

〈論文〉

イオマンテの特徴に関する研究 ——その地域的比較——

五関 美里

Research on the Features of the Iomante:
A Regional Comparison

Misato GOSEKI

The Iomante is a ritual spread across the northern periphery of Japan in which an animal, usually a bear that has been raised by a village following the practice, is killed and then “sent off” to return to the world of the gods. The Iomante is centered on the Ainu in Hokkaido and the Kuril Islands, across the Amur River Basin, Primorsky Krai, and Sakhalin. This paper compares features of the Iomante by focusing on the Ainu in Hokkaido and the peoples in Sakhalin and the Kuril Islands. The paper offers a comparative analysis of the regional differences in the practice of the Iomante and identifies and discusses differences such as the animal selected for the ritual and the presence of a shaman. On the basis of these analyses, the paper concludes that the origins of the Iomante are likely rooted in northern peoples.

1. 従来の研究動向とその問題点

イオマンテ*¹ (iomante*²) は、飼育したクマを殺すことによって神であるカムイをクマという仮の姿から解放し、神の世界へ帰すという儀礼である。このイオマンテは、アイヌ*³を中心に北海道・千島列島のみならずアムール川流域や沿海州、樺太にかけての日本周辺の北方に広がっている。イオマンテに関する研究は、儀礼の成立時期や要因に関する内容が、民族学や考古学、文献史学などといった様々な分野からの研究がこれまでされてきた。また、口承文芸では、知里幸恵などによって著作『アイヌ神謡集』（知里編訳 1978）の中で論じられ、考古学分野では大井晴男、渡辺仁、

天野哲也などによって考古遺物を研究対象として、主に成立時期に関する検討が中心に行われている。さらに、本州からの人々が北海道へ訪れる事が盛んになった江戸時代（1603年-1868年）以降には、和人*⁴によって描かれる絵画や史料の中にも度々登場している。第1図は、秦檜磨（1982）『蝦夷島奇観』の熊祭部六のイオマンテの図の一つである。ここでは、殺されたクマが安置され、アイヌが饗宴を行っている様子が描かれている。絵画では、アイヌ絵*⁵の中にイオマンテの様子が詳しく描かれており、また、古文献では松宮観山によって書かれた『蝦夷談筆記』など18世紀初期頃からの記録に見ることが出来る。このような旧記



第1図 『蝦夷島奇観』の中に描かれるイオマンテ

〔出所〕 秦憶磨（1982）『蝦夷島奇観』，雄峰社，東京国立博物館蔵．：93より引用。

に関する基礎的研究を行っている秋野茂樹は儀礼内容についての比較・検討を中心に行っている（秋野 2006）。また，アイヌ絵研究に関する第一人者としては，佐々木利和も挙げられる（佐々木 2004）。

現在では，アイヌ文化の代表でもあるイオマンテを調査することで，アイヌ文化の成立はいつ頃かといったことが多くの研究者（渡辺 1965，大林 1985，西本 1989 など）によって検討されているが，イオマンテの成立や起源地といった内容については，いまだ議論が続いており明確になっていない。大井によると，アムール川下流域の諸民族がアイヌからイオマンテの風習を真似て，独自に変形していったとされる説や，逆にアムール川下流域こそがイオマンテの発祥地ではないかという見解もある（大井 1997）。

さらに，北海道内の儀礼内容は研究されてきているが（大井 1997，佐藤 2002，佐藤 2013 など），同じイオマンテを行う樺太，千島列島に住むアイヌや北方民族との儀礼内容の比較は，研究者が少なくあまり行われてきていない。アイヌは北海道，千島列島，樺太に住んでいるが，イオマンテはア

イヌに限らず沿海州，アムール川流域，ニブフなど北方諸民族の間でも行われている（Hallowell 1926，大林 1985 など）。このイオマンテの文化を共有するに至った背景については，研究史を見ると他の地域からの伝播といった可能性があることはすでに研究者たちによって指摘されている（大井 1997，佐藤 2013）。

以上のことから，イオマンテの成立起源を探るには，一つの学問分野からの研究ではなく，様々な分野から多面的に比較・検討していく必要がある。また，このようなイオマンテの風習の地域差を明らかにすることは，アイヌにおけるイオマンテの成立時期や起源地の解明に繋がるものとして意義があると考えられる。

これまで調査報告書を使用し，北海道内の比較・検討を行っている先行研究はあるものの（秋野 1998，2004 など），北方諸民族との比較はあまり行われていない。そのため本稿では，まず北海道内におけるイオマンテの特徴を明確にし，さらに日本周辺の北方民族との事例の比較を行い，その地域差を検討していく事とする。研究対象はイオマンテが行われている北海道・千島列島・樺太・沿

海州など日本周辺の北方民族を研究対象とした。また、調査報告書*6を中心に使用する理由は、イオマンテは現在では「火まつり」と名を変え、クマを殺すといった所作もなく儀礼内容が大きく変化してしまっており、現地調査も困難である為である。現在では、当時のイオマンテの様子を知る古老もほぼいなくなり、現地での聞き取り調査も困難であるため、本稿では信憑性の高いと考えられる調査報告書や旧記を中心に使用していく事とする。

2. イオマンテの歴史背景

アイヌ研究の第一人者である秋野茂樹は、アイヌのイオマンテは江戸時代から始まった場所請負制度*7により、昔と現代ではその様相が大きく変化したと述べている(秋野 2004: 1)。場所請負制度は、18世紀に出来た制度で、知行主が、商人にアイヌとの交易を請け負わせた制度である。請け負った商人(運上人)は運上金を知行主に払い、運上屋を拠点に交易権と、更に漁業権も獲得した。やがて商人たちは魚肥の需要が多いことから漁獲物の増大を図り、アイヌは交易相手としてよりも漁場の労働力とみなされ始めた。雇用されたアイヌは、商人から過酷な扱いを受けることも多かった。例えば、クナシリ・メナシの戦い(1789年)はクナシリ場所の商人である飛驒屋の仕打ちに不満を抱くクナシリと対岸のメナシ地方のアイヌが蜂起した結果起こった戦いである。このように、場所請負制度はアイヌと和人との関係を一変させてしまった制度といえる。

一方で、アイヌ文化に重要な役割をもつとされるイオマンテだが、悪風と称され昭和30年(1955)に北海道庁から禁止の通達が出され、儀礼の継承が困難になってしまった。また、明治9年(1876)にはアイヌの仕掛け弓猟が禁止され、猟銃を使用するように規制されたが、許可料がかかり、アイヌにとっては厳しい条件となった。ク

マ以外の動物では、明治22(1889)年に伝統的なシカの追い込み猟が禁止され、これらがアイヌのシカ猟を衰退させる要因となったとされている(大塚 1998: 14)。徐々に衰退していく一方であったアイヌ文化だったが、平成9年(1997)に「北海道旧土人法保護法」にかわる新たな法律である「アイヌに関する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」(アイヌ新法)が施行された。

本稿で取り扱う北海道内の各地域の調査報告書にあったアイヌ集落は、道北・道東・道南に広く存在している。西蝦夷地では、宗谷を除きイオマンテを行った記録については乏しいが、この場所は早くから漁場として開かれ、和人も多く入り込んだことや、場所請負制の後期になって他の場所からの出稼ぎが増えたことから、アイヌがイオマンテを行う余裕がなくなったとされている(佐々木 1990: 119)。また、イオマンテが行われた記録の残された地域をみると、東蝦夷地内のものが多い。佐々木によると、東蝦夷地においては西蝦夷地に比べてアイヌの消耗は比較的少なく、他の場所からの出稼ぎも少なかったため、儀礼が保存しやすかったと考えられている(佐々木 1990: 119)。

