

博士論文

近現代アイヌ思想史研究
—佐々木昌雄の叙述を中心に—

マーク・ウィンチェスター

一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程
SD062008

**A HISTORY OF MODERN & CONTEMPORARY AINU THOUGHT:
WITH A FOCUS ON THE WRITINGS OF MASAO SASAKI**

Mark WINCHESTER

Doctoral Dissertation
Graduate School of Social Sciences
Hitotsubashi University

近現代アイヌ思想史研究

—佐々木昌雄の叙述を中心に—

マーク・ウィンチェスター

序章	歴史が意識に目覚めるとき — アイヌ思想史が目指すもの
	孤独の「アイヌ体験」—戦後日本思想史の中の「アイヌ」・・・1
	「現在における過去」とともに—戦後アイヌ史研究の展開・・・5
	「文化」の物質的な力—ポストコロニアルの/という問題・・・10
	歴史が意識に目覚めるとき—佐々木昌雄の位相・・・15
	本稿の構成とその個人的次元・・・20
第一章	近代、同化、破局 — 戦時に己を引き裂く力に会う
	はじめに・・・26
	近代アイヌ史研究における「同化」と「乖離」・・・27
	夢の「発洋地」としての近代北海道・・・35
	戦時に「切れ目」を前にして・・・45
第二章	この〈日本〉に〈異族〉として在ること — 佐々木昌雄論
	はじめに・・・50
	「アイヌ」は呪う—詩作時代の跡から・・・54
	「アイヌ」の「アイヌ」なる所以—歴史上の断絶を基礎に・・・64
	「意識の侵略史」を記述する—「アイヌ」なる状況とその時代・・・70
	「自主性を与える」という感性—アイヌ学知と「シャモ」に触れて・・・83
	「アイヌ」は固有名ではない—「断筆」後・・・90
第三章	「アイヌ文化振興」という名の救済の後で
	反復を拒否する力・・・96
	「形容句のない私から始まらねばならなかったはずの私」を求めて・・・101
	アイヌ文化振興法の系譜学にむけて・・・111
	「アイヌ」の旧・旧土人化・・・117
	結語・・・124
終章	純然たる操作として — 「先住民族」時代へ
	主権概念と国際法の「西洋」・・・127
	先住民族の政治と国家の勝利・・・130
	再びアイヌ思想史へ・・・134
	参考文献・・・136

序章 歴史が意識の中に目覚めるとき—アイヌ思想史が目指すもの

監獄のような不活性状況のなかに生ずる主体—客体との物象化現象は破壊される。

—エドワード W. サイド¹

孤立の「アイヌ体験」—戦後日本思想史の中の「アイヌ」

「アイヌ思想史」は新語である。というのも、「アイヌ思想史」は、これまでなされてきた「アイヌ」をめぐる研究の数々に対しては、必然的に一種の「ならざるもの」として成立しなければならないからである。だが、「アイヌ思想史」とは、決して不可能なものへの絶え間なき追求にはならない。「アイヌ思想史」という視座には、まるで成立しないがために整えられてきた知の、あらゆる条件があるからである。その条件を問うということ自体から、「アイヌ思想史」は初めて成立可能となる。「アイヌ思想史」は、なぜ新語にならざるを得なかったのか。

「アイヌ」が日本の命運に関わったのは、日露間の国際的な緊張関係の中、あるいは、帝国臣民に対するモデル政策の事例として北海道旧土人保護法が挙げられたこと以外には、ほとんどなかった。「アイヌ」は、かつてそうした文脈において思想的な課題とされてはいた²。しかし、戦後日本思想史においては、「アイヌ」なるものに対する関心は常に周位的であった。一九四七年に北海道帝国大学文学部教授に就任した、戦後逸早く「アイヌ」を見つめていた武田泰淳にとって、彼の「アイヌ体験」は、戦後「日本の文化の現状と二重映しになって象徴的」なものであり、「衰亡しつつある民族がどうやって生きるか」ということへの教示のように見えた³。一九五三年から取材を行い、五年後に長編小説『森と湖のまつり』（一九五八年）を書き上げた武田にとってそれは、彼ならやや特殊な意味を持つ「民族独立」を描き出すことによって、「北海道を書くときは日本を書くということ」にほかならなかった⁴。観光小説のベストセラーであり、すぐに映画化されたとはいえ、武田は、同時代の「アイヌ」をめぐる絶対的な道徳律の不条理、敗戦直後の喪失感、または道徳律を破壊したところの諸行無常的な現象を、この「衰亡しつつある民族」に見て取ったのだ。

一九六〇年代から七〇年代にかけて、「アイヌ」が様々な形で社会的に再価値化される。その中で、花崎皋平は一九六四年に北海道大学へ講師として就職し、札幌ベ平連代表を務め、北大全共闘にも関わり、漁業者による伊達火電発電所の建設反対運動を始め、多くの住民運動に参加してきた。彼の「アイヌ体験」はまた、一種の「深刻な思想的転回」を意味していたようである⁵。それは花崎にとって、「日本国家への根底からの批判を志すもう

¹ Edward W. Said *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, 1993, p.326 (=E. W. サイド著、大橋洋一訳『文化と帝国主義(二)』みすず書房、二〇〇一年、一三五頁)。

² たとえば、一九二〇年代から三〇年代にかけて、「アイヌ」なる者の自助活動や互助組合運動などが起こされていた中で、北海道在住の者や研究者だけではなく、プロレタリア文学の宮本百合子や中野重治、民芸運動の柳宗悦、または大川周明などの多くの知識人が「アイヌ」を題材としていた。

³ 更科源蔵、武田泰淳、小笠原亮、猪俣庄八、沢田誠一「土着するもの世界性」『北方文芸』四、一九六八年、六六一—七一頁、七九頁。

⁴ 更科ほか、同上。

⁵ 清水慎三、花崎皋平『社会的左翼の可能性—労働運動と住民運動』新地平社、一九八五年、一九頁。傍点は花崎による。

ひとつの、より強い「動機」を与えてくれ、「日本人であることを批判的にとらえかえし、日本国家をその近代の成立までさかのぼって否定する思想的立場に立たずには、この地で、アイヌ民族と共に生きる未来を望み見ることはできない」という覚醒につながっていた⁶。「アイヌ民族から、その言語と文化をうばって同化を強制してきたことを、アイヌ自身からつきつけられ、どう考えるかを問われた」ことへの反省に始まった思考の旅だったのである⁷。

花崎の「アイヌ体験」を通して確立されてきた共生への触発は、現実と無関係に流通する、まるで「商品に美的な陰形を加えるイメージ」に過ぎない一般的な「共生」理念と区別され、内向的な民族主義とも対立させてきた。「近代西欧の個人の自覚が拠りどころとした自由、平等、友愛といった普遍的概念の方も、人類諸社会が各々にもつ特殊な諸価値、諸理念と出会って、みずからの存立基盤の特殊性を反省し、さらに普遍的な理念へと転換する」という必然性を哀願するものとして、共生という課題は花崎の思考に根づいてきた⁸。この思考はまた、近年のいくつかの叙述とも深く共鳴している。たとえば、「眼、手、心^へ胸を必要とし、論理的な推論だけではなく、伝統や直観から引き出されるものであって、普遍性請求をかかげはしない」知の体系や「身体的触れ合い」を先住民族諸社会に見出し、近現代における人間と客体世界との疎外が解消されうる場のひとつとして描き出したものである⁹。それも周辺という視座から近代国民国家のたどった軌跡とそれに関わる国民史のあり方を徹底的に相対化させる試みにほかならない。

だが、これらの「アイヌ体験」は日本思想史上ではきわめて周辺のものに留まってきた。個人体験に留まってきたとも言えるかもしれない。しばしば戦後日本の縮図として描かれ、体制の命運を左右する位置にあるものとして捉えられてきた「沖縄」¹⁰とは違って、「アイヌ思想」や「アイヌ思想史」なるものは現れることなかった。さらに言えば、これらの「アイヌ体験」における「日本国家への根底からの批判」の動機や「日本を書く」ための素材、または戦後アイヌ史研究とも共通する「アイヌの視点」や国家間政治に翻弄される辺境からの眺めなどという視座に立つことは、ある意味では安易な作業であった。周辺からの相対化という作業は、それほど難しくないはずである。だが、かかる視座の間を飛び移る以前の問題があった。つまり、そうした「視座に立つ」こと自体がいかなるものを自分から要請しているか、または自分自身がそこでいかに組み立てられているのか、ということを探求することである。この問題はまた、「アイヌ」を主題とした思想史の中心的な課題にほかならない。

思想という行為は個体から離れて発生しない¹¹。だが、「アイヌ」なるものを対象とする伝統のある学問から生み出されたアイヌ学知では、自らの名を記して文章を発表した人々は、民族誌的な情報の供給源、あるいは時代背景を読み解くための手がかりのいずれかの

⁶ 清水慎三、花崎皋平、同上。

⁷ 清水慎三、花崎皋平、同上。

⁸ 花崎皋平『〈共生〉への触発—脱植民地・多文化・倫理をめぐる—』みすず書房、二〇〇二年、一三二頁；花崎皋平『静かな大地—松浦武四郎とアイヌ民族』岩波現代文庫、二〇〇八年、三四一頁。

⁹ テッサ・モーリス＝鈴木著、大川正彦訳『辺境から眺める—アイヌが経験する近代』みすず書房、二〇〇〇年、一五頁；山之内靖「総論 総力戦体制からグローバリゼーションへ」山之内靖、酒井直樹編『総力戦体制からグローバリゼーションへ』平凡社、二〇〇三年、六五—六七頁。

¹⁰ 比屋根照夫「戦後日本における沖縄論の思想的系譜」『思想』一二月号、二〇〇五年、二四—四一頁。

¹¹ 孫歌『竹内好という問い』岩波書店、二〇〇五年、vii。

扱いを受けざるを得なかった。他方では、個人の恣意を学界に対する責任という同義反復に基づいた形で、こうした学知は自らの名を記して書かれたものの価値を裁断し、ときには著者を称賛するあまり、その声を押し殺し流用してきたのである¹²。

言うまでもないが、アイヌ学知は帝国学知に由来し、その中で「アイヌ」は〈日本〉という共同体の起源を探る装置のようなものとして仮構されてきた。「現在における過去」、あるいは近代という歴史的出来事の「解読しがたい痕跡」としての、分類が困難な「アイヌ」なるものは、この学知の中では「切れ目のない連続面を形成するという法則」において消化されてきた¹³。簡単に言えば、一種の非同時性の同時的存在として帝国の北側に広がる領域に現前してきた「アイヌ」と、歴史上に見出された「アイヌ」との間に浮き上がった断絶を、アイヌ学知は近代の産物として了解しようとしなかった。代わりに、「アイヌ」を「いくつかの種の混合物」として理解し、自ら建ち上げる連続性へと序列化させることで、「アイヌ」の来たるべき滅亡が宣告されたこととなったのである¹⁴。

その背後には徹底した歴史主義が潜んでいた。断片的な現在を近代の時間軸に全体化し、そこに当てはまらないものを「いまだ」、「まだそうでない」としてしか理解できない認識の体系である。歴史家のディペシュ・チャクラバルティは、この歴史主義に明快な説明を与えている。

歴史主義—さらには歴史に関する近代的・ヨーロッパ的概念—は、誰かが他の誰かに向って「いまだnot yet」と言う、そうしたやり方で、19世紀に非ヨーロッパの人々のところにやって来たと言えるのではないだろうか¹⁵。

この「いまだ」という診断は、ここで言われている「非ヨーロッパの人々」に限らず、あらゆる者たちの日々の営みに繰り返され、その営みを通じて自己の内部へと侵入し、「いまだ」なるものの徹底的な対象化が、近代社会の厳然たる基本力学となったのである。と同時に、診断それ自体によって、診断した者の過去も現在も未来への予言も、初めて連続的かつクロノロジカルな流れとして確立することが可能となり、近代の時間軸そのものが起動させ、そして反復させてきたのである。

さらに言えば、こうした診断によって起動させられてきた時間に適った人間として在ろうとする営みは、他の誰かに向って「いまだ」と宣告する行為によって自分たちは「いま

¹² 丸山隆司『〈アイヌ〉学の誕生—金田一と知里と』彩流社、二〇〇二年；丸山隆司「知里幸恵の詩/死」西成彦・崎山正毅編『異郷の死—知里幸恵、そのまわり』人文書院、二〇〇七年、一三—四五頁。同様の現象は、始めは『天才アイヌ人学者の生涯』（一九七〇年）という題で出版された藤本英夫の『知里真志保の生涯』（新潮社、一九八二年）にも見て取れるだろう（鎌田哲哉「知里真志補の闘争」『群像』五四・四、一九九九年、一二八—一五六頁、一四九—一五〇を参照）。また、たとえば、知里の『アイヌ民譚集』（一九三七年）に序章を載せた金田一京助と知里との立ち位置の違いについて、佐藤＝ロスベアク・ナナのコメントを参照されたい。「質疑応答」『立命館言語文化研究』一六巻三号、一二七—一四二頁、一三八—一三九頁。

¹³ Michel Foucault *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966 (=ミシェル・フーコー著、渡辺一民・佐々木明訳『言葉と物—人文科学と考古学』新潮社、一九七五年、一七五頁)。富山一郎『暴力の予感—伊波普猷における危機の問題』岩波書店、二〇〇二年、九四—九五頁。

¹⁴ 富山、同上；木名瀬高嗣「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、二〇〇一年、五四—八四頁。

¹⁵ 拙訳、p.8. Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000.

だ」の圏外に身を置くという、そうした所作のゆえに実現可能となった構図に過ぎないのである。すなわち、この構図では常に「原因は結果である」のである¹⁶。たとえば、「いまだ」との診断を身に纏えば纏うほど、近代の時間が付与する権力布置において圧倒的優勢の位置を獲得することができる。だから、人はこの「いまだ」との診断を占有しようとしてきたのである。何が、または誰が「いまだ」なのかという最終的な診断への権利を「我が物」にしようとしてきたのである。また、その最終的な診断が占有され、誰もが安易に「いまだ」を提示できるわけではなくなる。このことによってもまた、診断の正当性は退行的に確証されてきたのである。「いまだ」なる者より自分はより気楽な場にいるのだという感性は、さしあたり本稿で見えていく「シャモ」なる者の所以にほかならない。

この「いまだ」との診断と「シャモ」なる者のそれへの占有の努力から、「アイヌ」がいかに一視同仁下で被征服民族を演じさせられる者、あるいは、国民並みではない国民や「旧土人」として、まさに時間が縮小されているかのような存在に転化させられてきたことがわかる。そうした区分においてしか実在しない近代〈日本〉の形成ならびに展開過程が「アイヌ」という「いまだ」なる存在を必要とし、「同化」と「異化」あるいは主体と客体といった二分法の発想によって捉えられてきたものが、対象として「アイヌ」を仮構し出すことにつながったのだ。この発想の痕跡はまた、今日にいたって、「アイヌ」を扱う研究においても発見し得る。

たとえば、詩人の違星北斗をめぐる次の説である。これは、違星が一九二五年三月一九日の晩に、金田一京助の招待で行った東京での講演に関するもので、講演は伊波普猷の文章の中で再構成された¹⁷。それは、違星の言う「日本人とは、『外国人』と区別された日本国民のことであり、違星はこの範疇を彼自身の覚醒したアイヌとしての自覚と完全に両立しうる」という指摘である¹⁸。つまり、「アイヌ」なる者にとって日本国民になるということは、「日本社会の諸規制の内部で首尾よく活動するための十全な条件を獲得すること」であったにもかかわらず、「それはシャモ/和人になりきるという選択肢とは暗黙のうちに区別されていた」ということなのである¹⁹。

「日本社会の諸規制の内部で首尾よく活動するための十全な条件を獲得すること」ということは、最初から特定の誰かの所有物ではなく、誰もがその諸規則の中で社会的に上昇し、より良い生を目指すことができたはずだった。しかし、その意味で、それ自体は決して「シャモ/和人になりきるという選択肢」と区別する必要性のあるものではなかった。つまり、坂田美奈子が指摘しているように、〈日本〉の主権領域に組み込まれたことそれ自体は、「アイヌ」なる者にとってただちに屈辱的なことではなかった²⁰。そうなのは、彼

¹⁶ Frantz Fanon *Les Damnés de la Terre*, François Maspero, 1966 (=フランツ・ファノン著、鈴木道彦・浦野衣子訳『地に呪われたる者』みすず書房、一九六九年、二六頁)。

¹⁷ 伊波普猷「目覚めつつあるアイヌ種族」『伊波普猷全集』一一巻、平凡社、一九七六年、三〇二—三〇三頁。

¹⁸ テッサ・モーリス＝鈴木著、大川正彦訳「他者性への道 上一二〇世紀日本におけるアイヌとアイデンティティ・ポリティクス」『みすず』二月号四四三、一九九八年、二—一五頁、一四頁；テッサ・モーリス＝鈴木著『辺境から眺める—アイヌが経験する近代』、同上、一七五—一七六頁、一七九頁；Tessa Morris-Suzuki "Roads to Otherness: Ainu and Identity Politics in Twentieth Century Japan, *Re-mapping Japanese Culture: Papers of the 10th Biennial Conference of the Japanese Studies Association of Australia*, Monash Asia Institute, 2000, pp.35-59, p.45, p.47.

¹⁹ モーリス＝鈴木、同上。

²⁰ 坂田美奈子『アイヌ口承文学のエピステモロジー—対和人関係を語るウエペケレによる歴史批評』東京

らが後に「完全」かつ「正当」な参画者として認められなかったことであった²¹「幕末以来の日本に起きたことは、和人の文化自体が西洋の影響の下に激変していく過程」だったのであり、「アイヌは数百年来の隣人として和人を見てきて」おり、「多くの蝦夷地に居住する和人が貧しいことも知っている」し、並列的に文明化に挑むということは、かかる意味で当然の希求だったのである²²。

この一般的に「同化」と呼ばれてきたものにおいて、「アイヌとしての自覚」や「民族性」、「アイデンティティ」や「抵抗」などを読み取るということは、このように、皮肉にも二分法の発想を前提として受け容れることになる。しかし、問題は、「同化」と「異化」あるいは主体と客体をめぐるこの二分法の発想それ自体にある。または、「日本社会の諸規制の内部で首尾よく活動するための十全な条件を獲得する」ということが本来的に「我が物」であるとして、たえず占有しようとしてきた「シャモ/和人」の行為にあったのである。

強いて言えば、近代それ自体が、「シャモ」がより滑らかに占有しようように構築されていたことに問題が所在していた。このため、「民族独立」を描こうとした武田泰淳、「日本国家への根底からの批判」の契機を見出そうとした花崎皋平、国家の「辺境の最深部に向かって退却」し「アイヌ」なる者の過去に「原始共産制」を夢見た太田竜²³、「アイヌ」に「日本人というものの本質を反映する鏡」を見つつ、民族の復権可能性を社会主義圏に見て取った本多勝一²⁴、「国際化」という風潮の中で故郷喪失と精神的貧困の危機を抱え込んだ社会を見て一種の避難所かのように縄文文化の生き残りを「アイヌ文化」に見て取った梅原猛²⁵などの、これらの孤立した「アイヌ体験」の多くが二分法を前提とした思考のパターンに拠ってきたと言える。「アイヌ思想史」という視座がもし成立するのであれば、まずは、こうした思考パターンそれ自体の否定が必要となるのである。

「現在における過去」とともに一戦後アイヌ史研究の展開

思想は個体から離れて発生はしないが、思想そのものは個体に限定されることはない。そうした意味で、思想史が狙いとするは、思想の発主体としての個人の人物と、その人物が置かれた歴史的状況との間の緊張関係の中から、これまで見えてこなかった思想的要素およびその遺産なるものを、現在において新たな史的葛藤として掘り上げることとは言えよう²⁶。思想史というものが単なる個人に関する思想研究に留まることなく、歴史的時間に深く横たわっているところである。この場合の歴史は常に現在に顕現している。個体はその同時的契機の中で、過去からの因果律を見ようとするのではなく、現在時に過去と共に思考することによって思想は生まれるのである。個人によるかつてのこうした思考の試みをいかに贖い、再開することができるのかを現在という時代への介入として試みるのは、

大学大学院総合文化研究科博士学位申請論文、二〇〇七年、六頁、注七。

²¹ 坂田、同上。

²² 坂田、同上、一一〇頁。

²³ 太田竜『辺境の最深部に向かって退却せよ！』三一書房、一九七一年；太田竜『アイヌ革命論』新泉社、一九七三年。

²⁴ 本多勝一「凌辱者シャモにとるべき道はあるか」旭川人権擁護委員会編『コタンの痕跡—アイヌ人権史の一断面』一九七一年；本多勝一『先住民族アイヌの現在』朝日文庫、一九九三年、二七六頁。

²⁵ 梅原猛、藤村久和『アイヌ学の夜明け』小学館、一九九〇年、一三頁。

²⁶ 孫歌『竹内好という問い』前掲、ix。

思想史の役目にほかならない。

歴史学研究としての戦後アイヌ史研究が、アイヌ思想史にも必然の、優れた現状認識の上に成り立ってきたことに疑いの余地はない。それはまた、歴史学研究者が戦後体制における根源的な矛盾として感知した「アイヌ」なる者の現状への認識である。たとえば、一九六七年に桜井清彦がそれを次のように説明した。

今日のアイヌは日本人として公的になんらの制約もうけず、「日本人」として生活している。だが、その容貌や戸籍、あるいはその特殊な地域社会のために「アイヌ」として存在する。そして、そこに往々にして偏見、迫害、差別が生じ、アイヌの悲劇が生まれることがある。アイヌ出身の大地主、篤農家、教育者、宗教家、政治家などもたくさんいる。しかし一方、貧困の中に生まれ、育ち、^ゆ逝く者も決して少なくない。アイヌの老人たちは、それを宿命とあきらめ、若者たちは、アイヌ出身であることから故意に遠ざかろうとする²⁷。

「アイヌ」として存在せざるを得ない「日本人」として生活している者。これは何を暗示しているのだろうか。次のようなことではないか、と筆者は思う。つまり、近代以降では、「アイヌ」なる者は、いわば社会の外側に追いやられたことはなかった。なぜならば、それは、彼らを「いまだ」並みではない「日本人」という地点へ追いやって飼いならし、包摂するためだったからではないだろうか。そうすることで「シャモ」として在るという確証もまた得られることとなったのである。

だが、同時代に対する自らのこの鋭い洞察力から、桜井はこうした結論にいたらなかった。彼は、「アイヌ」なる者の「幸福」を「究極のところ和人との同化である」と見出し、アイヌ史研究の記述の切迫した課題を緊急な啓発活動であることにした²⁸。より多くの人が「同胞としてのよろこびを〔アイヌと〕分かち」合えるために、だった²⁹。必ずしも強固な人種学知に染められていたわけではない桜井のこの「同化」というものは、戦前の言説の一部におけるのと同様、日常生活における様々な不均等性を解消する道として提示された。だが、その提示は、現在時において「アイヌ」が、そもそもなぜに存在させられつづけているのか、自らの同時代への洞察力から得られたはずの思考の営みを把握できていなかった。桜井のアイヌ史叙述では、結局、「アイヌ」なる者が「いまだ」とされているのは、彼らが「いまだ」だからだ、という短絡が完遂されてしまったのである。

一九六〇年代後半から七〇年代を境にアイヌ史研究は一種の転換期を迎える。その転換の動機のひとつとしてはまた、桜井と同じく、同時代への痛切な現状認識が働いていたのである。しかし、転換において導かれた結論は、「同化」の必然性というよりはむしろ「異化」というものに関わり、歴史学研究による「異民族」に対する姿勢が問われる対象となった。が、ここでも、「アイヌ」なる者の「いまだ」とされているものの所以は、現在時に「いまだ」との診断がたえず反復されているということに見出されることはなかった。むしろ、その所以は、「アイヌ」なる者の日本国家への編入と「同化」が開拓史観と呼ばれて

²⁷ 桜井清彦『アイヌ秘史』角川新書、一九六七年、一三―一四頁。

²⁸ 桜井、同上、一五頁。

²⁹ 桜井、同上、一九一頁。

きたような視座において、自然の摂理とされてきたと言われるあまり、「アイヌ」を主体とした歴史、または「アイヌの視点」からの歴史の欠如に拠っているものだとされたのである³⁰。以降、アイヌ史研究の主要関心は「アイヌの視点」をいかに歴史叙述の中で確立できるのか、「アイヌ」なる者が主体となる歴史叙述の可能性となった。

こうして、転換期のアイヌ史叙述は、世界的な歴史学における民族誌的転回という変化に呼応するものであった³¹。近代化論を内在化したマルクス主義社会経済史の限界や、国家を中心とした国民史のイデオロギーを露にし、より効果的な対抗軸を備えようとしていた日本民衆史とも共鳴していた。一方では、同時代の官民によって繰り上げられた「北海道開拓百年」の理念とその開拓史観に対する強い異議申し立てがそこにあった。他方では、北方地域史やアイヌ史がきわめて周辺的な関心だった当時の日本史学界に対しては、それが決して地域的な問題関心ではなく、アイヌ史研究がまさしく国民史と同等な水準で語られるべく、広く認識されるべきものだ、ということも訴えられていた。さらには、「現代のアイヌ系の人びとにまつわるさまざまな問題は、文字通り過去の体制の遺産といえ、かかる意味からも、歴史科学としての北方地域史の構築は、シビアーに現代史的意義をもつものとされたのである³²。

「歴史科学」という表現がここで重要である。日本史学界では、記述手段としての文字を持たない「アイヌ」の歴史は、せめて考古学や人類学、または言語学の関わるべき領域とされていた。転換期のアイヌ史研究の先端に立っていた海保嶺夫や榎森進のような研究者は、歴史を中央主権の指向からではなく、地域住民の立場に立って理解しようとすることで、またはその地域住民の一部である「アイヌの視点」を探ることで、考古学やアイヌ口承文学研究の成果を自らの歴史叙述の中へ取り入れることに挑んだ。日本史学界では、事実を解明するための信頼性が乏しいと見られたこれらのものを、彼らは、たとえば、ユカラを歴史の実体を示す素材として扱い、あるいは古文書に照らし合わせるという挑発的なやり方で、歴史の実像に迫ろうとしていたのである³³。

自らの研究の「歴史科学」としての価値を強調しながら、中世や近世前半に「アイヌ」なる者の歴史的主体性を見出そうとしたこれらの研究は、明治以降の開拓がいかに抑圧的だったのかを示すためでもあった。北方の歴史は、決して開拓民の集大成ではなかった。「異民族」との関係を通して見た歴史としての転換期のアイヌ史研究は、鎖国史観などに縛られていた当時の幕藩制国家論などへの異議ともなっていくた³⁴。

しかし、一九九〇年代になると、同じ「アイヌの視点」を探るという目標において、転換期のアイヌ史研究は批判の矛先に転じる。ここで転換期のアイヌ史研究は、かかる収奪と国家への包摂が行われる以前の時代に「アイヌの視点」を求めることによって、逆に「ア

³⁰ 坂田、前掲、二一六頁。

³¹ キャロル・グラック著、梅崎透訳「歴史のなかの民衆—日本歴史学における最近の潮流」キャロル・グラック著、梅崎透訳『歴史で考える』岩波書店、二〇〇七年、一七一—五六頁。

³² 海保嶺夫『日本北方史の論理』雄山閣出版、一九七四年、一九—二〇頁。

³³ 海保『日本北方史の論理』同上；榎森進「ユカラの歴史的背景に関する一考察」（一九七九年）『北海道近世史の研究』北海道出版企画センター、一九八二年、一九—七〇頁。

³⁴ 海保『日本北方史の論理』同上、一九—二〇頁；海保嶺夫『幕藩制国家と北海道』三一書房、一九七八年；海保嶺夫『近世蝦夷地成立史の研究』三一書房、一九八四年；榎森『北海道近世史の研究』同上；榎森進『アイヌの歴史 北海道の人々（二）』三省堂、一九八七年；菊池勇夫『幕藩制と蝦夷地』雄山閣出版、一九八四年；菊池勇夫『北方史のなかの近世日本』校倉書房、一九九一年。

アイヌ」を収奪される客体として肯定化してしまっただのではないかと問われてくるのである。たとえば、「松前藩によるアイヌ収奪という表象は、近世後期に、ロシアの南下という国際状況の変容に対応して、アイヌ社会の外部で創出され、第一次蝦夷地幕領化を正当化する論理として機能し、幕末において再び確認された政治的言説」であるとされる³⁵。

すなわち、「和人の表象」としての古文書の詳細なポリティクスがよりいっそうに問われてきたのである。一方で、一九九〇年代からのアイヌ史研究では（同じ古文書を情報源として）近世の場所請負制度下に「アイヌ」が自分たちの生産手段を持っていたということ、独自の自営漁業なる「自分稼ぎ」などという現象が注目されるようになり、いわゆる「和人文化」の独自の受容のあり方や各地域の多元的な集団性などという点が注目され、新たな「アイヌの視点」は再構築されようとしてきたのである³⁶。言うまでもないことだが、この歴史の書き換えは、同時代における多民族的「共生」という課題との親密性を示すものとして、軽視すべきではない。

他方では、一九九〇年代のこれらの動向とはまた異なる角度から、前近代の「アイヌの過去の居場所を確保する」こと、あるいは多元的な歴史記述の可能性に挑むという試みが現れた。転換期以降のこれまでのアイヌ史研究における方法—それが口承文学を扱ったとしてもあくまでもそれを文献史学の方法で前近代の「アイヌ」を「アイヌの視点」で把握しようとしてきた矛盾—を、解決不可能な課題として断言した坂田美奈子の研究である³⁷。この研究は、現在において過去を語るという、歴史叙述に近い性格を持つアイヌ口承文学を通じて、「和人の認識論」にならざるを得なかった学術的な歴史学研究的思考様式と、過去を語るもう一つの言説形式であるアイヌ口承文学的思考様式との交渉の可能性を模索している。つまり、政治経済的力学の中で過去を把握しようとする歴史学思考様式と、カムイ・アイヌ・シサムといった各単位のバランスにおいて過去を把握するアイヌ口承文学である。坂田は、この二つの、連続的ではなく、並列的な認識論の交渉は、学術研究という領域においてはありえないと指摘する³⁸。

先行研究に対する坂田のもっとも重要な指摘の一つは、おそらく次の点にあるだろう。アイヌ口承文学にある思考様式では、「アイヌ」なる者の立場とは「日本国家の行なった差

³⁵ 岩崎奈緒子『日本近世のアイヌ社会』校倉書房、一九九八年、三五—三六頁。

³⁶ 田島佳也「場所請負制後期のアイヌ漁業とその特質」田中健夫編『前近代の日本と東アジア』吉川弘文館、一九九五年；北海道・東北史研究会編『場所請負制とアイヌ』北海道出版企画センター、一九九八年；谷本晃久「近世蝦夷地『場所』共同体をめぐる」『学習院史学』三九、二〇〇一年、四一—八頁；谷本晃久「アイヌの『自分稼ぎ』」菊池勇夫編『蝦夷地と北方世界』吉川弘文館、二〇〇三年。また、特に菊池勇夫による幕藩制国家の対外編成やこの近年の「場所共同体」論に注目した研究は近世国家の境界設定の問題や、いわゆる「中間領域」の発見といった点で、英語圏の日本研究における従来の近世像を修正するものとして流用されてきた。代表的なのは、Brett Walker *The Conquest of Ainu Lands: Ecology and Culture in Japanese Expansion 1590-1800*, University of California Press, 2001; David Howell *Geographies of Identity in 19th Century Japan*, University of California Press, 2005。

³⁷ 坂田美奈子「アイヌモシリにおけるウレシバの原則—複数の視点から見る前近代蝦夷地社会史にむけて」『北海道・東北史研究』創刊号、二〇〇四年、二一—七頁；坂田美奈子「過去表象としてのアイヌ口頭伝承—ウエペケレとウパシクマ」『年報地域文化研究』第九号、二〇〇五年、七〇—九四頁；坂田美奈子「多元的歴史認識とその行方—アイヌ研究からの沖縄研究の眺め」法政大学沖縄文化研究所編『いくつもの琉球・沖縄象』法政大学国際日本学研究所、二〇〇七年、二九—三一五頁；坂田美奈子「アイヌ口承文芸における生存のユニット」吉成直樹編『声とわたりのアイヌ・琉球史』森話社、二〇〇七年；坂田『アイヌ口承文学のエピステモロジー』前掲。

³⁸ この点では、歴史学研究そのものに変革を及ぼそうとした保莉実によるアボリジニの「歴史実践」に関する探究と異なる。保莉実『ラディカル・オーラル・ヒストリー—オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』御茶の水書房、二〇〇四年。

別的政策の被害者や抵抗の主体としての立場ではない」ということである³⁹。

アイヌ口承文芸の考え方によれば、和人は運命を共にする単位の一構成要素である。従って、状況がいかに変わろうとも、このような単位のバランスを保ちつつ、平和に生きていければよいのである。そのような秩序のなかで和人と「ともに生きる」ことができる限り、アイヌにとって問題はないはずだったのである。しかしながら明治維新のあと、現実におきたことは、次々と和人がやってきて、秩序を根底から覆し、カムイやアイヌとの結びつきを破壊してゆく行為であった。あまりにもバランスがいびつに狂ってしまったのである。つまり、問題は国境や国家編成などという抽象概念ではなく、アイヌとカムイとシサムとで形成されていた世界の破壊にある。従って適切な批判は、和人はどうしてアイヌを共に生きる隣人として迎えないのか。どうして差別したりいじめたりしてアイヌを弱者にしようとするのか、というものである⁴⁰。

答えは、「いまだ」との診断にほかならない。「いまだ」との診断を占有さえすれば、近代の時間軸に適った主体性が約束されたからである。これこそ、坂田の言う「アイヌを弱者化し続けるメタナラティブと社会的現実の循環」の核となる部分ではないか⁴¹。近代以降では、かかる開発の中で不均等性の象徴として浮かび上がった「アイヌ」なる者が「いまだ」なる者として弱者視され、そしてその「いまだ」との診断が既存の社会的な不均等性を後押ししたのだ。「アイヌ」なる者がなぜに「いまだ」なのかは、「いまだ」だからという短絡になった。

こうした中で、たとえば、近代の時間軸に基づいた坂田の言う「和人の認識論」を受け容れ、差別に対する「抵抗の主体」として自己画定していく「アイヌ」なる者がいたとしても、それは敵と見なす相手の裏返しに過ぎなくなっていくのである。「アイヌ」と「カムイ」との結びつきが破壊され、バランスが狂っていくに連れ、「アイヌ」なる者は、「アイヌ」として存在せざるを得ない「日本人」として生活する者と化していった。いわば現在時における「いまだ」なる「過去」という、複数の時間の縮小された化け物に変身させられたのだ。アイヌ口承文学の思考様式におけるより良い生への営みや、バランスを取り戻すという行為が、そもそも誰の占有物ではなかったはずであるにもかかわらず、「いまだ」との診断によって起動される近代化の過程と重なってしまい、この断絶はまた、決定的であった。

アイヌ口承文学から見た戦後アイヌ史研究への批評は、このように、現前する「アイヌ」なる者の歴史的主体化を目指すことで「アイヌの視点」を前近代において確立しようとしてきたことのアポリア、またはそこから積み重ねられてきた研究の成果が、近代歴史学研究に基づいた「和人の認識論」の系譜に過ぎなかったのだということをも明らかにしたという点では、重要である。「誰もがアイヌについて同じ語り口でしかものを語れなくなってし

³⁹ 坂田「多元的歴史認識とその行方」同上、三〇二-三〇三頁。

⁴⁰ 坂田、同上、三〇二頁。

⁴¹ 坂田、同上、三〇三頁。

まった」ことを批判するという意味で重要なのである⁴²。さらに、歴史主義の普遍的かつ抽象的概念に縛られることなく、常に「ある」現在において過去を語る言説形式としてのアイヌ口承文学が、多元的な歴史認識および思考様式の同時代的な接続の可能性を探求するということで、意欲的である。

しかし、本稿は、ここで戦後直後のアイヌ史研究の動機なるものの一つとしてあった現状認識に立ち戻らなければならない。ある意味では、「アイヌ」なる者のほとんどとアイヌ口承文学との結びつきが破壊された後の「アイヌ」なる者への認識である。本稿が提示しているアイヌ思想史という視座は、歴史学研究に対して一つの問いを投げかけなければならない。それは、多元的な歴史の語りの接続だけが、現在時における「アイヌ」なる者を仮構しつづけ、その「どうしてアイヌを共に生きる隣人として迎えない」ことの由来である近代の「いまだ」との診断を停止させうるぐらいの力を持つものなのだろうか⁴³。

近代という時代において、「日本人」でありながら、「アイヌ」として在るということが完全に消えてなくなることは求められてこなかった。近代以降の「アイヌ」なる者は、桜井清彦が見出した「アイヌ」として存在せざるを得ない「日本人」として生活している者たちであり、国民並みではない国民であり、「旧土人」などとして形象化されつづけてきた。

「いまだ」との診断を停止し、またはそれを機能不全なものにするには、アイヌ思想史は、この「いまだ」との診断によって仮構され、診断を内面化してきた「現在における過去」なる存在様式とともに思考を開始しなければならない。思想史は、過去からの因果律を見ようとするのではなく、現在時に過去と共に思考するのである。そこでは、同じ近代の時間軸の内側から越えていく思想の実践が要請されている。この意味では、思想史と歴史学研究は同じ現状認識を必要とするものだが、思想史が狙いとする歴史への介入というのは、まずもって近代の時間の中にあるのである⁴⁴。

「文化」の物質的な力—ポストコロニアルの/という問題

思想の発生体は個体である。その意味では、ここで言うアイヌ思想史という視座が成立

⁴² 坂田、同上。

⁴³ ディペシュ・チャクラバルティは、近代歴史主義に基づいた歴史学研究を「地方化」させるために認知すべき多元的な世界内存在という課題と、「社会正義」を求める政治と倫理には必然的な現在時に応答するための史的認識—彼はそれを歴史主義と区別して「決断主義」と呼ぶが—という二つの課題を分けている (Chakrabarty, *op cit*, pp.244-249)。しかし、たとえば、近代の均質で空虚な時間を終わらせるためにもたらされているヴァルター・ベンヤミンが言うところでの「現在時」というようなものに基づいた行為が、チャクラバルティの「決断主義」の枠に当てはまるのだろうか、必ずしも明確ではない。ベンヤミンの現在時はまた、「決断主義」には必要な目的論を要するものではない。

⁴⁴ アイヌ口承文学が語られるときは常に現在時でなければならない。しかし、同時に、坂田が言うように、内容は特定の時代や特定の出来事を示しているわけではないにもかかわらず、「その描写は前近代 [とされる時代—筆者] のアイヌ社会の日常生活を基礎としており、そこにアイヌが世界を眺めるときの文脈が存在する」のである (坂田「アイヌモシリにおけるウレシバの原則」前掲、六頁)。つまり、そこには、年代順の配置を図る近代の歴史主義ではなく、「世界の始まりと終わりの間にアイヌ (人間) の時間があり、アイヌの時間において一年は寒い季節と暖かい季節に分かれ、一月は月の満ちてゆく時間と欠けてゆく時間に、一日は昼と夜に分けられる」という樺太アイヌの各レベルにおいて二つの時間が交互に繰り返していく時間認識のようなものがそこに含まれている (坂田、同上、五—六頁)。アイヌ口承文学が近現代において記録されたものが多いとはいえ、このような時間認識や感覚が現在時において反復されることの意味そのものについては、坂田は言及していないが、いかなる時間軸がそこに見出せるのかは興味深い。それは、おそらくチャクラバルティが提示している複数の「時間の結び目 time knot」のような事象となるのだろう (Chakrabarty *ibid*, pp.249-255)。

するには、個人の人物をその中軸にする必要がある。だが、その個人の人物は、何らかの理論を透明にし、了解可能にするための「例え」でもなく、「例え」を透明にするための理論なるものを提示する必要も、ない。たとえある特定の場所と状況において余儀なく制度的体系化にさらされた学問領域と、そこにおける比較的透明な概念では、思想史における個人の人物をわかりやすくする可能性が低いだけでなく、その人物が置かれた歴史的現実が隠蔽されることさえある。これから展開しようと思っているアイヌ思想史が用いる言葉はこのため、体系化された学問から見た場合には、ほぼ必然的に「不自由な言葉」にならざるを得ない⁴⁵。

たとえば、本稿において詳細に取り掛かる佐々木昌雄の言葉は、このような言葉である。ある「言葉がある種の了解構造の中に吸収され、その枠組みの追認と更新のための栄養と化すのを感じながら、かかる了解構造を前提とする限り解決できそうもない課題が、滓のように体の内部に残されて」いくものを表現しようとしている言葉なのである⁴⁶。また、このかかる了解構造の中から固定化された概念によって語るということは、この場合、常に一種の思考停止を導かせる。たとえば、これまで触れてきた「アイヌ」を専門とする学界に溢れている「同化」と「抵抗」の二分法、あるいは「他者」と「自己」や、「支配」と「抑圧」や、または「植民地主義」などといった一般概念に吸収される場合である。

確かに、「北海道」を安易に「植民地」へと分類する作業は再び『内地』と『植民地』との境界がア priori に存在するという誤謬を生みだしつつ、そのような不変の境界性に支えられた『国民』の歴史という幻想を強化することもある⁴⁷。しかし、それ以前の問題として、「北海道」または「アイヌ」を「植民地主義」の「例え」として歴史分析の対象にすることは、現在時において「存在しつづけるいまだ思考されない」でいる植民地主義ととりあえず言ってしまうなければならないものを埋もれさせてしまうのだ⁴⁸。むしろ、これから見ていく佐々木昌雄の言葉を、「植民地主義」の課題や、「ポストコロニアルな課題」などと容易に分類し比較測定可能なものに置き換えることによって歴史的時間の因果律と物語の連続面を確立するということは、構造としてこれまで確立してきたアイヌ学知の数々とさほど変わらない作業となる。

というのも、佐々木昌雄が模索しようとしたものは、植民地主義および脱植民地主義を定義し、分類し、分析し、比較するというその作業自体が成立するがために否定せざるを得なく、孤立せざるを得なく、不動にし、埋もれなければならないようなものだったとさえ言える。文脈を先取りするが、これは、佐々木が〈日本〉そのものに対する〈異族〉として在ろうとする試みが、単に〈日本〉の内の〈異族〉のもう一形態として容易に読み替えられてしまう危険性を生み出す、とも言えるのである。

ならば、アイヌ思想史はポストコロニアルリズムの課題といかなる関係にあるのか。このような問いの危険性は、これまで述べた通りである。強いていえば、思想とは、一般化できるような共通のテーマではない。現在、そもそもあらゆる具体的な場所で行われた体験が、きわめて超越的な高みから包囲されながら、客体化され、「ポストコロニアル」として

⁴⁵ 富山『暴力の予感』，前掲，三一―五頁。この点を指摘してくれた名和克郎氏に感謝したい。

⁴⁶ 富山，同上。

⁴⁷ 木名瀬高嗣「『文化』の北緯一戦時期日本における『北方』イデオロギーの発生とその論理」『昭和女子大学国際文化研究所紀要』六，二〇〇一年，一九―二八頁，二六頁。

⁴⁸ 富山，前掲，八頁。

指定され、散在している概念において学術研究を彷徨っている。また、この呼び名それ自体も具体的な歴史状況において現れたのである。やがて「ポストコロニアリズム」という名の理論として客体化されるという方法でしか受容できないということは、欧米の高等教育施設を始めとして、知的生産を許容する財政上の状況だけではなく、西洋学知の現状について多くのことを語っているはずである。

客体化された知から思想は生まれようがない⁴⁹。ちょうど思想がその発生体である個体に限定されることはないということと同じように、体系化された学問領域から思想が生まれるとなれば、それはまず、この客体化された条件から自由にならなければならないのである。言い換えれば、「ポストコロニアル」という呼び名が指し示す対象が「条件の寄せ集め」に過ぎないのであれば、思想は「これらすべての条件に背を向けるしかない」のである⁵⁰。かかる客体化された知的状況において「不自由な言葉」として発せられる思想の原形は、このように事後的な地点から評価するものではなく、別の現実の起点として見出さなければならない⁵¹。

現在、せいぜい「様々な研究潮流や実践を媒介する切実な結節点」としてのみ、ポストコロニアリズムという呼び名が機能する⁵²。あるいは機能すべきである。それは、学術研究領域の交差と接合、学問における批判的想像力の育成にかかる教育学的目標なるペダゴジカルな役割を持つもの、といった意味である。このため、「アイヌ」という特定の状況布置へのより直接の介入が着想となっている本稿のアイヌ思想史というのは、必ずしも同様の問題関心にかかわっているわけではないのである。しかし、「ポストコロニアリズム」として体系化されてきた知的領域が、そもそも特定の状況と研究との相互作用の中で現出した経緯を持つのである。また、その双方において新たな関係性を生成する目標も、そこにはあつたはずである。これは本稿の立ち位置に近い。

このため、植民地主義と脱植民地主義が地理的限定において安易に了解可能なものとされ、単なる文化的差異およびアイデンティティなるものの発話が、ほとんどの場合に政治の消滅を意味するにもかかわらず、それだけで政治的行為として見出される現在の時代状況の中から、あえてペダゴジカルな批判的想像力への刺激を發し、「ポストコロニアリズム」

⁴⁹ 「西洋的近代」のあり様の解明を始めとし、「フェノン、サイド、スピヴァクという三人の代表的なポストコロニアリズムの理論家」を取り上げ、次に「日本という場でポストコロニアリズムについて思考し実践することの意味」を入門書として体系的に「ポストコロニアリズム」を紹介している本橋哲也の『ポストコロニアリズム』（岩波新書、二〇〇五年）の「アイヌ」に取り掛かる箇所では、「アイヌ自身が歴史の主人公として立ち現れること」や「ロシアと日本という二つの国民国家のはざままで運命を翻弄されたアイヌ以外の多くの先住民族や少数民族の視点からも歴史を再構築する試み」が「ポストコロニアルな課題」として挙げられている（一九六頁）。言うまでもないが、これは「ポストコロニアル」という呼び名を必要としないで戦後アイヌ史研究の主たる課題であった。なお、そもそも輸入学問をこのように入門書として体系的に論じ、さらに比較点としての「日本の場合」を述べざるを得ないということそれ自体は、西洋（学問）の普遍性と日本の特殊性の馴染みのある共犯関係を反復しているだけなのではないだろうか。それこそ、さしあたりの「ポストコロニアルな課題」かもしれない。

⁵⁰ Giles Deleuze *Pourparlers 1972-1990*, Les Editions de Minuit, 1990 (=ジル・ドゥルーズ著、宮林寛訳『記号と事件——一九七二——一九九〇年の対話』河出文庫、二〇〇七年、三四二頁。

⁵¹ この意味では、あくまでも文学理論の領域においてはであるが、「ポストコロニアル」として構築されてきた言説体系を閉鎖的かつ客観的に決定される「特異 singular」なもの捉えながら、より自己限定的な「特殊 specific」な試みに注目する必然性を訴えているピーター・ハルワードに、筆者は大まかに同意する。Peter Hallward *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific*, Manchester University Press, 2001.

⁵² 戸邊秀明「ポストコロニアリズムのインパクトと可能性—日本植民地研究とのかかわりで」『日本植民地研究』一五、二〇〇三年、六七—七五頁、七三頁。

という文脈の経緯に注意しながら、アイヌ思想史の視座とも共鳴する論点を掬い上げてみたい。佐々木昌雄自身も、『アイヌ』なる状況』として表現したその当のものを構成している要因の一つとして、やはり学知を挙げつづけていたからである⁵³。

たとえば、「発展段階論や植民地を近代化の遅れた地域として捉える思考法を見直し、帝国こそがその周辺に非資本主義的な生産様式や社会形態を必要とし、近代の一部として創り出した」という「非同時的な同時代性」の生産としての「植民地的近代性」という名を探り当てられた事象である⁵⁴。または、こうした「非同時的な同時代性」の生産によってこそ、「帝国からの独立後にもなお存在する植民地主義、しかもそれは植民地後を生きる人々のなかにも内面化され、常に再生産されて更新し続け」、「したがってその克服には、制度的な脱植民地化を越えて、精神の脱植民地化まで展望しなければならない」という主張である⁵⁵。さらには、これは精神や想像力にかかる問題であるため、「文化」という要素が注目されることである。この場合の「文化」とは、「情動や期待として表現され、社会関係に織り込まれるとき、現実を動かす力となり、物質的な結果をともなって人々の関係性を揺るがす」ものとして見出されるものである⁵⁶。つまり、精神と想像力、または「文化」には、物質的な力があるとの指摘である。

「アイヌ」を「いまだ」なる者とし、現在時における「土人」として形象化し、さらにそれを乗り越えた「旧土人」という主体への期待の回路が付与されていったということは、まさしくこのような「非同時的な同時代性」を創り出す過程であった。「いまだ」なる「非同時的」な者としては、より進歩した者として在ろうと目指すか、「いまだ」という診断そのものに抵抗するかという、二項のオプションしか行動の余地はない。こうして「近代の一部として創り出した」者たちは、「同化」と「抵抗」の二分法に侵蝕されることになるのである。

それにかかる「情動や期待として表現」されるものは、「社会関係に織り込まれ」、「現実を動かす力」となるのである。たとえば、「いまだ」との診断に対抗しようとし、自らの自律性と伝統の確立を実現しようとしても、それはあくまでも最初の「いまだ」との診断—「非同時的な同時代性」—を前提としている。これこそ、精神と想像力を拘束するものであり、「文化」の問題として浮かび上がるものである。それが、地政学や地理的な空間や場所に関する論点ではなく、時間性の問題として現れていることに幾分の注目が必要である。

必ずしもこのような形式で行われたのではなかったが、このような論点が学術的な検証とともにその解明を実践的かつペダゴジカルなプロジェクトだったのが、当初ポストコロニアリズムという呼び名をもらった研究の核にあったものではないだろうか、と筆者は思う。この論点自体はまた、英語圏においては、こうした「文化」にかかる問題が制度的な

⁵³ 第三章で詳しく述べるように、佐々木が一九七四年二月九日に東京のある学術シンポジウムの席で、大林太良や桜井清彦のような学者の前に、「〈アイヌ学〉者の発想と論理」というような講演を行っている。その動機として彼は、「相手がアカデミズムという城のなかにもちゃって、城門を開いて討って出てこないわけ」で、「権力や制度、あるいは学者は偉いものなんだという一般にある思い込み、そういった兵糧をたっぷり仕入れて籠城しているからどうしても」なく、「やるとすればやはり学者の土俵ということやらなければならない」と述べている（佐々木昌雄『アイヌ学』者の発想と論理 新野直吉・山田秀三編『北方の古代文化』毎日新聞社、一九七四年、一六五—一九八頁、一六九頁）。

⁵⁴ 戸邊、前掲、七〇頁。

⁵⁵ 戸邊、同上、六七頁。

⁵⁶ 戸邊、同上、七〇頁。

脱植民地化後にも継続され、克服しがたいものとなったことへの関心や、旧植民地から旧宗主国への大量の移民という現象、または、問題を検討するのに既存のマルクス主義社会経済史が限界に達しているという指摘や、新植民地主義論や新自由主義下の知的生産状況の再編成への異議申し立てとして、展開されていたもののはずである⁵⁷。

しかし、やがて「ポストコロニアリズム」として命名されたものは、一九九〇年代に一種の理論として日本に輸入されることになる⁵⁸。一方、日本では、占領によって植民地独立戦争なしに植民地喪失を経験し、帝国後の移民たちの多くがいわゆる密航者であり、マルクス主義社会経済史批判が民衆史の領域で行われていた。さらに、帝国後に間もなく確立していった東アジアの冷戦体制の中では、日本が米国との同盟関係において自ら特殊な植民地的状況に陥ることによって、それを否定する正当性の根拠が完全に失われていったのである。

一九九〇年代後半が、いわゆる「ポスト戦後政治」（その意味では必然的に「ポスト帝国後政治」ということにもなる）の現出期となった。政権を取り戻すために社会党を取り込んだ橋本内閣に始まった改革路線の前夜に、「多文化主義的な装いをまとった修正主義記述が政策レベルでも採用されるように」なったのである⁵⁹。「女性のためのアジア平和国民基金」や、二〇〇〇年の沖縄G7/G8 サミットを境にアメリカ軍基地の効果的な運用とアジア太平洋地域の多元的なガバナンスにおける沖縄の自発的な位置を論じた「沖縄イニシアティブ」の提案、または、本稿が取り掛かる一九九七年制定のアイヌ文化振興法が、その象徴的な出来事と言える。

そこで様々な人々の情動と期待を導かせる回路が創り出された。アイヌ文化振興法の場合に限って言えば、一方では、この政策の事業への参加があくまでも自己啓発や個人の人々のイニシアティブによって規定された。だが、他方では、「アイヌ民族の誇りが尊重される社会の実現を」目指すという目標が、その「アイヌ」としての自己同一性への誇りの表現と密接に結び付けられた。つまり、そこには、いわゆるオーセンティックな「アイヌ」のあり方が規定されているというわけだけではなく、「アイヌ」としての自己同一性を積極的に展示することそれ自体が政策レベルにおいて召喚されるようになった。

その根底にあるのは、もちろん、「同化」イコール「アイヌ」なる者の「民族性」の否定という着想である。だが、すでに述べたように、そしてまさに「非同時的な同時代性」という論点が示唆しているように、これに逆らって「同化」と呼ばれるものに「アイヌとしての自覚」や「抵抗」を見出すというような歴史の書き換えだけでは、同じアポリアに陥ってしまうのである。一視臣民下に被征服民族の演出をさせられる者から国民並みではない国民へ、さらに「いまだ」に十全な権利が保証されていない先住民族としての「アイヌ」という「非同時的な同時代性」は、現在も健全なのである。

しかし、一九九〇年代の時代状況においては、植民地制度的支配後に継続する支配と抑

⁵⁷ 戸邊、同上、六八一―六九頁。文学研究や言説表象に限らず、エドワード・サイードの『オリエンタリズム』（一九七八年）において展開されている議論が、最終的に冷戦下における知識の専門化と地域研究における「潜在的」かつ「顕在的」オリエンタリズムに向けられていることはしばしば忘れられる。Edward W. Said *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp.200-328（＝エドワード・W・サイード著、板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳『オリエンタリズム 下』平凡社ライブラリー、一九九三年）。

⁵⁸ 戸邊、同上、六九―七〇頁。

⁵⁹ 戸邊、同上、六九頁。

圧のあり方の問題として受容されてきた「ポストコロニアリズム」という出来上がった知的領域からは、「北海道」は植民地か、脱植民地化したか、せめて先住民族となった「アイヌ」に対する土地分配はどうかなどといった分析者の問い、そうした問いしか現れることはないのである。これと関連する問題としては、特に英語圏の「アイヌ」に関わる研究にも見て取れる。そうした研究では、「先住民族」という共通平面的なカテゴリーにおいて「アイヌ」がくぐられ、世界各地の「先住民族」が権利の有り無しにおいて断層化され、比較され、その共通性と異質性がしばしば描かれるのだが、時間性に関わる問題が隠蔽されるどころか、再生産されている。

本稿はこのため、諸研究の結節点という教育学的な目的というよりはむしろ、こうした特定の状況に介入するために、「文化」の問題にもう一度取り掛かってみたい。というよりは、それはむしろ、何らかの輸入学問としてではなく、「アイヌ」という特定な状況との緊張関係において本稿が中軸としている佐々木昌雄がすでに注目していたのは、まさにこの「文化」の物質的な力にかかる問題系にほかならないからである。

歴史が意識の中に目覚めるとき—佐々木昌雄の位相

佐々木昌雄（一九四三年～）は北海道美唄市出身で、東北大学大学院文学研究科日本思想史専攻に入り、飛鳥・奈良時代の日本古代天皇制下の知識階層の思想と文芸を研究し、修了後に仙台の高校と予備校の国語講師を勤めていた。他方では、尾形亀一郎や石川善助のような現代詩人や同時代に世代的な支持を集めていた高橋和巳や吉本隆明を好んで読み、決して直接的に「アイヌ」に触れているわけではないが、自らの生立ちと親族をモチーフとしたきわめて独自の文体を整えた詩集を一九六八年に、同じ大学院で出会った出版人の会社から出している。

仙台の同人誌に「アイヌ」を暗示するような詩を書きつづけ、やがて一九七一年から佐々木は時評のような文体で彼が「状況としての『アイヌ』」、あるいは『『アイヌ』なる状況』と呼ぶようになったものを探究し、記述し始める。一方、これは、先ほど述べた転換期のアイヌ史研究にとっての大きな動機でもあったが、一九六八年の「北海道百年」祝典キャンペーンを始めとして、開拓史観やそれに対する批判の燃料としての「アイヌ」というものが、様々な形で社会的に再価値化される時期だった。

同時期の一九七一年八月一日に平取町の文芸同人誌だった『日高文芸』の中心となった作家の鳩沢佐美夫が亡くなり、彼の作品を纏め紹介する遺稿集を作ることを目的として何名かの地元の人たちが集った。東京の新人往来社という出版者が関わるようになってからローカルな企画より一層大きくなり、特に一九七〇年一月に『日高文芸』に掲載された「対談 アイヌ」という鳩沢の文章が、開拓祝祭に溢れた時代に対する「アイヌ」による告発や抵抗として見出され、組み込まれていたのである⁶⁰。

「対談 アイヌ」は『若きアイヌの魂—鳩沢佐美夫』（一九七二年）の中に収まり、佐々木がいつ頃から鳩沢の作品を読み始めたかが不明だが、後に一九七三年に同じ出版社から

⁶⁰ この経緯については、木名瀬高嗣「〈善意〉の落ち穂—鳩沢佐美夫の作品・遺稿集の成立、および鳩沢佐美夫日記（一九六一年）の周辺」『藤女子大学国文学雑誌』七六、二〇〇七年、四五—六八頁が詳しい。

出版される『コタンに死す—鳩沢佐美夫作品集』に、佐々木は解説文を書いている⁶¹。そして、すでに「アイヌ」を取り上げた時評文を道内外に発表している佐々木は、おそらく出版社などからの紹介で、同年から鳩沢の影響下にあった何人かの若者と、『アヌタリアイヌ われら人間』という新聞の編集責任者となる。

「アイヌ」にとって〈日本〉とは何か、〈日本〉にとって「アイヌ」とは何か、あるいは、今現在に生きる「アイヌ」とかつての「アイヌ」のその断絶を構成しているものとは何か。このような思想の営みとなるような敏感な問いは、こうしてほとんど一定の地方文芸活動や、その先端となった『アヌタリアイヌ われら人間』において発せられたのである。常に時代に対する批判の燃料として流用されてしまう危機にさらされ、「アイヌ」なる者も「シャモ」なる者も、その双方が「アイヌ」を抵抗の主体として立ち上げられる。このため、こうした問いは容易な形で「復権運動」に吸収されてしまう可能性をかかえてきた。後に見ていくように、実際に『アヌタリアイヌ われら人間』の刊行会の何人かのメンバーは、自らの主張がマスコミ誌や運動家によって安易に流用されることに悩まされていた。また、同時代においても常に「不自由な言葉」に縛られていたこれらの問いに対して、たとえば日本思想史などからの応答がなかったことは、さほど不思議なことではないだろう。仙台在住の佐々木も実はその中でも周皮的でマイナーな存在であった。

だが、鳩沢が初期の私小説的な写実性から徐々に自らの経験の限界を越えて晩年に地元の老人たちの聞き取り活動を行いながら、同時代における「アイヌ」への「分析的視座」を持つようになったのと同様⁶²、佐々木をも含めたこの時代に思想的な形で「アイヌ」に取り掛かった者のほとんどは、ある種の自己目録を構築しようとしていたと言える。その作業はまた、「われわれ自身への批判的存在論を理論とか教義とか、絶えず蓄積されつづけていく知識の集積とか考えてはいけない」ものとしてあり、一種の「態度として、エートスとして、哲学的な生の絶えざる営みとして考えるべきであり、ここでは現在のわれわれのありようの批判が、同時にわれわれに課された限界の歴史的な分析であり、それを超えてゆく可能性を試す」ということにほかならなかった⁶³。

佐々木の言葉で言えば、「人々がわたしたちを『アイヌ』と呼ぶ、その『アイヌ』という意味が、わたしたちの生き方を拘束しているものとなっている状況」を構成しているものの由来を追求することによって、これは自らの上に刻みつけられたその「アイヌ」なるものの痕跡を記録する試みであった⁶⁴。佐々木昌雄はその著作に通じて、「アイヌ」として在るという選択不能な臨界状況において、それを自分の中に精神的に転じさせようとしていた。そうした「人種としての『アイヌ』」でもなく、民族としての『アイヌ』でもなく、状況としての『アイヌ』として、いわば歴史的過程の所産としての自分を、まず知覚するこ

