

【2021年度第1回研究会発表要旨】

アイヌ語から日本語北奥方言への「猫」の借用について

落合 いずみ

アイヌ語北海道方言において、「猫」を「チャペ」という地域がある(胆振・日高地方)。また、日本語東北諸方言においても、「猫」を「チャペ」という地域がある。これら「猫」の形式の同一性については、日本語東北諸方言からアイヌ語北海道方言へ借用されたというのが通説である。例えば、橘(1936)は、日本語東北諸方言からアイヌ語北海道方言へ借用された語として二十数語を挙げているが、その中に「チャペ」が含まれる。ただ、借用の方向が日本語東北諸方言からアイヌ語北海道方言であったことについては、根拠が示されていない。本発表では、アイヌ語の諸方言全般で「猫」という語に借用語を用いることと、「チャペ」の特殊な音韻に焦点を当て、「チャペ」がアイヌ語本来の語ではなく、日本語東北諸方言から借用された語であることを根拠づける。そして、日本語東北諸方言のどの方言から借用された可能性が高いのかも検討する。

まず、「猫」の借用度の高さについては、アイヌ語北海道方言以外のアイヌ語方言である、北海道樺太方言と千島方言ではともに、「猫」に対してロシア語からの借用語である *koshka* やその類似の形式を用いるとの記録が残されている。また、アイヌ語北海道方言の「猫」として「チャペ」のほかに「メコ」という形式も使われる。「メコ」は明らかに日本語の「ネコ」からの借用である。このことから「猫」はアイヌ民族にとっては近代になってから接触するようになった動物であることが想像される。そのため北海道方言の胆振・日高地方で使われる「チャペ」も借用語であることが予想される。

次に、音韻的側面からの根拠についてである。アイヌ語北海道方言の音韻規則では、第一音節が開音節(音節末子音を伴わない音節)の場合は第二音節にアクセントが置かれる。「*cape* チャペ」の第一音節 *ca* は開音節であるため、この規則に従い、アクセントの位置は、第二音節に当たることになる。ところが、期待に反して第一音節にアクセントが置かれる。これに関し、日本語東北方言の一つの青森県津軽方言では「チャペ」の第一音節にアクセントがあるとの報告がある。アイヌ語北海道方言は借用した「チャペ」を、借用元のアクセントのまま発音していると考えられる。また、アイヌ語北海道方言の「メコ」の場合、アクセントは第二音節である。これは一見、第一音節が高い日本語の「猫」のアクセントに反しているようだが、津軽方言における「ネゴ」は第二音節にアクセントがある(発表者の内省)。そのため「メコ」も、津軽方言やその一帯から借用された可能性が高い。さらに日本語東北諸方言における「チャペ」という形式であるが、これと同一の形式を有するのは、東北一帯の中でも青森県津軽方言、秋田県由利・本荘方言、山形県庄内方言に限られるようである。つまり、東北地方の日本海側に分布し、太平洋側には見られない。このことから、アイヌ語北海道方言と日本海側東北地方とのつながりが窺える。

引用文献

橘正一

1936『方言学概論』育英書院、東京。

(おちあい・いずみ/室蘭工業大学)

近代北海道においてオオカミに向けられた態度と認識

梅木 佳代

本報告の目的は、北海道におけるエゾオオカミ絶滅の背景を明らかにするために、オオカミと実際に遭遇した人々の反応や対応を事例として集約し、当時の基本的なオオカミ観について検討を試みることである。

北海道にかつて生息したエゾオオカミは明治時代に絶滅した。従来の研究では、島内のエゾオオカミが絶滅に至った直接的な要因は、当時の政府行政機関である開拓使が家畜被害をもたらすエゾオオカミを「害獣」とみなし、報奨金制度を設けて駆除を推進したことにあるとされる。また、その背景には、明治維新後に流入した西欧由来の動物観によるオオカミに対する強い害獣視の影響があったという。その一方で、実際の狩猟従事者をはじめとする当時の人々がエゾオオカミに対してどのような態度・認識を向けていたのかは解明されていない。

本報告では、明治時代から大正時代にかけての記録からエゾオオカミに関する情報を抽出し、和人の事例を中心として、近代北海道においてエゾオオカミに向けられた反応や対応のありかたを整理した。ここではとくに、エゾオオカミとの遭遇時に、人身・家畜被害を想定して防衛や被害防除のための行動をとっていたのか、益獣あるいは無害な存在とみなして特別な対応を必要としなかったのかという2つの軸を設けて人々の動向を確認し、そのうえで、近代北海道における和人とオオカミの関係性の特質点について検討した。

