



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	アイヌ文化における死の儀礼の復興：紛争解決、共生、行為主体
Author(s)	煎本, 孝
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 113, 31-64
Issue Date	2004-07-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34070
Type	departmental bulletin paper
File Information	113_PL31-64.pdf



アイヌ文化における死の儀礼の復興 —— 紛争解決, 共生, 行為主体 ——

煎 本 孝

要旨

北海道西南部のある小さな町で、2002年3月に、アイヌ文化伝承者として多くの人々から尊敬されていた一人のアイヌの長老が享年91歳で死去した。葬儀には長年とだえていたアイヌの伝統的儀式がとり入れられ、葬儀は仏式とアイヌ式の併用でとり行われた。

4日間に渡る葬儀は、1日目の自宅における小屋がけ、死装束・墓標・副葬品の製作、湯灌、アイヌ語によるカムイノミ（神々への祈り）、2日目のカムイノミと死者への告辞、遺体の包装、町の生活センターへの移動、そこでの仏式葬儀と通夜、3日目の生活センターにおける僧侶による読経、弔辞、出棺、そして墓地におけるアイヌ式葬儀による埋葬、再び生活センターでの僧侶による法要、そして自宅近くの河原でのアイヌ式葬儀にもとづく小屋の焼却、自宅でのカムイノミ、そして4日目の自宅におけるカムイノミにより構成されていた。アイヌ式葬儀ではアイヌ語・アイヌ文化の研究者であり、かつそれらの数少ない伝承者となっている一人の和人が祭主となった。アイヌ語によるカムイノミ、葬儀の式次第が彼の指導のもとにアイヌと一緒にとり行われた。

この論文では、アイヌの死の儀礼の復興を広い意味での民族間の紛争とその解決の過程として捉え、人類学的視点から葬儀とそれをめぐるさまざまな語りの分析を行った。その結果、(1)アイヌ式葬儀の復興が民族的帰属性の実践として行われたこと、(2)紛争の解決には共生という理念が働いたこと、そして(3)民族的共生の形成にとって行為主体の役割りが重要であったこと、が明らかにされた。

キーワード：アイヌ、死の儀礼、民族性、帰属性、紛争解決、共生、行為主体

目次

- I 序論
- II アイヌ文化の変化と死の儀礼
- III 死の儀礼の復興の準備
- IV 死の儀礼の実践
- V 考察
 - 1 死の儀礼の復興と民族的帰属性
 - 2 民族的共生と紛争解決
 - 3 共生の形成と行為主体
- VI 結論

I 序論

20 世紀後半は、ソビエト連邦の解体を伴うペレストロイカ（経済改革運動）、あるいは中国の市場開放政策などに見られるように、世界規模での急激な政治的、経済的变化が起こり、国家と民族との関係も大きく変化した（煎本 2002a）。その結果、民族間の紛争が世界各地で見られ、その解決が 21 世紀の緊急の課題となっている。

民族間の紛争とは異なる文化的集団間における個人もしくは集団の内的、外的な葛藤であり、紛争解決とはその解消の過程であると広く定義することにする。なお、民族という概念は理念的なものである（煎本 2001）。したがって、民族間の紛争は集団の民族性（エスニシティ）や帰属性（アイデンティティ）と深くかわり、また時には国家とその内部の少数民族との関係に起因しており、さらに少数民族の文化が消滅の危機に瀕するという状況下において起こっている（IRIMOTO 2004）。もちろん、紛争とは異常な状態ではなく集団の文化と生態の動態そのものであり、紛争とその解決方法も文化的メカニズムとして当該文化に組み込まれたものであると考えることが可能である。しかし、現在、人類が直面する国家や民族間の紛争において、これらの文化的メカニズムは作動することなく、紛争は暴力や大規模な破壊を伴う方

向へと加速し、さらに大きな紛争を再生産し続けるという危険性をはらんでいるのである。この危険性を回避し文化的メカニズムが作動することが必要であり、そのためには民族間の紛争解決を政治の問題としてだけではなく、文化や生態的問題として捉え、広い意味での人類学の視点から、民族間の紛争解決における文化的、生態的メカニズムの解明を行い、それがどのように21世紀の民族間の紛争解決に適用し得るのかを明らかにすることが必要であろう。

もちろん、いくつかの限られた事例からすべての紛争解決のための方法を見つけることができると楽観的に考えてはいない。ここで重要なことは、紛争という概念を世界各地で見られる暴力を伴う民族紛争のみではなく文化間で引き起こされるさまざまな問題と広く位置づけ、その調整と解決の過程を含んだ文化的事象全体を実証的に分析することである。このことにより、暴力を伴う民族紛争に至らないための有効な思考や手段を抽出し、それらを比較、一般化するという作業を進めることが可能となると考えられるのである。

さらに、私は人類学の役割として民族間の紛争解決のための提言があることを指摘し、共生 (symbiosis) の理念について述べた (IRIMOTO 2004)。共生の思考は人間と自然との関係、人間と人間との関係について自己と他者とを対立的関係としてではなくより大きな枠組みの中での互酬の関係として捉えるという認識である。これは、他者の存在を認めることを意味し、人間や自然の多様性を認めるという思考に他ならない。紛争の背景の一つには他者の価値観ではなく自己の価値観こそが正当なものであるとする自己絶対視の考え方がある。しかし、これを超越した多様性と共生の思考が紛争解決には不可欠なのである。ここでの自己とは個人であったり、民族、国家であったりする。もちろん、個々の紛争解決のためには個別的な情報や具体的な方策が必要になるであろう。しかし、そこでは同時に、人間の文化や生態に関する普遍的理解が必要なのである。

共生の理念と現在におけるその適用については、アイヌ文化をはじめとして広く北方諸文化において認められる。たとえば、アイヌの伝統的シャ머니ズム的世界観が現代の演劇を通して、自然と人間との共生、異なる民族間の

共生のへのメッセージとなっていること(煎本 1995；1997)，あるいはシベリアのサハ(ヤクート)の人々の伝統的世界観がシャマンの語りやウセフと呼ばれる夏至祭の実行を通して、共生の哲学として現在の文化復興運動に用いられていること(山田 1998；2002；YAMADA 1997；1999；2004)が明らかにされている。さらに、アイヌ新法の制定に見られる民族間の紛争解決における語りの役割り、あるいはアイヌの伝統文化と現在の観光経済とが統合され、まりも祭りが新しいアイヌ文化として創造される過程における仲介者の役割り(IRIMOTO, 1998；煎本 2001)についてもすでに指摘されたところである。共生の思考の中に民族間の紛争が暴力や大規模な破壊を伴う方向に進むことを回避するような文化的メカニズムがあるように考えられるのである。

したがって、本稿ではアイヌ文化をとりあげ、上記の研究をさらに一歩進め、アイヌによる死の儀礼の復興を広い意味での民族間の紛争とその解決の過程として捉え、さまざまな立場の人が関与してとり行われた文化的事象としての死の儀礼とそれをめぐる語りの分析を行う。ここでは、文化と帰属性をめぐる問題がアイヌによって国家の中における民族の問題として位置づけられ、葛藤が起こっているのである。もちろん、アイヌの帰属性の表明は各個人の意識や社会的状況に基づくため、多様性が見られる。ここでとりあげるのは著名なアイヌ文化伝承者を父に持つQ氏による民族的帰属性の形成と文化復興の試みを通した紛争解決の事例である。この分析を通して、現在仏式葬儀が一般的になっている状況の中でなぜアイヌ式葬儀の復興が行われ、仏式とアイヌ式とが併存していたのか、そして、紛争解決における和人とアイヌの役割を明らかにする。そのことにより、アイヌ文化における死の儀礼の復興をめぐる紛争がいかんして解決され、民族的共生がはかられたのかを検証する。

II アイヌ文化の変化と死の儀礼

アイヌ文化の成立は12-13世紀とされるが、遺伝的にはアイヌは日本列島

において紀元前一万年にまで遡る縄文人と深い系統関係を持っていると考えられている（埴原 1996：188；埴原・藤本 1972；池田 1982：54，203；梅原・埴原 1982；山口 1990：142）。その後、アイヌの生活と社会は江戸時代を通して幕藩体制に組み込まれ（煎本 1987：3，139-142），さらに 1868 年の明治維新以後、日本の近代化の歴史の中で大きく変化することになった。そこでは、アイヌの民族的帰属性はアイヌとアイヌを否定した日本人という対極の間を動いてきた（IRIMOTO 2000：215 煎本 2001：336）そして、文化復興運動と政治運動とが結びつき、1997 年 5 月、アイヌの民族としての誇りが尊重される社会の実現と、伝統文化の保存と振興を図ることを目的として、「アイヌ文化の振興並びにアイヌの伝統等に関する知識の普及及び啓発に関する法律」（いわゆるアイヌ新法）が制定されたのである。この法律に規定された法人として、国の指定を受けた財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構は、日本全国においてアイヌ文化の振興、アイヌの伝統やアイヌ文化に関する知識の普及啓発、アイヌ文化等に関する研究の推進や助成などの事業を行っている（IRIMOTO 2000：219；財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構 1998）。もっとも、歌、踊り、工芸、儀式など、より外面的な伝統文化の振興がはかられる一方で、生活に結びついた日常の諸活動や物の考え方などは助成の対象とはならず、アイヌ文化をめぐるアイヌの間で民族的帰属性の表出とアイヌ新法により受ける利益の格差が生じているという現状がある。本稿でとりあげる死の儀礼の復興は、まさにこのような状況の中での Q 氏による実際の生活により近く、より内面的な文化の復興と、アイヌ文化とは何かを問う試みであったと位置づけられるのである。

