

【第四回大会シンポジウム  
神話と昔話―女性神をめぐる―】

## アイヌの火神はなぜ老婆なのか

北原 モコツトウナシ

はじめに

諸宗教における神格は、時とともにしばしばその姿や捉えられ方が変化する。一例として、中国の後漢時代に信仰された神々は宋代には顧みられなくなり、今日信仰を集めている関帝や八仙がその後に発生して、明から清の時期に定着したとされる。その八仙の姿や持ち物も大きく変化しているという。また、道教の玉皇官という神格は、馬霊官と普化天尊という二つの神格から、性質や形象を引き継いでいるという（二階堂 二〇〇八）。今日の日本では頭巾をかぶり、袋を担いで米俵に乗る大黒天は、インド発祥で三面六臂に黒色の神であった。日本在来の神では、仏教が伝播するに従い平安期にアマテラスが大日如来と同一視されるようになった。そして、アマテラスが太陽神として中心的な位置にく前には、男性の太陽神タカミムスヒがその地位にあり、何らかの経緯でその座をアマテラスに譲ったと言われる（溝口

二〇〇九）。

これら中国や日本の例では、他の宗教と習合することによって、あるいは同じ宗教の中でも他の神格と結びついたり社会や価値観が変容したりすることによって、神々の属性や形象は変化を繰り返してきた。そうした変化を起こす要因の一つとして、ジェンダーに注目する研究がある。松村一男によるアテネやアマテラスなどの女神をめぐる議論では、神話における女神像が、神話を必要とし生み出してきた人々（秩序を作り維持する、高い階層の男性たち）の要請を反映して形成された（ジェンダー化された）可能性が指摘された（松村 一九九九）。

アイヌの神格について見ると、例えば日高地方では祭壇神と農耕神が同一神格とされるが、空知地方ではそれぞれ別の神格とされていたり（北原 二〇一四）、創世神や文化英雄をめぐるでも、地方的な相違が大きい（北原 二〇一九）。こうした地域差は神の性別にも及んでいる。

アイヌの信仰における神格は多数に上るので、ここでは年中行事などの際に祭壇に祀られる十神前後の神格を「主要な神格」と呼ぶことにする<sup>(1)</sup>。神格の性別が明確な場合には神名に *huci*（老女）、*kutkenat*（淑女）、*mat*（女性）、*ekasi*（老翁）、*kur*（男性）などが付される<sup>(2)</sup>。

北海道西部では先述の火神のほか祭壇に祀られる主要な神格の多くが女神とされ、神の性別が祭祀の場での振舞い方など、慣習にも影響している。主要な神格以外の神には、夫婦として

観念される神も多い。

北海道の東部に目を向けると、西部で女神とされている神格が、夫婦の神とされている例が多い。帯広市伏古地区では、どんな神でも夫婦になつていとも語られてきたが、こうした事実は現状ではそれほど認知されているとは言えない（早川一九七〇・八四）。つまり、北海道西部の主要な神格については、性別が一方に特定される傾向があるように見える<sup>(3)</sup>。こうした伝承の揺らぎについても、伝承を語り継いできた人間集団のジェンダーとの相関によつて考えることはできないだろうか。本稿では、こうした問題関心に立つて、性別の面から見たアイヌの神格の多様性、神と人のジェンダーの相関を例示し、その成立についても若干の考察を試みる。

なお、祈り詞や日常の語りなどの民俗的語りと物語文学での神観念は完全には一致しない。物語文学ではストーリーが重視され、性別などの神格の属性はストーリーに合致するように変わる<sup>(4)</sup>ことがあり、常に一定するとは限らない。以下、民俗における事例（民俗例）と物語文学における事例（文学例）を分けて扱うこととする。

## 1. 水神

水神には *wakauskamuy*（水にすまう神）等、いくつかの呼称がある。日高地方東部新ひだか町の民俗例では、川の本流を

*wakauskamuy* の「本尊」とし、沢や井戸の神も含め、全て女神とする（北海道教育庁生涯学習部文化課編 一九九二・五七）。

日高地方西部沙流川流域の民俗例では、水を水神の *civsanpohie*（流れ出る母乳）にたとえ、それによつて人々を育む神として女性のイメージを伴っている（金田一九六一・六一）。文学例でも、沙流川流域の神話では女性のイメージで描かれる（金田一九九三 a・一三七）。

