

アイヌの感生説話

— 韓日の比較 —

北原 モコットウナシ

はじめに

本稿では、北海道南西部の伝承に見られる人格神・英雄の出生譚をとりあげ、これが世界各地に見られる感生説話・卵生説話の一つに位置付けられることを述べる⁽¹⁾。また、人格神・英雄を生んだ母が、松村（1999）のいう処女母神的な性格を持つことを指摘し、こうした説話がアイヌ社会のジェンダー認識形成と維持に影響した可能性を考える。

1. アイヌ社会におけるジェンダー

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運動の場では、そうした性差による役割は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オッカイカラベ（男性が作る物：木製品、祭具など）、メノコカラベ（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。ここには、イグサなどを編んでゴザにするのは、女性の役割とする観念が読み取れる。

瀬川（1972）に収録された十勝地方芽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ための方法が記録されている。

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として見なしたのか、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の役割を固定化し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⁾。

女性の不浄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、地域間の交渉や地域内の政治的意思決定、儀礼における祈りの奏上といった、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。特に宗教的な場からの排除の理由として、月経、性交、出産に対する不浄観がある。次に、瀬川（1972）からいくつかの例を見ることにする。

北海道東部塘路では、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する」ためだと言われる（p118）。

「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。こうした位置取りは神の世界にも反映し、夫婦神は、必ず男神が上手、女神が下手に座するという。また、世界や文化の創造神、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。

日高地方の沙流川流域では、女性が神への祈りを行うと「罰があたる」と言われ、祈りはあげない（p201）。狩猟からも排除される場面が多い。北海道東部十勝地方の茅室や伏古では、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、脂肪・肉の切り分けやシカの解体には携わる（p218、p222）。

月経・出産・性交の不浄観

北海道南西部白老町では、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（p182）。同様のことが南西部沙流川流域でも言われ、男女の便所を分ける理由とされている。また、北海道南東部の音更町では、狩に同行した女性が月経になると、女性だけ帰宅する（p218）。

月経と漁猟の運勢を結びつける観念はニヅフや東日本にも見られる。また、経血は両義的な取り扱いがされ、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聞いていた。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る。

また、女性が直接肌に締める護符の帯にも、魔に対する力があるとされる。次のような散文説話が北海道北部旭川にある。浅井（1972）に掲載された和訳を要約する。

「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」(浅井 p31)

これらの伝承を見ると、女性の身体や身に着けたものは、その強力な力によって善神も悪神も遠ざけると考えられてきたようだ。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。老人のふんどしなども似た使われ方をする。

瀬川によると出産の前後は、家族と別の火で煮炊きをする慣習がある (p184)。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⁽³⁾。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 (p189)。

性交に対する不浄観の表れとして、例えば浦河では、儀礼が近づくとき性交を避けることがあげられる (p188)。こうしたことはクマ送りについても言われ、クマ送りの参列者が儀礼の前に性交をすると、クマがその素振りを真似るといふ。

先述のように、女性は狩猟から全面的に排除されるわけではなく、クマの解体、特に皮剥ぎや頭部の解体から遠ざけられる一方、肉や脂肪の切り分け、シカの解体には従事する。ここには、(シカ等に比べ)クマに対する高い崇敬が見えるとともに、解体に伴う行為がクマ神の迎え入れや贈与物(肉など)の授受といった渉外に類する行為とされていることがうかがえる。そしてそれは、人間同士の渉外と同様に男性の領域とされ、女性が排除されてきたのではないか。このほか大きな儀礼の場での礼拝や、主賓・来賓のあいさつ、叙事詩に節をつけて口演することなど、いわば表の領域に属し威信や称賛につながる実践からは女性が排除されてきたことは先に述べた通りである。

