

「アイヌ民族の〈現在〉／〈日常〉を展示する」¹⁾

Exhibiting the "Present" / "Everyday Life" of the Ainu People

関口由彦 (SEKIGUCHI Yoshihiko, Dr.)

国立アイヌ民族博物館 研究主査 (Senior Fellow, National Ainu Museum)

要旨

博物館でアイヌ民族の「現代(現在)」を展示(表象)することの意義や課題について考察する。従来の「未開」／「文明」という二分法に基づく展示を乗り越えようとするのが「伝統」／「現代」といった二分法の固定化に横滑りしかねないという課題について、首都圏への移動という暮らしの変化を経た、先住民族アイヌの文化伝承活動の〈現在〉の事例を踏まえて考察する。

キーワード：表象、展示、「伝統」／「現代」、生活世界、他者性

Abstract

This paper will discuss the significance and challenges of exhibiting (representing) the "present (contemporary)" of the Ainu people in museums. The attempt to overcome the conventional dichotomy of "uncivilized" and "civilized" may lead to the fixation of the dichotomy of "traditional" and "modern". This issue will be discussed through the example of the "present" of the activities to pass on their own culture by indigenous Ainu people, who have undergone changes in their daily lives through migration to the Tokyo metropolitan area.

Key Words : Representation, Exhibition, "Traditional"/"Modern", Living World, Otherness

序論 アイヌ民族の〈現在〉と博物館

本稿では、博物館でアイヌ民族の「現代(現在)」を展示(表象)することの意義や課題について考察する。先住民族の「現代(現在)」を展示することは、単に歴史的な時間軸に基づく、「古代」、「中世」、「近代」、「現代」といった時代区分の一つを扱うということ以上の意味をもっている。それは、従来の「未開」／「文明」という二分法に基づく展示を乗り越えようとするのが、「伝統」／「現代」といった二分法の固定化に横滑りしかねないという状況のなかで、「現

代(現在)」を展示することはいかに(不)可能かという問題を突き付けているのである。このことについて、本稿は、筆者が研究テーマとしてきた首都圏への移動という暮らしの変化を経た、先住民族アイヌの文化伝承活動の〈現在〉の事例を踏まえて考察していく。

本多と葉月の研究(本多・葉月 2006)によれば、博物館における先住民族の文化の展示は、1970年代以降、そこに含まれるまなごしの政治性が問題化されるようになった。1960年代以前の博物館展示では、少数・先住民族は「文明」を引き立てるための「未開」を演じる役割を負わされていたのに対して、1970年代になると、アメリカの公民権運動などの影

響を受けて「『伝統』と称される昔の様子を展示することによって、その民族を過去に閉じこめ、永遠の未開性を演じさせる仕掛け」が批判されるようになった。すなわち、昔の様子だけにこだわることでその民族が現在、生きているという事実を隠ぺいしてはならず、また、「伝統」を強調する展示では、その民族が直面している差別や同化政策によるアイデンティティ喪失、文化的、社会的な崩壊という現実を隠蔽してしまうということが問題化されるようになったのである。以下では、これらの課題について国立アイヌ民族博物館の展示から見ていき、他館の事例を参照する。その上で、浮かび上がってきた課題を筆者のフィールドワークに基づく事例から考察し、今後の展望とする。

1. 国立アイヌ民族博物館の展示から

先に引用した本多と葉月の研究では、(それが執筆された2006年の時点で)「アイヌ民族はどのように表象されているのか」ということについて国内の21の博物館を調査した結果、「いわゆる伝統的な様子を展示する施設が圧倒的に多く、ごく一部の例外を除いて、アイヌ民族の『現在』を展示する施設はなかった」と述べられている。また、「…近世(江戸期)後半から近代(明治期)前半にかけてのアイヌ民族に関する展示は『伝統』的な様子にとどまり、近代後半から現代までの様子に関する情報がなく、アイヌ民族のおかれている現状に関する情報はほぼ皆無である」という状況であった。ただし、アイヌ民族の「現代(現在)」の展示が必要だという認識は、各館に共通するものだったと言えよう。このような状況の中で、国立アイヌ民族博物館の展示がこの課題にどのように向き合っているかを見ていこう。

まず、国立アイヌ民族博物館を含む「民族共生象徴空間」について見ていく。それは、北海道・白老町に2020年7月12日に開業し、体験交流ホール、体験学習館、伝統的コタン(集落)、工房等から成る体験型フィールドミュージアムとしての国立民族共生公園と、先住民族アイヌを主題とした初めての国立博物館である国立アイヌ民族博物館、アイヌの方々による尊厳ある慰霊を実現するための慰霊施設から構成されている。この民族共生象徴空間の「理念」は次の通りである。

象徴空間は、単にアイヌ文化を振興するための空

間や施設を整備するというものではなく、我が国の貴重な文化でありながら存立の危機にあるアイヌ文化を復興・発展させる拠点として、また、我が国が将来へ向けて、先住民族の尊厳を尊重し差別のない多様で豊かな文化を持つ活力ある社会を築いていくための象徴という、重要な意義を有する国家的なプロジェクトとして、長期的視点に立って取り組むべき政策である(アイヌ総合政策推進会議2016:3)。

ここで重要なことは、単にアイヌ文化を紹介するだけの施設ではないということであり、「我が国の貴重な文化」として位置づけられるアイヌ文化を継承・発展させ、「先住民族の尊厳を尊重し差別のない多様で豊かな文化を持つ活力ある社会を築いていく」ことをも使命とした施設なのだということである。したがって、前述の「未開」／「文明」という二分法を乗り越える「現代(現在)」の展示を検討するという本稿のテーマは、このような民族共生象徴空間の「理念」の中心に位置づけられるであろう。

