

【2019 年度第 1 回研究会発表要旨】

阿里海牙のアムール河下流域での駐屯とそれをめぐる試論

中村 和之

クビライ・カアンの即位後、1264 年にモンゴル帝国は初めて骨嵬（アイヌ）を攻撃した。『元史』巻 13 の至元 21 年 8 月辛亥（1284 年 9 月 16 日）の条には、
 征東招討司の聶古帯が『進して骨嵬を討て』という旨を有た。而が阿里海牙・朶剌帯・玉典の三の軍は皆期に後てしまった。七月之後は、海風は方に高く、糧と仗で船が重いため、不測を深く虞ており、姑ず少く緩する宜である」と言ってきた。之に従う。

とあり、1284 年にアムール河下流域からサハリン島に渡ろうとしていた元軍の三人の將軍の一人に、阿里海牙（アリハイヤ：Aliq Qaya）がいる。『元史』には、巻 128 に阿里海牙伝が、同じく巻 137 に阿禮海牙が置かれている。この二人のアリハイヤはいずれもトルコ系のウイグル人である。『元史』巻 13 に見える阿里海牙は、上記の二人とは別人であり、またウイグル人と確定する情報がない。もしこの阿里海牙がウイグル人で間違いがなければ、トルコ系のウイグル人が率いる軍団が、アムール河下流域に駐屯していたことになる。なお、モンゴル帝国二代皇帝のオゴデイ・カアンの時に組織された探馬赤（タンマチ）軍が、モンゴル兵と征服地において現地徴発された兵によって構成されていたことなど、モンゴル時代に混成軍の例が無いわけではない。したがって、『元史』巻 13 の阿里海牙がウイグル人であったとしても、彼の軍団がウイグル人だけで組織されていたかどうかはわからない。

よく知られていることであるが、モンゴル帝国はモンゴル人、色目人、漢人、南人の四階級からなっており、モンゴル人と色目人は支配者側であった。ウイグル人は色目人（正しくは、諸色目人）に属していたため、『元史』巻 13 の阿里海牙がウイグル人であっても不自然なところはない。

つぎに、ウイグル人からなる軍団がアムール河流域で活動していたことに係わるのではないと思われる事例をいくつか紹介する。

まず、「混一疆理歴代国都之図」（1402）や魏源『海国図志』（1842）所載の「元代疆域図」、正確には「元経世大典図」（1332）など、元代の地図に見える黒龍江の描かれ方が、金代とは大きく異なっていることがあげられる。『金史』の地理志よれば、金代の黒龍江は長白山を源流とするとされており、現在の松花江と黒龍江（アムール河）の下流域のことであった。元代の地図では、黒龍江は現在のアムール河を示しており、同じ呼び名でも別な川を指すようになった。これは、モンゴル高原からアムール河の下流域まで移動した人たちがいたことを示している。それは女真人などではあり得ない。ウイグル人の可能性があるのではないか。

また、ツィンツィウス『ツングース・満洲諸語比較辞典』にみえる、エウエンキー語東部トゥンギル方言という小方言に、ツァーリを意味する KAYAHKĀH (kaGankaan) という語が存在する。実は元代の漢語文献で「合罕皇帝」とは、オゴデイ・カアンを意味する。漢語の「合罕皇帝」は、元代のウイグル語では qayan qan であり、ウイグル人はこの表現

を、モンゴル＝元朝の歴代皇帝を示す語として使用していた。また、ウイグル語印刷仏典の奥書では、治世中のモンゴルの大カアンはすべて *qayan qan* と記されている。上記の *kaGankaan* の用例なども、アムール河下流域でのウイグル人の活動の痕跡と結びつけて考えることはできないだろうか。

今後の課題としては、元代の文献に登場するアリハイヤの用例の検討を続けていきたい。

(なかむら・かずゆき／函館工業高等専門学校)

乳買い、牛売る牧畜民 —内モンゴルにおける牧畜の変容と再編—

呉 人 花

1. 本発表の目的

家畜の肉・乳利用はモンゴル牧畜文化の根幹を形成してきた。ところが、内モンゴルの牧畜地域では国家政策・市場経済の影響により家畜の自給利用の低下と多様化が進んでいる。本発表では、現地調査で見聞した事例により、家畜を自給的に利用せずとも、乳業メーカーなど外部からの補完的供給により、儀礼や食における肉・乳の伝統的な位置づけを再編・維持しようとするモンゴル族牧畜民独自のロジックを考察することを目的とした。

2. 本発表の視座

牧畜とは、一般的に家畜の乳・肉を利用する生業であり、家畜の自給利用が前提とされてきた。近年の人類学的牧畜研究は、国家・市場経済による伝統的牧畜の変化を主題としてきた。その中で、牧畜民の市場経済への適応が、アフリカをはじめとして様々に論じられてきた。こうした研究の論点は、牧畜民が市場経済の影響を受けながらも、家畜の自給利用をはじめとした生業的要素をいかに保持しているのか？という点であった。このような研究動向は、内モンゴルの牧畜研究においても例外ではない。内モンゴル牧畜研究では、1980年代の改革開放政策以降の国家政策・市場経済化による伝統的牧畜の変化を扱った研究が蓄積されてきた。その中で、内モンゴルの牧畜においては生業的要素の低下が指摘されている（尾崎 2019）。例えば、尾崎（2019）は、内モンゴルにおいて、家畜を大きく育て効率的に市場へ出荷するために、自給的な搾乳の停止がみられ、その代わりに市販の粉乳が利用されていると述べている。その一方、先行研究においては、牧畜が自給的か否か？という点については議論が蓄積されてきた一方、自給利用が低下する中で、牧畜民がいかに肉・乳を利用しているのかという点に関する研究は十分とはいえない。そこで、本発表の視座としては、家畜の自給利用が低下する中で、牧畜民がいかに肉・乳を利用しているのか？という角度から内モンゴルの牧畜を考察した。

