

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Beyond the Myth of Inuit ‘Traditional Ecological Knowledge’ : A Theoretical Attempt to Revitalize Ethnography as a Crossroads of Cultures

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大村, 敬一 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004045

「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

—交差点としての民族誌の提言—

大 村 敬 一*

Beyond the Myth of Inuit 'Traditional Ecological Knowledge':
A Theoretical Attempt to Revitalize Ethnography as a Crossroads of Cultures

Keiichi Omura

本論文の目的は、イヌイトの「伝統的な生態学的知識」に関してこれまでに
行なわれてきた極北人類学の諸研究について検討し、伝統的な生態学的知識を
記述、分析する際の問題点を浮き彫りにしたうえで、実践の理論をはじめ、「人
類学の危機」を克服するために提示されているさまざまな理論を参考にしながら、
従来の諸研究が陥ってしまった本質主義の陥穽から離脱するための方法論
を考察することである。本論文では、まず、19世紀後半から今日にいたる極北
人類学の諸研究の中で、イヌイトの知識と世界観がどのように描かれてきたの
かを振り返り、その成果と問題点について検討する。特に本論文では、1970年
代後半以来、今日にいたるまで展開されてきた伝統的な生態学的知識の諸研究
に焦点をあて、それらの諸研究に次のような成果と問題点があることを明らか
にする。従来の伝統的な生態学的知識の諸研究は、1970年代以前の民族科学研
究の自文化中心主義的で普遍主義的な視点を修正し、イヌイトの視点からイヌ
イトの知識と世界観を把握する相対主義的な視点を提示するという成果をあげ
た。しかし一方で、これらの諸研究は、イヌイト個人が伝統的な生態学的知識
を日常的な実践を通して絶え間なく再生産し、変化させつつあること忘却して
いたために、本質主義の陥穽に陥ってしまったのである。次に、このような伝
統的な生態学的知識の諸研究の問題点を解決し、本質主義の陥穽から離脱す
るためには、どのような記述と分析の方法をとればよいのかを検討する。そして、
実践の理論や戦術的リアリズムなど、本質主義を克服するために提示されてい
る研究戦略を参考に、伝統的な生態学的知識を研究するための新たな分析モデ
ルを模索する。特に本論文では実践の理論の立場に立つ人類学者の一人、ジ
ーン・レイヴ (1995) が提案した分析モデルに注目し、その分析モデルに基づいて、

* 大阪大学言語文化部

Key Words: Inuit, traditional ecological knowledge, ethnoscience, essentialism, theory of practice, ethnography

キーワード: イヌイト, 伝統的な生態学的知識, 民族科学, 本質主義, 実践の理論, 民族誌

人間と社会・文化の間に交わされるダイナミックな相互作用を統合的に把握する視点から伝統的な生態学的知識を再定義する。そして、この再定義に基づいて、伝統的な生態学的知識を記述して分析するための新たな分析モデルを提案し、さまざまな社会・文化的過程が縦横に交わる交差点として民族誌を再生させる試みを提示する。

The purpose of this paper is to review previous studies concerning the traditional knowledge and worldview of the Inuit in Arctic anthropology in order to reveal the theoretical problems with these studies, and to look for a way to solve them, based on certain theories, such as the ‘theory of practice’, which propound to solve the problem of ‘essentialism’. First, I shall review the studies on the traditional knowledge and worldview of the Inuit in Arctic anthropology since the latter half of 19th century. In this section, it is shown that the studies on Inuit ‘Traditional Ecological Knowledge’ since the 1970’s, which rectified the ethnocentric viewpoint of ‘ethnoscience’ studies before the 1970’s, presenting a ‘relativistic’ perspective and describing the knowledge and worldview of the Inuit from the Inuit view point, can nevertheless be criticized as ‘essentialistic’. These studies failed to grasp the effect of the Inuit individual on ‘traditional ecological knowledge’ and froze Inuit ‘traditional ecological knowledge’ as an unchanging knowledge system. Then, I try to find a way to rectify the ‘essentialistic’ perspective of Inuit ‘traditional ecological knowledge’ studies, based on the methodology proposed by Jean Lave (1995), a ‘theory of practice’ theorist. Furthermore, based on my examination of Lave’s methodology, I redefine ‘traditional ecological knowledge’ as a dynamic process of dialectical interaction between culture and the individual. Finally, based on this definition, I propound a method to revitalize the ethnography of ‘traditional ecological knowledge’ as a crossroads of cultures.

- 1 はじめに—問題の所在
- 2 伝統的な生態学的知識—近代科学と対等なパラダイム
 - 2.1 伝統的な生態学的知識の定義
 - 2.2 「伝統的な生態学的知識」と「民族科学」
- 3 「未開の科学者」としてのイヌイト—極北人類学における民族科学研究
 - 3.1 極北人類学における民族科学研究の展開
 - 3.2 民族科学研究の成果と問題点
- 4 イヌイトの世界理解のパラダイム—極北人類学における伝統的な生態学的知識の諸研究
 - 4.1 極北人類学における伝統的な生態学的知識の諸研究の展開
 - 4.2 「イヌア」のルート・メタファー
 - 4.3 相対主義的視点—伝統的な生態学的知識の諸研究の成果（1）
 - 4.4 先住民運動への寄与—伝統的な生態学的知識の諸研究の成果（2）
 - 4.5 「伝統的な生態学的知識」という名の神話—本質主義の陥穽
- 5 統合的な文化分析—本質主義を克服する鍵
 - 5.1 統合的な文化分析の必要性
 - 5.2 統合的な文化分析の試み—実践の理論の展開
 - 5.3 日常実践の実相—「本質主義＝機能主義」から実践の理論へ
- 6 構成的体制と日常世界の弁証法—レイヴの分析モデル
 - 6.1 レイヴの分析モデルの概略—社会と文化と個人の弁証法的関係
 - 6.2 開かれた文化分析—レイヴの分析モデルの可能性
 - 6.3 交差点としての民族誌—民族誌の政治性を超えて
- 7 社会・文化の創造的な再生産と変化—伝統的な生態学的知識の再構築
 - 7.1 伝統的な生態学的知識の再定義—記号体系と信念と実践と知識の弁証法的過程
 - 7.2 伝統的な生態学的知識の制度的側面—記号体系と信念の分析
 - 7.3 伝統的な生態学的知識における個人の創造性—実践と知識の分析
- 8 おわりに—交差点としての民族誌を目指して

1 はじめに—問題の所在

「社会は人間の産物である。社会は客観的な現実である。人間は社会の産物である。（中略）これら三つの契機のいずれかを等閑視するような社会的世界の分析は歪んだものになるであろう。」（バーガー・ルックマン 1977: 105）

冒頭に引用したバーガーとルックマンの簡潔なことは、1980年代以来、人類学の内外で叫ばれてきた「人類学の危機」を端的に予言していたように思われる。文化も社会的世界の一部である以上、文化の分析にも三つの契機があることは確かであり、その三つの契機のうち、第一の契機、すなわち文化が人間の産物であることを等閑視していた1970年代以前の近代人類学を「本質主義」の名の下に批判したポストモダ

ン人類学の登場こそ、人類学の危機が叫ばれる端緒となったからである。

文化は、実践の理論（Bourdieu 1977; ブルデュ 1988; 1990; Sahlins 1981）や戦術的リアリズム路線の立場に立つ人類学者（Abu-Lughod 1991; Lavie, Narayan and Rosaldo 1993; 松田 1996b）が指摘しているように、日常生活を送る人々の微細な生活実践を通して社会的に再生産されてゆくと同時に変化してゆくという意味で、人間の産物である。また、「伝統の発明」論（ボブズボウム・レンジャー 1992）やポストコロニアル人類学の「文化の構築論（構成主義）」（Linnekin 1992; 太田 1998; Thomas 1992）が今日盛んに指摘しているように、文化が人々の政治・経済的な意図によって意識的に、あるいはときには主体的に発明もしくは創造されるものであることも確かである。いずれにせよ、文化は人間によって社会的に再生産され、変化させられ、ときには発明もしくは創造されるという意味で、たしかに人間の産物である。

また、ギアツが定義したように（Geertz 1973）、文化は「象徴と意味の体系」であり、人間の頭の中にある不可視の知識体系であるわけでも、人類学者によって仮想された人々の行動パターンのモデルであるわけでもない。文化は意味のネットワークとして個々の人間に経験されている主観的な現実であると同時に、象徴という「いかなる物質、行為、出来事、性質、関係であれ、概念の意味内容を運ぶもの」（Geertz 1973: 91）として観察可能な客観的現実である。つまり、主観的に経験される意味と客観的に観察可能な象徴とからなる文化は、象徴というかたちで観察可能な客観的な現実なのである。そして、心理人類学や認識人類学、文化とパーソナリティ論やサピアとウォーフの仮説が明らかにしたように、文化が人間の認識とパーソナリティを型取り、人々が一定の共通した行動パターンをとるように方向づけていることも確かであり、人間は文化の産物であることにも疑いはない。つまり、文化は人間の産物であり、文化は客観的な現実であり、人間は文化の産物なのである。

しかし、すでに1984年にオートナー（Ortner 1984）が、冒頭に挙げたバーガーとルックマンのことは引きながら指摘していたように、1970年代までの人類学の主要理論は、文化は人間の産物であるという文化分析の第一の契機を等閑視し、文化は客観的な現実であり、人間は文化の産物であるという文化分析の第二、第三の契機ばかりを強調する傾向にあった。つまり、文化には客観的な実在としての地位が与えられ、人間の意志や行為からは自律した独自の力学をもつ全体的なシステムとして盛んに研究されてきた一方で、人間はそのパーソナリティや認識が文化によって一方的に決定づけられてしまう受動的な存在としてのみ描かれ、人間が文化に働きかけることによってその文化を変えてゆく姿については、ほとんど研究されなかったのである。その結

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

果、人間は文化によって一義的に決定づけられるロボットのような受動的な存在とみなされることになった。文化は人間の生得的本能の上に被せられた第二の後天的な本能のように固定的に描かれ、ある社会に属する人々の集団は、動物種が本能によって一義的に規定されているように、その社会の固定的な文化によって一義的で均質に規定されているかのように描かれてしまっていたのである。

こうした明らかに歪んだ文化分析のあり方こそ、今日、ポストモダン人類学が「本質主義」という名の下に批判している立場に他ならない。本質主義とは「オリエントやイスラームや日本文化や日本人やヌエル族といったカテゴリーにあたかも[ネコやイヌなどの]自然種のような全体的で固定された同一性があることを暗黙の前提にしている」(小田 1996a: 810; [] 内は筆者の加筆、以下同様) 立場のことであり、この本質主義を支えている暗黙の前提、すなわち民族というカテゴリーを動物の自然種のカテゴリーと類比したものとして扱うことができるとする前提は、人間の文化への働きかけという文化分析の第一の契機を忘却することによってはじめて可能になるからである。人間が文化を再生産したり、変化させたり、創造したりするということを忘却すれば、文化は人間によって操作不可能な第二の後天的な本能のようなものとなり、動物がそれぞれの種の本質である本能によって一義的に規定されているように、人間もそれぞれの民族の本質である文化によって一方的、一義的に決定づけられているかのように考えることができるようになる。そして、本質主義としてポストモダン人類学から批判された近代人類学では、こうした忘却自体が「客観性」や「科学性」の名の下に隠蔽されてしまい、人間は民族の本質としての文化に一義的に決定づけられているという考え方が、あたかも先験的な真実であるかのように自然化されてしまったのである。

こうした本質主義的な近代人類学に対するポストモダン人類学の批判を端緒に、人類学の内外で叫ばれている人類学の危機がはじまったことはすでに周知の通りである。『文化を書く』(クリフォード・マークス編 1996 [1986]) の寄稿者らによって提起された「民族誌リアリズム」批判と、サイードの『オリエンタリズム』(1993 [1978]) による「オリエンタリズム」批判以来、フィールドワークでの成果を基礎にある特定の民族の文化を全体的で客観的に描くという、従来の人類学が自身の「客観性」と「科学性」の基盤としていた民族誌という方法論は、ポストモダン人類学によって本質主義として批判されることになった。ポストモダン人類学は民族のカテゴリーが自然種のような客観的な実在であるわけではなく、人類学者がある特定の文化をその民族の本質、あるいは第二の本能として描くことによって創り出してきた虚構であることを

明らかにしたからである。しかも、そうして創り出された民族のカテゴリーは単に虚構であるだけでなく、「アイデンティティの政治学」という、対象社会の人々を一定の固定したカテゴリーに閉じこめたうえで支配しようとする近代に特有な支配のテクノロジーの産物であり、人類学が自身の「客観性」や「科学性」の基盤としてきた民族誌の実践の背景には、記述を通じた対象社会の人々の知的な支配が隠蔽されていることが指摘されてきた。

フィールドワークでの人類学者の経験はあくまでも個人的で部分的な主観的経験にすぎず、フィールドワークという実践もさまざまな社会関係に埋め込まれた社会的行為であるという意味で、人類学者の視点が対象社会の人々の視点よりも客観的であるわけではない。しかし、そうであるにもかかわらず、近代人類学における民族誌は、「客観主義」や「科学主義」の名の下に、あたかも唯一人類学者だけが対象社会の全体を見渡す特権的で客観的な「アルキメデスの点」、つまりすべてを見通す「神の視点」に立っているかのように、対象社会の本質としての文化をその社会の人々の第二の本能であるかのように描き出し、その文化によって対象社会の人々が永遠に縛られているように描いてきた。そして、こうした民族誌の実践は、民族誌という表象を通して対象社会の人々を知的に支配するための装置であり、人類学者が属する欧米近代社会と対象社会の間の非対称な権力の関係を正当化する政治的行為に他ならないことが明らかにされたのである。つまり、人類学の民族誌という実践は、ポストモダン人類学から「醜悪な権力作用に支えられた巨大な嘘つき装置だと決めつけられ」（松田1996b: 24）、その民族誌に学術的な基盤を置いていた人類学に対する信用は、根本から揺らぐことになってしまったのである。

イヌイトとユピック¹⁾に関する人類学的研究をすでに1世紀以上にわたって積み重ねてきた極北人類学も、こうした人類学の危機と無縁であるわけではない。本論文でこれから詳しく論じるように、特にイヌイトの「伝統的な生態学的知識」という文化現象に関する研究においては、本質主義的な近代人類学の場合と同様に、文化分析の第一の契機が等閑視されてきたために、近代人類学の本質主義と同様の問題が生じることになってしまったからである。

「伝統的な生態学的知識」とは、イヌイトが過去数百年にわたって極北の環境に適応しながら、その極北の環境を意味づけるために開発し、蓄積してきた知識と信念と実践の統合的体系のことである。そして、今日では、このイヌイトの伝統的な生態学的知識に関する極北人類学での諸研究に対して、イヌイトの伝統的な生態学的知識を近代科学と対等な知的所産として認める相対主義的な視点を提示したとして評価され

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

る一方で、本質主義的な近代人類学と同様に、イヌイト個人が日常の生活実践を通して伝統的な生態学的知識を再生産し、変化させているという事実を等閑視していたために、伝統的な生態学的知識から変化の可能性を奪い、イヌイトの人々を永遠なる他者の位置に押し込めてしまったという批判が提示されるようになっていく（Krupnik and Vakhtin 1997）。相対主義的な視点を提示してイヌイトの伝統的な生態学的知識を復権しながらも、イヌイト個人の働きかけによって伝統的な生態学的知識が変化してゆくことを忘却していただけでなく、こうした忘却自体を「客観性」や「科学性」の名の下に隠蔽してしまっていた伝統的な生態学的知識の諸研究にも、本質主義的な近代人類学の場合と同様に、民族誌という表象を通してイヌイトの人々を固定的なカテゴリーに縛りつけて支配する政治装置が組み込まれてしまっていたのである。

それでは、いったい、イヌイトの人々を永遠に凍結した伝統的な生態学的知識に縛りつけてしまう本質主義の陥穽に陥ることなく伝統的な生態学的知識を描き出すためには、どうすればよいのだろうか。イヌイトの伝統的な生態学的知識の記述と分析を通してイヌイトが極北の環境と切り結ぶ関係を明らかにする一方で、本質主義的な近代人類学の場合と同様に、伝統的な生態学的知識をあたかもイヌイトの人々を縛りつける第二の本能であるかのように太古より不変な閉じたパラダイムとして永遠に凍結してしまえば、たとえその伝統的な生態学的知識を肯定的に評価したとしても、民族誌という表象によってイヌイトの人々を支配することに荷担しているという誹りを免れえない。イヌイトの伝統的な生態学的知識を肯定的に評価しようが、否定的に評価しようが、イヌイトが伝統的な生態学的知識という閉じた不変のパラダイムに永遠に縛りつけられているかのように描いてしまえば、イヌイトを永遠なる他者の位置に隔離してしまうことになってしまうからである。そうした本質主義の陥穽に陥らないためには、イヌイトの人々を固定的なカテゴリーに縛りつけてしまうことなしに、イヌイトの伝統的な生態学的知識についての民族誌を描くための方法論を考え出す必要があるだろう。

本論文の目的は、極北人類学においてイヌイトの伝統的な生態学的知識に関してこれまでに行われてきた諸研究について検討し、イヌイトの伝統的な生態学的知識を記述、分析するうえでの問題点を浮き彫りにしたうえで、実践の理論をはじめ、人類学の危機を克服するために提示されているさまざまな理論を参考にしながら、従来の諸研究が陥ってしまった本質主義の陥穽から離脱するための方法論を考案することである。

2 伝統的な生態学的知識——近代科学と対等なパラダイム

2.1 伝統的な生態学的知識の定義

最近20年ほどの間に、極北人類学に限らず、人類学一般において、「伝統的な生態学的知識」(Traditional Ecological Knowledge: TEK) という術語がしばしば使われるようになってきた (Andrews 1988; Berkes 1993; 1999; Freeman and Carbyn eds. 1988; Inglis ed. 1993; Krupnik and Vakhtin 1997; Stevenson 1996; Williams and Baines eds. 1993)。この伝統的な生態学的知識は、単なる知識体系としてではなく、先住民の人々がもっている知識と信念と実践の統合的体系として定義され (Berkes 1993; Hunn 1993; Lewis 1993; Nakashima 1991)、近代科学と肩を並べるもう一つのパラダイム、あるいはレイヴィストロースの「具体の科学」(1976) に類するものとして語られてきた (Berkes 1993; Nakashima 1991)。1993年までに行なわれた主要な研究 (Lasserre and Ruddle 1982; Ruddle and Johannes eds. 1989; Freeman and Carbyn eds. 1988) を概観したうえで、パークズ (Berkes 1993; 1999)、ルイス (Lewis 1993)、ハーン (Hunn 1993) は伝統的な生態学的知識を次のように定義している。

「TEK (伝統的な生態学的知識) とは、人間を含むさまざまな生物が相互に関係しながら環境との間に切り結ぶ関係について、文化的な伝達によって世代から世代へと伝えられ、蓄積されてきた知識と信念の総体である。TEKは資源の利用を歴史的に継続するかたちで実践してきた社会の所産であり、概して、そうした社会は、産業化されていない、あるいは技術的にあまり進んでいない社会であり、その多くは先住のあるいは部族的な社会である。(中略) 西欧の科学とTEK (さらには芸術) はどちらも、無秩序から秩序を創り出す同一の普遍的な知的過程の結果である。」 (Berkes 1993: 3)

「(TEKとは) 生命体 (人間を含む) 相互の関係と生命体と環境の関係に関する累積された知識と実践と信念の総体であり、適応の過程で発達し、文化的な伝達によって世代を越えて伝えられる。」 (Berkes 1999: 8)

「ある特定の [先住民族の] 伝統的な生態学的知識とは、その先住民族による自然現象の分類と、環境の中にみられる因果関係に関するその先住民族の理解のあり方を指している。もちろん、([西欧の科学者]として) 私たちが特に [近代科学的な] 生態学的知識とみなすのは、[先住民族の] 人々の文化全体における一つの側面、あるいは一つの次元にすぎない。(中略) 伝統的な生態学的知識は、人類学者などによって、次に挙げる二つの形式の一

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

つ（あるいは、その二つの形式を合わせ含むかたち）、すなわち民俗分類（民俗動植物分類）と『自然』の中にみられるさまざまな過程（植物や動物、さまざまな超自然的な要因、環境要因が絡み合った諸関係のシステム）として提示されるのが普通である。（中略）したがって、伝統的な生態学的知識とは、環境の構造と過程に関して[先住民の]人々が抱いている理解のあり方を含んだものである。（中略）TEKは西欧で意味されるような科学的知識そのものではないが、科学的探求の成果に匹敵する生態学的な理解の一形式である。」（Lewis 1993: 8-9）

