

名古屋大学大学院人間情報学研究科

学位授与申請論文（論文博士）

クマ祭り（飼育を伴うクマの霊送り）の研究

－民族文化情報とその表現をめぐる諸問題－

池 田 貴 夫

『クマ祭り（飼育を伴うクマの霊送り）の研究－民族文化情報とその表現をめぐる諸問題－』

論文要旨

本論文は、北海道、サハリン、アムール川下流域に分布してきたクマ祭り（アイヌ語で「イオマンテ」、日本語で「クマの霊送り」、「飼育型クマ送り」などさまざまに表現されてきた。以下、「クマ祭り」と略記し、特に説明のない場合は、「クマ祭り」は仔グマの飼育を伴うクマ儀礼のことを指す）をめぐり、クマ祭り研究の現状と課題を明らかにしたうえで、クマ祭り研究の基礎的資料であった民族誌とこれまでの研究成果を再検討することにより、民族文化情報とその表現（文化の担い手の表現、記録者の表現、研究者の表現）をめぐる諸問題に関して考察を及ぼし、そのことをとおしてクマ祭りの性格を多面的に明らかにし、今後のクマ祭り研究、アイヌ文化研究、さらには北方文化研究の進展に資することを目的とする。

ここで話題となる対象は、あくまでクマ祭りであるが、導き出される諸課題は、今後の民族学全体の進展に大きく関わってくる問題であると考えている。それは、本論文が、どのような学問分野においても意識していかなければならない「情報」や「表現」という問題をキーワードとして、クマ祭り研究の史的展開にいくつかの論点を発見し、まとめたものだからである。

筆者は、これまで、クマ祭りを対象として、研究史の分析、北海道、ロシア・ハバロフスク周辺地域、ウラジオストク周辺地域、サハリン、カムチャツカ半島などで行ってきたフィールドワーク、近世蝦夷地関係史料の分析、18～19世紀に描かれた絵画資料の分析などに力を入れ、クマ祭りをとりまく諸情報の発見・省察の作業に重点をおき、クマ祭りの形成から現代にかけての展開を探ってきた。一方、これらの研究を蓄積する中で、筆者が痛切に認識するに至ったことは、クマ祭りに関する情報をどのように表現するか（されてきたか）により、個人や社会が受け取るクマ祭りの印象、ならびに研究のあり方に多大な影響を与える（与えてきた）であろうということであった。そして、そのような疑問は、

他の地域や文化要素を対象とした研究にも覆い被さっている問題であろうことを推測した。

そのような問題意識を大きく加味し、これら筆者の一連のクマ祭り研究を、①クマ祭り研究の史的展開に見出す民族文化情報とその表現をめぐる諸問題、②クマ祭りはどのように情報伝達されてきたのか(されていくのか)、③クマ祭りの多面的理解のための近世蝦夷地関係史料における諸表現の解釈、④クマ祭りを説明・研究していくうえでの新たなキーワードの模索、という4つの民族文化情報とその表現をめぐる論点に基づいて再構成し、クマ祭りの性格を論じつつ、今後のクマ祭り研究、アイヌ文化研究、そして北方文化研究の諸課題を明らかにしようとしたのが、本論文と言える。

以下、次のような構成で、論を進めていく。

第1章は、「クマ祭り研究の史的展開と『情報』や『表現』をめぐる諸課題」と題し、クマ祭りについての記録・紹介・研究史の展開を筆者の時期区分に基づいて確認し、その上で、現在クマ祭り研究の主流となったクマ祭りの起源論・成立論の展開と現状を詳しく述べ、その課題を明らかにする。一方で、クマ祭りに関する既成概念の再検討、近世史料(文献資料)をめぐる引用から考察への転換、民族考古学の動向といったごく最近になって行われ始めた基礎研究の内容をピックアップする。以上をとおして、クマ祭りはアイヌ文化の中核的な存在であり、クマをあるべき世界に送り帰す儀礼であるという通説ありきのうえでクマ祭りをとらえ、またその起源論・成立論という応用研究に興味が集中するに至った一方で、それらを分析するための前提となる①和人等が異文化であるクマ祭りをどのように伝えてきたのかという情報の伝達とその影響についての考察、②クマ祭りをとりまくあらゆる諸情報(例えば、クマの交易、主催者の地位、参加者の範囲、和人との交渉、和風文化の摂取ほか社会的側面についての情報など)の多面的解釈、③研究者間における情報や概念の共有とクマ祭りを説明する上での表現やキーワードの確立など、「クマ祭りとは何か」を説明するための基礎的研究が遅れてきたこれまでの研究のあり方を明らかにする。また、クマ祭り研究は1人の研究者において完結するはずはなく、民族学、考古学、文献史学その他関連する学問領域の研究者による学際的な検討が必要であり、その見直し

の際、これまで蓄積されてきた情報（研究者による学術論文等の情報も含む）をどのように扱っていくのか、その情報自体を検討していくことの必要性を訴える。

第2章は、「クマ祭りはどのように伝達されてきたか、また、されていくのか」と題し、クマ祭りをめぐる情報の伝達とその影響について考察する。具体的には、蝦夷地のクマ祭りを和人は本州以南にどう伝えたかという問題を提議したうえで、18～19世紀の絵画がアイヌ民族のクマ祭りをどのように描いてきたのかを分析し、近世後期から近代にかけて、絵画をとりまく社会の中で画一的、固定的なクマ祭り観が形成されてきたことを明らかにし、それが後世の研究におけるクマ祭りの見方にも影響を与えてきた可能性を議論の場にする。また、2002年に行ったサハリンでのフィールドワークの成果から、重要な儀礼であったクマ祭りをすでに失ったニヴフ社会において、その文化を担ってきた立場から、かつてのクマ祭りがどのように語られているのか、また今後語られていくのか、その記憶の時代における記録の必要性を喚起する。

第3章は、「近世蝦夷地関係史料における諸表現の解釈―クマ祭りの多面的理解にむけて―」と題し、クマ祭りを記録した近世史料（文献資料）を無批判のまま引用の対象とするのではなく、その諸表現を解釈するという立場から再検討し、クマ祭りの多様性・多義性を導き出し、内容的にも、地域的にもより広い視野からの理解を訴える。分析対象とするのは、これまで代表的とされてきた近世期に和人が記録してきた蝦夷地関係史料、さらにはこれまでほとんど注目されてこなかった『北海記』と『北役紀行』である。それらを民族学的視点から分析し、近世史料自身がクマ祭り形成の時間軸を訴えかけることを確認する。また、近世期のクマ祭りをめぐるアイヌと和風文化との関係への視点を強調する。さらには、近代民族誌との比較から、近世期のクマ祭りの多様性と多義性を発見するとともに、「クマの仔交易」の存在を確固たるものにする。一方で、クマ祭りの比較対象として、北アメリカ北西海岸インディアンのポトラッチを取り上げ、クマ祭りに付随する思想的位置づけ、主催者と招待者の問題、互酬性と再分配、競争と名誉に関する比較を行い、クマ祭りが北太平洋地域諸民族に広がる諸儀礼と比較可能な文化要素であることを明らかにし、

より広い視野からの比較によるクマ祭りの理解を訴える。また、ポトラッチとクマ祭りではその民族誌情報の創出過程に隔たりがあったことが、アイヌ文化が他の北太平洋地域諸民族の文化と切り離されて議論される傾向があった理由の一端であると解釈する。

第4章は、「クマ祭りの分布をどう表現するかーその主体性を説明・研究するためのキーワードの模索ー」と題し、クマ祭りを説明・研究していくための新たな表現の可能性をめぐり、クマ祭りの形成とその分布についても、主体的な論理が求められることを強調し、民族学を中心に、考古学、文献史学、その他関連諸科学の情報を踏まえてクマ祭りの分布を再考察し、「影響論」による説明から「主体性」論への転換を図るキーワードを模索する。そして、そこに民族文化の主体性の理解、さらには研究を進めていくための新たな分析方法の広がりといった可能性が開けることを述べる。具体論としては、北東アジアにおけるヒグマをふくむ猛獣群を民族学的に位置づけるとともに、クマ祭りの形成像を民族学、考古学、文献史学を総合的に分析する作業を経て、クマ祭りの分布について、「広範な」地域に「隆盛」したクマ祭りの分布は、他の文化要素と比して「特殊」な分布形態を示しており、それはクマを飼う共通の「目的」と「利点」が「複合的」にあり、北東アジアの歴史における「密接な文化交流の歴史」とともに、何らかの「社会的なインパクト」がクマ祭り分布圏の民族に「共通認識」を抱かせ、ひいてはクマ祭りをを行うことを「選択」する一方で、分布圏の周辺の民族は反対にクマ祭りを「排除」することを「選択」した結果ではないだろうか、との今後の研究にむけての論理とキーワードを打ち立てる。

最後に、「終章」として、クマ祭りとは何かという問題について、クマ祭りはアイヌ文化の中核的な存在であり、クマをあるべき世界に送り帰す儀礼であるという民族学上の旧来の通説を超えて、特にアイヌ民族を中心としたクマ祭りの性格を一定程度導き出すことができたのではないかと、また並行して、民族文化研究を行なううえでのあらゆる場面での民族文化情報の表現（文化の担い手の表現、記録者の表現、研究者の表現など）をめぐる諸問題がいくつか浮き彫りになったのではないかと、という立場から、本論文を今後における学際的見地からのクマ祭り研究の進展にむけた基礎研究の成果と位置づけ、総括する。

『クマ祭り（飼育を伴うクマの霊送り）の研究－民族文化情報とその表現をめぐる諸問題－』

目 次

序 章	－『クマ祭り（飼育を伴うクマの霊送り）の研究』の性格－	1
第1章	クマ祭り研究の史的展開と「情報」や「表現」をめぐる諸課題	7
第1節	クマ祭りの記録・紹介・研究史	9
第2節	起源論・成立論の展開と現状	22
第3節	近年におけるクマ祭り研究再考の試み－再び、基礎研究へ－	27
第4節	クマ祭り研究における「情報」や「表現」をめぐる諸課題	31
第2章	クマ祭りはどのように伝達されてきたか、また、されていくのか	37
第1節	絵画はクマ祭りをどう伝えてきたか	
	－特に「クマ祭り図社会」をめぐる－	41
第2節	記憶の中のクマ祭り	
	－サハリン・ニヴフにおけるクマ祭りの記憶情報とその意義－	75
第3節	クマ祭りに関する情報の伝達とその影響	104
第3章	近世蝦夷地関係史料における諸表現の解釈	
	－クマ祭りの多面的理解にむけて－	107
第1節	18世紀の史料が訴えかけるクマ祭り形成の時間軸	110
第2節	クマ祭りをめぐるアイヌと和風文化の関係	116
第3節	近世におけるクマ祭りの多様性と多義性	
	－近代民族誌情報との比較から－	125

第4節	ポトラッチとクマ祭り	
	ーより広い視野からみたアイヌ文化理解にむけてー	139
第5節	近世史料の発掘・解釈およびより広い視野からの比較の必要性	153
章末資料	ー『北海記』と『北役紀行』ー	158
第4章	クマ祭りの分布をどう表現するか	
	ーその主体性を説明・研究するためのキーワードの模索ー	169
第1節	北東アジア諸民族における猛獣群の文化化について	174
第2節	北東アジア史のなかでのクマ祭り形成像・試論	195
第3節	クマ祭りの分布の主体性を説明するためのキーワードの模索	209
終章		217
文献		224
あとがき		241

図版目次

表1	クマ祭り図主要8シーンの構図比較	56
地図1	ロシア・サハリン州略図	83
地図2	ヴェニンスコエ村略図	94
地図3	近世におけるソウヤおよびハママシケの位置	109
図1	村上島之允『蝦夷島奇観』におけるクマ祭り図の各シーン	64
図2	早坂文嶺『蝦夷島奇観』におけるクマ祭り図の各シーン	64
図3	村上島之允『蝦夷島奇観』を模写ないし換骨奪胎した絵画	65
図4	沢田雪溪『蝦夷熊祭乃図』(A) 橋本芳園『蝦夷風俗絵巻』(B) に 共通する構図とモチーフ	68
図5	『蝦夷島奇観』とその他のクマ祭り図との関わり	71
図6	19世紀頃の北東アジアにおける猛獣群の分布の推定	179
図7	猛獣群の文化化にみられる地域性	194
図8	クマ祭りの分布と関連事項	210
写真1	かつてのクマ祭りについて語る古老とその話を聞くニヴフの女の子	95
写真2	儀式用の料理づくりの様子をじっと見ている女の子	95
写真3	4歳の時にクマの飼育とクマ祭りを体験したニヴフの青年	95

写真4	クマとトラが向き合う場面	188
写真5	トラの木製偶像	188
写真6	トラの木製偶像	188
写真7	クラスノヤロフスコエ・ガラディッシチェの土塁	204
写真8	クラスノヤロフスコエ・ガラディッシチェの石製弾丸集積跡	204

序 章

－『クマ祭り（飼育を伴うクマの霊送り）の研究』の性格－

本論文は、北海道、サハリン、アムール川下流域に分布してきたクマ祭り（アイヌ語で「イオマンテ」、日本語で「クマの霊送り儀礼」、「飼育型クマ送り」などさまざまに表現されてきた。以下、「クマ祭り」と略記し、特に説明のない場合は、「クマ祭り」は仔グマの飼育を伴うクマ儀礼のことを指すこととする⁽¹⁾。）をめぐり、クマ祭り研究の現状と課題を明らかにしたうえで、クマ祭り研究の基礎的資料であった民族誌とこれまでの研究成果を再検討することにより、民族文化情報とその表現（文化の担い手の表現、記録者の表現、研究者の表現）をめぐる諸問題に関して考察を及ぼし、そのことをとおしてクマ祭りの性格を多面的に明らかにし、今後のクマ祭り研究、アイヌ文化研究、さらには北方文化研究の進展に資することを目的とする。

ここで話題となる対象は、あくまでクマ祭りであるが、導き出される諸課題は、今後の民族学全体の進展に大きく関わってくる問題であると考えている。それは、本論文が、どのような学問分野においても意識していかなければならない「情報」や「表現」という問題をキーワードとして、クマ祭り研究の史的展開にいくつかの論点を発見し、まとめたものだからである。

アイヌ民族の中核的な儀礼、かつ伝統的な儀礼として研究されてきたクマ祭りではあるが⁽²⁾、北方地域のクマを扱う儀礼には、2種類のタイプがあるといわれている。1つは、狩猟先で仕留めたクマを丁重に扱い、祀るといういわゆる狩猟グマ儀礼で、これらはアイヌを含め、北ユーラシアや北米の諸民族の間に広く分布する。2つには、仔グマを手に入れ、一定期間飼育したクマをと殺して祀り、饗宴を催すという、いわゆるここで言う「クマ祭り」で、これらはアイヌ、ニヴフ、ウイльта、ウリチ、オロチ、ネギダールなど北海道、サハリン、アムール川下流域諸民族に限られて、ヒグマを対象に行われてきた儀礼である。

周知のとおり、北方諸地域における2タイプのクマ儀礼の存在と分布を明確化したのは、A. I. ハロウエル³の論文 *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere* [Hallowell 1926] である。そこでハロウエルは、北海道、サハリン、アムール川下流域諸民族で行われるクマ祭

りは、比較的新しい時代に単純なものから手の込んだものに発達していったものであろうことを示唆したのである [Hallowell 1926:153-163]。一方、日本国内においては、概ね 19 世紀末頃から、アイヌのクマ祭り研究が進展し始める。特に、1960 年代～1980 年代にかけては、クマ祭りの学術的理解に向けての多様な研究が、民族学研究者を中心として展開された。

ところが、近年、民族学研究者がクマ祭り研究から距離を置こうとする傾向がみられる。一方では、民族学研究者は至る所でクマ祭りの説明を行わなければならない、クマ祭りはアイヌ文化の中核的な存在であり、クマをあるべき世界に送り帰す儀礼であるという通説を繰り返すだけでそれ以上踏み込んだ研究をしようとしていない。現在に至っては、クマ祭りは民族学にとって研究しづらい課題なのだろうか。民族学的視点からは、問題意識がもはや発生しないのだろうか（ほとんどが明らかになったということなのだろうか）。クマ祭りをめぐって、民族学がやらなければならないこと（民族学だからできること）は、もはやないのだろうか。

確かに、北ユーラシアや北米の諸民族の間には、クマやオオカミなどの陸獣、ワタリガラスやフクロウなどの鳥類、クジラなどの海獣などさまざまな動物を人間との関係で観念化し、狩猟や儀礼などで特別に取り扱う文化が広まっていた。そのために、クマのみを特別な存在として、研究を集中させることは危険である。先述の現状は、そのような反省もふまえた結果でもあるかもしれない。しかしながら、現実として、アイヌの中核的な儀礼として特別視され、さらには、少なくとも 19 世紀末頃以降、アイヌが執り行ってきた動物儀礼の多くがクマ祭りであったのは、アイヌと和人との交渉史の中で画一的なアイヌ文化観が形成されたからではないだろうか。

そのことをふまえずに、アイヌのクマ祭りに関し、旧来からの定説を繰り返すだけであるならば、現在の北方民族学のあり方に疑問を感じざるを得ない。むしろ、クマ祭りのイメージが画一化されてきた過程を検証しつつ、広く定着したイメージとは異なる新たな視点から情報を検討・発掘し、さらには個々の表現にみられるイレギュラーな現象をも 1 つ

1つ紐解き、クマ祭りを見るための多様な視点を創り上げることこそ、主体的なアイヌ史、そして北太平洋地域先住民史の構築につながるのではないだろうか。

以上のような観点から、筆者は、これまで、クマ祭りを対象として、研究史の分析、北海道、ロシア・ハバロフスク周辺地域、ウラジオストク周辺地域、サハリン、カムチャツカ半島などで行ってきたフィールドワーク、近世蝦夷地関係史料（文献資料）の分析、18～19世紀に描かれた絵画資料の分析などに力を入れ、クマ祭りをとりまく諸情報の発見・省察の作業に重点をおき、クマ祭りの形成から現代にかけての展開を探ってきた。それらの研究は、すでに池田 [1999、2000、2002、2003a、2003b、2004、2006a、2006b、2006c]、池田・水島 [2003]、手塚・池田 [2001]、手塚・池田・三浦 [2005] で公表してきたところである。

一方、これらの研究を蓄積する中で、筆者が痛切に認識するに至ったことは、クマ祭りに関する情報をどのように表現するか（されてきたか）により、個人や社会が受け取るクマ祭りの印象、ならびに研究のあり方に多大な影響を与える（与えてきた）であろうということであった。そして、そのような問題は、他の地域や文化要素を対象とした研究にも覆い被さっている問題であろうことを推測した。

そのような問題意識を大きく加味し、これら筆者の一連のクマ祭り研究を、①クマ祭り研究の史的展開に見出す民族文化情報とその表現をめぐる諸問題、②クマ祭りはどのように情報伝達されてきたのか（されていくのか）、③クマ祭りの多面的理解のための近世蝦夷地関係史料（文献資料）における諸表現の解釈、④クマ祭りを説明・研究していくうえでの新たなキーワードの模索、という4つの民族文化情報とその表現をめぐる論点に基づいて再構成し、クマ祭りの性格を論じつつ、今後のクマ祭り研究、アイヌ文化研究、そして北方文化研究の諸課題を明らかにしようとまとめたのが、本論文と言える。

その結果、筆者がこれまで収集してきた研究史、フィールドワークの成果、文献資料、絵画資料などを材料とし、旧来からの定説を優先しない立場から、一方で和人のクマ祭り観が画一化されていく過程を、一方でクマ祭りの多様性・多義性とその展開を導き出し、

さらにはクマ祭り研究を進めていくうえでの新たな表現方法の確立にまで考察がおよぶこととなろう。

この研究は、直接的にクマ祭りの起源論・成立論に踏み込むわけではない。また、クマ祭りを取りまく諸情報を網羅したものでもない。あくまでも、筆者がこの10年弱の間で行ってきたクマ祭りの研究の成果とそこから導き出された民族文化情報とその表現をめぐる諸課題が記されるだけである。しかしながら、本論文が、アイヌ文化史を考えるうえでの基礎として役に立つことができれば、さらには、現実としてある民族文化情報そのものを直視し、再検討する立場から、北方文化の理解と研究の再構築に寄与できれば、幸いであると考えている。

註

- (1) なお、「クマ祭り」という用語は、クマを送るという精神的意味を包含しつつも、「クマ送り」の場面にみられる祝祭性ほかさまざまな付属的意味を含んだ広い概念を有した言葉、かつ和人の「クマ送り」観をも反映した言葉と位置づけ、「クマ送り」の多面的理解を目指す立場から、本論文において使用するものである。
- (2) 特に、渡辺仁は、アイヌ文化を「クマ祭文化複合体」と呼び、クマ祭りをアイヌ文化における諸々の文化要素の中心に位置づけ、アイヌ文化を説明した〔渡辺 1972:48〕。この概念は、これまで、考古学、民族学を中心としたアイヌ文化研究に大きな影響を及ぼしてきた。

第1章

クマ祭り研究の史的展開と 「情報」や「表現」をめぐる諸課題

本章では、まず、クマ祭りがどのように記録、紹介、研究されてきたのかを整理し、その積み重ねの結果としての研究の現状を把握したうえで、そのなかから浮かび上がる「情報」や「表現」をめぐる諸課題をはっきりさせておきたい。

煎本孝はアイヌ民族のクマ祭りに関する文献資料整理を実施し、約 200 点の文献資料をカード化している〔煎本 1986 : 51〕。そのうえで、「昭和に入ってから熊送り儀礼は、その詳細な記録にもかかわらず、狩猟採集生活の実際の経験の少ない、あるいは全くない参加者により行われたものであると考えられ、したがって、これら熊送り儀礼が実際にはどの時代にまでさかのぼり得、またどのような歴史的脈絡の中で位置づけられるのかということを検討しなければならない」〔煎本 1986 : 53〕と指摘している。

また、秋野茂樹はアイヌ民族の送り儀礼について、「数も少なく」、「遺跡にみる送り場、人間の死に関わる送り儀礼、あるいは周辺諸民族の送り儀礼等に関してはほんの少数に止まった」としながらも、明治以降 1998 年 3 月までに発（刊）行された文献 598 件、および翻刻・発（刊）行された旧記 20 件を蒐集し、リスト化している〔秋野 1998〕。

これらからもわかるように、アイヌ民族のクマ祭りに関係する文献資料の蓄積は膨大であり、近世・近代の記録書（画）、近代以降の紹介書、民族誌、研究論文など、その性格もさまざまである。ここではすべてを網羅して紹介することはできないが、代表的なものを選び出して、クマ祭りについて言及してきた国内外の旧記、紹介書、民族誌、研究論文等の流れを、時代と内容に即して分類し、さらに近年の調査研究動向を把握しておきたい。

なお、以下の記録・紹介・研究の展開は次のような手順、原則をもとに作成した。まず、前掲の秋野作成リスト資料に筆者がこれまで収集してきた資料を加え、年代順に並びかえた。次に、資料を民族誌、紹介資料、研究論文（ノート）に分類し、リスト上で色分けした。それをもとに、どの時期にどのような性格のものが発表される傾向があったかを検討し、以下の①～⑪の項目を立項した。また、個々に書かれている内容や出版物の性格を検討し、クマ祭り観の変遷やクマ祭り研究の展開に大きな影響を及ぼしたと思われるものを抜き出し、各項目のなかに列挙、解説した。

第1節 クマ祭りの記録・紹介・研究史

1 記録・紹介・研究の展開

(1) クマ祭りを記録する(1) ー近世から近代初期ー

具体的なクマ祭りの記録は、18世紀前半より出現する。松宮観山『蝦夷談筆記』(1710年)を皮切りに、坂倉源次郎『北海随筆』(1739年)、松前広長『松前志』(1781年)、平秩東作『東遊記』(1784年)、佐藤玄六郎『蝦夷拾遺』(1786年)、最上徳内『蝦夷国風俗人情之沙汰』(1790年)、村上島之允『蝦夷見聞記』(1798年)などが、研究者により度々引用される基礎的な文献資料として位置づけられる。また、クマ祭りを描いた絵画記録としては、小玉貞良『蝦夷国風図絵』(1751～1764年)を始め、村上島之允『蝦夷島奇観』(1799年成立)などが、18世紀の代表的な記録画として、同じく度々紹介されている。

19世紀に至っては、松田傳十郎『北夷談』(1818～1829年)、間宮林蔵『北夷分界余話』(1810年)、窪田子蔵『協和私役』(1856年)、大内余庵『東蝦夷夜話』(1861年)などが、代表的な旧記と言えるだろう。絵画記録としては、早坂文嶺『蝦夷島奇観』(1857年)など、村上島之允『蝦夷島奇観』の模写が多く世に出る一方で、クマ祭りを描いた平沢屏山の作品が幕末から近代始めにかけて出現する。

なお、これら近世から近代初期の文献資料、絵画資料については、後に詳しく分析し、考察を加えたい。

(2) 外国人研究者による極東民族誌作成の時代 ー19世紀中頃～20世紀前半ー

Л. И. Шренк (Л. И. Ш р е н к) は、1854年から1856年にかけて、アムール川下流域、サハリンで探検調査を行い、そこに暮らす諸民族の生活を記録したロシアの先駆的な民族学者の1人である。その民族誌 *Reisen und Forschungen im Amur-Lande in den Jahren 1854-1856. Bd. 3. Die Völker des Amur-Landes* [Schrenck 1881-1895] は長編であり、情報量も豊富である。そこには、ニヴフのクマ祭りの様子が、図を含め細かく記録されていると

ともに、サハリン・アイヌのクマ祭りなどとの比較を含め、その文化的意義や社会性に対する考察も含まれる。クマ祭り研究においても度々引用されてきた古典的存在である（本書のクマ祭りの章は邦訳がある〔シュレンク 1999〕）。

Л. Я. シュテルンベルク (Л. Я. Штернберг) は、1888年にサハリンへの10年間の行政追放処分を受け、北サハリン西海岸の哨所に滞在中、ニヴフの人々と出会い、後にニヴフ研究への関心を深めていった人物である。1892年には、ニヴフのクマ祭りを実見し、シュテルンベルクの代表的な民族誌 *Гилляки, Орочи, Гольды, Негидальцы, Айны: Статьи и Материалы*. [Штернберг 1933] は、クマ祭り研究においても、重要な情報源である。後の L. ブラック (L. Black) によるニヴフのクマ祭りの考察 [Black 1973] も、シュレンクやシュテルンベルクの報告を基礎としている。

ポーランドの B. ピウスツキ (B. Piłsudski) は、シュテルンベルクの親友でもあり、1887年に15年間のサハリン流刑の有罪判決を受け、その間にニヴフの民族調査を行った。恩赦で刑期が10年に減刑され、刑期が満了すると移住民の資格を得て、その後1903年から1905年にかけて、ロシア科学アカデミーの委嘱でサハリン調査を行うとともに、1903年夏には北海道でアイヌ民族の調査を行っている。ピウスツキは、コルサコフに住んでいた時代、サハリン南部のオダサンというアイヌ集落でクマ祭りを実見している。その様子はドイツ語やロシア語などで発表されており [Piłsudski 1909 ; Пилсудский 1915]、そのうちドイツ語版は和田完により、日本語訳版が出版されている [和田編著 1999:3-45]。

シュテルンベルクの下で学んだソ連の E. A. クレイノヴィチ (Е. А. Крейнов и ч) は、1926年から1928年にかけてサハリンを訪れ、ニヴフと生活を共にしながら、ニヴフの民族学的調査を行った。クレイノヴィチは、著書『サハリン・アムール民族誌—ニヴフ族の生活と世界観—』において、1927年2月3日～2月14日の日記の中で、サハリンのニヴフのクマ祭りについて、詳しく記録している [クレイノヴィチ 1993]。

（３）クマ祭りを一般に紹介する（１）－１９世紀末頃の日本－

１９世紀末頃に至り、印刷技術の進展の中、アイヌのクマ祭りの情報が活字印刷され、そのなかにはビジュアルな挿絵を伴ったものが出現し始める。例えば沢田雪溪が『風俗画報』第２３号、第２８号にクマ祭りを活字で紹介し、各号に挿絵を挟み込んでいる。１８９８年に私設鉄道懇話会が札幌の豊平館で開かれた時に土産物として配られた冊子である野田初太郎『かむいの美』にも、活字による説明とともに、クマ祭りの絵画が登場する。

このように、１９世紀末という時代は、クマ祭りが活字化され、ビジュアルに表現されて、大量印刷される時期であり、北海道のクマ祭りの様子がより多くの人々に伝えられるようになる。その内容は、それぞれの地域でのクマ祭りの様子を記録したものというよりは、当時できあがっていたクマ祭りに対する和人の認識をなぞったものが多いという印象がある（詳細については、第２章第１節を参照されたい）。

新聞記事での報道については、小川正人の調査〔小川 １９９７〕に従えば、１８８９年の小樽高島で行われたクマ祭りを報じた『北海道毎日新聞』以降、『小樽新聞』、『北海タイムス』などに、クマ祭りの記事がよく現れるようになる〔小川 １９９７：２９５-３０４〕。

（４）海外におけるアイヌのクマ祭りへの関心－１９世紀末から２０世紀初頭－

１９世紀末から２０世紀初頭にかけ、外国人研究者や旅行者が、アイヌのクマ祭りを国外の出版物で紹介している事実がある。例えば、フランスの宣教師 M. リボー（M. Ribaud）は、北海道を訪れた際の旅行記として、*Un Été au Japon Boréal*〔Ribaud １８９７〕をフランスで出版した。リボーは、そのなかでアイヌのクマ祭りを、挿絵つきで大きく伝えたのであった。

日本を頻繁に訪れ、日本文化に精通し、「お札博士」とも呼ばれたアメリカの人類学者 F. スター（F. Starr）^{（１）}は、１９０４年にセントルイス万博の展示準備のために初来日し北海道を訪れた際に見たアイヌ文化、およびスターがセントルイス万博に導いたアイヌの人々について記録した *The Ainu Group at Saint Louis Exposition*〔Starr １９０４〕を、アメリカで出

版した。そのなかにも、クマ祭りが写真入りで紹介されている。

一方、アイヌ文化とは直接的に関係のない研究者が、アイヌのクマ祭りを紹介した事例もみられる。古代ギリシャ宗教の研究に力を注いできたイギリス人考古学者・芸術学者の J. E. ハリソン (J. E. Harrison) は、古代芸術と祭式との関係について論じた著書 *Ancient Art and Ritual* [Harrison 1913] を、イギリスで出版している。ハリソンはそのなかで、アテーナイの「牡牛殺し」に対応するものとして、サハリン・アイヌやニヴフのクマ祭りを紹介したのである⁽²⁾。

また、スターが集めていた新聞記事をもとに、20 世紀初頭のアメリカ社会におけるアイヌ・イメージを考察した財部香枝は、西洋人は、北海道に在住したイギリスの宣教師 J. バチェラー (J. Batchelor) の著作によって、アイヌが宗教をもつことを広く知ることになったこと、さらには 20 世紀初頭のアメリカにおいて、アイヌのクマ祭りが多くの新聞に紹介されていたことを指摘している [財部 2001 : 4]。バチェラーは、学術雑誌 *Transactions of the Asiatic Society of Japan* に、Notes on the Ainu [Batchelor 1882] を発表して以降、昭和初期にかけて、アイヌに関する数多くの論文や著作を欧文や日本語で発表している。その中には、クマ祭りに焦点を当てたものも存在している [Batchelor 1932]。

(5) A. I. ハロウエル以降の海外研究者による歴史民族学的研究 —1920 年代以降—

A. I. ハロウエル (A. I. Hallowell) の論考 [Hallowell 1926]⁽³⁾ 以降、欧米やソ連などの研究者が、クマ祭りの歴史民族学的研究を行ってきたことは、すでに大林太良が指摘している [大林 1985]。ここでは、この大林論文に従い、大林の見解をふまえつつ、その概略を述べる。

まず、ユーゴスラビアの A. ガース (A. Gahs) は、1926 年の論文で、「アイヌやツングースの間において今日行われている熊祭はその中間にいるギリヤーク族から受容したもの」 [大林 1985 : 430] と指摘している。

また、大林によれば、沿海州から北海道にかけて分布する仔グマの飼育を伴うクマ祭り

が、東南アジアの栽培民俗文化に由来すると考えた先駆者は、ソ連のシュテルンベルクや、先に述べたガースであり、後に、ソ連のБ. А. ヴァシリエフ (Б. А. В а с и л ь е в) も、捕えた動物を育てる風習は東南アジアに起源したと考えた [大林 1985 : 438]。大林自身はこの飼いグマの風習の東南アジア由來說について、「今日からみれば、全体として極めて空想的なものだとの印象を禁じえない」 [大林 1985 : 430] としている。

一方、H.-J. R. パプロート (H.-J. R. Paproth) は、南方ツングース、ギリヤーク、アイヌのクマ祭りは、北方的クマ狩り儀礼に少数の南方的要素が加わったもので、クマ祭りの生態学的要因としては、渡辺仁に従い、定住生活と食料の剰余生産を挙げた [大林 1985 : 439]。大林は、この「見解は大綱としては当っているが、飼熊型の熊祭については、その生態学的背景としてナラ林を考えるべきこと、また、熊を飼う習俗はこの地域における他の動物を飼う習俗の一環としてみる必要があること」 [大林 1985 : 444] を強調した。

大林の学史的展望はここで終了するが、さらに突き詰めると、クマ祭りは北海道側から生じたのか、あるいはアムール側から生じたのかという議論があった。

A. B. スモリヤーク (А. В. С м о л я к) によれば、シュテルンベルクは、アムール川下流域諸民族のクマ祭りに際し、木を削って作った御幣をささげ礼拝することについて、それがアイヌに起源をもつと推定し、A. M. ゴロタレフ (А. М. З о л о т а р е в) もまた、同様の推定を行っているとされる [スモリヤーク 1987 : 412]。ゴロタレフは、アムール川河口域のウリチのクマ祭りについての調査をもとに、北海道、サハリン、アムール川下流域のクマ祭りについて考察を行った研究者である [Zolotarev 1937]。

一方で、その後、アムール川下流地方の諸民族とアイヌのクマ祭りの細部を検討したスモリヤークは、クマ祭りの起源をアムール川下流域諸民族に求める立場をとり、「熊祭りをアイヌから借用したとみなす根拠はな」く、「アイヌ文化において熊祭りは間違いなく新しいものであったのに対し、アムール下流域の諸民族の間では、熊祭りは、古来からの住民である原住民 (アボリジナル)、すなわち、ニヴヒのみならず、ニヴヒとは別の、後のウリチ、ナナイ、オロチの構成員となった他の土着民に固有のものであった」 [スモリヤーク

1987 : 413] とした。

(6) アイヌのクマ祭りの古式を記録しようとした民族誌 —19 世紀末～1940 年代頃—

近代日本において、アイヌのクマ祭りに関するいわゆる民族誌は、北海道アイヌの一般的なクマ祭りを紹介した 1892 年の村尾元長『あいぬ風俗略志』[村尾 1892 : 145—148]、白老アイヌのクマ祭りを紹介した 1924 年の満岡伸一『アイヌの足跡』[満岡 1987 : 219—234]、近文アイヌのクマ祭りを紹介した 1926 年の佐々木長左衛門『アイヌの熊狩と熊祭』[佐々木長左衛門 1926]、北見アイヌのクマ祭りを紹介した 1931 年の米村喜男衛「アイヌ人と其の史前」[米村 1981 : 34—70]、1931 年の米村喜男衛「アイヌ人と熊祭」[米村 1981 : 71-78]、沙流アイヌのクマ祭りについて 1942 年から数年間聞き取りし、メモした内容をまとめた 1969 年の伊福部宗夫『沙流アイヌの熊祭』[伊福部 1969] などがある。

その中でも、犬飼哲夫と名取武光によって発表された「イオマンテ（アイヌの熊祭）の文化的意義とその形式 (1) (2)」[犬飼・名取 1939, 1940] は、アイヌのクマ祭りの文化的意味を概説した後、クマ祭りの形式の地域間比較に眼目をおき、十勝伏古村古川辰五郎のクマ祭り、1939 年に行われた釧路国標茶村虹別のスワンコタンで行われたクマ祭りを紹介したもので、アイヌのクマ祭り研究における古典的な民族誌である。しかも、「現在に於てはもはや自家の形式さへ忘れてゐる者が多く（中略）間もなく忘却されんとしてゐるアイヌの熊祭りを出来る丈正しく詳しく書き残すことは北方に於ける原始文化の解釈の上で極めて有意義なことである」[犬飼・名取 1939 : 241] と表現するなど、当時におけるクマ祭りの形式の一律化、省略化、衰退化の様相をとらえていたのである。

このように、日本においては、概ね 19 世紀末～1940 年代頃が、アイヌの古式のクマ祭りを記録しようとした時代と言えそうである。

(7) クマ祭りを一般に紹介する (2) —20 世紀の日本—

20 世紀の日本においては、さまざまな雑誌においてクマ祭りの紹介が行われ続けてきた。

吉田巖が1931年に「熊送・熊送りの意義」を『蝦夷往来』創刊号に掲載〔吉田 1931〕、名取武光が1947年に「熊まつりの意義」を『週刊朝日』に〔名取 1947〕、1972年には「アイヌの熊祭」を『現代のエスプリ』に掲載〔名取 1972〕、大場利夫が1952年に「熊祭」を『はまなす』に掲載〔大場 1952〕、大林太良が1973年に「熊祭の系譜」を『太陽』に掲載〔大林 1973〕するなど、研究者がアイヌのクマ祭りについて雑誌に掲載し、一般への紹介を行ったものも多い。また、更科源蔵は、1955年に『熊祭』を出版した〔更科 1955〕。

釧路市立博物館では、1954年には「屈斜路古丹熊送りに寄せて」〔村田 1954〕や「釧路で行はれた熊祭」〔富樫 1954〕を『釧路博物館新聞』30、31に、1961年には「熊送りに観るアイヌ民族の神観念」を『館報』118に〔富水 1961〕、1975年には「熊送りに出席して」を『館報』233に掲載〔山崎 1975〕している。藤村久和は1988年～1989年にかけて、「アイヌの霊送りークマ送りを中心にー」を『学燈』に18回連載している〔藤村 1988～1989〕。

1940年代から1960年代の新聞を調査した東村岳史〔東村 2002〕によれば、『北海道新聞』、『毎日新聞』、『読売新聞』、『朝日新聞』、『北海タイムス』などに、クマ祭りの挙行、クマ祭りについての論評、投書など、多数の記事があったとされる〔東村 2002:133-139〕。

（8）クマ祭りの学術的理解に向けての多様な研究の展開 ―1960～1980年代―

1960年代頃から、民族誌的事実の採集という視点に加え、北海道、サハリン、アムール川下流域に分布するクマ祭りを、飼育を伴わない北方諸民族のクマ儀礼をふまえつつ、より学術的に理解、位置づけしていこうとする研究が現れ始める。

その皮切りとなったのは、1964年に極北・亜極北の民族学を特集した『民族学研究』29巻3号ではないだろうか。この特集号では、北方のクマ儀礼は主要な論題として位置づけられたようで、I. パウルソン (I. Paulson) 「極北および亜極北諸民族におけるクマの頭蓋の儀礼的掲揚」〔パウルソン 1964〕、渡辺仁「アイヌの熊祭の社会的機能並びにその発展に関する生態的要因」〔渡辺 1965〕、大林太良・H.-J. R. パプロート「樺太オロッコの熊祭」

〔大林・パプロート 1964〕という、3本の北方クマ儀礼に関する論文が掲載された。

ここにおいて、パウルソンは、クマの頭蓋の儀礼的掲揚という文化要素に焦点をあて、北方ユーラシアおよび北米の諸民族において、それがどのような特徴や役割をもっているのかを比較、分類した〔パウルソン 1964〕。渡辺仁は、それまでクマ祭りの社会的側面は事実上不明であったとし、本来のアイヌのクマ祭りは、男子の父系血縁集団を中核とした地縁集団（Shine itokpa group）を単位として組織された集団儀礼であったことを確認し、さらにクマ祭りの分布圏が限られていることについては、定住性と余剰食物という生態的条件を挙げた〔渡辺 1965〕。一方、大林太良とパプロートは、サハリンのウイльтаによって行われてきたクマ儀礼（狩猟グマ儀礼とクマ祭り）について、元来ネギダールと密接な関係のあったウイльтаは、ニヴフからクマ祭りを借用していたウリチからクマ祭りを受容し、さらにサハリンへの移住後アイヌからクマ祭りの諸要素を受容したが、遊牧的な生活を維持していたため、定住生活をおくるアイヌほどクマ祭りを強力に展開できなかったのではないかと、という想定を行った〔大林・パプロート 1964〕。

このように、『民族学研究』29巻3号は、どのようなクマ儀礼の文化要素について、どの民族を対象として、どのような方法論で、どのようなことを明らかにするかということをも議論し始めた、北方クマ儀礼研究の新展開を示唆したものだったのではないだろうか。

1970年代に至り、オホーツク文化とクマ祭りの関係を論じた論考〔渡辺 1974；天野 1975〕が現れるが、この2者の論文については、次章で述べる。以下、1970年代以降における、仔グマの飼育という現象をふまえたクマ儀礼研究の主たるものを、目的、注目した文化要素、対象とした民族、方法論に注意しながら見ていきたい。

井上紘一はハロウエル（Hallowell）の論考〔Hallowell 1926〕を重視し、ハロウエル（Hallowell）の論考では欠落していたアルタイのチュルク諸族、エニセイ川流域のケットほか、北米先住民やチュクチ、コリヤーク、イテリメン、アムール諸族、アイヌ、ヤクート、エヴェンキ、ハンティ、マンシ、サーミなど北ユーラシアの諸民族のクマ儀礼にみられる様々な事例、特に思想面や社会組織面の事例を北方諸民族間で比較し、そこに含まれる特殊なものと一般的なものを

腑分けし、クマ儀礼の全体像を示そうとした〔井上 1975、1976〕。

大塚和義は、北海道とサハリンのアイヌにおける、クマ、イヌ、フクロウ、ワシ、ツル、カラスなどの動物飼育を取り上げ、とりわけ仔グマの飼育の目的と意義について思索をめぐらせた。また、檻が北海道では高床式であるのに対し、サハリンでは地面から直に丸太を校倉に組み上げること、北海道では飼育期間はほぼ1年であるのに対し、サハリンでは2～3年にわたって飼育するなど、北海道とサハリンの地域差を指摘した〔大塚 1977〕。

寒川恒夫は、従来断片的な指摘に止まっていたとされるアイヌのクマ祭りについて、特にヌササン（幣柵）に注目し、北緯44度以南の北海道内におけるその構造を手がかりに比較分析し、特に日高山脈を境とした東と西の地域差を指摘した〔寒川 1977〕。

国立民族学博物館は、1982年から1984年にかけて、共同研究「熊送り儀礼の比較研究—アイヌを中心として—」を実施した。その成果として、先に述べた大林太良によるクマ儀礼の歴史民族学的研究による学史的展望〔大林 1985〕と、佐々木史郎による「クマ祭の過程の中に顕在化している社会的な事象をもとに、エヴェンキ族の集団構成のあり方と親族構造の一部を明らかにすることを目的」〔佐々木史郎 1985：453〕とした論考が発表されている。後者の論考は、クマを飼育しないエヴェンキを対象としたものであるが、本論では、クマを飼育するウリチのクマ祭りを紹介し、クマ儀礼の形態こそ違うものの、そこに顕在化する社会構造には共通性がみられることを指摘している〔佐々木史郎 1985：474-475〕。

1990年、『歴史学研究』に「イオマンテ考—シャモによるアイヌ文化理解の考察—」が、佐々木利和により発表された〔佐々木利和 1990〕。これは、アイヌの「歴史理解には民族誌の変遷を記述することがきわめて有効な手段」〔佐々木利和 1990：111〕としたうえで、アイヌの「イオマンテ」を取り上げ、近世におけるシャモによるクマ祭りの観察記録を概観し、「無文字社会の歴史を考えていくうえでイオマンテをはじめとする儀礼研究がきわめて有効」〔佐々木利和 1990：120〕と位置づけたものである。この論考は、アイヌ史を考える上でのクマ祭りの重要性を説き、民族誌の精査の必要性を喚起するものであったろう。

（９）クマ祭りを記録する（２）－１９８０～１９９０年代の日本－

２０世紀後半以降、相対的にみて、クマのと殺を伴うクマ祭りの挙行数も減り、現在に至っては、ほとんど見ることはできなくなった。そのようななか、１９８０年代～１９９０年代に至っては、旭川市近文や白老町のアイヌ民族博物館などで挙行されたクマ祭りが、学術的視点を含めた立場からより詳細に記録され、それぞれ報告書が刊行された。

旭川市近文では、１９８５年１月１５日～１７日にかけて川村カ子トアイヌ記念館でクマ祭りが行われ、その状況は、『イヨマンテ－上川地方の熊送りの記録－』として、カラー写真豊富な体裁で、記録、報告された〔相賀編 １９８５〕。

白老町のアイヌ民族博物館では、１９８９年１月２４日～２７日、１９９０年２月１９日～２２日に、日川善次郎の伝承に基づいてクマ祭りを挙行し、その状況は、それぞれ『イヨマンテ（熊の霊送り）報告書－日川善次郎翁の伝承にもとづく実施報告』（財団法人アイヌ民族博物館編 １９９０、１９９１）として、全日のプログラムが詳細に記録された。

（１０）日本におけるクマ祭りの起源論・成立論へ－近年の動向－

日本人研究者によるクマ祭りの起源・成立論についての研究への契機は、１９７４年に渡辺仁が提唱した、「アイヌ文化の核心をなすクマ祭の信仰儀礼体系の源流」は、オホーツク文化からの流れを強調した〔渡辺 １９７４：８１〕ことではなかったかと考えている。また、その後、考古学者を中心に、クマ祭りの起源論・成立論がにわかに盛んになるのは１９８０年代後半頃からである。

以降、２００３年の天野哲也『クマ祭りの起源』（天野 ２００３）の発行に至る間には、クマ祭りの起源論・成立論についての幾多の論文、小論がみられ、クマ祭りの研究の方向性についての現状を強く物語っている。そのなかでも、比較的明快に自身の仮説を述べていると思われる論考としては、石川直章「物質資料からみたアイヌ文化の様相－アイヌ文化成立についての覚書－」（石川 １９８８）、西本豊弘『クマ送り』の起源について（西本 １９８９）、宇田川洋『イオマンテの考古学』（宇田川 １９８９）、佐藤孝雄『クマ送り』の系統－羅臼町

オタフク岩洞窟におけるヒグマ儀礼の検討ー」[佐藤 1993]、涌坂周一「知床半島における熊送り儀礼の痕跡ー羅臼町オタフク岩洞窟の一例ー」[涌坂 1993]、春成秀爾「熊祭りの起源」[春成 1995]、大井晴男「『熊祭りの起源』をめぐって」[大井 1997]、岸上伸啓「アイヌの『飼育型』の送り儀礼と北方交易」[岸上 1997]、佐々木利和「アイヌ文化再発見」[佐々木利和 1998]、中村和之「北の『倭寇的状况』とその拡大」[中村 1999]などの諸論考がある。

また、最近の動向としては、増田隆一・天野哲也などにより、ヒグマの頭骨を DNA 分析によって理解し、古代北海道における地域間でのクマのやりとりを復元し、それをクマ祭りの成立と関連させて考える研究が行われ、注目を集めている [Masuda et al. 2001 ; 増田 2002 ; 天野 2002 など]。

これらの詳細については、次節のなかでみていきたい。

(11) 企画展で展示されるクマ祭りー近年の動向ー

近年、日本の博物館等の企画展において、クマ祭りをシナリオに入れた企画展示が増えてきているように思われる。企画展示は、近年の研究の進展を普及するという意義があるので、その増加はクマ祭り研究の進展をも意味しているものである⁽⁴⁾。

北海道開拓記念館は、2001 年に特別展『知られざる中世の北海道ーチャシと館の謎をさぐるー』を開催し、若干の民族資料、絵画資料の展示をとおして、アイヌのクマ祭りの展開を、北海道の中世という時代を見据えて考える必要性を喚起した [手塚・池田 2001]。

また、同館は、2002 年に特別展『描かれた北海道ー18・19 世紀の絵画が伝えた北のイメージー』を開催し、クマ祭りを題材としたクマ祭り図を比較展示することをとおして、19 世紀末に描かれたクマ祭り図は、それ以前の先達の描いてきたクマ祭り図の構図とモチーフを受け継ぎつつ改良、創出したものであり、1 世紀をこえて成熟してきたクマ祭りのイメージ世界であったことを提起した [池田 2002、北海道開拓記念館編 2002 : 35-36]。

東京大学総合研究博物館は、2002 年に東京大学コレクション XIII『北の異界ー古代オホ

ーツクと氷民文化』展を開催した。この展示会の「オホーツク『クマ祀り』の世界」のコーナーの中で、クマ形意匠の角器、牙偶、土偶ほか、海獣その他の動物の意匠をほどこした角器、牙偶、土偶などが展示され、展示解説書では、「仔グマ飼育型クマ送りはいつから」始まったのか、「動物の送り儀礼の条件と動物意匠遺物」をめぐり「なぜそのような送りをしたのか」等の諸問題が、宇田川洋により考察された〔宇田川 2002〕。

北海道立埋蔵文化財センターは、2002年にテーマ展『熊とガラス玉』を開催した。この展示会では、主に縄文文化、続縄文文化、そしてオホーツク文化期の遺跡から出土したクマ形意匠遺物を紹介したうえで、「アイヌ社会でクマそのものを対象にした『クマ祭り』が成立することは、社会的にクマと人との関係を明らかにするもので、集団の結束を維持するとともに、近隣集団の緊張関係をほぐすためのものであったと考えられ」〔北海道立埋蔵文化財センター編 2002：No.10〕ることを伝えた。

これらの展示会を事後になって省みると、21世紀初頭の展示会においてクマ祭りについて一般の人々に伝えようとしたことは、一つにはクマ祭りに関する近世・近代の民族学的資料を中世以前の考古学的資料を意識しつつどのように読み解くかという問題提起があり、もう一つには、発掘された縄文時代、続縄文時代、オホーツク文化期のクマ形意匠遺物やクマの頭骨が近世以降に記録されるクマ祭りとどのようにつながってくるのかという問題提起があったのではないだろうか。すなわち、民族学的資料と考古学的資料の連続性、つまりは文化の時間的継続と変化という学術的問題に大きく踏み込む必要性にせまられた現在のクマ祭り研究の現状が、これらの展示の隠された主題だったと考えられる。

2 まとめにかえて

以上、近世後期から現在に至るクマ祭りの記録・紹介・研究の展開を筆者なりに分類、列挙し、解説を加えてきた。これらをもとに、人（研究者を含む）のクマ祭りに対する関心や知識の推移をみると、次のようになるであろうか。

近世から近代初期にかけて和人の知識人や絵師などが、19世紀中頃から20世紀前半に

かけて外国人研究者が、アイヌや極東のクマ祭りがどのようなものかを記録してきた。19世紀末以降、日本では印刷文化の進展の中、クマ祭りが一般向けに紹介されていった一方、海外においてもアイヌのクマ祭りが紹介されるようになる。1920年代以降、主に海外研究者の中に歴史民族学的研究が展開する一方で、概ね20世紀前半の日本ではアイヌのクマ祭りの古式を記録しようとした動きがみられ、またクマ祭りの一般大衆への紹介も多くなされた。1960年代以降、日本においても、民族学研究者を中心に多様な研究が生じる一方で、クマ祭りの挙行の減少から、1980年代から1990年代に至っては、再びクマ祭りを記録しておこうとする動きも見られた。1980年代後半以降、民族学的研究にとって替わるかのように、クマ祭りの起源や成立期を明らかにしようとする考古学研究者を中心とした研究が続き、近年の企画展等でも起源論や成立論に踏み込んだ展示が企画されている。

第2節 起源論・成立論の展開と現状

それでは、近年のクマ祭り研究の主流となった起源論・成立論とはどのようなものだろうか。これらの研究は、いわば、クマ祭りの記録・紹介・研究史の結果として、民族誌的事実の追究から、考古資料を分析対象としてその起源や成立期の模索に大きく踏み込んだクマ祭り研究の転機でもあったので、その流れと現状を、筆者なりにやや詳しく述べておきたい。

1 起源論・成立論の展開

渡辺仁は1974年に、アイヌ民族のクマ祭りの源流について重要な仮説を提示した。すなわち、クマその他の獣骨の屋内集積の習慣、クマの彫像の製作と使用の習慣、クマ儀礼用仔グマの装束としての腹帯の習慣を「土俗考古学」的に分析し、「クマ関係の文化要素から見ると、北海道アイヌは樺太アイヌよりも、オホツク文化との関係が薄いように見える。

（中略）アイヌ文化の核心をなすクマ祭の信仰儀礼体系の源流は、あくまで北方文化に根ざすものであり、最も直接にはオホツク文化の流れを汲むものではないかと考へざるを得ない」〔渡辺 1974:81〕とし、伝播経路としてのオホーツク文化からの流れを強調した。

近年の研究動向をみると、クマ祭りの成立については、比較的新しい時期に確立したという説と、古い時代に成立したのではないかという説が連立している。新しい時期に確立したという見解としては、石川直章が「送り場」を中心とした考古学的な分析の結果から、「イオマンテに代表される『クマ祭』を検証できるのは第5群（18世紀中頃～19世紀中頃としている）迄待たなければならない」〔石川 1988:18〕と述べ、宇田川洋も「古記録にみられるクマ送りのイオマンテの儀礼の確立は18世紀後半以降としてよいようである。

（中略）よってイオマンテの確立は18世紀後半ころと考えられるのである。これと考古学上の史料を考えあわせて、おおむね18～19世紀の時期にその確立年代を設定しておきたい」〔宇田川 1989:101〕という意見を出している。また、アイヌ民族の飼育型クマ儀礼が

北方交易の進展のなかで成立し、その成立を 18 世紀前後とする仮説も提唱されている [岸上 1997 : 112-113]。古い時期に成立したという見解としては、西本豊弘の「仔グマ飼育は少なくともアイヌ文化期・前期、おそらく擦文文化期には始まったのではないか」ということである。(中略) 現在のところ筆者は、考古学的資料からみて、アイヌ文化を特徴づける『イオマンテ』(クマ送り) は、アイヌ文化期・前期には成立しており、擦文文化期までさかのぼり、擦文人が自発的に始めた可能性があると考えているのである [西本 1989 : 223-225] などという主張がある。

クマ祭りの伝播経路を重視した起源論も盛んに議論されている。例えば春成秀爾は、「靺鞨文化の豚飼育と豚にかかわる習俗が北海道に伝来したとき、続縄文文化の熊信仰がのこっていたために、その影響をうけて豚祭りは定着せず、熊を飼育し熊祭りのあとでその頭骨を魔除けとして住居内に安置するという習俗を生みだした。(中略) 北海道では豚に対する信仰はその後も発達せず、熊祭りだけが擦文文化を経てアイヌ族に継承される。後 10 世紀ごろになると、アムール川下流域でも、アイヌ族の影響をつよくうけて、熊祭りが復活する。そのときに、豚を飼う伝統にしたがって、ここでも熊を仔から育てるという『飼い熊祭り』が定着した」 [春成 1995 : 94] と述べている。また、大井晴男も、「仔熊飼育型の熊祭り」が、西暦二千年紀の初頭あたりに、アムール河下流域（あるいはサハリン北部を含めて）で成立し、それが、16 世紀・あるいは 17 世紀に、「サハリン・アイヌ」および北海道アイヌに伝えられていた [大井 1997 : 98] と主張している。

文献記録に依拠すると、『津軽一統志』にみえる「四年巳前、シヤクシヤイン熊の子二ツ取て川を下申候を、折節鬼ひし見懸、シヤクシヤインに申候は、我等不仕合にて熊の子一ツも取不申候。其方二ツ取申内、一ツ此方へくれ候へ、祝申時分は互に振舞致酒をもり可申由申候得とも、シヤクシヤインしかと返答も不仕罷通候に付、鬼ひし腹を立、悪口申候得共、不聞体にてシヤクシヤイン罷通候由」 [海保翻刻・解説 1998 : 156-157] の「祝申時分」がイオマンテを指すとの解釈がなされ [佐々木利和 1998 : 7]、これに基づいて、「シヤクシヤインの戦いが起きた 1669 年には、飼い熊送り儀礼としてのイオマンテが成立し

て」おり、「イオマンテという、これまでアイヌ文化の中心ともいわれてきた儀礼の成立は近世初期であり、しかも地域によってばらつきが」あり、さらには「アイヌがサハリンに進出して以降の北東アジア世界との接触のなかで、長い時間をかけて受容され広まったもの」〔中村 1999 : 187, 189-191〕との考察がなされている（引用文献では、アイヌがサハリンを本格的な居住圏とするのは14世紀半ば以降としている）。

一方、いつからクマを飼育するようになったかというその分岐点よりもむしろ、遺跡から出土するヒグマの頭骨などクマに関する遺物の特徴から、近世のクマ祭りの基本形態の成立を議論したものがある。特に、羅臼町オタフク岩洞窟から、擦文土器とともに並列した状態で出土した7個体分のヒグマの頭骨が出土し、またそれに関連する遺構が発見されたことにより、擦文文化期以前にクマ祭りの源流を求める議論が活発化した。

しかし、その解釈については意見が割れている。例えば、涌坂周一は、「全道的に分布している擦文文化の遺跡では断片的なクマの骨の出土を除いてクマ送りの痕跡が確認されず、（中略）近世アイヌに見られる熊送りの起源はオホーツク文化に求めざるを得ないだろう。そして、現代へとつながる近世アイヌのクマ送り儀礼の基本的な形態は少なくとも知床半島においてはトビニタイ文化期から擦文文化の終末期にかけて確立された」〔涌坂 1993 : 49〕、とオホーツク文化にその起源を求めているのに対して、佐藤孝雄は、「擦文文化のヒグマ儀礼は、むしろオホーツク文化のそれ以上に、北海道アイヌの『クマ送り』へ直接かつ無理なく結びつくと考えざるを得ない。儀礼の源流が北方起源のオホーツク文化のヒグマ儀礼にたどれるか否かはともかく、民族誌に知られる北海道アイヌの『クマ送り』は、北海道在地文化の担い手たる擦文文化の人々によってその基本形態が形成されたと考えるべき」〔佐藤 1993 : 123〕と、クマ祭りの形成はあくまでも擦文文化人によって担われてきたという見解を述べている。また、「縄文時代晩期から続縄文文化期にかけて、本州北部と北海道南部でクマに関する遺物が多くなることから、この時期に『クマ儀礼』が始まった可能性」〔西本 1997 : 3〕も指摘されている。なお、上記「擦文文化の人々によってその基本形態が形成されたと考えるべき」とした佐藤孝雄は、後に「いささか論理的飛躍が

あったことを認めざるをえない」[佐藤 2002 : 162] としたうえで、「渡来人たるオホーツク人やその末裔に当たる人々のヒグマ儀礼の影響が決して軽視できない点を素直に認めた上でなお、筆者は『熊送り』を成立させる要因の一端を、北海道在来文化のなかに探る必要性を感じている」[佐藤 2002 : 162-163] との考え方を述べている。