このように日高地方では水神を女神とする事例が多いが、民俗例には揺らぎがある。沙流川中流域の平取町二風谷における祈り詞では、水神に *kamuy ekasi*（神翁）という言葉で呼びかけられる。ただ、神翁という表現は女神への敬称としても使われるとされるので、呼称から水神の性別を探ることは難しい。

平取町ペナコリ地域の聞き書きには、複数の話者による検討や内省が語られた箇所がある（アイヌ民族博物館 3463B）<sup>(4)</sup>。これによれば、水の神の眷属には男女がおり、その根拠として文学例（水の女神が火の女神の夫と密通して子を産み、その子を、子になかった火の神に与えたという内容の散文説話）が挙げられている。一方で数多い水神のうち「本当の」水神は男神であろうとも語られている。本当の水神とは、水神の一族を束ねる主宰神のことであろう。つまり、文学例ではストーリーに応じて女性や男性の水神が語られるが、主要な神格について語る文脈では主宰神である男性神が前面に出る、ということのようだ。

沙流川流域でも、河口に近い平取町紫雲古津の祈り詞では、

沙流川の神に対して *civsankekur* *civsankemat* (流れを出す男流れを出す女) と男女二組の神として呼びかけ、この神々の配下にいる無数の眷属が流れる乳(水) で人間を養育することを祈願している(鍋澤 一九六六・二五―二六)。この例では、水神の主宰神が夫婦神であり、配下の神々は女性と言うことになるだろうか。同じ話し手が別な調査では、水神を *wakauskanny* と呼び、そのうちの本流を「親」、支流や井戸は「子孫」に当たるとし、井戸を作る際は川石を拾ってきて井戸に入れると語っている(更科 一九・六)。総合すると、*wakauskanny* は水神の総称であり、本流の夫婦神の配下に、支流や井戸などの多くの眷属がいる、ということになる。

むかわ町汐見地区では、水神は女神なので男性のイナウを捧げると喜ばれるという(早川 一九七〇・一四四)。これに対し、むかわ町穂別の民俗例では、水神の姿はわからないが、女と男の神がいるという伝承もある。また、川を擬人的にとらえ、沙流川は男川、鶴川は女川だという(更科 三三・二二)<sup>(5)</sup>。

言語・習俗の上で沙流川流域と多くの共通点を持つ千歳市の民俗例では、水神は火神と姉妹であるとされ、文学例でも女神とされる。(白沢・中本 一九九五)

また石狩地方旭川市でも、水は水神の母乳としてイメージされることが多い。同地の水神への祈り詞では「アコロトベ／エチリリトベ／アネワクス／ウタツトウラノ／ラツチスクツプ／シルトウシリ／バセイタラ／オンカミアンナ」(貴方(水神)の

母乳により、人びとの健やかな暮らしが伸び行くことに感謝する) という表現が用いられている(北原 二〇一三・二四八)。

北海道東部帯広市の民俗例では、水神を *wakauskanny* と呼び、それぞれの川ごとに神がいるという。性別に関する言及はない(アイヌ民族博物館 一九九四・三三五)。

北海道東部釧路市の民俗例では、水神を *wakauskasi* (水の翁) と *wakaushuci* (水の媪) という夫婦神としている(北原 二〇一四・一一)。釧路市に隣接する白糠町では、文学例において、水神を夫婦の神としている(平良・田村ほか編 二〇〇七)。

北海道北部美幌町における民俗例では、川の神を女神だとする(北原 二〇一四・二二二)。また温泉の神は女神だとし、入湯前に *shinaw* という短い木幣を立てて儀礼を行う。この時女神に女性の木幣を捧げ、また女神には夫がいるはずなので併せて男性の木幣も捧げるといふ<sup>(6)</sup>。

北海道東部・北部の事例を十分に集成できていないが、当該地方では水神や水にまつわる神を夫婦神とする傾向が広く見られると言って良いのではないか。日高地方など北海道西部には、水神に男女があるとする伝承も見られる一方、祈り詞などでは水神の女神としての属性が強く前面に出ている。

## 2. 森林神・狩猟神

森林神は①植物を統括して人間に与える神であり、さらに各

種の草木の中に、その種を統括する長が語られることがある。つまり植物全体の主宰神と、個別の品種を取りまとめる神のイメージが混在している。②植物が生育する領域を司る神と見なされる場合もある。キツネや竜神、あるいは巨木などの何らかの神がその領域を支配していると考えられる場合も、山岳そのものが神格化される場合もある。巨木の神には女性も男性いるとする地域もあるが、女神として観念されることも多い。山岳神は、二つの山を夫婦とする伝承を伴うことが多い。③森林は動物の生活域とも重なるためか、森林神と狩猟神（動物を人に与える神）のイメージが融合している場合もある。カケスやミソサザイなど鳥の姿をしていると言われる事例、女性であるとする事例が多い。

