

【2018年度第1回研究会発表要旨】

桃太郎昔話の地域的展開と伝承の語り直し  
—岡山吉備津を中心に—

孫 嘉 寧

岡山の吉備津地域では、温羅伝説という伝承があり、桃太郎昔話のモデルとして位置付けられている。本発表では、温羅伝説はどのように吉備津の地域の歴史や文化に関連付け・意味付けされていて、現在どのように桃太郎昔話と結びつけられて語り直されているのかを考察し、その意義を考えてみたい。

桃太郎の昔話にはいくつかのモデルがあり、古来吉備と呼ばれる、岡山を中心とした地域とそこに伝わる温羅伝説がその一つである。垂仁天皇（一説では崇神天皇）が日本各地に遣わした四道將軍の一人である吉備津彦が桃太郎の原型と言われ、吉備の地で平定された温羅が鬼とされる。温羅とは、製鉄技術を携えて朝鮮・大陸から移住し、吉備の新山に居城を築き一帯を治めていた集團の首長と象徴とする説がある。

温羅伝説では鳴釜神事に関する語りや鬼退治に続く。温羅の妻——阿曾女が神饌を炊き神事の中心的役割を果たす。鳴釜神事の最古の文献記録は『多聞院日記』に遡ることができ、以降、縁起社伝類に複数の記述が見られる。御釜殿の火は途絶えずに焚かれており、今日でも日々神事に備えている。本発表では、まず、文献記録をまとめた上で、鳴釜神事が実際に行われる様子を紹介する。

そして、吉備の位置付けや鬼ノ城の主などの問題と連動して、《御釜殿巫女である阿曾女》と《吉備津神社の神職》（と《日本中央政權》）、《桃太郎・吉備津彦》と《鬼・温羅》、《製鉄技術を持つ渡来集團》と《吉備の在地集團》と《日本中央政權》といった複数の対立項を見ていくと、幾重ものねじれと反転と和解の関係が浮かび上がってくる。特に吉備地方政權・吉備在地集團を中間項とした温羅・製鉄技術集團と日本中央政權とそれぞれの間に対立・緊張関係がある。こうした重層する対立関係では、三つ目の者を視野に入ると他両者の関係性に光を当てることができる。そして、広義の意味において、伝説、社伝、古文献、考古学的推論などを含む「歴史・物語」によってそれらの対立関係に賦与される正・負の記号が反転し、異なる立場の物語は互いに関連していながら語り直しの動きの中で取捨選択と切断結合されていく。本発表では、伝説群に語られてきた錯綜する重層な対立関係を考察し、ローカルな歴史が不断に語り直されている様を明らかにする。

今日、桃太郎昔話・温羅伝説群には、ローカルヒーローの「両義性」——山口昌男の言葉を借りれば——が見られ、一見対立する温羅と吉備津彦という人物像の同一性がねじれの裏に語り継がれている。そして、地域の再解釈と語りでは、温羅は単純に負の記号ではなく、中性化され好意を持たれる両義的な存在になっている。

また、伝説に記憶理論を導入して温羅伝説のねじれを考察できる。鬼ノ城の位置付けの曖昧さ、温羅が弓矢の戦いにおいて吉備津彦に負かされるなど、いくつかの矛盾が温羅伝説の語りで見られる。伝説は「史実」とされる記録と同じ「素材」を用いながら、その時々「今現在」から過去を歴史・物語に再編成し、一定の距離を置かれる出来事、すでに「共同の記憶」となったものを解釈しながら想起・想像させている。ヤン・アスマンと

アライダ・アスマンは文化的記憶の概念を提起している。温羅伝説に語られる内容は地域の文化的記憶であり、ある意味ではその固定点の一つとしても考えられる。そして、日本及び東アジアの場合、その保持は文字文献のテキストという文化形式によるところが大きい。権威と繋がる文字文献を常に参照している伝承は、正統性のある物語を意識していることが多い。一方、伝承が文字化されると、流通サイクルに再び流れ込み、従来の伝承と融合するという過程がある。温羅伝説は文化的記憶として考えられ、その文化的記憶を具体化した表象は地域アイデンティティの創出と定着に大きく影響している。

最後に、温羅伝説の語り直しを観光という文脈で考えてみる。観光や地域振興における「鬼」イメージの利用が盛んとなり、地元では「鬼・温羅」に対する愛着と独自の解釈に基づく広報とイベントが行われ、それに依拠する地元アイデンティティの再構築が見られ、鬼の「キャラクター化」が進んでおり、他者との差異化と同時に観光客への吸引力を高めていることを指摘する。こうした象徴や意味の複合体であるキャラクターには、元々の伝承の要素が断片化して凝縮している。キャラクターは最初は観光客個人個人の文脈に合わせて理解され、観光客が地域のより奥深く予備知識とコンテキストの必要な歴史・文化に触れていく入り口やきっかけとして機能できると思われる。現在岡山では温羅伝説の語り直しを通して地元の歴史・文化を再表象して売り出している。それは、観光地化の流れを利用し、他者だけでなく、自他両方に向けて自己のアイデンティティを発信すると共に作り直すことである。

本発表では、岡山吉備津地域が伝承を通してローカルな歴史文化を表象または再表象することをみてきた。矛盾または衝突する歴史=物語は同時に地域の伝承の語りにも組み入れられる。こうした幾重もの「ねじれ」を内包した伝承の語り直しは地域の歴史ひいては伝統の再解釈と再創造であり、地域アイデンティティの揺れ動きと連動している。伝承は語り直されるたびに「昔」だけでなく、むしろ「今」との連続性に重心が置かれている。そこには出版物や行事など反復される文化形式を通して蓄積した「想像の共同体」の記憶が表れており、その時々コンテキストに合わせて自らを再定義して物語っている。

(そん・かねい／関西学院大学大学院社会学研究科)

