まれてくるのは男の子になるに違いないというのが漢人側の確信である。実は2人とも元気に育ったにもかかわらず、成長した後一度もD氏宅を訪ねに来なかった。恩知らずだとD氏は根にもっていた。儀礼の時にどのようなことが行われたかという筆者の質問に対して、「私はやるべき手続を踏んでしっかり行ったよ」という。まるで彼らのやり方に合わせてやっただけだともいえるような回答であった。

D氏は恩知らずの相手に怒っているが、忘恩への怒りを上回る、擬制親子関係の「縁組」を促す要因が存在するようである。さもなければ結局2人も擬制子をもつこともなかったであろう。彼女の語りから確実に読み取れるのは、それほど積極的ではないものの、相手の要請を断れず受け入れた結果、2人の擬制母になったという事実である。この事実からは、相手の求めには応じないといかないという観念があり、その観念がある限り、今後別の相手から同様の頼みを受けた場合も、彼女がそれを断る可能性はそれほど高くないことが推測できる。また、同じく乾親関係を結ぶことを頼まれて、断れなかった前述のボヤンデルゲル夫婦やC氏のケースを併せて考えると、断れないというのはD氏個人の性格の問題ではないといえる。では、地域のオイラト人一般の「断れない」を如何に理解すべきか。

ここでは彼らの生業形態と関連づけながら考察してみたい。アラシヤという地域に限らず、オイラト人なら誰でも知っている「セテル (*seter*)」という言葉がある ⁸⁾。特定の家畜などの個体を屠ったり売ったりせず、生を全うさせることを指す言葉である。原理的にあらゆる種の家畜個体がセテルの対象になりうる。家畜に加えて樹木もその対象になる。セテル儀礼を受けた家畜や樹木の個体は、特別な存在とみなされる。樹木の場合は、伐ること、登ること、枝を折ること、近くで小便をすることもできない。セテルとなった存在に対して人間は手を出さない。なぜ人々はこのように進んで自らの行動を制限するのか。1つは不幸から人間や家畜を解放するためである。家畜が病に罹った時、女性が流産した時、幼児が死亡した時などにセテルをする。不幸は家畜や人間のケシゲが低下したため起こったとされる。セテル実践はケシゲを回復させると信じられている。もう1つはケシゲを呼び寄せるためである。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であるからという。

幸運という意味では、ケシゲは漢語の吉祥、幸福などに類似する。しかし、吉祥あるいは幸福には不吉や不祥あるいは不幸という対義語があるが、ケシゲにはない。否定的な表現はケシゲにおいては成立しない。絶対的で肯定的な価値を指示するのがケシゲである。人間界のみならず自然界にも

ケシゲが遍在するという観念からは、人間と自然の両者が共生する世界が本質的に「善」なるものであり、そこに人間と自然の間に差異を認めないとする立場が読み取れる。ケシゲは禁忌違反などによって減り、他の行為によって増える。ケシゲの低減を防止しその増加を目論む行為の1つがセテルである。ケシゲが万物に遍在するという認識は、牧畜民がおかれる自然環境、従事してきた生業の中で獲得された「自然認識」の1つだといえる。ケシゲは、おのずからあるものである「自然」だけでなく、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の表れでもある〔シンジルト 2011a〕。

ケシゲに代表される「自然認識」の特徴が「牧畜民のエートス」の表れだとすれば、こうした「牧畜民のエートス」こそ、バルトの境界理論を根底から支えるものかもしれない。すなわち、土地に対する所有意識の欠如、境界観念の流動性などは、こうした「牧畜民のエートス」にその理由を求めることができよう。さらに、人間同士のみならず、人間と非人間の境界に関する観念の特徴も、こうした「牧畜民のエートス」を用いて理解可能であろう。自然の対義語としての文化が、彼らの中にはない。文化人類学という文化も、彼らの中のケシゲによって自然と統合されている。ケシゲは彼らにとって存在の根源を成す。

2 自我を拡大する幸運

自分たちに降りかかる不幸から子どもを守るために、他者に子どもを擬制的に預けるのが、上述の乾親実践であった。乾親実践は悪運を避け幸運を追い求めるものである。こうした幸運追求の仕方は、研究者やオイラト人にどのように映っているのか。

アラシャのみならず、内モンゴルの他の地域でも乾親実践がみられた。そこでみられる乾親は、基本的に移民側の漢人がホスト側のモンゴル人との親睦をはかり移住を実現するために、戦略的に利用した道具だ、と論じられてきた〔史 2008〕。

モンゴル人と乾親関係を結ぶことで、土地を購入することができ、人口を増やすことができた。(中略) 乾親は、〔漢人〕移民が〔モンゴル人〕村落の中で自分の人間関係のネットワークを

