

3

牧畜にみる
アジア

生業・思考・国家

シンジルト

 SHINJILT



1 アジアの奥地から

地図の上でその存在が確認できるように、アジアは物理的実在性をもつ。一方で脱亜入欧のよ
うなスローガンすらありえたように、アジアは観念的存在である。日本におけるアジアをめぐる
議論の歴史は長いが、近年のアジア論の関心も、中国・インドそして東南アジアといった農耕
社会にとどまる傾向がある。この点に、欧米は牧畜文明であり、アジアは農耕文明なのだ〔松本
2003〕というアジア観が窺える。だが地図をみると、アジアの奥地には雄大な乾燥草原地帯が拡
がっていることが分かる。乾燥草原といっても、それは無人地帯ではない。そこには牧畜民が暮
らしており、ユニークな文化を生み出している。

1990年代初期に来日した筆者は、東京都杉並区の自宅付近にある専門店で初めて「ジンギ
スカン」を食べた。それから十数年後、英国滞在時にこの国を代表する料理フィッシュ・アンド・
チップスを食べた際に、「タルタルソース *tartar sauce*」と出会った。ユーラシア大陸の両端に浮
かぶ2つの島国における2種の食べ物の名は、いずれも、内陸アジア牧畜民の歴史文化とつながっ
ている。「ジンギスカン（成吉思汗）」は、モンゴル帝国の創始者チンギス・ハーンの名に因んだ
ものである。「タルタル（タルタル、韃靼）」は、ヨーロッパ人（および中国人）によるモンゴルひ
てはアジア牧畜民全般に対する呼称である。

しかしながら、モンゴル人である筆者の舌には、ジンギスカンもタルタルソースも馴染まなかつ



た。それにしても、牧畜民の特定の歴史人物や集団名が、なぜ、ユーラシア大陸の両端に暮らす人々の日常生活の細部にまで定着したのか。肉と乳製品は、牧畜民の単なる換喩だからなのか。けれども他にも例えば、タルタルステーク、ダットンソバ（韃靼蕎麦 *Jagopyrum tartaricum*）、韃靼海峽などの存在を考えると、おそらく単なる比喩ではなからう。ここで、タタルと呼ばれる牧畜民が、西洋そして東洋の農耕社会に与えたインパクトを改めて吟味する必要がある。

現代日本におけるエスニック・フードの多くは、グローバル化（世界の一体化）の産物であろう。世界的にみた場合、グローバル化は、何も産業革命や冷戦以降に限られるものではない。産業革命や大航海時代をさらに遡って、グローバル化は既に始まっていた。それを促したのが、モンゴル帝国の拡張もたらした、ユーラシア大陸の内陸交通とインド洋における海洋交通の有機的結合を意味する「13世紀世界システム」だった（アールゴド 2011）。ヨーロッパ人が、アジアをよりリアルに認識することになったのは、この時代からだ。当時のヨーロッパ人にとっての「世界」の全体像は、マルコ・ポーロが著した『東方見聞録』を反映したものであった。そこに登場したタタル（モンゴル）人の存在は、それまでの曖昧なアジア人像をより具体化した。『東方見聞録』はヨーロッパ人の探検心を刺激し、図らずも新大陸の発見にまで導いてしまう。

このように、アジアという範疇を生み出したヨーロッパにとって、ヨーロッパという自己同定の獲得に直接寄与した重要な他者のひとつは、東方から続々とやってくる牧畜民だった。彼らはアジア諸（農耕）文明にとっても脅威の存在だったが、同時に諸文明建設に欠かせぬ触媒でもあった。だが「近代」以降、彼らの存在は、東西の両方にとってもはや看過^{かんか}して済むような周辺のな

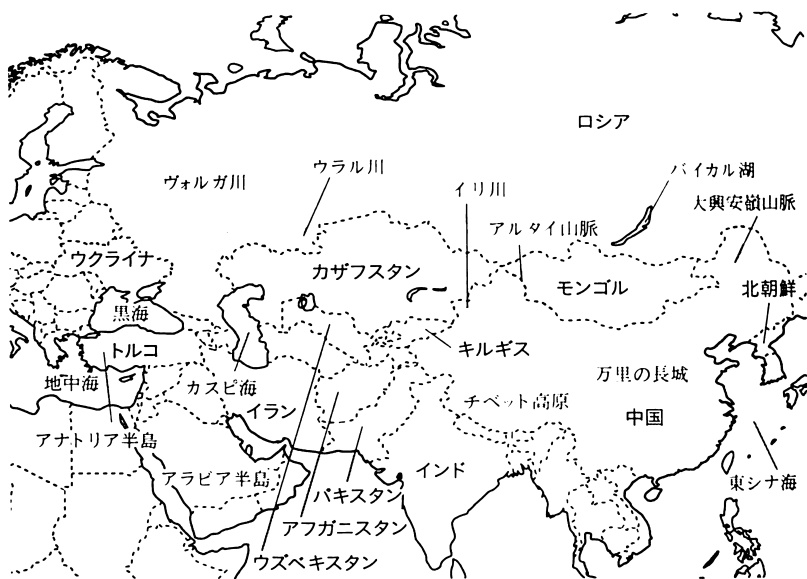
存在となった。洋の東西を問わず、近代（国民）国家にとつて、牧畜民の生業・生活様式は、総じて異質なものであったが、近年、地球環境問題が注目される中、彼らの生業・生活様式に新たな可能性を見出そうとする動きもみられる。それでは、牧畜と牧畜をめぐる外部の動きをどのように理解すべきか。本章は、主に生業としての牧畜（その一形態である遊牧を含む）、そしてそこで生まれた牧畜文化をとりあげること、アジアの多様性への理解を促し、アジアという範疇の動態を考察するものである。

2 生業としての牧畜

2-1 草原の人と家畜

家畜を養育しその乳、肉、毛、毛皮などを生活の糧とする生業様式を牧畜だとすれば、アジアにおける牧畜地域の分布は広い。牧畜の前提は草原（牧草地）の存在であるため、草原の分布からおよそ牧畜民の分布を特定することが可能である。狭く捉えた場合、アジア草原は、大興安嶺山脈の西、万里の長城の北、バイカル湖以南、アルタイ山脈以東に位置するモンゴル草原、アルタイ山脈から西へ広がるジュンガリア草原とカザフ草原、そしてウラル・ヴォルガ両河の下流域に展開する南ロシア草原やアナトリア半島などの地理空間まで含む。ユーラシア大陸の中部を東西に横たわるこの帯状の草原地帯は、中央ユーラシア草原ともいわれる。広く捉えた場合、





