

歴史研究の資料としてのアイヌ口頭文芸

奥 田 統 己

目次 はじめに

1. アイヌ口頭文芸のジャンル分類と呼称
2. アイヌ口頭文芸の諸ジャンルと歴史性
3. アイヌ口頭文芸の描写のなかでの数量と地名
4. 社会史・文化史の資料としてのアイヌ口頭文芸
5. 歴史意識の媒体としてのアイヌ口頭文芸

おわりに

キーワード：アイヌ口頭文芸、アイヌ史、アイヌ民族学、口頭文芸と歴史、口頭文芸と民族学

はじめに

一般に口頭文芸は何らかのかたちで現実の歴史を反映している。アイヌ口頭文芸もまた例外ではない。とくに近代以前は文字によって自らの歴史や生活を記述することがなかったため、アイヌ史の研究にあたって口頭文芸に寄せられる期待は大きくなる。

しかし、プロップ(1978、pp.180-181)がロシアの口頭文芸と歴史との関係について以下のように述べているのと同様のことは、アイヌ口頭文芸についてもあてはまるだろう。

いろいろなジャンルが異なる時代に作られ、異なる歴史的運命を持ち、異なる目的を追い求め、民衆の政治、社会、風俗の歴史のさまざまな側面を反映している。(中略)

歴史を広義に解釈する観点から、ロシア口承文芸の全ジャンルを研究しうることが十分明らかである。(中略) 19世紀のロシア農民の生活をすっかり、昔話、歌、哀歌、諺、芝居、コメディーから読みとることができるのである。そこには歴史的事件や人物は何一つないが、それらを歴史的に研究することは可能である。ただし全ての時代、全世紀が同程度に理解されるわけではないが。(中略)

しかし、歴史的現実を描写することが作品の基本的目的であるジャンルもある。それらは歴史と歴史性をより狭く解釈する観点から研究しうる。

すなわち、アイヌ口頭文芸を歴史研究の資料とするには、まず現実の歴史をどのように反映しているかについてのそれぞれのジャンルごとの性格の違いを考慮しなければならない。

またこれまでのアイヌ口頭文芸研究のなかでは、アイヌ口頭文芸を「文学の黎明」(金田一、1931、p.333)とする進歩史観的な考えがしばしばみられる。すなわち、現在のアイヌ口頭文芸の持つ諸特徴の分析を、文学の発生の契機の分析に直接結びつけることができるというのである。現実の歴史とアイヌ口頭文芸と現実の歴史との関わりを考えると、こうした考えの影響を受けていないかどうか注意しなければならない。現行のアイヌ口頭文芸は、必ずしも現実の歴史上の事件や社会状況を直接の契機としているとは限らない。これまで長い時間をかけて形式や内容が大きく変遷してきたかもしれない。また周辺の諸民族から文学として楽しめる形式や内容を受容してきたかもしれないのである。

さらに、現実の歴史を比較的忠実に反映しているジャンルでも、そこに直接反映されているのは必ずしも歴史上の現実の事件や生活そのものではない。川田（1990）が

口承史は、現在生きている人々のうちに、それらの人々の解釈を経た形で凝集して存在している。(p.127)

考古学研究では、研究者は過去の遺物の断片を前にして、それに意味を与え、資料相互の関係を解釈しようとするが、口頭伝承のばあいには、研究者はまずいきなり、解釈しつくされたものの前に立たされる。(中略)

この対置も絶対的なものではない。地中から掘り出された土器のかげらと、口承による王の系譜語りとのあいだに、過去の文字資料を置いてみれば、このことははっきりする。王の系譜語りは解釈されすぎており、土器のかげらは解釈されなさすぎているのだが、文字資料は、資料としての性質も、その中間にあたっている。文字資料も、歴史の内側のある立場からなされた解釈である以上、文献批判によって、資料としての価値が検討されるのは当然のことだが、過去のある時点における証言としてとどまっているという点では、むしろ土器の破片にちかいのである。(pp.5-6)

と述べているように、口頭文芸にまず反映されるのは、歴史そのものではなく、語られる時点での語り手たちによる過去の歴史への意識である。

本稿の目的は、主に以上のような点に留意しながら、アイヌ口頭文芸が現実の歴史とどのような関わりを持つかについて論じることである。

1. アイヌ口頭文芸のジャンル分類と呼称

アイヌ口頭文芸のうち物語性を持つものを形式の上から大きく分けると、神謡(カムイユカラなど)、英雄叙事詩(ユカラなど)、散文説話(ウエベケレなど)の3つのジャンルを立てることが

