

総説論文

## 歴史教育における環境主題導入の試み

## —アイヌの自然観と縄文文化の再評価—

宮崎 正勝

北海道教育大学 釧路校

Attempt of Introducing Environmental Viewpoint into Teaching History  
—Revaluation of Nature Worship of Ainu and Jomon Culture—

Masakatsu MIYAZAKI

Hokkaido Kyoiku University

(受付日 1995年12月18日, 受理日 1996年6月13日)

In the present circumstances, "Development" is the most important concept in teaching history. So it is difficult to teach value of coexistence with nature. To put in environmental viewpoint in body of history, we must attach importance to teach the prehistoric age while men live in ecosystem. Jomon-period which had continued about 10,000 years in Japan, is very important to understand culture of coexistence with nature. But it is difficult to reappear life and thought of Jomonjin by result of archaeology. We think Jomon culture is succeeded by Ainu culture. For that reason it is necessary to teach nature worship of Ainu culture for understanding of "Coexistence".

Key Words : Ainu's Worship, Coexistence, Environmental Viewpoint of Teaching History

## 1. はじめに

地球環境問題が深刻化の度を加える中で、理科教育のみならず社会科教育でも環境教育をどのように推進するかが大きな課題となり、近年多様な取り組みがなされている。社会科教育における環境教育では、酸性雨、熱帯林の消失などの具体的問題が取り上げられる場合が多いが、中等教育の段階では、それだけに止まらず社会科教育の内容の基本的枠組みの中に環境教育の視点を組み込むことが必要になってきている。

そこで、環境教育の立場から中学校の歴史分野、高等学校の「世界史」、「日本史」の基本視点について検討を加えてみると、「開発」による生産力の上昇が人類社会の「進歩」・「発展」の原動力

として位置づけられ、それに対抗する鍵概念、価値認識がパラダイムに組み込まれていないことに気がつく。社会科教育の中で環境教育を精力的に展開したとしても、歴史教育のパラダイムの中に「自然との共生」・「自然と共生する社会・文化」の視点がかかなりの比重で加えられなければ、現在の歴史教育の「進歩史観」がもつ「開発」信仰を検討し直す発想を与えることはできない。そこで、自然との共生を重んじる狩猟・漁撈・採集文化を積極的に意義づけ、再評価し得るような主題学習を工夫することが必要になる。「進化主義」とも呼ばれる、19世紀以来の歴史認識の前提には、自然を「開発」の客体として無限定的に捉らえる視点があり、人間圏の拡大が必然的に自然環境の破壊を伴ったことには、ほとんど関心が示されていない

(問い合わせ先) 〒085 北海道釧路市城山 1-15-55 北海道教育大学 教育学部 釧路校

ない。そうした歴史認識を支えたのは、①自然は無限である、②経済規模の拡大により社会は進歩する、③人類が作り出した廃棄物の吸収源は無限である、という発想であった（G. ポーター、1993、p. 51）。

環境教育の立場からするならば、「開発」の肯定面のみを評価する、こうした楽観的な自然観の問い直しこそが必要になる。加藤尚武は、次のように環境倫理の立場を紹介している（加藤尚武、1991、p. 81）。1. 単に人格のみならず、自然物もまた最適の生存への権利をもつのであり（アニミズム）、人間だけがより適切な生存の権利をもつとする近代的な権利概念を克服しなければならない。2. 現代世帯は未来世代の生存と幸福に責任をもつのであり（世代間倫理）、同世代間の合意にのみ拘束力があるとする近代的な契約中心主義を打破する必要がある。3. 決定の基本単位は、個人ではなく地球生態系そのものでなければならない（地球全体主義）、個人主義の原理に基づいたのでは人間と自然の共存は困難である。

加藤が紹介した人類が自然に向き合う際に必要とされる倫理基準は、「開発」を基調とする人類史では軽視される傾向が強かった。しかし、「開発」という理念により人類社会が動かされた時代は、極めて短い期間に過ぎない。人類史の99.9パーセントを占める狩猟・漁撈・採集の時代には、加藤が紹介したような環境倫理は当然のことと考えられていた。狩猟・漁撈・採集時代には、すべての生物は人間と同じ魂（精霊）を備える存在と見なされて畏敬の対象とされ、次世代のために自然環境を保全するのは当然のことであり、人類とすべての生物の調和により世界が成り立っていると考えることも一般的であった。

このような視点からみると、現在の歴史教育では「先史時代」として軽視されている時期の人々の自然観こそが貴重であり、農耕化以前の社会を「人類が不安定な生活を送っていた野蛮・未開時代」として位置づけ、極めて概括的に取り扱う現在の歴史教育の枠組みは、大きな問題を含んでいる。網野善彦が指摘しているように、「農本主義」の影響を強く受けた日本の歴史学においては「百

姓は農民」が「常識」とされてきたが、実際には非水田的、非農業的な生業について人々が百姓の40-50パーセントに及んだと推測され（網野、1993）、そうした人々の間には、狩猟・漁撈・採集文化が多様な色合いで継承されてきている。環境教育を導入して歴史教育の生産力至上主義を是正するには、文化人類学・民俗学・環境考古学などの成果を積極的に導入し、長期にわたり自然環境と共生を続けてきた狩猟・漁撈・採集文化の再評価を進めなければならない。隣接諸科学を重視するフランスのアナール派の影響もあって、歴史学が近年幅と深みを増しつつあるのも事実であるが、まだまだそれは十分ではないと言える。

