HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ボブ老師はこう言った ： 内陸アラスカ・ニコライ村におけるキリスト教・信念・生存
Author(s)	近藤, 祉秋
Citation	社会人類学年報, 43, 57-78
Issue Date	2017-11
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/72389
Type	journal article
File Information	Master Bob sai.pdf



Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

ボブ老師はこう言った

――内陸アラスカ・ニコライ村におけるキリスト教・信念・生存――

近藤祉秋

一　「語ること」と「信じること」

本稿では、アメリカ合衆国アラスカ州ニコライ村のディチナニク人（クスコクィム川上流域アサバスカン）社会において、キリスト教の影響を強く受けた語りが生まれてきた歴史的背景とその実践がもつ彼らの生活世界における意味について考察する。とりわけ、本稿が着目するのは、バベルの塔に関する旧約聖書の記述と酷似する物語がディチナニク人の古老によって語られていることだ。

私は、二〇一三年の調査中、ニコライ村の評議会の外にあるベンチに腰掛けて調査野帳を書いていた。当時、存命であったディチナニク人の教会長ボブ・イーサイ・シニアが私を見つけ、乗っていた四輪バギーを止めて、私の横にこしかけた。雑談の際に、私は調査野帳を彼に見せて、日本語について簡単に説明した。教会長は珍しそうに私の野帳をのぞき込んだあと、しばらくして、物語を語り始めた。

君に物語を語ってあげよう。はるか昔、洪水があった。四十日間、雨が降り続いたそうだ。そこで、昔の人々は言った、「私たちは天国まで続く道を築こう」と。昔、人々は ひとつの言葉のみを話していたのだよ。彼らはともに働きはじめた。君はマッキンリー山[1]（現・デナリ山）を知っているかね。（筆者はうなずく）昔の人々は、そのマッキンリー山を築いたのだ。神さまはそれがお気に召さなかった。だから、昼食の休憩のあと、人々は互いの言葉を理解できなくなってしまった。そういうことで、このプロジェクト（＝天国への道としてマッキンリー山を築く事業）はもう取りやめになってしまった。私はアサバスカンであり、君は日本人だ。私たちは、兄弟だったのだよ。この話は確か聖書にもあったと思う。

本稿では、この物語を議論の中心に据えながら、検討を進めて行く。

ロシア人やヨーロッパ系アメリカ人・カナダ人などとの接触が本格化した十九世紀以降、ディチナニク人社会を含む北方アサバスカン諸社会において、キリスト教化が進んできた。教会は、アラスカやカナダの先住民社会における初期の学校教育を担った場合が多く、寄宿舎制学校において同化を目的とする教育をおこなってきた歴史がある[2]。「教育」の名のもとにおこなわれた、体罰や虐待をともなう介入は、サバイバーに大きな心理的傷跡を残した［新保・ストラザーズ 一九九九］。

初期の北方アサバスカン民族誌学におけるキリスト教化研究は、このような歴史的背景を踏まえ、文化変容論から始まった。救済民族誌的な研究において、失われた（ことにされた）在来の文化を復元することが目指されたため、キリスト教化は文化の喪失をもたらす要素として理解されていた。例えば、北方アサバスカン民族誌学の父と呼ばれるコーネリアス・オスグッドは、クチン人（現・グィッチン人）が熱心なキリスト教徒であり、彼が調査をおこなった一九三〇年代にはすでにシャーマニズムが衰退していたと主張している［OSGOOD 1936: 174］。

ただ、彼みずから、「在来の観点に対して、キリスト教神学がとって替わったというよりも、それが上に重ねられたように時々思われる」［OSGOOD 1936: 174］と述べているように、多くの研究者は北方アサバスカン諸社会において、同化の

圧力にさらされながらも、キリスト教と在来の宗教実践が併存しているさまに着目してきた［RIDINGTON 1987; 原 一九八九; SIMEONE 1995; GOULET 1998; ZNAMENSKI 1999; 山口 二〇一四］。一九六〇年代にヘヤー・インディアンを調査した原ひろ子［一九八九：三八八］によれば、呪術師としての力をもつサイデネ翁は、当時の若者に絶望し、若い娘たちに不妊のまじないをかけてまわっていた。他方で、まじないをかけられた娘は、もし、本当に不妊になったときには、カトリックの尼になって、他人の子を育てることを夢想していたという。

ジャン＝ギー・グレ［GOULET 1998: 214-215］は、このようにキリスト教と在来の宗教実践が併存するさまを「宗教的二重主義」（religious dualism）と呼んだ。ただし、グレはこの見解に批判的であり、夢見を通じた他界に関する知識の獲得が今でも重要視されていることなどを理由として、彼らの世界観はキリスト教の象徴やイメージを取り込んだだけで、本質的にはほとんど変わっていないと主張した［GOULET 1998: 221-222］。これらの研究のように、現在では、キリスト教化を単純な文化の喪失として捉えるのではなく、在来実践とキリスト教的実践の併存や、キリスト教の土着化に着目するのが主流となってきている。

本稿では、グレらの先行する有力な研究があくまでもキリスト教化を「信仰」や「信念」の問題としてのみあつかい、「語り」の側面を等閑視する傾向があったことを指摘したい。近年、宗教人類学では「信念」概念に対する再検討がおこなわれている。浜本満は、妖術信仰を語る際に付随する「信じる者と信じられない者とを隔てるこの奇妙なギャップ」［浜本 二〇一四：三］に触れた上で、信と不信の極端な二項対立ではなく、より適切なメタファーとして、「信念の分水嶺」を提案する[3]。これは、分水嶺において、尾根から斜面の両側を自由に行き来することができるが、一方の斜面を下りすぎると、反対側の斜面に行くのが次第に難しくなるという点を踏まえたものである。浜本によれば、「信念の問題とは、人の行動に差異を生じさせるような、生活のさまざまな場面で微妙に色合いを変えつつ、複合的に生きられている賭けの問題として捉えることができる」［浜本 二〇一四：二〇］。「信じる」という表現は、複数の選択肢が存在することを前提とするものであり、「信じられた」事象が「あて」になるかどうかをめぐる、一種のギャンブル性を有している。浜本は、この事実に立脚しながら、「信じること」を認識論（世界をどのように見るか）の問題から離れ、実践論（世界といかに関わる

か）の問題として読み替えることを提案している〔浜本　二〇一四：一九〕。

本稿の「語り」に着目する問題意識と「信じる」ことをめぐる浜本の指摘を接合させると、「語り」は、単に人々が「信じる」命題を反映しているのではなく、「信念の分水嶺」における様々な位置から、斜面の近い側にいる者や、尾根を挟んで反対側の斜面にいる者に向かって呼びかける行為であると言える。本稿の意義は、実践論的なアプローチへの関心を浜本の議論から受け継ぐ一方で、「信念」と「実践」という対概念の発展版もしくは応用形として「信念」と「語り」の問題系を抽出しようとしている点にある。

