

'00

北海道民族学会通信

北海道民族学会

〒060-0810 札幌市北区北10条西7丁目

北海道大学大学院文学研究科（文学部）

佐々木 亨 研究室気付

tel & fax 011-706-3067（直通）E-mail: sasaki@let.hokudai.ac.jp

題字：椿坂小籬（點の会所属）

編集：出利葉浩司（事務局）

発行者：岡田淳子

北海道民族学会・事務局からのお知らせ

たいへんおそくなりまして、申し訳ありません。北海道民族学会だよりをお届けします。

北海道民族学会では、昨年の6月16日開催の本学会総会において、年会費の変更などを協議いたしました。それにともない予想される収入源に対応し、また、経費のよりいっそうの節減を計るため、だよりのA4版化とともに簡易印刷により発行することにいたしました。また、各発表者の利用の便を図るため、各発表者に1ページを割り当ててみました。いかがでしょうか。ご意見をいただきたいと思います。

また、過日、お手紙でもお知らせいたしましたが、昨年の6月16日開催の本学会総会において、協議の上、決定いたしました年会費について、再度お知らせいたします。

年会費・日本民族学会への推薦について

（1）金額の変更など

2000（平成12）年度まで、一般2,000円・学生1,000円の年会費をいただいていた。

2001（平成13）年度より、一般・学生ともに1,000円とし、北海道内在住の日本民族学会会員からは年会費を徴収しないこととしました。

なお、道外在住の北海道民族学会会員については、日本民族学会会員であるか否かにかかわらず、年会費1,000円をいただきます。

会費振込先は【加入者名：北海道民族学会事務局、口座番号：02780-4-18243】です。

（2）会員の「日本民族学会会員」への推薦について

日本民族学会は、民族学・文化人類学を研究し、あるいは関心を持つ人びとで組織する全国規模の学会です。会員は、年4回発行の論文集『民族学研究』への投稿ができるほか同学会誌の配布を無料で受けることができます。ただし、年会費が必要で、現在8,000円となっています。また、会員となるためには、既会員の推薦が必要となります。

北海道民族学会会員の方で、この機会に、日本民族学会への入会を希望される方は、学会長名で推薦し、入会していただくことになりました。ご希望の方は、事務局までお知らせください。

なお、日本民族学会へ入会されますと、北海道民族学会会費はお支払いいただく必要はなくなります。

会員の皆さまへの今後の連絡方法と連絡先の確認などについて

（1）E-mailによる連絡の開始

できるだけ、経費の削減をはかるため、2001（平成13）年度より、会員の皆さまへの総会および行事のご案内をできるだけE-mailにておこなうことにいたしました。すでに学会のご案内などをE-mailで受けておられる方もいらっしゃると思います。E-mailによる配信を希望される会員の方で、まだ、アドレスを事務局までお知らせいただいていない方は、至急お知らせいただきたくお願いいたします。また、学会からの資料等送付先なども確認させていただくべく、ハガキにてアンケートをとらせていただきましたが、まだ、お知らせいただいていない方も、事務局までお知らせください。

なお、E-mailのアドレスをお持ちでない会員、およびインターネットに接続できる環境が整っていない会員の方については、従来通り郵送にてご案内いたします。

宮崎市波島町の成立史

李 善愛

宮崎公立大学国際文化学科

本稿では、沖縄・奄美大島出身者への聞き取り調査や文献資料により、波島町の成立史について明らかにする。

波島町の歴史は非常に新しいが、その形成過程についてはほとんど知られていない。また、町民は自分達の歴史を明かすのを嫌っている。しかも、敗戦直後、波島町に移り住んできた人たちは高齢化が進み、このような聞き取り調査は緊急を要する。

波島町は 1998 年現在、931 世帯、2540 人が住んでいる。住民のほとんどは勤め人であるが、数人の女性が内職で大島つむぎを織り、沖縄つむぎとかすりの織物工場が 2 カ所、漆器工場が 1 カ所ある。他に 7 世帯が養豚をし、約 20 世帯が精肉関係の仕事に携わっている。

出身地別には沖縄出身者が約 120 世帯、奄美大島出身者が約 100 世帯で、南西諸島出身者が波島町全世帯数の約 25% を占めており、その他は本土出身者である。

波島町の成立史は、戦後から現在にいたるまで次の 3 つに分けられる。

第 1 期は、第二次世界大戦前から敗戦までの移動期である。集団就職や疎開で関西、東京方面などにいた沖縄、奄美大島の人々が口コミで波島町に集まってくる時期である。

第 2 期は、敗戦から 1970 年代半ばまでの混乱期である。国の高度経済成長や失業対策事業が行なわれるまでの約 17 年間、年間平均 4 回の警察署や税務署の手入れを受けながら密造酒を造り続ける。その間、九州全域は焼酎を媒介に一つの地域ネットワークができていた。また、波島町民の地場産業として機能した焼酎製造により、その周辺の農家は焼酎材料の供給地として経済が活性化された。しかし、長期間の密造

酒により閉鎖的で怖いところとされていることを反省し、波島町という新たな地域として生まれ変わった時期である。

第 3 期は 1970 年代後半から現在にいたるまでの安定期である。宮崎の人として社会的に認められた波島町民は、沖縄と奄美大島の技術に移住先の宮崎地域に溶け込ませて新たな宮崎地域文化の創造を試みている時期である。その一方、自分たちの過去の生活を孫たちに隠したが、近隣の人はかつて密造酒をした怖い波島町としてタブーにしている。

