

# みんなづくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

牧畜社会への再認識：  
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

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 国立民族学博物館, National Museum of Ethnology 公開日: 2010-02-26 キーワード: 作成者: 松井, 健 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00003531">https://doi.org/10.15021/00003531</a>

### 3 牧畜社会への再認識

## 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—

松 井 健\*

- |                |             |
|----------------|-------------|
| 1. はじめに        | 4. 素因としての自由 |
| 2. 遊動と交換       | 5. おわりに     |
| 3. 家畜, ともに動くもの |             |

### 1. はじめに

遊牧は遊動的牧畜である。家畜の飼養を中心的な生業としていて、かつ遊動生活をおくることが、この生活様式の二つの不可欠の要素となっている。遊牧という牧畜と遊動の結合は、これら二つの要素の単なる併存ではなく、さらに新しい性質を帯びることになる。それは、遊牧民が家畜と一緒に生活し動くという、当然の、しかし牧畜だけでも遊動だけでもみられない、彼らの生活の重要な独自の局面をさしている。

本論考は、この遊牧生活の文化的特質をめぐる試論である。より具体的には、家畜とともに、季節的にある程度きまったパターンの遊動をおこなう人びとの文化的な特質を措定することを目標としている。

あくまでも、遊牧一般の文化的特質を画定することを目的としているが、これまでの著者の調査は、アフガニスタン、パキスタン、インド西部の乾燥地帯に生活する遊牧民に偏しており、その対象のほとんどは、イラン系バシュトゥーン、バルーチュ両民族集団に属する遊牧民であった。文献からの知見も西南アジアについてのものを中心としており、その周辺のインド系、アラブ系、チベット系遊牧民、さらにアフリカの遊牧民についての知識は質的にも量的にも十分とはいえない。さらに、中央アジアからモンゴル、北東アジアや極北地方の遊牧、牧畜についての知識は微々たるもの

\* 東京大学東洋文化研究所、国立民族博物館共同研究員

**Key words :** pastoral nomads, Southwest Asia, cultural properties, stock animals, seasonal migration

キーワード：遊牧民、西南アジア、文化的特質、家畜、季節移動

である。このため、本論考でおこなわれる作業は、ヒツジ・ヤギ群を生業基盤とし、ラクダ・ウマ・ロバを駄獣として用いる、西南アジアのイラン系の遊牧民の研究を起点として、遊牧の文化的特質について考察することである<sup>1)</sup>。

さらに、遊牧についてのこれまでの総論的研究の多くが、その生態学的側面を重視し、厳しい自然環境への適応のあり方として遊牧という生活様式を論じてきたのに対して、あくまでも、その文化的特質にかかわることを主眼としている。このため、新しく、著者自らけっして十分に鍛えられているとは考えていない用語をあえて用いることもおこなった。これらについては、その意味内容をできるだけ明確にするように努めた。ただ、著者の個人的な事情のために、これまで準備してきた事例（野外調査での観察例や文献からえられた例証）のすべてを再検して引用しつつ、十分に傍証で固めつつ議論を進めていくという手順をふむことができなかった。このため、本論考では、あくまでも遊牧民の文化的特質として措定しうるものの骨子についての著者の見解を、その新しく独自であると思われる着眼点を強調しつつ、要約して述べることになった。いくらか説得力を欠くことにはなったが、かえって明快に論述を進めることができたのではないかと考えている。もちろん、西南アジアの遊牧民を中心とする試論であり、今後多くの批判指正をあおぐことによって、さらに蓋然性のある、遊牧の本質にかかわる、より一般的な仮説の構築に進みたいと考えている。

## 2. 遊動と交換

遊動性の内実については、かなりの変異があることをまず指摘しておかなくてはならないだろう。遊動と、生活圏を変更する移住とは、最初に区別されねばならない。欧米の学会においても、いくつかの用語の意味に齟齬がみられる。ここでは、一応、移動という概念をもっとも包括的なものとし、そのなかに遊動と移住を二つの大きな下位概念として位置づけておくのがよいように思われる。遊動は、ひとつの集団に焦点を合わせると、移動していても、かなり長期にわたって一定の地理的範囲を生活圏として、そのなかにとどまっていることを前提としている。移住はこれに対し、ひとつの生活圏からもうひとつ別の生活圏への大きな移動で、新旧の生活圏は互いに重複せず、旧い生活圏へ帰ることはないという条件を備えているものである。もちろん、遊牧民が移住することもありうる。

遊動の中には季節的遊動とそうではないものがあり、前者では集団が季節的に一定のパターンを描いて、その生活圏のなかを動き、その位置は季節によって大体予想し

うるものである。後者の非季節的な遊動をおこなっている集団にあっては、一定の生活圏をもちつつも、長期的にはその生活圏が漸次遷移して、分布をずらしていく集団もあろう。こうした移動のあり方を、近似的に漂泊という語で呼ぶことができるかもしれない。漂泊は、移住と遊動の間にあることになるが、明白にそれらと異なる事由によって生起していることも確かである。

インド北西部の遊動民のなかには、一定の社会的条件のもとにおいて漂泊民化して、結果的に西方へと移住していったものがあつたことが知られる。やがてはジプシーと呼ばれるにいたつた人たちであり、彼らと連続する文化的資質を備えた集団が、今日でもヨーロッパから中近東をへて南アジアへと、広く連続して分布していることはよく知られているところである。

移動、遊動（季節的／非季節的）、移住、漂泊については、一応前記のような定義をおこなっておくことができよう。場合によっては、遊動民が漂泊化して、長期的にみれば移住をおこなうという結果になることもある。また、遊動民が大挙して比較的短期日のうちに移住を敢行することもある。ソヴィエト連邦成立時に、国境を越えて北アフガニスタンに押し寄せたトルコ系遊牧民の例は、後者の典型とならう。

さらに、遊動性については、その程度によって、全遊動（full nomadism）と半遊動（semi-nomadism）とに区分することが通常おこなわれる。前者は周年遊動をおこない、後者は夏季あるいは冬季にかなり定住的な生活をおこなうことによって区別される。大抵の場合、その集団が用いる住居の構造が重要な基準として参照される。前者では、運搬可能で軽便な住居が通年用いられるが、後者においては、夏あるいは冬に定住民と類似の住居に住むことが重要な弁別の特徴とされる。ただ、居住様式については、集団の文化的伝統の問題と同時に、その生活環境の厳しさや、馱獣の利用といった、多くの要因が関与してくるとみてよい。

西南アジア地方を中心にみれば、多くの遊牧民は冬の牧地（低地にあるのを通例とする）に定住民と同じような住居をつくる傾向がある。もっとも、ヒマラヤ西麓地方のグジュル族のように、夏営地に固定家屋をつくるものがないわけではない。新しく移住してきて遊牧生活を始める場合でも、冬営地において、テントを囲むかたちで塙をつくることから始まり、徐々にテントから泥壁（あるいは日干しレンガ壁）の定着型の家へと変化していくのが普通である。冬営地に村といってよいほど家屋の集合が成立していても、余程寒くならないかぎり、塙で囲まれた庭にテントを張って、そこで生活していることが多い。このように、居住様式の変化も漸進的であるが、遊動性も連続的に変化していくことを前提として考慮しておかなくてはならない。