3. 古文獻からみるイオマンテ

アイヌは江戸時代(1603~1868年)~明治時代(1868~1912年)に、飢饉や強制移住・同化政策*8などにより自分たちの生活や文化が圧迫され、イレズミの禁止など習俗に関する規制も存在した。これはイオマンテに関しても同様であり、儀礼が「悪風」とされ禁止されていた(佐々木 1990: 119)。このようなイオマンテを行う上で困難な状況下においても、儀礼が行われていた事が分かる史料が存在する。

アイヌは文字を持たない民族であるため、イオマンテに関する内容が書かれた旧記はいずれも江戸~明治時代に北海道を訪れた本州の人々によっ

て記されたものである。アイヌのイオマンテに関する最も古い記述は、宝永7年(1710)に松宮観山によって書かれた『蝦夷談筆記』の中にある記事だとされているが、ここでは以下に示すようにイオマンテの様子が記されている。

「猪、猿、牛無_レ之候。馬は有_レ之候。蝦夷人は熊を大きな籠に飼置、十月中殺し候て胃(膽)を取申候。…(中略)…初はメノコシ蝦夷詞女を云乳を吞せ候て飼入候。成長仕候ては魚を給させ候。夏の中は熊の膽も薬力弱く御座候故、十月に成候て①大木二本にて首をはさみ、首にシトキ道具也をかけさせ、男女五、六人にて押殺、膽を取、肉をば喰申候。②皮ははぎ候て商に仕候。殺候跡にて一時も二時も寄合、大きに歎き、其上にて弔い餅とて米をひやし、しとぎの様に拵、寄合給候由の事」(下線①②筆者注、高倉編 1969: 390)

下線部①の「木にクマの首を挟んで殺す」という方法は、他の地域でも多く見られる行為である。また、下線部②の「皮は剥いで売りに出す」という行為について秋野茂樹は、商品を出るだけ傷付けずに売るという意味だとすると理にかなった方法であるとし、この内容はアイヌにおいて信仰と交易品生産の並立を伺わせる記述であると述べている(秋野 2006: 20-21)。さらに、寛政3年、最上徳内(1791)『蝦夷國風俗人情之沙汰』(1791)にある「飼赤熊の殺禮の事」には、以下のように、下線部④に「棒責にして殺す也」とあり、クマを棒で挟んで殺している様子が伺える。

「…於_レ是射禮あり。銘々次第を揃て矢を放つ。③墓目の射法の如し。其式禮終れば、赤熊猛勢弱り死に臨んとす。此時を待、大勢群り、④棒責にして殺す也。殺し終りて後其死骸に種々の供物をそなへ、佛家の百味の飲

食をそなへ施餓鬼供養するに似たり」(下線③④筆者注、高倉編 1969: 454)

下線部③の「墓目の射法」とは、クマを傷付けないように木製の鎌が付けられたものである。さらに、穴の開いた部分が空気に触れて鳴り響くため、邪気を払う行為として使用された(高倉編 1969: 482)。つまり、ここではクマの直接の死因は棒によるものであり、矢による射殺ではなかった事が分かる。

しかし一方で、沙流郡平取町・二風谷村でのイオマンテの事例で伊福部宗夫が聞いたアイヌの古老たちの話の内容では、クマを殺すのは弓矢での射殺であり、心臓を射抜いた後、クマの首を木で挟む時にはすでに死んでいるとのことであった(伊福部 1969: 60)。このことから、イオマンテにおけるクマの死因には地域ごとに若干の違いがある可能性があると考えられる。この他にも同様の事例は、佐藤玄六郎(1786)『蝦夷拾遺』や、菅江真澄(1789)『かたる袋』からも見る事が出来る*9。

これらの事例を踏まえると、イオマンテにおけるクマの死因には「弓矢で射抜く」「棒で挟む」の2通りが存在することが分かる。しかし、たとえ矢によって先に殺されていても、その後、棒で挟む行為はしっかり行われており、また、棒で挟まれて殺される場合でも矢を射る行為は無くならず、どちらも存在している。これは、イオマンテの中でどちらの行為も無くすることが出来ない、アイヌにとって重要な意味を持つ行為であった為ではないかと考えられる。つまり、イオマンテの中で行われるこのような行為は、それぞれアイヌの信仰と深く結びついており、同時に、どの地域にも共通している点である。ここで重要視されているのはクマを殺すという目的よりも、むしろ儀礼的な役割としての意味合いが強いのではないかと推察した。

以上のような史料からは、和人からみたアイヌの姿やイオマンテの様子が伺えるが、絵画・史料が記され始めた時代が江戸時代以降と限定されることや、地域によって絵画・史料の有無に差があるため、これらを補うためにも他の調査報告書とも併せて比較・検討する必要があると考える。

4. 各地域のイオマンテの比較

1) 北海道内の各地域の比較

北海道の各地では様々なイオマンテが行われている。そこで、調査報告書の中に記述されていたイオマンテに関する報告を取り上げ、特にイオマンテの特徴の違いが分かりやすいと考えられる、猟に関する内容、仔クマの飼育内容、送り儀礼の方法、送る対象の動物についての4項目を中心に分類し、それらをもとに比較・検討を行った。

まず初めに、猟に関する内容では、釧路、網走地方では、クマ穴を探す時には集落ごと決まった縄張りがあり、獲る際にも眠っているクマは起こしてから撃つなど狩る際の作法も存在していた。十勝、千歳地方では、猟小屋を建てる際の場所選定の注意などが記されていて、どの場所が好んで建てられるかが判明した。また、千歳では岩穴を利用して近隣の集落の者たちと共同で使っていたことも判明した。釧路では、猟の際に兄弟のクマには手を出さないという決まりがあり、猟師同士の縄張りも親の代から受け継がれていることが判明した。コタン（集落）ごと、あるいは猟師者同士の縄張りが多くの地域で存在しており、それを守ることで争いもなくクマ穴の獲得が可能になる。また、猟小屋や岩穴はコタンから遠くない位置にあり、コタンと狩猟場を行き来できる位置にある。これにより、主食をはじめ必要物資のほぼすべてがコタンから日帰りの範囲にあり、渡辺が述べていたコタンを生活本拠とする定住生活が可能になるということも判明した（渡辺 1964: 207）。

次に、飼育に関する内容では、ほとんどの地域

で仔クマを飼育する際、仔クマ飼育用の鍋と人間の使用する鍋が別々に使われていたが、この理由については調査報告書の中では明確に記述されていなかった。一方で、十勝では、仔クマ飼育用の鍋と人間の鍋を別にせず、同じ鍋で煮ていると記されていた。釧路では、仔クマの飼育の面では、食事は人間と別の鍋で行い、飼っている仔クマが死んでしまった際の場合の事も記述されていた。飼育途中で死んだ場合は「簡単な儀礼」となり、イナウ*¹⁰が捧げられるのみで、イオマンテは行われないことが分かった。

送り儀礼に関する内容では、静内、浦河、様似地方では、クマ以外の動物にも送り儀礼を行う様子が見られた。特に、静内の送り儀礼では「白い犬」を狼神の子孫とみなして丁重に送るとあったが、普通のイヌの場合はハシナウという木の皮が削られていない簡単なイナウのみが立てられるだけと記述されていた。同じ「送る」という行為にも動物によって差があり、その理由はアイヌの人々が信じる神と関係していることが分かった。釧路では、クマ以外の動物ではフクロウを送る風習があり、クマと同じように二本の棒で首を絞めて殺し、死体をヌサ（祭壇）に祀る点が共通していた。静内では、クマ送りの際の仕留め矢は、心臓に当たって直接の死因になった場合にも、その後の丸太での首絞めは行うということが分かり、少なくとも静内ではこの首絞めの行為はクマを殺すことよりも儀礼的な役割の方が強いことが判明した。また、クマ・ムジナ（エゾタヌキ）共に頭骨は傷付けずに脳を取り出すことをしているが、脳のことをアイヌ語で「ラマッ」（魂）と呼んでいることから、頭部に魂が宿っているとの信仰が伺える事例であった。

