［投稿論文：研究論文］

アイヌ口頭伝承の語りとミメーシス
神謡と散文説話にみる悪神と和人のふるまい

Narrative as Mimesis in Aynu Oral Tradition
The Role of Evil Gods and Japanese in Chants of Gods and Prosaic Tales

石井 正樹
東京大学大学院総合文化研究科超域文化科学専攻文化人類学コース修士課程*
Masaki Ishii
Master's Course in Cultural Anthropology, Department of Interdisciplinary Cultural Studies, Graduate School of Arts and Sciences, The University of Tokyo
Correspondence to: ishiia350@gmail.com

Abstract: アイヌ口頭伝承の神謡と散文説話の語りを、マイケル・タウシグのミメーシス論を土台に捉え、語りのミメーシスが悪神や和人をアイヌ社会の中に位置づける働きを、刊行物やアーカイヴ公開されている悪神と和人の物語 45 編から分析し、従来の〈カムイーアイヌ〉の二者関係を前提とするアイヌ社会の認識に対し新たな視点を示す。また、外来神や和人など歴史のかかわり合いの中で新たに現れた存在を悪神のふるまいの型を通して語ることで、脅威であると同時に、力を引き出すことができる存在として、アイヌ社会に引き入れる働きについて論じる。

This paper examines the Aynu oral tradition narratives from the perspective of Michael Taussig's theory of mimesis, and describes how narrative as mimesis works to situate evil gods and Japanese in the Aynu society. We analyze 45 chants of gods and prosaic tales to draw out different perspectives and typologies through which the Aynu society conceptualizes the <kamuy-aynu> bilateral relationship, arguing that this serves to incorporate and situate foreign gods and Japanese into Aynu society by narrating them not only as a threat, but also as a being from whom the Aynu can draw out their powers to their benefit.

Keywords: アイヌ、口頭伝承、ミメーシス、語り、パースペクティヴィズム
Aynu, oral tradition, mimesis, narrative, perspectivism

*投稿時点

1　はじめに

一般にアイヌの世界は、人間であるアイヌ〔aynu〕と、動植物や自然現象、モノの霊魂として宿るカムイ〔kamuy〕たちとの間の互酬関係がその中心と考えられている（中川，2020）。では、アイヌ口頭伝承の物語において魔物・妖怪のたぐいとして現れ、殺し・呪い・一方的な結婚といったふるまいをみせる悪神――アイヌ語ではウェンカムイ〔wenkamuy〕――と呼ばれるカムイのグループや[1]、交易などを通じて接触してきた和人――アイヌの人々から見た日本人を指し、アイヌ語ではシサム〔sisam〕――など、〈カムイ－アイヌ〉の二者関係を中心とする認識からは例外として扱われがちな存在である彼らはどのようにアイヌ社会に位置づけられるのだろうか。本稿の目的は、神謡と散文説話にみる悪神と和人のふるまいに着目し、彼らとアイヌと他のカムイたちを含めた諸存在間のやりとりから築かれるアイヌ社会を考察することである。

そこで本稿は、アイヌ口頭伝承の神謡と散文説話の語りを人類学者マイケル・タウシグ（Michael Taussig）のミメーシス（mimesis）論から捉える。これらの語りは、語り手が物語内の主人公として現れるアイヌなりカムイなり、誰かの体験談をその人物に「なりかわって語る」形式をとり、さらになりかわった主人公の視点に現れるカムイを描写し、また引用するという複層的なミメーシスの行為として捉えられる。本稿では、アイヌ社会に元々存在するケナシウナラペと、外来神である疱瘡神、河童の3者の悪神[2]と和人の物語を分析し、語りが悪神をミメーシスすることで、彼らを退治したり、力を引き出したりし、また、歴史的なかかわり合いの中で新たに現れた外来神や和人たちを同じように悪神としてミメーシスすることで、彼らをアイヌ社会の関係性の中に引き込み、再配置する働きについて論じる。

2　アイヌ口頭伝承の語りにみるミメーシスの能力

アイヌ口頭伝承の物語には、散文で語られる散文説話と、韻文で語られる神謡と呼ばれるジャンルなどがあり、典型的に散文説話では人間が、神謡ではカムイが物語の主人公として自らの体験談を自叙する。この二つのジャンルの物語では、四人称〔a=、＝ an:（聞き手を含む）私たち〕や一人称複数形〔ci=、

=as：(聞き手を含まない) 私たち〕が用いられ、最後に「と、○○が物語りました」という言葉で語りが終えられる。つまり、語り手は主人公として現れるアイヌなりカムイなりの体験談をその者に「なりかわって語る」という形式をとる。カムイは日本語ではよく「神」と訳語があてられるが、生物・無生物を問わず、あらゆるものたちの内奥にそれぞれ人格を有する霊魂が宿り、なかでも一定以上の力を持ち、人間であるアイヌに対して何らかの影響を及ぼす存在のことをアイヌの人々はカムイと呼ぶ (若月 , 1997)。中川裕 (2020) によれば、アイヌの人々にとって散文説話は人間の視点から世界を見た物語であるのに対し、神謡も非日常的な物語などではなく、現実の日常的な世界をカムイの側に視点を置いて描いたものである。つまり、アイヌの人びとは、これらの語りを通じて、人間と等しく世界に住まうカムイたちを主体とした複数の視点から世界を捉える[3)]。

アイヌ口頭伝承の神謡と散文説話にみる「なりかわって語る」という行為は、語り手による、主人公であるアイヌやカムイをミメーシスする行為、すなわち模倣の行為として捉えられる。タウシグ (Taussig, 1993) は、ミメーシスを人間の普遍的な能力とみなすヴァルター・ベンヤミン (Walter Benjamin) の議論 (2011［1933]) を土台に、先住民の呪術実践と近代の複製技術に働くミメーシスの能力について論じた。タウシグによれば、ミメーシスとは、模倣によってつくり出されたコピーが、模倣されたオリジナルと同じようにその力や性質を引き受け、現実性をつくり出す能力である。例えば、先住民の呪術にみる絵や木像、踊りや歌による精霊たちの再現や、近代社会にみるカメラや蓄音機を用いた現実の複製は、いずれもミメーシスによってつくり出されたコピーであるが、それらはオリジナルに対する単なる二次的派生物などではもはやなく、イメージのレベルで人々の知覚から身体へと深く浸透し、ふれることができる現実として身体の中で立ち上げられる。

であれば、語りもまた、語り手が口に出す言葉や口調、雰囲気を通して聞き手とのあいだで共有されるイメージをつくり出し、物語はほとんどふれることができるほどの生き生きとした現実さをもって人々の身体の中で立ち上げられると言えるだろう。

このように、「なりかわって語る」ことでカムイや他のアイヌを主体とした

視点から世界を捉えるアイヌ口頭伝承の特徴は、人類学者エドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロ (Eduardo Viveiros de Castro) (2016［2005］) が論じた南米先住民のアニミズム社会にみるパースペクティヴィズム (perspectivism) の理論と、そこでのシャーマンの能力と重なる。南米先住民の理論にしたがえば、生物種としての人間が自らを主体としての「人間」と見るように、動物もまた自らを主体としての「人間」と見なす。そして、生物種としての人間にとって特定の動物が獲物であるように、自らを「人間」と見なす動物にとって、獲物である生物種としての人間は、彼らの視点から見れば「動物」なのだ。狩猟のイデオロギーにおいて顕在化するパースペクティヴィズムは、諸存在が視点を有することで主体 (中心) の立ち位置を占め、ゆえに諸存在は等しく「人間」――人格を有する存在――であり、各視点に応じて諸存在のあいだの関係項は連動して変化する。複数の視点の位置に応じていくつもの自然がずれ合いながら共存している世界を、多文化主義とは根本的に異なる概念として多自然主義と呼ぶ。そして、多自然主義の世界に生きる南米先住民のシャーマンの能力とは、他者の視点に立つ能力であり、二つの共立不可能なパースペクティヴにしたがって見る能力である。