さて、さきに述べたようなアイヌ文化の変化の中で、死の儀礼も大きく変化してきた。ここで死の儀礼とは葬儀から祖先供養に至る一連の儀礼と定義する。死の儀礼は当該文化における世界観と深くかかわり、また社会的にも重要な儀礼である。アイヌ文化における伝統的死の儀礼とは 1935 年、および 1952 年から 1954 年にかけて沙流地方を中心に収集された聞き書き資料によれば、以下のようなものであった（久保寺 1952；1953；1955；1956a；1956b；1957；山田 1994）。

すなわち、人の死後、屍体洗いと死者に死装束をさせるという屍体の処置が行われ、火の神と死者への誦呪と哭泣、死者への供物、死者と生者の訣別の会食が行われる。また、凶報通知と弔問、来弔者への饗食がなされる。墓標の製作と墓地に持参するための水汲みの儀が行われ、墓壇の準備がなされる。そして、死者への訣別が行われ、屍体が包装される。墓地への葬送が行われ、屍体は埋葬される。埋葬以後は、埋葬からの帰還と、喪家における会食と通夜がなされる。葬式の翌日には屋内を浄め、座席を変えることが行われる。喪は3年など一定の期間外出せず、頭髮を切らず、服を裏がえしに着て、再婚をしないなど、とくに父母、夫などの死者に対して重い喪が見られた。なお、アイヌ文化における死の儀礼では死者を埋葬した墓地に参ることはなく、カムイ (*kamui*) (神) となった死者に対してヌラッパ (*nurappa*) (あるいはシヌラッパ *shinurappa*)、もしくはイチャルパ (*icharpa*) と呼ばれる祖先供養を行うのである。祖先供養がアイヌ語で、たくさんまき散らすという意味のイチャルパと呼ばれるのは食物をちぎって供えるためで、これにより食物がああの世に送られると考えられているのである。また、沙流地方において、祖先供養はヌラッパと呼ばれ、たくさん涙を落とすという意味である。なお、シヌラッパと呼ばれる場合のシとは大きな、本当の、という意味が加わることになる。

アイヌの世界観では、死者はカムイとなり、カムイ・モシリ (*kamui moshir*) (神々の世界) で暮らすと考えられている。アイヌの死後の世界はカムイ・ユーカラ (*kamui yukar*)、オイナ (*oina*)、アイヌ・ウエペケル (*Ainu uwepeker*) という口頭伝承の形式の違いにより、天界、または地下などと解釈される(山田 1994: 46-49, 53-57)。なお、民族学的資料からは一般的にアイヌの死後の世界は地下の世界であるポクナ・モシリ (*pokna moshir*) に位置づけられる。しかし、今回死去されたアイヌ文化伝承者であった故P氏によれば死者の霊であるアイヌ・ラマツ (*Ainu ramat*) は地中に埋葬された屍体から離れ天界に行くと考えられる。おそらく同氏が通じていたカムイ・ユーカラやオイナに基づいた考え方であろう。さらに、アイヌ文化における死の儀礼においては、死後1年もしくは3年から5年で霊はカムイとなりああの世に行くと考えられ

ているため、これ以後、祖先供養を行うという。アイヌの祖先供養は屋外のヌサ(*nusa*) (弊壇)に各人がそれぞれの祖先に捧げるイナウを立て、酒かす、煙草、餅などを備えるものである。これは熊送りやその他の儀礼の際に行われた。死者はあの世でもこの世と同じように暮らすと考えるアイヌの世界観に基づけば、アイヌ式の死の儀礼ではあの世での生活に必要な狩猟道具や裁縫道具などの副葬品が必要になってくる。また、あの世で住むための家や調度品を焼却して、死者とともにあの世に送るということも必要となる。さらに、あの世に導くための杖といわれる墓標を立て、女性の場合、同一女系(シネ・ウプショル *shine upshor*) に属する親族として認知されるためのウプショル・ウン・クット (*upshor un kut*) (懐帯) をしめることが重要となるのである。さらに、アイヌの世界観におけるあの世が、この世とは逆転しているという考えから、死装束や神々への礼拝の仕方も普通とは逆の作法で行われる。また、あの世へ持って行くために、器物を破壊することにより霊を解放するという思考に基づいた霊送り儀礼が見られる。そして、死者に対する告辞もアイヌの伝統的世界観にある人々にとっては、アイヌ語で行なわれることが必要であると考えられていた。さらに、アイヌ文化の伝統的死の儀礼では、屍体は火葬にされずに埋葬にされることが特徴的であった。

次に、アイヌ文化における死の儀礼の変化について検証する。江戸時代から仏教は北海道に入っており、慶長 18 年(1613 年)松前藩主慶広により有珠の如来堂が再建されたのをはじめ享和 2 年(1802 年)には有珠の善光寺(浄土宗)、様似の等澍院(天台宗)、厚岸の国泰寺(禅宗)の三寺が幕府により創設されている(高倉 1972: 180, 182)。もっとも、これら寺院の設立目的は内地人の埋葬と南下するロシアによるキリシタン布教に対する取り締まりにあり、アイヌの改宗にあったのではない。しかし、住職の中には個人的活動にすぎなかったとはいえ、アイヌを教化し、信仰に導こうとした者もあった。国泰寺においても持場内のアイヌが死亡すれば報告され、その中で寺で葬儀を受けた者も少なくなかったとの記録が見られるのである(高倉 1972: 181, 183)。

また、非常死に際して、近い親族がその原因とされる悪神に対する除魔儀

礼として行うメッカウチと呼ばれる儀式——マキリや刀で互いに頭や面を打ち血を流す——が、18世紀、江戸時代の旧記にしばしば記されている（煎本 1987：41-42）。しかし、この習慣は1799年から1821年の第1次幕府直轄時代には禁止されることになる。その後、1956年に行われた民族学的調査においても、アイヌの古老によって見たことも聞いたこともないとされており（久保寺 1956b：90）、おそらく明治以後（1868年）には廃絶されていたものと考えられるのである。

また、死者が出ればその家を焼き、新たに住居を建てたり他所に移転するという習慣も江戸時代に記録されている（煎本 1987：40-41）。この習慣はとくに死者が女性である場合など、あの世で自分で家を建てることができないので住んでいた家を焼き死者に持たせるという理由で行われたものであった（久保寺 1956b：86）。しかし、この習慣は第2次幕府直轄時代（1855-1867年）に禁止され、さらに明治4年（1871年）にも北海道開拓使庁の命のもと禁止されるに至る。もっとも、家を焼く習俗の遺習として、死者が出ると別に小屋を建てて故人の生前の調度品を入れて焼き捨てる習慣は、十勝、釧路、沙流地方などで1920年代から1950年代に至るまで残っていたようである（久保寺 1956b：86-87）。また、白老地方のアイヌの方が2002年に私に述べたところでは、小屋を焼くということは過去30年以上やったということは聞かないが、川原で遺品だけ燃やすということはあったという。さらに、静内地方のアイヌの方によれば、数十年前の葬儀に際して、茅葺き小屋を作りこれを焼いたことがあったという。そして、今回の死者の儀礼においても、後述するように小屋を焼き死者に持たせることが行われたのである。

また、1923年、および1929年には日高沙流地方において、アイヌ式の葬儀が行われており、また1950年代には胆振、沙流、静内、浦河など北海道西南部の地方において、墓地に立てられた木製の墓標が撮影されている（久保寺 1956a：4-5）。さらに、1960年には沙流地方でアイヌ語で行われたイヨイタッコテ（*iyoitak kote*）と呼ばれる死者に対する告辞が記録されており、ある老人は自分以外にアイヌ語での告辞ができる者がいないため、先に死ぬ者は幸せであるとさえ言い、涙したと語られている（萱野・松谷 1982：22）。また、