本稿は、環境教育の視点から自然との「共生」を根幹とする文化の典型としてアイヌ文化を取りあげ、それを媒介にして同様の性格を有していた「森の文化」である縄文文化のイメージを膨らませ、自然と「共生」する思想を「開発」の思想の対抗概念として強調する意図で「アイヌの自然観」の主題学習を想定し、学習の基本的素材となるアイヌの自然観、アイヌ文化と縄文文化の関係を論ずることを目的としている。実際の授業場面では、この視点・素材をもとに主題学習が組み立てられていくことになる。

## 2. アイヌ文化と縄文文化の関係

山内清男が、縄文時代の遺跡の約8割が東日本（落葉広葉樹林帯＝ナラ帯）に集中し、西日本（照葉樹林帯）には約2割が分布しているに過ぎないと指摘しているように、縄文文化は東日本を主な舞台として発達した（山内、1964）。そこでは、クルミ、クリ、トチ、ナラの実などの堅果類、各種の野生植物、サケ・マスが主食とされ、シカ、イノシシ、鳥類、貝類などでそれが補われた。縄文社会は、堅穴住居に定住する成熟した狩猟・採集社会であり、数千年間にわたって社会構造が変化することなく持続した（佐々木高明、1986、p. 42 f）。東日本のナラ林帯の植生は、アムール・ランドのナラ林地域につながっており、文化的にも共通性が大きかった。大林太良は、アムール・ランドの漁撈文化が縄文文化と強い類似性、関連性を

持っていることを指摘している（大林，1971）。水稻耕作の技術，金属器などを持った渡来人のグループが新たに移住し，北九州から近畿にかけて農耕文化をもたらした後でも，北海道，本州東部，四国南部，九州南部，沖縄には縄文人の社会・文化が色濃く残ることになった（埴原，1993）。特に，サケ・マスなどの漁業資源に依存できる北海道の狩猟・漁撈・採集社会は強靱であり，明治時代に至るまで持続する状態となった。縄文文化と狩猟・漁撈・採集社会を長期間持続させたアイヌ文化の間には，一貫した連続性があると考えられている。

北海道においては，縄文時代，続縄文時代（約2000-1200年前），自然環境が現在とほぼ同じ状態になる擦文時代（約1200-700年前）を経て，アイヌ時代に至るとされている。例えば，縄文時代前期の東釧路貝塚は，東西120メートル，南北90メートル，厚さ1メートルの巨大な貝塚であり，アサリが約70パーセントを占めるほかホタテ，カキなどの10数種類の貝，ニシン，イワシ，ボラ，ウグイ，暖流系のブリ，スズキを初めとする魚類の骨，トド，アシカ，オットセイ，イルカなどの海獣の骨が獣骨の約90パーセントを占めている。貝層の中からは，7頭分のイルカの頭骨・頸骨を放射状に並べた跡などが見つかっており，貝塚が儀式の場として用いられていたのではないかと推測されている。東釧路貝塚の南側には多くの人骨が埋葬されており，伏臥屈葬で全面にベンガラがふりかけられているが，これらの人骨は，近世の道東アイヌの人骨と一致するという（釧路市立博物館，1989）。釧路の縄文人はアイヌの祖先であり，縄文文化もアイヌ文化に継承されていると考えられている。埴原和郎も，アイヌと和人は縄文人から共に小進化を遂げたものであり，続縄文から擦文（本州では弥生時代から古墳時代）の時期に両者が分かれていったのではないかと推測している（梅原・埴原，1993，pp.126-65）。その場合，大きな変化を遂げたのは農耕化した本州の和人のほうであった。縄文人の基本的食料源は野生植物であったが，特に山菜，木の実，サケ，マス，エゾシカなどの豊かな資源に恵まれたアイヌ社会では，

基本的に自然と共生する縄文人の生活スタイルが持続したのである。

福井県三方湖のほとりの縄文早期から前期の鳥浜貝塚は，塚と泥炭層に保存されている木器，漆を塗った櫛，縄，土器片で有名であるが，そこで採集された花粉から安田喜憲は，最初その地域はブナ林を中心とする落葉広葉樹林であり，湖面にはヒシが生育していた。ところが，約6500年前位に気候が温暖化してブナ林が北上し，カシヤシイの照葉樹林，スギ，クリ，アカメガシワなどの林が育った，と指摘している。変化した環境の下での鳥浜貝塚の縄文人の生活は以下のようなものであり，その生活は自然条件の違いはあるものの，基本的には，つい最近まで行われていたアイヌの生活と変わりはない。

「春，三方湖の水がぬるみはじめると，縄文人は湖岸でヤマトシジミ，タニシ，カワニナ，トンガリササノハなどの貝を採り，網で魚を捕らえ，フキヤミツバなどの山菜やユリの球根などを採集した。夏には，男たちは10キロほど離れた若狭湾に出かけ，マグロやカツオ，タイなどをとる。秋は収穫のシーズン。クルミ，クリ，シイ，ヒシなどの実は，短期間のうちに拾わなければならない。そして冬，人びとは狩りに出かけた。脂肪をたっぷりたくわえたイノシシやシカは，日本海の寒い冬をのりきるのには，格好の食料だった。」（後藤，1981，p.119）