本報告に際して分析対象とした記録からは、エゾオオカミは官民いずれの側からも「害獣」とみなされる存在だったといえる。エゾオオカミを無害あるいは利用価値のある益獣として扱う事例は明確には確認できず、存在したとしても限定的だったのではないかと考える。

当時の基本的なオオカミ観は、ヒグマと並ぶ大型肉食獣であるエゾオオカミの存在そのものを脅威とみなすものだった。陸路を取るほうが近い場所への移動であっても、通行時にエゾオオカミと遭遇する可能性があるならば、危険回避のために航路が選択されていたと言及する例(片山 1970: 30)も見られるなど、エゾオオカミは、人の行動や移動を制限し、生活域にまでたびたび侵入してくることで問題視される野生動物だったといえる。

明治時代の記録をみると「牛馬持ち」の人々がエゾオオカミによる家畜被害の損害を被っていたことは確かだが、実際の家畜・人身被害の有無にかかわらず、安全な生活域や住環境の確保を優先して、オオカミの追い払いや捕殺が行われた場面も多かっただろうと推察する。また、エゾオオカミによる人身への被害・食害についての明確な記録は存在しないが、実際に遭遇した場合の対応は「追い払い」が主流だったようである。和人では鉄砲を打っての追い払い、アイヌ民族では火あるいは武器となりうる携行品を振るって退けていたと言及する事例が確認できる。

本州以南における人とオオカミの関係性をめぐる議論では、日本人はオオカミを「益獣視」することによって共存を果たしてきた面があるとされる。古河古松軒「東遊雑記」にあらわれる、オオカミを恐れず、遭遇時は農作物を荒らすシカを追い払ってくれるよう声をかけていたとする描写が代表的な例として広く知られている。一方、明治時代の北海道

でも、エゾシカやヒグマなどの野生動物による農作物への被害が問題視されていたが、そこから捕食者としてのエゾオオカミを「益獣」とみなそうとした例は確認できない。

エゾオオカミが生息した当時の北海道では、オオカミを益獣視する態度や親和的な認識があらわれず、本州以南では多様な展開を見せるオオカミ信仰と関連付けられる機会・要素も与えられなかったようである。現段階で該当する事例が存在しないと断定することはできないため、今後も情報の拡充を目的とした調査に取り組む必要があるが、官だけでなく、一般の人々までがエゾオオカミを害獣としてのみ位置づける態度・認識を積極的に受容していたとすれば、絶滅に至る社会的な背景や日本列島における人とオオカミの関わり全体を解明するために非常に重要な事例となりうると考えている。

くわえて、近代北海道では、捕殺したエゾオオカミの埋葬や塚の建立などの供養・慰霊が行われにくかった可能性がある。「動物塚」の建立は、日本人の動物観と密接に結びつく行為とされるが（依田 2005：11）、北海道ではエゾオオカミの死体を燃やしたとする記録はあるものの（山田 2011：140）、供養や慰霊については言及がない。これは、エゾオオカミと同じように「害獣」として駆除・狩猟の対象とされてきたヒグマには、「熊野神社」の建立をはじめとする慰霊の痕跡が道内各地に残されていることと比較しても特異な状況だといえるのではないだろうか。

エゾオオカミが絶滅した経緯と背景には、西欧由来の動物観の影響が介在していたと考えられてきた。しかし、実際に当時の北海道でエゾオオカミと向き合った人々の態度・認識をみると、必ずしもオオカミに対する親和や信仰を主体とした関わりかたを志向していたわけではなく、平和裏の共存を望む態度が関係性の基本を形成していたとは言い切れない。外来の要因との親和性や受容に至る素地があったからこそその帰結であった可能性も考慮に入れつつ、北海道のエゾオオカミはなぜ絶滅したのか、共存を果たすためには何が必要だったのか、今後も慎重に検討を進めていきたい。

引用文献

片山敬次

1970 『父と語る』の中より「栃内元吉氏の思い出話」『新しい道史』8(6): 28-31.

古河古松軒

1961 「東遊雑記：卷之二十一」竹内利美他（編）『日本庶民生活史料集成：第三巻』三一書房、東京、439-504.

山田伸一

2011 『近代北海道とアイヌ民族』北海道大学出版会、札幌.

