

2016年度 公益財団法人交流協会フェローシップ事業成果報告書

先住民族の口承文芸に見られる動物のイメージに関する一考察
—アイヌ族とブヌン族との比較研究—

胡忠正

国立政治大学 ウライ・ロカ・プロジェクト

招聘期間（2016年7月25日～9月22日）

2017年

公益財団法人日本台湾交流協会

先住民族の口承文芸に見られる動物のイメージに関する一考察 —アイヌ族とブヌン族との比較研究—

胡忠正

目次

1 はじめに

1.1 研究動機

1.2 研究目的

1.3 研究方法

2 アイヌ族の口承文芸に見られる動物

2.1 アイヌ族の世界観を構築するアイヌとカムイについて

2.2 アイヌ族の世界観における動物とカムイについて

2.3 ウウエペケに見られる動物に対するイメージの調査及び分析

3 ブヌン族の伝説に見られる動物

3.1 ブヌン族の世界観におけるブヌンと精霊について

3.2 伝説(Minpakaliva)に見られる動物に対するイメージの調査及び分析

4 おわりに

5 参考文献

1 はじめに

2007年、国際連合が提出した「先住民の権利に関する国際連合宣言」¹のもとで、各国の先住民族としての意識の高揚に従って、各分野における先住民族に関する研究は盛んに行われつつある。その中で、とりわけ台湾における原住民研究に関して、現代社会に強制的に組み込まれ、無視された原住民のあるべき権利をめぐる研究が盛んに行われている。

しかし、先住民族の権利を保障することは社会全体の理解の上に構築されなければ

¹ 「先住民族の権利に関する国際連合宣言」に対して、北海道アイヌ協会は、「先住民族が集団または個人として国際人権法体系において認められた全ての人権及び基本的自由を完全に享受する権利を有することを始め、先住民族及びその個人の権利及び自由について述べたもの。文化・教育・経済的権利及び土地と資源など広範な権利が定められている。主権国家には、総合された先住民族との話し合いにより、社会正義の履行を促している」という概要をまとめた。北海道アイヌ協会(2016)『アイヌ民族の概説—北海道アイヌ協会活動を含め—』北海道アイヌ協会、26頁

ならないと考えられる。換言すれば、相互尊重の精神に基づいて、非先住民である国民は先住民族の文化及び伝統的な風俗慣習といった知識を学校教育や研究を通し、先住民に対する先入観による差別を排除し得るといえるわけである。しかしながら、そういう知識を継承すべき側である先住民族は長年にわたる同化政策を受け続けてきて、自らの権利を求める現代において、自分の文化などの知識を果たしてどのように習得するのであろうか。その上、文字を持たない先住民族はいかなる方法によって、文化を継承するのだろうかというような疑問を抱く人が少なくないに違いない。

以上から分かるように、各国の先住民族が植民者に実施された同化政策の影響を受けて、文化の伝承の形が先住民族の意識の変化のみならず外力の介入によって、変容が生じると推察される。というものの、伝承に隠された文化の本質というものは容易に変わるものではないことも考えられる。そのため、先住民族の文化に関心を持つようになった現代において、先住民族の文化に対する研究を行う価値があると思われる。

1.1 研究動機

1985年、先住民作業部会²(Working Group on Indigenous Populations 略称: WGIP)が先住民族の権利の保護を目的としての「先住民族の権利に関する国際連合宣言草案」の作成に着手することを決議した。そして、1993年「世界の先住民の国際年³」と宣言され、さらに、1995年から2004年にかけて、「世界の先住民の国際の十年」に指定されていた。そして、約20年余りに渡って、2007年において、「先住民族の権利に関する国際連合宣言」が国際総会により採択された。宣言の採択は各国の先住民族にとって、世界の先住民族の歴史に新たな一頁を刻むとも言えるだろう。

ところが、先住民族に対する定義に関して、国際社会において、先住民族が自らその定義を定めるべきかという議論もある。それに対して、国の政策に基づいて、国との

² 1982年に人権小委員会に設置された先住民作業部会は、人権小委員会の5人を委員として構成されるが、国連経済社会理事会への諮問資格(consultative status)を持たない先住民族団体やNGOにも、「オブザーバー」としての参加や発言権が認められ、世界各地の先住民族の意見を集約しながら、先住民族の権利に関する宣言の起草作業を行ってきた。大仲千華(2003)『民族、開発、紛争予防—不平等と差別の是非にむけて—』国際協力事業団国際協力総合研修所、23頁

³ 国際年について、国際連合が「人権、環境、開発、教育、保健などの分野で先住民族が直面する諸問題の解決のための国際協力」を育つためという目的によって、宣言した。国際連合広報センター「世界の先住民族はどのような人々でしょうか」『世界の先住民の国際年—先住民:新たなパートナーシップ—』、国際連合広報センター、6頁 http://www.unic.or.jp/news_press/info_materials/booklets_leaflets/1523/?mode=html (2016年10月21日)

関係において、必要な限りで定義されるべきかといった議論もある。そして、葛野浩昭(2008:194)は国際連合が先住民族に対する定義を、「別の地域からやってきた異文化・異民族的起源を持つ人々が形成し、運営している国家によって支配・抑圧されている民族とその子孫」⁴とまとめていた。換言すれば、15世紀半ばからの大航海時代から近代まで、植民地となった地域で侵入者と異なる独立的な文化や言語を有する民族のことを先住民族と指すわけである。

こうした先住民に対する定義から、先住民族の文化の変容が多少侵入者の支配政策の影響を受けると考えられる。こうしたことを背景とした先住民族の中に、戦前、同じ日本の領土に属した北海道及び台湾において生活を営む先住民族は終戦によって異なる国の先住民族になるという分岐点に立たされた。こうした約70年を経て、北海道のアイヌ族と台湾の原住民族⁵が異なる外来政権のもとで、どのような存在として扱われたか、もしくは日本と台湾における原住民に対してどのような研究をされてきたかといった問題を簡略に説明していきたい。

まず、アイヌ族に関する研究は戦前からかなり進んでいた。だからと言って、形質人類学という視点からの研究だけが盛んに行われていたに過ぎない⁶。一方、戦後、日本政府がアイヌ族を先住民族として承認しないという発言がアイヌ族の怒りの導火線となった。そして、戦前、隠蔽されたアイヌ族の遺骨に関わる北大人骨事件⁷や北海道在住の研究者による問題発言事件が度重なって起こったことに怒りを禁じ得ないアイヌ族が北海道大学の構内で抗議をした。こうした収拾し難い事態に至って、北海道大学が、アイヌ族の研究に対してタブー視することを余儀なくされた。

こうした状況が2007年に入ると、前述したように先住民族の人権に関する憲章の採択に賛成票を投じた日本に対して、長年以上社会運動をし続けてきたアイヌ族にとって、アイヌ民族を日本の先住民族とする道に新しい一步を踏み出したことほど望外な

⁴ 葛野浩昭(2008)「先住民—国際政治の舞台で先住民族問題が重要な課題となっている。アイヌの民族復権運動もその一つである」山下晋司・船曳健夫編『文化人類学キーワード』有斐閣、194頁

⁵ 1984年、「台湾原住民権利促進会」が成立、原住民正名運動が始まり、1992年、中研院民族所の調査によって、原住民に改称したいのは34%で一位を占めている。1994年憲法で「山胞」から「原住民」に変わるということである。よって、それを踏まえて、本稿では以下台湾の場合原住民という言葉を使う。

⁶ 筆者の調査によると、今に至るまでの北海道大学における60本のアイヌ論文のうちに、51本は医学に関する研究である。他は2本ずつの言語学と農学であり、1本ずつの教育学と社会学と口承文芸である。北海道大学附属図書館学位論文データベース <https://www.lib.hokudai.ac.jp/dissertations/list/> (2016年10月22日閲覧)

⁷ 今西一(2007)「近代日本と国内植民地—北海道の事例を中心に—」『言語文化研究』19(1)立命館、238頁

喜びはないともいえよう⁸。さらに、続いて翌年の6月、参議院の本議会において、アイヌ民族を先住民族とすることを求める決議案⁹が全会一致をもって可決された。そして、拍車がかかるかのように、2009年に政権交代によって、鳩山首相(当時)が衆議院本議会の所信表明演説で「アイヌ民族は『先住民族』と明言した¹⁰。こうした経緯によって、アイヌ族はようやく正式に日本の先住民族であると承認されるようになった。

一方、学术界では、タブー視されていたアイヌ族研究の再開を目的として、北海道大学アイヌ・先住民研究センターが創立された。北海道大学アイヌ・先住民研究センターのもとで、かつての単一的な視点から行われたアイヌ研究を受け継いで、考古学や歴史学といった多角的な視点をもって、多様な研究が行われるようになっていく。

近年において、アイヌ族に対して、存立の危機に瀕するアイヌ文化を復興、発展させる拠点として、また差別がない多文化社会を構築するべく、アイヌ政策の「扇の要」としての「民族共生の象徴となる空間(略称:象徴空間)」¹¹を日本政府及び学者らが取り組んでいるところである。以上のことから分かるように、「先住民族の権利に関する国際連合宣言」を踏まえて、アイヌ族を先住民族として、多文化が共存する社会を構築するのは日本政府の目標であるといっても差し支えないだろう。

ところで、戦前、アイヌ族と同様に日本の支配下で同化政策を受けられた台湾原住民族が戦後から、60年代の半ばにかけて、中華民国(国民党)に台湾の政権を執られたことによって、台湾原住民族に関する研究が約20年近い実地調査の空白期を経た。

戦前の台湾では、日本人類学者の伊能嘉矩をはじめとして、鳥居龍蔵などが力を注いで注目されていた原住民研究が戦後を境目にして、政府から重視されなくなる一方である。80年代まで台湾原住民族に対する政策が一切制定されていない点から推

⁸ 『社説』先住民族宣言/アイヌ復権に生かそう』『北海道新聞』3頁、朝刊全道、2007年9月15日(2016年10月22日閲覧)

⁹ アイヌ民族を先住民族とすることを求める決議案の中で、アイヌ族を先住民族とすることについて、政府は、「先住民族の権利に関する国際連合宣言」を踏まえ、アイヌの人々を日本列島北部周辺、とりわけ北海道に先住し、独自の言語、宗教や文化の独自性を有する先住民族として認めることと記載されている。衆議院『アイヌ民族を先住民族とすることを求める決議』第一六九回国会、決議第一号 http://www.shugiin.go.jp/internet/itdb_gian.nsf/html/gian/honbun/ketsugian/g16913001.htm (2016年10月22日閲覧)

¹⁰ 鳩山首相(当時)の所信表明演説の内容で、アイヌ族に触れた部分では、「また、職場や子育てなど、あらゆる面での男女共同参画を進め、すべての人々が偏見から解放され、分け隔てなく参加できる社会、先住民族であるアイヌの方々の歴史や文化を尊重するなど、多文化が共生し、誰もが尊厳をもって、生き生きと暮らせる社会を実現することが、私の進める友愛政治の目標となります」(下線は筆者による)2009年10月26日『第173回国会における鳩山内閣総理大臣所信表明演説』

<http://www.kantei.go.jp/jp/hatoyama/statement/200910/26syosin.html>(2016年10月22日閲覧)