「TEKすなわち伝統的な生態学的知識とは何なのだろうか。伝統的な生態学的知識は、大文字の『S』ではじまる[普遍的な]『科学』として知られることが多い近代科学的知識と対照をなしている。（中略）伝統的な生態学的知識のさまざまなシステムは、人間と環境の諸関係、すなわち人間生態学について、近代科学が提供していない、あるいはおそらく提供することのできない洞察を提供してくれる。（中略）TEKはまず何よりも『伝統的な』ものである。諸伝統はある特定の土地、環境、場所の中で、普通は何世紀にもわたって発達してきたものであり、その土地の環境で、その土地に依存して生きている人々の間に世代から世代へと受け継がれてきたものである。（中略）諸伝統は生存という過酷な実験の中で検証されてきた数世代にわたる知的な思考の所産なのである。（中略）そしてTEKは『生態学的な』知識である。（中略）諸伝統は人々がその環境を分かち合っている数百種の動植物に関する詳細な知識を含んでいる。（中略）しかし、詳細に検討してみると、伝統の中の[近代科学的な意味での]生態学的な側面を宗教的、美的、社会的側面から切り離すことができないことがわかるだろう。（中略）宗教と芸術と生態学は一つなのである。したがって、諸伝統は実践と信念の統合された複合的システムを表象しているという意味で生態学的なものである。そしてTEKは『知識』である。ある伝統の本質はその物理的な副産物なのではない。つまり、それは道具や工芸、芸術品でも、儀礼的な服飾でも、儀礼的な歌やダンスでも、その土地に独特な食物であるわけでもない。これらの物はすべて、ある人々の間に共有されている観念が具体化されたものである。諸伝統とはそれぞれの地域の環境に関する知識の総和なのであり、その土地の動植物種、土壌、気象に関する知識や、その土地の地勢に関する詳細な地図などが含まれている。しかし、[こうした経験的な知識だけではなく]、諸伝統は人々が生きている世界の事物についての伝統的な理解のあり方の基盤となる価値や信念も含んでいる。」（Hunn 1993: 13-14）

つまり、伝統的な生態学的知識とは、欧米の近代科学の基準における「自然」環境についてだけでなく、「社会」や「超自然」をも含むかたちで先住民に把握されている環境全体に対して、過去何世紀にわたるその環境との相互作用を通して諸先住民族がそれぞれに鍛え上げてきたさまざまな知識と信念と実践の統合的体系の総称であり、欧米の近代科学とは異なっているが、知的所産としては近代科学と対等な世界理解

のパラダイムとその具体的な内容のことを意味しているのである。

このように伝統的な生態学的知識は、近代生物学の一分野である「生態学」よりもはるかに広い概念であると同時に、現在でも実際に使われている生きた知識である。したがって、近代生物学の一分野という狭い概念を連想させる「生態学」や過去の遺物というイメージが伴う「伝統」という語を含む術語はあまりふさわしくなく (Bains and Williams 1993; Berkes 1993; Stevenson 1996), より適切な術語を考案する試みも行なわれている。たとえば、「環境に関する伝統的な知識」(Berkes 1993), 「大地に関する伝統的な知識」(Berkes 1993), 「先住民の生態学的知識」(Berkes 1993), 「先住民知識」(Bains and Williams 1993; Stevenson 1996) などが考案されているが、その場合でも基本的に概念の定義自体に変更はない。

2.2 「伝統的な生態学的知識」と「民族科学」

このように定義される「伝統的な生態学的知識」という概念の前身は、一般に認識人類学や言語人類学、ニュー・エスノグラフィーとして知られている研究戦略によって使われはじめた「民族科学」(エスノ・サイエン: ethno-science) や「民俗科学」(folk-science) という概念である (Berkes 1993)。実際、伝統的な生態学的知識に関する先駆的な研究は、コンクリン (Conklin 1955) などの認識人類学者による民族科学研究の一分野としてはじまった (Berkes 1993)。この民族科学は「ある特定の文化が、その周囲の世界にみられる物体や事象を分類するために発達させてきた知識体系」(Hardesty 1977: 291) として定義され、そうした「土地の人たちが物質世界についてもっている知識に対して、それがその精細さと膨大さにおいて、産業社会のサイエンスにも匹敵するという敬意をもって」(松井 1991: 20) 与えられた術語である。伝統的な生態学的知識の研究は、源流となったこの認識人類学による民族科学研究から、文化を観念体系としてとらえる文化観や、対象文化の視点に立って記述を行なうイーミックな方法論、対象社会の知識体系を欧米の近代科学に匹敵する知識体系として積極的にとらえる価値観を受け継いでいる。

しかし、伝統的な生態学的知識の研究は、次のようないくつかの点で、民族科学を研究対象としてきた認識人類学とは一線を画している。一つには、客観性や経験実証性、合理性に基づいた科学的方法論を重視する認識人類学とは対照的に、科学的方法論の絶対性を措定せず、研究者自身を含めた近代科学も、研究される側のさまざまな伝統的な生態学的知識も、それらのどちらも同等に、それぞれの社会・文化の中に埋め込まれた知識と信念と実践の統合的体系、すなわちパラダイムあるいはイデオ

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

ロギーとみなし、それらパラダイムの間の翻訳や解釈という方法論をとる点である。そのため、認識人類学が科学的方法論を厳密に適用することができる民俗分類 (folk taxonomy) という比較的狭い対象領域を個別に分析する傾向が強かったのに較べると、イデオロギーとして社会・文化の全体の中に不可分に埋め込まれている伝統的な生態学的知識を明らかにするために、社会・文化のあらゆる側面を縦断的に見渡そうとするはるかに幅の広い視野をもっている。そして、もう一つには、認識人類学が人間に普遍的な認知構造の解明という普遍論的な志向をもっているのに対し、伝統的な生態学的知識の研究が個別の先住民族のイデオロギーや世界理解の解釈という相対論的で文化個別論的な志向をもっている点である。さらに、最後には、認識人類学では、民族科学が人間の認知構造を明らかにするという認識人類学の「科学」的研究のために分析される分析対象でしかなく、「調査する側：調査される側」という主体と客体の関係がはっきりしていたのに対し、伝統的な生態学的知識の諸研究では、さまざまな伝統的な生態学的知識は近代科学と対等なパラダイムとしてとらえられ、研究の対象というよりは対等な対話の相手として認識されている点である。

民族科学研究を推し進めてきた認識人類学は、今日では認識人類学者自身によって自省されているように、「外在する参照物をまず手がかりとしてきたために、社会的な出来事や抽象的な観念世界に対して、接近のための適切な手法を準備していない」(松井 1991: 79) ため、記述と分析の対象が物質世界についての民俗分類体系に限定される傾向が強かった。しかも、この分析の出発点としての外在する参照物は、近代科学の基準によって客観的に定義された現実のことを意味しており(松井 1991: 55-56)、いかなる文化にも属さずに現実を客観的に定義する近代科学は、多様な文化を計る基準になりうるとする素朴な客観主義や科学主義を暗黙の前提としていた(Descola and Palsson 1996; Hviding 1996)。そのため、分析の出発点で外在する参照物を近代科学の基準で定義する過程を通して、「身体：精神」や「自然：文化(人間, 社会)」、「客観：主観」などの二元論的世界観、経験実証性や合理性という価値観など、近代科学の認識論的前提を分析の前提として持ち込むことになってしまった。

つまり、民族科学は、先に検討した定義にもあるように、親族称呼体系や色彩分類体系、動植物分類体系、時空間の分節体系など、近代科学によって客観的に同定可能な物理的世界(「身体」や「自然」の項に属する「客観」的な世界)に関する経験的で合理的な知識、すなわち民俗分類体系のことを意味することになり、近代科学の基準からみて非現実的で非合理的な神話や世界観、呪術などの観念的な象徴システム(「精神」や「文化」の項に属する「主観」的な世界)に関する知識は、非民族科学あるい

は宗教的イデオロギーとみなされて記述と分析の射程から排除されてしまったのである (Descola and Palsson 1996: 2-9; Hviding 1996: 165-170)。こうした近代科学の認識論的前提の影は、民族科学が民族動物学、民族植物学、民族解剖学、民族生態学など、対象となる先住民族の観点とは無関係に、近代科学の下位分野に準じる形で分業化されていった歴史的経緯にもはっきりと現れている (Hviding 1996: 167)。たしかに、認識人類学は近代科学に匹敵する知識体系として民族科学に敬意を払ってきたが、その敬意はあくまで近代科学が合理的で現実的であると判断した狭い領域の知識にのみ限られていたものであり、認識人類学は自身の社会・文化の「科学：宗教（あるいは非科学）」という民俗分類を対象社会に無意識に投影していたのである。

さらに、認識人類学は、客観的で科学的であるとされていた言語学に範をとる経験実証的な手順によって、外在する参照物に対して対象文化が与えている語彙を分析する分析手法に固執していた。そのため、次第に分析対象が外在する参照物と語彙の対応関係に限定されるようになり、「人々の生活の具体的細部における人と自然の豊かな交流を切り捨てる」(松井 1997: 60) 抽象的な形式論に陥っていただけでなく、経験実証性や客観性という名の下に自身を絶対化し、民族科学を自身と対等なパラダイムであるとは決してみなさなかった。特にバーリンとケイ (Berlin and Kay 1969) によって認知の普遍性と語彙の発達に関する進化論的な仮説が提示されて以来、認識人類学の関心は、個別の民族が環境との間に切り結ぶ具体的な交流の現場から離れ、普遍的な人間の認知が文化的に個別化されるメカニズムの解明という抽象的な理論的考察に移ってしまう (レイヴ 1996; 1995: 124-138; 松井 1997: 54-61)。人間と環境の具体的な関係を抽象的な分類体系や「情報のプール」(レイヴ 1995: 137) に還元したうえで、プロト・タイプや図式など、情報のプールを秩序づけている人間に普遍的な形式的構造を抽出しようとする抽象的な議論に終始するようになってしまったのである (D'Andrade 1995: 244-252; レイヴ 1995: 124-138)。こうした普遍論的な傾向をもつ認識人類学にとって、民族科学はあくまで研究の対象であるにすぎない。普遍的な認知構造という客観的現実を明らかにすることができる研究の主体は、客観的で経験実証的な認識人類学という近代科学だけなのであって、民族科学は普遍的な認知構造が文化的に個別化された単なる事例、すなわち研究の客体でしかなかったのである。

一方で、伝統的な生態学的知識の研究は民族科学研究の一分野として出発し、認識人類学の分析手法を部分的に受け継ぎながらも、反対の方向へと発達してゆく。たしかに、文化的な知識を情報のプールとしてとらえ、それをイーミックな方法で記述するところからはじめる点では、認識人類学と共通の視点に立っている。しかし、外

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

在する参照物という手がかりを経験実証的で客観的な科学的方法で分析するのではなく、それぞれの先住民族が世界を理解したり、説明したりするために用いているもつとも基底的な「ルート・メタファー」(Fienup-Riordan 1990b; Scott 1996)を先住民族のさまざまな行動や言説から抽出することに焦点が向けられる。もちろん、民俗動物分類や時空間の分節体系などの民族科学は、伝統的な生態学的知識の研究でも記述と分析の基礎となる重要な分析対象であることに変わりはない(Nakashima 1991)。しかし、伝統的な生態学的知識の研究は、認識人類学のように物質世界についての民俗分類体系の分析にとじこもることも、認知に関する一般理論へ飛躍することもなく、それぞれの先住民族が環境との間に切り結ぶ具体的な交流の場に留まりながら、その具体的な交流を秩序づけているルート・メタファーを明らかにしようとする。

たとえば、イヌイトやユッピク、クリー(Cree)の社会・文化は、「客人としての動物(animal as guest)」(Fienup-Riordan 1990b)や「人間ではない人格(non-human person)としての動物」(Bodenhorn 1990; Fienup-Riordan 1986; 1990a; 1990b; 1994; Scott 1996)というルート・メタファーを基盤に構築されていることが明らかにされてきた(Bodenhorn 1990; 1993; Fienup-Riordan 1983; 1990a; 1994; Freeman 1985; Scott 1996)。イヌイトやクリーの社会では、このルート・メタファーに基づいた神話的で逸話的な話法に従ってさまざまな動物が分類され、その分布や行動習性、移動などに関する経験的知識が語られるだけでなく、生業技術や動物に対するタブー、食物分配などの社会的規範、儀礼、芸術など、社会・文化のあらゆる側面が、そのルート・メタファーに基づいて構築されているのである。つまり、伝統的な生態学的知識の研究は、民族科学的知識や世界観、呪術、儀礼、芸術、社会的規範、生業技術など、それぞれの先住民族が環境との間に交わす観念的、社会的、物質的な交流を秩序づけているルート・メタファーを抽出しようとするのである。

こうした研究戦略では、人類学自身を含む近代科学も、「自然：文化(社会あるいは人間)」などの二元論的な世界観、合理主義や客観主義などの価値観に基礎づけられたパラダイムとして相対化される(Berkes 1993; Hviding 1996; Scott 1996)。したがって、人類学を含む近代科学は、さまざまな伝統的な生態学的知識の一つとして伝統的な生態学的知識と同一の地平の上で語られることになり、人間に普遍的な認知構造を客観的に明らかにすることができるという特権的な地位を放棄することになる。実際、伝統的な生態学的知識の研究は、さまざまな伝統的な生態学的知識と近代科学を同等の知的所産として対照的に比較したり、それぞれの知識体系の基底にあるパラダイムを相互に翻訳したりしようとする解釈学的で相対論的な傾向を色濃くもつように

なる²⁾。このような意味で、伝統的な生態学的知識の研究は、さまざまな伝統的な生態学的知識が人類学を含む近代科学と対等な世界理解のためのパラダイムであると認めたいうえて、それらの異質なパラダイムと対話しようとする試みであるといえるだろう。

3 「未開の科学者」としてのイヌイト——極北人類学における民族科学研究

3.1 極北人類学における民族科学研究の展開

こうした伝統的な生態学的知識の研究が極北人類学で盛んに行なわれるようになるのは、1970年代の後半になってからである。たしかに、極北の環境に関するその比類ない精確さと豊かさで19世紀から欧米社会に知られていたイヌイトとユピクの民族科学的な知識は、20世紀に入ると数多くの民族誌を通して盛んに紹介されるようになり、伝統的な生態学的知識研究の先駆となる民族科学研究が数多く行なわれていた。これらの民族誌的研究や民族科学研究は、イヌイトが過酷な極北の環境に適応するためにいかに卓越した知識や巧みな技術を開発してきたのかを明らかにし、すでに19世紀後半から欧米近代社会の間に広がっていた「適者生存の権現」(スチュアート 1998b: 153) というイヌイトの肯定的なイメージに実証的な根拠を与えていった。しかし、1970年代後半に入るまで、こうした民族誌的研究や民族科学研究は、動植物や地理、気象などに関するイヌイトの民族科学が精確で膨大であることを明らかにしながらも、欧米近代社会の間で19世紀以来「適者生存の権現」という肯定的なイメージと併存してきたイヌイトに対する否定的なイメージ、つまり複雑な「文明」社会には適応することができない知的に単純な「未開人」あるいは素朴な「極北の幼児」というイメージ (Brody 1975; Dorais 1988; Fienup-Riordan 1990a; 1995; スチュアート 1998b) を払拭するまでにはいたらなかった。

イヌイトが極北の自然環境について詳細な知識をもっていることは、極北探検が本格化する19世紀からよく知られていた。特にイヌイトが詳細で精確な地理的知識と卓越したナビゲーションの技術をもっていることは、大西洋から北極海経由で太平洋へ抜けるための北西航路を19世紀に探索した数多くの探検家によってしばしば指摘されていた。遭難したフランクリン (John Franklin) 探検隊などの一部の例外を除いて、一般にこうした探検隊はイヌイトと頻繁に接触し、当時欧米では未知の領域で

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

あったカナダ中部極北圏と極北諸島周辺の地理的情報について助言を求めており、イヌイトが水先案内人を務めることも多かったからである。1821年から1823年にかけてハドソン湾西岸を探索したパリー (Parry 1824) とその同行者ライオン (Lyon 1824)、1826年にアラスカ沿岸を探索したビーチャー (William Beechey) 探検隊のヒュイシュ (Huish 1836)、1829年から1833年まで中部極北圏のブーシア半島を探索したロス (Ross 1835)、1846年に中部極北圏を探索したレー (Rae 1850)、中部極北圏で1848年に遭難したフランクリン探検隊の搜索にあたったホール (Hall 1865; 1879) やクルチャック (Klutschak 1881)、1858年にバッフィン島を探索したマックリントック (McClintock 1859) などが、自然環境に対するイヌイトの鋭い観察力と豊かな知識について報告している。

さらに、カナダ中部極北圏のバッフィン島で1883年から1884年にかけてボアズ (Boas 1888; 1901-1907) がはじめての体系的な民族誌的調査を行ない、極北人類学が本格的な幕開けを迎えると、多くの民族学者が民族誌的調査を行なうようになり、イヌイトの民族科学的な知識や世界観も丹念に記述されるようになった。ボアズはその著書『セントラル エスキモー (*Central Eskimo*)』 (Boas 1888) の中で「科学と技芸」 (Science and the Arts) という章 (pp.235-250) を設け、イヌイトの地理に関する知識、ナビゲーションの技術、地図、天文学的知識 (pp.235-240) について簡単に紹介し、そうした知識と技術がいかに卓越したものであるかを報告している。

また、この時期には、ホルム (Holm 1888) やステインズビー (Steensby 1910) などがグリーンランドで、ネルソン (Nelson 1899)、マードック (Murdoch 1892)、ランティス (Lantis 1938; 1946; 1947) などがアラスカで、ジュネス (Jenness 1922; 1928; 1957) がカナダ西部極北圏で、ステファンソン (Stefansson 1913; 1914) がアラスカ北部沿岸地域とカナダ西部極北圏で調査を行ない、イヌイトの技術や知識、世界観を丹念に記述していった。さらに1920年代には、ラスムッセンやビルケット=スミスなどによる第5次チュレ調査隊 (Birket-Smith 1929; Mathiassen 1928; 1931; 1933; Rasmussen 1929; 1930; 1931; 1932) が、グリーンランド北西部からカナダ極北圏を経てアラスカ北部にかけての広大な地域を対象に実施され、イヌイトとユピックの技術や知識、世界観はもちろん、イヌイトに関する民族学的、言語学的、考古学的なデータが急増した。しかし、当時存在していた民族誌を利用しながらイヌイト社会の社会形態がみせる季節変異を「全体的社会事象」として体系的に分析したモース (1981 [1904-1905]) の唯一の例外を除けば、ボアズを含め、当時の研究は記述に重点を置いたものであり、イヌイトの知識と世界観などを体系的に把握する試みは、1970年代半ばになるまで行

なわれなかった (Fienup-Riordan 1990b: 7)。

モース (1981) は、季節の変動がイヌイト社会の密度や形態の変動と対応していることを指摘し、夏と冬という季節の周期的な変化とそれに伴って変動する生業活動のパターンが、分散と集結という二つの異なった社会形態を生み出す引き金になっていることに注目した。そして、その社会形態の周期的変動が、生業活動や社会形態のみならず、イヌイトの宗教生活と法的生活も方向づけているのではないかという仮説を提示した。すなわち、イヌイトによって「夏と冬」という二つの季節のかたちで解釈された自然環境の周期的変動パターンを軸に、生業活動、居住形態、法体系、道徳体系、家族経済、宗教生活などのパターンが同調しながら変動しているのではないかという仮説である。つまり、「この民族においては、現象は一層容易に観察することが可能であり、いわば一目瞭然な」(モース 1981: 120-121)「二つの季節のあまりにも明確なコントラスト」(モース 1981: 120)を利用して創り出されたりズミカルな秩序を軸に、イヌイトの社会・文化の全体が構成されていると考えたのである。このモースの仮説は、イヌイトの自然認識、生業活動、社会形態、世界観の全体的な関係を体系的に論じた極北人類学ではじめての理論的分析であるとともに、自然環境への社会・文化の生態的な適応よりも、社会・文化が自然環境と相互に関係しながら紡ぎ出す生活世界全体の秩序、すなわちイデオロギーに重点を置いた分析であり (松井 1997: 38-41)、1970年代後半以後に盛んになる伝統的な生態学的知識の研究に理論的な先駆として強い影響を与えることになった。

さらに、第2次世界大戦後、極北圏の主権問題や冷戦が勃発し、旧ソ連に隣接する北米大陸極北圏の戦略的重要性が高まった20世紀の半ばになると、極北圏の民族や環境、地理について多くの情報を得る必要性が生じるようになり、極北人類学はかつてない隆盛を極めるようになった (Hughes 1984; 岸上 1994)。そうした時代の趨勢の中で、伝統的な生態学的知識研究の直接の前身となる民族科学研究も盛んに行なわれた。植物学者のアンダーソン (Anderson 1939) による民族植物学の調査を皮切りに、これまでに、民族植物学、民族動物学、色彩分類体系、民族解剖学、時空間の分節体系、民族地理学とオリエンテーションの技術、民族気象学、民族天文学、民族数学 (ethnomathematics) などに関する調査が行なわれてきた³⁾。

3.2 民族科学研究の成果と問題点

これら極北人類学における民族科学の諸研究は、イヌイトとユピックが極北の環境に関して近代科学に勝るとも劣らない精確で豊富な知識をもっていることだけでな

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

く、そのイヌイトの知識が人間に普遍的な認知構造を基礎にしながらも、欧米の近代科学とは異なった原理に基づいて構成されていることを明らかにしてきた。そして、こうしたイヌイトの知識が、狩猟・漁労・採集などの生業活動を通じた生態環境へのイヌイトの適応を、その実際の活動に先立つ知的な面での「前適応」(松井 1991: 70)として支えていることを指摘した。

