



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	歴史的トラウマ概念のアイヌ研究への導入を探る
Author(s)	北原, モコットウナシ
Citation	アイヌ・先住民研究, 1, 7-34
Issue Date	2021-03-01
DOI	https://doi.org/10.14943/97140
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/80884
Type	departmental bulletin paper
File Information	02_Examining.pdf



歴史的トラウマ概念の アイヌ研究への導入を探る

北 原 モコットウナシ
(北海道大学)

要 旨

本稿では、先住民研究において重要な知見を提供してきた歴史的トラウマ概念を取り上げ、アイヌ民族研究における有効性を考える。現代のアイヌ民族の文化状況は、近代のそれとは大きく変化し、偏見や差別を引き起こす文化的差は減少してきていると考えられる。その反面、民族性の違いに起因する疎外感やアウトティング（属性の暴露）に対する恐怖といった状況はそれほど変化しておらず、それがアイヌとしての自己肯定感を持ちにくい状況を生んでいる。歴史的トラウマと、スティグマの概念を導入することによって、こうした状況の説明が可能になる。

次に、トラウマを可視化することと、その解消が研究上・政策上の課題であることを述べる。従来のアイヌ政策では、こうした悲嘆・トラウマの存在やその治癒が意識されないか、軽視され、もっぱら文化復興に重心がおかれてきた。文化の喪失とトラウマは、連動してはいるけれども完全には重ならず、文化を回復すれば差別による問題も解消するわけではない。今後の政策においては、文化復興とは別にトラウマの解消に取り組むこと、その際、他の差別やハラスメントにおける加害防止プログラムなどを参照すべきことを提言する。

キーワード：アイヌ民族、アイヌ政策、スティグマ、歴史的トラウマ

はじめに

本稿ではまず、アイヌ民族の様々な体験談、聞き書きを引きながら、人々が社会において感じる不快感、喪失感、自己否定感が必ずしも「個人的な事情」ではなく、アイヌとして暮らす環境に共通して見られることを確認する。歴史的トラウマ論を知ることで、そうした感覚と被差別体験、構造的差別をつなげて理解することが可能になり、その軽減と予防について考えることができる。最後に、その考察と対処が、今後の研究・政策の重要な課題であること述べる。

1. 個人的なことと社会的なこと－近現代のアイヌの体験を振り返る

まず、あるアイヌ男性の体験を引く。彼は、あるときタクシーを利用した。行き先がアイヌ関連

の施設であったことから、アイヌ民族の話題になり、そこでは次のやり取りがあったという。

「私の友達にもアイヌがいるんだけど、アイヌの人って偏屈な人が多いよね」

「なぜですか」

「さいきんテレビとかでアイヌのことよく取り上げるでしょ。そのことを話したら急に怒り出したんだよね」

運転手の女性は、彼がアイヌだとは思っていなかったようだ。運転手の友人であるアイヌ（女性らしい）は、なぜアイヌについて話題にしたことで怒り出したのか。その本当の理由はこの女性に尋ねてみなければわからない。筆者は、知人との対話を含むこれまでの経験から、こうした反応に2通りの理由を想像する。

1つは、現行の文化政策が、歴史的不正義や差別の問題を回避し、音楽や工芸、食など人目を引く・観光資源ともなるところだけにスポットを当てる、いわゆる「良いとこどり」の形で進められていると感じ、それに対する批判的な意見を持っているというもの。

もう1つは、アイヌ文化やアイヌとしての自分を肯定できないアイヌも多いということである。それどころか、アイヌと聞くとつらい経験を思い出し、フラッシュバックが起きる人もいる¹。この女性もそうした状態にあり、文化政策の進展によって、周囲でアイヌ文化が話題になることを好ましく思えなかったのかもしれない。

どちらの理由だとしても、この女性が「怒る」ことには日本社会との関係の中で生じてきた一定の理由があるといえる。しかし、運転手の回想ではそこに思い至ることなく、この女性の個人的な資質と見なされ、さらにそれはアイヌ全体に一般化されている。

現行の文化政策による取り組みには「まず触れて、その良さを知る」という傾向が強く、いわばアイヌについてフラットな状態の人に向けて発想されている。アイヌという言葉聞いて苦しさを感じる人に向けたプログラムは、そこには用意されていない。このようなトラウマから生じる苦しみと、それを抱える人々へのケアが施策の視野に入っていないからだ。

いっぽう海外では、先住民のトラウマが政策のレベルで認識され、その解消とヒーリングを目的とした大きな取り組みがなされている（窪田 本特集）。筆者は、2019年10月のある会合でこの状況を知った。先住民の被差別体験が精神に与える影響について体感的には知っていたし、障がい者や外国人に対する差別を解消する研究の存在も知っていた。しかし、その解消やヒーリングが先住民研究や政策のテーマとなるとは、それまで思い至らずにいた。

先住民のトラウマとはどのようなものか。例えばWhitbeckらは、アメリカやカナダの先住民グループにおける「喪失」の体験や、そこから生じる情動面での反応を広く取り上げている（表1、2）。ここに挙げられた例、たとえば土地の喪失、言語の喪失、伝統的信仰の喪失、強制移住政策による家

1 過去のつらい体験やその時の感情が、何かのきっかけによって突然よみがえること。

族の絆の喪失、アルコール依存の影響による喪失や、それによって起こる悲しみや抑うつ感、怒り、不安や緊張、民族的マジョリティへの不快感、喪失を恥じる感情などを見ると、アイヌの多くは「自分も覚えがある」と感じるのではないか。

試みに筆者の体験（近親者の体験を含む）からこれに類するものを挙げれば、故地・血縁・地縁の喪失、文化・言語・歴史の喪失、自尊心の喪失、抑圧・疎外・健康の問題などがある（詳細は文末に挙げる）。

筆者の母方の家系は、yankemosiri（樺太）²西海岸のotasuh kotan（小田洲村）と、yaunmosir（北海道）³南岸のsirawoy kotan（白老町）にたどることができる。曾祖父母は19世紀後半（明治期）に生まれた。1905年に日本領となって以降は和名も持ったが、アイヌ語名を使い続けた。この時期のyankemosiriではアイヌと和人が別個の集落に生活していた。敗戦とともにyaunmosirに移住したことで、故地と財産を失うこととなった。なお、yaunmosirのアイヌも、明治の早い時期に移住や集住を強いられ、生活の基盤を失うケースが多かった（小川1997、山田2011）。

祖父母から筆者の世代までの親族をわかる範囲で数え上げると、祖父母世代6人、親世代15人、筆者世代（20世紀後半）4人で計25人である。このうち、アイヌとして民族性を表明しているのは母と筆者の2人である⁴。他の親族は、周囲からはアイヌとして見られ被差別体験もあったが自らはカムアウトをしていない。記憶している限り、親戚との会話でアイヌという言葉が出たことはない。

筆者は埼玉県にそだち、親戚ともほぼ断絶していたので、関東ウタリ会⁵の定例会が唯一の同族に会う場だった。会員も縁者もみなyaunmosirで育ち、学齢期にも社会に出てからも、直接的な暴力や蔑視、疎外を経験してきた人々だった。yaunmosirの知人から、本州へ移住したことを「差別から逃げた」と否定的に見られることもあり、それを恥と感じている人もいた。

人付き合いや感情表現の苦手な人がいた。貧困の問題はよく話題にのぼった。アルコールの問題を抱えている人もいた。多くの人が「アイヌ的」と見られる容姿⁶を理由に差別的な言動を受けた経

2 樺太（サハリン）島を指すアイヌ語。yanke「陸の」mosiri「世界」として、海によって隔てられた異民族の世界であるrepunmosiriと対比して用いられる。金田一京助が筆録した英雄詞曲hawkiのテキスト（北海道立図書館収蔵マイクロフィルムHM419）に現れる。複数の語り手によるテキストに現れることから、一般的な語彙として流布していたことがうかがえる。樺太島のアイヌ語名称としては、北海道方言のkaraptoなどが知られているが、筆者は2018年からこの呼称を用いている。

3 北海道島を指すアイヌ語名称。yankemosiriと同じく、repunmosirとの対比で用いられる。aynumosirとも呼ぶが、aynumosirはkanto「天界」と対比され、他の民族の居住域も含む「人間界」全体も意味する。

4 曾祖父母を除外するのは、前述のとおり混住していなかったため出自を隠すことが意味をなさなかったと思われるため。もっとも曾祖母はyaunmosirに移住し、それ以後は和人と近い地域にいらしたが、アイヌの慣習にそって口の周りに入れ墨をしていたため、やはり出自については自明であったことと思われる。

5 1980年に結成された関東地方にくらすアイヌ民族の団体。東京都、神奈川県、静岡県、埼玉県、千葉県、栃木県、茨城県などから会員が参加。utariはもともと親戚の意味だが、民族的同朋という意味に拡大され「アイヌ」に代えて使用されるようになった。

6 実のところ、和人の「標準的な容姿」というものがあるわけでもなく「アイヌ的」や「和人的」という物言いは感覚的な思い込みである。しかし、そのような虚構が、現実の人々に与える影響は決して小さくない。

験を持っていた。その経験は、長い期間を経た後も影響をおよぼしていた。また、こうした被害は、アイヌ間の分断を生んだ（図1）。図1の左側は和人、右はアイヌ、中央は「和人的に見られるアイヌ」である。中央のポジションも、容姿のことで和人から差別を受ける。しかし、より「アイヌ的」といわれる人からは「外見で苦労する気持ちがわからないだろう」と言われることがある。この分断は根深い。中央のポジションから「和人に間違えられ他のアイヌから拒絶されてきた」と訴える人もいる。それを聞いて「和人に見える」と自慢するのかと怒鳴る人がいる。「自分はけっこう和人に見られる（アイヌには見えない）」と誇る人や、自分よりも体毛が多い身内を嘲笑する人もいる。

誰かが体毛を隠したり剃ったりすると「プライドがないのか」と怒る人がいる。しかし体毛を出していると、同じ人が「いい気になって毛を出すな」と怒る。リラックスした服装で過ごすだけの自由もなく、常に体を隠しているアイヌを思いやれ、ということか。髭についても同じで、伸ばしても剃っても誰かが不満を言う。お互いにたいへん不自由である。これらの分断や対立は、元をたどれば、生まれ持った容姿を外から否定されたことによるのだが、そのことに気づくまでには、長い時間があった。



