



Title	沈黙 のオートエスノグラフィー：「サイレント・アイヌ」におけるサバルタン化のプロセスとポストコロニアル状況
Author(s)	石原, 真衣
Citation	北海道大学. 博士(文学) 甲第13279号
Issue Date	2018-09-25
DOI	10.14943/doctoral.k13279
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/90456
Type	theses (doctoral)
File Information	Mai_Ishihara.pdf



[Instructions for use](#)

<沈黙>のオートエスノグラフィー

—「サイレント・アイヌ」における

サバルタン化のプロセスとポストコロニアル状況—

北海道大学大学院 博士論文

石原真衣

キーワード：

オートエスノグラフィー、サバルタン、アイヌ民族、痛み、ポストコロニアリズム

目次

プロローグー忘れ去られた〈痛み〉	1
第1章 序論ー「私」はなぜ透明人間で、なぜ、人々は「私」の語りを了承しないのか	3
1. 本論の目的：「サイレント・アイヌ」の世界を／から問う	3
2. 現代アイヌ民族を取り巻く状況	7
2-1. 法と行政	
2-2. アイヌ民族に関する先行研究	
2-3. 実態調査	
2-4. アイヌ研究の死角	
3. 本論の構成	18
4. 調査の概要	20
第2章 他者表象の死角を照らし出す理論	21
1. ポストモダンの人類学とポストコロニアル論	21
1-1. ポストモダンの人類学と表象することへの問い	
1-2. ポストコロニアル論と非対称性への視点	
2. サバルタン論	26
2-1. サバルタン・スタディーズとスピヴァクのサバルタン概念	
2-2. 「話す」と「聞く」	
2-3. 社会構造とサバルタン	
3. 分類理論	34
3-1. 分類理論の系譜	
3-2. 分類できないものへの注目	
3-2-1. メアリー・ダグラスの異例なるもの ^{アノマリー} の概念	
3-2-2. ヴィクター・ターナーのコミュニタス論	
第3章 オートエスノグラフィーの方法論	41
1. ライフヒストリーとライフストーリー	41
2. オートエスノグラフィー	42
3. 中動態理論と当事者研究	44
3-1. 「私」は何の当事者か？	
3-2. 「ピカミングアウト」としての当事者研究	
3-3. 中動態的思考と「サイレント・アイヌ」	

第4章 「アイヌ民族」の自己表象 ・・・・・・・・・・・・・・・・	51
1. 「アイヌ民族」の名づけと名乗り・・・・・・・・	51
1-1. 民族の「名」	
1-2. 「土人・旧土人」	
1-3. 「アイヌ」	
1-4. 「ウタリ」	
2. 20世紀初頭の「アイヌ民族」・・・・・・・・	54
2-1. 1920年代～1930年代の活動	
2-2. 「北海（道）アイヌ協会」の設立	
3. 第二次世界大戦後—「少数民族」から「先住民」へ・・・・・・・・	57
3-1. 「少数民族」として	
3-2. 「少数民族」から「先住民」への過渡期	
3-3. 「先住民」としての名乗りと自己表象の変遷	
4. 自己表象の分析・・・・・・・・	74
第5章 ファミリーヒストリー—もう一つのポストコロニアル状況 ・・・・・・・・	76
1. つる—アイヌプリから日本社会への編入・・・・・・・・	76
1-1. コタンでの暮らし	
1-2. アイヌプリ	
1-3. シヌエというスティグマ	
2. ツヤコー〈日本人〉へ・・・・・・・・	81
2-1. 日本社会での生存と戦略	
2-2. 労働、労働、労働	
2-3. 子ども達への思い	
3. イツ子—引き裂かれる自己・・・・・・・・	88
3-1. 平取に生まれて	
3-2. 彼女たちの「人間宣言」	
3-3. 『アヌタリアイヌ—われら人間』のその後	
第6章 「私」のオートエスノグラフィー—透明人間の物語 ・・・・・・・・	102
1. 出自に向き合う通過儀礼—〈分離〉・・・・・・・・	102
1-1. アイヌの出自がもたらすもの	
1-1-1. 見慣れた世界から切り離されるとき	
1-1-2. アイヌという言葉の響き	
1-1-3. カミングアウト	
1-2. アイヌの人々と、「私」	

1-2-1. 「アイヌの要素」	
1-2-2. 文化人類学徒になる	
1-2-3. ポジショニングの葛藤	
1-2-4. 自文化と他文化	
2. 存在の透明化と声の喪失—〈過渡〉	114
2-1. 分類されることと語ることの挫折	
2-1-1. 縦と横の分断による透明人間化	
2-1-2. 私と民族衣装	
2-1-3. 二重の〈沈黙〉—挫折と絶望と光	
2-2. 海外の先住民と「和人」との出会い	
2-3. 「サイレント・アイヌ」として語り始める	
2-3-1. 〈痛み〉という概念	
2-3-2. 「私」のニーズと当事者性	
2-4. そして、名づけえぬ私へ	
3. 混沌<small>カオス</small>を生きる—〈再統合〉	132
3-1. 世界からこぼれ落ちる自己	
3-2. 社会構造を映し出す「私」	
3-3. 異例 <small>アノマリー</small> なものからコミュニタスへ	
第7章 結論—〈沈黙〉というポストコロニアル状況	140
1. 北海道におけるもう一つの物語	140
1-1. 縦と横の分断	
1-2. 〈痛み〉の記憶喪失	
2. 〈沈黙〉を描くオートエスノグラフィー	142
2-1. 透明人間を描く	
2-2. 「私」を歴史化する	
3. サバルタン <small>アノマリー</small> と異例 <small>アノマリー</small> なもの	144
3-1. サバルタンがアクセスできない社会構造	
3-2. 二段階の〈沈黙〉	
3-3. 名づけえぬ私	
4. 「脱植民地化」前夜	147
4-1. 光と影	
4-2. 〈痛み〉という平和資源	
エピローグ—〈人間が<small>アイヌモシリ</small>住む大地〉で語り始める	150

参照文献・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・153

謝辞・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・164

プロローグ—忘れ去られた〈痛み〉

2016年7月14日、「アイヌ民族の遺骨返還の意義と研究倫理—心のこもった返還のために」と題されたシンポジウムが、北海道大学で開催された。翌日に、北海道大学から遺骨12体が遺骨返還訴訟のアイヌ民族の原告に返還され、その後2日間にわたり、浦河町杵臼コタンでカムイノミイチャルパが行われた。私は、4日間の行程に、母と、母の従姉妹と、共に参加した。1973年に海馬沢博¹が、母と母の従姉妹が刊行していた『アヌタリアイヌ—われら人間』の事務局に、アイヌ遺骨の問題について提言をしに来たことがあり、それから43年が経過しての返還となった。歴史学者の榎森進は、この遺骨返還について、「アイヌ民族が自らの要求を初めて勝ち取った」と述べた（榎森2016：4）。

北海道大学の納骨堂から運び出された遺骨達は、普通の生涯を遂げた骨とは違っていた。頭蓋骨のみが入るサイズの箱を見たとき、私たちの心は張り裂けそうになる。体は、どこへ行ってしまったのだろう。明治が始まり、開拓使が設置され、突如一方的に日本社会に編入されたアイヌたちは、文化を奪われ、踏みつぶされ、何とかその困難な生涯を終えたに違いない。あまりの苦悩に、もしかしたら、生まれたことを後悔したアイヌもいただろう。しかし、死してもなお、その身体さえもが切り刻まれ、頭蓋骨と胴体は離されたまま数十年に渡り、暗く、誰からも見向きもされないような、北海道大学医学部の駐車場の片隅にあるアイヌ納骨堂に収容され、尊厳を奪われ続ける。このような運命を辿り、生まれた事を後悔したかもしれないアイヌは、死んだことをも後悔したのだろうか。

私は、北海道大学大学院に入学した頃から、アイヌ納骨堂がそこにあることを知っていた。たまにすぐ近くを通ることもあった。アイヌ関連の書籍には遺骨に関する経緯が記されているし、時折、ニュースなどからもアイヌ遺骨の報道を知る機会もあった。遺骨を奪われた遺族の、生の声を聴いたことすらある。しかし、そこに収容されている遺骨たちに心を寄せることはなかった。アイヌの頭蓋骨をコタンの墓から奪ったのは、そして数十年もそこにほったらかしにしてきたのは、一体誰だろう。児玉作左衛門²や小金井良精³らに、その責任の全てがあるのだろうか。遺骨たちは、土葬され肉がまだ乾ききらない状態で墓から掘り起こされ⁴、標本にされたことが不本意だっただろう。しかし、もっと悲しいのは、長い間、忘れ去られてきたことではないだろうか。

アイヌの遺骨たちは、暗く悲しいその場所に、ずっといた。そして、ずっと忘れられてきた。時代は、これまでにない速度で進み、日が昇り沈み、春から夏、秋、冬、そしてまた春へ、まばたきをする暇もないように過ぎていく。移り変わる時代の中で、アイヌの遺

¹ 北海道日高郡厚賀町出身のアイヌ。1981年に北海道大学総長宛てに、アイヌ民族の遺骨に関する提言をした。（北大開示文書研究会2016：12）。著書に自費出版の『アイヌ民族の解放をめざして』がある。

² 北海道帝国大学（現北海道大学）医学部教授、解剖学。1934年から37年にかけて、八雲、森、落部、長万部、樺太、シムシム島などで大量に発掘。北大解剖学教室は戦後も発掘を行った。最終的に解剖学教室は1004の墓から人骨964を持ち出した（北大開示文書研究会2016：4）。

³ 帝国大学医科大学（現東京大学医学部）教授。日本人として最初に解剖学を講じた。1888年と1889年に北海道を旅行し、各地で墓地を発掘した（北大開示文書研究会2016：4）。

⁴ 浦河町杵臼コタンへの遺骨返還で、和人の町民が、「昔、土建屋で学者に頼まれてアイヌの墓を掘る、という話をきいた。その時に、新しい骨は、人間の肉がまだついているからとても厳しいものだ、と従業員はもらしていた」と証言した。

骨の悲しみや痛みを忘れて続けてきたのは、誰なのか。忘れられた存在と痛みは、声を持つことができず沈黙する。私たちは、語られることのない痛みを、どうすれば心を寄せ、その声を聴くことができるだろうか。いまだ、1000 体以上のアイヌの遺骨達が、救われ癒されることをその場所で待っている。〈沈黙〉の痛みに近づくための私たちの旅は、今、ここからはじまる。

第1章 序論—「私」はなぜ透明人間で、なぜ、人々は「私」の語りを了承しないのか

1. 本論の目的：「サイレント・アイヌ」⁵の世界を／から問う

私の物語については、第6章の「私」のオートエスノグラフィーにおいて、詳細に述べる。ここでは、本論をどのような研究に位置付けるのかについて、見通しをよくするために、私についての概略を述べたい。私は、1982年、札幌で、アイヌのハーフ⁶である母と、和人の父の間に生まれた。札幌生まれ札幌育ちである。アイヌのことは、教科書の中しか知らなかったし、アイヌの人を見たこともなかった——少なくとも、私はそう思っていた——。12歳のときに母から「平取のばあちゃんはアイヌなの」と言われ、つまりは自分もアイヌの出自⁷を持つことを知った。母は、私がアイヌの出自を持つのに、そのことを知らずにアイヌに対して差別をしてほしくなかったため、私にアイヌの出自を持つということを伝えたのだという。

母はそのとき、「北海道の歴史を正しく理解する人にしか、アイヌの血を引いていることを言うてはいけない」と私に伝えた。私は、「北海道の歴史を正しく理解する」ということがどういうことなのか分からなかったため、「アイヌの血を引いていることを言うてはいけない」というメッセージのみを受け取った。アイヌの出自を持つということを知ったところで、家族や親戚は、家庭の中においてですら、アイヌという言葉に絶対に語らない状況の中で、私は生きてきた。人に言うてはいけない秘密があるということがおぞましかったが、アイヌの出自はみえるわけではないし、アイヌの出自を持つということは、いつもリアリティがなかった。

母は、次世代での教育や就職などの社会的な状況の回復を望み、私の教育への投資を怠らなかった。我が家では、自家用車を所有せずに慎ましい生活を送りながら、私に対しては、中学から私学に通わせ、中学でアメリカへのショートステイ、高校ではアメリカへの留学をさせてくれた。「女に学はいらない」と言っていた祖母は、晩年の職場であったトマトの選果場で、私のアメリカ留学について自慢していたそうだ。母も、祖母も、私が人並みの日本人のように、あるいはそれ以上に、進学・留学し、日本社会で認められるのが嬉

⁵ アイヌの出自を公の場で明らかにしない人々を指す用語として「隠れアイヌ」あるいは「表にでないアイヌ」という言葉がある。アイヌ同士の集まりや、研究者などがアイヌの状況について話す際に、使用されている。正確には出自について沈黙せざるを得ない社会的要因があり、語りたくとも語れない、自己の存在がわからず何を語ればよいのかわからないという状況を明確に示すために、アイヌの出自を持ち、自己が何かわからなくなり沈黙している人々を指す用語として「サイレント・アイヌ」を提唱したい。しかし、当事者が出自について公にしないが、アイヌ民族としての意識やアイデンティティを持っている場合もある。このような人々を本論では、「サイレント・アイヌ」とは捉えない。「サイレント・アイヌ」に関する考察は（石原真衣 2017、2018a、2018b）がある。本稿では、第6章と第7章において、「サイレント・アイヌ」という概念の詳細な分析を行う。

⁶ 近年、混血している人々を指す用語について議論が行われている（岡村 2016 など）ハーフやクォーターには否定的な意味が含まれるとして、ダブルやミックスなどの用語もある。しかし、母と私の間では、アイヌの出自が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しているため、この語を使用した。

⁷ 本論では、インタビューや引用からなどを除いて、「血」ではなく「出自」をいう語を使用している。「血」という言葉が無意識に使用され、レイシズムは後景化したまま自他ともによる表象によって「私」の痛みは生まれると考えるためである。社会的言説空間で表象される集団としてのアイヌを指す場合「アイヌ民族」、「状況としてのアイヌ」を指す場合、〈アイヌ〉と表記する。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）。

しかなかったのだろう。大学では言語コミュニケーションを専攻し、英語の教員免許を取得した。大学卒業後は、高校や専門学校で英語の教員として勤務した。

私は、成人するまで、アイヌの出自を持つということを誰にも伝えなかった。学校でも、職場でも、その他のあらゆる場面でも、人々は、そこにアイヌの出自を持つ人がいるかもしれないと想像すらしていない様子だった。ある時は、「昔、銭湯でアイヌの人と一緒にあったら全身毛深くてびっくりした」という笑話として、アイヌが語られたり、あるいは、声を潜めて「アイヌの人々ってどこにいるんだろうね」と人々が語ったりした。私は、そこでたった一人、「私はアイヌの出自を持つ」ということを言い出せなかった。

アイヌは、いつも差別的な眼差しの下で語られるわけではなかった。「アイヌ文化は素晴らしい」、「自然と共生する先住民から学ぼう」などと、アイヌが称揚されることもあった。そうすると、私は混乱した。私も母も、アイヌ文化についてほとんど何も知らないし、自然の中でも暮らしていないのだ。アイヌが笑いものにされるのも、タブー視されるもの、称揚されるのも、私にとっては居心地が悪かった。

自分がアイヌの出自を持つということを、どのように人に伝えればよいかわからないまま、月日が過ぎた。しかし、出自を隠すということは私にとっては理不尽なことであり、最愛の祖母を否定しているような気がして嫌だった。そこで、就職して、社会的基盤も安定したころ、周囲の人々に自分がアイヌの出自を持つことを伝えてみた。すると、「あなたがアイヌでも気にしない」とか、「アイヌも日本人と同じでしょう」と言われた。私がアイヌの出自を持つことと、私がアイヌであるということは異なることだと思っていたので、突如「アイヌ」と位置付けられて他者化され驚いた。

「差別」はされなかったが、対話の余地がなく、和人には自分の混乱や心情を、理解してもらえないのだと思い、アイヌの人々との出会いを求めた。しかし、アイヌの人に会って、知れば知るほど、共有するものがないことに気が付いた。アイヌ文化に関する集いはあるが、アイヌ文化に対して親近感を持ってない私にとっては、その場が苦痛だった。

本を読んでも、誰に聞いても、アイヌの出自を持つということがどういうことなのか、分からなかった。そこで、私は自分で勉強してみようと、28歳のときに仕事を退職し、北海道大学大学院に入学した。研究者や大学院生、他の国の先住民や、様々なマイノリティの人々と出会った。しかし、私は誰に対しても仲間意識を持つことができなかった。先住民やマイノリティに関する議論について学んだが、私の混乱や痛みを説明できそうだと感じなかった。私は「アイヌでも和人でもない」と語ったが、人々からは「アイデンティティが曖昧だ」とか、「アイヌの出自を否定している」と言われた。自分の存在について語れば語るほど、私の存在は透明なのだとなり、痛みは増し、絶望の淵へと追いやられた。しかし、その痛みの源流は何か、絶望がなぜ私を飲み込もうとするのかは、分からなかった。痛みを誰とも共有することができず、私は再び沈黙した。

私は、自分が抱える問題が何であるのか、分からなかった。アイヌと会っても、和人と会っても、共有できる経験も文化もなかった。私は、アイヌと和人の両方の出自を持つが、

文化や経験による自己認識においては、そのどちらも有しておらず、私の足場はどこにもなかった。私は、植民者と被植民者という言葉を書く時、自分がどちらなのかわからない。私は、マジョリティとマイノリティという言葉を書く時、自分がどちらなのかわからない。私は、和人とアイヌという言葉を書く時、自分がどちらなのかわからない。これらの二項対立的な枠組みを前提とする議論は、私が自分について思考する機会を奪い、思考されない存在である「私」は、声を失っていく。

このような事情のもと、自己をアイヌとも和人も同一化できないため、自分が何の当事者であるかわからず、どのように語ればいいのか、何を研究すればいいかわからず、私の沈黙は深まるのだった。しかし、この〈沈黙〉は私一人のものではない。アイヌの出自を持つ人々の多くが沈黙しているのである。そうであれば、「私」の〈沈黙〉の所在を明らかにし、自己の存在を歴史化することで、「サイレント・アイヌ」が生きる世界の一端を明らかにする必要があるのではないかと考えた。他者からは不可視であり、150年続く「縦と横の分断」(石原真衣 2017:14-17)の中で自己の存在がわからなくなり、それぞれがたった一人で孤立し、従来の了承済みの言葉や枠組みによる議論では描けない世界を、いかに描くことができるだろうか。

本論は、いかに「サイレント・アイヌ」が、ポストコロニアルな歴史の中で、自己の歴史や言葉を失い、サバルタン化したかという問いに、ポストモダンの人類学的理論、ポストコロニアル論およびサバルタン論と、社会人類学における分類理論と、そこから派生した境界理論から接近する試みである。海外諸国の先住民状況について考える上で、「脱植民地化」というキーワードはほとんど不可欠のものである。しかし、この言葉は、現代アイヌ民族の現状を示す時に、多くの場合使用されていない。このことは、「北海道命名 150年」という現在において、〈アイヌ〉の「脱植民地化」がいまだ始まっていないことを明確に示している。

現代アイヌ民族の実態調査や研究では、「サイレント・アイヌ」の世界はわずかに、「アイヌであることを否定している」と描かれるのみである。しかし、私は、自分自身と家族や親族の経験から、この表象が適切だとは思っていない。「サイレント・アイヌ」は、常に「アイヌ民族」との鏡像関係に置かれ、「アイヌとしてのアイデンティティ」の有無という指標によって描かれる。しかし、このような表象は、北海道において150年続く、「縦と横の分断」による影響を適切に考慮しているだろうか。

「サイレント・アイヌ」であった私にとって、重要なターニングポイントは、北海道大学の大学院に入学したときだった。それは、「アイヌの世界」⁸なるものの、内側に踏み込んだ瞬間であった。入学以前、一般的な日本社会で生きていた私は、アイヌの出自を持つことをカミングアウトしたときに、「アイヌでも気にしない」「アイヌと日本人は同じ」と言

⁸ あるアイヌの友人は、日常的生活空間と、「アイヌの世界」を区別して語る。日本人として働き、生活する空間を自己の日常空間として捉え、アイヌ同士の集まりや文化伝承活動およびアイヌに関するアカデミックな空間などを「アイヌの世界」と捉えている。ここで重要なことは、アイヌが日本人として同化したということではなく、なぜ、このようにアイヌが生きる空間が断絶しているかに関する要因である。

われたり、「アイヌ文化」に対する理解を一方向的に示されたりした。しかし、そのどの反応も、その相手は、「私」という存在が見えていないということを表明していた。

大学院に入学し、アイヌの出自を持つものとして、アイヌの研究を志す私は、「アイヌ民族出身の大学院生」と言われた。私は当時、アイヌの文化的アイデンティティも政治的アイデンティティも持たず、それまでアイヌと名指されることもなく、よってアイヌに帰属するとも（思っていなかったの）で）表明しなかったが、北大入学以降は、何も問われず「アイヌ」と名指された。

生まれて初めてアイヌと名指され、驚いた私は、自分の母も、祖母も、アイヌ文化を何も継承しなかったし、家族の誰もが「アイヌ」という言葉すらタブーにしており、私は自分をアイヌだと思わないと、ことあるごとに人々に伝えた。しかし、和人からもアイヌからも、「アイヌであることが嫌なのか」「アイヌとして誇りを持てばいい」と言われた。時には、「アイヌの要素を持っていない」と言われ、アイヌであることをやめた人間として扱われることもあった。あるいは、親しいアイヌの人からは、「アイヌであることを嫌がらないでほしい」と言われた。日本人の世界でも、アイヌの世界でも、私がそこにいても、私の姿は誰にも見えていなかった。そして私が声を発することができる空間は、どこにもなかった。

私の声に対する、このような感想は、私を透明人間にする装置のようだった。私の身体は物理的にそこにあるが、その存在はどこまでも透明で不可視に、私の声は音として響いているが、その意味は相手に届くことなく、消えて行った。存在する場所をなくした私は、社会空間において、足場がなく宙ぶらりんのまま、沈黙した。その後しばらくのあいだ、声なき透明人間として、どこにも居場所がない状態で私は考え続けた。そして、「サバルタン」と「社会構造」という言葉に出合い、ある社会構造における声なき主体という問題が、重要なテーマであると思うに至った。

「私」の経験は、エスニシティやアイデンティティの枠組みでは捉えられないものである。エスニシティやアイデンティティには様々な議論があるが、ここでは、その概念の中核を帰属意識と捉えたい。「私」の存在をエスニシティやアイデンティティといった側面から分析してしまうと、それはその強弱や有無といったことに観点が置かれてしまい、通時的な歴史や、共時的な社会構造がみえにくくなってしまふ。海外諸国において、先住民研究の最重要項目の一つである「脱植民地化」というキーワードが、なぜ必要かという、先住民の置かれている現在の状況が通時的・共時的な植民地主義に影響されているという前提を共有するためである。本論ではこのような視点を導入し、なぜ、アイヌの出自を持つ「私」が、自己の存在が何であるのかわからなくなり、透明人間と化して、声を失うのかについて、エスニシティやアイデンティティといった視点からではなく、植民地主義的な過去からつらなる現在といった視点から分析する。

2. 現代アイヌ民族を取り巻く状況

2-1. 法と行政

アイヌ民族に関して初めてつくられた法律は、1899年3月2日に公布された、「北海道旧土人保護法（以下、旧土人保護法）」である。旧土人保護法は、アイヌ民族を「農民として日本の社会、あるいは日本という国に同化させていく」ことを目的とし、「土地の規定を中心としてその他に社会保障、あるいは教育関係、そういった法律をパッケージとして含んだ一種の総合立法」（常本2000：7）である。同法は、1968年に現行法として改正されるまで、5回にわたり大小の改正を経ている。公布された当時、日本は「世界の列強」に伍して「近代国家」として国をつくっていかうという段階にあったので、「先進諸国」に恥じない国内状況が必要であるという背景が存在した。

アイヌ民族は和人の入植によって「困窮な状態」に置かれざるを得なくなったため、政府はアイヌ民族を保護することが必要であると考えた。国際社会における日本国家の威信を背景に、アイヌ民族を保護するという目的が組み合わせられ、旧土人保護法が公布されるに至った。旧土人保護法の実施過程において問題になったこととして以下の例が挙げられている。

一つ目は、与えられた土地が農地として適していなかったことである。二つ目は、社会保障的な規定だったとされているが、実際に組まれた予算は限られたものであり、その相当部分が教育に注ぎ込まれていた事である。またこの際の教育とは、「日本の主流文化」に染め上げるための教育であった。1968年には、旧土人保護法は改正され、現行法となっている。第二次世界大戦後の新しい憲法のもと、日本における社会保障制度、社会福祉制度、また教育制度が変化した。そのため、1899年に公布された旧土人保護法と現行法を比較してみると、社会保障等の立法や学校に関する規定が削除になっている（常本2000：4-17）。

旧土人保護法の廃止については、戦後さまざまな議論が行われたが、新たな法律を制定するためには、1997年をまたなければならなかった。1969年に制定された「同和対策事業特別措置法」による影響や、1974年に国によって設置された「北海道ウタリ対策関係省庁連絡会議」、1983年横路北海道知事（当時）の私的諮問機関として設置された「ウタリ問題懇話会」を経て、1984年5月27日、社団法人北海道ウタリ協会の総会において、「アイヌ民族に関する法律（案）」が満場一致で採択された。その後、1997年には、「アイヌ文化の振興並びにアイヌの伝統等に関する知識の普及及び啓発に関する法律（以下アイヌ文化振興法）」が制定され、旧土人保護法は廃止された。アイヌ文化振興法は、日本において初めて国内に異民族がいることを認めた法律である（常本2010：211）。

アイヌ民族の多くの成員が居住する北海道では、1974年度から2001年度まで4次にわたり「ウタリ福祉対策」を、2002年度から「アイヌの人たちの生活向上に関する推進方策」を策定し、アイヌ民族に関する施策を推進した。2008年には同推進方策が終了することから、2007年には、アイヌ民族や有識者で構成する「アイヌ生活向上推進方策検討会議」を設置し施策のあり方を検討した。2008年には同会議の報告書が提出され、その結果、「生活

の安定」、「教育の充実」、「雇用の安定」、「産業の振興」、「民間団体の活動の促進」の5項目を施策の基本方向とする「アイヌの人たちの生活向上に関する推進方策（第2次）」を策定し、2009年度から引き続いて総合的施策を推進している。

以上のような政策の変遷を経て、北海道庁は、アイヌの人びとの社会的・経済的地位の向上のための施策やアイヌ文化の振興等に関する施策を推進し、民族としての誇りが尊重される社会の実現のために努めることを宣言している。北海道庁のホームページでは、「アイヌの人たち、アイヌ文化への理解を深めるために」として、北海道の市町村名の約8割がアイヌ語に由来していることや、道の取り組みとして行っている啓発資料の作成・配布、アイヌフォーラムの開催、アイヌ文化情報発信ネットワーク会議、アイヌ文化振興法について、アイヌの伝統的生活空間（イオル）の再生事業などについて紹介している（北海道環境生活部ホームページ）。

近年の道による取り組みの中、民間企業や市町村と連携しているものが少なくない。そのうちのひとつであるアイヌフォーラムは、2010年から開催されている。第1回は札幌の京王プラザホテルで行われ、北海道大学教授の常本照樹による「アイヌ政策のこれから：新たなアイヌ政策の実現に向けて」と題された講演や、やまびこ座プロデュースのアイヌ人形劇場「アイヌの神様のおはなし『金のひしゃく銀のひしゃく』」、さらに財団法人アイヌ民族博物館によるアイヌ古式舞踊が演じられた。

2012年に開催された第二回は、白老中央公民館において、白老町との共催、さらに札幌法務局と北海道人権擁護委員連合会の協力のもと行われた。第二回では、第一回の内容に加え、札幌大学のウレシパ・ミニフェスタとして、同大学副学長である本田優子による「ウレシパプロジェクトの今」や、「ウレシパスチューデント発表」、第一回のアイヌ古式舞踊に替わって「ポロトコタンの夜～特別編」が行われた。2013年開催の第三回は再び京王プラザホテル札幌で開催され、イオン北海道（株）管理本部CS・社会貢献部長である大野芳高を招き、アイヌ文化啓発に向けた道と協働の取り組みについて詳しい説明がされた。

2013年の秋には第四回が京王プラザホテル札幌で開催された。第一回から継続されている札幌市こどもの劇場やまびこ座によるアイヌ人形劇と、第二回以降継続されているウレシパスチューデントによるステージ、さらに、内閣官房アイヌ総合政策室内閣参事官小山寛による「アイヌ政策の推進状況報告」、そしてアイヌ音楽ステージでは女性ヴォーカルグループMAREWREWがアイヌのウポポ（歌）を披露した。

2016年のフォーラムでは、MAREWREWのステージ、内閣官房アイヌ総合政策室北海道分室土田毅参事官補佐による、「「民族共生象徴空間」整備に向けた検討状況等について」の講演、国立アイヌ民族博物館設立準備室佐々木史郎主幹による、「「国立アイヌ民族博物館」展示計画について」の講演、アイヌ舞踊ステージ、木彫作品やアイヌ文様の刺繍などの展示・実演コーナー、試着コーナー、パネル等の展示が行われた。幅広く一般市民への告知を行っているので、会場にはアイヌ政策や研究にかかわるもののみならず、多様な人びとが参加している。

2013 年から「イランカラプテ」キャンペーンがはじまった。同キャンペーンについて、「アイヌ文化等の普及啓発をより一層推進するため、平成 25 年度から平成 27 年度までの 3 年間で重点期間とし、民間企業や行政機関、学術機関等の連携により、アイヌ語のあいさつ「イランカラプテ」（「こんにちは」の意）を、「北海道のおもてなし」のキーワードとして普及させるキャンペーンを展開することとしました。キャンペーンの推進は、国、自治体等、学術機関、アイヌ関係団体により構成する「イランカラプテ」キャンペーン推進協議会が担います」（「イランカラプテ」キャンペーンホームページ）と述べられている。

ホームページの「キャンペーン概要」には、「アイヌの人々は、独自の言語、信仰や文化の独自性を持つ先住民族です。北海道にある市町村の名前は約 8 割がアイヌ語に由来しているといわれ、さらに、東北地方の北部にもアイヌ語に由来した名前の市町村があると言われています。」と書かれている。さらに、「近年では、我が国が持つ文化の多様性の一面としてアイヌ文化が注目されており、とりわけ、北海道の特に観光分野において、「雄大な大自然」「豊かな食」といった従来の魅力に加わる新たな要素として脚光を浴びてきており、また、北海道内の民間企業等においても、アイヌ文化に対する関心が高まりつつあります」と述べられている（「イランカラプテ」キャンペーンホームページ）。

現代アイヌ民族を取り巻く行政の状況は、政府や地方自治体、そして研究機関など多様なアクターが連携しながらアイヌ民族の問題に取り組む姿勢がみられるが、このようなアイヌ文化や、福祉の改善、誇りの回復に向けての議論には、歴史の視点はみられない。

2-2. アイヌ民族に関する先行研究

ハンス・D・オイルシュレーガー（2016）は、アイヌがいかに関西の民俗学的言説において語られてきたかについて考察した。オイルシュレーガーによると、1586 年、スイスのレンヴァルト・シサットが『日本諸島実記』において、「蛮人」としてアイヌを紹介したことによって、ヨーロッパでアイヌが知られるようになった（オイルシュレーガー2016:180）。その後、アイヌは良き野蛮人であったり、動物に比されたり、世界でもっとも原始的な文化を持つとされたり、抑圧された「死にゆく種族」とされたり、まわりまわって「エコロジ的に高貴な野蛮人」として復活したりした。オイルシュレーガーは、以上のような経緯を紹介し、ヨーロッパ人がアイヌに求めて来たのは、自らを知るための鏡としての存在であり、ヨーロッパの集合的アイデンティティを構築する過程で必要とされた「反面教師としての他者」であったと述べている（オイルシュレーガー2016:200）。

アイヌ民族はこれまで、国内外を問わずさまざまな学問分野において、研究対象として眼差されてきた。19 世紀には、多くの外国人が北海道を来訪し、「未開」であったアイヌ民族の風俗に魅了され、さまざまな生活用具の蒐集に夢中になった。このコレクションは、今も世界各国の博物館に保存されており、アイヌ民族がいかに関西の「文明的」な人びとの好奇の目に晒されていたかをうかがうことができる。さらに、日本国内の研究者にとっても、アイヌ民族は多様な学問的関心を十分に満足させることができる研究対象でありつ

づけた。

桑山敬己（2011）は、人類学的アイヌ研究の現状として、総合的研究が可能である数少ない分野の一つであるとした（桑山 2011：発表報告レジメ）。実際に、アイヌ民族に関する研究は、人類学のみならず、歴史学や考古学、言語学、法学、などと多岐にわたる。人類学におけるアイヌ研究を概観するためには、日本民族学会が発行した『民族学研究』（現・『文化人類学』）でいかにアイヌ民族が描かれてきたのかを確認することが有効である。

桑山によると、『民族学研究』にアイヌ民族が初めて登場したのは、1935年であった。第1号第3巻（1935年7月10日）の論文11点のうち、アイヌ民族を扱ったものは、（1）金田一京助「アイヌ動詞の第三類」、（2）吉田巖「アイヌと熊」、（3）犬飼哲夫「アイヌの行ふ熊の解剖」、（4）高倉新一郎「オムシャ考」、（5）久保寺逸彦「アイヌの古俗・酒の醸造及びその祭儀」の5点である。

戦前（1935年～1944年）の研究蓄積としては、収録された論文280点のうち、北海道のものは10点で、全体の3.6%であったとされ、アイヌ研究は他の領域よりも少数である（桑山 2011：発表報告レジメ）。第二次世界大戦後、一時的にアイヌ研究が隆盛をみせる時期がある。関本照夫は、「遠心的傾向」を持つ人類学が、アイヌ研究に関心を向けた理由について、敗戦により、海外調査が困難になり、アイヌ研究が「代替品」として行われたためだと述べたが、これに対して桑山は、『民族学研究』第1巻（1935）～第52巻（1987）の総目録にある索引を分析し、関本による民族学研究における時代区分と、アイヌ民族についての研究論文の執筆者の生年を照らし合わせ、アイヌ研究が戦後に増えたということではないとした。

戦後のアイヌ研究の隆盛の内実について以下の三点が挙げられている。①、主に戦前からアイヌ研究・北方研究に携わっていた者の『民族学研究』に書く機会が増えた。すそ野が広がったわけではない、②彼らの多くは人類学・民族学の専攻ではなかった。彼らが第一線を退くと同時に『民族学研究』におけるアイヌ論文が減少した、③1950年開始の「アイヌ民族総合調査」（沙流川調査）の報告について、14論文が『民族学研究』第16巻第3・4号（1952）に掲載されたので、一時的に論文数が膨れ上がった、である（桑山 2011：発表報告レジメ）。

桑山によると、人類学者がアイヌ研究を忌避する理由として以下の四点が考えられる（桑山 2011：発表報告レジメ）。第一に、当時の人類学者であった泉靖一が樺太アイヌの女性から怒鳴りつけられたエピソードがある。「ものいわぬ民」であったアイヌ民族が、調査をしようとした大学教授の泉に、それまでの鬱積を爆発させたエピソードは、その後も人類学内で語り継がれるものとなった。

第二に、アイヌ民族に対する形質人類学者による生体検査がある。この検査については、私もアイヌの人びとから当時の状況をきかされたことがある。1950年度、日本民族学会の事業として、アイヌ民族総合調査が沙流川流域のアイヌ民族を対象に実施された。この際、「何の説明もなく、血を抜かれ」たり、「からだを検査され」たりして、その研究成果をア

アイヌ民族に無断で発表したのである。この経験は、今日に至るまで、アイヌ民族の「人類学アレルギー」の一大要因になっている。

第三に、1972年の演壇占拠事件があげられる（桑山 2011：発表報告レジメ）。「第26回 日本人類学会、日本民族学会連合大会」において、アイヌ解放同盟の代表結城庄司と、北方民族研究所の新谷行が壇上にあがり、公開質問状を読み上げた。この際、本大会のアイヌ民族問題について、「アイヌ民族は亡びている、或いは亡ぼすべきである、という云う原則に立って行われるのか。それとも、原始共産性に生きたアイヌ社会は、アメリカ大陸におけるインディオと同じく、尚生きており、滅びることを拒否しており、征服者たる日本国家に対決している、という認識に立って行われるのか」（結城、新谷 1972）と、問い質した。さらに、本大会監事であった埴原和郎（当時札幌医科大学助教授）に対して、「殺され自由を奪われ、すべてを抹殺されてきた被征服原住民アイヌの発言を無制限に解放する」（結城、新谷 1972）ことを要請した。質問状の最後には、本大会委員長であった更科源蔵に対して、以下のように締めくくっている。

本大会委員、更科源蔵君。

君にこそ、全アイヌ同胞の憎悪は集中している。なぜなら、君の前半生は、そのこと『アイヌの友であること』を、資本として、和人搾取階級Q（原文ママ）の国家権力のアイヌ精神抹殺者へとオノレを売りわたしたからだ。

われわれアイヌ解放同盟、北方民族研究所は、何はともあれ、更科源蔵君をアイヌ同族の敵として糾弾するのだ。（結城、新谷 1972）

多くの研究者が参加する中で、描かれる側のアイヌ民族から調査や研究の正当性についての回答や、さらに、研究者上の心構えについて根本的な倫理観の刷新を突き付けられた経験は、その後も人類学者がアイヌ研究に慎重になる十分な理由となった。第四に、1985年の「アイヌ肖像権裁判」がある。内藤（チカップ）美恵子が原告、更科源蔵（更科の死後は、高倉新一郎）が被告となり、更科が阿寒で撮影した内藤の写真を『アイヌ民族誌』（1968）に無断で掲載したことに対して、損害賠償（390万円）と謝罪広告を求めたものである。このようにして、人類学者の間では、アイヌ研究に携わるのは危険であるという考え方が流布されるに至った（桑山 2011：発表報告レジメ）。

1960年代から1970年代にかけて、「日本文化論」が活発に論じられた。その理由のひとつは、第二次世界大戦後に日本が急速な経済成長が達成される中で、天皇の存在や、神社信仰、米の問題などの異質なものの実体を追求しようという欧米の眼差しと、「大日本帝国」の侵略下に置かれたアジアの人びとなどが、かつての日本の理不尽で暴力的な行為を批判するとともに、警戒を伴う強い関心をいだいたことへの対応であった。この時期の「日本

文化論」の多くには、日本国内のアイヌ民族や沖縄に対する視点が欠けており、日本人を安易に「単一民族」と捉えることにつながった（網野 1993 : 5-6）。このような単一民族国家史観に対しての批判も強まり、アイヌ民族を歴史主体として対置する観点が力を得るようになった（菊池 1995 : 224）。

これまで歴史学では、アイヌ民族は日本国家との関係史や、北海道開拓の歴史において研究されてきた。幕藩制国家の成立以来、対ロシア政策をいかにすすめるかは重要な課題であった。仙台藩医の工藤平助が『赤蝦夷風説考』を著し、老中田沼意次の目にとまり勘定奉行松本秀持に蝦夷地の調査を指示した（菊池 1995 : 226）。1789年には、飛騨屋久兵衛請負のクナシリ場所およびキイタツ場所メナシ地方のアイヌが、雇人など合わせて70名と、松前藩上乘役足軽1人を殺害した。幕府は、この騒動にロシア人が関与していないかを危惧し、調査によって事実無根が証明されたのちも、ロシア人は危険な存在としてクローズアップされた（菊池 1995 : 228-230）。

こうして、蜂起鎮圧後には、いかにして蝦夷地へのロシアからの介入を防ぎ、開発をすすめるかということが議論された。アイヌ民族とロシア人の結合への危惧は、アイヌ民族を日本人化することにつながった。後期幕領期には、場所請負人の不正をただし、アイヌ民族の撫育を図るというたてまえが、幕領支配の正当化の論理であり、幕末の政局に蝦夷地問題や対ロシア国境問題がいかにからんでいたかが、今後の研究にもとめられている（菊池 1995 : 251）。

桑原真人（1994）は、旗手勲と海保嶺夫による明治国家の北海道経営に関する先行研究について、旗手が「北海道は、日本資本主義の内国植民地として拓かれた」としながらも、内国植民地たる所以のアイヌ民族に触れていない点と、海保が北海道の「開拓」や「経営」を取り上げながら、それをアイヌ民族の問題に収斂させてしまっているという点を批判した（桑原 1994 : 344）。その上で、北海道開拓の進展がどのような矛盾を生じたかに焦点をあわせ、明治国家による北海道経営の一側面をあきらかにする必要性を述べ、北海道における土地政策、アイヌ民族や北海道の自然環境への影響について論じた。

桑原によると、1871年の土地政策では、「出稼人」には「拝借地」を、「永住人」には「所有地」を認めるものであったが、その後、開拓使の国有地とみなしていた北海道の土地を、移住民に払い下げすることで開拓するという意図のもと、出稼人と永住人の区別は破棄された。1886年には「北海道土地払い下げ規則」が、1897年には「北海道国有未開地処分法」が制定され、北海道の土地制度が確立した（桑原 1994 : 346-347）。これらの土地制度は、華族・政商・政治家などを地主とする大土地所有に結びつき、1920年代に至るまでに、北海道内の膨大な面積の国有未開地処分がなされ、北海道型地主制が形成された（桑原 1994 : 349）。

このようにして北海道では開拓が進められ、その結果、アイヌ民族や北海道の自然に大きな被害を与えるに至った。アイヌ民族が「漁獵伐木」のために利用していた土地は、所有権の確認が行われ、官有や私有に属さない北海道の土地は、和人移住民への売下の対象

とされた(桑原 1994 : 352)。アイヌ民族は、「旧土人」という呼称に基づく差別のみならず、土地権も得ることができず、生活は困難になっていった。さらに、北海道の自然も 1890 年から 1910 年までを頂点とする開拓の影響により、その内部から確実に崩壊の路をたどった(桑原 1994 : 354)。桑原は、北海道経営により、北海道は内国植民地し、このような位置付けに対して北海道の住民は津軽海峡以南を「内地」と呼び表し、この表現には屈折した意識がみられると述べた(桑原 1994 : 356)。

佐々木利和は、歴史学におけるアイヌ研究は、「和人からみたアイヌ『交渉史』『政策史』であり、『差別・偏見糾弾史』の域からぬけきっていないと述べた(佐々木 2013 : 5)。近年は歴史学がアイヌ民族に対して関心を寄せているものの、この関心はあくまで「日本史」の枠内において醸成されるものが目立つ。

一方で、榎森進(2010)は、アイヌ民族に関する諸問題の多くは、日本史のあり方と密接に結びついているとし、「日本史のなかのアイヌ民族」という視点からの研究が重要であるとした(榎森 2010 : 46-52)。このような研究の課題として、榎森は、①「アイヌ民族の形成」に関する研究、②アイヌ民族の交易活動と日本社会の相互関係の研究、を挙げている。これらの視点に加えて、榎森によるアイヌ研究の視座は、「北東アジアのなかのアイヌ民族」にも及ぶ。アイヌ民族の居住地が、本州の北端部から北海道、クリル諸島とカムチャツカ半島の南端部、サハリンにかけた地域だったことをふまえ、アイヌ民族の歴史を正確に理解するためには、「北東アジア」地域に展開された歴史との相互関係を把握することが必要であるとする(榎森 2010 : 42)。

このような議論をふまえ、谷本晃久(2010)は、「アイヌ史」が「わが国の学問分野として自立する必要がある」と述べた(谷本 2010 : 65)。その際に、大きな物語としての「アイヌ史」の中に、さまざまな歴史の場面、さらにそれらに基づく細かい歴史を語ることが求められているとして、従来の理論や構造、物語の枠組みからは逸脱する可能性を示唆し、さらに、「『アイヌ史』を語るに際しての視座、視点を、学問的な信頼性や当事者の方々の志などを踏まえつつどう定めるべきか」を考慮する必要性を説いた(谷本 2010 : 65-68)。

佐々木利和(2013)は、主体的にアイヌ民族を捉えることの重要性を提唱し、「蝦夷地を国家論や幕藩体制論で補足した場合には、アイヌは辺境の異民族」であり、「アイヌ・モシリ(アイヌの大地)に焦点を据えた場合は、アイヌこそがその地の主であり、シサム(シヤモ=和人)はその侵略者」となるとした。その上で、「アイヌの人びとが、その母語のもと異文化びと(シヤモ)の圧迫を腹背にうけながらもなお、独自の文化を最大限に発展させた時期」を「アイヌの時代」とし、これを歴史学的に「アイヌ史」という分野であるとした(佐々木 2013 : 403)。

アイヌ研究に従事する考古学者に多大な影響を与えて来た渡辺の「土俗考古学」は、物質文化資料を基盤として民俗資料や考古資料を縦横無尽に駆使するところにその特徴があった。渡辺の研究について、加藤博文は、その目標がアイヌ文化の構造の解明というよりも、先史学の対象である狩猟採集民社会の基本的問題を理解することにあり、アイヌ民族

誌はそのための道具であったと述べた（加藤 2010：102-104）。換言すれば、アイヌ考古学という枠組みは、これまでその主体性をアイヌ民族に置くのではなく、あくまで日本という枠組みにおいて先史時代を知るための手掛かりとして存在し、誰のための研究かという視点はおきざりにされてきた。

このような反省点をふまえ、加藤は、考古学の分野において、考古学者自身が歴史的に植民地主義の衣をまとった学問を行っているという自覚が他分野に比べ低いのではないかと述べている（加藤 2009：33）。その上で、「考古学の実践を社会との相互関係とみなし、考古学を専門家のみの所有物から市民に開放する」ために公共性の考古学が必要であると提唱した。これらの議論は、近年あらたに提起された「先住民考古学」にも通ずる点がある。

考古学によって構築される歴史のイメージは、現在を生きている先住民族にも影響を与えており、例えば、先住民族を人類史上の過去の集団と対比させる際には、その文化の停滞性や非発展性といった問題にも十分に留意する必要がある（加藤 2009：36）。そして、「伝統的に、考古学は、先住民族についての研究は行ってきたが、先住民族による、先住民族のための、先住民族とともに研究をしてこなかった」として、今後の考古学における課題は、①誰のための歴史を描いているかという視点の獲得、②文化遺産や先住民族の知識の帰属性を考慮すること、③各学会の倫理コードの整備であると述べた（加藤 2010：110-111）。

以上の近年における研究は、〈アイヌ〉の現在を考える上で重要な示唆を与えてくれる。特に、歴史学や考古学では、明治以降、「先住民族」であるアイヌ民族がどのような運命を辿ったのかについて、詳細に述べ、さらに、アカデミズムにおける認識主体としてのアイヌの不在を明らかにしている。

新井かおり（2012）は、従来のアイヌ研究が和人によって主導され、アイヌ差別の構造化に関与してきたことを述べた。1989年に提出された北海道旧土人保護法の提出理由書では、「過去に“征服”されたアイヌはまた“滅びゆく民族”として、天皇の名の下に救済すべき対象」（新井 2012：221）とされていた。アイヌに関する歴史的資料はそのほとんどが和人によるものであるため、和人のバイアスの影響によりアイヌを見てしまい（榎森 1982：11-13）、『アイヌ民族誌』では、「各地のアイヌが同じ民俗によって、現在も前近代と同じ生活を続けているかのように」（新井 2012：222）扱われている。このような視点には、「当時のアイヌの貧困を、社会的排除によるものではなく、“人種的”に和人よりも“劣位”であることの証左として捉えさせ」る発想が含まれており、アイヌ研究は、「一般人のアイヌへの差別視や排除をとまなう無視という態度と、アイヌの劣等感に根拠を与え、差別の構造化に加担することとなった」（新井 2012：222）。

このような眼差しへのアイヌ民族による異議申し立ては、1968年の「北海道開拓」100年前後や、1972年の日本人類学会・日本民族学会連合大会と1977年の北海道大学農学部教授の林善茂への結城庄司らの抗議活動、1985年のチカップ美恵子による肖像権裁判など

様々な形で行われた。本論が書かれているのは「北海道命名 150 年」である 2018 年である。現在アイヌ民族による抵抗が見えづらくなった背景には、詩人の戸塚美波子が「アイヌよ、踊りなさい、アイヌ語を学びなさい、アツシをつくりなさい、木彫りをしなさい、アイヌでない人も同様にしていいますよ。そのためのお金は出しますよ。そのかわり抵抗運動はしないでくださいね」と語りかけているような不思議な法（戸塚 2003:244）と評した「アイヌ文化の振興並びにアイヌの伝統等に関する知識の普及及び啓発に関する法律」の制定が関与するのであろうか。

新井は、現在北海道庁によって行われている「イランカラプテキャンペーン」について、「もやもやした霧のようなものが生じる」と表現し、アイヌ文化について自然との共生に根差した素晴らしいものとして褒め称えられる一方で、アイヌの歴史についての言及が物足りないとする（新井 2014:226）。新井が描いた「ナラティブ・ターン」論では、それぞれの時代的特徴を検証し、あるナラティブの固定化は、排他性を内包することが示されている。その対極として、貝澤の『二風谷』が、「想像上の美化されたアイヌらしさではなく、（中略）ありのままの個性的な日常の姿の集積」であり、「国民の無害な物語」として「アイヌという定義のほとんど」が吸収される現在を、「アイヌの多元的なリアリティ」によって照らし出す資料として、新井は提示している（新井 2014:236）。

研究で明らかになっている〈アイヌ〉の歴史が、行政において共有されていないことは、特に注目されたい。これまで、現代のアイヌ民族が持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との関係性を考察した研究（松本・江川編 2001）、「普通」のアイヌの人びと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（小内編 2010、2012）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の低水準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。

2-3. 実態調査

アイヌ民族のエスニシティやアイデンティティが明らかにされる一方で、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、「表に出ない人びと」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ことは、2008 年時点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。アイヌ民族実態調査における過少申告の問題もある（中村尚弘 2015:3）

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のように、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びとに対して、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」、「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」（北海道環境生活部 2014:1）としている。

ここで注意すべき点は、「調査を受けたがらない人」や「アイヌであることを否定している人」と描かれている人々が、実際に「調査を受けたいか」「アイヌであることを否定しているか」と問われているかという点である。私自身も、家族や親戚も、このような質問を受けたことはない。実際は、ただ、調査者と出会う機会がないのである。私たちはアイヌ協会に属していないため、このような実態調査の俎上に上がることがない。それ自体が問題なのではない。問題は「私」が、調査者に出会っておらず、いかなる意志の表明もしていないにもかかわらず、「調査を受けたがらない人」や「アイヌであることを否定している人」として一方的に描かれるという点である。

北海道大学アイヌ・先住民研究センターによる実態調査では、「北海道ウタリ協会会員、道内在住の元協会員、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すべての世帯と 18 歳以上 85 歳未満の世帯構成員全員」（小内 2010:3）を対象に調査が行われた。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（野崎 2010:21-22）。

調査者による対象者の同定と、当事者の民族意識、そして「民族」という言葉そのものが持つイメージのズレについて、考えることが必要だろう。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捉えており、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びと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、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びとが、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」

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、和人に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。

2-4. アイヌ研究の死角

現代のアイヌ民族が持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、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する過程では、そのイメージに合わないものに対して、排他的に扱われる傾向も生まれた。

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。

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。このような中で、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（例えば青柳・松山編 1999）。アイヌ民族は、特に 20 世紀後半、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びとが、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、あるいはアイヌ出自の人びと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。

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』（以下『アヌタリアイヌ』）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。

権力論と、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發する（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。上述したその死角には、近年歴史学や考古学が明らかにしたように、植民地化された「先住民族」としての〈アイヌ〉のもう一つの問題が、より濃く反映される。アイヌの出自を持つ人々の多くが沈黙する状況において、この問いに接近することは、これまで死角となっていた、現代アイヌ民族の重要な側面を明らかにすることに他ならない。

3. 本論の構成

第2章では、理論的な枠組みとして、他者表象における政治的力学という重要なテーマを掲げた、ポストモダンの人類学的理論、および、ポストコロニアル論を取り上げる。こ

これらの議論が提示したのは、描く側と描かれる側の非対称性であった。そこで特に、ギャトリ・スピヴァク等が提起した「サバルタン」に関する議論に注目する。その上で、サバルタン論の「語る」と「聴く」という発話に関する議論を批判的に継承し、発展させる試みとして、いかに、ある主体が声を失っていくのかというサバルタン化のプロセスについて思索する。そのために、人類学の基礎ともなっており、人間の認識や知覚に大きく影響する「分類」に着目する。人間は分類することで世界を見ることができる。しかし、分類しえない存在やものがそこには常にあり、それは穢れや混沌であると考えられ、人々に危険を及ぼしたり、あるいは、社会を活性化するものとして考えられてきた。「私」の存在がサバルタン化されるプロセスを社会構造との関連で考える上で、この分類理論が参考になると考える。

第3章では、従来の他者表象に内在する死角を乗り越える試みとして、オートエスノグラフィーを参照する。人類学が研究営為の中核に据えてきたエスノグラフィーという手法やプロセスは、これまで主として「描く側／描かれる側」という二分法を基礎としていた。しかし、これでは、不可視である存在は扱われなかったり、あるいは誤解されたままあるものとの鏡像関係において描かれたりすることがある。それを乗り越えるために、従来のエスノグラフィー論を批判的に継承し、近年日本で発展している当事者研究と、オートエスノグラフィー論を掛け合わせる新たな方法論を提示したい。

第4章では、近現代のアイヌ民族の自己表象について、主として北海道アイヌ協会による媒体から確認する。アイヌ民族は、明治の開拓使設置以降、臣民化を志向し、第二次世界大戦後は、GHQなどとの接触の後、異民族であると主張を始め、世界的なブラックパワーや市民権運動に後押しされる形で、「少数民族」、「先住民族」として頭角を現した。アイヌ民族が「先住民」という自画像を持つ現在、アイヌ民族を取り巻くアクターは、国内外の多岐にわたる。先住民に関する議論を主導してきた国連などの国際機関や、国内の行政が、「アイヌ民族」というイメージを構築する行為主体性を発揮している。

第5章では、第4章までの議論を踏まえ、私の家族4世代の物語を歴史化する。世代を超えて続く「縦と横の分断」は、具体的に私たちへどのような影響を及ぼしたのか。名もなき人々が生きた歴史とはどのようなものであったのか。家族4世代にわたる物語を通時的に紡ぐことで、何が継承され、何が継承されなかったのかについて、考察することが可能となる。具体的な個々の事例を、マクロな視点を用いながら、省察したい。

第6章では、「私」をオートエスノグラフィーする。他者表象では、「サイレント・アイヌ」である「私」は、研究の対象とならなかった。私はいつも研究者の回りをうろついていたが、誰も私を研究しようとはしなかった。それは、「アイヌ民族」の実態や、アイヌの文化、アイヌのアイデンティティを研究しようとする枠組みの中には、「私」の存在が当てはまらないためだろう。「私」の存在を人々がどのように認識しているのか、なぜ「私」の姿は人々に見えないのか、「私」はどのような世界に生きているのかを描く。

第7章の結論では、「私」はなぜ透明人間で、なぜ、人々は「私」の語りを了承しないの

かという序論での問いに1. 北海道におけるもう一つのポストコロニアル状況、2. 痛み
の記憶喪失と、〈声〉の喪失、3. アイヌ民族の異例なるものと死角、といった視点から応
答し、オートエスノグラフィーを死角を照らし出す方法論として刷新して、「脱植民地化」
へ向けての結論を述べたい。この結論で述べられる視点は、アイヌの出自を持つ人々のみ
ならず、社会の中で不可視化している様々な人々に関する今後の議論のための言葉を創造
することを目指すものである。

4. 調査の概要

本論では、オートエスノグラフィーという手法を取り、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。私的な写真や資
料などは、家族や親戚が論文に掲載されることを同意した上で、提供された。私がアイヌ
の出自を持つことを、母から聞かされた12歳のときから、現在まで、私という個人が経験
した事柄のすべてが、本論に大きな影響を与えている。正式なインタビューという形をと
らない些細な会話については、年月を特定できないものがある。しかし、第5章のファミ
リーヒストリーと、第6章の「私」のオートエスノグラフィーにおける内容の中で、イン
タビューを行ったものに関しては、年月を特定している。