「語ること」と「信じること」の関係を整理するために、ドミニク・レグロスの議論を紹介したい。レグロスは、カナダ・ユーコン準州にすむトゥショーニ人の語り手トミー・マッギンティから長篇の〈ワタリガラス〉神話を聞き取った。ディチナニク人とトゥショーニ人を含む北方アサバスカン諸社会の神話において、〈ワタリガラス〉は非常に強い力を有する呪術師であると考えられており、トリックスターとして縦横無尽に活動するなかで現在に至る世界の秩序を作り上げて行く〔近藤　二〇一六〕。マッギンティが語った物語の終盤、人々の狩猟を邪魔し、餓死させようとした〈ワタリガラス〉は、一組の男女によって逆に殺害される。〈ワタリガラス〉は二日後に再来することを宣言し、旧大陸において、イエス・キリストとして生まれ変わったのだとされる〔Legros 1999: 66〕。さらに、語り手によれば、まじないがかかった土塊を飲み込んだ女が妊娠する神話の筋書きは、性交をともなわない妊娠という意味で聖母マリアと同じであり、〈ワタリガラス〉が大ヌメリゴイの体内に入って活動するのは潜水艦のアイディアを先取りしており、〈ワタリガラス〉が高速で走る船をまじないで作るのはモーターボートの起源である、といった具合に西欧人の文物は〈ワタリガラス〉神話ですでに予告されており、彼らは〈ワタリガラス＝キリスト〉の導きに従っただけなのだという〔Legros 1999: 67-70〕。

レグロスは、このような語りを、伝統と現代とを架橋する創造的な読み替えに基づくものと捉えた上で、迷信とされがちな神話を現代にも意味あるものとして提示し、同時に、西欧文化に対するアサバスカン文化の霊的な優位性を暗に主張しようとする語り手のねらいを読み取っている〔Legros 1999: 66〕。レグロスの議論を敷衍すれば、語り手マッギンティは、イエス・キリストが〈ワタリガラス〉の化身だと信じ（＝その解釈をあてにして）、それを若いトゥショーニ人の聴衆たちに

語ることで、アサバスカン文化へのプライドを彼らの心にたきつけようとしたのだ。

レグロスの解釈は、トゥショーニ人が一九一〇年代以降、一年のうち数ヶ月を宣教団の近くで過ごすことになり、英国国教会やカトリック教会からさまざまな宗教的抑圧を受けてきたこと、そして、レグロスがマッギンティの語りを録音した一九八四年から一九九一年にかけては、土地権益請求の影響で文化再活性化運動が盛り上がった時期でもあったことも親和的である〔Legros 1999: 58〕。宣教師は、創造主としての神を「信じ」、かわりに〈ワタリガラス〉を創造主として「信じない」ことを求めたが、マッギンティの語りは〈ワタリガラス〉の優位性を認める限りにおいて、両者を連続的なものとして共に「信じる」ことが可能である道を模索しようとしている。さらに、近年の若者であれば、〈ワタリガラス〉神話のみならず、キリスト教の教義も疑わしく考えている可能性がある。マッギンティは、モーターボートなどの文明の利器さえも〈ワタリガラス〉神話とむすびつけることによって、（今や分水嶺の対極にいるかもしれない）若者たちに彼方から呼びかけようとしたのであった。

実践論的解釈が有効であるのは、マッギンティが語った物語のたどった道程にも現れている。一九八〇年代、ユーコン準州のとある学校の先住民児童生徒がマッギンティの語る〈ワタリガラス〉神話をもとにした劇を作り、学期末の慰労会における出し物として演じる企画が立ち上がった。しかし、その学校を担当する宣教師の圧力によって、土壇場で上演は中止された〔Legros 1999: 75〕。演劇という手段を通して、マッギンティの語りを増幅させ、〈ワタリガラス〉の潜在的な「信者」をさらに獲得しようとする試みは、イエス・キリストと〈ワタリガラス〉の位置づけをめぐって対抗する教会によって沈黙させられてしまった。ここでは、世界をどう見るかという認識論的な問いは、どこで何を語ることが可能であるかという実践論的な問いを抜きにしては十全に理解することができない。

レグロスの分析は、対抗言説の構築として〈ワタリガラス〉神話の語りを捉える点で興味深く、実践論的な有効性を示すものとなっている。だが、本稿でおもに分析するデナリ山の起源を説明する物語にそのまま適用することはできない。本稿では、対抗言説としての側面に着目するレグロスとは違う立場から、実践論的な分析を試みる。あくまでも、マッギンティの語りは〈ワタリガラス〉神話が主であり、多くの場合、キリスト教との絡みは本編が終わった後の状況を描く挿

話、もしくは語り手による解釈として言及されている。〈ワタリガラス〉神話が主だったからこそ、対抗言説実践としての意味があったのだ。他方で、デナリ山の物語は、旧約聖書におけるバベルの塔の物語を一部改変および短縮したものとなっている。それでは、この物語を一体どのように考えればよいのだろうか。次章では、ニコライ村と村人が奉じるロシア正教との関わりを紹介し、レグロスが紹介したトゥショーニ人の事例との違いについて考えるきっかけとしたい。

二　ニコライ村とロシア正教

ニコライ村は、アラスカ州の内陸部から南西の沿岸部に向かって流れるクスコクィム川の上流域に位置する。二〇一〇年の合衆国統計局の調査によれば、人口は九十四人、世帯数は三十七である。この地域は亜極北気候帯に属し、夏期には摂氏三十度ほどまで気温が上昇することがあるが、冬期には摂氏マイナス四十度以下になる。そのため、十一月から五月までの時期は川が凍結している。ニコライ村の人々は、クスコクィム川上流域アサバスカ語の話者を中心とした集団であるが、最近ではユピック・エスキモー、ヨーロッパ系アメリカ人の新規移住者（婚入者）およびその子孫も含んでいる。本稿で示される民族誌データは、二〇一二年八月から二〇一五年八月にかけて実施された、計十四ヶ月間の現地調査で収集されたものである。