北海道最南部の八雲町の事例を見ると、山野は「山の神婆 (Kamyu unarube)」と呼ばれる女神の着物の裾であり、山の草木でも動物でもこの女神の心の中に住んでいるという。山仕事に入るときには女神に祈願してからでかけ、獲物がとれると「お恵みを頂きました」といって礼を述べる。山狩に行ったら「hasinau」と呼ぶ木幣を立てて女神に祈願をする。このときは「hasinau kor kur kamyu unarube」(hasinauを受け取る方、神なるお婆)といて呼びかける。この儀礼は早朝か夕方遅く、カラスの鳴かない時間帯にする。そうしなければ、人が来たことをカラスが悪い者に知らせるといわれる。ミソサザイが狩小屋に飛び込むと必ず大狐になる。kamyu unarubeの使いとして獲物の居場

所を知らせにくるので「案内してくれ」というと、この鳥の向かって行った方に獲物がある。しかし川のマップ(川向こう?)に飛び込んだら行く必要はない。海上で遭難したときには遊樂部岳の白狐が助けてくれたので祀っているという(更科一〇・一〇三―一〇五)。

このように、八雲町での森林神はkamyu unarubeと呼ばれる観念的な女神として語られ、特定の山(遊樂部岳)に結びつけられた白キツネの神と支配領域は重なるが、別な文脈で観念されている。

ここでは山岳に関連する神についての詳細な検討は避け、山・森林・狩猟の神の記録からジェンダーに関連する事例だけを挙げることにする。

日高地方東部の浦河町では山の神を「hasi ray kamyu」(木原の神)と呼び、女神だとする(更科 一八・五)。

新ひだか町静内地区東別では森林神をsirkokannyuという女神だとする。sirkokannyuは樹木を指して使われる名称でもあるが、ここでは山全体を統括する存在であり、山の木はこの神の所有物だとされる。その姿については不明とされるが、たいへん嫉妬深く、女性からの供物は受け付けないし、木を伐る時には女性の入山を避けるという(北海道教育庁生涯学習部文化課編 一九九二・五九)。また、同地域では女神には男性の木幣を捧げることを常としているが、sirkokannyuに限っては女性の木幣を贈る(北海道教育委員会 一九九五・二〇二・二五〇)。<sup>(7)</sup>

新ひだか町静内地区農屋という地域では「*lapkop* (*cinomisir*)」と呼ばれる山の上に住む神を「すべての木をそだてる神さま」とする。ここに *nusa* (祭壇) を立て山へ入る者も鮭漁をする者も祈願する。九月には鮭が上がるように祈願したという (更科 七：一二)。

山の神は「*hasinaw sanka o'inkar kamny*」といつて「*kamny unarube*」の妹であり、この神に捧げた酒だけは女性に飲ませてはならないという (傍線は引用者による)。「*kamny unarube*」の詳細は不明だが、クマのように気が荒い神であるという (更科 一七：一四三)。

平取町の二風谷や紫雲古津の民俗例では、狩猟神を *hasinaw uk kamny* と呼び、女神とする。二風谷では神酒を注ぐ役は女性が担うが、狩猟神への神酒は男性が注ぎ、祈りを終えた後の酒盃も女性に渡すと神が「*nokoske*」(嫉妬) するといつて女性には渡してはならないとする。誤つて女性に渡すと、「*asinpe*」(賠償品) を出さねばならないほどのタブーだという (北原 二〇一二：二七八―二八二)。文学例では、狩猟の女神が登場する神謡が多数記録されている (金田一 一九九三：一三七)。

胆振地方のむかわ町穂別地区では山の神を「*sirkoro-kamni*」とよび、女と男の神がいるとする (更科 三：二二)。

虻田町 (現洞爺湖町) では、樺や檜、ヤチタモの太木は「*Kamnyunarube*」(神なるおば) が休むところとして狩に行くとき祈願する。特に三股の木を大事にする (更科 一二：九九)。

マイタケをとったときには「*peroni kamny unarube ekasunkarube apa yayrenka anukarama banna*、檜の木の山の神様さうけものをうれしく頂いて行きます」と祈る (更科 一二：九九)。

