

現代ブータンにおける屠畜と仏教 —殺生戒・肉食・放生からみる「屠畜人」の現在について—

宮本万里

人間文化研究機構地域研究推進センター研究員／
国立民族学博物館研究員

0. はじめに

ブータン研究において、これまで社会内部の階層構造や内婚集団について描かれた資料は非常に限られている。70年代以降徐々に蓄積されてきた社会科学および人文学的調査においても、言語集団の多様性や、標高差が生み出す生業のパラエティがしばしば注目される一方で、この社会における階層性や差異の構造が明示的に描かれることは稀であった。仏教国であるブータンはインドゥー世界との対比のなかで、比較的平等性の担保された均質な社会として描かれてきたのである。

しかし、私たちが現在目にしているブータン社会の姿は、数十年前までは多分に異なる様子を見せていたようだ。特に第三代国王による社会改革(1952年)以前には、封建的な地主—小作関係が維持されていたことが指摘され、奴隷制の存在も言及されている[Rose 1977]。ローズがこの地で調査を行う以前、ブータンの近代化前夜¹⁾にあたる1958年に植物調査を行った中尾佐助(1959)は、ブータンの社会階層について興味深い記述をのこしている。中尾は後に「開明君主」や「近代化の父」として知られる第三代国王がブータン内部で社会的に抑圧されてきた人々を「解放」していく様を、ある屠畜人の事例をとりあげて以下のように記述している。少し長いが引用してみよう。

「…近代教育を受けた王様は狩りが好きで、今までの禁制に背を向け、狩りのだいたいご味を追って鉄砲をとりあげたところだ。だがこの最上流の人の狩りの流行は思いがけない社会改革をもたらすことになった。動物を殺し、それを解体するために、今まで貴人の前に顔を出すことすら禁じられていた屠殺者が、貴

人の狩りに欠くべからざる従者として必要になってきた。王様と屠殺者がいっしょに山野を歩き、食事をともにして親しく話し合ってみると、いままで人間あつかいされなかった屠殺者も、そのうちの秀れた人物は王様に強い印象を与え、この階級も人間的価値を認められることになった。そして王様はこの特殊階級を解放するとともに、そのうちの一人を登用して、自分の近臣のうちに加えた。いままでさげすまれていた階級の人が、いまや隆々たる勢いの家臣になり、いつ大臣に任命されるかもしれないという情勢は、旧慣になじんだブータンの上流階級にとって空前のでき事だった。彼らも民衆もこの現実を知って、従来の態度を変えはじめた。王様はこうして法律のみならず、社会的にもこの特殊階級の解放を大きく指導していた。」(中尾 1959: 144)

中尾が示した事例は、当時屠畜者に対する根強い差別があったらしいことと、その階層に属する者の一人が超越的な権威としての王によって徴用されたことで同階層に対する社会的な評価が変容した可能性をあらわすものだった。屠畜人がインドゥー教の職分制におけるジャーティあるいは江戸時代の日本の身分制のように固定的に存在してきたと想像した中尾は、他の職人階層に関しても比較的固定的なものとして想定していたようだ。

ここで中尾は独自に「カースト制度の比較」とした表をまとめており、そこでは「役人」と「農民」が同じ社会階層であり、内婚関係にある一つのジャーティとして描かれ、その下に「大工」・「左官」・「キジャ」・「カジャ」が並列し、個々の職業集団が内婚集団として括られている。またその下

に「チベット商人」が位置づけられ、その下に選民として「ト殺者」が、さらに下に「ドレイ・囚人」という区分が位置づけられる。

しかし、ブータンにおける職業集団は、果たしてヒンドゥー社会におけるジャーティのように、職業の世襲と内婚制度を伴い明確な境界を持つ固有の社会集団として想定しうるものであったのだろうか。

本稿では中尾によって「特殊階級」として位置づけられた屠畜人（およびその仕事としての屠畜とその結果としての肉食）に焦点をあて、それが現在どのような人々によっていかに構成されているのかを、ブータン各地での聞き取り調査から得られた情報をもとに考察してみたい。

1. 「屠畜人」とは誰か

・屠畜と「チベット人」

ブータンの村落社会においては、家畜の解体処理という、多くの場合屠畜に関連付けられる技術は、必ずしも屠畜人によって独占される作業ではない。それは、一般の村人が身に着けている生活の技術であり、家畜が自然死あるいは滑落などの事故で死亡すると、その所有者は多くの場合自ら解体処理し、内臓や皮も余さず活用する。牧畜村だけでなく、農耕を生存基盤としつつ数頭の家畜のみを維持する有畜農村においても、村人が竹で編んだシートを広げて家畜の解体・加工作業を行っている場面にはしばしば遭遇する。ブータンにおいて「屠畜人（マケップ）」とそれ以外を区別する境界は、やはり家畜を自らの手で殺すか否かという点にかかってくるといっていだらう。