## 日本ハリストス正教会の死者をめぐる実践 —中新田地区における「木製十字架」を事例として—

佐 崎 愛

本研究は、1861年にロシアから日本に受容されたハリストス正教会（以下、正教会）における、死にまつわる実践「木製十字架」を事例として、〈モノ〉と家庭の祈りの場である家庭祭壇のあり方を考察した。正教会は、日本に受容され交錯する中で、様々な実践を生み出してきた。そのうち、特に日本の供養文化と正教会の交錯に注目して、正教徒宅で信仰の対象となっている〈モノ〉から家庭における祈りの場のあり方について検討した。

日本ハリストス正教会は、1861年に来日した宣教師ニコライによってロシアから日本へ伝教され、現在日本のハリストス正教徒は 9,499 人である[文化庁『宗教年鑑』平成 29

年度]。これまでの日本におけるキリスト教の受容に関する先行研究は数多く存在し、中でも特に森岡清美は、キリスト教を受容した家庭において、神棚と仏壇が偶像崇拜として廃棄され、またそれに伴って地域共同体や寺社との葛藤があった事例について言及している[森岡清美 1970『日本の近代社会とキリスト教』評論社]。これを引き継ぐ形で待井扶美子は、日本人クリスチャンが抱える未信徒家族との間の供養行為を巡る葛藤を描き、その中で「故人を記念するコーナー」や「(プロテスタントの)家庭祭壇」について報告しているが詳細な分析はほとんど行われていない[待井扶美子 2005『我が国クリスチャンの〈弔い〉にみるキリスト教の民間受容』博士論文]。以上を踏まえ、本研究では地方と都市部の家庭祭壇を比較することで、家庭の祈りの場を構成する「木製十字架」のような〈モノ〉と他者の視線との関係性を考察し、家庭の祈りの場について検討を行った。

調査対象は、宮城県仙台市青葉区にあり、都市部の代表である仙台ハリストス正教会の信徒や司祭と、宮城県加美郡加美町の田園地帯にあり、地方の代表である中新田ハリストス正教会の信徒である。また調査方法としては、信徒宅へのフィールドワーク（中新田正教会信徒宅 2017.10.28-29）、信徒や司祭へのインタビュー調査（2017.12.26）、日本正教会全域への質問紙によるアンケート調査（2017.10~11）、パンフレットの検討から調査を行った。

その結果以下の三点について明らかとなった。まず一点目として「木製十字架」は、中新田地区の正教徒の間で「位牌の代わり」に用いられている、信徒の要望によって日本で独自に始められた〈モノ〉であり、神の信仰への助けになる〈モノ〉であった。また二点目として、中新田のような日本の地方における正教徒宅では信仰の場に物質性を求める傾向があり、またこのような実践に対して、正教会の信徒と司祭はそれぞれ〈モノ〉や実践に新たなキリスト教的解釈や意味付けを行うことで、教義との調整を行っていた。三点目としては、都市部と地方の正教徒宅の家庭祭壇を比較すると、地方の家庭祭壇には、木製十字架をはじめとした〈モノ〉が都市部に比べてより多く置かれる傾向にあった。これは自分や家族以外の他宗派の知り合いに家庭の祈りの場が見られることが想定されているためであった。以上のことから、家が地域とより強固に結びついた地方の方が、都市部に比べてより家庭の祈りの場が他者に開かれており、また他者の存在が意識されていることが明らかとなった。また家庭の祈りの場は、他者の目があるときほど物質性が高まっており、これは信仰表現として〈モノ〉が他者と自分をつなぐ機能を持つ可能性が考えられる。今後追って調査を行いたい。

(さざき・あい／東北大学大学院文学研究科)

## 集会的記憶に関する文化人類学的研究

### —二風谷におけるニール・G・マンローをめぐる記憶の事例を通して—

インガ・ボレイコ

本発表では集会的記憶という概念を中心に提起し、二風谷におけるニール・G・マンロー (Neil Gordon Munro) をめぐる記憶、その現在における役割と二風谷のアイヌ・コ

コミュニティのアイデンティティとの関わりを検討した。

ここでいう集合的記憶とはフランスの社会学者であるアルヴァックス（Halbwachs）が提唱した理論に基づいており、個人が自らの記憶の全てをある集団の一員として獲得するという概念である。これによれば、特定の集団と帰属意識を共有することによって、個人が経験したことの無い出来事に関しても、集団の一員としてその記憶を共有することができる。二風谷におけるマンローをめぐる記憶もこのような事例の一つであり、現在においてマンローに実際に会ったことがない人々でも、マンローについての記憶を自らの家族から受け継ぎ語っている。

スコットランド出身の医者であり、研究者でもあったマンローは 1890 年に来日し、それ以降、1942 年に亡くなるまでずっと日本で暮らした。1930 年代に夫人と一緒に二風谷に移住し、現地のアイヌに無料で医療を提供した。そのおかげで二風谷の人々と親密な関係を保つことができ、マンローの記憶は伝え続けられている。

本調査にご協力いただいた方のうち何人かの人は、マンローに関する最初の思い出として、子供のころの親戚とのお墓参りをあげる。マンローは自らの葬式をアイヌ式で行ってほしいと望み、二風谷の人々と同じ墓地に埋葬されることを願った。このような願いによって、マンローはアイヌに対する共感や自らの立場を示すことができたとも考えられる。従って、マンローに関して初めて知るきっかけは、二風谷の人々の生活の一部として刻まれている。マンローの墓は平取町二風谷新共同墓地にあることは彼が二風谷のコミュニティの一員であったという証明として受け取られている。このように、記憶は言葉だけでなく、場所やものを通して継承されている。