渡島地方の長万部町では、狩に出かける前に「*kenasi sokata sinupuru kamny kamny unarube*」に祈る (更科 一〇：一九二)。海上で、銚を打ち込んだ海獣に引きずられたときには「*kenasi sokata kamny unarube* (山のお婆さん)」に一番先に祈り、それから「*repune ekasi*」(海の翁) に祈ったという (更科 一〇：一一〇)。木の神を「*siri koro kamny*」といひ、一本一本の木は「*happu kamny kakkemat*」(トドマツの神なる淑女)、「*peroni kamny kakkemat*」(ナラの神なる淑女) 等と呼ぶ。クマがクリの木の下に穴をほって入ることを「*koyantone*」(〜に厄介になる、泊まる) と表現し、そうしたクマを撃つ前には「*yan ni kake mat*」(クリの木の淑女) に祈る。

北海道東部十勝地方の足寄町では、山の女神を「*osasanke kamny*」と呼び「*oikeinaw*」という格式の高い木幣を捧げる。またナラの木を *sirkorkamny* や *komni huci* (カシワの老女) と呼ぶ (更科 四：三八)。

池田町高島地区では、十勝岳に「*kannyto*」(神の湖) があり海のような波が立っていてカモメ、クジラ、イルカがいるとする伝承がある。これは、神が食べたいものをここに移したためで、女性がこの山に上ると天候が荒れるという。二人の男性が沼を見に行つたきり帰らなかったという。猟師が通りがかった

「poto pime ran na」(大きなオスが降るぞ)という声が出て大グマが飛んできたので、それをとったという伝承もある(更科 六・一一)。

空知地方の新十津川町では、山の神を女神として、動物が木の洞を住処とすることを「fanko unarube」(カツラのおば)「Komuni unarube」(カシワのおば)「nitat unarube」(湿地のおば)の「世話になつてゐる」と表現する。子を宿したクマが「fanko unarube」と「Komuni unarube」に宿を請うたが断られ「nitat ni unarube」に頼んだら泊めてもらふことができた、という昔話がある(更科 一〇・一二七)。

なお、事例は多くはないが草の神の伝承もあり、日高地方東部の新ひだか町東静内では、イケマという性の植物を「nuni smriti」(あらゆる草のあつまりの王)だという(更科 一七・一五三)。日高西部平取町の祈り詞ではイケマを女神としている。草の神は文学例においても女神として描写されることが多い。<sup>8)</sup>

### 3. 船神

船と白は器物の中でも特に重視され、祭祀の対象となる神格である。日高地方や釧路地方の民俗例において白はニスフチ(白のお婆さん)と呼ばれる女神であり、杵はイユタニオツカヨ(杵の男)と呼ばれる男神である。北海道西部では船の霊魂を女性とすることが多く、その素材となる樹木の霊魂が、船として作り上げ

られた後も宿つていると考える(北原 二〇一四・四四)。

一方、文学例においては、船の各所に座す神の名を歌い上げた神謡が、むかわ町や長万部町に伝えられており、長万部町の神謡では、船底、波切、波受け、かいこ、とも、高間、舵、あかくみ、帆柱、帆布、帆綱にそれぞれ男女ひと組の神がおり、合わせて二二柱の神が座していることになっている。(北原 二〇一四・二五一六)

### 4. 家屋神

建造物としての家屋を神格化した家屋神は、日高地方では女神とされる事例が多い。

新ひだか町静内地区東別の民俗例では、家屋神を女神とする。いっぽう、同じ新ひだか町静内地区でも、豊畑の民俗例では家屋を夫婦の神と捉えている(栄ほか 一九七八・九)。

沙流川流域の民俗例では、家屋神を cise katkenat (家屋の女神) や kenu katkenat (館の女神) とよび、 sirampakamy 「森林神」の配下としている(北原 二〇一四・一五)。また、金田一京助が記した沙流川下流域の文学例(神謡)には、炬縁、炬頭杭、寝所、部屋の間、戸口、軒など、家屋の各所に座す夫婦神の名が謡われている(北原 二〇一四・一六)。水神や船神の伝承と同様に、民俗例においては全体を統括する神、文学例においては細部に宿る小さな神々が言及される傾向がある。

## 5. 火神（女神）

火神は神でありながら人間の側に立ってその祈願を代弁し、多くの配下の神を遣わして神々との仲立ちをするとされ、祭神の内でも特に重要な地位にある。儀礼において祈る順が早いことは、その神格が重要であることを示す一つの目安とされ、火神はどの地域でも初めに祈る神である。