シベリアの先住民ユカギールの狩猟者がみせる獲物に対する身体的な模倣行為をタウシグのミメーシス論から考察したレーン・ウィラースレフ (Rane Willerslev) (2018［2007］) は、ミメーシスがパースペクティヴィズムを実用化する行為であると論じている。他者を模倣することは、豊かな想像力によって自分自身を他者の領域に入り込ませ、自らの想像力の中に他者のパースペクティヴを再生産する能力であり、それによって模倣する者は自らと模倣される者の二重のパースペクティヴを獲得し、模倣される者の力を操作する。

タウシグはその実践の方法の一つとして「語り」について論じており、パナマの先住民クナの人々が行う精霊へと向けられた歌 (語り) にみる二つのミメーシスの層を提示している (ibid, chapter8)。一つは、語り手が引用という技巧を用いて自らが模倣化された他者となって物語の内側に入る――語り手は物語の外側と内側の二つを占める奇妙な立場をつくりだす――こと。もう一つは、言葉によって精霊のイメージを描くことで、精霊に命を吹き込み、精霊の力を実在の世界へと呼び出すことだ。この二つの層を、アイヌ口頭伝

承の散文説話や神謡の語りにみる、語り手が物語の主人公として現れるアイヌなりカムイなりに「なりかわって語る」ことと、なりかわった主人公の視点に現れるカムイを描写し呼び出すことの二つの模倣行為と重ねて考えてみたい。そこでは、描写したそのカムイの視点からさらにまた別の存在を可視化し描写する、という別の位相のミメーシスも取り組まれる。これを図示すると、以下のような典型的な関係の図式が得られる［図1］。

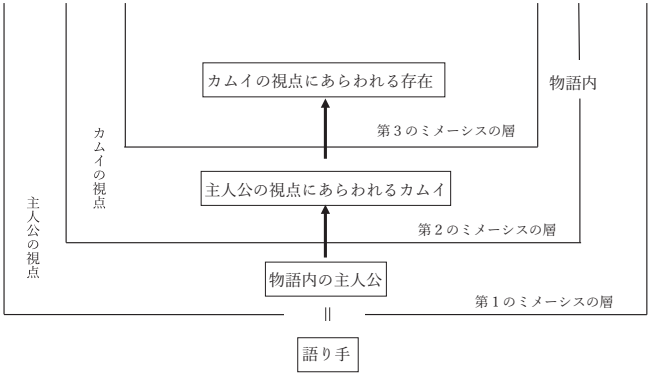

図１　３つのミメーシスの層の関係図

図［1］の〈=〉は「第１のミメーシス」を示し、物語の語り手は物語内の主人公として現れるアイヌやカムイに四人称や一人称複数形を用いて「なりかわって語」り、物語の内側へと入り込む。

「物語内の主人公」の上に伸びる矢印〈↑〉は「第２のミメーシス」を示し、語り手は主人公の視点に現れるカムイを描写し、その力を引き出す。このミメーシスは、カムイノミ〔kamuynomi〕と呼ばれる礼拝を行うことで、人間の夢などにカムイが現われて直接コミュニケーションを交わす、あるいはカムイ自らが「人間」に変身して主人公の前に現れるなどの手続を通じて、語り手が第１の層の主人公の視点に現われる第２の層のカムイを描写することで成立する。

その上に続くもう一つの矢印は「第３のミメーシス」を示し、第２の層に現れるカムイの視点から第３の層を可視化し、そこに現れる存在を描写する。

語り手は主人公から第 2 の層のカムイへと視点を移すことで、主人公の視点には直接現れない存在を間接的に可視化し、ミメーシスすることが可能になる。本稿が取り上げる悪神や和人もこの層に現れる場合が多い。

このように、多層的な語りのミメーシスは複数の視点をつなぎ合わせ、物語空間の各層を可視化していく。その起点には、語り手が物語において諸存在とミメーシスに取り組むその手前で、語りそのものを立ち上げ、語り全体を支える表現主体として自己形成する「第 0 のミメーシス」の位相があると考える[4)]。語りは、アイヌの人々が「語り手になる」ミメーシスでもってはじめて立ち上がり、ついで第 1、第 2、第 3……と累進する多層的なミメーシスが語り手と物語内の諸存在の視点をむすび、そして語り終わりとともにそれらは全てほどかれる。

ひとつひとつの物語ごとに語りはそれぞれ異なるつながりのパターンを生成し、語りはそれら複数の関係性のパターンを文脈に応じて可変的に展開することで、アイヌ社会の関係性を形成する。本稿は、悪神と和人を含めた物語において、この語りのミメーシスが生成するつながりのパターンをたどることで、語りが立ち上げるアイヌ社会の関係性を考察する。

3　悪神とミメーシス

本章と第 4 章では、刊行物やアーカイヴ公開されている資料から、悪神と和人が登場する物語を中心に全 45 編の物語［表 1］を分析し、語りのミメーシスがいかに悪神と和人をアイヌ社会に位置づけているのか考察する。表の「連番」は物語が対応する悪神／和人（K ケナシウナラペ、P 疱瘡神、M 河童、S 和人、C 比較のために取り上げた物語）と番号を示し、「類型」は以下で類型化したミメーシスのパターンを示す。

表 1　物語の一覧表

連番	ジャンル	表題	伝承者	資料元	類型
K1	散文	木原の主の怒り	太田コウンテカン	市立旭川郷土博物館 1983	1(a)
K2	散文	イペッペニ・コン・ニシパ・コロ・マッネポ（川上の長者の娘）のウエペケレ	織田ステノ	アイヌ無形文化伝承保存会 1985	1(a)