狩猟・漁撈・採集社会として発達を遂げ，成熟度を増したアイヌ社会を縄文時代の社会に機械的に重ね合わせるのは確かに問題はあるが，社会の基本形が同一である以上，その文化の基幹部分は変化することなく継承されたとみなすのは妥当であろう。梅原猛は，「アイヌや沖縄に縄文文化が残っていて，アイヌや沖縄の宗教を研究することによって縄文文化がわかる，あるいは日本の基層文化がわかる」（梅原・藤林，1990）と述べているが，それはそのような意味からのことである。縄文人をブレアイヌ（先アイヌ），続縄文・擦文人をプロトアイヌ（原アイヌ），鎌倉時代後半以降をアイヌとする場合が多いが，文化的には縄文人の文化の根幹がそのままアイヌに継承されたと

考えるのが適切である。豊かな自然環境の下で連続として狩猟・漁撈・採集の生活を継続させたアイヌは、それぞれの「イオル（テリトリー）」を設定してコタン（集落）に居住したが、各コタンの人口は極めて少なかった。幕末期でも、釧路川流域に作られたコタン（集落）数は10数カ所のみであったと言われている。コタンは普通5・6軒、多くても10軒の家からなっていたので（釧路市立博物館、1989）、人口が数百人の規模であったことが理解できる。

アイヌ文化は、本州などの外部文化の影響も受けたが、自然との「共生」を重んじる縄文文化との連続性をもっていた。そうしたことから、アイヌ文化の中に見られる自然観を主題学習のかたちで学ばせ、自然との「共生」を重んじた縄文人の生活の具体的なイメージを持たせることは、環境問題を考える際の新たな座標軸を設け、日本文化の基層部分を見つめ直し、人間が自然と付き合いしていく姿勢を問い直すなどの点で積極的な意味をもっていると考える。

### 3. 自然と「共生」する社会と「開発」社会

人類史を概観すると、自然との共生を重んじた狩猟・漁撈・採集社会と開発を基調とする農耕以後の諸社会に二分される。従来の歴史教育では、狩猟・採集段階の社会を貧しく不安定な社会であると考え、農耕社会をより進歩した社会として位置づける傾向が強かった。歴史教科書の記述も、基本的にそのような視点に立っている。しかし、そうした見方の根底には、文化を「文明」と「野蛮」に二分する考え方がある。人類学者マーク・N・コーエンは、そうした見方を否定し、狩猟・採集社会を逆に「豊かな社会」と見なした。歴史において文化の伝播が果たした役割を度外視して考えると、彼の見の方が自然環境、社会、意識の関係を総合的に把握しており、説得力もっているように思われる。コーエンは、狩猟社会が自然資源が満ち溢れる特殊な地域を除いて、人口密度が1平方マイルにつき1人以下であり（M. コーエン、1994, p.38）、農耕社会に比して単位労働時間当たりの効率が高いことを指摘した。確か

に、狩猟・漁撈・採集社会を持続し得る自然環境に恵まれていれば、農業を導入する必要はなかった。しかし、一度農業が導入されると単位面積当たりの人口扶養率が高いために、農耕社会の人口は急激に増加し、優位性を獲得するようになった。

小山修三は、既に発掘された遺跡の規模と推定人口を統計的手法によって処理して、地域別、時代別の人口密度、人口数を推計した（Koyama, 1978）。それによると、1平方キロ当たりの人口密度・推定人口（北海道を除く）は、縄文早期（0.07人 21,900人）、縄文前期（0.36人 106,000人）、縄文中期（0.89人 262,500人）、縄文後期（0.55人 161,000人）、弥生時代（2.04人 601,500人）、古墳時代（18.6人 5,399,800人）であり、狩猟・採集期であった縄文時代の人口密度が極めて低く、農耕が導入されて以後人口密度が増し、特に古墳時代以後に飛躍的に増加していることが理解される。同氏の研究により地域別の人口密度の推移を整理してみると、Fig. 1のようになり、農耕社会への移行が進んだ地域ほど人口密度の増加度が著しいことが理解できる。

Fig. 1 縄文時代から古墳時代にかけての人口密度の推移（1平方キロあたり）

	縄文後期	弥生	古墳
東北	0.66	0.50	3.5
関東	1.6	3.2	29.2
北陸	0.64	0.85	20.0
中部	0.79	3.07	10.4
東海	0.61	4.50	24.0
近畿	0.13	3.33	32.4
中国	0.08	1.80	29.9
四国	0.14	1.61	17.0
九州	0.24	1.56	17.4

Fig. 1によると、東北地方を除いては古墳時代に飛躍的に人口が増えているが、これは東北地方に狩猟・採集社会が持続したことを示している。コーエンは、「狩猟から広範囲な食糧調達への移行は、技術が改善されたからというよりも、人口

増大や環境悪化や大型獣の消滅を契機に収益量が減少したからである。」(M. コーエン, 1994, p. 96f) と、狩猟・採集社会から農業社会への移行の理由を説明しているが、縄文文化と外部からの文化伝播により形成された弥生文化の間には断絶があり、直線的なつながりはなかった。小山修三の「人口密度の地域別推移」の研究は、農耕が導入された地域において、急激な人口増加による勢力の増大が推測されることになり興味深い。狩猟・採集が行き詰まった特殊な地域において、農業が開始されるようになったというコーエンの説は、狩猟・漁撈・採集社会を農耕社会の前段階として扱う従来の視点を転換させる画期的な説ともみなされるが、自然環境と社会、意識の関わりをふまえて考えれば、極めて当然の発想であるとも言える。実際に、緑豊かな北海道の森を歩いてみると、この森を焼き払って畑をつくろうなどという発想は生まれてはこないであろうと、体感できる。農村、都市を基盤にして「開発」に移行した地域と、狩猟・採集民の「共生」の発想を持続させた地域は、地理的条件、人口の急増などの社会変動、文化の伝播などの諸条件の組み合わせにより、地域的に分離していったのである。アイヌ社会では豊かな自然が十分すぎる人口扶養力を持っており、かなり古い時期に伝播したと考えられるヒエなどの農耕も補助的の生活手段として取り入れられたに過ぎなかった。