日高地方や胆振地方では *huci* *kanny*（老女の神）や *kanny* *huci*（神の老女）等と呼ばれ、家族神（家の守護神）と夫婦であると考えられることが多い。日高地方などでは、薪を火神の食物、灰を火神の垢と見なし、消し炭や灰など火神に由来するモノは除魔の力を發揮するとされる。炉のまわりの道具（炉鉤、火箸、炉せんなど）は火神の配下とされ、狩り小屋の炉の火は *kanny* *sannipo*（神の孫）と呼ぶ（北原 二〇一四）。

新ひだか町静内地区豊畑の民俗例では、火神は女神とされる（栄ほか 一九七八：六）。

平取町ペナコリ地区の民俗例では、火神は *hucjape*（祖母なる火）や *hucjape* *kanny* *kakemat*（祖母なる火・神の淑女）と呼ばれる女神とされる（アイヌ民族博物館 34603B：二四七）。また、女性の系統を象徴する守り紐は火の神から女性に授けられたものとされ、一方男性の系統を象徴する刻印は祭壇神から授けられたものとされる（瀬川 一九七二）。

ただ、民俗例のなかに、話者が火の男性神 *hucjape* *kanny* *ekasi* に言及した例がある（アイヌ民族博物館 34604A：七六）。文学例においても、火の男性神 *hucjape* *kanny* *ekasi* が登場する例がある（アイヌ民族博物館 35298AB：九七）。

むかわ町汐見地区の文学例では火神は女神とされ、夫をたぶらかした女ギツネを火神が退治する神話がある。同町春日地区の民俗例でも、火神を女神とする（早川 一九七〇：一四一）。

同町穂別地区の民俗例では、火の神「*abe-huci*」は女神で祭壇の神「*nusa-ko-kannu*」が夫であると考えられる（更科 三：二二）。樺太アイヌの伝承でも、火神は *unci* *ahci*（火の老女）と呼び、女神とされる（大貫 二〇二一：一五二）。

釧路市春採、同市阿寒、白糠町、美幌町、網走市など北海道の東北部では、火神を男女一対の夫婦神と考えている。空知地方では、アペウチカムイ（火神）は男性で、ミンタラコロフチ（下座の媼）と呼ばれる出産を司る神と夫婦だとされる（北原 二〇一四：一〇）。

白糠町の民俗例では、炉の上手に火の男神が、下手に女神が座すとす。木幣も男女のものを用意して囲炉裏にたて、女神に捧げた女性の木幣に先に折り、次に男性の木幣に折る。屋内の仕事は女性がし、屋外の仕事は男性がするためだという（北海道教育庁生涯学習部文化課編 一九九三：一〇四）。文学例のうち、子守歌には火の夫婦神が現れる（平良・田村編 二〇〇七）。同地域の神話では火神の女神が単独で現れる（平良・田

村 二〇一<sup>(a)</sup>。

名寄市の民俗例では、火神は老女の神とされる。神の性別について、どの神にも男女の別があるという内省が述べられているが、同一の神格が夫婦となるかは明言されていない（早川一九七〇…五七）。

宗谷地方稚内市の民俗例では火神を女神とするが、男神の伝承もあるという（早川 一九七〇…一六）。

各地区の火神のイメージを図にまとめた（図1）。大まかな傾向は水神と共通する。北海道東部から北部にかけての、火神に男女の木幣を捧げる地域では、火神が夫婦神であるというイメージが明確になっている。また、平取町などの火神は、国内における初期の研究以来、女神と見なされてきたが、民俗例・文学例において火の男神神の事例が見られることは興味深い。

## 6. 太陽神

日高地方西部の沙流川流域では太陽神を祭神としないが、文学例では女神としても男神としても描かれる（金田一九九三b、萱野一九七四など）。

日高地方東部の新ひだか町静内のうち東別地区の民俗例では、太陽神は女神であるとされる。太陽神の呼称は *pinne ay hasinaw kor kamuy oyna mat* 「男性の矢である木幣を受けとる尊い女性」という（アイヌ民族博物館 20010P）。男性の矢とは、太陽神に