インタビューは、2016年3月から、2016年10月までに、自宅や、親戚の家などで、行
われた。アラスカのクリンギットのボブ・サムへのインタビューは、2016年2月29日から
3月4日までの4泊5日間、北海道大学大学院メディア・コミュニケーション研究院のジェ
フリー・ゲーマン准教授の科学研究費プロジェクトの一環として行われたツアーの中で行
われた。通常の研究倫理同様、インタビュー対象者へは、調査の目的や論文の内容などにつ
いて説明を行い、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びと」である。実名
が挙げられているのは、全て研究協力を同意した人びとであり、そうではない場合は、名
前を特定していない。

第2章 他者表象の死角を照らし出す理論

1. ポストモダンの人類学とポストコロニアル論

1-1. ポストモダンの人類学と表象することへの問い

アイヌに対する差別が厳しかった時代に比べて、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。そうであれば、アイヌの出自を表明することは、以前よりも容易になっていると考えられるだろう。しかし、このような変化の中でも、近年において、アイヌ人口は減少傾向にある（北海道環境生活部 2013 : 3）。

報告書にはその要因について明記されていないが、人権意識が高まったと思われる現在において、アイヌの出自を表明する人が増加しないことは、注目されたい。本章では、「私」がいかにか沈黙し、その存在が不可視化するのかを明らかにするための理論として、ポストモダンの人類学とポストコロニアル論、スピヴァクのサバルタン概念、そして社会人類学における分類論を参照しよう。

人類学の黎明期、文化人類学者は他者を文明人として啓蒙するのではなく、それぞれの独自の文化や歴史を持っているという相対主義的視点のもとに、文化を複数形で考えてきた。近代化とともに、世界中で「真正な伝統社会」が失われる中で、文化人類学的研究の対象は次々と姿を消していった。20 世紀後半には、表象の政治性を問う一連の議論が起こり、文化人類学は、民族誌を「書く」ことへの再考を迫られた。

その一方で、国連などによって牽引されてきた先住民に関する議論は、先住民固有の文化の継承を推奨してきた。「先住民」という概念の登場は、当事者が文化概念を援用し、政治的排除や経済的搾取を批判する契機となっている（太田 2010:296-301）。先住民が主張する「伝統文化」の政治化によって、文化人類学が蓄積してきた、本質主義的な視点への懐疑を、新たに疑い直す必要が出て来たようだ。現地の人々の主張を無視した記述や学問的姿勢は、現在において成り立たないからである。

他者表象について、どのような問題系があったのかを確認するために、文化人類学による「ポストモダン」状況についての議論を参照したい。ポストモダンとは、「支配的な意味の体系が揺らぎだし、雑多な文化的要素が移動する事により発生する多義的な社会状況」（太田 2010:34）であり、バフチンのヘテログロシヤ（多言語状態）（Bakhtin1981:67）がその特徴である。ジョージ・マーカスとマイケル・フィッシャーによる『文化批判としての人類学』（1989）では、いかに記述することができるかという「記述へのこだわり」がみられた。一方でジェームス・クリフォードは『文化を書く』（1996）で、「民族誌的記述のもつ政治性」に注目する。

文化人類学者である太田好信（2001）は、これらの議論を踏まえて、文化を語る権利は誰にあるのかという問いに、「論理的には、そのような権利を誰ももってはいない」（太田 2001:40）という。「語る権利」は誰にもないのに、文化人類学は、語る側と語られる側を科学的に区別したことが問題であり（太田 2001:88）、本来は語ることと聴くことという正

常な形態が、文化人類学においては、語る側と語られる側といういびつな形になったのである（太田 2001:118）。他者表象の問題を扱う学問の未来は、このようなテーマをどのように扱うのかにかかっている（太田 2001:120）。

以上のポストモダン状況に関する人類学内部での議論では、他者の語りや、行為を、研究する側や描く側が自己の枠組みにおいて分析することに対する自省を読み取ることができる。このような議論を踏まえて桑山敬己（2008）は、民族誌が持つ構造的な問題と、「描かれる側」と民族誌家との対話について述べている。

桑山は、民族誌について、事実誤認や誤解がつきものであることは問題ではなく、民族誌が活字になってしまったら訂正が難しく、描かれた側との対話が閉ざされ、彼らが何をいっても受け入れられないという構造こそが問題であるという（桑山 2008:13）。「読み」や「書き」だけでなく、「描かれる」という意味を問うことが重要であり、「通りすがりの旅人」にすぎない人間が、自己調査と解釈を過信し描かれる側の語りを無視すると問題は必ず起きるため、これらの人々を学問の場で対等な「対話の相手」とすることが今後求められている（桑山 2008:23-24）。

小田博志（2009）は、文化概念が内包する問題を継承しながら、エスノグラフィーを方法論として再創造することを試みた。小田は、エスノグラフィーを、フィールドワークの報告書としてではなく、プロセス／方法論として捉え、「ある社会的場（フィールド）における事象を、そこに固有の関係性の中で理解し、その理解を踏まえながら理論化を展開していく質的方法論の一つである」と定義した（小田 2009:14）。また、従来の人類的エスノグラフィーには、方法論の内部に組み込まれた構造的な欠陥があり、人々が具体的に生きている場から乖離してしまうとして、「現場」概念をエスノグラフィー論に導入することを主張した（小田 2009:15）。

以上では、ポストモダンの人類学における他者表象に関する議論や、エスノグラフィーにおける問題点を取り上げた。このような議論が、現在アイヌ民族を表象する際に引き継がれているかは疑問であり、今後検討を要する。アイヌの出自を持つ人々の全てを同じ集団として表象の対象にするということは、文化的アイデンティティや政治的アイデンティティによって発生する帰属意識によってではなく、ともすれば、人種的なカテゴリーによって、人々を振り分けていることにもなる⁹。これまで、「サイレント・アイヌ」は、研究・調査者と出会うことなく、研究や調査する側が想定する「アイヌ民族」というカテゴリーに問われることなく収斂され、表に出ているアイヌ民族との鏡像関係において、「アイヌであることを否定している」と描かれてきた。

真正な言説や、正確な表象、あるいは、人文学における客観性という指標は、全てそれらに当てはまらない要素や存在を排除することによってのみ達成される。そこには、可能であったかもしれない未来を語り直す発話のスペースは存在しない。しかし、レナート・

⁹ 人種化の行為とは、「目に見えようが見えまいが、差異を創り出し、境界線を引き、徴づけては可視化させる、そして「遺伝する」という語りによってその差異を自然化させ、本質化させ、固定化させていく」ことである（竹沢 2016:i）。

ロサルド (1998) が『文化と真実』でいみじくも指摘したように、知識の構築とは、パースペクティブによって可能となり、そしてそれが故に制約を受ける。そうであれば、研究する側も「位置づけされた主体」(ロサルド 1998 : 16) であり、その主体が他者表象を行うことには、常に不可視の領域がその表象から排除される—あるいは誤認として表象され続ける—という可能性を持つ。本論では、このような「研究する側／研究される側」という二分法による他者表象が抱える構造的問題を乗り越える一つの方法論として、オートエスノグラフィーを位置付けたい¹⁰。

1-2. ポストコロニアル論と非対称性への視点

次に、主として描かれる側から提示された、非対称性への異議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。エドワード・サイードによると 20 世紀後半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持ち、ヨーロッパに対して彼らを表象してきた科学の持つ権威・由来・制度に挑戦を行うことによって、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 1986)。

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た。「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 (ファノン 1998)。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 (ファノン 1996)。

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 1986)。サイードのオリエンタリズム論は、人文学に多大な影響を与え、他者表象を行う学問領域では、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、西洋の批評言説は、他者それ自体が自分自身の対抗言説を生み出せなくなるとした。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)。

アイヌ民族に関する表象の政治性という問題を扱う論考では、アイヌ民族の他者化における様々な両義性について述べている。アイヌ民族は、日本の国民国家建設の過程において、包摂される一方で、巧妙に排除されながら他者化された (小熊 1995、1998 ; モーリス=

¹⁰ オートエスノグラフィーの方法論的な考察は、第 3 章で行う。

鈴木 2000 ; 木名瀬 2001a, 2001b)。木名瀬高嗣は、近現代において、いかに、アイヌ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明示する。「滅亡」論のもと、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、学術的な研究対象としてその民族的差異が固定されてきた。「言語と文芸」が救い出されたが、アイヌ民族に対する人種的な偏見は、不可視の領域に隠蔽されるようになった（木名瀬 2001b: 80-81）。

現在では、「アイヌ文化」が称揚される時代を迎え、さらに、「多文化共生」の時代において、文化的レベルでアイヌの固有な差異が救出されるようになった。マイノリティーに対して寛容な時代であるからこそ、そこに潜む政治的力学や非対称性は認知することが難しくなる。私自身、アイヌの出自を持つことをカミングアウトした際には、「アイヌ文化は素晴らしい」と言われ、文化的な差異が前提とされながら、「アイヌも日本人と同じ」と言われて差異が無化されたり、あるいは、25%の出自に基づいて、〈日本人〉から他者化された。

このような社会的状況では、植民地主義的過去において同化を余儀なくされた人々が、自己のアイヌ性を全て手放し、アイヌ文化やアイヌとしての経験を子孫に継承させないように努力した結果、アイヌ同士の世代間における縦の分断と、そのことがもたらすアイヌ同士の横の分断の中で自己の存在が何であるかわからなくなった、「私」の痛みを可視化する契機は、ほとんどないといっていだらう。

「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」とする人びとの意識が、「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、民族を前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。このような問いに近づくために、描かれる側からみた非対称性の力学をみてみよう。

一目瞭然でレイシズムとわかるものなら跳ね返すのも簡単だ。しかし「良識派」に潜むレイシズムほど厄介なものはない。身体の奥深くに入り込んだガラスの小片のように、マイノリティの中で正体不明に疼き続ける。(中略) マイノリティとは、いつでもマジョリティにとってのネガだった。たとえば「在日朝鮮人・中国人」が日本社会を批判するたび、不気味なことに「日本人の良識派」と言われる人々には、その批判をいつもありがたがり、「正しい」と絶対視し、「判断停止」してしまう人が多かった。自分たちの「本当の顔」を見るために、そうした批判は「鏡」として必要なのだ、と。次第に「もっと批判してくれ」とせがむほどになった。マイノリティとは、差別されることのないマジョリティがアイデンティティを立ち上がらせるための「道具」

だったのだ。いつしか日本社会をよりよくすることこそが、「在日朝鮮人・中国人」の役割になったかのように。「在日朝鮮人・中国人」の側でも、「批判勢力」として評価されることで満足してしまった。しかし、こんな関係を対等と呼べるはずがない。これはまるで「愛し過ぎる女」とマザコン男との関係だ。

マイノリティが「鏡」とされるかぎり、マジョリティはそこに「自画像」を見ることに夢中で、決してマイノリティ自身を見ようとしな
い。だから、マイノリティが客体ではなく主体としてマジョリティの
前に立ち現れた時、マジョリティは露骨に不愉快きわまりない顔をする。フィリピン女性が「フィリッピナを愛した男たち」を批判した
時に「日本人」たちが見せた顔もそうだった。マジョリティはマイノ
リティに「鏡」であることを求めるが、マジョリティは決してマイノ
リティの「鏡」になろうとはしない。対等な関係に立って、マジョリ
ティがマイノリティを批判してくれることなど滅多にない。それゆえ
マイノリティは、「鏡」としてマジョリティを支えれば支えるほど自己
喪失していく（鄭 1993 : 90）。

以上は、「在日朝鮮人・韓国人」である鄭映恵による、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である。以上の視点は、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様々な「伝統文化」や「自然」といったイメージを、アイヌ自身が自己表象として繰り返し主張し、そのイメージがより強固になることにも共通する。先住民の権利が十分に回復しているカナダなどでは、先住民は、文化よりも土地について言及する。2017年3月に私が滞在したバンクーバーでは、先住民の代表者が民族衣装を着て文化のことを主張する場面をみなかった。彼ら・彼女らは、民族衣装を着て、自分たちの文化は素晴らしいと主張するのではなく、洋服を着てここは我々の土地だと主張する。上述の鄭の議論を引き継げば、バンクーバーの先住民は、多数派の鏡である自己ではなく、多数派を自己の鏡として、先住民イメージを立ち上げていた。

アイヌが、多数派のための鏡になっていると主張したいのではない。土地権を含む、先住権が回復している海外諸国と、アイヌの状況を比べたときの、先住民による自己表象の違いには注目すべき点があることを指摘したい。以上のような自己表象を経て、構築され

たアイヌイメージに基づく「アイヌ／和人」という分類体系を前提とすると、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。

ポストコロニアル論では、植民者と被植民者の関係性における様々な非対称的な力学が明らかにされた。ここで確認されたいのは、被植民者が大変な不利益を被ったとか、多数派である植民者の加害性などではなく、社会における様々な非対称性という視点である。サイドが知と権力に関する議論を展開し、その後様々な論者が、被植民者を取り巻く非対称的な力学を明らかにした。

木名瀬や鄭が指摘した点は、「私」の不可視化を考察するにあたって重要である。アイヌが国民として編入されながら、国内において他者化された過程において、「言語と文芸」は救い出されたが、アイヌ民族に対する人種的な偏見は、不可視の領域に隠蔽されるようになった(木名瀬 2001b: 80-81)。そして、鄭が主張する「良識派に潜むレイシズム」(鄭 1993: 90) は、その良識派自身も、レイシズムを向けられる「在日朝鮮人・中国人」や「アイヌ」自身も気がつくことが難しい。

「私」が抱える重大な問題の一つは、「帰属意識」や「自己認識」が問われることなく、出自によって分類される点である。民族のカテゴリーでは、本来帰属意識が重要であるはずだ。しかし、アイヌの出自を明らかにすることによって、「私」は一方向的にアイヌと分類される。私が、なぜ一方向的に和人ではなくアイヌとされるのか、と問うときに、それは、社会構造の問題であるとは捉えられずに、「アイデンティティが混乱している」と言われてしまう。「アイヌ」に位置付けられたあとに、どのような「声」を発しても、それは決して聴かれることがないのである。次節では、「声」の問題を取り上げたサバルタン論について参照したい。

2. サバルタン論

2-1. サバルタン・スタディーズとスピヴァクのサバルタン概念

ポストコロニアル論が提供するものは、政治的力学による非対称性への視点だった。本論では、これらの議論を継承し、「私」がいかに声を失い不可視となり、社会における透明人間となったかを論じたい。その声がなぜ失われたかについての歴史化を伴う分析は、ポストコロニアリズムにおいて生まれた理論を前提とし、特に「サバルタン性」という概念を導入することで、みえてくる断層がある。

1982年に、ラナジット・グハなどによるサバルタンスタディーズグループが発足された。同グループは、アントニオ・グラムシのサバルタン概念を批判的に継承し、植民地支配における従属的な存在としてのサバルタンを問題に据えた(サバルタン研究グループによる詳細な動向については、グハ他 1998、栗屋 1999、を参照されたい)。

ディペシュ・チャクラバルティは、学問的観察者とサバルタンの会話は、「どれほど脅迫的ではないにしても、この対話は決まった結果になるよう最初からすでに構造化されている可能性の場で行われる」と述べる（チャクラバルティ 1996：99）。チャクラバルティは、根源的に「断片的」で「挿話風」であることを学ぶためにサバルタンのもとに出かけることは、知り、判断し、意志する主体が、なんらかの探究に先立って、すべての人にとってよいことをすでに知っているというふりをするこのうちにうごく、モノマニア的な想像から遠ざかることなのである（チャクラバルティ 1996：101）。ひとたびサバルタンが国家を想像したり、考えたりできるようになれば、理論的にかれはサバルタンであるという条件を超越することになる（チャクラバルティ 1996：100）。

歴史としての他者に対する眼差しとは異なる視点がサバルタン概念に導入されるのは、ガヤトリ・スピヴァクの『サバルタンは語るることができるか』以降である。本論では、なぜ「私」が不可視な存在となり、声を失っているのかを問いの出発点としている。この問題を問う上で、スピヴァクのサバルタン論の重要なポイントは以下の箇所に凝縮されている。

サバルタンの女性という歴史的に沈黙させられてきた主体に（耳を傾けたり、代わって語るというよりは）語りかけるすべを学び知ろうと努めるなかで、ポストコロニアルの知識人はみずから学び知った女性であることの特権をわざと「忘れ去ってみる (unlearn)」。このようにみずから学び知った特権をわざと忘れ去ってみるということはポストコロニアルの言説をそれが供給しうる最良の道具を用いて批判するすべを学び知るということをこそ意識しているのであって、ただたんに植民地化された者たちのいまは失われてしまった姿像を帝国主義的な歴史叙述に代置するという意味ではない。（スピヴァク 1998：74）

スピヴァクは、インドにおけるサティ（寡婦殉死制度）や、あるインド人女性の自殺を詳細に取り扱った。上述の引用箇所注目すべき点は、サバルタンの声が聴こえないのは、植民者やインド人「男性」のみならず、女性の知識人も含まれているという点だ。スピヴァクはが問おうとしたことは、いかにサバルタンが歴史や社会の周辺に押しやられたかという歴史的過程を追うのではなく、スピヴァク自身を含む「知識人」は、なぜサバルタンの声を聴くことができないかという自省を込めた、社会構造に関する洞察なのである。

寡婦殉死とは、ヒンドゥー教徒の寡婦が死んだ夫の火葬用の薪の上に登り、その上でわが身を犠牲に供する慣習である。1829年に、イギリスによって廃止された。この廃止は一般に「茶色い女性たちを茶色い男性たちから救い出す白人の男性たち」の一事例として理解され、メアリー・デイリーなどの白人女性たちも同様の解釈を行った。インドの土着主義者たちは、「女性たちは実際に死ぬことを望んでいた」と対抗した。

スピヴァクは、エドワード・トムソンの『サティアー』を引き、「理性ある人間性の透明な声であろうとしている「ひとりの良識ある人物」の視点から、国家の指導者やイギリスの行政官たちの利害に見合ったかたちで、ひとつの連続的で均質的な「インド」を構築しようとしている」として、トムソンを批判する。トムソンにとって、彼が「かれの女」と呼ぶヒンドゥー女性は体制から救い出すべき女性として描くべき存在であった。(スピヴァク 1998 : 106-107)

植民者側の男性からの構築のみならず、その批判は女性知識人にも及ぶ。「サバルタンは語るができない」という有名なフレーズを結論として述べる前に、スピヴァクは一つの事例を紹介している。それは、16、7歳の若い女性、ブヴァネーシュワリー・バッドリーの自殺であった。1926年にブヴァネーシュワリーは父親のつましいアパートで首を吊ったが、その自殺は謎であった。そのひとつの仮説は彼女が「まだ妻でないままでいるには年をとりすぎている」と何度もからかわれてうつ病になったせいではないかというものだった。また、自殺が違法な恋愛の結果だと診断されることを避けるために、生理になるのを待って自殺したことも、謎を呼んだ(スピヴァク 1998 : 113-114)。

ブヴァネーシュワリーがどのように生き、どのように死んだかについて、スピヴァクは家族関係をつうじて徹底的に調べあげ、彼女が、インドの独立をめざして武装闘争をおこない、政治的暗殺の任務を遂行できないために自殺したことがわかった。スピヴァクはこの事実をつきとめる前に、ベンガル人の女性知識人に調査を始めることを依頼したが、ブヴァネーシュワリーの姉妹は満たされたすばらしい人生を送ったのに、なぜブヴァネーシュワリーに関心を寄せるのか、その自殺は許されざる恋愛だったと姪たちから聞いた、との解答を得た。

ここでスピヴァクは、デリダの「同化によって他者を領有する危険」について触れている。そして、「グローバル・ランドリー・リストに恭しく「女性」という項目を記載してみたところで、こんなものにはなんの値打ちもない。表象=代表 representation の作用はいまだ衰えていない」として、「サバルタンは語るができない」と述べた(スピヴァク 1998 : 116)。この節の冒頭で引用した箇所をもう一度取り上げたい。スピヴァクは、「サバルタンの女性という歴史的に沈黙させられてきた主体に(耳を傾けたり、代わって語るというよりは)語りかけるすべを学び知ろうと努めるなかで、ポストコロニアルの知識人はみずから学び知った女性であることの特権をわざと『忘れ去ってみる (unlearn)』と述べた(スピヴァク 1998 : 74)。

この「特権を忘れ去る」というのは、人種や階級やジェンダーなどの各々の立場を無化するということではない。スピヴァクの批判は、植民者であったイギリス人男性から始まり、同じ「茶色い」肌の色である男性へと及び、そして最終的に女性の知識人へと辿りついている。ここには、トムソンのように「インドを」愛しているとしても、インド人男性のように同じ肌の色でも、そしてインド人知識人女性のように同じ女性だからといっても、サバルタンを表象=代表することはできないという批判がそこにはある。

スピヴァクが語りかけるすべを学び知ろうとした実際の実践とは、ベンガル人知識人の女性からの回答を得た後に、なぜブヴァネーシュワリーが自殺したのかについて、徹底的に調べ上げるということによって、語りかけることだった。そして、ブヴァネーシュワリー個人の自殺については、スピヴァクが語りかけることができたが、すでにサティーによって死んでいった寡婦たちは、名前が残っているのみで、語りかけることができない。幾重にも重なる表象によって、サバルタンは語るができないのである。サバルタンとは、抵抗を認識されない人々を指し、サバルタン性の問題とは、何も持っていない人々、社会における移動手段を全然持っていない人々という次元で理解される必要がある（スピヴァク 2008 : 82-83）。

サバルタンが語るができないことの、見事な具体例とスピヴァクが呼ぶのは、ベンガル地方にある「古代運河」の例である。18 世紀に今ではバングラデシュになっているベンガル地方へ英国人がやってきたとき、それが、洪水防止のための複雑な灌漑水路だと分からなかった。蚊の温床となった水路を、英国人たちは破壊しようとした。そして、土地の豊饒性が破壊されていることに気がついた英国人ができた最善のことは、水道設備を再建させることだった。そして、同じ地域では、今日、世界銀行が建築した巨大な堤防を農民と漁民が破壊している。スピヴァクは、このような状況について、サバルタンの反乱は継続しており、つねに失敗してきたと述べる。（スピヴァク 1999:83-84）。

グラムシによってサバルタンは、階級的に従属的地位にある人々と示され、グハラによるサバルタングループでは、植民地主義により、歴史の周辺に位置する人々と変遷し、スピヴァクによって社会構造にアクセスできない人々であると示された（スピヴァク 2008 : 79）。スピヴァクの登場によって、サバルタン性を決定づけるのは、階級、被植民者、女性、などというカテゴリーではなく、社会構造へのアクセスへの有無であると述べられたことには注目されたい。

スピヴァクは、サバルタンを取り巻く状況とは、サバルタンによる抵抗がなされても、抵抗がなされたという認識を生むような社会基盤がない状況であると述べる。サバルタン性とは、政治的または社会的な位置を記述するものであり、アイデンティティの中に「翻訳しきれない文化のズレ」を含む「雑種性^{ハイブリディティ}」とは関係ないものである。サバルタンとは、公的な領域に入れられない人々なのである（スピヴァク 2008 : 81）。

サバルタンが有機的な知識人になろうと努力しているのに、たとえば、リゴベルタ・メンチュウやポッピー・ノンジーナのような人物の注目すべき証言が「矮小化して懐柔」される。それは、自己の現状の状態を保持し、かつ、語るサバルタンとの接触も保ちたいという態度によって起こるといふ（スピヴァク 1999 : 84）。

スピヴァクにとって、サバルタン性とは、ある問題を解決したように思えたとき、その解決と見える瞬間の中にそれをひっくり返すようなものがあるのではないかと探り、そこに新しいサバルタンの痕跡を見出し始める瞬間で、そのときにはすでにサバルタンは手の届かないところにいるようなものかどうかという。そしてサバルタンを発見するのは難しいこ

とではないが、応答が双方向に流れるような構造に参入するのが難しいという（スピヴァク 1999：85-86）。

スピヴァクがいう意味での「サバルタン性」に着目し、アイヌ民族に関する論考を発表したのは、木名瀬高嗣である。木名瀬は、「多文化共生の時代」において、文化的レベルでアイヌの固有な差異が救出されようとも、「近代」を通じて展開した諸力のなかで翻弄されてきたアイヌの「多様な」状況が、そうした表象に収斂されることを峻拒するような部分を孕んでいると述べる（木名瀬 2004：212）。さらに、このような多様性を切り取るのみで、その政治性に対する批判を欠くような研究に対して、批判的な見解を述べている。

木名瀬は、政治性への視点を欠いた研究への批判と同時に、研究者が過度に対象者の「抵抗」を読み取ろうとする姿勢にも、警鐘を鳴らした。その上で、平取出身の鳩沢佐美夫が、その文学作品を評価されるのではなく、「〈抵抗〉のアイヌ作家」として描かれる様相を分析し、鳩沢が、作品を通じて主張しようとしていたものと、読み手の掬い取り方の溝について述べている。木名瀬の論文から浮かび上がってくるのは、鳩沢が発する声が、聴衆によって取捨選択され掬い上げられている諸相である。

木名瀬は、アイヌ対和人という単純な問題ではなく、幾重にも引き裂く複数の差異によって生まれる人間としての鳩沢像を提示し、「作家」や「人間」としての鳩沢を考えることは、鳩沢の直接的・間接的な影響下にあった人びとがその後どのような格闘を展開したのかにも通じるとした。そして、1970年代に「アイヌ問題」の周辺で活躍した人々の格闘が、今日的な先住民問題とは異なる位相にあり、それは「声」を組み立てること自体が困難な状況における切実な問いを引き継いだものだったと述べた（木名瀬 2005：234）。

「語るができない」ということは、公の領域に入れない、あるいは社会構造にアクセスすることができないということである。そうであれば、「サイレント・アイヌ」はサバルタンの要素を有しているといえるのではないか。そのサバルタン性について指摘することのみでは、結局現在にいたるまで、表に出ないアイヌの出自の人びとが、従属的な状況に置かれていることを指摘することにとどまってしまう。そうではなく、なぜ、そのようなサバルタンの状況が発生したのか、そこには、どのような歴史的経過と社会構造が存在するのかについて、「大きな物語」と個別具体的な状況を分析し、歴史化することが要請されるのである。

2-3. 「話す」と「聴く」

『サバルタンは語るができるか』の翻訳を行った上村忠男は、スピヴァクのサバルタン論について、ミシェル・ド・セルトーによる「ヘテロロジーとしての歴史」に引きつけて述べている。

ミシェル・ド・セルトーの『歴史のエクリチュール』のなかに「ヘテロロジーとしての歴史」という規定が出てきます。歴史とはヘテロロ

ジーである、つまり他者を認識し表象する学問だということです。これにたいして、そのようにして営まれてきた歴史の他者認識もしくは他者表象のはらんでいる問題性自体をいちど反省的・批判的に開いてみる必要があるのではないかというのがわたしのいう「歴史のヘテロロジー」のコンセプトであるわけですが、そこではなによりもハンナ・アーレントのいう「忘却の穴」に呑み込まれて「記憶されえぬもの」「語りえぬもの」となってしまった「歴史の他者」のまなざしのもとでわたしたちの認識行為自体を異化し他化することが必要とされます。この異他化の道をさぐりあてるうえで、認識主体によって自らを強化するための「他者」として立ち上げられると同時に「自ら語る主体」としては歴史の場から抹消されてしまう「サバルタン」存在についてのスピヴァクの考察はじつに多くの貴重な示唆をあたえてくれるのです。
(上村、太田、本橋 1999 : 45-46)

上村の議論には、サバルタンを認識し、表象する学問としての歴史において忘却の穴にある他者を、自己の鏡として立ち上げることへの自省が込められている。歴史のために他者を認識、表象し、そこにはらむ問題について思索するために、他者の眼差しを介して自己を見る。それは、サバルタンを他者化し、語る場を奪うのではないかという上村の議論は、スピヴァクの提起した問題の重要性を再確認する上で示唆的である。文化人類学者の太田好信が「現地の人々の視点から」という姿勢が奪っていた現地の人々の〈声〉もある（太田 2010:19）と述べたことと同じ地平にあるだろう。本章の1節1—2で参照した鄭の議論にも同様の視点を見出すことができる。鄭の言葉を繰り返そう。

(筆者注：多数派が、)自分たちの「本当の顔」を見るために、そうした批判は「鏡」として必要なのだ、と。次第に「もっと批判してくれ」とせがむほどになった。マイノリティとは、差別されることのないマジョリティがアイデンティティを立ち上がらせるための「道具」だったのだ。いつしか日本社会をよりよくすることこそが「在日朝鮮人・中国人」の役割になったかのように。(中略)マイノリティは、「鏡」としてマジョリティを支えれば支えるほど自己を喪失していく (鄭 1993 : 90)

マイノリティは必ずしもサバルタンではない。例えば、政治経済的な力学において優位な立場にいる先住民やエスニック・マイノリティーは、グラムシやグハやスピヴァクのどのサバルタン概念にも当てはまらないだろう。数の上で少数であるからといって、沈黙せざるを得ない主体となるわけではない。サバルタンをめぐる問題は、社会構造にアクセスできるかという点なのだ。鄭によるマイノリティとマジョリティにおける「鏡」と「道具」

についての議論や、上村が認識主体と「歴史の他者」における異他化の道についての示唆には、共通する地平を見ることができる。

それは、上村がいう「認識主体／歴史の他者」や、鄭がいう「マジョリティ／マイノリティ」における語りや自画像を立ち上げるための回路が、双方向的ではないという点である。様々な位相の力学において、優位な立場にいる者が、自画像や歴史への反省を強化するために劣位にある者を他者化することによって、劣位にある「マイノリティ」や「歴史の他者」や「サバルタン」の声や姿は不透明になっていくという視点である。

太田好信（2001）は、サバルタンと人類学をいかに^{アンメイキング}解体できるか、と問いかける。人類学は、サバルタン状況を産出することに加担しており、サバルタン状況を産出する知識／パワーを変化させずには、「サバルタンはわれわれにとり聴くに値する発話」を行う事ができない。太田は、サバルタンを^{メイキング}構成することに加担してきた人類学は、それを^{アンメイキング}解体することも可能であるという（太田 2001：19）。

太田はスピヴァクの議論を引き継ぎ、「語る」という行為は、話すだけではなく、言語行為として完結させるために「聴く」という行為を必要とすると主張する。研究者はこれを怠り、対話の可能性という目標は、研究者側から考慮に値する目標として追求されてこなかった（太田 2001：196）。人類学がいかに、知識が権力の行使によるサバルタン状況の産出に加担するかについて批判をしようのか、そして、その産出を阻止できるかを問う。人類学は、他者の現実に向けて開かれた想像力に裏打ちされてきたが、その想像力は「いびつなかたち」で制度化されてしまったという（太田 2001：198）。

太田は、ジェームス・クリフォード著『文化の窮状』の翻訳者でもあり、アメリカの人類学で学んだ人物である。他者表象に関与してきた学問としての人類学に自覚的であり、自己を含む人類学への批判を続けながら、この学問の未来を志向する。太田は、表象という行為自体がサバルタンを産出しているという見解も重要であるという（太田 2001：207）。そして、「声なきものに声を与える」という姿勢は、それが前提にしている構造的力関係の不均衡について不問にしてしまう（太田 2001：210）。その上で、耳を傾けるということがどういう事かという問いに、リゴベルタ・メンチュウの例を挙げて、「これまで政治的参加を否定されてきた人間が、どのようなことばを紡ぎだすことによって、（中略）政治に対する主体的関与を獲得するかという物語を理解する」ことであり、それが「現地の人々の視点から」というスローガンの一解釈として意味を持つと述べる（太田 2001：225）。

太田の視点は、人類学という学問の未来と、サバルタンの^{エージェンシー}主体的関与をいかに同時に回復しようかというものである。それは、上村や鄭の「認識主体／歴史の他者」や「マジョリティ／マイノリティ」の間における双方向的な関係性の回復につながる視点ではなからうか。認識主体が、自省し、自己を強化するために歴史の他者を異他化するのではなく、マジョリティが自己を見るための鏡や道具としてマイノリティを立ち上げるのでもない。他者を道具化するのではなく、一方的に「声を与える」のでもない。いびつな関係を回復するための試みである。

太田のサバルタンに関する議論は、人類学とサバルタンの対象的な関係性の回復、および、サバルタン自身の^{モージェンシー}主体的関与という問題を通じて、「話す」と「聴く」という正常な言語行為をすることができるかを問うものであった。それは、上村が認識主体の自己を強化するための「歴史の他者」を立ち上げることへの自省や、鄭によるマジョリティの鏡や道具としてのマイノリティといった非対称的な関係性を、改善しうる議論である。自己のためだけでも、他者のためだけでもない、双方向的な回復を目指す地平を見ることができるのである。

しかし、本論での問いは、なぜ「私」は透明人間で、なぜ「私」の語りを人々は了承しないのか、であった。太田の議論が可能にするのは、見えている——メンチュウの場合は「先住民の女性」として——サバルタンが聴こえる声で語る場合である。例えば、グアテマラのキचे女性であるリゴベルタ・メンチュウが、実際に公の場で声を発する場合の、「話す」と「聴く」の言語行為については、太田の議論は参考になる。しかし、「私」は、顔も、名前も、歴史もない。「私」は透明人間で、人々からは見えていないので、サバルタンであることも認識されない。そのような「私」の^{モージェンシー}主体的関与とは、「話す」と「聴く」という言語行為を正常にすることでは、遂行できないのではなかろうか。「私」は語ったとしても、そしてその声が聴かれたとしても、私は人々の認識からこぼれ落ち不可視なままだのだ。

2-3. 社会構造とサバルタン

なぜ「私」は社会空間において透明人間で、なぜ人々は「私」の語りを了承しないのか。大切なことは「私」の声は人々によって聴かれているのに、実際には〈声〉として耳に届いていない点であり、存在しているのに、他者からはその存在が不可視であるという矛盾した状態に着目することである。

スピヴァクによると、サバルタンとは、抵抗が抵抗と認識されない人々であり、社会構造にアクセスできない人々である（スピヴァク 2008：79-83）。そして、サバルタンに語りかけるために、自己の特権を忘れ去ってみることが重要であるという視点が述べられた。それは、話すと聴くという相互的なコミュニケーションを可能にする回路でもある。しかし、本論で問うべきは、いかに「私」が非対称的な表象の力学において、不可視化され、声を失っていったのか、そのプロセスについて思索することである。

スピヴァクの言うように、サバルタンとは、社会構造にアクセスできない人々であるとするれば、それぞれのサバルタンを取り巻く社会構造を問う必要がある。なぜなら、例えば、ニュージーランドのマオリを取り巻く社会構造と、アイヌを取り巻く社会構造は、グローバルなレベルでは共通するものもあるだろうが、それぞれの国家やローカルなレベルでは、かなり異なるといえるからだ。土地権や、教育における先住民の言語使用など、マオリとアイヌは国家の政治において随分と異なる環境に置かれている。

社会構造に対して、アクセス可能である人々は、スピヴァクの提示するサバルタン概念

に当てはまらない。よって、「先住民」であっても、必ずしもサバルタンであるとはいえないだろう。スピヴァクが「グローバル・ランドリー・リストに恭しく「女性」という項目を記載してみたところで、こんなものにはなんの値打ちもない」（スピヴァク 1998 : 116）と言ったのは、あるカテゴリーがすなわちサバルタンであるということではないと示している。社会構造に直接アクセスできる人々であれば、サバルタンではないのだ。

スピヴァクによって、サバルタンの意味は書き換えられてしまった。それは、グラムシが提示した階級問題でも、グハなどによって示された歴史の周辺の人々でもない。スピヴァクは、サバルタンを「社会構造にアクセスできない人々」（スピヴァク 2008 : 79）とした。そして、サバルタンは社会構造にアクセスすることができないのだから、サバルタンは語るができないと述べたのだ。しかし、逆説的に、このサバルタン概念は、サバルタンの主体的関与の一つを遂行する可能性を拓いている。それは、アクセスすることのできない社会構造とはどのようなものかについて、サバルタン自身が知ることである。そうすることで、サバルタンは、自分がサバルタンであること—社会構造にアクセスできていないということ—を知り、どのような回復の方法があるのかについて探ることが可能になるのだ。

本論で「私」をサバルタンという概念で分析するのは、以上のような視点を前提としている。「私」をサバルタンとするときに、みえてくるのは、「私」が語ったとしても、そしてそれが、誠意を持って聴かれたとしても、「私」は誤解され、語ることに挫折し、再び沈黙するということだった。そうであれば、話すと聴くが正常に行われてもなお、サバルタンの声が回復しない要因を探る必要がある。

なぜ、「私」は語っているのに、そしてそれは他者から聴かれているのに、「私」は再び声を失うのだろうか。つまり、「私」は、ポストコロニアルな歴史とそこからつらなる現在において、痛みと沈黙が世代間継承され、その結果としての「私」という存在が、ある社会構造において受け入れられていないということである。それこそが、「私」の沈黙の背景にある。そうであれば、「私」を取り巻く社会構造について思索する必要がある。次節では、私を不可視化する装置として、人々の認識を形作る社会構造と分類について参照したい。

3. 分類理論

3-1. 分類理論の系譜

デュルケムとモースは、『人類と論理—分類の原初的諸形態』において、「分類することというのは、たんに、いくつかの集合体 groups を構成するだけではない。それは、これらの集合体を、ごく特殊な諸関係にしたがって、配列することである」と述べる（デュルケム、モース 1969 : 14）。

なぜ「私」は透明人間で、なぜ、「私」の声はだれからも聴かれることがないのかという問いに、接近する方法を、本論ではアイデンティティの議論に還元しない。自己同一性などと訳されるこの語は、自己が誰なのかを追求するための言葉と理解してよいだろう。し

かし、私の関心はそこにはない。本論の問い方は、「私は誰か」ではなく、「私は何か」である。それは、なぜ、「私」の姿は人々に見えないのか、そしてなぜ語ったとして、それが聞かれて正常な言語行為が行われた後にも、「私」は透明人間のままで、「私」の声は届かないのか、ということ、社会構造における分類体系との連関で思索することである。

本節では、「民族によって世界観がどのように異なるか」という視点を、「異質な社会のカテゴリー」の理解を通じて探究する、社会人類学における分類理論に注目したい。イギリスは社会人類学、アメリカは文化人類学という分類の仕方が、現代において必ずしも適切かどうかは疑う必要もあるかもしれないが、少なくとも、社会人類学における異文化理解とは、分類理論がベースとなっていることは注目に値する。『社会人類学入門—異民族の世界』を著わしたジョイ・ヘンドリーは、それぞれの社会の分類法は、「世界をみる」方法に影響を与え、拘束し、研究対象の異民族はもちろん、人類学者自身にも分類の拘束バイアスがあり、それは人間が人間を研究する際に必然的に生じるものであると述べている（ヘンドリー2002：3-36）。

分類理論において重要な始点の一つである、リヴァーズの「原始民族における死の概念」では、20世紀初頭の社会学者であったレヴィ=ブリュルが提示した、西洋の文明人とは相容れない未開社会が「前論理的」とあるという視点が批判された。リヴァーズは、メラネシアのソロモン諸島での調査により、メラネシア人の生死の概念がイギリス人のそれとは異なることを示した。例えば、「死」を意味するマテという現地の言葉が「大変な病気」や「大変な年寄り」という意味も含み、生を示すトアと区別される。また、「父」という言葉は、父親の兄弟や母親の姉妹にも使用されることを明らかにした。リヴァーズは社会によって分類が異なるという事実に十分留意する必要があると説いた（Rivers1926）。

デュルケムとモースによる『人類と論理—分類の原初的諸形態』では、ヨーロッパを頂点とし、原始社会を底辺とする文明の尺度で様々な民族を序列化したもののだが、分類の多様性を確認するには貴重なテキストである。ここでは、北アメリカのプエブロインディアンのズニ族の世界を、7つの領域に分け、さらに色彩と結び付けて論じられている。このような「空間の分類」に加えて、「時間の分類」として、中国人の思想である「道教」についても紹介した（デュルケム、モース1969）。

アルノルト・ファン・ヘネップは、儀礼の構造を考察し、身分や状態や場所などの変化を伴う儀礼を「通過儀礼」と呼んだ。そして、儀礼には分離、過渡、統合の段階がある（ファン・ヘネップ2012）。ファン・ヘネップの議論によって分類できないものの考察が進んだ。ヘンドリーは、秩序と穢れについて、日本人とアメリカ人、イギリス人とジプシーの具体的な例を挙げる。日本人の心に深く根付いた清浄と不浄の観念では、靴を履いて家の中に入ることは許されない。福沢諭吉の著作には、日本で重宝される布に似た柔らかな生地（絨毯）の上を、アメリカ人が惜しみなく靴で歩く様子に驚いたことが書かれていた。また、イギリス人は、ジプシーがキャラバンの窓からゴミを投げ片付けずに移動するので、汚い、と感じる。しかし、彼らは自分自身の分類体系に従って清潔な生活をしており、清浄と不

浄のコードによって家の中を完璧な状態に保っているという。このように、清浄・不浄という概念は、異質な分類体系を理解する道を開く（ヘンドリー2002：39-50）。

本来、自然とは分節のない混沌^{カオス}であるとして、そこに切れ目を入れることで、世界は理解可能なものになる。ニーダムは、分類の諸形態について、グラネの「社会や自然界のあらゆるものが「陰」か「陽」のいずれかに割り当てられる」（Granet 1973）を引用し、二元論的な分類は、相互に関連し、さらにカテゴリーの序列化も行うとした（ニーダム 1993：6-9）。さらに、三元論では、「中間に位置する人や事物の特色は、通常は分類されている属性を結合して」おり、「対立項への分割は両義的なカテゴリーを介在させることによって維持され、表現されている」とした（ニーダム 1993：10）。

本論の問いに接近するために必要な視点は、特に序列的・二元論的な分類における「分類できないもの」であり、ファン・ヘネップの通過儀礼で示された「過渡」的な領域への視点である。次に、このような視点を深めたメアリ・ダグラスと、ヴィクター・ターナーの議論を参照したい。

3-2. 分類できないものへの注目

3-2-1. メアリ・ダグラスの異例なるもの^{アノマリ}の概念

メアリ・ダグラスは、秩序や体系といったものを照らし出すものとして、汚れ^{けがれ}を検討する。ダグラスによると、汚物とは場違いなものである。そして、汚れあるところには必ず体系が存在する。汚れとは、絶対に唯一かつ孤絶した事象ではありえないため、一定の秩序ある諸関係とその秩序の侵犯を示す。秩序づけとは、その秩序にとって不適当な要素を排除することであるが、そのかぎりにおいて、汚れとは事物の体系的秩序づけと分類との副産物なのである（ダグラス 2009：103）。

汚れとは、相対的概念であることの事例をダグラスは挙げる。例えば、靴は本来汚くないが、食卓の上に置くと汚い。食物はそれ自体は汚くないが、調理用具を寝室においたり、食物を衣服になすりつけたりすると汚い。上衣を着るべき時に、下着でいることは汚い。汚れに関する行動は、一般に尊重されてきた分類を混乱させるのである。ダグラスは、汚れたものの問題だけに焦点を絞らず、汚れを正常な分類図式から拒否された剰余という範疇であることに注意を促す（ダグラス 2009：103-104）。

次にダグラスは、異例なるもの^{アノマリ}と曖昧なるもの^{アンビギュイティ}の説明を行う。異例とは、所与の体系もしくは系列に一致しない要素であり、曖昧とは二様の解釈が可能な特徴や陳述である。ダグラスは、「人間は異例なるものに対決することができるということを認めなければならない」という。あるものが異例であるとして明確に分類されれば、そのものを異例として排除するような体系の概要が明らかになる。異例なるものに向き合う方法は、無視することや、新しいパターンを創ることがある。しかし、ダグラスは異例や曖昧に対する人類の対応の仕方に注目する（ダグラス 2009：107-110）。

例えば、ヌエル族は奇形児が生まれた場合、たまたま人間から生まれたカバの子として

分類し、本来の棲家である川に優しく入れる。解釈を与え、事象に対処するのだ。あるいは、西アフリカの種族は、双生児は出産に際して殺さなければいけない。そうして、二人の人間が同一の子宮から生まれることはありえないという異例を取り除く。以上のように、異例なるものは、解釈が行われたり、物理的に処理されたり、あるいは、その種のもの否定する定義が確認され、強化されたり、危険とみなされたりする。不浄や汚物とは、ある体系を維持するためにはそこに包含してはならないものなのである（ダグラス 2009 : 110-112）。

さらにダグラスは、レレ社会のセンザンコウという「ウロコのはえたアリクイ」の両義的な宗教的役割に着目した。センザンコウは、魚と同様にウロコがあるのに、木によじ上ったり、哺乳類というよりは卵生のトカゲに似ているのに、幼獣に乳を与える。さらに、他の小型哺乳類とは違い、一匹しか子供を生まない（ダグラス 2009 : 374-375）。レレ族は、凝縮した曖昧さを持つセンザンコウに近づき、殺し、食べる。「彼等は自己の経験を形成してきた分類原理に内在する、恣意的でしかも伝統的な本質といったものを多少とも認識し、「曖昧さを直視している」のである。それゆえに、ダグラスは、「センザンコウの儀式は、聖潔と汚穢との本質について、また一切の存在に関する人間の思考の限界について、我々が深く思いをこめる契機となり得る」と主張する（ダグラス 2009 : 378）。

異文化について知ろうとする時、社会人類学では、人々がどのように分類しているかという視点が重要視されるということを本節の3-1. で述べた。そして、その分類体系について知るためには、分類できないものへの注目が必要である。ダグラスが汚れや異例・曖昧といった概念を用いて、その社会の秩序や体系を明らかにしようとしたことは、本論において重要である。

本論の問いは、「私」はなぜ透明人間で、なぜ、人々は「私」の語りを了承しないのか、という点である。人々は私の「アイヌでも和人でもない」という語りを聴いた後に、私の帰属意識や自己認識を確認せずに、一方的に私をアイヌと名づけたり、あるいは、「アイデンティティが曖昧である」と言ったりした。私はなぜこのような事態が起こるのか分からずに、混乱した。その混乱を、人々は「自己の存在やアイデンティティについて混乱している」と捉えた。しかし、ダグラスの議論は、混乱しているのは「私」の「アイデンティティ」ではなく、私に出会う人々の認識体系であることを示すのである。

「私」は、ある秩序や体系において、場違いなもの、汚れ、異例なものである。曖昧なるものではない。そして、具体的に私を場違いなもの、汚れ、異例なものにする秩序や体系とは、アイヌの出自を持ち、アイヌの世界にいたのであればアイヌのアイデンティティを持つという秩序であり、「アイヌ／和人」という分類体系である。ダグラスは、異例なるものと曖昧なるものの区別について、異例とは、所与の体系もしくは系列に一致しない要素であり、曖昧とは二様の解釈が可能な特徴や陳述と述べた（ダグラス 2009 : 107）。この違いは特に重要である。なぜなら、「私」は、分類体系からこぼれ落ちるものであるという点で、「所与の体系もしくは系列に一致しない」存在であり、「二様の解釈が可能な特徴や陳述」

では捉えることができないと考えるからである。この点については、第6章で詳細に検討する。

本論にとって、ダグラスの議論が重要な次の点は、異例なるものに対する人類の対応である。ダグラスの議論を繰り返そう。異例なるものは、解釈が行われたり、物理的に処理されたり、あるいは、その種のもを否定する定義が確認され、強化されたり、危険とみなされたりする。不浄や汚物とは、ある体系を維持するためにはそこに包含してはならないものなのである（ダグラス 2009：110-112）。この視点は、「私」というサバルタンがアクセスできない社会構造について考える際にも、参考になる。

ダグラスは、汚れや異例なるものといった諸概念を、秩序や体系の維持のために重要であると考えている。ダグラスの『汚穢と禁忌』の解説を行った中沢新一は、その解説の中で、山口昌男の道化＝トリックスター論について触れる。中沢は、山口昌男の代表作のひとつである『文化と両義性』の解説も書いている。ダグラスと山口は、両者とも周縁部が持つ力に強い関心を注いだ。しかし、その関心のベクトルはまったく別の方向を向いており、この点に関する双方の解説を書いた中沢ならではの視点は大変興味深い。

「異例なるもの」を汚物として拒否して、徹底的な清らかさなどを追求しだすと、人間は偽善者となり、大きな悪をおかしていくことになる。このような悪の可能性から逃れるためには、汚物を受け入れる寛容さが必要である。

しかし、汚物をそのまま容認し、まかりまちがってもそれに権力をあたえたりしてはならない。健全な文化は、汚物を堆肥につくりかえる知恵を持っていなければいけない。（中略）

メアリー・ダグラスは、サッチャーのように失業者を切り捨てたりはしない女性なのだ。彼女は知恵ある英国の母親として、「異例なるもの」という文化体系にとっての失業者に雇用をあたえ、彼らの労働を堆肥と化すことによって、文化の土壌に豊かさをもたらそうと主張している（中沢 2009：431）。

中沢が示す通り、英国保守主義の立場に立つダグラスにとって、異例なるものに注目することは、「健全な文化」における秩序や体系を維持するためであると考えてよいだろう。それは、鄭が述べた「道具」や「鏡」（鄭 1993：90）と同じである。同じ周縁部が持つ力に注目しながらも、秩序の原理そのものに挑戦し、周縁部が持つ力そのものに関心を持つ山口とはその視点が異なるのである。次に、山口昌男が『文化と両義性』においても影響を受けた、ヴィクター・ターナーによるコミュニタス論を参照したい。

3-2-2. ヴィクター・ターナーのコミュニタス論

ヴィクター・ターナー著『儀礼の過程』の原著のタイトルは、*The Ritual Process-Structure and Anti-Structure* である。日本語版にはサブタイトルが付いていないが、訳者のあとがきでは、構造と反一構造と書かれている（ターナー1996：301）。この著作において、構造は主要なテーマである。ターナーは、構造という言葉、を、大多数の社会人類学者同様に、社会構造を意味して使用している。それは、「相互依存の関係にある特定の諸制度とそれらの内に含まれる各種の地位と行為者からなる、あるいは、行為者のみからなる、制度化された組織の多少とも明確な配列を意味する」（ターナー1996：236）。

まずは、ターナーによる「社会構造」についての視点を確認しよう。ターナーは、スペンサーやファースの定義に触れて、たいていの定義には、地位ないし身分の配列という観念が入っており、たいていは諸集団や諸関係の制度化とか永続性を意味している。すべてが共通して、時間のうちに継続する部分や地位の超組織的な配列という観念を分かち合っているという（ターナー1996：172-173）。

ターナーがコミュニタスと呼ぶ領域は、構造とセットになっている。コミュニタスは、社会構造が存在しないところに出現するものだという（ターナー1996：173）。この意味で反一構造である。さらに、コミュニタスは、人間の全人格を他の人間の全人格との関わり合いに巻き込み、一方で構造とは、レヴィ=ストロースが考えるように、本質的に分類のセットであり、文化や自然について考え、自分の公的生活を秩序づけるための様式である。（ターナー1996：175）。

ターナーは、ファン・ヘネップの「通過儀礼」で示された、境界の段階の持つ性質と特徴に、文化と社会の研究に対して含んでいる深い意味を見出す。通過儀礼の分離の段階では、社会構造のなかに定められていた以前のところ、あるいは、文化的諸条件のセットからの、ないしは、その両者からの、個人あるいは集団の分離ということの意味する象徴的行動がある（ターナー1996：125-126）。

さらに、ターナーは、儀礼の境界的段階にある修練者、征服された土着の人々、弱小民族、宮廷の道化師、聖なる乞食僧、よきサマリア人、千年大国論運動、^{ダルマ}法の放浪者たち、父系社会における傍系の母系、母系社会における傍系の父系、修道院の戒律は、すべて以下の特質を持っているという。それは、1. 社会構造の裂け目にある、2. その周辺にある、3. その底辺を占める人間であり原理である（ターナー1996：171-172）。

ターナーは、コミュニタスと構造を一对のものとして捉えている。そして、コミュニタスに可能性を読み取りながらも、構造を断罪したりはしない。自然発生的コミュニタスとは、構造との対話によってひとつの生命の流れを作り上げる。一方は力を豊かに供給し、他方は豊饒さをつくるのだ（ターナー1996：194）。

ターナーが提示した二項対立的事項である構造とコミュニタスについての論考は、他項への移行がどのようにして実現しているかを示さず、原理や構造を解明しようと試みないという批判もあるが（竹沢 2007：189）、上述のダグラスの議論と比較するとき、本論にお

いて新たな視点を拓く可能性がある。それは、異例なるものである「私」という存在を、社会構造と対である存在として考え、そして、社会構造の裂け目にある「私」自身を、ただ構造や秩序や体系を維持するための汚れとしてではなく、構造とコミュニタスの相互補完的な力の源泉であると捉える視点である。

本章では、他者表象の死角となっている「私」をサバルタンと考え、その声が聴かれてもなお、理解されず、耳に届かないのかを明らかにするための理論として、分類理論を参照した。次章では、これまで発見されることがなかった「私」を明らかにするための方法論として、オートエスノグラフィーを参照したい。

第3章 オートエスノグラフィーの方法論¹¹

本章では、これまで明らかにされることがなかった〈アイヌ〉の沈黙に注目するための方法論について述べる。〈アイヌ〉が生きる現在へと続く、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びと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びと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歴史と物語を描く。「表に出ないアイヌ」であり、アイヌとして生きていない人びと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」として提供したい。

1. ライフヒストリーとライフストーリー

人類学におけるライフヒストリーの導入は、1920年代に遡る（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、人種問題などの問題の渦中にある人々の生活を捉えるべく、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し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年代にかけて「ライフヒストリー法リバイバル」が起こった（藤田、北村 2013:98-99）。

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びとが、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」

¹¹ 本章は、(石原真衣 2018c) に若干の修正を加えて収録したものである。

などとして一般化してしまうという反省から、ライフストー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、支持される傾向が広がる。

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。ライフストーリーは、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、ライフストー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置くということである。(桜井 2002 : 60-61)。本論では、4 世代それぞれの生の物語に注目し、物語を描く。私自身がその対象と含まれている点では、次に、オートエスノグラフィーという方法論を参照する必要がある。

2. オートエスノグラフィー

オートエスノグラフィーとは、調査者が自己を対象として、主観的な経験を表現しながら、それを自己再帰的に考察する手法である(井本 2013:104)。さらに、自らの個人的経験の社会的・文化的諸側面へと外から迫ることによって、個人と文化を結びつける重層的な意識の在り方を提示する。このような過程を経て、オートエスノグラフィーは、経験の内面へと迫り、文化が提供する慣習的な解釈によって動かされたり、解釈を促進したり変形したり差し止めたりするバルネラブルな自己というものを開示する(Deck 1990、Neumann 1996、Reed-Danahay 1997、エリス、ボクナー 2006 : 136)。

エリスとボクナーは「自己エスノグラフィー・個人的語り・再帰性—研究対象としての研究者」の中で、社会科学が標榜する権威的な文体に対して、以下のように批判している。1960年代から1970年代に、実証主義の遺産のもとで、証拠の客観的・中立的な解釈を重要視する研究が行われていたが、クーン(Kuhn 1962)をはじめとする、社会科学における「信頼性の危機」に関する論文や著作が相次いで発表されることで、人間科学が見直しを迫られた。リオタール(Lyotard 1984)は、科学という大きな物語が現実的に存在するのか、あるいは人びとがそれを望んでいるかという問いを發し、バルト(Barthes 1977)、デリダ(Derrida 1978, 1981)、フーコー(Foucault 1970)は、作者・テキスト・読者の関係についての従来とは異なる見解について、ポスト構造主義者や脱構築主義者として論じた。バフチン(Bakhtin 1981)により多面的視点、固定的でない意味、複数の声、理論の単一性要求に違背する知識のローカル性や不規則性をとおして、テキストに関する読み手の解釈の余地が広範であることが明らかとなり、クラフ(Clough 1994)などのフェミニズム批評の理論化は、女性達の周縁化された視点を提供し、ベーハー(Behar 1993)は、境界横断の観点から経験の内省に基づく自叙伝でありけっして無謬ではないテキストの存在を擁護しながら、人種やエスニシティ階級などの要素が、具体的な個人の生きられた経験へといかに編みあげられるかについて示唆した。

ボクナーは以上のような経緯を述べてから、従来の文体や著者の在り方に固執することに意義を唱え、「読者が、モラル・ジレンマを感じ、私たちが示す物語についてではなく、物語をとおして考え、自己エスノグラフィーというプロジェクトとはどんなものを明確にする決定的な場面に立ち会い、自分たちの生が語るに足るものであるかを考えるような、文体が必要なのである」、と述べる（エリス、ボクナー2006：131）。これらの問いや主張は、「誰のための研究か」という問題にも通ずるものである。実証主義的で権威的な科学としてのエスノグラフィーが、結局のところ寄与するものは何であろうか。アカデミズムという初めから西欧中心主義的な権威を有する場への、さらなる権威づけのための文体は、先住民や社会的弱者、あるいはサバルタンという立場の人びとを記述する際に、必要不可欠なものであるかに関する議論は、今後さらに求められるだろう。