できる。内容上もそれぞれのジャンルで中心的に描かれるものは大きく異なっている（ただし2つ以上のジャンルにまたがって同じような内容が描かれることはある）。またこれらのジャンルはアイヌ口頭文芸の語り手によってもはっきり区別して意識されているといえる。

これまでのアイヌ口頭文芸研究では、しばしば「ユーカラ」と言う表現で英雄叙事詩と神謡とをあわせて指したりさらにはアイヌ口頭文芸全体を指したりすることがあった。たとえば知里（1953-4、p.54）は英雄叙事詩に対して「人間のユーカラ」、神謡に対して「神々のユーカラ」という用語を与えている。また浅井（1972、p.259）も以下のように述べている。

「ユーカラ」ということばは現在では日本語になってしまっている。そして俗に人々は「ユーカラ」という語を「アイヌの浄瑠璃」ぐらいに理解したり、「アイヌ伝承文学」と言い換えられるぐらいの広い意味で用いている。ここでは「アイヌの昔話」として、この広い意味での「ユーカラ」すなわち「アイヌ伝承文学」ととった。

これらはあくまで研究あるいは普及のための用語の提案であり、その限りでは誤っているということとはできない。

しかし物語のジャンルを指すアイヌ語としての「ユカラ^ユyukar」は、英雄叙事詩だけを、北海道南部の胆振・日高地方を中心とする地域で、指す。また「カムイユカラ^{カムイユ}kamuyyukar」または「カムユカラ^{カムユ}kamuyukar」はユカラというジャンルのなかの一部分を限定して指す呼び名ではなく、英雄叙事詩とは独立した一ジャンルの名称である。したがって知里（1953-4）や浅井（1972）のように「ユーカラ」という用語を広い意味で導入することは、狭い意味での「ユカラ」とのあいだで指す対象をめぐって誤解を招く恐れがある。

この誤解はアイヌ口頭文芸を歴史研究のために利用するうえで少なからぬ危険をもたらす。たとえば本稿の冒頭に述べたような口頭文芸への現実の歴史の反映のありかたのジャンルによる違いは曖昧になる。また実際には狭い意味でのユカラだけが考察の対象になっているにも関わらず、「ユーカラすなわちアイヌ伝承文学」全体が視野に入っているかのような錯覚を与える可能性もある。

同様の危険は歴史研究においてだけではなく、その他の分野の研究でもまたアイヌ口頭文芸の普及に際しても存在する。したがって「ユーカラ」の指す対象を広くとることは避け、少なくとも北海道・樺太を通じての英雄叙事詩全体を指す用語とすべきである。さらに誤解を少なくするには、アイヌ語の「ユカラ」と同じく胆振・日高地方の英雄叙事詩のみを指すとし、全道・樺太を通じては「英雄叙事詩」という日本語の用語を用いるべきであろう。

2. アイヌ口頭文芸の諸ジャンルと歴史性

アイヌ口頭文芸の諸ジャンルのうち、これまで現実の歴史との関わりで注目されていたのは主

に英雄叙事詩であった。英雄叙事詩が「ヤウンクル(陸にいる人)とレブンクル(沖にいる人)の闘争の物語」であり、それは擦文人とオホーツク人との葛藤を反映しているという知里(1953-4、p.57)の主張はその代表例である。知里の後も、このヤウンクルとレブンクルの対立という枠組みを前提にして英雄叙事詩と歴史との関係を考察する試みは、榎森(1982、pp.17-73、1992、pp.267-280)、海保(1974、pp.86-89)、大林(1988、pp.49-55)などによって行われている。

しかしこうした主張にはいくつかの問題がある。その一つは、これらの主張の根拠となっている英雄叙事詩が地域的に限定されており、対象とする地域を広げたときには必ずしも英雄叙事詩を「ヤウンクルとレブンクルの闘争の物語」だと考えることができないことである。拙稿(1994)でも指摘したとおり、「ヤウンクル対レブンクル」の枠組みが古くから英雄叙事詩と不可分だったと考える必要はない。この点については、アイヌ文化内部での伝播・変容および周辺の文化からの受容を考慮しながら、さらに研究を進めなければならない。

