

《研究ノート》近代アイヌ社会のミソジニー・ジャイノフィリア

北原モコツウナシ

キーワード:アイヌ文化、ジェンダー、ミソジニー

はじめに

アイヌ女性の団体による社会運動では、マジョリティからの差別と、アイヌ民族内部における女性への差別がアイヌ女性にふりかかる、複合差別の状況が指摘される。これは民族誌や社会史に関する聞き書きに見られる状況とも、また筆者が文化復興運動に関わってきた過程での実感とも重なる¹。女性への差別とは、いわゆるケア労働の負担や儀礼からの排除など、特定の役割に押し込むこと、あるいは締め出すこととなって現れ、なおかつそれが信仰や慣習によって正当化されている。それを支えるのが、女性の劣等視や賤視、あるいはある種の神聖視である。これは、他の社会に見られるミソジニー(女性嫌悪)と一定の共通性を持つ。

本稿では近年のアイヌ社会に見られる女性嫌悪や排除の事例と、そこに含まれる論理を検討し、より一般的なジェンダーやミソジニーの議論に引き付けて理解・考察するための基礎的作業を行う。近代以降の民族誌に見られる月経、出産といった女性の生理的現象や「女性の気質」にたいする賤視・忌避の事例をとりあげ、それらが近隣の和人やアリュート文化と類似することを指摘する。また、そうした賤視や忌避がミソジニーやジャイノフィリア(女性羨望)の類型と合致することを示す。それによって、固有の伝統とされてきた女性の地位が、実際には男性中心主義が生み出す見慣れたものであり、当事者の手によって改変も可能なものであるという見通しを示したい。

1. 問題の所在

1980年代以降の文化復興は、若い世代にとっては、より古い時期の文化の学び直し、取り戻しとして経験された。筆者はほぼこの時期に出生した世代であり、周囲の年長者の熱気に触れてきた。いっぽうで、権威主義と本質主義も感じてきた。年長者層を敬う機運が高まり、また年長者に教わる、という状況に憧れもあった。運動に参画する和人も含め、若い世代は、老齢の男性を「エカシ」、女性を「フチ」と呼ぶようになった(それぞれ「長老」のような語感で使われている)。こうした敬称は、それを使う側の心理や振る舞いにも影響する。そのように呼ぶことは、相手を個人として見るのではなく「十全な知識を持った長老」としての期待を投影することであり、その結果として無謬性が強調されたり、語りが本質化されたりする傾向を感じる。例えば、アイヌ語の話し手が、物語文学を「かつて本当にあったことだ」と語り、これを受けた和人支援者が「yukar は全て歴史的事実」と主張することがある。文学の成立過程は興味深いテーマである。しかし、あらかじめ全てが事実だとする姿勢の前では、成立過程についての仮説を立てたり考察のために議論を交わすこと自体が、話し手や

¹ たとえば1951年の聞き書きにおいて、白糠町のある女性は「子を育て、キナや着物をつくる。神仏を守る。おやじがエンタラ(ふらち)しても妻がよく守る」ことを淑女のあり方だと述べている(瀬川1972:98)。白糠町の別の女性は、死者が出た際にそなえ、ふだんから死装束を作っておくことが女性のつとめとされ、準備が悪ければ「女でありながら」と非難されるという(p164)。

伝統文化への不敬とされてしまうことがある。

年長者たちもまた一個人として生活し、自身の体験を解釈しながら語っている。そのことを見過ぎて徒に称揚すれば、一種の権威化にもつながって思考の停滞を引き起こすばかりでなく、年長者自身が持っている「自らも学び考えたい／たかった」というニーズを見落とすことになる。

また、運動の中では「真正な文化」を改変せずに継承することが指向される。アイデンティティの危機に対する反動でもあるが、実践の中では、生活体験や年長者層から直接学びとったことと、伝聞や民族誌が併せて参照され、再解釈が行われてきた。そしてしばしば、ある文化要素をめぐって、すぐ上の世代と解釈が大きく異なる事態も生じる。

文化の変容は自然なことである。いっぽう言語の誤用が周囲からの指摘によって修正されることもあるように、文化変容に対しそれを修正しようとする反応もまた自然なものであろう。そうした機能が不全になっている背景に植民地主義があることは看過できない。また、ある時期の文化が本質化され自由な議論ができない風潮の許では、文化は理念化し硬質化するばかりで、人々の生活から乖離していく。

2000年代に入り、筆者はさまざまな講座や実践に参加するなかで、女性達の申し立てに接した。それらは、ジェンダーによって女性に一方向的な理想像が押し付けられつつ、宗教儀礼をはじめとする様々な実践から排除されることに向けられていた。一方で、しばしばこうした申し立てを抑圧するために用いられるのが「伝統」という言葉である。

近代以降に記録された文学の中には、アイヌ社会におけるジェンダー規範が様々な形で描かれる。またそれらを参照した民族誌や研究者の言説は、しばしばそうした規範が民俗にも厳格に適用されるように描くことがある。今日のアイヌ文化復興の現場では、そうした性差による役割を本質的で自然なものとする語りが支配的で、それらが人・社会によって歴史的に構築されたものだという認識はうすい。そのような視点で語られる伝統についての言説が、さらにジェンダーを強化している。

たとえば、沙流川流域における人格神の文化創造を描いた叙事詩などでは、日用に用いる生活用具を *okkay kar pe* (男性が作る物: 木製品、祭具など)、*menoko kar pe* (女性が作る物: 衣服、ゴザなど) と呼び分ける。また、文学中には、男性が独身で暮らしていることの表現として「*peratne kina* (編まれていない草)」の上に座っているという描写がある。ここに、ゴザ編みは、女性の役割とする観念が読み取れる。

これに対し、瀬川(1972)に収録された十勝地方茅室での聞き書きには、男性が自ら機織りやゴザ編みを娘たちに教えた事例があり(p215)、ほかにも女性が祭具を作ることや儀礼を行うなど、ジェンダーロールをまたぐ越境的な諸活動が記録されている。ところが、これまでのアイヌ研究は(アイヌによるものも和人によるものも)、こうした事例をイレギュラーなものに見なしたのか、あまり重視せず、結果として男女の分業は自明視されてきた。世代が変わり、文学に描かれるような生活を知る者が少なくなれば、おのずとこうした言説がアイヌ文化理解に与える影響力は増すことになる。このためか、近年のアイヌ文化復興運動においても、性的分業の名の下に女性を周辺化する構造が温存され、場合によっては再活性化される可能性がある。文化復興が単

なる教養主義ではなく、権利や尊厳の回復の一部だと仮定したとき、上記のような現状を容認することは回復される尊厳に性差が生じることを追認しかねない²。

他の文化の研究では、こうした「伝統」を疑い、それが歴史的・社会的に構築されたものであることが次々に明らかにされてきた。それらを摂取し、議論を始める動きに私も加わりたい。そのようにして伝統を批判的に見ていくことが、最終的には研究や復興運動そのものを深化させるだろう。

2. 民族誌に見る女性排除

2-1. 女性の賤視と公的領域からの排除

性別による分業は、自由な意思による分担ではなく男女双方の行動に制約を課し、特に女性に対する制約が大きい。例えば、公的なスピーチや談判の弁論、儀礼における重要な祈願、儀礼時の特別な舞踊、英雄詞曲の朗唱などは、女性の行わないこととされてきた³。つまり、地域間の交渉や地域内の意思決定、儀礼における主体的役割など、公的で威信や名誉を伴う役割は男性が担うものとされてきた。いっぽう、男性にも酒造りなどの女性の領域とされるところから排除される場面があるが、排除の仕方は比較的ゆるやかである。

