

2011 年度 修 士 論 文

現代に生きる先住民族の文化  
— サーミとアイヌを事例に —

白水 はるか  
Shiramizu, Haruka

東京大学大学院新領域創成科学研究科  
社会文化環境学専攻

# 目次

<b>第一章 問題関心と先行研究</b> .....	1
1.1 現代生活を送る先住民族の人々が受け継ぐ文化	1
1.2 先住民族とは	2
1.3 先住民族と生物多様性	3
1.4 「自然と共生する人々」	5
1.5 現代的（都市的）生活を送る先住民族の人々	8
1.5.1 都市の先住民族	8
1.5.2 先住民族の文化復興運動	9
1.6 問題の所在と研究の目的	11
<b>第二章 調査地と調査方法</b> .....	14
<b>第三章 サーミ</b> .....	16
3.1 はじめに	16
3.2 サーミの伝統文化	17
3.2.1 宗教・世界観	18
3.2.2 歌（joik/yoik）	20
3.2.3 服（gákti）、工芸（duodji）	21
3.2.4 食べ物	21
3.2.5 住居	22
3.3 同化政策（Norwegianization、fornorskning）	22
3.4 サーミの権利運動	24
3.5 ローカルな文化復興運動から見えるサーミの多様性	26
3.5.1 Riddu Riddu（リドゥ・リドゥ）：Sea-Sámiによる音楽祭	26
3.5.2 Marka Sámiの音楽祭：Márkomeannu（マルコメノウ）	30
3.6 言語	32
3.7 City-Sámi（bysamer）という存在	33
3.7.1 オスロの「サーミの家」	34
3.7.2 オスロのサーミ幼稚園	35
3.8 Finnmark	36
3.8.1 Karasjokのサーミ議会（The Sámediggi）	36

3.8.2	Kautokeino の Reindeer-Sámi	37
3.9	近年の博物館の展示	39
3.10	地元の人によって受け継がれる日常のサーミ文化	40
3.10.1	伝統的 healer の存在	40
3.10.2	現代における healing の位置づけ	42
3.10.3	その他の信仰	43
3.11	まとめ	43

#### 第四章 アイヌ ..... 48

4.1	はじめに	48
4.2	アイヌの伝統文化	48
4.2.1	世界観、カムイ	48
4.2.2	言語、地名	49
4.2.3	歌、踊り、口承文芸、チャランケ	50
4.2.4	衣服、刺繍	52
4.2.5	彫刻、イナウ	52
4.2.6	コタン、食生活	53
4.2.7	住居	54
4.3	北海道における同化政策（近世、明治～昭和）	54
4.4	アイヌの権利運動	55
4.5	近年のアイヌに関する調査や法律など	56
4.5.1	アイヌ文化振興法とその問題点	57
4.5.2	アイヌをめぐる近年の新たな動き	58
4.6	文化復興の動き	58
4.6.1	文化復興を行う主な団体	58
4.6.2	アイヌ語の復興	60
4.6.3	伝統的生活空間（イオル）再生事業	62
4.6.4	平取町におけるアイヌ文化振興の三つの事業	64
4.7	地元の人によって受け継がれる日常のアイヌ文化	67
4.8	アイヌと和人をつなぐ取り組み	68
4.9	札幌のアイヌ	69
4.10	東京のアイヌ	70
4.11	受け継がれる世界観、倫理観	71

4.12 まとめ 75

第五章 考察 ..... 78

5.1 サーミとアイヌにおける社会的関係 78

5.1.1 社会的公正 79

5.1.2 人と人のつながり 81

5.2 サーミとアイヌにおける精神文化 83

5.3 現代のサーミとアイヌにおける自然的要素 86

5.4 三つの環境 94

5.5 「美的-倫理的」な領域 95

5.5.1 「美的」感覚 95

5.5.2 倫理=責任性の感覚 97

5.6 現代の先住民族における自然的要素と自然環境の保全 99

引用文献 ..... 104

謝辞 ..... 111

# 第一章 問題関心と先行研究

## 1.1 現代的生活を送る先住民族

近年、国際的な交渉の場や研究者の間、あるいはメディアなどで先住民族の人々の自然観や暮らしが注目されている。それらは往々にして、「自然と共生する人々」という文脈で語られ、自然とのつながりの深い生業を営む姿が描写されることが多い。日本における先住民族研究の第一人者であるスチュアート（1996）は「採集狩猟民ということばは（筆者注：ここでは先住民族と置き換え可）、人類学ではずいぶん前から専門用語として使われているが、一般的に普及したのは、『エコ運動』がさかんになったころからである。採集狩猟民は『自然とともに生きる』『地球にやさしい』という表現に代表される最近の社会的風潮にぴったり合致するからだろう。しかし、私たち『文明人』が頭の中で描こうとする採集狩猟民の理想像と、彼らの現状は必ずしも合致しているとは限らない」とする（スチュアート 1996: 3）。

数年前、バンクーバーに滞在していた時、ルームメイトの一人が先住民族だった。そのことを知ったのはだいぶ後で、他のルームメイトが会話の中で”**She is First Nations...**（彼女は先住民族）”と一瞬言及した時だった。意外だったので少し驚いたが、本人も他の人も隠していたわけではなく、わざわざ言う必要はないという感じであった。ロックが好きで、髪の毛の色と形をしょっちゅう変える流行に敏感な彼女が、私が初めて意識した先住民族の人だった。

長年にわたる同化政策の影響や、社会的状況の変化などによって、多数派民族と変わらない生活を送る先住民族の人々は数多く存在し、今後もますます増えていくことが予想される。ライフスタイルの同質化だけでなく、同化政策によって言語も奪われ、また、多数派民族との婚姻も進み、「先住民族」と「多数派民族」という境界線を引くことがほとんど意味をなさなくなっているような今日の状況において、彼らはどのような活動を通して独自の文化やアイデンティティを継承しているのだろうか。加えて、「自然と共生する人々」と言われる所以である、自然と深いつながりのある伝統的生業を行っていない現在において、先住民族の文化の拠り所ともいえる自然的要素は、例えばアイヌの熊のイオマンテ（熊のカムイの魂を送る儀式）などの特別な行事の外では、もはや失われてしまったのだろうか。このような疑問を出発点に、本研究では、先住民族政策の進んでいると言われるノルウェーのサーミと、2008年に日本政府からようやく先住民族として承認されたアイヌにおける近年の文化復興運動を対象とし、現代に生きる先住民族の文化を調査した。本研究の

目的の記述に入る前に、まずは、現代を生きる先住民族の文化に関する研究の動向（主に国内）をレビューしていく。

## 1.2 先住民族<sup>1</sup>とは

先住民族をどのように定義するかには様々な立場があり、国際的な統一見解がないのが現状である。先住民族と自認する集団は、当該集団が先住民かどうかを自ら決めるべきだと主張し、コペンハーゲンに本部を置く先住民問題国際作業グループ（International Work Group on Indigenous Affairs: IWGIA）などの国際 NGO・NPO も基本的にその主張を指示している（スチュアート 2009: 18）。

国連をはじめとしたいずれの国際組織も、「先住民」についての明確な定義を行っていないが、最も一般的に言及されるのは国際労働機関（International Labour Organization: ILO）の第 169 号条約であり、先住民とは「国家の中で独自の文化的社会的状況を持ち、それが自己の習慣や伝統、法によって統御されている人々で、国家が植民地化、侵略されたときからそこにいる人々」とされている。しかし、それらは基本的に自己認定によるため、先住民としての主張は多様な展開になっている。植民国家における特定の故地に強く結びついた人々、という古典的な先住民の概念は生き続けているものの、アジア、アフリカなどで周縁化されてきた人々が、国家との関係性における自分たちの歴史的経験が先住民のそれと構造的に共通性を持つことを見出し、先住民という国際的なディスコースの枠組みで自分たちについての認識を求めようになった。このような多様な民族集団は、国際的な言説やメディア、NPO などの国家の枠組みを超えた組織に参加するなかで、先住民の権利主張をめぐる国際的環境を理解し、戦略を学び、自己の目的を明確化することができるようになってきている（窪田 2009: 4-5）。

このように先住民概念が拡大する中で、日本国内では人類学者達が多様な状況を一つの俎上に乗せて議論する動きが出てきている。例えば、窪田（2009）はカナダやオーストラリアなどの先住民を「顕在的先住民」（Indigenous People with official recognition）、アジアやアフリカなどの先住民を「潜勢的先住民」（Indigenous People without official recognition）と呼び、先住民とは「分析的・法的カテゴリーであるとともに、国際言説に乗って自己のアイデンティティを構築し、国家を超えたネットワークを組織し、展開していく人々である」とする。また、indigenous に「先に」という意味あいはなく、先住民で

---

<sup>1</sup> 一般的に、ある特定の先住民族を指す場合は「先住民族」、先住民族を集合的に指す場合は「先住民」と記載することが多いが、決まりはない。引用する場合はその引用に合わせた記載にし、筆者自身は両者ともに「先住民族」で統一して記載する。

あることを主張している少数者に共通して見られるのは、「独自で、土着の、もともとの生活様式、文化をもつこと」であると指摘する（窪田 2009: 9, 12）。

また、高倉（2009）は、日本の人類学分野の先住民族研究の第一人者であるスチュアート（1997）の「先住民」概念である、①古来ある土地に住んできたこと、②現時その土地において異民族の支配下にあつて独自の生活様式などを自由に享受できない状態にあること、③自ら先住民（族）と名乗る、あるいは国連や支援団体によって先住民（族）とされていること、という三つの条件と、それらは英米法の先住民概念が根拠となっているというスチュアートの指摘をふまえ、こうしたアプローチを狭義の先住民研究と呼ぶ。つまり、狭義の先住民研究とは、英米法における「先住権」の考え方と、その後の国連をはじめとする国際機関における権利運動の展開を基礎としながら、植民地主義の歴史、文化表象、文化遺産をめぐる政治や、それぞれの国家における運動やアイデンティティ形成に着目するものであり、典型的な研究対象として、南北アメリカ大陸やオーストラリア、ニュージーランド、スカンジナビア、ロシア、台湾、日本などの先住民問題を挙げる。それに対して、広義の先住民概念は、「未開人」「部族民」「原住民」に代わる倫理的正当性を供えた概念として、世界の多様な民族集団の存在とその現状を分析する上で包括的な範疇であり、新たな研究領域の獲得や啓発の可能性に富むとし、元来の英米法における先住権にはとらわれない形で先住民運動が展開していると指摘する（高倉 2009: 39-41）。

これらの指摘をふまえると、本研究で対象とするサーミとアイヌは、顕在的先住民であり、狭義の先住民研究の流れに位置づけられる。

### 1.3 先住民族と生物多様性

国際的に先住民族が自然と関連して言及されたのは、環境と開発に関する世界委員会の1987年報告、通称ブルントラント報告の第四章の中であり、先住民族ないし部族民は自然と調和するそれぞれの独自の伝統的生活・伝統知識と経験を持ち、かつそれらは非常に多様性に富んでおり、人類社会全体にとって重要であることなどが指摘されている。1992年の「環境と開発に関する国連会議（UNCED）」（リオ・サミット、地球サミット）では、環境と開発に関するリオ宣言、アジェンダ 21、生物多様性条約が採択され、それぞれにおいて先住民族の人々の知識が生物多様性に寄与すると言及されている。

このように、自然科学の視点から語られてきた「生物多様性」という概念が、近年文化的多様性と結びつけられて議論されるようになってきており、先住民族の人々の生物資源の利用の権利を公正に保証することは「文化」を守ることであり、さらには生物多様性を保全することにもつながると考えられるようになった。そして、人間がかかわって攪乱

された自然の中にも豊かな生物多様性が形成されていることが指摘されるようになり、その地域固有の自然を利用する人間の営みの中にも、生物多様性と深くかかわる文化が存在することが認識されるようになった。このように、生物多様性という概念は、自然科学の視点による狭義の生物多様性から、文化の多様性も含めた広義の生物多様性へと、豊かさを増すこととなった（鬼頭 2007: 22-23）。

オーストラリアなどでフィールドワークを行い、先住民族の自治権や文化復興運動などの研究を行っている細川（2009a）は、「生物多様性と先住民族」というテーマ設定の有効性として、生態系における“私たちの危機”を乗り越える手がかりが「人類の一部」、先住民族の営みの中にこそ求められることを挙げる。地理的・歴史的経緯や経済・技術・文化のグローバル化により、現代の先住諸民族がおかれている状況に多様性が存在するため、「先住民族」という概念で一括することに疑問を差し込む余地があることを認めつつも、先住民族集団が多様なライフスタイルに分断されるようになったのは、歴史的にかなり最近のことであり、二世代か三世代前のライフスタイルは、自然生態系・生物多様性と強いかかわりがあった場合が多く、それが家族・個人の記憶や断片的な習慣として継承されていることも少なくないことを指摘する。つまり、一見「非先住民族」と変わらぬ都市生活を送りつつ、山や海に通ったり、山菜採りや狩猟をしたり、宗教的・精神的な活動を継続し、次世代も受け継いで行く、ということはめずらしいことではなく、そこには分断よりも《連続性》（自然との連続性と祖先との連続性）を見いだせるとする。そして、生物多様性を先住民族という視座から見ていくために、①先住民族の存続の基盤としての生物多様性、②生物多様性を守る知識・技術の継承者としての先住民族、③バイオパイラシーと先住民族というカテゴリーを挙げる。

②に関しては、近年生態人類学や生態学の分野でも注目を集めている。岸上（1999）は、先住民族と資源に焦点をおいた生態人類学の研究課題（新たなテーマも含む）として、秋道や細川<sup>2</sup>の研究を参考に、①調査・研究方法の検討、②先住民族による資源利用の実態、③先住民族による資源の管理と規制の実態、④資源の所有の実態、⑤資源の消費、流通、交易、⑥資源の開発と資源・環境保護の問題、⑦資源管理の問題を挙げており、生態人類学の研究に関しては、国内外にかなりの蓄積があることがわかる。

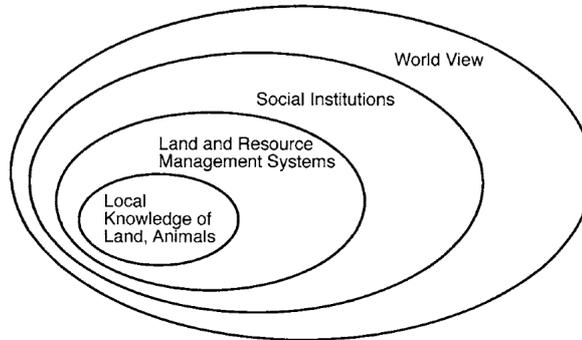
サーミに関しては、**Reindeer-Sámi** のトナカイ飼育に関する研究が生態学の分野でさかんであり、アイヌに関しては過去にさかのぼるが、1952年に「沙流アイヌの共同調査報告」としていくつか調査が行われている<sup>3</sup>。

<sup>2</sup> 秋道智彌 1993, 「海の資源と開発」清水昭俊、吉岡政徳編『近代に生きる』東京大学出版会, 187-200. ほか、細川弘明, 1996, 「先住民族と資源開発・環境問題」『平和研究』21: 16-27. ほか。

<sup>3</sup> 渡部仁, 1952, 「沙流アイヌにおける天然資源の利用」『季刊民族学研究』16(3-4), 255-266.、泉靖一, 1952,

生態学者の Berkes (1999) は、先住民族の TEK (Traditional Ecological Knowledge) の利用や、地域レベルでの資源管理の比重を大きくして政府の規制は限定するという資源管理の方法を提唱している。

FIG. 1. Levels of analysis in traditional knowledge and management systems (adapted from Berkes 1999).



(Berkes 1999: 17)

上の図は、①ローカルな TEK (生存のための動植物関連の知識)、②伝統的資源管理システム (①に加え、ツールや技術、実践の組み合わせたもの)、③それを支える社会制度 (協働の組織、ルール作成と履行)、④環境的知覚を養い、社会的関係に意味づけする世界観を表しており、TEK は知識、実践、信仰の複合体 (knowledge-practice-belief complexes) であるとする。そして、TEK は先住民族の人々の権利運動においてエンパワメントになるとし、TEK の中でも特に世界観と信仰 (worldviews and beliefs) の重要性を指摘する。

#### 1.4 「自然と共生する人々」

清水 (1998) は、支配的集団が周辺民族<sup>5</sup>の文化に関する表象においては、本性主義的な傾向が多いとし、その同系列のものに、周辺民族を遠方から眺める人々による類型的なイメージ (例えばオーストラリアの砂漠地帯で狩猟採集生活を送るアボリジニー、アイヌモシリの狩猟民族であるアイヌ民族、大草原の遊牧民モンゴル族など) があるとする。「われわれ『文明人』が忘れてしまった、われわれがかつて通過した、われわれの存在の原点」といったノスタルジックな言葉で周辺民族の生活形態を解説し、最近では自然環境への関心の高まりによって、さらに、自然と共存共生する生活様式を実現していた理想的な人々というイメージが外来者によって加えられ、再生産されてきたと指摘する。また、周辺民

「沙流アイヌの地縁集団における IWOR」『季刊民族学研究 16(3-4), 213-229.など。

<sup>4</sup> ” a cumulative body of knowledge practice and belief, evolving by adaptive processes and handed down through generations by cultural transmission, about relationship of living beings (including humans) with one another and with their environment” (Berkes 1999: 8)

<sup>5</sup> 人類学がイデオロギーでありうる可能性を自覚し、「世界の構造的な中心から周辺民族の現状を観察すると同時に、その周辺民族を周辺化することによって成り立っている世界の構造を明らかにする」ために、あえて「周辺民族」という言葉を使っている (清水 1998: 49)。

族との日常的な関係の中で形成されるイメージが、蔑視に傾きがちであるのに対し、遠方の観察者は相手をロマン化する傾向が強く、「自然と共生する人々」というイメージは、当の人々が現実に自然と共生した生業を営んでいることを期待し、これらは「認識する者の主観的な願望を色濃く投影した表象であり、表象が対象の存在形態を規制するという意味で支配的な表象である」と批判する（清水 1998: 49）。

一方で、木名瀬（1998）は、「1980年代以降の先住民に関する国内外の動向との関連で、『自然とともに生きる民族』という文化本質主義的なイメージが、アイヌ復権運動のコンテキストにおける言説の重要な構成要素として流布されてきている。またメディアに広く浸透する一般的なアイヌ表象にも、こうしたイメージは強く結びついている」とし（木名瀬 1998: 183）、アイヌが肯定的に語られるようになった今日における、「自然」のイメージとアイヌ表象とが結合する様態は、比較的新しく創出されたものであると指摘する。そして、反体制運動の行き詰まる 70年代前半期を「転換期」ととらえ、それ以前においては、「一般に『自然』がアイヌとの関係で語られる場合、それは直ちに『未開』性と結合する形で否定的に発せられることが圧倒的に多かったと言える」が、それ以降においては、「環境危機などの現実の社会的な問題を反映して、エコロジーや『第3世界』論など近代主義の枠を超えた問題系との連鎖を強くしたムーブメントが生み出されるように」なり、「すでに Siddle<sup>6</sup>が指摘していることだが、大田<sup>7</sup>たちの言説の中に繰り返し登場した『アイヌモシリ』というタームは、アイヌが『自然と調和』しつつ疎外から開放されて生きてきた『母なる大地』という新たな含意を与えられて、1970年代以降のアイヌをめぐる運動の言説に共通の語彙として定着した」（木名瀬 1998: 183-187）と指摘する。そしてその動きの中で、アイヌ内部で意見や立場の違いから「発話するポジション」が多極化し、それら複数のポジションから想像されるエスニックイメージの一元的な収斂（「日本社会におけるドミナント=和人とは異なった独自の伝統と文化を有するエスニック集団」）が平行して展開するという「ヘテロフォニック」<sup>8</sup>な様相が見られたとする。

また、同じように、山田（2008）は、シベリアの先住民族やアイヌの近年の文化復興運動を取り上げ、伝統的なアニミズムの世界観が時流に沿って改変され、「自然との共生の哲学」というエコロジーの哲学へと現代的に意味づけされるという文化の動態的特性を指摘している。

---

<sup>6</sup> Siddle, Richard. 1996. *Race, Resistance and the Ainu of Japan*. London and New York: Routledge.

<sup>7</sup> 大田竜, 1973, 『アイヌ革命論-ユーカラ世界への<退却>-』新泉社.

<sup>8</sup> 支配的な語りに対するオルタナティブな表象を新たに呈示する「声」の獲得という対位法的（ポリフォニック）な図式と異なり、複数のポジションが、ある共通の表象をそれぞれに異なる形で発する状況。（木名瀬 1998: 182）

このように、「自然と共生する人々」には、外側から押し付けられた表象としての側面がある一方で、アイヌの民族運動においても、主体的かつ戦略的に使われてきた面もあるといえるだろう。しかし、筆者が聞き取りを行った個人のレベルでは、この「自然と共生」という言葉に拒否反応を示す人々が多かった。その一つの理由に、「自然」とはなにか、という認識が主体によって異なることが考えられる。

細川(1998)が、「環境資源管理と先住民族の視点」がテーマであった会議に参加した際、アボリジニー側から、環境保護団体がしばしば無神経に用いる「自然」や「環境」という言葉に強い疑義が提出され、特にウィルダネスという表現が問題視されたことに言及し、それは、誰にとつての「自然環境」なのか、エコロジストは何のために「自然を守る」のかという先住民族からの大きな問いかけであったと指摘している。そして、エコロジー運動にたずさわる人々は、「自然と共生する聖者」、「エコロジズムの模範」として先住民族を理想化するきらいがあるが、先住民族はあくまでみずからの文化の維持に関する自立性を譲らないことが運動の第一目的であって、エコロジズムや「反開発主義」のために土地や文化を守っているわけではなく、先住民族にとつての「自然」は欧米流エコロジズムの「原生自然」ではないと述べている。

日本におけるサーミ研究の第一人者である葛野(1997)は、北欧サーミ研究所の所長であり、フィンランドのサーミ議会の副議長であったアイキオが『先住民族-地球環境の危機を語る』という本によせた小文「森に残された最後の木々」の一部を引用し、その文章に、以下のように先住民族と環境との関係が言及される際にセットにして採用される典型的な「語り方」を含んでいると指摘する。

(A) 先住民族の生活環境は、彼ら自身ではなく、彼らを支配・抑圧してきた多数派側の異民族の手による開発等によって、一方的に破壊されてきた。

(B) 多数派側の民族が自然環境を開発の対象としか考えないのとは対照的に、先住民族は人間を生態系の一部と考え、自然と共生する世界観に生きている。

そして、特に(B)の語りは多数派民族によっても国際的に使用されるようになり、「従来のような開発優先の環境観を見直し、先住民族の環境観・世界観に学ぼう」というメッセージ、機運にまで高まっているのにも関わらず、多数派民族が語る「環境」と先住民族側が語る「環境」の間に微妙なズレがあるとす。その理由として、「自らの『民族としての生存』の追求が切実な課題である先住民族にとって、環境とは、私たちが考える以上に(個別)社会的・文化的意味合いの強いものにならざるをえない」ことを挙げ、環境というものを領土国家化、定住化、国語化、機械化、市場経済化という環境の「近代化」という視点から新たに捉えなおし、環境の多義的な把握を試みている。そして、トナカイ遊牧や言語などの「先住民族らしさ」そのものが、上記の「近代化」と対照させてのみ初めて力強

く語られ得るものだと指摘する（葛野 1997: 191-216）。

スチュアート（1996）は、ネツリック・イヌイットの文化・社会が変貌しつつも独自の伝統を継承しているという論調をふまえて、生業活動は極北での生存のために欠かせない側面を強調する論文を書いているうちに、自身がその言説（生業権を含む先住権交渉の場に望むイヌイットのレトリック）を無批判に取り入れているのではないかという疑念を打ち明けている。調査中に、乱獲や獲物の放棄などの採集狩猟民の理想像とかけ離れた様々な現象を見聞き、そうした現象をどう解釈するかについて悩み、それは例外や逸脱した行為であると解釈して、「あるべき」採集狩猟民の姿を描き続けてきたと反省する。そして、イヌイットの生業活動に関連する「例外」的な現象を、A. 生業活動の経済効果、B. 採集狩猟を営むイヌイットは現在も自然との調和をはかっているか、C. 生業は生命を維持するのに必要な活動なのか、レクリエーションなのか、D. 捕獲後の獲物の処理、E. 生業活動は政治的なレトリックという道具になっていないか、という課題について検討を加えている。

このように、「先住民族らしさ」や「自然と共生」という概念は、先住民族自身にとっても、そして研究者などにとっても、曖昧で多義的なものであり、現代においてますます多様化する先住民族文化を表象することは、困難に満ちていると言ってよいだろう。

## 1.5 現代的（都市的）生活を送る先住民族の人々

先ほど、細川（2009a）にあったように、どの先住民族にも《連続性》が認められるため、置かれた状況が異なっても、「先住民族」として考えることは妥当であるという認識に立ちつつ、環境は多義的であるという葛野（葛野 1997）の指摘も加え、本論では、現代的な生活スタイルを送る、私たちの「隣人」の先住民族の人々についてとりあげる。現代を生きる、自然との固有のかかわりを失った先住民族を対象とした研究を、ここでは大まかに二つにわけるとする。

### 1.5.1 都市の先住民族

一つ目は、都市の先住民族研究である。近年、文化人類学の分野でも、都市に住む先住民族への注目が集まってきている。

松山（1999）は、「都市における先住民の存在は、いわゆる辺境に住む先住民に関する知識だけでは、彼らの社会の全容を把握しにくくしている。現代の先住民社会をトータルに理解するためには、都市に居住する先住民の研究が欠かせない」（松山 1999: iii）とし、「都

市における先住民社会の研究」という共同研究をまとめている<sup>9</sup>。大塚（1999）は、「首都圏におけるアイヌ運動組織の歩み」と題し、1960年代以降から1997年までの組織の概要を年表としてまとめている。

また、関口（2007）は、首都圏のアイヌの人々のライフヒストリーやアイデンティティに関する詳細な聞き取りを行った博士論文の結果を一冊の本（『首都圏に生きるアイヌ民族－「対話」の地平から』）にまとめている。

ノルウェーにおけるサーミ研究においても、近年、若いサーミの研究者達から、街で生まれ育ったサーミのアイデンティティ問題が提起されている。父親は同化政策の影響を受けた Sea-Sámi の出身で、自身はオスロで生まれ育った 20 代後半の Dankertsen（2007）は、オスロのサーミのコミュニティに接触し、自分が今まで度々感じてきたアイデンティティの違和感を、他のオスロに住むサーミの人々も感じていることを指摘している。そして、サーミの伝統と現代性の融合、それにサーミの多様性を含んだアイデンティティをどのように表現できるかということが課題だとする。

### 1.5.2 先住民の文化復興運動

二つ目は、文化復興運動に関する研究である。アイヌに関しては、煎本（1994）が文化人類学的視点から、アイヌの文化変化と文化復興運動について分析し、その過程で、アイヌの民族的アイデンティティがアイヌ文化の再定義のための行動的操作を通じて、否定的意味づけから肯定的意味づけへと変換されていることを指摘している。そしてこのことがアイヌの民族的アイデンティティの表明を可能とし、現在の法改正の要求運動を正当化する背景の一つとなっていると分析する。

河野（1998）は、現在アイヌ系の人々の現実と「民族」という概念の間に、埋めがたい溝があるという問題意識から、現代の日本において「アイヌ民族」をどのように考えればよいかを模索する。現代における主なアイヌ文化復興活動（運動）を概略し、これらの活動は新たな現代的要素が加わったものとなっているものの、それが現代の「アイヌ文化」としてアイヌ系・非アイヌ系を問わず通用しているとする。しかし、1980年代半ば頃から、日本政府に「アイヌ民族」としての特権を認めさせようとする方向性と、一般国民として自らの力で自立的に生きようとする方向性という、「アイヌ」としての生き方の差異が顕在化するようになり、さらに、1997年のアイヌ文化振興法によって、この新法を受け入れる立場をとる者、批判的、無視する立場をとる者とが二分され、法律的適用を受ける前者だ

---

<sup>9</sup> その成果は1999年編修の『先住民と都市』参照。

けが、将来的に「アイヌ、アイヌ民族」の担い手として社会的に通用していくというレー  
ルが敷かれたと指摘し、前者を<ニュー・アイヌ>、後者を<ポスト・アイヌ>として、  
現代におけるアイヌ系国民の状況を説明している。

思想史を専攻するウィンチェスター（2010）は、アイヌの詩人で批評家であった佐々木  
昌雄の「(…) 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」という文を引用し、1997年のアイヌ文化振興法、2008年の日本政府による  
「先住民族」認定を経てもなお、「状況としての『アイヌ』」が健在であると指摘する。そ  
して、「文化活動にかかわっていない人々にとっては、自らが『民族の誇り』を可視的に体  
現していることを国家に認めさせるためには、新政策が推進する文化活動に積極的に参加  
しイニシアティブを示すようにと求められることになった」とし、「今日の『アイヌ』なる  
状況とはまさに、この強いられた自発性に他ならない」とする（ウィンチェスター 2010:  
151）。

これらのように、文化復興運動そのものが持つ意味を考察している研究の他に、個々の  
事業や活動を扱った研究がいくつか存在する。

中村（2009）は、北海道の二風谷アイヌ文化博物館の取り組みで行われたアイヌ文化振  
興活動の詳細な記録と観察を行っており、アイヌ文化振興法の後のいくつかの事業の内容  
を把握することができる。

行政が主導ではない、民間のレベルでアイヌが自然とのかかわりを取り戻す事例を扱っ  
たものとしては、小野（2006）と淀野（2004）の研究がある。また、両者はアイヌと和人  
とのかかわりについても言及している。

小野（2006）は、知床の世界遺産参画が検討されている段階で、環境省がアイヌに何も  
伝達せず、また、管理計画にもアイヌが入っていなかったことを問題視する。そして、研  
究者ではあるが運動の内に入り、環境省やIUCN（国際自然保護連合）、アイヌの関連団体  
などのアクターをつなぎ、「シレットコ先住民族エコツーリズム研究会」を立ち上げ、鬼頭  
（1998）<sup>10</sup>の指摘をふまえ、研究者＝運動者として「メタレベルで、より普遍的な評価」が  
実践可能であることを証明する。

淀野（2004）は、山林の買い取りや、保全契約を結ぶことにより、北海道を本来のアイ  
ヌモシリ（人間の大地）として再生することを目的とする二風谷のNPO「チコロナイ」の  
活動に着目し、運動に関わる人びと（アイヌと和人）が現代社会に生活しながら、その中  
で自然と人間の営みのかかわりについてどのような理論を構築していったかを探る。そし  
て、「この活動が設立前の調査時から、①自然と人間の営みのかかわりを考えるために文化

---

<sup>10</sup> 鬼頭秀一、1998、「環境運動／環境理念研究における『よそ者』論の射程-諫早湾と奄美大島の『自然の  
権利』訴訟の事例を中心に」『環境社会学研究』4: 44-58.

