HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	骨から人へ : あるアイヌ遺骨のrepatriationと再人間化
Author(s)	小田, 博志
Citation	北方人文研究, 11, 73-94
Issue Date	2018-03-31
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/70076
Type	bulletin (article)
File Information	11_05_oda.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

［寄稿論文］

骨から人へ
—あるアイヌ遺骨の repatriation と再人間化—

小田 博志
（北海道大学大学院文学研究科）

要 旨

139 年前に札幌から一体のアイヌの遺骨がドイツへと盗み出された。なぜそのようなことが行われたのか。その遺骨の repatriation（返還・帰還）はどうあるべきか。本論文の目的はこれらの問題について、この遺骨のストーリーを辿りつつ考察していくことである。ここでは「エスノグラフィック・アクションリサーチ」のアプローチを通して明らかになった知見を述べていく。19 世紀後半から 20 世紀前半にかけて、「グローバル人骨流通ネットワーク」を通して植民地化された人々の遺骨が大規模に収奪され、形質人類学の研究対象とされた。そのネットワークのハブのひとつが当時のベルリンであった。その頃ドイツの人類学・民族学では「自然民族／文化民族」の二分法が浸透していた。主体としての人間が文化と歴史を作り、客体としての自然を支配し収奪するという、この非対称的な分割は植民地主義と人種主義とを正当化する役割を果たした。この植民地主義的な歴史の文脈の中で、アイヌ遺骨の盗掘も行われ、主体性が奪われ、研究の客体に仕立て上げられ、ついには “RV33” と番号がふられた。近年、植民地化された人々のコミュニティから遺骨返還を求める声が上がっている。これは repatriation という概念で論じ実践されているが、そこには法制度的な手続き論を超えて、ポストコロニアルな責任と脱植民地化という課題への広がりがある。“RV33” と番号がふられたアイヌの遺骨の故郷は、札幌にかつてあり、北海道／アイヌモシリの植民地化によって解体されたコトニ・コタンであったことが明らかになっている。その故郷への未完の旅の行く末を、「再人間化」をキーワードに考察したい。

もしも自分の骨ならばと
想像してみてほしい
（土橋 2016：62）

1　序論—北海道大学札幌キャンパスから

北海道大学札幌キャンパスに正門から入って歩くと、ほどなく緑地が見えてくる。ハルニレ、柳、キハダ、山桜、白樺、イチョウなどの木々が緑陰をつくる夏の時期はことに美しい。中央ローンと名づけられたこの緑地の中程を、小川が流れている。サクシコトニ川という[1]。

[1] 北大札幌キャンパス内の説明プレートでは「サクシュコトニ川」と表記されている。しかし山田秀三によれば正しくは「サクシコトニ」で、「サクシュ」の表記は誤りだという。コトニ川筋の川の内、東側を流れる川であり、「サ・クシ・コトニ」＝「浜の方（この場合、豊平川に近い方）・を通る・コトニ川」の意味だと考えられる（山田 1983：41-2）。

この中央ローンはくぼ地になっていて、川のほとりまで行くには傾斜を下らなければならない。傾斜の幅は数十メートルはあるだろうか。これは川が削った天然の地形であるが、現在は浄水場から引かれてきた水が流れている。現在の「水路」と傾斜の幅を比べてみると、かなりの川幅があったことがわかる。

中央ローンを横切って反対側の傾斜を上り、生協会館の横から構外に出てみよう。道路を渡って少し南に行くと「清華亭」の看板がある。そこを右に折れると、やはり傾斜を下ることになる。この一帯は偕楽園緑地と呼ばれ、明治 4 年に建設された都市公園、偕楽園の跡地である。当時、この窪地の中心からこんこんと水が湧き出で、それが川となって流れ、サクシコトニ川を形成していた。この近辺で暮らしていたアイヌはその泉をヌプサム・メムと呼んだ。都市化により 1951 年頃にはその湧水も枯れてしまったのだという。メムのある窪地はここだけなく、北大植物園から知事公館にかけて散在していた。窪地をアイヌ語で「コッネイ」すなわち「コトニ」という。今の札幌市の地区名「琴似」は「コトニ」ではない。北海道大学の南端から知事公館にかけてが、本来の「コトニ」である。かつてこの辺りには別の風景が広がっていた。

その風景が私の中によみがえるようになったのは、ある遺骨との出会いからであった。これからその物語を語っていきたい。それは国境と時間の隔たりを越える思わぬ広がりを辿ることになるだろう。

以下では、そのアイヌ遺骨が札幌からベルリンへとなぜ盗み出されたのか、その背景は何か、そしてその遺骨の repatriation（返還・帰還）はどうあるべきかという問題を考えてみたい。先住民族遺骨の repatriation はひとつの世界的な運動と言われるほどにこれまで取り組まれており、1990 年にアメリカ合衆国で成立した NAGPRA を嚆矢とする法制化もなされるようになっている。それに伴って研究も蓄積されてきている（Jenkins 2011; Kakalioures 2012; McKeown 2010; Stoecker et al. 2013; 中村 2017 など）。特にここでは先住民族遺骨の repatriation を脱植民地化という大きい文脈に位置づけて考えていきたい。

この論文における筆者の姿勢は、単に研究のための研究を行うのではなく、現代社会の問題解決に実践的に関わろうとする「公共人類学」的なものである（山下 2014）。するとそのためのアプローチは「アクションリサーチ」、すなわち実践しながらの研究／研究しながらの実践ということになり、それを現場に立脚しながら進めるということで、現場研究の方法論としてのエスノグラフィー（小田 2010）と組み合わせた「エスノグラフィック・アクションリサーチ」となる（Tacchi 2003）。このアプローチは、「［均質で無時間的な］文化に抗して」、特定的な出来事を描き出し、それに密着しながら考察を行う「特定的なことのエスノグラフィー」（Abu-Lughod 1991）とも親近性がある。

2　なぜ札幌からアイヌの遺骨が盗み出されたのか？

ときは明治 12 年（1879 年）6 月。北海道が「北海道」と命名されて 10 年後の札幌を、一人のドイツ人が訪れた。この人物ゲオルク・シュレージンガー（Georg Schlesinger）の詳細については未だ明らかではない。しかし彼がしたことは記録に残されている。シュレージンガーは札幌で「お雇い外国人」ルイス・ベーマー（Louis Boehmer）とコンタクトを取った。ベーマーはドイツに生まれ、アメリカに移住した農学者であった。北海道「開拓」の歴史の中ではホップ栽培を広めた功績で知られている。ベーマーはシュレージンガーを札幌のアイ

ヌ墓地に案内した[2]。シュレージンガーはそこで一体の頭骨を掘り出し、ドイツへと持ち去った。その顛末を本人が報告している。それは 1880 年 6 月 19 日に開催された「ベルリン人類学・民族学・先史学協会（略称 BGAEU）」[3]の研究会においてのことで、その筆記録が「エゾにおけるアイヌ頭骨の発掘に関する報告」と見出しが付され『民族学雑誌』第 12 巻に併載されている。歴史的記録として重要なので、シュレージンガーの発言を全て訳し次に掲載しておく。

> ここにあるアイヌの頭骨は、昨年［1879 年］6 月に札幌（エゾ島の数年前に建設された首都）の近くで、私が札幌在住のドイツ人・ベーマー氏と一緒に発掘したものです。発掘地は札幌から約 10 分の所で、日本政府の農業の試験に用いられる、いわゆる農業試験場の敷地内に位置します。およそ 15 年前、そこには大きいアイヌの村がありました。
>
> 墓地それ自体は、札幌に現在でも住んでいる様々なアイヌによって、アイヌの墓として知られており、地面に差し込まれた高さ約 5 フィート［1.5m］の木製の槍［の形をした墓標］により外から見てもアイヌの墓だと分かります。その柄の上部は鳥の羽根の形に彫られ、何本かの亜麻布もしくは樹皮の紐が巻き付けられています。その墓は私たちの情報源によると一人の男性と一人の女性の共同の墓とのことです。地表から約 1.5 フィート（45cm）下に、二人の遺体を示す多くの骨を私たちは見つけました。しかし、冒涜的な行為をしていると思われるおそれがあったので、私たちには夜の闇の中で急いでこの頭骨を入手するのがやっとでした。（Schlesinger 1880: 207）

その墓をシュレージンガーはスケッチし頭骨と共にヴィルヒョウに提出した。そこには男性であることを示す墓標（クワ）が明瞭に描かれている（図 1）。

この墓をシュレージンガーはお雇い外国人のベーマーと一緒に暴いて、遺骨を盗掘したということである。そのことを公の研究会の場で隠すことなく述べている。ここで注意をしなければならないのは、自分の行為が「冒涜的な行為」だと思われるおそれがあると彼自身が意識していたことである。このシュレージンガーについて分かっていることは彼がドイツ人であり、明治 12 年の時期に北海道を旅行する程の背景があったということ、そして盗掘した骨を BGAEU 代表のルドルフ・ヴィルヒョウ（Rudolf Virchow）に寄贈したということである。ヴィルヒョウは細胞病理学の分野で名をはせたベルリン大学の医学者であり、また宰相ビスマルクに対抗した政治家であり、そして世界中から人骨を集めて研究対象とした形質人類学の先駆者であった。おそらくシュレージンガー自身は研究者ではなく「運び屋」の役割を果たしたと言える。

