

# 首都圏における アイヌ文化伝承活動と 移動をめぐる一考察

## 先住民族の移ろい動く日常

A Study of the Migration and Cultural Transmission Activities of Ainu People  
in the Greater Tokyo Area : Wandering Days of Indigenous People

関口由彦

SEKIGUCHI Yoshihiko

### 序論

- ①「定住」／「移動」の二元論から〈移ろい動く〉ことへ
- ②〈異族〉としてズレを生きる
- ③北海道から／への移動
- ④〈移ろい動く〉生活世界
- ⑤〈移ろい動く〉文化伝承

### 結論

### 【論文要旨】

本論文は、「本来の」居住地からの「移動」を経た、首都圏に居住するアイヌ民族の文化伝承活動の特性を考察することで、物理的移動を超える「移動性」（〈移ろい動く〉もの）について明らかにしていく。〈移ろい動く〉ものへの注目は、「定住」／「移動」の二元論の超克とともに、他者と共に生活する場を切り拓く。

物理的移動の有無にかかわらず、「縁辺」[関根 2009]／「後背地」[阿部 2007]としての生活世界に立つこと自体が、アイデンティティや「文化」の認識にズレをともなう流動性（〈移ろい動く〉もの）をもたらす。それは、主流社会との関係において、他者から押しつけられた表象を繋ぎ直す受動性しかもたず、その流用実践によってこそ生を得ようとするギリギリの主体性の産物である。さらに、その主体性は、「後背地」の重要な特性としての他者との固有性を帯びた対面的関係の中で発揮される。

上記の知見にもとづき、本論文は、主流社会のように表象を操る権能を持たない人びとが、押しつけられた表象にズレを与え、「別の形」にしていくことで自らの生きる道を模索する姿に焦点を合わせる。人間的生の模索（〈移ろい動く〉生き方）こそが、物理的移動を経てなお「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う人びとの実践を形づくる。

アイヌ文化伝承活動の文脈をなす生活世界には、〈お互いの「生活」への配慮〉、〈持続的な対面的関係〉、〈当事者による自前の解決〉、〈共同生活における生身の人間から生身の人間への直接的伝承〉といった特性が見いだされる。そして、この生活世界では、対面的関係に突き動かされた人びとが、その関係の固有性ももたらすズレと共に文化を伝承していく。彼（女）らはある種の真正性をそのまま受け継ごうとしているにもかかわらず、生活世界に深く巻き込まれているがゆえに〈移ろい動く〉ことになるのであった。

【キーワード】 移動、移ろい動くもの、生活世界、文化伝承、アイヌ民族

ひとたび生まれの地を離れた〈アイヌ〉の多くは再び帰らなかった。

…たとえ生まれの地で一生を終えるとしても、心はさすらっている。心の幻想の世界の中で〈アイヌ〉なる者はさすらう。自分が自分である土地を求めて、〈アイヌ〉がアイヌである土地を求めて。

(佐々木昌雄「〈シャモ〉が〈シャモ〉である限り」<sup>(1)</sup>より)

## 序論

本論文は、「本来の」居住地（特に、北海道）からの「移動」を経た、首都圏に居住するアイヌ民族の文化伝承活動の特性を考察することで、物理的移動を超える「移動性」（〈移ろい動く〉ことが示すもの）について明らかにしていく。ここで想定されていることは、首都圏におけるアイヌ文化伝承活動の特性について考察するには、北海道から首都圏への（あるいはその逆方向の）移動に注目するのみならず、物理的移動を超える「移動」にも着目しなければならないということである。本論文はそれを〈移ろい動く〉こととして捉え、移ろい動くものへの視線が、首都圏におけるアイヌ文化伝承活動の特性についての考察を切り拓くという展望をもつ。

エピグラフの佐々木の言葉を借りれば、「…たとえ生まれの地で一生を終えるとしても、心はさすらっている」という状態はいかなるものか、この点について探究することが、首都圏におけるアイヌ文化伝承活動の一端を明らかにするとともに、「移動」をめぐる議論への貢献ともなることを信じている。すなわち、〈移ろい動く〉ことへの注目は、「定住」／「移動」の二元論の超克へとつながっていくであろう。そして、その考察に導かれて、首都圏におけるアイヌ民族の文化伝承活動の中に、〈移ろい動く〉ことを可能にする「共に生活する場」を見出していくことになるはずである。したがって、〈移ろい動く〉ことに注目することは、他者と共に生活する場を明らかにすることになるのである。

本論文は、物理的移動を超える「移動性」、すなわち〈移ろい動く〉ことの考察から、首都圏でアイヌ文化伝承活動に携わる人びとの共生の空間のあり方を明らかにすることを目的とするものである。

まず①では、物理的な移動をしていないにもかかわらず、ある種の流動性を生きざるをえない人びとの経験に着目し、物理的移動ではない移動（＝〈移ろい動く〉こと）について考察する。関根康正〔2009〕と阿部年晴〔2007〕の論考を手がかりとし、「縁辺」／「後背地」としての生活世界に立つこと自体が、「アイデンティティ」や「文化」の認識にズレをともなう流動性をもたらすことを確認する。そして、人間は人間であるために、主流社会との関係においてズレとともに〈移ろい動く〉ことを常とせねばならないという知見を引きだす。

②では、〈移ろい動く〉生活世界を生きる人間が帯びる流動性（ズレ）について考察するために、エピグラフの言葉を手がかりとしながら、1970年代に言論活動を展開したあるアイヌ言論人の主張を検討する。彼は、押しつけられた「異族」というカテゴリーにズレを与え、別の形の〈異族〉として生きていく道を模索する。彼にとって移動すること（＝「さすらう」こと）は、日本社会の押しつけてくる「アイヌ」＝「異族」という表象から離れ、「別の形」としての生を模索すること

である。

物理的移動とは異なる〈移ろい動く〉ことを、首都圏におけるアイヌ文化伝承活動に見出していくのに先立って、③では、物理的移動がもたらした状況を、特に「アイヌ」というアイデンティティとのかかわりの中から確認する。1960年代から、経済的問題や差別を理由として首都圏に移動した人びとの中には、なおもアイヌ文化伝承活動に関わり続け、「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う人びとがいる。「アイヌ」というものへのスタンスは多様であり、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。

④では、首都圏におけるアイヌ文化伝承活動が〈移ろい動く〉生活世界の文脈に深く埋め込まれていることを明らかにする。阿部の「後背地」論に依拠するならば、首都圏でのアイヌ文化伝承活動では、〈お互いの「生活」への配慮〉、〈持続的な対面的関係〉、〈当事者による自前の解決〉、〈共同生活における生身の人間から生身の人間への直接的伝承〉が見出される。それらの特性を順に検討していくことから見えてくるのは、生きた他者が「分節されていない連続的全体性」として自己と共に在ることを感じながら、同時にカテゴリー化を進めることでカテゴリーにズレが付加されるような関係、すなわち対面的関係の重要性である。この関係が文化伝承活動に及ぼしている作用を多面的に捉えていくことで、〈移ろい動く〉ものの存在が浮かび上がってくる。

⑤では、〈移ろい動く〉生活世界におけるアイヌ文化の伝承の実践に焦点を絞る。そして、「アイヌ文化振興法」によって振興される「文化」は〈中心〉によって「お墨付き」を与えられたものであり、その振興が図られる一方で、〈中心〉から「伝統的アイヌ文化」として意味づけられず、生活世界の流動性の中におかれたアイヌ文化伝承活動は、その存在が見えなくなる(=「二重の消去」という仮説に基づき、ズレとともに実践される文化伝承の実践例の幾つかを記述する。意識的に新しい文化の創造を目指しているわけではない人びとの文化伝承活動においては、ある種の真正性(本当の「アイヌのやり方」「アイヌの想い」)が求められるにもかかわらず、その真正性は生活世界に根ざし、他者との対面的関係の中で固有性を帯びたものであるために〈移ろい動く〉ものとなる。

本論文の全体を通して、〈移ろい動く〉ものへの視線をもつことで「別の形」へのズレを常とする生活世界が眼前に立ちあらわれることを示したい。

## ①……………「定住」／「移動」の二元論から〈移ろい動く〉ことへ —「縁辺」／「後背地」に立つ

本節では、エピグラフの佐々木昌雄の言葉に導かれて、「たとえ生まれの地で一生を終えるとしても、心はさすらっている」人びと、すなわち物理的な移動をしていないにもかかわらず、ある種の流動性を生きざるをえない人びとの経験に着目し、物理的移動ではない移動(=〈移ろい動く〉こと)について考察したい。そのために、人びとの生活世界そのものがもつ流動性の根源に肉薄する関根[2009]と阿部[2007]の論考に注目する。本節での議論を先取りすれば、関根の言う「縁辺」や、阿部の論じる「後背地」に立つこと自体が、「アイデンティティ」や「文化」の認識にズレをともなう流動性をもたらすのであって、物理的移動が決定的な重要性をもつわけではない。そして、「縁辺」・「後背地」に立つことが〈移ろい動く〉ことを可能にしており、その認識は、「定住」=固

定的／「移動」＝流動的という二元論を乗り越えさせてくれる。したがって、首都圏におけるアイヌ文化伝承活動の展開する場が「縁辺」・「後背地」（「後背地的なもの」）の特性を帯びるであろうということが、本節の提唱する仮説となる。

まず、関根〔2009〕は、生きられる場所を切り拓くことを目的として、「境界」に立つという観点から鬼気迫るストリート的な現実を記述することを提唱する。関根の言う「ストリート」とは、文字通りのストリートから、「交通や移動を引き起こす差異・境界を時空間的に体現している場」〔関根 2009：524〕（移動・交通による差異の繋ぎが行われる「境界」的な場所）であり、近代主義的空間（一義的な意味づけが固定化される秩序空間）から排除される「縁辺」としての広義のストリートまでを指す。そこは、生の繋ぎのために、近代主義的空間が意味づけた秩序を構成する要素（さまざまなカテゴリー）を本来の秩序体系とは異なったかたちで繋ぎ直し、新たな意味づけが創造されていく空間であろう。近代の一義的な分類法においては「境界」領域にあたるがゆえに排除されるものを、あらためて拾い上げ、自らの生の繋ぎのために活用する実践が展開していく。そのような場を、関根は「縁辺」と呼んでいる。

