



Title	アイヌの行為と同化・文化伝承 : 民族関係を通して
Author(s)	木戸, 調
Degree Grantor	北海道大学
Degree Name	博士(教育学)
Dissertation Number	甲第15331号
Issue Date	2023-03-23
DOI	https://doi.org/10.14943/doctoral.k15331
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/89450
Type	doctoral thesis
File Information	KIDO_Shirabe.pdf



アイヌの行為と同化・文化伝承
——民族関係を通して

序章 アイヌの同化と文化伝承	
1. はじめに	5
2. 本研究の問題意識と構成	7
第1章 アイヌ文化に関する歴史の概要と先行研究 ——和人とアイヌの二項対立	
1. アイヌ文化に関する歴史の概要	8
(1) 戦前	
(2) 戦後	
(3) アイヌの先住権	
2. 現在のアイヌの人口	11
3. 先行研究における二項対立の枠組み	15
(1) 同化に関する先行研究	
(2) 文化伝承についての先行研究	
(3) 観光をめぐる議論	
4. 二項対立の枠組みが抱える問題点	19
(1) 二項対立的な民族関係の問題点	
(2) 同化と文化伝承という二項対立	
(3) 同化と文化伝承の両立	
第2章 アイヌ文化に関する行為の理念型 ——民族関係と現象としての同化・文化伝承	
1. アイヌの行為と同化・文化伝承	23
(1) 行為による分析枠組み	
(2) 文化伝承をもたらす行為の理念型	
(3) 同化をもたらす行為の理念型	
(4) アイヌの行為と「主体」	
2. 同化・文化伝承をもたらすアイヌの行為と民族境界	28
(1) アイヌの行為の理念型と民族境界	
(2) 同化と文化伝承の両立と民族境界の変化	
3. アイヌの定義	31
(1) アイヌによる定義	
(2) 和人による定義	
4. 行為と民族関係による分析枠組みと本研究の構成	35
第3章 戦前期における戦略と同化・文化伝承	

——『蝦夷の光』と『エカシとフチ』を通して

1. はじめに	39
2. 対象と方法	39
3. 『蝦夷の光』に表れる同化	40
(1) 『蝦夷の光』の同化主義	
(2) 平村幸雄の主張する同化	
(3) 貝澤正による和人批判	
(4) 吉田菊太郎と「戦略としての同化」	
(5) 「亡び行く民族」に対する「戦略としての同化」	
4. 『エカシとフチ』にみる同化と文化伝承	45
(1) 『エカシとフチ』の特徴	
(2) 経済的な戦略としての子守り	
(3) 同化と両立していた文化伝承	
(4) 「戦略としての同化」と「戦略の意図せざる結果としての同化」	
(5) 「観光化」をめぐって	
5. おわりに——戦前における民族関係と同化・文化伝承	51
(1) 二項対立的な民族関係と同化	
(2) 二項対立的な民族関係と文化伝承	

第4章 同化と両立した文化伝承とその変遷

——浦河町におけるアイヌ文化伝承の活動

1. はじめに	55
2. 対象と方法	55
(1) 浦河の概要	
(2) 用いる史料の概要	
3. 同化と文化伝承の両立	57
(1) 戦略によって生じる同化	
(2) 「習慣的な文化伝承」	
4. 浦河における文化伝承の活動	59
(1) 浦河における文化伝承の活動の端緒	
(2) 遠山サキさんの活動	
5. 経済的な戦略と「価値合理的な文化伝承」	61
(1) 経済的な戦略の要素	
(2) 経済的な戦略としての要素の後退	
6. おわりに——民族関係と文化伝承	65

第5章 「戦略としての同化」から「戦略としての文化伝承」へ
——幕別町蝦夷文化考古館と二風谷アイヌ博物館

1. はじめに	69
2. 対象と方法	69
3. 吉田菊太郎と萱野茂における「戦略としての同化」	70
(1) 吉田菊太郎の主張する同化	
(2) 萱野茂に生じた同化	
4. 二風谷アイヌ資料館・幕別町蝦夷文化考古館と差別に対する戦略	74
(1) 萱野茂の初期の活動	
(2) 吉田菊太郎の活動	
5. おわりに——民族境界とアイヌ文化	80
(1) 吉田菊太郎と萱野茂による民族境界の維持	
(2) 「戦略としての文化伝承」の条件	

第6章 アイヌ文化伝承と誇り

——二項対立的な民族関係と共同的な民族関係のはざままで

1. はじめに	85
2. 課題と方法	86
3. Aさんのライフヒストリー	87
(1) アイヌとしてのアイデンティティの確立と差別	
(2) 文化伝承を始めるきっかけ	
(3) コミュニティとしての機能を持つアイヌ文化保存会と文化伝承	
4. X地域アイヌ文化保存会と民族関係	90
(1) アイヌ文化保存会内部の民族関係	
(2) アイヌ文化保存会の外の民族関係	
5. 差別・文化伝承と誇り	93
6. おわりに——民族関係・文化伝承・誇り	95

終章 同化と文化伝承、そして民族境界

1. 同化と文化伝承の両立	99
(1) 二項対立的な民族関係と同化	
(2) 二項対立的な民族関係と文化伝承	
(3) 二項対立的な民族関係と「良好」な民族関係のはざま	
(4) 「良好」な民族関係と「価値合理的な文化伝承」	
2. 多様な民族関係にみる民族境界	106
(1) 二項対立的な民族関係における民族境界	

(2) 「良好」な民族関係における民族境界	
(3) 共同的な民族関係にみる民族境界	
3. 本研究の意義と残された課題	109
(1) 本研究の意義	
(2) 本研究に残された課題	
参考文献	112
初出一覧	119

序章 アイヌの同化と文化伝承

1. はじめに

2019年4月に「アイヌの人々の誇りが尊重される社会を実現するための施策の推進に関する法律」（以下、アイヌ施策推進法）が制定され、同年9月には市町村を対象にアイヌ政策推進交付金の支給が始まっている。2022年8月5日に行われたアイヌ政策推進本部会合の資料によれば、2019年に14市町村に交付金が6.4億円執行されており、2021年には33市町村、21.3億円にまで拡大している（アイヌ政策推進本部会合 2022: 19）。その取り組みの一例を挙げると、千歳市の「伝統的サケ漁法の伝承に向けたチブ（丸木舟）製作（R2～R5）」や、平取町の「イオル（アイヌの伝統的生活空間）の再生（R2～R5）」、釧路市の「阿寒湖アイヌアーティスト等のブランド化（R元～R5）」、「高齢者コミュニティ活性化による文化知見の伝承・共有化（R元～R5）」などがある（アイヌ政策推進本部会合 2022: 21-31）。

加えて2020年4月には「民族共生象徴空間」が開業している。この民族共生象徴空間は2009年に出された「アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会報告書」において、アイヌ文化の担い手の育成やアイヌ文化の普及、新たなアイヌ文化の創造・発展を行っていく上での「扇の要」とされて企画されたものである（アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会 2009: 33-4）。このような一連の法整備や事業が必要となる背景として同報告書は、戦前の同化政策によってアイヌ文化が打撃を受けたことや、現在も和人¹とアイヌの間の格差と差別が残っていることを挙げ、アイヌ文化の普及と振興の重要性を指摘している。

ただし、以上のような施策に対する批判も少なからず存在する。例えば、北大開示文書研究会と北海道大学大学院メディア・コミュニケーション研究院がアイヌ施策推進法の施行前の2019年3月に主催し、Tessa Morris-Suzuki を講師として招いた講演会では、「私たちは、発表された法律案を読み、深い失望と疑念の思いに駆られています」と述べ、「参加したアイヌと、アイヌと共に生きることを願う者たちの共同の意志として」、アイヌ施策推進法に反対している（北大開示文書研究会 2019: 第2-3段落）。反対の理由として、①「先住権を欠いた法律案をアイヌ新法とは呼べない」、②「法律案は政府主導の観光政策であり、アイヌの自立と尊厳を促さない」、③「アイヌの遺骨は『慰霊施設』ではなく元のコタンに返還すべきだ」（北大開示文書研究会 2019: 第4-9段落）という3点を挙げている。ほかにも、民族共生象徴空間に対して、アイヌに対する搾取や同化政策を正確に伝えていないと批判があり（2020年8月25日付『北海道新聞』全道版朝刊6面）、アイヌの中からも「和人に一方的に多くのルールを押しつけられ、抑圧や差別で苦しんだ歴史の表記は不十分だと感じます」という声があがっている（2020年12月9日『北海道新聞』全道版朝刊6面）。

もちろん、現在のアイヌ文化の伝承活動は、上述のような政府主導のものだけではない。例えば阿寒湖畔では2019年に「アイヌの知的財産保護と多角的なアイヌ文化発信を目的と

した一般社団法人阿寒アイヌコンサルンが設立」されており「観光を通じた文化伝承と経済的自立の両立に向けた活動」(廣野・岡田 2021: 107)が行われている。民族共生象徴空間のような政府主導のものであれ、阿寒湖畔の活動のような地域によるものであれ、観光を利用した文化伝承には注目が集まっているといえるだろう。

特に阿寒湖畔の取り組みでは、1960年前後の北海道観光ブームに対して、2007年の「先住民族の権利に関する国連宣言」の採択などをきっかけとした近年の「アイヌ文化を核とした観光振興」が「エポック・メイキングになり得ると感じています」(廣野・岡田 2021: 108)とある。批判も少なくないが、民族共生象徴空間などをはじめとした施策をある程度は評価する向きもあるといえるだろう。

ここまでの民族共生象徴空間や阿寒湖畔の取り組みは観光を基礎としているが、アイヌ文化を観光ではなく日常のものにしようとする取り組みも存在している。一例として、道南バスでアイヌ語のアナウンスを行い、地下鉄札幌駅の展示スペースにおいてアイヌ語の天気予報を行うなど、アイヌ語の認知を向上させようという試みが挙げられる(北原・岡田 2022: 53-6)。これは、和人が日本国内における異言語の存在を認知し、アイヌ語を使いたい人々が日常の中でアイヌ語から情報を得られる、というふたつを目的とした試みである。

アイヌ文化に関連して、浦幌町のアイヌによるラポロアイヌネイションなど、先住権の獲得を目指した運動についても触れておくべきだろう。2020年8月18日付『北海道新聞』朝刊(全道版1面)によれば、ラポロアイヌネイションは、2020年8月17日に国と北海道を相手取り「行政はアイヌの各集団が独占的に有していたサケの漁業権を正当な理由なく無視し、奪った」として、川で鮭をとるアイヌの先住権の確認を求めて提訴している。また、ラポロアイヌネイションは2020年9月20日に浦幌十勝川河口において、アシリチェプノミ(秋鮭の遡上に感謝する儀式)を、前身団体である浦幌アイヌ協会を含めて初めて実施したという(2020年9月21日付『北海道新聞』朝刊帯広・十勝版13面)。このアシリチェプノミを、先住権を求める運動のひとつとして位置付けてもよいだろう。

他にも、上山・世良(2016)によれば、親世代からアイヌ文化の伝承が行われなかった老・壮年層に、アイヌ文化の「学びなおし」が生じており、青年層にはアイヌ文化を「かっこいい」ものと受け止め、アイヌ文化の実践を行う傾向が生じているという。この「学びなおし」などは、各地にあるアイヌ文化保存会や各種の講座などに参加する中で生じているという。

この「学びなおし」の一翼を担うアイヌ文化保存会は、早いところで1950年代には結成され、それぞれの地域のアイヌをつなげるアイヌ・ネットワークによって活動が伝播し、文化伝承を支えてきたという。ただし、それだけでは十分でなく、民族関係においてアイヌとその文化を包摂しようとする動きのある地域では子どもの参加が多く文化伝承がスムーズに行われているのに対し、そうではない地域では高齢化によって文化伝承が危ぶまれている(木戸 2020)。

2. 本研究の問題意識と構成

以上のように、現在、観光を利用した文化伝承やアイヌ文化を日常化しようとする活動、先住権の獲得を目指す運動、アイヌ文化の「学びなおし」など、さまざまな形でアイヌ文化の伝承活動が展開され、確かにアイヌ文化が伝承されている。そして、特に観光という面においてはアイヌを先住民族として位置付けたアイヌ施策推進法によってさまざまな施策が整備されている。このようにアイヌ文化をめぐる現状は表面的には改善してきているといえよう。そして法律や施策が整備された背景には、「アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会報告書」が指摘するような戦前の同化政策などの問題が存在してきた。

ここまでみてきたアイヌ文化に関する一連の動きについて、現在において文化伝承の活動が活発化しているということは、同化が強制されていた時代においても何らかの形で文化が伝承されていたということを意味している。すなわち、同化と文化伝承は両立するといえるだろう。あるいは、先住権獲得運動に表れているように文化を伝承していくための基盤の整備は不十分であり、事実として文化伝承が危ぶまれる事例も存在している。このように、文化伝承が活発化している現在においても同化という問題は解決しておらず、同化と文化伝承は両立している。このような同化と文化伝承の両立はいかにして生じたのだろうか。

以上の問題意識から分析を進めていく前に、本研究の構成について簡単に述べておきたい。まず、第1章ではアイヌの特に文化をめぐる政策などについての歴史の概略と、先行研究についてまとめていく。続く第2章ではその先行研究の批判を通して、アイヌ文化に関する近現代史を考察するうえでの理論構築を試みる。第3章では、これまで残されてきたインタビューやアイヌ自身による論考などを通して、まず戦前のアイヌ文化の同化と文化伝承のあり方を確認する。第4章では、浦河町のアイヌ文化伝承者のライフヒストリーを通して戦中から2000年前後までを分析していく。第5章では、特に文化伝承の活動がいかにして生じたのかを中心に、1950年代前後の分析を行っていく。そして第6章では、改めてアイヌ文化伝承に携わる人々がどのような意識で活動に参加しているのかについて分析していく。以上をふまえ、終章では同化と文化伝承が両立していたという事実とその要因の分析から、考察を深めていく。

本研究の構成の詳細については理論構築を試みる第2章の最後に譲り、ひとまず以下の第1章では、アイヌの歴史と先行研究についてみていきたい。

¹ 本研究では、アイヌではない日本人の呼称として和人を用いる。

第1章 アイヌ文化に関する歴史の概要と先行研究

——和人とアイヌの二項対立

1. アイヌ文化に関する歴史の概要

(1) 戦前

ここではまず日本のアイヌ政策、特に主な同化政策と近年に連なる文化政策について確認しておきたい。同化政策の端緒は江戸時代である1855年に蝦夷地が幕府の直轄地とされたころにさかのぼることができる。その同化政策について例えば、1856年のソウヤ詰め箱館奉行支配役下元締の文書に、「一今般其方共御國之言葉つかふ義勝手次第たるへき旨被仰出候」（東京大学史料編纂所編 1972: 129）とある。このように、「御國之言葉」すなわち「日本語」の使用をアイヌに求めている。しかし基本的には明治以降に本格化したといっただろう。

まず、1869年に日本からは蝦夷地と呼ばれ、アイヌからはヤウンモシリと呼ばれていた島が北海道とされた。それまで和人地と蝦夷地として和人とアイヌの居住地が分けられていたが、その後この区別はなくなることとなった。

そのうえで行われた同化政策として最初のもは、1871年の戸籍法だといえるだろう。これにより、アイヌは日本式の氏名を強制されていく。またこれと同時に出された開拓使の布達により、伝統的な葬式やシヌイェ（女性の口周りの入れ墨）、男性の耳輪などが禁止され、日本語の習得が求められた（大蔵省 1885: 448-9）。

さらに、1872年の「北海道土地売貸規則」「地所規則」によって「山林川澤従来土人等漁獵伐木仕来シ地ト雖」（大蔵省 1885: 262）地券が発行され、開拓の名のもとに土地の収奪が行われていく。さらに、1876年の「北海道鹿猟規則」によって「免許鑑札ヲ受ル者ト雖毒矢ヲ以獵殺ヲ禁ス」（大蔵省 1885: 799）とされ、伝統的な毒矢猟が禁止されていった¹。鹿猟だけでなく、鮭猟も1875年の「テス網」の禁止によって制限されていく（大蔵省 1885: 845-6）。こうした土地の収奪と生業の否定²によってアイヌは貧困に陥っていく。

以上のような貧困からの「保護」を目的に1899年、「北海道旧土人保護法」が制定された。これは、アイヌに5町歩の土地を下付することを定めている一方で、その用途を農業に限定しているだけでなく譲渡や販売に制限をかけていた。この意味で、農業を強制する同化政策だったといえる。さらに、「北海道旧土人保護法」が下付していた土地の多くは「山岳湖沼」であり、農業に向いていなかった（貝澤 1931a: 24）³。すなわち、同法は劣悪で狭量な土地にアイヌを縛り付けて排除し、農業を強制して生業を破壊するという機能を果たしていた（小川 1997: 149）。

さらに1901年には「旧土人児童教育規程」が制定され、アイヌのみを対象としたいわゆる「旧土人学校」が作られた。しかし、これは「アイヌ語・アイヌ文化の徹底した破壊に始

まる『簡易』『卑近』な教育内容・方法・程度」のものであり、アイヌを排除するものであった（小川 1997: 149）。最終的に 1922 年にこの規定は廃止され、アイヌと和人の「共学」が進められていった。

以上のように、戦前はさまざまな政策が進められていた。この一連の政策は、アイヌに同化を強制して排除し貧困に陥れていったといえるだろう。これに加えて、1870 年代から 1900 年代においてさまざまな形で強制移住が行われていた（小川 1997: 57）。

(2) 戦後

戦後におけるアイヌを対象とした施策は、1961 年から 5 ヶ年計画で行われた「北海道不良環境地区対策」までまったくといってよいほど行われていなかった。この「北海道不良環境地区対策」は、同和地区と「スラム街」を対象に全国的に検討されていた（厚生省 1960: 第二部 各論、三 国民の生活、1 生活環境改善対策 (六) 不良環境地区の改善、第 1 段落) ものを、北海道ではアイヌが住むコタンを対象にアレンジしたものである。北海道ウタリ協会（現・北海道アイヌ協会）の機関誌である『先駆者の集い』の創刊号によれば、この施策で、「生活館」や「共同作業所」などが設置されていった⁴（及川 1963: 10-1）。

そしてこの事業は 1974 年から 2001 年まで、4 次にわたって行われた「北海道ウタリ福祉対策」に引き継がれていった。その後、1997 年に後述する「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、2002 年から 2020 年にかけては「アイヌの人たちの生活向上に関する推進方策」と名を変えて続けられた。2022 年現在、アイヌ施策推進法の制定を受けて「北海道アイヌ政策推進方策」としてさらに名を変えて継続されている（2025 年終了予定）。このように、アイヌに対する福祉政策は 1960 年代から現在まで行われてきた。

そして、1950 年ごろからアイヌ文化を伝承しようとする活動が生じている。例えば、1955 年に十勝アイヌウポポ愛好会（現・帯広カムイトウウポポ保存会）が、1964 年には姉茶民芸品研究会（現・浦河アイヌ文化保存会）が結成されている。ほかにも博物館が作られており、1959 年には幕別町蝦夷文化考古館が、1972 年には二風谷アイヌ文化資料館が設立されている。これらの事例に関しては、本論で詳しく分析をしていく。

その後に生じてくるさまざまな政策をみる前に、先住民族あるいは少数民族に関する国際的な動きを紹介しておくべきだろう。直接的に影響を与えたとはいえない部分もあるが、日本のさまざまな政策や、アイヌによる運動の背景にこの国際的な動きが存在することは間違いない。

この国際的なものとしてまず、1976 年に発効した国際人権規約のひとつである「市民的及び政治的権利に関する国際規約」（自由権規約）27 条に、「種族的、宗教的又は言語的少数民族が存在する国において、当該少数民族に属する者は、その集団の他の構成員とともに自己の文化を享有し、自己の宗教を信仰しかつ実践し又は自己の言語を使用する権利を否定されない」として少数民族における文化の享有権が明記された。さらに、1982 年に国際

連合の経済社会理事会が国際連合先住民作業部会を立ち上げ、1995年から2014年まで2次にわたって「世界の先住民の国際の10年」が続けられた。さらに2007年の国連総会では「先住民族の権利に関する国際連合宣言」が採択されている。なお、日本は1979年に国際人権規約に批准しており、先住民族の権利に関する国際連合宣言にも賛成票を投じている。また1991年には、自由権規約に基づいて人権委員会に提出された第3回人権報告書で、アイヌを「少数民族」と初めて規定した（1991年12月26日付『北海道新聞』全道版朝刊1面）。

以上のように文化伝承の活動が現れ、国際的な動きが生じていく中で、1984年にアイヌ古式舞踊が重要無形民俗文化財として指定された⁵。この指定に際して、保護団体として8団体が指定されている⁶。さらに、1994年に追加指定が行われ9団体が保護団体として指定されており⁷、2009年にはユネスコの無形文化遺産保護条約「人類の無形文化遺産の代表的な一覧表」にアイヌ古式舞踊が記載され、以上の17団体が登録された。

以上のような戦後の政策の展開の中でもアイヌとその文化にとって画期となったのは1997年のアイヌ文化振興法の制定だろう。この背景には、1984年に北海道ウタリ協会（現・北海道アイヌ協会）が「アイヌ民族に関する法律（案）」を可決し、制定運動を行った事実がある。この法律案はアイヌを先住民族と認め、民族としての参政権や文化についての教育、伝承の方策などを求めるものである（北海道ウタリ協会編1994:1258-62）。その後、1985年に「ウタリ問題懇話会」が北海道に、1995年に国に「ウタリ対策のあり方に関する有識者懇談会」が設置され、アイヌ文化振興法へと至った。

アイヌ文化振興法はアイヌを先住民族と認めるものではなかったものの、同法の成立と同時に公益財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構⁸が設立され、同法によってアイヌ文化振興に国が直接助成を行うようになっていった。加えて、「北海道旧土人保護法」など⁹が廃止となっている。

そして、このアイヌ文化振興法も2019年のアイヌ施策推進法の成立によって廃止となった。アイヌ施策推進法は特にアイヌを「北海道の先住民族」としている点で画期的なものである。逆にいえば、同法の成立まで日本においてアイヌは先住民族として認められていなかったことになる¹⁰。

(3) アイヌの先住権

このようにみていくと、やはりアイヌにまつわる政策的な状況は表面的には改善してきているといえるだろう。しかし、だからといってこれで十分なわけではない。というのも、アイヌ施策推進法などにおいてアイヌを先住民族と位置づけている一方で、「先住民族の権利に関する国際連合宣言」にあるような先住権については一切の考慮がなされていないからである。

先住権の中でも特に文化の享有権について、アイヌは1980年代にはすでに求め始めていた¹¹。これはまず、1984年の「アイヌ民族に関する法律（案）」が北海道ウタリ協会の総会

で採択され、その中に文化伝承に関する条文が存在することに表れている。

先住権と文化をめぐるいまひとつ指摘しておくべき出来事として、二風谷ダム裁判が挙げられる。この発端は1969年に苫小牧東部大規模工業基地の工業用水の供給先として平取町を流れる沙流川が候補となり、1986年に具体的に二風谷ダムが建設されていったことにある（奥野 2011: 33）。詳細は省略するものの、貝澤正と萱野茂はこれに対して、アイヌが伝統的にチプサンケ（舟下ろし）の儀式を行っていた場所が水没してしまうことを理由に反対した。1993年に萱野と貝澤正の息子の貝澤耕一が行政訴訟を提起している。1997年に出たその結果は、ダム建設によって得られる利益が失われる利益に優越するかの判断のための調査・研究を怠ったとして、違法を宣言し、その中でアイヌ民族の先住権、文化享有権を認めるといったものだった。ただし、ダム撤去には巨額の費用がかかるため、原告の請求は棄却されている（奥野 2011: 37）。これもまた、先住権とアイヌ文化をめぐる出来事として位置付けてよいだろう。

さらに、序章でも触れたようにラポロアイヌネイションは先住権を求めて運動を繰り広げている。このラポロアイヌネイションの前身である浦幌アイヌ協会は、先住権としてサケの漁業権を回復したその方法を学ぶため、2017年にアメリカの北西インディアン漁業委員会、マコトライブ、ローワーエルワクララムトライブなどを訪ねている。そして、その経験をきっかけに先祖のコタン（いわゆる村）の名前であるラポロと、そのコタンを継承し、自治権・自己決定権を持つ国家とすべき集団であることを示すためのネイションを組み合わせ、ラポロアイヌネイションに改称し、先住権としてサケの漁業権を勝ち取るための訴訟に及んでいる（差間・殿平ほか編 2021）。

また、本論文では触れることができないが、この先住権獲得運動は、1980年代から存在した北海道大学などが盗掘等で所持していた遺骨の返還運動に連なるものといえる（差間・殿平ほか編 2021: 180）。この遺骨の返還に関する権利は「先住民族の権利に関する国際連合宣言」の第12条にも書かれている先住権であり、2007年にこの宣言が採択された1年後に本格的な運動が始まった。2012年には北海道大学を相手取った裁判が行われており、2016年にこの裁判は一応の和解をみている。ただし、現在でも返還の見通しが立っていない遺骨も少なくなく、問題が解決したわけではない（2020年12月27日付『北海道新聞』朝刊全道版24面）。

以上のように、アイヌ文化の伝承をめぐる状況は改善してきているとはいえ、先住権という視点からは十分とはいえない。そして、「先住民族の権利に関する国際連合宣言」やそれに伴うアイヌのさまざまな運動から分かる通り、文化伝承とは先住民族であるアイヌの権利であることは間違いない。

2. 現在のアイヌの人口

以上の歴史をふまえた上で、ここで現在のアイヌの姿の一端として、人口とその分布についても確認しておくべきだろう。ただし、国立アイヌ民族博物館のFAQにある、「民族の範囲はお互いの意識で変化するものであることから、集団の人数を数え上げることもできません。『アイヌ民族の人口は?』とよくたずねられますが、民族という存在の性質上、確実な数字を答えられるものではありません」(国立アイヌ民族博物館 2022) という事実をふまえる必要がある。そして、『アイヌ民族の人口は?』とよくたずねられます」とある一方で、アイヌと同様に数えることのできないものである和人の人口が問われることはない。そのため、民族の人口という文脈において、アイヌと和人の間に存在する非対称な関係性を指摘しておかなければならない。

以上を確認したうえで、人口についてみていきたい。2017年のアイヌ生活実態調査の結果、その調査対象とされたアイヌの世帯数・人数(表1-1)が公表されている。このように現在、北海道に住んでおり調査に回答したアイヌの人口は13,118人となっている。ただし、2006年の段階では23,782人、その7年後の2013年には16,786人にまで減少していることも確認できる。このような急激な人口の減少は、調査に回答しないアイヌが増えた結果だと考えられる。いずれにしても、表1-1のデータはアイヌの人口の最低限度の数字を示すものと理解するべきである。

表1-1 アイヌ生活実態調査において調査対象とされたアイヌの世帯数・人数

(世帯、人)

区 分		市町村数	世 帯 数	人 数			
				総 数	男	女	
アイヌ の居住 する 市町村	アイ ヌ	平成29年調査	63	5,571	13,118	6,106	6,285
		平成25年調査	66	6,880	16,786	8,159	8,627
		平成18年調査	72	8,274	23,782	11,680	12,102
		平成11年調査	73	7,755	23,767	11,637	12,130
		平成5年調査	75	7,328	23,830	11,683	12,147
		昭和61年調査	70	7,168	24,381	12,004	12,377
		昭和54年調査	62	6,714	24,160	11,855	12,305
	昭和47年調査	39	4,558	18,298	—	—	
平成27年国勢調査(参考)		63	2,046,791	4,466,734	2,360,040	2,046,791	

※ 平成29年調査においては727名が性別不明のため、総数と男女の合計が一致しない。

出典：北海道環境生活部(2017:3)。

次に、以上の人口の分布についてもみておきたい。次の表1-2は2017年のアイヌ生活実態調査の回答者を母数とした振興局別の人口分布である。もちろん、これも回答者数とその割合に過ぎず、人口を示す正確なデータとはいいがたい。それでも、その分布の割合については、極端に回答しなかったアイヌが多い地域が存在しない限り、参考にしてよいだろう。

これによれば、民族共生象徴空間がある白老町を擁する胆振総合振興局が最大で 37.1% (4,864 人) となっており、平取町二風谷を擁する日高振興局が次いで 28.0% (3,679 人) となっており、この 2 つの振興局で 6 割以上を占めている。また、阿寒湖のある釧路総合振興局は 12.0% (1,566 人) となっている。古くからアイヌで連想される地域である白老町、平取町二風谷、そして阿寒湖などがある振興局において、アイヌの人口が多いといえよう。

表 1-2 振興局別調査の対象とされたアイヌの世帯数・人数(アイヌの居住する市町村のみ)

(世帯、人、%)

区 分	平成 2 9 年調査				平成 2 5 年調査		
	市町村数	世 帯	人 数	構成比	世 帯	人 数	構成比
総 数	63	5,571	13,118	100.0	6,880	16,786	100.0
空 知	4	10	23	0.2	10	24	0.1
石 狩	7	250	743	5.7	354	942	5.6
後 志	—	—	—	—	—	—	—
胆 振	11	1,970	4,864	37.1	2,129	5,383	32.1
日 高	7	1,762	3,679	28.0	2,793	6,379	38.0
渡 島	3	170	596	4.5	187	674	4.0
檜 山	—	—	—	—	—	—	—
上 川	3	38	84	0.6	46	108	0.6
留 萌	—	—	—	—	—	—	—
宗 谷	1	30	71	0.5	40	98	0.6
オホーツク	5	103	279	2.1	139	355	2.1
十 勝	9	193	406	3.1	184	399	2.4
釧 路	8	767	1,566	12.0	744	1,636	9.8
根 室	5	278	807	6.2	254	788	4.7

出典：北海道環境生活部（2017:4）。

以上を平成 29 年の住民基本台帳における人口（総務省自治行政局 2017）と比較すると、次の表 1-3 のようになる。この通り、実数は胆振総合振興局が多く、人口比は日高振興局が高いといえるだろう。

表 1-3 全人口に対するアイヌの回答者の割合

	全人口	アイヌの回答者数	全人口に対するアイヌの回答者の割合		全人口	アイヌの回答者数	全人口に対するアイヌの回答者の割合
空知総合振興局	304,555	23	0.01%	上川総合振興局	505,390	84	0.02%
石狩振興局	2,370,236	743	0.03%	留萌振興局	47,789	0	0.00%
後志総合振興局	215,948	0	0.00%	宗谷総合振興局	66,161	71	0.11%
胆振総合振興局	400,072	4864	1.22%	オホーツク総合振興局	289,331	279	0.10%
日高振興局	69,194	3679	5.32%	十勝総合振興局	344,720	406	0.12%
渡島総合振興局	405,651	596	0.15%	釧路総合振興局	236,595	1566	0.66%
檜山振興局	38,037	0	0.00%	根室振興局	77,128	807	1.05%

出典：北海道環境生活部（2017:4）、総務省自治行政局（2017）から計算。

以上は北海道のみを対象とした調査であるが、2011年には「北海道外アイヌの生活実態調査」が実施されている。この調査に回答した世帯数とその分布は表1-4のようになっている。この表をみると関東、特に東京首都圏に多く回答者が分布していることが分かる。やはり回答した世帯数なので細かな数字を人口とみなすことは難しいデータであるが、首都圏をひとつの集住地として考えてもよいかもしれない。また、その世帯員数から計算すると、少なくとも398人のアイヌが道外で生活している（アイヌ政策推進会議「北海道外アイヌの生活実態調査」作業部会 2011:6）。

表 1-4 北海道外アイヌの生活実態調査における都府県別回答世帯数

地方	世帯数	構成比	都府県別内訳
東北	7	4.6%	青森県(2世帯)、岩手県(1世帯)、宮城県(3世帯)、山形県(1世帯)
関東	97	63.4%	茨城県(4世帯)、栃木県(2世帯)、埼玉県(14世帯)、千葉県(16世帯)、東京都(40世帯)、神奈川県(21世帯)
中部	34	22.2%	新潟県(1世帯)、石川県(1世帯)、山梨県(1世帯)、長野県(2世帯)、静岡県(17世帯)、愛知県(12世帯)
近畿	8	5.2%	京都府(1世帯)、大阪府(6世帯)、兵庫県(1世帯)
中国	2	1.3%	岡山県(1世帯)、広島県(1世帯)
四国	2	1.3%	香川県(1世帯)、愛媛県(1世帯)
九州・沖縄	3	2.0%	長崎県(2世帯)、沖縄県(1世帯)
計	153	100%	

出典：アイヌ政策推進会議「北海道外アイヌの生活実態調査」作業部会（2011:6）。

以上、参考までにアイヌの人口とその分布についてみてきた。その結果、やはり白老町、平取町二風谷、阿寒湖などがある胆振総合振興局、日高振興局、釧路総合振興局にアイヌが多く暮らしていること、東京首都圏に集住傾向がみられることなどが明らかとなった。もちろんこれらは自然にアイヌが集まった結果だけではなく、先述した強制移住であったり、土地の収奪や生業の否定によって暮らせなくなった結果としての移住であったり、差別を避けるための移住であったり、さまざまな歴史的な要因の結果である点は忘れるべきではないだろう。

次に、以上のアイヌ文化に関連する歴史とアイヌの現況をふまえた上で、同化と文化伝承はいかにして両立してきたか、という問題意識に合わせて、先行研究を整理していきたい。

3. 先行研究における二項対立の枠組み

近現代のアイヌ文化に関する先行研究においては、まず同化と文化伝承を主題としたものと、観光業における文化実践を対象とするものに分けられる。特に同化と文化伝承については、主に戦前に生じていたとされる同化や、戦後に活発化していった文化伝承が主要な研究対象となっており、これらを通史的に取り扱う研究も存在する。そして観光業における先行研究では、観光業の中でアイヌは主体的に文化伝承を行っているのかについての議論が生じている。そこで、先行研究の対象に合わせて戦前の同化、戦後の文化伝承、そして観光業と順に整理してみたい

(1) 同化に関する先行研究

まず、同化を対象とした研究は、おおむね言説研究と実態研究に分類できる。両者は共通して、同化が強制されたことを指摘している。

言説研究において、Morris-Suzuki (2000)、木名瀬 (2001)、児島 (2003)、平野 (2016) などは、日本の近代化において原始的な差異を持つ「滅びゆく民族」としてアイヌが社会的に構築されたことを指摘している点で共通している。そして、「滅びゆく民族」としてアイヌは同化を強制されていった。

さらに小熊 (1998) によれば、近代化の主体としての日本人が構築されるに伴って、アイヌなどのマイノリティは原始的な差異をもつ主体ではない存在として構築されていったという。中でもアイヌは「滅びゆく民族」¹²とみなされ、原始的な差異を捨て日本人に同化していく存在であり、そうすべきであるとみなされていった。このように、日本人の構築に伴って「滅びゆく民族」としてアイヌが構築され、その中でアイヌは同化を強制されていったといえるだろう。

もちろん、同化の実態研究もアイヌが同化を強制されていた事実を明らかにしている。先述した通り、「北海道旧土人保護法」に収斂していく同化政策は、基本的にアイヌを排除し

つつ同化を強制するものであった。そして、その中でアイヌは貧困に陥っていくこととなる。

さらに小川（1997）によれば、この貧困に加えてアイヌは日常的に差別を受けるようになり、この貧困と差別から逃れるために教育を「希求」していくようになっていったという。特にこの教育は日本語で行われる臣民化教育であったため、さらに同化が生じる結果となっていた。これを同化の言説研究に即して表現するならば、貧困と差別によって「滅びゆく民族」をアイヌ自身が内面化してしまうという結果がもたらされ、アイヌは同化を志向するようになっていったといえるだろう。

以上は基本的に同化を主題とするものであるため、同化と同時に生じていたはずの文化伝承への言及はほとんど存在しない。小川（1997）が、1900年ごろから1930年ごろまでの様々な事例を挙げ、同化と並行して習慣的に伝承されていた文化が存在すること、同化の強制に抵抗するアイヌがいたことを指摘するにとどまっている。そして、「アイヌは、当然ながら、譲ることのできない、民族の誇りを強く持っていた」（小川 1997: 292）と述べており、同化と文化伝承が両立した要因については、十分な検討がなされていない。

通史的研究においても同様に、さまざまな政策や同化主義によって同化が強制されたことを指摘しつつ、文化伝承によってそれらにアイヌは抵抗していたと分析している。抵抗としての文化伝承について、例えば榎森（2007）は1923年に出版された知里幸恵の『アイヌ神謡集』を次のように紹介している。同書は、同化主義的な風潮に対抗して「民族の心を伝えるみずからの言葉や文化を守り伝えたいという熱い思いを込めて編まれたもの」であり、「アイヌ文化を蔑み、否定する人々にたいしては事実上の抵抗の書となった」（榎森 2007: 465）という。このように、和人に強制される同化に対して、抵抗として行われた文化伝承という二項対立的な枠組みを垣間見ることができる。

この枠組みを最も明確に分析枠組みとして用いているのが、Siddle（1996）である。Siddle（1996）は、アイヌは同化すべき存在である、あるいはアイヌは同化してしまっているとする同化主義の言説を分析し、社会ダーウィニズムに基づくものであることを明らかにしている。そして、この同化主義に対抗して、1960年代以降に民族としてのアイヌの主体性が高まる中で文化実践の運動が活発化したと述べ、同化主義に主体的な文化実践を対置している。強制される同化に主体的な文化実践を対置するという枠組みから通史的な分析を行ったといえよう。また、この枠組みの中で同化が生じる一方で習慣的に行われていた文化伝承を「消極的（passive）な抵抗」（Siddle 1996: 113）¹³と指摘している。

（2）文化伝承についての先行研究

次に、文化伝承に関連する先行研究についてみていきたい。先述の通り、その多くは戦後における文化伝承の活動について分析している。

まず、文化伝承について史料などを通じた分析を行っている先行研究として、西谷内（2018）による白老町のイオマンテ¹⁴（霊送りの儀礼）の研究が挙げられる。これによれば、白老町においてイオマンテは戦前から観光資源としてその一部が「切り売り」¹⁵され、「観光

化」しながらも、1960年ごろまでは続けられていた。しかし、当時の同化主義的な思想のもとではアイヌ文化が「野蛮」の徴となるため、アイヌ文化の象徴的な儀式であるイオマンテを中止せざるをえなくなった。最終的に、1989年において、対外的には想像の共同体としてのアイヌ民族の存在を主張し、対内的には民族としての統合を図ることで同化主義に抵抗することを目的にイオマンテの復活がなされた。

西谷内（2018）の研究は、歴史的な連続物としてイオマンテをとらえ、習慣的に行われるものから観光資源へ、そして中断を経て同化主義に対抗するものへ、と変化したことを指摘している。そしてこの変化は、同化主義を押し付け貧困や差別をもたらす和人と、それに抵抗するアイヌという二項対立の中で理解されている。

このように、戦後の文化伝承の活動も、同化主義への抵抗として二項対立的に理解されてきた。このような二項対立はやはり通史的研究における戦後の文化伝承の活動の分析に強く表れている。

例えば榎森（2007）は1970年代において、同化主義的な差別に抵抗する多様な運動の中に位置付けてさまざまな文化伝承の活動を紹介しており、80年代のアイヌによる「アイヌ民族に関する法律（案）」制定運動へと連なるように説明を行っている。榎森（2007）が戦前の『アイヌ神謡集』に対して「抵抗の書」となったと評価していることもあわせて考えると、アイヌ文化に関連する活動などを一貫して同化主義や差別などに対する抵抗ととらえていたことがうかがえる。

同化主義に社会ダーウィニズムを見出した Siddle（1996）も、1960年代以降にアイヌの主体性が高まり、同化主義に対する抵抗運動の中で1970年代からさまざまな文化伝承の活動が生じていった、とする分析を行っている。ここにもやはり、同化主義を押し付け差別する和人に対し、文化伝承を行うことで抵抗するアイヌ、という二項対立の構図を看取できる。

次に Lewallen（2016）は、この Siddle（1966）の枠組みを引き継ぎつつ、日本は同化主義を押し付けたが、これは同時に儒教的な家父長制を強制したため、女性が家庭に押し込められたと指摘している。そして同化への危機感から、家庭に押し込められた女性に文化が伝承されていったとまず分析している（Lewallen 2016: 16-8）。さらに、Lewallen（2016）はこれまで製作されてきた民具などを見て「血が騒ぐ（“clamoring blood”）」という体験をし、伝承活動に従事していく姿を強調する（Lewallen 2016: 117-8）。この伝承活動は、アイヌは同化してしまったとする同化主義に対して、アイヌが現代にも生き文化を伝承していることを示す、抵抗としての意義を持つという。

また、アイヌの女性にとって、祖先の遺産を再現し伝承していくことは、同化主義によって傷つけられたアイデンティティを回復する行為であるとも述べている（Lewallen 2016: 208）。このように、Lewallen（2016）にとって文化伝承は政治的に同化主義に対抗する行為であり、個人的に同化主義に傷つけられたアイデンティティを回復する行為である。いずれにしても、同化主義を強制する和人と、それに抵抗して文化伝承を行うアイヌ、という二項対立が表れていることは間違いない。

(3) 観光をめぐる議論

以上、同化と文化伝承についての先行研究は、和人が同化主義を押し付けてきたために同化が生じてきたが、それに対する抵抗として文化伝承の活動が生じてきた、とまとめられる。ここには明らかに和人とアイヌの二項対立が認められる。観光をめぐる議論においては、このような二項対立が非対称な権力関係として表出していることが示されてきた。