神とする動物に関する内容では、フクロウについては、様々な種類がいる中で、送り儀礼が行われているフクロウは「シマフクロウ」と表記されているものが多かった。シマフクロウは、北海道

に生息するフクロウの中でも最大の大きさのものである*¹¹。また、千歳の報告書に書かれていた内容の中にあった「ミミズクには7匹の兄弟がいる。体の一番小さいのが一番上の姉で、最も根性が悪いとされている。体が大きいほど年下で、カムイチカプ *kamuy cikap* (シマフクロウ) は末の妹である。最も根性が悪いのは、ケナシウナルベ *kenas unarpe* で、小さく、ネズミの尻尾をどぶに付けたような汚い尾をしており、頭だけが大きい」(北海道教育庁社会教育部文化課編 1990: 59)の内容から考察すると、ここで登場する「ケナシウナルベ」というフクロウは、体や頭部の大きさから考えるとコノハズクの可能性が高く、体の色合いも灰褐色の地に黒や黄褐色の虫食い状の横斑といった特徴から、「ネズミの尻尾をどぶに付けたような汚い尾」にも共通すると考えられる。しかし、調査報告書には「見たことがない」「姿は見えない」などの記述もあるため、本当に存在するフクロウではなく想像上の生き物であることも考えられる。

また、静内では、クマの種類もヒグマだけではなく「悪いクマ」と呼ばれるツキノワグマ(胸に月の輪の模様)や、赤い毛のクマがおり、それらは気性の荒いクマとされていた。しかし「悪いクマ」であっても送ることはしており、ムジナといった動物も送られていたことが分かった。

クマ以外の他の動物に関しては、十勝ではタヌキがクマの使いとされており、クマ穴にも居ることがあると書かれていた。タヌキもテンも、この地域で送りが行われていたかは明確ではないが、報告書にあったクマ穴から飛び出したタヌキを撃たずに逃したという記述から、むやみに殺されず神聖なものであると考えられていたのではないかと推測した。また、海獣に関する動物の送りに関しては、浦河・白老でウミガメの送り儀礼がみられた点が特徴的である。

また、上述した内容の他にも、北海道内各地で

はクマ以外の動物にもイオマンテが行われており、飼育はされなくとも「送り儀礼」は行われる動物が存在しており、その種類は地域によって多種多様である。

第1表にみられるように、これらの共通点としては、どの地域でもやはりクマ送りが最も行われているということ、次いで、シマフクロウ送りが多くみられる様子が伺える。シカは、恐らく山中で頻繁に目にしていたにも関わらず、送り儀礼を行った地域は少ない。キツネ、タヌキ、ウサギ、その他の動物に関しても、送りを行ったとされる地域は多いものの、「飼育した」と記述があるものはない。これらの動物の中で、①送り儀礼が行われた動物。②飼育された後送られた動物。この二つに当てはまるものは、クマとシマフクロウになる。すべての生物を神として敬いながらも、クマ・シマフクロウの両動物が特にアイヌにとって神聖視されていたことが窺える。この理由は、恐らく狩猟民の性格を持つアイヌにおいて、どちらも肉食あるいは雑食動物であり、狩猟者としての勇ましい姿から尊崇の対象へととなったのではないかと推測した。

さらに、地域によってはウミガメなどの海の動物たちを送る事例もある一方で、クジラに関しては「フンベ *humpe* (クジラ) は根性が悪いから、その肉は分けなくても良い。クマは根性が良いから皆で分ける」(北海道教育庁社会教育部文化課編 1982: 66)という記述が、旭川での報告書の内容にあり、クジラが敵視されているようにも伺える。同時に、シャチに対しては「エタシペ *etaspe* (シャチ) はアイヌの守り神だ。クジラの肉を切り落としてアイヌに食べ物を受ける…(中略)…アキアジでもマスでもアイヌのところに授けてくれるから、海の人だけでなく山国のアイヌでも、このイトクパ *itokpa* (家紋) がある」(北海道教育庁社会教育部文化課編 1982: 66)という内容の記述があり、アイヌにとって特に重要な動物であったとい

第1表 北海道内の各地域と動物ごとの送り儀礼

動物 地名	クマ	人を 殺した クマ	シカ	シマ フクロ ウ	キツ ネ	タヌ キ	ウサ ギ	リス (キネ ズミ)	カケ ス	イヌ	その他	所収元 (引用)
1. 阿寒	○				△	△	○					⑬
2. 旭川	○	×	○	○	○ (白色 のみ)	○	○	○	○	○	メカジキ, テン, ハクチョウ, カ ラスなど	①, ②
3. 有珠	○				△		△			△		⑧
4. 浦河	○		△	○	△						ウミガメ	④
5. 長万部	△											⑬
6. 釧路	○		△	○						△		⑤, ⑫, ⑬
7. 様似	○		△	○	△	○		△				④, ⑭
8. 沙流	○			○	△	○						⑦
9. 静内	○	×	△	○	△	○				○		③, ④, ⑪, ⑭
10. 標茶	○		△	○	○	△	△	△				⑭, ⑮
11. 白老	○		○	○	○	○					ウミガメ, カジ キマグロ	②
12. 白糠	○		△	△	○	○	○	○		○		⑬, ⑯
13. 千歳	○	×	×	○	○	○	○	○		○	ワシ	⑨, ⑩, ⑬
14. 弟子屈	○			△					△			⑤, ⑮
15. 十勝	○		×	○	○	○	○	○	○	○	シカ以外の動物	⑥, ⑫, ⑮, ⑯, ⑰
16. 貫気別	○		△	△	△	○		△				⑮, ⑯, ⑰
17. 日高	○		△									⑫
18. 美幌	○		○	○				○	○	△		⑤, ⑮
19. 鶴川	○		×		○		○	△		△		⑧
20. 門別	△											⑮

凡例：○… 送りをしたと記述されていたもの。 △… 送りかどうか明確でないもの。

×… 送りをしないと記述されていたもの。 空欄… 記述なし。

〔出所〕①北海道教育庁社会教育部文化課編（1982），②同編（1983），③同編（1984），④同編（1985），⑤同編（1986），⑥同編（1987），⑦同編（1988），⑧同編（1989），⑨同編（1990），⑩同編（1991），⑪同編（1992），⑫同編（1993），⑬同編（1994），⑭同編（1995），⑮同編（1996），⑯同編（1997），⑰同編（1998），⑱同編（1999）から引用，また，秋野茂樹（2004）を参考に一部改正して作成。

える。このことから、アイヌにとっては、クマやシャチといった山海の頂点に置かれる肉食あるいは雑食動物が、尊崇の対象にされる場合が多いと分かる。これは、獲物であるシカやクジラといったアイヌにとっての食料になる動物を狩る存在として、力のあるものを尊崇しているように思える。アイヌにとっての重要な食糧となるのは、サケ・マス・シカであるとされている(秋野 2004: 511)。アイヌの生業において、これらの食糧がないことは死活問題になっていたため、食糧を願う行為が送り儀礼を意味するとも考えられる。

