

【論文】

北海道アイヌの夢にまつわる口承文芸に関する文化人類学的考察 —互酬性を中心に—

孫 嘉 寧

要 旨：口承文芸からその民族や文化の人間観、世界観などを考察することは、文化人類学や民俗学にとって最も基礎的な作業の一つである。だが、アイヌに関する限り、多くの人によって伝承は収集されてきたものの、両分野はその内容分析に積極的に取り組んでこなかった。この間隙を埋めるべく、本論文ではアイヌの夢にまつわる豊富な語りを資料に、彼らの生活における基本観念ひいては世界観を考察する。

まず、北海道アイヌの夢に関する口承文芸を取り上げて、夢を「予兆夢」、「死者夢」、「神霊夢」の三種類に分類する。その上で、アイヌの夢は人間と神や死者などの霊的存在を繋ぐ媒体であり、両者のコミュニケーションの重要な一環であることを示し、北海道アイヌの世界観の中心には互酬性があることを明らかにする。総じて、人間と神は理に訴えかける「均衡的互酬性」の関係にあるが、人間集団内部では生者と死者は情に訴えかける「一般的互酬性」の関係にある。等価交換を特徴とする均衡的互酬関係において、神は夢を通じて人間に契約を提示し、夢を契機に交わされた契約は効力を持つようになる。この意味で、夢は人間と他者である霊的存在との間に安定した互酬関係を築く印である。また、危険かつ不安定な「否定的互酬性」の関係、夢を通じて人間と神の相互にとって有益な均衡的互酬性に転化されることもある。このようにして、神集団と人間集団の間には健全な互酬的関係の持続が期待される。

キーワード：北海道アイヌ、アイヌの世界観、夢、互酬性

1. はじめに

夢はアイヌの人々によって文化的に意味づけされており、口承文芸のなかでも中心的なテーマの一つである。しかし、文化人類学や民俗学の分野では、アイヌ口承文芸の内容面はさほど考察されておらず、夢を切り口としたアイヌのコスモロジー・世界観の研究は十分に進められてこなかった。

本論文では、アイヌの口承文芸に見られる夢の語りを整理し、それを手がかりにアイヌのコスモロジー・世界観について考察する。それはアイヌ研究の多様性に貢献するだけでなく、上記の分野から抜け落ちていたアイヌ口承文芸を研究対象としてすくい上げることもある。

以下、北海道アイヌの口承文芸における夢を分類したうえで、夢にまつわる語りの分析から、アイヌの人々の日常生活に埋め込まれた基本観念である互酬性を明らかにする。

2. 先行研究のレビュー

2-1. 世界の夢観念に関する先行研究

夢観念は信仰・宗教の領域と強く結びついているため、文化人類学においても早くから夢に関する考察が呪術・信仰・宗教研究の一環として行われた。例えば、古典的な研究では、エヴァンズ=プリチャード (2001[1937]) が大著『アザンデ人の世界—妖術・託宣・呪術』において、託宣としての夢について論述している。

そして、近年の横断的な夢研究として、世界の諸民族の夢観念を整理して分類を試みた R・Lohmann (2007) の研究がある。彼は夢に対する考え方を6つのパターンに分けている：①無意味なものだとする理論、②識別理論（夢は覚醒時より強い識別能力を持つ状態である）、③メッセージ理論（夢は他人からのメッセージ、祖先や霊などから夢のイメージが伝わり、夢は自分の心あるいは他人の心からのメッセージである）、④生成理論（夢は単なる予言ではなく、現実を起こることを決定する）、⑤「靈魂の旅」理論（夢を見る人の魂が体を離れて動き回り、その経験が夢となる）、⑥訪問理論（寝ている人に誰かの靈魂が訪問し、それが夢となる）。Lohmann の分類に従えば、アイヌの夢観念は基本的に3と6の融合タイプにあたる。

2-2. アイヌのコスモロジー・世界観に関する先行研究

口承文芸からアイヌの歴史認識に関する考察を行った坂田美奈子は、アイヌ口承文芸研究の不在を指摘している。彼女によれば、アイヌ研究の基礎を築いた金田一京助がアイヌ「文学」と呼んだ時に、「アイヌにとっての真実」と「我々にとっての空想フィクション」という対比が念頭にあった可能性が大きいという（坂田 2011：21）。金田一は、「伝説は…本当にあった客観的事実ではないにしても、少なくとも伝えている人々にとっての主観的事実なのである」（金田一 1998：10）としたが、その価値を見いだせなかった。アイヌ口承文芸は文学と呼ばれながら、その「中身」は研究されずにいたのである。

一方、藤村（1985）はアイヌ文化精神面に対する軽視を指摘している。J・バチェラーや N・マンローなど初期の研究者による包括的な考察以来、夢を含む観念やコスモロジー・世界観など「無形」なものは「有形」なもののほど注目されてこなかった。また、和人の人類学者とアイヌとの間に生まれた軋轢は、文化人類学におけるアイヌ研究に大きく後退させた¹。文化人類学は精神面に関する研究が強いため、結果としてアイヌのコスモロジー・世界観の研究は疎かになったのである。

そうした中で、アイヌのコスモロジー・世界観に関する先行研究を夢との関連で見ると、まず、初期の J・バチェラーや N・マンローらのアイヌ研究（Batchelor 1901,1927; Munro 1963 など）に続き、神謡＝カムイ・ユカラは巫者が神がかりした時に語る託宣によって形成した巫謡から発展したという仮説を提起した金田一京助の研究がある（金田一 1992）。その後、知里真志保は金田一の説を批判的に継承し、神謡＝カムイ・ユカラは託宣の他、祭祀における仮装演劇の時にシャーマンによって演じられたものや、夢のお告げなど多元的なルートから発展したと考えた（知里 1973b,1973c）²。これらの説には検討する余地があるが、夢の重要性を示唆していた。そして、藤村久和はアイヌの精神世界に注目し、アイヌ古老との長期間に渡る交際によって得られたアイヌの伝統的な信仰やその世界観について、系統立てて解説している（藤村 1982,1985）。

また、文化人類学者の山田孝子は言葉と口承文芸を手がかりに、認識人類学の手法を駆使してアイヌの世界観を論じており、互酬性という視点を提起している（山田 1994）。一方、中川（1997）はアイヌの口承文芸のジャンル間に世界観の差が見られると指摘し、カムイ＝神の物語、人間の物語、英雄の物語の中では、カムイの物語と人間の物語は同じ世界を両者の視点から見る物語であるとし、英雄の物語であるユカラの世界観は「超現実的な物語」であると論じた。また、中川の別稿（1995）では、アイヌ文化のキーワードの一

つとして、祈りや巫術とともに「夢」が取り上げられている。さらに、大谷洋一)は、「夢見」は神々同士ではなく、神から人への伝達であり、内容は常に真実であることなどを指摘した。彼によると、一般的に散文説話においては、人間にカムイとして祭られたいという動物や植物などは、「夢見」の中に人の姿として現れ、その用件を一方的に人間に述べるという意味伝達の方法が見られるという(大谷 2014: 124)。

これらの先行研究は、アイヌの夢に関する口承文芸を考察するにあたり多くの示唆を与えてくれる。しかし、アイヌ研究全体を見渡すと、アイヌの夢に関する口承文芸の内容面に関する考察は掘り下げる余地が未だに大きく、本論文は前述した先行研究の関心と知見を引き継ぎ、夢を切り口として北海道アイヌの口承文芸を分析し、その世界観・コスモロジーを明らかにすることを旨とする。

なお、社会学者の櫻井義秀は、近年アイヌの人々を対象にアンケート調査を行い、彼らの宗教意識と、伝統的な宗教信仰の各儀礼に関する知識および実践について調べており、同調査によると、夢占いはアイヌプリの一つである(櫻井 2010)。たとえ生活様式は大きく変わったとしても、アイヌプリやアイヌの精神は継承すべきであり、それをアイヌらしさとして、「外形的、表面的」な事象より重要な民族的アイデンティティとして伝えていくべきだという意見が聞かれたという。とすれば、夢はアイヌの伝統的世界観の重要な一部であり、夢に関する口承文芸の研究はアイヌの世界認識全体の究明に繋がると言えよう。

