

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

The Historical Ethnology of Bear Ceremonialism : A Review of Studies since 1926

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大林, 太良 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004405

熊祭の歴史民族学的研究

—学史的展望—

大 林 太 良*

The Historical Ethnology of Bear Ceremonialism:
A Review of Studies since 1926

Taryo O_BAYASHI

Bear ceremonialism is widespread in North Eurasia as well as in North America [HALLOWELL 1926]. It is a culture trait characteristic of forest hunters [BIRKET-SMITH 1962], although it is largely lacking or undeveloped among tundra hunters. Whereas bear rituals coexist by and large with shamanism in the northern hemisphere, shamans as such participate rarely in the bear ceremonials. While Findeisen [1939] interprets this incongruity of the two traits in terms of different culture strata to which they belong respectively, the author prefers another possibility, that bear ceremonialism as a group festivity does not require the active cooperation of shamans, who are in their element in dealing with such private matters as curing, necromancy and others.

A subtype of bear rituals is located in the area covering the lower Amur Basin, Sakhalin and Hokkaido, where a bear cub caught in the mountains is fed and raised in a village and then ceremonially killed. As Watanabe [1966] and Paproth [1976] contend, this subtype could develop only in an area with a sedentary life style and stable food supply. The author suggests that the ecological base of this area can be defined by deciduous broad-leaved forests, including various kinds of oak. On the other hand, farming cultures with domestic animals in Manchuria and China presumably gave impetus to the emergence of the practice of keeping bear cubs, a practice which is essential to this subtype.

* 東京大学教授，国立民族学博物館併任教授

本稿は，昭和57年度，58年度にわたって行われた共同研究「熊送り儀礼の比較研究——アイヌを中心として——」（代表 大塚和義助教授）の成果の一つである。

- | | |
|--------------------|-------------|
| 1. はじめに | d. フィンダイセン |
| 2. 極北・亜極北文化史における熊祭 | e. ヴァシリエフ |
| a. ハロウエル | f. パプロート |
| b. ガース | g. クレイノヴィッチ |
| c. ビルケット=スミス | 3. 結論 |

1. はじめに

北方ユーラシアから北アメリカにかけての広大な地域を特徴づける熊祭については、すでに数多くの研究がある。この問題については、いろいろな視角からの研究が可能であるし、また必要である。つまり、狩猟民的宗教儀礼として、社会組織との関連において、またシンボリズム分析の立場から、等々。しかし、ここでは、特に、熊祭の文化史的研究ないし歴史民族学的研究を主として取り上げることにしたい。その理由は、私個人の学問的関心の所在がそこにあるばかりでなく、まさにこの問題について、欧米の学者もソ連の学者もすでに重要な考察を発表しており、研究の蓄積が多く、それらにもとづいて、私なりの全体的な見通しを出すことが可能と思われるからである。

以下において、私は何人かの学者の論考を紹介し、そこで提出された問題点について考えてみることにしたい。これらの論考において基本的な問題点の多くは、すでに提出され、かつ解決への手がかりも、たとえ不十分な点が多いとは言え、しばしば考えられているのである。そして、それらの研究は、過去60年の間に発表されたのであった。

2. 極北・亜極北文化史における熊祭

a. ハロウエル

ラップランドからラプラドルに至る北方の広い地域における熊祭の事例を集成し、さまざまな角度から考察を加え、熊祭研究の基礎をつくったのは、アメリカの民族学者ハロウエルであった。1926年に発表されたこの古典的研究において、ハロウエルは、その文化史的な位置づけも論じている。

ハロウエルによれば、熊祭は主として、ユーラシア、アメリカ西大陸の北方のボレアル (boreal, 北方的) な狩猟民に特徴的であって、その北方にいる海岸住民や、その南の住地の諸民族には特徴的でない。この広大な地域において熊と結びついた習俗

としては、熊の死後に儀礼を営むこと、慣例に従って熊の頭蓋を処理すること、熊に有和の演説をすること、熊を表わす忌詞、冬眠中熊は自分の掌をなめて栄養をとるという信仰、狩に当っては、熊に肉迫して刺突武器ないし打撃武器を用いること、また主観的な側面においては、熊が何らかの靈的な統御者の指揮下にあるという観念である。

この熊祭複合というべきものは、極北の海岸文化にも属していないし、また北アメリカの北西海岸文化にも属していない。それが属しているのは、ボレアルな文化であって、それにトナカイの追跡 (the pursuit of the reindeer) によって特徴づけられ、かつ内容的には、デンマークの民族学者ハットが、沿岸文化 (coastal culture) に対して内陸文化 (inland culture) と呼んだものに相当する。そしてハロウエルは、この熊祭と同一文化複合に属する文化要素として、シャマンの装具中の本質的な品としてのシャマン太鼓、魂を奪われると病気になるという観念、潜水神話、出血供儀をあげた。

つまり、ハロウエルは、この広い地域におけるかなり連続的な分布と、その広範な特徴の一致から、北方の熊祭は起源的には同一系統と認め、その文化的基盤をボレアルな文化に求めたのである。そしてハロウエルによれば、熊狩にも発達があった。つまり、アムール地域の手の込んだ熊祭は、時代的には比較的新しいもので、恐らくより簡単な儀礼を行う形式から成長したものであった [HALLOWELL 1926: 153-163]。

このハロウエルの論文が国際学界に与えた影響は大きかった。そして彼の研究を承けて、2年後の1928年には、すでに彼の説を一步進めようとする学者が現れた。ハロウエルが熊祭の担い手と考えたトナカイ狩猟民と熊祭との関係が検討されたのである。

b. ガース

熊祭の文化史的な位置づけについて、ガースも特色ある説を提出した。彼はユーゴスラヴィアのザグレブ大学の教授であって、いわゆるウィーン学派のヴィルヘルム・シュミットの弟子であった。ガースが発表した「アルタイ系牧民諸民族における出血供儀と無血供儀」[GAHS 1926]と「トナカイ諸民族における頭、頭蓋および長肢骨供儀」[GAHS 1928]は、それぞれ内陸アジアのアルタイ系牧民の宗教、北方ユーラシアおよび極北アメリカの諸民族の宗教についての先駆的な文化史的研究であって、ガースは一般にシュミットの文化圏説によりつつも、この地域については独自の見解を出し、こうしてガースの説はシュミットの研究にもある程度の影響を与えたのであ

た [SCHMIDT 1931: 334-339]。

ところで、ガースが熊祭について主な発言を行っているのは、上記の二番目のトナカイ諸民族の論文である。その後ガースは、東南アジアとの関連において熊祭を再び論じているが、本稿では、この問題に深入りしないことにする。

さて、「トナカイ諸民族における頭、頭蓋、長肢骨供儀」と題する論文において、ガースは極北地方において二つの文化複合の存在を主張した。便宜上、トナカイ複合と熊祭複合と私(大林)はここで呼んでおこう。

第一の文化複合、つまりトナカイ複合には宗教に関して二つの重要な特徴がある。

1 至高神としての世界神 (Weltgott) の観念, 2 猟獣の頭、頭蓋、長肢骨の供儀があり、ことに初物を至高神に供える、の二つであって、両者は相伴って広く分布している。ガースはこの文化複合の代表者として、サモエド諸族、北方ツングース、アイヌ、トナカイ・コリヤーク、中央エスキモーを挙げている [GAHS 1928: 258-259, cf. 231]。