そこは、「社会の縁辺にはじき出された人々が都市で生きるために集う場所」〔関根 2009：532〕であり、「縁辺」とは、主流社会の権力による意味づけが浸透する受動的状況の中でブリコラージュ（表象能力を奪われた者の流用）としての生活構築サバイバルが展開する場所である。つまり、他者を一義的に表象する権能を与えられないがゆえに、他者から投げかけられた表象を繋ぎ直す受動性しかもたず、その流用実践によってこそ生を得ようとする人びとの生きる場所である。他者からの表象をずらししていくことこそが、生を繋いでくれる。ただし、それはまた、権力が分断したものをギリギリの主体性が繋ぎ直す創造的な場所ともいえよう。本来の一義的秩序の体系にとっては、意表をつくような意味づけが生まれるからである。決して表象の権力をふるうことなく（自らの表象を生み出すことなく）、与えられた表象をずらしながら自らの生きる糧とする人びとの場所…。その主体性は、決して称揚されるようなものではなく、畏怖とともに「鬼気迫る」力強さを感じさせる。

関根は、そのような、主流空間のすぐ脇にへばりつくように散在する縁辺こそが「ストリートなストリート」〔関根 2009：533〕であるという。近代主義的空間が超越的主体による分類によって世界を秩序化・固定化する安定作用をもたらす空間であるのに対して、「縁辺」は、秩序（自／他等の区分）がズレとともに組み替えられる潜在的な創造性を有した「豊穡な場」〔関根 2009：538〕である。その創造性は、特定の人びとの属性ではなく、誰であってもその「場」に立つことによって帯びざるをえないものであるという。その場に立つという状況こそが、人びとをつき動かすのであろう。

ただし、このような場所は、主流からの表象によって隠蔽される。表象を被ることによって存在は可視化されるが、その一義的な意味づけは、縁辺の本来の創造性を覆い隠してしまうのである。縁辺が被るこのような可視化による隠ぺいを、関根は「二重の消去」〔関根 2009：531〕と呼ぶ。この論理から、関根にとって多文化主義（及びそのヴァリエーション）は、「消去の消去という同化政策」〔関根 2009：534-535〕となる。

関根の議論から導き出すべきことは、主流社会によって意味づけられた「流動性」（関根はそれ

を自己監査文化が推し進める社会的再帰性として捉えている)と、縁辺において生活のために生じる〈流動性〉とを区別しなければならないということであろう。流動性は、固定性＝定住／流動性＝移動といった二元論の枠組みで理解されがちであるが、ここで導き出される〈流動性〉は、定住するか移動するかにかかわらず、縁辺に立つことによってもたらされるものであり、しかもそれは、自己監査文化の結果としての、主流社会によって意味づけられた「流動性」でもないということである。関根の議論からは、縁辺に追いやられた人びとがその場で生活していくために帯びざるをえない「ズレ」としての〈流動性〉が感得される。

以上の関根の議論をふまえたうえで、本論文では、生活世界（ストリートが劇的に体現する空間であり、ローカルな場の固有性に根ざした世界である）が保持する流動性を〈移ろい動く〉こととして捉えたい。この観点から、関根のストリート論の中核に置かれたドゥルーズ／ガタリの言葉——「真の遊牧民…彼らは動かない。動かないことによって、移住しないことによって、1つの平滑空間を保持し…」[ドゥルーズ／ガタリ 1994:538]——を理解したい。物理的移動に限られない、〈移ろい動く〉生活世界を保持することこそが、「遊牧民」の真骨頂である<sup>(2)</sup>。

さらに、「縁辺」のローカルな場としての特性を探究したい。そこで、関根自身が指摘するように、この縁辺という場所を、阿部の言う「後背地」(及び「後背地的なもの」)[阿部 2007]に重ねて考察することは妥当であろう<sup>(3)</sup>。二重に消去されながらも確実に存在する、生の繋ぎが可能な場とは、いかなるものだろうか。「縁辺」に追いやられた人びとの人間的生の可能な場、すなわち〈移ろい動く〉生活世界の探究に「後背地論」という方法<sup>(4)</sup>を借用したい。

以下では、〈移ろい動く〉生活世界の特性を「後背地的なもの」と重ねることによって上記の問いについて考えていきたい。まず、阿部によれば、「後背地」とは、「持続的な対面的関係が優質な家族的集団や近隣集団を核とする共住集団ないし小地域社会」を指し、「後背地的なもの」は、「「後背地」における人間同士および人間と自然との直接的な関係の中で形成され伝承される、文化や心的傾向や能力などを指す分析概念である」[阿部 2007:351]。ここでは、「持続的な対面的関係」を基礎として成り立つ、現実存在する小集団を「後背地」と呼んでおり、メディアを介することなくその対面的関係をベースとして形成・維持される諸特性を「後背地的なもの」としている。いずれにおいても、人間同士及び人間と自然との「直接的な関係」、すなわちメディアを介さない「対面的関係」が基礎となっているといえる。

また、「後背地的なもの」は、持続的な対面的関係の中で、「人間的生が直面する基本的な問題のすべてに、当事者が当事者として当事者のために共同で取り組み、自前で解決する」ことから生じる[阿部 2007:358]。このことは、「当事者」たちが「専門家」にたよることなく諸問題に取り組むことを意味しているだろう。専門家の介入は、専門分化をもたらし、人間同士の関係がそれぞれの役割にもとづく関係へと変容することである。したがって、阿部の主張する「自前で解決する」ことの重視とは、そのような役割関係を拒絶して、前述の対面的関係を保持することに等しい。また、専門家の「知」に依拠することは、関根が示唆していたような、与えられた表象をずらしながら自らの生きる糧としていくギリギリの主体性すら奪ってしまうことになるだろう。そして、人間的生が直面する問題に自前で解決をもたらそうとする中で生み出されてきた文化は、「共同生活の中で生身の人間から生身の人間へと直接に伝承される」。人間的な生き方の継承においても、直接

的な対面的関係が重視されているといえよう。

さらに、阿部によれば、〈中心〉(都市的中心)は、「後背地」(及び「後背地的なもの」との間)に搾取／被搾取の関係を取り結ぶが、人間の再生産のために「後背地的なもの」を必要とするという[阿部 2007: 354-355]。対面的な小集団としての「後背地」は他の「後背地」との関係の中から、大規模な社会、すなわち都市的中心を生み出していくとされる。そこは、もはや直接的な関係に依拠することなく、間接的なコミュニケーションによって支配される社会であるが、同時に他方で、人間らしい人間の再生産のためにも、人間的生の可能となる「後背地」を必要とするのである。「後背地」という名称そのものが暗示するように、それは都市的中心と切り離しがたいものであり、<sup>(5)</sup>両者の結びつきこそが近代の特徴であるという。

そして、このような後背地における生身の人間同士の持続的な対面的関係こそが、自らの生活の文脈における出来事の固有性を生じさせると考えられる。「アイヌ」／「日本人」(「和人」といったカテゴリーは、生身の人間同士の持続的な対面的関係のなかで、個々の文脈に固有のズレを与えられ、流動化していくのである。このことは、後に④で具体的事例とともに論じるが、アルフレッド・シュッツの生活世界論からも導き出されるであろう。人間同士の直接的な関係を重視する阿部の議論は、シュッツの言う、「対面的状況」[シュッツ 1980:175-177]を思い起こさせるものである。

シュッツによれば、生活世界の対面的状況において他者を捉えることは、生きた他者が「分節されていない連続の全体性」(「捉えきれない全体性」[李 2005: 86])として自己と共に在ることの知覚を意味する。ただし、対面的状況において出来事の固有性の中で他者の「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を生き生きと経験することと、他者の特殊な性質をカテゴリー化すること(=カテゴリーの平板化)とは、常に同時に起こっているからである。したがって、他者をカテゴリー化しながら、同時に「全体性」に触れることによって、カテゴリーにズレがもたらされていくのである。そのズレ(出来事の固有性)は、出来事を反省的に振り返る思考によってカテゴリーの平板化が進むことで失われていくが、対面的状況を保持しようとすることで、ズレもまた保持されると考えられる。このようなズレによる流動性、すなわち〈移ろい動く〉ことに注目したい。

ここから阿部の「後背地」論を敷衍するならば、人間は人間であるために、〈中心〉との関係においてズレとともに〈移ろい動く〉ことを常とせねばならないといえる。それは同時に、「遊牧民」の真骨頂でもあった。この知見を呼び水として、〈移ろい動く〉生活世界の特性を首都圏に居住するアイヌ民族の文化伝承活動の中に探り当てていきたい。この課題は④へとつながっていくが、その前に、ズレを伴う流動性が意味するものについて、考察を深めておこう。次節では、その流動性こそを希求していたと考えられる一人のアイヌ言論人の主張を見ていきたい。

## ②……………〈異族〉としてズレを生きる

本節では、〈移ろい動く〉生活世界を生きる人間が帯びる流動性(ズレ)について考察し、「移動」をめぐる議論への示唆を得るために、1970年代に言論活動を展開した佐々木昌雄というアイヌ言論人の主張をとりあげる。この時期は、日本社会の同化圧力の中でアイヌ文化の伝承活動が開始さ

れた草創期にあたる。エピグラフに掲げた彼の言葉を手がかりとしながら、佐々木の主張を追っていきたい。

佐々木によれば、アイヌの訴えるものは政治的・社会的な権利要求に限られるものではなく、その基層には、日常生活を営むことの中から湧き上がってきた「想い」があるという。そして、「生活する者の想い」とは、「自らの生き様を奇妙な形に決定されてしまうことの拒否」であると述べている。<sup>(6)</sup>これは、何を意味するのであろうか。それを理解するには、彼の言論のキーワードになっている「異族」という言葉に注目する必要があるだろう。彼はこの言葉を用いて自らのあるべき姿を幻視しようとしているかのようである。

彼はまず、日本人とは異なる〈異族〉として生きたいという。

…私の現在の在り様から言えば、「言語、信仰、風俗習慣そのほか各種の文化内容の全部もしくは大部を共有」するのは、〈日本族〉とである。そして、「同一の歴史と伝統と運命」を「共有」するのは、〈異族〉とも〈日本族〉とも双方であり、さらには「“われわれ”という共通の集団帰属感情」を〈異族〉とだけ「共有」する。この事実は、私が、そして〈異族〉が、「同一性」を失い、〈日本族〉への〈同族〉化がゴールに近づきつつあることを示している、と言えるかもしれない。そうだとすれば、私は〈異族〉の「民族性」を喪失しつつ、〈日本族〉の「民族性」を獲得しつつある者ということになるだろう。冗談ではない、と〈異族〉はここで言わねばならない。どうしても拒否せねばならない [佐々木 2008 : 150-151]。

彼は、言語をはじめとする生活文化に関しては、その大部分を日本人と同じであることを認めている。そしてそのうえで、来し方行く末に関しては、日本人と（アイヌという）〈異族〉の双方と共有することになり、さらに、「われわれ」という集団的アイデンティティに関しては、〈異族〉とだけ共有するのだと宣言している。このことは、佐々木によれば、〈異族〉が日本人に同化していくプロセスの最終段階に入っていることを意味するのでは断じてない。彼は、これを拒否して、〈異族〉として生きたいというのである。