2-3. 用語と時制について

アイヌの口承文芸から、夢に関する文献資料を抽出し内容分析するにあたって、本論文ではアイヌ文化の(北海道内外の)地域差に留意しながら、北海道アイヌ全体の口承文芸を対象とする。また、資料としては、散文説話(方言によってウウエペケレ、トゥイタクなどと呼ばれる)、神謡(方言によってはカムイ・ユカラ、オイナなどと呼ばれる)、言い伝え(方言によってはウパシクマ、ウチャシクマと呼ばれる)を中心に扱い、民族誌的資料に記録される夢に関する語りも世間話として共に取り上げる。

次に、本論文で用いる用語について説明すると、「伝統的なアイヌ世界観」とは、アイヌの口承文芸が日常的に伝承されると思われる時期にアイヌの人々に一般的にあったと、アイヌ自他ともに認めている観念のセットを指している。端的に言えば、伝統的な世界観とは以前から存在したと、今日考えられているコスモロジー・世界観を指している。また、本論文の時制については、過去形と現在形の両方を使っている。これは、今日においても、伝統的な世界認識は存続していると考えられる人がいるので、消滅を暗示する過去形のみを使用することは不適当と思われたからである(詳細は Fabian 1983 を参照)。

3. アイヌの「夢」の分類

アイヌの夢に関する口承文芸は多種多様であるが、夢は異なる存在と交渉し、順調に人間生活を営むための情報を入手する媒体の一つである。夢の内容は現実の生活に何らかの繋がりを持つという点で、覚醒時の行動と関連する。アイヌの伝統的世界観では、現実での出来事が、近代西洋科学の「合理主義」³と比べてより多くの物事に関連付けされており、その原因探求と問題解決が求められている。夢を通じて他者としての霊的存在との関係を改変・調整することもでき、現実における行動を導くことができる。

筆者はアイヌの夢を内容によって三つに大別し、「予兆夢」「死者夢」「神霊夢」と名付けている。表1はそれぞれの特徴を記したものである。以下、各々の事例を取り上げながら、順に説明する。

表1. 夢の3分類と各々の主な特徴

	解釈の個人性 ／共通性	現実との関連	夢の発信者	主要なパターン
予兆夢	個人性	弱い（現実行動への要求が不明瞭）	不明	
死者夢	共通性	強い（現実行動への要求が明瞭）	亡くなった身内	①供養の促し、②顔見せ
神霊夢	共通性	強い（現実行動への要求が明瞭）	カムイ=神	（散文説話と神話において）①カムイが自らの助力を明かす、②カムイが自らの悪事を謝罪する、③カムイが主人公の素性を明かす

3-1. 「予兆夢」

霊的存在が明確に出現することなく、個人の解釈に頼る夢を「予兆夢」と呼ぶ。予兆夢に関しては、夢と現実とはある程度の連続性を持っている。アイヌの人々の間では、覚醒時においても、周りのカムイ（生物から非生物まで、人間ではないものはカムイ=神とみなされることが多い）の声を聞き、そこから生活を営むうえで重要な情報を引き出すことが重要である。例えば、川鳥の鳴き声を聞けば、それを狩人に迫る危機として理解するというように、神からの知らせを読む力が重要とされる。様々な神の「声」を理解することは容易ではないが、生活の多様な場面において神の助けを借りることができることとされる。夢はそのような「声」であり、神から示唆された現実についての「裏情報」と言える⁴。以下に予兆夢の例を掲げる。

事例①「猟に出ていて蛇の夢を見た場合、黒い烏蛇なら差し支えないが、青大将やシマヘビであったら猟のない前兆で、どのように山を歩いても恵まれないから、諦めて家に帰ってくることにしている」（犬飼 1957：233）⁵

事例②「何か珍しい魚をとった夢と、墓から人を掘り出す夢をみると、必ずそのあとでよい猟があるから、根気よく熊を探す」（犬飼 1957：233）

事例③ 猟師が狩りに山へ出ている際に、猟が順調にいかず、そこで、夢を見たら、猟についての助言をもらった。その通りにしたら、大きなクマをとることができた（吉田 1957：109）。

これらの事例は、夢において伝えられるメッセージが明確ではなく、夢の内容をいかに解釈するかは個人に委ねられている。そのため、解釈の共通性は少ない。しかし、アイヌ

の伝統的世界観にあつては、各自が夢から自分の行動の指針を得ていることが分かる。

気掛かりな夢を見た人は、まず自分の経験に照らし合せて、夢を解釈しようとする。アイヌは全ての人間に夢を解釈する能力を認めており、個人差はあるものの、トゥスクル(巫者)に頼らずとも夢の意味を判断することができると考えられていた。一方、犬飼哲夫によると、多くのアイヌは、親戚や先輩あるいは信頼する者から得た夢解釈を活かし、そのうえで個人の経験や記憶に基づいて独自の判断体系を下していた(犬飼 1957)。しかし、彼らは夢について語り合うことがほとんどなく、むしろ秘密にする節があるとも言われており、他人からの示唆は限られていると思われる。

また、いわゆる「正夢」——見たことがそのまま起こるといふ夢もある。ヌプキベツの猟師が熊狩りに出る際に、一人の女が切りかかってくるという夢を見た。そうすると、目を覚ましたら、化け物のような動物(方言によってはツチケウ、チチケウと呼ばれる。化け熊などとも言われる)に追われることになり、夢の通りのことが起きたという(吉田 1965: 47-48)。だが、このような「正夢」は稀で、ある程度の解釈が必要な予兆夢のほうが一般的である。

さらに、解決できない問題が起きた場合、火の神に祈り⁶、夢を見させてもらうように依頼することができる。依頼者は夢を求める理由を述べ、問題解決に対する強い意志と、努力する覚悟を持っていることを神に伝える。そうすれば、いくつ夢を見ることになり、印象の強い夢を覚えるようになる。その夢を自分の経験に照らし合わせて斟酌し、夢で見たことに思い当たることがあれば、問題解決に繋がると考えられている。

最後に、個々人による予兆夢の解釈が成立するのは、アイヌの「憑神」というシステムに関係する可能性を指摘しておきたい。人間には誕生とともに多くの神が付着しており、それぞれ独自の憑神とともに生き、その憑神によって人の賢愚や特技などが決定される。トゥスクル(巫者)の持つ神がかり、占い、病氣治癒などの能力も、特別な憑神を持っているためであり、それらの才能は習得よりもむしろ天賦のものと考えられていた。ただし、個人の解読能力を超えた予兆夢を見た場合は、トゥスクルに夢占いを頼むために、トゥスクルはより多くの夢を知り、予兆を見出す経験を積んでいた。そのため、トゥスクルの夢占いには、アイヌが集団として物事に付与した意味付けが反映されていたと考えられる。

憑神の仕組みは全てのアイヌに一定の霊力を認め、予兆夢のあり方にも影響している。現実と繋がる夢を解釈する際に一般の人々の判断を認めることは、個々人につく憑神の霊力を反映している。夢を判断するという霊的能力を要する行動が専門家に限らず可能であるという意味で、憑神の仕組みと一致する考え方がみられるのである。予兆夢を分類し考察することによって、アイヌの憑神システムひいてはその神霊観に新たな光を当てることが期待できる。

3-2. 「死者夢」

夢の中に発信する主体＝死者が現れ、夢を見る側がそのメッセージを特定できるものを「死者夢」とする。死者夢で見る物事は個人によって再解釈する必要がなく、夢と現実の関連性が強い。前述の予兆夢と比べ、死者から生者に対する明確な要求が提示され、必要とされる行動の解釈に共通性が強い。以下に死者夢の例を掲げる。

事例④ 野良作業中の昼休みに寝ていたら、話者が亡くなった両親の夢を見た。両親が言うには、自分たちはあの世で何不自由なく暮らしているが、ただ一つ情けないことがある。それは、子孫が祖先を敬い多くの供物を送ってくれる家の宴によく招かれることである。いつも帰りにご馳走をもらうが、残念なことに自分たち夫婦は一度も他の者を招くことができない。そのことをお前に分かって欲しくて夢に出て来たから、私たちのために祖先供養をしてくれ、と両親に言われた⁷ (藤村 1985 : 204-211)。

事例⑤ 話者は母親の亡くなったあと、形見に母が最も着込んでいた一枚を取っておいた。しかし、それから話者は母親がその着物を探す夢を見るようになった。母は針上手で、着物を縫うなどしていたため、あの世に行っても普段着ていた着物を着たいだろうと話者は考え、その着物を燃やして死者の国に送ると、夢を見なくなった。母親は生前の着物が欲しいという気持ちを、夢を通じて自分にわかるようにしたのだろうと話者は考えた (松居 1999 : 203-214)。