さて、公的な場からの排除の理由として、女性一般の軽視・劣等視がある。例えば、知里真志保による日高地方西部での聞き書きには、次のような文がある。表記は原資料による。

ehuayne utarpa ne yakka mataynu ukoyaykire uweneusar haw hekattar sinotpa hawe akochanup korno
haweokay i ka okaype nekusu akokanup ne na

ドレホドノエライ人デモキキスゴスナ 女同志のツマラヌ話シデモ子供ノ遊ビデモ参考トスベキコトガアル
カラ注意スベキモノデアル

(北海道日高西部の聞き取り 知里ノート№241)

ここでは、**utarpa**(上に立つ者)として男性を想定している。つづけて、たとえ女性や子供の言葉でも傾聴せ

² 例えば、2008年から2020年まで、白老町において実施された「アイヌ文化担い手育成事業」においても、女性が木彫したり、男性が刺繍をすること、女性が叙事詩を習得して演じることについて内外の研究者や関係者から批判的な声が上がることがあった。

第3期(2014年～2016年)には、漁労研修に女性が参加することについて、博物館スタッフから「女性は川に近づくべきではない」との異論が出された。このため、研修生自身が民族誌から事例を拾い「女性が漁労に携わらない」ことはどの程度実証できるのかを主題にレポートを作成した(「女性の漁労への関わりについて」『月刊シロロ』2015年11月号(<http://www.ainu-museum.or.jp/siror/monthly/201511.html#04>))。結論として、事例総数77件のうち女性の関りが認められる事例は55件であった。また女性の関りを完全に排除する事例は1例であり、多くの場合は月経中などある条件を伴って排除が語られていた。この結果を受け、女性研修生も漁具を持って漁労研修に参加した。

³ NHKが1948年に白老で収録した散文説話には、主人公の女性が父親から狩猟やクマの霊送り、談判などを教えられ、それらを自在にこなす様子が語られている。このこと自体が特異なことであり、それゆえにこの物語のモチーフともなっていると考えられる。言い換えれば、それらは普通なら起こりえないこととする価値観がもの説話の前提になっていると言える。

よ、として女性や子供の言動を尊重しているように見える。しかし、前提としてそのようなものは「取るに足りないもの」だとする認識があり、そのようなものでも役立つのが男性の才覚だ、とする考えがにじむ。

出生時における女児の殺害などはなかったと言われ、女児・男児を授かるためのまじないがある一方、男児選好と見られる事例もある(瀬川 1972:107)。

また、月経、出産、性交に対する忌避感がある。次に、瀬川(1972)にまとめられた 1951 年の聞き書きから、いくつかの例を見ることにする。地域名につづく()には話者の性別と調査時の年齢を示す。

2-2. 空間利用の制限

北海道東部塘路(女性、70 歳)では、子供が 7、8 歳になると男児は上座に、女児は下座に寝かせ、さらに女児には年頃になると別な部屋を用意することがある。この部屋の機能は色々と言われるが、塘路では「神窓のイナウに遠慮」して近づけないためだと言われる(瀬川 1972:118)。さらに「男をまたぐな、神窓に腰かけるな、神窓から出入りするな、と親がしつける」という(p98)。

「神窓のイナウ」とは、室内の最奥部にある神窓付近に置かれた屋内のイナウか、神窓を通して見える屋外の祭壇のことであろう。女性の幼児期にはあまり頓着しないが、やがて上座や神窓から遠ざけられるのは、性徴の表れにより、女性性が明確になると考えられたためだろう。

十勝地方の帯広市伏古(女性、78 歳)でも「娘はオハリキノ(神窓からみて左座)」で寝起きし、*tunpu*(別な部屋)はめったに作らないという(p102)。

十勝地方の音更町開進では「男の子は 10 歳くらいまでは、姉にだっこしてねたが。12、3 歳になると別にねかす。娘は 10 歳くらいからハリキノ(神窓からみて左座)にねる。さしかけのホッケチセ(ねる家)を娘の室にするためにつくこともあるが、これには炉がない」という(p103)。やはり性徴が出るころに男女を離し、女性は下座に移る。

十勝地方芽室町(女性、83 歳)では、女は 4、5 歳のころから「よその家の横座にゆかれぬ。尻を洗ってねべやにはいれ。娘はプヤル(窓)の方にねてはいけない。ロルンプヤル(神窓)から物を入れたり出したりしてはいけない、イトムンプヤル(横についた窓、大窓)ならよい」などと教え、15、6 歳になると「男のいる所に行つてはいけない。遊んでもだめだ」と教えるという。また 10 歳頃から着物づくり、*attus* 織り、*tar*(荷縄)・*kina*(ゴザ)の製作を習い「娘になると、親のねどこの反対側にトウンブ(ヘヤ、寝室)を作る。「ひとり娘でもトウンブをつくる。トウンブは炉がないが、プヤル(窓)があった。昔の人はよばいをせぬ。乳抑えてもチャランケ(談判)されて宝物をとられるほど厳しかった」という(p107)。

日高地方浦河町(男性、60 歳)でも、女性は絶対に横座(炉の上手、最も重要な場所)には寝ないという。単に空間利用が男性上位に定められているばかりでなく、それを支える論理として女性賤視が表れていることに注目したい。

こうした位置付けは神のヒエラルキーにも反映する。B.ピウスツキが筆録した樺太東海岸の神謡では、二股

に分かれた川の東の流れを男川、西の流れを女川とする(東の方が上位とされる)。戸口の神や窓の神、北海道東部における火神といった夫婦の神格では、必ず男神が上手、女神が下手に座すとされる。また、創世神や文化の創造神、天の主宰神などは多くの場合男神が単独でその位置にあり、女神は男神と共伴する形でのみ現れる。樺太や北海道西部では火神は女神であり、最も崇敬を集めるとされるが、その火神も男性の創世神から生み出された、あるいは天の主宰神から命を受けて降臨した神である。

2-3. 儀礼参加の制限

十勝地方の下音更開進(82歳女性)では、女性は「汚れがあるから神拝みのことをいうな、ヌサの側を歩くな、rorunpuyar(神窓)から外を見たりするな、便所も男女別々だ」といい、これが *menoko puri*(アイヌ女性の慣習)だという(瀬川 1972:54)。*nusa* とは祭壇のことである。また、夫と死別すると周囲は再婚をさせたがるといい、夫の死後も「ヤスで魚とったり、鹿をとったりして」生計を立てていると「生意気だ。男は神様を拝む者だから」といわれ、なおも再婚を拒んだために殴られたという(p104)。この話者の談話からは、婚姻や離婚にまつわる社会的な制度が「火の神」や他の信仰と結びつけて語られてきた様子がかかえる。再婚を進める際にも、家庭に男性がいなければ儀礼が行えないことが引き合いにだされている。一方で「シンヌラップだけは女がしてもよい」として祖霊祭祀は女性が行えることが述べられる。ただし、女性が祈るのは「シンヌラップウシで。ヌササンではいけない。とんでもないことである。女はひと言ふた言ちよっというくらいで、男女の仏を拝む。男だけで、女なしにすることもある。シンヌラップ(イチャルパともいう)は、おおかた女で、エカシがひとりいて、アペフチにイタク(ことばをいう)すればよい。シネウブシヨルの一ばんサバネする女(オツテナ クコンナルペ、支配するおばさん)に供物をやれば分けてくれる」という(pp.154-155)。*sapane* するとは取りまとめをすることで、祭祀対象となる女系先祖の一番上代の者に祈願することを言っている。

