



Title	沈黙を問う : 「サイレント・アイヌ」というもうひとつの先住民問題
Author(s)	石原, 真衣
Citation	北方人文研究 = Journal of the Center for Northern Humanities, 11: 3-21
Issue Date	2018-03-31
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/70071
Type	bulletin (article)
File Information	11_02_ishihara.pdf



[Instructions for use](#)

沈黙を問う

—「サイレント・アイヌ」というもうひとつの先住民問題—

石原真衣

(北海道大学大学院文学研究科博士課程)

要旨

本論では、多くのアイヌ出自の人々が沈黙する現状に注目し、その歴史的経緯と、現代の〈アイヌ〉¹が経験したもう一つの喪失を探ることを目的とする。現代ではアイヌ文化に対する理解や、先住民族の人権等に関する問題意識は多くの場合、市民に共有されているかに見える。しかし、近年の実態調査では、アイヌ民族の人口は減少傾向にある。それは、アイヌ民族の消滅を意味するのではなく、沈黙する人々が増加していることを示している。その背景には、いかなる歴史的要因があるのかを明らかにするために、事例として、「サイレント・アイヌ」である筆者自身の家族などの語りによるファミリーヒストリーを扱う。発言しやすくなった現代において、なぜ「周縁的なアイヌ」が沈黙しているのか、その背景について分析することによって、このような現状をもうひとつの先住民問題、そして北海道におけるポストコロニアル状況として捉え直すことが可能となる

1 序論

1.1 近年のアイヌ研究

これまで、現代のアイヌ民族がもつ帰属意識や自己認識、アイヌ性といったエスニシティにかかわる問題を分析した研究は、文化や歴史などの成果に比べると、確実に数が少ない。その理由の背景には、過去に起こったアイヌ社会と研究者間の衝突や、研究方法などの不確定さがあるのかもしれない。しかし、そうした中でも、社会学的視点から多数派である和人との関係性を考察した研究(松本・江川 2001)、「普通」のアイヌの人々の語りに着目した研究(関口 2007)や、アイヌ民族の世代や地域差による多様性に着目した調査(北海道大学アイヌ・先住民研究センター 2010、2012; 北海道大学大学院教育学研究院教育社会学研究室

¹佐々木昌雄は、アイヌ問題について、「今私たちが直面しているのは、人種としての『アイヌ』でもなく、民族としての『アイヌ』でもなく、ただ、状況としての『アイヌ』——人びとがわたしたちを『アイヌ』と呼ぶ、その『アイヌ』という意味が、わたしたちの生き方を拘束しているものとなっている状況——である。この状況としての『アイヌ』こそわたしたちの問題である」と述べた(佐々木 1973: 8)。本論では、このような視座のもと、佐々木のいう「状況としてのアイヌ」を指す場合、〈アイヌ〉と表記する。同様に、実態の集団や個人としての日本人ではなく、アイヌ問題における多数派の意味で、〈日本人〉を使用する。また、他の調査や研究からの引用、あるいは呼び名として一般的に使用されている用例の場合は、「アイヌ民族」あるいは「アイヌ」と表記している場合もある。

2014)などが近年行われてきた。これらの研究は、アイヌ民族の声を重視し、差別や経済格差および学歴水準の低さなどの現代的な問題点や、アイヌ民族の成員が逞しく民族性を確立しようとする姿を明らかにした。

しかし一方で、近現代のアイヌ民族の実態について、全くの空白である領域が存在する。それは、「表に出ない人々」の実態である。現在のアイヌ民族の実態調査を行う上で、アイヌ民族の全体像を把握することが困難である理由の一つとして、「調査を受けたがらない人々」を調査対象にすることができないことが挙げられる。「北海道ウタリ協会と無関係もしくは疎遠である人々に対して広く本調査への協力をお願いする事は、2008年において不可能であった。これらの人々が、今回の調査の対象から漏れていることは常に意識しておく必要がある(山崎2010:9)」と述べられていることからわかるように、近年行われている調査の対象が限定的であることは否めない。

調査協力者の多くが、アイヌ協会の協会員であったり、その知人であったりすることにも顕著なように、アイヌ協会をはじめとするアイヌコミュニティにつながりを持たない人々に対して、調査協力を依頼することは、極めて困難である。北海道環境生活部による『平成25年北海道アイヌ生活実態調査報告書』では、調査の対象を「『地域社会でアイヌの血を受け継いでいると思われる方、また、婚姻・養子縁組等によりそれらの方と同一の生計を営んでいる方』とした。ただし、アイヌの血を受け継いでいると思われる方であっても、アイヌであることを否定している場合は調査の対象とはしていない」としている。

このような対象者に対する調査であるにもかかわらず、回答者の多くがアイヌ民族として生きることを志向していない点は興味深い。北海道大学アイヌ・先住民研究センターによる『2008年北海道アイヌ民族生活実態調査報告』では、「2008年10月の時点において北海道ウタリ協会(現・北海道アイヌ協会)に所属した支部会員、道内在住の元支部会員、アイヌ民族であることが明確な道内在住の非会員が属する世帯およびそれらの世帯を構成する18歳以上85歳未満の者」を対象に調査を行った。調査対象者が「アイヌ民族であることが明確」である者とされながらも、民族意識を問う項目においては、48%の回答者がアイヌ民族であることを「まったく意識しない」と回答し、今後の生き方を問う項目では、74.3%が「とくに民族は意識せず生活したい」と回答している。

以上の結果になった要因を、差別経験などの負の経験や記憶によってアイヌ民族というくくりを否定的にとらえており、和人へ同化したために、民族を意識する場面が少なくなっているとする分析者もいる(例えば野崎2010:23)。確かに、アイヌ民族の被差別体験は、これまで多く記録されており、その経験により自分の出自を明かさない人々が多くいるのだろう。明治の開拓使設置以降のアイヌ民族に対する同化政策は、アイヌ民族を文化や風習などの点において「日本人化」し、アイヌ民族が日本社会において、被差別の対象である異民族としてではなく、〈日本人〉として生活することを可能にしたことにも留意する必要がある。

そうであれば、調査を受けたがらないアイヌの人々が、より自己の出自に対して、否定的な感情を持っているために表に出てこない、ということも考えられる。しかし、私がこれまで接してきた「表にでないアイヌの人々」は、必ずしもアイヌ民族というくくりを否定的に捉えているために、沈黙しているわけではなかった。さらに、〈日本人〉として同化したと言っても、アイヌ民族の出自を強烈に意識する場面は、現代においても少なくない。そうであれば、これらの意識が、どのように形成されたかについて、分析することが必要である。語るができない背景には、いかなるものがあるのかを問うことで、現代を生きる〈アイ

ヌ>の断層に迫りたい。

1.2 従来のアイヌ研究への批判

現代のアイヌ民族がもつ意識について考えるとき、いかに近現代において、アイヌ民族が他者化されたかについて遡ることは重要である。アイヌ民族は、日本の国民国家建設の過程において、国民として包摂される一方で同時に異民族であるとして排除されながら他者化された（小熊 1995、1998；モーリス＝鈴木 2000；木名瀬 2001a、2001b）。アイヌ自身が、日本人化を志向した時期から、異民族としての主張を行い、自己の窮状を訴える運動期へ、さらに、その後の「先住民」としての自己イメージを確立させた現代へと、時代は変遷してきた。アイヌ民族が、固有の文化や歴史という指標を根拠に、日本における異民族であると主張した後、世界のブラックパワーや先住民運動に後押しされる形で、「先住民」のイメージを明確にしていった。その過程では、「先住民」イメージに合わないものを排他的に扱う傾向も生まれた。このような経緯によって、例えば、観光アイヌに対する否定的な見方や、固定された民族イメージがもたらす「自分はアイヌ民族ではない」という感覚は、アイヌ民族の内部に、新たな秩序をもたらした。この意味において、「先住民」などのアイヌ民族が使った概念的資源は、民族内の分断を促すものでもあった（石原 2012）。それは、多数派と戦うための少数者による戦略でもあったが、成員に対して排他的になるという点では、両義性を秘めたものだった。