さらに、マンローについて公の場でも語られる場合がある。それは二風谷の住民を中心とした「マンロー先生の遺徳を偲ぶ会」というイベントである。「偲ぶ会」は 2002 年から毎年行われており、供養以外にマンローに関する記憶を語る場も設けられている。現在における記憶の語りの場は、若い世代にマンローに関する記憶を伝えるきっかけの一つにもなっている。

マンローは主に医者や研究者として想起されている。医者としてのマンローは、アイヌに無料で治療を与えたことでもっとも知られている。彼は薬だけではなく、生活改善のアドバイスも提供した。例えば、より栄養のある食生活にするため、果樹を植えることを勧めたことがある。また、現地の子供たちに肝油や薬を飲ませてから、マンロー夫人が作った洋菓子のクッキーを与えたという話がよく伝えられている。そのクッキーは現地で「マンロークッキー」として知られており、クッキーのレシピは現在でも受け継がれている。このようにマンローの医療活動に関する記憶を語ることと同時に、その記憶には当時の二風谷の生活も描かれている。例えば、病院にさえ行けないくらい経済的に困窮した生活事情が表されており、クッキーや果樹をめぐる記憶を通して当時の食生活を知ることができる。

マンローはアイヌを尊重し、彼らと良い関係性を保っていた研究者として知られている。無償で治療を行った代わりに、アイヌは自らの生活についてマンローに教え、両者の関係は相互的でフェアな関係であったと伝えられている。このように、マンローは当時の他の研究者と比較され、現在の語りの中では理想的な研究者のように描かれている。マンローはスコットランドのケルト族の出身ということが記憶の中で強調され、これはケルト族と

アイヌの歴史には類似した部分があるため、アイヌとマンローの相互理解が彼らのエスニック・アイデンティティの類似性に基いているという語りに結び付いている。

ただし、現在はマンローについてあまり聞いたことのない、関心がない人々もいる。それは、マンローと実際に付き合っていたのは二風谷の一部の人々だからである。このように、マンローに関する集合的記憶は二風谷のアイヌ・コミュニティーという大きい集団からではなく、家族という単位から始まるものである。従って、あるコミュニティーはエスニック・アイデンティティを共有していても、そのアイデンティティ自体は多様な記憶を通して表現されている。

結論として、マンローをめぐる集合的記憶の語りを通して、マンローのことだけではなく、当時の二風谷のアイヌの生活も伝えられていることが明らかになった。特定の集合的記憶を通してその背景にある様々な要素が浮上するということである。集合的記憶は、現地の人々が自らの過去に対する理解と現在重視したいことの両面を表現しているということも言える。マンローに関する記憶は二風谷の人々のアイデンティティの一部ではあるが、現在その記憶を担うアクターは地理的、民族的枠組みを超えて、多様化しているということも明らかになった。

(Inga Boreiko／北海道大学大学院文学研究科)

## 就労継続支援の現場におけるケアの実践に関する福祉人類学的研究 —農福連携自然栽培パーティの取り組み事例—

福島 令佳

### 1. 研究目的

農業分野の深刻な人手不足の解消と福祉分野の「自立」を促進する就労継続支援という政策動向は農福連携事業という形で相互のニーズを満たすことを目的として展開している。この事業において近年、異彩を放つのが、農福連携自然栽培パーティの取り組みである。そこにみられるのは、自然栽培ならではの栽培植物との向き合い方や障がいのある利用者に合わせた「農作業」の創造である。今回の調査結果から、その営みの中に「農作業」という言葉では表現しきれない「ケア」ともいうべき栽培植物と利用者の交流があることが分析された。本報告では、この事例を通じて、「自然栽培」を行う就労継続支援の現場におけるケアの実践の記述からその可能性を論じる。

### 2. 先行研究と本研究の位置づけ

本研究は福祉人類学に位置づけられる。福祉現場のエスノグラフィー研究における近年の動向は、二つ挙げられる。一つ目は、多様なアクターや文脈を描き出し、社会福祉の前提となる「価値」や援助技術を問い直し、福祉の現場を紐解く研究が多く存在することである。二つ目の動向は、現在の先行研究では、対象が人間に限定されており、環境として気候が取り上げられるくらいである。しかし、従来、福祉の現場では、行事において、自然の中でレクリエーションを実施し、施設で畑をもって、利用者と農作業を行ってきた。近年では、精神科病院等で園芸療法を行っているところもあり、植物と人間の交流は行わ

れてきた。本研究では、人間中心主義を超えて、自然栽培における栽培植物もアクターとして位置づけ、人間との交流とはどのようなものなのかをケア論を通じて描き出したい。

ケアの定義として、上野はデイリーの定義を採用している。それは、依存的な存在である成人や子どもの身体的な要求や情緒的な要求に対して、規範的・社会的・経済的枠組みで満たすことにかかわる行為と関係というものである（上野 2011）。しかし、依存やケアの境界線を引くのは難しく、ケアの概念定義自体にはそれほど意味はなく、ケアやケアワークの概念が文脈依存的であることが確認されればよいという上野の指摘（上野 2011）やケアを必要とする状態は具体的な社会的文脈からも生じる「人間の条件」という岡野の指摘（岡野 2012）もある。本研究でも、ケアをケアする側からのみとらえるのではなく、多様なアクター間の関係性や文脈という視点を重視し、世話、気遣いや愛情といった広義のケアの定義を用いて、「ケアの実践」への記述的アプローチを行う。「非対称性」というケアの関係性の前提に関して、それは固定的なものなのか、自然栽培という文脈では、どのように描かれるのかを事例を通じて、明らかにし、その可能性を論じる。