今一つの理由は、先にプロップ(1978)の主張を引いたとおり、現実の歴史を反映している程度がアイヌ口頭文芸のジャンルごとに異なっており、そのなかで英雄叙事詩は散文説話などに比べてより「現実離れ」しているとされる場合があることである。

散文説話は語り手や聞き手にとってより現実に近いものである。たとえば萱野(1988、p.10)は、口頭文芸の各ジャンルの概説のなかの「ウエペケレ(昔話)の世界」と題するセクションにおいて、次のように述べている。

聞く方にとっては、毎日聞かされている話が架空のものではなしに、今でもどこかで、話に出てくるような生活をしているコタンがあり、人がいると信じていたものです。アイヌの昔話とは、それほど身近にあったものでした。

散文説話のなかでもさまざまな超自然的現象は描かれる。しかしそれらは現実離れしたものとしてではなく、現実の暮らしのなかでもやはり起こり得ることとして捉えられていると考えられる。たとえば日高地方静内町に在住したアイヌ口頭文芸の語り手である織田ステノさんは、副葬品とするお膳に漆塗りのものを用いてはいけないという現実の禁忌の根拠として、次のような散文説話のなかの事件を引き、

例1 織田ステノさんによる散文説話の説明の一部(1978-9ころ述)(北海道教育庁社会教育部文化課(編)、1991、pp.157-160、奥田注としたほかのカッコ内は原注である)

(前略)パターン…パターン…と何かー、飛んでくるんだか、落ちる音だかしてもうみんな腰抜かしていたら、いーま葬式出した人間が、キナ(奥田注:遺体を包むござ)に入ったー、くぐられたまま、にーわ(=土間)さ入って来てそこに、(葬式の時遺体を)トゥリ <turi=伸ばす・伸べる>してあったとこさ来てこやって(→横たわって)いるんだって。(中略)

そこの、仏さん、(夢の中に)出て。

「(中略)宝物あたはー(奥田注:宝物たちは)、こう、風当たって一生きた人に使われるもの、死んだものと埋められたもんだから(中略)その、(宝物たちが墓から)出してくれちって、いう…いじめられるもんだから、それ、おーしえに来て、自分の村の人はおっかながってもうー、自分にーもう、見向ーきもしないし言葉もかけないでいた(中略)明日、ここの(村の)者あた連れて下がってその墓、起ーこしてー、その、埋めた、宝物出してー、(中略)何かのお祝いの時、使ってくれるように、ゆってくれ」って。(後略)

以下のようにコメントしている(同、p.160、傍点奥田)。

そうやって、生きた人らのやり方悪いから、そのものが来てるんでなく、そうゆふに見せていたらしい。

だからー、まあ…それで、おら方ではあの、マーサオッチケって、新しい、板でね、こうお膳作ってそこさ…おら方で一杯飯ちうんだ。ご飯こうついで、しまいにこう、奉ったやつ、それ…

あいや、とんでもないことゆってしまった。(笑)

これに対して、英雄叙事詩の描写は語り手や聞き手にとってより現実から遠いものである。登場人物は半神半人ともいうべき超人的な性格を持っていると意識されている。彼らは生きたまま地上の世界と地獄や天上などを行き来することができる。地上の世界を移動するときも、空を飛ぶなどして遠くの村にたちまちのうちに到着する。また敵に殺されるなどしていったん完全に死んでしまった人物がふたたびよみがえることも珍しくない。

たとえば萱野(採録・解説、1974、p.235-236)は次のように述べている。

ユーカラとウェベケレの差というのは、ユーカラというのは、全く空想みたいな、自由に人間が空を飛んだり、そして飛んでいって、天のまだ向こうのある所に行ったら、そこには草も生えて木も生えて、そこへ行って、戦争しかけて乗った乗り物の、ある一方叩けば、そこから氷の滝がおちて、もう一方叩けば、そこからは炎の虹が舞い降りる、ということを言ってるんですね。(中略)

今にして思えば、ウェベケレは、今でも、『ああ、そうだ』と思えるけど、ユーカラの中では、そういう身近で感動的な、今でもこれならできぞ、というのは少ないんですよ。

また織田さんは「英雄叙事詩のなかでのみ起こりえること」と「英雄叙事詩のなかでも散文説話のなかでも起こりうること」を区別していた。そして次のような英雄叙事詩の一節について、これでもとの姿に戻れるのだな、と感心し、英雄叙事詩のなかではこういうことも起こりうる、としているのである。