〈異族〉として生きたいという彼の想いは、さらに、他者から規定される「異族」とは異なる〈異族〉として生きたいという表現を獲得している。

怨みは一私怨に過ぎぬかもしれない。ただ、形容詞のない私から始まらねばならなかったはずの私を、この〈日本〉において〈異族〉であると決定してくれた以上は、そのことによって惹起された私の情念でもって〈日本〉に対そうと思う。遂には、与えられた〈異族〉として存在せねばならないとしても、この共同体の望む〈異族〉としては、私は存えまい。だから、私の在り方は〈日本〉が強いているそれではなく、別の形であり〈日本〉の内の〈異族〉であってはならない。〈日本〉に〈異族〉として在りながら〈日本〉の内の〈異族〉としては在らぬことを、私は選びたい。そのために、非力な私は私怨を力の源として、まず〈日本〉の意識の構造に、たとえ微小であろうとも傷を負わせたいと願っている [佐々木 2008 : 149]。

ここで言う「形容詞のない私」とは、他者からの表象を被っていない純粋な「私」のことであろうが、そのような理念的な存在は実在し得ず、「私」は日本人と異なる「異族」という表象を被っている。その「与えられた」表象によって惹起された「情念」こそ、佐々木の「想い」（「生活する者の想い」）であろう。「縁辺」に立つ者が主流社会からの表象を被って生きなければならないように、彼もまた「与えられた〈異族〉として存在せねばならない」ことを認めたくえて、その表象をそのまま受け容れることだけは拒否するのである。ここに、わずかな主体性が見いだされる。

すなわち、主流社会が強いている「異族」としてではなく、「別の形」の〈異族〉として生きることを選ぼうとするのである。自分が「非力」で、主流社会のように表象を操る権能を持たないことを認識しつつも、押しつけられた「異族」というカテゴリーにズレを与え、別の形の〈異族〉として生きていく道を模索するのである。そして、自らの生きる道を模索する佐々木の「力の源」は、他者から表象を押しつけられたという受動性<sup>(7)</sup>それ自体にあった。ここには、主流空間のすぐ脇にへばりつくように散在する「縁辺」でプリコラージュを行なう者の姿が見いだされるのではないだろうか。

このような意味で、「自らの生き様を奇妙な形に決定されてしまうことの拒否」こそが「生活する者の想い」であると、佐々木は述べていたと考えられる。

ただし、「異族」としてではなく〈異族〉として生きていくということが、実際に何を意味するのかを佐々木は述べていない。穿った読みかもしれないが、佐々木は、〈異族〉としての生き方の中身を語れなかったのではないだろうか。〈異族〉として生きることは、押しつけられた「異族」からのズレとしてのみ捉えられるものであり、〈異族〉はそれ自体に明確な中身を充填し得るカテゴリーではない、という読みも成立するのではないだろうか。もしそうだとすれば、〈異族〉とはまさに、〈移ろい動く〉という動きそのものに辛うじて与えられた「表象」であるといえる。

佐々木は、他者によって与えられた表象に対してズレを生じさせていく生き方を模索している。ここに見て取れるのは、表象の権力の奪取ではなく、他者によって与えられた言葉（表象）をズレとともに組み替えていく生き方である。そうしなければ生きていけないという強い「想い」が、あらゆる表象のカテゴリーから溢れ出しているかのようである。

エピグラフの言葉に戻ろう。彼は心の中で「さすらう」生き方を模索している。「さすらう」ことで何から離れようとしているのかを、もう一度確認しておこう。

生まれの地にある限り、自分はいくまで〈アイヌ〉であり、〈アイヌ〉なる者の生き様を強いられる。それに耐えられなくなれば、彼は動かねばならない。彼が離れるのは生まれの地というよりも、実は強制される〈アイヌ〉なる者の生き様、この〈日本〉という共同体の慣習が押しつけてくる〈アイヌ〉としての生き様からなのである [佐々木 2008: 242]。

佐々木の求める生き方がもはや物理的な移動に限られるものではないことは、あらためて言うまでもないだろう。また、彼が日本社会の押しつけてくる「アイヌ」＝「異族」という表象から離れようとしていたことも明らかであろう。そして、この生き方こそが、主流社会の秩序を揺るがす抵抗となることを彼は願っていた。「…自らの在り様がこの〈日本〉の在り様と異なり、対立し、そ

の構造を揺さぶること…。私が、この〈日本〉に〈異族〉として在る、と告げねばならない所以は、ここにしか無い」[佐々木 2008 : 162]。

再度、繰り返しておこう。佐々木は、表象された「アイヌ」としてではなく、〈移ろい動く〉アイヌとして生きる道を探していたのだ、と。

### ③……………北海道から／への移動—〈移ろい動く〉アイヌ

前節で論じた、物理的移動とは異なる〈移ろい動く〉ことを、首都圏におけるアイヌ文化伝承活動に見出していきたい。それを行なうにあたって、まず本節では、物理的移動がもたらした状況を、特に「アイヌ」というアイデンティティとのかかわりの中から確認しておきたい。北海道から／への物理的な移動がもたらした、アイデンティティに関する多様な状況を確認したうえで、その基層にある〈移ろい動く〉生活世界のあり方を描き出したいのである。

まず、筆者の聞き取りの中にあらわれた一つの語りを紹介するところからはじめたい。それは次のような言葉である。

…アイヌというのは切っても切れないんだよ。

それは、北海道を離れて東京へ移動してきたあるアイヌ女性がその叔母さんから言われた言葉である。この言葉の意味をめぐって、本節での議論を展開していきたい。

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。彼(女)らは、経済的理由や「アイヌから逃れたい」などの理由から、東京へ移動する<sup>(9)</sup>。だとすれば、その移動がもたらすものは、「アイヌ」というアイデンティティ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[関口 2007 : 123]、嫌なものとして認識したりする[関口 2007 : 202]。しかし、移動を経た後でなおアイヌ文化伝承活動に関わる者もいて、そのアイデンティティは継続する<sup>(10)</sup>。また、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。ためらいながら、参加したりする<sup>(11)</sup>。ときには、それが抑圧をもたらすほどの強さにまで至る<sup>(12)</sup>。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<sup>(13)</sup>。

いずれにせよ、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、ここで言っておきたいことは、先に紹介した言葉の通り、「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、「お前が生きている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]。

ここで見てきた人びとは、「アイヌ」というカテゴリーにつきまとわれながらも、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。

次節では、そのようなズレが彼(女)らが生きる生活世界の特性ゆえに生じるものであることを、「後背地」論という方法を借りて論じたい。

#### ④……………〈移ろい動く〉生活世界—アイヌがアイヌである土地

本節では、首都圏アイヌの文化伝承が生活世界の文脈に深く埋め込まれていることを明らかにする。すなわち、〈移ろい動く〉生活世界の文脈に深く埋め込まれているからこそ、文化伝承活動にはズレがつきまとうのである。関根と阿部の言葉をパラフレーズすれば、縁辺／後背地に立つことによってもたらされるズレである。持続的な対面的関係の中で「後背地的なるもの」が生み出されてくる場の記述を通して、〈移ろい動く〉生活世界を浮き彫りにし、「二重の消去」に抗うことを目指したい。

阿部の「後背地」論に依拠するならば、首都圏でのアイヌ文化伝承活動では、〈お互いの「生活」への配慮〉、〈持続的な対面的関係〉、〈当事者による自前の解決〉、〈共同生活における生身の人間から生身の人間への直接的伝承〉が見出される。順に見ていこう。

まず、彼(女)らの伝承活動は個々人の日常生活と連続した深いつながりをもっている。彼(女)らにとって伝承すべき「アイヌ文化」は、自らの日常生活の文脈の中に置かれたものであるがゆえに、そこで展開されるさまざまな固有の状況に左右される。次の語りで見られるように、楽ではない生活に追われながら、少しずつ「アイヌの手からアイヌの手に」文化を伝えていくことを目指している。まずは生活を守らなければならない。生活があってこそ文化なのである。

アイヌは生活におわれてさ、自分の民族の楽器を伝承することも残すこともままならない……。…やっぱり自分の生活を守るのが基本でしょ、それで生活を守ってたら勉強なんてなかなかできそうできないわけじゃん。でも、…今少し生活をやりくりすれば1曲でも2曲でもアイヌの手からアイヌの手に渡すことができる。もう、コツコツしかないわけじゃん。だって、自分の生活も守りながらっていったら、やっぱりコツコツしかないから。世間に騒がれるように華々しくなんてやってたら、仕事ができないじゃん。やっぱり仕事をして生活を守らないとね。子どももちゃんと育てなきゃいけないし、それをちゃんとしたうえで文化があるっていうのかな。自分や家族を守れないで、文化や権利もないでしょ [関口 2007 : 197]。

また、自らの生活の中で伝承活動を優先させている人であっても、それはあくまでも、「自然に、できる範囲で」のことであり<sup>(14)</sup>、そこには、「アイヌ文化」を身につけている「アイヌ」——与えられた表象としての「アイヌ」が意味するもの——であろうとしつつも、「アイヌ」から適度な距離を保とうとする間合いの取り方がある。

そして、自らの生活、〈お互いの生活への配慮〉をもっているがゆえに、お互いの日常生活までも含めて理解し合おうとする関係がそこに生じている。したがって、生活の苦勞を支えあうような関係が存在しているのである。自らの生活の苦勞、そしてアイヌであるがゆえの苦勞をアイヌ同士で「愚痴」というかたちで語り合っているという。

Oさんと再会して、いろんな話をするようになって、東京でこういう活動やってんだよって。それを聞いて、私もやりたいなあって。だからやっぱり、同胞と会うとほっとするっていうことね。生活にもおわれてるし、子育てにもおわれて「なんで自分ばかりこんな目に遭ってんだろう」っていう時期に、仲間に会って些細な愚痴を、日本人には言えない愚痴ってあるじゃない、アイヌ同士だから言える愚痴っていうのがあるのね、そういう愚痴を言ったり聞いたりして、「あっ私だけじゃなかったわ」ってほっとする、そういう場所を求めてたのね [関口 2007 : 193]。

上記の語りによれば、アイヌの仲間同士で「愚痴」を言い合うことが、活動への参加の動機の一部になっているともいえるかもしれない。それほどまでに、お互いの日常生活までも含めた関係が求められており、アイヌ文化伝承活動はそのような人と人との関係の中に埋め込まれていると考えられる。