この宗教に関する二要素のほかにも、文化の他の分野の一連の要素が、このトナカイ文化複合を特徴づけている。つまり、ポジティブな要素としては、トナカイ(猟獣、家畜として)の重要性、弓矢、円錐形テント、トーテミズムなき父権制、何等の婚姻組もなき血縁組織。ネガティブな要素としては、元来は熊祭なし、がある。この熊祭の欠如に関し、ことに重要なのはサモエド諸族である。と言うのは、サモエド諸族のうち、森林ユーラク(ネネツ)族とオブドルスク(Obdorsk)のツンドラ・ユーラク族のところの熊祭はオスチャーク(ハンティ)族から入ったものであって、サモエド諸族には、元来は熊祭はなかったものと考えられる。サモエド諸族の分布の両端にあるツンドラ・ユーラク族とサヤン・サモエド的なカラガス族(言語的に今日チュルク化している)は、何等熊祭をもたないばかりか、トナカイ文化複合の供儀のあり方を思わせるものがある。というのは、彼等は他のすべての猟獣と同様に熊を狩り、トナカイやシカと同様に熊の頭や頭蓋を供物として供える。このような熊供儀の痕跡は、ガースによれば、(北方)ツングースのところにも、それどころかアイヌのところにも見られるという。そしてアイヌやツングースの間において今日行われている熊祭はその中間にいるギリヤーク族から受容したものである。また、中央エスキモーのところにも簡単な熊祭があるが、これは北方アルゴンキン諸族の充分に発達した熊祭から由来した可能性がある [GAHS 1928: 259, cf. 234]。ここで一言つけ加えておくと、ガースのこのトナカイ複合の構想、ことにその宗教の特徴づけは、本質

的にはシュミットがその《極北原文化》の宗教の構想の原型をなしたと思われることである（たとえば [SCHMIDT 1930: 252, 271; 1952: 492] 参照）。

次に《熊祭複合》にうつろう。ハロウェルは、上述のように熊祭をハットの内陸文化に属せしめ、熊祭と複合をなす諸要素として、シャマン太鼓、魂を奪われると病気になるという観念、潜水神話、出血供犠を列挙した [HALLOWELL 1926: 157-158]。ガースは、「この説は恐らく当たっているだろう」と賛意を表わした。ガースがその傍証としてあげた例は、シャマンの太鼓についてであった。事実、シャマン太鼓は彼のトナカイ複合には特徴的でなく、トナカイ・エスキモーのところにはシャマン太鼓はなく、ユーラク・サモエード（ネネツ）族には、簡単なものしか存在しないのである。そしてガースは、さらに次の二点をつけ加えた。一つは、神話的原人を熊と同一視することに、第二は、ところによっては、シャマンの衣服が熊をかたどっていること、である [GAHS 1928: 260-265]。ここで重要なことは、ガースがトナカイ供犠複合のほうが、熊祭複合よりも古く、ハットの《沿海文化》に相当すると考えたことである [GAHS 1928: 261]。

ガースの熊祭研究の第二の問題圏、つまり東南アジアとの関係については、あとで簡単に紹介検討することにして、ここでは、いま紹介した部分についてだけ、考えてみることにしよう。

さきに述べたように、ハロウェルは、熊祭の基盤をトナカイ狩猟と密接に結びつけた古いボレアルな文化に求めた [HALLOWELL 1926: 161]。熊祭とトナカイ狩猟とが果してそのように深く結びついているか否かについては、アイヌのところには、トナカイがいなくても熊祭が行われているような例もあり、疑問も存在するが、ガースはこのハロウェル説をうけて、さらに発展させようとしたものである。ガースの研究は、トナカイ諸民族のなかでも、サモエード諸族やエスキモーには、熊祭が欠如しているか、極めて不振である点を問題にした点において意義がある。しかし、その場合、問題がいくつか生じる。

まず問題になるのは、ガースが論じた熊祭の分布像の当否である。この点については、パプロートの批判がある。つまりガースがサモエードやエスキモーを熊祭なしにしているのは誤りで、どちらにも存在している。そしてガースが例外的とみた中央エスキモーの例が、北部アルゴンキン諸族から入り、森林ユーラク・サモエード族やオブドルスクのツンドラ・サモエードの熊祭がオスチャーク族から受容したという説は、どちらもありそうもないことだと批判している [PAPROTH 1976: 29]。

このパプロートの批判はそれなりにもっともである。しかし、私はこのパプロートの批判で満足することもできない。つまり、たしかにエスキモーやサモエドのところに熊祭が存在してはいるものの、全体的にみれば、そこには決して熊祭の中心地とか盛んなところと言うわけにはいかないからである。たんに存在、欠如を問題にするだけでなく、分布を論ずるに当ってはその密度ないし強度も考慮に入れる必要がある。ガースがエスキモーやサモエドに熊祭が欠如していると考えたのは不当であっても、少なくともそこにおいて熊祭が不振であったことを問題にしたことは、やはり重要な着眼だったと言うべきであろう。

次に問題となるのは、熊祭が濃密に分布するか否かの問題から一步進んで、ガースが試みたような、二つの文化複合の区別が、果して内容的にみても成功しているかどうか、という点である。

ガースがこの二つの複合を区別したことについては、今からみれば、あまり高い評価を下すことはできない。たとえば、パプロートは、ガースがトナカイの脳と髄が供犠されると考えたのに対し、供犠においても、動物の埋葬においても、大事なものはもっぱら骨と頭蓋であることを明らかにし、かつ呪術的色彩をより多く帯びた熊祭と、獲った獣を至高神に供犠することを分離するのは不可能であると指摘し、

「かくして民族誌的な材料には、ガースが想定した《より古い頭蓋供犠とより新しい熊祭》の正当性を立証する手がかりは何一つない」

と結論している [PAPROTH 1976: 35-37]。

事実、ガースが試みたこの両複合の区別にうまく合わない現象が文化要素についても見られる。彼が区別した二つの文化複合の間には連続性がみられるのである。たとえば、ガースがトナカイ文化の要素として挙げたもののうち、弓矢の使用や円錐形のテントなどは、熊祭を行う多くの民族にも存在しており、北方に広く分布した要素であって、両文化複合を区別する指標にはならない。次のビルケット=スミスのところでもふれるように、ことに円錐形テントは、むしろ熊祭複合により密接に結びついていると考えられる。また彼がトナカイ民族としてあげたものなかには、トナカイの狩猟も飼育も行わず、熊祭をさかんに行うアイヌも含まれているのである！

このように、ガースが、熊祭がさかんなところと、不振なところを区別したのは、一定の意義を認めるべきであるが、そうかと言って、はっきり二つの文化複合に分けるのは疑問があることが明らかになった。

ところで、ガースが想定した二つの文化複合設定の当否にもかかわる問題のなかで、ことに重要なものとして、彼にはそもそも生態学的な視点が欠如していることがある。

これはガースを批判したパプロートの場合にも、ガース批判の部分に関しては、同じことが言える。つまり、ガースは、せっかく北方においてトナカイ狩猟やトナカイ飼育をおこなう民族を、トナカイ複合の群と熊祭複合の群とに分けながら、それらの生態学的な背景を考慮に入れることなく、両複合の年代的前後関係を問題にしているのである。また彼が、そのトナカイ複合をハットの沿海文化に無造作に同定したことも、ガースが生態学的条件について無関心なことを示している。つまり、彼がトナカイ複合の代表者としてあげた中央エスキモーやユーラク・サモエードなどの諸族は本質的にはツンドラの住民であって、沿海文化の担い手として規定するのには無理が存するからである。