例2 織田ステノさん口演「ユカラ7」(1989述)の原文の訳の一部(静内町教育委員会、1993、p.279、

「トゥムンチ」は織田さんのユカラでの代表的な敵対グループである。)

そのトゥムンチの女は言いながら／家のほうを向くと／「さあさあ人間の紳士、ポイヤウンベ／あなたの妹と許嫁を／連れて帰りなさい。」／と言いながら私の妹と／許嫁を／骨ばかりになり骨が白くなって／いるのを私に差し出した。／2つの骸骨を私に差し出したのだ。／(中略) トゥムンチの神／悪者に殺されて／こうなったのか／と私は思いながら妹と／許嫁を持って／ずっと遠くへ行行って／私のはいていた太刀を引き抜いて／2つにも3つにも切り刻み／もとの姿かつての姿に戻してやり

つまり、語り手や聞き手たちにとって必ずしも自らの現実の過去や現在だとは考えられないことながらも、英雄叙事詩のなかには取り入れられ描かれてきた可能性がある。だとすると、英雄叙事詩の内容を現実の歴史に結びつけるにあたっては散文説話などよりも慎重にならなければならない。

3. アイヌ口頭文芸の描写のなかでの数量と地名

アイヌ口頭文芸の多くのジャンルは、年代その他の数量的な面または地域などを特定するかたちでの歴史研究の資料にはなりにくい。年代を含む数量については常套表現が多用され、地名は伝承の過程で置き換えやすいからである。このことは語り手の伝承の不正確さを意味しない。数量や地名などについての過去の伝承をそのまま保持することはそれらのジャンルを語るときの重要な目的ではないと考えるべきである。

例3の物語は日高地方門別町に在住した鳩沢ワテケさんによって語られている。そしてその場に同席していた鳩沢さんの妹の平賀サダモさんが1961年に同じ物語を語っており、その録音が萱野(採録・解説、1974、pp.211-233)に収められている。その平賀さんの語りのなかでは、例3に現れる地名のうち「アヨロ」が「フップシ」となっている。なお伊藤(1986)は日高地方平取町に在住した川上まつ子さんが1985年に語った例3の類話を報告し、例3と川上さんの語りとを対比すると「アヨロ」は「ウップシ」、「イシカラ」は「トカプチ」にそれぞれなっていると指摘している。

例3 鳩沢ワテケさん口演「二人の明神の神話」(1955述)(早稲田大学語学教育研究所(1984)より、奥田によるあらすじ)

(ボロシの奥方が語る)

私は夫と何不自由なく暮らしていた。あるとき私は、夫がイシカラの水源の神の娘を妾にしていることに気づき、腹を立てて家を出た。そして栗の木がたくさん生えている和人の島へやって来た。実はそのときすでに私は妊娠しており、しばらくしてから男の子を産んだ。やがて息子が成長してから、私は彼に身の上を教えてやり、夫のあとを継がせるためにアイヌの島へ向わせた。そして息子に栗の入った籠を背負わせてやった。

（ポロシの奥方の息子が語る）

私は母と2人きりで暮らしていた。あるとき母は私に身の上を語り、アイヌの島へ行って父のあとを継ぐようにと言った。そこで私は栗の入った籠を背負ってアイヌの島へ行った。まず私は母の実家のあるアヨロへ行って祖父母に面会し、持ってきた栗の一部をばらまいた。次に平取の神のところへも立ち寄って栗をばらまいた。それから平取の神に連れられて水源にある神の山に登り、父に面会した。父は母が家出してからすっかり気落ちしていて、私が来たのでたいへん喜んだ。そして次の日、跡継ぎができたので安心して昇天して行った。それからは私がポロシを守ることとなったのだ。

したがって戸部（1992）のように口頭文芸中に現れる地名を材料にして過去の集落間の交流を論じることが、それらの集落が実在の特定のものだと思える限りは、多くの場合に、意味をなさない。

ただしジャンルによっては、空間的・時間的に比較的信頼がおけると考えられるものもある。それは散文説話と同じような形式によって語られる実話譚（ウパシクマ・ウチャシクマ・イコペッカなど）である。萱野（1988、p.11）は上に引いた文章の「ウパシクマ（言伝え）」のセクションで