そして、その関係は、〈持続的な対面的関係〉としてあらわれる。対面的関係とは、シュッツが言うように、生きた他者が「分節されていない連続的全体性」として自己と共に在ることを感じながら、同時にカテゴリー化を進めることで、カテゴリーにズレ<sup>ズレ</sup>が付加されるような関係である。ズレ<sup>ズレ</sup>は日常生活の文脈の固有性がもたらす。ここでは、すなわち、お互いを「アイヌ」／「和人」といったカテゴリーをはみ出す——ズレ<sup>ズレ</sup>を伴う——生身の人間（生活者）として寄り添う関係ということである。つまり、彼(女)らは、お互いを表象としての「アイヌ」からズレ<sup>ズレ</sup>と共にみ出していく存在として捉えているといえる。たとえば、あるグループでは、アイヌ文化の伝承を目的としな

がらも、「私生活も含めた関係」が築かれているという。

…歌や踊りや刺繍を習うだけの集まりじゃないっていうのかな、私生活も含めた関係をもてる会になってるって思うのね。だから、こうやって座り歌を5人でやってるときも、1人が旦那の愚痴を言い出したら、「うん、うん」で聞いてて、で、1人が「あんたが悪いよ」とか言いだして、「よく向こうが耐えてるね」とか、「それじゃ次の歌」なんて言って。そういう次元の話ができることも、来たい理由になってる。ここで言える、ここで家族の悩みを言える、ここで田舎とこっちの違いを言える、それで安心して帰る [関口 2007 : 179-180]。

そもそも、首都圏のアイヌ民族グループの出発点は、この関係の希求にあったと考えられる。<sup>(15)</sup>「アイヌ」／「日本人」という二分法の表象にもとづく主義・主張よりも、対面的関係こそが活動の基盤となっていたのである。お互いに会って懐かしむこと自体が、諸グループの活動の基礎をなしていたといえる。アイヌ舞踊の練習を目的の一つとしているグループであっても、例外ではない。

…ただ集まってきて、各人が持ってきた弁当をみんなで分け合って食べてたりさ、ただ喋ってるだけなんだよ、ごく普通の話。俺、練習してるのなんて見たことないよ。俺が東京来てすぐの頃は、しっかり練習をやるなんていう雰囲気じゃなかったもん。何をやるということもなく、ただ会って喋ることを、みんな楽しみにしてたんじゃないか、懐かしくて [関口 2007 : 108]。

アイヌ語をはじめとする文化やアイヌ民族の歴史について勉強することを目的としたグループでも、状況は同じである。「親睦」こそが大切であったと語られている。

その頃ペウレに行ってたのって、アイヌ民族に関する会だからっていう感じでもなかったんじゃないですかね。友達を作りたかったという方が強いですね。…ペウレ・ウタリの会に入ったら、若い和人の男の人とも仲良くなれるわけ、それが嬉しくてね、色気があったんじゃないかな。その人たちに会えるのがすごい楽しみでね。とくに難しい目的とかなんとかっていうのはなくて、和人に会える、普通にしてくれる、そういうのが嬉しくて。だけど、勉強にはあまり興味がなかったわね。会に行ったら、なんか勉強しなきゃっていう、「しょうがない」みたいな [関口 2007 : 157]。

特定の主義・主張をもったグループであっても、その目的にとどまることのない生身の人間同士の関係性を築き上げていたといえる。しかも、上記の語りにおいては、若い和人男性と仲良くなることを楽しんでおり、「和人」=差別者／「アイヌ」=被差別者といった二分法にもズレが生じている。そのような人びとにとって、アイヌ料理店「レラ・チセ」は、「心のよりどころになる場」として大事に<sup>(16)</sup>されていた。また、この対面的関係によって人びとは活動に引き込まれていったという。既述のように、「アイヌ」／「和人」という区別にもとづく主義・主張を媒介としたわけでは決して

ない。直接的な人間同士の関係こそが、人びとを活動に引き込んでいくのである<sup>(17)</sup>。

また、持続的な対面的関係だからこそ、他者の「アイヌ」としての側面をはみ出す多様な面が目に入り、時によっては生々しい不和が生じる<sup>(18)</sup>。そこでは、「アイヌ」／「和人」という関係性の中に、他の関係性（親子関係など）が交錯することによって、関係の過剰性（生々しさ）が生じている〔関口 2007：88, 97〕。単に「アイヌ」のことを考えて活動をすすめているわけではなく、そこには他の関係性が入り込むことによって、「アイヌ」というカテゴリーへの意味づけに再編が生じる。そして、この対面的関係の「生々しさ」が規模の拡大を防いでいると考えられる。あたかも、「後背地」が都市的中心に変わることを拒否しているかのようである<sup>(19)</sup>。

重要なことは、この関係が「アイヌ」／「和人」の差異を縮減させることである〔関口 2012〕<sup>(20)</sup>。前記の引用にみられるように、ペウレ・ウタリの会では、アイヌと和人の若者たちが共に活動するとともに、「和人」＝差別者／「アイヌ」＝被差別者といった二分法のカテゴリーにズレをもたらしていた。そこでは、カテゴリー化が無化されるわけではなく、従来の「アイヌ」／「和人」の二分法にズレをもたらしていくことで、両者の間の隔たりを縮減していく動きがみられるのである。たとえば、次の語りにみられるように、「アイヌ」／「和人」というカテゴリーを保持したうえで、カムイノミというアイヌ民族の儀礼に参加する「和人」がいるという。

やっぱりみんな一緒だっていうわけにはいかないんですよ。アイヌはアイヌだし、和人と違うしね、だけど、一緒にやっているところが、素晴らしいことだと思うんですよ。アイヌとか和人とかって考えないで、普通に生きて。分けるっていうようなことは全然ないです。それがペウレだと思いますね。カムイノミだって一緒にやるしね〔関口 2007：160-161〕。

同じように、アイヌ文化伝承活動において「和人」が講師となって、「アイヌ」と「和人」にアイヌ民族の木彫文化を教授するということがすすで行われている。「和人」が講師になることについては、それを疑問視する声もたしかに存在するため、「アイヌ」／「和人」というカテゴリーが無化されているわけではない。しかしながら、講師になっている人物が長年、アイヌ文化伝承活動の場で対面的関係を持続させてきたからこそ、「和人」から「アイヌ」文化を学ぶという関係性が可能になったと考えられるのである。

そして、〈当事者による自前の解決〉ということが、首都圏におけるアイヌの人びとの活動の特色となっている。この特色が、社会運動の専門家に主導されることでそこに専門分化した役割関係が生じることを防いできたといえる。首都圏での活動にその初期から関わり続けてきた人物によれば、さまざまな社会運動の専門家たちと連帯することで、かえってアイヌ自身が声を上げられなくなるというジレンマがあったという。

最初は、様々な差別に関心を持っている人と連帯したいって言ってたんですけど、結局、和人が入ってくるってことは、政党、宗教、それからあの頃だとセクトだとかってね、そういう社会だったんですよ、あの頃はね。そうすると、大学を出た人たちに、すごくコンプレックスとかね、弱いから「アイヌなんか」って自分たちで思っちゃうから、やっぱり大学出て、理

論をもって、立派な新聞紙上にも載るような人たちを崇拜したっていうかね、そういう人たちの意見が比較的取り上げられる会が強くなってきたっていうか。だから、アイヌ民族問題ということで、私はもうシャモと関わることを極力避けてきたんですよ。この人はどうして自分たちのことを自分たちでやるようにさせないんだろうかって。今でこそ、あんたとか許すけどね、許さなかったね。私も無茶だと思うんだけどね、そうやってアイヌに期待しすぎるっていうのはね。でもやっぱりアイヌでアイヌのことをやらなきゃ、誰にやらせて、何を言わせるのって [関口 2007 : 175]。

この人物は、「シャモと関わることを極力避けてきた」と語るが、それは、「差別」に関心を持ち、「アイヌ民族問題」という主義・主張にもとづいてアイヌの人びとと関わろうとする活動家たちとの関係のことを言っていると考えられる。活動家たちの専門的な「知」（立派な新聞紙上にも載るような「理論」）に頼ることは、関根が示唆していたような、与えられた表象をずらしながら自らの生きる糧としていくギリギリの主体性すら奪ってしまうことになる。このような関係性を拒否することで、持続的な対面的関係を保ち、その関係の中から、主流社会から押しつけられる表象をずらしながら生きやすい道を模索するという主体性を確保してきたといえる。

最後に、〈共同生活における生身の人間から生身の人間への直接的伝承〉という特色は、たしかに「共同生活」は行われていないにもかかわらず、彼(女)らの目指すべきものとして認識されてきたものだといえる。それは、特に、東京に「生活館」<sup>(21)</sup>を求める活動に見出されるものである。それに関して、次のような語りがなされている。

以前はエカシ [おじいさん] がいて、フチ [おばあさん] がいて、共同生活みたいな感じで身近なところでアイヌがわいわいやってるなかで自然と伝承活動が行われていたけれど、今は本を読めば分るし…。…本来の文化伝承はそういう形ではなくて、エカシ・フチが毎日の生活、日常的な生活の中で、一つの仕草なり言葉遣いを受け継いでいくことが本来の文化伝承だと思うんですね。だから、そういうことができる場所っていうのが、「生活館」だと思うんです。寝泊りもできるし、食事もでき、アイヌが集まれる、そして本来の伝承活動ができる場が「生活館」だと思うんです。このあいだ東京都の職員の人たちと議論したんですけど、行政の人たちは「アイヌ文化交流センターがあるじゃないですか」っていうんですね。書籍があり、ビデオがあり、伝承活動もできるってね。でも一番違うところはやっぱり、そこで日常的な関わりをもてないということ、1週間なら1週間、1年なら1年そこで寝泊りをして、アイヌがわいわいやりながら何気なく関わることをできないってことなんですよ [関口 2007 : 94-95]。

ここでは、生活を共にしながら「身近なところで」エカシやフチからアイヌ文化を学ぶことが「本来の文化伝承」として目指されている。たしかに東京には「アイヌ文化交流センター」という施設があり、さまざまな資料も取り揃えられている。しかし、そこでは「日常的な関わり」をもてないことが一番の問題であるという。東京で「生活館」を求める活動には、〈共同生活における生身の人間から生身の人間への直接的伝承〉という「後背地」の特色が見出される。また、このような直接

的伝承においては、親から子への文化伝承に見られるように、標準化された「アイヌ文化」ではなく、固有の関係性の中で意味づけられた〈アイヌ文化〉を受け継いでいくことが実践されている。