オートエスノグラフィーは、これまで病いや障がいなどの当事者が、自己の現実を映し出すものとして選択する方法論でもあった。人類学では、ロバート・マーフィーが、『ボデイ・サイレント—病いと障害の人類学』（1992）で、神経系の病いを患いながら自己の身体と対峙する日常を描くオートエスノグラフィーを発表した。社会学の領域からは、キャロリン・エリスが1995年に自身のパートナーとの恋愛、パートナーの病いの発症、その後の死別の経験を描いた（Ellis 1995）。医療社会学者のアーサー・フランクは、『からだの知恵に聴く』（1996）において、自身の心臓発作と睾丸がんの経験を記述しつつ、「疾患と病い」という二つの視点の区別を述べた。フランクは自らの「からだの植民地化」の経験を語り、語ることができない当事者が語り出すきっかけをつくった。

オートエスノグラフィーは、一方で、自己の経験を主としてデータとして扱うので、自己中心的でナルシスティックな行為である、と批判されることがある。社会への還元や具体的な問題の解決が志向される現代の社会科学において、自己を研究することの意義を正当化することは障がいや病いの当事者研究ではない限り難しいという見方もある（藤田・北村編2013：109）。しかし、『質的研究ハンドブック』の編者でもあるノーマン・デンジンは、権威的な研究手法や歴史の意味を揺るがす実践としてのオートエスノグラフィーを提示し、「歴史の中に自分を書込みそしてその歴史を変えるために」オートエスノグラフィーを実践すると述べる（Denzin 2006）。オートエスノグラフィーとは、まさに、ある次元において周縁的である自己を再帰的に考察するとともに、知が構築される中心へと向かって、異なる視座からの介入を試みる極めて実践的な「語り」の営為なのである。

デンジンが主張するように、オートエスノグラフィーは、個人的経験の社会的・文化的諸側面へと再帰的に迫ることによって、自己が置かれた状況を明らかにする上で、有効な方法論である。一方で、上述したマーフィーやフランクの分析にみられるように、これまでその適用は自己が抱える問題が明らかな場合に限られてきた。そこでは、なぜ、その個人的経験が、他者による研究ではなく、自己によるオートエスノグラフィーである必要性があるのかという問題については、議論が十分であるとはいえない。本論で提供しうる視点の一つは、どのような場合にオートエスノグラフィーが要請されるのかという点である。

この点については、第8章の結論で考察したい。

以上のことを踏まえると、オートエスノグラフィーが要請される理由として、以下のことを挙げられるのではないか。それは、対象を語るための、言葉の不在である。スピヴァクが、サバルタンは語るができないとした主張は、周辺化された人びとにとって自己を再帰的に捉え、中心へと届く言葉を見つけ語り出すことが困難であると読むことができる。アイヌの周辺に位置する人びとが沈黙する現実を描き出すためには、「私」が、どのような歴史を経て、アイヌ社会と日本社会からダブルで周辺化されたかを明らかにし、その声から、その存在を可視化し、議論を可能にするための言葉を紡ぎ出すことが必要なのである。

3. 中動態理論と当事者研究

3-1. 「私」は何の当事者か？

『当事者研究の研究』の編者である石原孝二は、当事者研究について、「苦悩を抱える当事者が、苦悩や問題に対して『研究』という態度において向き合うことを意味している。苦悩を自らのものとして引き受ける限りにおいて、人は誰もが当事者であり、当事者研究の可能性は誰に対しても開かれている」（石原孝二 2013:4）と提示する。興味深いことに、この当事者研究は、社会学者である上野千鶴子などによる当事者概念の提示や、北海道浦河町にある「べてるの家」における当事者たちの語りなどを経由して、近年日本において発明されたものである。上野は、当事者とは第一次的なニーズの帰属する主体であると述べ、さらに「当事者であること」と「当事者になること」を区別した（上野 2011:79）。ニーズや当事者は、常に顕在化しているのではなく、様々なプロセスを経て、ニーズが明らかになり、人は当事者になるのである。

べてるの家の当事者研究の特徴は、フッサールの現象学から着想を得た「自分自身で、ともに」という言葉に表れる。これは、当事者が自身の経験や困りごとに向き合い、仲間や支援者とともに、その意味と機能をとらえなおしていく作業であり（石原孝二 2017:53）、上野が述べた「当事者になる」というプロセスでもある。当事者研究の特徴とは、経験やニーズを表す言葉が存在しないところから、スタートするといえるだろう。次節では、べてるの家でどのようにして、当事者研究が生まれたのかについて述べたい。

当事者研究の起源は、北海道浦河町の「べてるの家」での試みだった（石原孝二 2013:13）。べてるの家は、ソーシャルワーカーであった向谷地生良が精神障がい等の当事者たちと設立した地域活動拠点である。向谷地は、障がい者たちが絶望的な状況に置かれていることのみならず、人としてあたりまえの苦勞を奪われた人であることに問題を感じた。その背景には、第二次世界大戦中にアウシュビッツ収容所を体験した精神科医のフランクルが提唱した実存分析と「責任の意識化」という視点があつた（石原孝二 2013:32）。そこから「苦勞を取り戻す」というべてるの家の理念の下に、「商売をする」などのユニークな試みが生まれた。

向谷地がべてるの家での活動を始めた 1980 年代頃には、リカバリー思想が生まれた。統合失調症当事者の心理学者であるパトリシア・ディーガンが提示する「障害がもたらす限界の中で、あるいはその限界を越えて、自己の新たな意味と目的を回復すること」というリカバリーの定義は、べてるの家でも共有された。しかし、リカバリー思想ではポジティブな言葉が使用される傾向があることに比べて、べてるの家での取り組みは、「弱さを絆に」「安心して絶望できる人生」といった理念や表現が好まれたことに、その特徴がある（石原孝二 2017:52）。

このような理念が生まれた背景には、向谷地とアイヌの人々との出会いがあるという（向谷地 2017）。1978 年に北海道日高の浦河町に、総合病院の精神科専従のソーシャルワーカーとして赴いた向谷地は、浦河でイギリスの産業革命の時代にも似た「昔ながらの貧困」を目の当たりにする。そこでは、アルコール依存症の人達が多く、そしてその多くがアイヌの人々であった。向谷地は、喧嘩の仲裁に入った際に殴られ、中学生の女の子が、マサカリを振り上げて激情する男達の間に入り必死に喧嘩を止めようとする姿をみた。自身が子どものころ担任からアイヌについての差別的な発言をされ、不登校になった経験をもち、小学生の娘がまたアイヌであることからいじめにあったと聞き、暴れているアイヌの姿がそこにはあった。

頬の痛みを通じて 100 年以上にわたって繰り広げられてきたアイヌの人たちのこの苦しみの現実の一端を知ったときに、立ちただかる巨大な壁を前にして、ちっぽけな自分がその中でへたり込んでいるような感じがした。そのことがあってから私は子供たちに「なあ、みんな。君達の父さんも、叔父さんも、爺ちゃんもみんな酒で倒れたように、もしかしたら酒で苦勞するかもしれないよ。でも、そうなるもう駄目だと思わないで、いつでも相談に来るんだぞ。」と語るようになった。「この子たちを“アル中”にしない」という立場から“アル中”になってもいいよ」ということを私自身が受け入れられたとき、私は、本当の意味でこの子供たちと心が通じ合えたような気がした（向谷地 2017:37）。

当事者研究のルーツといわれるべてるの家での理念には、向谷地と、未来志向の言葉では解消できない痛みを抱えるアイヌとの出会いがその背景にあった。現在制度化が進む「当事者研究」は、障がいや病い、あるいは依存症などの当事者によって牽引されており、先住民当事者による研究は今のところ見当たらない。しかし、当事者研究のルーツに、植民地主義的過去と現在から生まれるアイヌの痛みがあったことは注目に値する。リカバリー思想などで描かれるポジティブな方向性では語りつくせない痛みがそこにはあり、よって、べてるの家では弱さや絶望を受け入れる思想が生まれたのだ。

このようにして弱さや絶望をベースとした理念が誕生し、直接的に当事者研究が始まっ

たきかけは、親を困らせる「爆発」を繰り返すメンバーに対して、向谷地が「“爆発”の研究をしないか」と誘いかけたことだった。「自分を見つめるとか、反省する」ではなく、「研究」とするところが功をなしたのだという。以前からべてるの家では、自分の病気や問題に向き合い、自分の言葉で語ることが重要視されていた。そこには、自分のことは自分がいちばん“わかりにくい”という前提がある（石原孝二 2013:28）。

当事者とは「ニーズの主人公」（上野 2011:80）であるとして、問題は、そのニーズを当事者が理解していない場合が多くあるという点であり、そのニーズを解明するためにも「研究」を必要とするのである。当事者は、これまで、名前を奪われ、語りの内容を収奪され、直接、公共空間とつながることを拒否されてきた（石原孝二 2013:20）。しかし、当事者が研究者になるという逆転現象によって、公的な場に現れる研究者と隠蔽される当事者という構図は根底から破壊される。そして、当事者は「研究」が持つ公共空間への経路をうまく利用することが、当事者研究によって可能になるのである。（石原孝二 2013:21）。

3-2. 「ビカミングアウト」としての当事者研究

不可視になっている領域、つまりは当事者以外には問題とされない領域において、あるニーズを抱え得る人々が当事者になって居ない場合、それは研究対象にならない。この意味で、「研究する側」が持つ選択可能性は、実は限定されていると指摘することができる。「研究する側」も、一定程度の限定性の下における選択によって行為しているにすぎない。問題そのものが焦点化されておらず、ニーズが何であるかについても明確ではない場合、その当事者や問題は透明で不可視であるということになる。

当事者研究は、向谷地が影響されたというフランクルの「責任の意識化」を継承し、「自分自身で、ともに」という言葉とともに「責任の個人化、孤立化」を回避するための方法であった。脳性まひ当事者である東京大学準教授熊谷晋一郎はそれを「引責と免責」という言葉に結びつけて説明している（向谷地 2013:160-166）。上野が「当事者である」と「当事者になる」を区別した理由は、まさにこの引責による当事者性に他ならない。ある問題や痛みを携える人が、すべて当事者であると意識しているとは限らないのである。自己が抱える問題や痛みを始点として、そこからニーズを明らかにして、自己を当事者として主体化するのが、当事者研究である。

この意味で、当事者とは「ニーズの主人公」である。この当事者概念を取り入れ、当事者とニーズは不可分であるとするならば、アイヌ民族と「私」は異なる当事者であることになる。ほとんどのアイヌ民族と表象される人々は、アイヌ文化と自らの存在をほぼ不可分と捉え、その復興や継承を可能にすることをニーズとしている。あるいは、福祉的な側面から言えば、社会的格差の是正を求めている。一方で、「私」は、文化の継承や社会的格差の是正のみでは語り得ない、他のニーズを携えているのではなかろうか。次節では、「私」が生きる状況と、その「ニーズ」について考えるために、近年当事者研究と密接に発展を遂げている國分功一郎による中動態理論を参照し、「私」の世界について考えたい。

3-3. 中動態的思考と「サイレント・アイヌ」

哲学者である國分功一郎（2017）は、文法における能動態とも受動態とも異なる態であり、現在の英独仏露語などのもとになったインド＝ヨーロッパ語にかつてあまねく存在した「中動態」に注目し、「意志」や「責任」について批判的な再考を試みた。國分は、哲学においては長く議論されてきて、自身も思い続けて来た中動態について、「中動態を論じなければならない」と決意した契機には、薬物・アルコール依存の人々との出会いがあったと記している（國分 2017:329）。國分の中動態理論は、「意志」の概念を掘り下げ、中動態のイメージを明確に把握することで、現実世界におけるさまざまな当事者たちの苦悩や痛みに対応し得る概念として機能する可能性を持つ。

中動態を捉える上で大切なことは、かつてはそれが能動態との対立として存在していたという事実である。現在は中動態の地位を受動態がとって代わったが、受動態と対立する能動態と、中動態との対立関係にあった能動態は同じではない。そうであれば、問われるのは中動態の概念のみではなく、能動態も問われる必要がある。國分は、以上の態についての歴史性に言及した上で、能動態対中動態というパースペクティブでは、主体が蔑ろにされており、主語が過程の内か外かを問われるのであって、意志が前景化しないと結論付ける（國分 2017:97）。

國分は意志と責任と、能動態対受動態パースペクティブの問題について、以下の分かりやすいたとえ話を提示する。ある学生が授業中に居眠りをした。教師はそのことを叱責したが、学生は両親を交通事故でなくし、妹と弟のために毎晩アルバイトをしているため、居眠りをしてしまったと答える。教師はおそらく後悔し、学生を応援すらするかもしれない。なぜ、このような変化が起こり、それをわれわれは納得するのか、という問いに、國分は意志と責任の問題を通じて論じる。この学生が叱責の対象から外れたのは、本人が自分の意志で自由に選択できる状況になく、よって責任がないとみなされたからである。國分は、人が能動的であったから責任を負わされるのではなく、責任あるものと見なしてよいときに能動的であったと解釈され、そこに意志の概念が突如出現すると強調する（國分 2017:24-26）。

國分は、以上のような議論から、過去の要因の総合としての「選択」と、過去を断ち切るものとしての「意志」を明確に分け、さらに過去から地続きであるために常に不純な選択が、過去から切断されたはじまりとしてみなされる純粋な意志にすり替えられる様を表している（國分 2017:124-133）。強制はないが自発的でもなく、自発的ではないが同意しているという事態は日常にあふれている。それが見えなくなっているのは、強制か自発かという対立で、すなわち、能動か受動かという対立で物事を眺めているからである。そして、能動と中動の対立を用いれば、そうした事態はたやすく記述できるという（國分 2017:158）。

以上の中動態理論は、「私」の状況について考えるときにも、有効な視座を与えてくれる。「私」は、しばしば「アイヌであることを否定している人々」と言及される。能動的な行

為には意志が伴い、意志概念が引き起こすのは、自己責任である。もし、「私」が沈黙する様を、「声を失っている」と表現したらどうだろう。人は、意志をもって声を失うのではないし、誰かに無理やり声を失わされるのもでもない。様々な外的要因の影響を受けて、自己の内在的な変化が起こり、結果として、声を失うという現象が起こる。この状況からの帰結が、沈黙という行為であれば、能動でも、受動でもない、「私」の中動態的世界が浮かび上がってくる。

従来のエスノグラフィーにおける、「研究する側／研究される側」という二分法を乗り越えるために当事者研究を参照することは有効である。しかし、「私」のような自己がどのような当事者であるかわからない場合、中動態的思考による「免責と引責」の機会は特に重要であるといえるだろう。沈黙するということが、意志を伴う能動でも強制による受動でもなく、様々な植民地主義的背景による選択であったと当事者自身が知るときに、自己の現状に向き合う契機が生まれるのである。さらに、他者表象として「私」を描く際にも、以上のような議論は、その個別の歴史性に対する思考を促すという意味において、重要であるだろう。

従来の研究やパラダイムへの異議申し立ての一つとして、当事者研究は発展してきた。そこでは、一方的に「研究される側」であった人々が、研究する主体として立ち現れるという現象が起こった。ここで起こり得る、短絡的なポジションの逆転には、当事者研究における主体が自覚的になる必要がある。たとえ当事者が当事者の研究を行う場合であっても、表象の政治性に無関心であれば、他の発話を制限する可能性だってあるのだ。このようなポジションや表象にまつわる政治的力学の問題について、自覚的に研究を進めるためには、文化人類学の歴史性が役立つだろう。

当事者という概念に不可欠である要素がニーズであるとすれば、ある「当事者」であると主張するためには、そのニーズあるいは困難な状況を明らかにし、表明しなくてはならない。しかし、「私」は沈黙しているために、自己を相対化する契機を得ることがないため、ニーズが顕在化することもない。「私」は、自己表象の可能性も、再帰的思考の契機も、失い続けてきたのである。言うまでもなく、これらの状況は、当事者の「意志」によって選択されたものではなく、植民地主義的な過去と、そこからつらなる現在によって形成されたものである。

従来のエスノグラフィーにおける、「研究する側／研究される側」という二分法を乗り越えるために当事者研究を参照することは有効である。しかし、「私」のような自己がどのような当事者であるかわからない場合、中動態的思考による「免責と引責」の機会は特に重要であるといえるだろう。沈黙するということが、意志を伴う能動でも強制による受動でもなく、様々な植民地主義的背景による選択であったと当事者自身が知るときに、自己の現状に向き合う契機が生まれるのである。さらに、他者表象として「私」を描く際にも、以上のような議論は、その個別の歴史性に対する思考を促すという意味において、重要であるだろう。

従来の研究やパラダイムへの異議申し立ての一つとして、当事者研究は発展してきた。そこでは、一方的に「研究される側」であった人々が、研究する主体として立ち現れるという現象が起こった。ここで起こり得る、短絡的なポジションの逆転には、当事者研究における主体が自覚的になる必要がある。たとえ当事者が当事者の研究を行う場合であっても、表象の政治性に無関心であれば、他の発話を制限する可能性だってあるのだ。このようなポジションや表象にまつわる政治的力学の問題について、自覚的に研究を進めるためには、文化人類学の歴史性が役立つだろう。

本論では、「私」を自己が何かわからずに、語りたくても語れない「サイレント・アイヌ」として捉えたい。「サイレント・アイヌ」という当事者性をここで喚起させる理由は、「アイヌ民族」と「サイレント・アイヌ」の差異を強調するためではない。「サイレント・アイヌ」の物語には、従来の研究やメディアが描いてきたアイヌ民族像では捉えきれない、アイヌの出自を持つ人々の姿がそこにはある。そうであれば、従来の枠組みやイメージ、言葉は「サイレント・アイヌ」を語るためには不十分であり、新たな視点から把握する試みが必要とされているのだ。当事者概念と当事者研究を取り入れ、一旦「私」を「サイレント・アイヌ」としてアイヌ民族表象との鏡像関係から離脱させる。そこから当事者性を立ち上げることが可能になり、「サイレント・アイヌになる」というビカミングのプロセスを経ることで、再び各々が自己のアイデンティティについて向き合う契機も生まれるだろう¹²。

これまでのエスノグラフィー論と当事者研究を批判的に継承しながら、オートエスノグラフィーを遂行することには、3つの可能性がある。1つは、当事者に「引責と免責」の機会を提供する、という点である。自己の置かれた状況について、それは意志によって引き起こされたのではないと当事者が知る時、はじめてその状況に向き合う余白ができ、そしてそこから、自己のニーズは何かを問うことが可能になる。従来の能動態対受動態のパースペクティブでは、意志に基づく行為か、強制による受動しか想像されなかった。しかし、意志や強制では語りつくせない事柄は、われわれの世界に溢れている。「サイレント・アイヌ」とは、まさにそのようなケースを表しているのである。

2つ目は、他者から不可視である—そして、多くの場合当事者にも不可解である—苦悩や痛みを言語化するプロセスである。当事者不在の言葉のない世界で、当事者に思考する契機を提供し、苦悩や痛みを言語化するプロセスによって、従来社会や学術研究において不可視化された人々や世界を照らしだすことが可能となる。

3つ目は、「研究する側／される側」という対立とは違う位置から研究する可能性を探求することでもある。それは、アイヌを対象とする研究であれば、「アイヌ当事者」のみではなく、「和人当事者」からの研究だって有り得るのだ。これまでの文化人類学における参与観察とは、あくまで「研究する側」の人間が、フィールドワークによって現地の視点を獲

¹²「私」は、歴史や文化、先祖とのつながりやアイヌ同士とのつながりを失い、「縦と横の分断」状況に生きている。そのような現状では、自己の存在が何かわからなくなり、アイヌにも和人にも“われわれ意識”を持つことができない状況も起こっている。この状況について「アイヌであることを否定している」とか、「アイヌ民族の内部も多様である」と結論付けることは、「サイレント・アイヌ」の〈声〉をより奪う事にもなるのである。

得し、研究を行うというものであった。研究者は「する側」に属しているに過ぎず、「現地の人々の視点から」という姿勢が奪っていた現地の人々の〈声〉もある（太田 2010:19）。従来の「研究する側／研究される側」という固定化された枠組みによる研究では、多声化するポストコロニアル状況を捉える事はできない。そこからこぼれ落ちる存在こそが、「サイレント・アイヌ」だった。「研究する側」からは不可視である自己を、可視化させながら、新たな対話の場を開く可能性を、オートエスノグラフィーは持っている。

研究する側が見る事が出来ない側面や人々を、ここでは他者表象の死角と呼ぼう。この死角について思考するために、了解済みである枠組みや言葉に回収されない場所で、オートエスノグラフィーを書く必要性を、私は感じていた¹³。「アイヌ／和人」や「被植民者／植民者」という自明のカテゴリーすら、それを受け入れて議論を始めてしまうと、消えてしまう〈声〉や、見えなくなってしまう存在があるのではないかと予見していた。「研究する側／される側」という枠組みによる表象が、死角生成の可能性があるのであれば、その死角を可視化させる必要がある。

言葉のない世界に、議論は生まれえない。当事者研究が「言葉のバリアフリー化」（熊谷ほか 2017:16）を研究の目的の1つとして提示している背景には、多数派である他者による言葉では、自分たちの経験を言いつくすことができないという事情がある。当事者による研究は、「犠牲者の発話という権威」のためではなく、他者にもこの死角を認知可能にするための行為に他ならない。

表象に内包する政治性を意識しながら、物語によって言葉を紡ぎ、非当事者からは不可視である死角を可視化させる装置こそが、オートエスノグラフィーである。しかし、それは自伝を書くことで終了するという閉じられた個人的営為ではない。そこから続く全ての研究へと開かれたテキストである。それは、どちらか一方から他方への一方的な回路ではなく、他者表象による研究とオートエスノグラフィーの相互循環的な回路を提供するものである。今後ますます多声化するポストコロニアル状況において、それぞれのポジションを分断させるのではなく、繋ぎ直す架け橋として、オートエスノグラフィーはその役割を担うだろう。

¹³ このような思いは、従来の調査や研究からこのオートエスノグラフィー研究を引きはがす行為に直結しない。むしろ、いかにこれまでの研究に接続し、そこから議論を発展させることができるのかを基本姿勢としている。その意味において、本研究は、了解済みである枠組みや言葉との分断ではなく、それらへのリンクであることを強調したい。

第4章 「アイヌ民族」の自己表象

本章では、アイヌ民族が、どのような変遷を経て、現在日本の先住民族であると名乗るに至ったか、主に北海道アイヌ協会による機関紙¹⁴の分析から、現在までの歩みを振り返りたい。ここで提示される概要は、第5章と第6章で描くオートエスノグラフィーに関する理解を促すものとなる。それぞれの時代の社会背景と、その時のアイヌ民族の姿をここで確認されたい。

1. 「アイヌ民族」の名づけと名乗り

1-1. 民族の「名」

民族集団がどのように名乗るかという問題は、そこに帰属する成員の自己同一性に深くかかわるだろう。自分は何者なのかということを表明するとき、「名」は、重要な役割を果たす。内堀基光などによる民族の名づけと名乗りの議論では、「名」の疑似物質性は、共同社会に時を超える実体の装いを与え、「民族」は主体的に行うしうるなものかへと転化することが主張された。例えば、国家による名づけは共同社会の秩序を作り、民族範疇は安定化への操作がなされる対象となる。共同社会からの「名乗り」は、その秩序化への服従であり、自己の拡張と組織化への試行にもなる。「名」すなわち民族ラベルは、物質的なものを持たない「民族」の最も効果的な物質代替物であり、「名乗り」によってはじめて物質代替性が生かされる。(内堀 1989 : 29-31)。

名和克郎 (2002) は、ネパールにおける Byans の住民についてフィールドワークを行い、ある民族範疇に複数の「名」が存在する事を確認した。そして、多言語による民族範疇が、Byans の人びとにも影響を及ぼし、これらの人びとが「名づけ」に対して様々な対応をみせていることを説明している。また、民族範疇における実体の存在を自明視する姿勢を批判し、一般に、個々の人間は「名」と語りに先行されており、民族に関する全ての語りは、先行する語りに制約されていると主張した (名和 2002 : 52-55)。

以上のように、ある集団がどのような名づけをされるか、そしてその名をどのように受容あるいは拒否するか、そして、その後どのような名乗りを行うのかは、ある民族集団について分析する際に、重要な視点である。本節では、アイヌ民族が、かつて土人・旧土人と位置付けられ、その後アイヌ、ウタリと名乗りを変遷させてきた過程を確認しよう。

1-2. 「土人・旧土人」

明治以前に「未開人・野蛮人」を指す用語は古語では「えびす・えみし」であった。「土人」とは「その土地に住んでいる人」という意味であったが、1855年の蝦夷地幕府直轄期

¹⁴ 1930年に北海(道)アイヌ協会が発行した『蝦夷の光』、1946年に設立された社団法人北海道アイヌ協会が発行した『北の光』、『先駆者の集い』。『蝦夷の光』は創刊号から第4号まで刊行された。創刊号から順に1930年11月5日(編集人は喜多章明)、1931年3月1日(編集人は吉田菊太郎)、同年8月1日(編集人は吉田菊太郎)、1933年1月20日(喜多章明著『蝦夷地民話 えかしは語る』の「附録」)に発行されている。発行部数等は不明である。『北の光』は、1948年12月25日に創刊号のみ刊行されており、発行部数は不明である。『先駆者の集い』は、会員に配布する機関誌であり、発行部数は会員の世帯数に対応している。創刊号から143号(2018年5月18日現在)まで刊行されている。

以降は、「蝦夷人・夷人」と入れ替わるようにアイヌに対して「土人」が用いられるようになった（菊池 1994：249、中村淳 2001：87、児島 2009：156）。しかし、「土人は土着人の意味のときも、蔑称」であり、「近代になって明らかな差別観をあらわすようになったのではなく、古代から差別のイデオロギーを内包する言葉」（児島 2009：155-156）であった。

1870年には、「旧土人」という名称が公的に使用されたことが確認されていたことが指摘されている（児島 2009：157）。その後 1878 年以降北海道開拓使による「旧土人」という用語が派生し、「その土地の人」という意味を有した「土人」から、北海道アイヌに対して「旧土人」という用語を使用するようになった（中村淳 2001：87）。私も、親族から「(1960 年ごろ) 就職の際に『あんた土人なんでしょ』と言われた」という話を聞いたことがある。

中村淳は、「土人」に関するイメージについて、1886 年以降の国語辞書などの辞書、国定教科書、『人類学雑誌』を検討し、その形成と展開を説明した。「旧土人」という用語の誕生が「土人」にも影響を与えている点は重要である。元来「その土地の人」という意味であった「土人」は、国定教科書にアイヌが「土人」としてとりあげられることもあり、「土人」＝アイヌという考え方に基づいた「土人」の未開イメージが明治から大正に一般的に浸透した（中村淳 2001：87）。

1949 年に発行された『言林』以降、「土人」の意味として「未開・野蛮・原始生活」に言及することが常態となるが、第一語義としては「土地の人」が圧倒的に多い。1895 年に台湾併合、1899 年に「北海道旧土人保護法」が制定された当時、『国語読本』は国定ではなく、検定によって数社が提供していた。この時期すでに北海道アイヌや千島アイヌが「土人」として、本土や九州とは異なる琉球人、また台湾人が「土人」や「未開」として記述されている（中村淳 2001：106）。1899 年の、北海道旧土人保護法が制定された当時、公文書には「旧土人」が使用されていたが、旧土人保護法関係法規には「土人保導委員設置規定」「土人救療規定」などの項目において、「土人」という名称が確認され、一般的に「土人」と「旧土人」の違いは認識されていなかったと思われる（児島 2009：157-158）。

1922 年の「有珠尋常高等小学校学校経営法案」は、「特に担任ハ（中略）『愛奴』『旧土人』『土人』ノ名称ノ使用ヲ禁ズルコト、ス」と記しており、日本人（和人）の間では、「土人学校へ行ったら（中略）土人とかアイヌとか軽蔑したら、それは恐ろしい目にあうんだぞ」との噂が起こったということが指摘されている（小川 1997：359）。1930 年に創刊された『蝦夷の光』以降、第二次世界大戦後に刊行された『北の光』や『先駆者の集い』において、「土人」や「旧土人」は払拭すべき名として扱われ続けた。

1-3. 「アイヌ」

貝澤正は、アイヌ史編集委員会委員長として、『先駆者の集い』第 36 号に、「アイヌ」の位置づけ」として「呼び方と意味」を發表している。貝澤によると、「アイヌ」とは、「一人前の人間」「一人前の男」を指し、場面に応じて①人②男③父④夫を指したり、人種や民族呼称として使用されることもある。また、「アイノ」は、17 世紀初頭の宣教師ニコライに

よって初めて記された。江戸時代には、坂倉源次郎が『北海随筆（1939年）』において使用した。明治になると、東大で博言学を教えたチェンバレンや東大医学部の小金井良精らも「アイノ」という言葉を使用した。また、金田一京助は「アイヌ」と「アイノ」について、「日本語の特に東北人のuの発音は平唇で、アイヌのuを聞くと、oのように聞く」と説明した（『先駆者の集い』36：8）。

萱野茂は、1979年に開催された第1回アイヌ語教室の際の講演で「アイヌ」という呼称について説明している。この中で、「アイヌがアイヌを呼ぶ場合にアイヌと呼ばれることを誇りに感じております」と述べ、悪いアイヌにたいしてはウエン・ペと呼び、行いのいいアイヌに対しては、「アイヌ・ネノ・アン・アイヌ（人間らしい人間）」と呼ぶと説明した。しかし、日本人（和人）が北海道に入植してからは、「アイヌという言葉が悪口にすりかえられてしまい」、「いつのまにかアイヌという誇り得るべき言葉が悪口に変わってしまったことはほんとうに残念」（『先駆者の集い』22：3-4）であると述べた。

1-4. 「ウタリ」

「ウタリ」は本来同胞を意味する用語である。小川正人（1997）によると、「アイヌ」という民族呼称が、蔑称となっているという理由で使用を回避する議論が起り、アイヌ以外の者もアイヌ民族を「同族」「ウタリ」と呼ぶことが起り始めた。また1938年の北海道会において、ある議員が「旧土人『ウタリ』——『ウタリ』トイフコトハ同族デアリマスカラ『ウタリ』トイフ言葉ヲ使ヒマス」と発言していたことが指摘されている（小川1997：358）。

社団法人北海道アイヌ協会は、1946年に設立され、1961年に北海道ウタリ協会へ名称変更している。2009年には、再び北海道アイヌ協会に名称が変更している。「アイヌ」から「ウタリ」への名称変更の理由は、「アイヌ民族のなかに『アイヌ』という呼称の『廃止』を要望する者が現われたことは、それだけ差別が根強く、かつ圧倒的であるという事態や、ことさらに『アイヌ』を強調されることが『平等』の実現を妨げているという認識の反映」（小川1997：358-359）と考えられるだろう。

現在は、土人・旧土人はアイヌ民族を指す用語として使用されることがない。アイヌ同士の間において、「あの人ウタリだよ」と囁き合う場面を見たことがあるが、公の場で、アイヌが「私はウタリです」と名乗ることはないだろう。現在アイヌ民族と呼ばれる人々は、かつて土人・旧土人と名づけられ、その後アイヌ、ウタリという名で揺れ動き、現在は、名づけも名乗りも、アイヌとして安定した。

名づけと名乗りの議論では、国家による名づけが共同社会の秩序を作り、共同社会からの名乗りは、その秩序化への服従であると述べられたが、アイヌ民族の場合、始めに土人・旧土人という払拭すべき名づけがあり、その後アイヌとウタリという自己の名乗りを変遷させた。そのような変遷は、それぞれの社会状況において、アイヌという言葉が忌避されたり、誇りを喚起するものとして機能したりすることによってもたらされた。現在におけ

る民族の名について考える上で、国家とは、必ずしも名づけを行う側の主体ではなく、名乗りに対してその「名」を受容する主体ともなっていることが指摘できる。

2. 20世紀初頭の「アイヌ民族」

2-1. 1920年代～1930年代の活動

20世紀初頭以降、アイヌ民族自身による著作や新聞が刊行された。『良友』（虻田土人学校良友会）、『ウタリグス』（アイヌ伝道団）、『ウタリ乃光』（チン青年団）、『ウタリ之友』（ウタリ之友社）、などが刊行されている。小川正人と山田伸一（1998）が、これらの新聞についての解題を行っている。『良友』は、1910年、有珠虻田土人学校良友会によって発行された。両校と有珠第二尋常小学校のほか北海道旧土人教育会虻田学園の関係者を主たる会員とし、親睦、修養などを目的に掲げていた（小川、山田1998：602）。『ウタリグス』は、1920年から1925年まで、宣教師ジョン＝バチェラーを団長とするアイヌ伝道団によって刊行された（小川、山田1998：603）。

『ウタリグス』は、キリスト教という非政治的なつながりを仲立ちとし、地域や性・世代の多様性を保った「アイヌ民族」相互の意見交流の場として、この時代貴重な役割を果たし、1930年代の組織化を支える一つの基盤になった（山田2011：416）。主な執筆者は、片平富次郎、向井山雄、バチェラー八重子、江賀寅三などである（小川、山田1998：603）。

『ウタリ乃光』は、1932年に創刊された勇払郡鶴川村字チンの青年団の団誌である。チンとは、鶴川の高台に位置する集落である。チン青年団は、それまで井目戸青年団に属していた青年たちが中心となり発足し、翌年3月には女子青年団が発足した。同誌の内容は青年団の活動の記録などであったが、初代団長をつとめた辺泥和郎による文章が多く、その主張は、自力更生、自己修養の呼びかけや、アイヌ民族の歴史について明治維新以降「文明」に伍するまでになったことへの誇りを強調するものであった。同誌は、1934年の第15号まで刊行された（小川、山田1998：604-605）。

『ウタリ之友』は、1933年、ウタリ之友社によって創刊された。『ウタリグス』を編集・発行した片平富次郎が引き続き担当した。投稿規定も『ウタリグス』とほぼ同じである。これらの事実から、『ウタリ之友』は『ウタリグス』の実質的な後継誌であると考えられる。バチェラー八重子の文章から、創刊の資金はバチェラーが本を売って確保したことがうかがえる。執筆者は、聖公会を離れた江賀寅三をのぞき、『ウタリグス』の主要寄稿者であった。その他、知里高央（知里幸恵の弟で、知里真志保の兄）、山内精二、上西与一、中川勝蔵、小石川次郎、水本佐美子（1935年に森竹竹一と結婚）、吉田花子が新しい執筆者として登場している（小川、山田1998：605-606）。

同時期、十勝アイヌ旭明社（以下旭明社）が創立された。旭明社は、北海道庁の官吏である喜多章明¹⁵が深く関わっており、官庁が主導した団体であった。しかし、有志が集まったアイヌ民族は受け身だったわけではなく、幕別の山川広吉が創立を主唱したという新聞

¹⁵ 北海道の吏員。著作に『アイヌ沿革史—北海道旧土人保護法をめぐって』がある。

報道や、伏根弘三が議長として就任しており、アイヌ民族自身の自主性を確認することができる（山田 2011：417）。この組織の特徴は、その目的を「国民教化と生活改善」としており、「組織化の過程においては、一九二〇年代初めから各町村で行われた互助組合の活動を母体にした面が強かった」（山田 2011：418）。

小川正人（1997）は、1920年以降活発に行われた「アイヌ民族」による組織活動・言論活動とその共通点を紹介している。第1に、「アイヌ自身が組織を結成し活動していたこと」、第2に、「機関誌や冊子を刊行し、あるいは集会を持ち、それらを通じた言論活動を活発に展開している」こと、第3に、「このような組織や機関誌を通じて各地のアイヌが相互につながりを持ち始めたこと、あるいはアイヌがそうしたつながりを密接に持とうと欲したこと」、第4に、「同時代のシャモの社会運動なかんずく水平運動に関心を示し、ないしはそこに接近するアイヌが現われたこと」（小川 1997：309-314）である。

2-2. 「北海（道）アイヌ協会」の設立

1930年に北海（道）アイヌ協会によって機関誌『蝦夷の光』が創刊された。同誌には、アイヌによる寄稿文が多く掲載されており、当時の活動としては最も大きいものの一つである。喜多による「北海（道）アイヌ協会」と、今日の社団法人北海道アイヌ協会とは直接つながる組織ではないが、この組織の存在は、「戦後の社団法人アイヌ協会設立の序章としての役割を果たした」（北海道ウタリ協会 1996：15）。

山田伸一（2011）は、喜多のアイヌ民族との関わりを、「思込みの先走りを自らに許す喜多の性癖は、回想録執筆の際の姿勢だけではなく、回想の対象となった時期の彼の行動にも強く現れており、一九三〇年代の組織化のあり方がアイヌ民族の主体性を置き去りにするものとなった主な原因の一つとなっている」（山田 2011：414）と厳しく批判している。喜多による協会の私物化や、喜多自身の自己顕示欲の強さなどは批判されているが、『蝦夷の光』は、その後の社団法人北海道アイヌ協会の創立にあたり、大きな役割を果たしたアイヌが、多数執筆しており、1930年代のアイヌ民族の動向を知るうえで重要な資料である。

『蝦夷の光』第2号の巻頭言において喜多は、「土人各自の自己生活に対する覚醒は、極めて微弱」と記述している。さらに「教化資料 最近に於ける全道土人の概況—青年よ！！先づ自己の脚下を知れ」では、タイトルと本文で「土人」が使用されている。「本道のアイヌ人諸氏」が、著しく進歩し、社会問題に対して改善の叫びをあげていることを称えながら、「各地の実情」は、「保護法の内容、性質を解せず、又互助組合や保導委員設置趣旨目的すらも判然、諒得の出来得ない人々の多分にある事を遺憾に思ふ」として、「土人」への批判が書かれている（『蝦夷の光』2：5-17）。

喜多は、同号の「時代の尖端を歩みつつある『十勝国白人コタン』の現状」においても、和人が「土人」に対して愛をもって接したというエピソードを紹介し、「土人達の血潮は、暖い愛の陽を浴びて融和更生の気運を促した」と記述している（『蝦夷の光』2：29-31）。喜多の文章では、喜多が評価する人物に対しては「ウタリー」や「同族」など、おそらく喜多自身が肯定的だと考えている用語を使用し、その他、生活改善が必要なアイヌ一般に

対しては「土人」が使用されている。喜多によるアイヌ民族観がこのような記述から知ることができる。

小川（1997）が指摘しているように、「シャモや為政者の側が『ウタリ』『同族』を用いたのは、この時期活発に言論活動を展開したアイヌ民族がお互いを『ウタリ』（仲間、同胞）、『同族』と呼び合っていることから借用した」（小川 1997：359）と思われる。特に喜多の文章では「吾々アイヌ」や「同族」、「ウタリー」などが使用されており、差別的な眼差しでなく同情的な姿勢を提示しようとしているのだろう。

アイヌである吉田菊太郎は、アイヌの状況を鑑み、「亡び行く頼れ行く民族」と呼ばれるのが当然であると主張する。しかし自身を「益々延て行く民族」と断言し、「同族」に対して「我皇国に善良なる臣民として、共に美はしき家に楽しい日をおくられやう。さらば働かう、蝦夷の光に下に耕さう。自ら我土地を！」と呼びかけている（『蝦夷の光』2：18-19）。

旧土人保護法の予算の救療費の大部分が浦河、静内、平取、白老の四土人病院に使用されており、道内他地方の「土人」が恩典を得られないという記述がある。貝澤久之助は、蝦夷地開拓の際に、役人の道案内をしたのは「吾々蝦夷人」と主張する。また、日本社会はアイヌを「先天性低能人種」と位置付けているが、「アイヌ族は大いに教育を振興して、確固たる生活上の信念」を持つ必要性を主張している（『蝦夷の光』2：24-25）。小信小太郎は、アイヌが学者の研究材料である状況を批判し、「劣等民族」という代名詞を返上する必要性を訴えている（『蝦夷の光』2：27-28）。

北海道アイヌ協会主幹の吉田菊太郎は、「社会事業の対象としての蝦夷民族一何が故に特殊保護民となりし？夫れ保護法は単に過渡期の施設のみ」を8ページにわたり書いている。内容は、1. 松前氏の蝦夷対策、2. 徳川幕府の蝦夷対策、3. 明治時代、何故保護民となった？、4. 今後の対策は？、である（『蝦夷の光』3：3-10）。吉田の寄稿文には、自身の顔写真が掲載されている。写真の中で吉田は、髪は短髪で、髭は剃られ、衣服は和服を着用している。現在は、アイヌ民族がメディアに登場する際に、アイヌの衣装を着ていることが多い。このような違いは、アイヌの自己表象の変遷について考える際にも、重要である。

北海道アイヌ協会帯広支部長の田村吉郎は、「一土人教育界の功労者一吉田日新校長先生を送る」を記述している。ここでは、帯広日新土人小学校が廃校されることになり、「今更ら乍らウタリー一同は感慨無量に堪えぬ」と記している。アイヌの教育に従事した吉田巖に感謝を述べる文章であり、同時に「本校の廃止は要するにウタリーの進歩を物語る、即ち彼我風俗、習慣の相違より起り来たる弊害を除去すべく過渡期の施設として生れた保護法は其使命を失ひつつあるを意味するものである」と主張する。そして、「コタンの子弟は従来差別教育より離れて水平教育」に達し、「蝦夷民族が大和民族の大潮流に同化し切つた事を物語るものである」と書いている。北海道アイヌ協会幕別支部の長谷川紋蔵は、「真の成功とは何？」において、アイヌが「滅び行く民族」や「劣等民族」といわれる要因を

「同族中から、社会的地位を得た真の成功者がいない事も一因」であると述べている（『蝦夷の光』3：13-15）。

1946年1月21日に向井山雄、森竹竹市、鹿戸才斗らにより、「結成準備会（北海道アイヌ協会協議会）」が北海道庁において開催された。2月24日、社団法人北海道アイヌ協会の創立総会が静内町公会堂で開催された。同協会は、アイヌ民族の向上発展と福利厚生を目的として、そのための事業として、次の六項目を掲げた。

- 一、教育ノ高度化
- 二、福利厚生施設ノ協同化
- 三、共有財産ノ醸成及其ノ効果的運用
- 四、農事ノ改良
- 五、漁業ノ開発
- 六、其ノ他右ニ関聯スル一切ノ事業

この設立総会を経て、1946年3月13日に社団法人北海道アイヌ協会として認可されている

同年、アイヌ問題研究所・アイヌ新聞社を発行所として、高橋眞が編集・印刷発行者となり、『アイヌ新聞』が創刊された。『アイヌ新聞』の内容は、「北海道旧土人保護法」の問題、御料牧場の「解放」運動の経過、占領軍への働きかけや天皇「行幸」の請願、社団法人北海道アイヌ協会に対する批評など幅広かった。執筆者は主として高橋眞であるが、アイヌ語研究などで活躍したアイヌ民族出身の山本多助による寄稿や、匿名での投稿もみられる。『アイヌ新聞』は、創刊から、1947年第14号まで刊行された。

1940年頃には、「遠い将来においてはアイヌ族としての固有性は消失」や「大和民族中に融合発展を遂げつつある」との見通しを語る言論が増え、道庁は「和人と同化し」という理由から1941年度をもって統計のなかでアイヌ人口を特出した人口統計を取り止めた（小川1997：375）。また、1945年以前は、「アイヌ民族がシャモに伍して生きようとした意欲を『皇国臣民』の『実践』による存在証明の途へと吸い上げることで『同化』『融和』の徹底を図った政策動向」（小川1997：375）が存在した。

3. 第二次世界大戦後—「少数民族」から「先住民族」へ

3-1. 「少数民族」として

1948年12月、札幌市の北海道アイヌ協会本部から各市町村の支部への「指導連絡」の手段として同協会の機関誌『北の光』が、創刊された。アイヌ協会設立と機関誌の創刊は、北海道内のアイヌ民族全体への呼び掛けや、民族としての意識を再び開花させる重要な契機となった。

当時アイヌ協会理事長であった向井山雄は、「今後民主々義国家の国民として、自他共に許し得る社会人たらんことを要望する」としているが、アイヌ民族が、「我が国に於ける唯一の異人種であって、その源遠く我が国有史以前より本邦の全土に足跡を停めていた所謂先住民族である」と述べ（『北の光』創刊号：4）、当時常務理事であった小川佐助は、アイ

ヌ協会設立の趣旨について「和人に対して抗争したり、対立したり、摩擦を起す」ための政治団体ではないとし、アイヌ民族に対して「世界文明人にする（ママ）かまで、向上しようではありませんか」と述べた（『北の光』創刊号：6-10）。

道庁の吏員である喜多や、アイヌ協会理事長の向井が、アイヌ民族に対して国民としての自覚を持ち、完全なる社会人になるよう呼び掛け、常務理事の小川がアイヌと和人の共生のための生活向上を志向する中、アイヌ問題研究所長であり、アイヌである高橋は、旧土人保護法について批判を行い、アイヌ民族に対しては、「アイヌこんちょう」を改め、団結することが重要であると呼び掛けている。そして、アイヌ民族の「同化」については以下のように述べている。

古式を尊ぶ、封建的なフチやエカシ達もアイヌプリよりもシャモプリに限ると、草ぶきの家より柵ぶきの住宅を好むと同様に、アイヌの姿は、日一日とその様相が変革されて行く、それは丁度、民主主義の時代となって、かつての軍国主義者があわ喰って民主化しようというそれにも似て色々の悲喜劇の伴つてはいるけれども、和人に同化し、理想と希望をもつて進むという事は民族の進歩を示すものである事を忘れる訳にはいかぬであろう。（中略）北海道アイヌは滅亡しているのではない、和人に同化しているのだと叫んで見てもおの数僅かに一万七千余、これ位の者が同調し得ぬとせばアイヌの覚醒は未だしである。

（『北の光』創刊号：25）

高橋の文章には、アイヌ民族の同化を積極的に推進する姿勢が反映されている。この当時のアイヌ民族による同化志向について、「アイヌは日本人（和人）になりたがっていた」とするのは、このような志向がなされるようになったさまざまな背景や状況を正確に捉えていないだろう。しかし同時に、「アイヌ民族が無理やりこのような方向へ進むように強制された」というのは、かれらの主体性をあまりに無視しすぎているのではないだろうか。当時のアイヌ民族に見られる同化志向とは、高橋の文章にもみられるように、多数者である和人と平等ではない自己を鑑み、なんとかその地位を向上させるために歩もうとした道なのである。

以上、1940年代のアイヌ民族の歩みを概観してきた。この時期のアイヌ民族の主張の特徴は、個人間によってその主張の方向性に若干の相違点があるにしても、戦前の日本臣民志向とは異なり、アイヌ民族一人一人の意識を高め、和人と同様の地位を獲得することを目的とするものであった。そのために、異民族としての意識を開花させる必要性を訴えるものと、同化志向をうかがわせるものとの差異はあったが、北海道アイヌ協会という初のアイヌ民族の代表機関と、全道のアイヌ民族への連絡手段として創刊された機関誌によって、それまで日本国民への同化志向が主流であったアイヌ民族の間に、それまでとは異な

る民族の意識の芽生えがあったことは疑いがないだろう。

『先駆者の集い』第2号の刊行は、1971年10月である。創刊号は1963年に刊行されているので、8年の時を経ての刊行となる。この間に、国内外で人権に関しての関心が高まっている。国際的に高まりをみせた「先住民運動」と、国内におけるアイヌ民族に関する動向を確認したい。1960年代の国際社会の動向として、人種差別撤廃条約等に関連するマイノリティーの人権への関心の高まりが挙げられる。その中でもいわゆる入植社会国家では、「先住民」が疎外された状況の中から権利回復の自己主張をはじめ、人種差別への抵抗運動を展開し、その中で、「先住民」としての権利主張が先鋭化され、具体化されていったと考えられる（窪田2009:2）。

『先駆者の集い』創刊号における「発刊のことば」で、ウタリ協会理事長であった森久吉は、同協会の活動目的を、「生活環境のよくない地区におられます人、経済的に環境的に不遇な人々が相寄り協力して互に厚生福祉を高め」としている。また森は、『先駆者の集い』の名称は、「我々の誇り高い歴史を意味する称号」として選ばれたと説明している（『先駆者の集い』創刊号:4）。

「発刊を喜ぶ」において、当時北海道知事であった町村金五は、『先駆者』とはよくも名づけたものでありまして、現在私どもの住む北海道が今日の姿にまで発展しましたかげには、開拓使以前の北海道を営々とひらかれてきた皆さまがたの父祖のご努力があるのでありまして、心から感謝しているところであります」と述べており、アイヌが日本人（和人）の入植以前に先住しており、「先駆者」という名称がふさわしいと肯定している（『先駆者の集い』創刊号:5）。

北海道民生部長の沢田孝夫も「発刊によせて」の中で、「皆様方の祖先は、開拓の先駆者として多くの苦難と斗いながら営々として北海道開発に貢献されましたし、その子孫であります皆様方にも父祖の遺志をうけついで日夜生業にいそしみ郷土建設につくされておりますことに深く敬意を表します」と記述している。しかし、「世の移り変わりに伴い今日の皆様方が必ずしも恵まれた環境にあるとは申されません」とし、国として施策を進めたが、「幸福というものは各人の努力がなければ得られないもの」とであると主張している（『先駆者の集い』創刊号:7）。

北海道民生部社会課浅間生活係長は、社団法人北海道ウタリ協会の「ウタリ」という名称について、「同志とか友達とか、兄弟も仲間もみなこのウタリと云う言葉で表現できるそうですがこのような短かい言葉で広範囲のことを表現できる日本語はあるだろうか？辞書をひもどいても適当なものはありません。このよう（ママ）立派な言葉はアイヌ語でも外国語であろうと、大切にしなければならぬと思います」（『先駆者の集い』創刊号:8）と述べている。

北海道民生部社会課桑原主事は、「北海道ウタリ協会の現況と今後の進展」において、協会の募集について述べている。当時の会員数が約420名であり、具体的なPR活動を推進しているとして、会員に与えられる「会員の証」の利点を6項目挙げている。興味深い

のは、「(6) 協会員章のはい用者(傍点原文)は、我が国の先駆者又、北海道の開拓者の子孫としての誇りの象徴にもなります」(『先駆者の集い』創刊号:26)、との記述である。

創刊号が刊行された当時は、国際社会における「ある権利を有する集団」としての「先住民族」に関する議論はまだ始まっていない。だからこそ、役人という立場でもアイヌの先住性を認める記述が容易にできるのかもしれない。「先駆者」というアイヌの名乗りに関して、アイヌの先住性を認めながらも、北海道開拓使設置以降の和人によるアイヌへの対応などについては言及しておらず、アイヌの状況は、アイヌ自身の姿勢に問題があるとの主張がみられる。創刊号における喜多の文章では、アイヌの姿勢を批判する姿勢を明確に読み取ることができる。

この時期にみられる特徴の一つは、「先住民」であることと「日本人」であることが両立している点であろう。『先駆者の集い』の刊行以降、「先駆者」という「名」の持つ意味を意識した言動が見られる。その一方で、法の下で平等な「日本人」であるという語りがなされている。現在、先住民とは多数派と異なる集団であると考えられているだろう。しかし、『先駆者の集い』の創刊号が刊行された当時は、「異民族」であり、「日本人」であるという認識が両立するという様相を呈していた。

当時理事長であった野村義一は、『先駆者の集い』第2号において、「前のように立派なものではないが、本会の動き、私達を取り巻く諸問題など当面するものをとらえ、お知らせする目的で、本紙を復刊する」と述べている(『先駆者の集い』2:2)。『先駆者の集い』第2号の表紙には、シャクシャインの像の写真を掲載しており、「民族の雄シャクシャイン」という記事が書かれている。その文頭には、「エゾを北海道と改めていらい一世紀を経たが、それ以前の北海道は名の示すとおりアイヌが先住していたもので、寛文九年の乱は、侵略に対する自衛の戦であった」との記述がある(『先駆者の集い』2:1)。国際社会の潮流と同様に、アイヌ民族にもまた自身が先住者であったという意識が芽生えていた。

こうした中で、1960年代から1970年代には、アイヌ民族の「文化」や「伝統」に関する関心や研究が蓄積された。1963年には北海道新聞において、「ユーカラ・北海道と私/金田一京助氏に聞く」の連載が開始している(北海道新聞1963/1/3~1/8)。この連載を皮切りに、1960年代から1970年代にかけて、国際社会における少数者の人権についての議論の高まりと呼応し、日本国内においてもアイヌ民族の「文化」や「伝統」に関心が向けられた。

『先駆者の集い』第3号では、「二風谷にアイヌ文化資料館」と題した記事がある(『先駆者の集い』3:1)、同資料館はウタリ協会が主体となり、「先祖の生活様式につながるものを中心に伝統の文化財を保存展示し、アイヌ文化の誇りと認識を高めるとともに教育文化の向上に資する」(『先駆者の集い』3:1)のために竣工された。アイヌ文化資料館は「新しい心のよりどころ」として、『先駆者の集い』の中で紹介された。同様にこのころから「伝統文化」はアイヌ民族の心のよりどころとなり、民族としての「自立」を志す上でも重要な鍵概念となった。

このことは同時にアイヌの古老たちとのコミュニケーションを生んだ点においても重要である。それまで、古老たちは、内に秘めている日常的な生活様式としての「アイヌ文化」を披露することはもちろんしなかった。しかし、この時期少数民族の人権への関心もともない、「文化」や「伝統」の伝承が叫ばれるようになり、古老たちはそれまで披露する事のできなかつた自分達の日常の生活様式としての「文化」を表面に出すことができるようになったのである。ウタリ協会の主催でさまざまな会が開催されるようになり、古老と次世代のアイヌ民族の交流が盛んになった。

「文化」や「伝統」に対する関心が高まる中で、「観光」への差別的な視線が向けられた点も重要である。当時多くのアイヌ民族が「観光」に携わっていた。「文化」や「伝統」を重視すると同時に、「観光」に従事する人びとに対して「アイヌを知らなければならない」という認識のもと講習会を開催したが、アイヌ民族の参加者が少なかった（『先駆者の集い』15：2）という記述には、「観光」以外の「文化」や「伝統」を重んじる人々と、「観光」に携わる人々の対立を見て取ることができる。

この時期とくに、アイヌ民族の成員間でその多様性が顕著に表れるようになる。貝澤正は、アイヌが「広い地域に離れて住んでいる」、「同化が進んでアイヌとシャモの区別がつかない」、「同じウタリの中で立派な人お金持ちになった人も沢山居りますが、アイヌと言はれたくない人」のいるとの理由から、「あらゆる階層あらゆる考への変った方々に呼掛けるのも大変なことなのです」と述べている。また、「アイヌの血がアイヌを呼び起こし、同じ血を持ったアイヌの苦しみを考へお互いに力を出し会（ママ）い励し合って立派な社会人になりたいものです。近くに又は仲間に議員の方が居りましたら呼び掛けて話し合いの場をつくる様働きかけて下さい。今がウタリに取っては一番大切な時です。仲よくして話し合いをしましょう」と呼びかけている（『先駆者の集い』4：2-3）。

『先駆者の集い』第6号では、当時議論になっていたウタリ協会の名称問題について、「ウタリか、アイヌかで一年間もみ（ママ）続けた名称については“ウタリ”とすることに決着をみたが、外部から呼ばれるときはアイヌとしてほしい、という声もあり今後ウタリ問題をめぐる情勢の推移のなかで、考えなければならない時期もこよう」（『先駆者の集い』6：2）と書かれている。1974年6月16日に北海道新聞がこの議論について報じている。

記事によると、名称問題は昨年総会で札幌支部から「あいまいなウタリ（同胞）という名称を改めて、アイヌ協会にすべきだ」と提案されたものである。議論に発展した理由は、古い会員がアイヌという言葉に関して差別経験を持っており、討議になったことであり、総会では、4支部が“アイヌ協会”を支持したが、12支部は現状維持派であった。この決議に関して札幌の代議員が、「協会の名称はウタリ協会でも仕方がないが、正しい民族名はアイヌであり、アイヌ語、アイヌ文化は世界に通用する言葉だ。外部から呼ばれる場合は、アイヌに統一するよう協会を決めてほしい。そうしないとウタリ民芸というお役所用語がウタリ語、ウタリ文化にまで及びかねず、民族の尊厳が失われる」と「少数民族」の意識の明確化を求める付帯決議を提出した。また、国では五月末、北海道開発庁を窓口の本格