ウパシクマというのは、年寄りが若者に聞かせる話で、コタンの歴史、本人の家系、お祈りの時の神々の名などや、その他大事なことを教えます。

と述べている。散文説話と異なり、実話譚に現れる地名の多くは語り手が実際に見知っている場所である。また登場する人物も語り手の何代前かの先祖であることが多い。

たとえば川上（1976、pp.148-154）が紹介している平取町字ペナコリの「祖父のウパシクマ」は、平取町の下流域を主な舞台とし、語り手の5代前の先祖の家族を主な登場人物としている。また織田さんがイコペッカとして語る物語は、語り手の曾祖母が沙流川流域から静内町に移住した経緯から語り手本人の体験までに至るものである（その一部は北海道教育庁社会教育部文化課（編）（1989）に日本語で収められている）。

しかし全体としては、アイヌ口頭文芸、特に散文説話と実話譚が歴史研究にとって重要な意義を持つのは、空間的・時間的な限定を比較的必要としない以下のような点であると考えられる。

4. 社会史・文化史の資料としてのアイヌ口頭文芸

散文説話や実話譚のなかには、早くに失われた伝統的なアイヌ文化の諸要素が具体的に描写されていることが多い。たとえば中川（1989、p.75）は、商場知行制成立以前の形態と思われる対和人交易がアイヌの視点から散文説話のなかに詳細に描かれている例を示している。また竹ヶ原（1993、p.229）は

アイヌ民族の伝統的社会は無文字社会でした。したがって、アイヌ民族自身が民族の内側から自らの子育ての習俗を記録した史料はほとんどありません。

としているが、散文説話に目を向けると次のような描写を見いだすことが可能である。

例4 川上まつ子さん口演「パコロカムイのウエベケレ」原文の一部の訳(奥田(1989)より)

(釧路の村長に養われた男が物語る)

大きな少年、子供の少年になったときから、(養)父と連れ立って山で猟をすると、父が『こうして私の子の弓を作るのですよ。』と言いながら、私の名を言いながら、仕掛け弓を置き、それから自分の弓だと言いながら弓を置いて私たちは帰った。そして翌日行くと私の弓に当たった物は鹿でも熊でも人よりまさっていて、大きな熊や大きな鹿が私の弓に当たっていた。するとそして(父は)『小さいときから良い子になると思っていたものが私の息子であって、こうして一人の女の子だけを私は持っていてそして別れ別れになったらどうするのかと私は考えたために養ったのが私の息子であったのだが、良い子になると思ったとおり、神様のご加護も必ず厚いようすなのは喜ばしい。年を取ったら私を養ってもらえるのが喜ばしい。』と言いながら私を可愛がりながら、皮を剥ぐことや肉を掻き取ることや荷物を抱えることを私に教えてくれながら一緒に山に行っていた。そのうちに今や私は自分で弓置きだろうと何でもすることができるようになって、私が弓を置くと鹿でも熊でも獲物がたくさん取れた。

また近現代の聞き取り調査のなかで「昔の」アイヌの暮らしについて尋ねられた語り手は、例5のように自身の生活体験をそれと連続する散文説話などの描写によって補って回答することもある。

例5 織田さんからの奥田の聞き取り資料(未公開)

奥田：ふうん、そういうふうにして、その、アイヌヌカンスイクス(人に会いたいの)、あのー、アイヌアムキリアン(人と知り合いになる)、アイヌアムキンルスイクス(人と知り合いになりたいので)、

織田：アヨキアンナ(私は来ましたよ)。

奥田：アヨキする(来る)、昔はそういうことはよくあったのかな、

織田：うんあったあったあった、だからウウエベケレオホベカ(散文説話のなかで)も、知らない人来て、そこいら、うろろろしていたら、イオクンヌカ(かわいそうに)、オノン(どこから)、トゥイマノエクウタラ ネコトムネナ(遠くを来た人たちのようだよ)、チセソイウン(家の外へ)、ホトゥイエカラヤン(呼びかけなさい)って、