釧路地方弟子屈町屈斜路(男性)でも「死んだ人におみきをあげるのは、男の死者へのエカシノミ、女の死者へのフチノミで、どちらも女にさせる。仏さんにあげるのは、女の年寄りにやらせるのがあたりまえで」あり、他の儀礼は女性には行わせないという(p153)。同様のことが胆振地方の登別市や白老町の話者によっても述べられている。興味ぶかいのは、白老町では祖霊祭祀は同性の先祖にすることになっており、男性が女性の先祖に祈っても「断られる」という点である(p152)。

日高地方沙流川流域では、女性が神への祈りを行うと「罰があたる」と言われ、祈りに携わらない(p201)。また「女は神の近くには行くな」といい、用件は男性に頼むようにと言ったという(p20)。

1980年代以降の調査でもこうした傾向はみられ、千歳市では、女性に *kamuynomi*(神祭り)について話すことをタブーとし、男性のすることを見聞きする女性は *hoyyomenoko*(精神の悪い女)といって叱った⁴。女性が

⁴ 沙流川中流の平取町ペナコリにくらした女性も『『エサラ カムイノミ(大きい声で神様に祈る)すれば、メノコ(女性)あと(=達)も聞こえるもんで、悪いもんだ』って言って、声出して言わないもんだから聞いたことなかったもんだ』と語っている(アイヌ民族博物館 34617BPL00198 川上まつ子)。

儀礼に関することに手出すと pawcikorpe (淫魔に憑かれた者) と言って責めた。女性に祈り詞を覚えられると、 hoyoyitak (神の怒りに触れることを言う) して、 emawkowen (それで運が悪くなる) するという。ただ、家庭によっては、何でも教えるところもあるという(北海道教育庁 1994pp.39-53)。

本稿では詳述しないが、神の性別との関りから女性が排除されるケースがある。例えば、神に捧げた後の新酒は参列者の間で分配される。これは神と人の共食の一種だが、浦河町では家の神を祭った神酒は女性には渡さないという。他の地域でも、森林神や狩猟神など、女神に捧げた神酒は男性が飲むという。

2-4. 狩猟参加の制限

女性は狩猟についても制約を受ける場面が多い。北海道東部十勝地方では、女性は弓や鉄砲には触れてはならないとされ、クマの頭部の解体にも手を触れない。いっぽう、クマの脂肪・肉の切り分けやシカの解体には手をかけて良いことになっている。

芽室町(女性、83歳)では、狩小屋に夫婦でいても問題はないが、女性は弓や inaw には触れられず、クマを見つけても皮を剥ぐことができない。子供であっても、男性と連れ立っていれば良い。樹皮衣の材料採取には女性も行く。marek を使った漁、uray や網の漁も男女ともにする(pp.217-218)。

帯広市伏古(女性、78歳)では、女性は inaw が作れないためにシカ猟はしないが、ウサギは男女とも獲るといふ(pp.221-222)。

日高地方の浦河町留菜(66歳男性)では、クマ猟は男性熟練者が行い「鹿ならば若者もとる。女でも鹿の角に縄かけたり、棒でたたいたり、犬さかませてとったと、47、8年前に死んだ母が話した」と述べる(p92)。

クマとシカの取扱いの差も興味深いだが、子供でも男性のパートナーを必要とする点を見ると、やはり狩猟のタブーは体力的な事情ではなく、別なところに理由が求められるらしい。

狩猟と女性にまつわるタブーとして、白糠町には次のようなものもある。朝早く男性が狩猟や沖漁に行ったあと、留守の者は家の掃除や針仕事をしてはならない。食材の出し入れをするために器のふたを取ることも、鍋を洗うことも良くない。山で出あったクマが獰猛だと、男性は妻が家でなにかしているためと考え、帰宅後に談判になる。午後は何をしても良い(p211)。同様のタブーがオホーツク沿岸の斜里町や南部噴火湾沿岸にも見られる⁵。

樺太北部のニヴフ民族にも同様のタブーが見られ、留守の女性たちは出猟の間、針仕事や洗濯などをしてはいけない。食器などを割ると、海上で家族がのった氷が割れる可能性があるという。また女性が狩猟具に

⁵北海道東部の斜里町では、狩猟中に留守の者がせわしなくしていると、氷上のアザラシがその真似をして騒ぎまわって落付きがなく、近寄ることができないという。もし手ぶらで帰るようなことになると、留守中の過ごし方が悪かったのだと、留守の者が散々叱られる。夫が狩に出たあとで家内が他の男などと戯れたりすると、沖のアザラシはそれと同じ仕草をしてみせるといふ。厳格な家では留守の者は針仕事もせずに床に入って寝ているものであるという(斜里町史編纂委員会 1955:204)。

道南の噴火湾では、女性も壮健な者は沖漁に出た。出漁後、留守の者は、午前中は静かにしていなければならず、特に家から物を出す事はよくない。人に物を渡すことも良くないという(名取 1940:99)。

触れることも良くないという(クレイノヴィチ 1993(1973):196)。アリューシャン列島のアリュート民族でも、特に月経中の女性は、狩猟具に触らぬようにしなければならないという(ラフリン 1986:269)。

次に、こうした排除の背景にある、様々な忌避の観念を見ていくことにする。

3. 女性排除の論理

3-1. 月経の忌避

胆振地方の白老町では、月経を男性に見せると男性が汚れ、漁猟のために山や海に行ったときに時化にあうという(瀬川 1972:182)。同様のことが南西部沙流川流域でも言われ、このために男女の便所を分けると説明される。

釧路地方の標茶町塘路(女性、70歳)では「はじめてよごれた時」すなわち初潮の際に祝などの特別なことはしないが、以後は飼いグマの側に行かない。葬式があった家の人も同様とする(p51)。

十勝地方芽室町(女性、83歳)では、狩猟中に月経になると妻は家に帰る。この期間は祭壇に近づかない。産後は夫も10日間ほど漁狩をとりやめる。夫の父はかまわないが、妻の方の父や兄弟は1週間ほどおいて、感謝の祈りをしてから生業を再開する。家族に死者があった時も20日ほどは生業に出ない(p217)。

月経と漁猟の運勢を結びつける観念は周囲の文化にも見られる。和人の文化とも類似するが、ニヴフ民族やアリュート民族とも共通する。ニヴフ民族の場合、月経中の夫婦は別々に寝る。男性は、経血などの分泌物が体に触れないようにし、トイレも男女別になっている(クレイノヴィチ 1993(1973):196)。アリュート民族の場合、初潮を迎えた少女は40日間隔離され、その後も五か月ほどは海上に出たり、海に出たりすることを禁じる。またこの期間は、少女に不思議な治癒力が生まれるという(ラフリン 1986:181)。

アイヌの場合、経血は両義的な取り扱いがされ、その力を人間が利用することもある。例えば樺太東海岸で育った筆者の親類(祖母の妹)は、火災が起きたときに経血のついた布などを振ると火が近寄らないという伝承を語った。これに類する、経血に除魔力を認める伝承は北海道にもあり『萱野茂のアイヌ語辞典』のhoparparの項には「(陰部を見せるように)着物をばたばたさせる。*火事の時に女性が前をはだけてばたばたさせると、風向きが変わって延焼を食い止められるという。待に生理中の女性のポパラパルは火の神が嫌うのでそうするものだ」とある。