図表1 ユーラシアにおける牧畜地帯

シベリアの寒冷地帯、チベット高原、アラビア半島、西南アジアなども含まれる。狭い意味でのアジア草原の主要な住民は、その宗教や言語的な特徴から、イスラム教を信仰するテュルク語系の牧民とチベット仏教を信仰するモンゴル語系の牧民の二つに大別することが可能である。

牧畜は、農耕に適さないこうした乾燥した草原地帯でおこなわれてきた。旱魃かんばつや雪害などの自然災害を避けるため、家畜を常に移動させる必要があり、牧民の間では、牧草地を特定個人の所有物とみなす意識は薄い。牧民のなかには、冬营地、春营地、夏营地、秋营地をめぐって季節毎に住居と共に移動しながら放牧する遊牧民もいれば、放牧のかたわら農耕に携わる半農半牧の生活をおくる者もいる。そのため、鶏、豚、ロバ、ラバなどを飼う牧民もいるが、それらを家畜とは認めないケースも多い。この点では農耕社会で考えられている家畜とは異なる。例えば、日本の自然科学者が中心となって編纂された『アジアの在来家畜』



写真1 新疆西部イリ川流域の草原

2-2 白と赤の食べ物

生態人類学では、搾乳さくにゅうと去勢さくしよという2つの技術の誕生によって牧畜が成立したとみなされてい

【在来家畜研究会2009】という大著は、ブタ、イヌやネコ、そしてニワトリやアヒルなどを家畜に算入しながら、ラクダを含めない。これに対して、牧民にとっての家畜は、馬、牛、ラクダ、羊、ヤギの5種類に限られる傾向がある。

宗教的な相違を超えて、テュルクとモンゴル語系の牧民は前述5種類の家畜をマルmalと総称する。総称のみならず、家畜をめぐる共通用語が数多くみられる。例えば、家畜の下位分類（馬 *adyru'*、牛 *uker'*、羊 *qoni'*、ヤギ *imaya'*、種馬 *ajirya'*、種牛 *buga'*、種ラクダ *buyura'* など）、家畜の身体部位（肋骨 *qabirya'*、筋 *sibusu'*、尻尾 *segül'*）、家畜の毛色（斑色 *alay'*、黄色 *sira'*、灰色 *boru'*）、家畜の年齢（3歳の牝 *yuna'*、3歳の牡 *yunajin'*、4歳の牝 *döne'*、4歳の牡 *dönejin'*）、畜産物（乳 *su'*、ヨーグルト *taray'*、初乳 *uyuray'*）、家畜のあり方（家畜の群れ *sunig'*、側対歩の馬 *jirya'*、乗用の家畜 *unaya'*）、家畜の管理利用（集落 *ayil'*、鞍 *emeget'*、馬の腹帯 *olang'*、馬の手綱 *jiliryu'*、乳を搾る *sayaqu'*）などと広範にわたる【孟達来・吉田2006:7-8】。



る【今西 1968、梅棹 1976】。モンゴル研究者の田中は「モンゴル人の生活が、衣食住の全般にわたって家畜に依存していることはあらためて述べるまでもない。しかし畜産食品のうちで最も重要なものが何かと問われれば、肉よりもむしろ乳の方を掲げるべきだという認識はとぼしい」と述べた【田中 1977: 281】。栄養学・微生物学者の石井は、モンゴル草原の牧畜民の搾乳と乳加工の特徴を次のように分析する。「家畜の泌乳量が多くなる夏季、ヒツジ、ヤギ、ウシ、ラクダの1日の搾乳回数は朝夕の2回である。泌乳量の少ないウマのみ1日に8回前後搾乳されている。科学的見地から捉えたモンゴルの乳加工の特色は、第1に搾乳した乳を最初に脱脂すること、第2に脱脂した乳を専用の発酵容器で発酵させること、第3に無駄になる成分がないことである」。そして、夏季の牧畜民の食において、30種類近くの自家製乳製品がエネルギー摂取源の70%をも占めるという【石井 1997: 31、2007: 197-198】。

ひと口に搾乳や乳の利用といっても、そのあり方は多様である。牧畜地域を中心にアジア大陸における乳文化を考察した平田は、牧畜生態学の見地から、アジア大陸には8つの乳文化圏が存在し、それらはさらに、北方乳文化圏（モンゴルやカザフなど）、南方乳文化

図表2 モンゴル牧畜民の家畜利用【石井 2007: 198】

	生きたままの利用					屠畜後の利用			
	乗用	使役	乳	毛	毛の紐	肉	皮	皮紐	皮袋
ヒツジ			○	○	○	○	○		
ヤギ			○	○		○	○		
ウシ		○	○		○	○	○	○	○
ウマ	○		○		○	○	○		
ラクダ	○	○	○	○	○	○	○		

圏（アラブやイランなど）、南方・北方乳文化重層圏（トルコやチベットなど）の3つに大分類できるといふ。そのうえで、「南方域の西アジアで、バターオイルやチーズを加工する発酵乳系列群の保存技術が発達した段階で、西アジアから北方域に伝播し、北方域では、西アジア型のこの発酵乳系列群の乳加工技術を基にして、冷涼性ゆえにクリーム分離や乳酒づくりの乳加工技術へと変遷・発達した」と、南北の乳文化圏の相互関係を指摘する [平田 2008: 194]。

夏の主食である乳製品は、モンゴル語でツアガン・イデー (*cyaran idegen* (白い食べ物) と総称される。それに対して肉製品はオラーン・イデー (*ulayan idegen* (赤い食べ物) と総称される。肉は冬の主食である。白と赤の食べ物) は季節的にも、栄養的にも相互補完的に草原の食卓を支えている。

家畜の中で最も頻繁に食されるのは羊である。モンゴルの伝統的な屠畜方法は、腹割き法である。小刀で胸部を少し割いてから素手をつつまみ、人差し指と中指で心臓近くの大動脈をつかんで切断して即死させる方法である。家畜が絶命してからは、皮と肉を分離する。胸から腹にかけて縦に一字に割り、四肢もそれぞれ一字で割く。それからはもっぱら拳で皮をはがしていく。はがした後は、胃、小腸、大腸、膵臓、脾臓、肝臓などの内臓を別々に取り出す。それから、血をすくい取る。肉の本体は、胸部、臀部、左右2つの前肢部、左右2つの後肢部、首、頭部の8つの塊に分解される。そこで、血は腸に詰めソーセージにし内臓と共に茹でて食し、毛皮は加工されていく。結果として、胆のう以外、家畜のすべての部位が有効に生かされている。なお、肉は通常、塩味で茹でて料理するが、冒頭に話した「ジンギスカン」のような焼き肉料理は一般に