#### 4. 豊かな自然に根ざしていたアイヌ社会

クライブ・ポンティングは、南西アフリカの狩猟・採集民ブッシュマンが、栄養価の高い実がなるモンゴンゴをはじめとする84種類の食用植物(日常的には23種を利用)、54種の食用動物(日常的には17種を狩猟)を生活の糧として豊かな食生活を送っていることを述べ、「こうした食物を手に入れるために必要な労働は、決して長時間ではない。平均して週に2日半程度である。農耕民とは異なり、労働量は1年中ほぼ一定で、乾期の最盛期を別にすれば、食糧調達のために1日10キロ以上を歩きまわることにはまずない。…集団の約40%の人々は、食糧調達のための仕事をまったく

していない。」(K. ポンティング, 1994, p. 39f) と記しているが、アイヌの生活も同様、あるいはそれ以上に自然条件に恵まれた状態にあったのである。

アイヌは、前述したように川沿いの豊かな自然に小人数ごとに散居し、狩猟・漁撈・採集社会を長期にわたって持続させた。アイヌは、川または沼の辺の高所にコタン(集落)を作り、3-5戸が半径8キロ程度の範囲をテリトリー(イオル)として散居し、相互に生活圏を犯さないことを掟として厳重に守っていた。人口も、1800年代初めに、十勝川流域全体で1000人から1200人に過ぎなかったと言われるように、極めて少なかったのである。彼らの「イオル」は、サケ・マス産卵場、シカなどの狩場、植物の採集場所などが複合される、特に自然条件に恵まれた場所が選ばれた。アイヌが、「他のコタンと重複しないように定められたイオルの中で生きていくためには、一木一草も無駄にできないのが当然で、『自然を大切にすアイヌの知恵』というのは『自然の中で生かされている人間であることの自覚』」(計良, 1995, p. 45)であったと述べられているように、彼らは自然を管理することで持続的な生存の条件を整えた。彼らは自然に潜むカムイ(神)と人間の交歓によって、自然が豊かに再生産されると考えており、「イオル」の自然環境を護るとともに、複雑で多様な「生の自然」と共生したのである。

知里真志保の『分類アイヌ語辞典』第1巻 植物篇によれば、アイヌは有用な植物として472種を生活の中で利用していたとされており、それぞれの細かい用途が決まっていた。そうしたアイヌの主食料となったのが、サケ・マス、エゾシカ、オオウバユリであり、豊富な山菜と動物が食生活を彩った。辻秀子によると、十勝川流域に住むアイヌ1所帯(3-4人)が年間に必要とした食糧は、サケ・マス200-300尾、エゾシカ10-20頭、オオウバユリ300-800キロ(平均600キロ)(辻, 1983)であり、それに2-4頭のクマが加わったとされるが、その確保は恵まれた自然条件を考慮に入ればそんなに難しいことではなかった(高嶋, 1994)。辻秀子は、アイヌの伝統的な食事を復元して1人

1日あたりの栄養量を計算し、熱量約1950カロリー（うち400カロリーがオオウバユリ）、蛋白質20グラム、脂肪質58グラム、糖質251グラムと推定している（辻，1983）。

豊かに暮らす自然に囲まれたアイヌは、あらゆる生物の内にカムイ（神・精霊）の存在を認め、その恵みを人間が一方的に享受するのではなく、人間がカムイに感謝して祭り（儀礼）を行い、カムイは人間に祭られることを喜んで人間界に降り、肉や皮などを提供する、という互酬（イ・ラウケトバ [それを・交換して互いの利になる]）関係でとらえていた。カムイからなる自然（環境）と人間は相互依存関係にあり、人間はカムイ（自然）に生かされる存在である、と考えていたのである。

アイヌの主食料となったサケは、アイヌ語で「シベ（本当の食べ物、主食）」、「シチュエ（本当の魚）」、「カムイ・チュエ（神の魚）」と呼ばれる特殊な魚であった。サケは、干物や冷凍したルイベ（ル・イベ「溶ける・食べ物」）として利用され、長い冬の時期の重要な食料となった。辻秀子は、サケの頭をとり、「二つあるいは四つに縦に裂いて、天火で生乾きさせたあと、火棚の上で燻製にする。冬にとれたサケは屋外の立木に吊り下げて凍結させる。マスは捕獲現場で焼干して、骨ごと細かく砕いて保存した。」（辻，1983）と、サケ、マスの保存法について記している。サケは食料となったばかりでなく、皮は衣服や履物の材料になった。