たとえば、欧米近代の科学的な動植物分類が、主に動植物の視覚的特徴だけに基づいているのとは対照的に、イヌイトの民俗動植物分類は、動植物の視覚的特徴だけではなく、捕食関係などの動植物の生態学的な相互関係や分布状態、イヌイトにとっての利用法や狩猟法、イヌイトにとっての価値など、生業活動の実践に利するようさまざまな基準に従って構築されていることが明らかにされた (Feldman 1995; Nakashima 1991; 1993; Nelson 1969; 1976; 高柴 1995a; 1995b)。また、狩猟・漁労・採集などのイヌイトの生業技術では、動植物の分布や捕食関係、動物の移動パターンや行動習性、さらにはそのときどきの風向きや地理的条件を巧みに利用することに重点が置かれていることが明らかとなり、生業活動の成否や効率を左右しているのは、道具の改良よりも、動植物や気象、地理などの環境に関する知識の洗練と集積であることが理解され (Brody 1976; Laughlin 1976; Nelson 1969; Usher 1975; 1976)、民俗動植物分類を含めた精確な民族科学が、前適応の手段として重要な役割を果たしていることが指摘されるようになったのである。

そして、環境の微細な変化も見逃さないイヌイトの鋭敏な知覚能力や記憶力も、しばしば指摘されてきたような生理的な要因に起因する先天的な能力 (Amundsen 1908) であるわけではなく、精確で詳細な知識の集積や技術の洗練など、生態環境への適応を通して鍛え上げられてきた文化的な能力であることが明らかにされてきた (Berry 1966; 1969; 1971; Carpenter 1955; 1973; Carpenter, Valey and Flaherty 1959, Pallascio, Allair and Mongeau 1993)。たとえば、イヌイトの精確な地理感覚は、20種類以上の指示詞によって微細に分割された空間を相対的な位置関係に従って精妙に再現する言語表現をはじめ、季節風を基準に秩序づけられた空間方位、周囲の地理環境を緻密に覆う地名のネットワーク、地名の覚え歌などを通して幼少時から教え込まれる連想による記憶術など、さまざまな種類の文化的装置を総合的に駆使することによって実現される技能であることが明らかにされた。つまり、イヌイトの精妙な地理感覚は、雪原や氷原など、変化に乏しい広大な極北の環境に適応するために開発されてきた知識・技術体系に基礎づけられていることが明らかとなったのである (Arnakak 1995; Berry 1966; 1969; 1971; Carpenter 1955; 1973; Carpenter, Valey and Flaherty 1959; Correll 1976;

Denny 1980a; 1982; Dorais 1971; Fortescue 1988; Fossett 1996; Gagne 1968; Lowe 1980; MacDonald 1998; 宮岡 1978; 1987; Müller-Wille 1983; 1984; 1987; 1996; Nelson 1969; 大村 1995a; 2001; n.d.b; Robbe 1977; Simeon 1982; Spink and Moodie 1972; 1976; Vezinet 1975)。

また、逆に、一見するとイヌイトの間では未発達のようにみえる数学などの抽象的思考も、能力の欠如のためではなく、単に生態環境への適応に必要ではなかったために発達しなかったことが指摘された (Denny 1980b; 1981; 1986)。むしろ、イヌイトの民族数学では、欧米近代の数学とは異なっているが、イヌイトの実生活には即した思考のシステムが発達していることが明らかにされた。たとえば、イヌイトの民族数学では、食物分配などに必要な割り算が特異な発達を遂げており、動物の分布や獲物の分配の具体的な状況に対処する際には欧米近代の数学よりも優れた能力を発揮する複雑な数式のシステムが発達していることが指摘されたのである (Denny 1981; 1986)。つまり、知覚や思考に関するイヌイトの能力は近代欧米人と何ら変わらないのであって、近代の欧米人からみれば特異にみえるイヌイトの知覚や思考の能力も、知的な面での前適応として極北の環境へのイヌイトの生態的な適応を支えるために、人間に普遍的な認知能力や認知構造を基礎に文化的に開発されてきた技能であることが明らかにされてきたのである。

しかし、こうした成果をあげてきた民族科学研究も、前章で検討した認識人類学と同様に、その研究の対象が近代科学からみて合理的に映る経験的な知識に限定されており、神話や世界観などを非合理的で宗教的なイデオロギーとして暗黙のうちに研究の対象から除外してしまう傾向があった。たしかに、すでに20世紀前半には、ビルケット=スミス (Birket-Smith 1929) によって「この原始的な段階では、科学と神話を分離することはできない。もしカリブー・エスキモーの地理学的知識と天文学的知識について考察しようとするならば、その考察は神話や宗教的世界観の検討と組み合わせて行なわれるのが当然であろう」 (Birket-Smith 1929: 153) と指摘されており、イヌイトの間では科学と神話と宗教が分かち難く結びついて一つの統合的な知識体系をなしていることは早くから知られていた。しかし、同時に「確かな知識が尽きるところで、そこから神話がはじまる」 (Birket-Smith 1929: 153) とも述べられており、合理的で経験実証的にみえる知識を民族科学に、非合理的で主観的な虚構にみえる知識を「神話」や「宗教」に割り振る欧米近代の「科学：非科学 (宗教や神話, 迷信)」という民俗分類が、研究の前提としてイヌイトの知識体系にそのまま投影されていた。

この認識論的前提は、極北人類学に限らず、「マリノフスキーの機能主義とは、

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

『未開人』は理性的な経験主義者であると同時に儀式の効用をまじめに信じていたとする、自ら立てた仮定から生じるジレンマに対処するためのものだった」(レイヴ 1995: 123)と指摘されているように、マリノフスキー以来、人類学が暗黙の前提としてきた視点であった(Hviding 1996; レイヴ 1995; Lave 1996; Nader 1996)。そして、先に検討したように、認識人類学や言語人類学などの民族科学研究もこの認識論的前提を継承しており、この点では極北人類学における民族科学研究も変わりはない。むしろ、イヌイトの極北への適応に焦点を合わせる生態学的アプローチが主流だった1970年代までの極北人類学では(岸上 1994)、20世紀前半の記述的な研究や若干の例外(Balikci 1963; Burch 1971; Kleivan 1962; Lantis 1938; 1946; 1947; Oosten 1976; 1981; Remie 1983)を除けば、神話や宗教的世界観に関する研究自体が希少であり(Fienup-Riordan 1990b: 7)、イヌイトの民族科学は主にイヌイトの生態学的適応を支える生業活動との関係の中でのみ考察される傾向にあったため、神話や世界観との関係自体が民族科学研究の視野には入っていなかった。

また、こうした1970年代後半以前の民族科学研究は、環境への生態的適応を支える知的な面での前適応としてイヌイトの知識体系が特異な発達を遂げてきたことを指摘し、狩猟・漁労・採集などのイヌイトの生業活動が従来「生業」⁴⁾という名称の下に考えられていたような単純な活動ではなく、精確で複雑な知識を必要とする知的活動であることを明らかにしてきた一方で、イヌイトの民族科学を前適応の手段としてとらえるこの同じ視点のために、欧米近代社会が19世紀以来保持し続けてきたイヌイトの知性に対する偏見を助長しこそすれ、修正することはなかった。

欧米近代社会がイヌイトに対して抱いてきた偏見について詳細に検討したナカシマ(Nakashima 1991)によれば、欧米近代社会は次のような偏見をイヌイトに対して抱いてきたという。

「野生生物の専門家たちは、先住民社会を非人間的な動物の社会のようなもの、すなわち西欧文明と対極にある社会として描いている。その日暮らしの生活を送っているがために、『脆弱で不安定な』(Macpherson 1981: 104)先住民の人々は文化を発達させる暇もなく、ましてや自然保護の倫理を培うこともなかった。先住民の哲学は抽象性に欠け(Leopold and Darling 1953)、本能の命ずるままに従い、乱獲やそれにかかわる事態に気づくことすらできない(Theberge 1981)。そして、先住民の視野は、現在の切迫した必要性を満たすという限界に閉じこめられている(Leopold and Darling 1953; Macpherson 1981)。(Nakashima 1991: 321)

こうした偏見に対して、イヌイトの生業活動が精妙な民族科学に基づいた計画的で効率的な知的活動であることを明らかにすることを通して、極北人類学が有効な反論を提示してきたことに疑いはない。しかし、1970年代以前の極北人類学は、神話や世界観などの抽象度の高い知識を非合理的で主観的な虚構の産物である非民族科学あるいは「宗教」とみなして民族科学から排除したうえで、イヌイトの民族科学を生態環境への前適応の手段として記述してきたため、結果的には、イヌイトの民族科学が実用性と具体性に縛られているかのように描いてしまうことになった。そのため、具体的で実用的な場面では合理的な思考を発揮する「適者生存の権現」ではあっても、抽象的な思考を合理的に行なうことができない知的に素朴な「極北の幼児」あるいは「未開人」とみなす近代欧米社会のイヌイトの知性への偏見を修正することはなかったのである。つまり、民族科学研究はイヌイトを極北の環境に精通した「科学者」(Nelson 1969: xxii)として描いてはきたが、それはあくまで実用性や具体性に束縛されたままの「未開の科学者」としてでしかなかったのである。

4 イヌイトの世界理解のパラダイム——極北人類学における伝統的な生態学的知識の諸研究

4.1 極北人類学における伝統的な生態学的知識の諸研究の展開

こうしたイヌイトとユピックの知性への偏見に本格的に異議を申し立て、民族科学だけでなく、神話や世界観、呪術をも含めたイヌイトの世界理解のパラダイムを近代科学と対等なパラダイムとして認める伝統的な生態学的知識研究が極北人類学ではじまる端緒となったのは、1970年代前半にフリーマン (Freeman ed. 1976) の指揮下に行なわれた「イヌイトの土地利用及び居住に関する調査プロジェクト」(*Inuit Land Use and Occupancy Project: ILUOP*)である。このプロジェクトは、カナダの北西準州(現在はヌナヴト準州)全域のイヌイトを対象に、先史時代から現在にいたる土地利用の状況をデータ・ベース化すると同時に、イヌイトの土地に対する認識をイーミックな視点から把握することを目的とした調査であり、イヌイトの環境に関する知識と実践をイヌイトの視点から総合的に理解しようとするはじめての試みであった。

このプロジェクトではイヌイトが実際に利用してきたテリトリーが地図上に記録され、そのテリトリーの地勢やそこに棲息する動植物に関するイヌイトの知識が収集されると同時に、そのテリトリーでどのような生業活動が実践され、どのような技術が

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

駆使されていたのが記述された。そして、イヌイトが自身の周囲の環境をどのように認識しているのが、神話の分析やイヌイトへの直接のインタビューを通して明らかにされたのである (Arima 1976; Brody 1976)。このプロジェクトは記述的な性格の強いものであり、「伝統的な生態学的知識」という概念に基づいた理論的分析は行われなかったが、それでも、イヌイトの環境に関する知識や生業技術、生業活動の実践、世界観、社会関係などが、知識と信念と実践の統合的体系として緊密に結びついていることをはじめ、その統合的体系が近代科学とは異質でありながらも、決して近代科学にひけをとらない世界理解のためのパラダイムであることを示唆していた。

1980年代に入ると、この「イヌイトの土地利用及び居住に関する調査プロジェクト」を基礎にフリーマン (Freeman 1984; 1985; 1993; Freeman and Carbyn eds. 1988) が伝統的な生態学的知識の研究を本格的にはじめる一方で、モースの全体的社会事象の理論を基礎に、イヌイトとユピクの神話やシャマニズム、世界観などの観念体系、生業技術や知識体系などの民族科学、親族関係や婚姻などの社会構造など、さまざまな社会・文化の要素が織りなす全体的な関係を統合的に把握しようとする研究が現れはじめた (Bodenhorn 1990; 1993; 1997; Ellanna 1991; Fienup-Riordan 1983; 1986; 1990a; 1994; Guemple 1994; McGrath 1985; 1988; Morrow 1990; Nuttall 1992; 1994; 大村 1999; Saladin D'Anglure 1990; 1993; 1994a; 1994b; スチュアート 1990; 1991; 1995a; Therrien 1987; Turner 1994)。1990年代には、これらの諸研究が伝統的な生態学的知識の研究として一つに合流するようになり、伝統的な生態学的知識は「極北における社会調査の中でもっとも『熱い』現代的な問題の一つ」(Krupnik and Vakhtin 1997: 236) として注目を集めるようになる。

これまでに、極北圏と亜極北圏の先住民の伝統的な生態学的知識に関するいくつかの大きなシンポジウムの成果が発表され (Freeman and Carbyn ed. 1988; Inglis ed. 1993; Johnson ed. 1992; Wilkinson ed. 1984)、イヌイトの伝統的な生態学的知識の全体を把握しようとする試みをはじめ (Huntington 1999; Kawagley 1990; MacDonald 1988; Nakashima 1988; 1991; 1993)、伝統的な生態学的知識と近代科学を同等の知的所産として対照的に比較する研究 (Bielawski 1996; Collings 1997; Freeman 1976; 1984; 1985; 1993; Gamble 1986; Hensel and Morrow 1998; Morrow 1990; Morrow and Hensel 1992; Osherenko 1992) や、相互のルート・メタファーを翻訳して伝統的な生態学的知識と近代科学を統合しようとする試み (Doubleday 1993; Ferguson and Messier 1997; Ferguson, Williamson and Messier 1998; Fienup-Riordan 1999; Gunn, Arlooktoo and Kaomayok 1988; Osherenko 1992; Riewe and Gamble 1988; Stevenson 1996) などが行な

われてきた。また、1993年現在で、イヌイトの伝統的な生態学的知識に関する30以上の調査が極北圏で実施されつつあると報告されている（De La Barre and De La Barre 1993）。

極北人類学におけるこれらの伝統的な生態学的知識の研究は、イヌイトとユピックの間には、欧米近代の「身体：精神」や「自然：文化（人間，社会）」という二元論的な世界観はもちろんのこと、合理性と客観性という価値観に基づいた「科学：非科学（神話，宗教，迷信）」という区別がなく、イヌイトの知識体系を民族科学と非民族科学（あるいは宗教や迷信）に分類することはもちろん、合理性や客観性という基準で神話や世界観を計ること自体が無意味であることを明らかにしてきた。むしろ、非合理的で主観的な虚構の産物、あるいは宗教的なイデオロギーや迷信として民族科学研究の対象から外されてきた非民族科学の中にこそ、イヌイトの民族科学の精確さを支えている論理や認識論的基盤がルート・メタファーのかたちで潜んでおり、そうしたルート・メタファーに沿って読解してゆけば、荒唐無稽にみえる神話や世界観も、その妥当性や説明力の点で、近代科学に勝るとも劣らない世界理解を提示していることが明らかとなっていったのである。

4.2 「イヌア」のルート・メタファー

具体的には、伝統的な生態学的知識の研究では、従来は「精霊」と解釈され、非合理的で主観的な虚構である宗教的な概念とされてきた「イヌア」（*inua*）というイヌイトの概念が、「客人としての動物（*animal as guest*）」（Fienup-Riordan 1990b: 10）や「人間ではない人格（*non-human person*）としての動物」（Bodenhorn 1993: 187-195; Fienup-Riordan 1990a: 167-172）という世界理解のためのルート・メタファーあるいはパラダイムとなっており、イヌイトとユピックの経験的で合理的な民族科学の認識論的基盤となっていることが明らかにされてきた。

このイヌアは「カリブーのイヌア」（*tuktup inua*）や「ホッキョクグマのイヌア」（*nanup inua*）などのかたちで、犬を除いた万物に対して用いられる概念である（岸上 1993a）。従来の神話学や宗教学はこのイヌアを万物に宿っている「精霊」と解釈し、イヌアを軸に展開される神話や動物に対するタブー、シャマニズムなどを、ある種の宗教現象として理解してきた（Balicki 1963; 1970; 1984; Oosten 1976）。いうまでもなく、こうした解釈はイヌアを軸に展開される知識や実践が非合理的で主観的な虚構であることを暗黙の前提としており、合理性や経験実証性という価値観を基準にそうした知識や実践を宗教現象として民族科学から区別する欧米近代の「科学：非科学（宗教、

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

神話、迷信)」という民俗分類に基づくものであった。一方、伝統的な生態学的知識の研究は、このイヌアという概念を軸に展開される神話が、イヌイトの視点に立てば、非合理的な宗教的イデオロギーであるわけでも、主観的な虚構であるわけでもなく、「客人としての動物」や「人間ではない人格としての動物」というルート・メタファーによって自己の周囲に観察されるさまざまな現象を正確に把握していることを明らかにしてきた。しかも、伝統的な生態学的知識の研究が進むにつれ、このルート・メタファーを基軸に神話的な話法で展開される環境に関する知識が、多くの場合、近代科学による説明よりもはるかに妥当なかたちで現象を説明していることが明らかにされてきたのである。

このイヌアを基軸に展開されるイヌイトとユッピクの伝統的な生態学的知識では、動植物をはじめ、山河や特定の地理的場所などを含む世界の中のあらゆる存在がイヌアすなわち「人間ではない人格」として擬人化され、さまざまな動植物種はそれぞれの同種ごとに種社会⁵⁾を形成して人間と同じような社会生活を営んでいるとされている (Bodenhorn 1990; 1993; Fienup-Riordan 1986; 1990a; 1994)。そして、人間の社会を含め、これらの「人間ではない人格」たちがそれぞれの同種ごとに形成する諸社会の間では、排他的な敵対関係や相互に助け合う互酬的關係など、異種イヌア社会間に関係が結ばれていると考えられている。つまり、さまざまな種類のイヌアすなわち「人間ではない人格」たちが同種ごとに形成するさまざまな種社会を基礎的な社会的単位に、さまざまな種社会内関係や種社会間関係が結ばれている巨大な社会空間として世界はとらえられ、そこで生じるさまざまな現象はその巨大な社会空間で展開されるさまざまな社会関係として理解されているのである。

たとえば、ジャコウシヤカリブーのイヌア種社会には、人間の社会と同様に、経験を積んだ古老がおり、ジャコウシヤカリブーの社会はそうした古老の知恵に従って冬季の厳しい環境を生き抜いていると説明される。そして、年老いたジャコウシヤカリブーを狩りすぎると、繁殖適齢期の若いジャコウシヤカリブーを乱獲すると同様に、それぞれの種の生存率を下げってしまうと認識されている (Freeman 1985: 158-159; 1993: 271-274)。そのため、運動能力が下がっており、容易に狩ることができるにもかかわらず、年老いたジャコウシヤカリブーを乱獲することは慎まれる。また、ジャコウシヤカリブーのイヌア種社会は相互に相手の種社会を好ましく思っておらず、一方の種社会が進出した地域からもう一方の種社会は撤退すると考えられている (Collings 1997: 50; Freeman 1985: 269-271; 1993: 271-274)。逆に、人間のイヌア種社会とアザラシのイヌア種社会の場合には、両種社会の間に互酬的な関係が結

ばれているとされる。すなわち、アザラシのイヌア種社会が人間のイヌア種社会に肉や毛皮を提供して人間社会の繁栄を助ける一方で、人間はそのアザラシに対して、さまざまなタブーを守ることによって深い敬意を払い、客人としてもてなして海に送ることによって、アザラシのイヌア種社会の再生産に助力を与えていると説明される (Fienup-Riordan 1990a: 167-191)。

いうまでもなく、こうしたイヌイトとユッピクの伝統的な生態学的知識は、ユダヤ＝キリスト教とデカルト思想の流れをくむ「身体：精神」や「自然：文化(人間, 社会)」などの二元論に基づく欧米近代の世界理解とは異質な一元的な世界観を基礎としている。もちろん、イヌイトの世界理解が一元的な世界観に基づいているとはいっても、それは欧米近代の二元論的な世界理解と較べた場合にそうなのであって、イヌイトの世界観に何の秩序も枠組みもないわけではない。早くはモース (1981 [1904-1905]) が指摘しているように、イヌイトの世界観にも、「夏＝陸＝俗：冬＝海＝聖」という、欧米近代の二元論的世界観とは異なるが、それに比するような世界理解の枠組みがある (Brody 1975; 1976; スチュアート 1991)。そして、この二元的分類に従って、さまざまなイヌア種社会は、「陸」に属するカリブーのイヌア種社会などの陸生哺乳類、「海」に属するアザラシのイヌア種社会などの海棲哺乳類や魚類、「陸」と「海」を行き来するホッキョクグマのイヌア種社会や人間のイヌア種社会の三つに分割され、その三分割を維持するためにさまざまなタブーが課せられているのである (Saladin D'Anglure 1990; 1993; 1994a; 1994b)。

しかし、自然から分離された人間が自然の上位に置かれたうえで、人間のカテゴリーの内部と自然のカテゴリーの内部が支配／被支配の関係に従って階層化されるヒエラルキーの構造が基礎となっている欧米近代の世界観とは対照的に (Scott 1996)、イヌイトの世界観においては、さまざまなイヌア種社会が相互に結んでいる関係は互酬的關係や敵対関係なのであって、支配／被支配の関係に従ったヒエラルキーを成しているわけではない。また、イヌイトの世界観においては「夏：冬」という対立もリズムカルに交替する相補的な関係としてとらえられているにすぎない。つまり、イヌイトの世界観における万物の「陸：海」への分割やさまざまなイヌア種社会への分割は、欧米近代の「身体：精神」や「自然：人間」など、力関係を含む非対称な分割とは異なり、あくまで相補的で対称的な分割なのである。イヌイトの世界観では、世界はヒエラルキーのような立体的な構造としてではなく、平面的なネットワークとして理解されているのである。したがって、こうした世界観に従ってさまざまなタブーを遵守し、結果として野生生物などの再生資源をイヌイトが持続的に利用してきたようにみ