¹¹ アイヌ政策推進会議『「民族共生の象徴となる空間」作業部会報告書』1頁

測できる。何故かという、政治の角度からいえば、漢族を主体とする中華民国政府にとって、台湾原住民族の存在を承認するものの、原住民族を民族として扱うことなく、単なる風俗慣習が異なる少数民族と見なしていたというわけである¹²。

そして、1987年戒厳令が解除されたと同時に、台湾における民主化運動が次第に芽生え始めた。原住民意識が頭を擡げることによって、80年代前半まで、水面下で蠢く原住民族を中心とする社会運動は原住民族の主体者意識が高揚するに伴って、「正名運動」を皮切りとして、正式に台湾の表舞台に出るようになった。それ以来、台湾原住民族はいくつかの社会運動を通して、90年代からの憲法改正作業において、「土地返還」、「自治実現」といった権利を政府に要請した¹³。したがって、台湾において、近年、物質文化研究が次第に増加する傾向が顕著に見られないのは台湾原住民族が原住民基本法や伝統領域をめぐる問題に対して、権利を取り戻す社会運動に重点を置いていることが窺えよう。

以上のことから、近代において、両国の先／原住民族が個人的な権利から集団権利までをめぐる議題に相当に関心を持つと推測できる。とは言え、物質的な文化に関する研究において、日本政府は象徴空間を通して、アイヌ族の文化を日本国民に発信して、共生社会を目指すという点が台湾政府の原住民の福利を重視する方針と異なると言っても良い。

ところが、アイヌ族が日本の先住民族として認定されているのはここ数年のこのため、したがって、行われている両国の先住民族の比較研究はほぼ政策の面である。よって、本研究において、あえて文化の視点から無文字社会ならではの口承文芸に焦点を当て、北方民族のアイヌ族と南方民族の台湾原住民族に対し、文化の比較を動機として、研究していきたい。

1.2 研究目的

台湾原住民族を一言で言っても現在において国に認定されているのは16族もある¹⁴。したがって、動物を神として敬うアイヌ族と類似するような条件をもって、研究対象の範

¹² 黄鈴華(2005)『台湾原住民族運動的國會路線』政治大学、19頁

¹³ 夷將・拔路兒編(2008)『台湾原住民族運動史料彙編上』行政院原民会

¹⁴ 2016年において政府に認定されている原住民族を列举すると、1.アミ族、2.パイワン族、3.タイヤル族 4.タロコ族 5.ブヌ族 6.ブヌマ族 7.ルカイ族 8.ツォウ族 9.サイシャット族 10.タオ族 11.クバラ族 12.サオ族 13.サキザヤ族 14.セデック族 15.カナカナブ族 16.サアロア族という16族もある。原住民委員『原住民族簡介』<http://www.apc.gov.tw/portal/cateInfo.html?CID=8F19BF08AE220D65> (2016年10月22日閲覧)

罎を絞ると、アニミズム信仰で人間と動物との境界はない世界観を有するブヌン族を選択することにした。その上に、信仰ばかりか、楽器の面において、両族に口琴文化があり、そして、衣服の刺繍文化の文様に関して、両族にとっても魔除け¹⁵という意味を有するなどの点から言えば、異なる生活環境であるとするれば、その地域に応じる文化が生じると思われる。しかしながら、亜寒帯の北方に在住する民族であるアイヌ族が亜熱帯の南方在住する民族であるブヌン族との文化の面のみならず、宗教観においても、いくつかの共通点があると分かる。よって、両族を研究対象とする比較研究を行うに値すると考えられる。

なお、前述したことから、近年、台日の原住民研究において、口承文芸に見られる動物に関するイメージの研究はやや少ないと推察される。その理由は、神話を含む口承文芸に対し、現代人のものの考え方とは異なる古代人が信じたものであって、必ずしも事実でないとするれば、今更研究する意義がどこにあるのかという疑問を持つ人は少なからずいるといことである。しかしながら、山下晋司(2008:100)がレヴィーストロースの神話理論に対して、「そこに登場する神々、英雄、動物、事物は文字それぞれのものではなく、何かの象徴として機能して、単なるお話と見えたものも実は意味深い世界観を買っていることがわかる¹⁶」という見解を踏まえて、かつて、古代人が無文字時代に語られ続けた神話を通して、何かの意味を後世に伝えていきたがるに相違ない。よって、本研究では、こうした語られてきたアイヌ族とブヌン族との神話に見られる動物に対するイメージに関する考察を行なっていきたい。

1.3 研究方法

本研究では、以下の手続き及び方法に基づいて、文字化されているアイヌ族とブヌン族の口承文芸を集録した書籍から、動物に関わる物語を絞って、その中の主役としての動物の種類と主役としての人間と物語の性質などの項目にしがって整理し、比較

¹⁵ アイヌ族の文様について、佐々木利和(2001:103)は「衣服の背中に施した場合は邪視となって、着ている人間の身を守るものという考え方も生まれてくる」と解釈する。そして、ブヌン族の文様について、「根據花蓮縣卓溪鄉張小芳老師口述，此三道螺旋織，可避邪，亦可蒙受祖靈的祝福，故一般布農族傳統的無袖長背心均需織上此三道螺旋織。」(花蓮鄉花蓮縣卓溪鄉張小芳先生のインタビューによると、三本の螺旋文様の機能について、魔除けや祖先から祝福をもらうことができる。こうしたブヌン族の伝統的な服装に必ずこの三本の螺旋文様を編み入れることになる。訳は筆者より)。佐々木利和(2001)『アイヌ文化誌ノート』吉田弘文館、103頁；台灣知識原住民族文化知識網『布農族服飾』<http://www.knowledge.ipc.gov.taipei/ct.asp?xItem=1001099&CtNode=17413&mp=cb01> (2016年10月23日閲覧)

¹⁶ 山下晋司(2008)「神話—たんなるお話と見えるものも実は世界を説明しようとする基本原理なのだ」山下晋司・船曳健夫編『文化人類学キーワード』有斐閣、100頁

研究を試みたい。

なお、口承文芸に対して、本田優子は以下のような観点を述べている。

文字を基本とするのではなく、語りそのものを楽しんで味わう、そういう文芸をアイヌの人々は長い間に育み、発展させてきたと言われる。口承文芸、口頭文芸は口頭で語られる、文字ではなく、口で語られていく文芸である。

(本田優子 2010:83)

要するに、口承文芸は文字を持たない民族が神話や文化を言い伝えるということである。というものの、文字を有する植民者の支配下に置かれる無文字の先住民族は植民者の文字を使わざるをえず、強制的に他族の文字社会の一員になった。

そして、日本の植民地になったばかりの明治初期、文字を持たないアイヌ族である知里幸恵は、当時のユーカラを採取してアイヌ族の村落を回った言語学者の金田一京助に会い、かつての祖先から受け継いだ物語が消えかねないと気づき始めた。それ以来、アイヌ族の物語を後世に伝えるべく、ローマ字を自学し、やがてローマ字で表記された『アイヌ神謡集』を上梓した¹⁷。そのあと、若死にした知里幸恵の志を受け継ぐかのように、金成マツが金田一京助と協力しながら著作した『アイヌ叙事詩ユーカラ集』やアイヌ族の言語学者として知られている知里真志保の『知里真志保著作集』¹⁸や国会において初めてアイヌ語で質問をすることによって日本社会に注目された萱野茂の『ウェペケレ集大成』¹⁹などの書籍が出版されていた。

こうした膨大な文献資料から、100年前からアイヌ族の口承文芸を文字によって確実に保存されてきたと分かる。その上に、アイヌ族の口承文芸を分析することにも役に立つとも言えるのだろうか。

ところで、近年、アイヌ族の口承文芸に関する研究の中に、中川裕²⁰や本田優子などの学者はアイヌ族の口承文芸の内容を、神謡、英雄叙事詩、散文説話という三つのジャンルに区別した²¹。そして、図1は知里真志保の『アイヌ文学』に記載されている分

¹⁷ 知里幸恵(2007)『銀のしずく知里幸恵遺稿』草風館、49頁

¹⁸ 本田優子(2010)「アイヌ口承文芸について」本田優子編『伝承から探るアイヌの歴史』札幌大学附属総合研究所、88-90頁

¹⁹ 萱野茂(1997)「アイヌの国会議員として」萱野茂・佐々木高明・野村義一等編『アイヌ語が国会に響く萱野茂・アイヌ文化講座』草風館、8頁

²⁰ 中川裕(2010)「アイヌ文学の知識」本田優子編『伝承から探るアイヌの歴史』札幌大学附属総合研究所

²¹ 本田優子(2010)「アイヌ口承文芸について」本田優子編『伝承から探るアイヌの歴史』札幌大学附

類図²²を参考しながら、こうした基本的な三つのジャンルからなる口承文芸を示している。

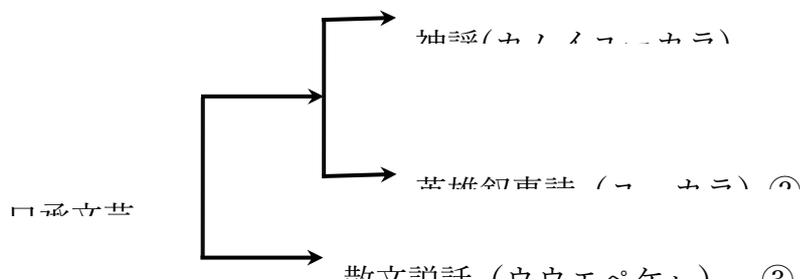


図1 口承文芸の分類図

(出典:知里真志保『アイヌ文学』、216 頁、一部分修正)

図1の番号の順番に従って、各ジャンルに属する口承文芸の区別を述べていく。

まず、神謡(カムイユーカーラ)は地方によって、トウイタケ という呼び方もある。そして、神謡(カムイユーカーラ)の特徴に対し、本田優子は物語を短く繰り返されるメロディーに乗せて語られること及び物語ごとに異なるサケヘ²³という繰り返し言葉という二点があると陳述している²⁴。さらに、神謡(カムイユーカーラ)の内容に対して、知里真志保が動物や器具なども物語の主人公になって、自分が人間の生活を守るなどの体験を自ら語ることと説明している²⁵。よって、アイヌ族のアニミズム信仰は神謡(カムイユーカーラ)の語り手から窺える。

次に、中川裕は英雄叙事詩の特徴(ユーカラ)に対して、神謡(カムイユーカーラ)と同じように、英雄叙事詩(ユーカラ)も短く繰り返されるメロディーに乗せて語られる。ただし、神謡(カムイユーカーラ)との相違点といえば、サケヘの代わりに、それぞれの男性の語り手が独自のメロディーを有するということである。なお、もう一つの特徴を簡単に言えば一話を語り終わるまで、長い場合一週間もかかるということである。さらに、内容に

属総合研究所

²² 知里真志保(2012)『知里真志保の「アイヌ文学」』クルーズ、216 頁

²³ 中川裕(1997)がサケヘに対して、「サケヘというのは、本来、その話の主人公である神々がいったい何者であるか正体を明らかにするために、その鳴き声、様態、性格、特徴を擬音化したものだったと思われる」と述べていた。中川裕(1997)『アイヌの物語世界』平凡社、63 頁