先住民とは、伝統社会を生きる人々をイメージさせ、そのことによって、多くの文明社会を生きる人々を魅了することは、否めない。しかし、世界中の先住民の多くが、混血し都市へ移住する中で、先住民の生活様式は、非先住民同様近代化した。このような背景のもと、先住民固有の土地に住む伝統社会を生きる姿のみではなく、近年では、都市先住民を対象に研究が行われるようになった（青柳・松山 1999）。アイヌ民族は、特に 20 世紀後期、伝統社会から都市移住を経験し、今日多くの都市住民を生み出すに至った。先住民は、一定期間を経て非先住民との混血により多数派社会へ同化する場合もある一方で、多数派との拮抗関係をより明確化し、権利回復運動や、文化復興運動を展開することもあった。第二次世界大戦後の札幌に住むアイヌ出自の者は、そのほとんどが他の地域からの移住者であった（河野 2000：114）。

学問的関心は、伝統社会における先住民の文化に関する研究から、彼らが都市においていかに伝統社会と結びついているのか、さらに、そこにはどのような葛藤があるのかということへと移行した（例えば関口 2007）。アイヌ民族に関する研究も同様に、すでに地域社会や伝統社会を離れて久しい人々が、いかにして、アイヌ民族としてのアイデンティティを獲得するのか——あるいは、しようと試みるのか——、という点に注目が集まった。しかし、いわゆる伝統文化を保持しているアイヌ民族に注目が集まる中で、いかにアイヌ性が失われていくのか、あるいはコミュニティーが崩壊し、アイヌ出自の人々が社会において不可視になるのか、という視点を提供した研究は生まれなかった。

固定的なアイヌ民族イメージが再生産される中で、従来のアイヌ研究を、批判的に継承している研究もある。児島恭子は、アイヌに対する一般的な傾向として、『『アイヌ』のとらえ方が画一的ではないか』と述べ、アイヌ民族と自然の共生に関わる言説について、「自然と共生するアイヌ民族は、空想の共同体なのである」としている（児島 2000）。マーク・ウィンチェスターは、本論でも取り上げる『アヌタリアイヌ：われら人間』の創刊当時編集責任者

であった佐々木昌雄の叙述を分析し、アイヌをアイヌたらしめるものとは何かという視座の下に、アイヌ思想史を構想した。さらに、1960年代後半から70年代に転換期を迎えたアイヌ史研究に対して、『アイヌ』なる者の『いまだ』とされているものの所以は、現在時に『いまだ』との診断がたえず反復されているということに見出されることはなかった」と批判した(ウィンチェスター2009:6)。このような批判は、アイヌが現在において過去のものとして捉えられ、そしてそのような状況を生み出すのは、アイヌに対して与えられ続ける「現代における過去」という時制に他ならず、そのことに対してアカデミズムが十分に自覚的ではないという意味で、アイヌ民族とアカデミズムの非対称性を示し、アカデミズムや研究者自身の姿勢を問うものである。

権力論の視点から、アイヌ民族の表象の問題を問う、木名瀬高嗣の一連の論考は、近現代において、いかに、アイヌ民族が支配的文化の同化力学によって、周縁に他者として内属化されたかをあぶり出す。木名瀬によると、「滅亡」論をレトリックとして、アイヌ民族は「国民」への同一化の過程を辿りながら、一方で、学的な対象として民族的差異が固定されてきた。「言語と文芸」が救い出されるに伴い、「滅亡」論は一見後退するかのようにはみえたが、実は、人種の偏見は不可視の領域に隠蔽され、現実において生じる社会的矛盾が現れると、それは、本質的な差異であるとして対象化された。このような狡知は、研究によって生み出される言説にも、アイヌ民族自身の言説にも刻印され、「国民」イデオロギーを総体として形成した(木名瀬2001b:80-81)。

「滅亡」するはずの民族が救出され、特に言語と文芸において、民族的差異があるとして、民族イメージは確立されるに至った。このように、〈アイヌ〉は、近代日本の他者として形成され、さらに、アイヌ自身がそれを内面化し、より強固になった民族イメージは、それに当てはまらない人を、不可視にする力を内在していたといえる。特に、1970年代から活発になった、アイヌ民族の権利回復運動期の言論人を対象とする論考を提示した木名瀬は、なぜ発言しやすくなった現在において、当時の言論人が沈黙するのかという鋭い問いを発する(木名瀬2005:234)。その「沈黙」に注目し、いかなる状況において、アイヌ出自のものが沈黙するに至ったかについての論考は、管見のかぎりない。この問いに接近するためには、近現代において、いかなる権力作用がアイヌに対して存在したのか、そして、それはアイヌ民族の主体構築に、どのように影響したのかについて、考察が求められる。

2 ポストコロニアリズム

2.1 非対称性への視点

「アイヌであろうが世界民族皆同じと思う」「人間として普通に生きてます」「アイヌだからどーとか考えない」「皆同じ人間。日本人もアイヌもないです。すべて日本人、世界人です」とする人々の意識が、「民族を意識せずに『世界人』として生きて行こうという考え方が、民族を全面に押し出した生き方を抑えているのかもしれない」(野崎2010:23)とするのは、そのような意識に至った歴史性に対する盲目に等しい。そのような語りの背景に近づくためには、いかなる装置が作動しているのか、また、アイヌが経験した近現代とはどのような時代であったのか、そして、それはどのような記憶を生み出したのか、という問いが要請される。

〈在日朝鮮人・韓国人〉である鄭暎恵は、多数派と少数派の間に横たわる非対称性の力学と、少数派によるその力学への無意識的協力についての視点を提示した(鄭1993:90)。鄭の議論は、在日朝鮮人・韓国人と、多数派である日本人の関係に限定されたものだが、アイ

ヌと和人の関係においても参照すべき点があるだろう。ここで想起される問題とは、多数派が少数派に求めるものと、それに呼応する形で少数派が自己イメージを形成する過程とは、相互補完的に循環しており、多くの場合そこには政治的非対称性が存在し、これらに対して両者とも無自覚であるという点である。

これは、先住民社会に対して付与される「自然との共生」などのイメージを、アイヌ自身が内面化し無意識に実践しようとするにも還元できる。このようにしてできた従来の和人やアイヌというカテゴリーを前提とすると、不可視になってしまう存在が、「アイヌだからどーとか考えない」と自己を規定しているとしよう。それは、多数派がアイヌに対して求める他者像と、相互補完的にその他者像を内面化しながら、アイヌ自身が形成する自画像によって強固になる民族イメージが確立する中で、はじき出されてしまう〈アイヌ〉の位相であるといえないだろうか。それは、ポストコロニアル状況がもたらす非対称性の力学が、より洗練された装いへとモデルチェンジをして、継続しているという、ポストコロニアリズム（植民地経験の「後」——つまり現在）であるともいえる。なぜなら、少数者の主体性とは、多数派の承認なしでは獲得できず、少数者の自己認識や主体構築が、常に、多数派側の承認可能な範囲と形式において、掬いあげられるからに他ならないのである。現代を生きるアイヌ民族の主体構築において、従来の研究は、こうしたポストコロニアルな非対称性に対して、十分に自覚的であったかについては、今後議論が必要である。

2.2 沈黙を捉えなおす

2.1 では、従来のアイヌ研究における、非対称的な力学への視点の欠如を指摘した。ここでは、主として描かれる側から提示された、非対称性への申し立てとしてのポストコロニアリズムについて概観したい。人類学でライティング・カルチャー・ショックと呼ばれるエスノグラフィーに関するパラダイムシフトには、先行してポストコロニアリズムという思想があった。エドワード・サイードやガヤトリ・スピヴァクに代表されるポストコロニアリズム批評では、今ある表象がいかに歪んだものであるのか、他者の位置から支配の構造が批判された。

理論を整理するために、ポストコロニアリズムの代表的な論者である、フランツ・ファノン、ホミ・バーバ、エドワード・サイード、ガヤトリ・スピヴァクについて述べよう。サイードによると 20 世紀後期にポストコロニアリズムを牽引してきたのは「帝国主義と植民地主義による惨害に苦しんだ経験をもち、ヨーロッパに対して彼らを表象してきた科学のもつ権威・由来・制度に挑戦をおこなうことによって、自分たちを、この科学によって規定された以上の何ものかとして理解しようとした人々」であった（サイード 1993b : 303）。

