

第2章

首都圏のアイヌ民族の文化・社会運動における 日常のエスニシティ

関口 由彦

はじめに——問題の所在

本論文は、首都圏に居住するアイヌ民族の文化伝承及び権利回復の運動（以下、「文化・社会運動」と記す）の担い手たちへのライフストーリー・インタビュー⁽¹⁾を通じて、そこにおいて見出される「日常のエスニシティ」の想像／創造のプロセスについて考察する。インタビューでは、以下のような、自己の民族的な位置づけは固定的な「血」や「文化」によって決定されるものではなく、「気の持ちよう」だとする語りや、アイヌ民族の「文化」や「歴史」をよく知っている「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時に感じた「むなしさ」についての語り聞き取られた。

あとは気の持ちようだよな。でもわたしは日本人の血より、アイヌ民族のこのほうが大きいんだよね。日本人では100パーセントないかって言われたらやっぱり考えちゃうけど、その占めてる割合はやっぱりアイヌのほうが大きいわ。

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いたのだけれど、急にむなしさしか感じなくなっていた。アイヌ文化の普及・啓発にはなるのかもしれないけど、私には何も残らないって思うようになってしまったんだよね。

これらの語りは、マイノリティの社会運動における必要性から語られることの多い固定的なアイデンティティの断言とは異質なものとなっている。それらは、運動の担い手たちによって語られたものであるにもかかわらず、日常生活の経験に根ざしたアイデンティティの柔軟性や、固定的なアイデンティティへの違和感を表明している。では、運動の担い手たちに見出される柔軟なエスニシティ及びアイデンティティとはいかなるものであろうか。このような語りを、エスニシティという分析枠組みにおいて、どのように理解することができるのだろうか。

それらの語りが文化・社会運動の首尾一貫した論理の次元において主張される論理とは異なったものであることは、容易に推察され得るだろう。そこでまず、1997年に制定された「アイヌ文化の振興並びにアイヌの伝統等に関する知識の普及及び啓発に関する法律」(略称「アイヌ文化振興法」)をめぐるアイヌ民族の文化・社会運動において主張された論理を概観しておく。

その制定を求める運動の過程では、日本の国家とアイヌ民族をめぐる歴史の認識が、アイヌ民族側から問い直されていたといえる。アイヌ民族の最大組織である社団法人北海道アイヌ協会の1984年の総会で、「アイヌ民族に関する法律(案)」が採択され、以後、この案文にもとづいて、新法制定運動が展開されていった。その法律案の前文では、「日本国に固有の文化を持ったアイヌ民族が存在すること」が認められ、その「誇り」が尊重され、「権利」が保障されることが目的とされた。そして、「アイヌモシリ(アイヌの住む大地という意味のアイヌ語で、北海道、樺太、千島列島を含む)」の「先住民」としてのアイヌ民族は、明治維新によって近代国家として歩みはじめた日本によって、アイヌモシリを一方的に領土に組み入れられ、住むための土地を奪われるとともに、狩猟・漁労といった生業を禁止されたため、「生存そのものを脅かされる」にいたるが、さらに「同化」政策によって「民族の尊厳」までも踏みにじられた、とされる。この前文の最後には、結論として、「ア

アイヌ民族問題は、日本の近代国家への成立過程においてひきおこされた恥ずべき歴史的所産であり、日本国憲法によって保障された基本的人権にかかわる重要な課題をはらんでいる」と述べられていた。このような歴史の認識にもとづいて、アイヌ民族問題の解決が「政府の責任」であり、「全国的な課題」であると主張され、歴史的暴力への補償としてのアイヌ新法の制定が求められたのであった。このように、新法制定運動においてアイヌ民族が政府につきつけた歴史認識には、「日本人」／「アイヌ民族」、「加害者」／「被害者」といった対立がはっきりと見出される。そして、そのような歴史認識の論理にもとづいて、首都圏においても新法制定のための運動が展開されていったのである。

たしかに、この法律の制定によって、アイヌ語等の伝統文化の継承・復興活動が活発化してきている。しかし、この法律があくまで「文化振興」にとどまり、現在にまで続くアイヌ民族差別の根源である近代の日本国家によるアイヌ民族への植民地主義的支配および同化政策の歴史への反省と補償がなされず、そのような歴史によってもたらされた社会的・経済的格差の是正のための措置が十分にとられていないことは、大きな問題とされている。そのことは、首都圏のアイヌ民族にとっては特に大きな問題であった。なぜなら、北海道が行なっている福祉事業としての「ウタリ福祉対策」や、その継続としての「アイヌの人たちの生活向上に関する推進方策」が、道外のアイヌ民族には適用されないからである。道外に居住していて、生活に余裕のないアイヌの人々にとって、アイヌ文化振興法はまったく手の届かないものになってしまっている。生活上の余裕をもたないアイヌの人びとは文化振興法を活用することができないという矛盾した状況が、現実に存在する。そのため、現在のアイヌ民族の運動は、これまで奪われてきた先住民族としての権利の回復を焦点としている。

ミシェル・ド・セルトーの「戦略」／「戦術」の区別を用いれば、首尾一貫した論理の次元は、「戦略」に基づくものである。ド・セルトーによれば、「戦略」とは、「ある意志と権力の主体（企業、軍隊、都市、学術制度など）が、周囲から独立してはじめて可能になる力関係の計算（または操作）のこと」[セルトー 1987：100]である。ここでは、周囲の状況から身を引き離して自

由に客観的で合理的な計算を行うための「固有の場所」の存在が前提とされ、主体は、異質なものを「観察し、測定し、コントロールし、したがって自分の視界のなかに『おさめ』うる対象に変えること」を行なっている。したがって、このような主体による語りは、自己／他者、西洋近代／土着文化、白／黒、加害者／被害者といった二分法に基づく本質主義的象徴の論理世界を構成する。北海道アイヌ協会の「アイヌ民族に関する法律(案)」に記された「固有の文化を持ったアイヌ民族」という、文化を同質的に共有する境界の明確な「民族」とは、そのような象徴の一つである。このように、運動においては、「権力の主体」ではない者たちが、現状変革のために、権力の主体を模した戦略を行わざるをえないのである。

しかし、自己の民族的位置づけを「気の持ちよう」とする語りは、戦略が前提とする超越的視点から捉えられた「血」や「文化」によって自己を位置づけることを否定するものである。また、「プロフェッショナルアイヌ」になろうとすることに伴う「むなしさ」とは、超越的視点から捉えられたカテゴリーに自己を一致させることへの違和感であったと考えられる。したがって、それらは、首尾一貫した運動の論理からは逸脱する日常的な感覚であるといえるだろう。つまり、首都圏のアイヌ民族の文化・社会運動には、首尾一貫した運動の論理とは区別される流動的な日常性の次元が見出されるのである。