まず、太田（1993）は観光において「力関係において優位なものが無徴（unmarked）な現代人として自己を位置づけ、劣位に立つ有徴（marked）な『古い民族』を見る、という構図」（太田 1993: 394）を見出している。もちろん、無徴な現代人は和人を、有徴な「古い民族」はアイヌを意味している。

このように観光は権力関係が明らかな場である一方で、「新たに自己のアイデンティティを『和人』に対して主張できる数少ない＜場＞でもある」（太田 1993: 395）とも指摘している。そして、観光における不均衡な力関係に変化はないものの、観光業の中でアイヌは文化を操作可能なものとして「客体化」し、戦略的に伝承しているという分析となっている。

この「客体化」論に対し、和人によるアイヌ表象の研究からの批判が存在する。東村（2006）は、果たして当事者は主体的に「客体化」による文化表象に関わっているのか、主体的な関わりがあるとすれば、その条件はなにかについての掘り下げが必要と批判している。そのうえで、観光の外部である日常に「観光（者）のまなざし」が侵入するうえ、観光にアイヌの「誇り」を結びつける言説が存在し、これがみられる側に全人格的関与を求めアイヌを拘束していると述べている（東村 2006: 128-9）。ここには、みる側である和人とみられる側であるアイヌの非対称な権力関係が明らかに表れており、その権力関係がアイヌを拘束しているため、東村（2006）は観光における文化実践に「客体化」を見出すことに躊躇している。

崔（2017）は、テレビドキュメンタリーにおけるアイヌへのまなざしを問う中で、「観光アイヌ」の言説に、二項対立性を読み解いている。この「観光アイヌ」とは、観光業の中でアイヌ文化を実践し収入を得ている人々に対して揶揄を込めて用いられた言葉である¹⁶。これによれば、1950年代のドキュメンタリーである『コタンの人たち』において、同化主義の中で農業を営む「農業アイヌ」と、同化しきれない「観光アイヌ」という二項対立が見出せるという。ここには、同化を押し付けてきた和人の権力が「農業アイヌ」に表れているだけでなく、「観光アイヌ」を同化しきれない人々とみるまなざしにも表れている。

以上のように、同化と文化伝承の研究において分析枠組みとなっていた二項対立は、実際に和人とアイヌの非対称な構造として存在しており、観光という場で表出していたといえる。一方で、和人とアイヌの共生関係を指摘する研究も存在する。

煎本（2001）は、阿寒湖畔のアイヌに関して、本来のアイヌの祭りではなく観光的要素の強い祭りも祭りが批判を受けていたことをまず指摘している。その一方で、主催者側のアイヌはこの祭りを大自然への感謝祭と位置づけ、その精神性を演出することで新しいアイヌ文化の創造を行っている。それに加えて、この祭りの中で伝統的な文化の伝承が行われている

ることを明らかにしている。さらに、この祭りの創造と実行を通してアイヌと和人の両方を
含むより広い集団への帰属性に移行しており、民族的な共生関係が形成・維持されていると
いう（煎本 2001: 340）。煎本（2001）の指摘は、観光業に二項対立的な和人とアイヌの関係
性をこえるものが存在することを示している。

4. 二項対立の枠組みが抱える問題点

(1) 二項対立的な民族関係の問題点

以上、先行研究について整理してきた。これらの概要をまとめると次のようになろう。戦
前に近代国家としての日本が誕生する中で、和人は近代化の主体として、アイヌはそうでは
ない「滅びゆく民族」として構築されていった。その中で同化政策などによってアイヌは貧
困と差別に陥り、同化を強制されていったが、その同化に抵抗し文化伝承を行う者も存在し
ていた。ここに生まれた和人とアイヌの非対称な権力関係は、和人が観光の中でアイヌを見
るまなざしにも表れており、そのまなざしには同化主義も看取できる。その後、1960 年代
から 1970 年代にかけてアイヌの主体性が高まり、同化主義に抵抗するための文化伝承の運
動が盛んにおこなわれるようになっていった。このような同化主義との戦いは現在も終わ
っておらず、同化主義によって傷つけられた自己を文化伝承によって回復している人々も
存在する。

このように、同化を強制する和人に対して文化伝承によって対抗するアイヌ、という二項
対立を前提としつつ、アイヌ文化に関する近現代の歴史が考察されてきたといえる。しかし、
このような二項対立的な前提は、和人は同化を強制する存在として、アイヌは抵抗として文
化伝承を行う存在として、固定的に描いてしまうという問題を抱えている。

もちろん、和人とアイヌの民族関係においてアイヌに貧困と差別をもたらし、同化を強制
するような二項対立的で固定的な民族関係だけが存在するわけではない。例えば、煎本
（2001）はまりも祭りによる民族的な共生関係を指摘している。この煎本（2001）が主張す
る共生関係は、和人とアイヌの両方を含むような帰属性をもつ関係を指しており、「祭りの
場の体験によって得た、異なるものが本来は同一であるという初原的同一性の意識によっ
て、帰属性の移行が起こり、民族的共生が現実にも可能となる」（煎本 2001: 340）という。

このような「初原的同一性の意識」を必要とする「民族的共生」以外にも、二項対立的で
はない民族関係は存在するだろう。例えば、和人とアイヌがコミュニティを形成している一
方で、民族的帰属は和人とアイヌを維持しているような共同の関係や、何らかの目的をも
って協力し合うような協同的关系などが挙げられる。以上のような何らかの形の「良好」な民
族関係は、文化伝承を抵抗とみなす分析の中にはみられない。この点は、先行研究の抱える
大きな問題点といえよう。

(2) 同化と文化伝承という二項対立

そしてこの同化を強制する和人に対して文化伝承によって対抗するアイヌという二項対立は、同化は和人に強制されるものとして、文化伝承はアイヌが抵抗として行うものと考えられるという、同化と文化伝承の二項対立でもある。中でも特に強制される同化についてはある種の「悲劇」としてとらえられてきた。例えば貧困や差別から逃れるために、アイヌの「教育熱」が高まっていたが、その背景には「民族固有の言語・文化の伝承を自分たちの世代で『断念』せざるを得ない、という痛切な判断」（小川 1997:284）が存在していたとする指摘がある。

一方で、アイヌ民族伝統の毒矢猟が廃れていった背景として、アイヌ民族による猟銃の積極的な受容の可能性が指摘されている（山田 2011:81）。また、「でもフチ（筆者注——祖母）などの話では昔の生活よりも、今の生活の方が良いといていた」（岡田 1983b:289）という語りも存在している。これらを踏まえるのであれば、同化を「悲劇」としてのみ理解すべきではなく、まずはアイヌ民族が経験したひとつの現象として理解すべきだろう。

文化伝承については、アイヌによる抵抗として理解されており、Lewallen（2016）はこの文化伝承による傷つけられたアイデンティティの回復を強調している。その一方で、常にアイヌと文化が結びつけられていることへの異議申し立てが存在する。石原（2020）によれば、一般的にアイヌの出自をもつ人はアイヌに帰属意識をもち、誇りをもって文化伝承をしているという前提があるため、そうではない人々はアイデンティティが混乱しているなどと表象され、アイヌからも和人からも排除されているという。そして、このそうではない人々がサバルタンとなっているとして、サイレント・アイヌと呼称して問題提起を行っている。この問題提起を引き受けるならば、文化伝承についてもまず現象とし、アイデンティティと単純に結びつけることなく理解していくべきではないだろうか。

また、序章でも触れた通り、アイヌ文化を「かっこいい」ものと受け止め、アイデンティティとは結びつけずに文化実践を行う青年層が存在している（上山・世良 2016）ことも改めて指摘しておくべきだろう。このような人々による文化伝承が、アイヌは同化してしまっているとする同化主義に対する抵抗として機能するのは間違いないが、それでも彼・彼女らは抵抗を意図して文化伝承の活動に参加しているわけではない。文化伝承を抵抗としてのみ位置付け、その抵抗としての機能を強調するほど、彼・彼女らの意識は「サイレント」なものになってしまう。あるいは、多様に存在するはずの文化伝承のあり方を抵抗にのみ矮小化してしまっている、と言い換えることもできよう。

この問題は、同化が強制される中で生じていた「習慣的な文化伝承」を、単なる「抵抗」（小川 1997）や、あるいは「消極的な抵抗」（Siddle 2016）とみなした際にも生じてくる。すなわち、「習慣的な文化伝承」の抵抗としての機能を強調するほど、習慣的に文化伝承を行っていた人々の意識は抵抗という意味に対して「サイレント」なものになってしまう。

このように、文化伝承の背景には抵抗以外のさまざまなアイヌの意識が存在している。これらをとらえていくためには、その多様な意識のもと生じる行為の中で文化が伝承されて

いくという現象として分析する必要がある。すなわち、同化も文化伝承もひとまず現象として分析すべきなのではないだろうか。

(3) 同化と文化伝承の両立

そして二項対立による分析において、同化と同時に両立していた文化伝承が可能であった条件については、ほとんど言及されていないことも大きな問題点だろう。儒教的な家父長制によって女性が家庭に押し込められたため、彼女らに抵抗として文化伝承がなされたとする分析 (Lewallen 2016) も存在するが、それではなぜ彼女らは家庭の中で抵抗として文化伝承を続けられたのだろうか。あるいは、儒教的な家父長制は家庭という場に浸透していたにもかかわらず、なぜ家庭の中まで同化主義は浸透しなかったのだろうか。

このように同化と文化伝承が両立する要因について分析できていないのは、二項対立の中でアイヌは文化伝承を志向する存在であると、暗黙の裡に固定的にとらえてしまっていたからではないだろうか。アイヌが文化伝承を志向する存在であればこそ、同化が強制されるという危機に際して、抵抗として文化伝承を行っていくこともまた当然となってしまう。

結局のところ先行研究が抱える課題は、同化と文化伝承、同化を強制する和人と抵抗として文化伝承を行うアイヌ、という二項対立の固定的なイメージを前提としてしまっている点に集約されるといえよう。そしてそれゆえ、二項対立以外の民族関係を考慮できていないだけでなく、同化と文化伝承が両立していた要因について説明できていない。

それでは果たして、同化と文化伝承は別個のものとして扱うべきなのだろうか。というのも、太田 (1993) は文化の「客体化」論において、さまざまな先行研究にふれつつ、マイノリティが伝統的な文化を操作可能なものとして「客体化」した結果、植民地行政下の文化に同化していく事例を紹介している。このように、文化を「客体化」した結果、同化も文化伝承も生じるとすれば、ヤウンモシリが北海道とされて以降、両者は現象としてどのように生じていたのか、と考察していくべきなのではないだろうか。

同化と文化伝承を現象としてとらえるとすれば、同化も文化伝承も、次のように簡潔に理解できる。すなわち、同化とはある文化が実践されなくなったり、マジョリティである和人の文化を受け入れたりすることであり、文化伝承とは文化が実践され続け、他者にそれが伝播していくことである。そして、ここから同化と文化伝承が両立した要因を明らかにしていく必要がある。

ただし、文化の「客体化」論 (太田 1993) は万能ではない。というのも、「客体化」されていなくても生じる同化や文化伝承が分析できないという問題が存在するからである。例えば、経済的な理由などから狩猟や漁業よりも農業を選択し、その結果として狩猟や漁業にまつわる思想や道具など周辺的な文化が伝承されなくなるような同化の場合は、「客体化」の結果ではない。このような場合は意図せざる結果としての同化といえる。

また、日々の習慣において文化を実践する中で自然とそれを覚える場合や、当たり前のこととして伝承していく場合も挙げられる。このような「習慣的な文化伝承」は、和人のほと

んどが日本語で話し、手に茶碗を持って食べ、桃太郎のあらすじを答えられるのと同様のものであり、文化を操作可能なものとして「客体化」したうえで伝承しているわけではない。

そのため、現象として同化と文化伝承をとらえ、これらが両立していた要因を探っていくには、以上のような文化を「客体化」したうえで意識的に同化・文化伝承を行っていくものではない形の、意図せざる結果としての同化や「習慣的な文化伝承」を含めて考察できる枠組みが求められる。

¹ この毒矢猟の禁止は、鹿の資源保護という意味合いと、アイヌ文化を「野蛮」とみなすまなざしによる同化政策という意味合いの両方を帯びていた（山田 2011: 52-3）。

² このような土地の収奪や生業の否定については、山田（2011）が詳しい。

³ ここにあるように、貝澤正は 1931 年時点で『蝦夷の光』誌上で下付地が農業に適さない劣悪な土地であることを批判していたことは注目に値する。なお、この『蝦夷の光』は北海道ウタリ協会編（1994）に収録されているものを参照した。

⁴ 『先駆者の集い』は北海道ウタリ協会編（1994）に収録されているものを参照した。

⁵ その経緯などについては、東村（2001）が詳しい。

⁶ 旭川チカップニアイヌ民族文化保存会、白老民俗芸能保存会、平取アイヌ文化保存会、静内民族文化保存会、浦河アイヌ文化保存会、帯広カムイトウウボボ保存会、春採アイヌ古式舞踊釧路リムセ保存会、阿寒アイヌ民族文化保存会である 8 団体が指定団体として登録された。

⁷ 札幌ウポポ保存会、千歳アイヌ文化伝承保存会、鶴川アイヌ文化伝承保存会、門別ウタリ文化保存会、新冠民族文化保存会、三石民族文化保存会、様似民族文化保存会、弟子屈町屈斜路古丹アイヌ文化保存会、白糖アイヌ文化保存会の 9 団体が追加登録された。また、これらの重要無形民俗文化財への登録の経緯については、東村（2001）が詳しい。

⁸ 2018 年に一般財団法人アイヌ民族博物館と合併、アイヌ民族文化財団に改称している。

⁹ 同時に、旭川市旧土人保護地処分法が廃止となっている。この法律については、金倉（2006）が詳しい。

¹⁰ 2008 年に「アイヌ民族を先住民族とすることを求める決議案」が衆参両院において全会一致で可決されているが、これはあくまで「求める」決議にすぎない。

¹¹ 「先住民族の権利に関する国際連合宣言」が制定される 2007 年以前であるため、その根拠は少数民族の権利として自由権規約で認められた文化の享有権であろう。それでもなお、現在の先住権を求める運動に連なるものであることは間違いない。

¹² 特に戦前の文献では「亡び行く民族」と表記されている。そのため、元の文献の表現を尊重し「滅びゆく民族」と「亡び行く民族」の両方を用いる。

¹³ M. Winchester は「受動的な抵抗」（Siddle 1996=2021: 152）と訳しているが、原文では北海道旧土人保護法に反対する「積極的（active）な運動」に対置されるものとなっているため、「消極的（passive）な」とした。

¹⁴ イヨマンテとも表記される。元となった文献の表現を尊重し、イヨマンテとイオマンテの両方を用いる。西谷内（2018）において分析されているのは熊のイオマンテである。また、本稿の分析において、熊以外の霊送り儀礼としてイオマンテ・イヨマンテが使用されている記述はみられなかった。

¹⁵ 「観光用に切り売りされたのは 2 日目の本祭りであり、かつ戸外の儀式まで」（西谷内 2018: 56）であったという。つまり、切り売りされたのはほんの一部であり、その他の部分はアイヌのみで行っていたようである。

¹⁶ この観光アイヌという言葉は、観光業に従事するアイヌにも、観光地でアイヌに扮する和人にも用いられた。また、アイヌによっても和人によっても用いられた言葉である。

第2章 アイヌ文化に関する行為の理念型 ——民族関係と現象としての同化・文化伝承

1. アイヌの行為と同化・文化伝承

ここまで、アイヌ文化に関する歴史と先行研究についてみてきた。その結果、まず歴史については、同化が強制されていた戦前から表面的には文化をめぐる状況は改善してきている一方で、先住権が十分に認められていないことが明らかとなった。そして、このような歴史について先行研究は、同化を強制する和人とそれに抵抗して文化伝承を行うアイヌという二項対立的な民族関係を前提に分析を行っている。

しかし、この二項対立的な分析枠組みには問題も少なくない。中でも「良好」な民族関係を分析できていない、アイヌ文化とアイデンティティが単純に結びつけられてしまっている、同化と文化伝承の両立の要因が明らかにされていない、などの問題点が挙げられた。そして、以上の問題点を乗り越えるためには、同化と文化伝承の両方を現象としてとらえる必要があることを指摘してきた。

(1) 行為による分析枠組み

それでは、いかなる分析枠組みが同化と文化伝承を現象としてとらえつつ、両者の両立を分析可能なのだろうか。またこの分析枠組みは、差別と貧困をもたらすような民族関係だけでなく、二項対立を前提とした枠組みではとらえられなかった「良好」な民族関係をも分析可能なものでなければならない。

この分析枠組みを構築していくためには、ここまでの議論の中で検討されてきた同化と文化伝承のあり方を改めて確認していく必要があるだろう。その同化と文化伝承のあり方として、文化を「客体化」(太田 1993) したうえで生じるもののほかに、意図せざる結果としての同化、そして「習慣的な文化伝承」が挙げられた。これらの同化・文化伝承において共通するものとして、文化に関連する行為が存在するのではないだろうか。

例えば、「客体化」したうえで生じる同化・文化伝承においては、「客体化」した文化を意識的に伝承しなくなるという行為によって同化が生じ、あるいはその文化を意識的に伝承するという行為によって文化伝承が生じている。あるいは、経済的な理由などから生業を変更した結果として周辺的な文化が伝承されなくなるような、意図せざる結果としての同化においても生業を変えるという行為が存在する。そして、「習慣的な文化伝承」においても、日々の習慣の中で文化を実践するという行為が存在する。このように、アイヌはいかなる行為を行い、その結果としていかなる同化と文化伝承が生じたのか、という視点であれば、「客体化」の有無にかかわらず同化と文化伝承をとらえることができる。

もちろん、以上のように「客体化」を行為と入れ替え、分析対象を意図せざる結果などに

も拡大したとしても、東村（2006）の批判には向き合わなければならない。すなわち、結果として同化や文化伝承をもたらすアイヌの行為に、果たしてアイヌはどれほど「主体的」に関わっているのだろうか。実際、アイヌの行為によって同化が生じたとすると、アイヌが「主体的」に同化を選択した、という議論になりかねない。この批判に対応するためにも、まずは同化と文化伝承が生じる行為の理念型について確認してみたい。

(2) 文化伝承をもたらす行為の理念型

まず、文化伝承をもたらす行為として、先述したような習慣的に文化が実践される中で文化伝承が生じる場合が挙げられる。このとき、文化は同化すべきとも伝承すべきとも意識されていない。このようにあたりまえの習慣の中で生じるものであるため、「習慣的な文化伝承」と呼びたい。

その中でも一例を挙げると、1905年生まれの山川シマさんは、「一日中、フチはウポポでもなんでも歌っておって、それで、わしは知らず知らずのうちに覚えとったんだな」（辻 1983b: 377-8）と語っている。このように「知らず知らずのうちに」伝承されていくようなものがこの「習慣的な文化伝承」の理念型に最も近いものだといえよう。

また、萱野茂は子どものころ、アイヌ語しか話せない祖母からさまざまなウウエペケレ（昔話）やカムイ・ユカラなど口承文芸を日常的に聞かされており、それを覚えていた（萱野 1990: 11-2）。これもまた「習慣的な文化伝承」だといえるだろう。このウウエペケレには様々な教訓が含まれており、「狩猟民族としての心得と、自然を大切にする人の心」を教えているという（萱野 2005b: 90）。このように、「習慣的な文化伝承」はその中で伝統的なアイヌの価値観をも伝えていた。

次に、文化を実践・伝承することそのものを目的とする「価値合理的な文化伝承」が挙げられるだろう。現在行われているような文化実践の活動の多くは、この価値合理的なものといえるのではないだろうか。例えば、現在も精力的に活動を続けている帯広カムイトウウポポ保存会であるが、その活動は創始者である加藤ナミエさんが広野ハルさんや吉根リツさんらに「十勝のアイヌのもの残してくれ、残してくれって言われるようになってから」（加藤 1983a: 127）1952年ごろに始まったものだという。このように「残してくれ」と言われたことをきっかけに、「十勝のアイヌのもの」を残す、つまりは伝承することを目的とした活動は、「価値合理的な文化伝承」だといえるだろう。

そして、帯広の「価値合理的な文化伝承」の活動は、地域がアイヌを包摂しようとしている、という「良好」な民族関係のもと盛んにおこなわれている。例えば、2013年5月16日付『北海道新聞』（全道版3面）には、初代後援会長（和人）に対するインタビュー記事が掲載されている。あるいは、1955年から1974年まで帯広市長を務めた吉村博も、アイヌ文化に対して理解を示していたという（内田・吉根 1997: 325）。このように、「価値合理的な文化伝承」の活動の一つの要因として、「良好」な民族関係を想定しうる。

また、上山・世良（2016）が明らかにしたような、「かつこいいから」という理由でアイ

ヌ文化に興味を持ったアイヌの若者が文化伝承の活動に参加したとすれば、これもまた価値合理的なものだといえる。このように「価値合理的な文化伝承」は、文化に価値を見出して意識的に行われるものであるが、だからといってアイデンティティと結びつくような活動とは限らない。

さらに、文化に伝承すべきものとしての価値を見出したうえで、実践・伝承以外の目的に合理的に利用する、「戦略としての文化伝承」が挙げられる。その例として、西谷内 (2018) が指摘した白老町におけるイオマンテの復活がある。まず、若い職員がイオマンテを経験することに主眼が置かれた(西谷内 2018: 94) という事実から、イオマンテに伝承すべきものとしての価値が見出されていることが分かる。そしてイオマンテの復活における最大の目的は、対外的には想像の共同体としての「アイヌ民族」の存在を証明し、対内的には「アイヌ民族」を統合することで、同化主義に対抗することであったという。このようにイオマンテの復活は、この儀式に伝承すべきものとしての価値を見出しつつ、同化主義に対抗することを目的として行われていた。

また、先住権獲得の運動の一環として行われる文化伝承もまた、「戦略としての文化伝承」のひとつだといえるだろう。例えば、ラポロアイヌネイションは「私たちは生活に結びつく生業としてサケを捕り、経済的に自立することを目標にしている」(2020年10月30日付『北海道新聞』夕刊全道版5面)と述べている。この目標のもと、文化伝承の活動が行われているとすれば、これは生業としての「習慣的な文化伝承」を取り戻すための「戦略としての文化伝承」といえるだろう。文化伝承を目的としている点においてはある種の価値合理性も見出せるが、第一義的な目的は「習慣的な文化伝承」を取り戻す点にあり、運動の中で行われている文化伝承という行為そのものが目的なわけではないため、どちらかといえば「戦略としての文化伝承」である。

あるいは、煎本 (2001) が指摘するまりも祭りの事例も、この「戦略としての文化伝承」として始められたのではないだろうか。まず、アイヌ文化の中心に「自然への感謝」を見出し(煎本 2001: 325)¹、そのうえで新たなアイヌ文化として創造されたこのまりも祭りは、例年続けることを前提としている。ここから、創造されたものであるとはいえアイヌ文化に位置付けられるまりも祭りに伝承すべきものとしての価値が見出されていたといえるだろう。事実、まりも祭りを実行する中で、伝統的な文化の伝承も行われている。そして、煎本 (2001: 324) によれば、当初の主催者たちはマリモの保護を目的にまりも祭りが始まったと共通して語っているという。すなわち、伝承され続けられるべきものとしてのまりも祭りは、マリモの保護という目的のために戦略的に始められたといえる。

そして、その結果として煎本 (2001) が指摘するように和人とアイヌの共生関係が生じていることも注目に値する。「戦略としての文化伝承」は結果として共生的な民族関係を生み出したといえるだろう。このように、アイヌの行為の要因だけでなく、結果の中にも二項対立的なもの以外の、「良好」な民族関係を見出すことが可能である。

最後に、何らかの目的のために文化を用いた際の意図せざる結果として生じる文化伝承

のあり方を指摘したい。これは、何らかの目的のために文化を意識的に用いているという点では「戦略としての文化伝承」と類似のものである。しかし、「戦略としての文化伝承」とは異なり、文化を伝承すべきものとみなしているわけではないため、伝承が生じた場合は意図せざる結果である。そのため、これは「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」だといえるだろう。その例として、文化を見せて収入を得るという目的で文化実践が行われる中で、そこに集まったアイヌにその見せていた文化が伝承されていくような文化の「観光化」が想定しうる。

ただし、白老町におけるイオマンテが観光業として切り売りされるという事例の中で西谷内（2018）が指摘するように、このようにアイヌ文化を観光資源として「客体化」した背景を念頭に置いておく必要がある。そこには二項対立的な民族関係において和人がもたらした厳しい貧困があり、文化を観光資源とせざるをえない状況が存在していたことは忘れてはならない。

(3) 同化をもたらす行為の理念型

次に同化について考えていきたい。まず、「習慣的な同化」が存在しないことは指摘しておく必要がある。というのも同化とは、従来の伝統的なアイヌの生活様式の中ではぐくまれてきた文化を何らかの要因で伝承しなくなったり、和人の文化を受け入れたりすることであるためである。つまり、習慣的に過ごしていればアイヌ文化が伝承されたはずであり、その意味で習慣的な同化は存在しえない。

ここまでの議論の中で、同化の理念型として挙げられるものとして、差別や貧困を改善するためのものが存在する。その最たる例が小川（1997）の指摘する教育の「希求」による同化である。この例では、貧困や差別を改善するために目的合理的に教育による同化を選択していることは間違いない。このような事例は、貧困や差別に対する「戦略としての同化」といえるだろう。この場合でも、観光化の際と同様にこの背景には和人がもたらした貧困と差別という厳しい状況が存在していたことを強調しておくべきだろう。

もちろん、「強制された同化」が存在する。序章で指摘した通り、鹿猟や鮭漁などは明確に禁止されており、萱野茂の父など鮭の密漁による逮捕者も生じている（萱野 1990: 74-7）。その結果として生業を変更せざるをえなくなった場合、これは明確に「強制された同化」である。

それでもなお、熊猟などは一定程度続けられており、狩猟などのアイヌの伝統的な生業のすべてが政策によってただちに不可能となったわけではない²。そんな中でも、そのほかの形で生業が変わっていく場合がありうる。それは、貧困を改善するために戦略的に農業などを選択した場合である。このような生業の変更も貧困に対する「戦略としての同化」と呼ぶことができよう。

さらにこの生業の同化に伴って、伝統的な生業にまつわる周辺的な思想や道具などの文化もまた意図せざる結果として同化していく可能性もある。このような場合は「戦略の意図

せざる結果としての同化」だといえるだろう。

この「戦略の意図せざる結果としての同化」と「戦略としての同化」の区別は、その文化のどこまでを同化すべき文化と意識していたかによって区別される。例えば、生業として狩猟を行っていた人が、貧困を理由に農業をするようになった際、狩猟は貧困の中で変えざるをえないものと認識されているだろう。しかし、その結果として狩猟のために山に入っていく際の作法などは意識しないうちに伝承されなくなってしまうこともありえる。このような場合、狩猟という生業を変えることそのものは「戦略としての同化」であり、そして作法などはその「戦略の意図せざる結果としての同化」である。

そして、同化そのものを目的とするような「価値合理的な同化」を想定しなければならない。例えば、純粋にアイヌ文化に価値を見出せない人が同化を選択していく場合、あるいはただ純粋に和人になりたいと考える場合がこれにあたる。

ただしこれが現実的に存在するかを問うことは難しい。というのも、同化を価値合理的なものと判断するには、二項対立的な民族関係における貧困と差別がなかったとしても、行為者は同化することを究極の目的とするのかを問う必要がある。そもそも現実として厳しい貧困と差別がある限り、このような仮定に基づく問いそのものがほとんど無意味である。

だからといって「価値合理的な同化」を想定しなくてもよいわけではない。価値合理的な同化を志向するアイヌが存在するかもしれないという想定を失くしてしまうと、アイヌは本質的に文化伝承を志向するという想定を行っているのと同義になってしまう。そして、もし仮に「価値合理的な同化」を志向する人が存在した場合、アイデンティティが混乱している、アイヌ文化の価値に気が付いていないなどとしてサイレント・アイヌを生産してしまうことになる。この意味で、「価値合理的な同化」は現実には問うことが難しくとも、想定されなければならない。

(4) アイヌの行為と「主体」

以上のように、同化は強制されたものとして生じるか、差別と貧困という厳しい状況に対応するために生じた目的合理的な戦略としての行為の結果として、意図的、あるいは意図せざる結果として生じる、といえるだろう。そして、「価値合理的な同化」も想定しなければいけないとはいえ、厳しい貧困と差別という状況が現実には存在する以上、この同化のあり方は想定できても実際にはほとんど分析することはできない。

すなわち、そもそも同化は差別と貧困という状況を前提に生じているのであり、そしてその目的はその厳しい状況を改善することであるとすれば、アイヌは同化せざるをえない状況に追い込まれていったといえるだろう。すなわち、このように同化を生じさせるアイヌの行為の「主体」は、東村（2006）が指摘する全き能動性を想起させるような「主体」ではなく、むしろ状況に拘束される中で行為する「主体」なのである。あるいは、Giddens（1979=1989）が指摘するような構造に拘束されつつも構造を変革しうる行為に開かれた行為主体といってもよいだろう。

そして、このような行為主体を想定することで、アイヌが同化という行為をなさざるをえなくなった状況である、和人のもたらした貧困と差別への批判が可能となる。また、経済的な戦略として文化の観光化が生じる場合においても、文化を自ら観光資源とせざるをえない貧困や、文化を観光資源とすることを可能にする、「観光需要」とも呼べるような「無徴」な和人が「有徴」なアイヌを見る差別的なまなざしを批判することが可能になる。あえて平易な言葉をつかえば、アイヌは好きで同化し、文化を観光化したのではなく、和人がもたらした状況によってそうせざるをえなくなったのである。

2. 同化・文化伝承をもたらすアイヌの行為と民族境界

(1) アイヌの行為の理念型と民族境界

以上、文化伝承には、「習慣的な文化伝承」、「価値合理的な文化伝承」、差別や貧困に対する「戦略としての文化伝承」、その「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」（「観光化」の意図せざる結果としての文化伝承）などが存在し、同化には「強制された同化」、差別や貧困に対する「戦略としての同化」、その「戦略の意図せざる結果としての同化」、「価値合理的な同化」などの理念型が挙げられた³。また、その行為の出発点たる「主体」は貧困や差別といった、和人との二項対立的な民族関係の中でもたらされた厳しい状況に拘束された存在である、と想定してきた。

もちろん、ここまで繰り返してきたように、和人とアイヌの民族関係は以上のような二項対立的なものだけではなく、「良好」なものも存在する。このような「良好」な民族関係はアイヌの行為が生じる要因や、行為の結果として分析可能であることはここまでで示してきた。

つまり、同化であれ文化伝承であれ、和人とアイヌの民族関係において生じた行為の意図的な、あるいは意図せざる結果として生じる現象として位置付けられる。そうだとすれば、Barth (1969=1996) をはじめとする民族境界 (ethnic boundary) 論と関連付けて、アイヌの行為と現象としての同化・文化伝承について議論することができるのではないだろうか⁴。

この民族境界論は、「一つの共通の文化を本質的に共有する人々の集まりがあり、また、こうした個々の文化を他のすべてから区分するような、相互に関連したいくつもの差異があるという前提」(Barth 1969=1996: 24) をもつ原初主義に対する反論として唱えられてきた。また、その文化的多様性を担保してきた要因を、「地理的、社会的隔離」にみる原初主義を「単純な見解」として批判している (Barth 1969=1996: 25)。

この民族境界論の特徴は、民族の境界を所与のものとしてせず、「行為者が相互作用に際して、自分自身や他者を範疇化するためにエスニック・アイデンティティを利用する限り、彼らはこの組織上の意味でのエスニック集団を構成する」(Barth 1969=1996: 32) とする発想にある。すなわち、この民族境界を構成する相互行為はお互いが自己を異なるエスニック集団に

帰属し、相手を自分とは異なるエスニック集団に帰属させる（「自分自身や他者を範疇化」する）、といった性質をもつものといえるだろう。

そして、このような相互行為による民族境界がみられる関係性が民族関係である。そのため民族境界と民族関係は、民族と民族を隔てる境界と、その隔てられた二者間との関係性という意味で、裏表のものである。そこで、本研究では民族境界がみられる関係性のその性質——二項対立的な関係性なのか、「良好」な関係性なのか——を分析する場合に民族関係を、そして民族と民族を隔てる境界が具体的にいかなる行為によって構築されたものなのかを議論する場合において民族境界を用いる。

特にこの発想は、民族境界を越えて移動する人々が存在するにもかかわらず、民族境界が維持されるという事実によって強調される。実際、アイヌの養子となりアイヌとして育てられる和人が存在したり（小内・梅津 2012: 116-7）、アイヌと結婚してアイヌ文化の伝承者となっていく和人が存在したり（上山 2018: 132）、している⁵。それだけでなく、アイヌから和人に完全に同化してしまう人々も少なからず存在しているのではないだろうか⁶。和人からアイヌであれ、アイヌから和人であれ、一定程度アイデンティティを変更する人々が存在しているといえよう。そして、このような人々が存在するにもかかわらず、和人とアイヌの民族境界は現在も強く維持されている。この民族境界はいかなる行為で維持されてきたのだろうか。

同化の言説研究によれば、日本人が近代化の主体として構築されると同時に、アイヌは「滅びゆく民族」として構築されたという。また、事実としてさまざまな形で差別が生じていた。ここから、同化の言説研究が対象としていたような戦前において、和人がアイヌを「滅びゆく民族」として差別するという行為が、和人とアイヌの民族境界を維持していたといえるだろう。

一方で現代において、アイヌの出自を持つ人々は帰属意識と誇りをもって文化伝承を行っているという前提の存在が指摘されている（石原 2020）。これをふまえれば、現代においては、アイヌと文化の結びつきという前提をもとに生じる行為こそが、和人によって行われる民族境界を維持するためのものだといえるだろう。具体的には、アイヌの出自を持つ人に対し、文化伝承を行っているのか、と問うことや、あるいは以上の前提から、さも文化伝承を行っているかのように接するという行為が挙げられる。

このように民族境界論に照らし合わせると、先行研究に新たな疑問点が生じてくる。かつて和人は「滅びゆく民族」とする差別によって民族境界を維持してきたが、現在はアイヌと文化を結びつける前提をもとに生じる行為によって民族境界を維持しようとしている、といえるが、果たしてこのような変化はいかにして生じてきたのだろうか。

(2) 同化と文化伝承の両立と民族境界の変化

この点について考察する糸口は、和人だけでなくアイヌからもまたその民族境界を維持する行為が生じるという点にある。すなわち、民族関係のもとで生じたアイヌの行為によっ

て民族境界が変化していったのではないだろうか⁷。そして、同化と文化伝承が両立した要因について次のように仮説を立てることで、民族境界の変化の要因においても示唆が得られる。

まず、差別は和人による民族境界を維持する行為であったため、特に和人とアイヌが接触するような場で実践されるような文化は、差別の対象となりやすかっただろう。このように、差別の対象となった文化は、差別を避けるために「戦略としての同化」の対象となってしまうだろう。逆に言えば、差別する和人と接触しないような場、例えば家庭やコミュニティの中で実践される文化は伝承される傾向にあったのではないだろうか。このようにして、ある文化がどのような場で実践されていたかなど、和人とアイヌの民族関係によって、同化と文化伝承は両立していたのではないだろうか。この仮説は、Lewallen (2016) が指摘していた、家庭の中で女性に文化伝承がなされたという分析と整合する。

ただし、この仮説において民族境界を維持する行為として差別が存在しており、その行為に文化が利用されたに過ぎない。すなわち、たとえ同化したとしても、差別はなくならなかったに違いない。そうだとすれば、民族関係においてアイヌは、同化という差別や貧困に対する戦略を転換していく必要に迫られていっただろう。そこで、西谷内 (2018) が指摘するイオマンテの復活のような、「戦略としての文化伝承」が生じ、差別による民族境界ではなく、アイヌの文化伝承による民族境界の維持が試みられていったと考えられる。

以上のように「戦略としての文化伝承」の活動が始まっていくと、地域のアイヌをつなぐネットワークを介してその活動が伝播していくこと (木戸 2020) もありえるだろう。というのも、民族境界を維持するための和人の行為である差別は強弱の違いはあっても、どのような地域にも存在するものであり、それゆえ同化しても差別がなくなるという状況もまた同様であると予想されるからである。

そして、文化伝承によって民族境界を維持しようとするアイヌの行為を和人が安易に受け入れていったとき、アイヌと文化の結びつきを前提とした行為による民族境界の維持が生じてきたのではないだろうか。すなわち、文化伝承によって民族境界を維持しようとするアイヌの行為を受け、和人は短絡的にアイヌと文化を結びつけていったのではないだろうか。

以上、民族境界論をひきうけながら、同化と文化伝承の両立や、民族境界を維持する和人の行為が変化してきたことの要因について、仮説を立ててきた。この仮説が正しいとすれば、同化と文化伝承を生じさせるアイヌの行為の理念型の連関を理解することで、同化と文化伝承の両立や民族境界の変化を分析することが可能になる。

ただし、アイヌの文化伝承によって新たな民族境界の維持が生じたとしても、先述の通りその文化伝承は理念型として習慣的なもの、価値合理的なもの、戦略として生じるもの、戦略の意図せざる結果として生じるもの、など、多様なはずである。すなわち、民族境界の維持が機能として生じていたとしても、ほとんどの場合はそれを意識する行為ではないだろう。

また、民族境界についてみても、ここまでに見た仮説には和人とアイヌの二項対立的な民族関係しかみられない。しかし、和人とアイヌの二項対立的な民族関係が支配的であったとしても、そのほかに「良好」なものも存在しており、多様なはずである。そこで本研究ではまず同化と文化伝承を民族関係の中で生じたアイヌの行為によって生じる現象としてまずその多様性をとらえつつ分析し、最後に改めて民族境界論に位置付けて、その多様な行為と民族関係にいかなる民族境界が見出せるのかについて考察を加えたい。

3. アイヌの定義

(1) アイヌによる定義

ここで、いかに同化と文化伝承は両立してきたのかという問題意識と、以上にみてきた行為による分析枠組みに合わせて、アイヌを定義しておくべきだろう。ただし、2007年の「先住民族の権利に関する国連宣言」において、具体的な先住民族の定義が避けられていることに表れている通り、明確な定義は今なお存在しない。その一方で、「エスニック現象の構成要素に関しては、研究者の間でほぼ共通の理解が得られているとあってよいだろう。それは、集団と文化と意識 (ethnic group, ethnic traits, ethnic consciousness) の三軸構成である」(谷 2015: 44) という指摘も存在する。そこで、一般的な意味での先住民族の定義の議論に深入りせず、この「三軸構成」を参照しながら本論におけるアイヌの定義を試みたい。

また、アイヌにおいては、先行研究でも指摘されている通り、「滅びゆく民族」として一方的に構築され、差別されてきたという歴史もふまえておく必要がある。アイヌは他者から一方的に決めつけられることに苦しんできたと言い換えられる。そのため、基本的にはアイヌ自身による定義を尊重すべきではないだろうか。

そこでまず確認すべき定義は、北海道アイヌ協会の会員資格である。これは、「アイヌの系譜を持つ方やその配偶者、そして養子（一代限り）の方は、お住まいの地域にある各地区アイヌ協会に入会することができます」(北海道アイヌ協会 2022: 1 段落) となっており、基本的には、血縁によるものである。この会員資格をみれば、アイヌに関しては「三軸構成」に血縁を加えてもよいだろう⁸。ただし、アイヌとしての意識を持っていなかったとしても、金銭的なメリットから北海道アイヌ協会に加入する人々も存在するため(例えば新藤 2015: 117-8) これをアイヌの定義とすることは難しい。

北海道アイヌ協会が作成したものの中で、明確なアイヌの定義がみられるのは、社会科の副読本である小・中学生向け副読本編集委員会編 (2021) である。ここでは「アイヌ民族」を次のように定義している。「ここで『民族』という言葉について、その意味を考えてみよう。一般的に民族とは言葉や生活習慣など、同じ文化を持っている集団を指す。例えば『アイヌ民族』とは、血のつながりや言語・生活習慣など共通した文化を持っていて、『自分はアイヌ民族だ』と考える人たちのことである」(小・中学生向け副読本編集委員会編 2021:

28)。

この定義において、上に挙げられている3つの要素のうち「文化」は「共通した文化を持っていて」に、「集団」と「意識」は「『自分はアイヌ民族だ』と考える人たち」に表れている。そして文化の中で「血のつながり」として血縁を挙げている点には、第6章で後述するような「習慣的な文化伝承」を受けていない人々や、文化を「忌避」してしまう人々も含めて、血縁があり帰属意識を持っていればアイヌであることを示そうとする意識が垣間見えよう。

この小・中学生向け副読本編集委員会編(2021)は全国の小・中学校に配布されている社会科の副読本である。この意味で、以上に挙げた定義は北海道アイヌ協会が対外的に打ち出しているものだといえよう。そのため、ある種の公的な性格をもつ定義として尊重すべきだろう。ただし、文化とアイデンティティはただちに結びつくものではない、とする立場からみると、「共通した文化を持っていて」かつ「『自分はアイヌ民族だ』と考える」人々がアイヌであると、文化と意識の両方が条件であると解釈できてしまう点に問題がある。

また、小・中学生向け副読本編集委員会編(2021)は先住民族を次のように定義している。

近代国家の成立時に、西欧の列強諸国は、文明による近代化を合言葉に、世界中を侵略した。西欧人のいない土地は、未開の地であり、そこに住んでいる人は未開人であり野蛮人であるとして、そこに先住している人たち、地域を征服し、占領し、植民地としていったのである。