に着目し、多角的な学習によって、②環境保全的な文化を守ることが環境保全に繋がることを確認している。しかし文化が継承できない環境に陥っているという現代社会においては、それらをもたらした社会構造を視野に入れた上で、③文化継承のための自然環境の再生が必要であり、再生の展開過程およびその結果、④自分自身と自然とのかかわりを再構築し、⑤活動団体が社会全体に自然と人間の営みのかかわりを再構築することを促している、ということが分かる」(淀野 2004: 80) とする。

サーミにおいては、近年若い研究者の間で文化復興運動が注目されており、音楽フェスティバル開催にあたって開催者と地元の人々のアイデンティティの葛藤を報告した Leonenko (2008) や、伝統的な治療 (healing) に注目した研究がいくつかあり、現代に生きる伝統的なサーミの世界観などが紹介されているが、ノルウェーにおける現代のサーミの研究は圧倒的に Reindeer-Sámi に関するもの (特に TEK) が多く、その他のマイノリティとして一般的な生活を送るサーミ、特に若い世代についての研究は比較的少ないといえる<sup>11</sup>。

なお、日本におけるサーミ研究の第一人者である葛野は、サーミ人が人口の過半数を占めるフィンランド最北端のウツヨキ群を研究地としており、主にトナカイを飼っているサーミを対象としている。

## 1.6 問題の所在と研究の目的

以上の先行研究を整理すると、現代を生きる先住民族の文化を扱った研究は、

- ① 先祖代々同じ土地に住み、現在も伝統的な生業と連続性のある生業を行い、TEK を比較的保持している先住民族の研究＝生態人類学、生態学など
- ② 土地や本来の生業から切り離され、細々と受け継がれている TEK や文化 (踊りなど) を継承したり、資料などからそれらを再現したりする文化復興運動の研究  
＝文化人類学など

の二つにわけることができ、前者は自然的要素に重きを置いた研究、後者は文化的要素に重きを置いた研究、と特徴づけられよう。

しかし、これらの研究は、現代的生活を送る中でも先住民族の文化の自然的要素は受け継がれているのか、という疑問には答えていない。つまり、①においては、先住民族の中でも、伝統的生業に就いている人を対象としており、それは必ずしも現代を生きる先住民族の人々を表象しているとは限らない。例えば、サーミといえばトナカイ放牧が有名であ

---

<sup>11</sup> サーミ研究自体には過去から現在にわたって多くの蓄積がある。

るが、それはサーミ全体から見たらごく一部の、限られた人々の生活スタイルである。そして、②においては、例えば、アイヌのイオマンテ（熊のカムイを送る儀式）に自然的要素は確認されても、それは伝統文化の再現という固定的な文化表象であり、必ずしも現代の生活を送る先住民族の人々に生きる自然的要素とはいえないからである。

そこで、本研究では、先住民族政策の進んでいると言われるノルウェーのサーミと、2008年に日本政府からようやく先住民族として承認されたアイヌにおける近年の文化復興運動を対象とし、「自然と共生する人々」から連想するステレオタイプには当てはまらない、現代を生きる先住民族の人々が、現代の生き方に即した形でどのように文化復興運動（活動）を行い、また、その中にどのような自然的要素が見られるのか、ということを示唆することを試みる。

ガタリ（1991）は、科学技術の変容の結果として現在我々が直面しているエコロジックな危機に対して、政治団体や行政機関などによるテクノクラートのアプローチではなく、環境と社会的諸関係と人間的主観性という三つの作用領域の倫理-政治的な接合だけが、この問題にそれ相応の光をあてることできるとする。つまり、環境の変化と社会の変化は切り離すことができないとし、環境のエコロジーに加えて、社会のエコロジー、さらには人間の内面のあり方にかかわる精神のエコロジーというものを組み合わせて考える必要があると指摘する<sup>12</sup>。そして、資本主義が引き起こす問題には、精神的エコロジーの領域という、内部から立ち向かっていかななくてはならず、相違を掘り起こして実在の特異的生産をはぐくむ必要があるとし、少数言語の主張を軸とした言語戦争、自律自治主義的要求、少数民族問題などに、主観的特異性が見られると指摘する。ガタリは三つのエコロジーの結合を試みる動機として、以下のように語っている。

私の関心を引くと同時に私を不安にさせるのは、自然の問題、種の保存といったものにだけ集中したエコロジーが発展していることです。つまり、これは一種の同一性を求めるヴィジョンであって、結局、保守主義や権威主義に通じるものではないかと思うからです。私にとっては、物質的な種、自然的な種、植物的な種、動物的な種といったものの擁護は、非身体的な種つまり抽象的な種の擁護と密接不可分の関係にあるのです。（…）連帯の価値、友愛関係や仲間意識、人間的なあたたかみ、みんなで何かをつくりだすことの重要性です。こういったこともまた現在絶滅の危機に瀕しているのであって、保存し擁護すべきものなのです（ガタリ 2001: 88）。

---

<sup>12</sup> ガタリはこれをエコゾフィーと呼ぶ。上記三つのエコロジーに加え、マスメディアのエコロジー、経済的エコロジー、都市のエコロジーなどが言及されることもある。

近年「自然と共生する人々」として語られることの多い先住民族の人々であるが、それは多数派側の環境問題や生物多様性への注目、つまり自然のエコロジーへの注目から派生しているものであり、ガタリの言う「物質的な種」に重きが置かれていると考えられる。しかし、ガタリが指摘するように、先住民族の人々が受け継いでいる「非身体的・抽象的な種」も「物質的な種」を支えるものとして重要であり、どちらにも注目する必要があると考えるため、本論文では、現代におけるサーミとアイヌを取り巻く状況を様々な視点から概観し、統合的に捉えることを試みる。

また、聞き取りを行ったインフォーマントが、比較的若い人々であることも本研究の特徴である。調査においては、1970～80年代の権利運動に積極的に関わっていた世代（現在70歳前後）以降の世代、主に20代から40代の人々に話を聞いた結果、文化復興運動が新たな段階を迎えていること、つまり、多数派に訴えるための定式的、固定的な文化ではなく、現代を生きる先住民族の状況に即した文化の形、そしてそれが依拠する自然的要素が模索されていることがわかった。加えて、現代を生きるサーミとアイヌのほとんどの人が、同化政策の影響で、アイデンティティの揺らぎの中にいる世代であるという彼らの特徴から、先住民族の文化、そして文化復興運動が持つ新たな可能性が見えてきた。

## 第二章 調査地と調査方法

サーミについては、ノルウェー、スウェーデン、フィンランド、ロシアがサーミの人々が住んでいる地域として知られているが、今回は、サーミが最も多く住んでいるとされ、先住民族政策の進んでいると言われるノルウェーを中心に調査した。

ノルウェーは、戦後から国外の人権問題に積極的に取り組んできたが、近年(特に1980年代後半以降)、国内の先住民族政策を進めており、現段階において先住民族の権利を保証する最も先進的な条約といわれる「独立国における原住民及び種族民に関する条約(ILO第169号条約)」を1989年に最初に批准した国である。ILO第169号条約は、第二条で、「政府は、関係人民の参加を得て、これらの人民の権利を保護し及びこれらの人民の元の状態の尊重を保証するための調整され、かつ、組織された活動を進展することについて責任を有する」と先住民族政策に関する政府の責任を明記している点で効力を発揮しており、政府の責任や先住民族の権利の内容が具体的に明記されている。

例えば、先住民族に直接影響するおそれのある法的又は行政的措置が検討されている場合には、常に、適切な手続(その代表的団体)を通じて、これらの人民と協議する(第六条)として、政府の決定に異議を唱えることができる権利を保証し、土地に関しては、文化的及び精神的価値についての特別な重要性、特に、その集団的側面を尊重すること(第十三条)、先住民族が伝統的に占有する土地の所有権及び占有権を認め、先住民族の生存及び伝統的な活動のために伝統的に出入りしてきた土地を利用する権利を保証するための措置をとること(遊牧民及び移動農耕者について特別な注意を払うこと)、先住民による土地の請求を解決するために国の法制度内において適切な手続を確立すること(第十四条)、言語に関しては、自身の固有の言語又はその属する集団が最も普通に使用する言語で、読み書きを教えられること、その国の国語を又は公用語の一つを自由に操れるようになるための機会を有することを確保するため適切な措置をとること、固有の言語を保存し、その発展及び活用を促進するための措置をとること(第二十八条)などである<sup>13</sup>。これらの指示に従い、ノルウェー政府はノルウェー憲法110a条で「サーミの人々が自らの言語、文化、生活を保持し発展させられる環境を整えることは政府の義務である」と述べ<sup>14</sup>、The Sámi Act、The Human Rights Act、The Education Act、The

---

<sup>13</sup> 独立国における原住民及び種族民に関する条約(第169号)

<http://www.ilo.org/public/japanese/region/asro/tokyo/standards/c169.htm> (アクセス日: 2012.1.23)

<sup>14</sup> Stortinget “The Constitution - Complete text”

Reindeer Husbandry Act、Finnmark Act などのサーミに関連する法律が存在する。

一方で、日本政府は同条約の批准はしておらず、アイヌに関する唯一の法律だった旧土人保護法（1899 年）を 1997 年のアイヌ文化振興法の制定と共に廃止し、2008 年によりやくアイヌを先住民族として認めただけである。アイヌ文化振興法は「文化」に限定した法律であり、根本的な権利や社会的な保障には触れておらず、アイヌに関する施策は十分されているとはいえない。しかし、長年に渡る権利運動や文化復興運動と、アイヌ文化振興法の結果、近年、北海道各地や首都圏において文化復興運動が盛んになってきている。

2010 年 1 月から 12 月まで、サーミをはじめとした先住民族研究に力を入れている大学のあるノルウェーの北部トロムソという街に滞在し、そこを拠点としてサーミの歴史や現状を把握するために大学で文献調査や授業聴講を行うかたわら、トロムソ周辺（Kåfjord の Mandalen など）で開催されたサーミのイベントに参加したり、トナカイの飼育をするサーミの街（Kautokeino）にある博物館や、サーミ関連施設を訪ねたりした。聞き取りの対象は主に滞在地のトロムソに住むサーミの友人と、大学関係者である<sup>15</sup>。また、12 月には Finnmark の Karasjok と Kautokeino という町にある関連施設や、家族がトナカイ飼育をしているサーミの友人を訪ね、その後、オスロのサーミの関連施設や、サーミのアーティストの友人を訪ねた。

アイヌについては、2011 年 6 月から 8 月まで、合計 3 回に渡って札幌、白老、二風谷で現地調査を行った。札幌、白老では関連施設の見学と関係者への聞き取りを行い、二風谷には約一ヶ月間滞在し、文献調査、聞き取りなどを行った。加えて、9 月以降に行われた東京でのアイヌ関連のイベントや講演などに参加し、聞き取りを行った。

なお、聞き取りの対象はサーミもアイヌも、比較的若い世代（主に 20 代から 40 代の人）である。

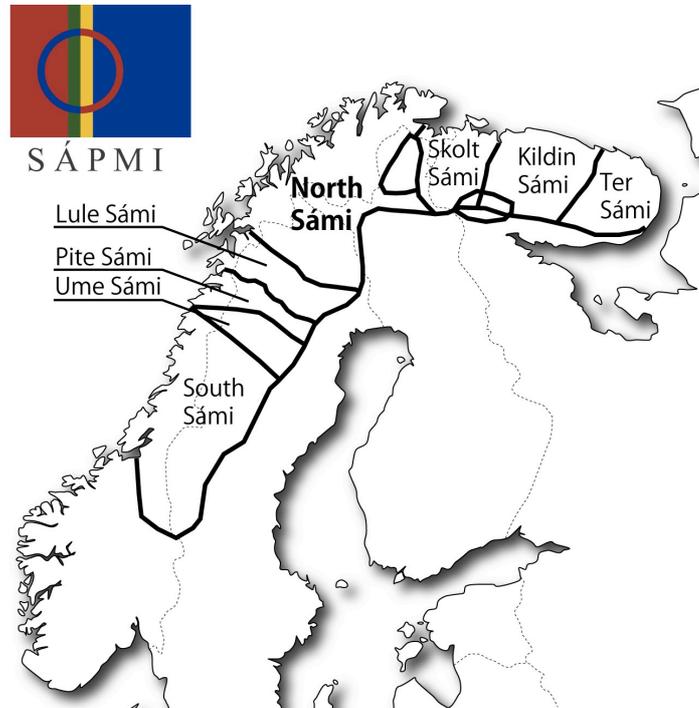


<http://www.stortinget.no/In-English/About-the-Storting/The-Constitution/The-Constitution/> (アクセス日：2012.1.23)

<sup>15</sup> トロムソ自体は街であり、サーミの伝統的な生業であるトナカイ放牧や漁業、農業などが行われている土地ではない。

## 第三章 サーミ

### 3.1 はじめに



サーミはノルウェー、スウェーデン、フィンランド、ロシアの四カ国にまたがる地域に住む先住民族で、ノルウェーには推計で 60,000 人から 100,000 人、スウェーデンには 15,000 人から 25,000 人、フィンランドには 6,000 人以上、ロシアには 2,000 人が住んでいるとされる。ノルウェー、スウェーデン、フィンランドにおけるサーミの定義は、「サーミであるという自覚がある」、そして「自分または両親、祖父母の中に一人でもサーミ語を母国語とする人がいる」である。ロシアではサーミと自覚している人がサーミとされる (Lehtola 2004)。ノルウェーのほとんどのサーミがノルウェー人とサーミの両方の自覚がある (Sørli and Nergård 2005) <sup>16</sup>。

サーミの人口の半数がサーミ語（フィン＝ウゴル語族）を話すとされており、言語学者によってサーミ語は図のように地域によって十種類に分類され、**Western Sámi** と **Eastern Sámi** に大別されている。それぞれのサーミ語は互いに理解ができないほどの違いがあるが、共通性も見受けられる（文の構造や地名の付け方など）。話者が一番多いの

<sup>16</sup> フィンランドからの移民 (Kven) としてのアイデンティティを持つ人も多い。

は、Reindeer-Sámi の住む地域で話されている North Sámi である。また、同じ種類のサーミ語の中でも方言が存在し、Finnmark の内陸部である Kautokeino 出身の Hætta (2010) は、同じ North Sámi を話す沿岸部の Marka Sámi にインタビューした際、「ノルウェー語を話してちょうだい。Finnmark のサーミ語は理解するのが難しいわ！」と言われ、サーミ語で会話することに困難を感じたと言及している (Hætta 2010: 20) <sup>17</sup>。

サーミがいつどこからやってきたのかということについては諸説あるが、ノルウェーの考古学者達は、少なくとも紀元前 800 年頃にはすでにサーミ文化の痕跡が認められるとしている<sup>18</sup>。サーミといえばトナカイ飼育（遊牧）が象徴的であるが、現在 Reindeer-Sámi と呼ばれる人々が社会的、経済的变化からトナカイ飼育を主な生業とするようになったのは 16 世紀頃とされ、サーミの歴史においては比較的浅い歴史の生活形態である。また、現在実際にトナカイを飼っているサーミは少数派であり、ノルウェーの沿岸で主に漁業や農業を営む Sea-Sámi の人口が一番多いとされている (Lehtola 2004)。

現地を訪ねる前は、読んだ文献などからの影響もあり、「サーミ＝トナカイ飼育」というイメージが先行していたが、現地の人々にサーミというテーマで話を聞くうちに、トナカイ飼育をしている人々はサーミのごく一部で、その他の生業を営んでいる人々の方が圧倒的に多いことがわかってきた。地図からもわかるように、様々な土地の条件を背景に、サーミの文化や経済（生業）には多様性が存在しているが、それはしばしば見過ごされがちな事実であり、ノルウェー国内においても認識されにくい状況である。

近年さかんになっている文化復興運動においては、その多様性ないしは地域性が見直されており、サーミにおける違いを発掘することは、重要な文化復興の活動の一つとなっている。本論では、地域性を活かした代表例として、若者達による音楽フェスティバルを主に取り上げる。

なお、用語については、「サーミ (Sámi)」は Sápmi (上図の線で囲われたエリア) に住むすべてのサーミの人々を指し、Reindeer-Sámi (reinsamer) や Sea-Sámi (sjøsamer) などは、サーミの人々をさらに地域や生業ごとに区別する際に使われる。文献によっては Sami、Saami、ノルウェー語では same と表記される。

### 3.2 サーミの伝統文化

---

<sup>17</sup> Kautokeino (内陸) と Marka villages (沿岸) は同じ位の緯度 (北緯 68~69 度) で、直線距離にして 500km ほど離れている。

<sup>18</sup> 3000~4000 年前という説もあり、定かではない。

サーミには地域的な多様性があり、生業も異なるため、何を伝統文化とするかは困難であるが、現在文化復興運動で伝承されている文化（宗教・世界観、歌、服、食べ物）を紹介する<sup>19</sup>。

### 3.2.1 宗教・世界観

サーミにおけるキリスト教以前の信仰は the pre-Christian Sámi religion とされ、このサーミ古来の宗教または世界観はアニミスティックなものであり、シャーマンのドラムとまじないによる儀礼が主な要素だった。現実世界は目に見える物質的な次元と、目に見えない、精神的な次元に別れていると考えられていた。また、サーミは自然界に存在するものはすべて魂を持っているとされ、敬意を持って接しなくてはならないと信じていた。また、伝統的なサーミの信仰は神々や様々な精霊（spirits）を信じる多神教であり、彼らを喜ばせ、彼らと調和して生きていくことを重要視していた（Hansen and Olsen 2004: 315-316）。

魂を持つとされた山や丘、岩や湖などは、祈りを捧げ、捧げものをすれば、人々を助けてくれると考えられていた。神々への捧げものは大きな岩や、平原に突き出た岩、山の頂上や湖の横など、自然の中で行われ、尖った山などはそれ自体が神聖な場所とされ崇拝されていた。そして捧げものをする場所や神聖な山に失礼な態度を取ると、その人に悪いことが起こると信じられていた。

また、自然現象（雷、風、太陽、月など）は雷の男、風の男などの様々な神として表現され、多神論的なものであり、シャーマンのドラムに描かれた。例えば、雷の神である Horagállis（または Dierpmis）は嵐、雷と稲妻、そしてその後の命の恵みの雨の神とされ、人々の健康と命と死を司るものと信じられており、この神はハンマーや斧を持った男の神として描写されていた。この神はトナカイの餌である地衣類（lichen）と草に不可欠で、空気を「洗浄」し、病気の人々に安らぎを与える雨という恵みをもたらし、また、稲妻により悪い小人や魂を追い払ってくれた。しかし一方では、稲妻や雷を起こして岩を割り、森に火を放ち、人々や動物を傷つけるため、昔のサーミの人々はこの雷の神に対してアンビバレントな感情を抱いていた。Beaivi（太陽）は人格を持たない力であり、シャーマンのドラムの中心に描写されている。太陽は悪い魂と病気を追い払い、全ての生き物に光とぬくもりと繁殖力を与える母とされた。Bieggolmmái（風の神）は

---

<sup>19</sup> 何が「伝統文化」であるかという議論は本論文では扱わない。

どこにでも存在し、天気を変化させて風を起し、人々に繁栄をもたらすとされた。Aske (月) は太陽の出ない暗い季節には、太陽の代わりとして貴重な存在とみなされた。これらの自然にかかわる神の他にも、女性の出産に関連するいくつかの神など、様々な神が存在した。

サーミの儀礼はシャーマンによって行われ、彼らは *noaidi* と呼ばれていた。彼らはトランス状態になり、神々や精霊の世界と交信することができたとされる。シャーマンはドラムを叩きトランス状態となり、死の世界行って死者の魂を蘇らせたり、ドラムに耳をあてて音を聞き、ドラムをたたくハンマーの位置から未来の予言も行ったりした (Hætta 2007)。

*noaidi* は離れた場所から情報を得ることも仕事の一つで、無くしたものとトナカイの居場所を突き止めることもできた。また、未来も予言することができ、どの神がどのような捧げものを要求しているかもわかった。それらに加えて、医者や *healer* としての役割も担っていた。例えば、誰かが重い病気にかかった時は、魂が抜けてしまい、死の世界に取り残されてしまっていると考えられており、*noaidi* がその世界に出向き、*Jabme akka* という死の神と交渉して魂を取り戻すということをしていた。*noaidi* は主に男性だったが、女性もいたとされる (Pollan 1993)。*noaidi* の儀式には神々などのシンボルが描かれたドラム (*goavddis* または *meavrresgárri*) が重要な道具として用いられ、それを使いながらトランス状態となり、予言が行われた。また、特別な力を持つとされていた熊を狩る際にも、シャーマンによって特別な儀式が行われていた (Hætta 2007)。

また、人のネガティブな強い思い (呪いのようなもの) は *gannja* といい、他の人に影響を及ぼすとされ、その対処も行っていた。*gannja* は今でもサーミのある地域 (Marka villages など) で信じられており、*gannja* によって動物が奇妙な行動をしたり、説明のできない事件や事故が起きたりするという (Hætta 2010: 34)。

神々の信仰とは別に、記念的伝説や日常的な伝説、おとぎ話などの物語民間伝承などが数多く存在する。よくあるおとぎ話の題材は、捨てられた生まれたばかりの赤ん坊、小人 (トロール)、精霊 (ニンフ) や、家畜やトナカイなどである。また、天気や風、健康、習慣などにまつわることも数多く存在する。例えば、*Buoret lea jodddu og oru* (better to be nomadic than to live in one place) などである (Hætta 2007)。

サーミへのキリスト教の布教は 11 世紀頃始まったとされ、ノルウェー北部に二つの教会が建てられた (Kristiansen 2005: 38)。キリスト教の布教の強化が始まったのは 18 世紀頃であり、デンマーク＝ノルウェー政府はサーミ語で布教することに力を入れた。その頃、ドラムの使用やまじない (*joik* という歌も含む。悪魔の歌とされた)、捧げものをするなどのサーミの伝統的な宗教的儀礼には厳しい罰則があり (サーミの宗教儀礼を

行ったシャーマンの死刑は 1726 年に廃止)、また、ドラムは燃やされ、崇拜の対象物や場所は破壊された。表向きには、サーミの伝統的な宗教をあきらめ、改宗した人々が多かったが、裏では伝統的な儀礼が継続して行われていた (Rydving 1995)。そして、1840 年代になるまで、実際にはキリスト教を信仰するサーミはほとんどいなかったとされる (Kristiansen 2005)。1840 年代とは、サーミの血を引く Lars Levi Laestadius というスウェーデン人の牧師が、1844 年にサーミの女性に会い、彼女の”living faith”を探す経験聞き、今のキリスト教は“dead Christianity”であると批判し、精神の復活と罪からの救い、許しを求め、慈悲は教会で罪の告白を行うことでのみ得られるとした Laestadian という宗派が始まった頃である。Laestadian の集会では、人々は泣き崩れたり、感情的な表現をしたりすることが頻繁にあった。19 世紀半ばにはサーミやクヴェン(フィンランド系移民)の人々の間で最も信仰されたキリスト教の宗派となる一方で、ノルウェー人はかかわっていなかったことについて、Bjørklund (1978) は、Laestadianism がサーミとクヴェンの文化や価値を尊いものとし、ノルウェーの文化、言葉、価値を悪魔的なものとしたからであると指摘する。その頃はちょうどサーミやクヴェンの文化はノルウェー文化に対して劣っていると見なされており、政府による同化政策は激しさを増していた。サーミとクヴェンは政治的にも経済的にも抑圧されていた。それに対し、Laestadianism は、キリスト教の教えに沿っているのはサーミやクヴェンの言語、服、生き方であり、ノルウェー人が導入した新しい文化は物質主義であり、精神的な貧しさを招く悪魔の仕業だとした (Bjørklund 1978)。

このような歴史をふまえ、サーミの宗教は、変化をしてきた様々な宗教の束としてとらえるべきだとされる (Kristiansen 2005: 7)。

### 3.2.2 歌 (joik/yoik)

joik はサーミ文化を代表するものであり、自然や動物や人の様子を、言葉やメロディーやリズム、時にはジェスチャーを使って表現する。即興で歌われることが多く、楽器を伴わない、人間の声で表現するとてもシンプルなものである。joik は距離に関係なく届くといわれ、その場を去った友達も joik を歌うことによって連れ戻すこともできるとされる。キリスト教 (Laestadian) によって悪魔の歌として禁じられ、近年までサーミの間でさえも否定されていたため、現在活躍しているサーミのミュージシャンで joik を聴きながら育った人はほとんどいない。しかし、1960 年代頃から少しずつ joik を歌うミュージシャンが活動しはじめ、サーミの新しいアイデンティティやシンボルとして歌われるようになり、現在ではジャズやロックやオーケストラなど一緒に歌う、新しいジ

ヤンルの joik が数多く発表されている (Lehtola 2004)。

### 3.2.3 服 (gákti)、工芸 (duodji)

サーミの多様性の最もわかりやすい例は服 (gákti) の多様性に表れている。デザインと装飾はそれぞれの場所によって異なるため、様々な場所からサーミが一同に介した際は、服を見ることでどこの地域の出身か見分けることができる。サーミの服はサーミのアイデンティティでもあり、装飾はそれぞれに意味を持ち、男女によってデザインや着方が異なる (Lehtola 2004)。同化政策によってサーミの伝統的な服を着なくなった地域においても、近年の文化復興によって再現が進んでおり、ノルウェーの建国記念日などでは、サーミの服を着ている人もたくさん見ることができる。オスロに住む J さんは、10 年ほど前にサーミの伝統衣装を着てオスロの街を歩くことはコントラバーシャルなことであり、少し勇気のいることだったが、今では特に何も感じないという。また、トロムソに住む S さんは、以前よりは伝統衣装の特別感はなくなっており、サーミの集まりにでさえ普段着で行くようになったという。伝統衣装は世界の先住民族が集まるような集会や政治活動の時に着る「制服」のようなものにも感じているという<sup>20</sup>。

duodji はサーミの工芸一般を指すもので、木工やトナカイの角を加工したものや銀細工などである。特に 14~17 世紀頃、duodji はヨーロッパとの交易により影響を受け、発展を遂げた。中でもヨーロッパの町で作られた銀細工は毛皮や魚やトナカイと交換され、サーミのステータスシンボルとなった (Lehtola 2004)。現在でも Kautokeino などでは duodji の職人が多く存在し、サーミの人だけでなく、観光客にも売られている。

### 3.2.4 食べ物

伝統的なサーミの食事は保存食が多く、魚 (薫製や塩漬け、干物) や、トナカイ (煮物や乾燥させたものなど)、ベリーなどである。昔はトナカイが沿岸でも内陸でも主食とされており、トナカイの肉のスープ (bidos) やトナカイの血を小麦粉と混ぜたパンケーキ (margeben) やソーセージ (gumppus) は、現在でも多くのサーミの地域で特別な機会などに食べられている。現在の bidos にはバターが加えられ、ニンジン、ジャガイモなどが入っている。

---

<sup>20</sup> 2010.12.13、J さん (20 代男性)、Oslo、2010.9.25、S さん (30 代男性)、Tromsø。

### 3.2.5 住居

サーミの伝統的な住居としては Reindeer-Sámi の lavvu という移動式のテントがよく知られているほかに、曲がった木を組み、草のついた土を重ねた gamme という住居が知られている。しかし、時代や地域によってその形態や材料は様々であったのに加え、第二次世界大戦後、Troms 地方の北部と Finnmark 地方の建物はドイツ軍によって破壊され、その後の再建は政府の主導によって組織的にノルウェー式の住居が建てられ、サーミの伝統的な住居は姿を消した (Bjørklund 2000)。現在、それらの伝統的な建物は、文化復興の一環として、博物館、サーミの音楽フェスティバル、サーミ幼稚園などで再現されている。また、lavvu の特徴的な形はサーミのシンボルとしてサーミ居住地域の公共施設などで意匠として使われていることもある。サーミ建築を研究する若手の研究者 Nango は、lavvu という移動式のテントは Reindeer-Sámi のものにもかかわらず、「サーミといえば lavvu」という安易なイメージによってサーミ関連の建物が建てられており (サーミ議会など)、それはサーミの多様性に目が向けられない状況を作り出していると指摘している。サーミ建築の伝統をまとめて一つとして見るのではなく、それぞれの伝統構法が、その土地独特の自然条件、精神的営み、歴史とともに繊細な関係から生み出されたことに注目し、サーミの多様性を認識すべきだとする<sup>21</sup>。

### 3.3 同化政策 (Norwegianization, fornorskning)

ノルウェーにおける同化政策は、世界的なナショナリズムの流れとともに 1800 年代中頃に始まった。その主な目的は、勢力を増すロシアに接する北部地域へのノルウェー人の入植と農業の振興により、同地域の管理を強化することであった。一般的に、同化政策は 1850 年頃から始まり、その影響は 1980 年頃まで続いたとされる。

<同化政策の主なできごと>

(1700 年頃から 1850 年頃:サーミに対するキリスト教の布教活動がさかんに行われる)

1864 年: 国から土地を優先的に購入できる権利がノルウェー語を話す人に与えられる

1880 年: サーミ語とフィンランド語は学校において補助的言語としてのみ使用。学校ではノルウェー語によって授業が進められる

---

<sup>21</sup> The Saami Building Tradition: A Complex Picture  
<http://www.northernexperiments.net/index.php/?saami-building/>  
(アクセス日: 2012.1.23)、2010.12.13、J. Nango、Oslo。

1898年：学校におけるサーミ語の使用が禁止される

1902年：土地の所有がノルウェー人の名前を持つ者に限定される。行政サービスにおける通訳の廃止

戦後：同化政策は廃止されるが、その影響は差別などの形で1980年代以降まで続く

戦後、人権の尊重の再検討と、ナショナリズムの見直しが行われる世界的風潮の中で、国連も憲章に先住民族の権利に言及する項目を加えたり、北欧諸国も先住民族の権利回復に関する調査を始めたりした。それまでのサーミに対する差別的なイメージの記述などが改められ、1959年には学校におけるサーミ語の使用が許可された。しかし、数十年に渡る同化政策によるサーミへの偏見は根強く、政府の対応も不十分であった。また、ナチス軍の侵攻で破壊的な打撃を受けた北部は、復興政策でインフラなども整備され、生活スタイルのノルウェー化が急速に進んだ (Lehtola 2004)。

特に同化政策の影響が大きかった Sea-Sámi のエリアを調査した” When Ethnic Identity is a Social Stigma” (Eidheim 1971) という論文には、戦後のあるコミュニティにおけるサーミのアイデンティティのジレンマが描かれている。「貧しいのは劣った人種であるせいかもしれない」、「汚い家に住んでいるとサーミと思われる」などというみじめな自己像 (= 同じ地域に住むノルウェー人の偏見) を払拭するために、彼らはまず物質的豊かさを目指した。ノルウェー人に「サーミ人らしい」と思われるようなことは徹底的に排除するように努め、子ども達もノルウェー人になるように育て、サーミであることを隠すように生活した人々が多かった。50代後半の Sea-Sámi の Bさんは、「1960年代からノルウェーは急激な経済成長を遂げたが、ノルウェー政府は国が経済的に豊かになれば、サーミにおける貧困と差別の問題もなくなると思っていたし、両親や周りの大人もそう思っていた。彼らは『よりよい明日』のために日々忙しく、過去のこと、伝統文化などについて話すことはなかった。だから、自分がサーミであるということは十代後半に自分で資料を見つけるまで知らなかった」という<sup>22</sup>。また、別の50代の Sea-Sámi の人は、幼い頃、「サーミ語は大人が使う言葉だ」と思っていたという<sup>23</sup>。Finnmark 北部 (サーミが多く住む地域) 出身の30代の Jさんは、「祖父母が母親とサーミ語を話さなかったから、母親も自分もうまく話せない。地元では、大体50年代以前に生まれた人にサーミ語を話せる人が多くて、それ以降は話せないことが多い。なんだか奇妙な現象なんだけど、伯父と伯母は話せるのに、母親とその妹である叔母達は話せないんだ」と

---

<sup>22</sup> 2010.9.4、Bさん (50代男性)、Tromsø。

<sup>23</sup> 2010.9.19、Cさん (40代女性)、Tromsø。

いう<sup>24</sup>。

1950年頃までは政府も積極的な同化政策をとっていたため、サーミにおけるアイデンティティの変化は激しかった。自分をサーミとみなす人の数も激減し、貧困や、政治的な無力感、自分たちの歴史についての知識不足などから、多くの人々が劣等感を抱えていた (Gaski 2008: 220)。

### 3.4 サーミの権利運動

サーミの権利運動の試みは 1900 年代初めに存在したが、政府により退けられた。運動が本格的に始まったのは 1950 年代で、新しいサーミの自己イメージ、サーミとノルウェー社会の新しい関係の構築、四国間に国境が引かれるよりもはるか以前からサーミはその地域に住んでいたという自己概念を共有することを目的とした (Gaski 2008: 220)。ちなみに、四国間のサーミの連携という概念が生み出されたのは、それ以前にサーミは狭い地域ごとの所属意識しかなかった (Lehtola 2004: 58) からである。ノルウェーにおいては、1968 年に Norske Samers Riksforbund (NSR) (the National Association of Norwegian Sámi) が設立され、国内に複数の支部が置かれた。NSR は、個々人が自分のサーミのルーツを理解することを勧め、自尊心を持ち、サーミのコミュニティの結束を高めることを目的とした (Solbak 1990: 81)。この民族的意識の高まりは、その後数多くの政治的なデモを誘引した。1970 年代のサーミによる文化復興運動 (cultural revitalization) はそれまでのサーミの歴史上最もさかんなものであり、組織の設立、議会への決議案の提出、デモ、国内外におけるセミナーや会議などが開かれた (Stordahl 1997: 144)。また、サーミ語の文学や音楽は” Sámi Renaissance” をリードする重要な役割を担った (Lehtola 2004: 70)。

サーミの権利運動における最大の事件として挙げられるのが、Alta における 1979 年の水力発電所建設の反対運動であり、サーミとノルウェー政府の間に存在する問題を浮き彫りにすると共に、この事件は政府にサーミの権利回復を重要な政治的課題として認識させることとなった (Minde 2003)。この計画はノルウェー北部に電気を供給する目的で 1969 年に持ち上がったが、その影響として、Máze (マーゼ) というサーミの村がダムの中に沈むこと、世界有数のサーモンの漁場の破壊、川沿いの農地の喪失、トナカイの移動ルートの切断などがあった。ノルウェーで最も美しい川の一つとしても知られる Alta 川とサーミの人々の権利のために、サーミの団体だけでなく環境保護団体も全国

---

<sup>24</sup> 2010.8.26、J さん (30 代男性)、E メール。

から集まった。裁判ではダム建設には違法判決が出たが、それにも関わらずダムの工事は進められた。工事現場における体を張ったデモや、オスロでのハンガーストライキなど、ダム建設中止のためにありとあらゆる手段が取られ、議会でも数回に渡って議論されることとなった (Parmann 1981: 152-153)。その結果、小規模なダムを作るという妥協案が採用され、Máze の村がダムの底に沈むことは免れた。このダム建設をめぐるサーミとノルウェー政府の衝突は、ノルウェー政府の政治的正当性を危機にさらし、政府がサーミ関連の議題を重要視するきっかけとなり、後のサーミ議会設立へとつながっていくことになる (Gaski 2008: 220)。

サーミの権利運動の成果が現れ始めたのは 1980 年代後半であり、いくつかの重要な項目が法律に加えられた。例えば、サーミの国歌と国旗が 1986 年の八月に公開され、サーミ議会の設立とその選挙が 1989 年に初めて行われた。このように、1980 年代からの法律は Pro-Sámi、サーミのための政策が多くなっているが、それは現在では国際的な機関である ILO や国連が進める文化多元主義 (cultural pluralism) や先住民族の権利推進の手本にもなっている (Niemi 1997)。また、ノルウェーは 1989 年の「独立国における先住民族及び種族民に関する条約」(ILO169 号条約) を批准した最初の国でもある。その結果として、サーミはノルウェーにおいて先住民族として認められており、政府はサーミの代表機関であるサーミ議会を設置し、サーミの人々が自治を行えるようにする義務がある (Kulonen et.al. 2005: 337)。政府の姿勢はノルウェー憲法 110a 条に示されており、「サーミの人々が自らの言語、文化、生活を保持し発展させられる環境を整えることは政府の義務である」とする<sup>25</sup>。そのために、ノルウェーには The Sámi Act、The Human Rights Act、The Education Act、The Reindeer Husbandry Act などが存在する。また 2005 年には、Finnmark Act という、以前は国有地であった Finnmark の土地をサーミ議会と Finnmark 協議会が共同で管理するという法律も制定された。この土地は昔からサーミの人々によって使われてきたが、その所属が正式にそこに住む人々 (サーミとノルウェー人) にあることが認められた。

このように、ここ 20 年ほどでサーミを取り巻く状況は大きく変化し、「1990 年頃まではサーミの権利運動は Sámi elite によって主導され、様々な地域に住むサーミの連帯 (Pan Sámi) によってサーミ議会設立などの成果をもたらされた。そして 1990 年代以降はローカルな、教育を受けた若いサーミ達がグラスルーツで始めた文化復興運動が始

---

<sup>25</sup> Stortinget “The Constitution - Complete text”

<http://www.stortinget.no/In-English/About-the-Storting/The-Constitution/The-Constitution/> (アクセス日: 2012.1.23)

まった」<sup>26</sup>。

### 3.5 ローカルな文化復興運動から見えるサーミの多様性

サーミの権利運動では、トナカイとの伝統的な生活や、lavvo（ラーボ）と呼ばれるテントなどがシンボルとして用いられたが、それらのほとんどは内陸の Reindeer-Sámi のものであった。そのため、ノルウェー人（特に南部）の一般的なサーミのイメージは「トナカイを飼っている人々」であり、観光のパンフレットのサーミの説明には必ずトナカイの写真が添えられる。博物館に行っても展示のほとんどが Reindeer-Sámi のものであり、「この展示方法は現実を表せていない」と博物館関係者も認めていた<sup>27</sup>。このような状況から、漁業や農業を営む大多数の Sea-Sámi（または Coastal-Sámi。sjøsamer）の存在は見過ごされがちであった。Sea-Sámi が同化政策の影響を大きく受けた理由として、彼らの主な生業が農業や漁業であること、つまり、他の沿岸に住むノルウェー人と職業的には同じであること、戦後政府が農業と漁業を国家的な産業として育成し始め、ノルウェー語の専門用語が使われたこと、沿岸に住むノルウェー人はノルウェー語しか話さなかったため、彼らとの会話はノルウェー語で行われたことなどがある（Bull 1995: 62）。このように、独自の文化が見えにくい状況は Sea-Sámi などの文化復興運動において足かせとなっている。

#### 3.5.1 Riddu Ridđu（リドゥ・リドゥ）：Sea-Sámi による音楽祭

Riddu Ridđu は、北部ノルウェーの Troms 県にある Kåfjord（コーフォルド）という自治体の Manndalen という場所で毎年夏に行われる、先住民族の音楽とアートのフェスティバルである。北部ノルウェーではよく知られた音楽祭のようで、例年 3000 人近い観客を集める。

Kåfjord は静かなフィヨルドの中にある人口 2207 人の町で、沿岸から切り立つ山のために、人々は散らばって住んでいる。1980 年代の主な産業は漁業と農業で、当時はノルウェー人だけの、内向的でやや遅れた町として認識されていた。しかし、2000 年代後半にもなると、複数の民族が住む外向的で現代的な町として知られるようになり、マイノリティの文化復興のモデルケースとして取り上げられるようになった（Pedersen &

---

<sup>26</sup> 2010.9.4、B さん（50 代男性）、Tromsø。Sámi elite、Sámi political elite とも言う。

<sup>27</sup> 2010.9.21、Tromsø Museum。

Viken 2009:183)。この15年ほどの劇的な変化の理由の一つが *Riddu Riddu* であることは、地元の人々やサーミ研究者の共通認識であるようだ。

*Riddu Riddu* とは、サーミ語で「小さな嵐を起こす沿岸からの強い風」という意味であるが (Leonenko 2008: 53)、その名のとおり、*Riddu Riddu* は *Kåfjord* のコミュニティにおいて、そして時には全国的に議論を巻き起こしてきた。現在では子どもも楽しめる平和的な音楽祭として認識されているようだが、ここまでの形になるまでには後述のように幾多の困難を要した。文化復興、そしてそれを未来につなげる役割を持つ *Riddu Riddu* 開催の背景を理解するためには、*Kåfjord* の *Sea-Sámi* の歴史を知る必要がある。

*Kåfjord* の人口は、少なくとも数世紀以前から、サーミ人、クヴェン人 (18世紀末に北部フィンランドから北部ノルウェーに移住した人々。*Kven* という言葉を避け、*Finnish background* という人も多い)、ノルウェー人によって構成されていた。1930年には *Kåfjord* の52%の人々がサーミであると答えていたのに対し、同化政策の影響により、1970年にその数は4.6%へと激減する (Aubert 1978)。その頃には、家庭内ですらサーミ語は子ども達に教えられなくなった。この時期に生まれ育った世代は自分の民族的ルーツに悩むことが多いため、Høgmo (1986) は 'neither/nor generation'、つまり「自分のことをサーミ、ノルウェー人のどちらとも思えない世代」、と呼ぶ。*Riddu Riddu* の設立当初から関わっているリーダーの一人であるLさんも「家庭では毎日サーミ語は話されていたけれど、それは大人だけのための言葉だった。私の母語はノルウェー語で、サーミ語は私たちの世代には関係がないと思っていた」と言う<sup>28</sup>。当時の同化政策の影響により、現在 *Sea-Sámi* でサーミ語を話せる人はほとんどいない。*Riddu Riddu* の会場近くにはサーミの子ども達のための幼稚園 (常設の立派な建物) があつたが、「サーミ語を話す人が身近にいないので、その幼稚園での言語教育はうまくいっていない」と彼女は残念そうだった。