1992年には葬儀に際しアイヌ語による火の神と死者に対する告辞が述べられ、アイヌ文化とアイヌ語の復興が図られようとしている（萱野 1994：22-23；貝澤 1993：303-317）。また、祖先供養に関しては、1951年時点、沙流地方で盆の3か日に行われることが多く、僧によって仏式で行われると記されている（久保寺 1952：231-232）。さらに私が2000年に沙流地方で得た資料によると、祖先供養は正月に行われるが、それ以外にも死んだ祖先に感謝したり守護を求めるなど必要に応じて日常生活の中でさりげなく現在も行われているという。

全体として見ればアイヌ式の伝統的死の儀礼は現在大きく変化し、仏式へと移行しているということができよう。もっとも、アイヌ語による告辞、さらにはあの世での生活に必要な副葬品を死者に持たせることは、少なくとも沙流地方や静内地方で最近に至るまで行われていたことも事実である。死の儀礼におけるこれらアイヌ文化の特徴的要素は、とりわけ伝統的なアイヌの世界観に生きる老人たちにとって死後の世界を保証するものとして重要視されてきたと考えることができるのである。しかし、現在、このような文化的特徴を持つアイヌ式死の儀礼を実行し、継続することはきわめて困難になってきている。もちろん逆に、これらアイヌ文化を強く特徴づける要素こそが、アイヌ文化復興運動にとって、アイヌ文化の象徴として重要な意味を持つと考えることも可能である。今回のアイヌ文化における伝統的死の儀礼の復興も、このような文脈で捉えることができるのである。

III 死の儀礼の復興の準備

2002年3月に享年91歳で死去されたP氏は明治43年（1910年）生まれの著名なアイヌ文化伝承者であった。葬儀の際配布された氏の略歴と説明によれば氏の経歴は以下のとおりである。氏は幼い時に父親を亡くすが、農業、漁業、林業に従事し、1931年に結婚、召集を受け海軍に行くが病気のため除隊する。1965年には病気治療のため入院するが、今は亡き長男にアイヌ語を残せないで何がアイヌだと言われたことに奮起し、病床のもとアイヌ語を

ノートに記しはじめた。そして、1978年から1991年に至るまで、アイヌ語、祈り言葉などを記した冊子全5冊を自費出版した。また、1973年以後、北海道各地で開催されたアイヌの祭礼において祭主を務め、アイヌ語でカムイノミ (*kamuinomi*) (神への祈り) を行い、1977年以後1996年まで北海道教育委員会の「アイヌ民族文化財緊急調査」、「アイヌ無形民俗文化財調査」などに協力している。同氏はアイヌ語とアイヌ文化の伝承と普及を実践したのである。

本節では死の儀礼の復興の準備について、故P氏の次男である喪主のQ氏の語りを中心に記載することにより、Q氏自身の民族間の葛藤についての認識を明らかにしたい。Q氏は故人の死去から2日目の葬儀第1日目、準備のため多忙の中、私の、仏式の葬儀が一般的である現状の中でなぜ今回アイヌ式 (アイヌブリ *Ainupuri*) で葬儀が行われることになったのかとの問いに、父はつねづね火葬では熱くて嫌だと言っていたのでアイヌ式の土葬で葬式をやってくれということだと自分なりに受けとり、そうすることにすると答えている。

さらに、彼はアイヌ新法においてアイヌの先住権は認められなかったもののアイヌの先住性と文化とが認められたということは、アイヌは現在、一般的に見られる仏式ではなくアイヌ式で葬式をやっても良い、ということなのではないかと語る。彼のこれらの語りは、後に仏式で行われた葬儀会場でも述べられ、また後日、私との対話においても表明されており、そこには論理的一貫性が認められる。

じっさい、故人となったP氏が生前、葬式について火葬は熱そうだから自分はどうも嫌だなと語っていたことは、私自身も聞いたことがあった。もっとも、私はこれを半分冗談であり、また半分は変化した伝統文化の現状に対するあきらめの言葉だという印象を受けていた。しかし、息子のQ氏は、後に述べるように、病床の場で再度はつきりと父親からこれを告げられたことにより、これをアイヌ式葬儀をやってくれとの遺言であると解釈し、これを実行することにしたのというである。もちろん、そのためには単にアイヌ式を選ぶと言えば事が済むというものではなく、以下に述べるように、そこで

は民族的帰属性に支えられたQ氏の積極的な意思と実行力が要求されたのである。

アイヌ式の死の儀礼の実践への過程は次のようなものであった。私との対話の中で、Q氏は去年の暮れまでは土葬になるという部分は正直なところ考えていなかったと語る。それが、一年半くらい寝込んでいたP氏が去年の暮れから今年の春先にかけて体調がおもわしくない時があり、息子のQ氏は父親も九十いくつになりいつかはこういう時期が来ることはわかっていたことなので覚悟もしつつ、父に死んだらどうするのか、火葬か、それとも土葬でいいのかと聞いたところ、P氏は焼かれるのは嫌だなと答えたという。それで、Q氏がなぜかと問うと、熱いからだと答えたという。死んでしまったものは熱いも寒いも分からないだろうと言ってはみたけれど、やはりどこかにアイヌの風習を残したいという部分があったのかと考え、自分なりに解釈して父が死んだら土葬にしようと思ったとQ氏は語るのである。

もちろん、それまでにアイヌ式の葬儀がまったくなかったわけではなかった。たとえば、P氏の長男の葬儀の時には、通夜の前にP氏はアイヌ文化を残そうという意図ではなく、本当の自分の気持ちからアイヌ語で告辞を少し行ったという。また20年くらい前に同じ地方でアイヌの老人が亡くなった時には通夜、告別式は仏式で行ったが、棺に遺体を納めてアイヌ式で団子など副葬品をごぎに包み、紐で縛り、土葬にしたという。これは、仏式の葬儀の中に一部アイヌ文化独自の特徴を入れるという方法である。しかし、今回、Q氏の行おうとした方式は葬儀そのものを埋葬方法も含めてすべてアイヌ式で行うというものであった。

そこでQ氏はアイヌの所属する団体の本部や地方支部の事務局に出かけ、アイヌの文化で昔、土葬だったのだから土葬がいいのか、それとも今の火葬がいいのかと聞いたという。そうすると、生活の相談をするための係員（1名はウタリ（アイヌの人）で1名は和人だと言う）の人が、現在は墓地の改葬、整備が終わり、葬式も土葬から火葬にするという時代だから火葬でという言い方をしたという。これに対して、Q氏はそうであるならば、アイヌの文化って何なのか、ここの墓地に土葬にしてもいいのではないか、だめなの

かと聞いた。じつは、もう5、6年前になるが福祉対策事業の一環として、この地区が環境整備地区となり7、8ヶ所で墓地の整備が行われていた。無縁仏も含め、土葬にされていた遺骨の改葬が行われ、P氏家の墓としての墓石も建てられていたのである。このような状況のもとに、Q氏によれば、そうした中で土葬にするのかという言い方で返答されたと言うのである。あたかもアイヌの土葬というのは汚いような言い方であったという。せっかく何千万円も何億円も金をかけて改葬したところに、アイヌの土葬をまたするのかという言い方で、彼ら是对応したとQ氏は受け取ったのである。

じつはQ氏は、「アイヌの文化、アイヌの新法とは何なのか」をアイヌ自身に対して問いただしてみたいという部分もあったと言う。つまり、アイヌ新法が認められたのだから、今の時代にアイヌの人たちはこういった文化があるということを皆に分かってもらうためにも、自分たちがこういう生きざまをしている、こういう生活をしている、そして最期はこういう風にして逝くということを皆に教えていかなければならないと思うと語るのである。このため、Q氏は生活の相談をするための係員の人人に、アイヌにはこういう文化があって、生まれたときにはどんなことしたって病院で生まれるけれども、亡くなるときには病院で亡くなるか自分のところで亡くなるかは別にしても、もし、本人がそう望んでいるのであれば土葬にした方がいいと反論したという。さらに、Q氏はそうすることによって、今まで偏見を恐れるため表に出すことができず閉ざされてきたアイヌの文化が復活することになり、この地方の伝統文化の中で分からない部分は多少あるにしても、それはやった方がいいのではないのか、それがアイヌの文化ではないのかと説明したという。しかし、彼らは首をかしげて、うーん、というだけで土葬にすることは法律的に可能なかどうか、あるいは可能であればどのような手続きが必要なのかなど検討しようともせず墓地の整備のことだけを話したので、Q氏はらちがあかないと考え、わかったわかったと言って帰ってきたと語るのである。

P氏は入院の数日後、病院で死亡した。当日、もしくはその翌日にたまたまアイヌの所属する団体の役員会有り、その後葬儀をどのようにするのか

を聞かれたので、Q氏は土葬にすると答えたという。そうしたら、生活相談のための係員の人々はうーんと唸り前回と同じ話になったという。Q氏は何でここまできて唸るかなと思ったが、彼らの顔も立てなければならないので黙っていたという。彼らは土葬にするのは墓地の整備に逆行するとか、逆に別のある人は故人は北海道一のエカシ（長老）（*ekashi*）だからアイヌ式でやるべきであるとか言っていた。そこで、Q氏は、そんな事じゃないだろう、まあ黙っとけ、まかしとけと言った。そして、次の日になったら問題はなくなったのだという。土葬にするためには法律的には伝染病ではないということを経験者が認めれば良いのであり、それについて何の問題もなかったからである。土葬の許可も火葬許可願いの「火」のところを50円の手数料を払って「土」にするだけで済んだという。