このように沖縄、奄美大島の人々の波島町への移住は旅行者として一時的な滞在者ではなく、他のところからやって来て移住先の波島町で生計を立て、そこに永住したのである。つまり、移住先におけるよそ者として彼らの生活が始まった。当然、よそ者が生計を立てる場合、土地所有者からは予め排除されていて、土地の人と同じ条件で生計を営むことはできない。そこで、自ずから社会的需要は多いが、土地の人がしたがない密造酒の仕事をするようになる。密造酒は直接であれ間接であれ、宮崎全体の繁栄に大きく貢献した。しかし、非合法的であった密造酒に関わった人々に対して犯罪を犯すというレッテルが貼られた。こうした波島町民は宮崎にとって大変有用な存在であると同時に怖い存在でもあった。一方、沖縄、奄美大島からすぐれた織物や漆器などの技術をもたらされて宮崎の誇るべき特産物になっている。

現在は波島町の密造酒は昔話となったが、一度造られた波島町の社会認識は消え去らず、社会的記憶として土地の人の意識の中に刻まれ、何か事があるとその都度よみがえらせようとしている。

戦後の北方論・北海道論とアイヌ民族

ーアイヌ不在という問題ー

出海 孝市

北海道大学大学院文学研究科修士課程

1930年代から、北海道の知識人によって「北海道はどうあるべきか」ということがさかんに論じられるようになったが、それらと並行して先住民族であるアイヌ民族の同化政策もとられていた。そこで近現代北海道において主張された「北方」論・北海道論を概観し、その中でアイヌがどのように位置付けられているかを整理してみたい。

戦前の「北方」論は高岡熊雄の「文化北進説」(1935年)を理論的根拠としていた。これは、「文化は常に北進する傾向がある」とみなし、その結果「将来北海道の文化が我国文化の頂点となる」、というものである。同様に、河野広道や高倉新一郎といった研究者の主張にも、文化の北進を根拠に北海道の将来性を評価する、というレトリックを見出すことができる。では、これらの「北方」論の中でアイヌはどのように扱われているのであろうか。

結論から言うと、アイヌについての記述はほとんど登場しない。これは、明治以降のアイヌ同化政策の結果、「アイヌが活躍した時代は既に去つて居る」とみなされていたからであり、アイヌの存在自体が無化されていたのであった。つまり、戦前の「北方」論・北海道論に、アイヌは「不在」だったのであった。

では、戦後の「北方」論・北海道論ではどうだろうか。代表的なものとして、河野広道の『北

海道自由国論』(1946年)、風巻景次郎の「北緯四十度圏文化論」(1947年)、梅棹忠夫の「北海道独立論」(1960年)などがある。

河野は、同書の中で「北海道自由国府」の立ち上げ、日本本州との連邦制を主張する。風巻は北海道の自然や風景の中にヨーロッパとの共通性を見出し、「北緯四十度圏文化」と名づける。また、梅棹は北海道の将来について、「内地との同質化を前提と」しながら、北海道を政治的に「分離」するべきだ、と「同質・分離」政策を提言する。

これらは、いずれも北海道のアイデンティティを「自然・風土」に求めており、またもアイヌ民族については言及されていない。そこに住む「人間」を捨象して、自然条件や風土から北海道を論じる、戦前の言説空間が戦後も生きていたのである。すなわち、戦後の「北方」論・北海道論でも、アイヌ民族の存在は無化されてしまい、アイヌ「不在」のままなのである。

結局、戦前・戦後の「北方」論・北海道論においてアイヌ民族は「不在」であり、他の要因から北海道の独自性を主張する言説空間の枠組みは変わらなかったのであった。

この要因として、アイヌ同化政策やアイヌを文化的・文明的に劣った民族とみなす近代人の「まなざし」等が関係していると思われるが、これらについての調査を今後の課題としたい。

インドの「不可触民」解放運動における実践の相違 —ガンディーとアンベードカルの実践をめぐって—

舟橋 健太

北海道大学大学院文学研究科博士後期課程

本発表では、インドにおける「不可触民」解放運動、具体的にはM.K.ガンディーとB.R.アンベードカルによる運動を取り上げ、社会運動の系譜（特に文化人類学における社会運動研究の系譜）におけるそれぞれの位置づけ、及び両者の運動実践の相違について、分析・考察を試みた。

人類学における社会運動研究は、中世ヨーロッパの宗教運動から近代メラネシアのカーゴ・カルト運動までを対象とした「千年王国論」的運動研究をその端緒とするが、これらはカリスマ的預言者・指導者の存在、社会の下層階級・被抑圧層の統合、及び運動動因に関するものをその特徴とした。この運動動因に関する特徴とは、外因性運動においては外的勢力に対する直接的行動が表出するのに対して、内因性運動では精神的・倫理的方法による救済志向となり、例外的に社会の外的勢力として行動できる時のみ政治的・社会的闘争に加わるといったものである。