奥田：ふうん、

織田：アコウウェペケンヌナ（お尋ねしますから）、って、

奥田：ふうん、

織田：昔おらあた小さいとき、フチあた（おばあさんたち）よく、そこいら、どっちいったらいいんだか、ヤイコアブカシアブカシ（一人でうろうろする）していたの、見たらイオクンヌカ（かわいそうに）、タネポオマナンウタンネコトム（初めてやってきた人たちらしく）、ヤイコスサムネシリ（一人で行ったり来たりするのか）、ホトウイエカラヤンマ シニレヤン（呼びかけて家で休んでもらいなさい）って、

裏返せばこれまでの民族学的な研究・調査の成果のなかにも、少なからず散文説話などの描写からの情報が含まれている可能性がある。このことから考えても、アイヌの社会史や文化史を考察するときには散文説話などの描写に十分目を配らなければならない。

5. 歴史意識の媒体としてのアイヌ口頭文芸

今一つ重要だと考えられるのは、アイヌ民族自身の歴史意識を読み取る資料としての意義である。近代以前のアイヌ口頭文芸の伝承の過程でも、ある部分では先に指摘した中川（1989）の例のように古い描写が受け継がれ、またある部分は新しいかたちに変容してきたはずである。そしておそらく、近代になってアイヌ社会に入った文化要素でも、散文説話の描写のなかに取り込むことのできるものは「アイヌのもの」として研究者などに示され、それができないものは「和人のもの」とされていると考えられる。つまり散文説話や実話譚の描写にはそのときどきの「あるべきアイヌの文化や社会」についての歴史意識が反映している、さらにいえば散文説話などの描写の形成過程はアイヌ民族の歴史意識の形成過程にはほかならないと考えることができる。だからこそ近現代の語り手は「昔の」アイヌの暮らしについて散文説話などの描写を借りながら説明できるのである。

近代以前のアイヌ文化を説明するときにしばしば引用されるモデルに渡辺（1972）の「クマ祭文化複合体」がある。これは榎森（1987）のようなアイヌの通史的な記述のなかでも「近世的なアイヌ文化」の説明として利用される。しかし上に述べたことに基づけば、散文説話の描写を一次資料として参照するかたちで近代以前のアイヌの文化や社会のモデルを提示することは十分可能である。

ここで問題になることの一つは、伝統的なアイヌ文化における農耕の位置づけである。渡辺（1972）の「クマ祭文化複合体」のなかにも、またこの考えを発展させた宇田川（1992、p.154など）の「アイヌ文化複合体」のなかにも、農耕そのもの、あるいは農耕に直接結びつく要素は含まれていない。これに対し散文説話のなかでは、例6のようにしばしば農耕が基本的な生業として描かれている。近代以前のアイヌ社会のなかで農耕が実際にどれだけの比重を持っていたのかは議論のあるところのようである。しかし語り手たちにとっては農耕が伝統的なアイヌ文化のな

かの重要な要素だったと考えることができる。ただし筆者のみる限り、深沢(1995:277)が示唆しているような「男性が農耕をするモデル」は散文説話のなかでは一般的でない。

例6 鳩沢ワテケさんの散文説話の原文の一部の訳(早稲田大学語学教育研究所(1985)より)

(ある奥様が物語る)

私は立派な長者の奥様になって、一緒に暮らしていましたが、主人も獲物がよくとれて、私たちは何も欲しいとも思いません(=何の不足もありません)、私も働き者の女ですから、畠の作物とか、野草とかを、沢山とり、主人も獲物がよくとれるので、肉でも、魚でも、野菜でも、食べたいとも思わず(何も食べ物に不自由せずに)、一緒に幸せに暮らしていたのですが、二人の間に子供がなくて、それだけをつらく思っていました。

口頭文芸と歴史意識との関係については、もう一つ別な論点がある。榎森(1992、pp.280-281)などのような、英雄叙事詩に描かれている「ヤウンクルとレブンクルの闘争」がアイヌの民族意識の形成を反映しているとする主張である。確かに、現実の歴史との関連が比較的薄いジャンルであっても、口頭文芸にそうした意義を見いだすことは可能である。

しかし先に述べたとおり、英雄叙事詩のなかに描かれる集団間の関係は「ヤウンクルとレブンクルの闘争」ばかりではない。例1にも登場するトゥムンチのような、人間ではない魔物との戦いが描かれることもある。また織田さんの語ったあるユカヲ(静内町教育委員会(1993)の「ユカヲ5」)では「ハンケレブンクル(近くのレブンクル)」が主人公に協力するグループとして描かれ、「クスルウンルッ(釧路の住人)」と「トゥイマレブンクル(遠くのレブンクル)」が敵対者となる。また例7のように散文説話や実話譚においても、敵対者としてまた協力者として、さまざまな異集団が意識されている。