見受けられない。焼くことで肉の脂肪分、したがって、滋養と旨みが失われてしまう、と理解されているからである【小長谷 1992: 121-142、石井 1997: 27-31、呉人 2002: 31】。

2-3 性のコントロール

家畜とは「その生殖がヒトの管理下にある動物である」【野澤 1987: 66】と定義されるほど、牧畜民にとって、家畜の去勢つまりその性のコントロールは重要である。去勢されると、馬とラクダは乗用になり、牛は役畜となり、羊・ヤギは肉用として太って美味になる。また群れの安定をもたらすと同時に、それぞれの家畜種ごとに、去勢の効果が発生するからである【小長谷 1992: 53】。これまでの事例に登場したモンゴル牧畜民はアジア草原の東の端の住民であるが、アナトリア半島南部と地中海沿岸の地域を年間約450キロメートルにわたって移動しながら、放牧生活をするトルコ共和国の牧畜民ユルックは、まさにその西の果ての民である。

社会人類学者の松原によれば、モンゴルと同様、ユルックにとっても、ヤギ、羊、ラクダ、馬、牛だけが真の意味での家畜である。彼らはマルと総称される上述5種類の家畜に対して去勢をおこなうが、羊とヤギの去勢は秋営地で、ラクダ、馬、牛の去勢は冬営地でおこなわれる。この違いは、家畜における発情期の違いを反映したものである。ヤギを去勢する際は、2人がかりでヤギを地面に横倒しにし押さえつける。一人は小さいナイフで睾丸の先端部の皮膚に3センチメートルくらいの切れ目をいれる。睾丸の根元を指で圧迫し皮膚の切り口から半分くらい外へ押し出す。むき出しになった睾丸の中ほどに10センチメートルくらいのふとい針をつきさし、針穴にと

おした糸を指にからめてぐるぐるまわしながら睪丸を抜き取る。もういつぼうの睪丸も同じ手順で摘出する。傷口に松脂からつくった外傷薬を塗る。傷口はしばらくそのままにしておく。去勢がおわるとすぐに立ちあがらせ、あたりをしぼらくつれ歩く。去勢後そのまま地面に寝かせておくと出血がひどくなるので、運動させる必要がある。

これがいわゆる摘出法である。これ以外には、例えば、指や糸を使って、睪丸への血脈の流れをとめる結紮法けつさうほう、板ではさんだ睪丸を石などで叩きつぶす叩打法などがある。こうした去勢の運命をまぬがれた家畜は種オスとなる。しかし種オスといってもその交尾は常に自由というわけではない。むしろ発情期を迎えている群れから、種オスがいったん隔離されることが多い。それによつて、発情をかきたてて交尾活動を盛んにさせる。これは交尾期の到来を、家畜たちに深く確認させるための方法である。妊娠可能なメスたちにまんべんなく種付けさせ、すべてのメスから子どもを得ることが、牧畜民の希望である〔松原1983a:78-86〕。

2-4 人畜のコミュニケーション

去勢以外にも、牧畜民による家畜管理の技術は多くみられる。家畜に対するかけ声や個体識別などがそうである。ユルツクによれば、人間のかけ声によつて家畜の群れが落ち着き、食欲も旺盛になるといふ。そういう意味で、家畜へのかけ声は、単なる人間による家畜に対する命令形ではなく、人間⇨家畜関係をつなぐコミュニケーションの一手段である。それ故に、家畜の種類に応じて、かけ声の内容も異なる。



ユルツクは朝、放牧に出かけるため、休眠中のヤギ群を起こす時は、「シー、チュチ」と声をかける。これは穏やかに行動を起こさせる合図である。満腹して休憩中のヤギを起こしたり、放牧が終わって寝場所へ追ったりする時も使われる。羊を起こす時は、「シー」という強い歯擦音の声をかける。群れが動き始めると、「ヘイ、ヘイ」とゆっくりした調子で声をかける。放牧地に着いて草を食み始めるまで、ゆったりと間をおきながら持続的に発せられる。ゆっくり歩き続けることを促すかけ声である。羊の場合は、「ピー、ピー」とゆっくりながく尻さがりの調子で口笛を吹く。放牧地についても、さらに進もうとするヤギたちに対しては、「アイ、アイ」と声をかける。「とまれ、引き返せ」という合図である。群れから20メートルくらい離れたところでまだ草を食んでいるヤギには、「へ、へい」または「エーイ」とかけ声をかけてやる。「こちらへこい」という意味である。遠くにいる家畜個体をこちらへ呼び寄せる声は、牛とラクダにもある。牛の場合は「クル、クル」、ラクダの場合は「ホエ、ヒンヒンヒン、ホエ」となる。

このように、家畜に対するかけ声は、人間と家畜の共有する文化的要素である。異なる文化のかけ声の体系を持ち込んでみても、家畜の反応は所期の通りにはいかないことを考えると、家畜も学習することによってかけ声の意味を体得している可能性がある。少なくとも、かけ声の体系には、人間の側からの家畜に対する認識の仕方が、反映されているといえよう【松原1983a:47-51】。

牧畜民による家畜の認識体系はきわめて複雑であり、本節の冒頭に紹介した、年齢（3歳の牝や3歳の牡など）と性別（種馬や種牛など）といった属性に基づいて家畜を命名する方法が、その

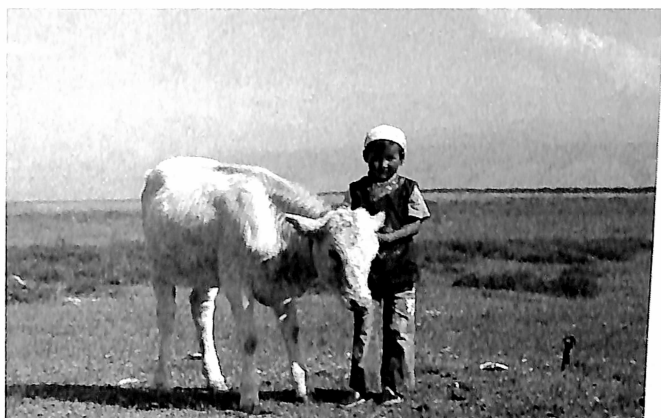


写真2 子牛と遊ぶイリ草原のワールド人少年

一例である。それ以外には、家畜の耳の形と体毛の色や体的部分の特徴などに基つき、家畜を記述的に類別する方法もある。ユルツクの間では、例えば体毛が白で、幅広で垂れた耳をしたヤギのことを、アク・ドールウという。このように、2つの特徴を組み合わせて命名する方法を「二名法」という。また、体毛が白で、頬の部分が茶色で、幅広で垂れた耳をしたヤギならば、「三名法」により、アク・ヤナル・ドールウという。そして、クル・ヤナル・サカル・ヤグル（体毛が黒で、頬の部分が茶色で、頭部が白く、霜降り状になった幅広で垂れた耳をしたヤギ）というように、「四名法」もある。