そこでは一方的に土地の収奪を行い、移住者が土地を開拓していったのである。

この時、伝統的な文化、言語、宗教、風俗、習慣や価値観が未開、野蛮として否定され、禁止されるという「強制同化政策」によって、民族としての存在が脅かされた集団が「先住民族」である。(小・中学生向け副読本編集委員会編 2021: 28)

この先住民族の定義における要点は、「近代化」において侵略され、同化を強制され、民族としての存在が脅かされた集団、といえよう。歴史的な経緯からの定義であることは間違いなく、先述した歴史の概要から明らかな通り、アイヌは先住民族である。

(2) 和人による定義

次に、民族境界はお互いがお互いを帰属させる相互行為によって構築されるという本論の立場上、和人による定義もみておくべきだろう。ただしアイヌ施策推進法などで「北海道の先住民族であるアイヌの人々」として、アイヌを先住民族と認める一方で、法的な領域では先住民族やアイヌそのものを定義することを避けている。

最も公的な領域における定義としては、2009年の「アイヌ政策に関する有識者懇談会」の報告書による定義が存在する。少々ながくなるものの、以下に引用したい。

先住民族の定義については国際的に様々な議論があり、定義そのものも先住民族自身が定めるべきであるという議論もあるが、国としての政策展開との関係において必要な限りで定義を試みると、先住民族とは、一地域に、歴史的に国家の統治が及ぶ前から、国家を構成する多数民族と異なる文化とアイデンティティを持つ民族として居住し、その後、その意に関わらずこの多数民族の支配を受けながらも、なお独自の文化とアイデンティティを喪失することなく同地域に居住している民族である、ということができよう。

「1 今に至る歴史的経緯」で見たように、アイヌの人々は、独自の文化を持ち、他からの支配・制約などを受けない自律的な集団として我が国の統治が及ぶ前から日本列島北部周辺、とりわけ北海道に居住していた。その後、我が国が近代国家を形成する過程で、アイヌの人々は、その意に関わらず支配を受け、国による土地政策や同化政策などの結果、自然とのつながりが分断されて生活の糧を得る場を狭められ貧窮していくとともに、独自の文化の伝承が困難となり、その伝統と文化に深刻な打撃を受けた。しかし、アイヌの人々は、今日においても、アイヌとしてのアイデンティティや独自の文化を失うことなく、これを復興させる意思を持ち続け、北海道を中心とする地域に居住している。これらのことから、アイヌの人々は日本列島北部周辺、とりわけ北海道の先住民族であると考えることができる（アイヌ政策に関する有識者懇談会 2009: 24）。

以上は法的な拘束力を持たない有識者懇談会の「報告書」による定義ではあるものの、政府によるひとつの定義である。この報告書では、アイヌが民族であることを前提に、先住民族であることを定義しようとしている。一方でこの定義には、文化・集団・意識すべてが表れており、同報告書は先住民族と同時に、民族を定義しようとしているようにも読める。

まず一般論として「独自の文化とアイデンティティを喪失することなく」とあることから、民族を構成する3つの要素のうち「文化」と「意識」が重視されている。また、その定義からアイヌを具体的にみた際に、「自律的な集団として」とある点から、「集団」性は前提とされているといえよう。そして、やはり「文化」と「意識」がただちに結びついてしまっている点に問題がある。また、北海道アイヌ協会による定義と比較すると、血縁が重視されていない点に特徴があろう。

先住民族の定義については、特にアイヌが先住民族であることを指摘する箇所において、近代化における侵略と同化の強制が要点として挙げられている。民族としての存在が脅かされた、とまでは書いていないものの、北海道アイヌ協会による定義とはほぼ一致している。

一方で、北海道が2017年に行った「北海道アイヌ生活実態調査」においては、「地域社会でアイヌの血を受け継いでいると思われる方、また、婚姻・養子縁組等によりそれらの方と同一の生計を営んでいる方」としてアイヌを定義し、「アイヌの血を受け継いでいると思われる方であっても、アイヌであることを否定している場合は調査の対象とはしていない」としている（北海道環境生活部 2017: 1）。ここにおいては文化が問題とされておらず、血縁と意識が強調されている。なお、国が2016年にアイヌに対して行った調査である「国民のアイヌ意識調査」においても、アイヌを定義する際に「アイヌの血を受け継いでいる」という点に重点が置かれている。これは、アイヌのアイデンティティを血縁と意識に求める傾向を示している。

アイヌに対する理解度についての意識調査」においては、アイヌの定義はみられず機縁法によって調査を行っている（内閣官房アイヌ総合政策室 2016: 1）。

ここまで、北海道アイヌ協会の会員資格と小・中学生向け副読本編集委員会編（2021）による定義、国による定義、北海道による調査における定義、の4つをみてきた。その特徴は以下の表のように整理ができる。

表 2-1 アイヌの定義において重視されている要素

	集団	文化	意識	血縁
北海道アイヌ協会の会員資格	×	×	×	○
小・中学生向け副読本編集委員会編（2021）の定義	○	○	○	○
アイヌ政策に関する有識者懇談会の定義	○	○	○	×
道の調査における定義	×	×	○	○

この表のように、北海道アイヌ協会の会員資格を除けば「自分はアイヌである」とする意識を基本としている。そのうえで理念のレベルでは集団・文化（北海道アイヌ協会、国）に加えて血縁（北海道アイヌ協会）が、調査という実務のレベルでは血縁が強調されているといえよう。

一方で先住民族については、北海道アイヌ協会であれ、国の定義であれ、近代化の中で侵略され、同化の強制を受けた集団、としている点で一貫している。いずれにしても、アイヌ政策に関する有識者懇談会（2009）が指摘するように、「定義そのものも先住民族自身が定めるべきであるという議論」も存在しており、「滅びゆく民族」として一方的に構築され、差別されてきたという歴史もふまえれば、アイヌによる自己規定に準じて民族や先住民族について定義すべきだろう。

そこで本論においては、小・中学生向け副読本編集委員会編（2021）の定義に準じて、先住民族を「近代化の中で伝統的な文化、言語、宗教、風俗、習慣や価値観が未開、野蛮として否定され、禁止されるという『強制同化政策』によって、民族としての存在が脅かされた集団」として定義したい。このように先住民族の定義においては、「三軸構成」における集団と文化を重視している。また、先にみたアイヌの歴史をふまえれば、アイヌが先住民族であることはいうまでもないだろう。

次にアイヌについて、文化とアイデンティティ（意識）はただちに結びつくものではないという立場から小・中学生向け副読本編集委員会編（2021）の定義にアレンジを加えて次のように定義したい。アイヌとは、「血のつながりや（または）言語・生活習慣など共通した文化を持っていて、(かつ)『自分はアイヌ民族だ』と考える人たち」からなる集団であり、日本の先住民族である。

この定義では、共通した文化を伝承していなくとも、血のつながりを持ち、かつ「自分はアイヌ民族だ」と考える人々もまたアイヌに含むこととなり、アイヌと文化をただちに結びつけることを避けられる。あるいは、和人がアイヌの養子として育てられ、アイヌ・コミュニティの一員として文化を伝承してきており、かつ「自分はアイヌ民族だ」と考える人々もまた、アイヌに含むことができる。このような人々をふまえれば、以降、単純に「アイヌ」としたときには特にその「意識」が重要な意味をもっているといえよう。

4. 行為と民族関係による分析枠組みと本研究の構成

以上、先行研究の二項対立的な分析枠組みを乗り越えるため、民族関係を前提に生じる現象として同化と文化伝承をとらえ、これらを導く行為の理念型を提示してきた。また、この行為の前提となる民族関係を民族境界論に位置付けてとらえることで、同化と文化伝承が両立する要因や、民族境界の変化が分析可能であることを仮説的に示してきた。

本研究の構成として、続く第3章では、主に戦前に生じてきたとされる同化を中心に分析を進めていく。戦前においては、先行研究が示している通り、アイヌは「滅びゆく民族」として構築され、和人によって貧困と差別がもたらされていた。その中でアイヌによっていかなる行為が生じ、どのようにして同化が生じたのだろうか。また、その同化が生じる一方で、いかなる形で文化伝承が両立していたのだろうか。

以上を明らかにするため、第3章では『蝦夷の光』と『エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』を史料として用いる。詳細については後述するが、中でも『蝦夷の光』は1930年から1933年において、和人官吏である喜多章明が個人的に発行していた雑誌であり、彼の同化主義が色濃く表れるものである。しかし、アイヌからの寄稿も非常に多く、この当時のアイヌの意識を探るには重要な史料である。

『エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』は札幌テレビ創立25周年記念行事として1983年に編まれた、1890年から1927年生まれの子孫に対するインタビュー集である。本書は『蝦夷の光』に比べるとインタビュー対象者の多様な意識が表れているため、より多様な行為に迫ることができる。

第4章では、主に戦後に生じてきたとされる文化伝承の活動や、そのほか多様に存在していたはずの文化伝承を中心に分析を進めていく。特に、同化と両立していた文化伝承がいかなる行為によるものだったのかについて分析する。

対象として、浦河町における伝承者の人々が残してきたテキストを用いたい。浦河町では1960年代にはすでに姉茶民芸品研究会が文化伝承の活動を行っている。このように浦河町は早くから活動として文化伝承が行われている地域であるため、インタビューなども数多く残されてきた。中でも遠山サキさんは聞き書きによる自伝を残されており、そのほかにもインタビューなどでの語りも豊富である。そこで、彼女のライフヒストリーを中心に、その

ほかの人々の語りなども補足的に用いて、いかなる意識のもといかなる行為が存在し、それがいかなる形で文化伝承を導いたのかについて分析を進めていく。特に遠山サキさんは1928年生まれであり、第4章は戦中から戦後、2000年ごろまでの分析が可能となる。

第5章では、民族境界の維持に関わって、同化しても差別はなくならないという事態から戦略の転換に迫られ、アイヌの側から新たな民族境界を維持するべく「戦略としての文化伝承」が生じた、とする仮説を改めて検証していく。議論を先取りすることになるが、第4章における分析では、遠山サキさんに先んじて文化伝承の活動が生じており、その影響を受けて彼女もその活動に参加していたため、この戦略の転換については深く分析することができなかった。

そこで、吉田菊太郎と萱野茂の残してきたテキストの分析を通してこの戦略の転換を分析していく。彼らは、共通点として、①幼少期に「習慣的な文化伝承」を受けていたこと、②その後なんらかの形で「戦略としての同化」を行っていたこと、③それでもなお吉田は1959年に幕別蝦夷文化考古館、萱野は1972年に二風谷アイヌ文化資料館という博物館を設立し、文化を後世に残すという意味での文化伝承の活動を行っていること、が挙げられる。この文化伝承は戦略としてのものだったのではないだろうか。そうだとすれば、彼らは何をきっかけとしてこのような「戦略としての文化伝承」を始めたのだろうか。

第6章は補論として、アイヌ文化の伝承活動とアイデンティティの関係性について分析していきたい。本研究では、現象として同化と文化伝承をとらえる立場を示しているが、だからといって、この現象はアイデンティティとまったくの無関係であるわけではない。先行研究において、アイヌ文化伝承が傷つけられたアイデンティティを回復している点が強調されていた (Lewallen 2016)。しかし、このアイデンティティを傷つけてきたのは、和人による差別であったはずである。そうだとすれば、果たしてこの民族関係が改善されることなく、文化伝承のみによってアイデンティティは回復するのだろうか。

そこで、2021年に行った、X地域アイヌ文化保存会の会員3名を対象としたインタビューを通して、民族関係と文化伝承、そしてアイデンティティの回復について分析していきたい。特にアイヌであるAさんは、1990年代から現在まで30年ちかくにわたって文化伝承の活動に参加されている。一方で、BさんやCさんなど和人とも「良好」な関係性を築かれている。その意味で、Aさんのライフヒストリーは、アイデンティティの回復を再検討するうえで最適だといえるだろう。また、Aさんの活動時期を考えると、第5章までの分析と現在をつなぐようなものとなりうる。

最後に、民族境界論と照らし合わせながら、以上を総括していく。ここまでの分析によって、同化と文化伝承を導く行為の理念型とその連関や、多様に存在する民族関係との関わりなどが一定程度、明らかになっているだろう。この多様な民族関係にはどのような境界がみられ、それがアイヌの行為にどのように影響を与えつつ、その行為によってどのように民族境界が変化してきた、あるいはしてこなかったのだろうか。

また、このように「滅びゆく民族」として差別され構築されたアイヌの行為によって民族

境界が変化したとして分析することは、Barth (1965=1996) に端を発する一連の民族境界の研究への次のような批判を乗り越える分析となるのではないだろうか。その批判とは、民族境界論において民族境界はいかに維持されているのか、という構築主義的な問題提起をしている一方で、民族を永続的で実在する集会的な存在 (an enduring, substantial corporate entity) として考察するきらいがある、というものである (Jenkins 2008: 21-2)。そして以上の考察を通して、今後において差別のないよりよい民族境界を構築していくにあたって、いかなる示唆が得られるのかについても、考えてみたい。

最後に、以下の分析で主に出てくる地名を記載した地図を用意した。なお、参考までに全人口に対するアイヌ生活実態調査における回答者数の割合を各振興局別に示している。

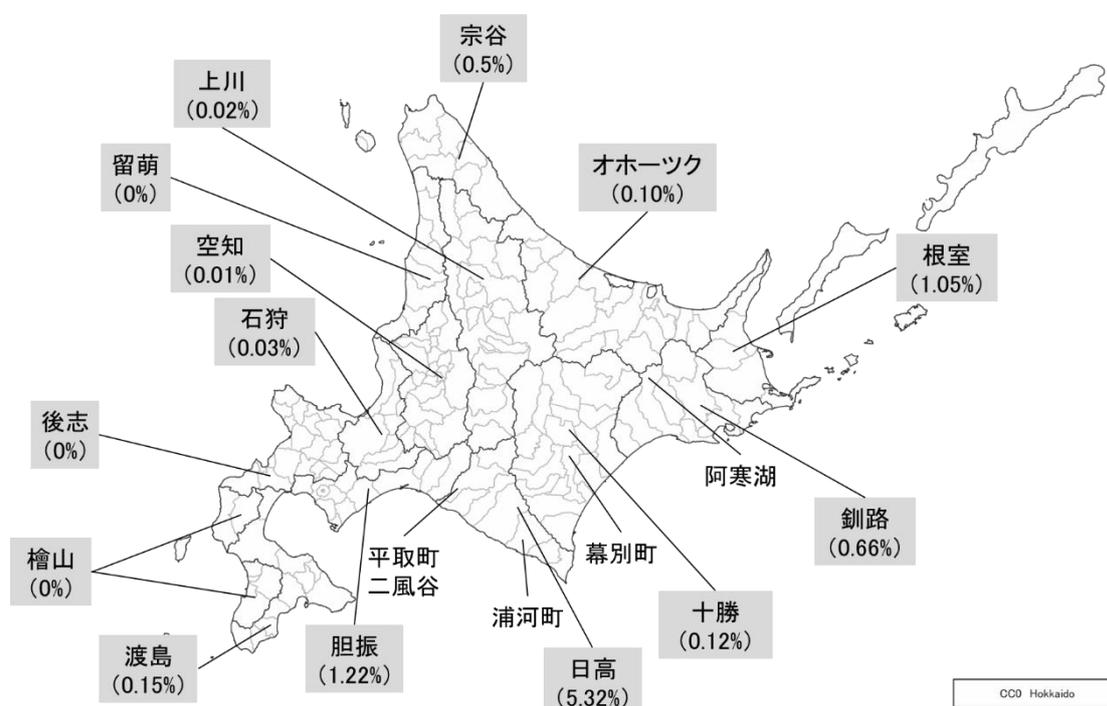


図 2-1 本論文で分析する語り・記述の主な場所・地域

出典：CC0 の白地図より筆者作成。

注：総務省自治行政局 (2017) における人口に対する各振興局のパーセントは北海道環境生活部 (2017) の調査における回答者数の割合。

¹ もちろん、普遍的な一般論としてアイヌ文化の中心に「自然への感謝」が存在するというわけではなく、主催者のひとりの山本多助氏の発想である (煎本 2001: 325)。

² 例えば、1932 年に白老町でイオマンテが行われているが (西谷内 2018: 44)、これはその時期に熊猟が行われたことを意味している。ほかにも、萱野茂は 1940 年代初頭のこととして、炭焼きをしながら鮭や兎をとったりし、狩猟民族として暮らしていたと述懐している (萱野 1990: 108)。

³ 以上の分類は、Weber (1922=1972) による行為分類を参考にしている。例えば習慣的なものは伝統的行為、戦略としてのものは目的合理的行為、価値合理的なものはそのまま価

値合理的行為を参考とした。感情的行為について、感情の表出のあり方としてアイヌ文化が表れることもありうるが、それを例えば子どもがみて学ぶとき、「感情的」に学んでいるわけではなく、むしろ当たり前の習慣の中で意識せず学ぶものだと考えられる。そのため、感情的な文化伝承などは分類に含めなかった。

⁴ 特に同化について現象として取り扱う先行研究として、アメリカの移民研究における新同化主義 (Neo-Assimilation) とされる Gordon (1964=2000)、Alba and Nee (1997) が挙げられる。さらに Alba and Nee(2003)は、この同化を民族関係に関連するものとしてとらえ、民族境界論に関連付けて議論を発展させている。同化と文化伝承を現象としてとらえ民族境界論と関連付けて議論しようとする点において、これらの研究を参考とした。しかし、以上のような新同化主義は、移民はいかにしてアメリカ社会になじんでいくのか、という問題意識ゆえにもっぱら同化を研究対象とし文化伝承についてはほとんど捨象している。その一方で、本論文の問題意識は同化と文化伝承の両立にあり、このような問題意識の違いゆえに、民族境界と関連付けつつ同化や文化伝承を現象として取り扱う点以外は理論を継承できなかった。

⁵ このような、和人からアイヌとなる場合、アイヌへの「同化」と呼べるのかもしれないが、実際に「同化」は使用されない。このように、同化という言葉にはマジョリティとマイノリティの権力関係を前提に、マイノリティがマジョリティ化していくこと、という意味合いがあることを付言しておきたい。

⁶ 実際、吉田菊太郎は、アイヌが「混血に依り漸次その特徴を失ひつつあるのみならず一度祖先以来住み馴れたる住所を離れて他市町村他府県に転住し一般人中に混れ込み文化生活を営む場合は血液が混血せずと雖も举止動作は勿論生理的にも変化を来し顔や形が殆ど一般同様に同化し両者の識別が困難となる。しかも北海道以外の府県には土人統計を作成する必要もないから何れも和人として統計されてゐるのである」(吉田 1958: 2) と述べている。吉田も認める通り、この背景には厳しい差別があることは指摘しておく必要がある。このような人々がどれほどの規模で存在するかは、これについて調べるのがアウトディングとなってしまうため、知る由もない。

⁷ このように、民族関係を前提に行われるアイヌの行為は、民族関係を変更しうる再帰的な行為だといえるだろう。ここにも、東村 (2006) の「主体性」に関する批判への応答として、Giddens (1979=1989) の再帰的な行為主体を措定した意義があるといえよう。

⁸ なお、血縁をどのようにとらえるのかについては、文化の範疇だといえるだろう。例えば、アイヌの場合、和人の養子をもらい、アイヌとして育てる事例が少なからず存在する (小内・梅津 2012: 116)。あるいは、谷 (2015: 44-5) は Weber ((1947) 1980=1977) の定義を引用しながら、「三軸構成」のうちの「意識」に「われらは血統を同じくする」(Weber (1947) 1980=1977: 71) という「主観的な信念」を含めている。いずれにしても、アイヌの定義に血縁という要素を加えることは、「研究者の間でほぼ共通の理解を得ている」(谷 2015: 44) 「三軸構成」から大幅に逸脱するものではない。

第3章 戦前期における戦略と同化・文化伝承 ——『蝦夷の光』と『エカシとフチ』を通して

1. はじめに

ここまで確認してきたように、アイヌはさまざまな政策や和人がもたらした差別・貧困によって同化が強制されてきた一方で、アイヌはさまざまな文化を伝承してきた。つまり、同化が強制されると同時に、文化伝承が行われていたことになる。しかし、先行研究においては同化と文化伝承、和人とアイヌの二項対立的な枠組みから、抵抗としての文化伝承が生じることを暗黙の前提としてきたため、同化と文化伝承が両立した要因については不明のまま残されてきた。本章では、文化伝承と両立していたことを考慮しつつ、まずは戦前の同化を中心として分析を進めていきたい。

同化について分析していく上で、銃猟の積極的な受容や、同化政策などが行われて以降の「今の生活のほうが良いと言っていた」という語りが存在することをふまえ、以上の行為によって生じる現象として同化をとらえるべき、としてきた。そして、同化を導く行為の理念型として、「強制された同化」、差別や貧困に対する「戦略としての同化」、その「戦略の意図せざる結果としての同化」が挙げられている。以上のような同化について、文化伝承と両立していたことをふまえて分析していくには、アイヌによって残されてきた史料が望ましいといえるだろう。

2. 対象と方法

そこで、『蝦夷の光』に対するアイヌの寄稿と『エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』に収録されているインタビューを用いて分析を進めていく。『蝦夷の光』¹は1930年代に出版された雑誌であり、『エカシとフチ』は1890年から1927年生まれの人々に対するインタビュー集であるため、戦前を分析するには最適だといえる。

まず、『蝦夷の光』は北海（道）アイヌ協会²の機関紙であり、1930年から1931年に創刊号から第3号が発行され、1933年に和人官吏の喜多章明の著作である『蝦夷地民話 えかしは語る』の付録として第4号が発行されている。喜多の著作に付録として第4号が発行されているという点から、喜多の私的な雑誌であることが垣間見える。特にこの喜多章明は「思込みの先走り自らに許す」（山田 2011: 414）という性格をもっており、その喜多による私的な組織として発行母体である北海（道）アイヌ協会が存在しているため、「アイヌ民族の主体性を十分に糾合しない」（山田 2011: 451）という。実際、『蝦夷の光』の紙面の大部分が喜多によるものと思しき文章となっており、喜多の同化主義が色濃く表れている。

その一方で、全体を通して20名のアイヌが寄稿しており、アイヌによる主張も表れてい

る。もちろん、北海（道）アイヌ協会が喜多の私的な性格をもっているため、『蝦夷の光』に寄稿しているアイヌの多くは、喜多やその他の和人から「先覚者」と呼ばれた人々である。このように「先覚者」と評される点から考えると、寄稿者たちは『蝦夷の光』誌上でおなじアイヌにさまざまな主張をしつつ、本人たちもその主張を実践していただろう。この意味で、『蝦夷の光』は当時のアイヌによる同化を導く行為を分析する上で重要な史料である。

寄稿者のアイヌの特徴として、当時の日本社会におけるアイヌとしては社会階層が比較的に高い点が挙げられる。例えば、アイヌの中ではもっとも寄稿の多い吉田菊太郎は 1930 年には旧土人補導委員³、1932 年に方面委員⁴に任命され、同時に幕別村会議員となり、1941 年に納税功労者として表彰されている（山田 1998b: 75）。ほかにも、平村幸雄は喜多章明によって、「社会的にも財政的にも勢力が和人に匹敵してゐる」平取の「有志者」（喜多 1930: 32）と称されている。

一方で、『エカシとフチ』は札幌テレビ創立 25 周年記念行事として 1983 年に編まれた、1890 年から 1927 年生まれのアイヌ全 30 名のインタビュー集である。その目的は、「当社（筆者注——札幌テレビ株式会社）が創立 25 周年を迎えて、私たちは、その記念行事のひとつとして、エカシやフチの歩いてきた人生を、喜びも悲しみも率直に語ってもらい、それを収録するとともに、一冊の本にまとめてみよう」（山本 1983: 6）というものである。この目的のもと編集されているものであるため、インタビュー対象者の多様な経験が語られている点に特徴がある。また、一部例外はあるが、『エカシとフチ』の語りをみると、貧困に関するエピソードも多いことから、『蝦夷の光』の寄稿者に比べると当時の日本における階層において低く位置付けられていたことは否めない。

もちろん、同化政策や和人がもたらした差別や貧困をふまえるとむしろ『蝦夷の光』の寄稿者たちが例外的な存在だったといえるだろう。北海道庁内務部によって 1917 年に実施され、1918 年に報告が出された「旧土人に関する調査」⁵（小川・山田編 1998: 485-580）によれば、農業者の戸数は約 2,400 戸で全体の 57%を占め、漁業は 12%、商工業牧畜業は 1%である。加えて、過半数を占める農業者の収穫高は 1 戸平均 102 円 17 銭であり、全道の農業者の収穫高の平均 605 円 3 銭の約 6 分の 1 である。また、アイヌ民族の 12%を占める漁業者の 1 戸平均の漁獲高は 1 戸平均 223 円で農業の倍近いが、それでも全道の 1 戸平均 437 円 51 銭の約半分である⁶。つまり、アイヌの多くが厳しい貧困に陥っていたといえる。

このように、当時のアイヌとしては例外的に階層の高かった人々の訴えが表れる『蝦夷の光』と、差別と貧困という厳しい状況に見舞われた人々の日常的な行為が表れる『エカシとフチ』という対称形となっているといえるだろう。以下、『蝦夷の光』と『エカシとフチ』に表れる同化を導く行為を中心に分析を進めていく。

3. 『蝦夷の光』に表れる同化

(1) 『蝦夷の光』の同化主義

まず、『蝦夷の光』誌上のアイヌの主張をみる前に、前提となる『蝦夷の光』の性格を「巻頭言」にみておきたい。この「巻頭言」について、創刊号のものには署名がないが、第2号、第3号については「紅洋」とある。『蝦夷の光』誌上をみる限り、喜多章明は明らかに喜多紅洋の筆名を用いている。この点と北海（道）アイヌ協会の性格をふまえれば、「巻頭言」は基本的に喜多章明のものだといえるだろう。

まず創刊号の「巻頭言」では『蝦夷の光』が「將來同族青年の修養上の共となり、旁々道内各コタン方面の紹介機関となり共に相携へて進歩向上の道を辿らうとする」（北海アイヌ協會 1930: 24）ものと位置付けられている。加えて第3号の「巻頭言」には「先づ酋長制度の遺習を一洗し、自己の事は自己の手で處辨し、コタン單位の社會生活より、家庭單位の生活に目覺め敢へて他の支配を俟つ勿れ」（喜多 1931b: 126）とある。このように修養が呼びかけられているが、その中身は第3号の巻頭言にあるような同化だといってよい。

他にも第2号の「巻頭言」には「アイヌ族新進青年に依つて、保護法の改廢、或は社會制度の改善を叫ぶの聲頻聞ゆ」ことに対し、「各個アイヌ諸氏の道德、人格が向上しない限り、幾ら形式上の制度を改正しても、實際上の効果を奏するものではなからう」（喜多 1931a: 69-70）とある。このように、アイヌを排除していた北海道旧土人保護法を改正しようというアイヌの運動に対して、同法の実態を考慮することなくアイヌの「道德、人格」を問題としている。「巻頭言」にみる『蝦夷の光』の性格は北海道旧土人保護法の、アイヌを排除しつつ同化を強制する、という要素をそのまま表すものであり、極めて同化主義的だったといわざるをえない。

そのため、多くのアイヌの寄稿は、社会的地位の低さを問題とし、「戦略としての同化」を強く訴えるものになっている。例えば小信小太郎は「同族の喚起を促す」とし、「然れ共、吾等は未だ智力に於て財力に於て微才微力である」⁷（小信 1930: 9）と述べている。このように、社会的地位の低さを問題としつつ、「顧みれば祖先の足跡は餘りにも意氣地がない、餘りにも無自覺だ、吾等は前車（原文ママ）の顛覆するをみて後車之を戒めねばならない」としてその原因をアイヌ自身に求め、そしてその改善策として「身装、家、生活を改め、部落を改めて、何人から見ても人として待遇せらる様に改善しようではないか？」と主張している（小信 1930: 9-10）。このように、喜多の主張とそれほど変わらない論考も少なくない。

しかし寄稿している個々人の主張をみていけば、その戦略に差異が存在していることがわかる。ここでは代表的な人物として、最も強く同化を主張した平村幸雄、例外的に政策の批判を行っている貝澤正、そして3本の寄稿があり、最も寄稿の多い吉田菊太郎を取り上げ、彼らの主張をみていきたい。

(2) 平村幸雄の主張する同化

先述した通り、『蝦夷の光』に寄稿していた人々は「先覚者」とされ、比較的階層の高い人物だったことがうかがえる。ここで取り上げる平村幸雄も例外ではなく、平取の「有志者」（喜多 1930: 31-2）である。

このように「先覚者」とされる平村は、「我等がアイヌ種族として存在出来得ない将来を持つて居る事を考へたならば、当然の帰結として和人化すべき途を取らなければならない」（平村 1930: 25）と主張しており、最も明確に同化を訴えていた。このとき、「アイヌが種族として存在出来得ない」とする根拠については述べられていない。「滅びゆく民族」が所与に思えるほど、1930年代当時において同化主義的な差別が根強く、厳しい貧困の状況に置かれていたといえるだろう。このような実態をふまえれば、第2章でもの述べた通り、これを「価値合理的な同化」とみなすことは難しい。平村は差別・貧困に対する「戦略としての同化」を主張していたと考えたほうが自然だろう。

彼の議論をより詳細に見ていくと、「我等の生活より活気を取り去りしものに酒がある」（平村 1930: 25）と述べ、単純に「禁酒」を訴えているかにみえる。しかしこの「酒」の意味付けをみると、彼の主張が「禁酒」以上の意味を持つことがわかる。例えば、「我々アイヌの日常の生活全部は宗教である。而してアイヌの宗教の総ての儀式より酒を取り去つたなれば其儀式は成立しない」と述べ、「我等の生活を阻害して居る宗教を一日も早く捨てなければならぬ新生涯に入るのである」（平村 1930: 25）と主張している。このように、「アイヌの日常生活」のすべてである「宗教」を「酒」が支配していると述べている点から、彼は単なる「禁酒」以上に宗教の同化を主張しているといえる。

加えて彼は、「吾々の祖先が和人化して其血液が大量に和人の中に入つて居る事は近世の學者が證明して居る」とし、「和人は最早我等の血族である」と述べた上で「和人化すべき」（平村 1930: 25）と主張している。このように、平村は和人とアイヌが祖先のころから「混血」しているという前提から宗教の同化などの主張をしていたといえるだろう。

ただし、同化を訴える彼が、「寧ろアイヌたるを誇り得る様になるべき」（平村 1930: 26）と述べていることに注意する必要がある。彼は「混血」を前提に「戦略としての同化」を訴えつつも、アイヌとしてのアイデンティティを喚起しようとしていた。この事実は、文化とアイデンティティの結びつきが自明ではなかったことを示している。

(3) 貝澤正による和人批判

次に取り上げる貝澤正は、喜多章明によって「先覚者」とはされていない人物である。しかし、彼の出身地である二風谷は、喜多が「社会的にも財政的にも勢力が和人に匹敵してゐる」と述べている地域であり、かつまた喜多の影響力の強い『蝦夷の光』に寄稿していることを考える必要もあろう。後述するように幼少期に貧困を感じさせる語りもあることをふまえると、アイヌ民族の中では比較的高い社会経済的地位を獲得した人物だといえよう。

貝澤正の寄稿について分析していく上でまず、「亡び行く民族」を否定している点について指摘しておきたい。彼は、「文芸」の寄稿の中で「保護民亡び行く民族と俺達アイヌは呼ばれつゝあるが果たして滅びつゝあるや、否之は沈む夕日のみを觀て嘆ずる語だ今や我等同族は一步一步堅實なる道程へと歩み始めた」と述べている（貝澤 1931b: 42）。

以上のように「亡び行く民族」を否定している貝澤は「土人保護施設改正に就いて」で、

和人も「治療」を受けているにもかかわらずアイヌ民族が特別に「保護」の対象とされていること、加えて北海道旧土人保護法で下付される土地が劣悪で意味をなしていないことを指摘し、「本當に私共は保護法があるために非常に迷惑を蒙る事があります」（貝澤 1931a: 24）と主張している。このように、貝澤正の主張は北海道旧土人保護法を批判している点で画期的なものである。

ただし「旧土人学校」の廃止を訴える部分で、「言語風俗が完全に同化し切つた今日に於て、何故に特殊の学校を要するのでありませう」（貝澤 1931a: 22）と述べている。平村幸雄が「混血」を前提としていたのに対し、貝澤は同化を前提とする主張を行っていたといえよう⁸。

それでは、貝澤正にとって同化とはいかなる行為によるものだったのだろうか。彼は次のように「旧土人学校」の中での臣民化教育と貧困とを挙げている。『蝦夷の光』のものではないが、ここに引用しておきたい。

（前略）日本人がいかに優れた民族であるかをシサム（筆者注——和人）の先生によってくり返しくり返し、たたき込まれた。

シサムは白い米を常食とし柵屋に住み身なりもキレイだ。アイヌはヒエ・アワの常食、茅葺の小さな小屋、焚火で煤くさいきたないなりだった。祖父は長い鬚を生やし祖母は口の周りに入れ墨をして、父はいつも酒を飲んで母と口論をし、家庭内は常にゴタゴタがたえない。こんななかでの生活は、私に“シサムは良いものだ”と思わせ、私は“シサムになりたい”、そのことだけを思い続けて成長し大人になった（貝澤 [1972] 2010: 5）。

以上の記述をみる限り、貝澤正にとって同化とは、強制されたものでもあり、貧困などに対する戦略でもあったといえるだろう。この同化の強制も貧困も、民族関係によってもたらされたものである点は、改めて強調してもよいだろう。

(4) 吉田菊太郎と「戦略としての同化」

最後に、吉田菊太郎は北海（道）アイヌ協会の創立以前から、十勝アイヌ旭明社¹⁰において喜多と交流があり、『蝦夷の光』の寄稿者の中では最も強く喜多の影響を受けている人物であることがうかがえる。吉田菊太郎はその後、幕別町蝦夷文化考古館を設立するなどの活動を行っているが、その分析は第5章にゆずり、本章では『蝦夷の光』誌上に議論を絞りたい。

吉田菊太郎は創刊号において、「酒を呑まぬときは不思議に信用を受けた」が、酔って火事を出してしまう（吉田 1930: 11-3）という自身の飲酒による失敗談から、禁酒を訴えるという内容の寄稿を行っている。このように禁酒は、先述した平村幸雄も主張しており、『蝦夷の光』において中心的な戦略であった。

また、吉田は第2号の「自作の励行を期す」において、農業の奨励を行っている。ここで

は、「自ら耕せばそれだけ多くの報酬のあることは立派に悟とつて居るのに、どうして實行出来ないのか！亡び行く頼れ行く民族と、冷評さるゝのも又無理からぬことだと思ふ」（吉田 1931a: 18）と述べ、農業を奨励している。もちろん、吉田自身も農業を実践しており、「私共の村の組合では 4 年前から毎年農業經營品評會を、組合の事業の一つとしてやつてみる」（吉田 1931a: 18-9）として、村全体として農業運動を行っていることがうかがえる。

しかし、吉田菊太郎において、「禁酒」や農業への生業の同化という主張はアイヌ民族の「野蛮」さと社会ダーウィニズム的な「進化論」に結びついていた。例えば彼は、第 3 号の「社会事業の対象としての蝦夷民族」において、「今日蝦夷人が時代に遅れ、極度に酒を嗜む所以のものは、固より彼等の天性に依るべしと雖も又以て一面には斯うした松前氏多年に亘る姑息政策に因由する処が多い」（吉田 1931b: 5）と述べている。ここでは、アイヌ民族が「時代に遅れ」ていること、そして「酒を嗜む」ことが並べられており、「野蛮」さの具体例として「飲酒」が挙げられているといえる。その「野蛮」さの原因として松前藩の「姑息政策」が挙げられているとはいえ、祖先の「天性」も並べられていることから、「進化論」との結びつきは否定できない。

また、「農耕」について彼は、「唯經濟生活、就中農耕の業は、元來彼等は漁獵時代を脱して日尚浅いのと、過去久しく酋長制度の下に於て共產的生活を送つて來た習慣上、聊か不振の状態にあつた」（吉田 1930b: 8）と述べている。このようにアイヌ民族の「農耕」が振るわない理由として、アイヌ民族の伝統的な「漁獵時代を脱して日尚浅い」こと、「酋長制度の下に於て共產的生活を送つて來た」ことが挙げられている。ここでも、やはり祖先の「野蛮」さと生業が結びついており、そこからの「進化」を主張している。

このようにみていくと、吉田は「進化」していくためには飲酒の習慣や伝統的な生業を捨て、「禁酒」や「農耕」を行っていくことが必要だととらえていたといえる。特に「農耕」の主張は生業の同化といえるため、本章の分析では重要な意味をもっている。

さらに「社会事業の対象としての蝦夷民族」では、平村と同様の和人とアイヌの「混血」を前提としていたことがうかがえる。例えば、「人類学者の発表に依れば、現在の大和民族は 7 種以上の人種の混合物であつて、就中アイヌの血を最も多く受けてゐると言ふてゐる。是れに依つて見るもアイヌ人は、亡び行く民族にあらずして寧ろ進化途上にある人種である事を物語つてゐる」（吉田 1931b: 8）と述べている。このように、吉田は和人とアイヌの「混血」を前提としつつ、「禁酒」、同化——具体的には農業へと生業を轉換すること——こそが「進化」である、と意識的に主張していたといえるだろう。

(5) 「亡び行く民族」に対する「戦略としての同化」

それでは、吉田菊太郎の「進化」論に基づいた主張はどのような目的をもつものだったのだろうか。これを考察する糸口として、彼が一貫して「亡び行く民族」を否定している点があげられよう。例えば、「自分は頼れ行く亡び行く民族には非ずと断ずる。良く働らかう亡びては行かぬぞ益々延て行く民族だ」（吉田 1931a: 18）とある。このように、「進化」とし

て生業の同化を訴えつつも、平村幸雄と同様にアイヌとしてのアイデンティティを喚起しようとしていた。

そして吉田は、上述の松前藩の「姑息政策」批判以外にも、差別を行う和人に対する批判を行っている。例えば、「亡び行く民族にあらずして寧ろ進化途上にある人種である」とした上で、「頭脳も大和民族に勝るとも劣つてゐるものではない。要は唯世人や下級の役人連が保護法を楯に取つて無能扱ひをする為めに、萎縮して主張すべき権利を主張せず、為すべきを為さざるに過ぎない。故に寧ろ今日の場合に於ては、同一の環境に置いた方が、よりよき向上を遂げ得る者も少くない」（吉田 1931b: 8）と述べている。以上のように吉田は、アイヌは「進化」しつつあるにもかかわらず差別をする和人が存在し、それゆえ「為すべきを為さざる」状況に陥っているとして和人の差別を批判している。

ただし、この「進化」を前提とした批判は、同化し「進化」することができないアイヌは差別されても仕方がない、という論理と裏表である。事実、彼自身が農業をしないアイヌに対して、「亡び行く類れ行く民族と、冷評さるゝのも又無理からぬ」（吉田 1931a: 18）と述べている。この点をふまえれば、生業の同化を含む彼の「進化」の主張は、「亡び行く民族」という同化主義の言説に対する戦略を説くものだったといえるだろう。

ここにおいて、「アイヌたるを誇り得る様になるべき」とした平村幸雄や吉田同様に「亡び行く民族」を否定した貝澤正もあわせて考えるべきだろう。彼らにおいて、アイヌとしてのアイデンティティと伝統的なアイヌ文化は前提としてつながるようなものではなかったことがうかがえる。それゆえ、「亡び行く民族」として差別されることに対する戦略として、同化を訴えることができたのではないだろうか。

ただし、『蝦夷の光』誌上における彼らは、「亡び行く民族」に対する「戦略としての同化」を訴えつつ、アイデンティティを喚起しようとしていたが、いかにしてアイヌとしてのアイデンティティを保つのかについての展望は示せていない。この点は、喜多の同化主義が強く表れる『蝦夷の光』誌上の運動であったがゆえに、同化の要素を強調せざるをえず、だからこそ生じた限界だったのではないだろうか。

本節の最後に、同化の具体的なものとして宗教の同化（平村）や生業の同化（吉田）が挙げられていたが、儀式などの文化について実施・伝承すべきとするような論考は見当たらなかった点を指摘しておきたい。同化と両立していた文化伝承については次節で分析する『エカシとフチ』に多様に表れていた。

4. 『エカシとフチ』にみる同化と文化伝承

(1) 『エカシとフチ』の特徴

まず、『エカシとフチ』の特徴についてみておきたい。同書は先述の通り 1983 年に編まれた、1890 年から 1927 年生まれの子孫 30 名のインタビュー集である。そして、イ

インタビュー対象者の多様な経験が語られている点に特徴があり、収録されているものの多くはライフヒストリーの形となっている。また、そのインタビューを行った人々もまたアイヌであると思われ、その人々の名でそれぞれの記事が編集されている。

もう一つの特徴として、北海道旧土人保護法に関連して、土地の返還運動を行っていた荒井源次郎さんへのインタビュー（山川 1983）や、同様の運動を行っていた浦川太郎吉さん¹¹の娘である松田ノブ子さんへのインタビュー（浦川 1983b）を除き、北海道旧土人保護法やその他さまざまな禁漁・猟にまつわるエピソードがそれほどみられない点にあるだろう。例えば小鳥サワさんは北海道旧土人保護法について問われた際、「うん、まあ、そういう話は聞いたことあるけど」「どうかなあ。別に得したような気もしないけど」とし、非常にあいまいな受け答えとなっている¹²（荒城・豊岡 1983: 259）。禁漁については、織田ステノさんは「それからどうかして、カムイチュプ（筆者注——鮭）をとってはいけないことになり、同じコタンの人にも訴えられたよ」（岡田 1983a: 108-9）と語っているにとどまる。以上のように、同化政策による「強制された同化」についての語りが非常に少ない点には注意が必要である。