3. 事例報告

発表者は、2018年8~9月、2019年2月の約2か月間、内モンゴルの中央部に位置するシリングル盟正藍旗の牧畜地域でモンゴル族牧畜民8世帯からなるA宿営地を中心に、現

地調査を実施した。現地調査において着目したのは、次の2点である。第一に、A宿营地近辺では、牛の飼養が中心で、羊を飼っている世帯が少ないという点である。これは、国家政策により1997年に牧地が各世帯に分配された結果、従来のように広い牧地で複数の家畜を飼うことが困難となり、羊を売却したためである。すなわち、羊は国家政策の影響により自給できなくなった。第二の特徴は、牛の自給的搾乳を控える傾向にあったということである。これは、A宿营地近辺で現金収入の中心を占める仔牛を高く売るためには、母乳を多く飲ませ大きく育てる必要があり、人間が利用する分の自給的な搾乳をコントロールするようになったためである。すなわち、市場経済の影響により、牛乳は自給しないという側面がみられた。

以上の牧畜形態の特徴を踏まえたうえで、本発表では、牧畜民は自給できない羊肉をいかに利用しているのか？自給しない牛乳をいかに利用しているのか？という点について、考察した。まず、まず、自給できない羊肉の利用については、2パターン見受けられた。1つ目は、羊を飼っている他の牧畜民から生体を購入し、自ら屠畜するというパターンである。羊を飼わない世帯では、日常的に牛肉を食していた。一方、子供の進学祝いや旧正月といった祝いの食においては、生体のまま購入し自ら屠畜した羊肉がふるまわれており、自給できなくなっても、祝いの食における羊肉の優位性が保持されていると考えられる。自給できない羊肉利用の2パターン目としては、町の肉屋からすでに解体されている肉を購入していた。町の肉屋は、羊を飼う牧畜民から購入した生体を屠畜し、販売している。町では、モンゴル族・漢族のいずれもが肉屋を営んでいるが、両民族の屠畜方法の違いから、モンゴル族の肉屋から購入することにこだわるという事例がみられた。たとえ、羊肉を自給できなくなっても、モンゴル式の屠畜方法を重視していることがうかがえる。次に、自給しない牛乳については、紙パックの市販牛乳が利用され、日々の乳茶が作られていた。さらに、家畜のもたらす恵に感謝して天地に乳をふりまく儀礼においても、市販牛乳の利用が観察された。すなわち、日常のみならず、儀礼の場面においても、市販牛乳による乳の補完利用が観察された。

以上の調査から、モンゴル族牧畜民における乳・肉利用は、国家・市場経済による影響により、家畜を自給利用できなくなっても、なお外部からの補完と儀礼や屠畜方法の固辞というせめぎあいの中で維持・再編されていると考えられる。具体的に、肉利用としては、自給できなくなっても、生産を他の牧畜民に代替させる・屠畜方法にこだわることで、従来どおり「美味しい」肉が食べられるという牧畜民のロジックを見出した。一方、乳利用においては、牛乳は完全に外部市場に依存している一方、市販牛乳を使っても儀礼を行い、乳の重要な位置付けは固持しているというロジックがみられた。

4. 本発表の意義と課題

本発表の意義は、従来の「自給的か否か」という枠組みだけでは捉えきれない牧畜民の乳・肉利用における多様な実践を考察したことである。この方向性でさらに研究を進めていくことで、モンゴル牧畜文化の根幹をなしてきた肉・乳利用の現代における構図を描出できる可能性があると考えている。今後の課題としては、羊を飼う牧畜民や搾乳を行う牧畜民など、他地域の牧畜民との比較に加え、乳製品を含めた考察を行っていく必要がある。本研究会でいただいたコメントを参考に、牧畜研究としての新しさを追求していきたい。

参考文献

尾崎孝宏

2019、『現代モンゴルの牧畜戦略：体制変動と自然災害の比較民族誌』風響社、東京。

(くれびと・はな／京都大学人間・環境学研究所修士課程)

アイヌの自己表象に関する文化人類学的考察
—札幌のアイヌ刺繍教室を事例に—

呉 松 旆

本発表では、札幌のアイヌ刺繍教室を事例として、現代的生活様式が浸透した今日、時空間的同時性を持つ主体としてのアイヌによる「伝統」文化の生成と自己表象について考察する。

アイヌ刺繍教室の歴史は、その創立以来二つの時期に分けられる。第一段階は 1970 年代から 1980 年代にかけてである。1970 年代には、北海道観光ブームに伴うアイヌ文化への誤解や差別を招く行為が多く見られたため、アイヌ自身が、自文化の復興を目指し、内部で伝承するための活動を盛んに行うようになった。最初のアイヌ刺繍教室の創立も、この一連の流れの中に位置づけられる。だがこの時期には、アイヌに関わっていない人々がアイヌ刺繍に触れる機会は稀で、教室の参加者も限られていた。

第二段階は、1990 年代から今日まで続いている。この段階の特徴は、アイヌが一般大衆に向けて、自文化を教えたり、発信したりするようになることである。1993 年、「世界の先住民の国際年」を機に、アイヌ文化、特に工芸に関する展示会が多く開催され、アイヌ刺繍に関する情報が国民の間に広まっていく。さらに 1997 年の「アイヌ文化振興法（略称）」の制定により、アイヌ刺繍はさらに多くの人々に宣伝されるようになった。その後、短期間のアイヌ刺繍の体験を通して、サークルのような形でアイヌ刺繍を習うことを希望する人が増えるとともに、個人事業としてのアイヌ刺繍教室も立ち上がるようになる。本発表の研究協力者である A 教室と F 教室も、こうした 1990 年代以降の時代的背景と深く関わっている。