それではブータンの社会において屠畜という仕事を担ってきた人たちは、固有の歴史や名前を共有する強固で境界の明確な職業集団や内婚集団として構成されてきたのだろうか。屠畜人の出自に関しては、栗田がブータン西北のガサ県ラヤで行った調査の報告論文において、屠畜の担い手を「チベット人」として同定する人々の語りを拾っている〔栗田 1986〕。そうした語りは、ハ県の牧畜村においてもみることができた。

ハ県の中心となるハ谷は、南部が牛を飼う牧畜民、そして北部がヤクを飼う牧畜民によって構成されている。この北部地域に暮らすヤク飼育の牧畜民 A 氏（男性・50 歳）は、現金収入を得るた

めにヤクを屠る必要のある時はいつもハ谷北部にある K 村の B 氏（男性・故人）に依頼してきた。彼は K 村がチベット系の移民で構成された村であり、屠畜人の B 氏は「チベット人」だったと説明してくれた。ヒマラヤ地域におけるチベット系移民の移住時期はさまざまである。ブータンでは 17 世紀にドゥク派政権を築いたシャプトウン・ンガワン・ナムギャルのように古くから仏教僧や貴族階層が布教やチベットでの政争に敗れるなどの理由で亡命・移住してきており、またチベットの中国共産党支配に対する民衆蜂起がラサで起こった 1959 年前後には新たに多くの難民が流入している。K 村の住民がどの時代の移民によって構成されたチベット系コミュニティであるかは明らかではないが、財力やネットワークのある貴族階層や施主のいる高僧たちを除き、土地や仕事や資金といった資源をもたずに流入した多くのチベット系移民が、貧困のなか、当初人々の好まない仕事を引き受けることで生活を支えたとする理解は、少なくともブータン西部では比較的一般的となっているようだ。

・屠畜とムスリム

しかし、屠畜を担当していた「チベット人」の B 氏が亡くなると、同村から別の屠畜人を確保することは既に困難となっていた。そのため、A 氏はその後、代わりとなる屠畜人をインドから来た労働者に求めている。

「ダーリーワラー」、つまりヒンディー語で「髭のある男」を意味する呼び名で呼ばれるこの男性はイスラーム教徒（ムスリム）であるため、牛やヤクの屠畜に対する宗教上の禁忌はないと理解されている。彼は道路建設工事の労働者としてハ県へ入り、2008 年以降 A 氏に屠畜を依頼されてきた。牛に対する信仰やそれに伴うタブーがないイスラーム教徒たちは、インド国境地域に於いてはしばしば屠畜人として活用されてきたようである。例えば、2006 年に政教分離が決議されるまでヒンドゥー教を国教としてきた隣国ネパールでは、国内での牛の屠殺は厳しく制限されていたため、不要な牛はしばしば国境まで連れてこられ、ムスリムの手によってインド側で屠畜処理されたとされる²⁾。ブータン西部におけるハ県の事例は、こうした慣習が受容されつつある状況も示している。

・屠畜と高地民

他方で、屠畜人を高地民のイメージと重ね合わせて語る事例もみられる。ワンディポダン県のシャー地域出身のC氏（女性・30歳）の出身世帯は、第三代国王による農奴解放以前は多くの使用人を抱えた地主であった。彼女の家では毎年冬に行われる法要の際に必ず豚を1頭屠っていたとし、そのために毎年高地から特定の男性を呼び寄せていたという。その屠畜人はワンディ地方の言葉で「ラガップ」（高地民の意）と呼ばれていた。彼は屠畜の報酬として自ら屠った豚の肉から好きな部位を5～6kgほど与えられ、食事と酒を振る舞われた³⁾。この「ラガップ」は、いつも飲酒が過ぎて泥酔し場所の間わず眠るため、しばしば彼女やその母親を苛立たせたという。彼女の家族はブータンの他の地域と同様にアラといわれる蒸留酒を作るが世帯の成員は誰も酒を飲まず、それは神々への供物および客人へのもてなしに使われるのみである。この地域では飲酒に対する自制心が評価され、酒飲みはしばしば侮蔑の対象となるが、ラガップに対する眼差しにも同様の傾向がみとれる。