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

えるからといって、イヌイトが自然保護論者のいうところの「自然と共生する」「自然保護の元祖」であるわけではない。結果としては「自然保護の元祖」のようにみえるかもしれないが、欧米近代の自然保護思想や自然管理の思想の基底にあるような、自然から距離を置いて特権的な位置に立つ人間が自然を管理するという発想自体がイヌイトの間にはないからである (Fienup-Riordan 1990a)。

こうしたイヌアつまり「人間ではない人格」のルート・メタファーを軸に展開されるイヌイトの世界理解は、「自然：人間（社会，文化）」という二元論を基軸に展開される近代科学の視点からみれば、たしかに人間と動物の間の根元的差異を混同している荒唐無稽な「神話」にしかみえない。しかし、実際に観察されるさまざまな現象について、こうしたイヌイトの説明と近代科学の説明を対照的に比較する伝統的な生態学的知識の研究が進展するにつれ、イヌイトの伝統的な生態学的知識が、多くの場合、精確さや説明力、現象を再現する際の妥当性などの点で近代科学に勝るとも劣らないことが明らかとなってきた。たとえば、カリブーやジャコウウシなど、さまざまな動物種の群れにおいては、実際に年老いた個体が幼少の個体に、冬季に生き延びるために氷雪の下から食物の植物を掘り出す技術を教えていることが知られるようになり、イヌイトの説明にある通り、年老いた個体はそれぞれの種で重要な役割を担っていることが明らかになった (Freeman 1985: 158-159; 1993: 271-274)。

また、カリブーの群れの大きさが約70～100年周期で増減を繰り返している可能性をはじめ、さまざまな動物種が敵対関係や互酬の関係などのかたちで相互に密接に関連しながら、分布地域や移動ルート、群れの規模を周期的に変えている可能性が指摘されている (Collings 1997: 50; Freeman 1985: 269-271; 1993: 271-274)。イヌイトが諸イヌア種社会の社会間関係のルート・メタファーで説明している現象が、実際にその通りである可能性が指摘されるようになってきたのである。つまり、一見すると荒唐無稽に見えるイヌイトのイヌア種社会のルート・メタファーは、決して非現実的な「迷信」であるわけでも、非合理的な宗教的イデオロギーであるわけでもなく、むしろさまざまな動物種間の複雑で微妙な共生的相互関係を説明するに際しては、近代的な生物学や生態学よりも適したパラダイムである可能性が指摘されるようになってきたのである。

4.3 相対主義的視点——伝統的な生態学的知識の諸研究の成果 (1)

こうした伝統的な生態学的知識の諸研究は、イヌイトとユツピクのパラダイムに即したイーミックな視点から、民族科学的知識や世界観、呪術、儀礼、芸術、社会的規

範、生業技術など、イヌイトが環境との間に交わす観念的、社会的、物質的な交流を秩序づけている世界理解の全体を統合的に把握したはじめての研究動向として学術的に大きな意味をもっていた。

従来の極北人類学では、先にも触れたように生態学的アプローチが主流であり、イヌイトの民族科学を含む社会・文化の全体を、極北という環境へのイヌイトの物理的で経済的な適応によって説明しようとする傾向が強かった。そのため、従来の極北人類学では、ややもすれば、イヌイトの「親族関係、宗教、生業技術や物質文化はすべて人間が極北の自然環境へ適応するための手段である」（岸上 1994: 57-58）とみなされ、イヌイトの社会・文化は環境への生態学的適応に還元されてしまう傾向にあった。こうした生態学的アプローチは、煎本（1996）が指摘しているように、「人間行動というものがある合理的なものであり、動物生態学と経済理論を用いることによって、分析可能であるとする前提」（煎本 1996: 10）に立っており、「人間行動における人間の認識や世界観の役割を無視する」（煎本 1996: 11）唯物論的傾向が強かった。つまり、この生態学的アプローチも、先に考察した認識人類学や民族科学研究などを含め、マリノフスキー以来、人類学一般がそうであったように、欧米近代の「身体：精神」や「自然：文化（人間、社会、文化）」などの二元論的世界観と合理性の価値観に基づいた視点であり、人間の「精神」や「文化」は、人間が「身体」を維持するために「自然」に対して合理的に適応してゆく手段として発達してきたと想定する唯物論を理論的前提としていたのである（Ortner 1984: 132-133）。

そのため、こうした生態学的アプローチでは、イヌイトが極北の環境から受ける物理的制約にいかに対応してきたのかというイヌイトの社会・文化の物理的で受動的な側面が強調されることになり、イヌイトが自身の観念体系を通していかに環境に意味づけしてきたのかというイヌイトの社会・文化の象徴的で能動的な側面が等閑視される傾向にあった（岡 1978: 253; スチュアート 1995a: 51）。特に極北人類学における生業研究の分野では、1960年代以後の生態学的アプローチが、鳥類の採餌行動を理論的モデルとする最適採餌戦略や限界効用理論という経済学的モデルなど、過度に唯物論的なモデルを採用するようになった結果、「生物一般の捕食行動と、人間社会に認められるシェアリングを含む社会・文化的な性格の強い生業との区別が等閑視」（スチュアート 1995a: 51）されるようにまでなってしまったのである。

一方、極北人類学における伝統的な生態学的知識の諸研究は、自身が属している欧米近代の二元論的世界観や合理性の価値観を一旦保留して、イヌイトのパラダイムに即したイーミックな視点に立つという視座を打ち出すことで、こうした生態学的アプ

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

ローチの自文化中心主義的で唯物論的な視点に大きな修正を加えることになった。こうした視座に立つ伝統的な生態学的知識の諸研究は、前節で考察したようなイヌアあるいは「人間ではない人格」というルート・メタファーを基軸に展開されるイヌイトの世界理解のパラダイムからみれば、イヌイトの生業活動が単なる物理的で経済的な活動にすぎないのではなく、人間のイヌア種社会とさまざまな動植物種のイヌア種社会が対等な資格で切り結ぶイヌア種社会間関係という意味をもつ象徴的で社会的な活動でもあることを明らかにしたからである。

先に詳述したように、イヌイトの世界理解のパラダイムでは、犬を除く動植物を含め世界のあらゆる存在はイヌアつまり「人間ではない人格」として擬人化される。そして、それらのイヌアが、同種ごとに形成されるイヌア種社会を基礎的な単位に、さまざまな種社会内関係や種社会間関係を結ぶ巨大な社会空間として世界は表象されている。こうしたパラダイムにあっては、人間と獲物との関係は、「殺して利用する：殺されて利用される」というような即物的で非対称な関係とはみなされない。狩猟・漁労・採集などの生業活動は、そうした即物的な対象である獲物を一方的に狩るという物理的で経済的な活動ではなく、双方向的に対称的で互酬的な社会関係として理解される。すなわち、獲物となるイヌア種社会と人間のイヌア種社会はある種の互恵的な同盟関係にあり、獲物のイヌア種社会が人間のイヌア種社会に自身が身に纏っている毛皮や肉を進んで提供し、人間のイヌア種社会の繁栄を支えるとみなされる。そして、一方で、人間のイヌア種社会は同盟関係にある獲物のイヌア種社会にふさわしい敬意を示す技術と態度で獲物を迎え、同盟関係を支えているタブーを遵守しながら獲物を客人として正当にもてなし、その客人のもたらした恩恵を人間のイヌア種社会の間で気前よく分配することで獲物のイヌア種社会への感謝と敬意を表明したうえで、客人たる獲物のイヌアを再びもとの獲物のイヌア種社会に送り返すことによって、獲物のイヌア種社会の再生産を手助けするとみなされているのである（Bodenhorn 1990; 1993; Fienup-Riordan 1986; 1990a; 1994; スチュアート 1990; 1991）。

こうしたイヌイトのパラダイムに従う伝統的な生態学的知識研究の視点は、合理性や経済性を基準としていた従来の生態学的アプローチでは説明することが難しかったさまざまな難題に解決を与えた。特に動植物をめぐるタブーについては、従来、動植物を保護・増殖し、狩猟環境を整備する機能を果たしていると説明され、そうした説明に適合する部分が多いことも確認されてきたが、「反面イデオロギーとしての自律性、固有の論理もはっきりと認めることができ」（岡 1978: 253）、そうした実用的な機能一辺倒では説明することが難しい部分があることも認められてきた。たとえば、

狩ったアザラシをイグルーの中に迎え入れて解体する前にその死んだアザラシの口に真水を与えなければならないとする習慣 (Balicki 1970; スチュアート 1990; 1991), 狩られて食べられている間に自身の膀胱に待避していたアザラシのイヌアをそのアザラシのイヌア種社会に送り返すために行なわれるアラスカの膀胱祭 (Fienup-Riordan 1983; 1990a; 1994), 出会った獲物を狩らずに見逃すことはその動物のイヌア種社会への最大の侮辱にあたるとする信念 (Brody 1976; Fienup-Riordan 1983; 1990a; 1994), 正しい心をもったハンターが適切なやり方で狩れば狩るほど, 狩られた動物のイヌア種社会の再生産は促され, その動物のイヌア種社会の人口は増えて繁栄するとする信念 (Brody 1976; Fienup-Riordan 1983; 1990a; 1994) などである。これらの儀礼や信念は, 合理性や経済性による生態学的アプローチではまったく説明できず, 非合理的な宗教的イデオロギーとして研究の対象から外される傾向にあった。

しかし, 伝統的な生態学的知識の諸研究は, イヌアのルート・メタファーによって構築されたイヌイトのパラダイムの中では, これらの信念や儀礼が, 非合理的な宗教的イデオロギーや迷信として, 合理的で経済的な生業活動から分離されているわけではないことを明らかにしてきた。こうしたタブーや信念, 儀礼が, 「人間ではない人格」や「客人としての動物」という種社会間関係に基づいて展開される生業活動の一部として, 生業活動の物理的で経済的な側面とともに一貫した説明が可能であることを明らかにしたのである (Bodenhorn 1990; 1993; Fienup-Riordan 1986; 1990a; 1994; スチュアート 1995a)。客人としてもてなされる「人間ではない人格」として獲物をみなし, その獲物との関係を互酬的な関係として考えるのならば, 上に挙げた信念や儀礼も, 生業活動の成功を促進する経済的な現実的手段として理解することができるからである。つまり, 伝統的な生態学的知識の諸研究は, 従来の生態学的アプローチのあまりに自文化中心主義的で唯物論的な視点を是正し, 生態学的アプローチが等閑視してきた生業活動のイデオロギー的で社会的な側面を生業活動の経済的な側面と統合して把握する道を切り開いたのである。

4.4 先住民運動への寄与——伝統的な生態学的知識の諸研究の成果 (2)

以上に検討してきたように, 伝統的な生態学的知識の諸研究は, 従来の極北人類学が欧米近代のイデオロギーと価値観によるバイアスのために把握することのできなかったイヌイトの社会・文化のさまざまな側面に光をあてたという意味で, 学術的に重要な成果をもたらした。しかし, この伝統的な生態学的知識の諸研究の成果はそうした学術面だけに留まらなかった。イヌイトのパラダイムに焦点をあて, その独自性

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

と正当性を実証的に明らかにした伝統的な生態学的知識の諸研究は、イヌイトの民族としての独自性を支えるための知的基盤を用意したと同時に、イヌイトが主張する生業権や土地権など、先住民運動⁶⁾でその回復が叫ばれたイヌイトの先住権の正統性を実証的に支える根拠を与えたからである。

イヌイトの先住民運動が活発化するようになる1970年代以来、今日にいたるまで、イヌイトは先住民運動の一環として、欧米のドミナント社会が近代科学のパラダイムに従ってイヌイトの意向とは関係なく勝手に展開してきた環境管理や環境開発に対して異議を申し立て続けてきた。イヌイトが自身のテリトリー（生活領域）で行なわれる環境管理や環境開発の過程に主体的に参加する権利を主張するようになり、欧米のドミナント社会の利害に基づいて一元的に行なわれてきた環境開発や環境管理をめぐる従来の政策決定のあり方に異議を唱えるとともに、その基礎となってきた近代科学のパラダイムの一極支配に対して修正を求めるよう主張してきたのである。当初、この異議の申し立ては、カリブーやクジラ、さまざまな渡り鳥など、絶滅が危惧された野生生物種を保護するために、イヌイトのあずかり知らぬ国際政治や国内政治の場で決定された国際協定や国内法による禁猟や禁猟期の設定に対する反対運動をはじめ、マッケンジー川流域などで発見された埋蔵資源の開発、あるいは北極海におけるタンカーの定期航路や内陸部におけるパイプ・ラインの開発などへの反対運動としてはじまった（Brody 1976: 238-242; Dybbroe 1996: 44-50; Wilkinson ed. 1984: 1-6）。

こうしたドミナント社会の環境管理計画や大規模環境開発の推進者たちは、その環境に暮らしているイヌイトへの配慮に欠け、イヌイトの意見を聞くことすらなかっただけでなく、カリブーなどの絶滅が危惧されていた野生生物の減少は、高性能ライフルやスノーモービルを手に入れたイヌイトが無節操な乱獲をするようになった結果であるとみなし、イヌイトを管理能力に欠けた無謀な乱獲者として非難することすらあった。特に、生物学者の間では、外的規制がない自然状態の人間には自制心がないとするホップスの思想と、更新世におけるマンモスやサーベル・タイガーなどの生物種の絶滅が、アメリカ大陸に渡った初期人類の乱獲によって引き起こされたという仮説に従って、イヌイトを含めた狩猟・採集民は本質的には無節操な乱獲者であるとみなす傾向が強かった。そして、高性能ライフルやスノーモービルなどの近代的装備を手に入れる以前は、たまたまイヌイトの生業技術が「原始的」であるために生態系のバランスが維持されてきたにすぎないとみなしてきたのである（Collings 1997; Freeman 1985）。

先に検討したように、イヌアのルート・メタファーを軸とするイヌイトのパラダイ

ムが実際にみられる現象を近代科学以上に的確に説明していることを明らかにしてきた伝統的な生態学的知識の諸研究は、こうしたパラダイムに従って実践されるイヌイトの生業活動が、環境管理の面でも優れた能力をもっていることを実証的に明らかにした (Freeman 1985; 1993)。また、伝統的な生態学的知識の諸研究は、イヌイトに対する欧米近代社会の偏見を是正するとともに、近代科学に勝るとも劣らないイヌイトの伝統的な生態学的知識を環境開発や環境管理の現場で活用することの重要性を強調することで (Freeman 1985; 1997)、欧米のドミナント社会のイヌイトに対する偏見と勝手な環境開発に異議を申し立てるイヌイトの先住民運動に理論的な基盤を提供してきた。実際、野生生物資源管理や環境開発計画、環境アセスメントのために行なわれる調査、分析、政策決定の全過程にイヌイトが国家や地方自治体の行政組織と対等に参加する共同管理 (co-management) の制度⁷⁾ が、1980年代から極北圏で次々と実現されていったが、その実現の背景には、フリーマンをはじめ、伝統的な生態学的知識の研究を推し進めてきた極北人類学者たちの尽力があったのである⁸⁾。

また、伝統的な生態学的知識の諸研究は、イヌイトとユックピクにとっての生業活動が、その生業活動を通して獲得されるカロリー量に還元できるような物理的で経済的な活動にすぎないのではなく、動植物のイヌア種社会との互酬的關係を実践する象徴的で社会的な活動でもあることを明らかにすることによって、生業活動を自由に行なう権利としてイヌイトが主張する生業権が経済的に必要な権利であるのみならず、イヌイトのイデオロギーの存立に不可欠な権利でもあることを指摘してきた (Brody 1976; Ellanna 1991; Fienup-Riordan 1990a; Freeman 1985; 1993; Wenzel 1991)。この指摘は、今日のイヌイト社会では、急激な社会・文化変化の結果、食料獲得の手段としての生業活動の重要性や経済性が下がってはいるが⁹⁾、さまざまな動植物のイヌア種社会との間に結ばれた互酬的關係の履行を意味する生業活動の象徴的な重要性は依然として変わっていないことを明らかにした点で、イヌイトが主張する生業権の正当性を支えることになった。

さらに、こうしたイヌイトのパラダイムに即してみた場合、イヌイトとユックピクが主張する土地権は、欧米近代の二元論的な世界観を前提としている所有権や利用権、管理権、つまりある人間やある人間集団がある特定の土地を経済的目的のために物理的に占有あるいは共有する物理的で経済的な権利とは異質な権利であり、欧米近代の法的基準ではとらえることができない象徴的な側面をもつことが明らかにされてきた (Brody 1976; Fienup-Riordan 1990a)。イヌイトのパラダイムの中では、「大地」(nuna) と呼ばれる生態環境は、人間を含むさまざまなイヌア種社会が、種社会内関係や種

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

社会間関係を結ぶ舞台、すなわち象徴的な巨大な社会空間として理解されており、「大地」との絆の維持とは、過去数千年にわたってイヌイトが培ってきたその社会空間への参与を維持することを意味しているのである（Brody 1976: 222; Fienup-Riordan 1990a: 183）。そして、イヌイトが主張する土地権とは、その社会空間で展開されるイヌア種社会間関係に参加する象徴的で社会的な権利のことであり、そうした社会空間の内部で、イヌイトがさまざまなイヌア種社会と結んできた多様な契約を尊重すべきであるとする主張なのである。

つまり、伝統的な生態学的知識の諸研究は、イヌイトの伝統的な生態学的知識がイヌイトに固有の世界理解のパラダイムであると同時に、分野によっては近代科学よりも優れた説明力を発揮するパラダイムであることを明らかにした点で、イヌイトの民族としてのプライドを高揚させる契機となったが、それだけではなく、イヌイトが先住民運動の中で主張してきた先住権がイヌイトに固有のパラダイムに基づく道理にかなった権利であることを明らかにした点で、政治的にも大きな意味をもっていたのである。

4.5 「伝統的な生態学的知識」という名の神話——本質主義の陥穽

このように、1970年代後半に端を発し、今日でも盛んに行なわれている伝統的な生態学的知識の諸研究が、学術的にも、社会的、政治的にも、大きな意味をもつ研究動向であることに疑いはない。しかし、一方で、従来の諸研究では、イヌイト個人が伝統的な生態学的知識を日常的な生活実践を通して絶え間なく再生産し、変化させ、創り出しつつあること、すなわち文化が人間の産物であるという文化分析の第一の契機が忘却されていたために、本質主義的な近代人類学の場合と同様に、イヌイトの伝統的な生態学的知識があたかも太古より不変であるかのように凍結されることになってしまった。

クルプニクとヴァフチン（Krupnik and Vakhtin 1997）は、従来の諸研究がイヌイトとユピックの古老や熟練ハンターの洗練された「正統」な伝統的な生態学的知識にのみ注目し、それを変化のない凍結した知識体系として描いてきた結果、現実に現在のイヌイトの間で進行しつつある伝統的な生態学的知識の変化をその洗練された「正統」な伝統的な生態学的知識からの不完全な逸脱とみなすことになり、その変化の結果として生じつつある新しい伝統的な生態学的知識の創造性を見落としてきたと批判している。実際、これまでのほとんどの伝統的な生態学的知識の諸研究では、古老や熟練ハンターへのインタビューによって、洗練された「正統」なイヌイトの伝統的な生態

学的知識を再構成することが主目的とされてきたため、社会・文化変化の中で現実に生きている若者たちの間で伝統的な生態学的知識がどのように変化しているのかについてあまり注意が払われてこなかった。むしろ、そうしたイヌイトの若者たちの間で現在進捗しつつある伝統的な生態学的知識の変化は、古老や熟練ハンターの知識から導き出された正統な伝統的な生態学的知識からの逸脱として無視される傾向にあったのである。

つまり、従来の諸研究は一貫した整合性のあるパラダイムとして伝統的な生態学的知識を描く過程で、古老や熟練ハンターが語る洗練された「伝統」的な知識に焦点を絞るあまり、「正統」な伝統的な生態学的知識を太古から不変の知識体系として描いてしまったのである。そして、その結果、1960年代以来の社会・文化変化の中で、学校教育やマス・メディアを通じて流入する欧米近代社会からの影響を受けた近年の若者が語る知識は、「正統」な「伝統」からの逸脱とみなされてしまい、「正統」で「伝統」的な知識が若い世代に継承されなくなりつつあるかのように描かれることになってしまったのである。

このように伝統的な生態学的知識が現在急速に消滅しつつあるとみなす視点は、イヌイトが主張する先住民権を「かつて」のような実質的な知的基盤を失った先住民運動の政治的レトリックとみなす主張を生み出してしまった（スチュアート 1996; Wenzel 1991）。それによれば、伝統的な生態学的知識を失ってしまった今日のイヌイトの若者にとって、生業活動はレクリエーションや自身のエスニック・アイデンティティを提示するための表面的な虚構にすぎず、生業活動を通して経験される「大地」との一体感という今日のイヌイトが語る言説には、伝統的な生態学的知識に裏づけられた「真正さ」や「真実」性が欠けており、そうしたイヌイトの言説は内実を失った政治的レトリックにすぎないとみなされるのである。