クスコクィム川上流域の人々は、一八三〇年代にはロシア正教の影響下に入ったと考えられている［Collins 2004: 65］。この時期には、ロシア正教の宣教師は交易者を兼ねていた［Oswalt 1960: 109］。ロシア人との接触は、クスコクィム川上流域の人々が毛皮交易ネットワークに取り込まれていくことを意味していた。現地に鉄製製品が導入され、毛皮の商品化が始まった。また、ロシア人やアメリカ人がもちこんだ伝染病の流行によって、クスコクィム川上流域でも多くの人命が失われた。とくに一八三八年から三九年の天然痘、一九〇〇年のインフルエンザ、一九〇四年のジフテリアは現地に甚大な被害をもたらした［Hosley 1966: 81］。例えば、一九〇〇年から一九一〇年の間にジフテリアによって、総人口の半分から四分の三が亡くなったと推測されている［Hosley 1966: 169-170］。

ニコライ村の教会は、一九一〇年（別の説では一九一四年）に村人の手によって建てられた［Collins 2004: 65; cf. Hosley 1966: 174］が、一九〇〇年の正教司祭によるニコライ村初訪問とあわせて、キリスト教の信仰が疫病への霊的守護としてこの時期に強まったと考えることも可能である［Znamenski 1999］。疫病の流行による人口減少と教会の建設の結果、遊動的なバンドを構成していたクスコクィム川上流域の人々は主に三つの村落（ヴィナサーレ、ニコライ、テライダ）に半定住するようになった。

エドワード・ホスリー［Hosley 1977, 1980］によれば、二十世紀前半の社会変動により、クスコクィム川上流域をはじめとする太平洋側の北方アサバスカン諸社会において、高地におけるカリブーの狩猟を主な生業としながら補助的な漁撈をおこなう、三分クラン(4)を有する遊動バンド社会から、低地でのサケ漁撈とヘラジカ猟に依存した半遊動社会への漸進的な変化が生じたという。土着の漁具である梁や樹皮製の網に加えて、ゴールドラッシュの時期に捕魚車（川の流れを利用して大きなカゴを回し、魚を捕獲する漁具）が導入された［cf. Collins 2004: 28］。これにより、低地の主要河川においてサケを大量に捕獲することが可能になった。イヌの多頭飼育が現実的なものとなり、直にイヌに荷物を背負わせる在来の運搬方式から、新しく導入されたイヌぞりによる牽引方式へとイヌの利用方法が大きく変化した［Hosley 1966: 96, 1980: 15; cf. 原一九八九：三一四; Savishinsky 1994: 191］。イヌぞりがあることで、毛皮獣を対象とした罠の見回りを迅速におこなうことができるようになり、毛皮交易への組み込みが進んだと考えられる。低地に生活の拠点を移すことは、毛皮を売って得た利益で外来者がもたらす物品・食料を購入しやすくなることを意味する［cf. Collins 2004: 12-13］。一九三〇年代には、連発ライフルが導入され、カリブー個体数の大幅な減少につながったことで、ヘラジカが主に利用する低地への依存度はさらに高まった。

上述した一連の生業と生活環境の変化に連動して、社会組織も変化を被った。疫病による人口減少と正教の教義にもとづくイトコ婚の禁止(5)は、交差イトコ婚を基盤とする土着のいわゆる「イロクォイ型」親族体系と三分クランが衰退するきっかけとなった［Hosley 1966: 160］。二十世紀前半のこの時期には、アラスカはすでにアメリカ合衆国の一部（アラスカ購入は一八六七年）であり、カトリック、聖公会などの他宗派が布教を着実に進めていた。当時、ロシア正教徒同士の婚姻が望ましいと考えられていたようだ。たとえば、ニコライ村のある家族の先祖である男は、当時から交流が深かったイノッ

コ川流域からやってきたが、故郷が聖公会によって布教されるようになったので、父親からクスコクィム川流域に行って、妻を見つけるように促されたという［Collins 2004: 142］。また、一九三四年生まれの古老は、クスコクィム川中流域出身のユピック・エスキモーであるが、若い頃、上流域のアサバスカン女性と結婚して、現在もニコライ村に居住している。彼もロシア正教会がある村の出身である。

土着の社会組織の衰退は、近隣地域からの先住民正教徒の流入もあって、教会を中心とした村落組織への転換をうながしたと考えられる。この変化を象徴的に表すのがポトラッチからロシア正教クリスマス（「セラヴィック」）への転換である。十九世紀後半まで、ディチナニク人の居住地域における北側の人々（テライダ村付近およびミンチュミナ湖）は、さらに北にすむタナナ川流域のコユコン人やタナナ川下流域人と、他方で南側の人々（ニコライ村）は、川下で南西に位置するタコトナ川流域やヴィナサーレ村の人々と、それぞれポトラッチをおこなっていた［Hosley 1966: 152］。この交流関係は、カリブーの集団猟をおこなう単位であったとも言われている［Hosley 1966: 195-196］。北側と南側の関係は必ずしも良好ではなかったようで、ニコライ村の古老によれば、北側に属するミンチュミナ湖の人々がカヌーを漕いで、南側に属するニコライ村周辺の集団を襲撃したこともあったという。

しかし、ロシア正教がクスコクィム川上流域で本格的に受容された後、一九三〇年代にウクライナ出身のロシア正教宣教師が「セラヴィック」と呼ばれるクリスマス行事を管轄の村に導入する。これは、イエスの誕生を知らせるダビデの星と東方の三賢者の説話に題材を採ったものであり、現在でも毎年一月七日から数日にわたって、アラスカのロシア正教徒の間でおこなわれる行事である。前述の通り、十九世紀後半のポトラッチがおこなわれていた時期には、ディチナニク人社会内の南北の違いが強調されていたが、二十世紀前半になると、北側の集団は疫病でとりわけ大きな打撃を受けた上に、つながりが強かったコユコン人やタナナ川下流域人は聖公会などの他宗派に改宗してしまった。ロシア正教はクスコクィム川沿いに布教を進め、他宗派が活動を始めた後も上流域に影響力を残すことができたため、ニコライ村やヴィナサーレ村（南側）とテライダ村（北側）の両方に「セラヴィック」が伝わった。現在のニコライ村では、他の二村が実質的にすでにニコライ村に吸収されていることもあり、「セラヴィック」は村内の行事としておこなわれているが、これがクスコク

ィム川上流域に伝わった当初は、他の二村の人々も集まり、ニコライ村の教会で行事が行われていた［Collins 2004: 65］。現在でも、この行事は、ロシア正教徒としてのディチナニク人社会内部のまとまりをよく示すものとなっている。

さて、話題をニコライ村の歴史に戻そう。少なくとも一九三〇年代には、ロシア正教会の助力を得て、村民の意思決定機関としての村評議会が成立する［Hosley 1966: 206］。この時期から一九七〇年代後半まで、村評議会は教会の維持運営にも関わっていた。村の各戸から一名ずつ評議員が選ばれていたが、成人男性のみが評議員になることができた。第一チーフは、ニコライ村教会の教会長を兼ね、司祭の訪問時を除いて礼拝を先導した。第一チーフは通常、村人の尊敬を集める古老であり、村落内部の問題の解決と教会の運営に携わる一方、第二チーフはより若く、対外的な問題をあつかうという区分があった。一部の例外を除いて、チーフの座は終身的なものだと考えられていた［Hosley 1966: 174-175］。