創っていく上で重要な手段となった〔米 2011: 8〕。

民俗学を専門とする漢族研究者の米守嘉は、漢人移民にとっての乾親関係の機能を分析した上で、乾親関係が成立しえたのは、乾親を結びたい漢人移民の要請に応じた「モンゴル人の強い寛容な精神」〔米 2011: 8〕があったからだ、とモンゴル人の「寛容」さを要因として取り上げた。実は、民勤県には「アラシャは民勤人の夢を叶えてくれる地」という言い方がある。貧困に悩まされる民勤人にとって、人口が少なく土地の広い、牧畜が盛んなアラシャに行けばなんとか生きていけるというわけである。アラシャが人々の切なる願いを叶えてくれる地になったのは、自然がよいだけではなく人間もよいからである。漢人はモンゴル人のことを「優しい(漢語で、心腸好)」という。これは、自分たちを受け入れてくれた歴史的なホスト側に対する自然な反応だろう。無論これをもって漢人は優しくないとはいっているわけではない。ただし筆者はこれまで漢人は優しいというモンゴル人の語りを聞いたことはない。

この「優しい」が単なるお世辞として軽んじることができないなら、「優しい」の内容をみみる必要がある。黄志という漢族の退職幹部60代男性がいる。1960年代食糧危機にあった故郷民勤県からアラシャに避難してきた。幼い彼はモンゴル人に受け入れてもらい、やっと生き残った。「やがて、彼はこうしたモンゴル人の優しさはその仏教信仰から生まれたと理解するようになった。そのため、黄氏は漢人ではあるものの、ラマ教(チベット仏教の漢語俗称)を信仰するようになった」〔丁 2010: 104-105〕という。このように、仏教を信仰することが優しさの源とみる視点もある。アラシャにおける漢人移民の文化変遷を研究した漢族研究者である丁鵬は、自ら行ったアンケート調査(「宗教を信仰しているか」という質問項目)に基づき、次のように漢人移民の宗教信仰に言及する。

結果、「信仰していない」を選んだのは79.1%である(配布数120票、回収数86票)。このデータから漢人が移民としてモンゴル地域に来てからも、チベット仏教にせよ漢式仏教にせよ他の宗

教にせよ、いかなる宗教も信仰しないという彼らの文化伝統が全く変わらず、彼らの精神生活も変化しない、ということが分かる〔丁 2010: 102〕。

さらには、「もしあなたが何らかの宗教活動に参加しているのならば、それはどのような理由によるのか」という質問に対して、54.7%の人は「よい運氣をもたらずかもしれないからだ」という答えを選んだ。「信仰する者として当然だ」と答えたのは僅か7.8%に過ぎなかったことから、人々の功利主義的な宗教観を見出すことができる〔丁 2010: 103-104〕。その上で丁は、1950年代以降このような功利主義的な漢人の人口増加、宗教を否定する一連の政治運動があったからこそ、漢人はアラシャ社会において主導権を握るようになったという〔丁 2010: 132, 154-155〕。他方で、「宗教を信仰しているか」という質問に対して、38.0%のモンゴル人は「信仰している」を選んでいる(配布数120票、回収数82票)。さらに、「もしあなたが何らかの宗教活動に参加しているのならば、それはどのような理由によるのか」という質問項目に対して、「信仰する者として当然だ」と答えたのは46.5%であった。いずれも漢人より高いと丁は指摘した〔丁 2010: 152-153〕。

上記の調査結果は、たとえ漢人に比べてモンゴル人の信仰心が強いことを裏づけたとしても、仏教徒だからモンゴル人は優しいという黄氏の命題を立証したものにはならない。他方、自らのデータ分析を踏まえながら、丁はアラシャにおける漢人移民と宗教との関係を次のように総括した。アラシャの事例はこの地域の個別事例ではない。この事例からは信仰心や畏怖の念をもたないという漢族の共通性が再確認できる〔丁 2010: 144〕。では、丁のいう漢族の共通性あるいは功利主義は、いかに理解されるべきなのか。

中国の人類学の鼻祖である費孝通は1947年に出版された『郷土中国・生育制度』において、漢人農村地域における個々人と集団の関係について考察した。費によると、漢人農村社会の基礎構造は「個々人の繋がりで構成された個々のネットワーク」によるものである。そこで集団は二次的な存在になるという。そして、それらのネットワークは蜘蛛の巣のようなもので、それぞれに1

つの中心があり、その中心にあるのが、己(自己)である。ただ、この己は、西洋的な個人主義とは無関係であり、むしろ全ての価値が自己におかれるという意味で、自我主義と呼ぶべきだという〔費 1998: 31〕。よって、己(自己)のために家を犠牲に、家のために族(宗族)を犠牲に、集団のために国を犠牲に、国のために天下(世界)を犠牲にすることさえできる、と費は主張した〔費 1998: 31-34〕。