また、コリングス（Collings 1997）は、野生生物の共同管理に参加している多くの科学者や行政官が、イヌイトの伝統的な生態学的知識が1960年代以来の社会・文化変化の結果として消滅しつつあり、高性能ライフルやスノーモービルなどによって高度に機械化され、人口の増加や資本主義経済の導入などによって複雑化した現在のイヌイト社会では、あまり効果を発揮しない時代遅れの知識体系であるとみなしていると報告している。多くの科学者や行政官は、効果を失いつつあると同時に過去の遺物として消えつつあるイヌイトの伝統的な生態学的知識の代わりに、イヌイトに近代科学を習得させるべきであり、共同管理を成功させるための最低限の条件は、イヌイトのハンターが十分に訓練された科学者になることであると考えているのである。

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

(Collings 1997: 51)。こうした科学者や行政官の偏見に対して、従来の諸研究はその偏見を助長しこそすれ、有効な反論を展開することができなかった。イヌイトの伝統的な生態学的知識を変化のない凍結した知識体系として描き、1960年代以来の社会・文化変化の結果、次第に失われつつあるかのように描いてきたのは、その諸研究自体だったからである。

結局、従来の諸研究は、イヌイト個人が伝統的な生態学的知識を日常的な実践を通して絶え間なく再生産し、変化させ、創り出しつつあること、すなわち文化が人間の産物であるという文化分析の第一の契機を忘却していたのである。そして、古老や熟練ハンターが語る伝統的な生態学的知識を「正典」化して固定してしまい、太古から変化することのなかった凍結した伝統的な生態学的知識が、1960年代以来の社会・文化変化の過程であたかも消滅しつつあるかのように描いてしまった。伝統的な生態学的知識の諸研究は、その成果と引き替えに、今このときに生きているイヌイトの現実を「伝統」の喪失という否定的なかたちに貶めてしまうという高価な代償を払うことになったのである。

たしかに、伝統的な生態学的知識をイヌイトの視点に即して理解しようとするこれらの諸研究のもつ相対主義的な視点は、イヌイトの知識の固有性を前面に押し出すことによって、イヌイトが主張する先住民権の正当性を立証することになった。しかし、この相対主義的な視点が明らかにしたのは、社会・文化の変化の影響下にある若者の言説を排除し、古老や熟練ハンターが語る言説のみに焦点を合わせることによって再構成された「真正」で「純粹」な伝統的な生態学的知識なのであって、今このときに生きているイヌイトの現実であるわけではなかった。その結果、「真正」な伝統的な生態学的知識が失われつつある現在のイヌイト社会においては、イヌイトが主張する先住権は、実質的な知的基盤に欠けた政治的なレトリックにすぎないという批判に反論することができなくなってしまった。つまり、伝統的な生態学的知識を変化の可能性のない永遠に不変なパラダイムとして凍結してしまっていた従来の諸研究では、イヌイトの伝統的な生態学的知識は凍結されて神話化されてしまい、結果として、今このときに生きているイヌイトの現実と将来の可能性がその神話の影に覆い隠されてしまったのである。

こうした従来の諸研究の問題点を引き起こしている理論的背景こそ、今日、ポストモダン人類学によって批判されている本質主義に他ならない。本質主義とは、本論文の冒頭で検討したように、「オリエントやイスラームや日本文化や日本人やヌエル族といったカテゴリーにあたかも〔ネコやイヌなどの〕自然種のような全体的で固定さ

れた同一性があることを暗黙の前提にしている」(小田 1996a: 810) 立場のことであり、この本質主義を支えている暗黙の前提、すなわち民族というカテゴリーを動物の自然種のカテゴリーと類比したものとして扱うことができるとする前提こそ、イヌイトの人々の働きかけを超えた第二の本能であるかのように、永遠に凍結した不変のパラダイムとして伝統的な生態学的知識を描き、そこからの逸脱を民族の本質の喪失として語ってきた従来の諸研究の理論的前提だからである。相対主義的な視点を提示してイヌイトの伝統的な生態学的知識を復権した従来の諸研究にも、本質主義的な近代人類学の場合と同様に、民族誌という表象を通してイヌイトの人々を固定的なカテゴリーに縛りつけて支配する政治装置が組み込まれてしまっていたのである。

したがって、民族科学研究が描いてきたイヌイトの知識と世界観が、自文化中心主義的な普遍主義の視点からイヌイトの知識と世界観を裁断して歪めてきた「未開の科学」という名の神話であったとすれば、従来の諸研究が描いてきたイヌイトの伝統的な生態学的知識も、今このときを生きているイヌイトの現実を見えなくしてしまう「伝統的な生態学的知識」という名の神話であるといえることができるだろう。従来の諸研究は、「未開の科学」という名の神話を解体しながらも、イヌイト個人が伝統的な生態学的知識を日常的な実践を通して絶え間なく再生産し、変化させ、創り出しつつあること、すなわち文化が人間の産物であるという文化分析の第一の契機を忘却していたために、「伝統的な生態学的知識」という名の新しい神話を構築してしまったのである。

5 統合的な文化分析——本質主義を克服する鍵

5.1 統合的な文化分析の必要性

前章までに検討してきたように、従来の諸研究では、イヌイト個人が伝統的な生態学的知識を絶え間なく再生産し、変化させ、創り出しつつあることが忘却されていたために、伝統的な生態学的知識は太古より不変の閉じたパラダイムとして凍結されてしまっていた。したがって、従来の諸研究が引き起こしてしまった問題を解決するためには、伝統的な生態学的知識をイヌイト個人の働きかけによって再生産されながら変化してゆくものとしてとらえなおし、永遠に不変であるかのように凍結されていた伝統的な生態学的知識を解凍する必要があるといえるだろう。「伝統的な生態学的知識」という名の神話を解体するためには、第二の本能であるかのように民族の本質と

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

してイヌイト個人の操作から隔離された伝統的な生態学的知識を、イヌイト個人がそれに働きかける日常の生活実践の場にもう一度据えなおし、凍結されて神話化された伝統的な生態学的知識を解凍する必要があるのである。

しかし、だからといって、従来の諸研究をすべて否定し、異なった研究プランを立てる必要はないだろう。従来の諸研究が相対主義的な視点を提示することによって大きな成果をあげたことも確かだからである。バーガーとルックマンのことにばに照らし合わせていえば、従来の諸研究が、文化分析の第二と第三の契機に注目し、イヌイトが客観的な現実である伝統的な生態学的知識によって型取られていることを明らかにした点では、大きな成果をあげたことに疑いはない。これまでに検討してきたように、従来の諸研究で問題だったのは、本質主義的な近代人類学の場合と同様に、文化分析の第一の契機、すなわちイヌイトの産物である伝統的な生態学的知識がイヌイト個人によって日常の生活実践の中で再生産されながら変化してゆくことが忘却されていたことなのであり、それを客観的な現実として記述し、それによってイヌイト個人がいかに型取られているかを描き出すこと自体に問題があるわけではないのである。

したがって、こうした従来の諸研究の問題点が、文化分析の第一の契機を忘却してしまったことであるからといって、それを強調するだけでは本質主義を克服することにはならないだろう。文化分析の第一の契機を強調する一方で、他の二つの契機を等閑視してしまえば、バーガーとルックマンのことにばにもあるように、そうした文化の分析も本質主義的な近代人類学の場合と同様に歪んだ分析となり、本質主義を克服することにはならないからである。実際に、こうしたアンバランスな研究戦略をとってしまった結果として、人類学の危機をさらに深めてしまったのが、本質主義批判によって人類学の危機の幕を開けたポストモダン人類学そのものであるといえるだろう。

ポストモダン人類学は、忘却と隠蔽のメカニズムによって、文化を民族の本質として自然化する本質主義的な人類学へのアンチテーゼとして登場し、文化が人間の産物であるという、本質主義が忘却し隠蔽していた事実にも光をあてることによって、人類学の危機を乗り越える試みを展開してきた。しかし、今日、ポストモダン人類学批判（小田 1996a; 1996b; 1997; 松田 1996a; 1996b）によって指摘されているように、ポストモダン人類学は、人間が創り出した文化のすべては社会にはりめぐらされた権力作用を隠蔽するために社会的に「構成」された虚構にすぎず、その虚構を現実と思込むことは単なる錯誤にすぎないとして文化の客観的な現実性を拒絶してしまった。民族というカテゴリーのみならず、子ども、世代、性、家族といった人間分節の基本単位や民族の伝承、民族的風俗、民族的制度など、さまざまな社会において先験的で固定

的な実在とされているさまざまな文化も、それぞれの社会が近代化されてゆく過程で懐疑や意識化を封じてしまうような先験的な「自然」を装った固定的なカテゴリーに人々を縛りつけて支配するために政治的に捏造された虚構にすぎないとして、文化の現実性をすべて否定してしまったのである。

その結果、ポストモダン人類学では、文化が客観的に実在するという主張自体や、ある特定の文化について記述すること自体が、その文化の背後に隠蔽された権力作用を正当化する反動的な本質主義であるとして肅正の対象となってしまい、文化を記述する民族誌の実践自体が否定されてしまった。しかも、ポストモダン人類学は、人々が紡ぎ出すあらゆる文化を社会的な虚構として解体の対象としてしまったため、あらゆる文化の「真正性」を否定してしまう虚無主義に陥ることにもなってしまった。本質主義的な近代人類学が忘却していた文化分析の第一の契機に光をあてることによって、人類学の危機を乗り越えようとしたポストモダン人類学も、文化分析の第一の契機に焦点を合わせるあまり、第二の契機、すなわち文化は客観的な現実であるという事実を拒絶してしまったため、種類が異なっているとはいえ、歪んだ文化の分析になってしまっている点では本質主義的な近代人類学と変わりはないのである。結局、ポストモダン人類学は、民族誌の実践を不可能にすると同時に、あらゆる文化の「真正性」を社会的に構成された虚構として否定してしまい、人類学の危機を乗り越えるどころか、かえってその混迷の様相を深めてしまったといえるだろう。

つまり、本質主義を克服し、従来の伝統的な生態学的知識の諸研究の問題点を解決するための鍵は、客観的な現実としてイヌイトを型取る伝統的な生態学的知識をイヌイトの視点から記述した従来の諸研究の成果自体を見直すことではなく、その成果にイヌイト個人の伝統的な生態学的知識への働きかけについての分析を加え、従来の諸研究では凍結されてしまっていた伝統的な生態学的知識を解冻することにあるといえるだろう。クルプニクとヴァフチン (Krupnik and Vakhtin 1997) がすでに指摘しているように、現在イヌイトの間で進行しつつある伝統的な生態学的知識の変化に注目し、その変化を引き起こしつつあるイヌイトの創造性に光をあてることによって、イヌイト個人が、客観的な現実としての伝統的な生態学的知識に型取られながらも、それを日常の生活実践の中で再生産しながら変化させてゆくダイナミックな過程の全体を分析の射程に入れること、つまりバーガーとルックマンのことばでいえば、文化分析の三つの契機を統合することが求められているのである。それでは、文化分析の三つの契機を統合するためには、どのような分析モデルが適切なのだろうか。次に、実践の理論をはじめ、近代人類学の本質主義の克服を試みているいくつかの理論を参考

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

にしながら、この問題について考えてみよう。

5.2 統合的な文化分析の試み—実践の理論の展開

近年、近代人類学が陥った本質主義を克服するために、文化は人間の産物であり、文化は客観的な現実であり、人間は文化の産物であるという文化分析の三つの契機を統合することを狙った研究戦略が提示されるようになってきている。こうした研究戦略には、実践の理論をはじめ、戦術的リアリズム、戦略的本質主義、反-反本質主義など、さまざまな立場がある。しかし、これらの立場はいずれも、日常生活の場で個人が展開する実践の創造力に注目し、文化と個人の双方向的な相互作用が実際に絶え間なく生じている日常の生活実践の場に分析の焦点に据えることによって、文化分析の三つの契機を統合しながら本質主義を克服しようとする点では共通している。

ブルデュによる『実践の理論の概要(*Outline of a Theory of Practice*)』(1977)を発端に、1980年代以来盛んになってきた実践の理論は、オートナー (Ortner 1984) が要約しているように、社会構造や文化に束縛された個人が、日常的生活実践の中で社会構造や文化に対して創造的に働きかけながら、その社会構造や文化を再生産あるいは変化させてゆくという文化分析の三つの契機すべてを射程に入れることによって、1970年代以前の人類学の歪みを是正しようとする試みとして出発した。1970年代以前の人類学では、社会構造や文化は人間の制御を超えた独自の力学をもつ客観的な実在として分析され、その社会構造や文化によって人間がいかにか型取られているのかについて盛んに研究されてきたが、人間の産物としての社会構造や文化が人間によって再生産されながら変化してゆくことについては等閑視されてきた。こうした1970年代以前の人類学の歪み、すなわち社会構造や文化に対する人間の作用を忘却し、人間の制御を超えて永遠に不変のまま凍結された社会構造や文化が、人間を一方向的に規定しているかのように描き出してしまった近代人類学の歪みこそ、ポストモダン人類学によって批判された本質主義に他ならない。

こうした近代人類学の本質主義的な歪みを修正するために、実践の理論は近代人類学があげた成果をすべて否定してしまうのではなく、その成果を認めたくて、その成果に社会と文化に対する人間の作用に関する分析を加えようとする。その際に、実践の理論が目指すのが、日常生活の場で個人が展開する実践の創造力である。日常生活のルーティンには、社会構造や文化による個人の型取りの過程も、個人による社会構造や文化への働きかけの過程も組み込まれており、日常生活でのルーティンを実践することそれ自体によって、社会的規範や価値などを個人が内面化する社会化だけ

でなく、個人による社会構造や文化の再生産と変化も生じているからである (Ortner 1984: 154)。実践の理論はこうした日常の実践に注目し、個人が日常的なルーティンを実践すること自体によって、社会構造や文化による型取りを受けると同時に、社会構造や文化を再生産したり (e.g. Bourdieu 1977; 1988; 1990)、その実践に際して生じざるをを通して社会構造や文化を変化させたりしている過程に焦点をあてるのである (e.g. Sahlins 1981)。つまり、実践の理論は、客観的な実在として社会構造と文化が人間をいかに型取っているのかについての分析、すなわち社会・文化分析の第二と第三の契機の上に立って、その分析に、社会構造と文化に対する人間の働きかけに関する分析、すなわち第一の契機の社会・文化分析を加え、人間と社会・文化システムの間で展開される連鎖的な相互作用のダイナミックな過程の全体を分析の射程に入れようとするのである。

また、文化分析の第二の契機を本質主義として否定してしまったポストモダン人類学に対する批判から出発し、1990年代に次々と打ち出された戦術的リアリズム路線 (Abu-Lughod 1991; Lavie, Narayan and Rosaldo eds. 1993; 松田 1996a; 1996b; 1997) や戦略的本質主義 (古谷 1996) などの研究戦略も、実践の理論と同様、文化分析の三つの契機を統合することによって本質主義を乗り越えようとする (松田 1996b; 小田 1997; 箭内 1994)。

これらの立場では本質主義は否定されるべきものではなく、記述の出発点として戦術的に利用されるべきものであり、そうした本質主義的な文化の記述は、日常生活実践の中で人々が文化をいかに再生産しながら変化させてゆくのかを分析するための出発点となる。「確定した対象を実在するものとして記述することを可能」(松田 1996b: 39) にする本質主義的な視点を暫定的に認め、その視点を戦術的に活用することによって文化の記述を行なおうとするのである。そのうえで、これらの立場は「共有された文化的習慣をある共同体のメンバーが自分たちにとって意味のあるやり方で、内部から変革してゆく活動」(松田 1996b: 40) の創造性に注目し、社会の中での個人が「一見すると強力な伝統的表現形式に縛られて活動しているように見えながら、それを自身の都合と状況に合わせて少しずつ工夫しながら変えていく」(松田 1996b: 40) 日常生活実践に分析の焦点を合わせる。日常生活実践こそが、文化に縛られた個人が、そのときどきの状況に合わせてながら当意即妙に文化に手を加え、少しずつではあっても文化を変えてゆく媒体であり、文化に縛られた個人が自身を縛る文化に作用を与えるもっとも有効な手段だからである (Lavie, Narayan and Rosaldo eds. 1993)。つまり、これら戦術的リアリズムをはじめとするさまざまな立場は、暫定的

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

に本質主義の視点に立って文化の記述を行ないながらも、その文化に対して対象社会の人々が及ぼす作用を分析することによって、分析の出発点で暫定的にとった本質主義的な視点を自ら解体するという研究戦略なのである。実践の理論と同様に、これらの研究戦略も、個人と文化の間で展開される相互作用のダイナミックな過程の全体を分析の射程に入れることによって本質主義の克服を狙っているといえるだろう。

このように、実践の理論をはじめ、近代人類学の本質主義を克服するために提示されつつあるさまざまな試みは、文化がそれ自体の力学と慣性をもつ象徴と意味の体系であることを認め、その客観的な現実としての文化によって個人が型取られていることを前提とする一方で、その文化を民族の本質として個人の作用から隔離して固定してしまうのではなく、個人との絶え間ない相互作用が生じる日常の生活実践の中で再生産と変化を常態として繰り返す開いた体系としてとらえようとしているのである。こうした視点からは、一見すると固定的に繰り返され、個人を超克した本質として個人を束縛しているようにみえる文化も、個人によって繰り返し再生産されることによってはじめて安定的に存続することが可能な動態的な体系としてとらえなおされる。そして、文化というプログラムに従っているだけにみえる個人も、文化に従いつつその文化を再生産しながら変化させてゆく創造的な主体としてとらえなおされる。こうした視点では、永遠に凍結した文化によって一方的に決定づけられているかのように人間を描いてきた本質主義の問題が発展的に解消されているといえるだろう。

5.3 日常実践の実相——「本質主義＝機能主義」から実践の理論へ

以上のような実践の理論の研究戦略をとる人類学者の中でも、日常の生活実践の中で展開される認知の問題を中心にとりあげたレイヴ（1995）は、従来の認知人類学に潜んでいた本質主義的な理論的前提を批判するとともに、そうした理論的前提を是正するためには認知人類学の方法に実践の理論を導入することが有効であると論じ、そのための具体的な方策を提言している。従来の認知人類学が本質主義的な理論的前提のために、文化の変化を説明することも、社会の内部に実際にみられる文化のさまざまな変異を説明することも、個人が文化に及ぼす能動的な作用について説明することもできない「一律主義者のジレンマ」（レイヴ 1995: 18）に陥ってしまったことを明らかにし、このジレンマから抜け出すためには、個人と社会・文化システム¹⁰⁾が日常の生活実践の中で切り結ぶ関係に焦点を合わせる視点が有効であることを示したのである（レイヴ 1995: 1-32, 111-139）。

まず、レイヴは近代人類学の本質主義に該当する理論的前提を「機能主義」と呼び（レ

イヴ 1995: 11)¹¹⁾、この本質主義＝機能主義に従っていた従来の認知人類学が、「社会化の過程を受動的なものとして扱い、文化を情報のプールとして、ひとつの世代から次の世代へと正確に伝授されるもの」(レイヴ 1995: 12) ととらえてきたために、一律主義者のジレンマに陥ってしまったことを明らかにしている。

レイヴ (1995: 9-20, 130-138) によれば、従来の本質主義＝機能主義的な認知人類学では、まず、社会と個人がそれぞれ自律した分析単位として分離され、社会は「マクロ構造のひとつの集まりがある所であり、そこに生まれた個々の人間が内化すべきひとつの既成事実である」(レイヴ 1995: 11) とされる。そして、「個人は社会化によって規範に支配された社会的役割や実践の行為者として型取りされる」(レイヴ 1995: 131) とみなされる一方で、社会の変化は進化論的問題であるとして、調査が行なわれる短い時間幅の中では、社会は事実上不変な定数とされる。したがって、このように個人は社会化の過程を通して社会からの作用を受けるとされるが、社会は不変であるとされているため、個人が社会に働きかけて社会を変化させてゆく余地はない。社会と個人の間には、社会が個人を型取りするという一方向の関係しか想定されておらず、個人から社会への作用は想定されていないからである。しかも、こうした社会による個人の社会化は、その社会に一樣に共有されている情報のプールもしくは知識としての文化を内化することによって行なわれるとされる (レイヴ 1995: 11-12, 36, 132)。つまり、この理論的前提では、文化は社会化によって個人に一方的にプログラムされる社会の本質とみなされているのである。

そして、このように本質主義＝機能主義的な認知人類学では、文化は事実上不変な社会の本質として社会の成員に共有されるべき情報のプールあるいは知識とみなされてきたため、文化は個人の制御を超えて個人を一方的に決定づける不変の知識体系として凍結されることになってしまった。本質主義＝機能主義的な認知人類学では、「能動的に社会のなかで行為する者が、特定の時間と空間のなかで、生活している場としての、また同時に形作る対象としての世界に反省的、再帰的に働きかけているという理論を練り上げていくための理論的装置をもっていない」(レイヴ 1995: 12) ために、文化は事実上不変で、社会の成員に一樣に共有され、社会の成員を一方的に型取っている固定的な知識体系とみなされることになってしまったのである。つまり、本質主義＝機能主義的な認知人類学は、文化の変化を説明することも、社会の内部にみられる文化のさまざまな変異を説明することも、個人が文化に及ぼす作用について説明することもできない一律主義者のジレンマに陥ってしまったのである (レイヴ 1995: 9-20)。