ここでガンディーとアンベードカルの実践についてみると、ともに強烈なカリスマ性のもとに多くの人民・下層民を統合指導したことなど、千年王国論的運動の特徴をもっていることが分かるが、特に注目すべきは運動動因に関してである。ガンディーの運動は、独立運動でありながらも、ヒンドゥー・イスラム両教徒の対立、不可触民制度、女性差別といった内部にはびこる諸悪の改革を志向した内因性運動であったことから、その運動実践は精神的・倫理的方法による「文化・宗教」的な色合いが濃く表れていた。対してアンベードカルの実践は、「不可触民」解放を志向した内因性運動ではあったが、カースト制度の撤廃など全社会的改革を目標にすえ、社会の外的勢力として行動すること

が可能であったことから、その運動実践は社会的闘争という形態をとった「政治・経済」的なものを中心となった。

さらにアンベードカルの実践に関しては、「新しい社会運動」の先駆的特徴をも合わせ持っていると考えられる。この新しい社会運動とは、マルクス主義的な解釈と異なる「新しい被搾取層」に担われた「新しい意味の創造」に向かう運動ということができ、インドにおいては、1970年代以降活発に登場・発展してきた女性運動、反カースト運動、環境運動などが挙げられる。アンベードカルの実践においては、全社会的な被搾取・被抑圧層の連帯を企図した「独立労働党」の創立、「共和党」の計画など「新しい被搾取層」の取り込みがみられ、アンベードカルの後を受け継ぐものとして、ダリット・パンサーやバフジャン・サマジ党(BSP)などが挙げられる。

上述したガンディーとアンベードカルの実践の相違、つまり「文化・宗教」的改革と「政治・経済」的改革のどちらにより重きを置くかというジレンマは、結局両者とも「不可触民」の「本質化」に終わってしまったという現実があるように、解決は非常に困難である。この課題の克服として、文化も政治も全てが融解する場、すなわち「日常」を中心にすえ、日常密着型の運動実践を行うダリット・パンサーの活動があった。しかし、こうした運動実践もまた、日常密着型の運動と全社会的運動との間の隔壁の高さや、「運動理念」と「日常実践」の齟齬といった「新たなジレンマ」を孕んでいる。そしてこれらを乗り越えるためには、多種多様な様相をもつ「個人」の「日常実践」への細心の着目と、個人と運動体、さらには社会との関係性の精緻な考察が必要とされるのである。

トーライ社会の貝貨タムブの象徴性に関する一考察

杉尾 浩規

北海道大学大学院文学研究科博士後期課程

ニューブリテン島・ガゼル半島・トーライ (Tolai) 社会では、土着の貨幣として貝幣タムブ (Tambu) が使用されている。タムブは、日常品の購入のために日々市場で流通する一方、トーライの人々が望んでいるのはタムブをコイル Loloi にして蓄積することであり、それはセレモニーの際に建造される足場 Leo を飾るために使用される。タムブの蓄積と死の際のその分配がなければ死者は報われないという信仰のために、タムブは埋葬セレモニーで重要な役割を果たす。タムブは集団間の結び付きを維持する社会的要であると同時に道徳観の要でもある。タムブは統合のシンボルであると言える。

しかし、タムブは、同時に、対立や矛盾のシンボルでもある。精神分析学は、成人のパーソナリティーの特徴を幼児期における肛門地帯を中心とした未解決の対立や矛盾に結び付け、特に、「儉約」・「きれい好き」・「頑固」という3つの特徴を重要視する。「儉約」をトーライに関係付ければ、それは生産物や財産の使用についての用心である。「きれい好き」をトーライに関係付ければ、それは村や家内部の整頓具合や美しい花々の栽培である。「頑固」をトーライに関係付ければ、それはタムブによる富の蓄積のために費やされる活動の頑なさである。そして、これら3つの諸特徴全てが社会的に是認され尊重され、ビッグマンとして具現化されている。しかし、ビッグマンは反社会的「呪術」という攻撃的属性も持つ。ビッグマンの攻撃性は、文化的水準において表現されると同時に解決されている。典型的には2人の文化英雄 ToKabinana と ToKarvuvu である。前者は生活を向上させる諸属性と結び付き、後者は破壊と死に結び付いている。

精神分析学に従えば、肛門期は精神内部における対立や矛盾の焦点である。それは、具体的には、貯留と排泄の要求の間のものであり、自立性と攻撃性の処理に関係する。トーライでは、

タムブを蓄積することの重要性を強調する文化的枠組みに従って貯留に対する欲望が満足させられていると言える。そして、その限界は死である。タムブは、埋葬セレモニーにおいて賞賛と喝采を伴いつつ分配される。タムブは、肛門期に由来する対立や矛盾を解決する手段であると同時に攻撃性に対して表現を与える手段でもあると言える。