費が漢人社会の基礎構造に対比させたのは、遊牧にその起源をもつとされる西洋的な「集団構造」である〔費 1998: 31〕。遊牧という生業で人は単独では生きていけず、互いに依存せざるをえない。「集団」はその社会生活の前提となる。こうした集団構造における道徳の基本概念は集団と個人との関係の上で成立する。それに比べ、安定した農耕社会では人々は自力で生きていくことができるため、仲間のサポートが必要となるのは稀である。他人との関係は、付随的で二次的であり、異なる状況における他者との結合の程度も異なり、必ずしも安定した集団は必要とされない、と指摘した〔費 1998: 31〕。

費の『郷土中国・生育制度』は、特定の地域で行った調査に基づくものではなく、理念型としての中国農民社会に関する考察である。そのため、今日的な視点からは本質主義だと批判できよう。しかし、生業的な要素を踏まえながら漢人社会の基礎構造について費が指摘した「自我主義」こそ、丁のいわんとするところの漢族の共通性や功利主義の核を成すものとなろう。現地調査に基づく丁のミクロな研究成果は、はからずもその70年も前に費が行った主張を支持するものになる。費の表現でいえばオイラト人が直面するのは、血縁に基づく親族あるいはその親族を模した乾親という手法を通じて拡大する漢人の世界、親族化された自我中心の世界である。乾親は幸運を追求するためのものであるが、自我を前面に出すその進取的な幸運追求の仕方は、自らの行動を制限し、セテルを通じてケシゲを追求してきたオイラト人にとっては荒々しくみえる。その意味で、前節で紹介したように、オイラト人たちは「宗教も信仰も禁忌もない連中にそんなものはあるわけがない」とまで断言したのであろう。では、このような異質な両者の間に共生はいかに成り立つのか。

3 エブグイの回避

丁は、アラシャにおけるモンゴルと漢の両民族同士の調和のとれた関係、すなわち共生関係を可能にした理由を次のように分析する。「アラシャのモンゴル人は、多様な民族と接触してきた歴史的な経歴、遊牧民ならではの海のような広い心を持ち、寛容で包容力のある品性をもっているからだ」。これは単なる賛美ではない。法学者であり民族学者でもある丁が、自らの現地調査の経験を基に具体的にイメージするのは、「災害を避けて逃げ込んだ漢人に、いつも援助の手を差し伸べてきたモンゴル人」の姿だった [丁 2010: 54]。

では、漢人住民が「心腸好」、研究者が「寛容」という表現で、当事者の実践のどのような次元を表しているのか。乾親の文脈でいうならば、アラシャのモンゴル人にとって、乾親の相手はなぜ異民族でないといけないのか、という質問は意味をなさない。彼らにとってそれは最初から漢人が持ち掛けてきた話だからである。だからこそ I 章 3 節に紹介したように、多くのモンゴル人には乾親は漢人とするものだという認識しかない。だとすると、モンゴル人がいかなる理由で乾親の相手になるのかについて考える必要がある。

II 章 1 節で登場した A 氏の父母のように実際にその効果を信じて自ら乾親を実践する人もいないが、多くの人々は乾親関係を結びたいという相手の期待に応じたため、当事者になっていくのである。例えば漢人の友人を多くもつ 40 代のモンゴル人幹部の男性 E 氏は、既に何人か友人の子どもたちの擬制父になっている。その理由について尋ねると理由らしいものはなかった。

彼らは自分の子どもを我々の擬制子にしたがっているのです。我々としては喜んで、受け入れないといけない。彼らは彼らのしきたりで、我々は我々のしきたりで儀礼を行う。

ここでいう彼らのしきたりはこれまで紹介した通りであるが、それに対する我々、つまりモンゴル式のしきたりが何かという点必ずしも明確ではない。相手側の自宅を訪問する際に漢人は日常用品を贈答品として持参するのに対して、モンゴル人はハダクと呼ばれる絹布を持参するという。違いは些細である。ここで重要なのは「我々として

は喜んで、受け入れないといけない」という彼の説明である。この説明から彼は一種の義務感を感じていることが読み取れる。強制ではないにもかかわらず、相手の期待を読み込み、その期待に積極的に応じなければならないというのが、E 氏が無意識の中で語った理由の核心だろう。ここでいう義務感の「義務」は、III 章 1 節で言及した、自らの行動を制限することと連動している。すなわち、断る、拒絶するといった否定的な言動に対する制限である。