さらに、家畜は個体としても識別されている。それは、特に家畜個体がそれぞれ異なる名をもっているという事実から読み取れる。例えば、ユルツクにとって重要な家畜であるヤギや牛はすべて個体名をもっている。そうした個体名は、主に地名（例えば、買入れた村の名称）、人名（買入れた相手の名前、顔の似た人間の名前）、出生時の状況（出生時に母を亡くした場合、「孤児」という名をもつ）、身体的特徴（二本角）や「ひとつ耳」、性格や行動（「大食い」や「ゆっくり歩く」）の特徴などに因んでいる【松原 1983b: 42-60】。去勢やかけ声と同様に、個体識別も、家畜の群れを管理するうえで、有効な役割を果たす。



3 劣等視される牧畜

3-1 牧畜民の定住化と農耕化

伝統的に牧畜民は、草原の良し悪しに従って家畜を移動させ、人間も家畜の移動に従って移動する。草原の使用をめぐる牧畜民集団同士の争いが起こり、そのため、境界線が人為的に引かれることもあったが、それは常に流動的であった。だが、近代国家にとっては、特定の土地（草原）は特定の個人や集団に固有の所有物であり、土地の境界は固定的である。越境は時として、国家主権の侵犯になる。牧畜民の移動を制限し、定住化させることは近代国家にとって至上の課題となる。中央ユーラシア草原をそれぞれの統制下におさめたロシアと中国という近代国家において、牧畜は、発展段階の上では、農耕へ移行すべき遅れた生業様式だとみなされてきた。

チベット仏教を信仰するモンゴル語系の牧畜民ウールド (Orlos) 人が創ったジューンガル帝国は、清とロシアという二大国家と1世紀あまり拮抗した末、18世紀中葉に滅亡し、歴史学者に「最後の遊牧帝国」とも呼ばれている。二大国家が、近代的な領土観念をこの地域に持ち込み、遊牧民の自由な移動を制度的に制限したからである【宮脇1995: 246-248】。このことは、「遊牧民の遊動生活は、政治的自立によって許された自由によって保証されて」【松井1999: 504】きた事実を物

語る。ジューンガル帝国の崩壊以降、牧畜を劣等視し、農耕を万能視する考え方が、土地の条件を無視して、アジア草原地帯において一種のパラダイムとなったのである〔杉山1997:13〕。遊牧帝国崩壊後の数世紀の間、帝政ロシアや清朝およびそれらの後継者となるソ連や中国は、それぞれ今日のカザフスタンと新疆ウイグル自治区の草原地帯へ数多くの農民を入植させると同時に牧畜民に対して定住化や農耕化政策を推し進めた。

カザフスタンにおける遊牧は、ロシア政府が行政区画をまたがる移動を制限したために、19世紀中頃にはすでに衰退を始めていた。遊牧に打撃を与えた最大の原因は、国家が牧畜民の土地を国有地とみなし、そこへロシア人やウクライナ人などスラヴ系の移民を大量に入植させ、土地を占有したことであつた。しばしば、入植者は放牧地に最も適している草地を占有した。季節ごとに使う牧草地の一つが奪われたり、その間の移動ルートが遮断されたりするだけでも、その地方での遊牧は大幅な縮小を余儀なくされた〔宇山1997:11-12〕。カザフ牧畜民に対する定住政策が徹底したのは、1930年代におけるソ連の農業集団化であつた。牧畜民の家畜は没収され、季節移動は禁止された。それまで牧畜民は家畜の移動によって自然災害をしばしば免れてきたが、移動が禁止されたため、1932年の大寒波で、家畜の大量死が生じた。1928年にはカザフスタン全体における羊の数は2000万頭だったが、大寒波後の1933年には17万頭と10%未満にまで激減した〔及川2004:14〕。

他方、ジューンガル帝国に勝利した清朝も、帝国の本拠地だった現在の新疆北部へ、甘肅、陝西、四川省などから大量の農民を移住させると同時に、中国内地の受刑囚をも新疆へ送りこんだ。



新疆で服役すれば刑を軽減し、家族の同行も承認したうえで、釈放後は「民屯」に編入し、平民になることを約束するなど新疆への移民優遇政策をとった。民国時代も、新疆は自然災害のため甘肅、陝西、河南省などから来る漢人移民を大量に受け入れた。共和国時代においては、国家建設や国防上の必要から、辺境への漢人移民が組織的かつ計画的におこなわれてきた。とりわけ新疆において国家は、新疆生産建設兵団という巨大な土地開墾專業集団を組織した。最盛期をすぎた、1999年末現在、兵団の人数は24万人にのぼった。その結果、新疆の人口は、1930年代の250万から1964年の72万、1982年の1308万人と、50年間において5倍に増加した。移民がもたらした人口圧や農地面積の拡大は、牧畜社会の生業形態や生活様式を大きく変化させたのみならず、人間と自然との従来の均衡関係を乱すものであった【シンジルト2005:6-9】。

3-2 草原の破壊と保全

ロシアや中国などの近代国家は、内陸アジア牧畜地域の開発を推進していった。開発は地域に文化的経済的な変化や自然環境への影響をもたらした。これらについて総合的に検討した社会人類学者のハンフリーとスニースは、内陸アジアで、貧富の格差の深刻な拡大や自然環境の極度の悪化が進行していると警鐘を鳴らした。その上で、こうした状況が開発によってもたらされたことを指摘し、牧畜という生業自体は多様性に富み、環境に適合的であったことを論じた

[HUMPHREY and SNEATH 1999: 292-306]。

北京師範大学資源科学研究所の劉学敏は、中国の西部牧畜地域の悪化した生態環境の現状は過

去の国家政策の結果でもあるとして、次のように分析した。「20世紀50年代以来、中国においては大規模な草原開墾を3回おこなない、牧草を取り除き、穀物を栽培してきた。第1回の1950年代人民公社期においては、農業を大々的に興そうとして、大がかりな草原開拓をおこなった。そのため、冬と春の牧草地が減少し、土壌の砂漠化が進んだ。第2回の文化大革命期（1960年代―1970年代）においては、『牧畜地域は農業地域へ進化すべき』であり、『牧畜民は自ら穀物を栽培すべき』であるというまちがったスローガンのもとで、再び草原を盲目的に開墾し、生態環境を再度破壊した。第3回の改革開放以降においては、局部的、目先の利益のために、多くの草原地帯でまたもや開墾が大々的におこなわれた。改革開放以降、『食糧自足事業』や『野菜自足事業』などのプロジェクトが推進され、（中略）農作物や野菜の栽培に根本から適さない地域においてさえ、それらの自給自足が求められた。その結果生態系をいっそう悪化させた」（劉2002:471）。