依田賢太郎

2005 「動物塚建立の動機にみるヒトと動物の関係」『動物観研究』10: 9-16.

（うめき・かよ／北海道大学大学院文学研究院）

地域間交流による民俗文化の継承と課題

蟬塚 咲衣

1. 研究の背景と目的

本報告では、北海道奥尻島における四箇散米舞行列と、福島県における人形浄瑠璃という2つの事例に着目し、地域間交流による民俗文化の再興の現状について検討する。

この2事例に着目する理由として、①これまで継続的な調査を実施、②地域間の組織による文化交流の事例、③途絶していた民俗文化の復活、④被災を経験した地域での文化の定着、⑤ユネスコの無形文化遺産との関わり（人形浄瑠璃文楽／風流）という共通点が挙げられる。

筆者はこれまで、1993年に北海道南西沖地震による甚大な被害を受けた奥尻島で、祭礼を中心にアーカイブ活動および研究を行ってきた。公共人類学において、調査者（支援者）と一般市民と一緒に現代の社会問題を調査・検討し、問題を解決することが目的とされている（岸上 2017）。しかし、北海道南西沖地震（1993）や東日本大震災（2011）といった被災地では、地元で調査成果が還元されない状況や、調査活動が現地の人々にとって負担となるなど、「調査公害」の問題が指摘され、調査者（支援者）の姿勢が問われている。このことから、地域の民俗文化を継承していくための支援者と被支援者の地域間交流に着目し、その関わりについて検討した。

2. 研究の方法

奥尻島の事例に関しては、奥尻島における聞き取り調査と、松前神楽（四箇散米舞行列）各伝承地（神社、教育委員会、博物館）への聞き取り調査を行った。福島県の事例に関しては、さっぽろ人形浄瑠璃芝居あしり座（以後、あしり座）、札幌市こどもの劇場やまびこ座（以後、やまびこ座）、札幌市こどもの劇場こぐま座の関係者へ聞き取り調査を行った。

3. 両事例の概要

まず奥尻島の事例について述べる。四箇散米舞行列とは、松前神楽を構成する33神事のうちの1つである四箇散米舞が、行列形式となり風流化（大衆化）したものである。17世紀末に現在の福島町と知内町で始められ、その後、小平町で明治40年前後、利尻町で明治44年頃、礼文町で昭和10年頃、奥尻町で昭和37年頃、小樽市で平成5年頃に行われるようになった。松前神楽は、道南を中心に日本海側に分布している。1674年から松前藩の公式行事として行われたとされる城内神事で、2018年3月8日に国の重要無形民俗文化財に登録された。各地で保存会や神社の神職を中心とした組織によって継承されているが、奥尻島には現在神主が常駐していないこともあり、組織の存在は確認されていない。奥尻町奥尻地区の澳津神社例祭には、利尻島でも四箇散米舞行列の指導を行っていた常磐井武秀宮司によって伝えられた。ここ30年近く途絶していたが、奥尻島の先代宮司と交流があった寿都松前神楽保存会メンバー11名が2019年に奥尻町を訪れ、松前神楽を奉奏した。その際に地元住民らの強い要望に保存会側が即座に応える形で復活した（蟬塚ほか 2021）。

次に福島県の事例について述べる。あしり座は、北海道で唯一の人形浄瑠璃の公演を行

う一座であり、やまびこ座に展示されていた文楽人形を“舞台に上げる”ために1995年に結成された(さっぽろ人形浄瑠璃芝居あしり座 2015)。大学生以上の34名で構成されている。あしり座は2012年から東日本大震災の被災地支援活動である「福島県への継続文化支援活動」を開始し、5年ほどで被災地を離れてしまう支援団体も多い中、震災から10年が経過した現在も活動を継続している。2015年を契機に学校への訪問を増加させ、事業内容も「公演中心の支援事業」から「公演+体験型の支援事業」に移行するという変化が見られた。あしり座が2014年までの活動を通じて福島の住民との信頼関係が深まっていく中で、福島の住民が活動に対する要望を伝え、あしり座が受け入れられるような両者の関係に発展した。2015年にあしり座が福島県で「人形浄瑠璃体験ワークショップ」を開催したことがきっかけで、1893年頃に途絶したとされる福島県日和田町高倉地区の高倉人形を復活させようという「高倉人形復活プロジェクト」が2017年に始動し、あしり座が依頼を受け支援を行っている。