知里真志保の『分類アイヌ語辞典』が、サケの一般的な名称、季節の名称、成長の段階の名称など80の呼び名を載せていることから、サケがアイヌにとって越冬用の重要な資源であったことが理解できる。自然の循環を重視する彼らは、秋にサケが川を遡上する季節にはコタン毎にサケ迎いの祭りを盛大に行い、サケが遡上する川を汚すことを禁じ、神の贈り物であるサケを迎えた（更科，1976b, pp. 435-38）。それぞれの家庭でも、最初の頃の上ってくる小型のサケを選んで、神窓から家に入れてロッタという神聖な座に据え、米・麴などを笹で巻いて捧げ、神の国に送るイナウコルチュエップという行事を行ったという（松居，1993, p. 220

f)。アイヌは、サケは魚を支配する神のサラニップ（袋）の中に入れておられ、季節や人間界の状況に応じて神が下界に降ろすものと考えていた。サケそのものは、カムイとはみなされていなかったのである。アイヌは人間が神を敬わなかったり、神の機嫌をそこねたりすると、神がサラニップの口を開かないためにサケは川を溯って来ず、人間界は飢えに直面するとした。そのために、アイヌは神聖な「イサバキクニ（その頭を打つ木）」と呼ぶ棒（直径3センチ、長さ40センチ位の柳、ミズキで、細かい削りかけの飾り [イナウ・キケ] をつけたもの）で、サケの頭を打って殺すことが必要であるとし、「イナウ（木幣）持て」と言いながらサケの頭を叩くと、サケは喜んで神の国に帰るものと考えた。そうした作法は、サケに神に捧げる鳥の形を模したイナウ（木幣）を持たせて、神の国に帰すことを意味していたのである（計良，1995, pp. 68-73）。アイヌは、頻繁に口にするサケは、モノとしてとらえていたようである。また、サケの定期的訪れは、アイヌに独特の河川観を抱かせた。川は人間と同様の生きものであり、「人間の口が、体内へ食物の入り行く入口であるように、川の口もまたサケやマスなどが海から来て体内へあるいは陸の体内へ入りこんで行く入口だった」（知里，1956, pp. 40-45）と考えた。アイヌの生活におけるサケの決定的重要性は、彼らの自然観にも大きな影響を与えたのである。

狩猟の主対象は、エゾシカであった。エゾシカの分布は極めて濃く、肉・脂肪・毛皮の重要な供給源となった。アイヌ語には1歳から5歳まで年齢に応じたエゾシカの呼称があり、アイヌが用途に応じてエゾシカを捕らえていたことが理解できる。

アイヌ語には「狩り」という語がなく、「山へ行く（エ・キム・ネ）」という言葉が、「狩り」を意味していた（ボン・フチ，1992, pp. 50-52）。つまり狩りは、この世の姿に身を交えたカムイを迎えに行く行為であり、「出迎えに行く」、「受け取りに行く」行為と意識されていた。アイヌにとって「狩り」は、特別な「労働」ではなく、「狩り」はカムイが肉や毛皮を持って人間を訪れ、人間が

それに対して酒、イナウを与える一種の交易であると考えられていたのである。彼らにとって、食料は労働により獲得するものではなく、カムイ（自然）が人間にもたらす恵みだったのである。自然の恵みを重視するアイヌは、空気のように当然にあるべきものと考えていたエゾシカに関して、シカを地上に降ろすユカッテカムイという神のサラニップ（袋）に収められているシカの骨がばらまかれ、地上に達したものが山いっばいのシカになるのだと考えていた（J. バチラー、1995, p. 411）。

植物の中で主食料となったのは、本州の暖温带落葉広葉樹林、照葉樹林帯のようにヤマノイモ、カタクリ、ヒガンバナではなく、冷温带落葉広葉樹林の林床に育つユリ科の多年草オオウバユリ（アイヌ語でトウレップ [溶け・させる・もの]）であった。アイヌは、その鱗茎を掘り出した後、水で晒してあくを抜き、澱粉（ハルイッケウ）、澱粉カス団子（オントウレップ）をつくって、主食、保存食とした。5、6月頃にオオウバユリを大量に採集しデンプンと繊維を取り出すのは、女性の最も重要な仕事とされた（福岡、1995, pp. 94-98）。オオウバユリは、1枚の葉あたり1個の鱗茎をつけたが、アイヌは持続的な採集を可能にするために、1-2枚の葉の若いものや、花が咲いたオオウバユリには手をつけなかった。また、10本オオウバユリがあると、3本は後のために残したといわれる。

### 5. アイヌの自然観とその再評価

アイヌは、無形の魂霊の存在を信仰の基礎に据え、人間より強い霊力をカムイと称した。アイヌが有能者に与えた敬称「…クル」は、古くはカムイ（神）と対句で使われており、その意味もカムイと同義であったといわれている（藤村、1982, p. 242）。カムイは、その卓越した力でアイヌの生活を支える存在であったが、カムイもあの世では人間と同様の生活をすると考え、人間界の倫理がカムイの世界にも共通すると説明した。アイヌのカムイという語は、語幹カム（Kamu）からなっており、沖縄のカム（神）と同音で、日本語の「神」

につながるという説もある（片山、1993, p. 70）。アイヌは、自然の事象群を人間と同じような意志、情愛、情念をもつ多様なカムイの集合体とし、それに対して畏敬の念を抱きながら生活することを人間の基本条件と考えた。彼らは、山に住む動物、森に咲く花、川の魚、突然に襲いかかる災害などすべてを、天上の世界で別の姿をしているものが使命を帯びてこの世に至り、それぞれの依り代としての物質を選び、その衣の中に宿るとした。その意味で、天上のカムイの国であるカムモシリ（神の国）は、自然界にも存在したのである（松居、1993, p. 112）。