一方、2003 年に出版された天野哲也『クマ祭りの起源』は、1975 年に始まるクマ祭りの考察を軸として、最終的には DNA 分析という理化学的な方法論で、増田隆史、小野裕子などとの共同調査を進めた段階までの論文[天野 1975、1990、2002] を綴ったものである[天野 2003]。この天野の一連の研究において、特筆すべき点を挙げると、オホーツク文化における動物遺骸のあり方を分析する一方で、近代以降の民族誌に依拠し、クマを手に入れる手段としていくつかの民族に「購入」という手段があったことに触れたこと[天野 1975 : 71、75、77]、クマの飼育について、日本でのクマの胆の需要に積極的な理由を求めるなど[天野 1990]、具体的理由を明らかにすることの重要性を喚起したこと、礼文島香深井 A 遺跡出土のオホーツク文化期のヒグマ資料を DNA 分析し、クマ祭りが従来強調されてきた集団内だけでなく、オホーツク集団と続縄文集団という異集団間の絆を強める機能や交渉を円滑にすすめる役割をも果たしたという意見を提起したこと[天野 2002 : 213] など、クマの飼育の理由やクマ祭りの社会的意義を考古学の立場から考察したことではないだろうか。『クマ祭りの起源』は、題名のごとくクマ祭りの起源を確定したものになってはいないが、他の研究者には見られない新しい考え方や方法論を取り入れ、クマ祭り研究に「交換」[天野 2003 : 2] というキーワードを提起した点で、クマ祭り研究の展開において、より進展した通過点と位置づけてよいのではないだろうか。

2 現状と課題

しかしながら、従来のアイヌのクマ祭りの起源論を総括すると、成立時期については、18 世紀以降あるいは 17 世紀に成立したとする説から、擦文文化期に成立していた可能性を指摘する説まで、その差異は非常に大きい。伝播経路についても、オホーツク文化から

の影響、擦文文化において自発的にはじめた可能性、アムール川下流域およびサハリン北部からサハリン・アイヌ、そして北海道アイヌへの伝播など、さまざまな説が提示されている。クマ祭りの基本形態の成立についての見解にも違いがみられる。結局、現段階の研究の動向をみる限り、アイヌ民族のクマ祭りの起源論・成立論の行方はいまだ流動的である。

また、続縄文文化期、オホーツク文化期、擦文文化期、アイヌ文化期などの考古資料を、近世・近代の文献資料や絵画資料、さらには近代以降の民族誌とどのようにすり合わせれば、先史時代から現代に至る儀礼の連続性や変容過程を考慮に入れた研究が成り立つのか、といった基礎的な問題点が浮かび上がってきている。

第3節 近年におけるクマ祭り研究再考の試み ー再び、基礎研究へー

研究史の展開から見れば、これまでのクマ祭りの記録の積み重ねや知識の普及を基礎とし、1960年代以降の民族学的研究の成果からクマ祭りとは何かということを理解した上で、アイヌのクマ祭りの起源や成立期を求めようとする応用研究が生じてきたように見える。しかしながら、最近になって、クマ祭りとは何かという問題を再び考え直す基礎研究の必要性や余地が浮かびあがってきている。以下、3事例をピックアップし、解説を加えたい。

1 既成概念の再検討

2005年11月19日～20日札幌大学ペリフェリア・文化学研究所主催、シンポジウム&公開講座『アイヌ文化研究の今』第2回「クマ送りの世界」が札幌大学において開催された。

1日目は「クマ送りの民族誌」、2日目は「考古学から探るクマ送りの起源」が話題となり、各研究者が講演を行った。これまで、各研究者の個々の論考に終始し、国立民族学博物館の共同研究などを除き、クマ祭りをテーマとした共同研究プロジェクトがあまりにも少なかったことから、このシンポジウムは画期的なものであったと。しかしながら、近世・近代の文献資料、絵画資料、民族誌と考古資料のすり合わせの問題が浮かび上がる中、民族学と考古学が1日目と2日目にはっきりと分断されていたことについては、評価の分かれるところであろう。

このシンポジウムの中で、発表者である児島恭子は、重要な問題提起を行っている。すなわち、現在に至り、仔グマの飼育を伴うものと、伴わないものを、当たり前のように「イオマンテ型」、「オプニレ型」などという名称で分類するようになった感がある。しかし、児島がアイヌの口承文芸を詳細に検討した結果、「オマンテ (omante)」、「アルパレ (arpare)」、「ホプニ (hopuni)」、「ホプニレ (hopunire)」、「イワクテ (iwakte)」、「オプニカ (opunika)」などのどの言葉が、飼いグマを送るか、山で獲ってコタンで送るか、山で送るかといった違いにかかわらず、同じように用いられており、児島は「このことは、たとえば『飼い熊

送りをイヨマンテという』というような用語の問題にかかわってくる」[児島 2005 : 13]と指摘している。

これらの二律背反の分類概念がいつ、どのように確立したかは定かではないが、現在までのクマ祭り研究に、当たり前のように援用され、クマ祭り研究の展開に大きな影響を及ぼしている分類であることは間違いない。しかしながら、児島の問題提起は、主体的なアイヌ史の一部として、クマ祭りを解明するにあたり、2つの用語を含め、これまでクマ祭り研究に多用されてきた用語（本稿のタイトルにもある「クマ祭り」という表現も当然含まれる）や概念を再検討しなければならない基礎研究の必要性を喚起したものではなかろうか。

2 近世史料の再検討 ―引用から考察へ―

第1節で見てきたクマ祭りの記録・紹介・研究史をみると、クマ祭り研究において近世史料（文献資料）はよく引用されるが、史料に記録されていることの細部を検討し、近世期のクマ祭りの様相を明らかにしようとする試みが皆無に等しかったことがわかる。これは、考古学からみた近世以前のクマ祭りの様相と、近代以降の民族誌にみられるクマ祭りの様相を結びつける研究がない状態を意味し、筆者自身もその研究の意義を再認識するに至っている。

そのようななか、筆者は、序章でも述べたように、クマ祭り研究をめぐる民族学がやらなければならないことはもはやないのかという疑問も含め、かねてより印象として抱いていた近世期におけるクマ祭りの多様性、多義性について、個々の近世史料を材料として、不十分ながらも考察を行ってきたつもりである[池田 2000、2003a；手塚・池田・三浦 2005]。

最近、秋野茂樹は、近世史料を、詳細に、かつ、総合的に分析し、近世期の「クマの霊送り儀礼」の様相を明らかにしようと試みている。その結果、場所請負制のもと、儀礼が場所を中心として形成されたアイヌ社会の乙名層によって独占的に実施されるようになって

たこと、乙名層の経済的優位性にともない儀礼が盛大化したこと、儀礼が乙名層の経済力を誇示する場となったことを指摘している〔秋野 2006〕。

これらの成果は、クマをあるべき世界に送り帰す儀礼であるという通説をふまえつつも、クマ祭りの多様性、多義性を1つ1つ紐解く仕事が民族学研究者に残されていることを示しているにほかならない。

3 民族考古学の動向

クマ祭りの起源・成立についての研究のなかに、民族考古学という方法論がある。かつて渡辺仁は、過去（考古）と現在（民族）を通じて相互にしかも実際に追跡可能な指標を探し求めてゆくアプローチ、すなわち、現代の民族文化を考古学的な立場と視点から探ることによって過去との関係を辿り、追求する「土俗考古学」という方法によってアイヌ文化の成立や起源を追求する必要性を提唱した〔渡辺 1972、1974〕。

宇田川洋は、『イオマンテの考古学』において、この民族考古学は「最近とくに注目されている方法」で、「北海道のようにひとつのまとまりのある地域の考古学を対象とした民族誌研究として有効であり、本書もこの方法論を導入した部分を多く有している」〔宇田川 1989：20〕とし、また、2004年には、標茶町虹別における動物送りを対象とした民族考古学の実践例をまとめた『クマとフクロウのイオマンテ―アイヌの民族考古学』を編集した〔宇田川編 2004〕。

クマ祭り研究を継続して行っている佐藤孝雄も、クマ祭り研究における民族考古学の重要性をうたっている〔佐藤 1998〕。筆者は、クマ祭りの起源・成立に関する研究は、民族学、考古学、文献史学、そしてDNA分析のような関連諸科学が一同に会した学際的研究が不可欠と考えている。そのなかでも、民族学と考古学は特に連携をとっていかなければならないであろう。その点で、民族考古学は、クマ祭り研究の主流たる方法論の一つである。

しかしながら、先史時代にクマを飼育していたとして、その先史時代のクマ飼育と、近

世のクマ飼育、近代以降のクマ飼育には、クマ祭りをめぐる環境や儀礼行為そのものの意義にも相違があり、クマ祭りに付随している価値観、あるいはその儀礼のとらえ方も、外部の動向に応じ時代とともに柔軟に変化し、主体的に操作されてきたであろう〔手塚・池田 2001 : 26〕。このことを考慮しなければ、民族考古学の方法論は成り立たない。

その点について、佐藤孝雄は、「“熊送り”」の成立過程を考古学的に論じてゆく上では、近現代に構築・利用された“送り場”跡に対して民族考古学的調査を試み、同所で行われた行為の内容とその結果遺された物質資料との因果関係を把握しておくことが不可欠〔佐藤 2005 : 1〕として、恵庭市山中の狩猟グマ送りの行われてきた岩屋の発掘調査を実施〔佐藤 2005〕するなど、民族学的情報と考古学的情報の因果関係理解を精力的に行っており、その研究の蓄積は、クマ祭り研究に資する基礎的情報を新たに提供するものと思われる。

第4節 クマ祭り研究における「情報」や「表現」をめぐる諸課題

アイヌ文化の中核とも言われてきたクマ祭りについて、その記録・紹介・研究史をたどり、その到達点としてある現在の研究の状況、すなわち、クマ祭りの起源論・成立論の動向と問題点を確認し、また近年における基礎研究への回帰の動きについて述べてきた。

まず、アイヌ文化研究の中で、クマ祭りが他のどの動物儀礼よりも強調して語られてきたことは自明である。その際、第1にクマをあるべき世界に送り帰すという思想的・宗教的側面、およびそれに伴う行為と付属する物質文化の記録と研究に集中してきた感がある。また、1960年代～1980年代にかけて、主に民族学研究者による多様なクマ祭り研究が展開するが、それによりクマ祭りの民族学的研究が完結したと、はたして言えるだろうか。

近年に至っては、クマ祭りに関する研究は、考古学研究者を中心として、北東アジアにおいて（あるいは北海道において）、クマ祭りがいつ、どのようにして成立したかという起源論・成立論に集中している。そこにおいても、遺物にみられる現象を解釈するよりどころは、近代民族誌に記録されたクマ祭りの思想的・宗教的側面とそれに基づく行為である。そして、その議論は単発的な論文や研究ノートの出し合いに終始しており、結果、北海道におけるクマ祭りの成立期の諸仮説の間には、500年以上もの開きが生じた。そして、何をもってクマ祭りの成立としているのか、その定義も研究者の間で異なっている。

一方、1710年の『蝦夷談筆記』以降、近世蝦夷地関係史料（文献資料）の中に北海道のクマ祭りの記録が、具体的に出現し始める。それらの近世史料は、起源論・成立論を展開する研究者が、補足資料として度々引用する。しかしながら、近世史料にみられるクマ祭りの記録自体を分析対象としてとらえた論考は、佐々木利和「イオマンテ考」[佐々木利和1985]のほかは、ほぼ見あたらない。近年に至りその兆しは見られるものの、近世史料を資料群として総合的にとらえて、当時のクマ祭りはどのようなものであったのかということ論じたものは皆無に近かった。クマ祭りを描いた絵画資料の分析も同様である。

一方で、近年に至り、既成概念の再検討、近世史料の再検討、民族考古学方法論の再検

討など、基礎的研究の必要性が説かれ始めている。それは、クマ祭りはアイヌ文化の中核的な存在であり、クマをあるべき世界に送り帰す儀礼であるという通説ありきのうえでクマ祭りをとらえ、またその起源論・成立論という応用研究に興味が集中するに至った一方で、それらを分析するための前提となる①和人等が異文化であるクマ祭りをどのように伝えてきたのかという情報の伝達とその影響についての考察、②クマ祭りをとりまくあらゆる諸情報（例えば、クマの交易、主催者の地位、参加者の範囲、和人との交渉、和風文化の摂取ほか社会的側面についての情報など）の多面的解釈、③研究者間における情報や概念の共有とクマ祭りを説明する上での表現やキーワードの確立など、「クマ祭りとは何か」を説明するための基礎的研究が遅れてきたこれまでの研究のあり方を示しているにほかならない。

クマ祭り研究は1人の研究者において完結するはずはなく、民族学、考古学、文献史学その他関連する学問領域の研究者による学際的な検討が必要である。その見直しの際、重要となってくるのが、これまで蓄積されてきた情報（研究者による学術論文等の情報も含む）をどのように扱っていくのか、その情報自体を検討していくことなのである。その中でも、筆者を含め、民族学研究者には、民族学の培ってきた多様な視点からクマ祭りを今一度見直す役割と責任があることは、自明のことであろう。

ここで言うクマ祭りの基礎的研究は、主体的なアイヌ史の構築に不可欠の作業である。というのは、動物儀礼のなかでもクマ祭りという文化要素は、これまでの和人（研究者を含む）や外国人によるアイヌ文化観の形成に多大な影響をおよぼしてきたからである。そのことは、記録・紹介・研究史をとおしてひしひしと伝わってくる。したがって、北ユーラシアや北アメリカのクマを儀礼に饗する他文化との比較の視点を持ちつつ、アイヌのクマ祭りの基礎的研究を学際的に行うことは、アイヌ文化研究全体の今後を大きく左右する作業となると確信している。

註

- (1) 学術雑誌 *Transactions of the Asiatic Society of Japan* に、日本の判じ物 [Starr 1910]、松浦武四郎 [Starr 1916]、日本の納札会 [Starr 1917]、日本の絵馬 [Starr 1920]、日本の玩具と玩具コレクター [Starr 1926] などを発表した。なお、スターの経歴やアイヌ文化研究への貢献については、小谷 [1994] を参照されたい。
- (2) 具体的にハリソンがどのような文献からアイヌのクマ祭りの情報を得たかは不詳である。
- (3) それよりも前に、鳥居龍蔵がアイヌのクマ祭りにおける北方文化からの影響を唱えている [Torii 1919]。これは、ハロウェルの論点を補強する引用文献ともなった。
- (4) 企画展に限らず、クマ祭り分布圏の主たる歴史学系・民族学系博物館では、アイヌ民族の文化のコーナーで、往々にしてクマ祭りの展示がある。

北海道では、北海道開拓記念館、北海道立北方民族博物館、函館市北方民族資料館、旭川市博物館、帯広百年記念館、釧路市博物館などの道立・市町村立の博物館等施設、アイヌ民族博物館、静内町アイヌ民俗資料館、平取町立二風谷アイヌ文化博物館、萱野茂・二風谷アイヌ資料館、幕別町蝦夷文化考古館、弟子屈町屈斜路コタンアイヌ民俗資料館などアイヌ民族の文化を対象とした博物館、その他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の展示施設、のぼりべつクマ牧場ヒグマ博物館など、多くの博物館等施設において、クマ祭りに関する資料の展示ないしは写真パネル、絵画パネル、パネル文等、何らかの形でクマ祭りに関する紹介が見られる。これは、アイヌ文化において、クマ祭りは重要な位置を占めてきた儀礼であると伝えられ続けてきた結果であろう。また、市町村教育委員会等に属する考古資料を中心に展示した施設にも、例えばオホーツク文化のクマ形意匠遺物やヒグマ頭骨などの出土遺物に関連して、アイヌのクマ祭りについての説明が見られる所もある。弟子屈町屈斜路コタンアイヌ民族博物館の横、阿寒コタン、昭和新山など、比較的観光客が多く訪れる場所では、高床式のクマ檻が野外展示されていて、無料でそれらを見ることができる。

代表して、総合歴史博物館である北海道開拓記念館を見てみると、テーマ 3「アイヌ文化の成

立」展示の一環として、「アイヌ民族の信仰」と題し、そのなかでクマ祭りが紹介されている。説明パネルでは、アイヌが自然界にあるもののすべてにカムイの存在を認め、それをカムイの世界に「送る」という基本的な宗教観を代表するものとして、クマ祭りがあることを述べている。展示は、実物資料（複製、製作を含む）としては「クマ送りに使う捧酒籠」、「クマ送りに使う杯（漆）」、「花矢」、「霊送りの化粧を終えたクマ神（頭部）」と「クマ神用の首飾り」のセット、写真資料（パネル展示）としては「山麓の送り場（千歳市）」、「コタンの送り場（弟子屈町）」、絵画資料（パネル展示）として「クマ送り儀礼」と題し、市立函館図書館蔵「熊祭の図」から構成されている。また、アイヌの信仰、特に「送り」の思想に関する資料として、「儀礼用ゴザ」、「膳」と「杯」と「捧酒籠」のセット、「捧酒籠」、「サパウンペ」、「玉の首飾り」、「儀礼用太刀」（エムシアツ付き）、「儀礼用矢筒」、「儀礼用杓子」、「酒醸籠」、「酒醸桶」、「酒器（片口）」、「酒器（耳つきたらい）」が展示され、また「明治初期アイヌ風俗絵巻」の中からシマフクロウの送り儀礼の部分を複写したパネルが、「熊祭の図」の隣に並べられている。なお、アイヌ民族の伝統的家屋として展示されているチセの復元のコーナーには、チセに隣接して、クマの剥製が中におかれたクマ檻がおかれている。

次に、ロシア側の状況について、筆者の訪れた博物館等施設でのクマ祭り展示を概観しておきたい。

ロシア・サハリン州には、ユジノサハリンスクにサハリンの中核的な博物館であるサハリン州郷土博物館があり、サハリン州の自然や歴史のほか、かなりのスペースを使った先住民族展示が見られる。また、筆者が訪れた範囲では、ティモフスコエ、ノグリキ、オハなどの地方中核都市の博物館に、ニヴフやウイльтаなどの先住民族に焦点をあてた展示が見られる。さらには、チル・ウンヴドゥ村、ネクラソフカ村などニヴフの集住する村では、学校のスペースなどを利用した先住民資料展示が見られる。その中でも、サハリン州郷土博物館は、筆者の見た範囲では、サハリンのクマ祭りを大きく展示している唯一の施設である。他の地方博物館においては、クマ祭りに関する資料は、断片的におかれているだけで、系統だった展示は見られない。

ロシア・ハバロフスク州には、ハバロフスク州の自然、歴史、さらにはアムール川下流域や沿

海州の先住民族の文化を展示しているハバロフスク州郷土博物館がある。また、アムール川下流域の村々をめぐると、学校に設けられた展示スペースや、規模は小さいながらも地方博物館があり、主にその地域の先住民に関する資料が展示されている。例えば、アムール川下流域で、現在も多くのナーナイが暮らすナイヒン村には、寄宿学校に設けられた民族博物館や美術学校に設けられた展示スペースなどがあり、クマやトラなどの木偶などの木彫、皮なめし具などの生業道具、魚皮衣などを含む文様入りの民族衣装ほか、さまざまな実物資料がおかれ、地元の教育現場などで活用されているのである。その中でも、ハバロフスク州郷土博物館が、ウリチなどのクマ祭りについて、一定の紹介を行っている。

第2章

クマ祭りはどのように伝達されてきたか、
また、されていくのか

最初に蝦夷地のクマ祭りが和人によって本州以南にどのように伝達されてきたのか、その一端を『北役紀行』という史料からみてみたい。『北役紀行』は、文久3年(1863)から翌年にかけて、庄内藩の蝦夷領地経営の拠点で元陣屋がおかれていたハママシケ(現北海道石狩市、旧浜益村)に赴任した藩士白井久兵衛が、庄内にいる家族に読ませることを前提に書いた旅日記である(この史料についての詳細は、第3章に記す)。この日記では、クマ祭りを記述するにあたり、体中に矢の刺さったクマが立ち上がって睨み回す様子を「武蔵坊弁慶」と、クマの首を丸太で押さえる際、陣羽織を着たアイヌがクマの頭に向かってイナウ⁽¹⁾を附した棒を振りかざす様子を「神楽の獅子舞ニ出る天狗の様」と表現するなど、たとえば多いのもこの日記の特徴である。これらの表現の中に、当時のアイヌと和人の関係の一端が現れている可能性がある。

以下は、クマ祭りを記録するにあたり、どのようなたとえ表現が使われているかを、列挙したものである。

- ・富のあるアイヌがクマ祭りを主催すること→「本邦の祭礼之当屋を勤る様」
- ・メノコの踊りで、「アヤホウ／＼／＼」と囃すこと→「谷の鶯木伝ひて初音を鳴かたあやまたる」
- ・クマに食事をだすための木製の食器→「十能様のもの」
- ・サパウンペ⁽²⁾ か?→「鉢巻様のもの」
- ・筵を掛け祭壇を作ること→「幕を打たる様」
- ・クマに花矢⁽³⁾ を射ること→「二王尊に紙を投る様」
- ・クマが矢の刺さった体で立ち上がりにならみ返すこと→「武蔵坊弁慶か黒革威シの鎧着て衣川にて立往生せしもかくやありけんと思ひやらむ」
- ・惣乙名が留めの矢に毒を塗ること→「俵藤太秀郷か百足を射たりし矢に唾を塗たる様」
- ・惣乙名がクマと対峙する出で立ち→「斉藤別当実盛も可耻程の武者振にて」
- ・惣乙名がクマを一矢で仕留めること→「那須与市宗高にあらねと」

- ・クマに飛びつくアイヌの髪・髭・素早い動き→順に「如鍾馗」・「如張飛」・「如韋駄天」
- ・アイヌがクマに対してイナウを附した棒を振りかざすこと→「神楽の獅子舞ニ出る天狗の様」
- ・メノコがクルミを撒くこと→「福ハ内をする様」
- ・子供たちや見物人がクルミを争って拾うこと→「棟上ケの餅を争ふ如し」
- ・一方にクマの遺体が、一方に角力がある情景→「右大将頼朝の富士の裾野の狩場にも似たるらんかと押はかりし人もあるなるへし」

このように、衣川での武蔵坊弁慶ほか和人の歴史物語のなかで描かれた有名人の見せ場にたとえて、クマ祭りの諸情景を説明しようとする傾向がある。また、鶯、十能、鉢巻、神楽の天狗、豆撒き、餅撒きなど、身近な生物、道具、習俗などにもたとえている。これらのたとえは、実際にクマ祭りを見物した陣屋の者がこのようなたとえを話したのか、作者久兵衛がこの日記を書くにあたり思い浮かべて例えたのかは、史料を見る限りでは判断はつかない。しかしながら、これまで知るところのない異文化を目の当たりにし、それを他人に伝える際に、それぞれの情景をいかに説明すれば理解してもらえるのかという説明努力、さらにはこのクマ祭りのことをより盛り上げて伝えたい欲求が、これら和風の文化に置き換えたたとえ表現につながっているように思われる。

これらが、クマ祭りの事実を忠実にたとえたものかと考えれば疑問点が多いが、むしろ、クマ祭りという異文化がどのように和人に理解され、また伝えられていったのかという、当時の異文化理解とその伝達の一側面について、有用な情報を提供していると考えられる。冒頭でも述べたように、この記録は庄内にいる家族に読ませることを前提に書かれた旅日記である。庄内の家族はこの日記を読むことによって、クマ祭りを理解するわけであり、またその庄内で理解した内容を、さらに他の人々に伝達したかもしれないのである。これもまた、当時のアイヌと和人の異文化間交流の一端を示しているのではないだろうか。

『北役紀行』文久3年（1863）9月24日の項は、庄内藩の人間がハタハタを容易に100

尾程捕らえたことをめぐり、以下のようにさらりと記している。

此地の魚類の間ぬけなる事、ふしぎ也、土人も同様なものといふへし

『北役紀行』の記載のあり方は、当時の和人の異文化理解とその伝達、さらには和人のアイヌ文化観、蝦夷地に対する見方をも、反映していると言えるのではないだろうか。

文化を伝えるという行為は、普段いたるところで無意識・意識的に行われているが、その行為と影響のシステムは極めて複雑である。第1に、文化を伝える主体は、その文化を担う人々の場合と、その文化を異文化とみなす他者の場合がある。『北役紀行』の事例は、他者である和人が、異文化と認識されるクマ祭りを、同じ他者でしかもクマ祭りについての見聞がない人々に伝えた後者の事例に属する。その場合、この事例を、単にこのように伝えたという事実として終わらせては、ただのエピソードが残るにすぎない。その伝えた情報がその後庄内でどのように認識され、またどのように他の人々に語られていったのか、その影響とそれを伝え聞いた人々のクマ祭り観の形成にまで思いをめぐらしたとき、そこに情報論が存在するのである。そして、人間の表現の方式はさまざまであるが、どのような表現の方式を選択するかで、伝えられる側の異文化観は大きく変わるほど、表現の力が強制的である場合もある。

以上のような情報の伝達とその影響という観点から、本章では、18～19世紀にアイヌ民族のクマ祭りを表現した絵画に焦点をあて、その分析をもとに、当時の絵画をとりまく社会のなかで形成されてきたクマ祭りのイメージ世界を明らかにし、それが後世の研究にも大きな影響力をもたらしてきたことを述べる。また一方で、筆者のサハリンでのフィールドワークから得られた情報をもとに、かつて重要な儀礼であったクマ祭りを1950～60年代にほぼ失ったサハリン・ニヴフの社会において、その文化を担ってきた立場からかつてのクマ祭りがどのように語られているのかを明らかにし、今後も叙述され、語り継がれていくであろうクマ祭りをめぐり、民族学の現在の役割を明確にしておきたい。

第1節 絵画はクマ祭りをどう伝えてきたか

ー特に「クマ祭り図社会」をめぐるー

1 史実を明らかにするための絵画

現在、日本史は、多様な展開を遂げるに至った。これまで、畿内や関東など、時の政権の所在地に位置していた地域からみた日本史を乗り越えるがごとく、北海道や南西諸島など辺境と呼ばれた地域も含め、「いくつもの日本史」⁽⁴⁾などのキーワードの登場のように、地方の視点からからみた日本史が多く語られるようになった。筆者の暮らす北海道に焦点をあてると、これまで辺境の地域史でしかなかった北海道の歴史が、日本史の見方を大きく変えるような史実を含んでいたことが明らかとなってきた[網野・石井編 2001 など]。

しかしながら、北海道の歴史は、本州以南の歴史とは異なった性格を持っており、解明されていない課題は、現在においても多岐にわたっている。特に、アイヌ社会が文字をもたない無文字社会であったことから、アイヌ民族が自らの歴史を文字情報として記録してこなかったため、主体的なアイヌ史の構築が難しい状況にある。和人側による文献資料も、中世以前のものはずかしくなく、近世以降においては一定量の文献資料が出現し始めるが、現状ではアイヌ史を網羅できるほどの資料群とは言い難い。それゆえに、アイヌ史をより埋めるためにも、アイヌ文化史の構築をめざした民族学や考古学の役割と存在感は大きかった。

このような日本北方民族学・考古学において、和人がアイヌの生活や習俗、使用する道具などを描いたアイヌ風俗図は、アイヌ文化史の史実を明らかにするための資料として、重要視される傾向があった。アイヌ風俗図は、宝暦年間（1751～1764年）の小玉貞良の作品以降、千島春里、早坂文嶺、平沢屏山などの絵師のほか、小林豊章、村上島之允、谷元旦といった幕命による蝦夷地調査者、江戸の浮世絵師などにより描かれていった。また近代に至っては、印刷技術の進展の中、出版物挿絵のほか、石版画、銅板画などによるアイ

ヌ風俗図が出回るようになる。

これらのアイヌ風俗図が、史実を明らかにするための資料として重用されたのは、いくつかの理由があった。まず、アイヌ文化の民族学的研究において、アイヌの生活や習俗、使用する道具を克明に記録した近世、近代初期の文献資料はそう多くはなく、むしろアイヌ風俗図にそれらが克明に描かれていると仮定し、アイヌ文化史研究の証拠とされてきた。アイヌ文化の考古学的研究においては、アイヌ文化期ないしそれ以前の発掘された遺跡や遺物を解釈し、また近世期の生活との連続性を比較するために、実際に習俗や器物が図示されたアイヌ風俗図が使用された。また、博物館等の展示において、アイヌ文化について教育・普及する際、視覚に訴えかけるアイヌ風俗図は、利便性があった⁽⁵⁾。それだけ、絵画は研究者ならびに一般に対して、文化理解のための影響力を持ってきた。

一方、これらの絵画もまた、アイヌによってではなく、和人の手によって描かれたものである。作者の異民族、異文化を眺める眼差しには、憧憬のほか、偏見や蔑視が潜んでいる。また、絵画から受けるイメージは、鮮烈で強制的な面がある。よって、絵画に史実を求める行為は慎重にならざるを得ず、またその一般への説明の仕方について、一考を要する。しかしながら、絵画それ自体の総合的解釈、分析が十分なされてきたとは言い難い⁽⁶⁾。

このような問題意識をもとに、アイヌのクマ祭りに焦点をあて、18世紀中頃から19世紀にかけて、和人を中心としたさまざまな人々によって絵画に描かれてきたクマ祭り図を、和人がアイヌ文化をどのようなまなざしで眺め、表現し、伝達してきたのかを語る資料群として位置づけ、史実とイメージの狭間に揺らぐ存在としてとらえ直してみたい。そして、クマ祭り研究と絵画資料との関係の実態をより深く導き出し、そこから筆者なりの問いかけを行いたい。なぜなら、一連のクマ祭り研究や成果の普及の中で、『蝦夷島奇観』に描かれたクマ祭り図が、多く参照され、引用されてきた事実があるからである。

アイヌ文化研究の中で引用されるそれぞれのクマ祭り図がどのような位置づけにあるのかを、具体的に確認しておくことは必要であろう。また、その分析の結果は、作者によるクマ祭りの見方の違い、認識の違いの理解、さらには和人にとってのクマ祭りに対する

イメージ世界の理解、歴史資料としてのクマ祭り図の理解に通じるものと考えている。

2 描かれたクマ祭り

アイヌ民族のクマ祭りは、18 世紀中頃から 19 世紀にかけて、和人を中心としたさまざまな人々によって絵画に描かれてきた。クマ祭りは、ヒグマの魂をカムイ⁽⁷⁾の世界に送るという精神世界を具現化した儀礼である。仔グマを捕獲する、仔グマを育てる、クマ祭りの当日には育てたクマを檻から出し、花矢を浴びせる、クマを大木で絞めるなどして殺す、クマを解体する、祭壇に飾りクマの頭や毛皮を安置する、濁酒の準備をする、カムイノミ⁽⁸⁾を行う、酒宴を催す、など多くの行程を経て、クマ祭りは完結する。アイヌ民族のクマ祭りは、本州以南のさまざまなクマ儀礼にない要素も多く、和人にインパクトを与え、絵画によって残し伝えるべき異風俗として受け止められていったものと考えられる。

ところで、18 世紀中頃に描かれた小玉貞良『蝦夷国風図絵』、同『蝦夷絵』などのクマ祭り図の登場以降、特に、18 世紀末に描かれた村上島之允『蝦夷島奇観』から、19 世紀末に描かれた沢田雪溪『蝦夷熊祭乃図』や橋本芳園『蝦夷風俗絵巻』などに至るまでのクマ祭り図の多くを概観すると、クマ祭りを描く構図やモチーフに系統だった変遷が見られる。この約 1 世紀の間に、過去の絵師の描いたものの影響を受けつつ、1 つの定型化された構図とモチーフが成熟しつつあったものと考えられる。

ここでは、その仮説を打ち立てるための準備作業の一環として、まず、これらのクマ祭り図の構図について整理し、描かれ方についてのいくつかの傾向を導き出すことから始めたい。幸い、筆者は北海道開拓記念館第 54 回特別展『描かれた北海道－18・19 世紀の絵画が伝えた北のイメージ』のスタッフとして、多くのクマ祭り図を直接見る機会に恵まれた。この展示会に出品された絵画を中心に、以下整理作業を進めていきたいと思う。

もちろん、それによって現存するすべてのクマ祭り図が集合したわけでもない。しかしながら、この展示会に出品されたクマ祭り図資料群は、村上島之允『蝦夷島奇観』（1807 年、東京国立博物館所蔵）、平沢屏山『熊送り図』（1851～1875 年、国立スコットランド博

物館所蔵) など、筆者がこれまで把握してきた絵画を思い起こしながら眺めると、18・19世紀におけるクマ祭り図の1つの傾向をある程度とらえることのできる資料群であったと考えている。

以下、村上島之允『蝦夷島奇観』、平沢屏山『熊送り図』を含め、計19作のクマ祭りに関係する絵画の基礎的情報から述べていくこととする。①～⑱と付した番号は、各クマ祭り図を指し示すものとして、本稿の前半まで使用する。

① 小玉貞良『蝦夷国風図絵』(1751-1764年、アイヌ民族博物館所蔵)

屏風(6曲1隻)、紙本着色。縦124.0cm×240.0cm。もともと卷子だったものを、場面ごとに切り、屏風に貼られたものである。タラ⁽⁹⁾で木を背負って運ぶなどのアイヌ風俗のほか、クマ祭りに関係するものとしては、穴グマ猟の場面(仔グマは親グマの左に描かれる)、2本の木でクマを絞める場面、殺したクマを安置した食事の準備をする場面、クマ檻の左横で女性が仔グマを抱いている場面、酒宴の場面、踊りの場面が描かれている。

② 小玉貞良『蝦夷絵』(1751-1764年、児玉マリ氏所蔵、市立函館博物館寄託資料)

卷子(1巻)、紙本着色。縦28.7cm。作者は、展開の異なる数種の『蝦夷国風図絵』を残しており、この『蝦夷絵』はその1つである。衣服や器物の一覧の後に、穴グマ猟の場面(仔グマは親グマの右に描かれる)、大グマを槍、弓、斧で殺す場面、クマ檻の右横で女性が仔グマを抱いている場面、クマの首や足を縄で縛り引っ張る場面、2本の木でクマを絞める場面、殺したクマを安置した食事の準備をする場面、酒宴の場面、踊りの場面が描かれている。

③ 谷元旦『蝦夷紀行図』(1799年、北海道大学附属図書館所蔵)

冊子(上・下2冊)、紙本着色。縦26.0cm。その中に「畜熊児図」と題し、高床式の木組みの檻とその中のクマ1頭が描かれている。説明として、「畜児熊於人家之傍及熊生長有祭礼若祈祷之事則殺之以供」とある。また、「毎日以此魚與之熊食」とある。

④作者不詳『蝦夷古代風俗』（1805 年頃、函館市中央図書館所蔵）

折本（全 2 帖）、紙本着色。縦 19.2 cm×横 26.2 cm。「イヲマンテ」、「其二」、「其三」、「其四」と、4 場面のクマ祭りの様子が描かれている。「イヲマンテ」はクマ檻の中にいるクマを 7 人のアイヌが両手を胸の辺りまであげて囲む場面、「其二」は綱でしばられたクマにむかって、子供を含む数人のアイヌが弓と矢をもって囲んでいる場面、「其三」は 2 本の本でクマの首を絞める場面、「其四」は祭壇にクマを安置し、その前でアイヌが酒宴、踊りに饗する場面である。

⑤ 村上島之允『蝦夷島奇観』（1807 年、東京国立博物館所蔵。原作は 1799 年成立）

折本（全 13 帖）、紙本着色。各帖とも縦 27.2 cm×横 19.4 cm。「熊祭部」は、クマ檻の中にいるクマを囲んで踊っている場面（イナウ作りを含む）、縄で縛られたクマに向かって矢を射る場面、2 本の丸太でクマの首を絞める場面、クマを祭壇に安置しカムイノミを行う場面、和人が同席しての酒宴の場面と、計 5 場面が描かれている。また、各場面、文章による説明が書かれている。村上島之允『蝦夷島奇観』は、後に複数の絵師によって模写されてきた。

⑥ 加賀伝蔵『蝦夷風俗図会附蝦夷語解説』（1850 年頃、函館市中央図書館所蔵）

冊子（2 冊）、紙本墨画。縦 28.0 cm×横 18.3 cm。挿画の中には、『蝦夷島奇観』と同じものもみられる。クマ祭りについては、「飼熊二才となつて牢破るを取捕の図」、「熊送りの場に引出しの図」、「熊送之図」の 3 場面が描かれている。その他、狩猟グマ儀礼の場面と思われる「熊狩取ルの図」や、「熊の肉馳走之図」などが描かれている。

⑦ 早坂文嶺『蝦夷地・場所図』（1855 年、大石神社所蔵）

額装、紙本着色。縦 92.7 cm×横 153.5 cm（画面）。青森県下北郡風間浦村の大石神社が所蔵する絵馬であり、鯨の地引網漁とそれを取り巻く風景を鳥瞰の角度から描いている。画面右には、アイヌの集落が描かれ、チセ⁽¹⁰⁾や倉庫の傍らにクマ檻が 2 つ、目立つように描かれている。

⑧ 早坂文嶺『蝦夷島奇観』（1857 年、北海道開拓記念館所蔵）

巻物（1 巻）、紙本着色。縦 27.0 cm。村上島之允による原作の成立から 60 年近くたって、早坂文嶺により模写されたものである。構成は、⑤『蝦夷島奇観』と同様、クマ檻の中にいるクマを囲んで踊っている場面（イナウ作りを含む）、縄で縛られたクマに向かって矢を射る場面、3 本の丸太でクマの首を絞める場面、クマを祭壇に安置しカムイノミを行う場面、和人が同席しての酒宴の場面と、計 5 場面が描かれている。

⑨ 平沢屏山『熊送り図』（1851～1875 年、国立スコットランド博物館所蔵）

額装、麻地着色。縦 65.0 cm×横 118.5 cm。紀年銘から、1851 年、1863 年、1875 年のいずれかの作成とされる。クマの安置された祭壇、カムイノミ、和人の列席、酒や料理の準備、踊り、情景を見守る子ども達、海に浮かぶ船などが 1 画面に描かれている。この作品とほぼ同様の『熊送り図』は、ピーボディー・ミュージアムや東京（個人）に保管されている。また、屏山のクマ祭り図としては、これらとは構図を異にした『熊送り図』が函館市中央図書館に、『蝦夷島奇観』を換骨奪胎して描いたものが、大英博物館に所蔵されている。

⑩ 平沢屏山『蝦夷風俗十二ヶ月屏風』（～1876 年、宮原柳僊模写：北海道開拓記念館所蔵）

屏風（6 曲 1 双）、紙本着色。各縦 182.0 cm×横 398.0 cm。屏山は商人杉浦嘉七の知遇を得、その請負場所である十勝、日高でアイヌの風俗を取材したと伝えられている。その 1 場面は、クマを飼っている檻を囲むアイヌの様子である。

⑪ 西川北洋『明治初期アイヌ風俗絵巻』（1882 年頃、函館市中央図書館所蔵）

卷子（全 5 巻）、紙本着色。縦 30.6 cm。近代のアイヌの集落と生活を描いた代表的な資料とされている。クマ祭りに関して、「熊の子飼」は家屋の中で女性が仔グマに食事を与えている場面を、「熊の粹飼」はクマ檻の中にいるクマにエサを与えようとしている場面を、「鐺酒造り」はクマ祭りで必要とする鐺酒をつくる場面を、「噛みシトギ造り」は女性たちがクマ祭りのご馳走となるシトギ⁽¹¹⁾をつくっている場面を、「ウバイロ澱粉取り」はクマ祭りの際に使用する団子のようなものをつくる場面を描いている。またクマ祭り当日の情

景としては、クマを檻から出す場面を描いた「熊の粹出し」、祭壇の前でクマに矢を射る場面を描いた「熊祭其一」、クマを絞め殺す場面を描いた「熊祭其二」、クマを安置しカムイノミを行う場面を描いた「熊祭其三」、酒宴の場面を描いた「熊祭後の大祝宴」、複数の女性による鶴の舞の場面を描いた「鶴の舞」からなる。各場面、文章による説明が書かれている。

⑫ 沢田雪溪『蝦夷熊祭乃図』（1890 年、『風俗画報』挿絵。復刻版：明治文献、1973 年～）

冊子、石版・紙。縦 18.2 cm×横 25.7 cm。『風俗画報』第 23 号に掲載された挿絵で、1973 年より明治文献により復刻されたもの。「北海道土人熊祭」と題された同書の説明文には、「余先年後志国札幌郡対雁にて目撃する熊祭＜方言イヨマンテ＞の図を出し爰にその図解を述ぶ事左の如し」[沢田 1890：11]とあり、当時の後志国札幌郡対雁のクマ祭りを目撃して描かれたものとされる。酒の準備、カムイノミ、酒宴、踊りなどの場面が 1 画面に凝縮されている。

⑬ 沢田雪溪『蝦夷人熊送の図』（1891 年、『風俗画報』挿絵。復刻版：明治文献、1973 年～）

冊子、石版・紙。縦 18.2 cm×横 25.7 cm。『蝦夷熊祭乃図』の 5 カ月後の『風俗画報』第 28 号に掲載された挿絵。同じく明治文献により復刻されたもの。丸太 3 本を用いてクマを絞める場面を中心に、酒の準備、イナウ作り、祭壇の製作風景が描かれている。これは『蝦夷熊祭乃図』で描かれた場面よりも先に行われるシーンであり、同書説明文には、「此祭二三号祭式の前に出すべきを少しく図上補除の廉ありて本号に出す観者宜敷前後の誤を諒察あらん事を願ふ」[沢田 1891：11]と但し書きがある。

⑭ 石渡刀祢三『土人熊祭 第二図』（1891 年、郡山市立美術館所蔵）

額装、石版・紙。縦 24.0 cm×横 39.0 cm。下部に「明治二四年十一月二日印刷同年同月二一日発行兼印刷人函館区籠旅街七拾壺番地小泉平吉」、「定価金拾銭」とある。縄で縛られたクマに向かって矢を射る場面が描かれ、上部に文章による説明が書かれている。

⑩ 橋本芳園『蝦夷風俗絵巻』(1893 年、天理大学附属天理図書館所蔵)

卷子 (1 巻)、紙本着色。縦 31.0 cm×横 1080.8 cm。巻末に「明治二六年秋八月下旬北海道根室国標津郡標津村於国支店写之 応需 芳園」とある。クマ檻の中にいるクマを囲んでいる場面、縄で縛られたクマに向かって矢を射る場面、丸太でクマの首を絞める場面、綱引きの場面、酒の準備の場面、クマを祭壇に安置しカムイノミを行う場面 (和人同席)、クマを絞めた丸太のところで矢を射る場面、クマの解体の場面、クマの毛皮を処理する場面、食事を準備する場面、酒宴の場面、踊りの場面が描かれている。

⑪ 栗田鉄馬『旧蝦夷人熊祭之図』(1895 年、アイヌ民族博物館所蔵)

額装、石版・紙。縦 35.5 cm×横 49.5 cm。右枠外には、「札幌区南五条西六丁目十二番地士族 画者 栗田鉄馬 同区南六条西三丁目二番地平民 発行兼印刷人 長谷川中三」、左枠外には「明治二八年六月九日印刷 同年六月十五日発行 札幌区南六条西三丁目二番地印刷所 陽明堂」とある。1 つの画面のなかにクマ祭りの情景を 7 分割に分けて描いている。その内訳は、穴グマ猟、クマの仔の屋内飼育、クマ檻による飼育、クマ祭りにおける矢の乱射、丸太 3 本による圧殺、殺したクマの祭場への安置とカムイノミ、その後の酒宴である。各場面に説明文がつく。

⑫ 橋本芳園『北海道土人風俗画』(1897 年。復刻版：旭川市古書むらた書店、1998 年)

額装 (全 32 部)、紙本着色。18.2 cm×25.8 cm。1998 年に古書むらた書店により復刻された。巻末には「明治三十丁酉年 九月中院写 芳園」とある。クマ祭りに直接的、間接的に関係するのは、「雪中熊猟」、「戸外織布之図」、「熊児之生育」、「熊神祭祀之準備」、「祭壇之設備ニ着手スル図」、「祝熊神之図」、「題なし (祝熊神之図 2) クマ檻を開ける場面」、「題なし (祝熊神之図 3)、クマの首に綱を巻きつける場面」、「題なし (祝熊神之図 4) クマに巻きつけた綱を引き、クマに向かって矢を射る場面」、「題なし (祝熊神之図 5)、丸太でクマの首を絞める場面」、「題なし (祝熊神之図 6)、綱をクマの首に巻いて、両側から綱引きをする場面」、「熊祭之全図」、「題なし (「熊祭之全図」の部分描写 1)、酒宴の準備の場面」、「題なし (「熊祭之全図」の部分描写 2)、踊りの場面」、「題なし (「熊祭之全図」の部分描

写 3)、「カムイノミの場面」、「祭壇之飾付一般」、「題なし、祭壇の準備の場面」、「弓術競技之図」、「題なし、調理の場面」、「熊神ヲ屠ル図」、「題なし、家内でのカムイノミの場面」、「題なし、陣羽織姿の長老を囲んでの踊りの場面」の 22 場面である。

⑩ ミッシェル・リボー（著）*Un Été au Japon Boréal* 挿絵（1897 年）

冊子、銅版・紙。縦 24.5 cm×横 16.5 cm。フランスの宣教師ミッシェル・リボー（Michel Ribaud）が北海道を訪れた際の旅行記である。この著書の中に計 7 場面のクマ祭りの挿絵が描かれている。CANEDI とあり、これらの絵の作者のサインと思われる。各場面、「クマ狩り」、「とらえられた仔グマは、木でできた檻に閉じこめられるまでアイヌの女性が授乳する」、「生贄のために人々が集まり、お祈りをし、お詫びをし、饗宴を行う」、「人々が仔グマに矢を射る」、「仔グマを窒息させる」、「クマはイナウの前で 3 日間安置され、お祈りをする」、「殺した仔グマを食べる饗宴」[Ribaud 1897 : 172、181、185] と説明されている。

⑪ 野田初太郎（編）『かむいの美』挿絵（1898 年、函館市中央図書館所蔵）

冊子、石版・紙。縦 19.2 cm×横 13.5 cm。私設鉄道懇話会が札幌の豊平館で開催されたときに、土産として配られた冊子である。この冊子の中に、「式場 其一」、「式場 其二」と題されたクマ祭りの挿絵がある。「式場 其一」には杭につながれたクマに矢を射る場面が、「式場 其二」にはクマの安置された祭壇を前にカムイノミを行う場面が描かれている。

3 主要 8 シーンの構図の比較

以下、上記 19 作のクマ祭り図について、主要な 8 通りのシーンに分け、各シーンの描かれ方を確認する。それをもとに、各図の構図の類似性、相違性を比較検討し、構図からみたクマ祭り図の諸系統について考えてみたい。

シーン 1 仔グマ飼育（檻に入れずに育てる場面）

シーン 1 は仔グマがまだ小さい頃、檻に入れずに育てる場面を描いたものである。①『蝦

夷国風図絵』、②『蝦夷絵』は、仔グマを抱く女性を描いている。①ではその女性がクマ檻の左側に、②ではクマ檻の右側に描かれるなどの違いがみられる。④『蝦夷古代風俗』は、仔グマに魚を与える男性、仔グマを背負うアイヌが描かれている。⑪『明治初期アイヌ風俗絵巻』では、女性が漆器の器で仔グマに白いエサを与えている。⑬『旧蝦夷人熊祭之図』は、女性が仔グマを子供に近づけている様子を描いている。⑭『北海道土人風俗画』は、仔グマを抱く女性を描いている。⑮*Un Été au Japon Boréal* 挿絵は、⑬と酷似している。

シーン2 クマ檻

シーン2はクマ檻、クマ檻の中にいるクマ、そしてクマ檻を囲むアイヌを描いたものである。①『蝦夷国風図絵』と②『蝦夷絵』のクマ檻は、上部に数本の太い丸太が持つてい
ること
で共通するが、①の方がシンプルに描かれている。また①にはクマはみえないが、
②には檻の中にクマがいる。③『蝦夷紀行図』のクマ檻は四方を囲む木の密度が濃く、中
にはクマが飼われている。④『蝦夷古代風俗』では、クマの入った檻を7人のアイヌが囲
んでいる。檻はシンプルに描かれている。⑤『蝦夷島奇観』は、クマの入った檻を14人の
アイヌが囲んで踊っている情景を描いている。この画面はさらにイナウ作りをするアイヌ
も描いている。クマ檻は囲む木がそれほど太くない。⑦『蝦夷地・場所之図』は、高床に
なっているかどうか、判断しがたい。⑧『蝦夷島奇観』は、クマの入った檻を11人のアイ
ヌが囲んで踊っている情景を描いている（付イナウ作り）。⑩『蝦夷風俗十二ヶ月屏風』の
クマ檻の上には大きな石がのっている。⑪『明治初期アイヌ風俗絵巻』では、「熊の粹飼」
と「熊の粹出し」の2場面にクマ檻が描かれているが、四方を囲む木材の断面が三角形に
なっているところに特徴がある。「熊の粹出し」では、クマ檻に対して斜めに数本の丸太を
渡し、その上を滑らせるようにクマを檻から出しており、その他の絵画には視られない情
景が描かれている。⑬『蝦夷風俗絵巻』のクマ檻は囲む木がそれほど太くなく、また高床
のように描かれていない。⑬『旧蝦夷人熊祭之図』は、クマの入った檻を10数人のアイヌ
が囲んで踊っている情景を描いている（付イナウ作り）。檻の四方は比較的太い丸太で囲ま
れている。⑭『北海道土人風俗画』は、⑬によく似た構図になっているが、人の配置や檻

の描き方が異なる。⑮*Un Été au Japon Boréal* 挿絵は、⑮と酷似している（付イナウ作り）。

シーン3 クマに矢を射る

シーン3はクマに矢を射る場面を描いたものである。④『蝦夷古代風俗』では、クマに結んだ綱を1方向から1人で引っ張り、また葉のついた枝らしきものを持ったアイヌがいる。⑤『蝦夷島奇観』では、3人のアイヌが3方向から引っ張っている。⑥『蝦夷風俗図会附蝦夷語解説』では、クマをつないだ綱を杭に結びつけている。また葉のついた枝らしきものを持つアイヌがいる。⑧『蝦夷島奇観』は、若干の違いはあるが、⑤とほぼ同様である。⑪『明治初期アイヌ風俗絵巻』では、「熊祭其一」に矢を射る場面が描かれている。クマは先端にイナウや葉（笹の葉か？）をつけた杭に結びつけられ、クマを引っ張る者はいない。その外側を多くの女性が輪になって囲んでいる。画面左には祭壇が描かれ、そこで状況を見つめる陣羽織を着用した長老たちがいる。⑭『土人熊祭 第二図』は、若干の違いはあるが、⑤とほぼ同様である。⑮『蝦夷風俗絵巻』では、2方向から4人ずつで引っ張っている。葉のついた枝らしきものを持つアイヌがいる。⑯『旧蝦夷人熊祭之図』は、若干の違いはあるが、⑤とほぼ同様である。⑰『北海道土人風俗画』では、2方向から4人ずつで引っ張っている。葉のついた枝らしきものを持つアイヌがいる。⑱*Un Été au Japon Boréal* 挿絵は、⑯に酷似している。⑲『かむいの美』挿絵では、2方向から1人ずつで引っ張っているが、杭にも結びつけられている。

シーン4 クマを絞め殺す

シーン4はクマを絞め殺す場面を描いたものである。①『蝦夷国風図絵』では、2本の丸太を使用している。②『蝦夷絵』の方が人数が多いが、おおむね①に似た構図である。④『蝦夷古代風俗』では、クマの首の下に太い丸太1本を置き、細い棒1本で上から絞めている。⑤『蝦夷島奇観』は、2本の丸太を使用している点で、①②と同様であるが、構図は大きく異なるものである。⑧『蝦夷島奇観』は、おおむね構図は⑤と同様であるが、首の下に丸太1本、首の上から丸太2本を使用している点で、違いがみられる。⑪『明治初期アイヌ風俗絵巻』では、「熊祭其二」にクマを絞める場面が描かれている。首の下に丸

太1本、首の上から丸太1本を使用しているが、クマの頭よりも胴体が手前に描かれているなど、その構図は『蝦夷島奇観』などとは全く異なった構図である。⑬『蝦夷人熊送の図』では、シーン4～5が1画面に描かれている。首の下に丸太1本、首の上から丸太2本使用している。構図は⑤⑧の系譜をひいている。⑮『蝦夷風俗絵巻』は、丸太2本をV字に地面に固定し、そのV字部分にクマの首を合わせ、上から丸太1本で絞めている。⑯『旧蝦夷人熊祭之図』では、首の下に丸太1本、首の上から丸太2本使用している。構図は⑤⑧の系譜をひいている。⑰『北海道土人風俗画』は、人数は異なるが、構図はほぼ⑮と同様である。⑱*Un Été au Japon Boréal* 挿絵は、⑯と酷似している。

シーン5 酒や食事の準備

シーン5は、酒や食事の準備を描いたものである。①『蝦夷国風図絵』は、鉄鍋を使用した煮炊きを描いている。②『蝦夷絵』も同様であるが、まな板の上で肉らしきものをさばいている様子が加わっている。⑨『熊送り図』では、シーン5～8までが1枚の画面に描かれている。画面右下には、大量の漆器の傍らで酒を盛るアイヌがいる。⑫『蝦夷熊祭乃図』では、⑨と同様、シーン5～8までが1枚の画面に描かれている。画面右下には、いくつかの漆器の傍らで酒を盛りつけなどするアイヌがいる。⑬『蝦夷人熊送の図』では、右端に酒の入った漆器を運ぶアイヌがいる。⑮『蝦夷風俗絵巻』では、漆器を囲んで酒を盛り、また魚を運ぶ姿が見られる。⑰『北海道土人風俗画』の「熊祭之全図」では、⑨⑫と同様、シーン5～8までが1枚の画面に描かれていて、⑫と酷似している。

シーン6 クマを安置しカムイノミ

シーン6は、クマを祭壇に安置しカムイノミを行う場面である。⑤『蝦夷島奇観』では、祭壇に布物らしきものが描かれていない。また、陣羽織着用者がいない。⑧『蝦夷島奇観』になると、祭壇に布物が描かれ、陣羽織を着たアイヌが2人描かれる。⑨『熊送り図』では、祭壇の両側に布物が掛けられる。陣羽織着用者は多数にのぼる。和人2人列席。⑪『明治初期アイヌ風俗絵巻』では、「熊祭其三」にカムイノミの場面が描かれている。祭壇の全景を余さず描くのではなく大胆に枠をカットして描いている。祭壇の奥には太刀、矢筒な

どが掛けられているが、布物は描かれていない。カムイノミを行うアイヌはすべて陣羽織を着用している。和人の列席はみられない。⑫『蝦夷熊祭乃図』では、祭壇の奥と右側に布物が掛けられる。陣羽織着用者数人。和人2人列席。⑮『蝦夷風俗絵巻』では、祭壇の奥と右側に布物が掛けられる。陣羽織着用者数人。和人2人列席。⑯『旧蝦夷人熊祭之図』では、祭壇に布物が描かれませんが、陣羽織着用者は2人。⑰『北海道土人風俗画』の「熊祭之全図」は、⑫と酷似している。⑱*Un Été au Japon Boréal* 挿絵は、⑯と酷似している。⑲『かむいの美』挿絵も⑯⑱と酷似している。なお、シーン6で取り上げたクマ祭り図の祭壇は、すべて左側鳥瞰の角度から描かれていることにも注意しておきたい。

シーン7 酒宴

シーン7は、酒宴の場面を描いたものである。①『蝦夷国風図絵』と②『蝦夷絵』は、構図が異なる一方で、ともに和人の列席はない。④『蝦夷古代風俗』では、シーン7～8が1画面にまとめて描かれている。和人の列席はなし。⑤『蝦夷島奇観』には、和人の列席がある。⑧『蝦夷島奇観』は、陣羽織姿の有無など多少の違いはあるが、⑤と同様の構図である。⑨『熊送り図』では、画面全体に大祝宴的雰囲気を感じられる。⑪『明治初期アイヌ風俗絵巻』の「熊祭後の大祝宴」では酒を持つ男性、踊る男性、漆器を囲む女性、はしゃぐ子供などが描かれているが、和人の列席はない。⑫『蝦夷熊祭乃図』も、画面全体に大祝宴的雰囲気を感じられる。⑮『蝦夷風俗絵巻』では、酒宴の場面での和人の列席はみられない。⑯『旧蝦夷人熊祭之図』は、⑤をやや改良したものである。⑰『北海道土人風俗画』の「熊祭之全図」は、⑫と酷似している。⑱*Un Été au Japon Boréal* 挿絵は、⑯と酷似している。

シーン8 踊り

シーン8は、踊りを描いたものである。①『蝦夷国風図絵』は、4人のアイヌが踊っている。②『蝦夷絵』は、5人のアイヌが踊り、1人は太刀を持っている。④『蝦夷古代風俗』は、クマを安置した祭壇の正面で踊る3人のアイヌを描いている。⑥『蝦夷風俗図会附蝦夷語解説』は、シーン3の左上に、輪舞を描いている。⑨『熊送り図』は、画面右中頃に

長老を囲んだ輪舞を描いている。⑪『明治初期アイヌ風俗絵巻』の「鶴の舞」では、祭壇の前で、授皮衣、木綿衣を着用した女性たちが鶴の舞を踊る場面が描かれている。⑫『蝦夷熊祭乃図』も、画面右中頃に長老を囲んだ輪舞を描いている。⑮『蝦夷風俗絵巻』も、シーン7の画面の次に、長老を囲んだ輪舞を描いている。⑰『北海道士人風俗画』は、⑫と酷似している。

以上、主要8シーンの構図の比較検討から、大きく分けて、⑤『蝦夷島奇観』的絵画、⑨『熊送り図』的絵画、およびいずれにも属さない絵画があるという傾向を指摘できる。

第1に、⑤『蝦夷島奇観』的構図としては、⑧『蝦夷島奇観』がシーン2、3、4、6、7の計5シーンを、⑭『土人熊祭 第二図』がシーン3を、⑯『旧蝦夷人熊祭之図』がシーン2、3、4、6、7の計5シーンを、⑱*Un Été au Japon Boréal* 挿絵がシーン2、3、4、6、7の計5シーンを、⑲『かむいの美』挿絵がシーン6を、⑤の構図とほぼ同様か、それを換骨奪胎して描いている。



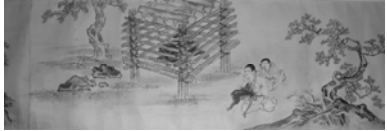














第2に、⑨『熊送り図』的構図の特色の1つは、シーン5、6、7、8を1枚の画面に同時に描いている構図にあり、それは⑫『蝦夷熊祭乃図』、⑰『北海道士人風俗画』に受け継がれている。一方、⑫は単色、⑰は着色などの違いはあるが、基本的に⑰は⑫の構図をそのまま採用したものである。雪溪と芳園の関係は、この2つの絵にうかがい知ることができる。






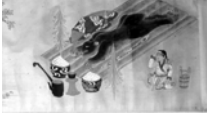









第3に、⑤『蝦夷島奇観』的クマ祭り図や⑨『熊送り図』的クマ祭り図とは構図が合致しないクマ祭り図の群があった。それは、『蝦夷島奇観』以前では①小玉貞良『蝦夷国風図絵』、②小玉貞良『蝦夷絵』、ほぼ同時期のものでは④作者不詳『蝦夷古代風俗』、近世末のものでは⑥加賀伝蔵『蝦夷風俗図会附蝦夷語解説』、明治初期のものでは⑪西川北洋『明治初期アイヌ風俗絵巻』などである。







その中でも、特に④作者不詳『蝦夷古代風俗』、⑥加賀伝蔵『蝦夷風俗図会附蝦夷語解説』については、絵画として、また歴史資料としての位置づけを議論しておくことの必要

性を感じている。例えば、シーン3に注目してみると、④『蝦夷古代風俗』、⑥『蝦夷風俗図会附蝦夷語解説』には、葉のついた枝を持っているアイヌが描かれている。この構図は、後の絵画では⑮『蝦夷風俗絵巻』、⑰『北海道士人風俗画』など橋本芳園のクマ祭り図にのみ見られ、⑤『蝦夷島奇観』およびその他の『蝦夷島奇観』的クマ祭り図にはみられない構図である。また、同じくシーン3において、⑥『蝦夷風俗図会附蝦夷語解説』は、クマをつないだ綱を杭に結びつけている。この構図は、後の絵画では⑪『明治初期アイヌ風俗絵巻』、⑲『かむいの美』挿絵にみられるのみであり、同様に⑤『蝦夷島奇観』およびその他の『蝦夷島奇観』的クマ祭り図にはみられない構図である。絵画製作史のなかで、これらがどう互いに関係性し、また関係しないのかということについては、課題が残るのである。