経血が持つ力は、善神も悪神も遠ざけると考えられてきた。こうした、日常においては忌避されつつ、災厄を退ける場に持ち出される点は、強い匂いを放つ植物や唾液、排泄物についての観念とも通じるものがある。

3-2. 出産の忌避

出産の前後は、沙流川流域などでは家族と別の火で煮炊きをする慣習がある。更科源蔵もこの点を調査し

ているが、地域差が大きく、そうしたことを行わない地域もある⁶。また、出産の際に男性が漁獵に出ると、危険だとする観念は各地共通であるという。

白老町では、産婦は普段の場所から炉尻に寝床を移した。生まれた子が男児である場合、ヘソの緒がきれぬまで父親は生業に出ない。1, 2 週間がたつと火神に「沖にゆきますから」と祈ってでかける。おむつは汚れたものとして、炉の上にかけて日光に当てることにはばかり、陰干しする(瀬川 1972:181-182)。

日高地方西部の沙流川流域では、家によっては産前産後の食事を家族と別な火で煮炊きすることがあり、守り帯も外すという。子供のおしめをあたためるにも普段の火には近づけない。後産は便所の横に塩をふって埋める。産後は祝い事なども遠慮し、1か月過ぎれば汚れがなくなる。葬いなどの「汚れたこと」は女性が担い、男性は神祭りを担う。葬式においても「若い女は、きたないもの」と考え、狩猟時にも「きたなくなる」と遠慮した(pp.183-185)。

日高地方東部新ひだか町静内地区農屋(女性、54 歳)では、産児の臍帯が取れるまで火に近づかず、生業に当たる夫は家の外に出る。7日間は姑も遠慮し「ウエブリウエン(とりあげ)」をした者も、炉から離れて手をあぶる。出産を助ける便所の神は、火の神の配下である(p186)。

日高地方東部浦河町(男性、66 歳)では、出産時に別火をもうけず、火神の側によって助力を願う。男女の便所も分けない(p187)。

3-3. 女性の守り帯

女性の守り帯は、先行研究では下帯、小帯、懐帯、貞操帯などとも呼ばれ、女性が可婚期を迎えるころに母親や女系親族から与えられる。家系によって編み方や締め方が異なるといい、婚姻に際して、女性が夫と同じ女系に属さないことの確認に用いられると言われる。一方、夫の死後に、夫と縁を切れるので少し形を変えるという証言が平取町にあり(瀬川 1972:24)、また旭川市では両家の物を真似るといって、必ずしも形状の維持を絶対視しない例がある。

守り帯には多くのタブーがとれない、瀬川の調査時も沙流川流域では話題にすることを好まない人、強く拒否する人が多かったようだ。調査そのものに不快感を表す女性、男性が同席したことに抗議する女性もいた。また、女性が儀礼を行えば罰が当たるといい、儀礼の話をすることも良くないとされ、知っていることでも憚って話さないことを引き合いに出し、男性話者が守り帯に言及することを非難したという(p22)。

日高地方平取町(女性)では、守り帯は kotankarkamuy(創世神)から与えられた護符だとされ、糸を間違えたり編み方がへたではいけない、と教わるという(p19)。守り帯を upsor といい、新調すると 2, 3 年は持つ。これが切れると、夫の生命に関わると言って切れる前に新調するように言う。

平取町二風谷では、女性が嫁ぐ前に母が upsor を神からもらったのちは、これを持たずに炊事もしてはならない、神の取り決めでそのようにするものなのだ、と教えた(p20)。

⁶ 出産の別火や月経小屋は、本州でも分布に濃淡がある[藤崎 2013]。

平取町ペナコリでは、初潮を迎えたり、結婚をしたりしたら、守り帯を持たなければ火神に「すまない」といい、火起こしや炊事をして神が受け付けない。神窓の側にも、夫の側によることもできない。妻が守り帯をしていなかったり切れたりすると、夫が不調になったり危険にさらすことになる。夫への周囲からの評価も下がり、ともに扱われないという。また、産の時は遠慮して外し、21日がすめば付けても良い(pp.20-21)。

平取町貫気別の女性は、母より祖母から与えられるとより効力が強いといい、やはり着けなければ「アペフチに気の毒だ」という。創世神が男性には刻印、女性には **upsor** (懐＝守り帯) を与えたという。また、**upsor** は火神の持ち物、刻印は **nusakorkamuy** (祭壇神) の持ち物であったともいう。同じ系統の **upsor** (守り帯) を持つ女を **sineupsor** (1つの懐＝同系) と呼ぶ。**upsor** を持たない者は儀礼に出られず、葬式やクマ送りにも参加できない。狩猟をしていた頃は、妻が **upsor** をしていなければ夫は神に何も聞いてもらえず猟運がなかったという(pp.20-21)。妊娠中は着けているが、出産の際は「汚れた身体に大切なものをつけておられぬから」外す。21日を経て **upsor** を着けると日常に復帰するが、それまでは火の側に行っても頭を垂れている(p25)。

二風谷の男性話者は、**upsor** は夫にも見せないもので、妻の許しなく解けば談判が起こる。山中などで気絶した女性が他家の男に助けられた場合、**upsor** を見られた可能性があるためその男の妻になるか、死を選ばなければならないという。見た方の男も、妻があってもその女性を迎えなければならない(pp.21-22)。

このように、沙流川流域における守り帯は女性が常時着用し、かつ人に見せることや話題にすることが避けられる。婚姻の前に着用しはじめ、身に着けることで火神との一体性が増し、外すと家庭生活の維持や男性の安全に影響が出るとする。出産時と夫との死別時には外すという。証言を総合すると、成人した女性を特殊視し、守り帯をすることで平常な生活に参加できるものとするが、それは産の忌避や死の忌避とは別な文脈であるということになる。先行研究は守り帯を貞操帯と呼んできたが、確かにこの着用と人に見せないことを義務付けることで、婚外の性交を避けるよう意識づけする効果もあるのかもしれない。この慣習を守っていることが、家族の対面を保つことになると言われるのもそうした理由からだろう。

次に日高地方東部の新ひだか町静内地区農屋(女性、54歳)では、守り帯がなければ家事に手をかけられず、産も重くクマも獲れないという点では沙流川と近い。ただ、出産時には守り帯がなければならず、着けると楽に生まれるという。夫との死別時には守り帯を切って草むらに投じる(p45)。

日高地方東部の浦河町西舎(女性、78歳)では、山火事があった時、クマに追われた時、時化や津波の際に守り帯を振って走ると無事に逃げられるという。また、守り帯がないと子供がよく育たず、夫も儀礼に出られないし出世もしないという(p46)。

浦河町東町浜の男性(65歳)は、母と寝ているうちに守り帯に気づいて「妙なものがある」と思ったという。7、8歳の頃に、枕元にある帯をとって馬の手綱に見立てて遊んだところ、ひどく叱られた。**mour** (肌着) という言葉は口にしただけでも打たれたという。産の時に守り帯がなければ、母の物をつけさせることもある(p47)。

浦河町留菜の男性話者(66歳)は、男性の系統を **ekasisantek** (祖翁の子孫)、女性の系統を **hucisantek** (祖媼の子孫) と呼ぶ。男系の成員も母によって産み落とされることから、父系よりも母系の方が「強い」。**sineupsor**