この両教室は、アイヌ出身の講師主催のもと、興味を持つ生徒が自由に集うというかたちで、自発的に形成されたものである。両教室の講師は、アイヌ文化などについての経験は異なるものの、以下のような共通した過程を経ている。まず両講師とも、自分がアイヌであることを意識した後、一時的にアイヌから離れた時期がある。その後、近親者との関係を通じて自身のアイヌとしてのアイデンティティを再確認した後、刺繍教室を開くに至り、今日では、アイヌ文化を伝承しつつ、アイヌについて外に向けて語り続けているのである。各生徒は、アイヌが作った展示物を見るだけでなく、講師の指導のもとで実際に自分の手を動かしながら積極的にアイヌ刺繍を習っている。生徒全員が、教室に入る前に、何らかの程度でアイヌ刺繍もしくは和裁などの縫い物手作業に触れた経験を持つ。そのため彼女らにとってアイヌ文化あるいは手作業としてのアイヌ刺繍は、完全に「風変わり」な異文化とは言いがたい。

両教室における刺繍紋様の利用に関しては、基本的に、講師が生徒に紋様を紹介し、刺繍の技法を教える。生徒は自分で作るものを自由に選ぶことができるが、そこに入れる紋様は、概して、講師から教わるものに限られる。それは決して講師と生徒の能力の差だけではなく、むしろ長時間付き合うことで育まれた信頼関係のもと、技法を身につけるといふより、相手を尊重する姿勢を身に着けることが重要視されるためであろう。つまり、非アイヌは自ら勝手にアイヌ紋様を使用しないという暗黙の合意が、講師と生徒の間に存在するのである。また、講師は刺繍を教えるとき、アイヌとしての思いも交えて喋ることが多い。その中で、「アイヌ」と「和人（日本人）」という言葉が対置して語る傾向が多く見られるが、それは人間同士としての共通性を基盤とし、そのうえで「アイヌ」と「和人（日本人）」という図式を柔軟に使っているのだと考えられる。そうすることで、講師はアイヌとしてのアイデンティティを保ちながら、アイヌ刺繍を通じてアイヌの自己表象を行う一方で、生徒は自分が「日本人」でありながら、「和人」でもあるということを徐々に意識し始めるのである。

このように、アイヌ刺繍教室では講師と生徒が互いに意欲を高め合っている様子が観察されたが、その検討・分析に当たっては、桑山敬己が提唱した「ネイティブ人類学」および「民族誌の三者構造」が有益であると考えられる。まず、桑山の定義によれば、ネイティブ人類学は「ネイティブが自文化について自らの視点で、外に向けて自らの言葉で語る試み」とされる。「ネイティブ人類学」の趣旨に沿ってみれば、アイヌ刺繍教室で指導に携わるアイヌは、自らアイヌを代表し、自文化について自らの視点、自らの表現で生徒に向けて語る講師として、能動的な側面を備えていると考えられる。また、文化を表象する側面からみれば、アイヌ刺繍教室には、「書く者」・「描かれる者」・「読む者」からなる「民族誌の三者構造」と類似した構造がある。アイヌ刺繍教室の場合は、講師が「書く者」、生徒が「読む者」に相当する役割を持つ。こうしたアイヌ刺繍教室における三者構造の最大の特徴は、活字を使った民族誌における「書く者—描かれる者—読む者」という比較的静態的な構図とは異なり、手を動かして刺繍を作ることを通して「教える者—アイヌ—習う者」という構図が形成されることにあると考えられる。アイヌ刺繍教室では、講師と生徒が、同じテーブルで手作業をすることで、一体感が生まれ、臨場感を味わった結果として、リアルタイムで活気に満ちた、双方向的な対話空間が生み出されるのである。

結論として、アイヌ刺繍教室の講師と生徒は、「見せる—見る」の関係を一步越え、アイヌ刺繍を「教える—習う」ことを通して、対話を交えたアイヌの自己表象が可能となる場を協力的に創出するに至ることが明らかとなった。アイヌ刺繍教室は、一方的にアイヌ文化が発信・伝達されるだけではなく、互いにアイデンティティの再形成を行う場ともなっているのである。要するに、アイヌ刺繍教室は、アイヌ・和人を問わず、互いの相違を認めながら人間同士としての共通性を見出す双方向的な対話空間として、アイヌ研究における重要な要素と位置付けられるであろう。

(ご・しょうはい／関西学院大学大学院社会学研究科博士後期課程)

『オオカミ』は何故絶滅しなかったのか？ —狼信仰の実態調査を通じての一考察—

番匠 美玖

1. 目的

本研究は、ニホンオオカミの絶滅と狼信仰の現存という一見矛盾している状況を、狼信仰の実態調査並びに文献調査を通して分析し、明らかにすることを目的とする。

かつて日本に生息していたニホンオオカミは、畑を荒らすイノシシやシカを狩り、畑を守る存在として人々から崇められていた。その結果、関東圏を中心とする広い範囲で狼信仰が発生した。ニホンオオカミは大口真神（オオカミ様）という神名を与えられ、狼信仰神社では様々な姿形のニホンオオカミが描かれたお札が配られた。現在でも関東圏を中心として狼信仰神社が存在し、信仰が続いている。他方、動物としてのニホンオオカミは 1905 年に絶滅している。

こうした状況を踏まえて本研究では、ニホンオオカミの絶滅と狼信仰存続という現状に至った経緯を明らかにしていきたい。

2. ニホンオオカミについて

ニホンオオカミは 1839 年にオランダ・ライデン自然史博物館館長のテミンク、C. J. により *Canis lupus hodophylax* という学名がつけられ、新種の狼であるとされた。テミンクによるとニホンオオカミはタイリクオオカミなどと比べると体が小さく、肢が短い点が特徴であるという。

ニホンオオカミは肩高が約 48cm、頭胴長が約 100cm と、タイリクオオカミと比べると小柄だが、遺伝子的にも大きな違いが見られる（直良 1965:250）。石黒（2015）の研究によると、日本各地のニホンオオカミ頭骨から DNA を採取したところ、タイリクオオカミとは塩基配列が大きく異なっていることがわかった。また、エゾオオカミに関しては、ニホンオオカミとも遺伝的に遠く、カナダのオオカミと同じ遺伝子をもっている。