博物館の基本展示、いわゆる常設展示は、「私たちのことば」、「私たちの世界」、「私たちの暮らし」、「私たちの歴史」、「私たちのしごと」、「私たちの交流」、の6つのテーマから成っている。「私たちの～」というテーマの設定の仕方は、当館の展示がアイヌ民族の視点で語られるものであることを示している。ただし、博物館を含む民族共生象徴空間は、アイヌ民族に限られることのない多様な民族的出自をもつ職員によって構成されており、そのこと自体が「民族共生」の理念に沿うものであるとするなら、「私たち」=「アイヌ民族」というカテゴリーの固定化は、今後も考えつづけなければならない課題となっている。民族集団をはじめとするカテゴリーの固定化という問題については、後述する。

6つのテーマの中で特に「現代(現在)」を大きなテーマとしている「私たちの歴史」と「私たちのしごと」について取り上げよう。「私たちの歴史」で、「現代(現在)」を扱っているのは、「近現代核」(1)(2)と呼ばれている部分である。「近現代核」(1)——「私たちのまわりが大きく動く」——の方は、「アイヌの社会が大きな衝撃を受けた明治維新から昭和戦前期に相当する1870年頃～1930年代を扱う。近現代のアイヌに、決定的といってよい大きな影響を与えた、日本国家による北海道の「内国」化、日露の国境画定

等を取り上げる」という方針になっており、「近現代核」(2)——「現在(いま)に続く、私たちの歩み」——の方は、「1930年代以降の、第二次世界大戦と戦後の世界、日本における高度経済成長、世界的な先住民族の権利回復の動き等、これらの要素を押さえつつ、現在までを対象とした展示とする」という方針になっている。

次に、「私たちのしごと」では、「激動の時代のなかで」——【明治～昭和】——という部分が、以下のような方針になっている。

近代化の中で「しごと」も変化してきた。その中で苦しい生活や差別があっても、農林水産業や畜産業等、これまでなかった新たなしごとに就きながら時代を生き抜いてきたことを伝える。また、山菜採り等、現代も生業(なりわい)として伝統が受け継がれていることを紹介する。それぞれの業種について、象徴的な道具1～3点を取り上げ、それぞれの道具の背後にあるストーリー(物語)を伝えることを主眼とし、「モノ」・「語り(できれば映像)」・「当時の写真」がワンセットとなるブースを複数配置することで構成する。

「私たちのしごと」の「現代のしごと」——【平成～】——の部分では、「国内外を問わずあらゆる場所で、多様なしごとに就いているアイヌの人々がいるということ、身近な隣人として暮らしていることを、同時代性を意識させながら観覧者に伝える展示とする。その際、アイヌの民族としての多様性、いわゆる「伝統文化」にこだわらない民族意識の存在にも留意する」という方針になっている。

2. アイヌ民族の〈現在〉を展示することの課題

さて、あらためて上述のアイヌ民族の〈現在〉を展示することをめぐる課題を振り返ってみよう。1970年代になると、「伝統」と称される昔の様子を展示することによって、その民族を過去に閉じこめ、永遠の未開性を演じさせることが問題視されるようになった。そして、昔の様子だけにこだわることでその民族が現在、生きているという事実を隠ぺいしてはならないと指摘される。このことから、アイヌ民族の「現在」を

展示することが課題として浮かび上がるが、それはいかにして可能となるのか。本多と葉月は、そもそも『「現在」をどのように展示するか、何を展示するかという未解決な問題がある』と指摘していた。「現代(現在)」とは、「近代」の次の時代を指す単なる時代区分として実体化できるものではないため、そもそも、何をどのように展示することで「現在」を展示したことになるのかという難問が厳然として存在している。いわゆる「伝統」とは異なるものを「現在」として捉えようとするなら、「伝統」ではないもの、すなわち「伝統」の残余カテゴリーとして「現在」を捉えることになり、「伝統」／「現代(現在)」という固定的な二分法に陥ってしまう。「文明」／「未開」というオリエンタリズムの認識様式が植民地主義を支える思想的基盤となっていたことに対して、それを乗り越えようとするのが「伝統」／「現代」という二分法を招き寄せてしまうとすれば、問題の本質に何ら変化はないと言わざるを得ない。そして、そのような二分法に基づいて「伝統」の残余カテゴリーとしての「現代(現在)」を実体化してしまうと、「伝統」とは異なるものとされるものを網羅的に羅列することにつながってしまう。

その時には、次のような多様性に直面することになるだろう。「アイヌ民族の『現在』について一まとめにすること自体が難しい。商売に成功しているアイヌ、地域社会に貢献しているアイヌ、大学院へ進学し研究者として活動しているアイヌなどさまざまな人びとがいる。一方、学校で『アイヌの子だ』と蔑まれ、就職や結婚に際して差別を受け、地元で自らアイヌであることを隠さなければならないという社会的な状況などの深刻な問題をアイヌ民族はかかえている」。この種の多様性は、民族集団を一人一人の事情を抱えた、個性豊かな個人に細分化することに至るが、そのような多様性(=複数性)をもってオリエンタリズムの認識様式を乗り越えることはできない。なぜなら、そのような複数性は、細分化されたカテゴリーないしは個人のいずれかの段階でオリエンタリズムの認識様式を招き寄せてしまうからである。したがって、アイヌ民族を「伝統」や「未開」といったカテゴリーに閉じ込めることなく、同時に「伝統」／「現代」といった固定的な二分法に陥らないようにするには、現在の日常生活に注目する必要があるのではないだろうか。本稿では、生活世界における流動性に、あらゆる二分法に基づくカテゴリーを乗り越えていく可能性を見出したい。