ただし、女性が祈りをまったく行わないわけではなく、採集などで女性だけで山に入るときや帰宅後には女性が自ら祈りをあげる。1940年代から50年代ころに録られた音声資料には、女性が叙事詩や祈り詞を節つきで演じたり、tapkarと呼ばれる儀礼的な歌舞を演じているものもある。叙事詩やtapkarなどの節は演者によって個性があり、それを真似て何人もの節を演じ分ける一種の曲芸がある。おそらく、公的な場あるいは男性が同席する場では控えたとしても、女性だけの場や一人にいるときには、そうした節の真似などを盛んに楽しみ、口に出していたのではなかろうか。というのも、いかに伝統的な歌唱法などに慣れた人とは言え、叙事詩も祈りも口演には熟練を要するからである。若いころに聞き覚えたものを、数十年を経て録音調査の場でいきなり真似られるものではないだろう。

また、女性を神から遠ざけると言っても、子グマを飼養している間の世話や、儀礼で神に捧げる酒食を作ることなど、女性が直接・間接に神に触れることは日常の一部であるし、

神を憑依させて儀礼を行うシャマンは女性であることが多く、どちらかと言えば男性の記録はまれである。このように見ると、文学や民族誌において語られてきたことは「社会の価値の中心にある信仰や政治の表には、男性が立つことが望ましい」という一種の理念であり、現実にはもっと多様な状況があったのではないかと思う。

次に、男性中心的価値を正当化するものとして、女性嫌悪についてみることにする。

ミソジニーとジャイノフィリア

ここではミソジニーという言葉をもとに藤崎（2013）に準じて用いる。ミソジニーは、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、社会生活の現実的な場や（儀礼や、文学や、絵画などの）観念的な領域における、様々な表現を具体的に意味する」ものであり、さらに「道徳的ミソジニー」と「身体的ミソジニー」に分かれるという〔藤崎 2013：92〕。身体的ミソジニーは、前節でみたような女性の身体的現象への嫌悪や恐怖を指す。なお、次に引く Wegeo 島の事例からもわかるように、月経についての評価は、文化差が大きい。また、日本社会では 8 世紀頃に、貴族層から月経不浄観が広まったとされており、こうした他の文化と比較しながら、アイヌ社会における月経不浄がどのような過程を経て構築されたかを検討する必要がある。

次に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って混乱・墮落に結びつくとするものである。それは例えば、男性が本来的に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。次に見るのは、沙流川流域における一種の格言のようなもので、道徳的ミソジニーの例と言えよう。

「iyatapkap matainu newa akoyayaptep ne na」

「女にわ傾きやすいものだから 用心スベキモノ也」

（北海道文学館所蔵『知里真志保遺稿ノート』No.241）

直訳すると「女性とは人を傾かせる（誘惑する）ものだ」という意味になる。「女性に傾く」のは男性の都合だろうし、性については男女双方が当事者のはずだが、ここでは女性だけに問題が投影されている。これなどは、初期の仏教において禁欲生活の妨げとなることを理由に、女性の出家がなかなか認められなかったこととも共通する〔川並 2007〕。

ミソジニーの反対の概念として、ジャイノフィリア（女性羨望）がある。これは、女性が全般的に男性にはない優位性を持っているとみなし、嫉妬や羨望から女性を嫌悪するというものである⁽⁴⁾。明治中期に北海道で布教をはじめたイギリス聖公会のジョン・パチェラー（1995）によれば、アイヌの男性たちは、男性に対する女性の潜在的な怒りを感じ取っており、女性が神に祈ることを恐れていると記している。そこには、女性の祈りの方が通じやすいという感覚が窺える。また、ある男性は、かつて女性たちもあらゆる祈りを

行っていたが「賢明な」男性の先祖がそれを禁じた、なぜなら女たちが男性に不利益をもたらす祈願をする恐れがあるためだ、と語ったという (p451)。

女性との間に対立がなければ仮に女性の祈願が通りやすくても問題はないと思えるが、問題はむしろ男性の行為が日常的に女性の不興を買っていて (と男性が自覚していて)、祈願を通じて復讐される恐れがあることのようなのだ。つまり、女性の祈りを男性の祈りで抑え込むことはできず、さらに潜在的な男女の対立があるために、男性たちは女性の祈願について疑心暗鬼になるのである。ここでも、女性が怒る理由 (男性の振る舞い) は視野の外に置かれ、女性が男性に対し「不当な恨み」を抱いていると考える転倒が見られる。加害者が被害者の報復を恐れ、いっそう加虐するという構図である。