他にも、1982年から1983年のインタビュー当時においてアイヌとしてのアイデンティティを強く保っている人々へのインタビューである点にも注意が必要だろう。このような人々は、ほかの人々と比べると、文化を伝承され現在も実践している人々である可能性が高い。その意味で過度の一般化は禁物である。その一方で、文化伝承の可能性が高いぶん、『エカシとフチ』は文化伝承と両立していたことを踏まえて同化を分析するには最適な史料であるともいえよう。

(2) 経済的な戦略としての子守り

『エカシとフチ』に表れる同化としてまず、経済的な戦略としての子守りの意図せざる結果として生じるものが挙げられる。まず、当時のアイヌの多くが貧困という問題を抱える中で、和人家庭での子守りという戦略が生じていた。例えば、1907年生まれの平村ヨネさんは、口減らしのため上貫気別の水口紋次郎のところに子守奉公に出ており（川上 1983b: 348）、1901年生まれの其浦ハルシアさんは、幼少期を回想して、「その頃は子守りをして着る物などをもらっていたの。それは新しい物ばかりで、食べ物も（筆者注——その家の子と）同じ物を食べさせてもらっていたんだ」（岡田 1983b: 288）と語っている。このように子守りは、「口減らし」という要素を持ち、子どもたちの生活の糧を得るための経済的な戦略であった。

その中で、アイヌの子どもたちは日本語を習得していった。例えば1899年生まれの織田ステノさんは8歳の時に「南部衆」のところに子守りに出され、「はじめはアイヌ語が通じず困ったなあ。そこにいてから言葉を覚え、11月頃になって家へ帰ってからもアイヌ語を忘れ」（岡田 1983a: 107）たと語っている。加えて、幼少期に子守りに出ている其浦ハルシアさんは「おらは小さいうちからシサムイタク（筆者注——日本語）ばかり話していたんだ。だからアイヌ語はあまり話せないの」（岡田 1983b: 286）と語っている。このように、和人

家庭に子守りに出ていたため、アイヌ語を「忘れた」、あるいは「あまり話せない」とする語りまで存在している。貧困を要因とした戦略である子守りは、意図せざる結果として言語の同化をもたらしていた。

ただし、1897年生まれの浦川タレさんは子どものころを回想し、「初めはね、だって私らが子供のおりには、ままごと遊びすれば、『シャモ（筆者注——和人を指すが、軽蔑を込めて用いられることも多い）ずらってな、アイヌなのにシャモになった人』って言ったよ」（浦川 1983a: 53）と述べている。当時、和人になろうとすることは子どもたちの中で馬鹿にされる対象であった。このような同化に対して否定的な語りは他にもあり、織田ステノさんは、子守りから「家へ帰ったら自分の言葉を忘れて、そうだべや、こうだべやという言葉を使うので、こんな者シサムの所においたら、ろくでないことをすると行って、次の年から行かなかったの」（岡田 1983a: 108）と語っている。

もちろん、先行研究の中で指摘されてきたような、あるいは貝澤正が述べていたような学校での「強制された同化」がなかったわけではない。和人になろうとすることを馬鹿にしていた浦川タレさんは、「学校もできて、勉強するようになったから自然にそのアイヌ語使わなくなった。何でかって、そりゃあ、ふう悪がって使わなくなったよ」（浦川 1983a: 53）と語っている。

ただし、学校で「強制された同化」という事態は、それほど多くなかったのではないだろうか。というのも、其浦ハルシアさんは、「子供はたいてい子守りをしていた」、「その頃は学校へ行かなくても仕事さえできればよいと思っていたので、あまり学校へは行かなかった」（岡田 1983b: 288）と語り、多くの子どもにとって学校よりも生活の糧を得るほうが重要だったと述べているためである。

加えて、其浦さんは9歳の頃に学校に通うも「仙台衆」からのいじめで1年たたずしてやめている（岡田 1983b: 286）。他にも、学校に通わなかった、あるいはすぐに辞めてしまったという語りは多い。また、学校へ通ったとする語りの中には、1902年生まれの田辺トヨさんの「学校へ行くのが楽しくて、一所けんめい勉強したものです。学校では、いじめられたり辛い思いをしたことは一度もありません」（辻 1983a: 294）という語りもある。学校での同化の強制という言説は、一側面を捉えているかもしれないが、限定的であるといわざるをえない。

(3) 同化と両立していた文化伝承

一方で、その他のアイヌ文化に関する語りは豊富にある。例えばまず儀式などについて木村キミさんは、コタンコロクル（いわゆる村長）であった父が仕掛け弓を用いた熊狩りで大怪我をしたこと、その怪我を羽幌の病院で完治させてコタンに戻ってきた際に盛大な「カムイケウエホムス」（神に感謝する踊り）が行われたこと（川上 1983a: 180-1）などについて述べている。

さらに、日露戦争から和人が無事に帰還したことを祝ってカムイノミが行われたこと（川

上 1983a: 175) を語っている。ここには、和人とアイヌの共同的な関係性を読み取れ、民族関係の多様性を示すきわめて重要な語りだといえるだろう。

また、家庭内での文化伝承も豊富に語られている。例えば、鹿戸ヨシさんは家に年寄りが集まりってお互いにウウェペケレ（昔話）をしているのを聞き、学んでいる（加藤 1983b: 266）。また、母親からはアイヌプリ（アイヌのやり方や習慣）を聞いている。山川シマさんも、祖母が亡くなる 1917 年まで様々なアイヌプリを習っており、「一日中、フチはウポポでも何でも歌っておって、それで、わしは知らず知らずのうちに覚えとったんだな」（辻 1983b: 377-8）と語っている。

以上のような口承文芸やアイヌプリについて、同化主義に対する抵抗の戦略として、あるいは伝承すべきものと強く意識して価値合理的なものとして、伝承が行われたとする語りは見当たらなかった。このような強い意識が語られない点から考えると以上のような伝承は習慣的なものだったといえるだろう。

しかし、砂沢クラさんが、1913 年頃には「旭川でユーカラするひとは一人もいなかったの」（蓮池 1983: 283）と語っているのも見逃せない。地域差なのか、伝承が行われた口承文芸とそうではない口承文芸を分ける要因を見出すことはできなかったが、口承文芸の同化も生じていたことは指摘しておくべきだろう。

他にも、入れ墨に関しては次のような鹿戸ヨシさんのエピソードがある。彼女は 17 歳のとき（1907 年ごろ¹³）、友達が入れ墨を入れており、「年寄りたち」が、『いやア、このわらしは色白いから、入墨入れたらなんぼ綺麗だべ』って言う」ため、「いいことだと思って、わし入墨入れて行ったら喜ぶかと思って家さ帰った」が、『入れないつもりでいたものを、勝手な真似をする』って母親にぶん殴られ」たという（加藤 1883b: 267）。このエピソードから、入れ墨を「綺麗」とする価値観が 1907 年当時には存在し、入れ墨をする友達もいたということ、その一方で、入れ墨をしないという同化も存在していることが確認できる。

この入れ墨をしないという同化に関して、鹿戸ヨシさんは次のように「強制された同化」が生じていたことを語っている。

役場の人と警察と、部落に三日おきにまわるんだ。そして、年寄りたちにハポ、ハポ（母さん）って言うんだ。「ハポ、子どもに入墨入れたら、手、鎖でくくられて懲役に連れて行くんだから、ハポ子供に入墨入れるなよ」って言うんだ。わしまだ入墨入れる前の話だ。それから、「生活できないんだから、ご飯を炊くのもこう言うふうに炊け、おかずつくるのもこう言うふうに作れ」って言って歩くもんだから、それでわしは入墨入れないことに親達決めていたんだ（加藤 1983b: 267）。

この語り表れているように、入れ墨のほか料理など生活に関する「強制された同化」も存在していた¹⁴。

以上、この時期は「強制された同化」や「戦略の意図せざる結果としての同化」が存在し

ていた一方で、儀式やウウェペケレなどの口承文芸やアイヌプリの伝承が豊富に行われていた。1917年の「旧土人に関する調査」が「彼等をして其の固有の信仰を離れて他の宗教に同化せしむることは容易ならざるものゝ如し」(小川・山田編 1998: 542)としているのは、実態を反映しているといえよう。このように、1900年代から1910年代は、文化伝承が行われる一方で、意識的な同化という戦略も存在しているなど、過渡期的な状況であった。

またこの当時は、学校での差別はなかったとする語りや、和人の帰還を祝うカムイノミが行われているなど、アイヌ民族に対する差別がそれほど浸透していなかったことを示唆するエピソードも語られていた。しかし、以下にみるように、1922年に「旧土人児童教育規程」が廃止され、アイヌと和人の別学から共学となると状況が変化していった。

(4) 「戦略としての同化」と「戦略の意図せざる結果としての同化」

例えば、1919年生まれの小鳥サワさんは、学校が和人とアイヌの共学だったかと聞かれ、「うん、一緒。だから学校へ行くと『アイヌ、アイヌ』って言われてね。1、2年の頃は、もう軽蔑されて軽蔑されて、学校へ行っては泣いて帰ったこと何回もある」(荒城・豊岡 1983: 251)と答えている。さらに、「アイヌへの軽蔑は、その頃が一番厳しかったんでないかい。そんなもんだからあの頃はアイヌがアイヌにならないように努力したんだもの」(荒城・豊岡 1983: 251)と語っている。その「努力」とは具体的には、「わしらの物心つく頃には、もうシサムの言葉を使わないと、シサムの子供らに『アイヌ、アイヌ』って馬鹿にされるものだから、どうしてもシサムの言葉を使うようになってしまったの」(荒城・豊岡 1983: 251)という言語の同化であった。

以上のように和人とアイヌの共学化によって、差別を受ける機会が増加したことは想像に難くない。一例を挙げると、松田ノブ子さんは和人の多かった学校において差別がひどかったため、アイヌの多い学校に自分で決心し転校したと語っている(浦川 1983b: 357)。ほかにも『エカシとフチ』の記述ではないものの、旧土人児童教育規程の廃止後の共学の学校で「その中での差別がひどかったの」「『ああ、クサイ!』とか『ヒゼンうつる』とかね」という語りもある(浦川・村山 1988: 88)。アイヌはこの当時、その差別に対する「戦略としての同化」を選択せざるをえなくなっていったのではないか。

さらに、カムイノミなどの儀式も大きく変化していた。山川弘さんは1931年頃のエピソードとして、「じつは、わしがイナウケ(イナウ削り)したり、カムイノミするようになったのも、わしの家には女ばかりしかおらんようになって、ばあさんからお前がしなければいけないといわれ、始めたのがきっかけなんです」(辻 1983c: 385)と語っている。加えて、本来40歳以上にならなければ行うことができなくなっていたカムイノミを、17歳の山川さんが行うようになっていたと述べている(辻 1983c: 385)。さらに、「15歳で農家へ奉公に出たんです。清水村の金持ちのハイカラな家で、20町をこす畑を持つとった」(辻 1983c: 386)と述べており、その後、「翌年は高島、次はノカナイ、その次は上更別、下似平と一年きざみで、あちこち点々(原文ママ)と渡り歩いたよ」(辻 1983c: 387)と語っている。カ

ムイノミを行う人物がほとんど常に奉公へ出ているような状態であったとすれば、山川さんの家ではほとんど行われなくなっていたと考えて良い。このように、儀式を行うことに無理が生じていた。

このような事態は、山川弘さんだけでなく他の地域の人々にも広範にみられた事態だと考えられる。というのも「旧土人に関する調査」は、特に「冬季間に於ては他地方に出稼ぎして杣業及薪切り之れ等に従事するもの尠からず」（小川・山田編 1998:563）と報告しており、コタンには絶対的に人手が足りなかったと考えられるからである。出稼ぎ等の多さは農地改革の際に「不在地主」とされるほどであった¹⁵。また、1931年には15年戦争が始まっており、人手不足に拍車がかかったことは想像に難くない。コタンの人手不足から、様々な儀式に無理が生じてきていたと推察される。この儀式の変化は、伝承が困難になっていったという意味では、貧困に対する戦略としての出稼ぎがもたらした意図せざる結果としての同化といえる。

このように、1920年代からは、学校での差別体験などを通して「戦略としての同化」が生じていたと同時に、依然として貧困に対する出稼ぎという「戦略の意図せざる結果としての同化」をもたらしていた。

(5) 「観光化」をめぐる

また、1930年代半ばから観光業の中でアイヌ文化を利用する人々が生じている。例えば、山本多助さんは1935年から「彫刻やらしてもらってそれで製作販売やらしてもらって、今日ある」（萱野 1983:395-6）と語っている。また、小鳥サワさんは、「17、8歳の時」、つまり1930年代半ばは「アイヌがみなシャモになりきろうとしてた」ため、歌や踊りが廃れていたとも語っている（荒城・豊岡 1983:257-8）。しかし、歌や踊りが廃れていく一方で、それと同時に観光客の前でアイヌ民族の歌や踊りを披露するようになったという（荒城・豊岡 1983:278）。そして、「観光地になってから、まただんだんとアイヌ踊りも激しくなってきたね。だから、アイヌ踊りもだいぶ観光化してきた感じするね」（荒城・豊岡 1983:257-8）と語っている。「観光化」した踊りを披露することでいくばくかの収入を得ていたと考えられ、これらのエピソードから、アイヌ文化の「観光化」という貧困に対する戦略を読み取ることができる。

そして貧困に対する戦略として「観光化」が、次のようにアイヌ民族としてのアイデンティティを喚起するような語りも存在している。例えば、小鳥サワさんは10年ほど阿寒湖畔を離れていたが、帰郷した際に「観光化」した「アイヌ踊り」の歌を聞いて、「『嬉しい』っていうか『懐かしい』っていうか……もう、涙出たんだよ。アイヌの血が騒いだんでないの」（荒城・豊岡 1983:258）と語っている¹⁶。このように、「観光化」されたものであっても、そのアイヌ文化を目にすることで小鳥さんのアイヌとしてのアイデンティティが喚起されている。

そして、「昔のそういう真剣味のある踊りを受け継いでほしいなっていう気持ち、やっぱ

りあるかい」と問われ、「あるよ、やっぱり。だんだんとアイヌがすたれてしまうでしょ。だから、すたらないように、ずっと継いでもらいたいと思う」（荒城・豊岡 1983:258）と答えている。実際に小鳥サワさんの娘も、「アイヌ踊り」に参加しており、アイヌ文化が伝承されている。

小鳥サワさんの語りの中で、文化の「観光化」が始まったときに文化を伝承すべきものとしてとらえ「観光化」しながら意識的に伝承しようとしていた、といった語りはみられなかった。この点から、小鳥サワさんの娘への伝承は、どちらかといえば「観光化」の意図せざる結果だったといえるだろう。

5. おわりに——戦前における民族関係と同化・文化伝承

(1) 二項対立的な民族関係と同化

最後に、改めて時系列に沿いながら議論を整理したい。まず、『エカシとフチ』の分析から、1900年代から1910年代は、貧困に対する戦略としての子守りが特に言語的な面で意図せざる結果としての同化を引き起こしており、差別を解消するための「戦略としての同化」も生じていたことが明らかとなった。このように、基本的に二項対立的な民族関係は差別と貧困をもたらし、これを介して同化が生じていたといえるだろう。

その一方で、この時期において「習慣的な文化伝承」に関するさまざまな語りも確認できた。すなわち、「戦略の意図せざる結果としての同化」や「戦略としての同化」と「習慣的な文化伝承」は両立していた。

それに加えて、日露戦争から和人が帰還したことを祝うカムイノミなども行われており、和人とアイヌのある種の共同的な民族関係が読み取れる。このように少なくとも1910年前後において、民族関係として二項対立的なもののみが存在するわけではなかったといえるだろう。

しかし、1922年に「旧土人児童教育規程」の廃止により共学となり、アイヌの子どもが教育を通して激しい差別に直面すると、差別に対する「戦略としての同化」が数多くみられるようになった。1920年代に差別体験が増加していったとすれば、『蝦夷の光』で、「亡び行く民族」に対する戦略の主張や和人に対する批判が行われていたのもうなずける。『蝦夷の光』は1930年、1931年発行であり、彼らの主張は特に1920年代の経験に裏付けられていると考えられる。つまり、彼らは『エカシとフチ』の人々同様に、激しい差別に直面する中で戦略として宗教や生業の同化を自ら実践しつつ、同胞にその同化を訴え、社会的地位を上昇させていた一方で、同化してもなお差別する和人に対して批判を行っていたのではないだろうか。

1920年代に差別に対して以上のような戦略が取られていた一方で、貧困に対する戦略も行われていた。その代表的なもののひとつが「出稼ぎ」であり、15年戦争などと相まって儀式を行う人手が不足していった。これは、貧困に対する「戦略の意図せざる結果としての

同化」といえる。

そして、1930年代から生じたのがアイヌ文化の「観光化」である。この「観光化」は、小鳥サワさんの語りにあったように、アイヌとしてのアイデンティティを喚起し、文化伝承のきっかけとなっていた。ただし、この背景にはアイヌ文化を「観光化」せざるをえない状況が存在していたことを読み取るべきであろう。そして、観光を通して文化伝承をしようとする機運があったとするような語りはみられなかった。『エカシとフチ』を分析する限り、小鳥さんの「観光化」の事例はどちらかといえば貧困に対する「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」だったと考えるべきだろう。

以上のように、和人に強制された同化とアイヌが行う抵抗としての文化伝承と単純に割り切れないものも少なくない。まず同化についていえば、「強制された同化」（言語、入れ墨、料理）、貧困に対する「戦略の意図せざる結果としての同化」（言語、儀式）、差別に対する「戦略としての同化」（言語、宗教、生業）などが存在していた。このように、直接的な強制よりもむしろ、貧困や差別に対する行為として同化が生じる場合のほうが多かったといえるのではないだろうか。もちろん、この貧困や差別は和人が二項対立的な民族関係の中でもたらしたものであるため強制的なものではあるものの、すべての同化を直接的に政策などによって強制されたものとまとめることはできない。

そして、以上のような文化の同化を『蝦夷の光』誌上の人々は訴えていたものの、それは彼らにとってアイヌとしてのアイデンティティを損なうものではなかった。しかし、文化を同化させつつ、いかにしてアイヌとしてのアイデンティティを保つのかについての展望は示せていない。民族境界論になぞらえてみると、彼らの言説にはアイヌの側から民族境界を引く行為を読み取ることができない。この点に『蝦夷の光』誌上の主張が抱える限界が存在していた。

また、以上のように貧困や差別を解消するために戦略として同化していったり、その意図せざる結果として同化したりしたとしても、差別がなくなることはなかった点も指摘しておくべきだろう。この事実は、農業運動を行い、1932年に幕別村会議員となり、1941年に納税功労者として表彰された吉田菊太郎が、「進化」しているアイヌを差別する和人を批判している点に強く表れている。

(2) 二項対立的な民族関係と文化伝承

その一方で、口承文芸やアイヌブリなどについて「習慣的な伝承」が生じており、歌や踊りについて「観光化」という「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」が生じていた。特に、口承文芸やアイヌブリなどの伝承については、家庭内で行われていた点に注目すべきだろう。民族関係という視点からみると、家庭は和人の差別など、二項対立的な民族関係が侵入しにくい場であるといえる。すなわち家庭は、ある文化が差別の対象となり、「戦略としての同化」が生じてしまわないようにする防波堤としての機能を持っていたといえるだろう。

ただし、家庭という空間が同化に対する完璧な防波堤となっていたわけではない。というのも、貧困に対する戦略の意図せざる結果として、山川弘さんの家庭での儀式の伝承に無理が生じるようになっていたからである。和人がもたらした貧困は、意図せざる結果を介して家庭という差別の影響を受けにくい場に同化をもたらすといえるだろう。すなわち、差別や貧困に対する戦略の妨げとならなかった文化は伝承されやすく、特に家庭内で実践される文化は習慣的に伝承されやすいといえるだろう。いずれにしても、家庭内で実践されるような文化は伝承される傾向にあることに変わりはない。そして、二項対立的な民族関係が差別や貧困などを通して同化を生じさせる点も変わりはない。

一方で以上の例外として、「観光化」という「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」が挙げられる。というのも、まず観光は、優位に立つ「無徴」な和人が劣位に立つ「有徴」の「古い民族」をみるという構図（太田 1993: 394）が表れる場である。そして、観光は見に来る和人の同化主義的なまなざし（崔 2017）なくしては成り立たない。その意味では、和人の差別に特にさらされやすい場であるといえる。そのため、基本的に観光という場は二項対立的な民族関係が支配的であるといわざるを得ない。

しかし、このような場におけるアイヌ文化の「観光化」は貧困に対する戦略として行われていたものであり、収入という利益をアイヌにもたらすものでもある。和人の同化主義的なまなざしが経済的な利益をもたらすため、貧困に対する戦略としての文化実践が生じ、皮肉にも意図せざる結果として伝承が生じていたのではないだろうか。すなわち、この「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」は、二項対立的な民族関係において存在した文化伝承の回路だといえる。

以上、同化を中心とした分析によって、二項対立的な民族関係によって同化が生じていても、その影響の少ない家庭のような場で実践される文化は伝承されやすい、という仮説がえられた。この仮説をもとに、文化伝承と同化が両立していたことをふまえつつ、次章では特に文化伝承に注目して分析を進めていく。

¹ 『蝦夷の光』について、北海道ウタリ協会編（1994）に収録されているものによった。本書には、『蝦夷の光』の全文が収録されている。

² 『蝦夷の光』の奥付をみると、創刊号では北海アイヌ協会となっており、第2号第3号では、北海道アイヌ協会となっているなど、安定しないため、山田（2011）にならって北海（道）アイヌ協会とした。

³ 旧土人補導委員は、1923年に始まったもので、アイヌが10戸以上の市町村に置かれ、北海道旧土人保護法による給与地の耕作や生活改善の指導をし、1924年以降は組合長を市町村長とする互助組合を作らせ、自作農の奨励と給与地の整理・管理を行っていた。この背景には、アイヌの給与地をだまして和人に有利な形で賃借地にしてしまうなどの問題が存在していた（榎森 2007: 466-7）。ただし、その職務である生活改善の指導に表れるように、同化政策としての性格を有していたことは間違いない。

⁴ 方面委員とは、小学校通学区を範囲として貧困な住民の調査を担当した名誉職である。主に「関係市町村の吏員、警察官吏、小学校教師、学校関係者、および社会事業関係者の中から選ばれた」という（吉田 2012: 246-7）。1936年の方面委員令の公布で全国的な統一

が図られたが、それ以前にも大阪府などで存在していた。

⁵ 小川・山田編（1998）に収録されているものによった。対象者の母数等、調査方法は不明であるが、アイヌ民族の「現時の戸口」として4,427戸、18,674人とされている。また、和人による差別的なまなざしによって行われた調査である点にも注意する必要がある。

⁶ 全道の収穫高、漁獲高は北海道（1980）から計算した。

⁷ 基本的にルビ等は省略している。

⁸ 貝澤正はその後、いわゆる二風谷ダム裁判の過程で萱野茂とともに建設省で意見陳述するなど（奥野 2011: 34）、ダムに沈む聖地を守るために尽力している。ほかにも、第4章で検討するが、貝澤は萱野茂の二風谷アイヌ文化資料館設立のために奔走している。そのため、彼は生涯にわたって文化の同化を前提とした主張をし続けていたわけではない。

⁹ 初出は『近代民衆の記録5 アイヌ』（谷川編 1972）の付録である「近代民衆の記録5 アイヌ 月報」（新人物往来社 1972）に収録されていたものである。

¹⁰ 北海（道）アイヌ協会のある種の前身となる組織である。この詳細は山田（2011）が詳しい。

¹¹ 浦川太郎吉さんは、和人に収奪された北海道旧土人保護法に基づく給与地の返還運動を荻伏村（現・浦河町）で行っている。同法は給与地の売買や譲渡を禁じていたため、恐らく非常に低い価格での賃貸契約を和人が反故にしたものと思われる。このような賃貸借による収奪は少なくなかったようだが、その実態を明らかにすることは、アイヌ史研究全体の課題として残されている（山田 2011: 247）。

¹² ただし、例えば「北海道返してもらいたいかい」という質問に対し、「そうだね。やっぱりアイヌに返してもらいたいのが本心だよ」と返答しているなど、土地の収奪に対しては批判している（荒城・豊岡 1983: 260）。北海道旧土人保護法については曖昧な受け答えだったとしても、土地の収奪などに関して無関心であったりするわけではない。

¹³ 『エカシとフチ』全体を通して、数え年と満年齢が入り混じっており、微妙に時期が判然としない語りがある。

¹⁴ 入れ墨に関しては同化を強制する政策が存在していたが、料理などについては政策と呼べるものは見当たらなかった。そのため、料理などの「強制された同化」は鹿戸ヨシさんの暮らしていた地域の「役場の人」や「警察」の裁量によるものだったと考えられる。

¹⁵ 北海道（1957）によれば、全下付地約8、500町歩中、約2、200町歩、約26%が買収されたという。

¹⁶ 具体的な時期は語られていないが、阿寒湖畔に12、3歳位まで住んでいたこと（荒城・豊岡 1983: 248）、17、8歳のころ阿寒湖畔でアイヌの歌や踊りを見せるようになっていたことから、10年ほど阿寒湖畔を離れていたのは「アイヌ踊り」が「観光化」した後であると推定した。また、小鳥サワさんの「血が騒いだ」という表現は、Lewallen（2016）が強調する「血が騒ぐ」というものとほぼ同一のものだと考えられる。

第4章 同化と両立した文化伝承とその変遷 ——浦河町におけるアイヌ文化伝承の活動

1. はじめに

ここまで、同化を中心としつつ分析を行い、二項対立的な民族関係による貧困や差別を背景に生じる同化を免れた文化は習慣的に伝承されていたことを明らかにしてきた。特に家庭内で実践される文化は二項対立的な民族関係の影響を受けにくく、それゆえ伝承される傾向にあることが明らかとなっている。また、例外的に二項対立的な民族関係が強く表れる観光という場で、意図せざる結果ではあるものの文化伝承が存在していたことも確認できた。

しかし、先に理念型として仮説的に確認した通り、文化伝承が生じる際には「習慣的な文化伝承」や、「観光化」といった「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」のほか、「価値合理的な文化伝承」や「戦略としての文化伝承」も存在する。これらはいかにして生じてきたのだろうか。本章では同化と両立していたことを念頭におきつつ、文化伝承を中心に分析を進めていく。

2. 対象と方法

(1) 浦河の概要

そこで本章では、浦河町の伝承者の人々が残してきたテキストを用いて分析を行っていく。1980年から1981年にかけて行われた北海道ウタリ協会による調査によれば、浦河町には当時47名の伝承者が存在し、最多の地域となっている（北海道ウタリ協会編 1981b:10）。また後述するように浦河アイヌ文化保存会の前身である姉茶民芸品研究会の設立は1964年と歴史が長く、文化伝承を分析するのに最適な地域の一つだといえるだろう。ただし、現在の浦河町という地域において、全体としてはアイヌやアイヌ文化を包摂しようとする動きが見当たらなかった点にも注意しておくべきである。

その浦河町への和人の入植は1871年にはじまり、主に東側の日高幌別川沿いと海岸沿いを中心に進められていった（浦河町町史編さん委員会編 2002: 200-8）。これは、浦河町の和人とアイヌの人口比にも表れている。例えば1935年当時、アイヌの人口は、日高幌別川を中心とした浦河町では約3%だったのに対し、西側に存在する元浦川を中心とした荻伏村では約12%となっている（浦河町史編纂委員会編 1971: 318、浦河町町史編さん委員会編 2002: 293-5 から計算）。なお、語りの主な舞台となる姉茶は1956年に合併するまでは荻伏村であるが、議論の煩雑化を防ぐため全体の地域を表す名称として浦河を用いる。

また、1977年の北海道ウタリ協会支部の会員数も浦河町は142名で平取町の316名、静内町（現・新ひだか町）の187名に次ぐ数字である（北海道ウタリ協会編 1977:6）。このように、比較的大きな規模のアイヌ・コミュニティの存在がうかがえる。このようなコミュニティは家庭と同様に差別の影響の受けにくい場となっていた可能性があるため、家庭と同様に注目すべきだろう。

そして以上にみてきたように伝承者の多い地域であり、インタビューなども数多く残されている。中でも生涯のほとんどを浦河の姉茶で過ごした遠山サキさんは、伝承者として最終的には国際的な活動を行われている方であり、インタビューなどの語りも豊富に残されている。そのため、彼女のライフヒストリーを中心に考察していく。

(2) 用いる史料の概要

史料は主に、遠山サキさんの長女である弓野恵子さんによる聞き書きの『アネサラ シネウプ ソロ——アイヌとして生きた遠山サキの生涯』を用いる。弓野さんによる同書の謝辞において、「このかあさんの生きた軌跡を一冊の本にするにあたり、7年もたってしまいました」（遠山・弓野 2019: 222）とあることから、インタビューは2012年ごろに行われたと考えられる。そして、遠山サキさんが亡くなったのが2018年末であることから、ほぼ一生にわたる記録であるといっていよう。そして、花崎（2019）が「あとがき」として寄せているように、この一生にわたる記録を「若い頃身近に暮らした娘が聞いてまとめている」（花崎 2019: 210）点に最大の特徴があろう。

その他にも『明日を創るアイヌ民族』所収の「この大地に生まれ、この大地に暮らして」という聞き書きが存在する（遠山・村山 1988: 237-59）。同書は札幌テレビ放送の創立30周年記念出版として企画・編集されたもので、いわば第3章で用いた『エカシとフチ』の続編にあたる。編集にあたった「アイヌ民族の現在と未来を考える会」はこの企画のために作られたもので、「全員が顔をそろえてテーマについて語り合うといったようなことは、まだただの一度もしていない」（山川 1988: 345）という。また、「この企画、編集については、STV（筆者注——札幌テレビ放送）からはひとことの注文がましいこともなく、アイヌ民族の現在と未来を考える会、とくにその代表のわたし（筆者注——山川力）にすべてまかされて」（山川 1988: 344）いたようだ。そのため、編集作業のほとんどは山川力によって行われたと推察される。また、序文を寄せている当時の北海道ウタリ協会理事長の野村義一によれば、「アイヌの明日はいかにあるべきかということで、アイヌの方々にアイヌの未来を語ってもらうという趣旨」（野村 1988: 1）だという。

ただし、代表者である山川力は、「対話のはしはしには、アイヌ民族のシャモにたいする抜きがたき不信のあとを、明らかにたどることができる」としつつ、「アイヌ民族の民族的確信（原文ママ）ともいべきか、あるいは民族的精神とでもいべきものか、だれにもとうてい消し去ることのできないアイヌ民族の心のうちにあるものの奥深さを、わたしは、いたく感じとったのである」（山川 1988: 348）と残している。二項対立的な枠組みの中で編集されている可能性は否めないが、ライフヒストリーのような聞き書きとなっていることも多く、それほど強い影響は見当たらない。

最後に、『浦河アイヌ文化保存会の歩み 平成28年度研究助成事業報告書』にもインタビューが掲載されている（浦河アイヌ文化保存会編 2016: 13-66）。同書は、「2020年に浦河アイヌ文化保存会が60周年を迎えるに当たり、記念誌的なものを作ろうという動機から始まったものである」（三関 2016: 1）という。ここにはおそらく、インタビューを文字起こししたものがほぼそのまま掲載されていると思われる。少なくとも、「中略」などの省略以外の編集のあとを読み取ることはできなかった。

また、『明日を創るアイヌ民族』には、遠山サキさんのもの以外にも、浦川リウさんの「命あ

る限り希望をもって」(浦川・村山 1988: 83-101) や、浦川タレさんの「伝えたいアイヌの心 親と子の対話」(浦川タレ・浦川太八 1988: 57-82) というインタビューが収録されている。浦川タレさんについては、『エカシとフチ』にも「生いたちなど」(浦川 1983a: 41-64) という聞き書きが収録されている。

浦川リウさんは 1921 年に新ひだか町の三石で生まれており、1939 年に結婚し、浦河町姉茶に移り住んでいる(浦川・村山 1988: 84)。浦川タレさんは、1897 年に浦河町野深に生まれており、浦河を代表する伝承者の一人である(浦川 1983a: 41)。1982 年には北海道文化財保護功労者に選ばれたが、1991 年に亡くなられた(1991 年 10 月 22 日付『北海道新聞』夕刊全道版 9 面)。そして浦川リウさんや浦川タレさんも浦河で文化伝承の活動をされているため、彼女たちの語りも補足的に用いたい。

3. 同化と文化伝承の両立

(1) 戦略によって生じる同化

遠山サキさんは 1928 年に生まれたが、幼い頃に母を亡くしてしまったため、叔母の家庭で育てられた。その家庭では、差別を受けないようにするため日本語が使われていたようだ(遠山・弓野 2019: 44)。しかし、話をするとアイヌ語のなまりが出てしまい、それがきっかけで差別を受けていた、という語りがある。その結果として遠山サキさんは、アイヌ語はもちろん日本語でも「話せなくなった」と語っている(遠山・村山 1988: 250-1)。このようなアイヌ語の忌避は差別に対する戦略であり、家庭における言語の同化ととらえられる。このように、日常語としてのアイヌ語は、家庭の中だけでなく、なまりなどを通して和人と接触する場でも表れてしまうものであるため、家庭の中にも同化が侵食したのではないだろうか。

また、家庭の中で日本語が使用されていたということは、時期からしてアイヌ語が母語だったと考えられる叔母も、どこかの段階で日本語を習得していたことを示している。これについて、「おっかちゃん(筆者注——叔母)もにいちゃんばば(筆者注——もう一人の叔母)¹もアイヌ語を話していたから、シャモの言葉は働きに行く中で学んでいったんだと思う」という語りがあり、よく和人のもとへ働きに出ていたとも語っている(遠山・弓野 2019: 43)。このように経済的な戦略の中で日本語を習得したのであろう。アイヌ語が使えなくなっているわけではないが、前章の子守りによって生じていたような経済的な「戦略の意図せざる結果としての同化」といえよう。

他にも同化を示す事例がある。遠山サキさんは幼少期にイヨマンテをよく見に行っていたが、1943 年ごろに農業を始めるようになり、見に行かなくなったと語っている(遠山・弓野 2019: 142)²。イヨマンテを見なくなるということは、その儀式はもちろん、それ以外の文化の伝承にも影響する。というのも、イヨマンテが行われると周辺からアイヌが集まり、歌や踊りが繰り広げられていたからである。それを見なくなるということは、そこに参加することで上の世代から習慣的な形で伝承される機会を失うことを意味している。後述するように、最終的には 1970 年代半ばに歌や踊りの伝承活動が行われているが、それまで遠山サキさんは歌や踊りに参加していないだけでなく、関心もなかったと語っている(遠山・村山 1988: 256)。この語りは、1943 年ごろから 1970 年代半ばまでにおいて、彼女が歌や踊りといった文化について、同化へ

と向かっていくことを示している。またその結果、1970年代半ば以降の伝承活動が幼少期に見てきたものを思い出しながら練習するという形となっており（浦川・村山 1988:95）、上の世代からの直接的な伝承とは大きく変化してしまっている。

農業を始めてからイヨマンテを見に行かなくなったとある通り、この同化の要因は農業を始めたという生業の変化である。この農業は、遠山サキさんにとっては差別に対する戦略でもあり、経済的な戦略でもあった。彼女が農業を始めたきっかけは、和人の「このへんのアイヌは、その日暮らした」という一言だったという。これに対し、遠山サキさんは「その日暮らしていただけるんなら、シャモに使われてたまるかって思った。ぜったいに、自分できりもりしていかないと」と考えたという（遠山・弓野 2019:64-5）。このように彼女にとって農業は、和人による差別的な一言がきっかけでそれに負けないように専念した、という面では差別に対する戦略でもあり、和人に使われず自分できりもりする、という面では経済的な戦略であるといえよう。1970年代半ばまでにおいて、遠山サキさんがイヨマンテにまつわる歌や踊りについて同化へと向かっていくことは、この戦略の意図せざる結果であった。

(2) 「習慣的な文化伝承」

その一方で遠山サキさんは様々なアイヌ文化を経験している。幼少期にはオコクセというカムイに災難が来ていることを知らせる実父の声を聞いており（遠山・弓野 2019:25-6）、先述したようにイヨマンテも目にしていた。ほかにも、育ての母である叔母がシヌイエをしている（遠山・弓野 2019:127 写真）など、様々なアイヌ文化を見聞きしている。また、17歳のころにはキナ（ゴザ）編み³をしたと語っている（浦河アイヌ文化保存会編 2016:17-8）。本人のものではないが、浦川リウさんは1947年⁴ごろに、「このコタンのカムイを祭るようになってから40年近いんですけどね、突然、祭れっていわれた人がぐあい悪くなってね、そのあと遠山サキさんが受け継いで守ってきているの」と語っている（浦川・村山 1988:93）。1968年に叔母のアイヌ式の葬式の準備をしたと語る（遠山・弓野 2019:176-8）など、自らの実践も豊富である。

ただし、このころの文化実践が遠山サキさんに意図的に伝承され、彼女が意図的に伝承しようとしたものとはいいがたい。例えば、家庭の中で日本語が使われていた理由について、差別を避けるため、なんでも和人の真似をしていけばよいという考えがあったと語っている（遠山・弓野 2019:44-5）。また、1970年ごろに子育てが終わって初めて⁵、「アイヌのことやりはじめた」という語り（遠山・弓野 2019:180）もあることから、それまでの文化伝承を「アイヌのこと」と認識していなかったと解釈できる。これらの意識や認識から、それまでの文化伝承は価値合理的なものではなく、むしろ「習慣的な文化伝承」だったといえよう。

また、本人が語っている文化的な経験のほとんどが家庭の中でのものであり、キナ編みも、コタンでのカムイノミも、あくまでアイヌ・コミュニティの中でのものである。やはり、同化を生じさせるような差別の影響が少ない場である家庭やコミュニティにおいては、そのほかの場で同化が生じていたとしても「習慣的な文化伝承」が持続しやすいといえるだろう。

このようにキナ編みや儀式などの経験は豊富な一方で、差別のきっかけとして語られていたアイヌ語について、特に1970年ごろに「アイヌのこと」を始めるまでは同化にまつわるエピソードしかみられない。また先述のように、遠山サキさんが戦略として農業を選んだため、1970年代半ばまでにおいて歌や踊りの同化が意図せざる結果として生じてしまっている。これらをふまえると、差別や貧困に対する戦略の妨げとならなかったキナ編みや儀式が、アイヌ・コミ

ユニティの中で習慣的に続けられたと考えることができる。特に儀式は、用意すべき道具や料理の作成、祈りの言葉、作法、歌・踊りなどを含んでいる。そのため、言語的な同化とイヨマンテにまつわる歌や踊りについて同化へと向かっていたことを除けば遠山サキさんは多くのアイヌ文化を習慣的に伝承してきたといえよう。このように、遠山サキさんにおいても「習慣的な文化伝承」と「戦略としての同化」、あるいは「戦略の意図せざる結果としての同化」は両立していた。

4. 浦河における文化伝承の活動

(1) 浦河における文化伝承の活動の端緒

遠山サキさんが「アイヌのこと」を始める前に、浦河ではアイヌ文化伝承の活動がすでに始まっていた。端緒となったのは1956年に行われた、荻伏村と浦河町の合併を記念する仮装パレードである。浦川リウさんによれば、当時の荻伏村の村長から要請があったため、「恥ずかしくて嫌」だったが、民族衣装を身につけてその仮装パレードに参加したという。その際、特に子どもたちから「メノコ（筆者注——アイヌの女性を指す言葉であるが、和人から差別的な意味でつかわれた経緯もある）来た！アイヌ来た！」とはやし立てられていた。その中で、「これは尊いもの着ているんだ、普段着たこともない先祖のもの着てるんだ、今日の義務を果たさなければならぬ、という思いが胸に湧いてきてね」とし、差別に対する反発心から浦川タレさんなどと文化伝承の活動を始めたと言っている⁶（浦川・村山 1988: 96-7）。

このように浦川リウさんの場合、合併パレードにおける差別は同化をもたらさず、反発心による文化伝承をもたらしている。この反発心が生じた要因について直接的な語りはみられないが、それでも彼女は次のように述べている。

自分で家庭持っただけからは、子供たちと一生懸命働いたの。差別が心から離れなかったからね。昔は生活が苦しかったから軽蔑されたと思ったもんだからね。貧しいとどうしても性格が委縮すると思うもんだから、まず子供を、と考えたね。そして一生懸命子供を育てたの。先祖のことを考えずにね、今考えたらバチがあたると思うよ（浦川・村山 1988: 90）。

また、浦川リウさんは1939年に結婚しており、その後、詳細な時期は不明なもの、養子も含めて3人の子どもをもうけてる（浦川・村山 1988: 89-91）。反発心が語られる合併パレードが1956年であることをふまえると、子育てが一段落し、「先祖のこと」を考える「余裕」ができたことが、反発心が文化伝承の活動につながる一つの要因だったのではないかと推測が可能である。

そして1964年1月6日付『北海道新聞』夕刊（2版6面）によれば、同年に浦川タレさんと浦川ミカさんを中心とした姉妹民芸品研究会が正式に設立されている⁷。この設立には和人の牧場主からの励ましがあつたようだ（浦川・村山 1988: 97、木戸 2020: 152）。同記事はこの姉妹民芸品研究会について、1963年3月に浦川ミカさんが二風谷で民芸品製作を見学し、実行を決心したと報じている。