⁶¹ 鳩沢佐美夫『若きアイヌの魂—鳩沢佐美夫遺稿集』新人往来社、一九七二年；鳩沢佐美夫『コタンに死す—鳩沢佐美夫作品集』新人往来社、一九七三年。

⁶² 木名瀬高嗣「資料紹介 鳩沢佐美夫、もうひとつの『折鶴』『コブタン』」二五、二〇〇五年、四八—五九頁、五二頁。

⁶³ Michel Foucault “Qu'est-ce que les Lumières?”, 1984 (=ミシェル・フーコー著、石田英敬訳「啓蒙とは何か」蓮實重彦、渡辺守章監督、小林康夫、石田英敬、松浦寿輝編『ミシェル・フーコー思考集成 一〇』筑摩書房、二四頁)。

⁶⁴ 佐々木昌雄「編集後記」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』創刊号、一九七三年六月一日発行、八頁；Edward W. Said *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Routledge & Kegan Paul, 1978, p.25 (=エドワード・W・サイード著、板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳『オリエンタリズム 上』平凡社ライブラリー、一九九三年、六七—六八頁)。

とによって、自らがその歴史に介入することの準備を行ったのである⁶⁵。現実を動かす力として、または人々の情動や想像力や精神を導くものとしての「アイヌ」なるものが、いかに構成され、自分がその中に在って、いかなる行為へと召喚されているか、ということ佐々木は記述することによって、きわめて特殊な批判的精神を鍛えようとしていた。

こうした自己目録を構築していく作業の中では、必然的に浮かび上がった課題とは、やはり「同化」か、「異化」か、という二項を前提とする思考パターンの系譜である。『アヌタリアイヌ われら人間』の宣伝として発表されたインタビューの中で、佐々木は次のようにこの思考の来歴を語った。

明らかに「アイヌ」と「シャモ」を峻別しようという理念はないんです。理念としてはあくまで「アイヌ」も「シャモ」も〈人間〉である、ということです。そのはじき出されているところで失っているものを、僕たちは回復しなければならない。同化とか異化とかいう意識はこちらの側からはないわけです。こちら側から言わせてもらえば、ただ異化させられている、ということなんですね。つまり「シャモ」の意識の中には〈「シャモ」と「アイヌ」は人間として違う〉というような面(それは先ほどもお話した通り風貌や骨格のことからしてもそうですが)があるわけです。(だから「アイヌ」自身さえ、自分たちと「シャモ」とは決定的に違っているんだ、と思いこむ者が多いわけです)そしてそのために「アイヌ」は長い間、生活上の差別を強いられ、徹底的に痛めつけられている。そう考えてくると「シャモ」の意識が、もしそういうものを抜き難く持っているとするれば、そこには同化したくない、というのが僕たちの気持なんです⁶⁶。

その明快さゆえに、この言葉は誤読されやすい。「同化したくない」のはつまり、「同化とか異化とかという意識」だからである。「同化」と「異化」の渦のような反復にさらされていること自体が〈人間〉としての「アイヌ」とされる「こちら側」を「ただ異化させられている」だけなのである。「いまだ」との関連で言い換えれば、「いまだ」なる「アイヌ」が「同化」に対して諦念するか、あるいは「異化」する、とするしかない。「アイヌ」として在らなければならない自分がこうした「同化」と「異化」の歴史的過程の所産であるということ記述していくことによって佐々木がたどり着いたこの上記の思考は、いわば一見して「同化」の否定に見える「異化」の可能性そのものの否定だった。

「同化」と「異化」の意識を、彼は別箇所では〈日本〉の共同体意識とも表現し、それ自体をこのように対象化することによって、「アイヌ」なる者の内にある〈日本〉というものが問われるようになったのである。己が所属する集団に何らかの価値を付与し、己がそれに所属することだけで、己の存在に価値を付託せんとする発想が、「シャモ」なる者との裏返しに過ぎない精神として、「アイヌ」の内へと侵蝕していく⁶⁷。たとえ「アイヌ」なる者が「同化」に抗する戦略として「民族の復権」を訴え、独自の自律的な伝統などを復活

⁶⁵ 佐々木「編集後記」同上。サイド『オリエンタリズム 上』同上、六七頁。

⁶⁶ 佐々木昌雄『アヌタリアイヌ われら人間』『ろばのみみ』第二号、一九七三年(佐々木昌雄『幻視する〈アイヌ〉』草風館、二〇〇八年、二三四―二四〇頁、二三七頁に再録)。

⁶⁷ 佐々木昌雄『アヌタリアイヌ なる状況 (一)』亜鉛編集室『亜鉛』第一九号、一九七三年、二―一二頁、九一―一〇頁。

させようとしても、それはこうした精神を通して形成されたものにしかなく、それを対自化にしない限り、「アイヌ」なる者自身からも〈日本〉の共同体意識、すなわち「同化」と「異化」の反復が生み出されつづけるのである。「同化」などを否定することこそが、自らが〈日本〉の内の〈異族〉として仮構されていることの証拠でもあり、背負わずにいられない遺産なのである。これは、「アイヌ」なる者にとっての「辛い覚醒」だ、と佐々木は言う。

先ほど述べたように、意識や精神、または「文化」は、物質的な領域とは切り離された虚構な内面的世界ではなく、「情動や期待として表現され、社会関係に織り込まれるとき、現実を動かす力となり、物質的な効果をともなって人々の関係性を揺るがす」のである⁶⁸。しかし、同時に、そうした意識は、人々を規定するのではなく、人々がそれを規定するのである。それは、あらかじめ固定されているものではなく、歴史的過程であり、人々の活動の産物なのである。「アイヌ」を一つの「状況」として捉えることによって、このことが佐々木には明らかになった。しかし、同時代に「アイヌ」は、いたずらに「人種」として固定され、「民族」として固定され、「自己同一性」として固定され、「いまだ」並みではない者たちとして固定され、歴史的過程としての人の活動の所産だったものが、逆に彼らを支配することとなっていた。いわば、主体的に創りあげられていたものが、客体的なものに転化したのだ。そして人は、自ら創りあげたものの中へと「抜き難く」生きざるを得なくなってしまうのである。

自己目録のゆえに、それを自らの意志によってたえず対自化することで、つまり、「アイヌ」なる当のものとは決して自分であるなどあり得ないという手続きにおいて、「状況としての『アイヌ』」が再び知覚可能なものとなった。歴史は、再び意識の中に目覚めることとなったのである⁶⁹。そして、決して客体的なかくある現実ではない「アイヌ」が、状況として今現在にも存在させられているとすれば、またそこに繰り返し失ってしまう〈人間〉として在ろうと想えば、状況が反復されている同じ今現在という時間軸において、「アイヌ」なる者も「シャモ」なる者もその双方が、対自化の手続きを休みなく繰り返さなければならないのだ。これは、「アイヌ」が再び仮構され、「同化」と「異化」の環が完遂されている今現在という時間に行われていく作業にほかならなかった。

こうして、佐々木昌雄は、「同化」と「異化」の環を対象化することで、「アイヌ」が今ここで仮構されるという状況と並列的な位置を追求したのである。決して安易な選択ではなかった。透明で理解し易い自己を切り捨てることが要請されることになる。しかしそれは、自己を保証してくれる〈日本〉の意識の内にある者たちから自分も見捨てられるかもしれないという可能性でもあった。これこそ、佐々木が歴史的過程としての「アイヌ」なる状況に再び介入できる思想の風景である。

ロシアの南下に対抗する領土意識が高まる一八世紀後半から、「アイヌ」に未開性ながらの同一性が見出され始めた。この事象は、明治期になると、たとえば、視覚的支配装置としての天皇行幸において被征服民族を演じさせられた一視同仁下の帝国臣民という逆説へ

⁶⁸ 戸邊, 前掲, 七〇頁。

⁶⁹ Georg Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923; Georg Lukács, trans. Rodney Livingstone, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, MIT Press, p.199 (=ジェルジ・ルカーチ著, 城塚登, 吉田光訳『歴史と階級意識』ルカーチ著作集(九), 白水社, 一九八七年)。

と継承された⁷⁰。やがて北海道開拓において、移住者の圧倒的な急増と地所規則の導入などによって、各地のコタンの生活維持基盤が解体され、開墾可能な土地をできるだけ移住者に提供するため、そうしたコタンはさらなる流転にさらされ、開拓市場へと投げ出された。

そうした集落の多くは、病と飲酒、または貧困と犯罪の温床と見なされるようになる。そのような環境を公益なき社会問題と見なし、なるべく開拓社会の周辺へと封じ込めようとしたのは、当時の行政側の反応であった。「現在における過去」としてやがて滅び行く住民とともに解消されるはずという見通しも現れた。だが、開墾可能な土地が減りつづけ、結果として集落の土地をめぐる奪い合いが頻発し、行政側の開拓社会に対する登記作業が困難となった。そうした実態を改善すべく、また「アイヌ」なる者に土地を与えるという意味で、北海道旧土人保護法が一八九九年に制定された⁷¹。「アイヌ」は、近代においての「土人」として封印され、さらにその近代的「土人」を克服すべき使命を背負わせた、旧・「土人」とされたのである。自らの内の「土人」なる部分を否定することによって初めて、自分の出自が「土人」であるということを見出すことが可能になり、そのようにして「旧土人」なる主体への光に照らし出されることができた。

農耕を基礎とする生活を営む者にのみ最低限の生活維持を保障するということで、対象者に五町歩限定の無償下付地が与えられた。とはいうものの、相続以外の譲渡も、質権、抵当権、地上権、または永小作人権の設定が禁止され、土地の入手手続きが困難なため、申請していない者も多く、さらに給与地が農耕不可能な原野や水害地の場合も多かった。生活の安定のために土地主は出稼ぎに行き、開拓に挑んだが、民法の貸借規定にある賃貸権の設定と請求権保全の仮登録で雇用された主に「シャモ」なる者の小作人は、非常に安い長期賃貸権を手に入れた場合も少なくなかった。運用上の事務処理において「下付地」とさえ明記されなかったことで土地を失った者も多い。つまり、「アイヌ」なる者に対するさらなる「いまだ」との診断が、ここでは準備されることとなったのだ。

「旧土人」たちの開拓への参加は認められなかったわけではなかった。しかし、「いまだ」なる者として見なされ、「旧土人」と命名され、市場の展開と要求によって流動化させられた彼らを登記するために制定された政策が、結局は失敗に終わり、同じことが繰り返されたのだ。生活維持基盤の根幹から切り離された者たちを再び土地に属させようとしたのだが、行政運営がずさんなため、加えて開拓市場の要求に左右されていたため、法律の執行は不完全にならざるを得なかった。「アイヌ」を「旧土人」として開拓社会から全面的に排除することなく包摂への力を活性化したのは、まさしくその「旧土人」という診断であったのと同時に、「旧土人」という命名が強調されたのは、彼らが「いまだ」に社会から排除されている者だ、という診断であった。

対等な位置を求めて、戦場へと出かけていた「旧土人」たちが多くいたというものの、戦後においても、この関係性が反復された。今度は、継続する差別が、戦後民主主義の矛盾として見なされ、完全な民主主義と少数・先住民族の権利や個性の尊重の必然が、その解決の道として描かれていった。「アイヌ」は、すなわち国民並みではない国民として在れ、

⁷⁰ 小川正人「コタンへの『行幸』『行啓』とアイヌ教育」『日本の教育史学』一〇（三四）、一九九一年、五〇―六五頁。

⁷¹ 麓慎一『近代日本とアイヌ社会』日本史リブレット五七、山川出版社、二〇〇二年。

「いまだ」に十全な自主性や権利を享受していない者として形象化された。このことはまた、北海道旧土人保護法が廃止され、「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」（アイヌ文化振興法）の制定と、さらに現在進行中の先住民族としての「アイヌ」をめぐる政策執行の過程にいたっている「アイヌ」なる者の近現代史における根源的な葛藤なのである。

国民並みではない国民という、この「同化」と「異化」の環に侵蝕された存在形態とは裏腹に、佐々木昌雄は、「アイヌ」なる者に「自主性を与える」という感覚こそが、「保護」というものと同等だと、言い切ったことがある⁷²。この二つによって、〈日本〉の共同体意識が完遂され、「アイヌ」は「いまだ」なる者として永続的に仮構しつづける。それも、単なる内面的な問題やアイデンティティやステレオタイプの問題では決してないのである。物質世界における具体的な不均等性に満ちた政治経済的な条件がここで形成されるのである。それがまた、次の診断を規定する。だが、それは対自化するという手続きによって、初めて歴史として描かれうるのである。ここまで述べてきた近現代史のスケッチそれ自体も、佐々木のような視座でなければ、記述困難である。

だが、アイヌ思想史という視座があり得るのであれば、佐々木のこの思想実践を、彼が執筆当時に置かれた状況とは異なる位相へと移り変わった現在における「アイヌ」なる状況をもって、繰り返さなければならない。今日では、抵抗の対象となった「同化」なるものは、数々の言論者と活動家によって、過去の領域へと強く押し込まれ糾弾されてきた。代わりに、「アイヌ」としての自己同一性を表現し、あらゆる活動に参加することが比較的容易になったとさえ見える。むしろ、人はそのように生きることが求められている。「復権」や人権への訴えによって佐々木が記述したような現実には隠蔽されている。

本稿執筆期の今では、さらに状況が一変しようとしている。二〇〇八年六月六日に採択された「アイヌ民族を先住民族とすることを求める決議」に関する官房長官談話を踏まえ、国政レベルでの内閣官房アイヌ政策推進室が設けられ、「アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会」が、先住民族としての「アイヌ」に関する今後の政策のあり様を決めようとしている。本稿で見ていくアイヌ文化振興法の制定過程そのものが反復されているのである。現在、佐々木昌雄の思想実践を再開するために問題となるのは、「アイヌ」なる者が滅びる可能性が逆に滅ばされ、代わりに国家の合法かつ正当な物理的暴力行使の再分配運動である先住民族運動において、時代に適ったものとしての「アイヌ」が受け入れられ、あるいはポスト戦後政治における新たな福祉対象者として立ち上げられようとしている。こうした中で、「同化」と「異化」の環が反復され、「アイヌ」なる者に対する完全な救済—いわば「アイヌ」なる者の最終解決—が成し遂げられてしまうまでに待たされている今、ここでいかにこの状況を作り換え、ひっくり返すことができるのか、ということをもまず思考に照らさなければならない。

以上は、本稿ならびにアイヌ思想史の狙いである。

本稿の構成とその個人的次元

⁷² 佐々木昌雄「『保護』という名の支配—北海道旧土人保護法をめぐる—」『朝日新聞』（夕刊）五月三〇日一九七三年。

本稿は、本章を含めて五章から成り立っている。第一章では、ここまで述べてきたような「アイヌ」に関わる近代史において「同化」というものが、「アイヌ」なる者にとっては、いかなる情動と期待の回路となったのかを検証している。が、そこには近年のアイヌ史研究が見出し始めた「同化」における「アイヌとして自覚」というものは、その「同化」が二〇世紀最大の世界総動員体制の戦場につながったことを視野に入れたとき、果たしてどれほど妥当なのか、という疑問に拠っている。いわば、佐々木昌雄が「アイヌ」なる者の内なる〈日本〉と呼んだ事象が、アイヌ近現代史においてどのように見出せるのか、という問題提起でもある。また、この問題がもっとも究極に明らかになるものの一つは、総力戦体制下における「アイヌ兵」の位置づけである。転換期以降のアイヌ史研究は主に「アイヌ兵」を、差別を受けながら絶対主義国家の兵隊として他国の兵士と戦うという二重の苦しみを負わせた者として見出してきた。

しかし、一九九〇年代以降では、国家の戦争戦略と彼らとのそれぞれの目指すものに、ある種の「乖離」が指摘されてきた。「アイヌ」なる者にとっての徴兵が、自らが「改良」可能な集団存在として呈示されている欲求の投影となった。「非同時的な同時代性」として、「アイヌ」なる者は道徳的主体としての自己を組立て、近代を内面化していったのである。この「平等」への夢は、近代北海道史のより広い文脈の中において捉えるべきである。佐々木昌雄が「アイヌ」の内に潜む〈日本〉と呼んだものはまた、このような近代の夢にほかならない。しかし、それは同時に、「アイヌ」なる者も、「アイヌ」を必要とする「シャモ」として在る者も、そこに頼らず、対自化の試練に晒されているのである。この章は、何人かの「アイヌ」なる者の戦時体験を通して、まさに銃先に自らのその「平等」への意志が同じ近代の合理性に基づいている戦争と対立せざるを得なくなる瞬間に触れている。これら体験には、戦後に確立していた「同化」対「民族性の復権」の物語にはそう簡単に吸収できない要素があるはずである。

第二章は、佐々木昌雄を初めて総括的に取り上げた論文である。彼の生立ちからその思想形成をたどり、佐々木と彼が執筆活動をつづけた時代との間の緊張関係の中から、その生涯前半の思考論理に迫る。彼が仙台時代から詩作に取り掛かり、または同人誌に文学批評を書き始めたこの時代の作品から、より直接的に「アイヌ」を取り上げた時評に内在している論理の原形を導かせてみる。次に、佐々木が始めて本格的に「アイヌ」を取り上げた時評から、彼の思考を支えるある種の根幹となった、歴史における徹底的な断絶への認識について論じる。佐々木が「アイヌ文化」なるものを「形骸」なり、「埋もれた死体」なり、という厳然な表現で言い表そうとしていたのは、「アイヌ」なる者の「アイヌ」なる所が、もはや現在時におけるかかる関係性の中でしかない、ということである。それはまた、「シャモ」として在ろうとする者による、近代に基づいた「いまだ」との診断によってほかならないのである。

佐々木昌雄が叙述をつづけた一九六〇年代後半から一九七〇年代前半頃という時代は、北海道百年記念祝典に象徴されるような高度経済成長がより加速した時期であり、戦後開発の中で、都市問題と公害問題、環境問題などが取りざたされ、ベトナム戦争の反戦運動やその他の住民運動、または学園闘争が激化し、沖縄の「本土復帰」の時代状況であった。一方では、北海道ウタリ協会を中心とした戦後の対アイヌ政策の展開は、主に農漁商工業に従事していた中間層が先頭にあり、同協会は、一般住民との生活格差を解消するという

戦前の活動とさほど変わらない主張を守りつづけた。しかし、他方では、学生運動やその他の左派住民運動と関わってきた活動家が「アイヌ」に注目し始め、新聞やその他のマスメディアにおいて「アイヌ」と関連づけられた告発事件や裁判、数々の汚損事件や一九七六年の道庁爆破事件にクライマックスした一連の爆破事件が全国規模で取り上げられていた。「アイヌモシリ独立万歳」、「アイヌ解放」などという文字が、人の注目を集めた時代であった。

このため、「アイヌ」として自らの名を記して発言することについては、複雑な手続きを要していた時代でもあった。警察の取調べをも受けたようである佐々木は、札幌に転居した主に平取町の「葦の会」の若いメンバーと組んで、タブロイド新聞、『アヌタリアイヌ われら人間』の初代編集責任者となる。そして、同時代に起きた様々な出来事を論じながら、「状況としての『アイヌ』」という彼自らの視座をかためていた。この頃から佐々木が書いた時評は、アイヌ学知を基づく動機と方法論、北海道旧土人保護法の改廃論争、活動家の姿勢、または文学における「アイヌ」の表象という問題までにおよんでいる。特に文学における「アイヌ」表象に関しては、佐々木は「アイヌ」というよりはむしろ「シャモ」として在ることには、どのような発想と情動の誘因があるのかを模索し始めた。また、そこに導かされた佐々木の結論は、人が「いまだ」なる「アイヌ」に対し「シャモ」として在る者だと自ら意識する限りにおいて、自分は「アイヌ」よりも気楽な存在であり、そこから始まった人の感性は、「保護」でしか具現されない、ということである。

第二章の最後には、しばしば佐々木の「断筆」として語られてきた現象について触れる。ここでは、佐々木が「アイヌ」に関わる言論界から徐々に遠さがっていったという「断筆」や「断絶」と見られたことを、特に彼が論じた「形容句のない私」なる者とは相反しないような行為として見て、「断絶」という評価と発想が、逆に今日における「アイヌ」なる者がかかっている状況に共鳴しているものとして見直す。

第三章では、「アイヌ」の先住民族として位置をめぐる現在進行中の動きを踏まえた上で、一九九七年制定のアイヌ文化振興法までの政界内外における展開を、佐々木の叙述から読み得る思想的な営みから、総括的に捉え直す。この章では、佐々木が〈日本〉の内の「異族」として論じた問題、または「異族」に対する愛他倫理なるものが、いかにアイヌ文化振興法の中へと内在化されていることが明らかにされる。この法律の制定過程が村山内閣から橋本内閣の移行期といういわゆる「ポスト戦後政治」の前夜に行われたのであり、国家と地方行政、または特に制定のプロセスに動因された知識人との間に繰り広げられたせめぎ合いに焦点を当てる。資源に対する最終的な権利をその根底にある論理から決して手放したくない国家が、その可能性を除外することに成功した。それゆえ、具体的な政策構想過程は官房長官の私的諮問機関に任せられた。構想期間の時間的制限をも考慮した上で、そこに集められた知識人たちは、〈日本〉の伝統や起源を探る技法として確立されたアイヌ学知からも大いに影響を受ける形で、「アイヌ」を、まるで多文化共生の一つのモチーフかのように、同じ〈日本〉の多様かつ貴重な文化遺産の持ち主として再び形象化していったのである。彼らはまた、「アイヌ」であるという「表現形式は一律に強制されてはならない」といったことに憂慮を払い、新事業との関わりを個々人のイニシアティブに任せながら、それと同時に、アイヌ文化振興法が振興している文化の形態を、「アイヌ」の「アイデンティティの基盤」を成すものとして規定し、きわめて強いられた自発性を「アイヌ」に付与

してしまったのである。

一方では、事業を運営している財団法人、アイヌ文化振興・研究推進機構にとって、事業内容がいかなるものかはともかく、助成金の消費と数値化の公表が優先されているのである。他方では、「アイヌ民族の誇りが尊重される社会の実現を」という、政策の基本理念を表しているスローガンがそのまま語っているかのように、それが達成できるのは、その社会の貢献者にすぎない「アイヌ民族」なのではなく、逆にこれまでそうしてこなかった人々のみであり、その社会の規定者として在る者だけなのである。この「アイヌ文化振興」という発想において、かつて克服すべき、「恥ずべき」だった「アイヌ」なるものが、今度は「尊重される誇り」として堂々と引き受けるように求められるようになった。この意味では、第三章の結論は、現在という時代に「アイヌ」として在るように勧められている者は、ある種の旧・旧土人になったと言えるのではないだろうか、ということである。つまり、それは、現在における「アイヌ」なる状況とは、人は、もともと「旧土人」として見られてきた者という名目に移し換えられてきただけなのである。

終章では、これまでの議論を踏まえて、現在進行中の政界での動き、または二〇〇七年九月にニューヨークの国連総会で採択された「先住民族の権利に関する国連宣言」が、いかに「アイヌ」に対して適応できるかという動きに対して、いくつかの疑問を述べる。国際人権文書の主体は、国連加盟国政府である。先住民族をめぐる運動もこのために、また必然的に国家暴力に対する国家の自己反省のプロセスにほかならない。この章は、現在、いわゆる脱国民化や脱領土化しつつける国家が、まさにアイヌ文化振興法が私的懇談会に任せたと同じように、先住民族たるものに対してせいぜい実現できるのは、知識人や役人という経営者層による管理のポリティクスに過ぎないのではないかと問いかける。これは、アイヌ文化振興法だけではなく、諸外国における先住民族の新たな福祉制度や専門機関の導入などからは、すでに目に見えていることである。すでに論じてきた通り、このことが目に見えているからこそ、「アイヌ」なる者を仮構しつつける近代の二分法を明らかにしつつ、それを内側から越えていく思想を備えていた佐々木昌雄のような者の思想実践を再開し、読み直す必然性がますます高まっているのではないだろうか。

最後に、本稿を書き上げる個人的な次元について一言だけを加えて記しておきたい。私が佐々木昌雄の文章に出会ったのは、イギリス・シェフィールド大学東アジア研究所にて大学四年生のときだった。高校生するときにも日本に留学したことのあった私は、振り返えれば、この頃はしっかりと英語圏の日本研究という世界の内にいた。当時、私が書いた文章を読み返すと、そこに私が「日本におけるマイノリティ、反人種差別、フェミニズム、または一九六〇年代から一九七〇年代の解放の政治 (liberatory politics) の遺産」に興味を持っていたらしく、そのため、学位論文のテーマを、「アイヌ民族」と私が当時に「ナショナル」な単位と呼んだものの形成における女性の役割に焦点を当てるものにした。そのときの私の関心は、シェフィールドで学んだ人種と人種差別に関わる批判的理論と、大学生の間に留学した法政大学で学んだフェミニズムの理論を、シェフィールドの東アジア研究所で教えていた英語圏有数のアイヌ近現代史専攻のリチャード・シドル先生の下で、アイヌ研究に照らし合わせるという、現代にはきわめてありがちな研究者の戦略的発想だった。かかる意味で、佐々木昌雄の文章との出会いは、私にとってはとても良い試練の始

りだった。

寒い北イングランドの冬にシドル先生から渡された『アヌタリアイヌ われら人間』全号のコピーを通して読んだ。札幌か仙台に書かれた佐々木がその創刊号の「編集後記」に書いた「今わたしたちが直面しているのは、人種としての『アイヌ』でもなく、民族としての『アイヌ』でもなく、ただ、状況としての『アイヌ』—一人々がわたしたちを『アイヌ』と呼ぶ、その『アイヌ』という意味が、わたしたちの生き方を拘束しているものとなっている状況—である。わたしたちが強いられている、この状況としての『アイヌ』こそわたしたちの問題である」という言葉が頭から離れなかった。そうか、社会構築主義か。いや、これは理論ではない。日本語を六年間にしか読んできていない私でも、この文章の独自なリズムに引かれた。ここで言われている「状況」とは？ 「S」としか名が書かれていなかったこの作者の文章をもっと読みたくなった。

佐々木のこの文章は、私にとって一つに分かれ目でもあったように思う。シドル先生は、それまで日本語でもなかったほどの詳細な近現代アイヌ史の研究を、イギリスを始めとして英語圏の日本研究機関において比較可能であったためか、人種差別理論や先住民族研究の諸概念とその理論的枠組みのなかに、自らの研究を位置づけていた。なるほど、シドル先生は、一九八〇年代後半に北海道ウタリ協会と国連における先住民族の新たな国際人権枠が立ち上がる機運のまっただ中にいた。人種化された人間が、その人種化されるカテゴリーを流用して社会的および政治的に新たな共同体を作り上げ政治的自決権を要求するという事は決して同列のものではなく、国際人権というステージでは、新たな人間回復が起こりうるかもしれないというシドル先生の見通しは正しかっただろう。

そのうちなぜか、一九九八年に日本で講演するために招聘されたガヤトリ・C・スピヴァク氏にシドル先生の本が手渡された。そのスピヴァク氏は、当時には「アイヌ」に関する英語圏での数少ない近現代史であった個人体験を語っている萱野茂の『アイヌの碑』（一九九〇年）と全体史であるシドル先生の『人種、抵抗と日本のアイヌ』（一九九六年）「までの間に刻まれた経過があり」、また、それが「しばしば例外的先住民が国連に到達する道のりでもある」ということで、警戒を發した⁷³。もちろん、この二冊の本が具体的に誰かを国連に送る機会を作ったわけではなかった。だが、現在から振り返れば、知的生産の枠組みや先住民族の政治の行方を考えれば、スピヴァク氏の指摘も彼女なりに正しかった。その意味で、シドル先生がアイヌ文化振興法の制定後においてますます消極的な姿勢を示していることを、私は大事にしたい⁷⁴。とはいえ、佐々木の上の文章を英訳して、「アイヌ民族性の高揚」と題した箇所のオープニングとして使ったのは、やや的外れにほかならなければならぬ。

やがて大学院で日本にまた留学し、佐々木やその周辺にいた人々の文章を集めた。関東圏において「アイヌ」に関わる活動をしている団体にも顔を出すようになり、北海道にも何度も行った。母語なる英語ではなく、日本語で研究するようになり、日本研究から脱し

⁷³ 萱野茂『アイヌの碑』朝日新聞社、一九九〇年；Richard Siddle *Race, Resistance and the Ainu of Japan*, Routledge, 1996。ガヤトリ・C・スピヴァク著、後藤浩子訳「女性史の異議申し立て」『思想』八九八、一九九九年、三五—四四頁、三九頁。

⁷⁴ たとえば、Richard Siddle “An Epoch-Making Event? The 1997 Ainu Cultural Protection Act and its Impact”, *Japan Forum* 14(3), 2002, pp.405-423。

たつもりの私とは言え、しばしば外国人研究者として見なされる一方、佐々木の思考を継承した議論を組み立てていく際、先輩の研究者に「日本人ではないことが逆に客観的に見られる」や、「日本の中の少数民族のあり方についても、われわれと違った目で客観的に見られる」というような屈折した状況にさらされてきた。

一方で、佐々木昌雄がそのときに記述した「アイヌ」なる状況については、いくつかのことを知った。知人の関口由彦氏が自分のフィールドワークから以下のインタビューの発言に対するコメントに、その状況は見事に現れていると思う。

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。

イベントで踊ることにむなしさを感じるD氏の姿は、型にはまった「アイヌ民族」という理解をすり抜ける「普通の人間」の姿である⁷⁵。

または、

彼（女）らが運動の場から離れれば、自分たちと同じように、多くの矛盾する感情を抱えながら、身をけずる努力やしたたかな計算、そして繰り返される妥協によって、日々の生活をしなやかに生き抜いていく「普通の人間」である⁷⁶。

決してここで言われている内容を批判するために引用したのではない。ただ、普段ならば、「アイヌ」なる者は、「運動の場を離れれば」、「普通の人間」だということは、むしろ同然のことである。これを、あえて言わなくてはいけないほどの現状とはいかなるものだろうか。これは、想像にかかわってくる。いや、これは決して「普通の人間」が言わざるを得ないことではないはずだろう。「アイヌ民族」をすり抜けている「普通の人間」ではなく、このようにしか自らを表現し、照らすことができないということ、これこそ現在における「アイヌ」なる状況なのではないか。

本稿が少しでもこうしたかかる状況を打ち壊し、新たな関係性の生成に貢献することができたら、目標は達したことと言えよう。

⁷⁵ 関口由彦『首都圏に生きるアイヌ民族—『対話』の地平から』草風館、二〇〇七年、一五—一六頁。

⁷⁶ 関口、同上、八頁。

第一章 近代、同化、破局—戦時に己を引き裂く力に出会う

民族といふものも単に民族としてだけではつまらない。民族が主體性をもった場合にそれはどうしても國家的民族の意味を持たなければならぬ。それが主體性をもたず、自己限定性をもたない民族、つまり「國民」にならぬ民族は無力だ。その證據にアイヌみたいなものは結局獨立した民族の意味をもたず、他の國家的民族の中に吸収されて了ふ。ユダヤ民族にしても結局さうなりはしないか。世界史の主體は、そんな意味で國家的民族だと思ふ。

— 高坂正顕⁷⁷

はじめに

人を死へと誘導する規律のまっただ中から、差別撤廃の発話がなされた。「優劣」を決して認めず、「平等」をたえず求めていたもっとも真摯な意欲こそが、人を死へと誘ってしまった。国家と地方行政、または各地の自治会の為政者は、開拓がおよんだ社会の不均等性とその人間的難波を再び統合し、封じ込める必要に迫られていた。一方で、その不均等性を目の前にして見て「同胞」のために励もうとした者たちは、同じ「國民」としての平等化の道を阻まれていた。だが、統合と動員の合理性は理屈だった。何よりそれが「近代」という投企に頼っていたからである。そうした近代の投企では、より良く、あるべき生活に身を捧げるということは、個々人の意図的な選択、あるいはそうした自由を媒介として行われなければならないものとなった。

高坂正顕は、この点に関しては正しかった。近代の投企は自己限定性を要していた。それはまた、國民としての自己限定性だった。なぜなら、そのような委託のみにおいて人がより普遍的な理念を引合いに出し、自ら属する社会と国を変えてゆける実践の可能性を手に入れたからである。より良き、あるべき生活に身を捧げるということは、こうして国に献身する誘惑ともなり、結局は死ぬ準備ともなった⁷⁸。つまり、意識の向上と生活の厚生と自立化という日常の中のあらゆる努力は、きわめて「人為的な破局」に帰結し、生の限界としての死が持ち得たかつての尊厳性を奪ってしまった戦場へとつながった。しかし、そうした境遇に追い込まれたことは、何一つ「アイヌ」なる者による「抵抗としての同化」などというレッテルの下で片付けられるような話ではなかったのではないか。

近代において「アイヌ」として在ることに強いられた者たちにとってみれば、日本という国家の主権領域に組み込まれていったことそれ自体が、ただちに屈辱的ではなかった。おそらく樺太や千島列島に居住した者にとっても、当初はそうだったであろう。そうになったのは、後に彼らがその国家の「完全」かつ「正当な」参画者として認められてこなかったことであり、近代における経験によるものなのである⁷⁹。それらの経験は特定の時間軸に支配されていた。近代の特徴のひとつは、それに先立つあらゆる歴史が、単にそこへと

⁷⁷ 高坂正顕、鈴木成高、高山岩男、西谷啓治「世界史的立場と日本（座談會）」『中央公論』一月号、一九四二年、一五〇—一九二頁、一八五頁。

⁷⁸ 酒井直樹『日本人であること』—多民族国家における国民的主体の構築の問題と田辺元の『種の論理』『思想』八八二、一九九七年、五一—四八頁。

⁷⁹ 坂田美奈子『アイヌ口承文学のエピステモロジー—対人関係を語るウエペケレによる歴史批評』東京大学大学院総合文化研究科博士学位申請論文、二〇〇七年、六頁、注七。

いたるまでの前歴にすぎないのだとする時節である。その時節が広げられた世界では、過去と現在と未来という複数の時間の共時的な存在が可能となり、なおかつ人は時間を一貫したクロノジカルな連続体として感知できるようになるのである。たとえば、「アイヌ」なる者がそれまで身に付けていたアイヌブリやカムイノミなどという日常文化が、この近代のシェーマに不可逆的に組み込まれていった後の世界では、それは数々の場合において現在時における「過去」、または「伝統」としてしか見出されなくなったのである。

この意味では、近代に侵蝕されていない「アイヌ」は存在しない。一方、「アイヌ」であるか「シャモ」であるかを問わず、多くの人が、そうした「アイヌ」を特定することで「過去」を画定し、自らの存在を個々の身体の死を超えて永らえる共同体に託そうとしてきた。その意味では、近代の形而上学的な避難所としての共同体的意識とも呼ばざるをえないものに侵蝕されていない「アイヌ」も存在しないのである。「アイヌ」も「シャモ」も同じ近代の産物だという意味で。不均等性として現われ、近代の時節において「過去」や「滅びゆく」ものという運命に憑きつけられた後では、人はその運命に諦念するか、それに遡及的な義務を払いながら、再生と回帰を試みるという行為に出かけるしかない。だが、そうした「アイヌ」なる者が「正当な」参画者として認められてこなかったということは、同時に、近代の時節を自ら確立するために「過去」なる「アイヌ」が必然だったからである。佐々木昌雄（一九四三年～）がかつて「差別は完成されてしまっている」と言ったのは、「アイヌ」なる者はもはや近代の時節を自らの内に見出すことしかできず、そうした近代の共同体意識を背負われ、永遠に自らそれを生み出してしまうという「苦渋」を持たされてしまったからである⁸⁰。同じように、彼から見れば、そうした「アイヌ」なる者も、「アイヌ」を必然的に必要とする「シャモ」なる者も、そこに頼らず、なおかつ内側から越えてゆく「形容句のない私」という、ある種の自己解体の試練に晒されていたのである。

言うまでもないことだが、近代において「アイヌ」なる者と為政者の現状に対する知覚が一致したということは、その日常生活における多くの実践が、必ず同じ動因から発せられたというわけではない。そこには確かな「乖離」が発見できるのである。しかし、その「乖離」が許されたからこそ、近代の時節から生み出された様々な想いは、結局は総力戦の戦場において試されることとなったにほかならない。

近代アイヌ史研究における「同化」と「乖離」について

一九七〇年代を転期として、アイヌ史研究における叙述の転回が行われた。その転回は一九六八年の北海道百年記念祝典に見られたような「高度成長期型の歴史評価を合理化」する「開拓史観」の近代化論を、「アイヌ」も含めた「民衆ぬき」の歴史として批判することから始まった⁸¹。当時の日本史学会によって蔑視されていた北方史やアイヌ史というような分野で、この研究の大きな意図のひとつは、「明治維新を、絶対主義的改_レ革とみる講座派の見解に立つにせよ、ブルジョワ民主主義革命とみる労農派の見解をとるにせよ、維新を、封建から近代への進展として、日本歴史上画期的な『進歩』の具現とみる点ではかわ

⁸⁰ 佐々木昌雄『「アイヌ」なる状況（一）』亜鉛編集室『亜鉛』第一九号、一九七三年、二一一二頁、八頁。

⁸¹ 海保嶺夫『幕末制国家と北海道』三一書房、一九七八年、二三六―二三七頁；海保嶺夫『日本北方史の論理』雄山閣出版、一九七四年。

りはない」ということを宣言することにあつた⁸²。つまり、日本史学研究における近代主義の徹底ぶりをえぐり出すことにあつた。他方では、近世における「主体的なアイヌ民族史構成を試みる」ことによって、この新しい北方史研究とアイヌ史研究は、「アイヌ」なる者の近代国家への編入が「自然」に行われたわけでは決してなく、「開拓史観」を支えている近代主義の「進歩」という概念が、実に恐るべき抑圧とともに発展したということを明らかにしようとした。こうした研究動向の転回は、国史研究から日本史研究への移行とともに、世界的な歴史学の変化に呼応した民衆史の台頭と関連する。

しかし、この研究それ自体は近代の時節に呪われてしまった。「現今の『アイヌ問題』の出発点がまさしく前近代であるか故に、その問題は、大日本帝国の崩壊に伴う植民地支配の解体によっても、本質的にはなんら解決されることなく現代にいたっている」とあるように、この新しいアイヌ史研究では、前近代に発見した抑圧の根源が「半封建的な軍国主義の社会から主権在民、基本的人権の保障を基本とする民主主義の社会へと大きく変わった」社会にも根強く生きていたものとして認識されてしまったのである⁸³。この認識はまた、やがて「日本におけるアイヌ民族にたいする差別や抑圧の問題も、すぐれて民主主義そのものの問題であると同時に、民主主義一般で解決できる問題ではなく、完全な民主主義と少数民族の権利や個性の尊重、この二つが統一的に推進されてはじめてその根本的な解決が保証される」という「アイヌ」に係わるいかにも今日的な言説にいたってきたのである⁸⁴。

乱暴に言ってしまうと、ここで言われる前近代なるものとしての「差別」とそれに基づく近代の「同化」、あるいは総力戦における「アイヌ」なる者の戦時動員などというような主題が、決して民主化に相反するとされる封建制の根強い生き残りではなく、近代からの逸脱でもなく、近代そのものの産物であるとともに帰結でもあり、「『平等』こそが曲者^{くまもの}」⁸⁵だとすれば、このような認識はいったい何を意味しているのだろうか。かつて人は差別から亡命し、同等な参画者としてより平等な立ち位置と承認と尊重などを自国防衛のために戦場に命を懸けたこと、そうするしかそれらを手に入れないと思っていった者たちは、ある意味ではこうした研究が求めていると同じような「解決」を探していたのではなかったのだろうか。そうした状況の中では、あるいは、さらに今現在「先住民族」という名において「アイヌ」が再び救済されようとしている中では、アイヌ史研究には同じ倫理的な諸価値の常規的な肯定以上に、何らかの応答が要請されているのではないか。そのような近代体験や戦争体験の語りや、自ら求める「完全な民主主義と少数民族の権利や個性の尊重」の単なる否定形として誤解されてしまうのを、止めなければならないのではないだろうか。

近代アイヌ史研究では、総力戦体制下の「アイヌ兵」の戦時動員に関する基本的な概説は、次のように繰り返される。

アイヌの青年たちは、一方で「旧土人」「保護民」と差別されながら、他方でその

⁸² 海保『日本北方史の論理』同上、二六四頁。

⁸³ 海保『日本北方史の論理』同上、一七六頁；榎森進『アイヌの歴史 北海道の人々（二）』三省堂、一九八七年、四一五頁。

⁸⁴ 榎森、同上、二二一頁；榎森進『アイヌ民族の歴史』草風館、二〇〇七年、五二二頁。

⁸⁵ ひろた・まさき『差別の視線—近代日本の意識構造』吉川弘文館、一九九八年、二二三頁。

差別をつくりだしている絶対主義天皇制国家と「大和民族」のために他民族と戦い、死ぬことを強いられ、(省略) この期のアイヌ民衆の苦しみは、和人民衆の苦しみよりもはるかに大きい⁸⁶。

この二重実態により厳密な焦点を当てる研究もなされてきた。たとえば、海保洋子にとっては、この時代の「アイヌ」なる者の発言などに見られる「皇国臣民への帰一願望」たるものは、「体制側の意図を積極的に受け入れてシャモ以上の『健全なる帝国臣民』となることを意図している点で、いわば逆手をとった主体性の表出」を意味していたのである⁸⁷。一方で、海保によるこの「逆手」という説明に賛同できなかった小川正人にとっては、「差別撤廃の要求も『自己更正』『国民精神作興』の活動も、どちらも真摯な意欲に基づいていた」ため、「両者も差別に抗してシャモに伍さんとする意識に根ざしていた点で一貫していた」のである。それゆえ、『皇国臣民への帰一願望』は切実だったのであり、かつそのなかにも『皇国臣民』化政策と乖離するものが胚胎されている、と理解すべきではないか、と小川は的確に答えている⁸⁸。

小川は特にこの「乖離」なるものに対しての注意深い関心を寄せてきた。彼は、その「乖離」に「本質的」という言葉まで与えているぐらいである⁸⁹。近代の対アイヌ政策、またはそれらを後押ししてきた制度と言説が「アイヌ」の要求に応え得なかった原因を、小川は一括してこの「乖離」に見出してきたのである。たとえば、「一視同仁」のような帝国の標語とそれを裏付けた信念によって、「アイヌ」の「熱意」を引き出すことができたとすれば、小川は「それは少なくとも現象上では一定の達成をみたと言える」が、「そのアイヌの『熱意』は決して扱われることはないというのが、『一視同仁』の実態」であったというのである⁹⁰。あるいは、「アイヌ」なる者が「如何に『皇軍』兵士としての『平等』がうたわれようとも、そして実際にアイヌがそこに如何に『平等』を仮託したとしても、実態は決してそうはならなかった」とも言う⁹¹。その理由としてはもちろん、「アイヌ」に向って発話した多くの為政者が、「アイヌ」なる者の「差別に抗してシャモに伍さんとする意識」との自らの「乖離」を見ることさえできなかったからだ⁹²。小川にしてみれば、これは、彼らにとって「アイヌの『状態』をシャモよりも「低」いものと見なしてその『向上』をもって差別撤廃の要件だ」としたからにはかならなかったのである⁹³。

小川の論点は間違いではない。たとえば、それが「『同化政策』による抑圧とこれに対するアイヌ民族の自立・抵抗の行動」というありがちな解釈ではなく、かつて「『シサムになりたい』と思い歩み続けることが」、その後『北海道アイヌ』としての自覚に逢着したとすれば、その回路を胚胎したものは「同化政策」そのものの期待外れと余白なのだ、という

⁸⁶ 榎森『アイヌの歴史』前掲、二一八―二一九頁；榎森『アイヌ民族の歴史』前掲、五〇二―五〇三頁。

⁸⁷ 海保洋子『近代北方史——アイヌ民族と女性と』三一書房、一二九頁。

⁸⁸ 小川正人『近代アイヌ教育制度史研究』北海道大学図書刊行会、一九九七年、三六七頁。傍点は筆者による。

⁸⁹ 小川、同上、三五五頁。

⁹⁰ 小川正人「コタンへの『行幸』『行啓』とアイヌ教育『日本の教育史学』一〇・三四、一九九一年、五〇―六五頁、六五頁。

⁹¹ 小川正人「徴兵・軍隊とアイヌ教育『歴史学研究』九・六四八、一九九三年、三六一―四六頁、四六頁。

⁹² 小川、同上。

⁹³ 小川『近代アイヌ教育制度史研究』前掲、三三五頁。

指摘は鋭い⁹⁴。なぜなら、近現代の対アイヌ政策が「アイヌ」の要求に応え得なかったということは、その要求を必然として持続させる必要があり、その要求はまた「シャモ」になることから、「アイヌ」になることへ、さらに「先住民族」などになるということに歩みにいたったからである。戦時体制における「アイヌ」なる者と為政者との情緒のこの「乖離」が、やがて「アイヌ」の「復権」が訴えられた「戦後のアイヌ史の起点の一つ」ということも、その通りであろう⁹⁵。

しかし、この「乖離」がなぜ存続してきたのか。あるいは、「そもそもアイヌとシャモとで『優劣』はないのだから（あるいはシャモに「劣」らぬアイヌも輩出しているのだから）まず『平等』な制度を実現すべしと要求したアイヌ」⁹⁶の要求それ自体にある、自らが「改良」可能な集団存在として呈示されている欲求とはいったい何か。なぜそうした欲求が、依然として「アイヌ」の中に潜んでいるのか。あるいは、「シャモ」なる者は、なぜその「乖離」を見ることが出来なく、見ようとさえしないうるのか。これらの問いへの解答は、小川にはないようである。忘れてはならないのは、おそらくこうした欲求には、総力戦にいたった近代における非戦闘員への組織的な規律と、そこから拒絶され処分されるかもしれないという恐怖に苛まれた近代に根源を持つ死の影が付き纏っていることである、と思う。そして、この主題に接近するためには、より詳細な実証研究と調査を行う前に、まずはそうした要求を可能にした近代の内なる論理に立ち向かう必要がある。

近代のいわゆる「均質で空虚な時間」では、「アイヌ」なる者はある種の時間が収縮された存在となった。たとえば、「アイヌ」なる者を、統一された臣民である「日本人」、なおかつ公文書における便宜上の区別を計るために現れた、「旧土人」という修辞には、この事実が具現されていると言うほかない。「旧土人」とは、その命名の通り、近代の現在時における「土人」として封印され、さらにその近代的「土人」を克服すべき使命を背負わせた、旧・「土人」なのである。現在における「土人」なる「過去」を自らの内部に発見し、それを否定することによって初めて自分の出自が「土人」にあったということを見出すことが可能となり、「旧土人」たる近代の時節に適った主体性へと自分自身を照らし出すことができるのである。近代の内に可能な「非同期性の同期的存在、非同時制の同時的存在」⁹⁷では、人は自分の中に忍び寄る「退行者」を駆逐できるようになった。こうして行政などの、いわば公平無私な登記作業における実用的な記述のために現れた「旧土人」という名辞が働くところは、ある種の否定的な媒介なしには差異が成立しない弁証法的な理性、あるいは外から限定された「土人」というものを断念せざるを得ないという、より良い「未来」を目指す営みが、そこに含まれてあったことにある。

それは一方的で盲目的な国への追従ではなかった。たとえば、当時の帝国日本が直面していた問題を哲学的かつ社会科学的な言葉で表現しようとしていた高坂正顕や田邊元や矢内原忠雄などのような知識人と同じように、北海道の人文社会科学とアイヌ政策に関する

⁹⁴ 小川，同上，四頁。

⁹⁵ 小川正人「第二次世界大戦期における『戦勝祈願』のカムイノミをめぐる」『北海道立アイヌ民族文化研究センター研究記要』一，一九九五年，一二三—一三八頁，一三七頁。

⁹⁶ 小川『近代アイヌ教育制度史研究』前掲，三三五頁。

⁹⁷ Ernst Simon Bloch *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich, 1935 (=エルンスト・ブロッホ著，池田浩士訳『この時代の遺産』筑摩書房，一九九四年。

幅広い知的影響を残した高倉新一郎（一九〇二年～一九九〇年）は、ここで示唆的である。高倉は、この過程を概ね、自然的世界から歴史的世界への移行として捉えていたからである。高倉は、北海道において限定された「自然との戦」であった「開拓」を、「北海道文化建設」に値する人間の主体性の発揚地として論じた⁹⁸。限定された「自然」にとどまるとされる「アイヌ」は、彼にとっては、他の文化との接触によって発展していく、動的かつ歴史的に自らのあり様を限定する、「北海道文化」なり「日本文化」のいずれかに吸収され、「同化」していくものと考えられたのであった⁹⁹。これは、高倉が、しばしば糾弾されてきたような、一方的な「同化主義」と言われるようなものでは決してなかったのである。彼が「アイヌ」なる者に係わる「原住民の向上発展」を、「一般の貧困問題」、いわく「一般の社会事業」としたのは、このためであった。それは、あくまでも与えられ限定された条件の中で、人がいかに意図的な選択をするか、あるいは自発的に自ら限定することで近代的な主体になれるか、という合理性に基づいた論理にほかならなかった。

言い換えれば、具体的な行政上の「旧土人」という修辭も、高倉新一郎が論じようとしたような「同化」というものも、いずれも近代の時節への応答だったのである。その近代の時節を支えているもっとも根源的なものはまた、ごく単純に言えば、ある誰かが身の周りの物質世界における不均等性の情景に対して、「いまだnot yet」と宣言する診断のようなものである¹⁰⁰。その診断は、ときには人種学知や進化論のようなものともなるが、ときには高倉らのような歴史的で特殊な眼差しに基づく認知と承認において行われてきたのである。「いまだ」という診断は、何より日常生活世界における諸実践の変容と葛藤という、一般的な経験においてなされてきたことである。目の前の社会風景における不均等性を近代化という時間軸で全体化し、それに当てはまらないものを、「いまだ」なるもの、「まだそうでない」ものとししか理解できないのが、近代なのである。

そうした近代に適ったものとして献身する誘惑はいったいどこにあるのだろうか。それは、「いまだ」なるものを特定することが、「いまだ」だという診断を身に纏えば纏うほど、自分は「いまだ」の圏外に身を置くということにある。ごく単純だが、「遅れている」などと見出されたくないから、魅惑的なのである。そして、「いまだ」と診断が下せる位置にあれば、近代の時節に支えられた権力布置において圧倒的優勢の位置を獲得できるからである。

「いまだ」と宣言された者にとっての、その宣告にまつわる苦難の諸帰結の起源は、宣告そのものでしかない。たとえば、「旧土人」なる者には、自らの内部に見出される「旧土人」に「いまだ」と言って断念するという行為は許されているが、「旧土人」として封印されたことそれ自体は、彼らが永遠に旧・「土人」なる主体に追いついてはならない、という決断が含まれている。ある種の辺獄状態に留まっている。だが、同時に、人が「旧土人」として開拓社会から全面的に排除されなかったことの原因は、彼らを正確に包摂される地点へと追いやって飼い慣らすためにあった、ということも、ここから思考可能となる

⁹⁸ 高倉新一郎『北海道文化史序説』北方出版社、一九四二年、四頁；木名瀬高嗣『「文化」の北緯—戦時期日本における『北方』イデオロギーの発生とその論理』『昭和女子大学国際文化研究記要』六、二〇〇一年、一九—二八頁、二四—二五頁。

⁹⁹ 高倉新一郎『アイヌ政策史』日本評論社、一九四二年；木名瀬、同上、二五頁。

¹⁰⁰ Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000, p.8.

のである。

一九二〇年代から一九三〇年代に現れた地方行政や上記のような高倉新一郎の言説における「同化」の「完了」という見解と、同時に北海道への天皇行幸や行啓における「アイヌを『被保護民族』とする演出」が行われたこととの間におけるズレを読み取った小川の指摘は、まさにこの構造を暗示している¹⁰¹。また、「乖離」が発生するのは、このような事態の歴代の積み重ねにはほかならない。それもまた、「いまだ」との診断によって損害を受けた者たちに対して、唯一に果たせる反省の最大様式である謝罪や賠償などという責任は、最初の診断がその前提として受け入れられているということにならざるを得ないという関係性の裏表一体でもあるのである。

その社会から拒絶されずに、「いまだ」との診断によって「平等」などというより普遍的な理念を目指して国を変えてゆくというこの境遇は、やがてあらゆる人々の生のすべてを奪い尽し、極限の存在様態と化した総力戦の日常とともに、戦場における「平等」をも意味してしまった。この意味では、またそれが必ずしも人種的な「融合」という意味を有しなかったとしても、近代学知における「アイヌ」の「滅亡」論を、「彼らが自らに『滅亡』の原因を帰すことでそれを『運命』として自覚し、管理＝監視のまなざしを自らの内面に『主体』化してゆくことが、まさに『滅亡』の言説の強度を支え」たとする木名瀬高嗣の論点は、ここでもより現実に近いかもしれない¹⁰²。しかし、そうした近代の内面化は、言説によってだけ行われたわけではない。その営みは、教育や住宅や衛生や職業や禁酒や風俗改めなどという、個々人の身体により近い日常の生活領域におよぶ「改善」と「訓練」によって浸透していった。近代の内面化は日常生活の改善や訓練によって、まず^レ体現されていたのである。そして、「旧土人」という認識は、「アイヌ」なる者の身体から特定な効果を引き出すために作用し、そこにおける時間配分と空間配置は、それが意図的な政策目的ではなかったにせよ、社会全般における「アイヌ」の生産性と作業効率を高まらせるように働きかけたのである。

一八九九年制定の北海道旧土人保護法は、開墾可能な土地が減りつづけ、結果として各地域やコタンの土地をめぐる土地の奪い合いが頻発し、それが行政の登記作業にとって障害となり、事態を改善するために「アイヌ」なる者に土地を^レ与えるという意味で制定されたのである¹⁰³。対象者に5町歩限定の無償下付地が与えられるというものの、相続以外の譲渡が禁止され、質権、抵行権、地上権と永小作人権の設定も禁止された。土地の入手手続きも困難なため、申請しなかった者も多く、さらに給与地が農耕に相応しくない原野や水害地の場合も多かった。このため、その土地主は、しばしば生活安定のために出稼ぎに行き、民法の貸借規定にある賃貸権の設定と請求権保全の仮登録で雇用された小作人は、非常に安い長期貨貸権を手に入れた場合も多かった。運用上の事務処理において、「下付地」と明記されなかったことによって土地を失った場合も少なくなかった。こうした中で、厚生と自助活動、または互助組合を通じて「対等」の生活を求める意欲が現れたということは、かかる意味では当然であった。しかし、一方でそれは、行政の「アイヌ」に対する一

¹⁰¹ 小川「コタンへの『行幸』『行啓』とアイヌ教育」, 前掲, 六三頁。

¹⁰² 木名瀬高嗣「アイヌ『滅亡』論の諸相とその論理」篠原徹編『近代日本の他者像と自画像』柏書房, 五八―八四頁, 七九―八〇頁。

¹⁰³ 麓慎一『近代日本とアイヌ社会』日本史ブックレット五七, 山川出版社, 二〇〇二年, 九三―九六頁。

定の無関心と「旧土人」という名辞が、「アイヌ」なる者にある種の内なる規律を誕生させたということでもあったのである。いわば、近代の時節に頼った認識の、意図せざる結果であったのである。

互助組合と納税組合、禁酒活動と伝導活動、住宅改善と職業保障—これらすべては、「退行」と見出された状況からどうにか暮らしを立ててゆき、いわば個人としてではなく社会そのものの「道徳的指導者であることを要求すること」という実践に拠っていたこともできる¹⁰⁴。同時代の沖縄における生活改善運動を論じている富山一郎が述べているように、生活改善における「自己の肯定と悦びのなかで『道徳的主体としての自己を組立』ていくプロセスが、同時にその意図せざる結果として監視という支配を生み出していくこと」となった¹⁰⁵。なぜならば、「あるべき生活が生活道徳として受容」される分だけで、「かかる日常生活に及ぶ逸脱の恐怖を恫喝とした生活の規律化」が行われたからである¹⁰⁶。

同じように、「旧土人」として在ろうとする営みは、一種の意図的な選択でなければならなかった。なぜならば、そのあるべき近代的な生活から離れるという可能性を個人の自由の媒介として断念することによってのみ、「いまだ」ではない近代への帰属が獲得できたからである。自分たちが決して遅れていない、あるべき生活からの逸脱をしないということを誓った者たちだけに、社会に働きかけ変えていく理念を語り出すことが許されたからである。

富山はこれを「規律化」と呼び、あるいは日常生活世界における近代への献身とも呼んでいる。そして、それを総力戦の論理と結びつけている。富山にとっては、「戦場が異常事態でもなければ、日々の生活から切り離された狂気でもなく、毎日の陳腐な営みにおいてこそ準備される」¹⁰⁷のであり。富山がここで引用しているミシェル・フーコーも、実は似たようなことを考えていた。フーコーの論点は、総力戦体制では「敵を破壊したいという意志と、本来なら保護し調節し増大させるべき者たちを殺しかねない危機とをどうすれば連結することができるのか」という問いから始まっている¹⁰⁸。この問いの答えとしてフーコーが提示したのは、あらゆる日常規律における「人種主義」という主題である。また、この「人種主義」というものは、この場合、「権力が引き受けた生命の領域に切れ目を入れる方法」である¹⁰⁹。フーコーは生物学的な「切れ目」に注目していたが、ここでは、そうした生物学的な後押しを幾分も付与されてきた近代の「いまだ」との診断という、まさに特定な「切れ目」であるものとして考えることもできるのではないだろうか。

フーコーの言う「人種主義」は概ね二つの機能を果たしている。一つは、その「切れ目」を入れるという作業である。これは、いわゆる「生きるべき者と死ぬべき者を分ける」という「切れ目」であり、社会内の「人口の内部で、様々な集団をたがいに引き離し」、「人口を諸人種の混在として」見ることや、「種を扱い、権力が引き受けた種を、まさしく人種

¹⁰⁴ 富山一郎『増補版 戦場の記憶』日本経済評論社、二〇〇六年、七八頁。

¹⁰⁵ 富山、同上、八〇頁。

¹⁰⁶ 富山、同上。傍点は筆者による。

¹⁰⁷ 富山、同上、四七頁。

¹⁰⁸ Michel Foucault *"Il faut défendre la société" Cours au Collège de France 1975-1976*, Seuil/Gallimard, 1997 (=ミシェル・フーコー著、石田英敬、小野正嗣訳『社会は防衛しなければならない——コレージュ・ド・フランス講義 一九七五-一九七六年度』筑摩書房、二〇〇七年、二五六頁)。

¹⁰⁹ フーコー、同上、二五三頁。傍点は筆者による。

という下位区分に分節できるようになる」ための作業である¹¹⁰。また、ここで言う「死ぬべき」ものとなる「人種」は、単なる「殺害」の対象となるのではなく、その存在はただちに死に曝されること、死の危険が増大させるということ、または政治的な死を意味するや、追放や、社会的な拒絶という意味も含まれているのである¹¹¹。あるべき生活から逸脱した「異常者」や「退行者」、または自らの内部に発見されるそれも、このような「死ぬべき」ものの領域にあると考えられる。

第二の機能は、この「切れ目」を入れることによって生み出される「ポジティブな」関係性の確立なのである。つまり、「劣等種」、「退行者」、「異常者」—「土人」—が、「消滅すればするほど、異常な個人が末梢されればされるほど、種に対して退行者が減れば減るほど、私—個人としてではなく種としての私—はより生きることになるし、より強く、より活力に溢れ、より繁殖力を持つことができる」、という関係性である¹¹²。「いまだ」なる「退化」と「異常」を前にして、自らの死を超えて永らえる「種」に託しさえすれば、より強固に「生きること」—その「生きること」の再生と回帰が約束されるのである。フーコーは、「敵に戦争をしかけるだけではなく、自分の市民を戦争に曝し、何百万人も殺されることができるようになった原因を、「生きたいのなら、死なせなければならないし、殺すことができなければならない」という、「戦争型」の「人種主義」に見て取ったのである¹¹³。つまり、近代の総力戦は、生と死の関係性を不可逆的に変質されたが、それは同時により活力に生きるという人の希望を生み出す回路でもあったわけである。逆に言えば、より良い、近代という時代に適った生活への希望と夢は、戦場に投影されたとも言える。

これは同時に、近代とファシズムとの関係性でもある。先ほどの高倉新一郎などによる「北海道文化建設」論や「北方文化」として現れた一九二〇年代から一九三〇年代にいたるまでの、そうした地域イデオロギーに見られるように、享樂的な近代都市文化を排し、〈日本〉という共同体の形成に不可欠とされた「自然」や「技術」との調和を整え、木名瀬高嗣が言っているように、開拓の精神性に溢れた「異質な日本」という表象が北海道において見出されたということも、このような事態を語っている¹¹⁴。まさに近代社会に生み出される不均等性の「退行」から逃れる道として、北海道も描かれていたのである。