的な“ウタリ対策事業”が開始されたが、各省の連絡会議で「アイヌ」「ウタリ」の名称をどうするかについて問題となった。「ウタリ協会」のままに決定したことで「行政側も対処に戸惑うことになりそう」と記述されている。また旭川アイヌ協議会が『ウタリ』の呼称に抵抗感を持っていたことも報じられている（北海道新聞 1974/6/16 出典：『アイヌ史 資料編4』）。

『蝦夷の光』の刊行以降、アイヌ民族自身や和人によって、「アイヌ」や「ウタリ」、「同胞」などの言葉は、ほぼ自由な選択によって使用されていた。和人が同胞を意味する「ウタリ」を使用することについては「言葉の意味からしてもシャモが用いる呼称としてはふさわしくなかったし、アイヌが使っている呼称なら“問題”も起こらないだろうという判断そのものがシャモの主体性こそ危ういことの一つの現れだったのである」（小川 1997:359）との批判もある。

先述したとおり、『先駆者の集い』の創刊号において、北海道民生部社会課浅間生活係長（当時）は、ウタリという呼称について、「同志とか友達とか、兄弟も仲間もみなこのウタリと云う言葉で表現できる」（『先駆者の集い』1:8）と記述しており、当時和人は、熟慮することなく「アイヌ」や「ウタリ」を併用して使用していたと思われる。しかし、アイヌ民族が行政における事業の対象になった段階で、民族の呼称の問題は、当事者の主観的な問題や、和人が自由に選択をして使用することができる言葉ではなくなった。

北海道新聞に掲載されていた札幌の代議員が、「“少数民族”の意識の明確化を求める付帯決議」として、「正しい民族名はアイヌ」という名指しを行い、「アイヌ語、アイヌ文化は世界に通用する言葉」としてその価値を提示し、呼称を確定しなければ、「民族の尊厳が失われる」と述べていることから、当時の「伝統」や「文化」、また「少数民族」の権利に関する議論が民族の呼称と深く関わっていることがうかがえる。このようにして、1960年代以降、アイヌ民族は和人と平等な権利をもとめるために、集団内の統一化を試み、その後文化を拠り所としてアイヌ民族という名をもとに少数民族として確立していったのである。

3-2. 「少数民族」から「先住民」への過渡期

かつて「土人・旧土人」と呼ばれていた時代を経て、さまざまなアイヌ自身による復権活動、国際社会における「少数民族」やマイノリティーの人権に関する議論、また日本国内における「アイヌ民族」の伝統や文化に関する研究や一般社会における関心が相互にからまりあい、この時期の「アイヌ民族」には新たな方向性を志向している姿勢を見ることが出来る。また、同時に、「我々みずから立ちあがるというその決意のうえに立って、国と道の施策を受けて、出来るだけ早い機会に自立しなければなりません」（『先駆者の集い』11:2）という野村理事長（当時）の言葉にも見られるように、当時のウタリ協会は、「行政とのパイプ役」という役割から発展して、「自立」を目指していたことがうかがえる。

民族復権運動が高まりをみせた1980年代には、アイヌ自身が、自己の歴史や教育へ関心

を寄せる中で、教育現場において、「正しい」アイヌ民族の歴史を伝えようという意識が芽生えた。1983年には、アイヌ自身がかかわり、『アイヌ史』編纂のための「アイヌ史編纂準備委員会」と、主に日本史教科書等におけるアイヌ民族にかかわる既述を検討する「アイヌ教育研究協議会」が発足された。同協議会では、検討の結果、社会科副読本に誤ったアイヌ関係の記述があったとし、これを改めるための研究協議が進められた。さらにその結果、高校社会科教科書に事実がゆがめられた記述があったとして、北海道ウタリ協会は文部省に抗議書を提出している（『先駆者の集い』32：7）。

さらに翌年の1984年には、札幌市内の高等学校で「アイヌ民族を侮べつし、歴史の認識と教育の理念を疑う社会科の授業が行われた」として、北海道ウタリ協会が北海道知事、北海道教育委員会教育長、北海道立啓成高等学校、北海道高等学校教職員組合、北海道教職員組合に対して抗議文を提出している。抗議文の冒頭には、「先住民族であるアイヌの正しい歴史を学ぶことについては、教育界のみならず行政が果たす役割が多岐である」（『先駆者の集い』34：6）と書かれ、「行政の立場で過去のアイヌ対策が、民族対策の観点から一貫してなされたものであったかどうか、また、今後全道民に対して正しいアイヌ観を啓発するためにはどのような手段を以て行うかについて特に前むきの回答を文書によって」求めるとしている（『先駆者の集い』34：6）。

これに対して、北海道教育委員会教育長は、各教育局長、各道立高等学校長、関係市町村教育委員会教育長へ向けて、「高等学校におけるアイヌに関する指導の在り方について」通知を出した。この通知では、アイヌの歴史や文化等について正しく理解させるよう配慮することを求めることなどが記されている（『先駆者の集い』34：6）。抗議文に対しての回答は、「全道民が北海道の先住民族であったアイヌの方がたの歴史や文化を正しく理解することが何よりも大切である」（北海道知事）、「各学校において、先住民であるアイヌについての正しい認識に基づいた教育が行われるよう指導してきましたところではありますが、昭和五十五年に、ある道立高等学校において、正しい認識と理解を欠く授業が行われたことは遺憾」（北海道教育委員会教育長）、「アイヌ民族へのあらゆる差別と偏見の一掃、アイヌについての正しい教育の確立はもとより、民族的権利を保障する新しい法律の実現、生活の向上、民族的文化の保存・継承のため総力をあげる決意をしております」（道高教組中央執行委員長）、であった（『先駆者の集い』36：16-17）。

このようにして、1980年代以降、アイヌ民族自身によって、アイヌ民族に関する歴史教育について是正を求める声があがった。いうまでもなく、教育現場において伝えられる歴史や文化や民族などのイメージは広く市民に浸透し、個人が持つイメージは新たな現実をつくっていく。教育現場での授業や教科書は、市民へのもっとも大きな民族イメージ形成の媒介物であるといえるだろう。

『先駆者の集い』第8号では、平取支部の貝澤正が、「知ること知らせること」という寄稿文を書いている。貝澤は1974年「アイヌ訪中団」の団長として、中国の少数民族と交流を行っている。貝澤は、「アイヌの問題が随分新聞その他で報道されて多くの注目をあびて

いる」理由として、「世界的に、少数者と多数者、文明国と後進国と云う様に人類が正しくものを見て、知ることによって平等の原則が確立されて来つつある」と書いている。さらに、「日本においても少数民族であるアイヌの復権が自らの声として出て来たのではないか」、また、「先進社会主義国家においては既に解決されていることを私達アイヌ訪中団が中国を訪れ見て来ている」と記述し、自身の訪中の経験に基づいて、「平等の原則」が少数民族問題と重要な関わりをもっていることを示唆している（『先駆者の集い』8：3）。

1978年には、貝澤正によって「アラスカエスキモーとの文化交流の記」が紹介された。貝澤は、アラスカエスキモーとの文化交流の経験を経て、「これからは他の少数民族との文化交流、経済協力を積極的に促進してゆきたい」と述べている。また、「我々は日本と合衆国の北方海域の先住民族であり、日本と合衆国の繁栄のため共通の責務に目覚めよう」と呼び掛けた（『先駆者の集い』19：7-10）。1979年には、「アラスカエスキモー訪問」、「第三次訪中団」の中国訪問、ヤイユーカラ民族学会によるカナダインディアンへの訪問が行われた。この時期の機関誌からは、アイヌ民族が積極的に各国の「少数民族」と交流を行っていることがうかがえる。

『先駆者の集い』第28号では、定例総会の記事が掲載されている。定例総会の中で、野村は以下の発言をした。

現在の私達が日本国籍の日本人として考えたことで、意識的には、先祖が侵略されて領土を取られたと考えております。こういう意識があればこそ、普通の対策とは違い、私共は、領土とアイヌの文化を背負って日本人になった民族であるということ、ことにつけ強く訴えて、今日まできたわけなのです。今は、日本人として国益のために一生懸命やらねばと思いますが、反面、北海道の成り立ちや、我々の民族の先祖を考えたときに、じっとして居られないからこそ、その不満を国と道に訴え続けてきたということです。

（『先駆者の集い』28：4）

野村の発言からうかがえることは、アイヌ民族が、「先祖が侵略されて領土を取られ」たために「領土とアイヌの文化を背負って日本人になった民族」であると考えられていることである。1970年代は、国際的な先住民のネットワークが形成されはじめた時期であり、アイヌ民族も他の先住民同様に、世界各国において交流を行った。このことにより、アイヌ民族による主張は、それまで伝統文化を核に展開された少数民族としてのものから、北海道に先住していた集団であるという認識をもとに「先住民・先住民族」としての主張へと展開していった。

3-3. 「先住民」としての名乗りと自己表象の変遷

スチュアート・ヘンリ (2005) は、「1970 年代に燃え上がった先住民運動の大きな原動力」として、第二次世界大戦中に先住民自身がアメリカ軍隊に入隊し、平等な扱いを受けるという経験と、1950 年代にアメリカで展開された公民権運動を挙げている。第二次世界大戦において、先住民の多くは通信部隊に配属された。その理由は、日本やドイツが理解する事ができない民族言語（ナバホ語など）を使用することにあつた。

その後、1944 年に制定された「軍人援護法」によって、先住民にも大学教育資金が支給され、その後先住民自身が法的な知識を身につけている。軍隊で受けた平等な扱いや、法的な知識に基づいてアメリカ政府が履行しなかった条約について政府と交渉するという経緯を経て、その後の先住民運動へとつながっていった（ヘンリ 2005 : 259）。アメリカにおいて先住民運動が隆盛し、隣国のカナダやオーストラリア、ニュージーランドへと広がった。これにともない、国際労働機関（ILO）や国際復興開発銀行（「世界銀行」）などの国際機関が関心を寄せるようになった。

先住民族の問題に関して、国際的に初めて明言をした機関は、国際労働機関（以下 ILO）である。ILO による 1936 年の条約では、先住民を労働者として雇用する際に他の労働者とは異なる制度が必要であることが前提とされている。その後 1957 年の勧告と条約では、労働の問題のみならず、先住民の土地や社会保障や健康などといった幅広い問題を提起した。1989 年には、ILO 第 169 号条約が批准され、先住民労働者は「独立国家における先住民族および部族民（indigenous and tribal peoples）」とされた（高倉 2009 : 44-45）。ILO の条約は、各国の政府と雇用者に先住民の存在を喚起させたという点において、「先住民」というカテゴリーの基盤をつくる契機であつた。

1980 年代は、先住民と自認する集団にとって、重大な転換期であつた。世界各国で、いよいよ高まりをみせた先住民運動が、1982 年の「国連における先住民に関する作業部会」の発足とともに、世界中の先住民・先住民族同士の連帯、国連等の国際社会の動向や各国の政策に大きな影響を与えるようになった。実際には、同作業部会は 1985 年に、先住民族の権利宣言の草案策定に取り組み始め、1993 年にはその草案が起草されるとともに同年を「世界の先住民の国際年」と定め、1995 年から「世界の先住民の国際の 10 年」が開始され、2007 年に先住民族の権利に関する国際連合宣言（以下、先住民権利宣言）が国連総会で採択された。

同宣言の採択は、世界中の先住民にとってようやく苦難の歴史に、ある一定の終止符を打つことができた瞬間であるといえるだろう。しかし、先住民に関する問題は、先住民権利宣言の採択とともに、新たな局面を迎えることになったことにも注意が必要である。宣言自体の問題点として、1993 年に起草された草案に修正を加えられた点として、「加盟国政府の国内先住民に対する利害と懸念を反映し、いくつか修正されたもの」（清水 2008 : 307）であることが指摘されている。

清水昭俊 (2008) は、1993 年の草案について、先住民の歴史経験を総括して「民族絶滅と文化絶滅」と認識し、条文では先住民の権利を網羅しており、「先住民自身が発した一つ

の宣言」と説明している（清水 2008 : 307）。清水は、先住民に関する国際法として、「ベルギー・テーゼ」と、ILO の 107 号条約を分析している。「ベルギー・テーゼ」は、国連の脱植民地化の事業について多数の加盟国が選択しつつあった実施懈怠に異議を唱え、「反植民地勢力」に対抗して、国連の脱植民地化事業の規定にある特性を暴いた。この事業によって再定義された国家像は、国内に先住民支配が埋め込まれた構造の国家であった。

上村英明（2001）は、政治学や国際法において、「先住民族」は近代国家の成立によって生じるとされており、先住民と国家の関係を明確に理解するためには、以下の二点が重要であると述べている。第一に、これらの関係を植民地化と脱植民地化の運動として位置付けること、第二に、これらの歴史は、近代国家形成と不可分に関わる結果であり、国家の本質的なあり方を問うものだと自覚することである（上村 2001:9-13）。これらの論考から、先住民というカテゴリーは近現代における近代国家の成立によって生じ、しばらくの間抑圧され同化や排除が行われたのち、国連などの国際社会がこの問題に介入し、当該集団が先住民と名乗ることによって新たな社会的範疇が生成されたと考えられる。

ウタリ協会の機関誌において、国連における先住民に関する議論が初めて紹介されるのは、1987 年である。竹内渉（2004）は、アイヌ民族が国連の場へ進出するようになった経緯を以下のように説明している。1980 年 7 月に上村英明が『思想の科学』に「アイヌ問題を通しての北海道史の現状」を寄稿し、当時ワシントン大学留学中であった手島武雄が論文を手にした。手島は、一時帰国した際に上村と面会し、国連の先住民に関する作業部会についての情報を伝えた。

上村は 1982 年に市民が憩うセンターを設立し、「ピースタックス」（「平和の税」を意味し、税額は月 300 円からで、強い「円」を第三世界で必要とする人たちに提供を、という発想）の協力者を募る運動を開始した。手島は 1986 年 4 月『現代の理論』に「国連における先住民族解放運動」を発表する。その後上村は自身の資金と、手島からの先住民に関する作業部会についての情報をもって、野村義一と面会した。その際に、上村は「国内のプロセスでは限界がみえているので、国際会議の場で訴えるのが有効である」と、野村に説明した。

この提案を野村は受け入れ、1987 年にはスイス・ジュネーブで開かれた第 5 回国連先住民に関する作業部会に参加し、「アイヌ民族」の問題について発言した。この際、佐藤幸雄事務局次長（当時）、小川隆吉理事、そして通訳として手島が同行している。その後、1990 年代には、国連先住民に関する作業部会エリカ・イレヌ・ダイス議長一行によるアイヌ民族の視察（1991 年）や、野村によるニューヨーク国連本部総会会議場で行われた国際先住民年の開幕式典での演説（1992 年）など、国際社会における先住民としての活動が積極的に展開された（竹内 2004 : 99-131）。これらを経て、ウタリ協会は先住民というカテゴリーを積極的に受け入れ、先住民と名乗りだしたのである。

1991 年には、「国際連合『世界の先住民のための国際年』を決議」（『先駆者の集い』56 : 1）が伝えられ、国際年の指針は「人権・環境・開発・教育・保険等の分野において、世界

の先住民が直面している諸問題の解決のため、国際協力を推進する」ことを目的としており、「我々ウタリ協会もこれを『アイヌ新法』の早期制定に向けての足掛かりとしていきたい」と書かれている（『先駆者の集い』56：1）。第57号では、「一九九三年の『国際先住民年』に向けて」、「ダイス議長招聘事業について」、「国連活動について」において国連関連の記事を掲載している。

この時期における重要な議論として、「北方領土問題とアイヌ民族」がある。『先駆者の集い』33（1983年）では、一面で「北方領土・北海道にアイヌ先住一五百余名参加」という記事を掲載している。当時対ロシアとの北方領土に関する議論において、「先住民・先住民族」としてのアイヌに関心が向けられた。『先駆者の集い』では、特別委員会で検討した結果として、「ウタリ協会はアイヌが千島列島の先住者であることをここに資料をもって立証します」（『先駆者の集い』33：3）と記述されている。

『先駆者の集い』第36号（1984年）では、「事業計画（案）」の中で、北方領土問題に関する項目がある。その内容は、「北方領土問題については、先住者たるアイヌの意見が反映されなければならないというのがわれわれの基本的な立場で、事実関係のあるべき正しい認識のうえにこそ、正しい意味での返還要求が生まれると考える。これがため先住を立証する“千島列島のアイヌ民族先住に関する資料”を昨年纏めたが、今後は、さらに政治、行政、関係団体、報道機関などに先住の位置づけがはかられるよう理解と協力を求め、アイヌ民族の多年にわたる労苦に報いる」（『先駆者の集い』36：2）というものである。

「先住民・先住民族」運動の“前夜”における、三つめの大きな議論は、「新法制定」問題である。『先駆者の集い』第40号（1985年）では、「ウタリ協会新法（案）策定決議に至るまでの経過」が掲載されており、「同和対策」と「ウタリ対策」がその経緯として紹介されている。1969年7月10日、「同和対策事業特別措置法」が制定された。秋田大助代議士が、野村と他役員三名と面談をし、同法の立法化にあたり、「ウタリ」も準用する旨規定したいと伝えた。ウタリ協会が町村金五（当時北海道知事）に相談したところ、町村は「同和問題」と「ウタリ問題」は本質的に異なり、「ウタリ問題」は北海道として特色ある施策を講ずることが適当であると回答した。このため、ウタリ協会は、「同和対策事業特別措置法」の「附則」に「ウタリ対策」に関する事項を入れることは断念し、「ウタリ対策」は北海道の責任で行うべきであるとした。旧土人保護法の廃止については、1970年に、五十嵐広三旭川市長（当時）から全道市長会に旧土人保護法廃止案が提案され、その後北海道ウタリ協会総会で「同法を廃止するのは時期尚早」であるという決議が採択された経緯がある。当時はその理由のひとつとして、代替の法律がないということが挙げられていた。

1983年には、横路孝弘が北海道知事に就任している。横路知事（当時）は選挙の公約においてアイヌ新法制定を掲げており、知事の私的諮問機関として「ウタリ問題懇話会」が設置された。同懇話会の目的のひとつは、新法案についての妥当性と必要性を検討することだった。この時期まで、日本の法律学における「民族」や「先住民族」に関する研究は乏しく、外国の諸制度との比較、再検討という作業から開始された。「民族特別議席」はニ

ユージーランドのマオリ民族、「民族自立化基金」についてはアラスカ先住民請求処理法などがモデルとされている（常本 2000：22-24）。同年、新法問題分科会や福祉対策分科会などが開催された。

1982 年度の事業計画案では、特別委員会の項目において「旧土人保護法の問題については、アイヌ民族に対する新法制定を目指すこととし、今年度中にその結論を求めることとする」（『先駆者の集い』31：2）と記載がある。その後『先駆者の集い』第 35 号（1984 年）には、「私たちに関係はあるが、それでいてあまりよく内容を知らない『北海道旧土人保護法』を紹介いたします。今後も、その歴史的な背景についてふれてみたいと考えておりますが、関心をもって読んでいただければ幸いと存じます」（『先駆者の集い』35：2）と記述があり、「北海道旧土人保護法」と題した記事が掲載されている。1984 年度の事業計画（案）では、「旧土人保護法を廃止することを前提に道及び道議会、関係市町村、特に知事の理解と協力を求め、アイヌ民族がより社会的にも、経済的にもその地位が高まるよう、積極的に法律の制定化に取り組む」（『先駆者の集い』36：2）と記載がある。『先駆者の集い』第 37 号では 3 ページにわたり、「新法制定について」の記事の中で「アイヌ民族に関する法律制定についての陳情書」が掲載されている。

当協会は、アイヌの民族的権利の回復を前提にした人種的差別の一扫、民族教育と文化の振興、経済自立対策など、抜本的かつ総合的な制度を確立する必要があるという基本的な考え方に立脚して、明治三十二年に制定された北海道旧土人保護法を廃止し、新法を制定すべく検討を重ねて参り、この程別添のとおり成案を得ましたので実現方について特段のご配慮をいただきたく陳情を申し上げます。

（『先駆者の集い』37：4）

さらに、法律（案）の前文には「この法律は、日本国に固有の文化を持ったアイヌ民族が存在することを認め、日本国憲法のもとに民族の誇りが尊重され、民族の権利が保障されることを目的とする」（『先駆者の集い』37：4）とある。本法を制定する理由は、「固有の言語と文化を持ち、共通の経済生活を営み、独自の歴史を築いた集団がアイヌ民族」であるが、明治維新後日本政府は「先住民であるアイヌとの間になんの交渉もなく」、「アイヌの安住の地を強制的に棄てさせた」ため、「アイヌ民族はまさに生存そのものを脅かされるにいたった」（『先駆者の集い』37：4）とされた。また、「いま求められているのは、アイヌの民族的権利の回復を前提にした人種的差別の一扫、民族教育と文化の振興、経済自立対策など、抜本的かつ総合的な制度を確立することである」（『先駆者の集い』37：4）と述べられている。

実際に、「アイヌ文化の振興並びにアイヌの伝統等に関する知識の普及及び啓発に関する法律」（アイヌ文化振興法）が国会で成立し、施行されたのは、1997 年である。だが、この

時期に「新法制定」に関する活発な議論が行われたことによって、「アイヌ民族」は「日本国に固有の文化を持った」集団であるという認識を確立させたのである。

「アイヌ民族」の歴史に関する教育や、北方領土問題、新法制定問題など、集団として「民族」の権利回復に向けて活発に議論された同時期に、「アイヌ民族」の一人一人に向けられたメッセージも見逃すことはできない。1986年に刊行された『先駆者の集い』では、野村が、「新年にあたって」において、「これからのアイヌ像」として、「経済の基盤を確立すること」、「教養を身につけること」、「社会性を身につけること」を挙げている（『先駆者の集い』41：2）。また、『先駆者の集い』第42号において掲載されている「第二回青年の集い」における内容は個人の意見を知らうえで貴重なものである。「何かにつけ差別されたことだけを前面に打ち出したり、都合の良い時だけアイヌを装うようにはして欲しくない」という意見や、「若い世代の無関心」を危惧する声が挙げられている。

おそらく「アイヌ民族」としての経験は同世代であっても個人によって差があるであろうし、「若い世代」に関してはその上の世代と比して、その差はさらに広がるだろう。「アイヌ民族」というイメージが明確になれば、そのイメージに合わない個人は自他ともに違和感を覚える様子が伝わってくる。この点において、「アイヌ民族」の成員がその集団のイメージに合わないとして、たとえば「都合の良い時だけアイヌを装う」などしてその境界を越えたとしても、「アイヌ民族」という集団の境界線はなお強化されて持続しているのである。この中で一貫して、「アイヌ民族」の成員一人一人の成長を願う姿勢を貫く野村の記述は興味深い。野村は、1987年に開催された「アイヌ民族の新法制定を考える夕べ」において以下のように講演している。

新法ができ上がると、おそらく皆さんにもアイヌにもアイヌの人達にとっても、従来の保護、救済を受けるんだという感覚でなくて、自分たち自らが自立しようという気持ちを持ちながら、足りない力を新法なりで補って、早い機会に自分たちが一人前の人間になるんだという気概でやっていくと思います。

私はこの新法ができてから、おそらく二〇年経ったら一般の道民や国民に追いつけるし、人によってはそれを追い越していけるアイヌが出てくるんじゃないかと思っております。私の夢ですけれども、将来、教養の高いアイヌというのが北海道の中に生まれてくるなあ、経済力の強いアイヌがでてくるなあと思っております。そして、社会のあらゆる機関にアイヌがどんどん参加をして、その中で自分たちの意見なり主張をどんどん言えるようなアイヌがたくさんできてくるんじゃないのかなと思っております。

この三つの条件を備えたアイヌが、この新法によって二〇年後に北海道の中にできてくる、と同時に政府が我々の人権を守っていくようなことをどんどんやって頂ければ、私は二〇年後にアイヌが差別を受けたり人権を侵されたりするのも全くなくなると思います。

(『先駆者の集い』特集号：5)

野村が目指すものは、「アイヌ民族」という集団によって権利回復を唱えることで、「アイヌ民族」の成員一人一人が「一般の道民や国民に追いつく」まで向上させるというものだろう。同特集号では、既述の「アイヌ民族の新法制定を考える夕べ」の開催要綱が掲載されている。開催地は、札幌市、旭川市、釧路市、苫小牧市、帯広市、千歳市、室蘭市、函館市、網走市、岩見沢市、の10か所である(『先駆者の集い』特集号：7)。その他、「“ウタリ問題懇話会”での検討状況」(『先駆者の集い』特集号：9)や、中曽根首相(当時)による「単一民族国家」等の発言をめぐる「抗議・要請のため上京」(『先駆者の集い』特集号：10-11)という記事が掲載されている。

「民族問題で国連に対しても調査要請する」という記事では、要請書を国連人権センターへ提出したと報告されている。その内容には「歴史的には北海道を中心とする北方の島をアイヌモシリ(アイヌの住む大地)として固有の言語と文化を持ち、共通の経済生活を営み、独自の歴史を築いた集団がアイヌ民族であり、徳川幕府や松前藩の非道な侵略や圧迫とたたかいつつも民族としての自主性を固持」しており、「民族の言語、信仰、文化、生活習慣などが日本政府の同化政策によって画一化されつつあるとしても、決してこれは単一民族の決定条件にはならない」と書かれている(『先駆者の集い』特集号：12)。国連の先住民に関する作業部会はすでに1982年に発足しているが、「アイヌ民族」が同部会に参加するのは、1987年8月である。国連人権センターへの要請書には、「先住民・先住民族」という記述がないことをここでは強調したい。

『先駆者の集い』第45号では、表紙で「国連先住民会議初参加」を伝えており、野村のメッセージが掲載されている。

今回、日本国のアイヌ民族が初めて国連先住民会議に代表団を送り、皆さんの仲間入りを希望して本日会議に出席できたことを大変うれしく思います。

そして、皆さんにアイヌ民族が日本政府に抗議している「日本単一民族国家論」についてこの会議の席をお借りして発表し、アイヌ民族が日本国の先住民であることを、国際社会に訴えたいと思います。

翌（1988）年に刊行された『先駆者の集い』第46号では、「アイヌ民族問題の陳情に関する政府回答」を伝えている。「アイヌ民族」の位置付けについて、浜田外務政務次官（当時）は、「アイヌの人々が宗教・言語及び文化の独自性を有する」ことは認めているが、「憲法の下での平等を保障された国民としてその権利の享有を否定されていない」として、「少数民族であるという点を明確に出せ」という意見もあるが、この回答の趣旨は聞かれていることに答えるものであり、その意味としては『宗教・言語及び文化の独自性を有する』ということを確認に答えれば足りる」と発言している（『先駆者の集い』46:2）。

これに対して同号では、「政府の消極的答弁に大いに不満！！」と述べており、「このまま引きさがるわけにはいきません！！」との主張がみられる（『先駆者の集い』46:5）。同年の『先駆者の集い』第47号では、「アイヌ民族に関する新法問題について」が掲載されており、『先住権』と『アイヌ新法（仮称）』という項目が報告されている。ここでは「先住権」について、「概念は、いまだ法的に明確に確立されておらず、またその内容についても検討すべきことが残されている。しかし、アイヌ民族が北海道（北方領土の島々を含む）などに先住していた事実は明らかであり、また明治三十二（1899）年に日本政府がアイヌを国民に同化させることを目的に『北海道旧土人保護法』を制定したことは、北海道に土着する民族としてのアイヌが存在することを認めていたことを意味するものである。このようなことから、『先住権』がわが国におけるアイヌ民族の地位を確立するための『アイヌ新法（仮称）』を制定する、一つの有力な根拠になり得るという点については、当懇話会において意見の一致をみた」（『先駆者の集い』47:7）と記されている。

1990年代に入り、『先駆者の集い』第52号の表紙では、「政府はアイヌ新法に対する検討委員会を設置」という記事と、1989年11月14日に行われた新法制定の促進のための決起集会の写真を掲載している。写真の中の青年が持っているプラカードには「旧土人でないアイヌだ」と書いてある。1930年代から「土人」や「旧土人」という「弱き名」について議論されてきたが、新法制定への運動の中で、この名は再び払拭すべき名として登場した。

野村は、「新年にあたって」において、「全道のアイヌの皆さん、団結して新しい法律が制定されるよう頑張っていく固い決意を持って下さい」（『先駆者の集い』52:2）と呼び掛けている。同年開催されたシシリムカアイヌ文化祭では、「アイヌであることに自信を」という弁論が行われたことが記述されている（『先駆者の集い』53:6）。また、定期総会に関する記事では、国連の「先住民族」に関する世界宣言を採択するよう現在作業が進められており、「ILO一〇七号条約を、これまでの同化主義的考え方から民族の独自性を尊重するという方向に改正」したという報告をし、「我々が『アイヌ新法』を求めている運動と全く合致している」と記述されている。

札幌で新法制定の決起集会が行われた3日後の11月17日、東京都において「アイヌ民族の新法制定を考える集い」が開催された（『先駆者の集い』52:4）。『先駆者の集い』第

53号の表紙では、「アイヌ民族文化祭 釧路市で開かれる」という記事と、その様子を伝える写真が「アイヌ民族文化祭ファッションショー」という説明とともに掲載されている(資料)。同号の「事務局だより」では、「東京在住ウタリ実態調査報告書」が完成し、ウタリ協会事務局で閲覧できる旨が伝えられている。この頃の「アイヌ民族」であるという主張やさまざまな文化活動、東京における活動などは、「アイヌ民族」であることを公の場で主張できる精神的な土台と、国内外の少数者や「先住民・先住民族」に対する追い風が要因となって可能になったのだろう。

1991年に刊行された『先駆者の集い』第55号では、「『アイヌ民族の新法制定を考える集い』を終えて」(『先駆者の集い』55:4)という記事を掲載している。記事によると、1991年11月27日に福岡県、30日に大阪府、12月3日に東京都で集会が開催されている。『先駆者の集い』第56号(1991年)では、一面で「国際連合『世界の先住民のための国際年』を決議」(『先駆者の集い』56:1)を伝えている。記事では国連が1993年を「世界の先住民のための国際年」と決定したと報じている。

この国際年の指針は「人権・環境・開発・教育・保険等の分野において、世界の先住民が直面している諸問題の解決のため、国際協力を推進する」ことを目的としており、「我々ウタリ協会もこれを「アイヌ新法」の早期制定に向けての足掛かりとしていきたい」と書かれている(『先駆者の集い』56:1)。同号では、国連の先住民に関する作業部会のダイス議長が招へいされるとして、ダイス議長の一行日程を伝えている(『先駆者の集い』56:2)。『先駆者の集い』第57号(1992年)においても一面で、「一九九三年は我らの年「世界の先住民のための国際年」」が報じられており、ダイス議長のメッセージが掲載されている。

*「アイヌ民族は先住民族である」と私は声を大にして申し上げたい。
ですからアイヌ民族は先住民族としてあらゆる権利を有するものである。
そして先住民族としてのあらゆる保護をうける権利を有するものである。
これが私の第一のメッセージです。第二のメッセージは「平等・無差別」ということは、調和のある幸せな社会を築く上で避けることの出来ない基礎であります。お互いに敬意を払い、お互いに平等の権利を認め合い(ママ)、是が非でも幸せな社会を築き上げましょう。*

国連人権小委員会委員 先住民に関する国連作業部会議長

エリカ・イレヌ・A・ダイス

(『先駆者の集い』57:1)

同号では、この記事の他、「国民への啓発活動について」、「一九九三年の『国際先住民年』へ向けて」、「ダイス議長招聘事業について」、「国連活動について」において国連関連の記

事を掲載している。そして、1993年に発行された『先駆者の集い』第58号では、「『国際先住民年』の開幕式典で演説—アイヌ民族の存在をアピール—」という記事とともに、野村の写真が「記念演説をする野村理事長」という説明が添えられ掲載されている。記事において、「国際年のテーマは『先住民：新しいパートナーシップ』であり、公正で、相互の尊重と理解に基づいた国家と先住民族及び国際社会と先住民族等の新しい関係の生成を目的である」と記述されている（『先駆者の集い』58：1）。

「アイヌ民族」は、日本政府との「少数民族」という地位をめぐる交渉を経て、1987年に先住民に関する作業部会へ参加し、自らの地位向上のために「先住民・先住民族」という属性を定着させていった。1985年に刊行された『先駆者の集い』第39号では、第一回青年の集いで行われた自由討議の様子が掲載されている。ここでは、ウタリ協会として目指している像と、現実の「アイヌ民族」の生活に隔たりがあり、野村をはじめとするウタリ協会と青年たちの間で、活発な議論が行われている様子が伝わってくる。会場から、「ウタリ対策の基本的考え方として我々が道民、国民の経済レベルに達したらその必要性がないという意味に解釈してもよろしいですか」という質問がされ、野村が、「社会構造が多様化していく中でアイヌだアイヌだとばかり叫んでいていいのか？文化を残すとか伝承するとかは別な視点で、と考えています」と答えている。

野村は「会員の意識を変えていく心の運動をすべき」であり、「北方領土返還運動の中に表われていないから天下に声明した」と述べている。差別の問題に関して、ある青年が「外見上の違いがない同和の人達が何年も戦っているがいまだ差別がある。我々はその上に見た目に明らかに違いがある。それを考えるとなかなか難しいと感じる」と発言したことに対して、野村は以下のように回答している。

国民の意識を変えるということです。政府と国民の意識をかえれば、人権なり差別のない社会は必ず作れると強い期待感をもっています。アイヌ文化、アイヌの心、全部わすれても良いと私は言っているのではないのです。同和の問題とウタリの問題で共通しているのは、人権がおかされ差別を受けている点で、ウタリは人種的に違いがあつて差別を受けているが、同和の方は同じ日本人であるのに受けている。同和というのは、日本社会の歴史的発展の過程において形成された身分階層構造に基づく差別によりつくられた深刻にして重大な社会問題である。北海道に生まれた人でも、一二〇年の歴史はわかるが、それ以前はほとんどわからないでいる。そこから誤った北方領土返還運動が出てきたり、アイヌの人権がおかされたり、差別が残っているのではないのでしょうか。だから国民の意識をかえることが大事なんです。全て意識の問題だからです。

（『先駆者の集い』39：3）

先住民とは、「分析的・法的カテゴリーであるとともに、国際言説に乗って自己のアイデンティティを構築し、国家を超えたネットワークを組織し、展開していく人々」（窪田 2009：9）である。この定義からも理解できるように、「先住民・先住民族」という「民族」の属性は、従来の「元来そこに居住していた人」という意味から、国際社会において、「ある権利を有する集団」というあらたな社会的範疇となったことが考えられる。

4. 自己表象の分析

本章で確認したのは、20 世紀初頭から現在に至るまで、アイヌ民族がどのような社会状況の中で、自己を捉え、名乗りを変遷してきたのかという過程である。被抑圧的な状況の中で、アイヌ自身が自己に課したのは、「完全なる社会人」を目指すことであった。「我皇国に善良なる臣民として」という言葉からは、民族として独立することよりも、日本社会において、多数派と同等の立場まで自己を変革させるという意志であった。

このような意識に変化が訪れるのは、第二次世界大戦後であった。世界的な市民権運動に触発される形で、アイヌは、自己の独自性に対しての意識を深め、文化や歴史といった側面から、少数民族であると主張するようになる。その後、国連などによる先住民概念の提示は、アイヌに対して大きな変遷をもたらす。土地や資源を持たないアイヌが、「先住民」という物質代替物によって、国家の枠組みを超えたトランスナショナルな集団へと変身していく。国際的な観点からみれば、先住民は土地権と結びついた集団である。このような定義は、必ずしも現段階においてアイヌ民族に適用されてはいないが、「先住民」という枠組みの誕生によって、アイヌ民族の意識に大きな変革をもたらしたことは、注目されたい。

「アイヌ民族」を表象するアクターは、現在多岐に渡る。政府や地方自治体、アカデミズム、様々なメディア、そして SNS の台頭によって、アイヌ文化に関心を寄せる市民も、「アイヌ民族」に関する表象を発信している。海外諸国に住む様々な先住民との連携そのものも、「アイヌ民族」表象におけるアクターとして考えることができるだろう。現代の「アイヌ民族」は、アイヌ協会による自己表象をはじめ、グローバル化が進む状況の中で様々なアクターによって彩られながら、そのイメージが構築されている。

現代のアイヌ民族に関する調査や研究は、アイヌの出自を持つ人々の最大数が所属する組織であるため、北海道アイヌ協会による自己表象と組織の繋がりによるものが多い。このことは、歴史や現状を考える上で重要な示唆を提供するが、一方で、ここで描かれた「アイヌ民族」像ではとらえきれない人々が生きてきたことも、今後明らかにする必要がある。特に、第二次世界大戦後、「アイヌ民族」が、独自の文化を持つ少数民族であると主張をはじめ、その後日本の先住民族であるという認識を確立していった過程には、そこからはみでる人々との間に、重大な溝ができたことには注目されたい。「アイヌ民族」の自己表象や、「アイヌ民族」に関するあらゆる表象そのものが、「アイヌとして生きていない人々」の沈黙に関与しているという可能性がある。本論では、この公式な歴史とは別の、名もなき人々の物語を紡ぎたい。その物語では、本章で示された社会的状況において、私たち家族がど

のような生を紡ぎ、希望を生み、しかし一方で不可視化されていったかについて描かれる。

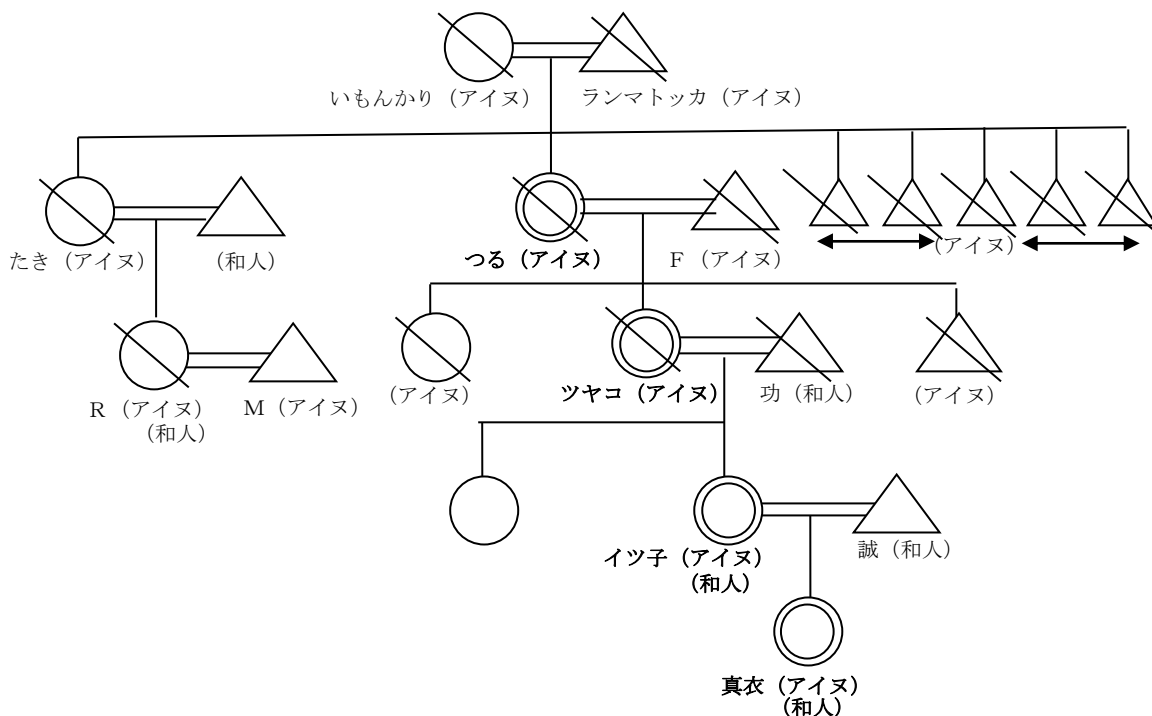
植民地主義的な痛みのルーツを共有しながらも、本章で提示された「アイヌ民族」と私たち家族の姿には、異なる点が多い。本論では、「アイヌ民族」と「私」が違う存在なのだというような、あらたな分断を生む語りではなく、同じルーツを共有しながらも、全く異なる生を紡いだ背景を探り、どちらか一方を光や影にすることを避けながら、新たな交差点を生み出す可能性を探りたい。

第5章 ファミリーヒストリー—もう一つのポストコロニアル状況

1. つる—アイヌブリから日本社会への編入

4世代の家系図とその周辺

・○は女性、△は男性。・()内は出自。・◎が本論で論じられる4世代の当事者である



1-1. コタンでの暮らし

私の曾祖母川奈野つるは、ランマトッカといもんかりの二女として、1904（明治 37）年 11 月 9 日に生まれた。戸籍上では、5 人の兄弟と姉が 1 人いる。つるの姉たきは、娘を産んだ後ほどなくして他界し、たきの娘はいもんかりと共に生活をしていた。たきの忘れ形見であるその幼い娘を、いもんかりは大切にコタンで育てた。ある朝、その幼い娘が目を覚ますと、いもんかりは娘を抱いたままつめたくなくなって亡くなっていた。その後、つるはその娘を自分の子どもとして引き取り、他の三人の子どもと共に養育した。

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、つるの家が火事になり、その時の後遺症でつる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。つるはとても働き者で、足が不自由であっても畑仕事は人よりも早かった。

コタンでは、一軒の和人の家を除き、全てがアイヌの家庭だった。つるは、そこで生ま

れ、伴侶を見つけてランマトッカといもんかりの家から独立してチセを建て、ごく自然にアイヌプリによって生活していた。つるが生まれた時には、すでに多くの〈日本人〉による北海道開拓の物語は始まっていた。つるの両親であるランマトッカといもんかりが、日本語話者であるかは現在確かめることができないが、つるは、アイヌ語と日本語のバイリンガルだった。つるは、私たち家族の歴史において、アイヌ語やチセやシヌエといった伝統的アイヌ文化を、学ばずに習得していた最後の世代である。

つるの伴侶であり、祖母ツヤコ達の父親でもある人物は、浦河出身のアイヌだった。しかし、二人の生活は長くは続かなかった。ツヤコ達のまだ記憶が残らないような幼い頃に、つるは伴侶と別れた。その後、つるには、和人との悲恋がいくつもある。和人の男達は、つるの孤独や苛立ちを宥めたのだろうが、良好な関係は長くは続かなかった。子ども達が奉公へ行き、一人息子が大工の見習いとして勤めてから、つるの家はチセではなく、日本風の木造家屋となった。息子が樺太アイヌの女性と結婚し、息子夫婦と新しい木造家屋で同居した。

その家は、当初二階建だった。その家屋は、つるにとっては、慣れない奇妙なものだった。チセは全て平屋なので、二階とはつるにとって恐ろしい場所だった。いつも二階を怖がるつるのために、とうとう息子は二階を減築し、家は平屋となった。つるは、自分の子ども達に対して、厳しすぎるほどの躰を行ったが、孫達には優しくかった。孫達が語るつるとは、ツヤコ達が持つイメージとはかけ離れた、ふつうのおばあさんだ。

ツヤコは、結婚してから平取の本町に住んでいたが、時々つるのために征露丸や鶏肉の煮つけを差し入れした。つるは腹痛持ちで、征露丸がないと不安になり、すぐにツヤコに連絡した。ツヤコが仕事で忙しい時には、孫達が代わりにバスでコタンへ行き、差し入れを持って行った。コタンにはつるの親戚も多く、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った。

1-2. アイヌプリ



つる作成のサラニブ

つる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つるの孫たちにとって、つるが話す日本語は、「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。つるは、コタンからバスに乗って本町のツヤコの家を訪問し、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た。矢のごとく変化する時代の中で、つる達は、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かつる

であっても、ツヤコの家で友人と会う時にはその喜びを隠すことはできなかった。

当時のコタンでの集まりでは、当たり前のようにアイヌの老婆たちがアイヌ語で話していた。

コタンは子どもの私にとって一つの不思議な、あやしい世界でもあった。若い者たちが働きに出た真昼、炉辺に老婆たちが集い“ウエベケレ (ママ)”をする。アイヌ語の世界であった。私は自分の使う言葉とちがう言葉をババたちが話すのを特に不思議としなかった。ババたちは私と話すときに日本語を使ってくれたからだろうか。老婆たちのうしろに座ってその話を聞く。聞くというより響きを心にしたといった方が正確かもしれない。たいていは自分の悲恋に終わった話。または誰かの昔話。そして多く出て来たのが、和人の男と、アイヌの女の悲恋物語であった。話の内容をおぼろげにも理解したのは、相槌をうつババ達がときどき日本語で問いかえしたりすることや、ババ達の表情からであった。ユーカラ等によく出てくる話なのだそうだが、私はよく知らないが、恋仲になった和人の男があるとき舟に乗って内地に行くというようなストーリーであった。その物語の女に同情して、語り手も聞きての老婆たちも涙ぐんでこのウエベケレは終る。十才前後の私は、そこに座して、老婆たちの涙に心をしめられるのが常だった。そして、老婆たちが話の合い間、合い間に“チャッケレ”と言ったアイヌ語を記憶にとめていた。それは“何ということか”“それはひどい”などというような意味で私には解されたのである。物語の中のアイヌの女性を捨ててゆく、和人の男に対しての“チャッケレ”なのである。(平村 1984c : 2)

当時のコタンでは、アイヌプリが日常生活として根付く様子もみられた。当時の葬儀の様子を表した文章がある。

母方の老婆が亡くなった。母の祖母の妹にあたる人であった。祖母が母を生んですぐに死んだことから、この人たちが母を育ててくれ、いわば私たちにとって祖母のような人であった。私たちはこの人を“ばば”と呼んでいた。

ばばが死んだとき、アイヌプリの葬儀が行われた。私が眼にした最初で最後のアイヌプリによる葬儀であった。アイヌ衣に身を包んで、横たわったばばの遺体。かたく閉ざされた、ばばの白い顔に緑色のシヌエが際立っていたのを記憶する。(平村 1984a : 1)

私が生まれるかなり前につるは他界したので、私の記憶にはつるたちが放つアイヌ文化の薫りが存在しない。ここで、私の母イツ子の世代が実際に目撃したアイヌの暮らしについて話を聞く時、あまりに自分の存在からかけ離れていることに驚く。それは子どもの頃にみた、「日本昔話」のように体験したことのないはずのノスタルジアを喚起するが、あくまで私にとってはリアリティがない異次元の物語だ。どのようにしてもアイヌでしかなかったつる達の生活を、目撃したイツ子達と、私との間には〈アイヌ〉として大きな隔たりがあるように思う。それは、混乱しながらも、イツ子が自らをアイヌと呼ぶことと、私は自らをどうしてもアイヌと思えないことにも顕著である。

アイヌ語やチセ、カムイノミやイチャルパなどが、つるをアイヌらしい存在にすれば、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イグマ¹⁶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、つるが積極的に自ら「成人した女性の証」としてシヌエを施したわけではなく、大人達によって無理やり施されてしまったという。時代が変化するにつれ、コタンから外へ出る時に、シヌエは明らかにステイグマとなった。

1-3. シヌエというステイグマ

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（明治9）年に開拓使が入墨（シヌエ）等の禁止について、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 2008:181-182）。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、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 1984a : 1）

¹⁶ アーヴィング・ゴッフマンによると、ステイ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、ステイグマ論を提唱した（ゴッフマン 1970 : 11-12）。さらに彼は、ステイ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イ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、他者に顕著なステイ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（ゴッフマン 1970 : 82-121）

つるの物語を想うとき、私に最も関心を喚起するものは、つるのシヌエだ。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。つるのシヌエは、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つる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、母イツ子、祖母ツヤコの三名と、つるの間の最大の隔たりの象徴的なものがシヌエである。つるは、バスに乗る時、白い三角布で自分の顔を隠さなければ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——できなかつたのである。

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つて、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つても違和感を喚起するものとしてそこにあつた。同じアイヌの出自を持ちながらも、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。つるはシヌエによつて絶対的なスティグマの可視性をもっており、ツヤコとは違つた。

イツ子の世代は、つるがバスに乗つてやつと家族の家に辿りつき、三角布を解いても、つるのシヌエを見ないわけにはいかなかつた。それは、アイヌであることの象徴であり、親族のつるのシヌエは、イツ子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。ツヤコは、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つてあつただらう。私は子どもの頃、札幌でツヤコと出かけても、人びとがツヤコを異人として扱つていたと記憶していない。しかし、それがつるであつたら違つただらう。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つる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、私達と、つるとの間には、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つた。

つるが生きた時代とは、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つたほど、アイヌはアイヌでしかなかつた。言語状況をみれば、つるはアイヌ語と日本語を解つていたという意味でバイリンガルであつたが、つるは決して〈日本人〉ではなかつたし、そして〈日本人〉へと希求することがなかつただらう。つるのシヌエは、明治という時代にあつて、アイヌがアイヌでしかなかつた最後の世代の象徴であつた。シヌエという絶対的の可視性を有する象徴は、つる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つたのである。

2. ツヤコー〈日本人〉へ

2-1. 日本社会での生存と戦略

私の祖母ツヤコは、川奈野つるの子どもとして、沙流郡平取村大字荷負村字にあるコタンで、1925（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。荷負とは、アイヌ語で、「樹木多き所（漂流の・ごちゃごちゃある・もの（川、所）」という意味である（北海道環境生活部アイヌ政策推進室アイヌ語地名リスト）。浦河出身のアイヌだったツヤコの父親は、仕事のため、兄弟と共に平取を訪れ、その際につると出会い、共に住むようになった。しかし、婚姻の届け出はされていない。

ツヤコは 3 人兄弟で、姉と弟がいた。つるの姉であるたきが早くに他界したため、たきの娘は、つるの子どものようにして育てられたため、4 人兄弟という感覚だった。ツヤコにとっては、生涯実の姉弟よりも親しかったのが、たきの娘であった。つるはとても厳しい母親で、ツヤコ達に対して、時に度を越した躰も行われた。それが女一人で 4 人の子どもを育てる困難さから発生した、行き場のない苛立ちであったのか、突如日本社会の中で取り残された自己の存在への憂いか、それとも〈日本人〉として社会の中で生き延びなければならぬ子ども達への教育であったのかは、今となってはわからない。ツヤコは幼少期、冬場に裸で外に出されることもあれば、家の支柱に逆さまに吊られることもあった。つるはツヤコ達の父親と別れた後、和人の男性と同居することもあった。時には、つると同居の和人男性が共に子ども達に厳しく当たった。

しかし、そうした母親の厳しさは、子ども達が幼いころから手を取り団結させることにおおいに役立った。ツヤコと姉弟は、それぞれの奉公を終え、結婚し、荷負や平取町本町で住居を構えた成人以降も、頻繁に行き来し、その子ども達もまた親しく付き合う間柄であった。ツヤコは、実の姉と弟よりも、たきの娘とより親しかった。そしてその娘達もまた、生涯ツヤコを実の母のように慕い、親密な関係を持っていた。

ツヤコとの思い出は、数えきれないほどある。母イツ子と父誠は、私の誕生の一年前に開業した古書店で、忙しい時には朝早くから家を出て、地下鉄の最終が出発する深夜まで仕事をするこもしばしばあった。そのため、ツヤコは、幼い私の面倒をよく見てくれた。ツヤコの夫である功は、自動車を保有していて、車がない我が家にとっては、ツヤコと功が滞在している間のみ「自家用車」があった。車に乗って、当時流行し始めた回転ずしの店へ、家族みんなで出かけることが、私たちの楽しみだった。功は中学・高校と地下鉄通学だった私のために、よく地下鉄までの送り迎えをしてくれた。

祖父母と近い関係で育まれた多くの子ども同様、私はツヤコから、両親とは異なる種類の愛情をたっぷり受けた。私は、ツヤコが大好きだった。躰の仕方もツヤコと両親では異なった。子どものころ、家事の手伝いをしようと包丁を持った私を、両親が心配した。そんなとき、ツヤコはいつも「自分で痛い思いをしたら、気をつけるようになる」と言っていた。そして積極的に包丁を握らせ、私に実践的に経験することを促した。私は、この言葉を今でもよく思い出す。きっと、ツヤコはそうして生きてきたのだ。新しい時代の到

来の中で苛立っていたつると、不在の父親。8歳から奉公した和人の農家での経験。頼る人はいなかったはずだ。自分で経験し、痛い思いをし、気をつけるようになり、道を切り拓くしかなかった。ツヤコは、私をととてもよく可愛がったが、甘やかしはしなかった。「自分でやってみるんだ」、といつも励ましてくれた。

もう一つ記憶に深く刻まれているツヤコの台詞は、「何不自由なくいい時代だ」というものだ。ツヤコは、私をみていつもこの言葉をつぶやいた。ツヤコが生まれた年から私の時代までは、〈アイヌ〉にとって激動の日々だった。チセがまだ残るコタンで生まれ、小学校にも行けずに、ドミナント社会で働くことを強いられたツヤコ。明るく健やかな性格を持っても、幾度となく差別を感じ打ちひしがれることもあっただろう。ツヤコは、経済的に〈日本人〉と対等になることのみを考えて、生き抜いてきたはずだ。そうせざるを得ない社会的背景があった。時は移り変わり、二世代下った私をみて、ツヤコはいつも感慨深くも、不思議な感覚にとらわれたのではないか。アイヌの出自を持つ私が、屈託のない日々を送る姿をみて、ツヤコは時代がいかに変わったのかを感じていたのだろう。

平取町はアイヌ語「ピラ・ウトル」（崖の間）を意味し、日高地方の西端に位置し、総面積 743.09k m²・東西 52.8km 南北 41.1km で、形はやや北海道に似た三角形のまちである（平取町オフィシャルサイト）。平取は単なる北海道の地名のみならず、特別な記号としても機能する。それは〈アイヌ〉とは不可分の記号だ。私はアイヌの出自を聞かされて以降、成長するにつれて少しずつ、「平取」という場所が、ある他者にとってはイコール「アイヌの土地」であることを知った。北海道の歴史や文化に全く興味がない人にとっては、平取も、他の北海道の地名同様に、少し変わった音を持つ地名でしかないだろう。しかし、少しでもそれに興味がある人びとにとっては、恰好の興味のネタであることを、私は知ることになる。学校でアイヌについて学んだ後に、友人が「アイヌの人に会ってみたい」と言い、私の祖父母が平取に住んでいることを知ると、「平取へ一緒に行きたい」と言った。いかに平取がアイヌと密接に結びつく記号であるかを知った私は、つい最近まで母の出身地や祖父母の所在について聞かれたとき、曖昧に答えるしかなかった。

事実、平取にはツヤコの出生の地である荷負と、イツ子が生まれ育った本町の間、二風谷があり、そこは、北海道で唯一の、和人よりもアイヌの人口が多い場所である。例えば、海外や本州から来訪し、アイヌ文化などに興味を持つ人びとが訪れる場所は、白老や阿寒と並び二風谷であろう。平取とは、〈アイヌ〉にまつわる諸問題において、非常に特殊な場所であることに疑いはない。ツヤコが、結婚してから亡くなるまで住んだ平取町本町は、多くのアイヌがいながらも、和人が多数派として居住し、それぞれの家族が「和人家庭」か「アイヌ家庭」かについて、言語化されなくとも、日常的に意識されている場所だった。特筆すべきことは、アイヌ女性であるツヤコが、和人である功と婚姻関係を結んでもなお、「アイヌ家庭」として、認識されていたことである。ツヤコ出生の地であり生涯暮らした平取は、北海道という土地においても特殊な場所であった。

ツヤコは、つるの労働に対する勤勉さを引き継ぎ、ととてもよく働いた。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、それ以外の生存はツヤコにはありえなかった。このような状況の中で、ツヤコの〈日本人〉への希求は一層強まった。

2-2. 労働、労働、労働

ツヤコは、つるから「女の子はよそ様よりも早く煙を上げるものだ」と言われて育てられた。つるは、気性の激しい女性であったが、働き者で子どもへの躰にこだわった。ツヤコが幼少の頃は、コタンの集落では、まだアイヌ式の家屋であるチセが多くあった。チセには、家の中央に炉があり、アイヌの人びとは、火を絶やさず生活をしていた。ツヤコは、朝夜が明ける前に起床し、火を起こし、一日に必要な生活の準備を、幼いころから行った。他の姉弟たちも同様だった。アイヌの伝統的な生活様式では、春から秋にかけて山菜や保存食などを貯蔵し、冬を過ごす。山菜の採集や保存食の加工には、多くの時間が費やされた。荷負には小学校があったが、家の手伝いが忙しいツヤコは、ほとんど学校へ通う事がなかった。文字を書くことは、成人してから自分で習得した。片仮名と平仮名をツヤコは読み書きすることができた。

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。ツヤコは「ばあさん（つる：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、ツヤコは日本社会で生きていくための感覚を養った。