さらに、土葬にするための場所を選ぶため、墓地管理人である自治会長に区画をもらえないかとたのみ、一緒に現場に行った。そこで、土葬ということだからエカシだし、そこら辺にできないかと自治会長も考えてくれ、高いところから皆を見えてくれる所のほうがいいと墓地の高台を選んでくれたのである。高台にはたまたまQ氏の兄が土葬で眠っていた場所があり、Q氏はここら辺がいいと思うと言うと、自治会長もそうだな、ここがいいと言い、そこに決まったという。なお、Q氏はその場ではよけいなことは言わない方がよいと思い黙っていたが、後日、自治会長に、もらった区画は昔、兄が眠っていた所なので、改葬により現在は遺骨がそこにはないにしても、よその人がいた所であれば何となく父の故P氏の気持ちがどうなるかも知れないが、自分の長男が眠っていた所であれば故P氏の魂も文句はないだろうと思うので、ちょうど良い所を区画してもらったと考えていると言うと、自治会長もそれは良かったと言ってくれたという。Q氏は和人の自治会長を物事の分かっている人であると評価するのである。

さらに、遺体の埋葬後、カソマンテ (*kasomante*) と呼ばれる小屋を焼却して死者に持たせる儀式を行うことについても、延焼のないよう注意して河原で行うということで消防署の許可を得たという。Q氏がこの地区の消防団員であり、防火について責任をはたすことができるということも、これを可能

とした要因の一つであったと考えられる。また、アイヌ式葬儀を行ううえでもっとも大きな問題は、誰が祭主として儀礼を遂行し得るのかということであった。これについて詳しくは後述するが、葬式の式次第を知り、アイヌ語で神々や死者に対してカムイノミができる人を思い浮かべることができないという状況のもと、Q氏は躊躇することなく和人のアイヌ語・アイヌ文化研究者であるR氏にこれを依頼したのである。さらに、Q氏は、アイヌの所属する団体の地方支部、この地方の民族文化保存会、そして一般の人々にも依頼し葬儀の準備を行った。このような経緯でQ氏はアイヌの伝統文化の復興を行うことになるのである。

IV 死の儀礼の実践

本節では死の儀礼の実践について直接観察に基づいて客観的事実を記す。葬儀次第は表1に示したように、アイヌ式と仏式とが併存し、それらが互い違いに組み合わせられながら1つの葬儀として統合されていた。葬儀はQ氏の希望したように確かにアイヌ式ではあったが、同時に仏式での葬儀も併用して行われていたのである。なお、その理由についてはV節で分析する。

4日間に渡る葬儀は以下のように執り行われた。祭主として喪主のQ氏により依頼されたR氏は故人の自宅に到着すると、葬儀の準備を始めることを神々に告げた。死去日の翌日の夜から葬儀第1日目に向け、人々は手分けして、葬儀の準備を始めた。女性たちは徹夜で米の粉をねり団子を作り、料理を準備した。別の3名の女性たちは室内でR氏の指導を受けながら、死者のための脚絆、手甲、白衣の死装束を縫い、あるいはこれに刺繍をほどこした。故人の遺体は同じ室の仏壇の前に北枕に横たえられ、その前には仏式の枕飾りが設けられ、ロウソク、線香、香炉、鈴が置かれ、果物、菓子などが供えられ、花が飾られていた。自宅の庭先には茅葺きの小屋が掛けられ、この中でカムイノミに用いるための酒が造られようとしていた。12:00に自宅裏にある古い家屋で鮭汁とおにぎりの昼食が出される。14:10に茅葺き小屋には炉が切られ、鉄瓶が自在かぎにつるされ火にかけられた。茅葺き小屋の完成

表1 葬儀次第におけるアイヌ式と仏式の併用

	アイヌ式葬儀	仏式葬儀
死去日		遺体安置
死去の翌日	カムイノミ	
葬儀第1日目	小屋がけ, カムイノミ, 死装束・墓標・副葬品の製作, 湯灌 遺体安置, カムイノミ, 会食	遺体を古い家屋に移動
葬儀第2日目	カムイノミ, 死者への告辞, 遺体の包装, 葬送, 地区センターへの移動	通夜, 通夜ぶるまい
葬儀第3日目	会食 埋葬 カソマンテ (家送り), カムイノミ, 会食	葬儀, 告別式 出棺 初七日, 四十九日法要
葬儀第4日目	カムイノミ	

とともに16:00, R氏は炉で火を燃やし, 火の神にカムイノミを行い, 火の神に捧げるための逆さ削りイナウを2本立てた。なお, 茅葺き小屋の作り方は茅の上下, 炉のまわりの木のくいをさし込む方向など, 普通とは逆にされた。この茅葺き小屋はクチャ・チセ (*kucha chise*) と呼ばれる狢小屋であり, 葬儀の最後に調度品とともに焼却され, あの世に行く死者に「持たせる」ことになる。そして茅葺き小屋の中では2人の男性が墓標 (*kuva*) を作る作業に入った。1人の男性がもう1人の男性に教えながら木を切り墓標を作った。別の1人の男性は死者に「持たせる」ための鉋を作っている。これは本物の鉄製の鉋ではなく副葬品としての木製の鉋である。16:26に屋内でR氏が故P氏の屍体の湯灌を行い, 死装束をさせ, 17:05に終了する。アイヌ式葬儀

が行われる古い家屋の炉には夕食の準備のため鮭が串に刺されて焼かれている。また、米の粉で作られた餅と、アイヌ文化における伝統的食事とされる昆布をつけた餅も用意され、古い家屋に運び込まれる。17:10、故人の屍体はR氏の先導により、古い家屋に運び込まれる。顔に白い布をかけられた遺体は東枕にしてふとんに横たえられ、その前には先ほどの仏式の枕飾りが運び込まれ設けられた。

炉の両側に人々が座り、東方にある神窓に向かって左側の上座には喪主であるQ氏が座り、その下手に祭主であるR氏が座って、火の女神と死者への誦呪をアイヌ語で行った。これが終了すると、19:40から死者への供物と死者と生者の訣別の会食が行われた。会食はそうめん、おにぎり、焼いた鮭、ささげ（豆）とトウモロコシといなきびの粉を混ぜて作った伝統的アイヌ料理であり、さらに土産として餅が配られた。なお、この夜は通夜ということで、喪主のQ氏をはじめ私や葬儀の手つだいに来ている人々、近しい人々がここに泊まった。

葬儀第2日目は、午前中に完成した墓標が古い家屋に運び込まれ、遺体の横に置かれた。もっとも、最初は頭の横に立てて置かれたが、15分くらいしてどこに置けば良いのかをR氏に聞いて、これを変更し遺体の右側に置き直したのである。また、12:00の昼食後、脚絆が完成し、Q氏とR氏がこれを故人にはかせた。また、屍体をかつぐための長い木の棒が運び込まれ部屋に立てかけられた。さらに、茶碗と汁碗が茅で作られたござに包まれて枕元に置かれ、水桶も遺体の右側に置かれた。これらはあの世での生活に必要なため、故人に持たせるものである。

14:25に親族を対象にアイヌ語による火の女神に対する告辞がR氏により行われ、さらに同じことが、15:05から一般参列者のためにも行われた。これに続き16:10に死者に対する訣別の辞が告げられ、R氏は死者の枕元に号泣し、人々は死者のまわりに集って最後の別れを告げた。この時、死者があゝの世に持っていくふとんや死装束に、遺族やその場にいる人々が親族関係の近い順から1人づつ順番にハサミを入れた。

茅で編んだござで屍体の包装が行われ、紐でかつぎ棒につり下げられ、こ

れが前後1人ずつ2名の男性にかつがれ、17:10に葬送が出発した。アイヌ式葬儀ではこのまま墓地へ行き埋葬されることになる。しかし、今回の葬儀ではビデオでの記録撮影のため自宅から数百メートル道路を歩いた所で、17:25に葬送は終了し、次に仏式葬儀を行うため遺体は車に乗せられ、自宅から数キロメートルほど離れた地区の生活センターへと移動した。

18:00から地区の生活センターにおいて、仏式葬儀による通夜がいとなまれた。200名ほどの人々が参列し、受付では葬儀会社の人々が忙しく働き、香典の受領が行われた。故人の法名(戒名)の記された礼状には、喪主、親戚一同、葬儀委員長名による「今般葬儀に際しましてはご多忙中にも拘わらず遠路態々ご会葬下され 且又 ご霊前へご鄭重なるご香資を賜り洵に有難く厚くお礼申し上げます」との文面が見られた。