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

さらに、レイヴ（1995: 143-256）は、スーパーマーケットでの買い物やお買い得計算、ダイエットのためのカロリー計算、家庭内での金銭管理など、日常の生活実践を実際に調査することによって、こうした本質主義＝機能主義の理論的前提に実証的な根拠がないことを明らかにしている。レイヴによれば、スーパーマーケットでの買い物やお買い得計算などの実際の日常的実践においては、本質主義＝機能主義が想定していたように、学校教育や家庭内教育などの社会化の過程を通して画一的な文化のプログラムを組み込まれた個人が、その文化のプログラムに従って行動しているわけではないからである。

そもそも、スーパーマーケットでの買い物などの日常的実践では、そのときどきの状況が同じであることはないため、日常的実践を行なう人が画一的な文化のプログラムによって行動するという仮定自体に現実性がない。買い物をしている人は、自分が食べたいもの、家族が食べたいものがあり、できればおいしいものやブランド品がよいけれども、自分の収入が一定であり、節約をしなくてはならず、しかも、どのようなかたちであっても、そのスーパーマーケットで売っている品物の中から、あらかじめ決められた価格の品物を買わなければならないなど、その人が埋め込まれている社会・文化システムによって形作られるジレンマによって動機づけられている。また、同時に、その人の買い物は、前回の夕食はカレーだったから今日の夕食は別の料理にしようとか、前回の買い物で買いすぎて余っているジャガイモをうまく活用できるような買い物をしようとかなど、その人が以前に行なった料理や買い物などによっても動機づけられている。そのときどきの買い物を動機づけている問題は、その人が以前に行なったことをはじめ、その人の食事に対する価値観、家族の構成、社会的立場、経済状態、スーパーマーケットの販売戦略、スーパーマーケットを成立させている政治・経済構造、商品を文化的に価値づけている記号体系など、その買い物をする人が常に埋め込まれているコンテクストのさまざまな要素が複雑に絡み合うことによって生成されているのである。つまり、個々の買い物においては、買い物をすることによって解決されるべき問題自体が、それぞれの状況に固有なものとしてそのときどきに構築されるのであり、その動機もコンテクストも一つとして同じことはないのである。

したがって、スーパーマーケットで何を買うかは、自分の好きな食べ物は何か、今日の食事は何にするのか、今日の食事は何人分なのか、冷蔵庫の在庫の状態はどうか、使える現金はいくらか、買ったものを家まで持ち運べるか、大安売りをしている品物はないかなど、そのときどきによって多様に異なるコンテクストを参照したり、利用したりしながら、その買い物を動機づけている矛盾や対立を解消するようなかた

ちで決められてゆくことになる。その個人は、そのときどきの自分をめぐるコンテキストによって生み出された矛盾や対立に動機づけられるとともに、そのコンテキストに臨機応変に対応しつつ、そのコンテキストを利用しながら何をかうかを創造的に決めているのである。また、「お買い得」であるかどうかを決める場合にも、学校算数の応用問題のように単位当たり換算したり、以前の経験からの類推によって目分量で決めたり、同じ分量にした場合の価格を比較してみたり、そのときの予算や冷蔵庫の在庫の状態によって決めたりするなど、そのときどきの状況にあった多様な方略がその状況ごとに臨機応変に創り出される。つまり、日常実践では、文化のプログラムを組み込まれた個人が、それぞれのコンテキストに合わせてその文化のプログラムを再演しているわけではなく、社会・文化的コンテキストに埋め込まれた個人が、そのコンテキストにはらまれた矛盾や対立に動機づけられ、その矛盾や対立を解決するために、それぞれのコンテキストに臨機応変に対応しながら、そのコンテキストを利用したり、多様な方略を創り出したりしているのである。

もちろん、このように臨機応変で創造的な日常実践においても、実践主体の個人には、いつもの決まったやり方を実践していると感じられる場合も多い。しかし、レイヴ(1995: 283-288)によれば、そのいつもの決まったやり方も、規範的な文化のプログラムの再演ではありえない。実際には、実践主体をめぐる状況が同じであることはなく、しかも、実践が進展するに従って「何をかうのか」をめぐる問題自体が変化してゆくからである。たとえば、ある料理の食材を買うことに決めてしまえば、別の料理の食材を買う意味がなくなってしまい、決めた料理に必要なが不足している食材を探す必要にせまられる。あることをすれば、その活動によって、その活動を動機づけた問題をはじめ、その活動が置かれたコンテキストも変わってしまい、その結果として新たな問題が生じ、さらなる活動が動機づけられる。このように、そのときどきの状況が同じであることはなく、活動が進展するに従って解決すべき問題自体も多様に変化してゆくため、ルーティンの繰り返しのように思われる実践も、実際にはその実践をめぐる刻々と変化してゆく多様な状況に伴って創造的に構築されているのである。そうした創造的な実践が決まったルーティンのように感じられるのは、その実践の過程が、その実践の当初に個人が抱いた期待から外れていないからなのであって、同じプログラムに従っているからなのではないのである。

このように、個人が展開する日常実践は、本質主義＝機能主義が想定していたように、一般化された情報のプールもしくは知識としての文化が個人に一方向的に内化され、その文化がコンテキストに合わせて再演されることによって展開されているわけ

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

ではない。むしろ、日常的実践はそれぞれの実践ごとに、一回的なコンテキストの中で、その実践を動機づける一回的な問題を解決するために一回的に構築される。しかも、こうした日常の実践を通して、実践主体である個人は多様な方略を生み出し、その実践を動機づけたジレンマを解決するだけでなく、間接的なかたちではあるが、その実践のコンテキストに働きかけ、そのコンテキストを構成している社会・文化システムを変化させてしまう。たとえば、買い物の実践は、長期的にみれば、スーパーマーケットの販売戦略やスーパーマーケットの社会・経済的位置づけや文化的意味など、社会・文化システムを変えてゆく。スーパーマーケットの販売戦略は買い物客の行動パターンを観察に基づいており、買い物客の行動パターンは、スーパーマーケットの販売戦略や社会的な位置づけ、文化的意味に間接的にはあっても影響を与えるからである（レイヴ 1995: 284-285）。

したがって、文化は本質主義＝機能主義が想定していたような個人に内化される知識なのではない。文化は、社会構造や政治・経済構造などの社会的に構築された制度とともに社会・文化システムを構成し、社会的に構築された制度との矛盾や対立を通して、個人に一回的な方略を構築しながら日常の実践を展開するように動機づけるとともに、その一回的な方略がそのときどきに構築される際に、その方略を構築するための資源として利用され、さらに、その実践によって間接的な影響を受ける記号体系なのである。たとえば、お買い得計算では、記号体系の中で文化的に価値づけられた好ましい食べ物を買いたい、家族の構成や収入の状態などによって使える金額が限られており、そのスーパーマーケットで売っている品物の種類にも限りがあるとともに、その品物の値段もあらかじめ決まっているなど、記号体系としての文化、社会構造、政治・経済構造などの社会・文化システムから生み出されるジレンマによって個人は動機づけられる。そして、このジレンマを解決するために、算数という記号体系をはじめ、そのときの予算や自宅の冷蔵庫の状態、大安売りなどのスーパーマーケットの状態を利用しながら、そのとき一回的な方略が構築される。さらに、その方略に基づいて展開される実践によって、そのときどきの状況において好ましい食べ物を選ばれると、その食べ物を価値づけていた文化という記号体系にも間接的な影響が及ぼされることになるのである。

また、このように文化が社会の本質として個人に内化される知識体系ではない以上、知識も本質主義＝機能主義が想定してきたように、ある特定の社会に共有され、社会化を通して個人に内化される固定的な情報のプールではない。知識は個人が日常の実践に伴って記号体系としての文化を資源に刻々と構築し、更新してゆく世界の情報で

あり、あくまでも個人的で生成的なものである。「知識は事実に基づく事実の要約ではなく、また、エキスパートとして知っている人は百科事典ではない」(レイヴ 1995: 265) のであり、「知識の特徴は知ることの過程」(レイヴ 1995: 265) にある。すなわち、知識の特徴は「世界との相互的な関係のなかで、意識が活発に関わり合うことであり、そのようにして常に、同時に世界を知ることと変えていくこととに巻き込まれている」(Warren 1984: 67, レイヴ 1995: 265より引用) ことにあるのである。たとえば、スーパーマーケットについての知識は、それぞれの個人がスーパーマーケットで買い物をするしながらスーパーマーケットと関わり合うことによって、常に新たに創り出され、更新されてゆく。しかも、買い物の日常実践は、間接的にはあっても、社会・文化システムに影響を与えるため、その実践と相伴うスーパーマーケットについての知識の生成は、スーパーマーケットを成立させている社会・文化システムを変えてゆくことと連動している。つまり、文化と知識は異なるものであり、文化は日常実践を動機づけるとともに、その日常実践で利用される社会・文化的コンテクストを構成する一方で、知識は日常実践の展開に伴って個人が世界と関わり合いながら構築してゆくものなのである。

以上のように日常実践の実相を検討することによって、レイヴは社会化の過程を通して知識としての文化が一方的に個人に組み込まれるとする本質主義=機能主義の理論的前提に実証的な根拠がないことを明らかにするとともに、社会と文化と個人が日常実践を軸に展開される弁証法的関係にあることを明らかにしたのである。日常の生活実践の中で実際に観察されるのは、社会・文化システムと個人が、相互が相互を構成しあいながらさまざまな活動を生み出しつつ相伴って変化してゆく過程なのであって、社会化によって植え込まれた文化のプログラムに従って行動する個人なのではない。たしかに、現実の日常実践では、社会・文化システムに常に埋め込まれている個人は、その社会・文化システムによって動機づけられ、社会・文化システムに臨機応変に対応したり、社会・文化システムを利用したりすることによってはじめて実践を展開することができるという意味で、社会・文化システムによって構成されている。しかし、また同時に、社会・文化システムは、間接的にはあっても、その個人の実践によって常に影響を受けるという意味で個人によって構成されている。社会・文化システムと個人は、どちらか一方が他方を決定づけているわけではなく、相互が相互を構成しあいながらさまざまな活動を次々と生み出しつつ展開してゆく動態的な関係にあり、「その構成要素が二つのものの相互のつながりにおいてのみ生み出され、存在するようになったときにはじめて成り立つ」(レイヴ 1995: 217) 弁証法的関係に

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

あるのである。

レイヴはこうした実証的な根拠に立って、実際に展開される日常の生活実践を分析するためには、個人の実践を軸にダイナミックに展開してゆく社会・文化システムと個人の弁証法的な関係として、社会と文化と個人との関係を再構築するべきであると論じ、そのために必要な概念の整備と具体的な分析モデルを実際に提示している。社会から個人に一方的に植え込まれる画一的な情報のプールとして文化をとらえる本質主義＝機能主義の理論的前提が一律主義者のジレンマを引き起こしたのであり、しかも、そうした理論的前提には実証的な根拠がないことが確かである以上、社会と文化と個人との関係に関する従来の理論的前提を根本的に再考する必要があるのである。一律主義者のジレンマから離脱するために必要なのは、個人と社会・文化システムが、個人の実践に伴って弁証法的な関係を繰り広げながらダイナミックに展開してゆく日常の生活実践の実相に即するように理論的前提を再構築することなのである。

こうしたレイヴの提案している研究戦略こそ、「伝統的な生態学的知識」という名の神話を解体するために必要な研究戦略、つまり文化分析の三つの契機を統合するために必要な研究戦略に他ならないといえるだろう。文化の変化を説明することも、社会の内部にみられる文化のさまざまな変異を説明することも、個人が文化に及ぼす能動的な作用について説明することもできない一律主義者のジレンマこそ、イヌイト個人の制御を超えた永遠に不変な知識体系として伝統的な生態学的知識を凍結してしまった極北人類学の諸研究の問題点そのものだからである。それでは、レイヴは社会と文化と個人との関係を統合的に分析するための具体的な方法として、どのような分析モデルを提案しているのだろうか。次に、「伝統的な生態学的知識」という名の神話を解体し、文化と人間の相互作用のダイナミクスを統合的に分析するための方法論を考察するために、このレイヴが提案している分析モデルについて検討してみよう。

6 構成的体制と日常世界の弁証法——レイヴの分析モデル

6.1 レイヴの分析モデルの概略——社会と文化と個人の弁証法的関係

レイヴは本質主義＝機能主義の理論的前提によって引き起こされた一律主義者のジレンマを克服し、日常の生活実践を軸に展開される社会・文化システムと個人のダイナミックな関係を分析できるようにするために、日常の実践を軸に展開される次のような弁証法的関係として社会と文化と個人との関係を再構築している（レイヴ 1995:

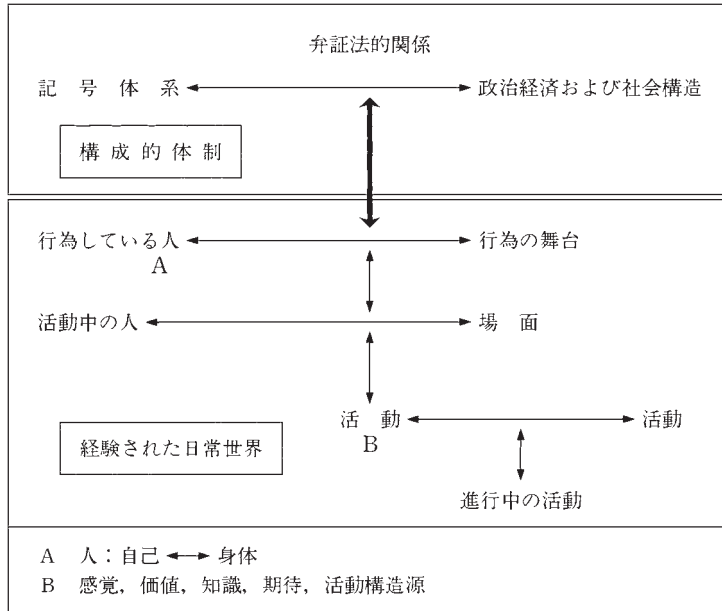


図1 レイヴが提案した分析モデル（弁証法的観点からの実践問題の分析モード）
（レイヴ1995: 271）

143-290）（図1参照）。

まず、レイヴは実践主体からみた経験のレベルの違いに応じて分析モデルの基本となる二つの分析レベルを設定する（レイヴ 1995: 268-272）。その分析レベルの一つは、社会的に構築された客観的な所与の制度として個人の関与が直接には及ばない「構成的体制」である。この構成的体制は、個人に先だって存在し、個人が常にすでに埋め込まれ、個人の実践を動機づけ、その実践によって作用を受けるが、個人が直接にその全体を把握することも、直接に作用を与えることもできない現実の制度的な側面である。そして、もう一つは、そうした構成的体制に埋め込まれた個人が日常実践を展開するに伴って主観的に構築する「経験された日常世界」である。この経験された日常世界は、個人が直接に経験する世界であり、個人が実際に日常実践を展開する具体的な場であるとされる。つまり、構成的体制は現実の客観的で制度的な側面を構成し、日常世界は個人によって生きられた現実の主観的な側面を構成するというかたちで、実践を展開する個人からみて異なった経験のレベルにあり、そのそれぞれに対応する分析様式が必要であるとされるのである。

そして、以上の二つの分析レベルに基づいて、社会と文化と個人が次のように再定義される（レイヴ 1995: 268-288）。まず、従来は社会化によって個人に内化されるべ

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

き情報のプールとされてきた文化は、社会的に構築された「記号体系」として定義しなおされる。そして、この記号体系として再定義された文化は、「政治経済および社会構造」としての社会とともに、構成的体制の分析レベルにあるとされる。さらに、社会化の過程で一方向的、受動的に文化を内化されるとみなされてきた個人は、構成的体制に動機づけられることによって経験された日常世界の中で日常実践を絶え間なく展開し、その日常実践を通して構成的体制に影響を及ぼす「行為している人」として再定義される。つまり、実践主体である行為している人からみた経験のレベルに応じて、記号体系としての文化と、政治経済および社会構造としての社会は、構成的体制という分析レベルにあるものとして、一方で行為している人としての個人は経験された日常世界という分析レベルにあるものとして再定義されるのである。

さらに、このように「記号体系」と「政治経済および社会構造」と「行為している人」として再定義された文化と社会と個人は、構成的体制と経験された日常世界という二つの分析レベルを基礎に、次のような弁証法的関係にあるものとしてとらえなおされる（レイヴ 1995: 268-288）。

まず、構成的体制の分析レベルにおいては、記号体系と政治経済および社会構造が弁証法的関係にあり、その記号体系と政治経済および社会構造の弁証法から、個人の日常実践を動機づけるさまざまな信念が生成するとされる。構成的体制を構成する記号体系と政治経済および社会構造は、コインの表と裏のように相伴って社会的に構築され、相互が相互を構成しあう関係を通して、個人の実践を動機づけるさまざまな信念を生み出しつつ、その実践から影響を受けることによって相伴って変わってゆく弁証法的関係の中にあるとされるのである（レイヴ 1995: 269-271）。

たとえば、レイヴ（1995: 180-188, 270）が例に挙げているように、学問や学校という制度は、欧米近代社会の記号体系の中での学問や学校という記号の位置との弁証法的関係を通して、合理性にかかわる信念や価値観をはじめ、専門家は普通の人よりも世界をより正確に理解することができるという信念を生成している。学問や学校という制度の成立は、学問や学校という語の成立と相伴っており、学問や学校の制度が欧米近代社会の政治経済および社会構造の中で制度化されていなければ、学問や学校という語は生じないだろうし、また、学問や学校という制度は、学問や学校という語が欧米近代社会の記号体系の中に位置づけられていなければ何の意味ももたないだろう。しかも、こうした学問や学校という制度と学問や学校という語が弁証法的に絡み合うことによって始めて、合理性や専門家に関する価値観や信念が生じる。合理性や専門家にかかわる価値観や信念は、学問や学校という制度の中でどのような役割を

果たしているのかという政治経済および社会構造の中での合理性や専門家の位置づけが、欧米近代社会の記号体系の中でどのように意味づけられているのかという記号体系の中での学問や学校の位置づけと相伴うことによって生じるからである。また、同様に、欧米近代社会における産業資本主義経済の制度も、産業資本主義という語が欧米近代社会の記号体系の中でもつ意味と相互が相互を構成しあう弁証法的関係を通して、功利主義をはじめとする産業資本主義にかかわるさまざまな信念や価値観を形成している。

そして、こうした合理性に対する信念や功利主義にかかわる価値観など、構成的体制で生成されるさまざまな価値観や信念は、それぞれ単独で個人の実践を動機づけるだけでなく、それらのさまざまな信念の間に生じる矛盾や対立によっても個人の実践を動機づける。たとえば、「西欧文化には、お金は、その家庭内での家族の結びつきや良い暮らしを表現したり、創り出したりするために使うという信念がある」（レイヴ 1995: 199）。しかし、こうした信念は「売買の功利主義的性質を支える価値観や、世界中で広く行なわれている売り手と買い手の敵対関係と矛盾する。その結果、このことがどのようにして入金、家庭内でのお金の回し方、支出といったことを調整していくかというジレンマを家族のなかに持ち込んでいる」（レイヴ 1995: 199）。つまり、構成的体制において生成されるさまざまな信念は、功利主義の信念と家族にとっての金銭の価値に関する信念が矛盾し対立しているようにさまざまな矛盾や対立を引き起こし、その矛盾や対立を通して個人の実践を動機づけるのである。このように、構成的体制のレベルにおいては、相互が相互を構成しあう政治経済および社会構造と文化の弁証法的関係から、個人の実践をさまざまなかたちで動機づけるさまざまな信念が生成されるのである。

次に、経験された日常世界の分析レベルにおいては、「行為する人」と「進行中の活動」とが次のような複雑な弁証法的関係の中にあるとされる。レイヴが挙げているスーパーマーケットで買い物活動をする人を例にすれば、この経験された日常世界における行為している人と進行中の活動の弁証法は次のようになる（レイヴ 1995: 143-290）。

まず、行為している人が、一部は構成的体制において生成されたさまざまな信念や価値観によって、一部は自身がすでに行なった活動によって動機づけられ、ある行為を行なおうとすると即座に、その「行為の舞台」が弁証法的に生じるとされる。この行為の舞台は、行為している人が経験された日常世界の中で、構成的体制における政治経済および社会構造と記号体系の弁証法的関係を翻訳し、具体的に実現したもので