報告書に登場する送られる動物は様々な種類がいるものの、その中でも丁重に扱われ大切に葬られる動物は一部であり、狩猟・漁撈民であったアイヌは、狩猟の手本となるような自然界の動物(クマ、シャチ)を特に敬い、神として崇めていた。これは、オロッコなどの北方の諸民族にも共通する点である。

2) 北海道アイヌ、樺太オロッコ・ニブフ、千島アイヌの特徴比較

北海道のアイヌ、樺太のオロッコ・ニブフは生活様式からみると漁猟民族であり、農耕を主としていた大和民族とは異なる文化を持っていた。いずれの民族も、固有の文字がなかったことが特徴であるが、これら民族間には文化に関して多くの共通点があるため、アメリカのハロウェルはこれを Polar culture (極北文化) と呼んだ。つまり、アイヌ・オロッコ・ニブフの文化の本質は、この極北文化の影響下にあったとされる(北海道教育委員会 1995: 2)。アイヌのイオマンテはアイヌ独自の儀礼ではなく、極北文化においてはクマを神と関係の深い動物として特別扱いするという根本理念が存在しクマ送りが行われ、アイヌやニブフでは最も盛大に行われた。北方諸民族は、ハロウェルが指摘しているように形式は簡略化されていても、クマに対する理念は同じである。クマと諸

民族の関係は、クマが北方における人間へ危害を与える唯一の猛獣(陸上動物)である点から、生活を支配するほどの重要性がなくても神扱いされる理由がある。つまり、クマの狩猟は生活資源になる他の多くの動物と比べると別なものであり、信仰からきた宗教的な狩猟であると考えられる(北海道教育委員会 1995: 2)。

また、漁猟生活を主とする諸民族にみられる共通点は、生活をする場所の資源が非常に豊富で、資源を獲得するのに苦労を伴わない対象については宗教的儀礼が行われなかったとされている(北海道教育委員会 1995: 2)。例えば、シカは北海道の開発前においてはアイヌの重要な生活資源であったが、狩猟・獲物の処理においても、個人的に何か感銘があった場合を除いて、儀礼は何も行われなかった。これは、樺太におけるオロッコのトナカイに関して同様である。オロッコでは、トナカイの肉・乳・毛皮が重宝されていたが、クマのように神聖視はされていなかった。

一方で、オロッコにおいてトナカイやアザラシは種類や年齢によってそれぞれ多くの異なる名称が付けられていることから、神聖視はされなくともトナカイ・アザラシは重要なものとして位置づけられている事が考察できる。アイヌでは、クマがその事例として該当しており、このような名称においてもクマが重要視されていたことが分かる*12。

さらに、調査報告書をもとに北海道アイヌ・樺太オロッコ・ニブフ、千島アイヌのイオマンテに関する特徴を比較すると、概ね以下のようなことが判明した。

第2表に示したように、オロッコの儀礼で用いられる餅に似た供物(魚皮のゼラチン、木の実、黒百合の球根を混ぜて固めたもの)は、アイヌのシトギ(団子)に該当すると考えられる。いずれも同じ供物として扱われており、また、北海道で米が普及する前は、シトギ(団子)は主にイモ類など

第2表 北海道アイヌ、樺太オロッコ・ニブフ、千島アイヌの特徴比較

地域 項目	北海道アイヌ	樺太オロッコ	樺太ニブフ (ギリヤーク)	千島アイヌ
居住地	定住。	移動。	移動。	定住。(堅穴住居)
集落	10軒以上の戸数から成る集落もある。	村(Gasa ガサ)4, 5軒で1集落。大きなガサでも10軒以上のものはない。	(未詳)	(未詳)
文字	持たない。	持たない。	持たない。	持たない。
シャーマン	イオマンテの儀礼では主に首長にあたる人物がカムイノミを行う。	祈禱によって神と交信できる特能者 Sama サマと呼ばれるシャーマンがいる(男女どちらもなれる)。	チャム(巫女)と呼ばれる者が神のお告げを受け、吉凶を予言する。	(未詳)
シャーマンの服装	(未詳)	独特な服装がある。	独特な服装がある	シャーマンが使用したかは不明だが、イオマンテの際に木製仮面を付けクマに扮した所作を行う。
儀礼の時の宴 (酒・歌・踊り)	歌や踊りは女性たちが手拍子と歌で行う。	宴の際には、シャーマンが最も重要な祈禱道具として Da-ri デーリーと呼ばれる太鼓を用いる。	チャチャハシと呼ばれる打楽器を家の中に吊り下げて、歌に合わせて叩く。	(未詳)
アニミズム観念	持っている。	基盤にはあるが、シャーマニズムの思想も持っている。	基盤にはあるが、シャーマニズムの思想を持っている。	基盤にはあるが、シャーマニズムの思想を持っている。
神とする動物	すべての動物(ただし、動物の中でも神としての位の高い・低いがある。)	一部の動物(クマ、シマフクロウ)。	一部の動物(クマ、シマフクロウ)。	(未詳)
主食	魚や木の実。	魚。	魚。	魚、海獣。
儀礼の時の料理	シトギ(餅)。	ムシ(餅の一種)イオマンテの儀礼の時のみに食べる最上のご馳走。モニ(サケの筋子をつぶしたもの)。	モシ(魚の皮を鱗を除いてユリと一緒に茹でてついた餅。) モヒ(ユリを茹でてついた餅にフレップ(こけもも)の実を混ぜた餅。)	(未詳)
クマを祀る祭壇	ヌササンと呼ばれる集落内に設置される祭壇。クマの頭骨が祀られる。	頭神倉(ジョックシ・ニオ)ではクマの頭骨のみを祀る。骨倉(ウエグラ・ニオ)では骨の他の部分や他の動物の骨を納める。	漁場に近い水辺の川原に幣(ナオ)を数本立てて祭壇がつくられる。	(未詳)
女性禁忌	出産直後の女性は熊に近寄れない。海獣漁のある地域では、女性は獲れた肉の解体に関われない。	海獣漁に女性が関わることが禁じられていた。	海獣漁に女性が関わることが禁じられていた。	(未詳)

〔出所〕北海道教育委員会(1995)、鳥居龍蔵(1903)、鳥居龍蔵(1976)、北海道教育庁社会教育部文化課編(1982)、同編(1983)、同編(1984)、同編(1985)、同編(1986)、同編(1987)、同編(1988)、同編(1989)、同編(1990)、同編(1991)、同編(1992)、同編(1993)、同編(1994)、同編(1995)、同編(1996)、同編(1997)、同編(1998)、同編(1999)を参考に作成。

から作られた団子であったと考えられる。クマやアザラシなどの解体や食事方法もほぼ同じであることが判明した。また、頭骨や骨を納める建造物、頭神倉（ジョックシ・ニオ）、骨倉（ウエグラ・ニオ）と呼ばれるものの存在については、北海道アイヌではそれにあたるものではなく、ヌササンと呼ばれる野外の祭壇があるのみである。ここには頭骨が祀られるようになっており、クマを含めたすべての動物はイオマンテが行われた後はヌササンに祀られるが、ニブフの事例のような骨を納める倉はアイヌにはない。

また、漁猟の対象となる動物については、天候その他自然環境の状態の変化で出現頻度が異なったり、獲れずに生活が出来なくなるような脅威にさらされる時には、神の恵みを願って儀礼が行われたが、それと同時にアイヌのサケ漁、オロッコ・ニブフのアザラシ漁などでは多くのタブーも存在した。北海道のアイヌは山猟（クマ、シカ）には女性を伴うこともあったが、海獣猟には女性は穢れあるものとして携わることが禁じられていた。樺太のニブフの間では、妊娠中の女性は海に行くことが禁じられ、海辺や川辺で放尿してはならないという決まりがあり、北海道アイヌとの共通点もみられる。これらは北方民族に共通するタブーであると思われる（北海道教育委員会 1995：3）。