以上のように始まった姉妹民芸品研究会のきっかけには、浦川リウさんの差別への反発心だ

けでなく、和人の牧場主の励ましや、浦川ミカさんが二風谷の活動を見学したことなどが挙げられた。まず差別に対する反発心から考えると、当初の活動は差別に対する「戦略としての文化伝承」だったと考えられる。また、和人の牧場主の励ましは、その当時なんらかの形で文化を残すべきものとして「評価」するような「良好」な民族関係が存在しており、その影響があることが表れている。そして、二風谷など先んじて活動を行っている地域からの影響もまた受けており、地域のアイヌをつなぐアイヌ・ネットワークが存在していたことがうかがえる。

この姉茶民芸品研究会はその後ひまわりの会へ、そして 1975 年に浦河ウタリ文化保存会へと変化していった⁸。1984 年には国の重要無形民俗文化財保護団体に指定されている。その後、2004 年に浦河アイヌ文化保存会に改名している。

(2) 遠山サキさんの活動

次に、先にふれたような 1970 年ごろに始まる遠山サキさんの「アイヌのこと」についてみていきたい。彼女がそのような活動を始めたきっかけとして、浦河や阿寒湖畔のアイヌ・コミュニティが重要な意味を持っていた。

まず遠山サキさんは、アイヌ文化に関わる活動に参加する最初のきっかけとして、鷺谷サト⁹さんのひとことを挙げている。詳細な時期は不明なものの、鷺谷サトさんが伝統的な刺繍をしているのを眺めながら世間話をしていた際に、「手を動かせ」と言われていた(遠山・弓野 2019: 179-80)。ここからアイヌ文化について考えるようになり、1970 年ごろから浦川タレさんに民芸品製作を教わるようになっていく。例えば、「アイヌのことやるようになって、浦川タレさんのところへエムシアッ(木の皮で編んだ肩掛けの刀下げ)習いに行った」(遠山・弓野 2019: 182)と語っている。

またこれも詳細な時期は不明であるが、次女の方が阿寒湖畔へ嫁いだころに阿寒湖畔を訪れ、浦河では「悪口にししか使われない」アイヌを、「観光地だからかもしれないがアイヌを宣伝し」、「誇りをもって生活している」ところみて自信が付き、生活が変化したと語っている(遠山・弓野 2019: 180)。このように、浦河の鷺谷サトさんのひとことや阿寒湖畔のコミュニティとの出会いを通して、ひまわりの会の活動に参加するようになっていった。

さらに、1971 年に第 6 回日胆地区ウタリ民芸品製作技術コンクール大会で遠山サキさんのマタンブシ(鉢巻)がアクセサリーの部で受賞している¹⁰(1971 年 3 月 3 日付『北海道新聞』朝刊日高版 12 面、『日高報知新聞』2 面、『北海タイムス』朝刊日胆版 12 面)。この時のことについて遠山サキさんは、「それからアイヌに目覚めて、自分に自信が持てた。それがアイヌのことやるきっかけだった」と語っており(遠山・弓野 2019: 186)、ここからさらに文化伝承の活動へと進んでいくこととなる。

まず挙げられるのが、ひまわりの会や浦河ウタリ文化保存会での活動である。これについて浦川リウさんは、浦河ウタリ文化保存会が本格化してから皆が歌や踊りを練習し始めた、と語っている(浦川・村山 1988: 95)。1975 年にひまわりの会が浦河ウタリ文化保存会に変化したころから、歌や踊りの伝承活動が始まったといえよう。もちろん、遠山サキさんもここに参加していた(遠山・弓野 2019: 189)。

また、ひまわりの会に参加するようになってから、浦川タレさんと浦河の博物館でアットゥシ(オヒョウの樹皮などで作られた衣服。アツシとも表記される)織りやキナ編みを教えに行ったという語りがある(遠山・弓野 2019: 188)。1981 年に始まった機動職業訓練において浦川

タレさんの助手をしながら基礎を習ったという語りがあるため（遠山・弓野 2019: 190）、それ以前の博物館での講座も同様の状況だったと考えられる。民芸品に関わる活動の初期は、浦川タレさんから習うことが中心だったのではないだろうか。1977年には遠山サキさんが土地を貸し、鷺谷サトさんの尽力によって姉茶共同作業所ができています。ここでは民芸品を作りながら歌の練習も行っていた（遠山・弓野 2019: 188）。

機動職業訓練について遠山サキさんは、1979年には「伝統的なアイヌの手仕事を伝承するにあたって、浦河支部でも（織布の）機動訓練をする話が出ていた」（遠山・弓野 2019: 189）、と語っていることから、文化伝承を目的としていたことがうかがえる。この機動職業訓練は、再就職のために必要な知識・技術や資格の取得のための訓練を、行政から委託された専門学校などが実施しているものである（北海道 2020: 第1段落）。浦河では北海道ウタリ協会浦河支部が織布の講座を行っていた¹¹（北海道ウタリ協会 1981a:7-8）。

遠山サキさんが伝承者として教える立場に立ったのは、1983年に浦川タレさんが引退し、浦川リウさんと機動職業訓練の講師を務めたのが端緒であろう¹²（遠山・弓野 2019: 190）。また、1983年から約20年にわたり、東京や名古屋のデパートにおける北海道物産展をめぐる、民芸品製作を披露している（遠山・弓野 2019: 192-3）。

このように、先んじて文化伝承の活動を行っていたコミュニティやそのネットワークの存在、アイヌ文化への「評価」という民族関係などの条件のもと、遠山サキさんは1970年ごろから民芸品を中心として歌や踊りを伝承し、見せるような活動を行っていた。特に、浦川リウさんらの反抗心からできた文化に目覚めた人々のコミュニティが、姉茶民芸品研究会としてより組織的なものになったのは、和人の牧場主の励ましがきっかけだったという語りもある。このことから、他者の「評価」の重要性を看取することができる。

また、アイヌ語が文化伝承の活動の対象とされていない点にも注意が必要だろう。もちろん、ふたりの叔母同士が話していたアイヌ語はある程度理解できていたと考えられ、伝承活動に必要なアイヌ語は遠山サキさん本人も操れたに違いない。事実、浦河ウタリ文化保存会のような同胞の中にいると「自然に昔びとの言葉が出てしまう」（遠山・弓野 2019: 204）と語っている。また、著者略歴にはアイヌ語講師を務めたとも記されている（遠山・村山 1988: 257）。それにもかかわらず、遠山サキさんはアイヌ語を意識的に伝承したという語りを残しておらず、「日本語も中途半端」（遠山・弓野 2019: 161）¹³とし、アイヌ語も「中途半端」であるように語っている。それに加えて、遠山サキさんのアイヌ語が「評価」されたという語りもみられない。本人の語りを重視するのであれば、アイヌ語については同胞の中で自然に出てくるような習慣的な実践であったと解釈すべきだろう。いずれにしても、1970年代までにおいて遠山サキさんが言語について同化に向かっていたとしても、最終的に完全に同化してしまっただけではない。しかし、これが価値合理的な活動へと発展しなかったのは、ひとえに差別が強い影響力を持っていたこと、遠山サキさんの実感として言語が「評価」されなかったことなど、民族関係が大きな影響を及ぼしていたことも表れている。また当時は、言語が経済的な戦略（後述）にならなかったことの影響も少なくないだろう。

5. 経済的な戦略と「価値合理的な文化伝承」

(1) 経済的な戦略の要素

以上の文化伝承の活動のうち特に初期のものには、経済的な「戦略としての文化伝承」の要素も存在している。例えば姉茶民芸品研究会は、「農家の労務者などをして不安定な生活をしている」状態から抜け出すために、民芸品の生産販売を行おうとする団体である（1964年1月6日付『北海道新聞』夕刊2版6面）。ひまわりの会は不明な点も多いが、この性格を引き継いでいたと考えられる。また、姉茶共同作業所について報じる1977年4月4日付『北海道新聞』朝刊（全道版16面）も、浦河の人々が民芸品の生産販売を行っていたと記している。例えば記事には、道内観光地を主な販路とし、遠藤長吉さん¹⁴ら男女十名が民芸品を製作・納入していた、とある。これらは、姉茶民芸品研究会やその性格を引き継ぐひまわりの会、姉茶共同作業所での活動が経済的な戦略を含むものであったことを示している。

その要因として、1964年1月6日付『北海道新聞』夕刊（2版6面）が指摘するように、「不安定な生活」があったことは間違いない。遠山サキさんについても、子どもの教育費などもあり「ほんとうに火の車だった」と語っている（遠山・弓野 2018: 126）。このように、経済的な戦略としてアイヌ文化を用いなければならない貧困という事情が存在していた。

さらに行政もまた、経済的な観点から支援しようとしていた。1964年1月6日付『北海道新聞』夕刊（2版6面）は、姉茶民芸品研究会について行政が「旧土人対策の一環として39年度に民芸品の技術講習会などを計画していた矢先のことだけに、何とか助成の道を」と考えていることを報じている。また1977年4月4日『北海道新聞』朝刊（全道版16面）は、姉茶共同作業所についても「ウタリの暮らしに役立てよう」と浦河町は今年度、姉茶に民芸品共同作業所を新築する」と報じている。このように、他者からみても経済的な戦略の要素を持つものであった。

このまなざしは、遠山サキさんが文化伝承の活動を始めるきっかけの一つとして挙げているマタンブシの受賞にもみられる。1971年3月3日付『日高報知新聞』（2面）によると、第6回日胆地区ウタリ民芸品製作技術コンクール大会は北海道ウタリ協会が主催し、「ウタリ民芸品のアイデア開発と伝統の民芸品製作技術の向上を図ると共にウタリの民芸品を広く一般に紹介し、製品販路の拡張を図ることを目的に日高、胆振両支庁、静内町、本社が後援となって開かれ」たものである。審査員として、萱野茂や北海道ウタリ協会副理事長などのアイヌのほか、静内観光協会副理事長や日高支庁長など和人を含めた7名が記されている。コンクールの趣旨や審査員に観光協会の副理事長がみられることから、経済的な要素を否定できない。さらに、物産展でも1984年からは製作したものを販売している（遠山・弓野 2019: 193）。以上をふまえれば、少なくとも1980年代前半ごろまでは、経済的な戦略としての要素がむしろ強かったのではないだろうか。

このように、1980年代前半ごろまでは特に経済的な戦略としての要素を否定しきれない。その要因はやはり、文化伝承の活動を経済的な戦略としての要素を含めて行わざるをえない貧困という事情が挙げられる。ほかにも、遠山サキさんが活動を始めるきっかけの一つであった他者からの「評価」に強く経済的な要素が表れていたことも一つの要因といえるだろう。しかし、遠山サキさん本人は経済的な目的で以上の活動を行ったという語りは残しておらず、あくまでも伝承活動として語っている。活動のきっかけとして挙げられる文化への「評価」も経済的な要素を持つものであったが、他者からの「評価」である点は間違いない。それによって、「アイヌに目覚めて」とあるように、経済的なものよりもむしろアイヌ文化の価値そのものについて

語っている。経済的な戦略としての要素も存在していたが、本人の意識の上でこれまでの活動はむしろ「価値合理的な文化伝承」だったと解釈すべきだろう。

(2) 経済的な戦略としての要素の後退

最後に、伝承活動から経済的な戦略としての要素が退き、「価値合理的な文化伝承」としてより純粋な形に至っていく様子を見ていきたい。ただし先述した通り、1970年ごろから始まる伝承活動は、遠山サキさん本人の意識としてはあくまで価値合理的なものであるため、本人の語りや報道からの間接的な考察となる。

最初に経済的な戦略の要素の後退が見られるのが、団体としての活動である浦河ウタリ文化保存会である。遠山サキさんは、1975年に浦河ウタリ文化保存会の活動が始まったころ、「祖先から伝わったアイヌ文化を受け継いで守っていこうという風潮」があったと語っている（遠山・弓野 2019: 189）。このように、「アイヌ文化を受け継いで守っていく」こと、すなわち伝承そのものが活動の目的だったことがうかがえる。

他にも、遠山サキさん個人としては、1998年に世界口琴大会に出場、遠山サキさんと浦川リウさん、サキさんの三女と「名古屋三人展」を開催するなど、国際的な活動を展開している（遠山・弓野 2019: 194-8）。展覧会については、1999年、2003年、2009年にも開催している。これらもまた、経済的な戦略としての要素が退いた、より純粋な形での「価値合理的な文化伝承」であろう。

以上のきっかけはまず、浦河でアイヌ文化伝承の活動に参加している人々によるコミュニティが大きくなっていったということが挙げられるだろう。例えば、遠山サキさんは文化伝承の風潮が強まる中で会員が増加したと語っている（遠山・弓野 2019: 189）。実際に、姉茶民芸品研究会のころは8名と参加希望の人が多数という報道だったのに対し（1964年1月6日付『北海道新聞』夕刊2版6面）、浦河ウタリ文化保存会のころは約80人と報じられるまでになっている（1975年9月19日付『北海道新聞』朝刊日高版17面）。これは、「習慣的な文化伝承」の条件でもあった差別の影響の少ない場の規模が大きくなったことを示している。

また、「習慣的な文化伝承」が優勢だった時期と比べて、この時期はイヨマンテなどに参加し、儀式や歌、踊りを実際に行っていた人々が亡くなられ始めているという違いがある。例えば浦川リウさんは浦河ウタリ文化保存会で歌や踊りの練習を始めたのは、「昔の年寄りがいなくなってから」（浦川・村山 1988: 95）であると語っている。1975年9月19日付『北海道新聞』朝刊（日高版17面）も、浦河ウタリ文化保存会が結成された要因として、古老と呼ばれる人々が亡くなられていることを挙げている。それに加えて、遠山サキさんなど先んじて文化伝承の活動を行っていた人々が存在しているという違いもある。そういった人々が、歌や踊りなどを習慣的に行っていた古老が亡くなられ、伝承が途切れていくことに対して焦りを感じ、価値合理的な活動を目覚めていない人々に広めようとしていったことは想像に難くない。

さらに、姉茶民芸品研究会とは異なり、歌や踊りが浦河ウタリ文化保存会における「価値合理的な文化伝承」の活動の中心となっていた点にも注目すべきだろう。今回みてきた浦河の伝承者の語りの中では、歌や踊りが差別の対象となったという語りはない。また、「評価」を受けたという語りもなく、1984年に国の重要無形民俗文化財に指定されるまでは差別の対象にも「評価」の対象にもなっていなかったといえる。浦河ウタリ文化保存会のコミュニティとしての規模が拡大する中で、文化伝承の活動の内容もまた拡大していったといえるだろう。

以上のような活動は団体によるものであった一方で、1998年ごろから行われている展覧会などの活動は遠山サキさん個人の活動である。これに関しては、経済的な「評価」ではない、アイヌ文化のもつ価値そのものを「評価」するような民族関係が条件となっていたのではないだろうか。

まず、浦河の博物館で浦川タレさんと民芸品製作を教えに行った時のことについて、「人と仲間になることが大好きになった。それからパハイの会（パハイ教=19世紀イランで創始された宗教）の人たちとも知り合いになって輪が広がった。たくさんの人と話し合うことで世の中明るくなっていくってことがわかった」（遠山・弓野 2019: 188）と語っている。他にも、1984年からは物産展まわりで大学生が「アイヌの話」を聞きに来ており、「人と話ができるって面白くてな。わしにしたら生きがいがいいになった」と語っている（遠山・弓野 2019: 193）。その大学生たちとは20年以上の付き合いがあり、訪ねてくることもあったようだ（遠山・弓野 2019: 193-4）。いずれも売買を介するような経済的な関係性ではなかったことがうかがえる。

一方で浦川リウさんは、物産展などに関わって1980年ごろに東京で差別を受けたと語っている（浦川・村山 1988: 99）。このような浦川リウさんの語りがある中で、遠山サキさんが物産展で差別を受けなかったと考えるのは不自然だろう。しかし、そのような中であっても物産展に関して差別の語りを遠山サキさんが残していないのは、むしろ物産展を通して差別的なものではない「良好」な民族関係を構築していった表れなのではないだろうか。

展覧会の直接のきっかけは、1990年に名古屋の物産展に遠山サキさんが行った際に、アイヌ民族の歴史と現在を考える会・なごやとのつながりができたことである。発端は、1990年8月にアイヌ差別の嫌がらせによって生じたけんか死亡事件（1990年9月21日付『朝日新聞』夕刊全国版14面）の被告に同情した遠山サキさんが、「会って励ましたりした」（遠山・弓野 2019: 196）ことである。遠山サキさんのこの活動を通して、アイヌの歴史と現在を考える会・なごやとのつながりができていった。同会は、名古屋市において北海道ウタリ協会が1984年に総会で可決したアイヌ民族に関する法律（案）の制定運動などを行っている市民団体である（1994年3月26日付『朝日新聞』全国版朝刊26面）。その協力を得て、1998年に「名古屋三人展」を開催している。ここに、アイヌの歴史と現在を考える会・なごやとの「良好」な民族関係が表れている。

同会は「アイヌ民族に関する法律（案）」の制定運動を行っているので、その目的のために遠山サキさんの展覧会を企画した可能性は否めない。一方その運動の中で、他にもない遠山サキさんの展覧会が企画されたという事実には、同会が遠山サキさんの伝承してきた文化を「評価」していたことが表れているのではないだろうか。

このように、浦河のアイヌ・コミュニティの規模が拡大しつつ、その活動は価値合理的なものへと変化していた。そして遠山サキさんは自身の活動を通して、経済的なものに限らない「良好」な民族関係を構築し、その中で文化の価値そのものが「評価」されることで、展覧会というより純粋な価値合理的活動を行っていた。また、その他にも様々な形で遠山サキさんの文化が「評価」されている。例えば、1988年に浦河町文化奨励賞を受賞し、2001年に第37回北海道文化財保護功労賞を受賞、2004年に財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構によるアイヌ文化奨励賞を受賞、2009年にはアイヌ文化賞を受賞している（遠山・弓野 2019: 223）。こういった「評価」が遠山サキさんの活動を後押ししたことは想像に難くないが、本人はこれらについて語っていない。

6. おわりに——民族関係と文化伝承

結論として、ここまでみてきた遠山サキさんのライフヒストリーを、「習慣的な文化伝承」、「価値合理的な文化伝承」、「戦略としての文化伝承」という理念型から、改めて整理してみたい。これらの行為が生じる過程や結果には、二項対立的ではない形の「良好」な民族関係が存在していた。

まず、「習慣的な文化伝承」について、様々な戦略によって同化が生じる一方で、差別の対象とならず、経済的な戦略を妨げないような文化は習慣的に続けられていた。これは、差別の対象となったアイヌ語は 1970 年代までにおいて同化が志向された一方で、そうならなかったキナ編みや儀式とそれに伴う様々な文化などは家庭やコミュニティの中で習慣的に続けられていたことに表れている。

このように、第3章でみた家庭という場だけでなく、アイヌ・コミュニティも、二項対立的な民族関係から文化を守り、その文化において「戦略としての同化」が生じないようにする機能を果たしていたといえるだろう。浦河には規模の大きなアイヌ・コミュニティが存在していたからこそ、民芸品製作などが差別の対象とならなかったと考えられる。

それに加えて、コミュニティが差別の影響の少ない場であればこそ、差別の対象となった文化の実践が習慣的なものとして再開される可能性も生じてくる。これは、遠山サキさんが浦河ウタリ文化保存会などの同胞の中で、中途半端であったとしてもアイヌ語が自然と出るようになっていた、という語りに表れている。このように、最終的に言語が完全に同化してしまったわけではないことをここで強調しておきたい。

ただし前章でもみたように、差別や貧困は戦略の意図せざる結果を介してアイヌ・コミュニティにおける「習慣的な文化伝承」に侵食していた。これは、遠山サキさんが戦略として農業を始めたためイヨマンテを見にいなくなり、その結果としてイヨマンテの場で行われていた歌や踊りを習慣的に伝承される機会を失っていた点に表れる。

そして、浦河においてはまず、子育てが一段落して生活に「余裕」ができていた浦川リウさんに生じた差別への反発心に始まり、和人の牧場主による文化への「評価」を通して組織化された文化伝承の活動が存在していた。この活動は差別への反発心から始まっている点などから、「戦略としての文化伝承」としての側面が強かったと考えられる。遠山サキさんはこの「戦略としての文化伝承」を行っていた浦川リウさんや鷺谷サトさんらの活動からの影響を受け、「価値合理的な文化伝承」を展開していた。ここにはまず、アイヌ・コミュニティの影響が表れている。

もちろん、このコミュニティの影響は民族関係に位置付けて考察するべきである。アイヌ・コミュニティは和人の差別の影響が軽減される場であるため、「価値合理的な文化伝承」の活動を行っていても、差別によってその価値が毀損されることはほとんどないだろう。それゆえ、活動が一過性のものとならず、継続できたのではないだろうか。アイヌ・コミュニティは習慣的なものだけでなく、「価値合理的な文化伝承」も差別から守る機能をもっていたといえるだろう。

また、阿寒湖畔の人々をみて遠山サキさんが「自信」をつけ文化伝承の活動を始めていった

点や、浦川ミカさんが二風谷の活動を見学したことが姉茶民芸品研究会の組織化につながった点にアイヌ・コミュニティをつなぐアイヌ・ネットワークの機能が表れている。その機能は、文化伝承の活動を広めるものだといえるだろう。このように、コミュニティやネットワークから先んじて文化伝承の活動を行っていた人々の影響を受けていることは、「価値合理的な文化伝承」の条件のひとつだといえる。

「価値合理的な文化伝承」とコミュニティやネットワークという意味では、浦河ウタリ文化保存会の活動が歌や踊りを中心とした価値合理的な活動になっていたことも考察すべきだろう。ここから、浦河における当初の活動は民芸品制作であったが、この時に民芸品に見出された価値がアイヌ文化全体へと拡大していったという事実を見出せる。活動の規模が拡大し、差別から文化を守る機能も強化されていく一方、古老と呼ばれ習慣的に歌や踊りを伝承されてきた人々が亡くなられ始める中で、同化への危機感が生じ、文化伝承の活動の対象となる文化もまた拡大していったのではないだろうか。

そして、文化に関連して二項対立的な民族関係のみが存在したわけではない。遠山サキさんは、価値合理的な活動のきっかけとしてマタンブシの受賞を挙げている。ここには、アイヌ文化を同化すべき野蛮なもののみならず、「評価」するような「良好」な民族関係が表れている。このような民族関係が表れたのは、遠山サキさんがマタンブシを作り、応募したという点では価値合理的な活動の結果であり、さらに文化伝承を進めていくきっかけとなったという点では活動の要因でもあった。

特にこの「評価」はアイヌ文化を「野蛮」で同化すべきものとみなしていない点で、同化主義から一線を画すものだといえる。また、ここに表れる民族関係は、アイヌを「滅びゆく民族」として直接的に差別する関係性とは異なるため、ある種の「良好」さを見出せる。しかし、和人がアイヌ文化を一方向的に「評価」するという関係性には、マジョリティたる和人の権力性も存在する。ここでは、この権力性の表れる「評価」が、それでもなお文化伝承の活動のきっかけとなったことという意味で、「良好」な民族関係を見出すことができ、「価値合理的な文化伝承」の条件のひとつであったと指摘するにとどめたい。

そして、遠山サキさんも子育てが終わって初めて「価値合理的な文化伝承」の活動を始めていたことも考察に含めるべきである。というのも、浦川リウさんのように、二項対立的な民族関係における差別への反発心から「戦略としての文化伝承」の活動が生じる条件について、子育てが一段落して「先祖のこと」を考える「余裕」ができたことを推察しており、共通するからである。このようにみていくと、以上のような「余裕」は「戦略としての文化伝承」や「価値合理的な文化伝承」の活動のひとつの条件といえるだろう。また、二項対立的な民族関係における差別と貧困が、このような「余裕」を奪っていた証左でもある。

以上、先んじて文化伝承の活動を行っていた人々の影響、「良好」な民族関係が見出せる文化への「評価」、生活の「余裕」という条件で遠山サキさん「価値合理的な文化伝承」の活動は生じていたといえるだろう。ただし、当初の活動は経済的な「戦略としての文化伝承」という要素ももつものだった。

その要因として、まず経済的な戦略として文化伝承を行わざるをえない貧困や、「良好」な民族関係において遠山サキさんの活動への「評価」に表れていた経済的な要素が挙げられよう。1980年代の活動である物産展で民芸品制作を披露・販売するというものも、基本的には売買という経済的な関係において成り立つものである。そうだとすれば、「良好」な民族関係における

経済的な要素が、遠山サキさんの活動にみられた経済的な戦略としての要素の重要な要因だったといえるだろう。

これは、「良好」な民族関係の中で文化の価値そのものが「評価」されると、遠山サキさんの活動が物産展まわりから展覧会の活動へという形で、より純粋な価値合理的な活動へと変化していた点にも表れているといえるだろう。民族関係における文化への「評価」が経済的なものなのか、文化の価値そのものに対するものなのか、という質的な違いが経済的な戦略としての要素の有無を左右していた。

ただし、経済的な戦略としての要素の有無にかかわらず、遠山サキさんが言語について「価値合理的な文化伝承」を見出せる語りを残していない点について考察しておくべきだろう。言語など差別の対象となった文化は習慣的に続けられないだけでなく、文化伝承の活動の対象にもなりにくいといえるのではないだろうか。このように、「価値合理的な文化伝承」もまた同化と両立するといえる。民族境界論を検討する中で立てた、和人との接触面で差別の対象とならなかった文化は伝承される傾向にある、という仮説とほぼ一致する結果だといえよう。

最後に、「価値合理的な文化伝承」の条件のひとつとして、先んじて行われていた活動の影響を挙げていた。この先行する活動である姉茶民芸品研究会について、浦川リウさんの差別に対する反発心から始まったもので「戦略としての文化伝承」の要素が強かったと分析してきた。そうだとすれば、遠山サキさんは、「戦略としての文化伝承」に触れて、「価値合理的な文化伝承」を始めていったことになる。このように、「戦略としての文化伝承」は「価値合理的な文化伝承」を誘発するため、非常に重要な意味をもっている。この文化伝承のあり方の条件は、次章において分析していく。

¹ 遠山サキさんには5歳差の兄がおり、彼はまた別の叔母、この語りでいう「にいちゃんばば」に預けられていた（遠山・弓野 2019: 16）。

² 元浦川沿いにおいてイヨマンテが行われなくなったのは1946年ごろだという語りがある（浦川・村山 1988: 95）。

³ キナとはスゲのことである。この時のキナ編みには伝統的な模様を入れていなかった。また、販売するためのものとして製作したのか、生活必需品として製作したのかは判然としない（遠山・村山 1988: 254-5）。

⁴ 1987年のインタビューで40年ほど前と語られていることから推定した。

⁵ 子育てがおわるころという語りや、「アイヌのこと」の初期の具体的なエピソードの中で、1960年生まれの三男（遠山・弓野 2019: 120）が5年生になっていたと語っていること（遠山・弓野 2019: 183）、1971年3月3日に第6回日胆地区ウタリ民芸品製作技術コンクール大会で受賞していることなどから、1970年ごろと推定した。

⁶ このパレードには、遠山サキさんも参加していたと考えられる。というのも、以上の浦川リウさんへのインタビューに遠山サキさんも同席されており、パレードに参加したのは「わしら女5人」（浦川・村山 1988: 96）と浦川リウさんが語っていることから、その中に遠山サキさんが入っていると考えたほうが自然なためである。しかし先述した通り、遠山サキさんが「アイヌのこと」を始めるのは、1970年ごろに子育てが終わってからである。

⁷ 遠山・弓野（2019）の著者略歴では、姉茶民芸品研究会に創立時から参加したことが記されている（遠山・弓野 2019: 223）。しかし、本人は明確に参加したとは語っておらず、1964年1月6日付『北海道新聞』で報道されている創立時のメンバーにも記載されていない。そのため、本人の語りを重視する立場から、姉茶民芸品研究会に正式な形で参加してはいなかったと判断した。ただし、1970年ごろのエピソードとして浦川タレさんから民芸品製作などを教わ

-
- ったというものがあり、正式な形ではなくとも参加しているような扱いだったと考えられる。
- ⁸ 遠山サキさん本人は、ひまわりの会に参加した時期を1975年とし、浦河ウタリ文化保存会に改称した時期を1978年と語っている。しかし、1975年9月19日付『北海道新聞』朝刊（日高版17面）は17日に北海道ウタリ協会浦河支部に「文化を保存する会」が発足したと報じている。同記事には浦河ウタリ文化保存会という名称は出てこないため、1975年に改称したと断定はできない。しかし、その他の語りとの整合性を考え、1975年を改称した時期とした。それに伴って、遠山サキさんがひまわりの会に参加した時期を不明とした。
- ⁹ 鷺谷サトさんは1926年生まれであり、文化伝承の活動のほか、1975年には全国教育研究集会でアイヌ差別の実態を語るなど、反差別の運動を行っていた。2001年に亡くなっている（少数民族懇談会編 2004）。
- ¹⁰ 遠山サキさん本人は1976年と語っているが、1971年の日胆地区ウタリ民芸品製作技術コンクール大会の報道で、遠山サキさんのマタンブシが記載されている。著者略歴でも1971年となっていることから、1976年は誤植などの間違いであると判断した。
- ¹¹ 他の地域では例えば、札幌で織布科、旭川と平取で木材工芸科の機動職業訓練が行われている（北海道ウタリ協会 1981a:7-8）。
- ¹² 遠山サキさんは機動職業訓練の講師を1985年に引退している。
- ¹³ 日本語については、「何とか判断読みはできるけど、文字をあまり書くことができない」（遠山・弓野 2019:189）状態だった。判断読みとは、分からない漢字などについて前後関係から判断して読む、ということであろう。
- ¹⁴ 遠藤長吉さんは遠山サキさんの夫である遠山長吉さんであろう。少なくとも、その共同作業所に遠山長吉さんがいたことは語りから確認できる（遠山・弓野 2019:188-9）。彼は1927年に北見で生まれ、5歳のころにアイヌに引き取られて育った和人である。1947年に遠山サキさんと結婚し、遠山姓となっている。遠山サキさんは、長吉さんの血筋が和人であるため、差別を受けた経験から当初は結婚を嫌がっていた。最終的に長吉さんは1989年に亡くなっている（遠山・弓野 2019: 81-2、133-4）。

第5章 「戦略としての同化」から「戦略としての文化伝承」へ ——幕別町蝦夷文化考古館と二風谷アイヌ博物館

1. はじめに

ここまで、同化と文化伝承はいかにして両立していたのかという問題意識から分析を進めてきた。その中で、民族関係が非常に重要な意味をもっていたことが明らかになった。ただし、この民族関係は同化を強制する和人とそれに抵抗して文化伝承を行うアイヌといった二項対立的な民族関係のみではなく、「良好」な関係性が文化伝承に影響を与えていた。

まず、二項対立的な民族関係による差別や貧困を改善するための戦略の結果として同化は生じていたが、その戦略の妨げとならない文化は習慣的に伝承されていた。そして第4章の浦川リウさんの語りにみたように、生活の「余裕」の中で生じた差別に対する反発心から「戦略としての文化伝承」が生じ、「良好」な民族関係における「評価」によってそれが姉茶民芸品研究会として組織化されていった。そして遠山サキさんは、先んじて文化伝承の活動を行っていた人々の影響を受けたり、「良好」な民族関係の中で評価されたりする中で、「価値合理的な文化伝承」を行うようになっていった。ただし、「良好」な民族関係の「評価」の内容によっては、経済的な戦略としての要素を強くもつものとなっていった。以上の中で家庭やアイヌ・コミュニティは差別から「習慣的な文化伝承」や「価値合理的な文化伝承」を守り、戦略として意識的に生じる同化の対象とならないようにする機能を果たしていた。

しかし、「戦略としての文化伝承」が生じる要因の検討が不十分なまま残されてしまっている。反発心と生活の「余裕」と「良好」な民族関係における文化への「評価」を通して「戦略としての文化伝承」の活動が生じると推察しているが、改めて、この要因について考察する必要がある。とくにこの点については、第2章で民族境界を維持するための和人の行為として差別が存在しており、同化しても差別がなくならなかったため、アイヌは戦略の転換に迫られ、「戦略としての文化伝承」が生じたと仮説を立てていた。

2. 対象と方法

そこで、本章では吉田菊太郎と萱野茂の文化にまつわる行為の変遷を分析することで、この課題に取り組みたい。この二人を分析対象とするのは、次のような理由からである。

まず、両者には同化を志向していた時期も存在していた。特に、「亡び行く民族」を否定しているなど喜多章明といった同化主義的な和人とは一線を画す要素を見出すことができるとしても、吉田菊太郎が生業の同化などを主張し、さらに同化を「進化」ととらえアイヌ

が「進化」しているにもかかわらず差別する和人を批判していたことは第3章にみた通りである。一方で、萱野茂もまた同化を志向していた時期が存在していたが（例えば、萱野（1990: 128））、最終的にはさまざまな形で文化伝承の活動を展開している。

また両者の共通点として、さらに、「習慣的な文化伝承」を受けていたことも指摘できる。まず萱野茂は1926年に平取町二風谷に生まれているが、アイヌ語しか話せない祖母の昔話などを聞いて育ち、習慣的にアイヌ語を身につけていた（萱野 2005a: 16）。一方、吉田菊太郎は1896年に幕別町白人（チロット）に生まれている（以下ことわりがない場合、吉田菊太郎に関連する年号は山田（1998b: 75）を参照した）。すなわち、萱野茂のおおよそ親世代とってよいだろう。そのため、萱野の祖母の世代は吉田の親世代であり、さらにその上の世代から同じように習慣的な伝承を受けていたと推察される。実際、「私が少年時代、フチ（老婆）のユーカリ（昔物語）に“戦う若武者が空を飛び海をもぐり”云々であった」と残している（吉田 1964a）。

以上のように「習慣的な文化伝承」を受けた後、同化を志向した時期がある一方で、吉田菊太郎は1959年に幕別町蝦夷文化考古館（以下、考古館）、萱野茂は1972年に二風谷アイヌ文化資料館（以下、資料館）といった博物館を設立している。この考古館や資料館の建設という活動は、アイヌ文化を後世に残すという意味では伝承活動だといえるだろう。萱野茂の資料館建設は1972年であるが、1952年ごろから民具の収集を行っており、吉田と同時期に伝承活動を行っていた¹。そして萱野はよく知られるように、人づての、狭義の伝承活動も展開しているが、その端緒はこの民具の収集にあった。

それでは、吉田と萱野は「習慣的な文化伝承」を受けた幼少期からどのように「戦略としての同化」を志向するようになり、そしていかにして考古館や資料館の建設という、後世にアイヌ文化を残すという意味での伝承活動へと戦略を転換していったのだろうか。吉田菊太郎は旧幕別村の村会議員を、萱野茂は平取町議員や参議院議員を務めているが、本章では彼らの政治的な功績や主張については立ち入らず、文化伝承の活動について分析していく。

以下、吉田菊太郎と萱野茂が共に同化を志向していた時期から文化伝承の活動へと移っていったことをふまえ、まず彼らにおいていかなる形の同化が生じていたのかについてみていく。その上で、文化伝承の活動を始めたきっかけについて分析していく。最後に改めて民族境界論と照らし合わせて仮説を検証していく。

3. 吉田菊太郎と萱野茂における「戦略としての同化」

(1) 吉田菊太郎の主張する同化

まず、萱野茂は同化にまつわる意識などについて詳細には残していないのに対し、吉田菊太郎は明確に主張を残しているため、吉田菊太郎から分析していく。ひとまず、第3章でみたような『蝦夷の光』における主張を確認しておきたい。

吉田は、アイヌに対して主に禁酒に加え、戦略として農業へ生業を転換する同化を訴えていた。ただし、飲酒の習慣や狩猟・漁労などの生業はあくまでアイヌの伝統的な文化の「野蛮」さと結びついている側面もみられる。つまり、習慣や生業など「野蛮」な文化を同化させていくことで、差別や貧困を改善するための「進化」を主張していた。そして、同化し「進化」したアイヌに対しても差別する和人を批判していた。

以上のような『蝦夷の光』における主張にはみられなかったが、これに加えて伝統的なチセ（家などの建物）から和風住宅に変えるといった同化運動を展開していた。その具体的な形が1930年に結成した白人古潭矯風会であり、1949年に行われたその20周年記念式での式辞をみると、この住宅改善運動も「進化」に結び付いていた様子が垣間見える。

本会創立以前の生活は掘立小屋に住み山に狩り河に漁って転々とし古潭に帰っても路傍に酒に倒る、道義観念薄くしたがって社会に認めらるゝ者ある筈がありません。本会創立後の生活は掘立小屋は柵葺の文化住宅に改り道義観念は向上し農耕自作して食料は自給に足り酒は飲んでも活力素となる、熊や狐が馬、緬羊に変わって飼ひ生業に力んでゐるのであります（吉田 1949）

以上のように、伝統的なチセを「掘立小屋」と述べており、それと合わせて「山に狩り河に漁って転々」と、「路傍に酒に倒る」と並列して述べている。吉田にとって「野蛮」の象徴であった伝統的な生業や飲酒の習慣と「掘立小屋」を並置していることから、「掘立小屋」すなわち伝統的なチセもまた「野蛮」なものとみなしていたといえよう。そして住宅改善運動と農業運動、禁酒運動を並列する姿勢が看取でき、やはり同化による「進化」の主張である点は否定できない。このように、戦後すぐにおいても、吉田の主張は変わっていなかった。

そして、考古館を建設するための資金作りのために発行された『アイヌ文化史』でも同様の「戦略としての同化」の主張がみられる。たとえば、国後・択捉島から函館に渡ったアイヌについて、「斯くしてアイヌ人は移動に依つて靜かに而も最も自然的に同化し否同化し終わつてゐる。洵に結構な事であり、社会の爲めにも同族の爲にも真に幸福を齊す所以である」（吉田 1958: 3）とし、同化を「幸福を齊す」ものとすら述べている。そして同化について、「誰れか絶対的の滅亡と言ひ得ようか」（吉田 1958: 4）とも述べており、「亡び行く民族」を否定している。

他にも「悠久な太古に尾を曳く本来のアイヌ文化を背負つて立つた」「過去のアイヌ」と「侮辱と屈辱の付きまとう伝説（著者注——伝統の誤字か）の殻を破つて日本文化を直接に受け継いでいる」「現在のアイヌ」の区別がなされずに、「過去のアイヌ」が「現在のアイヌ」のように「誤解」されているとし、「誤解」に基づいて差別する和人を批判している²（吉田 1958: 12）。ここにおいて、伝統的なアイヌ文化を高く評価しようとする姿勢が垣間見える一方で、同化を「進化」ととらえる姿勢に変化はみられない。

この『アイヌ文化史』は1958年6月4日付『北日本新聞』³によると、本州を周りながら

販売していたものであるため、吉田はその「誤解」を解こうとしていたといえるだろう。この意味で、「亡び行く民族」を否定し、同化によって「進化」しているにもかかわらず差別する和人を批判する点は戦前から一貫する主張である。

『アイヌ文化史』は和人に訴えかけることを目的としていたため、直接的にアイヌに対して同化を訴える要素はみられない。しかし、同化によって「進化」しているのだから差別は不当である、という訴えは、同化による「進化」が不十分な者は差別されても仕方がない、という主張と表裏である。やはり「亡び行く民族」を否定するという、和人の同化主義とは一線を画する要素があるとはいえ、吉田は戦前から一貫して差別に対する戦略として、同化による「進化」を訴えていた⁴。

以上のような運動を展開しつつ、第3章でもみたように、吉田は1930年には旧土人補導委員、1932年に方面委員に任命され、同時に幕別村会議員となり、1941年に納税功労者として表彰されている。このように、吉田は同化の運動を展開していく中で、社会経済的地位を上昇させていた。

さらに、1936年には天皇が陸軍特別大演習を視察していた際に、幕別町白人に侍従を差遣⁵している。『吉田菊太郎資料目録Ⅱ 文書資料編』の編者である山田が指摘するように、これは白人における同化の「成功」の喧伝を一つの目的としていると考えられ、吉田にとっては自らの運動の成果を示すものであっただろう（山田 1998a:11）。

しかし、同化の運動の中で吉田自身の社会経済的地位が上昇し、白人全体において侍従の差遣が行われるほど同化が進んでいたにもかかわらず、同化し「進化」したアイヌに対する差別を批判する点に注目しなければならない。どれほど同化したとしても、「誤解」による差別がなくならなかったことがここに表れている。

(2) 萱野茂に生じた同化

萱野茂においては、吉田菊太郎のように社会事業としての同化運動をしてはいなかったが、青年期において同化を志向していた。例えば、1948年から1949年のこととして、「わたしはアイヌであることをすべて捨てよう、忘れようとしたものでした」としている（萱野 1990: 128）。また、1948年に平取で熊送り（イオマンテ）が行われた際に、「サケイユシクル（祭司）」として出かける萱野の父に対し、「今どき熊送りとは暇な人もいるものよ、と白い眼で見送り」と残している（萱野 1990:128-9）。他にも、「実は50年前は、アイヌ語を、アイヌ文化を、アイヌの民具を、『そんなもの鍋に入れて煮て食えるのか』と言いながらアイヌ関係のすべてから遠ざかっていた一人です」（萱野 2005a: 32）と述べている。

以上のように同化を志向していくきっかけについて、萱野は明確には語っていない。和人研究者が萱野の父を訪ねていた際に、「寝た子を起こすようなことはやめてくれ」と追い返したと語っているところ（萱野 1990: 127-8）から、差別を避けるための戦略として同化しようとしていたと推察される。