1970年代には公の場から姿を消した *Sea-Sámi* の文化であるが、実質的には消滅したわけではない。1977年に先述の *Norwegian Sámi Association* の *Kåfjord* 支部、数年後には *Sámi National Association (Samenes Landsforbund)* が設立された。そして *Alta* ダム問題後の1990年には、一連の権利運動に感化された *Sea-Sámi* の若者達が *Sámi Youth Union of Kåfjord (Gáivuona Samenuorat : サーミ語 / Kåfjord Sameungdom (GSN) : ノルウェー語)* を設立する。彼らは1991年、*Norwegian Sámi Association* の全国会議が現地で開催するのに合わせて、*Sámi Cultural Days* という地元の若者中心の小規模なパーティーを企画した。内容はサーミの人々によるロックや *joik* (ヨイク) と

---

<sup>28</sup> 2010.7.24、Lさん (30代女性)、*Riddu Riddu* (*Kåfjord*)。

いう伝統的な歌、舞台でのパフォーマンスやアートワークの展示であった。当初は一度きりのイベントの予定だったが、評判がよく、以後も開かれることとなり、94年には6日間に渡って1000人ほどの観客を集めるまでに成長した (Leonenko 2008: 53)。

若者達がサーミの文化に親しみ始めた一方で、同化政策の影響でノルウェー人になろうと努力した大人達はあまりよい顔をしなかった。1992年1月、サーミ語に関する法律 (Samelovens språkregler, The Sámi Law of Language Rules) が Kåfjord に適応されたことは、人々を大きく混乱させた。この法律はサーミ語とノルウェー語に同等の権利を与えるもので、すべての公共サービス (学校、教会、保健医療)、道路標識、地域の名前などを二つの言語で表示することを義務づけるものである。このことを肯定的に捉えた人々ももちろんいたが、多くの人々は政府公認の「サーミのコミュニティ」に住むことに対して心の準備ができておらず、また、サーミの文化を復活させることは昔の貧しい頃に逆戻りすることだと思える人もいた (Leonenko 2008: 43)。特に、同化政策を受けた世代はサーミであることを隠し、子ども達をノルウェー人として育て、ましな人生を送ってほしいと純粋に願っていた (Bjerkli 2003: 222)。それにもかかわらず、「その法律は再度サーミのアイデンティティの問題を持ち出し、『あなたの孫達はサーミになるべきです』と言ってきたから、家族間だけでなく、村をも分裂させることになった。サーミ語の道路標識が猟銃で打ち抜かれた事件もあった」(30代 A さん)。<sup>29</sup>

1995年には Riddu Riddu へと名前を改め、1996年からは北極圏に住む各国の先住民族の文化も紹介されるようになった。しかし未だにコミュニティ内からの反対の声は根強く、酔った観客による迷惑行為が大きく取沙汰され、税金の無駄使いだと批判をうけた。しかしフェスティバル自体は世界中から2000人ほどの参加者を集め、メディアにも好意的に報じられた。2004年には参加者は3500人を超え、世界的に有名な先住民のアーティストも参加するようになった (Leonenko 2008: 192)。以後今日まで紆余曲折はあったものの、夏の恒例の野外フェスティバルとして北部ノルウェーの多くの人々に認知されている。その一方で、Riddu Riddu の初期のリーダーの L さんは、「最近の若いスタッフには、設立当時の歴史を知らない人もたくさんいる」と、フェスティバルに対する若者の意識の変化も指摘している<sup>30</sup>。また、サーミが主催するフェスティバルではあるが、参加アーティストは世界中から呼ばれた先住民族のアーティストであり、国際的な先住民族のイベントという色のほうが強く感じられた。そのためか、ノルウェー人の参加者も多い。

---

<sup>29</sup> 2010.7.24、A さん、Riddu Riddu (Kåfjord)。

<sup>30</sup> 2010.7.24、L さん、Riddu Riddu (Kåfjord)。

フェスティバルの内容は、先住民族のアーティスト達の歌に加え、サーミの工芸、歌、ノルウェーの薬草の利用法、アマゾンの薬草の利用法、モンゴル料理のコースや、サーミの文学者のセッション、先住民族の映画上映、先住民族の権利に関するセミナー、子供たちの発表会など、多岐に渡っており、ほとんどが英語で行われている。

フェスティバルのキャンプサイトでは、大体五人以上の人々が薪を囲んでビールを飲みながら談笑したり、ノルウェーの歌（少し前の時代に流行った歌や小学校で習うみな知っている歌）を歌ったりしている。そして時々、どこからか joik（ヨイク、サーミの伝統的な歌）が聞こえてくる。知らない人が勝手に混ざってきても気にせず、お酒も惜しげもなくごちそうしてくれる。Riddu Riddu というサーミのお祭りにおいては、何かしらの同胞意識のようなものが感じられる。参加者の多くはサーミのバックグラウンドを持つが、普段はノルウェー人でもある。一般的にシャイな性格と言われる国民性からか、めったに知らない人に声をかけないので、この雰囲気はとても異質なものであった。実際コンサートを聴きにキャンプサイトを出る人は驚くほど少なく、人々の一番の目的は、いろいろな人たちとお酒を飲みながら交流することのようだ。多くの人々はリピーターのように、毎年のように参加している人もたくさんいた。この状況を見ると、Riddu Riddu とは、サーミのミーティング・プレイスとしての役割が大きいようだ。といっても、サーミ以外のアーティストも呼ばれていることもあるからか、サーミの人以外にも開かれた印象を受けた。参加していたフィンランド系<sup>31</sup>であり、サーミであり、ノルウェー人である男性は、Riddu Riddu について、「今まで会ったことのないような、おもしろくて変な人がたくさん集まっている大きなパーティーのようなもの。すごく特別なフェスティバルだから、たくさんの『特別』な人々が集まるんだ。Riddu 以外では会えないような人たちと会うのが楽しみで毎年来ている。ヒッピーみたいな人たちとかね。あと、Riddu はすごくきれいなところが会場だから、すごくリラックスした雰囲気だし、騒ぎ立てるような無礼で嫌になるような人はあまりいないのもいいね。三日間も草の上で転がりながらお酒を飲めるのも最高だし」という。<sup>32</sup>

あるグループにお邪魔した際、20代の今どきのおしゃれな女の子と話す機会があった。彼女にサーミのバックグラウンドがあるかと聞くと、「そうね、おばあちゃんはサーミだったけれど、私はノルウェー人だと思う。サーミ語もわからないし、めんどくさいから勉強しようとも思わないの。でも今はサーミであることは kind of cool なことなのよ。Riddu はみんなフレンドリーで優しいから、この雰囲気が好きで来ているの」と言って

---

<sup>31</sup> Kven のことを Finnish background と言う人が多い。歴史に翻弄された Kven の人々の権利運動はノルウェーにおいて最近始まっているようだった。

<sup>32</sup> 2010.8.26、Jさん（30代男性）、Eメール。

いた<sup>33</sup>。

Riddu Riddu に参加している人たちに聞く限りでは、サーミであることは肯定的に捉えられていることが感じられる。20代のサーミのAさんは、「最近は自分のルーツを調べるのが流行っていて、自分にサーミのバックグラウンドがあることがわかると、こういう機会に伝統衣装を着たりする人達がいる。そういう世代を飛び越えていきなりサーミに戻る人を、皮肉をこめて『プラスチック・サーミ』と呼ぶ人達もいる」という。また、「サーミには様々なレイヤーが存在する。大雑把に言えば、地理的なもの、世代的なもの。あとは、Reindeer-Sámi かそうでないか。サーミの中にはヒエラルキーのようなものがあって、Reindeer-Sámi はそのトップだと思っている。実際 Reindeer-Sámi の中には、『トナカイを飼っていないとサーミではない』とまで言う人もいる。それなのに、メディアはサーミを一括りに扱う傾向があって、うんざりすることもある」という<sup>34</sup>。このように、サーミにも地域的な多様性や、中でも人々によって様々なスタンスがあるということは、博物館などの展示を見ているだけでは気づかないことであり、実際にサーミのコミュニティの中をのぞいてみないと、見落としがちなことである。

### 3.5.2 Marka Sámi の音楽祭 : Márkomeannu (マルコメノウ)

2010年で11回目となる Márkomeannu も、Riddu Riddu とほぼ同時期にノルウェー北部 (Skånland) で開催される音楽祭で、2009年の参加者は2700人と、規模も同じほどといえるが、Riddu Riddu よりもサーミに限定した内容となっている。Márkomeannu は英語で”hustle and bustle in the village”を意味するようで、ウェブサイトには、「Márkomeannu は特に若い人々のサーミのアイデンティティ形成に力を入れています。このフェスティバルはサーミの文化的価値を象徴するものとして地元の若者にとって重要な存在になっています」(一部省略)と説明されている。Riddu Riddu で会った人々によると、この Márkomeannu を主催するサーミの人々は Sea-Sámi でもなく、自分たちを Marka Sámi (Forest-Sámi, Field-Sámi, markasamer) と呼んでいるようだ。海でもなく、山でもない、中間に位置したところに住むサーミ、ということらしい。開催地周辺 (Marka villages) では農業や牧畜を営んでいる人が多い。Marka villages (markebygdene) は17世紀頃に Troms と Nordland 地域の沿岸にできたサーミの集落で、大きな島々と本土の山のエリアに位置する。そこに住み着いたサーミは Marka

<sup>33</sup> 2010.7.24、20代女性、Riddu Riddu (Kåfjord)。

<sup>34</sup> 2010.7.24、Aさん(20代男性)、Riddu Riddu (Kåfjord)。

Sámi とよばれる (Storm 2008)。S さんによると、何百年も昔の祖先はスウェーデンの方までトナカイを追っていた人々のようだ<sup>35</sup>。Marka Sámi は伝統的には農業と家畜、小規模なトナカイ放牧、漁業、その他狩猟やベリー摘みなどを行って暮らしてきたが、20 世紀初頭には地域全体が農業へとシフトしたため、補助的収入だったトナカイ放牧の役割はほとんどなくなった (Andersen 2005)。長い間農業が村の主な収入源だったが、近年、それは公的サービスやその他のサービス業へと移ってきている (Gaski 1997: 27-28)。Minde (1997: 66) はこの地域は他のノルウェー北部の地域と比べても、サーミの比率が非常に高いとし、“Sámi islands surrounded by a Norwegian ocean.”と表現する。また、沿岸から少し離れているため、道路が整備されるのが比較的遅く、それにより他の地域に比べてサーミの文化がわずかながらにも残っていた<sup>36</sup>。この地域で文化復興運動が始まったのは 1970～1980 年代だったが、前述の Kåfjord 同様、サーミのアイデンティティを公に持ち出すことは住民間でのトラブルの原因となった。兄弟の間においても、サーミであることは伏せてノルウェー人として生きようとする人と、サーミであることを積極的に公言して生きようとする人で別れてしまうことはしばしばあった (Gaski 1997)。しかし、この 10 年ほどの間にこの地域では文化復興がさかんに行われ、Várdobáiki Sámi Center<sup>37</sup>や、サーミ幼稚園があり、音楽フェスティバル Márkomeannu が開催されるなど、現在ではサーミのバックグラウンドを持つことは多くの人々によって容認されている。

この初期のリーダーである S さん (30 代) は、「若い人々の間では、サーミの文化といえば『古くさい』というイメージがあるから、そうではなくて、サーミの文化もかっこいいものなんだ、自分たちの時代にも生きているものなんだ、という認識を広めたかった」という<sup>38</sup>。Márkomeannu を他のサーミのフェスティバルと差別化し、自分たちの地域性を出すために、農業がさかんな地域として、シンボルに牛やゴム長靴を選んだ年もあった。S さんによれば、Márkomeannu の参加者は 99%がサーミなので、会場はサーミ語を話す若者が多いという。初年度は赤字だったので、メンバーで宝くじを売って資金を稼ぐなど、資金集めが大変だったそうだ。過去には、Reindeer-Sámi の若者が (Forest-Sámi に)「おまえはサーミではない」と言ってけんかになった事件もあつたりしたが、地元の若者や Sámi Parliament (サーミ議会) などからの支援を受けて、現在

---

<sup>35</sup> 2010.8.22、S さん (30 代男性)、Tromsø。

<sup>36</sup> 2010.8.22、S さん (30 代男性)、Tromsø。

<sup>37</sup> Várdobáiki samisk senter <http://www.vardobaiki.no/web/index.php?giella1=nor> (アクセス日: 2012.1.23)

<sup>38</sup> 2010.8.22、S さん (30 代男性)、Tromsø。

では安定した運営を続けている。

Sさんの父親はノルウェー人であり、Sさんもノルウェー語を話して育った。Sさんの母親は、両親がサーミ語を話すのを聞いて育っていたので理解はできたが、叔母がサーミの文化復興に携わるようになったのをきっかけに、彼女自身もサーミ語を学び直し、地元の高校で教えるようになった。初めての生徒は彼女の息子である前述のSさんで、その後トロムソ大学とコペンハーゲン大学で文学を学び、現在ではサーミを代表する詩人・作家になり、国内外で活躍している。叔母はサーミのアイデンティティの一つである伝統的な服を復活させるために、地域の家々の倉庫などに眠っている服を集めて作り方を調べ、本にまとめたそうだ。ただ、服を作る人は限られており、伝統的には母親が家族の服を作るが、「自分の服は地域の人で作れる人に作ってもらった」という<sup>39</sup>。

以前Sさんが地元の高校を訪ねた際、大勢の生徒がサーミ語を習っていて、自分の頃と比べるとサーミ語を話せるようになってきている若者が増えているのを実感したという。驚くべきことに、アフリカ系の移民の男の子もサーミ語を習っていたそうで、それを見てとても嬉しかったという。「もはやサーミ語を話すことは後ろめたいことではなくなっている。彼らは自分たちのサーミ語のレベルに自信がないからか、普段はノルウェー語で話すけれど、お酒が入るとみんな上手なサーミ語を話すよ」<sup>40</sup>というように、ここ20年ほどで、Marka Sámiの文化復興は順調に進んでいるようだ。

### 3.6 言語

ノルウェーでは1990年にサーミ語に関する法律が制定され、ノルウェー北部の6つの行政区が公的に二カ国語で運営されることになった。その地域の公的機関においてサーミ語でサービスを受けたい場合、(現地にサーミ語を話す人がいなければ)サーミ議会によって通訳が派遣される。標識はノルウェー語とサーミ語でも表記され、行政区のホームページも二つの言語によって表記されている。また、それらの地域ではサーミ語のクラスも開かれており、サーミ語で教育を行う幼稚園もいくつか設置されている。サーミ語のラジオ放送は1946年に始まり、ノルウェー政府の支援が始まった1980年代以降はプログラムが飛躍的に充実している<sup>41</sup>。サーミの作家のSさんは「若い人でラジオを聴いている人はほとんどいないと思う。今の若い人ってラジオ聴かないよね?」と言っていたように、実際どのくらいリスナーがいるのかはわからない。しかし、サーミ語

<sup>39</sup> 2010.9.25、Sさん(30代男性)、Tromsø。

<sup>40</sup> 2010.9.25、Sさん(30代男性)、Tromsø。

<sup>41</sup> NRK Sápmi <http://www.nrk.no/sapmi/> (アクセス日:2012.1.23)

をとりまく状況はここ 20 年ほどで確実に変化しているようだ。前述の作家の S さんの最新作は、S さんがトロムソに住むサーミの女の子（架空）になりきって、実際にブログを開設し、サーミ語で女の子の日常を書き綴ったものを元にしたものだ。その女の子が氷で滑って海に転落して亡くなった後、両親がそのブログを本にして発表した、という設定の、やや問題作である（後日ある記者にフィクションだと指摘された）。この作品はサーミ語で書かれているが、内容はノルウェー人の女の子の生活とまったく変わらないもので、「サーミ語で書くこと以外は『サーミっぽさ』をまったく出さなかった」という。それは「もはやサーミを特別なものとして描く必要がないし、サーミ語が身近なものになってきている」からだそうだ<sup>42</sup>。サーミ語で joik を歌うアーティストもたくさんおり、Kautokeino には Beavváš Sámi Theatre<sup>43</sup>というサーミ語で劇を行う国立の劇団もあるなど、サーミ語の文化の振興も進んでいる。サーミ語を話さないサーミの人も数多く存在するが、本人がその気になればサーミ語を身につけられる環境は（少なくともノルウェー北部には）整いつつあると言ってよいだろう。

### 3.7 City-Sámi (bysamer) という存在

近年、若いサーミの研究者達から、街で生まれ育ったサーミのアイデンティティ問題が提起されている。父親は同化政策の影響を受けた Sea-Sámi の出身で、自身はオスロで生まれ育った 20 代後半の Dankertsen (2007) は、オスロのサーミのコミュニティに接触し、自分が今まで度々感じてきたアイデンティティの違和感を、他のオスロに住むサーミの人々も感じていることを指摘し、サーミの伝統と現代性の融合、それにサーミの多様性を含んだアイデンティティをどのように表現できるかということが課題だとする。

最近では昔の教会の資料などがインターネットで公開されているので、自分の祖先の情報が簡単にインターネットで閲覧できるようになった。また、サーミのイメージのポジティブな変化も相まって、突然サーミであると自覚する人々が増えている。オスロ在住の 40 代のドキュメンタリー作家の女性 E さんは、そのような自分の経験を主題にした” Suddenly Became Sámi” というドキュメンタリーを撮った。「自分の新たなアイデンティティを発見してから、サーミのことばかりを撮るようになった」と言い<sup>44</sup>、10 代の娘二人も Riddu Riddu に連れてきていた。

---

<sup>42</sup> 2010.9.25、S さん（30 代男性）、Tromsø。

<sup>43</sup> Beavváš Sámi Našunálateáhter <http://www.beavvas.no/>（アクセス日：2012.1.23）

<sup>44</sup> 2010.7.25、E さん、Riddu Riddu (Kåfjord)。

トロムソ大学で法律を教える一方で joik（ヨイク、サーミの歌）のアーティストとして知られる A さんの息子 L さん（30 代）はオスロなどの街で育ち、周りの人々はノルウェー語で話す環境にいたが、A さんは息子の母語をサーミ語にするために「お父さんとおまえにしかわからない秘密の言葉があるんだ」と言って教えたという。L さんはサーミ語と joik を身につけ、Adjagas というバンドで国内外において活動している。「彼のようにツンドラに生まれ育っていなくてもサーミのアイデンティティを持つ人々の存在は、サーミの新しい世代の出現を象徴しているように思う」<sup>45</sup>と A さんは言う。

### 3.7.1 オスロの「サーミの家」

オスロはノルウェーで最も多くサーミの人々が住む街として知られている。先述の NSR などにより運営されている Samisk Hus（サーミの家）という、サーミの情報センターのようなものがオスロの中心のオフィスビルに入っている。土曜日に解放され、雑誌や本などの閲覧の他、文化的なセミナーなどが行われており、特に政治的な活動の中心としての役割を担っている。そのためか、一般的なサーミの人々（特に若い世代）にはあまり馴染みのある場所ではないようで、20 代の L さんは「ただの寂れた建物で、サーミの家という感じがしないし、内容にも魅力を感じない」と言い<sup>46</sup>、Dankertsen（2007）の論文の中で、30 代の男性は「あそこは中流階級のサーミの女性が集まる場所だ。僕は街中のパブで友達と会うほうがいい」と述べている。また、30 代の J さんは、「運営している中心人物が権力的な人で、あまり関わりたくない」<sup>47</sup>とも言う。J さんはサーミの建築を研究しており、サーミ建築をテーマに現代アートの発表も行っているが、Samisk Hus をもっと開かれた、魅力的なものにするように働きかけていくつもりだという。一方で、サーミ文化に興味のある若い人々は、Noereh!<sup>48</sup>という、サーミの若者の全国組織に参加しているそうだ。

### 3.7.2 オスロのサーミ幼稚園

オスロ中心部にほど近い公園に隣接するサーミ幼稚園は、1980 年代に設立された。職員によると、2009 年時点で 1-2 歳が 12 人、3-6 歳 が 17 人所属しており、規模として

---

<sup>45</sup> 2010.9.23、A さん（50 代男性）、Tromsø。

<sup>46</sup> 2010.12.5、L さん（20 代女性）、Oslo。

<sup>47</sup> 2010.12.13、J さん（30 代女性）、Oslo。

<sup>48</sup> Noereh! <http://www.noereh.no/>（アクセス日：2012.1.23）

は小さすぎるようだ。他のほとんどのサーミ幼稚園と同じく、庭には草と木で作られたサーミの伝統的な家（サーミの建築家が現代風にアレンジしたもの）がある。施設の中は一般的な幼稚園と特に違いはないが、所々にサーミの文化（服、絵、lavuu というテントを模したおもちゃ）などが置いてある。職員（教師）はその日は三人おり、Karasjok や Kåfjord 出身で、みなサーミ語を話す。子ども達にはサーミ語で話しかけるが、子ども達はオスロ生まれであり、ほとんどの両親がサーミ語を話せないため、職員が言っていることは理解するものの、子ども達が自らサーミ語を話すことはあまりなく、子ども達の間ではノルウェー語が使われている。幼稚園では文字を教えないため、引き続き小学校でのサーミ語の学習が期待されるが、オスロには一つしかサーミ語を教える小学校がなく、しかもサーミ語の授業は週一回なので、子ども達はサーミ語を忘れてしまう傾向にあるという<sup>49</sup>。サーミの文化を学ぶには改善が必要な教育内容のようだが、サーミ幼稚園がサーミの人々のミーティング・プレイスとなっており、両親や子ども達にとって貴重な交流の場所となっていることは伺える。

#### ※サーミ幼稚園

ノルウェー政府はサーミの子ども達のアイデンティティ、言語、文化の継承のために、サーミ幼稚園を重要な拠点として認識している。現在ノルウェーには、サーミ幼稚園は30あり、約500人ほどの子ども達が通っている。主に Finnmark や Troms の北部の地方の、サーミ言語をもう一つの公用語としている地域にあり、オスロにもある。幼稚園は主に言語教育とサーミ文化の紹介により、子ども達のサーミとしてのアイデンティティを強化することを目的としている。サーミ幼稚園の委員会は、幼稚園を運営するにあたっての共通の価値観として、①サーミのコミュニティの強化、②文化の多様性の尊重、③ローカルな文化に親しみを持つ、④自然と環境を尊重する、⑤家庭との協力関係を築く、⑥男女平等、⑦他の文化の尊重を挙げる<sup>50</sup>。サーミ幼稚園は特に言語教育に力を入れているが、共通の教材が存在しないのと、サーミ語と文化に精通した教員が不足しているため、運営は思うようにうまくいっていないようだ。

教育学を専攻する Storjord (2009) は、サーミ幼稚園は言語や伝統的な文化を紹介しようとしているが、必然的にノルウェー文化から逃れることができず、ノルウェー文化の側面の方が強いと指摘する。普段の食事はノルウェーのもので、サーミの伝統料理は

---

<sup>49</sup> 2010.12.5、Lさん（20代女性）、サーミ幼稚園（Oslo）。

<sup>50</sup> Samiske barnehager （アクセス日：2012.1.23）

<http://www.regjeringen.no/nb/dep/hod/dok/nouer/1995/nou-1995-6/8/3.html?id=140006>

特別なイベント (Sámi National Day) 等の時のみ出される。また、施設にもサーミ建築の特徴やサイン、シンボルが見て取れないので、子ども達は自分たちが先住民族に属しているということに気づきにくい。そして、幼稚園の職員達は予算不足と人材不足のため、特に幼児の世話を時間がとられてしまい、サーミの文化などの教育に思うように時間がとれないという。また、ノルウェー語しか理解できない子どもは、サーミ幼稚園ではサーミ語で行われるアクティビティに着いて行けないこともあり、二カ国語での幼稚園の運営に関する方法論や教育プログラムも存在しないため、職員達は困難な状況にいと指摘する。しかし、現在ではサーミのイメージに対する意識の変化から、子ども達にサーミの文化を学んでほしいと願う両親は少なくなき、サーミ幼稚園にもサーミの文化をよりたくさん取り入れてほしいという要望もある。サーミ幼稚園は社会において重要な教育機関であり、サーミの子ども達にとってアイデンティティを育成するための大切な場として機能しているとする。

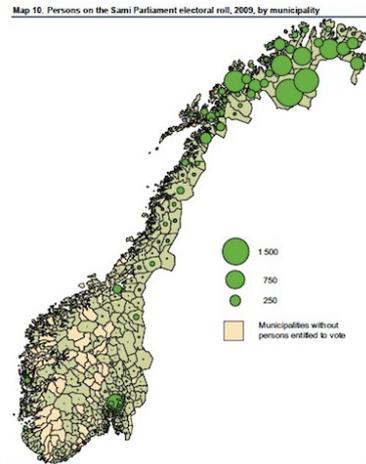
### 3.8 Finnmark

Finnmark は、ノルウェーで最大、かつ最北に位置する行政区であり、Reindeer-Sámi などの住む地域がある。トロムソからは、ノルウェー、スウェーデン、フィンランドの国境をまたぎ、地元の慣れている人であれば時速 120km で五時間ほど走る距離にある。人口密度が低く (2 人 / 1 km<sup>2</sup>)、ほとんどの道に電気がついておらず (反射鏡のついたポールのみ)、極夜でほとんどが暗い中では、まさに地の果てという感じのする地域である。第二次世界大戦後期、ドイツ軍が撤退する際に Finnmark と Troms 県北部の建造物はほとんど焼き払われてしまったのに加え、戦後の新たな福祉国家ノルウェーによる復興再建は、民族、出身を問わずにあらゆる人々に同一の家屋と技術を提供するというもので、文化の多様性は反映されなかった。そのため、サーミの伝統的な建物は博物館にしか存在せず、所々にある小さな町の様子は他のノルウェーの地域と変わらない。今回はサーミの政治の中心の Karasjok と Reindeer-Sámi の町の Kautokeino を訪れた。

#### 3.8.1 Karasjok のサーミ議会 (The Sámediggi)

サーミ議会の選挙は四年ごとに行われ、サーミの人々の中から選ばれる。参政権は 18 歳以上のノルウェー在住のサーミの人にあり、事前に登録する必要がある。登録するための条件は、「自分がサーミであると思う」そして「サーミ語が母語である、または、両親、祖父母、曾祖父母の誰か一人でもサーミ語を母語としていた」、または「登録している人の子

ども」であることが条件である<sup>51</sup>。予算はノルウェー国会からの基金でまかなわれており、その使い道はサーミ議会が決定する。2009年の選挙での登録者は13890人で、前回の2005年の選挙よりも1350人増加している<sup>52</sup>。右の図から、登録者数は Reindeer-Sámi の中心の町 Kautokeino、サーミ議会のある Karasjok が圧倒的に多く、南部で最も多いのはオスロであることがわかる。サーミの政治の中心 Karasjok にあるサーミ議会は、Reindeer-Sámi の移動式テントを模した現代的な建物である。議会場は年に四回しか使われておらず、主に議員に情報を提供する研究機関としての役割が大きいようだ。年に四回しか集まらないため、議員は普段は他の仕事に就いている。



2009年のサーミ議会の選挙人名簿登録者数。  
Sami Statistics 2010: 32より

ノルウェーはILO第169号条約を批准しており、基本的な権利はすでに整備されているため、今後サーミ議会として長期的な目標のようなものはあるのかという質問には、「サーミ議会は立法することはありません。ノルウェーの議会でサーミに関連する事柄を決定する場合、サーミ議会で審議することになっています。長期的な目標というよりも、漸進的に調整していく、という感じです」と言う<sup>53</sup>。

### 3.8.2 Kautokeino の Reindeer-Sámi

Kautokeino は Reindeer-Sámi の町として知られているが、Reindeer-Sámi の人々は町の中心から離れたところに住んでおり、知り合いがいないと訪ねることは難しい。トロムソ大学の修士課程で学んでいる R さんが実家に戻るのに合わせて、12月初旬に Kautokeino を訪ねた<sup>54</sup>。彼女の家族は 10 ほどの家族からなる大きな Siida (シーダ、Reindeer-Sámi のグループ) に属しており、父親や兄はいつもトナカイを追う必要はない。フィアンセの Siida は彼と父親しかいないため、年中トナカイを追うために移動する生活だという。スノーモービルにたくさんガソリンを積み、山小屋 (テレビ付き) を拠点としているそうだ。

<sup>51</sup> Sámi parliamentary elections

<http://www.samediggi.no/artikkel.aspx?MIId1=3485&AIId=3677&back=1> (アクセス日: 2012.1.23)

<sup>52</sup> Sameting election 2009

[http://www.ssb.no/english/subjects/00/01/10/sametingsvalg\\_en/](http://www.ssb.no/english/subjects/00/01/10/sametingsvalg_en/) (アクセス日: 2012.1.23)

<sup>53</sup> 2010.12.3、サーミ議会職員、サーミ議会 (Karasjok)。

<sup>54</sup> この項目の話者は全て R さん (20 代女性)、2010.12.4、Kautokeino。

彼女もできる限りトナカイを追う仕事を手伝うそうで、自然の中で過ごす生活がとても好きだという。

Kautokeino でも Reindeer-Sámi の数は多くないという。彼女は若い Reindeer-Sámi の中でも文化継承に積極的で、母親から duodji という手工芸や gákti という民族衣装の作り方を習っている。何代にも渡る家族写真からは、gákti の変遷が手に取るように見て取れる。「gákti にも流行があるのよ。今はスカートの裾を波のようにするのが流行っていて、一番長いリボンが 35 メートルにもなるのよ！」と言っていた。彼女は Kautokeino にある Sámi University College の出身であるが、「学校の教育内容はよかったけど、結局家で習うことのほうが大切なよね」と言っていた。学校にはノルウェーだけでなく、スウェーデンやロシアからのサーミの学生が学んでいる。授業はサーミ語で行われるので、サーミ語が話せないといけない。ちなみに Kautokeino ではサーミ語が一般的に使用されており、R さんも学校に入るまではノルウェー語は主にテレビから学んだ。ノルウェー語に加えて英語を学ばなくてはならなかったのが大変だったそうだ。Kautokeino のスーパーではトナカイの肉は一キロ 200 ノルウェークローネ（約 2500 円）と比較的高く、近年はノルウェー国内での消費量が減っており、Reindeer-Sámi の生活も大変になってきているようで、「日本に輸出したいので手伝ってほしい」と言っていた。2007 年のトナカイ飼育に関する法律（Reindeer Husbandry Act）の改正から、トナカイの数など、飼育に関する決定の多くがサーミの人々に委ねられることとなり、それまでの国の介入に慣れていた人々は戸惑いを隠せないそうだ。

家の外にはトナカイを追うのに不可欠な相棒である犬に加え、子どものトナカイ、弱ったトナカイが飼育されている。地衣類（lichen）に加え、栄養をつけるためペレットを与えているが、「コーヒーと同じで中毒みたいになってしまうから、あまりあげてはいけないんだけどね」と言う。トナカイは人間に慣れているものかと思っていたが、子供のトナカイたちは警戒して、餌を与えてもなかなか近づいてこなかった。「昔は犬ぞりで追っていたから人間とトナカイの距離が近かったけど、最近ではスノーモービルに乗って追うから、人間とトナカイの距離ができてしまって、トナカイは人間にはあんまり慣れていない」そうだ。

R さんは Kautokeino の工芸店をいくつか紹介してくれたかが、中でも興味深かったのが、Juhl's という銀のアクセサリーの工房である。この店は 50 年前にデンマークとドイツからやってきたアーティストと一緒に始めたもので、当時 Kautokeino にはサーミの人々の銀のアクセサリーを修理できる人がおらず、頼まれて始めたのがきっかけだそうだ。<sup>55</sup>Juhl 夫

---

<sup>55</sup> Reindeer-Sámi は結婚式などで銀細工をたくさんつけるのだが、銀はどこから来たのだろうと疑問に思っていた。オスロの博物館に行った際、ノルウェーの伝統的な洋服にまったく同じものが付いていたが、サーミの知人によると、銀細工はもともとは東欧辺りから来たものではないかという。

妻は、昔は修理代の代わりに昔の銀細工をもらっていたが、近年親族などから返してほしいという要求を無視しているため、地元でも度々物議を醸しているようだ。しかし、Reindeer-Sámi の R さんは特にそのことを気にしていないようだし、サーミの人々で購入している人も少なくないようで、また、サーミのアクセサリーを観光客に紹介するということでは彼らは貢献しているようだった。

### 3.9 近年の博物館<sup>56</sup>の展示

近年、サーミ出身の研究者が増加するとともに、博物館の展示方法を見直す動きがある。その中で特筆すべきことは、Tromsø Museum とオスロの Norsk Folkemuseum に現代のサーミに関する展示があることだ。「サーミ＝トナカイ放牧、伝統的な生活」という一般のノルウェーの人々の認識は、博物館の偏った展示内容が一因であるとの認識から、伝統的な事物の展示の他に、サーミの現状を反映する試みがなされている。Tromsø Museum の「Sápmi」という 2000 年に新しい展示を加えたプロジェクトの冊子には、「博物館は、古くから『特異』なものを集め、展示する習慣がある。その結果、サーミをエキゾチックな過去のものとした紋切り型の紹介に終始し、現実から切り離し、博物館のガラスのショーケースに入れやすいものだけ扱ってきた傾向がある」指摘し、「現実にはサーミの 95% はノルウェーの一般的な経済生活の中で暮らしており、サーミの内部にも文化的な違いや多様性がある」ことを紹介する展示内容となっている。また、戦後から現在までの権利運動の歴史も多様な資料と共に展示している。2007 年に Norsk Folkemuseum に加えられた展示にも、「ほとんどのサーミの展示は 19 世紀から 20 世紀初頭の暮らしについてであるため、この展示は近年のサーミ社会の進展を紹介する試みである」と説明されている。しかし、サーミの生業に、トナカイ飼育だけでなく、漁業や農業などの多様性があることを来訪者に理解してもらう工夫の見られる展示は少ない。

サーミの作家の S さんが、「ノルウェー各地の高校でサーミに関するセミナーを開いた時に、『サーミの人々は今どんなお金を使っているのか』と聞かれたことがあって、びっくり

---

<sup>56</sup> Finnmark 地方には Riddu Duottar Museat という、四つのサーミの博物館からなる連盟があり、① Jáhkovuona mearrasami musea/ Kokelv Coastal Sami Museum (Sea-Sámi のコレクションが充実)、② Porangu musea/Porsankin museo/ Porsanger Museum (サーミ、ノルウェー、クヴェンのコレクション)、③ Guovdageainnu gilisilju/Kautokeino Folk Museum (Reindeer-Sámi のコレクション)、④ Samiid Vuorka-Davvirat/The Sami Collections (メインの博物館で、Sápmi というサーミの人々が住むエリア＝ノルウェー中部から北部すべてを紹介)、Troms 地方にはトロムソ大学付属の博物館 ⑤ Tromsø Museum があり、オスロにはノルウェー民族博物館 (⑥ Norsk Folkemuseum) の一部にサーミの展示がある (その他にもあるかもしれないが、把握している主な博物館は以上である)。

した」<sup>57</sup>とっていたが、サーミの現状にたいする一般のノルウェー人の認識はまだまだ低いようで、特にサーミの人口が少ない南部はその傾向にあるようだ。

### 3.10 地元の人によって受け継がれる日常のサーミ文化

#### 3.10.1 伝統的 healer の存在

前述のフェスティバルの *Riddu Riddu* で、自称「シャーマン」の中年の男性と会った。彼は *Riddu Riddu* ではよく知られている存在らしく、人とすれ違う度に挨拶を交わしていた。彼は *joik* は歌わないが、シャーマンのドラムは使うと言い、カウンセリングが主な内容のようだった。「『なぜ私は失業したのか』というような質問にも答えられるように、大学でビジネスを学んだ」という<sup>58</sup>。サーミのシャーマンは現代にはもういないと思っていたので、疑問に感じた。その後、サーミ作家の S さんに、サーミの伝統文化で日常的に残っているものはあるかと聞いたところ、少し考えてから、「体の調子が悪い時、healer に診てもらおう事がある。例えば歯が痛い時、healer のところに行くと、水に何かおまじないをしてくれるから、それを飲むと治るんだ。あと、痛い部分に手を当ててもらったり、自分はやったことはないけど、血を少量抜いてもらったり、怪我をした時は血を止めてもらうこともある」という。普段はノルウェー人とまったく変わらない生活をし、ノルウェーとデンマークの大学で文学を学んだ彼がそのようなことを話したのは正直意外だった。若い人も healer に診てもらおうことはあるのか、というと、普通にあることだという<sup>59</sup>。