札幌からのアイヌ人骨についてシュレージンガーが報告した 1880 年 6 月の研究会にヴィルヒョウは欠席したが、その人骨の「測定」結果を含むコメントを寄せて、代読させている。それによると「シュレージンガー氏の寄贈により私の所有するアイヌの頭骨は 3 つになった」

---

[2] ベーマーは前年札幌を訪れたオーストリア人地理学者グスタフ・クライトナーをやはりア イヌ墓地に案内している (クライトナー 1991：325–327)。クライトナーは遺骨を掘りおこ して持ち帰りたいと「知事［開拓使長官］」に願い出たが、拒絶された。シュレージンガー が盗掘をしたアイヌ墓地は同じベーマーが案内していることから、同じ墓地であった可能性がある。

[3] Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte、1869 年に設立された人類学関連としては最初期の民間の学術団体。

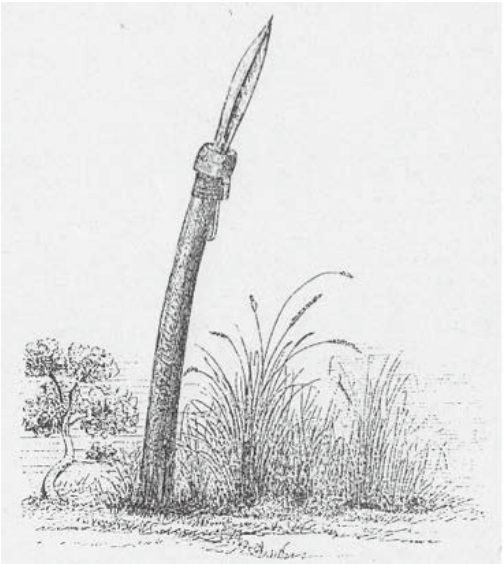

図 1: シュレージンガーが 1879 年に発掘した墓のスケッチ（Virchow 1882: 224）

（Virchow 1880: 207）。最初の 2 つはサハリンに由来するものであり、「エゾ島」からのものは初めてである。両者を比較して「種族の形態（Stammesform）の典型的な特徴」を、個人の特殊性から区別できるようになるために、頭骨数が増えることを望む—このように述べた後で、ヴィルヒョウは 3 つの頭骨の縦横の長さなどの計測結果を詳細に検討している。そして最後をこのように結んでいる。

> 私はですからシュレージンガー氏が寄贈してくれたことに非常に感謝しています。そして彼に続く人たちが早く現われてほしいという願いを抑えることができません。種族の類型（Stammestypus）をより正確に確かめるには、非常に多数の資料［＝頭骨］が必要だからです。私たちは日本にいるドイツ人（deutsche Colonie in Japan）に、こうした資料の入手を手助けしてくれることをくれぐれもお願いいたします。（Virchow 1880: 209）

シュレージンガーは「冒涜的」と思われると彼自身が自覚する行為をして、札幌から頭骨を持ってきた。それに対しヴィルヒョウは会の代表として、二度と同様の行為を繰り返さぬよう叱責することもあり得たであろう。ところが実際にはその正反対の態度を示した。シュレージンガーを称賛し、日本のドイツ人たちにもっとたくさんのアイヌの頭骨をもって来るよう呼びかけたのである。これが意味するのは盗掘がシュレージンガー個人に帰せられるのではなく、BGAEU の組織的方針の中で行われたということである。別の言い方をすると、頭骨の入手のためならば、盗掘など手段を選ばなくてよいということが暗に認められていたことになる。

グローバル人骨流通ネットワーク

19 世紀後半のベルリンに集積されたのはアイヌの遺骨だけではなかった。およそ世界中から数千から一万を超える膨大な数の人骨が運び込まれた。いったい何のために？ それを理解するには当時の時代的背景と学問との関係を知る必要がある。19 世紀後半から 20 世紀前半にかけての帝国主義の時代にイギリス、フランス、オランダなどの西洋列強が海外植民地獲得にしのぎを削った。植民地では資源を収奪し、産業化を押し進めて資本を蓄積した。その際「生存競争」「優勝劣敗」を原理とする社会ダーウィニズムがイデオロギーとなって世界を染め上げた。第二帝政期のドイツ、明治維新以後の大日本帝国がそこに加わっていった。科学技術がこの時代に産業化を進めるために重用された。また植民地で出会った他者を分類し、「文明化されたわれわれ」との違いを説明し、植民地支配を正当化するために人種主義の理論が確立していった。人種主義とは人類という一つの種の間に線を引いて、複数の「人種」に分割して、それらの間に優劣の価値を押しつける思考の枠組みである。「文明化されたわれわれ」が優れた側・進んだ側で、植民地の他者が劣った側・遅れた側に分類されるという、「結論先にありき」のイデオロギーであり、それに基づく研究も「科学もどき」でしかない。しかし科学・学問という権威によって、その欺瞞性が覆い隠され、人種の違いはあたかも客観的な事実であるかのように社会に浸透していった。換言すれば、人種的偏見を科学が裏づけ、権威づけることになったのである。そのために主要な役割を果たしたのが、当時の人類学であった。人類学者が特にその研究対象（「資料」「標本」）としたのが、人間の頭骨である。それを測定して、数量的に表すことによって、人種の違いや人種内の種族の類型が特定できるとされた。特殊な測定器具や細かい数字を駆使することで「科学者」たちは、自分たちの作業があたかも客観的で科学的なものであるかのように見せかける技に磨きをかけた。こうした人種主義的な測定人類学はロンドン、パリ、そしてベルリンなどで興隆した。またそれらの帝国の首都に同時に「研究対象」としての人骨が世界中から持ち込まれたのである。

ベルリンの人類学の中心人物がルドルフ・ヴィルヒョウであり、主要な機関が BGAEU であった。今日、ベルリンには 3 つの人骨コレクションが残されている（Stoecker 2012）。

（1）R-Sammlung（Rasseschädelsammlung ＝人種頭骨コレクション）：ベルリン大学解剖学教室に収蔵された人骨のコレクションで、18 世紀に遡る 3 つの内最古のものである。ベルリン医科大学（シャリテ）解剖学センターの管轄を経て、現在ではプロイセン文化財財団（Stiftung Preußischer Kulturbesitz）に移管されている。

（2）S-Sammlung（Schädelsammlung ＝頭骨コレクション）：ベルリン民族学博物館のフェリックス・フォン・ルシャンの許に集められた人骨コレクションで、ナチ期には優生学者オイゲン・フィッシャーの手に移り、第二次大戦後はフンボルト大学人類学教室、シャリテのベルリン医学史博物館を経て、プロイセン文化財財団の所管となっている。

（3）RV-Sammlung（Rudolf-Virchou-Sammlung ＝ルドルフ・ヴィルヒョウ・コレクション）：ルドルフ・ヴィルヒョウによって集められた人骨のコレクションで、彼の死後 1902 年に BGAEU に移管された。途中 S-Sammlung とまとめられていた時期があったが、現在は分けられて再び BGAEU が所轄している。

帝国主義の時代、アフリカ、アメリカ、アジア、オセアニアから未だその全貌がつかめないほどの人骨が持ち出され、またさまざまなアクターが国境を越えて人骨の研究、交換・寄

贈、売買のために結びついた。フェルスターはナミビア大学での 2011 年の講演で「頭（骨）が取引された（trafficked）社会的ネットワーク」の存在を示唆している[4]。彼女の表現に依拠しながら、植民地主義を背景に 19 世紀後半から 20 世紀前半にかけて先住民族の遺骨（特に頭骨）が研究目的で発掘され、それらが多様なアクターにより寄贈・交換されたり売買されたりすることで成立した世界規模のネットワークを「グローバル人骨流通ネットワーク（global-skull-trafficking networks）」と呼ぶことにしたい。ベルリンは、ロンドン、パリと並んでそのハブの位置づけとなっていた。

これら 3 つのコレクションは形式的には区別されるが、「特に BGAEU とルドルフ・ヴィルヒョウを始めとするこの団体の関係者を通して、それらは歴史的に互いに密接に結びついている」（Stoecker 2012: 331）。また BGAEU は「研究者、学芸員だけでなく、収集家と旅行者たちが集う場となり、博物館、大学、附属病院、出版社を結びつける役割を果たした」（Stoecker 2012: 331）。人類学との関係では、ベルリンはフランツ・ボアズが一時滞在したことで重要である。ボアズはアメリカに渡って「文化人類学の父」と目されるようになるが、ベルリンではルドルフ・ヴィルヒョウの影響を強く受け、その若い頃北西海岸インディアンの墓を暴いて得た人骨を売却し、研究費の足しにしたとボアズ自身が書き残している（Pöhl, Tilg 2009）。また日本とのつながりでもベルリンは極めて重要である。小金井良精は留学中ベルリン大学の解剖学者ヴァルダイヤーの助手を務め、ルドルフとハンスのヴィルヒョウ父子と交流をもった。ベルリンで人種主義的人骨研究を「学んだ」小金井は、帰国後東大解剖学教室の教授となるが、北海道と千島列島に渡って盗掘という手段も辞さずにアイヌ人骨を東大に持ち帰り、研究対象とした（Makino 2015; 植木 2017）。