さらに、牧畜民に残された草原の利用形態も、改革開放直後の1980年代初期から大きく変わった。内モンゴル自治区ではいち早く、東部農耕地域で推進されていた請負制度が導入され、牧草地の使用権は個人に配分された。これによって、それまで区切りのなかった草原においては、鉄条網で各世帯の牧草地を物理的に分断するいわゆる「草庫倫^{ツァイロン}」という新しい牧草地の利用方式が確立された。この方法がやがて全国の牧畜地域に普及していった。土地を開けて放牧するという発想は、文字どおり農耕民的な発想である。十数年もたたないうちに、草原の砂漠化が顕著になり、砂漠化した地域からやがて黄砂が発生し、中国本土を襲撃するなど大きな環境問題を生み



出した。

悪化する生態環境の修復や保全の名目で、牧畜民を草原から外へ移住させる「生態移民」キャンペーンが、21世紀に入ってから、中国において繰り広げられてきた。牧畜民を都市部や新たに建設された小型町に移住させ、彼らの生活様式と生業形態を変えることで、自然環境に対する人間の依存度を減少させ、生態の保全につなげていくのだ、というのが生態移民政策のシナリオである。これに対して、砂漠化防止に取り組むNGO団体などは、「遊牧こそ草原のストレスを軽減し生態系保全に貢献できる生業形態だ。遊牧業が生んだ遊牧文化は、水と草を第一に、家畜を第二に位置づけており、人間と自然とを一体に融合したエコ・カルチャーで、人類が追求すべき最高の境地だ」と、それまで後進的な生業形態としてしか理解されてこなかった牧畜や牧畜民の伝統文化にエコロジカルな要素を発見し、それを強調するようになったのである〔シンジルト 2005:10-26〕。

4 思考としての牧畜

それでは、いったい牧畜民の伝統文化とはどのようなものであるうか。第2節でみてきた事柄が、彼らの生存レベルでの技術だったとすれば、この節では主にその実存レベルでの実践と思考を扱う。具体的には、牧畜民がそのおかれた環境の中で培ってきた特定の慣習を取り上げ、それが彼

らの日常生活にとってどのような意味をもつのかを、主に筆者の調査研究【シンジルト2011】に基づいて検討したい。

4-1 内陸アジアの一牧畜社会

筆者の調査対象は、第3節で言及したジューンガル帝国の末裔ウールド人である。内陸アジアの中央部を東西に流れるイリ川流域には、歴史上様々な遊牧政権が誕生した。長い間内陸アジアの覇権を握っていた帝国は1750年代、清によって滅ぼされた。清によるジューンガル平定の中、西はカザフ地域、南はウイグル地域に逃げ込んだウールド人が、戦後、清が設立した「ウールド営」という国境警備隊に編入されたが、彼らを取り巻く社会環境は大きく変わっていた。カザフ人、ウイグル人、漢人などの増加で、彼らは故郷において人口的なマイノリティになってしまった。現在、イリ川流域には、約3万人のウールド人が居住する。

言語的に、ウールド人の中には母語以外、カザフ語、ウイグル語、漢語が堪能な者が多い。特にカザフ語で学校教育を受けたり、カザフ式の名前をもったりする者も珍しくなく、言葉をモンゴル語からカザフ語に切り替えた場合、両者の違いは見当たらない。牧畜を営んでいるウールド人が多いが、「新疆生産建設兵団」の設立に伴い、1950年代以降大量の牧草地が、「荒地」として開拓され農耕に転用されたため、牧畜のみによる生計が困難になり、半農半牧のウールド人の数も増えてきた。

牧畜民かいわゆる元牧畜民かを問わず、ウールド社会には、ほとんど誰でも知っている「セテ





写真3 写真の右側にみられるのはイリ草原を分断する
国境線の鉄条網

ル (seter)「という言葉がある。大まかにいえばセテルとは、特定の家畜などの個体を屠^{はぶ}つたり売つたりせず生を全うさせること、および、その個体自体を指す。セテルの語源は、命 (asbe) を解放する (thar) ことを意味するチベット語の「ツェタル (tshar thar)」だが、現地においてその語源

を知る人はほとんどいない。ウールド人の間では、セテルは単に名詞としてというより、「セテルラフ」「セテルタタフ」(いずれもセテルをするとの意)のように動詞化された形態で、あるいは「セテル・マル」(セテル家畜)、「セテル・モド」(セテル樹木)のように複合名詞として使われるケースが多い。具体的な実践においてはじめて、セテルは人々にとって意味をなす。第2節でみたように、家畜は牧畜民の生存にとって文字通り糧であり、所有財である。セテルの実践は、自らの所有財の使用を一部放棄することを意味する。にもかかわらず、彼らはこの実践を、「そうするのがよい」と一言で言い表す。一見して不思議に思われるこの実践をどのように理解すべきなのか。

4-2 牧畜民にとつてのよこい

何らかの理由で、自らの家畜をセテルする牧畜民がいる。それゆえセテルに関する牧畜民の知識は豊かで複雑であるが、元牧畜

民もセテルすることの積極的な意義をしばしば力説する。セテル儀礼をおこなう際に、可能な限り僧侶を招聘し、しかるべき経を読んでもらうことが期待される。原理的にあらゆる種の家畜の個体がセテルの対象になりうる。選別する際、家畜の顔つきに威厳があること、体格が大きいことなど、視覚的な要素が重要視される。セテル儀礼を受けた家畜は、「セテル・マル」と呼ばれる。家畜だけでなく、樹木もセテルの対象になる。そもそも草原に少ない樹木は牧畜民に敬遠される場合が多い。ウールド地域も、生きている樹木(クク・モド)を伐らないという慣習がある。この慣習を前提に、クク・モドがセテルの対象となるケースがあり、結果として「セテル・モド」が生まれる。

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。特別であることは、いくつかの約束事によって保証されている。まず、セテル・モドを伐ることはもちろん、それに登ったり、枝を折ったり、近くで小便したりすることもできない。そして、セテル・マルを屠つたり売ったりすることはもとより、その毛を刈つたり(羊・山羊)、それに乗つたり(馬・牛)することもできない。セテルとなったモノに対して人間は手を出さない。これらの約束事は人間の行動を規制するもので、一種の禁忌とも言える。では、人間がなぜ進んで自らの行動を拘束するのか。理由の一つは、不幸から自分や家畜を解放するためである。例えば、家畜が病に罹りやすくなつた時、人間の場合であれば、女性が流産した時、幼児が死亡した時、手足を怪我した時、肢体不自由、精神的な病になつた時などにセテルをする。これらの不幸は、家畜や人間の「ケシゲ(Kesige)」（幸せ、恵み）が低下したために起こつたとされるからである。セテルの実践は、このケシゲを回