広い室内の正面には仏式の祭壇が設けられ、花が飾られ、遺体が安置されている。もっとも、遺体は棺には納められずごで包装されている。僧侶の読経と説法に続いて、18:50からは葬儀委員長のあいさつがあった。彼は今回、葬儀がアイヌ式で行われた理由について、エカシのアイヌプリ(アイヌ式)を永遠に残してほしい、そして故人もアイヌプリでぜひ送ってほしいとの強い遺言によってアイヌプリでやったと、アイヌ文化の保存ということを強調しながら紹介し、アイヌ文化伝承のため一生を捧げた故人の冥福を祈り、また明日は近親者によりアイヌ式で墓地に埋葬されるという予定を述べ、参列者一同の理解と協力を求めた。アイヌ式の葬儀にすることになった理由が、P氏と息子のQ氏との会話では火葬では熱くて嫌だといった冗談めかした理由だったのが、葬儀委員長の挨拶では故人の強い遺言と紹介されており、ここではアイヌの所属する団体の理事長でもある葬儀委員長が文化の復興の正当性を広く一般の人々に向けアピールしたものと解釈できよう。その後、軽食、そばなどの通夜ぶるまいが出され、ここで宿泊する近親者たちのためにふとんが用意された。

葬儀第3日目は、昨夜と同じ場所である地区生活センターにおいて10:00から葬儀と告別式が行われた。僧の読経に始まり弔辞が述べられ、読経とともに10:20には親族をはじめとして焼香が順次なされた。そして衆議院議

員、参議院議員、北海道知事、北海道議会議長、町長、財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構理事長、社団法人北海道ウタリ協会理事長をはじめ、アイヌ無形文化伝承保存会、アイヌ民族博物館、社団法人北海道ウタリ協会各支部、大学研究機関、札幌テレビなど各方面からの 80 通以上の弔電の奉読と紹介がなされた。10:59 に、昨夜同様、葬儀委員長のあいさつがあり、エカシのたつての要望である最後の願いとしてぜひアイヌ・プリでやってほしいとの要請がQ氏よりあり、R氏をはじめこの地方の民族文化保存会の方々によって葬儀第2日目の通夜の直前までアイヌ式の儀式をやってきて、その後仏式の葬儀となり皆様には今日の葬儀第3日目まで5日間に渡ってご苦労いただいたとこれまでの経緯とお礼が述べられた。11:20 に告別式は終了し、故人の供養のためアイヌ式にて会食をするとの告知があり、餅をはじめ、おむすび、罐ジュースが昼食としてふるまわれた。これはアイヌ式葬儀では死者と生者の訣別の会食に相当するものであり、すでに葬儀第1日目にすんでいるものであるが、仏式での出棺の前に再度アイヌ式での訣別の会食を加えたものである。

11:30 に出棺するという告知があり、棒でかつがれた包装された遺体が会場外の車に運ばれ、墓標、副葬品とともに車に乗せられ墓地に向かった。墓地では先に出発した人々が墓壇を掘っており、その作業が終了するのを待って、頭を東向きに、副葬品の包みとともに遺体がおろされ、土がかぶせられた。盛土の上部には遺体のかつぎ棒が家屋の梁のように両側の支柱の上に置かれ、それにたくさんの小枝が屋根を葺くように立てかけられた。墓標が頭部側に立てられ、人々は水桶の水で手を洗い、墓標に土をなすりつけた。そして水桶の底が墓標のとがった先端で破られ、そのまま墓標にさし込まれた。13:00 に埋葬が終了すると、人々は一同に会し記念写真が撮られた。除魔のため笹を束ねたタクサで墓地の上を払い、人々は一列になって後を振り返らずに墓地を離れた。墓地の入口で、2人の男性が道の両側に並びタクサで人々の頭や背中をたたき除魔を行った。こうして13:15 に人々は墓地を去った。なお、帰途についた人々は13:30 に車で地区生活センターへと戻り休息して法要の始まるのを待った。

14:30 に地区生活センターでは再び僧が入場し、初七日、四十九日法要がとり行われた。故人の追悼供養である初七日、忌明けの法要である四十九日は、本来、葬儀後それらの日数を経た後行うものであるが、最近では簡略化して遺骨迎えの日に行うことが増えてきているのである。今回の葬儀は火葬ではなかったので遺骨迎えの儀式はなく、人々が埋葬から帰った後行われたのである。一同合掌、礼拝し、読経の流れる中、焼香がまわされた。僧が退場し、14:50 に喪主からのお礼の言葉が述べられた。Q氏は父であり故人となったP氏のアイヌ文化は「死保存」ではなく「活保存」すべきであるとの意図のもと、自分たちの守って行かねばならないアイヌ式の葬式を行い、また寺にも世話になり、二通りの葬式となったことで多方面に多大な迷惑をかけたことをお詫びするとともに、これらのわがままを聞いてもらい、儀式を遂行するための多大な人力と力添えにお礼申し上げる旨述べた。そして、司会が2日間にわたる仏式葬儀とアイヌブリにのっとった本儀が終わりましたとの告知を行った。人々は出口で香典返しとして食品詰め合わせのセレモニー・パックを受けとり、15:03 に散会した。

仏式葬儀の終了後、15:10 に関係者はアイヌ式葬儀によるカソマンテに参加するため、故人と同居していた喪主であるQ氏宅の近くの川原に出発した。なお、この日は風が強く、山の方で野火が発生、3台の消防車が出動し、消防団員であるQ氏もこのため不在となった。人々はこれに先立って、茅葺き小屋をQ氏宅からトラックの荷台に乗せて川原近くの土手上に移していたのであるが、延焼防止のため川からポンプで水をくみ上げて茅葺き小屋のまわりの草地に水がまかれた。山火事の消火作業が終わりQ氏が16:59 に到着し、茅葺き小屋の中に祭主のR氏とR氏の弟子であるU氏、副祭主を務めるT氏とともに入り、カムイノミが行われた。小屋の中に置かれたふとんに切り込みを入れ、さらに茅葺き小屋の内壁を切って傷つけ、17:20 に火の神に捧じたイナウに火をつけ、その火を小屋の壁の茅にうつし、茅葺き小屋は焼かれた。

17:35 にカソマンテは終了し、関係者はQ氏宅に戻った。古い家屋に入る前に、一人ずつ灰を身体にふりかけられ、髪を少し切られた。18:00 に火の

女神やその他の神々に葬儀の終了を報告するためのカムイノミが行われ、19:08に終了した。最後に喪主のQ氏により、皆様のおかげで葬儀ができ、これも父が教えてくれたのだと思うというお礼の言葉が述べられた。19:15に会食が行われ、19:37に終了した。なお、葬儀第4日目は後祭りとしてQ氏宅において簡単なカムイノミが行われ、儀礼が無事終了したことについてお礼が述べられた。

V 考察

1 死の儀礼の復興と民族的帰属性

アイヌ文化における死の儀礼の復興は、民族的帰属性の実践として行われていた。Q氏はアイヌ新法に唱われるアイヌ文化の保存とは何かということを問うことにより、多数者の文化を代弁した現実を肯定する人々に対する少数者からのアピールを試みたのである。そこには、自分はアイヌ文化を主張するのだという民族的帰属性とその実践とを認めることができる。Q氏の民族的帰属性は、父の葬儀の方法を相談に行き、彼の考えていたアイヌの埋葬方法についての人々の消極的な態度に反発する形で、より鮮明になって行くのである。彼は自分はアイヌとして生まれたからアイヌの誇りを持って生きていくのだと語る。

Q氏は、死者は土葬にされた後、肉体は土に帰り、魂はその辺りにあるが3年から5年の間に天界に届くと考えている。そして、肉体はバクテリアにより分解されて栄養分となり、草木となり、木々は大木となり、地球の再生になるのだと語る。ところが、肉体を火葬にすると、何も残らないので地球の再生のために利用できないというのである。これは、ヌサに神々に捧げるためイナウ (*inau* 木幣) を立てたものが根づき、何年かすると再びイナウを作ることでできるような木に成長することと同じだという。イナウが倒れずに立っていることは人間が捧げたイナウを神々が受け取ったということを意味し、そのイナウから育った木で再びイナウを作り神々に捧げることができるのだという。このことは故P氏がQ氏に語っていたことであり、Q氏によ

ればこれは循環であるという。さらに、人間についても同様であり、亡くなった後も魂が存在し、アイヌの精神というものが受け継がれて行くのだというのである。彼は現代の自然科学的解釈を重ね合わせながら、アイヌ文化の正当性を主張するのである。