4. まとめ

両事例の特徴をまとめると、以下の3点となる。1点目は組織の重要性である。現地に民俗芸能が定着するためには、指導や継承を行う組織の存在が重要だが、北海道の他の離島にはあるにも関わらず奥尻島にはないことが明らかになった。福島県では、今後の地元での存続を考える中で、地元住民によって「高倉人形座」が結成されたことは大きな出来事といえる。2点目は信頼関係の構築である。奥尻島では、以前から奥尻の宮司と寿都の保存会の繋がりがあり、2019年が初めての支援活動だったが、奥尻住民の声を取り入れてすぐに四箇散米舞行列の実現を達成した。福島県では、あしり座との長期的な関係によって公演中心の支援だけでなく、住民の声を受けて体験型の支援を行うようになったことが、高倉人形の再興に繋がった。3点目は、両事例とも人口減少や少子高齢化社会の中で、特定の地域が単独で民俗文化を維持し続けることは年々難しくなっている。したがって、現代では他地域と支え合いながら存続させていくことが求められる。また伝統や格式に囚われたままでは、一度途絶えた民俗文化の再興が困難であるため、柔軟な発想で継続していく必要がある。

今後の課題として、両事例の支援活動がどのような変化を迎えるかどうかを見届けつつ、支援者・被支援者双方の受け止め方も含めて解明するとともに、民俗文化の存在が地域コミュニティにとってどのような効果をもたらすのか検討を続けたい。

引用文献

岸上伸啓

2017『文化人類学—人類を探求し、新たな人間観を創出する学問—』風土デザイン研究所、札幌。
さっぽろ人形浄瑠璃芝居あしり座

2015『はたとせ』さっぽろ人形浄瑠璃芝居あしり座、札幌。
蟬塚咲衣、浅妻佑軌、高橋佑惟、佐々木理子、稲垣森太、手塚薫

2021「「記憶地図」を通じた奥尻島の2つの例祭巡行の比較」『北海道民族学』17:33-49。
北海道教育委員会

「北海道の民俗芸能一覧（「北海道民俗芸能緊急調査」（H7～9）のフォローアップ集計）」

https://www.dokyoai.pref.hokkaido.lg.jp/fs/2/5/4/0/4/7/4/_/2018hokkaidonominzokugeinou.pdf

(2021年7月23日参照)

(せみづか・さきえ／北海学園大学大学院文学研究科修士課程)

【2021 年度第 2 回研究会発表要旨】

乳文化の体系的地域間比較

—チベット・ヒマラヤ地域を事例とした文化の伝播・変遷論考—

平田 昌弘

1. はじめに

乳加工体系という技術は、民族集団を超えて、地域に共有される性質がある。単一の文化要素では文化伝播の関係性を同定することは難しいが、文化要素の連続複合体である乳加工体系を地域間比較することにより文化伝播の方向性と文化層を検討できる可能性が高まる。本報告では、1) チベット高原におけるチベット牧畜民の乳加工体系の地域多様性を把握し、2) チベット牧畜民の乳加工体系を周辺地域と比較検討することにより、チベット高原の乳加工体系に影響を与えた民族集団の地域を同定し、更に、3) チベット高原での乳加工体系の変遷過程について検討を行うことを目的とした。

2. 分析方法と調査地域

2-1. 乳加工体系：複雑な乳加工技術の事例を理解する枠組み

中尾（1972）が提起した乳加工体系・系列群分析法を用いて、乳加工体系の事例を把握した。乳加工体系の視点は、ある民族が所持している乳加工技術を幾つかの系列群に類型分類して、乳製品の繋がり具合を把握することにある。中尾は、1) 発酵乳系列群、2) クリーム分離系列群、3) 凝固剤使用系列群、4) 加熱濃縮系列群の 4 つの概念的な乳加工体系・系列群分析法を提出している。

2-2. チベット高原および周辺域における乳加工体系の地域多様性の把握

チベット高原では、中東部でアムド・チベット牧畜民、中央部でカム・チベット牧畜民、東部でアムド、カム、川西南チベット諸集団の牧畜民、西部でバルティ、ブクパ、ラダキの牧畜民、ヒマラヤ山脈南面東部ではブクパ牧畜民を調査対象にした。いずれも標高約 3,000m 以上の高地で、ヤク・ゾモを中心とした家畜を飼養している牧畜民である。