### 3. 事例

一般社団法人農福連携自然栽培パーティは、栽培顧問である佐伯康人氏から始まった。の障害のある三つ子の父としての子を想う気持ちが発端である。子どもたちの将来を考え、各地の就労継続支援事業所をめぐるうち、みんな違うのに、なぜクッキーばかり焼いているの？という疑問がわいた。紆余曲折を経て、自然栽培と出会った。本研究では、2017年3月5日～7日に愛媛県砥部町にて行ったフィールドワークにおける参与観察やインタビューに基づいた事例を分析する。調査対象は、佐伯康人氏が代表を務める株式会社パーソナルアシスタント青空の就労継続支援B型事業所メイドイン青空である。調査当時、利用者は約15人で平均工賃は約5万円であった。そこで行われている自然栽培とは無農薬・無肥料であり、生物の力を生かした農業（杉山 2013）である。2日間ではあるが、利用者と一緒にいちご・しいたけ・レッドスピナッチの収穫、種芋・種ニンジン植え、玉ねぎの草引きをさせていただいた。また、佐伯氏はじめ、スタッフや利用者へのインタビューを行った。

### 4. 調査結果と分析

その特徴は四つ挙げられる。第一に「自然栽培の特徴と個人の力の強みを生かした仕事内容」である。大規模慣行農法では実現できない自然栽培ならではの農作業と利用者一人一人の強みをうまく適合させていた。「畝ほり名人」等のだれもが一芸の人となるような仕事を生み出していた。第二に「無農薬・無肥料という自然栽培ゆえの余裕」である。農薬や化学肥料の危険もなく、職員に余裕が生まれ、ケアの関係性に影響を与えていた。

第三に「調和」である。自然栽培は生態系を重視しており、そこには地域も含まれており、実際に近隣との調和を目指した対応がなされていた。第四に「栽培植物の擬人化と『じぶんごと』の発想」である。「玉ねぎはみんなと仲良し」、「芽を出す時を待っている」、「くつつきすぎは種もいや」というように擬人化し、自分に引き付けて考え、感じ、声をかける等、「農作業」では表現できないケアともいえるべき接し方をしている。

### 5. 結論と今後の課題

自然栽培という文脈では、「農作業」という言葉では、表現しきれないケアともいえるべき営みがあった。また、ケアする側・される側といった二分法を超えた営みもある。栽培

植物や土壌の微生物も含め、互いにケアしあっている事例が確認できた。その際のケアは、属性（障害のあるなし）に関係ないのではないかという可能性に通じる記述が得られた。例えば、「種の気持ちになる力」や「畝をつくる集中力」である。しかし、これらは通常、医療用語にくくられてしまう。そして、障害や病気としてくくられた途端に「治療や支援の対象」となり、見えなくなる。種の気持ちになることは「発達の遅れ」、集中力は「こだわり」というように。こうした現象に対しての批判的考察は、すでにクラインマンの『病いの語り』（誠信書房）にはじまって、ヤングの『PTSD の医療人類学』（みすず書房）等がある。今後、医療用語では、見えてこない自然栽培におけるケアの多様性をより詳細に明らかにしたい。そうなると、そもそもケアする側・される側の「非対称性」があてはまらないケアの実践も出てくる可能性がある。今後は、調査対象を広げて、自然栽培を通じたケアの実践とその関係性に関するフィールドワークを行う。今回は、一つの就労支援事業所の事例に過ぎないので、参与観察を行い、栽培植物を含めた多様なアクターのケアの実践を福祉人類学的に明らかにしたい。

#### 参考文献

上野千鶴子

2011『ケアの社会学 当事者主権の福祉社会へ』太田出版.

岡野八代

2012『フェミニズムの政治学 ケアの倫理をグローバル社会へ』みすず書房.

杉山修一

2013『すごい畑のすごい土』幻冬舎新書.

(ふくしま・れいか／北海道大学大学院文学研究科)

## 畜糞文化の商品開発に関する報告 —内モンゴル自治区の事例を中心に—

包 海 岩

### 1. はじめに

本研究では、内モンゴル牧畜の畜糞文化を解明するために、畜糞の名称体系とその利用体系について調査をおこなった。畜糞名称は 32 個、畜糞利用項目は 57 件にも及び、畜糞文化が内モンゴル牧畜の生業を根底から支えてきた重要な文化項目であることが明らかとなった。更に、これらの畜糞文化を踏まえた上で、畜糞香や畜糞石鹼の商品開発、製造、販売を実施したので報告した。

### 2. 調査地・調査対象

調査対象地域は、内モンゴル自治区の牧畜地域であるシリントグ盟、ウランチャブ盟、バヤンノール盟、赤峰市である。調査は 2010 年から 2018 年 8 月まで 8 年間にわたって、断続的にフィールドワークを実施し、牧畜民を対象に参与観察、インタビューによって畜糞の名称と利用方法に関するデータ収集をおこなってきた。

### 3. 結果

#### 3-1. 畜糞名称体系

モンゴル牧畜民の畜糞名称には認識の語彙的な体系が存在する。畜糞名称は、家畜の採食各段階の食べ物（初乳、草）、畜糞の形状、状態、色合によって畜糞名称は異なり、極めて複雑な体系を持っている。これらの畜糞名称を大きく、①五畜共通の糞名称、②家畜種ごとの糞名称に分けられる。現地調査で 32 個におよぶ畜糞名称があることをわかった。畜糞名称は、モンゴル族の間で文学的に大きな差異はないが、地域別に極めて多くの名称を持っているのである。この場合どれを正式な名称にするのかは、困難な問題である。筆者の調査で得られた畜糞名称と諸条件を表 1 に示した。畜糞名称体系において、家畜の採食する草、畜糞の塊状、乾燥状態は極めて重要な命名条件となる。

#### 3-2. 畜糞利用体系

内モンゴル牧畜地域では畜糞は燃料をはじめ、極めて多くの用途に利用されてきた。畜糞は言語文化、肥料、建築、経済、教育、宗教、医療、化粧、狩猟、家畜管理、戦争、毛皮の鞣し、調味、文学に利用されてきた（図 1）。畜糞利用は、家畜管理技術と牧畜生活に集中している。それ以外に、教育、経済の分野を加えると、畜糞の利用項目は 57 件に及ぶ。