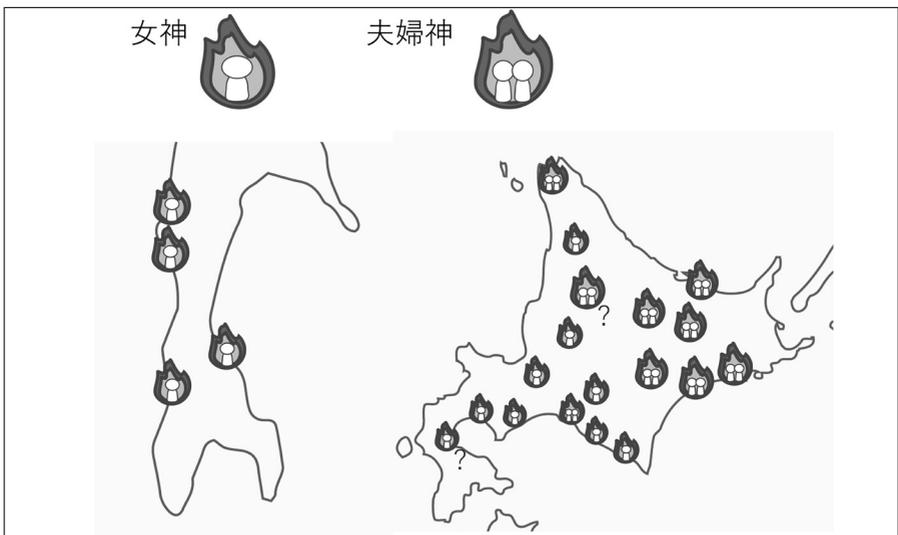


図1 樺太・北海道各地の火神

捧げられる木幣（イナウ）のことを意味するとされる。

北海道北部美幌町の民俗例では、太陽を *sunpekcupkannyu* という女神、月を *kunnecupkannyu* という男神とし、儀礼では月神から先に祈るといふ。

## 7. 神と人のジェンダー

以上、主要な神格の伝承をあげ、性別についての語られ方を見てきた。女性は全般的に祈りから遠ざけられているが、炬の下手に座して出産を司る神や炬の周りの道具類には祈ることがある。一方、女性の関与が特に忌避される伝承は森林神・狩猟神など山に関する神に集中し、その理由は神と人が同性であることによる嫉妬（＝女性どうしの衝突）によって説明された。地域としては日高地方から十勝地方にこうした伝承が見られた。

次に、女性の守り紐と木幣を例にとつて神と人のジェンダーについて考えてみたい。先述のように、日高地方には女性の守り紐を火神から授けられたものとする事例がある。十勝地方音更町にも、この守り紐を「火の神の帯」とする事例がある（北原 二〇二一）。この紐は、女性が成人する過程で、母や母方の祖母など同じ女系に属す女性から与えられる護符の一種である。北海道や樺太で使用が確認されているが、その捉え方については地方差がある。多くの地域で、この紐を持たなければ本人だけでなく夫の運氣も下がるといふが、これに加え沙流川流域で

は、女性はこの紐をせずには火の神や夫に近づくことができないうといふ。日高地方東部の浦河町より東では、出産や月経の際にもこの紐をしめているが、日高地方西部から胆振地方では、出産・月経の際にはこの紐が「穢れ」に触れることを避ける意味で取り外すという事例が多い。

女性の護符を火神から授かるという伝承は、火の女神と女性のポジティブな結びつきを思わせる。いっぽう、月経・出産に際して紐を外すという事例は、これらの現象に対する強い忌避があることをうかがわせる。そして、これらの地域は、同性同士であることを理由に森林や狩猟の神と女性が接触することを忌避する地域と重なる。

次に神と木幣のペアリングについて考えてみたい。木幣は主に男性が製作し、神への奉納物と伝令を兼ねて捧げられる木製品である。一般的な木幣は人の姿をしていないが、擬人的に捉えられており、性別もある。先に見たように、北海道東部では、女神には女性の木幣を、男神には男性の木幣を捧げる、同性のペアの例が見られた。これは樺太とも共通する傾向である（北原 二〇一四）。

一方、北海道西部の日高地方や胆振地方では、神が女性である場合には男性のイナウを捧げるとされてきた。つまり、北海道西部における祭祀の場では、祈り手及び供物と神格の間に、異性によるペアが形成されている。

以上を総合すると、北海道西部とくに日高地方では、神と対

になる性別のもの（人・木幣）が祈りの前面に立つことを正当とする論理が働いており、転じて女性は神と同性であることが理由となつて、儀礼の場や日常生活でも強い排除を受けてきた、と見ることができると見られる。