この強い信念の背景には、Q氏が父の故P氏と生活を共にし、学んできたアイヌ文化の理解が認められる。ここでのアイヌ文化の理解とは人間を含めた自然を循環と共生として捉える世界観である。Q氏は実際に父の故P氏と共に漁労や狩猟に行ったことはないが、これらのことは言葉で聞いたのだという。たとえば、なぜ火の神に供物をあげるのかという理由については、これらが燃えて煙となって天界に上がり、天界のさまざまな神々が雨になったり南風になったりして地上にやって来て、地上にある種が芽を出すことにより人間のためになるからだという。アイヌ文化における儀礼の意味を理解しているからこそ、Q氏は表面的なアイヌ文化の復興に異議を唱え、自分自身は父と同様活きたアイヌ文化を継承するのだと自覚したのである。Q氏は活きたアイヌ文化を復興しようとする過程を通して、アイヌの民族的帰属性を形成してきたということができるのである。死の儀礼の復興はアイヌの世界観についての理解と民族的帰属性に支えられた強い意思によって可能となったのである。

2 民族的共生と紛争解決

葬儀がアイヌ式と仏式との併用になったことについて、後日、Q氏は農地解放の時に6反か7反くらいの畑を開放してもらったが、それがたまたま寺の土地であり、父親の故P氏も寺には世話になっているということでお寺さん嫌いではあったけれども寺と壇家の縁を切ることはなかったという。故P氏の妻も同じ寺で葬儀を行い、その後の法要も行っていたのである。またQ氏も寺にその恩義をいつか返すと言っていたので、今回このような形で返すことになったのかと考えているという。ここではアイヌとしての民族的帰属性という理念を持ちながらも、同時に現実の寺と壇家という社会関係も無視することはできないというQ氏の判断を見ることができるのである。

さらに、現実の社会関係には親族関係も含まれる。Q氏は、兄弟姉妹10人のうち現在生存する6人の中で唯一の男性であり、故P氏の家を継承する本家になると考えている。また、姉妹は和人のところに嫁に行っている者の方が多く、彼女たちの立場からすれば、故P氏やQ氏に対してあまりアイヌとしての民族性を表に出してほしくなかったというのである。そして、Q氏自身も和人の妻の親族とのつきあいもしなければならぬと語る。じっさい、親族の中にはアイヌと和人とが含まれ、混合しているという現実がある。また、地域住民との関係についてもQ氏は地元の人とのつきあいを好むのも当たり前であるという。農業協同組合を通して農作物の生産と出荷が行われ、経済活動は地域住民としての社会的協力関係なくしては困難である。地区の消防団員としてのQ氏の活動も地域住民間の互酬的關係に基づくものであろう。子供の教育や将来の就職のことを考えると、地域の中で和人との関係を断つことは現実には困難なのである。寺と壇家との関係も、このような地域における社会的連帯の一環として人々の生活と深くかかわっているのである。

アイヌとしての民族的帰属性はその実践においては、理念と現実との間でゆれ動き、結果的にはアイヌ式と仏式の併用という解決方法がとられたということができよう。ここで重要なことは、Q氏はどちらか一方を選び他方を拒否するのではなく、両者ともに遂行したということである。Q氏は子供たちに伝えたいアイヌ文化の精神とは、たとえば鮭を人間が全部獲って食べてしまわなくてもキツネや熊や他の動物たちも食べ、そうすることによって誰かに分け与えられた恩恵がまた人間に戻る、あるいは大地に返りその恵みをまた人間がもらうという共生と循環の思想だという。

このような自然と人間との共生の論理は、ここでは人間と人間との関係にも適用されている。Q氏は現在まだ幼い自分の息子や娘が中学や高校に行く時代には、彼らの考え方は今よりもっと開けると言う。この考え方は、たとえば缶コーヒーがどうなんだ中国茶がどうなんだというのと同様に、アイヌと和人はその間に文化的な相違があっても、それは絶対的なものではなく、同じ空気を吸い、同じ社会に育つ同じ人間なのだということだという。

多様性を認め、また異なったものが対立するのではなくより大きな枠組みの中で共生するのだという思考がQ氏がアイヌ式と仏式の葬儀を併用して行い、和人とアイヌとを含む親族や地域住民との社会的連帯を維持したことの背景にあったと考えられるのである。

もちろん、アイヌ式と仏式の併存という死の儀礼はさまざまな事情によりやむを得ず至った結果と解釈することもできる。じっさい、葬儀を手伝ったS氏やT氏は、親族の人々のみならず地域の人々の中にも仏式の葬儀を望んでいた人々がいたという。さらに、当初、アイヌの所属する団体の職員もアイヌ式の葬儀には消極的であった。じっさい、Q氏の民族的な葛藤は同じ民族の内部で引き起こされたものでもあった。さまざまな立場の人が関与してとり行われた死の儀礼の復興という文化的事象の実行の過程で、Q氏はこれらの葛藤を解決していかなければならなかったのである。さらに、解決の過程でQ氏には自分の理念と現実との矛盾に対する自覚があったことも事実であった。Q氏は都合の良い時は寺で、都合が悪くなればアイヌ式でというのは何か変な気がすると語り、また葬儀をアイヌ式と仏式との併用としたことについても、言っていることとやっていることが少し合わないと言るのである。

それにもかかわらず、これらの矛盾をQ氏が受け入れ、紛争を解決して葬儀の実行を可能としたことはQ氏の判断によるものであり、アイヌ文化における共生の思考によっていたことを指摘することができるのである。

3 共生の形成と行為主体

Q氏がアイヌ式葬儀の祭主を依頼したのは和人のアイヌ語・アイヌ文化の研究者のR氏であった。Q氏によれば、R氏は40年余りも故P氏のもとに通い、アイヌ語を学びそれを残そうとしていたという。伝統的なアイヌ式の葬儀を行うためには、式次第を知っているばかりではなく、アイヌ語でカムイノミを行うことができなくてはならない。アイヌ語での祈り言葉が火の神を通して神々に届けられると考えられているからである。しかし、現実これらを知っている者として、Q氏によればR氏においては思い浮かばなかったという。なぜ和人の研究者が祭主となったのかとの私の質問に、Q氏は最初

は意外なことを聞くという反応を見せ、少し考えてから、アイヌ語を知っている人がいないからやむを得ないと語るのである。

じつは、R氏も自分が和人でありながら、アイヌにアイヌ文化やアイヌ語を教えることについて躊躇しなかったわけではない。かつてR氏はアイヌ語やアイヌ文化を教えてほしいとアイヌに要請されたが、和人である自分がアイヌに言語や文化を教えて良いのかどうか悩んだといわれている。そして、R氏が教えを授けられたアイヌのエカシに相談したところ、エカシはR氏に対しおまえはアイヌ語もアイヌ文化も十分理解しており、おまえはもうアイヌなのだと聞いたことを受け、教えることを決意したといわれている。

じっさい、アイヌにアイヌ語やアイヌ文化を教えることに対してR氏は謙虚であり、今回の死の儀礼の復興においても自分は祭主ではなく喪主を助ける役であると言い、またカムイノミも自分が行うのではなく皆がやるのだと語る。事実、死の儀礼をとり行う際にも、R氏が人々に一方的に教えるというよりは、アイヌと一緒にって儀礼の過程を実演し、アイヌも自分たち自身で行うことによって学ぶという方法がとられていたのである。

もちろん、R氏に対してアイヌの中からの批判がないわけではない。北海道の各地でアイヌ語やアイヌ文化を修得し総合的に作り上げてきたR氏の儀礼のやり方について、アイヌ文化の地域差を無視したものであるとの意見はしばしば聞かれるところである。しかし、これに対してR氏はそれぞれの地域でそのやり方を知っている人はそれでやれば良いのだと言う。また間違ったところがあれば、カムイが夢に見せるなりして正しいやり方を教えてくれるので、そのようにしますとカムイノミの中でカムイに祈り、また人々に対してもそのように説明する。アイヌ文化には地域差はもとより個人差があるのは当然のことである。また、アイヌ語には方言もある(服部 1964)。とくに、この地方においては、町の中央を流れる川を境としてその西側はサルウンクル(沙流に人々)と呼ばれる集団の文化伝統が見られ、川の東側にはメナシクル(東の人々)と呼ばれる集団の文化伝統が見られるのである。この2つの集団の文化には地域差が見られ、また方言も異なっている。故P氏は川の東側に居住していたが、祖先の文化伝統はサルウンクルのものであると

いわれ、墓標の型式（河野 1931）もメナシクルのものとは異なるサルウシクルのものが用いられたのである。このように、一つの地方の中においてさえ、文化的地域差が見られるのである。

しかし、現在、細部は後回しにしてもアイヌ語やアイヌ文化の全体像の復元が緊急の課題であるという。したがって、Q氏もR氏の行う儀礼で自分の知るこの地方の伝統とは違うところがあると思っても、自分が頼んだ先生だから何も言う必要はないという。また、アイヌ文化伝承者のS氏やこの地方の民族文化保存会のT氏も、自分たちが過去に見たやり方と異なるところを断片的にあげることはあっても、自分たちにはない儀礼の全体像を教えてもらうということでR氏を信頼しているのである。