さらに、遊動的な生活は、多様な生業活動と結合する可能性をもっていることを指摘しておかなくてはならない。遊動性自体が、前述のようにかなりの変異の幅をもっているので、遊動民を広義に定義すれば、二、三年ごとに居住地と畑地とを変えつつ移動している焼畑農耕民の一部をも、それに含めることができる。狩猟採集生活者の多くは遊動的であったし、また現存するものについてもこの傾向は顕著である。商業活動に従事する人たち、手工芸品の製作・販売・修理をおこなう人たちのなかにも、多くの遊動生活者を見ることが出来る。綿打ちや羊毛つむぎといった活動に特化している人たちも同様である。一方、インド亜大陸において、一般にサービス・ノマッド (service nomads) としてまとめられる遊動民のなかには、季節ごと地域ごとに必要とされる、それほど熟練を要さない労働力を提供することを、生計維持のための中心的な戦略としているものも多い。

遊動生活者のおこなうこれら多様な生業活動のなかに遊牧をおいてみると、牧畜をおこなう遊動生活者も共有するひとつの特徴を明らかにすることができる。それは、多くの遊動民がどのような生計維持活動に特化しているにしても、基本的にものや労働を販売したり交換したりして生活をささえているという点である。遊動は、このような広義の交換の場と機会とを保証するためにおこなわれるとみなすことができるだろう。遊牧という生活様式も、この性格を強くもっている。家畜群とともに遊動することによって、遊牧民は家畜からえられた生産物をより有利に販売したり、ほかのものと交換したりすることができる。ときには家畜が販売、交換されることもあるが、それは(去勢)オスに限られていて、メス家畜を保持しつつ乳や毛、あるいはその加工品が交換される。

インドのグジャラート地方などでは、逆に、農民から家畜(多くはウシ)を預かって、その家畜の仔や乳をその飼養のための代価として受け取るというかたちで遊牧生活をおこなっている集団もみられる。これは農民の側で、乾燥などのために十分な飼料を用意しにくく、かつ宗教上の理由で当の家畜を屠殺して食用にすることができないという特殊な条件のもとでみられる現象とはいえ、広く遊牧民がおこなう他集団との交換のひとつの例と考えてよいであろう。

これらの例の多くは、農耕民と牧畜民との間でおこなわれる生産物の交換というステレオタイプ化した像に収束するかにみえる。ただ、西南アジア地方の遊牧民にあっては、直接的なバーターはむしろ稀ではないかとも考えられる。往々にして、農民たちは小作農であって、生産物のなかで彼ら自身が自由に処分できる部分は少なく、場合によっては、遊牧民の家畜による畑の作物への食害や、農民が作った橋や道路の通

行権をめぐる、両者が対立的なこともあるからである。

西南アジア地方の遊牧民で家畜飼養のみに専門化しているものは、多くの場合、都市のバザールと密接な関係を持ち、牧畜生産物をそこで換金し、それによって生活必需品（穀物といった農産物を含む）を購入する。このため、アフガニスタンのドラーニー系パシュトゥーン族のように、バザール都市は彼らの遊牧的世界に必須のものであり、バザール都市の存在によって、専門的な牧畜的遊動生活が可能になっているとさえいえる。都市とその近郊に居住している手工業・商業人口が、牧畜生産物以外のものを入手することを可能にしているのである。彼らの生産物は肉や乳製品というかたちで都市人口が消費する場合と、毛皮のように加工材料とされる場合があるが、いずれにしても、その遊牧活動は都市人口が大きく、手工業や商業の中心となっているバザールの存在が前提となっている。

こうした都市的な場が欠如しているところでは、遊牧民が農耕やそれ以外にも雑多な生業活動に携わっていることが多い。駄獣を使った運搬などは遊牧民としての本来の守備範囲に入るが、まったくの肉体労働や、危険な地下水路の浚渫のような仕事もおこなう。これは、パキスタンからイランにかけて分布するバルーチュ遊牧民についてみられることで、すでに牧畜専門的なパシュトゥーン遊牧民との対比で論じたところである（松井 1984）。

モンゴルのような豊かな牧野にめぐまれているところでも、そこに住む遊牧民は一年の一定時期にはウマやウシの乳からつくられる飲料だけで生活することはあっても、通年の食生活においては、なお古くから農産物が重要な比重を占めていた。この場合には、漢族の商人が去勢オス家畜と交換に、より南の農耕地帯から運んできた雑穀を供給するというかたちになっていて、遊牧民と農民の間を専門の商人が仲介していたわけである<sup>2)</sup>。

いずれにせよ、かなり広い遊動域をもっている遊牧民は、遊動の途次、異なる生態学的なゾーンとそこでの固有の生産物、ほかの生業に従う複数の社会集団と出会う機会にめぐまれている。これを、広範囲の遊動のもっている、本質的な機能とみなしてよいであろう。広域遊動によって、離れた地点に分布している、異質な資源を結びつけることができる。遠隔地間の行商ということばかりではなく、遊牧も季節的に偏在している牧草という資源を、家畜とともに遊動することによって周年利用することを可能にする生活様式だということができる。西南アジア地域のように、異なる民族集団や異なる生活様式がモザイク状に入り組み、重複して分布しているところでは、遊動の経済的価値も大きくなることは、いうまでもなからう。

遊動という生活様式のもっている、この本来的な性質によって、遊牧民は自給的な生活から遠ざかる傾向がある。もっとも、パミール高原のキルギズ族のように、一年のうちかなり長期間を氷雪のなかに閉じ込められていて、西南アジアの通常の社会環境からほど遠いとか、砂漠の奥に敵対的な遊牧民に囲まれて孤立している集団とかは、かなりの程度自給的にならざるをえない。しかし、西南アジア地方を中心に、ユーラシアの遊牧地帯をみるかぎり、遊牧的な人たちは彼らの遊動性を最大限に利用してきたようにみえる。

遊牧生活の遊動性が、生産物の交換、換金と本来的に結びつくことは、同時に、もうひとつの遊牧民の社会的な特徴を説明する。その特徴というのは、多くの遊牧民がその悪名をもって知られる、略奪 (raid) である。北東アフリカほどに顕著ではないにしても、北アフリカから、西南アジア、そして中央アジアまで、広く遊牧民の所業として知られる。定着民の集落や都市が襲われることもあれば、遊牧民同士の間において略奪が応酬されることもある。

北東アフリカにおいては、異なる民族集団に属する遊牧民間の略奪の応酬がよく知られている。ユーラシアの例では、同一民族集団の異なる部族 (tribe) 間の例が一般的に知られているが、異なる民族集団への略奪も認められる。略奪をしあう単位に違いはあっても、略奪を応酬する敵対的なもの同士の関係と、同盟的な関係のものがあり、この関係が持続的なことが多い。北東アフリカの民族集団とユーラシアの部族とでは、分布域の広さ人口規模において、後者はけっして劣るわけではなく、往々にして前者をしのいでいることも付言しておかなくてはならない。

近年では、政府の介入によって西南アジア地域では、この略奪が公然とおこなわれることはなくなってきたにせよ、インド亜大陸が植民地であった時代においては、略奪は頻発し、略奪の応酬はむしろ常態であったとみてよい。この略奪の頻発とその結果としての社会状況の混乱が、大英帝国の植民地化のための軍事的介入の口実とされたことは周知の事実である。政情不安に苦しむ地に、平和と秩序をもたらすことが名目とされたのである。

遊牧民から定着民の側への略奪、あるいは遊牧民間の略奪の応酬は、ただ単に経済的な理由によっておこなわれたわけではない。その地方における、既存の支配勢力の弱体化といった、一定の前提条件が必要であったし、遊牧民の側にも種々の動機があったことが知られる。近年においても、かなり日常的な脈絡で、牧野の境界線などをめぐっての隣接集団への不満を顕在化させ、何らかの実際的な力関係によって問題の打破を目指すときには、その相手集団に対し半ば公然と略奪をおこなうことがある。