一九四八年にニコライ村において、学校教育が始まる。しかし、最初に派遣された教師は、ペンテコスタ派に属するアッセンブリー・オブ・ゴッド教会の宣教師であった。そのため、正教会とつながりをもつ村評議会および古老たちは、教師の派遣を宗教的な介入として理解し、設立当初の学校は懐疑的な目で見られることとなった［Hosley 1966: 231］。また、学校設立を支持した村内のグループは、より下流に位置し、外来者との接触が多かったヴィナサーレ村から移住した家族が基盤となっていたことも、古参者の反発を招いた。すなわち、学校設立をめぐる村内の対立は、一九四〇年代における様々な対立要素（伝統／近代、先住民／白人、上流／下流、古参／新参、正教／正教以外、古老／若者）を包摂したものであったと言える。

一九六〇年代のニコライ村では、外部社会との交流を深めることが必要不可欠だという認識が高まっていく。とくに一九六三年に当時の第一チーフが死去したことをうけておこなわれた翌年の村評議会選挙では、こうした傾向がより顕著であったという［Hosley 1966: 323］。一九六〇年代は全米で市民権運動が盛り上がった時期であり、一九六〇年代後半から一九七〇年代にかけてアラスカでは土地権益請求運動が盛んであった。一九八〇年、内陸アラスカ先住民の土地権益請求に深く関わってきたタナナ首長会議の分室がニコライ村の西隣にあるマグラス村にできた。それ以来、村評議会は政教分離のため、教会運営への関与をおこなわなくなった(6)。

ここまでニコライ村のディチナニク人と正教会の関わりを描写してきた。前章で言及したトゥショーニ人と比較すると、教会運営の主体が先住民であるか、非先住民（宣教師）であるかによって、両者の違いが生じていると考えることができる。ディチナニク人の場合、広大なアラスカにおけるロシア正教会の多くがそうしたように、教会運営は基本的に現地人によっておこなわれ、外部の宣教師による介入は限定的であった。他方で、トゥショーニ人の場合、宣教拠点（ミッション）の近くに住んでいたこともあり、彼らからの影響を受けやすかったと言える。ユーコン準州にすむ宣教師の圧力によって〈ワタリガラス〉劇の上演が中止された事例からも、マッギンティの語る〈ワタリガラス〉神話が対抗言説的な側面を強めていく背景が理解できるだろう。

クスコクィム川上流域におけるロシア正教会は、二十世紀の初頭以降、ディチナニク人みずからが主体的に運営する組織であり、土地権益請求前まではニコライ村の中心的な意志決定機関ともなっていた。また、ロシア正教会によって導入された「セラヴィック」は、衰退した三分クランに代わる新しい集団編成である「村」の連帯を強める働きを有していた。そもそも、村内の保守派が他宗派の宣教師によるニコライ村の学校運営を問題視したのは、宣教師たちが外来宗教としてのキリスト教の伝道者であったからではなく、ロシア正教的ではない考え方・やり方を広めようとしていると理解されたからだ。ニコライ村において、聖書の物語があたかも土着の物語であるかのような語られ方をしている理由を考える上で、ディチナニク人がロシア正教会を自主的に運営してきたという歴史的な経緯を見逃してはならない。

三　言語の「初原的同一性」とデナリ山＝バベルの塔

冒頭で触れたデナリ山の物語が興味深いのは、クスコクィム川上流域の人々にとって身近なランドマークともなっているこの存在が、聖書の影響を強くうけていると見られる物語のなかで言及されていることだ。しかも、土着の物語と同じく、この物語は年長者（教会長）が年少者（筆者）に物事の起源・成り立ちを説明するために語られている。

バベルの塔の話がディチナニク人の物語のレパートリーに加わられたのは、この物語が土着の物語と似たような構造をもっているからだとも考えられる。動物の「人物」が登場する「遥か昔の物語」において、人も動物もそれぞれ「人物」

であり、白人との接触前におけるアサバスカンの人々のような生活をしていた。煎本孝［一九九六：四］が主張するように、神話的世界において、人と動物は「初原的同一性」を有している。このような土着の物語の結論部では、動物の「人物」がある出来事の結果、「人物」であることをやめ、現在の動物としての姿・習性を示すようになる。私がニコライ村で収集した神話から例をとれば、人を刺殺できるほど鋭かった〈カンジキウサギ〉の尾は、胸に石を隠しもった者を刺そうとして、石に当たった結果、丸くなってしまったし、盗人であった〈ヌメリゴイ〉が盗んだ櫛、流木、ヘラジカの角は、骨となってこの魚の体内から見つかる。〈月〉は兄弟を殺した罪のせいで天上にあがり、人から見つめられるとその罪を恥じて、洪水を引き起こす。

同様にバベルの塔（および天国への道としてのマッキンリー山）の話においても、人々は言語的な面において「初原的同一性」を有していた。しかし、天国へ続く道を作るという人としての立場をわきまえない行為のせいで、神の怒りを買い、言語の「初原的同一性」は失われてしまう。旧約聖書におけるバベルの塔の話は、動物の「人物」が主な登場人物となるアサバスカンの物語と比べると一見、かけ離れているように見える。だが、北方アサバスカン社会における物語が「初原的同一性」から現在の秩序への変化を描くものであることを考慮すると、バベルの塔の話がニコライ村において語られることは不思議ではない。

バベルの塔をめぐる物語が神への不敬とそれに対する神罰に関するものであることは、ニコライ村における物語を収集している際に私が感じた疑問を解く鍵になるかもしれない。というのも、私はニコライ村で集めた、動物などの「人物」が登場する物語の多くが殺害、盗み、嘘などの否定的なモチーフに彩られていることを不思議に思っていた。先に触れた物語以外にも、〈ハンノキ〉は戦士として多くの人を殺したので、現在のハンノキの樹液は赤い色をしているという話、〈クモ〉が〈アビ〉の外套を盗もうとしたので、〈アビ〉は平たい石をクモに投げつけ、現在の平たい形になるまで切断してしまったという話、〈水草〉は〈ワタリガラス〉を背後から弓矢で射殺そうとして失敗し、逆にウル（半月型包丁）で切断されてしまうという話など、動物の「人物」たちの暮らしは紛争と隣合わせであった。