図1.容姿をめぐる蔑視と分断

また、こうした経験を持つ人々の多くが「今は差別などないだろう」という言葉を向けられたことがある。「差別はあるか」と聞かれて返答に困ったり、自ら「差別はない」と言ったりしたことがある場合も多いだろう。差別が日常的になっているということもあり、また差別に抗議しても何も改善せず疲労するだけならば、波風を立てない方が良く考える。また侮蔑的な態度で「アイヌ」と言われたとしても、アイヌに向かって「アイヌ」と声をかけることの何が差別的なのかわかれ

れば、説明には骨が折れるし、大抵の人は聞く気がない⁷。また、説明をするならば、2人や3人を相手に説明するだけではすまない。それはとても気力が持ちそうにないので、結局は黙るしかない。ただ、高齢者から若年層まで「アイヌ」という言葉にとっても過敏な人がいる。「アイスクリーム」と書かれた看板やのぼりを見るたびに、胸がざわつく。日本社会で「アイヌ」と呼ばれるのは、そういう体験なのだ。

ここには差別の問題に加え、故地や文化・歴史・同族との断絶、貧困と健康の問題が混在している。筆者はこれらを自分が偶然に経験したことだと考えてきた。しかし、改めて他のアイヌの体験記を見ると、古い時代からごく最近まで、よく似た証言が多いことに気づく。

1930年から1931年に刊行されたアイヌ協会の機関誌『蝦夷の光』には、アイヌが「低能無知」と呼ばれ「動物園の動物でも見るような」視線を向けられつつ公然と差別されていた様子が生々しく書かれている（谷川編1972）。同誌には禁酒運動に関する記事も多く、アルコールは「アイヌ特有の問題」とする見方が既に蔓延していた様子がわかる。容姿については、例えば森竹筑堂（竹市）の歌集『原始林』に「髭剃った日」と題した、1934年の5首が収められている（谷川編1972）。「髭剃った日はこちらからジロ、と凝視る顔を強く見かへす」という歌からは、森竹が和人のおしつけな視線にさらされながら暮らす様子が浮かぶ。

戦後についても、荒井（2013）に収録されている1972年の調査や、朝日新聞社による1991年から92年にかけての取材でも同様の例が多数報告されている⁸。

また筆者がyaunmosirへの転居後に知り合った同世代や、より若い世代の経験とも、多くの点で似通っている⁹。札幌市で生まれた知人は、祖父母より下の世代の親族16人のうち、アイヌについて

7 旭川市にくらし小学校教師として勤務した荒井和子は、養護婦（保健教諭）として勤務しはじめた1948年1月、急な事情から初めての授業を四年生に対して行った。教室に入った瞬間に、生徒から「アイヌ出て行け。何しに来た。アイヌには何も教えてもらいたくない」という暴言を受けた。その教室には、6人のアイヌ児童もいた。荒井は、自分はアイヌであると同時に名前を持った個人であると説明して、人を属性で呼ぶことが人格の無視という点で侮辱にあたること、北海道の歴史を知らずにアイヌという言葉を使われる意図で使うことの不当さを説明した。また荒井は同僚の男性教員からも「アイヌさん」と呼ばれ、お茶くみを命じられて抗議している（荒井2013）。荒井は暴言のいくつかを例示しているが、これは荒井自身が向けられてきた言葉であり、この教室にいたアイヌ児童たちも同様の経験をしていた。そして荒井のような教師が来るまで、この状態は放置されていたのだろう。荒井は教育活動の中で、児童の差別意識が家庭で作られていく実態を示した。また、荒井が書いているように教員自身が差別的な言動をする例も多い（註の10、11、12も参照）。なお、荒井の父の荒井源次郎も小学校時代に教職員から差別的な取り扱いを受けていた（堀内1993：56）。

8 例えば学校での暴言・暴力・無視（p152、188、254）、職場での差別（p172、p179）、結婚での差別（p259）、観光場における差別（p184、188）、行政からの差別（p177）、出自による自己否定（p175、177）、容姿による自己否定（p258）、アイヌという言葉に動揺する（p189）など。アイスクリームについては、戦前に学生時代を過ごした知里真志保も同様の述懐をしている（知里1981）。

9 容姿についての問題は、現代も再生産されている。例えば2000年頃まで白老町で勤務していた和人数員は、アイヌ児童の容姿を公然と否定していたという。これに対し、ありのままの容姿を肯定しようとする動きもある（荒井2013：16、豊川2020）。2020年8月には、カミソリなどの刃物メーカーである貝印株式会社が、広告に『ムダかどうかは、自分で決める』というコピーを用い、体毛の処理についての自己決定を後押しするメッセージを発した。個人としての取り組みにはプレッシャーとリスクが伴うため、貝印の広告のような組織的・社会的な取り組みがこれと連動することは重要である。

言及することがあるのは自身を含めて2人、対外的に表明しているのは自身だけだという。同じく札幌市出身者には、学校生活において教員によるアウトティング¹⁰や結婚に関する差別的言動¹¹、進路指導における差別的取り扱い¹²の経験を持つ人々もいる。アルコールの問題から、酒の場に嫌悪やストレスを感じる者も多い。

アルコールや、それと関連する貧困や健康の問題、抑うつや怒りといった情動から生じる問題は、戦前から現代まで一貫してアイヌ特有の資質とされてきた（荒井2013:51）。依存症は、貧困や差別・抑圧のストレスと深く関係し、そのような境遇になったとき誰にでもリスクが生じるものである（上岡・大嶋2010）。依存症によってより自尊感情が低下し、健康を損なうこと、社会と疎遠となることで、さまざまな可能性や支援から遠ざけられ、より困難な状況に陥ることは一般的な傾向である。それらのリスクはたがいに繋がっており、1つのリスクが高まれば、それと連動して他のリスクも生じやすくなる。しかし、依存症の発生は個人の資質によると見られがちであり、アイヌの場合にはそれが民族性だとされてきた。ルーツに関する喪失や断絶、生まれによる否定や排除といった困難な状況は理解されなかった。

アイヌの言語・文化などの喪失は、近代以降に特に深刻化した。また、和人との経済格差も近代以降の政策が引き起こし、今日に引き継がれている（常本2011）。近世以前にも、和人による抑圧や搾取はあったが、近代以降の困難とは比較にならない。こうして見ると、アイヌとカナダやオーストラリア先住民の体験が共通することは偶然ではなく、植民地支配という類似の社会構造から生み出されたと考えることができる。個人的な事情と思われた困りごとは同じ境遇の人々に共通するものであり、さらに人々をとりまく社会につながる問題であった。それでは、それはいかにして起こり、いかに解消できるのだろうか。

2. 先住民研究における歴史的トラウマ概念の導入

こうした、先住民に共通してみられる困難は多くの国の課題として国際的な場で議論されるようになり、90年代になると「歴史的トラウマ」や「未解決の歴史的な悲痛」という概念が導入されるようになった。このことの大きな成果は、アイヌの場合と同じように先住民自身の問題と見られてきた経済や健康に関する問題が、植民地支配などの歴史的な不正義に結びつくことを示した点だろう。また、入植者にとって植民地主義の問題は過去のことに思えるが、先住民は現在もそれを追体験していることを指摘した点も重要である。ここではこの概念をアイヌ研究に導入することの可能

10 当人の同意や許諾を得ずに、その人の属性を明かすこと。

11 札幌市にある北海道立啓成高校の社会科の授業で、誤ってアイヌと結婚しないよう、その「見分け方」を講じる授業が行われていた。この経緯は『先駆者の集い』第34号（北海道ウタリ協会）で触れられている。

12 「札幌の秀才中学生は、なぜ料理人を目指したか 進路指導の教員は「アイヌは受験させない」と言った」(<https://news.yahoo.co.jp/articles/5c273c4a60ffd254bab3e4558c7eda7683d33b1e?page=1>)。

性を探り、そのための論点整理を試みる。

先住民をはじめ植民地支配の経験を有する集団は、入植者によって強制的に包摂・統合され、その文化や意向を受け入れて生活することを求められてきた。同時に一方では、公的・私的なレベルで様々な排除や蔑視を受け、同化を拒まれるというダブルバインドを経験してきた。支配者の内にも、中央と植民地では異なった指向が見られることもあり、中央では同化を進めようとするのに対し、現地ではこれを拒否して差異を強調しようとするなど、複数の立場があった¹³。

本特集で窪田や近藤が詳説しているように、北米やオーストラリアでは、こうした抑圧や差別的言動などにさらされることで先住民社会の中に消し難い苦痛が生じ、それらが自己肯定感¹⁴の低下や、抑うつ状態、暴力的衝動、依存症など身体的・社会的被害を生んできたという。さらに重要な点は、それらの症状が世代を超えて蓄積され、経済や教育面の問題を再生産することが指摘されたことである。

歴史的トラウマ概念は、ホロコーストの経験によって生じたトラウマが、虐殺を直接的に体験していない次世代にも影響を与えることに注目した研究から生まれた。トラウマの元となった体験は、自身や自民族・自文化に対する肯定感の著しい低下をもたらす。また、その体験を想起することが苦痛をとまなうため、それを話題にすることが周到に避けられる。このため、被害者は原因が見えないまま、正体不明の抑うつ感を抱えることになる。家族にとっても、家族の歴史の中に触れてはならない部分があることは、違和感や緊張感を生む。しかもその理由も明示されないことで、問題の根源に向き合うことも困難になるというわけである。こうした状況が北米先住民の経験とも類似することが先住民のソーシャルワーカーによって見いだされ、その社会分析に応用されて重要な知見をもたらしてきた。

世代を越えた問題の連鎖は、虐待やDVサバイバーについての研究でも指摘されている。DVなどの問題を抱える家庭では、児童が成長する過程でケアを受けるべき時期に、暴力を受けている他の家族のケアを担う事態が生じ、自尊感情や家族への愛着、対人関係の感覚などを適切に身に付けられないケースがあるという（上岡・大嶋2010）。