現在、ニホンオオカミの種に関してタイリクオオカミの亜種であるとする説と、タイリクオオカミとは遺伝的に大きな違いが見られることから、ニホンオオカミがタイリクオオカミの亜種であるとする説に疑問を呈する立場があるが、ここではニホンオオカミがタイリクオオカミの亜種なのか、日本の固有種なのかは断定せず、石黒らの今後の報告を待つこととする。

ニホンオオカミは 1905 年の目撃を最後に、100 年以上その姿が見られていないことから絶滅したとされている。

3. 狼信仰と武蔵御嶽神社について

狼信仰とは、ニホンオオカミを眷属、または神そのもの（大口真神）として祀る信仰のことである。ご利益として、害獣除け、火難除け、物盗り除けなどがある。また、多くの狼信仰神社は日本書紀の一説を由緒としている。関東地方はオオカミ様信仰が盛んであり、狼の描かれた札の頒布は現在も盛んに行われている。特に埼玉県秩父の三峯神社と、東京

都青梅区の武蔵御嶽神社が中心地となっていた。

武蔵御嶽山は東京都青梅市にある標高 928m の山である。1935 年のケーブルカーの整備によりアクセスは比較的良く、参拝やハイキングなどのために年間 100 万人が訪れる（青梅市教育委員会編 1973:1）。周囲は 1000m 級の山々が連なり、谷間の侵食も深いため、七代の滝などの観光スポットが存在している。山頂には古くから蔵王権現の霊場として知られる武蔵御嶽神社があり、関東を中心として広く信仰を集めている。周囲の山上集落には、かつての御師が経営している宿坊や売店が三十軒ほど並び、講中の人たちの宿坊として利用されるだけでなく、一般の観光客も宿泊できるようになっている。御師とは、御祈祷師の略称であり、ある信仰に対して他人に代わって祈り、特定の神社に属している。また、それぞれ特定の家系と関係を結び、御師と関係を結んだ家系は檀那と呼ばれる。檀那は講という集団を作り、神社に参詣した際には関係を結んだ御師に世話をしてもらっていた。この講の数は年々減少傾向にあるため、神社側としても参拝客を増やす工夫を行っている。

4. フィールドワークと結果

2017 年 9 月から 2018 年 9 月にかけて、武蔵御嶽神社を中心に断続的にフィールドワークを行った。神社の神主や信仰の担い手である講中の方々にお話をうかがった結果、どうやらオイヌ様とニホンオオカミは同一視されていないらしい、ということがわかった。つまり、狼信仰の象徴であるオイヌ様の描かれた札の最も古い記録である、1727 年からニホンオオカミ絶滅の 1905 年までの間に、オイヌ様とニホンオオカミは分岐してしまったのだと考えられる。その原因として人間社会、自然環境の変容など多数の要因があげられる。また、いくつかの先行研究でも、信仰の対象であったニホンオオカミの絶滅を疑問視する記述や、オイヌ様とニホンオオカミの分岐を指摘するものがあるが、真相の解明には至っていない。

今後の調査として、引き続き武蔵御嶽神社やその講に関して調査するとともに、埼玉県秩父にある狼信仰が盛んな三峯神社にも足を運び、オイヌ様とニホンオオカミ、人間を取り巻いてきた変容を調査し、リサーチクエスションに答えを出していきたい。

謝辞

修士学生にも関わらず発表の機会を与えてくださった北海道民族学会の皆様、並びに、本発表をご清聴いただき、アドバイスをくださった先生方・参加者の皆様に感謝申し上げます。また、発表の後押しをしていただき、準備にもご協力いただきました小田先生・山口先生には、日ごろのご支援も含めて、心よりお礼申し上げます。

参照文献

青梅市教育委員会編

1973 『青梅市の民俗：青梅市文化財調査報告書』1 青梅市郷土博物館、東京。
石黒直隆

2015 「頭骨から見えてくる『ニホンオオカミ』の正体とは？」東北文化研究センター編『東北学』
6 東北芸術工科大学東北文化研究センター、103-117。

直良信夫

1965 『日本産狼の研究』校倉書房、東京。

(ばんしょう・みく／北海道大学大学院文学研究科修士課程)

奥尻島・青苗地区における例祭の存続と変容

蟬塚 咲衣・佐々木 理子・稲垣 森太・手塚 薫

はじめに

私たちは、奥尻島・青苗地区で行われている青苗言代主神社例祭が、1993年に発生した北海道南西沖地震の前後で、どのように変容しているのかを明らかにするため調査を行った。本稿では、調査や分析で明らかになった例祭の変容について述べる。

1. 研究の背景

現在、奥尻島は、人口減少や少子高齢化の問題に直面しており、地区ごとに行われている例祭が存続の危機に瀕している。かつて島内の11地区で神輿や山車の運行が行われていたが、現在は青苗と奥尻の2地区のみとなっている。人口減少や少子高齢化といった、全国的に見られる社会構造上の変化の中で、祭礼を存続させるためにどのような変容が起こっているのかを検討することは、様々な地域の祭礼の継続を考える際にも有用であろう。

先行研究として、北海道南西沖地震による奥尻島の社寺や例祭への被害について論じられているものがある（池田 2003）。また、東日本大震災による神輿渡御のルートの変化を継続的に記録し論じているものがある（谷端ほか 2018）。これらの研究では、ルートの距離や時間に関する分析はないことから、巡行ルートの距離と所用時間に注目して調査を行った。

2. 研究対象と方法

研究対象は、現在も運行を行っている2地区のうち、震災による甚大な被害を受けたが復興し、現在も神輿と山車の運行を行っている、青苗地区の青苗言代主神社例祭である。

巡行ルートと所用時間に関する情報は、例祭関係者への聞き取りと例祭のプログラムから収集し、ルートの可視化及び距離の分析には、GIS（地理情報システム）を用いた。また、巡行を行っている青苗地区と奥尻地区の担い手の特徴を明らかにするため、両例祭で聞き取り調査を行った。その際、人々の持つ記憶を位置情報と結び付け、地図上に視覚的に表現する「記憶地図」の手法を用いて、例祭と震災の記憶の保存を試みた（佐々木ほか 2019）。