Q氏が葬儀における祭主としてR氏を選んだのは、R氏がアイヌ文化を実践できるということのみならず、40年以上にわたる親交があり、R氏が父の故P氏からアイヌ文化の知識を学んでいたからにほかならない。アイヌ文化伝承者としての故P氏から和人の研究者であるR氏にアイヌ文化が伝えられ、それが今度は再び故P氏の葬儀のために用いられ、さらにそれがアイヌ文化を継承しようとするQ氏をはじめとするアイヌに伝えられることになったのである。アイヌ文化という知識を媒体として、アイヌと和人の間に共生関係が形成されたということができよう。

じつは、民族的共生の形成に役割をはたしていたのはR氏だけではなくた。R氏の弟子でありアイヌ語とアイヌ文化を学んだU氏は和人の出自であり、死の儀礼の復興に際し、R氏を助けながらカムイノミを行った。さらには、アイヌの人の養子となりこの地方の民族文化保存会に入ってアイヌ文化の修得に努め、今回の葬儀では副祭主を務めたT氏も和人の出自である。彼らはアイヌ文化伝承者であるS氏やこの地方の民族文化保存会の人々と一緒になってアイヌ文化の復興運動をその最前線で実践していたのである。

共生の形成にはこのような行為主体が重要であると考えられる。もちろん、ここでの行為というのは単なる知識や労力の提供ということではなく、他者のために働くことができるという人間性に支えられた、それぞれの人々の自発的な活動であることはいうまでもない。あるアイヌ文化研究者は、文化の

復興をめぐるアイヌと和人とのこのような関係を、経緯はいろいろあるにせよアイヌ文化が和人のために失われたのであるから、今度は和人がアイヌと一緒にあって、今までに学んだものをアイヌのために返すことは悪いことではないと語るのである。

したがって、ここでの行為主体の特徴は、自発性を持ち、民族的境界を越えて文化を転写し、そのことにより民族的共生関係を形成することにあるといえることができる。

VI 結論

本稿ではアイヌによる伝統的死の儀礼の復興を広い意味での民族間の紛争とその解決の過程として捉え、人類学的視点から葬儀とそれをめぐるさまざまな語りの記載と分析を行った。

その結果、紛争の解決方法として葬儀がアイヌ式と仏式の併用で行われたこと、そして、そこには共生の理念が働いたことが明らかとなった。ここでの民族間関係が引き起こす問題とは文化をめぐる紛争であり、アイヌとしての民族的帰属性の実践でもあった。そして、そこでの紛争解決はアイヌと和人との間の遺伝的、文化的混合という現実を背景として、対立的ではなく共生的なものとなっていたのである。この状況はロシアにおける少数民族が、混合 (mixed) という現実のもとにロシア人との社会的連帯を重視すること (ANDERSON 2004)、あるいはカナダのジェイムス湾クリーの帰属性が混成 (hybridity) であること (FEIT 2004) と共通するものである。そして、現実の親族や地域住民との社会的連帯を受け入れ、仏式の葬儀という異なる価値を認めることができたのは、アイヌ文化に組み込まれていた共生の思考によるものであろう。

もちろん、民族間の紛争解決においては単に集団間の共生がはじめからあるのではなく、互酬的關係の形成が必要である。異なる世界の間にも互酬的關係が形成されることについては、カナダのチペワイアン神話においてトナカイと人間との間の互酬性の起源がベジアーゼという神話的人物によっても

たらされたと語られること（煎本 1996a：157；2002b：103；IRIMOTO and YAMADA 1994）に見られる通りである。また、まりも祭りという新しいアイヌ文化の創造を通じた民族的共生の形成において、信頼関係によって結ばれた和人とアイヌの両者が重要な役割りを果たしていたこと（煎本 2001：341）についても指摘された。本稿で論じたアイヌ文化における文化復興運動をめぐる民族間の紛争解決においても、Q氏とR氏というアイヌと和人両者の行為主体が重要であったということができよう。

最後に、共生の理念は民族間の紛争の解決に有効に機能し得るということを、さらに一般化することができるかも知れない。この理念は人類進化史という視点から見た場合、心の文化的、生態的基盤の1つとして考えられるかも知れない。狩猟採集社会においては、儀礼を通して、人間の生存にとって有益な関係を肯定的互酬性として認識しそれを継続し、有害な関係を否定的互酬性と認識し排除するという行動戦略（煎本 1996b；1988：147-148）が見られるからである。すなわち、共生とは肯定的互酬性が恒常性を持ち全体として一つの体系が形成された状態であり、文化的メカニズムとしての共生の理念とは人類進化の過程で人類が獲得した適応的な心の働きであると考えることができるかも知れないのである。さらに、共生の理念が有効性を持つためには、一方の集団のみならず他方の集団が同じ理念を共有することが必要であろう。紛争は人類が存在する限り無くなることはないであろうが、対立から共生へという関係を作りあげて行くことは人類の生存にとって必要なことであり、またそれを可能とすることが人類学の役割りかも知れない。

謝辞

本稿の一部は、第3回国際学術講演会「消滅に瀕した言語」（平成14年6月1-2日、日本教育会館、東京）、および、第15回国際人類・民族科学会議「人類／自然相互作用：過去、現在、未来」、分科会（#41）「民族紛争と紛争解決」（平成15年7月5-12日、フローレンス大学、フローレンス）において口頭発表された。また、本稿は2002年3月の葬儀への参加、2002年5月、9月、および2003年9月における喪主、葬儀実行者、民族文化保存会の方々

の貴重なお話，ご意見によって可能となったものであり，関係者各位に感謝いたします。内容，解釈に不十分な点があればすべて著者の責任である。

なお，本稿は文部科学省平成 14－16 年度科学研究費（基盤研究 C(2)）「民族的共生のメカニズムに関する文化人類学的研究」（課題番号 14510329），ならびに平成 14－16 年度 21 世紀 COE プログラム「心の文化・生態学的基盤に関する研究拠点（北海道大学 人文科学）」の成果の一部である。

文献

ANDERSON, D.

- 2004 Nationality and 'Aboriginal Rights' in Post-Soviet Siberia. In *Circumpolar Ethnicity and Identity*. Senri Ethnological Studies No. 66. IRIMOTO, T. and T. YAMADA (eds.), pp. 247-267. Osaka: National Museum of Ethnology.

FEIT, H.

- 2004 Contested Identities of "Indians" and "Whitemen" at James Bay, or the Power of Reason, Hybridity and Agency. In *Circumpolar Ethnicity and Identity*. Senri Ethnological Studies No. 66. IRIMOTO, T. and T. YAMADA (eds.), pp. 109-126. Osaka: National Museum of Ethnology.

埴原和郎

- 1996 『日本人の誕生』東京：吉川弘文館。

埴原和郎，藤本英夫（共編）

- 1972 『シンポジウム アイヌ：その起源と文化形成』札幌：北海道大学図書刊行会。

服部四郎

- 1964 『アイヌ語方言辞典』東京：岩波書店。

池田次郎

- 1982 『日本人の起源』東京：講談社。

煎本 孝

- 1987 「沙流川流域アイヌに関する歴史的資料の文化人類学的分析：C. 1300－1867 年」
『北方文化研究』18：1-218。

煎本 孝

- 1988 「アイヌは如何にして熊を狩猟したか——狩猟の象徴的意味と行動戦略」『民族学研究』53(2)：125-154。

煎本 孝

- 1995 「アイヌにシャマニズムはあるか——聖典，治療，演劇の象徴的意味」『民族学研

究』60(3): 187-209。

煎本 孝

1996a 『文化の自然誌』 東京：東京大学出版会。

IRIMOTO, T.

1996b Ainu Worldview and Bear Hunting Strategies. *Shamanism and Northern Ecology*. PENTIKÄINEN, J.(ed.), pp. 42-61. Berlin: Mouton de Gruyter.

IRIMOTO, T.

1997 Ainu Shamanism and Ethnicity. *Des préhistires aux chamanismes*, Chantilly, International Society for Shamanic Research. p. 49.

IRIMOTO, T.

1998 Ambivalent Resolution: Political Discourse and Conflict Resolving Process on the Ainu Issue. *The 21st Century: The Century of Anthropology. The 14th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences (ICAES)*, Williamsburg: The International Union of Anthropological and Ethnological Sciences. p. 184.

IRIMOTO, T.

2000 Political Movement, Legal Reformation, and Transformation of Ainu Identity. In *Hunters and Gatherers in the Modern World*. SCHWEITZER, P., M. BIESELE and R. HITCHCOCK (eds.), pp. 206-222. New York, Oxford: Berghahn Books.