社会・文化・パーソナリティーという3つの水準は、それ自身が含んでいる対立や矛盾を、他の水準をスクリーンとしながらそこにそれ自身を表象することで、自分自身の同一性を維持している。肛門期に由来する無意識的水準の維持は、それ自身が持っている対立や矛盾を、「儉約」・「きれい好き」・「頑固」という特徴の3つを組みを媒介としつつ、社会的に是認され尊重されているビッグマンとして表象することによってである。しかし、ビッグマンは、その内部に反社会的属性（攻撃性）を含んでいる。社会的水準は、このビッグマンに含まれるそれ自身を否定する属性を文化的水準で表象することによって（神話など）、それ自身の同一性を維持している。そして、タムブとは、このような複合的空間の中で次々とたらいまわしに循環する否定性の物質的象徴であると言える。そして、その限界は、死を取り巻くセレモニーであり、そこで、タムブは、その構成要素である Leo や Loloi という姿を装いつつ、この複合的空間そのものの発端であると同時にこの空間の彼岸を表象することによって終点でもある。そして、これら3つの諸水準は、まるでポロメオの結び目における3つの輪のように、どれかひとつが欠けてもその複合的システムを維持することはできない。タムブとは、ポロメオの結び目の第4項であり、この結び目そのものなのである。

しばりつく同胞

—ウズベキスタンにおける「韓国人」と「高麗人」の出

会いとコミュニケーションをめぐる人類学的考察—

山下 亮

北海道大学大学院文学研究科博士後期課程

約1世紀前から旧ソヴィエト領内に暮らし、「高麗人」と自称する朝鮮人と、朝鮮半島の南半分に暮らす朝鮮人、すなわち「韓国人」の両者は、東西冷戦構造のもと、政治的、物理的、あるいは意識的にも、互いに「他者」あるいは無知の存在としてあった。しかし、一連のソヴィエト崩壊を前後して、旧連邦構成諸国やそれに追随していた東欧諸国が西側諸国との関係性を急速に強めるにつれ、韓国人、高麗人の両者は、新たな「同胞」として劇的に「出会う」ことになる。

その後両者は、「助け合うべきもの」としての「同胞」イメージを互いに投影しながら、朝鮮語学校やキリスト教会、農場や「ビジネス」の場などにおいて、経済的、「文化的」な結びつきを強めていく。しかし両者の間には、じだいに細かなディスコミュニケーションが目立ちはじめ、互いの権力関係や生活状況の相違も露呈していった。そしてこれらの齟齬が両者を分かつ致命的な壁と見なされるや、中には反目する者も現れる。このような齟齬や互いへの違和感は、彼らが暮らしてきた「社会主義」と「資本主義」という体制の差異によって説明付けられながら、両者は、それぞれウズベキスタンに暮らす「他民族」、そして「西側国家」という別の方向へと互いを自己同定させていくようになった。「同胞」への接近の忌避という両者のこのようなコミュニケーションは、「同胞」という概念が、互いを同一の者として引きつけるという紐帯のほかに、互いが如何に同一化しようともそれを不可能にする、「他者性」という異なる方向性を秘めているということを示唆し

ている。

しかし「同胞」という紐帯関係には、「他者性」だけでは十分に語れない性格も見られる。例えば参与観察において、ある怠惰な高麗人を批判するときに「本当は同胞を責めるなんていけないことなのだが」という前置きをつける韓国人、ある意はビジネスで被った損害や詐欺の責任を同胞という理由で問えずにいる高麗人など、両者が「同胞」のもつ過剰な紐帯に苛まれている瞬間に立ち会った。このような、互いをいくら他者として認識し、如何に遠ざけようとも、「同胞だから…」という意識によって常に互いを「同一化」の方向へと引き戻す力は、同胞の「呪縛」ということができるだろう。

一部のカルチュラル・スタディーズなどにおいては、「民族」的関係性の非本質性を暴いて、そのイデオロギー性を剥ぎ取ることを至上目的としている議論が散見されるが、そのような諸論からは、「同胞」という紐帯で結ばれた者たちが孕む、互いを自己の方向に強く引きつけながらも、ある場面では突き放すという他者性をも同時に秘める、たいへん両義的な関係性を描ききることはできないと考える。韓国人と高麗人とのコミュニケーションからは、ナショナルな、あるいはギアツのいう「本源的」な紐帯が、時間的空間的、そして政治的な距離を持つことで、強い呪縛のような求心性を維持しながらも、同時に他者性や偏向性を生むという、「同胞」の絆の持つ錯綜した性格が明らかである。これはディアスポラやクレオールといった概念に突破口を求めつつも今なお混迷する諸「民族論」に新たな視座を切り開くものではないだろうか。

山下 亮 (やました まこと)

北海道大学大学院文学研究科 (現在ウズベキスタン、タシケント国立東洋学大学に留学中)

連絡先 大学: Tashkent State Institute of Oriental Studies Korean Department

25 Lohuti St., Tashkent 700047 Ph: +998-71-133-13-00 Fx: +998-71-120-65-65

自宅: House 18, Flat 30, Cherdantseva 1, Mirzo Ulugbek District Tashkent 700170 Ph/Fx: +998-71-162-67-41

アイヌ文化におけるイモ加工について ーイモ加工技術の変遷とその意味変化ー

若林 和夫

苫小牧駒澤大学国際文化学部国際文化学科

アイヌ文化では、「過去」に生活技術として行われた有用植物や水産物の乾燥、加工保存が知られている。その中のいくつかはその意味や方法を変えつつ、今でも行われている。そこで本報告では、農作物であるジャガイモ（以下、イモ。）の処理の変化について、渡辺仁らによる『アイヌ民俗文化財調査報告書』という資料の記録から焦点をあて、考察を行う。