## まとめ

上で見たような、嫉妬深い女神である狩獵神・森林神の伝承は、和人文化における山の神信仰との類似を思い起こさせる。金田一京助は一九二七年の論考で、岩手県や山形県、滋賀県の信仰とアイヌの信仰との類似を指摘し、また「山の神」が女性（妻）を指す隠語として用いられた例が、近世の狂言に見られることを紹介している（金田一 一九九三c）。

アイヌ社会における、山の女神の論理が、本州に近い北海道西部の日高を中心として多く記録されていることは、偶然ではないように思える。

これとは別な流れとして、北海道東部を中心に、多くの神格を夫婦の神とする伝承が広がり、それらは北海道西部にも重なって分布していた。改めてこれらの資料を見るに、特に文学例においては神の性別、イメージは流動的なものであることがうかがえる。物語中の人物は「周囲の世界を持っていない」といわれるように、ストーリーの要請によつて、女神と男神のいずれかが自由に選択されて語られる（小澤 二〇一六）。しかし同時

に、特にストーリー上の要請がない場合には、同じ神格どうしが夫婦として語られる事例が広く見られる。

民俗例においては、神の性別と祭祀上の慣習が結び付けられるケースがある。平取町の事例に見られた「女は女神に祈り、男は男神に祈る」という認識は興味深いが、どれほど一般化できるのかという点では疑問がある（アイヌ民族博物館 34604A・七六）。これに対し、神が女神であることを理由に、男性の祈り手が男性の木幣を捧げるといふ論理の方が、多くの事例が見られた。そしてそれは、東日本を中心とする和人の信仰と、並行的な現象である。冒頭で触れたように、神話における女神像が、神話を必要とし生み出してきた人々の要請に沿つて変容するとすれば、こうした女神―男性祭祀者の論理もまた、男性中心的社会を形成・維持したいという要請に合致するために受容されてきたのかも知れない。

本稿では紙幅の都合で、アイヌと和人以外の事例を扱うことができなかったが、今後はシベリアや中国の火神その他の祭神も視野に入れて検討したい。

## 注

(1) 祭壇に祀られる神の数は、同じ地域でも家系や世代によつて異なる場合がある。また川や巨木といった祈願の対象の所在地に祭壇を設置する場合と、各家庭の祭壇に合祀する場合があり、それによつても家庭の祭壇に祀られる神の数

は変動する。

- (2) *ku* は両性を包括して指す用法があり、その場合には「人者」とも訳される。一方、*tsu menoko* (巫術をする女性) に対して *tsu kur* (巫者) など、女性と対比する用法では、*kur* は男性を指している。*sarunkur* (沙流地方の人) という例でも、*ku* は集団全体を包括的に指すと考えられてきた。しかし、*sarumat* (沙流の女) という例もあることから、*ku* は英語の *Man* などと同様に本来は男性を指し、それが人間全体に転用されて用いられてきた語であると考えられる。

- (3) 樺太における祭神も、北海道西部と近い傾向を示す。このことは後述する。

- (4) アイヌ民族博物館が公開しているアイヌ語アーカイブに含まれる「34603B 川上まご子の伝承 (007) 火の神と水の神の性別く火の神が浮気する物語」のうち、二四七行目以降。以下、同アーカイブの資料を引用する際は資料番号と行数を示すことにする。

- (5) 更科源蔵のフィールドノート「コタン探訪帖」による。以下、ノートから事例を引用する際、ノートのNoとページ数の順に( )に記す。話者名は削除し、原資料のアイヌ語表記をそのまま掲載する場合には「」に入れて示す。

- (6) 北海道文学館が所蔵する、知里真志保のフィールドノート「*214ps 204ne*」

- (7) 新ひだか町では、神とは反対の性別の木幣を捧げるといふ事例が多い。なぜ女神である山の神に女性の木幣を捧げるのかは不明である。

- (8) 概要については以下の記事を参照。登別市のウバユリ・ギョウジヤニニクの由来譚 ([https://static.hokkaido-np.co.jp/files/pdf/manabun/minitara/minitara201907.pdf?\\_bdlId=3YtZCd.n8XEgJ.1594432189](https://static.hokkaido-np.co.jp/files/pdf/manabun/minitara/minitara201907.pdf?_bdlId=3YtZCd.n8XEgJ.1594432189))。新ひだか町静内地区の山菜の女神の話 ([https://static.hokkaido-np.co.jp/files/pdf/manabun/minitara/minitara201905.pdf?\\_bdlId=3YtZCdn8XEgJ.1594437818](https://static.hokkaido-np.co.jp/files/pdf/manabun/minitara/minitara201905.pdf?_bdlId=3YtZCdn8XEgJ.1594437818))。