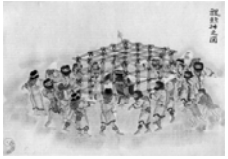







一方、⑤『蝦夷島奇観』的クマ祭り図は、作者は異なるにせよ1世紀にわたり同様の角度、構図からクマ祭りを見つめてきたわけであり、いわば定点観察による歴史資料群となりうる可能性を指摘しておきたい。すなわち、ある時期からの陣羽織の登場、祭壇の華美化など、19世紀におけるクマ祭りの変化を記録している可能性がある。また、作者によるクマ祭りの見方の違い、認識の違い、さらには和人におけるクマ祭りに対するイメージ世界の変化などを投影しているとも考えられるのである。

	シーン1 仔グマ飼育	シーン2 クマ檻	シーン3 クマに矢を射る	シーン4 クマを絞め殺す
①小玉貞良 『蝦夷国風図絵』 [財団法人アイヌ 民族博物館編 1994:13、33]	・クマを抱く 		・クマに矢を射るシーンはないが、 クマを縄で引いて連れ出す場面 がある	・首の下に丸太1本、 上に丸太1本 
②小玉貞良 『蝦夷絵』 筆者撮影	・クマを抱く 		・クマに矢を射るシーンはないが、 クマを縄で引いて連れ出す場面 がある	・首の下に丸太1本、 上に丸太1本 
③谷元旦 『蝦夷紀行図』 筆者撮影		・魚が置いてある 		
④作者不詳 『蝦夷古代風俗』 筆者撮影	・魚を与える ・おんぶする 	・7人のアイヌが囲む 	・網一方向から引っ張る ・葉の付いた枝を持つアイヌ1人 	・首の下に太い木1本、首の上 に細い木1本 
⑤村上島之允 『蝦夷島奇観』 [秦ほか1982: 89-93]		・14人のアイヌが囲む(付イナウ 作り) 	・網三方向から引っ張る 	・丸太首の下に1本、上に1本 
⑥加賀伝蔵 『蝦夷風俗図会 附蝦夷語解説』 筆者撮影			・シーン8と同じ画面 ・杭をたて網を結びつける ・葉の付いた枝を持つアイヌ1人 	
⑦早坂文嶺 『蝦夷地・場所 図』 筆者撮影		・クマ檻のみ 		
⑧早坂文嶺 『蝦夷島奇観』 [北海道開拓記 念館編2002:35]		・11人のアイヌが囲む(付イナウ 作り) 	・網三方向から引っ張る 	・丸太首の下に1本、上に2本 

シーン5 酒や食事の準備	シーン6 クマを安置しカムイノミ	シーン7 酒宴	シーン8 踊り
<ul style="list-style-type: none"> ・食事の煮炊き ・シーン6の後に描かれる 	<ul style="list-style-type: none"> ・熊の安置のみ ・シーン5の前に描かれる 	<ul style="list-style-type: none"> ・和人の列席なし 	<ul style="list-style-type: none"> ・踊る4人のアイヌ 
<ul style="list-style-type: none"> ・食事の煮炊き ・シーン6の後に描かれる 	<ul style="list-style-type: none"> ・熊の安置のみ ・シーン5の前に描かれる 	<ul style="list-style-type: none"> ・和人の列席なし 	<ul style="list-style-type: none"> ・踊る5人のアイヌ ・1人は太刀を持つ 
		<ul style="list-style-type: none"> ・2シーンが1枚の画面に同時に描かれる ・和人の列席なし ・クマを安置した祭壇の前で踊る3人のアイヌ 	
	<ul style="list-style-type: none"> ・祭壇に着物なし ・陣羽織着用者なし 	<ul style="list-style-type: none"> ・和人2人列席 	
		<ul style="list-style-type: none"> ・クマの肉馳走 	<ul style="list-style-type: none"> ・シーン3と同じ画面 ・輪舞 
	<ul style="list-style-type: none"> ・祭壇に着物 ・陣羽織着用者2人 	<ul style="list-style-type: none"> ・和人2人列席 	

	シーン1 仔グマ飼育	シーン2 クマ檻	シーン3 クマに矢を射る	シーン4 クマを絞め殺す
⑨平沢屏山 『熊送り図』				
⑩平沢屏山 『蝦夷風俗十二ヶ月屏風』 [北海道開拓記念館編2002:34]		・数人のアイヌが囲む 		
⑪西川北洋 『明治初期アイヌ風俗絵巻』 筆者撮影	・エサを与える 	・クマの粹だし 	・杭を立て網を結びつける 	・丸太2本 
⑫沢田雪溪 『蝦夷熊祭乃図』 筆者撮影				
⑬沢田雪溪 『蝦夷人熊送の図』 筆者撮影				・シーン5と同じ画面 ・丸太クマの下に1本、クマの上に2本 ・酒や食事の準備 

シーン5 酒や食事の準備	シーン6 クマを安置しカムイノミ	シーン7 酒宴	シーン8 踊り
・4シーンが1枚の画面に同時に描かれる ・酒と食事の準備 ・祭壇の両側に着物が掛けられる ・陣羽織着用者多数 ・和人2人列席 ・長老を真ん中に輪舞 (財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構(編)1999『アイヌの四季と生活―十勝アイヌと絵師・平沢屏山―』 財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構などを参照)			
	・祭壇に着物なし ・陣羽織着用者がカムイノミ 	・和人の列席なし 	・鶴の舞 
・4シーンが1枚の画面に同時に描かれる ・酒や食事の準備 ・祭壇の奥と右側に着物が掛けられる ・陣羽織着用者数人 ・和人2人列席 ・長老を真ん中に輪舞			
・シーン4と同じ画面 ・丸太クマの下に1本、クマの上に2本 ・酒や食事の準備 			

	シーン1 仔グマ飼育	シーン2 クマ檻	シーン3 クマに矢を射る	シーン4 クマを絞め殺す
⑭石渡刀祢三 『土人熊祭 第二図』 林昇太郎氏(故人)提供			・網三方向から引っ張る 	
⑮橋本芳園 『蝦夷風俗絵巻』 [北海道開拓記念館編2002:36]		・20人ほどのアイヌが囲む 	・網二方向から引っ張る ・葉の付いた枝を持つアイヌ1人 	・丸太2本をV字に固定し、そこに首をのせ、上から丸太1本で絞める 
⑯栗田鉄馬 『旧蝦夷人熊祭之図』 筆者撮影	・クマを子供に近づける 	・10数人のアイヌが囲む(付イノウ作り) 	・網三方向から引っ張る 	・丸太クマの下に1本、クマの上に2本 
⑰橋本芳園 『北海道土人風俗画』 筆者複写	・「熊児之生育」ではクマを抱くシーン 	・「祝熊神之図」では19人のアイヌが囲む 	・「題なし」では網二方向から引っ張る ・葉の付いた枝を持つアイヌ1人 	・「題なし」では丸太2本をV字に固定し、そこに首をのせ、上から丸太1本で絞める 
⑱ミッシェル・リボー(著) <i>Un Été au Japon Boréal</i> 挿絵 筆者撮影	・クマを子供に近づける 	・10数人のアイヌが囲む(付イノウ作り) 	・網三方向から引っ張る 	・丸太クマの下に1本、クマの上に2本 
⑲野田初太郎(編) 『かむいの美』挿絵 [北海道開拓記念館編2002:36]			・杭をたて網を結びつける 	

シーン5 酒や食事の準備	シーン6 クマを安置しカムイノミ	シーン7 酒宴	シーン8 踊り
・酒や食事の準備 	・祭壇の奥と右側に着物が掛けられる ・陣羽織着用者数人 ・和人2人列席 	・和人列席なし 	・長老を真ん中に輪舞 
	・祭壇に着物なし ・陣羽織着用者2人 	・和人2人列席 	
・「熊祭之全図」には4シーンが1枚の画面に同時に描かれる ・酒や食事の準備 ・祭壇の奥と右側に着物が掛けられる ・陣羽織着用者数人 ・和人2人列席 ・長老を真ん中に輪舞 			
	・祭壇に着物なし ・陣羽織着用者2人 	・和人2人列席 	
	・祭壇に着物なし ・陣羽織着用者2人 		

4 村上島之允『蝦夷島奇観』とそれを換骨奪胎した 19 世紀末の絵画

18 世紀中頃に描かれた小玉貞良『蝦夷国風図絵』、同『蝦夷絵』などのクマ祭り図の登場以降、特に 18 世紀末に成立した村上島之允『蝦夷島奇観』から、19 世紀末に描かれた沢田雪溪『蝦夷熊祭乃図』や橋本芳園『蝦夷風俗絵巻』などに至るまでのクマ祭り図を概観すると、クマ祭りを描く構図やモチーフに系統だった変遷が見られることに気づく。

ここでは、特に、村上島之允『蝦夷島奇観』⁽¹²⁾のクマ祭りを描いた部分を換骨奪胎した絵画が、19 世紀末期に多く登場する現象に注目してみたい。

村上島之允は 1789 年に幕府の蝦夷地調査隊に随行して以来 1806 年まで、たびたび蝦夷地を訪れ、当時失われつつあったアイヌ風俗を見ぬ人のためにもと、その間の見聞を記録したのが『蝦夷島奇観』である。成立前に訪れたことのないサハリンや千島に関する図を描いたり、先行の絵師の作品をモデルにしている部分もあるが、クマ祭り図に関しては、それ以前に描かれた小玉貞良などのクマ祭り図とは作風を異にし、またクマ祭り図に記された文字情報も、それ以前の代表的な文献資料を遙かにしのぐ情報量を有している。したがって、現段階においては、先行例に忠実に従ったクマ祭り図ではなく、大部分は村上島之允自身の観察眼に基づいて成立した図とするのが妥当である。

その図説の民族誌としての位置づけは、佐々木利和が「アイヌ文化に暖かな目を注ぎ」、その「観察は微に入り細を穿つ。従ってその内容も精度が高く、記されたそのままで資料としての評価に耐える」[佐々木利和 1982 : 238] と表現しているなど、村上島之允はクマ祭りを正しく理解し、またその描写は観念的なものに傾倒せず、現実を精密に描こうとしたものとして、一般的に理解されている。また、佐々木は、それ以前の文献資料である松宮観山『蝦夷談筆記』(1710 年)、坂倉源次郎『北海随筆』(1739 年)、平秩東作『東遊記』(1784 年～)、最上徳内『蝦夷国風俗人情之沙汰』(1790 年)などは、『蝦夷島奇観』に比べ観察は表面的であり、また、それ以後の松田伝十郎『北夷談』(1822 年)、間宮林蔵『北夷分界余話』(1809 年)、大内余庵『東蝦夷夜話』(1861 年)も記録的な価値は高いが、『蝦夷島奇観』の報告をこえるものではなかったなどと評価している [佐々木利和 1982 :

238-239]。

なお、村上島之允自筆、東博本『蝦夷島奇観』のクマ祭り図の各シーンの概要は次のとおりである。なお、各シーンの番号は、先に分類した主要 8 シーンの番号と一致する。

シーン 2 : クマの入った檻を 14 人のアイヌが囲んで踊っている場面。この画面には、さらにイナウ作りをするアイヌも描かれている。クマ檻に使用している木は、それほど太くない。

シーン 3 : クマに矢を射る場面。3 人のアイヌが三方向から綱を引っ張っている。

シーン 4 : クマを絞め殺す場面。2 本の丸太を使用し、1 本は首の下に、もう 1 本は首の上に置かれている。

シーン 6 : クマを祭壇に安置し、カムイノミを行う場面。祭壇に布物らしきものは描かれていない。また、陣羽織着用者がいない。

シーン 7 : 酒宴の場面。和人 2 人の列席がある。

そして、筆者がこれまで詳細に分析することのできたクマ祭り図の中で、明らかに『蝦夷島奇観』のクマ祭り図を全体的、部分的に換骨奪胎して描いたと思われるものとしては、早坂文嶺『蝦夷島奇観』(1857 年)、沢田雪溪『蝦夷人熊送の図』(1891 年)、石渡刀祢三『土人熊祭 第二図』(1891 年)、栗田鉄馬『旧蝦夷人熊祭之図』(1895 年)、ミッシェル・リボー (著) *Un Été au Japon Boreal* (1897 年) の挿絵、野田初太郎 (編) 『かむいの美』(1898 年) の挿絵である。

シーン 2 におけるクマ檻を囲むアイヌの人数、シーン 4 における丸太の本数、シーン 6 における祭壇にぶら下がる布物の有無と陣羽織着用者の有無のような細かな点については、それぞれに違いが見られるが、概ね各シーンともに、東博本『蝦夷島奇観』同様の構図とモチーフを採用して描いている⁽¹³⁾。

また、栗田鉄馬『旧蝦夷人熊祭之図』とミッシェル・リボー (著) *Un Été au Japon Boreal*



シーン4



シーン3



シーン2



シーン7



シーン6

図1 村上島之允『蝦夷島奇観』におけるクマ祭り図の各シーン
(東京国立博物館所蔵) [秦ほか 1982: 89-93]



シーン4

シーン3

シーン2



シーン7

シーン6

図2 早坂文嶺『蝦夷島奇観』におけるクマ祭り図の各シーン
(北海道開拓記念館所蔵) [北海道開拓記念館編 2002: 35]

栗田鉄馬
『旧蝦夷人熊祭之図』
(アイヌ民族博物館所蔵)
筆者撮影



シーン 4



シーン 3

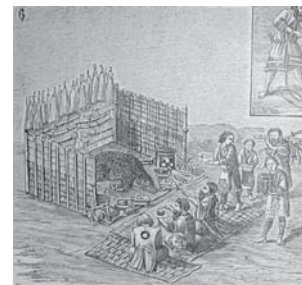


シーン 2

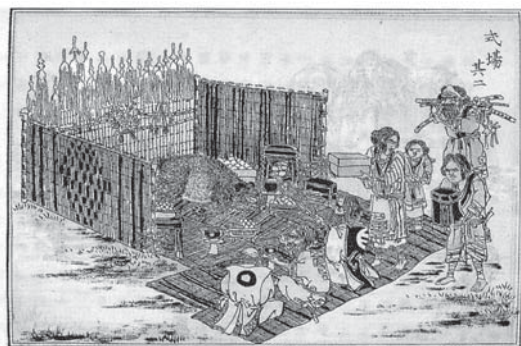
ミッシェル・リボー (著)
Un Ete au Japon Boreal 挿絵
筆者撮影



シーン 7



シーン 6



シーン 6



シーン 3

野田初太郎 (編) 『かむいの美』 挿絵 (函館市中央図書館所蔵) [北海道開拓記念館編 2002 : 36]

図 3 村上島之允『蝦夷島奇観』を模写ないし換骨奪胎した絵画

挿絵の酷似は著しく、*Un Été au Japon Boreal* 挿絵は『旧蝦夷人熊祭之図』を手本として描かれたか、ないしは『旧蝦夷人熊祭之図』や *Un Été au Japon Boreal* 挿絵の模範となった基準作が他にあった可能性を指摘することができる。

5 沢田雪溪『蝦夷熊祭乃図』と橋本芳園『蝦夷風俗絵巻』の解釈

一方、沢田雪溪『蝦夷熊祭乃図』や橋本芳園『蝦夷風俗絵巻』などは、いまのところ『蝦夷島奇観』とは直接的に結びついた存在ではない。これらは、巨視的視点から外観するならば、『蝦夷島奇観』とは異なった趣をかもし出し、かつ『蝦夷熊祭乃図』と『蝦夷風俗絵巻』は、絵画を創作する上での手法が大きく異なっている。しかしながら、よりミクロな視点から個々のモチーフの比較分析にまで踏み込んだ場合、『蝦夷島奇観』と間接的に結びついていく可能性が見えてくる。

(1) 『蝦夷熊祭乃図』と『蝦夷風俗絵巻』

沢田雪溪『蝦夷熊祭乃図』は、自ら『風俗画報』第23号に附した説明文によれば、後志国札幌郡対雁のクマ祭りを目撃して描かれたものとされる。このなかには、祭壇を前にした酒の準備、カムイノミ、酒宴、踊りが、ほぼ切り取られることなく1枚の絵画に描かれている。それは、クマ祭りの一瞬の場면을写實的に切り取ったものではあるまい。『蝦夷熊祭乃図』はクマを殺し、安置した後の数時間を、1枚の絵画に凝縮させたものなのではないだろうか。

一方、橋本芳園『蝦夷風俗絵巻』は、巻末の記述に従うならば、1893年に根室国標津郡標津村において、求めに応じて描かれたものとされる。アイヌ風俗図として著名であり、研究上の引用数も多かった⁽¹⁴⁾。酒や食事の準備、クマを安置してのカムイノミ、酒宴、踊りの場면을、四画面に分割して描き、これが『蝦夷熊祭乃図』との大きな違いとなっている。また、『蝦夷熊祭乃図』は山、水、チセなどの周囲の風景を描いているが、『蝦夷風俗絵巻』はそれらを描いていないなどの違いも見られる。一見、『蝦夷熊祭乃図』と『蝦夷風

俗絵巻』は全く異なった印象を見る側に与える。

（２）『蝦夷熊祭乃図』と『蝦夷風俗絵巻』に共通するモチーフ

なぜか、カムイノミのシーンは、『蝦夷熊祭乃図』も『蝦夷風俗絵巻』も、祭壇に向かって、斜め左側から、かつ鳥瞰の角度から描いている。左側から描くか、右側から描くかは選択の自由があるはずである。こういった例以外にも、『蝦夷熊祭乃図』と『蝦夷風俗絵巻』には、多くの共通するモチーフがある。

モチーフ 1（祭壇）：祭壇へのクマの安置、太刀、弓、漆器、布、イナウなど、装飾がほぼ一致した形で描かれている。祭壇の後ろには大きな木が生えている。

モチーフ 2（カムイノミ）：杯とイクパスイ⁽¹⁵⁾を手に持ち、カムイノミを行う 2～3 人の古老。古老は紋付の陣羽織を着衣している。位置は祭壇正面。

モチーフ 3（太刀を捧げる男性）：祭壇に向かって、太刀を縦にして持つ男性 1 人がいる。位置は祭壇前右側。

モチーフ 4（和人と向き合うアイヌ）：和人が 2 人同席。和人の前後に 1～3 人のアイヌが座り、ニヤニヤ会話しているようにも見える。位置は祭壇前左側。

モチーフ 5（座る子供）：子供が 1 人、足を曲げて座っている。位置は、カムイノミを行う古老の後ろ。

モチーフ 6（女性に連れられる子供）：女性 2 人に連れられる子供 2 人。一方の女性が容器を持ち、もう一方の女性が祭壇の方を指さしている姿も共通している。

モチーフ 7（タヲをつけ容器を持つ女性）…タヲでおそらく子供を背負いながら、小型の容器を運ぶ女性の姿が見られる。位置は酒を準備している人びとの左側。

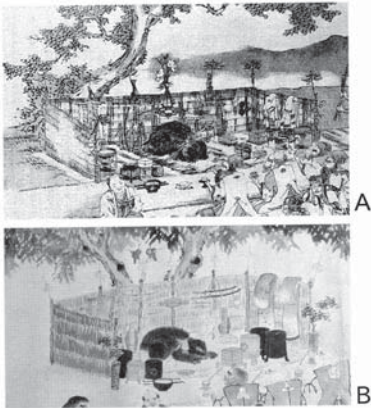


A 沢田雪溪『蝦夷熊祭乃図』
 (『風俗画報』第23号挿絵、
 復刻版、明治文献、1973年～)
 筆者撮影

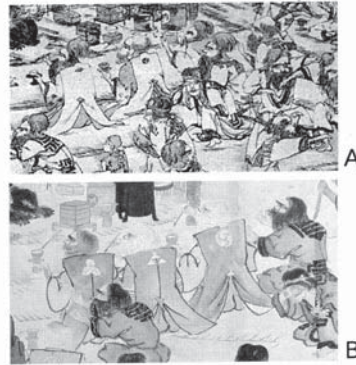
B 橋本芳園『蝦夷風俗絵巻』部分
 天理大学附属天理図書館所蔵
 [北海道開拓記念館編 2002: 36]



モチーフ①



モチーフ②



モチーフ③



モチーフ④



モチーフ⑤



モチーフ⑥



モチーフ⑦



図4 沢田雪溪『蝦夷熊祭乃図』(A)橋本芳園『蝦夷風俗絵巻』(B)に共通する構図とモチーフ

※上段A、Bの図に記した番号、および下段のモチーフ番号は、本文中のモチーフ番号と一致する。

（３）村上島之允や平沢屏山の遺産

以上のように、『蝦夷熊祭乃図』と『蝦夷風俗絵巻』のモチーフには、非常に共通点が多い。『蝦夷風俗絵巻』はほとんど模写に近い状態で『蝦夷熊祭乃図』のモチーフを採用したものである。それでは、『蝦夷熊祭乃図』に描かれたクマ祭りの実体は、対雁で行われたクマ祭りなのであろうか。

ここで、それ以前に『蝦夷島奇観』や平沢屏山『熊送り図』が描いてきた構図とモチーフの中から、『蝦夷熊祭乃図』と『蝦夷風俗絵巻』にみられた構図とモチーフに関連するものをあげてみたい。

東博本『蝦夷島奇観』においては、祭壇（モチーフ 1）は、左側鳥瞰の角度から描かれている。祭壇には太刀や漆器などが飾られているが、『蝦夷熊祭乃図』や『蝦夷風俗絵巻』に比べシンプルである。古老がカムイノミをしている（モチーフ 2）が、人数は 1 人で、陣羽織は着ていない。太刀を持った男性（モチーフ 3）がいるが、太刀を 2 本肩に背負っている。酒宴に和人 2 人を招いている（モチーフ 4）が、構図が異なっている。カムイノミの古老の後ろに、子供が足を曲げて座っている（モチーフ 5）。一方が容器を持ち、一方が指をさしている女性 2 人に子供が連れられている（モチーフ 6）が、子供は 1 人である。タラをつけ、容器を運ぶ女性（モチーフ 7）はみられない。

平沢屏山『熊送り図』では、カムイノミのシーンが、斜め左側鳥瞰の角度から描かれている。また『蝦夷熊祭乃図』と同様、酒や食事の準備、クマを安置してのカムイノミ、酒宴、踊りの場面が、1 つの画面として描かれている。祭壇（モチーフ 1）は東博本『蝦夷島奇観』に比べ賑やかに飾られ、布物がぶら下がっているなど、『蝦夷熊祭乃図』や『蝦夷風俗絵巻』の図柄に近い。古老が陣羽織を着てカムイノミをしている（モチーフ 2）が、人数は 1 人である。太刀を捧げる男性（モチーフ 3）はいない。和人が 2 人同席している（モチーフ 4）が、着座の向きが異なっている。座る子供（モチーフ 5）、女性に連れられる子供（モチーフ 6）はいないが、子供は大勢描かれている。酒を準備している人びとの近くに、タラで子供を背負った女性（モチーフ 7）の姿が見られる。

このように、東博本『蝦夷島奇観』には、描かれ方にはかなりの違いがあるにしても、『蝦夷熊祭乃図』や『蝦夷風俗絵巻』にみられるモチーフの原型のようなものが多く描かれている。また、平沢屏山『熊送り図』にも、両方の作品に通じるモチーフが認められる。沢田雪溪や橋本芳園によって描かれたクマ祭りの構図と各モチーフは、これら先達の描いてきた構図やモチーフの遺産を受け継ぎつつ、改良、創出されたものであり、1 世紀をかけて成熟してきたクマ祭りのイメージ世界だったのではないだろうか。このように考えると、『蝦夷熊祭乃図』が当時の対雁のクマ祭りをどれだけ写し取ったのか、疑問を感じるのである。そして、『蝦夷風俗絵巻』に描かれたクマ祭りも、いよいよその実体がわからないものになってしまうのである。

6 「クマ祭り図社会」について

以上のように、本稿で取り上げたクマ祭り図のうち、沢田雪溪『蝦夷熊祭乃図』以降、すなわち 1890 年以降のクマ祭り図は、村上島之允『蝦夷島奇観』の構図とモチーフをほぼ同様に採用、ないしは換骨奪胎して描いたものである。また、平沢屏山も、『熊送り図』の他に『蝦夷島奇観』を換骨奪胎したものを描いている（大英博物館所蔵）など、『蝦夷島奇観』からの刺激は当然あったものと考えられる。

これまでみてきた各絵画にみられる構図の比較分析、ならびに沢田雪溪『蝦夷熊祭乃図』や橋本芳園『蝦夷風俗絵巻』を中心に行ったモチーフ分析をもとに、『蝦夷島奇観』と各クマ祭り図との関わりについて図 5 にまとめてみた。

このように、『蝦夷島奇観』は、それ以降のクマ祭り図を描こうとする作家、ないしクマ祭り図を欲する注文者に大きな影響を及ぼしてきたのである。それは単に模写が多いというだけではなく、絵画創作の手法、外見が大幅に異なっている絵画の中にも、『蝦夷島奇観』に対する意識がみられるということである。特に、『蝦夷熊祭乃図』の描かれた 1890 年からの 10 年間に描かれたクマ祭り図は、『蝦夷島奇観』と直接的、間接的につながっている。19 世紀末において、絵師、クマ祭り図を欲する人々などの間に、『蝦夷島奇観』を基準作

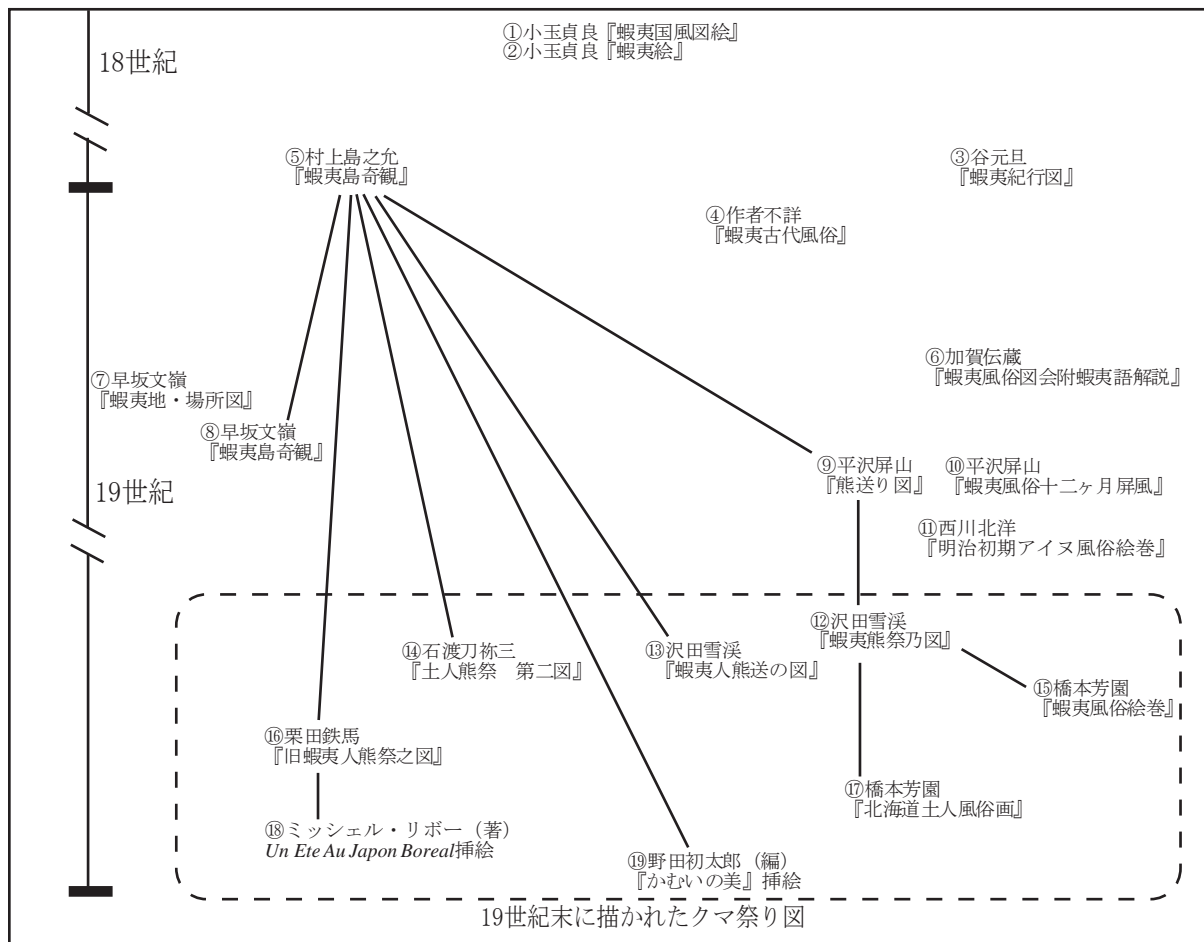


図5 『蝦夷島奇観』とその他のクマ祭り図との関わり

としてとらえようとする、いわば「クマ祭り図社会」が存在したことを彷彿とさせるのである。このことは、19 世紀末という時代は、約 1 世紀前のある地域におけるクマ祭りの姿で、アイヌのクマ祭りの総体を説明し、イメージを植えつける時代であったことを示している。

それでは、19 世紀末において、クマ祭り図を作成する際、『蝦夷島奇観』が基準となったのは、なぜだろうか。そのようになるための条件としては、村上島之允の描いた『蝦夷島奇観』がクマ祭りを忠実に描いた最も代表的な絵画であるという権威性が広く知れ渡っていたこと、また、後世の絵師にとって、『蝦夷島奇観』が参照されやすい環境にあったこと、などがあげられる。

旧満鉄大連図書館本、間宮林蔵『東鞆紀行』に書き添えられた「村上島之允略伝」によれば、「島之允ガ蝦夷地ニ赴キシハ前後三四回ニテ夷地見聞の廣キハ天下第一ト迄ニ称セラレ、諸侯ノ間ニモ其ノ名ヲ知ラレテ大ニ持嚆サレシ」〔皆川 1940 : 24〕とあり、村上島之允の名は蝦夷通として諸侯に知れ渡っていた。また、植木玉厓の文化 5 年（1808）の雑記には、著名な文人に連なって雅筵に出席し北辺での経験談を披露し席をにぎわせた〔杉山 1982 : 61〕。さらに、幕末から近代初期にかけての蝦夷地の探検家として知られ、また、政治的、社会的、文化的に多様な知識人との交友ネットワーク構築していた松浦武四郎編集の『蝦夷漫画』（1859 年）には、『蝦夷島奇観』から借用した図が多く、当時のそのような知識人社会の中で、村上島之允『蝦夷島奇観』が十分に話題となっていた可能性がある。以上のような村上島之允の交友関係と島之允の仕事に対する評価からは、『蝦夷島奇観』に先述のような権威性が備わったことがうかがわれる。

また、その結果であろう、『蝦夷島奇観』はそれまで蝦夷地やアイヌの手引き書であった新井白石『蝦夷志』（1720 年）にとってかわり、蝦夷地やアイヌを知る上での恰好のテキストとなり、村上島之允自身の自筆本ほか、平沢屏山や早坂文嶺を含め、数え切れないほどの写本が流布することとなった。そして、後世の絵師にとって参照されやすい環境が生じたものと考えられるのである。また、『蝦夷島奇観』は図説の形態を採用していること

から、記された文字情報は、後世の絵師が模写し、また換骨奪胎して描く際、個々のモチーフの理解を助けたであろう。

それでは、現在に至っても、『蝦夷島奇観』がさまざまな場面で参考にされ、引用されるのは、なぜだろうか。

例えば、出利葉浩司は、在北米の博物館が所蔵するアイヌの物質文化資料（1900年頃の収集）とアイヌ風俗図との比較から、19世紀のアイヌ社会における毛皮の利用を明らかにする際、アイヌ風俗図として東博本『蝦夷島奇観』を使用している。その理由については、「作者が蝦夷地を実際に訪れ、アイヌの人びとの生活を見ていること」[出利葉 2000:237]を第一条件とし、もう1つの理由として、『蝦夷島奇観』は、すでに出版物として復刻刊行されており、筆者をふくめ、利用しやすいということも、理由の一つである」[出利葉 2000:237]と述べている。一方、考古学関係の著書・論文においては、なぜ東博本『蝦夷島奇観』を引用するのか、その理由を明記したものはほとんどない。

これらに依拠すると、現在に至っても、東博本を中心として『蝦夷島奇観』がさまざまな場面で参考にされ、引用される理由としては、1つには、絵画、文章ともに民族誌として信用できると考えられ続けていること、2つには、すでに復刻・刊行されているので利用しやすいことがあげられるが、逆に言えば、民族誌として信頼できる絵画資料が非常に少ないということを物語っているのではないだろうか。

7 史実とイメージの狭間に揺れる絵画

これまで、民族学・考古学研究者は、クマ祭りとは何かを説明する際、クマ祭りはアイヌ文化の中核的な存在であり、クマをあるべき世界に送り帰す儀礼であるという通説を繰り返してきた。その一元的なクマ祭りの見方は、『蝦夷島奇観』を基準作としてクマ祭りを理解する「クマ祭り図社会」が形成された19世紀末のクマ祭り観と何ら変わっていないように見える。

事実、クマ祭り研究の中で、最も参照され、引用されている絵画資料は、やはり『蝦夷

島奇観』である。それだけ、史実を語る上での『蝦夷島奇観』の観察眼や信憑性が認知されてきた結果と考えられるが、一方では、現在における研究者社会もまた、当時の「クマ祭り図社会」の延長線上にいる、すなわち、史実を求めつつも、18世紀～19世紀にかけて創られたクマ祭りのイメージ世界、そして当時の異文化への眼差しに引きずられている、との見方も成り立つのである。

その点で、現存するクマ祭り図は、未だ、史実とイメージの狭間に揺れる絵画として存在しているわけであり、それはクマ祭り図のみならず、アイヌ風俗図全体について、言えることなのである。

このような史実とイメージの狭間に揺れるアイヌ風俗図が、現在においても、アイヌ文化史研究やその教育・普及の場である博物館等の展示において、史実を明らかにするための絵画として、使用され続けている。それは、アイヌ文化への見方の再考が叫ばれる中、時代に逆行した行為ともとらえられなくはない。『蝦夷島奇観』の描写と記述が精密であろうと、それは18世紀末のある地域におけるクマ祭りの姿であり、そのイメージを変容した近代アイヌのクマ祭りに適用し、また擦文文化やオホーツク文化の遺物・遺跡解釈に直接的に結びつけることはできないのである。そのことを考えずに、信頼でき利用しやすいという一般的理解から、あらゆる研究・普及の場面で、『蝦夷島奇観』を使用することは、アイヌ文化の中核たるクマ祭りについて、その多義性、多様性を顧みない画一的なイメージを植えつけ、ひいては、アイヌ文化の変容過程と地域差を無視したアイヌ文化観を後世に伝えかねない。アイヌ風俗図を、史実を明らかにするための絵画として参照、引用する前にまずやらなければならないことは、このような史実とイメージの狭間に揺れるアイヌ風俗図それ自体を、美術史的、芸術論的に、あるいは画像情報創出史的に省察することなのではないだろうか。

そのためにも、芸術学や美術史が、多民族共生の立場から芸術論を振り返り、日本辺境文化史の議論の中に参加していただきたく願い、またその必要性があるのではないかと問いかけたい。

第2節 記憶の中のクマ祭り

ーサハリン・ニヴフにおけるクマ祭りの記憶情報とその意義ー

1 サハリンでのフィールドワークから

18 世紀以降現代に至るまで、北太平洋地域諸民族の文化は大きなうねりの中にあった。筆者の所属する北海道開拓記念館では、カナダ・アルバータ州、ロシア・サハリン州、中国黒竜江省、そして北海道を調査対象地域とした「北方文化共同研究事業」を実施してきた。その中での筆者の使命の1つは、この時代の諸民族の文化要素を、継続する文化、変容する文化、消失する文化、新たに生成する文化に分類し、その継続、変容、消失、生成の仕方を時間的、地域的に比較し、文化の動きを一律に考えるのではなく、多面的に明らかにしていくことにあったと考えた。そこには、先住と移住をめぐるさまざまな議論が展開されるはずだからである。本事業は、まさに比較文化学的視点からの北海道研究という側面を持ち合わせており、その成果は北海道の歴史や文化の位置づけを明らかにするうえで、さらには北海道のアイデンティティを世界に向けて発信するうえで有意義なものとなると考えた。

筆者は、本事業の一環として、2002 年の夏に、同僚の水島未記氏とともにロシア・サハリン州を訪れる機会に恵まれた。その際、筆者は、「サハリンにおける動植物分布と人間との相互作用」を共通課題の一つとして設定し、特に筆者はニヴフの間でかつて盛大に執り行われていたクマ祭りの伝統と近現代における変遷について、同行した水島氏はニヴフにおける植物利用の伝統と近現代における変遷について、調査を行ったところである。それぞれ個別テーマは異なるが、筆者は民族学の立場から、水島氏は生物学の立場から、お互いの知見と考えを出し合いつつ記録を取るという、学際的な共同調査を心がけたつもりである。

本節は、その中でも、サハリン・ニヴフのクマ祭りの伝統と近現代における変遷について、聞き取り調査を中心に得られた情報を考察対象とする。幸い、サハリン州郷土博物館

の全面的な協力を得て、北サハリンに暮らす多くのニヴフの方々から聞き取り調査を行うことができた。北サハリンにおいて、ニヴフのクマ祭りは、おおよそ 1950 年代から 1960 年代をもって、終末期と位置づけてよいと思われる。一方、その時期のクマ祭りは、クマ祭りを経験した人々の記憶の中に残ることとなった。ニヴフのクマ祭り文化は、今、記憶の時代のなかにあるのである。本節は、その記憶の中にかつてのクマ祭りがどのように映っているかを含め、北サハリンのニヴフにおけるクマ祭り文化の消失をめぐる諸問題をふまえつつ、現在のサハリン・ニヴフの社会において、文化を担ってきた立場からかつてのクマ祭りがどのように語られているのかを考察するものである。

2 クマ祭りの消失

いわゆるクマ祭りは、捕獲した仔グマを一定期間飼育したあと、クマをあるべき世界に送り返すために殺す儀礼として、北海道、サハリン、アムール川下流域の諸民族に分布してきた。しかも、クマ祭りはこれらの地域の文化において非常に重要な位置を占める儀礼として伝承されてきた。このクマ祭りの分布は、近代以前におけるこの地域の諸民族の密接な文化交流の結果と思われる。

19 世紀半ば以降、サハリンは、日本とロシア帝国およびソ連による綱引きの舞台となったが、諸民族のクマ祭りは、その内容にさまざまな変化がみられるものの、継続して行われてきた。第二次世界大戦の終了後、サハリン全土がソ連の統治下におかれ、北海道のクマ祭りとサハリンのクマ祭りは、ある意味で完全に切り離され、別々の道を歩むこととなった。

第 1 章でも述べたとおり、ここ十数年、北海道、サハリン、アムール川下流域のクマ祭りの起源や成立を明らかにするための議論が活発に行われてきた。それだけこの議論にこだわるのは、クマ祭りがこのまとまった地域の諸民族の生活にとって重要で、かつその起源や成立時期を明らかにすることがこの地域の文化を明確に位置づけるために不可欠と認知されているからだと思う。

一方で、筆者はここで、この地域の諸民族の文化にとって中核的な儀礼として重要で、さまざまな文化変容の強制などを経験しながらも伝承され続けてきたクマ祭りという儀礼自体の終末、ないしは消失という問題を強調しておきたいと思う。それほど重要であったはずの儀礼が民族の文化体系から消失するということは、その民族のアイデンティティを揺るがすほどの大事件である。その終末期の状況、消失をとりまく諸問題を明らかにすることは、民族にとっての儀礼をとりまく環境や意義の移り変わりを理解することにつながると考えている。

3 現代のニヴフ

(1) ロシア・サハリン州の先住民と移住民

ロシア・サハリン州には、元々、ニヴフ (Nivkh)、ウイルタ (Uilta)、サハリン・アイヌ (Sakhalin Ainu) などの先住民が居住してきた。サハリンをめぐり、北からロシア人が南下、南から日本人が北上する中で、1855 年には日露和親条約が締結されるが、サハリンに特に国境は定められず、以降先住民、ロシア人、日本人の雑居状態が続いた。1875 年の樺太千島交換条約により、以降サハリン全土がロシア帝国領となった。

日露戦争後の 1905 年のポーツマス条約により、北緯 50 度を境として、北サハリンはロシア帝国領、南サハリンは日本領となった。1917 年にロシア革命が起これと、以降北サハリンはソ連の体制下となった。なお、樺太庁の調査によると、南サハリンには、1941 年 12 月末現在で、「内地人」386,058 人、「朝鮮人」が 19,768 人、シベリア先住民 425 人、白系ロシア人その他が 306 人で、計 406,557 人がいたとされている [社団法人全国樺太連盟編 1978 : 331]。また、第二次世界大戦終了時には、朝鮮人が約 43,000 人に達していたという話や [サハリン残留韓国・朝鮮人問題議員懇談会編 1994 : 3]、最大時には 50,000 人を超えていたが戦争末期には約 23,500 人に減少したなどのデータもあり [クージン 1998 : 226]、いずれにせよ戦中には朝鮮人人口が膨れ上がったことが推定されている。

1945 年 8 月、第二次世界大戦の中、ロシアが南サハリンを掌握し、終戦。ソ連占領下の

なか、米ソ協定により 1946 年 12 月より、日本人の引き揚げが始まり、1949 年 7 月に公式引き揚げが打ち切られるまでに、292,590 人が日本に帰還したが、その時 79,000 人以上がサハリンに残留していると推定されていた〔樺太終戦史刊行会編 1973 : 570〕。その後、サハリン全土は、ソ連の体制下にあるが、1985 年に始まるペレストロイカ政策の後、1991 年にソ連が崩壊、独立国家共同体を経て、ロシア連邦領となり、現在に至っている。

日本サハリン協会発表によると、2002 年 1 月 1 日現在の人口は約 58 万 4 千人である。また、民族構成は、1989 年の統計によると、ロシア人 81.7%、ウクライナ人 6.5%、朝鮮人 5.0%、ベラルーシ人 1.6%、ニヴフ 0.3%、ウイルタ 0.03%とされている。

（２）ニヴフの工芸活動

2002 年 7 月 24 日から 8 月 7 日にかけて、サハリン調査に赴いた。ユジノサハリンスク（Южно-Сахалинск）を拠点として、陸路、サハリンを縦断・往復してのフィールドワークであった。ティモフスコエ（Тимовское）近郊のチル・ウンヴドゥ（Чир-Унвд）村、ノグリキ（Ноглики）近郊のヴェニンスコエ（Венинское）村、サハリン最北部の都市オハ（Оха）近郊のネクラソフカ（Некрасовка）村を中心に、多くのニヴフの方々に出会い、クマ祭りの記憶についての聞き取り調査、その他クマ祭りに関係する物質文化、儀式、料理、植物利用などの調査を行った。

かつてのニヴフの文化の象徴とも言えるクマ祭りがなくなった現在、フィールドワークの現場でニヴフのアイデンティティを確認しようとするならば、その対象は、白樺樹皮容器などの工芸活動、文様入りの衣装に身を包んでのアンサンブル、冬の犬橇、2 年に 1 回程行われるサハリンの少数民族のスポーツ大会などになるだろうか。

そう考えていたところ、ニヴフの集住するネクラソフカ村で、伝統的なニヴフの文様を、コンピュータを用いて芸術作品に仕立てることを夢にしている若いニヴフ（男性）に出会った。Ф. С. ミグン（Фёдор Сергеевич Мыгун）氏である。ミグン氏は、以前モスクワの大学でコンピュータなどを習い、現在、ネクラソフカ村に暮らしてい

る。ミグン氏は、筆者に紙を切って作った文様の型紙を見せてくれた。まだ、そこまでは至っていないが、将来はニヴフの文様世界をコンピュータ・グラフィックで作りと、芸術作品として世界に発信していきたいという積極的な気持ちを語ってくれた。

一方、チル・ウンヴドゥ村では、ニヴフの年輩女性であるО. С. バグリナ (О л ь г а С е р г е е в н а Б а г р и н а) 氏とА. В. シカルイーギナ (А н т о н и н а В а с и л ь е в н а Ш к а л ы г и н а) 氏が、白樺樹皮容器を作っているというので見に行った。2 人は、世間話などをしながら、時に笑い声をあげたり、また、白樺の縁の縫い方を間違ってしまったたりしていた。その際、今ではプラスチックなどの容器などがあるのになぜたくさんの白樺樹皮容器を作るのか訪ねたところ、軽くて使いやすいなどの機能的な理由を答えてくれた。一方で、白樺樹皮容器作りは面倒な作業ではないのか、作ることは楽しいのか、訪ねると、「楽しくなければ、作らないよ」と答えが返ってきた。機能的理由のみならず、近所のニヴフと世間話でもしながら、自分の好きな容器を作る楽しみが、ニヴフにおける白樺樹皮容器の製作を存続させている力の 1 つであることを教わったのである。

(3) 現代のニヴフの文化がおかれている状況

ニヴフの文化的営みがおかれている状況は、筆者がこれまでに調査を行ってきたカナダ先住民や北海道アイヌの場合とはずいぶん異なるようである。

筆者の祖母が 1960 年代に、初めてツアーで北海道一周旅行に出向いたとき、函館港に青函連絡船が到着すると、アイヌの人々がアイヌの歌舞で迎えてくれたことが今でも忘れられないという。また、白老、阿寒と、北海道一周の旅のいたる場面で、アイヌ文化に触れる機会がセッティングされていたという。日本人が旅行を身近に始めるようになったこの頃、北海道は観光の見所として、自然、温泉、食、そしてアイヌ文化をとりあげた。そして、そのスタンスは現在においてもほとんど変わってないかもしれないが、当時の北海道観光におけるアイヌ文化の存在感は、今に比較にならないほど大きかった。

筆者のフィールドの1つであるカナダ・アルバータ州においては、やはり土地柄であるう、都市内にも、地方にも、先住民リザーブの中にも、先住民工芸のおみやげ品を扱った店がある。また、リザーブを訪問する1日ツアーなどは、各地で企画・実施されている。また、先住民の文化を披露するイベントなども多い。カナダ・アルバータ州においては、先住民文化は1つのブランドと化している。

しかしながら、サハリンの場合は、多くの観光客を誘致できる程の観光地として成熟してはいない。むしろロシア国内でみれば、高い火山の連なる自然と温泉資源を多く持つカムチャツカ州の方が、観光を重要な産業の1つとして位置づけ、実際に観光化を進めているようである。その際、カムチャツカ州では、先住民族コリヤークやイテリメンなどの文化に触れることも、観光資源の1つとなりうるだろう。

一方、サハリンの場合は、自然の豊かさがありながらも、度重なる山火事で、その森林の美しさが至る所で失われている。それでは、先住民族の文化が観光資源となりうるかというと、その他のシベリア地域と比べ、サハリン、アムール川下流域には、ニヴフのほか、ウイльта、ウリチ、オロチ、ナーナイ、ウデヘ、エヴェンキ、エヴェン、ネギダールなどのシベリア先住民族がある程度その居住領域を持ちながらも混住している状態であり、また、それらがどれも似通った文化であると認識されてしまえば、特別にニヴフの文化に注目が行くということにはならないであろう。また、人口も格段に少ない。先にも述べたとおり、1989年の統計によると、南サハリンに文化的存在感を持つ朝鮮人は総人口の約5.0%の占有率を有している一方で、ニヴフの占有率は約0.3%にすぎないのである。

ユジノサハリンスクのおみやげ店らしき店を、できる限りのぞいてみた。ロシアのおみやげ品といえば、マトリョーシカ（ロシア風入れ子人形）、白樺皮で編んだぞうり、油彩の風景画、琥珀のネックレスなどが一般的で、これらはハバロフスクでも、ウラジオストクでも、ペトロパブロフスク・カムチャツキーでも共通している。また、地域の先住民工芸ではなく、さらに北方のチュクチやコリヤークなどの作品であろうか、動物の骨、牙などを使った彫刻品が売られているのも一緒である。この北方の工芸は、おみやげブランドに

なっているようである。

しかしながら、ユジノサハリンスクのおみやげ店をのぞいても、ニヴフの作家による工芸品として売られている品物は見つからない。ネクラソフカで出会ったΦ. C. ミグン氏のいなく、ニヴフの模様文化を世界に発信するというニヴフ・ブランド創出の夢は、依然、夢の状態なのである。むしろ、チル・ウンヴドゥ村で、O. C. バグリナ氏とA. B. シカルイーギナ氏が、井戸端会議的に細々と退屈しのぎのように白樺樹皮容器を作る姿の方が、今のニヴフの文化活動を象徴しているのではないかという印象を覚えた。

近代以降、ロシア帝国、ソ連体制化を過ごしたニヴフと、観光化に大きく巻き込まれたアイヌの場合では、おかれた立場はかなり異なる。そのような状況にあったニヴフであるからこそ、クマ祭りの記憶を記録する意義があると思われる。以下、現代ニヴフの文化のおかれている状況をふまえ、クマ祭りに関する聞き取り調査の内容を振り返ってみたい。

4 聞き取り調査の概要

北サハリンには、チル・ウンヴドゥ村、ネクラソフカ村など、ニヴフが集住する村が、いくつかある。年輩の方々に出身地を聞くと、サハリン西海岸を含め、さまざまな答えが返ってくる。木造住宅と家庭菜園をもち、家の壁は白く塗られ、壁に絨毯を飾るなど、各戸を訪問する度に、そのようなロシア的な風景を垣間見ることができる。村を歩くと、これから町にでも出るのか、流行のファッションに身を包んだ若い女性が、ゆっくりと歩いている。かつて、アイヌから「スメレンクル」と呼ばれ、交易の担い手として動き回っていた活動的な性格は、現在では、このような短期間の滞在調査ではうかがい知ることではできなかった。

この調査の中で、筆者は以下のとおり、ニヴフの集住する村を中心に、クマ祭りに関する聞き取り調査を行った。

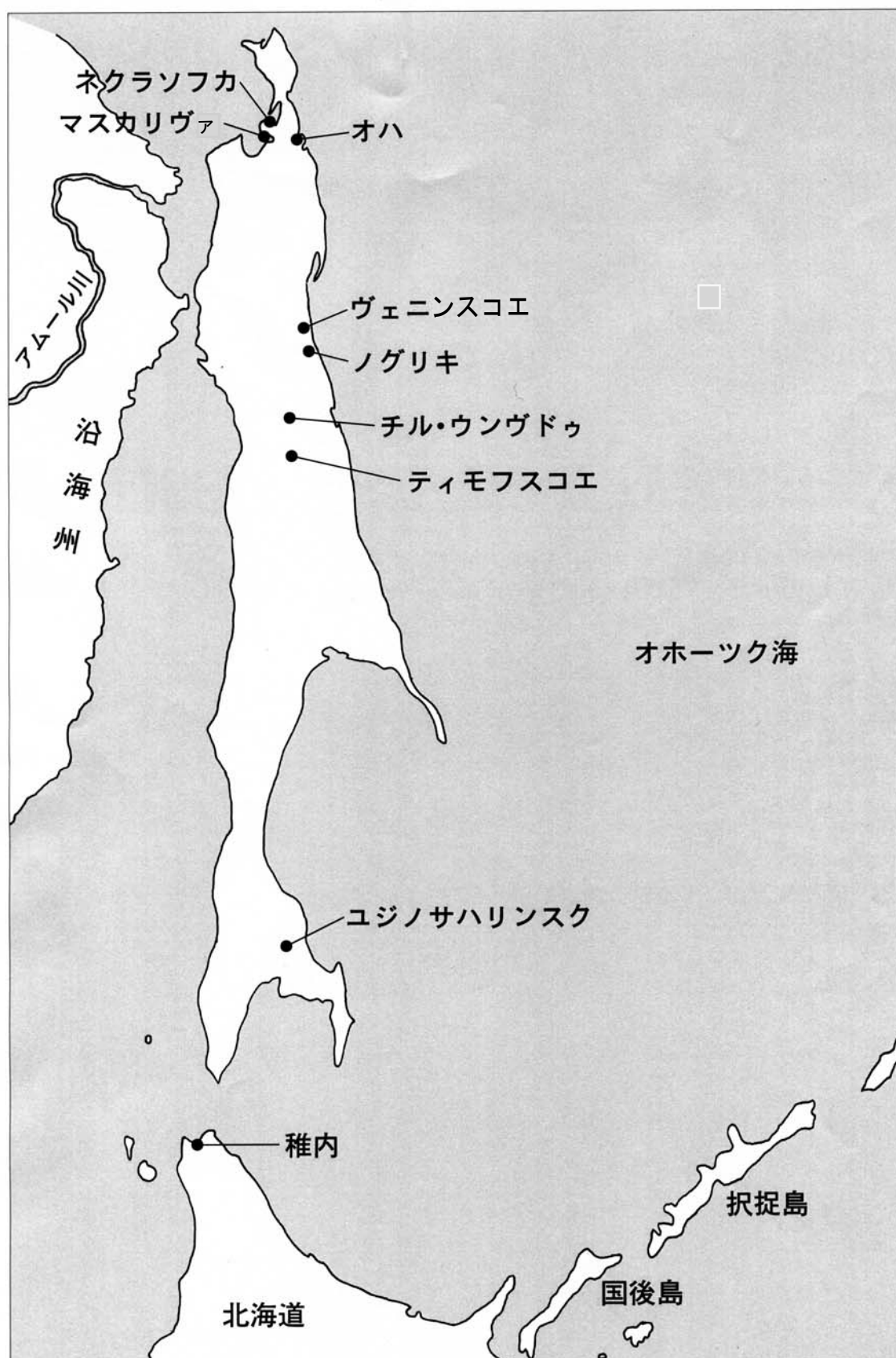
チル・ウンヴドゥ村はティモフスコエから北に約 50 kmに位置する村である。この村は、昔ポトヴォ（П о т о в о）村と呼ばれ、位置も現在のチル・ウンヴドゥから少し離れた

ところにあったとされる。チル・ウンヴドゥは「新しい生活」という意味で、現在 200 人程のニヴフが暮らしているという。チル・ウンヴドゥ村の小学校において、5 人のニヴフから、座談会的な環境下でクマ祭りの記憶についての聞き取り調査を行うことができた。内 4 人は現在、チル・ウンヴドゥ村に居住、1 人はノグリキ方面に居住している。

ヴェニンスコエ村は、ノグリキの北約 20 kmにある村である。オホーツク海に面した内湾のほとりにあり、現在世帯数 3 戸程という小さな村である。ここでは 1986 年に行われたクマ祭りの現場を実見・記録するとともに、当時 4 歳であったニヴフの青年から、その思い出を聞くことができた。

ネクラソフカ村は、オハの西約 30 kmのところにある村で、間宮海峡側に面した内湾のほとりにある村である。全人口は約 1,300 人で、多くのニヴフが居住している。ここにおいては、3 人のニヴフの女性からクマ祭りの記憶について、個別に話していただいた。またネクラソフカの近くの港湾都市マスカリヴァ（Москальво）においても、1 人のニヴフの女性から話をうかがうことができた。

聞き取り調査にあたっては、ニヴフの人々の主体的な記憶を記録することを目的に、できるだけ自由に語っていただき、話がとぎれた場合には、筆者がこれまでアイヌ民族のクマ祭りを研究してきた中で生じた民族学的関心（仔グマの飼育、仔グマの贈与、クマ祭りへの参集範囲、会場の飾りつけなど）に基づいて質問を問いかける方法をとった。以下は、話者の語りを A. B. ラヴローヴァ（Анна Викторовна Лаврова）氏の通訳のもと、筆者が便宜上、内容別に分類してまとめたものである。話者の表現をできるだけ忠実に記録しようと努めたが、意味不明な個所については省くなどの措置をとった。



地図1 ロシア・サハリン州略図

5 チル・ウンヴドゥ村にて

(1) チル・ウンヴドゥの小学校での聞き取り

日時：2002年7月27日

話者：А. В. シカルィーギナ (А н т о н и н а В а с и л ь е в н а Ш к а л ы г и н а) 氏、1935年チル・ウンヴドゥ村生まれ、女性

О. С. バグリナ (О л ь г а С е р г е е в н а Б а г р и н а) 氏、1927年
ウスコヴァ (У с к о в о) 村生まれ、女性

З. チュハヴルン (З о я Ч х а в р у н) 氏、1938年チル・ウンヴドゥ村生まれ、女性

Л. ムフチク (Л и д и я М у в ч и к) 氏、1941年チル・ウンヴドゥ村生まれ、女性

Ю. А. イワノーヴァ (Ю л и я А л е к с а н д р о в н а И в а н о в а) 氏、1951年ポタヴァ村生まれ、女性、28日。以下、語りの内容。

時代背景

1957年まで仔グマを飼育していた。1957年のお祭りを覚えている。昔のチル・ウンヴドゥ、すなわちポタヴァでは、1953年頃にクマを飼育していた。小さいクマで、3年程飼育したのを覚えている。仔グマの飼育は、村で1頭、ないしは1氏族で1頭を飼うのが普通だった。仔グマの獲得に困ることはなかった。クマ祭りは、1つの村で、毎年ではなく3年に1回程行われる行事であった。

仔グマの譲渡について

ある時、1人のおじいさんが3頭の仔グマを獲ってきた。その際、1頭だけ飼育し、残る2頭はロシア人に売ってしまった。理由は定かではないが、ロシア人がサーカスなどに利用するためだったのではないだろうか。

仔グマの飼育について

ニヴフの伝統だから、クマを飼育した。仔グマの飼育は、男性、ないしは老女しかでき

なかった。仔グマを所有する氏族だけがエサを出すことができた。檻の中で仔グマが寝るために、干し草を敷いた。汚くなってくるとその干し草を取り換えた。仔グマのエサとしては、生魚、干し魚、カーシャ（穀物を粥状にしたもの）、豆の粉などがあった。夏には、仔グマを川までつれていき、体を洗ったり、泳がせたりした。ベルトみたいなものを首につけ、力のある人が縄で両方からひっぱるようにして連れていった。1952年に、川につれていく途中、クマが逃げてしまったことがあった。クマの背中に乗り、首を押さえるなどしたが、落ちてしまった。あるおばあさんが、逃げるクマを叱った。おばあさんが魚を背中に背負って村に帰ると、逃げたクマもまた村に帰ってきた。

女性とクマの関係について

女性にとっては、クマを見ることも、触ることも罪であった。仔グマに人間の女性の乳を飲ませることは決してなかった。女性がクマにエサを出すことも許されなかった。仔グマを飼育している家族の老女が世話をするのは認められていた。乾燥したクマの毛皮が床に敷かれている際、女性はそれを踏んではいけなかった。

仔グマを飼育する資格について

力持ちでなければ、仔グマの捕獲は難しかった。また、仔グマの飼育のためには、3年間のエサを与え続けなければならなかった。したがって、有能なハンターや財力が豊かな人などが、クマを飼育することができた。

クマの殺害について

クマ祭りは冬に行われた。クマを飼育していた家族の娘の夫だけがクマを殺す権利をもっていた。娘が何人かいた場合は、その中でいちばん強く勇敢な夫がクマを殺した。クマは弓で殺した。一発ではなかなか死ななかったが、一発で殺したこともあった。その際、涙を流してはならなかった。クマを殺す儀式を行う場所は、村から離れ、川に近い森の奥が多く選ばれた。

余興について

クマを殺した後、儀式を行った男性たちはボートに乗り、「オーイ、ドン、ドン、ドン」

と棒でボートを叩きながら帰ってきたので、村にいた人々は、クマを殺して帰ってくるのを知った。そして一同、村の近くの広場に集まり、肉が用意されるまで、女性たちは楽器を使って遊んだ。男性たちは力比べなどの競争をやっていた。肉が用意されると、男女が対面する形で集まり、祭壇に肉を置き、さらにクマの頭を置いた。宝物を飾るようなことはしなかった。イナオ（削り掛け）は飾った。イナオにコケモモのジュースで色をつけたこともある。