私は親がアイヌのことやってる姿を見たことはないんだけど、自分の子どもにはそれを見て育ってほしいって思うから、刺繍を1枚でも多く作ろうっていう気持ちでやってるし、アイヌのことを25年やってるっていうのは子供に対しても誇りになってると思う。うちの下の子どもなんて、関東ウタリ会の踊りのときなんかでも、「僕もああいう着物きて踊りたい」っていうから、半纏みたいなのに刺繍して着せしね。そうやって入っていくのが自然でいいと思うのね。でも、うちの子供にはね、お父さんが日本人だからね、別にアイヌのことやりたくなかったらやらなくてもいいよって言うんだけど……。…それに、お母さんが活動を楽しんでるっていうのは、子どもも嬉しいみたいよ [関口 2007: 214]。

この語りに見られるように、アイヌ文化の伝承活動は、「本」や資料の形で標準化された「アイヌ文化」を不特定の「アイヌ」同士で伝えていくことではなく、親子といった特定の対面的関係の中で、固有の生活の文脈の中で意味づけられたアイヌ文化を伝えていくことなのである。上記の語りの親は、子どもに対する特定の「気持ち」をもちながら、子どもの反応を見て、けっして強制することなく、文化を伝えようとしている。

本節で見てきたように、彼(女)らの伝承活動は個々人の日常生活の文脈の中に深く埋め込まれており、そこにおいて、主流社会から与えられる表象としての「アイヌ」から適度な<sup>ズレ</sup>を確保している。そして、その伝承活動は、お互いを「アイヌ」／「和人」といったカテゴリーをはみ出す——<sup>ズレ</sup>を伴う——生身の人間（生活者）として寄り添う関係としての対面的関係にもとづいている。この対面的関係は、その「生々しさ」ゆえに規模の拡大を防ぐものであると同時に、「アイヌ」／「和人」の差異を縮減させるものでもあった。そして、さまざまな問題に対して当事者による自前の解決を目指すことで、「専門家」たちとの役割関係が生じることを防ぐとともに、専門的な「知」に頼ることを拒否し、与えられた表象をずらしながら自らの生きる道を模索していくギリギリの主体性を保持してきた。また、直接的伝承を目指すことで、固有の関係性の中で意味づけられた〈アイヌ文化〉を受け継いでいくことを実践してきたのであった。その結果、そこでは生活世界に深く根ざした対面的関係がもたらす<sup>ズレ</sup>（固有性）を伴うアイデンティティと文化が確保され、その流動性が自らの生きる道を模索する主体性へとつながっていく。ここに、<sup>ズレ</sup>としての流動性、すなわち〈移ろい動く〉ことが可能となる生活世界の特性が見いだされる。

次節では、〈移ろい動く〉生活世界におけるアイヌ文化の伝承の実践に焦点を絞り、その一端を明らかにしたい。

## ⑤……………〈移ろい動く〉文化伝承

本節では、前節で検討した〈移ろい動く〉生活世界をベースとしたアイヌ文化の伝承活動の一端を明らかにしたい。そのためには、生活世界から切り離された文化振興施策との比較が有効となる

う。本節が提起する仮説は、「アイヌ文化振興法」によって振興される「文化」は〈中心〉によって「お墨付き」を与えられたものであり、その振興が図られる一方で、〈中心〉から「伝統的アイヌ文化」として意味づけられず、生活世界の流動性の中におかれたアイヌ文化伝承活動は、その存在が見えなくなる（＝「二重の消去」）というものである。

1997年に施行されたアイヌ文化振興法において、振興される「アイヌ文化」は、第2条において、次のように定義されている。「アイヌ語並びにアイヌにおいて継承されてきた音楽、舞踊、工芸その他の文化的所産及びこれらから発展した文化的所産を言う」。このように文化の諸要素を列挙するにとどまり、それぞれの諸要素が日常性のなかで保持してきた異質性<sup>(22)</sup>——すなわち、日常生活の文脈の固有性がもたらすズレ<sup>(23)</sup>——をかえりみない定義では、文化が諸要素（言語、音楽、舞踊、工芸等）に切り詰められ、可算的な総和として固定されてしまう。そして、文化のそれぞれの諸要素が異質性を保持して埋め込まれていた日常の生活基盤に対する配慮を欠いた文化振興法であるがゆえに、そこで振興される「文化」は、生活に余裕がなくて「文化」活動に参加できない多くのアイヌの人々にとって、手の届かないものになってしまうのである〔チカップ1998：138〕。このアイヌ文化振興法に基づいて開設された東京の「アイヌ文化交流センター」に対しても、前節で「生活館」の代わりにはなり得ないという主張があることを述べたが、その「敷居の高さ」についても指摘<sup>(24)</sup>されている。

このように生活の文脈がもたらすものをそぎ落とされた、再現可能な「真正なアイヌ文化」<sup>(25)</sup>が〈中心〉に置かれているのに対して、そぎ落とされたものがどのような〈移ろい動く〉生活の文脈から生じるのかを検討しなければならない。ここでは、「再現」とは違って、〈中心〉から距離をとり自分たちにとって適切な間合いをとることでズレ<sup>(26)</sup>とともに実践される文化伝承を〈移ろい動く〉文化伝承として捉えていく。人びとは、〈中心〉の意味づけから一定の距離を〈移ろい動く〉ことで、生きられる文化伝承を行っているのである。〈移ろい動く〉ことには、自らの生活の文脈（生身の人間同士の持続的な対面的関係）の固有性が深く刻まれており、それゆえ、「マニュアル」によって「再現」されることはないのである。「マニュアル」によって「自らの生き様を奇妙な形に決定されてしまうこと」に抗う文化伝承活動の一端を提示したい。

まず確認しておきたいことは、文化伝承活動においては、ある種の真正性（本当の「アイヌのやり方」「アイヌの想い」）が求められるということである。もちろん、すべての人びとがそうだとすることはできないが、ここでは、意識的に新しい文化の創造——「現代アート作品」といったカテゴリーを与えられるような——を目指しているわけではない人びとの文化伝承活動に注目したい。彼（女）らは、（少なくとも意識的には）新しいアイヌ文化の柔軟な創造を目指しているわけではないが、その真正性は生活世界に根ざし、他者との対面的関係の中で固有性を帯びたものである。よって、そこに流動性が生じるのである。

たとえば、アイヌ民族に伝わる舞踊の伝承活動は、前節で検討したように、親子関係のような直接的な関係で、固有の生活の文脈の中で意味づけられた舞踊を伝えていくものとなる。ある女性（以下、「A氏」と呼称する）にとって、アイヌ舞踊を受け継ぐことは、自己と亡くなった母親との「血」を介したつながりを確認することに等しい。A氏は、学校での「いじめ」の経験等から「アイヌが嫌」だったにもかかわらず、アイヌ民族の伝統舞踊をやりつづける動機を「血が騒ぐ」と表

現する。

私の場合は、「血」だと思うよ。血がさわぐってというか、今でもそうなんだけど、踊った後は体全体がガクって疲れるのに、踊ってる時は、本番でも練習でもそうなんだけど、手を抜いて疲れないように踊ることもできるんだけど、やっぱり私はそのままの全力の踊りなんだよね。…だから、血って怖いなって思う。きっと、私の中にそういう血が流れてて、それが踊りになると嬉しい気分になって、何もかも忘れて踊ってるんだなって。普通は、自分はアイヌだからこれをしなきゃいけないとか、あれを知らなきゃいけないとか考えるでしょ。でも私はそういうことを考えずに、ただ踊ってたっていうのは、やっぱり血が騒いでたって思うんだよね。…何が好きっていっても、アイヌの踊りが大好きで。いや、「好き」でなくて、「燃える」の。「血」が騒ぐの。あのね、これがアイヌ民族の大事なものでっていうのを考えてたらね、どこかで手も抜けるし、しっかりやってなかったと思う。踊りになると、腰の痛みがなくなって、貧血もあるんだけど、それも大丈夫になって。その時は自分の体が勝手に動いて舞い上がって踊ってるんだか知らないけど、すごい悩み事を抱えてても、多分踊りやってる間はね、消えてると思うの。で、そういうものを、踊りを神様が私に持たせてくれてるんだなって思うんだよね [関口 2007 : 28-29]。

A氏にとって「アイヌの踊り」を受け継ぐ動機は、「アイヌ文化を受け継ぐアイヌ」といった一般的な表象が意味するものを受け入れることではない（「普通は、自分はアイヌだからこれをしなきゃいけないとか、あれを知らなきゃいけないとか考えるでしょ。でも私はそういうことを考えずに、ただ踊ってた…」）。彼女の「血」が、彼女を踊りにかきたてるというのである。踊りが「アイヌ民族の大事なもの」だということすら意識せずに、「血」につき動かされるように、彼女は（「アイヌ文化を受け継ぐアイヌ」といった表象を抜け出して）「舞い上がって」いく。そして、自分の中に流れている「血」が母親と同じものであることを実感する。

…お母さんが亡くなったのがきっかけなんだけど、なんでね、お母さんが病気で「ここが痛い、あそこが痛い」って言いながらも、あれだけの声が出たのかなって考えたら、お母さんもアイヌでしょ、それで私もアイヌでしょ、それが「血」なんじゃないかなって。お母さんもね、いじめられたり、差別されたりしながら、それにめげずに頑張ってきた人だったのね。それで入院してから、一回目の大きな手術をした後に、「声が出なくなって歌えなくなったら困るから、練習する」って言うのね。そうしたら、元通りの声が出てびっくりしたんだけど、本当は痛いはずなのにね。だから、お母さんにとっても歌はそういう痛みとか辛さを忘れさせてくれるものだったんだなあって思うの [関口 2007 : 29]。

亡くなる前の母親が病気のために体の痛みを訴えながらも、しっかりと声で歌を歌っていたのを聞いた経験から、自分が「アイヌが嫌だ」といいながらも、「何もかも忘れて」踊ってしまうのは、母親と同じ「血」が流れているからだと感じる。アイヌ民族の舞踊や歌において似た経験を持

つ者同士として自己と母親が「血」を介してつながっているという感覚がある。

A氏の言う「血」は、アイヌの人種的同質性を想定した概念ではない。自分と母親が同じ人種に属しているから「血」を共有していると言っているのではなく、むしろ逆に、自分と母親の直接的な関係からアイヌの「血」というものを理解し直そうとしているのである。さまざまな「辛さ」を踊りの最中は忘れることができるという経験を自分と母親が共有している、という二人の関係性から、アイヌたちが共有しているはずの「血」というものの意味を解釈しなおしていると考えられる。このとき、A氏にとって母親は、一般的な表象としての「アイヌ」という枠組みを超えた固有の関係性——同じ経験をしているという強い実感に基づく——を基礎とした対面的関係における他者になっている。A氏は、「アイヌ」といったカテゴリーをはみ出す——ズレを伴う——生身の人間（生活者）としての母親に向き合う中で、アイヌの踊りへとかきたてられているといえるだろう。ここにおいても、二人の固有の対面的関係性もたらすズレが伝承されるものの上に積み重なっている。