しかし、法要のたびにこうしたラガップを呼ぶ習慣も現在は途絶えている。他の多くの自治体と同様に、近年の仏教僧たちによる積極的な説法をとおして屠畜や殺生に対する忌避感が高まると、彼女の家を含む地域全体において豚の自家飼育が放棄されたからである。そのため、従来のように法要のたびにラガップを呼ぶ必要はなくなった。だがブータンにおいて特徴的であるのは、後にも述べるように、豚の飼育や屠畜が仏教的な罪とされ忌避される一方で、他方では肉食（にくじき）の習慣は仏教信仰と共存可能だとみなされていることだろう。C氏の村においても法要に肉が必須である状況は変わらず、村人は養豚の代わりに町の市場で豚肉を購入する消費者へ転じることとなったのである。

このように、「チベット人」や「高地民」、あるいは「インド人ムスリム」を屠畜人として表象する事例は、西ブータンにおいては比較的一般的であるようだ。それは、屠畜という行為を自らの生活世界から切り離された「他者」に依存することで、仏教的に罪深い行為である殺生（屠畜）から自身や自らの属する共同体をできる限り遠ざけよ

うとする営為としても捉えることができる。

・彼らの内なる屠畜人

このように、ブータンにおいては、屠畜を「他者」に依存することで、牧畜業を生業として成り立たせている牧畜民が一般的であるようにみえる。しかし、他方で、ティンブー県北部の牧畜民のなかには、屠畜人を村の内部から調達すると述べる人々もいる。ティンブー県北部はハヤガサと同じくヤクを飼育する牧畜民の多い地域である。この地域でヤクを飼うD氏（男性・43歳）は、ヤク肉を売るために屠畜を必要とするとき、同じ村内の若者に依頼するとする。その若者たちは村内で十分な農地や特定の仕事を持たず、不安定で流動的な存在であり、同時に冒険心があり、当座の現金を得るためには仕事の種類を選ばない者として説明される。依頼人が対象のヤクを村のはずれに繋いでおくと、屠畜を依頼された若者たちは夜明け前にヤクを屠って去る。屠畜人は屠畜の現場を他の村人や牧畜民に見られることはなく、また村人も直接目にする必要がないのだ。D氏の事例では屠夫はヤクを殺すことが仕事であり、解体作業は行わない。したがって、殺されたヤクの血抜きをして解体する作業は雇用主自らが行うことになる⁴⁾。

D氏によると、屠畜を担当する若者たちには1頭につき2000ヌルタムが支払われる。しかし、若者たちが同じ村の人間であると説明する一方で、D氏はその若者の名を知らないと言い、明らかにすることはなかった。こうした状況から示されることの一つは、現代ブータンにおいて生物の命を奪う屠畜という行為が明確な忌避の対象となっているということであり、二つには、それゆえにその行為者の名は伏せられるべきと考えられているということである。

ブータン社会において、「屠畜人」がしばしば「チベット人」であり、「インド人ムスリム」であり、「高地民」であり、ときに「無謀な若者たち」であったという事実は、この仕事に従事する人々が、しばしば匿名的で、代替可能で、かつ不可知の存在とされてきたということを示してはいないだろうか。そして、そのことは同時に雇用主や屠畜の依頼人自らが屠畜人となりうることを示唆する。屠畜の事実が共同体の成員や外部の人間に知られる

ことなく、その従事者の匿名性を維持することを当然、あるいは必要と考える社会においては、実際には依頼主であるD氏自身が匿名的な他者として実際の屠畜作業を担うことも可能であるからだ⁵⁾。

2. 屠畜をめぐる文化の政治

このように、西ブータンでヤクを飼う牧畜民たちを対象とした聞き取りからは、屠畜人としての匿名の第三者の存在を示唆しつつ、自らの屠畜行為への関与を注意深く否定しようとする人々の姿を見ることができる。それでは、屠畜忌避という人々の態度はいかなる文化的あるいは社会的状況を背景として生起しているのだろうか。背景の一つとして考えられるのは、ブータンに根付く仏教信仰とそれを支える僧院組織の活動の影響である。

殺生をしないということは仏教教義の根幹をなす教えであり、殺生は現世における最大の罪となる。パロ県でヤクを所有する牧畜民（76歳・女性）は、マケップ（屠畜人）を「罪を生む男」と呼び⁶⁾、そうした宗教的な意識が人々の間に深く根付いていることを示唆していた。また、仏教僧たちによって近年盛んに行われている大規模な灌頂儀礼や、古くからの養豚の習慣の放棄を促す説法は、屠畜者に対する社会的なスティグマを一層高めているようにみえる。