多くの場合、牧夫が遠くへ放牧に連れていっている家畜群が襲われる。

もっとも、このような場合には、最後まで武力による衝突が続くわけではなく、政府の出先機関や地方の有力者、あるいは紛争当事者に中立的な集団の介入によって、当の問題の解決がはかれる。それでも、略奪とそれへの対抗という初期の武力行使における力関係は、そのあとの政治決着の過程に重大な影響を及ぼすことになる。

多様な動機と目的をもっておこなわれ、現象的には大きな差異を示すとはいえ、遊牧民のおこなう略奪を、交換や交易とまったく別の次元のものとする必要はないように思われる。平和裡におこなわれる交換や交易に対して、略奪は暴力の行使によって一方的に達成される強制的な交換であるとみなすことができよう。互酬的であれ、一方的であれ、遊牧生活の基盤のひとつである遊動性を契機にしておこなわれる幅の広い交換のスペクトラムを想定してよいと考えられる。

### 3. 家畜、ともに動くもの

遊牧民の遊動性は、家畜が動物であって、人間に従って移動することができるという自明の事実によって保証されている。地面に生育すると移植することがむづかしい栽培植物と、家畜との最大の違いといってよいであろう。しかし、栽培植物と家畜との差異は、この側面を越えて、より決定的に重要な意味を持っているのではないかと考えられる。まず、この家畜と栽培植物との違いを、人間との関係という局面から考察してみることにしたい。

日常の生業活動の場における、牧畜民（遊牧民）と家畜、農耕民と栽培植物の間の関係をみてみると、その差は動く／動かないという対立にとどまらず、より根元的なものと考えざるをえない。まず最初に明らかなのは、家畜においては、その個性がきわだっている点である。家畜の数は、部外者に対して明言されるにせよ、何らかの理由によってそうした言明が避けられるにせよ、牧民にとっては関心の中心であり、もっとも基本的なことである。所有家畜数は、世帯を支える必要数を越えていても、常により大きくするように図られている。

場合によっては、家畜は数や群れの大きさとして把握されている以上に、個体として一頭一頭がより重視されていることもある。家畜が個体として識別され命名されているのは、この理由によるものと考えられる。ウシのように大型で乳量が多く、比較的少数で人間の生活を支えることができ、角のかたちや体色、模様に豊かな変化が認められるような家畜では、ひとつの群れの各個体が識別命名されていて、母仔関係も

明瞭に把握されていることは、ごく普通のことである。

ラクダのように、目立った模様がなく、体色もあまり変異に富むとは思われない家畜でも、北東アフリカやベドウィンのラクダ遊牧民においては、詳しい識別がおこなわれていることがある。しかし、西南アジアのイラン系遊牧民や中央アジアのトルコ系遊牧民においては、一般にそれほど詳しい個体識別と命名はおこなわれていないようである。それでも、各個体の角のかたちや毛色や模様について、多数の詳しい形容語をもっていることは確認できる。家畜の命名や、命名の前提となる体色や模様についての分類に関しては、かなり文化的な特異性があるものと考えられる。

このように、家畜が農作物に比べて、一頭一頭の個体として、より独立して認識されていることは明白である。栽培植物にあつては、同一種あるいは同一地方品種（または地方タイプ）のなかで、家畜のような個性が意識されることはほとんどないのではないかと考えられる。ただ、そのような状況がまったくありえないというわけでもない<sup>3)</sup>。

バルーチスターンのマクラーン地方のオアシス農民の間では、雌雄異株のナツメヤシについて、雌雄の花穂を出す能力が個々の木によって異なることはよく知られている。また、雄花が、雌花を受精させる能力についても、明らかな差があるといわれる。しかし、この例は、むしろナツメヤシの雄株の特殊性によるものだと考えることができる。ナツメヤシの雄株は、雌株が人為的に側芽から栽植されるのに対して、実生するものが選択的に利用され、その数もはるかに少なく、互いに離れて単独で生育している<sup>4)</sup>。これらの点で、農作物としては例外的な状況におかれているとみなすことが可能である。

こうした雄株に対して、ナツメヤシの雌株については、かなりの数の地方品種が区分、命名されているが、同一の地方品種内では個体間の差異が生じるとは考えられていない。これをみても、雄株の場合は、むしろ例外的な事象と考えられるのである（松井 1991a; 1991b: 291-301）。栽培植物と親密な関係を持ち、宗教=神話的イメージを自分たちの主要作物に与えているような農耕民社会においても、同一種ないし同一地方品種の農作物の個体を識別しているという例を見出すことはできない。自分たちの宗教=神話的なイメージに具体的なかたちを与えるために栽培植物をあてる人たちの代表例として、オセアニアの根栽栽培民をあげることができるだろう。そのなかでも、とくに植物的世界との交流が濃密だと思われるハワイ諸島先住民やニューギニア高地人の例を検討してみても、タロやヤムの地方品種のなかに個性を認めていると思われる事例を検出することはできない。

たとえば、根栽の収穫時の祭礼において、収穫された最大の芋が儀礼的に用いられるということはあるが、それはあくまでも最大の芋という理由から、ほかの収穫された芋と大きさによって区別されているだけであって、何らかの個体としての特別な意味付けがおこなわれているようには思われない。

農耕民と栽培植物との関係に対して、牧民と一緒に動く家畜はより高度に個性性を保有している。それは原則として、各家畜が高等な哺乳動物として、それぞれに独自の年令、性、体毛の色と模様、角などのかたち、そして行動の特徴をもっていることによっている。一頭の家畜が生まれるとか、購入されたときに、たとえ固有有名を与えられることがなくとも、言語的には、その個体の性と年令とによってきまる名称に、体色や模様や何らかの特徴を修飾する形容語を加えることで、簡潔な表現でその個体を指示することができるようになっていく。西南アジア地域でも、より特殊な用語群を家畜の名称のために用意している文化もある。

遊牧民とともに動くパートナーとしての家畜は、場合によっては、牧民にとって強いアイデンティティの根拠となることがある。もっとも典型的な例を、東アフリカの牧牛民社会にみることができる。ディンカ族やヌエル族のように、少年は最初に取得した去勢オスウシの名前を自分の名前とし、寝るときもそのウシと一緒に、いつも行動をとる。そのウシの行動や所作を擬した踊りを踊り、そのウシを讃える歌を歌う。エチオピアのボディ族のように、そうしたウシが病気になるなどすると、その回復を願って隣接して居住する異なる民族集団の人たちを殺すために出かけるというような極端な例をすら認めることができる (Fukui 1979)。

こうした牧民の側からの同一視は、家畜の個体という、比較的理解しやすい局面において表現されることが多いが、ときには犠牲獣の睾丸の部分の外皮からつくったものを手に掛けるといったかたちをとって、雄(男)の性のイディオムに集約されることもありうる。これらの同一視や儀礼の利用という側面においては、イスラーム化している遊牧民が同様の様態を示すことはありえない。

牧民とともに生活している家畜は、とくに移動時などは、牧民とともにほかの集団から見られる存在である。牧民たちは、鈴やベルトを首に付けて家畜を飾るが、これもこのような状況を考えれば、よく理解することができる。西南アジアの遊牧民では、フェルトつくり用に用いた染料の残りや、淡色のヒツジの背を同一の模様で染めたりすることもある。パシュトゥーン遊牧民の調査では、夜間放牧の際に有効であろうと思われる鈴の利用についてすら、彼ら自身はもっぱら美的な意味を強調するのに驚かされたが、これも牧民と家畜とのある種の一体感を抜きにしては理解しえないことよ