という言葉は同一の女系親族をさして使われることがあるが、ここでは男性も *sineupsor* に含める。男系が継承する *itokpa* (祭具の刻印) は神事に用いる家の印以上のものではなく、*itokpa* から人間が生まれたのではないという。*ponkut* (小帯＝守り帯) は母から、母がいなければ叔母から与えられる。他地方から来た女性は、*upsorkikiray* といって、対価を払って他系統の人に守り帯を譲ってもらう。

sineupsor の年長者を *kiyannemat* といい、刺繍衣、首飾り、耳飾、家族の数だけ用意しておく死装束を母から継承する。死装束は多く持っているほど良いといい、実家におくが、他家に嫁いだ姉娘が管理する (p48)。

このように、日高東部では、西部の習俗とおおよそ似通っているものの、山火事や時化、津波、クマとの遭遇など災害を避ける効果が語られている。また、出産の際にむしろこれを必要とする点は大きく異なる。

これに対し、胆振地方の登別市幌別 (女性) では、*ponkut* (小帯＝守り帯) は天の神から授けられたものとされ、英雄詞曲には *sirokaniponkut* (銀の小帯)、*konkaniponkut* (金の小帯) というものが語られる。婚姻には必須のもので、出産、月経の際には外して箱に入れ、子供に見せない。同じ *kotan* (集落) の人の *ponkut* は同じである。英雄詞曲に、*ponkut* が切れたことから異変を感じて海辺に行くと敵船が来た、という話がある (p44)。胆振地方白老町 (女性、77 歳) では、*ponkut* を宝物として普段は着けないという。これを着けねば「火の神に怒られるというのは嘘だろう。毎日しめればきれてしまう」という。死ぬ時も、死者は *ponkut* を持って他界へいく。持っていなければ他界で叱られる。以前、和人の老婆も *ponkut* をしめていた、という (p45)。

日高地方に比べ、人目に触れさせないというタブーはあるが、特に白老では常時着用するという義務は弱い。また、出産に加え月経時にも外すとす。

次に北海道東部の白糠町では、*ponkut* を女性の魂と呼び、婚姻時に着用する。母がいなければ、親しい女性に対価を払って作ってもらう。同じ集落では階層に関わらず同じものを用いる。これがなければ夫の魂が抜け、子も育たないという。女性が守り帯を編んでいる場を男性が見ると、それを奪って護符にするという。

標茶町塘路 (女性、70 歳) では、16、7 歳頃に、糸を 7 本より合わせて *isma* (守り帯) を作る。6 本の物は夫が出世せず、長生きもしない。*isma* は母や叔母から与えられ、孤児は親切な人からもらうことを *kikiray ikir* と呼ぶ。*isma* の形は、北見も釧路もみな同じ、同じ *kotan* でもみな同じだろうという。嫁と姑の *isma* も同じである。男性に見せないように作るが、できたものを男性が盗み出してしまっておくと、漁運が上がり災難をのがれるという。女性が *isma* をふれば、波も火事も鎮まる。嫁が死ねば嫁の母か姉がきて、それまで着けていたものは捨て、新しい *isma* を尻の下に入れてやる。夫が死ねば葬式の帰りに *isma* を草原に投げ、家に帰って新しいものを着ける (pp.49-50)。

十勝地方幕別町止若 (女性、74 歳) では、魔除けの護符だといって婚姻の前に *ponkut* を着ける。*kotan* ごとに形が異なる。これを持っていないと、夫も出世せず子も丈夫に育たない、死んだ時にも行くべき所に行けないという。「けがれた時」(出産や月経か)も身に着け、風呂に入る時は「神様に怒られる」といって外す (p51)。

十勝地方本別町チエトイ (女性、83 歳) では、守り帯を *menokoupsor* (女性の懐)、*upsorkut*、*upsorkamuy* と

呼び、kotan で共通のものを用いる。夫の生死に関わるものとして婚姻時に付け、また持たない者は死後に kamuyosir(他界)に受け入れられないともいう。これを外して(手に持って?)川に向かって「さあこい、さあこい」というと、川の渦も鎮まるという(p52)。

帯広市伏古(女性、78 歳)では、婚姻の前に着ける。1 年ほどで切れるが、2 度目は親にもらうにも対価を払う。夫にも見せないもので、ラジオでこれを話題にしたことに腹を立て泣いた人がいた。白い糸は死者に用いるものなので、これを使うと神の加護が得られない、ponkut は日高も十勝も同じ形で、kotan や家系で異なるわけではないが、しかしたまに違うこともあるらしいという。妊娠や月経中は胸元まで上げるので汚れない。ponkut から下げる布を isma と言い、海が荒れたり野火が近づいたりした時、isma を出せば静かになる。明治何十年かの洪水の時、mour を裂いて股をひろげて ponkut を出したらおさまった。和人の老婆も ponkut をつけていた。細い黒い紐だった。和人よりアイヌの方が先に用い始めただろう、という(p53)。

十勝地方音更町開進(女性、82 歳)では守り帯を ponkut とも呼ぶが upsorkut と呼ぶのが本当だ。火神の帯として、持っていれば火神の加護を得られる大切な物だとする。していないと弱って死ぬ。15 歳頃から与えられ「親の神さんだ、大切にせよ。心配ごとがあったら親の代りにせよ」と教えるという。身寄りがなければ神に祈って他家の者からもらうこともあるが、互いに運気が下がるという。婚姻には必ず持たねばならず、火の神に守ってもらえるので、女は必ず持たなければならない。婚姻の前に、母の系統の人にもらう。人には見せず、和人の夫でも見ないで死ぬ者が多い。死出のとき upsorkut を持って行かないと、kamuyosir(死の国)で怒られる。ponkut はしめたままではならず、sineupsor の人がほどいて懐に入れてやる。sineupsor がなければ、姑が、火の神に「私がするのは少しちがうが」と断って執り行う。

オヒョウの樹皮製の ponkut が最も良いが、オヒョウは男性が儀礼時に着る attus の素材なので「そんなもったいないことをするものではない」といって、イラクサを少し混ぜる。必ず男性のいないところで 1 人で作り、2 年で新しくする。男性は、これを見てもさわっても「火の神が恥かく」といって談判になる。同じ集落でも刻印と、upsorkut は少しずつつちがう。伏古と音更でも少しちがう。音更の 20 軒のうち、話者と同じ ponkut は 5 軒ほどだった。男系の刻印、母系の upsorkut とともに、同系の子がいなければ孫に継がせることがある。ponkut は刻印よりも位が上だから、孫に継がせるときには、火神に丁重に祈願する。

山火事が起きた時は、男は褌を出し、女は upsorkut を出す。人食いクマにも、着物を裂いてふところ出して「そらみろ、そらみろ」と見せると、クマは黙って後ずさりして逃げる。upsorkut を弓の弦にして防ぐと、人喰いクマでもかてぬ。女は inaw を作れず儀礼も行えないが、代りに upsorkut をもつ。女性は出産をするために位が高く、儀礼を担う男性も女性にはかなわないという。男性が upsorkut をみつけたら、誰にもいわないで、火神の帯をみつけたといって祈り、きれいに包んでしまっておくと、貧しい者でも豊かになる。これを切ったり、結束材にするなど粗末にすると罰が当たるという(pp.54-57)。