しかしながら、アイヌ民族の現在の日常生活に注目するといっても、本多らが指摘するように、「○△町の工場で働いているアイヌやその家の中を展示することの意味がはたしてあるかどうか」、という疑問が湧いてくる。たしかに、そのような展示は、現在のアイヌ民族がいわゆる「伝統」とどまることのない生活を送っていることを明らかにするという利点がある一方で、単なる事実を羅列するだけの展示は、民族誌でいうところの「薄っぺらな記述」²⁾にならざるを得ない。文化人類学者が描く民族誌は、「薄っぺらな記述」とは異なる「(分)厚い記述」であることが求められる。厚い記述について、佐藤郁哉は次のように述べている。「見たままの姿を一枚の写真のように記述するという程度を越えない『薄っぺらな記述』とは違って、『分厚い記述』は、人びとの発言や行動に含まれる意味を読み取り、それを書きとめていきます。カメラのような機械とは違い、フィールドワーカーは見たままの姿を記述するだけでなく、その奥に幾重にも折り重なっていた生活と行為のもつ意味の文脈をときほぐしていきます。その作業を通してはじめて明らかになる行為の意味を解釈して読み取り、その解釈を書きとめていく作業が分厚い記述なのです」(佐藤 2006: 111)。〈日常〉を記述することは、単なる事実の羅列ではない。日常生活の文脈の中で人々にとっての生活と行為の意味を読み取ることである。それでは、日常生活の文脈の中におかれた意味は、どのように見出され、読み取られるのか。

3. 生活世界から

現象学の見地から生活世界のありようを捉えたアルフレッド・シュッツの議論をとりあげよう。一人の人間は複数の現実を生きるものであり、数学的な論理整合性をもつ科学的世界は、その一つである。だが、その中でも、日常の生活世界は、「現実についてのわれわれの経験の原型であり、他のすべての意味領域はその変様と考えることができる」ような、至高の現実である。生活世界に固有の認知様式は、それが「至高の現実」であるがゆえに、自明なものとして現われ出るとおりの世界に疑問を差し挟まないという自然的態度に由来する。合理性の理念は、生活世界に固有の認知様式の特徴ではない。そこでは、実践的な関心が支配的となるのである。

生活世界が人間の認識においてどのように構成され

ているのか。生活世界は、最初からカテゴリー化された世界として経験される。日常の生活世界におけるカテゴリーは、いかなる科学的判断や厳密な論理的命題も伴わずに、日常的な世界経験の内に自明なものとして現われる(シュッツ 1980: 85-92)。そのような自明なものとしてのカテゴリーは、論理的思考という合理性の理念を退け、習慣性、自動性という特徴をもつのである。カテゴリー化はまず平板化という方向性を持ち、シュッツはそれを「固有性の抑圧」(「suppression of primes」)という原理として論じる(李 2005: 258)。すなわち、我々は諸経験としてのA、S、R、KやA'、S'、R'、K'のprime = 固有性を切り捨て、A、S、R、Kというカテゴリーを経験するのである。そこには、経験の固有性を切り落として、経験を意味づける力が働いており、李晟台はそれを〈周縁から中心へと働く力〉と呼ぶ(李 2005: 78)。しかし、これに対して逆向きの力が生活世界には存在する。それは、我々を経験の固有性へと立ち返らせ、カテゴリーの平板化を許さない他者の他者性から生じる否定の力であり、〈中心から周縁へと働く力〉といえる。この力は、カテゴリーの分節化を妨げ、我々を分節化以前の連続的全体性の次元へと立ち返らせるものであると言えよう。生活世界におけるカテゴリーは、この二つの相反する方向性をもった力に晒されているのである。

我々が生活世界において固有性をもった他者の他者性を捉える時、反省的思考によって過去時制において他者を捉えるのではなく、生き生きとした同時性として、全体性を帯びた他者の意識の流れを経験する。そして、そのような同時性を前提として自己と他者が向き合う状況を「対面状況」とよぶ(シュッツ 1980: 175-177)。対面状況において他者の意識の流れを捉えることは、他者の特殊な性質や、他者の心の中で起こっていることの完全な把握を意味しない。それは、生きた他者が「分節されていない連続的全体性」(「捉えきれない全体性」(李 2005: 86))として自己と共に存在していることの知覚である。ただし、対面状況において他者の「純粋な存在」と共に在ることは、理念的な原理に過ぎない。生活世界のリアリティにおいては、固有性をもった他者の意識の流れを生き生きとした同時性において経験することと、他者の特殊な性質をカテゴリー化することとは、常に同時に起こっているからである。生活世界においては、人種や性や権力関係等にもとづくカテゴリーを固定化して他者理解

を閉ざすことを防ぐ〈中心から周縁へと働く力〉と、構造的差異を生み出す〈周縁から中心へと働く力〉の交錯が存在するのである。我々は、このような二つの方向性をもつ力が交錯する場にとどまって、他者の存在のリアリティを見極めつづけなければならない。そして、対面状況とは、他者を理解するためのカテゴリーが常に作り直されていく現場であるといえる。生活世界におけるカテゴリー化のあり方は、次のような李晟台(2005)の言葉によってよく表わされているといえるだろう。

「日常」は捉えきれない全体性としての他者を前にして、それを当面のプラグマティックな課題設定において制限し、他者を典型的に捉え、その類型化された他者に働きかけるよう要求する。しかし、当の類型化や典型的に捉えられた他者への実践的働きかけがリアリティを獲得するのは、まさしくこの類型化が全体性としての他者につき合うものであるかぎりにおいてなのである。捉えられたものにリアリティを与えるのは捉えられないものである。そして、この捉えられないものは捉えられたものを通してのみその捉えられなさを開示する。健康でめざめた成人にとって〈日常という審級〉は、〈捉えられた〉と〈捉えられない〉との関係においてものを捉えること、すなわち類型化を可能にし、また要求するものとして与えられ生きられるのである(李 2005: 96)。

4. 〈日常〉における新たな意味の生成と「境界」

ここで上述の国立アイヌ民族博物館の「私たちのしごと」の中の「現代のしごと」の部分で紹介されている一人の人物に関する展示について見ていくことにする。その展示は、前節で検討した生活世界の文脈の中での固有性がアイヌ文化に関する新たな意味付けを生成していく様子を観覧者に伝えるものとなっている。

家具工房を営む館下直子氏に関する展示は、象徴的なしごと道具とその背後にあるストーリー(物語)と写真のセットから構成されている。彼女は、家具職人の夫と共に家具工房 *nikom* を営む。“*nikom*”とは、“木の芽”を意味するアイヌ語であるが、それが彼女の生活世界の文脈の中に持ち込まれ、新たな意味の生成につながっている。*nikom* では、家具のオーダー