ポストコロニアリズム理論において先駆的な研究として示されるフランツ・ファノンは、1952 年に『黒い皮膚、白い仮面』を発表し、植民地主義の中で、黒人が植民者の言語を習得し、自身に対する差別的な視線を内面化していく様子を描き出している。ここでは、批判の対象は植民者のみならず、被植民者である黒人にも向けられている。「白い仮面」への欲望は、黒人の内面を劣等感で満たし、さらに黒人による「乳白化」の欲望として、黒人と白人の性的関係を考察した。その後の 1961 年に著された『地に呪われた者』でファノンは、植民地主義的な状況を打破するためには、植民地において経済的不平等を指摘することのみでは不十分であり、自ら新たな人間として創造・発見をしなければならないと説いた。同書が出版された年に 36 歳という若さで他界したファノンは、その後のポストコロニアリズムの

言論の先駆的存在であった。

ポストコロニアリズム論の系譜を辿る時に、最も大きな影響力を持ったのは、エドワード・サイードだろう。パレスチナ出身のサイードは、東洋趣味や東洋研究と言う意味で使用されていた「オリエンタリズム」という言葉を、知や他者表象を生み出すとともに、植民地主義や帝国主義的支配を正当化するための様式であるとした。サイードのオリエンタリズム論は、その後人類学におけるパラダイムシフトとなったライティング・カルチャー・ショックに多大な影響を与えた。他者表象を行うアカデミズムは、その後時に自省的すぎるほどの姿勢を持つようになった。その後、ホミ・バーバがサイードのオリエンタリズム論を批判的に継承し、西洋による自省的な批評言説によって、描かれる側である「他者」が従来の概念を使用し、自分自身の対抗言説を生み出すことが困難になった点を指摘した。さらに、「雑種性—ハイブリディティ」、「中間的—インビトゥイーン」などの概念を打ち出し、固定的なアイデンティティ論を打ち破る契機であるとした（バーバ 2005）。

バーバの議論が、周辺化された人々の自立性に着目する一方で、『サバルタンは語ることができるか』という著作で一躍ポストコロニアリズム論の前線へと躍り出たガヤトリ・スピヴァクは、ポストコロニアリズムの知識人たちのこのような見方こそ、最も従属的地位に置かれた人々の声を排除するものであるとした。サバルタンと言う言葉は、サイードやバーバなどの当時活躍していた論者たちの理論と批判的に重なり合い、一躍有名になった。思想家であったアントニオ・グラムシが「サバルタン諸階級の歴史—方法論的基準」を掲げ、サバルタン諸階級の歴史を捉えるための研究課題を指摘し、これによって影響を受けたラナジット・グハをはじめとする研究者が、「サバルタン研究会」を立ち上げた。この研究会に属しながら、スピヴァクは「サバルタンは語ることができない」という結論を導く。

しかし、容易に予想されうるように、これに対して、スピヴァクの議論は周辺者の主体性を奪い、支配的言説の枠組みの中に固定してしまうという批判が行われた（Parry 1992）。この批判に対して、レイ・チョウは、『『ハイブリディティ』という用語が、脱構築、反帝国主義、『難解』な議論といった装いを保ちながら実のところ再生するのは、支配的な文化が平衡を維持するためには何を許容するのかという、手垢にまみれた機能主義者の議論である」として厳しい批判を行っている。（チョウ 1998：63）。ポストコロニアリズム理論の担い手たちは、主として「描かれる側」の人間だった。このことは特に重要であり、それまで一方的に描かれ、奪われる側であった彼ら／彼女たちは、自己の経験を通じてアカデミズムにおける非対称性の力学を暴きだしたのだ。

これらの議論を踏まえ、「周縁的なアイヌ」について述べよう。ポストコロニアリズムにおける理論が提供するの、政治的力学による非対称性や、声なき主体、という問題である。これらの議論を継承し、「周縁的なアイヌ」の声が、なぜ中心へは届かず、その声なき主体が不可視となり、社会における透明人間となってしまっているかを論じたい。

以上のような問題意識を前提とし、本論では、「周縁的なアイヌ」がなぜ沈黙しているのかを明らかにする。そのために必要な手続きとは、それらの人々が近現代においていかなる経験を、どのような記憶を生み出したのかについて描き出し、社会においてサバルタン化する過程を歴史化することである。現在に続く歴史的経験を追うためには、北海道に開拓使が設置され、アイヌ民族に対する本格的な同化・国民への編入が開始された19世紀末期まで遡る必要がある。さらに、日本社会への編入という劇的な変化を経験した世代から、現代を生きるアイヌ出自の者を家族史的に描き出すことによって、大きな歴史の中でいかに個人が

自己の生を紡ぎ出したのかを系譜的に確認することが可能になる。

しかし、日本社会への編入という時代を生きた人々はすでに他界しており、現在可能なことは、その「落ち穂」拾いにほかならない。さらに、その落ち穂の記憶を有する人々もすでに高齢になっているため、調査そのものが困難な時期に差し掛かっている。そのため、本論では、私自身の家族を対象に、アイヌ出自のものが経験した100年を描く。「表に出ないアイヌ」であり、アイヌとして生きていない人々である各世代が調査に協力するということが困難である状況の中で、私の家族と親戚は説得を重ねた上で調査協力を同意してくれた。そこには、社会福祉的に生活が改善されてもなお、多数派と対等に生きることが困難である状況において、次世代へと続く痛みを、少しでも和らげたいという願いが込められている。言うまでもなく、「語ること」そのものが、困難と痛みを伴う作業である中で、調査協力を同意してもらうことは、容易ではない。このような理由から、私は自覚的に、自分の家族を「実験材料」として提供し、「周縁的なアイヌ」が、いかに沈黙するに至ったかについて論じたい。

北海道という独自の歴史と文化を有する土地において、現在先住民族アイヌの存在はメディアやイベント、観光地など特別な状況を除けば、非日常的であると言わざるを得ない。私はこれまであらゆる場所で、アイヌ民族の存在を前提としないまま語り合う北海道民の姿を目撃してきた。私は自己の出自を明かさなければ、アイヌと名指されることはないし、人生の多くを「サイレント・アイヌ」として過ごしてきたので、市民がいかにアイヌについて感じているかということ、身体を通じて感じてきた。私のように多くのアイヌ出自の者が沈黙することによって、アイヌの存在は自明のものとはされずに、社会は構成されてきたのだろう。

なぜ、多くのアイヌ出自の人間が沈黙するのかという問題は、これまでほとんどタブーとして扱われてきた。私は「サイレント・アイヌ」として、この問題に当事者として取り組みたいと思ってきたが、「寝た子を起こすな」と何度も言われたことがある。それは、差別や偏見を恐れて、日本人として生きることを選択する人々にとって、やっと手に入れた穏やかな生活を脅かすなという警告でもあると思う。しかし、多数派の社会の一員として生きる世界と、アイヌの出自が絶えず迫る別の世界を彷徨い続ける現代の〈アイヌ〉の生き方に違和感を覚え、沈黙したまま痛みを抱えることは、本当に自らが望んでいる生活といえるだろうか。アイデンティティの葛藤や回復といった側面からの議論ではなく、なぜ、現代を生きるアイヌ民族が沈黙するのか、そこにはどのような植民地主義的過去があったのかを検討することによって、これまで検討されてきた文化や福祉問題といった従来の先住民問題とは異なる、新たな視点を提供したい。

3 世代間継承される「痛み」

本論では、これまで研究対象となることがほぼなかった「サイレント・アイヌ」について分析する。これらの人々がいかに現在存在しているかという観点よりも、なぜこれらの人々が沈黙するに至ったのか、その歴史的背景や経緯を論じることに重点を置きたい。よって、要請されるのは、それぞれの「サイレント・アイヌ」がいかなる背景において何を世代間継承されてきたのか——あるいはされなかったのか——という視点である。よって、事例として家族のライフヒストリーを取り上げたい。

人類学におけるライフヒストリー研究の蓄積・導入は、1920代に遡る（ラングネス・フランク 1993:2）。当時、アメリカ社会の産業化・都市化を背景として犯罪やスラム化、人種間