以下では、S さんの出身地域で healer について調べた Hætta (2010) の研究を中心に、サーミにおける healer の文化について紹介する。Hætta (2010) は *Reindeer-Sámi* の町の *Kautokeino* 出身のサーミだが、自分の地域でも行われている healing の文化について、別の地域である *Marka villages* (前述) で調査を行った。Myrvoll (2000) によると、サーミの healer は時代と宗教によって *the noaidi*、*the traditional healer*、*the neo-shaman* の三つに分けられる。*noaidi* (またはサーミシャーマン) のキリスト教以前の文化は現代にはもはや残っていないが、*noaidi* という文化的現象は宗教的な変化に適応し、*traditional healers* として今も残っているという。*noaidi* と *the traditional healer* と、*the neo-shaman* の違いとしては、前者はその内容が秘伝とされ、無料で行われるのに対し、後者はワークショップやコースなどで対象を選ばず、有料でオープンに教えられているものとする。つ

<sup>57</sup> 2010.8.22、S さん (30 代男性)、Tromsø。

<sup>58</sup> 2010.7.25、40 代男性、*Riddu Riddu* (Kåfjord)。

<sup>59</sup> 2010.9.25、S さん (30 代男性)、Tromsø。

まり、Sさんが地元で診てもらうのは traditional healer で、私が Riddu Riddu で出会った自称「シャーマン」の中年の男性は neo-shaman ということである。サーミの人々の中には、shaman や noaidi という言葉に対して否定的な印象を持っている人もおり、また、neo-shaman には金儲けの意図があるという人もいる (Sexton and Buljo Stabbursvik 2010: 587)。

また、traditional healers に関することはむやみに他の人に話してはならず、地元の人々の間でひっそりと守られている。Traditional healer はサーミ語で guvhillár と呼ばれ、その中でも、特別なまじないを唱える (reading prayers or formulas) 人を reader (lohkki または læser) と呼ぶ (Hætta 2010)。伝統的に使われてきた薬としては、羊毛、灰、骨、アルコール、血、動物の糞や尿、その他の部位で (Steen 1961)、伝統的な方法は、マッサージや少量の血を出すことなどだが、現在ではほとんどこれらは行われなくなっており、現在よく行われているのは、reading、患部に手を当てることと、止血である。また、これらの技術は healer によって様々であり、それぞれが独自の方法を持っている。reading は、まじないの内容を秘密にするために、小声で行われる。一般的には healer の家で行われるが遠距離の場合は、電話などで行われることもある (Hætta 2010: 39)。Hætta (2010) のインフォーマントは、healing の内容にはキリスト教は関係がないといい、人間そのものが持つ力に関係があるという。

伝統的なサーミの治療法では、病気の原因は様々な力 (地域ごとに信じられている超自然的な性格を持ったもの。例えば地下の人々や死者など) との不調和やバランスの崩れ、他人のまじないなどから起こるとされる (Mathisen 2000)。このように患者 (現実) と超自然的な世界の仲介者という役割は昔のシャーマンの役割に近いものであり、healing の力は距離を超えると信じられていることは、現実はさまざまつながりの連続体であり、生命のある宇宙であるというシャーマンの世界観に基づいている。水や火にまじないをしたり、キャンドルの光で家を清めたりするのはそのためである (Sexton and Buljo Stabbursvik 2010: 586)。

Healer がお金を要求しないのは、能力は授かったものであり、自分の利益のために使ってはならないという倫理観である。また、サーミにおいては自己主張することはよくないとされており、謙虚であることが美德とされるため、Healer は自分が healing をすることすら公言してはならない。サーミの伝統的な healing の知識が秘密にされているのは、その知識を扱うには強い能力が必要であるため、誤った人の手に渡って悪用されないためであり、また、むやみに話すと、自分の能力が無くなってしまうと信じられている (Hætta 2010: 45-46)。

### 3.10.2 現代における healing の位置づけ

Marka villages の若い人々は、何か問題がある時は、まずは（西洋医学の）医者に診てもらおうが、必要に応じて伝統的な healing に頼ることがあるが、昔よりも healing を利用する人々が少なくなっているため、その体験が人々の間の話に出ることも少なくなってきたという。また、若い人々は healer を引き継ぐことにも、その責任の重さ（他人の心身を任せられること、地域の人々に信用してもらえらるような言動を守ること、不吉な予言、昼夜を問わない相談の電話など）や、秘密を守らなくてはならない孤独さなどの不安を抱いている。加えて、大学に行くために地元を離れる若者も多く、伝統的な知識を身近で学ぶ機会が少なくなっている（Hætta 2010）。

2008年に、Snåsamannen（the man from Snåsa）という、50年に渡って数千人を治療してきたという有名な healer が自伝を出版し、ノルウェーにおいて伝統的な healing の妥当性に関して大きな議論を巻き起こした。その中で、当時の厚生省長官（Minister of Health and Care Services）の Bjarne Håkon Hansen は、息子が疝痛になった際に Snåsamannen に治してもらったと公言し、彼を支持したことは大きく注目された（Hætta 2010: 52）。

伝統的な healing の重要性に関しては、医療関係者からも指摘されている。サーミの患者が伝統的な healing を利用する率が身体的、精神的な疾患において、ノルウェー人よりも圧倒的に高く、2005年のサーミの地区を担当する大学病院の調査では、サーミの患者の三分の一が普段伝統的な healing を利用しているのにもかかわらず、病院に滞在している間、それがほとんど考慮されていなかったとする（Sørliie and Nergård 2005）。これは医療サービスを行う人々の間で、ローカルな healing の伝統が無視されてきたことと、患者側もそれについて言及するのを避けてきたことが原因と考えられるが、近年メディアなどによる伝統的な healing やサーミの文化への注目と、患者たちの強い要望から、病院における伝統的な healing の必要性も少しずつ注目されつつある（Sexton and Sørliie 2009）。Hætta（2010）のインフォーマントの一人は、「私たちが伝統的 healing を信じるかどうかって…？というよりも、うちの家族は信じているんじゃないかって、知っているの！私たち家族はみんなそれで育ってきたし、それが真実だって知っているの」と言い、それは妥当性のある知識としてコミュニティで受け継がれていると Hætta は指摘する（Hætta 2010: 30）。また、伝統的な healing は文化的、社会的文脈に依存しており、伝統的 healing とコミュニティとのつながりを維持することが、この健康を保つシステムを保証すると指摘する（Hætta 2010: 75）。

### 3.10.3 その他の信仰

サーミの人々は特別な形をした岩などを信仰の対象としていたが、現在でも、道路の近くにある特定の岩に、コインを置く風習があり、旅の安全を祈ったりする。

### 3.11 まとめ

こちらに来て初めて会ったサーミは、大学院で学ぶ **Reindeer-Sámi** の R さんだった。彼女は大学のある町ではおしゃれに気を使い、今時の英語とノルウェー語で話す女の子だが、地元の **Kautokeino** に戻ると、スノーモービルに乗ってトナカイを追い、サーミ語で家族や友達と話す。母親から伝統衣装の作り方を習い、乾燥させたトナカイの肉をおやつに食べる。数百頭のトナカイを移動させている様子や、**Reindeer-Sámi** の彼がトナカイの数をチェックしている様子、姉の結婚式で 1000 人ほどの人々がサーミのコスチュームで並んでいる様子などの写真を見せてくれ、大変なことも多いのも事実だが、**Reindeer-Sámi** の生き方がいかに楽しく充実しているかを語ってくれた。「兄弟五人は一番下の兄以外はみな他の仕事をしているけれど、休みの度に帰ってきて、野山をトナカイと駆け回るのを楽しみにしている」<sup>60</sup>と話す彼女は、こちらに来る前に私の抱いていたサーミのイメージに近いものであった。しかし、彼女のようにトナカイ飼育を今も続けているサーミはごく少数に過ぎない。

同化政策の影響を受けた **Forest-Sámi** であり、物心がついてからサーミ語を習い始めた作家の S さんが「サーミの友達の間ではよく冗談で『サーミポイント』ということ言うんだ。例えば、サーミ語＝1、サーミの服 (**national costume**) を作れる＝2、トナカイを飼っている＝4 ポイントとかね。この場合だとぼくは1ポイントだけだね」と自嘲的に言っていた<sup>61</sup>。**Reindeer-Sámi** の R さんは、サーミポイントという点では間違いなく最高点であり、サーミであることを心でも体でも感じているはずだし、何の迷いもなくサーミだと言えるだろう。しかし、多くのサーミの人々と話すにつれ、サーミと一言で言っても、それは多様な概念を含み、個々人で異なるものであることがわかった。

同化政策の影響を大きく受けた **Sea-Sámi** や **Marka Sámi (Forest-Sámi)** が主催していた二つのフェスティバルに見られるように、近年、サーミの若い人々によって 100 年以上に渡って失われてきたサーミの文化とアイデンティティを少しずつ取り戻すために、フィ

<sup>60</sup> 2010.12.4、R さん、**Kautokeino**。

<sup>61</sup> 2010.9.25、S さん (30 代男性)、**Tromsø**。

ヨルドや農地という、彼らの伝統的な生業に結びついた土地を舞台に、音楽フェスティバルが開催されている。そして、それをきっかけとして、その土地の歴史や文化、風土を再発見・再評価し、文化復興を進める動きが見られる。Riddu Riddu は国際色豊かな内容、Márkomeannu は牛やゴム長靴をシンボルにした地元密着型というように、サーミというエスニック・グループに限定した内容ではないことは、サーミを強く意識しない人々を取り込むことにも成功し、サーミ文化を気軽に身近に感じてもらうことを可能にしている。

Bjerkli (1996) は、「伝統」を可視化することは、文化復興と、民族的または国家的アイデンティティを強化する過程において重要であり、可視化することで、多くの人々が参照でき、自分のアイデンティティを確認できる共通の過去を作り上げることの手助けになると指摘する (Bjerkli 1996: 3)。これらのフェスティバルも、音楽や文化の紹介、セミナーの開催などを通してサーミの伝統を可視化し、人々のサーミとしてのアイデンティティを復興し、未来へとつなげるためのものだった。場合によっては固い内容になりがちな先住民族、サーミというテーマではあるが、これらのフェスティバルが多く若い人々を引き付けているのは、現代の人々の感覚に合うプログラムの内容を組んでいるからだろう。伝統文化の紹介だけでなく、サーミの音楽や芸術を現代的にアレンジしているアーティストが参加することによって、伝統が過去のものではなく、現代にも生きているものであり、未来にも引き継がれていく予感を持たせる。また、これらのフェスティバルはそれなりの認知度があり、誰でも（サーミでなくても）参加しやすく、毎年開催されるため、サーミの文化に容易に触れられるという環境を作り出している。加えて、これらのフェスティバルにおける最も重要な点は、数多くのボランティアの若者がかかわっていることだろう。「夏休みの屋外での共同作業の中で、地元への愛着、サーミや地元文化の理解、所属意識 (sense of belonging) が生まれてくる」と Márkomeannu スタッフの S さんは言う<sup>62</sup>。このような共同作業を通して、自分の中でサーミなどのアイデンティティが形成される過程を同じ世代の若者などと共有できるということは特別な体験に違いないだろう。また、アイデンティティを地域ごとにボトムアップで作りに上げていく方法は、80年代までの、権利回復という目的に重点が置かれた、政治的、トップダウン的で、また一元的なサーミの定義に対して違和感を抱えてきた人々に受け入れられやすかったかもしれない。

聞き取りなどから、トナカイなどのわかりやすいシンボルを持たなかったり、サーミ語を話さなかったりする人々が多数派である地区のサーミの文化復興は、何をもってサーミとするのが問題になることがあることがわかる。しかし、政治的なサーミの定義が戦略的で厳密性を有するのに対し、文化復興という目的にはそのようなものは必要ないのかも

---

<sup>62</sup> 2010.8.22、S さん (20代女性)、Tromsø。

しれない。地元の人々で、自分たちの地域に根ざした文化や歴史を学ぶこと、自然を前にして共同作業を体験することに意義があるのかもしれない。

当初、サーミの民族運動はノルウェー政府や世界にアピールして権利を獲得するというナショナル、グローバルを目指す動きが強かった。その際には、各地のサーミが言葉や文化の多様性を乗り越え一致団結し、「パン（汎）・サーミ」としてサーミの存在を訴えていた。しかし、ある程度の権利が保証された近年では、サーミの中の多様性に目が向き、地域の多様性を自ら再発見・再評価するというローカルな動きが強まり、各地で着実な成果を上げている。これらのことから、先住民族運動や政策においては、基礎的な権利の拡充という制度の整備に加え、ローカルな文化やその基礎となる自然環境と伝統的な生業の重要性を認識することが必要であるといえる。

近年ノルウェーでは、伝統的知識 (traditional knowledge) を次世代に残すべく、様々な取り組みが行われている。サーミの工芸 (duodji) やトナカイ放牧の技術は Sámi University College の授業でも取り入れられ、伝統的な道具や服や住居を作る様々なコースが Sápmi のエリアで提供されている (Hætta 2010)。The Research Council of Norway は、サーミ研究の 2007～2017 年の長期的な目標を立てているが、重要項目の一つとして、文化の保存と持続可能な開発を目的とした、伝統的知識の情報収集と文書化を挙げている。特に、自然資源と生物多様性に関連する伝統的知識は、資源管理と土地の権利に関連して重要とされ、気候変動や土地開発への対応にもそれらの知識が期待されている (Norges forskningsråd 2007)。

これらの取り組みは主にノルウェーの最も北部に位置する Finnmark で行われており、主に関連するのは生業が自然環境と密接な関わりがあり、伝統文化を比較的多く残している Reindeer-Sámi の人々である。現在注目されているのは物質的な資源管理の知識などで、共有可能な情報であり、また、経済的に有益だと思われることが優先されているように思われる。しかし、traditional healer の例で見たように、先住民族の精神的な文化の連続性、そしてその維持の重要性にも注目すべきであるといえるだろう。

「I am 50 % Sámi, 50 % Finnish and 50 % Norwegian. That's 150 % nice guy.」と自己紹介をしてくれた Riddu Riddu で出会った 30 代の J さんは、「サーミの文化に触れて育ち、自分がその一部だと感じることは、自分にとってすごく意味のあることなんだ。それは特別な (unique) アイデンティティと自分を見つめる手段を与えてくれる。自分はサーミでもありノルウェー人でもあると思う。サーミであるということは、例えば現在の多くの人にとっては、サーミ語を話せるようになることだったりする。でも自分もうまく話せないから、それは自分のアイデンティティの主な部分ではない。自分が大切に思うのは、サーミの文化を守り、盛り上げていくこと。ヨイク、料理、物語など、これらすべての文化を

自分の一部だと感じるし、自分が先住民族の文化の一部を担っているということをととても誇りに思う」と言う<sup>63</sup>。

サーミの文化復興活動に積極的にかかわっている人々はみな一様に、一度は消えかけた文化を担う一人として、責任、誇りを感じている様子が感じられる。それとともに、文化と歴史を共有しているコミュニティに属することで安心感を感じているようでもある。作家のSさんは、「僕はサーミの友達の方が圧倒的に多いし、正直、ノルウェー人というよりも、安心する (feel safe)」と言う<sup>64</sup>。ノルウェーは世俗化が進んでおり、コミュニティのつながりが薄れている一方で、同じ文化やその継承といった同じ志を共有するサーミのコミュニティの存在は重要性を増している。ノルウェー北部には大小さまざまなサーミの団体が存在し、文化復興というきっかけから、人々と交流し深くかかわっていくことは現代においては貴重な経験となっているようだ。また、近年の若いサーミたちは、70年代にサーミのシンボルを多用して公に積極的にサーミの存在を訴え、現在ではエスタブリッシュメントの層にいるサーミの大人達の活動とは一線を画し、別のグループ (Noereh! など) を組織して、自分たちの世代の考えるサーミを模索しているようだ。

今まで見てきたように、様々な権利を獲得してきたノルウェーのサーミは、国際的な先住民族の会議でリーダーシップを発揮することが多い。約百年間に渡る同化政策を乗り越え、今の権利の充実は多くの人々の尽力の結果だが、それを支えた一つの要因は、皮肉にも、戦後、ノルウェー政府が画一的に押し進んで作り上げた福祉国家と、1969年に発見された北海油田から産出される石油、そしてそれらの結果ともいえる、1970年代に始まった大学の教育無償化も大きく関係しているように思われる。その時期に初めて多くのサーミの人々が自分たちの歴史を大学で学ぶようになり、そしてアルタ・ダムの問題が起き、全国のサーミが結集して大きな力となり、サーミの権利を確立することとなったが、その次の世代の、地域主体の文化復興運動の初期のリーダー達も、大学で学び、仲間と議論を重ねた人々であった。サーミの高学歴化は進んでおり、現在ではサーミ語で論文を書く動きも出てきている。トロムソ大学では先住民族の会議やセミナーが行われることが多かったが、サーミの研究者達が完璧な英語で議論する様子は圧巻であった<sup>65</sup>。

しかし、高等教育が一般的になるにつれ、大学に行くために地元を離れる若者も多く、伝統的な知識を身近で学ぶ機会が少なくなっていたり (Hætta 2010)、伝統的な知識、経験的な知識というものは、国や国際的な基準に従う教育内容とは相容れないため、それらが置き去りにされたりすることも危惧されはじめている (Stordahl 1997)。また、オスロな

---

<sup>63</sup> 2010.8.26、Jさん (30代男性)、Eメール。

<sup>64</sup> 2010.9.25、Sさん (30代男性)、Tromsø。

<sup>65</sup> ノルウェーでは英語のテレビプログラムが頻繁に放送されており、英語を話せる人の人口も多い。

どの街に住むサーミの人々は、地元から離れたり、都会が地元だったりすることで、参照する環境や文化が乏しく、自分がサーミであることを実感する機会が少ないことも問題になってきている。アイデンティティが不安定であるように感じたり、オスロのノルウェー人文化に合わせようとして居心地が悪く感じたりする人々もいるので、Dankertsen (2007) も指摘するように、今後どのようにして City-Sámi のアイデンティティを作っていくのかということが課題の一つのようだ。

## 第四章 アイヌ

### 4.1 はじめに

2006年に実施された『平成18年アイヌ生活実態調査報告書』によると、道内に住むアイヌ民族の人口と世帯は、72の市町村に約2万3800人、8274世帯となっている（北海道環境生活部 2007）。調査で用いられたアイヌ民族の定義は、「地域社会でアイヌの血を受け継いでいると思われる人、また、婚姻・養子縁組等によりそれらの方と同一の生計を営んでいる人」であり、各市町村が把握することができた人口。胆振（いぶり）支庁、日高支庁に居住する調査対象者が全体の6割となり、それらの地域にアイヌの人々が多く住んでいることが伺える。道外の実態はつかめていない。

### 4.2 アイヌの伝統文化

アイヌにも地域多様性があり、一概には言えないが、サーミよりは共通する部分が多いと思われる。ここでの「伝統文化」とは、現在文化復興が行われるにあたって、参照されている文化とする。

#### 4.2.1 世界観、カムイ

人間が住むアイヌモシリ（人間の大地）はカムイの住むカムイモシリと対のように考えられたが、これは、人間は自然がなければ暮らすことができないという昔からの自然観と関係がある（知里 2009a: 5）。

アイヌの人々は普段からカムイを尊敬して暮らしている。「カムイ」は「神」と訳されるが、一つの存在ではなく、動物、植物、火や風などはすべてカムイであり、人間に災いをもたらす地震や津波、伝染病に加え、人間の手作りのものでも、生活に欠かせない船や臼などもカムイと考えた。このように、アイヌ（人間）はアイヌだけで成り立つものではなく、カムイと共にあってこそ生きていけると考えた。人間が住むところはアイヌモシリ（人間の大地）で、カムイが住むところはカムイモシリであり、カムイは用事のあるときにアイヌモシリにやってくる。クマ、オオカミ、シカなどの動物、火や風、水、病気や災害となって現れる。オオウバユリやイラクサなどの植物もカムイなので、カムイの国に帰った時には、人間と同じ姿で生活すると考えられていた。そのことから、植物の多くは人間が大切に根絶やしにしてはならず、自然界に生かされている者はマナーを守らなければ

なかった(知里 2009b)。あるエカシは「アイヌがうまいと思うものは、鳥やけものだって同じだべさ」。と言い、アイヌは野イチゴやヤマブドウを採る時、必ず鳥などの動物の分を残した(須藤 2006: 5)。それは、鳥や獣が山の幸をたくさん食べて大きくなり、その肉をアイヌの食卓に提供してほしいという願いでもあった。また、最も身近な神は、アペフチカムイ(火の神)、ワッカウシカムイ(水の神)、シリコロカムイ(樹木の神)である(須藤 2006: 5)。

アイヌの人たちにとって一番重要な儀式は、食糧として肉になったクマのカムイへの感謝の気持ちを伝え、霊をカムイモシリに送るイオマンテである。古くはシマフクロウやキツネなども送られた。穴グマ猟で母グマを捕り、子グマを生け捕りにし、一年から二年飼育した後、クマの霊をカムイモシリに送る。カムイが好むとされるイナウ(木弊)や酒、団子、タバコなどを祭壇に備え、カムイに人間の言葉を伝える。カムイはこのような儀式でカムイモシリに例を送られると、他の神々から褒められると考え、再びアイヌモシリにお土産となる食糧(肉)を背負ってやってきてくれると考えた。逆に、カムイを祖末に扱うと、カムイも怒って食糧を出してくれないと考えた(知里 2009b)。

カムイモシリはアイヌモシリとは時間の流れが反対で、アイヌモシリが昼の時、カムイモシリは夜となる。カムイがアイヌモシリに来る時は様々な姿(クマやオオカミなど)をしているが、カムイモシリに帰れば人間と同じ姿になる。クマやオオカミなどの肉はお土産としてカムイが背負ってアイヌモシリにやってきてくれると考え、そのお土産の衣を脱ぎ、きちんとした儀式でカムイモシリに送り返されることは、カムイにとってはアイヌモシリでの役目を果たしたことになる。獲物が獲れるのは、アイヌの人々の普段の行いをカムイが見ていて、心がけの良いアイヌのところを選んでやってきていると考えるため、矢で獲物が獲れるのは、その矢をカムイのほうを受け取ってくれるということになり、誇らしいことである(知里 2009b)。

#### 4.2.2 言語、地名

アイヌ語の成り立ちはわかっておらず、日本語と語順は似ているが、文法は異なる点がある。例えば、ある動作が話し手や聞き手などのうち、誰によって行われるのかを必ず表示しなければならない。「歩く apkas(アプカシ)」は、「私が歩く ku=apkas(クアプカシ)」、「私たちが歩く apkas=as(アプカシアシ)」、「君が歩く e=apkas(エアプカシ)」、「君たちが歩く eci=apkas(エチアプカシ)」となる。

さらに、「～で」「～に」という日本語の助詞にあたるものが、動詞本体の前に添えられることもある。例えば、「歩く apkas」の前に「～に ko」を添えて、「おじいさんのところ

へ私が歩いていく」は「ekasi ku=koapkas」と言うことができる。

否定を表す言葉（「～しない somo」「～するな itekke」）は動詞の前に置かれ、「私は歩かない」は「somo ku=apkas」、「歩くな」は「itekke apkas」となる<sup>66</sup>。

アイヌ語地名にはアイヌの人たちの考え方や知恵がこめられている。アイヌの人たちは川などは人間同様に生きていると考えていたので、川には頭、胸、尻、腕や肘などがあり、痩せたり死んだりもすると考えた。川は「ペッ」といい、例えばポロペッは[大きい・川]（日本語の当て字は幌別）シペッは[本流・の川]（士別）となる。「ナイ」は「ペッ」よりも小さい川をいい、例えばサッナイは[乾く・川]（札内）、オタウシナイは[砂浜・多い・川]（歌志内）となる。アイヌ語の地名には植物名がつけられることがあり、重要な食べ物となる植物やよく使う木の群生しているところには、例えばランコウシ（イ）[桂・群生する（ところ）]（蘭越）のように、植物や樹木の名がつけられており、その知恵を子孫に伝えていることがわかる。その他、ソ（滝）ヤル（道）、ピラ（崖）、ポロ（大きい）、ポン（小さい）、シリ（地・山）などもよく使われる。大地も生き物として考えられていたため、岬はノツ（あご）、エトゥ（鼻）などに例えられる（知里 2009b: 7-8）。

動物は地域によって成長段階に合わせて名称が違うことがある。加えて、クマ、シカ、イヌ、アザラシ、トドなどは名称が一つではない。また、植物は食用に適した部分や生活に役立つ部分（根、茎、葉、果実など）に名称をつけているので、総称ではないことに注意する必要がある。キナは草のことで、「食用の野草、薬草、毒草、畑の雑草、野菜など、生活に関係のある草をいう。雑草のことは「ごみ」と同じムンという（知里 2009b: 20）。

#### 4.2.3 歌、踊り、口承文芸、チャランケ

本来、歌や踊りは人間がカムイに感謝する気持ちの表現方法の一つとしてあった。意味のわからない短いかけ声や動物の鳴き声などが音声として発せられ、それにリズムと動作が付く、人からカムイへのよびかけのようなものであり、カムイと共に喜怒哀楽を分かち合うというアイヌの考え方があった。少しずつの段階を経て、言葉の意味がわかる歌やおどりに発達していったようで、儀式の際の宴の場では必ず歌や踊りが伴われる。儀式の時以外にも、植物を採取する時の歌や子守唄など、様々な歌や踊りがある。歌い手の感情を表現する即興歌はヤイサマネナ、すわり歌をウポポ、輪踊りをリムセ、ホリッパという（知里 2009b）。

アイヌの伝統的な世界観では、人間のまわりにはさまざまなカムイが存在し、人々はい

---

<sup>66</sup> 『ポン カンピソシ 1 イタク はなす』北海道立アイヌ民族文化研究センター。

つもそのカムイと密接な関係を持ちながら生活を営んでおり、こうした関係の中で人々はカムイを敬い、カムイは人間を庇護してきたが、このカムイと人間とのコミュニケーションの中から歌や舞踊が生まれてきたといわれている。また、歌はカムイへの祈りや願い、まじないなどから発生したといわれており、舞踊は動物や植物などのカムイの仕草をまねたり、なにかのまじないの動作が固定化して伝えられたりしたと考えられている。こうした歌や踊りは、人々が集うと誰からともなく始められ、娯楽としてみんなで楽しむためにおこなわれるが、同時にカムイはその様子を見ていて、一緒に楽しんでいるという。そのため、歌や舞踊の場は、人間どうしの交流の場とともに人間とカムイとの交流の場でもあった。現在伝わっている歌や舞踊は、いくつかのジャンルに分けることができるが、そのなかでも、地方によってさまざまなバリエーションがある。また、舞踊には輪舞や動植物の動きをまねた踊り、労働の踊り、情景を模倣した踊り、ゲーム性のある踊りなどがある<sup>67</sup>。

アイヌは文字を持たなかったため、数多くの話や物語を口承という方法を使って伝えてきた。口承文芸の物語はユカラ（英雄叙事詩）、カムイユカラ（神謡）、ウエペケレ（昔話）の三種類がある（地域によって名称は異なる）。ユカラ（英雄叙事詩）の主人公は男の子で、生まれた時に父母がいない孤児のことが多い。育ての姉や兄に可愛がられて育つが、親族のうちの誰かに理不尽なことがあり孤児になっていたことを知り、その解決のためにチャシ（砦）から外の世界へ出向き、数々の戦いに挑み、平和な暮らしをするまでの壮大な物語が謡われる。主人公には憑き神がいて、その力で空を自由にかけまわったり、海底や地底に潜ったり、傷を負っても生還するなど、超人的に描かれている。ユカラの語り手（ユカラクル）によって一晩から何日にも渡って謡われるが、現在ユカラクルはほとんどいなくなってしまっている。カムイユカラは神謡と訳され、動物や植物などのカムイが登場する。また、オキクルミやサマユンクルという文化神も登場する。カムイユカラは主にカムイの体験談や失敗談、人間が道具などを使うようになった由来の話などを、そのカムイ独特のサケヘ（リフレイン）をつけて謡われる。例えば、シマフクロウのサケヘは「シロカニペ ランラン ピシカン（銀の滴 降る降る まわりに）、コンカニペ ランラン ピシカン（金の～）」、キツネのカムイは「トワトワト」である。カムイユカラは娯楽の一つであると同時に、カムイと人間の関係や人間の役割などを学ぶことができ、アイヌ（人間）として生きる知恵を身につけていくことができる。ウエペケレは節なしの散文の物語で、昔話と訳され、実在の場所や人間が主人公として登場する。これらの他にも、ヤイサマネナという即興の叙情歌などがある（知里 2009b）。

---

<sup>67</sup> 参考：広尾 正, 2000, 『ケウトゥム・ピリカ ～子どもたちと楽しむアイヌ舞踊～』(CD)「[解説] アイヌの歌と舞踊」.

まれに争いごとが起きた時は、話し合い（チャランケ）で解決する方法をとっていた。争いで一番多かったのは狩猟の際の相手のイオルへの侵入であり、コタンコロクルが解決した。その際にはパウエトク（雄弁）が最も重視された。コタンコロクルは雄弁であることが求められるだけでなく、ラメトク（勇敢）、シレトク（風格）、知恵のあることが必要とされ、世襲制ではなかった（知里 2009b）。

#### 4.2.4 衣服、刺繍

古い時代から自然の中にある材料を用いて衣服を作っており、獣衣（クマ、シカ、テンなど）、魚皮衣（サケ、イトウ）、鳥衣（エトピリカ、アホウドリなど）に続き、樹皮衣（オヒョウ、ハルニレ、シナの内皮）、草衣（イラクサ）が作られ、さらに交易によって手に入れた材料の木綿・絹などを用いて地域ごとに様々な種類や模様の衣服（ルウンベ、チカラカラペ、カパラミプ、チヂリなど）が作られている。その他はちまき、脚絆、手甲、帽子、靴などに加え、ニンカリ、タマサイと呼ばれる装飾品がある。女性は母親の家系の刺繍文様を代々受け継いでいくため、刺繍を見ればどこの家系の女性かわかった。モレウ（渦巻き）やアイウシ（棘）文様を中心に他の文様を組み合わせ、左右対称に配置する。なお、1980年代には儀式の復興が進み、伝統衣装を着る機会が増えている（知里 2009b）。

オヒョウの皮は、冬以外であればいつでも剥ぐことができる。春と秋に剥いだものは乾燥させて夏を待ち、夏に剥いだものはすぐに沼につけて重なっている皮をはがし、その皮を細かく裂いて長くつないで糸にする。冬にはユクケリというシカ二頭分の脛の毛皮で作った靴をはいた。チェブケリはサケの皮で作った靴で、産卵後のサケのほうが皮が厚く長持ちするが、一冬しかもたなかったり、犬に食べられてしまったりする（須藤 2006: 23-25）。

#### 4.2.5 彫刻、イナウ

男性はイナウ（木幣）や弓矢、イクパスイ（長いへら状の儀式の祭具）を作る。イクパスイには魚の鱗や海の波、クマ、虫、鳥などの文様が施される（知里 2009b）。

イナウとはアイヌの精神文化を象徴するものであり、アイヌの文化復興に尽力した萱野茂は「イナウはきちんとした神まつりをする時にはなくてはならない大切な祭具です。神にこれを捧げて祈るのですが、これを捧げることにより、神はその力を倍増するものであるといわれています。また、アイヌがみずからの手で必要とする神、たとえば家を守護する神、病気を避ける神、狩猟を司る神などを造るとき、神の衣や体の一部、そして神にもたせる刀の鏢や槍を造る素材にもなり、時には宝壇を飾る役目をすることもあります。そ

の用途はきわめて広く、イナウに値する日本語を見いだすことができません」と説明する（萱野 1978: 284）。

#### 4.2.6 コタン、食生活

アイヌの人々の住むところをコタンという。通常、川沿いで少し小高いところに位置している。コタンにはチセ（家）があり、2、3軒の家しかなくてもコタンというが、十数軒の家があると大きいコタンである。一つの家には夫婦一組と子どもたちが住むのが基本で、村にはコタンコロクルという村長がいて、村の重要な取り決めをする中心的役割を果たしていた（知里 2009b）。

狩りが鉄砲になる前は、シカはク（弓）、ヒグマはクとオプ（槍）とクワリ（しかけ弓）で、小動物は仕掛け罠で獲った（須藤 2006: 26）。男性は山での猟（クマ、シカ、キツネ、テン、ウサギ）や海（マグロ、メカジキ、イワシ、イカ、ウミガメ、ラッコ、トド、アザラシ、浜に打ち上がるクジラなど。地域によって異なる）や川（サケ、マス、イトウなど）での漁や、生活に必要な道具の彫刻、女性は食糧となる山野草（ギョウジャニンニク、ニリンソウ、ヤチブキ、オオウバユリ、ハナウド、フキ、ゼンマイ、ワラビ、タケノコ、ハスカップ、コケモモ、ヤマブドウ、マタタビ、クリ、ドングリ、自然薯、キノコなど）や手仕事の材料の採取、小規模の雑穀栽培や、衣服の制作を行った。生活に必要なものは、コタンごとに範囲が決められたイオル（イウォロ、iwor）でまかない、自然に生かされながら暮らしていることに感謝し、自然から生産されるものはカムイが人間に与えてくれるものであるので、必要な分だけを探り、次の年のことを考えて根こそぎとるようなことはしなかった。また、サケはアイヌの人たちの重要な食糧であり、新しいサケが遡上してくるときは、サケの豊漁と恵みを与えてくれることへの感謝を示す「アシリチェプノミ」「ペツカムイノミ」という儀式を各コタンのサケの入る河口付近で行い、カムイへの祈りをする（知里 2009b）。アイヌの食生活は豊かで、前述の材料やコンブで汁物（オハウ）とおかゆを作っていた。冬や飢饉に備えるため、春から秋にかけて収穫したものを天日乾燥させたり、薫製などにして保存した。

これらの衣食住の形態は、明治以降同化政策により大きく変化した。主な食材のサケやシカが捕獲禁止になり、現在では一般的な日本人と同じ食生活であるが、家庭によっては、伝統的な食材が手に入った時は、調理法や味付けを工夫してアイヌ料理を作っている（知里 2009b）。

#### 4.2.7 住居

家は「チセ」といい、地域によって材料が異なる。骨組みには主にヤチダモを、屋根や壁にはその地方で手に入るもの（アシ、ササなど）を使用した。骨組みには釘は使わず、ブドウの蔓やシナノキを材料にした紐で結んだ。部屋は一部屋で区切りがなく、中心に炉があり（アペフチカムイという火のカムイがいるとされる）、炉の奥（東）にはカムイが出入りする窓があり、外側からは覗き込んではいけない。入り口には小さなスペースがあり、薪などが置かれていた。入り口から向かって左奥には宝物（交易で入手したシントコという漆塗りの行器など）が置かれる場所があり、手前にベッドのように高くなっている寝所がある。家は一般的に一家族用で、20～100 m<sup>2</sup>だった。外にはヌササンという祭壇や、食糧庫である高床式の倉や子グマを入れておく木の檻、男女別の便所があった（知里 2009b）。

チセは「チ（われら）セツ（寝床）」という意味で、一夫婦あるいは一家族が住み、二世代が住むことはなかった。息子の結婚が決まると、まわりのアイヌが新しいチセを建てた。年老いた夫婦で残った一人が亡くなると、チセに火を点けて燃やした（須藤 2006: 10）。

住居は明治以降もチセはそのまま使われていたが、次第に少なくなり、戦後は木造家屋に住む人が多くなったため、チセの技術の継承者は少なくなり、また、土地の開発が進み、材料のアシなども手に入らなくなっている（知里 2009b）。