3. 青苗地区の例祭について

青苗言代主神社は、北海道南西沖地震の際、津波と火災によって例祭道具のほとんどを消失した。震災以前は恵比須山と船魂山の2台の山車があったが、担い手の確保が難しいことから、恵比須山のみが制作され、1999年から運行を再開した。神輿は2001年に制作され、同年より運行を再開している。

青苗言代主神社例祭は、開催日が固定されており、毎年8月12日から14日の3日間にわたって行われる。神輿と山車の巡行は13日と14日に行われ、青苗地区の家々を訪れながら、御札の配布や御祝儀の受け取りを行う。各家の軒先では、巡行を行っている担い手に海産物や酒などが振る舞われる。

青苗地区には他に室津島神社があるが、例祭の際に巡行は行っておらず、開催日は毎年7月の「海の日」前の土日である。室津島神社の室津まつりは、かつて青苗言代主神社例祭のように開催日を固定して行う神社例祭だったが、現在は開催日を土日とし、観光客を呼び込むような産業祭りの要素が加わった。青苗地区の中でも、青苗言代主神社例祭に見られる「神社例祭」のみの形態と、室津まつりに見られる「神社例祭+産業祭り」という混合された形態の2種が並存している。

4. 調査の結果

青苗言代主神社例祭の巡行ルートに関しては、震災前から現在にかけて、2,638mの延長が見られた。また、震災以前は字青苗内に留まっていたルートが、現在は隣接する字にまで及んでいることが判明した。ルート延長には復興計画が影響しており、元々青苗地区に住んでいた住民の住宅が他字に建設されることとなり、巡行の際にそこを訪れるためにルートが拡大した。このように、例祭が地域住民の紐帯を維持する働きをしている。

巡行の所用時間に関しては、震災以前と現在で約10時間の短縮が見られた。時間短縮の理由をまとめると、1) 例祭の経費の削減、2) 神輿を乗せる台車の導入による高速化、3) 巡行の際に振る舞いを行う家の減少、の3点となる。

青苗地区と奥尻地区の両例祭において、巡行の担い手の属性を調査したところ、青苗地区にはできるだけ青苗地区内で担い手を確保しようとする性格があり、一方、奥尻地区には他の地区の人も積極的に受け入れようとする性格があった。このように、青苗地区には、奥尻地区に比べて、担い手の選択という点に関し、排他的・閉鎖的な傾向が見られる。おわりに

例祭の巡行ルートと時間に関してGISを用いた定量的な分析を行うことで、距離の延長と時間の短縮を明確にし、震災による被害以外に社会構造上の変化についても検討することができた。

また、例祭の特徴として、震災からの復興過程において「住居の再建が済むまでは、再開を考えなかった」という住民の証言から、青苗地区では、住居の建設など生活の安定が優先された。東北地方の祭礼は、鎮魂や復興祈願と結びつくことが多く(赤坂2012)、東日本大震災時に祭礼の早期復興に繋がったが、青苗言代主神社例祭は、鎮魂の意味合いよりも娯楽的な要素が強く、生活や産業の復興後に、巡行の再開を果たしている。

今後の課題として、青苗地区で「記憶地図ワークショップ」を開催し、一人ひとりが個別に有している記憶を地図上に統合する活動を継続する。また、この先も社会構造上の変化による例祭の変容や、室津まつりに見られるような例祭の形態変化が考えられることから、追跡調査を行う。

参考文献

赤坂憲雄

2012「3・11から考える「この国のかたち」：東北学を再建する」、新潮社、東京。

池田貴夫

2003「被災した民俗—北海道南西沖地震後の奥尻島における民俗事例の軌跡と文化再活性化について—」『北海道開拓記念館研究紀要』31:77-98。

佐々木理子、蟬塚咲衣、稲垣森太、手塚薫

2019 「「記憶地図」による情報の可視化」『北海道民族学』15:45-54.
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：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』12:193-200.

(せみづか・さきえ／北海学園大学、ささき・りこ／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)

〈沈黙〉から言葉を紡ぐ暴力

石原 真衣

沈黙から言葉を紡ぐのは、いかにして可能だろうか。沈黙とは、「事実の隠蔽」から、「言葉の不在」、「第三項の排除」へと移行する事象である。本発表は、「サイレント・アイヌ」（※アイヌの出自を持ち沈黙する人）の沈黙に関する事例を、沈黙（論）と暴力（論）から理論化する試みである。語られないものを問うサバルタン論や物語論、今村仁司が展開した「第三項の排除」を含む暴力論を批判的に継承し、沈黙への問いを構造化したい。

沈黙への旅の始まりには、重要な二つの出来事があった。一つ目は、大学院に入学した 28 歳の時、アメリカ人の人類学者から「アイヌの人に会ったのははじめてだ！」と写真を撮られたことだった。アイヌという自己認識を持ち合わせていなかった私は、混乱した。その後も、一方的にアイヌと扱われることが何度もあり、私は心地悪かった。二つ目の出来事は、アイヌ遺骨との出会いだった。

「沈黙の遺骨たちは、私に知らせる。まだ、語られたこともなく、気が付かれたこともなく、歴史にも、社会にも存在しない、私の痛みが、確かにそこにあった。沈黙は敗北ではなかった。私は痛みの物語を紡ごう。沈黙は、無でも欠如態—真空—でもない。沈黙とは創造的可能性である。〈沈黙〉の痛みから言葉を紡ぐことは、きっと、「まだない」様々な痛み言葉が与えられ、これまで想像できなかった未来への道を拓くだろう。〈沈黙〉への旅が、いま、ここからはじまる。」（石原 2020 『〈沈黙〉の自伝的民族誌』北海道出版会 印刷中）

アイヌの出自と和人の出自を持つ私が強いられた沈黙を読み解くために、本発表では、サイレントアイヌの事例を参照した上で（石原真衣 2018 「沈黙を問う—「サイレント・アイヌ」というもうひとつの先住民問題」『北方人文研究』11、pp.3-12.）、今村仁司「第三項の排除」概念、ガヤトリ・スピヴァクの「サバルタン」論、メアリ・ダグラスの、アンヴィキエイティ—アソマリ—曖昧なるものと異例なるもの、ヴィクター・ターナーの「コミュニタス」論を提示した。それは、「どっちでもある」領域（例えばホミ・バーバがいうハイブリディティなど）ではなく、「どっちでもない」領域と位置付けることが可能である。