1 日常的エスニシティへ向けて

(1) 生活世界から

運動に伴う日常性の次元の流動性がどのような原理に由来するものであるかを、アルフレッド・シュッツの生活世界論を参照することで明らかにしておこう。

シュッツによれば、日常の生活世界は、類型化された世界として知覚・経験される。日常の生活世界における類型化は、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]。それは、習慣性、自動性という特徴を持つ。類型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」という原理として論じる [李 2005: 258]。すなわち、我々は諸経験の出来事としての固有性を切り捨て、類型化された事象を経験するのである。李晟台の言い方を借りれば、平板化とは〈周縁から中心へと働く力〉の作用である [李 2005: 78]。これは、経験の固有性を切り落として、経験を意味づける力である。しかし、これに対して逆向きの力、すなわち〈中心から周縁へと働く力〉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帰らせ、類型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る。つまり、生活世界における経験の類型化は、この相反する方向性をもった二つの力に晒されていることで、流動性を帯びているのである。

このことから、前述の、運動の場にみられる日常的な語りを、次のように仮説的に捉えておきたい。すなわち、アイヌとしてのアイデンティティを「気の持ちよう」とする語りは、運動において語られることの多い「血」や「文化」を受け継ぐ「アイヌ民族」という類型に対して、自らの生活経験に基づく固有性を付加することによって、類型に流動性をもたらす語りであったといえるのではないだろうか。つまり、そこには〈中心から周縁へと働く力〉の作用がみられるのではないか。また、「プロフェッショナルアイヌ」になるように伴う「むなしさ」についての語りは、まさに「むなしさ」という固有性によって、アイヌ民族の歴史や文化を何でも知っている「アイヌ」という類型が流動化されていく語りであったと考えられる。次節では、このような〈周縁から中心へと働く力〉に対する〈中心から周縁へと働く力〉の作用による生活世界の流動性の原理が、エスニシティという類型の認識と如何に交錯するものであるかということについて論じ、日常的な流動性をめぐる議論をエスニシティ論の検討によって理論的に肉付けしていく。

(2) 日常的エスニシティ⁽²⁾

前節では、首都圏におけるアイヌ民族の文化・社会運動に、エスニシティをめぐる柔軟な日常的感覚が伴っていることを示唆した。そこで本節では、そのような流動性を帯びた感覚が、本論文で日常的エスニシティと呼ぶもの

に由来することを述べる。そのことは、フレドリック・バルトによるエスニシティの実体論批判にはじまり 1980 年代以降の構築主義の潮流のなかで優勢となっていったエスニシティの非-実体論が見落としてきた日常性の次元に焦点を当て、さらに、そこにおいて主体性はどのように発揮されるのかを問うことにつながる。A・P・コーエンによれば、生活世界には、非-実体論者としてのバルトが論じる排他的二分法の論理では捉えきれないエスニシティの意識の次元が存在する。その論を見ていくことにしよう。

コーエンは、エスニック・アイデンティティ、すなわちエスニシティをめぐる自己意識の問題に関して、次のように述べる。

私が自らに「私とは何者か」と問うとき、これは「私は何者でないのか」というネガティヴな内省以上の何かを含んでいる。[Cohen 1994 : 61]

「私とは何者か」という問いが「私は何者でないのか」という問いに等しくなるのは、バルトの議論においてである。バルトは、エスニシティの境界というものが実体としてあるのではなく主観的定義によって構築されるとしている。けれども、その構築されたエスニシティの境界は、排他的二分法の論理に従っていると論じる。バルトが論じるのは、複数のエスニシティへの同時帰属を許さない境界の構築である。したがって、ここにおいて「私」とは「私でないもの」と排他的に対立するものとなり、「私とは何者か」という問いは「私は何者でないのか」という問い（「私でないもの」を明らかにすることで、「私」が何者かを明確にする問い）を意味する。

それに対して、コーエンが焦点を当てるのは、このような排他的二分法の論理では捉えきれないエスニシティの意識の次元である。彼はエスニシティの境界をめぐる意識の区別を導入する。それは「境界のいずれかの側のことを意識すること」と「境界そのものに心を奪われること」との区別 [Cohen 1994 : 71] であるが、前者はエスニック・アイデンティティの確実性を含意し（「こちら側に行けば X となり、あちら側に行けば Y となるだろう」）、後者は危険な境界線上を歩いていることの知覚を含意するという。

彼は、バルトがエスニシティを主体の戦略として処理してしまうことを批判し、個人の知覚において、個人が自らを主体として認識することなく自らの思考・意識の限界に直面するとき、文化的に同質的と考えられていた人々の間に複数の曖昧な境界が出現すると論じる。文化的に同質的な全体を見出すことのできない人々の目前には、多様な境界が曖昧なものとして現れるのである。多様な境界が存在する日常を生きること、すなわち「危険な境界を歩く」ことにおけるエスニシティの意識こそが、コーエンのエスニシティ論の中核であるといえよう。このことは排他的二分法を越えたエスニシティの同時帰属の可能性へと開かれる。

それは、ド・セルトーのいう「戦術」的主体の意識といえよう。「戦術」とは、「自分のもの〔固有のもの〕をもたないことを特徴とする、計算された行動のこと」[セルトー 1987:101]である。したがって、「自分にとって疎遠な力が決定した法によって編成された土地、他から押しつけられた土地のうえでなんとかやっついていかざるをえない」[セルトー 1987:102]のが、戦術なのである。つまり、「固有の場所」からの超越的な視点をもたず、他者の場で行われるさまざまな実践のことである。この戦術こそ、コーエンが論じる思考・意識の限界に直面する人々の日常的な実践なのである。ここにおいて、戦略的な主体性は否定され、「境界そのものに心を奪われる」ことが主張されることで、非合理的かつ無意識的な感情を重視する原初主義へと近づく。このようなエスニシティを構築する主体のあり方をめぐる考察は、排他的二分法を越えた自己意識および他者とのつながりの可能性を示唆する。

そのような多様な境界が存在する日常を生きる人びとの意識とは、前述したような生活世界における二つ力の交錯する場所に生まれるものといえよう。それは、経験の固有性を切り捨てることで生活世界の事象を知覚するための平板な類型をもたらし、一義的な意味を確定する〈周縁から中心へと働く力〉と、われわれを経験の固有性へと立ち返らせ、明確に画定されていた事物を絶え間ない生成と消滅の移行の中に溶解させる〈中心から周縁へと働く力〉との交錯である。