E 氏に限らず、漢人の友人に頼まれてモンゴル人が乾親になるケースは多い。また、全く交流関係がない漢人に頼まれて乾親になることを拒絶できないケースも珍しくない。II 章 2 節で紹介したバグターマラのボヤンデルゲル氏も、III 章 1 節に登場した退職教員の C 氏も、子ども 7 人の母 D 氏も相手側の乾親関係を結びたいという依頼を断れずに受け入れた。外部の諸存在の動きに無反応であったり、その要請を拒絶したりすると何かしらのネガティブなことが起こるといった感覚が存在するようである。そのため、なるべく拒絶しないという判断に基づくような行為が多くみられる。こうした行為は結果的に彼らが無条件に相手に「譲歩している」かのように見える。しかし、行為の前提が「なるべく拒絶しない」点にあるとすれば、行為自体は「寛容」と形容されるべきだろう。この文脈では、譲歩することと寛容であることには大差はない。「譲歩する」ことはモンゴル語で「ナイル・タルビフ (*nair talbiqu*)」と表現されるが、この表現のベースとなる「ナイル」は宴会や友好を意味する名詞である。無論だからといってオイラトの人々は、相手の言いなりになったり、意図的に愛他的な行為をしてみせたりしているのではない。既述のように絶対的幸運であるケシゲの低下を避けるため人は自分の言動を慎む。相手を拒絶するという否定的な言動がケシゲの低下につながりやすいので「譲歩する」ことを選ぶ。こうした思惟の背景を踏まえると「寛容」に見えるものは、むしろ「利己的」であるともいえる。人間や動物の個体が平面的に展開し、互いの優劣を認めないケシゲの論理の中において、他人に対する寛容は自分のためでもある、という命題がはじめて真となる。

III 章 1 節で述べたように 1950 年代に難民と

なった漢人がオイラト人に多く受け入れられた。文化大革命では漢人を受け入れたオイラト人の多くが汚名を着せられリンチされた。だが、文化大革命が収束した後、たとえ自分たちを裏切っていたとしても漢人から自分の子どもの擬制親になってほしいと頼まれたら、そのオイラト人はほとんど拒絶できない。なぜなら人の依頼を拒絶することは、おおよそ「エブグイ (*ebügei*)」になると理解されるからである。同じことは、本節に登場した E 氏にもいえる。「我々としては喜んで受け入れないといけない」という彼の理解を言い直すと「受け入れなかったらエブグイになる」となる。

エブグイという言葉は、「敵意のある、不和な、不器用な、不細工な、不便な、不都合な、不愉快な、いやな、不調和な、不恰好な」[小沢 (編) 1994] といったネガティブな状況を意味する。漢人には上記ネガティブな状況を感じ取る感覚がないとはいえないが、漢語にはエブグイに完全に当てはまる単語はない。それは、モンゴル語には乾親に完全に当てはまるような表現がないのと同じである。日常的にさりげなく使われているエブグイという表現を支える観念は、漢語話者には共有されていないのである。

エブグイの対義語はエブテイ (*eb tei*) であり、「親しい、むつまじい、平和な、すなおな、好適な、心地よい」[小沢 (編) 1994] などと理想的な状況を指す。このような状況を目指すのが故に、既述のようなさまざまな出来事があったのである。それを目指す過程というのは、エブグイを未然に防止するための作業を絶え間なく行っていくことである。エブグイとエブテイの語幹となるエブ (*eb*) は、「和合、親睦、平和、調和、秩序、便利」などを意味する。そして、エブは同時に「仲裁、調停、共産、調和、秩序」[小沢 (編) 1994] などの語幹にもなる。また、「調和のとれた……」という際も「エブ・ナイルタイ (*nairtai*) ……」とエブが基本語彙となる。さらに、ナイルタイは宴会を意味するナイルを語幹にもち、友好を意味する言葉である。これらを考え合わせると、エブ・ナイルタイとコンヴィヴィアリティに語源をもつ共生は限りなく類似してくる。

モンゴル語における「エブ」は、抽象的な文脈でも使われるが、基本的に日常に根差したものである。日本語における「共生」や漢語における「団

結」といった言葉は日々の生活においてほとんど使われないことを考えると、三者を安易に同一視することができない。日常的な文脈でいうエブとは、周りに対する配慮であったり、ものに対する禁欲的な態度であったりする、控えめな人間の姿勢の総体である。さらにいえば、人間も含む諸存在が互いに均衡を保ちつつ平穩にいられるあり方そのものである。このエブあるいはエブテイによって思い描かれる領域は、III 章 1 節で言及したセテル実践において人々が追い求めるケシゲによって満たされた世界であるといってもよからう。この世界を目指して、人間と動物の間で展開するのがセテル実践であり、人間と人間の間で展開するのがエブグイ回避の実践なのである。

