

第4章

幸運を呼び寄せる

セテルにみる人畜関係の論理

シンジルト

I. 人畜関係の捉え方

牧畜民と家畜との相互交渉を基本とする牧畜社会では、その生業的な特徴からして人間と動物の駆け引きの関係は持続的に行われてきた。この駆け引きの関係は、一方において、生存のために行われる両者の間の異なる個体同士の身体レベルでの相互交渉の場面においてしばしばみられる。また他方において、災いを避け幸せを求めるなどといった実存レベルにおける相互交渉の場面においても多くみられる。いずれの場面においても家畜は牧畜民にとって重要な交渉相手であるが、本章は主に後者を取り上げたい。後者の文脈における「家畜」の在り方には、動物の一下位分類に過ぎないという科学的な理解で描かれた家畜と必ずしも一致しない部分が多く、また時として人間も含むその他の動物、植物ひいては非生物などと対等に位置づけられたり、そしてそれらとの関係を抜きにして単独で語りえない存在であったりするような、いわば人間と動物の関係を再考する促す要素も豊富に含まれるからである。

本章の対象地域は、新疆北部に分布するチベット仏教系の三つの牧畜地域である。一つはアルタイ山脈を挟んでモンゴル国と接するアルタイ地域であり、もう一つはカザフスタン共和国との国境地帯にあるタルバハタイ地域であり、そして両者の間に位置するホボクサイル=モンゴル自治県である。ここで筆者が着目したいのは、牧畜民と家畜や樹木などとの関係をより明確に表すと思われるセテルという慣習の在り方である。三地域を含む多くのチベット仏教系牧畜地域で頻繁に耳にするセテルという言葉は、人間が何らかの理由で自然のカテゴリーに含まれる家畜や樹木など特定の対象の命を、自由することを指示するものである。人間がそれらの対象に対する自らの所有や利用を実質上放棄することを意味するセテル慣習は、牧畜民と家畜の接し方のみならず、彼らにとっての動植物とはどのようなものか、人間と自然とはいかに関係しあうのかなど、いわば彼らの自然認識を理解する上で重要となる。

無論、一口に自然認識といっても、それは決してそれらの地域内部で自己完結に形成されたものとはいえない。三地域ともにマジョ

リティであるカザフ族に取り囲まれており、日常生活の各側面においていわゆるカザフ族の影響がみられる。そして、いずれも国境付近に位置するため、常に国家による愛国主義や国民統合のためのイデオロギー教育の最前線となっており、「若者」たちの伝統離れもみられる。さらに、歴代中央政権との関係の在り方によっては、民族区域自治権（以下、自治権）を獲得した地域とそうではない地域もあるため、伝統文化をめぐる制度的な位置づけには、明瞭な地域間格差がある。従って、エスニシティ、イデオロギー、国家政策といった「社会的なもの」が、彼らの自然認識を考察する上で重要な要素となるのは自明なことであろう。

レヴィ=ストロースやメアリ・ダグラスなどに代表されるような構造主義や象徴論的なアプローチで展開されてきた、動物と人間をめぐる人類学的研究の分析枠組みは、自然（動物）と社会（人間）はそもそも異質なものであるといういわゆる西洋近代的な二分法に立脚点を置いてきた。明示的であれ、暗示的であれ、このような分析枠組みは、今日までほぼそのまま踏襲されている。「社会的なもの」は人間同士の関係性を意味するものであり、「自然認識」は人間と自然との関係性に限定されたものであり、前者は後者を規定する、あるいは自然認識の基本が人間の社会関係の表れなのだという認識は当然視され、一種のパラダイムとなっている。

しかしながら、本章はこのパラダイムに無条件に追随するものではない。このパラダイムが依拠する二分法を用いて、セテル現象を理解するには、根本から限界があるからである。多様にみえるものの、セテル現象を生み出している論理は一貫している。さらに、その論理は、人間と動植物などいわば自然との関係領域において作動するのみならず、人間同士の関係、いわゆる社会的な領域においても適用されているからである。社会と自然、人間と動物といった対立的な分類カテゴリーは、この論理において対立の意味を失い、統合される対象になっていくからである。そのため、セテルを通してみられる対象地域の「自然認識」には、人間による動植物、その他の人間以外の存在に対する認識だけではなく、それらとの関わりあいにおける人間自身の定位やその運命に対する認識といった広い意味も含

まれる。本章の目的は、対象地域の日常生活において登場するセテルという慣習の多様な在り方を民族誌的に記述し、多様であるにもかかわらず、セテル慣習を支える論理とその動態を考察することにある。

II. 地域における人畜関係の概観

1. 牧畜民の今

牧畜民は、近代国家の掌中に入ってからには明確な境界線をもつ行政組織に配置される。本章の対象地域は行政的に、新疆ウイグル自治区・イリ=カザフ族自治州のアルタイ地区とタルバハタイ地区に管轄されている。以下、アルタイ地区の管轄下にあるアルタイ市ハンドガトゥ=モンゴル族郷のウリヤンハイ人、ブルジン県のホムカナス=モンゴル族郷のトゥバ人の日常行動空間を「アルタイ地域」と称し、タルバハタイ地区の管轄下にあるドルブルジン県のワールド人、塔城市周辺の牧場にいるモンゴル・キルギス人の日常行動空間を「タルバハタイ地域」と称する。なお、同じくタルバハタイ地区の管轄下にありながら、一定の自治権が認められているホボクサイル=モンゴル自治県のトルゴド人の日常行動空間を、民族自治地域の意味で「自治県」と略称する。

こうした州・地区・市・県・郷といった複雑な現行行政組織とは異なり、三地域の内部においては、ホショウ（県に相当）やソムン（郷に相当）といったいわゆる民間組織があり、地域の伝統文化の維持に大きく寄与しており、中でもソムンの活動が活発である。

自治県は、14のソムンによって構成されており、それぞれのソムンのリーダーはオボ=祭りなどで、民衆によって選ばれる。自治県はその名の通り、主な住民はモンゴル族（トルゴド部族）となる。しかし実際、人口上、自治県内のカザフ族はモンゴル族とほぼ同様であり、さらに自治県の周囲もカザフ族が多数を占める地方自治体である。そのため、自治県のモンゴル族のなかで、カザフ語が堪能の者が多い。同自治県は、モンゴル民族の英雄叙事詩ジャンガルの故郷、そして新疆最大の活仏（現世）の故郷などとして、新疆モンゴル諸社

会の中でも、民族文化の拠点の一つとして一目置かれている。隣接する他のモンゴル地域あるいは仏教地域へ一定の影響を及ぼしている。

同じ仏教徒として、アルタイ地域のウリヤンハイ人(6ソムン構成)やトッパ人たちは、国民党統治時代までには現在のモンゴル国との関係が深く、中国による影響は薄かった。現在、中国の公式統計では、アルタイ地域のウリヤンハイ人とトッパ人はともにモンゴル族となったが、チュルク語族のトッパ語を母語とするトッパ人の中、とりわけエリートたちの中には、自らはモンゴル族ではなく、トッパ民族であることを強調する者もいる。

タルバハタイ地域に暮らしているのは、ウールド人とウールド人の影響下にあったモンゴル・キルギスという人たちである。現在のドルブルジン県に暮らすウールド人は、モンゴル族の下位部族として公式に位置づけられている。17世紀初期からウールド人の保護下に入り、「ウールド10ソムン」の第10ソムンになったのは、現在のモンゴル・キルギスの人たちの先祖である。彼らは現在でもウールドの老人たちから「ハサゴド(カザフ人たち)」と呼ばれている。ハサゴドに比べて、モンゴル・キルギスは比較的新しい呼称である。1962年、タルバハタイ地域のカザフ族がソ連へ集団越境した後、その空き地を埋めるため、政府の動員のもとで、彼らは現在のドルブルジン県から塔城市近くのタルバハタイ地域に移住してきた¹⁾。それまでに比べて、彼らはウールド人との接触が少なくなった。現在戸籍上、モンゴル・キルギスの人たちの民族籍は、キルギス族となっている。

三地域ともにチベット仏教を信仰する共通点をもつが、寺院や僧侶の数などの面では、地域間にばらつきがある。文化大革命までに多くの寺院が破壊されたが、その後の復活において地域間の違いがみられた。アルタイ地域のトッパ人とタルバハタイ地域のモンゴル・キルギス人地域においては、寺院や僧侶の数が少ない。国家の認可なしでは、新しく寺院など宗教施設を建立することが困難なため、特に、集団移住の経緯をもつ、モンゴル・キルギスの人たちは、現在地においては自らの寺院をもたない。両地域に比べて、自治県では、多くの寺院が回復され、新疆ウイグル自治区の他のモンゴル地域や