日常的なエスニシティは、エスニック・アイデンティティが全体化された

一義的類型に基づくものとなることを妨げる、具体的な生活経験の固有性に根ざした非合理的感情 [ギアツ 1987: 118-119] のことといえる。それは、「自分にとって疎遠な力が決定した法によって編成された土地、他から押しつけられた土地のうえでなんとかやっついていかなざるをえない」状況のなかで、他者から押しつけられた平板な類型に対して、経験の固有性を帯びた多様な意味づけを密かに持ち込むことによって固定的なカテゴリーを流動化していく、「戦術」的主体の意識のはたらきを意味している。人々は、生活世界のなかで経験の固有性につきまといわれることで「危険な境界を歩く」ことを強いられ、また、非合理的感情に突き動かされることで、同質的とされていた集団の内部に異質な他者同士の複数の曖昧な境界が出現するのを目の当たりにせざるを得ない。そこに、決して同質化されることのないエスニシティが姿を現す。それが、ここで「日常的エスニシティ」と呼んでいるものにほかならない。その出現が、エスニック・アイデンティティの絶えざる流動化の宿命を生み出しているのである。

コーエンが言うように同質的とされていた集団の内部に多様な境界が出現するとき、そこに立ち現われるのは、「対面的状況」[シュッツ 1980: 175-177] における他者であろう。対面的状況において他者を捉えることは、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]) として自己と共に在ることの知覚である。ただし、対面的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を生き生きと経験することと、他者の特殊な性質を類型化すること (= 類型の平板化) とは、常に同時に起こっているからである。そして、このような生活世界での〈中心から周縁へと働く力〉と〈周縁から中心へと働く力〉という二つの力の交錯において、中心に位置する類型は、周縁に位置づけられる固有性をもった他者の他者性との出会いによって常に変容の過程に投げ込まれるのである [シュッツ 1980: 188-189]。

2 運動にみられる日常的エスニシティ

本節では、既述の分析枠組みを用いて、首都圏におけるアイヌ民族の文化・社会運動の担い手たちのライフストーリーを分析し、日常的エスニシティのあり方を具体的に検討していくことにしたい。

首都圏のアイヌ民族の主な運動体としては、「関東ウタリ会」、「ペウレ・ウタリの会」、「レラの会」、「東京アイヌ協会」の4団体があり、その連絡組織として「アイヌ・ウタリ連絡会」が形成されている。ここで、日常的エスニシティを検討するための準備として、これらの運動体における連帯の特性について考察しておこう。首都圏におけるアイヌ民族の運動の歴史の変遷に関しては大塚和義 [1999] が適切にまとめているので、ここでは詳細な活動内容を取り上げることはしない。1989年に東京都企画審議室によって刊行された『東京在住ウタリ実態報告書』によると、首都圏居住のアイヌ民族の人口は、推定で2700人ほどであり、これらの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遡る。

1964年に組織されたペウレ・ウタリの会は、北海道有数の観光地である阿寒湖畔の「アイヌコタン」でアルバイトをした和人の学生が中心となって形成されたものである。その会則の前文においては、アイヌ民族の抑圧の歴史と偏見の存在が認識されており、日本人とアイヌ民族が「若い仲間 [ペウレ・ウタリ]」として親睦を深め、協力することによって、厳しい現状を乗り越えていこうとすることが主張されている⁽³⁾ [ペウレ・ウタリの会編集委員会編 1998: 310]。

1972年の、宇梶静江と浦川美登子による呼びかけ⁽⁴⁾によって結成された「東京ウタリ会」では、「同胞との親ほくを深め」ることと、アイヌ差別からの解放が叫ばれた。結成の動機には、「北海道から働きにでてきたアイヌが、慣れない土地に出てきて、ますます苦しんでるのを見てられない」[大谷 1997: 56] という思いがあったという。このように、関東では、1960年代のペウレ・ウタリの会の活動をさきがけとして、1970年代に、アイヌ民族を取り巻く抑圧的な社会状況を問題化する認識を持った社会運動が成立する。

1980年に、東京ウタリ会を発展させた「関東ウタリ会」が設立される。その活動の目的は、「会員相互の親交を深めながら、民族としての権利の確立と生活の安定、社会的地位の向上をめざす。アイヌ語、歴史、文化を正しく学び発展させる」というものであり、他民族であってもアイヌと生計を共にしている家族であれば会員資格をもつとされた〔大谷 1977:55〕。また、1983年に、チカップ美恵子らが関東ウタリ会から分かれて、「アイヌ民族の今を考えるレラ（風）の会」（91年、「レラの会」に改称）を結成する。当初の活動は、月に一回、新宿の集会所に会員同士が料理を持ち寄って懇親会を行い、アイヌ同士の親睦を深めることを重視しながら、舞踊等の練習を行なった。そして、アイヌの人のびとが自由に集まれる場としてのアイヌ料理店の設立を目指す（93年、「東京にアイヌ料理店を実現する集い」）。

パウレ・ウタリの会、東京ウタリ会（関東ウタリ会）、レラの会は、それぞれ設立当初は、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。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ることになる。これらの動きの中で、それぞれのグループ間のつながりの重要性が認識されるようになり、1996年に、パウレ・ウタリの会、関東ウタリ会、レラの会、東京アイヌ協会から成る連絡組織としての「アイヌ・ウタリ連絡会」が形成される。東京アイヌ協会は、同年に組織された団体であり、北海道・浦河の出身者が多いことから、同地域に伝わるアイヌ文化の継承・復興を積極的に行なっている。

これらのアイヌ民族の運動体の形成に関する特徴とは、共通の目的を掲げることによって集団を形成するのではなく、まず先に人と人との結びつきがあり、その後で活動が始まるような「親睦の会」を成しているということである。これとは正反対の、共通の目的を掲げることによって形成される集団とは、理念をあらわす「会則」によって表わされる活動目的によってその成員が規定される集団のことであり、ある団体に所属する者は、その理念・会則によって特徴づけられる団体の「会員」として行動することが期待され、自らもそのように理解する。これは、集団を利益の絆によって結びつけられ

るものとして捉え、人びとの合理的主体性を前提とする立場を意味している。しかし、首都圏におけるアイヌ民族の各運動体は、当初からそのような利益の絆によって形成されたわけではなかったのである。たとえば、レラの会も当初は、文化伝承という活動目的があったとはいえ、集会所で互いに料理を持ち寄って親睦会をすることが活動の中心であった⁽⁵⁾。その後のアイヌ料理店「レラ・チセ」設立運動の動機も、アイヌ同士が自由に集れる「たまり場」が欲しいということが中心的だったのである。

このような連帯の特徴をもつ首都圏のアイヌ民族グループが展開する文化・社会運動において、日常的エスニシティによる結びつきが見出されることを示したいと思う。その結びつきの特徴として、第一に、「会員」としてではない、生きた他者との具体的なつながりによって〈アイヌ〉というエスニシティが想像／創造されていくという特徴が見出される。A氏（1956年、釧路・春採生まれ、女性、レラの会会員）は、母親との具体的な関係性から、同じ「血」が自分に流れていると実感する。そして、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。…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、ただ踊ってたってというのは、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。…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。