を受けると、まず1/5「スケール・モデル」(模型)を作る。そして、それを見ながらお客さんとじっくりと話し合い、お互いのイメージを形にしていく。それはあたかも、対話の中から“木の芽”を育てていくかのようなものである。そして、家具を長く使ってもらうために、修理のできないような作り方はしないという。そこには、“木の芽”が末永く育っていくことを願う気持ちが込められている。また、“*nikom*”というアイヌ語を工房名に使うことについては、小学3年生より帯広のカムイトウウボボ保存会で踊りを習ってきた館下直子氏が、神奈川に引っ越してきたときに、首都圏ではアイヌ民族を知らない人たちがたくさんいることに気づき、“*nikom*”という言葉がアイヌのことを知るきっかけの一つになってほしいと望んだことも深く関わっている。ここでは、“*nikom*”というアイヌ語が生活世界の文脈におかれることで固有性を帯び、新たな意味づけを生じさせている。この展示は、生活世界における新たなアイヌ文化の意味の創造に触れるものとなっているのである。

次に取り上げるのは、北海道大学グローバル COE プログラム「境界研究の拠点形成」と北海道大学アイヌ・先住民研究センターの共催による〈先住民と国境——アイヌと境界〉展(会期:2011年2月18日~5月8日、会場:北海道大学総合博物館二階 GCOE ブース)、及びその展示のメインコンテンツとなる映像作品『アイヌと境界——pet kamuy nomi ペッ カムイノミ 川の神への祈り』である。山崎(2015)によれば、アイヌの事例から概念的な「境界」³⁾に関するトピックが取り上げられ、そこでは、観覧者に普段意識していない複数の概念的な「境界」の存在を意識させ、揺さぶることを目的としていたという(山崎 2015: 173)。展示のメインコンテンツとなる映像作品の撮影日は、「伝統」儀礼の執り行われる日とされた。このことは、「観覧者が抱いていると推測される伝統文化に偏ったアイヌ・イメージにまず寄り添い、その上で日常の生活を提示することで、観覧者のアイヌ・イメージを揺さぶるという戦略であった」という(山崎 2015: 174)。そして、撮影の前に次のような「撮影の概要」をまとめている。

儀礼の場のみではなく、各協力者の自宅から儀礼の場まで、また儀礼終了後に帰宅するまでも含めて網羅的に撮影したいと考えています。伝統文化だけでも日常生活だけでもなく、その両者が

現代において共存していることを示すための動画コンテンツの作成を目指します。これは、しばしばアイヌの伝統文化のみに限定された博物館におけるアイヌ文化展示（表象）がもたらす弊害を修正するとともに、現代に生きるアイヌ文化を紹介することになると考えています（山崎 2015: 175）。

ここで重要なことは、「伝統文化」だけでも「日常生活」だけでなく、その両者が生活世界の中で「共存」していることを示すことで、「伝統」／「現代（＝非-伝統）」という二分法を回避し、その「境界」を揺さぶることで二分法自体を問い直すことを目指している点であろう。このような撮影のねらいに基づいて、当日の撮影は被写体の起床シーンから始まり、電車を乗り継いで儀礼の場に到着し、儀礼に参加、そして再び電車で帰宅するまでを撮影している。そして、次のような指摘がなされていることは、きわめて重要である。撮影者と被写体が「映像作品を撮影するという実践を通じて、これまでの関係性のなかでは知りえなかった相手の新たな一面を互いに発見し、対話し、そこでの経験を両者の共通の記憶とした」（山崎 2015: 178）。

われわれが生活世界において他者を認識する時、他者は、合理性に基づく論理的思考によって理解されるのではなく、習慣性、自動性といった特徴をもつカテゴリーとして現われる。これは、他者に対する理解を平板化させること、すなわち経験の固有性を切り落として、経験を意味づけることであり、〈周縁から中心へと働く力〉が卓越している状態である。これに対して、我々を経験の固有性へと立ち返らせ、カテゴリーの平板化を許さない〈中心から周縁へと働く力〉が優越した時、自己は生き生きとした同時性の次元において全体性を帯びた他者の意識の流れに直面する。換言すれば、生きた他者が「分節されていない連続的全体性」（「捉えきれない全体性」）として自己と共に存在している「対面状況」となる。この時、反省的思考によって捉えられた他者の平板なカテゴリーは、絶え間ない生成変容の状態におかれることになるのである。こうして撮影者と被写体は互いに新たな他者理解を生み出したのである。

5. 日常を生きる生活者がもつ他者性

生活世界の対面状況における生きた他者は、「分節されていない連続的全体性」（「捉えきれない全体性」）として自己と共に存在していることが知覚される存在である。そのような他者を理解することは、他者の特殊な性質や、他者の心の中で起こっていることの完全な把握を意味するものではなく、むしろ、反省的思考によって分節化された平板なカテゴリーによって捉えられない他者性を了解することになる。そして、このことは、平板なカテゴリーの存在意義を否定するものではなく、そのようなカテゴリーの存在こそが捉えきれない他者性の存在を指し示してくれるのである。「捉えられないものは捉えられたものを通してのみその捉えられなさを開示する」。生活世界は、「捉えられた」と〈捉えられない〉との関係において対象を了解することが可能となる場である。つまり、逆説的ではあるが、〈捉えられた〉カテゴリーを賭け金として〈捉えられない〉他者性に向き合うことが、生活世界における他者了解の技法なのである。

そして、このような〈捉えられない〉他者性に向き合うことは、これまで一方的な表象の対象とされてきたアイヌ民族の当事者からの要請でもあった。少数・先住民族が「文明」を引き立てるための「未開」を演じる役割を負わされた、「文明」／「未開」というオリエンタリズムの認識様式が植民地主義を支える思想的基盤となっていたことに対して、それを批判する言説が「加害者」／「被害者」、「差別者」／「被差別者」といった二分法を固定化させる罠に陥ってしまう。それは、他者に「未開」というレッテルを貼り、「劣った」存在として捉えることが、自らを「文明的な「優れた」存在として捉えることでもあったように、自らの内にあるほしくない属性を他者に投げ与えることで望ましい自己を確立するという点で同一の構造をもつ。つまり、自己像と他者像をコインの裏表の関係とする構造が、「文明」／「未開」という固定的な二分法を批判する言説にも繰り返されてしまうのである。この問題構造に気づいていたのは、佐々木昌雄であった。彼は、「被害⇔加害の図式」を乗り越えることについて、次のように述べていた。