事例⑥ 話者が今でも最も夢に見るのは、亡くなった母親と妹サトのことである。夢の中では惨めな格好もしてないため、あの世に行っても何とかなっているのかと話者は思い、夢を見せられるのは、母親と妹が姿を自分に見せたいからと捉えている。妹が母親と共に夢に出てきて幸せそうにしているところを見ると、話者は、それは妹が幸せだということ、心配しなくてもよいということ伝えていたのだと考え、妹と母親の霊が自分を慰めてくれていると考えている (松居 1999 : 203-214)。

概して、死者夢には二つのパターンが認められる。第一は、身内の霊が何かを求めてくる場合である。アイヌは春と秋に大祭を行い、その他にも祖先供養を折に触れて行うものとされる。あの世の身内の夢を見たという場合は、その霊が供養して欲しいために夢を見せたとして一般に解釈される。夢を通じて霊の訴えを受けた人間は、早いうちに霊の望みに応え、供物を捧げて供養することを心がける。もし供物が送られてこなければ、死者の霊はあの世で肩身が狭い思いをし、この世の生者にその気持ちを伝えるために夢をみせる。

事例④は、話者が両親への供養が疎かにしているため、両親の霊が供養を促す夢を話者に見せたという内容である。それは、裏を返せば、話者が両親への供養を思いながらも、実際には供養を行わなかったという、怠りへの後ろめたさの表れとも考えられる。身内の霊が何かを要求してくるというのは、生者が供養して死者に良い暮らしをして欲しいという気持ちがあつてこそのことである。静内地方の森崎幸雄は、夢見が悪い時は、とにかく祖先供養の祈りと供え物を捧げると述べていた (北海道教育庁生涯学習部文化課 1991 : 47)。これも、死者から供養の不備に対する訴えの夢が日常的にあったためにできた対処法ではないかと考えられる。

第二は、事例⑥のように、死者の霊はあの世で平和に生活していることをこの世の家族に伝え、安心させるために夢を見させるという場合である。こうした「顔見せ」的な夢は、身内を失った生者に慰めをもたらすことができると考えられている。その場合でも、死者の供養は十分になされたという前提があり、二つのパターンは必ずしも相反しておらず、むしろ死者を供養することの重要性に関しては一貫していると思われる。死者はその要求

が満たされた結果、無事にあの世に暮らしていることを生者に対して夢で伝えるのである。

このように、アイヌの人々は、夢を通じて死者とコミュニケーションをとり、人間の死後の生活を保障していた。死者への祈りは、生者に利益をもたらすためではなく、あの世における死者の無事を祈って行われることであり、生者と身内の霊は同じ共同体の仲間として考えられていると言える。

3-3. 「神霊夢」

ここでは、まず言い伝えや民族誌的資料における「神霊夢」を取り上げ、次節で資料の最も多い散文説話や神謡における「神霊夢」について詳述する。以下に言い伝えおよび民族誌的資料における「神霊夢」の例を掲げる。

事例⑦ いつも守り神に誠実に供え物を送り、祈っているのに、猟に出ても獲物を取ることができない。そこで、神に祈って寝ると、夢に白髪の老人が現れ、自分は主人公の祈っているヘロキカムイ（ニシンの神）の使者であり、神が守護を忘れたことを説明し、お詫びして良い猟を与えることを伝えた。夢から目を覚まし、また猟に出ると、無事に獲物をとることができた。神に感謝して祈り、供え物をあげると、夜にまた白髪の老人が夢枕に立ち、獲物は主人公だけに与えるので、これからもよく祈ってくれと伝えた（因幡 1975 : 69-71）。

事例⑧ 「山に熊狩りに出て露營をしていたが、ある夜、白い鬚の生えた老人が夢枕にたった。何処かで前にあったことのあるような見覚えのあるひとであったが、よくこの山に来てくれたとお礼を述べて立ち去った。ところが、その翌日に非常に大きい熊を取ることができた。これは熊が老人に化身して現れたものに違いない」⁸（犬飼 1957 : 234）

これらの事例は、前述の死者夢と同様に、明確な発信者とメッセージがあり、現実との関連性や解釈の共通性が強い夢である。その内容は神という霊的存在の意思を伝えており、本論文では「神霊夢」として分類する。神霊夢は神から人間へメッセージを送る媒体の一つである。

事例⑦から見れば、アイヌにとって、人間と神は互いに義務と権利を持つ関係にあり、人間は神を敬い祀る一方で、神には人を守る義務があると考えていたことが分かる。人神間は単純に垂直の関係ではない。つまり、神は人間と相反する絶対的な存在というより、互いに依存し合う相対的な存在である。同様に、人間は神の恩恵を受けるだけでなく、相補う存在である。後に詳述するように、人間と神は互いに義務と権利を持つという意識は、等価交換の考え方と深く関わっている。

これらの事例は、夢を通じて行われる人間と神とのコミュニケーションを物語っている。人間と神の間では、人間の方から主体的・能動的にコミュニケーションをとることができ、人間と神の関係は決して一元的で一方的なものではなく、多元的で双方に交渉の手段が備わっている。人間側からは、神祈祷（カムイ・ノミ）、願い事または感謝の意を神に伝えることが一般的である；他方、神からの意思伝達は、動物の姿で対面時に起こることもあるが、夢を通じて行われることが多く、特に人間の要請に応じて神の方からアプローチしてくる

場合は、人神間交流の媒体である夢の役割が一層明確に表れると言ってよい。夢は人間と神とのコミュニケーションのサイクルを構成する一要素なのである。

3-4. 「神霊夢」の物語

夢にまつわる口承文芸の資料は、散文説話や神謡によるものが最も豊富である。その中では、「神霊夢」にあたるものは、量的にみれば全体を占める比重が高く、質的にみればアイヌの伝統的な世界観の特徴をよく表しているため、ここではより詳細に分類し、そのいくつか代表的なタイプを事例とともに取り上げる。

タイプ(1) カムイ＝神は自らが人間を助けたことを、夢を通じて種明かして、祀ってもらうことを要求する。そして、一時的に、または世代を超える人神間の守護と祭祀という等価交換の契約を結ぶ。この場合、人間の抱える問題が解決した後に、カムイ側からどのように助けたかという経緯を告げることが多い。以下はその代表例である。

事例⑨ 私は父親に狩りの仕方を教えられ、やがて一人前の狩人になった。ある日、父から言われて許嫁に会いに出かけた。途中、ススの木（柳）とチキサニ（はるにれ）の木がピタラ（砂利原）に並んでいるのをみて、私は急に相撲を取りたくなった。ススとチキサニが青年の姿となり、相撲を取ったが、私は二人を投げ飛ばした。

なぜ自分は木と相撲をとったのかを分からないまま、私は許嫁の家を訪ねると、私と同じ容顔をした若者が先にいた。コタンコロク（村長）は、娘の婿を見分けられないので、相撲に勝ったほうを婿にするとした。そのうちに、若者は蛇のしっぽが出て正体がばれると、村長も私に加勢し、若者に化けた蛇を殺した。

夜に、ススの木の若者が夢にでて、「私はヌサコロカムイ（幣場の神）の息子⁹だ。チキサニと相談して、あなたに力を与えたので、さきの龍神の息子に勝つことができたのだ」と教えてくれた。私と村長はイナウと酒を大蛇に供え、ススの木とチキサニの木にも上等なイナウと酒を供えた。私は許嫁を連れて帰り、父にすべてを話すと、父は神々にイナウと酒を上げてお礼を言った。

今では年を取ってきたが、私はたくさんの子供に恵まれて何を食いたいとも思わず何をほしいとも思わず楽しくくらしている（萱野 1979 : 139-148）。

タイプ(2) 悪事を働こうとして返り討ちにあったカムイ＝神が、夢でその動機や理由を人間に告白して謝罪する。人間に対して、自分をカムイ＝神として送り、祀ってほしいと頼み、その代わりに、人間の守護神となると約束する。この場合、カムイ＝神は落ち度のない人間に害を加えようとして罰せられ、最終的に人間と契約を交わし和解することが多い¹⁰。以下はその代表例である。

事例⑩ 私は夫のオタストゥの人¹¹と一緒に暮らしている。ある日、夫は猟に出て、一人で歩いていた子熊をとって帰った。私たちは子熊をかわいがり育てた。しかし、そのうち、子熊は叫び始めてやまない。私のお守り紐（貞操帯とも呼ばれる女性に伝わる紐）で檻を縛り、それから檻の周りで踊ってから寝たら、子熊の叫び声もなくよく眠れたが、次の日