題などの問題の渦中にある人々の生活をとらえるべく、シカゴ学派がこの手法を積極的に用いた。その後人類学のみならず、様々な領域でライフヒストリーが応用されることになるが、第二次世界大戦後には、計量的実証化や抽象理論化をよとする科学化の波の中で、次第に注目されなくなった。しばらくの時を経て、無視され沈黙を強いられてきた人々の異議申し立て運動と重なり合い1970年代終わりから1980年にかけて「ライフヒストリー法リバイバル」が起こった（藤田・北村2013:98-899）。

ライフヒストリー研究の特徴は、マイノリティや被差別者や逸脱者を対象としやすいという点である。桜井厚は、従属的で抑圧された人々が、自分たちの言葉で語ることで、調査者や読者へ彼らの視点を提供し、さらに、自らのエンパワーメントにもなると述べた（桜井2002:55）。科学的な研究に対抗する形で、再びリバイバルしたライフヒストリー法であったが、しかし同時に、具体的で個性あるライフヒストリーが例えば「平均的日本人」などとして一般化してしまうという反省から、ライフヒストリーの主体的な語りたるライフストーリーの扱いを逆転させ、支持される傾向が拡がる。

ライフストーリー研究は、生の多元性や社会的なるもの、さらには文化や社会をつくりかえていく人間の創造的契機が現れ出てくると考え、積極的に見ていこうとする。ライフヒストリーは、ライフストーリーの上位概念であるが、ライフストーリーは、個人が歩んできた自分の人生についての個人が語るストーリーであり、両者を分かち合えるのは、ライフヒストリーが対象者の現実のみを描いて調査者を見えない神の目の位置に置くのに対して、ライフストーリーは、調査者の存在を語り手とおなじ位置におくということである（桜井2002:60-61）。

本論では、四世代それぞれの生の物語に注目し、物語を描く。主として家族や親戚に対するインタビュー及び、すでに刊行されている書物などに基づき執筆を進める。通常の研究倫理同様、インタビュー対象者へは、調査内容や実施方法、さらに研究成果の発表方法などについて説明し、全ての研究協力者にいかなる不利益を与えないように、細心の注意を払う。特に、本論の登場人物の多くが、「アイヌとして生きていない人々」である。実名が挙げられているのは、全て研究協力に同意した人々であり、そうではない場合は、名前を特定していない。

3.1 透明人間——四世

1982年（昭和57年）の冬、札幌で、和人の父と、和人とアイヌのハーフ²である母の元に、私は生まれた。母方の祖母はポピコタン³出身のアイヌで、祖父は室蘭出身の和人だった。その祖母がアイヌであり、私もアイヌの血を引く、ということをも母から教えられたのは、確か12歳の時であった。その際に「日本人⁴とアイヌの両方の血を引くのだから、どちらに

²近年、ハーフという表現が混血している人々を指す用語として適切かどうかについて議論が行われている。その用語の代替案として、ダブルやミックスなどの用語がある。英語圏では、ハーフを名詞として使用することはなく、近年では、*mixracial* や *multiracial* などの表現もある。しかし、本論では、家族間で使用される「ハーフ」や「クォーター」を使用する。その理由は、母と私の間では、アイヌの「血」が50%か25%であるかは重要な違いであり、日常的にその問題を意識化していることを示すためである。

³現平取町字荷負。

⁴通常、ナショナルとエスニックという観点から、「日本人」と「和人」は区別されるべき語であり、この場合の文脈では和人とする方が正しい。しかし、実際に、母は和人を指す意味で、日本人とい

属するのか選択するのは自分」であること、そして、「北海道の歴史を正しく理解できる人にしか、アイヌの血を引くことを話してはいけない」ことを伝えられた。「アイヌの血を引くのに、アイヌを差別するようになってほしくなかった」。後に母はそういって、当時の私に、アイヌのことを伝えた時の心情を教えてくれた。

小学生の私は、他言してはいけないような重大な秘密を抱えることになってしまった。その後、私は親しい友人や信頼できる重要な人々にすら、アイヌの血を引いているということを伝えることはなかった。例えば、私のように祖父母の内の一人が、先住民出身者である場合、その扱いは、国ごとによって随分違うといえるだろう。アメリカの先住民社会では、それぞれのトライブが、認定資格の基準を設けており、血の割合や、文化の習得の度合いなどが問われることもある。さらに、「～族である」と、「～族の子孫である（英語では a descendant of）」のように区別して記述する場面がある（例えば U.S. department of state/ Bureau of international information programs 2009 など）。このように、法的立場を明確にすることが可能な国家と、そうではない国家の場合とでは、先住民自身の帰属意識に違いがあることは容易に想定できる。アイヌ民族の場合、地域的な離散と、文化的な同化によって、その帰属意識はさらに複雑なものである。

このような複雑さは、アイヌ民族自身の帰属意識のみならず、アカデミズムやメディア、一般市民が持つイメージにも色濃く反映されていると感じる。私はこれまで、私の片方の出自によって——つまり、割合としては、25%の血によって——、何度も、和人ではなくアイヌと言われてきた。これは、「血」による名づけの非対称性でもある。そうであれば、私が和人（つまり non-Ainu）として生きるためには、アイヌの血を明かしてはいけないことを指す。もし、アイヌ出自であると他者に伝えれば、多くの場合それは相手にとって初めての、アイヌに出会う瞬間になる。そして、その質問はしばしば、メディアなどで流布される、固定的なイメージに拘束されたものであることが多い。カミングアウトすることによって、アイヌとして様々な質問を受けたり、意見を求められたりすることになり、年齢を問わずその瞬間にたった一人で対応しなければいけない。

選択の対称性という問題に注目すれば、「アイヌ民族」として生きることを選択する際に基準となる要素を私は持っていなかった。外見、名字、出身地、文化的伝承、あるいは経験や記憶のどれを取っても、私はほぼ全てにおいて、和人的背景を有しており、生まれたものと異なる文化や集団にある日突然帰属するのは、いささか突拍子がないものである。このような状況を鑑みれば、そこには選択の対称性はない。しかし、島崎藤村の『破戒』の主人公瀬川のように、自分の出自を隠すということはとても辛く理不尽であると感じていたし、最愛の祖母を否定しているような気もして、私はとても居心地が悪かった。私はただ、アイヌか日本人あるいは和人なのかを一方向的に規定されずに、自分の出自に関して、自然に周囲の人々に伝えることを望んでいたのだ。このような思いを持ち続けたことで、私は自分自身が専門家となりこの問題に取り組もうと決心し、大学院へ進学した。

3.2 ダブルの周縁化——三世

私の母は、1952年（昭和27年）に平取町本町の義経神社の麓で生まれた。「平取はアイヌがたくさんいたから、あからさまに差別されることはあまりなかったように思う」と言うが、「それでもどこの家がアイヌの家であるかは明確に意識されていたし、和人とアイヌが結婚し

う語を使用することが多いため、フォークタームとしてそのまま記した。

た家でもそこはアイヌの家として考えられていた」と語る。

母が成人したころ、母の従姉妹が渡米し、ネイティブアメリカンや日系人の若者が新聞を刊行していたことに触発され、タブロイド紙『アヌタリアイヌ—われら人間』の創刊に携わる。自己の存在について葛藤していた母も関わるようになった。『アヌタリアイヌ：われら人間』は、1973年6月から1976年3月の間、創刊号から第19・20合併号まで刊行された、アイヌ民族有志による新聞である。当時、民族運動の他にも、さまざまな運動が活発であった。中には過激なものもあり、母たちも他のアイヌ同様、警察につきまといわれることがあった。アパートや職場にも警察から連絡がくることもあり、母は自ら去る決意をした。「アパートも職場も私を見捨てたわけではなかった。でも私は、3年間新聞をやっただけで住む場所と職場にも、居場所がなくなった」と母は言う。

私は、自分がアイヌの出自に向き合うようになった最大の契機は、『アヌタリアイヌ：われら人間』であった、と思っている。以前、私は、アイヌ文化を知ろうと思い、アイヌ語や、刺繍を習ったことがあった。学ぶことは楽しかった。しかしその時、アイヌの出自を持つことで生じる混乱や痛みを、文化について学ぶことで解消したくないと強く思ったのだ。アイヌ文化を継承し、身に付けることで、自身の存在に関する葛藤や不安などを打ち消し、「アイヌ民族として誇りを持って」生きることもできるのかもしれない。しかし、それは、問題の本質的な解決ではない。人種でも、民族でもない、状況としてのアイヌという問題を相対化し、問題の本質をあぶりだし、改善へと導くには、自分たちの歴史を捉え直す必要があるはずだ。