誤解を避けるために、敢えて言っておこう。
『アイヌであることに誇りを持とう！』と叫ばざるをえない心情がどのようなものか、私は知って

いる。否、知っているというよりも、その心情はむしろ私の心情である。『おまえはアイヌである』という宣告によって、自分の全ての性向・所作・容姿・能力等が予め決められており、遂に人々に伍すことは不可能だ、と思い込んでしまった者が、たとえそれがどんなものであっても、誇りとなりえそうなものが提示されれば、一気にそれへ雪崩れてしまうのを、私の心情から遠いものであるかのように振舞えない。けれども、ある主張の底にある心情が尤もなものだからという理由で、その主張の当否を不問に付したり、かえって心情を宣しとするが故に、その主張を積極的に肯定するとしたら、私は無限にセンチメンタルな、被害者意識の怪物にならざるをえないだろう。『アイヌ』に関わる発言が、己れが『アイヌ』であるということにだけ正当性を確保していたり、『シャモ』であるということだけで罪責を担っていたりするのを、非としなければならない。今や徐々に声高に発言する者が増えてきているが、少なからぬ者たちの発言には、単純な被害⇄加害の図式が潜んでいる。それこそ、断罪⇄贖罪という、素朴であるが故に模瑚たる心情レベルへ、質されるべき問いと解かれるべき答えとを、移し消してしまうものであろう(佐々木 2008: 133-134)。

佐々木は、これまで「アイヌであること」が「未開」等の負の価値をもつと一方的に表象されてきた側の人間が、価値づけの正負を逆転させ、「アイヌであること」が正の価値をもつという表象を確立することで望ましく誇らしいアイデンティティを形成してきたことに一定の理解を示しながらも、「アイヌ」であるというだけで「正当性」を確保していたり、「シャモ」であるというだけで「罪責」を担っていたりするといった「単純な被害⇄加害の図式」、すなわち二分法的アイデンティティの固定化を否定している。

また、大谷洋一は、「差別話」にばかり目を輝かせている「シャモ」に対して辛辣な批判を加えている。

僕らの集会に来るシャモを、逆に僕の方からも観察させてもらっています。そうすると、『アイヌに同情することによって、善人としての自己存在をアピールする場』を見つけたと考えて喜んでるシャモ(和人)が多いように感じます。アイヌが

語る普通の生活話は退屈そうな顔をしてるくせに、差別話になると目が生き生きして身を乗り出す。そのシャモが何かすごいことをやってる満足感を得るためには、できるだけアイヌの生活や歴史は悲惨な方がやりがいが出てくるらしい。アイヌに対しては、いつまでも『自然保護』を叫ばせて『革命』を目指すことを押しつける。こんな人達に『共に生きよう』みたいに言われると気持ち悪くなってきます(大谷 1997: 44)。

大谷の言う「差別話」とは、「差別者」／「被差別者」という二分法に基づく語りであり、他者に対する理解を平板化させる力、すなわち経験の固有性を切り落として、経験を意味づける〈周縁から中心へと働く力〉を持つものである。これに対して、「普通の生活話」こそ、我々を経験の固有性へと立ち返らせ、カテゴリーの平板化を許さない〈中心から周縁へと働く力〉を秘め、生きた他者が「分節されていない連続的全体性」(「捉えきれない全体性」)として自己と共に存在している「対面状況」をもたらしものであるにもかかわらず、聞き取られ難いものであった。そのため、それが聞き取られないのであれば、「悲惨な生活と歴史をもつアイヌ」や「アイヌに同情する善人としての自己存在」といったカテゴリーが不自然に肥大化するばかりである。

また、筆者自身が首都圏でアイヌ文化伝承活動に関わる人びとへのフィールドワークの中で聞き取ったのは、次のような言葉であった。

研究されたりする人の意見が入ったものが、きれいな文章になって、その人のもってる本当の思いみたいなのが本当に伝わるのだろうか、わかってももらえるのだろうか、そういう気持ちがあるんですね。なんて言っていていかわからないけど、たとえば私のことに関していえば、これといって、たいしておもしろい話ではないと思うの、あの、いじめられたとか差別を受けたっていうのはっきりしたものがなくて、ただ漠然と私は嫌だったっていうだけで、で、嫌だ嫌だって言ってきて、ハッキリした理由もないのにね、ただ最近になって、急に楽しくなって参加しだして、今度はいろんなものを習ったり、縫い物を習ったり、踊りを習ったり、アイヌ語をならったりして(関口 2007: 233)。

ここで警戒されているのは、「被差別者」や「文化伝承者」の経験として意味づけられた「おもしろい話」が研究者による「きれいな文章」になって広まっていくことで、そうとは言えない漠然とした経験の固有性が切り捨てられていってしまうことであろう。曖昧さのない「はっきりした」文章が、「被差別者」や「文化伝承者」といった平板なカテゴリーを固定化させていくのである。ただし、このことは、差別の歴史を無化するものではなく、厳然として存在する「被害⇔加害の図式」を確認したうえでそこにとどまることのない関係を生活世界の中に見出すということである。