クマの解体と馳走について

殺したクマの油は、指3本分程の太さに切って、男性に出した。いちばん大きいスライスを噛むことのできる男が、いちばん強い男と認められた。男性たちがクマの肉を解体する際、1gも落としてはいけなかった。解体された肉はボイルした。内蔵もことごとくボイルして、必要とする若者にふるまった。クマから薬などはとれなかった。日本人や中国人とクマの胆嚢を交換したという話を聞いたことはあるが、その現場を見たことはない。

氏族として

複数の村に同じ氏族がいた場合、クマ祭りを同時に行わないなどの配慮があった。その場合、特に順番があるというわけではなかった。各氏族はクマ祭りの後に、頭骨や骨を保存する施設を森の中に持っていた。秋と春には、その保管所で、チュフチュフ（Чуф-чуф）儀式の一種）などのお祈りをささげたものだった。

来客について

クマ祭りの実施にあたっては、前もって違う村々にクマ祭りの開催を紹介し、招待した。ノグリキからも人を招待し、招待されたニヴフは犬橇でチル・ウンヴドゥまで駆けつけた。また、ニヴフ以外の民族もクマ祭りを見に来ていたと思う。

最後のクマ祭り

北サハリンでの最後のクマ祭りは1986年に、ノグリキ近くのヴェニンスコエ村で行われた。ロシア人などニヴフ以外の民族も、多数クマ祭りを見に来ていた。その時のクマは、3年間飼育されたクマだった。その雌グマは、飼育していた老母のまねをしていた。それは

洗濯のまねや掃除のまねであった。

クマ祭りを行わなくなった理由

以前は自由にクマを飼育することができた。クマの狩猟も自由に行うことができた。1950年代終わりから1960年代初め頃、クマを狩猟するためにはライセンスが必要となった。また、以前に比べ、有能なハンターがいなくなっていった。

(2) Г. М. Багрин (Г е н а д й М и х а й л о в и ч Б а г р и н、1946 年
チル・ウンヴドゥ生まれ、男性) 氏からの聞き取り。2002 年 8 月 4 日。

時代背景

昔のチル・ウンヴドゥでは1962年頃、最後のクマ祭りがあった。

クマ祭り概観

森がよかったから、クマを購入したり、人にあげたりしたことはない。クマの飼育は、クマ祭りでクマを森に帰すという考え方に基づいて行った。クマ祭りの際、10～12人を要して檻から出した。クマを殺す際は弓だけを用いた。氏族だけでなく他の招待された人々もクマを殺す場面に参加した。ロシア人もクマを殺して肉をたべるから、かわいそうとは思わなかった。

クマ祭りを行わなくなった理由

仔グマ飼育の際、必ずエサとして魚を与えなければならなかった。しかし、1960年代頃から、政府により魚をとる量が制限させられた。我々ニヴフも魚をたべる量が少なくなった。まして、クマに魚を与える余裕がなくなってしまった。

6 ネクラソフカ村にて

(1) В. Ф. Тифкан (В а л е н т и н а Ф и л м о н о в н а Т и в к а н、
1941 年テンゲ (Т е н ь г е) 村生まれ、女性) 氏からの聞き取り。2002 年 8 月 1
日。

時代背景

私は8歳までテンゲで暮らし、その後1960年までラングリ(Л а н г р ы)ですごした。21歳のとき、ある街でクマが飼育されていた。

思い出について

クマに近づいたりしてはいけないと聞いていたが、お菓子やキャンディーを隠れて与えたりしていた。クマが殺されるのは悲しいことだった。クマ祭りの前になると、クマの声を聞くのもいやだった。

クマの譲渡について

父はトナカイを飼育していた。ある時、「お祭りのために育てて下さい」と、父がエヴェンキから仔グマをプレゼントされた。しかし、父は、その仔グマをロシアの船員にプレゼントしてしまった。

(2) O. A. ニヤバン (О л ь г а А н а т о л ь е в н а Н я в а н、1915年テンゲ村生まれ、女性) 氏からの聞き取り。2002年8月2日。

時代背景

私が6歳か7歳の時ラマノフカ(Р о м а н о в к а)とラングリの間のユタイ(Ю т а и)というところで、クマ祭りを見た覚えがある。1950年代にもラマノフカでクマ祭りが行われた。チンタイ(Ч и н т а и)でもみたことがある。1953年のことだったと思うが、ヒツン(Х и т у н)という氏族がそのクマ祭りを主催した。ケプヴァ(К е п в о)という湖の近くで夏に飼育したクマを送るクマ祭りを行ったこともあった。なぜ夏にやったかわからないが、ママン(М а м о н)という人が行った。1961年頃、ラマノフカ村でガマン(Г о м о н)という人がクマ祭りを催した。私が実際にクマ祭りを見たのは冬のみで、だいた2月か3月が多かった。同年代の人は皆亡くなってしまい、クマ祭りを実際に見た人はほとんどいなくなってしまった。

クマの飼育について

クマの飼育のため、夏にはいろいろなベリーや、魚をとった。冬にエサを出すためには、大量にストックしておかなければならなかった。氏族で協力して、エサを与えていた。クマに乗ったりすることはなかったが、まるで人の子供のように仔グマを育てた。川まで散歩させたりもした。クマを殺す前には自分の家に入れて、長いスプーンを使って、いろいろな種類のモス（M o c. 料理）をクマに食べさせた。モスのほかには干し魚などを与えた。干し魚は細かく切り、食器にのせ、人もクマも一緒に食べた。

来客について

クマ祭りは冬に催された。隣の村からのお客、親類など、いろいろな人々が犬橇を使いやってきた。大陸から来た人もいた。そのお客たちへの食事はもちろん、犬橇の犬にもエサをご馳走しなければならなかった。クマ祭りは氏族の祭りなので、他民族を呼ぶようなことはしなかった。また、招待されなければ、クマ祭りに来る権利もなかった。

女性の仕事について

クマ祭りの準備中、女性は料理とイナオ作りを行った。クマの頭を安置すると、女性たちは踊りを披露した。これにはクマの心が離れていくという意味があった。

頭と骨の安置について

頭は、骨とともに、必ずタイガのなかの木の小屋に安置した。この小屋の中に小さな棚を作り、頭と骨をすべて安置した。いろいろな種類のモスを、クマの骨の前にささげた。

食事について

クマ祭りを催す氏族は、お客にご馳走をした。骨つきの肉は尊敬すべきいちばん大事なお客に出した。骨のついてない肉は普通のお客に出した。肉を全部分けた後は、少しずつ食べ、また持ち帰り用の肉を残しておいた。骨は、食べ終わった後、クマの所有者に全部返した。所有者は骨を全部集め、マウツ（M a y r）と呼ばれる糸で骨をつづった。肉とともに干したフキの仲間を食べた。この植物は調味料にもなった。この植物はサハリン北部には少なく、ティモフスコエ周辺やシュミット半島、さらには大陸に多い。サハリン北

部西海岸でクマ祭を行うときには、ティモフスコエ周辺、シュミット半島、大陸から来るお客さんにこのフキの仲間を持ってきてもらった。クマの肉は部分によって美味しさが異なった。肉を分けるのに女性は参加しなかった。女性は、ベリーや魚の料理を作った。クマの頭をボイルする前に、目玉をとり、そこに干したクロユリの根を詰めた。帰るお客さんに肉をもたせる場合、白樺皮で包み、木の枝で巻いてとめた。それは、腐らないようにするか、クマの肉をもっているのをわからないようにするか、どちらかの理由があったと思う。

余興について

クマの頭をタイガの中に安置した後は、女性たちは踊りを披露した。その際、丸太の太鼓を使った。声を出しながら太鼓を叩いた。男性たちの縄跳びや力比べも同時に行われた。

仔グマの譲渡と飼育する権利について

仔グマを他の人に譲り渡すことがあった。ただし、仔グマを飼育することは大事なことで、誰にでも任せられるというものではなかった。ニヴフの間には、飼育する権利を持っている人と、持っていない人がいた。男系氏族は仔グマを飼育する権利を持っていたが、女系氏族は持っていなかった。犬もニヴフにとって大事な存在であったので、尊敬している人だけにプレゼントした。西海岸ではチェイヴィン（Чейвин）とペルヴォン（Пельвон）だけが、クマを育てる権利を持つ氏族であった。他の氏族が仔グマを捕獲した場合、この2氏族のいずれかにクマを送った。返礼として、犬などが送られた。ティモフスコエ周辺では、違う氏族が仔グマ飼育の権利を持っていた。

酒について

クマ祭りに際して、酒はほとんど飲まなかった。茶を飲むことが多かった。僅かのウオッカを飲んだこともあった。ニヴフにはアルコールの入った飲み物をつくる習慣がなかった。

(3) В. Е. Хейн (В е р а Е р е м е е в н а Х е й н、1929 年バイドウコヴァ (Б а й д у к о в а) 島生まれ、女性) 氏からの聞き取り。2002 年 8 月 2 日。

時代背景

父は2回クマを飼育したことがある。バイドウコヴァ島での 1930 年代後半頃、父が仔グマを見つけ、3 年間飼育したことがあった。

仔グマの飼育について

クマを捕獲した人自身がクマを育てていた。クマを人に贈るようなことはなかった。クマを飼育する理由はわからないが、クマを捕獲したから飼育したのだと思う。飼育したクマをタイガに戻すという思想があった。仔グマは手袋に入れることができるくらい小さかった。捕獲して 1 ヶ月間程 (3 月頃) は、いろいろと丁寧育てていた。昼は一緒に遊んだり、競争したりした。どこかに遊びに行くときに仔グマを連れていくこともあった。

クマ祭りの前

クマ祭りまでの 1 カ月間は、お別れの儀式として、クマを連れて家々を巡り歩いた。力のある男性が 10 人ほど集まり、ロープで前 5 人、後 5 人で引っ張りながら移動した。それぞれの家から人が出てきて、その家の料理をクマに食べさせ、残りの料理はクマを連れてきた人が持ち帰った。そして 3 月にクマ祭りを行った。

来客について

クマ祭りにはいろいろな村から人々が集まってきた。また、クマ祭り前の 1 カ月間、多くの人々が訪れてきた。

女性とクマの関係について

女性が近づいてもよかったが、エサは父だけが与えていた。仔グマを殺す場面は、女性と子供は見てはいけなかった。

クマ祭りを行わなくなった理由

第二次世界大戦でニヴフの男たちが徴兵された。戦争が終わり、男たちが帰ってきても、年をとった人たちがクマを飼うことは簡単ではなかった。

7 マスカリヴァにて

(1) E. E. メルクローバ (Елизавета Ермолаевна Меркулова、1933 年生まれ、女性) 氏からの聞き取り。2002 年 8 月 2 日。

時代背景

1940 年代まで、クマ祭りは盛んに行われていた。私の父は 1941 年に亡くなったが、父が生きていた頃は本当によくやっていた。私が見た最後のクマ祭りは 1953 年から 1954 年頃だったと思う。

参集範囲について

シュミット半島、西海岸、大陸、チャイヴァ (Чайво。話者の先祖が住んでいた地) などの人々を招待し、多くの人々がクマ祭りに見に来た。

仔グマの飼育について

私の父はマスカリヴァで生まれ育った。家には昔、クマ檻があり、父が仔グマを飼っていた。檻もあったが、家の中でも飼育していた。また、仔グマの頃から飼っていてとても大きくなったクマ 1 頭と、そのほかに仔グマを何頭か同時に飼っていた時があったことを覚えている。

仔グマの贈与について

仔グマの贈与についてはよく知らないが、ロシア人の船に 1 匹譲ったことは覚えている。

8 ノグリキ近郊における 1986 年のクマ祭りと「民族の記憶」

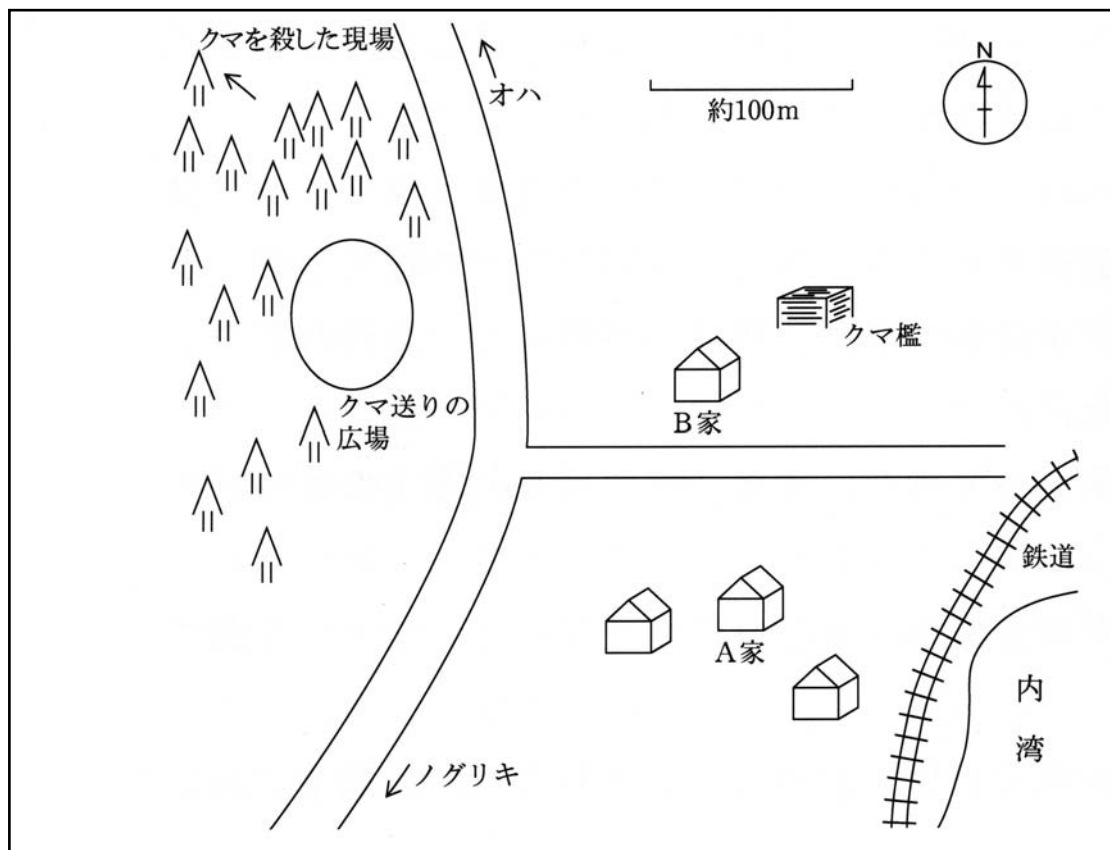
1986 年 10 月 26 日、サハリン北部のノグリキ近郊のヴェニンスコエ村で、ニヴフによるクマ祭りが行われた。サハリンにおいては、1950～1960 年代にかけ、クマ祭りはニヴフの生活文化の中から姿を消したわけであり、このクマ祭りはソビエト科学アカデミー民族学研究所シベリア諸民族セクションの後押しを受けたニヴフによる再現、ないしは部分的な復元であり、学術的な記録を目的としたクマ祭りという色彩が強かった。しかしながら、クマ祭りの「記憶」が具現化されたクマ祭りであった。

筆者は、2002年7月30日、このヴェニンスコエ村を訪れる機会に恵まれ、その時のクマ祭りについての聞き取り、および実際にクマが飼われていた場所、クマ祭りが行われた場所の記録を行うことができた。地図2はヴェニンスコエ村の概観とクマの飼育場所、クマ祭りの行われた場所を記したものである。A家が、筆者が聞き取り調査を行った家である。B家はもはや廃屋となっているが、1986年のクマ祭りのためにクマを飼育していた家である。

A家のЛ. ムフチク (Лидия Мувчик) 氏 (女性) によれば、B家には、1986年当時78才の老父と84才の老母が暮らしていた。ソビエト科学アカデミー民族学研究所シベリア諸民族セクションは、このB家にクマの飼育を依頼し、B家は約3年間飼育した。クマはソビエト科学アカデミー民族学研究所シベリア諸民族セクションの人が持ってきたものであった。クマは、始終、檻の中で飼育した。クマの飼育は、かなり大変な作業であったとされる。クマ祭りの当日は、ノグリキ、ティモフスコエ、オハなどからも、大勢のニヴフが集まり、広場では、ジャンプ競争などの余興が行われていた。クマを殺す儀式的場所には、やはり男性ばかり集まり、特別に作った小屋にクマの骨を安置し供え物をしたというが、男性しか見ていなかったため、その儀式的状況については詳しくはわからないという。1998年に火事があったため、その小屋はもうないかもしれないとのことであった。

一方、同じくA家のФедор Чаьчин氏 (2002年7月30日現在21歳、男性。本人は姓名をそう記したが、綴りのミスがあると思われる) は、1986年のクマ祭りの時まだ4歳であった。彼の話で印象的だったのは、「毎日、クマ檻までクマに会いに行っていたし、手でエサもあげていた。クマ祭りの当日、そのクマは殺され、かわいそうだった」という言葉であった。彼は、男性だったので、クマを殺す現場に行くことができ、槍と弓矢を使って愛着のあったクマを殺すところを、子供ながらみていたのである。サハリン最後のクマ祭りを、子供として飼育の現場から体感した唯一の人物である。

このクマ祭りについてはЧ. М. Таксами (Ч. М. Таксами) ほかによる報告がある [Таксами et al. 1989]。この報告は、長らく途絶えていて久しぶりに行われ



地図2 ヴェニンスコエ村略図



写真1 かつてのクマ祭りについて語る
古老とその話を聞くニヴフの女の子
(ネクラソフカにて) 筆者撮影2002年



写真2 儀式用の料理づくりの様子をじ
っと見ている女の子
(ネクラソフカにて) 筆者撮影2002年



写真3 4歳の時にクマの飼育とクマ祭りを体験したニヴフの青年
(ヴェニンスコエにて) 筆者撮影2002年

たクマ祭りを観察し、聞き取り調査を行うことにより、ニヴフの伝統的宗教観と宗教行為の役割について報告したものである。なお、タクサミほかは、この報告において、1986年のクマ祭りをめぐり「民族の記憶」という問題について言及している。

タクサミほかの報告において、「民族の記憶」とは以下のように説明される。すなわち、長く断絶し、ごく少数のクマ祭りに精通したインフォーマントを頼りに催された1986年のクマ祭りの参加者は、大部分が実地経験のない若者であった。しかしながら、例えば、クマの出檻の儀式は古い文献に記されているのとおおむね同じように行われ、クマ祭りの前に作られた鏝は、19世紀に製造されたものと、形状、寸法ともにほぼ同じであったとされる。また、それはクマ祭りという大切な民族の祭祀儀礼の詳細は最近まで（1980年代を指しているのか？）家庭での家族行事や集会の席上でいつも語られ思い出されてきた話題であり、未成年や子供を除く今の世代も、幼少の頃から明確な形で儀礼の仔細を会得していたからとされる。つまり、クマ祭りは、伝統文化の中のある種の「規格」として、少なくとも自らの重要な一部となっているというのである。（Takami et al. 1989 : 71-73）。

その最後のクマ祭りから約15年を経過した2002年夏、筆者は北サハリンのクマ祭りの記憶についてのフィールドワークを行った。1986年のクマ祭りを除き、クマ祭りを実体験したニヴフは、当時よりもさらに少なくなっていた。1986年のクマ祭りのためにクマを飼育した老父母ももはや他界していた。当時4歳であったФ. Чааьчин氏は21歳になり、クマ祭りをみたこともない弟たちが元気に成長していた。現在でも、ヴェニンスコエ村ほか、研究者などからクマの飼育およびクマ祭りの開催を勧める話があるそうだが、その勧めに応じることのできるニヴフはもはやいない状況である。クマ祭りが、ニヴフの「民族の記憶」として、どのように歩いていくかの転機がせまっていることを感じた調査であった。

9 現在の語りからみたクマ祭りの近現代

以上、2002年度のサハリン調査で得られたクマ祭り終末期の内容をまとめてみた。現在、北サハリンでクマ祭りは行われてなく、上記はあくまでニヴフにとってのクマ祭りの記憶である。子供ないし青少年期に体験したクマ祭りの追想なのである。その中には、定かではない記憶、間違った記憶も含まれていることであろう。また、他人の著した書籍などから得た知識も含まれているかもしれない。1986年のクマ祭りの状況が如実に反映された内容である可能性もある。「記憶」とは曖昧な情報である。今、サハリン・ニヴフは、クマ祭りという文化要素に対して曖昧な時代を過ごしている。それこそが、「記憶の中のクマ祭り」の時代なのである。

また、これらの記憶の中には、多くの感情表現が混じっている。現代のクマ祭りに関するフィールドワークにおいて、終末期の客観的な事実のみを求めようとすれば、それは聞き取り調査のみでは不可能である。むしろ、今回行った聞き取り調査は、ニヴフにとって重要な儀礼であったクマ祭りが行われなくなったという民族にとっての大事件を、ニヴフ自身がどのような感情を抱いて見守っているのかを明らかにする資料と考えている。記憶を記録しておくことの意義の1つはそこにあると思う。

聞き取り調査を終えて北サハリンからユジノサハリンスクまで帰る車中、今回得られた情報をめぐって、さまざまな思いがよぎってきた。また、その情報をまとめる過程で、その情報の性格について再度考えてみた。以下、本調査で得られたクマ祭りの記憶について、若干の省察を記しておきたい。

(1) サハリン・ニヴフにおけるクマ祭り終末期の諸相について

調査対象が、女性に集中したとはいえ、今回記録した内容がサハリン・ニヴフにおけるクマ祭り終末期の諸相について、多くの情報を提供していることは確かだと思う。

例えば、今回の調査においては、仔グマの贈与に関して、貴重な情報を得ることができた。時代はかなり遡るが、北海道の続縄文文化、オホーツク文化におけるクマ祭りならぬ

「クマ贈り」の習慣についての議論が現在行われている[天野 2002 ; 増田 2002 など]とともに、筆者自身、18 世紀末における北海道の「クマの仔交易」の事例を紹介してきた[池田 2003a ; 手塚・池田・三浦 2005]。また、そのようなクマ祭りをめぐる仔グマの贈与の習慣は北海道に限ったことではなく、サハリン、アムール川下流域諸民族でも、クマ祭りをを行うために購入して飼育する手段があったことがすでに紹介されている[天野 1975 : 71、75]。しかしながら、これまで、誰に（誰から）贈与する（贈与される）のか、そして贈与に対する返礼として何が渡されるのかという基本的な点が確認されてこなかったように思われる。仔グマの贈与という課題にこだわった筆者のねらいはそこにあった（なお、近世資料に基づくアイヌの「クマの仔交易」の研究については、次章に詳しく述べる）。

今回の調査では、クマ祭り終末期においては、ニヴフとロシア人との関係が際立っていたように感じられる。ロシアの船員にプレゼントした話など、ニヴフがロシア人に対して譲り渡したことを覚えているインフォーマントが多かった。ロシア人はこのクマを食料としていたのか、ないしは例えばサーカスなど違う用途に利用していたのか不明であるが、クマ祭り終末期にはニヴフの側からロシア人に向かって仔グマを譲る傾向があったようである。エヴェンキがクマ祭りのためにニヴフにプレゼントした例も興味深い。また、仔グマの贈与の際、犬などが返礼として贈られたことを確認することができた。犬はニヴフにとって重要な動物として認知されており、犬が返礼となることは、それだけ仔グマの贈与の価値も高かったのである。

しかしながら、仔グマの贈与の事例は、クマ祭りという大きな場面設定からみれば、そのクマを獲得するという付属の行為であり（かつてはそれが重要な行為であった可能性が残っている）、記憶の度合いは少ないのかもしれない。かつてあったであろうニヴフ同士、ないしはクマ祭りを行ってきた民族同士による仔グマの贈与の実態については、なかなか聞くことはできなくなったようである。女性ばかりが対象であったため、聞くことができなかった可能性もある。しかしながら、仔グマをめぐるニヴフとロシア人との交渉は、終末期の諸相の一端をついた事例として、まさにクマ祭りの近現代史のなかに書き添えてお

かなければならないであろう。

（２）クマ祭りの女性史

まず、第１に指摘しておかなければならないのは、今回聞き取り調査を行ったインフォーマントの大多数が女性であったということである。それを望んでのものではなかったが、結果として、女性ばかりから話を聞くということになってしまったのである。よって、今回の聞き取りの内容のなかには、女性には分からない、見えない部分は含まれていない可能性がある。実体験することなしに男性や古老から聞いた話を語った場面もあるのかもしれない。その点で、女性の視点から偏って叙述されたものである可能性は否定できない。

一方で、それは、終末期におけるクマ祭りのなかでの女性の位置づけが強調されているとともに、現代、すなわちクマ祭りも行わなくなり、社会も変化したなかで、かつてのクマ祭りを女性はどう省みるかという内容を含んでいるものと思われる。すなわち、今回得られた情報は、終末期から現代にかけてのクマ祭りをめぐる女性史の一端を記していると考えられる。

タクサミほかによれば、1986年のクマ祭りの時、クマ祭りの伝統を保存するため、クマの出檻と殺害の場面に女性は参加させるべきではないという断固たる意見があったとされる〔Таксами et al. 1989 : 67〕。筆者の今回の調査においても、例えば、クマの飼育中、女性はクマを見ることも、触ることも許されなかったこと、クマの殺害にあたっては、女性と子供は見てはいけなかったことが、終始話題になった感があった。また、クマ祭りの準備中、女性は料理とイナオ作り、また女性たちは踊りを披露するなどの男女の役割分担が語られた。

クマ祭りを行わない時代になり、またソ連が崩壊し、民主化の時代を迎えた。戦後日本においては、例えば、女性は土俵には上がってはいけないという伝統をめぐり議論が巻き起こったことがある。また、地方の祭りのなかでも、例えば女性は山車に乗ってはいけないという伝統的な縛りがあったり、「それはおかしい」と女性を乗せるようになったりと、

戦後の日本の伝統行事の中にも、女性をめぐるさまざまな動きがあった。現在、北サハリン社会にも多様な価値観が育ってきている。そう考えると、今回の調査で大きな話題となったクマ祭りと女性の関係史は、伝統の厳守の必要性をこめて語られているのか、思い出として語られているのか、さらには女性蔑視の視点のもと語られているのか、また、今後それが、若い世代のなかでどのように語られていくのか、胸の奥に秘められた感情こそが気になってくるのである。

（３）クマ祭りに縛られなかったニヴフーアイヌとニヴフの比較からー

北海道においては、一般的に、アイヌのクマ祭りは、近世においては北海道各地で伝統的なクマ祭りが盛大に行われてきたが、明治期以降、同化政策などのもと徐々に行われなくなり、またそれにともないクマ祭りの伝統的な行い方を継承するアイヌも少なくなっていたと認識されていることであろう。しかしながら、そのクマ祭りの近現代史は、実際にはそのような単純な理解では解決されない諸問題を含んでいることが、ようやく議論されるようになってきた。小川正人〔小川 1997〕や東村岳史〔東村 2002〕の論考が、それである。

小川は、「1890年頃から道内でも興行的なイオマンテが増加すること、1920年代後半から学術研究のためのイオマンテ、市町村・観光協会などが関わるイオマンテなどが増え、伝統的なイオマンテは『滅び行く』『廃れ往く』ものだと言われるようになり」、「伝統文化の伝承・復興を目的にかかげたイオマンテの挙行がみられるようになる」のが「1970年頃ではないか」という時期区分的な仮説を述べている〔小川 1997:288-289〕。そのうえで、「熊を飼育して送るということをとってみても、現代では厳密な意味で昔とまったく同じようにすることは困難」である一方で、「イオマンテのような大がかりな儀礼に比べれば、より日常的な、暮らしに根ざした信仰はもっと根強く続いてい」て、それら「日常的な営みもまた、それらが日々に変化する過程があって、イオマンテのような顕著な儀礼の『断絶』、とくにそれが蒙る蔑視・偏見は、そうした過程の一つの典型になっている」という点

で、「イオマンテの近代史の把握」は「意味がある」としている〔小川 1997 : 289—290〕。

東村は、この小川の研究をふまえたうえで 1940 年代後半から 1960 年代後半の新聞記事を分析し、この時期のクマ祭りは『殺す』/『殺さない』形式の意味付けが論議の中心であり、「アトラクション的動員が優先されるなどの紆余曲折を経ながら、『殺さない』型へと徐々に移行していく傾向が見られた」こと、「観衆の無関心あるいは和人興行主などの代弁によって、アイヌ自身の言葉が遮断される傾向」があったこと、また、シャクシャイン祭りにおいては、『殺さない』型から『殺す』型へと一見時代に逆行するような流れが見られ、「そこには観光を主目的とした和人側の舞台設定に対して異議を唱えたアイヌ側の意図が反映されていた」ことを述べている〔東村 2002 : 127〕。

小川、東村ともに、近代以降の文献、新聞記録をもとに、和人とアイヌ民族の関係のなかで近代以降のクマ祭りの変遷をとらえ、それにより導き出された結論が上記の記述であると、筆者は理解している。また、近代以降のクマ祭りは、「単に、連綿と存続したとか、『断絶』してしまい近年復興の対象になっている、という単純な過程をたどったのでは」ない〔小川 1997 : 290〕、というクマ祭りに対する近代史観についても、大枠共通しているものと思われる。

サハリンのニヴフにおいては、1950 年代頃までは、北サハリン各地でクマ祭りが盛んに行われてきたが、1950 年代から 1960 年代において、各地において急激に行われなくなっていた。その後、四半世紀近い断絶を経て、1986 年に学術研究のためのクマ祭りがノグリキ近郊のヴェニンスコエ村において、「民族としての記憶」をもとに行われた。その後現在まで、クマ祭りはサハリンにおいては行われていない。一方、北海道においては、興行的なクマ祭り、学術研究のためのクマ祭り、伝統文化の伝承・復興を目的にかかげられたクマ祭りなど、目的や形態こそ近世以前の伝統とは異なるとはいえ、サハリン・ニヴフに比べれば、その断絶感は少ないのではなかろうか。

伝統文化の継承の重要性が叫ばれるなか、アイヌ文化の中心と位置づけられてきたクマ祭りは、当然継承されていかなければならないという論理が一方であろう。また、小川論

文、東山論文に学べば、クマ祭りの近代史のなかには、和人がクマ祭りをどう見ているか、という対和人意識が多くつきまとってきた。そのような状況をふまえ、小川は、北海道アイヌの状況について、「伝統的なアイヌ文化の中でイオマンテはその中心的位置を占めるといのはほぼ定説ですが、近現代でも同じように言えるのか、むしろ、単純にそう言い切ることはかえって現代のアイヌ文化を縛るのではないか」[小川 1997 : 289] と述べている。小川の意見を裏返しに言えば、アイヌにおけるクマ祭りの断続的な継続性は、近現代における縛られたアイヌ文化を象徴した出来事だったのではないだろうか。

一方、サハリン・ニヴフのクマ祭りの場合は、1950～1960年代以降における断絶感が顕著である。クマ祭りを行わなくなった理由としては、狩猟にライセンスが必要となったこと、有能なハンターが少なくなったこと、漁獲量の制限によりクマに魚のエサを食べさせる余裕がなくなったこと、戦争から引き揚げた年輩者がクマを飼うことは容易ではなかったこと、などの意見が聞かれた。その他、さまざまな理由が考えられるが、北サハリンの社会的状況が、クマ祭りの実施を困難にしていた事は確かであり、一方で、それに順応するように、ニヴフがクマ祭りの実施に固執しなくなった状況が伺え、それは北海道アイヌの場合との比較対象となるであろう。それは、サハリン・ニヴフ自身、さらにはロシア人その他を含む北サハリン社会が、ニヴフの文化の流れを、クマ祭りの伝承という観点からは、それほど縛ってこなかったことを意味しているように思われる。

10 叙述され、語られていくクマ祭り

クマ祭りは、近世以前から、北海道、サハリン、アムール川下流域に連続して分布してきた。クマ祭りの起源や成立に関しては定説をまだみないが、おそらくこの地域に拡がりはじめた初期段階には、極めて類似した形態のクマ祭りが分布していたことと思う。しかしながら、その後、アイヌ民族においては和人との接触、ニヴフにおいては北東アジア諸民族さらにはロシア人などとの接触の中、クマ祭りにさまざまな要素を取り込み、近世以降の記録に見えるような、形態的な差異を生じてきたと考えられる。そして、近現代にお

いては、このタイプのクマ祭りは、世界そして北東アジアの政治的、経済的、社会的状況下に合致するものではなく、衰退の歴史を迎える。

しかしながら、クマ祭りが、この地域の諸民族にとって宗教的、社会的機能を果たし、かつ民族のアイデンティティを確認する重要な儀礼であったことは確かであり、その衰退はやはり民族史を考える上で大事件として取り扱わねばなるまい。本稿は、そのような観点から、ニヴフのクマ祭りの記憶に焦点を当て、その記憶を記録するとともに、近現代において日本に帰属した北海道アイヌとロシア（ロシア帝国→ソ連→ロシア）に帰属したサハリン・ニヴフのクマ祭りの置かれた状況の比較への視点を強調したところである。

今回の調査したニヴフにおけるクマ祭りの終末期の内容は、タクサミほかの報告〔Takсами et al. 1989〕を基礎にして考えるならば、「民族の記憶」をもとにニヴフのクマ祭りの伝統をおおむね継承してきたものととらえることができる。一方で、その近現代史においては、やはり政治的、経済的、社会的、感情的な変遷があったと思われ、その変遷が北海道アイヌの場合とどのように違うかを明らかにすることが、今後重要になってくると思われるのである。サハリン・ニヴフと北海道アイヌ、そして両者の間に位置してきたサハリン・アイヌのクマ祭りを含め、それぞれクマ祭りの通時的経過を明らかにするとともに、その詳細な文化要素について、共時的比較を再度行う必要があるように思われる。

ニヴフにおいては、クマ祭りの断絶感は顕著で、もはや記憶の時代さえも、そう長くは続かない可能性がある。しかしながら、たとえそうなったとしても、ニヴフのクマ祭りは何らかの形で叙述され、語られていくであろう。現段階における記憶の状況が、今後のニヴフにとってクマ祭りをどのように扱っていくかの出発点になっているのである。そして、それは国境を隔てたアイヌのクマ祭りにもそのままあてはまるのである。その記憶の時代を多くの研究者が記録し、さまざまな観点から議論できる土壌を作ることが急務であるように思われる。

第3節 クマ祭りに関する情報の伝達とその影響

以上のとおり、クマ祭りに関する情報の伝達とその影響について、大きく2つの問題を取り上げた。1 つには、和人が異文化であるアイヌのクマ祭りを絵画に仕立てる際、一定のイメージ世界ができあがり、そのイメージが後のアイヌ文化理解にも大きな影響をおよぼしてきたのではないかという問題。2 つには、クマ祭りという文化を担ってきたサハリンのニヴフが、かつての自文化であったクマ祭りを、現在、どう語り、未来にむけてどう語っていくのかという問題であった。

第1節では、18世紀から19世紀にかけて、クマ祭りを絵画描写するにあたって、絵師、クマ祭り図を欲する人々、研究者などの間に、村上島之允『蝦夷島奇観』を基準作としてとらえようとする、いわば「クマ祭り図社会」が存在していたことを明らかにした。そして、その社会の中でアイヌのクマ祭りに対する固定化したイメージ世界が構築されてきたこと、そこで形成されたクマ祭りのイメージは、和人のクマ祭り認識のみならず、現代の研究者のクマ祭りの見方にも大きな影響をおよぼしかねないほどの力をもっていたことを述べた。

絵画資料は、確かに、北海道の歴史を紐解くうえで、史実を明らかにするための資料として、ウエイトが高い。一方で、絵画から受けるイメージは、文献資料や考古遺物から受けるイメージよりも、鮮烈で強制的な面がある。よって、18～19世紀の絵画群を、相対的にとらえ、それぞれの絵画の関係性を明らかにしたうえで、史実を絵画に求めなければならない。むしろ、18～19世紀のクマ祭り図群は、当時、和人がアイヌ文化をどのようなまなざしで眺め、そして表現し、伝達してきたのかを語る資料群であったと考えている。

この「クマ祭り図社会」の形成は、アイヌの文化が和人にどう理解され、伝えられ、イメージ化され、それがさらにアイヌ文化にどう跳ね返ってきたかという、アイヌ文化史を追求するにあたっての大きな問題を提議するものだと思う。脈々と変容を遂げ、多様な形態を有してきたであろうアイヌのクマ祭りが、18～19世紀にかけて、和人からみて、ある

画一的なものにイメージ化されていった。そしてそのイメージは、ある面、文化を担う側にあるアイヌ文化に跳ね返ってくることもあったと思うのである。そして、現在のアイヌ文化がある。そういったアイヌと和人の情報をめぐる関係の過程を意識せずに、主体的なアイヌ文化史はありえないのではないかと、考えさせられるのである。

第2節では、サハリンにおいて1950年代から1960年代にかけて消失したクマ祭りについて、その文化を担ってきたサハリン・ニヴフの記憶の中に残るクマ祭りの情報を、ニヴフの方々に語っていただいた。その語りの中には、クマ祭りの近現代史に関する実相が隠されていた。その情報量は多く、内容は多岐にわたる。北海道アイヌにおけるクマ祭りの近現代史と比較できる要素も少なくはない。

クマ祭りの消失から数十年を経た今、その文化を担ってきたサハリン・ニヴフは、クマ祭りとは何だったのかを、自ら客観的、感情的に振り返ることのできる時期にあると思われる。現在の記憶の中に見出されるクマ祭りの近現代史は、記憶もすでになくなった未来において、かつて記録された民族誌の情報とともに、その後のクマ祭りの研究や伝承に大きな影響力を持つものであろう。

しかしながら、今後、クマ祭りが、その文化を担ってきたニヴフの立場からどのように叙述され、語られていくのかは不透明である。近代に記録された古典的民族誌の情報を中心に、かつての伝統として完結し、語られていくのだろうか。漠然と思想面が語られていくのだろうか。

これまで少なからずクマ祭りの伝統を研究対象としてきた民族学にとって責務は、そう長くは続かないであろう記憶の時代に、かつてのニヴフのクマ祭りがどのように思い出され、どのように語られるのかを、幅広い視野から記録し、伝統の終焉をしっかりと理解していくこと、そして未来に向けてニヴフのクマ祭りがどのように語られていくのかを見極めていくことなのだろうと思う。

註

- (1) 木を削って作った御幣のこと。アイヌ語。
- (2) アイヌの被り物の一種。木の皮や葡萄蔓で外形を構成し、削りかけなどを飾りとして施す。アイヌ語。
- (3) クマを傷つけない程度に矢先を調整した作りの木矢で、妖魔を払う力があるなどと、一般的に伝えられてきた。
- (4) 日本列島の歴史や文化の見方として、「ひとつの日本」に対して使用される表現。赤坂憲雄が提唱する。
- (5) 北海道内の博物館等施設を見学されたい。
- (6) そのような研究を地道に続けてきた研究者として、佐々木利和、林昇太郎（故人）、五十嵐聡美、新明英仁などがいる。
- (7) アイヌ語で「神」のこと。
- (8) 神々に御神酒をささげ、祈祷の儀式を行うこと。アイヌ語。
- (9) 荷物や子供を背負うための紐。額にかけて使用する。アイヌ語。
- (10) アイヌ語で「家」のこと。
- (11) 粳米で作られた団子のこと。アイヌ語。
- (12) 以下、『蝦夷島奇観』とあれば村上島之允原作の『蝦夷島奇観』の総称を示し、「東博本『蝦夷島奇観』」とあれば、東京国立博物館所蔵の村上島之允自筆の『蝦夷島奇観』を示すこととする。
- (13) 野田初太郎（編）『かむいの美』の挿絵のシーン3だけは、『蝦夷島奇観』とは根本的に異なっている。
- (14) 例えば、泉靖一『アイヌの世界』では、「これが写生によるモノであるならば、根室地方（標津町）の風俗を紹介したものとしても貴重」[泉 1968：177] として紹介している。
- (15) 神に酒を献じる際に使用する木製のへら。アイヌ語。

第3章

近世蝦夷地関係史料における諸表現の解釈

ークマ祭りの多面的理解にむけてー

現在、クマ祭り研究が、起源論・成立論に傾倒する中、クマ祭り研究の分析対象は考古遺物や、17世紀以前の記録資料に集中している。一方で、第1章でも述べたように、クマ祭り研究の展開においては、「クマ祭りとは何か」を説明するための基礎的研究は遅れ、これまで近世蝦夷地関係史料（文献資料。以下、「近世蝦夷地関係史料」、「近世史料」、「史料」などと記載）に記録された内容に深く踏み込んで、クマ祭りとは何かということを分析し、論じられてはこなかったのである。

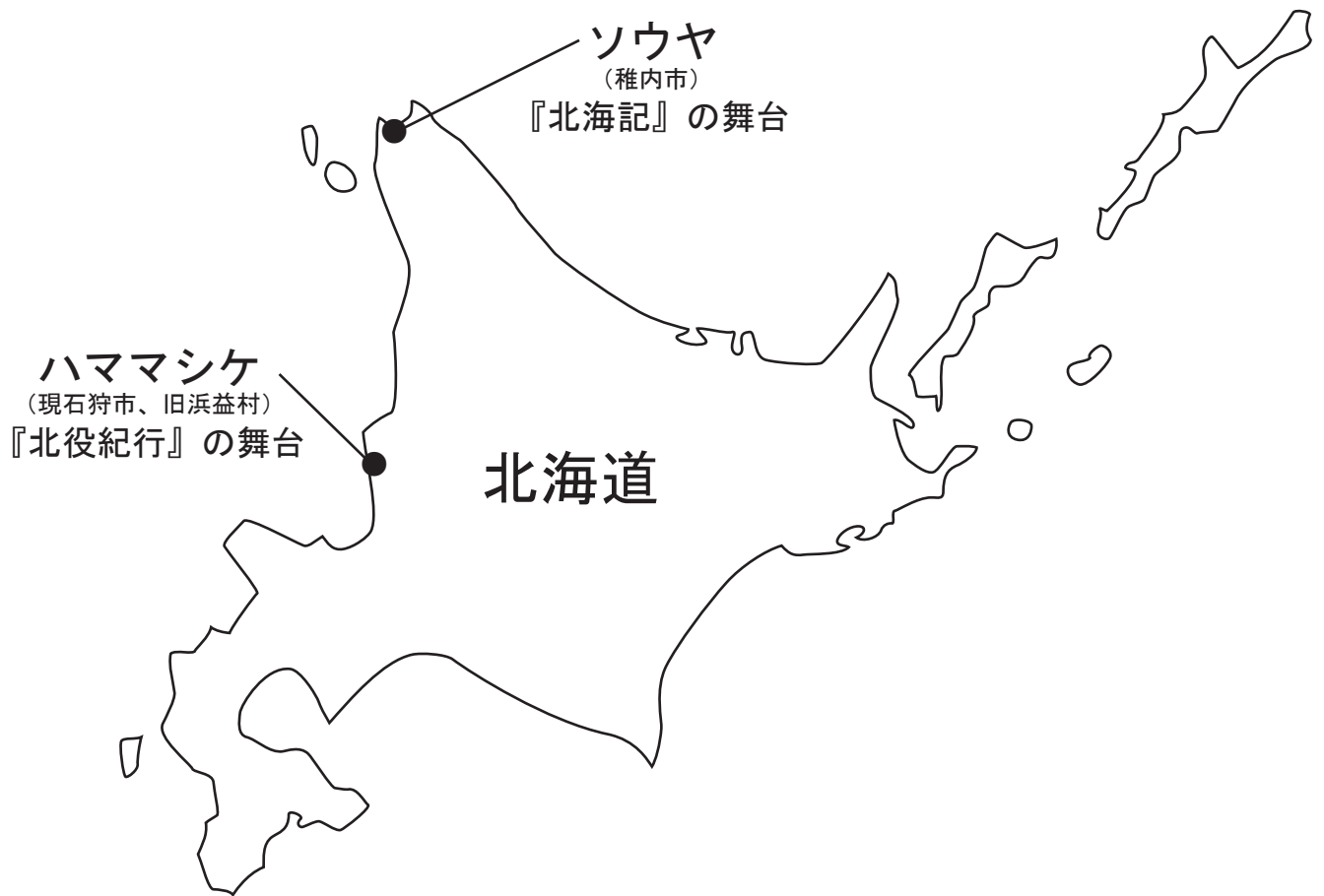
筆者はここ数年、クマ祭りの成立論・起源論をめぐり、アイヌ文化の中世以前から近世への展開を視野に、近世蝦夷地関係史料に残された記述を解釈し、近世史料が訴えかけるクマ祭りの歴史的展開を考察してきた。また、近世史料に接する中、幸い、『北海記』や『北役紀行』など、これまでほとんど注目されてこなかった史料に巡り会うことができ、それらをこれまで代表的と考えられてきた史料や近代以降の民族誌と比較・対照することにより、近世期におけるアイヌのクマ祭りの多様性・多義性を論じることができた。

そのような観点から、本章では、近世にクマ祭りを記録した諸史料の可能性に、今一度光を当てたい。近世史料の表現の中には、まだまだ、我々が伺い知ることの無かった事実や問いかけが隠されているものと考えているからである。そして、近世史料に隠された重要な文化情報の創出に力を入れなければならないのは、また近代以降の民族誌との比較から新しい情報を発見でき、クマ祭りの多面的理解を牽引できるのは、やはり民族学研究者なのではないだろうかと思うのである。

そしてそれは、かつてのモンゴロイドの移動に始まり、ベーリング海峡をはさんで密接な文化交流を重ねてきたであろう北太平洋地域諸民族の文化からみた日本文化論、すなわち日本文化を北から見直す研究といった重要な課題にも大きく関わってくる作業だと思うのである。

なお、以下、引用史料中において、〈 〉で括っているところは、史料原文で割注となっている箇所であることを、()で括っているところは、史料原文におけるふり仮名ないしは翻刻者の付したふり仮名であることを、[]で括っているところは翻刻者による注記で

あることを示している。また、下線は、筆者による。さらに、本章で大きく取り上げる『北海記』と『北役紀行』については、章末にクマ祭り関係部分の翻刻の全文を記し、解説を付した。



地図3 近世におけるソウヤおよびハママシケの位置

第1節 18世紀の史料が訴えかけるクマ祭り形成の時間軸

1 18世紀の史料に書かれたクマ祭り

次に示す史料は、最上徳内の『蝦夷国風俗人情之沙汰』（1790年）におけるクマ祭りの記録である。そこに記されたクマ祭りの場面設定をみる。なお、以下、下線は筆者による。

飼赤熊の殺禮の事

蝦夷村々乙名の家に飼置く赤熊成長し、大赤熊と成りたるを撰び、其乙名、其赤熊に向ひ因果因縁を解示して曰、大幸なる哉我熊、能く聞け、此秋の氏神の牲犠に備ふなり。必未來は人間と變生すべし。依て是を樂んで潔く牲犠に立つべしと云含、其後其赤熊を縛縊し、一室に索（ひき）到り、前後左右より繋き留め、土人大勢群集し枷、杻、桎を容れ、堅固に囲ひて。扱、首前に幣を建て、鉾、太刀、長刀、其外種々の長〔武〕器を飾り、其後其村の乙名を初、其親類及び近郷近村の乙名及び長立たる者集りて大祭禮の祝儀あり。此時、家格、新古等に因りて其席に前後上下ありて其席々に急〔屹〕度着座あり。於_レ是射禮あり。銘々次第を揃て矢を放つ。臺目の射法の如し。其式禮終れば、赤熊猛勢弱り死に臨んとす。此時を待、大勢群り、棒責にして殺す也。殺し終りて後其死骸に種々の供物をそなへ、佛家の百味の飲食をそなへ、施餓鬼供養するに似たり。此式禮終わりて、其供物を似て近郷近村の老若男女に分ちあたへ、賑恤する事甚し。其後其熊を、皮を剥き、肉を料理て喰ふなり。扱、皮は首を正面に向け、耳環を掛け、靈前に飾り置く。前庭には二行に旗幟を建て武具を飾り嚴重に見へにけり。祝儀の大酒宴あり。赤熊の肉を肴とし次に鹿肉、狐肉、魚肉澤山にして終日終夜にぎはふ也。是を毎秋乙名家、豪富の名利とする。此時は衣服を改め、器財寶物を披露し、藝術を以て鳴り、才徳器量を輝して格式を採んことを策となり。才徳爵祿を布くは此大祭禮の入用を一人にて度々するを以なる也。土人此大祭禮を名つけて、イヨウマンテといふなり。年中海

上にて漁獵を無難にする祝儀なりといふ。日本の大古、則斯の如し。其法遣り農民の秋祭りは是也。〔高倉編 1969 : 454〕

首前に幣を建て、鉾、太刀、長刀、そのほか種々の武器を飾り、また、前庭には2行にわたって旗幟を建て、厳重なほどに武具を飾るなど、華美とも言える情景が写し出されている。この飾られた器物をみると、非常に軍事的な色彩を帯びている。また、村の乙名⁽¹⁾を初めとして、その親類、近郷近村の有力者などが集まっての祝儀があり、その際にも、家格、新古などによって席に前後上下があるなど、1つのクマ祭りが、家、親類にとどまらず、近郷近村の人々までをまきこみ、また厳格な序列をともなったものであったとされている。大きな酒宴も催される。このような儀礼を毎秋行うことが富豪の名利であったこと、衣服を改めて器財宝物や芸術を披露し才徳と器量を示したこと、この大きな儀礼を1人で度々することによって才徳と爵祿を広く示したことが記述されている。

同様なアイヌ民族のクマ祭りの様相は、18世紀の他の記録にもみられる。クマ祭りで飾られる宝物については、秦檜丸（村上島之允）の『蝦夷見聞記』（1798年）には、

ケ〔イ〕ナオを多く作り、ヌシャサンカタ〈削り板を多く作り、垣ヲ結、棚を作るをサンカタといへり〉を儲け、前にアヤキナ〈文理黒赤ヲ入あみたる筈の事なり〉を敷ならへ、其サンカタに家々に傳ふ宝器〈金銀赤銅鑢太刀鑓〉をかけ粧厳□〔多〕し。〔秦 1982 : 138-139〕

とあり、同様にきらびやかな武具が荘厳に飾られている。

また、坂倉源次郎の『北海随筆』（1739）には、

一、鷲は巢をろしを取てかごに入て飼置、尾を取て交易とし、熊も子の内に取て飼おく。本邦の猫のごとくに手馴、女房の乳を吞せてそだてあげ、祭りの時是を殺して喰ふ。祭

りは十月下旬此方のゑびす講時分なり。一類寄合て酒を呑終日相樂。此日は獵をもせず
たしなみの衣服を着し道具をかざりてはれとする。此時飼置たる熊をころし又栗にてあ
まざけをこしらへ酒もりをするなり。松前にても十月ゑびす講有。武家より百姓までは
を祝す。〔高倉編 1969 : 412〕

と、1785 年から 1786 年にかけての幕吏の蝦夷地巡見に際し、同行者がソウヤとサハリン
の状況を記録した『北海記』（北海道大学附属図書館蔵）巻中には、

其ヨリレテイレカ宅ヲ出テ、後ノ方ナル平地ニ雪四五寸（尺）積リ、塵一ツナキ所へ草
筵数十枚ヲ敷キ、客皆此ノ上ニ坐ス。客ノ後ニ杭ヲ建テ、横木ヲ結、家々の宝物ヲ飾ル
〈夷人宝物ハイムシ、鎧、甲、兜、矢ツボ、シトキ、イカユフ、クサリカタヒラ、鐐ナ
リ〉

と、平秩東作の『東遊記』（1784 年）にも、

熊をばシへと云。月の輪なし。長け甚高く、人の如く立て行、馬をかつぎ行て一夜に食
つくすと言。蝦夷人の毒箭を恐るゝ故人里に來らず。害をなす事すくなし。蝦夷人正月
は日本の十月なり。是をカモイノミ（亥の身）月といふ。熊を殺して先祖を祭る事あり。
兼て熊の子を取來り妻の乳をあたへ、三歳になるときは是を殺して祭る。繪などにかきた
るをみれば、熊をころす傍に婦人面をおほふてな（泣）く體あり。此祭一代に度々はな
き事にや、我も此祭りをなさまほしなどいひてかねてくはだて願ふことなり。一村の者
共あつまりて、其熊の皮にて何やらん作り、さまゝの寶物など傭へて、おもくつゝし
む事なりといへり。蝦夷人は家々に寶物とて所持す〔高倉編 1969 : 423〕。

とあるように、さまざまな宝物が飾られていた。

クマ祭りに集まる人々については、『北海記』巻中によれば、

召客トテハ三十里程ノウチノ乙名ヲ使ヲ以テ招寄セ、近所七八里ノ内ハ小児マテ不残、前日ヨリ相集リ、三合容リ盃ニテ昼夜飲ツヽケテ飲事ナリ。當日ハ吾等カ方ヘモ乙女ヨリ使ヲ以テ申来ル。其ノ口上ニ曰、今日陽満祭有故殿方乍恐来臨御説（タントヤウマンテアンリシユトノウタレヤイカタノコロカイキアルキハインガレアニイ）、ト云也。既ニ其日四ツ時許ナリシカ、運上屋ノ者通辞案内ニテ、乙名レテイレカ宅ニ行見ルニ、乙名タル者三十余人、濁酒数十樽ヲ並ヘ置、己カ家ニ昔ヨリ傳ハル盃ナリトテ、古盃ニ濁酒ノ冷ヲノミヽ [ママ] トツギ、盃ノ上ニ吞箸ヲ添テ吾方ヘ出ス

とあり、ソウヤのクマ祭りは30里離れた村の乙名をも招き、7里か8里離れた村の小児まで集まったとしている。また、『北海記』の記録者自身も招かれ、古くから伝わるという盃で冷の濁酒が差し出されているように、和人に対する特別な配慮があった可能性も想定できる。『蝦夷見聞記』には、

次、其郷の運上屋支配人、通詞、番人を招請す〈清酒樽を面_モ持行〉。其外、他席親類深友を招きマヲ [ラ] ブト〈人に酒食以饗する事をかくいへり。賓客といふ古言なるべし〉なまり [ママ]。[秦 1982: 139]

とあり、やはり和人を招いての祝宴が開かれている。酒宴については、『北海随筆』に「一類寄合て酒を呑終日相樂」[高倉編 1969:412] とあるなど、多くの記録に記されている。

2 これらの史料から考えるクマ祭り形成の時間軸

『蝦夷国風俗人情之沙汰』をはじめ、18世紀の記録に描かれているアイヌ民族のクマ祭りにおいて、授かったクマを送りかえすという儀礼の思想と行為は、すでにさまざまな付

属品で取り囲まれている。その1つは、武器などのさまざまな器財宝物、芸術といった華美な飾りであり、それはイナウなどの飾りとは趣を異にするものであろう。これらは、クマ祭りに、さらに付与された「みられる」要素である。飾り物の品目は武具などの権威的な物品が多く、主催者の地位を誇示するには、抜群の効果を誇ったことが推定される。

また、『北海記』巻中には、「長タル者ハ一二疋ツヽ畜置ナリ」とあり、同じく巻下には、「凡夷人ノ富者ハ皆熊子ヲ畜ヲキ」とあるように、クマを飼育は有力者が行うことであった。元々のクマに対する宗教的行為に、地位、名誉、威信などの社会的な価値が付与され、主催者がみずからの地位を誇示すべく、華美なほどに飾り、多くの人々を集め、盛大な酒宴を開いた18世紀後半のクマ祭りの情景を想定することができる。これらは、階級社会の形成と色濃く結びついて発展していったものと推定される。

また、18世紀後半のクマ祭りへの参集範囲は、おおよそ近郷近村はもとより、かなり遠く離れた村の乙名までにおよんでいる。そして和人など、信仰を共にしていたかどうか疑わしい人々にまで及んでいたことになる。クマ祭りは、遠くからも大勢の人々が集まり、顔をみせあい、語り合う機会でもあった。

一方で、これら18世紀のクマ祭りは「みられる」儀礼として完成し、形式化しているようにみえる。また、その後近代に至るまでの間にさらなる発展的要素はほとんど感じられず、形態的には18世紀後半のクマ祭りを踏襲し、もしくは小規模化していることを考慮に入れるならば、18世紀後半のクマ祭りはすでに形成・変容過程のピークを過ぎたものとしてとらえることができる。儀礼活動は、相対的にみるならば、萌芽期の素朴なものから、さまざまな要素を付与された活動的なものへと発展し、形式化していく。その間には急激な変容を経験する可能性もある。18世紀の史料を見る限りでは、18世紀以前のアイヌ民族の社会において、脈々としたクマ祭りが萌芽、発展、変容があったと考えるのが自然である。

また、近世の記録では、西蝦夷地においてはソウヤ場所を除いてクマ祭りの記録に乏しく、それは早くから漁場が開け、和人も多く入り込み、場所請負制のなかでアイヌ民族の

消耗が激しかったため、クマ祭りを行う余裕がなくなったからとも考えられている [佐々木利和 1990 : 119]。このことが正しいとするならば、それはアイヌ民族におけるクマ祭りが 18 世紀頃においてすでに衰退期にあったことを示唆するものである。そのような社会生活下におかれたアイヌ民族の間に、浪費がさらに重なるクマの飼育、および華美な飾りが萌芽を迎え、発達していったと考えられるかどうかも焦点となってくる。

18 世紀後半に、突如としてこれらのクマ祭り像の完成と北海道中への伝播はあり得るかどうか、大がかりなクマ祭りが近世以降に始まり急速に北海道に広まったのと考えられるべきか、それともそのようなクマ祭りに到達するまでには比較的長い時間を要したと考えるべきか。詳細に分析すればするほど、近世史料もまた、クマ祭りの起源論・成立論に対して、近世史料なりの問いを訴えかけていることに気づくのである。

第2節 クマ祭りをめぐるアイヌと和風文化の関係

1 北海道のクマ祭りにおける和風文化の摂取・付加

2004年3月27日、財団法人古代学協会北海道支部研究例会で、天野哲也『クマ祭りの起源』[天野 2003]の書評を発表した。テーマが「クマ祭りの起源」であったことから、少しはそれらしいことに言及しなければと思い、「アイヌ民族のクマ祭りは、18世紀以降文献や絵画に登場した段階においてすでに、かなり和人の影響を受けて形成されている印象がある」と発言させていただいた。このことについて、少し述べておきたい。

最上徳内『蝦夷国風俗人情之沙汰』(1790年)によれば、鉾、太刀、長刀、その他さまざまな武器を飾り、前庭には2行に旗幟を建て武具を飾り、このときには衣服を改め、器財宝物を披露したという[高倉編 1969:454]。また、東博本の村上島之允『蝦夷島奇観』(1807年。原作:1799年成立)をみると、祭壇は幔幕のように筵状のもので囲まれ、漆器や太刀、その他和製の品々が宝物として飾られている[秦ほか 1982]。クマ祭りの形態には地域差があり、この時期の記録、絵画を、クマ祭りの全貌として理解することはできないが、これらの資料に依拠するならば、北海道アイヌのクマ祭りは、和産品を多く飾り、見物人を集めるなど、和風の祭りの方法を多く吸収し、実践しているように見える。

そうであるとするならば、それ以前にこのような形態に至るまでの形成過程、例えば柳田國男の言う「祭から祭礼へ」[柳田 1990:240-263]や、J. E. ハリソン(J. E. Harrison)の言う「RitualからArtへ:DromenonからDramaへ」[Harrison 1913]などという移行の構図に近い過程が暗示されているような気がしてならない⁽²⁾。

また、これはまだ検証段階にあるが、アイヌのクマ祭りの記録が現れ始めるのが18世紀、ニヴフのクマ祭りの記録が現れ始めるのが19世紀という時代差、しかも、その記録を書いたのが和人と西洋人という違い、さらに歴史的におかれた状況の違いを考慮したとしても、アイヌとニヴフの古式とされ伝承されてきたクマ祭りの形態には、さまざまな違いが生じてきたものと思われる。このこともまた、クマ祭りが発生し、伝播し、クマ祭りという共通