そして、熊祭の問題にもどると、私の見るところでは、ガースが指摘した熊祭を行う民族と行わない（より正確には不振な）民族の区別は、生態学的領域の相違によるものと思われるのである。つまり熊祭は、すでにビルケット=スミスが指摘したように、北方の森林地帯の特徴なのである（[BIRKET-SMITH 1962: 159, 398] 同様な見解は [井上 1975: 33]）。これに反して、ガースのいわゆるトナカイ諸民族、つまり、サモエード諸族とエスキモーは、主としてツンドラの住民である。エスキモーのなかには海岸住民もいるが、彼が重要視したトナカイ（カリブ）・エスキモーは、ユーラク・サモエード族やトナカイ・コリヤーク族と同様に、ツンドラの住民なのである。私にとっては、ハロウェルのように熊祭をトナカイ狩猟民の習俗とみるよりも、森林狩猟民の習俗とみるほうが、分布からいっても、より適切に思われる。

さて、このように、両複合の生態学的領域を明らかにすることは、両者の文化史的な位置づけを考える上においても必要である。それでは、このように考えてきた場合、トナカイ複合のほうが、熊祭複合よりも古いというガースの説はなり立つであろうか？

まさにこの点において生態学的条件の考慮が重味をもってくる。つまり、大ざっぱに言って、極北においては、ツンドラ住民の文化は森林の住民の文化よりも単純である。しかし、それはツンドラの文化のほうが、森林の文化よりも古いことを意味するのではない。ヴァイダが論じたように、今日のツンドラ住民は、森林地帯から由来したものであり、彼等の文化は、二次的貧弱化のまごうかたなき痕跡をとどめているからである [VAJDA 1968: 415]。

したがって、ガースがトナカイ文化複合と呼んだものは、せいぜい北方森林の文化が、ツンドラ地域において貧弱化したものであって、ガースのようにトナカイ複合のほうが熊祭複合よりも古いという解釈には賛成できない。また、ガースのトナカイ複

合が、内容的にも、また年代論的にも疑わしくなってくると、それは当然、ガス説を大幅にうけついで、シュミットの《極北原文化》宗教の構想も、その根柢を揺がされることになるのである。

c. ビルケット=スミス

デンマークの民族学者ビルケット=スミスの熊祭についての考えは、二点に要約できる。

その一つは、上にも言及したように、熊祭は北方の森林地帯の特徴であるという考えである。もう一つは、熊祭は彼のいわゆる《カンジキ文化》(Schneeschuh-Kultur)の一要素をなすという考えである [BIRKET-SMITH 1962: 480]。

このカンジキ文化論をもう少し詳しく見ることにしよう。すでにハットも、内陸文化の《もっとも貴重な所有物》としてカンジキを挙げ、カンジキという道具によって、狩人は雪上にトナカイないしカリブを追跡することができるようになり、また逆にトナカイの追跡によってカンジキ自体も発達していったことを指摘した [HATT 1916: 249]。ビルケット=スミスはこの考えを受けつぎ、さらに発展させた。つまり、恐らくシベリアの南部あるいは東南部でカンジキが発明されると、北方圏における冬の生活は深甚な変化を蒙った。それまで氷穴で漁を営み、河川や湖沼のほとりで比較的定住的な生活を送っていたのが、カンジキをはいて狩猟を行い、移動性の高い生活になったのである。土をかぶせた冬の小屋は、軽い円錐形テントに代り、氷上の移動に適した滑り木つきの橇は、雪に沈まないような板橇やボート状の橇に代り、母親が背負うことのできる携帯揺籃が発明され、そのほかカンジキに伴ってモカシン型の靴、前面が開いた男子上着、パンツのような衣料品が用いられるようになる。森林生活に適合して、テント、乗物、容器などは樹皮の利用が皮革にとって代る。もっとも衣料には皮革は不可欠であるが、動物の脂でなめし、しばしば火に当てて燻すようなことが行われるようになった。しかし、変化は単に住居、衣服などの物質文化に局限されていなかった。

「(上記のような)文化の他の諸特徴とは、それ自体としては本来何の結びつきもないような、さまざまな社会的、宗教的諸特徴も、この潮流に従ったと想定すべき理由がある。つまり、狩猟領域を家族地区に分割すること、熊に対する顕著な畏敬、そして灼いた肩胛骨を用いての占いである」 [BIRKET-SMITH 1962: 480] (cf. [1929: 212 ff; 1948: 251-258])。

つまり、ビルケット=スミスは、熊祭を《カンジキ文化》なる森林の狩猟民文化複

合に属せしめ、この文化複合を、北方における文化発展史上、氷漁文化の段階の後に登場したものと見なしたのである。

このビルケット=スミスの説のうち、熊祭が北方の森林狩猟民文化複合に属するという点については異論の余地はないであろう。また、その文化複合の内容が、彼が《カンジキ文化》として挙げたような諸要素から成ることも、恐らく大綱においては認めることができるであろう¹⁾。

しかし、《氷漁文化》から《カンジキ文化》へという発展の図式になると、問題が多く、そのまま採用することはできない。一つは、氷漁文化からカンジキ文化へというシューマで割り切れるほど北方の文化史は単純でないことが、主として先史的調査の発展によって指摘されたことである(たとえば [CHARD 1955: 170])。他方、民族学の側からも、このビルケット=スミスの《カンジキ文化》の構想に関しては、すでに多くの批判が提出されている。それらをまとめたヴァイダの説によると、カンジキは、北方の森林地帯においては、冬期の雪上交通やそもそも冬期の生活に不可欠なものであるだけに、森林地帯への居住の最初のときから、すでにカンジキが用いられていたのであって、この地域において、カンジキ以前に内陸河川湖沼での《氷漁文化》が存在したと考えるのは困難である。また、カンジキについては、特定の、発達した形式のものが単一地点で発明され、そこから広く伝播したことは充分考えられるものの、簡単なカンジキは、必ずしも一個所でなく複数個所で発明されたと考えるべきであろう。また、カンジキの発明によって、年間を通じて一貫したトナカイ狩猟に基礎をおいた生活様式が発達するということは、そこにおいても生じなかったのである [VAJDA 1968: 265-273]。

したがって、熊祭が北方の森林地帯を本拠としているという指摘、その属する文化は、ほぼ《カンジキ文化》にあたる点においては、ビルケット=スミスの構想は、現在も有効であるが、彼の氷漁文化からカンジキ文化へという発展図式に関しては、成功していないと言ってよからう。

1) なおチェルネツォフは、ハットやビルケット=スミスの文化層区分を《高度に蓋然的》であると認めながらも、特定の文化複合を特徴づけるのに、携帯揺籃、シャマンの太鼓、靈魂が盗まれるという病因論のように、世界的に広く分布している要素を挙げるのは不相当だと論じた [CHERNETSOV 1970: 263; チェルネツォフ 1966: 74-75]。しかし、これは、ある特定の文化複合を他の文化複合と区別するに当たっての話であって、その文化複合にこれらの要素が含まれていないということではない。

d. フィンダイセン

極北・亜極北地帯の宗教現象の研究において、従来、研究者の注目をあつめてきた二つの大きいテーマがあった。一つは狩猟に関する信仰や儀礼であり、もう一つはシャマニズムである。ところが、熊祭の研究史をふりかえってみると、熊祭は、当然のこととは言え、主として狩猟儀礼・狩猟信仰の枠内で論ぜられてきて、シャマニズムとのかかわりについては本格的に問題にすることは見られなかった。熊祭を狩猟信仰・狩猟儀礼の枠でみた学者としては、ドイツの民族学者フロベニウスの先駆的な研究と、ソ連の民族学者ゼレーニンの発言を紹介して、この一般的傾向を代表させることにしよう。