一般に、猟、特に海獣猟を行っていた地域における動物の肉の解体の際の女性禁忌は、どの地域にも共通している特徴である。日本では、「穢れ」という観念は、葬儀の習俗の中や女性の出産や月経が穢れとされ、月経中の女性や産前・産後の女性は神社への参拝が憚られるといった事があった。このような観念は戦後になってからなくなってきたが、元々穢れという観念は原初的には必ずしも「不浄」と結びつくものではなかったとされている（松下 2006：21-22）。古代の人々にとっては、出産（産穢）・死（死穢）も非日常な現象・聖なる現象であり、異変的な危険な事態であるとされて

いた。そのため、日常の生活の場から隔離されるようになったと考えられている（松下 2006：22）。また、女性と穢れ観の関係には、仏教との関連性もあるとされている（勝浦 2009：1）。原初的穢れの意味が不浄の意味へ変わっていった事については仏教の影響ではないとされているが、女性の穢れや女人不浄観の成立においては、仏典の女性差別思想の影響が要因の一つであると考えられている（松下 2006：30）。

女性の月経や出産が穢れたもの・不浄なものとされ、そのせいで危険をもたらすものとされ、月経中の女性が物理的に隔離されたり、女性の行動に様々な制限を加えることは、女性の社会的・文化的劣位の理由とされていた。この不浄観が社会的にどのような効果を生んでいるかということ、男性の優位が主張されたり、男女の社会的領域が分けられ、また、互いにタブーを守り合うことで一定の社会関係の補強に繋がると考えられている（波平 1984：217-224）。以上のことはアイヌやオロッコ・ニブフにも共通し、共同体での決まり事やタブーを守ることによって村の人々の結束が強まると考えられる。

さらに、北海道アイヌと樺太や千島列島のイオマンテと比較を行った際に、大きな違いとして挙げられるのはシャーマン（巫術者）^{*13}の存在である。同じ仔クマ飼育型クマ送りであっても、イオマンテを執り行う人物が、アイヌでは首長にあたる人物が多く、一方オロッコやニブフでは、イオマンテの儀礼に少なからずシャーマンが関わっている様子が伺える。この点は、アイヌの移動経路を考える際に重要な部分であると考えられる。

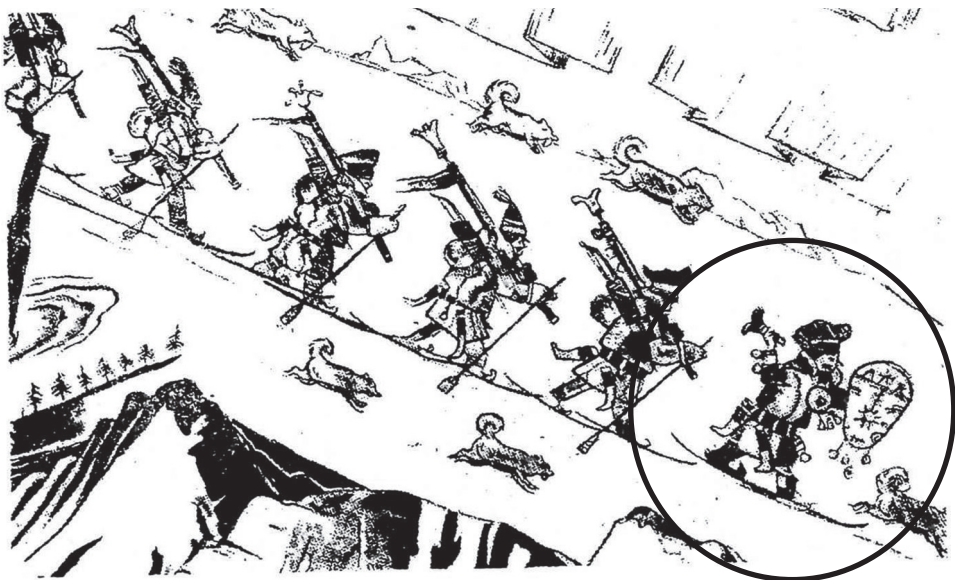
アイヌに関する研究者の一人で、自身もアイヌの血を引く知里真志保によると、アイヌにおいて、重要な儀礼であるイオマンテや、病気を治す治療、占い等の日常生活に関する事例まで、古くには巫術者がその役目を担い、集落の秩序を保っていたとされている（知里 1973c：23）。しかし、アイヌ

社会は場所請負制の影響も伴い、日常生活はもちろん、儀礼、言語に至るあらゆる面において変化を遂げたが、それは巫術者に関する事も例外ではない。知里は、江戸時代中期から明治時代にかけてはアイヌにおけるシャーマニズムの衰退期であるが、古い時代の巫術者には男性もあり、アイヌの儀礼と信仰に密接に関わり、アイヌ社会全体を動かしていた存在であったと述べている（知里 1973c : 23）。その後、時代を経て巫術と思われる行為を行う者に女性が多くなっていることは、今回取り扱った調査報告書（北海道教育庁社会教育部文化課編 1982 など）を見ても明らかである。

アイヌにおける巫術者については、1982 年から 1999 年までの調査報告書を見ると、主に病気や集落内の採め事に巫術者が介入している様子が分かる。ここでは、イオマンテをはじめとしたアイヌにおける重要な儀礼に率先して巫術者が関わっている様子は伺えなかったため、アイヌにおける巫術者は儀礼よりもむしろ日常の秩序維持に重きを置いた存在であると結論付けた。しかし、古くには男性の巫術者も存在しており、呪術によ

て病気の治療を行ったり、卜占^{*14}によって運勢を占っていたとされている（知里 1973c : 23-24）。さらに、アイヌの神謡に度々登場するオキクルミ、サマイクルの両者は男性とされ、口承伝承においては上述のような巫術行為を行っている様子も伺える。また、知里によると、アイヌの首長も古くは同じような巫術者であったとされており、定期的に行われる儀礼では司祭者となり、あるいは戦の場では指揮者であったともいわれている（知里 1973c : 26）。

一方で、アイヌと関連性があると指摘されている日本周辺の北方諸民族であるが、樺太オロッコに関する調査報告書によると、文字を持たないオロッコの社会では社会秩序を維持するための法はなく、アイヌ社会での首長などの特権者は存在しないと記されていた（北海道教育委員会 1995 : 16）。オロッコは祈禱によって神と交信できる特異な能力を持つ者をサマ（Sama）と呼んでおり、彼らの社会秩序を維持しているのは、シャーマニズムから生まれる禁忌や戒律と結びついているとされている（北海道教育委員会 1995 : 16）。さらに、第 2



第 2 図 「熊祭曼荼羅」の一部・クマ狩りへ出陣の様子

〔出所〕エルイストレム画、井上紘一解説（1977）『熊祭曼荼羅』『季刊どるめん』11 : 115 より一部改正。

図に示したように、スカンジナビア半島北部ラップランド及びロシア北部コラ半島に居住している北方少数民族のサーメ^{*15}では、クマ狩りの出陣から帰還までシャーマンが先導して行っている様子が伺える（エルイストレム画・井上紘一解説 1977: 115）。