#### 4.3 北海道における同化政策（近世、明治～昭和）

17世紀末、幕府は米のとれない松前藩に、石高制の代わりに知行としてアイヌとの交易独占権を与える。18世紀に入ると次第に力をつけてきた商人が一定の運上金を藩に納め、各場所を前端的に請け負う「場所請負制」となり、本州資本が蝦夷地の奥にまで入り込むこととなる。上村（1990）は、アイヌ民族の漁業が自然環境との共存型のシステムをもっていたのに対し、請負商人のそれは自然に対して略奪的であり、この対立は生産力対生産力、階級対階級の対決ではなく、民族対民族そして生活者対生活者の対決であったと指摘する。もともとアイヌは川上のコタン（集落）で生活に必要な範囲の資源を採集・狩猟・漁撈するという循環型の生活を営んでいたが、和人商人にはその生活者としての視点がかけており、サケ・マス・シシャモなどの遡上魚を川下に大網を三重に張って根こそぎ捕ってしまうなど、商人たちが漁業資源や木材資源を大規模に収奪しはじめたため、アイヌは川下に移動せざるを得なかった。そして主体性を失ったアイヌは奴隷に近い労働者となり、窮乏化することとなる（小笠原 2001）。

19世紀にロシアが南下し始めるのに応じて、1855年に松前とその周辺をのぞく蝦夷地全

体が幕府直轄となる（その後再び松前藩に復領したり、東北諸藩に分領されたりと、支配形態は頻繁に変わる）。明治政府になると、政府は 1869 年（明治二年）に開拓使を設け、北海道の開拓を始める。本州から多数の日本人移住者が送り込まれ、急速かつ大規模に農業、鉱業、林業、漁業などを経営する開拓が行われた。

アイヌは発展の遅れた民族であるとの思い込みが和人の側に根強く、これを「開明の民」たらしめるため、新政府はアイヌの風俗習慣を「陋習（ろうしゅう）」と見て次々と禁止していった。1871 年（明治四年）、亡くなった人のチセを焼くこと、女性の入れ墨、男性の耳輪を禁止する一方で、アイヌに農具などを付与して農民化させ、日本語の習得を定めるなど、先住民アイヌの生活や権利をまったく無視した同化政策が強行される。1872 年には戸籍法を実施してアイヌを日本国民に編入、「北海道土地売貸規則」と「地所規則」を作り、北海道全域を「無主の地」とし、土地の私有権を確定する。1876 年には創氏改名を布達、獣を獲るための仕掛け弓と毒矢、テス（魚をとるやな）を禁止、免許鑑札を受けた者以外のシカ猟を禁止する。

1877 年には「北海道地券発行条例」を制定し、アイヌの土地の多くが無主の地とされ国有地となり、そこから御料地が作り出され、皇室財産とされる。1878 年にアイヌの呼称を旧土人に統一。根底から破壊されていったアイヌの生活は困窮し、その救済を目的に 1899 年（明治 32）北海道旧土人保護法が制定される。1968 年までに五回の改正を経たが、制定当時の主な内容は、農業従事（希望）者への土地の給付、児童への就学援助と小学校の新設、困窮者への医療援助であり、アイヌ唯一の関連法だった。この法律の問題点として、居住地・職業の制限、給与地の多くは農業不適地、給与地付与のための事務手続きの煩雑さ、営農の困難さ、給与地＝私有地にはならなかった、戦後、農地調整法と自作農創設と区別措置法により給与地が失われた、などが挙げられる（小笠原 2001）。

#### 4.4 アイヌの権利運動

##### <戦前の権利運動>

大正の後半から昭和初期にかけて、知里幸恵や知里真志保など多彩な才能が開花し始め、和人の差別・偏見を厳しく批判するとともに、アイヌの組織化が始まる。北海道旧土人法の適用から外された旭川地方で 1927 年に十勝旭明社が設立され、それを母体に 1930 年に北海道アイヌ協会が設立される。1932 年に全道アイヌ代表者会議による旧土人保護法撤廃同盟が結成され、1937 年に二回目の同法の一部改正が行われる（小笠原 2001）。

##### <戦後の権利運動>

戦後、1946年に社団法人北海道アイヌ協会が設立。給与地を農地改革の対象外にすることが目標だったが、結局一年遅れで実施され、協会の活動は休眠状態となる。1960年に再建総会が開かれ、翌年社団法人北海道ウタリ協会と変更し、行政の福祉対策の窓口機関として活動を開始する。1969年以降、道庁主催の北海道百年記念事業に関連した反対運動が起きる。1970年代には世界の先住民運動がさかんになり、アイヌも国際社会への発言を活発化させ、その流れの中で、1984年にウタリ協会が総会で「アイヌ民族に関する法律（案）」を採択する。1986年に中曽根康弘首相が「日本は単一民族国家」発言をし、問題となる。1997年、二風谷ダム訴訟の札幌地裁判決において、アイヌの先住性が初めて認められる（小笠原 2001）。

#### 4.5 近年のアイヌに関する調査や法律など

##### 4.5.1 アイヌ文化振興法とその問題点

1994年に萱野茂氏が参議院議員にアイヌとして初めて当選したことで、1984年に北海道ウタリ協会が総会で決議した「アイヌ民族に関する法律（案）」の制定運動が新たな段階を迎える。1997年に「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」と表記）が制定され、「北海道旧土人保護法」（注：1899年／明治32年）が廃止された。しかし、アイヌ民族が求めてきた「アイヌ民族に関する法律（案）」の重要な部分である、アイヌ民族の子弟の教育やアイヌ民族の生活向上に関わる施策を骨抜きにした、単に「アイヌ文化」の振興策を謳ったものに過ぎない内容の法律となった（榎森 2010: 26-27）。

参考：ウタリ協会提案の「アイヌ民族に関する法律（案）」と政府による「アイヌ文化振興法」の比較

##### 「アイヌ民族に関する法律（案）」

1984年に北海道ウタリ協会が総会で決議した「アイヌ民族に関する法律（案）」が原案。前文でアイヌを先住民族として認めることを要求し、制定理由に過去の政府による差別の実態を記したうえで、「アイヌの民族的権利の回復を前提にした人種差別の一掃、民族教育と文化の振興、経済自立対策など、抜本的かつ総合的な制度を確立すること」が緊急の課題になっていることを指摘、「北海道旧土人保護法」（注：1899年／明治32年）を撤廃し、新たに「アイヌ民族に関する法律」を制定する趣

旨を記した。以下は要約。

第一章「基本的人権」：アイヌ差別の撤廃、第二章「参政権」：国会・地方議会におけるアイヌ民族代表としての議席を確保し、アイヌ民族の諸要求を国政・地方行政に正しく反映させる、第三章「教育・文化」：①アイヌ指定の総合的教育対策の実施、②アイヌ子弟教育におけるアイヌ語学習の計画的導入、③学校教育・社会教育におけるアイヌ民族に対する差別を一掃するための対策の実施、④大学教育におけるアイヌ関連の講座を開設、講座担当教員にアイヌ民族の教員を登用、アイヌ子弟の入学・受講のための特例を設置、⑤アイヌ語・アイヌ文化研究を主目的とする国立の研究施設の設置、⑥アイヌ民族文化の伝承・保存の完全な実施、第四章「農業・漁業・林業・商工業」：適正経営面積の確保、漁業権付与、林業の振興、商工業の振興、就職機会拡大、第五章「民族自立化基金」：従来の保護的政策を廃止し、アイヌ民族の自主的運営による「民族自立化基金」を創設、第六章「審議機関」：「中央アイヌ民族対策審議会（仮称）」と「北海道アイヌ民族対策審議会（仮称）」の設置

「アイヌ文化振興法」 平成9年（1997年）五月に交付、7月に施行

（目的）第一条：アイヌ文化の振興並びにアイヌの伝統等に関する国民に対する知識の普及及び啓発を図るための施策を推進することにより、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する。

（定義）第二条：この法律において「アイヌ文化」とは、アイヌ語ならびにアイヌにおいて継承されてきた音楽、舞踏、工芸その他の文化的所産及びこれらから発展した文化的所産をいう。

「アイヌ文化振興法」について榎森（2010）は、民族の権利と生活基盤の確立に関わる重要な部分が全部骨抜きにされ、わずかに第三章「教育・文化」のうちの「⑥アイヌ民族文化の伝承・保存」策に関わる部分の一部をもとにした、単なる「アイヌ文化の振興」策を謳ったものに過ぎないとし、また、建前としては日本全国を対象にしているが、アイヌ民族の生活向上や子弟の教育に関する施策が記されていないことから、現実問題として、北海道に居住しているアイヌ民族の場合は、従来と同じように「北海道ウタリ（現・アイヌ）協会」の会員であれば、同協会を介して子弟の奨学資金、生活に関わる資金等の貸し付けを受けられるが、同協会の会員資格は、北海道に居住しているアイヌ民族となってい

る関係上、北海道以外の地域に居住しているアイヌ民族は、奨学資金などをまったく借りることができないとする（榎森 2010: 27）。また、常本（2010b）は、アイヌ文化振興施策を実施すべき都道府県を政令で指定することとしているが、実際に指定されているのは北海道だけであるために、アイヌ問題が北海道ローカルの問題に押し込められてしまい、その抜本的解決が困難になっているとし、少なくとも数千人のアイヌ人口を持つといわれる東京都が指定されるべきだという声は強いと指摘する。しかし、振興法の内容について検討すべき問題が残されているのは事実であるが、アイヌ民族及び国・自治体が事業の遂行について協同するという貴重な経験を積んだことは見逃すべきではないし、この十年の間にアイヌ文化の振興が進んだことは明らかで、振興法に基づく事業の効果が出ていると指摘する（常本 2010b: 217）。

#### 4.5.2 アイヌをめぐる近年の新たな動き

2007年9月13日に「先住民族の権利に関する国際連合宣言」が国連総会で採決された。日本政府の演説の趣旨は「賛成はするけれども、民族自決権は主権国家の領土主権を害さないものと宣言を解釈するとともに、集団的権利は認めない」というものだった（常本 2010a: 196）。法的拘束力は持たないが、国内の法律改正や、政策策定、裁判判決などに参照される可能性がある。問題は政府だけに課されているのではなく、アイヌ民族においても、その権利を担うのに適合した組織化や個人認定手続きによる受益者の確定などが求められることになる（常本 2010b: 218-219）。つづいて、北海道で行われたG8サミット（「環境サミット」）に合わせて「アイヌ民族を先住民族とすることを求める決議」が2008年6月6日に衆・参両議院本会議において採決された。その後、2009年11月まで有識者を集めた「アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会」が内閣官房長官によって10回開催され、その懇談会の報告書を受け、現在はアイヌ政策推進会議<sup>68</sup>が開催されている。

### 4.6 文化復興の動き

#### 4.6.1 文化復興を行う主な団体

現代のアイヌの文化復興運動を支える上で中心的な役割を担っているのが社団法人北海道アイヌ協会と、財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構である。1997年のアイヌ文化振

---

<sup>68</sup> アイヌ政策推進会議 <http://www.kantei.go.jp/jp/singi/ainusuishin/index.html>（アクセス日：2012.1.23）

興法以前からアイヌ協会は活動を行っていたが、文化振興法により財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構が設置され、近年文化振興が活発になっている。

・北海道アイヌ協会

1946年に社団法人北海道アイヌ協会として認可。1961年に北海道ウタリ協会に名称変更、2009年に北海道アイヌ協会に名称変更。2011年4月時点の道内の会員数は約3000人。奨学金の貸与、アイヌ語や風俗習慣、伝統芸能を学ぶ講座、講座への講師の派遣など、アイヌの活動を支える最大の組織。

・財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構

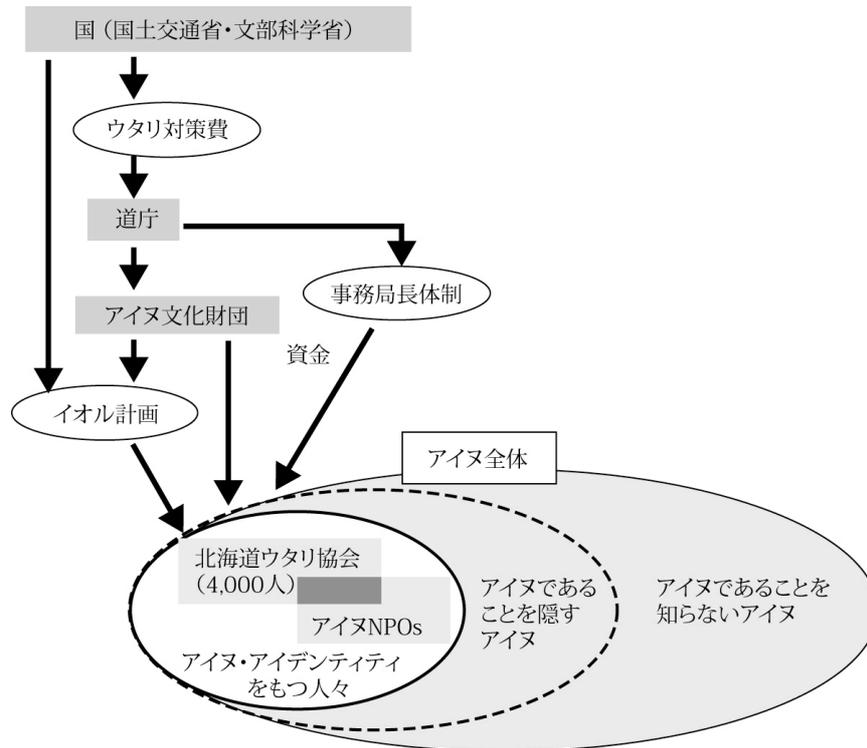
アイヌ文化振興法に基づく事業を行う財団法人。1997年6月に北海道が設立準備し、主務省庁である北海道開発庁（現国土交通省）及び文部省（現文部科学省）から公益法人として設立許可を受ける。7月に北海道札幌市内に事務所、9月に東京の八重洲にアイヌ文化交流センターを開設し、事業を開始。「アイヌ文化の振興並びにアイヌの伝統等に関する知識の普及及び啓発に関する法律」に基づき、同法に規定された業務を行う全国を通じて唯一の法人として、北海道開発庁（現国土交通省）及び文部省（現文部科学省）から指定されている。平成22年度の事業は以下の通り。

1. アイヌに関する総合的かつ実践的な研究の推進
2. アイヌ語の振興
3. アイヌ文化の振興
4. アイヌの伝統等に関する普及啓発
5. 伝統的生活空間（イオル）の再生

「アイヌ協会だけで十分なのに、シャモ（和人）の偉い人達の仕事を確保するために財団法人を作ったんだろうね。アイヌじゃなくてもお金をもらえるから、私たちはおかしいと思ってるんだ。職員にもアイヌは少ないし」<sup>69</sup>という不満もある。札幌で話した和人の女性が、アットゥシ織りというアイヌの織物を体験するために財団法人から助成をもらったという話を聞いて疑問に思ったが、アイヌ文化振興の目的であれば、誰でも申請できるそうだ。アイヌをとりまく現状については、小野（2006: 38）の図がわかりやすい。

---

<sup>69</sup> 2011.7.23、60代女性、二風谷。



※小野(2006: 48)の図から一部引用して筆者作成

#### 4.6.2 アイヌ語の復興

言語学者でアイヌ語研究の第一人者である中川（2010）は、アイヌ文化におけるアイヌ語の重要性を以下のように指摘する。「アイヌ文化において重要なのは『ことば』である。アイヌ社会にはチャランケという、何か諍いやもめごとがあった時、当事者同士が代表を立て、各々が自分の側の正当性を弁論によって争い合う。裁定は第三者が行うのではなく、ことばに詰まってそれ以上議論を展開できなくなったほうが負け。途中で腹を立てて席をたったり、腕力に訴えようとしてもやはり負け。ことばによって決着をつける社会だった」（中川 2010: 8）。また、アイヌは自分を取り巻くすべての環境に対して人格をみとめ、カムイと呼び、クマやキツネやカラスなどの動物、カツラの木やトリカブトなどの植物、火や水や雷などの自然現象に加え、人間の手で作りだされた家や船、臼や杵や食器にいたるまで、それぞれが人間と同じように魂を持つカムイだと考えた。そしてそのカムイたちとうまく折り合いをつけ、互いに恩恵を施しあうことによって、人間も自然も豊かになり、この世は円滑に動いていくのだと考えていたが、そのカムイたちとコミュニケーションをとる手段も、またことばであったという。カムイに自分たちの加護を願い、恩恵に感謝し、時には抗議をしたりするのは、節をつけ、朗々と語るイノンノイタク「祈詞」ということ

ばによるが、これは神官や僧侶といった特別な人の役目ではなくて、成人男子であればだれでもできなければならないことだった。チャランケも祈詞も男性の仕事であるため、男は年少の頃から相手にきちんと意思を伝え、時には相手を説き伏せることばの技術をみがいた。女性もまた豊かなことばの担い手であり、人々の暮らしの知恵や、何か問題が生じた時の対処の仕方、カムイと人間の関わり方など、自分たちの歴史や教訓を物語通じて語り伝えてきた。精妙な表現と論理的な構成で組み上げられたそれらの物語もまた、磨き上げた語りの技術の上に伝承されてきたものであった（中川 2010: 8）。

1983年に萱野茂氏により二風谷アイヌ語塾が開設されたのをきっかけに、1987年には北海道ウタリ協会（現北海道アイヌ協会）によるアイヌ語教室が開催され、現在では白老町、平取町、旭川市、浦河町、帯広市、釧路市、白糠町、様似町など、道内14ヶ所でアイヌ語教室が開かれている。関東でも八重洲のアイヌ文化交流センター、千葉大学、早稲田大学に講座があるほか、関東在住のアイヌの人たちによる勉強会がある。1987年からは札幌テレビ放送（STV）が萱野茂氏を講師としてアイヌ講座を始め、それを発展させた形で1998年から「アイヌ語ラジオ講座」が毎週放送されている<sup>70</sup>（中野 2011）。アイヌ語教室の講師の中野氏は、言語はその文化や精神性を伝えていくためにアイヌ語教育は絶対的に必要なものだと思っていたが、アイヌ語を教える立場になり、様々な困難を実感したという。文法よりもさらに教えるのが困難なのは、現在よりも少し前の時代を舞台として教えざるをえないことであり、「井戸から水を汲む」「山にクマを狩りに行く」など、現代ではほとんど見る事のない情景の例文は、子供たちの世代にはなかなか理解されないという。そして、現代の社会生活に適応したアイヌ語（新しい単語や文法）の創出・共有は彼女たちの世代に課せられた大きな宿題であるとする（中野 2011: 204-6）。また、現在アイヌ語を取り巻く状況が以前よりも好転していることは事実だが、アイヌ語が堪能なのは古老であり、伝統的なアイヌ語の継承・存続が厳しい状況であることには依然として変わりはないとする（中野 2011: 207）。彼女は「アイヌ語は、私に先祖との確かなつながりを感じさせてくれる。言葉は、先祖が残してくれたとても貴重な財産である。この文化を私たちの世代で終わらせることは決して許されない。次の、そしてその次の世代にも、先祖とのつながりを途切れることなく受け渡していきたいと切に思う。それは、私自身にも課せられた、重く、大切に、しかもすこぶるやりがいのある仕事なのである」と言う（中野 2011: 207）。

---

<sup>70</sup> 文化振興法の施策の一つ。

#### 4.6.3 伝統的生活空間（イオル）再生事業

上記の5つの事業のうち、アイヌの自然とのかかわりを意識して行われている事業が、イオル再生事業である。イオルとは、もともとアイヌの漁労、狩猟、採集などの生産の場の意味で、これらの場は各コタン（集落）の生産や生活を支える基本的な空間のことである。後述のイオル再生事業では、森林、栽培地（森林、耕地、湿地）、湖沼、河川のある環境で、それらを生育し、自然素材の確保と活用を伝統的な方法で行い、その空間の再生を目指している。

イオル再生の構想と検討は、1996年の有識者懇談会において、新しい施策としてアイヌ文化を総合的に伝承していく目的で提案された。1997年7月、前述の「アイヌ文化振興法」が制定され、1998年に道が学識者やアイヌ民族の代表者による委員会を発足させ、翌年、「伝統的生活空間の再生に関する基本構想」を策定、事業の理念や整備のあり方などの基本構想を国に提出し、施策としての確立を要望した。2000年に国土交通省北海道局、文化庁、北海道、財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構、北海道ウタリ協会で構成する「アイヌ文化振興等施策推進会議」を設置して検討が開始される。そして、「中核となるイオル」の適地として白老、「地域イオル」の適地として札幌、旭川、平取、静内、十勝、釧路を選定、2006年度から白老、2008年度から平取で実施が始まっている。今後は、イオルに選定された地域がそれぞれの計画を作り、道や地域、関係団体と連携を図りながら、伝統的な衣服の材料となる植物の栽培、民族舞踊やアイヌ語などの文化伝承活動を行う予定とされる。

2006年度から事業が行われている白老は、明治以降、鉄道開通によって増加した本州からの観光客が、その時点でまだ残っていた伝統的なアイヌの集落を見物するようになり、以後、白老のアイヌ文化が広く世に知られるようになる。昭和39年まで町内の一角に観光地としての「アイヌコタン」が形成され、木彫製作・販売が栄え、古式舞踊等のアイヌ文化が紹介される。昭和59年に財団法人白老民族文化伝承保存財団が設立され、それまでの観光色一辺倒の文化紹介から、学術的な調査・研究の成果をも加味した文化紹介となり、現在のアイヌ民族博物館の活動へとつながっている。白老のアイヌの多くが、明治以降、漁業を生業としており、これらの人たちは文化伝承・保存に携わることは少なかった<sup>71</sup>。

六月下旬に白老のアイヌ民族博物館を訪ねた。巨大な駐車場とトーテムポールのある入り口、数頭の熊とたくさんのアイヌ犬、一時間に一回ある形式的な古式舞踊とアイヌ文化の説明から、「観光地」の印象を持った。年間約20万人の入場者があり、夏期はほぼ常に

---

<sup>71</sup>「白老地域のアイヌ文化の特色について」<http://www.frpac.or.jp/CTraditionMain/cultureSR.html>  
(アクセス日：2012.1.23)

中学生などの団体が工芸体験をしたり古式舞踊を見学したりしている。来場者数が 80 万人前後だった 1990 年頃と比べると大きく減少しており、運営する財団法人アイヌ民族博物館の経営は厳しい状況にあるそうだ<sup>72</sup>。

展示室のある建物の二階でイオル育成事業の一環である伝承者育成事業が行われているようだった。当日は見ることはできなかったので詳しい内容はわからないが、伝承者育成事業は 2008 年度から行われており、2011 年 3 月に第一期生の五人が卒業し、現在は第二期生が、言語、儀式、食、工芸、歴史などを学んでいる。第一期生の五人のうち一人だけが博物館の古式舞踊のスタッフとして雇用されたが、他の人々はアイヌ文化と関係のない仕事に就いたという<sup>73</sup>。

白老でのイオル再生事業に関わった能登（2011）によると、イオル再生事業が始まった 2006 年、白老町はアイヌ文化の伝承に必要な衣・食・住や信仰などに利用した樹木や山菜などの植物について、町内五カ所（約 14 ヘクタール）の国有地及び町有地・公有地を「標本栽培ゾーン」と位置づけ、自然素材を安定的に確保できる空間の整備として、植物の試験栽培に取り組んだ。しかし、限られた空間での試験栽培ゆえの限界も生じており、例えば、敷物のゴザなどに利用する水生植物のガンマは、一度刈ると元の太さに成長するまでに 3～4 年かかるといわれており、毎年場所を変えて刈る配慮が必要だが、大規模な植栽には制約があり、一定量の継続的供給が困難な状態であるとする（能登 2011: 209）。また一部地域については、植栽時の土地使用は無償であったが、樹木が成長し、文化伝承のために樹皮の採取、倒木をする場合は有償であるなどの課題も残されている（能登 2011: 210）。しかし、白老町における再生事業は、地域計画の策定から実施に至る現在まで、地域のアイヌ民族自身を中心となり、事業の企画や実施に携わってきたことに大きな意義があるとし、今後は和人との対話を繰り返しつつも、さらなるアイヌ民族の思いを反映した事業の展開が望まれるとする。また、こうした営みは、アイヌ民族の誇りの回復だけでなく、多文化の共生する開かれた日本社会の未来につながるのではないかと指摘する（能登 2011: 211）。

今後、「中核となるイオル」として選ばれた白老は、初めてアイヌ文化に触れる人を対象にした、アイヌ文化全体をとらえた基本的なプログラムを担う予定だそうだ。選ばれた理由には、古来よりアイヌ人口が多く、森や湖、海、川、湿地といった多様な自然環境がまとまって存在していること、明治以来、アイヌ文化に関する伝承・保存・研究・教育の実績があること、空港や高速道路に近いことなどがあげられており、将来的には世界の先住

---

<sup>72</sup> 2010.6.23、博物館スタッフ、白老。

<sup>73</sup> 2010.6.23、博物館スタッフ、白老。

民族が交流する「文化センター」が新設される予定になっている。活動としては、サハリンや千島列島、本州北部などを含むアイヌ文化全体を視野に入れた、総合的な調査研究を行い、各地の「地域イオル」で進められる調査・研究の成果を整理・提供するそうだ。

榎本（2010）は、イオル事業について、実態は、白老町の「ポロト・コタン」を中核とするいくつかの地域の一定地域に設定される野外を舞台とした「アイヌ民族の文化」を「伝承」するための「地域空間」に過ぎないのであって、当該地域のアイヌ民族の雇用のことは一切考慮されていない。これでは、アイヌ民族の伝統文化を伝承し、「再生」するための単なる「野外博物館」と言っても過言でない（榎本 2010: 31）とし、野本（2010）も伝統的生活空間という建前だけで事業が進められても、そこに本来の大地とのつながりは全く感じられない。今の所、アイヌにとっても周囲に暮らす地元の人々にとっても、文化伝承の実践の場という認識を得るには至っていない（筆者注：2008年時点）（野本 2010: 241）と批判しているが、事業が始まって数年経った現在の評価はそれぞれで、一概には言えないようだ。

#### 4.6.4 平取町におけるアイヌ文化振興の三つの事業

現在イオル事業が実施されているもう一つの地域である平取町は、北海道日高地方の西端に位置し、札幌から高速バスで二時間ほど、苫小牧から一時間半ほどのところにある。総面積 743.16 km<sup>2</sup>（東西 52.8 km、南北 41.1 km）と、広大な面積を有し、中央を沙流川が流れている。人口は 5,729 人の過疎地域であり、年々減少を続けている（2010 年。1960 年の 1 万 3 千人台をピークに減少）。基幹産業は農業で、トマトの生産は販売額 33 億円を超え出荷量は全道一であるが、全体的に就業者の高齢化・後継者不足が深刻なため、平取町は地域観光産業の振興やアイヌ関連施策に力を入れており、アイヌのイベントや文化伝承の支援をしている。

平取町（字）二風谷は、国道 237 号線と沙流川沿いにある、二風谷ダムや博物館を中心とした 6km ほどのエリアである。昔は沙流川に鮭やウグイ等の魚がたくさんおり、現在でも周辺の山ではキノコや山菜が豊富に採れるのに加え、二風谷地域は北海道の中では気候も温暖で雪も少なく、居住の条件に恵まれている。二風谷地域を含む沙流川の周辺にはサルンクルというアイヌ民族の中での有るグループが生活していたといわれ、このサルンクルの伝説等から、二風谷地域を含む沙流川流域がアイヌ民族の聖地と呼ばれることがある。二風谷地域では約 500 人の住人の八割以上がアイヌで、ダム建設の買収対象地の地権者のうち約半分をアイヌが占め、その土地は「北海道旧土人保護法」による給与地だった（小笠原 2001: 250）。

二風谷では古くからアイヌ語と口承文芸が伝承されてきており、特に、アイヌ語が母語であった人が近年まで健在だったことから、現在でもアイヌ語を学べる環境（アイヌ語教室など）がある。また、二風谷は昭和 50 年代頃に観光でにぎわったため、アイヌの民芸品の店がいくつかあり、現在も木彫りやアットゥシ（織物）などが作られている。二風谷の中心にはアイヌ文化博物館、萱野茂二風谷アイヌ資料館、沙流川歴史館があり、時折団体の観光客や、登山をする人々、バイクでツーリングをしている人々が立ち寄っている。

生業として民芸をやっている人々だけでなく、趣味で彫刻や刺繍、伝統舞踊を踊る人々も少なくない。二風谷のそれぞれの博物館の前にはチセ（アイヌの家）があり、日中は中でアイヌの工芸をやっている人がいるので、気軽に立ち寄って話を聞くことができるため、アイヌ文化を身近に感じられる。

平取町では「沙流川流域イオル構想」を策定しており、それに基づき「コタンの再現・イオルの森・水辺空間」の地域を設定して「イオル再生事業」を進めている。また、平取ダム建設予定地周辺のアイヌの文化的所産に与える影響とその保全対策について「平取ダム地域文化調査業務」を「アイヌ文化環境保全対策調査室」が行い、「アイヌの伝統と近代開拓による沙流川流域の文化的景観」事業（北海道内で初めて重要文化的景観に選定）を平取町が行っている。平取町は、「三つの事業で情報交換・情報共有を基本に、既存事業や関係機関・団体との連携を図ることにより、効果的な施策を検討し進めることとする」というが、実際は三者によるスムーズな連携はなかなか難しいように見える。

イオル再生事業のスタッフは4名（男性3名、女性1名）で、今年で四年目になる。6月下旬には女性がアイヌの主食だったウバユリの保存食を作っていた。7月のイオル再生事業の主な活動はチセを作ることで、先日は柱を立てているところだった。「萱野茂さんの頃からチセに関わっているから、もう何回か作ってきた。チセに関われるというので、イオル再生事業に加わった。若い人に伝えられるといいんだけど」<sup>74</sup>。チセに使われている木は町有林が多いが、ある商社が所有する山からも提供されているそうだが、詳しいことは町役場の人が担当だという。チセとは本来、新婚の夫婦のためなどに村の人が総出で一日で建てるものだったそうだが、男性三人で建てるため、重機やチェーンソーを使ったりして、現代の道具を使い、3ヶ月ほどをかけて建てている。

「アイヌ文化環境保全対策調査室」（前述の「平取ダム地域文化調査業務」）は、1997年に札幌地方裁判所が下した「二風谷ダム裁判」の判決を受けて、第二のダムとして沙流川の支流の額平（ぬかびら）川に建設予定の平取ダムに関して、その建設が地域のアイヌ文

---

<sup>74</sup> 2011.7.25、40代男性、二風谷。

化へ及ぼす影響を調査するために行われた社会・文化影響評価である。札幌地方裁判所は判決の中でアイヌ民族の文化共有権を認め、二風谷ダム建設の際にアイヌ文化及びその伝承活動へ及ぼす影響を判断するための事前の調査を怠ったと指摘したため、北海道開発局室蘭開発建設部は平取ダム建設を前提として、平取町へ影響調査の実施を委託。第二のダムによって、アイヌ文化へどのような影響が起きるか、さらにその影響を緩和するためにどのような方策があるかを調べるのが目的で、2003年から3年間の計画で調査が行われ、2006年3月に『アイヌ文化環境保全対策調査 総括報告書』にまとめられた。調査の結果、平取ダム建設予定地及びその周辺が猟場としてのイオルであること、特色ある形の岩山がアイヌの人達の精神文化の拠り所であるチノミシリ（我ら祭るところ）であること、この地域がアイヌ文化に関わる自然環境の諸要素が包括的に保存され、アイヌ文化を保存・継承・振興する上で将来にわたり重要な地域であることが明らかになった。そしてこれらの影響を緩和するために、地域住民を取り込んだ最大の努力が必要であることが強調されている。

アイヌ文化環境保全対策調査室が斬新である部分は「研究する側と研究される側」の関わり方であり、「地域住民の主体的参加による調査」という目標が掲げられ、調査員が地域住民（その中の半数がアイヌ民族出身者）であり、委員である研究者達との協同作業として調査を行う形態を取ったことである。また、地域のアイヌの人々の気持ちをできる限り尊重した「調査倫理」を作り、その倫理枠組みを生かした調査を行った(岩崎 2010: 255-257)。

六月下旬にこの調査室にお邪魔した当日は、アイヌが昔使っていた鹿の角の釣り針で実際魚が釣れるかというもので、ビデオと写真担当と釣り担当の3人でいくつかの川に行き、三時間ほど釣りをした（当日は釣れなかったが、後日成功）。帰りにアイヌが生活で使っていた木を見つけ、その種を採取していた。調査室では、2006年の総括報告書で明らかになったことを、今は実践している段階だそうだ。

この二つの事業は、本来であれば、アイヌの文化復興という同じ目的を共有しているはずだが、縦割りの行政（イオル事業は国と道、調査室は北海道開発局）とその政策が影響してか、建設的な情報の共有が難しいようであった。調査室は調査員の数も多く、また、実質的な活動や調査が多く数年の活動があるため圧倒的な情報量があり興味深い。予算が北海道開発局の財政状況に左右されることと、ダム建設のための調査という目的のため、長期的に継続される保証がないのが残念である。イオル事業は今後本格的に展開していくようだが、現在白老や平取で行われていることを、どのようにして各地域（住民）にも広げていくかなどが課題とされる。

#### 4.7 地元の人によって受け継がれる日常のアイヌ文化

私がお世話になった宿は、アイヌの血を引くご夫婦がやっている民宿で、夏の時期は日本百名山の一つの幌尻岳の登山客が多い。そして、アイヌ文化についてあまり知らない人が多く、登山のついでに近くの博物館を訪ねているようだった。

アイヌの人々は幌尻岳には神様が住んでいると考えており、宿のお父さんも「神様の山だから登ろうと思ったことはない。お客さんが撮ったビデオで見たことがある」という。そして、「お客さんが無事に帰って来られますように」と登山口までお酒などを持っていってお祈りするそう<sup>75</sup>。また、ある日お父さんがお酒をこぼした時、「テーブルの神様がお酒を飲みたかったんだ」というようなことを言っていて、おもしろいなと思ったが、それはアイヌでは昔からそのようなことを言う習慣があるらしい。宿のお母さんはアイヌの食材を使った食事を出すことを心がけており、春にはたくさんのキトビロ（ギョウジャニンニク）やコゴミなどの山菜、ニリンソウを収穫し<sup>76</sup>、ご飯にはキビを入れ、シシャモ<sup>77</sup>を出したりしている。お父さんは「生えているものは全部取り尽くしてはいけない」と教わったという<sup>78</sup>。また、この一家は過去に何度かクマを飼っていたことがあり、いかにクマが賢くて愛らしい動物かということ、家族の人々が嬉しそうに何度も力説しているのが印象的だった<sup>79</sup>。

宿のお母さんは、時間がある時、知人に頼まれたというアイヌの服に「自己流」だというアイヌの刺繍をしている。同化政策で消えかかってしまったアイヌの伝統的な刺繍に興味を持ち、古いアイヌの服をほどこいたり、博物館にある服を観察したりして、刺繍を学んだ、いわばアイヌ刺繍復興の先駆者である。その確かな刺繍の技と現代のスタイル（ポケットやジーンズ生地など）を合わせたアイデアが評価され、何度も展示会で賞を受賞したことがある彼女は、講師として教えることもあり、彼女から刺繍を習ったという人と二風谷で数名会った。

現在二風谷で刺繍や踊り、アイヌ語を教えている方々、特に女性は、仕事や家庭が少し落ち着いてから、新たにアイヌ文化を学び始めた人が多いようだ。1997年のアイヌ文化振興法による支援が始まったのもその頃であり、様々な状況が重なって現在の文化復興につながっているように考えられる。今でこそトラックがひっきりなしに通る国道が貫いてい

---

<sup>75</sup> 2011.8月、Kさん（70代男性）、二風谷。

<sup>76</sup> 昔は乾燥保存だったが、現代では冷凍保存が主。

<sup>77</sup> シシャモはアイヌ語のススハム（柳の葉）が由来。神様が柳の葉を魚にしてくれたという伝説がある。

<sup>78</sup> 2011.7.22、Kさん（70代男性）、二風谷。

<sup>79</sup> 昔アイヌにはクマを飼う習慣があった。クマは身近なカムイ（神様）であり、一歳から二歳くらいまで飼育したクマのカムイの霊を、イオマンテという儀式で天に送った。

る二風谷だが、60年ほど前は砂利道で、小学校まで歩いて二時間もかかり、お母さんは学校に行きたくても行けなかったそうだ。その後民芸店や民宿をしながら三人の子供を育て、大学に送るなど、並々ならぬ努力をされ、今では地域の人々から尊敬されている。