チベット高原における乳加工体系を、西アジア、南アジア、中央アジア、北アジアでの先行研究と比較検討し、チベット高原の乳文化に影響を及ぼした地域を同定した。

3. チベット高原の乳加工体系

チベット牧畜民の乳加工体系は、発酵乳系列群の乳加工技術が広く共有されていることに第一の特徴があった。つまり、酸乳・自然発酵乳をチャーニングしてバターを加工すると共に、バターミルクを加熱・脱水により乾燥非熟成チーズへ加工する乳加工技術である。チベット高原の東部・中東部では、生乳の酸乳化のところを、生乳をそのまま放置し自然発酵させ、自然発酵乳をチャーニングに用いているところが中央部・西部と異なっていた。西部のみ、乳脂肪分画の最終段階がバターではなくバターオイルとなっていた。

チャーニングするための振盪・攪拌の器具については、チベット高原全域に革袋と木桶・攪拌棒が、ヒマラヤ山脈南面東部では木桶・攪拌棒のみが用いられていた。西部では、木桶（壺）・回転式攪拌棒が用いられていた。

クリーム分離系列群の乳加工技術もチベット高原に広く共有されていた。チベット高原西部から中央部にかけては、ほぼ同一な乳加工技術が採用されていた。つまり、最初にクリームを収集するものの、スキムミルクからの乳加工技術は発酵乳系列群の乳加工技術と全く同一であり、クリームからは乳加工が展開していなかった。東部では、分離したクリームを攪拌し、クリームからバターを加工し、そのバターを保存していた。逆に、スキムミルクをチャーニングし、スキムミルクからのバター加工はおこなわれてはいなかった。ヒマラヤ山脈南面東部ではクリーム分離系列群の乳加工技術は採用されていなかった。

そして、酸乳の添加による凝固剤使用系列群の乳加工技術は、チベット高原中央部から東部にかけて広がっていた。チベット高原中央部では、生乳に対して酸乳を添加して乾燥非熟成チーズを加工し、凝固剤使用系列群の乳加工技術として独立していた。一方、チベット高原東部での凝固剤使用系列群の乳加工技術は、発酵乳系列群、もしくは、クリーム分離系列群の内部に取り込まれていた。

一方、ヒマラヤ山脈南面東部の乳加工体系で特徴的なことは、熟成チーズを加工していることであった。発酵乳系列群の過程で、バターミルクを加熱凝固し、脱水している間に、チーズ表面に酵母が付着していた。これは、ヒマラヤ山脈南面東部が高湿なため、脱水中にチーズが乾き切らず、酵母が生育するためであった。熟成チーズは、このチーズを保存する間に、酵母による乳タンパク質の分解が進むためであると考えられた。

このように、チベット高原西部から中央部にかけては、発酵乳系列群とクリーム分離系列群の乳加工技術とが採用され、ほぼ同じ技術が共有されていた。一方、チベット高原中東部・東部は、発酵乳系列群、クリーム分離系列群、凝固剤使用系列群のいずれの乳加工技術も、チベット高原西部・中央部とはその内容が異なっていた。ヒマラヤ山脈南面東部の湿潤地帯にのみ、熟成チーズが認められた。

4. チベット高原における乳加工体系の発達

チベット高原でおこなわれている乳加工体系を、西アジア、南アジア、中央アジア、北アジアと比較検討した結果、1) 西アジアから伝播してきた発酵乳系列群の乳加工技術を土台としながら、2) 振盪・攪拌器具にみられるように南アジアや中央アジア・北アジアの影響を重層的に受け、3) チベット高原という冷涼な自然環境が発酵乳系列群からクリーム分離系列群へと発展させ、4) 東部では中央アジア・北アジアからクリーム分離系列群の影響を受けた可能性が高く、5) 酸乳を用いた凝固剤使用系列群の乳加工技術が中央アジア・北アジアから確かに伝播し、6) ヒマラヤ山脈南面東部では湿潤な自然環境が熟成チーズを生成させ、チベット高原の乳文化は成立してきたものと推論された。チベット高原は、南方域の乳文化を土台としながらも北方域の乳文化の影響も受けており、乳文化が重層している地帯であるといえる。

引用文献

中尾佐助

1972『料理の起源』日本放送出版協会、東京。

(ひらた・まさひろ／帯広畜産大学)