K3	散文	リスと平原の化けもの（原文なし）	黒川てしめ	萱野 1988	1(a)
K4	神謡	アホウドリになった女の物語	黒川きよ	北海道教育庁編 1994	1(b)
K5	神謡	生け贄にされた娘	黒川きよ	萱野 1998	1(b)
K6	神謡	人を呪った子グマ	鍋沢ねぶき	萱野 1998	1(b)
K7	散文	川上の長者の娘の物語	織田ステノ	アイヌ語アイヌ文化研究成果報告 1	1(a)
K8	散文	行方不明になった子供が木の神に助けられた	織田ステノ	白老アーカイヴ	1(b)
K9	散文	uwepeker ウウェペケレ 民話　3	川上まつ子	AA 研アーカイヴ	1(c)
K10	散文	3-2 テックプ ウシ ヘカチ（翼の生えた少年）	貝沢とぅるしの	平取アーカイヴ	1(c)
K11	散文	5-6 アロヌマンノチュー トゥレシヒ イカオピューキ（宵の明星の妹が私を助けた）	貝沢とぅるしの	平取アーカイヴ	1(a)
K12	神謡	14-2 オキクルミ ヘペレ〈ノオ〉（オキクルミと小熊）	鍋沢ねぶき	平取アーカイヴ	1(b)
K13	神謡	23-3 ヌプリ コロ カムイポホ〈ヘイノ〉（山を持つ神の息子）	黒川てしめ	平取アーカイヴ	1(b)
P1	散文	支笏の女の身の上話（原文なし）	平目カレピア	久保寺 1971	2(a)
P2	散文	オタサム人の身の上話（原なし）	平目カレピア	久保寺 1971	2(a)
P3	神謡	Atui pa wa ho（原文なし）	鍋沢元蔵	知里 1973b	2(b)
P4	散文	シカトル神との宝競べ（原文なし）	金成まつ	知里 1973b	2(a)
P5	散文	シカトル神の小袖のお陰で危うい命を助かつた女の物語（原文なし）	金成まつ	知里 1973b	2(c)
P6	散文	シカトルケ神に助けられた話（原文なし）	金成まつ	知里 1973b	2(c)
P7	神謡	神謡 33 蟬の自叙	岩山よね	久保寺 1977	2(b)
P8	神謡	神謡 57 斑文鳥の神の自叙	平目カレピア	久保寺 1977	2(b)
P9	神謡	神謡 58 ケソラプの神の自叙	平賀エテノア	久保寺 1977	2(b)
P10M3	聖伝	聖伝 9 アエオイナの神の自叙	平目カレピア	久保寺 1977	2(b)
P11	聖伝	聖伝 10 アエオイナの神の自叙	平賀エテノア	久保寺 1977	2(b)
P12	聖伝	聖伝 11 アエオイナの神の自叙	二谷国松	久保寺 1977	2(b)
P13	神謡	石狩と沙流河口の神にこらしめられた病神の物語	杉村キナラプゥ	北海道教育庁編 1994	2(b)
P14	散文	疱瘡神の末娘に助けられたオタスッ村の少年の話	黒川きよ	北海道教育庁編 2000	2(a)
P15	散文	伝染病の神の息子とねたむ人間たち	川上まつ子	白老アーカイヴ	2(c)
M10P16	散文	チチケウニッネイと疱瘡神の息子	木村きみ	NINJAL アーカイヴ	2(c)
M1	神謡	神謡 100 染退人の酋長の自叙	平賀エテノア	久保寺 1977	3(a)
M2	神謡	神謡 101 染退人の自叙	平目カレピア	久保寺 1977	3(a)

M3P10	聖伝	聖伝 9 アエオイナの神の自叙	平目カレピア	久保寺 1977	3(a)
M4	散文説話	(2) A=KOR EKASI I=RESPA HINE アコロ エカシ イレシパ ヒネ 私はおじいさんに育てられて	川上まつ子	早稲田大学言語教育研究所 1997	3(b)
M5	神謡	ミンドチ　アコラムコロ	平賀さだも	萱野 1998	3(a)
M6	神謡	トカップチの水の妖精	鍋沢コポアヌ	ネフスキー 1991	3(a)
M7	散文	トパットゥミから逃れたウライウシナイの少年	白沢なべ	中川 2002	3(b)
M8	散文	河童に助けられた男の物語	上田とし	大谷 2016	3(b)
M9	神謡	河童神の恋 (神謡の散文語り)	上田とし	白老アーカイヴ	3(a)
M10P16	散文	チチケウニッネイと疱瘡神の息子	木村きみ	NINJAL アーカイヴ	3(b)
M11	神謡	8-6「ミントゥチカムイ イケスイモトホ (ヘムノエ)」カッパが去ったわけ	平賀さだも	平取アーカイヴ	3(a)
M12	神謡	15-2「シペチャリ ミントゥチ (ヘムノエ)」静内川の河童	鍋沢ねぶき	平取アーカイヴ	3(a)
S1	散文	銀の柳林、金の柳林	金成あしりろ	北海道教育庁編 2000	—
S2	神謡	神謡 92 人間の娘の自叙	平目カレピア	久保寺 1977	—
S3	散文	親いびりする息子夫婦の話	鳩沢わてけ	早稲田大学言語教育研究所 1985	—
C1	神謡	狼の女神	砂沢くら	浅井 1972	—
C2	神謡	娘と魔神	鍋沢ゆき	ネフスキー 1991	—
C3	散文	夕張に暮らしたある貞女の物語	渕瀬まつ	北海道教育庁編 1996	—

3.1　木原の妖婆：ケナシウナラペ

ケナシウナラペ〔kenas 木原・unarpe おばさん〕は日本語で「木原の妖婆」などと訳され、木原と呼ばれる川岸と山の間の開かれた平野にある低い河畔林が立ち並んだ湿地のような場所に住む悪神である。幌別地方や沙流地方では編みかけのこだし(エチャネサラニプ)を被ったようにおどろに振り乱した髪という容姿の特徴をもち、動物を呪ったり、化けさせたりして人間を襲わせると伝承されている (知里 , 1973c)。また、ケナシウナラペの伝承と日本の妖怪「山姥」の伝承とを比較した知里 (1973a) や、世界各地で伝承される山姥と比較した高島 (2003) は、他地域にみる山姥が妖怪でありながら女神でもある両義的な存在であることに対し、ケナシウナラペは妖怪的な側面のみが強

調されると指摘している。

ケナシウナラペが登場する全13篇の物語を検討すると、各物語にみるミメーシスのパターンは三つに類型され、その類型とふるまいが関連することがわかる。人間や他のカムイを襲う悪神としてのケナシウナラペの物語には1(a)、1(b)と二通りの類型があり、いずれも第3の層にケナシウナラペが現れる。一方、ケナシウナラペが第2の層に現れ主人公と直接接触する1(c)では、ケナシウナラペが人間にその力を授け、人間を助けるようふるまう。

1(a)　主人公が第2の層に現れるカムイの視点を獲得し、第3の層に現れるケナシウナラペを可視化する【K1、2、3、7、11】

この類型は、いずれも散文説話の物語である。例えば【K7】の物語をみると、主人公である人間の娘(第1のミメーシス)が、カムイノミを通じて火のカムイに言伝を送り(第2のミメーシス)、火のカムイから授かった視点を介して、川中の長者の息子の元に嫁ぐ女性を次々に殺すケナシウナラペの犯行を突き止め、退治する(第3のミメーシス)。このとき、主人公の娘が火のカムイを呼び出す際のカムイノミの祈詞には、主人公が火のカムイから視点を獲得しようと取り組んでいることが明示されている(アイヌ語アイヌ文化研究会, [発行年不詳], pp. 15-18)。

[# 1]【K7】の主人公の祈詞

huci ape ne manu p situya[5] kohekiru wa pirkano inkar ina iwentep
火の姥神様が目を配ってよく見て、どんなものが悪さをしているのか、

ay-sikihi ari an-nukar easkay a-kisma easkay kuni ne,
私が自分の目で見ることができ、つかまえることができるように、

kamuy ne mau p situya kohekiru yan
神様よ、目を配ってください

ここで主人公がカムイから獲得する「見通す力」は、「素性明かし」とも言われる（梅木，2014, p. 49）。アイヌの物語では素性（正体）を明かしあう対決がたびたび起こり、悪神はその素性が明かされると魔力を失う（浅井，1974, p. 276）。巫力とも呼ばれるこうした能力は通常カムイがもち、人間はカムイとのコミュニケーションや憑神を介して、この能力を授かることができる（北原，2017, pp. 38-39）。この類型に該当する他の物語でも、主人公はカムイノミによって呼び出したカムイや、自らの憑神から見通す力を授かり、ケナシウナラペの悪事を可視化し、退治する。つまり、「カムイの視点」から第3の層の悪神を可視化するミメーシスは、悪神の能力を無効化し退治する能力も発揮する［図2］。