現代を生きる<アイヌ>が持つ混乱や痛みは、解消ではなく解決されなければならない事項であり、私はどうしても、歴史的背景や、自己の混乱に関する要因を知らなければならなかった。それは、文化の復興や、福祉的な改善では、解決されない痛みであった。このような問題意識は、私が母から受け継いだものだと思う。「自分達は、そして、私たちの痛みとは、何なのだろう」とわからないから、知ろうとするのだ。『アヌタリアイヌ：われら人間』は、アイヌとは何だ、民族とは何だ、自分達の置かれた状況とは何だ、とアイヌと和人が共同して問う場所であった。

われら人間、という副題はその後の母の在り方にも大きな影響を与えている。アイヌとは、本来、カムイに対する人間という意味であったが、時代の変遷とともに、それは国民国家における民族の名称として変化した。しかし、「アヌタリアイヌ」を「われら人間」と訳した背景には、カムイに対する人間という意味ではなく、国民国家における民族という意味でもなく、多数派と同じ人間である、という普遍的な人間像を示したものであったのではないか。『アヌタリアイヌ：われら人間』は、彼女達の人間宣言だった。収奪され、損なわれたままの<アイヌ>を、「人間」として奪還することこそ、『アヌタリアイヌ：われら人間』で叫び続けた、アイヌの主張であった。それは、かつてフランツ・ファノンが、植民地主義的な状況を打破するためには、自ら新たな人間として創造・発見をしなければならない、と説いたことと通ずるものがある。彼女達のアイヌ宣言は、偏狭なナショナリズムなどではなく、自ら置かれた不自由な状況を、自分達への批判も含めた形で、打破するための戦いだったのだ。

『アヌタリアイヌ：われら人間』の刊行を終え、母が一度だけアイヌ文化に触れた時期がある。刺繍教室で講師を勤めた三上マリ子氏が作成した、アイヌ文様が施された着物を見た時の母の心情である。

アイヌの着物を見た時、その美しさに圧倒された。アイヌがこのような美しいものを作る民族だということを、とても嬉しく思った。しかし同時に、自分は民族的な文

化を何も継承していないということが、とても悲しくなった。この経験は、その後自分はアイヌ民族ではないという意識を強く持たせることになった。結局アイヌ民族とはいうけど、私の中には何もなかった。日本人の三上先生に教わった。私の中で民族的なものはない。アイヌ文様はちゃんとやりたいと思っていたけど、零細企業の自営業だったし、朝から晩まで働かないと食べていけなかった。大変だった。時間もなく、刺繍をする時間もなかった。(2016年9月8日筆者インタビュー)

権利回復の運動による、アイヌ民族の伝統文化の強調と復興は、成員の内部に二つの志向をもたらすことになった。一つは、伝統文化の継承への志向であり、もう一つは、文化を保持しないために、自分はアイヌ民族ではない、という志向である。しかし、文化の有無によってアイヌ自身の帰属意識に変化がもたらされようと、民族のカテゴリズは、名付けと名乗りによって規定されるものである。文化を継承せず、自己の帰属意識がアイヌ民族から離れたとしても、アイヌの「血」は生涯付きまとうものであり、決して容易に和人へ仲間入りすることができるわけではない。上述の母へのインタビューでは、出自に基づく「アイヌである」という認識と、文化的能力を欠如することによって喚起される「アイヌ民族ではない」という認識が述べられている。母の場合、アイヌの出自を否定せずに、自己についてアイヌ民族ではないという意識を持つことは矛盾してない。出自と、文化的継承に基づく民族、という二つのカテゴリーについて、区別して実施された調査はないが、私は多くのアイヌ出自の人々が、ともすれば以上のような意識を持っているのではないかと思う。

文化やコミュニティという基盤を失った母の世代にとって、民族的な意識が薄れる中で、社会的なスティグマは消えないという事態は、「痛みを抱えて生きて、痛みを抱えたまま死んでいく」という状況を生み出した。母達が『アヌタリアイヌ：われら人間』を通じて行った「人間宣言」は、しかし多くの場合「抵抗の運動」として掬いあげられる傾向がある。母が「運動ではない」という意識のもと当時を振り返るとき、それは、語ることの挫折であった。このような経験と、アイヌ文化による拒絶は母が「私はアイヌ民族ではない」という思いを持つに至らせた。混血と文化的喪失が拡大し、さらに家族同士の縦の分断のみならず、それによってアイヌ同士の横の分断が進んだこの時期は、＜アイヌ＞にとっての重大な過渡期である。

3.3 「日本人」として——二世

私の祖母は、沙流郡平取村大字荷負村字ポビポイコタンで、1925年(大正14年)に誕生したが、戸籍上の手続きが滞り、戸籍では大正15年6月25日誕生となっている。祖母は、曾祖母の労働に対する勤勉さを引き継ぎ、とてもよく働いた。さらに労働で得た賃金の中でいかに効率的に生活をするかに対して、常に自覚的であった。それは、アイヌの出自が圧倒的に差し迫る場所の中で、唯一多数派へ近づく道筋であり、さらに、それ以外の生存は祖母にはありえなかった。このような状況の中で、祖母の＜日本人＞への希求は一層強まった。

祖母は8歳になると、和人が経営する農家の家で奉公した。当時多くのアイヌの子ども達が、奉公として労働させられた。それは口べらしのためであったり、賃金を得るためであったりした。祖母は「ばあさん(曾祖母：筆者注)は厳しい人だったけど、子どもがもらう賃金を前借したりしなかった」と言っていた。和人の家での奉公は、楽しく穏やかなものではなかった。その家庭の子ども達のお守をし、雑用などをこなした。和人の家庭での暮らしによって、アイヌの暮らしとの圧倒的な違いを認識し、祖母は日本社会で生きていくための感

覚を養った。

祖母は明るく優しい性格であったが、内に秘めた力強さと上昇志向もあった。「子どもの頃、農家で奉公して悔しい思いをたくさんした。あめた⁵ご飯を食べさせられたこともあった。悔しいから自分は人の何倍も働いて、いつか親方になってやると思って働いていた」と祖母は子ども達に伝えている。祖母にとって、労働とはすなわち日常であり、〈日本人〉と対等に生きるための唯一の方法であった。経済力が、そのまま社会における競争力である、と信じた祖母は、「どれだけ仕事で嫌な思いをしても、金に使われていると思えばいい。賃金を得るために働いているんだ」と幾度となく言っていた。子供たちが理不尽な扱いを受けた時以外は、他者と言いつ争うことが一切なかった。残された者たちの記憶にいる祖母は、不機嫌でいることがほとんどなかった。他者への怒りや悔しい思いは、すべて労働のための原動力に変えた。それは、資本や、学歴、社会における「多数派と対等な扱い」の一切を持たない祖母のたった一つの生存戦略だった。

祖母は、徹底してアイヌ文化に近づかなかった。アイヌの民具や、衣装の何一つを持たず、生まれた時には母語であったかもしれないアイヌ語を、生涯話すことはなかった。祖母がポピポイコタンで暮らしたのは、8歳までである。その後の人生すべてを、日本社会で過ごしてきたのだから、たとえ曾祖母達がアイヌブリで過ごしていたとしても、祖母がアイヌ文化を保持することは難しかった。そして祖母は信じていたのだろう。アイヌの一切を放棄して、新しい時代を迎えれば、自分が経験した貧困や差別や苦難は、少しでも和らぐはずであると。和人の農家での奉公を終えて、結婚した後平取町本町で住居を構えても、祖母がアイヌとして振る舞うことはなかった。イオマンテやアイヌのお祭りがあっても、祖母は近づこうとはしなかった。

祖母は、アイヌ文化の一切を継承していなかった。もしかしたら、曾祖母達のアイヌブリやアイヌ語を解していたのかもしれない。祖母の姉弟は全員他界しており、今それを確かめるすべはない。しかし、親戚へのインタビューで明らかになったことは、祖母はアイヌ文化の一切を実践しなかったことだ。それはある意味において不自然なほど、徹底されていた。その経緯が8歳の頃からポピポイコタンを離れ、和人社会での生存を余儀なくされたために文化が失われたのか、あるいは自覚的に一切を排除していたのか定かではない。しかし少なくとも、アイヌ文化の思い出を子供たちに語ることさえなかったことを考えれば、祖母は〈日本人〉になるために、アイヌの要素を徹底的に回避して生きてきたと考えてよいだろう。