このネットワークの特徴は中心（帝国の首都）と周辺（植民地）とのあいだをつなぎながら、両者の非対称性（asymmetory）の中で成立し、かつそれを強化したことである。名前のある科学者が主体として頭骨を測定し、分類する。その頭骨はラトゥールのいう「銘刻（inscription）」（ラトゥール 1999）として、具体的な生活の場から引きはがされ、人としてのプロフィールも消されて、人種の類型を研究するための客体＝標本に仕立て上げられる。研究者たちは、遺骨の主の名前に無関心であった。ベルリンからナミビアへの遺骨返還に伴い、その来歴を調査したベルリン医大のチームが直面したのもこの名前の不明の問題であった。「不幸なことに、我々はこれらの頭骨を特定の人物と結びつけることができる名前もその他の証拠も持ち合わせていない。当時の研究者は民族集団に関心を持ったのであって、個人に関心を払わなかった。彼らにとって名前も、個人の人生も重要ではなかった」[5]。

札幌からベルリンへ運ばれたアイヌ遺骨においても同様であった。シュレージンガーが札幌で遺骨を掘り出したとき、その遺骨の人物と名前には関心が払わなかった。「エゾのアイヌ」であればどれであれよかったのである。1912 年にはルドルフ・ヴィルヒョウ（Rudolf Virchow）のイニシャルを含む “RV33” という番号がふられる。名前のある研究者が、名前が消された植民地の他者を「対象」として扱う。ネットワークのハブ（ラトゥールのいう「計

[4] “Scrutinise trafficking of human remains, schola”, by Catherine Sasman, The Namibian, November 22, 2011. https://www.namibian.com.na/index.php?id=88488&page=archive-read ［accessed 2017-10-13］。“Namibia: Dr Förster Reveals Skull Traffickin”, New Era, October 31, 2011. http://allafrica.com/stories/201110311497.html ［accessed 2017-10-13］をも参照。

[5] http://anatomie.charite.de/geschichte/human_remains_projekt/restitution_of_namibian_skulls_2011/（2018 年 1 月 23 日閲覧）

算の中心」）で反復されるこの非対称性が「科学」の裏づけを与え、フィードバックして植民地主義のイデオロギーを強化する。価値自由や客観性という幻影を振りまきながら、ここでは学術研究がすでに植民地支配という政治的行為であった。

「自然／文化」の非対称性的分割

植民地主義的な存在の分割を表す概念のペアとして「自然民族／文化民族（Naturvölker/Kulturvölker）」がある。これはヴィルヒョウを含め、この時代のドイツ語圏の人類学者、民族学者らに浸透していた（例えば Bastian 1875: 516; Virchow 1875: 573; また Goschler 2002: 326–7 をも参照）。前者は「自然」に従属して生活している人間、後者はその桎梏から離れて文化と歴史を発展させている人間のことである。「ヨーロッパのわれわれ」は「文化民族」に含まれ、「植民地の彼ら」は「自然民族」に分類された。それは進化論的な発展の図式であり、英語圏における「未開／文明（primitive / civilization）」の二分法に対応するものである。このドイツ語の概念のペアは二つの点で興味深い。一つはそれが身体的、形質的な特徴をも決定すると考えられ、ヴィルヒョウら（形質）人類学者が人骨研究を押し進める前提となった点。この点でこれは人種主義的なカテゴリーでもあった。二つ目は、この時代における「自然／文化（人間・社会・文明）」の分割を如実に反映している点。ここには西洋の自己／他者認識、かつ「自然」認識が表われており、「近代文明」が何を他者化し、自己の側から抑圧しようとしたのかを分析する手がかりともなる。

1 番目の点について検討すると、頭骨が特に研究対象として集められたのは、脳の大きさと精神の発達段階が相関しているとの前提のもと、それが頭骨の測定により明らかになると仮定されたためであった。つまり頭骨を測定すれば、集団的な知能の発展の度合いがわかる—このようにナイーブな推論に基づいて行われたのが、ヴィルヒョウらによる人骨研究だったのである。それは「文化」の発展と、生物学的な指標とを結合させる人種主義的なものであった。頭骨を測定することで「人種」の特徴を明らかにしようとする研究は、ここまでで明らかなように、根拠のない仮定から出発したものであったため、何らかの意味のある結論が導かれることは無かった。「標本」の収集とその測定を積み重ねた末に、ヴィルヒョウは 1896 年の時点で「ゲルマン人の頭骨」や「ユダヤ人の頭骨」を特定できる可能性は少ないと認めざるを得なかった（Goschler 2002: 345）。この点でヴィルヒョウは人種主義的前提から出発したものの実証主義者であり、確信を持った人種主義者ではなかった。だがその人骨研究の結果ベルリンに残されたのは、倫理的手続きを無視して世界中からかき集められた数知れぬ頭骨の山であり、その発掘地に目を移せば盗掘者によって空にされた先住民族の墓地であった。この点は厳しく批判されなければならない。その後、ヴィルヒョウに続く（形質）人類学者らは、人種主義という根拠なき前提を捨てることなく、頭骨から血清などの別の「標本」に関心を向けることになった（Massin 1996）。その延長上にオイゲン・フィッシャー、オットマー・フォン・フェアシュアーそしてヨーゼフ・メンゲレらナチスの人種政策とその帰結としてのホロコーストを「科学的に」支えた人類学者・医学者が登場した（Massin 1996; 小田 2016）。ヴィルヒョウが頭骨の人類学的研究の限界を 19 世紀末の段階には表明していたことを考慮に入れたとき理解に苦しむのは、1930 年代以降になって北海道大学の解剖学者・児玉作左衛門、山崎春雄らが人種概念を前提とした研究のためにアイヌ人骨の「収集」を始めたことである（植木 2017；北海道大学 2013）。

なぜアイヌ遺骨は盗み出されたのか、との問いに対して、2 番目の「自然／文化」の分割の

問題はより根底的であり、文明論的な広がりをもつ。デスコラが「大分割（the great divide）」（Descola 2013）と呼ぶ自然の領域と人間の領域の分離は「近代社会」に自明のこととして浸透している。「自然科学」とは人間と切り離された「自然」を「客観的に」、ほとんどの場合数量化する方法論によって研究しようとする分野である。ここでの「自然」は主体性（自発性、創造性）がはぎとられ、部品が寄せ集められ決まり切った動きしかできない機械として表象される（機械論的自然観）。これに対して「人文社会科学」は自然から切り離された人間の領域に焦点を当てる。ここで人間は理性を占有し、それによって「文化」「歴史」を形成できる主体と仮定される。日本の大学制度においてなじみのカテゴリー「理系／文系」は、この「自然／文化」という特殊な存在の分割の 1 バリエーションである。またこの分割は「文化人類学／自然（形質）人類学」という学問分野の区分の前提となっている。主体である人間が客体である自然を研究し、所有し、利用する。このような自然と人間の非対称的な分割は決して自明なことでも、普遍的なことでもない[6]。17 世紀にヨーロッパで起こった「科学革命」、そして 18 世紀半ばにイギリスから波及していった「産業革命」以降の特殊な現象である。この頃から「文明化（civilization）」が、このような「自然」からの距離で測られるようになった。つまり自然状態が、劣ったもしくは遅れた野蛮・未開の段階であり、それから離れるほど優れたもしくは進んだ文明・文化の段階に至る。この図式を人間に当てはめたものが、上述の「自然民族／文化民族」という図式に他ならない。「自然民族」と決めつけられたのは植民地の他者であった。文化と歴史の進んだ段階にある「西洋のわれわれ＝文化民族」と、自然の軛につながれて生きている「自然民族」を対置する枠組みの中で、植民地における「自然民族」の遺骨の収奪が行われた。1879 年の札幌におけるアイヌ遺骨の盗掘は、その時代に他の地域で数限りなく行われた同様の行為の一例であった。

3　先住民族遺骨の repatriation（返還・帰還）

故郷の土の中での眠りを妨げられ、遠い異国へと盗み出されたあの遺骨の物語に戻ろう。ヴィルヒョウが人骨を用いた人類学的研究に見切りを付けた後、省みられることが無くなった “RV33”はその他何千もの遺骨たちと共に、ベルリンの収蔵庫の片隅で百数十年の時を過ごしてきた。2017 年 2 月にベルリンで “RV33”とマジックで書き込まれた遺骨と対面したとき、私は「尊厳が奪われている」と感じた。そしてどうすればその尊厳を取り戻すことができるのかを模索するようになった。その答えを「骨から人へ」というフレーズで表現できると私は考えている。以下はこのフレーズについて私がこれまで行ってきた考察の結果である。

これらの先住民族遺骨は植民地主義とレイシスト人類学の負の遺産である。ベルリンのそうした遺骨に、2000 年代に入ってから転機が訪れる。かつてドイツの植民地であったナミビア（ドイツ領南西アフリカ）から返還の要求が出されたのである。これを機にシャリテ・ベルリン医大はシャリテ遺骨プロジェクト（Charité Human Remains Project）を立ち上げて、歴史学者、解剖学者、形質人類学者からなる学際的なチームが返還請求のあった遺骨の来歴

---

[6]「近代社会」の内部では、「自然」は単一のもので、それを「客観的に」明らかにでき るのは「自然科学」だけだと信じられているが、その「自然」はむろん歴史的な構築物で ある。ラトゥールは「単一の自然/多数の文化」という図式を批判して「多自然主義（multinaturalism）」を提唱する（Latour 2002）。また例えば明治になるまで日本語には、名 詞としての「自然」という言葉は無く、科学革命を経て陶冶された nature 概念の翻訳語と して作られたのであり、明治以降の日本人は「自然」の理解を学ばなければならなかった ことをも思い起こしたい（柳父 1982）。