²⁴ 本田優子(2010)「アイヌ口承文芸について」本田優子編『伝承から探るアイヌの歴史』札幌大学附属総合研究所、85-86頁

²⁵ 同注 20

ついで、アイヌ族の超人的な少年英雄の冒険と恋愛の長編物語と説明している²⁶。ということで、一人称説述というアイヌ族の口承文芸の特徴から言えば、神謡(カムイユーカーラ)に引き換えて、英雄叙事詩(ユーカーラ)は人間の視点からの物語とも考えられる。

最後、散文説話(ウウェペケレ)も前二者と同じように、地域によって、トウイタク、イソイタクといった呼び名がある。ここから少しだけ分かるのは、アイヌ族の口承文芸の物語の構成に、地域による差はあまりない。ただ、異なる地域環境によって、方言形成のような影響を受けて、口承文芸のジャンルに対する解釈に反映されているということである。

そして、散文説話(ウウェペケレ)は、前二者と最も相違点とも言うべきなのはメロディーがないことである。つまり、前二者は歌謡のように謡われるに引き換え、散文説話(ウウェペケレ)は物語のように語られるという次第である。内容に対して、知里真志保(2012:221)は「部落の酋長の体験談であり、形式はアイヌ文学の伝統を継いでやはり第一人称説述体である」²⁷と述べている。また、本田優子(2010:86)は「アイヌ社会の論理観とか、社会のルール、規範が、この物語の中には絵がられている」²⁸と主張している。

一方、アイヌ族と若干違って、ブヌン族の口碑によると、かつてブヌン社会に文字があったが、洪水に流されたことによって、無文字社会の一員になった²⁹ということである。ここから分かるのはブヌン族が伝説(ブヌン語: Minpakaliva)を語ることを通して、かつてのブヌン社会における歴史や禁忌などを後世に伝う傾向があるということである。この点から見れば、ブヌン族の伝説(Minpakaliva)の中身の性質はアイヌ族の散文説話(ウウェペケレ)と同じだ判断できる。従って、口承文芸を研究する本研究では、ブヌン族の伝説(Minpakaliva)とアイヌ族の散文説話(ウウェペケレ)に見られる動物に対するイメージを考察していく。

ところで、分析資料について、本研究では、アイヌ族の散文説話(ウウェペケレ)に対して、アイヌ語の表記と日本語の通訳と伴う萱野茂の『萱野茂のアイヌ神話の集成』

²⁶ 中川裕(1997)『アイヌの物語世界』平凡社、136-140頁

²⁷ 知里真志保(2012)『知里真志保の「アイヌ文学」』クルーズ、221頁

²⁸ 本田優子(2010)「アイヌ口承文芸について」本田優子編『伝承から探るアイヌの歴史』札幌大学附属総合研究所、86頁

²⁹ 根拠田豊盈所採集到有關於文字的故事、「従前發生一場大洪水、族人紛紛走避逃難、負責攜帶文字的人、不慎把文字落洪水中、從此布農族人就沒有文字」(田豊盈が収録した文字に関する物語によると、かつて洪水が襲ってきて、ブヌン族が避難することになった。逃げる途中、文字を管理する人が文字を洪水に落として以来、ブヌン族が無文字になった。訳は筆者より)田哲益・全妙雲(2012)『呼嘯山林：南投縣布農族口傳文學集』南投縣政府文化局、330-331頁

及び『ウウェペケレ 集大成』などの書誌を取り上げて、分析を行うことにする。

一方、台湾原住民族研究が初めに行われたのはアイヌ族と同じように戦前からということである。しかしながら、先述したように、終戦後、台湾は中華民国の領土の一部になってからというもの、原住民族に関わる研究の道が一時閉ざされた。その上、80年代の「方言禁止」という政策の実施によって、母語が話せる原住民の人口数は大幅に減少していくことになった。ところが、80年代後半に原住民族の意識が萌芽し始めて、教会をはじめとしていくつかの原住民族が母語で聖書を編成した。にもかかわらず、「国語運動」という政策によって、ローマ字で中国語以外の言語を表記することが厳しく禁止されたということである。以上のことから、アイヌ族の研究が盛んに行われていることに引き換え、台湾原住民族に対する研究のうちに、ブヌン族の研究は言うまでもなく国の政策によって、重点を置かれぬまま経過したためである。それに加えて、ブヌン族に関する出版物がほぼ中国語で書かれた書物であるばかりか、出版物の量もアイヌ族ほどでもない。

従って、こうした少量の書籍資料から、戦前の日本殖民時代に初めてブヌン族の伝説 (Minpakaliva)を含めて、あらゆる台湾原住民の神話を収録した人類学者の佐山融吉が著した『生蕃伝説』と戦後の数少ないブヌン語と中国語の対訳をした余錦虎と歐陽玉との共著の『神話・祭儀・布農人』という二冊を選択して、萱野茂の『萱野茂のアイヌ神話の集成』と『ウウェペケレ 集大成』と文脈研究を通して、アイヌ族とブヌン族との口承文芸に見られる動物に対するイメージを考察していきたい。

2 アイヌ族の口承文芸に見られる動物

アイヌ族はなぜ酷寒の北の大地で生活を送るのを選択したのだろうか、おそらく南国の島々で暮らしを営むブヌン族の筆者だけでなくアイヌ族を研究する日本の学者が同じような疑問を抱くに違いない。よって、アイヌ族の起源を究明するという研究は、文化や言語の類似性からの分析は盛んに行われているということである。いうまでもなく遺伝子という視点からの考古学の分析も進んでいる。

その中に、文化の類似性という点から分析を行うとしたら、アイヌ族における動物の魂を神の国に送る儀式というようなイヨマンテ³⁰の有無を通して、周りの民族との文化と

³⁰ イヨマンテというアイヌ語に対し、『萱野茂のアイヌ語辞典』によると、「イヨマンテといえば熊送りに限られているかのように思われがちだが、ムジナ送りはモユク オマンテン、狐送りはチロンヌプオマンテと、それぞれ送るものによって言い方がある」という説明を附帯した。萱野茂(1996)『萱野茂のアイヌ辞典』三省堂、79頁

比較するとアイヌ族はどこからきた民族を判断しえると考えられる。しかしながら、それについて、平山裕人はクマ皮・クマ胆の交易記録という文献資料から、イヨマンテの出現を究明した。その調査の結果によると、イヨマンテは発生した条件が三つあるということである。その中で、イヨマンテの伝来は北方からという条件が明確にされている³¹。だからと言ってアイヌ族は北からの民族であるかどうかこの条件だけで判断しかねる。しかし、逆にいえば、アイヌ族は北からの文化を受けて、飼い熊儀礼を行うようになるともいえるだろう。

一方、百々幸雄が形態人類学の視点から日本列島の人類形成史に対して、北海道のアイヌ族は日本列島の基層集団である縄文人の直接的子孫であり、一方、本州・四国・九州の日本人は弥生時代に遷移してきた典型的モンゴロイドと地理位置によって混血する程度は多少異なる³²と主張している。さらに、平山裕人は日本列島の地名とアイヌ語との関連性があるか否かに関して、調査を行った。その結果では、東北地方において、アイヌ語らしい地名が見える。しかし、偶然に一致によるものかとも言えるほど数が少ない。さらに一步踏み込んで語ってみれば、7、8世紀のヤマト政権によって、東北地方の蝦夷を全国に強制させた時の地名しか考えられなかった³³という結論に導いた。

以上のことから、アイヌ族は元来日本列島に住んでいた縄文人の子孫で、かつて弥生人の渡来によって、縄文人の生活空間が圧迫され、北の方に遷移せざるを得なかったと考えられる。その上、北からのオホーツクという外来文化の南下がもたらす影響及び、生活環境の条件の変更と相まって、縄文文化の再構成が始まり、時とともに次第に今のようなアイヌ文化になってきた。ところが、近代の植民主義の影響が及ぶアイヌ族の文化は日本政府の法律によって、まだ変わりつつあることが窺える。

そして、アイヌ族の起源説は未だに有力な証拠を発見されずに依然として謎めいたままである。それに加え、アイヌ文化の成立した時期もはっきり確定されていない。よって、かねてからの口承文芸の研究を通して、謎だらけのアイヌ族の文化が垣間見えると言っても差し支えない。

³¹ 平山裕人(2009)『ようこそアイヌ史の世界へーアイヌ史の夢を追うー』北海道出版企画センター、69頁

³² 百々幸雄(2010)「アイヌと縄文人ー日本列島の基層集団ー」北海道大学アイヌ・先住民研究センター編『アイヌ研究の現在と未来』北海道大学出版会、128頁

³³ 平山裕人(1996)『アイヌ史を見つめて』北海道出版企画センター、32頁

2.1 アイヌ族の世界観を構築するアイヌとカムイについて

アイヌという言葉の意味としてよく知られているのは、北海道でかねてから暮らしてきた先住民に対する呼称である。ただし、『萱野茂のアイヌ語辞典』によると、アイヌとは神に対しての人間³⁴というふうに解釈している。また、藤原久和はアイヌという言葉に対して、五つの解釈を陳述している。その中に、「男性の敬称」という意味もある³⁵。つまり、アイヌという言葉は単なる「人間」という意味ばかりか、それに相応の人格というものが周囲から認められる必要があるというわけである。なぜかというと、神を対象として自分の呼称という点をさらに深く考えていくと、周囲に敬意を払われない人格でない限り、逆に神に対して無礼に等しい行為と言っても過言ではないだろう。

けれども、時代が変遷するに従って、アイヌという言葉において、カムイに対する人間という意味から、異なる文化や風習を持つ日本人と区別させるため、自分は「アイヌ」族だという意識が変わった³⁶。このように、アイヌ族は植民者の文化がもたらすアイヌ社会の仕組みの再構成ということによって、異族に対してアイヌがアイヌ族としての自覚がいつそう高揚すると考えられる。要するに、使われる相手は神から人間に変わったところで、アイヌという言葉の概念が変わらない。ただ、アイヌという言葉の意味が人間から民族というふうに変わるというわけである。

前述したように、アイヌという言葉の意味は神に対して、自分は人間という意味である。こうした神と人間とのような対立に対し、文化人類学において、二項対立という定義がつけられた。そして、山田孝子は二項対立を踏まえ、アイヌ神話における宇宙観の分析を行った。その結果、人間の世界と神の世界との対比という二項対立的な空間認識に基盤をおく二元的宇宙観がアイヌ文化を貫く基本的な思想ということである。それで渡辺仁の民俗調査報告によると、静内のある古老が「カムイは人であり、人はカムイである」³⁷という観点を踏まえながら、山田孝子はアイヌの宇宙観に対して、以下のよう

アイヌ・モシリ（人間の世界）とカムイ・モシリ（神の世界）とは断絶した世界ではなく、相互に交流しあい、互酬的關係、相補的關係に基づく世界である。アイヌの宇宙観は相補的二元観に基づくである。（山田孝子 1994:58）

³⁴ 萱野茂(1996)『萱野茂のアイヌ辞典』三省堂、3頁

³⁵ 藤村久和(1955)『アイヌ、神々と生きる人々』福武書店、11頁

³⁶ ポン・フチ(1976)『アイヌ語は生きている』新泉社、10頁

³⁷ 渡辺仁(1985)『昭和59年アイヌ民俗文化財調査報告書、アイヌ民俗調査四(静内、浦河、様似地方)』北海道教育庁社会教育課、27頁

ここから、アイヌ族における二項対立という仕組みは絶対的な存在とは限らないと考えられる。とりわけ神とアイヌ族との相補関係は「カムイは人であり、人はカムイ」という観点を基づいて、アイヌ族の世界観において、カムイは人との関係は対立ではなく、互恵的に協力し合うという関係であると推察されよう。