しかし、屠畜忌避はすべての牧畜民にとって適用可能なわけではない。特にブータン北部の牧畜民にとってヤク肉がバターやチーズなどの乳製品以上に重要な現金獲得源となってきたことを考慮すると、牧畜民と屠畜の関係は切り離して考える方が困難である。

実際に、ブータン東端に位置するタシガン県の事例は、その関係性が強く認識されていることを示している。この県のメラ・サクテン両郡の住民は古くにチベットから直接入植したとされ、牧畜を生業としながら独特の民族衣装や慣習、言語を維持し、独自の文化的単位を構成してきた。そして、西ブータン等他の地域とは異なり、彼らが屠畜行為を担っていることは十分に隠されることはなく、地域住民にとっては周知の事実として認識されてきていた。しかし、屠畜人として同定されることを、メラ・サクテンの人々が甘んじて受け

入れてきたかという、そうではないようだ。

2013年1月のクエンセル紙⁷⁾では、サクテン郡の副郡長の言葉を引用しつつ、地域内で流通・販売されている肉類が、常にメラ・サクテンの牧畜民の手で屠畜されているかのように表象されることに対して、不満が出ている状況を描き出している [Wangdi 2013]。同副郡長は、タシガン県の人々が実際の屠畜場所や屠畜人に関わらず、常にメラ・サクテンの人々を屠畜人として想像してきたとし、地域における文化表象のありかたに疑問を呈していた。そうしたなかで、タシガン県会議と各郡会議では、メラ・サクテンの人々に関する民族表象や文化表象を是正し社会的なスティグマを拭くことを一つの目的として、域内での屠畜行為を禁止する決議が行われたのである。

ブータンの地方政治では、県知事や郡長らからなる県議会を最高決定機関とし、その下に郡長と村代表および各省庁の駐在員や学校教師らから構成される各郡議会が設置されている。絶対王政のもとで長らく中央集権的に管理されてきた地方行政も、近年の分権化政策のなかで一定の自治権を発揮できるよう制度化が進められ、従来の開発事業の検討以外にも県知事や郡長および各議会が独自の判断で条例や規制を提案する事例も増えている。特に日常生活慣習や信仰に関わる部分は、中央政府の方針とは直接的に対立しない領域とみなされ、しばしば個別の条例が制定されてきた。

しかし実際には、それらの検討項目はしばしば省庁によるキャンペーンやプロパガンダ、あるいはジェー・ケンボラ宗教界の指導者たちによって発せられた説教や啓蒙に呼応している場合も多い。例えば、筆者の調査村である東ブータンの牧畜村では、仏教僧によって広められた殺生に対する宗教的な忌避感が、結果的に県知事と郡議会による屠畜規制へと反映され、村落共同体の内部においても、牛の売買についての新たな価値規範を再構成していった [宮本 2008]。また、中央ブータンの焼畑耕作民の間では、保健省による飲酒の弊害に対するさかんな啓蒙活動に呼応して、郡会議や村落会議が自主的に自家製酒製造に対する規制を導入している [宮本 2012]。

そうしたなかで、メラ・サクテンの人々も郡議会および県議会が独自に屠畜規制を導入した形となった。メラ・サクテン郡の郡議会の代表者たち

は明らかに郡外や県外の人々のまなざしに意識的であり、仏教の教えを守る「よき仏教徒」としての共同体の自己像を改めて外部に表象することが必要だと考えていた。他方で、肉畜としてのヤクを重要な現金収入源としてきた高地の牧畜民たちにとって、屠畜禁止という決定は自らの生存基盤を直接的に脅かすものであった。県外のブータン人の眼差しを避け、自らの生存基盤を維持するため、牧畜民が取りうる選択肢は限られていた。彼らは肉畜の市場を、国境を越えた隣接地域であるインドのアルナーチャル・プラデーシュ州に求めたのだ⁸⁾ [Wangdi 2013]。

屠畜禁止の条例によって行き先を失った肉畜用の家畜たちは、国境を越えることで再び資源化されることとなったのである。

3. 食肉市場の拡大

このように、牧畜という生業における屠畜の仕事が極端に忌避され、ときに地域外へと持ち出されるなか、それではブータン社会に深く根付く供儀と肉食の習慣はどのように変化しているのだろうか。