他にも、1994年5月30日付『朝日新聞』夕刊（全国版3面）において、「鬼先生（春人、

85 年没) もよく、出入りしていた。父親のノド元に医者を使う聴診器を当てて、アイヌ語の発音を何回も繰り返させる。その姿がみじめで、あわれで、もう、アイヌなんかやめてしまおう、と」と萱野はインタビューに答えている。やはり、差別を避けるための「戦略としての同化」を志向していたのではないだろうか。

以上のような意識の面だけでなく、以下のように同化が生じていた。1939 年に二風谷小学校を卒業後、萱野は造林人夫や山子 (いわゆる「きこり」、炭焼きや測量人夫など、山での仕事に従事していた。1950 年前後には「萱野組」という孫請けの組を組織し、小学校のころから憧れていた「親方」となっている (萱野 1990: 118)。これらの生業を同化ととらえることもできるだろう。ただし、この生業の選択に関して、同化しようという意識があったかどうかについては萱野自身が書き残していないため不明である。少年時代において「お金を持って父や兄のところへ仕事を頼みに来る土木工事の親方とか、木材を伐り出す山の親方とかが、たいへん偉くみえたものです」とし、親方にあこがれたと残している (萱野 1990: 71)。このエピソードに鑑みて、伝統的なアイヌの生業ではないものを選んだという事実を同化ととらえるとすれば、意識的なものというよりも経済的な「戦略の意図せざる結果としての同化」だったと考えたほうが自然だろう。

そして、1953 年ごろに、山での仕事の中で萱野は、「食うことには、それほど困らなくなっていた」(萱野 1990: 126) という。ここから、少なくとも一定程度は山での仕事によって若干は生活が安定し「余裕」が生じていったことがうかがえる。

このように同化を志向していてもなお、上述のような、鬼春人など和人研究者による差別的な行為があったことも指摘しておかなければならない。この点について、萱野は次のように明確に述べている。

わたしが彼らを憎む理由はいくつかありました。二風谷に来るたび村の民具を持ち去る。神聖な墓をあばいて祖先の骨を持ち去る。研究と称して、村人の血液を採り、毛深い様子を調べるために、腕をまくり、首筋から襟をめくって背中をのぞいて見る…… (萱野 1990 127)。

萱野が、二風谷小学校にはアイヌが多く差別を受けなかったと述べていることをふまえると (萱野 1990: 66)、卒業後に以上のような和人研究者による差別的な行いが生じていたことになる。そして小学校卒業後、萱野は山での仕事に従事し、「アイヌなんかやめてしまおう」として「戦略としての同化」を行っている。このように、同化したとしても差別がなくならなかったことが看取できる。

以上のように、「戦略としての同化」の運動を行っていた吉田と、運動までは行っていない萱野という違いはあるが、いずれにしても差別に対する「戦略としての同化」を志向していた点は共通している。加えて、同化したとしても何らかの形で差別されるという経験もまた、共通している。

4. 二風谷アイヌ資料館・幕別町蝦夷文化考古館と差別に対する戦略

(1) 萱野茂の初期の活動

以上のように、吉田菊太郎も萱野茂も、差別を避けようとして「戦略としての同化」を行っていたものの差別はなくなり、和人研究者による差別が行われていた。民族境界論の検討において仮説を立てたように、その結果として彼らは戦略の転換に迫られたのではないだろうか。本節ではこの転換のきっかけについて明確に語っている萱野茂からみていこう。

同化してもなお受ける差別として萱野が経験したのは民具の収奪であったため、まず民具を収集し残していくという伝承活動を始めたと考えられる。実際、生活が安定し、第4章でみた浦川リウさんのように「先祖のこと」を考える「余裕」が生じてきた1953年ごろに家から民具、中でも「父が最も大切にしていたトゥキパスイ（奉酒箸）」（萱野 1990: 126）がなくなっていたことに気が付き、萱野は次のように述べている。

このようなシャモの学者の勝手なふるまい⁶⁾に、わたしはいったいこれでいいのかと、自分に問いかけてみたのです。

〈わが国土、アイヌ・モシリを侵され、言葉を剥奪され、祖先の遺骨を盗られ、生きたアイヌの血を採られ、わずかに残っていた生活用具までも持ってゆかれた。いったいこれではアイヌ民族はどうなるのだ。アイヌ文化はどうなるのだ〉

〈よし、これからは、おれがそれを取り返してみせる〉（萱野 1990: 128）。

このように民具の収集の動機をみると、まずは第4章でみた浦川リウさんのような反発心が見いだせる。そして、この活動は「生活用具までも持ってゆかれた」ことに対して、それをアイヌの手に取り返し、守るという対抗の戦略だったといえる。萱野茂の文化伝承の活動は当初、差別に対する戦略であった。

これに加えて、萱野茂は1952年ごろ、先述した鬼春人からアイヌ文化を伝承すべきだと意見されたことも活動のきっかけとして挙げている。「寝た子を起こすな」として同化を志向していた萱野に対して鬼春人は、「それで茂君は目の前からアイヌ語が、物が、生活文化が、跡形もなく消えていってもいいと思うのかい。僕はそう思いませんね」「何とか残すように努力して下さいよ」（萱野 2005b: 13）と諭されていた。ここにおいて、鬼春人はアイヌ文化を「滅びゆく民族」の「野蛮」なものととらえず、残しておくべきものとして「評価」している。この意味では、ある種の「良好」な民族関係も見出せよう。

ただし先述した通り、萱野茂は鬼春人を差別的な和人研究者としても挙げている。この点について、鬼の「伝承すべき」との発言の30年後、彼が萱野を訪ね、「いろいろと昔の話をして楽しかった」（萱野 2005b: 14）ことからの回想として、この「伝承すべき」発言を取り

上げていることなどを確認しておくべきだろう。このように、萱野は差別的な研究者として鬼春人を挙げつつも、民具の収集の活動を始めたのちにある種の「良好」な関係性を築いたうえで振り返って、活動のきっかけとして「伝承すべき」発言を取り上げている。このような回想における文脈の影響は考慮する必要がある。

また、萱野が「アイヌの言葉や文化に関心をもった日本人の学者や研究者にはありがたいと思う半面、そういった泥棒まがいや無神経な振る舞いも数多く見てきました」（萱野 2005a: 84）と残していることもふまえる必要があろう。「良好」な民族関係と二項対立的な民族関係も、このような「半面」として両立しうるといえるのではないだろうか。ともあれ、回想における文脈の影響があったとしても、萱野が文化への「評価」を活動のきっかけとして挙げていることは事実である。

そして以上のようなきっかけを経て、「民族意識にめざめたわたしは、まず手始めにアイヌの民具が無料（筆者注——「ただ」のルビ）同然に持っていかれるのを防ぐため、買い取って守ってやろうと思い、民具を集めることをはじめました」（萱野 1990: 129）と述べ、民具の収集に奔走していった。

さらに、この活動の中で萱野は年上の世代が亡くなりつつあること、それによって口承文芸などの文化の伝承が途切れつつあることなどに気が付き、1958年から1959年ごろに、言葉や民話、風習などの収集をしなければと思うようになったと述べている（萱野 1990: 151-2）。このように、第4章でみた浦河ウタリ文化保存会の人々が抱えていた古老の逝去への焦りを、萱野も感じていたといえるだろう。このように、民具の収集活動が萱野の文化伝承の活動の端緒であり、活動が発展していくにつれて対象も拡大している点も、第4章でみた浦河の活動と共通している。

この収集した民具を保管・展示する施設としての資料館の建設において、背景に二風谷における観光業の事情が存在していた。まず戦後の二風谷において、観光業の端緒となったのは、萱野茂の木彫りだったという⁷。萱野は1952年に層雲峡へ仕事にいった際に目にした民芸品店の商品が、「二風谷のアイヌ細工とはまったく違うもの」であったため、『本物のアイヌ細工はこうでないぞ』と思い、『よし、そうしたら、今度は俺が彫ってやる』と考えるようになったという（萱野 2005a: 39）。そして美唄の富沢富之助の教を請いながら修行し、1957年ごろには商品として売れるようになっていった（萱野 2005a: 39-44）。

さらに1960年には二風谷に生活館が完成し、木彫りの需要も上がっていたため、生活館に人を集め、旭川から講師を招聘し、講習会を行っていた（萱野 2005a: 48）。その後、「みんなの腕も良くなって、あちこちのアイヌ関係の観光地から声がかかる様になりました。そうした仕事のなかで、アイヌの家屋の建て方とか、物の作り方とか、いろんなことを二風谷の先輩たちから教わり、また若者たちに教えてきました」（萱野 2005a: 48）と述べている。ここには、観光が端緒となって文化伝承が再開していく様子が表れている。ただし、ここでは文化が「観光化」してしまっている点は指摘しておく必要がある。この文化伝承は、「観光化」という経済的な要素もありつつ、伝承そのものも目的とするような、経済的な「戦略と

しての文化伝承」と「価値合理的な文化伝承」の両方の側面を持つものだったことがうかがえる。

そして1969年、日勝峠を抜ける国道が開通したおかげでバスが通るようになり、二風谷に土産品店が増加する中で、観光客に足を止めてもらうために資料館を建てようという話が出るようになっていたという（萱野 2005a: 53-4）。このように、二風谷全体にとって、経済的な戦略として資料館が位置づいていた。

ただし、これが萱野にとって直接のきっかけではなかった。直接のきっかけとなったのは、1970年に過労で肋膜炎となり入院したことである。その中で、自分が死んでしまうと、集めてきた民具やテープはどうなるのか、と心配になり、退院後に資料館づくりを決心したという（萱野 1990: 169-70）。

以上のような背景ときっかけから、萱野は独力で自らの敷地に資料館を建てる予定とし、実際に施工まで行っていた。「それを見た平取町役場は、あわてて当時の町長と、地区会長の貝澤保さんと、貝澤正さんと、貝澤松太郎さんとでわたしのところに来て、『協力させてほしい』と申し入れてきた」（萱野 2005a: 53）という。そして、「大きくて設備の整った資料館が建つとするなら」ということから独力での建設を中止し、『北海道ウタリ協会』に引きつがれ、『二風谷アイヌ文化資料館建設期成会』が組織され」ている。その後、萱野と貝澤正は資金作りに奔走していった。その際、大口の寄付は事業家の山田秀三の口添えをお願いしており（萱野 1990: 169-71）、実際のところ大口の寄付はすべて山田秀三の紹介によるものだったようだ（萱野 2005a: 78）。

そして、1972年に資料館が開館した。開館式に訪れた人々の称賛を受けながら、「これらの人々の理解がもう20年、いや10年でも早くあったら、アイヌ文化がもっと精確に保存継承できたのに」（萱野 1990: 174）と残している。この一言から、資料館がアイヌ文化の伝承も目的としていたことを看取できる。

この資料館は、単に収集、保存する施設ではなく展示を行っているため、アイヌ文化や民族としてのアイヌを説明する機能を持っていたことは間違いない。実際、時代は下ってしまうものの、1992年に資料館が平取町の「二風谷アイヌ文化博物館」と萱野茂個人の「萱野茂アイヌ記念館」（現・「萱野茂二風谷アイヌ資料館」）に分かれた際、「アイヌ語のこと、アイヌ民具のこと、アイヌ紋様のこと、アイヌ刺繍のこと、アイヌ風俗のこと、世界先住民族・民具のこと、アイヌ語辞典の著者、萱野茂館長のご案内」とし、実際に萱野茂自身が案内している（萱野 2005a: 106）。

このような、アイヌのことを正しく説明する、という意識をもったきっかけにも、和人の差別が存在していた。例えば萱野は、1954年に和人の蘇武富雄に本州で興行すれば儲かるといわれ、一度は断ったもののその口上へのせられ本州に興行に出た⁸際に、次のような差別を受けている（萱野 1990: 132-7）。

内地の人たちのアイヌに対する認識不足は、蘇武が二風谷のいりり端で聞かせてくれた

通りでした。学校の先生でさえ、「日本語が上手ですね」「着ているものは日本人と同じですね」などという有り様です。かぞえ 29 歳のわたしは、そういう質問におどろき、なんとなくアイヌの本当の姿とか文化を紹介しようという気になったものです。(萱野 1990: 135-6)

さらに萱野茂は、民話などの録音のためのテープ代を稼ぐために、木彫りだけでなく登別で観光業に従事する中で同様の経験をし、日本人の多くはアイヌの現状を知らない、と知って丁寧に説明するようになったという(萱野 1990: 154-5)⁹。この和人の「認識不足」による差別は吉田の主張する、「過去のアイヌ」が「現在のアイヌ」のように理解されるという「誤解」と同様のものなのではないだろうか。

ただし、萱野の述べるところの「アイヌの本当の姿とか文化」とは、「アイヌ民族の歴史や、アイヌ語や風習が消えて(消されて)いった事情」(萱野 1990: 155)であり、差別や貧困などによって同化を強制されてきた歴史を含むものである。これは、同化を「進化」とみなして「過去のアイヌ」と「現在のアイヌ」を峻別し、「誤解」によって差別する和人を批判する吉田の論理とは異なっており、対応には差異がある。

展示・説明する施設としての資料館の建設は、以上のような「認識不足」や「誤解」による差別のエピソードを踏まえて理解する必要がある。本人が直接に述べているわけではないため推測となってしまうが、萱野はこの経験もひとつのきっかけとし、アイヌの姿や文化を正しく伝えるための施設として資料館を建設しようとしたとも考えられよう。

以上のように、資料館の建設はまず、萱野を含む二風谷全体の経済的な戦略を背景としている。そして萱野本人にとっては、和人研究者などによる収奪に対する戦略として収集していた民具などを保存しておくための施設であり、「誤解」による差別に対して「アイヌの本当の姿とか文化を紹介」する施設であり、またアイヌ文化の伝承を行う施設として、建設されたといえるだろう。資料館の建設は二風谷における経済的な「戦略としての文化伝承」でもあり、萱野の意識の上では民具の収奪や「誤解」による差別に対する「戦略としての文化伝承」でもあり、「価値合理的な文化伝承」という側面も存在していた。

そして、萱野が最初に人づての、狭義の「価値合理的な文化伝承」を行ったことがわかるのは、1972 年に行われた二風谷のマンロー館で展示されていた丸木舟の舟下ろしと、その数年後から二風谷で行われているチプサンケの祭りである。このチプサンケの目的について、「舟下ろしのお祝いの順序や、舟の縄のかけ方などを若い世代に伝えていくためにも」(萱野 2005a: 90)としている¹⁰。その後、1982 年には「アイヌ語塾子供の部」を開設する(萱野 2005a: 29-30)など、アイヌ語の伝承をはじめとしたさまざまな文化伝承の活動を行っている。

(2) 吉田菊太郎の活動

次に吉田菊太郎と考古館設立についてみていきたい。吉田菊太郎は、1949 年の時点で、

考古館の設立を構想していたようだ。生業の同化を主張していた白人古潭矯風会の 20 周年式典の式辞で次のように述べている。

尚、本会創立満 20 週（筆者注——原文ママ）年記念事業としてエカシコルペ即ち祖先が身命を賭して得た宝物を纏めて一堂に納め、永久に保存しようとして古孝（筆者注——原文ママ）館の設置を計画し着々と之れが実現に努めて居ります。吾々はエカシの巖かに行はれた催事カムイノミを継承し正しき生活に生き、天皇陛下中心としての日本再建に翼賛するの信念は不滅であります（吉田 1949）。

以上において、明らかに考古館の設立について述べている。また、「吾々はエカシの巖かに行はれた催事カムイノミを継承し正しき生活に生き」という一言にも注目すべきだろう。これを素直に受け取れば、生業や伝統的なチセを同化させようとしている一方で狭義の文化伝承の活動を行おうとしていると読める。

しかし、1959 年 3 月に発行された「アイヌ文化考古館建設について御願」ではその主張に変化がみられる。ここではまず、従来の主張と同様に同化を「進化」としつつ、「おそらく近い将来には全くアイヌ人の姿は見られなくなることでありましょう」（吉田 1959a）と述べている。一方で、「之等（筆者注——カムイノミなど）の尊い祭り事も今は殆ど忘れられていることは遺憾の極みであります」と述べたうえで、「古俗品を収集して一堂に収め永久に保存する事と、ヌサを設けて先祖が行ったカムイノミの祭り事も今のウタリが生存している間だけでも実行することが同族の義務である」としている。

ここでは、「カムイノミ」を「実行することが同族の義務」と述べており、伝承しようという意識が垣間見える一方で、「今のウタリが生存している間だけでも」と限定しており、白人古潭矯風会 20 周年式典で「継承」しようとして述べていたのとは対照的である。ここでの「継承」を下の世代への伝承と理解するならば、1959 年時点において吉田の意識は伝承から「今のウタリ」のみによる時限的な実践へと変化したといえるだろう¹¹。

いずれにしても戦後において吉田は、同化という「進化」の主張と同時に、伝承あるいは時限的な実践を主張していたといえる。これに鑑みれば、吉田はアイヌ文化を同化すべきものと、伝承すべき、あるいは時限的とはいえ実践すべきものに峻別していたと考えるべきだろう。すなわち、差別や貧困の原因となる生業や伝統的なチセなどは同化すべきもので、カムイノミなどの儀式は戦後すぐにおいて伝承すべきもの、その後において時限的に実践すべきものとしてとらえていた。

それでは、なぜ吉田はカムイノミなどの儀式を、時限的とはいえ実践すべきものとしてとらえていたのだろうか。これを考える糸口は、『アイヌ文化史』にある、「古潭にアイヌ人の姿が薄らぎ同族固有の総てが失われつゝあるは如何にアイヌが進化向上したことが事実であるにせよ、一入寂しさを感ずるのである」（吉田 1958: 11）という記述である。

第 4 章でもみたとおり、生業などの同化によって意図せざる結果としてその他の文化が

同化していってしまうことも少なくない。推察の域を出ないが、吉田の子ども世代にあたる萱野茂がそうであったように、差別に対する「戦略としての同化」を志向し、儀式等に参加しなくなってしまった若者も少なくなかっただろう。吉田による同化の運動があった分、幕別町白人ではよりその風潮が強かった可能性もある。

またここには、萱野が口承文芸の収集を始めたきっかけにも表れていたように、そのような儀式ができる年上の世代が亡くなりつつあった、という状況も背景に存在するのは間違いない。すなわち、吉田の「戦略としての同化」の運動の意図せざる結果として、差別に対する戦略として儀式に参加しない若者が増加していったことに加えて、儀式を実施できる「エカシ」が亡くなりつつあった。この状況を認識し、吉田はカムイノミなどを実践すべきものとみなしていったのではないだろうか。

以上のように、儀式の伝承が途切れることを「遺憾の極み」とし、「寂しさ」を覚えていた吉田は考古館落成式の挨拶において、その考古館設立のきっかけとして、「おそらく近い将来には全くアイヌの古俗品が古潭に無くろう」（吉田 1959b）という懸念を挙げている。ただし、この懸念の具体的な原因については述べられていない。

それでもなお、カムイノミの儀式などを伝承すべきものとしたきっかけと同様の推察が可能である。すなわち、差別に対する「戦略としての同化」によって、意図的にあるいは意図せざる結果として儀式などに参加しない者が増えた結果、民具が不要になっていったため、散逸したのではないだろうか。また、萱野が民具の収集を始めた理由にあるように、その不要になってしまった民具を和人研究者が収奪していた可能性もある。そうだとすれば、吉田にとって考古館建設は、差別に対する戦略だったといえるだろう。

考古館建設において、このような差別に対する戦略としての要素が読み取れる部分は少なくない。例えば、『アイヌ文化史』において「過去の事ではあるが自業宣伝のため或は興行師等がアイヌを利用し観光地その他に於て自他共に訳も判らぬ出鱈目な表言（原文ママ）や振舞をさせ観客を欺く事を敢て行うという」（吉田 1958: 12-3）と述べている。そして、考古館落成式における挨拶において、「考古館建設の究局（原文ママ）の目的はアイヌ文化を正しい姿で後世に残さうというにあります」（吉田 1959b）としている。つまり、考古館でアイヌ文化を後世に残し、展示することで文化の「正しい姿」を和人に見せ、「出鱈目」や「誤解」による差別に対抗しようとしたのではないだろうか。この意味で、考古館建設は差別に対する戦略だったと考えられる。

ただし、ここでのアイヌ文化の「正しい姿」の意味には注意が必要である。というのも、先述した通り、アイヌ文化を残そうとすると同時に吉田は「過去のアイヌ」と同化し「進化」した「現在のアイヌ」を峻別すること、「進化」した「現在のアイヌ」の姿を伝えることで差別をなくそうと運動してきた。これをふまえれば、考古館において文化を「過去のアイヌ」のものとして展示し、「現在のアイヌ」をそこから「進化」してきた人々と主張しようとしていたのではないだろうか。

これは、「アイヌ文化考古館建設について御願」において「先住民アイヌの先祖に対する

餞として、将た又向後の考古資料にも役立たせようというところから」(吉田 1959a) 民具を残そうと述べている点に最も強く表れている。すなわち、あくまで吉田が収集し、考古館に展示されている文化は「祖先への餞」であり「考古資料」であって、「過去のアイヌ」のものなのである。やはり、萱野と比較すると、この時点では下の世代へと伝承していくという意識は希薄といわざるをえない。

ほかにも、考古館が差別に対する戦略であったことを示す記述がある。「アイヌ文化考古館建設について御願」において、アイヌ文化が「滅亡する者とともに果敢なく消え失せつゝある」とする一方で、「和人の方々は、古今を通じて神仏に信仰せらると共に家畜及び魚類の例を始め針、筆、枺に至るまで供養の祭りを行われ又各地には開拓者を犒うための胸像、或は顕彰碑等の多くが見られ、誠にうるわしい事であります」(吉田 1959a) と対比し、考古館の設立のための協力を和人に要請している。「過去のアイヌ」の文化も和人の文化と同じように「供養」されるべきものであるとして示すため、考古館を建設したのではないだろうか。この意味でも、考古館は差別に対する戦略だったといえるだろう。

最後に二風谷の資料館と大きく異なり、吉田における考古館設立に、経済的な戦略としての側面がみられない点も指摘しておかなくてはならない。例えば、落成式における挨拶で、「開館いたしましても見世物でもなし、観覧料とかそれに類した収入を得てもうけようと考えているものでは絶対にありません」(吉田 1959b) と経済的な側面を強く否定している。

5. おわりに——民族境界とアイヌ文化

(1) 吉田菊太郎と萱野茂による民族境界の維持

以上、相違点も少なくないものの、吉田菊太郎と萱野茂は「習慣的な文化伝承」を受けつつ、「戦略としての同化」を行っており、最終的には差別に対する戦略として、資料館・考古館の設立し民具などを残していくという文化伝承の活動へと展開していった。この展開の中でも特に重要なことは、彼らが同化しても差別はなくならなかったという事実である。

やはり、和人が民族境界を引くための行為として差別が存在しており、それにアイヌ文化を利用してはすぎず、それゆえ同化しても差別はなくならなかったのではないだろうか。その結果、吉田や萱野は戦略を転換する必要に迫られたといえるだろう。そして差別を解消していくためには、和人が差別によって維持していた民族境界を別のものに転換しなければならない。だからこそ、それまで差別の中で「滅びゆく民族」となっていたアイヌ自身の手によって、アイヌ文化に連なる民族とするような民族境界を引くために、考古館や資料館といった博物館を設立するという戦略を展開していった、といえる。すなわち、「戦略としての文化伝承」は、アイヌ自ら民族境界を維持するための行為であった。

ただし、その行為の内実には差異がある。例えば萱野茂は、後世にアイヌ文化を残すための活動だけでなく、アイヌ語の伝承活動なども行っている。このように、単純に文化を残す

というだけでなく、生きた人々に伝承しようとしている。すなわち、今なおアイヌ文化を伝承している人々としてアイヌを位置づけ、民族境界を維持しようとしていたのではないだろうか。

一方で吉田は、アイヌ文化を「過去のアイヌ」のものとして「現在のアイヌ」から切り離そうとしていた。また、確かに彼は考古館の設立を訴える文脈の中でも、同化を「進化」ととらえていた。それでもなお、吉田における考古館の設立にも民族境界を維持するための行為を読み取ることができる。

まず考古館の設立において、吉田は和人の文化同様に「過去のアイヌ」の文化も「供養」されるべきとし、「出鱈目」をさせるという和人の差別に対して、考古館で「アイヌ文化を正しい姿で後世に残さう」と主張していた。つまり、彼は「過去のアイヌ」の文化の「正しい姿」に「供養」されるべき価値を見出し、考古館でそれを和人に示そうとしていたのである。

そして、「過去のアイヌ」の文化を考古館で展示する限り、「現在のアイヌ」を過去に先祖がアイヌ文化を実践していた人々として和人に提示することになる。現在の人々にアイヌ文化を伝承する行為を通して民族境界を引こうとしていた萱野とは異なるが、考古館の設立は、「供養」されるべき価値のある「過去のアイヌ」の文化から「進化」し同化してきた人々として、民族境界をアイヌ自ら引いていく行為だったといえるだろう。そしてそのうえで、アイヌ文化を「後世に残さう」と主張している点から、やはりこの行為はある種の文化伝承だった。

以上のような民族境界の維持における萱野と吉田の相違点を考えるには、吉田は同化運動を行うことで社会経済的地位を上昇させていた一方で、萱野は運動までは展開しておらず同化ではそれほど社会経済的地位が上昇していない、という点を糸口にする必要がある。すなわち、吉田にとって積極的に文化伝承を主張することは、事実として同化運動によって社会経済的地位が上昇していったという経験やこれまでの運動そのものを否定してしまうことになる。その一方で、一切の文化を切り捨て、儀式なども同化させていくことは、「習慣的な文化伝承」によって伝統的な価値観を身につけていた吉田にとっては先祖に対する裏切りにも感じられただろう。このジレンマの解決策が、「今のウタリが生存している間だけでも」という時限的な文化実践や、「先祖に対する餞」としての考古館の設立、ひいては「過去のアイヌ」の文化から「進化」し同化してきた人々としての民族境界の維持だったのではないだろうか。

(2) 「戦略としての文化伝承」の条件

そして、それまで萱野や吉田にみられた「習慣的な文化伝承」と異なり、この戦略の転換の中でアイヌ文化に、伝承すべきもの（萱野）や「供養」されるべきもの（吉田）としての価値が見出されている点に大きな変化が存在する。もちろん、この彼らが幼少期に受けていた「習慣的な文化伝承」において、さまざまな伝統的な価値観もまた伝承されているだろう。

しかし、「習慣的な文化伝承」の場合、当たり前の習慣であるがゆえにその価値観はそれほど意識されるものではないはずである。すなわち、この伝統的な価値観を意識するようになり、民族境界を維持する「戦略としての文化伝承」が行われていくことで、文化に伝承すべきものや「供養」されるべきものとしての価値が生じたのではないだろうか。このようにみていくと、「戦略としての文化伝承」の条件のひとつとして「習慣的な文化伝承」によってアイヌの伝統的な価値観を身につけていること、が挙げられよう。

また、前章の分析から、「戦略としての文化伝承」の条件として挙げていた「良好」な民族関係における文化への「評価」、差別への反発心、についても改めてみていくべきだろう。これらの条件は特に萱野茂の記述に特に明確に表れていた。

まず、伝統的な価値観が意識されるきっかけに、二項対立的な民族関係と同時に存在した、ある種の「良好」な民族関係も見出せる文化への「評価」が存在していた。これは、萱野茂と鬼春人が「良好」な民族関係を構築していったのちにおける回想であるとはいえ、萱野が民具の収集を始めたきっかけとして鬼の一言を挙げていることに表れている。やはりこのような「評価」も、「戦略としての文化伝承」の条件のひとつだといえよう。

この文化への「評価」についての吉田菊太郎による記述は見当たらなかった。しかし、彼が当時のアイヌの中では社会的地位が高かったことをふまえると、和人との交流も少なくなっただろう。吉田が「習慣的な文化伝承」を受けていたことをふまえると、鬼など和人研究者との交流がなかったとは考えにくい。そうだとすれば、萱野茂のように何らかの形で「良好」な民族関係における文化への「評価」という経験をしていても何ら不自然ではない。

また反発心について、萱野は「父が最も大切にしていたトゥキパスイ」（萱野 1990: 126）がなくなっていることに気が付いたことも「戦略としての文化伝承」のきっかけとして挙げている。ここには差別に対する反発心が読み取れよう。また、吉田菊太郎が戦前から一貫して和人の差別を批判していることを考えると、吉田が差別への反発心をもっていたことは疑いようがない。このような差別への反発心も「戦略としての文化伝承」の条件のひとつである。

ここまでの「戦略としての文化伝承」の条件は、基本的に伝統的な価値観を意識するきっかけとしての性質が非常に強いものだといえるだろう。これに対し、「戦略としての文化伝承」の活動に結実していく条件として、生活の「余裕」が挙げられるのではないだろうか。例えば萱野茂においては、1953年ごろ「食うことには、それほど困らなくなっていた」（萱野 1990: 126）中で反発心が生じるようになっている。

吉田菊太郎は戦前にはすでにある程度の社会経済的な成功を収めていた。これを踏まえて「余裕」について考えてみると、吉田が行っていた同化運動が一段落する中で、「先祖のこと」を考える余裕ができ、「先祖に対する餞」として考古館の建設の運動を展開したと推察することも可能である。このような差別と貧困から距離を置けるような、精神的・経済的「余裕」が、反発心が「戦略としての文化伝承」につながる一つの条件だといえるだろう¹²。

以上、「戦略としての文化伝承」の条件について考察してきた。以上をまとめると、差別

への反発心や「良好」な民族関係における文化への「評価」というきっかけから、「習慣的な文化伝承」によって培われた伝統的な価値観を意識するようになり、生活の「余裕」の中でその意識が「戦略としての文化伝承」の活動に結実していく、といえるのではないだろうか。

最後に、吉田菊太郎は最終的に 1964 年に旭川市で行われた北海道アイヌまつりにおいて、文化伝承を訴えるようになっていくだけでなく、「進化」を訴えていないことを記しておきたい。北海道アイヌまつりの祝詞において、今さらアイヌプリは必要ないというアイヌに対し、「然しアイヌである限り先祖の遺した善いアイヌ振り¹³ アイヌ文化を取り上げて之を保存伝承に努めることが 私たち子孫の責任であると思います」（吉田 1964b）と述べている。このような意識をもつようになった経緯について、史料が残されていないため、正確なところは不明である。

推察にすぎないが、1959 年に考古館を建設して以降、北海道アイヌまつりまでの 5 年間において、萱野をはじめとして行われていた文化伝承の活動を見聞きしていただろう。その中で状況が変化していくのを感じ取り、「今のウタリが生存している間だけでも」という消極的な実践ではなく、積極的な狭義の伝承活動を意識するようになったのではないか。もしそうだとすれば、第 4 章でみたような、文化伝承の活動はアイヌ・ネットワークによって拡散していくことを示す事例のひとつだといえるだろう。

¹ 第 2 章で理念型を構築した際にみた帯広カムイトウウポポ保存会や第 4 章でみた浦河において文化伝承の活動が始まったのも 1950 年代であり、共通する。やはり、1950 年代が文化伝承の活動が生じ始めた時期だといえるだろう。

² この「本来のアイヌ文化を背負って立つた」「過去のアイヌ」が「侮辱と屈辱の付きまとう」姿となってしまった原因として、江戸時代の同化政策を挙げていることは改めて指摘しておく必要がある。吉田は同化を主張しているが、しかしながら一定程度、同化政策を相対化する視点を持っていたため、単純に同化主義に迎合していたわけではない。

³ 当該記事は幕別町蝦夷文化考古館文書資料調査委員会編（1998: 117-8）所収のものを参照した。

⁴ ただし、1959 年 12 月 6 日の考古館落成式においての挨拶において、「滅亡するアイヌが遺す文化財を幕別町否北海道民の温かい管理に依て永久に保存されますよう、之が私の悲願なのであります。アイヌ没して残るは考古館のみ」（吉田 1959b: 111）と語っている。このように「亡び行く民族」の否定という点については、若干の揺れがみられる。

⁵ 当時、天皇が行幸などの際にさまざまな地域へ従者を派遣・視察させており、当時はこれを栄誉とする向きがあった。

⁶ ほかに「囚人のように、でっかい番号札を胸につけさせられる」という状況での「人物写真撮影」を「シャモの学者の勝手なふるまい」として挙げている（萱野 1990: 128）。

⁷ 戦前には、土産品として木彫りをしていた人々が存在していたようだが、戦中の需要不足で途切れていたという（萱野 2005a: 35-8）。

⁸ このとき蘇武に売り上げをすべてだまし取られ借金まで生じていた。そこで改めて自ら興行団を組織し借金を返済、ほかの人々の給料も払いきっている（萱野 1990: 137）。

⁹ 萱野は、観光でアイヌの伝統的な文化でなおかつ観光用となったものを見て現代のアイヌをすべて知ったと錯覚して帰り、その土産話で誤解が形成される、とアイヌにまつわる

観光業が抱える権力構造を厳しく批判している（萱野 1990: 155-6）。

¹⁰ もちろん、資料館の展示物を二風谷の青年たちと製作しているなど、それ以前にも文化伝承の活動を行っていたことは大いにありうる。

¹¹ 白人古潭矯風会総会の議事録をみる限り、1961年にカムイノミの実施を決議しており、実際に儀式を行っていたようだ（吉田 1961）。

¹² このように「余裕」が「戦略としての文化伝承」の条件となっているという事実は、二項対立的な民族関係において和人がもたらした差別と貧困が「先祖のこと」を考える「余裕」すらも奪っていたことを物語っている。

¹³ アイヌのやり方や習慣を指す「アイヌプリ」の当て字であろう。

第6章 アイヌ文化伝承と誇り

——二項対立的な民族関係と共同的な民族関係のはざままで

1. はじめに

ここまで、同化と文化伝承を民族関係におけるアイヌの行為によって生じる現象としてとらえ、いかにして同化と文化伝承が両立していたかについて分析してきた。そしてその分析で、強制的なものだけでなく差別や貧困に対する戦略として同化が生じ、その戦略の妨げとならない文化が家庭やコミュニティの中で習慣的に伝承されており、この意味で同化と文化伝承が両立していたことが明らかとなった。また、民族境界にかかわって同化しても差別はなくなるという状況から、アイヌ自ら民族境界を維持するために、「戦略としての文化伝承」が生まれていったことを明らかにしてきた。

以上の分析において、アイヌのアイデンティティと文化は単純につながるものではないとして分析を進めてきた。というのも、アイヌ文化とアイデンティティがただちに結び付けられることによってサイレント・アイヌが生まれるという批判（石原 2020）が存在し、これまでの分析にもみられたように、そもそも文化とアイデンティティは事実としてただちに結びつくものではないからである。しかし、文化伝承の活動によるアイデンティティの回復を強調する研究もあり（Lewallen 2016）、以下にみるように一般的にもアイヌ文化とアイデンティティ、あるいはアイヌの誇りは結び付けられてきた。

たとえば、アイヌ施策推進法の第一条に、「先住民族であるアイヌの人々の誇りの源泉であるアイヌの伝統及びアイヌ文化」、と書かれている。同法はさらに、「アイヌの人々が民族としての誇りを持って生活することができ、及びその誇りが尊重される社会の実現を図」ることを一つの目的としている。この条文に従えば、アイヌの誇りをもった生活を実現するために、アイヌ施策推進法はその誇りの源泉であるアイヌの伝統的な文化を振興しようとしているといえよう。

ほかにも報道における例として、2019年12月23日付『北海道新聞』夕刊（苫小牧・日高版7面）は、『若いアイヌの人たちにはアイヌ文化を一生懸命勉強し、出自に誇りを持つことで差別に打ち勝ってほしい』と訴えた」とし、アイヌの声を伝えている。もちろんこれがアイヌの語りとして掲載されていることをふまえれば、文化伝承によるアイデンティティや誇りの回復は、ある側面で事実であろう。そこで、このような文化伝承によってアイデンティティや誇りが回復していくことを強調する言説を、誇りの回復の物語と呼んでおきたい。

この誇りの回復の物語にはみられない側面として、回復すべき誇りを奪ってきたのは、差別という民族関係だという事実がある。そうであるとすれば、果たして誇りの回復を文化伝承というアイヌの行為によるものとしてのみ、みなしてよいのだろうか。

この点に関連して、マジョリティとマイノリティの関係性において普遍的に生じうる問

題を倉石（2005）が指摘している。これによれば、在日韓国朝鮮人が本名を使うかどうかという問題を、もっぱら当事者の「自由」によるものとすることに問題があるという。なぜならば、通名を使わざるをえない状況を強いたのは日本社会であるにもかかわらず、在日韓国朝鮮人の問題に矮小化し、日本社会の責任を無化する議論となってしまうからである¹。

これは、誇りの回復の物語にも通底する議論ではないだろうか。この物語においても、傷つけられた誇りの回復をもっぱらアイヌによる文化伝承にゆだねてしまっている。たとえ同化の強制を批判していたとしても、文化伝承を分析する際には民族関係が考慮されていない。その結果、文化伝承の分析において、「強制された同化」やそのほかの同化をもたらす戦略の要因である貧困と差別をもたらしてきた和人の現在の責任を無化してしまう恐れをはらんでいる。

それだけでなく、ここまでたびたび指摘してきた通り、文化伝承の活動には、さまざまな形で「良好」な民族関係が存在してきた。ここで改めて、誇りの回復の物語を多様な民族関係の中に位置付けて検討するべきだろう。もし、「良好」な民族関係が文化伝承を活発化させ、その結果として誇りが回復していくのだとすれば、ここには貧困や差別、それに起因する同化をもたらしただけでなく、誇りを傷つけてきた和人がいま果たしうる役割を明らかにすることにもつながってくる。

あるいは、差別の改善なしに誇りが回復しないのであれば、これまで強調されてきた誇りの回復の物語において、誇りのどのような側面が回復されてきたのか考察するべきである。つまり、二項対立的なもの「良好」なもの、両方の民族関係がある中で、文化伝承によって誇りのどのような側面が回復され、どのような側面が回復されないのかについて考察するべきである、とも言い換えられよう。

2. 課題と方法

そこで本章では、X 地域においてアイヌ文化保存会の会員 3 名に対して 2021 年 11 月に行ったインタビューを通して、民族関係と文化伝承、そして誇りについて分析を行う。X 地域は道内では比較的小さな町であるが、公益社団法人北海道アイヌ協会の団体会員である X 地域アイヌ協会が存在している。このような X 地域にはアイヌ文化保存会が存在し、現在約 20 人程度の会員が活動している。主な活動内容は、伝統的な料理や刺繍、踊りの伝承であり、当地域の儀式の準備なども担っている。

調査対象者は、1940 年代後半生まれでアイヌ²の A さんと、1950 年代半ば生まれで和人の B さん、1950 年代後半生まれで和人の C さんであり、すべて女性である。A さんは 1990 年代前半、B さんは 2010 年代後半、C さんは 1990 年代後半にアイヌ文化保存会の会員となっている。特に A さんはアイヌ文化伝承の活動に携わって 30 年近くになり、非常に長く活動を続けられている。さらに、そのライフヒストリーの中には差別の経験もある一方で、B

さんやCさんなど和人と「良好」な関係性も築いている。

そこでAさんのライフヒストリーを中心に、BさんやCさんの語りを交えながら、いかなる民族関係の中で文化伝承の活動が行われてきたのか、その中で回復される誇りとは何を意味するのかを分析していきたい。

なお、以下、対象者の語りにおいて特定を避けるために固有名詞など曖昧な形に修正した部分が存在する。また、語りには差別経験などが含まれており、プライバシーの観点から一部を過去の出版物、他の地域での調査における語りなど代替している。このような条件のもと、草稿を事前にインタビュー対象者であるAさん、Bさん、Cさんに確認していただき、掲載の許可をいただいている。

3. Aさんのライフヒストリー

(1) アイヌとしてのアイデンティティの確立と差別

Aさんはアイヌの両親のもとに生まれ、幼少期において、両親が薪ストーブに向かってカムイノミをしているのを見てきた。また、「札幌の催し物」などより公式的な儀式にも参加していたようである。ただし、それ以外の踊りや刺繍といった文化実践は行っていなかった。

そんなAさんはやはり厳しい差別を経験してきた。特に小学校に通っているころ、差別的な言葉を投げかけられていたという³。BさんやCさんも共通して差別の存在を指摘しており、1950年代から1960年代のX地域において二項対立的な民族関係は広くみられたといえよう。

ただしAさんは、小学生のころは「アイヌって何だろう」と思っていた、と語っている。この語りから、当時はまだアイヌとしてのアイデンティティが確立されていなかったことが読み取れる。このように、アイヌとしてのアイデンティティを確立していない時期の子どもが、アイヌとして差別を受けるというエピソードは少なくない。例えば1946年生まれの北原きよ子さん⁴も、小学生のころに差別を受けた際に『アイヌって何?』と、両親にきいてみた」(北原 2013: 30)と残している。

そんな、Aさんが最も強くアイヌであると自覚したのは、仕事をしていた際の差別経験からだ。同様の語りは、他地域でも多く存在する。例えば、2017年に行われた調査において、帯広市の老年層(調査当時60歳以上)は以下のように語っている

小学校に入ったら、初めて自分がアイヌだってことを周りから教えられてね。…それこそ、「あーら、私、アイヌだったの?」って感じでね。「なしてアイヌって悪いんだろう」って。「いじめられなきゃならないんだろう」って思って、ずーっとそだちました。(小野寺 2017: 52)

このような経験の中では、アイヌのアイデンティティがスティグマになってしまう人も少なくないだろう。石原（2021）は『アイヌから見た北海道 150 年』において、匿名の方による次のような文章を掲載している。ここでは、その一部を抜粋して引用したい。