復させると観念されている。ここでは不幸から免れることが、セテルをおこなう理由である。

もう一つの理由はケシゲを呼び寄せるためである。セテルすれば、人間も家畜も健康で、土地も安寧でい続けられるのだという。例えば、木をセテルすると、土地や水の主を喜ばせることができ、喜ばせることが人間の幸福・安寧をもたらすことにつながるという。家畜をセテルするのは、家畜の群れのケシゲを維持するために必要だからである。というのは、ほかの家畜に比べて、群れの中で最も目立ち、人の目に付くのがセテル・マルであるために、群れ全体の数や個々の家畜の存在が目立たなくなり、家畜全体のケシゲを保護する役割を果たすからだという。ここでいう人とは家畜泥棒に限定するものではなく、普通の人も指す。牧畜民は一般的に、他人に自分の家畜の数を聞かれたり、家畜の増加が注目されたりするのを好まない。また、オオカミなどもセテルの威厳に圧倒され、家畜の群れを襲撃できなくなるといふ。ここでは幸福の獲得や安寧の維持は、セテルをおこなうことの帰結であり理由となる。

この実践はしばしば、実践者たちに「そうするのがよい」と端的に説明される。この説明は、すべてのモノ、つまり人間および人間以外の家畜、樹木、土地など自然界のあらゆる個体の中に、ケシゲがあるという認識に支えられている。ケシゲは、幸運、吉祥、幸福などに類似する。しかし、非運や悪運などのような偶然性を表す表現、不吉や不祥あるいは不幸などのような否定的な表現は、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、ケシゲという語である。人間界のみならず、自然界にもこうした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存する世界が本質的に「善」なるものであり、人間と自然の間に差異を認めないと



写真4 セテル・マルになった羊

する立場を読み取ることができる。ケシゲというよいものを獲得するためには、セテルをするのが必要となり、「そうするのがよい」というわけである。ケシゲ自体は、ある特定のおこないによって減ったり、また別のおこないによって増えたり、さらに蓄えたりすることが可能である。ケシゲの低下を防止し、その増加や蓄積を目論む能動的かつ可視的な行為の一つが、セテルである。

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



なうのがよいということの意味は、あらゆるよいものを相互に活性化し、あらゆるよいことを統合することにある。

4-3 迷信から伝統文化へ

しかし、直線的因果律で考えれば、セテルは証明不可能な論理に基づくものである。そのため、セテルも科学の対極にある「迷信」として扱われてきた。イリ地域が社会主義政権下におかれたのは1949年であったが、その直後、土地改革や人民公社化が始まり、家畜や放牧地などの生業資源はすべて集団化された。さらに迷信排除の強化に伴い僧侶は寺を離れた。そのため、牧畜民は当然セテルもできなくなった。1980年代以降、国家による宗教統制が緩和され、経済政策が変更されるとすぐに、多くの牧畜民はセテルを復活させていく。時代を超えて、セテルは牧畜民にとって魅力的なものである。

セテルにおおよそ相当する漢語は、「放生 (*fāngshēng*)」である。1990年以降、経済発展に伴い中国で富裕者が増えたが、彼らが善行や贈罪のため、毒蛇や肉食亀などのより珍しい野生動物を買い取り、公園や湖等に頻繁に放つようになった。こうした放生が行き過ぎた結果、貴重な野生動物の密猟に繋がっていると関係機関から警告を受け、また、動物虐待や環境問題を引き起こしているときれ、「科学的な放生」が勧められている。全体として2000年以降、放生をおこなうことは環境保護意識が高まる今の中国においてはプラスの評価を受けている。マスメディアやアカデミズムにおける放生は、単なる「迷信」ではなく、仏教伝来以前からすでであった中

国の伝統文化として位置づけられ、さらにその関連で牧畜民の伝統文化への肯定的な評価も増えている。特に、チベット族やモンゴル族に代表されるチベット仏教諸社会におけるセテルなどの慣習に内在する環境保護としての積極的な意義を力説し、牧畜民の伝統文化の継承と発揚を唱える論述も多く現れている。

しかし、牧畜民の伝統文化の一つとしてのセテルに、環境保護としての意義を見出すことができるだろうか。少なくとも、牧畜民はそのようにはみなしていない。1990年代以降、環境保護のため、ワールド人が生活するイリ川流域においても、樹木の伐採が国家の関連法規などによって禁止された。そこで、環境を保護するための行為とセテルをするための行為には、表面的に類似性がみられる。だが基本的な相違もあった。保護する側からみれば、植物としての「木」という種を彼らが保護していることになる。セテルする側からみれば、自分たちは個々の生き物として「クク・モド」に手を出さないでいるだけである。確かに多くの人は、家畜をセテルするのと同じように、木をセテルしている。セテル実践の前提がケシゲの存在に対する確信であり、セテル実践の目的が幸福への追求だとすれば、そこでセテルの対象となっている個々の「クク・モド」は、ケシゲの持ち主であつて、人間によって保護されるべき自然の一種としての「木」ではない。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、既述のワールドのようなチベットの仏教社会や中国以外に、例えば日本・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もみられる [HOLLER 2002; ROSING 2006; THARGYAL 2007]。そのため、セテルを東洋仏教的、従って「アジア的」な価値観に基づくものとして、一元的に解釈したくなる。



しかし、前述の中国の事例に加えて、宮崎宮、石清水八幡宮、宇佐神宮等での金魚や鳩に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〔中野 1998; 中村 2001〕、基本的に、特定の時間（陰暦 8 月 15 日）と場所（寺や神社の境内）でおこなわれる宗教儀式あるいは観光を誘致するイベントであることを勘案すると、セテルを一概に「アジア的」なものだと断定するのは無理がある。かつて、言語学者のポッペは、セテルをシャマニズムに基づくものと分析し〔POPPE 1957〕、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と位置づけ、前イスラム時代の北アジアと内陸アジアにすでに存在していたと指摘した〔HEISIG 1986〕。要するに、セテルないしセテルのような実践は、いわゆる世界宗教が受容される前に、牧畜を営む該当地域においてすでに広範にわたり存在していたというわけである。このことから、セテルという「伝統文化」と牧畜という「生業」との密接な関係が窺われる。