エブグイを回避する実践は他者の都合を伺いその意図を推測しながら、自らの出かたを決めていく繊細な作業過程のことである。自分の都合を強調したり、自分の意思を相手に押しついたりするような態度全般をその根本から否定する行為のことでもある。このような観念を共有する者は「モンゴル」とされるが、ここでいうモンゴルは宗教や血縁に基づくモンゴルではない。それ故に、モンゴルの中には仏教徒のオイラト人以外、イスラム教を信仰する者もいれば、漢人に先祖をもつ者もいる。優しいと賛美はするものの、必ずしもその観念を共有できない者は「イルゲン」になる。ここでいうイルゲンは漢人を指すよりは、上記の文脈でいう「モンゴル」ではないという意味でのイルゲンである。ここで重要なのは、相反する価値観の持ち主となる相手ではあるが、イルゲンは排除の対象にはならず、むしろ受け入れられているという事実である。受け入れることでエブグイを回避できる。そうであれば、本来、漢人住民が「心腸好」という表現、研究者が「寛容」という表現で表したかったのは、オイラト人の実践の基層をも成す「エブ」なのかもしれない。

IV 共生の実際

乾親は漢人の伝統として長い歴史をもつ。乾親に代表される擬制親族関係が、異なる民族と結ばれると、民族団結に寄与するものとしてしばしば高い評価を受けてきた。民族共生という理念はしばしば民族境界の消失を暗黙の前提として成り立ってきた。民族境界の消失をもたらす契機とし

て族際婚が期待されていたが、それに劣らず高く期待されたのは、異なる民族の間で結ばれた乾親関係であった。こうした期待にそってデータを解釈していくと民族間の乾親関係と民族共生との間に因果関係があるように見える。しかし、民族間の乾親関係に寄せられている実践者たちの個別具体的な期待を確認していくと、むしろ研究者の解釈とは相反する観念に基づく実践がみえてくる。民族間で行われているほとんどの乾親関係は、民族境界の存在を前提にしたものである。乾親関係の締結によって民族境界が消失するのではなく、強化される。

本論で取り上げたアラシャの民族間の乾親に関する限り、それは漢人の要請によるものが多い。理由として自分たちとは違うオイラト人は強い呪力をもっているからだという観念があげられる。その理解においてオイラト人は文化的に異質だからこそ接近すべき対象になっていることが分かる。そこで民族境界は文化的境界と重なる。漢人に比してオイラト人にとってこの制度はさほど魅力的ではない。それでもその要請を断れず、概ねそれを受け入れている。理由は多様だが、彼らに共有されるケシゲという観念によるところが大きい。人間や動植物といった万物の中に絶対的幸運を意味するケシゲが存在するという確信の下で、オイラト人はケシゲの減少を回避し、その増加を目指すべく諸存在に対する言動を慎まなければいけない。このような配慮をする姿勢は、人間と動物との関係においてはセテルという実践形式で、人間と人間との関係ではエブグイの回避に伴う実践形式で、それぞれ具現化された。

人間と人間との関係の文脈でいえば、人を「なるべく拒絶しない」という配慮の姿勢が必要となる。確かに、漢人のことを、オイラト人はその個々人の文脈によっては怒ったり、根にもったり、特に、文革時に自分たちに被害をもたらした者としてネガティブに表象したりする。それでも、乾親の締結を望む漢人側の要請がオイラト人に受け入れられる。乾親実践を受容することも、その配慮の1つである。この配慮する姿勢は、本人にとっては極めてデリケートなものであるが、漢人側からは「優しい」や「寛容」と肯定的に評価される。しかし、これは、乾親締結の要請を受け入れてくれた事実自体に対する肯定的な評価であり、

オイラト人が共有するケシゲ論理に対する共感によるものでは必ずしもない。こうした状況の中で、民族間の乾親関係が結ばれており、その関係が民族共生に映る。換言すると、乾親関係を越えたところに、優しさや寛容さは共生という効果を生み出している。

優しくあることと寛容であることは本論の文脈では等値である。優しくあること的前提は、必ずしも相手の観念を共有することではない。その観念が共有できない相手に対しては優しい自分を保ち続けることが可能である。この意味では、共感したから寛容になるのではなく、共感に限界があるから寛容が生み出される、という井上の指摘が適切に思われる。寛容を基に、当事者たちの間に成り立つこの種の共生状況は、共通の観念に基づく民族境界の消失や超越によるものではなく、むしろ、異なる観念同士の共生によるものであろう。この共生は、互いに大きくずれているからこそ成立可能であったのである。これが、一地域社会における共生の実態である。

中国西部は少数民族の伝統的な居住地域であり、国民統合プロジェクトの加速に伴い、さまざまな軋轢も生まれているが、それでも地域住民はおおむね平和裏に共生している。西南部でも西北部でも、異なる民族の間で乾親という擬制親族関係が結ばれている。擬制的ではあるが、赤の他人を自らの親族にしてしまう故、乾親はポジティブに理解される。そして、乾親はしばしば民族の共生をもたらすものとして、因果論的に解釈されてきた。だが、こうした因果論的な解釈は、本論でみた共生の実態には必ずしも当てはまらない。この事実から、中国西部には共生を支える叡智が、他にも多く残されている、ということがいえるのである。