煎本 孝

2001 「まりも祭りの創造——アイヌの帰属性と民族的共生」『民族学研究』66(3): 320-343。

煎本 孝(編)

2002a 『東北アジア諸民族の文化動態』札幌：北海道大学図書刊行会。

煎本 孝

2002b 『カナダ・インディアンの世界から(文庫)』東京：福音館書店。

IRIMOTO, T.

2004 Anthropology of Ethnicity and Identity. In *Circumpolar Ethnicity and Identity*. Senri Ethnological Studies No. 66. IRIMOTO, T. and T. YAMADA (eds.), pp. 401-409. Osaka: National Museum of Ethnology.

IRIMOTO, T. and T. YAMADA (eds.)

1994 *Circumpolar Religion and Ecology*. Tokyo: University of Tokyo Press.

貝澤 正

1993 『アイヌ わが人生』東京：岩波書店。

萱野 茂

- 1994 「日本におけるアイヌ民族のいま」『アイヌモシリに集う』二風谷フォーラム実行委員会（編），13-35 頁，東京：悠思社。
- 萱野 茂，松谷みよ子
- 1982 「対談 アイヌ民話をめぐって」『二風谷の手帖』，14-32 頁，東京：国土社。
- 河野広道
- 1931 「墓標の型式より見たるアイヌの諸系統」『蝦夷往來』4：101-121。
- 久保寺逸彦
- 1952 「沙流アイヌの祖霊祭祀」『民族学研究』16（3-4）：230-245。
- 久保寺逸彦
- 1953 「アイヌ族の祖霊祭祀——shinurappa の宗教的儀礼に就いて」『日本人類学会日本民族学協会連合大会第 6 回記事』124-128。
- 久保寺逸彦
- 1955 「アイヌの葬制——特にその他界観に就いて」『日本人類学会日本民族学協会連合大会第 9 回記事』211-213。
- 久保寺逸彦
- 1956a 「北海道アイヌの葬制——沙流アイヌを中心として」『民族学研究』20(1-2)：1-35。
- 久保寺逸彦
- 1956b 「北海道アイヌの葬制——沙流アイヌを中心として(続)」『民族学研究』20(3-4)：54-99。
- 久保寺逸彦
- 1957 アイヌの葬制に現れたる死及び穢・祓の観念」『国学院大学日本文化研究所紀要』11：24-74。
- 高倉新一郎
- 1972 『新版アイヌ政策史』東京：三一書房。
- 梅原 猛，埴原和郎
- 1982 『アイヌは原日本人か』東京：小学館。
- 山田孝子
- 1994 『アイヌの世界観』東京：講談社。
- YAMADA, T.
- 1997 The Concept of Universe and Spiritual Being Among Contemporary Yakut Shamans: The Revitalization of Animistic Belief and Shamanic Tradition. In *Circumpolar Animism and Shamanism*. YAMADA, T. and T. IRIMOTO (eds.), pp. 207-228. Sapporo: Hokkaido University Press.
- 山田孝子
- 1998 「サハ・ヤクートにおけるシャマニズムの復興と自然の意味」『エコソフィア』1：129-147。

YAMADA, T.

1999 *An Anthropology of Animism and Shamanism*. Bibliotheca Shamanistica Vol. 8. Budapest: Akadémiai Kiadó.

山田孝子

2002 「サハにおける文化復興とシャマニズム・儀礼の復興」『東北アジア諸民族の文化動態』煎本 孝（編），319-356 頁，札幌：北海道大学図書刊行会。

YAMADA, T.

2004 Symbiosis with Nature: A Message for the Reconstructing of Sakha Ethnicity and Identity. In *Circumpolar Ethnicity and Identity*. Senri Ethnological Studies No. 66. IRIMOTO, T. and T. YAMADA (eds.), pp. 217-230. Osaka: National Museum of Ethnology.

山口 敏

1990 『日本人の祖先』東京：徳間書店。

財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構

1998 『財団のあらまし』札幌：財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構。

English Summary

The Annual Report on Cultural Science, Hokkaido University CXIII (No. 113). July 2004

Revival of Ainu Death Ritual — Conflict Resolution, Symbiosis and Agency —

Takashi Irimoto

Hokkaido University

In March 2002, in a small town in southwest Hokkaido, an Ainu elder widely known and revered for his efforts to preserve traditional Ainu culture passed away at the age of 91. For the death ritual held in his honor, traditional Ainu burial rites were revived after years of disuse and carried out together with conventional Buddhist services.

The entire ceremony lasted four days. The first day consisted of

construction of a ritual hut, preparation of burial clothes, burial objects, and a grave marker, washing of the body, traditional Ainu prayers known as *kamuinomi*, all carried out at or near the home of the deceased. On the second day, after further *kamuinomi* and words of farewell, the body was packed in a straw mat and transported to the town's community center, where a Buddhist funeral service and wake were held. On the third day, a Buddhist priest chanted sutras and delivered a funeral address, and the elder's body was transported to a cemetery, where it was buried in accordance with Ainu custom. On the same day, the priest again performed Buddhist rites at the community center, after which the ritual hut was burned in an Ainu ceremony at a river near the home of the deceased, and *kamuinomi* were again intoned at the home. On the fourth day the final *kamuinomi* were conducted at the deceased's home.

Presiding over the Ainu rites was a scholar who, despite being of Japanese descent, has devoted himself to the study of Ainu language and culture and become one of the few people preserving and handing them down. Under his guidance, the Ainu present took part in the traditional *kamuinomi* and funeral rites, and those of the younger generation were able to learn something of their own language and culture, with which few Ainu today are familiar.

This paper broadly discusses the revival of the Ainu death ritual as a process of ethnic conflict and conflict resolution and analyzes funeral rites and various discourses on them from an anthropological viewpoint. The following are apparent from my findings:

(1) The revival of the Ainu death ritual was performed as a practice of ethnic identity. Behind the chief mourner's strong beliefs is the understanding of the worldview of the Ainu, which he learned about while living with his late father. The worldview of the Ainu is that all of nature, including humans, is part of one big cycle. He was able to oppose

the superficial revival of the Ainu culture and to realize and fulfill the succession of the living Ainu culture only because he understood what was at its core. The revival of the death ritual was made possible by the chief mourner's strong will, which was supported by his understanding of the worldview of the Ainu and his ethnic identity.

(2) The idea of symbiosis was behind the conflict resolution made possible by combining the Buddhist and Ainu methods for funeral rites. With regard to ethnic identity and cultural practices of the Ainu, there was a wavering between ideal and reality, and ultimately a conflict resolution method involving simultaneous usage of Ainu and Buddhist styles was introduced. It is important to note that the chief mourner found a way to incorporate both styles without choosing one over the other. He believes that the spirit of the Ainu culture he wants to portray to children is the idea of symbiosis and the cycle of life. For example, if man does not catch and eat all of the salmon, foxes, bears and other animals will be able to eat them. This basically implies that the benefits shared with someone or something will be returned to humans or the earth, and humans can enjoy these blessings once more. This logic of symbiosis between nature and humans was also applied to interpersonal relations in this situation. The concept of acknowledging ethnic symbiosis among people with different cultural backgrounds is believed to be behind his simultaneous usage of Ainu and Buddhist style funeral services and the social solidarity he maintains with his relatives and fellow citizens, who consist of both ethnic Japanese and Ainu.

(3) Non-Ainu Japanese and Ainu assumed the important agency in terms of the formation of ethnic symbiosis. The chief mourner chose an ethnic-Japanese researcher of Ainu culture as the master of rituals for the funeral not only because he was able to practice the Ainu culture, but also because they had enjoyed a close friendship for more than 40 years and he

had acquired knowledge about the Ainu culture from the late father. The Ainu culture was handed down from the late father, a memory keeper of the Ainu culture, to an ethnic-Japanese researcher, which would now be used for the funeral service of the late father and handed down to his son, a chief mourner, and other Ainu willing to inherit their culture. Utilizing knowledge about the Ainu culture as a medium, reciprocal relations were established between the Ainu and ethnic Japanese. The significance of the agency here is a volunteer, a transferor of culture through ethnic boundaries, and a maker of ethnic symbiosis.

Last but not least, it may be possible to further generalize that the idea of symbiosis can effectively function in conflict resolution. However, this would probably be very difficult without first establishing reciprocal relations between the two groups. This idea, from human evolutionary viewpoint, can be considered as being one of the cultural and ecological foundation of the mind. This is because behavioral strategy can be observed, whereby relations beneficial to the survival of hunting-gathering society are recognized as positive reciprocity and therefore continued, and harmful relations are recognized as negative reciprocity and thus excluded. Furthermore, for the idea of symbiosis to be effective, it is necessary that both groups share the same idea. Conflict will exist as long as humankind does, but the transformation of relations from an antagonistic state to symbiosis is necessary for the survival of humankind, and this may be made possible through anthropology.

keywords: Ainu, death ritual, ethnicity, identity, conflict resolution, symbiosis, agency