うに思われる。

遊牧民の春と秋の（最低）二回の季節移動は、定住村や町をいくつも横切っておこなわれることが多く、他者から、牧民と家畜とが一体のものとして見られる主要な機会となる。北東アフガニスタンのパシュトゥーン遊牧民は、約20日間にわたって、夏営地と冬営地の間を移動する。その間、午後まだ十分日が高いうちに宿営地に到着し、翌日朝早く盛装して定着村やバザールのある町を通過するのを常としていた。ラクダにはテントほか家財一切を積み、飾り布や締め帯で美しくまとめ、女性が着飾って乗る。男はウマに乗って、その周辺を固めるようにして、堂々と行進する<sup>5)</sup>。

この様子を観察すると、季節移動は、遊牧民にとって一種のページェントであることを知ることができる。そして、このページェントは、祭りとしてのねり歩き以上の意味をもつものとみてよいであろう。

遊牧民たちの季節移動は、16世紀イングランドの都市祝祭としてのページェントの原義に、よく適合していると考えられるのである。遊牧民の移動には、深い政治的な意味があるということである。16世紀イングランドのページェントが、行動的な女王エリザベスI世の政治的色彩の濃いパフォーマンスの場であったのと同様に、最低でも春秋二回おこなわれる遊牧民の季節移動は、定着民あるいは定着民を中心とする地域的な政治権力に対する遊牧民の側からの政治的な示威の場になっているということである<sup>6)</sup>。

北東アフガニスタンの遊牧パシュトゥーンにおいても、平常はめったに見せないが、銃器は携帯されており、あまり友好的でない村落を通過するときなどには、男たちはわざわざ肩から銃をさげる。場合によっては派手な色彩に刺繍された袋に入れて肩からさげることもある。ただ、こうした武装によってのみ示威するというわけではない。

遊牧民は、美しく飾られた女性や家財を顯示することによって、彼らが経済的に豊かであることを示し、悠々と定着民の村を朝早く横切っていくことで、彼らがいかに自由で自立した存在であるかを、遺憾なく表明することができる。遊牧民と交叉することの少ない世界に住む定着民にとって、この遊牧民の季節移動は、川の水量や濁り、魚の遡行などと同じく、暦にひとつの印を刻する出来事である。

遊牧民の男の並はずれた体力と勇気、遊牧民の女の美しさと忍耐力は、農耕民にとって一種の神話となっている。季節移動のページェントは、ごく稀な例として語り継がれている農民の男のところへ嫁した遊牧民の女の話などとともに、遊牧民についての神話に具体的でリアルなイメージを与えることになる。家畜についても、農耕民たちは、自分たちのヒツジやヤギと比べて、いかに遊牧民のものが大きくて健康である

かを嘆じる。

北東アフガニスタンのパシュトゥーン遊牧民については、まだ少なくとも、農耕民の側から一種の畏敬の念をもって見られるという面が残されている。一般に、行政の側からは、遊牧民は常に問題視されるが、北東アフガニスタンのパシュトゥーン遊牧民については、その由来のゆえか (Tapper 1973)、彼らの自由な遊牧に対して行政側からの介入は、少なくとも1978年まではみられなかった。

これまで概観してきた遊牧民と家畜との関係は、もっぱら家畜の栽培植物にはない性格によって支えられてきたことは明らかであろう。なかでも、家畜が牧民とともに生活し、ともに動くことは、やはり大きな意味をもっている。大きくよく太った健康な家畜を多数所有していることを、外部世界の他者に見せることは、示威という政治的機能以前に、それ自体として遊牧民の自己確認となっている。それは、彼らの生活が家畜の生産力のうえに成立している以上、自らの富と経済力を明確に表示することになり、遊牧民としての誇りとアイデンティティの源泉となっているといつてよい。あとにみるように、遊牧民が富を家畜というかたちに集中するのも、この背景あってこそ理解できる現象といえるだろう。家畜に認められる個性をはじめ、諸々の特徴は、牧民からの思い入れや表出の欲求を十分に受け容れるものである。これは、家畜自体が本来的に多様な表象を担いうる多面的な存在であることによって可能になっているとみてよいであろう。栽培植物とははっきりと異なる個々の家畜の圧倒的な存在感が、かえって遊牧民の自己表出のあり方を方向付けているとさえいってよいように考えられるのである。

それでは、西アジアから中央アジアにかけての定着的な農民において、家畜よりも農作物が文化的な表現の典拠となる例は皆無なのだろうか。トルコのアナトリア台地のひとつの村での事例研究では、農民たちが性や妊娠、出産等の人事を表現するのに、土地や種子や犁耕といった農耕の原イメージにかかわる言葉や表現のいくつかを援用することが報告されている (Delaney 1991: 47-55 ほか)。この例は、定着農民においても、生業対象が、牧民よりもはるかに低い程度ではあるが、文化的な表出のための参照枠に援用されることがあることを示しているとみなしてよいであろう。

#### 4. 素因としての自由

遊牧民が、まずその生活様式の前提として、動く自由をもっている必要があることは明白である。そして、しばしば、近代国家の中央権力による強力な介入によって、

物理的に遊動の自由が奪われるという事態も歴史的に知られている。1930年代のはじめに、遊牧民の移動経路に軍隊を配置したレザー・ジャーの介入 (Beck 1986: 137) などは、その典型であろう。このような介入とその帰結によって、はじめて遊牧民の遊動が、ある種の政治的自立によって可能であったことが確認されるのである。したがって、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いるといえる。

遊動生活をおこなうためには、すでに述べたような、家屋を中心とする物質文化の軽便化がはかられている。これから論じようとしている課題とのかかわりでもっとも重要なのは、遊牧民の物質文化という局面においては、家畜囲いをはじめとする家畜飼養の関係施設である。西南アジアのイラン系あるいはインド系の遊牧民にあっては、家畜に関連するこれらの施設がごく貧弱である。冬営地に、かなり固定的な住居をつくっている場合でも、家畜のための囲いや給餌のための設備を特別につくっていることは、まずないといってよい。

同じような自然環境のところでも、定着民がおこなっている牧畜経営とは、対照的な違いをみせており、両者に本質的な差があることを示している。家畜関係の物質文化の貧弱さは、一般に、遊牧社会が遊動性を主要な特質としていることに由来すると考えられている。しかし、一面において、これは遊牧民が彼らとともに生きる家畜のもっている生活力に大きな信頼をよせ、家畜の本来の行動や習性を最大限に尊重していることの結果とみることができる。

また、遊牧民は、自らの遊動生活を阻害する要因となるようなかたちの財を所有することはない。そのため、多くの場合、余剰の富は家畜のかたちに換えられ、より大きな家畜群として所有されることになる。前節でふれた家畜を重視する遊牧民の立場からも、財を家畜という動産に集中する傾向がより強化されることはいうまでもないであろう。

家畜以外では、余剰の富は土地購入に向けられることが多い。農地を所有していた遊牧民は、家畜をすべて失うような災いに遭遇しても、比較的順調に定着して生計を維持していくことができるので、土地の購入を遊牧生活の安全弁確保とみることができる。土地購入を遊牧民の定着化への準備、あるいは無意識の前適応とみことは確かに可能ではあろうが、遊牧民の側の意思決定の現場においては、小作人に賃貸することで、むしろ、土地は彼らの自由な遊動生活の桎梏にならないという点に着目して選ばれているという点にこそ注目すべきではないかと考えられる。

遊牧民の文化の特徴としてあげられる物質文化の貧弱さと、家畜というかたちでの

財の集中蓄積は、いずれも移動のための自由を維持することを第一前提条件としておこなわれていることを確認できる。

この遊牧民の移動の自由は、同時に、彼らの社会集団の分割の自在さとも関係をもっている。もっとも重要な財である家畜群は、基本的には世帯単位で管理されているから、それ以上の集団の編成は多様なかたちをとることができる。小さい家畜群しかもっていない人たちは、何人か共同で大きい群にまとめて、一人または二人の牧夫を雇用することが多いが、これとて、必ずしも、それら複数の所有者が一緒に生活していることを意味するわけではない。