藤崎 (2013) は、日本の山岳信仰や相撲において土俵を女人禁制とすることの背後に、ケガレとミソジニーの結びつきを見ている。アイヌ社会においても、神との関係においては人は男女の別なく汚れたものだとされるが、その一方男性だけは儀礼から排除されないことを考えれば、ケガレの観念にミソジニーやジャイノフィリアが重なっていると見るのが自然であろう。

アイヌにとっての近代とジェンダー

では、こうしたジェンダー規範は果たしていつ頃形成されたのか。日本史では、近世を通じて公的領域からの女性の締め出しが進んだと言われ、さらに近代に入ると法的な裏付けが与えられて、今日の家父長制的な制度が確立したという。

アイヌ社会では、女性の系統も社会的な意義を持ち、女性の生産品は女性の財産として保護されていたことを考えれば、女性の地位が完全に否定されていた訳ではない。また、1789年のクナシリ・メナシの戦い前後には、地域社会の指導的立場につく女性がおり、安政期や明治期には自ら狩や霊送りを行った女性の記録もある⁽⁵⁾。先に述べたように、戦前・戦後にも、女性が儀礼や祭具の製作を行うことはあった。文学に目を向ければ、北海道南西部の散文説話にも、特殊な状況下ではあるが女性が猟や霊送りを行うことが語られ、それが物語に通底する倫理観に反する行為とはなっていない⁽⁶⁾。こうした事例は今日ではほとんど知られておらず、厳格なジェンダー規範が語られる。民族誌における断定的な書きぶりが規範を強化してきたことも考えられるが、同時に近代から現代に至る過程でアイヌ社会におけるジェンダー規範も厳しさを増してきたのかも知れない。

もともとゆるやかだったジェンダー規範が、植民地化・近代化の中で、厳格化・硬直化した例はいくつか知られている。兎島 (2003) や遠藤 (1999) が取り上げたナイジェリアやパラオの社会では、もともと性差が社会的格差と結びついておらず、女性が権力や権威に関わる「男性的」役割を果たすこともあったが、西欧文化とキリスト教が厳格なジェンダーシステムを持ち込んだという。

アイヌ社会におけるジェンダー規範も、同様に歴史的に、しかもこれまで想像されてきたより新しい時期に構築された物かも知れない。

そのことを考える一環として、神話において男性を権威づける効果を生んできた「感生説話」と「処女母神」について取り上げ、それがアイヌ社会においてどのような意味を持ってきたかを検討することにする。

女神信仰や神話について、そのようなものを持っていることを以て、当該文化を「女性的なものを肯定し、ジェンダー平等を支持する文化」だと見なす言説にしばしば触れるが、川橋ほか（2017）によれば、こうした見方はナイーヴすぎるものだという。近年の女神に関する一連の研究では、むしろこうした信仰が女神（神話上の女性）にある特定の役割を与え、それが現実の女性にも影響を与えてきたことに注目してきた。筆者もこうした関心に立ち、アイヌ文学と周囲の文学を比較しつつ考えてみたい。特に、北海道南西部に見られる人格神・英雄の出生譚に注目し、これを世界各地に見られる感生説話・卵生説話の一つとして取り上げることにする。

2. 先行研究・各地の事例

アイヌの物語に、東アジア各地の物語と類話の関係にあるものが多く含まれることはすでに多くの指摘があり、北原（2019）でも一部を紹介した。本稿では新たに人格神をはじめとするアイヌの感性説話、卵生説話、処女母神説話を取り上げる。

2-1. 感生説話

感生説話は、超越的な男性の力によって、女性が（性交を経ずに）懐妊し、偉大な男性を生む、という筋を持つ。東アジアから太平洋、北米地域にまで分布することが知られる。森三樹三郎によれば、感生説は後世になるほど多くなり、殷の説話は史記に先行する文献を見出せない、周の感生説は詩経に見えるという。