ツヤコ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¹⁷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」とツヤコは子ども達に伝えている。ツヤコのこのような負けん気の強さは、その後の彼女の労働を支えた。経済感覚を研ぎ澄まし、家計の計算も日々怠らなかった。「人様に迷惑をかけない」ということをいつも子ども達にも伝えていた。イツ子は生真面目な性格も伴って、ツヤコの教えに忠実に成長した。私も子どもの頃からいつも同じことを伝えられた。「お世話になった御恩は忘れない」。このような信条は、和人の農家での奉公という経験を通じて、自分が圧倒的に底辺にいると感じる中で養われた対抗意識だったのだろう。ツヤコはどうしても自分が幼少期に出会った和人達と同じ位置に立ちたかった。

成長すると、ツヤコは、飯場での炊事婦として労働し始める。ツヤコの弟は早くから大工の見習いとなったが、姉達はツヤコ同様炊事婦となった。当時の飯場の様子があらわさ

¹⁷ 腐ったという意味の北海道方言。

れている。

(前略) 土間の真ん中に大きなストーブがあり、簡単に作られた、いわゆるカマボコ型の飯場です。布団一枚が自分の宿舎、そういう感じですよ。もちろん子持ちの父といえども同じ条件です。せめて、子持ちの者をストーブの側にとり配慮か？いつもあったかいストーブの思い出はありました。

飯場の朝は早く、たぶん六時にはみんな働きに出て行ったと思うのです。(山下 2013 : 131)

炊事婦として労働した飯場で、ツヤコは、後に夫となる功と出会う。功は、室蘭出身の和人で、平取まで働きに来ていた。功の生前、「ばあちゃんは明るいから飯場で人気者だったんだよ。みんながツヤちゃん、ツヤちゃんって話しかけるんだ」と、功にしては珍しくツヤコを自慢したことがある。ツヤコがアイヌであることを知っても、功は差別をしなかった。功の親族には障がい者がいて、そのこともあってか、功は差別的なことを一切嫌い、正義感を強く持ち生きていた。ツヤコと功はほどなくして共に暮らし始めた。

二人が結婚し、子どもが生まれてから、平取町本町の義経神社の麓に土地を借りて住んだ。その土地に、大工だったツヤコの弟が 6 畳ふた間の家を建て、イツ子が中学 1 年になるまで、家族四人で暮らした。その後、土地を購入し、さらに家を建て直しツヤコと功の両人が他界するまで建て増しなどを繰り返し、生涯住んだ。

ツヤコは、つるに似てとても働き者だった。朝早く起きてから、畑や動物達の世話をし、仕事へ行き、帰ってからも寝るまで働く生活が日常だった。それは体力の限界まで身を粉にして労働するというよりはむしろ、幼少期から身に付いた生活の仕方であった。ツヤコは、いかにして労働で得た賃金を有益に使うかについて、思考をめぐらせた。そのため、つる同様、米以外はほぼ自給自足で得ることにこだわった。

畑では、あらゆるものが栽培され、子ども達もその収穫をいつも手伝わされた。生まれたばかりの豚を飼い、大きくなるまで育て、その後は業者に頼んで自宅で屠殺し、自分たちの食糧として 4 分の 1 を残して、あとは現金収入に換えた。鶏は必ず数羽飼い、卵を食べた。鶏が卵を産めなくなると、ツヤコが屠殺し、ツヤコの得意料理であった鳥肉の煮つけとして食された。ヤギを飼って、乳を搾ることもあった。このようにして節約された給料は貯蓄され、家や車などの大きな買い物をする際にも、ツヤコと功はほとんど現金で支払った。

ツヤコは、平取以外でも様々な場所で働いた。後にイツ子が『アヌタリアイヌ』終刊後に働くことになる様似の会社でも、ツヤ子は出稼ぎをしたことがある。しかし、多くの場合、ツヤコは、功と共に出稼ぎに行った。功は気難しいところがあり、一人で出稼ぎに行くと、人間関係を潤滑に保つことができなかった。このような理由で、ツヤコは多くの場

合功と共に収穫へ行った。功は人に使われることを嫌い、しばらくして、自営業をすることになる。農家の倉庫を作るという仕事で、近所や親戚などを集め功が雇用し、仕事は概ね順調だった。

老年期になると、ツヤコは平取にあるトマトの選果場で働いた。平取和牛と平取トマトおよびニシパの恋人（トマトジュース）は、近年知名度を高めている。特にトマトの出荷量が北海道一であるという平取トマトは、平取の名産物として名高い。多くの女性がトマトの選果場で働き、ツヤコも体調を崩し働けなくなるまで、選果場での労働を選んだ。選果場はツヤコにとって楽しい場所であった。ツヤコは明るい性格だったので、たくさんの友人がいた。選果場では若い和人の友人もあり、ツヤコの葬式の際には、選果場でのツヤコとの思い出を、イツ子たちに語ってくれた。

ツヤコにとって、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、と信じたツヤコは、「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、他者と言い争うことが一切なかった。残された者たちの記憶にいるツヤコは、不機嫌であ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」の一切を持たないツヤコのたった一つの生存戦略だった。

2-3. 子ども達への思い

ツヤコは、徹底してアイヌ文化に近づけなかった。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。ツヤコが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、たとえつる達がアイヌプリで過ごしていたとしても、ツヤコがアイヌ文化を保持することは難しかった。そしてツヤコ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、功と結婚して平取町本町で住居を構えた後でも、ツヤコ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たとしても、ツヤコは近づこうとはしなかった。

和人である功との結婚は、恋愛結婚ではあるが、「和人と結婚する」という強い意志に基づいていた。当時多くのアイヌが和人と結婚することを選択した。以前アラスカのクリンギット族のボブ・サム¹⁸と何気ない会話をしていた時、先住民の混血について話が及んだ。私が、ツヤコが和人と結婚することを望んでいた話をボブに伝えると、ボブもアラスカのクリンギット族のことを教えてくれた。

¹⁸ アラスカクリンギット族の長老。2016年のアイヌの遺骨返還のシンポジウムや、遺骨返還の一連の儀式などに参加した。ドキュメンタリー映画『地球交響曲 ガイアシンフォニー 第三番』に出演。写真家星野道夫と親交があった。

クリンギットの男性が、白人に圧迫されて絶望し、アルコールを飲んだりドラッグに明け暮れていた頃、クリンギット女性はすぐに立ち上がって白人男性と結婚した。そして子どもを生んで大学へ行かせ、どんどん社会進出していった。女性は強い。今は多くのクリンギット女性のリーダーがいる。(2016年3月3日筆者インタビュー)

ボブの話聞いて、ツヤコにとって功との結婚は、もちろん功の差別を嫌がるという人柄や、しばしば「面食いであった」と評されるツヤコの好みもあっただろうが、それは同時に、日本社会での生存戦略なのだと思える。アイヌ同士の結婚は長い間忌避される傾向があった。混血によって身体的特徴を薄くし、日本社会にそれぞれを馴染ませることで、多数派と対等に生き延びることを望んだのだろう。

このような戦略は、ボブの話聞いてアイヌだけの現象ではないのだと知ったが、私は海外の先住民から「なぜアイヌは混血するのだ」と問われることがしばしばあった。同族と結婚しなければ、文化を残すことは難しいし、コミュニティーの維持も困難である。それは出自の割合というよりはむしろ、社会的・文化的損失を憂慮する問いだった。しかし、この質問は私をとて悲しくした。自分の出自を否定するということがいかに苦しみに満ちた行為であるか、その選択の背景にある心情への想像力を欠いていると感じた。自らの出自や同族を否定することは、すなわち自己を否定することになる。自らによって否定された自己は行き場をなくし、固く閉ざした心を内に秘めて生きることになるのではないか。

しかし、ツヤコの選択は、彼女の生きる戦略としては正しかったのだろう。事実、ツヤコとイツ子によって混血を繰り返された私は、外見において〈日本人〉と異なる存在として扱われることはなくなった。ツヤコが生きた時代は、何とか多数派のように生きることが最優先されたのだ。このようなツヤコの意識は、子育てにも反映された。ツヤコは子供たちが自分と同じような肉体労働をせずに生きることが望んでいた。「体ではなく頭を使う仕事を」というのは口癖で、子ども達にはそろばん教室へ通わせた。計算ができるようになれば、子ども達は新たな選択肢を持つことができると信じていた。ツヤコの二人の娘は成人した後、事務や経理として会社勤めをしたので、ツヤコのその時の願いは叶えられたのだろう。

様似でツヤコとイツ子が同時に働いていた時、数字との格闘にうなされるイツ子を見て、ツヤコは「体を使って仕事したほうがいいのかもしれない」と言った。15歳で家を出たイツ子が、その後ツヤコと共に暮らしたのは、この様似での2年ほどのみである。生涯肉体労働をしたツヤコが、「いつか親方になってやる」という思いを内に秘め和農家で奉公をしてから、半世紀近くが経過していた。実質的な経営者が倒れてから、事務を切り盛りするイツ子を見て、ツヤコは何を思っただろう。〈アイヌ〉にとって、ツヤコが生まれ育った時代とは明らかに異なる変化が訪れていた。

様似での勤務を終え、イツ子が誠と結婚するとき、ツヤコは花嫁道具として、訪問着一

式をイツ子に贈った。イツ子の妹もまた同時期に結婚したので、二人でお揃いの和服だった。私は若いころから、和服の魅力に憑りつかれ、20歳の頃着付けを学び、現在では週の半分位を和服で過ごしている。ツヤコ自身の和装道具や、イツ子達の和服も私が引き継いだ。ツヤコにとって、結婚する娘に贈るのは、アイヌの着物ではなく、和服の着物だった。アイヌとしてアイヌのものを引き継ぐのではなく、ドミナント社会の文化を三代に渡し私たちは継承したのだ。

ツヤコは、アイヌ文化の一切を継承していなかった。もしかしたら、つる達のアイヌブリヤアイヌ語を解していたのかもしれない。ツヤコ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、ツヤコ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、ツヤコは〈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、娘であるイツ子の結婚についても顕著に表れた。ツヤコ自身、和人と結婚を強く望んでいたが、イツ子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。イツ子が『アヌタリイアヌーわれら人間』の刊行に携わっていた頃、ツヤコはイツ子がアイヌと接近することをとても危惧していた。イツ子の世代になり、それ以前と比して生きやすくなったのは、ツヤコ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、完全にではないにしろ、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、イツ子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ツヤコは考えた。イツ子自身は「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、夫となった誠は和人だった。ツヤコはイツコと誠の結婚に安堵した。

私は孫として、ツヤコの人生の全てに感謝している。もちろん〈アイヌ〉ということから離れて、祖父母と孫という立場の中で、ツヤコは私に大きな愛をくれた。私はいうまでもなく、おばあちゃん子だ。高校生になっても、私にとって「大好きな人」「大事な人」とは、第一にツヤコであった。ツヤコは、私がアメリカへ留学中の1999年の春に突然亡くなってしまった。「真衣には知らせるな」というツヤコの意志で、ツヤコの病いは私に知らされず、進行が速い病いのため、あっという間に他界した。一人アメリカの田舎町で、ツヤコの死を知らされ、葬式に参列することもできず、私は打ちのめされた。何とか留学期間を全うできたのは、ホームステイ先の牧師であったホストファザーの支えと、ツヤコが遺した「ちゃんと留学を全うして帰ってくる」という思いだった。

今までもツヤコを尊敬し、愛し、感謝してきたが、こうして家族の歴史として振り返ることで、いかにツヤコが社会におけるマイナスの地点からスタートし、できる限り力を振

り絞り生き、私まで命のバトンをつないでくれたのか、と思う。アイヌのコタンで生まれ、激動の変化を伴う時代を生き抜いたツヤコは、私に大きな財産を残してくれた。これほどまでに真剣に多数派と同じ地位を目指し努力したツヤコの人生を思うとき、私たちは生きるために必要な強い意志を持てるはずだ。そして、生き抜くために、自分たちの文化や歴史の一切を放棄し、自らの出自を否定し和人との混血を選択した〈アイヌ〉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見ることができるのである。

3. イツ子—引き裂かれる自己

3-1. 平取に生まれて

私の母は、とても小さい。あまりにその存在感が大きくて、私はちっとも小さいと思うことがないのだが、人ごみに紛れたりすると、とても小さい。私は、生まれたときに 4110 グラムだったので、「一番小さいお母さんが一番大きな赤ちゃんを産んだ」と病院で騒がれたほどだ。帝王切開をすることなく、自然分娩で“巨大児”——母子手帳に確かにそう記してあった——を産んだ母は、私にとって、その日からずっと小さな巨人だ。

私の母石原イツ子は、1952（昭和 27）年に平取町本町の義経神社の麓で生まれた。3月3日に生まれたので、ひなこという名前が提案されたが、イツ子に落ち着いた。イツ子という名前は、近所に住んでいた親戚によって、イツ子の父である功の頭文字と、母ツヤコの頭文字を合わせてつけられた。幼少期のイツ子はクラスの役員を務めるなどとても積極的な子どもだった。「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。

日常の服飾品などを購入していた商店の子どもが、イツ子たちに「アイヌ」と言ってきたことがあった。その時ツヤコは、その商店へ出向き「アイヌだからと言って、金を払わなかったりしたことがあるか！そのように馬鹿にするのならもう二度と買わない！」と伝えたという。子ども達が持つアイヌに対するイメージは、親達が話すことに影響を受けていたのだろう。親が偏見を持っている場合、それは子どもへと世代間継承される。私が子どもの頃、平取ではなく札幌であったが、同じ地区のあるマンションに、「危険だから近づいてはいけない」、と保護者が子ども達に伝えていた。犯罪などの危険があったためだが、それは、私にとって、そのマンションに住む別の子ども達へのイメージとしても重ね合わされていた。何となく、そこ子ども達とも距離を取っていたと記憶している。ある他者に対するイメージを、子どもは親から学ぶことが多い。平取で起こったことは、民族問題を含むのでなおさらであったろう。普段は、アイヌと和人が分け隔てなく遊ぶこともあるが、時折、アイヌであるということ子ども達が意識するような場面もあった。

イツ子の小学校の友人は、経済的に裕福であり担任が家庭教師をするなど他の生徒たちよりも優遇して扱われることがあった。その友人が、私立の中学校へ進学したのをイツ子

は羨ましく思っていた。私が中学へ進学する際に、私学への進学を勧めたのはその友人の影響のみではなく、誠の母が札幌の私学の卒業生であることも関係していた。誠の母は、イツ子がアイヌの出自であると伝えても差別をすることがなかった。「私はお義母さんが亡くなるまで、一度も嫌な思いをさせられなかった」とイツ子は語る。誠の母への恩返しとして、私を私学の中学に進学させたかったのだと言う。イツ子が中学の時、笛を吹く試験で順位が最後だった。音楽に関する習い事を、イツ子は幼少期のときにする機会はなかった。音感教育は幼児期から必要であると感じたイツ子は、私が幼少期の頃ピアノを習うことを勧めた。経済的な階級と民族間の優劣が重なり合い、複雑な状況をイツ子は生きていた。平取町本町は、通常アイヌへの差別は顕在化しないが、いつでも潜在的な民族間の優劣が意識されている場所だった。

イツ子は中学を卒業すると、苫小牧の美容学校へ進学した。その後学校を修了すると、美容師の見習いとして静内で就職する。当時の静内は、競走馬などの産業が盛んで、随分街はにぎわっていた。スナックなどがたくさん軒を連ね、美容室にはホステスが多く訪れた。中には、騙され散々借金をして、札幌から連れられて来る若いホステスもいた。客も従業員もみんな女性だった。当時、美容師とは女性の仕事であったのだ。経営者は30代の離婚経験がある女性、その他に従業員が数名いた。

ある日、イツ子は激しい腹痛に襲われ、夜中じゅう病院を探しまわることになった。その時イツ子の従姉妹が同じ美容室で働いており、一緒に病院を探してくれた。やっと見つけた病院で、盲腸と診断され、手術と入院をすることになった。イツ子の両親は、仕事で立ち会うことができなかった。経営者の女性は、イツ子が盲腸で入院した時に、見舞に訪れることが一度もなかった。15歳で親元を離れたイツ子にとって、この経験はとても辛いものだった。経営が順調な美容室であったが、その対応は冷たく、病後のイツ子へのねぎらいの言葉も一言もかけられなかった。「経済的に豊かになっても、人間の心を失っては意味がない」。そのように感じ、イツ子はこの入院を機会に、静内の美容室を退店し、平取へ戻る。

平取へ戻ってからは、本町で親戚が美容室を経営していたので、そこで20才になるまで務めた。ツヤコは、イツ子が美容師として独立し、平取の近くで店舗を構える日を夢見ていたようだ。しかし、イツ子は20才になると美容師を辞め、大学進学を志し、札幌の土産屋で働きながら、定時制の高校に通った。ツヤコはとても残念がって、「女は学なんかいらぬ」と言ったが、イツ子の決意は固かった。大学で教員免許を取得し、教員になることが目標だった。ツヤコにとって、〈アイヌ〉の問題の解決とは、教育や学歴の問題というよりも、多数派と同じ経済状況まで押しあがることであった。ツヤコとイツ子では、何をもって、多数派と対等であるかについて、隔たりがあった。ツヤコの見解には、当時のジェンダー状況が色濃く反映されている。

私が大学で英語の教員免許を取得し、大学卒業後に教員として数年務めたことをイツ子はとても喜んでいて、ピアノを習うことも、私立の学校へ通うことも、教員になることも、

イツ子が果たせなかった夢ばかりであり、このような背景のもと、イツ子は私への教育の投資を怠らなかつた。私は子どもの頃、ツヤコがイツ子のこうした投資を、必ずしも快く思っていないのではないかと感じていた。ツヤコにとっては、自分の人生と私の歩みとは、明らかにかけ離れたものとして映ったのかもしれない。

しかし、自己の苦難の歴史を、世代を越えて継承させたくないということは、ツヤコもイツ子も同じであった。イツ子は成人してから車の免許を取得し、自動車に乗るのが大好きだったが、我が家は私が子どもの頃から自動車を所持していない。贅沢とは無縁の慎ましい生活をしながら、「なくなるもの」を私が身につけるために、イツ子は尽力してくれた。私は忙しい両親が働く間、1歳から保育園に預けられ、ツヤコがしばしば送り迎えをしてくれた。

その際に、小さかった私が「ママは車が好きだから、大きくなったら赤い車を買ってあげる」と言っていたエピソードは、ツヤコのお気に入りであり、何度もその話を聞かせてくれた。イツ子が車を所持することを我慢しているのを、子どもながらに私は感じていたのだろうか。イツ子は、現在すでに還暦を過ぎ、運転をしなくなってから、30年以上が経過してしまつた。結局、車を購入してあげられなかつたが、両親に迷惑をかけてばかりだった私は、教員として働いたときに、少しでも親孝行ができたかもしれないと思い、嬉しかった。

イツ子は、15歳で働き始めてから、文学に耽溺した。多くの本を読みふけたが、その中でもイツ子に最も影響を与えたのは、島崎藤村の『破戒』である。被差別部落出身の主人公が、その出自を隠しながら、生きること葛藤するというストーリーであるこの小説は、その後のイツ子の人生を大きく変えることになる。『破戒』は、イツ子に自己の出自と向き合うことの難しさと、その可能性を示した。

その頃、イツ子の従姉妹である平村芳美が渡米し、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』の創刊に携わる。芳美と親しく、自己の存在について葛藤していたイツ子も関わるようになった。若いアイヌのみで『アヌタリアイヌ』を出版することが可能になった背景には、当時新人物往来社で勤務していた内川千裕がいた。芳美と内川は、鳩沢佐美夫の遺稿集の出版祝賀会の際に出会い、内川はその後の芳美の渡米をサポートした。芳美の帰国後、芳美とイツ子が同居し、そのアパートが『アヌタリアイヌ』の事務局となった。イツ子は、人生の中で出会った最も尊敬する人物の一人として、内川のことをよく話してくれる。イツ子と内川との親交は、内川が亡くなるまで続いた。

3-2. 彼女たちの「人間宣言」

『アヌタリアイヌ』と題された新聞が誕生した背景には、若きアイヌ達が持つ、自己の存在への葛藤と、アイヌ、和人、アメリカ先住民、日系アメリカ人などの多くの人びとが対峙することによって生まれた情熱があつた。

創刊者の一人である平村芳美は、当時周囲の人びとの病いや自殺などによる死にうちのめされ、1972年の10月、内川千裕や友人たちの後押しによって、アメリカへ旅立った。当初、ネイティブアメリカンの「涙の旅」への参加を希望していたが叶わず、その時に案内役をしてくれた日系アメリカ人のナンシー・アラキのもとでお世話になることになった。芳美がカリフォルニアに滞在していたときには、ナンシー・アラキの友人である人類学者のジム・ヒラバヤシとも交流があった。

大変意義深かった芳美の滞在ではあったが、好意的な人びとのみではなかった。滞在中に、サンフランシスコにおいて、日本から来ている青年が主催している会のために、アイヌのことについて話すように依頼された。日本人の他、留学生、商社マン、寺の住職、インド人教師やアメリカ人が数名いた。

芳美が話し終わると、「アイヌはもともと文明に遅れていたのだから、日本人が開発してやるのは当然で、現在は差別だとかあるはずはなく、あなたのひがみだ」と日本人の学生数名が言った。芳美は講演を引き受けたことを後悔したが、その後、在日朝鮮人たちが自身の日本での経験を語り、日本の偏狭な社会を指摘し、その日本人学生と激しい意見交換となった。このやりとりを聞いた平村は「この青年たちが（※在日朝鮮人：筆者注）周りの二十代の青年より何十才と年上でないかとさえ思った。痛みを持たぬ者は人間の本質を知ることが遅いのかと（ママ）知れない」と記している（平村 1974b : 2）。

帰国してから、芳美はアイヌ自身による新聞を刊行すること決意する。佐々木昌雄とイツ子を含め、数名のアイヌ若者有志が『アヌタリアヌ』の創刊に携わった。資金の後ろ盾はなく、芳美とイツ子が同居していたアパートが、事務所となった。アメリカで、ネイティブアメリカンや日系人などの人権運動に触発され、「自分たちも人間宣言をしよう！」と立ち上がった芳美が、運動家ではなく「アイヌをひたすら隠して生きようと決意した人々」と接し、涙する場面がある。

〈アイヌ〉とは何かを、そして私たちの在るべき道は何なのかを模索しようとの意図で準備されていた。あるアイヌ人の家庭に私たち三人、その家人の誘いのままに立ち寄った。四十に近いその主人は久しぶりに同族に会った嬉しさか、日々心にたたみこまれていることなどビールを飲みながら私たちに“アイヌは……云々”と熱っぽい調子で話していた。6畳ほどの茶の間に子どもたちと奥さん、それに主人の妹さん、お母さんがストーヴの回りに座っていた。小一時間もしたろうか、私たちは話に夢中になり彼女たちの存在をまるで忘れていたが、ふいにほてった頬をピシヤリとたたかれるようなことがおきた。六十を過ぎたと思われるお母さんが場違いな大声で、「〇男、いいかげんにやめれ！子供たちもいるのに」とおえつしながらこんなことを言った。私たちは一瞬、何のことかまるでわからなかった。しかし気づいてみ

るとお母さんばかりではない、奥さんも妹さんもそして子供たちの表情までひきつっていた。「今更、アイヌと言ってどうなるのよ…」妹さんがそれに加勢するように言い泣き出した。この家人の応酬のうちに私たちはやっと事の次第を悟ったのだった。コタンをでて都会のなかで“アイヌ”をひたすら隠して生きようと決意した人々だったのだ。そうすることでしか日々生活することが困難な状況があったからこそだ。己の素性をのみこんで生きることがどんなに痛ましいかそれをかえりみず“運動家”ぶって私たちは彼女たちの必死の禁をやぶったのだった。「しかし…なお」とかえしたい言葉をのみこんで私たちは早々にその家を出た。外に出るとドツと涙が溢れてきた。「アヌタリアイヌ」の創刊にかけて安易な夢を次々とふくらましていた私の心臓をえぐるような事だった(ママ) (アイヌ) が (アイヌ) と言える状況がつくられないかぎり“アイヌ問題”の本当の進展をみることはないのだ。(平村 1974a : 2)

この時の「三人」とは、芳美と砂澤ビッキと、結城庄司である(平村 1984b: 1)。「お母さん」は、芳美達が家を出ると、追いかけてきて、芳美達に詫びた。ビッキは、優しい声で「もういいから、中へ入れ」と言ったという。語りたくとも、語れない、そんな空気が当時はあった。上述のエピソードは、その悲しみが芳美達の心の奥深くまで突き刺さるような、出来事だった。『アヌタリアイヌ』刊行にあたり、語りたくとも語れないアイヌ達と接する機会はその後も多くあった。イツ子は、アイヌが子孫にその出自を伝えないという現状について、以下のように語る。

知らない方が幸せな場合もある。私は『アヌタリアイヌ』に関わったことでアイヌであるということ割り切ることができたけど、必ずそうなるとは限らない。アイヌであるが故の「暗さ」がある。みんなそれぞれ暗い部分を抱えて生きている。(2016年10月12日筆者インタビュー)

『アヌタリアイヌ』は、1973年6月から1976年3月の間、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。発行母体は「アヌタリアイヌ」刊行会で、代表が平村芳美、編集責任者が佐々木昌雄であった。イツ子は創刊当初事務局を担当して関わっていたが、途中メンバーの離脱を経て、19・20号では実質的な代表・編集責任者として務めた。1970年代とは、すでに公民権運動が盛んであり、アメリカンインディアンが自己の権利回復を求めて、激しく運動を行った時代だった。アヌタリアイヌのメンバーは、書物を通じてそれぞれ黒人やインディアンの思想や運動に触発されていた。アレックス・ヘリーの『ルーツ』や、デニス・バンクスの『聖なる魂』はイツ子に大きな影響を与えた。

私が『アヌタリアイヌ』のことを知ったのは、成人してからである。両親が古書店を営んでいたので、アイヌの本に囲まれて育ったものの、本を開くには至らなかった。開いてしまうと、それ以上アイヌのルーツから逃げるできないような気がしていたからかもしれない。社会人生活を経て、自分の出自を考えるための余裕や自信も生まれた頃、大学院に入学することを決意して、イツ子に『アヌタリアイヌ』について話を聞いた。その時に、イツ子が言っていたことで印象的だったのは、「私はアヌタリアイヌに関わることで、『アイヌであること』に対して自分の中で切り替えができた」、ということだ。

『アヌタリアイヌ』の事務局であるアパートは、白石区の北郷にあった。0夫妻が、アパートを紹介してくれた。アパートは一軒屋で、半分が大家の娘の居住スペース、もう半分を、イツ子と芳美が二人で借りて住んでいた。アパートの入口には、彫刻家砂澤ビッキ¹⁹が作成した木彫りの看板を掲げていた。『アヌタリアイヌ』の題字もビッキによるものだ。新聞を刊行すると決めた芳美が、0夫妻の家でビッキに出会い、直談判で題字を書いてくれるようお願いした。その時すでに著名であったビッキは「お前、俺に頼んだらいくらかかるか知ってるのか」と言ったが、芳美は「私たちは自分の身銭を切ってアイヌの新聞を刊行する。それをあなたが手伝うのは当然だ」と述べ、ビッキは笑って承諾してくれた。その時、シーツに民族旗を書いてもらった。民族旗と、木彫りの看板と、新聞の題字をビッキが作成してくれた。



民族旗と看板

芳美は、全国各地へ出かけることが多く、大家の娘も夜働いていたため、怖がりのイツ子は、夜一人で一軒屋にいるのが心もとなかった。しかし、『アヌタリアイヌ』を刊行していた時は、様々な人びとが訪ねてきた。当時は、世界的にブラックパワーに触発された市民運動が盛んであり、アイヌ以外にも、運動や活動する人びとが多くいた。これらの人び

¹⁹ アイヌ出自の彫刻家。1931年旭川生まれ。ビッキはカエルを呼ぶ名でアイヌ語でも使われた。本名は恒雄。父砂澤市太郎と母ベラモンコロは、近文アイヌ地の土地返還を求める運動をした。両親は1940年に阿寒湖畔で観光土産の店「トアカンノ砂澤」を開店し、ビッキは旭川と阿寒での生活を季節ごとに過ごした。初めは絵を描いたが、鎌倉で様々な人びととの交流ののち、彫刻家となる。24歳の時にモダンアート協会展で初入選。その後多くの賞を受賞し、北海道を代表する彫刻家となる。42歳の時に、「全国アイヌを語る会」の実行委員長を務めた。メーデーに参加した際にデザインしたアイヌ民族のシンボルマークが、アヌタリアイヌのマークとなった。

とが、イツ子達を訪ねて来た。これらの多様な人びとの訪問は、後にイツ子達が「過激派」とみなされる要因ともなる。

編集責任者であった佐々木昌雄は、道外に住んでおり、新聞の編集のために、毎月夜行の汽車に乗って、自費で札幌を訪問した。全てが赤字の運営だった。定期購買者は 600 人ほどいたが、印刷費と発送代を考えると、プラスになることはなかった。当時イツ子は教員を目指し大学進学をするために、定時制高校に通っていた。『アヌタリアイヌ』刊行には、はじめ会計担当として関ってほしいとのことだったが、気がつけば、多くの作業に追われていた。生活費と学費のための労働と、夜間の通学、それ以外の時間が新聞刊行に費やされていた。このような状況の中で、大学進学のための勉学に集中することは大変困難だった。イツ子は今でも、「私は教員になりたかった。大学に行きたかった」と語ることがある。しかし同時に、「新聞に関わったおかげで、自分の中の切り替えができたのだ」と振り返る。

第 8 号で佐々木昌雄が撤退し、その後事務局のメンバーは全て若い女性だった。若く状況がわからない彼女たちは、訪れる人びとを区別することがなかった。「何も知らないから、ただひたすらやっただけだ」とイツ子はいう。当時は、表に出てこないアイヌの出自を持つ若者が、多く訪れた。「それぞれ心の悩みがあったのだろう。多くの人びとが、事務局を訪れた。老人たちは、若いのによくやっていると応援してくれた。しかし、最後の頃には、一部のウタリからも警察からも私たちが張られたのは、過激派のレッテルだった。でも私は爆弾の作り方もわからないし、何だったのだろう、と思う」とイツ子は振り返る。様々な運動が盛んだった当時は、アイヌ民族の運動に携わる人びともまた、過激派とみなされることがあったという。イツ子達だけではなく、多くのアイヌが、警察につきまとわれることもあった。

芳美が様々な事情のもと北海道を去り、イツ子は、白石区の別のアパートに引っ越した。新聞創刊当初のメンバーはほとんどいなくなり、19・20 合併号は、イツ子が編集することになった。資金が乏しく、刊行する事自体が困難な中で、芳美の姉に印刷費を借りて刊行した。イツ子は、編集や校正などの知識がなく、ほぼ一人での作業であったため、北海道新聞退職後、短期大学で教授をしていた山川力²⁰の自宅に通い、編集と校正を手伝ってもらった。その時、山川から「僕たちも出来ることは手伝うけど、イツ子ちゃん、原稿は自分で書きなさい」と言われた。山川は、内川千裕と同様にイツ子が尊敬する日本人の一人だ。

関東に住む内川には手紙で送り、編集を監修してもらった。この二人のおかげで、19・20 合併号が出せた。現在様々な出会いの後で、山川力の生前使用していた机が、私の元にある。山川は、アイヌに寄り添い続けながら生きた人だ。山川の没後、机を保管していたみかみめぐるさんは、私とその机を譲り受けることになったときに、「山川さんの机を使って勉強したら社会派になるよ」と言っていた。多くの人びとに影響を与えた人だった。内川と山川がいなければ、アイヌの若者たちが 3 年間の間新聞を刊行し続けることは、困難であった。「語ることさえできぬ理由で」、刊行当時のメンバーがほとんどいなくなってし

²⁰ 『アイヌ民族文化史への試論』(1980) など、アイヌ民族に関する著作が多数ある。

まった後、イツ子が続けられたのは、二人の支えのおかげだった。

アイヌの詩人であった森竹竹市は、『アヌタリアイヌ』終刊に際して、以下の様に述べている。

(前略) スッカラカンの小娘達がスクラム組んで茲迄頑張り抜いた事に心から賞賛の拍手を贈りたいと思います。

よくやったほめてやろうぞポンメノコ

一休みして出直せよポンメノコ

女闘士! そんなイメージに浸らずに、女となり、妻となり、母となっても、若き今日の情熱の火を消すことなく、頑張り続けられん事を祈る。

(森竹 1977:106)

イツ子は、『アヌタリアイヌ』終刊後、しばらくの時を経て、妻となり母となった。夫となる誠をイツ子に紹介したのは、森竹の妻である佐美だった。佐美は、森竹と結婚した後は、土産物屋を営みながら、森竹の活動を支え続けた。いつも多くの人びとが、森竹の自宅を訪れ、イツ子もそのようにして、佐美と出会った。佐美もまた森竹同様、『アヌタリアイヌ』を支援してくれる一人だった。後にイツ子の夫となる誠は、弘前大学で沖縄学を専攻し、成人してからは沖縄の阿波根昌鴻²¹の元で沖縄と平和について学んだ。この経験を経て、『アヌタリアイヌ』を知り、佐美に連絡を取ったところ、イツ子を紹介され、その後まもなく結婚する運びとなった。佐美とイツ子の親交は佐美が亡くなるまで続いた。

19・20 合併号では、ビッキにも原稿を頼んでいたが、間に合わなくて掲載できなかった。イツ子の知人をお願いして、最終号への感想を掲載した。内川が知人にたのみ、朝日新聞の全国版で、終刊の記事が掲載された。「マスコミに出るのが嫌いだから、一切取材を受けなかった」とイツ子は述べるが、新聞に掲載されたことで、創刊から終刊まで欲しいという問い合わせが多くあり、印刷代がまかなえたという。

19・20 合併号の発送は、イツ子が定時制高校時代の友人と二人で行った。この頃になると、イツ子は、労働と通学と新聞刊行で体力的に疲れ切っていた。さらに、アパートと職場には私服警官が付きまとい、イツ子の精神状態は限界に近かった。学校を終えて、家路につくのは夜 11 時頃だった。ある日、私服警官が 3 名来た。流しもトイレも共同で、玄関だけ

²¹ 沖縄県出身の日本の平和運動家。伊江島で米軍土地接収に反対する反基地運動を主導した。著作に『命こそ宝—沖縄反戦の心』、『米軍と農民—沖縄県伊江島』などがある。

が別であるアパートは、経済的に豊かな人びとが住むような所ではなく、大家も質素だった。このような事情があったために、私服警官に尾行されても、イツ子がアパートを追い出されなかったのかもしれない。それ以前にも、警察が大家を訪ねたかもしれないが、それまで分からなかった。

当時、山川の力添えで勤務していた印刷会社にも、警察から電話がきていた。会社では無遅刻、無欠勤で通勤した。山川の友人が専務をしており、勤務態度も真面目だったので、警察からイツ子についての問い合わせがくるようになって、会社は、工員をしていたイツ子に配慮し、事務所で勤務するように計らってくれた。警察からの電話に気がついたのは、たまたま電話がきたときに、イツ子が事務所にいたため、その時に自分のことで警察から電話がきていることが判明したのだった。イツ子は、アパートにも職場にもこれ以上迷惑をかけてはいけないと思い、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」とイツ子は言う。アパートや職場を訪ねる警察に、イツ子はたった一人で対処せねばならず、何の後ろ盾もないイツ子にとって、それは容易なことではなかった。小さなイツ子は、大きすぎる社会的状況の中で、あまりに無力で孤独だった。

その頃、親族にアルコール依存になってしまった者もいた。親戚や近所に迷惑をかけ、その子どもたちは、その人物を長く恨んできた。「様々な傷が癒されないままなのだ」、とイツ子は話す。

その人の悲しみを理解できたのは、『アヌタリアイヌ』に関わり、様々な本を読んでからだった。私自身もとても弱い。みんなどこかでアイヌとしての痛みを抱えながら生まれて、抱えながら死んでいく。切り替えができない。私は新聞をして切り替えをして、こういう歴史があったのだと知った。新聞をやって出会ったのは、森竹竹市や荒井源次郎など、淡々と死ぬまで運動をやって、訴え続けた立派な先輩だった。こういう気骨のある老人たちと出会ったことは、私にとってとても大きかった (2016年10月12日筆者インタビュー)

アイヌの詩人である森竹竹市との出会いは、ウタリ協会の総会だった。総会の後、札幌の狸小路で懇親会があり、当時の様々なアイヌの人びとと、交流することができた。詩人である森竹は、詩や散文を書いた『アヌタリアイヌ』に原稿をくれた。森竹は、最初から最後まで、イツ子たちを応援してくれた。『アイヌの叫び』などの著作でも知られるアイヌ出自の荒井源次郎も、総会やアイヌを語る会などで会った。「森竹さんや荒井さん、それから書き物をする人びとが原稿をくれた。何がなんだかかわからずにやっていたところもある。若さだった。人間関係や政治的な状況がわかっていたらできない」とイツ子は振り返る。「アイヌって一体何だろう、ってわからないから、書くのだ」とイツ子は言う。

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』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、解消したくないと強く思ったのだ。それは、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』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イツ子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』は、彼女達の間人宣言だった。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』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。

人間として対等であることこそ、アイヌにとって重要なことであると考えたイツ子は、その後夫となる誠が、「自分たちは侵略者であった」という歴史観を述べたのを聞いて、結婚を決意した。そして、「本来は、アイヌであるということは、どうでもいいことだ」ということを、イツ子は、しばしば口にする。もし、〈アイヌ〉が多数派と対等であったとすれば、アイヌという言葉に、拘泥する必要はないのかもしれない。それは、佐々木昌雄が述べた、「状況としてのアイヌ」という問題でもある。イツ子のこのような経験は、私の真衣という名前にも引き継がれた。それは、「民族」や、地位、ファッション的な衣服といった人為的なものにこだわらず、本当の意味での人間性を身につけてほしい、という希望の元に付けられたのである。

『アヌタリアイヌ』が刊行されたのは、イツ子が21才から3年間だが、その間はずっと波乱続きだった。北海道庁爆破事件をはじめ、過激な思想家が多くいた時代の中で、事務局に様々な人々が入り込んでいた。このような時代背景の中で、イツ子は、その後数年間にわたり私服刑事に尾行されることになり、このことがきっかけでアパートは4回も引っ越すことになった。イツ子のみではなく、当時言論活動を行っていたアイヌの多くがこのような経験をした。

その後、札幌に居場所がないと感じたイツ子は、しばらく平取へ戻ることを決意する。ツヤコは、イツ子がアイヌの運動に関わることをとても嫌がっていた。「今更アイヌのことやって」、と親戚に話していた。平取に住むイツ子と芳美の親戚も、学校で『アヌタリアイヌ』について触れられるなど、肩身が狭い思いをしたようだ。親戚は誰しも、『アヌタリアイヌ』の刊行を喜ばなかった。しかし、『アヌタリアイヌ』を終刊し、イツ子が平取に戻った際に、「母さんすまないね」とツヤコに伝え、ツヤコは「お前は何も悪いことやってないし、母さんは恥ずかしくない」と言ってくれた。イツ子 24 歳の春だった。

3-3. 『アヌタリアイヌ』のその後

『アヌタリアイヌ』終刊後、イツ子が平取で仕事を探していると、様似で建設会社を営んでいるツヤコの友人夫婦が、イツ子を事務員として雇いたいと申し出て来た。イツ子は快諾し、様似へ向かう。働き始めてから 1 年が過ぎた頃、実質的な経営者であったツヤコの友人が、癌で倒れた。余命を伝えなかったこともあり、イツ子は、一人で経理を含め、労務の多くを担当することになってしまう。当時従業員は 60 名ほどで、イツ子は、給料計算から経理を独学で身に付けて、多くを一人で担当する日々が続いた。朝 8 時から、夜中の 12 時まで、毎日仕事に追われる日々となった。

イツ子が様似で勤務していたころ、同じ会社でツヤコも炊事婦として働いた。連日数字と向き合い格闘し、寝ても計算の夢にうなされるイツ子をみて、ツヤコは「お前達には、頭を使って生きてほしい、と思っていたけど、母さんみたく、体を使って働く方が楽なのかしれない」と言っていた。生涯肉体労働をしたツヤコは、子ども達が、自分のような苦勞をしない人生を歩むことだけを望んでいた。イツ子たちに幼少期からそろばんを習わせたのも、アイヌのことに関わらずに、日本人として社会的な自立をして欲しいと願ったことも、自分が経験した人生を繰り返させないためだったのだろう。

イツ子が誠と出会ったのもこの頃で、森竹佐美から連絡を受けて、イツ子は、札幌出張の際に誠と会う約束をした。地下鉄南北線大通駅の地下ビルに今もある「喫茶ひので」で 2 人は初めて会った。北海道とアイヌの歴史を理解している人と結婚したいというイツ子と、「自分の頭で考えることができる女性と結婚したい」という誠は、出会ってから短い交際期間を経て、結婚した。当時、イツ子は様似で働いており、誠は、札幌の古書店で修業中の身であったので、2 人は遠距離結婚だった。籍を入れてから翌年の春、イツ子は様似の仕事の引き継ぎを終えて、札幌へ引っ越した。



イツ子の作成したアイヌの着物

結婚の申し込みをするために、誠が平取を訪れたとき、ツヤコの態度はとても冷やかだった。イツ子が大卒の誠と結婚する、ということに混乱していたのかもしれないし、どのような態度を取ればいいのか、分からなかったのかもしれない。しかし、誠の人柄に安心し、その後のツヤコが亡くなるまでの 18 年間、ツヤコ

と誠は、実の親子以上に親しく付き合っていた。ツヤコにとって、娘が大卒の夫を持つことが密かな自慢だったらしい。大学という場所はツヤコにとって未知の世界だったのだろう。

結婚してから古書店を開店するまで、イツ子は、ウタリ協会（当時）が職業訓練として行っていた刺繍教室へ通った。1981年から6か月間、第二回生だった。この期間は、イツ子にとって、アイヌ文化に触れた一瞬だった。それまで、シャクシャイン祭などに行けば、他のアイヌの人びとはアイヌの着物を着ていたが、イツ子たちには、そういう習慣がなかった。ツヤコは、イツ子が物心つくようになると、アイヌの一切を封印するようになり、イツ子をアイヌから遠ざけるように細心の注意を払っていた。当然、アイヌの衣装を含むアイヌ文化と、イツ子との距離は近いものではなかつたろう。職業訓練へ通った期間に、イツ子は、アイヌの着物を一つ縫った。イツ子が、アイヌ文化に関わったのは、この時が最初で最後だ。

刺繍教室で講師を勤めた三上マリ子が作成した、アイヌ文様が施された着物を見た時のイツ子の心情である。

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、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。(2016年9月8日筆者インタビュー)

権利回復の運動に伴う、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をもたらされようと、民族のカテゴライズは、名づ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、アイヌの出自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。

上述のイツ子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。イツ子の場合、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いない。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びとが、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。

日本がその国家建設において、異民族を同化・排除しながら包摂していった過程が、様々な研究により明らかになっている（例えば小熊 1995、1998、モーリス＝鈴木 2000、木名瀬

2001a、2001b)。日本における被差別部落や、在日朝鮮・韓国人に対する距離意識、あるいは差別は、文化的同質性が強まる現代においても依然として存在している。このような日本人の他者認識の背景には、日本人がいかにウチとソトを認識しているかというルーツがあり、さらに、国家形成において必要と考えられたイデオロギーに基づく日本人の自己意識がある。多数派を中心に据えた視点は以上のようなものだが、多数派が描く自画像の形成は、少数派の他者像を必要とし、この過程は、少数派の内面へも刻印されていく。社会学者の宮島喬は、日本人の非合理的な血縁的アイデンティティによって独自の観念が形成されており、このような日本人アイデンティティが、韓国・朝鮮人の民族アイデンティティを強め、維持させている一つの条件であると述べている（宮島 1993：215）。

少数派の意識が、多数派が持つアイデンティティによって強化されているという指摘は、大変示唆的である。世界的に少数者の人権意識が高まった 20 世紀後半、日本人として包摂されながらも、差別の解消へは至らず困窮する生活に不満を抱えたアイヌが、自らの権利回復へ向けて立ち上がった。その際の論理は、アイヌ民族は、多数派の日本人とは異なる歴史と文化を有しているということだった。しかし、戦略的本質主義といえるこのような傾向は、アイヌ民族の内部に分断をもたらすものでもあった（石原 2012）。

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。時間もなくて、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）

イツ子の人生は、15歳で実家から独立して以降働きづめだった。『アヌタリアイヌ』に関わることによって、アイヌの出自を持つことに対して、切り替えをすることができたが、三上に文様を習う前は、イツ子は、自分が何であるか分からなかった。イツ子はわからないから知りたいと思い、アイヌ文様を習い始めた。「図案が何もなくて、昔の人びとはあんなに素晴らしいものが作れる。三上先生は、失われた文化を一人でコツコツ 30 年間学んだ」。三上は、弟が北大生で、たまたま大学祭に行ったときに児玉コレクションをみて感動した。そして、児玉作左衛門のもとで働きながら、アイヌ文様を独学で学んだ。元々洋裁の講師をしていたこともあり、上達が早かった。

イツ子は、その後、平取の木村八重子に師事し、アットゥシを縫おうと思っていた。しかし、イツ子の父親である功が「今更なんでそんなことする」といって、強く反対した。イツ子は、その頃札幌に住んでおり、平取に住む両親が反対する中で、習いに行くことは難しかった。そして、誠と営む古書店は多忙極まりなかったため、アイヌ文化のことから遠ざかって行った。それからイツ子は、アイヌ文化へ近づくほど、喪失感を強く感じるようになった。それは、文化を習得しなければアイヌではないという意識に拘束されており、このことにより、アイヌ文化がイツ子を拒絶したともいえる。しかし、当事者が、アイヌ

ではないと認識していても、出自に基づく他者からの名づけの様式は容易に影響を受けない。このことは、イツ子のようなアイヌの周辺にいる人びとに二重の痛みをもたらすのである。

私たちの親の代の人達、アイヌと名乗らないで生きている人びとは、子どもに教えてないから、子どもたちは知らない。その次の代になれば、わからなくなる。それまでじっと痛みを耐えている。自分たちが何であるのかわからない。だから教えられない。アイヌは他の人と同じ人間で、恥ずべき血ではないから、とあなたに伝えた。大人になって色々なことを考えたときに、自分で判断しなさいと伝えた。(2016年10月12日筆者インタビュー)

私が大学院に入学してから苦悩し続けて来た姿をみて、イツ子は「アイヌのことを伝えて良かったのかわからない。言わなければあなたは普通の人生を送ることができた」と言う。ここで想像される普通の人生とは、大学を卒業して就職し、平均的な収入を得て、結婚し出産することだろう。それはツヤコの代から望み続けて来た生活だ。ツヤコは、イツ子が普通の日本人と肩を並べて過ごすことができることを望んだ。そのために、アイヌのことは継承させなかったのだ。やっと私の代になって叶いかけた夢が、私がアイヌの出自にまつわる謎を希求することで失われるのだろうか。

イツ子は、『アヌタリアイヌ』刊行について、「私がしたのは運動ではない。新聞をやっただけだ。たった三年、何もできなかったし、結局、その後居場所を失ったのだ」と振り返る。イツ子にとって『アヌタリアイヌ』は、「アイヌの血を引くことは悪いことではない、アイヌが間違っていたのではない」という答をもたらしたが、発言することで居場所を失った、という強い喪失感を伴う記憶でもある。自己の存在について、「切り替えすることができた」とイツ子は述べるが、「自分たちは一体何であるのか」という葛藤は、決して少しも薄らいでいない。

文化やコミュニティという基盤を失ったイツ子の世代にとって、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。イツ子達が『アヌタリアイヌ』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。イツ子が「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イツ子が「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。

第6章 「私」のオートエスノグラフィー—透明人間の物語

1. 出自に向き合う通過儀礼—〈分離〉

1-1. アイヌの出自がもたらすもの

1-1-1. 見慣れた世界から切り離される時

第1章第1節でも、私の概略について述べたが、ここでは、さらに詳細に「私」を歴史化したい。1982（昭和57）年の冬、札幌で、和人の父と、和人とアイヌのハーフである母の元に、私は生まれた。祖母ツヤコの夫である祖父の功は室蘭出身の和人だった。現在は二人とも他界したが、かつては平取町本町にある義経神社の麓に、祖父母の家があった。そこは、私にとって、祖父母が亡くなるまで30年近く通い続けた、第二の故郷だった。父方の祖父母は、神奈川県相模原市に住んでいたため、平取の祖父母とより親しい関係の中で、私は育った。

私が誕生する1年前に、ゼロから古書店を始めた両親は、当時多忙極まりなかった。閉店後も、本の発送などの業務で、二人の帰りが遅くなることもしばしばあった。このような理由から、平取の祖父母が頻りに札幌まで来訪し、私の面倒を見てくれたので、幼い頃の記憶には、ツヤコが多く登場する。ツヤコは、とても苦労したらしいが、底抜けに明るく、しかし慎ましく心優しい性格で、誰からも好かれていた。私は、ツヤコを誰よりも尊敬し、愛していた。

ツヤコがアイヌであり、私もアイヌの出自を持つ、ということを経験したのは、確か12歳の時であった。そのきっかけは、年末の親戚同士の集いの際の、大人達のやりとりだった。親戚の一人が、「自分は民族だということを伝えていない²²」と言った事に対し、イツ子が、「私は相手の両親に、民族だとちゃんと伝えた」と、語気を荒げて話した。私は、そのやり取りの意味がわからず、後日、イツ子に民族とは何かと尋ねたのである。イツ子は、「その意味を知りたい？聞いても後悔しない？」と、私に確認してから、話し始めた。「平取のばあちゃんのこと大好きでしょう。ばあちゃんはアイヌなの」とイツ子は言った。その際に「北海道の歴史を正しく認識する人にしか、アイヌの血を引くことを伝えてはいけない」、そして「日本人²³とアイヌの両方の血を引くのだから、どちらに属するのか選択するのは自分」であることを伝えられた。「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」。後にイツ子はそうやって、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。

アイヌが、アイヌを差別するという事は、しばしば起こっている。例えば、出自の濃さにおいて、濃いことが差別の対象になることもあれば、その逆もあった。地域ごとに顔立ちなどが違うと考えられることもあり、例えば、「樺太アイヌは美人が多い」ということ

²² この時に「アイヌ」ではなく、「民族」という言葉が使用されていたのは、大変興味深い。親戚のやり取りの中で、アイヌという言葉は徹底的に回避されており、それは、自己のアイヌの出自に直接的に向き合わずに、心理的負担を減らす目的であったり、また私のようなアイヌの出自のことを聞かされていない者に対する、配慮であったりすると思う。

²³ 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、イツ子は和人を指す意味で、日本人とい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。

も何度か耳にしたことがある。和人の家庭で生まれた子どもが、様々な事情のもと、アイヌの家庭で育てられたことは多くあり、その場合、アイヌプリで生まれた子どもたちが、「和人のくせに」という言葉によって、アイヌから排他的に扱われることもあった。私たちの親戚の間では、地域や出自の濃さによる外見的な差異によって、より和人に近い者が、そうではないものに対して差別的な発言をすることもあった。イツ子は、このような事態を残念に感じており、私が幼い頃に、アイヌの出自を持つことを伝え、愛する祖母ツヤコの出自を私が受け入れることを望んだ。

しかし、私はアイヌの出自を持つという事実をイツ子から聞いたとき、とても後悔した。その時の感情は、今でもはっきり覚えている。聞いても後悔しないか、と尋ねられてから聞いたのだから、全くもって自分の責任であった。後悔したところで、聞くという選択をしてしまった小学生の私は、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のだ。その後、私は親しい友人や信頼できる重要な人びとにすら、アイヌの出自を持つということを伝えることはなかった。私は、アイヌの出自を持つということを知った瞬間、見慣れた世界から自分が切り離されたような気がした。

私は一人っ子で初孫だったこともあり、両親や祖父母に溺愛されて育ち、学校でも明るく積極的な性格のため、友達も多く充実した幼少期を過ごしていた。特に父誠の溺愛ぶりは相当なもので、夜中何度も布団を掛けたり、寝顔を見に来たりした。小学校の学習発表会では毎年劇の主演に推薦されたり立候補したりと、目立つことも大好きだった。アイヌの出自を持つという秘密は、それまで陽気に輝くだけだった私の世界を、一瞬で暗く重いものに変えてしまった。

1-1-2. アイヌという言葉の響き

この時、アイヌという言葉が、暗い響きを持っているように感じたのはなぜだろう。札幌で生まれ、「アイヌ民族」に出会ったことがなく——少なくとも、私は家族や親戚を「アイヌ民族」と思っていなかった——アイヌという言葉が、どこまでも非日常であった当時は、私自身の内部にアイヌに対するイメージ自体がなかったはずである。しかし、母イツ子や親戚の話しぶりや、他人には伝えてはいけないという内容が、何か暗く重いものを、連想させたのだと思う。この経験は、当時12歳の私が経験した初めての憂鬱であり、自分が、社会における汚穢であるかのような感覚をもたらした。このときに私の中に落とされた黒い滴は、その後決して消えることはなかった。

他人に出自を伝えてはいけないと言ったイツ子の思いは、現在の日本において、アイヌの出自を持つあるいはマイノリティの出自を持つ——ということが、どのような意味を持つのかについて理解できる人間は少なく、もし、私が出自について他言した場合、悪意に満ちた「差別」、あるいは善意の「同情」や「好奇心」に晒されるかもしれないという危惧によるものだったと思う。今なら、イツ子のこのような愛情や懸念に感謝することができる。しかし、当時の私は、アイヌの出自を持つという事実よりも、他言してはいけないよ

うな要素を自分が抱えているということが嫌だった。さらに、他言した場合、差別や好奇心にさらされるようなものを、私が背負わされたことが悲しかった。

幼かった私は、誰にも相談できない秘密を抱え、とても混乱していた。しかしイツ子はとても疲れている表情をしていたし、そこには、私の想像が及ばない悲痛な経験が、見え隠れするようで、私は自分が持ち始めた混乱を、上手く表面化できずにいた。イツ子も分からなかったのだろう。アイヌの出自を持つ私がアイヌなのか、そうではないのか。私は覚えていないが、アイヌの出自を持つことを知ったときに、「大人になったら自分はどちらを選択するのだろう」と言ったらしい。イツ子は、「あなたが自分で色々経験して大人になったとき、その答えを自分で見つけるしかない」と伝えた。

真衣という私の名前には、「人間が生まれてから纏う様々なラベルではなく、真の人間性という意味での衣を身につけてほしい」という思いが込められている。この「ラベル」には、民族も含まれており、アイヌと和人の両方の出自を持つことから、どちらかに拘泥せずに育ってほしい、と両親は願っていた。アイヌの出自を聞かされたときに「アイヌとして生きるか、日本人として生きるかは、自分で決めること」とであるとされた。

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、出自の割合や、文化の習得の度合いなどが問われることもある。さらに、「～である」と、「～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合がある（例えば U.S. department of state/ Bureau of international information programs 2009 など）。

近年、アメリカでは、先住民の出自を持つということを公の場で公表する有名人が増えている。Ranker-vote on everything というサイトでは、“Famous People You Didn’t Know Are Native American” という記事が掲載されている。このサイトでは、主としてアメリカの有名人が持つ先住民の出自について述べられている。女優のキャメロン・ディアスについては、“Cameron Diaz has stated that she has Native American ancestry on her mother’s side.” 「キャメロン・ディアスは、彼女の母方の出自にネイティブ・アメリカンの先祖がいると述べた（訳は筆者）」と記述されている。

歌手であったエルヴィス・プレスリーについては、“Elvis Presley’s great-great-great-grandmother was reportedly a full-blooded Cherokee Indian.” 「エルヴィス・プレスリーの高祖母の母が、100%チェロキーインディアンの血統であったと伝えられている（訳は筆者）」と記述されている。女優のアンジェリーナ・ジョリーについては、“Angelina Jolie has Iroquois ancestors.” 「アンジェリーナ・ジョリーはイロコイの先祖を持つ（訳は筆者）」と述べられている。歌手のジミー・ヘンドリクスについては、“Jimi Hendrix’s grandmother was Cherokee.” 「ジミー・ヘンドリクスの祖母はチェロキーだった（訳は筆者）」と述べられている（Ranker-vote on everything）。