青海省などチベット地域の著名な寺院に留学する僧侶の数も少ない。そのため、自治県の僧侶が両地域に招聘されるケースもある。

1990年代以降、新疆全域で実施されてきた双語（バイリンガル）教育改革によって、少数民族言語を切り捨て、実質的に漢語による学校教育を受ける生徒が上記三地域でも増えてきており、そのため、伝統から離れていく若者が増え、民族文化が危機的状況にあるという意識も現れている。こうした行政や宗教的な状況の相違を超えて、三地域やその周囲のカザフ人地域を含む新疆北部は、伝統的に牧畜地域であり、今もその住民の多くは、牧畜業を営んでおり、いわゆる牧畜民である。

2. 食われるもの

牧畜民にとって家畜は、生存の上で欠かせない食糧源である。このことは、イスラム系のカザフ人にとっても、三地域の仏教系住民にとっても、同じである。家畜をいかに正しく屠り、その肉をいかに美味しく食べるかに関しては、牧畜民の強い拘りがみられる。三地域において、家畜の屠り方は、首を切るようになっており、周囲のイスラム系カザフ人とも同じ屠畜の方法である。首を切ることで、血が抜かれ、肉が清められる。スープも透明になるので美味しいというのが、肯定的な意見である。しかし、血の抜かれていない肉スープのほうが、味が濃厚で、より美味しいということを積極的に否定する人はいない。

屠畜の方法は全体的にみてカザフと同じだが、細部において微妙な差異がみられる。首を切るときの家畜の顔を向かせる方向はカザフのケースとは真反対で、東方（現地の表現では、ウムン・ゾグ、つまり前方である。反対に、ムスリムの場合は、ホイト・ゾグ、つまり後方と表現される）である。そして、血の扱い方に関しては、三地域の仏教徒たちの場合は、なるべくそれを利用するが、ムスリムの場合はそれを捨てる。

肉の中で、モンゴル人はハ（前足の肩甲骨につながる部分）という部位に敬意を払い、客や年長者が食べる場合が多い。それと反対により低く位置づけられているのは、スージ（後ろ足の脛骨につな

がる部分)という部位であり、これは主に女性が食べる部位である。しかし、カザフ人は逆に、スүүジに最も敬意を払う。また、カザフ人は子羊の肉を好むが、モンゴル人は大人の羊肉を好むのだといった言及は地域でよくされる。そして、「モンゴル・クムン・ナイ・ゾール(モンゴル人の翼)」ともいわれ、高く位置づけられているはずの馬の肉も食用されている。多くの人の説明によれば、これもカザフ人の影響だという。つまり、本来は食べないという。説明の真偽は確認できない。さらに、馬肉の食用においても、カザフ人は仔馬、中でも雌の仔馬の肉を好み、特に貴賓を歓待するときに用いられる。モンゴル人は幼いものを食べないという意味で、仔馬を自ら屠ることはないという。なお、僧侶たちは馬肉の食用自体を忌むことで、三地域では馬肉の食用を牽制する声もある。

このように、総体的にみて、異なる宗教や民族に所属する地域住民の食習慣は基本的に同じであるが、細部においてはそれぞれの拘りがみられる。だが、宗教や民族のカテゴリーを基点としてみた上記の人畜関係は、一種の鳥瞰的なものにとどまっている。

3. 敬われるもの

仏教を中心に、何らかの形で互いに影響しあってきた三地域に共通にみられるのは、泉や土地を祭るという慣習である。水の主ともいべきロースは、牧畜民にとって敬うべき対象である。ロースがしばしば泉の中にいるため、泉の中で、小便をしたり手を洗ったりするなど、泉を汚すことはタブーである。無意識の中であっても、タブーを違反した場合、ロースは激怒し、違反者を処罰する。たとえ、家畜の糞や尿によって泉が汚された場合でも、ロースが怒る。そのため、家畜の主やその家族、あるいはその地域は災いを受ける。よって、定期的に泉を祭ることが大事となる。泉を祭る場合、献上物として使われるのは乳製品のみである。

オポーは土地の主(サブダグ)を祭る高台のことである。オポーのことを、現地ではデールとも表現する。一口にオポーといってもその地域間の相違がみられる。例えば、自治県では、基本的に次のように分類する。キディン(寺院)・オポー、ガザリイン(土地)・オポー、ド

ルスガル(記念)・オボー、ソムン(部族)・オボー、ホビン(個人、世帯)・オボーである。そのなかで最も頻繁に行われているのがソムン・オボーの祭りである。

他方、アルタイ地域のオボーは、ウソン・ホショルというところにある。そこで、旧暦の6月くらいに、アルタイの山祭りが行われる。アルタイ地域の仏教徒であるトゥバ人やウリヤンハイ人たちが一斉に集まる。また、タルバハタイ地域のモンゴル・キルギス人のオボーは、現在地から約60km離れたドルブルジン県のオラーン・ハイルハン・ナイ・オラーという山にあるため、毎年ドルブルジン県の故地に戻り、オボー祭りを行っている。

泉を祭るとは異なって、オボーを祭るときには、羊などの家畜を自宅で屠って、いわば供儀獣(デージ・マル。精華なる家畜)として土地の主に捧げるのである。そこで供儀獣となるのは、太っている家畜である。供儀獣を屠る際には、必ず腹を割く(ウルチレフ。いわゆる腹割き法)という。その理由について、それは慣習だからそんなのだという人もいれば、それは血が地に落ちないように、土地の主に敬意を払うためだという人もいる。いずれにしてもこれは、日常生活の中で家畜の首を切って屠るという方法とはまったく異なり、いわばモンゴルの伝統的な屠畜法でもある。

このように、生存と実存の次元を問わず、牧畜民の生活の全領域において家畜は欠かせない存在である。やり方を工夫しながら、美味しく食べられるために存在するのが、普通の家畜である。それらと異なるのが、土地の主に捧げられるデージ・マルである。デージ・マルはより太っている必要があり、身体的に他の家畜より優れていることが必要である。

視点を変えれば、家畜は牧畜民にとって、食べられる対象であると同時に敬われる対象でもある。しかし、いったん土地の主に捧げられた後、全体的であろうと部分的であろうと、デージ・マルの肉も、最終的にオボーを祭った人間たちによって食べられてしまう。普通の家畜も、デージ・マルも、人間によって屠られる運命にあるという共通点をもつ。

これまで、地域住民と家畜との関係を概観したが、そこでは家畜

はもっぱら牧畜民の食材としての側面が際立っていた。いかにも人間が自分にとって都合のよいように作ってきた家畜という特殊な動物の宿命を表しているかのような現象ばかりだった。だがここで、家畜は単に食われる対象としてしか存在しないと結論付けるのは、性急であろう。

Ⅲ. 幸運を呼び寄せるためのセテル

実際三地域には、普通の家畜とも、デージ・マルとも異なり、売られない、屠られない家畜たちがいる。その名を牧畜民はセテルという。売らず屠らないという意味で、もはや家畜という名で呼ぶことに矛盾を感じさせるほど、セテルは特権的だといえよう。特権的かもしれないが、一定の儀礼を受けてから他の家畜とほとんど変わらない生活をしていくのも、セテルである。セテルをすることは、「セテルラフ」と言われる。しかし、セテルラフ領域においては、家畜だけではなく、家畜以外の動物や植物など多様な存在が行為対象にもなりうる。そのため、セテルにまつわる現象は、単に牧畜民とその家畜との関係に留まることなく、より広く深く展開していく。

1. セテルの儀礼

筆者が自治県のある寺院で僧侶A氏(40代)のインタビューをしていたときのことだった。一本の電話を受けてから、A氏は立ちあがって言う。「セテルのことを知りたいあなたにとって良いチャンスだ。一緒に行こう」。事前に約束していたのか、即座に決まったのかは筆者にはわからないが、その日、十数キロ離れた牧畜民B氏宅で、セテル儀礼を行うという。筆者はA氏とともに三輪タクシーに乗ってしばらく舗装道路を走り、その後B氏宅から迎えに来たバイク2台に分乗してさらに獣道を走り、約1時間後B氏宅に到着した。

B氏は70代前後で、人当たりのよさそうな人であった。明らかに着替えたばかりの恰好をして、厳粛な表情をしてゲルの外で我々の到着を待っていた。B氏の隣には、孫のようにみえる小学生くらいの女の子がB氏の手をつないで立っていた。ゲルの入り口近くでは、女