熊祭研究の先駆として比較的知られていないのは、レオ・フロベニウスであった。彼はすでに今世紀初頭において北方における熊祭、熊への畏敬、陳謝などの習俗が広く分布していることを明らかにし、動物と人間とを同格視する狩猟民的世界観、つまりアニマリズムの表現として解釈したのである [FROBENIUS 1902: 163-212; cf. 1933: 85-95]。

またゼレーニンは、その論文「東ヨーロッパ、北アジア諸民族における語彙タブー」において、この地域の熊祭と狩猟信仰との関連について、次のように述べた。

「〈熊祭儀〉は大多数においてある精霊と関連をもったような祭儀ではまったくなく、かつては狩人がすべての獵獣に対して行ってきたような習俗なのである。ただ、これらの習俗は、熊に関する限りは、他の動物の場合よりも、はるかによく今日まで保存されてきた。これは、強い熊が人間、ことに狩人に吹きこんだ恐怖心によってそれとともに保存されてきたのだ。いずれにしても、〈熊祭儀〉中の諸要素中、他の獣にも適用されないような要素は、たった一つも見出すことはできないのである。」 [ZELENIN 1929: 17 (FINDEISEN 1941: 200 所引)]

このように、熊祭が北方の狩猟民的世界観や狩猟習俗・信仰に根ざしている点に関しては、異論はない。

これに反して、熊祭とシャマニズムとの関係についての研究は、いかにもつけたり的な言及であった。たとえば、ハロウエルの研究にしても、シャマンの太鼓が熊祭と同一文化複合に属することは想定していても、両者の間に果して機能的ないし構造的な深い関係があるのか、それとも、たんに同一文化複合中で併存しているのに過ぎないのかは、不問に付せられていたのである。そのような状況のところ、熊祭とシャマニズムとの関係について、重要な発言をおこなったのは、ドイツの民族学者フィンダイセンであった。

つまり、注目に値することは、彼が指摘したように、

「北方ユーラシアの熊祭にはシャマンがそもそも現れてこない」

ことである。しかも、熊祭がこの地域の狩猟儀礼一般の一変種にしかすぎず、またシャマニズムもこの古層動物信仰と密接に結びついているにも拘らずである [FINDEISEN 1941: 200]。フィンダイセンは、これはシャマニズムが熊祭よりも新しい文化要素だからだと解釈した [FINDEISEN 1939: 62; 1954: 63-64]。

なるほど、狩猟民文化を一つの重要な根としてもちつつも、今日のような特殊なシベリア型のシャマニズムの発達には、恐らく金属器時代に入ってから以後のことであると思われるから ([VAJDA 1959], 紹介は [大林 1969] 参照), シャマニズムのほうに熊祭よりも新しいというフィンダイセンの解釈は成立するかもしれない。しかし、それでもまだ疑問は残る。つまり、同じく狩猟民的な文化伝統に発し、しかもしばしば同一文化、同一民族のところで長期間併存していても、両者に接触点がほとんど出てこないことを、フィンダイセンのように両者の発生の年代ないし、元来帰属した文化複合の相違だけで説明しきれぬものであろうかという疑問である。

私もまたこれについて充分の解答を出す用意はない。ただ考えられることは、少なくとも現代の形態に関する限り、熊祭は地域集団なり血縁集団を主体にした、あるいはそれら全体にかかわる共同体的な行事であるのに反し、シャマニズムの場合は、主として個人あるいは家族に関する治病、託宣等の行為であって、シャマンの活動分野は、熊祭の準拠集団と異なっていることが、シャマンが熊祭にほとんど参与しないという結果を生んだ可能性である。

このようにしてフィンダイセンの指摘は鋭い観察ではあるが、彼の文化史的解釈は、熊祭とシャマニズムと社会とのかかわり合いのない機能を考慮に入れていない点で、限界が存しているといえよう。

e. ヴァシリエフ

すでにハロウエルも注目したように、沿海州から北海道にかけての地域は、熊祭研究にとって重要な地域である。それは、ここにおいてのみ、飼熊を殺すという形式の熊祭が行われていることである。そしてこの形式は、これまたすでにハロウエルが推測したように、狩において殺した熊に対して執行されるより簡単な熊祭から発達したものである。

この熊祭にみられる二種の形式について、その文化史的な位置づけを論じた学者に、ソ連のヴァシリエフがいる [VASIL'EV 1948] (ALEXEJENKO 1963: 207-208; 井

上 1976: 112; LOT-FALCK 1953: 201-202; 1980: 193; PAPROTH 1976: 325, 327 所引)。

ヴァシリエフは、この二つは熊祭発展における二つの層と考えた。

第一のより古い層、つまり彼が《ユーラシア・アメリカ層》と名づけたものにおいては、次のような特徴が存在している。忌詞、狩に勢揃いしたときの儀式、狩の成功と野獣の繁殖を促進するための熊踊りとパントマイム、熊に対して言い訳の演説をすること、森の中でやる熊の死体に対する儀式（たとえば、毛皮を剥ぎ、目玉を抜き、骨や性器や耳や鼻を保存することなど）、男根舞踊、熊の肉を儀礼的に煮て食べること、熊の頭蓋と肋骨を保存したり、儀礼的に葬ること、殺された熊が再生するという信仰、さらに熊が人間の身内だとか、人間の男や女が変容したものであるとか、あるいは森や山の主のような人格神がその身内であるという神話である。

第二の形式は、飼熊を殺すものであって、ヴァシリエフは、これをかりに《アイヌ型》と命名した。この形式は、太平洋沿岸諸族のところに分布しており、彼は捕えた動物を育てる風習は東南アジアに起源したと考えた。その論拠は、この風習が北に行くに従って弱まって行くことにある。そのほか彼は、ことに頭蓋崇拜が東南アジアの首狩習俗と関連していると考えた。また彼は、樺太アイヌにおいて——実はそれが唯一の例である——、仔熊の上牙を鋸で切りとり、残った歯根に木炭を塗り込む習俗を東南アジアの涅歯の風習と比較し、人間の化粧法が熊に応用されたものだと解釈した。

熊祭に、このような二つの大きい類型があり、《アイヌ型》が《ユーラシア・アメリカ型》から発達したより新しい形式である、という点については、名称の相違はあっても、多くの学者が認めるところであって、私としても異論はない。ただ問題は、この《アイヌ型》が、東南アジアからの影響によるものか否かという点にある。

沿海州から北海道にかけての地域における飼熊を殺す形式の熊祭が、東南アジアの栽培民文化に由来すると考えた先駆者は、一人はソ連のシュテルンベルク [STERNBERG 1929: 786] であり、もう一人はさきにもその学説の他の部分を検討したガースであった [GAHS 1930: 4-7] (紹介は [大林 1956: 164-166])。かつてはコッパース [KOPPERS 1933] などに影響を与えた説ではあるが、ガースのこの説も、シュテルンベルクのアイヌ熊祭南方説と同様、今日からみれば、全体として極めて空想的なものだとの印象を禁じえない。ことにガースの場合、台湾のプユマ族における猿供犠などが、飼熊を殺す熊祭ばかりでなく、北方の熊祭一般の起源であるとする考えを示しており、このようなガースの説に対してフィンダイセンは蓋然性に乏しい説だと次のように批判した。