一連の研究は、抑うつ症状や依存、暴力、貧困といった問題が「当事者に起因する」という従来の支配的な見方を転換し、社会モデルへの視野を開いた。つまり、問題の要因は当事者を取り巻くリスクやハラスメントにあり、その解決には社会の構造的な変革を要することを示したのである。さらにハラスメントの加害者もまた過去に被害経験を持つケースのあることを指摘し、加害者の研

13 例えば、帯広市伏古地区では、アイヌ児童は和人児童と同じ小学校に通うこととされていたが、和人住民からアイヌ児童との共学には「弊害がある」との陳情があり、第二小学校を設けて別学とすることとなった（堀内1993：11）。また、1940年に朝鮮で行われた創氏改名では、中央では本国に近い氏名に変えようとする一方、現地では氏名で内地人と区別できるよう本国の氏にはない文字を使わせようとするなど、異なる意向が錯綜していた（水野2008）。この点で、創氏改名は差異化と同化、排除と包摂という日本の植民地支配の特徴をよく表しているといわれる。

14 自分を好意的にとらえ、受け入れる感覚。

究や再発防止プログラムにも取り組んできた。

暴力や依存症といった問題は、先住民に限らずこの社会にも起こりうることであり、それが（必ずというわけではないが）世代を超えて連鎖する傾向が見られるとすれば、それは先住民の歴史的トラウマ概念を補強する傍証ともいえる。その後の研究によって、ホロコーストと先住民の体験では、それが起こった期間や経過に大きな差があることが指摘された。例えば、ホロコーストは1945年に終わったが、先住民の植民地体験は終わっていないといった相違も見られ、両者を単純に比較することはできないという指摘である。しかし、人権侵害が心身に引き起こす影響と、それが周囲にも作用するという点ではそれぞれのケースに明らかな類似がある。先住民の場合、問題発生の要因となる人間関係の不和や貧困といったリスクに民族差別が加わるが、問題の発生後は類似した経過をたどる。

北米先住民についての先行研究は、歴史的な喪失の具体的な項目や、それらが引き起こす感情、健康に与える影響の測定法を検討している（Whitbeckほか2004）。

表1,2はWhitbeckほか(2004)が示した喪失や、それが引き起こす感情をまとめたものである。土地、言語、信仰、身内とのつながり、自尊心の喪失や健康被害と、怒り、不安、悲しみ、恥といった感情は、先に見たようにアイヌの経験にも凡そ合致する。なお、カナダやオーストラリアでは、先住民の児童が郷里から引き離され寄宿学校に入れられる教育制度のもと、身体的・性的虐待を受けたことがトラウマの大きな要因となっている（本特集 窪田）。アイヌの場合にも、やはり学校教育が被害を受ける場となり、和人の教職員や児童からの抑圧や攻撃は今日にも影響を残している点は共通する（堀内1993）。ただ、制度の面からいえば親元からの引き離しという形はとられなかった。こうした、個別の状況を踏まえつつも、調査の手法などでは先行研究から多くを学んで取り入れ、比較をしていく必要があるだろう。

土地の喪失
 言語の喪失
 伝統的信仰の喪失
 寄宿学校による家族の絆の喪失
 強制移住政策による家族の絆の喪失
 政府役人からの不当な扱いによる自尊心の喪失
 条約を破られたことによる白人への信頼の喪失
 文化の喪失
 アルコール依存による喪失
 高齢者に対する尊敬の喪失
 早世による喪失
 伝統文化に対する若年層の尊敬の喪失

表1 カナダとアメリカの先住民グループによって挙げられた喪失の項目（Whitbeckほか2004）

悲しみや抑うつ感を抱く
 怒りを感じる
 不安や緊張を感じる
 喪失について考えると白人に不快感を抱く
 喪失について考えると恥ずかしいと感じる
 集中力が低下する
 喪失について考えると孤独感や疎外感を抱く
 不眠に陥る
 激怒する
 白人の意図に恐れや不信感を抱く
 再び現実化するという懸念を抱く
 喪失を想起させる場所や人を避けたくなる

表2 喪失に対して起こる反応 (Whitbeckほか2004)

3. アイヌ民族と歴史的トラウマ

歴史的トラウマは、植民地状況下での歴史的な喪失が想起され、あるいは語られることが発生の要因となる。先に記したように、表1や表2に示された問題は、いずれもアイヌ社会にも見られるものである。それが世代を超えて継続していることは直感的には理解できるが、その具体的なシステムやプロセスを明らかにするためには、なお詳細な研究を要する。

3-1. 喪失の喪失

日本による植民地形成は、アイヌ民族の生活に多くの破壊や喪失をもたらしてきた。しかしながら、日本国では植民地形成の歴史がアイヌと和人を含む国民に対して隠蔽されており、今日では両者の接触が実際にはどのようなものであったかほとんど知られていない¹⁵。そもそも北海道外の住民にとっては「アイヌがいる」ことさえ知られていないし、知っていたとしても過去の存在だととらえていることが多い。アイヌ民族の特に若い世代も同様で、適切な学習の機会がなければ、そうした喪失状況を「初めからそうだった」と感じることになる。

土地や文化の喪失に加え、遺骨研究の問題について触れておきたい。研究機関が保管してきたアイヌ民族の遺骨には、墓地から発掘されたものや、生前の「同意」によって献体されたものが含まれるとされる。ここには、合意形成の質と、以後の取扱いの2つの問題が指摘できる。

遺骨の発掘は十分な説明や合意形成がない状態で、場合によっては隠れて行われたケースがある。

15 1980年代に、萱野茂にあてて匿名で送られた封書は、日本の近代史を踏まえない発言の典型といえる。この封書には、北海道の地名が漢字で表記されていることを根拠に、北海道はもともと「日本人の物」とし、アイヌの社会運動に対し「犬だって三日飼えば恩を忘れない」、「泥棒の始まり」といった文言が並んでいる（朝日新聞アイヌ民族取材班1993：92）。

また、遺骨発掘や献体についての「同意」は、その質を慎重に解釈すべきである。自由な意思決定には、当事者が選択肢やその結果を熟知していることと、自分の意思による選択が可能な状況がそろっていることが必要となる。「同意」が取られた場には、和人とアイヌの不均衡な力関係、研究者の権威など、自由な選択を妨げる状況が幾重にも重なっていた。それらを考慮せず、書面上の「同意」の文言をもって研究に問題がなかったと述べることは、新たに遺族や近親者の感情を傷つけ、研究への不信を強めることにつながる。

また、発掘による収集からは数十年～100年以上が経過している。献体についても、返還がなされず、一般的な取扱いとは大きく異なる。公益財団法人日本篤志献体協会によれば、献体後の遺骨は通常は3年ほどで返還され、大学の公式行事として毎年慰霊祭が行われるという¹⁶。ところが、アイヌ民族の献体については、慰霊をはじめとする遺族感情への配慮や早期の返還などはなされてこなかった¹⁷。

近代以降の研究の草創期と今日の時代状況の違いを踏まえたとしても、遺骨の収集過程やその後の取り扱い、返還のあり方などについては大いに問題があり、その解決には研究機関が主体性を持って取り組むべきであろう。そうした姿勢は、十分には示されてこなかった。情報の開示も不十分であり、保管されているなかに自身につながる遺骨が含まれているのかという情報も、遺族が個人的に時間と費用を費やさなければアクセスできない（土橋2017）。

こうした経験は、明らかに喪失の1つの形態である。しかし他の喪失と同じように、歴史から遮断された状態では、自身が喪失の直接的な当事者であったとしても、そのことを知りえない場合が多い。また、アイヌについて話題にすることへの忌避感や研究機関への不信、その在り方を変えられないという無力感もある。遺族であっても、そのことを想起することでネガティブな感情にとらわれることを回避する方が普通の反応である。こうして、若い世代にあえて喪失の歴史を語ることは稀になる。このようにして、多くのアイヌは、自身が何を喪失しているのかを知らず、それを想起することがない。そのため、喪失状態からの回復に向けた議論を起こすことや参画が難しくなる。

3-2. 受動的想起

ただ、主体的な想起とは別に、喪失を感じることはある。瀧口（2013）には、観光業を営む家に育った著者が、観光客や知人からアイヌについて問われるたびに、相手が期待するアイヌ像と自身のギャップを意識してきた様子がつづられている。瀧口は観光客からの「純粋なアイヌはいないんだよね?」とか「普通の暮らしをしているんだよね?」といった問いに応じるうちに、自らも「自分

16 同協会ホームページによる（<http://www.kentai.or.jp/what/02toroku.html>）。

17 北海道大学では1984年から慰霊が執り行われるようになった。ただ、これに先立つ82年にアイヌ民族団体からの問い合わせを受けて遺骨の保管を公表し、返還や納骨堂の建設、慰霊の準備を始めるといった経緯を見れば、受動的な面は否めない。

は純粋なアイヌではないし、文化も言葉も、もうずっと前に手放してしまった、偽物の、あるいは見せかけのアイヌであり、どこかに本当の、正統的なアイヌが、ほんの少数だけいるのだろう」と考えるようになったという。しかし一方で、自らが「滅びつつあるアイヌとして生きている」ことも事実であるという矛盾を感じてきた。この矛盾をとらえ、解消するためには適切な教育が必要であるが、公教育にはそのような視点はない。瀧口は「生徒を平等に扱うという建前から、教育がまったくなされないままだから、それぞれがアイヌと自分との距離をはかれなくなって」しまったと指摘している（瀧口2013：12）。

観光業に携わらなくとも、たとえば「アイヌ語話してみて」、「(アイヌなのに) なんで髭がないの」といった言葉を向けられることはある。こうした周囲からの視線や問いによって、アイヌ語や在来生活文化が自分とは遠いものになっていることを改めて認識することは、現代の多くのアイヌに共通する体験ではなかろうか。これは喪失の受動的な認識や想起である。