にみたら、子熊は骨だけとなって、お守り紐に縛られて死んでいたのだった。

私（語り手の身分が変わり、オタストゥの人になる）はどうしてよいのか分からない。その夜に、枕もとで一人黒い晴れ着を着た神（クマのカムイ）¹²が座って（夢を見た）、このように言った：「私は山の端に住んでいるカムイだが、山の上手や中ほどのクマの神がいつも人間に獲られて、人間のもとに客として招かれて酒など持たされて帰ってくる。私はうらやましく思い、人間のところにいき人を殺して食べたいと思った。それで子供の姿をして一人で歩いていたら、お前に獲られた。お前たちは私を育ててくれたが、そのうちに私は人間をとって食べたくなり、いつも大きく叫んでいた。今は、私は天の神に罰せられて、神の国に帰ることもできない。私が悪かったので謝る。これからはこのような悪いことをしないから、神の国に帰ることができるように、イナウ（木幣）を私にくれて祀ってください。」私は夢から覚めたら、イナウを作り神の国へ送った。

山を一人で、おとなのクマのように歩く子熊をとるな。悪い者が化けたのかもしれない。と、オタストゥの人が語った（砂沢 1971：15-17）。

タイプ③ 主人公は孤児、あるいはカムイ＝神に育てられた子供である。主人公が成長すると、神はその素性・身の上を夢において伝え、改めて契約を結ぶ。以下はその代表例である。

事例⑩ 私は神のような白髪白鬚の爺に育てられた少年だった。家には宝物がいっぱいあり、爺は私に熊狩りの方法を教えてくれた。ある日、爺に父母の言い残したい許嫁に会ってこいと言われて私は出かけた。途中で、海から一匹のかわうそが現れ、私の目の前で私とそっくりな人間に化け、先に許嫁の家に入った。私は許嫁の娘と協力して、かわうその正体を暴いて殺した。私はその死体を背負って帰り、海の神に「人間と結婚しようとしたかわうそを罰しなさい」と言っただけでかわうその死体を海に投げ込んだ。

家に帰って窓から覗くと、黒い服と白い服を着た二人の女神が爺と話しており、いろいろからも赤い着物を着た火の神が姿を現している。気が付いたら、爺も女神たちの姿もなくなった。その日夢の中に爺が出て、私にこのように語った。「私はお前の父親がこしらえた家の守り神（ソパウンカムイ、ハシドイの木で作る家の神を祀るご神体）だ。お前の父親は悪者たちが宝物を狙ってくるのを嫌って神の国へ戻ったので、私がお前を育ててきた。さっきは山の神（クマ）と沖の神（シャチ）がお前の嫁に土産を持ってきた。私は姿を消すが、いつもお前が不自由しないように暮らし見守ってやるので、その代わりに酒を作りイナウ（木幣）を削って、私を祀ってくれ」。それから、海の神も夢に出て、かわうそを許してくれたら、代わりに年に一頭ずつクジラを浜に上げると私に約束した。

私は結婚し、神々を祭った。祝宴の最中にクジラが浜に上がり、私は鄭重にクジラの神を迎え、その肉を村人に分けた。今では年を取り、孫たちに囲まれて、食べたい物もほしいものもなく楽しく暮らしている（萱野 1977：15-24）。

4. 夢から見えるもの——夢と互酬性

アイヌの夢に関する口承文芸には、アイヌの人間と神との関係性、ひいては世界の掟に関する考え方が顕著に現れている。後述のように、神、死者、人間を含むすべての存在に

影響を及ぼす世界の掟は、文化人類学で言うところの「互酬性」に集約できる。互酬性にはいくつかの種類があるが、「等価交換」を示す「均衡的互酬性」は中核的な位置を占める。

4-1. 互酬性の概念

具体的な分析に入る前に、「互酬性」に関する主要な理論と論点について述べておきたい。

M・モースの『贈与論』は世界各地の財の交換を論じた先駆的な研究である。彼は、ヨーロッパ大陸を起源とする現代の支配的経済システム、つまり資本主義的な市場経済システムとは対照的に、世界各地の「原始社会」にみられる集団的、全体的、組織的な特徴を持つ経済システムに着目し、それを「全体的給付のシステム(le système des prestations totales)」と名付けた(モース 2009[1925]: 100-101)。この交換は実際には義務であり、それが行われない場合、集団間に様々な闘争や不和が予見される。

モースによる非市場経済の研究を踏まえて、「互酬性」という概念を提唱したのは経済学者のK・ポランニーである。彼は『人間の経済』において、市場社会以前の経済は「互酬」「再分配」「交換」という三つの行動原理で組織されていると論じた。互酬は義務としての贈与関係や相互扶助の関係であり、再分配は権力の中心に対する義務的な支払いと中心からの払い戻しであり、そして交換は市場における財の移動を示している。各社会の経済では具体的な組織方法に偏りがあるものの、この三つの行動原理で統合を生み出すことができるという(ポランニー 1980[1977]: 89-91)。ポランニーに対しては「高貴な野蛮人崇拜」という批判がある。たしかに、彼は非市場経済を西洋近代の市場経済以前に存在した前近代のものと捉えており、それを近代人の目でロマン化したことも否めないが、互酬性の概念を通文化比較によって明らかにした功績は大きい。

互酬性の概念をさらに精緻化したのはM・サーリンズである。『石器時代の経済学』において、サーリンズは互酬性を「一般的互酬性」「均衡的互酬性」「否定的互酬性」という三種類に分類した。そして、互酬関係の中心に「自己」を据えて、自己と他者の社会的距離を比較分析した。第一の一般的互酬性とは、他者が自己に与えた物に対する返礼を期待しない関係であり、第二の均衡的互酬性とは、他者が自己に与えた物に対する返礼が期待され、義務としても規定されている関係である。そして、第三の否定的互酬性とは、奪われた物に対して、将来的に報復するという関係である。サーリンズによれば、この三種類の互酬性にはそれぞれ三種類の社会関係が対応している。一般的互酬性には親子関係のように社会的距離が緊密な人間関係が対応し、均衡的互酬性には同じ集団の成員のように友好関係にある人間関係に対応し、否定的互酬性には敵対し相互に警戒する人間関係が対応している。ただし、三つの互酬関係は連続性があり、社会や交換の対象によって異なるという(サーリンズ 1984: 232-235)。

サーリンズの分類は、人間・社会関係の面から互酬性という概念をさらに発展させたものである。筆者は、それをアイヌの口承文芸に応用して、彼らの伝統的な世界観を分析することができると思う。というよも、アイヌの夢にまつわる伝承には、人間とカムイ=神——理念上・思想上のものとしてではなく、人間の生活に密着し、身の回りのほぼすべてと関わる生きた存在——との関係性に対して、アイヌの人々はどのように感じ、如何なる規範のもとで接しているのかが、口承文芸には描かれているからである。

アイヌの伝統的世界観に関する民族誌的資料および口承文芸には、アイヌ語を日本語に

する訳語の問題もあるが、生者、死者、善神、悪神、化け物などの霊的存在は複数の異なるカテゴリーに属しているように言及されることが多い。だが、それらの性質をよく考察すれば、「この世の生者」と「あの世の死者」は共に人間として一つの集団を構成し、両者の間には「われわれ意識」が見受けられる。それに対して、人間以外の霊的存在は、「神」と称されるものと「神」以外のものとの区別が曖昧な場合が多い。人間以外の霊的存在を明確にカテゴリー化することは難しいが、「彼ら」は人間にとって「他者」であるという点において同じグループに属している。もちろん、異なった他者の間には細部で連続性も認められるが、世界を構成するすべての主体は「人間」集団と「神」集団に分けることができると考えられる。

N・マンロー (2002) や知里 (1973c) らによるアイヌ宇宙観の研究では、世界を神の国、人間の国、死者の国、地底の国などと異なる次元の領域として区分することがあるが¹³、私見では、人間集団と神集団は共に一つの大きな世界を構成し、それは基本的に等価交換という原理に従っている。北海道アイヌの伝承においては、等価交換は人間と人間、人間と神、そして神と神との間に共通するルールであり、均衡的互酬性はアイヌの世界観を支えている基本観念であると筆者は考える。