パシュトゥーン遊牧民では、移動の途次、どこでどれくらいの日数滞在するかは、ほとんどテント世帯単位ごとに決定され、同じ日に出発するテントの数が多いときには、混乱を避けるために、あらかじめ順番が打ち合わされる。基本的に行動は、テント世帯の自由に任されていることがわかる。この自由は、彼らの社会編成の可塑性と一体となっている。イランの遊牧民についての古典的な民族誌においても、経済的諸問題に関しては、対応はまったく個々のテント世帯に任されていることが報告されている (Barth 1964: 100)。ただし、大きな政治的諸課題、とくに遊牧生活全体にかかわるような重大な問題については、当然ながら、部族全体で協調する。これは、遊牧生活の存立の前提となる自由に関して、彼らが経験してきた試練の結果であろう。

一般に、遊牧民の冬営地と夏営地とにおける集団編成は同一のものではない。とくに、北東アフガニスタンのように、冬営地の牧野は一帯に住居する牧民によって共同利用されるのに対して、夏営地の牧野は少数のごく近縁の父系親族で私有専用されるというように、牧野の利用の様式が異なるときには、冬営地の遊牧民の集落のメンバーシップは、夏営地まで維持されることはない。普通、冬営地と夏営地とで、キャンプあるいは共住する集団は、その構成、規模に大きな違いがある。

冬営地では定住的な家屋をつくって、夏営地ではテント生活をするという遊牧民では、冬営地の居住集団の方が人口規模が大きく、集住する傾向がある。夏営地のテント集落の方が人口は少なく、分散している。北東アフガニスタンのパシュトゥーン遊牧民では、はっきりこの傾向が認められる。この冬営地と夏営地との間の居住の様式の違いは、遊牧民の社会形態学 (モース 1981(1906)) のひとつの基盤であるに相違ない。

この冬営地と夏営地の社会のあり方の違いは、西南アジアのイラン系遊牧民でも北部あるいは高地に住居しているもので、越冬が家畜群にとって大きな危険となりうる場合には、より切実な意味をもつ。彼らにとっては、夏営地での生活は、もっとも快

適で食料の豊かな（家畜から搾乳の可能な）、そして彼らの家畜にとっては、もっとも安全で肥育に適したものである。

集住して、気候に恵まれず、牧野や牧草が十分ではない冬の間の生活の緊張は、散開して、快適な高原の十分に豊かな牧野で放牧する夏と強い対照を示す。乏しい資源をめぐる厳しい交渉の必要な冬の生活は、人間関係においても、多くの困難をはらんでいる。女性成員の管理（松井 1993）という点でも、近親者が寄り合うだけの夏営地での生活は、冬営地よりもはるかに緊張が少ない。

この遊牧民の夏営地と冬営地の対照的な社会形態は、最低限でも、狩猟採集民の場合と同様に、とくに集住にともなう社会的な緊張をときほぐす効果が期待できるだろう。男性の攻撃性を社会的に評価するパシュトゥーン社会などにおいては、この社会的な緊張は、重大な破綻に帰結する可能性があるからである。

この議論は、アフガニスタンのパシュトゥーン遊牧民、あるいは西南アジアのイラン系遊牧民に必ずしも限定されるものではない。ベドウィン遊牧民でも、まったく同じ事情がみられるものがある。イスラエルのガザ内陸地方のベドウィンでは、冬季は穀物などを貯蔵しているところに集住して、春になって牧野の状態がよくなると、冬用のテントをたたんで冬営地に収納しておいて、散開していく。冬になると、また戻ってくるわけである（Randolf 1963: 71-73）。上記の北東アフガニスタンを例にして展開してきた議論を、夏営地を牧野の状態のよい季節、冬営地を牧野の状態の悪い季節と読み換えることによって、より一般的に適用可能にすることができる。

ただ、その一方で、モースが指摘しているように、ヨーロッパの山地の移牧民の例を介して、この遊牧民の集中と分散の社会形態学は、「非常に大きな一般性を有する法則」（モース 1981(1906) : 118-119）の帰結ともみなすことができるだろう。この意味では、遊牧民の季節移動を契機とする冬と夏の社会編成の対照的な変異は、遊牧民に特徴的な文化というわけではなく、より広汎に認められる現象の一部とも考えることができるようにも思われる。しかし、あくまでも、家畜を飼養していくうえで、もっとも大きな問題となる気候条件と、その帰結としての牧草の量が、遊牧民の移動を決定的にしており、かつ、より総合的な社会制度のかたちにも重要な働きかけをしているという点では、特殊遊牧民的といってよい特質を備えている。

マダグレブから西南アジアにかけて、多くの遊牧民は、部族社会といって一括される社会を構成し、多くの場合、国家権力とはかなり独立して生活している。分節的な社会構造をもち、その政治分節の各々は相補的対立と呼ばれる原則のうえで互いに平衡を保っている。個人はこのなかで、出自関係に規定されて復讐に加わったり、戦い

に出向くが、一方この制度によって、彼はつねに彼のために復讐してくれる組織をもつことで安全が保証されるわけである。個人であれ、どの水準にある政治分節<sup>ポリティカル・ユニット</sup>であれ、こうして一定の場を与えられ、義務を負うと同時に、安全を保証されるのである。

もっとも、同一の水準にある政治分節<sup>ポリティカル・ユニット</sup>であっても、人口、政治=経済力において同じものはなく、二つの係争中の政治分節<sup>ポリティカル・ユニット</sup>で両者の差が大きいときには、適切な仲介勢力がないと、弱小な政治分節<sup>ポリティカル・ユニット</sup>は粉碎されて、当の地域から逃亡することを余儀なくされる。これは、二つの家族間の争いにおいても同様である。

この遊牧民の主要な社会構造上の特徴をみるかぎり、彼らが父系出自を骨子とする固定的な部族社会を構成していることが、表面上もっとも目立つことになる。しかし、実際的な居住集団やキャンプ集団は、必ずしも出自を最重要の指標として形成されるわけではなく、出自や血縁以外の論理によってキャンプ集団を編成することも多いし、前述のように、遊牧の周年のサイクルによっても離合する。

さらに、よく知られていることであるが、ひとつのキャンプ集団が、ラクダとヒツジ・ヤギ、あるいはウンとヒツジ・ヤギというように、異なる要求をもつ家畜群をふたつながらに生業基盤としているときには、すくなくとも一年のある時期には、その集団は別の遊動を必要とするそれぞれの家畜群に従う人たちを必要とするため、事実上分裂する。東アフリカの牧牛民は、若者が戦士としてウンとともに、キャンプから遠くへと遊動していくことは普通である。ネジュド・ベドウィンのように、ラクダとヒツジ・ヤギの群をともに生業上重視している集団では、男がラクダとともに遠方を遊動し、ヒツジ・ヤギ群は女性や老人の手で放牧される (Janzen 1986: 74)。

この集団編成よりもより個人的な側面においても、遊牧民の社会の可塑的な特質をうかがうことが可能である。

一般に西南アジアでは、遊牧民にある種の階層分化がみられ、群所有者が牧夫を雇用して、自分の家畜群の放牧を任せるという現象が認められる。群所有者(マール・ダール)と、雇われ牧夫(チョバンあるいはシュブン)が分化していて、群所有者は家族内労働で世話することができない多数の家畜を雇われ牧夫に任せることができ、これによって、群所有者は、より大きな家畜の再生産による利益をあげることが可能になるのである。