#### 3-3. 畜糞文化の商品開発

2015 年に、内モンゴルでは畜糞の宗教的な利用方法を基に畜糞お香の開発が行われ、これまで 15 種類の畜糞お香が開発された。2017 年に畜糞灰で石鹼が開発された。これも伝統的な畜糞利用方法を基に開発されたものである。畜糞お香と石鹼は全国インターネット販売を行っている。これらの開発されたものは、伝統的な畜糞利用方法のほんのわずかな部分にすぎない。



#### 4. おわりに

内モンゴル牧畜地域では、畜糞の名称と利用は複雑に発達してきた。それは、畜糞文化は牧畜社会の根幹を形成する極めて重要な文化項目の一つであることを意味するものである。畜糞文化の商品開発は減び行く牧畜社会の立て直しに貢献するものである。今後、畜糞文化研究は文化人類学、特に牧畜研究において一層重要な研究領域になっていくものと考えられる。

表 1 畜糞名称と諸条件

No	畜糞名称	畜種	採食の各段階				形状		状態				色合												
			初乳を哺乳以前	初乳を哺乳期間中	草食以降	胃の内容物*	丸い	薄い	柔らかい	塊状*	粉状	ブロック状	凍結	乾燥	湿潤	下痢状	粘れ	粘状*	黒	黄	青	白	黒白	赤	
1	バース	全畜			○							○													
2	チチャガ	全畜										○													
3	ジョンガグ	全畜	○		○																				
4	ハラ・ジョンガグ	全畜																							
5	シラ・ジョンガグ	全畜																							
6	ホモグ	全畜																							
7	フヘ・ホモグ	全畜								○															
8	ウトウク	全畜																							
9	セバス	反芻畜																							
10	アルガル	ウシ																							
11	ハラ・アルガル	ウシ																							
12	シラ・アルガル	ウシ																							
13	ヤガン・アルガル	ウシ																							
14	ルタル・アルガル	ウシ																							
15	ウラン・アルガル	ウシ																							
16	フヘ・アルガル	ウシ																							
17	トリゾン・アルガル	ウシ																							
18	ウジル・アルガル	ウシ																							
19	ウムグ・アルガル	ウシ																							
20	シバース	ウシ																							
21	フルドス	ウシ																							
22	ホモール	ウマ																							
23	ハラ・ホモール	ウマ																							
24	シラ・ホモール	ウマ																							
25	フヘ・ホモール	ウマ																							
26	ホルゴル	ヒツジ・ヤギ																							
27	フルジン	ヒツジ・ヤギ																							
28	フヘ・フルジン	ヒツジ・ヤギ																							
29	ダグ	ヒツジ・ヤギ																							
30	シゲグ	ヒツジ																							
31	ホルゴル	ラクダ																							
32	アルガル	ラクダ																							

胃の内容物とは、胃の中にある食べ草を指す。塊状とは、一箇翼の塊を指す。粘状とは、ねばねばの状態或いは粘土かわりに使ったものを指す。シゲグは、ヒツジの尻尾に貼りついた糞を指す。

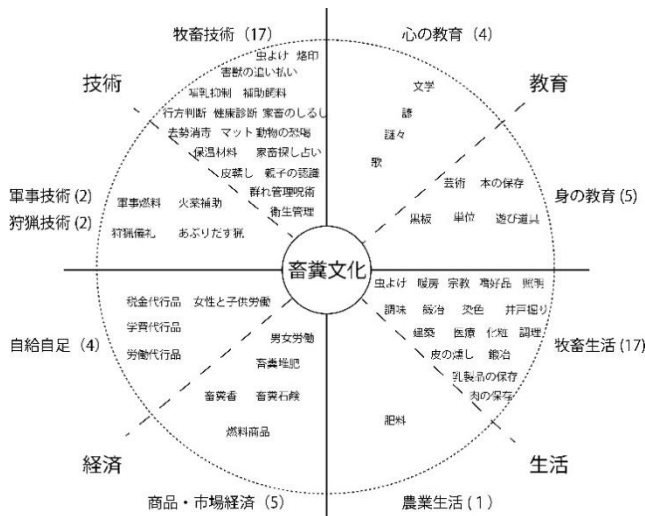


図 1. 畜糞文化研究の射程

(ばお・はいやん／内モンゴ科技大学)

# 「記憶地図」による情報の可視化

佐々木 理子・蟬塚 咲衣・稲垣 森太・手塚 薫

## はじめに

私たちは、今年の8月に、奥尻島の各地区で行われている村祭りを対象とした調査を行った。その調査の一環として、山車の運行が廃止されたばかりの谷地地区でワークショップを行った。そこでは「村祭り」「災害」「魅力」の3項目の情報を可視化するために「記憶地図」を用いた。本稿では、「記憶地図」による情報の可視化について述べる。

## 1. 研究の背景

現在の奥尻島は、全国的にも社会問題となっている人口減少に直面しており、その影響として祭礼のような社会的行事の担い手不足が発生している。奥尻島で行われている「村祭り」は神社の例大祭として各地区で行なわれているが、過去に11地区で行なわれていた山車や神輿の運行は、現在では2地区だけとなってしまっている。過去に行われていた村祭りの記録は、ほとんど残っていないため、情報の記録は急を要する。

また、1993年に発生した北海道南西沖地震から今年で25年が経過した「防災期」の期間に相当する。時間の経過と共に震災当時の記憶が忘れられてゆくことを定池(2011:21-24)は述べており、災害に関する記憶の風化が懸念される。そこで私たちは村祭りや災害に関する情報を保存し、人々の記憶を記録する目的で調査を行った。