ここで重要なのは、必ずしもすべての物語に該当するわけではないが、暴力・詐欺は良くない結果を引き起こすと語ら

れる物語が少なくないことだ。例えば、〈ヌメリゴイ〉の話は、盗みを働くのはよくないことであることを子どもに教えるために語られていたのだという。〈月〉は兄弟を殺したみずからの過ちを恥じている。私は、ニコライ村で聞いた物語に時折、観察される懲悪的な図式がキリスト教化の影響をうけたものではないかと考える。

ロシア正教の定着前には、クスコクィム川上流域の人々は近隣内、および地域間の紛争に巻き込まれていた。こうした紛争において、敵対集団の女性が略奪され、男性が殺害された。クスコクィム川上流域の人々にとって、前述した南北間の緊張関係の他に、クスコクィム川下・中流域にすむユピック・エスキモー、ユーコン川下流域のデギタン人が伝統的な敵対集団だとされている。実際に、ある村人は、ニコライ村のすぐ近くにある湖でユピック・エスキモーとの戦いがあったことを昔の古老から聞いたという。そこで人がたくさん死んだので、その湖の近くにある家には悪霊が取り憑いていると噂されているのだという。集団間紛争の歴史を物語の描写にあてはめると、ロシア人との接触前に頻発していた争いが物語のなかで再現されていると考えることができる。つまり、「遥かな昔」における動物の「人物」たちは、弓矢を使い、ナイフ鞘を首から下げ、カヌーを漕ぎ、メディシンマンに頼みごとをするのと同じく、隣人と戦うのだとも言える。

しかし、右に書いたように、暴力は物語において否定的な意味付けを与えられている。ロシア正教会は、集団間紛争が交易の支障となるのみならず、正教の教義にも反するものであるとして人々に略奪と殺害をやめるように説いた。レイ・コリンズ［Collins 2004: 38-39］によれば、クスコクィム川上流域において、最後に他地域に略奪に向かった一行は、帰還した後、ひとりを除いて死んでしまった。彼らは殺害と略奪が正教の教義に反することを知っていながらそれに違反したので、神への不敬によって死んだのだと当時の人々は解釈したという。紛争が終結した二十世紀初頭は疫病によって多くの人命が奪われたが、このことが神罰の恐ろしさをより実感させるように働いたのかもしれない。右記の議論を踏まえると、ニコライ村で語られる物語において、暴力と詐欺、略奪が頻繁に登場し、それらに否定的な価値が与えられているのは、ロシア正教の定着前における集団間紛争および、その後に生じたキリスト教の本格的受容と紛争の停止という歴史を反映しているとみることができる。動物の「人物」たちは、悔い改めた罪人であり、原初の過ちは人と動物が共に背負う歴史である。バベルの塔の物語がニコライ村において受容されたのは、神への不敬が悲惨な結末をもたらすという点にお

いて、壊滅的な疫病流行の後に教会を中心とした生活を築いていった彼らの歴史意識と共鳴するものがあったからだと考えられる。

四　生存・信義・幸運

冒頭のボブによる語りでもそうであったが、ディチナニク人の古老たちは過去の回想をしたり、在来の信念・実践を説明したりする際に聖書に言及することがある。例えば、ある古老は、昔の古老たちが厳しい（半）遊動生活にも負けずに生き残る努力を続けることが大切だと説いていたことを回想する際に、過去の古老たちの教えは聖書と同じことを言っていると主張した［近藤　二〇一四：五三］。別の古老によれば、「ツァンザ」（*tsanza*）と呼ばれる魂がクロクマ、クズリなどの一部の動物に宿っており、こうした魂は動物の死後、身体から遊離して近くにいる子どもの体内に入りこんで病気をひきおこしかねない。そのため、以前には、「ツァンザ」を有する動物の遺骸の風下に子どもを近寄らせることはなかったのだという。この点を説明したあと、古老は「ツァンザ」に関する土着の信念は聖書に描かれる悪霊の憑依と似たようなものであると述べた。

「過去」や「伝統」の語りが聖書と結びつけられるのは、ニコライ村において、年長者によるリーダーシップが教会の運営を通して発揮されてきたことによるものであると考えられる。少なくとも、村の社会組織が教会を中心とするものになって以降、年少者にとって、年長者は狩猟や漁撈に関連する在来の伝承や技法の教師であるのみならず、福音を告げる伝道者でもあった。ある古老は、第一チーフが教会長をかねていた時代の礼拝では、どのようにすればよりよく生きることができるかが説かれていたと述べたあと、年少者はこうした古老たちによく助言を求めていたものであったと言った。私がどのようなことについての助言だったのかと聞くと、それはどこにいけば獲物となる動物を見つけることができるかに関するものであったのだという答えが返ってきた。古老が年少者の尊敬を集めるのは、彼らが村の意思決定をする者であり、霊的な世界を説くものであり、かつ、経験豊かな先輩猟師であるからなのだ。

在来の狩猟伝承の多くは、獲物の霊に対する敬意を示すことで、狩猟が成功する確率を高めたり、動物がもたらす霊障

を回避したりするためにおこなわれる［NELSON 1983］。また、「遥か昔の物語」として語られる神話は、動物が人であった過去の時代のできごとを描くものとされており、動物の現在の形態・習性を説明したり、霊的に正しい獲物の取りあつかい方を教えたりするものとなっている。例えば、ヘラジカの肉垂は「彼のナイフ鞘」（*misraye ziz*）と呼ばれ、解体前にこの部位を近くの木の枝にかけることで次回の豊猟につながると言われているが、これはヘラジカが人であった遥か昔の時代に首からナイフ鞘をさげていたという物語に基づいている。他の北方狩猟民社会と同じく、野生動物の肉がきわめて重要な食料源であったニコライ村において、猟師として正しく生きることは、豊猟を続け、生き延び続けることである。現在では、こうした在来伝承は、「幸運／不運」をもたらすものとして語られており、「幸運」（例えば、豊猟）があるのは禁忌が守られている証拠であり、「不運」があるのは禁忌が破られたからだとされる。

「幸運／不運」の枠組みは、在来伝承のみならず、キリスト教の教義にも適用されている。冒頭で紹介したボブによれば、あるとき、村にすむある男が彼を訪ねて夕食の祝福をしてほしいと言ってきたという。彼はその者の家に出向き、祈りを捧げたが、その男は「そのようなものを信じない」と述べて、神を冒涜した。数日後、飛行機事故があり、その男は死んでしまったという。この話をしたあと、古老は神への不敬をおこなうことでこの男は「不運」を得たのだと説明した。私は予定していた質問をすべて終えたので、古老が私のために物語を語ってくれたことへの礼を言った。それに答えて、教会長は、年長者が説教を始めたときには、意味がわからなくてもしっかり聞くことが大事だと昔の古老たちがよく言っていたものだと述べた。古老が語ることを聞くことで人は長生きすることができ、おそらく、みずからの長寿も過去の古老たちの言葉に耳を傾けたからなのかもしれないという（実際に彼は九十一歳まで生きた）。