（provenance）調査を実施し、明確になったものから返還を実施していった。まず人種頭骨コレクションに含まれていた 20 体のヘレロ人とナマ人の遺骨が、2011 年 9 月にナミビアからの代表団に引き渡された。その式典でのスピーチでベルリン医大理事長・アインホイプル教授はナマとヘレロの人々とその先祖に「心からの謝罪」を表明した（詳しくは小田 2016）。その後、オーストラリア、タスマニアへとベルリン医大からの返還（restitution）が続いた。

ベルリンにアイヌの遺骨があることは、筆者自身、文献やシャリテ遺骨プロジェクトのメンバーの証言から把握していたが、その具体像が判明したのはウーヴェ・マキノの著書（Makino 2015）および 2016 年に入っての毎日新聞ベルリン支局および北海道新聞の一連の報道を通してであった。最新の情報では BGAEU 管轄の RV コレクションに 6 体（“RV33” を含む）、SPK 管轄のコレクションに 10 体の、合わせて 16 体のアイヌの遺骨が収蔵されてきた[7]。返還の対象とされたのは、その内の一体 “RV33” である。その収集に関して「不法な背景（Unrechtskontext）」があったと認め、団体の指針に照らして返還すべきだと BGAEU 理事会が判断したからである。すでに引用した 1880 年の記事がその証拠となった。墓暴きと盗掘が不法行為と認定されたのは当然であった。

“RV33” はその後日本へと移された。それで repatriation が実現したと言えるのであろうか？ 筆者は「まだ実現していない」と考える。2017 年 7 月 31 日にベルリンの日本大使館において “RV33” は BGAEU のパショス代表より、北海道アイヌ協会加藤理事長と内閣官房アイヌ総合政策室平井室長に引き渡された[8]。続いて 8 月 2 日に北海道大学アイヌ納骨堂に収容された。

このプロセスには repatriation として欠けているものがある。それを私は次の 5 点だと考える。

（1）遺骨を主体として考えて、その故郷の土に帰還できるようにする努力。
（2）その遺骨にゆかりのある当事者の声を聴き、対話と協議をする場。換言すると、誰が遺骨を受け取るのかという問題をオープンに議論する機会。
（3）それらの前提条件としての透明性のある説明・情報開示と意思決定。
（4）植民地主義という不正な歴史の中で先住民族が受けた痛みを前提とした謝罪と先住権の回復への取り組み。
（5）先住民族の現状がこれまでの植民地支配によるものだという歴史的文脈の認識とそれを踏まえたポストコロニアルな責任。

これらの欠落は従来の「日本」側の構造的な問題であり、これが本来の repatriation を阻む要因となっていることが、この問題との関わりを通して筆者にも認識されるようになった。このことについて以下で論じたい。

日本語の「（遺骨）返還」に相当する英語は 2 つある。“restitution” と “repatriation” である。ドイツのシャリテ遺骨プロジェクトでは一貫して前者が用いられている。その意味は、失われたもしくは盗まれた何かを元の持ち主に返すことである。だからその主語は返す側、遺骨問題の場合であれば骨を持ち去り、収蔵してきた側ということになる。後者は英語圏で伝統的に用いられてきた語であり、この問題を世界で初めて 1990 年に法制化したアメリカ

[7] Wolfram Schier と Barbara Teßmann の両氏（BGAEU）との面談（2017 年 2 月 21 日）および Bernhart Heeb 氏（SPK）からの電子メール（2017 年 10 月 11 日付け）による。

[8] 毎日新聞 2017 年 7 月 31 日。

の「アメリカ先住民墓地保護・返還法（Native American Graves Protection and Repatriation Act：略称 NAGPRA）」にも下線のように使われている。辞書ではこの repatriation という語は「送還」と訳されることが多い。しかしこの語には単に「何かを返す」ということを超える意味が含まれている。それはこの語 re-patri-ation が patri すなわち「故郷（父祖の地）」を含み、「再び故郷に戻す／戻る」を含意することである。遺骨保管者を主語とすれば「戻す」の意味に、遺骨を主語とすれば「戻る」の意味になる。後者の意味に取れば「帰郷」「帰還」と訳す方が適切である。星野道夫は、遺骨を単にモノではなく、祖先の魂（スピリット）とみなすアラスカ先住民族への理解から repatriation を「帰還」と訳している（星野 1996）。

遺骨をモノとして返還するのではなく、人として帰還できるようにするという考え方で行われた repatriation の例がある。2012 年にオーストラリアのヴィーンから南アフリカ共和国に、コイサン人夫婦ピエナーの遺骨の repatriation（帰還）が実現した。このときのコンセプトが「再人間化（rehumanisation）」であった（Rassool 2015a, 2015b; Weiss-Krejci 2013）。クラースとトローイ・ピエナー夫婦の遺体は、1909 年オーストリアの人類学者ルドルフ・ペヒの助手によりクルマン地区ガモペディの墓地から盗掘され、「樽に詰めて」ヴィーンの自然史博物館に送られた。百年以上の後、この非倫理的経緯を知った博物館側は返還を決め、オーストリアと南アフリカ共和国両政府が協議を重ねて、この夫婦の遺骨をモノではなく、最近亡くなった人として戻れるようにする方法を模索した。その結果、遺骨を箱ではなく棺桶に入れること、「遺体パスポート（corpse pass）」を交付することなどの具体的な「再人間化」の手立てが取られることになった。南アの「国立遺体帰還委員会」は関連機関と共に、この夫婦の子孫とゆかりのコミュニティとの協議を重ね、再埋葬の場所を元の墓地に近いクルマン公営墓地とすることを決定した。このケースで打ち出された、かつて人種主義的研究の客体とされた骨を、主体である人へと戻す「再人間化」の概念は極めて重要である。ここで repatriation はまさに「帰還」と訳すに相応しいものとなった。一方でそこには政治的思惑も働いた。それは南アフリカ共和国がアパルトヘイト後の新民主制をアピールするために、「ピエナー夫妻はコイサンとしてではなく、まず南アフリカ人として扱われ」（Weiss-Krejci 2013: 471）、南ア「国民」として帰国した。この点については 5. で改めて論じたい。

ここで日本の文脈に目を転じよう。アイヌの遺骨返還に関して、ベルリンでの動きに先行して、北海道の中で別の動きがあった。1930 年代から 70 年代にかけて北海道大学医学部の児玉作左衛門、山崎春雄両教授らが北海道、サハリン、千島列島で千体を超えるアイヌの遺骨を「収集」した。このことが海馬沢博や北海道ウタリ協会（当時）によって 80 年代前半に問題視され、84 年のアイヌ納骨堂の建設および部分的な返還につながった（詳しくは北海道大学 2013）。しかし北大には透明性のある説明および情報開示と、その遺骨の子孫である地域のアイヌとの対話の姿勢が不足しており、これが 2000 年以降の情報開示請求、さらには 2012 年のアイヌ遺骨返還請求訴訟へと進展する（北大開示文書研究会 2016）。2016 年 3 月 25 日に札幌地裁において「和解」が成立し、被告である北大は、日高地域のアイヌの団体「コタンの会」および原告に、浦河町杵臼から掘り出された個人が特定できない遺骨 10 体および 1 箱と個人特定可能な 1 体の計 12 箱を返還することになった。2014 年の時点で文部科学省は遺骨返還ガイドライン[9]を公表し、北大を始めとするアイヌ遺骨を収蔵する大学は、個人が特定できる遺骨のみその祭司承継者に返還し、それ以外の遺骨は国が白老に建設予定の

[9]「個人が特定されたアイヌ遺骨等の返還手続に関するガイドライン」 http://www.kantei.go.jp/jp/singi/ainusuishin/dai6/siryou6.pdf（2017 年 10 月 30 日閲覧）

「民族共生の象徴となる空間」に併設される「慰霊施設」に集約する方針であった。ところが、この「和解」によって個人が特定できずとも発掘された地域が明らかな遺骨については、その地域の団体に返還される道が開かれたのである。杵臼への遺骨の返還と再埋葬は 2016 年 7 月に実現した。

この「和解」と再埋葬に至る道のりにおいて、心が痛むことがある。それは原告の一人で、祖先の遺骨の帰還を強く願っていた城野口ユリさんが、その実現を知ることなく亡くなったことである。城野口さんは母から遺言のように、北大の研究者によって祖先の墓が無断で掘り起こされ遺体を持ち去られたことの悔しさ、そしてそれを取り戻してほしいという強い思いを聞いていた。その思いを胸に城野口さんと支援者たちは、2012 年 2 月 17 日に総長との面会を求めて北大事務局を訪れたが、警備員と事務職員に制止されて、面会はおろか事務局内への立ち入りも拒絶された。この扱いに、北大には聴く耳がないと感じた城野口さんは、祖先の遺骨を取り戻すための裁判を起こす決意を固めた。城野口さんは同年 11 月の札幌地裁における意見陳述[10]で「私たちアイヌを人間扱いしない、この態度に、昔、母たちが味わった悔しさは、今も、全く変わりがないと思い知りました」と訴えた。その声を法廷で聴いたとき、私はいたたまれない思いがした。この一人の女性の声を聴くこともできず、祖先の遺骨の返還を求める訴えに人間として誠実に対応できない自分を含めた大学のあり方を深く反省させられた。城野口さんは 2015 年 3 月に亡くなられたが、それは和解成立の 1 年前であった。