さて、アイヌ族の神はアイヌ族にとって果たしてどんな存在なのであろうか。神をアイヌ語でいうとカムイである。そして、『萱野茂のアイヌ語辞典』によると、カムイは神以外、熊³⁸という動物を指している。また、カムイという言葉に対し、野上ふさ子は目に見えない自然の力を有する存在³⁹というふうに解釈している。なお、アイヌ族の信仰に対して、畑中武夫は自然崇拜のため、多神教のアイヌ族が靈魂の不滅を信じ、あらゆるものに靈魂の实在を固く信じていると述べている。さらに、アイヌ族の信仰に見られるカムイについて、山の神としての熊、海の神としてサチ⁴⁰などの動物が神格化されているなどの存在である⁴¹と語っている。換言すれば、アイヌ族が自然界の動物に対して、人間の知恵や力を超える生き物であり、あるいは言葉で解釈しがたいほど不思議な現象をカムイという言葉をもて具現化すると考えられる。よって、カムイは一つの絶対的な存在ではなく、自然に合わせるような多数的な存在であるといってもよいだろう。さらに、そのカムイをより具体的に描写すると、中川裕は以下のように陳述している。

生物ばかりでなく、火や雷などの自然現象もまたカムイであり、精神を持つものとして考えられる。山や川、風、太陽などもカムイだし、天然痘のような病気や飢饉のような災いでさえカムイと考えられる。(中川裕 1997:25)

ここから、アイヌ族の世界観に神は人に恩恵を与えるような存在に対し、悪魔は人に不幸を与えるような存在と当たり前のように窺える。しかしながら、アイヌ族にとって、カムイは動物と自然現象ばかりでなく、病魔もカムイとして数え入れるに至るまでの多様な存在が分かる。従って、アイヌ族のアニミズム信仰はここから推察できる。

ところで、前述した「アイヌはカムイであり、カムイはアイヌである」という話に基づいて、

³⁸ 萱野茂(1996)『萱野茂のアイヌ語辞典』三省堂、198頁

³⁹ 野上さふ子(2012)『アイヌ語の贈り物 アイヌの自然観にふれる』新泉社、23頁

⁴⁰ アイヌ語の音節の影響によって、アイヌ族がシャチはサチと言っている。北海邦彦(2012)『アイヌの叙事詩』北海道出版企画センター、11-12頁

⁴¹ 畑中武夫(1972)『アイヌの信仰』先住民族文化研究会、28頁

山田孝子のアイヌ族における相補的二元観を考えながら、カムイとアイヌとの関係に対して、現代の視点をもって語ってみると、アイヌはカムイと共生するということに考えられる。そして、ここでの共生に対して、伊藤裕満(1993:149)は「人が神にすべきことをし、反対に神がなすべきことを実行する、それによって、神と人間相互の生活が成立するのである⁴²⁾」という見解を述べている。言い換えれば、こうした共生関係はアイヌとカムイは上下というものでなく、平等という意味である。さらに論じていくと、この平等な関係を構築したものといえ、人を育て、カムイを敬うという自然界ということであると言っても過言ではないだろう。

2.2 アイヌ族の世界観における動物とカムイについて

カムイがなぜアイヌ・モシリ（人間の世界）にくるか、その理由として、アイヌ族が祈りの際に、イナウ（木幣）や酒、果物などをカムイに捧げ、供え物をもらったカムイがその祈りを実行するため、アイヌ・モシリ（人間の世界）に来るとのことである。しかし、カムイ・モシリ（神の世界）で暮らすカムイはアイヌ・モシリ（人間の世界）に行く際に、熊やシヤチなどの動物の服を纏う必要がある。なぜかというと、人間の世界を訪ねるカムイをアイヌ族が見られないためである。従って、カムイ・モシリ（神の世界）で暮らすカムイは人間と同じような形体であるが、アイヌに自分の姿を見せるように、動物のような服装をすることになった。そして、カムイ・モシリ（神の世界）に帰る際に、カムイが供え物をもらった代わりに、動物の服装をアイヌへ贈与する。こうした物々交換はイヨマンテと呼ばれる儀式に基づいて行われている⁴³⁾。よって、アイヌ族はカムイが自らの姿を具現化した動物とこうした互惠関係によって、結ばれると考えられる。

動物を神格化したカムイをカムイ・ユーカラやカムイ・ウウエペケレなどの物語からも、カムイの多様性だと明らかにされる。そして、こうした動物の神格化の原則に対して、山田孝子が以下のように述べている。

- 一、カムイの役割と自然物との隠喩的關係
- 二、特定の空間、場所と自然物との換喩的關係
- 三、自然物そのものの行動特性、形態、実用的特徴(山田孝子 1994:58)

ユーカラはカムイが自分の体験談を語るという物語のためであり、いわゆる「一人称

⁴²⁾ 伊藤裕満(1993)「神々人々」アイヌ民族博物館『アイヌ文化の基礎知識』草風館、149頁

⁴³⁾ 山田孝子(1994)『アイヌの世界観』講談社、107頁

叙述文学」というものである。さらに、ユーカラの主人公はアイヌ・モシリ（人間の世界）で動物の姿で現れるカムイという点を踏まえて、山田孝子が提出した動物の神格化の原則から見れば、アイヌ族の口承文芸に見られるカムイの役割はアイヌ族が動物に対するイメージに関わると示唆している。そして、アイヌ族の動物に対するイメージがユーカラにカムイの言動に隠されると考えられる。ということで、アイヌ族の口承文芸の中に、カムイだけ語る神謡とアイヌの視点からの英雄叙事詩と比較したら、アイヌ族とカムイの視点から昔話のようにアイヌ族の文化や祖先の遺訓などの規範を伝えるウウエペケレの方はアイヌ族が動物に対するイメージを考察しやすいと考えられる。

今まで論じてきたように、次の節において、萱野茂がアイヌ語を流暢に語る古老からアイヌの神話を録音し、日本語対訳した『萱野茂のアイヌ神話集成』に収録されている3冊の『ウウエペケレ編』及び、同じ作者の『ウウエペケレ集大成』に見られる動物に対するイメージを考察していきたい。

2.3 ウウエペケに見られる動物に対するイメージの調査及び分析

さて、前節にすでに触れたとおり、アイヌ族の口承文芸における最も特徴と言えれば、第一人称が語る文学ということである。そして、語り手によって、ウウエペケレを詳しく分けると、カムイ・ウウエペケレとアイヌ・ウウエペケレという二種類に分けられている⁴⁴。よって、分析に入るにあたって、まず、4冊のテキストで計24話のウウエペケレを語り手に従って分類すれば、その結果、24話のウウエペケレの中に2話のカムイ・ウウエペケレと22話のアイヌ・ウウエペケレというようになる。このことから、アイヌ族がウウエペケレを語るとしたら、アイヌ族の生活からの体験談を教訓として、後世に伝える傾向があるということが明瞭になる。

そして、なぜカムイ・ウウエペケレはほぼ集録されていないのかという点について、同じカムイを語り手とするカムイ・ユーカラとカムイ・ウウエペケレのジャンルという性質から論じていきたい。カムイ・ユーカラとカムイ・ウウエペケレはサケヘがあるか否かによって、前者は歌謡曲というジャンルに属して、後者は散文説話である。従って、両者ともカムイの視点から物語を語るという共通点に対して、もし、サケヘがあれば、カムイ・ウウエペケレがカムイ・ユーカラに変わる可能性があり、逆も同じようになると考えられる。従って、両者をはっきり区別しかねるという点を踏まえて考えてみれば、24話のウウエペケレに収録されているカムイ・ウウエペケレの話数が僅か2話だけなのは、アイヌ族にとって、もし語り手はカムイであるとすれば、ウウエペケレよりユーカラに属する傾向

⁴⁴ 知里真志保(2012)『アイヌ文学』クルーズ、168頁

があると推察できる。

では、ここから 24 話のウウエペケレに見られる動物について、論じて行きたい。なお、24 話のうちで、5話⁴⁵の内容における動物に関するシーンは、熊を捕るというような一言しか描写されていないため、除外することにする。それにより、本稿では、この19 話のウウエペケレを中心にして、動物及び動物系のカムイの種類と登場回数の順番に従って、整理した。その結果表1と表2のようになった。

表1:19話のウウエペケレにおける動物の種類及び登場回数

動物	熊	カラス	大蛇	カッコウ鳥	狐
回数	5	2	1	1	1

表2:19話のウウエペケレにおける動物系のカムイの種類及び登場回数

カムイ	種類	クマ	カラス	クモ	マムシ	大赤蜂	オオカミ	オナンチサパ ⁴⁶	カッコウ鳥	キツネ
	回数	4	2	2	2	1	1	1	1	1
	種類	木彫りの狼	木彫りの子犬	黒いキツネ	ケソラブ ⁴⁷	白狐	鯨	鮪	チチケウ	チナナ ⁴⁸
回数	1	1	1	1	1	1	1	1	1	

表1と表2から見てわかるように、19話のウウエペケレには、二つの特徴がある。一つは、クマの登場回数が動物ばかりでなく、動物系のカムイの中でも一位を占めているのに対し、シカやシャケなどの動物はウウエペケレにおいては単なる獲物に過ぎないという点である。さらに、この点を論じて行くと、アニミズム信仰のアイヌ族はなぜ鹿やシャケを神として扱わないのかという問題に至る。これに対し、山田孝子は魚と鹿とが宗教儀礼において、礼拝の対象とならない理由はサケやシカのたくさん取れることをこ

⁴⁵ 「魔法の小袖」が『萱野茂のアイヌ神話集成ウウエペケレ編』に収録されている。そして、「神様があたしに罰を与え、土にくっつけた」と「バイケイソウという草を食べ、危うく死ぬところだった」と「杯に小便する女神」と「私はポロシリ神の息子だった」という4話が『ウウエペケレ集大成』に収録されている。

⁴⁶ オナンチサパを日本語で言えば、古いクマの頭骨という意味である。萱野茂(1998)「古いクマの頭骨が助けてくれた」『萱野茂のアイヌ神話集成第4巻ウウエペケレ編1』ビクター・タンタテイメント、71 頁

⁴⁷ ケソラブを日本語で言えば、斑点のある鳥という意味である。萱野茂(1998)「消えたちんちん」『萱野茂のアイヌ神話集成第5巻ウウエペケレ編2』ビクター・タンタテイメント、31 頁

⁴⁸ 『萱野茂アイヌ語辞典』によると、チナナを日本語で言えば、干し魚という意味である。萱野茂(1996)『萱野茂のアイヌ辞典』三省堂、310 頁

の魚の神と鹿の神に直接祈ることはないことである⁴⁹と主張している。けれども、「四つ爪のクマ」というウウエペケレにチナナという干し魚はカムイとして登場している。つまり、魚と鹿を獲物として扱う際に、アイヌ族にとって、魚と鹿はカムイではないため、カムイノミをする必要がない。一方、主食としたら、アイヌ族にとって、魚と鹿は神の賜物のような存在になるためである。従って、魚と鹿は食料からカムイになることが、いわゆる敬う気持ちを表すと見ることができる。このように、基本的には動物はカムイになる条件の一つはアイヌ族のため何かをするということであるといってもよい。