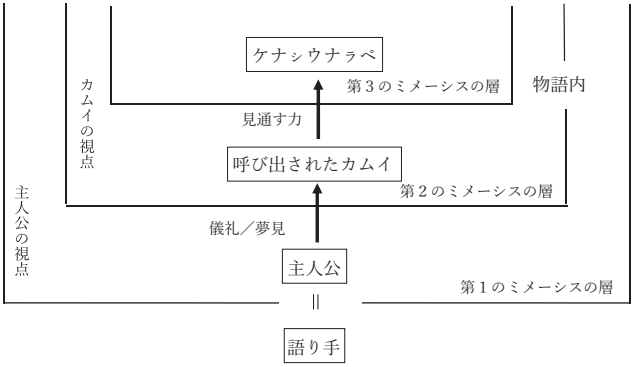

図2　1aの類型にみるミメーシスの関係図

1(b)　物語内の主人公が「死」という過程を経て自ら第2の層に移動してカムイの視点を獲得し、第3の層に現れるケナシウナラペを可視化する【K4、5、6、8、12、13】

神謡5編と、散文説話1編が該当するこの類型では、第3の層のケナシウナラペを可視化する過程が1(a)と異なり、物語内の登場者が「死」という過程を経ることでカムイの視点が獲得される[6)]。

例えば、類話同士にある神謡【K4】【K5】では、主人公の娘の兄が半ば強引に娘を和人との交易へ連れて行き、途中で舟が嵐に襲われると、普段は優

しい兄が形相を変え、生贄として主人公の娘を舟から海に投げ捨ててしまう。ここで主人公の娘は一度死ぬが、死後アホウドリのカムイとなることで娘はカムイの視点を獲得し、兄がケナシウナラペの呪いによって操られたため、あのように自分を殺したことを見通す。散文説話【K8】は主人公ではないが、主人公の母親が死後鳥のカムイになってケナシウナラペの悪事を見通す。

神謡【K6】には他に2篇の類話【K12】【K13】があり、いずれも、子グマが粗末な仕方でアイヌの世界からカムイの世界へ送り返されてはじめて、自分がケナシウナラペの呪いによって操られ、人間を殺していたことを見通す。つまり、人間の世界にいる状態とカムイの世界へと送られた後の状態では子グマの視点に違いがあり、カムイの世界にいる状態の子グマの視点から第3の層のケナシウナラペがはじめて可視化される［図3］。

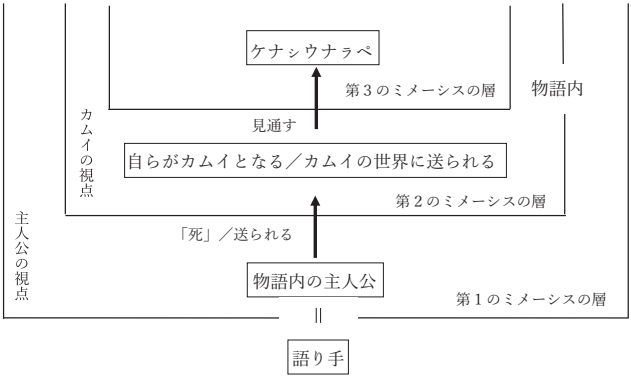

図3　1bの類型にみるミメーシスの関係図

1(c)　ケナシウナラペが第2の層に現れる【K9、10】

上の二つの類型では、ケナシウナラペが主人公からは不可視化された第3の層に現れ、主人公は第2のミメーシスによってカムイの視点を獲得し、間接的にケナシウナラペと接触した。しかし、1(c)の類型に該当する二つの物語は、ケナシウナラペが「人間」に化けて人間の世界に現れ、人間の主人公と共生生活を営む。

【K9】では、ケナシウナラペが自ら「人間」に変身することで、物語の主人公である人間の前に直接現れる。主人公は子どもに恵まれないという悩みを抱えており、そんな主人公に恋をしたケナシウナラペは、自らの悪神としての性質を抑え、顔が隠れるほど長い髪をもつ「人間」の姿でアイヌの世界に降り、主人公と同棲して二人の子どもを授かる。その後、それぞれ一人ずつ子どもを連れ、ケナシウナラペはカムイの世界へ、主人公は元の妻がいる家へ帰る。

【K10】も同様に、ケナシウナラペの血筋の幼児が「人間」に変身した状態で現れ、子どもがいなかった主人公の長者はこの幼児を養育する形で共生生活を始める。その後、二十歳くらいの青年になったケナシウナラペの血筋の子は、変身が解かれ、悪神としての姿と性質が現れてしまい、カムイの世界へ帰ってしまう。しかし、ケナシウナラペの青年は自分が去った後で主人公のもとへ若い人間の夫婦を送り、老後の面倒をみてもらう跡取りに恵まれた長者は、ケナシウナラペをカムイとして祀る。

このように、「人間」に変身して第２の層に現れるケナシウナラペは、自らの力を人間に授ける（人間にとっては）受動的なミメーシスを行い、人間との間で双方向的な力の関係を結ぶと考えられる。つまり、第３の層に現れ悪神としてふるまうケナシウナラペが、第２の層へと自ら近づくかたちで描写され、主人公との間で直接ミメーシスが取り組まれ、その力が引き出されるのだ。

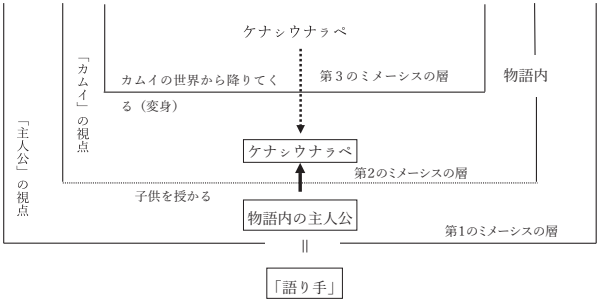

図４　1c の類型にみるミメーシスの関係図

3.2　疱瘡神：パコロカムイ

疱瘡神（パコロカムイ）は、アイヌ語で〔pa 伝染病・kor を有する（司る）・kamuy カムイ〕と語義を解釈できる。他にも天然痘のカムイ、伝染病のカムイ、流行病のカムイとも呼ばれ、人々に病をもたらし、村を全滅させる役目を持つカムイとされている。

天然痘は、本州の和人や北東アジアの人々との交易によって北海道に持ち込まれた疫病（齋藤，2011）だが、アイヌ口頭伝承ではカムイとして現れる。久保寺・知里（1940）によれば、疱瘡神は「霰文様の小袖」を着た人間として現れる場合と、一種の渡り鳥の姿になって現れる場合がある。