それは、娘である母の結婚についても顕著に表れた。祖母自身、和人との結婚を強く望んでいたが、母にも同様にアイヌではなく和人と結婚することを求めた。母が『アヌタリアイヌ：われら人間』の刊行に携わっていた頃、祖母は母がアイヌと接近することをとても危惧していた。母の世代になり、それ以前と比して生きやすくなったのは、祖母の生存戦略が功を成したといえるだろう。経済的に対等になるための戦略や、混血によって身体的特徴を薄くする戦略は、完全にはないにしろ、アイヌ出自のものが日本社会で生きることを可能にしたはずだ。もし、母がアイヌと結婚することになれば、せつかく回復した状況を逆戻りさせかねないと祖母は考えた。母自身は「和人でもアイヌでも、その人の人間性をみて判断したい」と思っていたが、夫は和人だった。祖母は娘の結婚に安堵した。生き抜くために、自分たちの文化や歴史の一切を放棄し、自らの血を否定し和人との混血を選択した〈アイヌ〉

⁵腐ったという意味の北海道方言。

の悲しみに心を寄せれば、私たちの現在へと続く痛みのルーツをみることができるのである。

3.4 シヌエ⁶と日本社会—— 一世

私の曾祖母は、1904年（明治37年）11月9日に生まれた。戸籍上では、五人の兄弟と姉が一人いる。ポピポイコタンの暮らしは、ほぼ自給自足であった。畑では米以外のおよそ全てのものを栽培し、山菜などを保存食として加工した。居住のための家屋とは別に、倉庫のような場所があり、そこには何かが起こっても、3年は食べるに困らないほどの食糧が貯蔵されていた。ある日、曾祖母の家が火事になり、その時の後遺症で曾祖母は生涯足を不自由にしてしまう。足が曲がらなくなり座る時にはいつも片足を伸ばしたままだった。曾祖母はとても働き者で、足が不自由であっても畑仕事は人よりも早かった。

祖母は、結婚してから平取の本町に住んでいたが、時々曾祖母のために正露丸や鶏肉の煮つけを差し入れした。曾祖母は腹痛持ちで、正露丸がないと不安になり、すぐに祖母に連絡した。祖母が仕事で忙しい時には、孫達が代わりにバスでポピポイコタンへ行き、差し入れを持って行った。曾祖母の兄弟姉は短命で、曾祖母以外は誰一人生き残らなかつた。しかし、ポピポイコタンには曾祖母の親戚も多く、何より激動の変化にある北海道において、アイヌ同士の交流が日常的に繰り広げられる温かな場所でもあったはずだ。しかし、コタンを出れば、アイヌらしさがもたらす被差別体験は避けられなかつた。

曾祖母の母語はアイヌ語であった。日本語を母語として、アイヌ語をほとんど解さない曾祖母の孫たちにとって、曾祖母が話す日本語は、「ほとんど自分たちと同じ日本語であったけれど、たまに外国人のような話し方をする」響きを持っていた。子どもや孫や和人とは日本語で話し、アイヌ同士ではアイヌ語で話をした。曾祖母は、ポピポイコタンからバスに乗って本町の祖母の家を訪問し、その近所に住むアイヌの友人に会うと、嬉しそうにアイヌ語で話をしていった。矢のごとく変化する時代の中で、曾祖母達は、同じシヌエを施し、アイヌ語を母語とする同族と集うことを、どれほど心の拠り所にしていただろう。普段は子どもや孫にアイヌのことを継承させようとしないう曾祖母であっても、祖母の家の近所で友人と会う時にはその喜びを隠すことはできなかつた。

アイヌ語やチセ、カムイノミやイチャルパなどが、曾祖母をアイヌらしい存在にするとすれば、シヌエというのは、肉体が朽ち果てるまで自己の存在をアイヌとして刻印するスティグマとして機能した。当時、多くのアイヌ女性が、シヌエをしないという選択をしはじめた時代の中で、曾祖母が積極的に自ら「成人した女性の証」としてシヌエを施したかはわからない。しかし、時代が変化するにつれ、ポピポイコタンから外へ出る時に、シヌエは明らかにスティグマとなった。

アイヌ民族に対する習俗規制は、明治以前にも行われている。幕府がアイヌ民族に対する同化政策を推進しようとしたため、蝦夷地が幕府の直轄地となった頃に習俗規制がなされた。しかし、これは浸透せず、1876年（明治9年）に開拓使が文身（シヌエ）の禁止について、違反者が出た場合、結果として懲罰が下されることを告知するように、北海道内の「区戸長総代」に向け布達した（百瀬2008：181）。アイヌ女性は、成人女性の証としてシヌエを施さなければ、夫や子どもや親族にも悪影響を及ぼすとも考えられていたが、開拓使設置以降は、

⁶アイヌ女性が身体に施す入れ墨は、通常シヌエと表記される。しかし、アイヌ語を使用することができない母や親せきの語りでは、シヌエと発音され、また残された文章でもそのように記されていたため、本論ではシヌエと表記した。

次第にアイヌ自身もシヌエを施すことに消極的になっていった。

同族すら異なる顔になってしまった時、最後のシヌエを施したアイヌ達は、その時代の過渡期においてどのような気持ちでいたのだろうか。

ババは、そのシヌエをいつも隠すようにして、歩いていた。母の嫁ぎ先である平取までコタンからバスで三十分かかった。バスに乗るとき、ババは白い三角布を顔深く覆い下を向いているのだった。家に来て、やっとホッとしたように被りを解く。嬉しそうに母に向けて笑うババの口元を孫である私たちが、まだ見るのである。(平村1984: 1)

曾祖母の物語を想うとき、最も強い印象を放つものは、曾祖母のシヌエだ。それは、アーヴィング・ゴッフマンの提起するスティグマのパッシングと可視性という問題でもある。ゴッフマンによると、スティグマはギリシャ人が肉体上の徴をいい表すものとして使い始めた。ゴッフマンはこの言葉を、ある人が望ましくない種類の属性をもっていることが立証され、汚れた卑小な人に貶められるような属性として述べ、スティグマ論を提唱した(ゴッフマン1970: 11-12)。さらに彼は、スティグマをもっていることを、他者に告知する手掛かりがどの程度スティグマそのものに備わっているかということ、可視性という概念を通じて述べ、さらに、他者に顕著なスティグマとそうではない場合のそれについて、パッシングという問題を提起した。可視性が強いスティグマを持つ場合、他者にそれを悟られないようにすることは困難となり、逆に可視性が弱い場合には、そのことを他者に必ずしも気付かれずに過ごすことができるという点をパッシングという概念で提示した(ゴッフマン1970: 82-121)。

曾祖母のシヌエは、避けられないスティグマとして、アイヌ語やアイヌプリ以上に曾祖母を日本社会から隔てるものとして機能した。なぜなら、それは身体に施された、生涯消えない徴であり、最も可視性が強いスティグマだからである。アイヌ語は話さなければ、チセは日本風の木造家屋に建て直せば、カムイノミは和人の前で見せなければ、ある程度までは、アイヌ性をパッシングすることも可能であろう。しかし、唇に刻まれたシヌエを不可視にすることはできない。私、母、祖母の三名と、曾祖母の間の最大の隔たりの象徴的なものがシヌエである。曾祖母は、バスに乗る時、白い三角布で自分の顔を隠さなければポピポイコタンから出ることが——つまり日本社会へ進出することが——できなかったのである。