もう一つの特徴といえば、アイヌ族にとって自然物だけではなく、アイヌ族によって作られる動物系の木彫りであってもカムイになるという点である。この二つの特徴を一緒に論じていくと、一つ目の特徴からアニミズム信仰のアイヌ族にとって、必ずしもあらゆる自然万物を神とは限らないと分かる。一方、木彫りであっても神になるという二つ目の特徴から、アイヌ族のアニミズム信仰のなかに偶像崇拝が生じる可能性を示唆する。

さてここから、19話のウウエペケレにおける動物に対するイメージについて分析を行うが、紙幅の関係で、本研究では、カムイ・ウウエペケレに属する「白狐と蜘蛛(の知恵比べ)」とアイヌ・ウウエペケレに属する「さきぼそ鳥が私を助け」という2話のウウエペケレだけ取りあげ、文脈分析を通してアイヌ族の動物に対するイメージを考察していくことにする。そして、この二話のウウエペケレの内容は表3と表4のように纏めることができる。

表3: 白狐と蜘蛛(の知恵比べ)

アイヌ語のテーマ	ウパシ・チロンヌプ ヤオシケブ
物語の要約	蜘蛛が自分の身の程知らずにいい婿さんをもらいたいということによって、他の神に冥土に行かせて、帰らざるものになった。そのことを知った白狐が蜘蛛を痛めつけた。そして、最後には、改心した蜘蛛と結婚したという物語である。
出典	貝澤こきん氏
物語における語り手	白狐の神
物語に見られる動物	白狐、蜘蛛
カムイ	白狐、蜘蛛
教訓	今いる蜘蛛よ、あのような悪い行いをしてはいけない。

⁴⁹山田孝子(1994)『アイヌの世界観』講談社、111頁

まず、物語の中から蜘蛛に関する描写を取り上げて、分析して行きたい。

すすきの葉の上の女(①)、神の女がいて、その女の噂が次々に聞こえてきました。…(中略)その女が言うことには、冥土の魚を本当に捕まれば、間違いなく妻になってやるよ(②)と…。(以下省略)(萱野茂2005:3)

そして、すすきの葉の上の女、蜘蛛の女神(①)が、二つの糸先、三つの糸先を縊り下ろしながら、巣作をしている(③)その上座にポロンと湧き出るように現れると…。(以下省略)(萱野茂2005:4)

すすきの葉の上の女という蜘蛛(①)という描写から、ススキの葉の幅は必ずしも広いとは言えない。けれども、一匹くらいの蜘蛛であるならば、ススキの葉にしようと何の支障も生じないほどである。したがって、蜘蛛は他の動物の神より、比較にならないほど小さいにもかかわらず、糸を使って自分を保護しえる巣が作れる(③)という点に対して、アイヌ族の社会では高度な知恵を評価されるというわけである。さらに、論じていくと、「ススキの葉の上の女」という一句における「上」に対して、方位を示すという意味よりも社会地位が高まるという意味を表すと考えられる。何故かと言うと、(③)を見て、現代社会の「自由恋愛」と比べたら、かつての一般的な農村社会の場合、家族や村の制度に媒介された恋愛によって、男性は女性を選ぶという傾向がある。しかしながら、アイヌ社会では、貞操帯を結ぶ女性しか男性を選ぶ権利を持たない⁵⁰という民俗があるから見れば、ススキの葉の上の女が与える条件を満たすとすると、相手と結婚するという点(②)を踏まえて、アイヌ族にとって、結婚相手を選ぶ資格を持つ蜘蛛は手が器用⁵¹な女性というイメージを抱えるため、よって、物語における蜘蛛に関して、見下すというような場面が多いと関係があるためである。

そして、次は蜘蛛と同じように白狐に関するシーンを取り上げて、分析して行きたい。

わたしは再び土地にもぐり、冥土にいて、魚を捕ってきて、すぐまた女の上座へ、ポロン(④)と現した。(萱野茂 2005:4)

⁵⁰ 萱野茂(1996)『萱野茂のアイヌ辞典』三省堂、447頁

⁵¹ アイヌ語の蜘蛛は網を編む虫という意味である。更科源蔵(1982)『アイヌの民俗上 更科源蔵アイヌ関係著作集 4』ミヤマ書房、180頁

その間にも、蜘蛛の女神が、家や目にひどく辛い思いをしながらお私の氏素性を探っている(⑤)のが見透せた。(萱野茂2005:6)

アイヌ語では狐に、「我ら殺すもの」⁵²という意味がある。広義的な意味は、一般的に獣を指している。しかしながら、カムイとしての狐のことを、「足が軽率な神⁵³」という意味のアイヌ語で名付けている。したがって、(④)から、アイヌ族が狐のカムイの最もというべき特徴を使うのがウウエペケレなどの口承文芸に反映されているのが分かる。さらに、ジョン・バチラーは『アイヌの伝承と民俗』の中に、狐について、「赤い色で、毛の薄い狐は非常に邪悪である。形を変えて、人々にとりつき、人びとに魔法をかけるのは、この種のものである」⁵⁴と論述している。それに、『知里真志保著作集別巻1』では、「狐の中でも、アイヌにもっとも貴ばれるのは、黒狐のためである」⁵⁵という。こうした毛色によって、アイヌ族は狐に対するイメージが変わることが分かる。けれども、語り手である白い狐に対する描写は記録されていない。なぜかという、白い狐は現在の生物学の視点から言えば、アルビノということである。したがって、希少価値の白い狐は獲物よりカムイとしてアイヌ族に敬われていると言っても良い。

そして、前述されていない白い狐に対する描写は狐の得体が蜘蛛の女神に知られないという点(⑤)が明らかになる。さらに詳しく説明すれば、冬になると一面な真っ白な雪原の北海道は保護色を持つ白い狐にとって生存率がさらに増加すると考えられる。よって、アイヌ族にとって、見付けられない白い狐に対して得体が知らないというイメージを抱くという次第である。なお、物語から、アイヌ族がこうした方法で弱肉強食の世界を生き抜くのは知恵と高く評価しているからこそ、蜘蛛が白い狐の嫁になったと分かった。

以上のことから、アイヌ族は動物に対するイメージは外見から観察し、動物の特徴によって、動物を命名する傾向があると推察できよう。さらに、その特徴が口承文芸に反映されると考えられる。

表 4: さきぼそ鳥が私を助け

⁵² チロンヌプとは狐という意味である。そして、チ=我ら、ロンヌ=殺す、プ=者という意味もする。萱野茂(1996)『萱野茂のアイヌ辞典』三省堂、319頁

⁵³ 知里真志保(1976)『知里真志保著作集 別巻1』平凡社、145頁

⁵⁴ 同注53

⁵⁵ ジョン・バチラー(1995)『アイヌの伝承と民俗』安田一郎訳、青土社、415頁

アイヌ語の表記	カララク・トノ イ・カ・オピユキ
物語の要約	村の酋長がある日、思い立っていくはずでもないところへガムシャラに船を漕いでいった途端に、我に返ると何をしに来たか自分すら知らない。そこへたくさんの鳥が現れて、鳥の神が道案内役をして、村に帰れるという物語である。
出典	川上うぶそ氏
物語における語り手	村の酋長
物語に見られる動物	鳥
カムイ	鳥の神
教訓	特に書かれていない

この物語におけるカラスと語り手との関わりのシーンを取り上げ、カラスに対するイメージを分析していきたい。

私は、煮た食物も生の食物も何も持たずに言っていたのだったけれども、鳥たち (⑥)は、生の魚だとか、生の肉だとかをとこからか持ってきて、これを食べろと言はんばかりに(⑦)私のそばに置きました。(萱野茂 2005:65)

春もたけなわになったある日のこと鳥のなかでも特別大きい鳥(⑧)が、私のそばへ来て大きく羽ばたきをしました。そしてその音が、私にはこう聞こえました。(⑨)「アイヌの人よ。私のいうことを聞くがよい。この山は、海の精である非常に悪い神が守っている山だ…(⑩) (略) (萱野茂 2005:66)

その音が、私にはこう聞こえました。(⑪)「私はさきぼそ鳥(⑫)というものであって、…(中略) 貴方が鹿や熊をとった時に、私の仲間が貴方のそばへ行くと、貴方は分け前の肉を分けてくれた(⑬)。私はそれを本当にありがたいと感謝していたので、貴方を助け、それで貴方は生きて戻ることができたのだ…(後略) (萱野茂 2005:69)

表4の要約のように、語り手のアイヌ族村落の酋長がある日突然何も持たずに何かに憑かれるかのように、ひたすら舟を漕いで知らないところに行ってしまった。そして、遭難したとき、最初に出会った動物は鳥(⑥)である。しかしながら、この鳥をアイヌ語

で具体的に書かれていないが、前の段落に「鳥がたくさん集まってきて」という文脈から読み続けると分かる。なお、こちらのカラスをアイヌ語で「パックル」と表記されている。次は、人の声のように聞こえるカラス(⑧)をアイヌ語でポロ・パッシクルと表記されている。最後は、自分の正体を酋長に打ち明かしたさきぼそ鳥(⑫)のアイヌ語はカララクトである。ここから分かるように、(⑥)と(⑧)と(⑫)はいずれも日本語で翻訳すると、カラスのことを指すが、三つの言葉のアイヌ語は異なることが分かった。

三つの言葉について、さらに論じていくと、まず、パックルについて、(⑨)のようなカラスの動きに対し、比喻という文法機能を使って描写したことを通して、(⑨)の意味を読み取り得た。そして、ポロ・パッシクルについて、(⑩)のように、少しずつ鳥の言葉が聞こえるようになる。しかしながら、(⑥)と同じように、一方的に、話し手の視点からこういう意味を捉えるに過ぎないのではないだろうかと考えられる。しかしながら、さきぼそ鳥という具体的な名前を名乗った途端に、カラスに対する描写(⑩)が、さらに人間のようになった。正しくこの段落にカムイという身分ははっきりとは書かれていない。その上、さきぼそ鳥のアイヌ語はカララクトという言葉であり、嘴が細いという意味をする。そして、『知里真志保著作集 別巻1』によるとアイヌ語はカララクトという言葉で表記されているばかりでなく、ポイシラリワクカムイ⁵⁶という言葉も記載されている。よって、カラスという動物はアイヌの世界に生きる際に、さきぼそカラスという名前を持つ。一方、カムイの世界に入ると、ポイシラリワクカムイという名前を持つカムイになったことがわかった。さらに、更科源蔵はアイヌの夢占いに対して、「夢とは神が自らの思いを、人間にしらすために見せるものだ」という考えである⁵⁷と述べた。したがって、カムイはアイヌの世界で言葉が話せないため、動きを通して、話すように音をてるといように描写される。

なお、更科源蔵によると、磯や山奥に棲むハシボソガラスはハシブトガラスなどのように盗みを働かず、天気を知らせる神⁵⁸であるということである。よって、この物語にカラスが人に知らせるとい特徴が、(⑩)のように描写されている。したがって、さきぼそ鳥に対するイメージはカラスを大切にするとカラスが必ず人を助けるに違いないという恩返しだけでなく、人に自然の情報を知らせるものであると考えられる。