ボブが聞き取りの席で私に在来の禁忌を語り、神への不敬をいましめるのは、在来伝承もキリスト教の教えもどちらとも人が《生き残る＝正しく生きる＝幸運な人生を送る》上で重要なものだと考えられているからだと言える。日々の糧を与えてくれる神[7]と動物に対して敬意を払う《正しい生き方》は、獲物に恵まれる《幸運な》猟人としての人生を約束し、ときに命を落としかねない内陸アラスカの北方樹林での生活において《生き残る》ことを可能としてくれる。

五　考察

ここまで、ディチナニク人社会における十九世紀後半にかけてのロシア正教史とより広い地域史（第二章）を踏まえながら、デナリ山の物語の成立に寄与したと考えられる社会―文化的背景（第三章）、古老たちが在来の神話・禁忌とキリスト教の教えとを一括して理解する際に用いる「幸運／不運」の枠組み（第四章）について論じてきた。本章では、再び「信じること」をめぐる議論に立ち返り、実践論的な立場からボブが語ったデナリ山の物語について考えてみたい。

まず、重要となるのは、先に論じたように、物語が《生き残ること＝正しく生きること＝幸運な人生を送ること》を可能とする教訓を与えるために語られることであり、神への不敬が死を招くという彼らの歴史意識を反映した形で、キリスト教の教えも同じ枠組みで理解されていることだ。そして、動物の人物が登場する神話に見られる懲悪的な図式に関しては、キリスト教化によってもたらされたものである可能性が示唆された。もし、これらの解釈が正しいとすれば、神話と聖書の物語が語りのねらいにおいて収斂しているさまを指摘することができるだろう。

神話と聖書の物語との関係性を考えるにあたって、私は、グレの議論にあったように、在来の枠組みが形を変えないまま、キリスト教を飲み込んだという解釈ではなく、ロシア正教の受容にまつわる地域史を考慮にいれながら、神話と聖書の物語における両者の相互浸透的な変容を論じることに関心がある。ただし、接触の結果として生じた語りにおける変容は、個人的経験の重視と自律性の尊重という北方アサバスカン諸社会の特徴を踏まえて考えられねばならない。すなわち、物語は指示ではなく、あくまでもほのめかしとして語られるのであり、聞き手は以降の生活において、その妥当性を検討しながら生きていくこととなる。

各自がみずからの血肉とした物語をその時々に年少者に語り、聞いた者は日々の生活において、それをみずからの血肉とする過程のなかで取捨選択する。また、その過程において、どの物語を選ぶかによって、生存を続けられた者とそうできなかった者とが選別される。ジュリー・クルックシャンクの著書の題名にあるように、北方アサバスカンの人々は「物

語のように生きられた人生」を目指すのだ［CRUIKSHANK 1990］。人々のキリスト教化と神話のキリスト教化は、一対のものとして理解されなければならない。

この点を前述した浜本の「信じること」に関する議論に落とし込めば、以下のようになる。ある物語を「信じる」とは、それが他のあまたある言説と比べて、自分のなかでよりしぶとく生き残ってきたものであり、そして、それを「信じる」ことで、自分自身も生き残ることができたという理解を指す。分水嶺からいくつもの斜面が用意されているが、老師たちは若者たちに遠くから正しい斜面を下るようにと呼びかける。しかし、どの斜面を下るかを選ぶのはその人自身であり、生き残れれば、そのこと自体が次の呼びかけの根拠となりうる。

二十世紀初頭、疫病から生き残ったディチナニク人たちは、ほとんどみずからの力だけで教会を建設し、そこを中心とした新しい生活形態を作り出していったが、そのとき彼らはロシア正教とそれが説く神を生存のために「あてにできるもの」として「信じる」ようになったと言える。そして、そのようにして、激変する内陸アラスカの一世紀間を生き残ってきた者たちが現在のディチナニク人である。

ボブの親戚であるフィリップは、森のトレイルを歩いていたとき、「君は神を信じるか?」とまじめな顔で聞いてきた。私は「今は決められないが、もっと聞いて考えたい」と答えた。古老は続けて、天を指差しながら、「私は神を信じる。なぜなら、私は心臓発作から三回生還しているからだ。(信仰心が薄い)白人の友人たちのなかには、一回目で死んでしまったものもいる」と言った。同じ日、私たちは森のトレイルの先で道に迷ってしまった。沼地をいくつ通り過ぎても目的地となる小川が見えてこない。野営するための準備と心づもりをしていなかった一行の焦りが募るなかで、古老は先達からよく聞いたことを口にした。「私たちは今、苦難のなかにいる。それでも、努力を続けなければならない。昔の者たちが良く言っていた。すべての者は生き残れないかもしれない。だけど、誰かはきっと生き残ることができる。昔の者たちが言っていたことは、聖書にも同じ話があるのだ」。この話を語った古老は、「物語のように生きられた人生」を目指す上での指針として聖書を捉えている。つまり、彷徨のさなか、苦難にあっても決してあきらめないユダヤ人たちは、内陸アラスカの北方樹林においても、「正しい生き方」の範となるのだ。

関連して、タイ山地のラフ人キリスト教徒を研究した片岡樹は、彼らがディアスポラの民としての自己認識を持つがゆえにイスラエルに強い共感を抱いていると指摘する［片岡　二〇〇六：二五六―二六一］。狩猟―漁撈民であるディチナニク人は、そもそも生業形態からして遊動性が高いのであり、ラフ人やユダヤ人の政治的ディアスポラとは事情が異なるとも言える。だが、ディチナニク人社会において、疫病などによる社会動乱の後にキリスト教が本格的に受容されたという経緯がこの歴史意識に影響を与えているとも考えられるし、むしろ、生業形態によるものか、政治的な経緯によるものかは問わず、遊動という行為およびその経験そのものが抽象的なレベルでの連帯意識をもたらし、それがひいては、まったく見ず知らずのユダヤ人たちの生き様を描いた書物を「信じること＝あてにすること」につながっているとも解釈できることは興味深い。

つまり、この点を敷衍すれば、「信じること」は、ある命題をまずもって分析的に検討した上で真理であるかどうかを決定するという問題ではなく、(年長者による)語りや(聖書の)テクストが喚起する身体感覚が受け手にとって共感的な効果を産み出すか否かによっているとも言えるのではないか。また、逆に言えば、「物語のように生きられた人生」とは、語りやテクストが喚起した身体感覚をみずからの人生を通して再体験しようと努める過程で生まれるものなのではないだろうか。