このイモの処理から得られる加工物は、ムニンモシト、イモシト、コソイモシト、ムニンモ、ムニンコソイモ、ベネイモ、ベネコショイモ、ポッチェイモなど地方によってさまざまな呼称を持つ。加工方法は、イモの冬期間の戸外での放置、容器の中での水洗い（「気だし」）と皮の除去、加工物の晒し袋などでの脱水、そのまま小さく円盤状にして焼くか、円盤状にしての乾燥という工程を踏む。基本的に伝承者の方でも、現在処理をされている方でも、この方法から大きく外れることは、あまり無いようである。

しかしながら、詳細に見ていくと一口にこの処理を行うといっても、多様性のある処理であることがわかる。各伝承者の方法は個人差、地方差を感じさせ、世代の違う伝承者の間では、時代の変化を感じさせるものがある。例えば、有珠の堀崎さく嬢と芦原さい嬢は、どちらも特徴的な処理を行うが、特に堀崎さく嬢の場合、放置したイモをそのまま乾燥させ、食用時に水で戻し、皮を取り去る作業を行うのは、個人差という点から興味深い。さらに、明治生まれの沢井トメノ嬢のように、農家のイモの取り残しを拾い、イモを放置する手間が省けることから、処理が比較的簡単であるといえるのと、大正生まれの加藤ヤイ嬢のように、自家栽培でこの加

工物専用のジャガイモを大量に作り、その大量さら比較的丁寧な処理を行うといえるのでは、地方差以上に処理をする時代的な背景に差があると考えられる。

しかし、イモの加工後の臭いを取り除くか否か、洗って放置するか否か、放置する時の場所については時代差ではなく、個人差や地方差といったもののようである。

この加工物を食べる時の工程についても、変化が見られる。食用にする場合乾燥したものは、水で戻してから適度の大きさにまとめて焼く。この時に火を扱う場所の変化に伴って、炉の煙や熱灰を使う方法から、薪ストーブの壁に貼り付ける方法になり、現在はフライパンに油を引いてという方法が一般的である。ごく最近のこととしては、焼けたものに油をつける昔からの食べ方がされる一方で、油の代わりにバターをつける、澱粉や砂糖を混ぜて焼くなど、個人の嗜好に従ってさらなる変化の兆しを見せている。

それと共に、その意味も変化をしているようである。近年まで重要な副食として扱われ、地域差があるが、現在の五十代くらいの世代まではそうであったようである。しかし、現在はもっと「おやつ」といった傾向が強くなり、観光地での食べ物として、嗜好品として、懐かしいものとして、後の世代に伝えるべき文化としてつくられている。必ずしも日常で食べられる物ではないため、日常での必要性は低下しており、文化的な面での必要性が大きくなっている。

このようにイモを使った処理というアイヌ文化では、比較的新しい技術といえるものが、近代から現代を通して行われ、変容をつづけているのである。

スミソニアン所蔵対雁アイヌ資料の由来について

—札幌農学校はいかにして関わったか—

沖野 慎二

北海道東海大学国際文化学部北方圏文化学科

スミソニアン研究機構国立自然史博物館（アメリカ合衆国ワシントン市）には明治 21 年（1888）に収集されたサハリン・アイヌ資料 17 点が保存されている。それらの資料は当時、同館学芸員であったロミン・ヒッチコック（1851-1923）のコレクションの一部として知られ、その由来はヒッチコックから依頼を受けた札幌農学校（現・北海道大学）の関係者が（ヒッチコック自身が当時訪ねることができなかった）対雁在住の樺太（サハリン）アイヌから譲り受け、スミソニアンに寄贈されたものとされてきた。

しかしながら、収集に関わった人々や、その収集過程、また、なぜヒッチコックは明治 21 年の調査の際、対雁アイヌ資料だけは収集できず、その代わりに「札幌農学校関係者」がその収集に関わったのかなど詳細はこれまで不明であった。

本研究において、スミソニアンに保存されている佐藤昌介（札幌農学校校長代理）からヒッチコック宛の手紙と、北海道大学農学部博物館に保存されている「札幌農学校所属博物館標本採集日記」の二つの古記録を調査した結果、以下のことが判明した。すなわち、スミソニアンに送られたアイヌ資料は全部で 20 種 21 点であった。収集に際し、札幌農学校と密接な関係にあり、絶大な権限を持っていた北海道庁理事官・佐藤秀顯が関わっていた。ヒッチコックと同じ化学者でアイヌ文化についても意見交換をしていた札幌農学校化学・地質学教授の H.E. ストックブリッジが関わっていた。これらの資料は直接現地（対雁）に行き行って収集したものではなく、札幌農学校博物館が札幌で蝦夷土産品製作・販売をしていた石川定七から購入した「商品」で、スミソニアンに送る前に博物館に一時的に保管された。二つの古記録にはいずれもこれらの資料が「対雁産」あるいは「樺太アイヌ

由来」とは一言も記載されていないため、これらが本当に「対雁アイヌ資料」であるという保証はなく、今後の課題である。

以上の点から、スミソニアンに保存されているサハリン・アイヌ資料は、「ヒッチコック・コレクション」の中で唯一彼自身のフィールドワークによる収集品ではなく、土産品店からの購入品であることが明らかとなった。では、このことは一体何を意味するのであろうか？