注

- 1) イスラム教に改宗したオイラト人は、テュルク語で「サルト=カルマク」と呼ばれる。新疆では約100世帯があり、身分証明書ではキルギス族となる〔シンジルト 2015: 179〕。
- 2) 近年、コンヴィヴィアリティの意味での「共生」という漢語表現は徐々に現れつつあるものの、定着はしていない。民族の共生を表す際、中国で一般に用いられるのは「民族団結」である。民族団結(national unity)は諸民族の友好(amity between nationalities)とも理解でき〔Bulag 2002: 271〕、概

ね「民族の共生」に該当する。社会人類学者のウラディン・ボラグは、著書 *The Mongols at China's Edge: History and the Politics of National Unity* において、少数民族に対する歴代中央政権の統治術を「民族団結」と表現し、祭典主催による「民族団結の儀礼化」、略略結婚による「民族団結の自然化」を取り上げ、「民族団結」を唱える現代中国の民族政策の歴史的な連続性を指摘した〔Bulag 2002〕。また、ボラグは、*Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China's Mongolian Frontier* において、中国の民族問題は国家・少数民族・外部列強の三者関係の中で生まれたものであり、中国の民族主義の特徴を理解するため、第三者との駆け引きにおける他の二者の協働関係に注目することの重要性を説いた〔Bulag 2010〕。

- 3) 「盟」は内モンゴル独自の地方自治体の名称である。その上位行政単位は「自治区」で、下位行政単位は「旗」(漢人集住地域は「県」)である。アラシャ盟の面積は27万平方キロメートルである。2010年に行われた第6回全国人口センサスによると、アラシャ盟の人口は231,334人であり、漢族の人口は172,466人で総人口の74.55%を占め、モンゴル族は44,635人で19.30%を占める。
- 4) 鎮番とは「番族を鎮める」の意。明朝洪武29(1396)年に鎮番衛、清朝雍正3(1725)年に鎮番県、中華民国17(1928)年に民勤県と命名された〔許(修)、謝(纂) 1970(1825): 66-67〕。
- 5) アラシャ盟における現地調査は2005年8月(エズネ旗)、2014年8月(アラシャ右旗、アラシャ左旗)、2015年2月(バヤンホト市)において実施された。現地調査は科学研究費補助金(課題番号: 17・05018、24251019)の助成を受けた。
- 6) 内モンゴル人民革命党の歴史に関してはAtwood〔2002〕、内モンゴル人民革命党をめぐる冤罪事件については図門、祝〔1995〕を参照。
- 7) いうまでもなく「生業のエートス」という表現には本質主義的な響きがあるだろう。本節でそれを用いるのは次の理由による。民族は客観的要素に基づく実体ではなく想像の産物だとする構築主義的なアプローチが主流となる今日の民族(エスニシティ)研究は、言説分析に傾斜するあまり、対象は千差万別であっても分析結果は一律になり、研究が平板化する。果たして皆同じ様式で自他集団の境界を想像しているのか。境界をめぐる想像の多様性を理解するため、エスニシティ(人間と人間の集団関係)とエコロジー(人間と自然環境の関係)との相関に着目し、特に看過されやすいエコロ

ジーの側面を強調する立場から「生業のエートス」を用いる。こうすることで、民族など集団境界をめぐる想像の様式はその主体が農耕民か牧畜民かによって異なるという事実を明示できることに意義がある。

- 8) セテルの語源はチベット語のツェタル(*tshe thar*)である。チベット語を第一言語としチベット高原に暮らすオイラト人のツェタル実践についてはシンジルト〔2012b〕を参照。