の子の母親らしき30代半ばの女性が、ひもでつながれた羊の頭をなでながら、口の中で何かをつぶやいていた。どうやらやや興奮気味の羊を落ち着かせようとしているようだった。周りにほかの羊が一匹もない様子から推測して、その羊が間違いなく、セテル儀礼を受ける予定の羊である。

たがいに簡単な挨拶をしてから、僧侶は先にゲルに入り、そこで少しミルクティーを飲んでから儀礼は始まった。そのプロセスは次のようになる。

【1】さきほどゲルの外側で待機していた羊を、B氏は香と水で清め始める。詳しくみると、目や耳が茶色で、胴体の白い羊である。

【2】その間に僧侶は読経する。しばらくしてから、ザラム(リボン)の用意を命じる。5色が必要だという。先ほどの女性は、布や絹を何枚か用意して、それを僧侶に渡す。最初は色が揃わなかったようで、僧侶は女性に再度命じる。色や長さを確認しながら、僧侶はその場で、ザラムをつくりはじめる。10分後ザラムができあがる。読経は続く。

【3】僧侶は今度は水を要求する。その横では、赤ん坊は泣きわめき、食事の支度をする音や料理の匂いがゲルに充満する。ときとして僧侶の携帯電話の着信音も大音量で鳴り響く。儀礼といっても、日常生活の中でごく自然に行われている。僧侶は、女性もってきた水の入った椀の中に、ゆっくりと米粒を入れる。読経は続く。

【4】しばらくしてから僧侶は、羊をゲルの中に連れてくるようにB氏に命じる。それを聞いて女性は、すぐ小さな絨毯をすばやく僧侶の近くに敷いた。B氏はゲルの外で待機していた羊を、ゲルの中に連れて入ってくる。そこで、僧侶はさらに、バターを要求する。僧侶はまず、ザラムを羊の首に結びつける。それから女性がもってきたバターを、羊の額、鼻、両耳、四肢、背中、尾まで塗っておくように、B氏に命じる。その後も読経は続く。当の羊も家族のメンバーたちも、そこで静かに待つ。

【5】「では、これで、いい」と僧侶は言う。読経は終了した。「このセテルに名前をあげよう。立派な名前を」と僧侶は言う。そこで、B氏は、前から用意していたかのように、即答する。「では、バヤンサンという名前にしましょう」。僧侶は答える。「よし。バヤンサンとしよう」。それから僧侶は祈る。「バヤンサンという白いセテルは、多くのケシゲを呼び寄せるように」。B氏も声を高くして言う。「そうでありますように」。

これで儀礼は終了した。儀礼の全プロセスは約30分くらいであった。その後、B氏たちは、残って食事するように僧侶を誘うが、僧侶はこれからも仕事があるということで、食事の誘いを断り帰ることにした。最後に僧侶は、ゲルの外にいた女の子の近況を、その祖父であるB氏と女性に確認しながら、短い慰めの言葉を言い残し寺院に帰っていた。

僧侶が帰った後、筆者はB氏宅に残った。B氏家族の説明によるとセテルするに至った直接の理由は、孫たちの母方祖母が青海省の

写真！……セテル儀礼をうけている最中のB氏宅の羊



クンブム（塔爾）寺に巡礼しにいったときに活仏にみてもらったら、セテルしたほうがよいと勧められたからという。しかし、巡礼から帰ってきた人は必ずしも全員セテルをするわけではない。具体的に、何がきっかけで、何を活仏にみてもらったのかについて最初は語ることはなかった。

僧侶を見送ってしばらくしてから、バヤンサンと名付けられたセテル羊は、筆者を乗せてきたバイクに乗せられて、もとの羊の群れに戻された。それから日常生活は続くが、何かが達成されたような雰囲気ゲルの中に漂う。B氏たちの表情も徐々に清々しくなり、筆者の質問に積極的に答えてくれるようになった。セテルするのが、人間にも家畜にもよいなど、理由はいくつか挙げられた。その中でもより切実なのは、小学校に通っている孫娘（前述の女の子）が、最近どうやら学校にいきながらず、やや引きこもりがちだったことである。学校における対人関係の問題が、バヤンサン誕生の直接の理由であるということになるだろう。

青海省クンブム寺などをはじめとする、数千キロも離れたチベット地域の寺院は、新疆モンゴル諸族にとって歴史的にも現在においても憧れの的である。巡礼や修行のため、チベットの地を訪れる牧畜民や僧侶は今も少なくない。B氏宅のケースとはやや異なるが、同自治県の牧畜民C氏（62歳）は、ひとりの息子の手が麻痺してしまったため、2008年2月から半年以上、クンブム寺に滞在していた。そこで、チベットの薬をもらい、同時にセテルするようにも言われた。その後、故郷新疆に戻り地元の僧侶に司ってもらい、セテル儀礼を行って、羊をセテルした。それから徐々に良くなっているという。今C氏夫婦家族に1匹、独立した息子たち三人の家族にそれぞれ1匹、子羊と子ヤギのセテルがあわせて4匹いる。セテルなので、無論売ったり屠ったりすることもない。そしてその毛も刈ってはいけない。死後、木などに掛けておき、鳥などに食われてなくなる。それからその後継に、同じ色の羊をセテルするのだとC氏は言う。

実際、上記の僧侶A氏も、青海省の寺院で修行した経験があり、そうした経験に基づいて、セテルを説明する。彼によれば、1匹のセテルを屠ったら、30人を殺したのと同罪である。セテルは決して屠ら

ない。また同時に彼は言う。「本来なら、屠らない限り、乳を絞ったり毛を刈ったりするなど、人間によるセテル家畜の利用は可能である」。この利用可能という説明は、「毛も刈ってはいけない」という地域におけるセテルの扱い方とは齟齬がある。そのためか、A氏は「本来なら」という前置きで、彼のセテル理解を述べたと考えられる。事実、A氏の説明は、筆者がセテルの扱い方をめぐって青海省牧畜地域における調査で得た情報と完全に一致する。無論、A氏のこの説明は、B氏やC氏など地元の牧畜民に向かって行われたのではなく、あくまでも筆者に対してなされたものである。セテル儀礼やオポー祭りの式を司るなど次々と仕事をこなしていく彼であるが、日常生活における牧畜民たちのセテルの扱い方自体に、決して多くは言及しない。

2. セテルの扱い

セテルする人たちにとって、僧侶の存在は重要である。儀礼を司ることができる者は、チベット語の経が読める僧侶のみだからである。他方、チベット語の知識のない当人たちにとって、僧侶が何を読んでいるかはわからない。経文の名前などについて質問されたら、大体の人は笑いながら、「それを知っているのは僧侶だけだ」と言う。

無論、だからといって、このことは、皆が自分の行いに無関心であることを意味しない。特に老人たちは、筆者の質問などに対しては、常に積極的で自分の直接経験や知識に基づきセテルの分類やしきたりに言及する。例えば、D氏(63歳)によると、セテルは大きく二分できるという。一つ(a)は、仏(ボルハン)のセテルである。例えば、チョイジという仏の場合、そのセテルとしての家畜を毛色が黒くみえる家畜、つまり黒い家畜の中から選ぶ必要がある。ラモという仏の場合は白い家畜が必要である。もう一つ(b)は、個人のセテルである。この場合は、その個人の諸事情によって、対象の色などは異なる。

他方、E氏(67歳)のように、三分するケースもある。一つ(c)は、神(サホス)のセテルである。この場合はすべて黒い家畜が必要である。もう一つ(d)は、土地の主(サブダグ)や水の主(ロース)のセテルである。この場合はすべて青い家畜である。そして、さらにもう

一つ(e)は、ヤンジブのセテルである。この場合は黄色い羊、黄色い馬、白い山羊や白いラクダが必要となるという。

ヤンジブとはチベット語で「福(ヤン)を呼ぶ」ことを意味する動詞である。ここでは、福を呼ぶセテルと理解すべきだろう。地域では、ヤンジブのことを、ケシゲ・ドーダフともいう。モンゴル語で、ケシゲは福であり、ドーダフは呼ぶ、呼びかけるあるいは呼び寄せるということの意味する動詞である。

さらに、F氏(69歳、女性)が示すように、別の三分法もある。つまり、一つ(a)は、仏のセテルである。その場合は、黄色い家畜が必要である。一つ(f)は、天(テンゲル)のセテルである。その場合は、青い家畜が必要である。もう一つ(e)は、ヤンジブのセテルである。その場合は、白い家畜が必要であるという。