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、あれだけの声ので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。だから、何かを持ってらるってのは、すばらしいことだね。

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、しっかりとした声でアイヌ語のウポポ（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。ここでいう「血」が、アイヌ民族によって同質的に共有される抽象的な実質というものを意味しないことは明らかである。それは、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つながっているという感覚を指し示している。母親と同じ「血」が騒ぐという感覚につき動かされてきたA氏は、自己を主体とした超越的な視点からの合理的な選択によって運動に関わってきたわけではない。母親との具体的なつながりの経験において感じられる「血」の感覚は、「アイヌ」という抽象的な集団において同質的に共有されるものではない。そして、この原初的感情に基づくつながりにおいて、アイヌである母親は、生活世界における経験の固有性を切り捨てられた類型としての「アイヌ」として捉えられているのではなく、経験の固有性を帯びた生きた他者として捉えられている。それは、対面的状況における他者の姿である。

また、他者との関係性に由来する感覚ないし感情において、自らがアイヌであることへの思いは、首尾一貫することがなかった。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、「なぜか」祖父の厳しい指導のもとにアイヌ民族の踊りの練習をし、さらに妹とともに阿寒湖のまりも祭りに参加することを楽しんでた。

子どものころから、アイヌってことでいじめを受けて、アイヌっていうのが嫌いなはずなのに、なんでね、自分が踊りの練習に出てたか、いまだに自分でもわからないところがあって。アイヌから逃れたいと思いつつながら、アイヌのことにはかかわり続けて。多分ね、好きだったんだと思う。そのときにはね、もう踊りが身についていたっていうか。踊っている時は、楽しかったし。

A氏のその都度の生活の状況の中での他者との関係性から生じてくる感情において、〈アイヌ〉というものに対する「好き」と「嫌い」は両立しており、それは本人にも非合理的なもの（「わからない」もの）であった。

〈アイヌ〉というエスニシティを形成する他者とのつながりは、一義的に捉えることのできない存在として知覚されるがゆえに、曖昧で矛盾に満ちた存在として現われる対面的な他者とのつながりであった。B氏（1955年、浦河町野深生まれ、男性、東京アイヌ協会会員）は、中学卒業後に集団就職で来た東京で、「東京ウタリ会」の活動に「アイヌ」あるいは「東京ウタリ会会員」として参加していたわけではなかった。

アイヌについての意識とかなんもないの。ただ、ついて歩いているだけだから。アイヌだからっていうより、お袋なんか燃えてるからっていう感覚かな。なんにも考えてなくて、ただ家族で動いてる感じはしたよね。要は、おんなじ浦河から来た人間がわっと集まってやって、そこにくっついて歩いているような感じ。ただくっついて歩いているだけで、それがあっちこっち行くもんだから楽しかったんだもん。いろんなところへ行くでしょ、で、いろんな話をするでしょ、内容はしっかり聞いてないんだけど、要はウタリ〔同胞〕に会えるわけじゃん、アイヌってのには興味ないけど、ウタリっていうのはやっぱり会えばこう…、顔が違

うからさ、親近感が湧くっていかさ、そういうのあるでしょ。だからくつついて歩くのが面白かったんだよ。

B氏は、あくまで、家族や同郷出身者同士としてのつながりによって運動に参加し始め、顔が似ていることによって感じられる「親近感」という感情に基づくつながりを形成していたのであって、超越的な視点からの選択の結果として運動に参加していたわけではなかった。「親近感」を生じさせる〈ウタリ〉との関係性とは、「心が通じる」関係性であった。

ウタリ同士会うと、心が通じるような気がするんだよね。好き勝手なことばかり言い合ったりできるじゃない、気軽に。知らない人でも話できたりさ、和人の知らない人だと黙って、こう…、何か言われるまで黙ってたりするんだけど、ウタリだと思えば、どこ出身なのとか聞けるじゃない。

しかし、「親近感が湧く」ウタリ同士の関係性には、様々な軋轢も存在し得るのであった。

誰が「ああだ、こうだ」って愚痴がでるときはあるけどさ、そりゃ人間だから、「アイヌなんかやめてやる」とか思うこともあるさ、……アイヌやりたければやればいいし、やりたくなきゃやらなければいいし、それは自分らの考え方なわけだから、無理矢理「お前アイヌの血を引いてるんだから、やれ」とかいえないわけだしさ。……入ってきてさ、合えば、いればいいし、合わなきゃ、出てけばいいし。来るものは懐深く受け入れるわけじゃん。そういう考え方ってのは、みんなアイヌにはあるんじゃないかな。

つまり、B氏にとってのウタリとは、「心が通じる」という感覚をもたらすような親しみを感じさせると同時に、強い軋轢を生じさせもする存在であったのである。このように、具体的な経験に基づく固有の意味づけを与え

られた他者、すなわち対面的状況における生きた他者は、平板な類型によって把握しえない曖昧で矛盾に満ちた存在として現われるのである。

そして、上記のB氏の語りからも明らかなように、主体的な選択の結果ではない原初的感情（「親近感」）において感じ取られるアイデンティティは、その都度の状況や他者との関係性のありように応じて捉えなおされる可能性を秘めている。H氏（1972年・釧路生まれ、女性、レラの会会員）は、小学校五年生の時に東京へ来るが、その頃結成したばかりのレラの会に母親とともに行くようになる。この頃のH氏は、母親と出掛けることが楽しくてレラの会に参加していたのであり、自らがアイヌであることを知ってから、周りの大人たちから踊りを教えてもらうのが楽しくて参加していたのであった。それは、「アイヌ」としての固定的なアイデンティティに基づく主体的な選択の結果ではなかったといえる。

母と一緒に行き始めたころは、特にアイヌだっていう意識はなく、楽しく踊りをするところっていうような雰囲気だったね。なんで踊りの練習するのかとか、考えなかったねえ。ただ普通じゃないことが楽しかったんだよ、お稽古事みたいで。それで、母と一緒に連れて行ってもらって、お出掛けしてっていうのも楽しかった。中学校1年生くらいだったかな、レラの会としても、あれが、舞台上でやった最初だったらいいんだけど、人前でやるようになってから、自分はアイヌだって理解できてきたね。

すごい楽しくやっているとって印象しかないから、そのときは。だから、一緒にいて、教えてもらって楽しかったっていうのがあるけど、そこで、辛い話とか聞かされたりとかしていたら、また変わっていたかもしれないね。うまいんだろうね、やりたくなるように、教えるのが。……うまく周りの大人たちにのせられてたって感じだった。

H氏は、中学生以降も、「月に一回」以上のペースで活動の場に参加していたが、普段は日本人で、「ときどきアイヌになっていた」という。

学校に行っているときは、全然そんなこと考えないし。その頃は、「ときどきアイヌ」って感じだったからね。だから、日本人であるし、アイヌでもあるって感じだったんだよね、すごく。普段は日本人で、特別な場合にアイヌになるって感じかな。