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

あり、「個という存在の外にあり、しかも個を取り巻き、そのなかで場面が構成される高次の制度的な枠組み」(レイヴ 1995: 224)として現れる。したがって、この行為の舞台は、行為する人が意図する行為の制度的で物理的な制約として現れ、行為する人の意図と対立する。ただし、この行為している人は、ある行為を意図する途端にその行為の舞台との弁証法的関係に入り、行為の舞台と相伴ったかたちで構成されるため、舞台とは切り離された自律した自己としてではなく、舞台というコンテクストと相伴ったかたちで構成される。そのため、行為している人と舞台は、身体の表面できちりと分離されている「自己」と「舞台」の関係としてではなく、「自己」と「身体」と「舞台」とが相互に絡まり合いながら生成する弁証法的関係の中にあるものとして現れる(図1のA参照)。行為している人は、相互が相互を構成する自己と身体と舞台の弁証法的関係として構成されるのである。また、この行為している人が抱く意図は、構成的体制において生成される信念や価値観によって動機づけられているため、その意図が生じる当初から社会・文化的に価値づけられたものとして現れる。

たとえば、買い物という行為をしている人は、自分が食べたいもの、家族が食べたいものがあり、できればおいしいものやブランド品がよいけれども、自分の収入が一定であり、節約をしなくてはならないなど、構成的体制で生成されたさまざまな信念や価値観によって動機づけられると同時に、前回の夕食はカレーだったから今日の夕食は別の料理にしようとか、前回の買い物で買いすぎて余っているジャガイモをうまく活用できるような買物をしようとかなど、その人が以前に行なった前回の料理や前回の買い物によっても動機づけられ、買い物という行為を行なおうとする。しかも、この買物を行なおうという意図は、すでに構成的体制で生成されたさまざまな信念や価値観によって動機づけられているため、その当初から社会・文化的に価値づけられている。何をどのくらいどのように買うかという買物をする人の意図は、その人が常にすでに埋め込まれている政治経済および社会構造と記号体系の弁証法によって生み出されるさまざまな信念、たとえばブランド品が好ましいという信念をはじめ、節約はよいことであるという信念、あるいは、それらの信念の間で生じる矛盾、たとえばブランド品がよいけれど節約もしなくてはならないというジレンマなどに動機づけられるため、必然的に社会・文化的に価値づけられているからである。

このように買物をしようとする人の価値づけられた意図が構成されると即座に、スーパーマーケットは買い物という行為の舞台となる。もちろん、行為する人が買物をしようとしなければ、スーパーマーケットは買物の舞台とはならない。そして、このように買物をしようとする人の意図に応じて構成されるスーパーマーケットと

いう舞台は、買い物をするうえで利用される資源となるとともに、商品に一定の価格が付けられていたり、一定の順番で商品が並べられていたりするなど、買い物をする人が買い物をするうえで従わざるをえない物理的で制度的な制約となる。また、このスーパーマーケットという買い物の舞台は、構成的体制における政治経済および社会構造の中で制度化されているとともに、記号体系としての文化によって意味づけられており、その生成の当初より社会・文化的に構成されたものとして現れる。ただし、このスーパーマーケットという買い物の舞台は、買物をしようとしている人から分離可能なものではない。たしかにスーパーマーケットは買い物客がいなくても物理的に実在するが、それは買い物客がそこで買物をしようと意図してはじめて買い物の舞台となり、買い物という行為の制約として現れるからである。もちろん、長期的にみれば、そもそも、買物をしようとする人が存在しなければ、スーパーマーケットという物理的実在自体が生まれない。また、スーパーマーケットがなければ、スーパーマーケットで買物をしようという買い物客の意図自体が生じないため、買物をする人もスーパーマーケットという買い物の舞台と切り離せない。つまり、買物をする人とスーパーマーケットという買い物の舞台は、相互が相互を構成しあう弁証法的関係にあるのである。

さらに、以上の行為している人と行為の舞台との弁証法的関係からただちに、その行為の舞台をうまく利用しながら「期待」を構築する「活動中の人」が構成されるとともに、その期待に応じて即座に「場面」¹²⁾が構成され、同時に、その活動中の人の期待と場面の対立から具体的な個々の「活動」が生み出される。また、この活動中の人と場面の対立による活動の弁証法的な生成に伴って、「感覚」を通して世界が経験され、「知識」が生成されるとともに、ある活動を行なうという決断のかたちで「価値」が生成される（図1のB参照）。

たとえば、買物をする人と買い物の舞台が弁証法的に構成されるとただちに、買物をする人は、どのようにこれから買物をするのかについて期待を構築するとともに、その期待に基づいて買い物の舞台を自分なりに組織化した場面に変換しつつ、期待を実行して活動を生み出す。たとえば、何を買うかをあらかじめ動機づけられた買物をする人は、その買い物の舞台であるスーパーマーケットにおける商品の陳列の順序と自分の買い物リストを照合し、その商品の陳列の順序をうまく利用しながら、どのような順番で買物をするのかについて期待を構築する。また同時に、そのスーパーマーケットを移動してゆくルートを設定することによって、自分が直接に関与して商品の並べ方を変えることはできないスーパーマーケットという所与の舞台を自

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

分にとってなじみのある場面に変換しながら、買い物活動を実際に展開してゆく。ただし、買い物をどのように行なうかという期待、舞台の場面への変換、実際の買い物活動は、それぞれを自律した単位として切り離すことはできない。どのように何をどのくらい買うかという期待は、スーパーマーケットを移動する順序の構築と相伴っており、しかも、その期待は活動によって具体化され、その実際の活動によって場面の組織化は影響を受けるからである。つまり、期待と場面と活動は、相互が相互に構成しあい、相伴って変わってゆく弁証法的関係にあるのである。そして、このように期待と場面と活動の弁証法的関係の展開に伴って、感覚を通してスーパーマーケットという舞台が直接に経験され、その舞台が場面に変換されることを通してスーパーマーケットに関する知識が構築されるとともに、あるものを買う、買わないという決断を通して価値が生成される。

さらに、このように活動中の人の期待と場面の弁証法的関係によって生成される活動は、この活動が生成される以前から展開されていたいくつかの活動と対立し、その結果としていくつかの活動が複合的な活動として一つに統合された「進行中の活動」が生成される。たとえば、買い物活動中の人の期待と場面の弁証法から生成された買い物活動は単独で行なわれるわけではない。スーパーマーケットで買い物活動を展開中の人は、大売り出しや期間限定販売など、そのときどきのスーパーマーケットという舞台の違いに留意しながら何かよいものはないか探したり、知り合いと挨拶したり、ときには知り合いと情報交換したりするなど、いくつかの活動を同時に展開している。そのため、はじめに意図された買い物活動は、これらの同時に進行している諸活動と弁証法的関係に入り、結果として、さまざまな諸活動が複合的に統合された進行中の活動に組織される。あらかじめ構築されていた買い物リストに沿って買い物をしながら、旬のものやお買い得なものを探したり、知り合いと情報交換したりするという複合的な活動が展開されるのである。

そして、このように諸活動が組織化された進行中の活動が生成された途端に、この進行中の活動は、活動中の人の期待と場面に影響を及ぼし、新たな期待を構成する活動中の人と場面を生み出す。また、同時に、この進行中の活動の生成とともに生じる活動中の人と場面の新たな編成によって、行為している人の動機づけに影響が及び、新たな行為が動機づけられるとともに、その新たな行為の意図に応じて即座に新たな行為の舞台が生成される。進行中の複合的な活動の進行は、次々に新たな問題を生み出し、あらかじめ意図された買い物活動に変更を与えてゆくからである。そして、この新たな進行中の活動によって生成された行為をしている人の新たな意図とその行為

の舞台の対立からただちに、活動中の人の期待と場面が生成され、さらに新たな活動が生み出されるとともに、新たな進行中の活動が編成される。

たとえば、買い物活動中の人が、あらかじめ今日の夕食は豚カツにしようと思っていたが、スーパーマーケットで白身魚の大安売りをしていることがわかった場合、買い物する人は今日の夕食を豚カツにするか白身魚のフライにするかのジレンマに入る。このジレンマはただちに買い物をする人の動機づけに影響を及ぼす。また、豚肉の代わりに白身魚を買うことに決めてしまえば、どのように買い物をするのかについての期待が変わってしまう。豚肉の代わりに白身魚を買うことに決めたことによって、今日の夕飯の献立は白身魚のフライに変わってしまい、当初に考えていた豚カツの材料ではなく、白身魚のフライの材料を買うように期待を変更し、それに合わせて場面も変わるからである。そして、このように進行中の活動によって再編成された買い物する人の動機づけ、買い物の舞台、活動中の人の期待、場面の複雑な弁証法によって、白身魚のフライのための買い物活動という新たな活動が生成されるのである。このように、買い物活動中の人が、あるものを買うことに決めればもちろんのこと、食べたい旬のものがあつたり、大安売りのものがあつたり、知り合いからうまい料理の仕方を教わつたりすれば、新たな動機づけが形成されるとともに、当初に抱かれた期待も、構築される場面も変更されるのである。

以上のように、経験された日常世界においては、構成的体制で生成されるさまざまな信念や価値観をはじめ、それらの信念や価値観の相互の間で生じる矛盾や対立、すでに自分が行なった活動や進行中の活動によって動機づけられた行為する人、その行為の舞台、活動中の人がこれからどのように行為を展開するかについて構成する期待、その期待に応じて構成される場面、その期待と場面の弁証法的関係によって生成する諸活動、諸活動同士の弁証法的関係から生成される進行中の活動が、図1にあるような複雑な弁証法的関係の中で次々と新しいジレンマや問題を生成しつつ無限に進行中の活動を生成してゆくといわれるのである。ただし、これら諸要素は、個々の要素がまず自律したものとして成立し、その後に相互作用を及ぼすような関係にあるわけではない。経験された日常世界の諸要素は、進行中の活動を生成すると同時に、その進行中の活動によって構成されるのであり、相互が相互を構成しあいながら常に新たに構成されてゆく弁証法的関係にある。そして、こうした複雑な弁証法的関係を通して、感覚による世界の経験、世界に関する知識、社会・文化的な価値が生成されてゆくといわれるのである。

しかも、こうした経験された日常世界における進行中の活動の展開は、多くの場合、

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

いつもの同じことの繰り返しであるルーティンのように思われることが多いが、実際には、同じことの繰り返しであることはない。活動をめぐる状況は決して同じことはなく、行為している人はすでに自身が展開したさまざまな活動によっても動機づけられ、しかも活動が進展するに従って解決すべき問題自体も多様に変化してゆくため、たとえいつものような決まり切ったルーティンを展開しようとしても、一回ごとの進行中の活動を創造的に構築する必要にせまられるからである。買い物のように同じことの繰り返しのように思われるルーティンも、実際には、その活動をめぐって刻々と変化してゆく多様な状況に伴って、一回ごとの進行中の活動がルーティンとして創造的に再生産されたものなのである。こうした創造的な進行中の活動が決まったルーティンのように感じられるのは、その活動の過程が、その実践の当初に個人が抱いた期待から外れていないからなのである。

そして最後に、このように複雑な弁証法的関係の中で行為する人と進行中の活動が自己生成的に無限に展開してゆく経験された日常世界は、構成的体制との弁証法的関係の中にあるとされる（レイヴ 1995: 268-272）。構成的体制は、そこで生成されたさまざまな信念や価値観によって経験された日常世界における行為している人を動機づけるとともに、その行為の物理的で制度的な制約としての行為の舞台を形成するというかたちで、経験された日常世界が構築される源となっている。しかし、行為している人は、構成的体制で生成されるさまざまな信念や価値観によって動機づけられるとともに、その構成的体制によって制約されるが、決して決定づけられているわけではない。むしろ、行為している人は、そうした構成的体制の制約の下で、その構成的体制をうまく利用しながら創造的に進行中の活動を生み出してゆく。そして、多くの場合、こうした創造的な進行中の活動は、いつもの決まったルーティンとして組織化され、構成的体制を再生産するが、その再生産がうまくいかなくなったり、行為している人が構成的体制を変えようと意図する進行中の活動を展開したりすると、構成的体制に変化が生じるとされる。つまり、構成的体制と経験された日常世界は、相互が相互を構成しあいながら、行為する人が展開する進行中の活動を無限に生み出しつつ、相伴って変化してゆくとされるのである。

以上のように、文化と社会と個人を「記号体系」と「政治経済および社会構造」と「行為する人」として再定義し、それらの関係を「構成的体制」と「経験された日常世界」という二つの分析レベルに基づく弁証法的関係としてとらえなおしたうえで、レイヴは次のような三つの分析様式からなる分析モデルを提案する（図1参照）（レイヴ 1995: 268-272）。まず、社会的に構築された客観的な所与の制度として個人の関

与が直接には及ばない構成的体制という分析レベルが設定されるとともに、個人が日常実践を展開するに伴って主観的に経験する日常世界という分析レベルが設定される。そして、まず、その二つの分析レベルそれぞれにおいて展開される弁証法的関係に関する二つの分析様式が設定される。すなわち、一つ目の分析様式である構成的体制のレベルでは、記号体系と政治経済および社会構造の弁証法的関係が分析の対象となる。そして、二つ目の分析様式である経験された日常世界のレベルでは、行為している人、行為の舞台、活動中の人、場面、諸活動、進行中の活動が、相互が相互を構成しつつ自己生成的に絶え間なく変化しながら進行中の活動を無限に生成してゆく弁証法的関係が分析される。さらに最後に、三つ目の分析様式では、構成的体制と経験された日常世界という二つのレベル同士が、日常実践で展開される進行中の活動を生成しながら、相互が相互を構成しつつ相伴って変化してゆく弁証法的関係が分析されるのである。

6.2 開かれた文化分析——レイヴの分析モデルの可能性

以上に簡単にスケッチしてきたレイヴの分析モデルは、個人の実践に伴って生じる複雑な弁証法的関係の連鎖として、個人が創造的に実践を展開してゆく主観的な経験された日常世界から、個人の関与を超えて個人の実践を方向づける構成的体制としての社会・文化システムにいたるまで、人間の社会的行動をめぐるミクロな分析領域とマクロな分析領域の全体を一貫して把握しようとする試みであるといえる。また、このレイヴの分析モデルでは、社会・文化システムと個人の間で展開される双方向的な作用に焦点があてられ、個人が客観的な現実としての社会・文化システムによって型取られる過程のみならず、個人の創造性が社会・文化システムに影響を与える過程がともに同時に視野に入れられている。レイヴのモデルでは、構成的体制と経験された日常世界が弁証法的関係にあるものとしてとらえられており、個人が構成的体制としての社会・文化システムによって条件づけられる過程のみならず、個人が主体的に実践を展開しながら社会・文化システムに影響を与える過程も分析の射程に入れられているからである。

このような意味で、このレイヴの分析モデルは、社会、文化、個人の関係のすべてを日常の生活実践を軸に展開される弁証法的関係の連鎖として統合的に把握し、客観的な現実としての社会・文化システムと個人の主体的な創造力が交差しながらダイナミックに展開してゆく過程の全体を射程に入れようとする野心的な分析モデルであるといえるだろう。もう一度、本論文の冒頭で挙げたバーガーとルックマンのことばに

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

戻っていうならば、このレイヴの分析モデルは、社会・文化システムは人間の産物であり、社会・文化システムは客観的な現実であり、人間は社会・文化システムの産物であるという社会・文化分析の三つの契機を統合しており、近代人類学の本質主義的な歪みを是正する可能性をもった分析モデルであるといえるのである。

こうしたレイヴの分析モデルの有効性は、この分析モデルがもっている次のような開放性からも確認することができる。レイヴの分析モデルでは、構成的体制という社会・文化システムのレベルの分析においても、進行中の活動を連鎖的に産出する経験された日常世界のレベルの分析においても、分析の枠組みがあらゆる可能性に対して事実上無限に開放されている。たとえば、構成的体制のレベルにある社会・文化システムは、親族集団や地域集団といった小規模の人間集団のレベルからグローバルな世界システムにいたるまで延長が可能である。また、経験された日常世界のレベルにおいては、進行中の活動は社会・文化システムとの弁証法的関係によって方向づけられてはいるが、規定されているわけではなく、個人が独創的な実践を展開する可能性が考慮されている。しかも、レイヴの分析モデルでは、経験された日常世界は構成的体制という社会・文化システムと弁証法的関係にあるとされるため、個人の創造力によって生じる経験された日常世界の変化は必然的に社会・文化システムに影響を及ぼすことになる。レイヴのモデルには、個人の独創的な実践が社会・文化システムに作用して変化させてゆく可能性が組み込まれているのである。つまり、特定の民族の本質としての文化に人々を縛りつけてしまっていた本質主義的な近代人類学の場合とは異なって、レイヴの分析モデルでは、社会・文化システムが特定の人間集団に限定されてしまうことも、個人の実践の可能性が社会・文化システムの条件の限界内に閉じこめられてしまうこともないのである。

また、こうしたレイヴの分析モデルでは、社会と文化と個人の日常実践は、相互が相互を構成しあいながら問題を生み出し、その問題を駆動力に相伴って変化してゆく弁証法的関係にあるとされるため、分析の枠組みが変化と歴史に対しても開かれている。レイヴの分析モデルでは、行為している人としての個人は構成的体制のレベルにおける社会と文化の弁証法的関係によって生成されるさまざまな信念や価値観に動機づけられて日常実践を展開するとされるが、同時に、その個人の日常実践は次々と新たな問題を生み出し、社会と文化に影響を与えながら個人のさらなる実践の展開を駆動するとされている。個人の日常実践は、社会と文化の弁証法的関係によって駆動されるとともに、新たな問題を生成することによってさらなる実践を駆動しつつ、社会と文化を変化させてゆく自己生成的な運動の中にあるとされているのである。こ

のように、レイヴのモデルでは、社会と文化と個人の日常実践は、次々と問題を生み出しながら変化してゆく常態的な運動の中にあるものととらえられており、社会と文化を事実上不変なものとして仮定していた本質主義＝機能主義の理論的前提が歴史に対して閉じてしまっていたのとは対照的に、分析の枠組みが歴史に対して開かれているのである。

さらに、レイヴの分析モデルでは、社会と文化と個人は弁証法的関係にあるとされ、それらの関係はそれぞれに自律して閉じた要素同士の間の関係としてではなく、相互が相互に対して開かれた関係としてとらえられているため、近代人類学が抱えていた本質主義＝機能主義の問題はあらかじめ封じられている。すでに詳しく検討したように、本質主義＝機能主義的な近代人類学では、社会と個人が分離されたうえで、社会とその本質である文化は事実上不変なものとして凍結され、その不変な社会の本質としての文化が社会化を通して個人に内化されると仮定され、その結果として個人を永遠に凍結した文化に縛りつけてしまうことになってしまった。しかし、レイヴのモデルでは、社会と文化と個人は、相互が相互を構成しあいながら問題を生み出し、その問題を駆動力に日常実践を無限に生成しつつ相伴って変化してゆく弁証法的関係にあるとされるため、社会も文化も個人も相互が相互を構成しあい、相互に分離不可能な全体として同時に現れるものとしてとらえられている。社会と文化と個人は、相互の関係性の中で相伴って生じ、相伴って変化してゆく動態的な関係にあり、これらの要素のどれかが他を規定するわけではない。社会と文化と個人は相互的な関係性の中ではじめて生じ、常に相伴って変化してゆくものとされているのである。つまり、レイヴの分析モデルにおける社会と文化と個人は、それぞれに対して相互に構成しあうという意味でそれぞれに対して本質的に開いており、そうした相互的な関係性の中で相伴って変化してゆくという意味で自己生成的な無限の変化に対しても開かれているのである。

しかも、こうしたレイヴの分析モデルの開放性は、研究の対象にのみ限定されているわけではない。レイヴの分析モデルは、経験された日常世界における舞台と場面という実践をめぐるコンテクストのかたちで、観察者である人類学者自身の関与も分析の中に組み込んでおり、観察者と被観察者の相互作用についても開かれているからである。舞台と場面という実践をめぐるコンテクストの中には、当然のことながら、実践主体の傍らで直接参与観察法やインタビューなどの方法を駆使してその実践を観察している人類学者が含まれており、人類学者の関与によって実践主体が受ける影響も分析の対象に組み込まれている¹³⁾。したがって、文化分析の第一の契機を等閑視して

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

いたことを「客観性」や「科学性」の名の下に隠蔽していた本質主義的な近代人類学の場合とは異なり、レイヴの分析モデルでは、人類学者の対象社会への関与は、舞台と場面という実践をめぐるコンテクストの一部として白日の下にさらされており、調査の結果である民族誌が人類学者の産物であるという事実は隠蔽される余地がないのである。

さらに、レイヴの分析モデルでは、こうした人類学者の関与の背景にあって人類学者の調査を駆動するとともに、対象社会の人々の日常実践を駆動しているグローバルな世界システムも分析の射程に入れられている¹⁴⁾。レイヴのモデルにおける構成的体制のレベルの分析様式は、グローバルな世界システムの分析を含むことが可能であり、人類学者の社会と対象社会の関係をはじめ、人類学者がフィールドワークを行なう意味、民族誌がもつ意味など、人類学者が対象社会に関与する背景を分析の射程に入れることができるからである。つまり、レイヴの分析モデルでは、本質主義的な近代人類学では不問に伏され、むしろ隠蔽されていた観察者と被観察者の間の関係をはじめ、観察者の社会と被観察者の社会の関係が分析の一部分に組み込まれており、その意味で、観察者と被観察者の相互作用に関しても開かれた分析モデルであるといえるのである。