アイヌは、人間の食物となり進んで生命を捧げてくれるカムイに常に感謝の念を抱いて生活した。「あなたの体をいただきます」というのは簡略化された霊送りの言葉であり（松居、1993, p. 236）、それが現在の食前の「いただきます」という言葉につながっているという。彼らはまた森の一本一本の木にも、それぞれのカムイが宿っていると考えた。特に、自分の着物を脱いでアイヌに衣服を提供してくれるオヒョウ、オオバボダイジュ、発火器となり火の神を生んでくれるハルニレ、船材となるカツラなどは、人間の生活に欠かすことのできない大切なカムイであった。アイヌは、オヒョウなどの繊維で織られた厚司（アッシ）を着古すと、裏山の人の踏まないようなところに持って行って、その霊を山林の神に戻した（更科、1976a, p. 14）。胆振地方の幌別では、山に入って薪を採る時にも、「山の神さま 私が木を伐るのは 火の神さまの 食糧を採るのですよ」という歌をうたい、山の神に訴えたという（更科、1976a, p. 21）。

更科源蔵はアイヌがもっていた樹木観について、「昔のアイヌの人たちは、植物も動物と同じ神であって、神の国で植物は人間と同じような日常生活をしていると考えていた。だからアイヌの人たちは、草や木を生えているとはいわず、坐っているという。また木の幹をニ・ネトパ（木の胴体）、根をニ・チンケウ（木の脚）、枝をニ・テク（木の腕）もしくはニ・モン（木の手）といい、幹の木質部の白いところをレタル・カム（白い肉）、赤いところをフレ・カム（赤い肉）と呼んでいる。

であるから厚司（アッシ）を織るために木の皮をはぐときには、木の着物を借りるといって、必ず着物を貸してくれた木の神に、お礼のための煙草や食物を供え、北側に残された着物（樹皮）の一部が風に飛ばされないように帯をしめるのである。樹液のことはニ・トベ（木の乳汁）といっ、乳汁の少ない母親は木の神に願、お乳を貸して下さいといっ、甘い樹液を出すイタヤの木の枝を煎じて飲む。」（更科，1976a, p. 1）と記している。

アイヌはまた、山、海、河口、水源、湖沼などの場所にも、その場所を司るカムイが存在するとした（アイヌ民族博物館，1987, p. 125f）。人間の生活に欠かすことのできないもの、人間の力ではいかんともしがたい魂の強いもの（アイヌ民族博物館，1987, p. 123）がカムイであると意識された。アイヌはそれらが、それぞれの任務を担って自然を維持し、人間に生きるための条件を与えてくれると信じていたので、カムイと人間が相互に尊重し合い、互いに混じり合って世界を構成していることに人間の幸せがあるというのが、彼らの基本的発想になっていた（アイヌ民族博物館，1987, p. 149）。人間は、自然と共存する存在だったのである。

自然の恵みにより生かされて在ると考えたアイヌは、年間を通じて時期・時期にカムイに祈りを捧げ、その庇護を求めた。カムイに祈りを捧げることは、アイヌの男たちの重要な仕事だったのである。寒い季節から暖かい季節に移る4月になされた、植物の採集の豊作とコタンの安全を祈るハルエノミ（食料祈願）、9月になされる秋ザケの豊漁を祈るチェブカムイノミ（秋ザケの祈願）、冬を迎える11月になされる猟の安全を祈るキムンイラマンテカムイノミ（山猟の祈り）などが、自然を維持するカムイに捧げられた主な祭礼であった（アイヌ民族博物館，1987, p. 124）。

しかし、カムイは超絶的な存在ではなく、極めて人間的な存在として意識されていた。つまり、カムイもカムイの世界に帰れば、人間と同様の姿かたちに戻り、そこには妻や子も、仲間もおり、人間と同様に平和に暮らしていると考えられていたのである（アイヌ民族博物館，1987, p. 142）。こ

うしたカムイと人間は互酬関係にあり、人間が神に対してなすべきことをなし、人間に崇められている神がなすべきであると定められていることを実行すれば、両者の共存関係が維持されると考えられた。カムイは、掟を守る人間の願いを聞き届けることでカムイとしての品格を維持し、人間は敬虔な生活姿勢が要求されるとともに、カムイが与える動物の肉、皮などの恵みに対して、祈りという儀式を通じて、感謝の意志を示した。勿論、人間の過度の要求や約束の無視はカムイの怒りを呼び起こし、人間社会に災いをもたらすものと考えられた。敬虔な生活姿勢を維持し、一定の儀式によりカムイに感謝の祈りを捧げることはアイヌの最も重要な営みであり、カムイノミ（礼拝）が日常生活に溶け込んでいたのである。また、しきたりをよく知っている長老たちが司る、イナウ（木幣）、サケ（酒）、ハル（食料）を捧げるカムイノミ（神への祈り）は、コタンの最も重要な行事だった。

「厚くあたたかい毛皮をまとった食料の神」ヒグマの靈魂に酒やイナウを与えて神の世界に帰すクマ送りの儀礼（イヨマンテ）は有名であるが、それは「人間の手で、その魂を親元、つまり神の国にまたの再訪を願って送りどける神聖きわまる儀式」（アイヌ民族博物館，1987, p. 144）だった。クマ祭り（クマの霊送り）には春に捕らえた子熊を育てた後に送るものと、獲物の熊を送るものがあったが、前者は、人間界の客人として子熊にコタンの生活を見聞してもらった後で神の国に帰すという意味があった。後者については、次のような説明がなされている。