これは私の単なる個人的な感情の吐露ではない。私を含めた大学の「人間」としてのあり方が問われており、repatriation という公共的な問題と密接に関わりがある事柄である。上で南アフリカからの遺骨の「再人間化」について述べたが、ここで問われているのはアイヌの遺骨とその子孫に「人間らしく」対応できるかどうかということ、すなわち遺骨を「収蔵」してきた研究機関の人間が自らを「再人間化」できるかどうかである。「研究」や「組織の建前」や「国の政策に従う」ことより以前に、私たちは人間的であり得ているだろうか—これは研究機関としては研究倫理が問われ、また教育機関としては学生たちに人間性の範を示すことが求められる、大学の根幹に関わる問題である。Repatriation とは研究者の側の「再人間化」も問われる事柄なのである。

加藤は海外の返還事例をレビューした上で、「この取り組みが研究機関と先住民コミュニティ相互にもたらす最大の効果は、新たな関係の構築と信頼の確保」だと述べる（加藤 2014：32）。Repatriation が、研究機関・博物館と先住民族コミュニティとの間に、それまでになかったよい関係性を作りだす契機となり得るというのである。しかし日本の場合を見るとこれとは逆にアイヌ遺骨の返還が対立と不信を深めている側面がある（上述の裁判以外に土橋 2016 も参照）。なぜそうなるのか？「新たな関係の構築と信頼の確保」が実現する場合と何が違うのか？ 真摯な反省の下に方向転換を図らなければならないはずである。

ポストコロニアルな責任と先住権

ドイツとナミビアの間の遺骨返還を「きしみをあげながら進行する」と私は形容した（小田 2016：59）。その背景には、ドイツ政府の側に植民地支配を忘却・回避する姿勢があったことが挙げられる。このアイヌの遺骨の返還・帰還のケースもまたきしみをあげている。や

[10]「第 1 回口頭弁論における城野口ユリさんの意見陳述書（全文）」http://hmjk.world.coocan.jp/trial/trial20121130.html（2017 年 10 月 28 日閲覧）

はり植民地主義の歴史を踏まえた対応がなされていないからである。先住民族に関わる現状がこれまでの植民地支配によってもたらされたものだと認識し、それを踏まえたポストコロニアルな責任が避けられてきたのである。

植民者によって奪われた遺骨と文化財へのアクセスと返還は、国連の先住民族権利宣言第 12 条において先住民族の権利の一つとみなされており、国家の側は先住民族と連携しながらその権利が実現されるよう努めなければならない。その際求められるのは、個々の先住民族の事情と、その植民地化の歴史的経緯に応じた遺骨の repatriation であろう。

アイヌ民族の場合、その主要な居住地が明治 2 年に日本の領域に一方的に併合され、「北海道」と命名された（井上 2012 をも参照）。それ以降の「開拓」と称する植民地化の流れの中で、アイヌ民族の土地、資源（サケ、シカ、森林など）への権利、言語・文化が奪われ、差別が加えられ、政治・経済・社会的に劣位に置かれることになった。アイヌ墓地からの遺体の収奪もその一環として行われたことである。アイヌは中央集権的な社会組織を形成せず、コタンを基礎単位として、川筋に沿ったコタンがゆるやかなネットワークである、いわば小規模分散ネットワーク型の社会を形成してきた（藤村 1995 など）。アイヌが国家に組み込まれ、国民化されるのは、明治以降の強制同化政策の中においてである。西川は国民国家とは植民地主義の再生産装置であると述べたが（西川 2006）、北海道の国民国家化と植民地化は同時並行で行われ、アイヌはそれにもっともあからさまに巻き込まれたのである。この歴史的経緯を認識せず、ナショナルな枠組みを自明のこととして交渉し、あるいは「アイヌ政策」を立案することには、ポストコロニアルな責任を欠いた同化政策の継続に陥ってしまう危険性がある。ここでポストコロニアルな認識は、遺骨の repatriation の交渉においても極めて重要である。従来、政府や北海道大学は遺骨問題に関して北海道アイヌ協会を専らの交渉相手としてきた。だがここだけに交渉窓口を限定することによって、地域の多様なアイヌの声が聴かれなくなり、対立と分断の状況が生み出されるという構造的問題も認識しなければならない。この問題を解決するためには、政府と大学が交渉の窓口を多元化すること、そして多様な立場の人たちによる対話と協議の場を開く努力をすることが必要である。もちろんもっとも声が聴かれなくてはならないのは、遺骨の主の直系の子孫ならびにその人が暮らしたコタンの子孫である。その人たちに十分な説明がなされた上で、その人たちを中心に対話と協議を重ねる場が不可欠である。「中央集権的」な組織に交渉を限定することそれ自体が、中央集権的な社会を形成してこなかったアイヌに対する同化政策の継続となるおそれがある。逆に、中央集権的な国家の枠組みを押しつけず、地域の多様な声に交渉の窓口を開くことは、同化政策を転換し、植民地主義によって解体されていったコタンと川筋集団の回復というアイヌの先住権回復につながる重要な第一歩となるであろう。

植民地支配の歴史を見なければ「アイヌ政策」は、「弱者救済」の「福祉対策」に切り詰められてしまうであろう。ポストコロニアルな認識に立てば、脱植民地化と先住権の回復という課題が見えてくる。北海道ウタリ協会（当時）は 1984 年に「アイヌ民族に関する法律（案）」を採択したが、格調高い「本法を制定する理由」から始まり、「基本的人権」「参政権」「教育・文化」「農業漁業林業商工業等」「民族自立化基金」「審議機関」の六条から成る民族の自立と権利回復を目指した画期的な内容であった[11]。これに続くアイヌ新法制定の気運の高まりを無視できなくなった政府は、1995 年に内閣官房長官の私的諮問機関として「有識者懇

[11] 成立過程について起草者の一人小川 2015 を参照。

談会」をアイヌのメンバーを一人も加えずに組織し、法案を議論した。その結果、土地・資源等の返還・補償等に関わる自決権といった 84 年新法案の重要な部分を「骨抜きにし」、「先住権」に関する判断を先送りにした報告書が政府に提出された（榎森 2007：586）。これを踏まえて「文化」のみに内容を限定して成立したのが「アイヌ文化振興法」（1997 年）である。ここで「アイヌ文化とは、アイヌ語並びにアイヌにおいて継承されてきた音楽、舞踊、工芸その他の文化的所産及びこれらから発展した文化的所産をいうこと」と定義された。この法律によって成立し、関連する諸機関によって構成されている統治体制を「＜アイヌ文化＞レジーム」と呼びたい。この体制の特徴は、アイヌに関わる事柄を国がこの法律で定義する＜アイヌ文化＞に限定する一方で、84 年新法案に盛り込まれていた政治経済的側面、土地や資源への権利、さらに本稿で問題になっている repatriation の権利などの「先住権」を排除する構造を形成し続けていることである。ここにもポストコロニアルな責任（植民地主義による影響を踏まえた責任）の否認が見られる。

アイヌ民族の政治経済的権利の回復は、日本国憲法第 14 条（すべて国民は、法の下に平等）に抵触するため立法化できないとの理由付けがなされることがあるが、それはポストコロニアルな責任を踏まえると不徹底な議論と言わざるを得ない。なぜならアイヌにとって「国民化」されることは、植民地化され同化政策に組み込まれることに他ならなかった。植民地化（北海道では「開拓」）の過程で、先住民族は集団としてその土地、資源、人権、祖先とのつながり、すなわち「先住権」が剥奪された。論理的に考えるなら、先住権とは国民国家への包摂（国民化）という植民地化の以前に先住民族が有していた権利であり、国家を規定する憲法の外部に位置づけられることになる。その植民地主義的剥奪によって、先住民族は入植者（北海道では「和人」）と平等な位置に立てないでいる。「法の下での平等」ということを言うのであれば、先住民族への集団としての権利回復の措置がまず必要である。そうしてはじめて「法の下での平等」が言えるのであって、植民地化という歴史的過程と先住権の回復の認識を欠いたまま、法の下での平等の原則によって先住民族の集団としての権利を制限することもまた不徹底な議論である。

4　遺骨の故郷はどこか？ 誰だったのか？

このアイヌの頭骨が人として故郷に帰還できるために、重要な問いが残されている。その故郷はどこだったのか？ その人は誰だったのか？ という問いである。故郷を特定するための手がかりは 1882 年の『民族学雑誌』に記されていた。ヴィルヒョウが述べている通りに引用すると、それは「ゲオルク・シュレージンガー氏が北海道の近くの札幌に接する試験農場（偕楽園）から持ってきた」（Virchow 1882: 224）。「北海道の近く」は誤解に基づいている。ここで重要なのは「試験農場（偕楽園）」という情報である。偕楽園はすでに述べたように明治 4 年に札幌の「本府」の近くに設立された公園である。それに隣接して試験農場が設けられ、これは「札幌官園」とか「偕楽園試験場」などと呼ばれた。

シュレージンガーの前年に、ベーマーの案内で札幌のアイヌ墓地を訪れたクライトナーは、その場所を「耕地に転換中の沼地」であり、「葦原は広い範囲にわたって焼き払われ、地面はたいそうぬかるんでいた」（クライトナー 1991：325-327）と描写している[12]。