セテル家畜の色や種などの詳細はさておき、異なる基準による上記の分類においては、互いに重なりあるいは共通する部分があるため、上述した諸項目を整理する必要があるだろう。まず、bとe以外のすべての項目は、いわば超自然的存在を指示する点では共通している。aとcは、対象地域においてほとんど区別せず使用する語であり、同一視することができる。僧侶たちは、aとcほどdを高く位置づけないが、住民たちにとってみれば、dは身近で祭るべき対象として極めて重要である。fはそれほど一般的なものではないが、dとはほぼ同じ位置にある。いずれにしても、これらのセテル家畜は、超自然的存在を敬う「ため」のものである。当人たちの立場に立っていえば、最初から超自然的存在「の」ものでもある。

さて、bはある特定の人を指すが、eはその人間にとってのセテル行為の目的を端的に表す項目である。ヤンジブあるいはケシゲ・ドーダフ、つまり、福を呼び寄せることが、セテルする目的である。これは、前述したセテル儀礼の最後に、僧侶A氏と牧畜民B氏がともに唱えた「……セテルは、多くのケシゲを呼び寄せるように」という祈り言葉にも顕著に表されている。また、現地での筆者の経験において、牧畜民がセテルを説明する際に最も頻繁に用いられるのも、「ケシゲ」という語である。さらには、セテル家畜のことを思い切って「ケシゲ・マル(幸運の家畜)」とわかりやすく表現する人も多い。これは、

「セテル家畜はケシゲを呼び寄せるための家畜だ」という意味をこめた表現である。

こうしてみるとセテル現象を理解するには、ケシゲを理解することが重要となるようだ。望ましきよきものとしてのケシゲは、福以外に幸運、恵み、気品、幸せなど、いわばポジティブなものしか指ささない語である。無論、セテル行為の目的を説明する際に、ボヤン・ケシゲあるいはケシゲ・ボヤンのように、ケシゲと組み合わせられて用いられる表現としてボヤンという言葉もある。だが、ボヤンが単独で使用される場合、人間の幸運にまつわる文脈に限定されるのである。

それに対してケシゲは、人間以外のものに対しても使用可能である。人間も含め、あらゆるものの中にアプリオリに存在する幸運などのようなポジティブなものが、ケシゲと総括的に表現されるのである。ケシゲはあらゆるものの中に普遍的に存在するけれども、あらゆるものの中に均等に分布しているわけではない。遍在すると同時に偏在するのがケシゲの特徴の一つである。あるものの中のケシゲが多ければ、そのものは強いエネルギーに満ちて、生き生きとする。逆の場合衰弱する。故に、ケシゲは絶対的に、望ましきものでありよきものである。ケシゲを呼び寄せたりそれをより強化したりすることは、当然いつになってもそして人間を含むいかなる存在にとっても重要である。セテルの目的がケシゲの呼び寄せだとすれば、ケシゲを追求するための方法の一つがセテルといえよう。

セテル行為の領域において登場する重要な存在は家畜であり、セテル家畜がいることによって、その人あるいはその家族はケシゲを呼び寄せることができる。そのため、セテル儀礼を受けた家畜の運命は、上記F氏の表現でいえば、「ビイ・イン・ウケン」ということになる。誰にも邪魔されず、「おのずから亡くなる」というものである。セテルの扱い方をめぐる今現在の文脈でいえば、「ビイ・イン・ウケン」によりふさわしい和訳としては、「自然死」という表現が挙げられるかもしれない。上記の分類で言及されたすべてのセテル家畜からみた場合、自分たちは屠られず、おのずから亡くなる、自然死する。牧畜民の立場からいえば、自分たちはセテル家畜を屠らず、売らず、乗らずに、その自然に去って逝く姿を見届ける。これがセテル家

畜の扱われ方、扱い方の基本である。既存のセテルが死んだら、その後継者として、色など特徴が共通するものが選ばれる。セテルを継続することをウイ・ザラガフという。

セテルの扱いについて、もう一つ留意すべきは、セテルを更新するという点である。すでにセテル儀礼を受けて老衰した家畜を、それが生きている間に、別の若い家畜に交代するというものである。セテル・ポーラガフという。動詞のポーラガフは「下ろす」なので、セテルの地位から引き下ろして普通の羊に戻すことを意味するだろう。下ろされたセテル家畜は普通の家畜と同じく屠って食べてもよいという説明をアルタイ地域で聞いたことがある。しかしこれまで筆者は、そういう経験の持ち主とはあったことはなかった。また、実際、更新してもよいという見方自体に対して「それは間違っている」と、否定的な態度を示す人の方が多い。ケシゲを呼び寄せるための家畜は、そのいかなる使用も認められておらず、自然死するまで見守られるべきというのが、ほかを凌駕する原則だったからかもしれない。

3. セテルのようなもの

これまでの紹介から、とりわけセテル儀礼にみられる「日常性」、セテル家畜の扱い方をめぐる解釈の「多義性」を目の前にして、いったいセテル現象の本質をどのように理解すればよいのかについて、依然確信できない部分が多いかもしれない。一つだけ言えるのは、セテルはよいものとしてのケシゲを追求するために人間がとった方法ということであろう。

ただしそこで、セテルをケシゲの文脈の中に位置づけた場合、論理的にセテルの対象は何も家畜に限定される必然性がないのではないかという新たな問題に遭遇する。実際このことを裏付けるような事例も少なくない。ケシゲの論理に基づき、直接的間接的にセテルと関わりをもつ家畜以外の動物および動物以外のものなどがこの事例に該当する。

家畜以外で、セテルになる動物は犬である。自治県に位置するラブランという寺院には、そのようなセテル犬がいる。筆者はそれまでの経験から、家畜のような屠られるものを屠らずにしておくのがセ

写真2……筆者に向かって元気いっぱい吠える
ラブラン寺のセテル犬

テルであると理解していた。この理解に基づいて、そもそも牧畜民として屠ることさえない犬をわざわざセテルする理由について尋ねてみたところ、「犬もアミタン（生き物。動物）だから、それにもケシゲがある」という回答が返ってくる。寺院の僧侶たちがその犬をセテルしているようである。つまり、普通の牧畜民は家畜をセテルするのだが、家畜を所有しない寺院は犬をセテルするというわけである。ドローン・ツァガン（白い7箇所）がついている犬はセテルの対象候補になる。口・胸・尾・四肢に白い毛が生えている犬のことである。このようにみると、ケシゲの文脈においては、家畜と犬の境界はあいまいになる。正確に言えば、不必要になる。

日々接しなければならぬ相手である家畜や身近な動物である犬がセテルされるのは、それらは少なくとも人間と同じような生き物、つまり動物であることから何となく理解できる。しかし、セテルの対

象とされるものの中には、動物に限らず植物（オルゴマル＝成長するもの）もある。植物の中で、セテルの名をもつものとして、しばしば登場するのは樹木である。人々はそれをセテル・モドという。独木がしばしばその対象となるが、泉を祭る際に、その周辺にある樹木（多くの場合は低木）が、セテル・モドの候補になる確率が高い。つまり、そうした樹木にザラムを結びつけておけば、それがセテル・モドとなる。もし木がなければ、草でもよいというわけである。植物の種はここで問われない。いずれにしても、セテルされた樹木を伐採することはできないのである。

これまで国の政策のもとで定住化が勧められ、農耕に従事するようになった元牧畜民たちの中には、近年さらに



国家の環境保護政策の徹底に協力するため、地方行政の動員に応じて、農耕を放棄し植林に専念している者もいる。そこで、自ら植えた木、人工林の中で、セテルする人もいる。このようにセテルされた樹木も当然、セテル・モドという。原生林であっても、人工林であっても、それらにはケシゲがあり、それらがさらにケシゲを呼び寄せることができることとされる。こうしてみると、動物と植物の境界もあいまいになる。言い換えれば、そのような境界は、最初から存在しないことになる。

先に、泉を祭ることについて述べたが、対象地域では泉を祭るとは、字義通りに「ボラグ・タヒフ」と言われる以外、「水の主を祭る（ロース・タヒフ）」と表現されたり²⁾、「泉をセテルする（ボラグ・セテルラフ）」とも言われたりする。既述のように「セテルラフ」は「セテルする」との意である。そこで、動物と同義の命を有せず、また植物とも共通性をもたない非生物の泉も、セテルするというのである。II節で紹介したように、泉に手を出してはいけないというのが、対象地域の牧畜民の慣習の一つであった。セテル家畜と同じく、「手を出してはいけない」という扱いを受けるものは、それが「非生物」の泉であっても、セテルの名のもとで説明される傾向がここにみられる。

本章で扱う地域とは異なるが、例えば新疆西部イリ川地域のワールド人の間でも、セテルが行われている。ワールド人ネイティブ研究者たちが著した『ワールドの民俗』という一書においても、泉を祭る慣習が「家畜をセテルする慣習」という項目の中に位置づけられている [MENDE & BAYANKEŠIY 2006: 171-2]。この位置づけからも「ある特定の存在には手を出してはいけない」という認識の射程内に、セテルされた家畜はもとより、祭られた泉も同次元のものとして収まっていることが確認できよう [シンジルト 2011]。