二風谷の文化継承のもう一つの特徴として、アイヌの男性に嫁いだ女性に他地域出身の女性が少なからずいるということも挙げられる（和人の男性がアイヌの女性と結婚して移り住んだケースもある）。博物館に見学に来た地域の中学生に積極的に踊りを教えていた60代の女性達は、熊本出身と東京出身の和人だった。他にも九州から来た女性もいるそうだ。彼女達は40年ほど前にアイヌに興味を持ち、二風谷に旅行に訪れ、そのまま現地のアイヌの男性と結婚したり、落ち着いたりした人々らしい。20歳の頃に東京から夫婦で移住し、アイヌの民芸店を営む女性は「別にアイヌとか和人とか考えなかったわよね。若いこともあったし、みなさんから大切にしてもらった」という<sup>80</sup>。アイヌの民芸店を継ぐアイヌの女性は、ツーリングでやってきた和人の旦那さんと結婚し、今では旦那さんの方がアイヌ語が得意になっているという<sup>81</sup>。

#### 4.8 アイヌと和人をつなぐ取り組み

近年、北海道ではアイヌの人が中心となり、アイヌと和人をつなぐ「自然」に関する活動が民間レベルで行われている。例えば、ナショナルトラストのNPOのチコロナイ<sup>82</sup>は、二風谷ダムの近くの山を買い取り、アイヌの文化に必要な木々を植える取り組みを行っている。NPOの会員や植林の参加者には和人が多い。和人の参加者で林業に携わる男性は、「北海道に住んでいて、ずっとアイヌのことが気になっていたのだけれど、政治的な話などは自分には合っていないと感じた。自分の好きな植林という活動を通してアイヌの人と交流して、アイヌの文化を理解するのが自分に合っていると思った」という<sup>83</sup>。

紋別のモペツ・サンクチュアリ・ネットワーク<sup>84</sup>は、アイヌの漁師であるHさんが中心となり、ワイルドサーモンの遡上する小さな川の上流にある産廃施設に反対し、その川（サケの人口ふ化などは行われていない）の管理する権利をアイヌに戻すように訴えている。先住民族問題常設フォーラムや人権理事会では「紋別における産廃処分場の建設がアイヌ民族の権利侵害にあたる」という声明を採択しており、Hさん達は、この問題を日本政府

---

<sup>80</sup> 2011.7.23、60代女性、二風谷。

<sup>81</sup> 2011.8.3、40代女性、二風谷。

<sup>82</sup> NPO 法人ナショナルトラストチコロナイ <http://blog.goo.ne.jp/cikornay>（アクセス日：2012.1.23）

<sup>83</sup> 2011.5.3、30代男性、二風谷。

<sup>84</sup> モペツ・サンクチュアリ・ネットワーク <http://mopetsanctuary.blogspot.com/>（アクセス日：2012.1.23）

および地方行政が、アイヌの先住民族としての権利の尊重という課題を真摯に受けとめ、その責任を果たしていくための試金石であるとする。ハポネタイ<sup>85</sup>はアイヌの女性が個人的に帯広の森を購入し、アイヌのアーティストの作品を飾ったり、和人の参加者とともにチセを再現したりしており、その他、いくつかのグループがアイヌの文化や権利を学ぶ目的で活動している。首都圏では、ペウレ・ウタリの会が、踊りや言語、学習会、シンポジウムなどを通して活動している。ペウレは「若い」、ウタリは「仲間」を意味し、1964年の夏に阿寒湖畔で働くアイヌと和人の交流から生まれた。以来、アイヌと和人で共にアイヌの言語・舞踊などの文化を学んでいる。チャランケ祭などのイベントにも参加し、アイヌ民族の権利を擁護し、差別や偏見のない社会を作るための活動を続けている。

#### 4.9 札幌のアイヌ

北海道アイヌ協会の札幌支部の会員数が最大（253人）であることからわかるように、札幌には多くのアイヌの人々が生活している。

河野（2000）が、〈転住型〉である札幌市のアイヌ系の人々、〈地元型〉である旭川市のアイヌ系の人々ともに、「百数十年以上前の各グループに伴っていた『アイヌ文化』はほとんど受け継がれておらず、すでに『アイヌ文化』の〈再現期〉に入っている」（河野 2000: 141）と指摘しているように、札幌には北海道の様々な地域から移住してきたアイヌの人々があり、各地の文化を再現する活動を行っている。

札幌には、1978年に建てられた北海道アイヌ協会札幌支部のウタリ生活館があったが、老朽化による建て替えと市中心部への移転が要求されたため、札幌市が15億4000万円を投じてアイヌ文化交流センター（サッポロピリカコタン）を建設し、2003年に開館した。本館には展示や交流スペース、舞台があり、屋外にチセが再現されている。アイヌ語講座や民芸体験、イベントが頻繁にあるほか、生活相談室もあり、札幌のアイヌの人々だけでなく、アイヌ文化に興味のある人々にも開かれている印象を受ける。市の中心部からバスで一時間弱と交通の便は必ずしもよいとは言えない場所が選定されたが、周りを山に囲われ、祭りの準備に必要な植物を近辺で容易に採取できるので、結果的に利点も多い。現在イオル候補地として周辺環境の基礎調査が行われている。

2011年6月18日、19日に行われた「サッポロピリカコタン・ノミ」という、家と村の無事を祈る儀式には、出身地によってことなる衣装を身にまとった若い人から70代くらいのたくさんのアイヌの人々が訪れていた。札幌は北海道の様々な場所からアイヌの人達が

---

<sup>85</sup> ハポネタイ <https://sites.google.com/site/haponetay/>（アクセス日：2012.1.23）

集まってきているため、踊りや儀式などをどのように一緒に行うのかというのが課題のようである。「札幌のアイヌはあんまりいないから、合意点が難しい。『アイヌがアイヌを落とす』っていうけど、『俺はこう習ったから出ない』ということもある」<sup>86</sup>。しかし、「最近の若いアイヌの人々は柔軟な考え方で、いろいろな地域のアイヌ文化を学ぼうとしている」そうで、もはや伝統的な生活を送らないアイヌの人々にとっては「イベントの中で何かを共有するのが現代のアイヌのスタイルになっている」という<sup>87</sup>。

#### 4.10 東京のアイヌ

東京に居住しているアイヌ民族に関しては、「東京ウタリ会」（と発展的に改組した「関東ウタリ会」）の要請に応じて、東京都により 1975 年と 1988 年に行われた調査がある。1988 年の調査では東京在住のアイヌ推計人口が 2700 人と見積もられているが、その後の調査は行われていない。

財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構により、1997 年に東京の八重洲にあるオフィスビルの三階に「アイヌ文化交流センター」が開設され、首都圏のアイヌの人々の活動の拠点となっている。センターではアイヌ関係の本やビデオが閲覧でき、アイヌ関連のセミナーが月一回ほど行われている。雰囲気としてはオスロにあるサーミハウスによく似ており、楽しい交流の場、というよりは、真面目な勉強の場、という印象を受ける。東京のアイヌの人々の活動の現状を把握しているかとスタッフの人に聞くと、頼まれたチラシを貼ったりはしているが、細かい活動状況については把握していないとのことだった。また、主に首都圏で活動しているのは関東ウタリ会、東京アイヌ協会、ペウレ・ウタリの会、レラの会であり、それらをつなぐアイヌウタリ連絡会がある。

大久保駅からすぐのところ、2011 年 5 月にハルコロというアイヌ風居酒屋が開店した。以前早稲田の近くにあったレラ・チセが閉店した後、関係者により改めて始められた。アイヌの料理に使われる行者ニンニクや鹿肉を北海道から取り寄せ、中華料理の修行をしたスタッフが作る創作料理の店であり、アイヌの工芸品で飾られた小さな店舗には、レラ・チセの常連客（ほとんどアイヌの関係者）が必ず誰かしらおり、東京のアイヌの人のたまり場のような空間となっている。「東京のアイヌの人々はどこに集まるのか」と聞くと「ここだよ、ここ。日曜日にでも来てごらん。店に入りきらないくらいアイヌとか関係者がい

---

<sup>86</sup> 2011.6.18、Y さん（40 代男性）、札幌。

<sup>87</sup> 2011.6.18、10 代男性、札幌。

るから。トンコリ（樺太アイヌの弦楽器）のライブとか勝手にやってるよ」という<sup>88</sup>。

東京のアイヌの人々が集まるお祭の一つが、毎年秋に中野で開かれているチャランケ祭である<sup>89</sup>。これは沖縄出身の男性とアイヌの男性が1994年に始めたお祭りで、2011年までに18回開催されている。主に首都圏で活動する沖縄のエイサーなどのグループや、アイヌのグループが踊りなどを披露している。今年（2011年）は旭川などからもアイヌの人々が参加し、新井薬師（梅照院）の境内でアイヌの人々によるカムイノミ（カムイに祈る儀式）が行われた。参加しているアイヌの人々は、住んでいる場所は北海道各地や首都圏各地など異なっているが、様々なイベントなどで交流があるせい、みな知り合いのようだった。

また、東京の芝公園にある「開拓使仮学校跡」記念碑前で、東京イチャルパ（先祖供養）が毎年開催されている。ここには札幌農学校の前身が試験的に開設され、「北海道士人教育所」も併設されていた。1872年に北海道から38名のアイヌが「開拓使仮学校付属北海道士人教育所」と「第三官園」に強制連行され、就学させられた（そのうち5名が東京で亡くなった）。そして、様々な理由で北海道を離れ関東で亡くなったアイヌを想い、アイヌプ（アイヌの作法）でイチャルパが2003年から毎年行われている<sup>90</sup>。

現在、首都圏におけるアイヌの人々の主な活動場所は八重洲のアイヌ文化交流センターだが、オフィスビルのために制約が多く（カムイノミのための火が使えない、台所がない、下の階に響くので踊りができないなど）、伝承活動に支障があるため、政府に生活館<sup>91</sup>の設置の要請をしているようだ。「土があって火が使えて、カムイノミができる建物」や「首都圏のアイヌが集まりやすい立地」などを希望している<sup>92</sup>。

このような首都圏のアイヌの歴史と日常を伝えるべく、アイヌの有志によりドキュメンタリーが企画され、和人の監督による『TOKYO アイヌ』というドキュメンタリーが去年公開された<sup>93</sup>。

#### 4.11 受け継がれる世界観、倫理観

阿寒町での復興運動の中心人物である秋辺得平氏は、自分の中でアイヌの捉え方が変わ

---

<sup>88</sup> 2011.6.29、50代男性、大久保。

<sup>89</sup> チャランケ祭 <http://charanke.com/index.html>（アクセス日：2012.1.23）

<sup>90</sup> 東京イチャルパ <http://tokyo-icarpa.com/index.html>（アクセス日：2012.1.23）

<sup>91</sup> アイヌの人が住む地域にあり、アイヌ関連の教室やイベント、冠婚葬祭などに使われている。アイヌ以外の人も使えるが、実質的にアイヌの人々の活動拠点となっている。

<sup>92</sup> 東京の生活館設置の嘆願書の受け取りを何度も拒否されたそうだが、2011年12月初旬にようやく受理。2011.11.23、Sさん（50代女性）。

<sup>93</sup> 『東京アイヌ』 <http://www.2kamuymintara.com/film/index.htm>（アクセス日：2012.1.23）

っていったのは、アイヌの古老から話を直接聞いたことがきっかけだったという。

私がアイヌ文化を知ったのは本からなんです、金田一京助や高倉新一郎の。でも、それは周辺からの認識です。それよりもアイヌのおじいちゃんやおばあちゃんから直接聞いたことのほうが私に切迫してくる。「人間がもっているものの中で一番大切なのは名前（アイヌ・レヘ）だ」とか「チャランケ（話し合い）をやっても相手を最後まで追いつめてはいけない」「山菜は根こそぎとってはいけない」とか。そういうものと出会った時に、私は初めてアイヌとしての自己認識が出てきた。それまで否定されてきたものから、自らの民族や生き方を評価する方に変わっていったのです。アイデンティティ認識です。（秋辺 2009: 14）

近年アイヌの文化復興に積極的に関わり始めた女性は、白老のアイヌのおばあさんが、ミミズが苦手なその女性に「私たちのために一所懸命育てているものをばかにしてはいけない。踏んだり寄せたりしてもいけない。その場にいるのがこの人の役割だから、この人の場所を移動させてはいけない」と言い、また、ウバユリを採りに行ったとき、「たくさん採っちゃいけないよ。後から来る人もいるし、動物にだって残しておかなければならない」と言ったのを聞いて、「私にしてみれば自分の心がアイヌになっていない、アイヌの心がわかっていないから、おもしろいことを言うなと思った」という<sup>94</sup>。

アイヌコタンで育った秋辺氏は、生物多様性条約第 10 回締約国会議（COP10）にあわせて開かれた「先住民族サミット in あいち」において、以下のようにアイヌの世界観を語っている。

子供のころから聞かされてきたことが生物多様性に通じるものだったと最近考えている。たとえば祖母が言っていた言葉を父が私に教えてくれた。「この地面は生き物なんだよ」というものだが、子供だった父は不思議なことを言うもんだと思ったそうので、石ころを蹴ってみたりしながら理由を聞くと、「地面というものは人間が汚した水をきれいにしてくれるし、虫や草花を養っている、温かい温泉も地面から沸き出してくる」「だから地面というものは生き物なんだ！」と言っていたんだそうです。明治生まれで読み書きもできないし、学校すら行ったこともない、無学ではあるが物事の本質を見抜くアイヌ民族の知恵が表れていて、いまどきのガイアと地球をとらえ

---

<sup>94</sup> 『東京アイヌ』、映画上映後のセッションにて。2011.11.23、新横浜。

る考えに通じる話である。またよく子供のころ蛇をいじめて怒られたものであった。「蛇はタンネ・カムイといって大切な神だ」というのだ、またザリガニもカエルも虫も神様なのでいたずらをしてはいけないと教えられた。今ならそれぞれの役割があるのだし、いじめは良くないということは理解しているが、子供はそうはいかない。子供の世界では生き物はたちまち、おもちゃになるのだが、アイヌの大人はそのような子供の都合は認めてくれなかった。

一度、酒好きの私に南の友人からハブ酒を送られたことがあった。嬉しくて棚に入れておきそのうちいただくと思っていたのだが、いつの間にか無くなってしまったのだ。我が家から勝手に一升瓶を持ち出すものがあるわけがないにおかしいなと思っていたところ、父が「山に持って行って一升瓶からハブを出して埋めて丁重にカムイノミ（アイヌの祝詞）をして謝っておいたから安心しろ」というのだ。私としては「はあ？」だった。だが父はいたってまじめ顔で感謝しろと言わんばかりの態度なのでなんだか納得しないが、その時は一応お礼を述べた。父はタンネ・カムイが酒漬けになって瓶に入っているのがしのびなく申し訳なく思ったのだ。今ならアイヌの伝統的な考え方がそうさせたのだと納得するが、若かった自分はピンとこなかった。

つまり人間の都合で周りの動物でも植物でも勝手に活用するのはアイヌ民族的には認められない考え方である。十分に自然資源を利用するアイヌ民族だが、それだけに再生可能で合理的でありながら、彼らの都合や言葉に耳を傾けて、感謝と共に共生するのがアイヌ的な生物多様性なんだと思う。アイヌは昔からその考え方から発信していたのに、やっとかい！とっていいかな？！（秋辺 2010: 168-169）

また、前述の女性はアイヌの刺繍家、古布絵作家であり詩人である宇梶静江さんに誘われてアイヌの文化復興に携わり始めたが、その宇梶さんが東日本大震災によせて作った詩があると紹介してくれた。「宇梶さんが書いた『大地よ』っていう詩<sup>95</sup>にね、『重かったか、痛かったか』ってあるの。それを聞いた時、『これはアイヌにしかできない考え方だ！』って思ったの」<sup>96</sup>。

---

<sup>95</sup> 『大地よ』2011年3月19日宇梶静江作。<http://runday.exblog.jp/16130347/>（アクセス日：2012.1.23）

<sup>96</sup> 2011.11.23、Sさん（50代女性）、新横浜。

大地よ 宇梶静江

大地よ  
重たかったか  
痛かったか  
あなたについて  
もっと深く気づいて  
敬って  
その重さや  
痛さを  
知る術を持つべきであった  
多くの民が  
あなたの  
重さや痛みと共に波に消えて  
そして大地にかえっていった  
その痛みに  
今私たち残された多くの民が  
しっかりと気づき  
畏敬の念をもって  
手をあわす

北海道在住の哲学者の花崎（1981）は、アイヌの精神文化に触発され、共感の大切さをはっきりと自覚するようになったと述べており、「その出会いは、自然に対する、わたしがそれまでもってきていた感覚とはまったくといってよいほど違った感覚のありようとの出会いであった。その文化においては、人間は生類の一員として、他のすべての生類とともに、自然のなかに住まわせてもらっている存在であった。だから、人間はすべての生類といのちをわかちあって住まうものでなければならなかった。木や魚やけものはもちろん人間の使う道具や家にも、人間に語りかけるように語りかける対話性に実際にふれた感動は大きかった。その対話性の基礎には、すぐれた共感能力があった」という（花崎 1981: 5-6）。

このような精神文化について、近年カムイノミ（カムイへの祈りの儀式）を任されるようになった Y さんは、アイヌの世界観や精神性を自分の中で受け入れられるようになった

のはつい最近、40代になってからだという<sup>97</sup>。アイヌの文化復興に関わる人々と話す前は、異なる世界観というものは、幼い頃から形成されるもののように感じていたが、Yさんのように40代、50代になってからアイヌの文化復興活動に関わり始めた人は少なくない。また、アイヌの精神文化を知らずに過ごした人でも、大人になってからアイヌ文化と出会い、その世界観を受け入れ、それぞれに解釈している様子を見ると、現代においてもアイヌの世界観や精神文化が脈々と受け継がれていることを実感し、また、アイヌの人々だけでなく、現代の主流社会の人々もその豊かな世界観に共鳴する可能性を感じる。

#### 4.12 まとめ

アイヌの近現代の歴史は、松前藩の頃からの搾取、その後の明治政府による同化政策、それに伴う差別という大変厳しいものであったにも関わらず、各地域（コタン）には祭具の製作や衣装の刺繍、ユカラやカムイユカラ、ウエペケレなどの口承文芸の語りを守り抜いた人々があり、現在の伝承活動へとつながっている。首都圏でアイヌ文化復興に取り組む女性は、「あんなにもひどい扱いをされたのに、今こうやって自分達が踊っている、それって本当にすごいことだと思う。どんなにばかにされても、アイヌ文化はすばらしいものだってフチ（おばあさん）やエカシ（おじいさん）が誇りを持っていたから、必死でつないできたんだと思う」と言い、同化政策の頃、アイヌの人たちは、村で一番よくできる女の子を学校に行かせず、その代わりにアイヌ文化の一切を教え込み、アイヌ文化を守り抜こうとしたという<sup>98</sup>。1970年代後半頃からアイヌ文化の復興が進み、北海道各地で伝統文化の伝承も行われるようになり、首都圏においてもアイヌ文化の復興が行われている。現在では各地に多くの保存会があり、17団体が国の重要無形民俗文化財に指定されている。特に、1997年のアイヌ文化振興法以降、政府と道からの文化活動への資金的援助なども功を奏し、アイヌとして文化復興に関わる人は増えているようだ。最近ではアイヌの文化活動に参加する若いアイヌの人たちも増えており、伝統的な文化も理解しつつ、新たなアイヌ文化の創造を模索するような活動も行われている。若い人の中では特に踊りや歌などの活動が盛んであり、みなで踊ることに楽しさややりがいを見つけている人が多い。また、若い人々はアイヌの地域的多様性をお互い柔軟に吸収しあいながら、結束を強めているようだ。

現在北海道ではイオル事業が行われており、アイヌの伝統的な生業における知識（TEK）

---

<sup>97</sup> 2011.6.18、Yさん（40代男性）、札幌。

<sup>98</sup> 2011.11.23、Sさん（50代女性）、新横浜。

の復興が行われているが、開発などにより昔の自然環境が残されていないため、思うように材料調達ができていないことが伺われる。加えて、あくまで事業の枠組みの中で行われている取り組みなので、今後どのように継承されていくのか不安な要素は多い。しかし、イオル事業の選定や実施が、地元の自然資源や文化資源を再発見・再評価するきっかけとなり、地元の人々に新たな視点を与えているようだ。

また、アイヌ文化振興法に関連する事業の枠の外においても、アイヌ文化は受け継がれているが、そこでは人と人とのつながりが重要であることがわかる。例えば、二風谷に滞在していると、避けて通れないのがダムの話であり（積極的に話題にする人はいないが、二風谷の人々のほとんどの人に何らかの関係があると思われる）、そのために人間関係が複雑になってしまっていることがあるように感じる。しかし、「〇〇さんはアイヌ語を教えてくれた先生」、「××さんは彫刻を教えてくれた先生」、など、アイヌ文化を介したゆるやかな師弟関係が幾重にも存在しており、ダムの話などはまた別の次元でお互いを理解しあっている様子がうかがわれる。そしてこの師弟関係はアイヌの人々だけでなく、他の地域から来た人々にも開かれており、アイヌ文化の継承に不可欠のものに思える。しかし、二風谷には若い人（10～20代の人）が相対的に少ないせいも、その世代でアイヌ文化を学んでいる人が少なく、また、現在工芸店を営んでいる人々（工芸家）の次世代の人々のほとんどが、地域外で別の仕事に就いている。札幌などの都市以外で若い人の数の減っている地域は、今後若い世代にどのように文化継承をしていくかが大きな課題だろう。

札幌と同じように、東京も街という環境ではあるものの、やはり北海道と道外のアイヌの置かれている状況は異なっていることがわかる。道外アイヌへの支援はまだ行われていないため、様々な制約の中で、いくつかのグループが踊りや歌、刺繍などの文化を中心に継承している。不利な状況にありながらも、イベントなどを通してアイヌのネットワークを広げており、また、政府に積極的に働きかけてきたのは実は首都圏のアイヌでもある<sup>99</sup>。

アイヌ文化を支える自然環境が身近にない、都市に住むアイヌの人々は、踊りや歌に加えて、アイヌの古老から直接聞いた世界観や倫理観、物語も伝承しており、それが文化伝承の重要な要素となっている。アイヌの世界観に感銘を受け、それが活動の言動力となっている人も少なくない。若いアイヌでイオル事業に関わる能登（2009）は、「歌も衣食住も精神文化なしには成り立たないと思うんです。信仰というか、アイヌとカムイの関係（…）現実の生活でも、アイヌ文化を継承するためには文化の核となる精神文化が必要だと思います」と言い、文化伝承における精神文化の重要性を認識する（能登 2009: 28）。また、アイヌの世界観をモチーフとした版画を作ったり、アイヌ・アート・プロジェクトというバ

---

<sup>99</sup> ドキュメンタリー『TOKYO アイヌ』より。

ンドを率いたりしている Y さんも、現代のアイヌや主流社会の人々にアイヌの世界観を伝えるのは、物語が一番有効な手段だと考える。そして、政治的表現は必要だが、同時に文化の持つ力も大事だという<sup>100</sup>。

近年、民間レベルで、自然を介した和人との協働も始まっていることは、アイヌの文化復興の新しい側面として捉えられる。机の前で議論するのではなく、自然の中で共同作業をし、対話を進めてお互いを理解しながら、自然の保全という共通の目的を持つことは、細川（1998）が指摘するような、自然保護団体と先住民族のズレを解消するに有効な手段ともいえる。そしてこの協働の動きは、アイヌの世界観をきっかけとして、環境保全が進められる可能性を示唆しているように思われる。

このようにアイヌの文化復興は様々な方面で着々と進んでいるが、政治的な代表機関がないなど、サーミと比べると権利面においてまだまだ拡充の余地がある。また、経済的な格差是正、高等教育への進学率の底上げ、アイヌに関する学校教育の充実など、「文化」だけに特化した文化振興法の施策以外の、現代のアイヌの人々の生活に直結した実質的な政策が必要とされている。

---

<sup>100</sup> 2011.10.29、Y さん、中野。

## 第五章 考察

これまで、サーミとアイヌの文化復興運動や社会的現状を様々な方面から概観してきたが、この章ではそれらを整理し、サーミとアイヌの先住民族運動を構成している要素について考察する。

まずは、サーミとアイヌの先住民族運動の社会的側面に注目する。近年、「自然と共生する人々」として伝統的な自然とのかかわりが注目されるサーミやアイヌだが、現代を生きる先住民族の活動は、対外的な権利運動などに加え、国内のネットワーク作りやグループ活動（文化継承活動）など、実は社会的側面が強いことを述べる。

次に、そのような社会的側面とは異なる、内面的な側面、すなわち精神的側面について記述する。現代においても、サーミとアイヌの精神文化は人から人へと脈々と受け継がれており、それは文化復興運動や文化継承活動などに欠かせない要素となっている。そしてその伝統的な精神文化や世界観は、現代に即した形でも継承されていることを述べる。

加えて、権利運動や文化復興運動の中に、先住民族の文化の拠り所ともいえる自然的要素を見いだすことを試みる。もはや伝統的生業がほとんど行われていない現代社会における自然的要素とは、今まで人類学的研究やメディアなどによって先住民族と結びつけられてきたような「自然」とは異なっており、わかりやすい形で明確に提示することは困難である。しかし、調査の中で、サーミやアイヌの人々、特に、比較的若い世代の人々に話を聞くことで、現代を生きる先住民族として、アイデンティティの拠り所の一つとして、何らかの自然的要素がかかわっていることがわかった。現代の生き方に合わせて再構成された「自然」は、権利運動や文化復興運動、そして人々の言動の中に表れており、それを描写することで、現代においても自然的要素が見られ、それが先住民族運動の拠り所にもなっていることを指摘する。

最後に、それらの三つの側面（社会的、精神的、自然的側面）を個別に考えるのではなく、統合的に捉える必要性を述べる。そして、その統合された中に、運動のエネルギーや倫理観が存在し、現代を生きる先住民族の運動の持つ環境倫理的意味、社会的意味があることを指摘したい。

### 5.1 サーミとアイヌにおける社会的関係

サーミやアイヌの権利運動や文化復興運動の社会的側面には、一つ目に、政府や国民、そして国際社会に権利を訴えるという対外的な運動、社会的公正を求める運動がある。そ

してもう一つ、いわゆる同胞<sup>101</sup>に向けた、人と人をつなげていく、対内的な活動があるといえる。

### 5.1.1 社会的公正

サーミの権利運動が本格的に始まったのは 1950 年代で、新しいサーミの自己イメージ、サーミとノルウェー社会の新しい関係の構築、四国間に国境が引かれるよりもはるか以前からサーミはその地域に住んでいたという自己概念を共有することを目的とした (Gaski 2008: 220)。ノルウェーにおいては、1968 年に National Association of Norwegian Sámi (NSR) が設立され、個々人が自分のサーミのルーツを理解することを勧め、自尊心を持ち、サーミのコミュニティの結束を高めることを目的とした (Solbak 1990: 81)。この民族的意識の高まりは、その後数多くの政治的なデモを誘引し、1970 年代のサーミによる文化復興運動はそれまでのサーミの歴史上最もさかんなものとなり、組織の設立、議会への決議案の提出、デモ、国内外におけるセミナーや会議などが開かれ (Stordahl 1997: 144)、サーミ語の文学や音楽は “Sámi Renaissance” をリードする重要な役割を担った (Lehtola 2004: 70)。

サーミの権利運動における最大の事件として挙げられるのが、Alta における 1979 年の水力発電所建設の反対運動であり、サーミとノルウェー政府の間に存在する問題を浮き彫りにすると共に、この事件は政府にサーミの権利回復を重要な政治的課題として認識させることとなった (Minde 2003)。サーミの権利運動の成果が現れ始めたのは 1980 年代後半であり、サーミの国歌と国旗が 1986 年の八月に公開され、サーミ議会の設立とその選挙が 1989 年に初めて行われた。1980 年代からの法律は Pro-Sámi、サーミのための政策が多くなり、1989 年には「独立国における先住民族及び種族民に関する条約」(ILO169 号条約) をノルウェー政府が批准し、サーミの代表機関であるサーミ議会が設置された。1990 年にはサーミ語に関する法律が制定され、ノルウェー北部の 6 つの行政区の二カ国語運営、サーミ幼稚園の設置などが実施された。

このように、1990 年頃までの Sámi elite によって主導され、様々な地域に住むサーミの連帯 (Pan Sámi) によってもたらされた成果は、ノルウェー国内だけでなく、世界の先住民族の模範となり、国際的にも社会的公正を押し進めたといえる。

日本においても大正の後半から昭和初期にかけて、知里幸恵や知里真志保など多彩な才

---

<sup>101</sup> ここでいう同胞とは、サーミやアイヌの自覚がある人々に加え、サーミやアイヌに関心のある人々 (多数派も含む) とする。

能が開花し始め、和人の差別・偏見を厳しく批判するとともに、アイヌの組織化が北海道各地で始まり、戦後の1946年には社団法人北海道アイヌ協会が設立される。1960年に再建総会が開かれ、翌年社団法人北海道ウタリ協会と変更し、行政の福祉対策の窓口機関として活動を開始する。1969年以降、道庁主催の北海道百年記念事業に関連した反対運動が起き、1970年代には世界の先住民運動がさかんになり、アイヌも国際社会への発言を活発化させる。1972年に宇梶静江さんによる「ウタリ（同胞）よ、手をつなごう」という投書が朝日新聞に掲載され、翌年首都圏で初めてのアイヌのみの団体「東京ウタリ会（現・関東ウタリ会）」が発足する。1975年と1989年には首都圏のアイヌの働きかけにより、東京都でアイヌの実態調査が行われる。1984年にはウタリ協会が総会で「アイヌ民族に関する法律（案）」を採択するが、1986年に中曽根康弘首相が「日本は単一民族国家」発言をし、問題となる。1994年に萱野茂氏が参議院議員にアイヌとして初めて当選し、1997年に「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」）が制定され、1899年に制定された「北海道旧土人保護法」が廃止される。また、1997年には、二風谷ダム訴訟の札幌地裁判決において、アイヌの先住性が初めて認められる（小笠原 2001）。

2007年9月13日に「先住民族の権利に関する国際連合宣言」が国連総会で採決され、日本政府は宣言を解釈する上で条件をつけたものの、賛成票を投じている。また、北海道で行われたG8サミット（「環境サミット」）に合わせて「アイヌ民族を先住民族とすることを求める決議」が2008年6月6日に衆・参両議院本会議において採決された。その後、「アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会」が内閣官房長官によって開催され、現在はアイヌ政策推進会議が開催されている。2011年には国が初めて実施した北海道外に居住するアイヌの生活実態調査結果が報告され、今後のアイヌ施策に活かされる可能性がある。また、2006年度から白老、2008年度から平取でイオル事業が始まっており、今後は札幌、旭川、平取、静内、十勝、釧路などでも行われる予定となっている。

このように、先住民族の人々は基本的な権利を獲得するために、長年にわたって厳しい状況の中で運動を続けてきた。本論文にはサーミとアイヌの権利運動のごく一部しか挙げられていないが、同化政策によってすべてのものが奪われ、マイナスからの出発となったサーミとアイヌの多くの人々が、自分たちの日々の生活に追われながらも、長年に渡る闘いを続けた結果、近年になって少しずつ状況が改善してきたといえる。

ノルウェーにおいては、サーミに遅れて、Kven というフィンランド系移民の人々の権利運動が近年芽生え始めており、また島田（2009）が「歴史を知らないからお互いに理解しようとしなさい、アイヌ民族の歴史を知っていけば他の民族、例えば琉球民族や在日朝鮮

人などにもつなげていくことができると思う」(島田 2009: 24) というように、サーミとアイヌの人々の権利運動と他の民族などの運動が連動していくことで、社会全体の社会的公正につながっていく可能性がある。

### 5.1.2 人と人のつながり

サーミとアイヌの文化伝承において、最も重要な要素は、人と人とのつながりであると考えられる。文化復興活動を率いるリーダー的存在の人は、身近な人に文化復興に関わっている人が存在し、彼らの影響で始めた人がほとんどである。サーミにおいても、アイヌにおいても、人々が自分をサーミやアイヌの文化に目覚めさせてくれた人のことを語る時、自分の世界を広げてくれたことに、心の底から感謝している様子が伺われたのが印象的である。両者共に、文化を介したゆるやかな師弟関係が幾重にも存在しており、例えば親子関係だったとしても、文化を引き継ぐことに関しては別の次元でお互いを理解しあっているように思われる。そして、共通の文化を継承し、発展させる目的でつながりあっている人間関係は、人々に居場所と安心感を与えるようだ。

ノルウェーでは 1968 年に NSR というサーミの全国組織が設立されたが、現在は、Noereh! という若い人が主なメンバーのグループや、Riddu Riddu や Márkomeannu といった地域密着型のフェスティバルを運営するボランティアのネットワークなど、サーミの人々が所属するグループやネットワークは、多様な広がりを見せている。

また、前述の若い人々によるフェスティバルやサーミ音楽のアーティストの活躍などもあり、ノルウェーにおいてサーミであることはもはやポジティブなこととして捉えられつつある。若い人々においては、異なる文化を持っていることで「かっこいい」と思われていることが多い。年々サーミとして活動に加わる人は増えており、その社会的なネットワークの拡充は、様々なバックグラウンドを持つ人々を取り込んでおり、サーミ文化のさらなる文化復興へとつながっている。これには、様々な権利の保障によりサーミとしての社会的地位が確保され、サーミであることが肯定的なアイデンティティとして確立されたことが大きく関わっているといえる。また、世俗化が進み、地域とのつながりが薄れている現代のノルウェーにおいて、文化や歴史を共有している仲間がいることは、自分の居場所があるという安心感につながっていることもうかがわれる。

アイヌにおいては、北海道アイヌ協会の支部の活動に幅広い年齢の人々が参加しており、また、踊りの保存会の活動もさかんである。最近ではアイヌの文化活動に参加する若いアイヌの人たちも増えており、伝統的な文化も理解しつつ、新たなアイヌ文化の創造を模索するような活動も行われている。若い人々間では特に踊りや歌などの活動が盛んであり、

みなで踊ることに楽しさややりがいを見つけている人が多く、また、若い人々は、アイヌの地域的多様性をお互い柔軟に吸収しあいながら、結束を強めている。しかし、若い人の参加の比率は、サーミよりは少ないように思われる。年々文化活動に参加する人は増えているようだが、昔ほどの差別が存在しない時代に生きている若い人でさえ、未だに、政府による謝罪が行われておらず、アイヌに関する教育が不十分であるため、アイヌであることを公言することをためらう人々が少なくない<sup>102</sup>。

また、アイヌの文化に共感し、アイヌの権利運動に関わるアイヌと和人のグループも存在する。首都圏では、ペウレ・ウタリの会が 1964 年からアイヌの言語・舞踊などの文化を学んでいるのに加え、近年では、北海道で自然環境とアイヌの伝統的な文化を守ることを目的とした NPO がいくつか活動している。

アイヌ関連のイベントに行くと、北海道の各地で会ったことのある人々が集合していたり、首都圏のイベントに北海道のアイヌの人が来ていたり、アイヌの活動を介して、人々のネットワークがあることが確認されるが、「〇〇ちゃん！久しぶり～元気？」などと親しげに抱擁を交わす人々を見ると、それは単なるネットワークではなく、もはや親戚のようなつながり（もしくはそれ以上）になっていると感じる。Y さんは、アイヌ文化振興法以降、文化活動に資金が絡む関係で、人間関係が複雑になってしまったが、「そのめんどくさい感じとか、嫌だなと思うところもひっくるめて、アイヌの世界が愛おしく感じるんだよね」といい、内部でどのようなことがあっても、アイヌとして同じ文化と歴史を共有してきた仲間は憎めないし、アイヌの社会は居心地がよいと感じるという<sup>103</sup>。

サーミやアイヌの文化は、激しい同化政策の中でも、それぞれの伝統文化の価値を認め、誇りに思い、その世界観や文化を実践してきた人々がおり、また、それを受け継ぎたいと思う人がいて、脈々とつながってきた。つまり、人と人との直接的な関係なしには持続され得なかった。そしてこの人と人との関係は、文化と文化を支える自然環境を先祖から未来へと繋ぐだけでなく、その時代を生きる人々の大きな心の拠り所であり、また、アイデンティティ形成の源にもなっている。つまり、人と人との社会的関係は、精神的環境に根本的に関わっているともいえる。