- (9) アイヌ民族博物館旧アイヌ語アーカイブ「136. 火の女神が旦那さんの浮気に激怒する話」(<https://ainugo.ainu-museum.or.jp/takar/archive/h019/136.html>)。

- (10) この神謡の概要は次の記事を参照。([https://static.hokkaido-np.co.jp/files/pdf/manabun/minitara/minitara202006.pdf?\\_bdlId=3YtZCd.n8XEgJ.1622450962](https://static.hokkaido-np.co.jp/files/pdf/manabun/minitara/minitara202006.pdf?_bdlId=3YtZCd.n8XEgJ.1622450962))

- (11) 知里真志保フィールドノートNo.214p23。

#### 参考文献

- (財) アイヌ民族博物館「山川弘の伝承」一九九四  
稲田浩二ほか(編)『日本昔話通観 研究篇―日本昔話とモンゴロイド―昔話の比較記述』一九九三 同朋社出版  
小澤俊夫「むかしばなし大学ハンドブック」二〇一六 NPO 読書サポーター

萱野茂・文、斉藤博之・え『小学生 日本の民話・15 キツネの

チャランケ』一九七四 小峰書店

北原次郎太「火の神の夫」apekanny・cisekorikanny・cisekanny」

『千葉大学ユーラシア言語・文化論集』10号 二〇〇七 千葉大

学ユーラシア言語・文化論講座

北原次郎太「二谷国松口述 知里真志保筆録 新築祝いの祈り詞」『千

葉大学ユーラシア言語文化論集』14号 二〇一二 千葉大学ユー

ラシア言語・文化論講座

北原次郎太「《テキスト》『上川アイヌ熊まつり』収録の祈り詞」

『千葉大学ユーラシア言語・文化論集』15号 二〇一三 千葉大

学ユーラシア言語・文化論講座

北原モコットウナシ「人格神の習合を考える」『口承文芸研究』42

号 二〇一九 日本口承文芸学会

北原モコットウナシ「《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」『千葉大学ユーラシア言語・文化論集』23号

二〇二一 千葉大学ユーラシア言語・文化論講座

金田一京助（一九一三）「アイヌの信仰生活」『金田一博士喜寿記

念 アイヌ文化志 金田一京助選集Ⅱ』一九六一 三省堂

金田一京助（一九二三）「アイヌの聖典」『金田一京助全集 第十一

巻 アイヌ文学Ⅴ』一九九三 a 三省堂

金田一京助（一九四三）「アイヌの神典—アイヌラックルの伝説—」

『金田一京助全集 第十一巻 アイヌ文学Ⅴ』一九九三 b 三省堂

金田一京助（一九二七）「山の神考」『金田一京助全集 第十二巻

アイヌ文化・民俗学』一九九三 c 三省堂

栄栄吉・秋田春蔵・栄貞蔵「イノンノイタク」『アイヌ文化』4号

（財）一九七八 アイヌ無形文化伝承保存会

J.バチエラー（安田一郎訳）「アイヌの伝承と民俗」一九九五 青

土社

白沢ナベ・中本ムツ子 1995「カムイユカラ」片山言語文化研究所

平良智子・田村雅史ほか編「富水慶一郎採録四宅ヤエの伝承 歌

謡・散文編」二〇〇七 四宅ヤエの伝承刊行会

平良智子・田村雅史ほか編「富水慶一郎採録四宅ヤエの伝承 韻

文編Ⅰ」二〇一一 四宅ヤエの伝承刊行会

鍋沢元蔵「アイヌの祈詞」一九六六 門別郷土史研究会

二階堂善弘「民間信仰における神形象の変化について—華光大帝と

招宝七郎を例に—」『東アジア文化交渉研究』創刊号 二〇〇八

関西大学文化交渉学教育研究拠点

北海道教育庁生涯学習部文化課編「平成3年度アイヌ民俗文化財

調査報告書」XI 一九九二 北海道教育委員会

北海道教育庁生涯学習部文化課編「平成4年度アイヌ民俗文化財

調査報告書」XII 一九九三 北海道教育委員会

松村一男「女性のなかでただ一人—アマテラス神学生成の比較神

話学的考察」『女神の神話学処女母神の誕生』一九九九 平凡社

選書197

溝口睦子「アマテラスの誕生—古代王権の源流を探る」二〇〇九

岩波新書

（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）