本稿で取り上げる疱瘡神の物語全 18 編でも、悪神として疱瘡神が第 3 の層に現れる二つのパターン 2(a)、2(b) と、疱瘡神が第 2 の層に現れ主人公に力を授けるパターン 2(c) の三つに類型できる。

2(a)　主人公が第 2 のミメーシスに取り組みカムイの力を引き出し、第 3 の層に現れる疱瘡神を退治する【P1、2、4、14】

すべて散文説話の物語が該当するこの類型は、ケナシウナラペの類型 1(a) のように、主人公の人間がカムイの力を引き出し、疱瘡神を可視化し、退治する。

また、【P16】では疱瘡神が「渡り鳥」や「弁財船」（和人の貿易船）に乗って海の向こうから襲来すると描写される。これらの描写は、疱瘡神が外来のカムイであることを喚起している。

2(b)　主人公のカムイが疱瘡神と直接接触する【P3、7、8、9、10、11、12、13】

神謡と聖伝[7]の物語が該当するこの類型は、いずれも海から大勢の船団となってアイヌの世界に漕ぎ寄せてくる疱瘡神を主人公のカムイが見つけ、これを説得し、退治する物語である。このとき、神謡【P7、8、9】はカムイ、聖伝は文化英雄オキクルミ【P10】とアエオイナ神【P11】、そして神謡【P13】は疱瘡神自らが主人公として登場し、それぞれの視点から「疱瘡神の襲来」のモチーフが語られている[8]。

カムイが主人公の場合、語り手は第１のミメーシスの時点で「カムイの視点」を獲得し、疱瘡神の襲来は主人公によって直接確認され、退治される。ただし、【P9】では主人公のカムイが疱瘡神の襲来をオキクルミに伝え、オキクルミが草人形のカムイを作って戦闘させるというもう一段ほかのミメーシスのプロセスが取り組まれる［図５］。

他方、聖伝では主人公のオキクルミやアエオイナ神の視点からは不可視化された疱瘡神の襲来が青大将のカムイの視点によって可視化され、【P9】で描かれた草人形のカムイと疱瘡神の船団と戦闘が語られる。つまり、聖伝において四人称で語られる第１の層のオキクルミ／アエオイナ神の視点は、【P9】において三人称で語られる第２の層のオキクルミの視点と対応している［図６］。

最後に神謡【P13】は、アイヌの世界へやってきた疱瘡神がカムイ達にこらしめられ、命辛々逃げ帰った様子が悪神である疱瘡神自らの視点から語られる、例外的な位置づけの物語である。

このように、これらの物語では「疱瘡神の襲来」という同じモチーフが異なる視点から物語られている。

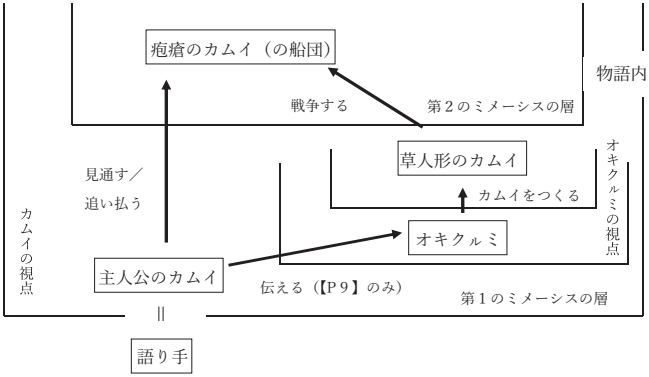

図５　2(b) 神謡の場合のミメーシスの関係図

また、2(a) の類型も含めて考えれば、「疱瘡神の襲来」という同一のモチーフが、アイヌ、カムイ、オキクルミ／アエオイナ神、疱瘡神、それぞれの視点から語られている。これは、藤田 (2009) が「飢饉」が主題の物語の分析で

指摘した、重大な危機に対するカムイとアイヌの視点の対称性と重なり、さらにオキクルミや疱瘡神の側からの視点も含めた、より相対的な視点の位置関係が広がっていると考えることもできる。これは、今回分析する悪神では、疱瘡神だけがもつ特徴である。

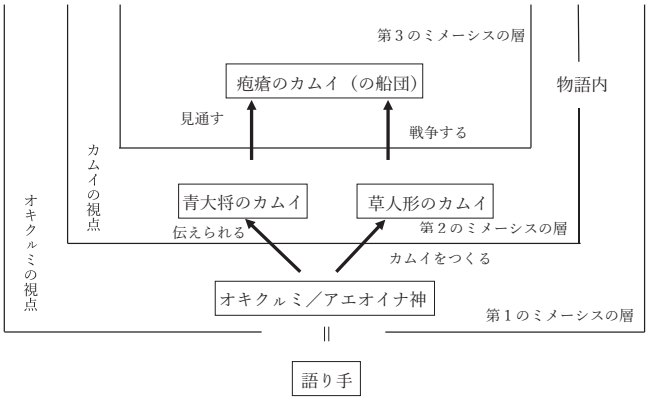

図６　2(b) 聖伝の場合のミメーシスの関係図

2(c)　第２の層に現れる疱瘡神が主人公に力を授ける【P5、6、15、16】

４つの散文説話が該当する2(c)は、疱瘡神が第２の層に現れ、主人公に自らのカムイの力を授ける。【P6】と【P16】は、ケナシウナラペの1(c)同様、疱瘡神が霰文様の小袖を着た「人間」の姿で第２の層にあらわれ、主人公と直接接触する。ここでも、疱瘡神の側から人間に力を授ける（人間にとっては）受動的なミメーシスが取り組まれ、代わりに疱瘡神は人間から祀られる。ただし、【P16】では、疱瘡神と河童が「位の低いカムイ」であり、疱瘡神は他のカムイと同じように祀られない性質の異なるカムイであることが語られる。

また【P15】では、主人公が物語の途中で変わり、語り手は二人の主人公と第１のミメーシスを結ぶ。一人目の主人公である疱瘡神の息子が殺されると、語り手の視点はその疱瘡神の息子を育てていた人間に移り、カムイの世界へ帰った疱瘡神の息子がその父親のカムイと会い、息子を殺した人間が暮らす村を父親が全滅させたことをハシボソカラスから聞かされる。【P5】では、

疱瘡神の「小袖」を授かった主人公が、その力で困難を切り抜ける。この二つの物語も、疱瘡神の現れ方が特殊ではあるが、いずれも主人公に対し受動的なミメーシスが実現している。

このように、交易によって持ち込まれた天然痘も、第3の層で悪神としてふるまう場合と、第2の層で主人公に力を授けるようにふるまう場合の両方が語られる。つまり、歴史的な関わり合いの中で外から持ち込まれた新たな影響を悪神のふるまいの型を通して語ることで、アイヌ社会の関係性の中に再配置しているのだ。加えて、第1のミメーシスを通じて疱瘡神の視点を獲得しようとする物語があることから、疱瘡神が外来のカムイでありながら、アイヌの人々にとってそれだけ身体性を伴った身近な存在だったのではないかと考えられる。

3.3　河童：ミントゥチ

アイヌ口頭伝承の河童の物語をみると、外から新たに持ち込まれた存在を悪神として語ることで、アイヌ社会の関係性の中に再配置する語りのミメーシスの過程で齟齬が生じ、語りがこれを解消しようとする試行錯誤が見られる。