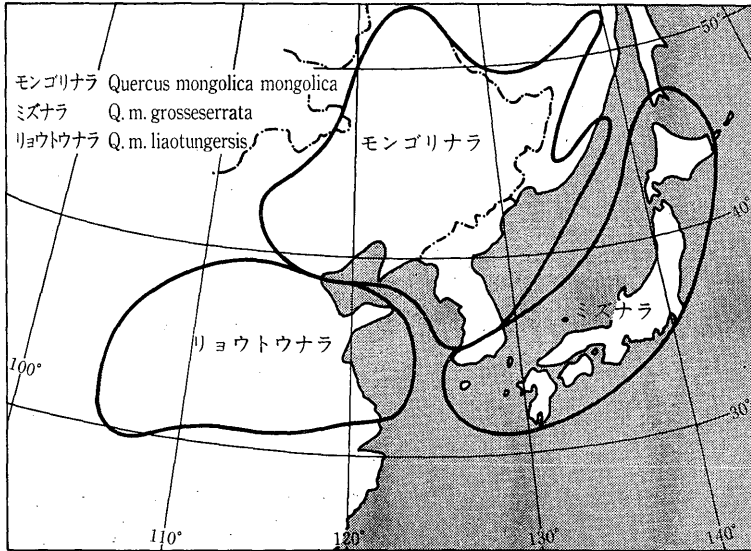
「事実在即してみると、一つの特殊形態（人間，捕虜，これは今や猿によって代用されたという）から，北アジア型のようなかくも一般的な儀礼形態が，いかにして発展したものか，よく判らない。反対に，事実上，ここで徹頭徹尾動物を対象とするような心的態度が把握できることを示している。この場合，問題の台湾諸族が首狩民であり，つまり男であって，農耕は女にやらせていることが，きっと意味のないことではない！ そう考えてみると，台湾の男の社会には，より古い狩猟習俗が保存されてきたという蓋然性もあるのだ。」[FINDEISEN 1941: 199-200]。

このガース説に比すれば，南方からの影響を《アイヌ型》の起源に限定したヴァシリエフの説は，はるかにすぐれている。しかし，それにも拘らず，彼の場合も，まだ説得的であるというわけにはいかない。と言うのは，後述の，定住村落生活のような生態学的要因が無視されていることと，東南アジアよりもっと手近な華北や満州（中国東北地方）の農耕民文化とその家畜供犠との関連の可能性がとり上げられていないからである。このような点を考えると，最近のパプロートの研究は，やはり，これまでの研究と比べて，大きな前進を示しているのに気がつく。

f. パプロート

パプロートは，その『熊祭研究』第一巻において，ツングースの熊祭の文化史的位置づけを次のように論じている。ツングースの熊祭には，(1) 北方ユーラシアから北アメリカにかけて一般的に見られる熊狩の直後の儀礼と，(2) アムール地方とアイヌ（但し千島アイヌを除く）に見られる仔熊を檻に飼いで後に殺す形式，との二種類がある。このうち前者については，その本質的構成要素は，毛皮交易やトナカイ飼育が盛んになったような時代よりも以前に起源があると想定している [PAPROTH 1976: 43, 45]。後者，つまり飼熊を殺す熊祭については，従来，単純な熊狩儀礼からの連続的發展であるという説と，南方から侵入した栽培民文化から由来する外来の影響である，との二説があった。パプロートによれば，飼熊を用いて行う熊祭のすべての本質的な宗教的諸要素は，決定的に環極北地帯にほとんど連続的に分布している熊狩儀礼複合との関連を示している。したがって，パプロートは，南方ツングース，ギリヤーク，アイヌの飼熊の祭は，北方的熊狩儀礼に少数の南方的要素が加わったものだという考えである [PAPROTH 1976: 329-330, cf. 46-47]。また彼は，飼熊型熊祭の生態学的要因としては，渡辺仁に従って [WATANABE 1966]，定住生活と食料の剰余生産を挙げている [PAPROTH 1976: 46-47, 315, 322]。

このパプロートの説は，私がかつて述べたように [大林 1977]，その基本線はも



東アジアのナラ林の分布模式図
(中尾原図 [佐々木 1983: 476])

っともであって、私も賛成ではあるが、より具体的な文化史的な位置づけの作業は、まだ今後の課題として残されている。ことに飼熊型の熊祭における南方の要素の問題など、もっと明確化する必要がある。その関連において、私はパプロートが、充分留意していない問題点を二つ指摘しておきたい。

その一つは、飼熊を殺す形式の生態学的基盤である。パプロートが渡辺仁に従って、定住生活と食料の豊かな供給をあげたことは正しい。ただ、ここで欠けているのは、それならば、この地域がいかなる生態学的領域なのか、という規定である。上にも述べたように、北方の熊祭は森林地帯に特徴的に分布している。そして、飼熊型ないしアイヌ型の熊祭の分布地域は、実はその森林の性格が、北方の他の地域が主として針葉樹林帯であるのに対し、落葉広葉樹林帯である点において特色がある。中尾佐助のナラ林文化の地域 [佐々木 1983: 474-482; 1984] がこれにほぼ相当する。ただ、アイヌ型の熊祭は、樺太などでナラ林地帯の外にまで分布がはみ出しているような細かい相違はあるが、大勢としては両者は沿海州から北海道にかけて、かなり一致する。ナラ林地帯においては、古くから家畜飼育を伴う穀物栽培が展開していた。このことは、たとえば『三国志』魏志東夷伝に記された挹婁は、沿海州の住民と考えられるが、彼等は五穀、牛馬、麻布をもち、好んで猪を養い、その肉を食い皮を着、かつ、冬には猪膏を身に数分の厚さに塗って、以て風寒を防いだのであった。このようなナラ林

地帯における北方農耕文化の定住生活と豊かな食料供給そして家畜飼育の俗が、この発達した形式の熊祭を発生させたか、あるいは、このような農耕文化の縁辺の採集狩猟民が、家畜を伴う農耕文化の刺激のもとに、この形式の熊祭を生み出したのではなからうか？ いずれにしても、生態学的要因は、ナラ林の問題を視野に入れて、パポートの場合よりも、一層立入った考察が必要となってくるのである。

第二の問題は、私がかつて指摘したように、

「飼熊の熊祭に関連して、鳥、ことに猛鳥を飼って送る儀礼の問題も今後より多くの注目を必要とする問題であろう」[大林 1977: 206]。

つまり、ヴェシリエフは上述のように、第二形式つまり飼熊を用いての熊祭を東南アジアに始まり、これが北に及んだものと考えた。なるほど、東南アジアでは、ベンガル湾のニコバル諸島のションベン族や、スマトラの西のエンガノ島においては、狩で生け捕りにした猪を檻のなかで飼っておいて、後に殺す習俗がある [大林 1960: 4, 27]。たしかに、第二形式の熊祭と似ている。しかし、両者を直ちに結びつけて系譜的關係を考えるのは無理であろう。

もっと可能性が大きいと思われるのは、第二形式の熊祭における仔熊を育てる習俗が、もっと近くの地域の本格的な家畜飼育の影響のもとに発生したのではないか、ということである。この関連において注目すべきことに、シベリアの諸民族のなかに、ことに南西部とアムール地域において、通常の家畜とは異なる動物を、別に経済的な目的なしに飼っているものがある。