この「ときどきアイヌ」という自己意識は、その都度の状況や他者との関係性に応じて、すなわち母親や周囲の大人たちをはじめとする関係性に応じて、柔軟に捉えなおされるアイデンティティのありようを指し示している。そして、そのアイデンティティは、以下のH氏の語りにみられるように、固定的に捉えられた「アイヌ」／「日本人」であることへの拒絶を含意しているのである。

取材とかで話を聞いてくる記者とかは、なんかね、……「日本人になっている自分になんか違和感ないですか」みたいなことを聞いてくるのよ。大袈裟に言うと、「なんで日本人と同じ格好をしているのか」みたいなことを言ってくるの。こっちからすると、「えっ、何言ってるの？」みたいな。…でも、そんなにねえ、その同化されてんだからねえ…。そういう人たちの気持ちがあさあ…、そんなのって、こっちのことを考えれば言わなくてもわかることでしょ。逆にね、なかには、「何言ってるの、アイヌって日本人でしょ」って言う人もいるのよ。運動とかにかかわってる和人の人じゃないけどね、そういう人いっぱいいるから。ガックリするよ。

このように、「ときどきアイヌ」というアイデンティティの感覚は、周りから「アイヌ」であることを求められることや、逆に「日本人」であることを求められることに対しての違和感として存在するのであり、H氏は、アイヌとしての自己意識と、日本人として生きていることがとが深刻な葛藤をもたらすことのない柔軟なアイデンティティを生きている。

そのようなアイデンティティをもつH氏にとって、自分がアイヌであることの根拠は「血」であった。したがって、「文化」を知らなくても「血」

をひいているがゆえに、自らをアイヌだと考えていたという。

私たちは、だって、そういうふうには育ってないんだけど、途中で「血」が入っているんだっていう感じで、突然。それで、実際の話、けっこう家系図を遡れたんだよね。でも、何代も前に、もういるのよ、日本人が。だからね、もういろんなところの人も混ざってるの。だから、自分は100パーセントアイヌの血だと思っていたある人も、もう何代も前に日本人の血が入っていて混ざってるっていうのを最近知ったらしいよ。今でも、アイヌの人から「だって混ざってるでしょ」と言われるけど、前はそれがすごく嫌だったのよ。だって今は、アイヌのことを核としてやってるから。でも今はね、逆に、自分だけじゃないんだ、みんなそうなんだって思えるからね。今は「混ざってるんですね」って言われても、「先祖っていうのは血の問題でいうと難しいですよ」って言えるからね。それで、そうやって、アイヌ民族に日本人の血を入れたのは日本人なんだよっていうのを含めて言っているけどね、わたしは。まあね、でも日本人がそうしてなかったら、わたしは生まれてないんだけどね。あとは気の持ちようだよ。でもわたしは日本人の血より、アイヌ民族のことのほうが大きいんだよね。日本人では100パーセントないかって言われたらやっぱり考えちゃうけど、その占めてる割合はやっぱりアイヌのほうが大きいわ。

H氏は系図を遡ることによって、逆に、その「血」も日本人と「混ざっている」ことから確固としたアイヌの証にはなりえないことを知った。そして、「血」が混ざっているのはH氏に限らず、一般的なことであるという。したがって、ここでは、アイヌ／日本人が「文化」や「血」によって明確に定義された境界をもったカテゴリーとして想像されておらず、自己は曖昧なまま位置づけられている。そして、「あとは気の持ちようだ」とした上で、H氏は、中学生の頃と比べて現在では、「アイヌ民族のことのほうが大きい」というのである。

H氏にとって、アイヌであることの意識が大きくなるきっかけは、他者と

の関係性にあった。自分よりも若い世代に対するアイヌ文化の伝承という経験を通じて出会った他者とのやりとりから、アイデンティティが捉えなおされていく。

歳とってくると、知ってなきゃ困るっていうところがでてきたからっていうのがあるね、文化のことも歴史のこともね。自分より若い人に教えなきゃいけなくなるでしょ。若い人って別にウタリの人に限らずね。…自分のアイヌとしての気持ち、いや気持ちじゃないや、なんて言うんだろう、それを大きくするために…、大きくというか濃くというか、内容を濃くしたいがため。

H氏は、身内の子供たちや、講師として講演に行った中学校の生徒たち（「アイヌ最高！」と言ってH氏から学ぶことを楽しんでいた）に文化や歴史を教えるという具体的な経験を通じて、アイヌとしての自らの存在とでもいうべきものを「大きく」、「濃く」していきたいと感じるようになった。H氏に、自らのアイデンティティを捉えなおすきっかけを与えたのは、その都度の具体的な生活の状況の中での他者との関係性であった。

このあいだ、また札幌の妹のところに行ってきたの。それで、妹の子どもの誕生日で、ケーキ食べたり、飲んだりしてたんだけど、自然に歌が出てきて、みんなでね、こうやって手を叩いて、歌ったり、踊ったりしてね、子どももやれって言われたわけじゃないのに、子どもたちだけで「色男」やってみたり、でね、妹の子どもが「色男」をやりたいって言うんだけど、女の子がいないわけよ、それで、じゃあやってよって言われちゃって、ええーって感じなんだけど、でも、ここで私がやらないと、子どもたちが覚ええないなって思ってやったんだよね。で、座り歌の掛け合いなんかも、みんなやって、こうやってご飯食べて、それで自然に歌ったり、踊ったりして、「これが自然なんだね」って話はしたね。それこそ、誰も見てないんだよ、誰も見てないのに、そうやってね、子どもたちも勝手にねえ。

H氏にとって、母親や、レラの会で踊りを楽しく教えてくれた大人たちとのつながりの中から感じ取られていったアイヌとしてのアイデンティティは、その都度の生活の状況や他者との関係性に応じて柔軟に捉えなおされていった。ここには、前節で検討したエスニシティの同時帰属の可能性がある。H氏が感じるアイヌとしてのアイデンティティは、「血」や「文化」によって定義された明確な境界をもつエスニシティを前提とすることなく、二者択一の「アイヌ」／「日本人」という排他的二分法を拒絶するものであった。そして、アイヌであることと日本人であることは、その都度の生活の状況における他者との関係性に応じた「気の持ちよう」において柔軟に組み合わせられることによって、H氏の自己意識を形作っていったのである。