河童はアイヌ語では「ミントゥチ」〔mintuci〕と呼ばれ、この名称は日本の方言で河童を指す「ミヅチ」が語源とされている（田村 , 1996, p. 389）。ミントゥチの由来を考察した三浦（2002）は、ミントゥチは日本の伝承のイメージが伝播したものであると推測できるが、河童が登場する神謡「染退人の酋長の自叙」【M1】において、物語の叙述者である酋長の推測でしか語られていないこと、そして河童の姿形について何も語られていないことから、河童がアイヌにとって不安定な存在で、由緒正しきカムイではなかったのではないかと指摘している。また、河童の物語を広域的に分析した大谷（2016）によれば、神謡に現れる河童は食糧（魚）を司るカムイとして人に恵みをもたらすが、同時に賦役として人間の命を奪う善悪二面性をもち、カムイとして祀られない。他方、散文説話に現れる河童は積極的に祀られようと人間と接触し、その際「本来の姿のまま」夢見を介さず人間と直接言葉を交わすことができるという特異な特徴をもつ。

神謡と散文説話にみる河童のふるまいの違いは、本稿が取り扱う全12編の物語にみる二つのミメーシスの類型と重なる。

3(a)　カムイの視点を介して、河童が現れる【M1、2、3、5、6、9、11、12】

この類型では、【M3】を除いて全て河童が人間の娘に恋をし[9]、「人間」に化けて婿入りしに来ることが主題とされる神謡が該当する。三浦(2002)が取り上げた【M1】は、十勝川の酋長の前に狩りの上手な青年が現れて娘と結婚しようとするが、酋長の夢に現れたエソパケウンクル(汝の家の上座を守護するカムイ)が青年の正体が「人間」に化けた河童であることを明かし、カムイに説得された十勝川の酋長に追い出された河童は、染退(静内)川に住む悪神と意気投合し、今は静内川に移り住んで人間の命を奪っているという物語だ。

実はここまでの話は全て、染退川の酋長が夢の中で「私」と名乗るカムイに語られた話であることが物語の最後に判明する。つまり、第1のミメーシスは語り手と染退川の酋長との間で取り組まれ、第2のミメーシスで酋長の夢に現れるカムイをミメーシスし、さらに夢でカムイが語る体験談に登場する十勝川の酋長の視点、そしてその夢に現れるエソパケウンクルの視点と、5つの層を経由した先に河童は現れる［図7］。

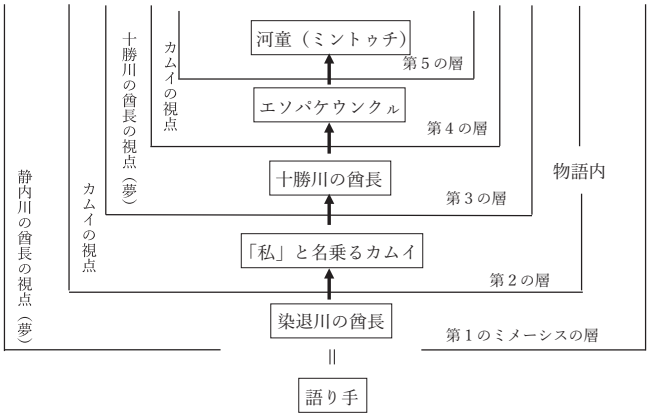

図7　【M1】のミメーシスの関係図

このように、語り手と河童との間には幾重にも重なった夢と視点が介在する。そして、染退川の酋長と十勝川の酋長にとって河童は夢の中でカムイが語る話の中にしか現れず、両者は結局のところ河童の本来の姿を直接目にしない。これは語り手にとっても同様であり、5つの層の先に遠ざけられた河童は、本当のところ存在するかどうかもわからない、不安定な存在として物語の中に立ち上げられているのだ。

3(b)　河童が主人公の前に直接現れる【M4、7、8、10】

散文説話の物語では、河童が主人公の視点に直接現れる。しかし、この場合でも河童の描写は不安定である。

例えば、【M10】は河童が主人公を襲う魔物を倒すが、河童と主人公の間で直接言葉は交わされず、その間に介する疱瘡神が主人公と言葉を交わす。また、河童は「位の低いカムイ」であるため、上等に祀らないものだと説明される。【M7】では、主人公の敵の村の戦の守護神として河童が登場するが、あっさりと人間に殴り殺されてしまう。この物語でも言葉は交わされず、河童の姿形も描写されない。

他方、【M4】と【M8】は、いずれも河童が主人公を助けるために現れて主人公と言葉を交わす。このとき、河童が登場する場面はそれぞれ次のように描写されている。

［＃2］【M4】の主人公のセリフ

noskike panko erasraske pon hekaci ay, ku, ukoani kane hine,
頭の半分まではげた男の子が、矢と弓を一緒に持って

ahun hine, i=arsoke ta mono a
入って来て、私の向い側に座りました

［＃3］【M8】の主人公のセリフ

ahun=an hine suke=an kor an=an ruwe ne akusu oro ta nen ka ek wa
〔小屋に〕入って料理しながらいるとそこに誰かが来て、

ekari a=nukar kusu mintuci kamuy ahun hine iarsoke ta a hine i=koonkami
正面を見ると河童の神様が入って私の向側の座に座って私に拝礼した

第2の層の悪神から接触してくる、人間にとっての受動的なミメーシスが行われる際、1(c) や 2(c) の事例では悪神が「長い髪」や「霰文様の小袖」といった特徴をもった「人間」に変身した姿か、夢の中でカムイの世界での人間のような姿で現れることで、人間との会話が成立した。しかし、【M8】の主人公の人間は一目で河童を認識し、大谷 (2017) が指摘するように、河童が「本来の姿のまま」(人間の姿ではない状態で) 人間の前に直接現れ、言葉を交わす。他方、【M4】では河童の特徴をもった人間の「男の子」の姿で現れている。

なぜ河童が主人公の前に現れているのにもかかわらず、その姿形が描写されないことが多いのか。これは、日本から伝承と共にアイヌの世界に伝播した存在である河童の姿を、実際のところアイヌの人々が誰も見たことがないことに起因しているのではないだろうか。それゆえ、3(a) の神謡が染退川の酋長の夢でカムイが語るという構造をとるのは、誰も河童を直接見たことがないという状況を反映し、河童の姿形を描写することなく物語の中に登場させる仕掛けとして機能している。しかし、第2の層に河童が登場する場合、必然的に河童は主人公の視点に直接現れる。【M4】は日本の伝承のイメージに由来する河童の容姿的特徴を捉え、「人間」に化けた状態で描写することに成功している。そして、【M7、8、10】では、物語の舞台から早々に退場させたり、本来の姿のまま現れたり、疱瘡神を介したりすることで、河童の姿形を描写することなく河童をミメーシスすることが可能になる。日本の伝承と共にイメージのレベルで伝播し、実際のところ誰もその実態を見たことがない河童であっても、このように語りが試行錯誤することで物語に登場し、カムイに退治されたり、主人公にその力を引き出されたりすることで、アイヌ社会の関係性の中に位置づけられる。これは、同じ外来のカムイであっても、より身近に位置づけられる疱瘡神とは対照的である。