芽室町(女性、83 歳)ではこれまでと同様だが、困ったときに持っているとうまく話すことができるという(p57)。幕別町白人では ponkut と呼び、婚姻前に menokosinninup(女性の護符になる宝物)として hapo(母)が与

える。姑の ponkut をもらうことは絶対にない。結婚する時に、この夫以外には夫を持たないという縁つなぎの結びの紐だともいい、夫が ponkut を切ったら、縁を切ってもよいほど対大切にす。ponkut には経血などを絶対につけない。風呂にはいる時や汗をかおいた時に(外して?)忘れることがあり、もっているのもよしあしだ。和人と婚姻するとやめる。夫にも見せず、階層によって紐の数が異なる。夫と狩猟に行き、弓の弦が切れて何も無いという時、妻が ponkut を弓の弦にすると「母の精神のこもった紐」なので獰猛なクマでも退散する。火事の時にも女性がこれを見せると男性でも直視できない。

次に、北部の上川地方旭川市では、守り帯を raunkut(下方の帯)や kaskamuy(守護神)と呼び、婚姻や夫の出世には必ず必要だという。船に乗っているときでもどこでも、危険から守るものだから身体から離さない。山を歩いてクマ・オオカミに遭遇すると、鹿骨製の皮張りを付けた杖に raunkut を結びつけて引きずるようにすると、動物はへびだと思って去るという。階層によって形が異なる(p59)。

なお、早川昇が同じ話者から同内容を聞き取っており、さらに、夫が船出する際に、悪神を避けるためとして、使い古して垢だらけになった raunkut を半分位の長さに切って布袋に入れて夫の腰に下げさせ、あるいは肌身にじかに肩から掛けさせる慣習があったことを記している(早川 1970:75)。

早川の聞き書きでは、芽室町にも女性は 30 歳を過ぎると ponkut を外してしまっておき、夫は沖漁に行く際に妻から ponkut の入った包みを受け取って、大波が起きた時にはそれを取り出して威嚇の言葉を唱え、波を鎮めるといふ例がある(早川 1970:103)。

北海道の東部から北部にかけては、女性がひっそりと身に着ける護符としての機能に加え、それとは全く異なる用い方が目立つ。猟運を高め、あるいは火災の火をよけて延焼を防ぎ、談判の際の護符、波鎮めや猛獣除けなどである。もともと、北海道西部でも男性に渡したり、振り回したりということこそ無いものの、守り帯が生業における夫の安全を左右するという点では、共通しているともいえる。

また、文学中では、守り帯の力が悪神を滅する例が旭川市の散文説話にある。

「子グマに化けた魔物を、それと知らずに人間が養育していた。その家の主婦は、自分の護符帯をクマの檻に巻き付けるように神から教えられ、その通りにした。翌朝見てみると、子グマに化けた魔物は骨だけになっていた」(砂澤 2000)

守り帯のこうした使用は北海道にとどまらない。樺太西海岸来知志でも、日食や月食に際してカラスやリス、キツネの毛皮を、頭を付けたまま干したものに、inaw や konko(鈴)、raunkuh(守り帯)つけて振ることで「kamuy kasu(応援)⁷」するという事例がある。

瀬川は、守り帯を火神からの授け物とする伝承から、火伏の効果と考え出されたのではないかと解釈しつつ、性器信仰にも触れている(瀬川 1972:29)。火伏に限らず、水難や猛獣除け、日食月食をおさめる点を考

⁷ kaasiw(加勢する)か。

えると、性器や女性の身体に由来する力が働いていると考える方が妥当だろう。音更町では男性のふんどしが同じ効果を発揮すると言われていることからみて、やはり植物や排泄物と同じく臭気の力に由来する除魔力とも考えられる。

忌避と神聖視は表裏のものであり、生業や交渉の面で男性の運気を高めるという特殊な力は、そうした女性の神聖視によるものであろう。守り帯を男性に持たせる、山杖に巻き付けて持ち歩く、といった用法は今日ではほとんど知られていないものではないだろうか。

興味深いことに、アリュート民族にも女性が着ける特別なベルトがある。初潮を迎えた後の女性が着ける帯はケガや病気を治す、特別な力で男性を様々な危険から守るといった特殊な力があるという(ラブリン 1986: 181)。名取武光は、アイヌの守り帯と類似の者がギリシャや本州東北部の和人にもあると指摘しているが、筆者は未確認である。

3-4. 性交の禁忌

性交に対する禁忌として、狩猟期間の禁欲が言われる。例えば鶴川町宇春日では、狩猟に女性を伴うことは問題なかったが「うっかり色気を出す」と、その後でクマに襲われるという(早川 1970:162)。

また、浦河町では、儀礼が近づくと性交を避けるという。瀬川は魚食については特に構わないということを知り取っているが、これは仏教の影響の有無を意識したものか(瀬川 1972:p188)。こうしたタブーはクマ送りにも見られ、クマ送りの参列者が儀礼の期間中に性交をすると、クマがその素振りを真似るという(ピウスツキ 2018:542)。これらのタブーは男性にも適用されるが、それは儀礼の前の限られた期間のことである。

これに対し、女性に対しては処女での婚姻が理想とされ、守り帯を渡す際に婚外の性交に関する *ihoma* (禁忌)が伝えられるなど、性に対しては常に慎ましいことが求められる(名取 1940(1974):260)。一方で、男性を誘惑し、墮落させる性質を女性に一般化する格言めいたものもある。

「iyatapkap matainu newa akoyaptep ne na」

「女にわ傾きやすいものだから 用心スベキモノ也」(北海道日高西部 知里ノート№241)

「wenkamuy ウエンカムイ 【wen-kamuy】 ②陰核[隠語]。メノコ コロ ウエンカムイ アナクネ ネ ワ アン ペ エペカ メノコ カ オッカヨ カ ウコシットウライヌ プ° ネ。クス ネ ヤ ウエンカムイ シコロ カ ア・イエ プ° ネ ワ = 女性の陰核というものはそれによって女も男も道に迷うものだ。それでだろうか。悪い神とも言うものだ。(萱野 1996)

また、淫奔などに通じる性を否定的に表した語には、女性に向けられたものが多く「淫売」など、不均衡な力関係による社会構造や、セックスワーカーへの蔑視を背景にしたものもある。知里真志保の『分類アイヌ語辞典 人間篇』と『萱野茂のアイヌ語辞典』からいくつかを抜粋する。傍線は引用者による。