セテル・ボラグという複合名詞こそ使われないものの、セテルの動詞形が用いられることは、セテル家畜の発想をもって、泉を比喻ないし表象しているのに過ぎないといえよう。しかし、泉のことをロースの住処、目の水（ヌドン・オス）、水の母（オス・イン・エケ）とみなす本人たちにとって、泉は、家畜や樹木に勝るとも劣らず重要な存在である。泉を汚した者は、必ず病む。病むのはケシゲの衰退による。



写真3……セテルされた泉の周りの低木にう色のジャラムが飾られている

泉を祭るのは、ケシゲを回復し、ケシゲを強化することになるのだというわけである。

泉をめぐるこのケースからは、命あるものに限らず、「ケシゲのあるもの」はセテルの対象になるということがわかる。ケシゲのあるものは、生物に限られることはない。そのため、ここでは生物と非生物との境界もあいまいになる。この境界のあいまいさは、上記の家畜と犬との境界、動物と植物との境界のあいまいさにも対応する³⁾。より正確に言えば、セテルの文脈においては、生物と非生物との境界さえ、意味を失っている。

そもそも、動物と植物、生物と非生物は別物だという科学的な境界認識からすれば、家畜以外の領域におけるセテルの適用は論理的に自己矛盾であろう。しかし、そうした境界を前提せず、あらゆるものの中にケシゲがあるという認識においては、その矛盾は存在しない。セテル現象を理解するため、境界の明確さに拘束されることは、生産的ではないことがわかる。ただし、泉という名詞とセテルという名詞を、直接組み合わせた言語表現は実際ないことを配慮して、こ

ここで登場する泉のことを、「セテルのようなもの」と表現しておいたほうが適切かもしれない。

「セテルのようなもの」という表現は「リンゴのような頬」といった純粹比喩表現とは異なるのが明白である。一方、動植物といった分類カテゴリーにおけるリンゴ（植物）と頬（動物の一部）は完全分断された存在となる。また完全分断されたがゆえに成り立つというのが、この比喩が依拠する論理の特徴である。他方、「セテルのようなもの」は「セテル家畜」と同様に、最初からそうしたカテゴリーに束縛されず、ケシゲを共有する意味あるいはケシゲに統帥されている意味で、同じ水平に点在する対等な個体である。それ故に、「セテルのようなもの」と「セテル家畜」との間には、乗り越え不可能なギャップは存在せず、前者は後者の単なる比喩ではない。

本節でみたように、一方、狭い意味でのセテルの対象は家畜である。何も修飾語をつけずにセテルと発話するときのセテルは、家畜を指すことになる。セテルの領域では、家畜は無標な存在となる。しかし他方、広い意味でのセテルの対象は、家畜以外の動物、そして植物など生物領域を経て泉のような非生物の領域まで拡張していく。そこで、泉などは有標な存在となる。有標にせよ無標にせよ、いずれの存在もケシゲを有するという点で共通している。セテル儀礼における祈りの言葉、そしてセテル家畜の扱い方、さらには「セテルのようなもの」をめぐるいずれの文脈においても欠かせず登場するのがケシゲであり、ケシゲあるものは、セテルの対象になりうる。したがって、ここでセテル行為はケシゲを追求するための行為だと、より厳密に定義しなおすことができよう。

IV. セテルの動態

ケシゲの追求が目的であり、セテルはそのための方法であり、セテルの対象は必ずしも家畜に限られないというのがこれまでの考察であった。しかしながら、ケシゲの追求という目的のためならば、その追求の方法として、セテル以外の行為はありえないのだろうか。換言すれば、ケシゲとセテルの組み合わせは、はたして必然的なも

のなのか、といった疑問が生じてくるだろう。事実、筆者が対象としている地域のすべての人間がセテルをしているわけではなく、またセテルをめぐる三地域の間にも一定の相違がみられる。こうした事実にも留意しつつ、本節では、いわばセテルの動態についてさらに考えてみておきたい。

1. セテルの「弱化」

アルタイとタルバハタイ地域での調査において筆者がよく耳にするのは、次のような、やや自嘲的な言葉であった。「我々のところには寺院がなく、僧侶も少ないため、慣習は乱れている」。ここでいう慣習にはセテルも含まれるが、その在り方の「変化」に、この言葉の焦点が当てられているようである。

全体的にみて、両地域におけるセテルをめぐる説明にみるその意味内容は相互にそして自治県とも基本的に同様である。つまり、セテルするのは人と家畜と土地のケシゲのためであるという点において同様である。ただ、セテル家畜の老後の扱い方については、それぞれの地域的な独自のものがみられる。アルタイ地区では、セテルを更新すること、更新されたセテルを屠ってもよいことが多くの人に認められ、その仕方もユニークである。例えば、アルタイのウリヤンハイ人G氏（87歳）は言う。

老衰したセテルの後継者を選び、老衰した羊の唾を新しい羊につけて、それをもってセテルを更新するのだ。更新された老セテルを屠り、その肉は食べてもよい。セテルは人民公社のときになくなったが、今は復活している。しかし、この村にはいない。特に若者はほとんど知らない。

老衰した羊の唾を新しい羊につけることでセテルを更新するという方法は、筆者の経験ではほかの地域ではみられない。そして、G氏のいうような更新された老羊の肉だけではなく、自然死したセテルの肉も食べられるのだという人もいる。

カナス地域のトゥバ人のH氏（女性、84歳）によると、「死後、セ

テルはその後継者を選ばなければいけない。その肉は食べる。毛皮は使う。しかし現在の若者は、ほとんどセテルを知らない」と言う。さらに彼女によれば、昔トッパ人たちは、ノイトン・モド（湿った木。生きている木）もセテルしていた。湖などロース（水の主）のいるところは、必ずセテル・モドもいる。それは「ノール（湖）をセテルする」ともいうそうだ。湖をセテルするというのは、湖の多いカナス地域ならではの言い方だと思われる。だが、それは単なる偶然ではなく、前述の「泉をセテルする」という表現と共通する論理に基づくものと考えられる。

G氏にとってもH氏にとっても、地域においてセテルは昔に比べて少ない。二人が理解する「昔」というのは、中華人民共和国設立以前のことであった。ただ、同じくアルタイ地域であっても、この「昔」の理解の仕方には、個人差があり、必ずしも中華人民共和国設立以前とは限らないようだ。例えば、人によっては、「セテル家畜は文化大革命のときになくなり、いまはまだ復活していない。僧侶がいないからだ」という理解もある。他方、カナス地域のトッパ人I氏（82歳）のように、この地域は、「モンゴル・イン・ツァグ（モンゴルの時代＝中国国民党統治以前の時代）にはセテルをしていた。今この村にはセテルは少ない。僧侶がいないからだ。しかし、今もオボー祭りをする」という者も多い。

多くの老人たちがそれぞれの「昔」の経験に基づき、その昔との対比において、現在セテルは少ないということを強調したいのが窺える。要するに、「昔」に比べてセテルが減ったのは、儀礼を司る僧侶がいないからだという。そこで、その「昔」にいなかった「現在」の若者が、しばしば問題として指摘の対象になること、セテルの代わりにオボー祭りに言及していることがわかる。

僧侶や寺院などの問題に加えて、農耕化のため、つまり自ら農民になったから家畜をセテルすることはできなくなっているという説明は、タルバハタイ地域の定住、農耕化したモンゴル・キルギス人の中でよくなされる。

ほかの両地域に比べて、モンゴル・キルギス地域のほうが、仏像やホボクサイル＝モンゴル自治県の活仏の肖像画を多く飾ったり、ほ

ば各世帯の建物の屋上に仏教のシンボルともいわれるキーモリという旗を掲げたりするなど、チベット仏教徒に対する信仰の度合いがむしろ高いようにもみえる。キーモリは、建物の屋上などに、高く掲げる四角い旗のことである。旗の中心に馬の絵が描かれてあり、その周囲にチベット語の経文や仏像がある。絹や布製のものが多く、風に舞うことで、願い事が成就するとされる。キーモリの語源はチベット語のルンダだといわれるが、モンゴル語で、「キー」は空気や大気など、「モリ」は馬を意味する。キーモリを直訳すると風の馬だが、意識すると幸運となる。キーモリを掲げておくと家に幸運を招き入れるとされている。