ここで、レグロスの議論を改めて振り返り、本稿の議論との違いについて考えてみたい。前章で言及したようにディチナニク人の古老たちは、「過去」や「伝統」に関する語りの後に「これは聖書でも言っていることだ」と付け加えることがある。トゥショーニ人の語り手も、同様に〈ワタリガラス〉の物語に続けて、「こういうわけで、昔のインディアンは、このカラスの物語を聖書の物語と呼んでいたのだよ」といった表現で締めくくる。レグロスによれば、この表現は、聖書が真理の唯一の源泉であると主張する宣教師に対して、みずからの伝統を語り継いでいく権利を獲得するための異議申し立てを意味しているという［LEGROS 1999: 64］。換言すれば、レグロスが描いたのは「信じること」を「語る」ためのポリティクスであった。

二十世紀初頭以降、現地のロシア正教会を主体的に運営してきたディチナニク人にとって、聖書は人生の指針である。

もちろん、このことは北米の主流社会への同化を意味するわけではない。聖書が人生の指針たり得るのは、それがディチナニク人の老師たちを生存へと導く限りにおいてである。ボブは聖書を読んで、英語を覚えた。ニコライ村で人口に膾炙する話によれば、冬期、結氷した川の氷の割れ目に落ち、犬ぞりごと極寒の水の中に投げ出されたボブは、村からの助けを待つ間、十字架を握りしめながら「主、憐れめよ」[8]と唱え続けていたという。無事、生還を果たしたボブはこれを神の加護によるものと考え、事あるごとに信仰の重要性を村人に説いていた。同様に神の加護により、心臓発作を三回生き延びたと語るフィリップは、彷徨するユダヤ人と遊動する北方樹林に生きた先人とを重ね合わせながら、森の中で途方にくれる私たち一行に、聖書も請け負う「あきらめずに歩き続ける」ことの美徳を説いたのだ。

トゥショーニ人とディチナニク人は表面的には同じような表現を使うが、レグロスの議論がトゥショーニ人の意図を正しく反映していると仮定すれば、その表現によって目指されているものは決して同じではない。この点は、それぞれの語りが異なる「信念の生態学」[浜本 二〇一四：二四]に置かれていると考えれば理解しやすい。老師たちが分水嶺に立つ若者に呼びかけるとき、その語りは常に先行する別の語りとの関係をもたざるを得ない。トゥショーニ人の語り手は、白人の「老師」たる宣教師との競合関係にあるが、ディチナニク人は、先人の姿と聖書を重ねながら、その延長線上にあるものとして自身および聞き手を定位する。従来の研究においては、現地社会におけるキリスト教的言説の取り込みが文化変容、つまり在来のコスモロジーが衰退していることの現れであるか、それとも、新しく追加された要素は在来のコスモロジーを彩る新しい飾りに過ぎないのかが議論の焦点となってきた。本稿では、そのような水掛け論から離れ、ディチナニク人とトゥショーニ人が置かれた状況の違いも踏まえながら、「信念の生態学」が新しい語りと行為を生み出すメカニズムに着目する点において「実践論」的であろうとした。

それでは、最後にデナリ山の起源譚が何を目指していたのかに関して、私見を述べて本稿を結びたい。ボブの語りの最後には、アサバスカンである彼と日本人である私とが兄弟であると言う部分がある。これまでのところ、ニコライ村において、日本人が彼らの祖先と血縁関係にあったという認識を村人から聞いたことはない。むしろ、日本人は、アサバスカンの人々にとって伝統的な敵であったユピック・エスキモーと身体的特徴が類似している部分があり、昔はひとつの民族だったのではないかとニコライ村の村人は言う。しかも、ボブの口から聞いたことはなかったが、彼の親族によれば、彼は第二次大戦中に日本軍がアラスカ沿岸を爆撃した[9]のを見聞きして以来、日本人を快く思っていなかったという。

ボブはすでに故人であり、仇敵の日本人を兄弟と呼んだ彼の意図を確かめることはできない。しかし、私の推測では、川下にすむ仇敵を許し（今では、正教徒のユピック・エスキモーが村に住んでいる）、血による復讐を諦めた彼の先祖と同じく、改めて彼が「信じる」神への忠誠のもとに太平洋を隔てた仇敵を許すことで、物語を通して（再）想像＝創造された連帯の可能性を提示していたのではないだろうか。日本語で書かれた野帳を見たボブは、北方樹林における民族間紛争と第二次世界大戦を重ね合わせながら、かつての仇敵が今や隣人になったことに思いを馳せていたかもしれない。初めてボブにあったとき、彼は私がはるばる太平洋を超えてやってきたことをねぎらい、十字を切ったあと、祝福の言葉を述べた。その姿と彼の物語を重ねあわせながら、私はしばらくこの解釈をあてにしてみようと思う。

謝辞

本稿を二〇一四年夏に死去したボブ・イーサイ・シニアとフィリップ・イーサイに捧げる。本稿のもととなった現地調査は、ニコライ村評議会による承認のもと、科学研究費補助金（課題番号：二四二五一〇一九）、米国立科学財団（課題番号：一五二三一八九）、澁澤民族学振興基金（二〇一四年度）の補助をうけておこなわれた。本稿の草稿は、世間話研究会二〇一七年七月例会において口頭で発表されている。研究会の参加者から有益な助言を得たが、今後の課題としたい。また、本稿の執筆にあたって、匿名の査読者二名から貴重な指摘をいただいた。右記の関係者・関係機関に謝意を表したい。

注

（1）北米最高峰の山は、周辺の先住民社会によってさまざまな名前で呼ばれていたが、合衆国政府は、第二五代米国大統領ウィリアム・マッキンリーにちなんでマッキンリー山と命名した。二〇一五年八月、バラック・オバマ大統領（当時）は、アラスカ州政府が長年提起していた名称変更案を受け入れ、コユコン語で「背が高い者」を意味する「デナリ」（コユコン語表記：*deenaalee*、英語表記：denali）を新名称とすることを発表した。なお、コユコン語に近縁のクスコクィム川上流域アサバスカ語では、「デナージ」（*denaje*）と呼ばれてきた。

（2）ただし、ロシア正教会は、後に続く諸宗派に比べると、先

住民言語の保存などの観点から見て、まだ真っ当な取り組みをしていたという見解もある［DAUENHAUER 1997］。

（3）浜本は、同じく「信じること」を扱った二〇〇七年の論文［浜本　二〇〇七］において、民族誌家が「信じる」という言葉を安直に利用することに対する批判を前面に出していたが、二〇一四年の著書［浜本　二〇一四］においてはドゥルマ社会の妖術を描写するための理論的枠組みとして「信念」論を展開している。本稿において、浜本の「信念」論を援用する上で、現地社会での「信じること」に相当する概念に注意を払う必要があるが、クスコクィム川上流域アサバスカ語は消滅危機言語であるにも関わらず、ほとんど調査研究がされていない。現在のニコライ村において、この言語は少数の古老同士の会話で時たま用いられるのみとなっている。そのため、本稿では、古老たちが用いる英語のbelieveやその派生語を日本語の「信じる」に対応する言葉であると措定して、議論を進めて行く。