6. 首都圏におけるアイヌ文化伝承活動の〈現在〉——北海道から／への移動

本節では、これまでの議論で浮かび上がってきた課題を首都圏におけるアイヌ文化伝承活動⁴⁾に関する筆者のフィールドワークに基づく事例から考察し、今後の展望としたい。

『東京在住ウタリ実態報告書』（東京都企画審議室 1989）によれば、アイヌの人々の首都圏居住の契機は、1960年代の高度経済成長期における、全国各地から集団就職によって労働者が東京に集まるという全般的な動向の一環として、アイヌの若者たちが上京していったことである。首都圏居住のアイヌ民族の人口は2700人と推定され、一般都民と比べて生活、教育、就業の水準の低さが明らかであり、北海道を離れた理由の多くは、「経済・生計上の理由」および「差別・人間関係上の理由」であった（東京都企画審議室 1989）。首都圏のアイヌ民族の主な運動体は、「ペウレ・ウタリの会」（1964年設立）、「関東ウタリ会」（1980年設立）、「レラの会」（1983年設立）、東京アイヌ協会（1996年設立）である。

それぞれのグループが設立当初において会員相互の親睦を深めることを重視する活動を展開したことは、注目に値する。例えば、「ペウレ・ウタリの会」は次のような理念と会則に基づく活動を展開していた。

この会は昭和39年夏、阿寒湖畔アイヌ部落で共に働いた若い仲間の友情をもとにして発足したものである。我々が歴史を顧みるに、愛すべき北海道は和人とアイヌの圧制と闘争の場であった。その残滓は現在に及び、なお偏見と誤解の存

在を認めざるを得ない。われわれはこの現状に怒りと悲しみを覚え、同じ若い仲間として、日本人として、人間として集まり、その互いの心の壁を取り除き、理解し親睦を深めると同時に、社会に根強く残る無知と偏見を取り除くことに努力し、互いが心を傷つけ合うことのない住みよい社会を築こうとするものである（ペウレ・ウタリの会編集委員会編 1998: 310）。

しかしながら、実際にそこに集まっていた人びとの意識は、そのような理念や会則よりも「親睦の会」であることの方を重視していたようである。

俺は会則なんて少しも頭になくて、とにかく友情というか、日曜日になると新宿のある喫茶店に、毎週毎週そこへ行くと、必ずペウレ・ウタリの会員の誰かがいる。それから、飲みに行くにしても、食べに行くにしても、そこから始まるということが一番思い出に残っています。今こうやってみると、やっぱりペウレ・ウタリっていうのは、始まりが親睦の会であったと。それで今も残っているんだろうと思います（ペウレ・ウタリの会編集委員会編 1998: 13）。

また、「レラの会」の会長であった人物は、次のように語っている。

東京に出て来て、もう28年になります。好きで故郷を離れるウタリはいませんが、東京にいるアイヌウタリが一番願っていることは、よりどころが欲しいということです。心配ごとや困ったことがあっても、北海道と違って、頼れる人や知人もなく、和人の人たちに囲まれて、さびしくって叫びたくなる時があるんです。そんな時、心のよりどころになる場があれば、どんなにいいかと思うようになりました。アイヌ料理店を作りたいと思うようになったのは、こんな理由からです（レラの会 1997: 18-19）。

このように首都圏の主なグループはその初期の活動において、共通の目的を掲げることによって形成される集団ではなく、まず先に人と人との結びつき（「親睦の会」）があり、その後で活動が始まるような集団を成していたといえる。それらは、活動の理念に照ら

し合わされた「アイヌ」や「和人」であることを会員たちに求めるばかりではなく、そのような「アイヌ」や「和人」であること以前の、人と人との結びつきを基礎とした活動を展開していたと考えられる。すなわち、「アイヌ」や「和人」であると同時にそれ以上の存在でもあることに基づいた「対面状況」において活動が展開されたということである。それが、やがてアイヌ民族の抑圧の現状の認識から、民族としての権利回復の運動や、アイヌ文化の啓発・普及の活動を展開し、90年代になると、社団法人北海道ウタリ協会の動きと連携して、アイヌ新法の「早期制定」という具体的な目標によって導かれていくことになる。

このような特徴をもつ首都圏のアイヌ文化伝承活動において、そこに参加する具体的な個人が北海道と首都圏の間での移動をどのように経験していたかを見ていこう。そこに見出されるのは、「移動」という文脈の中で固有性をおびた「アイヌであること」についての多様な意味づけの存在である。彼（女）らは、経済的理由や「アイヌから逃れたい」という理由などから、東京へ移動する。

東京だと、『あなたはアイヌだ』とか『外国人だ』とか言う人いないでしょ（関口 2007: 34）。

東京に出た動機も、アイヌはやめて日本人らしく生きようと。アイヌのことは一言も東京では喋らなかった（関口 2007: 84-85）。

東京では、アイヌのことを知らない人ばかりだから、よかったなあって思って。別にアイヌだよって言う必要もないし（関口 2007: 221）。

東京で、アイヌ差別から逃れられたと思い、もうアイヌでもなんでもいいって思って生きていた（関口 2007: 155）。

それがもたらすものは、「アイヌ」という自己意識の否定であるはずである。経済的理由で東京へ移動した者も、東京で改めてネガティブな自己意識に気づかされたり、嫌なものとして認識したりする。しかし、移動を経た後で猶、アイヌ文化伝承活動に関わる者もいて、その自己意識は継続する。

アイヌのことを否定してくせに、変なんですよ。否定してくせに、楽しくってね。行くとみんな若いしね（関口 2007: 156）。

私はアイヌの差別が嫌で東京に来たのにね、なんでアイヌのことを一生懸命やってんだらうって。これが嫌だから東京に来たんでしょって。この煩わしさから逃れたくて、ここに来たのに、わざわざね、自らそこに飛び込んでいって何をやってんのって（関口 2007: 191）。

一時的な中断を経て、再びアイヌ文化伝承活動に参加する者もいる。

トンコリとかやるようになって、アイヌだって胸張って言えるようになった、北海道にいたらそう言えなかったと思うけど。（関口 2007: 136）。

ためらいながら、参加したりする。

やっぱりアイヌというものをまだ胸を張って誇れない何かがあるんだよね（関口 2007: 208）。

誇りをもてるようになってたら苦しまないけど、なってないのに、どこかで力んでってうかね。…アイヌ問題やってから、自分の老後ってことを考えて喫茶店をもつんですけど、そこにカラ元気を出すためにアイヌの着物を掛けておいたんですよ。でも、誇りではなかったんです。誇りをもってアイヌの着物を掛けたんじゃないくて、あの着物に対しては申し訳ないけども、針千本刺さったままだった（関口 2007: 172）。