チョバンとかシュブンという語は、単に牧夫という中立的な意味になることもあるが、雇われ牧夫は、何らかの理由で自分の家畜を失った男であることが多い。群所有者と何らかの親族関係があることもあるが、まったく関係のない場合もある。雇われ牧夫は、群所有者との契約のもとに放牧活動を担当し、賃金の一部として支給される

家畜の仔の一定割合をもとに、自分自身の群を再びつくり出すことができる。西南アジアの遊牧民社会は、何らかの理由で家畜を失った人に、経済的再建のための方途を保証しているといえる。

この群所有者と雇われ牧夫との間の関係も、いたって流動的である。通常、半年ごとの契約になっていて、群所有者、牧夫のどちらからでも、契約の延長を拒否できることになっている。両者が互いに相手に対して不満をもっていることも多く、場合によっては、強い不信感を抱いていることさえある (Beck 1980: 388)。イラン (カシュカイ族) の場合も、トルコ (ユルック族) の場合も、契約の持続する期間はいたって短い (Beck 1980: 322, 338; 松原 1990: 213-215)。群所有者の方で、自分の子供が放牧を担当できるくらいに成長するまで、臨時で牧夫を雇用するということもあるからである。雇われ牧夫も、つぎつぎと条件のよい仕事を渡り歩く (Beck 1980: 346)。群所有者と牧夫という個人間の契約関係においても、固定的永続的というよりも、半年ごとの短期契約をもとにした、限定的で流動的といつてよい特徴が認められるのである。

遊牧社会は、牧草の豊かな季節と欠乏する季節とを二極とする社会形態においても、遊牧キャンプとそれを構成する個々のテント世帯の関係においても、群所有者とそのもとで働く雇われ牧夫との個人的な契約においても、流動的で可塑的であることを特徴としているといつてよい。

家畜を直接世話する牧夫の雇用について、契約期間が短い、あるいは短いことを予想しなければならぬときには、これは家畜管理上重要な意味をもつことになる。この状況は、牧夫が十分な期間、同一の家畜群を担当して、その間に家畜がその牧夫に慣れ親しんでいることを前提とするような、高度に洗練された放牧の技法の発達を妨げる。いつ牧夫が交替しても、その家畜群の管理が問題なく円滑に続けられなくてはならないからである。放牧の技法は、それゆえ、西南アジア地域においては、一定以上の経験があれば、まったく新しい牧夫が担当しても、群の放牧は何の支障もなくおこなわれることを目処とする程度のものである。普通、この経験は、10才すぎの少年でも、遊牧民であれば皆身につけているとみて間違いはない。逆に、この程度の放牧の技法をしか発達させなかったために、放牧において、群の一部あるいは幾頭かの個体が見失われるということが、頻繁に日常的に起こることになる。

放牧の際に家畜を見失い、そのためにキャンプの全員が再発見のために動員されるという事態は、遊牧民のモノグラフにおいてよく報告される。トルコのユルック遊牧民については、「家畜は、よくいなくなる。いなくなった家畜は、気づいた時点で即

座にさがさなければならぬ。遊牧生活を内側からみていると、うせものさがしの連続のようにみえる」(松原 1990: 186)と述べられているくらいである。

こうした家畜の逃亡、失踪、あるいは牧夫の怠慢による見失いといった事態は、遊牧民が遊動を基軸にしてその生活を展開している以上、ある程度は避けることができないようである (Pehrson 1966: 117)。しかし、それでも、かなり長期に生活する夏营地や冬营地には、簡単な家畜囲いをつくることは可能だと思われるが、それすらおこなわれぬ。東アフリカの遊牧民は、遊動中のキャンプにおいても、かなり丁寧な家畜囲いを棘の木の枝などでつくるが、西南アジアの遊牧民では、数ヶ月にわたって滞在する冬营地においてすら、何の囲いもつくられない。ヤギなどで、授乳中の母仔を隔離するために、別々の群をつくることができないときには、母群と仔群とを別の囲いに入れることは、オマーンのベドウィンなどでおこなわれる (Janzen 1986: 77)。搾乳を効率的におこなうために、どうしても必要な措置であったのであろう。

アフガニスタンの中央高地ハザーラジャトを夏营地とするギルザイ系のパシュトゥーン遊牧民のなかには、夏营地に家畜種別の餌場を石で囲ってつくったり、テントの周囲に防風のために石積みをつくる例が知られているが、母仔隔離や新生仔のためといった特殊目的の石囲い以外には、家畜のための囲いはみられない (Bourgeois & Bourgeois 1972: 151)。もっとも数が多くて重要なヒツジ・ヤギの群が、夏の間は夜間放牧していて、キャンプ地から離れた牧野で、牧夫とともに夜を明かすことがその重要な理由と考えられる。

しかし、冬季かなりの強風と積雪をみ、これが家畜の死亡につながることも稀ではない北部アフガニスタンのトルキスタン平原の冬营地においてすら、家畜囲いをつくることがない (松井 1980: 56)。たまたま凹地があったり、崩れかかった土壁が残っていたりすれば、夜間、ヒツジ・ヤギの群をそうした凹地に休ませたり、壁の風下に配置することはあるが、けっして牧民自身がそれに類する、あるいはより効率的な建造物をつくることはない。

ギリシア、トルコから西南アジア地域まで、遊牧民が夏季を中心におこなう夜間放牧においても、家畜群は牧野のただ中で就寝する。牧夫は群のかたわらで外套をかぶって寝る。ヒツジの群は十分に満腹していないときには、夜中でも再び移動を始める (松井 1980: 23-24)。また一般に、交尾期には夜間の活動が活発化する。このため、牧夫は自分の体の一部と、一頭の家畜の脚を、紐で結んでおく。追従性の強いヒツジは、群全部が動くので、牧夫はこれで群の移動からとり残されることはない (松原 1983a: 42-43; 松井 1980: 24)。

このような放牧の様態は、主要放牧家畜であるヒツジやヤギの本来の性向を容認したうえでおこなわれているものだといえる。強風の夜は、風に逆らって動こうとするため、寝場所にいる家畜を頻繁に見まわらなくてはならない。これはなかなかつらい仕事だが、これを怠ると、家畜を見失う。しかし、それでも、家畜を塙や囲いのなかに入れようとは考えない（松原 1990: 187）。

家畜の性向を大幅に認める、遊牧民と家畜との関係は、主要放牧家畜においてだけ認められるものではない。もっぱら騎乗用のウマは、パシュトゥーン遊牧民の夏の牧地では自由に放たれていて、キャンプ毎の牧野の境界を平気で越えてしまう。侵入されたキャンプ地の少年が石を投げて追い返すことになる。ラクダは、両前脚あるいは前脚後脚一本ずつをロープで結んで、歩幅を狭くしておいて、これまた放たれている。それでも、数日するとかなり遠くへ行ってしまう。ウマと違って水辺にとどまることはないので、何日かごとに子供がキャンプの方へ追って返す。ラクダもウマも、必要なときには、捜し出して、キャンプまで追い返さなくてはならない。その不便が明らかでも、拘束しておくことはない。

イヌもやはり放置されていて、キャンプの成員以外に猛烈な攻撃を仕掛ける。遊牧民のキャンプのそばを通る車にさえ、狂暴に体当たりする。アフガニスタンのパシュトゥーン遊牧民のイヌは、餌も名前も与えられないが、自らの帰属するキャンプにはきわめて忠実で、牧夫のもっている杖の主要な用途は、ほかのキャンプのイヌの攻撃から身を守ることであるといえる（松井 1989: 165-166）。多くの牧夫が、脛にイヌによる咬傷の跡をもっている。