家畜が少ないが、雌セテル羊を有する、モンゴル・キルギス人農民J氏(50歳)によると、今のセテルは3代目で、それまではチルジャのセテル(15歳でオオカミに食われた)として黒い雄羊と、ナムシのセテル(13歳で犬に食われた)として青い雌羊がいた。チルジャもナムシも仏の名である。現在のセテルは年をとったため、ほとんど動けない羊である。先祖がセテルをしていたため、自分もしている。ケシゲ・ボヤンを呼び寄せるからだという。しかし、この地域で、J氏のような農民は少ない。特に、今の若者は、セテルのことは知らない者が多いといわれる。その理由はシンプルで、「農民だから」というものである。セテルはできないが、キーモリを掲げているともいわれる。そのような若者の一人は、35歳のモンゴル・キルギス人農民K氏である。彼の父の世代には、セテル山羊がいたそうだ。15年前に死んでからはしなくなった。それは定住化、農耕化に伴い、セテル家畜に提供すべき条件を人間が満たすことができなくなったからだ。「父は、家畜のケシゲのためにセテルをしたそうだ。今我々は、キーモリを掲げている」とK氏は言う。

農耕化したため、簡単にセテルはできないものの、キーモリは必ず各家にある。同じ農民であってもキーモリを掲げている家は、間違いなく仏教徒であり、つまり上記の文脈でいえば、モンゴル・キルギスとなるのだ。旗としてのキーモリは、宗教的な、あるいはエスニックなシンボルともなるからである。

キーモリの旗のある家は仏教徒であることを、本人たちも知って

いる。しかしながら、本人たちにとって、キーモリという言葉の意味は、旗のような形あるものに留まらない。形あるものとしての旗とは別に、キーモリは、精神、気運、繁盛、壮健、威勢、荘厳、福運〔オルトナスト2005: 90〕などのような目に見えない無形なものも意味する。こうした無形なキーモリは、セテル行為が依拠する目には見えない無形なケンゲとほぼ合致する。ケンゲの有形化がセテル家畜であるとすれば、セテル家畜に対応するのが旗としてのキーモリである。古くなったキーモリを更新しないといけないことは、亡くなったセテル家畜の後継者を選ばないといけないこと、あるいは老衰したセテル家畜を若いセテル家畜に更新しないといけないことにも、対応している⁴⁾。

人間の住居だけではなく、旗としてのキーモリは、オボーにも掲げられている。前出したトッパ人のI氏は、自分たちの村にはセテルは少ないものの、今もオボー祭りをしていると述べていた。確かに、セテルは人間と家畜との関わり、オボー祭りは人間と土地との関わりを「象徴」する別々のものだと理解することも可能であろう。その理解に基づけば、I氏の言及は、オボー祭りがセテル慣習にとって代わったことを意味しているようにみえる。しかし両者の相違は形式的なものであり、彼はむしろ何か共通するものを両者の間に見出していたからこそ、それらが同じ文脈において語られると理解すべきであろう。

というのも、実際現在オボーに行ければ、その人のキーモリが上昇すると認識する人が増えているからである。この場合のキーモリは、有形のキーモリではなく、無形なキーモリのほうである。多くの人がオボーに行くことを喜ぶ。それには若者も含まれる。また近年、オボーの数自体も増えており、地域における建築技術の進歩により、新築されたオボーの多くは鉄筋コンクリートで半永久的なものになっている。さらに、「昔」に比べて今は女性に開放するオボーが増えているのもその特徴である。

オボー祭りは新しい慣習ではないが、その役割が広がることは可能である。特にタルバハタイ地域のモンゴル・キルギスの人たちにとって、自分たちのオボーを祭るというのは、約60kmの距離を移動す

ることを意味するものである。オポーを支えているのはキーモリという認識だとすれば、それはケシゲ認識とはほぼ同義の認識である。

若者たちをめぐる老人たちの説明と若者たち自らの解釈などを考え合わせると、確かに両地域においては、家畜をセテルする慣習自体は「弱化」しているようにみられる。ただ、新しい生活状況においても不幸が消えない。その起源におけるセテルとキーモリとオポーとの前後関係を問うのは、本章の目的ではない。少なくとも諸事情によって、セテルを行うことができなくなった牧畜民や元牧畜民の住人たちにとって、キーモリを掲げたりオポーを祭ったりするような方法をもって、彼らの幸福追求という目的を達成することが重要である。この際のキーモリとオポーは、それまでに比べて、セテルの役割も果たすなどより広い意味合いと期待を担うようになっていといえよう。それぞれの論理においてはキーモリとオポーは、セテルと大差はないからである。セテル行為に視点を据えてみた場合、キーモリとオポーをめぐる行為は、「セテルのような行為」だともいえよう。その限りにおいていえば、セテルの「弱化」は、その表現形式においてである。それはむしろ「セテルのような行為」の拡張とも理解されるべきであろう。

2. セテルの「強化」

上記両地域からホボクと通称されるホボクサイル=モンゴル自治県は、新疆モンゴル地域の伝統文化の発信地の一つとして注目されてきた。両地域の人間が自らの現状を自嘲的に語ることの背景には、伝統文化を公に位置づけることができる自治権をもつ、同自治県の存在が無視できないであろう。

同自治県はモンゴル民族の英雄叙事詩ジャンガルの「故郷」とされ、数多くのジャンガル関連の国際学術会議の開催地に選ばれてきた。英雄ジャンガルの巨像は自治県の中央広場に聳え立ち、自治県のシンボルになっている。自治県行政府や外部研究機関の援助のもとで、ジャンガルの生地とされるある村のモンゴル語小学校で、2004年と2006年においてジャンガル研究基地とジャンガルチン(ジ

ジャンガルの語り部) 育成センターが設立され、多くの小学生も英雄叙事詩を暗記するようになった。

2010年夏、筆者が調査していた最中、新疆ウイグル自治区テレビ放送局が自治県で番組を収録することになった。適切なロケ地や出演者の選定、伝統的な肉料理や牛乳酒の準備などで、県役所の幹部たちは突如忙しくなっていた。番組収録の当日、来場した牧畜民のほとんどが民族衣装を着用し、自治県の指導者、作曲家、そして数多くの英雄叙事詩人など地域の著名人たちが一斉に動員され、祭りのように賑わっていた。最年長の英雄叙事詩人にインタビューしたり、そしてその場で英雄叙事詩を語らせたり、さらに小学生たちや一般牧畜民などにジャンガルを披露させたりすることが主な収録内容だった。番組を組織しているのは自治区の無形文化財弁公室である。2006年中国の国家級無形文化財に認定された、自治県のジャンガルの世界無形文化財の申請を後押しすることを目指していた。

自治県の無形文化財はジャンガルに留まらない。無形文化財は国家級、自治区級、自治県級の三つのランクに分けられている。自治県の伝統文化の諸項目の中から、国家級には上記英雄叙事詩とオルティンドー(モンゴル人の伝統的な「長い歌」)の2種、自治区級には6種(オボエ祭り、楽器トップショール、祝辞、家畜の耳マーク、火祭り、民族衣装)が選ばれている。上記の二つのランクの传承人と選ばれた者には、保護費や補助金といった名義で実質的に一定額の年俵が支給されており、その生活は保障される。

自治県級の無形文化財には、総計30項目の伝統文化(金銀の工芸品作製、モンゴル医学、短歌、サウルダン[新疆モンゴルの伝統的な踊りの一種]など)がその名を連ねており、セテルもその一つである。自治県級の無形文化財の場合、その传承人に一律に金銭的な援助はなされてはいない。しかし、状況次第では、自治区や国家級など上のランクに昇進することもありうるというものである。

このようにみると、ランクこそまだ低いものの、自治県においてはセテルもしかるべき位置づけを受けており、制度的に体系化され保障されていることがわかる。これまでみてきたアルタイ地域やタルバハタイ地域におけるセテルの状況とは異なり、「強化」する方向に

あるといえなくもない。このようにセテルをめぐる外部状況だけを取り上げると、文化としてのセテルが、いかに政治的に利用され社会的に構築されているかを力説したくなる。確かに、自治権の有無によって、自治県とアルタイやタルバハタイ地域におけるセテルの在り方には大きな相違が生じているように見える。しかし、実際、セテルの在り方の「変化」をめぐる文脈でいえば、ある意味で両地域の参照対象になっている、自治県においても、いわゆる若者の伝統離れが危惧されている。

漢語教育を受けた人や都市で生活する地元出身の若者の中には、セテルの名を知っていても、行われる理由を知らない者もいる。今の生活環境は、家畜や草原と無縁だからという。それでも、セテルは我が民族文化が自然に優しいことを表していると自負する者も多い。アイロニカルな部分もあるだろうが、これは近年マスメディアで宣伝される少数民族の文化は環境に優しいなどといった決まり文句と見分けはできない。