感生説話では、王の父が地上にいないことにより、母は唯一王よりも高い地位を持つことになる。そこから王の母に対する信仰も生まれるが、母が担うのは「王を生む役割」だけであり、社会の中心にはならない。結果として、王は特別な生まれによる聖性を持ち、なおかつ父母によって制限をうけることがない絶対的な地位につくことになる。

a. 古代中国の事例（南（1992））

殷の始祖：始祖の母は、天帝の代理である玄鳥の卵を飲んで懐胎した。

周祖后稷：姜嫄という女性が、巨人（天帝）の足跡を踏むとそれによって懐胎した。姜嫄は生まれた子をいぶかって雑踏や林、寒氷の上に捨てたが、どこにすてても無事であるのを見て、育てることにした。

b. 朝鮮の事例（長沢（2018））

朱蒙の伝承：高句麗王朝の遠祖である天王郎（解慕漱）は天帝の子で、河伯（川神）の娘・柳花と結婚した。河伯は天王郎が妻となった娘を天界へ連れていくことを案じ、夫婦を革の輿に閉じ込めた。

天王郎はそこから脱出して天に昇った。残された柳花は、太陽の光が射して身ごもり、朱蒙を産んだ。朱蒙は、長じて高句麗王朝の始祖、東明聖王（在位 B.C.37～19）となったとされる。（『旧三国史』逸文）

c. 諸外国の事例

トング：王が美しい娘を誰にも見せまいとし、高い柵を巡らせた。太陽神が空から柵の中をながめ、美しい王女を見た。太陽神の恋心を王女が受け入れ、太陽の子が生まれた。（長沢（2018））

北米（ナバホ）：女が日の出の方を向いて小便をしていると、昇ってきたジョホナアッエイ（太陽）の光を浴びて妊娠した。女が赤ん坊を生んで捨てると、赤ん坊は北から吹く風に拾われて育てられ、イエツイツオー「大きな巨人」になった。（稲田ほか編（1993））

ギリシャ：アクリシス王の娘ダナエは地下室に幽閉された。ダナエの体に、ゼウスが黄金の雨に化身して降り注ぎ、後にメドゥーサを倒すペルセウスが生まれた。（長沢（2018））

2-2. 卵生説話

卵生説話は、女性に特別な力が働き懐妊するまでの経緯は感生説話と共通し、結果として女性が産み落とした卵から偉大な人物が生まれたというものである。

三品彰英は、卵生説話についてインドネシアを中心に分布し、人の姿での出産を描く型は高句麗を北限とすると述べた。三品によると、インドネシア、インドシナ、中国沿岸部、台湾、朝鮮にかけて卵生説話の分布圏が形成されているという。

a. 朝鮮の事例（長沢（2018））

朱蒙の伝承（卵生説話）：高句麗の遠祖の一人、金蛙が柳花と出会った時、彼女から次のような話を聞いた。「弟たちと外出して、天帝の子の解慕漱に会った。熊心山麓の鴨緑江のほりにある家で愛しあったが、その後どこかに行って帰ってこない」。

金蛙はこの話を不思議に思い、娘をその家の中に閉じ込めると、家の中に日の光が射してこの娘を照らした。娘が身をひいて避けると、日の光はまた娘を追って照らした。娘は身ごもり、五升も入るほどの大きな卵を生んだ。殻を破って朱蒙（東明聖王）生れた。（『三国史記』高句麗本紀）

b. 朝鮮の事例（長沢（2018））

徐（東方諸族）の王の伝承：徐君の宮人が卵を生んだ。これを不詳として海浜に卵を捨てたが、犬が拾って女のもとへ運んだ。これを暖めて小児が生まれた。朱弓・朱矢を得て王となり、のちに徐山の石室に祀られた。

c. 日本の事例（長沢（2018））

アメノヒボコ（天之日矛）伝承（古事記）：新羅の国に阿具奴摩という沼があった。賤しい女が昼寝をしていると、日の光が虹のようにその女のほとに射した。女は身ごもり赤い玉を生んだ。その玉が国王アメノヒボコの手へ渡り、床に飾られた。玉はやがて美しい乙女になり、アメノヒボコの妻となった。あるとき夫婦にいさかいが起こると、妻は「私は日の光から生まれたものであなたの妻になるはずの女ではない。母の国へ参る」といって船で去った。