仏教世界としてのブータンでは、隣接するインドゥー世界やイスラーム世界とは異なり、特定の家畜（例えば牛や豚）の摂取や接触に関する禁忌はみられない。ブータン国内の飲食店では牛肉、豚肉、鶏肉の提供が一般的であり、電力設備のない村落地域においても乾燥させた牛肉あるいは豚肉は常備されていることが多い。こうした肉類の消費量は近年の経済発展に伴い増加傾向にあることが指摘されており、例えばニードゥップらの報告では2000年以降の5年間で消費量は3倍に上昇したと記されている [Nidup 2011]。

上述のタシガン県においても、屠畜禁止令が出されたからといって人々の肉食の習慣が放棄されたわけではなかった。屠畜を禁じられた牧畜民たちが家畜を国外に連れ出すことを余儀なくされた一方で、この地域の食肉販売店は食肉を国外から輸入する必要に迫られたのである。しかし、こうした傾向はタシガン県に限ったものではなかった。全国的にみても、国内の市場で流通する牛肉の75%、豚肉については97% [Nidup 2011] が輸入に依存していることが報告されている⁹⁾。

つまり、ブータンでは殺生を忌避する感覚と肉

食とは一般に矛盾しないものとして共存してきたといえるだろう。国内での屠畜忌避と運動する輸入量の増加は、屠畜人の匿名性が高まるほど肉食への障壁が下がっている様子を示しているようにもみえる。それはつまり、殺生が特定の個人の欲求に答えるために、その特定の個人の認識のもとで行われたのではないという、仏教教義における三種浄肉（さんしゅじょうにく）¹⁰⁾ の条件に合致するものである。こうした教えは、ブータン国内においてもしばしば取り上げられ、人々の肉食の習慣を後押ししている¹¹⁾。ダーヴィルら [2010] も指摘するように、家畜を食肉として輸入するという手法は、現代ブータンにおいては、人々が肉食と殺生忌避の双方を共存させるためのほとんど唯一の方法となっている。

こうした状況の中で、ブータンの牧畜民の生活から屠畜に関わる仕事が急速に切り離されており、牧畜民や農民のなかに匿名的な他者として存在してきた屠畜人もまた、その役割を奪われつつある。他方で、政府は同時に屠畜及び精肉販売を専門的な職業として位置づけるための制度整備を試みてきた。その一つが2001年の畜産法であろう。この法令では、屠殺手順の標準化や屠畜場の整備を義務付けることによって、それまで顧みられることのなかった食肉の衛生基準についての啓蒙を試みている¹²⁾。しかし、屠畜場の建設が例え経済的に可能であったとしても、そのための土地の売り手を見つけるのは難しく、また近隣住民の合意を得ることも容易ではない。つまり、ブータンにおいて食肉を自給できる環境は日々狭められているといっていいただろう。

4. 放生実践の広がり

それでは、ブータン社会において家畜の屠殺と仏教信仰がこれほどまでに結び付けて語られるようになったのはなぜであろうか。その契機となった出来事の一つとしてツェタ（放生¹³⁾）の概念が広く社会に共有されたという点是否定できないだろう。ツェタを広く知らしめた僧侶の一人が、インドのカリンボンにある最古のブータン寺の長であるラム・クンザン・ドルジである。この高僧は、食肉用に処理される予定の牛を放生として買い上げ、その行いがブータンにも広く知れ渡ったのである。



写真1 ハ県近郊でヤクを世話する牧夫と所有者一家 (2013年宮本撮影)



写真2 ティンブーの精肉店 (2013年宮本撮影)



写真3 ラム・クンザン・ドルジによって家畜の屠畜場所に建立された仏像とツェタの説明書き (2013年宮本撮影)



写真4 家畜の屠畜場であった場所に作られた仏像と仏塔 (2013年宮本撮影)



写真5 仏像の足元に置かれた雄牛の像 (2013年宮本撮影)

クエンセル紙によると、最初の契機は2000年の終わりであり [Rai 2002]、その後2001年にはブータン国内でも放生の功德を積んだ。この際、ブータン仏教界の長であるジェー・ケンポも賛同し共に購入代金を支払ったとされる。クンザン・ドルジによる放生の実践が広く知られるにつれ、ブータン国内では屠畜予定の家畜をこの高僧の手に委ねようとする者が現れ、なかには救済された家畜のための放牧地を寄付する者もいたとされる [Rai 2002]。同僧は活動を活発化させ、放生のための資金を集めるためのトラスト・ファンドも設立した [Gyaltsen 2002]。こうして2002年までに100頭以上の牛が救済され、寄贈された放牧地に放たれている [Rai 2002]。家畜は牛に止まらず、ヤクの放生の事例も報告されている [Yeshi 2012]。