このような「アイヌ」／「日本人」という排他的二分法を拒絶するアイデンティティに対して、「プロフェッショナルアイヌ」になろうとすることは正反対の志向であるといえる。D氏（1973年生まれ的女性。東京・中野で、銀細工職人の夫と共にアイヌ工芸と銀細工の店を運営。伝統的楽器トンコリの奏者であるオキ氏らと共に音楽活動を続ける）は両親が民芸・喫茶店を営む阿寒湖アイヌコタンで育つが、阿寒湖アイヌコタンは「環境自体がアイヌの世界」であり、D氏は幼少の頃、「アイヌ文化」に関わっているとは思わずに、その世界で生活してきたという。そのD氏が、東京で、同じ世代の人たちがアイヌ文化の伝承を切望し、「主張して、訴えて、求めている」姿に「ショック」を感じて、アイヌ語や歴史などをよく知っている「プロフェッショナルアイヌ」になろうとした。しかし、「むなしさ」しか感じなくなってしまう。

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。それは土地土地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シガシ伝わってきて。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。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いたのだけれど、急にむなしさしか感じなくなっていた。アイヌ文化の普及・啓発にはなるのかもしれないけど、私には何も残らないって思うようになってしまったんだよね。

アイヌ民族の「言葉」や「文化」や「歴史」をよく知っている「プロフェッショナルアイヌ」になろうとすることは、「アイヌ」／「日本人」という二者択一において、「アイヌ」であることを選び取る自己認識である。D氏の語りは、そのように選び取られた「アイヌ」になりきれない自己の存在を意識したものといえよう。

日常的エスニシティの第二の特徴として、バルトに代表される従来のエスニシティの非-実体論においては、他の集団との境界を明確にするために共有されるものとして想像される「文化」が、日常的エスニシティにおいては、対面的状況における他者とのつながりのなかでズレを伴いながら響き合って拡がっていくということが挙げられる。トンコリ（弦楽器）奏者であるG氏（1957年・浦河町野深生まれ、男性、東京アイヌ協会会員）は、自分たちが「アイヌの精神」を知り、さらにそれを多くの人たちに広めていくことで、アイヌ民族の権利回復といった政治的運動とは異なる次元の「やんわりやる運動」が可能になるという。

たしかに権利回復っていう活動も重要なんだけど、でもそれをやるた

めには自分たちのことを相手に知ってもらわなきゃだめで、それでその大きな波で自然にアイヌというものを認めてもらう、自分たちの権利っていうのをね。……理解してもらおうっていうんじゃなくて、理解を探る、なんて言うかな、自然に浸透して馴染んでもらおうっていうかな。自分たちがアイヌの精神っていうものを知って、それを実践して、それをみんなに広めた上での理解っていうのかな。そういうアイヌというものをもっと広めたいうでの…、やんわりやる運動っていうのもあるんじゃないかなって。……こうだったんだよって訴えるわけじゃなくてね。

この「やんわりやる運動」において前提となる「アイヌの精神」とは、決して「アイヌ」という境界が明確で同質的なエスニシティを構築するために想像された固定的な文化的要素ではない。それは、以下で論じるように、固有性を帯びた個々人の「思い」と結びついた多義的なものであったために、集団が同質的に共有できるものではなかったのである。

G氏は、レラの会の踊りの練習に参加するようになり、徐々に自分の「思い」を込めて踊るようになっていった。

当初は単に踊りの練習相手として覚えたっていうか、でもほら、そのうち自分なりの思いがだんだん出るようになるから、踊りに対してね。それで、単に教えてもらうだけじゃなくて、阿寒湖のまりも祭りに行ったりして踊りを見たり、山本多助エカシの映像を見せてもらったりするようになって、そうしたら全然違った、踊りに思いが入ってた。その時にただ見せるだけの踊りをしてなくて、自分なりの思いでやらなくちゃだめだって思った。人前でやる以上、見ている人に感動してもらいたいし、踊りに込めた自分の思いが通じてほしい。踊りを通じて思いが伝えられたらって思うしね。やっぱり映像で見たエカシなんかはカムイに対する感謝を表しているんだよね。思いを必死になって伝えてる。……俺なりの考えかもしれないけど、思いで自分自身も充実するっていうか、この先の生活の中で。日常生活の中の感謝のすべてをカムイに捧げるということ。

G氏にとって、アイヌ民族の伝統舞踊は、日常生活の中の具体的な出来事において感じ取られた感謝の気持ちといった「思い」を表現する媒体であったため、けっして同質的なエスニシティの境界を定義するために共有されるべきものとしては捉えられていないのである。そして、上述の「やんわりやる運動」において、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主な手段としてG氏が選んだのが、トンコリの演奏であった。G氏は、レラ・チセで、トンコリ奏者であるオキ氏と出会い、トンコリを演奏するようになる。トンコリは、身体に振動を感じながら、即興的に「自由に」演奏する楽器だという。それは、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、即興的にならざるを得ないものであった。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かったのである。

その音を聞いたときに「なんだこれ！」って感じで感動して、すごいわ、その音が。……胴長の楽器で、建付けの悪い楽器だから軋み音とか、そういうのをいっぱい出してるんだけど、でもトンコリの場合に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、俺的にはすごいもんだなって感じさせる楽器だったんだよね。音楽っていってもトンコリの場合に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いた奏法っていうだけらしいんだよね。たしかに、トンコリっていうのは昔の鹿の臄の弦を使ったりするときは、その乾燥具合で伸びたり縮んだりするから、演奏中にも変わるくらいだからね、だから多分決まったチューニングもないんじゃないかなって、個人の好きな音、その演奏者が好きな音でやってるんじゃ

ないかなって。

G氏がオキ氏から学んだことは、譜面に囚われず、即興的に「自分なりの思い」を込めて演奏することであった。思いを込めた即興的なトンコリの演奏は、けっして譜面のなかに固定化され得るものではなかったのである。G氏は、そのように自分の「思い」を込めて即興的に演奏していくことが「伝統の継承」になると語る。

オキは、弾いているのを、そのままコピーする必要はない、元々のメロディーを基本にして、自分なりの思いを込めて弾けばいいよって言うんだよね、それで譜面を一切よこさないんだよね。今はオキも譜面に残したりしているんだけど、やっぱり基本は、そのばあちゃんたちが弾いていたのを基本に、今の奏法だってあっていいんだからね。……そういうばあちゃんたちが残してくれた音源があるから自分たちも即興的にやれるんであって、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いるのは、多分、「そのばあちゃんの曲」なんであって、……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、俺は思うんだよね。トンコリってというのは、「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は、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。

そして、トンコリは、他者とのつながりを感じながら演奏するものであるため、演奏する主体を解体する楽器であるということが重要だといえる。

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、ばあちゃんもっていたその曲の情

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。オキの曲をやっているんだけど、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、弾かされてい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、知っている人たちが見てくれてるときは、見てくれ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。知ってい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っていうか。みんなが入り込んできてくれるときに、トンコリの心地よさを感じる時なんだよね。