以上の二話のウウエペケの考察を行なった結果から分かるように、アイヌ族は動物を、動物の見た目の特徴から命名して、動物の習性などの本質を見抜いたものをイメージとして口承文芸に持ち込む傾向がある。

⁵⁶ 知里真志保(1976)『知里真志保著作集 別巻1』平凡社、180頁

⁵⁷ 更科源蔵(1982)『アイヌの民俗上 更科源蔵アイヌ関係著作集 4』ミヤマ書房、137頁

⁵⁸ 更科源蔵(1982)『アイヌの民俗上 更科源蔵アイヌ関係著作集 4』ミヤマ書房、124頁

3 ブヌン族の伝説に見られる動物

ブヌン族は台湾の16族の原住民族の中で、人口は約五万七千強と、4位を占めている⁵⁹。そして、文化において、ブヌン族が他の原住民族と最も異なるところといえば、一つは生活環境、もう一つは音楽という、この二つである。

まず、生活環境の面から論じて行きたい。ブヌン族は基本的に中央山脈の玉山の付近を中心にして、平均標高2千メートル以上で生活を送ることによって、典型的な山岳民族だと呼ばれている⁶⁰。利用できる資源が比較的豊富とはいえず、過酷な自然環境のもとで暮らしたため、当初の人口数は増加しがたいものであったと推察される。逆にいえば、こうした自然の壁によって、四百年前からの入植者のオランダをはじめとして、異民族に完全に支配されにくいため、ブヌン族の文化において、他の原住民族より比較的に外来文化によって影響されることなく、保存されたという面も考えられる。

こうした自然環境によって育まれていたことに加え、もう一つ他の原住民族と異なる所は音楽と踊りという文化の面である。音楽というものは文化の進化とともに複雑化する傾向があると思われる。にもかかわらず、未開の原住民ブヌン族の「Pasibutbut(粟の豊作を祈る歌)」は高度なテクニックを必要としている。黒沢隆朝の研究⁶¹によって、当時の国際社会における、それまで築かれてきた音楽技巧に関する常識を覆したため、ブヌン族の音楽が初めて国際社会に注目されることになった。ところが、音楽が優れているからといって、決して、踊りまで多彩であるとは限らない。理由として、ブヌン族は台湾原住民族の中で唯一踊らない原住民族ということである。この点に関して、元来ブヌン語の中に踊りという単語はないということと関係があると思われる⁶²。

以上のことから、一つの島で暮らしを営んではいるものの、険峻な山からなる中央山脈に囲まれたブヌン族は他の原住民族と異なる文化を生じたことが分かる。なお、植

⁵⁹ 原住民族委員会「原住民人口数統計資料: 10511 台閩縣市鄉鎮市區原住民族人口-人数統計」
<http://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&DID=0C3331F0EBD318C2252EE85FE85ECB85> (2016年11月1日閲覧)

⁶⁰ 十七世紀初、布農族就已住在台湾島上一千至二千三、四百公尺高的山區生活,是東南亞土著族群中,住在最高地區的族群。(十七世紀初期、ブヌン族が既に台湾における千から、二千三百四メートルぐらいの山間部で暮らしてきた。そして、東南アジアの原住民族の中に、一番標高が高いところに住む原住民である。訳は筆者より) 霍斯陸曼・伐伐(1997)『中央山脈的守護者 布農族』稻郷出版社、12頁

⁶¹ ブヌン族は数学においては手や足の指をつかって、辛うじてわずかの数の加減ができる程度でありながら、聴覚は3:2、4:3の物理学的協和音を肌で感じとる天才児である。黒沢隆朝(1973)『台湾高砂族の音楽』雄山閣、78-79頁

⁶² 布農族語言中沒有舞蹈這個字。戰功朗誦中, 婦女拍手跳起來的動作只能算是身體的一種律動, 這在台灣原住民九族當中是非常特殊的現象。(ブヌン語の中に踊りという言葉はない。Malastapang「戦場で取った手柄を唱える」をする際に、女性が拍手したり、跳んだりする動きはリズムに合わせて、体を揺らすだけである。台湾の原住民族の中に珍しいでる。) 布農族的音樂與舞蹈
<http://proj1.sinica.edu.tw/~video/main/tribe-art/music/bn-all.html> (2016年11月1日閲覧)

民者が入ってからというもの、交易制度によって、ブヌン族における文化はそれなりに変わりつつある。列挙すれば、例えば、狩猟文化において、猟銃の文化の有無を境目として、かつて猟銃を持たないブヌン族は弓矢や刀で獲物の命を仕留めた。一方、猟銃がある時代に入ったブヌン族は、なお狩猟文化の本質を変えなかった。その代わりに、Pislahi という猟銃を祀るという儀式が生じたと考えられる。

さて、ブヌン族の起源を語るにあたって、ブヌン族の遷移史を抜きにして語ることは不可能である。何故かという、遷移によって、遷移先の自然環境と時間の変化に伴って、使われるブヌン語の綴りや言葉の意味など多少異なるところが生じると考えられるからである。よって、その生活に関わる自然環境が変わることによって、神話に見られる動物や植物も異なるに相違ない。そして、ブヌン族の遷移史に関して、移川子之蔵の調査によると、第一時期は中央山脈の西、玉山の北で行われて移動し、第二時期はこれらの高峰を越えて東あるいは南に向かって移動するということである⁶³。なお、第一時期の遷移の際に、ブヌン族は、Taki banuaz(巒社群)と Taki bakaha(卡社群)と Taki tudu(卓社群)と Taki vatan(丹社群)と Isbukun(郡社群)そして、Tapukul(蘭社群)という六つの部族に分かれた。そして、かつて人口数が多い Tapukul(蘭社群)が天然痘や肺病などの伝染病のため、人口数が低下するといった経緯によって現在において、歴史の一頁になった⁶⁴。

よって、前述した内容を踏まえて、ブヌン族の起源に関して、社群によって、内容は多少異なると考えられる。というものの、物語の本筋は変わらないと推測できる。

一方、視点を言語学に転じて論じて行きたい。ブヌン族の語彙において、大船という単語はない⁶⁵という説からいえば、ブヌン族は外来の部族ではないと推測できる。しかしながら、この説は果たして事実であるか否か、確実な証拠は未だに発見されていない。とはいえ、言語の面から言えば、ブヌン語はオーストロネシア祖語に属する⁶⁶ため、少なくともブヌン族は北方からの民族ではないと言ってもよい。また、神話の面から言えば、ブヌン族の起源説について、どんな部族であろうと、ブヌン族の祖先は糞虫の糞や夕顔など人ではない形から生まれるという説もある⁶⁷。こうした動物や植物が北方の在来種ではないことで、ブヌン族が南方民族であることを裏付けるといっても過言ではないだろう。

⁶³ 移川子之蔵・馬淵東一・宮本延人著(1935)『台湾高砂系統所属の研究』刀江書院、140頁

⁶⁴ 霍斯陸曼・伐伐(1997)『中央山脈的守護者 布農族』稻郷出版社、15-18頁

⁶⁵ 葉家寧(2002)『台灣原住民史 布農族篇』台灣文獻館、34頁

⁶⁶ 野島本泰(2015)「ブヌン語南部方言の第二位置疑問小詞 bis」大西正幸・千田俊太郎・伊藤雄馬(編)『地球研言語記述論集』7、言語記述研究会、151頁

⁶⁷ 葉家寧(2002)『台灣原住民史 布農族篇』台灣文獻館、15頁

3.1 ブヌン族の世界観におけるブヌンと精霊について

ブヌンとは、前述したアイヌと同じように、人という意味を指している。ただし、詳しくいうと、アイヌは神に対し、自分は人間と自称するような意味ではなく、ブヌンとは宇宙の中心である人間という意味である。要するに、人間と繋がっているあらゆる自然万物を人格化する。よって、こうした宇宙観はブヌン族の神話に反映されていると考えられる。例えば、風や雪や虹などの自然現象は人間から変わったという神話も語られている。しかも、ブヌン族は瓢箪や夕顔から飛んでいく羽根付きの虫が人間に変わったという神話も残っている⁶⁸。よって、ブヌン族と動物との境目ははっきりされていないと考えられる。換言すれば、ブヌン族は自然万物と平等にこの世界に生きる権利があるというわけである。

けれども、台湾に入植した統治者が相次いで現れるたびに、ブヌン族に原住民族であるとの意識が高まるに伴い、他族と区別するために、「Bunun tuza(本当の人間)」と主張するようになった⁶⁹。なお、かつて他族を vaivi Bunun(異人族)という意味で呼んでいたが、現在において、vaivi の意味は異類や精霊というふうに使われるようになった⁷⁰。よって、ブヌン族が異民族に対して、自分こそ本当の人間であるという意識が強いが、アイヌ族のような意識の変化は見られないと考えられる。

ブヌン族の宇宙観を構築したのはブヌンばかりでなく、自然現象を主宰するような神である Dihanin と地上の万物に宿る精霊の Hanito という三者である。さらに、ブヌン族にとって、命の構成は「自我」と「善の精霊」と「悪の精霊」という三者である。こうしたブヌンの肩の左右に宿る精霊はブヌンの中心における「自我」を行動させるまでの影響を与える⁷¹。さらに、前述した内容を踏まえて、ブヌン族が動物や植物や自然現象などに変わることから見れば、ブヌンの中心における「自我」が精霊の影響によって、自我を見失って、人間から異人になるというわけである。したがって、文字なきブヌン族が語ってきた言い伝えにおける動物や植物や自然現象などは、かつてブヌン族が何かのことによって変身したものである。そうすれば、ブヌン族の変身を通して、禁忌や教訓など後世に伝えるとしたら、ブヌン族にとって、こうした動物に対するイメージは果たして何だろうか。ここからは、佐山融吉の『生蕃伝説集』と余錦虎と歐陽玉との共著の『神話・祭儀・布農人』という二冊に掲載されているブヌン族の神話における動物を考察し

⁶⁸ 同注 68

⁶⁹ 海樹兒、友刺拉菲(2006)『布農族部落起源及部落遷移史』行政院原住民委員會、87頁

⁷⁰ 同注 60

⁷¹ 霍斯陸曼・伐伐(1997)『中央山脈的守護者 布農族』稻鄉出版社、159頁

てゆきたい。

3.2 伝説(Minpakaliva)に見られる動物に対するイメージの調査及び分析

筆者は物心がついた頃、毎日のように、夕食が終わってから、家族の古老をはじめとして村落の親戚たちと焚き火を囲んで、古老らがブヌン族の神話はもちろん、一族の由来や狩猟の技術などあらゆるブヌン族に関する先祖から受け継いだ教えや知恵を若者に伝えるように就寝まで語り続けた。

神話時代に文字を喪失したブヌン族が近代の植民者の統治によって、外来の文字を借りて、かねてからの言い伝えを文字化するようになった。しかしながら、前述したようにかつてブヌン族の遷移によって、いくつかの社群に分けられている。その上に、異なる生活環境に育まれる文化や言語などが言い伝えに反映されたと推測できる。したがって、Isbukun(郡社群)に生まれた筆者は原住民神話に関する書籍⁷²の中からIsbukun(郡社群)のブヌン語と中国語との対訳本である『神話・祭儀・布農人』を取り上げることにした。さらに、現代原住民学者が原住民神話を分析する際によく参考として取り扱っている『生蕃伝説集』を照合しながら、ブヌン族の動物のイメージに関する考察を行なっていきたい。