ブータンの仏教徒の間で放生という宗教実践は必ずしも新しいものではない。クンザン・ドルジによる放生実践がよく知られる以前から、ブータンの仏教社会のなかでは不殺生（アヒンサー）の戒律に基づき、供犠として屠畜される家畜（ヤギなど）を対象に実践されてきた。しかしながら、放生の対象が北部ブータンの人々にとってはより身近な家畜である牛やヤクにまで拡張されたことは近年の新しい潮流といえるようだ。そして放生の実践者が増加するとともに、家畜の殺生に対する忌避感は一層高まりをみせていったのである。

5. 吉日の屠畜規制

ツェタの実践がブータン社会で広まると時を同じくして、政府は家畜法を改正している。2001年家畜法では、畜産に関する範疇を超えて、人々の肉食の習慣に触れている。それは、ブータン歴における吉兆月（第1月と第4月）および全ての月の吉日（第8日、15日、30日）、そして第5月の第10日、第6月の第4日、第9月の第22日を聖なる日として、動物の屠畜と畜肉の輸入・販売を全面的に禁止するものだった [Dorji 2001; Kuensel. Mar 2, 2002]。

吉日の浄性を守るために屠畜と肉の売買を禁じるとしたこの決定は、屠畜行為を仏教的に一層不浄で罪深い行為として国民に知らしめることになった。他方で、その影響を最も受けたのは、都市部の精肉店主たちであったようだ。増大する食

肉需要に対応して大型冷蔵庫を購入するなど近年大規模な設備投資をした彼らは、一年のうち2か月間以上もの間、仕事を失うことになり、それに連動してホテル業界や飲食業界にも大きな混乱を引き起こしている [Tshering 2002; Kuensel, Julb, 2002]。

特に吉月とされたブータン歴の第1月がしばしば寺院での年次祭礼や各家庭での年次法要が行われる時期と重なったことは、村落社会にも大きな影響を及ぼした。というのも、チョコと呼ばれる各家庭の年次法要では、僧侶のみならず親戚や隣人を招いて最上の食事や酒を振る舞うことになっており、食肉への需要が最も高まる時期であったためである。こうしたなかで、余力のある人々はインドから直接的に精肉を輸入するという手段を選択することになり [Kuensel Mar 9, 2002]、食肉の輸入量のさらなる増加を引き起こしていったのであった。こうした状況の中、大僧正であるジェー・ケンポは独自の権限で年次法要における肉食の抑制を人々に求めたとされており [Kuensel, Dec 25, 2012]、仏教界も放生のみならず肉食の規制を試みはじめている。

6. おわりに

現在のブータンの状況を見る限り、この社会において「屠畜人」が明確な境界を持つ固有の社会集団として存在してきたことを示す事例をみることは困難である。西ブータン地域の事例から推察できることは、屠畜人という職業選択が現代ブータンにおいては世襲によって引き継がれるものではなく、個人に属する一回性のものであるということだ。チベット人や高地民、ときにインド人ムスリムとして表象される屠畜人たちは、しばしば農地や家畜などの十分な資源を持たず、屠畜は彼らにとって生存のために選択しうる数少ない就業機会となってきたのである。

しかし、人々の語りにおいて屠畜人を自らの生活世界から切り離された「他者」として同定しようとする傾向は、必ずしも古いものではないだろう。というのも、この社会において仏教と同じように影響力をもってきたボン教や自然神崇拜の要素は人々に供犠を求め、西ブータンにおいても祭祀や供犠のために羊や豚を屠る人々が広くみられたからである。例えばガサ県のダムジ村で行った

2005年の調査では数十年前まで毎年供犠のための羊を求めていたことが語られ、ワンディポダン県のポブジカ谷では法要で屠るための豚の飼育は不可欠だと考えられていた。そして、こうした供犠において、屠畜は必ずしも他者に委ねられるのではなく、自らのコミュニティの成員が担うことも多かった。例えば、プナカ県の村では、年次法要に際して豚を屠ることが一家の男子に課せられた義務であり、その義務を果たせない者は一人前の成人男子とはみなされなかったという。