今村仁司は、「二項的相互性の維持のために、第三項が絶対的に排除される。（中略）私はこの現象を「第三項」問題と名づけたい。第三項は、二項対立的関係（相互性）を維持したり、あるいは二項関係が危機におちいつている回復を要求したりするときには、必ず運命的に発生する社会関係の根本動学を示唆する。第三項は、相互性の存立のために、つねに必ず、暴力的に抑圧され、排除され、あるいは殺害される」（今村仁司 1982 『暴力のオントロジー』、勁草書房：29）と述べた。

さらに、暴力論の視座では、「物理的暴力あるいは、強制力、さらには国家的暴力などは、ソレル的用語法で言えば force である」と述べ、それに対抗する力を violence と提示した（今村仁司 1998 「暴力と崇高 ベンヤミンとソレル」『暴力の文化人類学』田中雅一

(編) : 318-319)。

ガヤトリ・スピヴァクは、サバルタンとは「社会構造にアクセスできない人々」と提示し、「サバルタンは、ぐじゃぐじゃふわふわした雑種のアイデンティティのような概念とはまったく違います」(ガヤトリ・スピヴァク『スピヴァク みずからを語る一家・サバルタン・知識人』大池真知子(訳)、岩波書店 2008 : 79) と述べる。

メアリ・ダグラスは、曖昧なるもの(アンヴィグユイティ)、と異例なるもの(アノマリー)を区別し、異例とは、所与の体系もしくは系列に一致しない要素であり、曖昧とは二様の解釈が可能な特徴や陳述であるとした(ダグラス, メアリ 2009『汚穢と禁忌』、筑摩書房ちくま学芸文庫 : 107-110)。ダグラス同様に、分類できないものに着目したヴィクター・ターナーは、コミュニタスと呼ぶ領域は、構造とセットになっているとして、コミュニタスは、社会構造が存在しないところに出現するものと定義した(ターナー, ヴィクター 1996『儀礼の過程』富倉光雄(訳)、新思索社 : 173)

このような知見を繋ぎ合わせていくと、構造と構造のはざまの領域や、不可視となっている領域、そして沈黙の声の輪郭が浮かび上がってくる。人類におけるもっとも強固な二項対立的概念の一つは、男と女だろう。アメリカの人類学者であるロバート・エジャトンは、かつて、東アフリカの Pokot におけるインターセックスについて論じた(Edgerton, Robert 1964 Pokot Intersexuality: An East African Example of the Resolution of Sexual Incongruity¹, *American Anthropologist* 66-6, pp.1288-1299.) 分類できないものに関する視点を提供する事は、人々の認識や世界を可視化させ、新たな対話を拓く可能性を持つのである。

サイレントアイヌにおける沈黙には、次の三つの背景があると指摘することができる。

1. 「アイヌ/和人」「先住民/植民者」「マジョリティー/マイノリティー」といった二項対立的なカテゴリーによる排他性、2. 隠れたレイシズムと政治的区分の不在(アメリカやカナダ、台湾との相違についても触れた)、3. 「アイヌを選択しないなら、日本人になれ」というアイデンティティポリティクスの観点からの声や存在の排除、である。

このような事例から、沈黙を構造化すると、次の三点を挙げることが可能である。1. 日本型先住民状況と、民族およびレイシズムに関する理解の不在、2. アイデンティティポリティクスとシチズンシップ(参考: 綿野恵太『差別はいけない』とみんないうけれど』平凡社。)の対立、3. 「沈黙から言葉を紡ぐ」暴力性と秩序や構造の破壊、である。

日本におけるポストコロニアル状況とは、東アジアにおける地政学的課題とも連関している。日本でこれまで根強かった単一民族国家志向、および隠れた(善意も含む)レイシズム、「抑制文化」は、異質な声を排除する装置として機能しているだろう。アイデンティティポリティクスが、同質性を前提とするという点において、「アイヌを選択しないなら、日本人になれ」という言葉が発せられる。そうであれば、アイデンティティを選択せずに、自己の出自を公言する自由(市民としての人権)は正義の倫理(優先順位)によって退けられる。日本における民族概念や人種概念、さらに、アイデンティティポリティクスにおける秩序や構造を破壊するという点において、沈黙から言葉を紡ぐという行為は、暴力でもある。均質性が前提とされた日本社会で、これまで不可視になっていた沈黙の領域は無数にあるだろう。「多文化共生社会」を迎えつつある現在、このような沈黙をいかに扱うかについての議論が、今後ますます求められている。

(いしはら・まい/北海道大学文学研究院)

再考・アイヌの神謡の旋律構造について —「iwakahore」の旋律分析を中心に—

甲 地 利 恵

本発表ではアイヌの伝統的な口承文芸のうち日本語訳で「神謡」と呼ばれるジャンル（地域によって呼称は kamuyyukar、kamuyukar、oyna、menokoyukar など）の旋律構造の分析・分類方法について、発表者自身による過去の分析・分類方法の見直しをはかり、日本放送協会編（1948）所収の神謡「iwakahore」を対象に、新たな方法による分析結果について報告した。なお発表内容の一部は文部科学省科学研究費の助成による（基盤研究(C)18K01183、2018-2022 年度「アイヌ音楽の旋律分析研究、及び北方諸民族の音楽との比較研究に向けた基礎的調査」、研究代表者：甲地利恵）。

アイヌの口承文芸（物語）のうち、さまざまなカムイが一人称で自叙するスタイルの神謡には、それぞれの物語に固有の折返し句（呼称は sakehe、saha など）を、1 行～数行おきに繰り返し挿入しながら語るという特徴がある。語りの大部分は、各神謡に固有の短いいくつかの旋律型にのせて語られる。発表では、旋律に乗せて語る詩句のうち折返し句を「サケへ」、物語本文を「テキスト」と呼んで進めた。