4-4 思考としての牧畜

ここでいう「伝統文化」とは、いわゆる「西洋近代」の対義語として理解されてよいが、だからといってそれを無条件に「東洋」や「アジア」の伝統と分類するのは早計であろう。「西洋近代」を特徴付ける一大要素が、産業革命による資本主義の成立だとすれば、その産業革命の前提は、西欧の人口革命そしてその人口革命を生み出した農業革命であった。19世紀前半までのイギリスにおいても農業が最大の産業だった〔ウォーラー・ステイン 1997〕。「生業」的な連続性に着目すれば、西洋近代は、いわば「農耕の近代」とでもいうべきものだろう。また、国民国家のシステムは、

西洋近代と深い親和関係をもつナショナリズムの下で生まれたとすれば〔吉田2002〕、ナショナリズムは、やはり、定住農耕文化との親和関係は否定できない。

ナショナリズムを「政治的単位と民族的な単位とが一致しなければならぬ」と主張する一つの政治的原理〔ゲルナー2000: 2〕であるとするれば、異なる政治的民族的な単位は相互に明確な空間的境界で区分されるべきであるという国民国家的な発想自体は、「定住民中心的な発想」である〔佐川2009: 160〕。社会人類学者バルトは牧畜社会における集団やその境界形成の特徴を次のように指摘する。牧畜民集団の生成は、共有された財産や境界によるのではなく、共に移動することに合意した天幕やキャンプの社会的結合によるものである。比較的に大きい集団も、共通に従われる首長の権威と庇護のもとで生じた社会的政治的な結合によって形成される。すなわち、牧畜民の集団性は、支配とパワーの領域から発生するものであり、物理的に囲まれた地域内からではなく〔BARTH 2000: 23-24〕。

このように、スケールの違いがあるとはいえ、特定の地理空間が特定の人間集団の所有物であるという意味において国民国家的な発想と通底する、定住民的な境界観念と、牧畜民のもつ境界観念とは相容れないものである。このような、特定の自然条件のもとで形成される生業、特定の生活慣習、特定の観念に基づく倫理的態度などが、相互に規定しあって立ち現れる行為や思考の性向を、「生業のエートス」と人類学者の松井は表現した〔松井2011〕。それにならって本章で提示してきた牧畜をめぐる生存的実存的なレベルでの諸事象、牧畜民の独自性を「牧畜のエートス」と表現していいかもしれない。



この表現には、やや本質主義的な響きがあるが、それを用いるのは次の理由による。国民統合の文脈で「迷信」と政策的に排除されてきたものはともかく、環境保護の文脈で「伝統文化」と位置づけられてきた牧畜の諸慣習さえも、結局のところでは、その外部から「認識する者の主観的な願望を色濃く投影した表象であり、表象の対象の存在形態を規制するという意味で支配的な表象」〔清水 1988: 46〕だからである。「牧畜のエートス」を用いることで、「アジアの牧畜」の特徴がいわゆる「農耕文明」としてのアジアの外にある、ということにより明確に示すことができるという意義がある。さらに、アジア（およびその対義にあるヨーロッパ）と表裏一体となる近代ナショナリズムを可視化する意味で、「牧畜のエートス」には建設的な可能性が秘められている。

5 牧畜にみるアジア

本章冒頭に登場した「タルタル」は、もともと「地獄からの使者」を意味するラテン語だった。「13世紀世界システム」はモンゴル人を中核とする遊牧民集団の軍事力の下で確立されたが、このシステムに編入されつつあった当時のロシアやヨーロッパは、東方から続々と襲撃してくる恐ろしい遊牧民集団を「タルタル」と総称した。モンゴルの一部族名「タタル」と似ていることで、語呂合わせで遊牧民一般を「タルタル」と呼んだのだ。しかし「ロシア人を一皮剥けばタタル人が出てくる」という西欧諸国に流布する諺にもみられるように、タタルの統治を2世紀以上

受けてきた当のロシアはその歴史においては、必然的にヨーロッパの一員ではなかった。ロシアのヨーロッパ（西欧）化は、「タタルのくびき」からの脱却、その東洋的な後進性の否定によって初めて可能になった。タタルの後進性という図式は、近代化を目指す東洋の文明大国中国においてもみられた。清王朝の打倒と漢人による近代国家の樹立を図る孫文は、「驅除韃虜、回復中華」というスローガンを掲げた。韃虜とは韃靼つまりモンゴルの蔑称であるが、ここでは清の支配民族である満州人を意味する。このように、ロシアにとつてのタタルが野蛮なアジアの代名詞だとすれば、中国にとつての韃靼はアジアの前近代の代名詞であろう。

ジュンガル帝国崩壊以来、牧畜民は例外なく近代国家に属することとなった。牧畜を劣等視する国家は、草原を国有地あるいは荒地とみなし、牧畜民の定住化農耕化を制度的に強制してきた。こうした状況の下で、変化しながらも牧畜はユーラシア各地において維持されている。東のモンゴル牧畜民や西のユルクク牧畜民のさまざまな事例から分かるように、生業としての牧畜に共通にいえるのは、自然状況が牧畜民に計画性、忍耐力、判断力を要請し、その要請に牧畜民が高度な技術をもつて応じたということである。内陸アジアのウールド牧畜民の間にみられるセテル事例からも分かるように、牧畜は彼らにとつて生活の様式でもあり、存在の根源を問う実践哲学を生む。

昨今、産業開発によつて、アジアもヨーロッパも共通に、環境問題に直面するようになるなかで、セテルのような牧畜民の伝統文化に環境保全の意義を見出そうとする動きがある。しかし、セテルのような牧畜民の慣習は、牧畜が生み出したものである。牧畜社会には、農耕やその



延長で発生した産業社会にみられるような、自然を人間の対立項と捉える規範はない。自然は征服の対象でもなければ、保護の対象でもない、ということをも、セテルは語る。異なる生業のエートスをもつ牧畜と農耕との間には相違はあっても、優劣はない。

本章では、牧畜文化の紹介を通じて、アジアの多様性に対する理解を促そうとした。アジアを物理的実在と措定した場合、この目標はある程度達成されたといえよう。だが地理的にアジアに属しながら、その生業や思想的な特徴からみて、必ずしもアジア（そして、ヨーロッパ）の枠組みに捉えきれないのが、「アジア」の牧畜民である。このことから、観念的存在としてのアジアを読み取ることができよう。アジアという地域観念がナシヨナリズムの出現と近代国家建設の志向と切り離せないならば、近代国家の成立によって周辺化された牧畜民に注目することは、近代国家を相対化し、ひいては近代ナシヨナリズムと裏腹であったアジアやヨーロッパという観念を相対化する契機となる可能性を孕んでいるのではないか。