このように、自らの思いを込めてトンコリを演奏しているG氏は、振動を介してトンコリとつながりつつ、音源を残してくれたおばあさんたちが持っていたであろう曲の情景に思いを馳せることによって、指が勝手に動き、トンコリに弾かされるという心地良い感覚になる。そして、曲を聴いてくれる人たちが一緒になって歌を口ずさみ、演奏に「入り込んでくれる」ことによって、その「思い」を感じ、G氏の演奏はさらに「盛り上がっていく」。このとき、演奏するG氏の主体は解体されているのであり、そこに主体的意思が演奏を構成する余地はない。したがって、G氏は、対面的状況において、トンコリや、音源を残してくれたおばあさんたち、そして演奏に入り込んでくれる聴衆といった異質な他者と出会うのである。G氏にとって、そのような他者たちは、自らの演奏に把握不能な影響を及ぼす「捉えきれない全体性」としての生きた他者として現われるのである。

そして、G氏の「思い」は、生きた他者とのつながりによって即興的に構成されるトンコリの演奏において表現されるのであり、その思いと結びついた「アイヌの精神」はそのような他者との関係性において広められていくのである。すでに明らかなように、個々人の「思い」とむすびついた「アイヌの精神」は、共有されることによってエスニシティの同質性を保証するもの

とはなり得ない。それは、生きた他者との関係性において即興的に表現される思いと結びついたものであるがゆえに同一性を保ち得ないからである。それは、あくまで、シュッツが論じた生きた他者を捉えようとする意識を通じて了解されるのであり、対面的状況において、響きあい、お互いに触発し、ズレながら伝わっていくものなのである。

ただ、アイヌの思いを代表するっていうのはもってのほかなんだけどね、アイヌが10人いれば10人のそれぞれの思いっていうのがあるからね。俺もそのときどきで表現の仕方が違うし、それを生で体験してほしいとも思うし、もちろん同じことやりたくないしね。でも、それなりに伝わってくれているんじゃないかなって、聞いてくれる人のどこかに印象づけられればなって。

最後に、日常的なエスニシティにアプローチする分析者の視座について論じておきたい。既述のように、日常的なエスニシティにおいては、生活世界における具体的経験の固有性を帯びた対面的な他者とのつながりこそが、エスニシティの紐帯を形成する要因であった。語り手たちは、生活世界において、経験の固有性に立ち戻る意味付与を行なうことによって、「アイヌ」という平板化された他者の言葉に抗し、そこからはみ出す実践を生み出してきた。既に論じたように、A氏にとって「アイヌであること」は、母親との具体的経験に基づく関係性において固有の意味づけをなされた「血」によって了解されるものであった。そして、G氏の語りが示していたように、そのような生きた他者による多様な意味生成に触れ、相互にズレを伴う了解を生み出していくことが、日常的エスニシティのつながりを構成したのである。

しかし、このような生活世界における他者了解のありようは、同時に、日常的エスニシティを捉えようとする分析者の視座ともならなければならない。つまり、日常的エスニシティへの接近は、対面的状況において、捉えきれない全体性としての生きた他者（平板な類型からはみ出す他者）を了解しようとする対話として理解されなければならない。そのような対話においてはじめて、われわれは、日常的なエスニシティのつながりを形成する生きた

他者に対する知覚——非合理的感情——に接近することができるのであり、そのような他者との関係性に基づく柔軟なアイデンティティの捉え直しや、個々人の思いと結びついた文化的属性の拡がりといったものを理解し得る。そのとき、われわれは、対面的状況において具体的経験の固有性に基づいて生きた他者を捉えようとする語り手たちと同じ地平に立つことができるのであり、他者とともに関わり合う身体を獲得するといえよう。したがって、日常的なエスニシティのありようを捉えようとすることは、当事者たちとの日常的なつながりを形成することに等しいのである。

以下、本節の事例分析から明らかとなった日常のエスニシティの特質を6点にまとめておきたい。

①人と人との結びつきを前提とした「親睦の会」として、首都圏のアイヌ民族の運動体が出発していること。共通の目的を掲げることによって同質的な集団として形成されたものではなく、多様な思いを持った人と人とのつながりがまず先に存在していたということである。アイヌ料理店「レラ・チセ」が「たまり場」として認識されていたことは、その一例であった。

②〈アイヌ〉というエスニシティは、生きた他者との具体的なつながりによって、想像／創造されていくということ。A氏にとって、そのような他者たちとのつながりは、〈アイヌ〉というものに対する非合理的感情をもたらすものであった。

③〈アイヌ〉というエスニシティを構成する対面的な他者は、一義的に捉えることのできない存在として知覚されるがゆえに、あいまいで矛盾に満ちた存在として現われること。B氏にとって、「親近感が湧く」ウタリ同士の関係性には、様々な軋轢も存在し得るのであった。

④生きた他者との関係から構成される〈アイヌ〉というエスニシティが個人にもたらす自己意識ないしアイデンティティは、その都度の状況や他者との関係性のありように応じて捉え直される可能性を秘めた可変的なものであり、主体的な選択によって獲得されるものではないということ。そのようなアイデンティティは、H氏の語りでは、「ときどきアイヌ」という自己意識による、固定的に捉えられた「アイヌ」／「日本人」であることへの拒絶として現われていた。

⑤日常的エスニシティにおいては、「文化」の共有が同質的な内実と明確な境界をもたらすものとして想像／創造されることがなく、「文化」の諸要素は他者とのつながりの中でズレを伴いながら広がっていくものとされること。それは、生活世界の固有性を帯びた個々人の「思い」と結びついた多義的なものであったために、集団が同質的に共有できるものではなかった。そのような「思い」は、生きた他者とのつながりによって構成されるその都度の状況の中から生成するものであった。

⑥日常的エスニシティを構成する生きた他者とのつながりは、すなわち、具体的経験の固有性を帯びた対面的な状況において平板な理解の型からはみ出す他者と触れ合うといった他者了解のありようは、分析者の視座でもあった。したがって、日常的エスニシティへの接近は、彼（女）らとのつながりを生み出すことになろう。

おわりに——結論として

本論文は、首都圏のアイヌ民族の文化・社会運動の担い手たちにおいて、日常的エスニシティが見出され得ることを指摘し、そのあり方について論じてきた。それは、生活世界において、決して合理的主体になることのない人々による「戦術」的实践によって捉えられたものである。つまり、「固有の文化を持ったアイヌ民族」といった運動の場における表象をもたらす〈周縁から中心へと働く力〉と、そのような類型的表象に自らの生活経験に基づく固有性を付加することで流動性をもたらす戦術的实践が帯びる〈中心から周縁へと働く力〉の交錯において、一義的類型ないし排他的二分法を越えつづける日常的エスニシティが姿を現わすのである。そこでは、非合理的な感情に由来する人間同士のつながりが形成されたのであり、それは対面的状況における生きた他者の認識に媒介されるものであった。そのため、そのような他者とのつながりにおいて形成される自己のアイデンティティは、個々の具体的な状況に応じて柔軟に捉えなおされ、エスニシティの同時帰属を可能にしていく。