3-3. 差別の不可視化

和人が（アイヌも）相手をアイヌと見なす、つまり民族性を特定する指標には、血統や出身地域のほか、和人と異なる容姿や慣習がある。そこで、言語や慣習を和人に合わせ、都市に移住して地縁を断ち、あるいは和人との婚姻によって「血を薄れさせ」容姿も目につかないようにしようとする志向が生まれた（荒井2013：127）。これと並行して、社会運動や文化の復興・普及事業などから、アイヌ自身が距離を取り回避することが起こっている。そうすることが自衛であり、次世代を守ることにもつながると考えられた¹⁸。この結果、言葉や慣習の差は縮まり、出身を要因とした差別が起こる場面も減少したと推測される¹⁹。瀧口も書いているように、周囲が「アイヌ的」と見なす容姿に合致する者は特定され、差別的言動を受けることがあるが、一方で、容姿でも特定されることがなく、和人の目につかない（見過ごされる）ケースも生じてきた。

こうして、直接的な差別被害を受ける可能性は以前に比べれば低減し、この状況を受けて「差別は減った／無くなった」と言われることがある。しかし、容姿や出身地に限らず、様々な要因による特定と差別は依然としてある。「差別は減った／無くなった」とは「不安が減った／安心が増した」という意味ではない。差別が意識されにくいのは、先に見たように、アイヌ性の表出が周到に抑え

18 なお、当人が望むかどうかによらず、和人が規定する社会制度に適應すること（和風化・西洋化）には事実上選択の余地はなかった。1869（明治元）年以降にyaunmosirが日本国に統合されて以来それは急速に進んだ。それから約50年が過ぎた1922（大正11）年に書かれた知里幸恵の『アイヌ神謡集』序文には、当時のアイヌにとっていわゆる「伝統的」生活は既に遠いものであると書かれている。東京で学生生活を送った弟の知里真志保にとっては、さらにこうした感覚が強かったと思われるが、容姿の違いと「北海道＝アイヌ」というイメージから、ステレオタイプのアイヌイメージに結び付けられ、好奇の視線や差別的言動を向けられたという（知里1981）。

19 ユダヤ人に対しては、慣習の差を維持していた東欧よりも、より文化の均質化が進んでいた西欧での差別の方が苛烈であったという（小坂井2016）。このように、表面的な差異が縮まり見分けがつかなくなるほど、些細な違いを強調して差別が激化することもあるという。アジアにルーツを持つ在日外国人や帰化した住民にたいする日本社会の対応を見てみると、このことが実感をもって理解できる。

られていることの結果に過ぎない。また、民族性が見過ごされることにより、和人が日本を均質な社会と見なす感覚も強化されることから、カミングアウトはより困難になる。これも暮らしにくさの一因となる。

3-4. 間接的想起－スティグマの連鎖

注目しておきたいのは、言葉や慣習を知らず、容姿によって特定されるリスクが低い者にも、アイヌについてのネガティブな感情が強いことである。周囲からアイヌだとは見られることもなく、自身もアイヌとは何かを知りえないケースにおいても、強い忌避感とアウティングの恐怖が存在しているのである。1930年代うまれのある男性は、アイヌがほとんど暮らしていないと言われる地域で生活し、アイヌであることは知っていたものの親からも周囲からも何も聞かされずに成長した。それでも、アイヌという言葉を書くことが苦痛であり、陰口を恐れて無意識に和人と同じになろうとしてきた。行政職で昇進を重ねたが、より上を目指すことは辞退した。振り返れば、その理由もアイヌであることへの引け目だろうという（朝日新聞アイヌ民族取材班1993：174）。アイヌである自分が高い地位につくことに自信が持てなかったか、周囲からの反発が予想されたということだろうか。

こうした心理を理解するには、檜原・石垣（2018）のスティグマについての議論と、歴史的トラウマ概念を参照することが有用であると思われる。

檜原・石垣の定義によれば、スティグマとは「特定の集団に向けられる偏見や差別」と、当事者に芽生える「恥意識」や引け目のことを指す。スティグマは、「異質者」、「貧困者」、「依存症者」、「疾病者」などの様々な属性で括られた人々に対する「社会的な負の烙印」であり、マイノリティは、複数のスティグマに苦しめられている場合も少なくない。

マジョリティに共有されている社会的な偏見や差別を「パブリック・スティグマ」といい、これを向けられた人々が抱える劣等感などを「セルフ・スティグマ」という。図2に示したスティグマ形成のモデルを、和人・アイヌのケースに引き付けて説明してみたい。

まず、和人社会においてアイヌに対する偏見が形成される。自己とは異なる存在に対して、特に十分な接触がない場合には、無意識のうちにネガティブなイメージが加わっていく。また、ある者が他者に対するスティグマを利用することがある。たとえば植民者は、植民地化を正当化するために迫られるため、現地人は「劣っている」ので介入して近代化を助けるという論理がよく用いられる。アイヌの場合では、例えば国家形成や農耕、土地の個人所有、文字使用を重視してこなかったことが、アイヌの劣性に読み替えられ、外からの介入が「近代化」として正当化されてきた。

図に示したように、①そうした偏見を向けられる中で、アイヌの内に自身を否定的にとらえる感

覚が生じる。②そのことによって自己肯定感・自己効力感²⁰が下がる。③仕事や様々な活動で社会に参加する自信と意欲が減少して消極になる。これにともない、依存症や暴力衝動、貧困などの問題が生じることもある。④アイヌの社会参加が減ることで、和人はアイヌと接する機会が減少し、一人ひとりの個性やポジティブな面を知ることができなくなる。そのため、飲酒や貧困といったネガティブな要素が目につき、それをアイヌの全般的な傾向とみなすようになる。こうしてスティグマが強化され、それがアイヌに向けられる。このようにして、スティグマが強化される負のループが生じる。

②と③の過程でトラウマが生じ、それによって飲酒・貧困などのリスクが高まる。そのことが更に偏見を強めるのである。マイノリティは一般に自己肯定感をもてない傾向にあるといわれるが、そこにはセルフ・スティグマが影響していると考えられる。

アイヌによる自責的な姿勢は『アイヌ神謡集』にも見られる。同書の序文は、冒頭の美しい表現が好まれてしばしば紹介されるが、その後には下記の文がつづく。

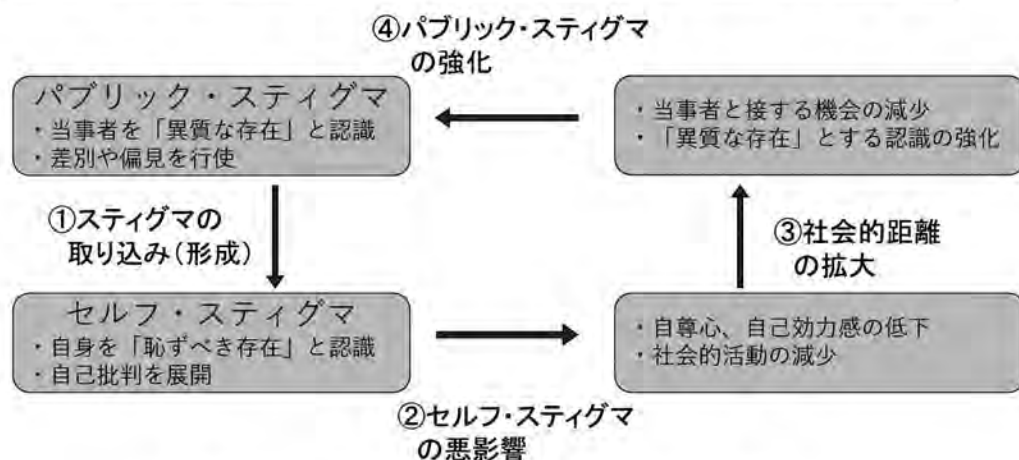
「僅かに残る私たち同族は、進みゆく世のさまにただ驚きの眼をみはるばかり。しかもその眼からは一挙一動宗教的感念に支配されていた昔の人の美しい魂の輝きは失われて、不安に充ち不平に燃え、鈍りくらんで行手も見わず、よその御慈悲にすがらねばならぬ、あさましい姿、おお亡びゆくもの……それは今の私たちの名、なんという悲しい名前を私たちは持っているのでしょうか」

知里が、和人主導による社会の変化を「進みゆく」と表現したのはなぜか。一方的に人間性を否定されて何十年も経過すれば、眼から輝きが失われ、不安に満ち、困惑しているのは当然のことと言える。この被害を、よその慈悲にすがらねばならぬ「あさましい姿」と感じてしまうのはなぜか。著者は、それ以前のアイヌの生活を「平和」な「夢」と表現しているが、同時に周囲からはそれが遅れた劣ったものであり、和人によって塗り替えられるのは自然ななりゆきだったと聞かされてきたのだろう。和人によって引き起こされた生活の崩壊を、アイヌの劣性によるものとする論理は、いうまでもなく和人のものである。著者は、幼少期、学齢期を通じて周囲からそれを当然のものとして教えられ、完全に内面化していたのか、それとも和人読者への配慮だったろうか。後年の『蝦夷の光』などで展開したアイヌの言論の中にも、自文化への低い評価や自責の観念が色濃く表れている。

ここには、パブリック・スティグマによってセルフ・スティグマが生み出される過程を見ることができる。こうした過程を知れば、マイノリティの「引け目」や「ひがみ」といった個人的な問題とされがちな心情を、社会の問題としてとらえなおすことができる。

20 自分には、その場に応じて適切な行動をとり、それを実行する能力があるとする感覚。

パブリック・スティグマとセルフ・スティグマの悪循環



桒原・石垣2018「多重スティグマ①精神障害と恥」の図を元に作成

図2.パブリック・スティグマとセルフ・スティグマの悪循環

1900年代に生まれた知里姉弟の世代においても、アイヌ語をはじめとした目に見える「アイヌらしさ」は遠いもの・過去のものに感じられていた。1930年代に生まれた前述の男性の世代では、そうした文化的要素はより遠いものになっていったと考えられるが、それにも関わらずパブリック・スティグマとセルフ・スティグマが維持されている。次にこのことを考えたい。