ときには、それが抑圧をもたらすほどの強さにまで至る。

関東のアイヌは文化をすごく求めている。北海道の方は、求めなくても有るような気がする。それは地域によって違うけどさ。関東の方が、すごく切望しているっていうのがガンガン伝わってきて。だから、みんなとても真剣に取り組んでいるように見えたし、活動して訴えているように見えた。主張して、訴えて、求めている。そんな中、私は、生まれ育ったのがアイヌに関わる環境だったから、

こういうわたしがいて、でもそれは自分で求めたものじゃなくて、その場で私が無意識に育ってきて、それが私の周りであって、自分で選んだものではなかった。そういう感じでショックだったし、求めてる人たちは歴史、文化、情報色々知っていて。もともとそういう環境にいたけど何も知らなかったっていうのに気がついて、なんだか焦っていた気がする。それで自分が焦って周りに合わせようとした。人権関係のイベントにも参加したりしてたけれど、でも、だんだんちょっと違うな、って思いはじめていて。なんかこう考えた時期だったね。別にすべて知らなくても良かったのに、アイヌだから知っておかなくちゃいけないなんて、ねえ。アイヌの言葉や、歴史や、その他もろもろを知っているプロフェッショナルアイヌに一生懸命なろうとしていたのかも。あるイベントで踊ってたんだけど、急に空しさしか感じなくなってた（関口 2007: 76-77）。

一時的に北海道に帰省するという経験は、ネガティブ／ポジティブ双方の意味合いをもち得る。

北海道に行くのに、飛行機に乗るじゃない。そうすると、もう飛行機の中から差別がはじまっちゃうの。もうわかるわけよ、北海道の人は、私の顔を見ただけで。その辺は勝手に私がそういうふう思い込むのかもしれないけど。だからもう、北海道行きの飛行機に乗ったら、私はアイヌになっちゃうの。だから、北海道には行きたくなかったですね、親がいるからっていうぐらいでね（関口 2007: 158）。

やはり帰ると、うちの中にいろいろありますよね、ヌサとか、その、何て言うの、トゥキとか、シントコとか、ああいうのを見ると安心するとか。イチャルパしたり、お墓参りに行ったりとか。イチャルパはよく、母も、家でやってたから、日常的に。囲炉裏じゃなくても、ストーブで薪焚いてるでしょ。その時に、お酒注いで、パスイで捧げて、ね。私が帰ったからとか、なにかにつけて、そういう儀式はやってたからね（関口 2007: 221-222）。

北海道から東京への移動を経て猶、人びとは

「アイヌ」という意味づけにつきまといわれ、それとの距離・間合いを測りつづける（その多様さは、移動前後のライフストーリーに関わっている）。もちろん、北海道を離れることで、アイヌ文化伝承活動などにはまったく関わらなくなる場合も多い。しかしながら、ここで言うておきたいことは、「アイヌ」というものが「切っても切れない」ものとしてつきまとい人びとがいるということである。差別をきっかけとして「アイヌ」に関わることを嫌い北海道を離れた人びと、北海道から離れた後にあらためてネガティブな自己意識に気付いた人びとであるにもかかわらず、「アイヌ」というものと離れ難い状況があるのである。

それらの人びとにとって、「アイヌ」というもののへのスタンスは多様であるが、次の語りに見られるように、少なくとも何らかのためらいを感じながら活動に関わっているといえる。

私が別にアイヌって言わなくても、黙ってて一生懸命働けば食べていけるわけだし、アイヌって言われて馬鹿にされてもアイヌじゃないって言えばそれで生活ができるわけなのね。でも、…叔母さんが、「お前が生きて以上はアイヌというのは切っても切れないんだよ」って。そこに行って勉強することが、これから自分がどうしたらいいのかって考えるうえで、必ず役立つって。「お前はこれから結婚して、子どもも産んで、その子どもはまだアイヌだよ、お前が何も知らないとその子どもはお前みたく悩むことになるよ」って（関口 2007: 209）。

彼（女）らは、「アイヌ」というカテゴリーにつきまといながらも、多様なスタンスをもって、自己と「アイヌ」との間合い（ズレ）を適切に保っているかのようである。ある人物においては、与えられた「アイヌ」という表象に自己をピッタリと合わせようとして、その努力が抑圧に感じられてしまい、「アイヌ」から離れる結果となる。「アイヌ」との間合いの距離は人それぞれであるが、そのズレを適切に保つことが「アイヌ」の活動にかかわり続ける原動力になっているといえよう。言い換えれば、「アイヌ」（という意味づけ）と生身の自己とのあいだで〈移ろい動く〉ことを続けるのである。それは、「アイヌ」という意味づけにそれぞれの人びとに固有のズレを付け加えていくことに等しい。そして、このような固有

のズレを生み出したのは、彼(女)らが生きる〈日常〉であった。

結論 〈移ろい動く〉生活世界の中で

博物館でアイヌ民族の「現代(現在)」を展示(表象)することの意義や課題について考察してきた。それは、従来の「未開」／「文明」という二分法に基づく展示を乗り越えようとするのが、「伝統」／「現代」といった二分法の固定化に横滑りしかねないという状況のなかで、「現代(現在)」を展示することはいかに(不)可能かという問題について考察することであった。

アイヌ民族の「現代(現在)」の展示が課題となる状況の中で、国立アイヌ民族博物館の基本展示では、主に「私たちの歴史」と「私たちのしごと」の部分でそれを扱っている。「現代(現在)」の展示は、いわゆる「伝統」とは異なるものを「現在」として捉えようとするなら、「伝統」ではないもの、すなわち「伝統」の残余カテゴリーとして「現在」を捉えることになり、「伝統」／「現代(現在)」という固定的な二分法に陥ってしまい、オリエンタリズムの認識様式を再生産してしまうという難題を抱えている。そして、そのような二分法に基づいて「伝統」の残余カテゴリーとしての「現代(現在)」を実体化してしまうと、「伝統」とは異なるとされるものを網羅的に羅列することにつながってしまうのである。このような困難な課題の解決のために、本稿では、生活世界における流動性に、あらゆる二分法に基づくカテゴリーを乗り越えていく可能性を見出した。