4-2. 互酬性の契約——事例分析

ここでは、サーリンズによる互酬性の分類を参考に、アイヌの世界観の根幹を構成する互酬性のあり方を具体的に考察する。

事例⑩では、主人公を育てた「爺」は夢の中で主人公にその素性を明かし、育ての親から一転して家の守り神となる。素性明かしはアイヌの口承文芸では特徴的なテーマの一つであり、一般的には夢を通じて行われる。事例⑩においても、爺は実は家の神(のご神体)であると打ち明け、夢において覚醒時の人間世界では隠された情報を主人公に開示した。そうして、正体を明かすとともに、親としての爺は主人公の生活から退場し、それからは神として人間の主人公と接することとなる。夢における素性明かしは主人公と爺との関係性の転換点を示し、神として人間と新たな関係が生まれ、両者は異なる形で付き合いを再開することとなったのである。そして、夢におけるやり取りは公式の効力を持っており、夢で交わされた言葉は真実であり、その実行が保障されている。

爺は主人公の暮らしを見守り続けると約束するも、明確に酒とイナウ＝木幣による祀りという返礼を要求し、等価交換に則った、長期間継続すると見込まれる契約¹⁴を提示した。いままで親として接してきたにもかかわらず、神集団に属するものという立場が明らかになると、人間集団に属する主人公とはもはや、以前のように親と子の間柄に基づく一般的互酬性で付き合うことはできず、均衡的互酬性の関係に移行せざるを得なかった。

爺の正体をちらつかせる兆候は以前から窺えるが、素性明かしのプロセスは夢において完成される。それ以降は、主人公は祀りと守りの契約という等価交換を約束された関係を、爺と開始することとなり、安定した人神間関係に入るのである。人間と神とは互いを必要としつつも、ある程度距離を置いた互酬関係が適切とされる。そして、神集団に属するものと人間集団に属するものは、異質な存在であり、コミュニケーションをするためには特別な手段をとる必要があると想定されたこともこの事例に表れている。夢はこの特別な手段・媒体の一つであり、神から人間にアプローチする道を開いている。

また、事例⑩には、人間と結婚しようとし、主人公の姿に化け、主人公に懲らしめられたかわうその話が語られている。人間と神との異質性は、婚姻譚においてことさら強調されることが多く、かわうそが罰せられることが至極当然のように語られるのは、かわうそ＝神集団に属する存在が人間と結婚することを禁止する通常の規範が前提をなしていたからである。そして、アイヌの神の間では、人間社会と同じく、階層性が認められ、人間関係ならぬ神関係には人付き合い＝神付き合いがあるとされていた。物事をスムーズに運ぶためには、土産をもって仲介者に頼んだり、上位にある神に働きかけたりすることが有益と考えられ¹⁵、いわば人付き合い＝神付き合いの機微とコツを把握することが望ましいとされた。ここではかわうそは海の神の管轄下にあると考えられており、かわうその過ちは海の神が責任をもって処理するのである。

事例⑩におけるクマと人間との関係はより明らかであるが、事例⑪でも、人間集団の主人公と神集団のかわうその関係は、この時点では明らかにマイナスの関係であり、あわよくば相手を騙して得をしようという否定的互酬性にあたる。事例⑪では、重い神であるクマは直接夢で人間との和解を求め、互いにプラスに働く互酬契約を提示したが、事例⑪では、直接にかわうそからではなく、その上位にある海の神が主人公に夢を見せ、かわうその過ちを許してくれれば、クジラを毎年あげようという交換を提示した。かわうそを許すということは、アイヌの文脈では、かわうその霊を神の国へ送り、しかるべき祀りを行うことであると思われる。海の神からの夢は、神の集団から謝罪し、人間にその謝罪を受け入れてもらうための条件に関する約束である。破綻した不安定な関係を修復し、安全な関係性に転換するために、クマや海の神は夢を通じて主人公に新たな契約を持ち掛けたのである。そして、クジラを毎年主人公に贈ることは、マイナス（負の関係）から一転し、安定して継続する人神間互酬関係の成立を表している。主人公の結婚祝いに、早速クジラが海の神の約束通りに浜に上がることは、夢における契約の効力を肯定し表明している。

一方、主人公が恭しく丁寧な手立てを経てクジラをいただくことは、主人公の人格を表し、正しいことをする人間は報われるという教訓が込められている。この正しさとは神に対して敬意を持って「やり取り」の交換を誠実に行うこと、すなわち神を祀り（やり）、神からのみやげである神の肉体いただく（とり）ことである¹⁶。

次に、新しい事例を取り上げて分析を進めたい。

事例⑫ 私は河口の村長の息子であり、猟に行くとカミアシ（化け物・妖怪）にいつも襲われる。ある日、父と母に催促されて、私は許嫁の家を訪ねに出かけた。すると、やはり化け物が追いかけてきた。私は河に飛び込み、化け物も川に飛び込むが、流されていった。許嫁に家にたどり着いたが、次の日に許嫁を連れて帰るときは、化け物がまた追いかけてきた。暗くなって家に戻るときに、炉のはしに化け物の鼻が覗いているのを見つけた。私は宝壇から刀をとって化け物に切りつけ、回復できないように、悪い草や悪い木を刀につけて、化け物を切り刻み、死体をゴミ捨て場に捨てた。

その夜に、火の神の夢を見た。「あの化け物は六つのキムンカミアシ（山の化け物）が一つになったものだ。お前の許嫁を嫁にしようとお前を殺そうとしたが、お前は足が速くて捕まらない。そこで家の炉に入り、娘をさらおうとしたのだ。私の助力がなければ、そうそう簡単には殺せるものではなかった。これに感謝して、酒を作って私を祀れば、今後と

も見守ってやろう」という。そして、みんなも同じ夢を見たので、カムイ・ノミ（神祈り）をした。

私は無事に結婚し、義父の家にもクマの肉を届けながら暮らしている。子供も生まれ、私も年老い、このことを子孫に語り継いでいる（北海道教育庁生涯学習部文化課 1982:86-94）。

カミアシ¹⁷という化け物は、いかなる外見をしているのかははっきりせず、形姿は不明瞭で共通するイメージはないと言われている。一般的に、神が人間に危害を加えたりしても、適切な手続きを踏んで人間に許してもらい、関係を修復することが可能である。しかし、カミアシのような化け物の場合、「神」集団に属するものの、許す余地なく再起不能な仕方で殺されることが多い。神などの霊的存在は肉体が傷つけられても、魂が神の国に戻れば、また「復活」できる存在であり、肉体の傷口さえも自動的に治癒すると考えられている。それを防ぐためには、化け物を「悪い草と悪い木」をつけた刃物でこまごまに切り刻み、汚れた場所（ゴミ捨て場など）に捨てる。これは肉体と魂の再生を断ち、悪神や化け物を脱出のできない地獄同様の世界「ティネ・ボクナシリ」に落とすやり方だと考えられていた。事例⑩においても、主人公を脅かし、殺害しようとするカミアシは容赦なく殺されていた。カミアシは、人間と相互にとってプラスに働くという正常な互酬関係を築くポテンシャルを持たない存在として考えられた可能性が大きい。ここでは、人間集団と否定的互酬性や不健全な関係性しか持てない神集団に属する霊的存在は抹消すべきだという意志が表されている。

一方では、火の神は夢を通じて、主人公に人間の知りえない情報を与え、真実を説明した。ここでも、「目に見えるもの」はすべてではなく、夢から生活上の出来事に関する重要な情報と示唆を神より受け取れることが表れている。火の神が夢を通じて、自分が人間を助けたことを伝え、等価交換の理に従った返礼として人間から祀りを要求している。他者と均衡的互酬性にある付き合いを正常な関係性とする思考様式が窺えるのである。神霊夢の語りにおいて、「祀ってくれば今後とも守ろう」という文言が定型文のように繰り返される。この約束には、神集団と人間集団の間に健全な互酬性関係が長らく維持されることに対する見込みと期待が含意されている。

人神間の均衡的互酬性は、ギヴ・アンド・テークの「やり取り」で維持されており、祀りと守りとが相互に行われることで、互いに借りと貸しを作り続け、ダイナミックな関係性のサイクルが生まれる。「貸し借り」というやりと取りが絶えずにバランスをとることによって、互酬性関係もどちらかに傾くことなく延々と続けることができる。事例⑩の火の神はまず自分のほうから主人公を助け、人間に恩恵をもたらすという「貸し」を作り、それをきっかけに人間との互酬契約を提示したのである。相手に対する「貸し」が長期契約を築くに足りるのかどうか、十分に釣り合う恩恵を互いに継続的にもたらしうるかどうかによって、関係性はその都度調整される。