・性器にちなむもの

- ①§099. 陰部-女性性器の種類(1)恥丘の半面にのみ陰毛の生えているもの arkakikorpe((サル))そういう者の夫になった男わ運がよくないと。(知里 1954)
- ②アシワンベ陰核. ▷アシ=立つ ワ=て アン=いる ペ=もの メノコ ポキシッタ(ポキシリ タ) ホラリ ワ アン アシワンペ アナクネ ネプカ ケレ コロ ウヌフ トクンネレ シンナ レ アナク "ウエンカムイ" セコロ ア・イエフ° ネ=女性の陰部に鎮座している陰核は何か触れると母をしびれさせる, 別名「化け物」というものだ。(萱野 1996)
- ③§098. 陰部—いんかく(陰核)(2)kamiasi [<kamuy(神)+oyasi(ばけもの)](ホロボツ、チカブミ) (知里 1954)
- ④§122. 陰部に関する悪口(26)citoske!腹の内部め!((ホロボツ)) (知里 1954)
- ⑤§122. 陰部に関する悪口(24)pokihi![(彼の陰部、彼女の陰部)](陰部野郎!)((ホロボツ))(知里 1954)
- ⑥§122. 陰部に関する悪口(25)konep pokihi! (何の陰部だ!)((ホロボツ))(知里 1954)
- ⑦§099. 陰部-女性性器の種類(24)病気のために膣内に熱のある女 isuwecire-iwente-mat((サル))(知里 1954)
- ⑧チェクルプナ陰茎, 男性性器. ▷チ=私たち エ=それ ク=飲む ルプナ=丸まま →女性側から陰茎をいう場合, 私どもが丸まま呑み込む物という(萱野 1996)
- ⑨§108. 陰部—男性性器の種類(4)陰茎の長い者 iyosoyosmare-wenkur((サル))(知里 1954)
- ⑩§107. 陰部—男性の性器(6)クマの陰茎 kamuy-ciye(ビホロ) (知里 1954)
- ⑪§100. 陰部—いんもう(陰毛)(3)ho-numa(イブリ、ヒダカ西半西洋)(知里 1954)注. —へそからずっと陰部までずっと一続きになっているものわ夫に持つものでわないと((ホベツ))。
- ⑫§099. 陰部-女性性器の種類(12)陰部に白い毛がまばらに生えている女 i-wente-mat(チカブミ)(知里 1954)

・性交にちなむもの

- ①§315. こうごう(交合); 交接; 交尾; 性交(36)iramatkosuye-iwentemat((サル))(知里 1954)
- ②§315. こうごう(交合); 交接; 交尾; 性交(38)交合の際に興奮してどこまでも押しつけてくる女 irorkopiwe-iwentemat((サル))(知里 1954)
- ③§315. こうごう(交合); 交接; 交尾; 性交(37)isikerayke-iwentemat((サル))(知里 1954)
- ④§315. こうごう(交合); 交接; 交尾; 性交(39)交合中にしきりに腰を上下して荒馬にでも乗ったようにぼんぼん跳ね上げる女 kerorimse-iwentemat((サル))(知里 1954)

・モラルについての非難を含むもの

- ①ホチャッチャリ 姦淫する, 淫売. (萱野 1996)
- ②§094. いんばいする(淫売する)(3)淫売婦 kanuci [<日本語「雁の字」(カノジ)](ホロボツ) (知里 1954)

③§094. いんばいする(淫売する)(1)onkoeiyok(-an)((ビホロ)) (知里 1954)

④§094. いんばいする(淫売する)(2)yayeyok(-an)((ホロベツ)) (知里 1954)

これらの語彙や慣用表現は男性の視点に立ったものであろうし、女性を性的に捉え評しつつ、女性を本質的に淫らで墮落しやすい者だとする意識を強化してきたであろう。当然、女性の間にはこれを逆の立場から述べたような表現もあったことだろうが、そうしたものの記録が乏しいということが、性についての語りが男性中心になってきたということの反映ではないだろうか。

次に、文学に目を転じると、特に英雄詞曲などでは、女性は性について無知で受動的である(しかし決定的に拒みはしない)ことが望ましいとされる、たいへん虫のいい価値観がうかがえる。これに対し、女性が主体的に振舞うことは否定的に描かれ、特に好色は悪女や魔物の典型とされている⁸。これに対し、男性主人公のアプローチは基本的に肯定される。

一例として、鍋澤モトアンレクが語った「punkar sinta」という詞曲を見たい。本編は、羽衣説話型のストーリーで、主人公の少年はヒロインの水浴びを覗き、肌着を隠すが、このことに対するとがめはなく、このことがきっかけとなって最終的にはヒロインと結ばれる。いっぽう、終盤で少年の許嫁である女神が姿を現し、少年に身体を見せてアプローチするシーンがある。ここで少年は激怒し、この女神を殺害してしまうのである。女神が殺されてしまうのは、慎ましくあるべき女性像から逸脱したためであろう(アイヌ民族博物館 594)⁹。

なお、松村一男はギリシャや和人の処女母神神話に、性交と出産によって子を産むという女性のありのままの姿を肯定できない男性の心理が反映しているとした。北原(2020)では、これとよく似た構造が、北海道アイヌの感生・卵生説話に見られることを指摘した。

このように民俗的事例や文学的事例を見てくると、男性の性に関する行動は、それほど注視されることもなく、かといって否定されることもなく、特段言及しないという形で暗に肯定されている。ただ、生業や儀礼の時期には自制が求められることもあり、あまりあげすけに語られるものではない。少なくとも、表面的には性に対して慎重な態度が見られるという名取の指摘は首肯できる。

これに対し、女性にも慎ましが求められるものの、男性の求めには控えめながらも応じることが期待されている。さらに、女性は男性も女性自身をも墮落させやすいという、矛盾した見方がある。これは、男性が表向き否認したい情動を女性に投影した結果であろう。つまりここでは、性に関する女性の主体性を否定しつつも、奔放・墮落のイメージを投影するという矛盾した形で、2重の抑圧が働いているのである。

さて、周囲を見てみると、和ん文化による性交忌避は仏教の「不邪淫」などが知られるが、民俗信仰につい

⁸ 例えば、低天の主宰神の妹はみだらで華やかな性格であったことから、禁忌を破って守り帯に色糸を編みこんだ罪によって地底に落とされた(萩中 2007: 131)。白糠や鶴川の伝承など、キツネが好色な女性となって男性をたぶらかし、退治される話も多い。

⁹ 金田一京助が「アイヌ聖典」において「古伝 其三」として紹介しているテキストの別伝である(金田一 1993 (1923): 175)。

ては十分に資料を踏査できていない。マタギの中には妻帯しない者もいるという。

樺太北部のニヴフ民族は、狩猟の前に禁欲が求められる(クレイノヴィチ 1993(1973):196)。アリュート民族は、トドを除く海獣狩猟の前には禁欲し、ラッコの場合には1か月禁欲した。女性と関係をもったハンターを動物たちは的確に見分け、近寄らないのだという。興味深いことに、ハンターが女性と関係を持った場合、ハンターはカヤックとも性交¹⁰をしなければ、カヤックの嫉妬を買うという(ラブリン 1986:77-78)。様々な文化で、女性が狩猟具に触ることができない背景には、類似の論理が働いている可能性もないだろうか。

3-5. 「穢れ」について

先に見た事例を記した瀬川清子も、月経や出産にまつわるアイヌの習慣が、本州の穢れにまつわる民俗と高い類似を示すことを指摘している(瀬川 1972:189)。ただ、アイヌ文化におけるこうしたタブーを、即座に穢れによるものと呼んで良いのかという疑問はある。

先に見たように、話者たちが日本語で語る場合(瀬川の記した語が話者によるものと仮定して)には「汚い」あるいは「汚れる」という言葉がよくつかわれる。また、登別市での死の禁忌に関する事例の中で、死者が出た家の火で煮炊きした物を食べることは *icakkere* (汚い)と表現した例がある(p156)。登別市ではクマ送りなどで他家を訪問する際は、必ず調理した食物を持っていくが、葬家に行くときは必ず生の食材を持っていくという。同様のことは十勝地方の本別町や音更町、幕別町など複数の話者によっても語られる(pp.166-167)。

このように、煮炊きしたものを持って行かないのは、自家の火で煮炊きしたものを葬家に提供することで、火を共用する事態を避ける意図があるのかも思われる¹¹。

浦河町では葬儀のあとに *peker kamuy nomi* (清浄な神を祭る)といって炉の中を掃除し、炉カギも新しくして新しい火をおこす。この役割は死者に触れる、墓地に行くことになかった者「つまり垢のつかない人」が行うのだという(p161)。*туру さく* (垢がついていない)とは、アイヌ語において清浄なことの例えで良く用いられる言葉である。