女はその後、難波地方に渡り阿加流比売（あかるひめ）という神になって、難波の比売若狭神社（ひめごそのやしる）におさまることになったという。

長沢はこの伝承を、日光感精神話と卵生神話が結びついた、朝鮮半島型の伝承だと評している。

朝鮮の伝承において天帝が重視されているのは、中国の影響だとされる。また、朱蒙伝承は、もとの高句麗の伝承に、中国の後稷伝承の影響を受けた扶餘の東明王伝承（1世紀後半）が融合し、5世紀後半に成立したのではないかと推定されている（神崎（1995））。

2-3. 処女母神

聖母マリアや、ブッダの母の逸話のように、女性が性交を一度も経験せずに、偉大な男性の母となったという結構を持つ話を、処女母神の神話と呼ぶ。松村（1999）には、処女母神の神話が生まれた背景や、この神話を持つ効果・影響についてについて次のように述べられている。

神話は社会の正当性を述べ秩序を生む働きを持ってきた。国家規模社会において神話が生む秩序を必要としたのは、支配層を占める男性たちであり、神話は彼らの要請を受けて構築されてきたと考えられる。

現実の女性の地位と、神話・宗教における女神との間には大きなギャップがある。それは、女神には、神話を生み語った男性たちの理想が投影されているためである。女神への崇敬は、男性が抱く理想像を絶対化する効果を持った。

また、松村は処女母神の事例としてギリシャ神話のアテネとアマテラスを挙げ、両者に共通する点を次のようにまとめている。

①男性（父）から生まれたこと。アテネは武装した成人女性の姿で、ゼウスの額を割って

生まれた。アマテラスは、禊をするイザナギの左目から滴った水から生まれた。

②性交・出産を経ずに、その神話を伝える民族の疑似的母となっていること。アテネは兄神に迫られ、これを避けたところ足に精液がかかった。アテネが、羊皮でこれをぬぐって地に捨てると、大地が懐妊しエリクトニオスが生まれた。アテネはエリクトニオスを自分の子として養育した。アマテラスは、弟のササノオとウケヒをし、互いの物実から神を生んだ。アマテラスの物実から生まれた神はアマテラスの子とされ、そのうちのオシホミミの子、ニニギが地上に降った。

こうしてみると、アテネもアマテラスも確かに処女母神としての性格を持っていることがわかる。そして、「男性から生まれる」、「性交・出産をせずに母となる」といった特性は、現実の女性と乖離した姿であり、男性たちがネガティブなものとする「女性性」を極限まで除いた「理想の女性」像だという。女性の産道を通して生まれることは、実際には誰しもが経験することでありながら、否定的に捉えられていたという。その背景には、男性たちが女性嫌悪や性交不浄観を抱き、ありのままの女性を肯定できない感情がうかがえる。

前節までに見た「感生説話」「卵生説話」は、生まれた子に特異性・権威を付与する機能を持つと考えられるが、同時に、性交を経ない妊娠・出産によって子が生まれたエピソードとして処女母神説話と読むこともできる。そして、こうした特別な母から生まれたこともまた、子に権威を与えることになるだろう。管見の限り、こうした特殊な母から生まれるのは男性英雄に限られ、女性の事例はない。つまり感生／卵生説話や処女母神神話は、男性支配者による統治の根拠を説明し、正当化するものであるという松村の推測は、やはり妥当だと思われる。

3. アイヌの感生／卵生説話、処女母神神話

さて、次にアイヌ文学における、感生／卵生説話、処女母神神話の事例を紹介したい。北海道の南西部日高地方の文学においては、感生はよく見られるモチーフである。次の文は北海道南西部日高地方、沙流川流域のペナコリの話し手が感生について語った談話の一部である⁽⁷⁾。少し長くなるが該当部分を引用する（アイヌ民族博物館アイヌ語アーカイブ34605）。