当然ながら、このことは、近代資本主義政治経済にも関連づけられている。「北海道」という場所に依拠しつづけてきた近代日本の資本主義政治経済は、世界各地と同様に、「内在的な構造的不均等、すなわちそのもっとも深い部分にある敵対的性格—恒常的な危機とその存在条件の不断の革命—」であったほかならない¹¹⁵。そこには「正常な」均衡状態ではなく、永遠に過剰が生産され、不均等性が作り上げられてきたのである。そこに近代に時節に頼った「いまだ」との診断、あるいはフーコーが言うような「切れ目」というものは、そうした過剰に特定な解釈と説明を与え、了解構造として確立していったのである。「退行」している部分さえ解決されれば、「社会は再び、その諸部分が調和して一体となっ

¹¹⁰ フーコー、同上。

¹¹¹ フーコー、同上、二五五頁。

¹¹² フーコー、同上、二五四頁。傍点は筆者による。

¹¹³ フーコー、同上、二五四—二五六頁。

¹¹⁴ 木名瀬、前掲。

¹¹⁵ Slavoj Žižek *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, 1993, p.209 (スラヴォイ・ジジェク著、酒井隆史、田崎英明訳『否定的なもののもとへの滞留——カント、ヘーゲル、イデオロギー批判』ちくま学芸文庫、三九九頁)。

た安定した有機体となる」だろう¹¹⁶。

こうした「資本主義なき資本主義」の夢こそ、反復発生を求めるファシズムの所以であり、いわゆる民主的な体制をも含めた総力戦体制の夢でもある¹¹⁷。大衆を巻き込んだ新たな政治的および形而上学的な秩序の形成に成功しただけではなく、これらの夢は、理解に苦しむ日常の不確定を生産する近代世界を超えた、未来に約束される新たな救済の時間軸を確立した超近代主義の発揚でもあった。近代が作り出したすべての矛盾と脱落から浄化した世界が、そこに約束されていた。また、「アイヌ」として在る者もこのような近代人だからこそ、やがて戦場に「平等」を求めていった彼らの夢も、このような夢にならざるを得なかった。

しかし、彼らのそうした夢は、必ずしも完遂されたわけではなかった。帝国各地に出かけてゆき、「平等」を求めていった「アイヌ」なる者の中には、「北海道」という場所の誕生とともに「旧土人」として生まれ、日本語教育を受けてアイヌプリをあえて「伝承」しようとはせず、いわゆる拓殖時代と両世界大戦期、さらには戦後をも一つの時代として画さざるを得ない世代の者が多かったのである。彼らの戦時体験の記録や伝記的な文献の中には、近代の「切れ目」と自らの意志が対立せざるを得なくなる瞬間が、ときには浮き上がってくる。

当然ながら、これは一括した共通体験ではない。また、少なくとも言えることは、これらの体験は、生命領域における分割の主観性と、その制度化に伴う致命的な危険性に気づかせてくれるはずだった、ということに留まるかもしれない。結果としてはそうではなく、具体的な民族誌的情報の供給源か、かかれた時代の社会状況を読み解く手がかりとしか扱われることがなく、「アイヌ民族の歴史」の一コマとしてしかこれまで捉えられてこなかったのである。

「アイヌ」に対する「いまだ」という診断は、戦後に訪れた新たな啓蒙の機運とそれに対する批判の中へと継承されていった。戦後における「アイヌ」を問題化することで、「アイヌ問題」とは、「不完全なままに終わった民主主義改革や先住少数民族に対する権利保障の欠落」に由来しているという見解が、この典例である。ここでも「アイヌ」は、「いまだ」に自主性と十分な権利を持つものではなくなった。「旧土人」の場合と同じように、ここでも「アイヌ」が普遍法と民主化に対応しようとしていた戦後日本という共同体の投影となったにすぎないのである。同様の合理性がここにあるのである。

現在においても繰り返されるこの図式において、生命の領域に「切れ目」を入れ、人間性の剥奪と破壊に及んだ近代の総力戦と、そこに投資した夢の前に死が立ち現れた瞬間に浮き上がった混乱した体験の語りから、この現状とその背景にあるものとは別の可能性の原像が読み取れるかもしれない。だが、それは、多くの「アイヌ」なる者にとっては、戦後にそれらの夢が民主化の新たな近代的シェーマに投企されたからであり、一瞬にだけ留まったことであるかもしれない。

夢の「発洋地」としての近代北海道

¹¹⁶ ジジエク、同上。

¹¹⁷ 山之内靖、成田龍一、J. ヴィクター・コシュマン編『総力戦と現代化』柏書房 一九九五年。

それらの語りと接近する前に、それがいかなる具体的な歴史的背景の中から現れたのかということに、立ち向かわなければならない。なぜなら、この歴史的背景を明らかにするためには、ここまで見てきたアイヌ史研究にあったような歴史記述の問題に再びぶつかるからである。つまり、「内地」の「半封建的な」生産関係が、「植民地」ないし「辺境」に持ち込まれたことによって「北海道」の植民地性を理解しようとしてきた北海道史研究の主流¹¹⁸も、近代の論点をあまりにも不可視なものにしてきたのだからである。この問題は同時に、その研究が生み出してきた「内国植民地」、あるいは「国内植民地」といった概念は、しばしばいわゆる「内地」と「外地」との間に広がる地域的区分と境界線が無自覚に不変のものとして描いてしまったことにも由来しているとも言える。

ここでまた富山一郎の示唆に従えば、「内国植民地」や「国内植民地」という概念には、逆にそうした固定的な対立項を突き壊す論点があったはずである。

領土を登記し暴力的に占領しつづけながら、領土を超える市場の展開に悩まされ続ける国家にとって、国内植民地とは悩みのタネが地理的な顔をもって登場したということなのだが、その地は同時に、市場すべてを国家的なる社会体として組織せんとする夢の発洋地でもあるかもしれない¹¹⁹。

富山がここで述べている夢とは、等質な空間として表象される資本主義社会の不均等性を追い払おうとする、先ほど述べた社会回帰への夢でもある。これはまた、エティエヌ・バリバルがかつて「ある意味で、すべての近代的『国民』は植民地化の産物であった」と言ったように、国民国家形成と植民地形成とが同じ過程として遂行されたということであり、その指摘が言い表そうとしている点でもあるのである¹²⁰。

繰り返すが、国境内に編入された「北海道」の社会として登記され、またはその登記を積極的に求めようとしていた者たちは、同時に市場の流通を介しながら、その国境を超え、市場の共通平面において登記されるべき新たな社会体への夢を、想像していったのである。近代資本主義経済の展開における諸生産様式の必然的な接合と商品の流通を介した拡大—つまり植民地化¹²¹—は、それを国境内の社会体として位置づけようとする国家の登記作業と平行して行われる。さらに、その中に創り上げられ、あるいは呼び出されてくる国民たちは、既存の社会体を超えた、登記されるべき新たな世界を創造し、夢見るのである。北海道における「北方文化」論もそのようなものなのであり、満州国などにおける「五族共和」に投資された夢もそうした夢であり、「大東亜共栄圏」それ自体もこのような夢の一つ

¹¹⁸ たとえば、湯沢誠「序章 問題と方法」伊藤俊夫編『北海道における資本と農業』農業総合研究所、一九五八年；保志恂「第一次大戦後の拓殖農業情勢（上）（中）」『北海道農業研究』一五号、一六号、一九五九年；永井秀夫「北海道と辺境」『北大史学』一、一九六六年など。

¹¹⁹ 富山一郎「国境—占領と解放」小森陽一、酒井直樹、島菌進、千野香織、成田龍一、吉見俊哉編『岩波講座近代日本の文化史（四） 感性の近代』岩波書店、二〇〇二年、二〇五—二三一頁。

¹²⁰ Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities*, Verso, 1989, p.134 (=エティエヌ・バリバル、イマニュエル・ウォーラーステイン著、若森章孝、須田文明、岡田光正、奥西達也訳『人種・国民・階級—揺らぐアイデンティティ』大村書店、一九九五年)。

¹²¹ Robert Miles *Capitalism and Unfree Labour: An Anomaly or Necessity?*, Routledge Kegan & Paul, 1987, p.49, p.222。

でもある。

近代日本における「アイヌ」なる者の夢の多くも、このような文脈にあった。前章でも述べたように、開拓における移住者の圧倒的な急増と地所規則の導入などによって、各地のコタンにおける独自の生活維持基盤が確かに解体されていった。開墾可能な土地の移住者への提供により、そうしたコタンはさらなる流転と困難にさらされ、しばしば病気や飲酒、貧困や犯罪の温床として見なされ、開拓行政は、そうした環境をある種の公益なき社会問題として発見し、なるべく開拓社会の周辺へと封じ込めようとしていたのである。北海道旧土人保護法は、まさにその状況を定かに登記しようとし、生活維持基盤の根幹から切り離された者たちを再び土地に所属させようとしたものである。

だが、上記の理由に加えて行政運営が極めてずさんなものであり、開拓への対等な参加は阻まれたうえに、かつての生活基盤を守り抜くことも困難であった。「旧土人」たちの多くはそのため、開拓市場へと投げ出され、季節労働の出稼ぎとなり、開拓市場の展開と要求によって流動化させられたのだ。しかし、そうした活動の対等な参画の阻害となっていたのは、まさに不完全のままに終わった国家による登記そのものであり、以降、「アイヌ」なる者は、さらなる社会的かつ行政的な登記と把握を要請せざるを得なくなっていったのである。かかる意味において、「そもそもアイヌとシャモとで『優劣』はないのだから（あるいはシャモに「劣」らぬアイヌも輩出しているのだから）まず『平等』な制度を実現すべしと要求したアイヌ」の、そうした現状を再び「国家的なる社会体として組織せんとする夢」は—自分たちが「シャモ」の語るように日本国に吸収され同化されたという見解との「乖離」があったにせよ—こうした状況から発生した情緒にほかならなかった。その夢は、総動員されていく社会の中ではやがて国家の都合と一致するのである。「旧土人」なる国民の意志が尊重されるという要求は、バリバールいわく、植民地化の意図せざる回路でもあったと言える。それは根源から近代という時代に基づいていた体験にほかならなかった。

だが、北海道史とアイヌ史の双方では、このようには書かれてこなかった。北海道の近代史と開拓の歴史記述は、まるで「和人の歴史」のように書かれてきた。「開拓史観」や、それ以前の歴史に係わる「北門の鎖鑰史観」などを批判するあまり、アイヌ史研究は現在にいたって「アイヌ」を抑圧の対象として表象し、「アイヌ」をそうした抑圧された者たちとして彼らが日本国家へ包摂されていく過程を固定化してしまった。一方で北海道史研究では、アイヌ史研究による批判が部分的に引き受けられ、なるべく通史的に「アイヌ問題」や「民族問題」に触れるような体制が整えられてきた。

しかし、これもしばしば「国内植民地」論と「内国植民地」論という文脈の中から朝鮮半島や中国、またはその他の北方少数民族からの強制労働などと並べられ、いわゆる「半封建的な生産関係」と資本蓄積の残存による北海道の民衆生活の「悲惨さ」として強調されるか、開拓の「負の遺産」として叙述されてきてしまったのである。結果として、開拓と北海道の近代の歴史は、「和人の歴史」となってしまう、そのただ中にいた「アイヌ」は、いたずらに「回帰」と「復権」を要求する客体として表象されてしまった。

これまで述べてきたように、「アイヌ」なる者も積極的に近代へ参画しようとし、北東アジアにおける国家と資本による脱領土化と再領土化の近代的な反復の中で、「シャモ」とも同様、「アイヌ」なる者の意欲が誘因されていた。諸生産様式の必然的な接合それ自体が、

近代資本主義経済の様態であり、それが「いまだ」という知覚と一致して、複数の時間の共時的存在を造り出していった。こうした近代の時間は、諸生産様式が併存する近代資本主義社会との補完関係にあった。北海道史研究では、このことは見えてこなかったのである。近代アイヌ史研究は、その対象を「アイヌ」に限定してきたあまり、その「アイヌ」なる者たちがいかなる歴史の中にいたのかということこそをさほど重視せず、その「負の遺産」が求められてきただけだ。しかし、近代史は「アイヌ」なる者の「夢の発洋地」にはほかならなかった。それがいかなるものかを、ここでまず振り返っていく必要がある。

そのインフラが明治国家によって整えた時点から第二次世界大戦にいたるまでのおよそ70年余の間、日本の近代資本主義政治経済が「危機に見舞われるたびごとに時代の脚光を浴びて北海道が浮かび上がった」ということは、過言ではない¹²²。その間の経済成長も一定の速度で行われたのではなく、日清戦争（一八九四～一八九五）と日露戦争（一九〇四～一九〇五）、さらには世界恐慌と一九三〇年代の中国侵略などといった出来事によって生み出されたきわめて不安定な景気拡大と景気縮小の循環によって規定されていた。「北海道」と命名された土地は、そうした循環と変動における一種の「はけ口」となり、「安全弁」として機能し、「発展の踏台」とでも言える地位を獲得した¹²³。

ロシアの南下に対する国防策として内国化された北海道は、周知の通り、徐々に欧米技術文化移植のモデル地域として画定され、開拓の基礎は、維新以前から強力だった漁業の改革と屯田兵や土族移民などによって確立された。そして、国境内に編入されて間もなく、一八八〇年のデフレに見舞われたが、その後紡績と鉄道建設、日露戦争による景気の刺激などによって経済は回復したのである。一八九七年の金本体制への転換は、経済の拡大を抑制したが、日露戦争の重要な上演舞台ともなった北海道と本土とのそれまでの市場関係（米と鉱業製品の移入、水・林・鉱業製品の流出）が逆転し、一般移民の流入も激しくなり、農産物の移出も激増していった。北海道は、資源の供給地、重大な販売・原料市場、または華族などによる民間資本の投資の場となった。食料品生産を軸とした工業構成から脱して、しだいに金属、機械、化学（製紙）の比重が高まり、木材と木製品・食料製品・金属・機械と化学という、いわゆる「四極構造」が形成されていったのである。それは繊維産業を中心とした日本全国の工業構成を補完することとなった。

こうした北海道の諸産業は、第一次世界大戦によるヨーロッパの海運と産業物のパニックに乗じてさらに拡大し充実していった。戦争の結果、日本全体では輸入品が国産品に切り替えられ、工業製品の輸出が増大し、重工業が確固たる基盤を築くようになり、工業生産の拠点となった近代都市への農村人口の移動が加速された。第一次世界大戦後においても経済の成長と不景気の循環は続いたが、また一九二〇年代の昭和恐慌から世界恐慌に至る過程からの脱却として一九三〇年代の戦時体制があるが、そのはるか以前から北海道では賃労働への折出が起り、経済の基盤は工業と商品部門に移りつつあったのである。

昭和恐慌期を除けば、鉱工業生産の推移は一貫して上昇傾向にあり、準戦時体制下では新たな中央資本の進出によって急上昇した。商業の場合も、規模は小さくとも、一貫して上昇傾向を保ち、鉱工業と同じように都市部で増加した¹²⁴。運送業も海運から陸運への転

¹²² 田中修『日本資本主義と北海道』北海道大学図書刊行会、一九八六年、九三頁。

¹²³ 田中、同上。

¹²⁴ 関秀志、桑原真人、大庭幸生、高橋昭夫編『新版 北海道の歴史（下）——近代・現代編』北

換の下に、特に支庁地域での増加が大きかった。一方、農耕や開墾会社が減少する中で、一時的に牧畜や搾乳会社が増加したとはいうものの、同時代的に発展していた農林業は大戦後から全体的に減少したのである¹²⁵。その背景には、移民の傾向の変化と土地処分の枯渇が決定的だった。

移民の入植がもっとも激しかったのは、一八九二年から一九二一年の三〇年間であり、年間に五～九万人という規模で、半数が農業移民であった。同じく、貸付と払下を含めた国有地として編入された北海道の土地処分がもっとも進行したのは、一八九四年から一九二三年の三〇年間である¹²⁶。北海道史研究で、いわゆる「拓殖時代」、あるいは「純植民地時代」など呼ばれる時期である。この中で、開拓に成功した者に対し国有未開地を一千坪一円の有償で処分するという一八八六年の「北海道土地払下規則」や、個人の農場経営者であれば最高一五〇万坪までの無償貸し付けと無償付与を保証した一八九七年の「北海道国有地未開処分法」といった法規と法律は、華族と政商によって最大限まで利用され、北海道の小作制大農場の形成を帰結した。

だが、この時期に到着した多くの移民たちの中で、最初の入植地にそのまま定住する事例は少なく、移民たちは、漁業などの季節労働者と同じように道内で再移住を繰り返し、各地の開墾に励んだ。開拓農村や植民地区画制度によって設計された市街地などは、大正期まで、きわめて流動的だったのであり、村落構造が安定化したのは昭和期以降である。一八九九年に制定された北海道旧土人保護法の必然性が訴えられ、なおかつコタンが流転され、「アイヌ」なる者が出稼ぎに行き再移住していたのは、当然であり、それは、こうした流動化する世界のただ中であつたのである。

第一次世界大戦中に北海道の耕地が最大限に拡張され、流出人口が初めて流入人口の半数を超えた。これは、北海道が東京と大阪と神奈川などの府県大都市や、樺太と朝鮮半島と台湾、後に満州国などという新たな植民地への移住増加を支える帝国の網の純流出地となりつつあつたことを示している。北海道自体への入植者が減り、道内の人口動態を初めて正確に把握しようとした第一回国勢調査が行われたのは一九二〇年のことであつた。これもたとえば、小林多喜二の小説『不在地主』（一九二九年）に代表して描かれた磯野農場争議（一九二二～）のように、第一次世界大戦後には小作争議が、昭和初期の凶作不況期をピークとして、毎年増加している。言うまでもなく、炭鉱の大ストライキをも含んだ社会問題の出現は、一九二〇年代に北海道が行政機関によって一つの社会体として発見されつつ、国家行政のより正確な登記が要請されていたことを示唆している。

一方では、そうした地主たちが多く暮らしていた函館や小樽や札幌の主要三都市はまた、拓殖移民の流入と農村の形成と同時代的に開発され、一九二〇年になるといずれも一〇万人以上の人口を上回った。港湾商業都市として発展していた島の入口に当たる函館は、明治期において比較的早くから多くの人口を擁していたが、三都市の人口はしだいに接近した。官設都市として造られた札幌が、石炭積出港や樺太船路の中継地となつた小樽の人口を超えたのは、一九二二年のことであり、函館を超えたのは一九三六年である¹²⁷。

海道新聞社、二〇〇六年、二二八―二二九頁。

¹²⁵ 関ほか編、同上。

¹²⁶ 田中、前掲、五一頁。

¹²⁷ 関ほか編、前掲、一五八頁。

これらの都市への人口の集積は、横浜とつなぐ定期航路の開設や、囚人労働者がその労力と命を懸けた道内各地と函館をつないだ大規模な道路建設と鉄道網の完成によって支えられた。また、こうした交通通信網が、移住者と旅行者の交通やその宿泊施設と補助機関の設置、郵便物の速やかな運送を可能にしたことは、言うまでもない。

都市部は、「大正浪漫」という表現に表れていたモダンライフの拠点地ともなった。都市に高等教育施設が集中し、新聞の大衆化と企業化が進められ、同人誌を中心とした文芸活動も展開し、演劇や美術も盛んになり、音楽では特に洋楽がレコードの普及と一九二八年の札幌放送局ラジオ放送の開始によって一般的となり、映画も一九〇九年という時点から函館に最初の常設館が作られ、大正後期に初めて札幌に入ったのである。衣食住も多様化し、工業製品の利用も増え、デパートも続々開店され、「茶の間」のあるトタン葺き屋根や折れ屋根「文化住宅」も一般的となり、囲炉裏や薪ストーブが、特に都市部では石炭ストーブに取って代わられた。洋食店、振り売り、手品、喫茶店、お祭り、子供の遊び、家庭の季節行事などの都市生活も、一定の生活様式を確立するようになり、世帯形態もそうした変容に適応していったのである¹²⁸。

女性の職業進出も、これまでの教員と看護婦以外へと広がり、市内の郵便局や鉄道局の事務員、電話の交換手、百貨店街の「ショッピングガール」、銀行の窓口、職工と工場などにおいても、新たな諸職業に就くことができるようになった。北海道の観光業も発達し、「アイヌ」もその「浪漫」の魅力の一部に吸収され、拓殖博覧会などでの「演出」も加われ、首都の娯楽文化における「アイヌ」の言及と登場も、より日常的となった。

こうした都市部におけるモダンな雰囲気は、たとえば、第二次大戦後に北海道アイヌ協会常任幹事となった胆振の白老出身の森竹竹市（一九〇二～一九七六）の詩、「街上憂感」によく表されている¹²⁹。「アカシヤの香に誘はれて」「日曜の街」に出かけた森竹が、「粧こらせし飾窓」と「ラヂオの声」と「電車の響き」に囲まれ、「サラリーマン、学生」、そして「気どつたモガの足どり」の中で一人の「白い服着た朝鮮人が行く」のを見て、一緒に街を歩いていた友人が「オイ、朝鮮が行くよ」と言いかける。森竹にとって、「暗い影が我心を蘇ふ」出来事だった¹³⁰。

この同じ時代に、北海道の都市と農村との格差は確実となっていった。第一次大戦を経て、当初一五年間という期間で計画されていた第一期拓殖計画が、大戦による好景気によって改訂を必要とするほどに、好況が継続した。しかし、一九二七年に始められた第二期拓殖計画は好景気の期待にそぐわなかった。二〇年間で九億六千万円を投下して農業経営の拡大と資本の誘致が図られ、全道の人口を六百万人に達成させることが目指されたが、満州事変後の移民減少や、一九二九年の世界恐慌を受けた昭和初期の不況によって、北海道の経済は極端な疲弊状態に陥った。朝鮮半島、台湾、満州国などの新たな植民地が登場し、北海道の拓殖事業の地位が低下、一九三〇年代前半の連続凶作と凶漁を受けて農漁村の救済策が求められ、早くも一九三二年から拓殖計画の改訂が道庁内で訴えられていた。

以降、道庁は政府の時局匡救の諸政策に依拠し、農漁村の経済更生に力を入れた。同じ

¹²⁸ 関ほか編、同上、二四六～二四八頁。

¹²⁹ 森竹竹市『原始林』自費出版、一九三七年（谷川健一編『近代民衆の記録（五） アイヌ』新人往来社、一九七二年に再録）。

¹³⁰ 森竹、同上、三九九頁。

一九三二年に国家政策のレベルでは、内務省による「国民更生運動計画」に始まり、農林省主管の「農山漁村経済更生計画」とつづいたが、道庁は翌年に「特別町村指導計画」を発行し、その対象を選び、町村行財政の確立と自治精神の振興を目的に、道庁各課がそれを組織的に統制するような仕組みが形成されていった。「アイヌ」の居住地として指定された互助組合運動と納税組合—北海道アイヌ協会の母体ともなった十勝旭明社—などの上陽もこうした中で発展した。

日中戦争開始後の全国規模の経済と産業に対する統制が進められる中で、人口流出地と化した北海道での労働者不足に対する動員策の必要性が指摘された。一九三九年の「国民徴用令」によって、一般人の徴用と軍需工場での強制的な就労が可能となり、やがて太平洋戦争開始後には、男子や未婚女子の勤労奉仕義務が法制化され、大陸からの強制連行も加えられた。道産米の自給率も不安定となり、一九四〇年から米の配給体制がとられたが、これも徐々に食糧や衣服全般に広げられた。「国民総動員法」以下の法令を駆使して、全国と同じように、北海道の主要工業と産業に対する統制組織が作られ、原料の規制と価格統制によって、企業に対する行政と国家の介入がいつせいに強化された。こうした戦時体制の中で、一部の軍需産業の伸長と一時の軍事適応を受けた繁栄部門以外に経済への弊害が全面的に広がった。

昭和初期までには鉄道の地方支線と私営線が延び、石炭と木材を中心とした軍需資源と食糧輸送に活用されるようになった。一九三八年に厚生省が発足し、北海道にも生活改善や更生が注がれていた中で、健康保険制度の実施、電球の普及、都市水道やガスの利用、または公園などのようなレクリエーション施設の整備が行われていたが、これらも健民健兵政策に伴うものであった。一九四〇年代に突入し、配給制度下の米が不足するとイモや麦なども米量の計算に入れられ、薬品などのほかの統制品も店頭から消えていった。街中の灯火の使用も制限され、飲食店も酒場も多く閉店するしかなかった¹³¹。

戦時体制下の北海道における軍事情勢に関しては、一九三六年に陸軍特別演習が札幌で行われ、それに参加していた旭川第七師団と弘前第八師団はいずれも満州での実戦を経験し、盧溝橋事件の勃発によって、その役割はさらに重視されるようになり、道民の動員と出征が始まることで北方警備の体制構築に中心的な存在となった。一九三〇年代後半では、在郷の予備校と後備役兵も召集され、道内から四五部隊が編成され、中国北部に派遣された。一九三八年には、旭川第七師団に動員が下令され、八千人余が満州へ出征し、一九三九年にモンゴル国境紛争でソ連軍による破壊的な打撃を受けている。

一九四〇年に軍政改革が行われ、北部軍司令部が札幌に設けられ、択捉島を出発点の一つとした真珠湾攻撃が行われた。その後、一九四二年に北海守備隊が編成され、アリューシャン列島のキスカ・アッツ両島の配備に派遣され、フィリピン諸島での戦闘や沖縄戦にも多くの北海道出身者が参戦に加わった（沖縄戦戦没兵士数は、沖縄出身者を除けば、北海道出身者が最大である¹³²）。そして、敗戦間もなく、一九四五年七月に根室、釧路、函館、本別、室蘭の五箇所において米軍三八機動隊による空襲が行われた¹³³。

¹³¹ 以上は、関ほか編、前掲、二三七—二四八頁を参照。

¹³² その中の「アイヌ兵」については、たとえば、橋本進編『沖縄戦とアイヌ兵士』草の根出版会、一九九四年。

¹³³ 第七師団の動きについては、示村貞夫『旭川第七師団』総北海出版部、一九八四年を参照。関ほか編、前

いわゆる「海外植民地」を喪失した戦後間もなく、行政当局と占領軍軍政の最大関心の一つは、石炭増産と米の供出完遂であり、北海道は再び日本の経済困難を解消する食糧基地と見なされたのである。ここから、住民の尺度を欠き、モノしか北海道から必要としない戦後北海道開発の「二重行政」と批判される対象となった構図や、本土との行政的なタイム・ラグ、まさしく「国内植民地」論のような概念を要する戦後の状況が展開されていく¹³⁴。また、皮肉ではあるが、総力戦の敗戦後の混乱した生活状況の中で、「アイヌ」なる者も「シャモ」同様、それまで注目されていた生活格差が近代以来にもっとも「対等」となったと言えるかもしれない¹³⁵。

しかし、GHQ の農地改革によって北海道旧土人保護法の下付地が対象外にされなかったため、その土地主だった「アイヌ」なる者の土地の四割近くが小作人に譲渡させられた。「アイヌ」は、再び戦後市場に投げ出され、やがて「先住民族」という概念に新たな社会体を夢見るように誘導されるのである。

当然のことだが、「アイヌ」として在る者が、こうした北海道の近代をどのように体験したのかといった、共通経験はない。たえず流転させられた者もいれば、「シャモ」の開拓民とともに土地の開墾に励んだ者もいる。しかし、すでに述べたように、そうした体験の中から現れた、より良い生への欲求と夢は、特定の誰かの占有物ではなかった。ここで比較的に名の知られた数人の伝記に触れるに留めておくが、北方地域や北海道の歴史が「和人の歴史」とされることの不条理は明確である。

帝国各地の旧国鉄の測量技手として仕事に励んだ旭川近文出身の川村カ子ト（兼登、一八九三～一九七七）の場合はすぐ頭に浮かべる。一九〇六年の「鉄道国有法」執行によって、北海道の鉄道における石炭鉱業占有時代が終わり、北海道鉄道株式会社と北海道炭礦鉄道株式会社の私営鉄道二社と官設鉄道線とが並立することで、東京から青森、青森から函館、小樽、札幌、旭川との間の連続運輸が可能になった。旭川第三尋常小学校に入学した川村は、函館本線の機関車を「毎日のように」旭川駅に出かけて見に行ったという¹³⁶。小学校卒業後、川村はすぐに鉄道人夫として測量隊の手伝いをするようになり、測量技手試験を合格し、鉄道院札幌講習所を卒業し、そして根室本線をはじめ北海道各地の路線工事に携わるのである¹³⁷。一九一四年に徴兵検査を受け、旭川第七団歩兵二八連隊に陸軍二等兵として入隊するが、二年間の軍隊生活を送った末に鉄道測量の仕事に戻る。

その後、伊那電気鉄道、豊川鉄道、鳳来寺鉄道の三つの鉄道をつなぐ目的で構想された三信鉄道（現在の国鉄飯田線）が天竜峡と三河川合との間以外にすべての区間の完成したときに、建設のもっとも難しいとされた天竜峡谷を運行する部分の測量を三信鉄道本社が川村に頼んだ。川村は、弟をはじめ、七人の測量隊を結成し天竜峡に行き、一九二六年から一九三二年までの間をかけて完成させた。後に、川村が一九三六年に樺太諸津無煙炭鉱、一九三八年に朝鮮朝陽鉱業などにも雇われ、測量活動に従事する。一九四四年に引き揚げ、戦後では川村カ子トアイヌ記念館の館長や旭川アイヌ民族史跡保存会長、また

掲、二七三―二八一頁。

¹³⁴ 伴野昭人『北海道開発庁とは何か―GHQ 占領下における「二重行政」の始まり』寿郎社、二〇〇三年；関ほか編、同上、三二〇―三二二頁。

¹³⁵ Richard Siddle *Race, Resistance and the Ainu of Japan*, Routledge, 1996, p.148.

¹³⁶ 沢田猛『カネト―炎のアイヌ魂』ひくまの出版、一九九三年、五〇頁。

¹³⁷ 沢田、同上、六一―六二頁。

は旭川アイヌ民族工芸会長を務めるようになるのである。

道内各地と樺太でキリスト教の伝道活動を行った長万部出身の江賀寅三（一八九四～一九六八）の場合もここで挙げられる。長万部小学校で「シャモ」との「混合教育」を受けた江賀が、後に「アイヌ」扶育救護を目的として設立された虻田実業補修学校という実学的学校で教員の吉田巖に出会い、一九歳のとき、吉田の尽力で札幌の私学で小学校教員としての必須科目を学んだ。一九一三年から一九二一年までの間日高の平賀、平取、遠仏の尋常小学校（旧土人学校）代用教員として採用され、一九一七年にジョン・バチェラーから受洗され、江賀は一九二二年に聖公会平取協会牧師となる¹³⁸。

一九二四年に東北と北海道伝道に出かけたウェスレアン・ホーリネス教団の中田重治と会い、やがてバチェラーの聖公会を脱会し、彼は同年から互助組合給与地整理事業と旧土人保護法の給与地払下に関して陳情活動とを行っていた。そして、一九二八年に江賀はウェスレアン・ホーリネス教団の福音使として旭川に駐在し、翌年に樺太に宣教する。当時無国籍だった樺太アイヌのために日本国籍を与えるように陳情活動を開始し、法務省と拓務省当局の役員を訪問している。その結果、一九三三年一月から、樺太アイヌには、国籍が与えられるとともに、刑法に加えて徴兵と民法の対象者ともなった¹³⁹。生活向上のために国籍を求め、戦後に日本国籍者となったこの樺太アイヌは、やがて「引き揚げ」者となったことも周知の通りである。

一九三二年に江賀は日高に戻り、「旧土人学校」の全面廃止運動にかかわる。また、戦時体制の中で教会を一時解散し、一九四〇年に長万部町役場に勤務するのである。この役場での経験は、戦後にも生かされ、江賀は一九四六年に再建された北海道アイヌ協会（後に「北海道ウタリ協会」と改名）の理事を務め、司法書士と行政書士の免許を取得し、静内市で代書業を営むのである。そして、一九六二年、七〇歳となった江賀は超教派独立伝道者として再献身するのである¹⁴⁰。

さらに、やがて天皇賞も含む全国各賞を受章する馬を管理した、日本中央競馬会の調教師となった浦河町西舎出身の小川佐助（一九〇五～一九八七）の場合も挙げておこう。一九二二年に設立された浦河高等国民学校に入学し卒業する小川は、そもそも日露戦争後に農林省によって設立された西舎の日高種畜牧場の存在などを影響として馬を好み、先に競馬界に入った青山市之進と相談し、土地を買い、一九三二年に競馬界の中心地であった関西に移住する¹⁴¹。

一九三四年に京都競馬の騎手試験を受け免状をもらい、翌年に小川は、一九三七年の北海道旧土人保護法改訂につながる道庁開催の「旧土人保護施設改善座談会」に出席した。職業問題や「風俗」について発言をしたほか、小川は結核などによる「アイヌ」なる者の死亡率の高さを、「栄養状態」による「抵抗力」の不足によるものとして、その原因を医学的に解明しようとした、北海道各地の衛生調査を担当した北海道帝国大学の井上善次郎に対しても発言している¹⁴²。

¹³⁸ 梅木孝昭編『江賀寅三遺稿 アイヌ伝道者の生涯』北海道出版企画センター、一九八六年。

¹³⁹ 梅木、同上。

¹⁴⁰ 梅木、同上。

¹⁴¹ エカシとフチ編集委員会編『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、一九八三年、七〇頁。

¹⁴² 「旧土人保護施設改善座談会」『北海道社会事業』（一九三七年）（小川正人、山田伸一編『アイヌ民族

日本学術協会の委託と道庁との協力の下で行われた調査結果に対して、その最大の原因を「経済状態」にあると小川は強調する。また、各地の青年団の陸上競技で「ウタリー」が多いということからも見られるように、「其等から考へて見ても体質の低下した原因を能く究めて、矢張最大原因は経済力であるから、さうした方面に力を入れて下さるならば、是は体質の立派な国民として、いざ国家の非常時といふ場合には第一線に立つて働けるところの軍人はウタリー側から多く出せるぢやないかと思ふ点が多々ある」とアピールしたのである¹⁴³。

一九三八年に、阪神競馬と京都競馬が合体する動きの中で、小川は阪神にも試験も受け、全国競馬クラブと日本競馬会の創立にかかわり¹⁴⁴、戦時体制下に競馬が休止となり馬を岩手県と静内に疎開させ、翌年の静内空襲を目撃することになるのである¹⁴⁵。戦後に調教師の仕事をつづけた小川も、一九四六年に北海道アイヌ教会の常務理事となる。

最後に、十勝幕別町白人村という、「アイヌ」を集団農業に従事させる目的で設立された村の出身である吉田菊太郎（一八九六～一九六五）の場合も、ここで挙げておく。吉田は幕別高等小学校を卒業した後に農業を努め、一九二九年に「同族の精神修養生活改善」のため、白人古潭矯風会を組織し会長に就任し、毎月一回の集まりにおいて、「古いアイヌ魂を叩き直した」と言う¹⁴⁶。また、吉田は会の設立わずか二年間には村の全戸数二三戸の家を「葎草、白壁、窓多い明るい文化住宅」に建替えたのである¹⁴⁷。白人古潭矯風会を創設した翌年に道庁から旧土人保導委員になるように依頼され、一九三三年にはすでに幕別町議会議員に当選し、幕別町学務委員、幕別町畜産代議員、幕別町農業会理事会長などと様々な公役を勤め、毎年のように、道庁や厚生省から功労者表彰や感謝状を受ける。さらに、一九三六年の天皇による北海道地方行幸の際に村ごと参加し、一九四〇年には村では「勅使御差遣記念碑」が建立される。

吉田は、農耕指導と食糧の増産や生活改善と社会教化を目的とする十勝旭明社の中心人物であり、北海道アイヌ協会の設立にも係わるようになる¹⁴⁸。十勝旭明社の設立に、戦後ではかつて行った「アイヌ」の「混血融合」などという言論で悪名高い喜多章明が関わっていた。喜多は、当初、北海道庁属官で河西支庁に在勤中に互助組合の運営を行い、一九二二年に十勝旭明社の設立に主導的役割を果たした。また旭明社は、喜多が一九三〇年に道庁の学務部社会課に転勤すると対アイヌ政策の中核に位置する組織となる。同じ一九三〇年三月に帯広町の十勝公会堂にこの旭明社が集合し、商工漁業の助成や旧土人給与地の譲渡制限の緩和、奨学金の給与や住宅改善に国庫からの補助、土人学校の廃止や保護施設の助成などという、北海道旧土人保護法の改正案が起草された¹⁴⁹。

喜多はこの改正案を道庁の主管部長学務部長の岩本俊郷に提出するが、土人学校の廃止においては学務課と社会課の間に論争が生じた。また、社会課主管の竹谷源太郎は、「提唱

近代の記録』草風館、一九九八年に再録、二八二―三四七頁。小川の発言は、三二二―三二三頁にある)。

¹⁴³ 「旧土人保護施設改善座談会」同上。

¹⁴⁴ エカシとフチ編集委員会、前掲、七二頁。

¹⁴⁵ エカシとフチ編集委員会、同上、七四頁。

¹⁴⁶ 吉田菊太郎『アイヌ文化史』北海道文化保存協会、一九五八年、一八頁。

¹⁴⁷ 吉田、同上。

¹⁴⁸ 喜多章明『アイヌ沿革誌——北海道旧土人保護法をめぐる』北海道出版企画センター、一九八七年、一一〇―一一七頁。

¹⁴⁹ 喜多、同上、一三四頁。

者は十勝旧土人のみの要請であるが、此の問題は全道旧土人の問題であるから、全道内部落旧土人代表者の意見を聴かなければならぬ」という理由で改正案を遅らせる¹⁵⁰。後に七月一八日に旭明社主催で札幌の堯拓幼稚園において全道旧土人大会が開かれ、一三〇名が出席し、喜多を初代理事長に北海道アイヌ協会が、実情では道庁社会課の附属機関として、結成されることとなる。翌年の道内実情調査を経て、先ほどの「旧土人保護施設改善座談会」が行われ、一九三七年に当初の改正案を概ね受け入れた法律改正が執行された。その通過の日に吉田を含めた一二名の「全道ウタリ代表者」が貴族院本会議の傍聴席に招待され、通過報告のために伊勢神宮や京都・大阪にも見学訪問をしているのである¹⁵¹。

一九五八年に発行した『アイヌ文化史』という冊子に吉田は、その生涯の活動誘因を言い表して、次のような文章を数々書き残している。その一つとして、「アイヌに対して正しい理解を」という節において吉田は次のように述べている。

生活のあらゆる部門に至って「古潭の生活」は完全に滅びたといつてよい。僅かに残つてゐる数人の老女たちですら今では全く和人化したハイカラ姿と綽名で呼ばれるほどにモダン化し若きは洋装に老いは和装を纏い靛草白壁の窓多い明るい住いに毎日欠かさず新聞を読んで新しい智識を求めてゐるのである。おそらく内地人の想像さえ許さぬ同化振りではないか¹⁵²。

川村以外にここで挙げてきた人物は、北海道アイヌ協会の男性理事層とはいえ、彼らの体験や言説を北海道近代史の「負の遺産」や「矛盾」、あるいは一元的な「同化」、またはそうした評価の裏表一体である「抵抗としての同化」などのように、「逆手」とした主体性を導き出すなどとする試みは、果たして妥当だろうか。それは単に「古潭の生活」と「モダン化」という認識を可能にした近代の時節に基づいたものにほかならなかった。

戦時に「切れ目」を前にして

近代アイヌ史研究と北海道史研究では「同化」と呼ばれてきたもの、あるべき生活への実用的な営み、そうした生活から離れるという可能性を、個人の自由の媒介として断念することによって「いまだ」なるものの圏外に在ろうとする営みの身体的構図とその合理性が、総力戦時に最も典型的な形で現出した。小川正人が述べてきたように、二〇世紀を通じて「アイヌの徴兵や兵役が学校教育の『普及』と政策上密接に関連していること、そしてアイヌにとっても、『文字なき』、『教育なき』民族として虐げられていた故に、シャモに『互』する『道』ないしは『証し』として学校教育と兵役とが重要な意味を持つに至った」のである¹⁵³。

あるいは、川村カ子トの弟である川村才登が一九三四年の新聞投稿で訴えていたように、「天皇陛下を神とうやまひ国家を愛し明治の初めより三大義務の恩典に俗し一人の大罪悪

¹⁵⁰ 喜多，同上，一三五頁。

¹⁵¹ 喜多，同上，一三八―一四一頁。

¹⁵² 吉田，前掲，一四頁。

¹⁵³ 小川「徴兵・軍隊とアイヌ教育」前掲，四五頁。

人も出さず、今尚遠き満州の空で沢山なアイヌの軍人も共にあらゆる国難を突破せんと活躍して居る事を考へた時、其所に何の差別の必要があらう」¹⁵⁴。兵役に投資した「平等」の夢は、たとえば、「いまだ」なる「アイヌ」も軍人になれるという当時の称揚に満ちていた蔑視に対しても、「アイヌ」が決して「いまだ」でも何でもないので、ということへの訴えとなった。このようにして兵役は、確かに「シャモ」と「対等」になることと貧困から脱却する道として「アイヌ」なる者を誘導していたのだ¹⁵⁵。だが、「アイヌ」なる者のそうした兵役や植民者としての体験の中では、ときに浮かび上がった「シャモ」による「いまだ」との診断やその「切れ目」は、命がけの軸ともなり、突然おそいかかるその診断は、自らのそうした夢を混乱させるでもあった。

そうした戦時体験としてよく挙げられ、ある程度、著名となったもののひとつに、貝沢正（一九一一～一九九二）の満州体験がある。これは、戦後に貝沢が「北海道アイヌ」としての「自覚」を持つようになったこと、北海道ウタリ協会の副理事長、または二風谷ダム裁判の原告ともなったことへの軌跡の一因としても語られてきた¹⁵⁶。つまり、「同化」から「民族復権」という、これまで見てきた戦後アイヌ史研究の大きな物語の中へと吸収されかけてきた話ではある。しかし、当然ながら、その内実はそれほど二元的なものではない。

満州青少年義勇軍が設立されたのは、一九三八年のことであった。この青年団は、ソ連国境周辺の武装農民を先例として、満州において強引な土地獲得を行うために設立されたのであり、張作霖爆殺事件の実行者である陸軍の東宮鐵男と、茨城県水戸市にあった拓務省の農業訓練所所長で東京帝国大学農学部所属の加藤完治とが構想した満州移民開拓団の計画延長線にあった。貝沢正が満州国で生活を賭けることの背後には、自身の回想によれば、まさに二風谷における北海道の近代と戦争が生み出した日常の実情であった。

狭い日本に住みあきた。シナには四億の民が待つ。土地のない農民が汗して働ける大地が私達に双手を挙げて待っている。昭和十一年二・二六事件、十二年の日華事変が起こり、出征した村の若者も戦死、白木の箱で帰ってくる。盛大に村葬が行われ葬式の形も変わっていた。神式又は仏式で、伝統を重んずる老人も黙してしまった。昭和十二年、満州開拓青少年義勇軍として、十六歳から十九歳までの青少年が茨城県内原で訓練を受け渡満して行った。

青年の集まりでは村の将来を語り合った。戦争の話、満州の話など。「不況と冷害が続く、狭い耕地でひしめきあっても、貧乏から抜け出せない。貧乏だから仲間は結核で死んで行く、元気な者は戦死して行く、名誉であるが村に残った老人や子供はどうなる。」「私達いま残ったものは新しい道を切り開くしかない。満蒙では健全な農民を必要としている。遠くてしかも寒い所だそうだが、我々は寒さには馴れている。」「行かないか、満州へ。」「そうしよう、賛成だ、賛成だ。」若者の意見は一致した¹⁵⁷。

¹⁵⁴ 小川，山田編『アイヌ民族 近代の記録』前掲，三九四頁。

¹⁵⁵ 小川「徴兵・軍隊とアイヌ教育」前掲，四〇頁。

¹⁵⁶ 本多勝一『先住民族アイヌの現在』朝日新聞社，一九九三年，七八頁。

¹⁵⁷ 貝沢正『アイヌ わが人生』岩波書店，一九九三年，一七一一八頁。

一九三七年に弟二人を先に義勇軍に志願渡満させた貝沢は、後に一九四〇年にもう一人の弟を連れて、加藤完治監理下の農業訓練所に希望入所するのである。

昭和十五年九月からの三ヶ月間は、私の生涯の中でも一番充実した日々であった。所長の加藤完治先生と並んで鍬をふりあげ天地返しの指導を受け、日本農民の根本精神に触れる思いがした。農作業の辛さはなく、ただ衛兵に立って電話を受けると、電話で話した経験がないので声が大きいと叱られた思い出。当番になって早朝便所を汲み取り、天平でかついで肥溜まで運ぶ作業。入浴には入口で大声で「風呂を頂に参りました」、大根の害虫を一匹一匹手で捕殺、こんな馬鹿らしいことを無心でできる世界が楽しかった。頭のばけた人、若い人、お互いに前歴を問わず先生、先生と呼びあい、おやつ^{ジャムス}のイモを食ってお互いに平気でポンポンと出す。最後の視察旅行も楽しかった。福島、山形、宮城と農家に分宿し、援農もした。接待でごちそうを食べすぎて途中下痢で苦しんだことなど、今思い出しても赤面する¹⁵⁸。

その訓練が終わり、拓務省の満州移住協会に渡満の援助を申請し、「畜産を主体とした開拓団」を集めればという条件を得た。翌年に貝沢は「満州の佳木斯郊外四〇キロの東で畜産を主体とし都市に肉と牛乳を供給する構想で発足し、主力団員、農耕馬、乳牛を北海道から導入する目的で来道した」熊本県庁から開拓総局に転勤し退職した開拓団長と出会い、すぐに入団し、三ヵ月後に新潟湾を出航、羅津から佳木斯に到着し、貝沢は北海道から輸送される馬や貨車輪の世話役に就いた。だが、多くの満州移民が経験したのと同じく、その植民の条件は思ったほど甘くなかった。そうした中で貝沢は再び近代の「切れ目」に直面する。

団本部や団員住宅の建設は遅れている。雨は降り続く。団員間のいらいらした空気に私は気づいた。開拓団の入植地は、満拓公社が満州農民の土地を買収、満州農民を一定の土地に集合させた跡地で、雑草が生い繁っている。治安維持のために取った方法だ。集団をなした満州農民は開拓団の雇用者となる。農耕も建設も満州農民に依存する。団長が資金繰りに奔走、資金が止まると建設も止まる。団員は監督だけで働かない、毎日ゴロゴロとして白酒^{バイチュウ}を飲み音をあげるだけ、満州国のことを本で読んでいただけに、私は我慢ならなかった。五族協和の建国精神はどうしたのか、開拓とは人跡未踏の地を開墾するのではなかったのか。私はだんだん分かっていた。北海道出身というだけで入団させた者の中には満州でひと儲けをしようと流れ歩いた者、義勇軍の脱落者など出身地もまちまちである。団員の一人で、義勇軍在隊中、朝鮮人の娘と愛し合ったが義勇軍では結婚できないので入団した一組の若夫婦がいた。その若妻が早産児を生んだ。遺体を団の墓地予定地に埋葬したのが悪いと「朝鮮人の子供を我々が眠るべきところに」と言っ

¹⁵⁸ 貝沢、同上、一八一―一九頁。

た者がいた。この一言は私の胸につきささった。後から入った我が立場も忘れて、「満州に来て建国の精神も忘れて、民族を差別するとは何事だ。」
「何を生意気なこのアイヌ、ぶっ殺してやる。」彼は枕もとの歩兵銃を取りあげ私をねらった（警備のため全団員は銃を持っていた）。周りにいた者は総立ちになって取り押さえたが、私の気持ちは収まらない。団を出る決意をかためた¹⁵⁹

これは、「建国精神」や「五族協和」という貝沢が農業訓練所で身に付けた観念と満州国の「実情」とのギャップというような話だけではない。拓殖公社の長発屯弁事処雑役系やそこに出会った所長と中国人資本家と組んで大農場の計画を建てたこと、または不況に苦しむ小作人から土地を買い、澱粉工場を建設したその後の貝沢の満州での生活ぶり、あるいは戦後二風谷での農業活動や中華人民共和国での農村政策と少数民族政策への憧れ¹⁶⁰などを視野に入れば、彼が何らかの形でそれらの観念の意義を持ちつづけていたことが分かる。「建国精神」も「五族協和」も「農民精神」もまさに貝沢の「真摯な意欲」に基づいていたのだ。むしろ、ここから読み取るべきなのは、次の一九三〇年代の近文給与地返還運動の中心人物であり、戦地召集で決死隊として中国軍と直接わたりあった、士別町上士別出身の荒井源次郎（一九〇〇～一九九一）の体験と同じような要素かもしれない。

私は大正十年旭川歩兵第二十八聯隊に入営中隊本部の人事係をやった。もちろん、上等兵に進級除隊の時は下士適任証をもらった。それで昭和十二年七月支那事変（日中戦争）が始まると招集され伍長になって中支方面の攻略戦に参加した。戦地では私は熊狩りの名人名射と「ホウ」を吹いたおかげで、いつも兵候兵や決死隊に選抜されあまりいい思い出ではないが、あれは昭和十三年の九月中旬であった。武漢作戦の進行中、旭川編成の歩兵部隊から敵状捜索に出動命令で少尉を斥候長に五名、ところがこの時の斥候長は行動がおかしく、危険な所に近づいたり、途中で一人で消えたり変だなどと考えて思い当たったのが、実は三日前私は衛兵司令として县城の表門の衛兵所勤務の時、その日の夕刻敵兵の捕虜五人の監視を命ぜられたのが監視兵が寝込んでしまいその「すき」に大事な下士官一人を逃してしまった。部隊長が怒って「作戦に大影響だ、貴様なんぞわからんだろう、だからアイヌといわれるんだ、責任をとれ代わりにお前の首をはねる」それで少尉に命じて斥候に出たら危険な場所では私を先頭に立たせ処罰するつもりであったらしい、その時の中隊長が遠軽出身で私が斥候に出ている間に戦死したが「北海道の開拓はアイヌのお陰だ」とよく言って面倒を見てくれた。そういう人もいたんですが、斥候長の小尉ですがもともとアイヌ兵を差別待遇する人であったが、斥候の任務から帰隊の途中、私がそっちは危ないというのを聞かずに一人で行ってしまった。仕方がないので安全な場所まで三人の兵を連れて行きそこから先に帰隊させ、私一人戻って少尉を捜したら案の定撃たれていたが、幸いに足に軽傷、一晚かかって帰隊できたが、どこに行っても差別はついて回った¹⁶¹。

¹⁵⁹ 貝沢、同上、一九一―二頁。

¹⁶⁰ 貝沢、同上、一一九―一三三頁。

¹⁶¹ 荒井源次郎『続・アイヌの叫び』北海道出版企画センター、一九九〇年、一二九―一三〇頁。

荒井は捕虜の処刑を何度も見たと言う。「初めは銃殺でした。けど、金がかかるからと軍刀で切るようになった。大きな穴を掘り、手足を縛った捕虜を穴の前に座らせます。首を切ると、首も胴もそのまま穴に落ちる」¹⁶²。捕虜を「逃してしまった」という行為がどれほど意図的だったかということは、今となっては知りようがない。しかし、ここで注目したのは、むしろ最後の「どこに行っても差別はついて回った」という発言の方である。

総力戦時から語られてきた「アイヌ」なる者の戦時体験談の多くには、軍隊などに投資した自らの「平等」への夢が帝国の実情にもはや投影できなくなる瞬間というのは、ほとんどこのことへの知覚に拠っているようである。「生きるべき者と死ぬべき者」の「切れ目」を前にして、いわゆる平時により良き生活を求めたのと同じように、自分も一瞬に線の向こう側に置かれてしまうかもしれないという可能性がそこにはあったのである。また、多くの「アイヌ兵」と植民者が直面していたこの「どこに行っても差別はついて回った」という実情は、近代以来、「アイヌ」なる者が永遠に旧・「土人」なる主体に追いついてはならないのと同じであり、そうした現状が、ここで語られているのである。

歴史家の麓慎一が述べているように、「近代初期における問題—主要には土地問題—を解決するために近代アイヌ政策は企画され、実施された」のであり、「これらの政策が実施された結果として、アイヌの同化が進行したのであって、政策の意図、それ自体に同化や単一民族国家への志向を読み取ることは、困難である」¹⁶³。ここで言われている「同化」の内実とは「日本人化」や「より等質で同質な社会」¹⁶⁴以外に何を指しているかが不明だが、その基本的な指摘は的確である。

問題は、しばしば日常における生活実践に損害となるような既存の公平無私な行政上の登記に対して、人は自らの意図的な選択を媒介にして、新たなる社会体のあり様を描き出し、その夢を見究めることにある。そこに、たとえ「シャモ」に伍さんとする動因という、為政者の意図との「乖離」が生じるにせよ、あるいは自らの夢が国策と合一しないという可能性があるにせよ、社会への帰属がそうした自己限定的な選択によって獲得される仕組みとなっていることだ。「アイヌ」なる者の多くが、植民地拡大に託した夢も、総力戦において兵役に投資した夢も、このような夢であった。しかし、貝沢と荒井の体験と同じように、「切れ目」を銃先に自らの意志が対立せざるを得なくなる瞬間があり、そうした夢が破局に終わった例も多い。

より良き、あるべき生活に身を捧げることが戦場に身を捧げることにつながったのとまるで同様に、戦後には、より「完全な民主化」に身を捧げることが国への帰属を獲得する術となり、「いまだ」ではない者としての生き方もなっていたのである。その機運の中で、「アイヌ」なる者のこの夢の破局の体験は「同化」として片付けられてしまい、「アイヌ」は「いまだ」に「復権」していない者たちと認識されるようになったのである。しかし、それは根っこから近代という時代に基いた体験であった。アイヌ史研究を始め、「アイヌ」をめぐる多くの学術および社会における言論はこのことに対して、まるで無自覚でありつづけているようである。しかし、現在の状況に触れる前に、きわめて断片的な著作

¹⁶² 北海道新聞 一九八九年一月一四日。

¹⁶³ 麓, 前掲, 九三頁。

¹⁶⁴ 麓, 同上。

ではあるが、それらにおいて、この近代の内実を根底から問い直し。それとは異なる現実を模索しようとしていた思想者、佐々木昌雄のことにまず目を向けてみよう。

第二章 この〈日本〉に〈異族〉として在ること—佐々木昌雄論

如何にして人はその本来ある所のものとなるか。

— ニーチェ¹⁶⁵

はじめに

1974年を境に佐々木昌雄(1943-)は「アイヌ」をめぐる言論界から姿を消し去った。このことは、しばしば「断筆」、「断絶」、または「撤退」などといった言葉で伝承され、やや陳腐となった言い方をあえて復活させるならば、彼が「脱アイヌ」した人間だという印象は、「アイヌ」をめぐる言論界に関わる者の間では、依然として強い。なぜ筆を折ったのか。その原因は「アイヌ」とも関係するのか。佐々木が消えた頃に書かれたものを推測の証拠として彼に対する噂は多く流され、現在にいたって口述上で語られてきた。佐々木昌雄の書いたものがこれまで何回も言及されてきた。しかし、この「断筆」には何らかの事情があるだろうという気遣いの流通によって、彼の叙述の「鋭さ」や「凄さ」だけが指摘され、その論理がまるで誰にしても自明であるかのように、引用は引用に留まり、何が「鋭い」のかについては何も示されないままに、佐々木昌雄は「アイヌ」の言論界において、片付けられてしまったようである。

このことは、佐々木昌雄という思想者自身ないし彼が書いたものにとって、二つの意味で大きな損失である。一つは、佐々木という人物自身と彼が置かれた歴史状況について何事も触れないという姿勢は、その「断筆」に関わる神話性と彼の名前を言及すること自体に対するある種の禁制的な雰囲気、さらなる貢献を加える危険性を孕んでいることである。もう一つは、彼の思考論理の全体像を見るために、必然的な歴史的情况への観察抜きに、一部の言論を切り離すことによって、それが「アイヌ」に関する既存の了解構造の追認のための栄養に化してしまう、という現象もこれまで見られてきたことにある¹⁶⁶。思想家および思想にとっては、これほど粗末な宿命はない。言うまでもないが、佐々木が「断筆」した原因は個人的な事情によることもあるであろうし、それは個人の領域に留まることである。思想にとってはさほど重要ではない。そして、佐々木の書いたものが彼の「断筆」によって拘束されてしまったのであれば、そしてそこにある思想を現在の時代状況に合わせて学び直すのであれば、さらに佐々木昌雄を思想史上の人物として捉え直すのであ

¹⁶⁵ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Ecce Homo: Wie man wird, was man ist*, Insel-Verlag, 1908 (=フリードリヒ・ニーチェ著、安倍能成訳『この人を見よ』岩波文庫、一九二八年)。

¹⁶⁶ たとえば、東村岳史は佐々木が『アヌタリアイヌ われら人間』の創刊号「編集後記」の一部を「ある若いアイヌ」が書いたものとして、佐々木が「状況としての『アイヌ』」と呼んだものを「呼ぶ側と呼ばれる側」に発生する「責任」の問題にすりかえている(東村岳史『戦後期アイヌ民族—和人関係史序説』三元社、二〇〇六年、一七—一八頁)。だが、佐々木がここで言っている「状況」たるものは、決して「呼ぶ側」への告発として書いたわけではない。この「状況」には「呼ぶ側」も含まれており、佐々木が意図していたのはより普遍的な視座への呼びかけである。

れば、彼の思想をその「断筆」という行為から奪還しなければならないのである。

思想史は、こうした作業を行うのには、ある意味で恵まれた学知体系である。歴史上の人物を取り扱うことが避けられないからで、思想は個人そのものから離れて発生しえないからである¹⁶⁷。だが、「文献の中の歴史人物との対話を想像の空間において求める」思想史研究には、同時に歴史学が主題とする時間に関わる生成過程の問題が横たわっているのである¹⁶⁸。つまり、思想は歴史上の人物から離れては発生しないが、その人物に限定して留まることはない。歴史学研究から見れば、思想を研究するという行為は、しばしば一人の人物の思考を観念的に捉え、一種の心理描写を描くというような作業として、「史」に欠けるものだとして、見なされてしまうことがある¹⁶⁹。だが、思想史の狙いとは、思想の発生体としての個人の人物と、その人物の置かれた歴史状況と時代との間の緊張関係の中から、「いまだ見えてこない思想史的要素を繰り上げる」ことにあり、そしてその意味において歴史に「入る」ことにほかならない¹⁷⁰。佐々木昌雄という個人に縛られてしまった彼の思想を、まさに彼と彼が置かれた時代との関係性を詳細に見つめ直すことによって、今ここで現在の時代状況において決して終わっていない思想的な営みが発見できるわけである。

ヴァルター・ベンヤミンいわく、「歴史主義は歴史のさまざまな要素の因果関係を確立することで満足する」のである¹⁷¹。佐々木昌雄の著作を一人の思想表現に限って見るのであれば、それはまさに彼が書き残した痕跡に、書くに当たったの動機に、様々な原因を模索し、事実確認のレベルで佐々木をある特定の時代の人物像に押し籠ってしまうことになるのだろう。だが、彼はそう簡単に乗り越えてゆけるような人物でもなく、事実確認のレベルでの叙述はいまだに有効である彼の思想における「歴史的事実」を提示したことにはならないのである。佐々木を思想史の歴史上の人物として取り扱う場合に必然なのは、たとえば彼が「アイヌ」として思考したものを、現在時において私たち「自身の時代が以前のある特定の時代と出会っている状況布置」として把握することである¹⁷²。

佐々木昌雄はその著作において、「アイヌ」として指定された自己を自己に疎遠なものとして外化することを試みていた。彼の言葉で言えば、それは「形容句のない私から始まらねばならなかったはずの私」という場所に耐え凌ごうとすることでもある。これから見ていくように、佐々木の試みは、歴史古文書上の「蝦夷」や「阿夷奴」、公法上の「旧土人」、教科書の「原住民族」や「先住民族」、侮蔑の語感が浸み込まれた「アイヌ」に対する「ウタリ」、または単なる侮辱なる「アツイヌ」たる「犬」という、自分に追ってくる様々な指示対象の固定指示行為、まさしくそのような主体を呼び出す召喚という言葉に値するものに対する、彼の応答であった。

その召喚の数々はまた、歴史における根源的な断絶に基づいていた。だが、佐々木の応答はそうした歴史に召喚されながら、彼に由来していたのだ。近代の歴史は、それまでのあらゆることを単にそこへといたるまでの前歴にすぎないのだとする。この断絶の後では、