佐々木宏幹によると、一般に北アジア・極北諸族のシャーマンは、社会の「安全弁」としての役割を果たす重要な存在である。シャーマンは守護霊の助力を借りることで様々な精霊を制御し、この精霊統御が上手くいっている間は社会が安定すると考えられている（佐々木 1992: 122）。確かに、オロッコでは病気の際には木で作られた動物の偶像のお守り（セワ）がシャーマンによって作られ、調査報告書の中でもシャーマンには「悪の化物を取り去って病気を治癒する」という役割が詳しく書かれており、その役割が重要であることが分かる。このことからシャーマンは、佐々木の言うようにオロッコ社会での「安全弁」ともいえる。また、樺太オロッコやサーメなどでは、シャーマンが中心的役割を果たしている社会（村）になっていることから、シャーマンが存在することで村（社会）という一つの共同体の一体感をより一層強くしているように思える。例えば、オロッコでは窃盗・婦女暴行・殺傷などが起きた場合、個人同士で話し合いが行われる場合もあるが、時には仲介者が介入し、加害者を村八分にするといった記述も報告書にあった。つまり、シャーマンは所属している「村」の中での秩序維持を行っている存在であったとも考えられる。

樺太オロッコなどの北方少数民族では調査報告書を通してシャーマンの存在は確認出来たものの、アイヌでは調査報告書を通して「シャーマン」と明確に記述される人物は登場しない。しかし、集落での決まり事などのルールを破り、禁を犯した者たちを裁いたり、病などを治療する人物として、「巫術者（トゥスクル tusukur）」という存在がいる。

その役割は禁忌を犯した者への処罰を行うというもの、あるいは名前の名付け親や病気の治療として力を持っている存在であることが分かる。一方で、アイヌや北方諸民族に伝わる儀礼であるイオマンテにおいては、巫術者であるトゥスクルが関わっている様子は調査報告書からは確認できず、巫術者自体の存在・行為が報告されている事例も非常に少ない。このことから、巫術者と考えられる存在であるトゥスクルは、儀礼よりも日常の禁忌やタブーを破った者を裁くなどの秩序維持の役割を担っていたと考えられる。また、近世以降のアイヌにおいて、重要な儀礼の一つであるイオマンテに巫術者が関わっていないことから、アイヌにとって巫術者の存在は重要ではなかった、もしくはフチ（尊敬する老婆の意）と呼ばれる人物が巫術者のような役割を担っていたのではないかと考えた。

5. 結 語

本稿では、北海道内のアイヌから樺太・千島におけるイオマンテの事例を比較し、その地域差についての比較・検討を行った。その結果、調査報告書を通した具体的な儀礼内容や、儀礼で送られる対象となる動物の違い、シャーマンの存在等といった点から、イオマンテのルーツが北方諸民族にあるのではないかと結論付けることが出来た。

まず、北海道内における地域差に関しては、送られる動物の違いが挙げられる。最も多く送られるのはどの地域もクマであり、次いでシマフクロウが挙げられる。この2種類の動物は、他の動物と比べて飼育されたのちに送られる特徴を持っており、クマやシマフクロウが重要視される傾向は、北方民族であるオロッコ・ニブフにも共通した点である。また、沿岸部に位置する地域ではシャチも神扱いされていることが判明した。このような動物に共通する点は、どれも自然界における「狩猟者」であり、狩猟漁撈や採集社会であったアイ

ヌや、オロッコ・ニブフらにとって、神とする動物たちの中でも特に尊敬すべき対象であったのではないかと考えた。

儀礼内容の違いでは、やはりシャーマンの存在が大きな点として挙げられる。北方諸民族（オロッコ・ニブフ）には、万物を神とするアニミズムの精神が根底にあるが、同時にシャーマニズムの精神も持っている。アイヌでは、少なくとも1982年から1999年の調査報告書において、一部地域にシャーマン（トウスクル）の文化がみられ、集落内での日常の秩序維持を担う存在としてや、子どもの名付け親、または罪を犯した人物を裁くといった行為を行っている様子がみられるが、トウスクルがイオマンテに積極的に関わっている様子は伺えなかった。しかし、アイヌと北方諸民族（オロッコ・ニブフ）では、シャーマンの役割には違いがあっても、仔クマを飼育して送り儀礼をするイオマンテにあたる内容の儀礼は、両者とも共通の点として存在している。特殊な儀礼であるこの文化が共通していることから、やはりアイヌと北方民族は無関係とは言えない。両者とも動物（とくにクマやフクロウ）を神とする精神構造が同じだからこそ、仔クマ飼育型クマ送りの文化を持っていると考えられる。

以上の結果から、やはりアイヌのイオマンテの起源は日本周辺の北方諸民族にあるのではないかと結論付けられた。しかし、どの地域も表面上では「クマを神聖視する」点において似ている部分もある一方で、細かい部分を見ていくと、やや違う文化になっている。「文化は単純なものからより複雑なものへ進化する」と仮定すると、シャーマンの存在が薄れ、さらに骨を納める専用の頭神倉や骨倉もないという点で、やや「簡略化」されたアイヌの儀礼を見ると、北方諸民族からの伝播という説も一概には言えなくなる。互いに基礎とする文化は似ていても、他民族との交易が盛んであったアイヌならではの変化があり、アイヌ文化

は様々な交流・交易によって、より一層複雑化した文化であると考えられる。今後は、これらのことに留意しつつ、イオマンテのみならず、様々な点からの検討を進め、アイヌ文化の把握に努めていきたい。

注

*1—イオマンテはクマを対象とした儀礼が多いため「クマ送り」・「クマ祭り」として知られているが、クマのみに関するものではなくフクロウやシャチ、シカといった動物に対しても行われている儀礼である（佐々木 1990：113）。佐々木によると、「送る」という意味を持つアイヌ語では以下の3つが存在する。①イワクテ（帰す・戻す）⇒器物などの魂送り。②ホブニレ（旅立たせる）⇒一般の動物送り・山で獲ったクマをその場で解体して送るもの。③イオマンテ（それ＝神、行かせる＝送る）⇒重要な動物の魂送り・仔クマを飼育した後に送るもの。

佐々木、大塚によるとクマに関する送り儀礼は上記の3つの分類になり、本稿で扱う「イオマンテ」の定義は③のものが該当する。一方で、秋野茂樹によるとクマ以外の霊送り儀礼やその他に関する儀礼もアイヌには数多く存在する。通過儀礼を除いたアイヌの主な儀礼については、秋野によるとクマの獲得の過程からみて以下の3形態があるとしていた（秋野 2009：59）。(1) クマを射止めた後、その場あるいは仮小屋で送る。(2) 射止めたクマを集落へ持ち帰って送る。(3) 捕獲した仔クマを集落へ連れ帰り、1年～2年養育した後に送る（＝イオマンテ）。

「イオマンテ」と呼ばれるものに該当するのは(3)であると記述されており、この儀礼は(1)または(2)を行った後の儀礼（親クマを神の世界へ送り返した後の儀礼）で、複合的な儀礼であるとしていた（秋野 2009：61）。以上を参考に、本稿で取り扱うイオマンテの定義は、明確に述べられていた佐々木・秋野の両意見を元に、「捕獲した仔クマを集落へ持ち帰り、養育した後に送る重要な動物の魂送り」という定義のもとで以後使用していく事とする。また、本稿では

- 憲三他編（1995）『日本民俗調査報告書集成 北海道・東北の民俗 北海道編』（三一書房 所収）などの調査報告書を中心に検討を行った。

- 56

486)