こうした状況に対しては、自治権の老人たちはかなり失望していた。「昔に比べて、現在の若者はほとんど何も知らないのだ」と前に紹介したアルタイとタルバハタイ両地域の老人たちと、ほとんど変わらない感想をいう。

両地域に比べ自治県の多くの寺院が復活され、僧侶たちによるチベット地域への留学も頻繁に行われている。そして彼らも、Ⅲ節に登場した僧侶A氏のようにチベット地域と同様な説明をもってセテルを理解するが、地元の牧畜民によるセテル解釈などに対して僧侶たちは特に良し悪しなどの評価はしない。

他方、地域の牧畜民の行動範囲も拡大し、特に巡礼のためチベット仏教の発祥の地である青海省などチベット地域へ旅する者の数は増加している。そのような経験をもつ30歳の女性L氏は、自らセテルを行った理由について次のように言う。「家には今、青色のセテル羊がいる。セテルすれば、家畜にも人間にもよいと聞いたからだ」。こうした理由に加えて彼女が、セテルするようになったきっかけは、ある偶然の出来事によるものであった。

自分の病気を診てもらうため、青海省のクンブム寺に巡礼しに行った。そこで、セテルするように言われた。実は、父が生きていたときにもセテルをした。後にセテルが亡くなったが、私はセテルを継続するのを忘れていた。それに気付いてよかった。故郷の僧侶に経文を読んでもらって、青い羊をセテルした。その後、病気も治り、初めて子どもにも恵まれた。それから、すでに4年も経ったが、今は、家の家畜も増えている。

30歳という年齢のL氏は、地域の老人にとってみれば、若者というカテゴリーに属するだろう。L氏にとって、病気は偶然だったが、父親のセテルを継続することを忘れたのが大きかった。このように、L氏とセテルが結びついたのは、自らたまたま自治県という場所に生まれたからではない。病という不幸を回避したいということがそのきっかけになっていた。L氏にとってより重要なこととして、病をきっかけに父親のセテルを継承すべきだったことに気づき、継承することができたのである。セテルすることで、すべてが順調になったためか、L氏は老人たちと異なって「今、セテルしない人はいない」とまで断言する。不幸の回避はセテルをすることの一つの理由だとすれば、若者であるL氏にとってもその先祖や今の老人たちにとっても、セテルが、幸福を追求するためであることには大きな違いはない。

本節の冒頭に、地域のすべての人間がセテルしているわけではなく述べてきた。それには、これまで述べてきた農耕化や都市化したいいわゆる若者など以外に、私は共産党員だからしないという非若者もいる。つまり、しない者の中には、政治的な配慮をする者もいるということなのである。他方において、セテルする者たちも、いわゆる周りの社会政治状況から隔離されたそれと全く無縁な存在ではない。現在の社会政治状況は、セテルを行うことにマイナスに働いていない。しかし、文化大革命までは、セテルができなかったばかりではなく、それまでセテルされていた樹木や家畜も含む植物や動物を否定なく切ったり屠ったりもしていたケースがあった。それにもかかわらず、それによって人々は病気などに罹らなかった。その責任の所在について人々は、「政府がとる(トール・ダーナー)からだ」と言う。

反面、もし今もそんなことをしたら、大変な目に遭うに違いないともいう。

この解釈は、詭弁ではない。彼らにとって、「トウル」などに代表されるような政治は、個々人の外部にあるその時々人間同士の力関係を明示する不安定な領域である。それとの反対側にあるのは、これまでしばしば言及してきた、土地の主などに代表されるように個々人の内部にありながら、諸存在との交通を可能にする安定した領域である。

自治県の文脈でいえば、ホボクサイル地域全体の土地の主は、とても荒い（ドッグシン）性格の持ち主だという。そのためか地下資源も多いといわれる。その土地の主は、灰色の馬に乗った老人であり、バヤン・ウンドルという山に住んでいる。バヤン・ウンドル山の下には、横たわっているラクダと等身大の金の塊があり、その下には水溜まりがある。その金の塊のおかげで、湖や河川に恵まれた自治県の現状が維持されている。しかし、もし山に手を出したり金塊を動かしたりしたら、自治県は洪水などの災いに遭う。かつて、そのことを知らずに建築材としてそこから石を掘った2人の漢人が、石を運んでいる間に死んでしまった。その後、誰もバヤン・ウンドルに手を出すことができなくなったと人々は言う。バヤン・ウンドルは、自治県全体に恵みと幸運をもたらす存在であるため、「手を出してはいけない」ことになる。その逆ではないことはこの出来事によって物語られる。

実際、バヤン・ウンドルの山頂には自治県14ソムンのオボーが14個ある。それまでは別々にオボー祭りをしていたが、2010年9月17日に、バヤン・ウンドルにおいてオボー祭りを14ソムン共同で行うことになった。1942年以来、数十年ぶりのことであった。自治県全体のオボー祭りとなった今回においては、各ソムンからデージ・マルを5匹（計70匹）、競馬を5頭（70頭）、相撲力士を1人（14人）提供するなど、祭りの盛大ぶりが示されている。筆者の調査中、人々の話題はほとんどバヤン・ウンドルをめぐるものだった。オボー祭りを組織しているのは、ソムンなど民間組織のリーダーたちである。そこでは、あらゆる形式のビジネス行為が禁止された。



写真4……バヤン・ウンドル山の頂上にあるオポーを祭る男女たち

無論、このようなオポー祭りは自治県独自のものではなく、規模こそ異なるものの、自治権をもたないアルタイやタルバハタイ地域においても同じものがみられるのである。そこで参加者たちは、「トゥル」に動員され、いやいやながら単に「山登り」をしているのではなく、キーモリの旗が掲げられたオポーを祭るために、参加しているのである。彼らは、自らセテル家畜をもっているかどうかとは関係なく、また年齢や性別とも関係なく、自らのキーモリの向上のために来ている。そういう意味で、「トゥル」によるセテルの「強化」は、あくまでもその表現形式においてである⁵⁾。

3. セテルのような行為

前節の後半で触れたように、対象地域では泉を祭ることを、泉をセテルする(ボラグ・セテラフ)と表現するケースがあった。その場合の行為対象である泉は、「セテルのようなもの」とみなすことができる。とすれば、泉を祭る行為は、「セテルのような行為」であるとみなすこともできよう。そして、アルタイ地域の「湖をセテルする」こ

ともその例外ではない。さらに、本節で紹介したキーモリを掲げる行為やオポーを祭る行為も「セテルのような行為」となるだろう。それぞれを指示する言語表現こそ異なるが、いずれも究極的には幸運（ケシゲ、キーモリ）の獲得を目論む行為だからである。

無論、家畜である羊と非家畜の犬などの動物、樹木などの植物など、生命をもつ存在としての生物と違って、泉は非生物であり最初から屠られようのないものである。自然カテゴリーに含まれるある特定の対象の命を自由にするのが、セテル行為だとすれば、命のないものをセテルするというのは、根本から論理矛盾となる。セテルをめぐる人びとの語りやその認識は、家畜とその他の動物、動物と植物、生物と非生物といったカテゴリー上の混乱を内包しているといえよう。この混乱に、さらに本節で言及したキーモリ（旗）とオポー（高台）などを加えるとなおさらそうである。そもそも自然的な存在でさえない人工物の両者は、もはやセテルとは無関係のようにはかみえないものである。

そのため、分類カテゴリーを基準にしてセテルの対象を測った場合、セテル行為をめぐる人々の諸言及は、所詮レトリックにしかみえない。家畜を超えて、犬もセテルの対象にする場合は一種の換喩として、樹木や泉などの場合は一種の隠喩としてしかみえないかもしれない。しかしこれはひとつの見方に過ぎない。セテル行為の論理次元でいえば、家畜からオポーまでの諸存在はよいものとしてのケシゲを有し、ケシゲは常に諸存在の個体の中にある。セテル行為は、そうした個々の存在の中にあるケシゲへのアクセスを試みる行為である。そのため、均質な内部をもつという想定の上で成り立つ、分類カテゴリーへの過信は、むしろセテル行為を理解するにあたっては障害となる。このことは、セテル行為に近似するキーモリを掲げることやオポーを祭ることなど、いわば「セテルのような行為」についてもいえよう。それが人工物であっても、その中には幸運をもたらすものが存在するからである。