アルフレッド・シュッツが論じる生活世界は、経験の固有性がカテゴリーの分節化を妨げ、我々を分節化以前の連続的全体性の次元へと立ち返らせる契機をもつと同時に、捉えきれない全体性としての他者に向き合う「対面状況」において、他者を理解するためのカテゴリーが常に作り直されていく現場であった。このような観点から国立アイヌ民族博物館の「私たちのしごと」の中の「現代のしごと」の展示を再検討すると、生活世界の文脈の中での固有性がアイヌ文化に関する新たな意味付けを生成していく様子を観覧者に伝えるものとなっていた。また、〈先住民と国境——アイヌと境界〉展の映像作品は、「伝統文化」だけでも「日常生活」だけでなく、その両者が生活世界の中で「共存」していることを示すことで、「伝統」／「現代

(=非-伝統)」という二分法を回避し、その「境界」を揺さぶることで二分法自体を問い直すことを目指すものであった。

生活世界の対面状況における生きた他者は、「分節されていない連続的全体性」(「捉えきれない全体性」として自己と共に存在していることが知覚される存在である。逆説的ではあるが、〈捉えられた〉カテゴリーを賭け金として〈捉えられない〉他者性に向き合うことが、生活世界における他者了解の技法であった。そして、このような〈捉えられない〉他者性に向き合うことがこれまで一方的な表象の対象とされてきたアイヌ民族の当事者からの要請でもあったことを、佐々木昌雄や大谷洋一の言葉や、筆者がフィールドワークの中で聞き取った言葉から明らかにした。そして、首都圏におけるアイヌ文化伝承活動が生きた他者との「対面状況」において開始され、〈捉えられた〉「アイヌ」というカテゴリーが固有の意味づけに開かれることで〈捉えられない〉ものの存在を指し示すといった日常性を帯びていることが見えてきた。このような生活世界の捉えられなさ、すなわち表象の不可能性に向き合うことこそ、「未開」／「文明」、「伝統」／「現代」といった二分法の固定化に抗する表象のあり方を展望するものとなるであろう。

注

- 1) 本稿は、北極域研究加速プロジェクト(ArCS II)沿岸環境課題と国立アイヌ民族博物館の共催によるシンポジウム、「暮らしの変化と文化伝承——グリーンランド・イヌイトとアイヌの事例——」(2021年6月19日)で報告した内容を加筆修正したものである。
- 2) 佐藤郁哉は「薄っぺらな記述」の例として、次のような記述を挙げている。「×月○日、16時34分50秒～53分23秒にかけての観察。○町五丁目三一五の富士見坂の街角。四十代後半とおぼしき額がややはげ上がった男が両脚を肩幅よりやや広めに開き、バットを振っている。観察時間のあいだにバットが振られた回数は少なくとも三十五回。バットの商標は、□□。アルファベットのロゴが○〇センチ×〇〇センチほどの大きさに印刷されている。男の服装——ベージュのチノパン、グレーのスエット・シャツ……(以下、延々とディテールの記述が続く)」(111-112)。
- 3) 映像作品『アイヌと境界——pet kamuynomi ベツ カムイノミ 川の神への祈り』では、「日々の暮らし／伝統文化」「現在／過去」「日常／非日常」「職場／家庭」「被写体／カメラマン」「アイヌ／和人」「録画ボタンのオン／オフ」「正装／普段着」といった「境界」が焦点となっている。
- 4) ここでいう「文化伝承活動」は、いわゆる「伝統文化」の伝承に関する狭義の活動ではなく、当事者が「アイヌ文化」として認識するものの伝承にかかわる活動として広く捉えられている。そのため、その活動は、人々の交流を生み出す機能を果たしたり、生計の手段としての意味をもつなど、様々な機能や意味に開かれている。

参考文献

- アイヌ総合政策推進会議 2016 『民族共生象徴空間』基本構想』改訂版。
- 大谷洋一 1997 「道外に住むアイヌとして」『[公開講座] 北海道文化論 13 アイヌ文化の現在』(札幌学院大学人文学部編)札幌学院大学生生活共同組合。
- 小田亮 2003 『野生』の他者化を回避するために ノスタルジアとアンビヴァレンス』スチュアート ヘンリ編 『野生』の誕生——未開イメージの歴史』世界思想社、pp.218-240。
- サイード、エドワード・W 1993a 『オリエンタリズム (上)』(板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳)平凡社。
- 1993b 『オリエンタリズム (下)』(板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳)平凡社。
- 佐々木昌雄 2008 『幻視する〈アイヌ〉』草風館。
- 佐藤郁哉 2006 『増訂版 フィールドワーク——書を持って街へ出よう』新曜社。
- シュッツ、アルフレッド 1980 『現象学的社会学』(森川真規雄・浜日出夫訳)紀伊國屋書店。
- 東京都企画審議室 1989 『東京在住ウタリ実態調査報告書』。
- ペウレ・ウタリの会編集委員会 (編) 1998 『ペウレ・ウタリ——ペウレ・ウタリの会 30年の軌跡』ペウレ・ウタリの会。
- 本多俊和・葉月浩林 2006 「アイヌ民族の表象に関する考察：博物館展示を事例に」『放送大学研究年報』第24号、pp.57-68。
- 山崎幸治 2015 「映像作品をめぐる対話——北海道における〈アイヌと境界〉展」高倉浩樹編 『展示する人類学——日本と異文化をつなぐ対話』昭和堂。
- 李晟台 2005 『日常という審級——アルフレッド・シュッツにおける他者・リアリティ・超越』東信堂。
- レラの会 (編) 1997 『レラ・チセへの道——こうして東京にアイヌ料理店ができた』現代企画室。