事例⑩の火の神のように、明確に人間を助けた返礼を要求することもあるが、火の神、家の神、村の神などの「重い神」は、人間に最も親しく、守り神として人間を守護することが仕事であると考えられていた。このような半ば人間集団と神集団を仲介するポジションにある神は、人間とより親密で距離の近い関係性を持っていることが口承文芸の中から

も覗くことができる。

均衡的互酬性は即時の返礼を期待し、やり取りする双方がその場で交換すべきものや、相手にどのような利益をもたらすのかを決定し、「やり」と「取り」はセットのように、律儀に相互に行われ、切れ目のある形を取る。つまり、互いに対する貸し借りはこまめに清算される。一方では、一般的互酬性は即時の返礼を明言せず、われわれ意識を確立した関係性の中にやりと取りが必ずしも相互に行われることなく、ギヴとテークを短期間で清算しない。この場合、互酬関係にある両者は互いに対して持っている貸し借りのバランスを、より長期的スパンで大まかな感覚で保っていると考えられる。これを、利益損得が含意された等価交換という「理」よりも、「情」に基づく互酬関係とみなすこともできる。

相手への「やり」・「ギヴ」は、「取り」・「テーク」の返礼を見越した行為ではない。このことは、言い換えれば、相手に対する信頼感が根底にあり、より強い絆による強固な関係が築かれていることを意味する。人間の生に最も緊密に関わっている神々は、場合によっては人間と同じ立場に立ち、人間に対し後見人に近いポジションにある。こうした寝食を共にするほど親しい神と人間の関係性は、基本的には均衡的互酬性の関係にあるが、一般的互酬性寄りになることもみられる。一般的互酬性が作用する関係性では、互酬の契約はいわば「ゆるい」契約であり、普通では返礼の義務を相手に課すことはない。「やり」・「ギヴ」が必ずしもその都度に「取り」・「テーク」を伴ってやり取りのセットを一回で遂行させることなく、交換の連鎖は切れ目が曖昧な形で長い期間において成立する。

一般的互酬性寄りの人神間関係は、事例⑨においても見受けられる。事例⑨では、幣場の神の息子というススの木の若者が主人公に夢を見させ、主人公の危機に備えて邪魔をしってくる龍神の息子を倒す準備を手助けしたことを明かしている。典型的な均衡的互酬性の人神間関係を語る伝承であれば、神が人間に夢を見せ、神側が行った「やり」・「ギヴ」を提示すれば、次は人間に対して「取り」・「テーク」についての期待と要求を促すことが語られる。しかし、幣場の神の立場を代表するススの木の若者は、夢において自らが人間に与えた恩恵を主人公に知らせたが、特に人間側の返礼義務については強調しない。これは「幣場の神」の立場に関係していると思われる。

アイヌの人々は家の外近くに幣場を設ける。そこは、神に送る重要な供え物であり人間と神との間を取り次ぐ伝令の神でもあるイナウ（木幣）を置く大切な場所である。幣場を司る幣場の神は火の神や家の神に次いで、人間と緊密な関係にある重要な神で、人間からは日々の祈りと祀りを怠らざることが望まれる神々の一つと考えられていた。ススの木やチキサニの木はイナウを作る際に使う木材であり、幣場の神の実体として想定されることが多い。このような幣場の神は、普段からその家の人間による祀りを受けており、人間とは一時的ではなく長期間の持続を前提とした、堅固かつ親密な人神間関係にあるため、より一般的互酬性に近い関係性にあると思われる。幣場の神の息子は主人公の危機を助けたが、今回の手助けに対する返礼を言い出さずとも、平素から祈りと供えを「取り」・「テーク」している。そこには、いままで積み重ねてきた長年に及ぶ信頼関係があり、互酬性関係の維持は一回ごとの「やり」・「ギヴ」の返礼に頼らない（とは言え、主人公とその家族は人格者として描かれているため、言われずとも、すぐに感謝の祈りとイナウや酒を神に送っていることが想定される）。

このように、より一般的互酬性に近い人神間関係では、夢はより純粋にコミュニケーション

ョンを取る場として機能し、神が人間にメッセージを伝達し、それによって両者の互酬関係が再意識され、さらに強化されていく。

また、事例⑨では、主人公の姿を騙り許嫁を娶ろうと目論んだ大蛇の正体は龍神の息子であることを夢で暴かれると、主人公は進んで大蛇の霊を送る儀礼をし、イナウと酒をもって手厚く大蛇を送ったことが語られている。位の高い龍神の息子に対し、人間に悪事を働こうとしたのにもかかわらず、正しい手順を踏まえて祀ることが説かれている。その背後には、悪神も善神も、固定された性質ではなく、その場その場において人間など他者との関わり方によってどちらにもなれるのだという価値観がみえる。そして、否定的な互酬関係にある神には、互いに利益をもたらす安定した均衡的互酬性に持ち込む潜在的な可能性があると考えられていたことが伺える。悪事を働き、人間あるいは他の神集団のものに罰せられた神に対し、神の国で復活できるように霊を送り、神の間で立場と居場所を失わないようにイナウと酒を供えて祀れば、相手に大きな貸しを作る機会となる。この貸しは返礼を要求し均衡的互酬性を開始させること、あるいはマイナスの関係性を終結させることに効力を持つと思われる。位が高いと認識されている神の場合は尚更丁寧に祀ることが説かれている。

神の位、善行悪行、対処の仕方によって変わる関係など複数の軸による評価システムは柔軟性を持っている。一方では、他者とバランスのとれた、継続できる互酬関係を築くことは、様々な評価基準に一貫した指標であると捉えられる。人間と神、生者と死者が関わり合い、やり取りしながら関係を紡いでいく様子を、夢に関する口承文芸を通じて見ることが出来る。そこには、他者との付き合い方や駆け引きの仕方を含めた、互酬関係を結ぶ知恵と教訓が記されている。

均衡的互酬性に対する一般的互酬性の関係、つまり理に訴える関係に対して情に訴える関係は、人間集団の中における生者と死者の関係性によくみられる。死者は夢を通じて生者に要望を伝え、生者は死者の要求に応える。死者からなんらかの利益となる見返りを期待するというより、相手の安寧のみを望んで供養するのである。ただ、死者の霊を恐れているから供養するのだというより冷徹な見方もできる。実際、アイヌはあの世に行ったものはあまりこの世のことを振り返らず、この世のものを構わずに暮らすことが最も望ましいとされていた¹⁸。静内地方の葛野辰次郎氏によれば、アイヌの間では、あの世の人に守護を求めたら、逆に悪いことが生じかねない、あの世の人がこの世のことを構うのはよくないという考えがある（北海道教育庁生涯学習部文化課 1991：53）。

だが、愛情または恐怖心のいずれにしても、人間の生者と死者は情に訴える関係、つまり一般的互酬性にある。あの世の者からの夢は、情念のコミュニケーションと感情の伝達という側面が強く、「やり取り」の契約という側面が弱い。死者の夢をみるのは、あの世で生活を営んでいる身内の霊と対面し、相手の現状を確認する機会である。確かに、生者には死者をサポートする責任があり、時には死者から警告や助言をもらう場合もあるが、ギヴ・アンド・テークの交換だと意識されずに、等価交換の理より愛情または恐怖という情に由来する行動として認められる。

人神間の関係性については、一般的互酬性の特徴を帯びる場合もあるが、人間集団内の生者と死者との関係性に比べれば、その度合は低い。総じて、アイヌは生者のためだけではなく、死者の霊の利益のために供養と祀りをする。それに対して、神への祀りでは、双

方の権利および義務が規定されており、人間は人間集団の利益のために神と交渉し、神が役割を果たしてくれた成果に感謝の念を捧げて祀る。言い換えれば、神は死者の霊ほど人間と共同体のメンバーとはみなされていないのである。

このように、夢見をめぐる人間の言動は、夢に出る相手との具体的な関係性を表しており、夢を通じて互酬性の多様なあり方をみることができる。そして、夢は人神間互酬性関係の状態の印となることが認められる。