当時、対雁のサハリン・アイヌの人々はヒッチコックが来道する前（明治 19～20 年）、伝染病の流行により人口が激減するなど悲惨な状況下にあり、現地に赴いて直接資料を収集するのが困難であったと推測される。一方、札幌にはアイヌ民具が容易に購入できる店が存在し、そのことが本件の資料収集を可能にした条件の一つであった。

これらの資料は札幌農学校博物館（現・北海道大学北方生物圏フィールド科学センター植物園内博物館）においておそらく一度も展示・公開されることはなかったが、開設（明治 15 年）後まもない同館が研究者からの依頼に応え、近代的な博物館施設として収集（購入）・登録・保管・提供（送付）といった役割・機能を果たしたことは同館の歴史上、アイヌ資料に関して本件のみであり、その意義は我が国の初期の博物館史においても極めて大きいといえよう。

また、当時（明治中期）アイヌ民具が土産物店や古物商などから容易に入手できる状況にあったことは前述したように明らかで、本件のアイヌ資料が「購入」という方法で収集されたことは、明治時代にはむしろ一般的な傾向であり、アイヌ民具が「商品」としても認識されていたことを示している。

インドネシア・ジャワ村落の妊娠・出産の近代化

松岡 悦子

旭川医科大学

ジャワ島中部クラテン県カユマス村とムランゲン村で、1995 年と 1999 年に妊娠・出産についての調査を行った。方法としては、いずれの年も伝統的産婆であるドゥクン・バイイと、妊産婦、母親へのインタビューを行い、さらに 1999 年には質問用紙を配布して 20 代から 80 代までの母親に出産・育児の習慣について質問した。

その結果、ジャワ村落の妊娠・出産習俗は大きく変わりつつあることがわかった。とくに 1997 年 10 月以降の金融危機以来、儀礼を簡略化したり産み場所を自宅からピダンのクリニック（ピダンの自宅でもある）に移す人が増えている。出産の場所が自宅から施設に移り、介助者がドゥクンからピダン（教育を受けた助産婦）に移ることを出産の近代化というならば、ジャワ島では現在出産の近代化が急速におこりつつあると言える。本発表では、この近代化が近代医学的安全性を求めてではなく、今や負担へと読みかえられた儀礼を省略するために生じていること、そしてこのような伝統の変容は、人々が比較し選択する視点を持つことでひきおこされていることを明らかにしたい。

ジャワでは、出産の後村人が 5 日間の間毎晩、産婦の家に集まり飲み食いをするジャゴン・バイイという儀礼が行われる。これには延べ 150-200 人もの人が訪れ、それにかかる費用は 50-100 万ルピア（1 円を 70 ルピアとすると 7 千～1 万 5 千円）だと言われる。ジャワでは、出産は共同体全体の儀礼のときであり、ジャゴン・バイイの他にも翌日のプロコハン、5 日目のセバサラン、35 日目のセレパナンなど儀礼が立て続けに行われる。このような儀礼は、村の人々の連帯を確かめる共食の機会

（slametan）であり、産婦の家族にとってはお祝いの機会である。人々が伝統的な共同体に埋め込まれているときには、人々の生活サイクル、日々の労働、人生の節目に行われる儀礼は静的な調和を保って繰り返されていたであろう。だが、金融危機などの社会の大きな変動は、この静的な調和を揺り動かし、伝統の踏襲とは異なる可能性を人々に知らせることになる。

たとえば、もし自宅で産まずにピダンのクリニックで出産すると入院費はかかるものの、村人はクリニックにやって来るために、産婦の家では料理を出さずに飲み物を配るだけの簡単なジャゴン・バイイですませることができる。クリニックの入院費は 17 万ルピアだが、ジャゴン・バイイをすれば 50 万～100 万ルピアである。また、たくさんの料理を用意し接待しなければならない女性にとって、自宅での儀礼は大変な手間に思われるようになる。そして、儀礼をせずに浮いたお金でバイクを買ったり、子供を上为学校にやることができるようになる。このように、人々が儀礼をお金に換算するようになると、儀礼のコストが他のものを購入するコストと比較されるようになり、どちらを選ぶかという選択の視点がでてくる。伝統的習慣とは、何かと比較して選ぶものではなく踏襲するものであったが、選択という視点がでてくると、別のやり方が可能になるのである。このようにして、儀礼を見る視点が負担へと転化し、儀礼を他のものと比較することで、これまでとは異なる行動が選り取られるようになり、それが伝統の変容へとつながっていくものと思われる。

沖縄社会における女性の性別役割の両義性について

ー読谷村楚辺における事例からー

林 美枝子

札幌国際大学

一般的に、沖縄社会の女性性は、男性性に対して聖俗における聖的領域を担っていると言われています。しかし、霊的な能力やオナリ神信仰とはまた別の意味で、女性性は男性性の領域における家の継承を下支えしてきました。そこには、沖縄独自の女性役割の文化的二重負担が見られます。