「パコロカムイ（伝染病の神）でもイヨシッコテ（人を好きになる）して（中略）コタンコロクル マチヒ オシッコテ（村長の妻を好きになる）したとかって言えばチセキタイ タ（家の屋根に）とまって（中略）やっぱりパコロカムイでもカンナカムイ（雷の神）でもパセカムイ（尊い神）だから、ヤイヌ タクブ トイカ オシマ エヤイヌヌケ クス ヘトゥクッ（思いだけが地に落ちることも勿体無いので生まれた）っていうんだから、考えただけがもったいなくて子供になって出たって言うより言えな

いもんね（中略）まあこの女が神さんだったら自分の身の回り守ってほしいもんだと思って、1晩その屋根にとまって授かってそのカムイ エエパッケ（神の子孫）を生まれたから、それをもとで今度、パコロカムイ（伝染病の神）をノミ（～を祭る）するっていうことになるの。（中略）だからノミしてもらいたかったりするし、子供のあたわっていない（＝与えられていない）家さ、自分の子供くれる… て、ノミしてもらうっていう心がけもだろうけども、そういうウウエペケン（散文説話）ったらなんぼもあるんだ。」

このように、アイヌ文学では日光感生に限らず、疱瘡神や龍神、また後に見るクモ神の力によっても感生が起こる。

次に、人格神と叙事詩のヒーローの生誕に関わる事例を見る。aとbは卵生説話的な特徴を持つ。cの、沙流川流域で語られるチキサニの女神は、感生によってアイヌラックルを生み、なおかつこの女神自身は男神（創世神）が地上に置き忘れた鍬から生成した神である。つまり、男性から生まれた属性を持つ点でも、アテネ・アマテラスによく似た神だと言える。

a. ポイヤウンベの誕生（北海道南西部日高地方西部沙流川流域、金田一（1943））

低天の主宰神の妹が、高天の主宰神の許嫁として育てられていたが、知らぬ間に懐妊した。妹は兄から不貞を疑われ、地上に追われて2つの糸玉を生んだ。地上で過ごすうちにいつのまにか糸玉が二人の男児に変わった。幼児でありながら怪力を発揮し、素手でクマなどを獲ってむしって食べるありさまだった。子供たちと接触した人格神アイヌラックルが、子供たちの素性をさぐり、父が日神であることを知った。子供たちをポイヤウンベと名付け、兄弟となって狩の仕方を教えた。

b. シヌタツカウンクルの子の伝承（北海道日高東部新日高町静内（更科（1970）））

ある兄妹がおり、妹はシヌタツカウンクルの許嫁だったがいつのまにか懐胎し、家を追われる。やむなく、一人で出産をすると6つの卵が産まれた。しばらく暮らすうち、卵から男の子たちが生まれる。

たまたま小屋を訪れたシヌタツカウンクルが事情を知り、神々にチャランケをすると、クモの神が夢に現れてわびた。子供4人はクモの子として欲しいと言われ、連れ去られた。残った2人を自分たちの子として大切に育てた。

c. アイヌラックルの伝承（北海道日高西部沙流川流域（田村 1991））

カントコロカムイ（天の主宰神）が雷鳴を伴い国の端から端へ歩いているときに、地上の

チキサニ（ハルニレ）の女神に見られた。しかしこの神はハルニレの神との身分の違いを理由に、女神への思いをあきらめた。その箇所は原文では次のように語られている（483行目～495行目）。原文の改行位置は句点で示す。

「sekor an pe ta,[u]pase kamuy,kamuy menoko, ne wa ne yakun, [u]pak rametok anew a taptap, ukoran korka, kaskamuyewen, pon cikisani, ehuyne pakno,[u]pirka yakka, akor pokayki,ayayhaytare（ああいうもの（女神：引用者註）が、私と同じくらい尊い神、女神、であったなら、これほど位の高い、私でも彼女と、結婚するのだが、憑き神がよくないため、小さいハルニレが、どんなに、きれいでも、私がつれそうには、つり合わない）」

このように思っていたところ「kamuy yaynu hi,toy ka osma, oar eaykap, epeka kusu（神の御思いになったことが地に落ちることはできないので）」、その思いによってチキサニが懐妊した。