の文化圏になっても、相当の形態の差異を生じさせた過程が、18・19 世紀以前にあったことを暗示しているのである。クマ祭りの研究においては、このような見えない期間の過程を考慮に入れておくことも、避けては通れない作業となろう。

北海道アイヌのクマ祭りにおける宝物や武具のディスプレイや、和製武具への傾倒をみると、例えば、アイヌの人は京都の祇園祭その他、日本列島のさまざまな祭りをどれくらい知っていたのか、北海道にも影響をおよぼしかねない日本の戦国時代における数々の戦いをどれくらい知っていたのか、考えてしまう。無文字社会であったゆえに書き残されていないが、過去のアイヌ社会は日本列島の情報・知識をどれほどもっていたのかということにまで、思いがおよんでくるのである。

2 『北役紀行』にみるクマ祭りをめぐるアイヌと和人の接触・交錯

ーハママシケの事例ー

(1) 『北役紀行』について

ここでは、文久3年(1863)にハママシケ(現北海道石狩市、旧浜益村)で行われた神社祭礼とクマ祭りの様子を紹介し、そこから当時のアイヌ民族と和人との関係を、出自を異にする文化同士が互いの文化を取捨選択して自文化に取り入れる現象に注目し、考察を加えるものである。使用する史料は、鶴岡市郷土資料館に寄託されている白井家文書『北役紀行』(白井 32-1~3)である。この『北役紀行』の性格については、本章末の史料解説を参照されたい。

この史料のなかで、文久3年7月14日に举行された鎮守明神の遷宮祭礼にアイヌが登場・活躍し、また文久3年12月12日に行われた「獅子送り」(本論文でいうクマ祭りのこと)には、多くの和人が見物に来るなど、幕末におけるアイヌと和人の文化交流の一端がうかがえる部分がある。

この2つの事例についても、関秀志がすでにその一部分を報告しているところであるが[関 1999a、2004]、ここでは文久3年12月12日のクマ祭りの記録に描かれたアイヌと

和人の文化接触をより深く掘り下げ分析し、この記録された現象を民族学的に位置づけた
い。

（２）12月12日に行われたクマ祭りの記録の書かれ方

『北役紀行』の作者白井久兵衛は実際には、ハママシケのクマ祭りを見ることはできなかった。というのは、本当は見に行きたかったけれども、陣屋の多くの者が見物に行くというので、久兵衛自身は陣屋で留守番をしていなければならなかったからである。久兵衛はその時の気持ちを「遺恨やる方なけれど」と表現している。よって、このクマ祭りの記録は、作者自身が見たものではなく、

予まのあたり見たらんにハ事つばらに記すべけれと、了弥等か見し次第を尋問ふ俣、筆
ニ任せて記したれハ、前後不次の事もあらんか、唯其大凡を見給へかし【北役紀行場面
⑮】

とあるとおり、クマ祭りを見物にいった従者の了弥という者などに、訪ね聞いた話を記録したものである。

また、このクマ祭りの記録の中には、かなり状況を誇張して記述したのではないかと思われる箇所がいくつかあり、事実を追求する上では、慎重さが求められる。さらに、第2章でも述べたとおり、体中に矢の刺さったクマが立ち上がって睨み回す様子を「武蔵坊弁慶」と、クマの首を丸太で押さえる際、陣羽織を着たアイヌがクマの頭に向かってイナウを附した棒を振りかざす様子を「神楽の獅子舞ニ出る天狗の様」と表現するなど、たとえば多いのもこの日記の特徴である。このたとえ表現にも注意が必要である。

しかしながら、書かれている内容は、それまでの史料にはない詳細な部分にまでおよんでおり、幕末のクマ祭りを考察するうえでの情報量は群を抜いていると言える。また、新しい知見として取り上げてよいと思われる記述も多々ある。ここでは、上記の点に注意し

た上で、以下に『北役紀行』におけるクマ祭りの内容の流れを記したい。①～⑮は、日記の記述の順番通りとなっている。①は文久3年（1863）12月12日の陣屋の様子である。②～⑤はクマ祭りについて以前から持っていた知識、ないしはハママシケにおいてアイヌから聞いた知識の記述と思われる。⑥～⑮は文久3年12月12日にハママシケで行われたクマ祭りについて、実際に見物にいった者から聞いて記録したもの、⑮は久兵衛がどのようにこの日記を書いたかということの記録である。なお、この番号は、本文中の史料引用部分の場面番号、および本章末の史料原文の場面番号と一致する。

①陣屋の者の多くがアイヌのクマ祭りを見物に行くも、記録者白井久兵衛は留守番をしたこと

②クマ祭りについての概要

③クマの捕獲の方法について

④クマ祭りをするのは富のあるアイヌであること

⑤クマの飼育の仕方について

⑥クマ祭りの当日、アイヌが酒をふるまい、身を着飾り、踊りを踊っていたこと

⑦主催者の家の中が、さまざまな宝物で飾られていたこと

⑧クマ祭りに使用する矢と丸木弓の特徴について

⑨祭りが始まると、道具を外へ出し、また、クマを育てた乳母2人や主催者が登場する場面

⑩クマを育てた乳母2人が涙に沈みながらクマに話しかけ、クマもまた涙を流す場面

⑪男女の子供たちがクマに矢を射、また惣乙名が毒矢でクマを仕留める場面

⑫アイヌが15～16人でクマに押しかかり、丸太で首を締める場面

⑬アイヌの女性3人が見物人に向かってクルミ撒きをする場面

⑭クマの真似をするアイヌが他のアイヌと角力の勝負をする場面

⑮クマの遺体をうつ伏せに安置し、カムイノミを行う場面

⑯安置したクマの近くでアイヌが酒宴を催し、夜を徹して舞踏にふける場面

⑰翌日、クマの肉を煮て酒宴を催し、クマの頭を杭に指して立て、毛皮は運上屋に納めたこと

⑱記録者は実見していないけれども、陣屋の者から聞いた話を筆に任せて日記に記したこと

なお、この旅日記では、クマ祭りのことを「獅子送の祭（熊祭ともいふ也）」と表現している。平秩東作『東遊記』（1784）に、「熊をばシへと云」とあるが〔高倉編 1969:423〕、近世期において、アイヌの間でヒグマを「シシ」と呼称することがあったことが、『北役紀行』の記載により、より確実になっている。和人においては、「シシ」は、一般的に日本という「獅子」のようなもの、ないしは、古語において食用獣の総称を示す「獣（読みは「シシ」）」として使用されてきた。アイヌが「シシ」という言葉を和ん文化から取り入れた可能性を含め、ここでいうクマ祭りを『北役紀行』の記録者が「獅子送の祭」と表現していることは、非常に興味深い事象である。

（3）クマ祭りの中でのクルミ撒きと角力について

以下、クマを送った後に行われるクルミ撒きと角力を記録した部分に焦点を当て、アイヌ文化と和ん文化の接触、交錯について探ってみたい。

クルミ撒きについては、以下のように記されている。

時にメノコとも三人三ツの籠に胡桃を山の様に入レ来りて、稲麻竹葦のこつく取巻し見物人へ雨霰の降こつく投ル、見物人ハ不意をうたれ、こハ何事ぞと立騒に、天窓に中りてしかむもあり、顔を押へてアダ、といふもあれと、メノコハ少しの遠慮もなく、福ハ内をする様に力にまかせてばらへ／打故、皆々たまり兼、忽圍を打ときたり、セカチ、

カナチ等をはじめ、外々も胡桃を争ひ拾ひ、棟上ケの餅を争ふ如し、此胡桃ハ魔除ケになるといふ伝るよし、【北役紀行場面⑬】

クルミ撒きは、近代以降のクマ祭りの中にも一般的に見られたようである。例えば、『アイヌ民族誌』には、十勝伏古のクマ祭りで、クマを絶命させた後、男達が檻の上に登り会衆にクルミ、クリなどを撒き与えたこと〔アイヌ文化保存対策協議会編 1969 : 558〕、根室虹別スワンコタンのクマ祭りで、熊の解体の後、エカシたちがクルミと干しサケを細かく切ったものをお祝いのしるしとして祭場に撒き、参会の者が先を争ってこれを拾う事例が報告されている〔アイヌ文化保存対策協議会編 1969 : 571〕。また、村上島之允『蝦夷島奇観』（東博本、1807年）には、クマを丸太で押し絶命させた際、「此時土地によりてむらかる夷に栗の実粢のまき掛るもあり」〔泰 1982〕、土地によってはアイヌの群衆にクリの実や粢（キビないし米の餅のこと）を撒く習慣があったことを記している。これらを見る限りでは、少なくとも18世紀末以降、地域や家計により詳細な違いはあるとしても、クマの絶命後、クルミやクリなどを群衆に撒き与える風習は一般的にアイヌ文化の中にあつたといえることができる。

『北役紀行』はそのことをさらに裏づける史料であるとともに、その内容が詳細である。特に、クルミは見物人に対して撒かれ、その情景を「セカチ、カナチ等をはじめ、外々も胡桃を争ひ拾ひ、棟上ケの餅を争ふ如し」と、和人文化である餅撒きのようにであると記している。また、「外々」とは和人を含めた表現であろう。このクマ祭りの見物人の数は「いく百人といふ数を不知」とされている。相当な数の和人の見物人があつたことが推測される。アイヌ文化の中では、魔除けのクルミも、ここにおいてアイヌの子供たちに対してばかりでなく、和人に対しても、アイヌ文化であるクマ祭りに参加することにより、アイヌ文化の中での魔除けを享受する機会が与えられているのである。また、発想を変えれば、このクマ祭りにおけるクルミ撒き自体が、和人文化からの影響によって始まった可能性も、残しておかなければならないであろう。

和人が好みそうな出し物はさらに続き、次は角力である。その情景については、次のように記されている。

爰に土人一人ヲ熊を繋たる様に繋キ、土人ハ熊の真似をし、四ツ足を立、ケリをはき、しら雪蹴させ、アイノあまた附たれと猶牽もためず、躍せてこそ出来ル、是ハ誰殿の御熊侯ぞととふ人もなけれハ、本意なけに打通りて、熊をつなぎし柱に繋や否、又々セカチとも打つとひて、根の無矢を以てさんへ／＼に射、土人ハ熊の様にアオウと声を出し、くるひに／＼で抓んとし、嚙んとす、遂ニハ土人ともを抓とめて、捻合、組合、角力をとる、アイノと熊との戯レ角力、行司のあるにもあらざれハ、負ても負ず、勝てもかいつ又の勝負を決するならねハ、其角力限りなく、時に又一人の土人、毛もくたらにて熊ハ黒ク、摺墨ともいはん様なるを牽来ル、是も熊の真似をして、其所作前ニ同し、其おかしさいはん方なく、誠に移り易ハ人心、皆々哀の眉を開て笑つぽに入て是を見る、【北役紀行場面④】

クマに扮したアイヌが登場し、そのクマに向かってセカチたちが鏃のない矢を射、またクマは他のアイヌと「戯レ角力」をとる。また、クマよりも黒い別のアイヌが登場し、同じくクマの真似をする。そのおかしさに、見物人は先ほどまでとはうってかわり、大笑いしたという場面である。近世以降のクマ祭りを記録した文献資料、絵画資料においては、特に近代以降の記録に綱引き、競馬などの余興に関する情報が出始める。近世の記録において、余興としての角力がこれほど詳細に記された史料は、管見の限りでは、見あたらない。

近代以降の民族誌の中に、クマ祭りの後の余興として行われるさまざまな勝負が報告されてきた。綱引き [更科 1955 : 42、伊福部 1969 : 61]、体力比べの踊り [アイヌ文化保存対策協議会編 1969 : 678]、競馬 [Landon 1893 : 33] などの報告である。また綱引きについては橋本芳園『蝦夷風俗絵巻』（1893 年）にも描かれている [北海道開拓記念館編

2002:36]。しかしながら、これらの報告の多くは、勝者と敗者とでどのように差別されるか、あるいはどちらが勝つかにより占いが行われることなど、行為の情景とその思想的側面に記録が集中し、それを見ている見物人がどのような態度でいるかについての説明が欠如している。

一方、『北役紀行』の角力の場合は、「其おかしさいはん方なく、誠に移り易ハ人心、皆々哀の眉を開て笑つぽに入て是を見る」と表現しているように、この角力はおもしろい見世物であることを説明している。しかも、この角力は、真剣勝負ではなく、クマの物まねを取り入れた「戯レ角力」であり、あくまで見物人を意識してとられた角力であると考えられるのである。さらにいうならば、その年の7月15日の神社祭礼の時の郷夫たちの角力真剣勝負を見て、クマ祭りの余興に取り入れたもの、ないしはその返礼として行った可能性もあるのである。

動物の物まねはアイヌほか、北太平洋地域諸民族に広く見られる行為である。さまざまな勝負事もまた、アイヌに限らず北太平洋地域諸民族の間で広く行われてきた。その点で、アイヌのクマ祭りにおける勝負事の余興は、広く北方民族文化の中に位置づけられる見方もあろう。しかし一方で、和人が見物人として存在することが、このような「戯レ角力」のような見世物の発達につながったという見方も成り立つのである。よって、アイヌと和人の関係史の理解につながるものとして、アイヌのクマ祭りを見世物史的に考察することも必要であると思われるのである。

3 クマ祭りにみられる地域差の形成

ここで、筆者がサハリンのフィールドワークで得た情報を引用しつつ、クマ祭りにみられる地域差の形成について、若干の考察を行いたい。

クマ祭りという1つの儀礼の型が北海道、サハリン、アムール川下流域というまとまった地域に分布してきたなかで、その地域差が問題視されてきた。筆者自身、先学の諸研究から、仔グマの飼育期間、クマ檻の構造などの違いを学び、またサハリンでの調査におい

てそれらを再確認してきたところである。一方、筆者らなりの観点から、北海道アイヌのクマ祭りの伝統とは異なる伝統をニヴフが持ってきたのではないかと気づいた点はいくつかある。

第1に、近世以降の絵画資料や文献資料によく見られるアイヌの女性が仔グマに餌や乳を与えるモチーフは、クマ祭り終末期のサハリン・ニヴフには当てはまりそうもない。それどころか、ニヴフにおいては、女性は餌を与えるのも禁じられているどころか、クマに近づいてもいけないという思想が広がっていたように感じられる。

第2に、北海道アイヌのクマ祭りでは、祭壇などに漆器や太刀などの宝物を飾る伝統があったが、ニヴフにおいては、あまり宝物を飾るようなことをしなかった印象がある。しかしながら、削り掛けを飾ることについては共通性が認められる。

第3に、北海道アイヌのクマ祭りで欠かせないといってもよい酒の存在が、ニヴフのクマ祭りにおいて存在感を示してはいない。

もちろん、サハリンで得られた情報は、あくまで終末期の記憶であり、時代を無視して、また異民族であるアイヌの伝統と言われているものと比較することは無茶なことではあるが、今回はあくまで着眼点としてあげておきたい。聞き取り内容には、さらに違いを感じさせるものもあるが、以上指摘したことが通時的、共時的分析に耐えうるものであるならば、同じクマ祭り文化圏のなかで、その発生以来、クマの飼育と殺害という共通項を持ち続けながらも、サハリン北部と北海道では異なった変遷があったことを示している証拠となると思われるのである。

そして、その地域差をめぐり、本節の議論を交えて考えると、北海道のクマ祭りにおける和風文化の摂取・付加というものが、大きく関わってくるように思われるのである。

第3節 近世におけるクマ祭りの多様性と多義性

ー近代民族誌情報との比較からー

1 『北海記』にみるクマ祭りの多様な世界 ー天明6年、ソウヤの事例ー

(1) 『北海記』について

ここでは、天明5～6年(1785～1786)にソウヤ(現北海道稚内市)で行われたクマ祭りの様子を紹介し、18世紀末における西蝦夷地北部地方のクマ祭りの多様性の一端をみてみたい。使用する史料は、『北海記』(北海道大学附属図書館所蔵)である。『北海記』は、天明5～6年、幕吏の蝦夷地巡見に際し、兩年にわたりカラフト西海岸の調査に参加した同行者の記録とされる[北海道大学附属図書館編 1990:76]。この史料の性格については、本章末の史料解説を参照されたい。

クマ祭りの記録は、その中の巻中「ヤウマンデノ事」のなかにみられる。記録者は、この年、ソウヤにおいて越年しており、また実際にクマ祭りの現場に招かれているため、当時のソウヤのクマ祭り事情を写し取った史料としての信憑性は高いものと考えられる。

(2) クマ祭りの記録の書かれ方

『北海記』巻中「ヤウマンデノ事」は、以下のような内容で構成されている。なお、この番号は、本文中の史料引用部分の場面番号、および本章末の史料原文の場面番号と一致する。

- ①アイヌのクマの入手、飼育、クマ祭りに至る概要について
- ②天明5年(1785)に西蝦夷地北部で行われたクマ祭りの時期と場所について
- ③濁酒を造る際、立場の違いによる酒造量の配分について
- ④どのくらい遠くから客を招くのか
- ⑤『北海記』の記録者自身がソウヤのクマ祭りに招かれる場面

- ⑥主催者の乙名レテイレカ宅に招かれた『北海記』の記録者が、飲酒のやりとりに困る場面
- ⑦乙名レテイレカ宅の外には数十枚の筵が敷かれ宝物などが飾られている場面
- ⑧朝からクマを檻から出し、杭につなぎ、クマに酒や食事を与える場面
- ⑨女子はクマの前にひれふして泣く場面
- ⑩弓矢でクマを射る場面
- ⑪丸木2本でクマを絞め殺す場面
- ⑫クマを殺し終わった後、大の男が涙を流して泣く場面
- ⑬目餅を供え、また上客から子ども達にまで配る場面
- ⑭濁酒を大盃に注ぎ、イナウの前で吞箸で一滴二滴とかけ、その後その酒を飲む場面
- ⑮クマ皮を剥ぎ、胃に至るまで解体する場面
- ⑯クマの頭に、生まれたところまで帰る際の道中の食物を添え置く場面（生まれた所の遠近により、食物の量が変わる）
- ⑰女子による輪舞の場面
- ⑱客人が帰る場面（即日、翌日に帰る者、2泊する縁者）

（3）クマ祭りに関する新たな知見

これらの記述は、ソウヤで越年し、現実に記録者自身が正式にクマ祭りの場に招かれたうえでの記録であり、個々の記録に具体性が感じられる。

例えば、

松前人ヤウマンテハ十月アリト云フ事ナレトモ、吾見ル巳ノ年ニハ大ニ遅シ、十一月十九日トマリケシト云所ニアリ。十二月五日シルシト云所ニアリ。同月七日ヲンコロマナイト云フ所ニアリ。同十日吾旅宿スル所ニアリ。即ソウヤナリ【北海記場面②】

と、天明5年（1785）に西蝦夷地北部地方で行われたクマ祭りの日時と場所が記されている。『蝦夷島奇観』でクマ祭りは10月頃に行われる事が記され〔秦 1982：214〕、また松前人もクマ祭りは10月にあると考えられていたのに対し、この年の西蝦夷地北部では大きく遅れて11月から12月かけて行われ、各集落でクマ祭りをを行う日を少しずつずらしていたことなどを、読みとることができる。

また、

殺シ終テ何故ノ人数ヲサヘ居ルヤト思フニ、七八人大ノ男等皆涕ヲ流テ泣居タリ【北海記場面⑫】

と、7～8人の「大の男」が皆涙を流して泣いていたという。育てた女子がクマが殺されるのを悲しむというモチーフは、『蝦夷島奇観』〔秦 1982：214〕ほか、さまざまな記録に記されている一方で、男の集団もまた泣いたという記録は、管見の限りみあたらない。

さらに、『北海記』は、前章で述べた「クマの仔交易」を含め、クマ祭りをとおして見え隠れするさまざまな社会性を記録しているところが興味深い。

ソウヤ夷人ノ家十軒アリ、然ルニ濁酒ヲ造ル事、米麴ニテ凡十石斗、貧ナル者ニテモ、四斗樽ニ三樽四樽ヲ造リ、乙名小使ハ五樽六樽ヲ作り、其外ノ家モ持タザル少（ワカ）者マテモ二斗樽ニ一樽二樽ヲ造リ置、ヤウマンテノ有所ヘ遣シ置ナリ【北海記場面⑬】

これは、クマ祭りをを行うために濁酒を造る際、立場の違いによる酒造量の配分について記した記録である。「貧ナル者」、「乙名」、「小使」、「家モ持タザル少者」などにより、酒造量が異なっていた。そして「貧ナル者」、「家モ持タザル少者」も、大量の酒を造り、クマ祭りの主催者の所に届けられなかったことを彷彿とさせる。

召客トテハ三十里程ノウチノ乙名ヲ使ヲ以テ招寄せ、近所七八里ノ内ハ小児マテ不残、
前日ヨリ相集リ、三合容リ盃ニテ昼夜飲ツバケテ飲事ナリ【北海記場面④】

これは、クマ祭りの際、主催者はどのくらい遠くまで客を招くのか、ということを記録した部分である。1里を約3.9kmと換算すると、30里すなわち約180km以内の集落の乙名に使いを派遣し、クマ祭りに招いたことになる。また、7里ないし8里すなわち約30km以内ならば、子供も含めて残らず集まったとされる。

これらの記録には、18世紀後半の道北のアイヌにおける集団社会の状況、さらには地域間のネットワークの状況が示されている。『北海記』は、クマ祭りの中に潜んださまざまな社会性の一端、さらにはクマ祭りという場面に顕在化したアイヌ社会の状況を写し取った史料であると言える。

これらの記述は、次節の論点においても重要な考察対象となるので、再び引用することとなろう。

2 『北役紀行』にみるクマ祭りの多様な世界

ー再び、文久3年、ハママシケの事例ー

(1) 主催者は帰俗アイヌ

再び、ここで、『北役紀行』を引用し、クマ祭りの多様な世界を描いた民族学的情報をいくつか見出してみたい。

文久3年(1863)12月12日のクマ祭りにおいては、

此度の獅子送ハ帰俗土人惣太郎といふ者勤之也【北役紀行場面⑥】

とあるように、いわゆる帰俗アイヌ⁽³⁾が主催者となっている。なお、同年6月22日の項には、その日に行われた「御目見」の儀礼が記録されているが、そこでは惣太郎は「惣小

史 惣太郎」と表現され、他の「風俗改」を行った者とは区別して書かれている。6 月から 12 月の間に風俗を改めたのかどうかは不詳であるが、ここでは「帰俗土人」という表現を信用した前提で、読んでみたい。

帰俗アイヌがクマ祭りの主催者となった事例は、『北役紀行』以前の文献記録には、管見の限り、見あたらない。また、絵画資料においても、例えば月代に髷を結った者が主催者となっているような情景を描いたものは、見あたらない。帰俗アイヌがクマ祭りの主催者として登場するのは、いつ頃からのことなのか、また帰俗アイヌがクマ祭りを挙行的ることには、どのような社会的背景があったのか、一考を提起させる記録である。

この主催者惣太郎の当日の様子については、以下のように記している。

跡に陣羽織を着たる土人一人〔挿入〕「此陣羽織を着たる土人ハ惣太郎なるよし、跡ニて聞たり」何か鉢巻様のものをし、長キ棒にイナオを〈イナオとハ木をけつり掛の様ニけつり、神事ニ用ユ、本邦の幣なり〉附タルを持附来ル、【北役紀行場面⑨】

其時祭り主惣太郎紋附の着ものを着、弓矢を持出、一本ハ天ニ向て射、一本ハ北ニいる、
【北役紀行場面⑮】

陣羽織を主催者が着用する場面は、その他の文献資料、絵画資料などに一般的に見られるものであるが、ここに記されている「鉢巻様のもの」、また矢を射る際着用した「紋附の着もの」が、具体的に何を示すかは、ここでは判断できない。

「鉢巻様のもの」として思いつくのはサパウンペなどであるが、村上島之允『蝦夷島奇観』ほか近世の絵画資料に、クマ祭りの場面で主催者らしき者が、サパウンペを着用している情景はみつけれない。このことから、ここに記された「鉢巻様のもの」がサパウンペのことであるならば、クマ祭りにおけるサパウンペの着用は幕末頃の新しい時期からなのか、それとも近世の絵画がサパウンペの着用を描いてこなかったのか、という 2 つの可

能性が浮かび上がってくるのである。ただし、「鉢巻様のもの」が、サパウンペではなく、他のものを指している可能性も残しておかなければならない。

「紋附の着もの」については、文脈的には、先に来ていた陣羽織を脱ぎ新たに着替えたニュアンスを読みとれる。その他の場面においては、陣羽織は「陣羽織」とことごとく記されている。ここで、主催者が矢を射るために衣服を着替えていたとなれば、これは新しい知見であるし、またそれが陣羽織でなく我々が「紋付」として思い浮かべる一般的な羽織のことであれば、それはさらに和風の文化をこの場面で取り入れたという可能性が見えてくるわけである。

いずれにせよ、帰俗アイヌが主催者であるから「鉢巻様のもの」、「紋附の着もの」が登場してくるのか、それともこれらは当時のアイヌ社会における流行のものであったのか。それにより考え方は変わってくるわけであり、当時のアイヌ文化と和人文化の接触の背景を含め、さまざまな問題を提示している部分であると言える。

（２）刺さる花矢は誇張表現か？

ここでは、反対に、誇張表現かと思われる箇所を、1つ紹介したい。

近代アイヌ民族誌において、花矢はクマ祭りに欠かせないアイテムであり、クマを傷つけない程度に矢先を調整した作りの木矢で、妖魔を払う力があるなどと、一般的に伝えられてきた。また、もし刺さってしまった場合には、例えば、十勝伏古や根室虹別スワンコタンのクマ祭りでは、棒の先に笹の葉をつけたもので払い落としたなどの事例が報告されている〔アイヌ文化保存対策協議会編 1969 : 557、570〕。

このような伝統は、近世の文献にも記録されている。例えば、最上徳内『蝦夷国風俗人情之沙汰』（1790）では、花矢を射る場面は「墓目の射法の如し」〔高倉編 1969 : 454〕と表現している。「墓目」とは朴または桐でできた鐙で、射る対象を傷つけず、また妖魔を払う力があるとされている和風の矢のことである。すなわち、『蝦夷国風俗人情之沙汰』は、花矢は基本的にはクマに刺さらないものとして記録しているのである。また、大内餘庵『東

蝦夷夜話』(1861)には、

假の弓矢もて四方八面より射出すに、その矢幾筋となく熊の身にたつを、そをまた細長き木の先へ笹を付たるをもて、たちたる矢をはらひ落してまはる [大友編 1972 : 464]

とあり、弓矢は仮のものであり、また何度も矢がクマに刺さってしまうことがあるが、その場合には先に笹の葉をつけた棒で払い落とすと、まさに近代以降の民族誌と同様の形式が記録されている。

このように、花矢を射る際、基本的にはクマに刺さりにくい矢を使い、また刺さった場合には笹の葉のついた棒で払い落とすという行為は、近世以来の伝統的形式として受け継がれてきたと考えられる。

一方、『北役紀行』は、クマに花矢を浴びせる場面について、次のように記述している。

セカチとも〈セカチハ土人の男の子をいふ、女の子ハカナチといふ〉ハ大勢集り寄て、備へ置たる弓矢をとり、二王尊に紙を投ル様に我能所に中んと無二無三に熊を射ル、其立矢ハさながら蓑を着たることく、熊ハ痛に不堪苦ミテアヲウヘ／といふ声ヲ出して吼へ、立あがりてにらミ廻す、其様は武蔵坊弁慶か黒革威シの鎧着て衣川ニて立往生せしもかくやありけんと思ひやらむ斗也、【北役紀行場面⑩】

これは先に述べた、クマ祭りの項に顕著にみられるたとえ表現の1つであるが、この記述からは、蓑を着たように花矢が大量に刺さっているような情景が読みとれる。これを、どう解釈すればよいのだろうか。

考え方は2つある。1つは、この表現は誇張表現であり、実際にはそこまでは刺さらなかったものの、その見慣れない文化要素を人に伝えるにあたり、誇張して表現したものという考え方である。2つ目は、『北役紀行』が表現しているほど、多くの矢が刺さったので

はないかという考え方である。どちらが正しいかは、ここでは判断できないが、大切なのは、後者の可能性を残しておかなければならないということである。

基本的に刺さりにくい矢の使用は、アイヌのクマ祭りにおいて脈々と受け継がれてきた伝統であろう。しかしながら、その歴史の中で、それを逸脱するような試みがあったとしても、全くおかしくはないのである。特に、文久3年（1863）のハママシケのクマ祭りには、多くの和人が見物に来ている。日本のさまざまな祭りにおいても、見物人の出現を意識し、その形式に変化を加えて、見応えのあるものにしていったという変遷がある。クマ祭りにおいても、その時期のアイヌ社会の状況、および和人との交流の状況により、大量の刺さる矢を使うに思い至り、一時的とはいえ実践してみた時期があったとしてもおかしくはないものと思われる。今のところ、推論ではあるが、今後の議論として残しておきたい。

3 「クマの仔交易」について

（1）ヒグマの頭骨の DNA 分析によるクマ祭り研究の展開

ここ約 20 年間、北海道のアイヌ民族におけるクマ祭りの起源・成立論が活発に行われてきた。考古学的議論を初め、文献に依拠した成立時期の推定や、世界システム論のなかでのクマ祭りの成立の位置づけなどの議論も行われるようになってきている。しかしながら、その起源・成立についての仮説は、研究者により大幅な開きがあり、議論の行方はいまだ流動的であり、現在確認されている考古資料、文献資料、絵画資料にもとづいたさまざまな可能性を各研究者が出し合っている状態である。

そのなかで、近年話題になっているのが、ヒグマ遺体の DNA 分析によって導き出された議論である。2001 年に、増田隆一・天野哲也・小野裕子のグループは、礼文島のオホーツク文化期の遺跡である香深井遺跡から出土したヒグマの頭骨について、DNA 分析を行った結果、成獣は道北を中心とする地域に由来し、仔グマは道南に分布する個体群と共通の DNA を有したヒグマであることを報告した [Masuda et al. 2001]。

これに基づき、増田は、「生きている仔グマの授受がオホーツク文化内の交流、さらには、オホーツク文化と縄文文化との異文化交流に重要な役割を果たした可能性」[増田 2002 : 1178] を指摘し、また、天野は「子グマ・ギフトをとまなう飼いグマ祭りは、従来強調されてきた集団内だけでなく、異集団間の絆を強める機能、あるいは交渉を円滑にすすめる役割をも果たした」可能性を論じている[天野 2002 : 213]。

ヒグマ頭骨の DNA 分析による研究の展開は、クマ祭りの研究に、新たな知見を与えたものであり、今後のさらなる議論の展開を期待させるものであろう。また、クマ祭りの起源・成立論についても、今後の考古学的なデータの蓄積を中心に、議論が進展していくものと考えている。その一方で、クマ祭りが文献資料や絵画資料に登場し始めるのが、北海道では 18 世紀からである。特に、18 世紀末になると、『蝦夷国風俗人情之沙汰』、『東遊記』、『蝦夷見聞記』などその観察も細かにおよんだ記録が出現する。この 18 世紀におけるクマ祭りを基準点として、文献資料、絵画資料を再検討し、この時期のクマ祭りの状態、特徴、宗教的、社会的意義を、その後の近代以降におけるクマ祭りのそれらと比較しつつ、明らかにしておくことは、それ自体重要であり、また起源・成立論の議論への何らかの参考にもなるものと考えている。第 1 章においても述べたように、実は、近世期のクマ祭りの文献資料を着実に読み下し論じた研究は、佐々木利和の研究[佐々木利和 1990]などを除き、皆無に等しかったのである。

(2) 『北海記』にみられる「クマの仔交易」について

以下は、『北海記』巻中「ヤウマンデノ事」の冒頭部分である。

ヤウマンデノ事

夷人春三月、深山ニ熊ヲ取ントテ毒箭ヲ持チ、干魚ヲ食物トシ十日十五日堅雪ノ上ニ夜ヲ明シ、谷水ヲ呑ンテ熊ノ穴ヲ尋ヌ。捕獲テ帰ル者ヲ魂強ト云テ一郷ノ人ニ称セラレ、或ハ少者ナレハ彼ハ働アルモノナリトテ乙名タル者ニモ誉ラレ、長タル方タ[ママ]リ

娘ヲモ貰フユイ人々高名ヤント心カ Ril 事ナリ。然レトモ難得事ト見ヘテ、午年ノ春モ
十人許深山ニ入、十余日ニテ帰りシガ、大熊ハ勿論、熊ノ子ヲツ取り護〔獲〕ヲ帰ル
モノナシ。故ニ他郷ノ人ノ取タル熊ノ子ヲ交易シテ、長タル者ハ一二疋ツ、畜置ナリ。
生ル初ハ至テ懷易キモノユイ女子乳ヲ吞セテ育ルナリ。浸成長シテ山々帰ントスル勢ヒ
アル頃、二林木にて牢ヲ造り入置クナリ。此熊ヲ殺シテヤウマンテヲナス、松前人是ヲ
シシヲクリト云。蓋ヤウマンハ陽満ノ義ニテ、重陽ト謂カ如クナラン。【北海記場面①】

ここに記されているのは、①春3月に10日～15日かけてクマ猟に出ること、②クマを捕らえてきた者は一郷の人々に称せられ、「少者」でも乙名から誉められ、「長タル方」から娘を貰うこともあり、高名を得ること、③ところが、クマを捕ることは難しく、記録者が越年した天明6年（1786）も多くの人がクマ猟にでたが、大グマはもちろんクマの仔さえも捕って帰る者がなかったこと、④よって、他郷の人が捕ったクマの仔を「交易」して、「長タル者」は仔グマを1～2匹飼育したこと、⑤最初は女子が乳を飲ませて育て、成長すると林木で牢を作り、その中で飼うこと、⑥後にそのクマを殺し、クマ祭りをすること、である。アイヌ民族の春先のクマ猟、仔グマ飼育、そしてクマ祭りを概説した導入部である。

ここにおいて強調すべきは、下線で示した部分の表現であろう。すなわち、天明6（1786）年は、ソウヤでは（後に「吾旅宿スル所ニアリ即ソウヤナリ」とあることから「ソウヤ」であろう）、クマを捕ることは難しかったから、他郷の人が捕らえたクマを貰い、「長タル者」が1～2匹ずつ飼ったのである。『北海記』巻下「熊羆」にも、以下の下線部のとおり、同じく仔グマの贈与について記されている。

和名熊ヲ久末ト云、羆ヲ志久末ト云、夷人ホクユクト云、春二月ヨリ三月中旬ノ頃マテハ穴ニ栖所ヲカリ出シ、毒箭ヲ以テ射殺シ、皮ヲ服ニ作り、肉ハ腸トモニ委ク食フ。熊ノ子ヲ取り、女子乳シテ養置。夷人中間ニテ交易ス。凡夷人ノ富者ハ皆熊子ヲ畜ヲキニ

年三年ニシテ、十月下旬ヨリ十一月上旬マテニ殺テ祭ヲナス。是ヲヤウマンテト云、夷人ノ祭是ヨリ大ナルハナシ。

ここにおいて、問題点がいくつか浮かび上がってくる。1 つには、ソウヤの集落はどこ
の集落からクマを手に入れたのか。2 つには、「長タル者」が 1~2 匹ずつ手に入れ飼った
というが、ソウヤの集落として何匹の仔グマを手に入れたのか。3 つには、本当に仔グマ
を捕れなかったという理由のみで、仔グマを他郷から手に入れたのか。4 つには、「交易」
という言葉がここでは使われているが、「交易」を物品を交換して互いが利益を得る行為と
して解釈するならば、仔グマを手に入れたこと対して一体何を他郷に手渡したのか。そし
て 5 つには、なぜそこまでして仔グマを手に入れ、飼う必要があったのか。短い記述では
あるが、これら多くの疑問を喚起させる記述であると言える。

いわゆるクマ祭りが残った北海道、サハリン、アムール川下流域の諸民族における仔グ
マの入手法については、ニヴフ、ウリチ、オロチ、ナーナイには、購入という手段があっ
たことが報告されている〔天野 1975 : 71、75〕が、『北海記』により、西蝦夷地北部で「交
易」による仔グマの入手法があったことが観察されていたことは、特筆しておくべきであ
ろう。

これと似ていると感じられる 17 世紀中頃の事例は、『津軽一統志』に、以下のようにみ
られる。

四年巳前、シヤクシヤイン熊の子二ツ取て川を下申候を、折節鬼ひし見懸、シヤクシヤ
インに申候は、我等不仕合にて熊の子一ツも取不申候。其方二ツ取申内、一ツ此方へく
れ候へ、祝申時分は互に振舞致酒をもり可申由申候得とも、シヤクシヤインしかと返答
も不仕罷通候に付、鬼ひし腹を立、悪口申候得共、不聞体にてシヤクシヤイン罷通候由
〔海保翻刻・解説 1998 : 156-157〕

すなわち、「鬼ひし」が仔グマを捕ることができなかったため、2頭捕った「シヤクシヤイン」から、1頭譲り受けようとした行為が記されているのである。『北海記』にみえる「クマの仔交易」ともいうべき概念は、18世紀末の道北の事例として、先に述べたヒグマ頭骨のDNA分析による研究の展開とあわせ、またその時代的な連続性も含め、検討すべき課題であると考ええる。仔グマを他人から譲り受け、そのクマでクマ祭りをすることは、授かったクマを送り返すという思想とは少しずれを生じさせているという印象がある。『北海記』に記された「クマの仔交易」は、クマ祭りと結びついた行為であることにはかわりはないが、クマ祭りそのものと「クマの仔交易」を一度切り離して、その意義を問い直してみることが必要なのではないだろうか。

また、『北海記』巻下においては、「夷人中間ニテ交易ス」とある。ここにおいて、クマの仔交易は「夷人」仲間においてなされることが理解される。この表現も、疑問を喚起させる。「夷人」仲間とは、どのような範囲なのか。例えば、ソウヤとサハリンの諸集落との宗谷海峡を介した「クマの仔交易」はあったのか。生きた仔グマの交易は和人とは関係なかったのか。近世アイヌ民族は交易の民であったとの認識が深まっているが、それはサンタン交易を初め、サハリン以北の諸民族との交易、和人との交易、あるいは世界システムのなかでの交易などが強調されている。一方で、アイヌ民族集団内での交易、物品の交換のあり方がどのようなものだったのか、近世アイヌ社会の一端をついた記録であるとも言えるのではないだろうか。

アイヌ民族のクマ祭りの社会的、経済的側面が、再び議論となってきたなかで、現在、2つの方向性が示されているように思われる。1つは、異民族との交易活動において位置づけられるクマ祭りという側面であり、もう1つは、「クマの仔交易」とも関連するが、アイヌ民族の地域集団間交渉のなかで位置づけられるクマ祭りという側面である。近世アイヌ民族のクマ祭りは、この2つの方向性のなかで議論を進めることにより、その意義を問い直す必要があるように思われる。

（３）『北役紀行』にみられる「クマの仔交易」についての新しい知見

『北海記』により、18 世紀末の道北地方において、「クマの仔交易」が存在していたことが明らかとなった、しかしながら、仔グマを手に入れたことに対して、何を他郷のアイヌに手渡したのか、その返礼についての問題点が残るなど、『北海記』のみの解読では、いわゆる「クマの仔交易」の実態を詳細に把握することはできなかったが、その約 60 年後に記された『北役紀行』に、その問題に関連した記事を見出すことができた。

獅子送をするハ余程物入もある事ニて、貧なる土人ハ勤るものニあらず、本邦の祭礼之当屋を勤る様に富有の土人勤之、予か家ハ何十度獅子送をし、予か代になりて幾度したり杯甚規模とするよし、貧なる土人とも熊子を取り得れハ、富タル土人熊子一疋米拾五表ニ（八升俵なり）交易スル定メのよし、【北役紀行場面④】

以上がその記事である。すなわち、クマ祭りを挙行できるのは富のあるアイヌに限られるため、貧なるアイヌがクマの仔を獲得した場合には、富のあるアイヌに譲り渡し、返礼としてクマの仔 1 疋あたり、8 升俵で米 15 俵を受け取ることが定めになっていたというのである。これはクマの獲得についての詳細な部分である。庄内に暮らしていた時代から持っていた知識とは思われず、おそらくはハマシケにおいてアイヌから聞いた知識と考えるのが妥当であり（クマ祭りを見物にいった陣屋の者からの伝聞の可能性もある）、信憑性は高いと思われる。

いずれにせよ、17 世紀中頃に、日高において「鬼ひし」がクマの仔を捕れなかったため、2 頭捕った「シヤクシヤイン」に 1 頭譲り受けようとした『津軽一統志』の記録〔海保翻刻・解説 1998：156-157〕、『北海記』による 18 世紀後半のソウヤにおけるクマの仔交易の記録、そして幕末の『北役紀行』の記録を考えあわせると、近世期において、クマの仔をアイヌ同士で交易する行為が行われてきたことは、確実であろう。しかも、『北役紀行』の記録において、貧なるアイヌが獲得したクマの仔は富のあるアイヌに譲り渡し、返礼と

して本州以南からもたらされた大量の米を受け取ることが「定め」になっていた事から類推すると、クマ祭りのためのクマの仔交易は、頻繁に、かつシステムティックに行われてきたことがうかがわれるのである。

第4節 ポトラッチとクマ祭り

ーより広い視野からみたアイヌ文化理解にむけてー

1 東北日本と北アメリカ北西海岸

モンゴロイドの移動により、北太平洋地域にモンゴロイド系民族が定着し、その後もベーリング海峡、アリューシャン列島からカムチャツカ半島、カムチャツカ半島から千島列島などを橋梁として、さまざまな民族文化の交流が推測され、そのなかで、どのようにして北太平洋地域における諸民族文化の類似性や相違性が生じて行ったかという北太平洋地域文化論は、その南西端にある日本文化論を模索するうえでも重要な視点となっている。日本人研究者によるこういった北太平洋地域へのまなざしは、菊池徹夫と益子待也の共訳書『北西海岸インディアン美術と文化』[キューほか 1990]の「訳者あとがき」に集約されていると思われるので、少々長くなるが引用する（括弧は筆者による）。

日本の縄文土器文化研究に生涯を捧げられた山内清男氏は、西南日本に比べて遥かに旺盛にみえる東北日本の縄文文化の経済的基盤に関連して、早くからいわゆる「サケ・マス論」を唱えられていた。そして、そのモデルとして比較されたのが、北アメリカ大陸北西海岸インディアン文化であった。以後、日本考古学では、とりわけ工芸的に優れたさまざまな物質文化を生み出した東北地方の縄文後・晩期の文化の背景に、豊富な鮭・鱒資源を考えることが少なくない。

もちろんこれにはさまざまな批判もある。確かに、東北日本の縄文社会の繁栄を説明するのに、ことさら鮭鱒だけを強調することは問題であろう。しかし、少なくとも東日本の縄文文化解釈のひとつのモデルとして北西海岸インディアンの文化を参照するのはかならずしも非難されるべきことではあるまい。それどころか、最近、東北や北陸各地でつぎつぎに明らかにされつつある、天然資源を巧みに利用した縄文人たちの豊かな生活文化の実態を見るにつけ、両地域の比較の作業はいつそう必要性を増してきている

ように思われる。

北西海岸インディアンは我々と同じモンゴロイドとして、日本列島から見るとちょうど北太平洋をはさんだ対岸に住み、しかも縄文人と同様、海と森と川を生活の舞台としている。もとより、現存のある民族文化、時間的にも空間的にも遥かに隔たった別個の、しかも先史時代の文化と単純に比較することは危険であろう。彼我の間には、例えば土器の有無など明らかな相違もある。しかし豊富な水産資源と森林資源、ことに木材の余すところのない利用、手工芸や細工の発達、それに種々の儀礼の盛行など、共通する要素も少なくない。最近では渡辺仁氏のように北西海岸インディアン文化を参考に「縄文式階層社会」の存在を考える研究者さえいる。

私（菊池）は北日本考古学を考えるうえで、かねてこの問題に興味を持っていたが、1985年にカナダを訪れたのを機に北西海岸インディアン文化への興味は一層深まった。そして、自然と人間との関係が根源的に問い直されつつある今日、この文化についてはもっともっと日本に紹介されてよいはず、との思いをあらためて深くしたのである。[キューほか 1990 : 205-206]

クマ祭りについても、北西海岸インディアンとの比較の視点を示した研究者がかつていた。すなわち、渡辺仁は、アイヌ民族のクマ祭りは、本来は「男子の父系血縁集団を中核とする地縁集団（Shine itokpa group）を単位として組織された集団儀礼」で、「クマの飼育は食物のみでなくその獲得に要する時間と労力の浪費」であり、それは「社会的宗教的価値」を生みだし、また「それは"熊送り"儀礼を通して社会の統合に役立」ち、その意味で「クマの飼育を伴う熊祭は北西海岸インディアン社会に於ける potlach に比較し得る」と指摘したのである[渡辺 1965 : 216]。しかしながら、この渡辺仁の指摘がなされて以来、半世紀がたとうとしていが、この間に、アイヌのクマ祭りと北西海岸インディアンのポトラッチの比較研究に本質的に取り組んだ研究者はいなかった。

筆者は、かねてより、このクマ祭りと北西海岸インディアンのポトラッチの比較の視点

に関心を抱いていた。なぜなら、現在においてこそ、日本、ロシアといったユーラシア側とアメリカ、カナダといった北アメリカ側で、異なった近代史を歩んできたため、そのつながりがわかりにくくなっている地域ではあるが、かつてのモンゴロイドの移動に始まり、ベーリング海峡をはさみ、またアリューシャン列島、千島列島などを通じて密接な文化交流を重ねてきたであろう北太平洋地域諸民族の文化の形成と変容といった極めて重要な文化論の展開にも大きくかかわってくる作業の一環だと考えていたからである。そしてそれは、よりグローバルな視野からの日本文化研究につながるであろうと考えた。しかしながら、資料の不足から、北西海岸インディアンのポトラッチの社会的、経済的側面に対置できるアイヌのクマ祭りの社会的、経済的側面をこれまで具体的な示すことができていなかった。

近年に至り、本章で紹介した『北海記』や『北役紀行』にめぐり合うことができ、上記の課題について一定の比較を行い、そのことにより、より一層クマ祭りの理解を深め、かつクマ祭りの研究史上の問題点をも指摘できるのではないかという見通しがようやくつき始めた段階にある。ここでは、クマ祭りとポトラッチの社会性に関する比較、および両者の研究史の比較を行っていく。

2 クマ祭りの社会的意義 ―北西海岸インディアンのポトラッチとの比較から―

(1) 競争的性格が見えにくいアイヌ民族誌

かつて筆者は、北太平洋地域諸民族における競争を伴う行事（Contest）をとりあげ、民族誌からその情報を拾い集めて比較研究を行った〔池田 1998〕。対象としたのは、ユーラシア大陸側ではアイヌ、ニヴフ、ナーナイ、コリヤーク、チュクチ、北アメリカ側では、アラスカ・エスキモー、アリュート、アサバスカン・インディアン、そしてトリンギット、クワキウトル、ヌートカといった北西海岸インディアンであった。

そのなかでスポーツのカテゴリーに属するものから知的な競争に至るまで、多様なコンテストの形態が、民族誌の記録者によって興味を持って、かつその社会的な関連を視野に

入れて観察されてきたことが明らかとなった[池田 1998:61]。そして、この研究を通じ、民族誌においては、北太平洋地域諸民族は、形態はともあれ、総じて競争の好み、それらが重要な儀礼や行事のプログラムに組み込まれているという共通性を確認した。

そのなかでも、アイヌにおいては、おそらく和人との接触により取り入れられたものであろうクマ祭りに付随して綱引き、競馬といった一時的な競争を楽しみ、またその結果をト占として扱ったりしていたなどは確認できた。しかしながら、その他の北太平洋地域諸民族においては、主要儀礼の場で競争が非常に重要な位置を占め、その競争の結果が、地位の誇示や互酬性、富の再分配といった社会的意義を有しているのに対し、アイヌにおいてはそれらが民族誌から見えてこないことに気づいた。一方で、アイヌから最も離れた位置にあり、かつほぼ同緯度に暮らしてきた北西海岸インディアンについては、ポトラッチの儀礼に代表されるように、生活そのもの、人生そのものを贈与合戦に費やすなど、その競争性は群を抜いているという民族誌の書き方が、強く印象に残った。

それでは、北西海岸インディアンにおけるポトラッチのように、アイヌにとって代表的な儀礼とされるクマ祭りには、競争や贈与という性質に基づいた社会的システムは存在しないのか。それが、筆者にとっての、クマ祭りに対する大きな課題ともなった。以下、特に『北海記』や『北役紀行』などの近世史料からポトラッチの社会的意義と比較可能な部分を再度抽出しつつ、クマ祭りに内在する社会的意義を浮かび上がらせる。

（２）ポトラッチとクマ祭りの共通性

これまで代表的とされてきた史料からは、そのクマ祭りに対する表面上の観察から推測するしかないほど、クマ祭りの社会的意義を具体的に記録した史料はほとんどなかったといつてよい。しかしながら、『北海記』や『北役紀行』は、前者が1785～1786年のソウヤ（現北海道稚内市）での記録、後者が1863～1864年にかけてのハマシケ（現北海道石狩市、旧浜益村）と、時代と場所に隔たりのある史料ではあるが、現地において越年し、またクマ祭りについての情報を、現地で多面的・多義的に収集していた形跡がうかがえ、現

在のところ、近世期のアイヌのクマ祭りに内在する社会的意義を考察するうえでは、最も具体的情報を含んだ史料と言える。

これらの史料の解釈以前においては、アイヌのクマ祭りと北西海岸インディアンの特ラッチを比較することは、その表面的性格の違いから、無理であったが、この2つの史料の登場により、以下、若干の比較を試みてみようと思う。

比較対象は、①儀礼の思想的位置づけ、②主催者、③招待者の範囲、④互酬性と再分配、⑤競争と名誉など、これまで北西海岸インディアンの特ラッチ研究において主要な分析対象となっていた課題とする。なお、アイヌ側の資料としては『北海記』を中心にすえ、最上徳内『蝦夷国風俗人情之沙汰』と『北役紀行』といった近世史料を用い、北西海岸インディアン側の資料としては、資料数も膨大で、かつその捕らえ方にも隔たりがあることから、個々の事例論文等には触れず、北西海岸インディアンの全体的事例を踏まえ「贈与論」の構築を試みた M. モースの記載〔モース 1973〕と、特ラッチを知的、哲学的側面からとらえなおした益子待也の論文〔益子 1982〕を使用するものとする。

①儀礼の思想的位置づけ

益子待也は、北西海岸インディアンの特ラッチについて、特にトリンギットの特ラッチについて分析したうえで、「死と再生という宇宙論的テーマに密接に関連しているものでもあることは、これらの神話の紹介や儀礼の実際から窺われるであろう。」〔益子 1982 : 241〕とし、また、クワキウトルの特ラッチも「宇宙と社会の再生儀礼」と定義した研究者が存在してきたことを紹介している〔益子 1982 : 240〕。M. モースも、「特ラッチは法律上の現象以上のものであり、(中略)それは宗教的で、神話的で、しかも、シャーマン的である」〔モース 1973 : 293〕と述べている。

一方、アイヌのクマ祭りの思想的側面は、言葉を変えてさまざまに表現されるが、概ね、北海道開拓記念館の展示パネルを借りれば、アイヌが自然界にあるもののすべてにカムイの存在を認め、それをカムイの世界に「送る」という基本的な宗教観を代表するものとし

て、クマ祭りがあるといったニュアンスの思想的意義が、一般に発信されているといっ
てよいだろう。また、『北役紀行』でも、「頭をカムイ〈神の事也〉とたふどミ、殺されし熊
ハ来世ハアイノ〈土人の事也〉に生れ返るといふ伝るよし」と、概ね同様の思想背景を記
録している。

以上のように、ポトラッチとクマ祭りは、死と再生という宇宙論的な思想的意義を包含
しているという点では、共通性を有しているということになる。

②主催者

M. モースによれば、「ポトラッチが純粹の破壊から成立っていない場合には、お返しの
義務がポトラッチの本質である」とし、「十分にお返しをする義務は強制的なものである。
お返しがなされなかったり、あるいは同等の有価物が破壊されないならば、『面子』が永久
に失われる」とあるように、贈与と返礼が繰り返され、それによって面子を保つことが重
要であるため、その主催者たる者は、以前に贈り物を受けたことのあるものすべてという
ことになる。

一方、アイヌのクマ祭りの主催者について、『北海記』では、「長タル者ハ一二疋ツ、畜
置ナリ」とし、また、この年のソウヤでは「乙名レテイレカ」がクマ祭りの主催者を務め
ている。『北役紀行』では、「獅子送をするハ余程物入もある事ニて、貧なる土人ハ勤るも
のニあらず」とし、その年のハママシケでは「帰俗土人惣太郎」がそれを務めている。ま
た、最上徳内『蝦夷国風俗人情之沙汰』も、「是を毎秋乙名家、豪富の名利とする」〔高倉
編 1969 : 454〕としている。

北西海岸インディアンのポトラッチでは、その社会に生きるものすべてが主催者たりう
るが、しかしながら、贈り物をより増やして返礼することのできない者は当然主催者とは
なれず、よって主催者は財力を有したものであるということになる。その点では、アイヌのク
マ祭りの主催者が富豪に限られるという点と共通する。そして、クマ祭りもまた、浪費を
あえて行う儀礼であるということが、明確化されるのである。

③招待者の範囲

M. モースによれば、北西海岸インディアンのポトラッチにおける招待者の範囲について、「招待の義務は、氏族間あるいは部族間で履行される場合には、特に明瞭である。招待は家族、氏族、胞族の成員以外の人にたいしてなされなければ意味をなさないようである。祭礼あるいはポトラッチに参加する資格を有する者、参加する意志をもつ者、あるいは参加してきている者はすべて招待されなければならない」[モース 1973 : 302] と説明している。なお、モースは、北西海岸インディアンのポトラッチには、①胞族と酋長の家族のみ（あるいはほとんどそれだけ）が参加するポトラッチ（トリンギット）、②胞族、氏族、酋長、家族がほぼ同じ役割を演じるポトラッチ、③対抗氏族の酋長間でなされるポトラッチ、④酋長と秘密結社との間で行われるポトラッチ（クワキウトル）の4形態に区別している[モース 1973 : 293]。これにより、招待者の参集範囲が、さまざまに設定されることが理解できる。

アイヌのクマ祭りの招待者の範囲は、『北海記』により、その近世の様相の一端をうかがい知ることができるようになった。すなわち、再度引用すると、「召客トテハ三十里ノウチノ乙名ヲ使ヲ以テ招寄せ、近所七八里ノ内ハ小児マテ不残、前日ヨリ相集リ、三合容リ盃ニテ昼夜飲ツ、ケテ飲事ナリ」とあり、現在の地名に置き換えると、稚内市でクマ祭りが行なわれた場合、乙名としては、オホーツク海側では枝幸町付近、日本海側では、遠別町付近のコタンにまで使いを派遣し、クマ祭りに招いたことになる。また、約 30 km以内の近郊においては、子供も含めて残らず集まったということになる。

これらを比べると、ポトラッチもクマ祭りも人の大幅な移動と参集を伴う儀礼であり、また、その参集範囲もシステム化され、モースの言葉を借りれば、クマ祭りも一定の「招待の義務」を伴う儀礼であったことが理解できる。

④互酬性と再分配

いうまでもなく、北西海岸インディアンのポトラッチは、財の移動による互酬性と気前のよい再分配がシステム化された形で認められる。

一方、アイヌのクマ祭りについても、そういった社会的側面をうかがい知ることができる。例えば、『北海記』には、「然ルニ松前人ヤウマンテハ十月アリト云フ事ナレトモ、吾見ル巳ノ年ニハ大ニ遅シ、十一月十九日トマリケシト云所ニアリ。十二月五日シルシト云所ニアリ。同月七日ヲンコロマナイト云フ所ニアリ。同十日吾旅宿スル所ニアリ。即ソウヤナリ」とある。乙名の参集範囲はシステム化されていたこととこの記述を付き合わせると、ソウヤの乙名レテイレカは、わずか20日余の間に、少なくとも3ヵ所で举行されたクマ祭りに招かれ、馳走やおみやげを受ける一方で、自分自身が盛大にクマ祭りを举行し、各地の乙名、近郊の多くのアイヌをもてなさなければならなかったことになる。これは、クマ祭りにおける贈与と返礼のシステムを垣間見ることのできる情報であろう。

また、最上徳内『蝦夷国風俗人情之沙汰』には、「此式禮終わりて、其供物を似て近郷近村の老若男女に分ちあたへ、賑恤する事甚し」〔高倉編 1969:454〕とあるように、クマ祭りは、富豪が近郊のアイヌに財の分配を行なう機会であったことがうかがわれる。また、『北海記』には、「ソウヤ夷人ノ家十軒アリ、然ルニ濁酒ヲ造ル事、米麴ニテ凡十石斗、貧ナル者ニテモ、四斗樽ニ三樽四樽ヲ造リ、乙名小使ハ五樽六樽ヲ作り、其外ノ家モ持タザル少（ワカ）者マテモ二斗樽ニ一樽二樽ヲ造リ置、ヤウマンテノ有所ヘ遣シ置ナリ」と書かれている。身分によって配分（負担）を変えてクマ祭りの酒を集めるのに対し、クマ祭りの場ではそれを含めて、気前よく再分配する光景が浮かぶのである。

⑤競争と名誉

M. モースが北西海岸インディアンのポトラッチのシステムを「競覇型の全体的給付」とも表現しているように、この地域のポトラッチが競争と敵対の原則をもって提供、受容、返礼の義務を果たし、それにより名誉と信用を手に入れてきた社会であることは、顕著に認識されていることであろう。

ポトラッチのこのような性格に対し、アイヌのクマ祭りにおいても富豪層の競争とそれに伴う名誉や信用の獲得のシステムは、最上徳内『蝦夷国風俗人情之沙汰』における「是を毎秋乙名家、豪富の名利とする。此時は衣服を改め、器財寶物を披露し、藝術を以て鳴

り、才徳器量を輝して格式を採んことを策となり。才徳爵祿を布くは此大祭禮の入用を一人にて度々するを以なる也」〔高倉編 1969 : 454〕、『北役紀行』における「獅子送をするハ余程物入もある事ニて、貧なる土人ハ勤るものニあらず、本邦の祭礼之当屋を勤る様に富有の土人勤之、予か家ハ何十度獅子送をし、予か代になりて幾度したり忤甚規模とするよし」などの記述から、うかがい知ることができるであろう。

（３）クマ祭りの社会統合的価値 ―ポトラッチとの比較から―

儀礼は元々メディア的要素を構造的に持っている。例えば、儀礼とは象徴的なコミュニケーションが文化的に組み立てられたシステムであり、模様をつけられ整理配列された言葉と行為の連続であり、しばしば多くの要素からなるメディアとして表現されるともいわれている〔Tambiah 1985 : 128〕。また、E. R. リーチによれば、あらゆる社会のほとんどの儀礼は、さまざまな社会的範疇を分ける標識の役割を果たすという機能をもつとも言われている〔リーチ 1981 : 35〕。すなわち、儀礼に集まる人々が儀礼行為を認知することをおして、儀礼集団内において社会的な効果が生じるというものである。クマ祭りにも、この社会的な効果は多分に認められる。

クマを飼育するようになったことにより、クマという猛獣と日常的に接し、およびそれを殺害することは、人間の精神に動的な興奮状態をもたらすはずである。この興奮状態は、クマ祭りが萌芽した時期から衰退の時期までの間、価値を持ちつづけてきた不変要素であったと思われる。狩猟先で仕留めたクマの儀礼では、生きたクマとの接触、ならびに殺害の興奮状態を体験するのは、狩猟に出た人間のみである。クマを飼い置くことにより、公衆の面前でクマと接し、クマを殺害できることのメリットを考慮に入れておくべきであろう。動物とは、感情の高ぶった観念に形態を与えるための効果的な媒体であるともいわれている〔Tambiah 1985 : 10〕。クマとの接触、クマの殺害という興奮状態を媒介として、主体から客体に何らかの意思、態度、そしてさまざまな情報が創出、伝達されてきたものと思われる。