---

<sup>102</sup> 『先住民族の 10 年 News』の「連載 ペウレ・アイヌ～あの人この人～」という、アイヌの若者のリレー形式のインタビューがあるが、始めから自信を持ってアイヌだと言えた人は少ないことが伺われる。

<sup>103</sup> 2011.10.29、Y さん、中野。

## 5.2 サーミとアイヌにおける精神文化

自然環境や社会的関係は外的要因（同化政策、経済構造の変化など）によって失われやすいが、精神文化は人から人へと受け継がれている。ドキュメンタリー『TOKYO アイヌ』の中で、アイヌの男性が、アイヌ民族への領土的侵略支配はできても、精神的なものまですべて支配することは不可能であること、また、カムイノミに表現されているアイヌ民族の精神は、アイヌモシリが母なる大地であることを内容としたものであり、アイヌの民族的精神の中にアイヌモシリは常に存在していることを述べている。

現在、サーミの人々もアイヌの人々も、多数派とまったくかわらない現代的な生活を送っており、表面的には何も違いが見られないが、調査を通して、伝統的な世界観などの精神文化は、変化しつつも受け継がれていることがわかった。

サーミの伝統的な精神文化を表すものとして、**traditional healing** の事例が挙げられる。Hætta (2010) は、インタビューの際、インフォーマントに、「迷信を信じる？私たちは死んだらどこに行くと思う？」と聞かれたり、伝統的な **healing** について「誰にでも話せるわけではないの。特に、信じていない人には話せるものではないわ。例えば私の夫なんか、全部否定するのよ」と言う人がいたりしたことから、伝統的な **healing** に効果をもたらすのは伝統的な世界観であることを示唆している (Hætta 2010: 18-19)。つまり、**healing** の前提は、現実世界は目に見える物質的な次元と、目に見えない、精神的な次元に別れているという伝統的な世界観であり、病気の原因は様々な力（地域ごとに信じられている超自然的な性格を持ったもの。例えば地下の人々や死者など）との不調和やバランスの崩れ、他人のまじない (**gannja**) であると信じられている。

また、伝統的な世界観では、魂を持つとされた山や丘、岩や湖などは、祈りを捧げ、捧げものをすれば、人々を助けてくれると考えられており、捧げものをする場所や神聖な山に失礼な態度を取ると、その人に悪いことが起こると信じられていたが、現在でも、サーミの人々が住むエリアでは、道路端に特別な形をした岩があると、その上にはコインが置いてあることがある（昔はトナカイなどの捧げものだった）。このように、未だにサーミの信仰（自然界との互酬性など）が形を変えて受け継がれていることがわかる。

アイヌでは、伝統的な世界観や自然観は、歌や踊り、物語、そして人々の語りから受け継がれている。また、アイヌ語にも豊かな世界観が含まれている。例えば、アイヌの人がアイヌ文化のすばらしさを語る際にしばしば例に挙げるのが、アイヌ語のイランカラプテ (**irankarapte**) という言葉である。これは、日本語の「こんにちは」にあたる挨拶だが、「あなたの心にそっと触れさせていただきます」という実に繊細な意味を含んでいる。

また、イナウは木弊と訳されるが、イナウの持つ意味はもっと深く複雑で、アイヌの世

界観を学ばなければ理解することはできない（「4.2.5 彫刻、イナウ」を参照）。そしてこのイナウはカムイノミでは必須のものであり、その意味を理解している必要がある。カムイノミの際の張りつめた静寂と、炉のパチパチという小さな火の音、そして静かにアペフチカムイ（火の神）などの様々なカムイに感謝するエカシの静かな祈りの言葉、その後、イナウにみかんなどの捧げものを手で丁寧に小さくちぎりながら祈る人々。祈りの儀式の形式は、アイヌ語での祈りの言葉も含めて、全てが完璧に受け継がれているわけではないが、そこにある精神世界は、アイヌ独特のものであることがうかがえる。

自然の中でも、アイヌの自然観は受け継がれている。「アイヌがうまいと思うものは、鳥やけものだって同じ」といい、アイヌは野イチゴやヤマブドウを採る時、必ず鳥などの動物の分を残した（須藤 2006: 5）というように、人間以外の動物たちのために食べものを残しておくという謙虚でやさしい考え方は、今でも一部で受け継がれている。ミミズを怖がる女性に対して、「私たちのために一所懸命育てているものをばかにしてはいけない。踏んだり寄せたりしてもいけない。その場にいるのがこの人の役割だから、この人の場所を移動させてはいけない」<sup>104</sup>というのも、同じように、人間が他の生き物との関係の中で生きていることを表している。「地面というものは人間が汚した水をきれいにしてくれるし、無視や草花を養っている、温かい温泉も地面から沸き出してくる」「だから地面というものは生き物なんだ！」（秋辺 2010: 168-169）という言葉にあるように、大地を生き物だとする考え方は、宇梶静江さんが書いた『大地よ』という詩にも受け継がれている。

このような精神文化の継承の特徴の一つは、人から直接教えてもらうことが多いということだ。Hætta (2010) は、伝統的な healing がその秘密主義である性質から、他の Traditional Knowledge のように、記述して公開し、誰でもアクセスできるようにするという伝承方法をとることは不適切であると指摘する。サーミの healing ほど秘密が守られるべきものではなくても、精神文化というものは、公に、形式的に伝えられる性質のものではない。彫刻家の K さんは、「精神文化って、そう他人に教えるものじゃないよ」という。しかるべき、ふさわしい状況で、身近な人に伝えたいものだという<sup>105</sup>。

また、伝える人だけでなく、受け手側にもそれを受け入れられる段階というのがあるようだ。Hætta (2010) のインフォーマントの一人は、看護師になるために学校に行っていた時に、父親から healer を継がないかと持ちかけられたが、その時は二人で笑って終わってしまったという。そして、「今であれば、伝統的な healing と学校で教わる医療処置は同時に行えるものだとわかるけど、当時はそうでなかった。（…）他の若い人も、人生で優

---

<sup>104</sup> 『東京アイヌ』、映画上映後のセッションにて。2011.11.23、新横浜。

<sup>105</sup> 2010.8.3、K さん、二風谷。

先したいことは他にあるから、現段階では継げないと思っているかもしれない。でも、もう少し歳をとって、精神的な生き方 (spiritual life) が大切だと思えるようになれば、可能性はあると思う。healing の知識をずっと後になってから得た人は珍しくない」(Hætta 2010: 60) という。文化の根幹として特別に扱われる精神文化を、人から直接受け継ぎ、新たな世界観を得ることは、自分がその文化の一部を担うものとして受け入れられる実感を伴う。また、新たな世界観を得ることは、大人になってからでも可能であることは人々の話からもうかがえる。むしろ、人生経験を増した人のほうが、感銘を受けることのほうが多いとも言える。

また、伝統文化には、「精神と身体」とのつながりを感じる瞬間も多々ある。踊りを踊っている時、刺繍をしている時、ゴザを編んでいる時、彫刻をしている時、山菜を取っている時、つまり、身体性のある活動に「夢中」になって、時間を忘れる瞬間、そのような、精神と身体が一体となった状態も、伝統文化の継承に見られる精神的側面といえる。

細川 (2005) は、アイヌのエゾシカ狩りの復興運動に関して、野本が「エゾシカやサケの個体数や資源をアイヌの『環境観』による間引きとの関連で、資源を保護するのが最適な解決策である」<sup>106</sup>と述べて正当性を主張している一方で、野本らのアイヌ民族としての実践活動をみれば、伝統文化の深い精神性の復権にこそ現代アイヌの諸活動の「正当性」があるという自負が伝わってくる。また、阿寒町での復興運動の中心人物である秋辺得平氏が、シカ狩り復活の確信が精神文化の再生であることを強調していることを挙げ<sup>107</sup>、文化的背景を理解することの重要性を述べる。表層の副産物に過ぎない「間引き」効果を前面に出して語ることを主流社会の自然保護政策や環境運動の情勢が間接的に強いている可能性を指摘し、世界の先住民族による資源管理の習慣や技法が注目される一方で、その文化的 (宗教的、歴史的、生活誌的) な背景が理解され、尊重されるようになっているわけでは必ずしもなく、こうした状況は先住民族にとって「受苦」であるとの認識は、主流社会において極めて乏しいと指摘する (細川 2005: 60-62)。

現代社会では、データで表せないものは評価されないことが多い。間引きの例もそうであるし、例えばダムが建設される際に勘案されるコストベネフィット分析は、経済的な便益しか考慮されない。精神的な充足は、せいぜいレクリエーションという名で表現されるが、精神の依拠するもの、アイデンティティと直結するような概念は未だに認められてい

---

<sup>106</sup> 野本正博, 1996, 「開発と北方諸民族-アイヌ民族にシカとサケの特別採捕権を」『先住民族の10年 News』30号: 2.

<sup>107</sup> 秋辺得平, 1996, 「エゾ鹿追い込み猟顛末-「ぬか喜び」から許可への希望へ向けて」『釧路新聞』1996年4月29日.

ないと言っても過言ではない。井上（1999）は存在の豊かさについて、「自己と他者（人間以外の生命、非生命を含む）との本質的なつながりを享受しえるかといった問題になる」と説明しているが（井上 1999: 84）、本質的なつながりとは、究極的には精神的なつながりともいえる。先住民族の文化を尊重するということは、その物質的な面だけでなく、精神文化も尊重すべきであり、たとえば、先住民族の信仰の対象とされる場所や心の拠り所となっている場所に、ダムなどの人工物を建設することは、著しい権利侵害となることを認識しなくてはならない。

### 5.3 現代のサーミとアイヌにおける自然的要素

サーミにおいても、アイヌにおいても、彼らの伝統的文化の基礎である自然的環境を自由に利用することは、現段階では、土地を巡る権利の問題などから困難な状況にある。また、伝統的な生業だけでなく、自然と関わりのある第一次産業に従事している人も少なくなっているという状況の中で、現代社会を生きる先住民族の人々の活動に自然的要素を見いだすことは容易ではないが、本研究では、今までのいわゆる「先住民族研究」で提示されてきた「自然」とは異なる、現代的に再構成された自然的要素を提示することを試みる。

サーミは、1970年代に、パン・サーミという、サーミの多様性をおしなべて、一つにまとまって権利運動をするという政治的戦略をとったが、そこで「サーミらしさ、Sámi-ness」を残している **Reindeer-Sámi** をシンボルとしたため、「サーミ＝トナカイ」、「サーミ＝lavvu（移動式テント）」という図式が広がり、また、ノルウェー、フィンランド、スウェーデンの（政府や業者による）観光キャンペーンでも「トナカイと生きる」というエキゾチックな姿が強調されて取り上げられているため、「サーミといえばトナカイを飼っている」、「トナカイを飼っていなければサーミではない」、というステレオタイプが一般的に根付いてしまった。その認識はサーミの人々の間でも少なからずあり、作家の S さんの「サーミの友達の間ではよく冗談で『サーミポイント』ということを使うんだ。例えば、サーミ語＝1、サーミの服(national costume)を作れる＝2、トナカイを飼っている＝4ポイントとかね。この場合だとぼくは1ポイントだけだね」<sup>108</sup>という言葉にも表れている。

そのようなステレオタイプを打ち破るべく、近年の若いサーミの人々は、パン・サーミを主導した親の世代とは違う方法で、サーミのアイデンティティを取り戻そうとしており、それが最も表れているのが、事例にあった二つの音楽フェスティバルといえる。そして、これらの中には、現代の人々によって再構成された、自然的要素を確認することができる。

---

<sup>108</sup> 2010.9.25、S さん（30代男性）、Tromsø。

これらのフェスティバルの特徴として、まず、地元密着型であるといえる。

Riddu Riddu は、同化政策の影響を大きく受けた Sea-Sámi の若者達が主催しているが、その会場は Kåfjord にある Manndalen という静かなフィヨルドの中の小さな村で、Sea-Sámi の人々が漁業と農業を営んでいる場所である。また、Márkomeannu は海と山の中間辺りの、Marka Sámi の人々が農業や牧畜を営んでいる村である。そして、彼らはそれぞれの地域の多様性を掘り起こし、地元に着したアイデンティティを打ち出した。

例えば、Márkomeannu は、その地域の生業である農業と牧畜に注目し、シンボルに長靴を選んだ年もあったり、会場には農機具が置かれたりしている。このように、Marka Sámi の文化を再定義し、可視化し、地元の人々に Marka Sámi というアイデンティティを植え付けることに成功している。

そして、これらの地元密着型の音楽フェスティバルに、今日の先住民族の人々（特に若い人々）が認識している自然的要素とアイデンティティのつながりが表れている。Marka Sámi の村の主な収入源は長い間農業だったが、近年、それは公的サービスやその他のサービス業へと移ってきており、若い人々で農業に就いている人は少ない。しかし、サーミの音楽フェスティバルが依拠するものとして、地元の生業である農業と牧畜に注目することは、自然とのかかわりが深い先住民族だったこと、自然的要素がアイデンティティにつながっていることを表しているといえるのではないだろうか。

また、サーミの音楽を聴き、セミナーなどを開催するのが目的であれば、ホールやスタジアムを借りて、屋内で開催するほうが容易である。屋外では、例えば天気が悪い場合、音響機器、会場の運営などが困難になってしまう。しかし、コンサートであれば屋内でも可能だが、サーミの文化は自然と切りはなせないため、外でやることに意味があると初期のリーダー達は言う<sup>109</sup>。それぞれの会場は木々や川に囲まれた広い土地が選ばれており、その中で、自然の事物がモチーフのヨイクという伝統的な歌をメインとしたコンサートを開くことで、彼らの文化と自然とのつながりが表されている。また、フェスティバルの運営は、ごみの分別やコップのリユースなど、自然環境に配慮して行われているが、それは現代のサーミが環境問題を意識していることを表現しているという<sup>110</sup>。また、フェスティバルの最中は様々なセミナーが開かれているが、例えば Riddu Riddu ではサーミの工芸、ノルウェーの薬草の利用法、アマゾンの薬草の利用法などのセミナーが開かれており、自然資源に関する伝統的な知識を持つことも、現代におけるサーミのアイデンティティの一つになっているともいえる。

---

<sup>109</sup> 2010.7.24、L さん（30代女性）、Riddu Riddu（Kåfjord）、S さん（30代男性）、Tromsø。

<sup>110</sup> 2010.7.24、L さん（30代女性）、Riddu Riddu（Kåfjord）。

アイヌの近年の文化復興における自然的要素は、イオル再生事業に代表されるが、イオル再生事業は、自然素材の確保と活用を伝統的な方法で行いその空間の再生を目指すという、固定的な自然とのかかわりの伝統の継承であり、また、その事業に携わるアイヌの人々はごく一部であり、現代を生きるアイヌの人々が身近に感じる自然的要素を表しているとは必ずしもいえない。伝統文化を学ぶことは文化継承運動の基礎となるため、伝統文化の復興、継承は一方で間違いなく必要である。ただ、あくまで「事業」であり、国と道から予算が下りている以上、内容だけでなく、利用できる自然資源にも制限があり、また、年度で予算が区切られていることも活動を縛っている。

スチュアート (1996) は、生業活動という「伝統文化」を実際に行うわけではなくても、いつでも行える立場にあるという選択肢があるかどうか重要なポイントであるとし、「気が向けば猟に出かけられるという建前が、イヌイトやエスキモーのアイデンティティを支えるものである」、「実際に猟に出ないとしても、法によって猟を行う権利が保障されていることと、猟を『伝統的』に行ってきた社会の一員であることから生じる一体感（アイデンティティ）が重要である」（スチュアート 1996: 146）と指摘しているように、イオル再生事業によって再現される伝統文化、自然との伝統的なかかわり方を、アイヌの人々のアイデンティティの拠り所となるようなものにするためには、道具の再現をするだけでなく、いつでも好きな時に自然資源を利用できるようにする権利の保障が不可欠である。首都圏でアイヌの文化復興を行う長谷川 (2009) は、有識者懇談会の意見聴取で、アイヌの住む近くに国有地があれば、それを伝承活動に必要な場所として利用することを提案し（例：山梨県で山林を利用できる権利を認めてもらう）、文化を継承していくためには土地も必要であり、自然環境とそれを利用する権利も当然要求されなければならないとする（長谷川 2009: 35）。

アイヌとして白老の民族博物館でアイヌ文化研究を行う野本 (2009) は、アイヌ文化復興法によって 2006 年に開始されたイオル再生事業について以下のように述べている。

アイヌの伝統的な世界観では、大地やそこに生える草や木もカムイであるが、それらが存在する空間なくしてはその世界は成り立たない。植栽事業が行われたエリアは、周辺に豊かな森や林が広がっているにもかかわらず、その自然環境を利用することができない。かつての伝統的な生活空間（イオル）は、物質的な面だけでなく精神的にも自然や大地とのつながりを強く感じられる場であった。（…）現代において、伝統的な生活空間（イオル）の再生を目指すのであれば、「自然との共生」という響きの良い言葉を掲げて新たな空間を作り出すよりも、すでに存在している自然環境を有効利用の方が良いことは明らかだ。しかし、そのために不可欠な土地や資源へ

のアクセスは、やはり「先住権」を持たなければ求めることが難しいのではないだろうか（野本 2009: 326-7）。

そして、イオル再生事業が建前だけの取り組みだけでなく、「今を生きるアイヌ自身が、価値ある『文化資源』『実践の場』と実感しうる内容を伴ってこそ、現代における『先住民族』の戦略的なプロジェクトとしてその可能性を見いだすことができる」（野本 2009: 334）とする<sup>111</sup>。

アイヌの文化復興では、イノウ（木弊）、彫刻、カヤから作るゴザ、樹皮から作った糸の織物、編み物や、山菜やウバユリなどの保存、さらにはチセ（家）を作るなど、自然を加工することを体験することが広く行われている。能登（2009）は、「私たちは昔に戻りたいのではなく、昔の知識を今に活かしてアイヌとして生きていく。それがアイヌの回復というか自信につながっていくと思うんです」（能登 2009: 31）と述べている。また、中野で行われたチャランケ祭に参加していた女性が、「東日本大震災の時に、家が壊れたり物が不足したりしているのを見て、アイヌの知恵があったらどんなに助かっただろうかと思った」<sup>112</sup>というように、自然素材を人間の生活に役立つように加工する知恵や技術を学ぶことは、アイデンティティに関わるというだけでなく、「お金を出して物を買う」といった生活が当たり前となった現在、豊かで有用な知識としても捉えられているといえる。イオル再生事業で行われている活動が、多数のアイヌの人々に開かれたものとなり、実社会でも何らかの形で実践される機会があれば、アイヌの人々のアイデンティティにも寄与する事業になるのではないだろうか。

国と道の事業以外で、アイヌの人々が主催する NPO など、民間での活動にも、自然的要素が見られる。二風谷ダムの近くの山を NPO の会員の寄付と会費によって買い取り、アイヌ文化に必要な木々を植える取り組みを行っているナショナルトラスト NPO 法人チコロナイや、ワイルドサーモンの遡上する小さな川の上流にある産業廃棄物施設に反対し、その川を管理する権利をアイヌに戻すように訴えている紋別のモペツ・サンクチュアリ・ネットワーク、そして、アイヌの女性が個人的に帯広の森を購入し、アイヌのアーティスト

---

111 「アイヌ政策のあり方に関する有識者懇談会（第9回）議事概要」で有識者懇談会の最終報告書のまとめ方が議論されている様子を読むことができるが、その中の「土地・資源の利活用の促進」という項目で、土地・資源の利活用の促進を結論付ける部分に『土地・資源の返還等ではなく』という文言を挿入する案があるが、返還ということはなかなか難しい、というのが懇談会の基本的認識であり、その理由づけ、説明の仕方について慎重に考えるべきである、特にこれはアイヌ民族あるいは先住民族の権利一般からいうと核心になるものに関わるため、「返還」という言葉の使用は慎重にするべきだという議論がなされている。イオル事業などは土地の権利問題という根本的な問題に踏み込まないまま、「民族共生の象徴となる空間」として整備されようとしている。

<http://www.kantei.go.jp/jp/singi/ainusuishin/shuchou-kukan/houkokusho.pdf>（アクセス日：2012.1.23）

112 2011.10.29、60代女性、中野。

の作品を飾ったり、和人の参加者とともにチセを再現したりするなど、自由な活動を行っているハポネタイというグループなどである。これらの取り組みも、伝統的なアイヌの生業や暮らしをアイデンティティの拠り所とするもので、直接的な自然とのかかわりを取り戻そうとするものであるが、イオル再生事業と異なることは、現代社会とのかかわり（和人とのかかわり、現代の環境問題とのかかわり）という文脈の中での活動であり、また、関係している人々は、自分達の生活と平行してそれらの活動を行っていることである。もはや趣味を超えたこれらの活動には、自然とのかかわりを取り戻したいという強い気持ちが表れており、自然との直接的な関わりが、アイヌの人々、少なくとも一部の人々のアイデンティティの拠り所であることがわかる。

「少なくとも一部の人々」と述べたのは、これらの活動の中心となっているのは、60代のアイヌの人々が中心であるという特徴があり、若い世代の人々の活動は、イオル再生事業に関わっている人々以外は、歌や踊りの伝承に代表されると考えるためである。

歌はカムイへの祈りや願い、まじないなどから発生したといわれており、舞踊は動物や植物などのカムイの仕草をまねたり、伝統的な生業の動きがまねられたりしている。例えば、パッタキウポポ (pattaki upopo) は「バッタの踊り」、チロンヌプリムセ (cironnup rimse) は「キツネの踊り」、ピヤクチャ (piyakca) は「アマツバメの踊り」、ポンサロルンリムセ (pon sarorun rimse) は「子ツルの舞」、サロルンリムセ (sarorun rimuse) は「ツルの舞」、ヘレカンホー (herekanho) は「水鳥の踊り」、エリリムセ (eri rimse) は「粟まき踊り」、というように、自然の事物が内容になっている踊りや歌はこれ以外にも多数存在する<sup>113</sup>。

サーミと同じように、アイヌでもプロのミュージシャンとして活動する人々は少しずつ増えてきているが、その中でも有名なのは、旭川アイヌの血を引く、トンコリ（樺太アイヌの弦楽器）奏者の OKI である。OKI はトンコリを現代に復活させた一人だが、伝統奏法のソロだけでなく、ダブ（アイルランド）やレゲエ（ジャマイカ）などの要素も取り入れた DUB AINU BAND を率いており、トンコリを電気アンプにつなぎ、ベースとドラムを混ぜ、アイヌのウポポ（歌）の伝承曲やリムセ（踊り）にレゲエやロック等が入り混じった楽曲を発表している。海外でのワールドミュージックフェスティバルだけでなく、国内最大の野外フェスティバル（フジロックフェスティバル）に招かれたり、国内各地でライブを行ったりしており、アイヌの音楽や世界観の魅力を発信しながらも、民族音楽の枠を超え、幅広い層のファンを獲得している。その OKI は、アイヌの音楽を以下のように語っている。

---

<sup>113</sup> ここに挙げた歌や踊りは主に十勝に伝わるものである。

アイヌの音楽は、西洋の散文的な、自然を外から見てほめたたえる自然讃歌ではない。テーマはほぼすべて自然なんだけど、詩なんですね。なぜかっていうと、アイヌのエカシに聞くとアイヌ語には「自然」という言葉がないんです。「自然と人間」みたいに区別することがなかったからでしょう。圧倒的で人工物が一切無い自然に取り囲まれ、啓示を受けて、すごい曲ができる。いろんな人の前で演奏しているけど、やりたいのは個人的な祈りとしての歌であり音楽。僕の中で存在感が大きいのはキムンカムイ（ヒグマのカムイ、山のカムイ）で、畏怖する気持ちが年々強まっています<sup>114</sup>。

音楽や踊りに加えて、自然観や世界観も、現代を舞台とした物語として表現されている。アイヌの神話や物語を題材とした版画家でもある前述の結城さんは、アイヌの世界観を現代の人々に伝える有効な手段として、物語を挙げ、実際に、アイヌの世界観で現代の問題を見た創作ユカラも作っている。現在結城さんのユカラと版画をアニメーションにするプロジェクトが進行中であるが、これは、10年以上も前から、血液が付着したままの医療チューブやガーゼ、注射針などの医療廃棄物が大量に運び込まれている函館市七五郎沢一般廃棄物最終処分場の問題を題材としたもので、七五郎沢に住む主人公の狐のカムイの語りで物語が進んでいく。

#### 「七五郎沢の きつね」

作：結城幸司<sup>115</sup>

私は、東山に生まれ 東山に育った狐である  
私の母もその母もその山で生きて生きた狐の一族である  
私もこの沢の水を飲み この沢の蟹を食べ この沢の四つの季節と共に  
生きていたのです  
私も 恋をして その沢で子供を産み この子らを育て  
母から伝わった 狐の生き方をしたいものだが このごろはそうは行かず  
だから私たち親子は この土地を出る事にした

---

<sup>114</sup> OKI, 2008, 「私と環境 先住民族から学べ」『朝日新聞』 2008年7月20日。

<sup>115</sup> アイヌアートなプロジェクト [http://ainuart.at.webry.info/200905/article\\_4.html](http://ainuart.at.webry.info/200905/article_4.html)

七五郎沢の狐 <http://taneprojp.web.fc2.com/index.html>

『七五郎沢の狐 予告編』 [http://www.youtube.com/watch?v=Jp\\_zBj0fDak](http://www.youtube.com/watch?v=Jp_zBj0fDak) (アクセス日：2012.1.23)

昼間は何かと人間もうるさく　夜も休まず動く　車と言う鉄の生き物の隙をかい  
くぐりながら　命さながら　大沼まで逃げてきた  
しかし　他の狐からよそ者扱いされ肩身も狭い  
なぜ　私たち東山の狐がここまで苦しまなければいけないのか  
心ある人間たちよ　どうか私の話を聞いてください

ある日の事　乳をあげても　あげても子供らは泣き止まず  
どうしたことかと思って確かめたところ　どうやら乳が出ていない  
ここんところ　私たちの住む森は木をなぎ倒され　住むところもママならない

勿論　沢も小さくなり　魚も蟹も捕れなくなっている  
鼠もリスもとつくにこの森を出て  
性格の悪いからす達が飛び回っている  
しかもそのカラスは　小さい私の子供を狙っており  
穴から出ても　隠れる場所の少ない森で困っていた

でもこの子らに　食べ物を与えるわけにも行かず  
私は　人間住む近くまで　食べ物を探しに出かけた

隠れる場所も無く　おびえながら　用心深く　トッコトッコと  
沢の水は枯れ　細い流れに添いながら　魚の一匹もないかと  
注意深く　たどってるうち  
一匹の生意気な鼠にあった

その鼠を捕まえようと追いかけると　食べていない私はなかなか追いつけない  
するとその鼠が私にこう言った

「やーい狐、俺たちは人間の出した沢山のゴミを食べているからこんなに早いんだ  
不器用な東山の狐は、人間のそばにも行かないから遅い遅い」

ゴミを食べ丸々太った　くさい鼠め　なんと生意気な

私は、この山で代々生きてきた狐の神の血を引くものぞ

目にモノを見せてやると言うと言った最後の力を振り絞り

斜めに飛び　縦に高く飛び　すばやく生意気鼠を追い詰め　捕ることができた

「しまった。狐をバカにしすぎた、人間のゴミを食いすぎてからだが重くなっていた  
あまりにゴミをたくさん出す人間の近くに住んでいたのぞ　すばしっこさを失った」

そう言って生意氣鼠は息を引き取った

狐は、その鼠を啜えて先祖の慣わしに従い　　いったん埋めようと埋める場所を探している  
と空から性格の悪いカラスがこう言ったのだ

「もう昔のように隠せる森などあるものか　　空の上からお前の動きなど見渡せるの  
さ

どこかに産めたらすぐに横取りしてやる」

なんと忌々しいカラスめとと思っているうちに人間の住む近くまで来てしまっていた

そして土の柔らかかそうなところを探して

土をほじくるとそこから　　針やら　くさい液やら　　ガラスのかけらやらたくさん

出てきたのだ

食べれないものくさいものを土の中に埋める　　土の中さえ人間は他の生き物から奪  
うのか　　命はぐくむ森を奪い　　食べ物をもらえる沢をなくし

こどもたちも育てる事ができない

人間は、森のない場所を　　他の生き物の生きられない場所を増やすことに喜びを感じ  
ているのか

今を生きればいいのか

と思ったら悲しくなってきたので先祖代々過ごしてきたこの土地を出る事にした

よその土地に来て肩身の狭い　　「私は、東山の七五郎沢の狐だぞ」と叫んだとて

ただの狐と人は笑うだろう

しかしこれだけは言っておきたい

森のないところ　　沢のないところ　　ゴミの埋められた大地に命の続くわけのない  
事を

と悲しい想いを持った七五郎沢の狐のカムイが語りましたとき

結城さんは、以前は東京で不動産関係の仕事をしており、アイヌ文化とはほど遠い生活をしてきたそうだが、現在は北海道を拠点に、アイヌの神話などを題材とした版画や、アイヌの伝統的な音楽をロックでアレンジしたバンド活動などを通して、現代に生きるアイヌ文化を発信している。二つの文化を行き来している彼は、アイヌの伝統的な世界観を、現代的な環境問題に合わせて再構成し、現代を生きる人々（和人を含む）にもアイヌの世界観をわかりやすく伝えており、多くの人の共感を得る内容となっている。

以上のように、現代におけるサーミとアイヌの人々の活動における自然的要素は、明確な形でとは言えないが、確実に存在していることがわかった。そして、現代においても、何らかの自然的要素がサーミとアイヌの人々のアイデンティティの拠り所となっているといえる。これらの自然的要素は、今までのステレオタイプ的な「自然と共生する人々」からイメージされる自然とは意味的にも内容的にも異なるが、現代の生き方に沿って再構成された自然と、それに依拠するアイデンティティは、文化継承と権利運動と密接な関係にあるといえる。

サーミについては、今回の調査では比較的若い人々を対象としたが、彼らにおける自然的要素は、どちらかという間接的な、客観的な自然とのかかわり方が見受けられた。二つの音楽フェスティバルは10年以上に渡って開催されており、現在では政府からの補助金もあり、安定した運営を行っているようだが、当初は両者ともに、資金面だけでなく、地元の反発や、自分達のサーミの文化とは何かという疑問と向き合わなくてはならないなど、多くの困難があった。しかし、地元で根付いた文化を再発見し、政府の補助があるとはいえ、ボランティアの支えを力に、自律的で比較的自由な活動を行っていることは、アイヌの文化復興の見本にもなり得るのではないだろうか。

アイヌにおける文化継承活動には、自然との直接的なかわりを取り戻す内容のものが多く見られた。それらの活動の中で、関係者は自然資源を自由に利用できる権利の必要性を強く認識しており、今後何らかの運動につながっていく可能性がある。若い人々は、踊りや歌などの継承に魅力を感じており、仲間との一体感や、体を使って自然の事物を表現する楽しさ、踊りや歌に内包されている独特の世界観から、自然的要素を感じ取っているようである。また、アイヌの歌や物語、世界観を題材に、現代的な文化の手段を使って、自己表現している人々もいる（アイヌの歌とロック、創作ユカラとアニメーションなど）。

このように、今を生きる先住民族であるサーミとアイヌの人々は、それぞれが現代の生き方にあわせて、新たな「自然」を捉えていっており、その内容は、多数派社会に生きる人々も共鳴するものになっているといえる。そして、この新たな世代は、先住民族と多数派の人々をつなぐ存在となっており、そして、彼らの見いだす自然的要素は、同じ社会で生きる先住民族と多数派社会が交流する、物理的または精神的「場」を提供しているともいえるのではないだろうか。

#### 5.4 三つの環境

以上のように、現代の先住民族の文化復興運動（活動）は、権利運動や人と人とのつながりなどに代表される社会的側面、人から人へと連続的に継承されてきた精神文化という

精神的側面、そして、自然の要素という、三つの側面から理解できることがわかった。

井上（1999）は、ディープ・エコロジー運動、あるいはラディカル・エコロジーには三つの側面、すなわち、人間社会と自然環境との関係、人間と人間との関係、自己と他者（個と全体）との関係があるとし、環境持続性、社会的公正、存在の豊かさを、それぞれ実現しようとする運動であるとする。そして、これら三つの価値の実現は相互排他的ではなく、相補的なものだとする（井上 1999: 83）。鬼頭（2009）は、環境には、ガタリ（1991）のいう、自然的環境、社会的環境、精神的環境の三つの側面があると指摘し、その三つの側面の環境をトータルに考える三つの要素として、井上（1999）の「環境持続性」「社会的公正」「存在の豊かさ」を挙げ、それぞれを実現することが環境倫理学において重要な視点となると指摘している。

サーミアやアイヌの先住民族運動を、社会的関係、精神文化、自然的要素に整理して見てきたが、これらは、まさに三つの側面を表しているといえるだろう。そして、ガタリ（1991）は、三つのエコロジーは、ひとつの共通の美的-倫理的な領域に属するもの、いわば一つにつながりあったものとして構想されねばならないと述べているが、サーミアとアイヌの先住民族運動における三つの要素が統合された中に、文化や自然に対する責任という倫理観や感動を感じるような核、つまり、運動を支えるエネルギーとなるものがあるといえるのではないだろうか。次項では、そのサーミアとアイヌの三つの側面が統合する領域にある「美的-倫理的」とは何か考察する。

## 5.5 「美的-倫理的」な領域

### 5.5.1 「美的」感覚

「美的」とは、『三つのエコロジー』の訳者（杉村）によると<sup>116</sup>、何かが美しい、醜いという意味ではなく、「感性的」という意味であり、ガタリは、「社会的問題は社会の言葉で語ることで矛盾は解決していこう」という考えを批判しているとする。つまり、社会は社会の言葉だけでは解決するものではなく、美的（感性的）な次元、すなわち人間の内面にあるものがそこに絡まらないことには、社会の新しい展望が開けないことを「美的」という言葉で表しており、対象ではなく受容主体の方に力点をおいた概念であるとする。この指摘は、サーミアやアイヌの人が自分の体験した文化活動について話す時、「！」という精神的な衝撃、単語でいうと *impressed*、感銘、感嘆、感動や驚きなどの感情を伴いなが

---

<sup>116</sup> 杉村昌昭「はじめに一ガタリ氏の概念用語について」『三つのエコロジー』P105-111.