人権理解の進展や、相互の差異の減少によって、露骨な差別的言動は起きにくくなった。しかし、潜在化した差別的言動を間接的に体験することはしばしば聞かれる。例えば、自身ではなく他者に向けられた差別的言動を見聞きするケースである。直接的に差別言動を浴びせる場に居合わせるだけでなく、他者から（聞き手がアイヌだということを知らずに）アイヌである第三者を中傷するなどの形で差別意識を伝えられることも、しばしば起こる。例えば学校や職場において、悪意のある文脈で「同級生／同僚の誰それはアイヌだ」と告げられるといったケースである。日常を過ごす場でこうした体験をした者は、自身もいずれはアウトティングによって差別感情を向けられるのではないか、という恐怖感を持つようになり、目立たぬよう行動を制限していく。パブリック・スティグマの取り込み、セルフ・スティグマの形成は、このような形で起こる。

近年の社会心理学的研究では、マジョリティにもマイノリティにも、はっきりと自覚できる顕在的なスティグマとは別に、無意識・無自覚なレベルの潜在的スティグマがあると指摘されている（北村ほか2018）。顕在的スティグマとはアンケートや実際の意図的な行動といった「能動的に表明されるスティグマ」を指す。これに対し、潜在的スティグマとは、黒人差別や女性差別の研究において注目されてきたもので、ある属性に対して顕在的にはネガティブな態度を表明しない者でも、潜在

的にはネガティブな感情を抱いていることを指す（檜原・石垣2018）。たとえば、無意識のうちに白人男性を優遇し、黒人や女性を冷遇する傾向があることがいくつかの実験で示されている。

潜在的スティグマを測定するテストは、セルフ・スティグマの検討にも応用されている。例えば障がいの当事者が「障がいを恥じることはない」と考えていたとしても、潜在的には自己の属性に「恥」を結び付ける傾向が示されるという。こうしたセルフ・スティグマが潜在化することは、当事者がスティグマの解消やケアのための研究に接続することを妨げることになる。アイヌの場合についていえば、潜在的にはアイヌであることを否定的にとらえていたとしても、表面的には「良いとも悪いとも感じない」とか「何も問題はない」と語ることがある。そのような主張の背景には強いスティグマがあり、それと向き合うことがストレスとなっているとも考えられる。こうした場合には、アイヌ民族どうしても問題に立ち入ることができず事態を知ることが困難になる。ここで潜在的スティグマが見過ごされれば、解消の取り組みを始める契機が失われ、問題が放置されてしまうことになる。

セルフ・スティグマを形成する要因として、マイクロ・アグレッション（直訳すると「小さな攻撃」）も挙げることができる。アメリカの公民権運動の時期に確立されたもので、無意識になされる些細な仕草や発言に、他者に対する拒絶や見下しのサインがあらわれることを指す。マイクロ・アグレッションを発する人々に悪意はなく、自然な感覚に埋め込まれていることや、ジョークとして通用すると思われることも多いため、問題として認識することが難しい（金2018）。また、些細で、それゆえに反論が難しいため、それを向けられた人々の心が深刻なダメージが蓄積するまで放置されやすいともいわれる。

アイヌに対するマイクロ・アグレッションとしては、体質・容姿に言及することや不躰に眺めまわすこと、存在の否認²¹、差別の否認、またアイヌに対する侮蔑的なエピソードを話題にすること²²、

21 繰り返される単一民族発言などもその1つ。教育機関や地方自治体の議員と懇談しアイヌに関する取り組みの現状について尋ねると「うち（学校・自治体）にはアイヌがいない」ことを理由に、必要性を認識していないことも多い。

22 こうした話題は、アイヌの劣性を自明の前提として、嘲笑的にあるいは同情的に語られる。「アイヌ勘定」は前者の例である。これはアイヌと和人との交易に際し、アイヌが「数を数えられない」ことに乗じて、交易品を余分にせしめたという一種の笑い話である。80年代まで、北海道では校長や教員が児童に向かって「勉強をしないとこうなる」という趣旨の逸話として聞かせたという話をよく聞く（朝日新聞アイヌ民族取材班1993：138）。アイヌ勘定を実際に体験した者の談話を見れば「アイヌ勘定」とは多数者による威圧を背景とした恐喝であったことがわかる。オープンな取引の場などでなく、不正を申し立てれば身に危険が及ぶような環境で行われるのである（石狩川中流域文化研究会2002）。ここには、そうした和人の不正から生じる不利益を、アイヌの劣性に帰結させる論理がある。筆者は北海道で生活する20年ほどのうちに2度、20代と60代の和人男性から、筆者がアイヌであることを踏まえてこの話を披露された経験がある。

アイヌを現代人に含めないこと²³、あるいは農耕が「ない」、文字が「ない」、歴史が「ない」といったネガティブな言及の仕方である。

先にも見たように、こうしたスティグマの悪循環は、世代をこえて存続することがある。筆者の知人（10代～30代のそれぞれ境遇が異なる人々）には、和人・アイヌともに、アイヌについて深く知る機会がないものの、漠然とネガティブなイメージを持っているケースがある。アイヌが「人間」を意味する言葉だと知らず、良くない言葉だと思い込んでいたケースもあった²⁴。これは、地域内で発せられる差別的言動やマイクロ・アグレッションを直接・間接に経験したことにより、セルフ・スティグマが再生産されたものであろう。また、こうした環境で育った者は、次世代に同じことを伝え、トラウマがさらに世代を超えて形成され存続していくことが予想される。こうしたことから、仮に表面的な差別が目につかなくなったとしても、スティグマ解消やケアに向けた取り組みが必要なのである。

4. 和人中心主義による疎外

次に、アイヌに向けた物ではなく、和人による和人についての言説が、間接的に自尊感情を侵害し、尊厳を剥奪するケースを見る。これは、組織や集団を均質なものとみなし、単一の価値観で運営されることが自明と見なされるために起こるものである。個人のレベルでは、独善的・自分本位に振る舞えば心証を悪くすることは理解しやすいが、社会や民族など大きな単位になると、このことが見落とされ、自己称揚は「愛郷精神」、「愛国心」などとして容認されやすい。

和人中心主義とは、例えば歴史叙述における、もっぱら和人の主観に立ったスタイルと、そこに現れる思想を指す。近代以降のyaunmosirで起きた変化は、客観的に見れば和人主導による一方的な土地や資源の分配と農地化・工業化であり、在来のアイヌの生活スタイルやそれに必要な環境、社会を破壊することと対になって進められた。これを「開拓」と呼び、肯定的に語ることは、それ以前のyaunmosirを無主地だと宣言することと同義であり、これを連呼することはアイヌの存在を顧みない姿勢の表明となる。したがって「開拓」史観の語りでは、アイヌの存在には全く言及されな

23 白老町の環境基本条例（2005年制定）や自治基本条例（2006年制定）の条文には、白老町の沿革を述べた箇所です。「私たち（和人）」の先人とアイヌ民族を並列させた表現が見られる。ここではアイヌ民族は、現代からも「私たち」でくられる白老町民からも除外されている。またアイヌ文化を肯定的に語ろうとする際に「我々現代人もアイヌ民族から学ぶべきことがある」という表現が頻出するが、これも現代人とアイヌを対置している。（財）アイヌ民族博物館に勤務していた当時、服飾デザイナーを名乗る男性から「アイヌをテーマにしたデザイン」を構想しているため「アイヌの人々が最も大切にしていることを知りたい」と問われたことがあった。「それでは貴方が和人として最も大切にしているものは」と問い返すと「僕は現代人なのでそういうのはありません」とのことだった。このように、アイヌを現代社会の外側に置くことは、単なる言葉のあやといった問題ではなく明確な差別意識とつながっている。

24 前掲の『コタンに生きる』にも、これに近いケースが阿寒で記録されている（p188）。また石狩市浜益区出身の男性も自己評価の低さ、属性への引け目が、人生に大きく影響している（p172）。

いことが一般的であった²⁵。

アイヌに言及する場合も、種々の問題が見られる。米田（本田）優子によれば、学校教育では1980年代からアイヌを自然と結びつけて語ることが増加したという（米田1996）。90年代からは、市町村史などでも「自然と共生したアイヌ」といった表現で、アイヌを自然と結びつけて描くことが多くなった²⁶。このようにアイヌに言及する場合でも、和人とは本質的に異なる存在として固定的に描かれることが常である。あるいは進歩的とされる和人の「指導」を受けて開かれ、入植者を受け入れて「共生」する姿が描かれることもある（標津町教育委員会2019）。和人の恩恵によってアイヌも「発展」したとし、一方的に「共生」を宣言するストーリーは、市民から研究者まで、多くの和人から異口同音に語られるが、近代以降のアイヌについては「いる」とも「いない」とも明言しない曖昧な表現になることが多い。ただ、アイヌが常に過去形でステレオタイプ的に描かれ、近代以降のパートでは言及がなくなることで、読者はアイヌが「消滅した」と受け取るロジックになっている。

このほか、1人称の用い方、受け身表現や主客の転換なども、和人中心的な叙述の特徴である（北原2019）。たとえば『開発こうほう』613号には、アイヌ文化を政策によって振興する理由が「アイヌ文化や伝統の継承者が高齢化等により年々少なくなっている」ためだと述べられている。同じくアイヌ語の振興は「アイヌ語を母語とする方々の高齢化」のためだとし、次の世代がいけない理由については触れていない。このように、施策の説明などにおいてはアイヌ語・アイヌ文化が現状にいたる過程が「時代の流れ」や「衰退を続け」などと表現され、和人の加害については触れずに済ませることが多い。

2009年にまとめられた「アイヌ政策の在り方に関する有識者懇談会報告書」はアイヌ文化が現状に至った理由を、近代日本の政策がアイヌ文化に「深刻な打撃を与えた」ことに求め、国には復興に配慮する「強い責任がある」と明言している。ところが、この報告書を基本方針として実施される施策や展示施設などの説明では、この根本的な理由がすべて削られ「アイヌ」が主語にされる。これにより、アイヌ文化の現状があたかも自然のなりゆきや、アイヌの自発的な変化の帰結であるような印象を与える。