4　和人と悪神

最後に、いくつかの和人の物語において、これまで検討してきた悪神と同じ型で和人が語られていることについて考察する[10)]。

例えば、疱瘡神の検討でも取り上げた散文説話【P4】は、主人公の浦士別の少年が疱瘡神と宝競べをし、勝利するという物語だが、この物語と型を同じくする物語として、ウラシペッ（浦士別）の少年が和人と宝競べをし、勝利する物語【S1】がある。この二つは、いずれも主人公の人間が第2の層に現れるカムイから授けられた宝物の力でもって第3の層に現れる疱瘡神／和人を負かすという、共通したミメーシスのプロセスが踏まれる[11)]。同様に悪神と和人で同じ型の物語が展開される事例として、神謡【C1】[12)]と【S2】が挙げられる。【C1】では交易へと出かけた主人公の狼の女神の兄二人がニッネカムイと呼ばれる魔神に殺され、神謡【S2】では、同じく二人の兄をもつ人間の娘が、交易先で和人に兄二人を毒殺される。二つの神謡ではいずれも第3の層に悪神／和人が現れ、主人公は第2の層に現れたカムイの力によって助け出される。

さらに、【S3】は盲目になった主人公をクマのカムイが助け、盲目の原因である悪いクマを見通し、その呪いを解く。これと同じ型で物語が展開する【C3】では、クマと同じポジションに和人が入れ替わって現れる。ただし、この場合、和人はカムイのように盲目を治す巫力は持たないため、和人は盲目が治ったあとで帰る場所を失った主人公を家族として迎え入れ、主人公の衣食住を提供する存在としてその力を主人公に授ける[13)]。

なぜ、和人は悪神のポジションに置き換えられ語られるのだろうか。これは、前章で検討した疱瘡神や河童の物語にみた、歴史的なかかわり合いの中で新たに現れた存在を悪神として語ることで、アイヌ社会の中に再配置する語りのミメーシスの能力が、和人の物語にも働いていると仮説が立てられる。すなわち、植民地主義的秩序の中で出現した和人を悪神のポジションで語りミメーシスすることで、和人がもたらす脅威は悪神のようにカムイの力で退治し、なおかつカムイのように和人の力を引き出すことができる存在として、和人はアイヌ社会の中に再配置される。アイヌの人々は悪神のミメーシスの型を通じて和人のイメージを操作し、和人の力をアイヌの世界へと引き入れ

ることで、和人を含めた新たな次元のアイヌ社会を切り開こうとしている。

5　おわりに

本稿では、アイヌ口頭伝承の神謡や散文説話の語りをミメーシスの行為として捉え、語りが悪神と和人をミメーシスすることで、彼らとアイヌとカムイたちとの間で関係性が築かれ、悪神や和人が社会の中に位置づけられる過程を考察することを試みた。語りのミメーシスは、語り手が主人公として現れるカムイやアイヌに「なりかわって語る」ことで、その視点から世界をみる能力を発揮する。そして、主人公の視点に現れるカムイを描写し、その力や視点を獲得することでさらに遠くの存在との間にも間接的なつながりをつくる。この多層的な語りのミメーシスにおいて、悪神のふるまいは誰と、どこで、どのようにミメーシスされるかによって異なる。主人公の視点からは不可視化された第3の層に現れる悪神は悪事をおこない、主人公は第2の層に現れるカムイをミメーシスし、その視点と力を引き出すことで悪神の存在を可視化し、退治する。他方、第2の層に現れる悪神は主人公との間で直接ミメーシスが取り組まれ、その力が引き出される。この悪神にみるふるまいの幅は、語り手が歴史的なかかわり合いの中で新たに外から現れた天然痘や河童、そして和人がもたらす脅威を悪神として描写しながら、同時にカムイのように力を引き出すことができる存在として描写することで、彼らをアイヌ社会の中に再配置しようとしているのだと解釈できる。

本稿が並べ示してきた複数の関係図のパターンは、語りが悪神や和人を含めた複数のアイヌ社会の関係性のパターンを同時に保持し、文脈に応じて可変的にミメーシスを展開していることを示している。そうして、語り手はカムイの世界、そして和人の世界から力をアイヌの世界に引き込み、相互にかかわり合う開かれたアイヌ社会を立ち上げているのだ。

謝辞

筆者は、2016 年から定期的に北海道沙流郡平取町二風谷に暮らす貝沢家と関根家のもとに通っており、この論文は、筆者が二風谷の方々から直接学んだ現代に息づくアイヌ語やアイヌ文化がそのもとにある。特に、筆者は 2018 年、当時平取町立二風谷アイヌ文化博物館に勤めていた関根健司さんのもとで博物館研修員として働き、テ・アタランギという言語学習法を用いたアイヌ語勉強会のメンバーに加えていただいた。筆者は現在もオンラインを通じてテ・アタランギ法を用いたアイヌ語勉強会に参加しており、アイヌ語やアイヌ文化に触れる機会を継続して与えてくれる二風谷の方々や勉強会のメンバーに深く御礼申し上げたい。また、筆者は 2019 年から 2 年間、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所（AA 研）のアイヌ語資料公開プロジェクトに参加し、アイヌ口頭伝承のテクストの読解や翻訳について学び、この論文でも AA 研で公開されている資料を議論に用いた。そして、東京大学駒場キャンパスの研究会では、この論文の初期段階から発表する機会を得て、浅野千咲、戸谷千尋、藤田護、山田慎太郎の各氏から有益なコメントをいただいた。

注

1) 悪神にはカミアシ〔kamiasi〕やニッネカムイ〔nitne kamuy〕など他にも様々な名称があり、日本語でも「悪神」「魔物」「魔神」「ばけもの」など様々に訳される。
2) アイヌの世界には他にも「悪いクマ」や「チチケウニッネイ」「コシンプイ」など様々な悪神が存在し、それぞれに多くの数の物語が存在する。本稿では悪神と和人の物語にみる共通する性質について議論するため、悪神の中でもある程度話数が限定されているケナシウナラペと、外来の悪神である疱瘡神と河童の物語の分析に焦点を絞った。
3) 例えば、藤田護 (2009) は「飢饉」を主題とする物語にみる二つの系統は、カムイとアイヌ、「どちらの視点から見て語るか」という意味で対称的な視点の位置関係にあると指摘している。
4) 第 0 のミメーシスは、藤井貞和 (2004) が時枝言語学を土台に提唱した「ゼロ人称」から着想を得た。藤井は、物語の作中の 1 人称「私」と、それを陳述し表現そのものを支える語り手の “私” を分離し、物語内の 1 人称の裏側に張り付いた語り手の主体を「ゼロ人称」と打ち立てた。
5) ここと 2 行下にも出てくる〔situya〕は、引用元では訳が空欄で、語の意味は不明とされている。「白老アーカイヴ」の織田ステノさんの用例には、「huciape ne manu mas ... tuyya kohekiru wa　火の神様、まわりに目を配ってくださり」(C0068L00885) や、「situyyakkohekiru yak pirka ari an pe　自分のまわりを見回したらいいと」(C0110L00408) といった類似した用例があり、ここでも同じことを意図したと考え、訳を補った。
6) アイヌの世界における死後観は物語や伝承者によって異なるが、ここで扱っている物語では、人間は死後カムイに転生すると語られている。
7) 聖伝〔オイナ oyna〕は、神謡同様に韻文で語られ、アイヌラックルやアエオイナカムイ、オキクルミなど、人間に生活文化を教えた「文化英雄」とされる者が主人公として自叙する物語のジャンルを指す。ただし、中川 (2020) によれば、聖伝が独立したジャンルとして立てられているのは日高・胆振地方で、他地域でオイナは神謡一般を指す言葉であると説明している。
8) 【P3】【P12】はいずれもアエオイナ神が妹姫の腹痛を治すために病魔の素性を明