- *10—アイヌの祭具の一つ。ヤナギ、ミズキなどの木に切り込みや削りかけを付けたもの。送りなどの儀式の際、神への贈り物として必ず祭壇に供えられる。また、神と人間の仲介役を担ったり、それ自体が神となったりする。御幣に似たもので、供物としての役割がある。
- *11—全長約 71 cm。日本のフクロウ類の中で最大で、北海道の低地から高山にかけての深い森林に住む。特に東部に多い（桜井良三編 1984：280-284）。
- *12—幼獣はヘベレ、成獣（3才頃）からはキムンカムイまたはカムイ、老獣はクチャンと呼ばれる。
- *13—シャーマン（shaman）とは、神霊・精霊とトランス状態その他において直接交流・交渉する者のこと。その他、類似しているものとしては①祭司（priest）…人間・社会を代表して神霊・精霊に働きかける者。②呪術師（magician）…呪力・霊力を具体的に利用して現実の問題を解決しようとする者、などのように超自然的存在または領域に関わる際の特質から職能者を区別できる（佐々木 1992：119-122）
- *14—アイヌのト占には様々なものがある。巫女が神懸りになって発する託宣の他に、①「ニオク」（niwok）という獣や魚の頭骨を投げて裏・表によって吉凶を判断していた方法、さらに②「サイモン」という有罪無罪を判断する際に「カモカモ」という水の三升五合も入った器を飲み干させたり、真っ赤に焼いた鉄を掴み取らせたり、湯を煮たてた鍋の底から小石や刀の鏢などを取らせるト占の方法があったとされる（知里 1973c：24）。
- *15—サーメとはサーミ人のことをいう。かつてはラップ人ともいわれていた（彼ら自身はサーミまたはサーメと自称している）。スカンジナビア半島北部ラップランド及びロシア北部コラ半島に居住しており、北方少数民族としてアイヌとも交流があった。

引用文献

[史料]

佐藤玄六郎（1786）『蝦夷拾遺』。大友喜作編（1972）

『北門叢書 第一冊』。国書刊行会 所収。

菅江真澄（1789）『かたる袋』。内田武志・宮本常一編、菅江真澄著（1974）『菅江真澄全集第十巻 随筆』、未来社 所収。

秦憶磨（1982）『蝦夷島奇観』、雄峰社、東京国立博物館蔵。

松宮観山（1710）『蝦夷談筆記』。高倉新一郎編（1969）『日本庶民生活史料集成 第四巻 探検・紀行・地誌 北辺篇』、三一書房、387-400 所収。

最上徳内（1791）『蝦夷國風俗人情之沙汰』。高倉新一郎編（1969）『日本庶民生活史料集成 第四巻 探検・紀行・地誌 北辺篇』、三一書房、439-484 所収。

[文献]

赤羽正春（2008）『熊（ものと人間の文化史 144）』、法政大学出版局。

秋野茂樹（1998）「アイヌの「送り儀礼」に関する資料」、『アイヌ民族博物館研究報告』、6, 61-92。

秋野茂樹（1998）「イオマンテーアイヌの送り儀式—」、『月刊文化財』、415, 21-25。

秋野茂樹（2004）「北海道アイヌの動物神の送り儀式—シカの霊送りを中心に考える—」、『アイヌ文化の成立：宇田川洋先生華甲記念論文集』、511-525。

秋野茂樹（2006）「江戸期におけるアイヌの霊送り儀礼—一人人が記した記録からその様相をみる—」、『環太平洋・アイヌ文化研究』、5, 1-26。

秋野茂樹（2009）「アイヌの祭り—動物神の霊送り儀礼を例に—」、『季刊考古学』、106, 59-64。

天野哲也（1975）「オホーツク文化における動物儀礼の問題」、『北大史学』、15, 87-62。

天野哲也（1990）「クマの胆考—クマ送りとの関連で—」、『古代文化』、42(10), 26-35。

天野哲也（2002）「クマ送りとクマ贈り（ギフト）—DNA 分析による、研究の新たな展開—」、『日本古代中世の政治と宗教』、吉川弘文館、202-216。

天野哲也、増田隆一、間野勉編（2006）『ヒグマ学入門—自然史・文化・現代社会—』、北海道大学出版会。

天野哲也、小野裕子編（2007）『古代蝦夷からアイヌへ』、吉川弘文館。

池田貴夫（2000）「アイヌ民族のクマ儀礼形成像」、『北の文化交流史研究事業研究報告』、北海道開拓記念館、197-214。

- 池田貴夫 (2003) 「『北海記』にみるクマ送り」, 『北海道開拓記念館研究紀要』, **31**, 71-76.
- 池田貴夫, 手塚薫, 三浦泰之 (2005) 「接触・交錯するアイヌと和人のまつりー『北役紀行』記載, 文久3 (1863) 年ハママシケの神社祭礼とクマ送りからー」, 『北海道開拓記念館研究紀要』, **33**, 47-66.
- 池田貴夫 (2006) 「クマ祭研究の史的展開」, 『北海道・東北史研究』, **3**, 2-17.
- 池田貴夫 (2009) 『クマ祭りー文化観をめぐる社会情報学ー』, 第一書房.
- 石田收藏 (1909) 「樺太アイヌの熊送」, 『東京人類学会』, **24**, 133-136.
- 犬飼哲夫 (1935) 「アイヌの行ふ熊の解剖」, 『民族学研究』, **1**(3), 74-82.
- 犬飼哲夫, 名取武光 (1939) 「イオマンテ (アイヌの熊祭) の文化的意義とその形式 (1)」, 『北方文化研究報告』, **2**, 237-272.
- 犬飼哲夫 (1941) 「シシャモカムイノミ」, 『北方文化研究報告』, **5**, 89-102.
- 犬飼哲夫 (1968) 「アイヌと山」, 『民族学研究』, **32**(4), 328-338.
- 井上紘一 (1975) 「北方狩猟民と熊祭り・上ー熊の殺害をめぐる儀礼複合ー」, 『季刊どるめん』, **6**, 33-46.
- 井上紘一 (1977) 「北方狩猟民と熊祭り・下ー熊の殺害をめぐる儀礼複合ー」, 『季刊どるめん』, **11**, 110-121.
- 伊福部宗夫 (1969) 『沙流アイヌの熊祭』, みやま書房.
- 宇田川洋 (1989) 『イオマンテの考古学』, 東京大学出版会.
- 宇田川洋編 (2004) 『ものが語る歴史9 クマとフクロウのイオマンテーアイヌの民族考古学ー』, 同成社.
- エルイストレム画, 井上紘一解説 (1977) 「熊祭曼荼羅」, 『季刊どるめん』, **11**, 110-121.
- 大井晴男 (1997) 「熊祭りの起源」をめぐる, 『考古学雑誌』, **83**(1), 82-111.
- 大塚和義, 加藤晋平, 桜井清彦, 山口敏 (1975) 「海獣狩猟民・オホーツク文化の源流」, 『季刊どるめん』, **6**, 47-90.
- 大塚和義 (1998) 「アイヌ文化の根幹をなすクマ送り儀礼」, 『月刊文化財』, **415**, 11-15.
- 大場四千男 (2001) 「アイヌの口承文芸とシャマニズムー金田一京助のトス・シノッチャー論を中心にー」, 『季刊 北海学園大学経済論集』, **48**(144), 1-26.
- 大林太良, H. R. パプロート (1965) 「オロッコの熊祭」, 『民族学研究』, **29**(3), 218-236.
- 大林太良 (1985) 「熊祭の歴史民俗学的研究ー学史的展望ー」, 『国立民族学博物館研究報告』, **10**(2), 427-450.
- 荻原眞子 (2002) 「沙流アイヌの葬制と他界観ー若干の問題についてー」, 『東北学』, **7**, 136-149.
- 勝浦令子 (2009) 「女性と穢れ観」, 『佛教史学研究』, **51**(2), 1-19.
- 萱野茂編 (1995) 『アイヌ民族の祭礼: 神々との交流』, 日本図書センター.
- 菊池勇夫 (1994) 「鷲羽と北方交易」, 『宮城学院女子大学キリスト教文化研究所研究年報』, **27**, 25-49.
- 菊池俊彦 (2003) 「考古学からみた環オホーツク海交易」, 『天気』, **50**(7), 498-503.
- 岸上伸啓 (1997) 「アイヌの「飼い型」の送り儀式と北方交易」, 『民博通信』, **76**, 109-115.
- 桜井良三編 (1984) 『決定版 生物大図鑑 鳥類』, 世界文化社.
- 佐藤孝雄 (1993) 「「クマ送り」の系統ー羅臼町オタフク岩洞窟におけるヒグマ儀礼の検討ー」, 『国立歴史民俗博物館研究報告』, **48**, 107-134.
- 佐藤孝雄 (2002) 「熊送りの成立過程ー考古学的研究の現状と課題ー」, 『東北学』, **7**, 150-169.
- 佐藤孝雄 (2013) 「飼熊儀礼の研究ー現状と課題ー」, 『BIOSTORY』, **20**, 34-43.
- 佐々木利和 (1990) 「イオマンテ考ーシャモによるアイヌ文化理解の考察ー」, 『歴史学研究』, **613**, 111-120.
- 佐々木利和 (2004) 『アイヌ絵誌の研究』, 草風館.
- 佐々木宏幹 (1992) 『シャーマニズムの世界』, 講談社.
- 更科源蔵, 渡邊茂編 (1952) 『北海道の傳説』, 柏葉書院.
- 更科源蔵 (1963) 『アイヌ民話集』, 北書房.
- 更科源蔵 (1981) 『アイヌの神話 更科源蔵アイヌ関係著作集 III』, みやま書房.
- 煎本孝 (1995) 「アイヌにシャマニズムはあるかー聖典, 治療, 演劇の象徴的意味ー」, 『民族学研究』, **60**(3), 187-209.
- 煎本孝 (2010) 『アイヌの熊祭り』, 雄山閣.
- 其田良雄 (1975) 「アイヌの穴熊狩り」, 『季刊どるめん』, **6**, 11-17.
- 高倉新一郎 (1935) 「オムシャ考」, 『民族学研究』, **1**(3),