平面形のアイヌ民族資料を対象としたX線 CT による構造調査の有効性

—樹皮衣・木綿衣・ござを中心として—

大江 克己、北嶋 由紀、八幡 巴絵、
中井 貴規、古田嶋 智子

X線 CT 装置（以下、CT）は立体資料の非破壊調査に効果を発揮してきた一方で、平面形資料の調査例は少ない実情がある。アイヌ民族資料には平面形資料も多く、今後の効果的な調査法として CT による構造調査の有効性を検証した。樹皮衣は模様の布内面の処理や刺繍糸の針運びの様子、木綿衣は後補とみられる布下部の当初の刺繍が確認できた。ござは取得画像上で平面展開し端部構造の把握が可能であった。本調査から、CT は平面形資料でも有効な調査法と言える結果を得た。【「論文」として本号 1-12 頁に掲載】

（おおえ・かつき、きたじま・ゆき、やはた・ともえ、なかい・たかのり、
こたじま・ともこ／国立アイヌ民族博物館）

サハ共和国における家畜飼育の変遷—ソ連崩壊から現在まで

中 田 篤

ロシア連邦サハ共和国では、おもに主要民族であるサハ（ヤクート）によってウマ・ウシ牧畜が、エベンキ、エベン、チュクチなどの先住民によってトナカイ牧畜が伝統的生業として行われてきた。これらの牧畜は、社会主義政策による生業活動の集団化、1991 年のソ連崩壊などの影響を受けながら、現在も存続している。本発表では、「サハ共和国統計年鑑」（2003, 2008, 2012, 2020）から、おもにソ連崩壊後のウマ、ウシ、トナカイの飼育頭数の推移を概観し、そのサハ共和国内における地域差について検討した。

1. サハ共和国の概要

サハ共和国はロシア連邦最大の連邦構成主体で、その面積は約 308 万km²に達する。行政的には中心都市ヤクーツクと 34 の郡に分かれる。人口は 97 万 1996 人（2020 年）、民族構成（2010 年）は、サハ 49.9%、ロシア人 37.8%、エベンキ 2.2%、ウクライナ人 2.2%、エベン 1.6%、その他 6.3%で、主要民族のサハが共和国全体の人口の約半数を占める。

2. サハ共和国の家畜飼育：ウマ・ウシ

ウマ・ウシ牧畜は、サハの伝統的生業である。ウマやウシは移動輸送手段として利用されたほか、その肉や乳は食料、毛皮や毛は衣類などの材料として活用されてきた。ウマはサハにとって象徴的にも重要な存在で、夏至祭では神々に馬乳酒が捧げられ、ウマをつなぐ柱「セルゲ」は幸運をもたらす力があるとされる。ウマは、年間を通し、1 頭の種オスと数頭の成メスから成る群単位で放牧される。一方、ウシは貴族層に集中していたウマより

も広く人びとに飼育され、19世紀以降、食料生産という点ではウマより重要な役割を果たしてきた。ウシは、夏季は日帰り放牧、冬季は畜舎飼いで飼育される。

統計資料によれば、サハ共和国全体における1990年のウマ飼育頭数は19万9,537頭、ウシ飼育頭数は40万9,201頭でウマ頭数の2倍を超えていた。その後、両者の飼育頭数は急激な減少に転じたが、2005年頃からウマ頭数が増加に転じた結果、近年両者の飼育頭数は18万頭程度とほぼ同水準となっている。

1990年以降、約10年ごとの郡別飼育頭数を地図に示すと、時期やウマ・ウシの違いによって多少の変動はあるが、多くの家畜を飼育する郡は中央ヤクーチアからビリュイ川流域にほぼ集中していることが示された。

次に、2019年時点でサハ共和国全体の飼育頭数の5%以上を飼育する郡を主要郡とし、郡ごとの飼育頭数の推移を比較した。ウマ飼育の主要郡は9で、その飼育頭数の合計はサハ全体の67.8%、ウシ飼育の主要郡は11で同じくサハ全体の82.1%を占めた。

これら主要郡における飼育頭数の変動パターンは、ウマ・ウシともにサハ共和国全体とほぼ同様の傾向となっていた。ともに1990年以降飼育頭数が急減したが、ウマが1995～2005年から回復傾向を示す一方、ウシは減少傾向が継続している。