ここで、本論文冒頭で取り上げた語りに立ち戻るならば、「プロフェッショナルアイヌ」になろうとすることに伴う「むなしさ」という感覚は、平板なエスニシティの類型に流動性をもたらす契機であったと考えられ、また、自己のアイデンティティを「気の持ちよう」とする語りは、生活状況の変化に柔軟に対応していくしなやかな生活実践そのものであったといえるだろう。そして、彼（女）らの日常的エスニシティに対話的に接近することは、彼（女）らとのあいだに生きた人間同士のつながりを形成することに等しいと考えられるのである。

注

- (1) 筆者が採取した個別のライフストーリーに関しては、[関口 2007]を参照していただきたい。このライフストーリー・インタビューは、2005年5月から12月にかけて断続的に実施されたものである。
- (2) 筆者は、人類学・社会学におけるエスニシティ論の見取り図の作成を試みたことがある [関口 2005]。そこでの議論は、人種理論に対置されるエスニシティ論を原初主義／手段主義、実体論／非-実体論という二つの対立軸の交差によってひとまず整理するものであった。前者はエスニシティの結びつきにおける主体性をめぐる対立であり、後者はエスニシティの実体性をめぐる対立であった。このようなエスニシティ論の整理から、筆者は、従来のエスニシティの議論に日常実践の観点を導入して新たな議論を展開する可能性を主張した。すなわち、アンソニー・コーエンの研究を基にして、非-実体論者としてのフレドリック・バルトが論じる排他的二分法の論理では捉えきれないエスニシティの意識の次元が存在することを論じたのである。それは、思考・意識の限界に直面した者が、日常においてエスニシティの全体を見通す視線（ド・セルトーのいう「戦略」的实践における「固有の場所」からのまなざし）を持ち得ないがゆえに見出す複数の曖昧な境界に対する意識（「戦術」を行う者の意識）である。ここにおいて、手段主義が想定する「コストと収益を計算して利益を追求する主体」は否定され、「境界そのものに心を奪われる」ことが主張されることで原初主義へと近づくのである。本節の議論は、このようなエスニシティ論の整理と展開をベースにして出発している。
- (3) 当初は、阿寒湖畔のアイヌコタンで働いた者同士の結びつきから出発し、会員相互の親睦を深めることを重視しながら、アイヌ語、アイヌ文化、アイヌ民族の歴史についての学習会や、会報『ペウレ・ウタリ』の作成、北海道への調査旅行といった活動を行ってきたが、やがて、会の性格が、親睦の重視から、社会的使命の自覚へと移行し

- ていく [ベウレ・ウタリの会編集委員会編 1998 : 311]。
- (4) 「ウタリたちよ、手をつなごう」『朝日新聞』2/8、1972。
- (5) アイヌ料理店レラ・チセで現在、料理及び経理を担当する F 氏（1964 年、釧路生れ・男性）は、当時のレラの会には、釧路に住んでいた頃からの懐かしい知り合いに会いたいという気持ちで参加していたという。そこは、アイヌ舞踊を練習する場というよりも、「みんなでただ集まって、喋ってるところ」であった。当時の F 氏のように、踊りの練習をやらない人でも、気軽に参加できる雰囲気があったという。「それで、本当に楽しそうなんだよな、そうやって喋っているおばさんたちが」。

文献表

日本語文献

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）。

大谷洋一

- 1997 「道外に住むアイヌとして」札幌学院大学人文学部編『[公開講座]北海道文化論 13 アイヌ文化の現在』札幌学院大学生生活共同組合、pp.41-73。

大塚和義

- 1999 「首都圏におけるアイヌ運動組織の歩み」青柳清孝／松山利夫編『先住民と都市——人類学の新しい地平』青木書店、pp.93-103。

小笠原信之

- 1990 『しよっぱい河——東京に生きるアイヌたち』影書房。

小田 亮

- 1995 「民族という物語——文化相対主義は生き残れるか」『民族誌の現在——近代・開発・他者』弘文堂、pp.14-35。
- 1997 「ポストモダン人類学の代価——プリコルールの戦術と生活の場の人類学」『民族学博物館研究報告』21-4 : 807-875。
- 2003 「関係性としてのポリフォニー——複数性と過剰性について」『文化人類学研究』4 : 57-65。

ギアツ、クリフォード

- 1987 「統合的の革命——新興国における本源的な感情と市民政治」吉田禎吾ほか訳『文化の解釈学Ⅱ』岩波書店、pp.112-207。

現代企画室編集部編

- 1988 『アイヌ肖像権裁判・全記録』現代企画室。

コーエン, A. P.

2005 『コミュニティは創られる』吉瀬雄一訳、八千代出版。

桜井 厚

2005 『境界文化のライフストーリー』せりか書房。

さとうち藍

2008 『アイヌ式エコロジー生活——治造エカシに学ぶ、自然の知恵』小学館。

関口由彦

2005 「新たなエスニシティ論へ向けて」『常民文化』28: 71-91。

2007 『首都圏に生きるアイヌ民族——「対話」の地平から』草風館。

関根康正

2001 「他者を自分のように語れないか? ——異文化理解から他者了解へ」杉島敬志編『人類学的実践の再構築——ポストコロニアル転回以後』世界思想社、pp.322-354。

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。

東京アイヌ史研究会編

2007 『「東京イチャルパ」への道——明治初期における開拓使のアイヌ教育をめぐる』。

東京都企画調整局調査部

1975 『東京在住ウタリ実態調査報告書』。

東京都企画審議室

1989 『東京在住ウタリ実態調査報告書』。

知里むつみ

1998 「首都圏のアイヌ運動と実践」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.77-90。

ド・セルトー、ミシエル

1987 『日常の実践のポイエティーク』(山田登世子訳) 国文社。

原田詠志斗

2002 『アイヌの治造——ふたりの男が出会わなければ、生れなかった物語』「アイヌの治造」刊行会。

バルト, F.

1996 「エスニック集団の境界」青柳まちこ編『「エスニック」とは何か——エスニシティ基本論文選』新泉社、pp.23-71。

パウレ・ウタリの会編集委員会編

1998 『パウレ・ウタリ——パウレ・ウタリの会 30年の軌跡』パウレ・ウタリの会。

松田素二

1999 『抵抗する都市——ナイロビ 移民の世界から』 岩波書店。

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。

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。

外国語文献

Banks, Marcus.

1996 *Ethnicity: anthropological constructions*, London and New York, Routledge.

Cohen, Anthony P.

1994 'Boundaries of consciousness, consciousness of Boundaries : Critical questions for anthropology' in Hans Vermeulen, Cora Govers (ed.) , *The Anthropology of Ethnicity : Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'* , Amsterdam: Het Spinhuis.

Fenton, Steve.

2003 *Ethnicity*, Polity Press.

Siddle, Richard

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