かす祝詞である（久保寺 , 1977, p. 547）。

9）【M3】では、オキクルミが疱瘡神の襲来と戦闘する際に作り、そして戦死した草人形のカムイの死霊が河童のカムイになる。この物語では「腕が抜けやすい」など、日本の河童人形起源譚とも重なる河童の特徴が語られる（三浦 , 2002）。

10）和人の物語にも様々な物語があるが、特定の物語が明確に悪神の語りと同じ型で語られているという点には注目する意義があると考える。

11）【S1】の主人公は敵の和人の殿様に対し「'arwen kamuy nitne kamuy' ari a=ye yakka pirka（〈極悪の神、鬼神〉と呼ぶにふさわしいでしょう）」と述べ、和人の殿様を悪神のように捉えていることが明らかである。

12）この物語の類話【C2】では、主人公の娘が何のカムイであるかは語られず、またオキクルミが主人公を助ける存在として現れる。

13）このとき、主人公の盲目は池に落ちた拍子に治るが、その因果関係ははっきりと描写されない。

引用文献

アイヌ語アイヌ文化研究会（発行年不詳）「ウウェペケレ　川上の長者の娘の物語　織田ステノ」（アイヌ語アイヌ文化研究会成果報告書１）.

アイヌ無形文化伝承保存会 (1985)『アイヌの民話 2』.

浅井亨 (1972)『日本の昔話 2 アイヌの昔話』日本放送出版協会 .

浅井亨 (1974)「寒冷気候とアイヌ語」『第四紀研究』12（4), pp. 271-277.

旭川市立旭川郷土博物館（1983)『市立旭川郷土博物館研究報告』(14).

ヴィヴェイロス・デ・カストロ , エドゥアルド　近藤宏訳 (2016)「アメリカ大陸先住民のパースペクティヴィズムと多自然主義」『現代思想』44（5), pp. 41-79［原著 2005 年］.

ウィラースレフ , レーン　奥野克巳、近藤祉秋、古川不可知訳 (2018)『ソウル・ハンターズ シベリア・ユカギールのアニミズムの人類学』亜紀書房［原著 2007 年］.

梅木佳代 (2014)「口承文芸にあらわれるアイヌのオオカミ観」『北海道民族学』(10), pp. 38-55.

大谷洋一 (2016)「アイヌ口承文芸「散文説話」―河童に助けられた男の物語―」『北海道博物館アイヌ民族文化研究センター研究紀要』(1), pp. 57-77.

萱野茂 (1988)『カムイユカラと昔話』小学館 .

萱野茂 (1998)『萱野茂のアイヌ神話集成 2』平凡社 .

北原次郎太 (2017)「アイヌ口承文芸に見るシャマン儀礼の再検討」『口承文芸研究』(40), pp. 36-49.

久保寺逸彦、知里真志保 (1940)「アイヌの疱瘡神「パコロ・カムイ」に就いて（下)」『人類學雜誌』55 (4), pp. 31-61.

久保寺逸彦 (1971)『アイヌの昔話 昔話研究資料業書 別巻』三弥井書店 .

久保寺逸彦 (1977)『アイヌ叙事詩 神謡・聖伝の研究』岩波書店 .

齋藤玲子 (2011)「北海道アイヌの歴史」アイヌ文化振興・研究推進機構編『千島・樺太・北海道アイヌのくらし：ドイツコレクションを中心に』pp. 120-123.

高島葉子 (2003)「ケナシウナルペ――アイヌの山姥」『比較文化研究』(61), pp. 45-53.

田村すず子 (1996)『アイヌ語沙流方言辞典』草風館 .

知里真志保 (1973a)「りくんべつの翁」『知里真志保著作集 1』平凡社 ., pp. 391-427.

知里真志保 (1973b)「疱瘡神に関する資料」『知里真志保著作集 2』平凡社 ., pp. 323-338.

知里真志保 (1973c)「えぞおばけ列伝」『知里真志保著作集 2』平凡社 ., pp. 369-413.

中川裕 (2002)「アイヌ口承文芸テキスト集 3 白沢ナベ口述 トパットゥミから逃れたウライウシナイの少年」『千葉大学ユーラシア言語文化論集』(5), pp. 111-143.
中川裕 (2020)『改訂版 アイヌの物語世界』平凡社［原著 1997］.
ネフスキー , ニコライ・アレクサンドロヴィチ、エリ・グロムコフスカヤ編　魚井一由訳 (1991)『アイヌ・フォークロア』北海道出版企画センター .
藤井貞和 (2004)『物語理論講義』東京大学出版会 .
藤田護 (2009)「飢饉を主題とするアイヌの神謡――人間とカムイの世界の対称性、起原の探究、語りの自由――」『千葉大学人文社会科学研究科研究プロジェクト報告書』188, pp. 65-81.
北海道教育庁生涯学習部文化課編 (1994)『オイナ（神々の物語）３』（アイヌ無形民俗文化財記録刊行シリーズ 7）北海道教育委員会 .
北海道教育庁生涯学習部文化課編 (1996)『トゥイタク（昔語り）１』（アイヌ無形文化財記録観光シリーズ９）北海道教育委員会 .
北海道教育庁生涯学習部文化課編 (2000)『トゥイタク（昔語り）３』（アイヌ無形文化財記録観光シリーズ 13）北海道教育委員会 .
ベンヤミン , ヴァルター　山口裕之訳 (2011)「模倣の能力について」『ベンヤミン・アンソロジー』河出書房新社 ., pp. 119-205［原著 1933 年］.
三浦佑之 (2002)「ミンツチの起源譚」『東北学』(7), pp. 112-123.
若月享 (1997)「伝統の「復活」を目指して」『Arctic Circle』(22), pp. 4-7.
早稲田大学語学教育研究所 (1985)『アイヌ語音声資料 2』.
早稲田大学語学教育研究所 (1997)『アイヌ語音声資料 10』.

Taussig, Michael (1993) *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Routledge.

【インターネットアーカイヴ】

アイヌ民族博物館「アイヌ民族博物館アイヌ語アーカイヴ」https://ainugo.ainu-museum.or.jp/(2020 年 12 月 3 日アクセス)［本文中では「白老アーカイヴ」と表記］。
国立国語研究所「アイヌ語口承文芸コーパス―音声・グロスつき―」https://ainucorpus.ninjal.ac.jp/ (2020 年 12 月 2 日アクセス)［本文中では「NINJAL アーカイヴ」と表記］。
東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所・情報資源利用研究センター「AA 研アイヌ語資料公開プロジェクト」https://ainugo.aa-ken.jp/ (2020 年 11 月 27 日アクセス)［本文中では「AA 研アーカイヴ」と表記］。
平取町立二風谷アイヌ文化博物館「アイヌ語・アイヌ口承文芸音声資料」http://www.town.biratori.hokkaido.jp/biratori/nibutani/culture/language/ (2020 年 12 月 3 日アクセス)［本文中では「平取アーカイヴ」と表記］。

〔受付日　2021. 3. 31〕
〔採録日　2021. 8. 14〕