¹⁶⁷ 孫歌『竹内好という問い』岩波書店、二〇〇五年、vii。

¹⁶⁸ 孫歌、同上、ix。

¹⁶⁹ 孫歌、同上、viii。

¹⁷⁰ 孫歌、同上。

¹⁷¹ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, (1940), (=ヴァルター・ベンヤミン著、浅井健二郎編訳・久保哲司訳「歴史の概念について」『ベンヤミン・コレクション(一) 近代の意味』ちくま学芸文庫、一九九五年、六四五―六六五頁、六六四頁)。

¹⁷² ベンヤミン、同上。

「アイヌ」はそうした均質で空虚な時間の中で「現在における過去」として、時間の縮小された存在様態となった。自らが「アイヌ」より時代に適った者だから「アイヌ」よりも幾分気楽な場にいるのだと信じ込むことも可能になり、「シャモ」なるあり様もそうして確立されていったのである。だから、「アイヌ」なる者の「アイヌ」なる所以は、過去にたどり、アイヌ学知が繰り返し主張してきたように、ある種の起源なるものに依拠しているのでは決してなく、現在時においてこそ反復されていることなのだ。歴史の断絶によって、「アイヌ」なる者にとって、それ以前のものを取り戻す手段は、どこにもありはしない。佐々木昌雄が「アイヌ」なる者に追ってくる数々の召喚を自らとは疎遠のものとして外化しようとしたのは、このことへの直覚にほかならない。

佐々木は、こうした歴史の断絶から繰り返り広げられてきた「アイヌ」—「シャモ」という特定の分裂のさらなる切断を試み、「今」という現在時においてその関係性が反復されるまでに、あるいは、その数々の召喚が完遂されるまでに、「形容句のない」者としてそのすべてを拒否しようとしたのである。「アイヌ」を「現在における過去」とする近代の統一した時間において、佐々木の著作から読み取るべき思想の原形とは、次の引用における意味での「捜作」という位相にあったのではないだろうか。

わたしたちがそのなかに存在しているところの時間としてのクロノロジカルな時間についてのわたしたちの表象は、わたしたちをわたしたちから切り離す。そして、逃れていく時間、それらがたえず自己自身から欠如していくありさまを、時間のない状態でながめている。わたしたち自身を無力な観察者へと、わたしたちを変えてしまう。これにたいして、そのなかにあってわたしたちがわたしたちの時間表象を把握し完遂することの捜作時間としてのメシア的時間は、わたしたち自身がそれであるところの時間である—このために、それは唯一の現実的な時間、わたしたちが所有している唯一の時間である¹⁷³。

「アイヌ」として、あるいは「シャモ」として召喚されるときに、かかる関係性の構造が自分を自分から切り離し、そのどうしようもできないあり様を、「無力な観察者」化してしまう。佐々木昌雄は、そうした「無力な観察者」ではない。当然、「シャモ」として在るがために「アイヌ」を仮構しなければならぬ「シャモ」でもない。佐々木は、「わたしたち自身がそれであるところの時間」を、規範から逸脱した、こうしたリミナルな場所から「捜作」したのではないだろうか。

佐々木には、彼が二七歳という若さで同人誌に載せた、高橋和巳の小説『邪宗門』（一九六六年）における倫理のあり方をめぐるエッセイがある¹⁷⁴。それは「破滅の倫理」と題したのだが、この題はある意味で佐々木自身の思考軌道を取って先取りし、言い表すに値するものかもしれない。具体的な内容はさて置き、エッセイの結語とその結語に佐々木を導かせた桶谷秀昭からの一節の引用を取ってみれば、これは明らかである。「社会正義」と「現実」

¹⁷³ Giorgio Agamben, *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, 2000 (=ジョルジョ・アガンベン著、上村忠男訳『残りの時—パウロ講義』岩波書店、二〇〇五年、一一〇頁)。

¹⁷⁴ 佐々木昌雄「破滅の倫理—『邪宗門』論素描」亜鉛編集室『亜鉛』第7号、一九七〇年（佐々木昌雄『幻視する〈アイヌ〉』草風館、二〇〇八年、五四—六〇頁に再録）。

との関係に関わる桶谷の一節は、高橋の小説を一種の「社会正義の存在論」として捉えた¹⁷⁵。桶谷にとっては、主人公の千葉潔が最終的に引き受けようとする「社会正義という観念はその現実の対応において背理」に過ぎず、「この背理を敢えて背負う正義の観念こそ、人間の魂のどん底からの革命に相渉りうるものであり、革命思想が最初抑圧された大衆の側から権力に敵対しながら、その敵対の位相の現実的功利性の故にいつしか権力構造と円環するに至る硬直を打ち破る思想の生命を失わない」ものだった¹⁷⁶。

「現実」なるものからしばしばまったくの「背理」として映ってしまう「正義」を背負って、「破滅してゆく人間」の像。佐々木は、「現実」の「モラルに圍繞された堂々巡りに陥ること」のないこの像から、「最も倫理的な倫理は、どうしようもなくひたすらに破滅へ向かう形をとらざるをえない」という知覚にいたった¹⁷⁷。「現実」とされる「アイヌ」—「シャモ」という関係性から、佐々木は「アイヌ」として指示されるそれが、決して自分なわけではありませんののだとして、それ故、形容句のない、偶発性に帯びた実態なきものこそが、自分なのだから、と繰り返し言い張ったのである。永久的かつ自明の「現実」として在らされているその関係性の内から見た場合、その身振りはおそらく「背理」にしか見えてこないだろう。しかし、一種の「社会正義」として、あるいは召喚との自己同一化の反復から脱した自己分裂性という公準を設定して引き受けたという、その身振りは、実に普遍的な指摘でもあった。すなわち、それは、現前するあらゆる差異を超越的な高みから「アイヌ」—「シャモ」という分割を包囲する普遍主義のそれなのではなく、その分割から逸れた「形容句のない私」という誰もが依拠しうる特異な普遍性から、それに対抗しようとしたのだ。佐々木が二年間関わった新聞、『アヌタリアイヌ われら人間』の名前の由来は、こうしたところにあった。

しかし、ここで留意すべきなのは、この身振りは、佐々木が「アイヌ」として召喚され、仮構された以前からは不可能な試みであった、ということである。高橋の主人公の千葉と同じように、佐々木昌雄が直面せざるを得なかった「アイヌ」なるものの、その「現実」にも特定の二律相反があった。「アイヌ」なる者の「アイヌ」なる所以が「シャモ」との対関係で決定される意識からなる限り、「アイヌ」なる者はその決定に対して静かに諦念するか、決定それ自体に遡及的な義務を払いながら、「アイヌ」の内容を再価値化するしか、彼らの営みの範囲はない。その決定に際して、「無力な観察者」として居座るしかない。「行く道がない」まさにそうした絶望である。「現実」に対して「破滅」してゆく人間としての佐々木は、この絶望を行動に移そうとした者ではないだろうか¹⁷⁸。

「行く道がないが行かねばならぬ、むしろ、行く道がないからこそ行かなければならぬという状態」だから、「自己であることを拒否し、同時に自己以外のものであることを拒否する」ことである¹⁷⁹。強いて言えば、佐々木昌雄は、不可逆的に「アイヌ」として召喚されながら、その「アイヌ」として在ることにおいて、もはや「アイヌ」であることが許されない状態に、自ら自分を移行させようとしたのである。そこで佐々木が設定した「人と

¹⁷⁵ 佐々木、同上、五四頁。

¹⁷⁶ 佐々木、同上。引用のものは、桶谷秀昭『仮構の冥暗』冬樹社、一九六九年にある。

¹⁷⁷ 佐々木、同上、五九頁。

¹⁷⁸ 竹内好「中国の近代と日本の近代—魯迅を手がかりとして」（一九四八年）『日本とアジア』ちくま学芸文庫、一九九三年、一一—五七頁、四一頁。

¹⁷⁹ 竹内、同上。

人との係わりが、個と個の係わり、あるいは男と女の係わりそれだけでありうる場」¹⁸⁰ というのは、まさに「アイヌ」なる者が繰り返し召喚されてゆく時間の反復を終わらせるために、「アイヌ」—「シャモ」なる関係性の総体にとり憑かれているすべての者にもたらしうる「捜作」の場であったのではないか。「現実」に「破滅」した者としては、生き方を拘束されるすべての前提条件と非絶対的な規定は宙吊りにされる。そうした保証も規定なき絶望に満ちた世界にこそ、彼にとっては「アイヌ」なる状況からの真の自由の条件にほかならない。

「アイヌ」は呪う—詩作時代の跡から

現在の空知支庁管内に所在する美唄市の南北には、国道一二号と函館本線が平行して縦貫している。石狩川東岸沿いの石狩平野西部に在る美唄市のその地域には、石狩川の河跡湖群の湖沼が点在し、泥炭と言われる寒冷地特有の湿地帯が多い。世界でも有数のマガンとヒシクイ、コハチョウの飛来地として知られる宮島沼もその一つとして有名である。一方、国道によって裂かれている美唄の地形相の東部には、夕張山地につづく丘陵と山岳地がある。かつて石狩炭田の一部として、道内有数の豊かな採炭地であった。

石油のエネルギー革命までには、戦後の北海道は再び原料と食糧の供給地と見なされ、美唄市は三井鉱山と三菱鉱業炭鉱をかかえ、一九五〇年代を最盛期として、人口が九万人をも及んでいたのである。一九五〇年の市制施行では「美唄市」と改名され、人口の大半を成す鉱山の通勤族の中には、樺太や満州からの引き揚げや、道内外の「流れ者」、または多くの中国人と朝鮮人労働者が集っていた。川を挟んで管理職と労働者の住宅が並存し、市民生活のための文化館や五つもの映画館が設置されていた時代もあった。しかし、一九七二年の三菱美唄炭鉱が閉山につづき、三美炭鉱も北菱我路炭鉱も一九七三年に閉山し、美唄鉄道も廃止され、人口は急激に減少する。一九八〇年代では、四万余、現在では三万弱である。佐々木昌雄が美唄に生まれたのは、一九四三年だった。

現在では、おそらく匿名的な生活を営んでいる¹⁸¹佐々木の生立ちに関する文献的な示唆は少なく、自伝的な要素が高いと言える彼の詩作にしても、安易な推測には躊躇が必要であろう。だが、たとえば、彼の詩集を論じた詩人の橋本真理が推定しているように、詩集に収めている「昭和三十八年七月二日某女没」というような作品は、「近親、それも自殺した母親とおぼしき女性の死を悼む」という内容である。佐々木はこの頃に、「ひとつの死が、彼を詩に繰り立てたことは疑いない」と言える¹⁸²。彼自身も詩集の跋には、「これらの作品は（予戦祝詞を除いて）昭和三十八年七月から翌年六月に至る間に書いたものである」と書き留め、詩に悼まれている死が詩作を始めたきっかけであるかのような様子が見えるのである¹⁸³。

¹⁸⁰ 佐々木昌雄「今、周囲するもの」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第六・七合併号、一九七四年一月二〇日発行、四面。

¹⁸¹ 本章で佐々木の「断筆」後の行方については触れない。ただし、たとえば、二〇〇八年八月に出版された著作集『幻視する〈アイヌ〉』（前掲）は、「© Masao Sasaki」となっていることから、彼が今も生きているということがわかる。

¹⁸² 橋本真理「一人称の魔—佐々木昌雄覚書」『長帽子』長帽子の会、二〇〇一年、三二—六四頁、四五頁。

¹⁸³ 佐々木昌雄『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』深夜叢書社、一九六八年、五九頁。

一九六六年に、佐々木は東北大学大学院に進学し、日本思想史研究室に在籍していた。これ以前から北海道を離れた可能性がある。たとえば、同じ「昭和三十八年七月二日某女没」という詩の中では、登場する阿寒たる「垂寒の男」である「夫」と「娘」、さらに二人の「息子たち」の墓標に、この詩で亡くなっている女性の墓標が並べるという内容がある。そして、「もう一人の息子」である詩の語り手は、「シャモの首都へ旅出して 成人儀礼に加わってきた」とある。語り手は、兄弟ともに両親を亡くして本土の首都で二〇歳の誕生日を迎えているのである¹⁸⁴。

美唄から仙台に住み着いた佐々木は、大学院では飛鳥・奈良時代の古代天皇制下における知識階層の思想と文芸を研究した。東北大学の日本思想史学講座を当時担当していたのは、特に古代に関する歴史学思考を大胆に捉えなそうとし、いわゆる「文化史学理論」で名が知られていた歴史家の石田一良だった。東北大学の日本思想史専攻は、一九六四年に国文学専攻や国語学専攻からは独立した研究室として分離していた。石田が先端的な役割を果たしていた「日本文化研究所」の研究報告集に発表された共同研究、または佐々木自身がこの三つの研究室によって組織された「日本文芸研究会」の機関誌『文芸研究』に「山上憶良試論」¹⁸⁵を発表しているように、日本思想史研究室の独立後にも国文学と国語両研究室との協力関係が依然として強かったことがうかがえる¹⁸⁶。

安易な比較はここでは慎まなければならないが、石田の歴史学研究には、佐々木が当時出版していた学術論文にも見られる共通の見解はある。たとえば、石田は日本列島の「島々が山脈あるいは河川海洋の障壁を挟んで相接している」という「地理的特徴」から生まれたとされる「閉められた神道的空間意識」を見出し、それが飛鳥時代に「卓越するとともに、それを撥無ないしは浸潤する開かれた空間の意識が、仏教とともに受容せられて、新旧の空間意識の葛藤と妥協を見た」と言う¹⁸⁷。「山上憶良試論」で佐々木は、「結局、仏教信仰によって『世間憂苦』の意識からの脱出をはかるような道を選ばなかった憶良にとって、心の内的な支えとなるものは、官人としての自負しか残らなかった」と論じ、それが「当時の思潮の下では、天皇神格観・日本神国観に基づく特定の巨従意識を強くもつことを意味」し、「かつては勇士・雄々しいといった語義であった『ますらを』が、天皇に対して献身的な巨従を『ますらを』と呼ぶように変質してしまったことによって示している七・八世紀の君巨観を、かつまたその君巨観による巨従のゾルレンを、そのままためらいなく自己の内部に受け容れることであった」というふうに結論づけている¹⁸⁸。佐々木は後に、古代日本国家の成立期および「天皇＝現人神」という理念が謳え上げられた最初の時期を、この天武・持統両天皇の時代という通説的な説明を挙げており、そうした理念が明治期以降に「国体思想の中核的理念」に継承されたという認識に立っていた¹⁸⁹。

「飛鳥・奈良時代の君臣関係の思想」と題した修士論文で大学院を修了した後、佐々木

184 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』，同上，二二頁。

185 一九六七年の「日本文芸研究会」研究大会の口頭発表、「“ますらを”意識と山上憶良」に加筆した、佐々木昌雄「山上憶良試論」『文芸研究』第五九集，一九六八年，一〇一―一七頁として出版。

186 東北大学百年史編集委員会『東北大学百年史 部局史 1』二〇〇三年，二二九―二四九頁。

187 石田一良「日本古代国家の形成と空間意識の展開」『日本文化研究所研究報告』第二集，一九六六年，八五―一五三，一一五頁。

188 佐々木「山上憶良試論」，前掲，一六頁。

189 佐々木「山上憶良試論」，同上，一〇頁；佐々木昌雄「六・七世紀日本の政治支配思想―古代日本天皇制思想史の試み（一）」『宮城学院中・高等学校研究記要』五，一九六九年，七四―九三頁，九一頁。

は仙台に残り、宮城学院高校の国語教諭になる¹⁹⁰。そして一九六八年に、彼の詩集、『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』が、山形大学と東北大学の学生によって創設された深夜叢書社から発行された。詩集の編集人だった尾形尚文は、佐々木と同じ東北大学大学院に在籍し、出版の機運がそうした縁から現れただろう¹⁹¹。深夜叢書社は、斎藤慎爾や宋戸恭二、または先ほどの桶谷秀昭の処女作を出していた。この頃に、佐々木は仙台の『亜鉛』という同人誌に数編の評論と詩を掲載していたことからわかるように、国語講師とはいえ、仙台の文芸・文化活動に関わっていた人々との一定の交流を持っていたようである。詩人の尾形亀之助と石川善助を取り上げた一九七〇年の評論の付記で佐々木は、大学院に入る前の一九六五年の冬から両者の「資料収集者」のおかげで、その全資料を読みうる機会を得られたということ述べている。こうしたことから、地元文芸関係者との交流や仙台での生活が大学院時代より以前からつづいていた様子がうかがえるのである¹⁹²。

佐々木昌雄の処女作となった詩集、『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』はこうして編まれることとなった。ある種の死の匂いに溢れているこの詩集の作品は難解とはいえ、ここでまず、佐々木の文語体の原典としてあるこの作品を取り上げることで、彼が後に「アイヌ」をめぐる言論の世界に流れていったことといかに関わりつけられるかについて、触れておきたい。ここで大きな手がかりとなるのは、一九七〇年代初めに同出版者の尾形尚文から佐々木の詩集を知った、詩人の橋本真理が二〇〇一年に出した評論、「一人称の魔——佐々木昌雄覚書」である¹⁹³。

橋本が指摘しているように、佐々木の詩には、きわめて独自の措辞と助詞の用法と節分けに視覚的効果、または普段慣れ親しんだ言葉をあえて平仮名表記に書き換えることによる晦渋が見られる¹⁹⁴。亡くなった母親と思われる女性や、彼女に向けた容赦なく「おまえ」と繰り返す一人称の語り手、また複雑に入れ替わるリズムと節の反復も目立つ。発行直前に書き下ろしたと思われる「予戦祝詞」にはまた、数箇所詩行の原形と思われる『萬葉集』の影響も見られ、渦のように解き放つことの決してない闘いの勇者のように立ち上がらせている一人称のこの詩の主人公は、「呪術的仮装舞踊劇の詞章」の第一人称説述体から発達したとされるユカラへの暗喩も読み取れる¹⁹⁵。

こうしたユカラへの敬意のほかにも、「アイヌ」なるものの比喩として登場する言葉は多い。「マキリ」、「墓木」、「菱貝の汁」、「俘囚」、「旧土人」などである。親子との間の愛憎が複雑に絡み合った世界に、「愛奴」や「愛する奴」に変形する「アイヌ」という言葉も一回登場する。そうして「アイヌ」や「アイヌ文化」なるものを連想させるような節が多く、そうした暗喩が全編を通じてある。しかし、何より印象に残るのは、作品における気絶するほどの息苦しい空間、繰り返される「死」や「死ね」と吐き出される声、またはその響きの強さである。自分が「この作品を初めて読んだときの何か不吉なものに触れてしまった

190 一九六八年六月の「山上憶良試論」には「宮城学院高校教諭」（一七頁）とあり、同年一〇月の詩集には「高校教諭」（六一頁）とある。

191 橋本、前掲、三九頁。

192 佐々木昌雄「閉塞からのエスケープ—尾形亀之助・石川善助の一視角」亜鉛編集室『亜鉛』第九号、一九七〇年（佐々木『幻視する〈アイヌ〉』、前掲、六一七八頁に再録）。

193 橋本、前掲。

194 橋本、同上、四一頁。

195 橋本、同上、五〇—五一；知里真志保「ユカラの人々とその生活—北海道の先史時代人と生活に関する文化史的考察」『知里真志保著作集三 生活誌・民族学編』平凡社、一九七三年、五一—一頁。

ような驚きを忘れることはできない」でいた橋本の第一印象は、彼女だけが覚えた感覚ではないであろう¹⁹⁶。

詩集の序幕には、「マキリの碑銘」という作品がある。

「マキリの碑銘」

灰霧の冷たさの中
碑銘の燃え 燐ごと輝やき
飛び散ってゆく幾条もの発信は
火山灰地に埋もれるべき墓木から

おまえのための鎮魂は
ひとたらしの愛にもならない
風化する眠りを見つめる
ひとたらしの愛を黙らせよう

蒼白になったおまえが
抱きかかえる空白の激しさも
おれの足に絡わる俘囚の鎖と
気の絶つほどの鎖の重さも
孤独という名は許されない

一本の指が孤独の重量だ¹⁹⁷

この「灰霧」の浮遊する「火山灰地」は、全作品の共通舞台となる。おそらく後ほど「美しい唄」と変形される、鉾山地の美唄周辺であり、「墓木」はハシドイの木から小刀のマキリで造る、「アイヌ」のクワの墓標のことだろう。語り手は、亡くなる「おまえのための鎮魂」が、「ひとたらしの愛にもならない」、そうした感情を一切に拒否しようとしている。死んでいく「おまえ」の「眠りを見つめる」ことで浮き上がってしまったのかもしれない「ひとたらしの愛」を、「おれ」はすぐに体内に押し殺すのである。その「愛」も「風化」していく「おまえ」が墓に連れていく「空白」なるものも、自分の「足に絡わる俘囚の鎖」の重さに達していくばかりだからである。「おまえ」の死も、「俘囚の鎖」も、自分に孤独を決して許してくれず、放っておいてはくれない。

身内の死と、自らの運命をづけられてしまうかのような「俘囚の鎖」なるものとのこの関係の、閉所性に満ちた状況は、「おまえの朝・暗さ」という作品において次のようにも表現される。

みちてくる奇妙なさけび

¹⁹⁶ 橋本, 同上, 四二頁。

¹⁹⁷ 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』, 前掲, 六一七頁。

さげんでいる奇妙なおまえ
せいっぱいせいっぱい
これがせいっぱい
朝はすべて苦痛のために
いの力をすべりおとし
みしらぬ誰かの手へ
ゆずりわたしたから
のこっているのは苦い
のこっているのは苦い
のこっているのは おお
苦痛の日々
こぼれおちる二月
おまえはいつか深海に
重い水にだまる魚の
瞼ない眼をおもうか
(・・・)
のこる苦さのなかから
腫うづく想い 火の地から
海深く 重い死の力

ぶあついおまえのえら
がなににたえるためにあるのかをかたつて
はならないおもいみずのにじみにじみおま
えのめあかい血のめにまぶたなくなみだな
くしんかいのさかな泣くうみはいつもくら
いものおまえみずからかがやかなくてほど
うしてうみはもえるのかもしひかりなくと
もさかなはみずからの血をはきだせばした
いをうろこいろにかがやかすのだひたすら
にまでふかいねむりのそこからこみあげて
くるこえを¹⁹⁸

深海に潜む瞼のない魚というこの詩の比喩を、橋本は「アイヌ」として在ることとその状況とのアレゴリーとして読む。それがまた、佐々木が「時代の思想的な枠組みのなかでどのように自らの置かれた負荷の高い環境を認識しようとした」のかを想像することから始まっている。

同化された異族としての自らの存在基盤は、アイヌ対シャモという対関係に抜き

¹⁹⁸ 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』, 同上, 二八-二九頁, 三二-三三頁)。

がたく支えられており、ゆえに最初から引き裂かれている。これを言語によって解決しようとするれば正しく母語となすべき言語はあらかじめ奪われており、葛藤は葛藤をもたらす元凶としての言語によってしか止揚できない。とすれば、否定に次ぐ否定の輪のなかで自己は幾度となく引き裂かれつづける。そんな引き裂かれた自己の苦しい息づかいが、「これがせいっぱい」と限界まで耐え忍ぶ沈黙の下から伝わってくる。それは、やがて深海に息をひそめる魚を詩人に幻視させる。

鯰が分厚いのは沈黙に耐えるためだ。けれども、沈黙の重圧は瞼のない魚を泣かせる。泣いても、自らに課した沈黙の掟が涙を許さない。声が聞こえる。それは深い眠りの底からこう呼びかけてくる。「おまえ自ら輝かなくてどうして海は燃えるのか。血を吐け」と。魚が沈黙を破れば、暗黒の海が輝やき、「重い死の力」に圧迫される「祈りの貧しい族」は覚醒するだろう。しかし、「血」の告白が終わったとき、魚は死ぬのだ¹⁹⁹。

橋本の読みは、「俘囚の鎖」から繰り広げる沈黙と告白との間の寓話のようなものである。「重い死の力」に常に圧迫されている者が、告白し、その沈黙を破れば、破ろうとしても、ただちに死んでしまうのである。このとき「死」とは、また「アイヌ」に例えられる、と橋本は言う。つまり、「シャモの社会から自らの存在を奪回することは、一方では、匿名性のなかで生かされていた『個人』が民族の共属意識のなかに融解させられ、死ぬことを意味する」からである。「二十歳の詩人にとって何より恐怖されたのは、こういう『死』なのではないか、と橋本は推測する。「『まぶたなくなみだなく泣くしんかいのさかな』が、平仮名から成る『重い水』に身を隠した理由は、彼が告白に伴う危機感を切実に感受していたからにはほかならない」と、「どのつまり獲得された主体性もろとも主体を圧殺することでしか完了しない」からである²⁰⁰。

多少とも深読みにしても、橋本の解釈は、その後の佐々木昌雄の「アイヌ」に関わる執筆活動を考える上では、重要な示唆が含まれている。こうした詩に現れ出る「出自に対するやり場のない苦悩」の打ち明けと、自らそれを解き放たないことにさらされる精神は、常に「共属意識のなかに融解」され、常に「シャモ」の対語と欲望の投影にすぎない「アイヌ」なるものの追認のための栄養に切り替わる。そうしたことに対する恐怖が浮かび上がるのである。だが、一方では、特にこの詩集の「付一篇」となる「予戦祝詞」では、その後の一九七一年に出版された「ヤイエユカル」という作品や、一九七四年頃に編集者の内川千裕に手渡したと見られる「この死者を鞭打て」にもあるような、それとは異なる要素が見て取れる²⁰¹。それもまた、佐々木の散文にも共通し、これらの関係性を宙吊りさせたかのようなモーメントがある。語り手の「おれ」がそうして追い込まれ、「閉じこめられた存在」で、拘束されているのである。その傷ましい状況に置かれた「おれ」の夢は、

¹⁹⁹ 橋本、前掲、40頁。佐々木が果たしてアイヌ語を「母語」として考えていたかは躊躇が必要だろう。

²⁰⁰ 橋本、同上、41頁。

²⁰¹ 佐々木昌雄「ヤイエユカル（一）」『亜鉛』第10号、1971、12-16頁；佐々木昌雄「ヤイエユカル（二）」『亜鉛』第11号、1971（佐々木『幻視する〈アイヌ〉』前掲、79-100頁に再録）。佐々木昌雄「この死者を鞭打て」『幻視する〈アイヌ〉』前掲、247-273頁。

「行動の夢、攻撃的な夢」であり、「おれ」は「跳躍し、泳ぎ、つつ走り、よじ上がることを夢見る」し、墓はもはや「遠すぎる人々の骨」を背にして逃亡しまわるのである²⁰²。

2 葦の重みをたえる水に

菱貝をおとすが もはや
枯草はかれず
光はくだけ
沼は 死んでいる

3 菱貝の汁は かつて

おれのミルク おれの祖の糧
そのにごりは濃い

(・・・)

5 はしれ はしれ

おいくるものをみずに
はしれ (おお ははも影)
永い狂いの呪禁を
ふりかえらずに
はしれ (おお ちちも影)
はしれ はしれ
墓がたつ おお 墓が
はしれ

6 灰の丘に 墓木が

一つ

7 遠すぎる人々の骨の

灰をつみかさね
凍草の根もかれる地は
激しい落日の音を
彼方からきく地は
ほろぶべき
白いこのにごりの地
北は
影の監視する島

²⁰² Frantz Fanon *Les Damnés de la Terre*, François Maspero, 1966 (=フランツ・ファノン著, 鈴木道彦・浦野衣子訳『地に呪われたる者』みすず書房, 一九六九年, 三三頁。

- 8 丘に足跡があるか
ふいに風もふくが
なにかがくずれるか
不眠の視線をひきずり
火山灰地を おれは
あるかねばならない
そのために
- 9 そのために
ふきあがってこい
おれの血よ
いのるべくつきたてた
この指に
- 10 墓木は一つ
ふきすさぶ雪に²⁰³

この「北・おれ」という作品に登場している「遠すぎる人々」とは、「菱貝の汁」を「糧」にした「おれの祖」のことだろう。市街地時代に「沼貝村」と命名されたように、美唄の語源はアイヌ語で「ピパ・オ・イ」（カラス貝・多い・もの [沼]）として知られていた。だが、今はその「沼は 死んでいる」。「凍草の根もかれる地」、炭素に染められた土地となった。「遠すぎる人々の骨」の灰は、火山灰地の灰と交し合っている。彼らの跡は、どこにもないが、その「影」を北の島は「監視」しているのである。「おれ」はその「影」を、まるで火傷を背負った石膏であるかのように、「影」の「不眠の視線」を引き摺っている。だから、「はしる」。未来を探ることが禁じられた「永い狂いの呪禁を ふりかえらずに」、「おれ」は墓木を背にして「はしる」のである。

逃亡し出した語り手の「おれ」は、詩集の最後では、英雄叙事詩の超人のような主人公へと化す。「おれ」は、「異郷」に出頭するのである。その「異郷」には、「神統譜の太陽へ飛ぶ」、「亡置しない将兵」がいるものの、「太陽」には「紋章あり」、「御子あり」、「日継あり」のところである²⁰⁴。そうした隠喩で描かれる「異郷」では、「おれ」は自らが一種の選ばれた者という自覚にいたる。そして、自分の出自に伴う「予兆のない闘い」は、単なる反転や反抗という戦略は無化される。それは、自分自身の破局を用意するだけなのである。

この小刀は打つ^{マキリ} あなたの骨を
あなたらの肉切れを削ぎおとす
そのためにだけ在った暦の
七千枚のいちまいいちまいに

²⁰³ 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』前掲、八―一四頁。

²⁰⁴ 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』前掲、五三頁。

試しをおれは刻んだ
異邦人の頭骸を叩き割る手
異邦人の心筋を握り潰す指
おれの手と指とは選ばれたか
選ばれ
与えられたひとびとは
命数盤の指す針を信じない
選ばれ
与えられないひとびとは
荒廢の血を信ずるだろう
天が迂り隕ちるあたり
雪雲の膝るところに救いの兆
を待つ心はついに闘わない
矢を射た弓手は二の矢を継がない
前んだ踵は後れた爪先を蹴らない²⁰⁵

「選ばれた」者として、この「異郷」の「異邦人」に対して「おれ」は、決して「荒廢の血」を信じず、「命数盤の指す針」を信じないのである。たとえそう信じたとしても、「雪雲の膝るところに救いの兆を待つ心はついに闘わない」のであり、一歩進んだ足には、後戻りはできないからである。

丘の沼の底には七百三十人
未葬の旧土人が沈んでいる
忘れられ
忘れるだろう 旧土人は
記しのことばを持たない
忘れられ
忘れるだろう 旧土人の
数無い蒼い唇が伝える
一人の母親も一人の父親も
いらぬ おれの祖には
沼の底 海の氷に
埋もれている血色の眼がある
眼は呻くだろう 行くな と
行くな行くな異郷は狂っている

答えよう
狂いの特権は血を浴びた心に生まれた異形の

²⁰⁵ 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』前掲、四八—四九頁。

塊行く足は乳汁に群がる蚯蚓に耐える厚さもて
行くだらう足の苦い痛みは歩まなければ療せない²⁰⁶

「不眠の視線」が再び現れている。沼に沈んでいる「記しの言葉を持たない」忘却されてゆく「旧土人」たちの眼である。だが、「おれ」は入墨の「蒼い唇」で語りかける祖を逆らっている。「行くな」、「行くな」といくら言われようとも、「おれ」の「行くだらう足の苦い痛みは歩まなければ療せない」のであり、「一人の母親も父親もいない」のだと言う。

今こそ呪え 死者の歴史が暗いのなら存
える歴史も暗い 虐殺された旧土人の碑銘が
重いのならアラム族猶太の碑銘も重い と叫
ぶ者は呪われるだらう

暗黒に張りつめた
空間を包みこむ反転の明るみの下 量し項垂
れ 瞳開いて矢心する力もて行く者は呪われ
るだらう

星状の宙に一曳の隕弾そして隕弾
の発炎 炎は叫びの形して 青旗の木旗の上
を膝り通う死霊の夜鳥の叫びして行け

数無

い死ぬ眼は在る

おれ聞く 予兆はない闘いの予兆はない凡て
はずでに始まり終わりに至る道は渦のまま解
けることない血の輪の纏れ予兆はない終わり
の予兆はない凡てはずでに始まり ただ死を²⁰⁷

「おれ」が所在している世では、「虐殺された旧土人」の歴史は「アラム族猶太」の歴史

²⁰⁶ 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』前掲、五一―五二頁。

²⁰⁷ 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』前掲、五五―五六頁。知人の教示によると、この「青旗の木旗の上を膝り通う死霊の夜鳥の叫びして行け」の一行の原形は、『萬葉集』相聞・挽歌に収められている倭姫王の歌である―「あをはたのきはたのうへを かよふとは めにはみゆれど ただにあはねかも青旗乃木旗能上乎 賀欲布跡羽 目尔者雖視 直尔不相香裳」のようである。これは、天智天皇の崩御に詠われた歌である。その中の「青旗」とは山に掛ける枕詞であり、木旗は京都・山科の小幡山である。「天皇の魂が小幡山の上を行き来しているのは目に見えるけれど、じかにお会いできないのは悲しい」という解釈がある。または、「人魂は青い」ということから「青旗」は死者の魂そのものとするところもできるそうである。

に例えられる。しかし、その歴史が重い、と叫んでしまう者は呪われるだけなのである。「死者の歴史が暗いのなら、存える歴史も暗い」とあるように、「アイヌ」なるものはここで歴史における一種の「呪い」のようなものとして浮かび上がっているのである。「重い」と訴え叫ぶ者には、呪われる命運しか何も残されていなく、今「存える歴史」は暗く染められてしまうのである。その命運に反抗し、そのような「暗黒に張りつめた空間を包みこむ反転の明るみの下」に、「瞳開いて矢心する力もて行く者」は、呪われるしかない。「終わりの予兆はない凡て」はすでに始まっている。この「予兆のない闘い」という反復する歴史と時間と「血」の輪において、「おれ」に唯一入手可能な戦略とは何か。そのすべてに対して、「ただ死を」宣告することだけなのだ。自ら退場することである。「行くな」とその祖先の「数無い死ぬ眼」に言われながらも、「死」の力でこの「暗黒に張りつめた空間」を消尽し、破滅していくことである。佐々木の詩集は、こうした一種の黙示録的な終末で終わっている。自分がこの状態で在りつづけなければならぬくらいなら、「死ぬ」ことを肯定的に選び取るという選択しか自由にならない。そのすべてもやがて死ぬだろうし。

詩だからそのすべてが架空の物語として読みうる余地は残されているが、佐々木昌雄のその後に展開していった思考論理の基礎はこの作品に確かな形で刻まれていることがわかる。

異郷からの 究めの問い

異郷からの 隠微な誇り

それが墓木に触れるとき

呪いは かれらに呪いである²⁰⁸

「アイヌ」に寄せられる民族的誇りへの期待、「アイヌ」に寄せられる研究者の視線、一九七〇年代初頭の佐々木の時評は、まさにそれらのかかる視線が、いかに「アイヌ」に誘惑され、呪われているかを露にしようとしたのである。

「アイヌ」の「アイヌ」なる所以—歴史上の断絶を基礎に

一九七一年頃、二六歳になった佐々木は予備校の国語講師に転職しているが、文芸活動はつづける。佐々木はその昨年から東北大生協で印刷された、主に元東北大の学生を中心としていた文芸同人誌、『亜鉛』という雑誌に二本の文芸評論²⁰⁹、散文詩の「永原疾走—十八歳の記憶」²¹⁰、そして、先ほどの「ヤイエユカル」という詩を二回にわたって発表している。この頃から、佐々木はより直接的な形で「アイヌ」という表題を時評に近い文章のスタイルで書き始める。きっかけとなるようなものは不明だが、こうした評論として最初に出されたのは、一九七一年九月、『亜鉛』の第九号に掲載された、「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」という文章である²¹¹。

²⁰⁸ 佐々木「ヤイエユカラ (一)」前掲。

²⁰⁹ 佐々木「破滅の倫理」前掲；佐々木「閉塞からのエスケープ」前掲。

²¹⁰ 佐々木昌雄「永原疾走—十八歳の記憶」亜鉛編集室『亜鉛』第六号，一九七〇年（佐々木昌雄『幻視する〈アイヌ〉』前掲，四九—五三頁に再録）。

²¹¹ 佐々木昌雄「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」亜鉛編集室『亜鉛』

取り上げられたのは、題目の通り、『アイヌの結婚式』という短編記録映画である。この映画は、当時は「グループ現代」と名乗り、後に民族文化映像研究所の所長を務めた姫田忠義監督が撮ったもので、同研究所の映像民俗学シリーズ『日本の姿』の第一巻として収められたものである。制作の経緯については、勇払郡穂別町の貝沢妙子という女性が、アイヌプリの結婚式を挙げたいということで、翌年に二風谷アイヌ資料館を設立することとなる萱野茂が媒介役となり、姫田に映像化の話を持ち掛けたという²¹²。結婚式それ自体は一九七一年四月一〇日に行われたが、新郎の住む二風谷と貝沢が住む鶴川では地域や多くの家庭が、数ヶ月前から準備に追われ動員されることとなった。

佐々木の評論の冒頭では、彼は映画を見てもいないし、映画の「ヒロイン」として持ち上げられた貝沢に会ったことがないとあえて強調する²¹³。およそ三〇頁にもおよぶこの評論は、朝日新聞に載った二枚の記事と、太田竜が『映画批評』に載せたわずかなレビューをもとにしている。そのためなのか、佐々木は、「私は、ささいな新聞報道のささいな文章の言葉尻をとらえて、ネチっこい非難をくりかえしたのだろう」と逆に批判されるかもしれないという可能性を中で指摘している²¹⁴。そのことをあえて書いたのは、彼の文章が書かれていた環境が映画関係者や登場者と離れているということからであった。「ささいな文章」しか参照にしていけないということも、「本州の地方都市に住む」彼が目にはできる「アイヌに関する記事」は、北海道内とは違って朝日新聞に載る「年に四、五回くらい」の記事しか入手できない、という事情に拠っていたと言う。しかし、このこと以前に、この評論はその後の佐々木の評論スタイルを大まかに宣告している文章であるとも言える。

佐々木の評論のほとんどは、こうした日常で彼が巡り合った断片的な文章に対するコメントという形式からなっている。だが、それこそ、「ささいな文章の言葉尻をとらえて、ネチっこい非難をくりかえ」すことで、佐々木は一種の思想体系の原形を作り出す作業の術を展開したのである。現在は、それをいかに読め込みうるかが問われることとなる。なぜなら、「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」は、単なる「言葉尻」に対する「ネチっこい非難」に終わらなかつたからである。佐々木の文章の全体像を捉えるためには、この評論から二点ほどの重要な要素が導き出される。

ひとつは、佐々木の歴史認識に関するものである。もうひとつは、同時代の〈日本〉と表現されるものの中で、「アイヌ」として在ることがいったいどのような事柄なのか、ということである。この〈日本〉に、現在、「何がアイヌであるか」という、佐々木の散文の全編に行きわたっている問いが、ここで初めて登場していることである。これからの評論の大きな柱となるのは、自らの上に刻みつけたこの「アイヌ」の存在様態の割り当ての痕跡を記録し、記述することである。「アイヌ」のその当のものと自ら対自化するために描かれるべき批判的記録とも言える²¹⁵。

第一二号、一九七一年、一六―三〇頁。

²¹² 朝日新聞（夕刊）一九七一年八月二三日；姫田忠義『忘れられた日本の文化―撮りつづけて三〇年』岩波ブックレット、一九九一年、第三章を参照。

²¹³ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」前掲、二〇頁。

²¹⁴ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二三頁。

²¹⁵ この「記録」とは、エドワード・サイードが『オリエンタリズム』を書くに当たっての動機と同じものである。たとえば、サイードは、「多くの点で私のオリエンタリズム研究は、すべてのオリエントの人々の生活をきわめて強力に律していた文化が、私というオリエントの巨民の上に刻みつけたその痕跡を記録する試みであった」と告白している。その意味において、彼の著作は何よりもまず、グラムシが言った意

この「アイヌの結婚式」をめぐる文章は、三部構成になっている。朝日新聞の報道、太田の文章から知りえた制作者の映像解釈、そして太田の文章そのものに関する節が設けられている。だが、まず述べられているのは、一種の歴史認識である。ここから看取すべきことは、実際に佐々木がどのような資料を参照にしているというよりは、彼が「アイヌ」なる者の歴史に関してひとつの決定的な断絶を記述していることである。その記述は、「アイヌの結婚式」を取り上げ宣伝している朝日新聞の記事の冒頭部分に対するコメントから始まる²¹⁶。その冒頭は次の文章で始まる—「アイヌ式の結婚式はここ数年来行われたことがなかった。シャモ（和人）の侵入以来、アイヌはシャモ式の習慣に従うことが常識とされていた」²¹⁷。この「常識」という言葉に、佐々木はまず「歴史を見ようとしぬ眼」を見る。

『アイヌの結婚式』が廃滅していたと記者が考えているらしいことを判明」できる一方で、それが「シャモの習慣」に従ったからだ、という因果関係は、「解答にならない」のである²¹⁸。「例えば『アウシュビッツでユダヤ人A氏はなぜ死んだのか』という質問に対して、この文章は『A氏はガス室に入ったからだ』という答えに例えられ、「答えの文章は確かに客観的にA氏の動作だけを記述し、誤りはないだろう」が、「これは密かに主客の変換によって受動の意味を削ぎ落としているのである」からである²¹⁹。「『アイヌ式の結婚式はここ数年以来行われなかった』のは、何故なのか？」という答えにはならないのだ。そこで、佐々木はその「解答の一つ」となるものとして（彼が世話になる『北方文芸』編集長の小笠原亮のその本に対する批判を挙げながら）、高倉新一郎による『アイヌ民族誌』（一九六八年）と歴史家の奥山亮の『アイヌ哀亡史』（一九六六年）からの引用を並べてみる。

当然だが、現在のアイヌ史研究上では、これらの研究は「アイヌの歴史」なるものを文化的衰退と日本国家への包摂されていく過程を肯定しているものと捉えられている。にもかかわらず、ここでむしろ注目すべきことは、佐々木はこれらの、いわゆる正統派の歴史研究の叙述から「アイヌ」なる者に対する決定的な歴史の断絶を読み取っていくことである。それは、たとえば、次のような言葉で言い表わされている。

このような明治以前からの状態、即ちコタンは次々とゴーストタウンとなり、家族は離散し、アイヌ社会の共同体の関係が崩れていって、地縁性はもちろん、血縁性も混乱してしまったことは何をもたらしたか。この社会基盤の壊滅は、その

味での「財産目録」にほかならない（pp.25-26; 六七頁）。つまり、その著作は、一種の批判的意識の現出に関わっている。これは後ほどサイードが、『文化と帝国主義』（1993（=二〇〇一年））の中でファノンとルカーチを結び付けた論点と重ねて読むべき箇所ではあるが、さしあたり、こうした批判的意識が可能となるために描かれるべき「財産目録」は、「人が現実は何であるかということについての意識」や「歴史的過程の所産としての『汝自身知れ』という作業に始まるのである。佐々木昌雄の「アイヌ」なる者の「アイヌ」なる所以への探求は、まさしくこのような作業である。しかし、サイードがもはや「オリエンタリズム」という単語によってのみ流通する名前となってしまったのと同様、「アイヌ」に関わる言論界では、佐々木の言う『「アイヌ」なる状況』にこの試みはどれほど読み取れているのだろうか。Edward W. Said *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Routledge & Kegan Paul, 1978, p.25-26（=エドワード・W・サイード著、板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳『オリエンタリズム 上』平凡社ライブラリー、一九九三年、六七—六八頁）。

²¹⁶ 佐々木は新聞の日付を「八月三十日」と誤記している（一七頁）。二三日の夕刊である。

²¹⁷ 朝日新聞（夕刊）一九七一年八月二三日。

²¹⁸ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」前掲、一八頁。

²¹⁹ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上。

基盤に依拠していた一切のアイヌの「習慣」を滅ぼしていくのである。「アイヌの結婚式」も同じであり、ついに「ここ数十年來行われたことがなかった」その原因はまずここに始まるのだ²²⁰。

「シャモ式の習慣に従うことが常識とされていた」背後には、まずこのような歴史上の断絶があった。次に、佐々木はこの記事の最尻部の段落に注目する。そこでは、記者が「映画のさわやかさ」が、「アイヌ文化を主体的に継承しようというヒロインのいきさきよい決意に強く支えられている」ことからなり、だからといって「圧迫される側を描く場合」にはよくある「センチメンタルな同情」をまったく感じさせないものとなっていると言う²²¹。

これに対する佐々木の評は、繰り返し歴史における決定的な断絶への知覚を述べる。なぜここで一人の女性の「決意」というものが、即ち「アイヌ文化」の「継承」となる、という短絡が行われているのか。結婚式の進行が実際に萱野によるウェペケレなどの読みから「忠実に再現」したとは言うものの、「廃滅していた『結婚式』を様々な資料から『再現』することは、勿論、それなりの意味はもちうるだろう」し、「その『再現』とは、断片的な素材の採集とそれらからの再構成という仕事であり、一口に言えば保存とか伝承とか俗に言われているものである」のである²²²。

しかし、こうした「再現」とは、決して「継承」にはならない。なぜなら、「継承」というのは、あくまでもそれに「身を染め始め」、「自らのものをし始めようとしている」場合にだけ「継承」だと佐々木は言う²²³。そうした意味において、佐々木は、『『ヒロイン』が『アイヌ式の結婚式』の挙行において『継承』したのは『アイヌの文化』ではない』と言ひ、「語弊を恐れずに敢えて言えば、『継承』したのはせいぜい『文化』の形骸である、とまでしか言えない」とまでつづくのである²²⁴。

「身に染め始め」るような「継承」なるものは、現在ではもはや不可能になっているのである。佐々木はここで一連の歴史的出来事を並べる。たとえば、蝦夷地の全域が幕府の直轄領になる直前の「寛政蝦夷の乱」なる一七八九年のクナシリ・メナシの戦いのような出来事であり、それによって「アイヌ共同体の解体と滅亡は決定された」と佐々木は言う。「かつての共同体、かつての信仰、かつての言語をぬきにして、『アイヌの文化』が、今どこにあるというのだろうか。あるのは形骸だけだ。無いものを『継承』することなど、したくともできないのが、現在の『アイヌ』である」²²⁵。「根づきとなるべき基盤を喪失した『文化』は枯れねばならない」のであり、その「文化」は決して一人の意志によって「継承」できるものなどではないのだ。

今はないかつての「アイヌ文化」を「再現」し記録すること自体は、各々の勝手な仕事であり、そのことだけなら文句を付ける所以はない。また、その「再現」者・記録者が、いかなる「決意」を抱くことも可能だ。自分は「主体的に継承」

²²⁰ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二〇頁。

²²¹ 朝日新聞（夕刊）一九七一年八月二三日。

²²² 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二二頁。

²²³ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二二頁。

²²⁴ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二二頁。

²²⁵ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二二頁。

しているのだと心中密かに思い込むことも恣意としてある。だが、自ら「アイヌ文化」の「継承」者などとは僭称するな。もはや「アイヌの文化」は埋もれた死体である²²⁶。

「形骸」であり、「埋もれた死体」とされる「アイヌ文化」に対するこれらの佐々木の嚴重な言葉は、

どのように読むべきだろうか。おそらく今日の「アイヌ」に関わる一定の観念からみる限りにおいては、「同化主義」なる思考として捉えられるだろう。または、「文化」のあれこれに関する今日的な言説において、映画の主人公が「アイヌ文化」を演じる主体として、かつてのものと違って「文化」を自ら捜作しているという点で肯定的に捉えられるのではないか、と言われるかもしれない。しかし、佐々木自身が言っているように、彼は「そもそも『文化』とは何ぞや、その大上段に構えたくはない」のであった²²⁷。問題はむしろ、現に「何がアイヌであるか」ということにじかに接近するためには、新旧の間のこうした決定的な歴史上の断絶を見て取ることが必然的であった。

近代がすべてのものを一つの均質でクロノジカルな時間の流れに序列化するのと同じく、その中に在っての「アイヌ」なるものは、もはや「過去」なるもの、「伝統」なるもの、「保存」と「伝承」という眼でしか見えてこなくなったのである。「アイヌ文化」とされていること自体、かつての身に染められていたものではないのだ。だから、この断絶への知覚から導かれる問いとは、そうした「アイヌの文化」が「形骸」となり、「死体」となっているにもかかわらず、「アイヌ」なる者が、それでもなお「アイヌ」で在る者として存続させられているのは、いったいなぜなのか、である。これは、いわゆる「同化」とそれに対応する「抵抗」や「民族の復権」といった図式に回収しえない点である。近代の時間軸が持ち出された後では、それ以前のすべてのものはその時間軸でしか解釈されえないのである。

「アイヌの文化」は、もはや「伝統」や「再現」可能なものとしてしか理解できず、身体化できなくなってきた。それを、「『継承』することなど、したくともできないのが、現在の『アイヌ』」である。この知覚は後に、「〈日本〉の思想構造に対して一矢報いようとするため」の第一歩となる²²⁸。

現在では「身に染め」られるような「アイヌの文化」はただの「形骸」となり、「死体」なのに対して、「アイヌ」が「アイヌ」として在ることの所以は、いま、この現在時にしかないはずである。佐々木の評論が求めようとしているような場所とは、この「シャモ」と「アイヌ」の分割に符合するものではない。しかし、その外にあるわけでもない。「アイヌの結婚式」をめぐる文章における断絶への知覚は、「アイヌ」が再び仮構し、形が完遂されるまでの間にあると言える論点である。今という現在時に「アイヌ」が〈日本〉の思想構造によって仮構しようとしているのと同じ並列的な時間において、その行為の内実を操作していたのである。

²²⁶ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二二頁（傍点は筆者による）。

²²⁷ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二二頁。

²²⁸ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二三頁。

朝日新聞の記事に関する叙述に次いで、次に注目されるのは、映画の制作者の言葉と行動について触れた佐々木の叙述である。そこでは、制作者によって語られている「民族性」というもののなかに、唯一の支えとなっているように言われている「誇り」というものだけが、「民族性」の柱にはなれないと述べているほか、特に制作側にいた萱野茂の役割と、これから佐々木が何回も取り上げるアイヌ学知のあり方が触れられている。たとえば、萱野に対しては、彼が「アイヌ文化の優れた後継者」という表象を許しているからには、その「責を負わねばならない」と佐々木は断言する²²⁹。

一方、「アイヌ文化は、今や解体と変様を余儀なくされ」、「この映画は、その最後の時期における貴重な記録である」とする制作者の言葉に対して、佐々木は彼らとその認識に立ったならば、『アイヌ』に関わる『文化』を『記録』することは、全て『貴重』な作業となる」のではないかと言ひ、「こういった類の大義名分で行われてきた一切の『アイヌ』に関する調査・記録・研究が、どのような出来ばえとなってくるかは」繰り返す必要はないだろう、と言う²³⁰。また、アイヌ学知の知識生産の根拠がここで、「常に決定する側に居り、常に見る側に居る学者には、常に決定される素材としてある『民族』の一人々は定型との二重写しでしか、見えない」ということに纏められている²³¹。

佐々木が現在時に「アイヌ」が「アイヌ」で在る所以の根拠に迫るのは、この後の太田竜の文章への応答においてである。元日本革命的共産主義者同盟委員長の太田が、後に「アイヌ革命」論者となったきっかけのひとつとして述べられるのは、まさにこの『アイヌ結婚式』の映画を見たことにある。「一億一千万の人口をもち、いまや世界第三の経済大国となった日本帝国の権力に対して、再び、武器をもって立ち」上がる「五万人のアイヌ」と共に、「武装反乱の合図」を静内町に建立されたシャクシャイン像とこの映画に夢見た太田の幻想あふれた文章は、佐々木が言わんとしていることのちょうど良い糸口となる。

結局、現在、「アイヌ」と言われる者は誰か？「アイヌ」が生物学的な意味で「アイヌ人種」なのではない。この〈日本〉と名乗る共同体が、「アイヌ」と呼ぶから、「アイヌ」なのだ。「純血」であれ「混血」であれ、またどちらでもなくとも、戸籍の上にかつて「旧土人」と記された家系にあれば「アイヌ」なのだし、あるいは戸籍などどうあろうと、見かけが「アイヌ」であれば、「アイヌ」なのである。かくして、「アイヌ」は一万六千人にも五万人にもなる²³²。

例えばこうである。「アイヌ」は「アイヌ」であることによって差別されるから、「同化」した方が結局は幸福なのだ。あるいは、「アイヌ」は「アイヌ」であることによって差別されているから、もっと「保護」されねばならない。あるいは、「アイヌ」は「アイヌ」であることによって「誇り」を持てるのだ。「アイヌ」のかつての「文化」をみよ。あるいは、もっと手が込んでくると、「アイヌ」は「アイヌ」であるが「アイヌ」でない、「アイヌ系日本人」なのだ。…あるいは、「ア

²²⁹ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二四頁

²³⁰ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二五頁

²³¹ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二七頁

²³² 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二八―二九頁

イヌ」は「アイヌ」であることによって圧迫され差別されてきた悲惨な人間であるから、「アイヌ」である誰に対してでもそのことを考えてやらねばならない。等々……²³³。

「アイヌ」は「アイヌ」である。とりわけ、歴史の断絶後には、「アイヌ」はもはや恣意的に呼び起こされているのにすぎないのだ。なぜか。

一九七二年当たりから、佐々木は札幌で発行された『アヌタリアイヌ われら人間』という言論紙に関わるようになり、『北方文芸』というより部数の多い文芸誌に投稿するようになる²³⁴。その中で、このように「アイヌ」は「アイヌ」であると彼らを仮構しつづける〈日本〉という共同体のあり様は、彼の評論にとってのより切迫した意味を持ったテーマとなる。「アイヌ」なる者の「アイヌ」なる所以が、〈日本〉に自分を在らせている者の恣意によることだけだとすれば、「アイヌ」なる者も「シャモ」なる者も同時に、その構造に頼らない刑に処されているはずなのである。「ただ死を」と吐き出した青年は、その「死」をより確実に実現するための思想的な手がかりに気づいていたのではないか。

「意識の侵略史」を記述する—「アイヌ」なる状況とその時代

一九六〇年代の終わりから一九七〇年代はじめにかけて、北海道では一種の祝典ムードが広がっていた。一九六六年四月に、第六四次国際オリンピック委員会（IOC）は、一九七二年の冬季オリンピックの開催地として札幌を選んだ。五輪開催決定を受けた札幌では、地方都市から国際都市への発展が大いに期待され、来たる一九六八年の全国規模で行われる「明治百年」記念事業に沿った形で、「北海道開拓百年」を記念する一連の大イベントが企画されていた。一九六八年三月からは、通称「赤レンガ」の旧北海道庁本庁舎の復元工事が始まり、六月からは北海道庁と札幌市と北海道新聞社の共催による「北海道大博覧会」が開かれ、札幌市の「創建百年記念式典」も開催された。九月二日には、昭和天皇と皇后夫妻、そして佐藤栄作首相を迎えた円山競技場での「北海道百年祝典」が繰り上げた。

野幌森林公園の道立自然公園への指定が決定し、北海道百年記念事業としての北海道開拓記念館や、開拓の過程における生活と産業、経済と文化の歴史を示す建造物の移設が図られ、た「北海道開拓の村」が設置され、建設が始まった。北海道百年記念塔も、一九七〇年九月に公園内に完成される。この北海道百年記念の催しは、ちょうど一九六四年の東京オリンピックと、それに次ぐ大阪万国博覧会といったイベントにも見られる。それは、豊かさへの大衆的な欲望と、国家の開発主義政策との癒着を可能にした仕掛けと平行するかのような形で、遂行されたのである。その背景には、当然ながら、全国同様の農村の合

²³³ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二九頁

²³⁴ 『北方文芸』は、市立小樽文学館長となった小笠原亮が中心となって、「日本のなかの北海道・北海道のなかの日本を照射し表現する文学運動の拠点」として創刊された文芸誌である。小笠原自身も「アイヌ」が描かれた文学を題材とした数編の評論を書き残し、雑誌は数回に「アイヌ」をテーマに特集を出した。佐々木もよくそれを引用している（「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」では小笠原が参加していた『北方文芸』の一九七〇年の座談会、「現代においてアイヌ問題とはなにか」（第三卷一〇月号、一九七〇年）が引用され、佐々木自身が『北方文芸』の一九七二年の「アイヌ問題特集」に載せた「この〈日本〉に〈異族〉として」では、小笠原の「“シャモ系”日本人」（『辺境』第三号、一五五—一六二頁）へのレフェランスが見られる。

理化による都市への人口集中という現象があった。一九七〇年になると、札幌は北九州と並ぶ百万人都市になった。

一方で、一九六〇年代の終わりから一九七〇年代はじめという時代には、高度経済成長はより加速し、開発の嵐が吹き荒れる中で、都市問題と公害問題、環境問題などが取りざたされた。ベトナム戦争の反戦運動やその他の住民運動等の新しい社会運動があり、または学園闘争が激化し、沖縄では「本土復帰」をめぐるさまざまな運動が展開された。札幌では、一九六九年四月二八日の「沖縄デー」に、北海道大学の教授を含めた二八人の大学関係者がデモで軽傷を負い、同年の七月には札幌で五〇〇人ほどのベトナム反戦デモが行われる中で、「日の丸」が燃やされたのである。一〇月には、三〇〇〇人もの機動隊が動員され、学生の北大封鎖が破られた²³⁵。

他方では、「北海道百年」という発想に残存していると見られた「開拓史観」を叙述の批判の対象とした新たな北方史研究とアイヌ史研究もこの時代に現れ始め、開発の建設に伴う形での考古学ブームが引き起こされた。一九五〇年代後半から北海道への観光客が徐々に増加し、観光表象としての「アイヌ」が、旅行先だけではなく、映画や小説を通じて全国的に広がっていたのである。「海外植民地」を喪失した戦後の中で北海道の位置が再び注目され、「開拓」と「開発」という植民地主義の暗喩のような言葉がまるで重なり合うかような時代の風潮の中で、一部の学生運動やその他の左派運動家と組織にとって、北海道は沖縄の「復帰」とも関連して見られ、「民族」ないし「異族」の問題が切実な課題とされたのである。だが、そこで見なされた「民族」の正体とは、多くの場合では想像のものとはかなり遠いものであった。

一九四六年に北海道アイヌ協会（一九六一年に「北海道ウタリ協会」と改名）は、社団法人として再建された。その主なきっかけは、同年のGHQによる農地改革法の対象外にされなかった北海道旧土人保護法の給与地の多くが小作人などに譲渡されたため、対アイヌ政策は混乱した状況にさらされていたことにある。協会の理事会と会員の大半も農林漁商工業に従事していた中年男性層だった。そして、高度経済成長に伴って都市への急速な人口流出が起こると、農村の地縁的な生活基盤もさらに解体されていき、死文化していった北海道旧土人保護法の存廃をめぐる論争がしばしば新聞面などで見られ、一九七〇年には全道市長会で当時旭川市長だった五十嵐広三は、同法を廃止する決議を満場一致で可決した。

北海道ウタリ協会の主張の核は、戦前と同様で、一般国民との生活格差の解消ということだった。戦後直後に、その格差がおそらくこれまで史上最小であったにもかかわらず、農地改革で「アイヌ」なる者は再び市場へと流動化されていったのである。そこで、たとえば、一九六九年の同和対策特別措置法に「アイヌ」も対象に含まれるという可能性が現れ、当時の協会理事長・野村義一は東京に呼ばれた。だが、町村金五・北海道知事の相談に乗り、「アイヌ」と「同和」の問題が根本的に異なるのだと町村の見解を受けることによって、ウタリ協会は結局そのようには要求しなかったのである²³⁶。

²³⁵ 北海道編纂『新北海道史年表』北海道出版企画センター、一九八九年、六七八―六八一頁。

²³⁶ この経緯についてはさしあたり、竹内渉編『野村義一と北海道ウタリ協会』草風館、二〇〇四年や北海道ウタリ協会編『アイヌ史 北海道アイヌ協会/北海道ウタリ協会活動史編』北海道出版企画センター、一九九四年を参照。

地元自民党の後援会幹部をも務めた野村が、一九七一年に佐藤栄作首相と会談をし、「同和」の代わりに北海道独自の政策が約束され、翌年に全道規模の「ウタリ生活実態調査」が実行され、一九五〇年代の不良環境地区改善事業の余白を埋めるための、地域を主な対象単位としていたウタリ福祉対策が一九七四年から始まった。施策の内容は、「アイヌの血」を受け継いでいると思われる人と同一の生計を営んでいる婚姻・養子縁組関係に当たる世帯を対象とし、高校や大学等の入学支度金、修学資金の給付と貸付、就業支援、住宅資金貸付、農林漁業対策、または「アイヌ」に対する理解の促進と一定のアイヌ文化の振興政策や各地での生活館の設置というものであった²³⁷。政策の運営は、北海道ウタリ協会と道庁との協力によって行われ、調査の対象と同じ「世帯」というものを会員資格の単位としていた協会の会員数も施策の設置によって急増した。一九七六年には、その会員数は、全道に推定されていた「アイヌ」なる者の人口の半数近くまで上がっていた²³⁸。つまり、ウタリ協会の地域と行政とをつなぐ漏斗としての役割が固められたのと、高度経済成長期における北海道開発の土建型再分配政治への取り込みということが、ここで決定されていたのである。