「弓矢であるいは鉄砲で射った後、解体に入った段階で魂が肉体から遊離すると考えられ、その魂をコタンに、または家に客人として招き入れます。客人を家の中の上座側に安置し、コタンの人々が大勢集まって酒宴をくり広げ、ユーカラを演じ、伝統舞踊を行ってその客人を数日にわたって手厚くもてなすのです。その後、丹念に彫刻を施した花矢やきれいに削り上げた木幣、多くの食料や酒、人々が宝物と考える太刀などのみやげ品をたくさんもたせ、自分たちのコタンを訪問してく



れたことへの謝辞とまたの日の再訪を願う長老の祈りの言葉とともに、客人の親・兄弟が住まう神の国に旅立たせるのです。こうした一連の考え、儀式のとり行われ方が従来「クマ祭り」といわれてきた儀式の正しい内容なのです。」(藤村, 1982, p. 243)

アイヌが居住するコタンの守護神、シマフクロウの魂を神の国に返すシマフクロウの霊送りの儀式も、カムイ(自然)との共存を求めるアイヌの意志の現れであった。悪い心を持つ霊は夜に活躍すると考えた(アイヌ民族博物館, 1987, p. 145) アイヌは、闇の世界を自在に飛び回り、巧みに魚を捕捉するシマフクロウを最高位の動物神として位置づけ、自らの世界の守護神、コタンコロカムイ(コタンを・司る・神)として敬った。この儀式は非常に厳格な手順で行われたため、明治中期で途絶えてしまった(J. バチラー, 1995, pp. 448-453)。

こうした彼らの自然に対する姿勢は、生活の隅々にまで行き渡っていた。食料となる動物をカムイであると考え、祭りと酒を与えて精霊を神の世界に返しただけではなく、例えば、樹木を伐採する時にも森の神に伐採の許しを乞い、木霊を神のもとに送り返す儀式を行い、その後で樹を伐採した。人間の生活に欠かせない役割を果たす道具にも精霊の存在が認められており、使わなくなった道具は特定の「もの送りの場」で精霊を離脱させる手続きを行った後、はじめて廃棄された(大塚, 1995, p. 10)。アイヌには道具をゴミとして使い捨てる観念はなく、役割を終えた精霊に感謝の念を示し、長い期間の労をねぎらって廃棄した。例えば、更科源蔵は、廃船の魂が船を造る樹木が生えていた山に帰された例について、「歳老いた舟神の神謡の中に『私は歳をとったので陸にあげられ、身体が見えなくなるほど沢山の木幣に包まれ、山に送られた』とあるように、古くなって使われなくなった舟は、そのままの形では魂がのこるので、三つくらいに切って木幣に包み、もと木の立っていた山の方へ送り返すのである。」(更科, 1976a, p. 66)と記している。こうした考え方を援用すると、「貝塚」も単なる「ゴミ捨て場」とは考えら

れず、「精霊」を離脱させる神聖な場であったということになる。それだからこそ、異臭を放っていたであろう貝層の下に墓穴を掘って、死体や副葬品を埋葬したのである。縄文土器の縄の文様も、縄が持つ特殊な力により開口部から魔物が入るのを防ごうとしたのではないかという説がある。アイヌは縄が強い力を持っていると考え、山などに行って子供を草原に寝かす時にタラ(背負い縄)で周囲を囲んで魔物からその身を守ったとか、アイヌの着物の衿や袖口の縄模様も人体に魔物が侵入するのを防ごうとしたためだという説明がなされている(片山, 1993, p. 222)。

アイヌは、周囲の大自然を河川の流域や海岸に位置する人間が居住するコタンと陸の神々が住まうイオルからなる小世界を中心にし、山の頂きの先の動物の神の世界、川を下った海の底の先の魚の世界、垂直に上った空の先の鳥の世界、垂直に降りた地下の死者とヘビの世界が複合されたカムイ(神, 自然)が織り成す壮大な世界からなると考えていた(山田, 1994, p. 228f)。獣は神々が居住する地域＝山奥で出産してコタンを訪れ、鳥たちは春にあの世から高い天を降下してこの世を訪れ、秋には再びあの世に戻り、魚は海から川、または地下の道を通して山上の湖に至り、あの世に帰ると考えられた。産卵したサケは産卵場で命を失うが、魂はそのまま遡上を続けて、あの世に至るとされたのである(藤村, 1982, pp. 255-60)。人間も広域のコタンが共有するアフルパル(あの世に入る・道の・口)を通して、季節や時間が逆になっているあの世に至り蘇生すると考えられた(アイヌ民族博物館, 1987, p. 134f)。自然も、水が蒸発して雲となり、雨となって川を下って海に至り、蒸発して空に戻るように、循環するものとしてとらえられた。こうしたアイヌの世界観、生活意識と文化を、縄文文化の延長線上にあるものとして教材化し、都市の「文明」の対極に位置する「生の自然」に育まれた「文化」の典型として教えることを通して、「開発」に偏した歴史教育の枠組みを見直すことが可能になる。