ではなぜ現在のブータン社会において屠畜はそれほどまでに忌避されているのだろうか。その要因の一つは近年の仏教復興の動きに帰せられるだろう。現在のブータン仏教界の長(第70代ジェーケンポ)であるトゥルク・ジグメ・チョダ(在任1996年～現在)は、比較的若くしてこの重要な任に着き、第四代国王との密接な連携のもと精力的な布教活動を行い、仏教界の近代化を推進してきた。なかでも、学僧のための高等教育施設の拡充や、英語教育の導入とともに注目すべきであるのが、各村落で管理されてきた仏教寺に対する、集約的な登録システムの整備と、中央僧院または県僧院からの仏教僧の派遣である。この動きは個々の村落社会における信仰世界のありようを少しずつ変容させている。

村落共同体の外部から派遣された権威ある出家僧たちは、自然神への信仰や、パウやジョモといった土着の呪術師たちによる宗教実践への信頼等が混然一体となったブータンの信仰世界を、「正しい仏教」の教えによって一元化することに大きな力を発揮しつつある。そうした教えのなかで、最も明確で基本的な教義としての殺生戒が、人々の生活実践に直接的な意味を持ち始めているといえるだろう。ボン教や呪術師への信仰が未だに強いとされる中央ブータンにおいても、政府系僧院の正統性を携えた僧侶たちによって、家や土地の神々に対する家畜の供犠は否定され、直接的な屠畜を伴う肉食もまた罪の対象とされつつある。近年ブータン各地で開催されている大規模な灌頂儀礼は、こうした教えへの帰依を一層強化しているといっていだろう¹⁴⁾。

このように、仏教振興が活発化する近年のブータンにおいて屠畜は最も忌避すべき行為とされ、それゆえに、その担い手は自らの生活世界の

外に在る流動的で代替可能な他者として表象されている。それは50年代に中尾が想定したような境界の明確な内婚集団や職業集団の体を既になしていないといっていだろう(あるいは、もともとそうした存在ではなかった可能性も否定できない)。また、ヤク飼いのD氏の事例に象徴的に示されたことは、屠畜の場において、生き物の命を奪う行為と、それを解体し食肉や皮革に処理するという行為が、それぞれ明確に分けて理解されているということである。それは、屠畜人が社会のなかで不可視化される一方で、都市部における精肉販売業が新たな職業分野として拡大している現状を説明するだろう。しかしながら、サクテン郡の事例は、牧畜社会においてそれらの二つのカテゴリーが容易に分離できず、ゆえにスティグマを拭えない状況を示している。仏教界による放生実践が活発化すればするほど、「伝統的生業を守り育てる牧畜民」としての自己像と「殺生戒を守るよき仏教徒」としての自己像との間の乖離は広がっているようだ。現代ブータンにおいて肉食の習慣と放生の実践、そして屠畜と牧畜民の関係がどのように移り変わっていくのかについて、今後ともさらに調査を継続していきたい。

注

- 1) 1959年にブータンはインドの首相ネルーの初訪問を受け、この年からインド国境とブータンの中間山地を結ぶ自動車道路の建設を開始し、1961年には第1次五ヵ年開発計画に着手した。
- 2) ティンブーおよびパロの精肉業者の話では、現在もブータンの都市部に入る牛肉の多くがネパールからインドを経て輸入されているとのことである。
- 3) 2013年にワンディポダン出身者でティンブー在住の女性より聞き取り。
- 4) よって、結局のところ血抜き作業を間をおかずに行うためには、屠夫と雇用主は直接接することはなくても、互いに密に連携しつつタイミングを計る必要がある。
- 5) ブータンにおいて屠畜は特別な技術ではない。実際にD氏へのインタビューで屠畜人や屠畜のプロセスに話がおよんだ際も、そこに車座に座る男性たちは皆、額のどこを打ち