他方では、「アイヌ」に社会的な注目を集めていた一連の出来事が相次いでいた。それも、ウタリ協会以外の組織の活性化の一因を担うようなものでもあった。まずは、ウタリ福祉対策の対象外であった東京では、一九七二年二月に、朝日新聞の記事での呼びかけをベースにして、東京ウタリ会が発足し、一九七五年にこの会に委託した「東京在住ウタリ実態調査」では七〇〇人近くの首都在住人口が計られたことが挙げられる²³⁹。一方、当時三〇代だった釧路出身の結城庄司が同年に創設して代表となったアイヌ解放同盟に関わるいくつかの「事件」も挙げられる。

八月二五日、北海道札幌医科大学において、第二六回日本人類学会・民族学会連合大会が開催された。札幌に滞在していた詩人と歴史家の新谷行は、学会の発表の題目を調べたところ、特に形質人類学の（大会幹事をも勤めた）埴原和郎や尾本恵市の予定されていた発表に違和感を覚えた。医科大学が集めた主に平取町の地方病院で行った血液採集調査に基づいたこれらの報告に対して、新谷は釧路に行き、そこで友人の結城庄司と、この時期に結城の知り合いとなった太田竜とも相談した上で、学会に対する公開質問状を出すことが決定された²⁴⁰。

「北方圏の人類学と民族学—その現状と展望」と題した学会の公式シンポジウムで、結城と新谷と太田の三人のほかには、後にヤイ・ユウカラ民族学会を創設する千島ウルップ島出身で釧路在住の成田得平も出席し、会議の途中で結城と太田が突然に壇上に上がり、占拠し、結城と新谷の連名で書いた公開質問状を読み上げた。その質問状の内容は、主に一九六八年に北海道百年記念事業の一つとして出版された『アイヌ民族誌』の編者であり大会委員であった高倉新一郎や更科源蔵による「同化」認識に対する告発や、「松前藩時代から明治以降、今日に至るまで、和人の側のアイヌ研究、アイヌ専門学会は、アイヌ同族を、研究と解剖の客体として位置づけて来たのではなかったか」ということを異議申し立

²³⁷ 竹内『野村義一と北海道ウタリ協会』同上、一一六—一一八頁。

²³⁸ 北海道ウタリ協会『先駆者の集い』一三号（七月）。

²³⁹ 東京都企画調整局調査部『東京在住ウタリ実態調査』、一九七二年、二頁。

²⁴⁰ 新谷行『増補 アイヌ民族抵抗史—アイヌ共和国への胎動』三一書房、一九七七年、二七九—二八八頁。

てるものだった²⁴¹。この演壇占拠事件は翌日の新聞に報じられ、東京の新聞にも取り上げられ、広く話題をおよんだ。

同年の九月に、結城らによる出来事がまた新聞面に掲載された。静内町に一七世紀のメナシクル・アイヌの首長であったシャクシャインの銅像の建立計画が、北海道百年記念事業における「アイヌ」不在によって進められたことに対する不満から始まっていた。一九七一年に銅像が、道庁と静内町の寄付と一般カンパによって、真歌山公園に建てられた。より注目を集めるために北海道知事・町村金五の推奨が求められ、銅像の土座に知事の名前が刻まれ、静内町によっては銅像の後ろの記念柱石も設置された。しかし、建設が進められている中で、銅像の彫刻家・竹中敏洋が「アイヌ」ではないこと、知事の名前の妥当さ、そして日高地方とその以東のメナシクル・アイヌの首長だったシャクシャインが、「アイヌ」全体の象徴となっているかのような表象のあり方に対する違和感も新聞などに発せられていた²⁴²。

九月二〇日の夜一〇時頃に、結城庄司と新谷行、フリーランスカメラマンの足立正生と秋山洋、そして大田竜の五名が、結城の指導の下で「町村」の名前を削り取り、一六ミリの撮影カメラにその場面を録画した²⁴³。夜中のこのパフォーマンスは、同時期に沖縄から北海道に至る山崎祐次監督のロード・ムービー『反国家宣言—非日本列島地図のためのノート』（一九七二年）の撮影に務めた秋山が、足立とともに製作していた『シャクシャインの魂燃ゆ』という映画の最終場面として企画されていた。映画自体は、後に一九七三年三月、結城と沖縄青年同盟の金城朝夫、『シャクシャインが哭く』の『北方文芸』での連載を終えたばかりの小説家・三好文夫、そして当時は駒沢大学の講師だった河野本道参加の、「アイヌ解放の夕べ」というアイヌ解放同盟主催の集会で公開された。しかし、一九七二年一〇月に起こったより大きな事件との関連づけを怖れて、損壊の場面は最終的に切り取られたようである²⁴⁴。

二年後の一九七四年に太田、秋山、結城、新谷、またはその他の関係者は全員逮捕され、ここで一連の事件において、唯一「アイヌ」なる関係者が結城であることが確証されたことで、メディアも注目していた。しかし、一〇月一七日の秋山の最初の逮捕が行われた直後、貝沢正と成田得平は結城とともに太田らの「アイヌ革命」レトリックと、「アイヌ」の主張と状況との乖離を強調するために、記者会見を開いた。結城の逮捕と釈放後では、彼と太田との関係は、お互いが雑誌面の記事においてそれぞれの厳しい批判と侮辱を繰り返すことになり、一九七五年の時点で、一連の事件はすでに終わっていたのだ²⁴⁵。

一九七二年一〇月の事件とは、二三日深夜、ほぼ同じ時刻で、旭川市常盤公園にある北海道百年と旭川市開幕八〇周年を記念して建てられた「風雪の群像」という彫刻と、札幌

²⁴¹ 結城庄司、新谷行「日本人類学界・日本民族学会連合大会のすべての参加者に対する公開質問状」（ピラ）1頁；新谷、同上。

²⁴² たとえば、Gary Clark Sala “Protest and the Ainu of Hokkaido”, *Japan Interpreter*, Vol 10 No 1, 1975, pp.44-65, pp.57-58 を参照。

²⁴³ 結城庄司「アイヌ民族抵抗の論理」『北方ジャーナル』一月号、一九七五年、一三四—一四〇頁、一三七頁。

²⁴⁴ Sala, op cit., p.59; 須貝光夫『この魂をウタリに一鳩沢佐美夫の世界』栄光出版社、一九七六年、一九九頁。

²⁴⁵ Sala, ibid. 太田はその後、一九七七年に「アイヌ文化協会」を組織し静内周辺で「アイヌ文化」と自然食のコミュニー的な生活を送っている。ポン・フチ『改訂版 ウレシippモシリへの道』新泉社、一九九二年。

市北海道大学文学部校舎二階に展示されていた陳列品のケースが爆破された事件である。東アジア反日武装戦線のいわゆる「カンパニア闘争」の事件であり、日付はシャクシャインが松前藩に暗殺された日に指定された。当時、明白な犯行声明はなく、翌日に道警本部は非常体制をとり、特別捜査部を設けて一五〇人ほどの捜査員を動員し、事件と「アイヌ」との関連性を徹底捜査し始めたのである²⁴⁶。

彫刻家の本郷新によって制作された「風雪の群像」像は、それぞれ農業、漁業、鉱業を象徴する男性像と婦人像の間に「案内人」のアイヌ座像が加えられたことに対し、設計当時の一九七〇年からもすでに旭川在住の三好文夫などによって問題化され、「アイヌ」なる現代芸術彫刻家の砂沢ビッキも建設（そして爆破後の再建に対しても）反対のビラを配っていたこともあった²⁴⁷。事件が起こった三日後には、四〇名の旭川市近文町在住者が、「旭川アイヌ協議会」を結集し、事件との関連を否定する一方、すぐに五十嵐市長に犯人の検挙への要望書を提出した。

にもかかわらず、「アイヌ」と関連づけられた事件は相次いだ。一九七二年一〇月には橋根直彦が東京の山谷地区で在日の友人の金相集を刺し殺した。酒の席で金が「アイヌ」に関連する侮辱を発し、それを理由として殺害したのだった。犯行の動機を差別と主張した弁護団の支援によって東京高裁に控訴された²⁴⁸。一九七四年の二月から一〇月にかけては、根室・ノッカマップ灯台落書き事件（二月十九日）、白老町市長殺人未遂事件（二月九日）、室蘭・アイヌ慰霊碑落書き事件（四月一五日）、登別・知里真志保碑汚損事件（六月六日）、白老民族資料館汚損事件（八月一日）、平取町・金田一京助歌碑汚損事件（八月三日）、静内町開拓記念「北方開拓の碑」汚損事件（八月一五日）、札幌・ケプロン、黒田清隆像汚損事件（八月一八日）、苫小牧市民会館前「勇払千人同心」像汚損事件（一〇月二日）、北大構内クラーク博士像、初代総長像汚損事件（一〇月四日）などが相次ぎ、北海道各地の記念像などに、「アイヌモシリ独立万歳」、「アイヌ独立」、「アイヌ解放」などというペンキに

246 北海道新聞（夕刊）一九七二年一〇月二四日；北海タイムズ 一九七二年三月二五日；須貝，前掲，二〇三頁。

247 北海道新聞（夕刊）一九七〇年五月二〇日；紫橋伴夫『風の王—砂沢ビッキの世界』響文社，二〇〇一年，八五—八九頁。

248 橋根直彦『蝦夷地滅びてもアイヌモシリは滅びず』新泉社，一九七三年；橋根直彦『我れアイヌ 自然に立つ』新泉社，一九七四年。佐々木は、「今、周囲するもの」という文章の中で橋根の裁判を取り上げた。当時の橋根の弁護団は、彼が「アイヌ」だということで日本の裁判などで裁かれることなどない、というような主張を試していた。佐々木はこの文章において、日本国憲法と北海道旧土人保護法の共存関係について触れ、「アイヌ」なる者がときには憲法を肯定し、ときに否定するということが矛盾しているのではないか、という非難に対して次のように応答している。「私が否定するのは、〈日本国憲法〉が、私を（異族）とする慣習法と対立しようとせず（だから、〈北海道旧土人保護法〉＝〈北海道〉だって？〈樺太〉は？〈千島〉は？が現前に在るのである）、なおまた〈国憲法〉であるからだ。そして私が〈日本国憲法〉を場合によっては楯の一つにしても良いと考えるのは、その一部の条文を支える理念には、〈日本国憲法〉を否定するものがあるからだ。つまり、私が矛盾しているのではなく、〈日本国憲法〉そのものが矛盾しており、亀裂を内にもっているのである。この亀裂は、ちょうど〈日本〉と名宣る共同体の意識のもつ曖昧な部分と対応している。たとえその曖昧さの根強い所に、現在までの時間ではどうも止揚できない矛盾が横たわっているのだとしても、そのことだけの理由で、〈日本国憲法〉は次第のものだから、と肯くことはできない」（佐々木昌雄「今、周囲するもの」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第六・七合併号，一九七四年一月二〇日発行，四面）。憲法上では国民でありながら、北海道旧土人保護法上では国民並みではない者としての「アイヌ」という矛盾。この場合の佐々木の憲法に対する視座は、たとえば、「〈国憲法〉」としてではなく、「『私』と言いかつそう意味することのできない発話者」という「翻訳者」の位置から憲法を読み直している酒井直樹の近年の試みに共鳴している、と言える。酒井直樹『希望と憲法—日本国憲法の発話主体と応答』以文社，二〇〇八年，二七八頁。

よるスローガンが書かれていった²⁴⁹。この連続事件は、やがて一九七五年七月の道警爆破事件と、北海道旧土人保護法にあわせて執行日が決定された、一九七六年三月二日に起こった道庁爆破事件へと連なるにいたった。死者二名、負傷者九三名を出したこの事件は、どちらもまた東アジア反日武装戦線によるものだった。プラスチックテープ用のラベルメーカーで書かれたカタカナ標識の署名入り犯行声明文が現場で発見され、そこにもやはり「道庁を中心に群がるアイヌモシリの占領者どもは、第一級の帝国主義者である」とあり、そのために行ったのだという理由が書かれてあった²⁵⁰。

言うまでもないが、こうした情勢の中で「アイヌ」なる者として、あるいは「アイヌ」に関して声を上げることそれ自体は、きわめて困難で、流通するかかる了解構造に吸収されずにそうするのは複雑な手続きを要請していたのだ。そうした試みの一つとして、一九七三年一月の札幌で開かれた「全国アイヌが語る会」が挙げられるだろう。この会の主催者はいずれも二〇代から三〇代の若い人々であった。その中には、一九七一年に設置された後に札幌支部となったウタリ協会の石狩支部長の小川隆吉、砂沢ビッキ、結城庄司、成田得平、そして平取町で小説家の鳩沢佐美夫から強い影響を受けた女性の平村芳美がいた。

「アイヌウタリが地域や組織を越えて話し合い、われわれの主体的な姿勢を確立」する目的で開かれたこの会では、北海道各地を初め、東京、そして東北在住の参加者を含め、約二百人が出席した²⁵¹。討論は九時間にもおよび、プライバシーを配慮する目標でテレビやカメラの取材は開会から四五分だけに制限された。内容は、「アイヌ」に疑問を持っている子供にどう対処するか、北海道観光の問題点、ウタリ実態調査の評価、または北海道旧土人保護法をめぐる行われた。これでもなお、会場の外では新谷行、太田竜、足立正生の三人が、「アイヌ共和国独立」を掲げたアピールチラシを配っていたのである²⁵²。

「東北在住者」も来たということで、佐々木昌雄もこの会場の参加者にいたのかどうかは今確かめようがないが、彼が、平村芳美ならびに彼女が参加する昨年の二月から主に地元の若い女性を中心とした「葦の会」のメンバーと出会っているのは、この一九七三年初め頃である²⁵³。昨年の八月に鳩沢が亡くなり、彼の遺稿編集作業が行われている中で、平村は自身の詩と小説の本格的な創作を開始していた。そこで、一九七二年二月二七日に、彼女は平取町民体育館で「今日において“アイヌ”とは何か」を主題にした座談会を開き、

²⁴⁹ 須貝、前掲、二一〇頁。

²⁵⁰ 『月刊 ダン』五月号、一九七六、二〇一四九頁。

²⁵¹ 須貝、前掲、二〇七頁。

²⁵² 須貝、同上；朝日新聞（地方版）一九七三年一月二三日；北海道新聞 一九七三年一月二二日；北海タイムス 一九七三年一月一八日。

²⁵³ 佐々木は、こうした「未知の豊かな感性の人々の環を結び付けてくれた」のが「U夫妻」と記しており、平村が四月二〇日の『北方文芸』の記事に『アヌタリアイヌ われら人間』の発行を宣伝し、佐々木自身も五月二〇日の朝日新聞への投稿に『アヌタリアイヌ』編集者として紹介されている事柄から、新聞の発行準備はすでに同年の早い段階で行われていたようである（佐々木昌雄「編集後記」、アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』創刊号 六月一日、一九七三年、八面；平村芳美「アイヌと〈日本〉の中で名のとき一葦の会からアヌタリアイヌへ」『北方文芸』六・六、一九七三年、二七―二九頁；佐々木昌雄「『保護』という名の支配―北海道旧土人保護法をめぐる」朝日新聞（夕刊）一九七三年五月二〇日、七面）。同年八月に佐々木は内川千裕からの依頼で鳩沢佐美夫の作品集の解説文を載せ、昨年の五月に『北方文芸』の「アイヌ問題特集」に評論を載せている（佐々木昌雄「解説 鳩沢佐美夫の内景」鳩沢佐美夫『コタンに死す―鳩沢佐美夫作品集』新人往来社、一九七三年、二四―二五三頁；佐々木昌雄「この〈日本〉に〈異族〉として」『北方文芸』五・二、一九七二年、六〇―六九頁）。平村も鳩沢創刊の『日高文芸』にいくつかの作品を掲載しているし、佐々木と同じ文芸誌と出版関係者と交差していた。「葦の会」への紹介はおそらくこうした関係の中からだった。

この会をベースにして「葦の会」をつくり、五月から『葦の会だより』というガリ版刷りの機関誌を発行していた。一九七二年一〇月からチェロキー・インディアンの「涙の旅」に参加する機会を得て、アメリカに渡ったが、都合によって彼女の参加は中止となり、約2ヶ月の滞米中に彼女は黒人とネイティブ・アメリカンの活動家とも交流し、ニュー・メキシコ州のナバホ（ディネ）居留地をも訪ねている²⁵⁴。佐々木昌雄を初代編集責任者とし、平村が刊行会代表を務めたタブロイド新聞、『アヌタリアイヌ われら人間』は、平村がこの旅から帰って札幌に転居した後に「葦の会」のメンバーを中心として一九七三年六月一日に札幌で創刊された。

アヌタリアイヌ刊行会が結成された後の佐々木昌雄の文章は、これまで述べてきたような一九七〇年代初頭に起こった様々な同時代的な事件や出来事に引き付けられながら、「アイヌ」なる者の「アイヌ」なる所以をさらに模索していった。北海道旧土人保護法の存廃と日本国憲法との共犯関係、繰り返し「アイヌ」を声高に訴える「お味方」活動家に対する批判、アイヌ学知の類語反復法と偽善性、さらに同時代に出版されていた「アイヌ」を素材とした文学作品も課題となった。だが、ある意味では、その基本的な背景にあったのは、佐々木がこの一九七三年に「意識の侵略史」として表現したものの記述だと言える。

一九七三年に最初に発行されたのは、三月の『亜鉛』第一九号に載せられた「『アイヌ』なる状況（一）」という評論文である²⁵⁵。当初、何回かにわたって書かれるシリーズとして構想されたようだが、この評論は最終的にはこの三月と『アヌタリアイヌ われら人間』の創刊号が発行されたのと同じ六月に出された、「『アイヌ』なる状況（二）」という二回だけに留まった²⁵⁶。しかし、内容としては、昨年の爆破事件と実態調査、学問のあり方と結城庄司の発言、そして対アイヌ政策をめぐる衆議院予算委員会での野党議員の発言、そして様々な同時代的な出来事にまでに視野を広げていた。あるいは、それらの出来事をより根源的に解する術として、「『アイヌ』なる状況」という論理が提示されている。

「『アイヌ』なる状況」は、犯行がまだ不確定であった一九七二年一〇月の「風雪の群像」と北大陳列品の展示の同時爆破事件から始まっている。佐々木のこの事件に対するコメントは、評論の全体のお膳立てともなる。朝日新聞の記事で事件のことを知った佐々木の「心はあまり揺れ動かされなかった」。それは、「つまらぬ発想で健立されたつまらぬ“風雪の群像”という彫像が破壊されたのは、少しばかり残念」だからだと言う。「建立を推し進めた者たちの感性の貧しさと倫理の低劣さを白日の下の曝しておくのは、悪いことでもないだろうから」だったからである²⁵⁷。

佐々木自身も、警察の取り調べの対象とされたことを告白している。「警察関係者は、旭川や札幌から遠く離れた土地にまで出張し、「アイヌ」に関する発言をしているあらゆる者に対して捜査を行い、破壊された二つの対象が、「『アイヌ』にとって屈辱的なもの」ということから「犯人は『アイヌ』である可能性が高い」と推論していたようだ。そうした

²⁵⁴ 平村芳美「インディアン居留地」『日高文芸』一三、一九七三年、二二〇頁；平村「アイヌと〈日本〉の中で名乗るとき」、同上；北海道新聞 一九七三年一月二三日。『アヌタリアイヌ われら人間』創刊号では、平村が旅から持って帰ってきたと見られる同年二月に起こったアメリカン・インディアン運動（AIM）によるパインリッジ・インディアン居留地のウンデッド・ニー占拠関連の新聞漫画が掲載された（五面）。

²⁵⁵ 佐々木昌雄「『アイヌ』なる状況（一）」亜鉛編集室『亜鉛』第一九号、二一一二頁。

²⁵⁶ 佐々木昌雄「『アイヌ』なる状況（二）」亜鉛編集室『亜鉛』第二〇号。

²⁵⁷ 佐々木昌雄「『アイヌ』なる状況（一）」前掲、二頁。

警察からの取調べを受けたとき、『アイヌ』の作業だろうか？」と聞かれたら、佐々木は「たぶんそうではあるまいと答えた」。理由は次のように述べられる。

現在の〈日本〉の一般的な歴史認識が彫像として端的に顕らかに現れていることに、最も強く苦渋を感じずる者は誰れなのであろうか？ それはむしろ、〈日本〉の側に自分は在らせられている、と想い込んでいる者たちでなければならない。だから、爆破の計画者・実行者は、その想い込みのある者たちの中の優れた感性の者だろう。でなければ、あるいは、実践ということが日々営む生活と対峙しそれを超えることだ、と想い込んでいる爆破狂の者だろう²⁵⁸。

もっとも「苦渋」を感じるのは、当の共同体の内に自分は在らせられていると想い込む者の方だ。これは後ほど見ていく文学評論で佐々木が「シャモ」のあり様を論じた際と同様な論理である。

爆破事件を伝えた同じ朝日新聞の記事に言及されたウタリ実態調査が取り上げられていた。佐々木は議論の方向を切り替え、そこにおける「アイヌ」と「シャモ」を区別するために用いられている用語とその背後にある思考法を検討し始める。記事で使用されている「和人」と「アイヌ」、調査で使われていた「一般人」と「ウタリ」、歴史古文書上の「蝦夷」や「阿夷奴」、公法上の「旧土人」、教育委員会の見解を反映していた義務教育のテキストにおける「先住民族」と「原住民族」、いまだ耳に新しい「アイヌ系住民」や「アイヌ系日本人」。

これらに加えて、佐々木はその後もいくつかの文章に引用することになる一九七二年四月に出版された『シンポジウム アイヌ』という本をも引用している²⁵⁹。同書は、「前近代の『アイヌ学』者たちにとって代わりつつあるより若い世代の学者」²⁶⁰によって編まれた本で、討論の参加者はどれも四〇代の比較的に若い研究者であった。一般書として出されたこともあり、当時は広く話題をおよんだのである。札幌市郊外の温泉の一室に五人の参加者全員が合宿し、一九七一年七月一日から三日間かけ、一六時間の対談をベースに編集された²⁶¹。参加者はそれぞれ専門分野も異なり、形質・自然人類学の埴原和郎を始めとして、考古学と民族学の藤本英夫、アイヌ語研究の浅井亨、先史学と文化人類学の吉崎昌一、文化人類学の河野本道、そして北海道新聞記者の乳井洋であった。

討論の冒頭に出た問題として、同時代の「アイヌ」なる者をどのように表現し、そのあり様をどう言い表せうるのかが議論の出発点となった。すぐに参加者が一致したのは、埴原によって提供された「オイド」＝「類」といった意味での「人種学でよくいう言葉」である。「類アイヌ」、あるいは「アイノイド」という新語は、それぞれの専門関心を共有していたようである。考古学で言われる物質文化としての「アイヌ文化」が形成される以前の段階として「前アイヌ」や「原アイヌ」という表現が可能となり、次に純正の「アイヌ」

²⁵⁸ 佐々木昌雄『『アイヌ』なる状況（一）』同上、（佐々木『幻視する〈アイヌ〉』、前掲、一二五頁）。

²⁵⁹ 埴原和郎、藤本英夫、浅井亨、吉崎昌一、河野本道、乳井洋一『シンポジウム アイヌ—その起源と文化形成』北海道大学刊行会、一九七二年。

²⁶⁰ 佐々木昌雄『『アイヌ』なる状況（一）』前掲、（佐々木『幻視する〈アイヌ〉』、前掲、一二七—一二八頁）。

²⁶¹ 埴原ほか、前掲、二七五頁。

の段階があり、最後に現在の純正化を欠如している「アイノイド」という表現が現在の「アイヌ」に当てはまるものとして図式化された²⁶²。

佐々木は皮肉めいた辛口で、これらの用語がこれからどのように流通し、「一般人」にどう浸透していくのかに対し、一種の「期待」を覚えたと言う。つまり、「アイノイド」が成立するのであれば、「シャモイド」や「ジャパノイド」、室町期以降の日本語を「ジャパノイド語」、あるいは最近の外来語として、『『ナウなフィーリングをパーフェクトにキープするアート』』というような混合物も「類日本語」として呼ばれるのか、冗談を發した²⁶³。自ら属すると信じ込む集団の方は決してそこに相対化され得ないということか。

佐々木がまずここで強調したのは、次々と「アイヌ」を指すために定められてきたこれらの用語は、ニュアンスが微妙に違うとしても、すべてが同一の対象を封印していることである。また、多くの場合では、これらの用語は「かつての『アイヌモシリ』を地縁とする共同体が崩壊する以前にその成員であった者たちを指す場合と、彼らの末裔と信じられている者たちをも含んでいる場合と」を、「同一の範疇に押し込まれてしまう」ことである²⁶⁴。すなわち、彼がこの「アイヌ」なる状況を把握するに当たって常に認識していた断絶に対して鈍感であった。

時代の情勢を考慮すれば、「昔のアイヌではない」といったような主張は、確かに観光業界やメディアなどに溢れるあらゆる「アイヌ」観に対する心構えとして、数多く見られた。しかし、佐々木のこの断絶への認識は、そのような心構えに限られていなかった。また、繰り返すが。ここでは特に現在における「アイヌ」なる者に対する一般的な観念から言えば、「アイヌ」なる者の不在、あるいは「和人」、「一般人」への「同化主義」というようなニュアンスはない。問題はむしろ、「同化」し切れず、「アイヌ」なる者が、そうした歴史的解体後もなお存在させられているということであり、それこそが彼の言う「状況」なのである。その状況を支え、保たれているものとは何なのか、という問いは、常に佐々木昌雄の叙述の出発点となる。

ある個人や集団がどのような名称を名乗るかは、それぞれの恣意的選択や好みにすぎないのであり、「人々が私を依然として『アイヌ』と呼ぼうと呼ぶまいと、どうでも宜いことであるはずだし、もし、誰れかが侮蔑をむきだしにして私を『アイヌ！』と罵ったとしても、それは故無い蔑称だから、沈黙しているのが当然の対応であろう」と佐々木は言う²⁶⁵。しかし、ことはそう簡単にすませてくれないのだ。

ユーラシア大陸の東端に隣接する諸小島の幾つかに、かつてあるグループの人間たちがいた。あるグループという具合に一括できるような、血縁と地縁に依る共同体を形成している者たちだった。やがて、その共同体は崩壊し、その成員たちの内、生を継続しえた者らは難散し、流浪し、ある者は再び集合し、幾世代の変転を経て、現在に至る。その共同体の成員を「アイヌ」と呼ぶとすれば、彼らの末裔たちもまた（たとえ血縁の上で、非「アイヌ」の介入があるとしても）「アイ

²⁶² 埴原ほか、同上、一五―一七頁。

²⁶³ 佐々木昌雄『『アイヌ』なる状況（一）』前掲、（佐々木『幻視する〈アイヌ〉』、前掲、一二八―一二九頁）。

²⁶⁴ 佐々木昌雄『『アイヌ』なる状況（一）』同上、（佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上、一二九頁）。

²⁶⁵ 佐々木昌雄『『アイヌ』なる状況（一）』同上、（佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上）。

ヌ」と呼ばれる一という類の言いかたがある²⁶⁶。

「アイヌ」の子孫だから「アイヌ」だというこの図式である。この図式があるからこそ、佐々木は「沈黙していることは到底できない」と言う。むしろ、その図式を問い直し、その図式が抱える背景を曝すことへと彼は強制される。なぜならば、蔑視として使われる表現をより親密性のあるものに変えていくというような同時代的な戦略は、問題をただ「自尊卑の心に内に片付ける」ことにあり、その解決になり得ないからである。

「アイヌ」の子孫だから「アイヌ」であるという図式の内実を確証し、連鎖性を与えるものとして佐々木は、同時代のアイヌ学知における身体的形質への価値付与のメカニズムとそのアポリアに注目する。そして、その学知は、「ある共同体の名称の語彙をそういう単純で錯綜した意識が決めている上に、名称は対象たる実体の本質を表現しているとみなされれば、ある人間がある呼び名で呼ばれるとき、その呼び名はその個人の払い落とせぬ属性を表現していることになってしまう」という論理に基づくものとして描かれる²⁶⁷。さらに、このような価値付与を引き受けるということは、後に「アイヌ」として在ることに強いられている者においても生み出されるという、より完成された関係性に到る。

そうである限り、「阿」なる「夷」にして「奴」である、「旧」き「土人」である「犬」である「アイヌ」なる個人は、「アイヌ」なる属性を有しているとされるから、「アイヌ」なる者は、自らの内に「アイヌ」なる属性＝「アイヌ」性あるいは「アイヌ」民族性を、人々の言うがままに自ら見出してしまうのである。たとえそれが誤認であっても、人々の見解と一致すれば、それはその共同体の真理であり、真理の強制を蒙る者にとっては苦渋である。そして、この〈日本〉という共同体の真理の一つを、苦渋として「アイヌ」なる者は背負わねばならない。ある苦渋が誰でも人間である限り背負わねばならぬものならば、時のは呻きながらも、背負い続けて一生を全うするだろう。そのような苦渋を己れだけの苦渋として泣き叫び、喋り散らしても、初めは共感して涙流してくれた聴き手からすら、嘲られたり、疎んぜられたりするのがおちである。それは、人々が飽きっぽいからというよりも、むしろ、人々にとってその苦渋が我が物だからだ。そしてまた、そのような苦渋は、一共同体の特有な在り様とは係わっていない。人間である限り背負わねばならぬ苦渋なら、現在の人類が異類の人類として再生しない限り、それから解き放たれないのであり、決して一つの共同体だけが生み出しうるようなものではありえない²⁶⁸。

つづいて、

所謂人種差別・民族差別は、ある種の共同体だけが生み出すものである（ここで「ある種」と謂うのは勿論通時・共時の双方を踏まえている）。この〈日本〉と名

²⁶⁶ 佐々木昌雄『『アイヌ』なる状況（一）』同上、（佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上、一三〇頁）。

²⁶⁷ 佐々木昌雄『『アイヌ』なる状況（一）』同上、（佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上、一三二頁）。

²⁶⁸ 佐々木昌雄『『アイヌ』なる状況（一）』同上、（佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上、一三二―一三三頁）。

宣る共同体が生み出した差別は、もとより「アイヌ」だけではないが、〈日本〉の共同的な意識が生み出すべき差別に、最も具合よい対象がかつての「アイヌ」共同体の成員たちだったのである。そして、既に、差別は完成されてしまっている。もはや、「アイヌ」なる者の側からも〈日本〉の共同的な意識が生み出されているのだ²⁶⁹。

結城庄司の発言は、ここで言う「差別」として表現されているものが、どのように「完成」され、または『「アイヌ」なる者に潜む〈日本〉』として再生産されているのか、ということを図示するために持ち出される。そして、それが「アイヌ」に「誇りを持つ」という心情の典型例として例えられる。かつての「アイヌ」を「自然主義者」のような者として、「平和」かつ「平等」な前近代社会を生きるあり様を描いた結城に対して、佐々木は知里真志保からの一節を引用し、「ユーカラに伝わる各地方集団同士の争闘」という事実の真相を述べるが、彼の狙いはむしろそのような思考法そのものにより、そうした発想に人を導かせるものに向けられていた²⁷⁰。

この『「アイヌであることに誇りを持つ！」』と叫ばざるをえない心情」が、「むしろ私の心情」でもあると強調した佐々木は、それでも、結城庄司の言説を「末裔は祖先の言動を一切に責任を負わねばならないという発想」に基づいているものとして見ている²⁷¹。佐々木の詩作の表現を用いるならば、歴史を重いと叫ぶ者の呪いである。「アイヌ」なる者の「アイヌ」なる所以が、「アイヌ」なる祖先に由来するとし、その「アイヌ」なる祖先のあり様をいかに美化しようとしても、それは「アイヌ」の子孫だから「アイヌ」であるという短絡を受け容れることになる。佐々木が「意識の侵略史」として言い表そうとしたものは、ここで明白に描かれる。

主要な経済生活手段である狩猟・漁労・採集のために獲物の場が強奪され、その拳句に強奪者たちの奴婢の如き徒輩へと落転させられてしまえば、かつての「アイヌ」の共同的な意識は、必ず変容へ向わざるをえない。そして、その共同的な意識を支えていた基盤である共同体が、自ら完結していた紐帯を絶たれて崩壊してしまったとき、かつての「アイヌ」たちは「シャモ」から与えられた「シャモ」との対の関係での一意識を受け容れることになる。そして今「アイヌ」であることを強いられている者たちも、「シャモ」との対関係で決定される意識からほとんど自由でない²⁷²。

歴史には徹底的な断絶があった。それにより、「アイヌ」なる者は、「シャモ」なる者との対関係から生まれ出る意識を受け容れざるを得なかった。その意識は、「アイヌ」なる者に対する現前する名称や、アイヌ学知や、その一般的な社会的流通における「アイヌ」なる者がかつての「アイヌ」なる者の子孫であるという短絡した思考法である。それをその

²⁶⁹ 佐々木昌雄 『「アイヌ」なる状況 (一)』 同上, (佐々木『幻視する〈アイヌ〉』 同上, 一三三頁)。

²⁷⁰ 佐々木昌雄 『「アイヌ」なる状況 (一)』 同上, (佐々木『幻視する〈アイヌ〉』 同上, 一三六頁)。

²⁷¹ 佐々木昌雄 『「アイヌ」なる状況 (一)』 同上, (佐々木『幻視する〈アイヌ〉』 同上, 一三三—一三七頁)。

²⁷² 佐々木昌雄 『「アイヌ」なる状況 (一)』 同上, (佐々木『幻視する〈アイヌ〉』 同上, 一三五頁)。

まま受け容れ、「アイヌに誇りを持とう！」という想いで、あるいは「アイヌ」なる祖先を美化することによって、自分は「シャモ」との対の意識に縛られているだけではなく、「その主張の当否を不問に付したり、かえって心情を宜しとするが故に」、構築されてくるのは、「センチメンタルな、被害者意識の怪物」にほかならない。

佐々木からみれば、この「善玉悪玉史観」にいたる自らの絶対優位を信じ込み、「シャモ」なる者の一方的な断罪を高言し、「シャモ」を徹底的に極悪の徒として捉えるということの屈折した倫理に基づいたような主張は、「アイヌ」なる者の自らの内なる〈日本〉に過ぎなかった。そして、まず必要としてあるのは、この「意識の侵略史」からの解放なのである²⁷³。歴史上の断絶があったため、「アイヌ」は「シャモ」との対関係においてしか無いものだ。しかし、歴史上の断絶があったため、人は過去に辿り始め、失われたものを復活させようとする。だが、そのすべてが、常にすでに最初のその断絶によるものだ。すべて「シャモ」との対関係によるものだ。佐々木が描こうとしたこの「意識の侵略史」のアポリアは、「アイヌ」なる者にとってはきわめて恐ろしい。「渦のまま解けることない血の輪の纏れ予兆はない終わりの予兆はない凡てはすでに始まり」の彼の詩に宣告されている、反復しつづけ、あくまでも「予戦」に留まる闘いとは、このような状況を指しているにほかならない。

一九七二年の五月号の『北方文芸』に掲載された佐々木の評論、「この〈日本〉に〈異族〉として」というその表題の意図は、このような意識からの解放の方法として提示された。次章で詳しく述べていくが、それはつまり、〈日本〉の内の〈異族〉としてではなく、〈日本〉そのものに対する〈異族〉たるものとして在ろうとする、という修辞法に基づいた試みであった。「アイヌ」として描かれ呼ばれてきたものではないところの、「形容句のない私」として表現された視座である。『アイヌ』なる状況の中でも、こうした思考の要素は以下のように浮かび上がらせたのである。

「アイヌであることに誇りを持とう！」という言い方に潜む発想とは何か？一言で言えば、己れが所属する血統集団に何らかの価値を付与して、己れがそれに所属するというそのことだけで、己れの存在に価値を付託せんとする発想である。これはこの〈日本〉の根幹的な発想の一つと全く同じである。よしや、この発想が、所謂人種差別・民族差別のどの場合にも見られ、必ずしも〈日本〉独自のものでないとしても、発想の具現のしかた一例えば政治制度の権威の頂点に天皇を乗せ続けていることや、天皇の権威の由来の説かれかたのように一は、〈日本〉の〈日本〉たる所以であると言ってよいはずであろう。だから、「アイヌ」であるそのこと自体は、別段誇るべきことでも卑しむべきことでもない、ということを確認しておかない限り、「シャモ」であるそのこと自体を「アイヌ」に誇り続けてきた〈日本〉の側にある人々と、「誇り高い」「アイヌ」とは、全く同じ列に組みするのであって、遂には血統の優劣を競いあうことでしか、相互の関係を整えてゆけなくなるに至るだろう。そのとき「アイヌ」は「シャモ」の発想—この〈日本〉の発想をもった「アイヌ」でしかない。このような〈日本〉の発想を不知不識に

²⁷³ 佐々木昌雄 『アイヌ』なる状況 (一) 同上, (佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上, 一三三—一三四頁)

抱え込んでいる者こそ、〈日本〉の意識へ同化しつつある者である。この〈日本〉の施政者たちが推し進めてきた同化政策の真底の恐ろしさは、ここにあるのだ。この〈日本〉に屈服せず、抵抗し、打倒しようという意図の下に、様々のことばで「アイヌの復権」が呼ばれているが、自らの内に浸透している〈日本〉を対自化できない限り、それらの主張は、敵とみなしている当の相手の裏返しにすぎない論理だということを知りえない。例えば、「アイヌ共和国」という蠱惑的なアドバルーンを揚げた者へ追従する「アイヌ」なる者たちには、次のように言っても何のことかわからないだろう。即ち、君たちの「アイヌ共和国」にも必ず「異民・異族」は創り出されるだろう、と²⁷⁴。

『亜鉛』に掲載されたことから、これらの言葉は同時代にどれほどの人の目に入ったかはわからないが、時代に対する強い異論である。そして、現在でもその異論性は失われていない。「血統集団」や「血統優劣」に限らず、現在により注目される対象となる「文化」にしても、同様の構造が見て取れる。「ドレイが救いを求めること、そのことが、かれをドレイにしている」まさにそのような状況ではないか²⁷⁵。

「アイヌの復権」などは、「敵とみなしている当の相手の裏返しにすぎない」のだとすれば、佐々木がここで「対自化」という表現—つまり、指定されている自己を自己に疎遠なものとして外化するような手続き—を行わない限り、あるいは「自分がドレイであるという自覚を抱いてドレイであること」のその現実を受け止めない限り、「アイヌ」の内に浸透している〈日本〉の共同的な意識は完結しつづけるのだ。

『アヌタリアイヌ われら人間』は、当初、月刊誌として計画されていたが、佐々木は一九七三年十一月発行の第五号を境に、編集責任者という立場を離れている。その背景については後ほど述べるが、この新聞のタイトルは彼の考案だった²⁷⁶。それも、かかる意味において、この「対自化」することの論理を実践に移す試みとして考えられる。1974年2月20日の第8号に、「編集部」に書かれた記事で、刊行会が「アヌタリアイヌ、イコールわれら人間というアイヌ語はないぞ」と「二・三のエカシに言われた」ことや、「まさに“直訳”するならば“アヌタリアイヌ”アイヌの仲間とでも訳すべき」だと指摘されたことが述べられている。だが、そのタイトルには「私たちの本紙にかける想いをこめた副題的な意味あいがあったから」で、そこである種の文化的真正性が問われたのは、非常に皮肉なことである²⁷⁷。

創刊号の「編集後記」で佐々木が言っているように、この新聞はまず、「単なる感傷の吐け口」の場ではなく、「シャモ」なる者が単に「アイヌ」の前に頭を垂れ、そして「アイヌ」が「アイヌ」の内だけに閉じこもってしまわないために投稿者を「アイヌ」に限定せず、その「アイヌ」なる状況をより根源的に見つめ直すための場として構想されたのである。「人種としての『アイヌ』でもなく、民族としての『アイヌ』でもなく、ただ、状況とし

²⁷⁴ 佐々木昌雄『『アイヌ』なる状況(一)』同上、(佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上、一三四—一三五頁)。

²⁷⁵ 竹内「中国の近代と日本の近代」前掲、四一頁。

²⁷⁶ 東村岳史『『状況としての「アイヌ」』の思想と意義—『アヌタリアイヌ』による〈アイヌ〉表象の問い直し』『解放社会学』一四、三九—七五頁、四五頁。

²⁷⁷ 編集部「チャランケ 『赤旗』の安易な取扱いは我々への侮辱」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第八号、一九七四年、四面。

ての『アイヌ』一人々がわたしたちを『アイヌ』と呼ぶ、その『アイヌ』という意味が、わたしたちの生き方を拘束しているものとなっている状況」を²⁷⁸。この「われら人間」という意味での「アヌタリアイヌ」には、「アイヌ」＝「シャモ」の双方がこの強いられている「状況」を包み直す意味あいが含まれていた。佐々木がまだ編集責任者だった頃に新聞のプロモーションのための記事で述べていたように、

「アイヌ」ということばは、本来〈人間〉という意味なんです。それより古くは、普通の人間というよりは、一人前の人間、あるいは大人である人間、すぐれた人間、という意味で使われていたんです。それがいま、全く違った意味に使われている。それがことば本来の姿に戻った時がとりもなおさず「アイヌ」全体の回復の時であるし、また「シャモ」という蔑称も回復されると思っています²⁷⁹。

「アヌタリアイヌ」というアイヌ語由来の言葉は、ここで一気に、強い実存的な含意もった。『アヌタリアイヌ われら人間』は、佐々木が離れてから「葦の会」メンバーを中心に若い投稿者も加わり、一九七六年三月三〇日の第一九・二〇合併号までつづいた。だが、当時、どれほどの人が佐々木のこうした論理を理解していたかも含めて、現在に立ってみれば、彼がそこで意図していた思考の行動化はほとんど失敗に終わったと言わざるを得ない。だが、それはまた、佐々木に由来していた問題ではない。

「自主性を与える」という感性—アイヌ学知と「シャモ」に触れて

『アイヌ』なる状況」の二つの評論と同じ一九七三年に、佐々木は朝日新聞にも投稿し、『アヌタリアイヌ われら人間』の第一号から第四号までの「編集後記」も書いた。同新聞に「アイヌが真に幸福になる道は、日本が社会主義国になる」ことだと論じた本多勝一の記事を批判した社説も書き²⁸⁰、鳩沢佐美夫の小説の主人公に関わる親子の世代間の問題と鳩沢の小説がいかに「アイヌ」という文脈にしか流用されない構図であるかを明らかにしようとした解説文を執筆したほか、『ろばのみみ』という雑誌にも『アヌタリアイヌ われら人間』の紹介文を載せている。

佐々木は、編集責任者の立場を一一月の第五号を境に辞任していると言っていたが、一九七四年一月二〇日に『アヌタリアイヌ われら人間』第六・七号合併号にも橋根直彦の裁判と憲法との関係性を論じた「今、周囲するもの」という評論を載せている²⁸¹。また、二月二〇日の第八号に、二月九日に東京・中野文化センターで行われた「日本古代文化シリーズ」と題する「東アジアの古代文化を考える会」と毎日新聞社主催の連続講演会・シンポジウムの第八回「北方の古代文化」において、大林太良や新野直吉という学者に混じって発表

²⁷⁸ 佐々木昌雄「編集後記」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』創刊号、一九七三年、八面。

²⁷⁹ 佐々木昌雄『アヌタリアイヌ』われら人間』『ろばのみみ』第二号、一九七三年（佐々木昌雄『幻視する〈アイヌ〉』前掲、二三四—二四〇頁、二四〇頁に再録）。

²⁸⁰ 佐々木昌雄「チャランケ 本多勝一の説教について」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』創刊号、一九七三年、四面。

²⁸¹ 佐々木昌雄「今、周囲するもの」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第六・七合併号、一九七四年、四面。

した講演の草稿『アイヌ学』者の発想と倫理」が、第一面に掲載されている²⁸²。『アヌタリアイヌ われら人間』辞任後の文章を検討する前に、これまでの著作から現在にも共鳴するいくつかの課題を指摘しておきたい。

その一つは、佐々木が一九七三年三月五日の衆議院予算委員会における社会党議員・岡田春夫（美唄市をも含む北海道四区選出）の質問から導き出された、当時の行政機関における対アイヌ政策をめぐる指摘である。これは、近現代アイヌ史のあり方や、現在における対アイヌ政策と活動に対しても十分に通じるものである。岡田のこの言葉は、この時期の佐々木の文章にはしばしば言及され、『アヌタリアイヌ われら人間』創刊号にもその全文が掲載された。だが、佐々木のこれに対するコメントは、特に5月の朝日新聞の記事と、六月の『亜鉛』に載せた『アイヌ』なる状況（二）にある。

佐々木はかつての帝国議会での討論を照らし合わせることによって、岡田と第二田中角栄内閣の厚生大臣の斉藤邦吉との間の討論をもって、それぞれが「アイヌ」に対してきた姿勢の一貫性を明らかにしようとした。一九七三年に、「アイヌ」に対する社会的な注目に答えるような形で日本社会党と日本共産党の両左派政党は、新たな対アイヌ政策の大まかな可能性を検討し始めた。その中で、特に「民族」としての権利を積極的に位置づけることが注目され、北海道では存在感の強い社会党の方ではアイヌ対策特別委員会が一月に設置された。岡田の質問は、こうした動きの最初のものだった。岡田がまず斉藤大臣に「アイヌ」に対する政府の見解を聞いたところ、斉藤は、彼らが「法のもとにおいて平等な日本国民」であり、「アイヌは日本国民の中の別の民族である」など、「こういったふうな考え方は一切考えておりません」と、政府の姿勢を伝えたのである²⁸³。だが、一方では、「アイヌの方々」が、「所得の面においても、また職業の面においても、進学の面においても、生活保護の面においても、その生活環境が非常に劣っている」という事柄において、「日本国民並みに高めていかなければならない」ということでもあったのである²⁸⁴。

当然ながら、佐々木は「民族」として認められていないということに対する問題視はしない。ここで問題となるのは、この「日本国民並み」ではない「日本国民」という「アイヌ」は、「帝国臣民」ではあるが、「旧土人は優勝劣敗の結果段々と圧迫せられ」、「保護」しなければならないという一視同仁に基づいた帝国時代の発想という図式に、「ぴったり重なりあう」ことにほかならない²⁸⁵。

この共通性をもって、佐々木は北海道旧土人保護法の存廃論争を読み直す。たとえば、この「日本国民並み」ではない「日本国民」が、自ら「保護」を望むとするならば、これは決して〈日本〉に対する卑屈や、誇り高さの問題にはならない、と佐々木は言う²⁸⁶。ここでの議論は、たとえば、「この〈日本〉に〈異族〉として」の中でも展開されているが、北海道旧土人保護法の廃止論者によって、「物取り主義者」のように描かれることもあった法律をより活用できないかと当時考えていた者は、実のところ、『保護』という枠でしか

²⁸² 佐々木昌雄「〈アイヌ学〉者の発想と論理—百年間、見られてきた側から」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第八号、一九七四年、一面。

²⁸³ 衆議院予算委員会議事録、一九七三年三月五日、アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』創刊号、一九七三年、六一七面に再録。

²⁸⁴ 衆議院予算委員会議事録、同上、七面。

²⁸⁵ 佐々木『アイヌ』なる状況（二）、前掲、（佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上、一四〇頁）。

²⁸⁶ 佐々木『アイヌ』なる状況（二）、前掲、（佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上、一四一—一四二頁）。

発想できない『日本』の返照」にすぎない者ではあるが、北海道旧土人保護法の政策としての失敗を考えた場合、その主張も実に行政機関にとって恐ろしいものになり得るものなのだった²⁸⁷。

死文と化したとはいえ、その「完全運用を求めて、土地給与を実際に申請されたとするなら、その所管は道庁のどの部局が担当するかということから、改めて考えねばならないだろうし、その書式、その事務的処理にも困惑するのは目にみえている」のではないかと、佐々木は主張する。旧土人保護法の給与地の多くが農耕不可能な荒地であったり、賃貸権や請求保全の仮登録で雇用されていた小作人によって安い長期賃貸権で事実上奪われたり、あるいは完全に「下付地」として登記されなかったことによって流用されたにもかかわらず、法律それ自体がいまだ存続していた。「旧土人」は、結局政策によっては末梢されず、その失敗によって給与地を失わざるを得なかったのである。佐々木がここで北海道旧土人保護法をあえて使用しようとするを、完全な「保護」を要求するというよりは、皮肉にも『日本』の法体制の虚構の一部」を露にする方法として見ていたわけである²⁸⁸。

岡田の質問の最後に、彼は北海道ウタリ協会が毎年道庁から六〇万円の補助金を受けている補助機関のようなものとなっていることから、「ウタリに自主性をできるだけ与えなければだめ」だと、「ウタリに自主性を与える」ということを繰り返し強調した。これに対する佐々木の応答はまた単純であった。『自主性を与える』というような感覚は即ち『保護』してやるという感覚と同一であり、結局は支配する者の感性である」ということだった²⁸⁹。

この「日本国民並み」ではない「日本国民」という位置が生み出す「保護」の必然的な構造と、より「アイヌ」に「自主性を与える」という感性は、現在の「アイヌ」なる状況を創り出している。「旧土人」が、まさに「土人」として封印されているがゆえに、決してその「旧土人」なる主体に迫いついてはならないと言われるのとちょうど同じように、「日本国民並み」ではないという位置づけは、逆に「日本国民」のあるべき姿を遡及的に規定しているという点において、「自主性」を持った「民族の復権」をその主要のパラダイムにしてきた近代アイヌ史研究の大いなる読み直しも、この論理によって要請されうるはずである。

ここでもう一つ挙げておくべき課題は、佐々木のアイヌ学知に対する批判である。先ほど述べたように、一九七四年二月九日に、佐々木は『アイヌ学』者の発想と倫理」という発表を東京で行っている。そのシンポジウムの成果として、同年七月に出版された『北方の古代文化』では、民族学者、考古学者、言語学者と並べて、佐々木は「アイヌ問題研究者」や「現在雑職」と紹介された。彼は確かに枠からはみ出ていた²⁹⁰。二日目の討論会では、佐々木は主に大学院時代から通じていたと思われる『続日本記』などに関する他の学者の言及の事実確認などに発言を限定して控えていた。しかし、自分自身の前日の発表で佐々木は、金田一京助を始めとして、これまで言及してきた『アイヌ民族誌』や『シンポジウム アイヌ』を主な素材にし、アイヌ学知の知的領域における動機の歪みと方法論に対する大まかな解体作業を試みてみた²⁹¹。

²⁸⁷ 佐々木 『アイヌ』なる状況 (二)、同上、(佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上)。

²⁸⁸ 佐々木 『アイヌ』なる状況 (二)、同上、(佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上)。

²⁸⁹ 佐々木 『アイヌ』なる状況 (二)、同上、(佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上、一四四頁)。

²⁹⁰ 新野直吉、山田秀三編『北方の古代文化』毎日新聞社、一九七四年、二〇〇頁、二九一頁。

²⁹¹ 佐々木昌雄『アイヌ学』者の発想と論理』新野直吉、山田秀三編『北方の古代文化』、同上、一六五

佐々木にとっては、これはすなわち、「アイヌが人間である前に学者にとって研究材料である」ということはその通りではあるが、「いままでアイヌ学者に対する批判、あるいは非難というものは無数といってもいいぐらいあったわけ」だが、「そういう声というのは単純で感情的にすぎないように」見られ、「アイヌ学」者は、「学問という名のもとにその土俵から下りてこない」中で、自分自身は相手の「土俵の上にあがって行くより仕方がない」のだ、という含意をもった発表であった²⁹²。彼がここで試みてみたのは、そうした学問と学知を、自らの規定で裁いてみるというような作業であった。「単純で感情的にすぎないように見える」これまでのアイヌ学知に対する批判の数々は、「実は学問の依拠する根拠みたいなものを引っくり返しかねないんじゃないか」という確信から、佐々木はそれを学問それ自体の言葉で発話しようとしたのだ²⁹³。

発表は二節に区分され、金田一京助に主に注目したアイヌ研究の動機をめぐる一節目と、『シンポジウム アイヌ』を取り上げた二節目である。口頭上のもので脱線も多く、この発表を二節目から逆に読んでいくことによって、佐々木の言わんとしていたことの核心を読み返すことがより簡単だろう。たとえば、当時のアイヌ学知の大まかな風潮とその技法について要約すれば、おそらく次のようなことになる。これまで『シンポジウム アイヌ』の用語に関して見てきたように、その主要関心とは、考古学を始めとして、もはやアクセス不可能な領域を再構築することにあった。その学知を学知の条件で裁くことを狙った佐々木は、非常にオーソドックスに学問の「神髄」となるものを「真理の探究」として定義した。つまり、「現象、事象、そういったものについて完璧に説明しうる論理というものがあれば、その論理こそ真理」であるということを学問の目指すべきものとして設定したのである²⁹⁴。それゆえ、学問が目指すべきものがそうした「真理」だとするならば、「アイヌ学」が創り出す「真理」とは、どれほどその対象に関わる「現象」と「事象」を解明できているのだろうか、佐々木はそうした方法で論じていくのである。

これまで見てきたように、佐々木にとっては、現在時の「アイヌ」に関わるあらゆる「現象」や「事象」は、ある歴史上の決定的な断絶によって規定されていた。ここで焦点が当てられているアイヌ学知は、「時間の差異、時代の新旧」、または「空間差異、地域の違い」を、佐々木の言葉で言えば、「無視」するのである²⁹⁵。あるいは、別の言い方をすれば、そうした断絶を、アイヌ学知は乗り越えようとするのである。「時間の差異、時代の新旧」と「空間差異、地域の違い」に悩まされているからこそ、アイヌ学知は、その対象を「完璧に説明しうる論理」構築していくために、そうしたものを乗り越えた連続面を形成する法則を作り上げるのである。『シンポジウム アイヌ』の用語におけるように、現在の「アイノイド」なる者を、かつての「アイヌ」にいたらせる方法として、「顔やからだつき」、またはその他の身体的形質が用いられ、連続面が作り上げられてきた。そして、皮肉ではあるが、そうした技法によって辿りついたアイヌ学知の「真理」なるものを持って、多くの研究者は当時の観光業界やメディアに流通している誤った「アイヌ」表象を訂正するという使命を自ら背負おうとした。

一一九八頁。

²⁹² 佐々木昌雄『「アイヌ学」者の発想と論理』、同上、一六八—一六九頁。

²⁹³ 佐々木昌雄『「アイヌ学」者の発想と論理』、同上、一六八頁。

²⁹⁴ 佐々木昌雄『「アイヌ学」者の発想と論理』、同上、一六九—一七〇頁。

²⁹⁵ 佐々木昌雄『「アイヌ学」者の発想と論理』、同上、一九三頁。

言ってみれば、「時間の差異、時代の新旧」という断絶の結果としての同時代の「アイヌ」なる者と、その「アイヌ」なる者の間に広がる「空間差異、地域の違い」という、佐々木がこの発表で議論の軸にした「事象」は、アイヌ学知にとっては、分類不可能なことであった。現在の「アイヌ」を、「アイノイド」のような用語において、当時のアイヌ学知は「アイヌ」なる者を「いくつかの種の混合物」に片付けようとしていた。しかし、「アイヌ」なる者は決してそのようなものではなく、ある種の『歴史的出来事』として、さしあたり『解説しがたい痕跡だけ残して消滅』しつづけるものとして現前していたのである²⁹⁶

「いくつかの種の混合物」として理解することによって、実に現在時における「歴史的出来事」の「痕跡」として残されているものとしての「アイヌ」なる者は、学知の中で統御し処分されるのである。かかる意味では、こうした非連続性に満ちた、既存の法即ではいたずらに分類不可能な「アイヌ」なる現在の対象がなければ、アイヌ学知は、そこから対象を「完璧に説明しうる論理」は構築できず、歴史の断絶を乗り越えた連続面を作り上げられない。佐々木が講演で言った「時間の差異、時代の新旧」と「空間差異、地域の違い」に悩まされ、あるいは依拠しているとさえ言えるアイヌ学知は、このようにして真の意味での近代の学問である。佐々木の発表それ自体も出席していた研究者によって表面的に流されうような口調で行われたのだが、このように読み返せば、実に「学問の依拠する根拠みたいなものを引っくり返しかねない」論点の実がそこにはあった。

二節目とは違って、佐々木が講演の一節目で迫っているのは、こうした学問を担う者自身の「トートロジーの倫理」たる性質のことである²⁹⁷。これは、ある特定の錯倒に拠っているものだと佐々木は言う。学問に従事する者は、決して格別なものではなく、「あくまで個人の恣意」によって研究を行い、学界なる「集団の成員たちから委託されたわけではない」にもかかわらず、金田一が特に主張していたように、アイヌ研究を日本の学界の世界に対する責任であるというような正当化が現れる。これを「同義反復」と言い、何より「個人の思いを集団の目的にすりかえ、あるいは昇華したつもりになっているだけでして、自分の研究活動をプライベートな思いだけではなく、学界という集団の全体意思によるものというすりかえをやっているにすぎない」と佐々木は言う²⁹⁸。こうした歪んだ動機を、佐々木は「自閉症的な円環関係」とも「無意識の偽善」とも「自らの自らたちに対する責任」とも呼ぶ²⁹⁹。そして、それ自体としては別に問題ではないが、こうした責任のあり様は、アイヌ学知の対象となる者からも要求され強制されていくことにこそ、問題が所在する。この自らの自らに対する責任という構造は、次章で述べていく「愛他倫理」と同類であり、アイヌ学知に留まらず、現在においておそらくより散在している他者の責任を論じず、他者に対する責任を一方的に論じようとする数々の倫理主義的な責任論に通じているものであろう。

一九七四年に『北方の古代文化』が刊行され、一〇月九日に佐々木が東北学院大学の学生による自主上映・自主公演実行委員会というサークル主催の発表に依頼され、それが翌

²⁹⁶ 富山一郎『暴力の予感—伊波普猷における危機の問題』岩波書店、二〇〇二年、九四頁。富山がここで引用しているのはフーコーの『言葉と物』における博物学に関する議論である。

²⁹⁷ 佐々木昌雄『『アイヌ学』者の発想と論理』、前掲、一七九頁。

²⁹⁸ 佐々木昌雄『『アイヌ学』者の発想と論理』、同上、一七八—一七九頁。

²⁹⁹ 佐々木昌雄『『アイヌ学』者の発想と論理』、同上、一七九頁、一八一頁。

年の八月にパンフレットとして発行される³⁰⁰。だが、それ以降には佐々木昌雄の著作はないようだ。一九七四年三月には、『北方文芸』で「“シャモ”は“アイヌ”を描いた」と題した文学評論の連載を始めたが、それも三月号の第一回で終わっている³⁰¹。また、同年五月には、板垣真美編集『イデイン』という東京の文芸誌に、「S氏がかくはずだった」とされる履歴が謎の人物である「小和田礼太郎」という人が編んだ「文学における“アイヌ”からの発言」の特集が出ている³⁰²。その後、佐々木の名前が「アイヌ」をめぐる言説の世界から次第にフェードアウトする。ここで最後に彼がこの文学における「アイヌ」の描写について論じた一点を取り上げておこう。この文学評論において、佐々木はアイヌ学知をめぐる責任のあり方とも関連するが、「アイヌ」なる者というよりはむしろ「アイヌ」に対し「シャモ」として在ることとはいかなる条件に拠っているのか、それを逆に問い直し始めたのである。

「“シャモ”は“アイヌ”を描いた」で佐々木は、三好文夫の小説、『シャクシャインが哭く』を主題にしている³⁰³。小説は、それぞれ前半の「現代部」と後半の「過去部」に区分され、前半の主人公の「わたし」は北海道のテレビ局に勤務する編集人である。しかし、様々な場面で「わたし」は、「アイヌ問題」を追いながら自分のあり方に対する疑問を覚えて、悩み始める。ある事情からシャクシャインの戦いに興味を抱き、それを後半部分である小説として書くのである。作者の三好がこの小説を書くに至った契機とは、佐々木が述べているように、おそらくシャクシャインの戦いが『アイヌ』—『シャモ』の関係史の頂点の一つであり、その本質を露出しているから、それを把握し描写することによって、現在の『アイヌ』—『シャモ』の関係の本質も見通しうるのではないか」というものだったこと推定できる³⁰⁴。

この推定は、三好自身の「あとがき」の言葉によって肯定される。一方では、三好は、「アイヌ研究にかかわる学者、研究者たちさえ」、「アイヌ問題」という「腐爛しながら閉じ込められたままの社会的問題の数々を、摘出し解決に導びこうという努力は払わなかった」と批判している³⁰⁵。同時に、他方では、小説の中の主人公「わたし」と同じく、三好はまるで「和人側の一方的な断定」で書かれた古文書に基づいた仕事しかしない研究者に対する異議申し立てのように、「アイヌの被侵略史は、もはやこういうかたちをとらなければ組み立てられないという時限にきている」と言う³⁰⁶。とりわけ「フィクション」として、