## 2. 「記憶地図」とは

「記憶地図」は人々の持つ記憶を位置情報と結びつけ、複数のデータを一つの地図上に重ね合わせることで、複雑な情報を視覚的に表現することが可能なものである。先行研究として、祭のタイムスケジュールや神輿のルートなど聞き取った内容を地図上にまとめたものがある(谷端 2018)。また、震災以前の町並みを再現した模型に聞き取った情報を付け加えた事例(槻橋 2013)など、被災地の復興支援として活用されている。

## 3. ワークショップの概要

「記憶地図」の先行研究を踏まえて、2018年8月24日に奥尻島谷地地区の谷地生活館にてワークショップを行った。戸別訪問を行い、住民の方々へ参加をよびかけ、50~90代の世代・性別の異なる8名の住民にお集まりいただいた。記憶地図ワークショップでは「災害」「村祭り」「魅力」の3項目の話題を用意し、聞き取った情報を色分けした付箋に書き込み、拡大印刷をした地図に貼り付けた。ワークショップ終了後、「記憶地図」をGISを用いて聞き取った情報に位置情報を付け加え、人々の記憶とその位置関係を可視化した。

## 4. ワークショップの成果

ワークショップを行なう際に、用意した3つの話題のうち、村祭りや地域の魅力など話しやすい話題をしながら会話を進めてゆくと、災害についても徐々に思い起こし語る様子が確認できた。住民が集まり活発な会話が行われるワークショップの場では、一対一で聞き取りを行う場合よりも正確性のある情報を得られた。

災害に関する聞き取りでは、過去の災害に関わる出来事の他に、現在の地区にある防災設備の確認や避難路の欠点についても話し合いが行われた。地域の防災に関する知識を地

図上に統合し、共有することが「記憶地図」では可能である。

また、中止している村祭りを、大学生の力を借りて村祭りを再開しようという提案が住民の側からなされた。以前は倉庫にしまっている山車を壊す話が出ていたにも関わらず、村祭りの記憶を語るうちに、再度村祭りを復活させる意欲が芽生えたことが窺えた。

### おわりに

地域の人々が記憶している情報を保存、記録する目的で行った記憶地図ワークショップでは、記憶の風化を防止する一定の効果が確認できた。また、多くの住民が集まり、会話をしながら記憶を呼び覚まし、修正を加えながら要点を確認することで、人々が交流し、社会的な繋がりを強めるきっかけを作る場を提供していた。

今後は、当日参加できなかった住民を含む地元住民に作成した「記憶地図」の配布を検討し、成果を還元していくとともに、新たなワークショップを企画し、社会を統合する機能についても検証していきたい。

最後に、本発表に際し、会員の皆様から有意義な質問・助言をいただき、心より感謝申し上げます。

### 参考文献

定池祐季

2011「東日本大震災と北海道南西沖地震」『人間・環境学会誌』14(2):21-24.

谷端 郷、板谷直子、中谷友樹

2018「被災後の町の復興を支える神輿渡御一宮城県南三陸町保呂羽神社の春祭り―」『歴史都市防災論文集』12:1-8.

槻橋 修、友渕貴之、秋田遼介

2013「浪江町請戸地区における場所の記憶の保存と活用に関する試論 被災地域におけるグリーンワークとしての 1/500 復元模型を用いた 着彩-対話型ワークショップの提案」『神戸大学大学院工学研究科・システム情報学研究科紀要』5:13-24.

(ささき・りこ／北海学園大学、せみづか・さきえ／北海学園大学、いながき・しんた／奥尻町教育委員会、てづか・かおる／北海学園大学)

## フィンランドのカルシッコにみる「風習／伝統」の変遷

田中 佑実

フィンランドの東部から中部には、樹木に死者のイニシャルと生没年、十字架を刻む「風習／伝統」がある。そのような樹木はカルシッコと呼ばれ、生者と死者を分けると同時に結ぶ役割を持っていると考えられていた。現在、カルシッコは終わった、または終わりつつある (Vilkna1992:210)「風習／伝統」だとみなされており、その存在すら知る人も少ない。しかし、未だその「風習／伝統」を続ける人々はカルシッコを、そしてこの終わりつつある「風習／伝統」をどのように見ており、その中で人々は樹木とどのような関係を結んでいるのだろうか。本研究ではフィンランドのカルシッコを通して、樹木と人間、自然と人間が「ともに生きる」在り方を明らかにすることを目指している。本発表では、2018年8月27日から9月1日にかけて行った、カルシッコの「風習／伝統」を続けてい

るご夫婦のもとでの現地調査を基盤に、「風習／伝統」の変遷とそれに伴う人々の想いに着目して報告を行った。

カルシッコは主に亡くなった方のイニシャルと生没年、十字架が刻まれた樹木のことを指す。カルシッコという言葉は、フィンランド語で「切り落とす」という動詞 (karsia) からきている (Vilkna1992:16)。現在のカルシッコに関する風習では、枝を切り落とすことはほとんどしていないようだが、かつてカルシッコの木を決めたときは、その樹の枝をそれぞれ切り落とすか、樹冠を切り落としていた。そのため、かつての風習の様子が名前に残っているのである。カルシッコの風習に関する最も古い記述は 1745 年の辞書 “Suomalaisen Sana-lugun Coetus” に記されているが、明確な起源は特定できず、早いもので 16 世紀の終わりから 17 世紀にかけてではないかと考えられている。分布としては、東部、南東部のルーテル教会に所属している人々の間で行われており、土着の影響を受けた宗教改革の波の中で風習が整えられていったと考えられる。カルシッコの風習は葬式と深く結びついており、カルシッコは家と墓場を結ぶ道の途中に立っている。それは生者の領域と死者の領域を分けるためであり、死者を生者の領域に帰ってこさせないようにするためであったと言われている。しかし時代や生活の変化とともに、カルシッコはより死者を思い出すものとしての要素を強めている。