歴史叙述にしばしばみられる「近代に入ると北海道の開拓が進められ」といった受動表現も同種の問題を含む。「開拓」は和人の意図によって行われた行為だが、主体が明言されないことで、それが自然に進んだかのような描き方になる。佐々木昌雄は1971年の文で、植民地主義政策の加害者に言及せず、被害者を主体に据えるような語法を痛烈に批判した（佐々木2008）。こうした和人中心主義的な叙述法は、和人社会の中で繰り返され踏襲されてきたものであろうから、書き手にとって「自

25 例えば『新白老町史 上巻』（1992）の白老町長による「巻頭言」など。白老町教育委員会による『白老人物伝』（2017）も、取り上げられた7人のうち、和人男性が6名、女性1名、アイヌ民族0名という構成になっている。

26 例えば『新静内町史』（1996）巻頭言など。

分の言葉」という意識は薄いものと思われる。そうであっても、こうした文は加害の否認につながるものであり、被害者に強い怒りを起こさせる。

このように、もっぱら和人について語ったものや、一見するとアイヌを肯定的に描いた言説、アイヌ施策の必要性を述べる言説によっても、疎外や排除、加害の否認は発生する。それはこれらの言説が和人を中心・標準とする価値観や認識の表れであり、他者への尊重や配慮を欠いているためである。和人による「開拓」の物語は、植民地化の「成功」にいたるストーリーであり、その傍らでアイヌ的なものは自然消滅したかのように描かれる。アイヌは、それを目にするたびに、自分自身が消し去られたような感覚を味わう。公共の空間や組織・集団には様々な価値観を持った人がいることを想定すべきである。和人を中心・標準とする考え方を当然の前提として社会や組織・集団が運営されていれば、そこから外れる者は間接的な疎外や喪失を感じることになる。特定の個人や集団に悪意を向けた言動ではなくとも、結果的に不快感を起こさせる例の1つである。

5. 文化中心の政策

最後に、今後のアイヌ政策にとっても歴史的トラウマの概念が有用であることを述べたい。歴史的トラウマは政策的に引き起こされたものであり、その解消は文化の回復と同様に政策として取り組むべきものである。しかし、近年の文化振興や復興を中心としたアイヌ政策では、前節までに見てきたアイヌ民族のトラウマの解消を政策課題とはしてこなかった。それは、トラウマの存在を可視化する方法がなかったことによるとと思われる。

5-1. 復興政策の実質化

知里姉弟の例で見たように、大正から戦前期の時点でアイヌ民族が経験した喪失は、当事者にとっては隔世の感を覚えるほど大きなものであった（知里1981）。そこから60年を経た97年にアイヌ文化振興法が制定され、文化振興策が開始された。ここで、同法に基づいた事業計画を立てるにあたり、振興や回復の目標値はどのように設定されたのだろうか。そこに歴史的経緯をふまえた十分な検討があったようには思われないし、振興・復興の目標値は具体的に示されていない。同法に基づくアイヌ語・アイヌ文化の振興や「伝統的生活空間の再生」などは予備調査や基礎的研究、教育体制の構築といったステップを欠いたまま進められてきたが、これは目標値が明確でないことと関連していると思われる。

前節でみたように、アイヌ施策の概要を述べた文などではアイヌ文化の「伝承者が高齢化したこと」により伝承が危ぶまれていることを施策根拠とし、そのために記録や継承を急ぐのだという。言い換えれば、まだ「伝承はされている」、「伝承者はいる」ので、講習会等を開催するだけのコストで文化振興が可能だという論理になる。行政におけるこうした語り方は、ここ30年ほど大きく変化し

ていないが、これは楽観的と言わざるをえない。文化は生活全般にまたがるものであり、伝承者と呼ばれる人々は長い生活の中で時間をかけて言葉や慣習、思想を身に着けてきた。それを数時間・数回の講習で習得することは不可能であり、談話や実演の記録、教材化、教授法の構築といった専門的なノウハウを作り上げる必要がある。また、アイヌ文化の回復を目指すのであるから、現状の維持では不十分である。すでに、高齢者層にとっても過去のものとなった文化要素が多くあり、これらは文献や博物館資料、図像・音声資料などを利用した掘り起しが必要となる。これは研究行為そのものであり、そのための人材育成と環境整備が必要である。

近年では、おそらくこのことを意識して、振興にかえて「復興」が使われだした。2020年7月に開業したウポポイ（民族共生象徴空間）はアイヌ文化復興の要とされる施設である。理念を現実のものとするため、ウポポイを構成する博物館と公園のいずれにおいても、専門家の育成と研究の推進のために、十分な環境が確保されるべきである。

5-2. 文化の享受者の回復

文化復興を進めるうえでも、スティグマの解消が必要となる。筆者は、2016年度から19年度にかけて、文化庁が主催する「危機言語・方言サミット」に出席した。ここでは、アイヌ語をはじめ八丈語、奄美語、与論語、与那国語といった日本国内の危機的状況にある言語の維持・教育に従事する人々が意見交換や提言をする。アイヌ語と同様にこうした諸言語もまた、中央の言語を普及するために駆逐されてきたのであり、その手法として中央政府は各地の住民に自言語を「劣った、恥ずべきもの」とする意識を植え付けた²⁷。この過程で芽生えたスティグマは、今日まで存続しているのであり「恥ずかしい言葉だと言われ続けてきたものを、今頃になって大切にしろといわれても困る」といった戸惑いを口にする人もいる。

つまり、文化の回復と、文化の享受者となる人々の心理的な回復は一連のものとしてとらえる必要がある。言語の危機と同じく、人々の内面に生じたトラウマや葛藤は、植民地主義政策の結果として構造的に生み出されてきたものであり、その回復も政策の課題なのである。

5-3. 本質主義の回避

これまで振興・復興の対象となってきたアイヌ文化は、和人から「特色」や「魅力」と評される、つまり日本文化との差異が明瞭なものが中心であった。歴史的には、13世紀から近代の同化政策が始まるまでの一時期のもので、主として北海道南西部が取り上げられることが多い。また、歴史性や地域性を欠いた叙述によって、それがあたかも時代を超越した「アイヌらしさ」（本質）であるか

27 方言札の使用などがよく知られる。アイヌ語については、教員がアイヌ語の撲滅を教育目標として掲げたり（竹ヶ原2010）、愛別町のように地方議会が「土語」を地名として使用することは教育上不適切だとして、アイヌ語の地名を改変した事例がある（山田2006）。

のような錯覚が起こる。このような取り上げ方は、誤解や偏見を助長することにつながることに留意したい。

こうしたアイヌ文化復興や普及事業にアクセスするアイヌ民族は限られている。その理由として、1つには「伝統」は過去に属するものもあり、関心の対象とならないことがある。もっとも和人文化など他の文化の「伝統」についても言えることだが、関心がないことがすなわち不要というわけではない。しかし、それはアイデンティティを下支えするものとして、専門家によって維持され必要に応じて触れられればよいのであって、その集団の全員が習得を望むものではない。むしろ、そうした文化・慣習を「アイヌ本来の姿」とする本質主義によって、現代の生活や価値観が縛られることへの懸念があるだろう。

また、アイヌ文化に関心はあっても、普及事業に参加することに強い抵抗を感じる人もいる。行事や講習に参加することで周囲からアイヌとして特定されるリスクが高まり、またステレオタイプのアイヌ像を押し付けられたり²⁸、侮蔑的な言動を受けたり、差別体験を否定されたりといった不快な体験も起こる。このように、スティグマとトラウマが文化復興への参画を阻害する場合があります、これらの解消に取り組まなければ、いくら文化復興を進めてもその成果はアイヌには届かないものになってしまう。

また、アイヌ文化の「魅力」や「特色」は、非アイヌに向けた観光資源とされ、しばしば魅力や特色が過剰に強調され、不自然な印象を受けることもある。そのように文化を消費することは、必ずしもアイヌへの敬意につながらない。むしろ、不可思議でエキゾチックなイメージをアイヌに投影したり、その期待に応えられないと見るや失望して見せたりすることが起こりがちである。

これまでのアイヌ施策では、多くの和人の目にアイヌ文化が触れることが目標とされ、和人の関心におもねるような取り組みが優先されてきた面がある。それ自体が、アイヌ文化に不自然な脚色をすること、アイヌに不名誉な感情を抱かせることを認識し、多様なアイヌの参画を確保して施策を検討することが求められる。その際に、歴史的トラウマの概念は重要な役割を果たす。

5-4. 連続性教育と相互理解

多くの和人にとって、植民地化や抑圧はまったく知らぬことで、当事者意識を持ちにくいし、過去の問題に感じられるだろう。したがって、それらに起因するトラウマが現代まで存続しているとも予想しにくい。いっぽう、アイヌにとって、それはふとしたときに想起され追体験されるものである。このギャップから起こる行き違いを避けるために、植民地化の歴史の中に自己を位置づけること、自身の振る舞いによっては相手のトラウマに触れることがあると知っておくことは、和人に

28 具体的には「アイヌだからやはりアイヌ語／文化が好きなのだな」といった見られ方や「アイヌはアイヌ語／文化の継承にはげむべきだ」、あるいは「アイヌ文化は素晴らしいから自信を持って」といった言葉をかけられるなど。こうした言動が仮に好意からのものであったとしても、それは偏見や自己決定の侵害である。

とっても重要である。たとえば存在の否認や差別の否認は、素朴な感覚から発せられることが多い。あるいは、前節でみたような本質主義的なあこがれを抱いて、それを当事者に押し付けたり、当事者を置き去りに「本来のアイヌ」を理想として追ったりすることなども、好意的な感情に端を発しているため、問題性に気づきにくい。しかしいずれも、それを受ける側には極めて不快に感じられる。

また、経済格差は教育格差に直結すると言われるが、アイヌ文化を学ぶ上でも類似の現象が起こる。アイヌ文化に対するわだかまりやリスクがなく、時間や費用にゆとりのある和人学習者の方が、当事者よりも多くの知識を持ち主導的な地位に立つことも珍しくない。

こうした諸問題やそれが起こる構造については、和人も十分知っておくことが求められる。それに加え、被害のケアと並行して加害の発生・再発を防止するためのプログラムを作っていくべきである。