札幌市は比較的乾いた豊平川扇状地にその基礎が置かれた。その扇状地の末端近くに本府

[12] 同書に掲載のスケッチ（1992：326）と本論に収録した図 1 とを比べると両者が同じ墓地である可能性がやはり高いと思われる。

（現在の北海道庁）が建設された。偕楽園はこの扇状地が途切れ、くぼ地（コトニ）になって湧水（メム）があるところに作られた。さらにその北には低湿地・泥炭地が広がっていた。偕楽園試験場およびそれを受け継いだ札幌農学校の農業試験場では、湿地を乾燥化して耕地に転換する実験が行われた。この農業試験場の上に現在の北海道大学札幌キャンパスがある。クライトナーが述べた土地の特徴（「耕地に転換中の沼地」）から考えて、当該のアイヌ墓地は現在の北大札幌キャンパスにあった可能性が高い。

ではコタンはどこにあったのか。石狩アイヌの豊川重雄氏は自分の祖先（父方祖父）がいたコタンについて「サクシュコトニといって、現在の北海道大学農学部のある辺りであった。ところが、“開拓”と称して和人が次々に押し寄せてきたため、やむなく川下の石狩町生振にコタンを移したのである。それは明治三年頃だと聞いている」と証言している（豊川 1992：295）。山田秀三は「札幌郡西部図」（明治 6 年）と「永田地名解」に拠りながら、前者に掲載の「マロンヘツ［セロンベッの別称］土人三戸」を「コトニのコタン」として「地図から推すと植物園の北、北大農学部本館の西裏、農園の端の辺で、『札幌沿革史』にいう「偕楽園跡の畔」というのに大体一致している」と述べている（山田 1983：54）。明治 6 年に開拓使測量課が作成した「北海道札幌之図」にはサクシコトニよりもセロンベッ[13]に近いところに三つの家屋（チセ）と思われる四角形が描かれており、山田の記述と一致する。偕楽園に隣接する「琴似村」とする当時の記録とも一致するので、ここが明治 6 年時点でのコタンの位置と推定される（加藤 2017b；さらに詳しくは『北方人文研究』本号所収の谷本論文をも参照）。しかしそれ以前もその位置にあったのか、あるいは豊川の証言（サクシコトニのコタンから明治 3 年ごろ祖先は移った）を併せ考えると、明治 4 年の偕楽園開設により強制的に移動させられたのかを明らかにするには今後の調査が必要である。コタンの名称については「サクシコトニ」と「コトニ」の 2 つの可能性があるが、この辺りの地名が「コトニ」であり、セロンベッに近い所にあったとすれば「コトニ」と呼ぶのが現時点では適当であろう。以上から “RV33” の故郷は「コトニ・コタン」と言える。

それは誰なのか？

先住民族遺骨の repatriation において、それが誰であったのかという問いは常に困難をもたらす。2011 年にベルリン医大からナミビアに返還された 20 体の遺骨についても、その名前は明らかにならなかった。ナミビアからの代表団にとってその事態は理解しがたく、また返還後の問題を引き起こすものでもあった。死者の名前と所属するクランが分からなければ、適切な葬送儀礼が行えないからである（Förster 2013: 430）。日本において、名前がわかり、個人が特定できるアイヌ遺骨のみ「祭祀承継者」に返還し、それ以外は白老の慰霊施設に集約するという政府の遺骨返還方針は、ポストコロニアルな責任を踏まえないものだと言わざるを得ない。日本型の家制度をアイヌに当てはめる同化政策の延長との批判（市川 2014）が成り立つだけでなく、そもそも名前をわからない形で遺骨を集めた研究者の側の責任を覆い隠し、祖先の遺骨を奪われたアイヌの側に不利益を押しつけるからである。

“RV33” は誰だったのか？ これに答えることも容易ではない。この場合もやはり研究者の関心は、特定の個人にではなく、集団的カテゴリーの「人種」にあり、名前は記録されていないからである。“RV33”に関してみると、黒いペンで額に「R.V.33.」と、左側には「Aino

[13] サクシコトニもセロンベッもコトニ川に合流し、コトニ川水系を形づくる支流である。

Yeso［アイヌ　エゾ］R.V.33.」と書きつけられ、『民族学雑誌』においては「エゾのアイヌ」としてしか語られなかった。「RV」とは上述のように遺骨本人ではなく、Rudolf Virchow の頭文字である。

ここでは資料に基づき推測できるのみである。明治 8 年の「琴似村」[14]戸籍簿（内館泰三筆記史料 8）によると、そこには 3 戸に 4 人のアイヌ男性（琴似又一（ママ）[15]、志登礼武天（シトレンテ）、志計武多登（シケムタト）、菱田時蔵（ヒシトキ）が居住していた（札幌市教育委員会 1991：535）。その内の一人シトレンテは同年 11 月 15 日に病死届が出されている。“RV33” が発掘されたのは 1879（明治 12）年 6 月である。シュレージンガーによる墓標のスケッチと描写をみると、朽ちることなくかなりしっかりとした形でこの木製の墓標が残っていたようである。それは墓標が建立されてあまり年数を経ていないことを示している。没後約 3 年半のシトレンテはこの条件にあてはまると考えられる。

コトニ・コタンの消滅と忘却

そのコタンは今は無い。自然に消えたのではなく、植民地化政策によって住民は離れざるを得なくなり、消滅させられたのである。その要因として、サケ漁の禁止、鉄道の敷設などが考えられる（加藤 2017a）。コトニ・コタンの場合、偕楽園と官園が隣接して設置され、コタンあるいはイオルの土地がその中に取り込まれたこともあるだろう。そのためコタンでの暮らしは制限を受けたに違いない。加藤によれば 19 世紀後半に現在の札幌市に当たる地域には、4 つのアイヌのコタンがあった。コトニ、フシコ、ハッサム、上サッポロである。そのどれもが明治 15 年頃には消滅している。上で挙げた理由の他に、東京の開拓使仮学校にコタンの住人が送られたことも考えられる[16]。札幌では「開拓」が早く進行した、そのためコタンが早い時期に消滅させられたのである。

その後札幌のアイヌ・コタンの存在は忘却されていった。コトニ・コタンの上に建っている北海道大学札幌キャンパスおよび札幌市所管の偕楽園緑地のいずれにも、そこにコタンがあったことは一言も刻まれていない。一方でクラーク博士、ベーマー、清華亭などの明治以後の「開拓」の歴史は太文字で刻まれている。この想起と忘却のコントラストは、植民市主義的なあの非対称性のバリエーションなのだろうか。今日、「その上」で生きる私たちの歴史への真摯さを、故郷にまだ戻れないあの遺骨が問いかけているのではないだろうか。コトニ・コタンを想起することなく、ドイツから戻された遺骨の故郷への帰還はあり得ない。

5　結論—かけがえのない人として故郷に帰還できるために

139 年前にコトニ・コタンから盗み出された遺骨の旅をたどりながら、この一体の遺骨が問いかけることについて考察してきた。明治 2 年に「アイヌモシリ」の一つの島が、日本政府により一方的に「北海道」と命名され、「開拓」と称する植民地化が始まった。札幌に開拓使が置かれ、そこからほど近いところにコトニのコタンはあった。この歴史的状況の中でアイヌ遺骨は盗掘された。そのアイヌ墓地は「偕楽園試験場」の中にあったとされる。その農業試験場を引き継いだのが札幌農学校である。そしてそれは言うまでもなく今日の北海道大

[14] コトニ・コタンは行政上「琴似村」に属していた。

[15] 琴似村の乙名マタエチ。和名では「琴似又市」と表記されることが多い。明治 5 年に東京の開拓使仮学校に送られた。

[16] フシコ・コタンの乙名イコレキナは東京で病死している（東京アイヌ史研究会 2008）。

学札幌キャンパスに当たる。その土地には、かつて盗掘があった墓地が存在した可能性があり、そこあるいは近辺に、その遺骨の故郷であるコタンも存在した。しかしその痕跡は残されず、人々の記憶からも抹消されている。人は問われる状況に置かれたとき「当事者」となる（記憶の当事者性について小田 2017）。北海道大学に通う「私たち」は、この遺骨の問いが向けられる当事者である。本稿は、サクシコトニ川が見える研究室で勤務し、ベルリンでその遺骨に対面した北海道大学の一研究者が、当事者としての自覚から進めてきた「アクションリサーチ（実践-研究）」の報告であった。そこで引き受けた問いとは、「この遺骨がどうすれば故郷の土に帰還できるのか？」である。

この遺骨の帰還は実現したのか、と問うならば、「まだ」と答えざるを得ない。なぜなら現在、北海道大学アイヌ納骨堂に移し置かれているからである。その故郷であるかつてのコタンからほど近いところまで戻ってきてはいる。まだ故郷の土に還ることはできていない。彼のオデッセイ（故郷への帰還の旅）は終わっていない。ではどうすればそれが実現できるのであろうか？ この問題について最後に考えてみたい。

その際にまずキーワードになるのは上ですでに挙げた「再人間化（rehumanisation）」である（Rassool 2015a, 2015b）。この遺骨のように、先住民族の遺骨は多くの場合、植民地状況下でゆかりの人たち（家族、コミュニティ・メンバー）の許可を得ることなく盗み出された。それらは「グローバル人骨流通ネットワーク」を経由して、ハブに当たる研究機関に集積され、そこで研究の「標本」とされた。故郷で生きていた主体が、客体へと変えられたのである。