- 83-92.
- 高倉新一郎編 (1973)『アイヌ絵集成』, 番町書房.
- 高橋規 (2001)「アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査) 全 18 冊の内容別・伝承別リストについて」, 『アイヌ文化』, **25**, 3-45.
- 丹菊逸治 (2003)「アイヌとニブフのシャマン伝承」, 『千葉大学社会文化科学研究』, **7**, 1-8.
- 知里真志保 (1952)「呪師とカワウン」, 『北方文化研究報告』, **第七輯**, 47-80.
- 知里真志保 (1954)「アイヌの神謡」, 『北方文化研究報告』, **第九輯**, 1-78.
- 知里真志保 (1961)「アイヌの神謡 二」, 『北方文化研究報告』, **第十六輯**, 1-34.
- 知里真志保 (1973 a)『知里真志保著作集 第 1 巻』, 平凡社.
- 知里真志保 (1973 b)『知里真志保著作集 第 2 巻』, 平凡社.
- 知里真志保 (1973 c)『知里真志保著作集 第 3 巻』, 平凡社.
- 知里幸恵 (1978)『アイヌ神謡集』, 岩波書店.
- 鳥居龍蔵 (1903)『千島アイヌ』, 吉川弘文館.
- 鳥居龍蔵 (1976)『鳥居龍蔵全集 第七巻』, 朝日新聞社.
- 内藤美奈 (2011)「妊婦と葬式と火の禁忌一大生郷天満宮周辺の事例から」, 『女性と経験』, **36**, 106-113.
- 名取武光 (1941)「沙流アイヌの熊送りに於ける神々の由来とヌサ」, 『北方文化研究報告』, **4**, 35-112.
- 波平恵美子 (1984)『ケガレの構造』, 青土社.
- 成清弘和 (2003)『女性と穢れの歴史』, 塙書房.
- 西本豊弘 (1989)「クマ送り」の起源について」, 『考古学と民族誌 渡辺仁教授古稀記念論文集』, 六興出版, 215-226.
- 春成秀爾 (1995)「熊祭りの起源」, 『国立歴史民俗博物館研究報告』, **60**, 57-106.
- Hallowell, A. I. (1926) Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. *American Anthropologist*, **28**, 1-175.
- 藤村久和 (2009)「アイヌの英雄叙事詩」, 『國學院雑誌』, **110**(11), 301-319.
- 藤村久和編 (1975)「アイヌの海獣猟における霊送りについて」, 『季刊どるめん』, **6**, 18-32.
- 別冊太陽編集部 (2004)『先住民アイヌ民族』, 平凡社.
- 北海道編 (1989)『新北海道史年表』, 北海道出版センター.
- 北海道教育委員会 (1995)「オロロコ・ギリヤーク民俗資料調査報告書 北海道文化財シリーズ第 14 集」, 大島暁雄・松崎憲三他編『日本民俗調査報告書集成 北海道・東北の民俗 北海道編』, 三一書房, 1-33 所収.
- 北海道総務部文書課編 (1968)『北海道のあゆみ』, 北海道.
- 北海道教育庁生涯学習部文化課編 (1990)『平成元年度 アイヌ無形民俗文化財記録刊行シリーズ 3 オイナ (神々の物語) 1』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1992)『平成 3 年度 アイヌ無形民俗文化財記録刊行シリーズ 5 オイナ (神々の物語) 2』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1994)『平成 5 年度 アイヌ無形民俗文化財記録刊行シリーズ 7 オイナ (神々の物語) 3』, 北海道教育委員会.
- 北海道教育庁社会教育部文化課編 (1982)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 I 旭川地方)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1983)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 II)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1984)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 III 静内地方)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1985)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 IV 静内・浦河・様似地方)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1986)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 V 釧路・網走地方)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1987)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 VI 十勝・網走地方)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1988)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 VII 沙流・十勝地方)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1989)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 VIII 鶴川・有珠地方)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1990)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 IX 千歳)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1991)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 X 千歳)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1992)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 XI 道南東部地方)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1993)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 XII 道東地方)』, 北海道教育委員会.

- 同編 (1994)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 XIII)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1995)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 XIV 補足調査 1)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1996)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 XV 補足調査 2)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1997)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 XVI 補足調査 3)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1998)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 XVII 補足調査 4)』, 北海道教育委員会.
- 同編 (1999)『アイヌ民俗文化財調査報告書 (アイヌ民俗調査 XVIII 補足調査 5)』, 北海道教育委員会.
- 増田隆一 (2002)「遺伝子から探るヒグマの渡来史と古代文化との関係」, 『東北学』, 7, 170-182.
- 松下みどり (2006)「〈女性の穢れ〉の成立と仏教」, 『相模女子大学紀要』, 70, 21-33.
- 村武精一 (1988)「海・女性・神社祭祀—島根半島・美保神社を中心に—」, 『人文学報』, 203, 63-75.
- 森田博志 (1986)『北の女性史』, 北海道新聞社.
- 義江明子 (1996)『日本古代の祭祀と女性』, 吉川弘文館.
- 吉田巖 (1935)「アイヌと熊」, 『民族学研究』, 1(3), 50-73.
- 渡辺仁 (1965)「アイヌの熊祭の社会的機能並びにその発展に関する生態的要因」, 『民族学研究』, 29(3), 206-217.
- 渡辺仁 (1972)「アイヌ文化の成立」, 『考古学雑誌』, 85(3), 47-64.
- 和田完 (1999)『サハリン・アイヌの熊祭』, 第一書房.

(ごせき みさと 生活機構学専攻1年)

受理年月日 平成 28 年 9 月 30 日

審査終了日 平成 28 年 12 月 15 日