子ども達が、アイヌの老婆をみれば石を投げて「アイヌ」とからかう時代にあって、せめて口元のシヌエを隠しバスに乗り、辿りついた身内の家で、再びそのシヌエが眼差される。シヌエは大正から昭和という時代の中で、和人だけではなく同族のアイヌによっても異和感をもつものとしてそこにあった。同じアイヌの血を引きながらも、パッシングの度合いというのは、世代間で著しい違いがある。曾祖母はシヌエによって絶対的なスティグマの可視性をもっており、祖母とは違った。母の世代は、曾祖母がバスに乗ってやっと家族の家に辿りつき、三角布を解いても、曾祖母のシヌエを見ないわけにはいかなかった。それは、アイヌであることの象徴であり、親族である曾祖母に施されたシヌエは、母たちに自分達もアイヌであるという認識をいつも想起させるものとして機能したはずだ。祖母は、シヌエをしていなかったのだから、平取を出ればアイヌとして扱われないことだってあっただろう。私は子どもの頃、札幌で祖母と出かけても、人々が祖母を異人として扱っていたと記憶していない。しかし、それが曾祖母であつたら違つただろう。言葉を話さなくても、アイヌ文化をみせなくて

も、シヌエというスティグマが曾祖母をどうしようもなく絶対的にアイヌとしたはずだ。その意味で、私たちと、曾祖母との間には、容易に埋めることができない大きな溝がある。それは、スティグマの可視性と、パッシングの度合いという問題であった。

曾祖母が生きた時代には、民族としての「アイヌ」、人種としての「アイヌ」、状況としての「アイヌ」という分類をする必要がなかったほど、アイヌはアイヌでしかなかった。言語状況を見れば、曾祖母はアイヌ語と日本語を解していたという意味でバイリンガルであったが、曾祖母は決して<日本人>ではなかったし、そして<日本人>へと希求することがなかっただろう。曾祖母のシヌエは、明治という時代にあつて、アイヌがアイヌでしかなかった最後の世代の象徴であった。シヌエという絶対的可視性を有する象徴は、曾祖母達とその子ども達や孫達との間に、絶対的な精神的分断をもたらすスティグマだったのである。

4 結論——もうひとつの先住民問題

4.1 失われた声——喪失の所在

2008年の北大調査では、アイヌ民族の意識低下の要因として、差別体験等によりアイヌ民族というくくり自体を否定的に捉えていることや、アイヌ民族の多くが和人に同化し、民族を意識する場面が少なくなっているという見解が述べられている。確かに、自由記述をみると、「アイヌだからどーとか考えない」「民族とか人種とか国境とか関係ない」など、民族というものへの執着を感じさせない意見が述べられ、これらの声は、それ以上調査や研究を進められない要因ともなる。

しかし私たちの物語でみられる状況は、民族を意識する場面は、世代が下るにつれて少なくなっても、にもかかわらず自己の出自を意識して生活している様子である。確かに、アイヌという出自や名がスティグマである社会においては、その出自を隠す傾向が生まれるだろう。しかし、多文化共生への志向が生まれ、多数派の差別意識に明らかな変化がある現代においてもなお、自ら語るアイヌ出自のものが増加しない理由の一つは、自分たちの歴史を失い、自己の存在について語る言葉がないことである。本論の物語が示すように、アイヌと和人という二つの歴史や文化からこぼれ落ちてしまう人々が存在する。このような存在について明確に指し示す言葉がないために、言葉を持たない人々は黙する他ないのである。

時代が下るにつれて、アイヌ民族に対する保護政策や福祉対策あるいは文化復興という観点からみれば、それは「回復」や「復興」であったのかもしれない。しかし、私たち家族の歴史を辿ればそれは明確な挫折であった。声や名を失い、しかし多数派になることもなく、社会空間を透明人間として彷徨う存在へと変容したアイヌ出自の人間の姿だった。語る事が出来なくなった背景には、一世や二世が、アイヌとして日本社会で生き延びることが困難な状況において、子どもへ一切の継承をしなかった時期があり、三世が自己の存在について模索し、『アヌタリアイヌ：われら人間』で語ることを試みるも挫折感を伴う経験と、アイヌ文化による拒絶があった。その過程で喪失されたものとは、家族の歴史と自分たちの声である。「アイヌ」という言葉さえ徹底的に回避された100年間は、沈黙と引き換えに日本社会で日本人として生活することを可能にしたが、一方で家族の間に言葉にならない痛みをもたらした。

4.2 縦と横の分断

アイヌ出自の人間が、声を失う過程には、家族同士の分断があった。生きていくことすら困難な状況の中で、アイヌプリを消失させ、日本人としての振る舞いを身につけ経済活動に参加することは必須だった。子どもが自分の生よりも向上するようにと、同族を否定し和人との結婚を望み、「血を薄くする」ことに腐心する様子は何と悲しいことだろう。同族の否定は翻って自己の否定となる。私たち家族は、世代が下る中で「アイヌ」という言葉を発することもできないまま、100年が過ぎた。

言うまでもなく、家族同士の分断は植民地主義的な社会的状況によってもたらされたものである。文化や土地の喪失や、社会福祉的状況の困難さは現代の先住民にとって重要な問題であるが、私たちの物語が告げるのは、家族同士の分断というもう一つの喪失であった。家族の中における世代間の分断が縦の分断であるとすると、このことはさらに横の分断をももたらした。横の分断とは、他のアイヌとの分断である。縦の分断によりアイヌプリと歴史を失い、生き抜くためにアイヌの一切を排除し、それに伴い声や名を失った私たちは、アイヌ文化や他のアイヌの人々ともつながりを失った。それは三世の章で述べた「アイヌ文化による拒絶」にも表れている。

縦と横の分断により生み出されたのは、アイヌ社会からも、日本社会からもダブルで周縁化される<アイヌ>の姿だった。この領域に存在する人々は、自ら語ることもできず、メディアや研究者から語られることもないため、不可視な存在である。重要なことは、そこにいるアイヌが語ろうとしたことがなかったのではなく、語ることに挫折したという事実である。その挫折には、多数派が描くイメージや、固定的な枠組みを無意識に内面化し、言葉を生み出すことができなかつたアイヌ側の問題もあると同時に、語ろうとした<アイヌ>の声を多数者側が自らの枠組みにおいてのみ掬いあげようとする行為にも起因する。このことはまさに非対称性の力学が喚起する論点であり、縦と横の分断により誕生した<アイヌ>が、より声を失った要因でもある。

様々な非対称性を内包するポストコロニアルな社会状況が、家族同士の縦の分断をうみだした。さらに、そのことは、民族同士の横の分断をも促すものだった。そして生まれたのは、サバルタンの要素をもつ声なき透明人間である。<アイヌ>の状況が示すもう一つの先住民問題とは、奪われた声や名による言葉の不在がもたらす痛みだった。アイヌ出自であるということが、どのようなことであるのかについて、思考するための歴史的・現実的連続性を失い、自己を表現する言葉と声を失ったサバルタンとしての私たちは、非対称的な力学の前で黙する他なかつたのである。

4.3 北海道におけるポストコロニアル状況

1980年代以降活発になった先住民に関する議論は、従来の植民地主義的な過去に対する批評性を内包するものであった。植民地としての経験は、土地を奪われたことから始まる様々な痛みや葛藤をもたらし、今日までポストコロニアル状況として続いている。本来、先住民研究はそれぞれのポストコロニアル状況がいかなる状態であるのか、そしてそこから発生するあらゆる問題にいかに対応しうるのか、さらにそこから発見されるものがいかに西洋近代的な学問体系に対して批評性をもつのかについて探求する可能性をもつ学問領域である。世

界各国における先住民研究、そして日本国内の沖縄研究⁷はこの点について十分自覚的に、それぞれ歩んできた。

本論では、以上のような状況を前提とした上で、これまで北海道における先住民研究あるいはアイヌ研究で看過されてきたものについて論じた。北海道におけるポストコロニアル状況を様々な位相から問い直すという視点と、語られない言葉や声に対する想像力の欠如によって、「サイレント・アイヌ」の存在はこれまで論じられることがなかった。批評性と想像力を欠いた「寝た子を起こすな」という言葉によって、語りたくとも語りだすことができない声達が捨象されてきたのではないか。

いうまでもなく、ポストコロニアルというジャーゴンを使用するとき、それぞれの地域性と歴史性に十分に自覚的であることは重要である。同じ「先住民」であっても、それぞれの国家という枠組みにおける経験は、同じものではない。同様に、同じ国内であっても、北海道と沖縄でのそれぞれの植民地経験が同じであることはない。ポストコロニアリズムという、サイドなどの被植民者によって牽引されてきた議論であっても、無批判にそれぞれの地域をその枠組みの中で論じることの危険性については注意しなければいけない。