想像してみよう。メム（泉）から清水が湧き出し、それが川となって大地を流れている風景を。その周りにチキサニ（ハルニレ）などの木々や草花が生い茂り、豊かな森が広がっている。秋になれば川にはカムイチェプ（シロザケ）が遡上し、森で得たユック（エゾシカ）やオハウキナ（ニリンソウ）、プクサ（行者ニンニク）、トゥレップ（オオウバユリ）などの山菜と共に大切な食料となる。チセが建てられ、コタンができて、そこにアイヌの人々の暮らしがあり、カムイへの祈りがあり、喜怒哀楽がある。人が亡くなれば、体は母なる大地へと戻ることができるようにコタンで協力して埋葬し、死者の霊の道案内としてクワ（墓標）を立てる。魂をあの世へと送り、感謝の思いを捧げるためにカムイノミ（カムイへの祈りの儀式）とイチャルパ（祖霊祭）を執り行う。このいのちの風景の中で、遺骨の主であった男性は人生を全うし、心を込めて埋葬された「人」であった。この人は、家族やコタンの仲間にとってかけがえのない存在だっただろう。

シュレージンガーの盗掘とヴィルヒョウの測定は、この人の人としての尊厳を否定し、冒涜する行為であった。かけがえのない人から名前を奪い、周りの人々とのつながりから切り離して、単なるモノ（object）へと変換し、集合的カテゴリーである「アイヌ」の一標本として扱われてきた。

こう思い描いた上で、この遺骨の帰還がどうあるべきかを考えるとどうだろうか。客体から主体へ、骨から人へと変換し直す「再人間化」のプロセスが求められる。これは 3. で述べたようにピエナー夫妻の遺骨が 2012 年にヴィーンから南アフリカに返還された際のコンセプトであった。その際、南ア政府の意向で、この夫婦の遺骨は南ア「国民」として帰還した。このように「想像の共同体」としての集団的カテゴリーである「国民」「民族」への「再人間化」という類型がある。しかしそれとは違う、もしくはそれと並行して進められる「再人間化」があると思われる。それは集合的カテゴリーに還元されない、かけがえのない人として再人間化する道である。これまでその遺骨に関して行われてきたのは「アイヌ」の遺骨とし

て「返還」し、アイヌ納骨堂に収めることであった。もし返還の要請がなければ日本政府が白老に建設予定の「慰霊施設」に移される見通しである。そのプロセスに欠けているものは、その遺骨がそもそも誰であったのかを明らかにして、その人が生きた故郷の土へと戻れるようにする努力である。抽象的なカテゴリーではなく、具体的なかけがえのない人としての故郷への帰還が、今日の関係者たちによって真剣に取り組まれるべきである。またそれは今日では忘却されている、その人が生きた故郷の掘りおこしと連動して行われるべきであろう。

もちろんその遺骨は「アイヌ」の骨として持ち出されたものである。日本政府による土地や資源の収奪、同化の名の下での文化の抑圧、和人入植者による差別などの植民地的暴力は、集団としての「アイヌ」に向けられた。だから先住権の回復は集団として行われなければならない。これは自明のことである。

しかし植民地化によって奪われたもう一つのことがある。かけがえのないつながりの世界である。かけがえのない存在として互いが結び合っていた暮らしがあった。その単位がアイヌにおいてはコタンであり、また複数のコタンがゆるやかにつながり合って成立していた川筋のネットワークであった。このような互いが具体的な存在として対面的に関わり合う中で生成する社会をレヴィ＝ストロースは「真正な社会」と呼んだ（レヴィ＝ストロース 1972）。またレヴィナスは存在の本源的な「かけがえのなさ・単独性」について論じている。単独な存在を「数としてかぞえることはできない」（レヴィナス 2006 : 159）のであり、「人間たちを相互に置き換えることは本源的な不敬」である（レヴィナス 2006 : 252）。レヴィ＝ストロースの「真正性の水準」論とレヴィナスの「顔」の概念を受け継いで、小田亮は「代替不可能性、交換不可能性、単独性、唯一性」によって成立する共同体と、近代以降創られた代替・交換可能で抽象的な想像の共同体たる「国民（nation）」や「民族集団（ethnic group）」とを区別しながら、システム社会によって「植民地化」されつくしたかにみえる現代の社会状況での「二重社会」の可能性を探っている（小田 2008, 2012, 2017）。

抽象的なシステム社会と真正な社会との関係を、小田が「植民地化」として捉えていることは重要である。その指摘は、互いのかけがえのなさを基軸とする共同体の回復が、脱植民地化の課題であることを示唆するからである。ポストコロニアルな責任とは、植民地権力がその土地に住む人々を抽象的な集団として構築しながら、収奪していった歴史的文脈[17]を踏まえながらも、植民地状況で押し付けられた集団的アイデンティティにとどまることなく、それ以前ないしその基層にあった具体的ないのちのあり様を再発見し、その回復を目指すことではないだろうか。そこで「人間」とは、「自然」から切り離された存在ではない。2. で論じたように分割された「自然／文化」は共に近代の構築物である。植民地化以前の基層においては、自然界の生きものも人間も、それぞれがかけがえのない存在として分かち難く関わり合っている。ハラウェイ（2013）が「自然文化（naturecultures）」という造語で言い表したように。この川[18]も、その木も、あの魚も、そしてこの人も関わり合い、めぐり合いながら生きている。葛野辰次郎さんは「われわれの体は母なる大地からの借り物だ」と言っていた。息子の葛野次雄さんはその考え方を受け継いで「埋葬は、その借り物を故郷の大地に返すこと。遺骨を故郷の大地に戻すということは、そうした生命観、死生観、つまりアイヌ文化の

[17] モーリス＝鈴木は「先住民族を定義する特性とは、実のところ、外から侵入する住民によって収奪されている状態にほかならない」と述べる（モーリス＝鈴木 2000 : 206）。

[18] 知里（1956）によればアイヌにおいて「川は生きもの」であった。ならば都市化によって枯れたサクシコトニ川は、「殺された」ということになる。

根本を取り戻すことなのです」と述べる[19]。このような人間も含めた生きた自然、つながり循環するいのちの風景の回復が深い脱植民地化ではないだろうか。そしてその風景こそが、あの遺骨が人として還るべき故郷であろう。

「人間」であることは関係論的である。他者を非人間的に扱えば、その人も人間らしさを失う。「私たちアイヌを人間扱いしない、この態度」と城野口さんが北海道大学に対して言った言葉を思い起こしたい。もし相手を人間として尊重し対応すれば、こちらも人間となる。つまり「再人間化」もどちらかだけではなく、お互いに関わることである。そのために対話の場が重要となる。地域の当事者を交えた双方向的な対話の場で、互いに人間として出会い直し、声を聴き合い、話し合って信頼関係を醸成する。問題解決はその果実として得られるだろう。アイヌ遺骨の repatriation は「私たち」にとって容易ではないチャレンジである。しかしこれは「私たち」にとっても、再び人間性を取り戻すために与えられた大切な機会ではないだろうか。

謝辞

本論文が基づいた調査の一部は、科学研究費補助金・基盤研究 (C)「脱植民地化過程の中の遺骨返還と人類学者の公共的役割」（研究課題／領域番号：17K03267、代表者：小田博志）により可能となりました。ご協力をいただいた多くの方々に感謝いたします。特に加藤好男様にはそのお仕事に心からの敬意と感謝を捧げます。

参考文献（邦文）

市川守弘（2014）「アイヌ人骨返還を巡るアイヌ先住権について」『法の科学』45：169–180.

井上勝生（2012）「近代アイヌ民族のたたかい：十勝アイヌ民族を中心に」越田清和編『アイヌモシリと平和』法律文化社：9–26.

植木哲也（2017）『新版　学問の暴力：アイヌ墓地はなぜあばかれたか』春風社.

小川隆吉（2015）『おれのウチャシクマ：あるアイヌの戦後史』寿郎社.

小田博志（2010）『エスノグラフィー入門』春秋社.

小田博志（2014）「歴史の他者と出会い直す：ナチズム後の「和解」のネットワーク形成」小田博志・関雄二編著『平和の人類学』法律文化社：70–91.

小田博志（2016）「戦後和解と植民地後和解のギャップ：ドイツ-ナミビア間の遺骨返還を事例に」『平和研究』47（脱植民地化のための平和学）：45–65.

小田博志（2017）「記憶の当事者性と植民地主義の忘却」『立命館言語文化研究』18（3）：115–123.

小田亮（2008）「真正性の水準について」『思想』1016：297–316.

小田亮（2012）「真正性の水準と「顔」の倫理：二重社会論に向けて」http://d.hatena.ne.jp/araiken/20120930/1349021555［2017 年 10 月 26 日閲覧］.

小田亮（2017）「第 29 回：人類学を活かして生きる 2. オリエンタリズムにみる自己－他者の境界」『はぐらかし・やり過ごし・じゃれ合い的生活のすすめ　人類学をいかして生きる（入門編）』http://www.hyj-susume.com/entry/2017/08/16/120000［2017 年 10 月 26 日閲覧］.