たとえば、西シベリアでは、トゥルハン河のセルクーブ (オスチャク=サモエード) 族の一族はホシガラス (*nucifraga*) という名であり、もう一つの氏族は鷲という名である。これはその羽根を矢につける鷲のことであり、前者はホシガラス、後者は鷲を飼っている [ZÉLÉNINE 1952: 121]。さらに興味深いのは、セルクーブ族と近接して住むケト (イエニセイ=オスチャク) 族の例である。つまり、ケト族は、熊狩のときに母熊の殺された仔熊をつれ帰って、我が家の息子や娘として育てるのがふつうである。ケト族は自分が飼った熊は殺さずに、三歳になると、飼熊にいろいろ飾りをつけて森に放してやるのである [ALEXJENKO 1963: 194]。

西シベリアにおいても、このような事例は散見するものの、東シベリアにおいては、このように動物を飼う事例は一そう多くなる。ことにそれにアムール地方と北海道、つまりまさにナラ林地帯において集中的に出現し、それも、きわめて普通の習慣として、多様な展開を示していたのである。

たとえばゴルディ (ナナイ) 族は一羽の^{みみずく}木菟 (*hibou*) と一羽の梟 (*chouette*) を飼

い、子供の友達にしている。さらに、ゴルディ族は、鷺を森で射止めるものの、鷺を飼うこともしており、この飼鷺は食べないのである [ZÉLÉNINE 1952: 121]。このために、満州人はゴルディ族に小鷺 (aiglons) という仇名をつけている。1913年にオロチ族を訪れたロパーティンによれば、彼等のうちの大勢が、さまざまな動物を飼いならし、あるいは檻に入れているのに気づいた。彼等のテントの一つの近くでは、一羽の稚いカモメが大きな手付茶碗につながれていたし、野営地の最後のテントの近くには、小鷹が一本の杭につながれていた。そしてロパーティンは、オロチ族が彼等の小さな捕虜たちを心をこめて世話するのを見たのであった [ZÉLÉNINE 1952: 94]。

また1855年にアムール河流域、1859年にウスリー河流域を調査したマークは、松花江の河から下降して6露里のところにあるアムール河畔の小部落シーリビが、5軒のマザンカ冬小屋と一軒の夏小屋からなっていたことを記し、さらに

「あるマザンカ小屋〔粘土ぬりの住居〕の近くには丸太づくりの納屋の中に、止り木に足を縛りつけられた鷺（土語で《ケフッァー》という）が飼ってある。鷺は遠くアムールの下流地方にも住んでおり、神聖な鳥とされている」

と、ツングース（キレング）族の例を報告している [マーク 1972: 170-171]。またマークは、アムールの大きな袖河になっているションダク河の近くの原住民の一人は、前額に深い傷跡があり、

「熊と一騎打ちの格闘をして傷をうけたのだと語り、自分の夏小屋に二頭の仔熊が飼ってあるから、それを買わないかと言った。そして間もなく縄でしばった仔熊をつれて来て、いろいろな仕ぐさをさせ、じゃれさせて見せた。彼が要求する銅銭が私たちの手にはなく、他の物と交換するのはいやだと言ったので、熊を買うことはやめた」 [マーク 1972: 178]。

ここでは、飼熊に対する宗教的畏敬の念は薄らいでいる。ところが、アムール左岸に注ぐ無名の小川の流域の部落トゥルメーでは、飼熊に対する宗教的尊崇がある。

「犬のほかに猫（リスカー）も飼われている。ネズミが多いからである。豚も少し飼育している。野生の動物中では、宗教的な尊崇の念から熊と鷺も飼っているし、時には、狐やフクロウも飼っている」 [マーク 1972: 185]。

そしてドレー岬の近くのゴリド（ナナイ）族の大集落ドレーを通過するとき、マークは、

「マザンカ小屋の間に設けられた丸太製の馬小屋のようなものを12戸目撃した。それは熊小屋であった。また魚類乾燥のために設けられた棚の一隅には、この地方で各戸ごとに飼われている鷺がとまっているのをみた。鷺は大声でなき立てていた」

[マーク 1972: 198]。

そしてマンゲン（ウリチ）族も鷲と熊を飼っている。マンゲン部落の特徴は、はなはだ大仕掛けの魚干し場である。これはマンゲン族が多数の犬を飼っているの、その餌として必要なのである。

「夏季には乾魚を鳥が喰いにくるのを防ぐために、網または柳の枝をもっておしておく。あるいはやはり鳥害を防ぐという目的もあるのであろう。魚干し場にしばしば手飼いの大きな鷲がとまらせてある。しかしマンゲン族が鷲を飼うのは迷信からきているのであって、鷲を神聖視するためである。彼等のもとでしばしば目撃した鷲の種類はオジロワシとウミワシであって、その羽翼はよく屋内に装飾としてかけてあった。

ゴリド族のもとで見かけるような丸太格子の熊小屋のほか、マンゲン族のもとでは熊のために特別な檻が設けてある。マンゲン族は熊を神聖視しているので、よく世話をし飼育し、祭日には熊はなくてはならない重要なものである。熊の頭部、頭蓋骨などでマザンカの内部を飾っている」[マーク 1972: 211-212]。

ギリヤーク（ニヅフ）族もまた例外でなかった。ホーエスによれば、北樺太のギリヤークの集落チャイウォでは、熊が檻に飼われているばかりでなく、狐も二頭飼われ、また三羽の白尾の鷲も一軒の丸太小屋の一隅につながれていた。ただ、ここでは、狐は毛皮のため、鷲は尾の羽根を日本人に売るために飼うというように、飼育は経済的目的のためになっていた [HAWES 1905: 283-284]。

北海道アイヌのところでも、熊以外の動物を飼うことは広く行われていた。たとえば、更科源蔵によれば、貉のほか [更科 1968: 48]、鷲や梟がいた。

「どういうわけかやはり鷲の多い釧路や北見地方では、〔鷲は〕鹿のように神でなく祭りもないが、十勝から西では部落の守神の梟より多く飼われ、病魔の番をする。」そして面白いことに、熊と鷲が対立的な存在として考えられている地方もあった。

「釧路地方では鷲は鶴と同じく熊と仲が悪く、先に鷲をとると熊が怒って来ないといわれている」[更科 1968: 52]。

さて、アムール河流域は、本格的な家畜飼育（ことに豚飼育）を行っている農耕民と、森林の狩猟と河川の漁撈を行う民族との接触地帯である。この地域の狩猟漁撈民が定住性が高く、熊ばかりでなく、鷲、梟、狐なども飼っていたことは、いま見てきた通りである。このアムール河流域から沿海州にかけての地域において、第一形式から第二形式に熊祭が発達したものと見るのが適当であろう。アイヌのところへは、そ

れが波及したものであろう [大林 1973: 77]。

いずれにしても、パプロートの見解は大綱としては当たっているが、飼熊型の熊祭については、その生態学的背景としてナラ林を考えるべきこと、また、熊を飼う習俗は、この地域における他の動物を飼う習俗の一環としてみる必要があることを追加指摘しておきたい。