以上のような言い回しから明らかかなことは、その先住民族の成員であるということと、

出自を持つということは異なるという視点である。アメリカでは、先住民の出自について公表できるだけの土壌が作られたことの証であろうが、しかし、その出自を持っているからといって、一方的にその出自に収斂されないからこそ、このような公表が可能となろう。アメリカではトライブの身分証明書カードがあり、法や行政による明確な区分が存在する。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の明確さに異なる点もあるだろう。

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%の出自によって——、問われることなく、何度もアイヌと言われてきた。「私の祖母がアイヌだった」という語りは、容易に「アイヌ民族出身の」という形容詞へと変化した。私の出自を知る人が、私を和人と呼ぶことは決してなかった。これは、出自による名づけの非対称性でもある。上述のアメリカの事例と、私の捉われ方は異なる。「ジミー・ヘンドリクススの祖母はチェロキーだった」ということは、「ジミー・ヘンドリクスはチェロキーだった」ということと異なるのである。

母は、私に、アイヌか日本人かを選択するのは自分であると伝えたが、その選択の可能性は非対称的だった。まず、「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、文化的継承や経験のどれを取っても、私はほぼ全てにおいて、和人的背景を有していた。育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。

1-1-3. カミングアウト

母がかつて影響を受けた、島崎藤村の『破戒』の主人公瀬川のように、自分の出自について沈黙するということはとても辛かったし、最愛の祖母を否定しているような気がして、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的に規定されずに、自分の出自に関して、自然に周囲の人びとに伝えることを望んでいたのだ。上述したアメリカ人の出自に関する表象では、すでに実現していることである。しかし、日本の現状において、それは大変難しいことなのだと初めて気付いたのは、親しい友人に、「私のおばあちゃんはアイヌだった」とカミングアウトしたときだった。

私は、その友人に、自分の存在の背景について知ってほしかった。誰にも言えずにいた自分の秘密について、私は沈黙することに耐えられなくなっていた。そのとき、その友人の返答は、「あなたがアイヌでも気にしない」だった。この言葉には、私にとって突き刺さる矢が二つ潜んでいる。一つは、私がアイヌであると規定されていることである。上述したように、アメリカでは、「ジミー・ヘンドリクススの祖母はチェロキーだった」と表象される。それは、「ジミー・ヘンドリクスはチェロキーである」ということとは、かなり違う。私は、祖母がアイヌだったと語っても、私自身がアイヌであると位置付けられるのである。ジミー・ヘンドリクスと、私の描かれ方には大きな違いがある。私は、祖母の出自を明ら

かにすることで、アイヌではない人々から、突如「アイヌ」として他者化されてしまう。カミングアウトによって、それまで、生きていた世界から、突如切り離されてしまうのである。

私に突き刺さったもう一つの矢は「～でも気にしない」という言葉が持つ、民族間の優劣性である。この言葉を発した人物はとても良心的で、私への理解や愛情が深かった。しかし、私はなぜ、「～でも気にしない」と言われるのか、承服できなかった。私はそれまでの人生によって育まれた自己肯定感と、自分の人生に対する自負において、自分の存在が「～でも気にしない」と言われることはとても不愉快だった。

私は、自分という存在について、溢れる自己肯定感を育み、生きてきた。アイヌの出自について、人々に伝えたことがないため、その出自はどこかリアリティがない。私がアイヌの出自を持つことを、周囲の人々は誰も知らないで、何か不都合な扱いを受けることがなかった。両親や祖父母は、自分を犠牲にしながら、私にあらゆるチャンスを与えてくれた。たくさんの友人を持ち、留学を経て国際感覚を身に付け、仕事でも成果を上げることが出来た。私は母の希望通り、プライドと自信を抱えきれないほど携えて、人生を歩んでいた。

しかし、それでも私は「アイヌでも気にしない」と言われてしまうのだ。それは、「あなたが過去に犯罪を犯した犯罪者でも気にしない」と同じ言い回しである。「～でも」の前に入る言葉は、様々なもの想像できるだろう。そこに、優位なカテゴリーの言葉は入らない。アイヌや在日、部落、障がい者、同性愛者、ハンセン病、エイズ、といった言葉は入り得るが、アメリカ人、フランス人——アメリカとフランスによほど嫌な思いを持っていない限り——、健康な人、異性愛の人、あるいは金メダリストといった言葉は、わずかな例外をのぞいて、通常は使用されないのではないだろうか。

ある他の友人は、祖母がアイヌだったことを告げると、しばらく絶句したままで、その後しばらく音信不通だった。それは、アイヌに対する差別というよりはむしろ、デリケートなものに出会ってしまった混乱だと思う。またある人は、私の出自を知ると、知る限りのアイヌ文化やアイヌの著名人などに関する知識を、披露してくれた——それは、かなり無理やりそうしているように思われた——。それらの反応の全てが、私を傷つける事を意図していないだろうが、私は、人びとを混乱させる事に多少の罪悪感を覚えながらも、しかし、とてつもない疲労を感じずにはいれなかった。

アイヌの出自を持つという事実を知った後は、学校の授業で、アイヌ民族が教科書の中に登場すると、心が落ち着かなくなりいつも憂鬱になった。小学校の時の担任は、「昔、アイヌの人と銭湯で一緒になったことがある。そのときにあまりに全身毛深くて、とても驚いた」という話をして、クラスメイトたちは笑っていたが、その時の私はとても悲しくなった。アイヌは、笑われる対象となったり、「自然と共生する人々」のようにエコロジカルな存在として語られたり、魅惑的な異文化の継承者として崇められたりするのだった。それらのどの反応も、私をさらに沈黙させた。しかし、私は自分がなぜ沈黙するのか、自分

自身の痛みが何であるか、よく分からなかった。

その痛みを可視化させるために、アイヌの出自について聞かされてから今日までの私の歩みを、出自に向き合う通過儀礼として捉えてみたい。アイヌ出自をもちながら、アイヌ社会以外で育まれたものが、自己の出自に向き合う際に容易に自己を統合できるわけではない。ある状態から分離し、過渡期を経て、再統合するという過程は、通過儀礼の過程に合致する。このような視点は、とても現代的かつ奇妙な現象である。通過儀礼など要しなくても、アイヌがまぎれもなくアイヌであった時代が確かに存在した。曾祖母のつるが、「自分はアイヌなんだろうか」などと考える余地はなかつたろう。祖母ツヤコや母イツ子も、どこの家がアイヌ出自なのかが明確に意識されている状況下で暮らした。このような空間には、避けられないスティグマ（負の烙印）があった。

しかし、これから述べる私の物語は、「私」が出自に向き合う際に、自己の語りや認識が容易に違うものへと転換されたり、一方的にアイヌと名づけられたり、様々な誤解を受けたりする様子を示す。そこには、例えば、「多民族国家」であるアメリカと、「単一民族国家」としばしば言われる日本における、少数派の出自を持つ人間の扱いに関する違いがあるかもしれない。それは、アメリカでは「ジミー・ヘンドリクスはチェロキーだった」ということが、「ジミー・ヘンドリクスはチェロキーだった」とならないのに対し、私が「私のおばあちゃんはアイヌだった」と語っても、「石原真衣はアイヌ民族出身だ」と容易に変更されることにも顕著である。

12歳の時に、アイヌの出自を知ることで、私は意識下では日本社会から少しずつ分離した。少しずつというのは、常に自分が多数派と違う存在なのだと意識するわけではなかつたからだ。私は、アイヌの出自について話したことがなかつたので、他者からマイノリティとして扱われることがなかつた。アイヌなのかもしれないと、他者から疑われることすらなかつた。よって、ほとんどの場合、私は自己の出自について意識することはなかつたし、自分をマイノリティとも思わなかつた。しかし、それでも完全にアイヌの出自について忘れることは不可能だった。例えば、学校の授業でアイヌのことに触れられることがあつたし、成長するにつれて、アイヌという文字や音に、私はより反応するようになった。

しかし、見ることも、触れることもできないアイヌの出自について、リアリティを持つことは難しいことだった。家族も親戚も、誰もアイヌのことを話さない中で、私はどうしても自分をアイヌであると思うことはできなかつた。しかし、最愛の祖母の出自を隠すということに大きな違和感を覚え、自分が研究者になってみようと、仕事を退職し大学院入学を決意した。

北大入学を経て、私は、「アイヌの世界」なるものに踏み込んだ。そしてその前後、他者からアイヌと名指されるようになった。名指されることで、私は和人でも〈日本人〉でもない自己を意識し、日本社会から分離した。その後、アイヌの人々に会っても同族意識を持たずに、アイヌ社会にも、和人社会にも所属することができず、再びアイヌの出自について沈黙した。この期間は過渡期であり、分離し再統合する間であるために捉えにくい存

在となり、不可視化しやすく、また異例なるものな存在として容易に受け入れられなくなる。

アイヌと和人の両方の出自を持つ人々や、アイヌの出自をもちながら、日本社会で生まれ育った人々は、自己の存在について混乱し易いだろう。特に日本のような、国民と民族、人種という概念の区別が、市民に共有されていない社会や、アメリカの国勢調査（センサス）などによって、民族意識が問われることがない社会では、自己の民族性や帰属意識について思考する機会が極めて少ない。私は、事実としてアイヌの出自を持つことを知っていたが、そのことを指摘されることも、自ら意識することもなく、成長した。しかし、出自に向き合おうとした瞬間、「アイヌ」として名づけられてしまう。

1-2. アイヌの人々と、「私」

1-2-1. 「アイヌの要素」

アイヌの出自について知らされた後も、親族にアイヌ文化を实践する者やアイヌの活動をする者はおらず、誰一人としてアイヌについての一切を語らなかった。「100%アイヌ」の祖母ツヤコですら、日本人と異なる風習を一度も私に見せなかった。今思い返しても、私が思い出せるツヤコが持っていたアイヌ的な要素といえば、キトビロ²⁴のみである。ツヤコは、よく山にキトビロを採集しに行き、我が家では、様々な料理として食された。

私は、アイヌコミュニティに関わる経験が一度もないまま、成長した。年に数回は、平取の祖父母の家に滞在したが、平取町本町は二風谷などとは異なり、ただの北海道の田舎町であり、数日滞在するだけでは、アイヌ文化などに触れる機会もなく、また潜在的な差別も可視化することはなかった。

私は、アイヌの人から「アイヌの要素がない」、と言われたことがある。その時は、アイヌの要素というものについて、何も知らなかったので驚いた。例えば石原という日本人の名字も、クウォーターである容姿も、アイヌの出自を他者に伝えるものではない。もしかしたら、上述の発言の裏には、アイヌとして生きざるを得ず、そこにその人の大きな苦しみがあるのかもしれない。よって、「アイヌの要素がない」私への、多少の羨望もあるのかもしれないし、ただ単に、新参者の私を安易に受け入れない、という意味があったのかもしれない。

事実、私は大学院に入学した28歳まで、他者からアイヌと呼ばれたことは一度もなかった。しかし、他者との関係性において、自己の出自について認識する機会がなかったからといって、アイヌの出自を持つことを完全に忘れるわけではない。どれだけ友人に恵まれ、社会において自己を確立しようとも、私には人には言えない秘密があるということが、おぞましかった。そして、それが、私の選択外の要素に起因するということが、悲しかった。このような沈黙は、差別や偏見を恐れているというよりも、自己の出自を他者に伝えたとしたら、どのような事態が起こるのかについて、わからない恐怖ではなからうか。それは、

²⁴ アイヌの伝統的な食糧である山菜。別称ブクサ、あるいは行者にんにく。

『シンドラーのリスト』を観た後のような気分である。自分がその経験をしたわけではないが、思い出す度、人間や社会の闇を思い出させる。そのような恐怖だ。

母は、私が「プライドと自信を持って生きること」ができるようになるために、教育や様々な経験をするための投資を怠らなかった。「広く世界を見てほしい」という母の希望もあり、中学2年の時には、アメリカカリフォルニア州ロサンゼルス市へのショートステイ、高校時代には、アメリカモンタナ州フォーサイス市へ留学した。アメリカでは、個人がどのようなルーツを持っているかについて、多くの場合、気軽に話しているように思われた。自分の祖先がどこから来たのかということが、彼らには重要なことであるらしかった。

ルーツについて話すということは、日本では経験したことのないような状況だったため、私はとても驚いた。何故、アメリカ人は自分のルーツについて語るができるのに、私は誰よりも尊敬し愛した祖母ツヤコのルーツについて、語るができないのか。今思えば、このような思いが、私をアイヌ研究へと導いたきっかけの一つだったのかもしれない。

アメリカで、それぞれのルーツについて語る人びとに接して衝撃を受けたが、学生時代には、どれだけ親しい友人にも、アイヌの出自について打ち明けることはなかった。第一に、何と伝えればいいのかも分からなかったし、もし打ち明けたらそれまでと同じように、同じ所属先に属するものとして接してもらえるかについても、自信がなかった。差別や偏見を恐れる恐怖ではなく、何が起こるか分からない恐怖がそこにはあった。両親の尽力のおかげで、生活や進学に困る経験はなく、その後も、いわゆる困難な人生とは無縁であった。大学卒業後は、アメリカへの留学で培った英語のスキルを活かし、学校で4年間勤務した。

社会人になると、私の意識にも少し変化が訪れた。社会の一員として働くことによって得た経験は、それまでの根拠が必要な自己肯定感とは、別の自信をもたらした。このことにより、身近な人びとに自分の出自を、少しずつ伝え始めたのである。その際に発せられた、「あなたがアイヌでも気にしない」という一言は、私に決定的に見逃せない事実を、突き付けることになった。この人物は、善良な市民で、私に対する愛情や理解も深かったし、私を傷つけるつもりなんて、毛頭なかったはずである。しかし、私はこの一言に打ちのめされてしまった。

私がいくら社会的な実績を積み重ねようと、どれだけ個人として研鑽を積もうと、アイヌの出自を持つ私は社会において、多数派と対等に扱われないかもしれない。どれだけ自分について説明しても、「私」という存在は受け入れられないかもしれない。私は、「私」の存在と心情について、一生、出会う人に、毎回説明しなければいけないと思うと、途方に暮れた。私は、自分にまつわる歴史と状況を知り、喪失感を感じずに生きる方法を見つけたかった。

1-2-2. 文化人類学徒になる

このような思いから、私は28歳で大学院へ入学し、アイヌ民族に関する文化人類学的研

究を志した。当初の研究テーマは「アイヌの衣服にみるアイヌ民族のアイデンティティ」であった。大学院に入学後、和人からもアイヌからも、私は何度も「アイヌ」と言われた。「アイヌの出自を持つようだけど、あなたはアイヌなのか」と尋ねられたことは、一度もなかった。母から出自を伝えられた際に、和人とアイヌ両方の出自を持つことから日本人かアイヌ、どちらを選択してもいいと言われたが、そのような余地は、私に残されていないように思われた。

子どもの頃、夏休みや正月には必ず家族で平取を訪れ、数日滞在した。母の妹家族や従姉弟たちは、そのほとんどが平取を離れたが、盆や正月には帰省し、親戚一同でご飯を食べたり、大人たちはお酒を飲んだりした。平取での滞在の際には、祖父の車で二風谷温泉（当時）をしばしば訪れた。平取本町から二風谷温泉までは、車で20分程度である。その際に、二風谷の街を車で通過するのだが、子どもの頃は、アイヌの民芸品の看板などを見ると、自分とは異なる人びとが住んでいるのだ、といつもドキドキしながら眺めていた。二風谷温泉は、長く通った場所であったが、二風谷の街で、車から降りることはなかった。

このような経験は、私に「アイヌの人びと」は、エキゾチックな文化を実践する他者だと思わせた。他者であったはずの人々と、同じ出自を持つと知り、私は混乱した。そして、自己の存在について知りたいという欲求から大学院で学び始めたのだが、実際にアイヌの人びとと接すると、私は、同族意識を持てなかったのである。かといって、和人の人びとがアイヌ問題を話すときには、私の意識は彼らと一致するわけでもない。私は、アイヌと和人の間にある足場のない領域で、宙ぶらりんのまま心もとない日々を過ごしていた。

1-2-3. ポジショニングの葛藤

両親を知っている人は、アイヌの出自を持つ私が、アイヌ研究を志すということを、応援してくれた。それは、幸運なことだったというべきなのだろう。私は、大学院入学後から、多くの方々から様々な示唆や指図を受け、普通の大学院生であったら経験できないことも多くあった。しかし、大学院入学後数年間の私は、自己のポジショニングという問題について悩み、自身の内部が崩壊しそうだった。アイヌの出自を持つことを、私が伝える訳ではないのに、周囲の人々に知られていることが苦痛だった。その背景には、アイヌの出自を持つということ自体への嫌悪ではなく、アイヌの出自を持つということで、一方的にアイヌと言われることへの苦しみがあった。「ジミー・ヘンドリクスは祖母はチェロキーだった」というような語りのスペースは「私」には用意されていないのだった。

私の背景について知らない人から、なぜアイヌの研究をしているのかと聞かれるだけで、アイヌの出自について話すのか話さないのか、話さない場合、私は、隠し事をする卑怯な人間なのではないか、話す場合は、自分の複雑な心情をどのような言葉で話せば理解してもらえるのか、と混乱することになった。このような葛藤は、現在のアイヌ出自の人びとに多くみられる現象である。2009年北海道アイヌ民族生活実態調査報告書をみてみよう。「子どもについて」という項目には、

アイヌの血が自分の中に流れていることをどういうふうに子どもに説明しようかすごく悩んでいる。一度はちゃんと話さなければならないと思っているけれど、その切り出し方がわからない。というか、言わなくてもいいことなのか、言わない方がいいのかというもある。もし、知らないでいて、結婚するときに、そういうことが理由で反対されて、その時に初めて知るのなら、かわいそうだと思うし、どうしていいかちょっとまだ悩み中だ。もしかして、言ってもまったく気にしないかもしれないけれど、変なショックを受けたら嫌だと思う。周りは何とも思っていないのに、それを知ることによって自分が勝手に思い込むときがあるのではないか。『ああ、私はそうなんだ、そうなんだ』って。それで前向きになれなかったら嫌だと思う。自分がそうだということになる、悪いことではないけれど、卑屈になる部分があるのではないか」(和人妻・壮青年) (小野寺 2012 : 132)

「自分の子どもたちは、和人としての感覚が強い」(和人夫・老壮年)
(小野寺 2012 : 135)。

という発言がみられ、「アイヌであることを自覚したきっかけ」という項目において、

「戸籍を見た時、祖母の名前がカタカナだったこと。日常会話でアイヌ語がでるが、それはアイヌを意識したことではない。アイヌであることに気付いてないわけではなかった。自覚という意味では今もない。そもそもどこからどこまでがアイヌで、どこまでがシャモなの？」(壮年・女性) (小野寺 2012 : 67)

と回答され、「アイヌについて思うこと」では、

「アイヌと和人をどうしてやたらと分けて表現するのか、疑問に思う」
(青年・女性) (小野寺 2012 : 73)

「何をもってアイヌ民族とするのか、疑問」(壮年・男性) (小野寺 2012 : 73)

という回答が得られた。以上は、北海道大学による実態調査からの引用である。これらは、調査に協力している人びとの声であり、つまり、「アイヌ民族であることに否定的ではない人びと」による意見である。しかし、自己認識においては、アイヌと和人というカテゴリーの間で混乱する様子が見受けられ、さらに、その自己認識をどのように表現すれば、他

者に理解してもらえるのか、葛藤していることが伺える。アイヌ民族であることに否定的ではない人びとの自己認識において、このような混乱や葛藤が見られるということは、「表に出ない人びと」においては、さらにその現象が顕著であることは、想像に難くない。

1-2-4. 自文化と他文化

「アイヌの世界」の中で、アイヌの出自を持つ私が、最も違和感を覚えるのは、アイヌ文化への愛着に対する、アイヌの人々と私の間のギャップに出会うときだった。出会うアイヌの人々は、アイヌ文化を自文化と捉え、ほとんど全ての場合、そこに愛着を持っていた。「素晴らしいアイヌ文化を誇りに思う」ことは、アイヌの世界において常識であり、それ以外の語りはありえないように感じた。「アイヌ文化を自文化と思えない」と私が言うとき、人々は出会ってはいけないものに出会ってしまったかのような、あるいは得体のしれない奇妙なものを見るような表情をするのだった。私は、アイヌ文化が自文化なのか他文化なのか、分からなかった。

例えばアイヌ文様やアイヌの着物の美しさ、ユーカラなどの魅力は、いうまでもなく素晴らしい。何世紀にもわたり、継承された文化は深く、美しいものだと思う。しかし、文化人類学的な視点では、文化とは伝統や高尚なものに限定されるものではなく、生活様式一般である。さらに、文化人類学者は文化に対して相対主義的な視点を持つ。ある特定の文化が素晴らしいのではなく、どの文化も素晴らしい、というのが、文化人類学的な見方である。アイヌ文化やアイヌ社会によって育まれることがなく、文化人類学を学んだ私にとって、アイヌ文化への眼差しとは、自文化として愛着を持つものとしてではなく、文化人類学的な観点によってであった。

私にとってより深刻な問題にみえるのは、なぜ、アイヌだけが、文化の素晴らしさを喧伝しなければならないのか、そこに潜む社会における非対称性の政治的力学にあった。カナダは、先住民政策およびアカデミズムと先住民社会の関係性が、最も進んでいる国の一つである。2017年3月、私がバンクーバーに滞在した際、その地の先住民が自文化の素晴らしさについてわざわざ強調することはなかった。彼らは本当に特別な時以外は、公の場でスピーチをする時にも多数派と同じ洋服を着て、文化よりも土地について言及した。

先住民は「自分たちの文化は素晴らしい」ではなく、「この土地は、我々の土地だ」と語り、ブリティッシュコロンビア大学の、公式のアナウンスでは、先住民の土地の上に、大学があると述べられる²⁵。他者の「文化」を受容するという文化相対主義は、ある程度までは自己を変容させずに達成し得る。しかし、土地が誰のものか、つまり先住権の問題となれば、多数派の生活そのものに影響を及ぼし得るため、文化の受容とは大きな違いがあるのだ。「アイヌ文化は素晴らしい」というような相対主義的な視点が、しばしば隠蔽し得る非対称性の政治的力学には、注意する必要がある。

²⁵ ブリティッシュコロンビア大学のホームページでは、学生支援課のブログで、「私たちは、マスキームの人々の伝統的な、正式に譲渡されていない土地の上に集まっています」と書かれている。(ブリティッシュコロンビア大学ホームページ「学生支援課 UBCfyi Blog」What is a land acknowledgement?)

私は、このように、アカデミックな視点や政治的な観点から、アイヌ文化について思考することを、共有できるアイヌに出会うことができなかった。それは、必ずしも、アイヌの人々がこのような問題について考えていないということではなく、このような先住権などの問題についての開かれた議論の場がないということだろう。アイヌ文化の扱われ方から透けて見える、社会の様々な位相における非対称性や、アイヌ文化を自文化と思えないことをアイヌにも和人にも理解してもらえないという経験を通して、私は、「アイヌ文化」そのものに対して、とても批判的になった。問われるべきことは、社会における非対称性の力学であり、それは、アイヌ文化が素晴らしいとか、アイヌ民族の誇りなどを喧伝することで解消されるものではないと考えていた。

しかし、本来、「文化」が介在する集まりとは、楽しいものである。私は、夫とともに、KIMONO²⁶を現代の文脈で捉え直し、普段着として着るというイベントを定期的に行っている。私は、アメリカ留学を経て、KIMONO が世界的に価値づけされていることを知った。西洋に認められるという感覚が、アメリカ留学時代は嬉しかった。日本を女性化することに大いに貢献する和服への眼差しは、オリエンタリズムを孕んでいるが、しかし、私は、アメリカ人の目を介して KIMONO の価値を発見し、ファッションとして自分の生活に取り入れるようになった。第5章で述べたように、ツヤコが結婚する娘たちに贈ったものは、アイヌの衣装ではなく、和服だった。私たち家族にとって、アイヌの着物よりも和服——KIMONO——の方が、身近なものだ。ここに民族衣装に対する感覚の非対称性を見ることができるともかもしれない。

KIMONO を日常的なファッションとして取り入れるようになってから、10年以上が経つ。私は、KIMONO が持つ無限の可能性にいつも心を躍らせている。大正や昭和初期に作られたアンティーク着物の柄や色彩は、奇抜でかつ調和しているという独特のものもあり、現代の和服とは異なるものも多い。私は、アンティーク着物に、西洋のアンティークの靴やバックや帽子などの小物を合わせるスタイルを気に入っており、いつも時空を超えた旅を楽しんでいる。共有する文化があり、その文化を介する集いがあれば、そこに仲間意識が芽生える。この思いを共有できる仲間が年々増え、KIMONO を着て集まることは、本当にいつも楽しい。ある文化を共有し、集うということは、本来楽しいことなのだ。

このような自分の経験を思うとき、KIMONO という文化を自文化と思う私と、アイヌ文化を自文化と思うアイヌの人々の間にある溝を思わずにはいられない。そして、私が KIMONO の集まりを楽しむように、アイヌの人々も、自分たちの文化を共有できる仲間と集まり、歌ったり、踊ったり、ご飯を食べたり、お酒を飲んだりするのが、本当に楽しいのだろう。さらに、様々な形で抑圧されてきた人々が、心の拠り所として、仲間たちが集まる場所や、それまで差別の対象であった文化を、自分たちが取り戻し、自尊心を回復するということ

²⁶ 日本人が本格的に西洋化する以前、和服は日本人にとって普段着だった。和服よりもはるかに動きやすい洋服が日本に輸入されると、人々は和服を着ることから遠ざかった。その後ハレの装いとしての和服が日本の伝統文化として残り、そこに価値を見出したのは西洋社会だった。現在、普段着としての和服は忘れ去られ、「和服は高級で、着るのが難しい」という印象を日本人に抱かせるようになった。私が KIMONO とアルファベット表記をするとき、このような和服の歴史を継承し、現在における文脈で和服の概念を捉え直す意図を持っている。

には、大きな意味がある。私が考えるような、文化人類学者の、あるいは、先住民問題に対する批評家の、机上で考える思索のみでは、生活者としてのアイヌの人々は捉えられない。

私が、アイヌの着物を自分の文化と捉えられない背景には、私が家族4世代にわたり、アイヌという言葉さえ徹底的に忌避されながら分断が繰り返されたという事情がある。そのような「私」と「アイヌの人々」を同じカテゴリーに閉じ込めて議論を進めることには注意しなければならない。「私」がアイヌの着物を自文化と思わないことを、「私」の先祖のせいにはできない。つるやツヤコの時代は、アイヌの一切を忌避しなければ生きられない事情があったのだ。「私」は、つるやツヤコのような、アイヌ文化の一切を捨て去らなければ生きていけなかった人々の、喪失の物語の結果である。

私は、アイヌ文化やアイヌの人々に対して、複雑な心情を変遷させてきた。しかし、やはり重要な点は、「私」がアイヌ文化を自文化と思うかどうか、あるいはアイヌの人々を仲間と思うか、という点であろう。12歳でアイヌの出自を持つことを知り、28歳で北大に入学するまで出自について沈黙する中で、自己をアイヌと認識する場面はなかった。あるのは、出自について沈黙しなければならないという痛みだけである。その痛みがどうすれば癒されるのか、自分が専門家になって考えてみようとなら北大大学院に入学した。しかし、アイヌの人々やアイヌ文化に出会うと、共有できるものがないことを知る。北大に入学して、アイヌの出自を持ち、アイヌの研究をするということで、日本社会から分離してしまった私は、自己をアイヌとして再統合することができなかつたのである。

2. 存在の透明化と声の喪失—〈過渡〉

2-1. 分類されることと語ることの挫折

2-1-1. 縦と横の分断による透明人間化

私は、北大に入学してから、アイヌの出自に向き合おうとした。その時、自分はアイヌの出自を持つということを、明確に認識していたし、出自を隠したいと思っははなかつた。私にとって、自己の存在が透明になり、声を喪失するのは、むしろ北大に入学して出自に向き合った後だった。それまで、自分の存在が透明であり、自分が声を発しても人々の耳に届かないということを知らなかつたのだ。アメリカでは、アンジェリーナ・ジョリーやジミー・ヘンドリクスやエルヴィス・プレスリーが、「先住民の出自を持つ」と表象される。それは「先住民である」ということとは、まったく異なることだ。しかし、「私」には、このような表象は許されない。

北大に入学してからは、なぜ、私がアイヌと呼ばれるのかわからず、ただ混乱するばかりだった。私がアイヌの出自を持つと知る、和人の若手研究者に、「アイヌ文化は私の家庭に存在しない」と伝えたところ、「絶対にそれはちゃんとあるはずで、気づいていないあるいは意識していないだけだ」と言われた。アイヌに近いところで研究をしていた人物であるにもかかわらず、現在の「私」の姿をみたこともないのか、とただ絶望的な気分になつ

た。海外の先住民に関する専門家であったその研究者は、自分が確認した事例によって、「私」を捉えようとしたのだろう。研究者は、「私」と接する機会がない。そのため、アイヌに関するデータや知識は限定されており、上述のような研究者は、「私」のように、アイヌや和人という分類体系からこぼれ落ちる存在について、知らないのだと思う。「私」は社会における死角なのだ。

私は親族がアイヌの衣装を着ているのをみたこともなかったし、アイヌの活動をしているのをみたこともなかった。少なくとも、私の親戚間では、祖母の代からアイヌにまつわるあらゆることが徹底的に回避され、祖母ですら生活様式は100%和人であった。それほどまでに、混血によって「血」を薄くし、徹底的にアイヌ文化を手放して、日本文化を身につけ生きなければいけない状況が、長く続いてきた。私や私の家族の中に、一方的にアイヌ性やアイヌ的なものを読み取ろうとする人々の認識には、そのことが、完全に抜け落ちているのだ。

私たちは、家族間においても分断されてきた。我々のようなアイヌ出自の人間は多く存在しているのだろうが、不可視であるため議論の俎上にあがらない。日本社会で、完全な日本人——和人——にもなれず、アイヌ社会でも完全なアイヌになれない。和人かアイヌかという二元論の下では、どちらにも属さない、ということは容易に受け入れられることではなかった。それは特に日本社会における異例なるものであり、場違いなものは認識体系に入りづらい。「私」の物語が、ある意味で特殊性を帯びるのは、家族の間で「アイヌ」という言葉さえもが徹底的に排除され、3世代下った結果として、「私」が透明人間になったということである。アメリカの有名人のように「祖母が先住民だった」という表象の仕方が存在しないことが、私には息苦しかった。

私は、北大に入学してアイヌの世界に踏み入れて以降、いつも自分が何か良からぬ存在であるかのように感じざるを得なかった。「私」の存在を歓迎する人に会う事がなかった。アイヌを取り巻く世界では、アイヌの出自を持つ人間は、アイヌとしてアイデンティティを強く持つことが正義だった。私にとってその正義を無理やり押し付けられることは、とても苦痛だった。私には、自己をアイヌとして同定できない、しかし、和人としても生きたくない、しかるべき理由があるのだ。そこにはポストコロニアルな喪失の歴史という連続性がある。そのことを消し去ってはいけなく強く感じるようになり、誰から何をいわれても、私は自分の痛みにしがみついて思考することにした。

2-1-2. 私と民族衣装

私は、私のアイヌ性は注目されるが、私の和人性は問われないことに違和感を覚えている。和人という言葉は、アイヌ問題に関心のある多くの人々にとって当たり前使用する用語である。しかし、この用語が指し示す人間に、例えば在日朝鮮人や日本国籍を取得した移民、あるいは沖縄の人は含まれるのかといったことはこれまで問われているだろうか。

さらに、これまでアイヌの出自を持つ者が、同時に和人の出自も持つ場合、この人を和人と呼ぶかについて議論されただろうか。

なぜ和人の出自の方が割合として多く、文化的な背景は 100%和人であり、アイヌ民族であるという自己認識がない「私」を和人と呼ばないのだろうか。和人とは、一体どのようなカテゴリーだろうか。和人は「国民」のカテゴリーではない。そうであれば、「民族」か「人種」ということになるだろうが、民族とは帰属意識を共有する人々の集団であるとして、アイヌの出自を持つ人々が和人というカテゴリーに帰属意識を持つ時、それらの人々は和人だろうか。私は、私と母イツ子の経験上、和人とは、アイヌの出自を持たない人々のことであると考え。そうであれば、「民族」よりもより排他性を持つ「人種」概念²⁷が当てはまるのではないだろうか。少なくとも北大に入学するまでの 28 年間でアイヌとして生きてこなかった私にとって、なぜ私の和人性が看過されるのかという問題は、自己の存在を根底から覆すものでもある。

私にとってアイヌ性と和人性という問題は、民族衣装を着るか否かという問題に直結する。以前、北大の学園祭でアイヌ料理を出そうということになった。その際にせっかくだから、アイヌ文様が施された法被を着て売り子をしようということになったのだが、私は、どうしてもその法被を着ることに抵抗があった。しかし、それは他のメンバーの士気を下げたのではないかと、あるいはアイヌのメンバーを傷つけてしまうのではないかと、思いしばらくの間言い出せずにいた。

しかし、どうしても、アイヌ文様のついた衣服を身につけるということを考えるととても憂鬱になり、とうとう「私が法被を着ると、それは『自分はアイヌである』と宣言することになるから、着たくない」と人々に伝えた。すると、「アイヌであることを隠したいのか」あるいは「もっと気軽に着てみたらいい」、「まだアイヌとして意識が芽生えていない」と言われた。

私は、アイヌの民族衣装を着ることで、それまで和人として生きてきた 28 年の歴史を消滅させられるのではないかと思った。私がアイヌの出自を持ちながら、民族衣装を着ることは、アイヌ民族として生きていくことの宣言でもあり、それは同時に「私」を殺すことのように感じたのだ。アイヌ、在日、部落といった言葉は、それ以外の人々によって構成される〈日本人〉というカテゴリーと対になっている、強固な二項対立的な概念ではなからうか。自分の存在について明らかにしたいと思い、北大へ入学した私は、その答えを導くまでは民族衣装を着たくないと思っていた。

しかし、それは多くの場合容易に理解されることではなかったようだった。「アイヌの世界」で、アイヌの出自を持っていれば、民族衣装を着ることは当たり前で、民族衣装を着ないということは、私にとっては戦いだった。私はその数日間、アイヌ文様の法被を着ずに、洋服にエプロン姿でアイヌ料理を提供した。私が抵抗したのは、「アイヌの出自を持つ」

²⁷ ここでは、竹沢泰子が提示する社会的構築物としての人種概念を想定している。竹沢は、人種概念が持つ内的特性について、1. 「変えることができない」ものだと言われている、2. 排他性をもつ、3. 組織的な差異化であることを述べている（竹沢 2009:6）。

ということではない。「私」と家族の歴史を消し去られることだ。この時、私はその心情を周囲の人に話したが、なぜアイヌ文様がついた法被を着ることに抵抗があるかについて、適切に理解されていないようだった。

このような出来事以降、私はアイヌの行事に参加することに対して、とても臆病になっていった。もし行事に参加する場合、民族衣装を着なければ失礼にあたるのか、それは自分のアイヌのルーツを否定することになるのか、他のアイヌの人々を不快にさせるのか、このような疑問を抱き続けた。私は、自分がどこに立っているのかもわからなくなってしまった。

2-1-3. 二重の〈沈黙〉—挫折と絶望と光

アイヌと和人のどちらにも属することのできない私は、和人側でもアイヌ側でもない場所から、自分の問題について考えるようになった。そこでみえるものとは、私のような存在は既存の枠組みや、アイヌ民族自身や専門家が描くイメージからは、こぼれ落ちる存在であるということだった。自己の帰属意識が両者のはざまにこぼれ落ち混乱する中で、このような感覚を話し合える相手が誰もいなかった。

アイヌ社会でも自分の居場所を見つけることができなかったが、私は研究の世界でも、自己のポジショニングについて明確にすることができなかった。あるアイヌ関係のシンポジウムに聴衆として参加した際、懇親会でアイヌの女性と同席になった。大学院で何を学んでいるのかと聞かれ「現代のアイヌ民族のアイデンティティ」と答えると、その女性は嫌悪感を露わにした。

一方的に見ず知らずの人間に研究対象にされるとは、何とも不愉快なことである。ましてや、「アイデンティティ」などという、人間の存在そのものに関わる研究テーマであればなおさらであろう。私は、自己のあるいは家族や親戚の抱える問題について当事者として研究している、ということを出せなかった。それは、アイヌ民族として活動しているその女性に、もし自分もアイヌの出自を持つと伝えたら、「同じアイヌ」として話をしなければいけないのではないか、という躊躇からだったと思う。私は、自分がアイヌなのか分からなかったのだ。そうして大学院に入学して1年も経過すると、自己を語るための言葉も、その気力も失っていった。

私の北大入学以降のアイヌとしての通過儀礼は、失敗と挫折の連続だった。研究者と出会っても、他の大学院生と出会っても、海外の先住民の活動家と出会っても、アイヌと出会っても、自分という存在を上手く説明できずに、しばしば人びとが私に重ねるアイヌ像と自己認識とのズレに混乱した。私のアイデンティティが混乱していたのではないが、私はいつも「アイデンティティが混乱している」と受け取られているようだった。和人とアイヌの両方のグループに同様に仲間意識を持つことができなかった。この経験の積み重ねは、その後和人に対してもアイヌに対しても、アイヌのルーツを言わずに過ごすことにつながった。私は、自分の語り人々の耳に届かず、一方的に存在を書き換えられるという

経験を通じて、再び沈黙した。

しかし、一方的にアイヌとして分類され、私の語りがいつも誤解されるという経験を通じて、私は興味深いことに気がついた。アイヌのことについてよく知っている研究者やメディアなどの専門家であればあるほど、そしてアイヌ民族の当事者であればあるほど、私の存在が見えておらず、私の語りを了承しないということだった。私の周囲にいる夫や友人などの普通の人々は、私の存在や語りについて反論したり批判したり、否定したりしない。

例えば、「私のおばあちゃんはアイヌだったけど、私自身は自分のことをアイヌと思えない。アイヌ文化についても、私は何一つ知らない」と私が語る時、例えばアイヌの人は「まだアイヌとしてのアイデンティティが定まっていない」とか、「アイヌであることを否定している」と私に言った。あるいは、研究者は、私の語りに対して、「同化政策によって存在がハイブリッドになっている」とか、「アイヌ民族のアイデンティティは多様である」と言う。アイデンティティやエスニシティの議論では、本人の帰属意識や自己認識が重要であるといわれる。しかし、「私自身は自分のことをアイヌと思えない」という語りがなされても、私の帰属意識や自己認識は考慮されず、私は、出自によってアイヌと分類される。

しかし、アイヌのことをよく知らない普通の市民である夫や友人たちは、「アイヌ語話せるの？」などと、かなり現状から乖離した質問をすることはあるが——アイヌ当事者や専門家であればこのような質問はしない——、その質問に対して答えさえすれば、「私のおばあちゃんはアイヌだったが、私は自分をアイヌと思っていない」という語りを、容易に了承するのだった。それは、本章 1 節 1—1—2 で述べたアメリカの有名人たちの描かれ方と同じ了承のされ方である。専門家やアイヌの人々と、普通の市民である夫や友人の間にある認識のギャップは注目に値する。

そのギャップとは、分類体系におけるカテゴリーの拘束力の強固さにあるのではなかろうか。専門家や当事者になるほど、カテゴリーは強固なものとなり、分類の方法が「アイヌ／和人」として画一化されていく。私は、アイヌの人々に会っても彼ら・彼女らを「私たち」とは思えないし、和人に対しても同様である。そうであれば、私はそもそもどちらの存在でもない異例なるもの^{アノマリー}と考えることができないだろうか。縦と横の分断により、歴史や物語を失った私は、自己の存在について語る言葉をも失った。しかし、沈黙することに耐えられなくなり、語り始めるも、私の言葉はどこにも届かない。語れば語るほど、絶望するという経験は、二重の沈黙をもたらすのである。

2-2. 海外の先住民と「和人」との出会い

2016年2月29日から3月4日までの4泊5日間、北海道大学大学院メディア・コミュニケーション研究院のジェフリー・ゲーマン准教授の科学研究費プロジェクトの一環として、アラスカからボブ・サム、台湾からティブ・バヤヤナさん、マギー・バヤヤナさん夫妻を招き、旭川、浦河、平取のアイヌコミュニティを訪問し先住民間の交流を深めるという

ツアーが行われた。同行者は上述の3名に加えて、ジェフリー・ゲーマン准教授、通訳者、中国人留学生の3名、私である。トヨタの大きなバンに乗り込み、北大を出発し、全道的に悪天候であったにもかかわらず、道中は視界良好で幸先が良いスタートであった。

初日は旭川の国道沿いの小高い丘の上にある、レストランで夕食をとった。その後宿泊先であったキネウシパークに辿りついたのは、門限ぎりぎりの10時であった。当初、大きなキャビンに雑魚寝をすると聞いていた私は、そのような経験がなく慣れない状況を想像し憂鬱になったが、どのような行き違いかキャビンは2つ用意されていた。男性キャビンと、女性キャビンに分かれて一日を終え、私のルームメイトは、中国人留学生とマギーさんとなった。マギーさんはティブさんのご夫人である。ティブさんは台湾原住民²⁸出身の研究者であるが、マギーさんは非原住民であった。

中国人留学生が先にシャワールームを使うと、マギーさんと私は二人きりになった。私はマギーさんからいくつかの質問を受けて、自分が自己の存在についてどのように考えているかを彼女に伝えた。その内容は、私がアイヌと和人の両方の出自を持ち、しかし、どちらにも属していないと感じていること、そしてそこには「アイデンティティ」の矛盾はないと感じているが、人々がそれを了承しないことであった。原住民と非原住民による混血児の母でもあるマギーさんは、私の話をとても真剣に聞いてくれた。

アラスカのクリンギットであるボブや、台湾の原住民であるティブさんとは、現代を生きる先住民が文化のはざまに在るということについて、話し合う機会が何度もあった。特に、ボブは私が和人とアイヌのどちらに属する事にも違和感を覚えるということについて、彼らの状況に基づいて様々なことを教えてくれた。クリンギットはアイヌ同様、混血と文化的同化が進んでいるが、コミュニティーのメンバーであるという意識を持たなくても、非先住民社会と先住民社会の間の架け橋としての役割を果たす存在が多くいる。それは、現代的な現象であり、自然なことであると言ってくれた。

台湾原住民のティブさんは、伝統文化を身につける事が非常に大切であると考え、自身の子どもたちにも原住民言語や文化を身につけてもらうために努力している。しかし、私が自分の家族の経験話し、私たちは、アイヌとして生きておらず表にでない人びとでも葛藤を持ちながら暮らしている事を告げると、台湾でもそのような人びとがいる事を教えてくれた。彼らとの会話は、公的な場での「先住民」としての発言とは少し異なる位相だった。そして、自己認識を既存の枠組みの中のみで、「私」を規定する必要がないという事を示してくれた。それまで息苦しかった私は、自己を不完全で異常な存在と感ずるのではなく、私がそのように感じるに至った経緯と社会的要因を考えようと思うに至った。

特にボブとは、その後も親交が続いた。私たちは、会う度に、色々な会話をしたり、フェイスブックでメッセージのやり取りをしたりした。ボブは、いつも根気よく私を応援してくれた。その後も、様々な国の先住民と出会う機会があった。私は、アイヌの人々の中に、私の思いを共有する人を見つける事ができなかったが、海外の先住民の中には、「二つ

²⁸ 世界的に、先住民という言葉が使用されるが、ほぼ同義で台湾では原住民が使用される。

の文化を持つ」という視点ではなく、「どちらからもこぼれ落ちる」という視点を共有する事ができる人に数多く出会った。

ボブやティブさんとの出会いから5カ月後の2016年7月、私は、浦河町杵臼コタンにいた。北大で学び始めてから、8年の月日が経っていた。北大に入学して初めてアイヌとして扱われ、その後、アイヌと和人の間で混乱し自己が分離した過渡期を過ごした。このような中で、私は杵臼コタンに還った頭蓋骨たちが、自分たちの痛みのルーツに向き合うようにと誘うように感じた。

途切れたままの歴史や失われた物語が、「私」の痛みを生むのだとすれば、歴史を繋ぎ直し、物語を取り戻さなければいけない。私にとってそれは、「アイヌとしてのアイデンティティ」を持ち、「アイヌ文化」を継承し、「アイヌ民族としての誇り」を取り戻す事ではない。なぜ、「私」が透明人間となり、痛みを抱えて沈黙するのかわかるために、歴史と物語を継承する事だ。それは、スピヴァクが指摘したように、^{ハイブリッド}雑種的なアイデンティティの問題ではないのである（スピヴァク 2008：81）。私は「私」の解明へと向かわず、「私」を規定する社会を解明することへと向かう。私は、自分のアイデンティティや居場所についてどうにかしたいのではなく、私のように社会からこぼれ落ちてしまう存在が、なぜ生まれたのか、その歴史的過程と社会構造を知りたいのだ。

自己の存在が統合されない過渡期において、海外の先住民たちとの出会いは重要であった。しかし、同時に、もう一つの重要な出会いがあった。それは、「和人」との出会いだった。大学院に入学してから、ある友人に、アイヌの出自を持つと伝えたところ、「でも今はアイヌの人も普通に日本人と同じでしょう」と言われ、様々な苛立ちが募っていた私は「そうであれば、どうして私は20年も葛藤するのだ」と語気を荒げて反論した。私の反論に困惑した友人は、「そんな事言われても、私にはわからないし、急に言われても困る」と私に言った。私は、「私の葛藤は、アイヌ出自の人間のみの問題ではなくて、北海道民全体の問題であると思うから、その発言は無責任だ」と彼女を責めた。

私の攻撃的な発言は、友人を深く傷つけた。しかしその後、その友人は、様々な書籍や情報を集め、私の事を理解したいと言ってくれた。私は、知る機会がなかった人を一方的に責めた自分を恥じた。彼女は、知る機会がなかっただけなのだ。私だって、もしアイヌの出自を持たなければ、アイヌの出自を持つ人と出会ったときに、同じ反応をしたかもしれない。彼女と私は、その後しばらく、様々な事を対話した。私自身、その友人と対話をする事で、自分のアイヌの出自について深く考える事ができた。

興味深いのは、その友人の「和人化」だった。私のカミングアウトから何年か経過した2017年、二人でアシリチェップノミ²⁹に参加した時、彼女は、「初めて自分が和人なのだと思います」と言った。そこにはたくさんの民族衣装を着たアイヌがいて、和人は少数だった。彼女は、アイヌの人々の中に入って初めて、アイヌと和人という違いを認識したと言った。

²⁹ アイヌ語で新しい鮭（アシリチェップ）を迎えるための儀式を意味する。神からの贈り物に感謝するアイヌ民族の儀式であり、札幌市では豊平川河川敷で毎年9月中旬に行われている。

その日の出来事は、彼女にとって、和人としての原体験となった。彼女は、アイヌによって他者化されたのだ。

その後、彼女は、北海道の歴史や現状を考える際に、いつもアイヌの存在を意識するようになった。アイヌという他者について初めてその存在に気が付いた事で、彼女は自分の当事者性を立ち上げたようだった。そして、彼女は、「自分の先祖が、アイヌの人に嫌な事をしたのかもしれない」、「アイヌの人とか、真衣ちゃんのようなアイヌの出自を持つ人が、今も、知られる事なく傷ついている、という事に対して、自分は和人としてどうしたらいいのか、わからない」と、心を痛めるようになった。それは、見ていて私の心が痛くなるほどだった。

もう一人の和人との出会いは、浦河町杵臼コタンでの遺骨返還の際だった。杵臼コタンで行われた交流会のときに、町民の和人男性が過去を振り返りこう言った。「昔、土建屋で、学者に頼まれてアイヌの墓を掘る、という話をきいた。その時に、新しい骨は、人間の肉がまだついているからとても厳しいものだ、と従業員はもらしていた」。男性は、とても緊張しながら、ある重要な告白をするように、ひとつひとつ言葉を紡ぎながら、この話をしてくれた。和人としての証言を、アイヌが多くいる場でする事は、勇気がいる事だっただろうと思う。この男性もまた、心を痛めながら、声を発したのだ。

そして、私の物語において、重要な和人がもう一人いる。私の父誠である。父は、室蘭で生まれ、札幌にある西高を卒業し、大学では、海を渡り弘前大学に進学した。北海道という日本においてはある意味で特殊な場所で生まれ育ち、本州においては、ある意味で特殊な歴史を持つ「東北」で大学生活を送り、そこで父が強く引きつけられたのは、沖縄であった。「大学では、沖縄についてだけ学んだ」という父は、大学卒業後、沖縄へ渡り、そこで数年暮らした。

沖縄で、古書店の雇われ店長として働いた時は、父は石川仁という名を名乗った。ヤマトの人間が、沖縄で商売をする事は叶わない時代だった。大学時代に、多大な影響を受けた阿波根昌鴻を訪ね、伊江島へ向かった。そこで阿波根から、たくさんの事を学んだ。父が沖縄で学んだ最も大きな事の一つは、自分は日本の歴史において、どのような立場にあるか、という視点だった。

沖縄での様々な経験を通じて、「自分はヤマトの人間であり、沖縄の問題は、沖縄の人達が解決すべき問題だ」と感じた父は、「自分の問題」として、北海道の歴史に向き合うようになる。そのように考えていた時に、父は『アヌタリアイヌ』を知る。そして、森竹竹市さんの妻である森竹佐美さんの紹介を通じて母と出会った。

父は、母に「自分は、侵略者の子孫である」と伝えた。母が、父との結婚を決意したのは、父のそのような発言を聴いたからである。アイヌと和人の歴史は、ここで混じりあった。父と母は、1981年に、「和人とアイヌの両方の側面から、北海道の歴史を考える」という二人の信念のもとに、サッポロ堂書店を開店した。私の思想のルーツは、間違いなく、父と母がともに目指したこの信念のもとにある。どちらか一方を光や影にするのではなく、

両方に光を当て、彩豊かな歴史について思索する事こそが、父と母と私が共有する「北海道の歴史」観である。

和人は、はじめからそこに和人としているのではなく、自己の歴史に向き合い、アイヌと出会う事で「和人になる」のだと思った。和人という言葉を使う事が、何か問題を含むのであれば、「非アイヌ」でもいい。自分はアイヌではない、と多数派が知る時、初めてアイヌの問題にそれぞれの当事者性をもって、向き合う契機となる。そして、和人として、北海道の歴史に向き合う時、必ずそこに痛みが生まれる。

私は、私を理解するために努力してくれた「和人」に感謝した。そして、和人の心の痛みを知った。これまで、たくさんの人々が、和人としてアイヌの問題に向き合い、心を痛めてきたのだと思う。北海道には、まだ多くの忘却された痛みがあるだろう。その一つ一つを拾い集め、互いに語り合う事で、また新たな未来を拓けるはずだ。私は、「私」の物語と、痛みの歴史を、語り始めなければいけない。

2-3. 「サイレント・アイヌ」として語り始める

2-3-1. 〈痛み〉という概念

小田博志は、北海道における民衆史運動を主導した小池喜孝に注目し、小池が、教員時代に生徒であった「もう一人の金」を殴った「右手の痛み」を通じて「歴史の他者」の痛みを知った過程について述べた（小田 2015：314-318）。小池の〈痛み〉の思想とも呼ぶべき運動を辿り、小田は、「〈痛み〉は他者とのあいだで平和な関係をつくる導きとなる、知性ある感情である」と述べた（小田 2015：335）。

小田が小池喜孝の歩みを辿りながら述べる、〈痛み〉の思想は、それまで持ち得なかった関係性を回復するという点において、本論と同じ地平にある。本論ではさらに、〈痛み〉という概念は、歴史や声や名を失った人々に、それらを取り戻す契機を促すことを付け加えたい。私は、アイヌ民族の語りや、アイヌ自身や研究あるいはメディアによって打ち出されるアイヌのイメージに自己を同一化できない。それは、28歳で北大に入学する前後まで、私はアイヌと名指された事も、アイヌと名乗った事もないし、自己をアイヌと認識する機会がなかったためだろう。

アイヌが語る受難を、私は経験していないし、家族がアイヌ文化に触れているのをみた事もない。私の物語によって、自己をアイヌと認識する人々は、不快な思いをするかもしれない。痛みを指標化する事ができれば、実態調査やメディアが明らかにする人々の痛みの方が、私の痛みよりもはるかに大きいだろう。

しかしだからこそ、私は「私」の存在を、一旦アイヌ民族との鏡像関係から離脱させる必要性を感じている。民族というカテゴリーにおける帰属意識やアイデンティティの有無といった観点から「私」について論じるのではなく、当事者研究における当事者のニーズという視点によって、「私」を可視化させる試みの目的はここにある。民族的な出自を共有しているとしても、「北海道命名」から150年経過した現在において、アイヌの出自を持つ

人々の痛みは多様化している。しかし、それは「アイヌはまとまりがない」とか、「アイヌの内部は多様である」という単純な問題ではない。植民地主義的な過去と、そこからつらなる現在によって、アイヌの出自を持つ人間の「痛み」が多様化しているのである。

サイレントという形容詞を伴ってはいるが、結局はアイヌという名を冠しているという点において、アイデンティティや分類化の拘束から逃れられないのではないかと言う反応があるだろう。しかし、私がここでアイヌの名を残しているのには、いくつかの理由がある。最大の理由は、「私」にもたらされる痛みは、アイヌの出自を通じて生まれるという点において、その痛みを癒すための議論は、「私」が持つあるアイヌの側面についての思索であるという点にある。なぜ、私の心は痛むのか。なぜ私はアイヌの出自について沈黙せざるを得ないのか。なぜこれらについて議論するための言葉が不在なのか。このような問いに答えようとする限り、「私」の存在を、アイヌの世界との連続体において捉える必要がある。

私は、なぜ沈黙しなければならないのか。なぜ、私の語りは人々の耳に届かないのか。謎は解明されなければならない。「私」は、既存の分類体系にフィットしなくなっており、その要因を探る必要がある。「私」のサバルタン化について考えるために、「サイレント・アイヌ」を、ある過渡的な状況である異例なるものと捉えたい。すでに、第2章で確認したとおり、今日の儀礼研究および分類理論は、ファン・ヘネップの通過儀礼論に大きく依拠している。

ファン・ヘネップは、全ての儀礼は、分離、過渡、統合というプロセスを経ると述べた。例えば、人は死に、生者の世界から分離し、葬式という儀礼が施されながら過渡期を過ごし、その後、死者の世界へと統合される。この意味において、それぞれのプロセスは、ある限定された期間である。ターナーは、ファン・ヘネップの議論を発展させて、コミュニティという概念を打ち出した。それは、時間的な過渡期というよりは、権力などによって拘束を受けないある自由な領域を想定しており、その意味において期間よりも領域を意識している。分類できないものについて議論する際に、この両者の違いは重要である。

私は、「サイレント・アイヌ」を、期間と領域の両方における異例なるものと捉える。曾祖母のつるは、唇に施された刺青によって可視的な存在であったし、祖母のツヤコは、文化的に日本人となったとしても、「〈日本人〉を志向するアイヌ」だった。母イツ子は、平取町で生まれ育ち、和人の父を持っていたが、平取町という空間では、アイヌの出自を持つものは、アイヌとして捉えられていた。つるは刺青や母語や生活様式によって〈日本人〉になる術もなかったが、ツヤコは、〈アイヌ〉として、多数派の〈日本人〉になる事を志向した。つるやツヤコやイツ子は、自己をアイヌと捉えており、「自分が何かわからない」という私とは違う。

サイレントという形容詞は、「沈黙している」と訳す事ができる。私は、ある母と同世代のアイヌの女性に、沈黙できていいですね、と言われた事がある。つまり、その女性は沈黙する——そして不可視化する——事が叶わず、アイヌとして生きざるを得なかったのだ。

私の場合、ツヤコとイツ子が混血を繰り返し、外見的な特徴が失われた事もあるし、日本人の名字（石原）で、札幌という都市で生まれ育ち、アイヌと名指される機会もないからこそ、沈黙するという事が可能となった。

このような状況は、イツ子が平取で暮らしていた頃は起こらなかったし、現在でも、出身地や、外見的な特徴、その他のアイヌらしい徴があれば、私の経験とは異なる経験をしているアイヌ出自の人が多くいるだろう。しかし、私の次の世代では、アイヌの出自に対する意識は大きく変わるのではないか。2017年に、母校である北星学園女子高等学校で講演をした際に、私はアイヌの出自について話した。その際の生徒たちの反応に、私は驚愕した。彼女たちの多くは、アイヌに対して負のイメージや特別なイメージを持っていないのだった。