白老町の話者(女性が)死の禁忌について語った場面で「おやじが死んでも、まわりの人から熊も魚ももらいし、自分でも鮭をとるから、困らない。妻に死なれた夫も、三年間は顔も剃らず、着物を裏がえしにして着て、神に手もあげられない。海にも熊とりにも三年間はゆかれぬ。汚れて(イヌヌケ)いるからだ。遠慮するからだ」と述べている(pp.156-157)。*inunuke* について『アイヌ語沙流方言辞典』には次の例文が出ている。

inunuke-an na, iteki apesam ta san. 「もったいない」から炉端に出て来るんでない(お産した人がまだ21日もたたないのに火をたく所へ出てくるとこう言う)。(S)

この例から、*inunuke* は死と産の禁忌に共通する感覚であることが分かる。ここでは事例を示すにとどめた

¹⁰ カヤックをさすることで象徴的に行われる。

¹¹ 音更町の話者は、調理した物を持っていくと「悪いもの」が「イペラマチヒ」(食物の霊魂)を取っていくのだと説明している。

が、守り帯の習俗を見ると、北海道の西部では月経や出産に際し外す／東部では外さないという地域差が見られた。両地域では、女性を家事に参加できる状態にする、家族の危険を回避するといった基本的な機能は共通するものの、特に西の地域では月経や出産には別の論理が働いていることになる。この点の理解には、なお検討が必要である。

まとめ

北原(2020)では、アイヌ文化におけるミソジニーの類型について、藤崎康彦の整理を参照しつつ考察した。ここで簡単に振り返ると、ミソジニーとは、男性が女性一般に対して抱く「蔑視や嫌悪の神経症的な感情」であり、身体的ミソジニーと道徳的ミソジニーに分かれる。身体的ミソジニーは、女性の身体的現象への嫌悪や恐怖を指し、本稿の事例で言えば3-1, 3-2で取り上げた事例が該当する。

道徳的ミソジニーは、男性を秩序・精神的高みに結びつけ、女性はその対極にあつて混乱・墮落に結びつくとするものである。男性が本来は女性の魅力に惹きつけられながらも、それを女性による誘惑として転倒し女性を非難、蔑視するといった現れ方をする。本稿では3-4の事例がこれに当たる。

ミソジニーに対し、ジャイノフィリア(女性羨望)は、女性が一般的に男性にはない優位性を持っているとみなし、そこから生じる嫉妬や羨望から女性を嫌悪するというものである。2-3で例示した千歳の例は、背景に女性が儀礼を行えば男性では太刀打ちできないという意識がある。3-3では、女性の守り紐が所有者に力を与えるとする観念を見た。また、瀬川の本別町での聞き書きには「昔は女の方がえらかった。女は子ができる。男がカムイノミするのも女のおかげだ」という語りがある(瀬川 1972:72)。これらは女性の生得的な特性から優位性を導き出しているもので、これが男性に内面化される中で、羨望から嫌悪に転じる可能性を持つ。

すでに多くの指摘がされてきたように、忌避と神聖視は表裏の関係にあり、一見肯定的に捉えていたとしても、その特性を搾取する構造が生まれることも多い。また、抑圧者も、自らが加担し維持している抑圧構造に絡めとられているといえる。今後は、こうした抑圧の来歴をたどり、それらが歴史的・社会的に構成されてきた過程の再考が課題となる。例えば和人の月経不浄観は、8世紀ころに形成されたと言われる。このように、隣接する文化の形成過程が明らかになることで、アイヌをはじめとする諸文化を探る可能性が見えてくる。

むしろ、既存の慣習を一様に変えていくことが良いというわけではない。一方で、アイヌの文化復興や社会運動を特殊なケースとし、他との比較検討を一切拒否することも問題があるのではないか。

重要なことは女性、男性がそれぞれの立場から主体的な議論と判断をすることができる環境づくりであろう。関連する先行研究の知見によって、ミソジニーやジャイノフィリア、それを支える「伝統」を相対化しつつ、どちらにも偏らない視点を獲得することで、文化復興のより良いあり方が見えてくるのではないか。

参考文献

稲田浩二ほか(編)

1993『日本昔話通観 研究篇1 日本昔話とモンゴロイドー昔話の比較記述』同朋社出版。

上野千鶴子

2018(2010)『女ぎらい ニッポンのミソジニー』朝日文庫。

太田啓子

2020『これからの男の子たちへ「男らしさ」から自由になるためのレッスン』大月書店。

萱野茂

1996『萱野茂のアイヌ語辞典』三省堂。

北原モコットウナン

2020「アイヌの感生説話ー韓日の比較」『口承文芸研究』43号、日本口承文芸学会。

北村紗衣

2019『お砂糖とスパイスと爆発的な何か不真面目な批評家によるフェミニスト批評入門』書肆侃侃房。

金田一京助

1993(1923)「アイヌ聖典」『金田一京助全集 アイヌ文学V』第11巻、三省堂。

久保寺逸彦

1977『アイヌ叙事詩 神話・聖伝の研究』岩波書店。

クレイノヴィチ, E. A(著). 榎本哲(訳)

1993(1973)『サハリン・アムール民族誌ーニヴフ族の生活と世界観』法政大学出版局。

斜里町史編纂委員会

1955『斜里町史』斜里町役場。

砂澤クラ

2000「ひとり歩きの仔熊(ツイタック)」『現地録音 日本の昔話①

ー東日本編ー』バンダイ・ミュージックエンタテインメント。

瀬川清子

1972『アイヌの婚姻』未来社。

知里真志保

1975(1954)『分類アイヌ語辞典 人間篇』知里真志保著作集 別巻II』平凡社。

名取武光

1940「北海道噴火湾アイヌの捕鯨」『北方文化研究報告』3、北海道大学。

1974(1940)「生死冠婚等に関する習俗行事ーアイヌの一生ー」

『アイヌと考古学(二)』北海道出版企画センター。

萩中美枝

2007『アイヌ文化への招待』三弥井書店。

はらだ有彩

2018『日本のヤバい女の子』柏書房。

藤崎康彦

2012「ミソジニー、ジャイノフィリア、ベルダーシュ ―仮説形成のための試論―」

『跡見学園女子大学文学部紀要』第47号。

2013「ミソジニーの観点から見る日本文化の深層」『跡見学園女子大学人文学フォーラム』11。

北海道教育庁生涯学習部文化課編

1994『平成5年度アイヌ民俗文化財調査報告書』XIII北海道教育委員会。

B.ピウスツキ(著)・井上紘一(訳)

2018「樺太アイヌの熊祭にて」『プロニスワフ・ピウスツキのサハリン民族誌～二十世紀初め前後のエンチウ、ニヴフ、ウイルタ～』東北大学東北アジア研究センター。

W・S・ラフリン(スチュアート・ヘンリ訳)

1986『世界の民族誌3 極北の海洋民 アリュート民族』六興出版。

(きたはら もこつとうなし・北海道大学アイヌ・先住民研究センター准教授)

note

Misogyny and Gynophilia of modern Ainu society

KITAHARA mokottunas

Summary:

This paper, have collected, categorized, and considered cases of misogyny in Ainu society since the modern era.