その1つとして考えられるのは、やはり、主催者の地位、身分を公に証明することである。例えば、ニヴフにおいては、クマを家のなかに入れたり連れ出したりすることが絶間なく行われ、その際怒り狂ったクマを自分に近づけたり、また大きな危険に身をさらすほど、名声と人望が大きくなったなどの記録がある [Schrenck 1881-1895 : 705]。また、アイヌにおいても、上述したように、『蝦夷国風俗人情之沙汰』には、クマ祭りを1人で何度も催すことによって才徳と爵祿を広く示したことが記述されている。クマを飼うことには、人間がクマと接することによって生じる名声、すなわち地位の保証がなされる側面があったと考えられる。また、仔グマを飼育するためには、餌が必要であったり、手間がかかったりと、かなりの浪費を要するものである。それを惜しまずクマを育てたという実績を見せ、さらにそのクマを公衆の前で殺すことは、みずからの立場を公に示すことにつながり、それは、集団内の社会的統合、あるいは維持を導いた可能性がある。

アイヌ民族のクマ祭りの社会統合的価値を指摘したのは、本節において先に記した渡辺仁の論文である [渡辺 1965 : 216]。この渡辺の意見に対する評価としては、アイヌ民族が交易による商品経済関係に巻き込まれたことによって、集団の分散化傾向と集団内の矛盾軋轢を解消ないし和らげるためには、クマ祭りのような集団的な儀式は有効であったろうとする見解も出されている [天野 1990 : 30]。ニヴフにおける氏族統合の手段としてのクマ祭り (Штернберг 1933 : 297) やリネージ間のクマ祭り [Black 1973 : 94]、ニヴフやウリチにおけるクマ儀礼の男系原理、女系原理との結びつき [井上 1975 ; 井上 1976]、北海道、サハリン、アムールにおける部落、氏族、あるいは氏族間的な行事としてのクマ祭り [天野 1975 : 68] など、クマ祭りの社会組織との関連性は、これらクマ祭りの社会統合機能の存在を補強するものとなるであろう。クマを飼育し、それを送るという行為を集団の成員が認知することにより、集団の統合がはかられてきたことは、事実であろう。

北アメリカ北西海岸インディアンのパトラッチにおいては、極めて競争的な贈与合戦による興奮状態がみられることは先に若干述べたが、それは社会統合のための儀礼的な手続

きであり、その第1の目的は、集団の成員であることを公に証明し、成員としての社会的地位を限定することにあるともいわれている [Drucker and Heizer 1967 : 8]。

アイヌ民族のクマ祭りにおいてそれに対応するものは、クマとの接触およびクマの殺害行為による動的興奮状態である。これら興奮状態を媒介として、北アメリカ北西海岸インディアンおよびアイヌ民族という北太平洋を隔てた両民族集団は、競争的な贈与合戦、あるいはクマとの接触およびクマの殺害行為という独自の手法をもって、それぞれの儀礼に思想的価値に加え、社会統合的価値をも付与していったのである。

3 アイヌと北西海岸インディアン研究における民族文化情報の創出の隔たり

(1) ポトラッチの情報発信上、看過されてきた知的、哲学的側面

北アメリカ北西海岸インディアンのポトラッチの研究史は長いが、トリンギットのポトラッチについて益子待也は、論文「ポトラッチの神話学—トリンギット族における死と再生の論理—」[益子 1982]において、研究史上の問題を指摘している。少し長くなるが、アイヌのクマ祭り研究史との比較のため、文脈確認を必要とすることから、関係箇所を引用しておきたい（下線は筆者による）。

ポトラッチの研究に内在する真の困難は資料の貧困というよりはむしろ研究者の側の分析概念の過剰にあったかもしれない。というのも、ポトラッチにおける財の過剰な消費の社会—経済的機能が議論されてきた反面、ポトラッチがいつ行われ、それを現地の文化体系がどのようなものとし見なしていたのかという問題は、しばしば看過されているように見えるからである。Benedictの「文化のパターン」にはこうした問題意識が見られるが、彼女はクワキウトル族の文化のパターンを「誇大妄想狂的傾向」や「文化的偏執狂」などのエスノセントリックな概念に還元してしまった。実際、ポトラッチという語は必ずしも現地には存在しなかったのだから、民族誌の中でポトラッチとして報告されてきた儀礼が現地のコンテクストの中でどのような位置を占めていたのかを再検

討してみる必要がある。[益子 1982 : 223]

ライデン学派のLocherは既にクワキウトル族のポトラッチや冬の儀礼を「宇宙と社会の再生儀礼」と定義していた。彼の見解はその後、形を変えてW. Müller、Goldman、Walensらに受け継がれたが、これらクワキウトル族のコスモロジーに関する研究は、ポトラッチの研究全体の流れの中では、むしろ少数派に属するものであると言えよう。Maussが「全体的社会事実」と呼んだにもかかわらず、ポトラッチは一般にその社会的、経済的側面ばかりが強調されてきたように思われる。既述したように、Barnettはポトラッチの中に或る地位の主張に対する公的な認知という機能を見た。Drucker & Heizerはポトラッチの本質的な機能が社会的統合であると論じた。ポトラッチはその他、ある時は適応体系の一部として、またある時は搾取機構の一部としても分析された。だがGoldmanやWalensが指摘するように、これらの社会、経済的研究にあつては、この地域の知的、哲学的背景はほとんど看過されていた。 [益子 1982 : 240-241]

すなわち、益子は、M. モースがポトラッチを「全体的社会事実」⁽⁴⁾としてとらえているにもかかわらず、ポトラッチ研究においては、「社会的、経済的側面」ばかりが強調されてきた半面、「知的、哲学的背景」が看過されてきたことを指摘したうえで、「民族誌の中でポトラッチとして報告されてきた儀礼が、財の過剰な消費による威信追求のみを目的とするものではなく、死と再生という宇宙論的主題に密接に関連しているものでもあることは、これらの神話の紹介や儀礼の実際から窺われるであろう」という論を展開したのである。

(2) クマ祭りの情報発信上、看過されてきた社会的、経済的側面

筆者は、ポトラッチ研究における「社会的、経済的側面」への偏りと「知的、哲学的背景」の看過の歴史は、そのまま言葉を入れ替えた形で、アイヌのクマ祭り研究についても

適用したい。

すなわち、上記の言葉を借りるならば、クマ祭り研究史において、授かったクマを送り帰すという「知的、哲学的背景」がまず強調され、それを前提として研究が進んできたのではないだろうか。そして、現在における成立論・起源論の多くもまた、例外ではないように思われる。近年に至り、ようやく、ヒグマ遺体の DNA 分析、世界システム論のなかでのクマ祭りの位置づけ、そして筆者のクマ祭りの多様性と多義性に関する研究など、社会的、経済的側面への再検討がなされるようになってきた。いわば、北太平洋地域の東と西で展開されてきたポトラッチとクマ祭りは、「社会的、経済的側面」、そして「知的、哲学的側面」の両者を持ち合わせてきた「全体的社会事実」であったにもかかわらず、その研究史において、全く正反対の道を歩んできたのである。そのことは、第1章のクマ祭り研究の史的展開において、概ね理解されよう。

そして、これらの文化要素の一般への発信は、依然、極めて旧来からの通説（ポトラッチでいえば社会的、経済的側面、クマ祭りでいえば知的、哲学的側面）に終始した情報が流されていることは、博物館の展示や一般図書をみれば明らかである。

クマ祭りについて、それを説明する際に、クマ祭りはアイヌ文化の中核的な存在であり、またたくさん毛皮や肉を持って帰ってきてほしいという祈りから、クマをあるべき世界に送り帰す儀礼であり、その具現化はクマをと殺することによって実現される、といった旧来からの通説を繰り返すだけであるとするならば、それは、例えるならば、京都の祇園祭について、京都の代表的な祭りであり、また「疫神送り」の儀礼であり、その具現化は山鉾の巡幸によって実現される、とのみ説明を繰り返すようなものである。

すなわち、山鉾巡幸以外のもの、1 カ月にわたって繰り広げられる諸儀式、その間における集団の動き、町屋における宝物のディスプレイなどは無視し、M. モースの言うような、「全体的社会事実」として、祇園祭に具現化している諸事実の総体を観察したうえでの説明とはなっていないことに気づくであろう。

このような、一元的な説明は、今後の研究のあり方にも響いてくることとなろう。アイ

ヌ文化の説明も、アイヌ社会の観察による諸事実を、そのような「全体的社会事実」なるものとしてとらえなおし、分析することにより、その本質がより明らかになり、また、その時点で初めて、連綿とつながる北太平洋地域諸民族の帯に連なった文化論の展開も可能となるのではないだろうか。

第5節 近世史料の発掘・解釈およびより広い視野からの比較の必要性

以上のとおり、近世蝦夷地関係史料に、当時のクマ祭りの諸相についての民族学的情報を、筆者なりの視点から見出してきた。

第1節では、18世紀段階の史料群を総合的に読み合わせるにより、それ以前のクマ祭り形成の時間軸を考えることが可能であることを述べた。第2節、第3節では、近世北海道のクマ祭りをめぐるアイヌと和風文化の関係、およびクマ祭りの多様性と多義性を、史料をもとに考えた。さらには、第4節において、北アメリカ北西海岸インディアンのかトラッチと近世アイヌのクマ祭りの比較を行い、クマ祭りの社会的意義を明確化させた。

本章においては、特にこれまでほとんど注目されてこなかった『北海記』および『北役紀行』という2つの史料を多く取り上げた。これらの史料は、これまで代表的とされてきた史料に比べ、クマ祭りの諸相をめぐって、内容は多岐にわたり、情報量が豊富である。現在のところ筆者が指摘し得たのは上記のとおりであるが、多くの民族学研究者がこれらに記録された事象1つ1つを近代の民族誌の記録と比較しつつ分析することにより、近世アイヌのクマ祭りの多様性、多義性が、より明らかにされていくものと思う。とりわけ、この2つの史料から、「クマの仔交易」の実態が、より具体的にわかり始めたことは、現在のクマ祭りの起源論・成立論の議論とも重なっており、今後学際的な議論に発展させていかなければならないであろう。

クマ祭りを記録したより古い史料を探すのは困難なことであるが、幕府直轄期においては、全国の各藩の藩士などが蝦夷地の各地に赴任しており、それぞれの地でアイヌと和人の交流があったことから、その当時のクマ祭りの様子を記録した日記などは、まだ本州などに残されていてもおかしくはない。『北役紀行』もまた、庄内藩の蝦夷領地経営のために赴任した藩士が書き、それを地元庄内へ送ったために、現在の山形県鶴岡市に残されていたのである。

これまで代表的とされてきた史料を総合的に読み合わせ、また新しい史料をそれに加え

ていくことにより、近世蝦夷地関係史料から、新たな民族学的情報を創出できる可能性が大きいことは、本章の議論からも明らかである。また、主体的なアイヌ史の構築のためにも、それはやらなければならない作業なのである。さらにそれは、かつて密接な文化交流のあった北太平洋地域の文化論にまで、寄与する作業なのである。ここにおいて、史料の新たな発見とそこに記された民族学的情報の発見という、文献史学と民族学の共同作業が求められるのである。

また、おそらく研究史上初めてのことであろうが、アイヌのクマ祭りと北西海岸インディアンのポトラッチの文化比較、および研究史の比較を若干ながら試みた。

まず、アイヌのクマ祭りと北西海岸インディアンのポトラッチの対比については、決して精密でもなく、文化要素を網羅したものでもなかったが、ポトラッチとクマ祭りは、死と再生の宇宙観を土壌とした儀礼で、主催と招待の義務がシステム化され、また、互酬性や再分配といった社会的意義を有し、競争により名誉を獲得してきたという点においても、共通項が認められることが明らかとなった。そして、その形態と手段、そして見た目は異なるにしても、同様に社会的統合価値を有してきたことを付け加えておくべきであろう。

もちろん、これらの共通点は、クマ祭りの社会的意義を導き出す現象に注目した数少ない細部の記述を、ポトラッチの膨大な研究史を踏まえた記述と比較した結果導き出されたものであり、現段階においてはおよそその共通点としておかなければならない。精密な類似点と相違点の発見、整理は、今後の史料の発掘に頼らねばならないであろう。

しかしながら、この比較の結果は、少なくとも、儀礼の比較においては、宗谷海峡や千島で切られることなしに、北海道アイヌから北アメリカ北西海岸インディアンに至る一連の地域として比較研究が可能であることが明らかになったことを示している。

これまで、北海道アイヌは、北太平洋地域諸民族の中で、その文化比較において、一連のものとして位置づけられにくい立場にあったのではないだろうか。それは、1897 年～1903 年にかけて、F. ボアズが主宰したジェサップ北太平洋調査（Jesup North Pacific Expedition）において、またその 85 年後のスミソニアン・インスティテューション

(Smithsonian Institution) による巡回展『大陸の架け橋 (Crossroads of Continents)』(1988年)において、アイヌ民族が対象外となったことからもうかがえる。

しかしながら、ここにおいて、アイヌを北太平洋地域諸民族と一線を画するような文化観が生じてきたのも、日本側について述べるならば、その発端はおそらく近世にさかのぼり、すなわち当時の民族誌の記録者である和人が、いまだ、アイヌ文化の社会的意義やあるいは北方諸民族とのつながりといった視点で、アイヌ文化を記録できなかった環境にその原因があったとってよいのではないだろうか。そして、近世期に記録されたいわば典型的なクマ祭りの解釈と描かれたモチーフが情報発信され、また史料として受け継がれ(第2章第1節参照)、アイヌもまたそのようなクマ祭りを継承し、さらには明治期において単系進化論の日本への導入にともなうアイヌ文化の見方が、それら旧来から出来上がりつつあった画一的クマ祭り観を助長し、そのようなクマ祭り観が先行してしまったのではないだろうか。

本章第4節で述べたように、北西海岸インディアンのポトラッチ研究とアイヌのクマ祭り研究においては、長らくその注目対象に隔たりがあった。それも、民族誌出現以降の両地域の民族誌創出過程の異なった変遷によるものと考えると、納得がいくのである。そしてそれは、近代の日本において収集されたアイヌの物質文化資料のほとんどにおいて、収集地や収集年などの必須の研究情報が欠落してきた歴史的背景に関する議論[小谷2003:257-260]とも、共通する課題であるように思われる。

その中でも、『北海記』や『北役紀行』の作者、あるいは「蝦夷国風俗人情之沙汰」を著した最上徳内のような存在は貴重であり、日本の民族誌上有意義なことであった。また、近世のクマ祭り、さらにはアイヌ文化をまた異なった人物が、異なった目線で記録した史料は、本州などで見つかったもおかしうはない状況である。今後は、これらの史料の再発掘に力を注ぐとともに、それらを精査し、北太平洋地域諸民族の文化情報と少しでも対比していくことにより、アイヌ文化をより広い視野から見直す余地は残されている。それは、よりグローバルな日本文化論の礎となる作業であると位置づけたい。

註

- (1) 「乙名」は「おとな」と読む。ここではアイヌの酋長のことを指す。
- (2) 第1章で若干述べたが、J.E. ハリソンはサハリン・アイヌやニヴフのクマ祭りの精神を、アテーナイの「牡牛殺し」の精神に対応するものとしてとらえ、クマ祭りの Ritual ないし Dromenon としての様相を記述している[Harrison 1913:92-100]。しかし、筆者は、「Ritual から Art へ:Dromenon から Drama へ」というハリソンの芸術論の構図に従うならば、記録され始めた頃のアイヌ民族のクマ祭りは、すでに Art ないし Drama へと移行した段階に踏み込んでいるのではないかと考えている。
- (3) 菊池勇夫によれば、当時幕府が蝦夷地で使用した「帰俗」は、アイヌが日本に帰服してその風俗を日本風に改めて「日本人」化することを言った[菊池勇夫 1984:164]。そして、男子であれば月代を剃って髷を結い、髷を落とすことなど、男女ともに、「帰俗」のあかしは髪容の改変におかれていた[菊池勇夫 1984:164-165]。幕府直轄期の蝦夷地では、幕府により、このようなアイヌの同化政策が実施されていった。
- (4) M. モースは、この「全体的社会事実」を次のような文脈で使用する。

われわれがいままで研究してきた諸事実はすべて全体的社会事実 (faits sociaux totaux) ——このように表現することが許されるならば——、ないしは一般的社会事実 (faits sociaux geneaux) ——もっとも、われわれは一般的ということばをそれほど好ましいものとは考えないが——である。言い換えれば、これらの諸事実は、ある場合には、社会やその制度（ポトラッチ、対抗氏族、相互に訪問しあう部族など）の全体を動かし、また、ある場合、とくに、これらの交換や契約が概して個人に関係するときには、きわめて多数の制度だけを動かすのである。

これらの一切の現象は法的、経済的、宗教的であると同時に、審美的、形態学的などでさえある。[モース 1973:391]

まして、われわれは諸々の法規範、神話、価値、価格に社会を分解し、分析してきたのではない。われわれは、それらを全体として考察することによってのみ、その本質、全体の活動、躍動する様相をうかがい知ることができたし、また、社会やその成員がみずからを、あるいは他者にたいするみずからの地位を情緒的に意識する束の間の瞬間を捉えることができたのである。このような社会生活にたいする具体的な観察のなかに、われわれが漸く瞥見しはじめた新しい事実を発見する手懸りが存する。われわれとしては、この《全体的》社会事実にたいする研究より以上に緊急にして、かつ、実り豊かなものはないと考える。[モース 1973 : 392-393]

そして、モースはこの論文「贈与論」における結論として、次のように述べている。

諸民族は、感情と理性とを対置させ、以上のような無分別な狂態にたいしては平和を求める意思を対置させることによって、首尾よく、盟約、贈与、交易をもって戦闘、孤立、停滞に替えたのである [モース 1973 : 396]。

章末資料 — 『北海記』 と 『北役紀行』 —

1 北海道大学附属図書館所蔵『北海記』

『北海記』は、天明5～6年（1785～1786）、幕吏の蝦夷地巡見に際し、両年にわたりカラフト西海岸の調査に参加した同行者の記録とされる〔北海道大学附属図書館編1990：76〕。巻上、巻中、巻下の三巻からなり、巻上は江戸出発から蝦夷地までの行程、「巡土気候」、「カラフト嶋」、巻中は「蝦夷風俗」、「ヲムシヤノ事」、「ヤウマンデノ事」、「夷人病中及葬送」、巻下は「夷地産物」、言語、さらにはウカリなどの風俗、ヌサ、チセ、その他アイヌの物質文化を描いた図からなっている。

北海道大学附属図書館所蔵の『北海記』は、後の寛政9（1797）年に先光清賢によって写された写本である。この中の巻中には「ヤウマンデノ事」とあり、18世紀末のソウヤでのクマ祭りの内容が、この時期の他の史料と比較すると、群を抜いた情報量を誇っている。

特に、仔グマの授受ないしは仔グマのギフトが文章としてしっかり記録されていることは特筆に値する。また、前半にはクマの捕獲、飼育、その冬にクマ祭りを行った場所、酒造の配分、招く客の範囲が、後半には、この記録者本人がソウヤのクマ祭りに招待されたこと、その際のクマ祭りの進行、状況が克明に記されている。『北海記』は、これまでのクマ祭り研究において引用されたことはほとんどないが、当時の西蝦夷地北部のクマ祭りの状況や意義を確認するうえで、貴重な史料である。

なお、この史料の翻刻は、以下の凡例に従い、筆者が行った。また、文中、【 】で示した場面番号は、筆者による。

<凡例>

- ・ 旧字体・異体字・略字は原則として新字体・正字に改めた。
- ・ 句読点は筆者による。
- ・ 「ト云」は「ト云」と、「トモ」は「トモ」と記した。

- ・ 本文中誤字と思われる箇所については、[] で注記した。また、〈 〉で括っているのは、史料原文で割注となっている箇所であることを示している。また（ ）で括っているところは、史料原文におけるふり仮名である。
- ・ 文中、現在では使われない不適切な語句があるが、歴史資料としての性格上そのままとした。

『北海記』 巻中

ヤウマンデノ事

【場面①】 夷人春三月、深山ニ熊ヲ取ントテ毒箭ヲ持チ、干魚ヲ食物トシ十日十五日堅雪ノ上ニ夜ヲ明シ、谷水ヲ吞ンテ熊ノ穴ヲ尋ヌ。捕獲テ帰ル者ヲ魂強ト云テ一郷ノ人ニ称セラレ、或ハ少者ナレハ彼ハ働アルモノナリトテ乙名タル者ニモ誉ラレ、長タル方タ [ママ] リ娘ヲモ貰フユイ人々高名ヤント心カ Ril 事ナリ。然レトモ難得事ト見ヘテ、午年ノ春モ十人許深山ニ入、十余日ニテ帰リシガ、大熊ハ勿論、熊ノ子ヲツ取り護ヲ帰ルモノナシ。故ニ他郷ノ人ノ取タル熊ノ子ヲ交易シテ、長タル者ハ一二疋ツ、畜置ナリ。生ル初ハ至テ懷易キモノユイ女子乳ヲ吞セテ育ルナリ。寝成長シテ山々帰ントスル勢ヒアル頃、二林木にて牢ヲ造リ入置クナリ。此熊ヲ殺シテヤウマンテヲナス、松前人はヲシシヲクリト云。蓋ヤウマンハ陽満ノ義ニテ、重陽ト謂カ如クナラン。【場面②】 然ルニ松前人ヤウマンテハ十月アリト云フ事ナレトモ、吾見ル巳ノ年ニハ大ニ遅シ、十一月十九日トマリケシト云所ニアリ。十二月五日シルシト云所ニアリ。同月七日ヲンコロマナイト云フ所ニアリ。同十日吾旅宿スル所ニアリ。即ソウヤナリ。【場面③】 ソウヤ夷人ノ家十軒アリ、然ルニ濁酒ヲ造ル事、米麴ニテ凡十石斗、貧ナル者ニテモ、四斗樽ニ三樽四樽ヲ造リ、乙名小使ハ五樽六樽ヲ作り、其外ノ家モ持タザル少（ワカ）者マテモ二斗樽ニ一樽二樽ヲ造リ置、ヤウマンテノ有所ヘ遣シ置ナリ。【場面④】 召客トテハ三十里ノウチノ乙名ヲ使ヲ以テ招寄せ、近所七八里ノ内ハ小児マテ不残、前日ヨリ相集リ、三合容リ盃ニテ昼夜飲ツ、ケテ飲事ナ

リ。【場面⑤】當日ハ吾等カ方ヘモ乙女ヨリ使ヲ以テ申来ル。其ノ口上ニ曰、今日陽満祭有故殿方乍恐来臨御説（タントヤウマンテアンリシユトノウタレヤイカタノコロカイキアルキハインガレアニイ）、ト云也。【場面⑥】既ニ其日四ツ時許ナリシカ、運上屋ノ者通辞案内ニテ、乙名レテイレカ宅ニ行見ルニ、乙名タル者三十余人、濁酒数十樽ヲ並ヘ置、己カ家ニ昔ヨリ傳ハル盃ナリトテ、古盃ニ濁酒ノ冷ヲノミヘ／＼ [ママ] トツギ、盃ノ上ニ吞箸ヲ添テ吾方ヘ出ス。然レトモ冷ノ濁酒ヲ飲サル事ヲ知ニヤ女子呼出、彼ニ遣セト云故、少シ飲真似ヲシテ女子ノ方ヘ遣セハ、女子吞終テ盃ヲ又吾方ニ歸ス。吾又一杯ヲツガセ本ノ乙女名ヘ遣ス、二杯ニテ終ル。又外ノ夷人は私ノ酒ナリトテ相進ムルモノ何人ト云事ヲ知ラズ、実ニ大ニ困リ吞サレハ夷人甚氣ニカクルヨシ通辞ノ云故ニ、是モ皆盃斗ヲ請テ飲真似シテ反ス。【場面⑦】其ヨリレテイレカ宅ヲ出テ、後ノ方ナル平地ニ雪四五寸（尺）積リ、塵一ツナキ所ヘ草筵数十枚ヲ敷キ、客皆此ノ上ニ坐ス。客ノ後ニ杭ヲ建テ、横木ヲ結、家々ノ宝物ヲ飾ル（夷人宝物ハイムシ、鎧、甲、兜、矢ツボ、シトキ、イカユフ、クサリカタヒラ、鏢ナリ）。客ノ前三間許ノ遠ク杭一本ヲ建置クナリ。【場面⑧】此日朝ヨリ熊ヲ牢内ヨリ引出シ海鹿ノ皮紐ニツナキ、新キ杭ヲ建テ皮紐ヲ二重ニ取テ掛ヲク。宝物ヨリ凡三十間許遠クナリ。爰ニテ熊ニ食スル事上客ノ如シ。【場面⑨】酒ヲ吞セ鮭鱒其外菓、シト（シトハ粳米餅ナリ）ノ類ヲ食ハセナカラ、女子熊ノ前ニ平臥テナク事暫時ナリ。【場面⑩】主人レテイレ客ノ面々ヘ箭二本宛ヲ引テ廻ル。此箭ハ獵箭ニ非ス、別ニ前方ニ拵置キ箭ノ根ノ所ニ錐モミヲシテ木針ヲサスナリ。小兒マテ此ヲ遣ス故ニ箭数何百本ト云ナリ。此箭ニテ著射セヨト云。射ル事ヲ著射ト云。其ヨリ丸木二本ニテ熊ヲ壓ツケ、熊ノ耳ヘ夷人ノ懸ル耳環ヲツケ、終テ主人レテイレ引來客ノ前ノ杭ニ掛ル。掛ルヨリ早く客皆起テ著射、其中ニ長タル一人天に向テ箭一本ヲ射ル。熊ハ射ラルハ苦シサニ、四方八方ニ走廻ルヲ、追カケ追カケ手本ニテ数十人ニテ射ラルハ故、急ニ弱リヌ。【場面⑪】然レトモ僅ノ木針ノ箭ナレハ皮斗ヲ射徹メ、全ク死セサル所ヲ丸木二本ニテ咽ノ所ニ當テ、両方ヨリ挟シメ殺ス。【場面⑫】殺シ終テ何故ノ人數ヲサヘ居ルヤト思フニ七八人大ノ男等皆涕ヲ流テ泣居タリ。【場面⑬】暫有テ殺セル熊ヲトリ直シ、西枕ニナヲシ、イムシイカイブヲ首ニ掛け置、

宝物ノ前ニ上客トスル脇乙名ヲクトモトモ者熊ヲ率出シ殺ス事レテレイカ熊ヲ殺ニ同シ。
二ツナカラ西首ニ並へ、イムシシトキヲ掛粳米餅ヲ備へ熊ノ前ニ並置、此備物ヲ上客ヨリ
児等ニ至ルマテ、少ツゝ遣ス。是ハ供物ノ心ニテ無病息災ヲ護心ナリ。【場面⑭】終テ濁酒
ヲ大盃ニ一杯ツキ、イナヲニイヲ立、イナヲニイハトトノ木ニテ作り、高一丈余末ニ葉ア
リ。削カケヲ結ツクルナリ。其前ニテ吞箸ヲ以テ一滴二滴ヲ灑カケ、又左右へ灑終テ其酒
ヲ飲ム。【場面⑮】其ヨリ熊皮ヲ剥、腸胃ニ至ルマテヲ引分ケ、銘々削掛ヲ添テ祭ル。【場
面⑯】祭終テ首ニ二三日程ノ食物ヲ添置。是ハ熊ノ子ヲ取トキ遠クニテ取ハ遠ク、近クニ
テ取レハ近ク、其生所へ帰ルト云心ニテ、其遠近ヲ量テ道中ノ食物トテ備ルナリ。【場面⑰】
此食物ヲ備テ女子トモ其前ニテ扑輪ニナリ、廻リナカラ踊ル。拍子ハ鳩ノ鳴カ如シ。【場面
⑱】踊終テ熊肉ヲ烹テ客ノ知走トス。熊肉ヲ食スレハ日暮ナリ。其ヨリ凡十里程ノ夷人ハ、
帰モアリ、又縁者ノ方ニ泊モアリ。遠ノ夷人ハ翌日迄居、濁酒ノ糟ヲ知走トシ食セ帰ス。
是ヲヤウマンテト云ナリ。

『北海記』 卷下

熊羆

和名熊ヲ久末ト云、羆ヲ志久末ト云、夷人ホクユクト云、春二月ヨリ三月中旬ノ頃マテハ
穴ニ栖所ヲカリ出シ、毒箭ヲ以テ射殺シ、皮ヲ服ニ作り、肉ハ腸トモニ委ク食フ。熊ノ子
ヲ取り、女子乳シテ養置。夷人中間ニテ交易ス。凡夷人ノ富者ハ皆熊子ヲ畜ヲキ二年三年
ニシテ、十月下旬ヨリ十一月上旬マテニ殺テ祭ヲナス。是ヲヤウマンテト云、夷人ノ祭是
ヨリ大ナルハナシ。

2 鶴岡市郷土資料館所蔵白井家文書『北役紀行』

『北役紀行』は、文久3年(1863)から翌年にかけて、庄内藩の蝦夷領地経営の拠点で元陣屋がおかれていたハママシケ(現北海道石狩市、旧浜益村)に赴任した藩士白井久兵衛が、庄内にいる家族に読ませることを前提に書いた旅日記である。

現在は3冊にまとめられているが、もともとの体裁は「一」～「廿一番」までの21冊本であり、例えば、「十七番」とある日記の冒頭に「十六番正月十四日迄之記、十一日立宿継へ出ス」とあるように、折々に庄内へ送っていたことがわかる。

この日記については、関秀志が『北の青嵐』第64、66、67、73、78、113、126、136号において「幕末の開拓地(1)～(8)」(関 1998a、1998b、1998c、1999a、1999b、2002、2003、2004)と題して、その一部を紹介しているところである。関秀志は、この日記について、これまでの史料ではうかがえない開拓地の実態が記されていて興味深いと評価している(関 1998a)。

そのなかでも、文久3年7月14日に举行された鎮守明神の遷宮祭礼にアイヌが登場・活躍し、また文久3年12月12日に行われた「獅子送り」(本論文でいうクマ祭りのこと)には、多くの和人が見物に来るなど、幕末におけるアイヌと和人の文化交流の一端がうかがえる部分がある。

なお、この史料の翻刻は、以下の凡例に従い、北海道開拓記念館学芸員三浦泰之氏が行ったものである[手塚・池田・三浦 2005: 61-65]。また、文中、【 】で示した場面番号は、筆者による。

<凡例>

- ・ 旧字体・異体字・略字は原則として新字体・正字に改めた。
- ・ 変体仮名は普通の平仮名に改め、合字も分解して普通の仮名とした。ただし、ㇿ（より）、江（え）、之（の）、者（は）、茂（も）はそのままとした。
- ・ 読点は翻刻者が付し、翻刻者による注記は[]で示した。また、〈 〉で括って

るのは、史料原文で割注となっている箇所であることを示している。

- ・ 文中、現在では使われない不適切な語句があるが、歴史資料としての性格上そのままとした。

「蝦夷紀行 壱」冒頭(『北役紀行之一』(白井 32-1)所収)

此記ハ旅中の安否を

母君にしらせ奉んか為、子とも等迄も聞わかん様ニ、見し俣を筆に任て戯言まで打ませて、
轎中懷紙ニ記せし也、本人ニ見せ給ふ事なかれ、

「蝦夷紀行 壱」奥書(同前、白井久兵衛の息子・米吉の筆)

此日記ハ父白井久兵衛重瀧、文久三年亥四月蝦夷地浜増毛為〈酒井家御預ケ地ノ副奉行〉
役出張在勤中下リヨリ登マテ書留シ記ナリ 白井米吉重元

文久3年12月12日(「十六番」(同前)より)

【場面①】天気静、寒暖計二十六度也、けふハ土人共カ獅子送の祭〈熊祭ともいふ也〉なりと、運上屋δ為知おこしたる故、了弥始皆々行たり、予も見ニ参りたけれとはしたなく行ても見られず、遺恨やる方なけれど、無非是予と儀七、惣之助留守して役所の者ともゝ皆行、御陣屋中老若男女多分ハ行たるよし、【場面②】抑此獅子送といふ事ハいかなるいはれなるや、土人とも往古δのならはしにて大同小異ハあるべけれど、場所へ／＼一同ある事ニて子熊を飼置、是を殺して祭をなし、頭をカムイ〈神の事也〉とたふどミ、殺されし熊ハ来世ハアイノ〈土人の事也〉に生れ返るといふ伝るよし、年に一度の土人とももの賑ひなり、【場面③】熊の子を得兼し年ハ鷲又ハ狸等を以かゆる也、熊の子をとり得るに色々仕様

もあるべけれど、先ツハ土人共申合、熊穴を尋て熊の子を産ミし頃を計り〈正月頃のよし〉、熊穴の口を太キ丸木ニて格子の様ニ塞キ強気なる土人一人アツシの衣をフハリと十枚も着重ね尻引込ニして穴ニ入、尻をモクヘ／＼すれハ、熊ハ矢庭に抓と、アツシー一枚ぬける、熊ハ是を尻にかい又抓ム、後ニハ人を抓て尻にかふ、土人精力を出して猶モクヘ／＼すれハ、熊ハ気味あしがりて穴の口へ出るを待伏して鎗ニて突殺し、穴ニ入りし土人ハ熊子を抱て出るよし、【場面④】獅子送をするハ余程物入もある事ニて、貧なる土人ハ勤るものニあらず、本邦の祭礼之当屋を勤る様に富有の土人勤之、予か家ハ何十度獅子送をし、予か代になりて幾度したり杯甚規模とするよし、貧なる土人とも熊子を取り得れハ、富タル土人熊子一疋米拾五表ニ〈八升俵なり〉交易スル定メのよし、【場面⑤】乳汁の有メノコを頼ミ乳母とし、乳をのませて育て、三、四ヶ月も立、熊子大クなれハ嚴重ニ補裡を拵入レ置て、日々三度ツ、飯鯉秋味等を与へ、太る様ニ大事ニ飼建置、【場面⑥】祭りの当日ニハ玄米ニて造りしヤ、サケを〈濁酒の事ナリ〉場所の土人一同へ振舞て、宝物を飾り、唄ひ踊りて樂よし、此度の獅子送ハ帰俗土人惣太郎といふ者勤之也、了弥等ハ朝飯すむと出行し故、些早ク御代官矢嶋か処ニ行て待居たりしに、最はや時分ハよしと得案内、番人ニ先立せられて土人小屋の場所ニ行、土人共住居の場所ハ運上屋の脇、北手の谷合也、惣太郎か小屋の辺りに至レハ、熊を柱につなぎ置、其脇ニメノコ共廿人斗けふを晴レと仕なし、新敷アツシを着たるもあり、木綿縞を着たるもありて、帯ハ孰も馬の三尺縄の様なる真鍮ニて紋を比べ附たるをしめ、ケリをはき〈ケリとハ鯉の皮を以作りし深履ナリ〉、耳ニハ銀の輪金に緋縮緬、白ちりめん、紫ちりめん、又ハ紅之白絹の切レ杯吹貫の様ニ長ク附たるを掛、又銀の鈴を附たるもありて、浜風ニ打なびかせ、選宮の節踊たりし踊を踊て、手を叩キ、胸を叩、尻を叩て踊レル有様いと美しく、蝦夷地にまたき春ハ来て花咲しかと疑レ、アヤホウ／＼／＼と細き声ニて呪囃スハ、谷の鶯木伝ひて初音を鳴かとあやまたる、【場面⑦】惣太郎か小屋ニ鳥渡立入レとてすゝめて止されハ無是非入て見しよし、土人の小屋ハいつも同じ、四間ニに四間ニの掘建小屋、四壁ニハ茅を結び廻し、壁もなく襖もなく、彼ノ衛門三郎か小屋ハもいぶせき住居なれと、けふハ当屋なれハ奇麗に掃除し、土間ニキナ筵

を敷渡し、正面に宝物なりとて太刀二振り、是ハ金剛柄ニて四分一様の金ニて縁チ頭、鐙等を作り、真鍮の角鐙を打ち、中身ハ二尺斗なる平ラ作りに俱利伽羅龍を彫たるものニて、刃も能不見ルよし、何ツの世に何方ニて造りたるものならんか、土人とも鐙を自慢ニて指をさし、コレアエデーといふ故、能見しに、鑄鐙なり、其脇にハ鉦の様なる打金、カラフト玉の珠数を掛ケ、前ニハ高蒔絵したる行器四組江黄金なるヤ、サケを入耳盥一ツ有て、是ハ新敷高蒔絵に減金の金ものを打、小屋中照曜程立派なるよし、外ニ色々蒔絵の器もの大広蓋も一面あるよし、【場面⑧】熊を射る料なりとて丈四尺斗なる丸木弓十張、矢ハ鴨の羽を附たる一ツ羽の矢ニて、束貳尺斗、鏃ハ木ニて小蠟燭の恰好ニ作り、心シを尖ケて長クし、色々彫ものして甚奇雅也、了弥一本貰ひ来ル、是ハ二ツ巴の紋を彫タルなり〈矢七本ツ、を一手としタルよし〉、【場面⑨】土人男女小屋一盃ところせき迄湊ひ居りて、酒を飲もアリ、踊を踊るもあり、唄を唄ふもありて、其わいざつ大方ならず、了弥ハ婆々メノコの髪の剥ケたのと背を摺合て居り、迷惑したるよし、土人共立騒て、トノニシハ〈トノニシハとハ旦那と云フ事〉だちヤ、サケを飲メとすゝめて不止、大ニ困りたりしか、最早祭りが始ると、飾置し弓矢、太刀、鉦、珠数杯を窓より出しぬる故〈今日の入用の品々ハ窓より出シ入して表口よりハ出入レせざるよし〉、了弥等も早々立出しに、熊か冥途への立振舞なるか、木ニて造たる十能様のものへ煮たるはらゝ子を一盃入来りてはますれハ、熊ハ快ケに食仕舞ふ、乳をのませし乳母メノコ兩人今生の暇乞せんとして涙なからに出来ル、跡ニ陣羽織を着たる土人一人〔挿入〕「此陣羽織を着たる土人ハ惣太郎なるよし、跡ニて聞たり」何か鉢巻様のものをし、長キ棒にイナオを〈イナオとハ木をけつり掛の様ニけつり、神事ニ用ユ、本邦の幣なり〉附タルを持附来ル、【場面⑩】メノコ兩人熊の前ニ恭シク跪キ何か云なるか、言の葉ハ分らねと心の内を量り見るに、熊よ、我へか乳をのませてかく大クなせしが、けふハはや獅子送りとなりて命をとらるべき時至れり、我へを恨ミず定業とあきらめ、いさきよく死して、はやく我等か腹に宿り、能キアイノと生レかはり、乳をのんてくれよと、女ハ何方も同じ心、跡へかの事までもかき口説て哀キ声を立て泣沈ム、熊も性あるものなれハ聞分けん、首をうなたれ、泪をはらへとなかし、手を以メノコの

頭、肩杯を撫、立タリ、居タリ、もたえ兼、別を惜さま、いとあはれにて、見物せし人々もともに涙を流し衣の袖を氷ラせしとぞ、【場面⑪】 さてあるべきにあらされハ、熊ニ綱二本附て、左右へ動ケヌ様に両方ニて綱をとり引出ス〈此綱ハトウへ／の皮ナリ〉、流石に猛キ荒熊も死を極てハしつへ／と一足行ケハ一足つまる、命の綱に引立られ、羊の歩ミ、屠所の駒、降敷雪の行なやミたる其体ハいとあはれニて見る人再袖を氷ラしたり、惣太郎か小屋の脇へ行や否、大勢の土人おり重りて熊を打ふせ、矢庭に熊の耳を通し、銀の輪金に紅と黒との絹を附たるを懸ケ小屋の後口なる祭り場江引行ぬ、此場ハ能雪を踏ならし、槌松を七、八本立、幕を打たる様にキナ筵を掛ケ、是へ太刀、弓矢、鉦、珠数、外ニ餅をキナニて包ミ枕の様ニしたるを二ツ備置、其前ニ柱を立て熊をつなく、セカチとも〈セカチハ土人の男の子をいふ、女の子ハカナチといふ〉ハ大勢集り寄て、備へ置たる弓矢をとり、二王尊に紙を投ル様に我能所に中んと無二無三に熊を射ル、其立矢ハさながら蓑を着たることく、熊ハ痛に不堪苦ミてアヲウへ／といふ声ヲ出して吼へ、立あがりてにらミ廻す、其様ハ武蔵坊弁慶か黒革威シの鎧着て衣川ニて立往生せしもかくやありけんと思ひやらむ斗也、熊ハ大ニ苦ミいたく弱りて見ゆれハ、いざや留矢を射んと惣乙名鹿之助弓手に弓を持、馬手ニハ矢を提ケ、ゆらりへ／と出来ル、此矢ニハ俵藤太秀郷か百足を射たりし矢に唾を塗たる様に毒薬を塗たる、いと恐し、鹿之助此日の装束ニハ木綿縞の綿入にカバ色ごろふくに熊の紋を附たる陣羽織を織目高に着なし、太刀を鎧高ニボツ込、班白なる髪髭を雪風に吹乱し、衝立たる其体ハ齊藤別当実盛も可耻程の武者振ニて、天晴惣乙名と見へにける、見物人ハいく百人といふ数を不知、またゝきもせず守り居る、此人前ニて一矢に猛熊を射弊ス事なれハ那須与市宗高にあらねと誠ニ晴なる一矢なれハ、鹿之助も胸ダカへ／して小いれにいれたる心をしつめて訖と思ふよふ、彼レハ日本の壇ノ浦、爰ハ蝦夷地のハマ、シケ、所替れハ品替りて、小キ扇に太キ熊、射損すべくもあらず、与市ハ要を射たりと聞ケハ、予ハ片目を射てくれんか、いやへ／眼を射てハカムイニ祭るにいかゝあらん、シヤモ地ニも目半なる神殿のあるを不聞、又万一射外シて船ばた叩て笑れてハ生前ト死後の大耻辱、再シヤモ、アイノに面テを向べからず、生マ兵法ハ大疵の基とかシヤモ人

はいふなれハ定式の処を射んにハ不如と思案を定メ、眼を閉て、南無当島の鎮守判官義經大明神、近クハ当場所稻荷大明神、少シ離て御陣屋の鎮守三社大明神、思ふ矢壺を射さしめ給へとやゝ暫祈念して、杜若の花の開ク様に金坪眼をハツと見開、ヨツ引てひよふといふ、其矢あやまたず熊の脇腹にグサと立、其間ひ六尺斗ならではなれねハ熊ハ怒リニへ／て直様鹿之助へ飛懸る、窮鼠却而猫を嚙、窮熊にいかてか鹿の叶ふべき、右足を抓れて鹿之助ハ真抑向に引くり返る、【場面⑫】すハやと見る処にいといかめし気なる土人壺人躍出、諸人は是を見れハ髪ハ如鍾馗、髭ハ如張飛、疾キ事ハ如韋馱天、其〔挿入〕「声如鶴」、面テ魂一瞥あるべきアイノ也、昔し判官様の御夜話に此島ニても其名を聞伝へたる仁田四郎忠常もいかてか予ニ及んやといはぬ斗の勢ニて熊に飛附、両耳をとつて打乗んとす、熊ハ一所懸命死にものくるひになりたりけれハ、猪のしゝゝハ猶猛ク、矢庭ニ振り落して右の手を抓ム、此はつみに土人共十五、六人一度ニどつと押かゝりて、手を取り、足を取り、熊を押伏セ、いやか上に折重り、一尺廻り位の木にイナオを附たるを以首を押へたり、熊ハもたえ苦て、身をもかきしか、次第へ／に弱り果て、可憐小半時ニして息絶たり、其有様無ざんとやいはん、あはれとやいはん、いかに頭ラハカムイニ祭れ、来世ハアイノに生るとも、現世にかゝる苦ミをし、なぶり殺ニせられてハ、生レ返りてもなにかせん、あななさけなのわざやとさみせし人も多かるよし、弓を射初しゝ是迄陣羽織を着たる土人、棒ニイナオを附たるを持、熊の頭ニイナオをかざし、熊の動揺進退周旋するに随ひ、イナオを振り、其体神楽の獅子舞ニ出る天狗の様也とぞ、【場面⑬】時にメノコとも三人三ツの籠に胡桃を山の様に入レ来りて、稻麻竹葦のこつく取巻し見物人へ雨霰の降こつく投ル、見物人ハ不意をうたれ、こハ何事ぞと立騒に、天窓に中りてしかむもあり、顔を押へてアダ、といふもあれと、メノコハ少しの遠慮もなく、福ハ内をする様に力にまかせてばらへ／打故、皆々たまり兼、忽圍を打ときたり、セカチ、カナチ等をはじめ、外々も胡桃を争ひ拾ひ、棟上ケの餅を争ふ如し、此胡桃ハ魔除ケになるといゝ伝るよし、【場面⑭】爰に土人一人ヲ熊を繋たる様に繋キ、土人ハ熊の真似をし、四ツ足を立、ケリをはき、しら雪蹴させ、アイノあまた附たれと猶牽もためず、躍せてこそ出来ル、是ハ誰殿の御熊侯ぞととふ人も

なけれハ、本意なけに打通りて、熊をつなぎし柱に繋や否、又々セカチとも打つとひて、根の無矢を以てさんへ／＼に射、土人ハ熊の様にアオウと声を出し、くるひにへ／＼て抓んとし、噛んとす、遂ニハ土人ともを抓とめて、捻合、組合、角力をとる、アイノと熊との戯レ角力、行司のあるにもあらざれハ、負ても負ず、勝てもが^アハ^ツ又^ノの勝負を決するならねハ、其角力限りなく、時に又一人の土人、毛もくたらにて熊^ノ黒ク、摺墨ともいはん様なるを牽来ル、是も熊の真似をして、其所作前ニ同し、其おかしさいはん方なく、誠に移り易ハ人心、皆々哀の眉を開て笑つぽに入て是を見る、【場面⑮】けふハ御陣屋^ノ御警衛士不残参りたれハ、其もふけに場所に四斗樽を並べ、板を敷、紺と白の段幕を張、棧敷を構へたれハ、御警衛士ハ堂へ／＼と居並ヒ、運上屋^ノ番人二人太刀をはき、警固の為に出、いと嚴重に見へたるに、かたへにハ矢を負ひたる熊の骸あり、かたへにハ角力あり、是ぞ右大将頼朝の富士の裾野の狩場にも似たるらんかと押はかりし人もあるなるへし、夫^ノ死せし熊の縄を解き、南向にうつ伏ニし、飾置たる太刀、鉦、珠数等を首ニ懸させ、キナに包し餅を枕として、前ニ大秋味の尾を切たるを一本、行器にヤ、酒を入れて備へ、古椀を七ツ並へ置たり、其時祭り主惣太郎紋附の着ものを着、弓矢を持出、一本ハ天ニ向て射、一本ハ北ニいる、畢て陣羽織を着たる役土人壱人、熊の前ニ胡座をかき、片口ニて行器の酒をくミ、椀につぎ、ヒに酒をすくひ、何か呪言を唱、熊の額^ノ鼻に浸し、畢て口の両方に浸して、其跡をのミたり、此時迄もメノコともハ猶踊を不止よし、【場面⑯】了弥等ハ是迄見て帰り、運上屋へ被引入、馳走ニなりたるよしにて、七ツ時頃帰ぬ、夫^ノ熊のあたりに土人共打寄、酒宴をし、熊の皮を剥、頭を切取、其頭を皮に戴、惣太郎^ノ小屋の窓^ノ入レ、飾を附て祭り、又々酒宴を催し、終夜舞踊、【場面⑰】翌日ハ〔挿入〕「豆飯を焚」熊の肉を煮て酒宴を催し、頭を杭に指し、小屋の前ニ立、カムイと崇、皮ハ運上屋ニ納るよし、【場面⑱】予まのあたり見たらん^ニハ事つばらに記すべけれと、了弥等^ノ見し次第を尋問ふ俛、筆ニ任せて記したれハ、前後不次の事もあらんか、唯其大凡を見給へかし、

第4章

クマ祭りの分布をどう表現するか

ーその主体性を説明・研究するためのキーワードの模索ー

クマ祭り（本論文でいう仔グマの飼育をとまなうクマ祭り）は、基本的にアイヌやニヴフほか、北海道、サハリン、アムール川下流地域に分布してきた⁽¹⁾。ここではクマ祭りの分布の本質について議論できないかということを主題にすえ、とりわけ、クマ祭りの分布の「主体性」ということを考えてみたい。

これまでクマ祭りないし仔グマ飼育の広がりについて、各研究者により、さまざまな観点から説明されている。第1章の研究史と重複する部分もあるが、まず、そのいくつかを復習してみたい。

大林太良は、「飼育型熊祭の発生したのは、森林のなかでも、落葉広葉樹林帯であると規定したい。これは、中尾佐助や佐々木高明がナラ林文化地帯と呼んだものであって、そこでは古くから家畜飼育を伴う農耕が行われていた。針葉樹林帯（タイガ）の狩猟民文化において発達した単純な熊祭が、このナラ林農耕文化のなかか、あるいはその縁辺の狩猟採集民社会において、梟や鷲とともに熊も飼われるようになり、こうして飼育型の熊祭が発生したのであろう」[大林 1985 : 447]としている。

西本豊弘は、アイヌやニヴフなどは「家畜を持つ農耕文化に接した狩猟・漁撈民であり」、「農耕文化と狩猟・漁撈文化の接点に位置し、しかも、価値観は狩猟民である人々でなければ『仔グマ飼育型クマ送り』は成立しなかったと思われる」[西本 1989 : 224]としたうえで、「アイヌが本来持っていた狩猟民としてのヒグマに対する価値観の上に、家畜飼育から影響を受けて仔グマの飼育を始めた」ことを「基本的な考え方」[西本 1989 : 225]としている。

春成秀爾は、「靺鞨文化の豚飼育と豚にかかわる習俗が北海道に伝来したとき、縄文文化の熊信仰が残っていたために、その影響をうけて豚祭りは定着せず、熊を飼育し熊祭りのあとでその頭骨を魔除けとして住居内に安置するという習俗を生み出した。（中略）北海道では豚に対する信仰はその後も発達せず、熊祭りだけが擦文文化を経てアイヌ族に継承される。後10世紀ごろになると、アムール川下流域でも、アイヌ族の影響をつよくうけて、熊祭りが復活する。そのときに、豚を飼う伝統にしたがって、ここでも熊を仔から育

てるという『飼い熊祭り』が定着した」[春成 1995 : 94] と仮説を立てている。

いくつかの説明を見てきたが、ここでは、家畜をともなう農耕文化の影響が正しいか、豚飼育の影響が正しいかということを検証するつもりはない。また、それぞれの論理展開を批判するものでもない。ここで指摘したいのは、これらの文章（表現）が、北海道、サハリン、アムール川下流域という地域においてクマ祭りが広がった事実に対して、その必然性を説明したものではないということである。つまり、この分布域がなぜこれ以上広がらなかったのか、縮まらなかったのかという疑問に対しては、これまでの研究はノータッチだったのである。

周辺の動物飼養の影響を、北海道、サハリン、アムール川下流域にクマ祭りを生じさせた根拠の1つとすることに異論はない。また、お互いが接触しあって、文化が受容されていくことも確かである。しかしながら、クマ祭りの本質にせまるためには、そのような影響論と同時に、なぜその分布域だけが仔グマを飼育することを選択し、実践したのか、すなわちクマ祭りの「分布」の「主体性」とは何なのか、ということを考えていかなければならないと思うのである。そうでなければ、アイヌやニヴフは、周りからの影響を受けただけで、自らの主体的な思考と行動を伴わず、世界でも比類ない文化を伝統化してしまったということになってしまうのである。そのような結論も、可能性としてあろうが、結果の過程には原因があるという論理に従えば、周辺からの影響論だけでは、クマ祭りの分布の形成を説明するには弱すぎるのではないだろうか。

大井晴男もまた、「‘仔熊飼育型の熊祭り’が、西暦二千年紀の初頭あたりに、アムール河下流域（あるいはサハリン北部を含めて）で成立し、それが、16世紀・あるいは17世紀に、‘サハリン・アイヌ’および‘北海道アイヌ’に伝えられていた」[大井 1997 : 98]としている。そのうえで、住居の安定度が高いこと、食物剰余の生産度が高いことなどの仔グマの飼育を可能にする条件があったこと、縄文時代以来の狩猟したヒグマへの儀礼、ヒグマ感の存在といったベースがあったことが、アイヌ民族がクマ祭りを受容するための前提条件になっていた可能性を支持しつつも、そうした条件さえあればただちに受容され

るというわけではなく、「アイヌ族の側にそれ（「仔熊飼育型の熊祭り」のこと。筆者加筆）を受容れる必要があり・受容れるべき必然性がなければならない筈だと考えられる」[大井 1997:100]と述べている。まさに、そのとおりであり、大井のいう「受容れるべき必然性」、筆者のいう「クマ祭りの『分布』の『主体性』」の議論へと進んでいかなければならないのである。そして、その「主体性」論を構築していくためには、これまでの既成概念に即した表現にとらわれない新たな表現方法の発見が不可欠であると思われる。

肉や毛皮を得るため[大塚 1977:47 など]、クマの胆を得て交易に出すため[天野 1990:32 など]など、クマ祭りの実利性がクマ祭りを発生させた理由として提示されている。しかしながら、それだけではクマ祭りの分布の「主体性」とはならないであろう。クマは世界各地に生息している。毛皮を得るためにクマを飼う民族は多くあって良いことになる。また、中国、日本でクマの胆の需要があったが、クマ祭りの分布はこの間に挟まれているとはいえ、日本の本州以南にはツキノワグマが、中国にもツキノワグマやヒグマが生息している。しかしながら、飼育を伴うクマ祭りは、日本の本州以南、中国には分布してこなかったのである。

クマへの「畏敬」の念がクマ祭りの根底にあると一般的に考えられている[天野 2006]。当然ながら、クマ祭りを挙げる思想的理由として、クマに対する畏敬や崇拝があつてしかるべきである。しかしながら、クマに「畏敬」の念を抱く民族は世界に多く存在するわけであり、これもクマ祭りの分布の「主体性」を示す唯一の根拠にはならないのである。

このように、これまで説明されてきたクマを飼育する理由は、それら単一では、決してその「分布」の「主体性」を語る核にはなり得ないのである。

本章では、近年のクマ祭りの研究が、その起源論・成立論に集中している現実をふまえ、筆者なりの「クマ祭り形成像」、すなわち、なぜこの限られた地域に、どうして仔グマ飼育の文化が広がる必然性があったのか、その主体性を考えるうえでの論理を描いておきたい。

そのためには、フィールドワークや聞き取りに依拠する民族誌情報や、物理的制約を受けやすい発掘遺物に依拠した考古学情報のみならず、北東アジアの動物の生態や分布を記

録した生物学情報や、北東アジア社会の変動を記録した文献史学情報などをも加味した学際的な情報の運用が必要になってくるものと考えている。なぜなら、これまで提唱されてきたそれぞれ単一の理由でクマ祭りの分布の主体性を説明できるとは思えず、そうであるならば、むしろ、この地域固有の歴史性、民族性、地理的特性などによる諸理由が複合し、世界で比類ない文化を創り上げたと考えるのが妥当と思われるからである。

具体的には、ヒグマだけを見ていては北東アジアの人間と動物の諸関係をクマ祭りの分布と比較できないことから、ヒグマのみならずツキノワグマ、オオカミ、トラをも視野に入れ、北東アジアにおける猛獣群の生物学的分布と猛獣関連文化の分布との関係から、再度、北東アジア諸民族における猛獣群の文化化について整理する。そのうえで、民族誌から見たクマ祭り形成の時間軸を再確認し、北東アジア社会の歴史的動向の時間軸を視野に入れつつ、猛獣関連文化分布とクマ祭りの分布を比較考察する作業を行い、筆者なりの北東アジア史のなかでのクマ祭り形成像を描く試論を展開する。そして、その試論をもとに、クマ祭りの分布の主体性を説明・研究していくためのキーワード（表現）の模索を行う。

第1節 北東アジア諸民族における猛獣群の文化化について

1 北方に広がるクマ儀礼とクマ祭りの分布

北方民族学の歴史において、諸民族をとりまく自然と、その自然に対する人間の経済的営みを解明することは、重要な課題であった。これらの課題の調査が進むなかで、海獣狩猟依存、牧畜と狩猟依存、狩猟と漁撈依存、漁撈依存、トナカイ牧畜依存 [Krupnik 1988:183] などと生業システムの分類が進み、それらは地図上で線引きされてきた。なかでも、アザラシ、クジラ、サケ、シカ、トナカイなどの依存動物をめぐる諸民族の生業活動が大きな研究テーマとなってきた。また、毛皮交易の影響下での民族文化の変遷をテーマとした研究が進むなかで、クロテン、キツネ、ヤマネコなどの小型陸上獣への関心が高まり、その流通や狩猟方法などについての調査が多く行われてきた。

この他にも、まだ研究者の目を引きつけて止まなかった動物として、クマがあった。アイヌ、ウイльта、アムール地方の諸民族、エヴェンキ、コリヤーク、チュクチなどのシベリア諸民族、トリンギット、クワキウトル、ヌートカといった北アメリカの北西海岸インディアンなど、北方ユーラシアと北アメリカの諸民族においては、クマを丁重に殺し、あるべき世界に送り帰すといった思想と儀礼が広く分布してきた。このクマ儀礼の分布と形態は、再三述べているように、1926年のA. I. ハロウエルの発表 [Hallowell 1926] を古典として、これまでさまざまに考察されてきた話題である。

この議論のなかで、北東アジアはとりわけ注目をあびる地域となった。すなわち、ハロウエルはベーリング海峡を挟んだユーラシア大陸、北アメリカ大陸の北方地域に広がるクマ儀礼は、クマを狩猟したその場で行うものと、仔グマを飼育したあとに行うものがあることを指摘した。そして、前者はユーラシア側や北アメリカ側において広く行われてきた一方、後者は北海道、サハリン、アムール川下流域という限られた地域にあり、比較的新しい時代に単純なものから手の込んだものに発達していったものであろうことを述べたのである [Hallowell 1926 : 153-163]。

北海道アイヌにおいては、実際には仔グマの飼育を伴うクマ儀礼も、狩猟現場でのクマ儀礼も、その精神においては何ら差別を設けていないことが指摘される[犬飼・名取 1939 : 240-241] 一方で、この後者のクマ儀礼（以下、「クマ祭り」と記載）は、さまざまな民族学的問題をはらみ、その文化分布をめぐり、研究者のさまざまな思索がめぐらされた。

まず、クマ祭りを行うのは、アイヌ、ウイльта、ニヴフ、オロチ、ウリチ、ネギダールなどに限られるが、それがこれらの特定の民族に限られ発展した理由は何かという問題があった。この問題については、住居の安定性の高さと食物余剰の生産性の高さという生態的条件[渡辺 1965 : 213 ; 渡辺 1981 : 110-111] や、落葉広葉樹林帯における家畜飼育を伴う農耕の影響[大林 1985 : 440-441] など、考えられてきた。

また、この地域でクマを飼育する目的は何かということも大きな問題であった。クマの飼育には、いつでも欲するときに殺すことができ、肉量を増やし大きな毛皮を得るという実利的側面がある一方で、成獣のクマを飼育するためには、やはり多くの餌を必要とし、手間がかかり、毛皮も交易レートにおいてそれほど率のいいものではないという現実がある[大塚 1977 : 47]。しかし、その獲得に要する時間と労力の浪費は、北アメリカの北西海岸インディアン社会におけるポトラッチ（Potlatch）と同様に、社会的、宗教的価値を生み、社会の統合に役立ったとも考えられている[渡辺 1965 : 216]。