分析対象の音声資料は①日本放送協会編（1948）C-PR369 B 面「カムイ・ユカラ」（演じ手:司馬へペンレック氏、収録地:長万部町字旭浜、収録:1948 年）。ただし①には物語の途中までしか収録されていない。発表ではサケへ「iwakahore」でこの神謡を指すこととした。

資料①の分析にあたっては、関連資料として次の①～④も参照した。

- ① 知里真志保遺稿ノート（北海道文学館蔵） ※北海道博物館による複写物を使用
- ② 北海道教育委員会編（2003）
- ③・④ Sinotyukarkur（2010、2011）

①日本放送協会編（1948）の収録には言語学者の知里真志保が同行したことがわかっており、①には司馬へペンレック氏本人から（おそらく収録時またはその前後の調査時に）採録した物語の全編がカナで記されている。②は、①原本から翻刻した報告書。③④はおそらく①②を参照して物語全編を歌い語りで再現したと思われる 2 編の動画である。

かつての甲地（2000）における神謡の旋律分析では、サケへ及びテキスト 1 行を歌い語る旋律音の音高を出現順に抽出し、その並び方（音高線）によって旋律型を分類したが、拍節との関係性は捨象され、旋律型のまとまりを示す終止音の扱いが曖昧なままであった。この点の改善を図り、異なる神謡どうしの旋律でも比較可能な方法として、今回新たに次の（1）（2）（3）の手順による旋律分析・分類を試みた。

（1）拍節の仮定

サケへ 1 回分（＝1 行として計数）は、およそ「♪♪ ♪♪ ♪」のリズムで 3 拍分の時間にわたって歌い語られる。テキスト 1 行（4～6 音節）も同様に進むことから、神謡「iwakahore」の旋律を 3 拍を単位とする拍節構造を有するとして採譜・分析。

（2）旋律構成音の音高・音程の抽出と呼称の仮設定、及びそれによる各旋律型の読み替

え使用されている旋律音を低い方から順に並べると、絶対音名（アメリカ式）でほぼ「F・Ab・Bb・db・eb・f・gb・ab」に相当する。これらの音程関係を示す便宜的手段としていわゆる「移動ド」システムを援用し、暫定的に「み*・ソ・ラ・ド・レ・ミ・ファ・so*」（*区別の必要上、発表では「み」「so」で図示）と読み換え、記号的に「ドラドミレ」「ミドミレレ」「ドララみソ」...と各行の旋律型を表した。なお、資料⑩にみられる旋律は1オクターブ以上の音域に渡ってはいるが上記のうち「み」「ファ」「so」は出現例が少なく、主として使われるのは「ソ・ラ・ド・レ・ミ」の5つであった。

(3) 旋律型の分類

小分類：上記（2）で読み替えたそれぞれの旋律型（例：「ミドドミレ」）

中分類：拍節感に関わる音の並びに注目し、各拍頭にくる音を抽出

（例：「ミドドミレ」→「ミ-ド-レ」）

大分類：3拍単位で進行する旋律型内での最終音で分類

（例：「ミ-ド-レ」→「レ」終止型）

上記の方法による資料⑩での演唱（サケへとテキスト計104行分）の旋律型分類結果は表1のとおり。今後この方法を他の神謡にも試行しつつ、さらなる修正・改善を図りたい。

なお比較のため、この分類方法を資料③④での演唱（サケへとテキスト計144行分）についても試みた（表2）。⑩と比べ、「ソ」終止型が用いられず「ラ」終止型が多いのが特徴的であるが、この違いの要因については結論を得ておらず発表では指摘に留めた。神謡の口演における旋律の個人差・時代差への考察も、今後の課題の一つである。

表1 資料⑩での旋律型

小分類	中分類	大分類
76行	11種類	「レ」終止型
22行	5種類	「ソ」終止型
1行	1種類	「ラ」終止型
1行	1種類	「ド」終止型
4行	(分類保留)	

表2 資料③④での旋律型

小分類	中分類	大分類
90行	4種類	「レ」終止型
なし	-	「ソ」終止型
53行	2種類	「ラ」終止型
なし	-	「ド」終止型
1行	(分類保留)	

参考資料

甲地 利恵

2000 「クモの神の自叙」の音楽について～旋律構造とリズム配分を中心に～『北海道立アイヌ民族文化研究センター研究紀要』6:151-186.

日本放送協会編

1948 『アイヌ歌謡集 第二集』日本放送協会放送文化研究所、東京.

北海道教育委員会編

2003 『知里真志保フィールドノート (2)』北海道教育委員会、札幌.

Sinotyukarkur

2010 「アイヌ語の物語 カムイユカラ いわかほれ ver.2.flv」

https://www.youtube.com/watch?v=uGDCwO4I_8U（最終参照日：2019年10月17日）

2011 「アイヌ語の物語 カムイユカラ いわかほれ 北海道犬 アイヌ語字幕.flv」

<https://www.youtube.com/watch?v=jTCiVuMEsO4>（最終参照日：2019年10月17日）

（こうち・りえ／北海道博物館アイヌ民族文化研究センター）

トナカイ橇とスノーモービル —サハ共和国の事例から—

中 田 篤

1960年代に始まったいわゆる「スノーモービル革命」により、北方の積雪地域における雪上の移動・輸送手段は大きく変容した。スノーモービルの導入と普及に伴い、北欧や北米の多くの地域で、それまで雪上の主要な移動・輸送手段となっていた犬橇やトナカイ橇の実用的な役割は失われつつある。しかし、現在もトナカイ橇が日常的に活用される地域も一部に残されている。本発表では、ロシア・サハ共和国における事例から、トナカイ橇の役割と現在も利用される要因、将来的なトナカイ橇の存続の可能性について検討した。