和人と一緒にいて、たとえば「アイス」という文字を見ると、「アイヌ」に見えないかと、心配になります。私は、踊りはできませんが、アイヌの歌を歌ったりするので、たまにテレビに映ったりもしますが、周囲には知らん顔して生きています。いまさらアイヌだって公表しても、後ろ指を指されます。だから言えません。（石原 2021: 82）

A さんもまた以上の語りや記述のように、差別の中でアイヌとしてのアイデンティティを確立してきていた。このような状況からすれば、この匿名の方と同様に、アイヌのアイデンティティがスティグマになってしまうことは致し方がないだろう。

(2) 文化伝承を始めるきっかけ

その後、A さんは 1970 年代半ばに結婚し、長男を出産するなどしていたが、儀式などを含めてアイヌ文化を実践するようなことはなかったと語っている。このように、両親などの文化実践をほとんどみてきておらず、自らも実践していなかったため、「習慣的な文化伝承」は受けていなかったといえるだろう。

一方で、「興味があるから。親たちがどうして（筆者注——文化実践や文化伝承を）しないかということを知りたくて。それで（筆者注——アイヌ文化保存会に）参加しました」と語るように、アイヌ文化に興味をもっていたようである。両親が儀式以外のことをしていなかったことなどが、かえって A さんのアイヌ文化への興味を掻き立てていたといえるだろう。

そして、1990 年代前半にアイヌの伝統的な着物を縫う人として X 地域ウタリ協会の地区理事に誘われてアイヌ文化保存会に参加している。この着物づくりの伝承は、以下のように手とり足とり、優しく教えられるような様子だった。

それは何回も直してもらって、教えてもらって。そこでバーッとできたかという、できてはいいのだけれど、おだてられて。「いいよ」とか。本当は悪いのを、そこをピピッとおばあちゃんが外してくれて、おばちゃんたちが外してくれて、「こうやってやるんだよ」ってそこまで縫ってくれるの。そうやって教えてもらいました。

A さんはこの着物を完成させたのち、さらに誘われて踊りも参加していくようになり、現在まで活動を継続している。そして、新ひだか町のシャクシャイン法要祭や阿寒湖畔のまりも祭りなど、さまざまな地域の行事にも参加するようになっていったという。

以上のようなきっかけを経てアイヌ文化保存会に参加した A さんに、その当時において活動する上での不安などがなかったかを質問したところ、次のように答えている。「全然なかった。それこそ優しいばあちゃんたちと一緒にだから。もう守ってもらいすぎてたくらい守られたから。嫌な思いをしたことはない」としており、活動上の不安などはなかったという。

(3) コミュニティとしての機能を持つアイヌ文化保存会と文化伝承

以上のようにみていくと、X 地域のアイヌ文化保存会がもつコミュニティとしての機能によって、A さんは継続的に文化実践に参加できたといえるだろう。この当時の活動は、「農村電話」⁵等を活用しながら、地域の保存会員が集まることができるときに参加できる人が参加する、というものだった。また、A さんが仕事を終えてお腹をすかせていくと、アイヌ料理を会員で作って、食べ、「おしゃべり」をしながら活動するといった様子だったという。さらに、「食べることに私は行ったと思う」とも述べている。

ここで食べた料理は、家庭にある材料でできるように、また子どもたちの口に合うようにアレンジされ、家族にふるまわれていた。このような語りは他の地域での調査でも存在している。2014 年の調査において新ひだか町の壮年層（調査当時 40～59 歳）は、芋で作られたシト（団子）について、「現代風に白玉やホットケーキの粉を混ぜて、冷めてもやわらかくできるように工夫して子どもたちに食べさせている」（上山・世良 2016: 93）と語っている。A さんのように、工夫しながら現代でもアイヌ料理を家庭の味としてふるまっている場合は少なくない。

また、今回のインタビューでは確かめることができなかったが、このような家庭の味としてのアイヌ料理を A さんの子どもたちがさらに家庭の中で作っており、その意味で「習慣的な文化伝承」が行われていく、という事態は十分ありうることだろう。というのも、他の地域での語りになるものの、2009 年の調査において、むかわ町の壮年層は、「料理にしてもこういうふうに料理するというのは普通に家で作ったり食べたり、家の家庭料理として受け継いできているだけで、アイヌ料理としては見ていない」（上山・世良 2016: 93）との語りが存在するからである。「アイヌ料理としては見ていない」という状況かもしれないが、A さんの子どもたちも家庭の味として受け継いでいる可能性は低くないだろう。

もし仮に、この語りのような事態が A さんに生じていたとすれば、保存会での活動によって家庭の中でアイヌ料理の「習慣的な文化伝承」が再開していった、と考えることができる⁶。他にも、A さんの語りの中には、文化伝承の萌芽を見出せるものが存在する。

うちの娘も本州に行っていて、「お母さんいるうちに、お母さんにいろいろなことを教えてもらいたいよ」と言ってくれたの。「えっ、どうしたの、急に」と思ったら、本州に行っていて、こっちのこういう手仕事⁷を放っておくのがもったいないと思うって。

この語りをみると、A さんが家庭で「手仕事」をしているのを A さんの娘が見て育って

きていたからこそ、「もったいない」と考えるようになったと考えるのが自然だろう。このように考えると、やはりアイヌ文化保存会の活動が伝承につながりつつあることが分かる。また、儀式などについても、「儀式は写真とかで、行った先のは送ってあげて、娘はその記録を持って、『あのときこうだったの』とか『こうしたの』とかって聞かれる。それだけでも十分かなと思って」という語りがあり、口頭でかつ簡単な形であっても、伝承がなされている。

最終的に A さんは、アイヌ文化保存会の活動の中心的存在となっている。これを示す語りとして、今後の活動で挑戦してみたいアイヌ文化についての質問に対する B さんの回答がある。

やりたいことは、浮かばないんだけど、でも今、A さんがいろいろ本当に視野を広く、いろんな面でも思いついて、こうしたいな、ああしないな、自分が元気なうちに、とかって言うから、それを後押ししながら協力していく自分でありたい。

以上のような B さんの語りは、A さんと B さんの間に存在する信頼関係を示すものである。また A さんは、活動において最も楽しいこととして、「元気なみんなに会えること」としている。このような語りに鑑みるに、A さんからみても、信頼関係のある B さんからみても、アイヌ文化保存会のコミュニティとしての機能が現在も存在している、といえるのではないだろうか。

4. X 地域アイヌ文化保存会と民族関係

(1) アイヌ文化保存会内部の民族関係

上述のように、コミュニティとしての機能を持つアイヌ文化保存会の中に、A さんと B さんの間の信頼関係が存在することが垣間見える。特に、B さんが和人である点からすると、アイヌ文化保存会がコミュニティとしての機能を持つということは、そこに共同的な⁸民族関係が存在することも意味しているのではないだろうか。

ほかにも B さんは、継続して活動に参加できている理由として、「保存会の方がいい人たちばかりだからね、私はなんの抵抗もなく、嫌がられることなくして入れたね。今に至ってるね」と語っている。A さんと B さんの間だけではなく、X 地域のアイヌ文化保存会全体に共同的な民族関係が見出せる語りだといえるだろう。

そして、B さんはインタビューの中でアイヌ文化の持つ価値について、次のような形でたびたび語っている。

知れば知るほど奥が深い。この模様一つに対しても。X 地域の模様はこういう模様だとか

っていうのもあるしね。本当にもの一つ一つに対しても奥が深いというのは、このアイヌ文明が本当に素晴らしいなと思うようになってきてる。

Bさんは和人であるが、アイヌ文化がその価値の部分も含めてBさんに伝承されているといえよう。

このように、AさんがX地域のアイヌ文化保存会に参加して以来、ここには30年近くにわたって、コミュニティとしての機能や共同的な民族関係が存在するといえる。またこの民族関係の「良好」さは和人であるBさんにも文化伝承が行われている点にも表れているのではないだろうか。

ほかにも和人であるCさんはX地域のアイヌ文化保存会における共同的な民族関係を看取できる次のような語りを残している。

でもみんな、優しくて、周りの人が。小学校の頃、同じ小学校で知ってる人もいたでしょう。だからかどうかわからないけれど、みんなすごく優しく受け入れてくれて、というか。その環境も受け入れてくれてる、そしてすごくなじめるっていうの。別に違和感なく、仲良くっていうの。みんなも気をつかってくれたような、っていうか。

Aさん同様にCさんも、参加する上での不安や悩みを尋ねたところ、「全然（ない）」と答えている。さらに、保存会に参加することで、「保存会の中でいい人間関係が増えた」と語っており、明らかにここにコミュニティの機能が存在すること、そこに共同的な民族関係が存在することが看取できる。

このアイヌ文化保存会の中の共同的な民族関係は、他地域と比較した際にさらに強調される。というのも、他地域においては結婚などを期に北海道アイヌ協会などに加入した和人妻が、和人からはアイヌの夫を持つ者として、アイヌからは和人として差別されるダブル・アウトサイダーとなる事例が報告されているからである（小野寺 2012）。しかし、今回の語りではアイヌ文化保存会の中でアイヌから差別を受けたというエピソードはみられなかった。このように、X地域のアイヌ文化保存会はコミュニティの機能を持ち、そこに共同的な民族関係が存在することは間違いない。

加えて、Cさんは子どものひとりに保存会への参加を促しており、それ以降、その子どもも一定程度は活動に参加している。この事例をみると、コミュニティとしての機能が保存会に存在し、その結果として継続して活動に参加する人々が生じ、伝承されているといえるだろう。このコミュニティには和人も含まれており、共同的な民族関係が存在することに鑑みれば、共同的な民族関係は文化実践・伝承を促進するということもできよう。

(2) アイヌ文化保存会の外の民族関係

ただし、以上はあくまでアイヌ文化保存会の中の民族関係である。その外、地域での民族

関係は「良好」であるとはいえない。これは特に B さんの語りに表れている。B さんとアイヌ文化保存会に入っていないアイヌの方との間で、次のような会話があったという。

「私こういうアイヌ保存会に入ってるんだよ」と言ったら、「えらいね」って。「でも、B ちゃんは直接、アイヌの血が入ってないからそうやって思うしょ」って。「だけど私はこの三文字がいやだった」って。「物心ついたときの三文字が嫌で嫌で。そうしたらやっぱり、子どものときなんかでも、差別的なのは言葉でもって差別があったし、やっぱりとにかく嫌だった、このアイヌの三文字が嫌だった」って言われたときは「ああ」。なんか聞いてて、本当に自分自身、そのアイヌ保存会に入ってるんだ、っていうことを言った自分が、その人に対して悪いなという気持ちは起きた、正直なところ。

その他にも B さんは次のように本人に対する差別の「空気」ともいえるものを感じ取っている。

(保存会に) 参加してる中で、やっぱり地元の人とか見に来たりしたらね、そういうので「あら、あの人ね」ってなるでしょう。そうしたら、「あの人アイヌ入ってたんだね」とかって言われてる、直接はわからないけれども、言われてる部分ていうのはあるべな、とか。そうしたら今度、自分の旦那の方に対して悪いなって気持ちも、最初の頃起きてた。

このような語りが出てくるのは、X 地域においてアイヌに対する差別が根強く存在するからに他ならない。そして「直接はわからない」とはいえ、B さんは、間接的な形でその差別の対象となっていることを示しているのではないだろうか。先述したようなダブル・アウトサイダーが受ける差別のうち、和人から受ける差別を間接的な形で B さんは経験しているといえるだろう。

このようなエピソードを、A さんも語っている。質問者が「他の地域でお話をうかがっていると、自分の地域の、いわば和人の人たちは、全然興味を持ってくれなくて、よそからばかり来るんだ、とおっしゃっていることがあったりするのですが、そういうことはあまりないのですか」と問いかけると、次のように答えている。

うーん、そういうのもあるんだけど、陰では「やっぱりアイヌ刺繍をやりたいね」って言ってくれる人もいたんだけど、やはりそういう感じですよ。今おっしゃった通りで、「アイヌ刺繍をしたいね」と言ったら、「何、それってアイヌだよ。アイヌの何がいいの」とかって言われたとか、言っていたという話を聞いたことがあって、「ああ、いっぱいいろいろなことを考える人がいるな」と思って。

このように、和人であれアイヌであれ、アイヌ文化の活動によって差別を受けるのであれば、特にアイヌの人々が、アイヌ文化が差別の引き金となるのではないか、という恐れを抱いていたとしても不思議ではない。このような事例にかんして、Cさんに以下のように尋ねてみると、やはり差別される恐れを抱いている人々の存在が浮き彫りとなった。

質問者: 例えばなのですが、他の地域の話の話をうかがっていると、自分の地域の集まりとか、自分の地域での文化発表会とかには出たくないけれど、よそに行くなら行くよという人たちとかがいらっしやるみたいで。

Cさん: ああ、やっぱりね、子どもが小さい頃はとか、やっぱりそう言ってる人もいます。

ここには、自分の地域においてアイヌ文化保存会の活動を披露することで、地域の人にアイヌであることやアイヌ文化伝承に携わっていることが伝わり、子どもが差別を受けるのではないか、という恐れを抱いている人々の存在が表れている。保存会の中では共同的な民族関係が存在したとしても、保存会の外である地域では未だに二項対立的な民族関係が支配的だといわざるをえない。

このような状況においては、地域における差別によって文化実践を「忌避」してしまっても無理はない。これは例えば、先述したBさんの語りにあったアイヌ文化保存会の会員ではないアイヌの方の発言にも表れている。ほかにもAさんの息子は、「おかんがやってるのはいいよ。僕を巻き添えにしないで」と話しているという。「巻き添え」という表現に、文化実践が差別を誘引するのではないか、という感情が表れていよう。文化伝承に興味を持っているAさんの娘も、そのような興味をもったのは本州に引っ越してからであるという点にも、このような「忌避感」が表れているのではないだろうか。

また、Cさんの文化伝承の活動に参加していない子どももまた、同様の態度であるという。「ひとはこうやって来て、イナウを、あれを削ったりとかっていうのに来たりするけれど、他の子は『そんなの行ったって、何になんのよ』と。行くだけただの無駄だみたいには（言っている）」とCさんは語っている。このように、現在でも差別経験からアイヌ文化を「忌避」するような人は少なくない。

やはり、共同的な民族関係が存在するのは、アイヌ文化保存会の中のみであり、アイヌ文化保存会の外においては、二項対立的な民族関係が支配的だといわざるをえない。またその差別経験から、アイヌ文化を「忌避」してしまうような人々も少なくないだろう。

5. 差別・文化伝承と誇り

そして、このような差別は A さんの現在のアイデンティティにも影響を及ぼしている。A さんに現在におけるアイヌとしてのアイデンティティについて尋ねた際に、次のような語りが得られた。

A さん: いや、別に（アイヌとしての生活など）そういうふうに分け隔てはしてない。自分の心では。

質問者: 全然意識していないということですよね。

A さん: しないようにしてる。ズルしてる。隠してる。

質問者: 隠してるというのは。

A さん: カバーしてるは、どこかで。

質問者: ああ、なるほど。考えないようにしているということですか？ということでもなくて？

A さん: アイヌなんだけど、他の人が見てもアイヌだってわかるんだけど、「そうじゃないようにしたい」って思って生きてるかもしれない。

質問者: ああ。

A さん: だけどアイヌなんだ。

ここには A さんのアイヌとしてのアイデンティティの複雑さが表れている。まず、アイヌであることに関して「隠してる」としつつ、「ズルしてる」とも答えている。特に「隠してる」という言葉には、アイヌのアイデンティティがスティグマとなっていることが表れている。またさらには「ズルしてる」という言葉には、アイヌであることを「隠してる」ことそのものへの負い目が表れているのではないだろうか。また、他者から見てアイヌだと判断されたとしても「そうじゃないようにしたい」としつつも、「だけどアイヌなんだ」と語るところに、スティグマとなってしまったアイヌを「忌避」する気持ちと、他者から見てアイヌと認識されてしまうことへの諦めといった感情がうかがえる。

その結果、今後の生活について尋ねた際に、次のように語っている。

質問者: アイヌとして積極的に生きていきたい、特に意識せずに生活したい、極力知られないようにしたいと、あとはその他とあるのですが、この選択肢だとどのへんになりますか¹⁰。

A さん: やっぱり、アイヌとして積極的に生きていきたい、ですね。だけど隠したいところもあるけど、でもやっぱり伝えたりしたいんだから、うんうん、やっぱりそうですね。

質問者: やはり完全にどっちかという感じではなくて、バランスというか、という感じですか。バランスというか、何て言うのかな。

A さん: 両方受け入れたい。

質問者: 両面あるというか。

A さん: うん、うん。

このように A さんは、アイヌのアイデンティティに関連する質問では、一貫してスティグマとなってしまったアイヌを隠している、隠したい、と語っている。やはり、A さんにおいて、差別の中でアイヌのアイデンティティを確立し、スティグマとなっていたという事実は、30 年近くにわたる文化伝承の活動によって癒されていない。文化伝承による誇りの回復には限界があるのではないだろうか。

一方で、スティグマとなったアイヌを隠したい、としつつも、A さんが語る「両方」には、アイヌとして積極的に生きていく、という側面も含まれている。このアイヌとしての生活を送りたいという A さんが語る要因について考えたい。これはアイヌ文化保存会に参加し文化を実践するようになった変化として語られていた。

保存会に入って変わったというのは、ちょびっと勇気を持ってアイヌでいられるようになった。年がいけばいくほど、聞かれたら答えてあげたいし、娘も「お母さんがいるうちに、お母さんにこういうのを聞きたい」とか言ってもらったときに、「ああ、良かったな」って。たった1人でいいから、娘が言ってくれるのが一番うれしかった。

以上のように、アイヌ文化保存会に参加したことでの変化として、アイヌであること、そして文化伝承に対して少しでも「勇気」を持つことができたと言っている。逆にいえば、保存会に参加しなければ、アイヌとして積極的に生きていきたいという気持ちは芽生えなかったのではないか。この側面では、アイヌとしての誇りが文化伝承の活動によって回復したといえるだろう。

6. おわりに——民族関係・文化伝承・誇り

以上のように A さんは、差別の中でアイヌとしてのアイデンティティがスティグマとなってしまう一方で、アイヌ文化保存会に参加することで、アイヌであることや文化伝承に「勇気」を持つようになっていった。その上で、これからの生活について、「アイヌとして積極的に生きていきたい、ですね。だけど隠したいところもある」という形で、「両方受け入れたい」としている。

まず、その両方のうちにアイヌであることを「隠したい」という意識がある点から考察を加えたい。二項対立的な民族関係がある限り、アイヌのアイデンティティはスティグマ化し続けるため、その意味での誇りの回復はないといえるだろう。特に A さんは 30 年近くにわたってアイヌ文化伝承の活動を続けられているが、それでも A さんの中に「隠したい」という意識が存在していた。またこれは、B さんや C さんの語り、その他のアイヌ文化保存

会の会員の方の、差別についてのエピソードなどにも表れている。このように、文化伝承によって誇りが回復するという物語からは零れ落ちてしまう差別の現実が存在することは強調すべきだろう。

一方で、Aさんは「アイヌとして積極的に生きていきたい」とも語っている。ここには、文化伝承による誇りの回復の物語を見出すこともできよう。先述の通り、Aさんはアイヌ文化保存会に参加し、文化伝承の活動を行っていく中で、アイヌとして生きていく「勇氣」を、たとえ「ちょびっと」だとしても持つようになっていく。もし仮に、保存会に参加しておらず、「勇氣」を持つことがなかったとすれば、Aさんの「両方」のうち「隠したい」という意識のみになっていたことだろう。この意味では、文化伝承で誇りを取り戻すことができたといえる。

このようにAさんは、アイヌであることを「隠したい」という意識から、アイヌ文化伝承の活動に参加する中で、スティグマとなってしまったアイヌのアイデンティティに向き合い、「アイヌとして積極的に生きていきたい」と考える「勇氣」を持つようになっていった。このAさんのライフヒストリーをふまえるならば、これまでの誇りの回復の物語における「誇り」とはこのスティグマに向き合っていく「勇氣」だといえるだろう。

ただし、この「勇氣」＝「誇り」の回復は、スティグマの克服を意味するわけではない。Aさんは「勇氣」をもつようになった一方で、「隠したい」という意識をもっている。あくまでスティグマとは、差別される中で生じるものであり、社会関係のあり様を指しているのではないだろうか。Goffman (1963=2012) もまた、「スティグマとは、スティグマのある者と常人の二つの集合 (pile) に区別することができるような具体的な一組の人間を意味するものではなく、広く行われている二つの役割による社会過程 (a pervasive two-role social process) を意味している」(Goffman 1963=2012: 231)、と指摘している。このように、今回の分析からみても、スティグマという概念からみても、文化伝承というアイヌの行為のみで誇りが完全に回復するということは困難である。

そして、二項対立的な民族関係がスティグマを生み、「誇り」とはそれに向き合う「勇氣」であるとすれば、他者が文化伝承による誇りの回復の物語を強調すべきではないだろう。というのも、倉石 (2005) が在日韓国朝鮮人において指摘しているように、文化伝承というアイヌの行為に誇りの回復をゆだねるほど、差別する側の責任がみえなくなっていくからである。

また、文化伝承による誇りの回復の物語を強調するほど、スティグマを払拭していくために文化伝承の活動に参加するべき、という議論に転倒していくのではないだろうか。そして、スティグマが社会関係によって生じるものである以上、差別がなくなる限りは、克服されることはないのである。そうだとすれば、アイヌは無限に誇りを回復するための文化伝承に駆り立てられていくこととなる。

そして何よりも、「誇り」がスティグマと向き合う「勇気」であるならば、この「誇り」は二項対立的な民族関係における差別を前提としている。その意味でもやはり他者が強調すべきことではないだろう。

一方で、民族関係を考慮して分析していくと、Aさんが「勇気」を持つようになっていく過程に文化を介した共同的な民族関係の構築が存在することが明らかとなった。これは、コミュニティとしての機能を持つアイヌ文化保存会の中に、BさんやCさんのような和人も存在し、共同的な民族関係が築かれていることに表れている。特にBさんはAさんに誘われてアイヌ文化保存会に参加したと語っている。文化を介した共同的な民族関係の構築だといえるだろう。

そして、Cさんの子どものひとりのように次世代がアイヌ文化保存会に入会していることをふまえれば、文化を介した共同的な民族関係の構築によって文化伝承がうながされ、そして次世代もまたその民族関係の中でAさんのように「勇気」を持つようになっていく可能性がある。文化を介した共同的な民族関係は文化伝承をうながすという好循環が見出せる。

このような文化を介した共同的な民族関係は、倉石（2005）が指摘するような「当事者につきあうこと」といえるのかもしれない。これは、マイノリティとマジョリティの関係性で生じる問題を、マイノリティの自由に矮小化せず、マジョリティのものとするために必要なこととして唯一挙げられている事柄である（倉石 2005: 171）。今後、和人は、X地域のアイヌ文化保存会の内部にみられるような共同的な民族関係を構築し、そして差別という民族関係を解消することを目指すべきなのではないだろうか。

この点に関してCさんは次のように語っている。

（アイヌ施策推進法で）誰が変わるか、っていうか、何が変わるかっていうか、普通の人の考え方はなかなかそういう法律ができたといっても、変わらないように思える。聞こえてくることからいくと。「今なんか、差別なんかないでしょう」って。

このように、アイヌ施策推進法は差別の禁止を基本理念として掲げているにもかかわらず、X地域において二項対立的な民族関係が解消される兆しはみられない。今回のインタビューの分析をふまえるならば、二項対立的な民族関係を解消し、共同的な民族関係を構築しつつ、「当事者につきあうこと」を広めていく方策を改めて考えるべきだろう。そして、このような関係が達成されたなら、差別を前提とするような「勇気」としての「誇り」と結びつかないような形で、文化伝承が活発化していくのではないだろうか。

¹ このような問題が生じる背景には、「こうした微妙な問題にわれわれ日本人はとても踏み込むことができない、同じ立場の者でなければ理解できない」という〈おびえ〉の論理が存在するという（倉石 2005: 171）。アイヌと和人の関係性においてこの〈おびえ〉の論理が指摘できるかどうかについて、本稿では明らかにすることができなかった。しかし、「文化伝承はわれわれ和人には踏み込むことができない、踏み込むべきではない」という

論理があるからこそ、文化伝承をアイヌのこととして不可触なものにしてしまっているのではないか、と推論することは可能だろう。

² 調査対象者の民族的帰属は本人の意識に基づいている。

³ ただし、Aさんは、小学生の当時は気が付いていなかったとしつつ、他のアイヌから差別的な言葉を投げかけられていたと語っている。このような「民族内差別」というべきものについては、佐々木（2018）に実証的な分析が存在する。いずれにしても、小学生のころに差別をしてきた本人たちにおいて自分がアイヌであることを知らない可能性や、そもそも和人からの差別がなければこのような事態も生じていなかったであろうことを考えるべきだろう。佐々木（2018）でも指摘があるように、アイヌに対する差別がアイヌ社会の内側で民族内差別として再生産されたものだったと考えるべきだろう。

⁴ 北原きよ子さんは、首都圏に住むアイヌを知ってもらうことを目的とした関東ウタリ会の創立に携わったほか、文化伝承の活動にも従事している。引用した『わが心のカツラの木 滅びゆくアイヌといわれて』は、「小学校入学以来の『アイヌ、あっちへ行け』は何だったのか。そんなことを少しでも知って欲しい」（北原 2013: 241）という思いから執筆されている。

⁵ Aさんはこの「農村電話」について、「1カ所から放送されたら各家庭にスピーカーが付いていて、何時から集まるんだけど、と言ったら、行ける人は行く」といったものだったと語っている。

⁶ このような伝承のあり方は、夢見を大切にするという精神文化についても生じており、Aさんは子どもたちと夢にでてきた人物の話をし、それをうけてお供えものなどを行っているという。これはアイヌ文化保存会による伝承ではないものの、現代においても確かに習慣的な形で伝承される文化が存在することを示すものである。

⁷ 伝統的な着物や莫塵、刺繍、民具の作成を指している。

⁸ 煎本（2001）の場合、共生的な関係として、アイヌと和人の「初原的同一性の意識」が存在するような、アイヌと和人の両方を含んだより広い帰属性のある集団に移行している点を挙げている。今回のインタビューではむしろアイヌと和人という帰属意識を保ちながらも共にコミュニティに参加するような民族関係となっているため、共生的ではなく共同的な関係とした。

⁹ 和人が学んだり伝承を受けたりすることについて尋ねた際にBさんは、「むしろそれはね、私の方がアイヌの人に聞きたい問題なのさ。『結局、いいのかい』って」「むしろあえて今こういう保存会に私が入っていることで、アイヌの人たちはどう思っているのかなというのは、私の中でクエスチョンです。正直なところ」としている。

¹⁰ この質問は、2009年から2018年にかけて実施された「先住民族多住地域の社会学的研究」で一貫して行われていたものであり、これを参考にした（小内編 2016）。この質問をきっかけに、アイヌのアイデンティティを肯定的にとらえているかどうかや、暮らしの中でアイヌとして意識する状況を尋ねていく狙いがある。ちなみに、2009年から2014年にかけてのデータでは、アイヌであることに対して「肯定的」あるいは「積極的」な人は、過去において11.4%だったが、現在において40.5%、今後において43.6%に増加している一方、「否定的」ないし「消極的」な人は、過去において31.1%、現在において3.8%、今後において1.9%に減少している（新藤 2016: 111-2）。ただし、「どちらでもない」あるいは「意識しない」という人が一貫して50%を超えていることも見逃せない。数字だけでいえば、誇りが回復していった人が少なくないことが読み取れる。ただし、今回のAさんの語りのように、アイヌのアイデンティティはそう単純に割り切れるものではないだろう。

1. 同化と文化伝承の両立

ここまで、同化と文化伝承はいかにして両立していたのか、という問題意識から分析を進めてきた。この問題意識から先行研究を整理すると、二項対立的な民族関係による分析枠組みが存在することが明らかとなり、同化と文化伝承の両立が分析できていないだけでなく、二項対立的な枠組みのもつ問題点も明らかとなった。それは、同化を強制する和人とそれに抵抗して文化伝承を行うアイヌという民族関係に固定化してしまい、多様に存在したはずの民族関係や文化伝承に関するアイヌの意識の多様性が分析できていない、という問題である。

そこで、同化と文化伝承を、民族関係におけるアイヌの行為の結果として生じる現象としてとらえるという新たな分析枠組みを提示し、分析を進めてきた。その中で、「強制された同化」「戦略としての同化」「戦略の意図せざる結果としての同化」「習慣的な文化伝承」「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」「戦略としての文化伝承」「価値合理的な文化伝承」という同化や文化伝承をもたらす行為の理念型を示してきた。最終的な考察として、以上の理念型はいかなる民族関係の影響を受けているのか、そしてその理念型はどのように両立してきたのかについて整理してみたい。

(1) 二項対立的な民族関係と同化

① 「強制された同化」

まず、入れ墨が禁止されたり、学校において日本語教育が行われたりするなど(第3章)、「強制された同化」は間違いなく存在していた。このような同化政策は先行研究が指摘していた通り、日本人の構築に伴ってアイヌを「滅びゆく民族」として構築し、実行されたものであり、二項対立的な民族関係において生じたものである。

② 「戦略としての同化」

一方で、このような直接的な強制とは異なる同化のあり方も明らかとなった。そのひとつとして挙げられるのが、「戦略としての同化」である。これは、貧困と差別、特に差別を改善するために生じていた同化である。例えば、『蝦夷の光』で主張されていた宗教や生業の同化(第3章)や、『エカシとフチ』や遠山サキさんの語りに表れていたような差別を避けるための言語の同化(第3章、第4章)だけでなく、のちに文化伝承の活動を豊富に行っている萱野茂も「アイヌであることをすべて捨てよう、忘れようとした」と語っている(第5章)。この「戦略としての同化」が改善しようとしていた問題である貧困と差別が、二項対立的な民族関係によって生じているものであることをふまえれば、「戦略としての同化」も

また二項対立的な民族関係において生じるといえるだろう。

③ 「戦略の意図せざる結果としての同化」

あるいは、二項対立的な民族関係における貧困と差別は「戦略の意図せざる結果としての同化」をもたらしていた。子守りに出たことによる言語の同化（第3章）や、遠山サキさんが農業を始め、イヨマンテを見に行かなくなった結果として歌や踊りの伝承の機会を喪失していたこと（第4章）などに表れている。これらの同化のあり方はどちらも経済的な戦略としての側面を強く持っており、「戦略としての同化」と比べると貧困に対する戦略としての側面が強いといえるだろう。

以上を図式化したものが、図1である。このように、基本的には二項対立的な民族関係は同化をもたらすといえる。そして、同化が生じる以上の2つの戦略は、二項対立的な民族関係においてもたらされた差別や貧困を改善するために行わざるをえなかったものである。この意味でやはり同化は強制的なものだったといえよう。加えて、同化したとしても差別はなくならなかったことも強調しておくべきだろう（第5章）。

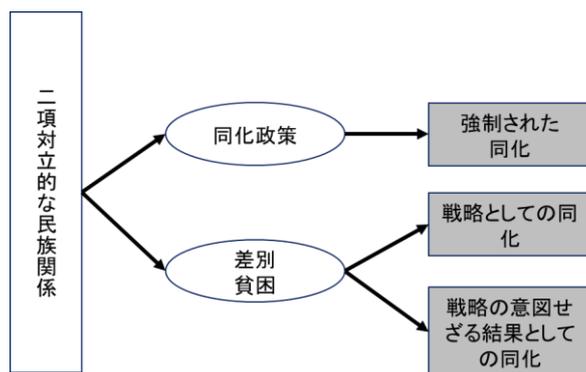


図1 二項対立的な民族関係と同化

(2) 二項対立的な民族関係と文化伝承

④ 「習慣的な文化伝承」

ただし、二項対立的な民族関係がただちにすべての文化について同化をもたらしていたわけではない。というのも、家庭やアイヌ・コミュニティなどが、ある文化が差別の対象となり、同化が生じてしまわないようにする防波堤としての機能を持っていたからである。このような家庭やコミュニティの中では、「習慣的な文化伝承」が続けられていた。例えば、『エカシとフチ』においてはウウエペケレやアイヌブリが家庭の中で伝承されていたという語り（第3章）が存在しており、遠山サキさんも家庭やコミュニティの中でキナ編みや儀式の伝承を受けており（第4章）、萱野茂や吉田菊太郎も同様に昔話などの伝承を受けている（第5章）。また、Aさんは家庭の味としてアイヌ料理をふるまっておられ、それが子どもへと伝承されていく可能性も示唆された（第6章）。このように、家庭やコミュニティは二

項対立的な民族関係の影響から文化を守る防波堤としての機能を果たしている。そして、Aさんの事例にみられたとおり、現在でも「習慣的な文化伝承」が存在しうる点は強調してもよいだろう。

しかし、この家庭やアイヌ・コミュニティの防波堤としての機能は、完璧なものだったわけではない。というのも、先にみた「戦略の意図せざる結果としての同化」によって、家庭内にも二項対立的な民族関係の影響が入り込んでしまう場合がある。例えば、貧困に対する戦略の意図せざる結果として、家庭での儀式の伝承に無理が生じていたという事例が存在する（第3章）。

⑤ 「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」

また、「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」（「観光化」）が存在していた。これは、小鳥サワさんにおいて、阿寒湖畔での観光業がアイヌとしてのアイデンティティを喚起し、その結果として文化が伝承されていったことに表れている（第3章）。

このような文化伝承が生じている観光業という場合は、先行研究が指摘していた通り、「無徴」なマジョリティが「有徴」なマイノリティをみるという二項対立的な民族関係が支配的な場である（太田 1993、崔 2017）。もちろん、アイヌ文化を「観光化」せざるをえない貧困もまた考慮すべきだろう。そのため、「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」は二項対立的な民族関係における差別と貧困を要因として例外的に存在していた文化伝承のひとつの回路だといえよう。

以上のような、二項対立的な民族関係の影響を受けにくい家庭やコミュニティという場で行われる「習慣的な文化伝承」や、二項対立的な民族関係を要因としつつ、例外的に存在していた「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」を図1に加えたものが、図2である。

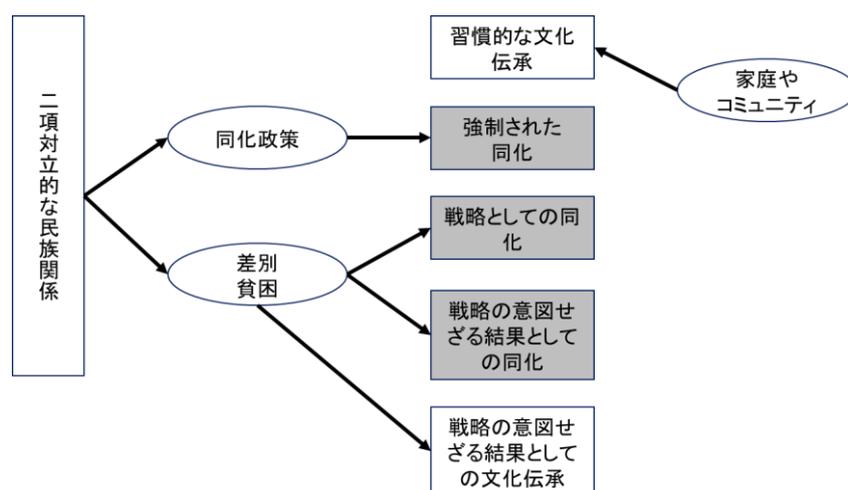


図2 二項対立的な民族関係と同化・文化伝承の両立

そして、ここまでの考察で明らかなように、先行研究の多くが分析枠組みとして用いてい

た二項対立的な民族関係においても、同化と文化伝承は両立するといえるだろう。例えば和人の差別の対象となった文化については「戦略としての同化」を採用し、家庭やコミュニティに守られる形で差別の対象とならなかった文化については「習慣的な文化伝承」が生じているという事態が存在する。また、観光という場において文化が実践され、「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」が生じている一方で、観光という場を離れた場では「戦略としての同化」が生じている、という可能性もある。

(3) 二項対立的な民族関係と「良好」な民族関係のはざま

⑥ 「戦略としての文化伝承」

次に、同化したとしてもなくならなかった差別に対抗するために、「戦略としての文化伝承」が生じていた。これは特に吉田菊太郎と萱野茂が「滅びゆく民族」に対して行っていた行為に表れている（第5章）。また、浦川リウさんなどからはじまった浦河における初期の文化伝承の活動（第4章）も、差別に対する「戦略としての文化伝承」として位置付けてもよいだろう。

この「戦略としての文化伝承」は、差別への反発心や「良好」な民族関係における文化への「評価」というきっかけを経て、「習慣的な文化伝承」によって伝えられた伝統的な価値観が意識され、そして生活における経済的・精神的「余裕」の中で活動として結実していた（第5章）。これを図2に加えたものが、図3である。

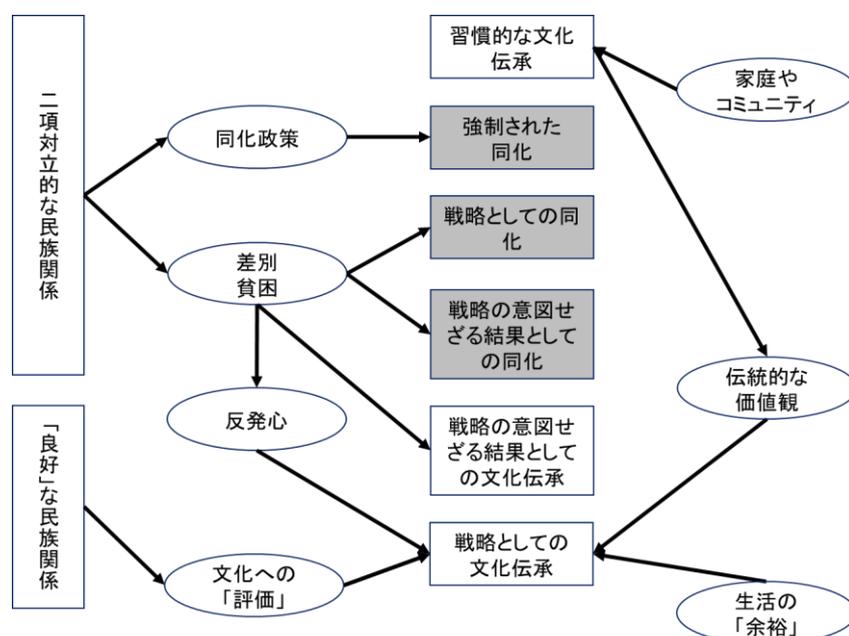


図3 「戦略としての文化伝承」の要因

この図3に表れる通り、二項対立的な民族関係における差別や貧困から、「戦略としての同化」を選択していた萱野茂や吉田菊太郎のような人々であっても、生活に「余裕」ができ、

文化への「評価」などを通して伝統的な価値観が意識されるようになっていく中で、差別に対する反発心が生じ、「戦略としての文化伝承」へと転換していきることがありうる。そして、この「戦略としての文化伝承」は主に差別に対する反発心から生じるものであるため、二項対立的な民族関係が存在する中で生じる戦略であることは間違いない。その一方で、この戦略が生じるきっかけには、ある種の「良好」な民族関係が見出せる文化への「評価」も存在している。このように、二項対立的な民族関係と「良好」な民族関係は両立し、そのはざまに「戦略としての文化伝承」が存在するといえるだろう。そしてこの民族関係の両立は、萱野茂と鬼春人など和人数者における民族関係において両者が「半面」として存在していたことに表れている（第5章）。

さらに、この「戦略としての文化伝承」には、ここまでみてきた文化伝承の理念型である「習慣的な文化伝承」や「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」と大きく異なる点が存在する。それは、アイヌ文化に対して、伝承すべきもの（萱野茂）や「供養」されるべきもの（吉田菊太郎）としての価値が見出されている点である（第5章）。そしてこのアイヌ文化の価値は次にみる「価値合理的な文化伝承」につながっている。

(4) 「良好」な民族関係と「価値合理的な文化伝承」

⑦ 「価値合理的な文化伝承」

まず「価値合理的な文化伝承」について、遠山サキさんの活動（第4章）から分析を進めてきた。また、X地域アイヌ文化保存会の活動（第6章）についても、差別などに対抗するという目的が語られていたわけではないため、基本的には「価値合理的な文化伝承」とみてよいだろう。

この「価値合理的な文化伝承」が生じる条件について、先んじて行われていた文化伝承の活動の影響、「良好」な民族関係における文化への「評価」、生活の「余裕」が挙げられていた。中でも「評価」について、その内実が「価値合理的な文化伝承」の内容を左右していたことを改めて指摘しておきたい。遠山サキさんの活動において、「評価」が経済的なものであった際には、その「価値合理的な文化伝承」が経済的な戦略としての要素を見出せるものとなっていた。その後、より純粹に文化の価値を評価される中で、経済的な戦略としての要素が後退していた（第4章）。もちろん、文化を経済的な戦略として用いざるをえない貧困も読み取るべきではある。その一方で、この戦略は制作した民芸品などを購入する和人数者が存在しなければ成立しない。やはり、「評価」における経済的要素は重要な意味をもっている。

そして以上の条件の中でも、特に先んじて行われていた活動の影響については、「戦略としての文化伝承」と合わせて考えると考察を深めるべき点が存在する。

まず、先述した通り、「戦略としての文化伝承」によって、アイヌ文化に残すべきものとしての価値が生じている。そしてこの「戦略としての文化伝承」の影響を受け、遠山サキさんは「価値合理的な文化伝承」の活動を始めている。このようにみていくと、「戦略としての文化伝承」によって生じた残すべきものとしての価値が伝播して、「価値合理的な文化伝