さらに、クマを飼う地方における地域差の問題があった。例えば、エニセイ川流域のケットでは仔グマを飼育するが、それを狩猟のときに同行させて、山グマが近くにいるのを知らせたり、3歳になるとこの飼いグマを森に放すこと[大林 1973 : 75] が、北海道、サハリン、アムール川下流域のクマの飼育とは異なっている。また、北海道、サハリン、アムール川下流域の範囲においては、樺太アイヌのクマ檻は地面からじかに丸太を組み立てるのに対し、北海道アイヌのものは高床式で丸太も細めであること、またサハリンでは、儀礼まで仔グマを2年から3年飼育する一方で、北海道ではほぼ1年で儀礼に供する[大塚 1977 : 43] などというように、地域差が指摘されてきた。

2 北東アジアにおけるヒグマをとりまくその他の猛獣

筆者は 1998 年 7 月に、アムール川下流域におけるナーナイ、ウデへの民族調査に出向く機会に恵まれた。そのなかで、ヒグマ以外の猛獣の存在に注目し、これらの猛獣は諸民族においてどのような文化的位置づけがなされてきたのか、疑問をいただくに至った。すなわち、この地域にはヒグマのみならず、ツキノワグマもオオカミも、そしてトラまで生息してきたのである。

これらは、強さやその生態において、ヒグマと競合する言わば猛獣である。しかし、ヒグマの存在感は、日本の民族学上突出して大きく、一方でオオカミやトラは、あいまいな存在であったように思われる。北海道、サハリン、アムール川下流域における諸民族の文化は、気候などの環境面で北と南の要素が混合し、またすぐ近くに中国、朝鮮、日本といった文明が控えていたために、多種多様で複雑であると言われている [佐々木史郎 1991 : 304]。そして、ヒグマをとりまく動物として、北海道、サハリン、アムール地方というまとまった地域を包み込むように、元々、ツキノワグマ、オオカミ、トラなどのその他の猛獣が生息してきたのである。

ここであえてそのような話題を取り上げるのには、いくつかの理由がある。第 1 に、北海道、サハリン、アムール川下流域の諸民族における、人間を含めた動物界の概念的体系について、いまだ不明なことが多く、その地域的特色を指摘できていないという前提がある。

第 2 に、この地域の過去における生活文化の変遷、および人間の移動や諸民族の接触を明らかにするために、民族学の立場からできることは何かということを考えた場合、民族誌において得られてきたデータを、可能な限り、時間的データと比較可能な空間的データとして整理する必要性にせまられる。その方法の 1 つとして、ヒグマをとりまく民族誌的事例を他の動物との関係で多様化し、多様化された事例ごとに、地域的な分布と境界を地図におとしていくことは重要である。

第 3 に、考古学のデータは、遺跡から出土した全てのものを整理する結果、クマに関す

るデータは、他の動物との関係において成立している。すなわち、他の動物よりも多いとか、他の動物よりもていねいだとかという関係に基づいて、クマが重要視されることになる。一方で、民族学においても、クマを他の動物と関係においてとらえていかないと、考古学のデータからの歩み寄りに十分答えられないことになる。

第4に、「巨大な身体、美しい毛皮、おいしい肉、冬眠という奇妙な習性、まるで人間のように後足で立ち上がる姿」[大林 1973: 75]などの表現で、もとよりクマを唯一の猛獣としてその他の野獣から区別し、他の動物の存在をあいまいなものとしてしまうと、動物界をめぐる人間の営みの総体についての地域差を見逃してしまう危険性がある。特に、現に北東アジアに存在してきたその他の猛獣については、注意が希薄であったように思われる。

以下、この複雑な地域におけるそれら猛獣群の文化的位置づけのなかに、クマ祭りの分布を考えるための論点を見出していきたい。

3 ヒグマ、ツキノワグマ、トラ、オオカミの分布と関係

狩猟が発生し、それが維持され、そして動物に対する観念が伝承化される。このような人間の行動的および知的現象は、基本的には、対象となる動物の生息する領域が諸民族集団の居住領域と交わり、人間と動物の両者にある一定の関係が存在することによって成立するように思われる。そこでまず、対象となる動物の生息域を明確にする必要がある。

(1) ヒグマとツキノワグマ

現在世界には、北半球を中心に7種類のクマが生息している[門崎・犬飼 1993: 12-18]が、日本においてなじみ深いのは、ヒグマとツキノワグマである。ヒグマはユーラシアおよび北アメリカの主に北部に広く分布する。また、ツキノワグマの分布範囲は日本を含む東アジア、東南アジア、南アジアである。日本列島に目を向けると、いわゆるブラキストン線、すなわち津軽海峡においてツキノワグマは北限となり、ヒグマは南限となる。有史

以来ヒグマは北海道にだけ、ツキノワグマは本州以南にだけ分布してきたといわれている [門崎・犬飼 1993 : 85-86]。そしてサハリンでも、クマといえばもちろんヒグマである。

一方、アムール地方には、ヒグマとツキノワグマが共存する地域がある。ヒグマはアムール地方のモミ・トウヒ林と落葉針葉樹林に生息している [ブロムレイ 1972 : 126]。ツキノワグマは、アムール川沿岸および沿海州地方の広葉樹林に生息しており、北限は広葉樹林が消滅する地帯である。緯度的には、20 世紀半ばにおいては、アムール、沿海州地方のツキノワグマの北限はおよそ北緯 50 度であった [ブロムレイ 1972 : 32]。世界でヒグマとツキノワグマが共存しているのは、アムール地方、沿海州地方のほか中国西方など [ブロムレイ 1972 : 6]、の限られた地域であるが、ナーナイ、ウデへの居住地域では、明らかにヒグマとツキノワグマが共存してきた。

ツキノワグマは木登りが上手なため、ヒグマと比較して著しく多くの植物性の食物を利用する [ブロムレイ 1972 : 127] など、ヒグマとツキノワグマとの間には、生態的な違いがある。そのような違いのあるヒグマとツキノワグマを、アムール地方の諸民族は正確に識別していたと言われている。例えば、ナーナイでは、ヒグマを「地上で生活するクマ」という意味で呼んでいた一方、ツキノワグマを「樹上で生活するクマ」と呼んでいた [ブロムレイ 1972 : 9]。

(2) オオカミ

オオカミは、かつてユーラシア、北米の各大陸に広く分布していた。そのなかでも最も多く生息していたのは、北緯 50 度から 60 度付近であったと言われている [平岩 1992 : 15] が、アムール地方、サハリン、北海道はその帯に重なり、また近接する地域であった。したがって、この地域には本来多くのオオカミが生息していたと推測される。

また、この地域のオオカミは、ツキノワグマと同様に、やはり津軽海峡を境にして、日本の本州以南にいた小型のオオカミとは異なっていた。北海道のエゾオオカミは明治期に絶滅したが、それは大陸のものと同じ大型のオオカミだったのである。

(3) トラ

トラについては、ロシア極東においては後期更新世 [Vasilievsky 1996 : 254]、そして旧石器時代 [Kuzmin 1996 : 143] などにトラが生息していた痕跡がある。19 世紀の後半から、人口の増加や経済の発展が影響して、この地域のトラが激減するとともに、トラの生息域も縮小されていった [Matjushkin et al. 1980 : 7-9] が、それ以前の本来の生息域は次のようであったと言われている。

すなわち、アムール川下流域では北緯およそ 51 度のゴリン (Г о р и н) 川河口付近を北限とし、その分布は、東はシホテ・アリン (С и х о т э А л и н ь) 山脈のメインエリアを避けるように南下し、その後北緯 46 度付近から海岸部にまで広がり、朝鮮半島にまでつながっていた。また、西はアムール川に沿って小興安嶺に連なり、中国の朝鮮半島の北、長白山地に続いた [Matjushkin et al. 1980 : 4-7]。この分布は、ツキノワグマのそれとほぼ類似している。

やはり、トラの生息域もツキノワグマと似て、ナーナイ、ウデヘ、オロチの一部の居住地域と交わっていたのである。

(4) ヒグマ、ツキノワグマ、オオカミ、トラの生態的關係

このように見ると、アムール地方、サハリン、日本において、いわゆる猛獣と言われる動物の分布が多様化される。北方地域に広く分布するヒグマは、北海道、サハリン、アムール地方に分布していた。一方、本州以南で一般にクマと言われているツキノワグマは、本州以南の日本、そしてアムール地方南部に分布していた。また、オオカミについては、本州以南に小型のオオカミが、北海道、サハリン、アムール地方に、大型の大陸系オオカミが分布した。さらに、ツキノワグマの分布と重なるように、アムール地方南部にトラが生息していた。ヒグマとオオカミの分布を見ると、北海道、サハリン、アムール川下流域は、連続した地域ということになるが、ナーナイ、ウデヘ、オロチの一部の居住していたアムール地方南部になると、ツキノワグマとトラというもう 2 種の猛獣が追加されること

となった。

ところで、このような猛獣として際立つヒグマ、ツキノワグマ、オオカミ、トラは、捕食する動物をめぐっての関係、あるいは直接的な関係をもっていたはずである。

ハバロフスク州郷土博物館においては、クマとトラが向き合い、互いに威嚇している展示を見ることができる。実際、クマが越冬穴の付近でトラに引き裂かれていたり、クマの毛がトラの糞のなかにしばしば見られることもあり [ブロムレイ 1972 : 109]、トラはクマにとって天敵と言えるかもしれない。ツキノワグマは捕食者の入りづらい樹洞のなかや狭い岩の間で眠るのが普通なので、トラに捕食されるのは大部分がヒグマであるという [ブロムレイ 1972 : 110]。しかし、トラがヒグマを襲うことは、やはりそう多いわけではなく、これによってクマが目立って減少することはないようである [ブロムレイ 1972 : 127]。

オオカミも、母親から放れた仔グマを食べてしまうことがあるという [ブロムレイ 1972 : 110]。しかし、オオカミは自分たちより強い動物が弱っているときしか攻撃せず、クマなどの捕食動物との競争、トラなどの危険な動物との共存はオオカミの勢力拡大を制限したとも言われている [ドロール 1998 : 285]。トラがオオカミを撲滅するという証拠はないが、一般的にトラがあらわれるとオオカミは逃げてしまうと言われている。現実としてシホテ・アリン山脈では現在オオカミもトラも保護されているが、トラの生息数が増えたところでは、オオカミが生息域を移動することとなった [Matjushkin et al. 1980 : 33-34]。

4 諸民族集団における人間と猛獣群の関係

(1) 人間と2種のクマ

ヒグマとツキノワグマは人間との関係において、ある面、猛獣として同類であるが、全く同種のものとは考えにくい。それは、まず経済的な側面から言えることである。

平均してヒグマはツキノワグマの2倍の体重がある。しかし、一般的には、あらゆる実利的価値について、ツキノワグマがヒグマより優れているとも言われている。すなわち、Г. Ф. ブロムレイによれば、ツキノワグマのほうが、毛皮、脂肪、食用肉は、良質であり、

特にドングリを食べて肥る秋には、ツキノワグマの肉の品の質は良くなり、特に2歳未満のものは、軟らかく美味しいと評価される。また、若いツキノワグマの毛皮は非常に良質で、光沢のある真黒な毛皮が襟細工や毛皮帽子などに利用できるなど、タヌキ、アナグマ、キツネなどの毛皮とも十分に競合できるということである。一方、ヒグマの肉は、最も肥った秋でも、ツキノワグマにくらべれば、質が悪く、幼獣の肉ぐらいしかツキノワグマの肉と比較できないという一方、脂肪分も劣ると言われる〔ブロムレイ 1972 : 117-119〕。これらの評価は、それぞれの民族によって異なる可能性があるが、ヒグマとツキノワグマが共存する地域の民族がどのように評価してきたのか注目される。

また、人間は生態的にも、経済的にも異なるこの2種に対し、同じ思想的立場をとるであろうか。津軽海峡において、ヒグマとツキノワグマは分断され、その北と南で狩猟の対象が異なり、また人間のクマに対する観念、あるいは儀礼には違いが見られるようである。例えば、千葉徳爾は、ツキノワグマについて、九州や四国山地のクマの葬送儀礼の目的が、その特異な月の輪に対する恐怖に根ざしていたこと、また秋田においても同様であったことなどの事例を応用すると、少なくともアイヌのヒグマに対する観念において、ヒグマに存在しないこの月の輪に対する畏怖や恐怖の念が含まれていなかったことは確かである〔千葉 1969 : 388〕としている⁽²⁾。

そこで、ヒグマとツキノワグマがともに生息するアムール地方南部において、ナーナイ、ウデヘといった民族集団は、この2種を、経済的、思想的側面でどのように考えていたのであろうかということが重要な情報となってくるわけであるが、残念ながらこれまでほとんどこのようなことに関する民族誌情報は収集されてこなかったのである。

（2）人間とオオカミ

過去において、人間はオオカミの肉を、かたすぎるという理由で食べていなかったとも言われる〔ドローラ 1998 : 286〕が、北太平洋地域諸民族の間でオオカミの毛皮の衣服が作られていたように、世界各地でオオカミの皮の需要があった痕跡がある。実際、北アメ

リカの北西海岸インディアンは、オオカミを狩っていた [VanStone 1988 : 176]。一方、ツィーメンによれば、北アメリカのインディアンやアラスカ・エスキモーなどとオオカミの生態的關係は、肉や毛皮の利用といった実利的な關係よりも、むしろ同じ動物の捕食者という点での競合相手であったとされている。しかし、その場合でも、お互いの捕食が捕食する個体群に及ぼす影響はそう大きくはなく、憎しみあうほどの相手ではなかったことが多かったとも考えられている [ツィーメン 1995 : 347]。

ところが、西洋の羊飼いや、牧畜を行う民にとっては、クマ、オオヤマネコなどとともに、オオカミは家畜を食べてしまう存在となった [ツィーメン 1995 : 347]。また、北アメリカのようにヨーロッパからの移住者がバイソンをはじめ、オオカミの捕食する草食獣を掃討した地域でも、オオカミは家畜を襲うようになった。すなわち、餌の喪失と生息地の破壊の結果、オオカミは人間に近づき、その家畜を餌にするしか生きる道はなかったのである [藤原 1978 : 38]。そして、ここに人間のオオカミに対する敵意が生じてきた。

このような人間とオオカミの生態的關係の歴史は、人間のオオカミに対する認識と思想に地域性を与えてきたように思われる。西洋の文学などにおいては、オオカミは恐るべき捕食者というよりも、がつつ食う、間抜けで意地悪なものとして描かれることの方が多かったと言われている [ドロール 1998 : 279]。一方、北アメリカのインディアンやアラスカ・エスキモーなどは、競合相手のオオカミをライバル視するとともに [ツィーメン 1995 : 425]、オオカミは兄弟であり、また祖先とも考えてきたのである [ツィーメン 1995 : 12-13]。

この人間とオオカミの關係の歴史のなかで、北海道、サハリン、アムール川下流域では、オオカミに対する人間の認識と思想はどのようなものだったのか、いくつかの文献から見ることにする。

まず、北海道のオオカミは、釧路地方では「狩りをする神」、十勝地方では「シカを獲る神」の意味で [更科・更科 1976 : 289]、また地域によっては「吠える神」とも呼んでいた [平岩 1992 : 238]。また、石狩ソラプチや美幌においては、ヌササンに祭られる神の

なかに、オオカミの神があった〔寒川 1977 : 189-192〕。このように、オオカミは各地で神格化されていた。オオカミを神としていた理由については、オオカミはシカを獲ることが上手だったからとも言われている〔犬飼 1970 : 120〕。また、オオカミを祖先と考える地域もあり〔河野広道 1971 : 184-185〕、さらにはアイヌの儀式用の冠物であるサパウンペには、クマやキツネのほかオオカミの彫刻が彫られていた〔河野広道 1971 : 185-186〕。

この神であるオオカミについては、いくつかの伝承が知られている。地上の事物の起源を説明する伝承のなかには、オオカミはアイヌモシリに住むことを熱望し、天上から下り、クマと一緒に住むようになったという話がある〔山田 1994 : 27〕。十勝足寄では、イラクサ採りに行った老婆の泊まっている小屋が大グマに襲われたところ、オオカミが老婆を守ってクマと噛み合いはじめ、共倒れしながらも老婆を救ってくれたという伝承があるなど、オオカミは多くの場合人間の味方の立場をとっていたようである〔更科・更科 1976:290〕。また、日高には、オオカミと人間の姫の情話が残っている〔河野広道 1971 : 184-185〕。

このようななかで、北海道アイヌにおいては、オオカミは人には決して向かってこないという認識があり〔犬飼 1970 : 119-121〕、また、オオカミを決して毒矢で殺してはいけないという思想があったようである。実際に、オオカミはたとえ獲ったところで、皮も肉も役に立たなかったとも言われるが、一方では、他の神と違って、毒矢で殺してしまうと復活できないという思想が根底にあったとも考えられる〔更科・更科 1976 : 289〕。しかし、現実的にはオオカミも、殺してあるべき世界に送り帰す動物の対象となっていたとも言われている〔犬飼・名取 1939 : 251〕。

以上が、民族誌に見られる、アイヌとオオカミの関係に関する概ねの理解となるであろうか。これらに従えば、アイヌにおいては、各地でオオカミが神格化され、その神が伝承化され、また毒矢で殺してはいけないという一連の思想が広く分布してきたようであり、民族誌としてその位置づけは比較的明確であるように思われる。それでは、サハリンやアムール地方においてはどうか。

まず、オオカミの狩猟を行っていたか否かについては、ニヴフ、ウデヘなどで行われて

いたという報告がある。その際、ニヴフにおいては、時々毒を丸めたものが使われたという [Black 1973 : 25 ; Black 1988 : 27]。また、ニヴフでは、オオカミは宣誓をするうえで、そして苦しい体験を予言するうえで重要な位置にあったと言われるが [Шт е р н б е р 1933 : 303]、一方でナーナイにおいては、魚、シカ、トナカイなどが善人の魂であり、蚊、蛇などのほかオオカミは、どうやら血の概念と結びつくがために、悪人の魂として位置づける信仰があったとされている [ハルヴァ 1971 : 255]。

このように、サハリンやアムール地方においても若干の記録を確認しているが、オオカミに対する人間の行為や思想を概観しようとする、北海道と比べて、どうもその位置づけに正確さが欠けるようである。それは、民族誌上でオオカミに関する記述が少ないこと、オオカミが突出した存在感をもって描かれることが少ないことからとも思われる。また、さらに強調するならば、アムール地方の北、すなわちエヴェン、コリヤーク、チュクチ、ヤクートなどの民族集団において、オオカミに対する思想や儀礼が豊富にある事実と、対照的に思えるのである。

19世紀のオホーツク海岸地域のエヴェンでは、故意にオオカミを殺せば報復を受けるという思想があり、毛皮の値段は高いのに、あまり獲りたがらなかったという。そのためにオオカミが増えて、飼養するトナカイが大きな被害を受けるようになった。オオカミが毛皮の市場にでてくるのは、年間数十頭で、それもほとんどが毒薬でたおれたキツネの死体などを食べて死んだものであった [加藤 1986 : 245]。

コリヤークにおいては、毛皮などを求めて、クマ、テン、キツネ、カワウソなどとともにオオカミも狩猟していた [鳥居 1926 : 357]。主にトナカイ飼養コリヤークが狩猟していたとされるが、その目的は、第1にトナカイを襲うオオカミを駆除し、トナカイを保護することであり、第2にはその毛皮で、帽子、手袋、上衣や飾りなどに使用することであった [鳥居 1926 : 361]。また、海岸コリヤークにおいて、オオカミ祭りがあった [岸上 1996 : 14]。

チュクチにおいても、やはりオオカミがトナカイを襲うため、これを防ぐために、人々

は苦心し、人々はアザラシの皮で作ったワナなどで、常にオオカミを捕獲していたという [鳥居 1926 : 194-195]。また、オオカミは、トナカイ、クジラ、カラスなどと共に、シャマニズムと関係のあるスピリットであった [鳥居 1926 : 270]。

ヤクートでは、オオカミの毛皮を剥いだあと、その死体を乾いた草で包んで、樹にかける習俗があった [ハルヴァ 1971 : 397]。そして、やはりシャマンはキツネなどのほかオオカミを助手として、その像を作っていたという [ハルヴァ 1971 : 428]。

このようにエヴェン以北のトナカイ飼養の民族集団においては、オオカミは人々の依存するトナカイを脅かすものとしての認識が広がっていた。そのために、トナカイを保護するためにオオカミを駆除する必要に迫られていた。オオカミに対する敵視である。オオカミの毛皮に対する見方としては、一方で高価なそれを求めて狩猟を行い、一方では、報復を受けるなどのマイナスイメージの思想によってそれを拒んだ。また、オオカミはシャマニズムの助手となったりするなど、人間との関係で活躍する場合もあった。多様な民族集団の居住してきた広大な地域であるから、これらには地域差もあれば、歴史的な変遷もあったはずである。しかし、これらはオオカミが人間に悪い影響も与えれば、良い影響も与える両立性をもっていることを示していると同時に、エヴェン以北において、オオカミは決して無視できる存在ではなかったことを示唆している。

(3) 人間とトラ

朝鮮半島においては、トラの毛皮は、身分の高さを表すとともに、魔除けでもあり、珍重されてきた。また、トラは山の精霊の使者として親しまれ、多くの絵画の題材となってきた [Adams 1987 : 96]。朝鮮半島からトラの生息域に沿って北に目を向けると、その終点はアムール地方南部である。そこに居住してきたナーナイ、ウデヘ、オロチの一部は、トラをどのように認識してきたのだろうか。そしてそれは物質文化や精神文化にどのように現れてくるのだろうか。

現在のところ、トラの肉をどうするとか、毛皮をどうするとか、外部からの需要があっ

たといった、人間とトラとの関係における経済的側面については、多くの情報を持ち合わせていない。ここでは、トラが思想的に重要な位置を占めていたことを思わせる事例を中心として述べる。

ハバロフスク州郷土博物館やハバロフスク州ナイヒン（Найхин）の寄宿学校の民族博物館などには、クマのほかトラをモチーフとした木製偶像が保存されている。ナイヒンのものは、ナーナイにおいて作られてきたものである。またこれらの地域には、トラ、あるいは半分人間で半分トラのようなものを表現した仮面も残っている。アムール川下流域においては、シャマンの彫刻の主題としてトラは一般的なものであったようである。さらに時代的にさかのぼると、ハバロフスク州シカチ・アリヤン（Сикачи-Алян）における新石器時代の岩石彫刻にも縞模様の体、長い尾、ネコに似た鼻口部から見て、トラらしき彫刻がなされている [Okladnikov 1981 : 46]。

トラをモチーフとした伝承もまた、アムール地方の諸民族に多く残っており、特にナーナイにおいては顕著であった。そのテーマとしては、獣の主としてのトラの伝承、トラの報恩譚、異形の子ートラの子譚、トラと人間の婚姻譚、トラと英雄の決闘などがあり [荻原 1996 : 174-175]、ナーナイの伝承のなかには、2 頭のトラの仔を 3 年間飼育したというものも見られる [荻原 1996 : 177、187-188]。

このような物質文化や口承文芸におけるトラの存在感は、アムール川下流域のトラに対する一定の認識と思想の現れであると思われる。すなわち、トラも重要な崇拝の対象として位置づけておかなければならない。

ナーナイ、ウデヘ、オロチにとっては、同じテリトリーに生息しているトラは、クマよりも恐ろしい肉食動物であり、クマよりも敬意をはらうべき存在であり、その敬意はできるかぎり殺さないことによって実践されたとも言われている [フォーシス 1998 : 234]。例えば、ナーナイでは、トラの狩猟は禁止されており、もし山中でトラの足跡を見つけるようなことがあれば、ただちにそこから離れなければならなかった。そして過ってトラを殺してしまったときの悲しみと恐怖は大変なものであった。さらに、トラそれ自体のみで



写真4 クマとトラが向き合う場面（ハバロフスク州郷土博物館にて）
筆者撮影1998年



写真5 トラの木製偶像（ナイヒンの
寄宿学校の民族博物館所蔵）
筆者撮影1998年



写真6 トラの木製偶像（グバシュー
ギの中学校の博物館所蔵）
筆者撮影1998年

はなく、トラによって傷つけられた動物、あるいはトラに追われている動物にも手をつけなかったとも言われている [加藤 1986 : 157-158]。

トラを祖先であると考えた共同体も存在していた。ナーナイにおけるアクテンカ (Aktanka) というクランである。ここにおいては、トラは一族に危害をいっさい与えず、恐れる必要のないものと考えられた。また同様に、人はトラを傷つけてはならず、またトラが追った動物を捕まえてもいけなかった。人間が仕留めた動物にトラが触れた疑いがあったならば、その皮も用いることはしなかったようである。さらに、外部の者で、不幸にも偶然にトラを殺してしまった場合、処罰を免れるためには、アクテンカのところへ行かなければならないという思想があった。そして、自首をした当人がもってきた酒や獣の肉をアクテンカの供物木のところに運び、その許しを願う村をあげての饗宴が何日も続いたという [ハルヴァ 1971 : 425-426]。

ウデへにおいても、トラに対する崇拝はその他のアムール地方の諸民族と類似している。トラはトーテミスティックな地位にあり、それはいくつかの神話にも現れている [Levin and Potapov 1964 : 743]。やはりトラは普通狩らない動物であったが、時々、自己防衛のためにはトラを殺していたとも言われている [Black 1988 : 27]。

オロチにおいても、アムバ (amba) と呼ばれるトラはタイガの動物群の主と考えられ、狩ることは禁止されていた。そして一族がトラに殺された場合のクランの復讐としてのみ、トラの狩猟を行った。またイエミンカ (Yeminka) というクランは、やはりトラを祖先と考えていたが、このクランの構成員だけが、トラに殺された動物を食べる権利をもっていたという [Levin and Potapov 1964 : 757]。

このように見てくると、民族誌に従えば、ナーナイ、ウデへ、オロチにおいては、トラは神聖視され、いくつかのクランでは祖先として崇拝され、物質文化や口承文芸における存在感が強く、また狩猟をしてはいけない動物としての位置づけが広がっていたことが理解される。

5 猛獣群の文化化に見られる新たな課題の発見

自然界の多様な社会のなかで、人間は、動物群に人間を交えた関係そのものを真剣に解釈し理解しようと試み、人間のイメージを構成する能力は、一方でその諸関係を多様化させ、一方で分類し、また序列化してきた。そこで解釈された諸関係は、肉や毛皮、あるいは排除や保護などの生態的な需要から、宇宙観、神、権力、氏族の繁栄、病気、死生観といったものまで、諸民族における人間社会のさまざまな領域と結びつき、主体的に文化化し、そこに地域差を生じてきた。そして北海道、サハリン、アムール地方においても、ヒグマ、ツキノワグマ、オオカミ、トラと人間関係をめぐり、主体的な文化化の過程があったことが、以上の整理からうかがえたものと思う。しかしながら、これらはクマ祭りの分布を考えるうえで重要な視点であるにもかかわらず、これまで見過ごされてきた民族学的情報であり、そこには以下のような民族学的課題が残されることに気づくであろう。

課題1 ヒグマとツキノワグマの民族学的区分

ナーナイ、ウデへの人々がヒグマとツキノワグマの関係をどうとらえていたのか、という問題点が浮かび上がる。多くのアムール地方の民族誌は、この両者を区分せずに、クマ祭りなどの事例を記述する傾向があったのではないだろうか。

ナーナイ、ウデへでは2種のクマを文化的に明確に区分していたのか、していなかったのか。区別していたならば、ツキノワグマに対して、ヒグマはどのような存在だったのか。またしていなかったとすれば、なぜなのか。

これらの疑問は、ウリチ、オロチ、ニヴフ、ウイルタ、アイヌなどのツキノワグマのいない地域のヒグマへの認識と比較するためにも、今後の課題となるものと思われる。

課題2 アムール、サハリンにおけるオオカミの文化化の曖昧性

オオカミについてであるが、北海道においては、人間、シカ、クマとの対比で、エヴェンク以北では、トナカイをめぐり人間との関係、シャマニズムとの関係で、オオカミは存在

感をあらわしている。

一方、アムール地方、サハリンの諸民族の文化におけるクマやトラに対するオオカミの位置づけは、今のところ定かではなく、他の動物との関係や人間の関係において、その文化要素が曖昧である。

もしこの地域がオオカミにまつわる文化要素の希薄な領域であるとするならば、その理由を考えることは必要であろう。単純にオオカミの生息数が少ないなどの地域として位置づけるならば、そのような理由も考えられるが、それが民族学的な文化の多様性の問題だとするならば、歴史的な人間の移動や文化接触の議論と結びつく可能性があるからである。

課題3 クマとトラの思想的競合

クマとトラは、ナーナイ、ウデヘ、オロチの一部において、思想上の競合性が強い。クマとトラの関係は、一方で同等に崇拝され、一方でその差別化がなされてきた。

例えば、アムール地方の多くのクランにおいて、トラはクマと同様に祖先と考えられ、位置づけられてきた [ハルヴァ 1971 : 425-426]。また、両者とも男性の概念と結びつき [Black 1973 : 29]、ナーナイでは、人間の形に化身し、人間と性的関係を結ぶことができることも同じであった [Black 1973 : 29]。一方で、トラは人間の言語を特別の方法で理解し、クマは全く理解できないと考えられており、その点では、トラの方がクマよりも人間に近いことになるなどの思想 [大林 1991 : 189] が、アムール地方には広がっていた。このように、この地域の世界においては、クマ、トラ、人間のトリオはお互いに競争しあう3つの群をなしているのである [大林 1991 : 188-189]。アムール地方の木製偶像のなかには、人とクマ、人とトラ、人とクマとトラなど、複数を共に表現したものも見られる。

これらは、人間と諸動物との生態的あるいは概念的関係を形として表している点で、重要な物的証拠であると思われる。また、このクマ、トラ、人間の関係の地域差を明らかにすることは、重要であろう。地域によっては認識にずれが生じ、クマとトラの重要度が逆転する可能性がでてきた。特にトラに対する崇拝が強かったウデヘにおいては、他のアム

ール地方と比較して、クマの崇拝は希薄であった [Levin and Potapov 1964 : 743] などと、評価されるのである。

課題4 トラの狩猟

ナーナイ、ウデヘ、オロチにおいて、トラの狩猟の禁止の思想が一連に広がっていた。一方、例えば 15～16 世紀の漢籍に見られる「兀狄哈 (Udikai)」と呼ばれた人々は、松花江下流、牡丹江、綏芬河、豆満江流域などに分布していた家畜をともなう農耕民とされているが、そこでは特産物として、シカやクマなどのほかにトラがあり [Sasaki 1991 : 32、36]、トラを特産品として狩猟していたようである。

アムール地域のトラを殺してはいけないという思想と比較すると、「兀狄哈」ではトラに対する思想的位置づけはどのようなものであったのか、注目される。また、もしアムール地方と「兀狄哈」の間で、トラに対する経済的、文化的位置づけが異なるとするならば、地理的な近さから考えても、何かしらの歴史的な問題をはらんでいるようにも思われる。トラの狩猟、トラの毛皮の需要と流通といった観点を含めて、広く調査する必要がある。

課題5 トラのいないところにトラ文化がある

ナーナイ、ウデヘ、オロチの一部の居住地域は、トラの生息域でもあったため、トラはクマに劣らず崇拝されてきたことが明らかになった。しかし、トラに対する思想は、その生息域よりもさらに拡大する。すなわち、ニヴフと、ウイルタにおいても、トラに対する思想が見られるのである。

ニヴフはアムール川河口、およびサハリン北部に居住してきた民族であるが、この地域は先に述べたトラの生息域外である。しかし、ニヴフには、勇敢な男と恩を受けたトラの話 [荻原 1996 : 179-180、195-198] など、トラにまつわる伝承が多く残っているとされる。そのなかには、アイヌとトラについての伝承も存在する [荻原 1996 : 176、184-185]。また、ニヴフの木偶には、やはり人間やクマなどのほか、トラをモチーフとしたものがある。

り、それは魔除けとして機能してきた。サハリンのウイльтаにおいてもシャマンの補助精霊のなかにトラが登場する。このトラの精霊は、特に山や谷のある方向について権能があったようである。また、トラ以外にも、ヒョウなどのようなサハリンに生息しない動物がシャマンの補助精霊に位置づけられている [大林・パプロート 1965 : 232]。

先に述べたトラの生息域は、環境的に最も自然な生息域とされているが、そうするとニヴフ、ウイльтаの居住領域は明らかにトラの生息域と交叉しないことになる。もしそうであるならば、トラのいないところに、どのようにしてトラに関する認識と思想が伝わったのであろうか。交易との関係によるのだろうか。それともトラは、この地域にかつて生息していたのであろうか。ウイльтаはトナカイを飼養してきた民族であり、大陸から移住してきたものと考えられている。その移住史については、時代的には、12～13 世紀の説や 17 世紀の説などがあり、またその起源となる民族としても諸説あり、簡単な問題ではないとされている [加藤 1986 : 376-379]。ウイльтаにおけるトラの精霊の思想は、その移住とともにサハリンに伝わったのか、それともその後に伝わったのか。その後だとすれば、どのようにして伝わったのか。問題点の一つと言えそうである。少なくともここ能说るのは、トラをモチーフとした文化が、北海道のすぐ北まで来ていたということである。



図7 猛獣群の文化化にみられる地域性

第2節 北東アジア史のなかでのクマ祭り形成像・試論

1 クマ祭りの形成の時間軸 ―民族誌から考える―

北海道、サハリン、アムール川下流域のクマ祭りは、より簡単なクマ儀礼が発展してクマを飼育するようになり、より複雑なクマ儀礼へと発展していったものとして理解するのが定説となっている。一方で、アイヌ民族のクマ儀礼においては、近代の調査結果からではあるが、クマの飼育を伴うクマ儀礼（以下、「クマ祭り」と記載）も狩猟先で仕留めたクマ儀礼も、その精神においては何ら差別を設けていないともいわれている〔犬飼・名取 1939 : 240-241〕。このことが時代をさかのぼっても正しいとするならば、これだけ広い地域の人々がクマを飼うことを選択した理由は何だったのか。クマ祭りはその他のクマ儀礼とは異なる何らかの目的をもっていた可能性が考えられ、それらの諸目的はクマ祭りの形成の時間軸を考察する根拠となるであろう。

前期幕府直轄時代の始まる 1799 年に幕府がアイヌ民族のクマ祭りを禁止しても、その効果はなかったとされているように〔高倉 1942 : 201〕、クマに何らかの価値が認知され続けたため、クマ祭りが根強く残っていった可能性がある。

『北海記』巻中に、「然レトモ難得事ト見ヘテ、午年ノ春モ十人許深山ニ入、十余日ニテ帰リシガ、大熊ハ勿論、熊ノ子ヲ一ツ取り護ヲ帰ルモノナシ。故ニ他郷ノ人ノ取タル熊ノ子ヲ交易シテ、長タル者ハ一ニ疋ツヽ畜置ナリ」とあり、同じく巻下にも「夷人中間ニテ交易ス」とある。18 世紀後半において、クマを捕ることは難しいことで、大グマどころか仔グマさえ捕ることがかなわず、そのため仔グマがアイヌ民族間で交易の対象となっていたとされている。交易をしてまでも仔グマを手に入れ、飼育する必要性があったことを指摘することができる。

また、サハリン、アムールの民族誌にも、オロチ [Levin and Potapov 1964 : 756]、ウリチ [Zolotarev 1937 : 113]、ニヴフ [Schrenck 1881-1895 : 697, 701 ; Шт е р н б е р г 1933 : 297 ; Levin and Potapov 1964 : 779] が、購入という手段をとって、クマを手

入れ飼育したことが記されている。

交易をして他人から仔グマを譲り受けるということは、授かったクマを送りかえすというクマ祭りの思想的な理由とは少しずれを生じさせているようにも思われる。交易という手段は、おそらくクマ祭りが思想的価値以外のさまざまな価値を包含していく過程で行われるようになっていったものであろう。クマの飼育にはさまざまな価値が考えられ、いくつかの理由が入り交じっている可能性が強い。また、その理由により、クマの飼育は早くからあっても妥当であるという見解と、早すぎても困るという見解に分れてくるものと思われる。

クマを飼育するのは、世界的に見れば、北海道、サハリン、アムール川下流域に限られたことではないことは周知のとおりである。例えば、北米のヒューロン (Huron)・インディアンにおいては、それほど広がっていたわけではないが、特別な饗宴のためにクマが養われることがあったし [Heidenreich 1978 : 382]、シベリアではエニセイ川流域のケットでも飼育されてきたのである [大林 1973 : 75-76]。一方、例えば北海道のヒグマは1月から2月中旬にかけておおよそ1頭から2頭の仔グマを生むわけであり [門崎・犬飼 1993 : 113-115]、穴グマを捕らえるならばそこには小さな仔グマがいるのである。それをみた人間は、その仔グマにどのような感情を抱くであろうか。そのような点を考えるならば、世界的かつ歴史的にみて、クマを飼う事例は記録されている以上にあり、かつ早い時期から行っても整合性があると考えられる。

ニヴフにおいては、購入したクマを、可能なかぎり肥らせていたとされている [Шт е р н б е р г 1933 : 297]。肉、毛皮などの実用品を手に入れることができるといった実利性も、クマを飼育することのメリットであることを、各研究者は指摘している [大塚 1977 : 47 など]。このような理由は、クマの飼育が早くから始められていてもおかしくないと考える根拠となるであろう。

また、松宮観山の『蝦夷談筆記』(1710年)には、「皮ははぎ候て商に仕候」[高倉編 1969 : 390]とあり、クマ祭りで送られたクマ皮が商いに出されている。また、佐藤玄六郎の『蝦

夷拾遺』(1786 年) には、

ヤウマンテの時肉は喰い、膽は乾して賣出し。皮は衣にす。其餘を以て賣出す。(中略)
常に魚肉を喰へば、膽の性上品とは云かたかるべし [大友編 1972 : 277]

とあるように、クマの胆嚢を売りに出し、また、皮も衣にした余りを売りに出している。

これらを捕ると、クマ祭りで送られたクマの胆や毛皮は、18 世紀の段階において交易経済にのった商品となっている。クマの飼育の理由としては、自家消費品のみならず、毛皮、クマの胆などの交易品目の獲得なども考えられる。そのなかで、アイヌ民族のクマ祭りが北方交易の進展のなかで成立し、その成立を 18 世紀前後とする仮説も提唱されている [岸上 1997 : 112-113]。しかしながら、交易という観点でいえば、例えば、擦文文化期にはすでに鉄器の流入にともなう交易があった可能性 [北海道開拓記念館編 1999 : 11、18-19] なども指摘されている。交易の進展とクマ祭りの形成の関係は、近世以降に限定せず、擦文文化期から近世にかけての 1,000 年以上のスパンでの考察を要する。

一方、渡辺仁は、「クマの飼育は食物のみでなくその獲得に要する時間と労力の浪費」とし、クマの飼育が行われる条件として、「定住性」と「食物余剰」という生態的条件をあげている [渡辺 1965 : 216]。これに従うならば、その浪費に耐えうる社会の進展段階が問題となってくる。アイヌ民族の定住性が確立し、食物余剰の状態に落ち着くまで、クマの飼育は待たなければならないことになる。この場合、その定住性と食物余剰の発生する時期はいつからかということが焦点となるが、未解明な部分が多いため、これもかなり長い時間軸のなかでの検討が必要となるであろう。

アイヌ民族のクマ飼育については、このような早くても妥当であるという理由と、早すぎても困るという理由の狭間で、多面的・多義的に考察していく必要がある。このようなクマ飼育の目的論からクマ祭りの成立を論じる場合、現段階では、かなりの時代的な幅をもったスタンスでのぞまなければならない。

仔グマ飼育を最も早い時期に記録したのは、今のところ、オランダのフリース船隊の記録であろう。1643年にオランダ東インド会社の金銀探検計画の一環として、北海道、千島、サハリンを訪れたフリース船隊は、サハリンのタライカ湾内の北知床半島付近で、クマ檻を目撃し、

ここにはまた、1つの大きな四角形の檻がたっていた。そして、その檻のなかには大きな1頭の黒クマがいた。檻の四隅には、花のように飾られた枝をつけた長いトウヒがたっていた。そこから削りくずがたくさんぶら下がっていた。私には、それはクマを捕らえたことの勝利か、何らかの偶像崇拜のように思えた [Robert ed. 1975 : 159]

と記録している。

これは、サハリンのタライカ湾において、この時期すでにクマの飼育を行っていたことを記したもっとも古い文字記録であろう。一方で、北海道の十勝や厚岸を訪れた際の記録には、クマの檻について触れたものはない。記録がないからといってクマ檻が十勝や厚岸になかったとは限らないが、反対に1643年には北海道においてはまだクマの飼育は一般化していなかったとの解釈もありうるかもしれない。いずれにせよ、サハリン中部におけるクマの飼育は1643年以前に遡るであろう。しかしながら、クマ飼育の存在が直接大がかりなクマ祭りと結びつくかどうかについても議論の余地がある。

2 北東アジアの文献史学および考古学情報との統合からみたクマ祭り形成像

(1) 擦文文化期から近世初期にかけて

鉄器の使用が開始されると、その生産性のため、それまでの社会の状況が崩れ始めることが考えられる。

北海道においては、続縄文時代にわずかながら鉄器が流入していたが、鉄器が本格的に一般化するの擦文文化期であり、この時期には鉄器の流入にともなう交易が存在してい

たといわれている〔北海道開拓記念館編 1999 : 11、18-19〕。擦文文化期の年代については、研究者によりいくつかの認識の差が見られるが、おおよそ7世紀から12～13世紀頃とされている。その間に道南、道央から道北、道東へ、そしてサハリン南部、南千島に拡散したとされる〔右代 1999 : 33-35〕。擦文文化の社会的な性格としては、分業（鉄器を製作、加工する専門的技術者出現）、私有財産制（土器底面に所有印を刻印）、階層分化（限られた者が外部からの入手の難しい宝物的な物品を所有）などがあったとする意見も出されている〔河野本道 1999 : 72〕。

これらに従うならば、擦文文化期には、鉄器の流入にともなう交易経済が浸透し、社会的には集団のなかでの個の位置づけが明確化しはじめた可能性がうかがわれる。

13世紀頃に、全道でほぼ同時期に擦文土器の製作が終わり、物質文化の面では和產品がその主体を占めるようになったともいわれている〔石川 1988 : 19〕。これは、かなりの文化変容であり、その背景には大規模な社会変動があったことがうかがわれる。

『元史』、『元文類』に登場する13世紀後半の「骨唄」は、オホーツク文化的要素を濃厚に残しながらアイヌ民族に変容しつつある人々で、『諏訪大明神絵詞』に登場する「唐子」であり、その「骨唄」は蝦夷管領安藤氏を指導者として元と40年以上にわたって戦闘を続けたとされている〔海保 1992 : 106、111〕。このような緊張状態が、この時期のアイヌ民族文化の変容の背後にはあり、また、この時期は和人が渡島半島南部に定住する時期と重なっており、アイヌ民族と和人の間の活発な交易活動が予測されている〔小林 1999a : 112〕。一方で、安藤氏の北海道やサハリンの蝦夷に対する統制力は、後の松前藩のものとは比較にならないほど弱く、北海道はまだ政治経済的に自立した存在であったともいわれている〔佐々木史郎 1996 : 75〕。

このような13世紀前後の北方関係の緊張状態と北海道の文化の激変を受けて、その後の中世のアイヌ民族の社会像を描き出す試みも見られるようになっている。例えば、小林真人は、近世初頭には中世のアイヌ民族の社会と文化が十分保持されていたと考えることを前提として、近世初頭の限られた史料から、中世アイヌ民族は村落連合体を形成していた

であろうと推定している。そして、その村落連合体の形成をうながしたものは、8 世紀頃からのアイヌ民族とオホーツク文化人との接触、それに続く 13 世紀における元軍のサハリンへの進出、14 世紀における明朝のサハリン経営といった緊張関係、およびそれらに触発された結果としての和人との交易の活発化であったとしている [小林 1999b : 99-100]。

1669 年のシャクシャインの戦いでは、この地域集団間ネットワークの存在が、その戦いの規模に大きく影響を与えた印象も受ける。しかし、それ以後、アイヌ民族は松前藩により刀剣類を奪われ、蝦夷地のアイヌ民族が交易のために松前に来ることを禁止され、さらに商場知行制、そして場所請負制が展開していく。地域間ネットワークの経営、和人との交易に従事してきたアイヌ民族の社会生活の活動の性格が、ここにおいて転換を余儀無くされた可能性は否定できない。

さて、ここまでの議論は、擦文文化期から 17 世紀頃までのアイヌ民族は、かなり活発な活動を行ってきたという社会像を描き出している。すなわち、鉄器の流入にともなう交易の進展のなかで、擦文文化期には個と集団の関係の基礎的な土壌が築かれ、さらにその後の社会においては地域集団間のネットワークが形成されていった。また、それを脈々とうながしたものが北方関係の緊張状態であったとするならば、そのネットワーク化は、多分に軍事的な性格を帯びていた。

このような活動的なアイヌ社会像を基軸として考えると、アイヌ民族の儀礼活動は、17 世紀以前においてすでに、躍動的な進展をたどったことが推測される。儀礼活動はそれを行う社会の進展や社会変動にともなって変容する側面がある。基礎的な個と集団の関係の土壌の形成のなかで、儀礼活動も進展をしたものと思われる。また、地域集団間ネットワークの形成過程においては、大規模な儀礼の出現と、儀礼集合体の形成があったものと考えられる。そのようなネットワークの経営を強固に維持するためには、社会的影響力のある大がかりな人々の集まる機会の存在が不可欠であったように思われるのである。

それでは、この期間に、かつこの地域で形成された大規模な儀礼像をどのように思い描くことができるであろうか。フリース船隊の航海記録によれば、十勝、国後島、サハリン

のアニワ湾、タライカ湾のアイヌ民族は、弓や矢のほか、外面が銀で装飾された刀ないし小刀を身につけており、その状態はアニワ湾においては「完全武装」、タライカ湾においても「武装」と表現されており、特にタライカ湾のアイヌ民族は 18 フィートにおよぶ鎗を所持していたとされる [Robert ed. 1975 : 83、113-115、129、141、153-155]。また、アニワ湾においては、日本の漆塗りの皿や足のついた 3 つの漆塗りの椀があり、それで薫製の魚、サケ、緑野菜が差し出されている [Robert ed. 1975 : 133、135]。これらは、この時期のアイヌ民族において実用品として、また権威の象徴として、活動的な役割を担っていたことが予測される。

シャクシャインの戦い以前のアイヌ社会において、階層分化が進み、地域集団間のネットワークが形成されていたとするならば、美しい武具などを豊富に所持した者がそれを誇示することにより地位を保証された可能性がある。18 世紀の史料にみえるクマ儀礼の華美な飾りは、シャクシャインの戦い以前の社会的要素の残存ととらえることも可能である。権力を誇示するような飾りつけがなされるようになった儀礼の発達像を思い描くこともできるであろう。

また、動物儀礼が本州のマタギ、アイヌ、サハリン・アムール諸民族、そしてエヴェンキ、エヴェン、コリヤーク、チュクチなど、北東アジアに連続的に分布し、最も重要な儀礼とされてきたことから考えて、それが動物を媒介とする儀礼であった可能性は強い。また、『北海記』巻下に、「是ヲヤウマンテト云、夷人ノ祭是ヨリ大ナルハナシ」とあるように、近世においてクマ祭りに匹敵する儀礼が存在していない実態から過去を遡及すれば、それが社会統合的な価値を構造的に持っているクマ祭りであった可能性は強く残る。例えば、松田傳十郎の『北夷談』（1822 年）に見られるような「チャランケ」[高倉編 1969 : 83] など、社会秩序を保つ重要な手段とされているが [高倉編 1969 : 173]、小規模なものである⁽³⁾。

こうしたシャクシャインの戦い以前に 18 世紀後半のクマ祭りに近い儀礼が発達していた可能性は、あくまでアイヌ民族が擦文文化期以降近世初期にかけて活動的な社会を作

り上げていったという議論に依拠したものである。依然、シャクシャインの戦い以前のアイヌ民族については、1643年のフリース船隊の航海記録などを除いて信頼できる資料が不足している。この時期のアイヌ社会がどのように活動的かという議論に対して否定的な見解を示す研究者もいるであろう。上記に示した活動的な社会を想定できないとするならば、異なった儀礼像を想定しなければならない。

しかしながら、筆者としては、第3章に示した18世紀後半段階のクマ祭りの諸状況から考えて、それ以前の脈々とした発展段階を予測しており、シャクシャインの戦い以前に近世の記録に書かれたクマ祭りに連なる形成期が求められるという議論に、論理的な魅力を感じざるを得ない。さらなる、中世アイヌ社会の動向の解明が求められるであろう。

（2）北東アジアの社会変動史と猛獣関連文化の関係から

前節で述べたように、ナーナイ、ウデヘなど、トラの生息域に居住してきた民族集団においては、トラは重要な文化要素となってきた。また、筆者は1998年7月に、ハバロフスク州のナイヒン（Найхин）村、グヴァシュューギ（Гвасюги）村などにおいて、ナーナイ、ウデヘの民族調査を行った際、そこではヒグマとツキノワグマが生息してきたにもかかわらず、南に下がるほど、クマへの思想に比してトラへの思想が強くなることを、精神文化や物質文化をとおして確認している。一方、トラの分布の北限は、アムール川流域では19世紀頃で、およそ北緯51度のゴリン川河口付近までであり、アムール川河口域およびサハリンにはトラはいない。しかし、トラの偶像やトラの伝説など、トラをモチーフとした文化要素はそこに居住してきたニヴフ、ウイルタにまで広がっている。

また、オオカミは、北海道のアイヌ民族において崇拝などの対象となり、またエヴェン以北においては、トナカイをめぐる人間の敵として、あるいはシャマニズムと結びつく動物として存在感をあらわしている。一方、アムール川下流域やサハリン諸民族の間では、オオカミに関する文化要素が希薄であることが明かとなった。

さらにトラをモチーフとした文化は、北海道のすぐ北まで来たが、北海道までは伝わっ

てこなかった。しかしながら、クマ祭りはアムール川下流域、サハリン、そして北海道に残ることとなった。また、状況証拠的には、トラやツキノワグマの生息域と重ならないような地域にクマ祭りが残った。

さて、このような猛獣関連文化の多様性をどのようにとらえることができるであろうか。まず、トラの生息しないアムール川河口域およびサハリンへのトラのモチーフとした文化の広がりを促したものは、靺鞨文化、女真文化を担った人々、そしてさらには渤海をはじめとする中国、朝鮮半島方面諸国家からの人々の往来、それにとまなう南の文化の北上の歴史であったのではないかと考えている。トラの生息域の北限である現在のハバロフスク地方や沿海州南部の人々との交渉、さらにはトラの毛皮を身分の高さの象徴、魔除けとして珍重してきた中国、朝鮮半島方面からの人の流れのなかで、その文化要素がトラのいない地域まで押し上げられたように思われるのである。一方、アムール川下流域、サハリンにおけるオオカミの文化要素の希薄さは、そのようなトラを重要視する人々の流れにオオカミの存在が一掃されたような印象も受ける。

このようなトラ、オオカミ、クマをめぐる文化の多様性には、さまざまな理由が考えられるが、1つの要因として、南からの文化要素の流れと大きくかかわるこの地域の社会変動の歴史を反映した結果とも考えることはできないであろうか。

9世紀から13世紀頃とされている女真文化は、出土遺物が靺鞨文化のそれに類似することから、靺鞨文化が変容したものと考えられており、その遺跡はアムール川河口域にまでおよんでいる〔菊池俊彦 1995 : 363-364〕。女真文化はアムール川河口域とサハリンの諸民族に強力な影響を与え、それは製鉄技術のアムール川河口域への北進とも関係しているといわれている〔オクラドニコフほか 1975 : 496〕。

筆者は、1999年11月に、ウラジオストク市からウスリースク市周辺にかけての渤海、女真文化の遺跡と遺物の調査を行った。特に、ウスリースク市郊外のクラスノヤロフスコエ・ガラディッシチェ（Красноярское Городище）は、金時代の遺跡であり、総面積180haにもおよぶ城塞都市としての様相を有している。考古学的な



写真7 クラスノヤロフスコエ・ガラディッシチェの土塁
筆者撮影1999年



写真8 クラスノヤロフスコエ・ガラディッシチェの石製弾丸集積跡
筆者撮影1999年

知見によれば、12 世紀から 13 世紀初めにかけて規模を拡大したとされている。その巨大な遺跡からは、土塁や壕、住居址のほか、直径 20 c mほどの石製弾丸の倉庫、あるいは瓦片などが多く発見され、鉄製や青銅器の遺物などが出土している。この城塞都市遺跡は規模が大きく、依然発掘途上の遺跡である。これからは金の繁栄がうかがわれるとともに、12～13 世紀にかけて、アムール川河口域、サハリンに影響を与えていた可能性が考えられる。

一方、佐々木史郎によれば、アムールとサハリンの両地域が 1 つの文化的共通性を持つに至った最初の契機は、その後の元軍のアムール、サハリン遠征であり、その理由は、元軍の遠征により両地域の住民がかき混ぜられたためとされている[佐々木史郎 1991:298]。また、その後の明朝の北方経営を経て清代に至ると、アムール川下流域諸民族に対する清朝支配は、この地域の住民の物質文化や社会構造、さらには精神文化にも影響を与えたことが明らかとなっている[佐々木史郎 1989 : 761-765]。

北海道、サハリン、アムール川下流域に居住してきた人々は、大陸側からの強力な社会と文化の接近の影響下のなかで、みずからの社会と文化を展開させてきた。特に、元軍のアムール下流域、サハリンへの遠征、明朝のサハリン経営という大陸側からのプレッシャーは、北海道にまで緊張状態を生じさせている。この間は北海道、サハリン、アムール川下流域の文化がかなり交錯した時期であり、また、いまだ文化変容の強制がそれほど行われていなかったと想定するならば、この地域に同様の儀礼体系が広がる絶好の機会であったとも考えられる。

極論ではあるが、ニヴフがクマを飼いならし家畜として背に乗ったりするという風聞がシベリアに広まったように[Schrenck 1881-1895 : 698]、例えば、馬などを操る異民族、あるいはトラを思想のよりどころとした異民族に対してクマを操ることによって対抗しようとする意識が、アムール川河口域、サハリン、北海道の諸民族の共通意識として芽生え、それがこの地域にクマ祭りをもたらしたのではないかなど、過去の歴史と照らし合わせると、そのような可能性さえ考えざるを得なくなってくる。

元軍のアムール川下流域、サハリン遠征、明朝のサハリン経営は、この地域の文化の流れのスピードを速め、かつ共通意識を芽生えさせたとも考えられるのである。北東アジアの動物関連文化の多様性、そしてクマ祭りの北海道、サハリン、アムール川下流域における形成も、このような北東アジアの社会変動の歴史と無関係とは思えなくなってくるのである。

3 クマ祭りを主体的に選択する論理

アイヌ民族のクマ祭りは、クマを送るという思想的要素のみならず、さまざまな実利的・社会的要素と結びついてきたことは確実である。18世紀の文献に見られるアイヌ民族のクマ祭りの場面設定は、階級社会の形成と密接に結びついた発展があったことを示唆していると同時に、18世紀以前のクマ祭りの形成過程の存在を予測させる。民族誌をもとにクマの飼育に包含されたさまざまな実利的要素まで視野に入れて考えると、長期にわたる民族文化の変遷を考慮にいれた考察が求められる。

また、擦文文化期から近世にかけてのアイヌ社会の進展と儀礼形成の関係、北東アジア社会の動向が北海道、サハリン、アムール川下流域の儀礼や信仰におよぼした影響を考察した。軍事的色彩を帯びた地域集団間ネットワークを形成しつつあった時期には、大規模な儀礼集合体が形成されていったと考えられる。それが擦文文化期から近世初頭にかけての間に該当するとするならば、この時期に儀礼活動に大きな発展が推定され、それがクマの飼育およびその殺害を媒介とした儀礼の形成であった可能性は強く残っている。さらに、北海道、サハリン、アムール川下流域における動物関連文化の多様性を生じさせた一因として、靺鞨文化、女真文化、そして渤海、金、元、明、清という勢力のアムール川下流域、サハリンへの接触・進出にともなう社会変動の歴史との関連性もうかがわれる。

清朝の統治がアムール地域やサハリンの諸民族に対して、物質文化、精神文化、社会構造などに対して、深い影響を与えたことが明らかになっている[佐々木史郎 1989:761-765]。また、日本との交渉の歴史は、明らかに北海道以北の諸民族の文化の変遷を揺さぶってき

た。クロテンやキツネなどの小型陸上獣の毛皮は、ヨーロッパ人による毛皮交易の進展により、その価値を高めることとなった〔佐々木史郎 1996 : 199〕。

これらの文明との接触は、従来の閉ざされた人間と動物群の経済的、思想的関係のバランスに、変化を促しつつけてきたはずである。さらに、それらの変化は、その後の物質文化や精神文化、あるいは経済感や生活感といったものに大きな影響を与え、かなりの変質を促したものと思う。それは、単なる文明との接触による文化の移入ではなく、その接触において、諸民族集団の根本的な生活原理のなかに本質的な変化が生じてきたと見るべきであろう。

また、近現代においてこそ、アムール地方、サハリン諸民族の分布を図示することができるが〔クレイノヴィチ 1993 など〕、例えば 19 世紀中ごろまでは、ニヴフの居住地域にウリチ、オロチ、ネギダール、ナーナイ、ウイルタ、アイヌもいたように、アムール地方の諸民族は移動性に富み、新しく来た民族集団にも開かれ、氏族の親縁関係もしばしば変化する歴史があったと言われ〔フォーシス 1998 : 234〕、文化の流動化の根拠となる。そしてさらに言うならば、過去における環境変動の歴史も、大きく人間と動物の関係史に影響を与えてきたと思われる。

これらを総括すると、北海道の擦文文化期から 17 世紀前後にかけて時期は、近世史料に描かれたアイヌ民族のクマ祭りの形成を追究するうえで、極めて重要な時期と位置づけられる。クマ祭りの形成についての研究は、北東アジア社会の動向を視野にいたした中世北東アジア社会の解明と並行して取り組むべき課題であるという結論に達するのである。

筆者は、ヒグマの存在感が他の動物に比して突出しているとされる北海道においては、文化としてあり得るかどうかは別として、ヒグマの飼育を早くから経験していてもおかしくはないと考えている。一方で、クマの飼育は北海道、サハリン、アムール川下流域に文化として隆盛した。おそらくこの地域にクマを飼う共通の目的と利点があったからであろう。また、これほど広範な地域に、クマ祭りという世界で比類を見ない儀礼が共通性をもって広がるためには、密接な文化的交流の歴史とともに、共通認識を抱かせるかなりの社

会的なインパクトが必要であったと考えている。そのようななか、北東アジアの一部の住民がクマ祭を行うことを主体的に選択し、その分布を拡大する論理が隠されていると思われるのである。

第3節 クマ祭りの分布の主体性を説明するためのキーワードの模索

図8は、筆者が2000年に発表したクマ祭りの分布図〔池田 2000 : 213〕を、加筆修正したものである。文献名が羅列してあったり、ヒグマ、ツキノワグマ、トラの分布域が示してあったり、かつ大陸側の文化、人の流れが示してあったり、遺跡名がのっていたりと、見にくい図ではあるが、筆者のそれまでのフィールド調査、および文献調査の経過を綴ったものであり、今後もこの図を筆者のクマ祭り研究の原点として位置づけて行くつもりである。