例7 鳩沢ワテケさんの実話譚「夜襲」原文の一部の訳(早稲田大学語学教育研究所(1985)より)

釧路のアイヌの旦那方も、この沙流の村へ夜襲に來たこともありました。それからまた、十勝からも、夜襲をしに大勢の人々が來たのですけれども、この沙流の村の人々が見破ったものですから、みんな負けて、生きて戻る者は戻り、殺される者は殺され、それから女の人でも男の人でも、生き残って、この沙流の村の上流で、そこに住む人々と親戚になって暮らしている人々もいます。それから鵠川の川上に、鵠川の上流にも、十勝の男の人が、夜襲の仲間に入ってやって來ましたけれども、その男の人でも山で見つけられて、それから鵠川の上流に住む人々と親戚になって、その一族になって、暮らしています。ですから、鵠川の上流にも十勝の人の子孫がいるのです。

そうしたなかから、なぜ英雄叙事詩に注目するのか、さらになぜ「ヤウンクルとレブンクルの闘争」を「我々意識」の形成(榎森、1992、pp.280-281)を反映したものとして特定できるのかについては、十分な説明はなされていない。口頭文芸に限っていえば、むしろ上述のようなさまざまな

まな異集団についての認識と、散文説話などに描かれる文化を共有しているという意識とが、総合的にアイヌのアイデンティティの基盤になってきたと考えるべきではないだろうか。

おわりに

これまで述べてきたようなかたちでアイヌ口頭文芸を歴史研究の資料として利用するときに、なお考慮しなければならない点がある。それは、ある描写がどれだけ一般的なものとして語り手や聞き手に受容されてきたのかということである。

それを推し量るときには、同じような描写を含むテキストがどれだけの数採録されているかといった客観的な観点はもちろん重要であろう。ただしこのときも、これまでの研究でテキストが採録されてきた地域や語り手に大きな偏りがあること、また多くが和人であった調査者のバイアスが、どのような話を採録するかというところから影響を与えていることに、留意しなければならない。

いっぽう、口頭文芸のなかでは、あるできごとについて「よくあること」か「まれなできごと」かについての登場人物たちの判断が描かれることもある。場合によっては語り手自身によるそれらのできごとについてのコメントが得られることもある。こうした点はなかなか客観化しづらいが、語り手の歴史意識に沿ったかたちで口頭文芸のなかの描写を利用するときには、第一に重要な意味を持つと考えられる。

(注) 本稿は1993年10月の北海道歴史研究者協議会シンポジウム「歴史学からみた先住民族」における研究発表『アイヌ口頭文芸と歴史研究』およびその報告要旨(1994年4月『道歴研会報』、69)に基づき、大幅に加筆・修正を行ったものである。

参考文献

- 浅井 亨(1972):「解説」、浅井亨(編)『日本の昔話2 アイヌの昔話』、日本放送協会、pp.251-271.
- 伊藤 裕満(1986):「川上まつ子唄のウェベケレーポロシルンカムイになった少年一」、『アイヌ民族博物館研究報告』、1: 53-149.
- 宇田川 洋(1992):「蝦夷地とアイヌ」、荒野泰典・石井正敏・村井章介編『アジアのなかの日本史IV 地域とエトノス』、東京大学出版会、pp.137-165.
- 榎森 進(1982):『北海道近世史の研究』、北海道出版企画センター.
- (1987):『アイヌの歴史 北海道の人びと [2]』(日本民衆の歴史 地域編一1)、三省堂.
- (1992):「オモロとユーカラ」、荒野泰典・石井正敏・村井章介編『アジアのなかの日本史IV 地域とエトノス』、東京大学出版会、pp.251-285.
- 大林 太良(1988):「アイヌのユーカラとその歴史的背景—日本・シベリア」、川田順造・野村純一編『ロ