調査先のご夫婦や小さいころからカルシッコを見てきた奥さんのお姉さん方との対話を通して、カルシッコは死者の帰還を防ぐというよりは、死者を思い出すものとして認識していることがわかった。彼らのカルシッコの木は 1771 年から同じ土地で農業を営んできた奥さん方の家族のものである。樹木には代々農家を継いできた主人または女主人の印が刻まれており、木肌に直に削った部分とボードを取り付けた部分がある。そこには、家族の記憶に新しい人々の印も刻まれている。カルシッコの話をする中で、彼らがよく覚えている人々の霊が返ってくることについてどう思うか尋ねると、彼らはとても優しくかったから、もし帰ってきたら歓迎すると答えた。またカルシッコを見て、亡くなった人々やその人と過ごした時間を思い出すとっていた。つまり、カルシッコとそこに刻まれた印を見ることで、かつてこの土地に住んでいた人、今自分と同じ場所に立っていた人々が当時どのように過ごしていたかをイメージし、自分の記憶にある人々や彼らと過ごした時間を思い出しているのである。現代におけるカルシッコは確かに死者の帰還を防ぐというよりも、より死者を思い出すものとして機能していることがわかった。加えて、彼らは過去と現代の比較もしている。カルシッコを見て、いかに昔と今が違うかを感じると話してくれた。カルシッコはいわば時間のメジャーのような役割を持っているとも言える。カルシッコは人々の生活に溶け込みながら、時代や生活の変化と共にその機能を変えつつある。

今回の調査では、樹木と人間が「ともに生きる」在り方の様子として、彼らがカルシッコと一定の距離を取り、カルシッコのテリトリーを認めていることも窺えた。彼らのカルシッコの上部は老齢のため折れてしまっていて、地面に置かれたままになっている。名前が刻まれたボードもいくつか落ちてそのままになっている。折れた枝が落ちたままになっていることについて尋ねると、本当は取り除くべきなんだろうけど、落ちた枝もカルシッコの一部だから置いたままにしていると話してくれた。また、旦那さんがカルシッコから 20m 程離れたところに小屋を作った際、カルシッコから近すぎるのではないかという意見があったという。加えて、彼らはカルシッコの木に触れたり、抱きしめたりはしない。

触るのは勇気がいることだと奥さんは教えてくれた。奥さんは小さいころ、カルシッコの傍を通るのが怖かったと話してくれたが、今は尊敬と誇りの気持ちを抱いているという。これらの事例からわかることは、人々がどことなくカルシッコのテリトリーを認めており、尊敬や誇りの気持ちと同時に「恐れ」に近いものも感じているということである。人々はカルシッコを乱さないように距離をとりつつも、家族を思い出す親しみ深いものとみなしているようだった。

しかし、彼らのカルシッコの寿命はもう長くはない。カルシッコの状態は悪く、いつか嵐が倒すだろうと彼らは考えている。しかし印象的だったのは、倒木を自然のことだとみなす見方だった。木も人間と同じようにいつか倒れる、生まれたら死ぬのが自然で、カルシッコも例外ではないとしていた。カルシッコが倒れるときが、彼らの伝統の終わりである。彼らにはカルシッコとは別のお気に入りの木があるが、そのような新しい木をカルシッコにしようとは考えていない。新しい木にボードをくっつけて新しいカルシッコを作ることは、ばかばかしくて「真」の伝統ではないと考えている。樹木と人間が「ともに生きる」ということは、「ともに死ぬ」ということでもあるのだ。

今回の現地調査を通して、現代において人々がどのような関係をカルシッコと結んでいるかということが垣間見えた。カルシッコというひとつの樹木との繋がり方は、ひとつの家族とは言えそれぞれに多様で、その関係の中から、時代の流れの中で変わってきたカルシッコに対する考え方の変化も窺える。人々は死者を帰らせるものというよりも、それぞれに死者を思い出すものとして、または時を測るメジャーのようなものとしてカルシッコを見て、尊敬や親しみと同時に畏怖の想いを抱いている。ひとつのカルシッコの「風習／伝統」といっても、その内部で考え方や捉え方は少しずつ変化してきているようだった。

今回の現地調査では、ご夫婦のカルシッコ以外にもタイプの異なる様々なカルシッコの樹木を見た。カルシッコが立っている場所も、道の途中ではなく丘の上や、この「風習／伝統」の分布が確認されていない場所での年代の新しいカルシッコなど、風習、伝統のリバイバルと考えられるものもあった。「風習／伝統」は作り上げられていくものであるため、このような変化は当然とはいえるが、このような動きは引き続き、樹木と人間、または大きな枠組みでいう自然と人間の「ともに生きる」在り方を紐解く鍵となるように感じている。加えて、人々が樹木をどのようなものとして見ているのか、彼らにとって樹木はどのような存在なのかという根源的な問題にも取り組んでいきたい。

(たなか・ゆみ／北海道大学大学院文学研究科)

## 近世蝦夷地におけるアイヌとシマフクロウの関係

—『三国通覧図説』にみる「鷲鳴鴉ノ類ヲ養テ箭羽ヲ取也」の再検討を通して—

山本 晶 絵

### 1. はじめに

アイヌ文化において、シマフクロウはヒグマとならぶ重要なカムイであることが知られる。しかし、明治期以降の民族調査の時代はフクロウ送りの衰退期であり、その実態（い

つ・どこで・どのように行われたか)には不明な点が多く残る。本発表では、フクロウ送りの変遷を探る一つの指標として江戸時代に焦点を当て、アイヌとシマフクロウの関係について報告した。