藤岡ほか(2020)は、ウマ・ウシ両者の主要郡に含まれるチュラプチャ郡の住民を対象としたアンケート調査から、環境変化によって乾草が減少したため、ウシからウマへの家畜の転換が起こっているのではないかと推測した。冬季、ウマは基本的に積雪下の草を自力で摂取するのに対し、ウシは畜舎飼いになるため、飼料として乾草を与える必要がある。そのため、確保できる乾草の量が減少すると、ウシの飼育がより困難になるのである。隣接する他のウマ・ウシ飼育主要郡もチュラプチャ郡と同様の飼育頭数変動パターンを示していることから、同じ要因が影響している可能性がある。

3. サハ共和国の家畜飼育：トナカイ

トナカイ牧畜はエベンキ、エベンなど北方先住民の伝統的生業とされ、広くシベリア全域に分布する。群の規模や利用方法などにより、ツンドラ型とタイガ型に分類されるが、いずれの場合もトナカイは年間を通して放牧される。

サハ共和国全体における1990年のトナカイ飼育頭数は36万1,556頭で、ウマやウシと同様にその後急減した。2000～2005年にはほぼ横ばいになり、2005～2010年頃まで一時的に回復傾向を示したが、その後再度減少に転じ、ここ数年は15万頭程度で推移している。

ウマ・ウシと同様に1990年以降、約10年ごとの郡別飼育頭数を地図に示すと、時期による変動が大きい。ウマ・ウシ牧畜が盛んな中央ヤクーチアからビリュイ川流域以外の地域で多くのトナカイが飼育されていることが示された。

次に郡ごとの飼育頭数の推移を比較すると、ウマ・ウシとは異なり、多様な変動パターンが示された。ツンドラ地域あるいは山岳タイガ地域といった同様の植生帯に含まれる郡、また隣接する郡の間でも、飼育頭数の変動パターンが大きく異なる状況がみられた。

発表者が2015～2018年に現地調査を実施したアルダン郡の場合、トナカイ飼育の問題点としてオオカミによるトナカイの食害や後継者不足が挙げられていた。他の郡でもこうした問題がトナカイ飼育頭数の変動に影響している可能性がある。しかし、郡によって変動パターンが異なるため、それぞれの郡に固有の変動要因が存在する可能性もある。

4. まとめと今後の課題

本発表により、サハ共和国におけるウマ、ウシ、トナカイの飼育頭数は、1991年のソ連崩壊後、同様に急激に減少するが、その後の変遷はそれぞれ異なる道をたどることが明らかとなった。ウマ・ウシ牧畜はおもにサハ共和国・中央部、ビリュイ川流域の共通した地域で営まれ、主要な郡ではサハ共和国全体の変動パターンと同様に、ウマの頭数が回復傾向にある一方、ウシの減少傾向が続いていることが示された。このことから、各郡の変動には共通する要因が影響している可能性が示唆される。

一方、トナカイ牧畜の場合、郡によって変動パターンが異なることが示された。トナカイ牧畜の場合、各郡個別の事情を明らかにする必要があると思われる。

引用文献

藤岡悠一郎，高倉浩樹，田中利和，ステパン・グリゴリエフ

2020「変化と適応」田畑伸一郎，後藤正憲（編著）、『北極の人間と社会—持続的発展の可能性』、北海道大学出版会、札幌、123-149。

（なかだ・あつし／北海道立北方民族博物館）

モンゴル牧畜社会における人間と家畜のコミュニケーションに関する人類学的研究

サ リ ン ト ヤ

本研究の背景

モンゴル牧畜民は季節ごとに移動し、遊牧文化を形成してきた。ところが近年、内モンゴルの牧畜地域では国家政策（禁牧政策）・市場経済の影響により季節ごとに移動することができなくなった。それに伴い、特に内モンゴルでは伝統的な牧畜方法や技術が持続可能なのかということが問題になっている。こうした生活変化の状況下において、長い遊牧生活の歴史で構築されてきた遊牧民の家畜観や、人間と家畜における身体と声のコミュニケーション、家畜に対する歌など遊牧社会にある特有の文化が失われていると考えられる。今の状況が継続すればモンゴルの伝統的な文化とアイデンティティは消失する危険性がある。したがって、今まで遊牧民達によって培われてきたものを記録しておくことが必要だと考える。

また、従来のモンゴル牧畜研究では、遊牧の起源、家畜管理方法、家畜の身体から得られたものの資源としての利用方法や技術などについて焦点をあてたものが多い。いずれの地域（モンゴル国と内モンゴル）の研究でも、モンゴルの牧畜社会における動物側の行動と人間側の行動の連なりを体系的に追っている研究は少ない。特に日常の生業活動における人間と動物の相互コミュニケーションに関するモンゴル遊牧民の民族誌が少ないことから、自然に依存して生きるモンゴル遊牧民と人間に強く依存して生きている家畜に着目して、遊牧民と動物との相互的な認知やコミュニケーションについて調査を行った。