参考文献

- 安 孟和
2009 『蒙古族穆斯林』中国文聯出版社。
- 井上 達夫
1986 『共生の作法——会話としての正義』創文社。
- 井上 達夫、桂木 隆夫、名和田 是彦
1992 『共生への冒険』毎日新聞社。
- 小沢 重男(編)
1994 『現代モンゴル語辞典』大学書林。
- 何 生海
2016 「青年族際離婚の現状、特点及発展趨勢研究——阿拉善左旗為例」『西北民族研究』1: 142-147。
- 何 生海、白 哲
2014 「内蒙古西部地区族際婚姻の流動模式研究——以阿拉善左旗為例」『内蒙古社会科学』35(3): 175-180。
- 許 協(修)、謝 集成(纂)
1970(1825) 『甘肅省 鎮番縣志』成文出版社(清・道光五年晒日本の影印本)。
- 佐川 徹
2009 「東アフリカ牧畜社会における横断的紐帯の持続」『アジア・アフリカ言語文化研究』78: 131-163。
- 2011 『暴力と虐待の民族誌——東アフリカ牧畜社会の戦争と平和』昭和田。
- 史 亜楠
2008 「民間“圍鎖”習俗的發展与演變——以山西、内蒙古地区為例」『法制与社会』7: 219-220。
- シンジルト
2005 「中国の西部辺境と『生態移民』」『中国の環境政策「生態移民」——緑の大地、内モンゴルの砂漠化を防げるか?』小長谷有紀、シンジルト、中尾正義(編)、pp.1-32、昭和堂。
- 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。
- 2012a 「伸縮する遠近——モンゴル=キルギス人の現在」『共在の論理と倫理——家族・民・まなざしの人類学』風間計博、中野麻衣子、山口裕子、吉田匡興（編）、pp.247-270、はる書房。
- 2012b 「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。
- 2015 「口承史に映る国の輪郭——新疆ウールド地域における人・地・病」『越境者たちのユーラシア（シリーズ・ユーラシア地域大図論、第5巻）』山根聡、長縄宣博（編）、pp.144-165、ミネルヴァ書房。
- 趙 旭峰、王 凌虹
2013 「雲南民族拝認乾親習俗与族際共享閥的構建」『黒龍江民族叢刊』5：160-165。
- 丁 鵬
2010 「内蒙古阿拉善左旗巴彦浩特鎮漢族移民文化變遷研究」博士論文、蘭州大学提出。
- 図門、祝 東力
1995 『康生与「内人党」冤案』中共中央党校出版社。
- 内蒙古自治区編輯組
1985 『蒙古族社会歴史調査』内蒙古人民出版社。
- 尚 会鵬
1997 「中原地区的乾親關係研究——以西村為例」『社会学研究』6：90-96。
- 馬 戎、潘 乃谷
1988 「赤峰農村牧区蒙漢通婚的研究」『北京大学学报』3：76-87。
- 費 孝通
1998 『郷土中国・生育制度』北京大学出版社。
- 富 玉、謝 咏梅
2010 「清代阿拉善和碩特旗漢族移民的形成」『内蒙古師範大学学报』39（3）：128-134。
- フレイザー、ジェイムズ・G.
2003 『初版 金枝篇（上・下）』吉川信訳、ちくま学芸文庫。
- 米 守嘉
2011 「走西口移民運動与蒙漢交彙区村落習俗研究」修士論文、山西大学提出。
- 前山 隆
1978 「適応ストラテジーとしての擬制親族——ブラジル日本移民における天理教集団の事例」

- 『人文科学論集』12：39-50。
- 松井 健
2011 『西南アジアの砂漠文化——生業のエートスから争乱の現在へ』人文書院。
- 李 虎
2010 「壮族的擬親屬關係及其功能」『前沿』11：135-138。
- 李 静、戴 寧寧
2010 「文化人類学視野下的回漢民族『乾親交往』」『寧夏社会科学』5：70-74。
- 劉 援朝
1995 「歴史与現実、阿拉善盟的漢族与蒙古族——阿拉善盟民族關係調査」『西北民族研究』1：158-173。
- 劉 徳龍（編）
2002 『民間俗信与科学文化』山東教育出版社。
- レヴィ・ブリュル
1953 『未開社会の思惟（上・下）』山田吉彦訳、岩波書店。
- Alymbaeva, Aida Aaly
2013 Contested Identity of Kalmaks in Contemporary Kyrgyzstan. CASCA, Max Planck Institute for Social Anthropology, Department 'Integration and Conflict'. *Field Notes and Research Projects*. VI: 63-69.
- Atwood, Christopher P.
2002 *Young Mongols and Vigilantes in Inner Mongolia's Interregnum Decades, 1911-1931*. 2 vols. Brill.
- Barth, Fredrik
1969 Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. Fredrik Barth (ed.), pp.9-38. Universitetsforlaget.
2000 Boundaries and Connection. In *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. Anthony P. Cohen (ed.), pp.17-36. Routledge.
- Bulag, Uradyn E.
2002 *The Mongols at China's Edge: History and the Politics of National Unity*. Rowman and Littlefield.
2010 *Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China's Mongolian Frontier*. Rowman and Littlefield.
- Čoyidandar, Ča. (Jokiyaba)
2012 *Mongyul yosu jangšil-un učir*. (『モンゴルの慣習についての研究』) Ündüsüiten-u keblel-ün qoriy-a.