- 砕き、どのようにヤクを抑え付けるのかについて、自らの経験のように語っていた。
- 6) 2013年11月、パロ県での聞き取り調査より。
 - 7) 2013年1月10日の記事を参照。
 - 8) この両地域間の交易は古く、公式の記録では1964年の第20回国会議事録第7項等にも記述がある。そこではタシガンの人々とインド側の町タウンとの交易関係の存在が指摘され、渡航期間制限（10日間）が設定されている。
 - 9) 現在までに首都ティンプーでは、ほぼすべての業者が国境沿いの町ジャイガオンで屠畜された食肉を輸送して販売しており、家畜の輸入元としてインドのビハール州、ウッタル・プラデシュ州、西ベンガル州のほか、ネパールがあげられている [Norbu Jun 19, 2013; Jun 25, 2013]。
 - 10) 殺されるところを見ない、聞かない、類推できない肉についてはその摂取が許されるとする教え。[中村ほか2002; 785]。
 - 11) たとえば Tsering [2007] による記事を参照。
 - 12) 同法によって、農業省が屠殺対象となる家畜のタイプや同定方法、屠畜用施設に関する基準が定められ、基準を満たす者のみライセンスが与えられた。牧畜民たちは家畜の健康管理を求められた。これは当時狂牛病や口蹄疫の脅威が迫るなかで農業省が取り得る新たな方策を示すものであったが、同時に従来の伝統的な畜農業や牧畜の形態に大きな変更を迫るものでもあった。特に屠畜方法やその対象、担い手について、政府の中央集権的な管理が遠隔地の村々にも及ぶ契機となったといえるだろう。
 - 13) 放生とは、捕えた虫・魚・動物などの生き物を解き放って自由にすることであり、殺生や肉食（にくじき）を戒め、慈悲の実践として行うものである。その法会を〈放生会〉（ほうじょうえ）といい、日本でも古くより行われ、魚類等が寺院の庭に設けられた放生池に放された。[中村ほか2002: 910]
 - 14) 例えば、現在のブータン仏教界ドゥク派の最高指導者である第70代ジェー・ケンポ（大僧正）トゥルク・ジグメ・チェダは、ドゥク派仏教寺院の新たな建立や修繕を時に自らの

私財を投げ打って積極的に推進し、各地で灌頂儀礼を含む大規模な説法を実施している。また、プムタン県を本拠地とするドゥブワン・ナムケ・ニンポ・リンポチェなどニンマ派の高僧たちもまた、大規模な儀礼を各地で開催しており、これらのイベントは近年5万人から10万人という以前では考えられない規模の人々を動員している [Yeshie 2013]。

引用文献

- レオ E. ローズ, 『ブータンの政治—近代化のなかのチベット王国』, 明石書店, 2001年。(Rose, Leo E., *The Politics of Bhutan*, London: Cornell University Press, 1977.)
- 栗田靖之, 「ブータン・ヒマラヤの生業形態の多様性」, 『国立民族学博物館研究報告』, 11巻2号, pp. 457-488, 国立民族学博物館, 1986年。
- 中尾佐助, 『秘境ブータン』, 毎日新聞社, 1959年。
- 中村元ほか編, 『岩波仏教辞典第二版』, 岩波書店, 2002年。
- 宮本万里, 「森林放牧と牛の屠殺をめぐる文化の政治—現代ブータンの国立公園における環境政策と牧畜民」, 『南アジア研究』, 第20号, pp.77-99, 日本南アジア学会, 2008年。
- 宮本万里, 「チャンからみたブータンの村落社会と国家」松本淳, 横山智, 荒木一視(編)『モンスーンアジアのフードと風土』, pp.204-220, 明石書店, 2012年。
- Derville, M. and Bonnemaire J., “Marginalisation of Yak herders in Bhutan: Can public policy generate new stabilitie that can support the transformation of their skills and organizations?”, Jun 28-30, 2010, ISDA 2010, Montpellier.
- Dorji, Kinley Y., “Livestock Act revised and passed”, Aug 11, 2001, Kuensel.
- Gyeltshen, Tshering., “A trust to save animals”, May 20, 2002, Kuensel.
- Kuensel (author unknown), “Livestock Act 2001 enforced”, Mar 2, 2002, Kuensel.
- Kuensel (author unknown), “Editorial: Spiritual needs”, Mar 9, 2002, Kuensel.
- Kuensel (author unknown), “Meat rule will not be changed”, Jul 6, 2002, Kuensel.
- Kuensel (author unknown), “Wanted: An ally against

alcohol” , Dec 25, 2012, Kuensel.

Nidup, K. and D. Tshering, “Farming and biodiversity of pigs in Bhutan” in *Animal Genetic Resources*, 48, pp. 47-61, 2011.

Norbu, Passang, “Cattle supply shortage leads to jacked-up price at source” , Jan 19, 2013, Kuensel.

Norbu, Passang, “Shortage to continue until new government is formed” , Jun 25, 2013, Kuensel.

Rai, Bishal., “A Savior” , Jan 30, 2002, Kuensel.

Royal Government of Bhutan, Ministry of Agriculture, *The Livestock Act of Bhutan 2001*.

Tsering, Plden., “The pros and cons of meat ban” , May 3, 2002, Kuensel.

Wangdi, Tempa., “Butchery proscribed, meat shops prosper” , Jan 10, 2013, Kuensel.

Yeshi, Samten., “A custom soon to be last herd of” , Apr 9, 2012, Kuensel.

Yeshi, Samten., “Embracing Changes” , Feb 11, 2013, Kuensel.