この図は、東京大学総合研究博物館の『東京大学コレクションXⅢ 北の異界—古代オホーツクと氷民文化—』〔西秋・宇田川編 2002〕、北海道立埋蔵文化財センターの『平成14年度第1回テーマ展 熊とガラス玉』〔北海道立埋蔵文化財センター編 2002〕などの図録に引用されてきたが、その後、大貫静夫の文献に基づいた研究により、『吉林通志』の記載から現在の松花江流域にクマ祭りがあったと解釈することは間違いであること、現在わかっている確実な大陸側の分布はゴリン川以北であることのご指摘をいただいた〔大貫2003〕。大貫の研究に対しては、筆者は批判する材料を全く持ち合わせていないので、本稿ではこの図の該当部分に×を記すこととした。また、筆者の不完全な図をみて、大陸側の分布を調べ、確定していただいたことは、クマ祭り研究の現状にとって大変有意義なことであったと考えている。

もちろん筆者のフィールド調査、および文献調査の経過を綴ることが、この図を作成した第1の目的であったが、一方で、クマ祭りという文化要素の分布を規定するファクターには、どのようなものがありうるかを考えるための土壌を作りたいという気持ちがあった。これまでのクマ祭り研究は、クマ祭りを、人間とクマとの関係、そして動物飼育の範囲内で考察するものが圧倒的に多かった。そういったこれまでの研究の蓄積で得られた成果、仮説は多いが、クマ祭り形成の主体性を説明する成果を見出せなかった。そこで考えたのは、クマ祭りないし人間とクマとの関係、動物飼育以外の要素にも目をむけるという方法

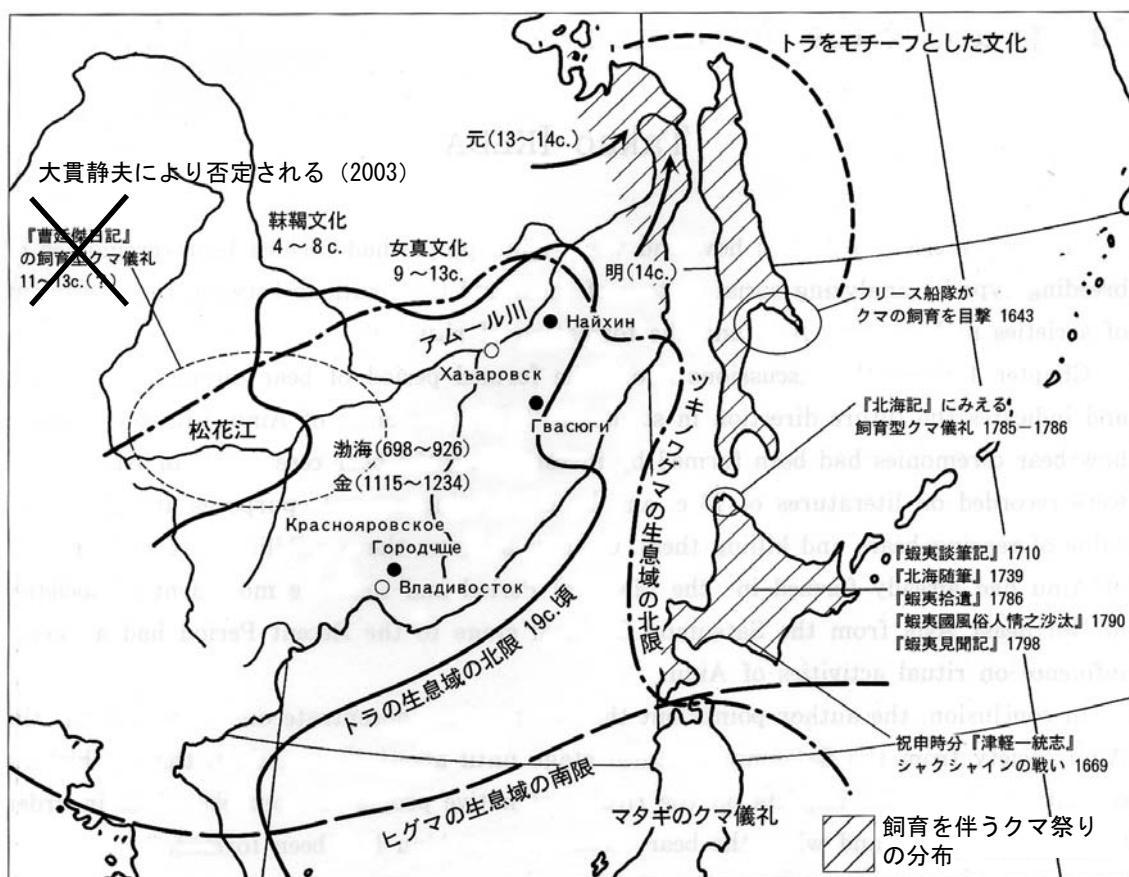


図8 クマ祭りの分布と関連事項 [池田 2000 : 213を改変]

であった。

本章で記したとおり、筆者は、北東アジアの猛獣であるヒグマ、ツキノワグマ、オオカミ、トラについて、19世紀頃の分布を推定したところ、クマ祭りの分布はツキノワグマおよびトラの分布域とは重ならないことを明らかにした。特に、当時のトラの分布の北限は北緯51度のゴリン川河口付近であり、大貫静夫が現段階で確実な大陸側におけるクマ祭りの分布はゴリン川以北としたこととあわせて考えると、状況証拠としてトラのいないところにクマ祭りがあることが、より一層確実なものとなった。

さらに、北海道、サハリン、アムール川下流域にクマ祭りが「隆盛」した理由として、おそらくこの地域にクマを飼う共通の「目的」と「利点」が「複合的」にあったこと、また、これほど「広範」な地域に、クマ祭りという世界で比類を見ない儀礼が共通性をもって広がるためには、「密接な文化交流の歴史」とともに、かなりの「社会的なインパクト」が必要であったことを考えた。

この考え方について筆者が再確認しておきたいのは、クマ祭りの分布は、「限られた地域」、「ごく一部の地域」などという表現を避け、「広範」な地域と書き改めたことである。もちろん、世界の飼育を伴わないクマ儀礼の分布圏からみれば、「限られた」、「ごく一部」でよい。しかしながら、この分布域は日本列島にも匹敵する広さであり、世界的に見て「特殊」な文化が、しかも数民族にまたがって存在してきた。それゆえに、この分布域は「広範」と判断し、そして「広範」な地域であるからこそ、クマ祭りが「隆盛」したと表現したのである。

そして、「広範」な地域に「特殊」な文化が「隆盛」した理由として、必要条件としての「密接な文化交流の歴史」とともに、北海道、サハリン、アムール川下流域といった宗谷海峡および間宮海峡を隔てた一連の地域に積極的に文化を押し広げる「共通認識」を抱かせる原動力となった何らかの「社会的なインパクト」があったのではないかと考えてみた。「社会的」という言葉はいささか曖昧ではあるが、周辺地域からの集団の移動や外圧を含めたこの地域の社会情勢、「インパクト」はこの地域の社会情勢を大きく揺るがすような、

この地域に共通の考え方をうえつけさせるような歴史的出来事を考えている。というのは、このまとまった地域は、古代以降大陸側は中国方面の国家と、北海道以南は日本国家と対峙してきた地域として位置づけられるからである。

このように、クマ祭りの分布を、儀礼体系という枠組みのなかで、動物飼育という枠組みのなかで、畏敬・崇拜という枠組みのなかでのみ考えるのではなく、北東アジアの動物界の生態的状況、人間集団の政治的状況、経済的状況、社会的状況ほかさまざまな枠組みとあわせて考えることにより、言い換えれば、民族学、考古学、文献史学ほか関連諸科学が集まり、文化分布を規定しうるファクターが多数導き出され、それらを共通認識として併せ持つことにより、この地域におけるクマ祭り形成の主体性を議論することが可能になってくるのではないだろうか。

加えて、クマ祭りの分布を、また別の角度から眺めてみたい。クマ祭りの分布と重なる文化要素として、他に何があるであろうか。北海道アイヌの文様であるモレウ⁽⁴⁾に似た文様は北東アジアの広範な地域に分布してきたように、クマ祭りの分布をさらに越えて広がっている文化要素は少なくない。一方、スキーも同じく北東アジア諸民族に広範に分布してきた物質文化であるが、近世以前には北海道アイヌには伝わっていなかったようであり〔氏家 1995 : 353〕、シャマンの太鼓もサハリンにはあるが北海道アイヌにはないなど、宗谷海峡で切れる文化も少なくはない。筆者の管見の限りでは、クマ祭りの分布に一致して分布する他の物質文化、精神文化は思い当たらない。そうだとすると、クマ祭りの分布は、「特殊性を帯びた分布」であるということになる。

一方、話題は全く変わり、仮面の分布に思いをめぐらしてみたい。北東アジアにおいては、北アメリカに比べれば疎らな分布ではあるが、アジア・エスキモー、コリヤーク、エヴェン、エヴェンキ、ユカギールなどに仮面が分布してきた〔Fitzhugh and Crowell eds. 1988 : 299〕。アムール川下流域においても、筆者はウデヘなどの仮面を実見している。しかしながら、筆者のサハリンでの調査（2002）によると、ニヴフにおいては、仮面の存在感が全くなかった。インフォーマントの中には、仮面は鬼を代表し、鬼が恐ろしいから仮

面は作らないと思っているニヴフもいた。また、L. シュレンク [Schrenck 1881-1895] や Л. Я. シュテルンベルク [Штернберг 1933] の記録をみても、ニヴフにおいて仮面文化は不振である。同様に北海道アイヌの文化のなかに仮面が残っていないことは、周知のことと思う。アムールランドにおける仮面の不振な地域については、今後しっかりと確定していかなければならないが、ニヴフや北海道アイヌなどに共通して仮面文化が不振なことに、目を引かれる。

北東アジア諸民族の間に、疎らながらも仮面が広範に分布してきた。中国においてもほぼ全域にわたって基本的に仮面仮装を伴う芸能が分布してきたことが確認されている [廣田編 2000 : 74-75]。また、朝鮮半島、そして日本列島はいうまでもなく仮面の宝庫である。それでは、これらに挟まれたニヴフや北海道アイヌなどに、なぜ仮面文化が花開かなかったのか。ニヴフもアイヌも居住領域を持ちながらも、交易などで大陸や日本列島と広く交渉を持ち、動いてきた民族である。周辺にある仮面文化のことはよく知っていたのではないだろうか。

周辺からの影響を受けて文化を受容したという文化受容の考え方は、ニヴフや北海道アイヌにとっての仮面文化にはあてはまらない。それどころか、知りながらも作らなかった、使用しなかった、欲しなかったということは、主体性をもって、仮面文化の受容を「排除」することを選択した、ないしは、かつてあったとすれば、捨てることを「選択」したということになるのではないだろうか（ただし、仮面文化の受容を「排除」せざるを得なかった、ないしは、捨てるを得ない事態が生じたという可能性も、残しておく必要がある）。いずれにせよ、ニヴフや北海道アイヌなどに仮面文化が不振である理由については、北東アジアにおける仮面の分布、製作、使用について、再度整理したうえで、今後議論していかなければなるまい。

北東アジアにおけるクマ祭りの分布と仮面の分布は、写真でいえばポジとネガのような関係に近いものが感じられる。このことは、そうなるべくした過去の過程を示唆しているような気がしてならない。そのように考えると、反対に、クマ祭りの分布の周辺にいる民

族が、なぜクマ祭りという文化の受容を「排除」することを選択したのか、さらにいうならば、それ以上分布を拡げることを「妨げ」てしまったのか、ということも重要な視点になってくるのである。それは、クマ祭りを「隆盛」させた民族の主体性の理解にも通じるはずである。

いずれにせよ、筆者は、本章において、民族誌情報、考古学情報、文献史学情報を統合する形で、かつその他関連諸科学情報を若干交え、北海道、サハリン、アムール川下流域に分布してきたクマ祭りを主体的に形成する論理に関する試論を展開した。それをふまえ、今後本格的に始まるであろう学際的研究で議論すべき論理とキーワードを、次のとおり打ち立てておきたい。

すなわち、「広範な」地域に「隆盛」したクマ祭りの分布は、他の文化要素と比して「特殊」な分布形態を示しており、それはクマを飼う共通の「目的」と「利点」が「複合的」にあり、北東アジアの歴史における「密接な文化交流の歴史」とともに、何らかの「社会的なインパクト」がクマ祭り分布圏の民族に「共通認識」を抱かせ、ひいてはクマ祭りをを行うことを「選択」する一方で、分布圏の周辺の民族はクマ祭りを「排除」することを「選択」した結果ではないだろうか、というものである。

註

- (1) A. I. ハロウエル [Hallowell 1926] や井上紘一 [井上 1975、1976] が紹介しているように、クマをめぐる儀礼は北方地域にさまざまな形で広がっているものであるが、仔グマの飼育と殺を伴うクマ儀礼に限ると、この地域に限定される。
- (2) しかしながら、アムール川下流域やサハリン北部においては、ヒグマにも月の輪状の模様が胸に現れる場合があることに注意しておきたい。
- (3) アイヌは慣習に反したことがあるとこれを咎め、咎められた者は理由があれば反論し、長老等がこれを聞いて当否を判断し負けたものは償いとして種々の宝物を出した。これをチャランケといい、社会秩序を保つ重要な手段であったが、後にこれを悪用する者が現れ、幕府が蝦夷地を直轄するとこれを禁止したという。[高倉編 1969 : 173]
- (4) アイヌの衣服や木彫りなどの工芸品に施す文様の種類で、緩やかに渦巻く文様を言う。

終章

以上、旧来からの定説、ある意味での絶対的信頼を優先しない立場から、民族文化情報の伝達、解釈、表現という問題に焦点をあて、北海道、サハリン、アムール川下流域に分布してきたクマの飼育を伴うクマ儀礼、すなわち本論文で言うクマ祭りについて論じてきた。

本論文において、クマ祭りについてすべてを理解できたとか、そこにたちはだかる課題を網羅したとか、とうてい思っていない。また、多くの研究者が最も関心を抱いているであろうクマ祭りの起源や成立に関しては、ほとんど踏み込んではいない。

しかしながら、本論文を通じて、「クマ祭りとは何か？」という問題について、クマ祭りはアイヌ文化の中核的な存在であり、クマをあるべき世界に送り帰す儀礼であるという民族学上の旧来の通説を超えて、特にアイヌ民族を中心としたクマ祭りの性格をある程度導き出すことができたのではないか、また並行して、民族文化研究を行なううえでのあらゆる場面での民族文化情報の表現（文化の担い手の表現、記録者の表現、研究者の表現など）をめぐる諸問題がいくつか浮き彫りになったのではないか、と考えている。

学問上の「情報」や「表現」という問題にこだわり、今ある情報を直視（再検討）し、今後の民族文化研究に資するための論点の発見に、筆者なりに努力してきたつもりである。したがって、本論文は、あくまで、今後の学際的見地からのクマ祭り研究にむけての基礎研究の成果と位置づけていただければ幸いである。

ここでは、序論から第4章に至るまでの議論を通じて明らかになったことを簡潔にまとめ、終章としたい。

1 クマ祭りの性格について

①サハリン・ニヴフにおいては、クマ祭りは1950年代～1960年代にかけて、急速に消失していった。サハリン・ニヴフにおいては、クマ祭りの消失後、クマ祭りの実施に固執しなかった状況がうかがえ、クマ祭りの伝承という観点からは、それ以降のニヴフの文化の流れをそれほど縛ってはこなかった。一方で、北海道アイヌの場合は、クマ祭りは

アイヌ文化の中核と考えられている以上、近現代におけるクマ祭りの断続的な継続性により、現代においても、それがアイヌ文化を縛っている可能性を否定できない。

②北海道アイヌのクマ祭りにおいては、クマの飼育にあたり女性が仔グマに餌や乳を与えてきたこと、クマ祭りの場で漆器や太刀などの宝物を飾ること、クマ祭りの場で酒や飲酒の存在感が色濃いことに対し、ニヴフのクマ祭りにおいては、飼育にあたり女性はクマに餌を与えたり近づいてはならなかったこと、あまり宝物を飾るようなことはしなかったこと、酒の存在感を示していないことなどの違いがみられ、これらはクマ祭りの発生以来、クマ祭りの分布圏の中でも、民族により異なった変遷があったことを示している。

③近世期において記録されているアイヌのクマ祭りは、宝物や武具のディスプレイ、和風武具への傾倒、クルミ撒きなど、和風文化の摂取・付加の形跡がうかがえ、また、『北役紀行』では、幕末の蝦夷地において、和人の神社祭礼のときにアイヌが輪舞などのアイヌの踊りを披露する一方、クマ祭りでは和人を含む見物人への見世物として「戯レ角力」がアイヌにより披露されているなど、和人の祭りと接触・交錯していたことが明らかとなった。

④近世期の北海道アイヌにおける「クマの仔交易」の実態が、徐々に明らかとなってきた。すなわち、『北海記』によれば、アイヌだからといって仔グマを簡単に捕獲できたわけではなく、そのため、他郷のアイヌの捕らえた仔グマを貰うなど、アイヌ同士で仔グマの「交易」を行っていた。また、『北役紀行』によると、仔グマ1頭あたり、8升俵で米15俵と交換することが定めとなっていたなどの記述が見られる。これらと、17世紀中頃におけるシャクシャインとオニヒシによる仔グマのやり取りについて交渉の記述を考え合わせると、近世期において、「クマの仔交易」は、頻繁かつシステムティックに行なわれていたことが推定され、それは現在行なわれているヒグマ頭骨のDNA分析による仔グマのやり取りの議論と大きく関わってくる情報である。

⑤競争的で互酬性や富の再分配を伴う北アメリカ北西海岸インディアンのポトラッチを比

較対象として、近世アイヌのクマ祭りに関する文献資料を検討した結果、近世アイヌのクマ祭りは、死と再生の宇宙論的な思想的意義を包含する一方で、主催者は富豪に限られること、クマ祭りにも「招待の義務」が伴っていたこと、互酬性や富の再分配の社会的意義の一端が見られること、クマ祭りの執行による富豪層の競争とそれによる名誉の獲得のシステムが垣間見られることなど、思想的意義、社会的意義に共通項が存在することが明らかとなった。ここにおいて、アイヌのクマ祭りは、北太平洋地域諸民族に広がる思想、互酬性や富の再分配、競争を伴う名誉獲得などの諸儀礼との比較が可能な儀礼であり、またそれら北太平洋地域の諸儀礼と切り離して、アイヌ単独の枠内で議論すべきものではないことが示された。

- ⑥クマ祭りの分布を北東アジアの猛獣であるヒグマ、ツキノワグマ、オオカミ、トラといった猛獣群のそれぞれの分布と生態的關係、またそれら猛獣群と共存する諸民族との文化的關係を整理した結果、クマ祭りの分布はツキノワグマとトラの分布域とは重ならないことが明らかとなった。また、北東アジア諸民族におけるそれらの猛獣群の文化化の分布には、必ずしも動物の生息分布とは重ならない現象がみられ、クマ祭りの分布を含めそれらは北東アジアの民族交流史、さらには、元、明、清や日本国家の北海道、サハリン、アムール川下流域への進出などとの関わりを考慮に入れた考察が必要である。
- ⑦北海道、サハリン、アムール川下流域というクマ祭りの分布は、他の文化要素と比して特殊な分布形態を示している。それはクマを飼う共通の目的と利点が複合的にあり、北東アジアの歴史における密接な文化交流の歴史とともに、何らかの社会的なインパクトがクマ祭り分布圏の民族に共通認識を抱かせ、ひいてはクマ祭りを行うことを選択する一方で、分布圏の周辺の民族はクマ祭りを排除することを選択した結果ではないだろうか。

2 民族文化情報とその表現をめぐる諸問題

- ①「クマ祭りとは何か？」を説明する場合に、民族学研究者をはじめとする説明者は、クマ祭りはアイヌ文化の中核的な存在であり、クマをあるべき世界に送り帰す儀礼であるといった通説を繰り返してきたわけであり、その点についてのそれ以上踏み込んだ研究は停滞してきた。それは、アイヌのクマ祭りの一面は説明しているが、クマ祭りの性格の多面性を隠してしまってきた可能性がある。また、そのことにより、閉ざされて生活してきたアイヌという印象を与えかねないのではないだろうかという問題をもはらんでいる。
- ②一方で、ここ約 20 年間、考古学研究者を中心として、クマ祭りはいつ、どこで、どのように生じ、広まったのかという起源論・成立論が展開されている。しかしながら、この起源論・成立論においても、上記と同様に、アイヌ文化の中核的な存在であり、クマをあるべき世界に送り帰す儀礼といった思想的側面に絶対的信頼を置き、よって考古遺物の分析もそのような思想的側面の分析に偏ってきた面があったのではないだろうかという疑問が浮かぶ。すなわち、民族学が提供してきた表現が、他分野の研究動向に一定の影響力をもち、その結果反対に分析手法を縛ってきた可能性については、議論しておかなければならないであろう。
- ③上記①②の例からも明らかなように、「クマ祭りとは何か？」を説明するための基礎研究はこれまで看過され、一方で、「クマ祭りはいつから、どこで始まったか？」といった応用研究に、クマ祭り研究の流れは傾いてきた。しかしながら、起源論・成立論においても、一定の結論が確立していない状況にあり、考古学がその分析対象を増やしていくためにも、クマ祭りについてこれまでに蓄積された情報、研究者による学術情報を再検討し、「クマ祭りとは何か？」を多面的に理解する基礎研究の重要性が浮かび上がっているのではないだろうか。
- ④日本北方民族学・考古学の間で、クマ祭りを描いた絵画が、史実を明らかにするための絵画として度々引用され、また博物館などの教育普及の場で展示されてきた。しかしな

がら、度々使用される 18～19 世紀のクマ祭り図に関していえば、それらは依然、史実とイメージの狭間に揺れる絵画として存在しているわけであり、それらを美術史的かつ芸術論的に省察する以前に、あたかも史実であるかかのように扱うことは、研究者に対しても一般に対しても、文化観の強制につながりかねない。事実、18～19 世紀という時代は、アイヌのクマ祭りに対する固定的なイメージが構築された時代であり、そのイメージは和人のクマ祭り認識や現代の研究者のクマ祭りの見方にも影響を与えている可能性がある。むしろ、現段階においては、これらのクマ祭り図は、18～19 世紀において、和人がアイヌ文化をどのようなまなざしで眺め、表現し、伝達してきたかを物語る資料群としてとらえておくべきである。

⑤サハリン・ニヴフにとっては、クマ祭りは記憶の片隅にある過去の存在である。そして、その記憶の時代もそう長くは続かない状況にある。そのような状況のなかで、現代のニヴフの古老やクマ祭りの経験者が、文化の担い手として、クマ祭りを知らない世代にどのように語り継いでいくのかという問題が残っている。それは、今後ニヴフがかつて自文化であったクマ祭りを主体的にどのように扱っていくか、という問いの出発点となっているからである。文化に対して問題とすべきは何もその発生や伝播ばかりではない。その変容や終焉がいかなるものなのかということ突き止めることも、民族の理解には不可欠である。実態の消失、そして語りの時代へという自文化の情報伝達過程を記録することについては、少なくともクマ祭りを民族文化として重要視してきた民族学は貪欲でなければならないであろう。

⑥これまで、アイヌのクマ祭りに言及した近世蝦夷地関係史料（文献資料）ですでに活字化されたものがあらゆるクマ祭り研究の中で引用されてきたが、あくまで引用・参照にとどまり、それらの史料を総合的にとらえて「クマ祭りとは何か？」を論じた研究は、ほとんど行われてこなかったといつてよい。それがまた、アイヌのクマ祭りに対する一面的な理解が通説化してきた原因の 1 つであるようにも思われる。しかしながら、近世蝦夷地関係史料を総合的にとらえ、また細部にまで考察を及ぼせることにより、当時の

クマ祭りの多様性・多義性を発見し、クマ祭りを多面的に理解することは可能である。それが、和人の残したものとはいえ、客観的観察による表現と認められる部分は少なくはないのである。また、未発掘の史料もまだ存在するのではないだろうか。より一層の情報の創出は期待できるのである。

⑦北アメリカ北西海岸インディアンの特ラッチ研究とアイヌのクマ祭り研究においては、その注目対象が大きく異なってきた。その根底には、クマ祭りの民族誌の創出過程と特ラッチ民族誌の創出過程に、大きな隔たりがあったことが考えられる。それにより、長らく、この2つの文化要素の比較研究は行われなかったし、また、アイヌ文化がさまざまな場面で北太平洋地域諸民族の文化とは一線を画した存在としてとらえられがちであったことは、反省点ではないだろうか。いうまでもなく、北太平洋地域諸民族はモンゴロイドの移動以降、密接な文化交流を重ねてきた存在であり、その一員としてアイヌもあったことから、この地域の諸民族の民族誌を、パラレルな比較を行えるよう再整理することは、アイヌ文化をより広い視野から見つめ直し、グローバルな日本文化論の構築にも不可欠な作業であろう。

⑧研究論文もまた、情報創出の一役を担っていることは明らかである。しかしながら、これまで、仔グマの飼育を伴うクマ祭りの分布については、周辺地域からの影響を根拠とした論が多く、この地域の民族が主体的に選択してそのような分布形態を生じさせたという、文化としての主体性については、ほとんど論じられてこなかった。しかしながら、影響論の枠組みの中では、資料（史料）分析のためのキーワードは限られている。今後の研究をさらに広げていくためには、文化分布の主体性に考察を及ぼした新たなキーワード（表現）の発見が不可欠であるように思われる。そして、それら新たなキーワードは、考古遺物や文献資料を分析する際にも、新しい着眼点として研究者間で意識されるものとなっていかなければならない。研究論文における表現手法の違いが、学問の進展に大きな影響力を持っていることを、民族学においても再認識する必要があるだろう。

文 献

Adams, E. B.

1987 *Korean Folk Art and Craft*. Seoul: Seoul International Publishing House.

相賀徹夫（編）

1985 『イヨマンテー上川地方の熊送りの記録ー』小学館。

アイヌ文化保存対策協議会（編）

1969 『アイヌ民族誌』第一法規出版。

秋野茂樹

1998 「アイヌの『送り儀礼』に関する文献資料」『アイヌ民族博物館研究報告』6 : 61-92。

2006 「江戸期におけるアイヌの霊送り儀礼ー和人が記した記録からその様相を見るー」

『環太平洋・アイヌ文化研究』5 : 1-26。

天野哲也

1975 「オホーツク文化における動物儀礼の問題」『北大史学』15 : 87-62。

1990 「クマの胆考ークマ送りとの関連でー」『古代文化』42(10) : 26-35。

2002 「クマ送りとクマ贈り（ギフト）ーDNA 分析による、研究の新たな展開ー」『日本古代中世の政治と宗教』佐伯有清（編）、pp. 202-216、吉川弘文館。

2003 『クマ祭りの起源』雄山閣。

2006 「クマはなぜ敬愛・畏敬の念を抱かれるのか」『ヒグマ学入門ー自然史・文化・現代社会ー』天野哲也・増田隆一・間野勉（編）、pp. 148-160、北海道大学出版会。

網野善彦・石井進（編）

2001 『北から見直す日本史』大和書房。

Batchelor, J.

1882 Notes on the Ainu. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 10 : 206-219.

1932 The Ainu Bear Festival. *Transactions of the Asiatic Society of Japan, Sccond Series*, 9 : 37-44.

Black, L.

1973 The Nivkh (Gilyak) of Sakharin and the Lower Amur. *Arctic Anthropology*, 10(1) : 1-110.

1988 Peoples of the Amur and Maritime Regions. In *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*.
W. W. Fitzhugh and Aron Crowell, eds., pp. 24-30, Washington, D. C. and London: Smithsonian
Institution Press.

千葉徳爾

1969 『狩猟伝承研究』 風間書房。

ドロール, R. (桃木暁子訳)

1998 『動物の歴史』 みすず書房。

出利葉浩司

2000 「アイヌ社会における毛皮の利用について－在北米博物館所蔵資料と『蝦夷島奇観』の検討を
ととして－」『北の文化交流史研究事業 研究報告』北海道開拓記念館 (編)、pp. 235-254、北
海道開拓記念館。

Drucker, P. and R. F. Heizer

1967 *To Make My Name Good : A Reexamination of the Southern Kwakiutl Potlach*. Berkeley : University of
California Press.

フォーシス, J. (森本和男訳)

1998 『シベリア先住民の歴史－ロシアの北方アジア植民地－』 彩流社。

藤村久和

1988－1989 「アイヌの霊送り－クマ送りを中心に－」 (1)-(18) 『學燈』 88(1)-89(6)。

Hallowell, A. I.

1926 Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. *American Anthropologist*, 28(1) : 1-175.

Harrison, J. E.

1913 *Ancient Art and Ritual*. London: Oxford University Press.

春成秀爾

1995 「熊祭りの起源」『国立歴史民俗博物館研究報告』60：57-106。

ハルヴァ, U. (田中克彦訳)

1971 『シャマニズムーアルタイ系諸民族の世界像ー』三省堂。

秦憶麿 (自筆)、佐々木利和・谷澤尚一 (研究解説)

1982 『蝦夷島奇観』雄峰社。

Heidenreich, C. E.

1978 Huron. In *Handbook of North American Indians*. Bruce G. Trigger, ed., pp. 368-388, Washington, D. C. :
Smithsonian Institution.

東村岳史

2002 「戦後におけるアイヌの『熊祭り』ー1940年代後半～1960年代後半の新聞記事分析を中心にー」
『解放社会学研究』16：110-139。

平岩米吉

1992 『狼ーその生態と歴史ー (新装版)』築地書館。

廣田律子 (編)

2000 『アジアの仮面ー神々と人間のあいだー』大修館書店。

北海道大学附属図書館 (編)

1990 『日本北辺関係旧記目録 (北海道・樺太・千島・ロシア)』北海道大学図書刊行会。

北海道開拓記念館 (編)

1999 『北海道開拓記念館 常設展示解説書2 アイヌ文化の成立』北海道開拓記念館。

2002 『描かれた北海道ー18・19世紀の絵画が伝えた北のイメージ』北海道開拓記念館。

北海道立埋蔵文化財センター (編)

2002 『平成14年度第1回テーマ展 熊とガラス玉』(展示解説シート)、北海道立埋蔵文化財センター。
ー。

伊福部宗夫

- 1969 『沙流アイヌの熊祭』 みやま書房。

池田貴夫

- 1998 「民族誌が描いた競争的活動の一類型ー北太平洋地域諸民族における『コンテスト』の事例ー」『北海道開拓記念館研究紀要』 26 : 59-82。
- 1999 「ヒグマをとりまく猛獣群の民族学的位置づけー北東アジアにおけるツキノワグマ、オオカミ、トラとの比較ー」『北海道開拓記念館研究紀要』 27 : 95-112。
- 2000 「アイヌ民族のクマ儀礼形成像」『北の文化交流史研究事業 研究報告』北海道開拓記念館（編）、pp. 197-214、北海道開拓記念館。
- 2002 「クマ送り図の伝統」『描かれた北海道ー18・19 世紀の絵画が伝えた北のイメージ』北海道開拓記念館（編）、pp. 14-15、北海道開拓記念館。
- 2003a 「『北海記』にみるクマ送り」『北海道開拓記念館研究紀要』 31 : 71-76。
- 2003b 「クマ祭り図の構図について」『北海道開拓記念館研究報告』 18 : 71-78。
- 2004 「クマ送り研究、これからの民族学的課題」『北海道の中世社会とアイヌ文化の変容過程に関する研究』（平成 12～14 年度科学研究費補助金 基盤研究(C) (2) 研究成果報告書、課題番号：12610324、研究代表者：氏家等）、99-112。
- 2006a 「日本北方民族学・考古学と絵画ー『クマ祭り図』の分析をとおしての問いかけー」『美学芸術学』 21 : 16-37。
- 2006b 「クマ送り研究、これからの民族学的課題」『アイヌ文化と北海道の中世社会』氏家等（編）、pp. 197-215、北海道出版企画センター。
- 2006c 「クマ祭り研究の史的展開」『北海道・東北史研究』 3 : 2-17。

池田貴夫・水島末記

- 2003 「記憶の中のクマ送りーサハリン・ニヴフにおけるクマ送りの消失についてー」『北方文化共同研究事業 2000-2002 年度調査報告』北海道開拓記念館（編）、pp. 167-182、北海道開拓記念館。

井上絃一

1975 「北方狩猟民と熊祭り（上）－熊の殺害をめぐる儀礼複合－」『季刊どるめん』6：33-45。

1976 「北方狩猟民と熊祭り（下）－熊の殺害をめぐる儀礼複合－」『季刊どるめん』11：110-121。

犬飼哲夫

1970 『わが動物記』暮しの手帖社。

犬飼哲夫・名取武光

1939 「イオマンテ（アイヌの熊祭）の文化的意義とその形式(1)」『北方文化研究報告』2：237-271。

1940 「イオマンテ（アイヌの熊祭）の文化的意義とその形式(2)」『北方文化研究報告』3：79-135。

煎本 孝

1986 「アイヌの狩猟活動と熊送り儀礼に関する文献資料整理と歴史的背景の分析」『環太平洋北部地域における狩猟獣の捕獲・配分・儀礼』（昭和60年度科学研究費補助金（一般A）研究成果報告書、研究課題番号：58410011、研究代表者：大井晴男）、pp. 51-53、北海道大学文学部。

石川直章

1988 「物質資料からみたアイヌ文化の様相－アイヌ文化成立についての覚書－」『根室市博物館開設準備室紀要』2：14-21。

泉靖一

1968 『アイヌの世界』鹿島研究所出版会。

門崎充昭・犬飼哲夫

1993 『新版 北海道の自然－ヒグマ－』北海道新聞社。

海保嶺夫

1992 「中国と日本列島北部の動向－13世紀後半～14世紀前半を中心に－」『1992年度「北の歴史・文化交流研究事業」中間報告』北海道開拓記念館（編）、pp. 101-114、北海道開拓記念館。

海保嶺夫（翻刻・解説）

1998 『北方史史料集成』第4巻、北海道出版企画センター。

樺太終戦史刊行会（編）

1973 『樺太終戦史』 社団法人全国樺太連盟。

加藤九祚

1986 『北東アジア民族学史の研究』 恒文社。

キュー, D ・ P.E. ゴッダード（菊池徹夫・益子待也訳）

1990 『北西海岸インディアンの美術と文化』 六興出版。

菊池勇夫

1984 『幕藩体制と蝦夷地』 雄山閣出版。

菊池俊彦

1995 『北東アジア古代文化の研究』 北海道大学図書刊行会。

岸上伸啓

1996 「コリヤーク民族誌点描－世界観と儀礼からみた海岸コリヤークの世界－」『環オホーツク』4 : 1-28。

1997 「アイヌの『飼い型』の送り儀礼と北方交易」『民博通信』76 : 109-115。

小林真人

1999a 「近世の蝦夷地・宗谷」『稚内市史』稚内市史編纂室（編）、pp. 109-165、稚内市史編纂室。

1999b 「北海道の戦国時代と中世アイヌ民族の社会と文化」『北の内海世界－北奥羽・蝦夷ヶ島と地域諸集団－』入間田宣夫・小林真人・斉藤利男（編）、pp. 83-112、山川出版社。

児島恭子

2005 「口承文芸・文献史料にみられる送り儀礼」『クマ送りの世界』（シンポジウム&公開講座『アイヌ文化研究の今』第2回「クマ送りの世界」予稿集）、pp. 11-17、札幌大学ペリフェリア・文化化学研究所。

河野広道

- 1971 「アイヌとトーテム的遺風―特にレブンカムイシロシとキムンカムイシロシについて―」『北方文化論―河野広道著作集―』河野広道著作集刊行会（編）、pp. 184-192、北海道出版企画センター。

河野本道

- 1999 『「アイヌ」―その再認識』北海道出版企画センター。

小谷凱宣

- 1994 『フレデリック・スターのアイヌ研究資料の民族学的研究』名古屋大学大学院人間情報学研究科。
- 2003 「明治時代のアイヌ・コレクション収集史再考―国外アイヌ・コレクションの調査結果から―」『国立歴史民俗博物館研究報告』107：251-265。

クレイノヴィチ, E. A. (柘本哲訳)

- 1993 『サハリン・アムール民族誌―ニヴフ族の生活と世界観―』法政大学出版局。

Krupnik, I. I.

- 1988 Economic Patterns in Northeastern Siberia. In *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*. W. W. Fitzhugh and Aron Crowell, eds., pp. 183-191, Washington, D. C. and London: Smithsonian Institution Press.

クージン, A. T. (岡奈津子・田中水絵訳)

- 1998 『沿海州・サハリン 近い昔の話 翻弄された朝鮮人の歴史』凱風社。

Kuzmin, Y. V.

- 1996 Palaeoecology of the Palaeolithic of the Russian Far East. In *American Beginnings: The Prehistory and Palaeoecology of Beringia*. F. H. West, ed., pp. 136-146, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Landor, A. H. S.

- 1893 *Alone with the Hairy Ainu*. London: John Murray, Albemarle Street.

リーチ, E. R. (青木保・宮坂敬造訳)

1981 『文化とコミュニケーション』 紀伊国屋書店。

Levin, M. G. and L. P. Potapov

1964 *The People of Siberia*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

益子待也

1982 「ポトラッチの神話学—トリンギット族における死と再生の論理—」『民族学研究』47(3):221-244。

増田隆一

2002 「遺伝子から探るヒグマの渡来史と古代文化との関係」『東北学』7:170-182。

Masuda, R., T. Amano and H. Ono

2001 Ancient DNA Analysis of Brown Bear (*Ursus arctos*) Remains from the Archeological Site of Rebun Island, Hokkaido, Japan. *Zoological Science*, 18:741-751.

Matjushkin, E. N., V. I. Zhivotchenko and E. N. Smirnov

1980 *The Amur Tiger in the USSR*. Switzerland: International Union for Conservation of Nature and Natural Resources.

モース, M (有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳)

1973 「贈与論—太古の社会における交換の諸形態と契機—」『社会学と人類学 I』, pp. 219-400、弘文堂。

皆川新作

1940 「村上島之允の蝦夷地勤務 (完)」『伝記』7(6):17-24。

満岡伸一

1987 『増補改訂 アイヌの足跡』 財団法人白老民族文化伝承保存財団。

村尾元長

1892 『あいぬ風俗略志』 北海道同盟著譯館。

村田達二

1954 「屈斜路古丹熊送りに寄せて」『釧路博物館新聞』30:41-45。

中村和之

- 1999 「北の『倭寇的状况』とその拡大」『北の内海世界－北奥羽・蝦夷ヶ島地域諸集団－』入間田宣夫・小林真人・斉藤利男（編）、pp. 178-198、山川出版社。

名取武光

- 1947 「熊まつりの意義」『週間朝日』302：14。
1972 「アイヌの熊祭」『現代のエスプリ』60：57-61。

西秋良宏・宇田川洋（編）

- 2002 『北の異界－古代オホーツクと氷民文化』東京大学コレクション XIII、東京大学総合研究博物館。

西本豊弘

- 1989 「『クマ送り』の起源について」『考古学と民族誌－渡辺仁教授古稀記念論文集－』渡辺仁教授古稀記念論文集刊行会（編）、pp. 215-226、六興出版。
1997 「中世・近世の北海道」『考古学ジャーナル』425：2-3。

大場利夫

- 1952 「熊祭」『はまなす』81：2-3。

大林太良

- 1973 「熊祭の系譜」『太陽』118：75－77。
1985 「熊祭の歴史民族学的研究－学史的展望－」『国立民族学博物館研究報告』10(2)：427-449。
1991 『北方の民族と文化』山川出版社。

大林太良・H.-J. R. パプロート

- 1964 「樺太オロッコの熊祭」『民族学研究』29(3)：218-236。

小川正人

- 1997 「イオマンテの近代史」『アイヌ文化の現在』札幌学院大学人文学部（編）、pp. 241-304、札幌学院大学生生活協同組合。

荻原真子

1996 『北方諸民族の世界観－アイヌとアムール・サハリン地域の神話・伝承』 草風館。

大井晴男

1997 「『熊祭りの起源』をめぐって」『考古学雑誌』 83(1) : 82-111。

Okladnikov, A.

1981 *Ancient Art of the Amur Region*. Leningrad: Aurora Art Publishers.

オクラドニコフほか (岩本義雄ほか訳)

1975 『シベリア極東の考古学 1 極東篇』 河出書房新社。

大貫静夫

2003 「『吉林通志』と大陸の飼グマ祭り」『第4回北アジア調査研究報告会発表要旨』 北アジア調査研究報告会実行委員会 (編)、pp. 40-43、北アジア調査研究報告会実行委員会。

大友喜作 (編)

1972 『北門叢書』 第1冊、国書刊行会。

1972 『北門叢書』 第5冊、国書刊行会。

大塚和義

1977 「アイヌの動物飼育」『季刊どるめん』 14 : 43-48。

パウルソン, I. (大林太良訳)

1964 「極北および亜極北諸民族におけるクマの頭蓋の儀礼的掲揚」『民族学研究』 29(3) : 191-205。

Pilsudski, B.

1909 Das Bärenfest des Ajnen auf Sachalin. *Globus*, Bd. 96, nr. 3: 37-41; nr. 4: 53-60. Braunschweig.

П и л с у д с к и й, Б.

1915 На медвежье празднике айнов о. Сахалина.

Живая старина, 23(1-2) : 67-162. Санкт-Петербург.

Ribaud, M.

1897 *Un Été au Japon Boréal*. Paris and Lyon: Delhomme et Briguet, Éditeurs.

Robert, W. C. H. (ed.)

- 1975 *Voyage to Cathay, Tartary and the Gold-and Silver-Rich Islands East of Japan, 1643 : The Journal of Cornelis Jansz. Coen Relating to the Voyage of Marten Gerritsz. Fries to the North and East of Japan.*
Amsterdam : Philo Press.

サハリン残留韓国・朝鮮人問題議員懇談会（編）

- 1994 『サハリン残留韓国・朝鮮人問題と日本の政治』サハリン残留韓国・朝鮮人問題議員懇談会。

更科源蔵

- 1955 『熊祭』 楡書房。

更科源蔵・更科光

- 1976 『コタン生物記―野獣・海獣・魚族篇―』 法政大学出版局。

佐々木長左衛門

- 1926 『アイヌの熊狩と熊祭』 佐々木豊榮堂。

佐々木史郎

- 1985 「クマ祭に集まる人々―狩猟儀礼に表出するエヴェンキ族の社会構成原理について―」『国立民族学博物館研究報告』18(2) : 451-480。
- 1989 「アムール川下流域諸民族の社会・文化における清朝支配の影響について」『国立民族学博物館研究報告』14 (3) : 671-771。
- 1991 「アムール川下流域とサハリンにおける文化類型と文化領域―レーヴィン、チェボクサロフの『経済・文化類型』と『歴史・民族誌的領域』の再検討」『国立民族学博物館研究報告』16 (2) : 261-309。
- 1996 『北方から来た交易民―絹と毛皮とサンタン人―』 日本放送出版協会。

Sasaki, S.

- 1991 Hunting Tradition of the Peoples of the North-Eastern Manchuria: From 15th Century to 17th Century. In *5th International Abashiri Symposium: Hunting Rituals of Northern Peoples*. Hokkaido Museum of Northern Peoples, ed., pp. 32-40, Association for Northern Cultural Promotion.

佐々木利和

- 1982 「『蝦夷島奇観』について」『蝦夷島奇観』佐々木利和・谷澤尚一（研究解説）、pp. 227-244、雄峰社。
- 1990 「イオマンテ考ーシャモによるアイヌ文化理解の考察ー」『歴史学研究』613：111-120。
- 1998 「アイヌ文化再発見」『平成9年度帯広百年記念館アイヌ文化シンポジウム「アイヌ民族の文化と歴史を再考する」報告書』帯広百年記念館（編）、pp.1-17、帯広百年記念館。

佐藤孝雄

- 1993 「『クマ送り』の系統ー羅臼町オタフク岩洞窟におけるヒグマ儀礼の検討」『国立歴史民俗博物館研究報告』48：107-127。
- 1998 「クマ送りの民族考古学」『民族考古学序説』民族考古学研究会（編）、pp. 177-206、同成社。
- 2002 「熊送りの成立過程ー考古学的研究の現状と課題ー」『東北学』7：150-169。
- 2005 『恵庭山中におけるシラッチセの民俗考古学的調査（概報）』（平成16年度（財）アイヌ文化振興・研究推進機構研究助成事業成果報告書）、慶應義塾大学文学部。

沢田雪溪

- 1890 「北海道土人熊祭」『風俗画報』（復刻版、明治文献、1973～）23：11-12。
- 1891 「北海道土人熊送り図解」『風俗画報』（復刻版、明治文献、1973～）28：11。

Schrenck, L.

- 1881-1895 *Die Völker des Amur-Landes*. St. Petersburg. HRAF-RX2: 2.

シュレンク, L（歳原佳代子訳）

- 1999 「熊送り」『アイヌ民族関連研究論文翻訳集』北構保男（編）、pp.1-69、北地文化研究会。

関秀志

- 1998a 「幕末の開拓地(1)」『北の青嵐』64：1-2。
- 1998b 「幕末の開拓地(2)」『北の青嵐』66：4-5。
- 1998c 「幕末の開拓地(3)」『北の青嵐』67：3-6。
- 1999a 「幕末の開拓地(4)」『北の青嵐』73：1-4。

1999b 「幕末の開拓地(5)」『北の青嵐』 78 : 1-4。

2002 「幕末の開拓地(6)」『北の青嵐』 113 : 1-8。

2003 「幕末の開拓地(7)」『北の青嵐』 126 : 5-8。

2004 「幕末の開拓地(8)」『北の青嵐』 136 : 4-7。

社団法人全国樺太連盟 (編)

1978 『樺太沿革・行政史』 社団法人全国樺太連盟。

スモリヤーク, A. B. (灰谷慶三訳)

1987 「十九世紀サハリン島のアイヌと同島およびアムール河下流域の原住民との交流」『国立民族学博物館研究報告別冊 5 号 ピウスツキ資料と北方諸民族文化の研究』 加藤九祚・小谷凱宣 (編)、pp. 405-416、国立民族学博物館。

寒川恒夫

1977 「イオマンテの地域差」『民族学研究』 42(2) : 188-199。

Starr, F.

1904 *The Ainu Group at Saint Louis Exposition*. Chicago: The Open Court Publishing Company.

1910 Japanese Riddles. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Vol. XXXVIII: Part I: 1-49.

1916 The Old Geographer -Matsuura Takeshiro-. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Vol. XLIV: Part I: 1-19.

1917 The Nosatsu Kai. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Vol. XLV: Part I: 1-23.

1920 Ema. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Second Series, Vol. XLVIII: 1-21.

1926 Japanese Toys and Toy-Collectors. *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Second Series, Vol. III:101-116.

Штернберг, Л. Я.

1933 *Гилляки, Орочи, Гольды, Негидальцы, Айны:*

Статьи и Материалы. Хабаровск: Дальгиз. HRAF-RX2: 1.

杉山莊平

1982 「秦檣丸小伝」『物質文化—考古学民俗学研究—』39：47-63。

高倉新一郎

1942 『アイヌ政策史』日本評論社。

高倉新一郎（編）

1969 『日本庶民生活史料集成 第4巻 探検・紀行・地誌 北辺篇』三一書房。

財部香枝

2001 「20世紀初頭のアメリカ社会のアイヌ・イメージフレデリック・スターの新聞記事切り抜きから—」『在外アイヌ関係資料にもとづくアイヌ文化の再構築』（平成10～12(1998～2000)年度文部科学省科学研究費補助金、基盤研究(A)(2)、研究成果報告書）小谷凱宣（編）、pp. 1-40、南山大学人類学研究所。

Таксами, Ч. М., М. М. Прокофьев и В. Д. Косарев

1989 Медвежий Праздник в Системе Традиционных
Верований Нивхов.

Полевые Исследования на Сахалине и

Курильских Островах.

г. Южно-Сахалинск: Академия Наук СССР

Дальневосточное Отделение Институт Морской

Геологии и Геофизики, Сахалинский Областной

Краеведческий Музей.

Tambiah, S. J.

1985 *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective.* Cambridge and London : Harvard University Press.

手塚薫・池田貴夫

- 2001 「クマ送りの伝統」『知られざる中世の北海道－チャシと館の謎にせまる－』北海道開拓記念館（編）、pp. 26-29、北海道開拓記念館。

手塚薫・池田貴夫・三浦泰之

- 2005 「接触・交錯するアイヌと和人のまつり－『北役紀行』記載、文久 3（1863）年ハママシケの神社祭礼とクマ送りから－」『北海道開拓記念館研究紀要』 33 : 47-66。

富樫酋壹郎

- 1954 「釧路で行はれた熊祭」『釧路博物館新聞』 31 : 49-51。

富水慶一

- 1961 「熊送りに観るアイヌ民族の神観念」『釧路市立郷土博物館々報』 118 : 5-6。

鳥居龍蔵

- 1926 『極東民族第一巻』文化生活会。

Torii, R.

- 1919 Etudes archeologiques et ethnologiques les Ainu des Isles Kouriles. *Journal of the Colledge of Science, Imperial University of Tokyo*, Vol. XLII, Art. 1, 1-37.

氏家等

- 1995 「北東アジアにおけるカンジキの発生と伝播」『北の歴史・文化交流研究事業 研究報告』北海道開拓記念館（編）、pp. 347-362、北海道開拓記念館。

右代啓視

- 1999 「擦文文化の拡散と地域戦略」『北海道開拓記念館研究紀要』 27 : 23-44。

宇田川洋

- 1989 『イオマンテの考古学』東京大学出版会。
- 2002 「オホーツク『クマ祀り』の世界」『北の異界－古代オホーツクと氷民文化』（東京大学コレクション XIII）西秋良宏・宇田川洋（編）、pp. 106-120、東京大学総合研究博物館。

宇田川洋（編）

2004 『クマとフクロウのイオマンテーアイヌの民族考古学―』 同成社。

VanStone, J. W.

1988 Hunters, Herders, Trappers, and Fishermen. In *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*.

W. W. Fitzhugh and Aron Crowell, eds., pp. 173-182, Washington, D. C. and London: Smithsonian Institution Press.

Vasilievsky, R. S.

1996 Southern Primorye: Introduction. In *American Beginnings: The Prehistory and Palaeoecology of Beringia*.

F. H. West, ed., pp. 136-146, Chicago and London: The University of Chicago Press.

ブルムレイ, Г. Ф. (藤巻裕蔵・新妻昭夫訳)

1972 『南部シベリアのヒグマとツキノワグマ―その比較生物学的研究―』 北苑社。

和田完（編著）

1999 『サハリン・アイヌの熊祭』 第一書房。

渡辺仁

1965 「アイヌの熊祭の社会的機能並びにその発展に関する生態的要因」『民族学研究』29(3) : 206-217。

1972 「アイヌ文化の成立―民族・歴史・考古諸学の合流点―」『考古学雑誌』58(3) : 47-64。

1974 「アイヌ文化の源流―特にオホツク文化との関係について―」『考古学雑誌』60(1) : 72-82。

1981 「北方文化研究の課題」『北海道大学文学部紀要』29(2) : 79-141。

涌坂周一

1993 「知床半島における熊送り儀礼の痕跡―羅臼町オタフク岩洞窟の一例―」『古代文化』45(4) : 40-49。

山田孝子

1994 『アイヌの世界観』 講談社。

山崎正二

1975 「熊送りに出席して」『釧路市立博物館々報』233 : 89。

柳田國男

1990 『柳田國男全集』13、筑摩書房。

米村喜男衛

1981 『北方郷土・民族誌1』北海道出版企画センター。

吉田巖

1931 「熊送・熊送りの意義」『蝦夷往来』創刊号：10-13。

財団法人アイヌ民族博物館（編）

1990 『イヨマンテ（熊の霊送り）報告書―日川善次郎翁の伝承にもとづく実施報告―』財団法人アイヌ民族博物館。

1991 『イヨマンテ（熊の霊送り）報告書―日川善次郎翁の伝承にもとづく実施報告―Ⅱ』財団法人アイヌ民族博物館。

1994 『描かれた近世アイヌの風俗』財団法人アイヌ民族博物館。

ツィーメン, E. (今泉みね子訳)

1995 『オオカミ―その行動、生態、神話―』白水社。

Zolotarev, A. M.

1937 The Bear Festival of Olcha. *American Anthropologist*, 39 : 113-130.

あとがき

本論文は、筆者がこれまで蓄積してきたクマ祭り（飼育を伴うクマの霊送り）の研究成果を礎に、さらに民族文化情報とその表現をめぐる諸問題についての考察を及ぼし、再構成したものである。ここに、各章節の初出一覧を掲げる。

序 論： 本論文のための書きおろし。

第1章： 池田貴夫 2006「クマ祭り研究の史的展開」『北海道・東北史研究』3：2-17、を加筆修正。

第2章： 池田貴夫 2003「クマ祭り図の構図について」『北海道開拓記念館研究報告』18：71-78、を加筆修正。

池田貴夫 2006「日本北方民族学・考古学と絵画－『クマ祭り図』の分析をとおしての問いかけ－」『美学芸術学』21：16-37、を加筆修正。

池田貴夫・水島末記 2003「記憶の中のクマ送り－サハリン・ニヴフにおけるクマ送りの消失について－」『北方文化共同研究事業 2000-2002 年度調査報告』北海道開拓記念館（編）、pp. 167-182、北海道開拓記念館を加筆修正。

第3章： 池田貴夫 2000「アイヌ民族のクマ儀礼形成像」『北の文化交流史研究事業 研究報告』北海道開拓記念館（編）、pp. 197-214、北海道開拓記念館、の一部を加筆修正。

手塚薫・池田貴夫・三浦泰之 2005「接触・交錯するアイヌと和人のまつり－『北役紀行』記載、文久 3(1863)年ハママシケの神社祭礼とクマ送りから－」『北海道開拓記念館研究紀要』33：47-66、の池田執筆部分の一部を加筆修正。

池田貴夫 2003「『北海記』にみるクマ送り」『北海道開拓記念館研究紀要』31：71-76 を加筆修正。

第4章： 池田貴夫 1999「ヒグマをとりまく猛獣群の民族学的位置づけ－北東アジアにお

けるツキノワグマ、オオカミ、トラとの比較―」『北海道開拓記念館研究紀要』27：95-112、を加筆修正。

池田貴夫 2000「アイヌ民族のクマ儀礼形成像」『北の文化交流史研究事業 研究報告』北海道開拓記念館（編）、pp. 197-214、北海道開拓記念館、の一部を加筆修正。

池田貴夫 2006「クマ送り研究、これからの民族学的課題」『アイヌ文化と北海道の中世社会』氏家等（編）、pp. 197-215、北海道出版企画センター、の一部を加筆修正。

終 章 ： 本論文のための書きおろし。

なお、初出一覧とはいえ、これらは原典の形態にとらわれないほどに加筆修正がなされ、また大幅に再構成されている。本研究は、筆者が1999年に北東アジアの猛獣群を民族学的に位置づけて以来、約10年弱の期間にわたって継続して行なってきたクマ祭りの研究を、「情報」や「表現」というキーワードのもと、より学問的に高い完成を目指したものである。また、その間にはクマ祭り研究をめぐり、いくつかの優れた研究があり、それらの成果を積極的に取り入れていく必要があったし、また筆者の書いてきた諸論文に対する批判部分について訂正や補強をしなければならなかった。その点で、このような大幅な再構成、加筆修正は当然の結果とも言えよう。

振り返るに、その間、北方の民族学、考古学、文献史学、さらには関連諸科学に従事する多くの研究者と議論する機会に恵まれたことは、本研究にとって幸いなことであった。

筆者が、北海道開拓記念館に勤務を始めた1997年以来、同館の「北の文化交流史研究事業」、その後の「北方文化共同研究事業」といった研究事業の一員として参加させていただき、それによりロシア極東地方への数度の現地調査に赴くことができたとともに、サハリン州郷土博物館館長タチヤナ・Π・ローン氏（民族学）ほか、ロシア側の研究者との意見交換も密に行うことができた。

また、いつからか、クマ祭りの研究を続けているうちに、さまざまな機会で、筆者のクマ祭り研究について発表する機会に恵まれた。財団法人古代学協会北海道支部例会（2004年）、第13回環オホーツク海文化のつどい（2005）、札幌大学ペリフェリア・文化学研究所シンポジウム&公開講座『アイヌ文化研究の今』第2回「クマ送りの世界」（2005）などの発表を経験でき、参加者からの鋭い質問や意見から筆者も多くのことを学び、それもまた本論文に加えさせていただいている。

北海道開拓記念館には、総合歴史博物館ならではの多彩な学芸員が揃い、毎日のように、同僚と北海道や北方地域の自然、歴史、文化についての議論を行い、それはクマ祭りについても例外ではなかった。その議論は、本論文に凝縮されている。言い換えるならば、その職場環境がなければ、筆者のクマ祭り研究もここまで到達できなかったといっても過言ではない。特に、同館手塚薫氏には、筆者のクマ祭り研究にご賛同いただき、また共同執筆にもご協力いただいた。三浦泰之氏には、筆者の不慣れな近世文献資料の解読ならびのその解釈に全面的に協力いただいた。なお、本論文所収の『北役紀行』は、三浦氏の翻刻によるものを転載させていただいている。小林真人氏（現北星学園大学教授）からは、さまざまな文献資料をご紹介いただき、また、筆者の論考について機会あるたびにご批評いただいた。右代啓視氏には、北海道および北東アジア考古学に関連する部分について、専門的表記や考古学的事実についてご指導賜った。水島未記氏には、ロシアでの現地調査においてご協力いただいた。同じ開拓記念館生活史研究室の氏家等氏、小林孝二氏、村上孝一氏、舟山直治氏、ならびに前館長山田家正氏、山田伸一氏、添田雄二氏からは、筆者のクマ祭り研究に対し、絶えず激励いただいた。しかしながら、これまで北海道の絵画史を丹念に紐解かれ、筆者のクマ祭り図の分析についても親身になってご相談に応じていただき、また直属の上司でもあった林昇太郎氏が、本論文が完成せぬまま、2006年7月に急逝されたことは、なによりも悲しいことであった。

現東京大学総合研究博物館の館長で人と動物の関係学が専門の林良博氏にアイヌやニブフが行ってきたクマの飼育について話したところ、ヒグマにとってはとてつもないストレ

スであるというご意見をいただいた。また、ヒグマとツキノワグマは同じクマであるが、生態や性格は全く別種のものと考えたほうがいいとのご助言もいただいた。林氏からこのような動物の側の立場にたったご教示をいただいた際、筆者は非常に新鮮な気持ちにさらされた。民族学、考古学、文献史学といったこれまでクマ祭りの研究に携わってきた学問領域にはない発想や知識が、まだまださまざまな人材に隠されているのではないかという認識が生じた。また、従来の専門性とそれらの不和に基づく学問の歪みがクマ祭り研究にもあったのではないか、それらを学際的見地から洗いなおすことにより、クマ祭りの理解はより本質に近づくのではないか。そういった筆者のクマ祭り研究の理念を再認識させ、この研究をさらなる継続に導いていただいたご教示ではなかったか、と振り返っている。

さらに遡るならば、そもそも、筆者が名古屋大学大学院人間情報学研究科の情報表現論講座において、指導教官であった小谷凱宣先生のもとで学んだ北方文化研究の基礎、および同講座の教官であった高橋亨先生、米山優先生、新美倫子先生より指導を受けた情報表現論の基礎が、本論文に生かされていることはいうまでもない。また、筆者が同志社大学文学部の学部生であった時代、橋本綾子先生からは、絵画を観る眼についてご指導いただき、それが本論文の第2章第1節に反映されているとすれば、幸いに思う。

また、本研究にあたり、北海道大学大学院文学研究科定池祐季氏には、日常的に資料整理やデータベース作成などのご補助をいただいた。

ここで記すことのできた方々は、本研究においてお世話になった方々のごく一部ではない。それほど多くの方々からご教示を得、ご協力をいただいている。ここに、記してお礼を申し上げたい。

平成 19 年 4 月

池 田 貴 夫

名古屋大学大学院人間情報学研究科

学位授与申請論文（論文博士）

クマ祭り（飼育を伴うクマの霊送り）の研究

－民族文化情報とその表現をめぐる諸問題－

著者 池 田 貴 夫

平成 19 年 4 月