[19]『北海道新聞（日高版）』2017 年 3 月 22 日

加藤博文（2014）「先住民族の遺骨返還：先住民考古学の文脈から」私家版.
加藤好男（2017a）『19 世紀後半のサッポロ・イシカリのアイヌ民族』サッポロ堂書店.
加藤好男（2017b）「『19 世紀後半のサッポロ・イシカリのアイヌ民族』に於けるサクシュコトニのコタンの位置についての補論」私家版.
クライトナー，G.（1992）大林太良監修、小谷裕幸・森田明訳『東洋紀行 1』平凡社.（Kreitner, G., 1881, *Im fernen Osten:Reisen des Grafen Bela Szechenyi in Indien, Japan, China, Tibet und Birma in den Jahren 1877-1880*. Alfred Hölder.）
札幌市教育委員会編（1991）『新札幌市史第 2 巻通史 2』札幌市.
谷本晃久（2003）「琴似又市と幕末・維新期のアイヌ社会」財団法人アイヌ文化研究・推進機構編『平成 14 年度普及・啓発セミナー報告集』: 105–111.
谷本晃久（2018）「近代初頭における札幌本府膝下のアイヌ集落をめぐって：「琴似又市所有地」の地理的布置再考」『北方人文研究』11：95–109.
知里真志保（1956）『アイヌ語入門』北海道出版企画センター.
東京アイヌ史研究会編（2008）『《東京・イチャルパ》への道：明治初期における開拓使のアイヌ教育をめぐって』現代企画室.
土橋芳美（2017）『痛みのペンリウク：囚われのアイヌ人骨』草風館.
豊川重雄（1992）「受け継ぐ者たちへ：ひとりの石狩アイヌとして」樺太アイヌ史研究会編『対雁の碑：樺太アイヌ強制移住の歴史』北海道出版企画センター：293–305.
西川長夫（2006）『＜新＞植民地主義論：グローバル化時代の植民地主義を問う』平凡社.
ハラウェイ，D.（2013）永野文香訳『伴侶種宣言：犬と人の「重要な他者性」』以文社.
藤村久和（1995）『アイヌ、神々と生きる人々』小学館.
星野道夫（1996）『森と氷河と鯨：ワタリガラスの伝説を求めて』世界文化社.
北大開示文書研究会編（2016）『アイヌの遺骨はコタンの土へ：北大に対する遺骨返還請求と先住権』緑風出版.
北海道大学編（2013）『北海道大学医学部アイヌ人骨収蔵経緯に関する調査報告書』北海道大学.
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』みすず書房.
柳父章（1982）『翻訳語成立事情』岩波書店.
山下晋司（2014）『公共人類学』東京大学出版会.
山田秀三（1983）『アイヌ語地名の研究 4』草風館.
ラトゥール，B.（1999）川崎勝・高田紀代志訳『科学が作られるとき』産業図書.
ラトゥール，B.（2008）川村久美子訳『虚構の「近代」：科学人類学は警告する』新評論.
レヴィ＝ストロース，C.（1972）川田順造他訳『構造人類学』みすず書房.
レヴィナス，E.（2006）熊野純彦訳『全体性と無限（下）』岩波書店.

参考文献（欧文）

Abu-Lughod L. (1991) Writing against Culture. In: Richard G. Fox (ed.) *Recapturing. Anthropology: Working in the Present*. School of American Research Press: 137–62.
Bastian, A. (1875) Allgemeine Begriffe der Ethnologie. In: Neumayer, G. von (Hrsg.) *Anleitung zu wissenschaftlichen Beobachtungen auf Reisen: Mit besonderer Rücksicht auf*

die Bedürfnisse der kaiserlichen Marine, R. Oppenheimer: 516–533.

Descola, P. (2013) *Beyond Nature and Culture*. The University of Chicago.

Förster, L. (2013) "You are giving us the skulls — where is the flesh?" Die Rückkehr der namibischen Human Remains. In: Stoecker, Schnale, Winkelmann (Hrsg.) : 419–446.

Goschler, C. (2002) *Rudolf Virchow: Mediziner — Anthropologe — Politiker*. Böhlau.

Hund, W.D. (ed.) (2009) *Entfremdete Körper: Rassismus als Leichenschändung*. Transcript.

Jenkins, T. (2011) *Contesting Human Remains in Museum Collection: The Crisis of Cultural Authority*. Routledge.

Kakaliouras, A.M. (2012) An Anthropology of Repatriation: Contemporary Physical Anthropological and Native American Ontologies of Practice. *Current Anthropology* 53 (5Suppl.): S210–S221.

Kössler, R. (2015) *Namibia and Germany: Negotiating the Past*. Univ. of Namibia Press.

McKeown, C.T. (2010) "A Willingness to Listen to Each Side" : The Native American Graves Protection and Repatriation Review Committee, 1991–2010. *Museum Anthropology*, 33(2): 218–233.

Latour, B. (2002) *War of the Worlds: What about Peace?*. Prickly Paradigm Press.

Makino, U. (2015) *Die Ainu : Begegnung mit den japanischen Ureinwohnern*. Books on Demand.

Malkki, L., (1995) "Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things." *Annual Review of Anthropology* 24: 495–523.

Massin B. (1996) From Virchow to Fischer: Physical Anthropology and 'Modern Race Theories' in Wilhelmine Germany (1890–1914), In: George W. Stocking (ed.), *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, University of Wisconsin Press: 79–154.

Neumayer, G. von (Hrsg.) (1875) *Anleitung zu wissenschaftlichen Beobachtungen auf Reisen: Mit besonderer Rücksicht auf die Bedürfnisse der kaiserlichen Marine*, R. Oppenheimer: 571–590.

Pöhl, F., Tilg, B. (Hrsg.) (2009) *Franz Boas – Kultur, Sprache, Rasse: Wege einer antirassistischen Anthropologie* (2. Auflage). Lit Verlag.

Rassool, C. (2015a) Re-storing the Skeletons of Empire: Return, Reburial and Rehumanisation in Southern Africa. *Journal of Southern African Studies* (41)3: 653–670.

Rassool, C. (2015b) Human Remains, the Disciplines of the Dead, and the South African Memorial Complex. In: Peterson, D.R., Gavua, K., Rassool, C. (eds.) *The Politics of Heritage in Africa: Economies, Histories, and Infrastructures*. Cambridge University Press: 133–156.

Schlesinger, G. (1880) Fundbericht über der Ausgrabung eines Ainoschädels auf Yezo. *Zeitschrift für Ethnologie — Verhandlungen der BGAEU*: 207.

Stoecker, H. (2012) Post vom Feldlazarett: Namibische Schädel in Berliner anthropologischen Sammlungen. *iz3w* 331: 32–33.

Stoecker, H., Schnalke, T., Winkelmann, A. (Hrsg.) (2013) *Sammeln, Erforschen, Zurückgeben? Menschliche Gebeine aus der Kolonialzeit in akademischen und musealen Sammlungen*.

Ch. Links Verlag.

Tacchi, J., Slator, D, Hearn, G. (2003) *Ethnographic Action Research: A User's Handbook*. UNESCO. http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139419eo.pdf (accessed 2017-10-27)

Virchow, R. (1875) Anthropologie und prähistorische Forschungen. In: Neumayer, G. von (Hrsg.) *Anleitung zu wissenschaftlichen Beobachtungen auf Reisen: Mit besonderer Rücksicht auf die Bedürfnisse der kaiserlichen Marine*, R. Oppenheimer: 571–590.

Virchow, R. (1880) Bemerkungen über den vorgelegen Schädel. *Zeitschrift für Ethnologie — Verhandlungen der BGAEU*: 224-9.

Virchow, R. (1882) Aino- und prähistorische Schädel mit Occipitalverletzungen. *Zeitschrift für Ethnologie — Verhandlungen der BGAEU*: 224-9.

Weiss-Krejci, E. (2013) Abschied aus dem Knochenkabinett — Repatriierung als Instrument kultureller und nationaler Identitätspolitik am Beispiel österreichischer Restitutionen. In: Stoecker, H., Schnalke, T., Winkelmann, A. (Hrsg.) : 447–476.

Zimmerman, A. (2001) *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*. University of Chicago Press.

From Bone to Human Being: Repatriation and Rehumanisation of an Ainu-skull

Hiroshi ODA
(Graduate School of Letters, Hokkaido University)

139 years ago in Sapporo, an Ainu-skull was stolen and brought to Germany. Why was such an unjust act done? What repatriation is supposed to be about for this human remain? The purpose of this paper is to analyze these questions pursuing the story of this skull. The approach applied here is the Ethnographic Action Research in which action for a public problem and reflexive analysis are combined. In the period between the second half of 19th century and the beginning of 20th century, human remains of colonized peoples were plundered on a mass scale along "global-skull-trafficking networks" and made objects of a physical anthropological study. One of hubs of these networks was Berlin. In those days, the dichotomy of "nature peoples (*Naturvölker*) / culture peoples (*Kulturvölker*)" prevailed in German anthropology and ethnology. It reflects the modern division of the world, in which human being as subject creates culture and history as well as controls and deprives nature as object. This asymmetrical division played the role to justify colonialism and racism. In this historical context, the Ainu-skull was robbed, its subjectivity was denied, and the once lived person was numbered "RV33" as well as made to "sample" of anthropological research. Recently

communities of colonized peoples have been demanding repatriation of their ancestral human remains. Scope of the discussion about repatriation should not be limited in the legal procedure; it suggest wider historical context of postcolonial responsibility and decolonization. Home of the Ainu-skull has been identified as *Kotoni-Kotan* which had once existed in Sapporo and dissolved through colonization of "Hokkaido / *Ainumosir*". The unfinished journey to his home of "RV33" should be considered using the concept of "rehumanisation".