事例報告

発表者は調査対象地域として主に中国内モンゴル自治区(シリングル盟、フルンベル盟、アラシャン盟)とモンゴル国ドンドゴビ県中心に調査を行った。現地調査において着目したのは母子関係を修復する歌や競走馬に歌うギンゴという歌、独特な言葉かけ声などである。それぞれの事例を以下のように述べたい。

事例1は家畜に対して歌を歌うことである。モンゴル遊牧民は家畜に歌を聞かせる、または独特な言葉(かけ声)や呼びかけなどを使って家畜とコミュニケーションをとっている。そのなかで、母子関係認知修復の歌は母畜が実子を認めない場合に広く歌われている。牧民が家畜の母子関係を修復するために、母畜に対して特定の呼びかけや歌詞を発し、歌を歌う。また、家畜の母子関係への介入で主役を果たすのは女性や子供である。この家畜母子関係への介入行為はモンゴル語の表現を活かして「子とらせ」作業という(小長谷 1996)。モンゴル語で「ドルアブルフ」作業という。この作業は歌を通して母畜と実子関係を修復しようとするモンゴル遊牧民が家畜とのコミュニケーションをする一つの手段である。

事例2は競馬ウマに歌を歌うことである。騎手が調教中やレース途中にウマに聞かせる歌のことを「ギンゴ」という。Sさんからの聞き取りによれば「競馬ウマとして選別された馬たちを、繋いだまま柱のまわりをゆっくりと歩かせる。その際、乗る人(子供)がギンゴを歌う。ウマはギンゴを聞くとナーダム祭りが近づいたことがわかる。また、レースの途中でもギンゴを歌うことによって馬の士気が高まり、馬がさらに速く走るようになる」と述べている。他にも、これを「競馬ウマ」に唱えるということは「競馬ウマ」をヒーモリ(気運)として認識しているということでもあり、「競馬ウマ」は聖的存在として見なされる。以上のように、ギンゴという馬への歌は馬と交流するモンゴル遊牧民のコミュニケーション手段の一つであると考ええる。

事例3は家畜に対するかけ声である。モンゴルでは放牧中に畜群への介入行動をするときや搾乳をする際にかけ声を使う。これはモンゴル語で「ドヒヤアヤルゴ」と呼ぶ。つまりかけ声(コーリング)である。かけ声の音はモンゴル語にもとづいているが、それぞれ動物の種によって異なる。また、家畜を歩かせるペースに応じて音声(かけ声)が長かったり短くなったりする。例えば、馬に短い「チュク」と発する音は「スピード早く出せ」、長い「チューク」とは「よりゆったりとした速歩で移動する」という意味を表す。モンゴル遊牧民たちはかけ声を単なる命令とは見なさず、モンゴル遊牧民と家畜関係を繋ぐコミュニケーションの一手段と考えている。

以上の調査から家畜個体や群れ全体と牧民のあいだに言語的・非言語的なコミュニケーションが成立していることが考えられる。牧民は身体、身振り、歌、かけ声などを使って家畜側と接触し、コミュニケーションをしている。ところがモンゴルの牧民は家畜との接し方と、ペットや子供に対する接し方が大きく異なるように思われる。また家畜も受動的に管理されるのではなく、牧民への近接や接触をもとめ、相互のコミュニケーションを達成し、牧民を「保護者」として認知し受容しており、牧民と群れの上に社会性・相互依存・相互関係があるように思われる。

研究意義と今後の課題

本発表の意義は、従来の家畜を資源として捉えていた近代的理解を超えて人間と家畜の連なりを考察したことである。この研究をさらに進めていくことで、他者と共に生きると

いうマルチスピーシーズ人類学的に、人間と動物の関係を捉えなおすことができるだろうと考えている。今後の課題としては、牧民側の事例だけではなく、家畜側のコミュニケーション要素を含めた考察を行っていく必要がある。それによって、牧民-家畜の相互性があるコミュニケーションについて、もっと描写できる可能性があると考ええる。

引用文献

小長谷有紀

1996 「子とらせの歌」『モンゴル草原の生活世界』朝日新聞社、東京、26-60.

(サリントヤ／北海道大学文学院博士課程)