ここで参考になるのが、檜原・石垣（2018）で紹介された障害学における「連続性教育」である。精神障がい者を「障がい者」たらしめているのは、一定以上の精神病症状や抑うつ症状である。これに対し「健常者」の中にも軽度の精神病症状や抑うつ症状の体験を持つ者は多くおり、両者を分けるのは症状の有無ではなく「重度と頻度」である。連続性教育では、このように「健常者」と障がい「当事者」の関係を、異質なものとしてではなく連続性と多くの共通性を持つものとしてとらえる。それによって相互理解が進み、潜在的・顕在的スティグマを低減することができるという。

これを民族関係に置き換えれば、アイヌと和人の連続性に焦点を当てた教育ということになる。アイヌは「狩猟採集民族」や「非文字文化」とされ、和人は「農耕民族」や「文字文化」とされるが、両者ともそのように単純化してとらえることはできず、生業や口承の文化、神話や信仰など様々な点で共通性もある。一方の文化を知ることを通じて、もう一方の文化をより深く理解できることもあるし、ともに東アジアなどのより大きな文化圏に属するという見方もできる。そうした視点を示すことによって、互いの個性を認めつつも、異質な他者という見方から脱することが期待できる。

本節の1で述べたように、これまでのアイヌ政策では、アイヌ文化復興の目標値を示してこなかった。同時に、和人として「何を指すべきか」ということも示されてこなかった。和人に求められるのは、本質主義的な見方を脱してアイヌのありのままの生き方を肯定することと、現実にはそれを阻害する要因が多くあることを熟知し、適切な対策を講じることであろう。

まず①相手だけでなく自己のイメージにも本質主義（「本来のアイヌらしさ」や「本来の和人のらしさ」など）が入り込んでいることを自覚し、②そこから生まれた分断・拒絶・疎外といった相互が抱える苦難・トラウマを的確にとらえること、③その解消に向けた努力を研究・政策の課題とし、自らも目標とすることである。これは自身が和人でもアイヌでも、文化復興に関心があってもなくても、共通の課題として取り組むことができるものである（図3）。

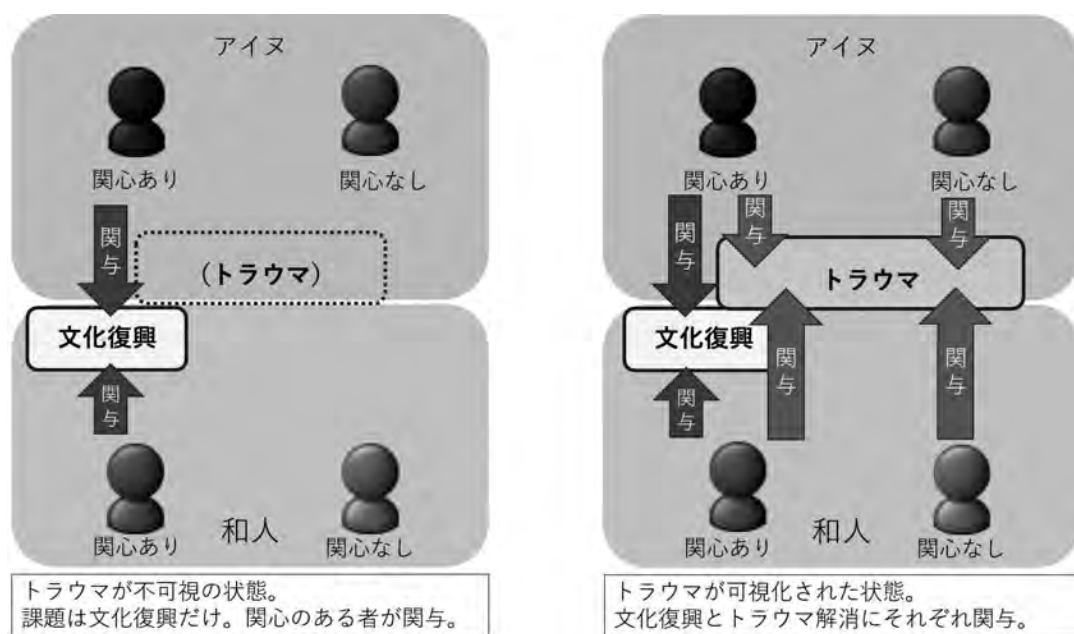


図3.トラウマの可視化による、政策への多様な関与

終りに

本稿では歴史的トラウマ概念が、アイヌ民族研究においても有用であること、それによって言語化・可視化できるスティグマやトラウマの解消が、アイヌ政策の重要な課題であることを示した。今後は、トラウマの測定や、解消に向けたプログラムなど、先行事例を参照しつつ、アイヌ民族を対象とした実証的な研究を重ねて行きたい。

謝辞

本特集の端緒となる教示をいただいた窪田幸子氏（神戸大学）、2020年2月に北海道大学で開催された研究会に参加し発表と討議をしていただいた近藤祉秋氏（神戸大学）、タッチャナ・ツァゲールニク氏（北海道大学博士課程）、文公輝氏（多民族共生人権教育センター）に感謝したい。また、タッチャナ氏からは、この分野における基本的な論文についても教示を得た。記して感謝申し上げる。

資料－筆者の体験から

以下に、参考として、筆者の体験・近親者や知人の体験を書き出し、それぞれを喪失のカテゴリー

にそって並べた。以下は、筆者の家系の歴史、筆者や知人の体験をもとに構成したもので、北原（2004）に掲載するために執筆したが、紙幅の都合で割愛した内容をもとにしている。

a 故地・血縁・地縁の喪失

筆者の母方の祖母はyankemosiri（樺太）西海岸otasuhで生まれ、アイヌ語名と和名を持っていた。後にraycis（来知志）という集落に移住し、さらにcinnay（珍内）の和人の家庭に養子に出された時期がある。最初の婚姻は、raycisの有力者が取り持った。その後、死別によって2度の再婚をし、3人のアイヌ男性と結婚している。

敗戦に伴い、祖父母は1945年にyaunmosir（北海道）へ避難して、余市町へ上陸した。そこから移動を繰り返しながら、pirautur（平取町）におちついた。生活は困窮し、yankemosiriに残してきた魚倉のことを思い返しては「樺太にいれば苦労しなかったのに」とこぼしたという。

yaunmosir移住後もotasuhやraycis、usoroなど近隣の集落の出身者は、互いにある程度は消息を知っていたようだが、子の代（筆者の親世代）になるとつながりはかなり希薄である。祖母が自文化に愛着を感じていたことをうかがわせる話がいくつかある。移住後にも儀礼に参加したことや、幼少期に自家がクマ送りを主催したという思い出を誇らしげに語っていた。しかし、子に対してはアイヌ語や在来慣習といった、アイヌとしての民族的自覚を持つようなことから遠ざけるように育てた。このため、子の世代は自身がアイヌであることを知らず、学齢期になって周囲から「アイヌ」であることを指摘されて戸惑う経験をしている。祖母はその後、アイヌについて語ることは強い拒否感を示し続けた。祖母がアイヌ語名を持っているということも、91年頃に祖母が明かすまで家族は誰も知らなかった。

筆者の世代では親族との交渉というものがほとんどなく、消息もわからなかった。yankemosiriでの同郷の人々は、yaunmosirや本州に散って、知り合う機会もなかった。会いに行っても、拒絶されて話せないこともあった。

あるとき、汽車の中で、となりに座った年配の人がyankemosiri出身のアイヌであるA氏だった。私はその日は行き先が決まっていたので、連絡先を教えてもらい、改めて訪ねることにして別れた。A氏は帰宅して、付近に住む親類B氏に「汽車の中で若いアイヌに会った」ことを話した。B氏は、話の内容からその「若いアイヌ」が筆者だと気づき、もし身内のことを聞かれても話さないよう、A氏に強い口調で釘を刺したという。B氏は、筆者の母の知人であり、母がアイヌであることを公表して、メディアの取材を受けたことがあると知っていた。筆者が訪問することで、A氏やB氏の家庭がアイヌであると知られることを警戒したようだった。後になって、B氏に事情を話し、B氏の母であるC氏にもインタビューができた。インタビューをしている間のC氏は、yankemosiriにいらした時代のことを振り返り、アイヌ語を口にするのが楽しい様子だった。B氏も話題に加わりアイヌ語について情報提供を求められもした。一方で、C氏と家族との間には緊張感もただよっており、そちらに

遠慮していたたまれない風でもあった。実をいうとB氏やC氏も、かつてメディアの取材に応じたことがあったが、後になって、そのことで親類から強く責められたという。筆者の訪問によってそのことが想起され、強い拒否感を覚えたのだろう。

知人のアイヌ女性が、地域史を掘り起こすために友人を訪ね、これに同行したことがあった。この時も事前には訪問を承知していたが、当日にキャンセルとなった。

他にも、親族や地縁をたどって聞き取りをしたが、どこに行っても「あの人は昔のことをよく知っているが、自分からは決して話さない」といわれる人の存在を聞いた。アウトティングのリスクを減らすために、親類との接点を最少にしているのだ。

b 文化や言語、歴史の喪失

1980年に、関東地方に移住したアイヌ民族の団体として関東ウタリ会が結成された。新宿区や板橋区の勤労福祉会館などの1室を借り、月1回ほどの定例会が開かれ、様々なことが議論されたが、印象にあるのは、早稲田大学でアイヌ語の学習をしてきた会員が、たまに子どもたちに単語や簡単な表現を教えたこと。年に1度くらい、年配の女性が来るとアイヌ語の歌を覚える機会もあった。小学2年でku rimse（弓の踊り）を知り、習得したいと思ったが、歌を覚えるチャンスが巡ってきたのは1年後、踊りを覚えたのは3年後だった。周囲の誰もアイヌを知らないし、今日のような情報化社会でもなかったので、小学生がアイヌの「伝統文化」に触れる手段はほとんどなかった。