なかには、誤解や美化などの想像したとおりの反応も多少はあったが、ほとんどの場合、そこには、悲壮感も、腫れものに触れるような空気も、異なる他者を崇めるような眼差しもなかった。アイヌの出自を持つという事が、彼女たちにとって本当に、何でもない事なのだった。彼女たちのほとんどにとって、アイヌという言葉は、何ら不穏な響きをもたない。私は、その反応を受け取って、新しい時代がきたのだと感じた。そして、私が、2016年から2017年にかけて痛みのルーツの旅に出かけた事の必然性を思う。私がもし次の世代に生まれていたら、私自身が痛みを持たず、母や祖母や曾祖母の痛みについての思索の旅へはでかけなかったかもしれない。もしかすると、今が「私」の痛みについて考える事ができる最後の時かもしれない。

「サイレント・アイヌ」が過渡的な期間の異例なるものであるという際に、いくつかの側面を指摘する事ができる。ひとつは、社会的、時代的に、その状態が逸脱状況であるという点である。少なくとも、つるやツヤコは、アイヌの出自を持つ事を沈黙し不可視化される事はなかった。本人たちが何も言わなくとも、常にその出自は他者から暴かれ、その存在は可視化させられた。地域にもよるだろうが、平取では、アイヌはいつもそこにいたのである。その時代、平取で、「サイレント・アイヌ」はいなかった。イツ子は、成人して札幌で暮らすようになり、『アヌタリアイヌ』の刊行を終えた後は、自ら語る事をやめた。イツ子は、現在の札幌という時空間において、不可視化されていった。

イツ子と私は、自分の存在が透明になり、アイヌの出自について沈黙していたという点において、「サイレント・アイヌ」であった。しかし、そこには大きな隔りがある。イツ子は、自己の出自のうち、半分がアイヌ、半分が和人、という点を大切にしている。そしてアイヌの出自を隠そうとはしないが、「自分はアイヌ民族ではない」と言う。しかし、平取で生まれ育ったイツ子は、他者からの眼差しと名づけによって、自分はアイヌであると意識させられながら成長した。例え、世代間や他のアイヌとのつながりを失っていたとしても、そこには、アイヌとしての原体験がある。

一方で私は、アイヌの出自を持つという事について、まったくリアリティを感じなかった。北大に入学する前後まで、一度もアイヌとして扱われた事がなかったのだ。私は、ア

アイヌの出自を持つという事実について聞かされてはいたが、その事について沈黙しているため、多数派として、多数派の社会の中で育った。今でも、自分をマイノリティであると捉える機会はあまりない。もし、イツ子が私にアイヌの出自を持つ事を伝えなければ、何も知らず、自分をただの日本人と捉えて、私は人並みの人生を終えただろう。そして、知った後に、北大に入学さえしなれば、自らのアイヌの出自に向き合う事なく、よってマイノリティになったり、透明人間になったり、「サイレント・アイヌ」と名乗る事もなかった。

アイヌの出自をもっていたとしても、その事実を知らない人々が時代とともに増えている事が想定できる。そして、知ったとしても、アイヌの世界なるものに近づきさえしなければ、ただの日本人として生きる人が多いだろう。それがおそらく現状だ。アイヌの出自を持つ事を知らない人々は、「沈黙している」という状態ではない。知らなければ沈黙すべき内容を持たないため、それらの人々は、「サイレント・アイヌ」ではない。私の親戚にも、私の同世代ではアイヌの出自を持つ事を知らない人々がたくさんいる。このような人々にとって、アイヌとは完全なる他者である。

私は、本章で、アイヌの出自を持つ事を知りながら、その事実について沈黙してきた自己の物語を紡いだ。そして、自己の出自について意識しながらも、「縦と横の分断」によって自分が何なのかわからなくなり沈黙し、不可視化され、アイヌと名指される経験も、アイヌと名乗る経験もなかった事を述べた。一般市民の多くが、このような認識を持つ人に遭遇しない事は、現状において、それ自体が社会における異例なるものである事を示す。アメリカで先住民の出自を公表する人々は、「祖母がアイヌだった」とか、「先祖にイロコイがいた」という表象が可能であるから、公表するのだろう。「私」を取り巻く社会構造とは異なる。

私が「サイレント・アイヌ」という言葉を使うようになって、その言葉を使用する人々が登場した。「サイレント・アイヌ」について講演をすれば、アンケートに「私もサイレント・アイヌです」と記入する人がいたり、アイヌの友人たちが使ったりするようにもなった。一方で、自分は「サイレント・アイヌ」ではなく、「隠れアイヌ」だと主張する人もいた。確かに、アイヌの出自を持つ事を隠している人々はたくさんいて、それらの人々は、本当に語りたくないのかもしれない。

「サイレント・アイヌ」とは、植民地主義的過去とそこからつらなる現在により透明人間となり、語りたくても声を持たない人々である、と定義するとき、自己をアイヌであると認識し、その出自について語りたくないあるいは語る事ができない人はこのような概念では捉える事はできない。自己の存在や痛みの根源がわからなくなり、語らない人と、自己の存在や痛みについて認識しながらも、語らない人とは、明確に分けて考える必要がある。両者ともサバルタン性を持っていると考えられるが、そのサバルタン化のプロセスには異なる点があるだろう。サバルタンとは社会構造と不可分であると考えるとき、「サイレント・アイヌ」と「隠れアイヌ」がアクセスできない社会構造は同じではない。

アイヌというエスニックな分類によって、このような視点は、曖昧になっていく。エスニシティという概念では、全ては帰属意識やアイデンティティ、あるいはエスニック間の境界の問題に収斂される。「私」の「自分をアイヌと思わない」とか、「アイヌでも和人もない」という語りは、「アイヌとしてのアイデンティティが揺らいでいる」と捉えられてしまう。アイヌの出自を持つものは、アイヌの世界において、アイヌとして誇りを持って生きる事が正義である場合、「私」が生きる場所はないのだ。私はこれまで何度も、「私」の存在について語ったり、メディアで発言したりしたが、その度に、「もっと自信を持って生きて下さい」と言われた。

繰り返しアメリカの有名人の例を挙げるが、「ジミー・ヘンドリクスは祖母はチェロキーだった」という表象から明らかな事は、チェロキーであるのは、ヘンドリクスは祖母であるという事である。複数の出自を持つ場合、どの出自に対して自己の帰属意識を持つかは個人差がある。アメリカのような多様な民族や人種が前提とされている国家と、日本のような単一性が前提とされる国家の違いとも言えるだろう。

「私」は、なぜ「自分をアイヌと思わない」という発言をすると、「もっと、自信を持って生きて下さい」と言われるのだろうか。複数の出自のうちの一つに対して帰属意識を持つ事ができない事が、自信を持っていないという事になるのだろうか。「自信を持って生きる」という事は、アイヌの出自に対して帰属意識を持ち、「アイヌとして誇りを持って生きる」事であるという前提は、「私」にとって非対称的なイメージである。なぜ、このような発言が、安易になされてしまうのかという事に、より根深い日本の社会構造が透けて見えるのである。

自己をアイヌと捉え、アイヌとして生きようとする人々と、自己をアイヌとして捉えながらも、その出自を隠しながら生きる人々と、私のように、社会において自己を分類できず名を持たないという意味において透明人間となり、語りたくても語る事ができない人々が存在する。それぞれに生きづらさを生み出す社会構造には、違いがある。それぞれの実態を明らかにするためには、それぞれが何に生きづらさを感じ、どのようなニーズを持っているかについて調査する事が重要である。それぞれの人々の違いは、アイデンティティや帰属意識といったエスニシティの問題ではなく、それぞれの物語と歴史による結果としての存在や痛みや社会構造の違いなのだ。そして、痛みは多様であるが、その全てに共通しているものとは、「北海道命名 150 年」という植民地主義的な過去とそこからつらなる現在という背景である。

今後、少子高齢化に伴い、現状の生産力を保つために、日本は多くの外国人を受け入れる事になる。すでに、首都圏などでは、日本語で学校教育を行う事が困難となっている事例も報告されており、今後の日本は、選択の余地がなく多文化共生社会となるだろう。日本人は、様々な国籍、民族および人種のルーツを持つ人々と暮らすようになる。そうなれば、アイヌや在日といった国内のエスニックマイノリティの出自を持つという事も、今ほど特別な事ではなくなるのかもしれない。そのような未来を歓迎する人々もたくさんいる

だろう。

しかし、私はそのような未来を危惧している。移民の人々との多文化共生と、自国内の民族問題における多文化共生は、厳密に区別する必要がある。多文化共生社会となった日本の未来において、あるアイヌ出自のものは自己のルーツを知らずに生き、別のアイヌ出自のものは、痛みのルーツを忘却して生きる。物語をもたない人間は、顔を持たない事と同じである。私にとって、アイヌの出自を持つという事は、痛みの物語を継承しているという事でもある。先祖たちが何とか生き延び、希望を捨てずに子どもを生み育てた事で、「私」は生きている。このような物語は、私にとって財産だ。

日本が移民の流入によって、多文化共生社会となると、「サイレント・アイヌ」の状況は変わるだろう。多数派日本人とは異なる少数者の出自を持つという事が、特別な意味を持たなくなると、自己の出自について沈黙する必要性は今より薄れていく事が予想できる。アイヌの出自について沈黙する必要性がなくなると、「サイレント・アイヌ」も「隠れアイヌ」もいなくなるのだ。この意味で、「サイレント・アイヌ」とは、過渡的なカテゴリーである。

私たち家族4世代の物語を照らし合わせれば、「サイレント・アイヌ」とは、私のように、その存在が透明になり不可視化し、沈黙するようになったイツ子や「私」から、もしかしたら近い未来、アイヌの出自について沈黙する必要性がなくなるまでの、時代的にみて過渡的な期間に限定されている。このような期間限定的な性質は、「サイレント・アイヌ」という言葉の重要性を喚起する。それは、沈黙というキーワードによって、自己の痛みの歴史を取り戻す契機を促すという点である。

「サイレント・アイヌ」における「過渡的な時期」としての異例なるものの別の側面は、自己の存在を当事者が再統合する期間である。第3章で当事者研究を参照した理由は、この点にもある。私にとって、アイヌの出自について思考するという事あるいは、自分の歴史を取り戻していく事は、「サイレント—沈黙している」というキーワードを通してしか成しえなかった。現在も、アイヌに対する差別がある事は、アイヌの友人から聞いて知っているし、差別や偏見を恐れて、アイヌの出自を公にしない人々も多くいる事も承知している。あるいは、実態調査などが明らかにしているように、教育の機会や福祉状況などの現実的な課題を抱えているアイヌが多くいる事も確かである。

しかし、一方で、私にとって唯一の問題とは、アイヌの出自について沈黙せざるをえないという事だった。そして、このたったひとつの問題は、自分自身や母や祖母が懸命に生きて来たという自負において、私にとってとても理不尽な事だった。なぜ、あんなにも素晴らしかった祖母の出自について、私は沈黙しなければいけないのか。なぜ、私の自己認識や声は容易に受け入れられないのか。なぜ私は再び絶望し、声を失うのか。それらはすべて、私にとって受け入れ難い事であり、私はその背景と要因を明らかにしなければならなかった。私にとって、「サイレント—沈黙している」という現実のみが、自己の出自に向き合う契機だったのだ。それは、私のアイデンティティの問題ではない。私たち家族

の痛みを生み出した社会構造の問題なのである。

2-3-2. 「私」のニーズと当事者性

私は上野千鶴子の、当事者とは「ニーズの主人公」（上野 2011:80）という定義に同意する。私にとってのニーズとは、沈黙する必要がない状況をつくる事と、母や祖母たちの痛みの物語を継承する事だった。私はアイヌとしてのアイデンティティを獲得したかったのではない。あるいは、アイヌ文化を継承したかったのでもない。ただ、最愛の祖母と、これまで大変な苦勞をしてきた先祖から受け継ぐ痛みの物語を否定し沈黙したくなかったのだ。私の沈黙は、アイヌとしての劣等感から生まれるものではない。よって、お決まりの「アイヌとして誇りを持つ」というフレーズで解決できる問題ではない。私の痛みは、私を取り巻く社会構造を明らかにする事では、解決できない。

アイヌとしての誇りやアイデンティティの回復という視点では、私自身のニーズは達成されない。「私」が沈黙する背景には、「北海道命名」以降、150年積み重ねられてきたポストコロニアルな歴史がある。そして、「縦と横の分断」により、痛みを記憶喪失し、自己をアイヌにも和人にも同定できなくなった私は、そこにいても人々の分類体系では認識されなくなり、私が語ってもその声は人々の耳に届かないという状況が起こった。この事を詳細にときほぐす事なしに、私の沈黙は解決されない。それは私がアイヌとしてのアイデンティティを強化する事や、誇りを持つ事と、何ら関係がないのである。

アイヌの場合、特に文化振興法以降、アイヌ民族のイメージは文化に固定されやすくなり、アイヌ民族の語りでは、文化伝承が含まれるようになった。アイヌ民族が持つニーズの大部分は、アイヌ文化の伝承と、福祉問題だろう。あるいは、かつての「アイヌ民族に関する法律制定についての陳情書」に書かれた「アイヌの民族的権利の回復を前提にした人種的差別の一扫、民族教育と文化の振興、経済自立対策など、抜本的かつ総合的な制度を確立する必要がある」という基本的な考え方（『先駆者の集い』37:4）に表れるような、アイヌ民族の権利回復に関するニーズを挙げる事ができる。

そのイメージやニーズを、私は共有する事ができない。それは、そのようなアイヌ民族のイメージやニーズが間違っていると感じるという事ではなく、ただ、私とのニーズにズレがあるというだけである。繰り返すが、私自身のニーズとは、自己の歴史を取り戻し、一方的な分類をされずに、自己の出自について沈黙する必要がない社会状況が実現する事である。それは、社会がアイヌ文化を受容し、称賛する事や、アイヌ民族が権利を回復する事のみで解消できる問題ではない。

「私のおばあちゃんはアイヌだった」という語りは、一方的に「アイヌである事を否定している」とか、「アイデンティティが揺らいでいる」と言われ、私の帰属意識は問われる事なくアイヌであると分類される。「私」は、北海道におけるポストコロニアルな状況がもたらした喪失の歴史の結果である。そして、そのような「私」の語りは、共時的な社会構造における二項対立的な分類体系によって語りのスペースがなくなり、どこにも届かない

のだ。「私」という存在を社会において受容するという事は、それぞれの個人に認識の変革を迫る事でもある。「アイヌ文化は素晴らしい」といったような、文化相対主義的な視点では、「私」という異文化に近づく事は不可能である。

ニーズが明確になるという事は、ある当事者になるという事でもある。「私」は、アイヌの出自がもたらす痛みについて知りたいが、アイヌ民族が示すニーズは、なんだかしっくりこない。アイヌ協会にも属していないし、自己をアイヌ民族とも捉えていない。しかし、アイヌの出自によって生まれる痛みを解消したい。そして、出自について沈黙する事はもうやめたい。私は「サイレント・アイヌ」という言葉と当事者性によって、このようなニーズを設定し、自己問題の解決へと歩み始めたのだ。

2-4. そして、名づけえぬ私へ

そして、私は、「サイレント・アイヌ」として語り始めた。論文を書いたり、新聞やテレビなどのメディアで取り上げられたり、講演をし始めた。すでに声を出して、語り始めているから、「サイレント—沈黙している」ではないと言われるかもしれない。しかし、スピヴァクが一連のサバルタン論で提示したのは、サバルタンが声を出す事ができないという事ではなく、声を出したとしても、その声が届かないという点だった。私はさらに、サバルタンが声を出して、その声が人々の耳に届いたとしても、理解されないのだ、と付け加えたい。

「私」が人々から理解されないという事は、理解されるような語り方をしていないからだとして反論があるかもしれない。しかし、理解されない事は、必ずしも、当事者の語り方に起因するものではないと思う。そして、さらに、「聴く耳」だけの問題でもない。人々の分類体系が、その理解を阻んでいる事だってあるのだ。「私は自分をアイヌだと思わない」という語りを、「アイヌである事を否定している」とか「アイデンティティが揺らいでいる」という理解に収斂させる事は、「私」を出自に基づき分類している事を示す。そしてその分類体系は、「私」が語るスペースを消滅させていく。それは二度目の沈黙をもたらすのである。

私は、アイヌとしてのアイデンティティなるものを持つ機会がなかった。それは喪失の歴史の結果である。よってその拘束から解放されたいのではないし、アイデンティティが揺らいでいるのでもない。複数のルーツを持つ人間が、自己のアイデンティティに葛藤する事は、当然だろう。自分はどこに帰属するのかわからなくなる、といった複数の文化の間で揺れ動く気持ちは、あらゆる場所で起こる。それは「^{ハイブリッド}雑種的なアイデンティティ」の問題だろう。しかし、本章のオートエスノグラフィーで描きたかったのは、自己認識が明確になった後に、その姿や声が他者から認識されないという痛みだった。そして、そこには、固定化された分類体系が介在する。

「アイヌでも和人でもない」という自己認識は、「私は、アイデンティティによる拘束から解放されたい」とか、「私は個人としての私であって、アイヌとか、和人とかで名づける

事ができない」という事ではない。そもそも、アイヌ社会で生まれた事がなく、アイヌ文化に触れた事もなく、アイヌと名乗りも名指しもされなかった私は、アイヌの出自に対して帰属意識を持つ事ができない。しかし、生まれたはずの日本社会—あるいは和人社会—では、アイヌの出自をカミングアウトする事によって他者としてはじき出されてしまう。

私のアイデンティティやエスニシティといったものは、はじめからどちらにも所属していないのだ。それが、「北海道命名 150 年」における、喪失の物語の結果である。よって、解放すべきアイデンティティすらない。私は、私を強固に拘束する「アイヌ」や「和人」というカテゴリーを疑っているのでもない。私はなぜ、「アイヌでも和人でもない」と感じるのか、そして、なぜそれは了承されないのか、という事を私は知りたいのだ。私は、私の存在と、私の痛みを歴史化したい。そのために、「私」のニーズを表す過渡的な領域として「サイレント・アイヌ」という言葉を使用する。

私にとって、〈沈黙〉だけが私の痛みを歴史化する概念である。よって、〈沈黙〉を形容詞として冠する「サイレント・アイヌ」として、歴史と物語に向き合わなければ、私の存在と痛みは透明のままである。アイヌに同一化できない私が、「アイヌというカテゴリーは関係ない、私は私」という自己認識——いいかえれば、アイデンティティからの解放——を確立させれば、「私」を歴史化する事ができず、「私」を取り巻く社会構造を明らかにする事ができず、痛みは再び喪失される。自己を取り巻く社会状況や、歴史とのつながりにおいて自己を相対化・歴史化をしない限り、問題は解決しない。そして、物語が失われても、痛みは残り、それはいのちそのものを蝕んでいく。

今後、政策や法律のために、あるいは、日本社会そのものの変容のために、日本においても、アメリカにおけるセンサスで問われる民族および人種の項目のように、自己のエスニシティについて明確に意識する機会が生まれるかもしれない。そのような状況になったとき、現状のままでは、「サイレント・アイヌ」の多くは、「和人／日本人」として再統合されると予測する。しかし、この事自体が問題であるとは考えない。問題は、自己の出自に向き合う契機を得ないまま、痛みを記憶喪失しながら、しかしそれを抱えたまま、行政や法律によって分類される事である。

日本という国家において、世界の先住民からみてもある特殊な状況を生きざるを得なかった人々が、150 年という縦と横の分断の中で、いのちを継承し、その結果として子孫が自己が何であるかわからなくなるのは当然の帰結である。本論で確認したとおり、様々な要因の下でサルタン化した「私」は、沈黙と痛みとを引き換えに、日本人として生活する事が可能となった。しかし、家族とすらアイヌの事を語りえない状況で、孤立した生を営んできた。この状況はポストコロニアルな歴史と共時的な社会構造がもたらしたものであり、このような過去と現状に、当事者が向き合う事なく、ある制度による分類がもたらされれば、それは新たな喪失となる。

植民地主義によって、歴史や他のアイヌとの繋がりを失った「サイレント・アイヌ」が、痛みと沈黙を抱えながら孤立し、無自覚に「和人／日本人」として再統合されれば、その

歴史と痛みは社会の中でなかった事になる。しかし、それぞれの「サイレント・アイヌ」が抱える痛みは当分の間、残り続け、いのちを蝕むだろう。このような事態を回避するために、自己の出自に向き合うための言葉と領域が求められる。このような場で、先祖と自らに対して起こった歴史を振り返り、歴史と言葉を取り戻す事ができれば、自己の存在について、「アイヌとして生きるのか」あるいは、「和人（日本人）として生きるのか」を考え、それぞれに最良の選択ができる。

北大の大学院生としてアイヌの出自に向き合いながら過ごした日々は、私にとって、アイヌとしての誕生と歩みであった。しかし、それは、アイヌとしての死への歩みであったし、私自身のいのちを蝕む日々だったとも思う。何をもって「アイヌとして生きる」というのか、結局のところ明確な答えはないが、少なくともそれは、自己をアイヌとして捉えて生きるという事だと思う。いいかえれば、アイヌとしてアイデンティティを持ち、生きていく事だ。12歳のときに、自分がアイヌルーツを持つという事を知ってから、私にとっての24年間は、自分はアイヌではないと一つ一つ確認する日々だった。私は「アイヌ」としての生を、見つける事ができなかった。

私は、大学院に入学してから、従来の枠組みやイメージでは捉えきれない、アイヌの出自を持つ人々を議論の俎上に可視化させようと、様々な挑戦を試みた。「潜在的アイヌ民族」「アイヌでも、和人でもない」「サイレント・アイヌ」。言葉がなければ、議論ははじまらない。それは、透明になり、名を持たず、声を発する事ができない「私」が、なんとか「私」について、「私」自身で議論をはじめ、少なくとも死を避けるための、その意味において「解放」を目指す試みでもあった。

私に重くのしかかり続ける、ひとつの出来事は、同世代の知人の自殺だった。その自殺の日から、私にとって〈アイヌ〉の解放とは、死の恐怖に脅かされない事を意味するようになった。アイヌの人たちと話していると、必ず、家族や親戚、アイヌの友人に、自殺した人がいる事がわかった。このような現代のアイヌに関する統計データは存在しないが、私は、アイヌの出自がもたらす痛みが、その自殺を促したのであれば、それはとても耐えがたく、悲しい事だと思った。

どのような痛みが死をもたらしのかを知る事は、「私」の解放へとつながるのではないだろうか。肉体的な死と、ある存在の死は、全て重なり合うものではないが、私は、本章で、自分の存在の生と死について語ってきた。アイヌの出自を持つと知る事で、自己の中に、アイヌとしての社会的存在が生まれ、そしてその道を模索し、今、私は死に近づく。

アイヌの出自に向き合うときに、私にとって障害となったのは、「伝統」や「自然」といった固定化されたアイヌイメージと、私が自文化と思えないアイヌ文化、研究者たちからの批判、そしてアイヌの人々との出会いがもたらす違和感だった。日本には、先住民研究は存在しない。研究とは、それぞれの学問領域の体系に基づく、一つの制度である。社会に役立つ研究を、と近頃はよく喧伝されているが、学会での地位や、それぞれの制度内における評価と無縁でいる事ができる研究などほとんどないだろう。

先住民研究とは、先住民が持つ現実的な問題を解決する事を志向する学問領域である。2017年3月にブリティッシュコロンビア大学 First Nations and Indigenous Studies で数日間滞在したとき、そこでの研究課題は、先住民コミュニティが実際に抱える問題や苦悩に応じて、学生が取り組むというものだった。学会内の地位や評価を上げるためではなく、従来の体系に従った形で研究を行う事を必ずしも強要されず、自己や先住民のコミュニティが抱える問題に対して、研究という形で向き合う事ができるのが、先住民研究である。私が、自己の痛みを歴史化するという事を研究テーマにしようとしたとき、私が属する事ができる先住民研究がなかった事は、私にとって不幸な事だった。

私は、頑なに民族衣装を着る事を拒否し、アイヌ文化を学ぶ事を拒否し、「アイヌのアイデンティティを強化する」事を拒否してきた。そうしてしまうと、「私」の存在と痛みの物語が失われるような気がしていた。私は、「私」の痛みを他の何かで解消したいのではなく、その背景を知り、その根本を解決したいのだ。このような意識のもと、「アイヌ／和人」という分類体系からこぼれ落ち、どこにも統合されない自己にこだわったからこそ、私は「私」の痛みの物語を紡ぐ事ができたのかもしれない。通時的な縦と横の分断を経て、アイヌのルーツに向き合おうとして、しかし、アイヌの人々と同一化できず、共時的な社会における分類体系による誤解を受けて、語る事の挫折を繰り返し、アイヌとしては死んでいく。しかし、その経験から、今まで不可視化されてきた「私」の痛みの一つを、言葉にする事ができた。アイヌとしての死は、新たな誕生をもたらしたのである。

私は、「サイレント・アイヌ」として語り出した。それは、北海道におけるもう一つのポストコロニアルな状況を照らし出し、「私」を取り巻く社会構造を明らかにするためである。「サイレント・アイヌ」という言葉をわざわざ使う必要がないほど、社会の分類体系において、その存在が異例なるものではなくなる時に、「サイレント・アイヌ」という言葉は必要なくなる。そのとき、「サイレント・アイヌ」は、アイヌ民族として生きるようになるかもしれないし、アメリカの有名人のようにアイヌのルーツを持つ多数派日本人として生きるかもしれないし、名づけえぬ私、と自己を捉えるかもしれないのだ。そうやって初めて、自己の存在における選択の対称性が実現されるだろう。

3. 混沌^{カオス}を生きる—〈再統合〉

3-1. 世界からこぼれ落ちる自己

分類体系からこぼれ落ちる存在は、時として、固定されている領域や秩序を照らし出す。

私は、「アイデンティティを否定している」とか、「アイデンティティが定まっていない」と言われたときに、いつもインターセックス³⁰の人々の事を考えて、そう言われる事に耐えてきた。これらの人々は医療や科学という名の下に、女でも男でもないとされており、それはほとんどの場合、過渡的な期間としての異例なるものではない。私は「あなたはアイ

³⁰ インターセックスとは、内・外性器や染色体、ホルモンの状態のうちいずれか、ないしはそれぞれが同時に、解剖学上の男・女の型から外れている先天的な状態の総称である。(入江 2008 : 87)

ヌとしてのエスニシティやアイデンティティを持っていますか」と問われた事が一度もないし、私はアイヌであると宣言した事も一度もない。しかし、いつも一方的にアイヌであると分類されたり、あるいはアイヌである事を否定していると言われたりした。「男／女」や「アイヌ／和人」といった二項対立的な概念において、一方的な分類をされる、という事において、私はインターセックスの人々との共通点があるのではないかと思った。

私は、いつまでたっても、自分をアイヌだとは思わなかった。しかし、同時に、アイヌの出自がもたらす痛みが永遠にまとわりつく人生の中で、とても自分を和人であるとも思いたくなかった。しかし、「アイヌの世界」には、アイヌか和人しか存在しない。しかし、私は私だけの意識の中で、絶対にどちらに対しても仲間意識を持つ事ができないのだ。「アイヌの世界」でアイヌの出自を持つ人間が、私のように「アイヌでも和人でもない」と表明しながらそこにいるという事は、異例なるものである。

おそらく、私のような人々は潜在的に多数存在している。しかし、このような人々は「アイヌの世界」には近づかない。だから、私はいつまでたっても、一人だった。インターセックスの人達からすれば、私が彼ら・彼女らに対して共感を持っているという事が不快かもしれない。少し想像するだけでも、インターセックスの人々が実際に被ってきた暴力には、かなり壮絶なものが含まれるだろう。生きづらさについても、私よりも、はるかに困難な人生を送っている人々もいると思う。しかし、私はこれまで様々なマイノリティーについての本を読み、時には話を聞いてきたが、共感を覚えるほとんど唯一の人々は、インターセックスの人々だった。

3-2. 社会構造を映し出す「私」

医者がインターセックスの患者に対して本当に何かしたいのであれば、私は、1つ目は、別のインターセックスの人に会わせる事だと言うだろう。2つ目は、1つ目と同じである。3つ目も1つ目と同じである。インターセックスであると当事者が知ると、自殺すると医者は思っているが、インターセックスが自殺するのは、孤独で、疎外されていると感じ、やりきれないときなのだ。もし医者が患者に事実を伝えなければ、素晴らしいサポートから患者を遠ざけることになる (訳は筆者) (Preves2003:1)。

上述のインタビューは、インターセックス当事者によるものである。インターセックスの人々を取り巻く世界とは、人類の最も強固な分類の一つである「男／女」による世界である。その裂け目におり、分類不可能な人々の生きづらさは想像に絶するものであるが、私は、北大大学院に入学してから仲間を一人も見つける事ができなかったという点において、上述のインタビューに共感するのである。アイヌの世界における分類体系には、アイヌか和人しかないのである。それ以外の存在は許されない。

私の夫や友人たちは、アカデミアに属する人々ではなく、アイヌの事について、ほとんど何も知らない人々だ。私のカミングアウトのときに、彼ら・彼女らは、アイヌという言葉が何か不穏な響きを持っているのかもしれない、とわずかに感じ取るのみであった。「アイヌの世界」に頻繁に訪問する専門家や、アイヌの人々のように、「アイヌ／和人」という強固な分類体系を持たないため、私の痛みや葛藤というのは、彼ら・彼女らにとって、「アイヌの痛み」ではなく、妻や友人としての私の痛みだった。私を大切に思ってくれているその「普通の」人々は、私が癒されるように、ゆっくり丁寧に、私の声と痛みに向き合ってくれた。

私たちは時間をかけて対話を重ねた。時には、私が話し合いに耐えきれず、泣き出したり、情緒不安定になったりする事もあったが、みんな辛抱強く付き合ってくれた。私は彼ら・彼女らに感謝し、なるべく怒らず悲しまないようにして、丁寧に説明する事を心がけた。数年経った今は、私の周囲の人々は、「私」がどのような存在で、何に生きづらさを感じているかについて、よく理解してくれている。私は、自分の痛みや混乱や葛藤を、言語化する大切さを知った。言葉がなければ、その痛みは理解されず、存在しない事と一緒なのである。周囲の理解と励ましがなければ、アイヌの世界に近づいてから約10年が経過した今日まで、私は生き延びる事ができなかったかもしれない。

私が「サイレント・アイヌ」として語り始めるまでにいくつかの局面があった。その一つは、プロローグでも触れたアイヌ遺骨に出会った事であり、もう一つは、北海道新聞の連載「こころ揺らす」の紙面にて私についての記事が掲載された事だった。「こころ揺らす」の担当であった村田亮さんとの出会いは、アイヌ遺骨に関するシンポジウム³¹の場だった。主催者から指名され、私はマイクを持って、「私は自分が社会からこぼれ落ちる透明人間だと思う。その痛みとアイヌの遺骨の悲しみは繋がっている」と述べた。それを聞いた村田さんは、私の事を紙面で取り上げたいと言った。

メディアに対する多大なる警戒心を持っている私は、何度か断った。それでも、村田さんは丁寧に説得してくれ、私の論文を読みたいと言った。疑心を抱きながらも論文を渡し、その後に再び会うと、その論文にたくさん下線が引かれ、数えきれないコメントが記入されていた。私はそんなにも丁寧に読んでくれた事にまず驚き、論文についての感想を聞いてから、いくつかの条件を交渉して、取材を受け入れた。2017年4月2日の朝刊の一面トップと、社会面の全面に掲載された私の記事は大きな反響を呼んだ。

その掲載が私にとって、何よりも大きな意味となったのは、親戚と対話する事が叶った事だった。それまで、親戚との会話の中で、アイヌの事を語る事はなかったし、アイヌという言葉すら徹底的なタブーだった。その記事はあまりに大きな取り扱いで、タブーとは程遠く、私の写真がたくさん掲載された。どうやら親戚はその事を喜んでくれているようだった。「写真がよかった」というコメントも多かった。当然、親戚の全員が歓迎してくれたわけではない。傷ついた人もいるようだ。しかし、親戚中から勘当されるかもしれない

³¹ 2016年11月25日に開催された「アイヌの遺骨はコタンの土へ 歴史的な再埋葬を語る集い」。

と覚悟していた私は、道新の記事を読んで好意的な反応をしてくれた親戚がいた事に安堵した。

私がささやかに主宰していた英会話教室に通う人たちも、記事を読んだようだった。学生時代の友人や知人からも、フェイスブックなどを通じて記事の感想が送られてきた。アイヌの出自を持つ事をカミングアウトするという事は、私にとって、とても労力がある事である。アメリカの有名人による「祖母が先住民だった」という言葉で了解される社会とは違い、ほとんどの場合、「おばあちゃんがアイヌでした」という一言では終わらないからだ。

そして、説明したとしても、誤解なく理解されるという事は難しい。北海道新聞に私の記事が掲載された事で、私は一人一人にカミングアウトをする必要がなくなった。そして、記事を読んだ人々は、面と向かって説明するよりもはるかに深く、正しく、私の声を理解してくれた。新聞という媒体が持つ権威の力だろう。社会における分類体系を形成したり、刷新したり、流通させるのは、個人の声や研究成果よりも、メディアの力が大きいのではなかろうか。

「私」の存在や痛みが透明である理由は、私の語り方が悪いのではなく、人々の認識や分類体系にあったのだ。分類体系が強固ではない私の周囲の人々や、新聞という権威ある媒体を通じて私の声を受け取った人々が、「私」の声を了承するという経験を経て、私はこの事に確信を持つようになった。海外の先住民たちが、「私」と同じように、社会からこぼれ落ちる存在がいる事を教えてくれて、インターセックスの人々のように分類できない人々を知る事によって、私はその生きづらさを何かで紛らわすという意味の解消ではなく、その本質に迫り解決するために、分類できない異例なるものであるその場所で留まり続ける事を決意した。

語る度に誤解され、挫折を繰り返し、「仲間」を見つけられないという経験は、もう二度と、アイヌの事に近づかないと何度も私に思わせるのに、十分な出来事だった。それは、アイヌの人々が私を受け入れなかったという事ではない。150年かけて紡がれたそれぞれの物語における差異を、とるに足らないものとして、同じエスニシティやアイデンティティの議論に収斂されてしまう事が一つの要因である。私が自己の痛みについて語るスペースがなくなってしまったのだ。

「私」の沈黙に関する語りは、しばしばアイデンティティやエスニシティの問題に収斂された。人々は「私」の存在について、「ハイブリッドである」や、「アイヌでも和人でもある」とか、「アイデンティティが定まっていない」と言った。

スピヴァクは、サバルタンと、^{ハイブリッド}雑種的なアイデンティティの問題は、リンゴとオレンジくらい異なる問題だという。「サバルタンは、ぐじゃぐじゃふわふわした雑種のアイデンティティのような概念とはまったく違います（筆者注；原著では「雑種のアイデンティティ」は hybrid identity）」（スピヴァク 2008：79）。曰く、サバルタンの隔離という事は、アイデンティティといった曖昧な話ではなく、サバルタンが入る事ができない市民社会の構造

という抽象的な話であり、サバルタン性は文化の翻訳に関係なく、実際上の観念であり、「アクセスできない」という事を意味するという（スピヴァク 2008：79-81）。

「私」の抵抗とは、通時的・共時的な時間の中で、「私」の痛みの物語を消滅させない事だった。その物語には、私が自己をアイヌと同定できない事や、アイヌ文化を自文化と思えないという事も含まれている。それは、私個人のアイデンティティやエスニシティの強弱や、^{ハイブリディティ}雑種性という問題ではなく、〈アイヌ〉が生きたもう一つのポストコロニアルな歴史の物語なのである。私の語りや、容易に違うものへと変換される事こそが、私の二段階の沈黙を生むのだった。スピヴァクが論じたブヴァネーシュワリーの自殺という行為や、「私」の存在と語りは、それぞれの社会構造の中で、逸脱した状況なのである。当たり前ではないが故に、了承されにくい行為・存在・声なのだろう。

〈アイヌ〉の痛みの背景は、時代によって大きく異なるだろう。つるの時代には、唇に施された刺青や、母語としてのアイヌ語、アイヌの風習などの全てが、コタンの外に出れば差別の対象となり、生きる事そのものが痛みであった。ツヤコは、幼少期には自文化だったであろうアイヌ文化の全てを放棄し、アイヌの出自までも否定し、生涯労働者として人の何倍も勤労してもなお、多数派と平等な位置に立つ事ができない痛みがあった。

イツ子は、和人の出自も持ちながら、アイヌらしさは一つも持っていなかった。他者からは「アイヌ！」と名づけられ、世界的な権利回復運動に影響される中で、語る事を試みるも、その〈声〉は届かないという挫折を経験する。その後、アイヌ文化に接近するが、近づくほどに、自分は民族的なものを何も持っていないという認識を強め、ここでも挫折を経験するのだ。イツ子は、アイヌの出自について否定的に思わないが、文化をもたない彼女は、「アイヌ民族」として生きる方法はないと感じていたし、度重なる挫折は重くトラウマとして彼女の人生を拘束している。

そして、「私」の痛みとは、私達家族の歴史がなかった事にされ、私の痛みや語りや存在が、一方的に違うものへと変換される事の痛みである。「私」の痛みは、北海道のポストコロニアルな喪失の歴史の結果である。しかし、私の自己認識や痛みは、「アイヌのアイデンティティが定まっていない」とか、「アイヌとして誇りを持っていない」として、容易に誤解され、私の存在や声は、違うものへと変換されていく。アイデンティティや誇りという観点から「私」の存在について議論する事は危険である。なぜなら、「私」の存在は歴史の連続として形成されたものであり、アイデンティティや誇りというキーワードによって、この連続性が見えにくくなるからである。

私は長い間、自分の問題が何なのか、よく分からなかった。なぜ心が痛むのか、その答えを誰も教えてくれなかった。2016年に、北海道大学大学院研究論文Ⅱとして「〈アイヌ〉への旅—沈黙の100年をめぐるオートエスノグラフィー」を執筆した事で、私はなぜ自分が透明人間なのか、理解できるようになった。それは、家族4世代が、ポストコロニアルな歴史の中で、分断され、日本社会で日本人として生きる事によって他のアイヌとも分断され、自分の存在と痛みが透明化したという事だった。透明になった「私」は、自分が何

かもわからず、そして、自分が抱える痛みすらわからなくなった。痛みを記憶喪失した私は、沈黙するしかなかったのだ。姿が見えないという事は、社会における分類体系からこぼれ落ちるという事だ。透明人間は、透明だから、見えない。そして、声や言葉を取り戻して語り始めても、透明人間の声は、聴こえない。透明人間が語り、音としては何か聴こえていても、姿がみえなければそれは声ではないのである。そこに二重の沈黙が生まれる。

「サイレント・アイヌ」は、アイヌの出自がもたらす痛みの根源を記憶喪失し、家族とも、親友とも、誰ともその痛みを分かち合う事ができずに、自分が何かも分からず透明人間になり、沈黙しているサバルタンである。この沈黙は、個人や家族の問題ではなく、北海道に和人が入植してから 150 年かけて形成されたポストコロニアルな状況である。痛みをたった一人で抱えながら、その痛みと共に生き、そして沈黙のまま、「サイレント・アイヌ」は痛みと共に死んでいく。「サイレント—沈黙する」という言葉あるいは形容詞を創出する目的は、別の新たな集団を設定するためではなく、このような死角を可視化させ、二重の〈沈黙〉を乗り越えるための試みである。そして、多くの要因の中で、自己の痛みに向き合う事ができない人々が、自分たちの物語を取り戻すためである。自分たちの物語や歴史を持つという事は、自分の痛みのルーツを知る手だてになる。そして、そこから多数派が使用できる言葉を創造する事ができれば、自己を取り巻く社会構造を変革する可能性が拓かれるだろう。

3-3. 異例なるものからコミュニタスへ

ファン・ヘネップの通過儀礼研究から後に発展した、メアリ・ダグラスや、ヴィクター・ターナーなどの研究は、ある過渡的な期間や領域について、穢れや怖れあるいは聖なる概念、そして何者からも拘束されない自由な領域としてのコミュニタス論を明らかにした。これらは、「分類できないもの」を捉えるための研究である。しかし、例えば昼と夜のあいだや、季節の間、生者と死者の間、若者と大人の間は、それぞれが期間限定的であり、あるいは、人々の意識の次元で曖昧な存在というのも、しかるべき儀礼を経れば、統合されるという点で、ほとんどの場合、リミナリティはあくまで例外の期間や領域なのである。

「民族」などのエスニシティに関する問題は、時間とともにその焦点が変化する事もあるため、インターセックスの人々の問題とは異なる点も多いかもしれない。民族の分類は、時代とともに変化する事がある。北米では、入植者と先住民の混血の人々がメティとして、一つの民族集団を形成しているし、異なるエスニック集団が統合されたり、消滅したりを繰り返しながら人類は歴史を重ねている。一方で、人類のセックスやジェンダーはずっと「男」と「女」のままであった。それはあまりに強固な分類で、およそ全ての人々はそのどちらかに必ず分類される。人々の常識的な分類体系において、枠組みに当てはまらない人々は、容易に排除の対象となってきた。

私は、「アイヌの世界」にいる限り、インターセックスの人々と同じように、永遠に分類できない存在としてあり続ける。私は、「アイヌと和人の両方である——例えばそれをハイ

ブリディティと呼ぶ——から、両者の間でアイデンティティが揺らいでいる」のではなく、「アイヌと和人の両方ではないから、帰属先がない」のだ。「アイヌの世界」には、アイヌと和人しか存在しない。和人とは、アイヌの出自を持たない人々だとすれば、アイヌと和人という分類しかない「アイヌの世界」では、アイヌの出自を持つ私はアイヌと分類されるのである。自己認識と合わない分類は痛みをもたらす。そこから抜け出したかったら、二度とアイヌの世界には踏み入れないことしかないのだ。それは、二度目の沈黙を生む。しかし、アイヌの出自がもたらす痛みを明らかにするためには、「アイヌの世界」で思索するしかない。

この運命について私が理解したとき、生者と死者、大人と子供のあいだ、といった一時的な異例なるものである存在としてではなく、永遠にそうあり続ける存在として、インターセックスの人々に共感した。インターセックスの人々は、自己で選択してそのように生まれたわけではないし、「男／女」の二分法しか存在しない世界の中で、一方的に分類され——治療され——ている。分類しえない存在である事の問題は、その存在が欠陥なのではなく、少数であるために沈黙し易く、さらに分類体系からこぼれ落ちるために、人々からは見えない——つまり、了承されない存在であるという事である。

インターセックスの人々は、身体的形状がその特徴である場合は、誕生の時にインターセックスである事が判明するし、医療や科学の現場で晒し物にされると言う点では、現代を生きているアイヌの出自を持つ人々とは異なるといえるだろう。しかし、かつては、アイヌも一方的に測定されたし、アイヌの遺骨は科学という大義名分のために一方的に略奪された。その点において、ここに科学の暴力性が共通している。進歩と調和を目指してきた近代とは、混沌——カオス——に秩序をもたらす事と同義である。科学と分類と秩序は密接な関係にある。よって、異例なるものとは、場違いなものであり、混沌であるため、科学によって秩序をもたらすべきものとされる。かつては、混沌が秩序を形成するために必要なものとして想像されていた。人類は、科学の台頭によって、異例なるものをコミュニタスとして想像する事を忘れてしまったのかもしれない。

私は、アイヌの世界に足を踏み入れてから、ずっと一人だった。アイヌの人々に会っても、「アイヌだって事が嫌なの？」と言われるだけだった。常に、「アイヌである事を否定している」と捉えられたり、アイヌの人からは「アイヌとしての要素がない」と言われたりした。「あたまがおかしい」と言われた事もある。和人には、彼ら・彼女らと「同じ」だと思ってもらえなかった。どこにも「仲間」がいなかったのだ。そんな私がインターセックスの人々について知ったときの安堵は、今でも忘れる事ができない。永遠に分類できない人々がこの世界に生きているというだけで、私は生きるための希望を持つ事ができたのだ。

かつて、東アフリカの Pokot におけるインターセックスについて論じた人類学者ロバート・エジャトン^{Robert Edgerton}は、インターセックスに関する議論は、「何が自然で、正しいか」という根本的な問題を投げかけると述べた (Edgerton 1964:1298)。エジャトンの研究によると、ア

アメリカのナバホでは、インターセックスは富や繁栄をもたらすものと考えられているが、Pokot では、多くの場合出生時に殺されてしまい、「完全な人間」になれない存在として扱われている。インターセックスという分類できない、あるいは場違いな存在を、社会がどのように扱うかは、その社会の体系を反映するものだろう。分類できないものに関する視点を提供することは、人々の認識や世界を可視化させ、新たな対話を拓く可能性を持つのである。

ここで、インターセックスに関する人類学的な議論を参照した事は、インターセックスの人々と私の問題を同じ遡上に乗せるためではない。私は、「私」の特殊性を主張したいのでもない。そうではなく、「私」の生きづらさと痛みを明らかにする事で、「私」が置かれた社会構造について思索し、社会構造の豊饒さをつくるための土壌を作りたいのだ。そうする事によって、その社会にとって、「何が自然で正しいか」という問題を投げかけるために、分類できないもの、つまりいまだ秩序化されていない領域を可視化させ、すでに秩序化されている体系を明るみに出す事ができる。

そして、「私」は、上村がいう「歴史の他者」ではなく、鄭がいう「道具や鏡」でもなく、スピヴァクがいう「サバルタン」でもない、さまざまな分断をつなぎ直し、相互補完的な往来を可能にする力の源泉である自己としての「私」を想像する。そして、自己を^{アノマリー}と^{マリー}と^ーと考えて、沈黙するのではなく、見えない世界を照らし出す事で力を供給するコミュニタスな存在として「私」を創造するのである。

第7章 結論—〈沈黙〉というポストコロニアル状況

1. 北海道におけるもう一つの物語

1-1. 縦と横の分断

これまで、アイヌ民族に関する研究や調査は、文化継承に関する問題や、福祉的な問題、アイデンティティの問題を明らかにしてきた（例えば小内編 2010、2012 など）。しかし、語らない人々の実態は、これまで調査が困難であり、未踏の領域であった。本論では、通時的なファミリーヒストリーと、共時的な社会状況における「私」の物語を紡ぎ、これまで明らかにされる事がなかった、北海道におけるもう一つのポストコロニアル状況について述べて来た。

私たち家族が自己の出自を語る事が出来なくなった背景には、つるやツヤコがアイヌとして日本社会で生き延びる事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、イツ子が自己の存在について模索し、『アヌタリアイヌ』で語る事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をする事を可能にしたが、一方で家族の間に言葉にならない痛みと分断をもたらした。このような過程こそが、私たちのそれぞれのサバルタン性を生み出した契機となった。

4世代それぞれのサバルタン性には、異なる特徴を見る事ができる。つるは、コタンの中で育ち、唇の回りに刺青を施していた。コタンの外に出る時は、ほっかむりをして、刺青を隠さなければならなかった。子ども達がアイヌの老婆を見ると、「アイヌ！」とからかう時代だった。子どもが持つ蔑視的な眼差しは、大人達のそれが反映されたものである。そのような社会において、つるは、語る事が許されなかった。

ツヤコは、幼少期から和人の農家で労働した。そこで、和人と自分との経済格差を経験した事で、ツヤコは、生存のために最も重要な事は、経済であると確信した。生涯の全ては、労働し、経済格差を埋めるために費やされた。ツヤコにとって、生きやすい社会の実現とは、〈日本人〉になる事で達成すると思われた。このような状況において、アイヌという名は、捨て去るべきものだった。小学校へ通う事も叶わず、資本も、教育も、何も持たないツヤコにとって、唯一できる事は、〈日本人〉を志向し、労働する事だった。ツヤコは、そのために、絶対に語ろうとしなかった。

イツ子は、アイヌが多く住む平取で生まれ育ったが、アイヌ文化を継承しなかった。アイヌと名指されながらも、アイヌ文化を持たないという事は、イツ子に分裂をもたらした。「アイヌとは、人間とはなにか」という事を、『アヌタリアイヌ』で訴えるも、イツ子にとって、それは、挫折に終わる。社会は変わらず、イツ子の語りは、アイヌに届かなかった。この挫折の経験によって、イツ子はその後沈黙した。

私は、つる、ツヤコ、イツ子の沈黙からの連続として、生まれ、生きてきた。家族における沈黙は、物語の喪失を生む。これまでよくわからない闇を自分の心に秘めて生きて来

た人生において、私が持っていたのは、自分たちの物語ではなく、痛みだった。家族の世代間における沈黙によって、縦の分断が起こり、それは、他のアイヌとの間の横の分断を招いた。

1-2. 〈痛み〉の記憶喪失

時代が下るにつれて、アイヌ民族の辿った歴史とは、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。声や名や顔を失い、しかし多数派になる事もなく、社会空間を透明人間として彷徨う人間の姿がそこにあった。曾祖母のつる、祖母ツヤコ、母イツ子、私へといのちは継承されたが、痛みの物語を私たちが取り戻すには、「北海道命名 150 年」という時を待たなければならなかった。

「私」は、社会の分類体系においてこぼれ落ちる存在だった。それは、不可視である事、あるいは存在しない事と同義である。しかし、「私」の〈痛み〉だけは、鮮やかに存在し、私のいのちを蝕んでいく。「アイヌ／和人」という枠組みにおいて、私は誰が他者なのかわからず、自己をどちらにも統合できないために、その痛みが何であるのか分からなかった。その理由は、私個人のアイデンティティやエスニシティの問題ではない。「北海道命名 150 年」という時が、〈アイヌ〉の様々な痛みを生み、その結果、子どもにアイヌの一切を継承させないという状況が生まれた。家族 4 世代、分断され続けた結果、私は、自分の存在と痛みが何であるか、記憶喪失してしまった。そして、アイヌにも和人にも同一化できない「私」が生まれた。

本論において、「サイレント・アイヌ」とは、縦と横の分断により痛みを記憶喪失し、自己の存在が透明で不可視になり、自己の出自について語りたくとも語る言葉や声をもたない人々を指す。自己の存在が透明であるという意味は、アイヌの出自という自己の一側面が、自己の存在に対してどのような影響や拘束力を持つか判断しかねるという事であり、透明だから、人々に見えない、つまり不可視化されているのである。自己をアイヌとして認識しているひとは、その存在が透明ではない。アイヌという彩りがあるからこそ、その出自について語りたくない場合には、出自を隠すしかない。

しかし、「私」は、不可視で透明なため、アイヌと名指された事がないし、アイヌであると認識する機会がないため、自己のアイヌの出自に向き合う際に、いかなる彩りも持たず、自分自身が自分を見る事ができない。彩りとは、社会における認識体系と言い換える事ができるかもしれない。このような「私」が、自分の物語を紡ぐためには、自己を当事者化し、ニーズを探る必要がある。その際に決定的に重要な視点は、「私」の痛みは、「サイレント—沈黙している」という状況から生まれるという事だ。「北海道命名 150 年」を経て、アイヌの出自を持つ者の痛みは、多様化している。その痛みの違いを、エスニシティやアイデンティティの問題に還元する事はできないのだ。

エスニシティやアイデンティティといった観点では、出自を持つ人間を同じ枠組みに収

敏してしまうという危険を孕む。私は、アイヌ民族であると表明した事がないのに、北大入学以降は、いつも一方的に「アイヌ」と名指されてきた。それが私を苦しめるという事や、「アイヌの祖母を持つ」とか「アイヌの出自を持つ」という事が、「自分はアイヌである」という事と違うと感じるという事を人々にどれだけ伝えても、それは人々の耳に届かなかつた。それは、かつてスピヴァクが、サバルタンはどれだけ死に物狂いで語ろうとしても、決して聴かれる事がない、と言っていた事と同じである。

歴史と物語を喪失した私は、社会において不可視な存在となっていた。それは、他者から見えないという事のみならず、自分でも自己の姿を見る事ができないという不可視性だった。他者を持たない私は、鏡を持たず、自己を見る事ができない。私はアイヌの出自がもたらす痛みを抱えていたが、アイヌと名指される事も、アイヌと名乗る事もなく成長した。自己をアイヌと捉える事ができないので、私が抱える痛みが、アイヌの痛みなのか分からなかった。

アイヌの歴史と物語を失い、自己の存在をアイヌであると捉えられず、しかしアイヌの出自が生み出す混乱や痛みはある。このような矛盾は、周囲の人々に容易に理解される事ではなかった。私は、様々な出会いによって、異例なるもの存在であるという私自身の状況について、それを無理やり何かで解消する事ではなく、その根源的なルーツを探る事が重要であると考えようになった。暗闇の中で、進むべき方向が見えず、足掛かりも、手掛かりもない状態の私が唯一頼りにできるのは、自分が抱える痛みであった。

私は、自分の痛みについて思考を深めた。そうすると、他の人々の痛みについても知る事ができた。アイヌの友人からは、アイヌとしての痛みを教えてもらった。父や友人や周囲の人々からは和人の痛みを教えてもらった。〈痛み〉とは彩り豊かなものだった。アイヌの出自を共有していても、それぞれが抱える痛みは、全く異なるものだった。多様なのは、エスニシティでもアイデンティティでもなく、物語と〈痛み〉なのだ。

育まれた社会において、アイヌと名指され、差別される人は、踏みつけられ、否定され、尊厳を奪われるという痛みを持つ。アイヌとして生きているわけではないが、自己をアイヌとして捉えている人は、日本人として生きる世界と、アイヌという自己認識がもたらすアイヌの世界という二つの世界に同時に存在する事で、分裂するという痛みを持つだろう。アイヌにとって生きづらい社会状況によって、アイヌである事を、言いたくとも言う事が出来ない人々は、自己の出自を隠すという痛みを持つ。そして、「私」の痛みとは、縦と横の分断によって痛みを記憶喪失し、自己の存在が何なのかわからなくなり、透明人間になり言葉を失うというものだ。

2. 〈沈黙〉を描くオートエスノグラフィー

2-1. 透明人間を描く

私は、アイヌの出自を持つ自己の生きづらさを明らかにするために、自分を当事者化する必要を感じた。当事者とは、あるニーズを持つ人々であるとする、まずは、私のニー

ズを明らかにしなければいけなかった。その時の道しるべになったのは、〈痛み〉というキーワードだった。当事者研究も、オートエスノグラフィーも、自己について研究するという点は共通している。しかし、私は自己と他者という事すら、それが具体的に誰を指すのかわからないのだった。

私は、「先住民／非先住民」、「マイノリティ／マジョリティ」、「アイヌ民族／和人」、「被植民者／植民者」といったカテゴリーの、どこにも自己を見つける事が出来なかった。それは他者をもたない事と一緒にだった。他者という鏡がなければ、自己を見る事はできない。あるのは、自己でも他者でもなく、〈痛み〉だけだった。「先住民の研究」、「アイヌ民族の研究」、「障がい者の研究」、「依存症患者の研究」、「病人の研究」、「少数者の研究」といった枠組みを、私は自分に適用できなかった。この意味において、私は、当事者研究でスローガンとされる「みんなで、共に」はできない。私にとって、「みんな」が誰かわからないのだ。

社会からこぼれ落ちる自己を、まずは当事者として立ち上げる。そのために必要な事は、自分にとっての痛みは何か、どのようなニーズをもっているかを明確にし、歴史的経験と社会的要因を探る事である。それは、自己の存在と痛みを歴史化する事でもある。

2-2. 「私」を歴史化する

既存の枠組みで研究する事ができない「私」を、どのような視点から分析・記述し得るかが問題だった。そこで役立ったのは、オートエスノグラフィーの物語的側面である。自分を取り巻く状況と、歴史的なつながりを記述しながら、自己を明らかにしていく。そこから、私は〈痛み〉という概念を導き出す事ができた。〈痛み〉を探る事で、自分を苦しめる要因は何か、そして、そこからどのようなニーズを立ち上げる事ができるか。ニーズが明らかになれば、自己を当事者化する事ができる。

「私」の生きづらさの背景には、社会的要因や歴史的継続がある。それは、私個人のエスニシティやアイデンティティの有無には関係がない事である。このような「私」の生と〈痛み〉は、いつも誤解されてきた。私は問われる事なく「アイヌ民族」というカテゴリーに収められ、私の存在や痛みは、アイデンティティの強弱や、アイヌ民族内部における多様性とされた。しかし、〈痛み〉が違えばニーズも違い、ニーズが異なれば当事者性にも違いがある。しかしその違いの全ては、「北海道命名 150 年」という時の中における、ポストコロニアルな過去とそこからつらなる現在によって生成されたものである。

「私」が失ったのは、大きな物語の中で薄らぎ、消滅し、途切れてしまった歴史であった。アイヌ出自であるという事が、どのような事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ったのである。言葉のない場所で自己の存在について思考する事は容易ではない。しかし、本論で書かれたオートエスノグラフィーは、透明な存在である私たちが、歴史と繋ぎ直され、記憶を継承する場となり、その事によっ