以上が、いわば熊祭の文化史的研究の本流ともいえる諸研究である。そのほかにも、多少これとは傾向を異にした特色ある研究も少数とは言え存在する。ここではその一つとしてクレイノヴィッチの論考をとり上げよう。

g. クレイノヴィッチ

熊祭の比較研究中、いささか特色をもつのは、クレイノヴィッチが行った、ニヴフ（ギリヤーク）族の熊祭とケト（イエニセイ=オスチャク）族の熊祭との比較である [KREJNOVIČ 1971]。彼はすでに1926, 1927, 1928, 1931年にニヴフ族の熊祭を調査し、詳細な資料と豊富な知識をもっていた。アムール河や樺太から3000キロも離れたイエニセイ河中流に住むケト族のところでクレイノヴィッチが熊祭を調査したのは、それらよりも恐らく30年以上後のことであるらしく、そこにおいては熊祭の崩壊の過程は、ニヴフ族の場合よりもさらに進行していた。したがって彼はケト族の熊祭については、大幅にアレクセンコ [ALEKSEENKO 1960] の報告に依拠しなくてはならなかった。

このような資料の状態のために、クレイノヴィッチは、まずニヴフ族の熊祭を記述し、次により断片的なケト族の熊祭の資料を提示している。つまり、ニヴフの熊祭の光によってケト族の熊祭を解釈ないし解明しようという行き方である。

「ニヴフ族のところで記述された熊祭祀は、ケト族のところに存在した消滅途上の熊祭祀の遺残が、かつては何を意味したかについて、おおよその観念を我われに与えてくれる」 [KREJNOVIČ 1971: 73]。

クレイノヴィッチの考えによれば、ニヴフ族には、習俗や言語において、金属器、ことに鉄器が入る前の石器時代の生活の痕跡がある。熊祭は石器時代に生まれたものであってニヴフ族の熊祭はその古い姿をよく保存している [KREJNOVIČ 1971: 62-63]。これに反してケト族の熊祭には、熊への呼びかけの言葉のなかに銅が出てくるように、石器時代から青銅器時代への移行を示唆しており、より新しい形式である [KREJNOVIČ 1971: 79]。ケト族が石器時代の生活をおくっていた遠い昔には、その熊祭は全体としてニヴフ族のものと似たものであったろう [KREJNOVIČ 1971: 82]。

このクレイノヴィッチの研究は、ニヴフ、ケトの両族の熊祭の詳細についての記述と対比という点では高い価値をもっている。しかし、いま紹介したような彼の進化論的な解釈は、充分説得的だと言うわけにはいかない。

第一に、ケト族の熊祭の古い形がニヴフ族のものと似ていたか否かは、この論文によっても明らかにされてはいない。この点をもう少し詳しく検討しよう。熊が人間の言語を解するので、狩人は山言葉を用いる [KREJNOVIČ 1971: 66, 74], 人間を殺した熊の肉は食わず、また報復儀礼が行われる [KREJNOVIČ 1971: 80-81] ように、ニヴフ、ケト両族に共通した特徴はたしかに存在する。そしてこれらも含めた一連の特徴が、ニヴフ、ケト両族に限らず、亜極北地帯の熊祭諸民族に広く分布していることは、我われがすでに知っているところである (たとえば, [HALLOWELL 1926; FROBENIUS 1933: 85-95])。このように、ケト族の熊祭にニヴフ族の熊祭と共通する面があることは事実であり、さらに北方圏の熊祭に共通の古型を想定することも可能である。しかし、その一方では、ニヴフ族にはあってもケト族には存在しなかった特徴の存在、あるいはその逆も充分考えなくてはならない。たとえば、ニヴフ族の場合、雌一4、雄一3という数のシンボリズムが熊祭にもさかんに現れるが [KREJNOVIČ 1971: 64-67], ケト族にはこのような特徴が存在した痕跡は、少なくとも今のところ見られないし、またかつて存在したと考えるべき根拠もないのである。

第二は、第一の点と関係があるが、クレイノヴィッチがニヴフ族の熊祭とケト族の熊祭とを比較した場合、後者のほうが崩壊の度が著しく、したがってより断片的であるので、より新しい段階にあるという考えは、たしかに一理なしとしない。けれども他方では、ケト族の熊祭が、山で熊を狩ったときの熊祭だけであるのに反し、ニヴフ族の場合は、山で熊を狩ったときの熊祭ばかりでなく、飼熊を育てて儀礼的に殺す熊祭も行っている。そして、前の個所でも論じたように、飼熊を殺す熊祭のほうが、熊狩の熊祭よりも新しい、発達した形式であるのに相違ない。こうしてみると、ケト族とニヴフ族の熊祭を比較してみると、必ずしも常にニヴフのものがより古い姿を示すとは限らず、その逆の場合もあることを考慮に入れる必要がある。

第三に、クレイノヴィッチは、熊祭の進化において、石器時代から金属器時代への移行が、何か重要であったと考えているようである。石器時代と金属器時代の相違を重視するのは、あるいはボゴラス [BOGORAS 1926] あたりの影響かも知れない。しかし、この移行は、熊祭の具体的な特徴において、一体いかなる変化をひき起したのであろうか？ 彼の説は、この点明らかでない。

このように、クレイノヴィッチ説には、いくつかの疑問が存在するものの、熊祭研

究に崩壊過程、さらに社会・文化全体の発展段階という視点を大幅に導入し、問題を提起したことは重要な功績である。

3. 結 論

以上、私は1926年のハロウエルの古典的研究以降の諸研究を検討してきたが、その結果として、次のようなことが言えるであろう。

1 すでにハロウエルが論じたように、北方ユーラシアから北アメリカにかけての地域に分布する熊祭は、多くの共通性を持ち、また連続した分布を持ち、恐らく共通の起源をもつものであろう。

2 極北地方において、熊祭をさかんに行う民族と不振な民族が区別されることは、すでにガースが指摘したところである。しかし、この分布状態の解釈については、ガースの恣意的な年代論は採用しがたく、むしろ生態学的解釈が適当であろう。

3 つまり、北方圏において熊祭は、森林地帯に特徴的な習俗であって、これに反してエスキモーやサモエドのようなツンドラの住民のところでは熊祭は不振である。

4 このように、熊祭は森林地帯の文化の特徴であることを指摘した点で、ビルケット=スミスは正しかった。また、熊祭の属する文化複合の内容は、彼のいわゆる《カンジキ文化》にほぼ相当するものであろう。ただし、これは彼の《氷漁文化》から《カンジキ文化》へという発展図式に賛成しているという意味ではない。

5 ハロウエルやビルケット=スミスが論じたように、熊祭とシャマンの太鼓は、恐らく同一の文化複合に属するものと思われる。またシャマニズムも熊祭も、ともに北方の狩猟民文化の伝統に深く根ざしている。それにも拘わらず、シャマンが熊祭に参与するような、シャマニズムと熊祭との密接な関係が存在していないことは、フィンダイセンが指摘した通りである。ただ、その解釈については、フィンダイセンは、シャマニズムのほうが、より新しい年代のものであるためと考えたが、私はむしろ、シャマニズムの対象は個人の病気や家族の幸不幸であるのに対し、熊祭は、共同体的な行事である点にあるためと解釈している。

6 熊祭には、熊を狩猟したときに行われ、北方ユーラシアから北アメリカまで広く分布している形式と、仔熊を飼いで育てて殺すという、沿海州から北海道にかけての局限された地域でのみ行われている形式の二種があり、後者が前者を基盤として発達したものであることは、ハロウエルも、ヴァシリエフも論じたところであったし、その限りにおいては、異論の余地はない。