³⁰⁰ 佐々木昌雄『『北方史』の解体と再構築に向けて』東北学院大自主上映・自主講演実行委パンフ編集委、一九七五年（八月）、二—四頁。

³⁰¹ 佐々木昌雄「“シャモ”は“アイヌ”を描いた（一）」『北方文芸』三、二二—三八頁。

³⁰² 「特集 III 文学における“アイヌ”の発言」『イデイン』春季号通巻六、五—八三頁。この特集は、アヌタリアイヌ刊行会メンバーの戸塚美和子の詩、「一九七三年ある日ある時に」と平村芳美の小説、『酔いの彼方』、そして小和田による「不幸の背後へ」という評論からなっている。文章の「後記」では、「この国の体制の中で S 氏は身内の問題でもう身うごきならない悲惨な状態におちいつてしまった」とあり、「この数年間、深く尊敬し兄事していた氏の現状をみるにつけても、そうした連中に対する憤怒がわきおこってくる」ということが書かれている（六一頁）。これとは似たような記述が『アヌタリアイヌ われら人間』では二月から繰り広げられるが、佐々木は少なくとも三月、四月、一〇月までに執筆をつづけていたようである。

³⁰³ 三好文夫『シャクシャインが哭く』潮出版社、一九七二年。この小説は同年の二月から七月にわたって『北方文芸』に連載された。

³⁰⁴ 佐々木「“シャモ”は“アイヌ”を描いた（一）」前掲、三七頁。

³⁰⁵ 三好、前掲、二七五—二七六頁。

³⁰⁶ 三好、同上。

である。三好は、そうしてそれぞれ「現在」と「過去」との二つの時間軸を、「アイヌ」という共通性において重層的に描こうとしたのである。

再帰性をもった「フィクション」だからこそ、佐々木は、三好の主人公のあり方が逆に否定的に描かれているということに留意するのだが、そこには主人公に対する「嫌らしさ」はまったく描かれていないということから、主人公に対して三好が否定的ではないだろうと推測する³⁰⁷。というのも、三好は「被侵略史」だけではなく、「わたし」において自分をも「フィクション」の領域に置き換えていることに、佐々木の評論の重点が置かれているのである。『シャクシャインが哭く』の登場人物にはリアリティが欠けていることと、その人物たちがまるで現在の「アイヌ問題」における様々な見解を述べるためにだけ登場させられている。あれこれ論じた後に佐々木は、なぜ三好がこのような「現在部」と「過去部」というふうに小説を構成していったのか、ということに迫る。

「過去については、作者自身は“神の眼”をもって全知の立場で描くことができる」からで、おそらく経済利益や生活の困難を原因としていたシャクシャインの戦いは、逆に三好の場合では、「和人」に対して「伝統」を守り「排和人主義者」と親和性を持つ「お味方アイヌ」という単純な図式にすりかえられ、三好のあるべき「誇り高いアイヌ」像は過去に描写可能となった³⁰⁸。だが、「現在については、自身はその内に生きているのであり『アイヌ』—『シャモ』の鳥瞰図を見る者の眼に置くことはできないわけで、あくまでその内で描けなければならない」のであるから、三好がここで試みた作業というのが、できるだけ『アイヌ』問題に係わりをもつ様々な声を取りあつめ、あたかも背景・装置のように配置することで、今在る「アイヌ問題」の舞台の総体を表現しよう」とすることだったのではないかと佐々木は推測する。つまり、そうやって問題を総括することで、三好はそれを「止揚する論理や思想を求めるために」素材を一通り提出したわけなのである³⁰⁹。

三好、そしてその「わたし」は、シャクシャインの戦いを描くことで、「アイヌ人側に立って和人の記録に対決し」、想像を展開しようとする決心で作品を描いた。だが、小説の結末に、「わたしは、再び、アイヌモシリ収奪者の後裔であるわたし自身について、なにをどう考えるべきなのか、わからなくなってしまう」と悩む。この「わたし」は、佐々木からにしては、「正直な人物の心の正直な描写のように見える」が、ほとんど自らがどのような人物であるかという背景の描写がない。この主人公は、結局、「正義漢」でありたいというような想いだけが人よりは強い人物としてしか浮かび上がってこなく、その自己証明のようなものとして「過去部」の小説を書いているようである³¹⁰。

「わたし」は自分を見る眼が欠如しているのだ。

三好文夫の場合には何より先決であるはずの、「シャモ」として在る（こういう自己決定の当不当はこの際はさておく）自分の像のイメージ、「アイヌ」—「シャモ」の関係の内に在って様々な場で様々な言動と体験のある自分の像、それが無いが故に、〈アイヌは誤解されている。彼らの正しい姿を知り、知らせねばならぬ。時

³⁰⁷ 佐々木「“シャモ”は“アイヌ”を描いた1」前掲、三五頁。

³⁰⁸ 佐々木「“シャモ”は“アイヌ”を描いた1」同上、三三—三八頁。

³⁰⁹ 佐々木「“シャモ”は“アイヌ”を描いた1」同上、三三—三四頁、三八頁。

³¹⁰ 佐々木「“シャモ”は“アイヌ”を描いた1」同上、三四—三五頁。

にはそれに学ばねばならぬ)という極めて当然の、換言すればありふれた発想が、屈折した加害者意識と照応しあって、逆に「アイヌ」の側から見る云々と考えることへ伸びてゆき、「シャモ」が「シャモ」の側からまず「シャモ」を描かなければならない、ということに想いが至らなかつたのだろう³¹¹。

「アイヌモシリ収奪者の後裔である」と信じ込み、なおかつ自分自身の位置をどう処理するかわからず、あるいはそうした思考に挑戦せず、「アイヌ」側に立つてものを見ようとする三好の試みは、ある種の「屈折した加害者意識」に基づいてしまった。あるいは、「アイヌモシリ収奪者の後裔である」と痛感に想うその「屈折した加害者意識」それ自身が、自分自身がこの「アイヌ」—「シャモ」の関係の内に在るといふことの症候なのだ、ということまでに作者の想像力は働かなかつた。「アイヌ」なる者に対して、自分は「シャモ」として在るといふ想いで、逆に「アイヌ」を描くことによって三好はそうした加害から救済されたいという意志以外に、結局何も描けていなかったのだ。

この「アイヌ」—「シャモ」の関係全体を捉え直すためにすべきだったのは、佐々木からすれば、逆に「シャモ」として在ることの、その「シャモ」として在ることが自分から何を要請しているのか、いかなる態度や行為を要求しているのか、それを『「シャモ」の側』から描くことだった。つまり、「アイヌ」—「シャモ」のどの「側」に立つか、ということ以前の問題なのである。『「アイヌ」の側』に立つか、『「シャモ」の側』に立つか、それらの間を飛び越えること以前の問題。むしろ、「側」に立つこと自体がいかなるものを自分から要請し、自分自身がそこでいかに組み立てられているのか、ということを感じて視野に入れることである。「シャモ」から「アイヌ」を描くのではなく、または「アイヌ」から「シャモ」を描くのではなく、まさに佐々木自身が『「アイヌ」なる状況』として表現したようなものの裏返しを、佐々木は「シャモ」として在ろうとした三好に要求したのである。

そうして、佐々木は『シャクシャインが哭く』を読むに連れて、作者の三次の「貌を見たように思った」と述べている。

それは柔和な貌である。しかし、その貌は何かしら自己救済を求めているように見えた。こちらへ向かってそれを求めているように見えた。おそらく困難な場に在ると自らが在ると信じている辛さが、その表情の奥に潜んでいるようだった。その辛さは、まさに今「アイヌ」としてある者の辛さと本来同質のように私には見えたのである。けれども、その辛さはまだ「アイヌ」よりも楽であると、その貌は信じ込んでいるようだった³¹²。

「シャモ」として在ること、「アイヌモシリ収奪者の後裔である」ことは、三好に対して自分は『「アイヌ」よりも楽』なのだという感覚を要請したのである。「アイヌ」—「シャモ」という関係の内に在らされている限り、あるいは「アイヌ」に対し「シャモ」として在る者だと自ら意識させられている限りにおいては、自分は「アイヌ」よりも気楽な存在であり、佐々木が「保護」でしか具現されない「支配者の感性」としか生まれてこない。

³¹¹ 佐々木「「シャモ」は「アイヌ」を描いた1」同上、三八頁。

³¹² 佐々木「「シャモ」は「アイヌ」を描いた1」同上、三八頁。

結局のところ、「シャモ」なる者とは、こういうものなのだ。そして、それに過ぎないものなのだ。

「アイヌ」は固有名ではない―「断筆」後

「政治的な動きからアイヌの復権ということもいわれていますが、おいそれと考えないほうがいいと思います。もっと綿密にゆっくり腰をすえて考えなければ、一概にできないんだということ、これをくりかえしいっておきたいと思います」³¹³。東北学院大学の「文化財運動」サークルに呼ばれて、「おそらくアイヌとか、そういったことに関係した話」を話すために報告を依頼された佐々木昌雄の最後の公式発表は、この言葉で締め括られている。『『北方史』の解体と再構築』というやや大げさのタイトルで行われたこの発表で、佐々木は、昨年から注目していたアイヌ学知に対するいくつかの論点を繰り返し、アイヌ語をかつて使用していたのは「アイヌ」に限らないのではないか、などといったような話をした。

「一概にできないんだ」という表現は、佐々木には相応しい。一九六八年の詩集に描かれた青年の苦しげな息づかいからこの評論まで、佐々木昌雄はこの「アイヌ」なる状況の規範からの逸脱を模索しつづけていた。より不確定で、共同的な意識に基づいたその「アイヌ」などと言われるところのない、言ってみれば、自らの生の偶発性という条件に応じるあり方を彼はたえず求め、「アイヌ」という自己を自己に疎遠なものとして外化し、どの著作をも通じて、そうした場所に彼は耐え凌ごうとした。

その動機は、彼が『アヌタリアイヌ われら人間』に書いた（「アイヌ学」の発表草稿の掲載以外の）最後の時事評論で告白していた。彼に対して、「くオマエハ異ナル族ノ者デアリ、ソレ故ニ是々然々ノ者デアル」という声が発せられている限り」において、自分が「しゃべり、書き、行うのは当為でも、願望のためでもなく、強制される」のである。それは、「いわば必然」な行為だと言い、「その必然は当分の間、もしかすると、生を終えるまで、続くかも知れない」とも言った³¹⁴。しかし、そう長くはつづかず、「佐々木昌雄」という名前はこの頃に消え去り、今日まで知る者ぞ知る、としてしか語られてこなかったのである。

しかし、そのためか、そうした中で彼が捜作していた思想は大きな損害にさらされた。彼は、おそらく個人的な事情で「アイヌ」に関わる言論界とは一見関係ないところに生活を営むような選択をした。だが、冒頭で述べたように、その後の彼の名前は、その世界では一種の神秘的かつ禁断的なアウラを被られてしまったのである。そして、佐々木の言葉もしばしば引用されてきたが、そのたびにそれが具体的に何を言い表そうとしているのか、佐々木の仕事の全体像の中でどのような位置を占めているのか、などということは見えてこなかったのである。佐々木の名前に巡回してきた噂の数々は、その思想を時代に合わせて再開する作業に封じられてしまった。だから、ここ最後では、あえて活字媒体に掲載されたその「絶筆」に関わる文章を取り上げ、その後の彼の行動が、その「思考論理」といかに結び付けられるのかについて論じていきたい。

³¹³ 佐々木『『北方史』の解体と再構築』、前掲、一四頁。

³¹⁴ 佐々木「今、周囲するもの」前掲。

橋根直彦の裁判が行われていた最中に、アヌタリアイヌ刊行会の何人かのメンバーが彼と面会していたようで、橋根自身の書いたものを新聞に載せる計画が進められていたようである。それゆえ、すでに新聞面に載せられた沖縄出身の活動家であり、事件の状況証人の依頼を受けていた富村順一の記事がきっかけで、事件を差別糾弾の舞台へと促進する東京の活動家がこれに反発して、『アヌタリアイヌ』の名を無許可に使用したガリ版の号外版が勝手に作られた³¹⁵。こうしたような迷惑行為は、共産党機関誌の『赤旗』編集部が勝手に「アヌタリアイヌ」という連載コラムで新聞の名前を借用していたように、ほかにも見られ、アヌタリアイヌ刊行会を悩ませたのである³¹⁶。さらに、編集事務室を札幌のアパートにしていた新聞の印刷と郵送の予算がすでに不足していたことによって、発行日が何回も遅れて合併号も出されたことや、刊行会メンバーも日常の仕事にも負われていたことなど、新聞を出すのは決して容易な作業ではなかったようである。

そうした中で、佐々木はすでに一九七三年一〇月一日発行の第四号の「編集後記」（四頁）に、「編集責任者が事務局から遠く離れて仙台に居ることとか、刊行会代表が、札幌に常駐できなくなってきたことから生ずるマイナス」を指摘し、「仕事の分掌を変える予定でいる」ということを述べ、「変化は、次号からの紙面に明白に現れるだろう」と宣告している³¹⁷。十一月の次号の「編集後記」（四頁）は、ほかの刊行会メンバーによって書かれ、「佐々木が病に伏してしまい、今まで彼に頼りきっていた我々はサーテいかに」仕事をつづけるか、その不安が述べられている³¹⁸。遅れて翌年の一月に発行された第六・七合併号には、佐々木自身による橋根裁判を論じた時事評論の「今、周囲するもの」が掲載された。その記事の「注記」には、佐々木は「編集責任者という立場を離れることになった」と自ら記し、その理由としては、「ひとえに、私の現状が—いってしまえば私の能力が—その任に堪えられないという原因に依る。しかし、今後も一読者として、あるいは寄稿者として、一定の係わりを維持してゆこうと考えている」と言っている³¹⁹。

だが、同号の「編集後記」には、「現在、編集部のなかでも発行当初と個々人それぞれに事情の変った状態で、何より佐々木氏の健康の問題は大きな痛手である」とあり、編集責任者から離れる主な理由としては彼の「病气」が伝えられたのである³²⁰。その一ヶ月後には、佐々木は上記の『アイヌ学』者の発想と論理の発表を行い、二〇日発行の『アヌタリアイヌ われら人間』第八号では、その講演草稿が新聞の一面に載せられた。ここでまた、同号の「編集後記」では、佐々木に関する憂慮を寄せる記述が一気に高まっている—「氏は今、生き死の困難な状況にいる。いやすでに精神は“死んで”いる。当分のあいだいひょっとして一生、彼は沈黙を守るだろう。“アイヌ”にとってなんとしても惜しい。彼がそうせざるをえない“状況”を私は憎む」とある³²¹。それにしても、すでに述べたように、三月と四月に佐々木の原稿は『北方文芸』とミニコミの『ろばのみみ』に掲載され、同年

³¹⁵ 橋根直彦『蝦夷地滅びてもアイヌモシリは滅びず』前掲。なお、この面会は実方藤男文責の『アヌタリアイヌ われら人間 特別号』一九七四年というピラにも触れられている。

³¹⁶ 編集部「チャランケ『赤旗』の安易な取扱いは我々への侮辱」前掲。

³¹⁷ 佐々木昌雄「編集後記」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第四号、一九七三年、四面。

³¹⁸ 「編集後記」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第五号、一九七三年、四面。

³¹⁹ 佐々木「今、周囲するもの」前掲。

³²⁰ 「編集後記」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第六・七合併号、一九七四年、八面。

³²¹ 「編集後記」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第八号、一九七四年、四面。

一〇月に彼は東北学院大学での発表を行っている。

『アヌタリアイヌ われら人間』の新聞面上における佐々木に関するこれらの連続的な事情報告は、六〇〇から一〇〇〇人におよぶ全国の定期購読者に毎号ごとに送られていった。そして、編集責任者を辞任した後に、地元の同人誌にしか彼の名前が上がってこなくなっていたのである。そうして、「アイヌ」に関わる言論界では、「佐々木昌雄」は「突然に断筆した」者、「撤退」した者というイメージが依然として固定化され、彼の名前を言及することさえが、ある種の神話化された雰囲気喚起させるようになったのである。

何があったのか。それが「健康」の問題だったのか、あるいは「精神」の問題だったのか。「喧嘩」でもしたのか。または、それが「アイヌ」という状況に関わるものだとすれば……等々と疑いながら、噂は広がる。そうした噂のもととなるような記述も、たとえば、新谷行が著作の中で「耳にした」という記述に裏付けされてきた³²²。しかし、佐々木に関わるその後の推測は、ただそれだけに推測に留まっているのである。言うまでもなく、事実がどうであれ、当人の個人的な事情である。また、同時に佐々木が常に不安定な就職状況に追われ、新聞のために札幌と仙台を往来しながら生活し、また毎号を発行するのに経済的余裕がなく、そして特に橋根直彦の裁判などをめぐっていやがらせを受けていたことなどを考えれば、編集責任者のポストから辞退したということは、さほど不思議なことではないはずである。

二〇〇八年八月一日、「佐々木昌雄」の名前をさらに神話化させる危険性に満ち、あるいは単なる混乱をおよぼす出来事が起こった。『アヌタリアイヌ われら人間』が創刊された頃から佐々木に出会った草風館編集者の内川千裕が、急に佐々木の文集を編み上げ出版した³²³。このことによって一般読者が佐々木の文章に触れる機会が得られた。しかし、執筆者の佐々木についての紹介やプロフィールも履歴もなく、帯に書かれている次の文章に、彼についての情報は限定されている。

戦後の画期的言論紙である『アヌタリアイヌ（我ら人間）』。その思想的指導を担った佐々木昌雄の舌鋒は鋭い。時代に向ってしばしば吠えたけたのち、忽然と生きる舞台を変えてアイヌ状況から断絶した。本書は一世を風靡した佐々木昌雄の発言のすべてである³²⁴。

「今、周囲するもの」や「『北方史』の解体と再構築」、または大学院時代の論文などが含まれていないこの本には作品解題もなく、誤植も決して少なくもない。唯一の解釈らしき文章は、「Sは〈シャモ〉を切った返す力で〈アイヌ〉までも斬りつける」とある³²⁵。ここまで見てきてわかるように、佐々木は、第一に「シャモ」を告発したわけではなく、そもそもその「アイヌ」なる状況の背後にある、「アイヌ」なる者のその「アイヌ」なる所以や、「シャモ」の同定の所以を探求しつづけていたのである。

³²² 新谷『増補版 アイヌ民族抵抗史』前掲、二九一頁。ここで新谷は、アヌタリアイヌ刊行会について「アイヌと名乗ることによって、その身内の者が自殺したという話も聞いた、そうした苦しい状況の中で彼等はこの新聞をつづけたのである」と記述している。

³²³ 佐々木『幻視する〈アイヌ〉』前掲。

³²⁴ 佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上、帯。

³²⁵ 佐々木『幻視する〈アイヌ〉』同上、二七六頁。

ともあれ、そもそも「断絶」というイメージは果たして妥当なのだろうか。人は「アイヌ」として指定され、封印される。佐々木の言葉で言えば、その指定なる「アイヌ」として在るように強いられる。その指定の下に生きざるを得ない。それが、一種の「苦渋」としてある。そうした、いわば「暗黒に張りつめた空間を包みこむ反転の明るみの下」で、その指定を逆転して肯定へと導かせ、流用していくことは、現在よりも遥かに佐々木が活躍していた時代では、確かな勇気が必然的に必要だったに違いない。しかし、いわゆる「脱アイヌ」と見なせる佐々木は、果たして彼が追及していた「アイヌ状況」から「断絶」と言えるのだろうか。

木名瀬高嗣が述べているように、「佐々木昌雄を含め、一九七〇年代の『アイヌ問題』の周辺で活躍した人々の格闘は、今日の『先住民族』をめぐるそれとはやや違った位相にあり、「声」を組み立てること自体が困難な状況における切実な問いを引き継いだものであった」。また、「そのとき鋭敏な問いを状況に対して突きつけた人々の多くは、むしろ「声」を上げることが容易になったかに見える今日、前線から撤退している」というのはその通りであり、「見出され得る問題」はそこにあるはずである³²⁶。この「見出され得る問題」は、「同化」対「民族の復権」という佐々木が活躍していた時代に生まれた安易な図式が前面化してきた現在では、強いて見出すべきなのではないか。現在の時代状況では、佐々木が、たとえば、「アイヌ」として在るといふことの、アイデンティティたるものに確信がなかったとか、さほど「アイヌ」なる者が多くなかった環境に育てられていなかったとか、見かけが「アイヌ」ではなかったとか、あるいは、自分なるものが「シャモ」に奪われて一種の懐失感に悩まされたのだ、というような発想が生殖してくる環境は、十分に備えられているのである。

「アイヌ」として指定され、その「アイヌ」であることにおいて、もはや「アイヌ」であることが許されない状態に自分のあり様を移そうとした佐々木には、現在では彼には何らかの「不足」が潜在していたのではないか、という推測はすでに耳に聞こえている。かつて北海道旧土人保護法の存続を訴えていた者が、民族としての自尊を忘れているなどと非難されていたように、次章で見る現在のアイヌ文化振興に描かれている時代精神の中では、佐々木のような者は「不正」とさえ見なされるかもしれない。「アイヌ」として在ることがある種の「自己表現」に収斂されてきた時代では、「アイヌ」という指定が自らの「自己」であるなどあり得ないと宣伝しつづけた者は、決して了解可能な領域に所在しているのではない。

しかし、「不正」的なのは、佐々木なのではなく、彼が追求した、この「自己表現」を要請するにいたった「アイヌ」なる指定と肯定の大いなる環なのではないのか。ここまで確かめてきたように、佐々木の著作を通じて読み取るべき「思考論理の全体像」の根底にあるのは、実にシンプルな考えなのである。「アイヌ」、あるいは三好文夫の作品を評する場合に焦点を当てた「シャモ」と自ら発する指定によって、人は「アイヌ」や「シャモ」として在らざるを得ないが、それは果たしてかくある存在の固有名なのか。人が存え得るものなのか。人は「アイヌ」や「シャモ」として指定された者だということは言えるが、それは「アイヌ」や「シャモ」で在るといふことが人間の、最後まで存え得るものだと言っ

³²⁶ 木名瀬高嗣「〈アイヌ・文化研究〉あるいは〈「サルタン」性〉の人類学のためのメモランダム 下」『情況』一・二月合併号、二〇〇五年、二一八―二三七頁、二三四頁。

たことにはならない。

逆に問うていけば、こうしてなぜ「アイヌ」なる者の、その「アイヌ状況」からの「断絶」や「逃亡」が注目されるわりに、逆に自らの内の「シャモ」、またはそれ以外の指定からの「逃亡」が起りはしないのだろうか。結局、「アイヌ」－「シャモ」への確信は、推定上でしかない「私」が、実体として「私たち」に化ける瞬間である。これは、佐々木が「シャモ」なる者を特権視する（日本）の共同体意識として表現したものの正体である。「アイヌ」として在るのではなく、「形容句のない私」として在ろうとした佐々木の試みにおけるこの区別は、ある側面では非常に無邪気で、愚鈍なものだと言えるかもしれない³²⁷。だが、その愚鈍さは、佐々木自身のものではないのである。「アイヌ」として仮構されることと、それを必要としている共同体の愚鈍さなのである。「アイヌ」は消しえない永久的な指定としてある。その指定は、その「アイヌ」なる者から「アイヌ」として在ることしか求められていない。

本来、「人間」という意味での「アイヌ」をその本来の姿に戻そうとした佐々木昌雄の思想は、「抵抗のアイヌ作家」として持ち上げられてしまった鳩沢佐美夫が、「アイヌ問題」を「“人間に対する問題”」として捉え直そうとした視座をそのままに継承したと言える³²⁸。言われるところのないものとしての「われら人間」である。「アイヌ」が現在、まるで国の重要文化財としてかかる「尊重」の標的に曝されている中では、佐々木の思想は決して了解不可能なものではないはずだ。彼が「アイヌ状況」から「断絶」したとすれば、それは、たとえば、かつて子供のために「シャモ」として在ろうとすることや、その子供が大人になるに連れて覚える喪失感と親への不信などといった理由からではない。彼はそうした「断絶」をせず、何も否定してはいないからだ。自分は「アイヌ」とされる者なのだ。「アイヌ」に関わる叙述を辞めただけである。

しかし、その叙述から導き出せる思想、佐々木が把握しようとした「アイヌ」なる状況を、再び現在の時代状況において把握し直すことはできる。彼が試みていたことを反復し、再開することによって、彼が為し得なかったことを異なった形態で継承し、その試みを完遂することができるのではないだろうか。過去においてではなく、または未来においてでもなく、「アイヌ」が繰り返し仮構されるのと同じ現在時において、である。

³²⁷ あえて言うに留めておくと、佐々木の言う「形容句のない私」は、「アイヌ」という指定が人の生活や社会において無関係であるべきというリベラリズムの原理に従ったような発想とは違う。それはいわば現実およびリアル次元にあるものである。かかる指定が自己であることを拒否し、同時に自己以外のものを拒否した佐々木の言う「形容句のない私」は、欲望ではなく、そこからの諸帰結は逆に「アイヌ」－「シャモ」の状況から追求されるのである。

³²⁸ 鳩沢佐美夫「対談 アイヌ」（一九七〇年）鳩沢佐美夫『若きアイヌの魂—鳩沢佐美夫遺稿集』新人往来社、一九七二年、一一一七頁、一四頁。

第三章 「アイヌ文化振興」という名の救済の後で

この文化財と呼ばれるものが文化の記録であることには、それが同時に野蛮の記録でもあるということが、分かちがたく付きまとっている。

— ヴァルター・ベンヤミン³²⁹

反復を拒否する力

二〇〇八年五月、北海道選出の超党派議員らによる「アイヌ民族の権利確立を考える議員の会」（世話人代表・今津寛自民党衆院議員および北海道連合会会長）が、「アイヌ民族を先住民族とすることを認める国会決議」の原案をつくり、その一部が修正された、同決議が六月六日の衆参本会議を通過した。同決議では、「アイヌ」は、「北海道に先住し、独自の言語、宗教や文化の独自性を有する先住民族として認めること」となった。同時に、これから政府が「高いレベルの有識者の意見を聞きながら、これまでのアイヌ政策を推進し、総合的な施策の確立に取り込む」ということが約束され、七月一日に「アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会」の八名のメンバーが発表された。長年にわたって「アイヌ」との関わりを保ってきた国立民族博物館の教授や、二〇〇七年四月に設立された北海道大学アイヌ・先住民研究センターの所長などを含んだこの懇談会は、二〇〇八年八月から一年間という期間で、この国の新たな対アイヌ政策のあり方を検討することになった。

現在進行中のこれら動きは、今から一〇年前に行われた「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」（以下、アイヌ文化振興法）の制定作業とほぼ同じ構図の中で展開されつつある。だが、一〇年前と比べて、確かに存在しなかった条件もある。たとえば、その一つとして挙げられるのは、「議員の会」を設置するように働きかけた鈴木宗男の役割や、北海道知事選における新党大地票を気にしている自民・民主両党の配慮である³³⁰。また、二〇〇七年の秋に採択された「先住民族の権利に関する国際連合宣言」の追い風や、日本政府に対して「アイヌと対話するよう」に勧告した国連人権理事会といった、「国際社会」からの圧力もある。さらには、北海道の豊かな自然環境を看板にした二〇〇八年七月の洞爺湖G8サミットとの関連づけや、「北方領土」や北方のエネルギー開発利権に即した形での（まるで樺太千島交換条約の際とは同様な）利用も、これから考えられなくもない課題でもある³³¹。しかし、根本的なところでは、今回の

³²⁹ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, (1940), (=ヴァルター・ベンヤミン著、浅井健二郎編訳・久保哲司訳「歴史の概念について」『ベンヤミン・コレクション（一） 近代の意味』ちくま学芸文庫、六四五―六六五頁、六五一頁）。

³³⁰ 河野本道「政争の具にされる先住民論議」『北方ジャーナル』七・一、二〇〇八年、四二―四三頁。

³³¹ 佐藤優「衆参全会一致で採択された『アイヌ先住民族決議』が対露領土交渉の“切り札”となる」『SAPIO』二〇〇八年七月二三日。

新対アイヌ政策を検討する過程とかつてのアイヌ文化振興法が作り上げられた過程には、ほとんど変わりはない。

一方では、白老支部出身の加藤忠を理事長とする今日の社団法人・北海道ウタリ協会は、今回の決議採択に当初から深く関与しており、採択直前に官房長官との会談を重ねるほか、国会前のデモ行進を組織し、そして四〇年ぶりに団体の名前を「北海道アイヌ協会」に戻すという象徴的な動きまでみせた。これまで政府による先住民族認定に対する姿勢は、憲法との整合性、具体的な資源の再分配に関する最終的な権利の保持という、国家の理性から言えば、あまりにも当然の関心事に拠ってきたのである。そのため、ウタリ協会は繰り返し「土地の問題などいっさい要望しない」という主張を強調しつづけてきた。協会の主な関心事は、「先住民族」としての認定以外には、アイヌのさらなる生活向上を図る福祉事業や教育奨学金などである、と主張してきた。つまり、これは後にみえていくように、一九八四年の協会アイヌ新法案における、これまで実現されてこなかった課題ということになる。また、現在のウタリ協会の全会員数（四千名弱）が、北海道が定めている「アイヌ民族の人口」の約一五％にも及ばないことを勘案すれば、このような施策もまた「アイヌ民族」を代表するという協会の正当性そのものにかかっているとと言えるのである³³²。

他方では、二〇〇七年に採択された「先住民族の権利に関する国際連合宣言」には、「先住民族」が国家との関係を自由に決定する権利を持つものという一九九三年の原案にあった明快な条項が、消されてしまっている。二〇〇七年の国連宣言では、「主権独立国家の領土的統合あるいは政治的統一を、全体的あるいは部分的に、分離しあるいは損傷を与えるようないかなる行為」（第四六条）にいたらない限りにおいてのみ、「先住民族」の「自決の権利」（第三条）が認められているのである。この採択に至る過程では、この宣言が、「先住民族」の各国家との新たな政治的生成の過程の始まりか、それとも近代国家の主権というものをめぐる各国家による「先住民族」との最終的な取り引きを意味しているのか、という二つの見解を巡って、多くのコメンテーターの間で意見が分かれ、状況は定かではなかった。日本政府は、こうした修正規定が認められたことを大いに歓迎し、宣言採択に賛成票を投じた。日本では現在、後者がおそらくより現実的になったと言えるのである。

現在の「先住民族の権利に関する国際連合宣言」には、清水昭俊が指摘しているような、「人の自己決定権を信託として代行する義務を自ら課す」という国家の自己矛盾が生き残る余地はある³³³。すなわち、国内外において日本の国家は、こうした「先住民族」とされる「アイヌ」なる者を新たに「分類」し、「境界」を引き、そして「動員」する条件を備えたということである。北海道大学アイヌ・先住民研究センターは、これから北海道とウタリ協会とも協力し、これまでになかった規模のアイヌ生活実態調査を行おうとする動きもあり、これは、国家によるこうした動員作業にとって、もう一つの大きな柱になるとも言えよう³³⁴。国連の先住民族作業部会のこれまでの討議などで、「先住民族」という概念を直接定義しないという選択が提示され、それが定義という行為が持ちうる拘束力を拒否す

³³² 社団法人・北海道ウタリ協会「社団法人北海道ウタリ協会理事・監事一覧、北海道ウタリ協会支部一覧表」(http://www.ainu-assn.or.jp/data/pdfupld/pdf/1212784642_yakuin.shibucyou.pdf, 二〇〇八年八月七日現在)。

³³³ 清水昭俊「先住民、植民地支配、脱植民地化——国際連合先住民権利宣言と国際法」『国立民族学博物館研究報告』三二(三), 二〇〇八年 三〇七—五〇三頁。

³³⁴ 『北海道新聞』二〇〇八年五月三〇日。

るという意義を持つものとして訴えられたにもかかわらず、日本の新たな政策では、対象者を特定するために、「アイヌ民族」の新しい定義過程が始まったわけである。

繰り返しになるが、アイヌ文化振興法の制定は、今回のこうした動きと同様の構造の中にあつた。アイヌ文化振興法が制定された時代は、村山内閣から橋本内閣への移行期であり、そのため、同法は一九九〇年代の政界大再編における政治決着の一つだったと言える。その制定過程に活躍した各アクターのリベラルな動機にもかかわらず、アイヌ文化振興法は、経済的負担の比較的に高い、厄介な社会問題のある種の留保状態に封じ込める戦略でもあつた。それはまた、対アイヌ政策の重点を、北海道限定の福祉政策から全国規模の文化政策に移し換えようとした、国家にとって随分安上がりの政策だったのである。だが、その中で逆説的だったのは、そうした政策の執行を肯定したのが、〈日本〉という文化共同体における「アイヌ」なる者のあり方に問題関心を寄せていたまさに超党派議員たちと、ある私的諮問機関に参加していた有識者たちの発想だった。いわゆる「単一民族国家」観念に最初から対抗的だったはずの、文化的な共同性や過去に対する道徳的な反省と憂慮を示していた人々が、問題に対してより委任的な統治体制を設置しようとしていた現代日本国家の利権と一致したわけである。

何より彼らの行動は、現在における「アイヌ」なるもののあり様を大きく変えたのである。なぜなら、アイヌ文化振興法の基本理念に描き出された情景は、「同化」なるものが「アイヌ」の犠牲の場であり、誇るべく伝統と文化が抹消される場となったからである。近現代における「アイヌ」なる者の多くが、「同化」に対する批判と抵抗のみを通じて自己形成に格闘したのではない、というのが当たり前の事実であるにもかかわらず、このことが公式の真理として認定されてしまったのである。また、こうした認識の社会的な広がりや固定化によって、「アイヌ」としての自己同一性を「自由」に表現し、あらゆる活動に参加することが積極的に求められるようになった。このことは、ある隠された権力の動向が潜んでいる。アイヌ文化振興法の理念では、「アイヌ」は〈日本〉の多様かつ貴重な文化的遺産の持ち主として確固に形象化された一方で、「アイヌ」としてあるという「表現方式は一律に強制されてはならない」とのリベラルな配慮に従い、文化振興の事業との関わりは、あくまでも個々人のイニシアティブに任せられたのである。だが、法律が振興する「アイヌ文化」なるものが「アイヌ」なる者の「アイデンティティの基盤」を成すものとされたのであり、この二つの相反する事柄から大きな矛盾を生み出してしまった。つまり、「アイデンティティの基盤」を表現し、そしてそれがこの法律の理念の普及によって社会的に特権視されるとなれば、アイヌ文化振興法におけるこうした自発性の理念は、きわめて強いられたものだと言わざるを得ないからである。

アイヌ文化振興法は、こうして国家の利権と有識者たちの憂慮とのねじれた合作であつた。このことはまた、その事業を運営している財団法人・アイヌ文化振興・研究推進機構のあり様にも見て取れる。財団法人という現在日本の政策執行構造では、原理的に言えば、事業内容がいかなるものかはともかく、助成金の消費と数値化の公表が優先されるのである。国家は、財団法人が管理する「社会問題」に関して無関心であることに象徴されており、こうした構造は、これまでも多くの亀裂を生み出してきた。しかし、同時に、財団法人は有識者たちによって作り上げられた理念の下に活動しているのである。つまり、アイヌ文化振興・研究推進機構は、「アイヌ民族の誇りが尊重される社会の実現を」という

スローガンの下にある。そして、このスローガンが暗黙に語っているかのように、「アイヌ民族の誇りが尊重される社会の実現を」最終的に達成できるのは、おそらくそこに想定されている「社会」の貢献者にすぎない「アイヌ民族」ではなく、逆にそれまで「尊重」してこなかった人々なのであり、その「社会」の規定者として在ると感じ取れる者たちだけなのではないだろうか。ここで言われている「アイヌ民族」は、彼らの反省の対象にすぎないのである。

実際に事業に関わるのが誰かはともかく、また、「アイヌ」としてあるということが特に誇るべきことでもなく、恥ずべきことでもないにもかかわらず、この政策の理念は「アイヌ民族」が当然のように持っていると言われる「誇り」を「尊重」できる人々への呼びかけとなっているのである。そして、その「アイヌ民族」なる人々にとっては、これはある種の恐ろしい催促とも言えるのではないだろうか。なぜなら、彼らはかつてこの社会には恥ずべきだった「アイヌ」を、今度は周りから「尊重される誇り」の指標として堂々と引き受けるように求められていることによって、それが「誇り」なのか、「恥」なのかを決定する力を持つのが決して自分たちなのではない、ということを知らなければならないからである。たとえば、「旧土人」という呼び名を思い起こせば、アイヌ文化振興法下の「アイヌ」なる者は、ある種の旧・旧土人になったのにすぎないわけである。これからみていくように、「アイヌ」を〈日本〉たる共同体の投影としてしか仮構できないということは、近代という時代に由来し、その近代が「アイヌ」なる者に課した試練は、この法律においても宿っているのである。

やや長い前置きになったが、言うまでもなく、この「アイヌ」という領域に今、何よりも必要なのは、非難に留まることではない。「先住民族」という名においてさえも再び作り上げられようとしている関係性を拒否する力なのである。これはまた、筆者にとってみれば、対アイヌ政策の成立・改正・廃止の流れにおける、「アイヌ」なる者に対する救済と課題の先送りの大いなる反復の歴史にかかわり、近現代日本における「アイヌ」なる状況それ自体とはいかなるものなのか、という問いに立ち戻ることをも意味する。

近現代の対アイヌ政策がしばしば「アイヌ」なる者の要求に応えるものではなかった以上、その要求は、「シャモになる」ことや、「アイヌ」として在ろうとすることや、さらに今では「先住民族」として在ること、において待機せざるを得なかった。しかし、それが「アイヌ」なる者の要求に応えるものではなかった理由は、やはり「アイヌ」というこの特定の状況それ自体も、同じ近代の産物だったからである。近代以降の「アイヌ」なる状況は、〈日本〉のあり様の返照なのである。そこには、近代という時代における時間の決定的な切断が存在しているからである。その切断とはつまり、それに先立つあらゆる歴史を単にそこへといたるまでの前歴にすぎないのだとする近代の動作なのである。それによって、たとえば、それ以前の「アイヌ文化」なるものが生き残っていることの意義と意味は、自らの起源から取り返しのつかない形で切り離されてしまったのである。その代償として、過去となってしまったものを取り戻す手段がどこにもなく、にもかかわらず「アイヌ」がまだ存在し、存在させられてきたのである。取り戻すこともなく、なおかつ「アイヌ」として存在せしめるということは、この近代以降の「アイヌ」なる状況なのだ。

そして、「アイヌ」が存在させられる理由としては、たとえば「旧土人」という名辞が示していたように、近代主義独自の時間軸における〈日本〉たる共同体の立ち位置を獲得す

るためがあったからである。近代において「土人」として封印された「過去」なるものを自ら否定することによって初めて、自分たちの出自も同様な「土人」にあったということを見出すことが可能となり、近代的な主体への光に自らを照らし出すことができたからである。しかし、「アイヌ」なる者にとっては、この主体への道は永久に「旧土人」なる者として仮構され、そうした壁に封じられていった。「アイヌ」は、〈日本〉の近代主義の夢を、ある種の苦渋として背負わなければならなかったのである。それはある種の讀罪も墮地獄もない、辺獄なのである。「アイヌ」はつまり、時代を感じ取るための構成的要因の一つとして機能したわけであり、現在における国家の脱領土化に伴う多文化・多民族主義化においてもまた、これと似たような形で、「アイヌ」は時代と都合の良い形で仮構し直されているのである。

このような状況を拒否するには、さらなる政策事業や法律は無用である。また、拒否する力は、「アイヌ」なる状況の思想的な可能性を突き詰めること以外には保持されない。筆者はここで近年、微かな注目を浴びてきた叙述家、これらの問いに対してきわめて切迫した形で接触していた、佐々木昌雄（一九四三～）の仕事に立ち戻りたい。佐々木は、いわば現代アイヌ史の「転轍期」となる一九六〇年代後半から一九七〇年代前半頃までに「アイヌ」と関連した執筆を行った人物である。しかし、佐々木を取り上げるということの意義は、かつて「鋭い」批判を行った記念すべき人物として彼を祭り上げるためではない。また、その要素がまったくないとは言えないが、ここで佐々木昌雄が「アイヌ」に関して執筆したものを、ただ特殊な個人の思想表現として論ずるに留めることもしない³³⁵。さらに、ここでは、「佐々木昌雄」とは具体的にどのような人物だったのか、または今現在に匿名的な生活を営む本人がどう考えているのかを推定する、などという行為はまったく無意味である。ここで彼を論ずるのは、「アイヌ」という状況を内面化した主体が近代の矛盾を内側から越えていく、あるいはその矛盾の孕んだ状況にまったく消尽し、自らそこから破滅していくことによって、それらを打ち壊す思想と実践の可能性を見せてくれた佐々木の叙述を、今現在、ある種の生きた思想体系として提示してみたいからである。思想が思想であるのは、それが個人に留まらず、歴史的なものだからである。そして歴史的であるからこそ、現代という時代にも連累を持つのである。「記念」すべきものでは決してない。言い換えれば、もし佐々木昌雄の叙述が「アイヌ」という文脈に係わりを持たざるを得ない運命に憑かれているのであれば、現在、「先住民族」という名において「アイヌ」が完全な救済 - いわば「アイヌ」なる者の最終解決 - が成し遂げられてしまうまでに待機させられている今、ここにおいてこそ、佐々木昌雄がかつて描いてみせたものが現在の見地から再

³³⁵ たとえば、歴史社会学者の東村岳史は、佐々木昌雄や『アヌタリアイヌ われら人間』の史的位置づけを試みている（東村岳史『状況としての「アイヌ」』の思想と意義—『アヌタリアイヌ』による〈アイヌ〉表象の問い直し『解放社会学』一四、二〇〇〇年、三九—七五頁）。だが、その中で東村は、佐々木や『アヌタリアイヌ』の活動を「アイヌ」の「複数の復権運動」の一局面として片付けてしまい、「アイヌ」の「否定的な自己イメージ」を問い直したのとして、その活動を「アイヌ」の「復権運動」の「源流」としているのである（四一頁）。こうした否定に対する単なる問い直しと肯定という論理こそ、アイヌ文化振興法へとつながった安易な発想ではないだろうか。佐々木らは、決して「アイヌ」の「表現の枠組みそのもの」を「問い直した」だけではない。そして、いくら「表象」を問い直しても、共同体の意識は「アイヌ」を必然的な構成要素として仮構しつづけるのである。なぜなのか。その「なぜ」を問うことなしに人は永久に「呼ぶ側」の表象と「呼ばれる側」の問い直しという論理、またはその双方の「関係史」にとり憑かれ、反復することとなる。これはアイヌ史研究の全体に対して言えることなのだが、問題は「アイヌの歴史」をいかに描かれるかということではなく、「アイヌ」なるその葛藤の歴史の方なのである。

びどのように書かれうるか、という作業に立ち向かわざるを得ないのである。これは他にもなく、「アイヌ」が救われようとしているこの瞬間においてこそ、佐々木が残した叙述の真の読解可能性が到来した、という意味でもある。彼を安易に褒め上げ記念するのであれば、思想にとっては忘れた方がよっぽどマシだ。

「形容句のない私から始まらねばならなかったはずの私」を求めて

佐々木昌雄が「アイヌ」に関する著作を執筆した時期は、戦後日本においても「アイヌ」なるものが様々な形で再価値化されていった時期と重なる。その一つの起点として挙げられるのは、一九六八年の北海道百年記念祝祭である。その後、北海道の教育委員会や民衆史運動、「異族」の問題にその眼を向けようとしていた学生運動や政治活動家、犯行文の中で「アイヌ」に言及した一連の爆弾事件、北海道戦後開発による建設発掘に伴った考古学ブームと観光ブーム、映画や小説などがあり、またこの時期に始まった新たな北方史研究や近世アイヌ史研究の試みにおいても、「アイヌ」はかつてより広範囲に注目を浴びるようになったのである。

こうした中で「アイヌ」なる者に対する「同化政策」が、より一般的な糾弾の対象となった。また、「アイヌ問題」と呼ばれるようになったものは、不完全なままに終わった戦後の民主主義改革とそこにおける先住少数民族に対する権利保障の欠落に由来するものとして解釈されるようになったのである。しばしば指摘されることではあるが、終戦から「日本人」という主体性が、決して帝国時代とは異なり、「つくられる」ものではなく、一つのかくある「つくられた」ものとして過去の様態に物神化され、かつての帝国の存在が忘却に陥った、とされる³³⁶。このためか、「日本人」であることと同時に「アイヌ」であることという近代以来の「アイヌ」という状況は、戦後体制がより強固なものとなりつつあった高度経済成長期の最中には、多くの人々によって、その体制における一つの「矛盾」として感じ取られてしまったのである。だが、戦後における「アイヌ問題」と命名されたものに対して、より完全な民主化や、「国際社会」に認められるような普遍的人権の適用しか訴えられてこなかったということには、〈日本〉自らの特殊な被植民地的状況を否定する根拠が完全に失われていたことも大きな要素の一つだろう。その「アイヌ」なる状況がいかにより近代という時代によって誕生させられたかという問いに対しては、ある種の思考停止札が仕掛けられてあったのである。なぜならば、戦後〈日本〉は再建し、先進国としてその地位を回帰せざるを得なかったからである。

佐々木昌雄の著作における思索の試みは、こうした図式を速やかに突破した。そして、それを可能にしたのは、彼のある非常にシンプルな実存的な予感だった。佐々木昌雄は、こうした状況の中で自分に付与され、自分が存在せざるを得なくなる「アイヌ」なるそれとは、決して自分なのではないのだ、と言い切ったのである。なぜなら、それが自分であるなどあり得ないからだ。形容句のない、偶発性に帯びた実態なきものこそが、自分なのだから。「アイヌ」も「シャモ」も同様に、その主体性が過去の様態へと物神化されようとする中、佐々木はこうしたきわめて単純な、いわば存在論的な葛藤を、この「アイヌ」な

³³⁶ 酒井直樹『希望と憲法—日本国憲法の発話主体と応答』以文社、二〇〇八年、一四頁。

る状況に持ち込んだのである。アイヌ文化振興法以降の現在においても、佐々木昌雄の著作に立ち入る大きな意義の一つは、ここにある。たとえば、佐々木の散文に繰り返し登場する『アイヌ』なる者、『アイヌ』として在る者、『アイヌ』として生きなければならぬ者、『アイヌ』として在ることに強いられている者などという特殊な表現法である。これらの表現は、単に「アイヌ」というその意味内容を問うために使用されているではなく、自らの意思に関わりなく、さらに生の偶発性という条件とも無関係に、それとして存在しなければならぬということ、そうした「アイヌ」としての被投性への自覚と自己を自己に疎遠なものとして外化するということ - 佐々木の言葉で言えば「対自化する」ことの必然性 - を宣告しているものなのであった。

佐々木にとっての「アイヌ」なるものは常に、そして必ず恣意的な存在へと呼び起こされている。「対自化」することの必然性は、より具体的に言えば、『アイヌ』なる者は、自らの内に『アイヌ』なる属性＝『アイヌ』性あるいは『アイヌ』民族性を、人々の言うがままに自ら見出してしまっているから必然的である。また、その「アイヌ」が「人々の見解と一致すれば、それはその共同体の真理であり、真理の強制を蒙る者にとっては苦渋」なのであって、そのために「この〈日本〉という共同体の真理の一つを、苦渋として『アイヌ』なる者は背負わねばならない」から、佐々木はそれを「対自化」することを訴えかけたのである³³⁷。

「己れが所属する血統集団に何らかの価値を付与して、己れがそれに所属するというこのことだけで、己れの存在に価値を付託せんとする発想」は、佐々木昌雄からみれば、「〈日本〉の根幹的な発想の一つ」なのであり、たとえ「アイヌ」なる者も同様な発想を持つとすれば、それは「もはや、『アイヌ』なる者の側からも〈日本〉の共同的な意識が生み出されている」ということを意味してしまい、「この〈日本〉の発想をもった『アイヌ』でしかない」ということになるのであった。「シャモ」との対関係に絶えず決定されてくる「アイヌ」は、『アイヌ』なる者たちに潜む〈日本〉にほかならなかつたのである³³⁸。佐々木にとって共同体意識によって侵蝕されていない「アイヌ」は存在しない。なぜなら、「アイヌ」はその共同体意識それ自体の産物なのだから。

このように、佐々木昌雄は、「アイヌ」は「シャモ」ないし〈日本〉の投影にすぎないという、近代由来のアポリアと、真正面から向き合ったと言えるのである。だが、それもまた、ある意味では、彼自身にとっての耐え難い覚醒でもあった。地元の美唄から離れて、教育のために仙台に流れていった佐々木と彼の同世代の「アイヌ」なる者の多くは、周囲との融合を希求してきた親を持ち、高度経済成長に伴って拡大する都会に流れていったが、「アイヌ」というものにぶつかり合うたびに、同じ親と周りの社会に対する恨みを覚えざるを得なかつたのである。結果として成功したのかどうかとはともかく、佐々木は仙台と札幌を往来しながら初期の編集責任者を勤めた同人新聞『アヌタリアイヌ われら人間』の創刊号「編集後記」に、そのような神経を「対自化」することの運動に結合しようとしていた。

もとより、単なるグチ、単なる感傷の吐け口であるものではなく、お互いに率直

³³⁷ 佐々木昌雄『『アイヌ』なる状況（一）』亜鉛編集室『亜鉛』第一九号、二一一二頁、八頁。

³³⁸ 佐々木『『アイヌ』なる状況（一）』、同上、九一〇頁。

でしかも冷静な批判によって、より高い考えへ到るような、そういう紙面を構成してゆきたい。だから、執筆者を必ずしも「アイヌ」に限定しようとは思わない。もし、「アイヌ」が「アイヌ」の内だけに閉じこもってしまうなら、人々が指さして言う「アイヌ」で終わってしまうだろう。今わたしたちが直面しているのは、人種としての「アイヌ」でもなく、民族としての「アイヌ」でもなく、ただ、状況としての「アイヌ」一人々がわたしたちを「アイヌ」と呼ぶ、その「アイヌ」という意味が、わたしたちの生き方を拘束しているものとなっている状況一である。わたしたちが強いられている、この状況としての「アイヌ」こそわたしたちの問題である。わたしたちの基本的な立場はこういう考え方に依っている³³⁹。

「アイヌ」に紙面を限定しないということは、「シャモ」が、そうした「努力しているアイヌ」の前に、頭を垂れるだけに終わってしまわないがためでもあった。だが、「アイヌ」が状況にすぎないものになったがゆえに、それは決して安易なことではなく、あるときには人に「もっとも痛烈な衝撃」を与えるものでもあったのである。「人々が指さして言う『アイヌ』」という衝撃は、「自分の最も希った望みが“アイヌ”なる者であるという理由で絶たれたときにこそ、やってくる」のである。また、「自分の生の隅々にまで“アイヌ”なる命運がゆきわたっている、と思う」のがそのときのことであり、「自分の苦渋を人びとは実感できまいと思ひ、それまでの体験を自閉したまま、放棄したり諦めたりしたかのようにふるまい始めるのはそのときから」なのである。そのため、「“アイヌ”として在ることを強いられた者は、一度は共同的な意識のうちに自らを閉ざさざるをえなくなる」のであった³⁴⁰。

このような「状況としての『アイヌ』」の苦渋を受け容れて、自らそれを内面化することによって、唯一可能な行動として残されているのは、その命運に対する静かな隠棲か、同様な命運に帯びられた者同士の慰め合いか、またはそのようにされたことへの遡及的な義務を払いながら、「アイヌ」を再評価し、その「アイヌ」の価値再生の回帰を試みる、というものしかないのである。これは、近代の目的論がそれとして感じ取られるために、「アイヌ」を滅びるべき未だある者たちとして仮構したことによって、その「アイヌ」なる者に課された同様のジレンマでもある。しかし、佐々木の叙述で重要なのは、「アイヌ」なる状況の苦渋というものは、「アイヌ」として仮構された者たち自身の苦渋として描かれることはない、ということである。それが〈日本〉という共同体の苦渋なのだ、ということを使う。「アイヌ」なる者が、その苦渋を背負わされ、あるいは自ら背負う限りにおいては、彼らは決して自由にならなかった。

その根本因は特異なのだ、と共同体の内に位置づけられている場合には、事情は幾分変わってくる。何故なら、それが特異であると当人に固執せしめるのは、その共同体であり、その共同体の在り方であり、その共同体の意識だからである。

³³⁹ 佐々木昌雄「編集後記」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』創刊号、一九七三年六月一日発行、八面。

³⁴⁰ 佐々木昌雄「解説 鳩沢佐美夫の内景」鳩沢佐美夫『コタンに死す—鳩沢佐美夫作品集』新人往来社、一九七三年、二四—二五三頁、二四五頁。

本人自身がその内に在る共同体が、それは特異であると認める以上、本人がよほど確乎とした論理の体系でも持ちえていない限り、心にしこりを残さずに、特異でない、と否定することは困難である。共同体の意識の構造が本人の意識に照り返ってゆき、それは特異であると双方から認められ決定づけられると、もし、その決定が価値と結びつき、特異であることがマイナスの価値を有する、と共同体が宣言するとしたら、本人もそれを受け容れざるをえないだろう。たとえ、それが心底からの苦渋であったとしても。だから、或る誰かの苦渋とは、しばしば、実は共同体にとっての苦渋であり、逆に言って、共同体の苦渋は、その苦渋を全身で負わねばならぬ誰かもしくは誰からを、必ず生みだすだろう³⁴¹。

これと同じ文章の中で佐々木は、この苦渋の回路を〈異族〉と〈同族〉という用語で次のように言い換えている。

〈日本族〉の〈同族〉として在れ、という主張を否定すると、〈異族〉として在ることの拠り所を示さねばならないだろう。もとより、〈異族〉とはそれ自体独立した存在ではない。あくまでも〈同族〉の対語であり、〈同族〉を超えるものではない。或る〈族〉との関わりにおいて〈異族〉なのであって、その関わりを設定する根源が共同体の構造の内に在るのならば、〈同族〉が存在する限り、〈異族〉もまた存在する。そして、更に付け加えねばならないのは、先の文化人類学者〔石田英一郎のこと - 筆者〕の言う「同一性」を喪失した〈異族〉といえども、別の〈族〉と〈同族〉には必ずしもなりえないことである。それは累言になるが、別の〈族〉の共同体に吸いこまれていっても〈異族〉の大部分は一つの層となるからであり、たとえそれが経済的な位置における層であっても、共同体の意識からは特殊な意味あいを持つ層となる。つまり、〈異族〉はかつての自らの「同一性」を失っているけれども、新たな「同一性」を共同体の意識から付与されるのである³⁴²。

このところに盲目のまま、〈異族〉の一人が〈異族〉から脱け出たと思ひこんだとしても、実は何も変わらない。自分もはや〈異族〉でない、と信じて自己催眠状態で居ることは可能だろうが、よほど幸福な条件でも揃わない限り、自分がかつてそうだった〈異族〉に対しては、共同体がそのように対するやり方で振舞わざるをえず、結局、自らの心の内から〈異族〉を追い払うことはできない。同じ理由で、もしも〈異族〉が政治的に解放されるという名目により、法制度上は等し並みに見なされ〈同族〉化されることになったとしても〈異族〉は解消されない。その共同体の貧弱さは、実際には依然として〈異族〉を〈異族〉として在らしめるだろうし、あるいは別の衣装をまとった〈異族〉を誕生させるだろう。〈異族〉として在らねばならなかった所以を問うことなしに、〈異族〉の所遇が如何に

³⁴¹ 佐々木昌雄「この〈日本〉に〈異族〉として」北方文芸社『北方文芸』五・二、六〇-六九頁、六〇-六一頁。傍点は原文のまま。

³⁴² 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」同上、六五頁。

変化させられ、変化しても、問題の核に変化はない³⁴³。

「アイヌ」として在ることのアポリアの起点は、共同体の方にある。それは、共同体が付与する「意味あい」なり、「価値」にあるのである。さらに、苦渋の転移とも呼ばれるこの過程もまた、「共同体の貧弱さ」でもあるということになっている。筆者が胸泥するものこの点である。佐々木昌雄が『『アイヌ』なる者たちに潜む〈日本〉』と呼んだ、「アイヌ」のアポリアの効果というのは、いわゆる他称される「アイヌ」と、それから抜け出そうとしている「個人」の問題として解釈してはいけない。人は単に、社会的な「アイヌ」と個人的な「自己」との闘争に明け暮れているというわけではなく、逆に、そのような闘争として自分自身を表現せざるを得なくさせている状況こそが、「アイヌ」として在ることなのである。これを確認した上で、共同体がなぜ「貧弱」なのか、ということを見ておこう。

佐々木の文章を一つの全体として読めば、「アイヌ」なる状況とは同時に「呪い」、「幻」、または「形骸」を継承しているものとしても表現される³⁴⁴。すでに見てきたように、同時代に人気を集めた高橋和巳と吉本隆明という思想家たちや、尾形亀一郎や石川善助という現代詩人を好んで読み、さらには万葉集の研究や古代日本の「政治支配思想」を大学院で研究し、最終的に国語講師となった佐々木は、独自の文体と表現世界を持った詩や、文学評論などもたくさん書き残したのである。その中から特に、逃れぬ故郷の影や、母親なる出自を抹消しようとするモチーフで書かれた二〇代頃の詩では、終わりなき「滅び」という運命に付与された、「アイヌ」に値すると思われる者が、なおかつそうした者として仮構されざる者として在りつづけることによって、共同体にとっての「幻」あるいは「見えぬもの」、そして「呪い」にすぎないものとして描かれているのである。

こうした詩を佐々木の散文に照らし合わせることで、次のように彼の思考法により原理的に近づくことができる。佐々木にとっては、世の中からは決して放っておかれることのない「足に絡わる俘囚の鎖」に拘束された者たちは、先ほどの引用と同じように、共同体の意識によって「呪われている」ものではなく、その意識の辺照にすぎないものだからこそ、「アイヌ」は共同体を「呪う」ものなのである。共同体は「アイヌ」に呪われているというわけであり、共同体は、その自らの意識の投影にすぎない「アイヌ」なるものを、自ら処理しようとするからである。しかし、当然だが、「アイヌ」が自らの意識にとって必要なものである限りにおいては、その処理活動には終わりはない。佐々木の思考法の根底にあるこの論理は、人は共同性に縛られているのではなく、人間の思考には不可避的に共同性を作り出す機制が潜んでいると、当時佐々木が読んでいた吉本隆明における疎外の課題にも共通するものがあると言えるかもしれない³⁴⁵。

³⁴³ 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」同上、六六頁。傍点は原文のまま。

³⁴⁴ 佐々木昌雄『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』深夜叢書社、一九六八年；佐々木昌雄「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」垂鉛編集室『垂鉛』第一二号、一九七一年、一六―三〇頁、二二頁。

³⁴⁵ 佐々木自身がこの「呪い」、あるいは散文で〈異族〉という民俗学的な表現に置き換えたものを、近代という時代に由来しているものとして捉えたのかどうかについては、多少の留意が必要である。たとえば、佐々木は、共同体および国家のあり様を前近代的な資料から論じ、物質性や客観性に還元することの出来ない「幻想」領域が最終的に「異族」に拠っているのだとする吉本隆明の『共同幻想論』（たとえば、吉本隆明『改訂版 共同幻想論』角川文庫、[一九六八年]一九八三年、六三―六四頁）から影響を受けてい

共同体がなぜ「アイヌ」というものを必要としているのかという点について佐々木は、ある種の形而上学的なニュアンスを持った議論を展開している。これは、たとえば、「アイヌ」なる者に対する同情心のような現象として述べている「愛他倫理」に関する箇所から見取れる。先ほど引用した「この〈日本〉に〈異族〉として」という文章では、「今なお超えられていない仕事を為した優れた学者」であると佐々木が評価している『アイヌ政策史』（一九四二年）の著者である高倉新一郎が登場する。佐々木の文章は、しばしばアイヌ学知の専門用語におけるトートロジカルな使用を主要なテーマの一つとする³⁴⁶が、この高倉に関する議論の意図はそれとはやや異なる。まず、戦後復帰した元北海道帝国大学農業経済学および植民地政策学専門の高倉が、『現代の差別と偏見』（一九六九年）において「アイヌ人」という項目に書いた文章が引用されている。