V. セテルにみる人畜関係の論理

Ⅱ節で紹介したところの食べるためにいる家畜、そして、いったん敬われるが最終的に食われてしまうような家畜と比較して、それらと一線を画するのが、セテル家畜である。しかし、セテルがケシゲを獲得し、幸福を達成するための方法だとすれば、セテルの対象は必ずしも家畜に限定される必要はない。いわば「セテルのようなもの」がほかにもあった(Ⅲ節)。また、幸福を達成する方法である以上、方法として必ずしもセテルという形態をとる必然性はない。いわば「セテルのような行為」はほかにもなされている(Ⅳ節)。こうした諸々の「もの」や「行為」との関係のセットにおいて初めて、セテルをめぐる人畜関係の論理が読み解けるだろう。

実際、セテルしてからその人あるいはその家庭がどの程度までに幸せになり豊かになったのかに関しては、人びとはあまり関心がない。そしてたとえセテルしないからといって、他人から特別にみられたり、あれこれといわれたりすることもない。セテルするのがあくまでもその人の自由とされることから、セテルはノルマというより幸運を呼び寄せるための方法に過ぎない。

Ⅲ節の冒頭の事例からわかるように、B氏がセテルを行うきっかけになったのは、学校という教育現場において孫娘が抱える対人関係の問題であった。この問題を解決したいというのが、B氏家族の願望であった。牧畜民の日常生活における治病や家畜の増加にも、学校という牧畜民にとってさほど身近な存在といえないところで生じた問題の解決にもセテルは適用される。そこで、セテルの適用範囲は、むしろ広がっていることが窺える。

このように考えると、不幸の回避、幸福の追求という人間の願望がある限り、セテル行為ないしセテルのような行為はなくならないだろう。幸福それ自体には万人共通の達成基準がない。方法自体がもたらす幸福の効果も、一時的なものに過ぎない場合が多い。そのため、一見新しくみえる特定の方法でさえ、基本的にそれまでの方法が依拠してきた論理を継承することで形成されるものが多い。結果的に幸福を追求する方法とその過程は、しばしば幸福そのものと

なろう。

人びとは、セテルと同様、キーモリやオポーに、宗教的民族的な境界以上の意義を見出している。人工物ではあるが、キーモリやオポーは普通の布や土地ではなく、むしろセテル儀礼によって聖別された家畜やその他の生物と同様に位置づけられている。キーモリの更新やオポーの維持は、セテルの更新と維持にもつながる。それら日常的な存在自体との相互作用によって、人間は自ら幸せになれるというわけである。

IV節で言及した三地域にみられたセテル現象の相違は、一見社会的政治的な相違によるもののようにもみえる。しかしその相違は、セテル行為の在り方に拘る限りにおいて生じたものである。行為の対象が生物なのか非生物なのか、人工物か自然物かといった違いはここでは意味を成さない。キーモリを捧げたりオポーを祭ったりするような行為とセテル行為は、その基本論理においては大差がない。そのいずれも幸福追求のためのものである。基準こそ一律ではないものの、彼らが共通にもっているのは、幸福は人間社会内部だけにおいて達成しうるものではないという認識であろう。

本章の冒頭に述べたように、人間同士の関係が、人間と動物など自然との関係に投影したのだというのがこれまでの多くの研究者たちがとってきた分析枠組みだった。自然とされる領域をめぐる人間の振る舞いやそれを支える彼らの自然認識は、社会的に規定されるということだった。しかし、そのような決定と被決定による優劣関係は、本章では確認することができない。万物にケシゲがあるという認識に基づき、ケシゲを追求するのがセテルという行為だとすれば、セテルをめぐる現象領域においては、社会と自然の境界は明示的ではないからである。

ただちに、エスニシティ、イデオロギー、国家政策などに代表される「社会的なもの」に還元できないのが、「セテルのようなもの」や「セテルのような行為」である。言語表現上、他の動物や植物そして非生物などに比べて、複合名詞としてセテル羊など、セテル家畜の名がより安定している。これは、セテル現象を支える論理を生み出した牧畜という生業形態の特徴と密に関連しているからであ

ろう。けれども、言語表現よりむしろセテルをめぐる実践行為に、セテルの本質を読み取るべきであろう。セテル行為あるいは「セテルのような行為」は、人間、家畜、動物、植物、泉、原生林、人工林、旗、高台などの間を行き来し、ケンゲを追い求める運動の一形態である。牧畜という生業形態の変化に連動しながらセテルの現象形式にも、一定の「強弱」がみられるようになった。今後、形式上の変化に伴い、セテルのダイナミックスがより顕著にみられ、キーモリやオポーなど以外にも「セテルのようなもの」や「セテルのような行為」が多く現れるだろう。

そこで、窺えるのは、生活環境が変わったとしても、「セテルのようなもの」に対する人の執着心はそう簡単に変わるものではないということである。このことと関連するような筆者個人の経験もある。イギリス滞在中の出来事であった。ある名門大学に所属する、内陸アジア出身のイギリス人研究者がいた。彼は同大学で十数年研究を進めている。ある機会に彼の自宅を訪ねることになった。その庭に入るや否やまず目に映ったのは、庭壁の内側一面に掲げられてあったキーモリだった。風に舞う彩のキーモリは筆者が調査地でも見たそれと変わらない。筆者はどこか懐かしいものを感じた。無論筆者が彼の経験をすべて知ることができないと同じように、彼の庭で彼のキーモリをみたからといって、彼の願望をすべて掌握することもできないだろう。しかしながら、確かにいえるのは、そこに何かが託されているということである。どのような環境におかれても、人は自分の運気を向上させ、常に幸福を追い求めるものである。方法こそ異なっても、おそらく筆者も読者もその例外ではない。

参考文献

オルトナスト、ボルジギン

2005 「モンゴルにおける祈りの旗に関する基礎的考察— オポー祭りにおけるヒーモリを事例に」『千葉大学ユーラシア言語文化論集』8: 87-118。

シンジルト

2011 「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: 135-62。

HUMPHREY, Caroline and A. HÜRELBAATAR

2012 Fortune in the Wind: An Impersonal Subjectivity. *Social Analysis* (in press).

2006 *ögeled-ün jang aryalı: ili-yin mongyulküriy-e siyan-u ögeled-ün yoson yabudal, ündüsüten-ü kebel-ün qoriy-a.* (メンディとバヤンヘシゲ [収集・編集] 『ワールドの民俗—イリ・モンゴルクレー県におけるワールド人の諸慣習』民族出版社、2006年)

(Endnotes)

- 1 —— モンゴル・キルギスの人たちは塔城市周辺に、約400世帯2000人がいる。そのうち、20%はイスラム教徒で、80%は仏教徒とされる。ドルブルジン県には、約60世帯がおり、仏教とイスラム教徒の割合はタルバハタイとほぼ同じである。
- 2 —— ロースはこの世に来るときに泉、川、湖など清潔なところで休むのだ。休む日は旧暦の10月からの45日間である。この期間中、ロースを祭ってはいけなるとされる。
- 3 —— 旧暦の9月は、ケシゲ・サル(月)と三地域でいわれる。ほかの月よりもケシゲの多いこの月には、結婚することはない。というのは、嫁側がいやがるからだ。自分たちの家のケシゲが、娘とともに婿側にもっていかれてしまう恐れがあるからだという。
- 4 —— 無論、キーモリは、ケシゲとまったく同じものであるというわけではない。慣習的に多くの地域では人間の幸運を指す場合、キーモリは男性に限定される [HUMPHREY and HÜRELBAATAR 2012: 5]。ただし、ある男性のキーモリが衰えたら、その男性の家庭もマイナスの影響を被るため、一家の主としての男性は妻にキーモリを取り戻すように促されるケースもしばしばある [オルトナスト 2005: 96]。よって、ここで言う男性限定はただちに女性排除を意味しない。さらには、キーモリという語の適応範囲は、前述した人間に限定されるボヤンに比べて、はるかに広い。人間(男性)以外に例えば、馬、火、気、星、干支、用具(帽子や帯など) [オルトナスト 2005: 93-8]、そして土地などにある幸運を指す場合もキーモリが用いられる。三者を比較した場合、語感的にケシゲとボヤンとの間にあるのが、キーモリであろう。
- 5 —— 2010年夏調査の際、本節冒頭に紹介したジャングル関連の研究基地や育成センターなどはその姿を消し、その看板も自治県の博物館に保管されていた。漢語の強化を実質的に意味するバイリンガル教育改革の徹底に従い、村のモンゴル語学校自体がほかの学校に合併されたからである。

人と動物、
駆け引きの民族誌

人と動物、 駆け引きの民族誌

奥野克巳 編著

はる書房

奥野 克巳
編著



9784899841234



1920039023001

ISBN978-4-89984-123-4

C0039 ¥2300E

定価：本体2,300円+税