トナカイ橇とは、家畜トナカイに牽引させる橇である。トナカイ牧畜が分布するユーラシア大陸北方地域で広く利用され、ボート型、傾斜支柱型、肋骨状構造型、東シベリア型など、地域や民族によって複数の形態が知られてきた。一方、スノーモービルとは、1~2人乗りの小型雪上車である。カナダ・ケベック州のジョセフ・アルマン・ボンバルディアによって開発され、1937年から販売が開始された（草野 2014）。

Pelto (1973) は、フィンランド北部にスノーモービルが導入され、トナカイ牧畜を主産業としてきたサミの生活様式や社会が変容していく状況を「スノーモービル革命」として紹介した。1950年代後半、フィンランド北部では家畜トナカイの追い込み、食料や水、狩猟や漁労の獲物、薪の運搬、知人を訪問するためなどにトナカイ橇やスキーが使用されていた。しかし1961年末~1962年初頭、レジャー用にボンバルディア社のスノーモービルが導入され、1963年に家畜トナカイの追い込みにもスノーモービルが有効なことがわかると、以降トナカイ牧民の間にトナカイ橇に代わってスノーモービルが急激に普及した。

北方の他の地域でもこれと同様の状況が報告されている。例えばカナダ・ケベック州ヌナヴィク地域のイヌイト社会では、1950年代末に船外機付きカヌー、1960年代半ばにスノーモービルが導入され、伝統的な社会関係や狩猟・漁労活動が大きく変容した（岸上 2007）。

一方、これまで発表者が継続的に調査をおこなってきたロシア連邦サハ共和国では、2010~2015年にかけてトナカイ橇が一般的に使用されていた。例えばサハ共和国中東部のトンボ郡で約800頭のトナカイを飼育している氏族共同体では、2010年の時点で冬季の移動・輸送手段として四輪駆動車とともにトナカイ橇が使用されていた。

また、同じくオイミヤコン郡で数百~1800頭程度のトナカイ群を6つ管理するトナカイ牧畜企業では、2013年の冬季にトナカイ橇とスノーモービルが併用されていた。トナカイ橇は、牧民の住宅がある集落とトナカイ管理用のキャンプ間およびキャンプ地周辺での短距離の移動・輸送に使用され、トナカイ・キャンプ間の長距離移動にはスノーモービルが利用されていた。

さらにサハ共和国南部のアルダン郡で数十頭のトナカイを管理する氏族共同体では、2015年の冬季、牧民の住宅がある集落とトナカイ・キャンプ地間の移動・輸送にスノーモービル、キャンプ地周辺での狩猟などの活動にトナカイ橇を使用していた（中田 2015）。

つまり、サハ共和国の一部では、スノーモービルが導入されているにもかかわらずトナカイ橇が使用されていた。また、トナカイ橇とスノーモービルが併用されている場合、近距離、あるいは騒音を避ける必要がある移動にトナカイ橇が、遠距離でスピードが要求さ

れる移動にはスノーモービルが使われることが示唆された。

トナカイ牧民にとって、トナカイ橇は身近な環境で調達可能な材料で製作できるため、入手に際して費用はほとんど生じない。また動力源となる家畜トナカイを管理しているため、燃料費も不要である。さらにエンジンを使わないため、騒音を出さないという長所を持つ。しかしスノーモービルに比べるとスピードが遅く、移動の準備に時間を要する、長時間の持続的利用が困難など欠点も持っている。一方スノーモービルは、高速で馬力もあるが、購入や維持に費用がかかるとともに、移動の際に騒音を発するという問題がある。トナカイ橇とスノーモービルを併用する場合、こうした両者の長所・短所を考慮して、使い分けがなされているものと考えられる。

なぜサハ共和国では、「スノーモービル革命」が起こらず、このようなトナカイ橇とスノーモービルの併存状態が維持されたのだろうか。ロシア西部に位置するコミ共和国では、1970年代後半に最初のスノーモービルが導入されたものの、経済危機と導入・維持コストのため普及せず、2000年代後半によくトナカイ牧畜に広く利用されるようになったとのことである (Istomin et al. 2017)。つまり旧ソ連の一部だったコミ共和国では、「スノーモービル革命」がやや遅れて始まり、ソ連崩壊の影響を受けてゆっくりと進行したことが示されている。同じく旧ソ連・ロシアの一部であるサハ共和国でも、同様の政治的・経済的環境下で、遅れて来た「スノーモービル革命」が現在も進行中である可能性が考えられる。

サハ共和国で今後「スノーモービル革命」が進むとすれば、トナカイ橇は次第にスノーモービルに取って代わられることが予想される。また、トナカイ橇の存立基盤とも言えるトナカイ牧畜そのものについて、多くの地域で後継者不足が問題視されている。こうした状況を考慮すると、トナカイ橇が今後も日常的な移動・輸送手段として存続する可能性はあまり高くないように思われる。一方、前述したように、トナカイ橇とスノーモービルにはそれぞれ異なる特性がある。トナカイ橇の長所、コストと利益のバランスなどの条件が揃えば、限定的な利用が続けられる可能性もゼロではないだろう。

引用文献

岸上伸啓

2017 『カナダ・イヌイットの食文化と社会変化』世界思想社、京都。
草野毅徳

2014 「スノーモービル (Snowmobile)」日本カナダ学会
(<http://jacs.jp/dictionary/dictionary-sa/09/19/670/>) (参照 2019.10.10)

中田篤

2015 「サハ共和国アルダン郡におけるエベンキのトナカイ牧畜」『北海道立北方民族博物館研究紀要』26: 31-42.

Istomin, Kirill V., Alexandr A. Popov and Hye-Jin Kim

2017 Snowmobile Revolution, Market Restoration, and Ecological Sustainability of Reindeer Herding: Changing Patterns of Micro- vs. Macromobility among Komi Reindeer Herders of Bol'shezemel'skaia Tundra. *REGION: Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia* 6(2): 225-50.

Pelto, Pertti J.

1973 *The Snowmobile Revolution: Technology and Social Change in the Arctic*. Waveland Press, Inc. Prospect Heights, 234p.

(なかだ・あつし／北海道立北方民族博物館)