一つの民族が永久に地上から消える。大問題だが、結局は双方にとってしあわせであり「人類は一つ」の理想的な行き方でもあろう³⁴⁷。

高倉はつまり、「アイヌ」の「地上から消える」運命を、「アイヌ」と「シャモ」の「双方にとってしあわせであり『人類は一つ』の理想的な行き方でもあろう」としたのである。この文章が登場するのは、「めいわくな幻想」という見出しにおいて、当時盛んだった「観光アイヌ」への批判を通じて、「アイヌ」なる者に対する差別への憂慮を示した後である。高倉は、この「問題の解決は、たとえ長くとも時間の問題だと思っている」とも強調した³⁴⁸。しかし、佐々木はこれを「アイヌ」の存在を無視した「同化発言」のようなものとしてありがちな糾弾をせず、高倉の言葉に含まれている別の側面にせまろうとするのである。

佐々木にしてみれば、これは「ただ感傷的な夢か幻の主張というほどのものでもなく、その背後には、類としての人間が地上の王のまま生存し続けるべきである、という命題が隠されている」のであった。そこには、「個としての人間である自分が可能な限り生存したい、という願望の前提として、類としての人類が存えて在らねばならない、という認識が

る点である。また、彼の前近代に対する関心は、東北大学日本思想史研究室の大学院時代に佐々木が古代日本の政治支配思想や天皇制、あるいは万葉集などの古代文学を研究したことからも読み取れるかもしれない。しかし、〈異族〉を共同体にとっての「願望の対象でありながら、怖れの対象でもある」（吉本、同上、四〇頁）と捉えた吉本や、古代日本天皇制をある種の転倒してしまった冊封体制や華夷思想として捉える近年の天皇制研究を考えれば（たとえば、米谷匡史「古代東アジア世界と天皇神話」、網野善彦ほか編『古代天皇制を考える』日本の歴史（八）、講談社、二〇〇一年、二八九―三四一頁）、筆者は、この問題は共同体意識の起源を前近代に探求するという作よりも、前近代には近代的な権力布置に似た所作を発見することができるということに関わるように思う。他界や異族への願望と怖れは、近代共同体の構成的要因としての「いまだ」と呼ばれないような所作だったのである。佐々木自身も「アイヌ文化」について、「無いものを『継承』することなど、したくともできないのが、現在の『アイヌ』である」（佐々木「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」同上、二二頁）と述べたぐらい、「アイヌ」なる者に対する近代の断絶の衝撃を知覚していたのである。

³⁴⁶ 佐々木『「アイヌ」なる状況（一）』同上；佐々木昌雄「〈アイヌ学〉者の発想と論理」新野直吉、山田秀三編『北方の古代文化』毎日新聞社、一九七四年、一六五―一九八頁；佐々木昌雄『「北方史」の解体と再構築に向けて』『「北方史」の解体と再構築に向けて——七四・一〇・一九自主講演集』東北大学院自主上映・自主講演実行委員会・パンフ編集委員会、一九七五年、二―一四頁。

³⁴⁷ 高倉新一郎「アイヌ人」信濃毎日新聞社編、鈴木二郎監修『現代の差別と偏見―問題の本質と実情』新泉社、一九六九年、二三五―二四〇頁、二四〇頁；佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」前掲、六二頁。

³⁴⁸ 高倉、同上。

潜んでいる」ということで、これは「人間の本源的な願望を直截に述べる」側面を持つ発言であり、「否定することは、なかなか困難である」と佐々木は言う³⁴⁹。「個としての人間」は、自らの生存の可能性を最大限に引き出すために、「類」に託するということである。なぜならば、「類」たる共同体なるものが、そうした生存の可能性を最大限に保障してくれると、人は感知するからである。「類」は、自らの個別的な死を超えて永らえるからである。人はそうした「類」に自らの希望と理想などを投資するわけである。しかし、その一方では、「類」なる共同体に未来を与えるためには、あるいはそうした未来がより広く感じ取られるためには、ある種の「生贅」が必要となる。

代わりに退化し、未だに自分たちの地位に到着していない「何か」もしくは「誰か」が要請されるというわけである。たとえば、近代以来、発展に遅れてしまった未だなる「アイヌ」を何とか処理し、問題の解決を目指すことで〈日本〉の先進性が確立されたと言えるが、その未だなる「アイヌ」が存在しなくなったそのときに、自らの先進性も同時に失われてしまうという逆説がそこに潜んでいるのである。同じように、「類」なる共同体に託するということは、必ずこのような構成的「生贅」を必要とするのである。このことこそ、佐々木昌雄にとっては、「シャモ」＝「アイヌ」の総体の核にあるものであり、たとえ「対自化」したところでの人間を、根本的に疎外してしまっているものでもあった。個別的な死という現実から一種の形而上学的な避難所を与える共同体のこの構造は、佐々木が自らの詩集の「跋」で述べているように、「背理そのもののようにみえる人間の生存」という、誰もがいずれ死ぬということの、人がその「背理」を背負うとしない壁になっていたわけである³⁵⁰。言ってみれば、佐々木にとっては、人がそうした実存であるにもかかわらず、「アイヌとか「シャモ」とかを言っている場合ではなかったのである。

この意味で、高倉の発言は、自らが滅ばないがために滅ぼさなければならない「アイヌ」に対して、共同体に在っては唯一果たせる態度をとっているわけである。それもまた、結局、倫理主義にすぎない。「双方のしあわせ」を宣告している高倉は、「自分と他者とが敵対関係にならぬように願う想いが基底となっているから」には、それが「遂には他者を許すのではなく、他者に組することによって自らが許され、そのことによって自らを許すことになる」自己救済なのである³⁵¹。だから、ここで、共同体の意識はなぜそれほど「貧弱」なものなのかについて言えるのは、それは「自らを許すという発想を持っている」から「貧

³⁴⁹ 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」前掲、六三頁。

³⁵⁰ 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』前掲、五九頁。佐々木の詩集の跋の文章は次の通りである。「生活そしてその軌跡が、人間と呼ばれるものへの抗排であるように、在りたい、と言えれば勇ましすぎるだろうか。おまえは滅びないのか、滅びようとしたくないのか、人間の生存への非難をこめて、在りたい、と言えれば傲慢にすぎるだろうか。その生命を持續する意欲、種を保存する意欲によって、人間は滅びへむかっている、という妄想がぼくを支配する。のみならず、個体の消滅が種全体の滅亡と少しもかわらないと考えるから、人々は生贅にたいして「死ね」と言える。犠牲とは外の力から死を通告されることにあるのではなく、おのれが外の力にむかって、人々にむかって「死ね」と言えないことにある、という妄想もぼくのことばを支配する。背理そのもののようにみえる人間の生存は、神の心には初めに決定的な荒廃があったにちがいない。ぼくの祖に告げられてきた『死ね』の唸りは、もはや遠い」（五八―五九頁）。「形容句のない私」という個体が、種の来たるべき滅亡とそれを宣告する共同体的な意識によって押し殺されるということは、少しも種の論理の視野に入ることはない。また、種の中によく識る者がこの世界に「人間」と呼ばれるものであれば、佐々木はそれに対する「抗排」として「在りたい」と言う。「この〈日本〉に〈異族〉として」に展開されている思考、または佐々木の著作の全編に行きわたっている思考の原形は、この跋文にあることができる。

³⁵¹ 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」前掲、六四頁。

弱」なのであり、決して個々の実存の現実に対して自立することができないから「貧弱」なのだ、ということである。こうした状況を抱えている世界では、他者を何らかの形で組織させない限り、自らの存在への保証も成り立たないのである。「シャモ」が「シャモ」である限り、「アイヌ」なる状況は反復されるのである。

詩集の「跋」において佐々木は、「人間は滅びへむかっている」という信念を抱え込み、生き延びたいという「本願的な願望」によって共同体を保存したがる者が、もし「人間と呼ばれるもの」であるとするならば、それに対する「抗排」として在りたいのだ、と主張している³⁵²。この「抗排」こそ、「この〈日本〉に〈異族〉として」の題名の意図でもあったと言える。

形容句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あって〈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、たとえ微妙であろうとも傷を負わせたいと願っている³⁵³。

現在の「旧土人」の在り様を問うてゆけば、必ず〈異族〉そのものの問題に展がってゆくだろう。その場合、倫理的な発想から入ってゆくのは各々の勝手にせよ、その発想の枠の内に居る限りは、基底へ至らない。倫理だけでは現実には露わにならないし、善意だけでは人間は救われないことは言うまでもない。〈異族〉に関わる問題を解くのは、〈族〉の根源を明らかにし、それを絶つことにしかないと言しよう。それ故、〈異族〉の側に在る者として言わねばならないことは、〈異族〉が〈異族〉同士で同じ〈血〉を認め合い、確かめ合っても何程のこともない、という、ある意味では辛い覚醒である。今、〈異族〉で在ることから逃れられないからといって、自らの存在理由を問い、自らの在り方を問うて、答えを〈異族〉なる〈血〉の内に見出さんとしても徒労である。答えがあるとすれば、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にあるだろう。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³⁵⁴。

〈日本〉の内の〈異族〉として在ることを拒否し、〈日本〉に〈異族〉として在ろうとする佐々木のこの修辞法は、決定的である。〈日本〉の内の〈異族〉という地位に諦念することや、〈異族〉の再現などという遡及的な選択は、共同体の発想の反復を招くだけなのであ

³⁵² 注二一を参照。

³⁵³ 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」前掲、六一頁。

³⁵⁴ 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」同上、六九頁。

る。そのように運命を付けたのは、共同体の方だからである。すでに述べたように、「アイヌ」なる状況のアポリアである。しかし、佐々木の叙述のほぼすべてに共通している、ここで言う「形容句のない私から始まらねばならなかったはずの私」—その実態なき自分への探求—は、そうした状況を内側から止揚する可能性を示している。

重要なのは、「この〈日本〉に〈異族〉として」という選択は、〈日本〉の内に〈異族〉として仮構される以前の時点から、あり得ない選択だということなのである。「シャモ」が「シャモ」で在る限り、自分も「アイヌ」として在ることを強られる。アポリアだからこそ、それ自体からは、決して逃れることはない。だが、佐々木はここで、逃れられないにもかかわらず、あるいは逃れられないからこそ、逃れなければならないのだ、と言っているのである。共同体の意識がある限り、「アイヌ」なる状況はつづくという絶望的な歴史的條件を欠いたままに、佐々木が示そうとしていた出口は、成り立てない。だが、〈日本〉に〈異族〉として在るという「対自化」の過程を通過した選択そのものは、そうした条件に属しているものでは決してない、ということである。同時に、その選択は、そうした者に向って共同体から付与されてくる「特殊な意味あい」が、いかにでも追加することのできる場所にありながら、いかに追加したところでどうにもならない、まさしく自由な場所のはずなのである。「アイヌ」という状況のアポリアをまったく機能不全にする選択のはずである。

佐々木に関して最後に念頭に置きたいことは、彼はこの選択を安易なものとして決して描けなかった、ということである。なぜならば、彼自身が述べているように、「アイヌであることに誇りを持つよう！」という近現代アイヌ史において繰り返し主張されてきた心情は、むしろ佐々木昌雄自身の心情でもあったからである。たとえば、佐々木は次のような告白をしている。

「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³⁵⁵。

こうした告白の内容ゆえに、佐々木は、その心情が「アイヌ」というアポリアの下にあるということを知ってしまったのである。そのためか彼の思索活動には、一方では、人の生に対してまったく不感症とさえ見える状況に向って言葉を発し語りつづける意欲を抱え、対他的であろうとし、状況に何らかの変化を希求したが、他方では、苛立ちや幻滅、または絶望を抱えたままに、異論を唄えることの虚しさから逃れようとする心像も読み取れる。その叙述に木霊する声は、いわゆる消滅と沈黙に魅せられつつ、語りつづけることを運命づけられているようである。『アヌタリアイヌ われら人間』に彼自身が投稿した最後の記事は、そうした感覚に溢れている。

³⁵⁵ 佐々木『アイヌ』なる状況（一）前掲、九頁。

何かが変わってきているのだろうか？時にこういう問いが、どこからともなく心にやってくる。何かが変わってきているのだろうか？毎日を生きてきて、辛い難関にさしかかってくると、とかく、それまでの自分の営みをふりかえりがちなものだ。そのとき、私にやってくるのは必ず、何かが変わってきているのだろうか？何かを変えるために、私は今を存えているわけでもないし、何かが変わるだろうと考えることで、明日まで生きのびようと想うのでもない。まして、何が変わりつつあると信じて、在り続けているのではない。しかし、あまりに現状が確乎として固く定まっているように見え、展開も、変革もないように見えてしまうときが少なくないから、いつからか、何かが変わって欲しいと、心のよじれたところに秘そかな希求が生まれていたようだ。だからつい想ってしまう。何かが変わってきているのだろうか？たぶん、何も変わっていないのだろう。表層は、ひどく繋く、そして目まぐるしく変転しているように見える。にもかかわらず、私は唇をひらくことを強いられていると、思い続けている。

〈オマエハ異ナル族ノ者デアリ、ソレ故ニ是々然々ノ者デアル〉という声が発せられている限り、私は言ってしまう。臆病だし、忍耐力のない私は、じっと口をつぐんだまま當々と毎日を生き抜く力を欠いているから、つついしゃべってしまう、しゃべられさせられてしまう。生活者の存え続ける力を未だ充分に持っていない私にとって、しゃべらなければ、彼らの所謂〈異ナル族〉でなければならぬから。彼らの所謂〈異ナル族〉と言いつけるのは、いつまでだろうか。人と人との係わりが、個と個の係わり、あるいは男と女の係わりそれだけでありうる場、そういう場が、この地の上に隅無くゆき渡ったときまで、〈異ナル族〉は存在するだろう。集団と集団、階層と階層、あるいは階級と階級が、他方を自らの膝下へひざまつかせ、争い、闘う歴史の永い時間の果てに、〈異ナル族〉は解消されるだろうか。それは見果てぬ夢なのだろうか。それは夢ではない。遠い過去の時間から現在までの歴史がそう教えている、と説く者もいる。夢であるか否かは問題ではない、ありうべき最も望ましい未来図だから、その夢に賭ける、と号する者もいる。そうしたいのだし、そうすべきだと思うから、それが実現する道へ歩き出すのだ、と述べる者もいる。私は何と言おうか？私には未来はどうでも良い。私がしゃべり、書き、行うのは当為でも、願望のためでもなく、強制されるからである。いわば必然である。そして、その必然は当分の間、もしかすると、生を終えるまで、続くかも知れない。それは良し悪しの問題ではない。今、私を周囲するものはどういう様相を呈しているのだろうか。私の場はどのような係わりの連鎖で構成されているのだろうか。私の目は未だ充分に視ることはできない。しかし、私の視野には、様々な形の空間があり、そこに様々な動きがある。その動きは、大部分、表面しか視えないが、時には不意に突出してきて、それまで隠されていた面をも視せることがある。例えば、親しい係わりを結んでいた友人が、その生活を転位させるような時。例えば、たとえ未知の人であろうとも、日常の係わりの中で悲痛な叫びを発した時。私の耳は遠く、目は暗いから、人の所作を見きわめることは遅く、人の叫びを聞きわけることも遅い。けれども、全くの盲聾というわけでもない

はずだ³⁵⁶。

「未来」たえず求めつづける「自らの膝下へひざまつかせ」る弁証法的な「闘う歴史の永い時間」に対して、佐々木は約束される、かかる「未来」を捨てて、強制される「今」という時間軸から行動しようとしている。佐々木が鳩沢佐美夫を評した際に用いたフレーズで言えば、この「自身から離れ、自身に向かい、さらに自身の対として在るものをも射程におさめていく」³⁵⁷という姿勢とその力の意義は、近年では、特に「アイヌ」なる者の積極的な社会表現を支援しているアイヌ文化振興法とその後の動きによって、隠されてしまったのだ。

アイヌ文化振興法の系譜学にむけて

佐々木昌雄が「アイヌ」に関する執筆活動を行った当時には、戦後対アイヌ政策の仕組みそのものが変わろうとし、佐々木は、その改革の主な根拠付けとなっていた発想を、次のように暴いてみせた。その改革の背後にある「アイヌ」に『『自主性を与える』という感覚こそ『保護』そのものである』、と³⁵⁸。言うまでもなく、「アイヌ」が「先住民族」として認定された現在でも、この「自主性を与える」という発想は、対アイヌ政策の根源にあるものとして生きつづけているのである。ここで「支配するものの感性」とこの発想を呼んだ佐々木昌雄の思考を現在に持ち込み、繰り返すためには、まず、戦後対アイヌ政策の大まかなあらましを確認しなければならない。

戦後の対アイヌ政策の基本的な性質と動向の意義は、実は戦前と同じようなものであり、「アイヌ」なる者とその他の国民との生活格差を解消することにあつた。たとえば、占領期の農地改革が無差別的に行われたことによって北海道旧土人保護法の給与地もそこで多く失われた。その損害を少しでも封じ止めるために施行された一九五〇年代の北海道不良環境地区改善事業のような地域開発事業は、その一例として挙げられる。

こうした事業との関わりで北海道ウタリ協会も再建され、同協会が徐々に高度経済成長期から引きつづく北海道開発における土建型再分配政治へと取り込まれていったのである。一九六九年に全国規模の同和対策事業特別装置法が執行され、「アイヌ」もその対象に入るという可能性もあったが、当時の北海道知事・町村金五のアドバイスに従って、ウタリ協会はそのように要求しなかった。代わりに北海道限定の独自の政策が約束され、一九七二年に初めての全道「ウタリ生活実態調査」が実行された。その調査の結果をもとに、一九七四年から一九八八年に掛けて、三〇〇億円余が「アイヌの血」を受け継いでいると思われる人と同一の生計を営んでいる婚姻・養子縁組関係に当たる世帯の居住地域に注ぎ込まれたのである³⁵⁹。北海道ウタリ福祉対策と呼ばれたこの政策の主な運営は、ウタリ協会が道庁と協力し合う形で担ったため、調査の対象と同じ世帯を会員資格の単位として設定し

³⁵⁶ 佐々木昌雄「今、周囲するもの」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第六・七号、一九七四年一月二〇日発行、四面。

³⁵⁷ 佐々木「解説 鳩沢佐美夫の内景」前掲、二五三頁。

³⁵⁸ 佐々木昌雄『『保護』という名の支配—北海道旧土人保護法をめぐる』『朝日新聞』（夕刊）一九七三年五月三〇日七面。

³⁵⁹ 竹内渉編『野村義一と北海道ウタリ協会』草風館、二〇〇四年、一一八頁。

た同協会の会員数は、当時に推定されていた「アイヌ」の人口の半数近くまで上ったのである³⁶⁰。

このように、北海道ウタリ協会は、地域と行政をつなぐ漏斗としての役割を固め、北海道各地域の福祉対象者としての「アイヌ」という戦後対アイヌ政策の基本的な枠組みが出来上がったのである。中央政府によって戦後北海道開発が戦前戦中の「拓殖」と同じように考えられたという多くの地元政治家が批判してきたように、「海外植民地」が失われた代わりに北海道が再び資源と食糧の供給地域とし見なされた。その意味で、ウタリ福祉対策の枠組みについても同じことが言える。その背景には高度経済成長があったにもかかわらず、対策の基本的な性格は、「同化政策」と呼ばれるようになった戦前の対アイヌ政策とさほど変わらなかった。一八九九年に制定された北海道旧土人保護法は、そもそも開拓の中で開墾可能な土地が減りつづけていたために各コタンの土地をめぐる土地の奪い合いが頻発し、行政にとって土地の登記作業が困難になっていたために執行されたのである³⁶¹。その結果として「旧土人」なる者がさらなる損害にあったにもかかわらず、厚生や自助活動に励んでいた者の要求は、とりあえずはこの法律の生活向上策に一致していた。その後の改正の数々は、ほぼすべて生活格差や「旧土人」の別扱いを解消するためだったのであり、ウタリ福祉対策も例外ではなかった。つまり、それは「アイヌ」により「自主性を与える」ための政策だったのである。

この一九六〇年代後半から一九七〇年代にかけての時期において、ほとんど死文化していた北海道旧土人保護法を廃止するという声も再燃していた。その一つのきっかけは、一九七〇年に、当時の旭川市長だった社会党の五十嵐広三が、全道市長会で廃止提案を満場一致で可決させたことである³⁶²。同法から「旧土人」という命名以外に何も得ていなかった旭川では、可決を後援する形で旭川アイヌ協議会が一九七二年に組織され、ウタリ協会との意見の対立が生じはじめた。

いずれにしても、このように、「アイヌ問題」として認識されるようになった政治課題は、当然ながら高度経済成長の政治体制にしっかり取り込まれていったのである。また、その「問題」に対して代々と親密な関係を保っていたのが、この時期に有力だった北海道社会党と、自民党の、現在で言えば、旧田中・竹下派議員たちであった。旭川アイヌ協議会の発足というような出来事に見られるように、北海道ウタリ協会内の志向模様もそうした各地域におけるローカルな政治を反映するようになったのである。

一方では、一九七〇年代後半から「アイヌ」が、徐々に「先住民族」という文脈の中へとも組み込まれていったのである。それを一気に強めたきっかけの一つは、一九八六年の中曽根康弘首相による「単一民族国家」発言であり、その発言に抗議する集会において、北海道ウタリ協会はNGOの「市民外交センター」のアプローチをうけて、同センターの協力を得た上で、ジェネーブにある先住民族作業部会やその他の国際機構に参加するようになった³⁶³。ウタリ協会理事長が一九九二年に国連の国際ニューヨーク本部での「国際先住民年開幕式典」の演説を行ったことも、こうしたNGOとの協力で実現された。だが、当初

³⁶⁰ 社団法人 北海道ウタリ協会編『先駆者の集い』一三号、一九七六年。

³⁶¹ 麓慎一『近代日本とアイヌ社会』日本史ブックレット五七、山川出版社、二〇〇二年、九三―九六頁。

³⁶² 五十嵐広三『官邸の螺旋階段——市民派官房長官奮闘記』きょうせい、一九九七年、一八―一八二頁。

³⁶³ 竹内編、前掲、二四―二八頁。

から主に「単一民族国家」という観念に対抗する概念として述べられていた「先住民族」の象徴性へのアピールは、国内の地元政治の動きと平行として行われたが、やや別枠にありつづけ、両方がつながることはきわめて困難な課題だったと言える。

たとえば、地元選出の自民党国会議員の後援会幹部や地元漁業と議会での公職をいくつか務めたウタリ協会理事長の野村義一は、一九七一年に佐藤栄作総理と会談した際に、「アイヌ」の常設福祉基金という発想を提示した。これは、そもそも不良環境地区改善事業などの施策の余白を埋めるためであり、その後盛んとなった「先住民族」をめぐる議論とはほど遠いものであったと言える³⁶⁴。ウタリ福祉対策が遅々として進まない結果となり、この福祉基金構想がやがて「民族自立化基金」として生まれ変わったわけである。枠づけの変化は、確かに、農林漁商工業に主に従事していたウタリ協会の理事会の中年層が海外の先住少数民族と交流を深めたことによる影響もあり、若い層の理事も現れていたことからだと言える。だが、そうして生活向上の課題が「民族自立」と「差別撤廃」という文脈に置き換えられたにもかかわらず、アイヌ文化振興法へとつながったこの戦後対アイヌ政策の主な関心は、同じ事の繰り返しであったと言えるのである。それはつまり、前策の余白を埋めることで新たな政策が導入され、そしてそれが格差を完全に埋めることができなかったために、さらなる政策の必要性が訴えられ、循環が反復するという構造である。いわば、救済と先送りの終わりなきサイクルである。

アイヌ文化振興においてもこのサイクルが反復された直接的な起点は、一九八四年の北海道ウタリ協会の定例総会で、野村理事長のほか、理事の貝沢正と小川隆吉、または北海道新聞の記者だった山川力らが執筆した「アイヌ民族に関する法律(案)」が可決されたことである。そこに職業保障と福祉に関する項目のほか、国会での特別議席と「民族自立化基金」の設置や、差別撤廃などが訴えられたのである³⁶⁵。後に「アイヌ新法」として通俗的に呼ばれるようになったこの法案の可決によって、それまでの協会の姿勢も一変した。それまでは、北海道旧土人保護法の空洞化を新たな政策のための交渉軸として扱っていたが、今度はその廃止を要請するようになった。後に当時の北海道知事・横路孝弘も法案の採択を後援する方向で、知事の私的諮問機関を設置し、その報告書が1988年に出された³⁶⁶。だが、この報告を受け取った永田町では各省庁間の「アイヌ新法問題検討委員会」が設置され、いくつかのヒアリングや北海道訪問も行われたが、短命なままに内閣が次々と交代する中で、一九九三年の政界大再編と一九九四年の村山内閣発足までは、政府での前進はほとんど見られなかったのである。

このように、アイヌ文化振興法の制定過程が、最終的に村山内閣から橋本自党内閣への移行期に行われていたのである。その裏舞台には、小沢一郎を中心とした統一会派の「改新」と社会党の衰退や、自民党の旧田中・竹下派の連立与党に対する対抗や、政権を取り戻すために打ち出された社会党を取り込んだ橋本内閣の改革路線というより大きな政治劇があった。つまり、これは「アイヌ問題」との係わりを保っていた政治家の晴れ舞台でもあったのである。さらに留意しなければならないのは、アイヌ文化振興法は、自民党保守

³⁶⁴ 新谷行『増補 アイヌ民族抵抗史—アイヌ共和国への胎動』三一書房、一九七七年、二六八—二七三頁。

³⁶⁵ 社団法人 北海道ウタリ協会『先駆者の集い』三七号、一九八四年。

³⁶⁶ 『北海道新聞』一九九六年二月八日八—九面；中村睦男「アイヌ特別立法の成立とその展開——北海道旧土人保護法（一八九九年）の制定と改廃をめぐって」杉原泰雄ほか編『平和と国際協調の憲法学——深瀬忠一教授退官記念』勁草書房、一九九〇年、三二五—三四五頁。

政権によって先送りされていたいくつかの社会問題に対する、いわゆる五五年体制後の「ポスト戦後政治」のあり様が現れた前夜に行われた政治決着の一つでもあった、ということである。具体的な資源の再分配に関して最初から消極的だった自民党に対して、社会党議員や北海道議員が妥協として、新たな政策制定作業をほとんど私的な有識者懇談会に任せただのである。ということは、結果として、改革路線に走り始めようとした国家にとっては、非常に便利なことだと言える。国家体制は、経済的負担の比較的に高い「社会問題」をある種の留保状態に封じ込めることに成功したからである。そして、〈日本〉という文化共同体の伝統と起源を探る技法として確立したアイヌ学知を大いに利用した有識者たちは、その一方で、「アイヌ」を新たな多文化・多民族共生のモチーフであるかのように形象化した。「文化」に問題を移し出したということも、脱国民化する国家にとっては非常に都合が良かったのである。

まず、村山内閣の官房長官に就任したのが、元旭川市長の五十嵐広三だった。そして、社会党の「アイヌ民族問題特別委員会」の支援を受けた、二風谷アイヌ文化資料館館長で文化伝承活動家として名前が広く知られた萱野茂が、参議院に繰り上げ当選した。この期の政界では、北海道旧土人保護法の廃止に関しては各党間の異論はほとんどなかったが、「アイヌ新法」制定に関しては特に自民党と社会党との間に見解の相違が見られ、制定に反対だった旭川アイヌ協議会とウタリ協会との対立も依然としてあった。それらの意見を配慮し、社会党「アイヌ民族問題特別委員会」委員長の池端精一と萱野茂が、自民党の高橋辰夫・内閣部会アイヌ問題委員長と鳩山由紀夫とも会談した上で、三党共通の場として、与党「アイヌ新法検討プロジェクトチーム」を設置したのである³⁶⁷。このチームは、後に官房長官の私的諮問機関「ウタリ対策のあり方に関する有識者懇談会」を誕生させた。この懇談会には、新法検討だけではなく、一年を期間に適切な新対策の基盤となるようなものをまとめ答申するように、という使命がそこに課されたのである。

七名からなる懇談会の座長に務めたのは、憲法を専門とする東京大学名誉教授で元最高裁判所裁判官の伊藤正巳だった。そのほかの六名は、国立民族博物館館長の佐々木高明、北海道大学教授（後に総長）で法律研究者の中村睦男、お茶の水女子大学教授でカナダの先住民族研究をも専門とする文化人類学者の原ひろ子、東京大学大学院総合文化研究科教授で旧ソ連の民族問題などを専門とする歴史家の山内昌之、北海道知事の横路孝弘（次期知事の堀達也）、そして懇談会設置期間中に亡くなった作家の司馬遼太郎である。いずれの参加者も私的な立場で参加したが、後に提出した報告書は、「アイヌ問題」に関する政府の公式な見解ともなった。当時、伊藤正巳は「リベラルな憲法理論で知られる」者と報じられ、『街道を行く』執筆中の司馬は「アジアの民族問題に詳しい作家」として考えられ、ほかに「女性として」は中根千枝やジャーナリストの伊藤正孝も挙げられたが、結局選ばれなかった³⁶⁸。最終的な選出については、ウタリ協会の意向も反映されたと報じられたが、利害関係を避けるために「当事者をはずすのが慣例」という理由で、ウタリ協会自体の代表は選ばれなかったのである³⁶⁹。

会議の欠席は少なくなかった。会合に「必ず口火を切った」とされる司馬遼太郎の場合

³⁶⁷ 『北海道新聞』（朝刊）一九九四年一〇月二八日二面。

³⁶⁸ 『北海道新聞』（朝刊）一九九五年二月二日一面。

³⁶⁹ 『北海道新聞』（朝刊）一九九六年四月二日一面。

は、大阪在住による交通の不便と闘病生活のため、全一回の会合の内、出席は三回であった。北海道知事の出席も五回に留まった。しかし、伊藤座長が当時を振り返り、「これほど学問的論議は諮問機関ではかつてなかったのではないか」と、作業の意義を誇ってみせたように、限定された条件の中では、懇談会はその目的を達成したという感想が広く述べられた³⁷⁰。

一九九五年三月三〇日に、それぞれのメンバーが首相官邸の白いクロスを被せた細長いテーブルを囲んで着席し、初会合を行い、その前後に記者会見を行った。「日本も多文化、多民族主義を進めなければならない」（山内）。『日本は単一民族国家』との考えを改めて欲しい。二一世紀を見据えた中身になると期待しています」（原）。「憲法が保障する法の下での平等があるからで、そのこと自体は健全」だが、「少数者の意見の尊重は人間本来の基本的なこと。少数者の意見を尊重してこそ日本の豊かさがある。これはボクの信念」（司馬）。「アイヌ文化の展示を二〇年前からやっている」、「アイヌ民族は先住民族」、「先住民族についての議論を避けるようでは困る」（佐々木高明）。そこに期待を高まらせる雰囲気ははした³⁷¹。

官邸で開かれた一回約二時間の全一回の会合の内、特別報告者が招かれ、ヒアリング行ったのは五回であった。その内容と議論は、権利のあり様というよりも、「アイヌ」が日本の現領土に「先住」していたのかどうかという問題をめぐって交わされたようである。たとえば、司馬によってはウタリ協会の野村理事長の発表に対して、「アイヌ民族」より先に北海道に暮らしていた民族がいたという可能性があるとして、「アイヌ」の「先住性」に疑問が投げかけられた³⁷²。招待された歴史家の新野直吉も、「歴史学からみたアイヌ（古代）」部門の発表で、「アイヌ民族に先住性があるかどうか明確に言えないとの実情を」論じていた³⁷³。他方では、皮肉とは言え、かつて新野が開催側にいたシンポジウムの席で、佐々木昌雄がその「非学問的な方法論」を批判した自然人類学者の埴原和郎もヒアリングに呼ばれた³⁷⁴。彼は、人種学知に満ちた頭蓋骨分析などを通じて「アイヌ」の祖先が縄文時代にアジアから日本列島へと到来してきたのだという、『シンポジウム アイヌ』などの出版以来長年をわたって持ち続けていた見解を発表し、さらに逆に「アイヌ」の「先住性」を肯定したものもあった³⁷⁵。まさに時代が一変した象徴的な出来事である。

多くのヒアリングが終わった時点の一九九五年一〇月三十一日に、懇談会の五名のメンバーが二日間の北海道訪問をし、白老市のアイヌ民族博物館や静内町と平取町のその他のアイヌ関連施設をまわった。そして、東京に戻る直前に伊藤座長は新千歳空港で記者会見を行った。伊藤は、「地元の期待は十分に認識した」とし、「経済状態の改善を急ぐべきだ」とも述べた。しかし、「これらを新法に入れるとすれば、とても来春の答申に間に合わない」ということで、その可能性を否定し、「北海道に先に住んでいた事実はあるが、国際条約上も先住民族に入るかとなると事実はずう」として、「仮に国際条約上、先住民族になると、

³⁷⁰ 『北海道新聞』（朝刊）一九九六年四月二日一面；山内昌之「アイヌ新法をどう考えるか—民族と文化と共属意識」『世界』六月号、岩波書店、一九九六年、一五三—一六二頁。

³⁷¹ 『北海道新聞』（朝刊）一九九五年三月二九日二九面；『北海道新聞』（朝刊）一九九五年三月三十一日二八面。

³⁷² 『北海道新聞』（朝刊）一九九五年五月一八日四面。

³⁷³ 『北海道新聞』（朝刊）一九九五年七月四日三面。

³⁷⁴ 佐々木「〈アイヌ学〉者の発想と論理」前掲、一八五—一八八頁。

³⁷⁵ 『北海道新聞』（朝刊）一九九五年六月二〇日三面。

権利が大きくなる。土地の返還をすぐにするという問題もあり、軽々にはいかない」と述べた³⁷⁶。懇談会に関しては、橋本内閣の発足によってその性格や「アイヌ」の「先住性」を言及した法案に対する懸念が高まったと言われるが、発足より2ヶ月も前のこの記者会見で、時間の問題と懇談会の限界がはっきりと現れたのである。

その翌年の一月に、橋本自民党内閣が発足した。同時期には、懇談会の中でも、「アイヌ民族の歴史、文化など独自性を尊重する『民族政策』」として、従来の福祉政策では「十分にカバーされなかった」「歴史や文化に対する誇りを尊重することを基本に新たな施策を組む」ことで、メンバーの合意形成が得られたようだった³⁷⁷。この内閣の新しい官房長官に就任した梶山静六もまた、答申が正式に発表される前に「すぐに対応できる問題」と「長く思想哲学として残すべき問題」とを分けるように政権の見解を述べ³⁷⁸、そのほかには、「民族自立化基金」が「バブル経済前の高金利時代に生まれた発想」であり、「現在では、十分な『果実』を得る運用は困難」と報じられ³⁷⁹、同和対策の新たな法的装置をめぐる与党内の主張の違いがある中で、「アイヌ新法をつくるなら、同和でも認めろ」という自民党幹部の懸念も見られたのである³⁸⁰。こうした中で、答申が提出される五日前に野村理事長も、自民党のアイヌ新法小委員会会長の鈴木宗男とともに会談を重ねていたが、答申の内容が明らかになった時点で野村自身が「アイヌ民族が弱い立場だから、保護、助けてやろうという考えが依然として根底に残っている」と批判のコメントを残した³⁸¹。

懇談会の中では、「委員として座ることの非力さを感じた」、「議論でむなしく感じたこともある」と述べたメンバーもいたようだが、答申は予定通りに一九九六年四月一日に提出された³⁸²。それによって、北海道ウタリ協会の体制も揺れることとなった。懇談会という仕組み自体に違和感を示し、やがて一時的に協会から追い出された会員もいた中で、五月一六日に、三〇年余に理事長を務めてきた野村義一が退任させられることとなった。代わりに、鈴木宗男を長年にわたり後援してきた帯広の建設会社会長・笹村二郎が互選されたのである³⁸³。一方、報告書をもとに法案が作られた時点から、特に萱野茂に対して、「先住性」という言葉へのこだわりに対して、「アイヌがこの法律でだめだというなら辞めてもいい」、あるいは「いざとなれば法案を流したって構わない」といった不快感と圧力が、鈴木宗男会長の与党アイヌ新法小委員会メンバーからしばしば発せられたようである³⁸⁴。

懇談会の報告書をもとに法案が作られ、そこに先住権が含まれなかったというまさにその理由から旭川アイヌ協議会もそれまでの反対姿勢を転じた。そして、新しい立法のチャンスを見逃さないために、萱野が必死に北海道開発庁や衆参両内閣委員会をまわった。その了解が得られた後に、一九九七年三月二日に新法案が橋本内閣によって承諾され、法律には反映されなかったが、同じ三月二七日に、「アイヌ」を「先住民族」として初めて国内

376 『北海道新聞』（朝刊）一九九五年十一月二日一面。

377 『北海道新聞』（朝刊）一九九六年一月三十一日三面；『北海道新聞』（朝刊）一九九六年二月八日九面。

378 『北海道新聞』（朝刊）一九九六年三月一六日三面。

379 『北海道新聞』（朝刊）一九九六年二月八日九面。

380 『北海道新聞』（朝刊）一九九六年四月四日一面。

381 『北海道新聞』（朝刊）一九九六年三月二六日三〇面。

382 『北海道新聞』（朝刊）一九九六年四月二日一面。

383 『北海道新聞』（朝刊）一九九六年五月一七日一面；竹内編、前掲、一二九頁。

384 『北海道新聞』（朝刊）一九九七年三月二二日一面；萱野茂『萱野茂アイヌ文化講座 アイヌ文化を伝承する』草風館、一九九八年、一六七頁。

法の文脈において認めた二風谷ダム裁判判決が下された。法案は後ほど衆参両内閣委員会に承諾され、七月一日に採択された。一八九九年制定の北海道旧土人保護法も一九三四年制定の旭川市旧土人保護地処分法とともに廃止され、代わりに「アイヌの人々の民族としての誇りが尊重される社会の実現を図り、あわせて我が国の多様な文化の発展に寄与することを目的」としたアイヌ文化振興法が執行されることとなったのである。その立法過程は、実は、懇談会の報告書が出されてからわずか一年三ヶ月しかかからなかった。そして、懇談会の答申にはあった「先住性」という言葉が直接法律に組み込まれなかったが、それに言及した萱野茂自身による拘束力のない内閣委員会付帯決議が作られたのである。

制定の時点からアイヌ文化振興法が原因ともなって引き起こされた諸問題が決して少なくなかった。たとえば、新政策の運営を行う財団法人、アイヌ文化振興・研究推進機構の理事会選出が、はじめは相談もなしに非公式な形で行われ、その結果に対して、ウタリ協会の笹村理事長が財団役人の辞任を求めた問題である³⁸⁵。あるいは、その後に報道されてきた補助金申請と予算をめぐる不正への疑惑である³⁸⁶。または、猟などを自由にできるとされる「アイヌの伝統的な生活の場をイメージ」した「イオル」の再生事業をめぐる各自治体の間に起こってしまったせめぎ合いである。さらには、北海道旧土人保護法の規定に基づいた北海道知事の管理下にあった「アイヌ共有財産」（一九九七年の時点では約一四五万円）が、アイヌ文化振興法の施策に資するように財団に預けられた問題であり、その直接な返済を求めたアイヌ共有財産裁判も挙げられる³⁸⁷。

しかし、こうした問題とは別に、一般政策としての「アイヌ文化振興」というものは、各地域に「アイヌ」をめぐる認識を生産する新たな基盤として定着してきたと言える。毎年、主に国庫と北海道から寄付される6億円以上の事業活動予算金は、「アイヌに関する総合的かつ実践的な研究の推進」、「アイヌ語の振興」、「アイヌ文化の振興」、「アイヌの伝統等に関する普及啓発」、そして二〇〇七年から「伝統的生活空間（イオル）の再生事業」に使用されている。具体的には、数多くの研究書や出版物の助成、一般公開のアイヌ文化体験交流会、海外の少数・先住民族との交流、アイヌ語教室や弁論大会、刺繍や踊りの教室、口承文芸の伝承育成、そして多くの公式フォーラムや展覧会、全国において開催される「アイヌ文化フェスティバル」などである。こうした普及活動を通じてアイヌ文化振興法に描き出された理念も大きな社会的広がりを見せてきた。そして、言うまでもないことだが、その中で措定された意味での「アイヌ文化」に自己同一化する者たちも、今でも増えつつあるのだ。

「アイヌ」の旧・旧土人化

「ウタリ対策のあり方に関する有識者懇談会」の報告書には「アイヌの人々の民族性」という項目で、その「民族性」なるものは以下のように説明された。

³⁸⁵ 『北海道新聞』（朝刊）一九九七年七月八日三面；『北海道新聞』（朝刊）一九九七年七月一日三〇面；『北海道新聞』（朝刊）一九九七年七月一五日三〇面。

³⁸⁶ 『北方ジャーナル』一一月号総特集，二〇〇四年。

³⁸⁷ 小笠原信之『アイヌ共有財産裁判——小石一つ自由にならず』緑風出版，二〇〇四年。

一般に、民族の定義は言語、宗教、文化等の客観的基準と、民族意識、帰属意識といった主観的基準の両面から説明されるが、近年においては特に帰属意識が強調されており、その外延、境界を確定的かつ一律に定めることは困難であると思われる。現在、アイヌの人々は、我が国の一般社会の中で言語面でも、文化面でも他の構成員とほとんど変わらない生活を営んでおり、独自の言語を話せる人も極めて限られた数にとどまるという状況に至っている。しかし、アイヌの人々には、民族としての帰属意識が脈々と流れており、民族的な誇りや尊厳のもとに、個々人として、あるいは団体を構成し、アイヌ語や伝統文化の保持、継承、研究に努力している人々も多い。また、これらの活動に参画し、積極的に取り組んでいる関係者も少なくないことにも注目すべきである。このような状況にかんがみれば、我が国におけるアイヌの人々は引き続き民族としての独自性を保っているとみるべきであり、近い将来においてそれが失われると見通すことはできない³⁸⁸。

この定義は、おそらく日本民族学会研究倫理委員会の見解を参照した一九八八年の北海道懇話会の答申や、懇談会でのヒアリングなどから成っている。これもまた、佐々木昌雄が「この〈日本〉に〈異族〉として」の中で引用した「民族性」の定義と非常に似ているものでもある。

「もともと一定の地域に長期間、共同の生活をいとなむことによって、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し、同一の歴史と伝統と運命のもとに、“われわれ”という共通の集団帰属感情によって結ばれるようになった人間集団の最大単位」（石田英一郎前掲書）

と生物学的概念でなく、文化的概念として規定している。これは民族学・文化人類学・社会学などにおける最大公約数的通説らしいが、こういった民族概念から言うと、私はどうなるか？ 非常に困るのである。つまり、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、〈日本民族〉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³⁸⁹。

戦後文化人類学を確立した石田英一郎からのこの引用は、佐々木が大学院のときに所属していた東北大学日本思想史研究室の傘下にあった日本文化研究所報告書に、石田がその

³⁸⁸ 「ウタリ対策のあり方に関する有識者懇談会『報告書』」、社団法人 北海道ウタリ協会編『国際会議資料集』北海道ウタリ協会、二〇〇一年、二二九―二六六頁に再録。引用は二三七頁。

³⁸⁹ 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」前掲、六二頁。

施設主任を退職したときに載せられたものである³⁹⁰。ある意味で、ここにこそ、戦後の世界秩序やその体制における国際人権という文脈の中で「民族」が広く過去の様態に物神化されたことの矛盾があらわになっていると言えるのである。そして、佐々木はそれに対して、「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〉だと言い、「同一の歴史と伝統と運命」を「共有」するのは、〈異族〉と〈日本族〉の双方であり、さらに「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、と言っている。それは、定義にあるような過去から現在に流れてくる不動なものではなく、この定義と照らし合わせられたとき、その現実には現在進行型の状況として映し出すわけである。一般的に言えば、定義というものは、その対象を先取りして名指さなければ自らの正当性を失ってしまう。だが、定義の規定において、この場合の佐々木のように分類不可能な者は、同じ定義の規定において序列化され、あるべき姿への条件が彼らに付与されるのである。また、石田による「民族性」の場合には、かつての「旧土人」と同じように、佐々木は「〈異族〉の『民族性』を喪失しつつ、〈日本民族〉の『民族性』を獲得しつつある者」として措定されてしまった。

ならば、「ウタリ対策のあり方に関する有識者懇談会」による定義の場合はどうだろうか。ここには、佐々木が引用した石田の定義との決定的な違いがある。それは、石田が言っている「集団帰属感情」と有識者たちが言う「主観的基準」というものの方が、はるかに優先され、強調されているところである。佐々木が「〈異族〉とだけ『共有』する」、まさにそのものである。懇談会のメンバーによる回想によると、このことが重視されていた経緯は、特に旭川アイヌ協議会への配慮や司馬遼太郎がこだわっていた次の条件に拠ると言われている。

アイヌの血をひく人たち全員に新政策をあてはめるべきではない。アイヌの系譜を表に出さずに人生を送る余地を広く認めるべきだ。新政策は伝統文化継承者等アイヌへの帰属を表に出すことを選択した人にも適用すべきであろう³⁹¹。

新政策は非強制的にしなければならないというこの配慮は、報告書が出された直後に『世界』に掲載された山内昌之による記事でも説明されていた。「アイヌであることの共属意識のあり方と、その表現形式は一律に強制されてはならない」として、山内は旭川アイヌ協議会が主張していたように「新法でかえって不利益をこうむる危険性を指摘する声も無視すべきではない」と主張していた³⁹²。そのことを保障してくれる論理として「民族性」の「自主的」および「文化的」な要素が注目されていた。

アイヌ民族の場合にも、民族という意識は、(自主的・文化的) な力と (作為的・政治的) な力が互いに拮抗するダイナミックな作用と関係のなかから成立している。すでに存在したアイヌという同じ集団のなかに生まれて、歴史の集団的記憶、

³⁹⁰ 石田英一郎「日本民族の形成」三笠宮崇仁編『日本のあけぼの—建国と紀元をめぐって』光文社、一九五九年、七六頁；石田英一郎「日本文化論の理論的基礎——プロジェクト『日本民族性の比較文化研究的論的研究』のために」『日本文化研究所研究報告』第三集、一九六五年、一一二〇頁、五一六頁。

³⁹¹ 『北海道新聞』（朝刊）一九九六年四月二日一〇面；山内、前掲、一五九頁；五十嵐、前掲、一八九頁。

³⁹² 山内、同上、一六〇頁。

風土、生活条件、社会・家族制度、人間関係の在り方などの総体が（共属感覚）を不断に再生産する原動力の一つになっていた。（作為的・政治的）な力が働いてつくられたものが、時間を経るうちに（自主的・文化的）な性格に転化していつて、それを共有する人びとの（共属感覚）を強めることもある。こうして人びとは同じ民族への（共属感覚）をもつのである³⁹³。

先ほどの佐々木昌雄の状況からみれば、この議論はほぼナンセンスに近い。つまり、「時間を経るうちに」〈日本族〉と〈異族〉の双方と共有している「集団的記憶、風土、生活条件」などが、徐々に〈異族〉とだけ共有している「〈共属感覚〉」に転化する、ということになるからである。石田の定義に対する佐々木のリアクション、または佐々木の言う「アイヌ」なる状況というものには、「アイヌ」が「アイヌ」として在ることを強いられているというプロセスの方が絶えず強調されていた。それは「作為的」なものとしか言うようなものだった。それゆえに、「アイヌ」が「作為的」なものから「自主的」なものへと転化されることによって、ある序列化が生じるということは、石田の定義に対する佐々木の言い分をみればわかる。しかし、その転化によって非強制性と「主観的基準」が強調されるということは、佐々木が執筆した時期にはほとんどなかった。アイヌ文化振興法おける序列化も当然のことながら、「アイヌ」を佐々木の時代とは異なる方向にさすらせているのである。

懇談会の報告書には、「アイヌの人々の民族性」とは別項に、実際にこの新たな政策の物質的な対象となるものへの指定が必要だった。そして、懇談会の有識者たちがここで打ち出したものは、「特に自然とのかかわりの中に育まれた豊かな知恵」溢れる、「アイヌ語並びにアイヌにおいて継続されてきた音楽、舞踊、工芸その他の文化的資産及びこれから発展した文化的資産」たる「アイヌ文化」なのである³⁹⁴。そして、この「アイヌ文化」は、「アイヌの人々の民族性」とのねじられた関係を持つことになる。「アイヌ文化」は、「アイヌの人々の民族としての帰属意識は派々と受け継がれているものの、そのアイデンティティの基礎ともいべき言語、伝統文化、歴史的経緯」のなかには、「失われたものも多く、十分な保存、伝承が図られているとは言い難い状況にある」とされたからである³⁹⁵。「民族性」と「文化」とのこの結合は、「アイヌ文化振興」の核となる仕組みとなった。

要するに、「アイヌ」として在るか否か、あるいは少なくともそれを「表に出す」という「選択」として捉えられたものは、個々人自らの「民族性」なる「主観的基準」による非強制的なものとされたが、それにもかかわらず、その「基礎」となるものは、他でもなく法律の措定されている「アイヌ文化」ということになったのである。と同時に、「アイヌ文化」は「保存」と「伝承」の対象ともなった。この発想の短絡は、政府にとっては魅力的なものだった。新事業への参加があくまでも自己啓発や個々人のイニシャティヴによって規定されることによって、戦後対アイヌ政策の基本的な枠組みそのものの再編成ができたからである。

³⁹³ 山内、同上、一五六―一五七頁。

³⁹⁴ 「ウタリ対策のあり方に関する有識者懇談会『報告書』」前掲、二三九頁；「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」第一条。

³⁹⁵ 「ウタリ対策のあり方に関する有識者懇談会『報告書』」同上、二四七頁。

北海道旧土人保護法が象徴していたように、それまでの政策対象は、たとえ当局の意図が単なる行政目的にあったとしても、分割不可能かつ数値的に制御できる人間に対する最低限の生活維持だった。だが、「アイヌ文化振興」が機能しているところは、これとは明らかに違う。ここに具体的な人間から切り離される「文化」という、知識や情報の収集と編集であり、管理可能なものに政策対象が置き換えられたのである。それはつまり、直接関与せず手の届くところにある人間から分離可能な素材である。アイヌ学知の一般的なあり様と同じように、「言葉」や「文化」が必要とされているが、必ずしもその「言葉」と「文化」を体現している人間そのものは、必ずしも必要とされているわけではないのである。法律それ自体が語っているように、これは「アイヌ文化」に関する「国民に対する知識の普及及び啓発」を行うための行政装置であり、その意味ではまさに認識の対象としての「アイヌ」を時代に合わせて生産するための装置なのである。

こうして有識者たちの「アイヌ」に対する倫理主義は、最終的に政府や行政による基本的な無関心を後押しした。新政策を運営しているものが財団法人となっているからこそ、アイヌ文化振興・研究推進機構は助成金の消費とその公表を優先しなければならない。その一方での事業内容やその審査は、主に助成金の依頼者と非常勤の評議員に任せられている。政府にとっては、財団の基本予算が消化されていれば、政策がほぼ自発的に運用されていると期待される。むしろ、そうしたスムーズな運営こそが、事業の内容よりも、成果の指標なのである。事業の内容に関心を持つのは財団の理事会や評議員である。しかし、そもそも財団法人という枠組みによって、予算の配分以外に役割がない国側は、徐々に「アイヌ問題」の後景へと退いていけるわけである。アイヌ文化振興法第6条に基づき政策の「基本計画」作りは実質的に北海道に任せられ、二〇〇〇年に北海道開発庁、文部省、北海道、そしてアイヌ文化振興・研究推進機構の4団体による「アイヌ文化振興等施策推進会議」ができたが、後ほどそれも中央省庁再編の影響を受け、アイヌ文化振興事業はさらに日本の一地域である北海道に実施されるものだという、「地方化」の構造が出来上がった³⁹⁶。同時に、多くの地元自治体や文化保存会も新政策に合わせて活動の「体系化」という現象も見られてきたのである³⁹⁷。

こうした構造の中で、「アイヌ」なる者が、「我が国の多様な文化の一つ」とされる「アイヌ文化」の実践に出掛けるとすれば、彼は特権視される仕組みとなっている。先ほどみたように、これは「アイヌ」として在るという「表現形式」が自己責任の問題とされたからこそ、そうした自発的な行為を思うがままに要求することができる仕組みだからである。そうした行為の受け皿として準備されているのは、「アイヌ民族の誇りが尊重される社会の実現を」という、アイヌ文化振興法の大いなる理念なのである。この理念は、当時の新聞にも伝えられたように、特に司馬良太郎が懇談会の会合で発していた見解が、色濃く反映された、とされる。

日本人の中にアイヌがいるということはたいへん豊かな感じがする。また、日

³⁹⁶ 上村英明『『先住民族の国際一〇年』が生み出した希望、現実、そして幻想—日本から次の一〇年における権利回復運動の可能性をみる』上村英明監修、藤岡美恵子、中野憲志編『グローバル時代の先住民族—「先住民族の一〇年」とは何だったのか』法律文化社、二〇〇四年、二二九—二四九頁、二三二—二三三頁。

³⁹⁷ 上村、同上、二三九—二四〇頁。

本人のなかに少数者がいるということは、日本文化にとっても頼もしいことと思う。最も大切なことは少数者の威厳を守ること。その人たちが自らの文化や言語を身に付け、他者とは違うと思ひ、その威厳をもっていることを尊しとすることである³⁹⁸。

〈日本〉という共同体に託しようとした作家として司馬の名前はあまりにも有名である。その感情移入と希望の投資もまた、時代に対してかなり左右され、敏感なものだった。周知の通り、日露戦争以降の日本史を「民族的な地方化」として見ていた司馬は、「日本人」をきわめて動的なものと考え、この晩年の時期には、主に紀行文という形で、自分の文章の領域を〈日本〉の領土に限定せず、モンゴルや韓国の東アジア、または欧米にまで大きく広げようとしていた。彼が描こうとしていたのは、巨大な規模と鳥瞰的なスタイルで現代世界と過去の歴史とをそれぞれの特定な場所において重層的にとらえることであった³⁹⁹。しかし、その「風土と人間をみつめる思索の旅」は、いずれにしも「技術」や「革新」を根っこから好む「日本人」に反照され、〈日本〉という場所に回帰していた。

そうした司馬の「アイヌ」は、古代西洋のそれになぞらえることのできるものだと信じ込んだ金田一京介の「アイヌ」とも、大平内閣や中曽根内閣に祭り上げられた「国際化」という潮流の中で東アジアの共生と調和の反近代主義的な要素を持った文化をも代表する、自分たちと同祖の縄文文化の生き残りとして描かれた梅原猛の「アイヌ」とも異なっていた。一九九一年から一九九二年にかけての旅行をもとに書かれた『オホーツク街道』（一九九七年）という本もその例外ではなく、そこに司馬は、オホーツク海の流氷のように流れる北方に暮らす「人種」たちの歴史模様を描いたオープニングからすぐに、「われわれには、アイヌの血がまじっている」と「朝鮮人」の友人に誇った会話の様子を、その対照として登場させている⁴⁰⁰。「アイヌ」も含めた様々なものから「豊かさ」を「日本人」に見出そうとした司馬のこのような文化的多様性への関心は、バブル崩壊期以降の彼の国家に対する痛切的な危機意識から現れたに違いないだろう。そうした時代にあつて、他者の威厳への尊敬は、司馬にとっては、より多くの「日本人」が有意義な生を獲得する可能性として感知されただろう。彼にとってそれは、まさに〈日本〉が滅びないがための、善意に溢れた条件の一つだった。

「支配する者の感性」でもあつた。「豊かさ」は、いったい誰にとっての「豊かさ」なのか。また、「アイヌ民族の誇りが尊重される社会の実現を」における「尊重」の達成は、誰が保障しているのだろうか、という問いに対しては、司馬は応えることができないのである。「アイヌ文化振興」の理念においては、そうした問いに対する応答が不可能である。司馬の理念は、「アイヌ」なる者が「日本人」の中にいるということが、彼らにとっても豊かなことだ、ということまで言っているわけではないだろう。

「アイヌであることを誇りとする」とは何の謂か？「アイヌであること」が

³⁹⁸ 『北海道新聞』一九九六年四月二日一〇面。

³⁹⁹ 成田龍一『司馬遼太郎の幕末・明治一『竜馬がゆく』と『坂の上の雲』を読む』朝日新聞社、二〇〇三年、三〇四―三〇五頁。

⁴⁰⁰ 司馬遼太郎『オホーツク街道』街道をゆく三八、朝日文庫、一九九七年、九―一一頁。

どうして「誇り」であるのか？もし、「アイヌであることが恥ずかしい」と誰かが言うのなら、それはいわれのないことだと、制作者たちは言うであろう。そしてまた、「素朴で熱烈なその民族性」に「誇り」を持って、とでも言い加えるかも知れない。だが、「民族性」に誇るべき点があれば、同様に恥ずべき点もあるだろう。「民族性」は、ただ「誇り」を支える柱たりえない。もっと正確に言えば、「民族性」というものすら、実体のはっきりしない、妄想ではないか、と疑うべきなのだ。「アイヌである」そのことが「誇り」となるなら、「シャモ」であることだって「誇り」となるのであり、結局は、自分が所属すると思ひ込みうる集団名称がある限り、「誇り」は持ちうることになる。けれども、「誇り」は誇れざる何かとの対応で考えられるのであり、「アイヌである」そのことが「誇り」であれば、「アイヌで」ないことが恥か、あるいは「アイヌである」そのことがそれまで恥と思われていたのか、いずれかである。「アイヌである」そのこと自体は、誇れることでもないし、恥ずべきことでもない。その恥とも「誇り」とも関わりを持たぬはずの「アイヌ」が何故に、人々をして、そのような感情を持たしむるのか、が問題なのである⁴⁰¹。

一九七一年に佐々木昌雄が二風谷と勇払鶴川町で撮影された自主制作映画をめぐるメディアの反応を批評した文章からである⁴⁰²。だが、「アイヌ文化振興」の理念に対しても、この文章は響くはずである。なぜならば、ここに佐々木が『アイヌ』が何故に、人々をして、そのような感情を持たしむるのか」という問いへの応答は、今現在、「アイヌ」として在ることが「誇り」として述べられているということから見えてきたからである。それがこれまで「恥」だと思われてきたことからだ。かつて「恥」として内面化されていたものが、現在では「誇り」として再定義されたということは、「アイヌ」なる者にとっては、ある種の催促として機能しうるからである。

つまり、この政策を実行することにおいて、「アイヌ民族の誇りが尊重される社会の実現を」と「豊かさ」を感じ取れるのは、これまでそうしてこなかった人々のみだからである。「恥」か「誇り」かの決定は、「アイヌ」なる者にとってみれば、ほかの誰かの手に握られている。そして、この構造では、「アイヌ」は、そうした権威を持つ者の飼い慣らされた共同体に受け入れられるために、自分自身がまさにそのように飼い慣らされているのだ、ということ自認するほかないのである。「アイヌ」なる者がこの政策の大いなる目標に貢献できるのは、「尊重」されるべき「アイヌ文化」の実践以外に方法はない。また、逆に言え

⁴⁰¹ 佐々木「映画『アイヌの結婚式』をふれた朝日新聞と太田竜の文章について」前掲、二四―二五頁。

⁴⁰² これまで見てきたように、『アイヌの結婚式』は、後に民族文化映像研究所の所長・姫田忠義監督によるもので、二風谷では地域や自らの家庭をも動員した萱野茂が制作グループにいて、アドバイザー役を務めた。「生粋のアイヌであり、またアイヌ文化の優れた後継者でもある」と紹介された萱野について、佐々木は、「彼はその責を負わねばならない」と書いた(二四頁)。つづいて、「それは彼が『生粋のアイヌ』だからではなく、結婚式と記録映画制作を推進した中心人物であって、『アイヌ文化の優れた後継者』と称するのを許しているからである。萱野よ、おそらく善意の人であろうあなたをこう言って責めるのは、酷だろうか？」(同上)。そのような名称を「許し」つづけた萱野の、地域に対する、なおかつ現在における「アイヌ」という葛藤それ自体の存続や、「アイヌ」を求めつづけてきた多くの者たちを、その生涯において心広い善意で受け入れた「アイヌ」の象徴ともなった萱野のこの「責」は、決して小さいものではない。その影響が、たとえば、地元社会に対してどのようなものだったかについては、さしあたり北川大『アイヌが生きる河』樹花舎、二〇〇三年、一八九―二〇一頁を挙げておこう。

ば、そうした行為が今「尊重」の対象となったことを知ることで、それは自らがかつて「旧土人」なる存在であったということを知ることで同じことなのである。「アイヌ文化振興」は、この「尊重」の呼びかけにおいてこそ、そう思い知らせているのである。要するに、「アイヌ」なる状況は現在、こうしてある種の旧・旧土人として在ることを意味するようになったのである。

結語

これまでアイヌ文化振興法に対する不満は、その制定の時点から、相次いで発せられてきた。にもかかわらず、その批判性はどこかで停止せざるをえなくなり、この政策をめぐる言論のあり様は、非常に閉鎖的な形で展開されてきたのである。内容が「アイヌ文化」に偏りすぎ、「自主性」を保障する内容が不足しているとは言え、「アイヌ」の地位を復帰させるためには「重要な第一歩」であるという評価は、ここまでいたずらに繰り返されてきた。メディアや学術的な文章においても、こうした評価も数多く見られた。だが、「アイヌ文化振興」の発想と論理、またはそれらが構築されてきた力学の系譜を診察する試みは、ほとんど見られなかった。現在では、もう一つの私的懇談会によって「アイヌ」の「先住民族」としてのあり様が確証されようとしている。この状況により原理的に分け入った思索が必然である。