4-3. ユカラにおける「夢」の欠如

以上では、口承文芸のジャンルに過度にとらわれることなく資料の収集と提示に努めたが、ユカラ＝英雄叙事詩と分類される口承文芸の物語には、価値観と世界観が他の口承文芸と異なる部分が多いため、結果的に夢に関する話もあまり見当たらず、考察の対象となる話はほぼなかった。

他ジャンルの口承文芸と異なる傾向の見られるユカラでは、人間と神やその他の霊的存在の区別が弱化され、超人のような人間が登場し、神の気性もより荒い傾向にある。その価値志向は散文説話や神謡などのように日常生活に通じたものとは趣旨が異なり、より冒険精神に満ち、人間も神と似たような能力を備えている。つまり、ユカラにおいて、人神間は意思疎通とやり取りをする手段が普段とは異なり、そもそも人間と神を分けること自体も難しいと思われる。このような日常生活と異なる人間観や世界観を持つユカラでは夢の話が欠落しているのに対して、日常生活と世界観を共有する散文説話や神謡では神霊夢が繰り返し語られるということは、裏を返せば、アイヌの伝統的世界観では、明確に区分される人間集団と神集団を繋ぐ特別なコミュニケーションの場として夢が重要な役割を果たしており、両者の関係性を調整し維持する機能があることを示唆している。

さらに、神に引きを取らないほどの能力や性質を備わる超人的な人間を主人公とするユカラでは、死者と死者の国が描かれること自体が極めて少なく、死者夢がさほど登場しないこと¹⁹も、ユカラでは夢に関する話が稀な一因でもある。

5. おわりに

北海道アイヌにとって夢は覚醒時の現実と密接に関連するものである。その夢は大別して「予兆夢」「死者夢」「神霊夢」に分類することができ、それぞれ夢見をする人間に対して現実世界における行動を示唆している。

総じて、死者と人間は一般的互酬関係にあり、それは情に訴える関係性である（神の中にも後見人のような立場にあり、人間に親しまれ、一般的互酬性に近い関係にあるものもいる）。一方、人間と神は等価交換を志向する均衡的互酬関係にあることが多く、それは理に訴えかける関係性である。神霊夢では、人間の行動への要望とその返礼が提示され、人間と神との間に契約が交わされ、守り（悪神から守り、猟運をさずけるなど）と祀り（イナウ、酒、言葉など）が交換される。

この互酬性のルールを守ることによって、一方は他方に対して一種の「貸し」を作ることになる。人神間の「貸し借り」²⁰の相対関係に変化が起これば、夢を通じて調整が図られ、安定した関係性に戻ったり関係性が修復されたりする。結果的に、神の夢は一個人と一個神との契約成立の印と見ることができる。このような人神関係には短期的関係と長期

的關係がある。また、人間と神との間には否定的互酬性を特徴とする關係性も見られる。夢を契機に人間と神の互酬關係が変わる場合があり、否定的互酬性から均衡的互酬性に入ることもあれば、夢を通じて不安定で一過性の關係が正式に確立された均衡的互酬性に転化することもある。いずれにせよ、夢は人神間の均衡的互酬性や、安定した「正しい關係性」の成立の契機なり転換点になっている。

このように、夢は人間と神をつなぐ重大な役割を果たしており、神から人間へのコミュニケーションを可能にする装置と媒体であると理解できる。夢にまつわる口承文芸は、人間にとって神との關係にとどまらず、異質な他者一般との接し方や交渉の技法、心構えを伝授しているのである。

本論文で取り上げてきた事象は、いわゆる北海道アイヌの「伝統的な世界観」に関するものである。どの民族や文化にあっても、伝統的な世界観は「時代遅れ」の古いものとしてその価値が軽んじられがちで、その研究は本質主義ないしダイナミックスの視点に欠ける静的記述として批判されがちである。だが、アイヌの伝統的な世界観を、新たな時代や状況で積極的に適用・「流用」して、より充実した生活を送るための「精神の技巧」として、かつアイヌの人々の文化資源として活用するためには、たとえ本質主義的な「古物」研究であったとしても、それは必要な作業だと思われる。

また、アイヌの伝統的世界観の解明は、その世界観・コスモロジーを「信仰の自由」の一つの選択肢として提供することを可能にする。今日、アイヌの伝統が日常生活で実践されることは少なくなった、ということは現実として認めざるを得ない。そうした中で、何事にも代えがたい信仰の自由の一つの選択肢として、あるいは自らの生き方を導く哲学なり思想の一つとして、アイヌの伝統的世界認識を位置付けることができるのではないかと筆者は考える。アイヌの口承文芸やその中から抽出された文化観念を剥製として提示するのではなく、生きた伝統として継承し発展させることが望まれるのだ。実生活における将来的「利用」のためにも、こうしたアイヌの伝統的世界観や基本観念に関する考察は必要不可欠と言えよう。

注

1. 概して、人類学者（民族学・文化人類学を含む）はアイヌに対して和人との同化を意識的であれ無意識的であれ呼びかけており、アイヌを救済するというスタンスをとっていた。例えば、小金井良精は、1889年にアイヌは「類廃人種」であるとし、そのうち滅亡するだろうと断言していた。一方、金田一京助に代表される研究者は、アイヌ精神文化の豊かさを世間に広め、アイヌの人々の社会地位向上に貢献したが、それは同時に、時代に遅れないように「同化」することをアイヌに迫るナラティブにもなっていた。こうした「同化」の言説に反発し、1972年に札幌で開催された日本人類学会でアイヌ研究のシンポジウムが開催された際、アイヌ活動家の結城庄司らが会場を占拠して、研究者の「同化」に対する認識を告発し、彼らにとってアイヌは単なる解剖・研究の対象ではなかったのかという批判を行った。また、北大名誉教授である児玉作左衛門によるアイヌの骨格収集と研究は、学術研究を楯にその人骨の収集過程における倫理的問題を軽視しており、アイヌの人々から大きな反感を買った。以降、人類学者はアイヌの人々との関係を完全に回復できていない。これらの点に関する詳細は、新井（2014）を参照。
2. また、知里（1973c）による英雄叙事詩=ユカラと史実の関係をめぐる古典的考察は注目に値する。その当否は検討する余地があるが、今日においても論争を引き起こし、後続の研究者に大きな刺激を与えている事実は大きい。現在では歴史学・考古学の分野から、坂田（2011）は認識論的アプローチを提起しており、瀬川（2007,2012）は知里真志保の研究スタンスを引き継ぎ、改めて伝承から歴史を読み取る試みを行っている。