それでは、考察に移るにあたって、まず、18話のIsbukun(郡社群)の伝説(Minpakaliva)に見られる動物の種類及び登場回数をまとめると、表5になる。

表5:ブヌン族の伝説(Minpakaliva)に見られる動物

動物	犬	鳥	熊	鼠	蟹	蝦蟇	羌	トカゲ	虫	豹	豚	蚤
----	---	---	---	---	---	----	---	-----	---	---	---	---

⁷² 童信志が1991年から2005にかけて、台湾原住民族の中に、各族の母語で書かれた出版物の調査を行って、その結果によると、7本があるということである。そして、その中に、ブヌン族語で書かれている出版物が表1のように、3本になる。

表1:ブヌン語と中国語との対訳本

作者	出版物	出版年	出版社	内容
林太・李文甦・林聖賢	走過時空的月亮	1998年	晨星	神話
依斯瑪哈單・ト袞	山棕月影	2002年	晨星	風習
余錦虎(ブヌン族)、 歐陽玉(漢民族)	神話・祭儀・布農人	2002年	晨星	神話

(出典:童信志(2006)「當代台灣原住民『族語書面文學』之試探」『全國原住民研究生論文發表會』、7-6頁、一部分修正)

回数	3	3	2	2	1	1	1	1	1	1	1	1
----	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

表5を見て分かるように、18 話の伝説(Minpakaliva)に二つの特徴がある。一つは犬と鳥の登場回数が一位を占めることである。前述したように、ブヌン族は狩猟民族である。そして、ブヌン族の伝統的な狩猟の方法には、罾を設置することと、猟犬で獲物を追わせながら、狩り人が止めを刺す、ブヌン語で mapu asu という方法がある⁷³。さらに、自然の力を畏れることによって、あらゆる禁忌が制定されている。もし、禁忌を破れば、執行者である Hanito(精霊)が罰を下す恐れがあるため、ブヌン族は禁忌を確固として守る民族である。こうした禁忌の中に、猟犬に対する禁忌がある。たとえば狩猟中に、猟犬を射殺してしまった場合、賠償はいうまでもなく、祭司に祓ってもらう必要がある⁷⁴。したがって、これを見れば、犬はブヌン族にとって、日常生活を安定的に維持する食糧を確保する大事な相棒だと言える。一方、犬と同じ登場回数の鳥はブヌン族にとって、Dihanin(神)の言葉が聞こえない代わりに、鳥の飛ぶ方向によって、災難を避けるように導いてくれる動物である。取り分け、猟銃を祀った後、入山して狩猟するにあたり、鳥占いは何も増して重要な儀式である⁷⁵。よって、ここから分かるのは、伝説(Minpakaliva)に見られる動物はブヌン族にとって、狩猟と関係がある動物だということである。したがって、ブヌン族は動物の動きを通して、Dihanin(神)の言葉として敬う傾向がある。

そして、禁忌を制定して、伝説(Minpakaliva)を語ることによって後世に伝承したと考えられる。

もう一つの特徴といえば、伝説(Minpakaliva)の中に、水中で生息する魚類のような生き物がないということである。この結果、ブヌン族は山岳民族のため、狩猟採集を中心に営んできたことを示唆している。

さて、ここから、18 話の伝説(Minpakaliva)における動物に対するイメージについて分析を行うが、紙幅の関係で、本研究では、「熊と豹」と「犬の由来」という2話だけ取りあげ、文脈分析を通してブヌン族が動物に対するイメージを考察していくことにする。そして、この二話の伝説(Minpakaliva)の内容は表6と表7のように纏めることができる。

表 6: 熊と豹の毛皮の色の由来

⁷³ 余錦虎・歐陽玉著(2002)『神話・祭儀・布農人』晨星出版社、219 頁

⁷⁴ 霍斯陸曼・伐伐(1997)『中央山脈的守護者 布農族』稻鄉出版社、98 頁

⁷⁵ 霍斯陸曼・伐伐(1997)『中央山脈的守護者 布農族』稻鄉出版社、26 頁

物語の要約	昔熊も豹も共に白色であった。ある日お互いに毛皮の色を染め合うことを約束した。そこで熊が先に豹に美しい斑紋を染め出した。それに対し、豹は適当に染めた。その結果、熊は怒りを抑えることができず、豹と喧嘩することになった。
出典	『生蕃傳説集』、462-464 頁
物語に見られる動物	熊、豹

この物語における熊と豹との関わりのシーンを取り上げ、熊と豹に対するイメージを分析していきたい。

太古は熊も豹も共に白色であった(⑭)。ある日途に互い(⑮)に毛皮の色を染め合はうと約束した(⑯)。(佐山融吉 1924:462)

ブヌン族の伝説 (Minpakaliva)の内容はアイヌ族のウウエペケレと比較すると極めて短い。そして、自然現象や動物の由来を解釈する物語が多いという傾向がある。この一話は熊と豹の毛色の経緯について説明する物語である。

昔、熊も豹も毛色が白色(⑭)であったため、染め合おうと約束をしたこと(⑯)を見れば、かつて熊と豹がブヌン族にとって対等的な地位であったことがわかる。それは「互い」(⑮)という言葉が使われていることによってわかる。もし、片方の地位が高ければ、おそらく、約束という言葉ではなく、指示を下すという命令形を使ったと考えられる。

熊が先づ豹の全身に黒と白との美しい斑紋(⑰)を染め出した。余り見事な出来栄えに喜んだ豹は、只もう有頂天になつてゐたので、手に黒々とすみを受けたまま熊の全身を擦り廻したから一面に黒くなつてしまつた(⑱)。(佐山融吉 1924:462)

熊が美しい斑紋を染めた(⑰)ことに引き換えて、豹は熊の全身を擦り廻して、熊が一面に黒くなった(⑱)ことで分かるのは、ブヌン族が熊に対して、手が器用で真面目であると見ている一方、豹に対しては手が不器用でお調子者というイメージを抱いていると見ることができる。さらにそのイメージを追ってゆくと、豹が獲物を狙う際、熊のように力任せではなく、その敏捷な動きによって獲物を取るため、却って、ブヌン族は

「落ち着かない」というイメージを持つことになる。それに対して、熊は力で着実に獲物を取るため、真面目さを連想させて、よって、美しい斑紋を染めたと推察できる。

豹は大いに謝して云ふやう、「…(中略)今後鹿を得た時必ず汝に贈る(⑱)から、今日の粗忽は許してくれ」…(略)月の輪がこのために却って美しく勇ましいなどと煽てられる(⑳)と、熊も詮方なく許して(㉑)別れて行った。そして、鹿肉を地中に埋めて置くのは熊に残すのだから(㉒)。(佐山融吉 1924:463)

最後、㉑と㉒から分かるのは、話術にかけては、熊は豹に適わないという点から考えていくと、豹は自分の誤りを認めることなく、言い訳をしている。それに対して、口数が少ない熊はどうやら、ブヌン族の性格⁷⁶に近いと考えられる。さらに、熊をブヌン語で言えば、Tutumaz である。この言葉において、力持ちの象徴⁷⁷という意味も含まれている。したがって、ブヌン族にとって、熊に対するイメージは力持ちから生じる畏敬の念ということである。そして、豹が熊に⑱というふうに約束して、㉒のように果たしたことから、ブヌン族にとって、約束を果たすのが当たり前のようなことのため、これを教訓として、後世に伝承していったといっても良い。また、㉒に豹に関する描写がないという点から、ブヌン族は豹に対して、敏捷な動きというイメージがさらに具体化されたと考えられる。

以上のことから、ブヌン族は、動物の外見から動物の特徴を取り上げて、こうした特徴を性格にして擬人化しているとみられる。ところで、このような特徴をもって動物を命名する傾向がアイヌ族にあるのかどうかは、現在のところ不明である。

表 6: 犬の由来

ブヌン語のテーマ	tap-tapaz tu bunun (嘘つき)
物語の要約	昔、とあるブヌン族の若者に嘘をつく癖があった。特に村落の男らと狩猟に行くたび、常に家に一番に帰り着いて、獲った量に尾鰭を付けて、糠喜びをさせる。遂に村人の堪忍袋の緒が切れて、若者を二度と嘘をつかせないように、

⁷⁶ 黒沢隆朝がブヌン族の性格に対して、「性質は一見極めて温順で、抑揚のある柔和な言葉で会話している様子は、極めて印象的である。しかし何等かの誤解があったり、増悪に燃立つ時は、野牛の如く獐猛となり、全く理性を失い、手を下しようがないである」と陳述した。黒沢隆朝(1952)「高砂ブヌン族の弓琴と五段音階發生の示唆」東洋音楽研究 10-11、21頁

⁷⁷ 魯瑪夫(2012)「人熊關係(三)原住民族生態智慧—布農族傳統狩獵文化」環境資訊中心、<http://e-info.org.tw/node/73495>(2016年11月4日閲覧)

	彼の舌を切ることになった。それ以来、言葉が話せない彼は犬になった。
出典	『神話・祭儀・布農人』、200-203 頁
物語に見られる動物	犬

この物語における若者との関わりのシーンを取り上げ、若者と犬に対するイメージを分析していきたい。

従前有一個男人十分愛說謊；每次上山狩獵回來，他總是第一個衝回家，向家人謊報，這次獵捕到的獵物是多麼的豐富，…(中略) 本來就沒獵到什麼獵物的男人則因此感到更慚愧。大夥非常不滿地他這樣亂說、欺騙族人；三番兩次的勸告他，不可以說謊，…(略)(歐陽玉 2002:201)

昔、とある男が嘘をつく癖(㉓)がある。毎回、狩猟し、下山するたびに、彼はいつも誰よりも一番(㉔)に家まで駆け走る。そして、獲った獲物の量に尾鰭を付けて(㉕)、家族の皆に嘘をついた。(中略)そもそもそこまでの量を獲っていないため、他の猟師は赤面の至りである。したがって、法螺を吹く彼にかなり不満を抱えて、二度三度彼に嘘をつかないように忠告をした(㉖)、(略)(筆者訳)

有一天，家裡的男人再度到山上打獵，可惜這次的運氣不好，沒有任何收穫。可是他卻一馬當先的衝回去向族人報訊，說這次是如何如何的獵捕到許多獵物。他的族人這次將不會再原諒他，他們憤怒地把他的舌頭割了下來，讓他永遠都無法說任何話，不能再欺騙任何人。後來他變成了一隻狗 這也就是為什麼狗不會說人話的原因。(歐陽玉 2002:202)

ある日、家族の男性らがまた狩猟しに登山した。残念なことには不運のせいで、何も獲っていなかったが、彼はいつものように一番に家に着いて、今回の狩猟に関し、沢山獲物を取ったかのように説明した。他の者たちは、今度こそ許せないといい、怒りを抑えられず、二度と嘘をつかせないように、彼の舌を切った(㉖)。そこで彼は永遠に話せないことになった。後ほど彼は犬になった(㉗)。以上が「なぜ犬は話せないのか」という経緯である。(筆者訳)