牧畜の基本は「移動」にあるゆえ、これまで近代国家の理念にとつて異質なものとなった。だが近代国家の存立の形態自体が、グローバル化の流れのなかで弱体化している。その是非はともあれ、グローバル化の基本も、「移動」にあるとすれば、われわれも今後多かれ少なかれ自分たちの生き方を牧畜民化していく必要がある。その時にも、アジアを論じる必要があるとすれば、われわれはその「外」にたつて、それを論じる必要があるかもしれない。本章の題名は、「牧畜にみるアジア」であり、その逆ではなかったのは、このためである。



参照文献

-
- ◆アブールゴド、ジャネット・L
 2001 『ヨーロッパ覇権以前——もうひとつの世界システム』佐藤次高他訳、岩波書店。
- ◆Barth, F.
 2000 'Boundaries and connections' in *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, Cohen A. P. (ed), pp.17-36, London, Routledge.
- ◆ゲルナー、アーネスト
 2000 『民族とナショナリズム』加藤節監訳、岩波書店。
- ◆Heissig, Walther
 1986 'Banishing of illnesses into effigies in Mongolia', *Asian Folklore Studies* 45:33-43.
- ◆平田昌弘
 2008 「アジア大陸における乳文化圏と発酵乳加工発達史」『世界の発酵乳——モンゴル・キルギスそして健康な未来へ』石毛直道編著、pp.174-197、はる書房。
- ◆Holler, David
 2002 'The Ritual of Freeing Lives' in *Religion and Secular Culture in Tibet*, Blezer, H. (eds), pp.207-226, Brill Academic Pub.
- ◆Humphrey, Caroline and David Sneath

1999 *The End of Nomadism?: Society, State and the Environment in Inner Asia*. Durham: Duke University Press.

◆今西錦司

1968 『人類の誕生』河出書房新社。

◆石井智美

1997 「白と赤がささえる草原の食卓」『モンゴル(暮らしがわかるアジア読本)』小長谷有紀編、pp.27-34、河出書房新社。

2007 「モンゴル遊牧民の製造する乳製品の性質と呼称に関する研究——先行研究と比較して」『酪農学園大学紀要 別刷』31

(2):197-213。

◆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。

1992 『モンゴル万華鏡——草原の生活文化』角川書店。

◆吳人恵

2002 「モンゴルにおけるヒツジの摂食タイプに見る動物資源観

——*gai/nai*を語尾にもつ身体部位名称の分析を中心に」『北アジアにおける人と動物のあいだ』小長谷有紀編、pp.31-42、東方書店。

◆劉学敏

2002 「西北地区生態移民的效果与問題探討」『中国農村経済』4:

47-52。

◆松原正毅

1983a 『遊牧の世界 上』中公新書。



- 1983b 『遊牧の世界 下』中公新書。
- ◆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。
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。
- ◆松本健一
2003 『砂の文明・石の文明・泥の文明』PHP研究所。
- ◆宮脇淳子
1995 『最後の遊牧帝国——ジューンガル部の興亡』講談社。
- ◆孟達来、吉田順一
2006 『モンゴル秘史』家畜用語の研究』早稲田大学モンゴル研究所。
- ◆中村元
2001 『広説佛教語大辞典』東京書籍。
- ◆中野輔能
1998 『宇佐八幡宮放生会と法蓮』岩田書院。
- ◆野澤謙
1987 「家畜化の生物学的意義」『牧畜文化の原像——生態・社会・歴史』福井勝義・谷泰編著、pp.63-107。日本放送出版協会。
- ◆及川俊信
2004 「定住と越冬——ソビエト連邦期におけるカザフスタンの家畜飼育の事例から」『ユーラシア言語文化論集』7:13-23。



◆ Poppe, Nicholas

- 1957 'Book Reviews, Louis M. J. SCHRAM, C. I. C. M., "The Mongours of the Kansu-Tibetan Border; Part II. Their Religious Life," Transactions of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge,' New Series, Volume 47, Part 1: 748-753.

◆ Rösing, Ina

- 2006 *Traditional Healing in Ladakh: with the Shamans of the Changpa Nomads in Ladakhi Changhang*, Concept publishing company.

◆ 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。

◆ シンジルト

- 2005 「序章 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。
2011 「牧畜民にとつてのよいこと——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。

◆ 清水昭俊

- 1998 「周辺民族と世界の構造」『周辺民族の現在』清水昭俊編、pp.15-63、世界思想社。

◆ 杉山正明

- 1997 『遊牧民から見た世界史——民族も国境もこえて』日本経済



新聞社。

◆田中克彦

1977 「モンゴルにおける乳製品を表わす語彙について」『一橋論叢』

77 (3): 279-300°

◆Thargyal, Rinzin

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

◆梅樺忠夫

1976 『狩猟と遊牧の世界』講談社。

◆宇山智彦

1997 「20世紀初頭におけるカザフ知識人の世界観——M・ドゥラトフ『めぐめよ、カザフー』を中心に」『スラヴ研究』41: 36°

◆ウォーラーズテイン、ー

1997 『近代世界システム1730-1840s』名古屋大学出版会。

◆吉田素

2002 「ナシヨナリズムは動員可能な「資源」か——ナシヨナリズムの社会的経済的条件」『同志社社会学研究』6: 95-108°

◆在来家畜研究会（編）

2009 『アジアの在来家畜——家畜の起源と系統史』名古屋大学出版会。

アジアの人類学



片岡樹

「アジアとは何か」
を考える、
10の
手がかり

まなざし方、フィールドワーク
論から始まり、焼畑、牧畜、狩
猟採集・漁撈、モノ、親族・ネツ
トワーク、衣食住、観光、ヨー
ロッパの中のアジアなど、人類
学ならではの切り口で「アジア
とは何か」に迫る。

ANTH
ROPO
LOGY

シリーズ
来たるべき人類学

4

アジアの人類学



9784861103575



1920039023810

ISBN 978-4-86110-357-5

C0039 ¥2381E

定価 (本体2,381円+税)

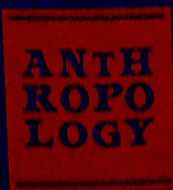
春風社

シリーズ
来たるべき
人類学

完結！

春風社
shunpasha
publishing

人 類 学 の
可 能 性 を
広 げ る 挑 戦



シリーズ
来たるべき人類学

全5巻

- 1 セックスの人類学
奥野克巳／権野若菜／竹ノ下祐二 (共編)
- 2 経済からの脱出
織田竜也／深田淳太郎 (共編)
- 3 宗教の人類学
吉田眞興／花潤馨也／石井美保 (共編)
- 4 アジアの人類学 (本書)
- 5 人と動物の人類学
奥野克巳／近藤祉秋／山口木花子 (共編)