3. ここでは、特に啓蒙思想以降、理性を重んじ、感性、感覚や経験などによる認識を排斥する傾向を指す。
4. 夢における霊的接触によって、覚醒時では得られない情報を入手できるという考え方は、世界各地の夢信仰に広く見られる。例えば、パプアニューギニアの多くの社会において、夢はもう一つの真実を教えてくれる存在だという（豊田 2012）。
5. 犬飼論文の引用は、事例が短いため、原文そのまま引用する。その他の事例は筆者が書き直し、内容をまとめている。
6. 神と見なされる霊的存在の中では、日々の生活に密着する神とそうではない神とが区別され、火の神は最も人間に距離が近い神とされる。火の神は、毎日の生活を支え人間のことを最も知っていると思われるため、難儀な問題に直面したアイヌが火の神に祈ることは今日でも見られる。アイヌの火の神をめぐって、北原（2008）は「火の神の夫—apekamuy・cisekorkamuy・cisekamuy」において重要な視点を提示している。
7. アイヌの伝統的生死観では、死者の国は人間の国とほぼ同様な世界であり、死者はこの世と同じような生活をあの世で過ごすと考えられている。また、死者の国においては、食物や道具はすべてこの世から送られる物の霊でまかなっていると思われる。そのため、死者は生者に供養を促し、この世からの供物を必要とする。
8. カムイ=神の霊は肉体という衣を纏い、人間の国を訪れると考えられていた。神の国は霊の国であり、カムイと呼ばれる霊は神の国では人間の姿をするが、クマなどの肉体を纏って人間の国に来る。夢を通じてクマの神は狩人とコミュニケーションをとり、その後の出来事の意味づけを先取りして行っていると言える。
9. 柳の木は木質が柔らかで、アイヌにとって、木幣=イナウを作るうえで主要な材木である。一方、ハルニレの木は、アイヌの創世神話・伝説に深く関わる樹木であり、火を起こすことや樹皮で衣服を作ることと関連しており、格別に重要視されていたと思われる。
10. このタイプの伝承では、神が見込んだ人間と結婚しようとして、その人間を死なせて魂を神の国へ来させようとする伝承があり、異類婚姻譚とも関連すると思われる。
11. 石狩地方などの地域ではよく見られる伝承の主人公の名前である。地域によっては、伝承によく登場する定番の主人公も異なる。例えば、沙流川流域の伝承では、「オキクルミ」を主人公とすることが多い。
12. 神の衣服とはすなわちその毛皮である。クマの毛皮が黒色であるため、クマの神は人間の姿で現れる場合、黒い着物を纏うとイメージされていた。
13. 北海道アイヌの死後観および宇宙観では、世界を人間の国「アイヌ・モシリ」、神の国「カント・モシリ」、死者の国「ボクナシリ」、地底の国「ティネ・ボクナシリ」の四つに分けることが多い（バチュラー 1993,1998、マンロー 2002、知里 1973c など）。死者の国——あの世と人間の国——この世とは昼夜と季節などが反対になるが、他の点では寸分違わぬ世界とされる。一方、神の国はカムイが人間と同じ姿で安住する世界であり、人間に不当な悪事を働く悪神は不毛な世界である地底の国に落とされるとされる。
14. 契約は書面による正式なものに限定されない。事実、多くの現代社会においても口約束なども契約として成立し、法的効力が認められている。
15. 例えば、木幣のイナウはアイヌにとって、神=カムイへ人間の祈りや頼みを届ける伝令神であり、媒介を職能とする神と考えられる。その立ち位置は重要だが、位は一般の神より低いと思われる。
16. 坂田（2011）も、アイヌの口承文芸においては人間の良し悪しを評価する基準は神に対する態度と姿勢にあると指摘している。
17. kameasi, kamiiasi, kamnasi などと地域によって呼び方は少々異なるが、魔物・化け物・妖怪を意味する言葉である。人間ではない、正体のわからないものという意味合いが強い。
18. 久保寺（2001）はアイヌの葬式と墓制について詳述しており、死者に対する畏怖の念を強調している。
19. 神が「死ぬ」と、その魂は神の国に一旦戻り、また元通りに復活できると考えられていた（藤村 1982,1985）。ユカラでは、主人公も神の性質を帯びているように語られており、生と死の区別はそれほど重要ではないと思われる。
20. 今村仁司は、互酬性を「借り」や「負い目感情」によって説明している。彼はモースを援用しながら、贈与には人格的な自分自身の贈与が伴い、物などの移動とともに人間の生命・魂が贈与され

のだと述べ、この目に見えないものの贈与を感じると、「負い目感情」が働き、互酬行為において重大な役割を果たすと論じた。今村によれば、負い目感情がなければ、「純粋に与える」ことは不可能であり、相互行為は働かないという（今村 2000）。

参考文献

- Batchelor, J.
 1901 *The Ainu and Their Folklore*. London: Religious Tract Society, London.
 1927 *Ainu Life and Lore - Echoes of a Departing Race*, Kyobunkwan, Tokyo.
- Fabian, J.
 1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York.
- Lohman, R. I.
 2007 *Dreams and Ethnography*. In D. Barrett and P. McNamara (eds.), *The New Science of Dreaming, Volume 3: Cultural and Theoretical Perspectives*, Praeger Perspectives, London.
- Munro, N. G.
 1963 *Ainu Creed and Cult*, Columbia University Press, New York.
- 新井 かおり
 2014 「戦後のナラティブ・ターンから眺めるアイヌの諸運動と和人によるアイヌ研究の相克」『応用社会学研究』56: 225-240.
- 因幡 勝雄
 1975 『紋別アイヌのむかし話』紋別郷土史研究会、紋別。
- 犬飼 哲夫
 1957 「アイヌの夢うらない」『民族学研究』21(4): 233-235.
- 今村 仁司
 2000 『交易する人間（ホモ・コムニカンス）—贈与と交換の人間学』講談社、東京。
- エヴァンズ=プリチャード・E
 2001[1937] 『アザンデ人の世界—妖術・託宣・呪術』向井元子訳、みすず書房、東京。
- 大谷 洋一
 2014 「カムイからの意思伝達のあり方—北海道アイヌの散文説話を中心に—」『口承文芸研究』37: 114-126.
- 萱野 茂
 1977 『炎の馬・アイヌ民話集』すずさわ書店、東京。
 1979 『アイヌの昔話—ひとつぶのサッチポロ』平凡社、東京。
- 北原 次郎太
 2008 「火の神の夫—apekamuy・cisekorkamuy・cisekamuy」『千葉大学ユーラシア言語文化論集』10: 105-142.
- 金田一 京助
 1943 『アイヌの神典』八洲書房、東京。
 1992 『金田一京助全集 七 アイヌ文学 I』三省堂、東京。
 1993 『金田一京助全集 十二 アイヌ文化・民俗学—アイヌ概説・生活・民俗・信仰・伝承・歴史・雑纂』三省堂、東京。
 1998 『柳田国男の本棚 復刻 17—アイヌの研究』大空社、東京。
- 久保寺 逸彦
 2001 『久保寺逸彦著作集 1 アイヌ民族の宗教と儀礼』草風館、東京。
- 松居 友（著）、小田 イト（口述）
 1999 『火の神の懐にて—ある古老が語ったアイヌのコスモロジー』洋泉社、東京。
- サーリンズ・M
 1984 『石器時代の経済学』山内和訳、法政大学出版局、東京。
- 坂田 美奈子
 2011 『アイヌ口承文学の認識論—エピステモロジー— 歴史の方法としてのアイヌ散文説話』御茶の水書房、東京。
- 櫻井 義秀

- 2010 「アイヌ民族の宗教意識と文化伝承」『現代アイヌの生活と意識』北海道大学アイヌ・先住民研究センター、札幌。
- 砂沢 クラ
1971 『アイヌの叙事詩』平田角平訳、野火文学会。
- 瀬川 拓郎
2007 『アイヌの歴史 海と宝のノマド』講談社選書メチエ、東京。
2012 『コロポックルとは誰か—中世の千島列島とアイヌ伝説』新典社、東京。
2013 『アイヌの沈黙交易—奇習をめぐる北東アジアと日本』新典社、東京。
- 豊田 由貴夫
2012 「パプアニューギニアにおける夢の民俗理論」河東仁編『夢と幻視の宗教史 上巻』、リトン(LITHON)、東京。
- 知里 真志保
1973a 『知里真志保著作集Ⅰ 説話・神話編』平凡社、東京。
1973b 『知里真志保著作集Ⅱ 説話・神話編』平凡社、東京。
1973c 『知里真志保著作集Ⅲ 生活誌・民族学編』平凡社、東京。
- 中川 裕
1995 『アイヌ語をフィールドワークする』大修館書店、東京。
1997 『アイヌの物語世界』平凡社、東京。
- 藤村 久和
1982 『アイヌの霊の世界』小学館、東京。
1985 『アイヌ、神々と生きる人々』福武書店、東京。
- 北海道開拓記念館編
1975 『民族調査報告書 総集編』北海道開拓記念館、札幌。
- 北海道教育庁生涯学習部文化課編
1982 『アイヌ民俗文化財調査報告書 アイヌ民俗調査Ⅱ』北海道教育委員会、札幌。
1991 『アイヌ民俗文化財調査報告書 アイヌ民俗調査Ⅺ』北海道教育委員会、札幌。
1993 『アイヌ民俗文化財調査報告書 アイヌ民俗調査ⅩⅢ』北海道教育委員会、札幌。
- ポランニー・K
1980[1977] 『人間の経済1』玉野井芳郎・栗本慎一郎訳、岩波書店、東京。
- マンロー・N
2002 『アイヌの信仰とその儀式』B・セリグマン編、小松哲郎訳、国書刊行会、東京。
- モース・M
2009[1925] 『贈与論』吉田禎吾、江川純一訳、筑摩書房、東京。
- 山田 孝子
1994 『アイヌの世界観—「ことば」から読む自然と宇宙』講談社選書メチエ、東京。
- 吉田 巖著、小林 正雄編
1965 『アイヌ童話（帯広市社会教育叢書 No.10）』帯広市教育委員会、帯広。
- 吉田 巖著、帯広市教育委員会社会教育係編
1957 『愛郷譚叢（古老談話記録）アイヌ古事風土記資料（帯広市社会教育叢書 No.3）』帯広市教育委員会、帯広。

(そん・かねい／北海道大学大学院文学研究科)