モンゴルでは、婚入してきたものがもっとも用心しなくてはならないのは、その世帯で飼われているイヌだといわれるらしい。しかし、モンゴル牧民のイヌとの関係は、ずっと親密で、牧羊や狩猟にかなりの働きを期待されているようである（張 1986: 193-196）。イヌの悪い性向は、正されるし、牧民と同じ食べ物を与えられて、大切にされる。モンゴル牧民にとって、ウマとイヌとはもっともよき友であるとされる。

しかし、西南アジア地方から眺めると、イヌは牧羊犬というような存在からは程遠い。トルコのユルック遊牧民のイヌも、家畜群の側で餌を与えて群から離れないようにするとはいえ（松原 1990: 259）、イヌが放牧についてくるかどうかは、イヌの自主性に任されている（松原 1990: 65）。家畜群をまとめるとか、群から遅れる個体を追い上げるといったことは、一切しない。

イヌに何らかの活躍の場があるとすれば、夜間オオカミの襲来の見張りを勤めるくらいであろう。これとても、複数でやって来るオオカミに対しては、ほとんど戦力と

しては期待できない。イスにはこれといった訓練をすることもなく、家長が来客のおりに客をテントに招き入れるときには、その命令に従って吠えるのを止める程度のしつけが認められるくらいである。

放牧家畜を柵や囲いのなかに入れず、家畜一般について、その本来の習性のままに飼うという遊牧民の基本的な方針は、家畜が何らかのおりにいなくなって、そのためにまた捜さねばならないことを、あらかじめ想定したうえのものだといえる。家畜をつれて遊動生活をおこなうためには、この程度のリスクを見込んでおく必要があるということであろう。

そして、家畜飼養のこの方法と家畜に対する態度とは、遊動生活の帰結というよりも、遊動生活とともに発達してきたものと考えられ、遊牧民の生活のなかに本来的に組み込まれている体系的な粗放さ、あるいは一貫した柔構造ともいうべきものをもたらしているように考えられるのである。遊動性をひとつの軸としている遊牧生活は、家畜をその性向のままに放し飼いによって実現されるため、そのための諸々の結果を引き受けざるをえないのである。これは、遊牧の自由を、一定の生態学的技術的条件のもとで獲得するためには不可避なことであったといえる。

しかし、これを遊牧生活の否定的な側面とだけ判断することもできない。ベドウィン遊牧社会の諸相から、家畜が人間社会から容易に離脱してしまうことを、社会的な統合の強化のために積極的に用いている例を見出すことができる。ナイル東岸からスエズ湾・紅海の奥までをテリトリーとするマアザ・ベドウィンでは、旱魃で牧野の状態がどうしようもないくらいに劣悪になり、ラクダの放牧がうまくいなくなると、ラクダを放して自由にしてやり、ラクダの思うように行かせる。ラクダは自分で牧草の豊かなところへと移動して、生き延びるといふ。ここにも、彼らが家畜本来の性向によせる信頼をみることができる。このようにして放たれたラクダは、ハAMIL（複数、ハマル）と呼ばれる。

彼らマアザ・ベドウィンは、ラクダを叙述するための精細な語彙の体系を共有しているので、旱魃が終わったら、ラクダ捜しがおこなわれ、ハマルになっていたラクダを連れ帰ることになる（Hobbs 1989: 36）。ラクダは完全に野性に戻ってしまうことはないといわれる。こうして、すぐいなくなるけれども、ラクダはかえってその生活力のゆえに、遊牧民の信頼をえているのである。

これだけにとどまらない。キレナイカ・ベドウィンについては、失踪したラクダの探索は、ほかのキャンプを訪問する絶好の名目になるというのである（Peters 1990: 33）。いなくなった自分のラクダについて情報をえつつ、つぎつぎと別のキャンプを

渡り歩き、数日ずつ泊まっていくのである。もっとも、よそのキャンプに足を踏み入れて、お茶も飲まずに出ていくことは、そのキャンプに対して大変失礼になるというベドウィンのホスピタリティのゆえとはいえ、ラクダ搜索はほかのキャンプ訪問の口実にもなっていると思われるふしがある。北の方へ去ってしまったラクダを捜すのに、西の方へ出かけていくということも稀ではないらしい。そればかりか、せっかく捜し出したラクダも、泊めてもらうテントの外に放置しておくので、また翌朝になるといなくなっているということすらあるらしい。

これらの事態は、明らかに、失踪したラクダを捜すという営為を、ほかのテント集落を訪問して社会的連繫をつくりだす積極的な契機にしようとするベドウィン社会のメカニズムの存在を示唆しているといえる。遊牧社会がどうしても担わなくてはならない、失せた家畜を探索するという重荷に、明確な方向を与えることによって、より高い社会的統合をつくりだしている例だとみなすことができよう。

遊牧生活は、季節的に最低二つの牧野を使い分け、その間を周年かなり規則的に移動することによって成立する。遊牧民自身がこの移動の自由に強い愛着を示すことはよく知られているが (Ahmed 1981)、この自由は遊牧社会が地理的に離れた生態的条件の異なる最低二つの牧野の使用権とそれらを結ぶ道筋を家畜とともに通る権利を確保して、はじめて享受できるものである。このために、遊牧社会は住居をはじめとする物質文化を軽量簡素化し、財を家畜や土地などに集中して遊動のための前提条件を満足させ、さらに、居住地において、政治的に一定以上の自治と自立をおこなっていないなければならない。むしろ、移動に適した社会の体制を維持していることが、それぞれの土地における定着民を中心とする地域的な政治権力からの離脱、遊牧民自身の政治的自立を可能にしているという面もあると思われる<sup>7)</sup>。政治的に自立しているからこそ自由に移動できるのであるし、自由に移動できるゆえに地域的な支配勢力から自立していくことができるのである。

遊牧社会が、この移動のための自由を実現するために引き受けなければならなかった負荷についてはすでに述べたが、その負荷さえ、社会統合に有効に用いられる場合があるのである。

自由をめぐる遊牧社会の諸特質を検討してみると、定着化がなぜ遊牧民の文化を一挙に圧殺してしまうのが明らかになる。定着化は、移動の自由、政治的な自治自立という、互いに他を励起する遊牧の本質的な二要素の全面的な否定であり、遊牧生活の本質を否認するものであるからである。ただ、近代的な軍隊とその装備をもってしても、遊牧民を強制的に定着させるのに有効にそれらを動員することができるように

なるのは、西南アジアの先進地域でも、ようやく1960年代になってからであった (Beck 1986: 26, 252以下)。

## 5. おわりに

西南アジアの遊牧民についての1978年以來の野外調査をもとに、新しい視点から、遊牧民の文化的特質を措定しようと試みた。これまでの遊牧民あるいは遊牧全体についての研究は、生態学的視野からおこなわれてきた。この角度からの研究は、すでに相当の蓄積をもち、牧野の生態学的条件とその利用・所有のあり方との対応関係を考察する、すぐれた社会生態学的な研究成果 (Rao 1992 など) を生むようになっていく。

本論考は、これまでの生態学的遊牧研究から独立したかたちで、遊牧民の文化の特質を把握するための新しいアイデアの提示をまず第一の目標とした。遊動性を軸にして、交換・交易と略奪とを同じスペクトルのなかに位置づけること、家畜とともに動く季節移動は遊牧民にとってページェントであること、集団編成の季節による隔差とその社会形態学のもつ意味、世帯間結合や個人間契約の流動性、遊牧民の政治的自立と移動の自由の結びつき、自由を手にする 것과不可分の関係にあると思われる遊牧民の対家畜関係のあり方、遊牧社会の体系的な粗放さ、あるいは一貫した柔構造、これらは西南アジア地方を中心とする地域の遊牧民の文化の記述分析のために重要と思われる新しい手がかりである。