アイヌ文化振興法に対して、数年前までに北海道旧土人保護法がまだ存続し、政界では今でも新たな対策への支持度が薄く、そうした異なる立場の間に合意と妥協を戦略的に達成することが「現実主義」だと訴える者もいるだろう。あるいは、不十分な策ではあるが、内から改革してより多くの「アイヌ」なる者を政策の運営側にコミットしていくことで政策の性格も変わるだろう、と訴える者もいる。当然の賠償として文化活動の支援を評価する者もいれば、言語、音楽、舞踊、刺繍、工芸などのかつての活力が対策によって失われる危機に来ている、と説く者もいる。そもそも「伝統」、または「アイヌ文化」としか認識できなくなってきたこれらのものを実践するためにお金は要るか、という声も一方にあるだろう。

あるいは、これまで「アイヌ」をも代表するかのような活動が初めて自分から要求され、そこから一瞬に浮かび上がってくるマヒのようなものを感知した者もいるだろう。この対策の下にあって、自らの「アイヌ文化」の発信能力が問われ、まるで調整されているように感知してきた者もいる。また、何の不自由も感じない者も。「皆の税金だからいかに利用するかが重要だ」、あるいは「その運営や仕組みを経験せずに批判するのはいかなものか」という主張もあれば、「利用者なのに批判するのは偽善だ」という主張もあり、いずれも表裏一体だ。これから画定される政策もまた、これとは同じ構造の中にあるということを留意するが良いだろう。せいぜい現れるのは、対先住民族政策としてすでに各国に確立されているような、全国規模の非常に限定した福祉機関のようなものであろう。その構造を形付けているものは、ここまでみてきたように、現代国家や政府と行政の基本的な無関心と「アイヌ」を自らのあり様の相互確認のための対照項として消費する共同体の発想だからである。

法律の認定によって歴史的な認識を逆転させることを目指し、過去に対する正義なる自

分を誇示するために、「他者に組することによって自らが許され、このことによって自らを許すことになる」行為以外は、この構造からは何も生まれない。「アイヌ」に対し「シャモ」だと自ら意識する者の、その「アイヌ」に対して取りうる態度は、「過去に埋もれていった人々のかかえこんでいた心情を不問に附して、専ら現在から未来へ向う展望に期待をこめ、過去のあれこれはせいぜい罪意識といった自らの心情の内では解消されてしまうため、極めて倫理的なことばでしか外化されない」のである⁴⁰³。「いまだ」に十分な権利を享受していない「アイヌ」なる者に対して、国際基準を備えた政策を誇示そうとすることにも同様な構図にある。それでも、これらの政策によってより多くの「アイヌ」なる者が、そのあり様を「表に出す」ことで状況が変わると信じ込む者がいれば、そのときの「アイヌ」は「シャモ」との対関係にあるのにすぎない。そしてそういった状況に、彼らはいずれ向き合わざるを得ないか、それを軽視しつづけるしかないのである。

佐々木昌雄の叙述に分け入ることによって、この構図は露になる。そこには、「アイヌ」＝「シャモ」などといった、自分がこの状況にあって存在せざるを得ないものが、形容句のない、偶発性に帯びた実態なき自分であるなど、あり得ないという思想が潜在している。決して安易ではないその現実を選び取るということは、「アイヌ」という名の状況を自分の手で再びつかみ取ろうとし、ひっくり返す最低限の手続きでもあるのではないだろうか。こうして、自己を自己に疎遠なものとして外化して、「シャモ」の投影である「アイヌ」として在るということをお互化することによって、「シャモ」も「シャモ」として在りえなくなるからである。

その逆もそうだと言える。佐々木昌雄が小説家の三好丈夫の「アイヌ」を取り上げた小説を評した文章がある⁴⁰⁴。その中で佐々木は、三好の小説に浮かび上がる作者の「貌」が「おそらく困難な場に自らが在ると信じている辛さ」を感じ取り、それが「まさに今『アイヌ』としてある者の辛さと本来同質のように」映った、と述べている⁴⁰⁵。「アイヌ」と向き合うことでの「シャモ」として在らざるを得ない者が直面する困難である。しかし、佐々木によれば、三好はやがて自分は「まだ『アイヌ』よりも楽であると、その貌は信じ込んでいる」ために、「アイヌ」を仕立てなければ自分の立ち位置も存立しない、というジレンマに陥ってしまったのだ⁴⁰⁶。「アイヌ」に対して善き「シャモ」として在るがために、三好はその共同体の意識構造に由来する発想に再びとり憑かれてしまった。三好は結局、救済しようとして、求めようとして、「シャモ」として在ることに強いられる状況を対自化し、自分も無限の他者の中の単にもう一人の他者にすぎないのだという、何の保障もない現実から逃亡してしまったのである。

近代以来に「アイヌ」は、「シャモ」との対関係で決定される意識から誕生させられるものである。近代の共同体意識のそのアポリアは、たとえ自分が「アイヌ」より先進しているということや、そうした位置から「アイヌ」に向き合うことによって、その「アイヌ」に対し「シャモ」として在る者だと自ら意識する者たちに、有意義な生を獲得する可能性を与えてきたのである。アイヌ文化振興法以降、対アイヌ政策の理念は、同じアポリアに

⁴⁰³ 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」前掲、六三頁。

⁴⁰⁴ 佐々木昌雄「“シャモ”は“アイヌ”を描いた(一)』『北方文芸』三、二二―三八頁；三好丈夫『シャクシャインが哭く』潮出版社、一九七二年。

⁴⁰⁵ 佐々木「“シャモ”は“アイヌ”を描いた(一)」同上、三八頁。

⁴⁰⁶ 佐々木「“シャモ”は“アイヌ”を描いた(一)」同上。

において、「アイヌ」として在る者にも同じような可能性を提示しようとしてきたのである。しかし、かつては「アイヌ」を、やがて「同化」するか、「滅亡」することであろうと予言していたのと同じの主体が、今現在は、「アイヌの人々の自主性を十分に尊重し、民族の誇りが尊重される社会の実現に向けて」、より良き未来を描き出そうとしているのにすぎないのである。このより良き未来への希望は、永遠に来るべきものとしてしか存在しないものへの希望である。今ここでアポリアをアポリアとしてあえて引き受けることと、形容句のない者としての自由を引き受け、アポリアから退場することを防いでいる希望なのである。

都合の良い時制に従うようにと、「アイヌ」の完全な救済が成し遂げられてしまうまでに、このアポリアの終わりなき反復に対して、再び「ただ死を」と告げる時が来たのではないだろうか。

終章 純然たる操作として—「先住民族」時代へ

人間は自分を他の人間に認知させるために、みずからを他者に強制しようとする、その限りにおいてのみ人間的である。他者によって実際に認知されない間は、この他者が彼の行動のテーマであり続ける。彼の人間的価値と現実はこの他者に、他者による認知に依存している。彼の生の意味はこの他者のうちに凝縮している。

— フランツ・ファノン⁴⁰⁷

主権概念と国際法の「西洋」

言うまでもないことだが、国際法というものの成立は、近代世界における「西洋」と密接にかかわっている。この場合の「西洋」とは、もちろん、酒井直樹やディペシュ・チャクラバルティを始めとした思想家が、推定上の「西洋」と呼んできたものであり、官僚制や資本制による統治のあり様、さらには「国民性、国家、市民社会、公共圏、人権、法の下での平等、個人、公私分離、主体概念、民主主義、民衆主権、社会正義、科学合理主義等々」という政治的近代性そのものの主要概念の底まで浸み込んでいるものであり、政治を思考するに当たっての日常的習慣が左右される要素として潜在しているものである⁴⁰⁸。国際法において、この「西洋」は、しばしば一九世紀の遺産、または実証主義と呼ばれ、現代の国際法における欠かせない思考様式として存続している⁴⁰⁹。

またも言うまでもないことだが、国際法の核にある概念は主権である。実証主義および国際法における「西洋」という思考習慣では、主権の存在することになるはずの主体は、論理的に先取りして宣告されることによって初めて遡及的に存在するのであり、主権の正統性の根拠がこのような「法措定的暴力」および「行為遂行的な暴力」によって支えられるのにほかならない⁴¹⁰。これと同じような思考パターンは、実証主義が植民地主義をあらかじめ存在するかのように振舞う主権の適用として理解してきたことにある。つまり、国際法における植民地主義や一九世紀の遺産は、主権の暴走として解釈される。にもかかわらず、主権というものは、植民地主義を通じて形成されたにほかならず、国際法における主体の遡及的な措置という手続きは、人が近代法の仮構する世界へと組み込まれていく作

⁴⁰⁷ Frantz Fanon *Peau noire, masques blanc* (1952) (=フランツ・ファノン著、海老坂武、加藤晴久訳『黒い皮膚・白い仮面』みすず書房、一九七〇年、一三五頁)。

⁴⁰⁸ 酒井直樹「西洋と残余の文明的差異における多義性」伊豫谷登士翁編『移動から場所を問う—現代移民研究の課題』有信堂高文社、二〇〇七年；Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000, p.4 (引用はチャクラバルティから拙訳)。

⁴⁰⁹ Anthony Anghie “Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth-Century International Law”, *Harvard International Law Journal*, Volume 40, No. 1, 1999, pp.1-80, p.75。

⁴¹⁰ Walter Benjamin *Zur Kritik der Gewalt*, 1921 (=ヴァルター・ベンヤミン著、野村修訳「暴力批判論」『暴力批判論 他十篇』岩波書店、一九九四年)；Jacques Derrida *Force de loi: Le Fondement mystique de l'autorité*, Éditions Galilée, 1994 (=ジャック・デリダ著、堅田研一訳『法の力』法政大学出版社、一九九九年)。

法となったのである。人が法に従うのは、その法の背後には、権威があると信奉するからにはかならない。だが、その権威は、主権の主体が遡及的に措定されるのと同様、法の創設と従事の関係性以前の状態と同じように、不在であり、常に置換しているのである。

このことはまた、本稿において何度も言及してきた、近代という時代を支えてきた「いまだ」との診断によって起動される時間軸の働きときわめて近い。自らが「いまだ」という診断の最終的な権利を有する者だ、ということを証明するために、誰か、または何かに「いまだ」と宣告することで自分たちは「いまだ」の圏外へと身を転じる。「いまだ」と宣告された者にとっては、その宣告にまつわる苦難の諸関係はまた、宣告そのものにしか起源を持たないのである。そうした「いまだ」なる者たちは、これによって、近代の時間軸にとってある種の構成的および代補的な役割を果たすこととなる。近代の時間は、それが「いまだ」という診断によって起動される一瞬前の世界との決定的な断絶を意味する。近代の「均質で空虚な時間」は、「非同時性の同時的存在」であり、複数の時間の共時的な存在を作り出すことによって誕生される。

そこで、「いまだ」と診断した者と認知された者とが、実は単なる診断によって分割されているという同時間性の中に在る者同士だ、という事実は決して明るみにされてはならない。「いまだ」とされた者は、その診断をしぼしぼ承認するか、あるいは自らの歴史や文化の価値を安定化させ永続化させることで、反抗的な試みへと乗り出していかしかなない。一方、「いまだ」なる者が存在しなければ、より近代的で有意義な未来が確立されなくなるのである。近代社会の理想的な姿への到達可能性は、現時点における完成形の不在においてのみ感知されるようになるのであり、複数の時間性の共時的な存在、すなわち、そうした散在している時間の再接合の到達不可能性においてのみ、到達の可能性が感じられるようになったのである⁴¹¹。主権またはそれを定める法は、その主体を遡及的に措定する置換された「神秘的基礎」によって支えられている⁴¹²。「いまだ」という、そもそも同時代性の中には無根拠な診断にも、診断を下せる主体は遡及的に措定されてくる。そして、診断があらゆる身体的実践において下される時代以降の世界に、人が吸収されていくのである。

国際法における実証主義は、この歴史にほかならない過程を忘却し、法学者は、自らの学問である国際法を、自分たちの時代に至るまでの見取図として構成し、類似と相違を図るという手法によって知的連続面を作り上げてきた。実証主義の法とは、主権国家同士の協定であり、国家を主体とした諸関係を定めるものである。一九世紀の法学者は、どのような実態を主権的と呼べるかについて、まずは領土統治に注目したが、やがて「いまだ」との診断がここに浮かび上がった。国際法が有効とされる場所と、国際法の制約に守護されない場所、あるいは、より正しく言えば、有効とされる場所とその諸制約が作り上げられた過程で、ある国家の暴力が自由に行使される場所とのその分離された歴史はまた、ここにある。つまり、どのような実態を主権的と呼べるかについての法学上の診断には、「社

⁴¹¹ 国民主義がしばしば「過剰なしの資本主義、構造的不均等をもたらす敵対なしの資本主義を持ちたい」夢を抱くのも、その不均等は「いまだ」として形象化され、近代の時間軸がそこで確立されているからにはかならない。民主主義体制とともにファシズムなどが近代的であるのも、この点に拠る。Slavoj Žižek *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, 1993, p.210 (=スラヴォイ・ジジェク著、酒井隆史、田崎英明訳『否定的なもののもとへの滞留—カント、ヘーゲル、イデオロギー批判』ちくま学芸文庫、二〇〇六年、四〇〇—四〇一頁)。

⁴¹² デリダ 前掲、二六—二九頁。

会」の分類と測定による序列化が必要とされ、そこにいわゆる国際法における承認の原理が由来しているのである⁴¹³。

完全な主権を持つものとして承認されていない実態が、たとえば、協定などにおいて不平等な義務に縛られていく歴史過程は、実証主義の方法論において、その協定の言葉に詳細な焦点を当てることによって隠蔽されることとなった⁴¹⁴。このように、あらゆる不平等条約の歴史は実証主義に構成された。また、承認の原理、あるいは実証主義によって生まれた承認主義は、非主権実態が主権を持つ法的実態に変身する技法として確立されていた⁴¹⁵。だが、その承認という行為は、きわめて恣意的でその場その場限りのものだった。つまり、それは、そもそも、この根拠なき「いまだ」という診断と法律の主体を遡及的に措定される空虚な力を、「いまだ」に主権なき実態にあると信じ込ませることによって、その信奉を通じて自らも信じようとしていたのではないか⁴¹⁶。

現在の国際法をめぐる議論では、こうした「西洋」および一九世紀の遺産とされるものが、法の使用に関しては非難されることがある。しかし、実証主義に基づいた法学では、承認の原理によって、こうした「いまだ」という診断によってもたらされる文化的要素が法的地位に切り替わり、その承認までの経緯が隠蔽されるのである。承認という法的行為は、正統な主権の存在を常に仮定して行われるからである。承認は、対象の権威を後押しするものではなく、承認できるという権威を後押しするものとして機能するようになった。そして、その権威がいかに形成されたのかを隠蔽するのである。

当然、国際法をこうした一九世紀の遺産から再構築していく試みは数多く行われてきた。だが、多くの場合、この再構築はかつて実証主義が自然主義に対して行った再構築と同じ手法において行われてきたのである。つまり、現代までの見取図を形成し、類似と相違を図り、国際法の展開の連続面を作り上げることである。本稿において見てきたアイヌ学知の方法論との共通性は、これで気づいたはずである。ここでは、たとえば、無主地の原理は、数世紀にわたって数多くの先住民族なる者たちの社会を破壊したものとして見出される。先住民族は、独自の政治的形態や生命権を有していたことが認められる。そのため、無主地の原理は、そもそも適用可能なものではなかった、という修正手続きが行われる。しかし、この修正行為は、決して無主地の原理それ自体に直面したものではない。これはまた、有効な継続概念としての主権が無主地の原理において確立されたからにはほかならないだろう⁴¹⁷。一方では、絶対的主権のない世界の構築も考えられてきたが、これも法の枠組みに関する議論に留まり⁴¹⁸、たとえ絶対的主権の場を一種の空席状態として守ること自体が一種の権威として浮かび上がるというきわめて今日的な問題も、問題視されない。

問題は、アントニー・アンジーが言っているように、実証主義やそもそも公平なはずのものとして、国際法において構想されてきた主権という概念が、植民地主義という歴史的

⁴¹³ Anghie, *op cit*, p.28, p.43.

⁴¹⁴ Anghie, *ibid*, p.40.

⁴¹⁵ Anghie, *ibid*, p.43.

⁴¹⁶ 鶴飼哲「コロニアリズムとモダニティ」三島憲一、木下康光編『転換期のフィロソフィー（五） 転換期の文学』ミネルヴァ書房、一九九九年、二〇六―二二六頁、二二二頁。

⁴¹⁷ Anghie, *op cit*, p.76.

⁴¹⁸ Anghie, *ibid*, p.74.

過程において部分的かつ差別的に適用されてきたということにあるのではない。つまり、人々の主権が奪われたり、拒否されたりしてきたということではない。問題は、国際法における承認主義、またはそれにかかる主権概念そのものに、「いまだ」という診断が密接に絡まり、浸み込まされていることであり⁴¹⁹、公平とは不公平の継続においてのみ確立可能なものとされてきたのだ。不公平がなければ、いったい何が公平と言えるのか。

先住民族の政治と国家の勝利

「Indigenous Peoples」⁴²⁰および「先住民族」、また近年では「先住住民」とも訳されるようになった名称の下で執行されてきた政治は、まさにこうした国際法における一九世紀の遺産たるものを相対化させる試みの一つであった。この政治は、自分たちの土地に住みながらマイノリティ化され、各近代国家がその土地への主権を宣告したにもかかわらず、先の、そして現在にも継続中の、その土地への主権を主張し、先住民族として国際法の主体を承認させることに拠っている。このように、先住民族の政治は、近代国民国家がいかんにか形成されたのか、またはその国家がいかんにか「倫理的に回復」させられ得るのか、という問いかけでもあった⁴²¹。一九八〇年代以降、国際連合を中心に展開されてきた新たな法枠組み作りの作業はつまり、国連人権文書の主体が国連加盟国政府、すなわち国家であるということを受け入れた上で、その国家たちをかつての暴力に対していかに自己反省させるか、ということが自明の目標である。これまで踏まえた議論からすれば、先住民族の政治の成果は、このため、国家がいかんにか法律のかつての不適切な使用に対して反省させられたのかということだけではなく、国際法における実証主義と承認主義の暴力に対していかに反省させることができたのか、ということにおいて評価されるべきであろう⁴²²。

「先住民族の権利に関する国連宣言」に関して日本政府は、二〇〇七年九月の国連総会本会議決議に賛成票を投じたが、上村英明が述べているように、採択直後に三点の解釈宣言をし、留保条件を付け加えた。それは、「第一に、独立・分離権を認めないこと、第二に、集団的権利としての人権を認めないこと、そして第三に、財産権は第三者や公共の利益との調和を優先すること」というものであり、宣言中に先住民族に関する定義条項がないため、「アイヌ」を先住民族と認めることはできない、とも言及した⁴²³。上村が指摘する通り、これらの留保条件は、日本政府の先住民族に関する見解、またはそれへの活動家の反論の主張と論点が、一八年間にわたって「何も変わっていない」ことになる⁴²⁴。

つまり、先住民族が独立・分離しないということは、国家が先住民族の権利を不当に抑圧しないということに拠っているのである。さらに、採択された宣言の第三条は、「先住民

⁴¹⁹ Anghie, *ibid.*, p.79.

⁴²⁰ この概念の国連における定義過程の概略として Patrick Thornberry *Indigenous Peoples and Human Rights*, Manchester University Press, 2002, pp.33-60 を参照されたい。

⁴²¹ Duncan Ivison, Paul Patton, Will Sanders “Introduction”, Duncan Ivison, Paul Patton, Will Sanders eds., *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge University Press, 2000, p.3.

⁴²² この意味でもここではあえてリベラル・コミュニタリアン論争を繰り返さない。

⁴²³ 上村英明 「『先住民族の権利に関する国連宣言』獲得への長い道のり」『PRIME』第二七号、二〇〇八年、五三―六八頁、六四頁。

⁴²⁴ 上村、同上。

族は自己決定の権利を有し、「この権利に基づき、先住民族は自らの政治的地位を決定し、並びにその経済的、社会的および文化的発展を自由に追及する」とあることによって、「国際人権規約・共通第一条を、先住民族を主語として書き直している」わけで、日本政府がすでに批准した条約の集団的権利を先住民族に保障しているだけである。そして、日本政府が「アイヌ」を、国際人権基準上の定義がどこにも存在しなかったにもかかわらず、一九八九年に「少数民族」としてすでに認めた経歴があるのではないか、という矛盾が生じているのである⁴²⁵。

上村は、特に宣言の第三条が国際人権規約・自由権規約と同じ社会権規約の第一条に共通に規定された原則として、今回の権利宣言が、『先住民族』に、独自の『政治システム』、『法システム』、『社会システム』を認め、そこに基づいて、普遍的な人権を認めることは、欧州に始まった国際法や人権規準相対化のひとつの到達点であり、植民地主義や帝国主義に関する積み残された問題の解決に大きな一步を踏み出すことを意味している」と述べている⁴²⁶。また、日本政府が単に米国などの政策を政治的に真似たわけではなく、先住民族作業部会に一貫して専門家を送り込み、貢献する模様を見せてきたにもかかわらず、以上の見解を展示したことに、長年この政治の展開に関わってきた上村の挫折感は明らかである。しかし、この過程における行動と見解の乖離によって、「何も『学習しなかった』」日本政府は、果たしてこれで本当に「日本の国際社会における『不名誉な地位』を奈落の底に下降させるだけ」なのだろうか⁴²⁷。

当然ながら、国連宣言は、上村が述べている通り、「国際人権『条約』ができるまでの『権利のカatalog』にすぎず、道義的人権規範に留まることが多い」が、今後とも「国際人権規準として現場で実効的に使用可能」という意味で、宣言「以上の存在になることが可能である」のだ⁴²⁸。たとえば、現在進行中の「アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会」からいかなるものが現れ出るかはともかく、国内裁判という形で、権利宣言は活用可能なものである。自己決定権は、ある「決定的な瞬間に達成されるべき事態であるのではなく、持続的な交渉による自由の拡大として理解する」ことができる⁴²⁹。すなわち、一種の動的な歴史的過程として捉えられるのである。さらに言えば、先住民族の「土地利用権の承認は、それが今では先住民族の慣習法 (indigenous law) に由来する所有権を保障している」という意味で、一般法の先住民族化を含意し、土地利用権という一般法原理の法制上の限定とともに権威を獲得したという意味で、先住民族の慣習法の一般法化を含意する」ことまで言えるかもしれない⁴³⁰。つまり、先住民族の土地と存在を捕獲してきた国際法の部分的な脱領土化の生成過程として捉えることができるのである⁴³¹。

しかし、日本の場合に限って言えば、現在の時点では、日本政府は先住民族の権利の構想過程に関わることで、決して「不名誉な地位」に転落したのではなくて、むしろ関わることによって人権意識への配慮を見せ掛けることができ、なおかつこのような政治的な生

⁴²⁵ 上村, 同上, 六四—六五頁。

⁴²⁶ 上村, 同上, 五四頁, 六六頁, 注三。

⁴²⁷ 上村, 同上, 六五頁。

⁴²⁸ 上村, 同上, 六三—六四頁。

⁴²⁹ テッサ・モーリス＝鈴木『辺境から眺める—アイヌが経験する近代』みすず書房, 二〇〇〇年, 一九五頁。

⁴³⁰ Paul Patton *Deleuze and the Political*, Routledge, 2000, p.129 (拙訳)。

⁴³¹ Patton, *ibid.*

成を封じ込めることに成功しつづけてきたのではないだろうか。日本における先住民族の政治の流れは、これまでは日本国家の勝利の集大成なのではないだろうか。これはまた、日本政府がその主張を守り抜くことによって、権利宣言の精神に対する「悪質なサボタージュ」を繰り返したことに、大いに原因はあるかもしれない⁴³²。しかし、アイヌ文化振興法の制定過程において見てきたのと同じように、より不吉かつ構造的な事象がここで行われ、現在進行中なのではないだろうか。

近年、よく言われることである。近代の国民国家が住民全体の生存の保障を目標としていたのは、最終的に戦場へとたどり着く、統一的な国内市場の整備と国民の総動員にあった。第一章で見てきたように、資本主義近代性の展開において形成された不均等性の数々が、共同体的な情動と感性の燃材となり、それはまた「平等」などという帝国の夢においても表現されていたのである。そして国家は、それに答えようとして、かかる夢を実現させた社会を再び登記しようとした。だが、不均等性は決して消えず、なおかつ国家の政策がしばしば不均等性をさらなる明るみにさせてしまい、社会の登記の必然性は反復されてきたのである。本稿では、それがあくまでも少数である「旧土人」たちに対する最小限の救済と行政の基本的な無関心に左右されていたにもかかわらず、北海道旧土人保護法をこのような社会登記として捉えてきた。何より、それは流動化させられている者たちを再び土地に属させようとし、開拓が引き起こした土地問題に拠っていたものだった⁴³³。

しかし、様々な転換期だった一九七〇年代の「地すべりの時代」とも呼ばれてきた時期を境に⁴³⁴、国家は、住民全体の生存を保障するという役割を放棄または喪失していく、いわゆる脱国民化してきた、と言われている。用語が適切かどうかとはともかく、リチャード・シドルはすでに一九七四年から展開されてきた北海道限定のウタリ福祉対策を一種の「福祉植民地主義」と呼んだ⁴³⁵。すなわち、政策の金銭支出が「アイヌ」なる者として把握されている者の総体所得よりはるかに越え、北海道ウタリ協会の会員数を増加させたことによって、行政内における利害者としての「アイヌ」の、意見の発話装置と処理装置が確立された、というわけである⁴³⁶。だが、これも結局は期待通りに展開せず、アイヌ文化振興法にたどり着けた一連の動きの出発点となった。民族自立化基金などがバブル経済の高金利時代の発想として斥けられたことなど、その諸要素は多元的だったが、結局の新政策は「アイヌ文化」に限定されていった。明らかなのは、そもそも必要だったかが疑問にもかかわらず、現在の日本国家は、環境をテーマにしたサミットや「北方領土」に対する主張以外には、「アイヌ」なる者の存在を必要としていないことである。

こうした時代における対先住民族政策の典型的事例として挙げられるのは、たとえば、二〇〇四年にハワード政権下のオーストラリアにおけるアボリジニ・トレス海峡島諸民委員会（ATSIC）の強制閉会と、子供を学校に行かせるなどの代わりに、一定の福祉給与が得られるいわゆる「相互義務協定（Shared Responsibility Agreements）」や「地域義務協定（Regional Responsibility Agreements）」の導入である。これもまた、まさに自己決定

⁴³² 上村、同上、六五頁。

⁴³³ 麓慎一『近代日本とアイヌ社会』日本史リブレット五七、山川出版社、二〇〇二年。

⁴³⁴ Eric Hobsbawm *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, Abacus, 1994, Part III (=エリック・ホブズボーム著、河合秀和訳『二〇世紀の歴史—極端な時代 下』三省堂、一九九六年)。

⁴³⁵ Richard Siddle *Race, Resistance and the Ainu of Japan*, Routledge, 1996, p.169.

⁴³⁶ Siddle, *ibid.*

権というものが、自己責任に転化する瞬間をしめしているのであり、国家が徐々に対アボリジニ政策への直接関与から退場していく一方で、個々人のアボリジニを対象にした生活管理が始まってきたのである。すべてが「自律」という名の下に。

本稿では、政界再編の最中に構想されたアイヌ文化振興法は、明確に五五年体制に対する「戦後五〇年内閣」による多文化主義的な装いをまとった修正的な政策として捉えられていたのであり、制定となった過程には「私的」と呼ばれた知識人がその内容を決定したことからも、国家の現体勢が明らかなはずである。現在進行中の動きにも、この構造がそのまま反復されている。そこには、確かに、前回の懇談会の限界が承知されており、北海道ウタリ協会理事長をメンバーに含む今回の懇談会の全体の議論のトーンは、生活や学歴の格差が強調され、生活状況の実態把握が緊急の課題とされているようである⁴³⁷。

来年の答申に間に合いそうもないが、北海道大学アイヌ・先住民族センターが計画している全国規模のアイヌ生活実態調査も、やがてこのプロセスから出来上がる新たな福祉制度の形成に貢献するだろう。つまり、まず留意しなければならないのは、現在に行われようとしているのは、とりあえず国家が、「主権独立国家の領土的統合あるいは政治的統一」に対して何が「損傷」であるかを争いの場にすることで縛られることなく、可能になった「我が国が二十一世紀の国際社会をリードしていくためにも不可欠」とされる国際人権関与と、「先住民族」という名を借りて新たな福祉機関や制度を形成する過程に過ぎない、ということである⁴³⁸。

それゆえ、「先住民族の権利に関する国連宣言」そのものの「アイヌ」なる状況への適用に関しても、かかる疑問が残る。たとえば、第五条の「先住民族は、望むときには、国の政治的、経済的、社会的及び文化的生活に完全に参加する権利を保持しながら、独自の政治的、法的、経済的、社会的及び文化的制度を維持し及び強化する権利を有する」という規定から、一種の民族政府のようなものが考えられる。あるいは、第二六条の「先住民族は、自己が伝統的に所有し、占領し、又はその他の方法で使用し若しくは獲得した土地、地域及び資源に対する権利を有する」という規定から、北海道の国有地などの利用も考えられる。また一方では、当然だが、これらすべては、第三条にある「自己決定権を有する」先住民族たる「アイヌ」の選択に拠っている。その「アイヌ」が、北海道ウタリ協会であれば「アイヌ」である。もちろん、「自己決定権」だからこそ、「先住民族」なる「アイヌ」の権利であり、他者の関与できるようなこととして設定されていない権利形態である。しかし、執行上では、この権利は、すぐに規律や自己責任というものに転落する。「アイヌ」なる者はこれらをどれほど望んでいるのだろうか、または、誰が「アイヌ」なのか、定義をめぐる争いの可能性が目に見えているからこそ、北海道大学のアイヌ生活実態調査が企画されているのであるが、新たな全国組織が形成されるにしても、それが再び利害者としての「アイヌ」の意見の新たな発話装置と処理装置になりかねないのである。

しかし、その具体的な利用という点よりここで注意を払うべきなのは、推定上の「アイヌ民族」が指定されようとしているのと同時に、権利宣言には、いわゆる「同化」することへの自由というのが、保障されている点である。自己決定権を有するというのは、自己

⁴³⁷ 「アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会（第一回）議事概要」二〇〇八年八月一日
日：<http://www.kantei.go.jp/jp/singi/ainu/dai1/1gijiyousi.pdf>（二〇〇八年八月二〇日現在）。

⁴³⁸ 「アイヌ民族を先住民族とすることを求める決議」二〇〇八年八月六日。

を「先住民族」なり、推定上の「アイヌ」なりと決定しない権利が、そこにはある。さらに、第八条では、「先住民である個人は、強制的な同化又はその文化の破壊にさらされない権利を有する」とあるように、自己決定として非強制的に「同化」する余地が残されている。

こうして、政策実行では推定上の「アイヌ民族」として定義されるものとは、そのような推定を欠いているが「アイヌ」として在る者に会おうとき、政策などはどう対応するのだろうか。この文脈から言えば、宣言においては、承認される存在であるとは言うものの、かかる政策の実行上の外部にならざるを得ないのではないだろうか。まさにアイヌ文化振興法のその政策に関わることが個々人のイニシヤティブに任されたのと同様、新政策も同じ問題にかかっているのではないか。政策において作り出される文脈から言えば、一切関わらない、またはその「表」とは何かをさて置き、司馬遼太郎も配慮したような「アイヌの系譜を表に出さずに人生を送る」者たちは、政策の外部に置かれるが、決定が自己に任せられている一方では、存在は承認されるのである。

「先住民族の権利に関する国連宣言」は、あくまでも一つの公準であり、権利を有すると宣告しているのに対して実現すべくものではなく、かかる政治的な諸帰結がそこから追求されるという設定である。だが、一方では、国家は決して反省はせず、新たな政策を備える段階で再び「アイヌ」を政策対象として遡及的に措定しようとし、国民並みではない国民として「いまだ」との診断をまた下そうとしている。それゆえに、権利宣言とこの現実が起ころうとしている過程が照らし合わせることによって、本稿において見てきた「異化」と「同化」の環が決して解消されたわけではなく、そのまま温存されることとなる。

再びアイヌ思想史へ

「アイヌ」は、再び救われようとしている。かつての過ちなる「同化」を過去にして、先住民族としての地位と民族としての誇りを尊重するという目的で、「アイヌ」は回復され、復権されようとしている。佐々木昌雄は、個体の死を越えて生き永らえるために共同体に身を投資、己が所属する共同体に何らかの価値が所属することだけで付与され、己の存在に価値を付託せんとする発想において、自らがその対象として仮構され、それとして生きなければならないという使命を背負わせるが、決してそうしようとはせず、そのからくりがいかに行われているのかという内実に抗するために記述し、また、その記述によってそれを対自化し、「形容句のない私から始まらねばならなかったはずの私」の場を求めて生きようとした。そのような思想的営為は、このような時代にあってもう時代遅れの思考となったのだろうか。

佐々木は鳩沢の小説を論じたとき、その文章の最後を次のようにくくった。

目を遠く向けるなら、鳩沢佐美夫のあとに現われてくるものは、もし書き手が“アイヌ”として生きなければならない者ならば、自身に対し、自身から離れ、自身に向かい、さらに自身の対として在るものをも射程におさめてゆくような作品だろう。“シャモ―アイヌ”の総体を自ずと浮き上がらせるような作品を待望するのは性急に過ぎることだろうが、しかし、出現しないはずはない。その書き手が“シ

「シャモ」だろうと「アイヌ」だろうと、生きる営みのうちでの心の格闘をよく表現することを試み、「シャモアイヌ」に係わらざるをえない状況をよく識る者の居るかぎりは⁴³⁹。

同じ意味で、現在、新たに作り上げられようとしている関係性が、「いまだ」との診断と「同化」と「異化」ないし主体と客体の環を継続しようとしているのであれば、一見「同化」の否定に見える「異化」の可能性そのものを否定しようとして、この「アイヌ」＝「シャモ」の総体を浮き上がらせ、機能不全にさせようとした佐々木の試みは決して使い古されたものではない。

あらゆる者たちが「アイヌ」のためや「権利」のため、または「アイヌ」という名のもとで行動しまわっている中で、現状への安易な加担よりは、この「アイヌ」＝「シャモ」の、まさしく「文化」に依拠しているものが自らの上に刻みつけた痕跡を記録する試みがまず必要ではないか。この作業はまた、了解し易い連続面を構築仕上げ、この事象と各国または各社会における同類のものとの間の分類や測定や階層化を測るためでは、決してない。そうした目録を作り上げることによって人は、自らを歴史的な過程の所産として知覚する。アイヌ、シャモではなく、「アイヌ」、「シャモ」なのだ。

そこから自分が存在せざるを得ないそれとは、決して自分なのだということなどあり得ない、ということがわかる。「アイヌ」＝「シャモ」の物象化の現象は、ここで破壊されるのである。なぜなら、「アイヌ」なる者が、「シャモ」なる者が「シャモ」として在るがために、その投影として仮構されているという、連続的な流れとして進行する歴史の語りとしてではなく、現在時にいて常に反復している歴史の真実が意識化されるからである。それも「アイヌ」だろうか「シャモ」だろうか、できるはずである。「アイヌ」を思想の課題とした思想史は、こうして、佐々木昌雄の思想の遺産から再開するのである。学知的かつ法律的に不変のままに留まるものでもなく、透明の事実とされるものの上でも権利上のものでもなく、新たな状況を切り開くための純然たる操作として、である。

⁴³⁹ 佐々木昌雄「解説 鳩沢佐美夫の内景」鳩沢佐美夫『コタンに死す—鳩沢佐美夫作品集』新人往来社、一九七三年、二四一—二五三頁、二五三頁。

参考文献

朝日新聞

北海道新聞

北海タイムズ

北方ジャーナル

アヌタリアイヌ われら人間

先駆者の集い

月刊ダン

Agamben, Giorgio *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, 2000 (=ジョルジョ・アガンベン著, 上村忠男訳『残りの時—パウロ講義』岩波書店、二〇〇五年)。

荒井源次郎『続・アイヌの叫び』北海道出版企画センター、一九九〇年。

Anghie, Anthony “Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth-Century International Law”, *Harvard International Law Journal*, Volume 40, No. 1, 1999, pp.1-80.

Iverson, Duncan, Paul Patton, Will Sanders “Introduction”, Duncan Iverson, Paul Patton, Will Sanders eds., *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge University Press, 2000, p.3.

五十嵐広三『官邸の螺旋階段——市民派官房長官奮闘記』きょうせい、一九九七年。

石田一良「日本古代国家の形成と空間意識の展開」『日本文化研究所研究報告』第二集、一九六六年、八五—一五三頁。

石田英一郎「日本民族の形成」, 三笠宮崇仁編『日本のあけぼの—建国と紀元をめぐる』光文社、一九五九年。

— 「日本文化論の理論的基礎—プロジェクト『日本民族性の比較文化研究論的研究』のために」『日本文化研究所研究報告』第三集、一九六五年、一—二〇頁。

『イデイン』「特集 III 文学における“アイヌ”の発言」春季号通巻六、五—一八三頁。

伊波普猷「目覚めつつあるアイヌ種族」『伊波普猷全集』一一巻, 平凡社, 一九七六年。

岩崎奈緒子『日本近世のアイヌ社会』校倉書房, 一九九八年。

上村英明「『先住民族の国際一〇年』が生み出した希望、現実、そして幻想—日本から次の一〇年における権利回復運動の可能性をみる」上村英明監修・藤岡美恵子・中野憲志編『グローバル時代の先住民族—「先住民族の一〇年」とは何だったのか』法律文化社、二〇〇四年、二二九—二四九頁。

— 「『先住民族の権利に関する国連宣言』獲得への長い道のり」『PRIME』第二七号, 二〇〇八年, 五三—六八頁。

Walker, Brett *The Conquest of Ainu Lands: Ecology and Culture in Japanese Expansion 1590-1800*, University of California Press, 2001

- 鶴飼哲「コロニアリズムとモダニティ」三島憲一、木下康光編『転換期のフィロソフィー
(五) 転換期の文学』ミネルヴァ書房、一九九九年、二〇六―二二六頁。
- エカシとフチ編集委員会編『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、一九八三年。
- 梅木孝昭編『江賀寅三遺稿 アイヌ伝道者の生涯』北海道出版企画センター、一九八六年。
- 梅原猛、藤村久和『アイヌ学の夜明け』小学館、一九九〇年。
- 榎森進『北海道近世史の研究』北海道出版企画センター、一九八一年。
- ― 『アイヌの歴史 北海道の人々 (2)』三省堂、一九八七年。
- ― 『アイヌ民族の歴史』草風館、二〇〇七年。
- 太田竜『辺境の最深部に向って退却せよ!』三一書房、一九七一年。
- ― 『アイヌ革命論』新泉社、一九七三年。
- 小笠原克「“シャモ系”日本人」『辺境』第三号、一九七一年、一五五―一六二頁。
- 小笠原信之『アイヌ共有財産裁判―小石一つ自由にならず』緑風出版、二〇〇四年。
- 小川正人「コタンへの『行幸』『行啓』とアイヌ教育」『日本の教育史学』一〇・三四、一九
九一年 五〇―六五頁。
- ― 「徴兵・軍隊とアイヌ教育」『歴史学研究』九・六四八、一九九三年、三六―四六頁。
- ― 「第 2 次世界大戦期における『戦勝祈願』のカムイノミをめぐる」『北海道立ア
イヌ民族文化研究センター研究記要』一、一九九五年、一二三―一三八頁。
- ― 『近代アイヌ教育制度史研究』北海道大学図書刊行会、一九九七年。
- 小川正人、山田伸一編『アイヌ民族 近代の記録』草風館、一九九八年。
- 桶谷秀昭『仮構の冥暗』冬樹社、一九六九年。
- 貝沢正『アイヌ わが人生』岩波書店、一九九三年。
- 海保嶺夫『日本北方史の論理』雄山閣出版、一九七四年。
- ― 「北海道の『開拓』と経営」『岩波講座日本歴史 16 近代 (3)』岩波書店、一九
七六年。
- ― 『幕末制国家と北海道』三一書房、一九七八年。
- ― 『近世蝦夷地成立史の研究』三一書房、一九八四年。
- 海保洋子『近代北方史―アイヌ民族と女性と』三一書房、一九九二年。
- 鎌田哲哉「知里真志補の闘争」『群像』五四・四、一九九九年、一二八―一五六頁。
- 萱野茂『アイヌの碑』朝日新聞社、一九九〇年。
- ― 『萱野茂アイヌ文化講座 アイヌ語が国会に響く』草風館、一九九七年。
- ― 『萱野茂アイヌ文化講座 アイヌ文化を伝承する』草風館、一九九八年。
- ― 『イヨマンテの花矢―続・アイヌの碑』朝日新聞社、二〇〇五年。
- 喜多章明『アイヌ沿革誌―北海道旧土人保護法をめぐる』北海道出版企画センター、一
九八七年。
- 北川大『アイヌが生きる河』樹花舎、二〇〇三年。
- 木名瀬高嗣「『文化』の北緯―戦時期日本における『北方』イデオロギーの発生とその論理」
『昭和女子大学国際文化研究記要』六、二〇〇一年、一九―二八頁。
- ― 「アイヌ『滅亡』論の諸相とその論理」, 篠原徹編『近代日本の他者像と自画
像』柏書房、二〇〇一年、五八―八四頁。

- 「〈アイヌ・文化研究〉あるいは〈「サバルタン」性〉の人類学のためのメモランダム 下」『情況』一・二月合併号、二〇〇五年、二一八―二三七頁。
- 「資料紹介 鳩沢佐美夫、もうひとつの『折鶴』『コブタン』」二五、二〇〇五年、四八―五九頁。
- 「〈善意〉の落ち穂―鳩沢佐美夫の作品・遺稿集の成立、および鳩沢佐美夫日記（一九六一年）の周辺」『藤女子大学国文学雑誌』七六、二〇〇七年、四五―六八頁。
グラック、キャロル著、梅崎透訳『歴史で考える』岩波書店、二〇〇七年。
高坂正顕、鈴木成高、高山岩男、西谷啓治「世界史的立場と日本（座談會）」『中央公論』一月号、一九四二年、一五〇―一九二頁。
河野本道「政争の具にされる先住民論議」『北方ジャーナル』七・一、二〇〇八年、四二―四三。
- Said, Edward W. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Routledge & Kegan Paul, 1978 (=エドワード・W・サイード著、板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳『オリエンタリズム 上・下』平凡社ライブラリー、一九九三年。
- *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, 1993 (=E. W. サイード著、大橋洋一訳『文化と帝国主義（二）』みすず書房、二〇〇一年。
- 酒井直樹『日本人であること』―多民族国家における国民的主体の構築の問題と田辺元の『種の論理』『思想』八八二、一九九七年。
- 「西洋と残余の文明的差異における多義性」伊豫谷登士翁編『移動から場所を問う―現代移民研究の課題』有信堂高文社、二〇〇七年。
- 『希望と憲法―日本国憲法の発話主体と応答』以文社、二〇〇八年。
- 坂田美奈子「アイヌモシリにおけるウレシパの原則―複数の視点から見る前近代蝦夷地社会史にむけて」『北海道・東北史研究』創刊号、二〇〇四年、二―一七頁。
- 「過去表象としてのアイヌ口頭伝承―ウエペケレとウパシクマ」『年報地域文化研究』第九号、二〇〇五年、七〇―九四頁。
- 「多元的歴史認識とその行方―アイヌ研究からの沖縄研究の眺め」法政大学沖縄文化研究所編『いくつもの琉球・沖縄象』法政大学国際日本学研究中心、二〇〇七年、二九―三三五頁。
- 「アイヌ口承文芸における生存のユニット」吉成直樹編『声とかたちのアイヌ・琉球史』森話社、二〇〇七年。
- 『アイヌ口承文学のエピステモロジー―対和人関係を語るウエペケレによる歴史批評』東京大学大学院総合文化研究科博士学位申請論文、二〇〇七年。
- 桜井清彦『アイヌ秘史』角川新書、一九六七年。
- 佐々木昌雄「山上憶良試論」日本文芸研究会編『文藝研究』第五九集、一九六八年、一〇―一七頁。
- 『呪魂のため八篇より成る詩稿付一篇 佐々木昌雄詩集』深夜叢書社刊、一九六八年。
- 「六・七世紀日本の政治支配思想―古代日本天皇制思想史の試み（一）」『宮城学院中・高等学校研究記要』五、一九六九年、七四―九三頁。
- 「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」『亜鉛』

- 第一二号（九月）、亜鉛編集室、一九七一年、一六一三〇頁。
- 「この〈日本〉に〈異族〉として」『北方文芸』五・二、北方文芸社、六〇―六九頁。
- 『『アイヌ』なる状況（一）』『亜鉛』第一九号（三月）、亜鉛編集室、一九七三年、二―一二頁。
- 『『保護』という名の支配——北海道旧土人保護法をめぐる』『朝日新聞』夕刊 一九七三年五月三〇日七面。
- 「編集後記」『アヌタリアイヌ われら人間』創刊号、アヌタリアイヌ刊行会、一九七三年、八面。
- 「解説 鳩沢佐美夫の内景」鳩沢佐美夫『コタンに死す——鳩沢佐美夫作品集』新人往来社、一九七三年、二四―二五三頁。
- 「今、周囲するもの」『アヌタリアイヌ われら人間』第六・七合併号、アヌタリアイヌ刊行会、一九七四年、四面。
- 「“シャモ”は“アイヌ”を描いた①」『北方文芸』三、北方文芸社、一九七四年、二二―三八頁。
- 『『アイヌ学』者の発想と論理』新野直吉、山田秀三編『北方の古代文化』毎日新聞社、一九七四年、一六五―一九八頁。
- 『『北方史』の解体と再構築に向けて』『「北方史」の解体と再構築に向けて——74.10.19 自主講演集』東北大学院自主上映・自主講演実行委員会・パンフ編集委員会、一九七五年、二―一四頁。
- 『幻視する〈アイヌ〉』草風館、二〇〇八年。
- 佐藤＝ロスベアク・ナナ「質疑応答」『立命館言語文化研究』一六巻三号、一二七―一四二頁。
- 佐藤優「衆参全会一致で採択された『アイヌ先住民族決議』が対露領土交渉の“切り札”となる」『SAPIO』二〇〇八年七月二三日。
- Sala, Gary Clark “Protest and the Ainu of Hokkaido”, *Japan Interpreter*, Vol 10 No 1, 1975, pp.44-65, pp.57-58.
- 更科源蔵、武田泰淳、小笠原亮、猪俣庄八、沢田誠一「土着するものの世界性」『北方文芸』四、一九六八年。
- 更科源蔵『北海道映画史』クシマ、一九七二年。
- 沢田猛『カネト一炎のアイヌ魂』ひくまの出版、一九九三年。
- Žižek, Slavoj *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, 1993 (=スラヴォイ・ジジェク著、酒井隆史・田崎英明訳『否定的なもののもとへの滞留——カント、ヘーゲル、イデオロギー批判』ちくま学芸文庫、二〇〇六年)。
- Siddle, Richard *Race, Resistance and the Ainu of Japan*, Routledge, 1996.
- “An Epoch-Making Event? The 1997 Ainu Cultural Protection Act and its Impact”, *Japan Forum* 14(3), 2002, pp.405-423.
- 司馬遼太郎『オホーツク街道』街道をゆく三八、朝日文庫、一九九七年。
- 紫橋伴夫『風の王—砂沢ビッキの世界』響文社、二〇〇一年。

- 清水昭俊「先住民、植民地支配、脱植民地化——国際連合先住民権利宣言と国際法」『国立民族学博物館研究報告』三二(三)、二〇〇八年、三〇七—五〇三頁。
- 清水慎三、花崎皋平『社会的左翼の可能性—労働運動と住民運動』新地平社、一九八五年。
- 示村貞夫『旭川第七師団』総北海出版部、一九八四年。
- 新谷行『増補 アイヌ民族抵抗史——アイヌ共和国への胎動』三一書房、一九七七年。
- 須貝光夫『この魂をウタリに一鳩沢佐美夫の世界』栄光出版社、一九七六年。
- スピヴァク、ガヤトリ・C・著、後藤浩子訳「女性史の異議申し立て」『思想』八九八、岩波書店、一九九九年、三五—四四頁。
- 関秀志、桑原真人、大庭幸生、高橋昭夫編『新版 北海道の歴史(下) 近代・現代編』北海道新聞社、二〇〇六年。
- 関口由彦『首都圏に生きるアイヌ民族—『対話』の地平から』草風館、二〇〇七年。
- Thornberry, Patrick *Indigenous Peoples and Human Rights*, Manchester University Press, 2002, pp.33-60.
- 孫歌『竹内好という問い』岩波書店、二〇〇五年。
- 高倉新一郎『北海道文化史序説』北方出版社、一九四二年。
- 『アイヌ政策史』日本評論社、一九四二年。
- 「アイヌ人」信濃毎日新聞社編、鈴木二郎監修『現代の差別と偏見—問題の本質と実情』新泉社、一九六九年、二三五—二四〇頁。
- 竹内渉編『野村義一と北海道ウタリ協会』草風館、二〇〇四年。
- 竹内好『日本とアジア』ちくま学芸文庫、一九九三年。
- 田中修『日本資本主義と北海道』北海道大学図書刊行会、一九八六年。
- 谷川健一編『近代民衆の記録5 アイヌ』新人往来社、一九七二年。
- 谷本晃久「近世蝦夷地『場所』共同体をめぐって」『学習院史学』三九、二〇〇一年、四—一八頁。
- 「アイヌの『自分稼ぎ』」菊池勇夫編『蝦夷地と北方世界』吉川弘文館、二〇〇三年。
- Chakrabarty, Dipesh *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000.
- 知里真志保『知里真志保著作集三 生活誌・民族学編』平凡社、一九七三年。
- 『アイヌ民譚集』岩波文庫、一九八一年。
- Derrida, Jacques *Force de loi: Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Éditions Galilée, 1994 (=ジャック・デリダ著、堅田研一訳『法の力』法政大学出版局、一九九九年)。
- 東京都企画調整局調査部『東京在住ウタリ実態調査』、一九七二年。
- 東北大学百年史編集委員会『東北大学百年史 部局史 1』二〇〇三年。
- Deleuze, Giles *Pourparlers 1972-1990*, Les Editions de Minuit, 1990 (=ジル・ドゥルーズ著、宮林寛訳『記号と事件—一九七二—一九九〇年の対話』河出文庫、二〇〇七年、三四二頁)。
- 戸邊秀明「ポストコロニアリズムのインパクトと可能性—日本植民地研究とのかかわりで」『日本植民地研究』一五、二〇〇三年。
- 富山一郎「国境—占領と解放」小森陽一、酒井直樹、島藺進、千野香織、成田龍一、吉見俊

- 哉編『岩波講座近代日本の文化史 4 感性の近代』岩波書店、二〇〇二年、二〇五一—二三一頁。
- 『暴力の予感—伊波普猷における危機の問題』岩波書店、二〇〇二年。
- 『増補 戦場の記憶』日本経済評論社、二〇〇六年。
- 永井秀夫「北海道と辺境」『北大史学』一、一九六六年。
- 中村睦男「アイヌ特別立法の成立とその展開——北海道旧土人保護法（1899年）の制定と改廃をめぐって」、杉原泰雄ほか編『平和と国際協調の憲法学——深瀬忠一教授退官記念』勁草書房、二〇〇〇年、三二五—三四五頁。
- 成田龍一『司馬遼太郎の幕末・明治—『竜馬がゆく』と『坂の上の雲』を読む』朝日新聞社、二〇〇三年。
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm *Ecce Homo: Wie man wird, was man ist*, Insel-Verlag, 1908 (=不リードリッヒ・ニーチェ著, 安倍能成訳『この人を見よ』岩波文庫、一九二八年)。
- Howell, David *Geographies of Identity in 19th Century Japan*, University of California Press, 2005
- 橋根直彦『蝦夷地滅びてもアイヌモシリは滅びず』新泉社、一九七三年。
- 『我れアイヌ 自然に立つ』新泉社、一九七四年。
- 橋本進編『沖縄戦とアイヌ兵士』草の根出版会、一九九四年。
- 橋本真理「一人称の魔—佐々木昌雄覚書」『長帽子』長帽子の会、二〇〇一年、三二—六四頁。
- 鳩沢佐美夫『若きアイヌの魂—鳩沢佐美夫遺稿集』新人往来社、一九七二年。
- 『コタンに死す—鳩沢佐美夫作品集』新人往来社、一九七三年。
- Patton, Paul *Deleuze and the Political*, Routledge, 2000.
- 花崎皋平『〈共生〉への触発—脱植民地・多文化・倫理をめぐって』みすず書房、二〇〇二年。
- 『静かな大地—松浦武四郎とアイヌ民族』岩波現代文庫、二〇〇八年。
- 埴原和郎, 藤本英夫, 浅井亨, 吉崎昌一, 河野本道, 乳井洋一『シンポジウム アイヌ—その起源と文化形成』北海道大学刊行会、一九七二年。
- Balibar, Etienne, Wallerstein, Immanuel *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities*, Verso, 1989 (=エティエヌ・バリバル, イマニュエル・ウォーラステイン著, 若森章孝, 須田文明, 岡田光正, 奥西達也訳『人種・国民・階級——揺らぐアイデンティティ』大村書店、一九九五年)。
- Hallward, Peter *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific*, Manchester University Press, 2001
- 伴野昭人『北海道開発庁とは何か—GHQ 占領下における「二重行政」の始まり』寿郎社、二〇〇三年。
- 東村岳史「『状況としての「アイヌ」』の思想と意義——『アヌタリアイヌ』による〈アイヌ〉表象の問い直し』『解放社会学研究』一四、二〇〇〇年、三九—七五頁。
- 『戦後期アイヌ民族—和人関係史序説——一九四〇年代後半から一九六〇年代後半まで』三元社、二〇〇六年。

- 比屋根照夫「戦後日本における沖縄論の思想的系譜」『思想』一二月号、二〇〇五年、二四一—四一頁。
- 平村芳美「アイヌと〈日本〉の中で名のるとき—葦の会からアヌタリアイヌへ」『北方文芸』六・六、一九七三年。
- 「インディアン居留地」『日高文芸』一三、一九七三年、二—二〇頁。
- ひろた・まさき『差別の視線—近代日本の意識構造』吉川弘文館、一九九八年。
- Fanon, Frantz *Peau noire, masques blanc*, 1952 (=フランツ・ファノン著、海老坂武、加藤晴久訳『黒い皮膚・白い仮面』みすず書房、一九七〇年)。
- *Les damnés de la terre*, François Maspéro éditeur, 1961 (=フランツ・ファノン著、鈴木道彦・浦野衣子訳『地に呪われたる者』みすず書房、一九六九年)。
- Foucault, Michel *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966 (=ミシェル・フーコー著、渡辺一民・佐々木明訳『言葉と物—人文科学と考古学』新潮社、一九七五年)。
- “Qu'est-ce que les Lumières?”, 1984 (=ミシェル・フーコー著、石田英敬訳「啓蒙とは何か」蓮實重彦、渡辺守章監督、小林康夫、石田英敬、松浦寿輝編『ミシェル・フーコー思考集成 一〇』筑摩書房、二四頁)。
- “*Il faut défendre la société*” *Cours au Collège de France 1975-1976*, Seuil/Gallimard, 1997. (=石田英敬・小野正嗣訳『社会は防衛しなければならない—コレージュ・ド・フランス講義 1975-1976 年度』筑摩書房、二〇〇七年)。
- 藤本英夫『知里真志保の生涯』新潮社、一九八二年。
- 麓慎一『近代日本とアイヌ社会』日本史ブックレット五七、山川出版社、二〇〇二年。
- Bloch, Ernst Simon *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich, 1935 (=池田浩士訳『この時代の遺産』筑摩書房、一九九四年)。
- Benjamin, Walter, *Zur Kritik der Gewalt*, 1921 (=ヴァルター・ベンヤミン著、野村修訳「暴力批判論」『暴力批判論 他十篇』岩波書店、一九九四年)。
- *Über den Begriff der Geschichte*, (1940) (=ヴァルター・ベンヤミン著、浅井健二郎編訳・久保哲司訳「歴史の概念について」『ベンヤミン・コレクション (一) 近代の意味』ちくま学芸文庫、一九九五年、六四五—六六五頁)。
- 保莉実『ラディカル・オーラル・ヒストリー—オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』御茶の水書房、二〇〇四年。
- 保志恂「第一次大戦後の拓殖農業情勢(上)(中)」『北海道農業研究』一五号・一六号、一九五九年。
- 北海道編纂『新北海道史年表』北海道出版企画センター、一九八九年。
- 北海道ウタリ協会編『アイヌ史—活動史編』北海道出版企画センター、一九九四年。
- 『国際会議資料集』社団法人・北海道ウタリ協会、二〇〇一年。
- 「社団法人北海道ウタリ協会理事・監事一覧、北海道ウタリ協会支部一覧表」社団法人・北海道ウタリ協会、
- (http://www.ainu-assn.or.jp/data/pdfupld/pdf/1212784642_yakuin.shibucyou.pdf, 2008.8.7)
- 北海道・東北史研究会編『場所請負制とアイヌ』北海道出版企画センター、一九九八年。
- Hobsbawm, Eric *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, Abacus,

- 1994 (=エリック・ホブズボーム著、河合秀和訳『二〇世紀の歴史—極端な時代 下』三省堂、一九九六年)。
- 本多勝一「凌辱者シャモにとるべき道はあるか」旭川人権擁護委員会編『コタンの痕跡—アイヌ人権史の一断面』一九七一年。
- 『アイヌ民族』朝日文庫、一九九三年。
- 『先住民族アイヌの現在』朝日文庫、一九九三年。
- ポン・フチ『改訂版 ウレシッパモシリへの道』新泉社、一九九二年。
- Miles, Robert *Capitalism and Unfree Labour: An Anomaly or Necessity?*, Routledge Kegan & Paul, 1987.
- 丸山隆司『〈アイヌ〉学の誕生—金田一と知里と』彩流社、二〇〇二年。
- 「知里幸恵の詩/死」西成彦・崎山正毅編『異郷の死—知里幸恵、そのまわり』人文書院、二〇〇七年。
- 三好文夫『シャクシャインが哭く』潮出版社、一九七二年。
- モーリス—鈴木、テッサ著、大川正彦訳「他者性への道 上—二〇世紀日本におけるアイヌとアイデンティティ・ポリティクス」『みすず』二月号四四三、一九九八年。
- モーリス=鈴木、テッサ著、大川正彦訳『辺境から眺める—アイヌが経験する近代』みすず書房、二〇〇〇年。
- Morris-Suzuki, Tessa “Roads to Otherness: Ainu and Identity Politics in Twentieth Century Japan, *Re-mapping Japanese Culture: Papers of the 10th Biennial Conference of the Japanese Studies Association of Australia*, Monash Asia Institute, 2000, pp.35-59.
- 森竹竹市『原始林』自費出版、一九三七年。
- 山内昌之「アイヌ新法をどう考えるか—民族と文化と共属意識」『世界』六月号、岩波書店、一九九六年、一五三—一六二頁。
- 山之内靖、成田龍一、J. ヴィクター・コシュマン編『総力戦と現代化』柏書房、一九九五年。
- 山之内靖「総論 総力戦体制からグローバリゼーションへ」山之内靖、酒井直樹編『総力戦体制からグローバリゼーションへ』平凡社、二〇〇三年。
- 結城庄司「アイヌ民族抵抗の論理」『北方ジャーナル』一月号、一九七五年、一三四—一四〇頁。
- Lukács, Georg *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923; Georg Lukács, trans. Rodney Livingstone, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, MIT Press, p.199 (=ジェルジ・ルカーチ著、城塚登、吉田光訳『歴史と階級意識』ルカーチ著作集(九)、白水社、一九八七年)。
- 湯沢誠「序章 問題と方法」伊藤俊夫編『北海道における資本と農業』農業総合研究所、一九五八年。
- 吉田菊太郎『アイヌ文化史』北海道アイヌ文化保存協会、一九五八年。
- 吉本隆明『改訂新版 共同幻想論』角川文庫、一九八三年。
- 「情況 10 異族の論理」『文芸』第八巻・第一二号、一九六九年、二四二—二五〇頁。

米谷匡史「古代東アジア世界と天皇神話」網野善彦ほか編『日本の歴史 08 古代天皇制を
考える』講談社、二〇〇一年、二八九―三四一頁。