日本民俗学において、女性の霊的な守護力を柳田国男は〈妹の力〉と呼びました。柳田にとって、主婦の役割は、家風を伝承し家を束ねる存在で、その権能には食物の分配権、財布の管理権、火の管理権といった実際のものと同時に、祭祀権や男性を頓悟、啓発せしめる役割も求められていました。つまり、家庭における女性役割は聖俗を併せ持った二重負担そのものだったのです。ここには柳田民俗学の家における女性役割への確乎たる評価が見て取れます。家を支える常ならぬ力を〈妹の力〉というなら、常なる力で家を維持管理する女性の力を「姉の力」として捕らえて見ましょう。「姉の力」とは、家政の完遂者=家における男性性の相互補完役割の完遂者を指します。

沖縄ではこの二つの力は、一人の女性に両義的に期待されているものです。図-1にあるようにオナリ・セジは兄弟エケリにのみ有効な霊的守護力で、婚出した後も生家を守護する力として期待されつづけるのです。一方、「姉の力」は、婚家において期待される家事・育児力であり、夫への実際的な内助の功を意味します。

女性にとって、異なる男性との関係において、これら二種類の役割が振り分けられています。対兄弟か対夫かという二種類です。実際の事例を見ていくと、どちらを優先させるのかといった問題が起きたとき、夫が長男か否か、自らが長女か否かといった要因によって臨機応変に選択されていることがわかりました。また劣位の選択肢となってしまった場合は、他の女性が役割を順次埋めていくことも見て取れました。つまり、家あるいは男性を守護し、扶助し合うことで女性性に何らかのネットワークが生じているのです。

図-2はそうした沖縄の女性がおかれる役割の種類によって、女性を類別するためのテキストです。普天満権現縁起は夢で嵐の海から兄を救ったとされる霊的な力をもつ女性の話です。彼女は世にも美しいと言われていたのですが、親族以外誰も姿を見たことがありません。妹の夫はこの義理の姉を一目見たいと妻に頼みます。妹の手引きで、義理の弟に姿を見られた姉は、人界を去って、現在の普天満の鍾乳洞に籠ってしまったという言い伝えです。ここには、生家に対して「妹の力」を持った姉と、夫に対して「姉の力」を尽くす妹が登場してきます。互いに他と役割を交換できない設定になっています。しかし、現実の女性たちは、それぞれ二種類の役割を交換せねばならず、そのための文化的な工夫として、女性の未婚や不妊を忌避する観念が葬送儀礼や祖先崇拝において沖縄では今も生きられていると言えます。

図-1 オナリ神信仰

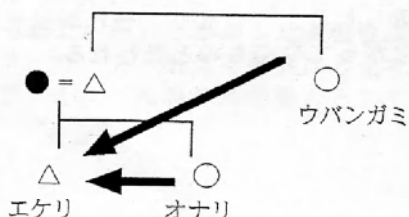
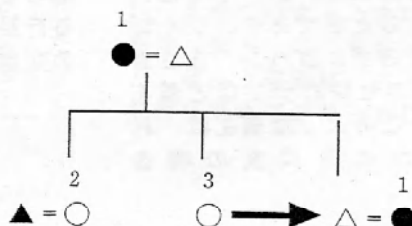


図-2 普天満権現縁起



肥満という改良を施された家畜たち

乾 淑子

北海道東海大学

昨今の狂牛病騒動については既に御存じのことでしょうが、これは、牛の飼料の中に他の動物の肉をスライス、乾燥したものや牛骨粉などを混入させたためにタンパク質の変性が悪性化し、脳をスポンジ状にして、種々の障害を発生させ、死にいたらせるという病気であります。それが人間にも感染し、すでに死者があること、イギリスを始めとする汚染地区の拡大により、世界中が恐れています。これはついこの10年ほどの間に表ざたになり、まだ死者も少ないのですが、この病気の文明史的意味は、深い病根を示すものとも言えます。

まず本来は草食動物である牛になぜ、動物性の飼料を与えたのかというと、これは19世紀の半ばの産業革命および農業革命の頃に遡る問題です。産業革命と農業革命とは、どちらか一方では成立しえないものでした。その過程で、人口増を促した食料生産の増大は単に量の問題でなく、質的にも変化し、一般人が肉を食べるようになりました。従来、ほとんどのイギリス人は小麦と豆製品の食事でした。コロンブスの大航海の後、アメリカ大陸起源のトウモロコシ、トマト、ジャガイモなどがヨーロッパの食卓に彩りを添え、食器、テーブルマナー、調理法などのアラブ、東洋文化が北西ヨーロッパにも波及し、おいしいものを食べたいという欲望が一般化し、肉を食べたいという欲望が共有されました。

大衆に供給するために安く生産しようと、家畜を改良し早く太らせることが求められました。①交配によって早く太る家畜をかけ合わせて子孫を求め、②さらに従来のような草以外の、穀物やカブを食べさせると早く成長することを発見し、③畜舎の中でできるだけ運動させずに沢山食べさせるという手法も一般化しました。この3つの積み重ねで肥育期間を半分ほどに短縮し、なおかつ従来の2倍以上に太らせることに成功しました。

さらに安く肥育効果の高い食材を求めた結果、草食動物だった牛や羊に肉を食べさせれば、もっと太るはずだということまで行き着き、しかも病死肉までも、安いという理由で混入させるような事態を招いたのです。

上記の過程で、太った家畜を品評会で優勝させることは名士のステイタスシンボルとなった時期があり、ブームの中で、巨大な家畜の見せ物としての収入も莫大であったために、家畜が投機の対象ともなりました。