- Harrell, Stevan
2002 Manshuiwan: Nuosu Ethnicity in a Culturally Han Area. In *Ways of Being Ethnic in Southwest China*. Stevan Harrell, pp.171-189. University of Washington Press.
- Humphrey, Caroline
2009 On Being Named and Not Named: Authority, Persons, and Their Names in Mongolia. In *The Anthropology of Names and Naming*. Gabriele vom Bruck and Barbara Bodenhorn (eds.),

- pp.157-176. Cambridge University Press.
Nanzatov, B. Z.
2014 The Oirats of Kyrgyzstan: Social, Cultural, and Identity Practices of the Sartkalmaks. In *Oirat People: Cultural Uniformity and Diversification* (Senri Ethnological Studies 86). I. Lkhagvasuren and Yuki Konagaya (eds.), pp.155-166. National Museum of Ethnology.

(2016年9月30日採択決定)

Real Conviviality

Fictive Kinship between Ethnic Groups in Western China

Shinjilt

[conviviality, *gānqin*, otherness, tolerance, *ebgui*]

In this paper, I consider how disparate peoples live together in the context of western China. Specifically, I examine the practice of fictive kinship that links the Mongol and Han ethnic groups in the Alasha area of the western Inner Mongolia Autonomous Region. Then, I introduce interpretations of that practice by researchers, discussing their analyses of the logic of the practitioners, in order to clarify the actual situation of ethnic conviviality on the basis of ethnographic information.

Alasha has a total land area is 270,000 square kilometers, with a total population of 231,334, comprising two main ethnic groups: Han Chinese 172,466 (74.55%) and Mongols 44,635 (19.30%), according to the 2010 census. Both ethnic groups live together without experiencing any major conflict, and ethnic conviviality is apparent. Among the factors enabling that, I examine the concept of fictive kinship known in Mandarin as *gānqin* (干亲 or “dry kinship”). *Gānqin* is a Han custom based on the recognition that the fate of a person will change if, and only if, his or her membership in a kinship group changes. In the original *gānqin* context of the traditional culture of the Chinese *Zhōngyuán* (中原 or “central plains”), parents, for the healthy growth of their babies, ask members of another unrelated kinship group to serve as “nominal” fathers or mothers if their babies suffer from illness. *Gānqin* relationships in the Alasha region, which is a multi-ethnic region unlike *Zhōngyuán*, do not only develop within a single ethnic group but also between different ones. Especially, Han parents ask Mongols to become fictive parents for their children when they suffer from illness. Therefore, many researchers believe that such fictive kinship among distinct ethnic groups is an institution that can bridge ethnic boundaries and enable ethnic conviviality.

However, a closer look at fictive kinship between the ethnic groups in Alasha highlights three points: (1) the *gānqin* relationship between ethnic groups does not (necessarily) lead to the disappearance of ethnic

boundaries; (2) the ethnic boundary is rather a prerequisite for establishing a *gānqīn* relationship; (3) logically, the establishment of a *gānqīn* relationship is meant to strengthen that boundary.

The original *gānqīn* is an “evacuation measure” based on a recognition that, if children’s affiliation to one kinship group is changed to another one unrelated by blood, they will be protected from any misfortune befalling their original kinship group or family. In such a case, blood becomes the standard boundary between one’s group and the “other.” It is important for blood-based boundaries to be transcended: in other words, the action becomes active “self-othering.”

Active self-othering is also seen in the *gānqīn* context of Alasha as a multiethnic society. Mongols are held in high regard by the Han with respect to *gānqīn*, for not only are they unrelated to the Han in blood terms, they also have a high level of “otherness,” supposedly possessing a “magical power” that the Han do not have. In that sense, *gānqīn* represents a way for the Han to acquire the Mongols’ magical power, as they are viewed as different culturally. However, the practice of *gānqīn* is not so attractive for Mongols, who have a different perception of nature from that of the Han. Therefore, it is hard to say that *gānqīn* is carried out under a common understanding between the two groups. We cannot expect any function to provide ethnic conviviality in a practice that, by its nature, requires otherness.

It is important for us, when examining ethnic conviviality in the region, to consider why some Mongols accede to the Han request for fictive parenthood, even if *gānqīn* is not so attractive to them. There are many reasons for that, deriving from their perception of nature. In the Mongolian perception of nature, the total amount of *keshig* (Mongolian *kešig* or “unconditional good fortune”), which they consider to be ubiquitous in all things, can be increased or decreased. To avoid a reduction in their level of *keshig*, Mongols come to behave cautiously, believing that all negative behavior is *ebgui* (Mongolian *eb ügei* or “discord”): such is the Mongolian logic of action. Because Mongols want to avoid *ebgui*, they consider ways not to reject the request of others, within certain limits. Owing to such a consideration, they accede to Han requests to practice *gānqīn*. That consideration is a delicate one for those on the Mongol side, because it is in accordance with their own logic. While the Han appreciate the “friendliness” of the Mongol, they are not necessarily sympathetic to or cognizant of their logic of action.

In that way, tolerance creates an effect of “conviviality” not directly related to the *gānqīn* practice. It is merely important to feel tolerance for something, without going through a process that empathizes with others’ logic of action.