て、再び自分たちが言葉や声をも取り戻す契機となった。オートエスノグラフィーの最も大きな役割は、他者表象における死角を照らし出す事である。オートエスノグラフィーは、どちらか一方から他方への一方的な回路ではなく、他者表象による研究と相互循環的な双方向の回路を提供するのだ。

3. サバルタンと異例なもの

3-1. サバルタンがアクセスできない社会構造

サバルタンという言葉は、誰によって使用されているだろうか。サバルタンは、自己がサバルタンである事を知らない。社会構造にアクセスできないという事はそういう事だ。つるは、グラムシやグハによるサバルタンの意味においてもサバルタンであったし、語る事が許されていないという意味で、スピヴァク的なサバルタンでもあった。そのような社会構造を目撃したツヤコは、アイヌの一切を忌避し、決して語ろうとしなかった。そして、イツ子と私へといのちは引き継がれ、沈黙と痛みは質を変えて世代間継承されたのだ。「私」は、痛みを記憶喪失した事で、自分が何の当事者であるか分からなかった。「私」は、ポストコロニアルな連続性における喪失の物語の結果である。「私」は透明人間になり、そして沈黙した。

スピヴァクの「社会構造にアクセスできない人々」というサバルタン概念を継承する事で、「私」の痛みをサバルタンの痛みとして捉える事が可能になる。それは、雑種的なアイデンティティの問題ではなく、なぜ「私」の語りが了承されず、私は透明人間と化するかという社会構造の問題なのだ。例えば「男／女」という分類体系が、インターセックスという異例なものを生むように、「私」にとって「アイヌ／和人」という強固な分類体系は、そこからこぼれ落ちる「私」という異例なものを生む。社会構造にアクセスできない人々をサバルタンであるとすれば、私はポストコロニアルな歴史とそこからつらなる現状によって生まれ、「アイヌ／和人」という強固な分類体系を持つ社会にはアクセスできないサバルタンである。

3-2. 二段階の〈沈黙〉

私は、12歳でアイヌの出自を持つ事を知り、その後ずっと沈黙してながら生きてきた。私は沈黙する事に耐えられなくなり、研究者を目指して北大に入学した。少なくとも、大学院に入学する事によって、研究を通じて社会にアクセスする事は可能となった。そこで、自己の存在について語るも、ここで私は語る事に挫折する。それは、「アイヌでも和人でもない」という語りが了承されないためだった。そこには、アイヌの当事者による民族主義的な観点や、研究者からの他者化という事情もあるが、それよりも根深いのは、アイヌの世界における「アイヌ／和人」という分類や、日本社会における「〈日本人〉／〈日本国内の他者〉」という強固な二項対立的な社会構造ではなからうか。

キャメロン・ディアスやジミー・ヘンドリクスやエルヴィス・プレスリーが「先住民の

出自を持つ」という事が、すなわち彼ら・彼女らが「先住民である」という事ではない。それは、ワン・ドロップ・ルール（一滴の血の法則）を経たアメリカでは、出自や血によって人間を分類してはいけないという社会規範が影響しているかもしれない。このような人種差別主義的な眼差しは、アメリカが克服しようとしてきたものの一つだろう。

「私」の事をアイヌと呼んだ人々は、私に「私」に対して人種差別的な眼差しを向けてきたわけではない。むしろ、アイヌの問題について深く考え、アイヌ民族に好意的な眼差しを向けて来た人々だったと思う。しかし、私は自分の帰属意識を一つまり、私はアイヌなのか、和人なのか一問われずに、一方的にアイヌと呼ばれてきた。そこには、選択の対称性は存在しない。「私」は、「北海道命名 150 年」における喪失の歴史の結果である。そのような「私」の歴史性が無効化され、私が一方的にアイヌと名づけられる事は、「私」を殺す事である。私のような一方的な名づけを回避したければ、アイヌの出自について沈黙するほかないのだ。私の二度目の沈黙はこのような背景に基づいていた。

第 6 章で描いた「私」のオートエスノグラフィーは、アイデンティティやエスニシティの混乱を描いたものではない。それは、ポストコロニアルな喪失の物語なのだ。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、「アイヌは日本人と同じでしょう」という意見にも象徴されるように、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事と、アメリカの有名人の例で挙げた「ジミー・ヘンドリクス^の祖母はチェロキーだった」という表象の仕方の不在であると思う。

北海道におけるポストコロニアルな歴史の結果の一つとして、アイヌと和人という二つの歴史や文化や枠組みからこぼれ落ちてしまう人びとが存在する。「私」は、家族 4 世代にわたるそれぞれのサバルタン化によって、痛みを記憶喪失してしまった。「私のおばあちゃんはアイヌだった」という表現のみでは、「私」の存在が了承されない社会構造では、「私」を明確に指し示す言葉がない。それは、「私」が持つ^{ハイブリッド}雑種的なアイデンティティの問題ではなく、私がアクセスする事ができない、社会構造の問題だ。混乱しているのは、「私」のアイデンティティではなく、「私」に出会う人々の認識なのである。

「私」は、世代を越えた通時的な経験により、「植民者／被植民者、マジョリティ／マイノリティ、和人／アイヌ」といった二項対立的な概念のどちら側に自分が位置するのか、わからなくなった。そして、そのような「名づけえぬ私」について語ろうとする時、私はいつも、二項対立的な枠組みの中に放り込まれ、そこで溺れ呼吸ができなくなるのだった。通時的な経験は、ポストコロニアルな過去と現在によってもたらされるが、「私」を分類するのは、共時的な社会における分類体系においてである。

3-3. 名づけえぬ「私」

名前がないという事は、秩序化——ターナーの言葉を使えば構造化——されていないと

いう事だ。人類は、名前が付けられないもの、例えば昼と夜の間、大人と子どもの間、生者と死者の間を恐れ、そこに儀礼を施してきた。「私」には名前がない。それは絶対的な問題ではなく、「私」以外には名前があるという相対的な問題である。つまり、昼と夜の間、大人と子どもの間、生者と死者の間に名前がないという事実は、昼や夜、大人や子ども、生者と死者が名前を持っているという事実における相対性において、それらの間には名前がないのだ。

通過儀礼とは、このような領域への対処方法のひとつである。ある状態から次の状態への移行は、通過儀礼を通じて遂行される。それはすでに名づけられた領域から、別の名づけられた領域への移行である。名づけられる領域（昼や夜、大人や子ども、生者と死者）と名づけられない領域（それぞれの、その間）は、相互補完的な関係で成り立つ。

エジャトンの研究が示したように、かつてナバホ社会では、インターセックスは富や繁栄をもたらすものとされ、一方で Pokot では、多くの場合出生時に殺されてしまい、「完全な人間」になれない存在として扱われている (Edgerton 1964:1298)。何が異常かという問いは、何が正常かという指標によってそれぞれの社会規範によって決定づけられるのである。

「私」について思考する事は、これまで照らし出される事がなかった社会構造における異常と正常を照らし出す事でもある。「私」の存在と語りは、私を取り巻く社会構造における分類体系においては異例なものだった。語るほど、存在するほど誤解されるという事は、新たな痛みを生む。植民地主義がもたらした、存在の透明化と、声の喪失は、「私」を社会における異例なものとして変異させた。

私は、「アイヌ／和人」、「少数派／多数派」、「被植民者／植民者」という分類体系から、こぼれ落ちる存在である。こぼれ落ちる理由は、私が異常であるからではない。それは、インターセックスの人々の存在が異常なのではない事と同じである。「私」や、インターセックスの人々が異常であるとされるならば、それはそれぞれの社会構造における分類体系と秩序や構造の問題である。その分類体系では捉えられない「私」が、北海道におけるポストコロニアルな歴史の中で形成されただけである。

この事実に辿りつくまでに、私は随分と長い時間旅してきたように思う。「私」は、自分たちの歴史を振り返り、物語を紡ぐ事で、自己を、異例なものとして生きづらさを継続するのではなく、豊かな彩りの世界を照らし出すコミュニタスであると、自己を統合するようになった。異例なものとは、秩序や体系の側面から確認されるために、それは、汚れであり、場違いなものとされる。それはコミュニタスと、非常に類似した概念である。構造化されていない場であり、秩序のために機能するものである。

しかし両者の違いは、ターナーがコミュニタスという概念に込めた思いから読み取る事ができる。それは、構造とコミュニタスのどちらか一方に光を当てたりする事ではなく、対話によって、一方は力を豊かに供給し、他方は豊饒さをつくるようなひとつの生命の流れを作り上げる (ターナー1976:194) 事だった。そうであれば、私が「私」を、異例なもの

ではなくコミュニタスと捉える事こそ、「私」の「脱植民地化」ではなからうか。それは、「私」を歴史化する事で、今まで見えなかった世界を言葉によって創造する事であり、世界を様々な位相から眺めるための視点を提供し、豊饒な世界を切り拓くのである。

4. 「脱植民地化」前夜

4-1. 光と影

オートエスノグラフィーは、他者表象による死角を照らし出す。これまで不可視だった存在や、社会からこぼれ落ちてしまい、自己の痛みを記憶喪失してしまった人々が、自分たちの物語を紡ぎ、痛みを可視化させる言葉を創造する可能性を持つ。それは、今まで語り始める事ができなくなった声が、意味を携えて聴かれる事への契機となる。しかし、その時にそこで生まれた新たな声が、他の声を奪っていないかという事について、考える必要がある。

文化人類学をはじめとする他者表象を行う学問は、表象の力学に関する議論を蓄積してきた。その議論が功をなしたかどうかは、さらに議論を要するが、他者を表象する事、あるいは声を奪う事について、これらの学問は真摯に取り組んで来たと思う。最も重要である事は、ある表象や語りが、いかに他者の声を奪い得るかという点であろう。

サバルタンは生成し続ける。誰かを表象する事、あるいは誰かの声を代弁する事は、一つの認識枠組みを提供する事である。そして、その認識枠組みが構造化される時、そこに新たなサバルタン生成の可能性が喚起される。例えば「アイヌ民族は、自分の文化に誇りを持って生きている」という表象がなされれば、アイヌ民族とは、自文化に誇りを持つ人々であるという認識枠組みが生まれる。その枠組みによって、イツ子のように、アイヌ文化に触れる事なく人生を送った人間が、自文化に誇りを持たない場合、アイヌ民族という枠組みからはじき出される可能性がある。

私が講演などをすると、「アイヌも大学院へ行くようになった」と感想が述べられる。しかし、実態調査などが明らかにするように、教育の機会を得る事ができないアイヌの出自を持つ人々は多数いる。一つの分かりやすい言葉が流通し、それが権威をもちはじめると、そこに死角が生まれる可能性があるのだ。死角となった人々が、もし非対称的な力学にからめとられないような「声」を持っていれば、その認識枠組みを書き替えたり、自分自身で別の認識枠組みを立ち上げたりできるかもしれないが、多くの場合それはかなわない。

誰かや何かを表象するという事は、常に死角やサバルタン生成の契機を生みだしうるという事だ。それは、当事者研究やオートエスノグラフィーであっても同じ事である。ここで導き出される事は、その表象がサバルタンを生むかもしれないという想像力の必要性である。そして〈痛み〉を抱えて〈沈黙〉している人を見つけたら、その人を取り巻く社会構造にその人が参画できているかを確認する必要がある。

私は、文化人類学徒として、この10年を歩んできて、この学問に一つの大きな敬意を持っている。それは文化人類学が持つ植民地主義的なルーツへの自省や、他者を表象すると

いう事を生業とする学問であるが故の、表象の力学に関する徹底的な自己批判に対してである。このような姿勢や歴史性こそ、サバルタンを発見し、交渉するための場を拓く可能性を秘めているのではなかろうか。それは文化人類学者のみならず、当事者研究を行う人々や、オートエスノグラフィーを書く人々、そして、様々なサバルタンに対しても重要な視点を提供してくれる。

当事者研究やオートエスノグラフィーは、社会的に不可視化されている存在や世界について描く事を可能にしてくれる。それは、権威を持つ社会構造に揺さぶりをかけ、新たな可能性を拓く。しかし、それが新たな権威を持つようになる時、その次の不可視な存在や見えない世界について、想像しなければいけない。サバルタンは生成し続けているのである。

他者の声を奪わないという事は、想像するよりもはるかに難しい事だと思う。ある主張を行う事は、その主張に合わない声を排除する可能性を持つ。正義や善意が組み合わせられると、事態はより一層複雑になる。「アイヌでも、和人でもない」という私の自己認識について、「まだ、アイヌのアイデンティティが定まっていない」とか「アイヌである事を否定している」と言ってきた様々な人々は、私を傷つけたくてそのような発言をしたわけではないのだ。アイヌ民族の未来について、真剣に考える人ほど、アイヌも、和人も、私に向ってそう言った。

善意を伴う強い意志ほど、ある語りを排除する可能性を持つ事は、注目に値する。罪悪感のようなものがわずかでもなければ、サバルタンがそこにいるかもしれないという想像力すら持ちえないのかもしれない。ある語りや表象が正当性を獲得している場合、そうではない語りはなされる事自体が難しくなる。語る事や表象する事が、サバルタンを生み、他者の声を奪う可能性があるとしても、私たち人間は、語り続けなければいけないし、表象し続け、そして表象され続けられる運命にある。そうであれば、いかに、われわれは、他者の声を奪わずに、共に、語り始める事ができるだろうか。

4-2. 〈痛み〉という平和資源

祖母のツヤコや、母イツ子は、知人に不幸な出来事が起こったり、ニュースで不遇な環境の人々をみたりすると、「ああ、かわいそうに…」と心を痛める。私は、かわいそうなのは、ツヤコやイツ子なのに、と思ってきた。ツヤコやイツ子は、アイヌの出自がもたらす困難な人生を歩んできたが、彼女たちが、その困難な人生について他者を責める様子を一度もみた事がない。そうではなく、いつも人の痛みを心に寄せる。私自身が痛みのルーツを追う旅をして、実感する事があった。痛みを持つ事は、他者の痛みを想像する事につながるという事だ。

痛みを持たないもの、あるいは痛みに向き合わないものは、他者の痛みについても知る事ができない。私は痛みの物語を紡ぐ事ができたからこそ、今、他者の痛みについて想像する事ができる。痛みを持つのは、私だけではない。それぞれが多様な痛みを持つ人間で

あるのだ。この事実を可視化させ、他者の痛みを想像し、対話のスペースを拓いていくという可能性を〈痛み〉の概念は持っている。「北海道命名 150 年」という時は、その彩り豊かな痛みについて、たくさんの人々が語り合い、共に未来を創造する時なのだ。〈痛み〉は、平和資源になりうるのである。

痛みを忘却する事は、決して間違っていない。痛みを忘却し、時間が経過すれば、その痛みが癒されるのであれば、それは忘却したままでいいのである。痛みを引き寄せる事は、苦痛を伴い、時として、いのちを蝕む事がある。しかし、私は痛みにしがみついた。私はどうしても知りたかったのだ。なぜ、私の心は痛むのか。なぜ家族や親戚は痛みを抱えたまま沈黙するのか。なぜ、私たちは家族においてですら、その痛みについて語り合う事ができないのか。私は痛みにしがみつ、物語を紡ぎ、そのルーツに辿り着いた。

〈痛み〉は彩り豊かである。〈痛み〉を持つという事は、そこに向き合うべき社会状況や、辿るべき歴史があるという事だ。〈痛み〉は、共時的・通時的状況において、自己の存在が何であるのかを知る手掛かりを提供し、その事について語る言葉を創造するという可能性を持つ。私の痛みのルーツには、たくさん悲劇と、悲しみと、愛情と、希望があった。物語には、たくさん悲しみと同時に、喜びや笑いや希望がある。「私」の存在は、悲しみのみで構成されているのではない。物語を紡いだ「私」は、他者の物語に思いを馳せる。彩り豊かな〈痛み〉を知る事は、自分の世界といのちを深め、広げていく。

「北海道命名 150 年」という時において、わたしたちは、いかに、共に、語り始める事ができるだろうか。自己の〈痛み〉を知る事で、他者の〈痛み〉を想像する契機が生まれる。あるいは、他者の〈痛み〉を自分の連続として想像する。〈痛み〉の物語は、歴史を繋ぎ直し、さまざまな他者を繋ぎ直す可能性を持ち、一方的ではなく、相互循環的な回路を生み出すのだ。半世紀以上前に、36 歳という若さで他界したフランツ・ファノンの言葉は、今なお、輝きを増している。

われわれは何者にも追いつこうとは思わない。だがわれわれはたえず歩みつづけたい、夜となく昼となく、人間とともに、すべての人間とともに。(ファノン 1996 : 312)

エピローグ 〈人間が住む大地〉で語り始める

アイヌモシリが北海道と命名されてきて、今年でちょうど 150 年が経過した。北海道は今、「北海道命名 150 年」を祝福している。フロンティア精神で、開拓に励んだ人々の苦労は壮絶なものであり、現在の私の生活は、これらの人々の苦労の上に成り立っている。私も共に、「北海道命名 150 年」を祝福している。しかし、開拓の歴史が強調され、そこに入植者の苦労が刻まれる一方で、忘れ去られたものがある。それは、150 年前から現在へと繋がる〈アイヌ〉の痛みだ。

あるモーメントにおいて、突如アイヌは〈日本人〉として、日本へと編入された。急激な文化の虐殺は、人類の悲劇のひとつである。多くのアイヌが死んだ。しかし、そのような悲劇の中でも、つるとツヤコとイツ子は、力強くサバイバルし続けた。多くの人びとの善意や情熱、悲観や嘆きがあり、これらを全て飲みこみながら、「私」は存在している。

アイヌ民族として生きていく事も、最愛の祖母の出自を捨てて生きて行く事も、私にとっては、全く同等に困難である事にかわりはなかった。私は、どうしても自分の痛みのルーツを知りたかった。それは福祉的な改善や、文化復興では解消し切れない、〈アイヌ〉のもう一つの痛みであったと思う。自分は何なのか、なぜ一方的にアイヌと言われ、あるいはアイヌではないと言われるのか、なぜ家族や親戚とアイヌの事について語りあう事ができないのか、なぜ最愛の祖母の出自について、沈黙しなければいけないのか。これらの問いが、私を〈痛み〉の声を聴く旅へと駆り立てたのだ。

そこで見えたものは、言葉にもならないほどの悲しみの中で生きぬくアイヌの力強さと、アイヌや和人の暖かい人間同士の交流と、そして、どのような苦しみや努力や人間の善意をもっても解消されず、忘れ去られた〈痛み〉であった。日本社会への強制的な編入、経済格差や差別、そして、顔と言葉と声をもたず透明人間として沈黙するという質的变化を経たが、それは全て〈アイヌ〉の〈痛み〉である。

辿りついた痛みのルーツが私に教えてくれたのは、アイヌという言葉が発する事が困難な社会的状況において、家族同士でアイヌの一切が忌避された事によって歴史が失われ、痛みの記憶を喪失し、自分たちについて語る言葉をも失ったという事だった。私は、つるとツヤコが、アイヌとしては家族同士ですら分断されながら、絶望するほどの状況においても、子を産み、育み、私の世代までつないでくれた事に感謝する。それは、生きる事が困難な状況であっても、一筋の希望を失わなかった証でもある。そうして「私」は生まれ、今日を生きている。

つるとは、ツヤ子が何とか日本社会で生き延びる事を望んで、アイヌプリをおそらく積極的に継承させなかった。「滅びゆく民族」という言説が、アイヌ自身に促進するのは、民族として滅びれば、多数派と同等の位置まで達成する事ができるという志向だ。それは、自身の祖先や歴史も含んでいた。ツヤコは、イツ子に〈日本人〉と対等になって欲しいと願い、アイヌの事を極力回避させるように努めた。私たち家族は、アイヌという言葉すら家族の中で発する事ができずに生きてきた。イツ子と私がアイヌについて話し合うようにな

るまでには、長い沈黙を経なければいけなかった。私たちは家族同士の分断によって、歴史と物語を失ったまま沈黙し、痛みを抱えながら「北海道の歴史」を生きてきたのだ。

この分断を乗り越え、私たち家族が出会い直すきっかけがあった。それは北大アイヌ納骨堂に収容されているアイヌ遺骨たちと出会った事だ。私はこの日まで、自分たちの痛みや葛藤の根源から、目を背けて生きて来た気がする。アイヌ遺骨の痛みを忘れ去ったのは、和人だけではない。私こそが、その痛みを忘れ去っていた。アイヌの出自を持つ人間自身が、アイヌ遺骨の痛みや悲しみを、自分のものとして感じる事ができなくなってしまったのだ。私は、記憶を失い、物語を失い、顔を失った。この事実に辿りつき、私は、「北海道命名 150 年」という時の中で立ちすくむ。アイヌの遺骨達は、無言のまま、この喪失の歴史を私たちに訴え続けている。

母のイツ子は「私はとても弱く、不完全な人間だ」というが、私にとっては小さな巨人だ。折れない芯は強くたくましく、大きな悲しみを受け入れながら生きる様子はたのものしなかった。その背景には、つるやツヤコが諦めずに生き抜いた物語がある。祖母ツヤコが、幼少期から和人の農家で腐ったご飯を食べさせられながら、それでも、誰も憎まず、アイヌ・和人、誰に対しても、明るく慈悲深かった姿は、今でも私にとって、最大の人間らしさである。踏みにじられた側の人間が、他者を赦す事で、初めて対話と未来が開かれるのだ。まずは、自己を脱植民地化しなければいけない。ツヤコは、その事を私に教えてくれた。

私は、遅く生きるツヤコとイツ子や、和人である祖父や父の暖かく大きな愛を持って生きる姿をみながら育ち、いつも溢れる愛情と希望を与えてもらったからこそ、「私」の痛みのルーツに向き合い、そこへ辿りつく事ができた。そして、「私」は、痛みの物語を継承し、語り始めた。その「声」は、「私」を取り巻く社会構造における分類体系によって、いまだ人々の耳に届く事が難しい。しかし、「私」は、語り続ける。「私」という透明人間は、北海道におけるポストコロニアルな歴史の結果の一つであり、北海道と日本の社会構造を映し出す鏡である。彩り豊かな世界を照らし出す事は、まだ見る事ができない世界への想像力を育む事へとつながる。「私」の語りには、そのような可能性が秘められている。

緑の大地アイヌモシリアイヌモシリの歴史と〈痛み〉は、北海道における平和資源となり、財産にもなるはずだ。なぜなら、この様々な〈痛み〉を共有し、互いが認め合う事ができれば、それは他に例をみない独自の文化となるのだし、ここから新たな歴史を共に紡ぐ事ができるのだから。

私は、いつか、アイヌと和人、そして「サイレント・アイヌ」や名づけえぬ人々が、それぞれの〈痛み〉に心を寄せ、「人間」として、この〈人間が住む大地アイヌモシリ〉で、共に、語り始める日を夢見ている。人間が持ち得る最大の豊さとは、他者の〈痛み〉に心を寄せ、その〈痛み〉を分かち合う事だ。出会った事のない他者の、心の〈痛み〉を想像できるのは、人間である証だろう。アイヌとは、本来人間という意味である。アイヌモシリは、人間が住む大地だ。私たちの大地は、人間らしさを追求する多くの可能性を秘めている。まだ、たく

さんの痛みの物語が、聴かれる事を待っている。

この〈人間が住む^{アイヌモシリ}大地〉で、多くの他者がさまざまな声を共鳴させ合い、美しい未来を共に創造する事を願う。本論を、アイヌの出自がもたらす痛みを抱えながら、その痛みを誰とも分かち合う事ができずに、沈黙したまま死んでいった全ての〈アイヌ〉と、いまだ救われる事がないアイヌの遺骨たち、そして、それぞれがたった一人、声を持たず、聴かれる事なく、沈黙し続けている全ての名づけえぬ人々に捧げたい。

参照文献

Bakhtin, Mikhail.

- 1981 *The dialogic imagination: Four essays* (M. Holquist, Ed; M. Holquist & C. Emerson, Trans). Austin: University of Texas Press. (新谷敬三郎・佐々木寛・伊東一郎 (訳) 1988 『ことば 対話 テキスト ミハイル・バフチン著作集8』、新時代社)。

Barthes, Roland.

- 1977 *Image, music, text* (S. Heath, Trans). New York: Hill & Wang.

Behar, Ruth.

- 1993 *Translated Woman: Crossing the border with Esperanza's story*. Boston: Beacon.

Clough, Patricia.

- 1994 *Feminist thought: Desire, power and academic discourse*. Cambridge, MA: Blackwell.

Deck, Alice.

- 1990 Autoethnography: Zora Neale Hurston, Noni Jabavu, and cross-disciplinary discourse. *Black American Literature Forum* 24, pp.237-256.

Denzin, Norman.

- 2006 Analytic Autoethnography or Déjà vu all over again. *Journal of Contemporary Ethnography* 25-4, pp.419-428.

Derrida, Jacques.

- 1978 *Writing and difference* (A. Bass, Trans). Chicago; University of Chicago Press.

- 1981 *Positions* (A. Bass, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.

Edgerton

- 1964 Pokot Intersexuality: An East African Example of the Resolution of Sexual Incongruity¹, *American Anthropologist* 66-6, pp.1288-1299.

Ellis, Carolyn.

- 1995 *Final Negotiations: A Story of Love, Loss, and Chronic Illness*. Philadelphia: Temple University Press.

Foucault, Michel.

- 1970 *The order of things: An archaeology of the human sciences*. New York: Random House. (ミシェル・フーコー、渡辺一民・佐々木明 (訳) 1974 『言葉と物—人文科学の考古学』、新潮社)

Kuhn, Thomas.

- 1962 *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
(トーマス・クーン、中山茂 (訳) 1971 『科学革命の構造』、みすず書房)

Liotard, Jean-Francois.

- 1984 *The Postmodern Condition: A report on Knowledge* (G. Bennington & B. Massumi. Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press. (フランソワ・リオタール、小林康夫 (訳) 1986 『ポスト・モダンの条件—知・社会・言語ゲーム叢書言語の政治 1』、書肆風の薔薇 (現水声社))

Neumann, Mark.

- 1996 Collecting ourselves at the end of the century. (C. Ellis & A. Bochner Eds.), *Composing ethnography: Alternative forms of qualitative writing*, pp. 172-198. Walnut Creek, CA: AltaMira.

Parry, Benita.

- 1987 Problems in Current Theories of Colonial Discourse. *Oxford Literary Review* 9-1・2): pp. 27-58.

Preves, Sharon.

- 2003 *Inter sex and Identity-The Contested Self*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Ranker-vote on everything

- (<https://www.ranker.com/list/famous-native-american-celebrities/celebrity-lists>) 2018年5月18日閲覧。

Reed-Danahay, Deborah.

- 1997 *Auto/ethnography: Rewriting the self and the social*. Oxford: Berg.

Rivers, W. H. R.

- 1926 The Primitive Conception of Death. *Psychology and Ethnology*. London and New York: Kegan Paul & Trench Trubner.

U. S. department of state/ Bureau of international information programs

- 2009 Indigenous people today: Living in two worlds, Washington, DC: eJournal USA

青柳清孝・松山利夫 (編)

- 1999 『先住民と都市—人類学の新しい地平』、青木書店。

アヌタリアイヌ刊行会

- 1973~1976 『アヌタリアイヌ—われら人間』 第1号~第19・20合併号。

阿波根昌鴻

- 1973 『米軍と農民—沖縄県伊江島』、岩波書店 (岩波新書)。
1992 『命こそ宝—沖縄反戦の心』、岩波書店 (岩波新書)。

網野善彦

- 1993 「日本列島とその周辺—「日本論」の現在」『岩波講座 日本通史 1 日本列島と人類社会』、岩波書店、pp. 5-37。

新井かおり

- 2012 「アイヌの集落が自らの歴史を語り始めること—貝澤正が編集する地域史『二風谷』の到達」『応用社会学研究』54、pp. 219-236。
- 2014 「戦後のナラティブ・ターンから眺めるアイヌの諸運動と和人によるアイヌ研究の相克」『応用社会学研究』56、pp. 225-240。

栗屋利江

- 1999 「『サバルタン・スタディーズ』の軌跡とスピヴァク〈介入〉」『現代思想』27-8、pp. 211-225。

石原孝二

- 2013 「当事者研究とは何か—その理念と展開」石原孝二（編）『当事者研究の研究』、医学書院、pp. 11-72。
- 2017 「当事者研究の哲学的・思想的基盤」熊谷晋一郎（編）『みんなの当事者研究』、金剛出版、pp. 51-55。

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。
- 2017 「『私』を研究する—アイヌ四世としてのオートエスノグラフィー」『Arctic Circle』105、北方文化振興協会、pp. 14-17。
- 2018a 「『サイレント・アイヌ』と自己決定権のゆくえ」『ヘイトクライムと植民地主義』、三一書房、pp. 187-202。
- 2018b 「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」『北方人文研究』11、pp. 3-12。
- 2018c 「「サイレント・アイヌ」を描く—〈沈黙〉を照らすオートエスノグラフィーの可能性」『北海道民族学会』14、pp. 1-31。

「イランカラプテ」キャンペーンホームページ

(<http://www.irankarapte.com/>)

(2018年5月29日閲覧)

井本由紀

- 2013 「オートエスノグラフィー」藤田結子・北村文（編）『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』新曜社、pp. 104-111。

入江恵子

- 2008 「北米社会におけるインターセックスの位相」『ソシオロジ』52-3、pp. 87-103, 233。

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」『一橋大学機関レポジトリ』。

上野千鶴子

- 2011 『ケアの社会学—当事者主権の福祉社会へ』、太田出版。

上村忠男、太田好信、本橋哲也

- 1999 「討議 スピヴァクあるいは発話の場のポリティクス」『現代思想』27-8, pp. 42-67。

上村英明

- 2001 『先住民族の「近代史」—植民地主義を超えるために』、平凡社。

内堀基光

- 1989 「民族論メモランダム」田辺繁治（編）『人類学的認識の冒険—イデオロギーとプラクティス』、同文館出版、pp. 27-43。

エリス, キャロリン, ボクナー, アーサー

- 2006 「自己エスノグラフィー・個人的語り・再帰性—研究対象としての研究者」藤原顕（訳）、デンジン・ノーマン・K、リンカン・イヴォンナ・S（編）『質的研究ハンドブック 3巻 質的研究資料の収集と解釈』平山満義（監訳）、大谷尚・伊藤勇（訳）、北大路書房、pp. 129-164。

榎森進

- 1982 「北海道民衆の発祥」札幌商科大学人文学部（編）『北海道民衆の歩み』札幌商科大学人文学部、pp. 3-54。

- 2010 「これからのアイヌ史研究にむけて」北海道大学アイヌ・先住民研究センター（編）『アイヌ研究の現在と未来』、北海道大学出版会、pp. 20-58。

- 2016 「アイヌ民族が自らの要求を初めて勝ち取った」『アイヌ遺骨返還請求訴訟ニューズレター』14、北大開示文書研究会、p. 4。

オイルシュレーガー, ハンス, D.

- 2016 「西洋の民族学的言説にみるアイヌ」桑山敬己（編）『日本はどのように語られたか—海外の文化人類学的・民俗学的日本研究』、昭和堂、pp. 179-207。

太田好信

- 2001 『民族誌的近代への介入—文化を語る権利は誰にあるのか』、人文書院。

- 2010 『[増補版]トランスポジションの思想—文化人類学の再想像』、世界思想社。

岡村兵衛

- 2016 「「ハーフ」をめぐる言説—研究者や支援者の著述を中心に」川島浩平・竹沢泰子（編）『人種神話を解体する 3「血」の政治学を越えて』、東京大学出版会、pp. 37-67。

小川正人

- 1997 『近代アイヌ教育制度史研究』、北海道大学図書刊行会。

小川正人、山田伸一（編）

1998 『アイヌ民族近代の歴史』、草風館。

小熊英二

1995 『単一民族神話の起源—〈日本人〉の自画像の系譜』、新曜社。

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』、新曜社。

小田博志

2009 「「現場」のエスノグラフィー—人類学的方法論の社会的活用のための考察」『国立民族学博物館調査報告』85:11-34。

2015 「小池喜孝—〈痛み〉からはじまる民衆史運動」テッサ・モーリス=スズキ（編）『ひとびとの精神史 第2巻 朝鮮の戦争—1950年代』、岩波書店、pp. 313-339。

小内透

2010 「問題意識と調査の概要」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』、北海道大学アイヌ・先住民研究センター、pp. 1-6。

小内透（編）

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』、北海道大学アイヌ・先住民研究センター。

2012 『現代アイヌの生活の歩みと意識の変容』、北海道大学アイヌ・先住民研究センター。

小野寺理佳

2012 「アイヌ社会における和人のアイヌ性—和人妻と和人夫」小内透（編）『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』、北海道大学アイヌ・先住民研究センター、pp. 123-142。

海馬沢博

1980 『アイヌ民族の解放をめざして』、自費出版。

加藤博文

2009 「先住民考古学という視座—文化遺産・先住民族・考古学の課題」『北海道考古学』45、pp. 31-44。

2010 「アイヌ研究において考古学の果たすべき役割とは何か」北海道大学アイヌ・先住民研究センター（編）『アイヌ研究の現在と未来』、北海道大学出版会、pp. 100-113。

菊池勇夫

1995 「海防と北方問題」『岩波講座 日本通史 14 近世 4』、岩波書店、pp. 343-359。

喜多章明

1987 『アイヌ沿革史—北海道旧土人保護法をめぐる』、北海道出版企画センター。

木名瀬高嗣

- 2001a 「『文化』の北緯一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、pp. 19-28。
- 2001b 「アイヌ「滅亡」論の諸相と近代日本」篠原徹（編）『近代日本の他者像と自画像』、柏書房、pp. 54-84。
- 2004 「〈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（上）」『情況』5-11、pp. 211-221。※後に〈「サバルタン」性〉と訂正
- 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、pp. 218-237。

窪田幸子

- 2009 「普遍性と差異をめぐるポリティックス—先住民の人類学的研究」窪田幸子・野林厚志（編）『「先住民」とはだれか』、世界思想社、pp. 1-14。

グハ、ラナジット、パーンデー、ギャーネンドラ、チャタジー、パルタ、スピヴァック、ガヤトリ

- 1998 『サバルタンの歴史—インド史の脱構築』竹中千春（訳）、岩波書店。

熊谷晋一郎、國分功一郎

- 2017 「〈対談〉来たるべき当事者研究—当事者研究の未来と中動態の世界」熊谷晋一郎（編）『みんなの当事者研究』、金剛出版、pp. 12-34。

クリフォード、ジェイムズ

- 2003 『文化の窮状—二十世紀の民族誌、文学、芸術』太田好信・慶田勝彦・清水展・浜本満・古谷嘉章・星埜守之（訳）、人文書院。

クリフォード、ジェイムズ、マーカス、ジョージ（編）

- 1996 『文化を書く』春日直樹・足羽与志子・橋本和也・多和田裕司・西川麦子・和邇悦子（訳）、紀伊国屋書店。

桑原真人

- 1994 「北海道の経営」『岩波講座 日本通史 16 近代 1』、岩波書店、pp. 5-37。

桑山敬己

- 2008 『ネイティヴの人類学と民俗学—知の世界システムと日本』、弘文堂。
- 2011 「日本のアイヌ研究に関する若干の考察」、法政大学国際日本学研究所プロジェクト「日本民俗学・民族学の貢献：終戦から昭和 40 年代まで」（代表：ヨーゼフ・クライナー）、2011 年 11 月 19 日の発表資料。

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、pp. 113-144。

國分功一郎

- 2017 『中動態の世界—意志と責任の考古学』、医学書院。

児島恭子

2009 『エミシ・エゾからアイヌへ』、吉川弘文館。

ゴッフマン, アーヴィング

1970 『スティグマの社会学—傷つけられたアイデンティティー』石黒毅（訳）、せりか書房。

サイード, エドワード

1986 『オリエンタリズム』板垣雄三・杉田英明（監修）今沢紀子（訳）、平凡社。

崎山政毅

2001 『サバルタンと歴史』、青土社。

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』、せりか書房。

佐々木利和

2013 『アイヌ史の時代へ—余瀝抄』、北海道大学出版会。

佐々木昌雄

1973 「編集後記」『アヌタリアイヌ—われら人間』1、p. 8。

島崎藤村

1954 『破戒』、新潮社（新潮文庫）。

清水昭俊

2008 「先住民、植民地支配、脱植民地化—国際連合先住民権利宣言と国際法」『国立民族学博物館研究報告』32-3、pp. 307-503。

スピヴァック, ガヤトリ

1998 『サバルタンは語るができるか』上村忠男（訳）、みすず書房。

1999 「サバルタン・トーク」吉原ゆかり（訳）『現代思想』27-8、pp. 80-100。

2008 『スピヴァック みずからを語る一家・サバルタン・知識人』大池真知子（訳）、岩波書店。

関口由彦

2007 『首都圏に生きるアイヌ民族—「対話」の地平から』、草風館。

ターナー, ヴィクター

1996 『儀礼の過程』富倉光雄（訳）、新思索社。

竹沢尚一郎

2007 『人類学的思考の歴史』、世界思想社。

ダグラス, メアリ

2009 『汚穢と禁忌』、筑摩書房（ちくま学芸文庫）。

竹内渉

2004 「北海道ウタリ協会略史」『野村義一と北海道ウタリ協会』、草風館、pp. 99-131。

竹沢泰子

- 2009 「表象から人種の社会的リアリティを考える」竹沢泰子（編）『人種の表象と社会的リアリティ』、岩波書店、pp. 1-26。
- 2016 「刊行のことば」川島浩平・竹沢泰子（編）『人種神話を解体する 3「血」の政治学を越えて』、東京大学出版会、pp. i-v。

谷本晃久

- 2010 「「アイヌ史」の構築をめぐる」北海道大学アイヌ・先住民研究センター（編）『アイヌ研究の現在と未来』、北海道大学出版会。

チャクラバルティ, ディペシュ

- 1996 「急進的歴史と啓蒙的合理主義—最近のサバルタン研究批判をめぐる」臼田雅之（訳）『思想』859、pp. 82-107。

チョウ・レイ

- 1998 『ディアスポラの知識人』本橋哲也（訳）、青土社。

常本照樹

- 2000 『アイヌ民族をめぐる法の変遷—旧土人保護法から「アイヌ文化振興法」』自由学校「遊」ブックレット4』、さっぽろ自由学校「遊」。
- 2010 「アイヌ文化振興法の意義とアイヌ民族政策の課題」北海道大学アイヌ・先住民研センター（編）『アイヌ研究の現在と未来』、北海道大学出版会、pp. 211-222。

鄭暎恵

- 1993 「『フィリッピーナを愛した男たち』論争ふたたび」『へるめす』46、岩波書店、pp. 90-91。

デュルケム, エミール, モース, マルセス

- 1969 『人類と論理—分類の原初的諸形態』山内貴美夫（訳）、せりか書房。

戸塚美波子

- 2003 『金の風に乗って』、札幌テレビ放送。

中沢新一

- 2009 「文庫版解説」メアリ・ダグラス（著）塚本利明（訳）『汚穢と禁忌』、筑摩書房（ちくま学芸文庫）pp. 295-303。
- 2000 「解説」山口昌男（著）『文化と両義性』、岩波書店（岩波現代文庫）。

中村淳

- 2001 「〈土人〉論—「土人」イメージの形成と展開」篠原徹（編）『近代日本の他者像と自画像』、柏書房、pp. 85-128。

中村尚弘

- 2015 「2010年『北海道外アイヌの生活実態調査』とアイヌ民族の社会調査・政策推進への課題」『北海道民族学』11、pp. 1-14。

名和克朗

2002 『ネパール、ビヤンスおよび周辺地域における儀礼と社会範疇に関する民族誌的研究—もう一つの「近代」の布置』、三元社。

ニーダム, ロドニー

1993 『象徴的分類』吉田禎吾・白川琢磨（訳）、みすず書房。

野崎剛毅

2010 「アイヌの血統とアイデンティティ」小内透（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』、北海道大学アイヌ・先住民研究センター、pp. 19-26。

野村義一

1994 「はじめに」北海道ウタリ協会（編）『アイヌ史 北海道アイヌ協会北海道ウタリ協会活動史編』、北海道出版企画センター、pp. 1-2。

バーバ, ホミ

2005 『文化の場所—ポストコロニアリズムの位相』本橋哲也・正木恒夫・外岡尚美・阪元留美（訳）、法政大学出版局。

平取町オフィシャルサイト

<http://www.town.biratorihokkaido.jp/>（2016年11月29日閲覧）

平村芳美

1974a 「アイヌとはいわないで」『NCC ニュース』291、p. 2。

1974b 「抑圧が彼らを強く美しくした」『NCC ニュース』293、p. 2。

1984a 「アイヌ、死して“標本”か」『九乃架』1、p. 1。

1984b 「誰が、どう告げるのか—アイヌ民族とは誰か」『九乃架』2、p. 1。

1984c 「“生きる”私に向けて（4）—ちちははのこと」『九乃架』4、p. 2。

ファンオン, フランツ

1996 『地に呪われたる者』鈴木道彦・浦野衣子（訳）、みすず書房。

1998 『黒い皮膚、白い仮面』海老坂武・加藤晴久（訳）、みすず書房。

ファン・ヘネップ, アルノルト

2012 『通過儀礼』綾部恒雄・綾部裕子（訳）、岩波書店（岩波文庫）。

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』、新曜社、pp. 104-111。

フランク, アーサー

1996 『からだの知恵に聴く—人間尊重の医療を求めて』井上哲彰（訳）、日本教文社。

ブリティッシュコロンビア大学ホームページ「学生支援課 UBCfyi Blog」

What is a land acknowledgement?

<https://students.ubc.ca/ubcfyi/what-land-acknowledgement>

(2018年5月29日閲覧)

ヘンドリー、ジョイ

2002 『社会人類学入門—異民族の世界』 桑山敬己 (訳)、法政大学出版局。

ヘンリ、スチュアート

2005 「先住民運動—過去・現在・未来」 本多俊和 (スチュアート・ヘンリ)・大村敬一・葛野浩昭 (編)『文化人類学研究—先住民の世界』、放送大学教育振興会、pp. 253-270。

北大開示文書研究会

2016 『シンポジウム さまよえる遺骨たち—アイヌ墓地“発掘”の現在』

(<http://hmjk.world.coocan.jp/symposium/sympo2011/program.pdf>)

(2018年5月29日閲覧)

北海道ウタリ協会

1996 『50年のあゆみ』、北海道ウタリ協会。

北海道ウタリ協会 (編)

1994 『アイヌ史 北海道アイヌ協会北海道ウタリ協会活動史編』、北海道出版企画センター。

北海道ウタリ協会アイヌ史編集委員会 (編)

1988a 『アイヌ史 資料編1 図書資料所蔵目録、視聴覚資料所蔵目録』、北海道出版企画センター。

1988b 『アイヌ史 資料編2 民具等資料所蔵目録』、北海道出版企画センター。

1991 『アイヌ史 資料編3 近現代史料 (1)』、北海道出版企画センター。

1989 『アイヌ史 資料編4 近現代史料 (2)』、北海道出版企画センター。

北海道環境生活部

2013 『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。

北海道環境生活部アイヌ政策推進室アイヌ語地名リスト

(http://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_timeilist.htm)

(2018年5月29日閲覧)

北海道環境生活部ホームページ

(http://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_culture.htm)

(2018年5月29日閲覧)

マーカス、ジョージ、フィッシャー、マイケル (編)

1989 『文化批判としての人類学—人間科学における実験的試み』 永渕康之 (訳)、紀伊国屋書店。

マーフィー、ロバート

1992 『ボディ・サイレント—病いと障害の人類学』 辻信一 (訳)、新宿書房。

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』、学文社。

宮島喬

- 1993 「定住マイノリティのアイデンティティと権利—ヨーロッパの視点から」中野秀一郎・今津孝次郎（編）『エスニシティの社会学—日本社会の民族的構成』、世界思想社、pp. 207-222。

向谷地生良

- 2013 「〈インタビュー〉当事者研究ができるまで」石原孝二（編）『当事者研究の研究』、医学書院、pp. 150-175。
- 2017 「「当事者研究」とソーシャルワーク」熊谷晋一郎（編）『みんなの当事者研究』、金剛出版、pp. 36-41。

モーリス＝鈴木，テッサ

- 2000 『辺境から眺める—アイヌが経験する近代』大川正彦（訳）、みすず書房。

本橋哲也

- 2005 『ポストコロニアリズム』、岩波書店（岩波新書）。

百瀬響

- 2008 『文明開化 失われた風俗』、吉川弘文館。

森竹竹市

- 1977 『^風レラコラチ—森竹竹市遺稿集』山川力（編）、えぞや。

山川力

- 1980 『アイヌ民族文化史への試論』、未来社。

山崎幸治

- 2010 「調査対象の特性」小内透（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』、北海道大学アイヌ・先住民研究センター、pp. 7-18。

山下明美

- 2013 「『アヌタリアイヌ（我ら人間）』と私」日高文芸特別号編集委員会（編）『日高文芸特別号 鳩沢佐美夫とその時代』、491 アヴァン札幌、pp. 127-133。

山田伸一

- 2011 『近代北海道とアイヌ民族—狩猟規制と土地問題』北海道大学図書刊行会。

結城庄司・新谷行

- 1972 『第26回日本人類学会、日本民族学会連合大会のすべての参加者に対する公開質問状』。

ラングネス，ルイス，フランク，ゲルヤ

- 1993 『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』米山俊直・小林多寿子（訳）、ミネルヴァ書房。

ロサルド，レナート

- 1998 『文化と真実』椎名美智（訳）、日本エディターズスクール出版部。

謝辞

やっと、謝辞を書くところまで辿りついた。博士論文を完成させることができたのは、私にとって、人生で一番の奇跡だと思う。まず触れておかなければいけないことがある。私の父が、2018年3月24日に重篤な脳梗塞で倒れた。倒れた場所は、入院中だった病院で、第一発見者は夕方見舞いに行った私だった。長年飲んでいて脳梗塞の薬を休薬して3日目に、父は倒れた。病院の不適切で不誠実な対応に対する怒りと、倒れた父を見た時のあまりにむごい姿に関するトラウマ、そして、すぐに危篤状態となった父の24時間看護、その後奇跡的に危篤状況を脱した後も、様々な病状の変化があったため、毎日父の傍にいなから病室で論文に取り組むという状況の中で、この博士論文は執筆された。

私は、ここでプライベートに関する苦労を吐露したいのではない。この論文に収められた物語とは別の物語によって、この論文は、完成したということを書いておきたい。父が倒れてから、たくさんの人々がお見舞いに来てくれた。父はサッポロ堂書店という古書店を営んでおり、顧客にはアイヌ関係の学者も多かった。お見舞いに来ていただいた人々の中には、「石原さんに育ててもらった」と言ってくれる人々もいた。私は、感謝と感動と、失ってしまったものの大きさに立ちすくむのだった。「考える人」であった父の左脳へのダメージは、あまりに重篤だった。思考できなくなった父を見ているのは、絶望と呼ぶ他なかった。私にとってそれは、死よりも恐れるべき状態なのだ。

私は、大人になっても「パパと結婚したい!」と言っていたほど「究極のファザコン」である。昨年挙げた私の結婚式の「両親へのスピーチ」では、父への溢れる愛を、余すことなく伝えた。今となっては、本当に良かった。私は一人娘なので、父からの溺愛ぶりもすごかった。控え目に言っても、かなり問題児だった子ども時代と青春時代を送った私だったが、父は私を叱らなかった。父にかかると全ての私の存在と行為が、何だかとても素敵なものとして書き換えられてしまうのだった。私が何よりもまず、自己を愛し、大切にしたい、溢れる自己肯定感と共に生きていられるのは、父のおかげである。

父はとてもファニーかつチャーミングな人で、奇想天外だ。私が生まれてから36年間、父が倒れる日まで、父は会うたびに私の予想を超えてきた。数年前のある期間、父は会う度にまつぼっくりをくれた。通勤途中の道端に落ちている可愛いまつぼっくりを、「可愛い真衣」にくれたのだろう。今でもそれを見る度に幸せになる。父と話すことに飽きることなく、一度もなかった。よく、私に「愛する真衣江」という手紙を書いてくれた。父は、私の人生における一番の友人で、愛する人だ。

父が倒れてからの二か月間、私が執筆に集中することができるように、たくさんの人々が手を差し伸べてくれた。親戚の土橋言実は、毎日のように病室を訪れてくれて、私の泣きごとを聴いてくれたり、実家の犬の散歩をしてくれたり、その他のこまごまとした雑務を厭うことなくこなしてくれた。母は、サッポロ堂を営業しなければいけなかったのに、兄弟姉妹がおらず混沌とした状況において心細かった私は、彼女の存在にとっても救われた。

NHKの中田実里さんにも、大きな感謝を表さなければいけない。自家用車を所有しない私たちのために、わざわざ仕事の後に頻繁に車で訪れてくれた。「執筆のための体力温存に」と言って、講演活動や、病院と自宅の往復の送迎をよくしていただいた。絶望的な状況において、一番の救いになったことは、励まされることや、ポジティブな言葉を言われることではなく、〈痛み〉に耳を傾けてもらうことだった。中田さんは、毎日のように母と私に寄り添ってくれた。私たちが本当に困った時、必ず手を差し伸べてくれた。言葉では感謝を言い尽くせない。私の研究活動の目的を共有してくれて、出会ってからずっと応援してくれたことも、私にはとても心強かった。私にとっての一番の理解者は彼女である。

サッポロ堂の長年の盟友である黒井茂さんは、父が倒れた後、サッポロ堂の営業のために尽力して頂いた。それだけではなく、私の論文の校正においても多大なるご尽力をいただいた。黒井さんに、校正をしていただく価値のある論文を完成させることができたか、いささか心許ないところである。博士論文提出までの二か月間、十分な執筆時間を確保できなかった私が、何とか完成させ、提出することができたのは、黒井さんのおかげである。

夫は、出会ってから今日まで、ありのままの私を面白がって、可愛がって、時に厳しく、しかしほとんど甘やかして、私を愛してくれた。家族になるということは、お互いの環境も、出自も、何もかもを共有することである。私が抱えるアイヌの問題を、夫はいつも自分の問題として向き合ってくれた。毎日、私の研究の内容や、出自や研究に関する日々の苦しみに耳を傾けてくれた。〈痛み〉を共有することで、私たちの絆は強くなった。もともと妻らしい作業が滞りがちの私を養ってくれて、博士論文執筆の佳境と連日にわたる父の看病を迎えて、さらに自宅を不在にしてもなお、最大の理解と愛情を持って私を支えてくれた。本当にありがとう。これからは私が支える番ですね。

私にとって、「アイヌの世界」に近づいてから、今日までの約10年は、いのちを蝕む日々だった。語れば語るほど誤解され挫折し、沈黙が深まり、同じような存在を結局一人も見つけることができなかったという経験は、何度も私に死をちらつかせた。インターセックスの人が、「自殺しないためには仲間に出会うこと」と言っていたが、私はたった一人も、同じ存在をみつけることができなかった。それは、かなりしんどいことだった。それでも、かつてOKI DUB AINU BANDのOKIさんが、「10年やれば、大抵のことはできる」と言っていたことを心の糧に、とりあえず博士論文だけは完成させようと、かろうじて生き延びた私に訪れた最後の出来事が、父の病いだった。

指導教官の小田博志先生には、大学院を辞めようと思っていた博士課程4年目のときから、今日まで素晴らしいご指導をしていただいた。私の思いを研究という形に変身させてくれたのは、小田先生である。先生は私に、「痛み言葉を与える研究をしてください」と言ってくれた。私は、小田先生の「マンダラ畑」のように育てていただいた。先生は、農業をライフワークの一つにしている。先生のマンダラ畑では、一つの作物を直線的に並べて育てるのではなく、様々な作物が、まんだらのようにぐるぐると植えられ、一つの場所で育てられるのだ。いのちを強制したり抑圧したりするのではなく、いのちを活かし合う。

私は小田先生にそのように育てていただいた。私が研究を挫折しかけた場面は幾度となくあったが、いつも先生のご指導と精神的な支えに救われた。父が倒れてからも、先生には大変お世話になった。小田先生のご指導をなくしては、私が研究を通じて声を発することは叶わなかった。小田先生は「私」というサバルタンにエージェンシーを与えたのである。本当にお世話になりました。

私の旅の最後には、このような物語があった。父が倒れてからの二カ月間にお世話になった方々に、まず最大の感謝を述べたい。かろうじて生き延びた私が、かろうじてここに辿りつくことができたのは、みなさんのおかげです。大学院に入学してからお世話になった方々のお名前を全て挙げることはできないが、私の大学院生活はたくさんの人々の支えのもとにあった。

英語教育や国際教育に携わっていたとき、私は学生や生徒に「異文化理解」を促すことに違和感を覚えるようになった。「私」という存在の異文化について触れずに、なぜ私は国境の向こうの文化にいわば西洋コンプレックスを抱きながら、教育に携わるのか、その違和感は日に日に膨れ上がっていった。そして、大学院へ進学することを決意し、仕事を退職した。北大の研究生となってから修士課程 1 年の前期までの間には、加藤博文先生にご指導いただいた。私が、研究の道をスタートできたのは、加藤先生のおかげである。

常本照樹先生と、北海道大学アイヌ・先住民研究センターの皆さんには、修士課程入学当初、大変お世話になった。修士課程 1 年から博士課程 3 年まで、尚志社の奨学生となることなくしては、大学院を終えることができなかった。尚志社の皆様に感謝申し上げます。修士課程 1 年の後期から、博士課程のしばらくの間は、桑山敬己先生に師事した。桑山先生からは、文化人類学プロパーにおける一流の学者の視点を教えていただいた。憧れの文化人類学者である太田好信先生には、著作を通じてや直接お会いしたときに、いつも「私」と文化人類学を繋ぎ直していただいた。太田先生と出会うことなくしては、文化人類学を好きにはならなかったし、私の思索は進まなかった。博士論文の審査に関わって頂いた村田勝幸先生、笹岡正俊先生にも大変ご迷惑をかけてしまった。細やかな御指導に感謝申し上げます。

北海道新聞社と村田亮さんは、「サバルタン」の「私」を発見して、私の声を広く北海道民に届けてくれた。「私」は、「こころ揺らす」のおかげで、初めて社会構造にアクセスできるようになった。共同通信社の青柳絵梨子さんにもいつもエールを送って頂いた。私はずいぶん、メディアの人々に救われてきた。豊かさとは何かがよくわからなくなっている現代において、今後ますますメディアの役割の重要性は高まると思う。これからも、情熱と冷静を携えながら、大切なことを問い続けるみなさんに期待しています。

私が公の場で発言をせず、「私」に関する公の論文を提示しておらず、誰からの理解も得られなかったときから、アラスカのクリンギットのボブ・サムと、友人の高野紀子さんはずっと私を応援して、励ましてくれた。私自身よりも、他の誰よりも早く、私を信じてくれたのはこの二人だった。私はあなたのおかげで、「私」の声を信じて、歩むことができま

した。「和人の友人」である越後亜美ちゃんにも、大きな感謝を述べたい。私のために、和人になってくれて、ありがとう。そして、傷つけてごめんなさい。

誰にでも、痛みはある。心が痛いのは、私だけではない。だまっていれば誰からもアイヌだと名指されない私は、ただ、アイヌの出自がもたらす痛みを目をつぶりさえすれば、生きていけないことはなかった。むしろ、目をつぶった方が、いのちが蝕まれずに済んだかもしれない。しかし、本論で提示した問題は、私個人のものではないと思い、博士論文を完成させるところまで辿りついた。私が、このような道を歩むことができた一番の功労者は、祖母のツヤコと母のイツ子である。〈アイヌ〉である二人は、間違いなく、大きな痛みを抱えて生きてきた。しかし、ツヤコとイツ子は、怒りや悲しみを抱えて生きるのではなく、希望と暖かさや愛情と共に歩む姿を、いつも私に見せてくれた。尊敬する二人から受け継いだいのちを否定したくなかったからこそ、私はこの日を迎えることができた。

最後に、北海道大学アイヌ納骨堂とその他の「研究施設」に収容されている遺骨達に感謝とお詫びを言いたい。あなたのおかげで、私は痛みのルーツを辿る旅に出発し、「私」の物語を紡ぐことができました。ありがとうございました。そして、長い間、あなたの痛みを忘れてしまって、本当にごめんなさい。いつか、〈アイヌ〉が自分たちの〈痛み〉の記憶を取り戻し、全ての遺骨たちが、自分たちのコタンの土に還れますように。そのとき初めて、北海道における共生は実現すると思う。

新緑が美しいサッポロの、父の病室にて

2018年5月15日