- 頭伝承の比較研究[4]』、弘文堂、pp.40-57.
- 海保 嶺夫(1974):『日本北方史の論理』、雄山閣.
- 奥田 統己(1989):「川上まつ子唄口演 パコロカムイ(抱瘡神)のウエベケレ(1)」、『アイヌ民族博物館研究報告』、3:32-104.
- (1994):「ポイヤウンペの物語 —静内地方のユーカラの構想—」、『古代文学講座 第4巻 人生と恋』、勉誠社.
- 川上 勇治(1976):『サルウンクル物語』、すずさわ書店.
- 川田 順造(1990):『無文字社会の歴史』同時代ライブラリー版、岩波書店.
- 萱野 茂(採録・解説)(1974):『ウエベケレ集大成 第1巻』、アルドオ.
- (1988):『カムイユカラと昔話』、小学館.
- 金田一京助(1931):「ユーカラ概説」、『アイヌ叙事詩 ユーカラの研究 第一冊』、東洋文庫(引用ページ番号は『金田一京助全集 第八巻』による).
- 静内町教育委員会(1993):『静内地方の伝承III —織田ステノの口承文芸(3)—』.
- 竹ヶ原幸朗(1993):「近代日本のアイヌ「同化」政策」、札幌学院大学人文学部(編)『北海道とアメリカ』([公開講座]北海道文化論)、pp.225-265.
- 知里真志保(1953-4):「ユーカラの人々とその生活」(『歴史家』二・三号、引用ページ番号は『知里真志保著作集 3』、平凡社による).
- 戸部 千春(1992):「『人々の物語』からアイヌ民俗歴史地理学を抽出試解」、『北の語り 口承文芸資料集』7:18-25.
- 中川 裕(1989):「口承文芸に見るアイヌ人と和人との関係」、北方言語・文化研究会(編)『民族接触』、pp.73-85、六興出版.
- 深沢百合子(1995):「エスノヒストリー(ethnohistory)としてのアイヌ考古学」、『北海道考古学の諸問題(北海道考古学 第31輯)』:271-290.
- プロップ、B. Я. (著) 斎藤君子(訳)(1978):『口承文芸と現実』、三弥井書房、原著1976年
- 北海道教育庁社会教育部文化課(編)(1989):『アイヌのくらしと言葉 1』(アイヌ無形民俗文化財記録刊行シリーズ 2)。
- (1991):『アイヌのくらしと言葉 2』(アイヌ無形民俗文化財記録刊行シリーズ 4)。
- 早稲田大学語学教育研究所(1984):『アイヌ語音声資料1 —ワテケさんとサダモさん—(沙流方言) 会話・単語』.
- (1985):『アイヌ語音声資料2 —ワテケさんの昔話—(沙流方言)』.
- 渡辺 仁(1972):「アイヌ文化の成立 民族・歴史・考古諸学の合流点」、『考古学雑誌』、58/3:47-64.

Ainu Oral Literature as Materials for Historical Study

OKUDA Osami

Summary

In this paper the author examines the nature and limitations of Ainu oral literature as materials for historical study.

Firstly, the author insists that the distinctions between genres are important. Ainu oral stories are divided into 3 main genres on the basis of performance style and each of them reflects historical reality in a different way.

Among these 3 genres, heroic epics are the most famous and so far have been the primary materials for historical study of the Ainu.

According to the present author, however, stories of this genre reflect historical reality less accurately because they are regarded as fantastic fiction by both the tellers and listeners themselves. On the contrary, prose tales, which have been less researched by historians, present a more factual account of traditional society and should receive much more attention as historical materials.

The author also points out some issues involved in the possible contribution of Ainu oral literature to the study of Ainu history. Because of the nature of the genres, most stories have not preserved either the original time when an event occurred or the original place-name where it happened. In this respect, they can contribute less than other historical materials, e.g. recorded documents.

For the study of the traditional way of life or for ethnological research, we can find plenty of useful material in Ainu oral literature, especially in prose tales. These tales describe the traditional daily life, social structure or spiritual culture in detail. The elders themselves sometimes quote the descriptions in such tales when they explain their traditional culture to the younger generation or to ethnographers.

Finally the author examines the role of oral literature as a medium of the historical identity of Ainu people. Nowadays models of Ainu traditional culture are constructed through the ethnographic research conducted by researchers from outside. But the traditions of the Ainu people have also been described by themselves in their oral literature as mentioned above. One can perceive the complex nature and the various aspects of traditional Ainu culture through oral literature.

Keywords : Ainu oral literature, Ainu history, Ainu ethnology, oral literature and history, oral literature and ethnology