これらを記録するのが当時の家畜画です。その描き方には特徴があり、ほとんどの家畜は横向きで、顔だけこちらを向いた姿になっています。背景には山や川、野原などの風景が、家畜の持ち主の屋敷がほとんどです。その風景はいかにもの遠近法で描かれた非常に通俗的なものです。屋敷はその全景を描いたものか、家畜舎であるかのどちらかです。その家畜の足元には一群の草か花が置かれ、画面全体の近景を構成します。家畜とともに人がいる場合は、世話をする雇い人か、持ち主のどちらかです。彼等はその家畜の頭のところに立っていて、多くが体をひねってこちらを向き「ほらね、この家畜を見て下さい。」といわんばかりの風情です。

このように絵画としてはあまり上等ではありませんが、その文明史的意義および、素人やあまり評価の高くなかった画家に描かれたことによる雅趣を楽しむことができる作品群です。当時の農業雑誌には必ずそのような家畜画が掲載されましたが、写真図版が一般化する頃には肥満家畜への関心も低下し、ジャンルとしての家畜画は衰退し、一方で肉食は完全に庶民の間に定着したのです。

スミソニアン所蔵の『対雁アイヌ資料』について (報告)

出利葉浩司

北海道開拓記念館

この発表は、第二回研究大会における沖野慎二氏の発表「スミソニアン所蔵対雁アイヌ資料由来について一札幌農学校はいかにして関わったか」に関連するもので、アメリカ合衆国国立自然史博物館（以後、国立自然史博物館とする）が所蔵するアイヌ民族資料のうちロミン・ヒッチコックが収集した対雁アイヌ資料を紹介するものである。

【ヒッチコック収集の樺太アイヌ資料】

ヒッチコックが 1888 年に北海道と南千島を訪れ、記録を残し、写真を撮るとともに、おおくの物質文化資料を収集していたことは、『The Ainu of Ezo, Japan』と題して、すでに国立自然史博物館から年次報告 (Annual Report of the Smithsonian Institution) の形で発表されている [Hitchcock 1891 (邦題『アイヌ人とその文化』北構保男訳 [1985])]。また、小谷凱宣氏をリーダーとする在北米アイヌ民族資料調査団が 1990 よりおこなった調査でも、それらの資料や写真類が国立自然史博物館に収蔵されていることが確認され、すでに報告されている [小谷編 1993]。

発表者も、この調査団の一員として、国立自然史博物館での調査に参加することができ、そこで、126 点のヒッチコック収集資料を実見・確認した。このうち、同博物館側の検索システムにより、収集地が「Tsuishikari」となっていたものは、14 点であった。(同調査団の報告書 [小谷 1993] では、そのうち、矢筒とそれにとともに矢について、矢自体に番号の注記が確認されなかったことから、このふたつを同一番号でリスト化している。年次報告では別番号を与えており、これを分けると 15 点になる)

なお、さきに触れた年次報告 [Hitchcock 1891] によれば、「Tsuishikari Ainos, Yezo」とあるものは、19 点となっており、4 点が未確認のままとなっている。

実見できたものは、木彫食器類が 5 点、衣類が 4 点、アットウシ織り機 1 点、魚狩猟具 4 点、それにウバユリ盤 1 点となる。

出利葉浩司 (では こうじ)

【若干の問題点】

木彫品についていえば、片耳のある長碗 (いわゆるニマ)、細部の仕上げを別にするのと杓子と樹皮をまげて作った皿の 3 点は他の博物館でも見かける形態のものである。一方、取手のついた木碗、平面形が「だるま」形で、一方がより深く彫り窪められた木製容器は、ヒッチコック自身も「Yezo Ainos で見たものときわめて異なっている」[Hitchcock 1891:440] というように類例をほとんど見ない。また、丸形の木碗 (いわゆるシカリンバハ) は、他博物館資料をながめると、樺太アイヌ資料として比較的よく収集されているが、ここには一点もない。衣類は 4 点のうち 2 点が衣服で、いずれも樹皮衣 (アットウシ) である。ここでも樺太アイヌの「典型的な衣服」とされるイラクサ衣 (いわゆるレタラベ) はない。

こうした資料の種類の偏りについては、今後検討すべき課題であろう。

もうひとつ、これらの資料について、ヒッチコックは、「1888 年に札幌に着き、彼ら (対雁アイヌ; 報告者注) を訪ねようとしたけれども、人びとはみんな札幌から 26 マイルもある石狩の厚田へ移動してしまっていたことを知った」ので、訪ねることはできなかったが「札幌農学校の Mr. H. Sato の厚意により、(中略) 貴重なコレクションをかれらから手に入れることができた」[Hitchcock 1891:440] という。

この Mr. H. Sato が、誰であるのか、北構氏の訳でも人物が同定されてはいない。また、さきほど触れた「片耳のある長碗」の底部には、和紙が貼られており、墨書で「□四十□」とみえる。他館資料の類例から推測すれば、この和紙は、あるいは、古物商の販売価格を記したものかもしれない。札幌農学校がどのような係わりをしたのかについても、今後の課題であろう。

(このことについて、学会当日、沖野氏より「札幌農学校からスミソニアンへ送られたアイヌ資料は、札幌の蝦夷土産販売店から購入した可能性が高いことを報告されている」)