## 6. おわりに

農耕・牧畜の開始は、生物圏が一部破壊され、再生されて人間圏が形成されていく出発点となった。歴史教育の対象とされるのは、主にそれ以後の人類の歩みである。そのために、「開発」による人間圏の形成が主内容となり、生物圏のエコシステムで生活を続けた人類史の99.9パーセントの時期が、「野蛮」・「未開」の先史時代として扱われてきた。本稿は、そうした歴史教育の基本コンセプトに対して疑問を提示し、「開発」と対立する自然との「共生」という価値認識を人類が保持していた時期を積極的に評価しようとする立場に立つものである。安田喜憲は、縄文社会について、「豊饒の森と海を背景として誕生した縄文社会は、富が一部の人々にのみ集中することをさせ、社会的緊張を緩和する呪術や儀礼を有効に働かせ、戦争のない平和で安定した社会を一万年以上にわたって維持した。それ故、縄文時代の日本列島の自然は、一部の支配者の欲望から自由であることができた。権力者に富が集中しない社会は、人と人が殺し合うこともなく、無用な自然の収奪も回避された。」(安田, 1993)と、積極的な評価を下している。しかし、地球のエコシステムの下で狩猟・採集生活をおくることが可能な人口は、1000万人が限度であるという推計もなされており(松井, 1995, p. 166)、最早人類が積み上げて来た「文明」という諸装置を捨て去ることはできない。この「文明」の下で、人類がエコシステムとの共生を図るには、現在の50億というとてつもない人口、大都市群を中心とする複雑な文明装置を前提とした、科学・技術体系の大規模な再編が必要になることは言うまでもない。そのためにも、なるべく早い時期に、座標軸を唯一「開発」に置く歴史認識を是正することが必要になる。自然と共生し、自然に対する感謝の念を基調とするアイヌ文化の積極的な再評価は、そうした歴史認識の再編の試みとして、環境教育を踏まえた歴史像再編の試みとして有効であると考えられる。

## [注]

- アイヌ民族博物館, 1987, 『アイヌ文化の基礎知識』, 白老民族文化伝承保存財団。
- 網野善彦, 1993, 「日本列島とその周辺ー『日本論』の現在」, 『岩波講座 日本通史 第1巻 日本列島と人類社会』岩波書店。
- 知里真志保, 1956, 『アイヌ語入門』, 北海道出版企画センター。
- 福岡イト子, 1995, 『アイヌ植物誌』, 草風館。
- 藤村久和, 1982, 「アイヌの宇宙観」, 『シンポジウム アイヌと古代日本』, 小学館。
- ガレス・ポーター他, 信夫隆司訳, 1993, 『地球環境政治』, 国際書院。
- 後藤和民, 1981, 『縄文人の謎と風景』, 廣済堂出版。
- 埴原和郎, 1993, 「日本人の形成」, 『岩波講座 日本通史 第1巻』, 岩波書店。
- ジョン・バチラー, 安田一郎訳, 1995, 『アイヌの伝承と民俗』, 青土社。
- 片山龍峯, 1993, 『日本語とアイヌ語』, すずさわ書店。
- 加藤尚武, 1991, 『環境倫理学のすすめ』, 丸善ライブラリー。
- 計良光範, 1995, 『アイヌの世界ーヤイユカラの森からー』, 明石書店。
- Koyama Shuzo, 1978, Jomon Subsistence and Population, Senri Ethnological Studies, No. 2, National Museum of Ethnology.
- クライブ・ボンティング, 石弘之訳, 1994, 『緑の世界史 上』, 朝日選書。
- 釧路市立博物館, 1989, 『釧路市立博物館総合案内』。
- 松井孝典, 1995, 『21世紀問題群ボックス6 地球倫理へ』, 岩波書店。
- 松居友, 1993, 『火の神の懐にて』, 宝島社。
- マーク・N・コーエン, 中元藤茂・戸澤由美子訳, 1994, 『健康と文明の人類史』, 人文書院。
- 大林太良, 1971, 「縄文時代の社会組織」, 『季刊人類学』2号2巻。
- 大塚和義, 1995, 『アイヌ 海浜と水辺の民』, 新宿書房。

- ボン・フチ, 1992, 『ウレシバモシリへの道』, 新泉社.
- 更科源蔵, 1976a, 『コタン生物記Ⅰ 樹木・雑草篇』, 法政大学出版局.
- 1976b, 『コタン生物記Ⅱ 野獣・海獣・魚族篇』, 法政大学出版局.
- 佐々木高明, 1986, 『縄文文化と日本人—日本基層文化の形成と継承—』, 小学館.
- 高嶋幸男, 1994, 『アイヌは何をどれだけ食べていたか』, 『久摺 第三集』, 釧路生活文化伝承保存研究会.
- 辻秀子, 1983, 『可食植物の概観』, 『縄文時代の研究 2 生業』,
- 梅原猛・埴原和郎, 1993, 『アイヌは原日本人か』, 小学館.
- 梅原猛・藤村久和, 1990, 『アイヌ学の夜明け』, 小学館.
- 山田孝子, 1994, 『アイヌの世界観「ことば」から読む自然と宇宙』, 講談社.
- 山内清男, 1964, 『日本先史時代概説・縄文式文化』, 『日本原始美術 1 縄文式土器』, 講談社.
- 安田喜憲, 1993, 『列島の自然環境』, 『岩波講座 日本通史 第1巻 日本列島と人類社会』, 岩波書店.