次に、民族楽器（トンコリという弦楽器）の伝承について見てみよう。ある奏者（以下、「G氏」と呼称する）にとって、トンコリは個々人の「思い」と結びついた「アイヌの精神」を広めていくための手段であった。そして、トンコリは、振動や倍音に共鳴する身体をもって、その都度の身体感覚を活かして演奏されるがゆえに、即興的に「自由に」演奏されるものだという。つまり、「アイヌの精神」を表現することは、即興性を構成する、その都度の状況の固有性から離れられるものではない。

胴長の楽器で、建付けの悪い楽器だから軋み音が出たりとか、そういうのいっぱい出してるんだけど、でもトンコリの場合は不思議とそれが心地いいんだよね。肩にのっけて弾いたりするんだけど、音を聞くと同時に体に振動を感じる、なおかつ胴長の楽器の内側から倍音が出てくる…。音楽っていてもトンコリの場合は耳で聞くだけじゃなくて、振動っていうか、リズムっていうか、メロディーだけじゃないんだよね。それで、決まった奏法というものが無い、個人個人で自由に、歌でいうとヤイサマ〔即興歌〕、即興的なものが多かったらしいからね。だから、今では伝統曲的なものがいくつか残ってるんだけど、それはたまたまそのとき録音したおばあちゃんが弾いてた奏法っていうだけらしいんだよね〔関口2007:131-132〕。

このような即興性を活かすことが、文化の伝承になるという。逆に、演奏を譜面に「再現」することは、伝統の継承にならないという。

…そのばあちゃんたちが弾いてたのを基本に、今の奏法だってあっていいんだからね、だから、もともとは即興歌というか、即興の演奏だったってことを考えると、それをベースにした自分たちの即興の演奏があるんであって、…それが伝統の継承っていうことだと思うんだよね。昔の音源が見つかって、伝統曲っていったみんながやってるのは、多分、「そのばあちゃんの曲」なんであって、だから、民族音楽の先生なんかはそういうのを譜面に残していると思うけど、それをただ再現するだけじゃ意味がないんじゃないかなって〔関口2007:133〕。

演奏を譜面に「再現」することは、その都度の状況の固有性を排除してしまうことである。G氏にとって、トンコリの演奏は、その都度の状況の固有性の中で自らの「想い」を込めて行なうものである。だからこそ、それを排除してしまう譜面というものを疑問視するのである。その姿勢は、トンコリ演奏の教え方にもあらわれる。

トンコリっていうのは、「こうでなきゃいけない」っていうのが全然ない楽器だからね。弦の張り方もまちまちで、その人によって太さも変わってたりとか。トンコリの場合は合奏するとき、リズムも変えたりね、そうやってみんなの音が合わさるとすごくいいんだよね。あくまで演奏は個人個人のもので、曲名は同じでもリズムが違ったり。これからトンコリをやろうっていう人が出てきてほしいって期待するんだけど、そういう人には音楽教室みたいな、おんなじ楽譜を弾くんじゃなくて、それぞれのやり方で自分の思いを乗せた演奏をしてほしいかな。俺も、最初は基本的にはトンコリの持ち方とか弾き方を教えるんだけど、あくまで慣れるまでだよ、その他は教えないもんね、あとは自分らの好きなように弾きなって [関口 2007 : 133]。

G氏は、演奏に込める「想い」の内容そのものについては語っていない。このことは、②で佐々木昌雄が〈異族〉としての生き方そのものについては語っていなかったことと通底しているのではないだろうか。G氏の言う「想い」は、かつて音源を残してくれた「ばあちゃん」たちや、自分の演奏を聴いて、「入り込んできてくれる」聴衆たちとのつながりを感じることで、その都度形づくられていく。「自分なりの思い」を込めた演奏はそれを聴く人たちの「思い」を触発し、相互に響き合うなかで、彼らが「入り込んできてくれる」のだという。

演奏中は、トンコリと振動でつながっているし、音源を通じて自分の音を聞かせてくれたばあちゃんたちともつながっている気がする、そうでなきゃ意味がない気がするしね、ばあちゃんもってたその曲の情景のイメージを自分も思い浮かべてとかね、そうすると、勝手に指が動いているような気になるときもあるしね、あれがトンコリの面白いところっていうか、不思議なところだよ、勝手にリズムが出てくる。…途中でエムシリムセ〔剣の舞〕のフレーズが出てきたりとか、勝手に出てくるの。なんて言うかな、弾かされてるっていうのが心地いいんだよね、それがトンコリの魅力かなって気がするよね。それに、知ってる人たちが見てくれてるときは、見てくれてる人たちの思いもあるかもしれない、みんなが一緒になって口ずさむわけでしょ、そういうのも変わってくるもんね。踊りとも通じるところがあるよね。知ってる人たちの前でやるときは、みんなと一緒に盛り上がっていくというか。みんなが入り込んできてくれるときが、トンコリの心地よさを感じるときなんだよね [関口 2007 : 134]。

他者を複雑な「想い」をもった生きた人間として感じ取り、「ばあちゃん」や仲間たちの存在を生き生きと感知することが、即興的にG氏の演奏を生み出していく。その時G氏は、A氏が「血」にかきたてられて「舞い上がって」いったように、トンコリに「弾かされている」。決して語り尽くすことのできない「想い」(表象できないもの)を抱えた生身の人間たちと響き合う関係 (= 対

面的関係)こそが、G氏の演奏を支えるとともに、ズレとしての流動性を生み出していく。G氏がトコリ奏者として新しい演奏を生み出していくことを意識しているかどうかにかかわらず、彼の演奏を基層において支えている関係性が、彼が〈移ろい動く〉ことを促している。

また、ある木彫家は、ゴミ捨て場に捨てられていたお盆などを拾ってきて、ニスを剥がしたりして、そこにあらためてアイヌ文様の木彫を施し、「息を吹き返してあげる」<sup>(26)</sup>。彼によれば、「アイヌの考え」では木彫において素材を厳密に定めるとするのは「おかしい」のだという。かつてアイヌ民族が木彫に用いていた素材にこだわらなくてもいいということである。そういった拾ってきた物をさらに細かく切って、ペンダントを作ったりもするという。さらに、「アイヌの彫り方」をその他の彫り方と無理に区別することはないとすらいう。彼もまた「アイヌの考え」を受け継ぐことを目指しながらも、「アイヌの彫り方」に彼の日常の固有性を付加することで、ズレと共に〈移ろい動く〉文化伝承を行なっているといえるだろう。

本節では若干の事例を取り上げるにとどまったが、「アイヌの想い」や「アイヌの考え」を受け継ごうとしつつも「伝統文化」を正確に受け継ぐことにこだわらないという感覚は、少なからぬ人びとに見てとれる<sup>(27)</sup>。新しいものを意識的に生み出していこうとすることなく、先人たちの「想い」や「考え」をそのまま受け継ぐことを目指しているにもかかわらず、その伝承活動が生活世界において実践されるがゆえに〈移ろい動く〉ことになるという状況の一端が明らかになってきた。

## 結論—他者と共に

「縁辺」とは、主流社会からはじき出された人々が、他者を一義的に表象する権能を与えられないがゆえに、他者から投げかけられた表象を繋ぎ直す受動性しかもたず、その流用実践によってこそ生を得ようとするギリギリの主体性と創造性の場であった。この創造性もたらす流動性、すなわち〈移ろい動く〉ものは、主流社会の自己監査文化が推し進める社会的再帰性によってもたらされる流動性とは異なり、定住するか移動するかにかかわらず、縁辺に立つことによってもたらされるものである。その〈移ろい動く〉生活世界は、「持続的な対面的関係」を基礎として成り立つ「後背地」として捉えられるものであった。

「後背地」の諸特性は、直接的な対面的関係を重視する。そこにおいて、固有性をもった他者を生き生きと経験することと、他者の特殊な性質をカテゴリー化することとが同時に起こり、他者をカテゴリー化する思考は常にズレを内包することになるのである。すなわち、生きた他者を〈移ろい動く〉存在として捉えることである。そして、〈中心〉(都市的中心)は、「後背地」を搾取すると同時に、人間らしい人間の再生産のためにも、人間的生の可能となる「後背地」を必要とする。言い換えれば、人間は人間であるために、〈中心〉との関係においてズレとともに〈移ろい動く〉ことを常とせねばならないのである。

この知見に導かれて、本論文は、首都圏におけるアイヌ文化伝承活動が、縁辺および後背地に立つ人びとの経験を基層として成り立っていることを論じてきた。〈移ろい動く〉生活世界を生きる人間が帯びる流動性(ズレ)は、佐々木昌雄が主張するように、主流社会のように表象を操る権能を持たない「非力」な人びとが、押しつけられた表象にズレを与え、「別の形」にしていくことで

自らの生きる道を模索することで生じる。佐々木の求めた〈異族〉として生きることは、押しつけられた「異族」からのズレとしてのみ捉えられるものであり、〈異族〉はそれ自体に明確な中身を充填し得るカテゴリーではなかった。物理的移動にとどまらない「さすらう」という生き方は、縁辺／後背地に立つ人びとの〈移ろい動く〉経験そのものである。

この〈移ろい動く〉経験が、物理的移動によってもたらされた、人びとの「アイヌ」というものへの多様なスタンスの基層をなしていたのである。物理的移動を経てなお「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う人びとにとって、一般的表象としての「アイヌ」からのズレを適切に保つこと——佐々木の言葉をパラフレーズすれば、押しつけられた「アイヌ」としてではなく、ズレを伴う「別の形」として〈アイヌ〉として生きること——が「アイヌ」の活動にかかわり続ける原動力になっている。

〈移ろい動く〉生き方——押しつけられた「アイヌ」としてではなく、ズレを伴う「別の形」として〈アイヌ〉として生きること——が、首都圏におけるアイヌ文化伝承活動の基層に見出された。それは、すなわち、首都圏アイヌの文化伝承が〈移ろい動く〉生活世界の文脈に深く埋め込まれているということである。阿部の「後背地」論に依拠することで首都圏でのアイヌ文化伝承活動に見出されたのは、〈お互いの「生活」への配慮〉、〈持続的な対面的関係〉、〈当事者による自前の解決〉、〈共同生活における生身の人間から生身の人間への直接的伝承〉といった諸特性であった。自らの生活、〈お互いの生活への配慮〉をもっているがゆえに、お互いの日常生活までも含めて理解し合おうとする関係がそこに生じており、その関係は、〈持続的な対面的関係〉としてあらわれた。すなわち、お互いを「アイヌ」／「和人」といったカテゴリーをはみ出す——ズレを伴う——生身の人間（生活者）として寄り添う関係ということである。「アイヌ」／「日本人」という二分法の表象にもとづく主義・主張よりも、お互いに会って懐かしむこと自体が活動の基盤となっていたのである。そして、対面的関係が「アイヌ」／「和人」の差異を縮減させていた。そこでは、カテゴリー化が無化されるわけではなく、従来の「アイヌ」／「和人」の二分法にズレをもたらししていくことで、両者の間の隔たりを縮減していく動きがみられた。