しかし、「植民地経験」とその植民地主義的過去からつらなる現在を照らすとき、これまでの先住民研究やポストコロニアリズム論を軸として、それぞれの地域を詳細に分析し、その成果を共有することには多くの可能性が秘められている。現在の北海道という時空間において、今、これまでの北海道における先住民研究とアイヌ研究を批判的に捉えなおし、あらゆる角度から北海道のポストコロニアル状況を掘り上げることが、北海道において学問的営為を行う上で独自の批評性を獲得することにつながるだろう。

参考文献

- Parry, Benita. (1992) Problems in Current Theories of Colonial Discourse. In: *Oxford Literary Review* 9, 1-2: 27-58.
- U.S. department of state/ Bureau of international information programs (2009) *Indigenous people today: Living in two worlds*. Washington, DC: eJournal USA.
- 青柳清隆・松山利夫編 (1999) 『先住民と都市：人類学の新しい地平』東京：青木書店。
- アヌタリアイヌ刊行会編 (1973-1976) 『アヌタリアイヌ：我ら人間』第1号-第19・20合併号。札幌：アヌタリアイヌ刊行会。
- 石原真衣 (2012) 『『土人』から『先住民』へ：近現代のアイヌ民族に関する文化人類学的考察』北海道大学大学院 2011 年度修士論文、未刊。
- ウィンチェスター，マーク (2009) 「近現代アイヌ思想史研究：佐々木昌雄の叙述を中心に」一橋大学大学院 2009 年度博士学位論文。 <https://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/17797/2/0200802801.pdf> [2017 年 10 月 7 日閲覧]。
- 小熊英二 (1995) 『単一民族神話の起源：〈日本人〉の自画像の系譜』東京：新曜社。
- 小熊英二 (1998) 『〈日本人〉の境界：沖縄・アイヌ・台湾・朝鮮 植民地支配から復帰運動まで』東京：新曜社。

⁷ 近年沖縄では、当事者と非当事者による沖縄研究のあり方を問う論考が盛んに行われている（例えば、屋嘉比ほか 2008 など）。これらの論考では、沖縄研究そのものを歴史化し、その問題点や今後の展望などを様々な観点から問いなおすという作業が行われている。

- 木名瀬高嗣 (1997) 「表象と政治性：アイヌをめぐる文化人類学的言説に関する素描」『民族学研究』62-1：1-21.
- 木名瀬高嗣 (2001a) 「「文化」の北緯：戦時期日本における「北方」イデオロギーの発生とその論理」『昭和女子大学国際文化研究所紀要』6：19-28.
- 木名瀬高嗣 (2001b) 「アイヌ「滅亡」論の諸相とその論理」篠原徹編『近代日本の他者像と自画像』：54-84、東京：柏書房.
- 木名瀬高嗣 (2005) 「〈アイヌ・文化研究〉あるいは〈「サバルタン」性〉の人類学のためのメモランダム (下)」『情況』6-1：219-237、東京：情況出版.
- グハ、ラナジット・パーンデー、ギャーネンドラ・チャタジー、バルタ・スピヴァック、ギャトリ編 (1998) 竹中千春訳『サバルタンの歴史：インド史の脱構築』東京：岩波書店.
- クリフォード、ジェイムズ・マーカス、ジョージ編 (1996) 春日直樹・足羽与志子・橋本和也・多和田祐司・西川麦子・和邇悦子訳『文化を書く』東京：紀伊国屋書店.
- 河野本道 (2000) 「アイヌ系住民の都市における動向：北海道内二大都市における場合の輻合・拡散現象」『国立民族学博物館研究報告』25-1：113-144.
- 児島恭子 (2000) 「現代アイヌ文化観の歪み：共生の視座とジェンダー」『昭和女子大学国際文化研究所紀要』6：1-17.
- ゴッフマン、アーヴィング (1970) 石黒毅訳『スティグマの社会学：烙印を押されたアイデンティティ』東京：せりか書房.
- サイド、エドワード (1993a) 板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳『オリエンタリズム上』東京：平凡社.
- サイド、エドワード (1993b) 板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳『オリエンタリズム下』東京：平凡社.
- 桜井厚 (2002) 『インタビューの社会学：ライフストーリーの聞き方』東京：せりか書房.
- 島崎藤村 (1954) 『破戒』東京：新潮社.
- スピヴァック、ギャトリ (1998) 上村忠男訳『サバルタンは語るができるか』東京：みすず書房.
- 関口由彦 (2007) 『首都圏に生きるアイヌ民族：「対話」の地平から』、千葉：草風館.
- チョウ、レイ (1998) 本橋哲也訳『ディアスポラの知識人』東京：青土社.
- 鄭暎恵 (1993) 『『フィリッピナを愛した男たち』論争ふたたび』『へるめす』46：90-91、東京：岩波書店.
- 野崎剛毅 (2010) 「アイヌの血統とアイデンティティ」北海道大学アイヌ先住民研究センター編『現代アイヌの生活と意識：2008年北海道アイヌ民族生活実態調査報告書』：19-26.
- バーバ、ホミ (2005) 本橋哲也・正木恒夫・外岡尚美・阪本留美訳『文化の場所：ポストコロニアリズムの位相』東京：法政大学出版局.
- 平村芳美 (1984) 「アイヌ、死して“標本”か」『九の架』1：1、未刊.
- ファンン、フランツ (1969) 海老坂武・加藤晴久訳「知に呪われたる者」『フランツ・ファンン著作集第三巻』東京：みすず書房.
- ファンン、フランツ (1970) 海老坂武・加藤晴久訳「黒い皮膚、白い仮面」『フランツ・ファンン著作集第一巻』東京：みすず書房.
- 藤田結子・北村文編 (2013) 「オートエスノグラフィー」『現代エスノグラフィー：新しいフィールドワークの理論と実践』：104-111、東京：新曜社.

- 北海道環境生活部（2014）『平成 25 年北海道アイヌ生活実態調査報告書』、北海道環境生活部。
- 北海道大学アイヌ・先住民研究センター（2010）『現代アイヌの生活と意識：2008 年北海道アイヌ民族生活実態調査報告書』札幌：北海道大学アイヌ先住民研究センター。
- 北海道大学アイヌ・先住民研究センター（2012）『現代アイヌの生活と歩みと意識の変容：2009 年北海道アイヌ民族生活実態調査報告書』札幌：北海道大学アイヌ先住民研究センター。
- 北海道大学大学院教育学研究院教育社会学研究室編（2014）『伊達市におけるアイヌ民族の現状と地域住民』札幌：北海道大学大学院教育学研究院教育社会学研究室。
- 松本和良・江川直子編（2001）『アイヌ民族とエスニシティの社会学』東京：学文社。
- モーリス＝鈴木、テッサ（2000）大川正彦訳『辺境から眺める：アイヌが経験する近代』東京：みすず書房。
- 百瀬響（2008）『文明開化：失われた風俗』東京：吉川弘文館。
- 屋嘉比取・近藤健一郎・新城郁夫・藤澤健一・鳥山淳編（2008）『沖縄に向き合う：まなざしと方法』（沖縄・問いを立てる 1）東京：社会評論社。
- 山崎幸治（2010）「調査委対象の特性」『現代アイヌの生活と意識：2008 年北海道アイヌ民族生活実態調査報告書』：7-18、札幌：北海道大学アイヌ先住民研究センター。
- ラングネス、ルイス・フランク、ゲルヤ（1993）米山俊直・小林多寿子訳『ライフヒストリー研究入門：伝記への人類学的アプローチ』京都：ミネルヴァ書房。

Calling into Silence

— “Silent-Ainu” as an Another Issue of Current Indigenous Situation —

Mai ISHIHARA

(Doctoral Course Student of Graduate School of Letters, Hokkaido University)

This article, based on its historical and social background and experience of modern Ainu which can describe as keeping silent about their descendancy, considers “silent-Ainu” as an another indigenous issue of Hokkaido, Japan.

Current research has showed that there are Ainu people who keep silent because of the discrimination or unconcern about their heritages. Nevertheless, to be able to clarify the situation of modern Ainu, it seems to be more important to discuss the background of their history.

Based on those analyses, it is argued that this situation including “silent-Ainu” is an another indigenous issue of Ainu. In other words, that is post-colonial situation in Hokkaido.