教師も同級生もアイヌを知らないが、なかには「北海道にいる原始人」という「知識」を披露する者もいた。一方で、ばくぜんと否定的なイメージを持っている者は多かった。同級生が、何かの場面で筆者をネガティブに評するときには「アイヌだから」と、出自に結び付けられた。中学校では、合唱祭で「アイヌに捧げる小さなレクイエム」という曲を選んだクラスがあった。歌詞には、yaunmosirの原野が開発によって引き裂かれ、そこを追われたアイヌは木彫り細工をしながら土に還っていく、そのアイヌにレクイエム（鎮魂歌）を捧げる、と歌われる。その内容は「滅びゆくアイヌ」のステレオタイプそのもので、黒い瞳や、黒く茂った胸毛などといった表現でアイヌを情緒的に描き、哀れみつつも特殊視する、差別的な内容だった。当時の筆者はその問題性を十分には理解できていなかったが、滅ぶ滅ぶと歌われていい気はしなかった。関東ウタリ会は作詞者に連絡し、制作意図を問うた。

同じころ、テレビ局の取材を受けたためもあったか、校内でしばしば「アイヌ」、「お前アイヌなんだろ」という声が飛んでくることがあった。ある生徒が「アイヌ!なんで日本にいるんだ、北海道に帰れ」と言ったことがあった。これには鈍感な筆者も腹が立った。相手には侮辱の意図もあったろうが、一方でなぜ「国内に和人とは異なる民族がくらしているのか」は、本当にわからなかったのだろう。筆者にしても「なぜ日本にいる」のかについて、きちんと説明ができるわけではなかった。この件については、県の教育委員会にも伝わったということだったが、単なる児童同士のいさかい

として、和解するよう指導された。教員にもこれが民族問題だという認識はなかったか、やり過ごすことにしたのだろうか。

c 自尊心の喪失、抑圧、疎外、健康の問題

先の件と近い時期に、学年集会の場で校長が「日本人は世界でも特に優秀な民族だと言われている」と発言したことがあった。この頃、旅行で来日する外国人と接する機会があったので「日本人として恥じぬよう」行動せよとのことだった。集会後、校長室に行き「なぜ日本人が優秀だと言えるのか。その場合、自分はどうなるのか」と尋ねた。校長は、児童は和人のみだと考えていたらしく「アイヌが優秀でないと言う意図はなかった」とだけ回答があった。この校長をはじめ、小学校から高校までに接した数十人の教員の中で、児童にアイヌがいると想定していた者は皆無だった。

関東ウタリ会の定例会での交流は、それ自体が楽しく貴重な場だったが、会員たちが受けている抑圧や苦しみを感じるのがたびたびあった。物静かでめったに話さない人、気難しく怒りっぽく見える人、自分の感情を言い表すのが苦手であったり、人間不信に陥ったりしている人たちがいた。

容姿や体質を否定的に扱われた経験は、出身地に関わらず多くの人が持っていた。一度でもそうした経験をする、その後の人生に長期にわたって影響が出る。自分の体を見られることに抵抗感があり、温泉や共同浴場に決して入らない人、夏でも長袖を着ている人がいる。人によっては、幼年期から老後のクラス会などにおいてまで、繰り返し心無い言葉を向けられることがある。その経験によって、自身の容姿を肯定できず「汚い」、「みっとくなし（みっともない）」と表現するようになり、また下の世代に引き継がれた容姿をも否定的に語ってしまうことが多い。すると下の世代も自らの容姿に否定的な感情を持つようになり、その感情はさらに下の世代へ向けられる。

家庭を持っている人が多かったが、そうした人でもかつては次世代が差別に苦しむことを危惧して、結婚や子供を持つことはしないと決心していたことがある。

アイヌ語や伝統文化についてのプライドを語る人が、一方でどこか引け目を感じているように見えることがある。その話しぶりから、その人がこれまで何度も拒絶を経験してきたことを感じる。筆者も。和人から自文化を否定的に語られることが多く、それに対して自分の立場から説明するだけの知識がなかった。また、あるアイヌにとって愛着のある文化でも、他のアイヌからは「野蛮」と切り捨てられる場面もある。「野蛮」とは無論、和人から向けられてきた言葉である。そもそも、その文化がどのようなものなのか、なぜ野蛮といえるのか、拒絶する側も十分には知らない。

アルコールの問題を抱えた人たちもいる。筆者が北海道に転居してから知遇を得た人々にも、アルコールが原因で死亡するか、重い疾患を持った人が多い。統計を取っているわけではないが、抑うつ状態にある人や自殺者も多いと感じる。

職場における差別として、母の兄は、昭和30年頃に、日高地方の和人農家で働いたが、ことあるごとに「くそアイヌ」と罵倒され、賃金の不払いを体験した。祖母が賃金を請求に行き、数度の交

渉と侮蔑の末にようやく支払われたことがあった。もう少し若い世代からも、アイヌであることによって低く見られ、和人と同等のはたらきでは認められないことをよく聞いた。体質に関する侮辱を受け、退職した人もいた。近年でも、同僚や顧客がアイヌを侮蔑するのを聞き、ストレスを感じるという話を聞く。

筆者は大学に進学した94年以降に札幌市でアルバイトをしたが、複数の和人男性社員からアイヌに対する侮蔑的な言葉をかけられることがあった。前職（アイヌ民族博物館）では、偏見を持って来館する者の多さに驚いた。もっとも、偏見を持っていることは、行政や学校関係者、旅行業者など博物館と連携して仕事をする人々についても同様であり、問題の広がりや深さを実感した。

※これらの体験には様々な要因が関わっており、特に健康の問題には植民地主義や民族差別以外の要因が含まれる可能性もある。一方、本論で述べたように、これらの多くは近代から現代にかけて他のアイヌが体験してきたことと共通している。より多くの体験を集めて検討し、個人に起因するものと社会に起因するものを切り分ける。さらに後者を民族差別や貧困問題、ルッキズムなどの要因に分けることで、解消の方法も具体的に講じることが可能となる。

参考文献

- 朝日新聞アイヌ民族取材班1993『コタンに生きる（同時代ライブラリー 166）』岩波書店。
- 阿部範幸2014「アイヌやアイヌ文化に関する国民理解の促進を担う」『開発こうほう』613号、（一財）北海道開発協会。
- 荒井和子2013『先生はアイヌでしょ』北海道出版企画センター。
- 石狩川中流域文化研究会（編）1999『石狩川中流域の生活文化史』私家版。
- 上野千鶴子・田房永子2020『上野先生、フェミニズムについてゼロから教えてください』大和書房。
- 小川正人1997『近代アイヌ教育制度史研究』北海道大学出版会。
- 檜原潤・石垣琢磨2018「多重スティグマ①精神障害と恥」『当事者研究と専門知 生き延びるための知の再配置 臨床心理学増刊第10号』金剛出版。
- 上岡陽江・大嶋栄子2010『その後の不自由―「嵐」のあとを生きる人たち（シリーズ ケアをひらく）』医学書院。
- 北原次郎太2004『樺太アイヌ民族誌 工芸に見る技と匠（平成16年度アイヌ工芸品展展示図録）』（財）アイヌ文化振興・研究推進機構。
- 北原モコットウナシ2019「ガイド・解説検討のポジティブチェック・ネガティブチェック表」『アイヌ文化・ガイド教本』北海道観光振興機構。
- 北村英哉ほか編2018『偏見や差別はなぜ起こる?』ちとせプレス。

- 金明秀2018『レイシャルハラスメントQ&A』解放出版。
- 小坂井敏晶2016『増補 民族という虚構』筑摩書房。
- 佐々木昌雄2008「映画「アイヌの結婚式」に触れた朝日新聞と太田竜の文章について」
『幻視するアイヌ』草風館。
- 標津町教育委員会2019『「鮭の聖地」の物語』。
- 瀧口夕美2013『民族衣装を着なかったアイヌ—北の女たちから伝えられたこと—』SURE。
- 竹ヶ原幸朗2010『教育のなかのアイヌ民族—近代日本アイヌ教育史（竹ヶ原幸朗研究集成）』
社会評論社。
- 谷川健一（編）1972『近代民衆の記録-5 アイヌ』新人物往来社。
- 知里真志保1981『アイヌ民譚集』岩波書店。
- 常本照樹2011『アイヌ民族と教育政策：新しいアイヌ政策の流れのなかで』札幌大学附属総合研究所。
- 土橋芳美2017『痛みのペンリウク』草風館。
- 豊川容子2020「個性を認める社会を」『RUYKA ITAK2号』RUYKA ITAK発行会。
- 北海道ウタリ協会編1983『先駆者の集い』第34号。
- 堀内光一1983『軋めく人々 アイヌ』新泉社。
- ましこひでのり2006『ことば／権力／差別』三元社。
- 水野直樹2008『創氏改名—日本の朝鮮支配の中で』岩波書店。
- 山田伸一2006「アイヌ語地名の近現代史に関するノート」『北海道開拓記念館研究紀要』33号。
- 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』北海道大学出版会。
- 米田優子1996「学校教育における『アイヌ文化』の教材化の問題点について—1960年代後半以降の
教育実践資料の整理・分析を中心として—」『北海道立アイヌ民族文化研究センター研究紀要』第
2号。
- Whitbeck, L., Adams, G., Hoyt, D. & Chen, X. (2004). Conceptualizing and measuring historical
trauma among American Indian People. American Journal of Community Psychology, 33, 119-130.

Examining the application of the concept of historical trauma to Ainu studies

KITAHARA Mokottunas

ABSTRACT

This paper reviews the concept of historical trauma, which has provided important insights in indigenous studies, and examines its application to Ainu studies. The present-day cultural situation of the Ainu people has changed dramatically from that previously in the modern age, and the cultural divide that has caused prejudice and discrimination against them is considered to have narrowed. Even so, Ainu continue to feel a sense of alienation due to their ethnic differences and fear outing themselves (i.e., exposing their ethnicity), making it difficult for them to increase their sense of self-esteem as Ainu. The introduction of the concepts of historical trauma and stigma makes it possible to spell out these situations.

This paper then discusses how visualizing and healing trauma is a challenge in Ainu studies and Ainu policy. Heretofore, the Ainu policy of the government has focused entirely on cultural promotion, paying no attention or giving short shrift to their grief and trauma and to their need for healing. The loss of culture and trauma are closely related, but do not always overlap. That is, cultural revival does not solve the problem of discrimination. In future Ainu policy, I propose that, separately from cultural promotion, the government eliminate trauma by referring to programs designed to prevent other discrimination and harassment.