承」が生じたといえるのではないだろうか。

そしてこの価値の伝播は、アイヌ・ネットワークを通して地理的に広がっていくといえるだろう。例えば、姉茶民芸品研究会は二風谷などの他地域の影響を受けており、遠山サキさんもまた阿寒湖畔の活動の影響を受けている（第4章）。

さらに、このような価値の伝播は地理的なものだけではない。浦河ウタリ文化保存会のように、活動によってコミュニティが拡大し、それが差別から文化を守る機能を果たし、価値合理的な活動の対象となる文化も拡大していくこと（第4章）もありうる。「戦略としての文化伝承」によって生じたアイヌ文化の価値が、「価値合理的な活動」によって二重の意味で拡大していったといえるだろう。

ただしこの拡大の背景には、1950年代から1960年代にかけて「習慣的な文化伝承」を受けていたいわゆる古老と呼ばれる人々がなくなり始めていたという事情もある（第4章、第5章）。このような事情に際して、「習慣的な文化伝承」とはことなり、「戦略としての文化伝承」や「価値合理的な文化伝承」が、アイヌ文化の伝承すべき価値を強く意識して行われる行為であったからこそ、古老が亡くなる中で、伝承が途切れることに対する焦りが生じたのではないだろうか。

加えて、「戦略としての文化伝承」によって生じたアイヌ文化の価値は、「価値合理的な文化伝承」を通して拡大していくだけではない。ここには、すでにアイヌ文化に価値が生じているため、Aさんのように、「習慣的な文化伝承」をうけていなくとも、文化伝承の活動に参加していくことができるようになっていく（第6章）。

すなわち、アイヌ文化の価値が生じて以降、その価値が拡大再生産され、伝承されてきたといえる。このようにみていくと、条件のひとつである先んじて行われていた活動の影響は、「戦略としての文化伝承」によって生じ、さまざまに伝播していったアイヌ文化の残すべきものとしての価値、と言い換えるべきだろう。

そして、現在において「価値合理的な文化伝承」の活動にX地域のBさんやCさんのような和人も参加しており、その結果として共同的な民族関係も形成されている（第6章）。このようにみていくと、「戦略としての文化伝承」から生じたアイヌ文化の価値は、その活動を通して和人も伝わり、共同的な民族関係を構築する上での媒介となった、といえるのではないだろうか。

さらにその結果として、Cさんの子どものひとりがX地域アイヌ文化保存会に参加しており、今後さらに次世代が参加していくことも大いにありうる。アイヌ文化の価値を媒介に形成された共同的な民族関係が、さらに文化伝承を促進していく、というあり方が示唆されたといえるだろう。以上を図示したものが、次の図4である。

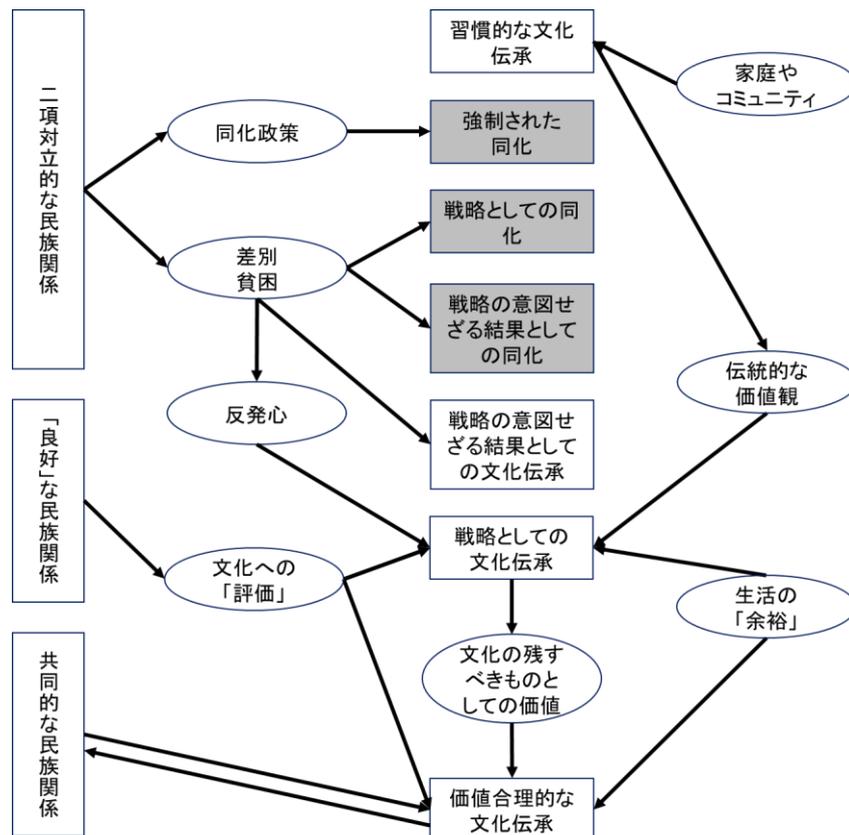


図4 民族関係と同化・文化伝承

以上のように、文化への「評価」、文化の残すべきものとしての価値、生活の「余裕」という条件のもと、「価値合理的な文化伝承」が生じ、そして共同的な民族関係との循環が生じている。ただし、このような「価値合理的な文化伝承」であっても、同化と両立していた。この両立のあり方は、「価値合理的な文化伝承」や「戦略としての文化伝承」など活動としての文化伝承の条件のひとつである生活の「余裕」から考察が可能である。

というのも、文化伝承の条件として挙げた生活の「余裕」は次のように言い換えられるからである。二項対立的な民族関係によって生じた同化により、「習慣的な文化伝承」が行われていた生活が変化したため、「余裕」が必要な「価値合理的な文化伝承」や「戦略としての文化伝承」を行わざるをえなくなったのではないだろうか。そしてその生活の「余裕」にも限界があるため、差別の対象となり、同化しつつあった言語などの文化が、文化伝承の活動の対象になりにくくなっていたといえよう（第4章）。このような形でも同化と文化伝承は両立すると結論付けていたが、それは二項対立的な民族関係において生じる差別と貧困を要因とする同化が家庭やアイヌ・コミュニティに入り込んで生活を一変させ、「習慣的な文化伝承」が困難になっていったからである。

以上、同化と文化伝承の理念型について、民族関係の影響を考慮しながら考察を進めてきた。その結果、同化と文化伝承の両立について、次のような2つのあり方が明らかとなっ

た。二項対立的な民族関係によって同化が生じており、その一方で二項対立的な民族関係の影響の少ない家庭やコミュニティで「習慣的な文化伝承」が、観光という場で逆説的に「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」が生じるという形でまず同化と文化伝承は両立していた。そして、二項対立的な民族関係が差別と貧困によって「習慣的な文化伝承」が生じるような生活を破壊していくと、生活の「余裕」の中で「戦略としての文化伝承」や「価値合理的な文化伝承」が生じていった。ただし、その「余裕」には限界があるため、その文化伝承の活動の対象となる文化には限りがあり、特に差別の対象となった文化は活動の対象となりにくい、という形で同化と文化伝承は両立せざるをえなくなっていた。

このように、二項対立的な民族関係の強い影響の中で、同化と文化伝承は両立していた。しかし、「良好」な民族関係や共同的な民族関係は文化伝承のきっかけとなりうるものであり、その影響もまた大きいといえる。そこで次に、これらの民族関係にみられる民族境界について考察を進めていきたい。

2. 多様な民族関係にみる民族境界

(1) 二項対立的な民族関係における民族境界

ここまでみてきた通り、同化と文化伝承に影響を及ぼす民族関係は、二項対立的なもの、「良好」なもの、共同的なものの3つに分けられる。そこでまず、二項対立的な民族関係にみられる民族境界から考察していきたい。

やはり先行研究が指摘している通り、アイヌは「滅びゆく民族」として、さまざまな形で差別を受けてきた。この差別が二項対立的な民族関係において和人から民族境界を維持するための行為であったことは間違いない。これは、『蝦夷の光』の寄稿者たちが「亡び行く民族」に対する戦略を展開していたことに最も明確に表れている（第3章）。そして、くり返しになるが、この民族境界を維持するための行為が差別であったために、同化しても差別は改善されなかった。

そして、二項対立的な民族関係において、この差別に対抗し、アイヌ自らの手で民族境界を維持していくための行為として「戦略としての文化伝承」を位置付けてもよいだろう。例えば吉田菊太郎はアイヌ文化を過去のものとしつつ、考古館でアイヌをその過去の文化に連なる「進化」した人々として提示し、民族境界を維持しようとしていた（第5章）。その一方で、萱野茂は現在も文化伝承を行う人々として民族境界を維持しようとしていた（第5章）。あるいは、浦川リウさんの反発心から始まっていった姉茶民芸品研究会の初期の活動（第3章）も、萱野と同様の民族境界を維持するための行為だったと考えられよう。

さらに、この「戦略としての文化伝承」がアイヌ文化の残すべきものとしての価値を創出したことを考慮する必要がある。このように考えたとき、萱野や吉田が博物館として民具を展示し、姉茶民芸品研究会の人々が民芸品を販売していたのもうなずける。もちろん、彼・

彼女らが抱えていた貧困という背景を考えるならば、経済的な戦略としての要素も読み取るべきではある。しかし、以上のような戦略は、アイヌ文化の価値を和人に提示し、その価値に連なるアイヌとそうではない和人として民族境界を維持しようとしたものと解釈しうる。

(2) 「良好」な民族関係における民族境界

次に、ここまで括弧をつけてきた「良好」な民族関係や、そこにみられるアイヌ文化への「評価」についてみていきたい。この「評価」はアイヌ文化を同化すべき「野蛮」なものとしていない点では同化主義と一線を画するものである。また、アイヌ文化伝承の活動に携わるアイヌとそれを「素晴らしい」もので残していくべきと「評価」する和人という関係性は、表面的には「良好」である。しかし、これは和人がアイヌ文化を「評価」するという関係であり、和人との権力関係が見出せる。

というのも、この権力関係において、たとえ伝承していくべき価値のあるものとしてアイヌ文化を「評価」していたとしても、この「評価」という行為は文化を伝承する人々としてアイヌを位置付け、民族境界を維持しているからである。そして、太田（1993）が観光において指摘するような、「無徴」な和人と「有徴」なアイヌという民族境界になっており、和人の権力がその境界を示す徴をアイヌの側に押し付けていることが分かる。このような権力関係における「評価」は手放しに称揚されるべきものではない。

それでもなお、この権力関係を見出せる「評価」という和人の行為が「戦略としての文化伝承」や「価値合理的な文化伝承」のきっかけとなったり、文化伝承の活動を促進したり、といった効果をもっていたことも事実である。あるいはこれによって新たに「価値合理的な文化伝承」を始める人々が増えたりすることもあるだろう。この意味ではある種、「良好」な民族関係といえるだろう。

そして、このような状況における「価値合理的な文化伝承」は、参加しているアイヌにその意識がなかったとしても、和人の権力による押し付けを受け入れ、アイヌ文化を伝承する「有徴」なアイヌという民族境界を維持する機能をもってしまふ恐れがある。もちろんこれはアイヌに問題があるというわけではない。「無徴」なマジョリティとしての立場からアイヌ文化を「評価」するという民族関係がなかったとすれば、「価値合理的な文化伝承」は純粹にアイヌ文化を伝承するという行為となるからである。あくまで問題が所在するのは和人との権力関係、あるいは「無徴」な和人の「評価」という権力の行使である。

この和人とアイヌの権力関係を示す民族境界にはさらなる問題が存在する。というのもこの民族境界はアイヌ文化を「評価」する・されるというもので、アイヌとしての意識を持ちつつ文化伝承に参加しない人々は、アイヌから排除されてしまうからである。一方で、X地域にみたように、差別による民族境界がなくなったわけではないため（第6章）、差別という行為に直面した際には和人からも排除されることになる。その結果として、サイレント・アイヌ（石原 2020）が生じていったのではないだろうか。

また、アイヌ文化遺産に参加しないアイヌを和人とみなせばよい、という問題でもない。アイヌであるためには文化遺産に参加しなければならない、という論理となってしまうからである。結局のところ、和人が民族境界を示す徴を押し付ける不均等な権力性がある民族関係が問題なのである。

そして、この権力関係を考慮すると、萱野茂と鬼春人の間で「半面」として二項対立的な民族関係と「良好」な民族関係が両立していたこと（第5章）も理解できよう。というのも、二項対立的な民族関係でアイヌ文化を「野蛮」としていても、「良好」な民族関係において伝承すべきものとして「評価」していたとしても、和人とアイヌの権力関係においてアイヌ文化を民族境界の徴としてアイヌに押し付けていることには変わらないからである。同化を生じさせる関係性なのか、文化遺産のきっかけとなりうる関係性なのか、でのみ二項対立的な民族関係と「良好」な民族関係は区別されるとすらいいよう。

この民族関係の両立こそが、和人による民族境界の維持が差別からアイヌと文化の結びつきを前提とした行為へと変化した要因なのではないだろうか。というよりはむしろ、アイヌの側に境界を示す徴を押し付けているという点では、変化していないといった方が良いかもしれない。アイヌによる民族境界の維持たる「戦略としての文化遺産」を受けて、表面的には差別せず「評価」するようになっていったが、「無徴」な和人と「有徴」なアイヌという権力関係は維持されていた。

(3) 共同的な民族関係にみる民族境界

次に、X 地域アイヌ文化保存会にみたような共同的な民族関係における民族境界についても考察しなければならない。しかし、今回のインタビュー調査では X 地域アイヌ文化保存会の内部の民族境界について直接うかがうことができなかった。それでもなお、考察は可能である。

まずひとつには、煎本（2001）がまりも祭りの分析でみたように、和人とアイヌの両方を含むような共生関係に移行しているという可能性がある。しかし、X 地域アイヌ文化保存会に限るならば、この可能性は高くない。というのも、A さんはアイヌとしての帰属意識を強く持っており、B さんや C さんは和人としての意識を持っているからである。やはり、両方の帰属意識を含むような共生関係とはいいいがたく、なんらかの民族境界が存在すると考えた方が自然だろう。

もうひとつの可能性として、直接的な差別経験の有無が民族境界となっている可能性がある。第6章でみた通り、A さんは差別の中でアイヌとして自覚し、アイデンティティがスティグマとして形成されてしまっていた。その一方で、和人である B さんや C さんからは、差別を見聞きしたという語りがあっても、直接的に差別にあったという語りはない。このように差別経験が民族境界となっているという可能性は、アイヌ文化保存会に参加している和人の B さんと参加していないアイヌの方との会話に象徴的に表れているのではないだろうか。ここで、改めてその会話を引用しておきたい。

「私こういうアイヌ保存会に入ってるんだよ」と言ったら、「えらいね」って。「でも、Bちゃんは直接、アイヌの血が入ってないからそうやって思うしょ」って。「だけど私はこの三文字がいやだった」って。「物心ついたときの三文字が嫌で嫌で。そうしたらやっぱり、子どものときなんかでも、差別的なのは言葉でもって差別があったし、やっぱりとにかく嫌だった、このアイヌの三文字が嫌だった」って言われたときは「ああ」。なんか聞いてて、本当に自分自身、そのアイヌ保存会に入ってるんだ、っていうことを言った自分が、その人に対して悪いなという気持ちは起きた、正直なところ。

このように、明らかに差別経験の差がこの相手のアイヌの方と B さんとを隔てる民族境界となっている。特に、「アイヌの血」によって相手の方が差別を受けていたことがうかがえる。このような差別による民族境界が、X 地域アイヌ文化保存会の共同的な民族関係の内部においても、アイヌと和人を隔てている可能性がある。そうだとすれば、和人による民族境界を維持する行為である差別が、共同的な民族関係に入り込んでいる、といえよう。

以上のように、和人が差別や文化への「評価」などを通して民族境界を維持し、その徴をアイヌに押し付けることで、さまざまな問題が生じてきた。このような状況を変えていくためには、この多様化する社会の中で、民族としてのわれわれとはいったいどういった存在なのかを考え、和人が民族境界を自ら引き受けていく必要がある。

あるいは、活動としてアイヌ文化伝承を行っていくための「余裕」について改めてここで考えてもよいのかもしれない。序論で述べた通り、アイヌにおける文化伝承は先住民族としての当然の権利である。この権利を和人は二項対立的な民族関係において奪ってきた。その一方で和人は、日常の中で和人文化の「習慣的な文化伝承」を行ってきた。この和人の「習慣的な文化伝承」を自覚することは、和人が引き受けるべき民族境界となりうる文化を見つめなおす機会となるだろう。

このように考えたとしても、民族境界を引き受けることは容易ではない。なぜなら、民族境界を具体的に和人の側に引き受ければ引き受けるほど、その境界から外れてしまう多様な和人が生じてくるのは間違いないからである。だからこそ民族境界を引き受ける問いは、これまでひかれてきた境界をより平等な形で引き直すと同時に、民族としてのわれわれの中に存在する多様性を自覚していく契機となるのではないだろうか。

3. 本研究の意義と残された課題

(1) 本研究の意義

最後に、本研究の意義と限界を示しておきたい。本研究の意義としてまず、同化と文化伝承が両立すること、そしてその条件を明らかにした点が挙げられる。二項対立的な民族関係

が強く影響する場では「戦略としての同化」や「戦略の意図せざる結果としての同化」が生じ、その影響の少ない場で「習慣的な文化伝承」が、「良好」な民族関係が表れる場で「戦略としての文化伝承」や「価値合理的な文化伝承」が生じてくる。このような民族境界の影響のもと、同化と文化伝承が両立していた。

次に、文化伝承に関連して多様な意識が存在することを明らかにした点も、本研究の意義のひとつだろう。例えば当たり前の習慣としての「習慣的な文化伝承」や、差別や貧困に対する「戦略としての文化伝承」、伝承することそのものを目的とした「価値合理的な文化伝承」、そして貧困に対する「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」などが存在していた。そして、「戦略としての文化伝承」以外は基本的に同化に対して抵抗するためのものではない。

特にこの点に関連して、「習慣的な文化伝承」が「消極的な抵抗」(Siddle 1996)や「抵抗」(小川 1997)として機能したのかについて、ここまでの考察をふまえたとき、疑問が生じてくる。というのも、和人の差別はあくまで和人とアイヌが接触する場において生じるものであり、あるいは「戦略としての文化伝承」においても、アイヌ文化のもつ価値を和人に示すことで、アイヌの手による民族境界の維持が図られていた。その一方で、同化と両立して存在していた「習慣的な文化伝承」は、差別する和人のいない場で行われていた。果たして、差別する和人のいない場で行われ、「抵抗」としての意識なく行われる文化伝承が「抵抗」として機能するのだろうか。

さらに、和人とアイヌの民族関係の多様性を明らかにした点も、本研究の意義のひとつである。この民族関係には、二項対立的な民族関係だけでなく、「良好」な民族関係や共同的な民族関係が存在する。

ただし、民族関係そのものは多様でも、共同的なものを除いてアイヌ文化を民族境界の徴としてアイヌに押し付ける権力関係の存在が見出せる。そして、同様の権力関係が存在するために、二項対立的な民族関係と「良好」な民族関係は両立することも明らかにできた。このように、民族境界論と照らし合わせて考察したことで、民族関係が多様である一方で、根底に存在するアイヌ文化と民族境界をめぐる和人の権力を明らかにした点も、本研究の意義といえよう。あるいは、民族境界を示す徴を押し付けるような権力関係が存在していたとしても、民族関係は必ずしも直接的な差別によるものとは限らず、むしろ表面的には「良好」である場合も多いともいえるだろう。

(2) 本研究に残された課題

まず本研究において、観光という場における文化伝承をそのほかの場における文化伝承と同時に扱ってきた。特に、「観光化」は「戦略の意図せざる結果としての文化伝承」として、二項対立的な民族関係において例外的に存在した文化伝承のあり方であった。それに加えて、遠山サキさんや姉茶民芸品研究会は二風谷や阿寒湖畔といったいわゆる観光地の活動の影響を受けて、「価値合理的な文化伝承」あるいは「戦略としての文化伝承」を展開し

ている。このように、観光は文化伝承において重要な意義をもつものである。

この考察から観光に関してひとつの仮説が立てられるのではないだろうか。まず、観光は貧困を解消するための戦略となりうるため、阿寒湖畔などにアイヌが集まっていった。この地域移動は、特に 1960 年前後の北海道観光ブーム時には顕著に表れていたであろう。そして、観光地にアイヌが集まることで、コミュニティが形成され、差別の影響を軽減していったことは想像に難くない。さらに、第 5 章において萱野茂が指摘していたように、大多数の和人が抱える「認識不足」に直面したであろう。この状況下で、貧困を解消し、この「認識不足」を改めるために、観光地における「戦略としての文化伝承」が生じていったのではないだろうか。あるいは、遠山サキさんが物産展で民芸品制作を披露するなかで「良好」な民族関係を築いていたように、観光地においてそのような民族関係が生じていても不思議ではない。そしてこの「良好」な民族関係によってアイヌの伝統的な価値観が刺激されることで、「戦略としての文化伝承」が生じた可能性もある。いずれにしても、この仮説の検証は課題として残されている。

次に、本研究で分析したテキストや語りはアイヌが残してきたものの一部に過ぎないという点も、課題のひとつである。特に、本研究で分析できていないテキスト・語りとして、権利獲得運動としての文化伝承が挙げられる。これは、第 2 章において「習慣的な文化伝承」を取り戻すための「戦略としての文化伝承」であると位置付けていた。このテキスト・語りを分析していくことで、同化が生じていてもなおアイヌが伝承してきた文化が存在することをふまえたうえで、権利獲得運動を後押ししていくような研究が可能となるかもしれない。

そして「戦略としての文化伝承」と「価値合理的な文化伝承」の条件のひとつであった生活の「余裕」についても、考察の余地があろう。この「余裕」がいかなるものなのか、具体的に考察することは、今後のアイヌ文化伝承の活性化を目指すうえでの提言を行っていくことにつながる。

最後に、アイヌの行為に注目して民族関係やそこにみられる民族境界を考察してきたが、和人の行為に注目した場合、また新たな民族関係や民族境界を見出すことができるかもしれない。特に、本研究の考察のしめくくりとして、和人が民族境界を引き受けるべきだと述べた。この民族境界を引き受ける、ということが一体どのような行為であるかは、和人の「習慣的な文化伝承」を自覚することがそのきっかけとなりうる、という可能性の指摘にとどまっており、明確な答えは導き出せていない。これを明らかにするためには、和人の行為に着目して、アイヌとの民族境界を分析していくような研究が必要となるだろう。

これに関して本研究から言及できることがあるとすれば、和人自らの「習慣的な文化伝承」とアイヌがおかれている権利の欠如を見つめなおし、差別をなくし、共同的な民族関係を構築する必要があるという点のみである。この和人の行為は、スティグマという社会関係のあり様を克服し、アイヌ文化の伝承を促進していくだろう。そしてその中で、新たな民族境界が生じていくと信じたい。

[文献]

- アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会、2009、『報告書』。
- アイヌ政策推進会議「北海道外アイヌの生活実態調査」作業部会、2011、『「北海道外アイヌの生活実態調査」作業部会報告書』。
- アイヌ政策推進本部会合 2022、「アイヌ政策推進本部会合（第4回）資料」。
- Alba, Richard and Nee, Victor, 1997, "Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration," *International Migration Review*, 31(4): 826-k74.
- , 2003, *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Cambridge: Harvard University Press.
- 荒城健一・豊岡正則、1983、「フチ、大いにアイヌを語る」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送株式会社: 248-60。
- Barth, Fredrik, 1969, "Introduction," *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*, Fredrik Barth (ed.), Boston: Little Brown and Company: 9-38. (内藤暁子・行木敬訳、1996、「エスニック集団の境界——論文集『エスニック集団と境界』のための序文」青柳まちこ編監訳『「エスニック」とは何か』新泉社。)
- 崔銀姫、2017、『表象の政治学——テレビドキュメンタリーにおける「アイヌ」へのまなざし 世界人権問題叢書 91』明石書店。
- 榎森進、2007、『アイヌ民族の歴史』草風館。
- Giddens, Anthony, 1979, *Central Problems in Social Theory*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press. (友枝敏雄・今田高俊・森重雄訳、1989、『社会学の最前線』ハーベスト社。)
- Goffman, Erving, 1963, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, inc.. (石黒毅訳、2012、『スティグマの社会学——烙印を押されたアイデンティティ』せりか書房。)
- Gordon, Milton. M, 1964, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, England: Oxford University Press. (倉田和四郎監訳、2000、『アメリカンライフにおける同化理論の諸相——人種・宗教および出身国の役割』晃洋書房。)
- 花崎皋平、2019、「あとがき」、遠山サキ・弓野恵子、『アネサラ シネウプソロ——アイヌとして生きた遠山サキの生涯』地湧社: 210-7。
- 蓮池悦子、1983、「思い出のひとびと」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送株式会社: 276-85。
- 東村岳史、2001、「『文化財』としての『アイヌ古式舞踊』」、『解放社会学研究』15: 98-118。
- 、2006、『戦後期アイヌ民族 - 和人関係史序説——1940 年代後半から 1960 年代後

- 半まで』三元社。
- 平村幸雄、1930、「アイヌとして生きるか？ 將たシャモに同化するか？——岐路に立ちて同族に告ぐ」、『蝦夷の光』(1)北海アイヌ協會: 24-6。
- 平野克弥、2016、「アイヌ＝『滅びゆく民族』と生存への祈り——コロニアルな翻訳」、『月刊みすず』651:48-71。
- 廣野洋・岡田真弓、2021、「観光を通してアイヌ文化の継承を目指す——阿寒湖アイヌコタンの挑戦」『観光学高等研究センター叢書』14: 107-139。
- 北海アイヌ協會編、1930、「巻頭言」『蝦夷の光』(1)北海アイヌ協會: 1-2。
- 北海道、1957、『北海道農地改革史 下巻』。
- 、1980、『新北海道史 第9巻史料3』。
- 、2020、「機動職業訓練等について」、北海道ホームページ(2020年8月27日取得、http://www.pref.hokkaido.lg.jp/kz/jzi/contents/kidou_hoka.htm)。
- 北海道アイヌ協會、2022、「新規会員になりたい方へ」、北海道アイヌ協會ホームページ、(2022年11月12日取得、<https://www.ainu-assn.or.jp/newmember.html>)。
- 北海道環境生活部、2017、『平成29年 北海道アイヌ生活実態調査 報告書』。
- 北海道ウタリ協會、1977、「昭和52年度 北海道ウタリ協會總會支部別代議員数調」、『先駆者の集い』北海道ウタリ協會(15)、6。
- 、1981a、「昭和55年度短期機動訓練だより」、『先駆者の集い』北海道ウタリ協會(27)、7-8。
- 、1981b、「民族文化保持者の調査結果について」、『先駆者の集い』北海道ウタリ協會(28)、10-11。
- 、1994、『アイヌ史 北海道アイヌ協會 北海道ウタリ協會 活動史編』北海道出版。
- 北大開示文書研究会、2019、「集会声明」、北大開示文書研究会ホームページ(2022年8月23日取得、<http://www.kaijiken.sakura.ne.jp/symposium/demae/20190309tessa/20190309tessa.html>)
- 煎本孝、2001、「まりも祭りの創造——アイヌの帰属性と民族的共生」、『民族學研究』66(3): 320-43。
- 石原真衣、2020、『〈沈黙〉の自伝的民族誌(オートエスノグラフィー)——サイレント・アイヌの痛みと救済の物語』北海道大学図書刊行会。
- 石原真衣編著、2021、『アイヌから見た北海道150年』北海道大学出版会: 75-6。
- Jenkins, Richard, 2008, *Rethinking Ethnicity: Second Edition*, London: SAGE Publications.
- 貝澤正、1931a、「土人保護施設改正に就いて」、『蝦夷の光』北海道アイヌ協會(2): 22-4。
- 貝澤正(多妥志)、1931b、「短文 夕暮」、『蝦夷の光』北海道アイヌ協會(3): 42。
- 、1972「老アイヌの歩んだ小道」、谷川健一編、『近代民衆の記録 5 アイヌ』新人物往来社。(再録: 貝澤正、2010、『岩波人文書セレクション アイヌわが人生』岩波書店: 5-7 (5-7))。

- 金倉義慧、2006、『旭川・アイヌ民族の近現代史』高文研。
- 加藤篤美、1983a、「わが師・わが民族の遺産」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送: 123-30。
 ——、1983b、「90 年の記憶の中から」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送: 265-75。
- 川上勇治、1983a、「キミ叔母の昔語り」『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送株式会社: 168-82。
 ——、1983b、「寒中のトマカシ（仮小屋）」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送株式会社: 343-51。
- 萱野茂、1983、「対談 わがアイヌモシリ——北海道」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送株式会社: 392-404。
 ——、1990、『アイヌの碑』朝日新聞社。
 ——、2005a、『イヨマンテの花矢 続・アイヌの碑』朝日新聞社。
 ——、2005b、『人間の記録 165 萱野茂——アイヌの里 二風谷に生きて』日本図書センター。
- 木戸調、2020、「アイヌ・ネットワークによる文化伝承——アイヌ文化保存会への調査を通して」、『北海道大学大学院教育学研究院紀要』(136): 147-162。
- 木名瀬高嗣、2001、「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: 54-84。
- 喜多章明（紅洋）、1930、「道内アイヌ人の人物評傳」、『蝦夷の光』(1): 北海アイヌ協會: 30-3。
 ——、1931a、「巻頭言」、『蝦夷の光』(2): 北海道アイヌ協會: 1-2。
 ——、1931b、「巻頭言」、『蝦夷の光』(3): 北海道アイヌ協會: 1-2。
- 北原きよ子、2013、『わが心のカツラの木——滅びゆくアイヌといわれて』岩波書店。
- 北原モコットゥナシ・岡田真弓、2022、「アイヌ民族と文化交流としての観光の新展開に向けて」、『観光学高等研究センター叢書』16: 39-66。
- 児島恭子、2003、『アイヌ民族史の研究——蝦夷・アイヌ観の歴史的変遷』吉川弘文館。
- 国立アイヌ民族博物館、2022、「よくある質問——アイヌの歴史・文化の基礎知識」、国立アイヌ民族博物館ホームページ（2022 年 11 月 12 日取得、<https://nam.go.jp/inquiry/>）。
- 小信小太郎、1930、「同族の喚起を促す」、『蝦夷の光』北海アイヌ協會(1): 8。
- 厚生省、1960、『厚生白書（昭和 34 年度版）』。
- 倉石一郎、2005、「おびえる日本社会、凝固化する在日朝鮮人問題——あるビデオドキュメンタリーを素材とした“超・メディア社会学”の試み」、好井祐明編著、『明石ライブラリー86 繋がり と 排除の社会学』明石書店: 117-74。

- Lewallen, Ann-Elise, 2016, *The fabric of indigeneity: Ainu identity, gender, and settler colonialism in Japan*, New Mexico: University of New Mexico Press.
- 幕別町蝦夷文化考古館文書資料調査委員会編、1998、『幕別町蝦夷文化考古館 吉田菊太郎資料目録Ⅱ 文書資料編』幕別町教育委員会。
- 三関佳二、2016、「はじめに」、浦河アイヌ文化保存会編、『浦河アイヌ文化保存会の歩み 平成28年度研究助成事業報告書』浦河アイヌ文化保存会: 1。
- Morris-Suzuki, Tessa, 2000, 『辺境から眺める——アイヌが経験する近代』みすず書房。(大川正彦訳。)
- 内閣官房アイヌ総合政策室、2016、『『国民のアイヌに対する理解度についての意識調査』報告書』。
- 西谷内博美、2018、『白老における「アイヌ民族」の変容——イオマンテにみる神官機能の系譜』東信堂。
- 野村義一、1988、「序文 アイヌ民族に勇気を、人々に理解を」、アイヌ民族の現在と未来を考える会編、『明日を創るアイヌ民族』未来社: 1-3。
- 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 近代の記録』草風館。
- 小熊英二、1998、『〈日本人〉の境界——沖縄・アイヌ・台湾・朝鮮 植民地支配から復帰運動まで』新曜社。
- 及川主事、1963、「北海道不良環境地区改善対策について」、『先駆者の集い』(1)北海道ウタリ協会: 9-23。
- 岡田路明、1983a、「日本語を知らずに育った」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立25周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ株式会社: 100-11。
- 、1983b、「いじめられて止めた学校」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立25周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ株式会社: 286-92。
- 奥野恒久、2011、「アイヌ民族の文化享有権と日本国憲法」、貝澤耕一・丸山博・松名隆・奥野恒久編著、『アイヌ民族の復権——先住民族と築く新たな社会』法律文化社: 32-52。
- 大蔵省、1885、『開拓使事業報告 附録 布令類聚 上』大蔵省。
- 小内透編著、2016、『「調査と社会理論」・研究報告書 35 先住民族多住地域の社会学的研究——札幌市・むかわ町・新ひだか町・伊達市・白糠町を対象として』北海道大学大学院教育学院教育社会学研究室。
- 小内透・梅津里奈、2012、「家族の形成と再編」、小内透編著、2012、『北海道アイヌ民族生活実態調査報告 その2 現代アイヌの生活の歩みと意識の変容——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: 109-21。
- 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」、小内透編著、

- 『現代アイヌの生活の歩みと意識の変容——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: 123-42。
- 、2017、「アイヌをめぐる差別」、小内透編著、『帯広市におけるアイヌ民族の現状と地域住民』北海道大学アイヌ・先住民研究センター: 39-72。
- 太田好信、1993、「文化の客体化——観光を通じた文化とアイデンティティの創造」、『民族学研究』57(4): 383-410。
- 差間正樹、殿平義彦、みかみめぐる、伊藤翠、市川利美編、2021、『サーモンピープル——アイヌのサケ捕獲権回復を目指して』かりん舎。
- 佐々木千夏、2018、「現代におけるアイヌ差別」、小内透編著、『【先住民族の社会学 第2巻】現代アイヌの生活と地域住民——札幌市・むかわ町・新ひだか町・伊達市・白糠町を対象として』東信堂: 114-32。
- 新藤こずえ、2015、「エスニック・アイデンティティとアイヌ文化の経験」、小内透編著、『「調査と社会理論」・研究報告書 33 白糠町におけるアイヌ民族の現状と地域住民』北海道大学大学院教育学研究院教育社会学研究室: 99-124。
- 、2016、「エスニック・アイデンティティの形成と変容」、小内透編著、『「調査と社会理論」・研究報告書 35 先住民族多住地域の社会学的研究——札幌市・むかわ町・新ひだか町・伊達市・白糠町を対象にして』北海道大学大学院教育学研究院教育社会学研究室: 71-96。
- 新人物往来社編、1972、「近代民衆の記録 5 アイヌ 月報」新人物往来社(1972年5月号)。
- 小・中学生向け副読本編集委員会編、『アイヌ民族：歴史と現在—未来をとともに生きるために〈改訂版〉』、公益財団法人アイヌ民族文化財団。
- 少数民族懇談会編、2004、『鷲谷サトさんを偲んで——追悼記念文集』少数民族懇談会。
- Siddle, Richard, 1996, *Race, Resistance and the Ainu of Japan*, Abingdon: Routledge. (Mark Winchester, trans., 2021, 『アイヌ通史——「蝦夷」から先住民族へ』岩波書店.)
- 総務省自治行政局、2017、「住民基本台帳に基づく人口、人口動態及び世帯数調査(平成29年)」。
- 谷富夫、2015、『MINERVA 社会学叢書⑨ 民族関係の都市社会学——大阪猪飼野のフィールドワーク』ミネルヴァ書房。
- 谷川健一編、1972、『近代民衆の記録 5 アイヌ』新人物往来社。
- 東京大学史料編纂所編、1972、『復刻版 大日本古文書 幕末関係文書之 14』東京大学出版会。
- 遠山サキ・村山トミ、1988、「この大地に生まれ、この大地に暮らして」、アイヌ民族の現在と未来を考える会編、『明日を創るアイヌ民族』未来社: 237-260。
- 遠山サキ・弓野恵子、2019、『アネサラ シネウプソロ——アイヌとして生きた遠山サキの生涯』地湧社。
- 辻秀子、1983a、「子育て一筋に」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立25周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送: 293-99。

- 、1983b、「ていぼうばあちゃん」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送: 375-82。
- 、1983c、「とり戻したいアイヌ魂」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送株式会社: 383-91。
- 内田祐一・吉根憲一、1997、「歌謡の伝承——十勝」、久保田淳・栗坪良樹・野山嘉正・日野龍夫・藤井貞和編『岩波講座 日本文学史 第 17 巻 口承文学 2・アイヌ文学』岩波書店: 317-32。
- 上山浩次郎、2018、「アイヌ文化の実践と内容」、小内透編、『【先住民族の社会学 第 2 巻】現代アイヌの生活と地域住民——札幌市・むかわ町・新ひだか町・伊達市・白糠町を対象として』東信堂: 114-32。
- 上山浩次郎・世良尚也、2016、「第 4 章 アイヌ文化の実践と内容」、小内透編著、2016、『『調査と社会理論』・研究報告書 35 先住民族多住地域の社会学的研究——札幌市・むかわ町・新ひだか町・伊達市・白糠町を対象として』北海道大学大学院教育学院教育社会学研究室: 71-96。
- 浦川美登子、1983a、「生いたちなど」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送株式会社: 41-64。
- 、1983b、「父浦川太郎吉を語る」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送株式会社: 352-74。
- 浦川リウ・村山トミ、1988、「命あるかぎり希望をもって」、アイヌ民族の現在と未来を考える会編、『明日を創るアイヌ民族』未来社: 83-102。
- 浦川タレ・浦川太八、1988、「伝えたいアイヌの心 親と子の対話」、アイヌ民族の現在と未来を考える会編、『明日を創るアイヌ民族』未来社: 57-82。
- 浦河アイヌ文化保存会編、2016、『浦河アイヌ文化保存会の歩み 平成 28 年度研究助成事業報告書』浦河アイヌ文化保存会。
- 浦河町史編纂委員会編、1971、『浦河町史 上巻』浦河町。
- 浦河町町史編さん委員会編、2002、『新浦河町史 上巻』浦河町。
- Weber, Max, 1922, "Soziologische Grundbegriffe," *Wirtschaft und gesellschaft*, J. C. B. Mohr, Göttingen
所収（清水幾太郎訳、1972、『社会学の根本概念』岩波書店。）
- 、1980(1947), "Ethische Gemeinschaftsbeziehungen," *Wirtschaft und gesellschaft*,
Tübingen: Mohr（中村貞二訳、1977、「種族的共同社会関係」、『みすず』211: 64-81。）
- 山田伸一、1998a、「解説 1. 文書資料」幕別町蝦夷文化考古館文書資料調査委員会編、『吉田菊太郎資料目録Ⅱ 文書資料編』幕別町教育委員会: 10-2。
- 、1998b、「吉田菊太郎略年譜」幕別町蝦夷文化考古館文書資料調査委員会編、『吉田菊太郎資料目録Ⅱ 文書資料編』幕別町教育委員会: 75。

- 、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。
- 山川力、1983、「北海道旧土人保護法と闘って半世紀」、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送株式会社: 27-40。
- 、1988、「後記」、アイヌ民族の現在と未来を考える会編、『明日を創るアイヌ民族』未来社: 344-8。
- 山本達雄、1983、『『エカシとフチ』刊行にあたって』、『エカシとフチ』編集委員会編、『創立 25 周年記念出版 エカシとフチ——北の島に生きたひとびとの記録』札幌テレビ放送株式会社: 6-7。
- 吉田菊太郎、1930、「己が醜き足跡を告白して 後進青年に禁酒を進む」、『蝦夷の光』北海アイヌ協會(1): 11-5。
- 、1931a、「立毛品會を提唱して 自作の勵行を期す」、『蝦夷の光』北海道アイヌ協會(2): 18-9。
- 、1931b、「社會事業の對象としての蝦夷民族 何が故に特殊保護民となりし？ 夫れ保護法は單に過渡期の施設のみ」、『蝦夷の光』北海道アイヌ協會(3): 3-10。
- 、1949、「式辞（白人古潭矯風会創立 20 周年記念式 原稿）」。
- 、1958、『アイヌ文化史』北海道アイヌ文化保存協会。
- 、1959a、「アイヌ文化考古館建設について御願」。
- 、1959b、「考古館落成式において挨拶（原稿）」。
- 、1961、「白人古潭矯風会総会 36.9.3.午前 7 時吉田会長宅」。
- 、1964a、「十勝の四季を語る（NHK 帯広放送局における朗読放送の原稿）」。
- 、1964b、「祝詞（北海道アイヌまつり 原稿）」。
- 吉田恭爾、2012、「階級対立の激化と『社会連帯』の擬制 社会事業」、宇田紀久恵・高澤武司・古川孝順『社会福祉の歴史 新版』有斐閣、238-56。

[初出一覧]

序章：書き下ろし。

第1章：書き下ろし。

第2章：書き下ろし。

第3章：「戦前期におけるアイヌ民族の同化をめぐる戦略——『蝦夷の光』と『エカシとフチ』に着目して」（『現代社会学研究』32: 51-68）を加筆・修正。

第4章：「アイヌ文化伝承を規定する民族関係・コミュニティ・ネットワーク——浦河町のアイヌ文化伝承者の語りを通して」（『北海道大学大学院教育学研究院紀要』（138）：211-227）を加筆・修正。

第5章：書き下ろし。

第6章：書き下ろし。

終章：書き下ろし。

第4章、第5章、第6章は日本学術振興会科学研究費補助金（特別研究員奨励費：課題番号 JP20J12282）による成果の一部である。