やがて子は生まれたが、父の勇猛さを恐れ育てる者が無いので、月の女神である姉が天からおりて育てていた。子供は成長して、人祖アイヌラックルになった。

aとbは、卵（やその類似物）の数が2つであり、そのため2人の兄弟が生育することは、兄弟譚につながることを思わせる。aのポイヤウンベとは、一般には叙事詩のヒーローの名である。兄弟が登場するときには、末弟がこの名で呼ばれ、兄たちは別の名を持っていることが通例だが、ここではポイヤウンベという名で、二人を呼んでいる。

a・cでは、主人公となる女性は高い階層の神であり、許嫁も、感生によって子を産ませた神も、高い地位にあることが強調されている。これらの夫たちは、この物語の世界においては、中国や朝鮮でいう天帝に近い位置にある。現実のアイヌ社会とは別に、きわめて階層性が強調された世界が描かれ、そのなかで特異な地位をしめる神から生まれたことが示されている。そして、そのことが人格神や叙事詩のヒーローの超越性を説明するものとなっているのである。

まとめ

アイヌ社会には生産力や財産の多寡による階層は形成されたが、明確な制度として定められた身分制や王制はなかった。その一方、説話に語られる神の体系には、アイヌラックルの出生譚に見たように階層や王制に類する貴賤の感覚が見られる。

そしてこの点は、中国・朝鮮、そして日本といった、中央集権的な国家を指向してきた社会の説話とよく似た点でもある。こうした説話が、アイヌ社会において語られることの意味とは何だろうか。

アイヌラックルなどの人格神や、あるいはしばしばポイヤウンベなどの叙事詩のヒーローは、説話や日常の語りの中で人間生活における秩序や文化の創造者とされることがある。それは例えば、漁狩猟に関する祈りの中で「(人が動物を獲ることは) 人格神によって定められたことなのだ (したがって獲物である汝は人に獲られるべきだ)」という形で言及される。つまり、こうした言説は、人々の持つ秩序や文化を根拠づけるとともに、それらを創造した者の権威によって神さえも従うべき強固なものとする効果を持っている。

天の主宰神など、神の階層の中核にいる特別な神格が、人祖として人間の系譜と結びつけられることで人間的秩序・人間生活の優位性が自明のものとなり、自然神に対する交渉の上での優位性を確保することができるという訳である。

このような説話が望まれるのは自然なことと思われるが、いっぽう、そうした神格が男性であることに、それほどの必然性は無いように感じられる。とすれば、人格神を男性とする説話は、社会を主導し、中心的な位置を占めていたいという、男性たちの要請を反映して語られてきたものではないだろうか。そのとき、周囲の地域に、処女母神説話などの女性に「生む役割」を、男性に権威・聖性を付与する説話が流布していれば、これを取り入れる条件は整っていたことになる。あるいは、アイヌ社会内部にあった文化創造の説話に、男性優位を導く論理が取り込まれていったとも考えられる。

こうして、現行の形の感生説話、処女母神神話が語られるようになると、それが「創造者・統治者は男性である」といったジェンダー認識を維持・再生産する上でも一定の役割を果たしてきたのではないだろうか。

以上、本稿ではアイヌ社会に見られる男性に能動的・主導的地位を、女性に受動的・補助的地位を割り振るジェンダー認識の形成過程を考える一つの端緒として、社会秩序を創出する男性統治者の出生譚を検討してきた。そこに、中国や朝鮮の類話と共通性が見られることはおそらく偶然ではなく、アイヌ社会が男性優位の価値観を形成・強化する過程で意図的に取り込まれてきたことを推測させる。周囲の社会でこうした説話が形成された時期、アイヌとの接触の過程を知ることで、アイヌ社会におけるジェンダー形成の過程についても見えてくることがあるだろう。そのことは、アイヌにおける神観念など、宗教文化における他の領域の形成・変遷過程を探求する事にもつながるはずである。