この物語には人が動物になるというブヌン族の典型的な世界観が反映されている。前述したように、ブヌン族は狩猟採集民族であった。そして、狩猟に対し、禁忌という厳しい規範によって、狩猟における秩序を守ることになった。しかしながら、⑳と㉑から分かるように、獲った獲物の量までして尾鰭を付けて、禁忌に反する行為のため、実に許しがたい⁷⁸と考えられる。とは言え、猟師たちが何回も彼に忠告だけした。しかしながら、こうした忠告を無視し続けた彼が結局罰を受けた㉒。したがって、この物語を通して、誠実の重要性を後代に伝えるということである。ところで、なぜ人がよりによって犬になったかに対して、二つの面から考えることができる。一つは、㉑から見れば、先に記したように、ブヌン族が狩猟する際に、よく、猟犬を先頭に立たせて、獲物を取るという狩猟の方法を使う傾向がある。したがって、おそらく、犬がいなかった時代、狩猟する際に、主人公の役割は犬と同じだったと考えられる。もう一つは、犬をブヌン語で言えば、asu であり、ブヌン語の第二人称は su である。よって、人と犬との関係は深いと推察できる。

以上のことから、この一話が熊と豹との物語と異なるところは人間から動物に変わるという点である。とは言え、ブヌン族の動物に対するイメージについて、熊と豹との物語と同じように、動物の特徴を使って、物語に動物になる前の人間が反映されていると見ることができよう。

4 おわりに

本論文は日台原住民族の口承文芸に見られる動物を研究対象として、考察したものである。そして、日本の先住民族であるアイヌ族と台湾の原住民族であるブヌン族の口承文芸に見られる動物に関する描写について、どのようなイメージを抱いているかという課題を設けて、内容分析を行った。

まず、アイヌ族の口承文芸であるウウエペケレに見られる動物に対するイメージについて、考察した。考察結果として、アイヌ族は動物に対して、動物の見た目の特徴から命名して、動物の習性などの本質を見抜いたものをイメージとして口承文芸に持ち込む傾向がある。例を挙げてみると、蜘蛛に対して、物を編むため、手が器用だというイメージである。そして、白い狐に対して、自然環境を運用して、自分の身を隠すという知恵である。カラスに対して、人に自然情報を知らせて、恩を返すというイメージである。

⁷⁸ 伍玉龍(2001)「布農族的狩獵文化」『2001 太魯閣國家公園登山研討會論文集』太魯閣國家公園管理處、6 頁

したがって、アイヌ族にとって、カムイが動物になるのは、人のためであると考えられる。

一方、ブヌン族の口承文芸である伝説(Minpakaliva)に見られる動物に対するイメージについて、考察した。考察結果として、ブヌン族は伝説(Minpakaliva)を語る際に、動物の外見から、動物の特徴を取り上げ、こうした特徴を性格にして、動物を擬人化する傾向がある。具体的な事例をあげると、熊に対して、力持ちかつ無口というイメージを抱き、それをブヌン族の男の理想像に投影する。そして、猟犬の素早しさに対して、狩猟する際に、先頭に立つ人間にそういう特徴を取り入れて語った。ブヌン族にとって、人が動物になる経緯を教訓として、次の世代に伝えるのは伝説(Minpakaliva)の一つの重要な機能とみなすことができる。なお、残念なことには、ブヌン族が動物に命名する規則について、現段階において、ブヌン語の辞典からは明白に知ることができない。

次に、日台原住民族の口承文芸の考察を通して、台湾と日本の現状について語っていきたい。近年、日本がアイヌ族を承認したことによって、日本政府が学者とアイヌ政策の制定及び、民族共生の象徴となる空間を通して、目的として、アイヌ族の文化を日本国民に伝えるべく、いくつかの面から取り組んでいるところということである。例えば、教育の現場で、アイヌ語の教材を作り、アイヌ語に取り組む授業の可能性について検討するといったことなどである。文化の面においては、アイヌ物質文化の再製を通して現代のアイヌ族にかつての文化を教えるという策を実施している。こうした全面的にアイヌ族の文化や言葉を広げるのは、戦前から、言語学者の金田一京助をはじめとして、アイヌ族の知里幸恵らの残した膨大なアイヌ語の資料が土台になって築かれている。

それに引き換え、台湾の原住民族の研究は戦後、戒厳令の宣告によって約 30 年間閉ざされることになった。こうしたブランクを埋めるのは戦前の日本人の人類学者が残した資料である。したがって、戦後の原住民族の研究は戦前の資料だけに頼る傾向がある。その上、方言禁止という政策によって、戦後の原住民族は母語を話せる人が減少する一方である。よって、原住民族の文化を後代に伝承する際に、母語以外の言葉を使う恐れがある。しかも、近年、原住民族の研究の重点は原住民族の権利に置かれるため、口承文芸に関する研究がこれからさらに厳しくなるのではないかと考えられる。

よって、今後の課題として、日本のアイヌ口承文芸における言語の保存や文化調査などの研究を通して、日台先住民族の口承文芸に関する比較研究を行う必要がある。

参考文献

日本語文献(五十音順)

- アイヌ政策推進会議(2011)『「民族共生の象徴となる空間」作業部会報告書』
- 移川子之蔵・馬淵東一・宮本延人著(1935)『台湾高砂系統所属の研究』刀江書院
- 伊藤裕満(1993)「神々人々」アイヌ民族博物館『アイヌ文化の基礎知識』草風館
- 今西一(2007)「近代日本と国内植民地—北海道の事例を中心に—」『言語文化研究』
19(1)立命館
- 大仲千華(2003)『民族、開発、紛争予防—不平等と差別の是非にむけて—』国際協力
事業団国際協力総合研修所
- 萱野茂(1996)『萱野茂のアイヌ辞典』三省堂
- 萱野茂・佐々木高明・野村義一等編(1997)『アイヌ語が国会に響く萱野茂・アイヌ文
化講座』草風館
- 萱野茂(1998)『萱野茂のアイヌ神話集成第4巻ウウエペケレ編1』平凡社
- 萱野茂(1998)萱野茂『萱野茂のアイヌ神話集成第5巻ウウエペケレ編2』平凡社
- 萱野茂(2005)『ウウエペケレ集大成』日本伝統文化振興財団
- 黒沢隆朝(1952)「高砂ブヌ族の弓琴と五段音階發生の示唆」東洋音楽研究 10-11
- 佐々木利和(2001)『アイヌ文化誌ノート』吉田弘文館
- 更科源蔵(1982)『アイヌの民俗上 更科源蔵アイヌ関係著作集 4』ミヤマ書房
- ジョン・バチラー(1995)『アイヌの伝承と民俗』安田一郎訳、青土社
- 知里真志保(1976)『知里真志保著作集 別巻1』平凡社
- 知里真志保(2012)『知里真志保の「アイヌ文学」』クルーズ
- 知里幸恵(2007)『銀のしずく知里幸恵遺稿』草風館
- 中川裕(1997)『アイヌの物語世界』平凡社
- 畑中武夫(1972)『アイヌの信仰』先住民族文化研究会
- 平山裕人(1996)『アイヌ史を見つめて』北海道出版企画センター
- 平山裕人(2009)『ようこそアイヌ史の世界へ—アイヌ史の夢を追う—』北海道出版企画
センター
- 藤村久和(1955)『アイヌ、神々と生きる人々』福武書店
- 北海北海邦彦(2012)『アイヌの叙事詩』北海道出版企画センター道アイヌ協会(201
6)『アイヌ民族の概説—北海道アイヌ協会活動を含め—』北海
道アイヌ協会
- 北海道大学アイヌ・先住民研究センター編(2010)『アイヌ研究の現在と未来』北海道
大学出版会

野上さふ子(2012)『アイヌ語の贈り物 アイヌの自然観にふれる』新泉社
野島本泰(2015)「ブヌン語南部方言の第二位置疑問小詞 bis」大西正幸・千田俊
太郎・伊藤雄馬(編)『地球研言語記述論集』7、言語記述研究会
本田優子編(2010)『伝承から探るアイヌの歴史』札幌大学附属総合研究所
ポン・フチ(1976)『アイヌ語は生きている』新泉社
山下晋司・船曳健夫編(2008)『文化人類学キーワード』有斐閣
山田孝子(1994)『アイヌの世界観』講談社、107頁
渡辺仁(1985)『昭和59年アイヌ民俗文化財調査報告書、アイヌ民俗調査四(静内、
浦河、様似地方)』北海道教育庁社会教育課

中国語文献(五十音順)

夷將・拔路兒編(2008)『台灣原住民族運動史料彙編上』行政院原民會
海樹兒・友刺拉菲(2006)『布農族部落起源及部落遷移史』行政院原住民委員會
伍玉龍(2001)「布農族的狩獵文化」『2001 太魯閣國家公園登山研討會論文集』太魯
閣國家公園管理處
黃鈴華(2005)『台灣原住民族運動的國會路線』政治大學
田哲益・全妙雲(2012)『呼嘯山林:南投縣布農族口傳文學集』南投縣政府文化局
童信志(2006)「當代台灣原住民『族語書面文學』之試探」『全國原住民研究生論文
發表會』國立嘉義大學台灣原住民族教育及產業發展中心
魯瑪夫(2012)「人熊關係(三)原住民族生態智慧—布農族傳統狩獵文化」環境資訊
中心
葉家寧(2002)『台灣原住民史 布農族篇』台灣文獻館
霍斯陸曼・伐伐(1997)『中央山脈的守護者 布農族』稻鄉出版社
余錦虎・歐陽玉著(2002)『神話・祭儀・布農人』晨星出版社

参考資料サイト(時間順)

『世界の先住民の国際年—先住民:新たなパートナーシップ—』、国際連合広報セン
ター [http://www.unic.or.jp/news_press/info_materials/booklets_leaflets/1523/?
mode=html](http://www.unic.or.jp/news_press/info_materials/booklets_leaflets/1523/?mode=html) (2016年10月21日)
北海道大学附属図書館学位論文データベース <https://www.lib.hokudai.ac.jp/dissertations/list/> (2016年10月22日閲覧)
『社説』先住民族宣言/アイヌ復権に生かそう』『北海道新聞』<http://www.hokkaido-n>

p.co.jp/news/editorial/49590.html(2016年10月22日閲覧)

衆議院『アイヌ民族を先住民族とすることを求める決議』第一六九回国会、決議第一号 http://www.shugiin.go.jp/internet/itdb_gian.nsf/html/gian/honbun/ketsugian/g16913001.htm (2016年10月22日閲覧)

2009年10月26日『第173回国会における鳩山内閣総理大臣所信表明演説』 <http://www.kantei.go.jp/jp/hatoyama/statement/200910/26syosin.html> (2016年10月22日閲覧)

原住民委員『原住民族簡介』<http://www.apc.gov.tw/portal/cateInfo.html?CID=8F19BF08AE220D65> (2016年10月22日閲覧)

台灣知識原住民族文化知識網『布農族服飾』<http://www.knowlegde.ipc.gov.taipei/c.t.asp?xItem=1001099&CtNode=17413&mp=cb01> (2016年10月23日閲覧)

原住民族委員會「原住民人口數統計資料: 10511 台閩縣市鄉鎮市區原住民族人口-人數統計」<http://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&DID=0C3331F0EBD318C2252EE85FE85ECB85> (2016年11月1日閲覧)

布農族的音樂與舞蹈 <http://proj1.sinica.edu.tw/~video/main/tribe-art/music/bn-al1.html> (2016年11月1日閲覧)