また、〈当事者による自前の解決〉ということが、社会運動の専門家に主導されることでそこに専門分化した役割関係が生じることを防いできた。「アイヌ民族問題」という活動家たちの専門的な「知」に頼ることは、与えられた表象をずらしながら自らの生きる糧としていくギリギリの主体性すら奪ってしまうことになる。彼(女)らは、このような関係性を拒否することで、持続的な対面的関係を保ち、その関係の中から、主流社会から押しつけられる表象をずらしながら生きやすい道を模索するという主体性を確保してきたのであった。さらに、〈共同生活における生身の人間から生身の人間への直接的伝承〉という特色は、彼(女)らの活動の目指すべきものの一つとして認識されてきた。それが可能となる「生活館」を求め、親から子への文化伝承に見られるように、標準化された「アイヌ文化」ではなく、固有の関係性の中で意味づけられた〈アイヌ文化〉を受け継いでいくことが実践されてきた。

〈移ろい動く〉生活世界の諸特性を明らかにしたうえで、〈移ろい動く〉アイヌ文化伝承の実践に焦点を当てた。「アイヌ文化振興法」によって振興される「文化」が「お墨付き」を与えられて〈中心〉に置かれることで「二重の消去」を被る〈移ろい動く〉アイヌ文化伝承活動の実践例を記述し

た。A氏にとって、アイヌ舞踊を受け継ぐことは、自己と亡くなった母親との「血」を介したつながりを確認することに等しい。彼女は、さまざまな「辛さ」を踊りの最中は忘れることができるという経験を自分と母親が共有している、という二人の関係性から、アイヌたちが共有しているはずの「血」というものの意味を解釈しなおしている。そして、その「血」によってつき動かされるように、彼女は「舞い上がって」いった。踊りが「アイヌ民族の大事なもの」だという理念的な表象ではなく、A氏と母親の対面的関係の固有性こそが、彼女を伝承活動に向かわせていたといえる。

また、G氏にとってのトンコリの伝承活動は、「譜面」からは排除されてしまう、その都度の状況の固有性の中での自らの「想い」を重視するものであった。その「想い」は、かつて音源を残してくれた「ばあちゃん」たちや、自分の演奏を聴いて、「入り込んできてくれる」聴衆たちとのつながりを感じることで、即興的に形づくられていく。ここでも、決して語り尽くすことのできない「想い」（表象できないもの）を抱えた生身の人間たちと響き合う関係（＝対面的関係）によって、G氏はトンコリを「弾かされている」のであった。対面的関係に突き動かされた人びとが、その関係の固有性もたらすズレと共に文化を伝承していく姿が見いだされた。このズレを、主流社会からはじき出され、他者から投げかけられた表象を繋ぎ直す受動性しかもたない人びとによる流用実践として捉えたい。彼（女）らは決して新しいものを意識的に生み出していこうとすることなく、むしろある種の真正性（本当の「アイヌのやり方」「アイヌの想い」）をそのまま受け継ぐことを目指しているにもかかわらず、その伝承活動が生活世界において実践されるがゆえに〈移ろい動く〉ことになるのであった。

以上の議論から、首都圏で文化伝承活動を実践するアイヌ民族に感知される移動性とは、生活世界が人間やその伝統文化にもたらす流動性としての〈移ろい動く〉ことであった。それは、生身の人間同士の持続的な対面的関係の中で生じる固有性もたらすものであって、安易に自己変容をコントロールしようとする社会的再帰性と根本的に異なる。何より、それは生活の文脈に深く根ざすことで得られる移動性であり、必ずしも移動することを伴わない。すなわち、〈移ろい動く〉こととは、他者と共に生活する中で容易ではない自己変容を迎えることとも言えよう。

## 註

(1)——引用の前後は以下の通り。「ひとたび生まれの地を離れた〈アイヌ〉の多くは再び帰らなかった。たとえ自分一人は故郷喪失者の心を抱こうとも、その子、その孫は〈シャモ〉として育ち、〈シャモ〉として生き残ることができよう。自らの願いを子どもに託すことだけが自分の生きた証として、〈アイヌ〉という語を発しないで口をつぐみ〈アイヌ〉は死んでいった。さもなければ、たどりつく先々の地でくりかえし望みをうらぎられながら転々として、ほとんど人知れず姿を消し、〈アイヌ〉は命を終えていった。それらの〈アイヌ〉の一切の涙、一切の汗は外へ流れ出たのではない。ただ自分の心の中に流れこみ、ギリギリの淵にたまり、そして、死とともに土に滲み込んだ」[佐々木 2008：242]。「〈アイ

ヌ〉であるか否かは、本来何程のこともないのに、〈アイヌ〉が〈アイヌ〉であることを強制される共同体の中に在るとき、〈アイヌ〉なる者の心はふくらむ。生き残る道が狭められれば狭められるほど、想いはふくらむ。だから、たとえ生まれの地で一生を終えるとしても、心はさすらっている。心の幻想の世界の中で〈アイヌ〉なる者はさすらう。自分が自分である土地を求めて、〈アイヌ〉がアイヌである土地を求めて。そして、現実の世界の中で、依然〈アイヌ〉はさすらう。〈シャモ〉が〈シャモ〉である限り、〈アイヌ〉はさすらう」[佐々木 2008：243]。

(2)——「表面的な移動と定住の差は本質的ではないことになり、定住の中に移動が、移動の中に定住が浸透し

うるのである」[関根 2009]。

(3)——関根は、阿部の「後背地」論について、「…私の一方的な理解と思入れだが、〈後背地〉という一見ネガティブに見える命名に二重に消去された敗北者の面目と奥行きが感じられる…」と述べている。

(4)——「…後背地論は、認識の方法としては、重層化した社会における各層の間の関係、特に、基層から上層への影響に光を当てるための発見法であり、巨大社会の人間活動や制度を支える人間的文化的環境やほとんど意識されることのない前提や条件に光を当てるための発見法である。…だが、それだけに止まらないこと、つまり後背地論が、直接実践にかかわる理論であることもここで改めて強調しておきたい。後背地論は、文明が見失いがちな「後背地」と「後背地的なもの」から、いまここをよりよく生きより好ましい文明を構想するための示唆を得ることをも狙っている」[阿部 2007: 360-361]。

(5)——「…近代の外部に後背地があるわけではない。後背地や後背地的なものは近代の構成要素である。文明中枢と後背地や後背地的なものとの関係のあり方の中にこそ近代の特徴があるのだ」[阿部 2007: 358]。

(6)——「今、「アイヌ」が要求していることは、具体性に富んだ云い方だけを取り集めれば、一見、物取り主義者の要求のように見えるかもしれない。けれども、一貫して底にあるのは、生活する者の想い——それを怨念と呼ぼうが、人間回復の希求と呼ぼうが、民族の復権と呼ぼうが——即ち、自らの生き様を奇妙な形に決定してしまうことの拒否である」[佐々木 2008: 141]。

(7)——「ストリートな場所は…主流の流れをすでにエネルギーにしているし、それ無しには成り立たず、そこに居る者は、「勝利の力のネガのようにへばりつく敗北の位置を元手に生き延びる」ことになる」[関根 2009]。

(8)——「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。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って思っ生きていた」[関口 2007: 155]。

「あの頃はね、よくインド系のハーフと間違えられたの、

観光客の人にね。それでアイヌだからって言うと、「えっアイヌの人ってまだいたの」って言われて。本州に行ったら、こっちがアイヌって名乗らなければアイヌっていうのを知らない人ばかりなんだから、いじめられないなって、逆に思ったね。本州に移ったら楽なんじゃないって思っ。それが本州に移る一番の動機」[関口 2007: 188]。

(9)——なかには、移動の理由を「運命」と言う人物もいる。東京で生活するアイヌの人々に対する漠然とした関心から、「バック一つ持って、ボンと」出てきたという」[関口 2007: 74]。

(10)——「アイヌのことを否定してくせに、変なんですよね。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ろって。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]。

(11)——「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、ならないのに、どこかで力んでっていうかね。…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って、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]。

(12)——「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、それが私の周りにあって、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ていた。人権関係のイベントにも参加したりしていたけれど、でも、だんだんちょっと違うな、って思いはじめていて」[関口 2007: 76-77]。

(13)——「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に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いうか。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。で、お墓も、昔は墓標、こう、棒が立ってるのがありましたよね。Tの字になったのとか、Yの字のとか、今は違うんだけど、私が帰ってた昭和40年代、そういうお墓。山に入る時も、入る前に必ずお祈りをして、ささげ物をしてやってたり、終わったら、また挨拶したり。キノコとか採りに行くでしょ、そうしたら、あった時の歌とか踊りとかあって、それを一生懸命ね、やったりね。そういうことをやっていながら、1歩こっちへ「さようなら」って、本州に来てしまえば、私は知りませんって感じで」[関口 2007: 221-222]。

(14)——「今はかなり活動を優先してるわ。それでねえ、生活ができなくなっちゃったら困るけど。気持ちが高くて、生活の中心にしてられるならって。まあ自然に、できる範囲で」[関口 2007: 151]。

(15)——「格好いいアイヌ問題なんて考えてなかった。まず、東京でね、心寄せるアイヌが集まって、田舎の話でもいいし、親戚の話でもいいし、どうやって生きてる、こうやって生きてる、元気でやるべなことと、それから先祖をね、こっちに来てるとめったに帰れないから、イチャルパっていう先祖供養っていうの、一緒にやれたらいいなあって」[関口 2007: 172]。

(16)——「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、どんなにいいかとずっと思ってきました。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]。

(17)——「突然に、ある日、知人のおばさんから「近くでやってるから、遊びに来ないかい」って誘われて、行ったんですよ。何回か言われてて、今度は断れないなって。小さい時から、親戚みたいなものだったからね、たまにはお付き合いということで顔を出したっていう感じで。それで行って見たら、「今日は団子を作るんだあ」とか言って。その時は、そのおばさんとレラ・チセの人たちがいたんですけど、そこでオハウ〔汁物〕作ったり、お団子作ったりして、あとは輪になって踊りですよ、その踊りに参加したんですよ、はじめてね。そうしたら、着物を貸してくれて、そしたら、とても温かいものを感じたというか。それで、この次にまた何かある時に電話するねって言われて、「はい」って言って、掛かってきたら、すぐ行きましたもんね。それからですよ。要するに、おばさんのやっているイベントに行ってみたのがきっかけで、この世界、今現在のね、おもしろいなっていう、いろいろやって楽しいな、心がやすらくなっている、なんか昔を、母とおばあちゃんと一緒に過ごしてた頃の、甦るような感じで、それからなんですよ」[関口 2007: 225-226]。