注

- (1) ここでいう人格神とは、動植物などに姿を変えることなく、つねに人態のまま振る舞う神格を指す。人格神は創世や人間創造、文化・秩序を定めたほか、魔物を撃退・討伐するなど闘争的な一面も持つ。北原(2019)に人格神の主な名称や伝承をまとめた。
- (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、女性が木彫をしたり、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) 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〕。
- (4) 藤崎（2012）では、ジャイノフィリアの例として、Wegeo 島の事例が紹介されている。この地域では、月経について「女性を強化し、また体内に蓄積した穢れを浄化するもの」だとみなされているという。そのため、月経が起きない男性は、人為的に陰茎を傷つけて血をがなす月経模倣を行うという。Wegeo においても男性は月経を嫌悪していると言うが、それにしても文化が変われば月経を巡ってこのような多様な評価があることは興味深いし、和人やアイヌ社会におけるネガティブな評価が「普遍的で自然なもの」などではなく、個別の社会において人為的に作られ、あるいは取り入れられたものとみなす視点をも提供する。事実、日本社会にはもともと月経不浄観は存在せず、8世紀頃に都市部で形成されたものが庶民へ広まったという。
- (5) たとえば松浦武四郎『近世蝦夷人物誌』に見るチユヒリカという女性や、明治期の名客に暮らした大貫イアンバヌなど。
- (6) 例として、平取町立アイヌ文化資料館の Web サイトで公開されている散文説話（原題：20-6 イエマカアトゥサレメノコ）など。
- (7) 本資料は web 上で、全文のテキスト・音声を視聴することができる。北海道南西部日高地方の東部、新ひだか町静内にも、感生の例と見られる描写がある（「157 いつのまにか子どもができ、山の家に家族に置き去りにされた娘」（アイヌ民族博物館アイヌ語アーカイブス））。この例では何らかの神によって未婚の女性が懐妊・出産する様子が語れるほか、女性は産後子供のへその緒が落ちるまでは火のそばに近づいたり、煮炊きをしたるする事はできないという、産穢の語りも見られる。

参考文献

浅井亨（編）『日本の昔話2 アイヌの昔話』1972 日本放送協会

稲田浩二ほか（編）『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』1993 同朋社出版

- 遠藤央「母系社会と男性性—ミクロネシア、バラオの「近代化」とジェンダー—」『共同研究 男性論』1999 人文書院
- 川橋範子・小松加代子『宗教とジェンダーのポリテクスーフエミニスト人類学のまなざし』2016 昭和堂
- 川並宏子「1 仏教」『ジェンダーで学ぶ宗教学』2007 世界思想社
- 神崎勝「扶余・高句麗の建国伝承と百済王家の始祖伝承」『日本古代の伝承と東アジア』1995 吉川弘文館
- 金賛會「韓国の「神歌」と「建国神話」 荻原真子・福田晃（編著）『英雄叙事詩 アイヌ・日本からユーラシアへ』2018 三弥井書店
- 金田一京助『アイヌの神典—アイヌラックルの伝説—』（『金田一京助全集 第十一卷アイヌ文学V』）1993（1943）三省堂
- 児島恭子「アイヌ民族史におけるジェンダー認識についての序論」『アイヌ民族史の研究』2003 吉川弘文館
- 神崎勝「夫餘・高句麗の建国伝承と百済王家の始祖伝承」『日本古代の伝承と東アジア』1995 吉川弘文館
- 更科源蔵『アイヌ民話集〈増補改訂版〉』1970 北書房
- J. バチェラー（安田一郎訳）『アイヌの伝承と民俗』1995 青土社
- 田村すず子『アイヌ語音声資料7 サダモさんのユーカラ村焼き国焼きコタンシッチレ モシリシッチレ』1991 早稲田大学語学教育研究所
- 内藤湖南「女真種族の同源伝説」『内藤湖南全集』第8巻 1969（1921）筑摩書房
- 長沢利明「民俗学の散歩道 25 日光感精神話と元三大師」『西郊民俗』2018年2月号 2018 西郊民俗懇話会
- 藤崎康彦「ミソジニー、ジャイノフィリア、ベルダーシュー—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 2012
- 藤崎康彦「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 2013
- 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 処女女神の誕生』1999 平凡社選書197
- 南昌宏「鄭玄の感生帝説：周の始祖説話を中心として」『中国研究集刊』11 1992 大阪大学（きたはら・モコットウナシ／北海道大学アイヌ・先住民研究センター）