ら話していたことを連想させる。

例えば、Reindeer-Sámi の R さんは、放牧していたトナカイを集める時、真っ白な大地に、数百頭のトナカイが白い息と共に円を描きながらものすごい音で駆け回っている光景を興奮した様子で説明してくれ、また、クラウドベリーが一面になったオレンジ色の絨毯の前で大きなバケツを抱えて笑っている写真を指して、「これすごく美味しいし、高く売れるのよ！」と嬉しそうに言っていた<sup>117</sup>。アイヌの女性は、森の中に入って、遠くにクマの気配を感じてどきどきしたが、怖いという感情よりも、(あまりクマを見かけないと、カムイなので)感動のほうが大きかったと話していた<sup>118</sup>。東京に住むアイヌの女性は、帯広の森の一角を購入したが、森の中に身を置いて、自分は森の生態系の一部だと感じられ、どきどきした瞬間があると話していた<sup>119</sup>。また、工芸家の男性は、トンコリ(樺太アイヌの弦楽器)を制作するにあたり、ナイロンではなく、シカのアキレス腱を加工したことがあるが、その深く味わいのある音色と、先祖の知恵に感心したという<sup>120</sup>。

Reindeer-Sámi の R さんは、母親がトナカイの皮をなめしてブーツを作れたり、伝統衣装や料理の知識が豊富だったりすることを尊敬しており、また、「私の彼って数十頭のトナカイを全て判別できるの!すごくない?!」と言い<sup>121</sup>、身近な人の TEK に感銘を受けていた。サーミの男性は、初めて音楽フェスティバルの Riddu Riddu に参加した際、たくさんの同胞の姿を見て驚き、また、自分にも仲間がいると安心感を得たという。最近アイヌの文化に興味を持ち始めたアイヌの T さんは、エカシ(おじいさん)による何時間にも及ぶユカラの録音を聞いて、その暗記の能力と語りのうまさに感銘を受けたという<sup>122</sup>。アイヌのアーティストの R さんは、コンサートの後に輪踊り(リムセ)をすることが多いが、アイヌも和人もみんなと一緒に輪になり、一つになった瞬間に「やった!って嬉しくなる」と話す<sup>123</sup>。

アイヌの S さんは、アイヌのことをまだあまりわかっていなかった頃、大地そのものや石など、すべてのものをカムイとし、すべての生き物にやさしく、尊敬の念を抱かなくてはならないということをフチに教えてもらい、「へえ!なんか面白いこというなって思った」と言う<sup>124</sup>。アイヌ文様の刺繍が趣味の K さんは、アイヌの刺繍が無限に広がる宇宙を

---

<sup>117</sup> R さん (20 代女性)、2010.12.4、Kautokeino。

<sup>118</sup> 2011.8.5、K さん (60 代女性)、二風谷。

<sup>119</sup> 2011.10.29、60 代女性、中野。

<sup>120</sup> 2011.6.24、60 代男性、二風谷。

<sup>121</sup> 2010.12.4、R さん (20 代女性)、Kautokeino。

<sup>122</sup> 2011.10.29、20 代男性、中野

<sup>123</sup> 2011.5.7、R さん (40 代女性)、富良野。

<sup>124</sup> 2011.11.23、S さん (50 代女性)、新横浜。

表現しており、その世界観が好きだし、模様の完璧さに舌を巻くと言う<sup>125</sup>。

このように、伝統的な文化を通して、様々な形で感性に触れる体験をすること、伝統文化やその周辺の要素（自然など）に「人間の内面にあるもの」が絡むことがきっかけとなり、個人的に、さらにいえば社会的にも、新しい展望が開ける可能性があるといえる。

### 5.5.2 倫理＝責任性の感覚

次に、現代の先住民族における「共通の美的-倫理的領域」の倫理の部分について説明する。ガタリ（1991）は「メンタリティーを変えるためには、責任性の感覚を再び人間に与えなおす」ことが必要だとし、「責任性の感覚」という概念を言及している。エコロジ的な危機は、結局のところ、社会的なもの、政治的なもの、実在的なものといった広範な危機に帰着していくとし、環境の問題は単に環境の問題に帰着するのではなく、そういった全体にかかわってくるものでもあるとする。今までのわれわれのものの見方や考え方は、生産主義の発展を保証するものであるため、人間のメンタリティー（ものの見方や考え方、感じ方といったものの総体）の意思の革命を起こすことであると指摘し、メンタリティーを変えるためには、責任性の感覚再び人間に与えなおさなければならないという。責任性の感覚とは、人間がみずからの命を守っていくことと同時に、人間以外のすべての生あるものの未来、たとえば動植物、植物種の未来、音楽や芸術や映画といった非身体的な価値の未来、あるいは時間にたいする人間の関係の仕方、他者への愛や思いやりの気持ち、そして宇宙の中の融合感覚、そういったもの全体の未来を守るという責任性のことだとする（ガタリ 1991: 112-113）。

サーミの伝統的な世界観では、自然界に存在するものはすべて魂を持っているとされ、敬意を持って接しなくてはならないと信じられており、アイヌの伝統的な世界観では、人間の役に立つもの（動物、植物、火や風、船、白など）はすべてカムイであり、人間に災いをもたらす地震や津波、伝染病もカムイと考え、カムイと共にあってこそ生きていけると考えた。このホーリスティックな世界観は、日々の生活の言動や、物語、歌、踊り、祭りなど、文化を通して表現され、伝承されてきた。

先住民族の人々が先祖と子孫のつながりをとても大事にしていることは知られていることだが、サーミとアイヌの人々も、100年以上に渡る同化政策にあいながらも、前述の独自の世界観とそれに伴う文化を守ってきた。サーミの作家の S さんは、サーミ語を学びなおした彼の母親が、「私たちがやらなければサーミ語は途絶えてしまう。私たちの世代には責

---

<sup>125</sup> 2011.8.8、K さん（60代女性）、二風谷。

任がある」と言っており、自分も、人から人へ繋がれてきた文化を、次世代に繋ぐ責任を感じているという<sup>126</sup>。Jさんは、「自分が大切に思うのは、サーミの文化を守り、盛り上げていくこと。ヨイク、料理、物語など、これらすべての文化を自分の一部だと感じるし、自分が先住民族の文化の一部を担っているということをととても誇りに思う」と言い、生まれたばかりの子供にもサーミ文化を教えていくつもりだと語っていた<sup>127</sup>。近年アイヌの文化活動に積極的に関わり始めたSさんは「あんなにもひどい扱いをされたのに、今こうやって自分達が踊っている、それって本当にすごいことだと思う。どんなにばかにされても、アイヌ文化はすばらしいものだってフチやエカシが誇りを持っていたから、必死でつないできたんだと思う」<sup>128</sup>と言い、知里(2009b)は、同化政策が進行するにつれ、アイヌの人たちの中から、アイヌ文化や言葉がなくなることに対して危機感を持つ人たちが現れたといい、各コタンには明治以前からの文化や言葉をそのまま伝えようとするエカシ(おじいさん)やフチ(おばあさん)がおり、現在アイヌ文化や言葉が一部ながら生き続けているのはこのようなアイヌの人たちの努力によるところが大きいとし、同化政策がとられても、アイヌ民族としての意識までは消し去ることができなかったと言う(知里 2009b: 54)。アイヌ語の伝承に関わる若い世代の中野(2011)は、「アイヌ語は、私に先祖との確かなつながりを感じさせてくれる。言葉は、先祖が残してくれたとても貴重な財産である。この文化を私たちの世代で終わらせることは決して許されない。次の、そしてその次の世代にも、先祖とのつながりを途切れることなく受け渡していきたいと切に思う。それは、私自身にも課せられた、重く、大切に、しかもすこぶるやりがいのある仕事なのである」(中野 2011: 207)と言うように、文化継承に関わる人々は、必然的に、過去と未来を繋ぐ自分の存在の意味を考えることとなる。そして、過去の人々が継承してきた有形の遺産(自然環境、伝統的な工芸品など)・無形の遺産(同胞・人と人のつながり、自然資源を加工する知恵・技術、世界観、倫理観など)を未来の人々に引き継ぐ責任も感じるだろう。この責任感が、先住民族の文化を支える三つの領域、すなわち、自然的環境、社会的環境、精神的環境、それぞれに共通するもの、これらの環境を未来へ繋いでいく原動力となるものとなっているのではないか。

このように、三つの環境に共通する領域、「美的-倫理的領域」とは、伝統文化活動を通して、自然や、人とのつながり、世界観に感動すること、そして、過去から引き継いだ自然、人とのつながり、世界観を次世代に繋ぐ責任感といえる。先住民族運動には、自然的環境、社会的環境、精神的環境の三つの側面があり、それぞれに「環境持続性」「社会的公

---

<sup>126</sup> 2010.9.25、Sさん(30代男性)、Tromsø。

<sup>127</sup> 2010.8.26、Jさん(30代男性)、Eメール。

<sup>128</sup> 2011.11.23、Sさん(50代女性)、新横浜。

正「存在の豊かさ」が認められ、それらがばらばらではなくて、統合された中に、エネルギーや倫理観が存在しているといえる。こうしたところに、先住民族運動の環境倫理的意味、そして、社会的意味があるのではないだろうか。

## 5.6 現代の先住民族における自然的要素と自然環境の保全

最後に、今まで見てきた現代に生きる先住民族の文化が、現代社会の問題に対して持つ可能性、特に、先住民族の文化の自然的要素が、自然環境の保全に持つ可能性を指摘する。そしてここでもまた、ガタリ（1991）の概念である、「特異化」をヒントに考えてみたい。『三つのエコロジー』の訳者（杉村）によると<sup>129</sup>、特異性とは、*singularité*（サンギュラリテ）、奇妙なもの、風変わりなものという意味であるが、ガタリが意味するところは、旧来の既成のイデオロギーや社会観にどうやって新しい破れ目を作っていくために、みずから特異なものとして変身していくということ、つまり個人レベルでも集団レベルでも、自ら特異なものになっていって、既成の網やマスメディアに支配された体系（既成の文脈）から破れ目をつくって抜け出していくプロセスだという。すべてを等質化してしまう資本や権力という現象に対してのアンチテーゼとして、人間が個人的かつ集団的に異種としてまざり合う特異性＝特異化のプロセスから、新しい世界のヴィジョンが出てくるのではないかと説明する。ガタリは少数言語の主張を軸とした言語戦争、自律自治主義的要求、少数民族問題などに主観的特異性の例を挙げており、先住民族の文化復興運動も、特異性の例として考えられる。

現代社会においても、この先住民族の主観的特異性、本論ではすなわち、独自の世界観や文化に見られる自然の要素、自然とのかかわりによって、自然環境が守られる可能性がある。伝統的生業が行われなくなった現在でも、本文で見てきたように世界観は様々な形で受け継がれており、日常生活の営みの中で、また、時には政治行動となって、それは実践されている。

アイヌの版画家の結城幸司氏は、生物多様性条約第10回締約国会議（COP10）にあわせて開かれた「先住民族サミット in あいち」によせた「生物多様性と文化の多様性と語りなおしの時代」という文の中で、以下のように述べている。

---

<sup>129</sup>杉村昌昭「はじめに—ガタリ氏の概念用語について」『三つのエコロジー』P105-111.

先住民族が繋いできた伝承の中には他の生命との接点があり それを人間社会に向けて発信する力がある

儀式における新ら晩鐘の世界への祈りの姿

神話と語り部と聞き手、語り部の誘う神話の世界に

自然へのまなざしや想いをつくる世界が存在する 他の命への共生が潜んでいる

ナンセンスであろうか 時代遅れであろうか 私はそう思わない

自分から見渡せる世界に想いをはせること その変化を知ることこそ神なる世界がくれた正確な情報に耳を傾けることができるんじゃないだろうか

伝承世界と距離感はますます遠くなり 自分が自然から得る情報も遠ざかる

タブーや言い伝えは必要だから生まれた 現代はそれを見過ごしてしまったのかもしれない

生物多様性は、学識だけの世界で語ってはいけない

メディアに方向つけさせられるだけでもいけない 今人間が自分らしさを取り戻すためにも自然との関わりを引き寄せるためにも多くの人間が関わるべきと考えます

科学が解決すべきことも多数にあると思う でもその一方を否定することをしてはいけない

(結城 2010: 165、一部引用)

先住民族の文化が生物多様性保全に寄与する可能性と、現在の科学との融合に加えて、結城（2009）は、自分達の世代がアイヌと多数派との中間的な立場であることを認識し、その可能性を指摘する。

僕らはいま「過渡期」を生きるアイヌなんですよ。いっぺんに文化復興ができる時代ではないし、その時代その時代の条件に生きるアイヌがいる。今まではアイヌになればなるほど、日本人との対立構造を意識するアイヌが多かった。でも僕は、この時代を生き抜くには究極の中途半端にならなければいけないと思った。対立を中和する立場のアイヌがいれば、アイヌ文化はもっと伸びると思ったし、その答えを先住民族サミットでもらったと思う。(結城 2009: 41)。

また、アイヌと和人に共通する土地や地元への愛着と、アイヌの先住権によって、生

態系を守ることを提案する。

ぼくは先住民族サミットの中でも「北海道愛」ということを強調しました。北海道を愛する点では、アイヌも和人も同じなんですよ。(…)ぼくらはアイヌモシリと言いたいけれど、「北海道」という名前だったら、この土地を平等に愛する、守るという運動が必要ではないか。今までは何かを「与えてもらう」運動しかしてこなかったけれど、これからは発信型の運動をしていかないといけない。ぼくらもこの土地に貢献しているという姿を和人の人にも見てもらわなければいけない。

例えば、川が何本かアイヌ民族のもとに戻ってきたとして、(…)その川をサケが上流まで遡上できるように保という風に先住権を使えば、それは北海道のためにもなる。そういうのが「北海道愛」だと思います。

アイヌと同等に発言できる日本人の NGO を北海道で実現してほしい。(…)アイヌ文化が生きる社会こそが理想の社会だという信念を持ってくれると、僕たちも日本の市民を支えることができる。アイヌだけだと行き過ぎるところが出てくるし、タテ社会になってしまう可能性がある。でも日本人と一緒にやることで、横に広がるネットワーク<sup>130</sup>になると思います。(結城 2009: 43-45)

アイヌの人々と共に行動する研究者の小野(2010)は、地球環境の現状を回復するには、私たちがもう一度先住民族の生き方、考え方を取り戻す以外にないとし、まず、危機に瀕しているさまざまな生き物、生物多様性の保全を最優先することを今すぐ始めなければならないとする。北海道では、400年間に渡り(特に、明治以降の植民地化によって)アイヌの権利を奪うことで、自然の多様性が破壊され、アイヌの最も重要なカムイであったシマフクロウは絶滅危惧種となり、エゾオオカミは絶滅し、アイヌによる自由な狩猟を禁じたエゾシカは数が増えすぎ、樹木と森林の多様性に被害を与えた。また、アイヌの生命線であったサケ漁の禁止はアイヌから経済力を奪っただけでなく、河口でサケを捕獲し、人工ふ化させる技術に頼りすぎたため、河川から自然の生態系を奪った。加えて、経済の視点だけから河川を扱い、ダムやコンクリート護岸を造り続けたことは、川や森の生物多様性を大きく低下させたと指摘している。そして「アイヌの聖地を壊して造られた二風谷ダムの上流には新しいピラトリ・ダム

---

<sup>130</sup> モペツ・サンクチュアリ・ネットワーク(北海道紋別市のモペツコタン出身のアイヌの漁師、畠山敏さんによる、アイヌ民族復権運動に共感した個人・団体によるネットワーク。紋別市のモベツ川上流部における「産業廃棄物最終処分場」の建設に反対している。)の活動に近いといえる。

計画があり、道北のサンル川にはサンル・ダム計画がある。モンベツでは、アイヌ民族がサケを向かえる儀式をしてきた川の上流側で、川の水源に産業廃棄物の処分場をつくる計画が認可されてしまった。これらすべての計画を今すぐ止めるだけでも、北海道の生物多様性は、維持されるのである。自然を壊さなければ経済は維持できない、という考えはあやまりである。『開発』ではなく、『生物多様性保全』のための事業が、いまこそ可能なのだ。先住民族とともに、そのような大きな転換を実現したいものである」(小野 2010: 141-142)として、自然の要素を持った先住民族の文化を軸にした新しい事業のあり方を提案する。

さらに小野(2010)は、世界の先住民族に共通しているのは、自然と人間を二分しない考え方、つまり、人間は自然の一部であり、自然があって、はじめて人は生きることができるといふものであり、アイヌの人たちもそのような感覚をもっているとする。そして、日本に生きる私たちも、かつてはそのような自然との一体感をもっていたはずで、現在そのような感覚は大部分失われてしまったとはいえ、巨木や巨岩にカミを感じ、山や森を神聖なものとする気持ちは日本人のなかにもまだ残っているとし、「そうしたアニミズム感覚を、どれだけ日常的に維持できるかどうか、自然といたいとなった自分の存在をどれだけ深く受け止められるか。先住民族と、そうでない人々を隔てているのは、この一点に関わっているように思われる」と指摘する(小野 2010: 140-141)。つまり、私たちも、心がけ次第で、気持ちのありようを変え、自然との一体感を取り戻せるということである。

細川(2005)は、現代における「異文化との共生」は、空間的棲み分けという旧来の手法では達成不可能になりつつあり、異文化との共生を標榜する以上は、《みずから異なる》という実践をともなわなければ意味がないとする。環境保護の文脈でいえば、自然に対する事なる価値観を(極々部分的なりとも)身体化して共有することが、先住民族の存在価値を認める上で重要であると指摘する(細川 2005: 62-63)。つまり、異文化との共生とは、自らが、先住民族の文化を受け入れ、多少なりとも実践し、特異化するというを意味する。そして、「《異なる者》としての先住民族の歴史性と政治性をふまえた相互作用に踏み入ることを避けていたのでは、“環境保護運動”が抑圧の新たな手段として作用しかねない。相手とともに自らが異なっていく過程—そこには、『痛み(身体的レベルまでにおよぶ)共有』や、『文化への(身体的レベルにまでおよぶ)共感』が含まれるわけであるが—そのような相互作用をふまえた《環境正義》の実践が求められる。それを通じて、『身体的感応性』や『差異ある関係を』ふまえた、より豊かな環境観・自然観を共有することが、現代社会において、一つ高い次元での環境的公正の地平を展望することにつながるのではないだろうか」(細川 2005: 64)と指摘する。

このように、現代を生きる先住民族が受け継ぐ文化や世界観を学び、先住民族の人々も

多数派の人々も共に行動することで、生物多様性は維持される可能性が大いにあるのである。そして多数派の人々も、先ほどの三つの領域の中に入り込んでいくことで、さらに先住民族運動は前進し、先住民族の人々も、その他の少数民族の人々も、多数派の人々も、そして動物や植物や神々までもが、いきいきと生きることのできる社会を創っていけるのではないだろうか。

## 引用文献

- 秋辺得平, 2009, 「いまアイヌ民族は何をすべきか 自己認識と行動」『インパクション 167』インパクト出版会, 12-16.
- 秋辺日出男, 2010, 「COP10に向けてアイヌから一言！」『共生の文化研究 5号』愛知県立大学多文化共生研究所, 168-169.
- Andersen, Thomas Ole, 2005, *Markasamiske kombinasjonsnæringer - En undersøkelse på mikronivå 1860-1920*, Tromsø: University of Tromsø, Det samfunnsvitenskapelige fakultetet. Master Thesis.
- Aubert, Vilhelm, 1978, *Den samiske befolkning i Nord-Norge*, Oslo: Statistisk sentralbyrå.
- Berkes, Fikret, 1999, *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*, Philadelphia: Taylor & Francis.
- Bjerkli, Bjørn, 1996, “Land Use, Traditionalism and Rights”, *Acta Borealia*, 1: 3-21.
- \_\_\_\_\_, 2003, “People-nature relations: Local ethnos and ethnic consciousness”, Roepstorff A., Bubandt N. & Kull K. eds., *Imagining Nature. Practices of Cosmology and Identity*, Aarhus: Aarhus University Press.
- Bjørklund, Ivar, 1978, *Kvæn, same, norsk: en sosial-antropologisk analyse av "De tre stammers møte"*, Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- \_\_\_\_\_, 1985, “Local History in a Multi-Ethnic Context – the Case of Kvænangen, Northern Norway. Some Remarks on the Relationship between History and Social Anthropology”, *Acta Borealia*, 2: 47-56.
- \_\_\_\_\_, 2000, *Sápmi - becoming a nation*. Tromsø University Museum.
- Bull, Tove, 1995, “Language maintenance and loss in an originally trilingual area in North Norway”, *International Journal of the Sociology of Language*, 115: 125-134.
- 知里むつみ, 2009a, 『日本の先住民族アイヌを知ろう！①アイヌ民族の歴史といま』汐文社.
- , 2009b, 『日本の先住民族アイヌを知ろう！②アイヌ民族のことばと文化』汐文社.
- Dankertsen, Astri, 2007, “Men du kan jo snakke frognersamisk”, *Tidsskrift for Psykisk Helsearbeid*, 4(1): 52-60.

- 榎森進, 2010, 「報告 これからのアイヌ史研究にむけて」北海道大学アイヌ・先住民研究センター編『アイヌ研究の現在と未来』北海道大学出版会, 20-58.
- Eidheim, Harald, 1971, "When ethnic identity is a social stigma", Eidheim. H. eds., *Aspects of the Lappish Minority Situation*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Gaski, Linda, 1997, "Hundre prosent lapp?" Lokale diskurser om etnisitet i Markebygdene i Evenes og Skånland." *Diedut*, 5/2000.
- \_\_\_\_\_, 2008, "Sámi Identity as a Discursive Formation: Essentialism and Ambivalence" in H. Minde. eds., *Indigenous Peoples: Self-determination Knowledge Indigenieity*, Delft: Eburon Academic Publishers.
- ガタリ, F., 杉村昌昭訳, 1991, 『三つのエコロジー』大村書店 (2008年平凡社ライブラリより刊行、本論文の引用は2008年版) .
- , 2001, 『フェリックス・ガタリ思想圏<横断性>から<カオスマーズ>へ』大村書店.
- 花崎皋平, 1981, 『生きる場の哲学 共感からの出発』岩波新書.
- Hansen, Lars Ivar and Olsen, Bjørnar, 2004, *Samenes historie fram til 1750*, Oslo: Cappelsens forlag.
- 長谷川修, 2009, 「必要なのは未来を見据えた議論」『インパクション 167』インパクト出版会, 32-39.
- 広尾正, 2000, 「解説 アイヌの歌と舞踊」『ケウトゥム・ピリカ ～子どもたちと愉しむアイヌ舞踊～』(CD), パストラル・レコード.
- 細川弘明, 1996, 「先住民族と資源開発・環境問題」『平和研究』21: 16-27.
- , 1998, 「エコロジズムの聖者か、マキャベリストとの同床異夢か—先住民族と環境保全主義の切り結ぶところ」『現代思想』26(6)青土社. 260-263.
- , 2005, 「異文化が問う正統と正当—先住民族の自然観を手がかりに環境正義の地平を広げるための試論」『環境社会学研究』11: 52-69.
- , 2009a, 「《生物多様性》への視座」『先住民族の10年 News』154: 16-17. 先住民族の10年市民連絡会.
- , 2009b, 「知識の所有権と環境保全の関係」『先住民族の10年 News』156: 18-19. 先住民族の10年市民連絡会.
- Hætta, Ole Mattis, 1993, *The Sámi. An Indigenous People of the Arctic*, Karasjok: Davvi Girji.
- Hætta, M. Odd, 2007, *The Ancient Religion and Folk-Beliefs of the Sámi*, Alta Museum.
- Hætta, A. Karen, 2010, *Secret Knowledge The management and transformation of*

- traditional healing knowledge in the Marka Sámi villages, Tromsø:*  
University of Tromsø. Master thesis.
- Høgmo, Asle, 1986, Det tredje alternativ. Barns læring av identitetsforvaltning i samisk-norsksamfunnpregetavidentitetsskift.  
Tidsskriftforsamfunnsforskning, Vol.27: 395-416.
- 岸上伸啓, 1999, 「先住民資源論序説 : 資源をめぐる人類学的研究の可能性について」『人文論究』68: 63-80.
- , 2009, 「序章 環境倫理の現在—二項対立図式を超えて」『環境倫理学』東京大学出版会, 1-22.
- Ingman, Max, & Ulf, Gyllensten, 2007, “A Recent Genetic Link between Sámi and the Volga-Ural Region of Russia”, *European Journal of Human Genetics*, 15: 115-120.
- 井上有一, 1999, 「第三章 ホーリスティックな世界観と民主的・市民的価値」鬼頭秀一編『環境の豊かさをもとめて』昭和堂, 76-101.
- 煎本孝, 1994, 「アイヌの文化変化と文化復興運動—変化する環境, 社会に対応する人間行動の文化人類学的研究」『旭硝子財団助成研究成果報告』旭硝子財団, 539-545.
- 岩崎まさみ, 2010, 「研究する側と研究される側 —先住民族調査における課題—」北海道大学アイヌ・先住民研究センター編『アイヌ研究の現在と未来』北海道大学出版会, 255-257.
- 鏡味治也, 1999, 「儀礼がつくる環境世界 バリ島の伝統慣習と環境保全」編『講座 人間と環境 第10巻 大地と神々の共生: 自然環境と宗教』昭和堂, 139-161.
- 萱野茂, 1978, 『アイヌの民具』すずさわ書店.
- 鬼頭秀一, 2007, 「地域社会の暮らしから生物多様性をはかる」鷲谷いづみ・鬼頭秀一編『自然再生のための生物多様性モニタリング』東京大学出版会, 22-38.
- 木名瀬高嗣, 1998, 「他者性へのヘテロフォニー —現代のアイヌイメージをめぐる考察—」『民族学研究』63(2): 182-91.
- 河野本道, 1998, 「第5章 現代の『アイヌ民族』」清水昭俊編『周辺民族の現在』世界思想社, 152-168.
- , 2000, 「アイヌ系住民の都市における動向—北海道内二大都市における場合の輻合・拡散現象」『国立民族学博物館研究報告』25(1): 113-144.
- 窪田幸子, 2009, 「序章 普遍性と差異をめぐるポリティックス—先住民の人類学的研究」窪田幸子・野林厚志編『「先住民」とはだれか?』世界思想社, 1-14.
- 葛野浩昭, 1997, 「環境の『近代化』と先住民族の生存 —北欧の先住民族サーミを中心的

- 事例に一」『岩波講座文化人類学 第2巻 環境の人類誌』岩波書店, 189-219.
- Kristiansen, Roald, 2005, *Samisk religion og læstadianisme*, Bergen: Fagbokforlaget.
- Kulonen, Ulla-Maija, Seurujärvi-Kari, Irja & Risto Pulkkinen, 2005, *The Saami: A Cultural Encyclopaedia*, Vammala: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Leonenko, Anh.V., 2008, *Riddu Riddu, joik or rock-n-roll? A Study of Riddu Festivalá and its Role as a Cultural Tool for Ethnic Revitalisation*. University of Tromsø, Master thesis.
- Lehtola, Veli-Pekka, 2004, *The Sámi People - Traditions in Transition*, Anaar-Inari: Kustannus-Puntsi Publisher.
- Mathisen, Stein R., 2000, “Folkemedisin i Nord-Norge: Kulturelt fellesskap og etniske skiller”, I. Altern and G. Minde eds., *Samisk folkemedisin i dagens Norge. Skriftsserie 9*, Senter for samiske studier, Universitetet: 15-34.
- 松山利夫, 1999, 「はしがき」青柳清孝・松山利夫編『先住民と都市：人類学の新しい地平』青木書店, iii-iv.
- Minde, Henry, 1997, “Diktning og historie om samene på Stuoranjárga.” *Diedut 4/2000*.  
 \_\_\_\_\_, 2003, “The Challenge of Indigenism: The struggle for Sami Land Rights and Self-Government in Norway 1960-1990”, Jentoft, Minde, Nilsen eds., *Indigenous peoples. Resource Management and Global Rights*, Delft: Eburon Academic Publishers.
- Myrvoll, Marit, 2000, “Kunnskapstradisjon og samiske helbredere”, I. Altern and G. Minde eds., *Samisk folkemedisin i dagens Norge. Skriftsserie 9*, Senter for samiskestudier, Universitetet: 35-46.
- 中川裕, 2010, 「ことばの重み」『TOKYO アイヌ』（パンフレット）『TOKYO アイヌ』映像制作委員会, 8.
- 中村尚弘, 2009, 『現代のアイヌ文化とは 二風谷アイヌ文化博物館の取り組み』東京図書出版会.
- 中野巴絵, 2011, 「コラム アイヌ語を伝承する—現状と課題」『アジア遊学 139 アイヌ史を問いなおす』勉誠出版, 202-207.
- 野本正博, 2009, 「イオルプロジェクトからみる先住民族としてのアイヌ—日本の先住民族を取り巻く現状と課題」窪田幸子・野林厚志編『「先住民」とはだれか?』世界思想社, 318-335.
- , 2010, 「コメント アイヌにとっての先住民研究」北海道大学アイヌ・先住民研究センター編『アイヌ研究の現在と未来』北海道大学出版会, 236-241.

- 能登千織, 2009, 「アイヌとして生きること、アイヌ文化を受け継ぐこと」『インパクション 167』インパクト出版会, 26-31.
- , 2011, 「コラム アイヌの伝統的生活空間（イオル）の再生事業」『アジア遊学 139 アイヌ史を問いなおす』勉誠出版, 208-211.
- 松山利夫, 1999, 「はしがき」青柳清孝・松山利夫編『先住民と都市：人類学の新しい地平』青木書店, iii-iv.
- Niemi Einar, 1997, “Sami History and the Frontier Myth: A Perspective on the Northern Sami Spatial and Rights History”, Gaski, H. eds., *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*, Vaasa: Davvi Girji OS.
- 小笠原信之, 2001, 『アイヌ近現代史読本』緑風出版.
- OKI, 2008, 「私と環境 先住民族から学べ」『朝日新聞』 2008年7月20日.
- 小野有五, 2006, 「シレトコ世界自然遺産へのアイヌ民族の参画と研究者の役割」『環境社会学研究』12: 41-56.
- , 2010, 「生物多様性と先住民族」『共生の文化研究 5号』愛知県立大学多文化共生研究所, 141-142.
- 大塚和義, 1999, 「第6章 首都圏におけるアイヌ運動組織の歩み」青柳清孝, 松山利夫編『先住民と都市：人類学の新しい地平』青木書店, 93-103.
- Parmann, Georg, 1981, “Alta: A Classic Confrontation”, *Ambio*, 10: 152-153.
- Pedersen, Paul, and Viken, Arvid, 2009, “Globalized Reinvention of Indigenuity. The Riddu Riddu Festival as a Tool of Ethnic Negotiation of Place”, Nyseth, T. and Viken, A. eds., *Place Reinvention*, Surrey: Ashgate.
- Pollan, Brita, 1993, *Samiske sjamaner: religion og helbredelse*, Oslo: Gyldendal.
- Rydving, Hakan, 1995, *The End of Drum Time. Religious Change among the Lule Saami 1670s-1740s*, Uppsala: Uppsala University.
- 関口由彦, 2007, 『首都圏に生きるアイヌ民族—「対話」の地平から』草風館.
- Sexton, R. H. and Buljo Stabbursvik, E. A., 2010, “Healing in the Sámi North”, *Cult Med Psychiatry*, 34: 571-589.
- Sexon, R. H. and Sørli, Tore, 2008, *Use of traditional healing among Sámi psychiatric patients in the north of Norway*, Tromsø: University of Tromsø, Department of Clinical Psychiatry.
- 島田直美, 2009, 「権利回復とは自分が声をあげること」『インパクション 167』インパクト出版会, 22-25.
- 清水昭俊, 1998, 「序章 周辺民族と世界の構造」清水昭俊編『周辺民族の現在』世界思想

- 社, 15-63.
- Solbak, Aage, eds., 1990, *The Sami People*, Karasjok: Sámi instituhtta/ Davvi Girji OS.
- Steen, Adolf, 1961, “Samenes folkemedisin”, A. Nesheim eds., *Samiske samlinger bind V: Oslo, Universitetsforlaget*.
- スチュアート・ヘンリ, 1996, 「現在の採集狩猟民にとっての生業活動の意義」スチュアート・ヘンリ編『採集狩猟民の現在 生業文化の変容と再生』言叢社, 125-154.
- , 1997, 「先住民運動」青木保他編『岩波講座文化人類学 第6巻 紛争と運動』岩波書店, 229-256.
- , 2009, 「先住民の歴史と現状」窪田幸子・野林厚志編『「先住民」とはだれか?』世界思想社, 16-37.
- Stordahl, Vigdis, 1997, “Sami Generations”, Gaski, H. eds., *Sami Culture in a New Era, The Norwegian Sami Experience*, Vassa: Davvi Girji OS.
- Storjord, M. Helene, *Barnehagebarns liv i en samisk kontekst En arena for kulturell meningsskapning*, Tromsø: University of Tromsø. Doctoral Dissertation.
- Storm, Dikka, 2008, “Gressmyrskogen- en bygd på Senja. Bosetningsmønsteret i markebygdene 1700-1900”, *Skriftserien*, 15, Senter for samiske studier, Universitetet i Tromsø.
- 須藤功 (萱野茂監修), 2006, 『日本各地の伝統的なくらし7 北国・アイヌの伝統的なくらし』小峰書店.
- Sørli, Tore, and Jens-Ivar Nergård, 2005, “Treatment Satisfaction and Recovery in Saami and Norwegian Patients Following Psychiatric Hospital Treatment: A Comparative Study”, *Transcultural Psychiatry*, 42(2): 295-316.
- 高倉浩樹, 2009, 「先住民問題と人類学-国際社会と日常実践の間における認証をめぐる闘争」窪田幸子・野林厚志編『「先住民」とはだれか?』世界思想社, 38-60.
- 常本照樹, 2010a, 「解説『先住民族の権利に関する国際連合宣言』の採択とその意義」北海道大学アイヌ・先住民研究センター編『アイヌ研究の現在と未来』北海道大学出版会, 193-210.
- , 2010b, 「アイヌ文化振興法の意義とアイヌ民族政策の課題」北海道大学アイヌ・先住民研究センター編『アイヌ研究の現在と未来』北海道大学出版会, 211-222.
- 上村英明, 1990, 『北の海の交易者たち—アイヌ民族の社会経済史—』同文館.
- ウィンチェスター・マーク, 2010, 「新アイヌ政策の夜明け —今日の〈アイヌ〉なる状況—」『現代思想』38(2), 青土社, 146-165.

- 山田孝子, 2008, 「アニミズムからエコロジーの哲学へ」民族自然誌研究会『エコソフィア 20号 特集：自然と共に生きる智慧をもとめて』昭和堂, 4-8.
- 淀野順子, 2004, 「アイヌ文化に着目した自然環境再生活動の展開過程：チコロナイの事例を通じて」『社会教育研究』22: 61-82.
- 結城幸司, 2009, 「われらが明日を創る 与えてもらう運動から発信型の運動へ」『インパクト ション 167』インパクト出版会, 40-45.
- , 2010, 「生物多様性と文化の多様性と語りなおしの時代」『共生の文化研究 5号』愛知県立大学多文化共生研究所, 165.

#### パンフレット、行政文書など

Norges forskningsråd, 2007, Program for samisk forskning 2007-2017, Oslo.

Sami Statistics 2010, Statistics Norway, Oslo.

『TOKYO アイヌ』パンフレット『TOKYO アイヌ』映像制作委員会.

『平成18年アイヌ生活実態調査報告書』北海道環境生活部.

『ポン カンピソシ 1 イタク はなす』北海道立アイヌ民族文化研究センター.

## 謝辞

本研究を行うにあたり、たくさんの方々に温かいご支援をいただいたことに、心から感謝いたします。

指導教官である鬼頭先生、三年間に渡り温かく見守ってくださり、本当にありがとうございました。その寛大な指導方針により、興味の赴くままに研究を進めることができ、視野を大きく広げることができました。放たれたトナカイのように、自由を満喫させていただきましたが、要所要所での確な指示を下さり、向かうべき方向へと導いて下さったことに大変感謝しております。また、先生の著作は、やさしさと正義に満ちあふれ、味わい深く、心に強く響くものがあり、そのすべては私の中で”Kitosophy”と位置づけられ、もはや人生における聖典と化してしまいました。そして、それは私自身の生き方も見つめなおすきっかけにもなりました(先生に責任はありません)。加えて、先生は学問分野だけでなく、音楽や美術などの芸術分野にも大変造詣が深く、先生の豊かな感性に触れる度に、ますます先生の奥深い世界に魅了されていました。多忙を極めていらっしゃるにも関わらず、いつもにこにこされていて瞬時にその場を和やかにしてしまう、学生に対しても敬語で接する、夜中の二時～四時のメールは当たり前、などなど、その超人的なお人柄に感銘を受けているのは私だけではないはずです。多くの人々から尊敬され愛されている先生、どうか、御身大切になさってください。また、副査の味埜先生、辻先生も、長い論文を引き受けてくださりありがとうございました。

学生生活が刺激的なものになったのは、柏の葉というアウェーな立地と、新領域、社会文化環境学というバラエティ豊かな専攻、そしてそこに集まる多種多様な人々の存在のおかげでもあると感じています。特に、社文のフレンドリーな雰囲気を作って下さっている仲のよい先生方、そして常に迅速なサポートをしてくださった秘書の方々に感謝いたします。加えて、いつもゼミで率直ですどいご意見をくださったゼミのみなさまにも感謝いたします。特に、論文作成にあたって、いつもお気遣いくださり、アドバイスをくださった岩佐さん、本当にありがとうございました。

また、本研究を進めるにあたり、大切な時間を割いてお話をしてくださったアイヌやサーミの方々に心から感謝申し上げます。みなさんが大切に受け継いでこられた文化のすばらしさを直接学ばせていただいたことは、一生の宝物となりました。私も微力ながら、その文化の魅力を発信していきたいと思っております。

最後に、長すぎる学生生活にも(あまり)文句を言わずに、研究に必要な支援をいつも快く引き受けてくれた両親、いつも近くにいてくれて、精神的、物理的に支えてくれた人に心から感謝します。