(18)——「活動に疲れたってということで一番大きかったのは人間関係だろうね」[関口 2007: 127]。

「アイヌ同士の関係の強さというか、…時々嫌になるけれど。でもね、アイヌ同士の人間関係っていうのは、なんて言うのかな、…気楽だよ、気楽っていう言い方はおかしいけど、あんまり無理しないのできる…」[関口 2007: 92]。

(19)——「単純に、本来首都圏のアイヌは一つになるべきだって、俺は思っていたからね、分かれなくて。連絡会というものが色々な活動の出発点になれるように、今まで努力してきたつもりだし。でも、一つになるってことがここまで大変なことだと予想もしてなかったけど。人間関係の生々しさというものを考えれば、大きなグループになるのは難しい。そういう意味では、各団体が寄り合って連絡会というネットワークを作り、大事な行動に関しては一緒に手をつなぐっていうやり方のほうが、スムーズに行くのかなっていう気はするけど。最近是一緒になるのは難しいかなって思う」[関口 2007: 95-96]。

(20)——拙稿〔関口 2012〕では、持続的な対面的関係において、「半アイヌ」、「仲間」といったカテゴリーを創造・駆使して、「アイヌ」／「和人」を二分する隔た

りを縮減させていく戦術について論じている。

(21)——北海道では、アイヌ民族施策の一環として、主に集会所として機能する「生活館」が各地に建てられている。

(22)——東村岳史は、「生活」こそが「文化」であると捉えることが、一元的に固定化された「アイヌ文化」に対して異質性を持ち得ることを指摘している [東村 2002 : 246]。

(23)——アイヌ文化が特定の諸要素に切り詰められることに対して、次のような不満がでている。「このアイヌ文化というときに、事業も限定されていますが、こういった決められた文化のなかには、アイヌはなかなか参加しづらいのです。日本人の文化のなかには、村祭とか身近な文化がたくさんあります。だからアイヌの文化も、ことばだとか儀式だとか踊りだけに限定するのではなく、アイヌの生活そのもの、家庭で日常行われることがすべてアイヌ文化だととらえると、家族単位でことばを学ぶとか、料理をつくったり、喜んだ時に儀式をすとかして、家庭のなかで伝承者を育成することができると思います。もっとアイヌ民族にとって身近な生活のなかで伝承できる方法を考えないと、この2、3年のうちに助成事業などは日本人にとってかわられ、アイヌは奉仕するだけということにならないかと懸念しています」 [多原 1998 : 164]。

(24)——「東京駅の八重洲口に「アイヌ文化交流センター」っていう立派なものができましたけれど、私が知っているアイヌで、こういうところに来られる人ばかりじゃないんです。というのは山谷で日雇い労働をしている人とか、川崎でホームレスをしている人、それから横浜の寿町にいる人たちが、行けるような場所じゃないんですね。敷居が高くて。…ホントに立派な新しいきれいなビルに、入って行けるアイヌだけではない現状があるんです」 [青木 2000 : 39]。

(25)——アイヌ文化振興法の推進母体として設立されたアイヌ文化振興・研究推進機構によって「アイヌ生活文化再現マニュアル」が作成され、「再現」のための指導が映像・音声・文字によって行われている。そこには、再現可能な「真正なアイヌ文化」への志向性が見いだし

れるのではないだろうか。

(26)——「こっちに住んでると、ゴミ捨て場とかに、100円ショップのものが、お盆とかもそうだけど、捨ててあるのよ。そういうものを拾ってきて、また息を吹き返してあげる。物を粗末にしないっていう考え方でやってるんだよね。工芸のコンテストなんかでは材料がどうのこうのって言われるけど、今の時代って捨てられれば、ただ燃やされて環境破壊になるだけなんだから、それを生き返らせることでまた使われるわけだね、アイヌの考えでは、材料がどうこうっていう時点でおかしいわけさ。そういうのを拾ってきて、ニスとかを剥がして、それでそこに彫刻して、そうすれば、飾るにしろ、使うにしろ、それでまた少し長生きするわけじゃん。そういうものでも、細かく切っていけばペンダントとかもできるわけじゃん。乾いてるほど彫るのは大変だけど、つやの良いものもできるわけだし。材料はこういうので、こうやって彫って、こういうものができると決めてちゃう人にはできないよね。そういうふうに基礎を学ぶってことは大切なことだけど、覚えてしまえば、自分の感覚でいいわけだからね。鎌倉彫りっていう彫り方があるけど、これは鎌倉彫りで、これはアイヌの彫り方っていうふうに分ける必要もなくて、あれは一括しちゃっていいわけだから。要は自分の心のこもったものを作ればいいだけの話だから。やっぱり『分ける』っていうことはさ、それだけ狭くなるということだから」 [関口 2007 : 53-54]。

(27)——「…毎回同じことをきっちり教えてくれる人もいるけど、俺のおじさんみたいに細かいところはそんなに気にしないで、その場の状況に応じて、だいたいやっていくっていうのがアイヌらしいんじゃないの。だって、昔の人は、…それこそ自然の中で生活してて、臨機応変に対応しないとよ、決まったことをきっちりなんてできるわけないでしょ。風が吹いたり、雨が降ったり、雪が降ったり、その都度変えるものもいっぱい出てくるはずだよ。だから、ある時勉強して、儀式とかやるようになったっていう人のほうが、昔から普通に続けてたって人よりも、決まったことをやってる感じがするな」 [関口 2007 : 114]。

## 文献

青木悦子

2000 『道外のアイヌ関連市民団体の現状と今後のあり方に関する研究』 ((財)アイヌ文化振興・研究推進機構研究事業成果報告書)。

---

阿部年晴

2007 「後背地から…」阿部年晴・小田亮・近藤英俊編『呪術化するモダニティ：現代アフリカの宗教的实践から』風響社。

佐々木昌雄

2008 『幻視する〈アイヌ〉』草風館。

シュッツ, アルフレッド

1980『現象学的社会学』（森川眞規雄・浜日出夫訳）紀伊國屋書店。

関口由彦

2007 『首都圏に生きるアイヌ民族：「対話」の地平から』草風館。

2010 「首都圏のアイヌ民族の文化・社会運動における日常的エスニシティ」小田亮編『グローバル研究叢書1 グローカリゼーションと共同性』成城大学民俗学研究所グローバル研究センター, pp.67-97。

2011 「日常的な多文化共生への試論：序にかえて」関口由彦（編）『文化史実習Ⅲ 2009-2010年度成果報告書 異文化を食べる・聴く・書く・教えられる：日常的な多文化共生への試論』成城大学文芸学部文化史学科。

2012 「アイヌ民族と連帯／共生する人びと」前川啓治編『カルチュラル・インターフェースの人類学：文化の構築から文化人類学の再構築へ』新曜社。

関根康正

2009 「総括：『ストリートの人類学』という批評的エスノグラフィーの実践と理論」

関根康正（編）『ストリートの人類学』下巻，国立民族学博物館調査報告 81：519-560。

関根康正（編）

2009 『ストリートの人類学』上・下巻，国立民族学博物館調査報告 80・81。

多原良子

1998 「現場から見たアイヌ新法の問題点（シンポジウム・アイヌ新法が問いかけるもの）」秋野茂樹他『アイヌ文化を伝承する——萱野茂アイヌ文化講座Ⅱ』草風館, pp.162-166。

チカッパ美恵子

1998 「先住民族国際会議に参加して」秋野茂樹他『萱野茂アイヌ文化講座Ⅱ アイヌ文化を伝承する』草風館, pp.130-139。

ドゥルーズ, G. / F. ガタリ

1994 『千のプラトー』（宇野邦一，小沢秋広，田中敏彦，豊崎光一，宮林寛，守中高明訳）河出書房新社。

東村岳史

2002 「現代における「アイヌ文化」表象——「文化振興」と「共生」の陰」好井裕明・山田富秋（編）『実践のフィールドワーク』せりか書房, pp.228-250。

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。

Siddle, R.

1996 *Race, Resistance and the Ainu of Japan*, Routledge.

2002 'An epoch-making event? The 1997 Cultural Promotion Act and its impact.' in *Japan Forum* 14 (3) : 405-423.

関口由彦（成城大学民俗学研究所研究員・成城大学文芸学部非常勤講師，  
国立歴史民俗博物館共同研究員）

（2014年9月29日受付，2014年12月1日審査終了）

---

## **A Study of the Migration and Cultural Transmission Activities of Ainu People in the Greater Tokyo Area : Wandering Days of Indigenous People**

SEKIGUCHI Yoshihiko

This paper aims to reveal the idea of “mobility” (“wandering”) beyond physical migration by analyzing the characteristics of cultural transmission activities of the Ainu people who *migrated* from their *original* habitats to the Greater Tokyo Area. A focus on *wandering* can enable us to overcome the dualism of *settlement* and *migration* and pave a path to the place of living with others.

Being in the lifeworld (Lebenswelt) of the “margin” (Sekine, 2009) or “hinterland” (Abe, 2007) means “mobility” (“wandering”) that leads to a different understanding of identity and *culture*, regardless of whether it is physical migration or not. In terms of the relationship with mainstream society, wanderers only become passive, reconstructing the representations imposed by others. By doing it, wanderers can establish themselves as living things. In other words, it is a result of the identity they barely retain. This identity manifests itself in the unique face-to-face interaction with other people as an important factor of the “hinterland.”

Based on the above recognition, this paper focuses on the efforts of people who lack the function of producing representations, unlike people in mainstream society, to explore their own ways of living by changing the representations imposed upon them to *other forms*. Exploring the human way of life (way of living a “wandering” life) forms the practices of people who are *inseparably bound* to the identity of “Ainu” even after physical migration.

The lifeworld in the context of Ainu’s cultural transmission activities has four characteristics: (1) consideration for individual ways of living; (2) sustainable face-to-face relationships; (3) self-solutions; and (4) direct transmission of culture from a flesh-and-blood person to another flesh-and-blood person through community life. In this lifeworld, driven by face-to-face relationships, people pass down culture along with its different understanding caused by the uniqueness of the relationships. Although they try to transmit a certain authenticity as it is, it ends up “wandering” because it is deeply involved in the lifeworld.

Key words: migration, wandering, lifeworld, cultural transmission, Ainu people