7 しかし、ヴァシリエフのように、この飼熊型の熊祭の発生に、東南アジアの栽培民文化からの影響を想定することになると、容易に賛成はできなくなる。この点、パプロートが東南アジアからの刺激よりもむしろ、定住生活と食料の豊かな供給という生態学的条件を重視したのに私は賛成である。

8 しかし、パプロートの生態学的解釈は不十分なものであって、私は、飼熊型熊祭の発生したのは、森林のなかでも、落葉広葉樹林帯であると規定したい。これは中尾佐助や佐々木高明がナラ林文化地帯と呼んだものであって、そこでは古くから家畜飼育を伴う農耕が行われていた。針葉樹林帯（タイガ）の狩猟民文化において発達した単純な熊祭が、このナラ林農耕文化のなかか、あるいはその縁辺の採集狩猟民社会において、梟や鷲とともに熊も飼われるようになり、こうして飼熊型の熊祭が発生したのであろう。

9 このような熊祭の大きな文化史的位づけばかりでなく、個々の民族の熊祭の文化史的研究にとっては、クレイノヴィッチが論じたように、社会・文化の全体的な発展段階や、熊祭の崩壊過程をも考慮に入れる必要がある。

引用文献

- ALEKSEENKO, E. A.
1960 Kul't medvedja u ketov. *Sovetskaja Etnografija* 1960(4): 90-104.
- ALEXEJENKO (=Aleksenko), J. A.
1963 Der Bärenkult der Ketten (Jenissei-Ostjaken). In V. Diószegi (hrsg.), *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, Budapest, pp. 191-208.
- BIRKET-SMITH, Kaj
1929 *The Caribou Eskimo*. Reports, Fifth Thule Expedition, Vol. 5, Pt. 2, Copenhagen.
1948 *Die Eskimos*. Zürich: Orell Füssli Verlag.
1962 *Geschichte der Kultur. Eine allgemeine Ethnologie*. München: Südwest-Verlag.
- BOGORAS, W. G.
1926 Le mythe de l'animal-dieu mourant et ressusciant. *International Congress of the Americanists, 23rd Session* 2: 35-52.
- CHARD, Chester S.
1955 Eskimo Archaeology in Siberia. *Southwestern Journal of Anthropology* 11: 150-177.
- チェルネツォフ (Chernetsov, N.)
1966 「環北極地方の諸文化における古代基層文化の問題について」大林太良訳『北アジア民族学論集』2: 71-81。
- CHERNETSOV, N.
1970 On the Problem of Ancient Substratum in the Cultures of the Circumpolar Region. *Actes du Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques* 10: 260-267, Moscou.
- FINDEISEN, Hans
1939 Nordasien. In Hugo Adolf Bernatzik (hrsg.), *Grosse Völkerkunde* II, Leipzig: Bibliographisches Institut, pp. 53-66.

- 1941 Zur Geschichte der Bärenzeremonie. *Archiv für Religionswissenschaft* 37: 196-200.
- 1954 Nordasien. In Hugo Adolf Bernatzik (hrsg.), *Neue Grosse Völkerkunde II*, Frankfurt am Main, pp. 57-72.
- FROBENIUS, Leo
- 1902 Die reifere Menschheit. *Völkerkunde in Charakterbildern*, Bd. 2, Hannover.
- 1933 *Kulturgeschichte Afrikas*. Zürich: Phaidon-Verlag.
- GAHS, Alexander
- 1926 Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern. *Internationale Woche für Religions-Ethnologie*, 4. Tagung, pp. 217-232.
- 1928 Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. *Festschrift P. W. Schmidt*, Mödling bei Wien, pp. 231-268.
- 1930 Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den austrischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosas. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 60 (Sitzungsberichte): 3-8.
- HALLOWELL, A. I.
- 1926 Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. *American Anthropologist* 28: 1-175.
- HATT, Gudmund
- 1916 Mocassins and Their Relation to Arctic Footwear. *Memoirs, American Anthropological Association*, vol. 3, 3.
- HAWES, C. H.
- 1905 *Im äussersten Osten*. Berlin.
- 井上紘一
- 1975 「北方狩猟民と熊祭り(上)」『季刊どるめん』6: 33-45。
- 1976 「北方狩猟民と熊祭り(下)」『季刊どるめん』11: 110-121。
- KOPPERS, Wilhelm
- 1933 Der Bärenkult in ethnologischer und prähistorischer Beleuchtung. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 63 (Sitzungsberichte): 9-10.
- KREJNOVIČ, E. A.
- 1971 La fête de l'ours chez les Ket: Remarques ethnographiques. *L'Homme* 11: 61-83.
- LOT-FALCK, Eveline
- 1953 *Les rites de chasse chez les peuples sibériennes*. Paris.
- ロット=フェルク
- 1980 『シベリアの狩猟儀礼』(人類学ゼミナール13) 田中克彦・糟谷啓介・林正寛訳 弘文堂。
- マーク (Maak, P.)
- 1972 「アムール河流域民族誌(3)」北方産業研究会訳『ユーラシア』7: 162-223。
- 大林太良
- 1956 「東北シベリア海岸文化の諸問題——学史的展望——」『東洋文化研究所紀要』11: 157-177。
- 1960 「西部インドネシア塊茎・果樹栽培民の豚飼育」『南方史研究』2: 1-54。
- 1969 「シャマニズムの起源について」『東洋文化』46-47: 115-134。
- 1973 「熊祭の系譜」『太陽』118: 75-77。
- 1977 「書評: Paproth: Studien über das Bärenzeremonielle, 1976 について」『民族学研究』42(2): 205-206。
- PAPROTH, Hans-Joachim
- 1976 *Bärenjagdriten und Bärenfeste bei den tungusischen Völkern. Studien über das Bärenzeremonielle*, Bd. I, Uppsala: Tofters Tryckeri AB.
- 更科源蔵
- 1968 『歴史と民俗 アイヌ』社会思想社。
- 佐々木高明(司会)
- 1983 「総合討論 日本農耕文化源流論の展望と課題」佐々木高明編『日本農耕文化の源流』日本放送出版協会, pp. 473-502。

佐々木高明

1984 「ナラ林文化」『月刊みんぱく』8(9): 15-17。

SCHMIDT, Wilhelm

1930 *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte: Ursprung und Werden der Religion.* Münster i.W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

1931 *Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. Der Ursprung der Gottesidee, Bd. III,* Münster i.W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

1952 Die Urkulturen: Ältere Jagd- und Sammelstufe. *Historia Mundi* I: 375-501, München.

STERNBERG, L.

1929 The Ainu Problem. *Anthropos* 24: 755-799.

VAJDA, László

1959 Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. *Ural-Altäische Jahrbücher* 31: 450-485 (wiederabgedruckt in Karl A. Schmitz (hrsg.), *Religions-Ethnologie*: 265-295, Frankfurt am Main, 1964)

1968 *Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen.* (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes, München, Bd. 31), Wiesbaden.

VASIL'EV, B. A.

1948 Medvežij prazdnik. *Sovetskaja Etnografija.* 1948 (4): 78-104.

WATANABE, Hitoshi

1966 Die sozialen Funktionen des Bärenfestes der Ainu und die ökologischen Faktoren in seiner Entwicklung. *Anthropos* 61: 708-726.

ZELENIN, D.

1929 Tabu slov u narodov vostočnoj Evropy i severnoj Azii. *Sbornik Muzeja antropologii i étnografii, Leningrad* 8: 1-151.

ZÉLÉNINE (=Zelenin), D.

1952 *Culte des idoles en Sibérie.* Paris: Payot.