## 2. 研究の方向性と調査方法

本発表では2点の論議を設定した。すなわち、江戸時代の蝦夷地において「①鷺羽(矢羽)に対する需要はシマフクロウの羽に及んだのか」、「②アイヌはどのようにシマフクロウを捕獲・飼育していたのか。その目的は何だったのか」である。大塚(1995/初出1987)はフクロウ送りの成立背景について、林子平の『三国通覧図説』(1786)にみられる「鷺嶋鴉ノ類ヲ養テ箭羽ヲ取也」という記述に着目し、本州の和人が求めた矢羽用のワシタカ類の羽に対する需要がシマフクロウに及んだ可能性との関連を提示した。しかし、『三国通覧図説』が林子平の実見記ではないこと、民族調査の記録にそのような記述は見受けられないこと(ワシは数例だが確認できる)をふまえると、『三国通覧図説』の記述は他の文献史料も確認した上で検討すべきであると筆者は考える。以上の意図をもって副題を設定した。

調査方法は文献調査である。江戸時代に記された蝦夷地関係の文献史料(地誌、紀行文)を対象に調査を行い、ワシ・フクロウの捕獲・飼育・送り・利用などに関する記述を整理した。なお、絵画など一部の資料を除き、翻刻・刊行されたものを使用した。

## 3. 結果と考察

### 3-1. 鷺羽需要とシマフクロウ(論議①に対して)

菊池(2013/初出1993)によると、中・近世の武家社会では、弓の矢羽として「鷹・鶴・鵠・鷺・山鳥・烏」などの羽が用いられた。オオワシの尾羽(14枚/隻)は「真羽」や「大鳥」、オジロワシの尾羽(12枚/隻)は「粕尾」(1歳)、「薄氷」(2歳)、「小鳥」(3歳)などと呼ばれ、特に重んじられた。当時、蝦夷地は鷺羽の主要な産地として知られていた。

史料にみられる産物・交易品としての鷺羽の名称を整理すると、多くは「真羽」、「薄氷」、「粕尾」、「母衣」(翼)であることが確認できた。これに該当しない他の名称も、多くは鷺羽であることが推測された。鷺羽は枚数や色、模様の出方が重要であるため、その需要を他の鳥類によって補ったり、他の鳥類の羽を混入させたりしていた可能性は低いと考えられる。

### 3-2. 江戸時代におけるフクロウの捕獲・飼育・送り(論議②に対して)

フクロウの捕獲に関する記述は、管見の限り確認できなかった。飼育・送りに関する記述は確認できたが、そのフクロウの獲得経緯は明らかでない。

フクロウの飼育は、菅江真澄が1791(寛政3)年6月3日・15日(新暦7月3日・15日)に、虻田と八雲の2か所で目撃した。アイヌ語名称は「チカフカムキ」で、軒先の檻(セツ)で飼われていること、「葉月、長月」(新暦9,10月)頃に鳥を「送る」ことが記されている。

フクロウの送りは、木村謙次が1798(寛政10)年11月17日(新暦12月23日)に「美羅蝦」(日高町平賀)で目撃した。これによると、クマ送りの前に「ヤモイチカッフ(島鳥)」と「カバチリ(蒼鷹)」が送られた。「ヤモイチカッフ」は「射殺」され、「玉金銀装飾」をほどこされ、「木幣削」を捧げられた。鳥獣は解体され、肉は送り儀礼の参加

者に振舞われたが、毛皮や羽がどのように利用されたのか、あるいはされなかったのかについては言及がない。

ワシと比較すると、江戸時代においてもフクロウが積極的に捕獲された可能性は低いと考えられる。飼育後のプロセスとして確認できたのは「送り」のみであり、フクロウの飼育と矢羽を関連づける記述は『三国通覧図説』にしかみられなかった。フクロウの飼育・送りが成立・発展した背景は、鷲羽需要とは別の可能性も視野に入れて検討していくべきである。

#### 4. 結論

以上をふまえ、①鷲羽（矢羽）に対する需要がシマフクロウの羽に及んだ可能性は低いと考えられること、②シマフクロウはクマの居所や変事を知らせたり、魚を授けたりするカムイであることから（山本 2018）、殺されることで価値が生じるのではないという点で、クマ（毛皮や胆）やワシ（鷲羽）とは異なる存在であることを結論として提示した。鷲羽に対する需要がシマフクロウに及んだというよりは、交易品としての熊皮・胆をもたらすシマフクロウの価値が再認識され、クマの飼育・送りと連動するように、シマフクロウの飼育・送りが現代に伝わるかたちへ変容したと説明できるのではないかと考える。

ただし、本発表はフクロウの利用可能性を完全に否定したものではない。矢羽をめぐる検討の深化を含め、フクロウの利用に関する考察は今後の課題としたい。

#### 史料出典（成立年順／紙幅の都合上、本要旨で引用したものに限る）

『三国通覧図説』（林子平、1786）

国立国会図書館デジタルコレクション（請求記号 本別 4-30）.

『蝦夷洒天布利』、『えぞのてぶり 続』（菅江真澄、1791）

内田武志、宮本常一編 1977『菅江真澄全集 第二巻』未来社、東京。（初版 1971）

『蝦夷日記』（木村謙次、1798）

木村謙次著、山崎栄作編 1986『木村謙次著作集 上巻 蝦夷日記』山崎栄作、十和田。

#### 引用文献

大塚和義

1987 「なぜ、アイヌ最高の儀礼なのか」『季刊民族学』11(4):81-84.（大塚 1995 に再録）

1995 『アイヌ：海浜と水辺の民』新宿書房、東京。

菊池勇夫

1993 「鷲羽と北方交易」『キリスト教文化研究所研究年報』(27):25-49.（菊池 2013 に再録）

2013 『アイヌと松前の政治文化論：境界と民族』校倉書房、東京。

山本品絵

2018 「北海道アイヌとフクロウの関係：捕獲、飼育、送りの観点から」『北海道民族学』(14): 80-95.

（やまもと・あきえ／北海道大学大学院文学研究科）