（4）アラスカの北方アサバスカン諸社会における三分クランは、元来、母系出自、妻方居住、族外婚を基本とする集団である。地域ごとに詳細は違うが、アラスカでは主に「カリブーの人々」、「真ん中の人々」、「魚の人々」という組み合わせをとることが多い［HOSLEY 1966: 108-112］。また、ポトラッチは、他のクランを賓客として迎え、みずからのクランの裕福さを示す機会であったとされるが、クラン制度とそれに付随するポトラッチの実践がどの程度、現代まで継承されているかはアラスカの中でも社会によって異なっている［cf. SIMEONE 1995；井上　二〇一六］。

（5）なお、現在のニコライ村でも、イトコ同士が交際することは、年長者からの非難を招く。ニコライ村のある中年男性によれば、彼の祖母は「イトコ同士が結婚するようになったら、世界は終わる」と言っていた。それに続けて、彼は、「祖母が言っていたのは間違いではなかったかもしれない。今、村ではイトコ同士でつき合う者もいて、とんでもないことが起きている」と語った。

（6）現在のニコライ村において、ロシア正教会は政治的な影響力を失ったままであるが、村の宗教として重要な位置を占めている。二〇一四年の夏から秋にかけて、四名の古老と一名の元村民が死去した。この中には、長らく教会長もしくは役付として教会に奉仕した三人の古老が含まれており、その結果、教会の実質的な取りまとめ役はニコライ村に三十年ほど住んでいる非先住民の男性が勤めることになった。この変化が教会運営にどのような変化をもたらすかは、現在も継続して調査中である。そのため、本稿の記述は、先に挙げた教会の運営に携わった古老たちが存命していた二〇一四年までの状況を踏まえたものである。

（7）ニコライ村では、食べ物がないとき、神に祈り、食べ物を請うことで獲物が獲れるようになると言われている。

（8）この祈祷は、「イイススの祈り」（イエスの祈り）を短縮した形であり、正教徒の間ではこれを繰り返す連祷が奉神礼や

私祈祷でも重要視される。

（9）ニコライ村は内陸アラスカに位置し、沿岸の爆撃が内陸から見えるものかどうかは実際のところ不明である。だが、以前、私は、アラスカ沿岸部に住むユピック・エスキモーの友人から日本軍が沿岸の村を爆撃したことがあったと聞いたことがある。

参照文献

COLLINS, R. 2004 *Dichinanek'Hwt'ana: A History of the People of the Upper Kuskokwim who live in Nikolai and Telida, Alaska.* Anchorage: National Park Service.

CRUIKSHANK, J. 1990 *Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders.* Lincoln: University of Nebraska Press.

DAUENHAUER, R. L. 1997 *Conflicting Visions in Alaskan Education.* Fairbanks: The University of Alaska Veniaminov Bicentennial Project.

GOULET, J-G. 1998 *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha.* Lincoln: University of Nebraska Press.

HOSLEY, E. H. 1966 *Factionalism and Acculturation in an Alaskan Athapaskan Community.* Unpublished Ph.D. Dissertation, University of California Los Angels.

——— 1977 "A Reexamination of the Salmon Dependence of the Pacific Drainage Culture Athapaskans" in Helmer, J. W., S. Van Dyke and F. J. Kense (eds) *Problems in the Prehistory of the North American Subarctic: The Athapaskan Question.* Calgary: Archaeological Association, Department of Archaeology, University of Alberta.

——— 1980 "The Aboriginal Social Organization of the Pacific Drainage Dene: The Matrilineal Basis." *Arctic Anthropology* 17(2): 12-16.

LEGROS, D. 1999 "The Crow Reincarnated as Jesus." *The Nothern Review* 20: 55-80.

NELSON, R. K. 1983 *Make Prayers to the Raven: A Koyukon View of the Northern Forest.* Chicago: University of Chicago Press.

OSGOOD, C. 1936 *Contributions to the Ethnography of the Kutchin.* New Haven: Yale University Press.

OSWALT, W. 1960 Eskimons and Indians of Western Alaska 1861-1868: Extracts from the Diary of Father Illarion. *Anthropological Papers of University of Alaska* 8(2): 100-118.

RIDINGTON, R. 1987 From Hunt Chief to Prophet: Beaver Indian Dreamers and Christianity. *Arctic Anthropology* 24(1): 8-18.

SAVISHINSKI, J. S. 1994 *The Trail of the Hare: Environment and Stress in a Sub-arctic Community.* Langhorne: Gordon and Breach. 2nd Edition.

SIMEONE, W. 1995 *Rifles, Blankets and Beads: Identity, History, and the Northern Athapaskan Potlatch*. Norman: University of Oklahoma Press.

ZNAMENSKI, A. A. 1999 *Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820-1917*. Westport: Greenwood Press.

井上敏昭　二〇一六「アラスカ先住民社会における伝統食分配とポトラッチの社会的意義」岸上伸啓（編）『贈与論再考――人間はなぜ他者に与えるのか』臨川書店、九二―一一七。

煎本　孝　一九九六『文化の自然誌』東京大学出版会。

片岡　樹　二〇〇六『タイ山地一神教徒の民族誌――キリスト教徒ラフの国家・民族・文化』風響社。

近藤祉秋　二〇一四「北方樹林の愛鳥家――内陸アラスカにおける動物を殺す／生かすこと」『文化人類学』七九（一）：四八―六〇。

――　二〇一六「犬むさぼる呪術師――内陸アラスカのワタリガラス神話における犬肉食」野田研一・奥野克巳（編）『鳥と人をめぐる思考』勉誠出版、二七―五二。

新保　満・ストラザーズ、アン　一九九九『変貌する先住民社会と学校教育――カナダ北西準州デネーの事例』御茶の水書房。

浜本　満　二〇〇七「他者の信念を記述すること」『九州大学大学院教育学研究紀要』九：五三―七〇。

――　二〇一四『信念の呪縛――ケニア海岸地方ドゥルマ社会における妖術の民族誌』九州大学出版会。

原ひろ子　一九八九『ヘヤーインディアンとその世界』平凡社。

山口未花子　二〇一四『ヘラジカの贈り物――北方狩猟民カスカと動物の自然誌』春風社。

（こんどう・しあき　北海道大学）