これらの新しいアイデアから、西南アジアの遊牧民についての、さらなる調査研究が展開されることには、いくらかの確信をもっている。しかし、本論考を閉じるにあたって、これらの諸特質によって、遊牧の文化的特質を十分普遍的に捕捉しえたという見通しをえるにはいたっていない。生態学的な基盤を離れたところに、遊牧について、ある程度以上普遍的な文化的特質を措定することには困難があるのだろうか。

一応ここに提示したアイデアを今後の野外調査において再検するとともに、より広汎精細な文献の読み込みによって、さらなる探究を続けたい。

## 注

- 1) イラン系遊牧民と、その周辺の遊牧民を中心にすれば、その多くがイスラームを奉じている。さらに、北アフリカから中国西辺の遊牧ベルト地帯においても、ほとんどの遊牧民はム

- スリムであるといつてよい。このため、遊牧民の文化のなかに、共通のイスラーム的要素を見出すことはむづかしいことではない。しかし、本論考は、あくまでも遊牧の文化的特質に焦点を当てているので、あえてこれにはふれない。イスラームに由来するのではなく、あくまでも遊牧という生活のあり方に由来する文化的な特徴を抽出しようとするからである。
- 2) まったく交換と無縁な遊牧民は、東アフリカにみられるように、自らも農耕をおこなっている。牧畜生産物、それも自ら生産したものだけで生活している遊牧民は、例外的存在といつてよい。その例外についてさえも、バミール高原のキルギズ族のように、歴史的に理由を説明することができるものがある。
  - 3) 家畜の個性性については、弘前大学人文学部教授・北村光二氏との議論に負うところが大きい。
  - 4) 実生個体には、もちろん雌雄両方がある。雌株では、実が食用に値するかどうかによって、そのまま利用するか、それとも伐採して材木にするかが判断される。雌株の場合には、まず雌のナツメヤシ園を受粉するのに必要な数が考慮される。余剰の雌株は伐採してから材木にされる。ただ、臭いが少なく、雌花を受粉させる能力が著しく低いが、食用にできる雄花をつけるものがあり、これはまったく別の用途のために保護されることになる。
  - 5) 西南アジアから離れるが、ギリシアの遊牧民サラカッチャニの移動を活写している記述を引用しておきたい。「牧夫たちが自分たちの堂々たる姿を誇らしげに人びとの前にしめす最大の舞台は、春と秋の季節移動の道中である。ヒツジやヤギを連れ、家財道具をロバの背に積んで行く一週間から十日ほどかかる「行列」であるが、彼らはこの機会にできるかぎりの盛装をする。とくに、春の夏営地への移動に際しては、家畜にあらたにたくさんの鈴をつけ、『マナリ』と呼ぶ愛玩する仔ヒツジの首には飾りひもをめぐらし（これは邪視除けの効もある）、身づくろいする。牧夫が仕立屋で服を新調するのも、伝統的に、この春の旅の前なのである。入念に口ひげをととのえ、一張羅の服を着こみ、『コンボロイ』（=手慰み用の数珠）を手にもって、胸を張って馬（といってもロバと背丈はさほどかわらない）に乗るとき、牧夫のからだはまぎれもなく『見せる身体』になるのである」（野村 1983: 195）。
  - 6) このページントという概念については、多くを海野弘の著作に負っている。そのなかでも、もっとも直接かわりのあるものを文献表にあげておく（海野 1979; 1983）。
  - 7) これは、遊牧民についてのみ限定されることではない。ハルマヘラ島（インドネシア）の沿岸部の農民も、過度の移動性のために、土着の首長でさえも政治的に把握しにくいと報告されている。何かあると、すぐに、出ていく、というのだが、住民の過度の移動が、政治的支配の障害になるのは確かであろう（Hueting 1921: 240）。

## 文 献

- Ahmed, Akbar S.  
 1981 Nomadism as Ideological Expression: The Case of the Gomal Nomads. *Contributions to Indian Sociology* 17(1), 123-138.
- Barth, Fredrik  
 1964 *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Beck, Lois  
 1980 Herd Owners and Hired Shepherds: The Qashqa'i of Iran. *Ethnology* 19(3), 327-351.

- 1986 *The Qashqa'i of Iran*. New Heaven: Yale University Press.
- Bourgeois, Jean & Danielle Bourgeois  
1972 *Les seigneurs d'Aryana: Nomads contrebandiers d'Afghanistan*. Paris: Flammarion.
- Delaney, Carol  
1991 *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press.
- Fukui, Katsuyoshi  
1979 Cattle Color Symbolism and Inter-tribal Homicide among the Bodi. In Fukui, K. & D. Turton (eds) *Warfare among East African Herders* (Senri Ethnological Studies 3), pp. 147-177.
- Hobbs, Joseph J.  
1989 *Bedouin Life in the Egyptian Wilderness*. Austin: University of Texas Press.
- Huetting, A.  
1921 De Tobeloreezen in hun denken en doen. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 77, 217-358.
- Janzen, Jörg  
1986 *Nomads in the Sultanate of Oman: Tradition and Development in Dhofar*. Boulder: Westview Press.
- 松原正毅  
1983a 『遊牧の世界——トルコ系遊牧民ユルックの民族誌から—— (上)』中公新書683, 中央公論社。  
1983b 『遊牧の世界——トルコ系遊牧民ユルックの民族誌から—— (下)』中公新書684, 中央公論社。  
1990 『遊牧民の肖像』角川選書204, 角川書店。
- 松井 健  
1980 『パシュトゥーン遊牧民の牧畜生活——北東アフガニスタンにおけるドゥラニ系パシュトゥーン族調査報告——』京都大学人文科学研究所調査報告33, 京都大学人文科学研究所。  
1984 「Baluch nomadism 再考——アフガニスタン Pashtun 遊牧民との対比から——」『西南アジア研究』22, 44-61。  
1989 『セミ・ドメスティケーション——農耕と遊牧の起源再考——』海鳴社。  
1991a 「バルーチ族のヤン文化」田中二郎・掛谷 誠編著『ヒトの自然誌』pp. 193-212, 平凡社。  
1991b 「バルーチスターン・マクラーン地方の農業と社会」阪本寧男編『インド亜大陸の雑穀農牧文化』pp. 279-343, 学会出版センター。  
1993 「インド北西辺境における性愛のテーマ」須藤健一・杉島敬志編『性の民族誌』pp. 76-97, 人文書院。
- モース, マルセル  
1981 (1906) 『エスキモー社会——その季節的変異に関する社会形態学的研究——』未来社。
- 野村雅一  
1983 『しぐさの世界——身体表現の民族学——』NHK ブックス429, 日本放送出版協会。
- Pehrson, Robert N.  
1966 *The Social Organization of the Marri Baluch*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Peters, Emrys L.  
1990 *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Randolf, Richard R.  
1963 *The Social Structure of the Qdiiraat Bedouin*. Ph. D. Thesis, University of California.
- Rao, Aparna  
1992 The Constraints of Nature or of Culture? Pastoral Resources and Territorial Behavior in the Western Himalayas. In Casimir, Michael J. and Aparna Rao (eds) *Mobility and Territoriality: Social and Spatial Boundaries among Foragers, Fishers, Pastoralists and Peripatetics*, pp. 91-134. New York—London: Berg Publishers Limited.

Tapper, Nancy

1973 The Advant of Pashtun *maldars* in Northwestern Afghanistan. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 36(1), 55-79.

海野 弘

1979 「都市とスペクタクル2 魚屋のページェント」『現代思想』7(2), 16-23。

1983 「路上の肉体と書齋のことば」『図書』405, 2-6。

張承志

1986 『モンゴル大草原遊牧誌——内蒙古自治区で暮らした四年——』朝日選書301, 朝日新聞社。