6.3 交差点としての民族誌——民族誌の政治性を超えて

こうしたレイヴの分析モデルの開放性は、本質主義を克服して民族誌の信用性を回復するにあたっては重要な意味をもっている。観察者である人類学者の対象社会への関与が分析の中に明瞭に位置づけられているレイヴの分析モデルには、本質主義的な近代人類学では人類学者の社会と対象社会との間の非対称な権力関係を正当化する政治装置となっていた民族誌のあり方を修正し、民族誌の信用性を回復させる可能性が秘められているからである。

本論文の冒頭で触れたように、人類学の危機の端緒となった『文化を書く』（クリフォード・マーカス編 1996）の寄稿者たちの「民族誌リアリズム」批判は、従来の人類学が文化分析の第一の契機を等閑視して文化をあたかも第二の本能であるかのように固定化していたことに対してだけではなかった。そうした固定化によって人類学者の「書く」という実践を通して民族誌が生み出されたという事実が、「客観性」や「科学性」の名の下に隠蔽されてしまうのみならず、そのように人類学者が対象社会の人々を一方的で固定的に記述することを可能にしていた権力が隠蔽されてしまうことに対する批判でもあった。民族誌がフィールドワークでの人類学者の個人的で部分的な主

観的経験に基づくものにもすぎないにもかかわらず、あたかも唯一人類学者だけが対象社会の全体を見渡す特権的な「アルキメデスの点」に立っているかのように、民族誌の「語り」だけが「客観主義」や「科学主義」の名の下に対象社会の本質として全体化され、客観化されることは、人類学者が属する欧米近代社会と対象社会の間の非対称な権力の関係を正当化する政治的行為に他ならないと批判されたのである。

実際、ロサルドが「さまざまな社会関係や人間の知識のおりなす相互の条件づけから、自分を解き放つことのできるアルキメデス的な地点など存在しない」（ロサルド 1998: 250）と指摘しているように、フィールドワークを行なっている人類学者は、いかに対象社会から距離を置いていたとしても、その社会と何らかのかたちでかかわり、自身が観察している社会現象に自身も巻き込まれている。したがって、そのフィールドワークの結果として生み出された民族誌は、人類学者が対象社会の人々と交わった結果にすぎない。そして、人類学者は無垢で「白紙」の状態であるわけではなく、すでに自身の文化によって型取られていると同時に、自身の属する社会と対象社会の間に結ばれている権力の関係に絡め取られており、自身の社会と対象社会との関係の中に「位置づけされた主体」（ロサルド 1998: 250）としてフィールドワークを実践しているのである。つまり、人類学者も「位置づけられた主体」であるという点では対象社会の人々と同じであり、フィールドワークの実践も対象社会から切り離されてその全体を一望することができる「アルキメデスの点」からの客観的で中立的な観察ではないのである。このような意味で、民族誌の「語り」は対象社会の人々の「語り」と同じレベルの「語り」であり、人類学者の民族誌の「語り」だけを「客観性」や「科学性」の名の下に特権化し、対象社会の人々の「語り」よりも上位に置いてしまうことは、「民族誌リアリズム」批判が明らかにしたように、対象社会の人々を知的に支配することに他ならないのである。

しかし、だからといって、「民族誌リアリズム」批判を展開した『文化を書く』の寄稿者たちが、従来の民族誌に代わる新たな形式として提案した対話モードや多声モードの実験的民族誌のように、民族誌の中で人類学者の「語り」と対象社会の人々の「語り」を並列させるだけでは、こうした民族誌の政治性が消えてなくなるわけではない。また、急進的な「反リアリズム」のように、民族誌からあらゆるリアリズムを放逐してしまえば、民族誌それ自体を不可能にしてしまうことになりかねない。すでに急進的なポストモダン人類学者によって指摘されているように、いかに実験的民族誌による対話モードや多声モードであっても、フィールドワークの現場で語られるすべての「語り」を網羅して並列しているわけではない。対話モードや多声モードの

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

実験的民族誌においても、人類学者がフィールドワークを実践して民族誌を書く際には、最終的に民族誌の書き手となる人類学者によって言説が取捨選択され、その選択された言説が階層序列的に編成されているのであって、民族誌の政治性は温存されたままである。しかし、だからといって、民族誌からあらゆるリアリズムを放逐し、民族誌の中で語られた人類学者の「語り」を人類学者の主観的な解釈としてその正当性を否定してしまえば、すでにポストモダン人類学批判の立場に立つ人類学者によって指摘されているように（小田 1996a; 松田 1996b）、「すべての民族誌的記述は何らかの解釈であるゆえに、解釈の正当性の否定がすべての記述の正当性の拒否というニヒリズムに陥る」（小田 1996a: 836）ことになる。

結局のところ、あらゆる社会的実践と同様に、フィールドワークを行なって民族誌を書くという実践もさまざまな社会関係や権力作用の網の目の中に取り込まれており、そうした民族誌をめぐる社会的、政治・経済的背景は、どのような記述方法をとろうが消えてなくなることはないのである。本質主義的な近代人類学のように、民族誌をめぐる社会的、政治・経済的背景を「科学性」や「客観性」の名の下に隠蔽してしまったり、人類学者の「語り」と対象社会の人々の「語り」を並列する実験的民族誌のように、人類学者と対象社会の人々の関係を対面的で対等な関係に還元し、その背後にある人類学者の社会と対象社会の間にある不均衡な政治・経済的關係については黙殺してしまったり、急進的な「反リアリズム」のポストモダン人類学のように、あらゆる解釈を権力作用の結果であるとして否定してしまっても、民族誌が「位置づけられた主体」としての人類学者の産物であるという事実は消えてしまうわけではないのである。したがって、重要なのは、いかなる記述方法をとろうと民族誌をめぐる社会的、政治・経済的背景が消えてしまわない以上、ロサルドが「分析家と行為者の両方がもつさまざまなかたちの社会的知識を論じるさいには、かれらの社会的立場を考慮にいれなければならない」（ロサルド 1998: 250）と指摘しているように、民族誌をめぐる社会関係や権力作用を民族誌の中に明示し、フィールドワークを行なって民族誌を書くという実践それ自体も分析対象として民族誌の中に組み込むことであるといえるだろう。

こうした民族誌をめぐる政治性の問題は、観察者と被観察者の相互作用に関して開かれたレイヴの分析モデルでは解決される可能性がある。レイヴの分析モデルでは、観察者である人類学者と被観察者である対象社会の人々との関係が分析に組み込まれており、民族誌が「アルキメデスの点」に立つ人類学者の一方的な「語り」なのではなく、あくまで、「位置づけられた主体」としての人類学者が対象社会に関与した結

果であることが、分析それ自体の中に明示されているからである。レイヴの分析モデルによって生産される民族誌は、「客観的」で中立的な「神の視点」に立つ人類学者の一方的な「語り」としてではなく、人類学者が対象社会と自身の社会との政治・経済的な関係を背景に、直接参与観察やインタビューなどを通して対象社会に関与してゆく過程それ自体として現れる。

たしかに、レイヴの分析モデルの場合でも、民族誌が書かれるときには、民族誌の書き手である人類学者は、自身と対象社会の人々の相互作用を見通す地点に立っている。その意味では、レイヴの分析モデルに従って生産される民族誌も、特権的な位置に立つ人類学者の「語り」であることに変わりはない。しかし、レイヴの分析モデルでは、グローバルな世界システムにまで拡張可能な社会・文化システムの中で、フィールドワークや民族誌の実践がもつ社会・文化的意味など、人類学者の「語り」としての民族誌が生み出される過程が明示されており、その「語り」の特権性自体が消滅してしまうことは決してないにしても、少なくとも、その特権性の背景は隠蔽されることなく白日にさらされている。つまり、レイヴの分析モデルは、本質主義的な近代人類学やポストモダン人類学の実験的民族誌、さらには急進的な「反リアリズム」とは異なって、民族誌の背景にある社会関係や政治・経済的關係が隠蔽されたり否定されたりしてしまうのではなく、民族誌の中に明示されているという点で、現実に対するごまかしのない対峙の姿勢が堅持されており、その意味で、民族誌の信用性を回復させる可能性を秘めているといえるのである。

このように本質主義を乗り越えて民族誌の信用性を回復させる可能性を秘めた開放的なレイヴの分析モデルは、さまざまな過程が縦横に行き交う交差点として民族誌を再生させる構想であるということが出来るだろう。そうした交差点としての民族誌では、社会・文化システムと個人が弁証法的関係の中で相互作用を交わし合う過程が浮き彫りにされると同時に、観察者と被観察者の区別なく、さまざまな社会・文化的関係や政治・経済的關係の中に位置づけられた人々の交わりが、その軌跡のかたちであぶりだされる。たしかに、レイヴの分析モデルに従って構想される交差点としての民族誌も、その書き手である人類学者の産物であることに変わりはない。しかし、こうした交差点としての民族誌では、その書き手である人類学者が、対象社会の人々とフィールドワークを通して交わり、その結果として民族誌を書くにいたるまで、人類学者と対象社会の人々の間で展開される相互作用の過程自体も分析の対象となっており、民族誌は人類学者と対象社会の人々との交差の軌跡として現れる。こうした交差点としての民族誌において、民族誌というかたちで定着されるのは、対象社会の人々

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

を縛りつけてしまうような固定的なパターンなのではなく、「位置づけられた主体」としての人類学者を含むさまざまな人々が、社会・文化システムとの弁証法的関係を背景にダイナミックに展開する相互作用の軌跡なのであり、そうした交差点として再生される民族誌は、常に未来の変化に向かって、また、さまざまな人々の関与に向かって開かれているのである。

以上に見てきたように、本質主義の陥穽から離脱するために社会・文化分析の三つの契機を統合し、文化を個人の創造力とのダイナミックな弁証法的関係の中に据えなおすことによって、情報のプールとして凍結されていた文化を解凍するだけでなく、未来の変化とさまざまな人々の関与に向かって開かれた交差点として民族誌を再生させる可能性を秘めているレイヴの分析モデルが、極北人類学における伝統的な生態学的知識の諸研究の問題点を解決するにあたって、有効な枠組みを提供してくれるであろうことはもはや明らかだろう。従来の諸研究が伝統的な生態学的知識を太古より不変な閉じたパラダイムとして凍結してしまい、それから変化の可能性を奪ってしまった要因は、その本質主義的な理論的前提にあったからである。すなわち、イヌイトの人々が伝統的な生態学的知識を日常の生活実践の中で再生産しながら変化させてゆくという文化分析の第一の契機を等閑視し、あたかもイヌイトの人々が凍結した伝統的な生態学的知識に束縛されているかのように描いてきたことに従来の諸研究の問題があったからである。

それでは、こうした従来の諸研究の本質主義的な理論的前提を修正し、永遠に不変なパラダイムとして凍結されていた伝統的な生態学的知識を解凍してイヌイトの人々との相互作用の中に戻すためには、どのような分析モデルを構想すればよいのだろうか。次に、レイヴの分析モデルに従って伝統的な生態学的知識の諸研究のあり方を再構築し、凍結され神話化されてしまっていた伝統的な生態学的知識を解凍するための分析モデルを具体的に提示しよう。

7 社会・文化の創造的な再生産と変化——伝統的な生態学的知識の再構築

7.1 伝統的な生態学的知識の再定義——記号体系と信念と実践と知識の弁証法的過程

まず、イヌイト個人が伝統的な生態学的知識に型取られながらも、その伝統的な生

生態学的知識を日常の生活実践の中で再生産しながら変化させてゆくダイナミックな過程の全体を分析の射程に入れることができるようにするためには、レイヴの分析モデルに従って従来の諸研究の背後にある本質主義＝機能主義の理論的前提を修正し、伝統的な生態学的知識を再定義する必要がある。すでに詳しく検討してきたように、従来の諸研究が、イヌイトの人々の働きかけを超えた第二の本能であるかのように、太古より不変な閉じたパラダイムとして伝統的な生態学的知識を凍結してしまうことになったのは、従来の諸研究が文化を情報のプールもしくは知識とみなすとともに、その文化が社会化によって個人に内化され、個人の実践を決定づけるという本質主義＝機能主義的な理論的前提に基づいていたからである。

すでに本論文の第2章で検討したように、従来の諸研究では伝統的な生態学的知識は知識と信念と実践の統合体として定義され、動植物名や地名などによる生態環境の分類体系、動植物の分布や行動学的特徴に関する知識、動植物種間に関する知識、動植物に対する規範や禁忌、イヌイトが実際に展開する生業活動や言説など、生態環境に関するさまざまな知識と信念と実践が、「人間ではない人格」というイヌアのルート・メタファーを軸に統合された全体としてとらえられてきた。そして、知識と信念がイヌイト社会の人々に一様に内化されて共有され、イヌイト個人の記憶の中に貯蔵されており、その知識と信念に従ってイヌイト個人の実践が産出されるという理論的前提に基づいて、その知識と信念がインタビューや直接参与観察法によって抽出されて記述されてきた。つまり、従来の諸研究では、本質主義＝機能主義的な理論的前提に基づいて、情報のプールもしくは知識としての文化が個人に内化され、その内化された「文化＝情報のプール＝知識と信念」によって個人の実践が決定づけられると仮定されてしまっているのである。

しかし、レイヴが日常実践の実相の検討を通して明らかにしたように、個人が展開する実践は、本質主義＝機能主義が想定していたように、情報のプールもしくは知識としての文化が個人に一方的に内化され、その文化がコンテクストに合わせて再演されることによって展開されているわけではない。個人の実践はそれぞれの実践ごとの一回的なコンテクストの中で、その実践を動機づける一回的な問題を解決するために構成的体制を利用して創造的に展開され、その結果として構成的体制を再生産したり、変化させたりしているのである。また、文化は本質主義＝機能主義が想定していたような個人に内化される知識なのではない。文化は、社会構造や政治・経済構造などの社会的に構築された制度とともに構成的体制を構成し、社会構造や政治・経済構造との弁証法的関係から生成される信念や価値観を通して個人の日常実践を動機づ

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

けるとともに、その実践を構築するための資源として個人によって利用され、その実践によって間接的な影響を受ける記号体系である。さらに知識も、本質主義＝機能主義が想定してきたように、ある特定の社会に共有され、社会化を通して個人に内化される固定的な情報のプールなのではない。知識は個人が日常実践に伴って記号体系としての文化を資源に刻々と構築し、更新してゆく世界の情報であり、あくまでも個人的で生成的な主観的構築物なのである。つまり、個人の実践を決定づける情報のプールとしての文化などはじめから存在しないのである。

このようなレイヴの議論に従えば、従来の伝統的な生態学的知識の諸研究では、次のような質の異なる三つの要素が「文化＝情報のプール＝知識と信念」として混然と一つにまとめられたうえで、その「文化＝情報のプール＝知識と信念」がイヌイト個人に内化されて個人の実践を決定づけると仮定されてしまっていることがわかるだろう。

- (1) 動植物名や地名などによる生態環境の分類体系をはじめ、イヌアのルート・メタファーや世界観などの記号体系としての文化。
- (2) 人間がさまざまな野生生物と互酬的関係を結んでいるとする信念、「夏＝陸＝俗：冬＝海＝聖」のリズミカルな反復が世界を秩序づけているという信念、「大地」との絆がイヌイト社会の根本を支えているという信念など、イヌイトが抱いている信念。
- (3) 動植物の分布や行動学的特徴に関する知識、動植物種間に関する知識、地理学的知識、気象学的知識など、イヌイト個人がそのときどきの実践に伴って記号体系としての文化を利用することによって主観的に構築してゆく具体的な知識。

つまり、文化を情報のプールもしくは知識とみなし、その文化が事実上不変な社会の本質として社会の成員に共有されるとみなしてきた本質主義＝機能主義的な近代人類学の場合と同様に、従来の諸研究では、記号体系としての文化と知識と信念という質の異なる三つの要素が情報のプールとして混然と一つにまとめられたうえで、その情報のプールが一方的に個人に内化されて個人の実践を決定づけると仮定されてしまっているのである。

そして、このように従来の諸研究では、「文化＝情報のプール＝知識と信念」として混然と一つにまとめられた文化と知識と信念が、一方的に個人に内化されて個人の

実践を決定づけていると仮定されてしまっていたために、伝統的な生態学的知識は個人の制御を超えて個人を一方的に決定づける不変の体系として凍結され、その不変の体系によって決定づけられるイヌイト個人の実践も、画一的な情報のプールに従って永遠に繰り返されるものとして凍結されることになってしまったといえるだろう。また、このようにイヌイト個人の実践が個人に内化されるべき永遠に不変な情報のプールに従った永遠の繰り返しとして凍結されてしまっていたために、イヌイトの若者たちの間で現在進行しつつある伝統的な生態学的知識の変化は、古老や熟練ハンターの知識から導き出された正統な伝統的な生態学的知識からの逸脱とみなされてしまったのである。本質主義＝機能主義的な近代人類学の場合と同様に、従来の諸研究も、情報のプールとしての「文化＝知識と信念」が、一方的に個人に内化されて個人の実践を決定づけると仮定してきたために、伝統的な生態学的知識の変化を説明することも、イヌイト社会の内部にみられる伝統的な生態学的知識のさまざまな変異を説明することも、個人が伝統的な生態学的知識に及ぼす作用について説明することもできない一律主義者のジレンマに陥ってしまったのである。

したがって、従来の諸研究の本質主義＝機能主義的な理論的前提を修正し、永遠に不変なパラダイムとして凍結されていた伝統的な生態学的知識を解凍してイヌイトの人々との相互作用の中に戻すためには、レイヴの分析モデルに基づいて、次のように伝統的な生態学的知識を再定義する必要があるだろう。

まず、知識と信念と実践の統合体として定義されてきた伝統的な生態学的知識は、記号体系と信念と知識と実践という四つの要素の複合体として再定義されたうえで、実践主体からみた経験のレベルの違いに基づいて、次のような二つの分析レベルに整理される。その分析レベルの一つは、社会的に構築された客観的な所与の制度として個人の関与が直接には及ばない構成的体制であり、この構成的体制に記号体系と信念が位置づけられる。この構成的体制は、個人に先だって存在し、個人が常にすでに埋め込まれ、個人の実践を動機づけ、その実践によって作用を受けるが、個人が直接にその全体を把握することも、直接に作用を与えることもできない現実の社会的で制度的な側面である。そして、もう一つは、そうした構成的体制に埋め込まれた個人が日常実践を展開するに伴って主観的に構築する経験された日常世界であり、この経験された日常世界に実践と知識が位置づけられる。この経験された日常世界は、個人が直接に経験する世界であり、個人が実際に日常実践を展開する具体的な場である。

次に、以上のように二つのレベルに整理された記号体系と信念と知識と実践のそれぞれは、次のように再定義される。まず、記号体系はイヌイト個人に先だって存在し、

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

イヌイト個人が常にすでに埋め込まれている構成的体制の一つとして個人の実践を動機づけるとともに、イヌイト個人の実践で利用され、イヌイト個人の実践によって間接的な影響を受けて変わってゆく社会的な構築物として定義される。次に、信念は構成的体制において記号体系と政治経済および社会構造との弁証法的関係の中で生成されるものとして定義される。さらに、イヌイト個人が展開する実践は、構成的体制で生成される信念に動機づけられたイヌイト個人が、構成的体制を利用することによって、知識を産出しながら展開するものとして定義される。最後に、知識はイヌイト個人が生業活動や言説などの実践を展開するに伴って記号体系を利用しながら構築してゆく個人的な構築物として定義される。つまり、伝統的な生態学的知識は次のような二つの分析レベルにある四つの要素の複合体として再定義されるのである。

(I) 構成的体制の分析レベル

- (1) 社会的に構築された記号体系（動植物名や地名などによる生態環境の分類体系、イヌアのルート・メタファーなど）。
- (2) 記号体系と政治経済および社会構造との弁証法的関係の中で生じる信念や価値観（人間がさまざまな野生生物と互酬的关系を結んでいるとする信念、「夏＝陸＝俗：冬＝海＝聖」のリズミカルな反復が世界を秩序づけているという信念、「大地」^{クナ}との絆がイヌイト社会の根本を支えているという信念など）。

(II) 経験された日常世界の分析レベル

- (3) イヌイト個人の実践（イヌイトが実際に展開する生業活動や言説）。
- (4) イヌイト個人が実践に伴って記号体系を利用しながら構築する個人的な知識（動植物の分布や行動学的特徴に関する知識、動植物種間の関係に関する知識、地理学的知識、気象学的知識など）。

さらに、このようにイヌイトの伝統的な生態学的知識を構成する記号体系と信念と実践と知識は、多重な弁証法的関係にあるものとして再定義される。すなわち、日常世界を経験する行為する人としてのイヌイト個人が、記号体系と信念が位置する構成的体制との弁証法的関係の中で、実践と知識を絶え間なく永遠に生み出してゆく弁証法的関係として再定義されるのである。記号体系と信念と実践と知識からなる伝統的な生態学的知識は、経験された日常世界において行為するイヌイト個人が、記号体系と信念が位置する構成的体制によって動機づけられ、その構成的体制の制約下でありながら、それを利用しつつ、実践を創造的に展開するとともに知識を産出し、その実践と知識の産出を通して構成的体制に影響を及ぼしてゆく過程としてとらえなおされ

るのである。

このようにイヌイト個人と構成的体制の弁証法的な過程として伝統的な生態学的知識を再定義すれば、従来の諸研究では永遠に不変な知識体系として凍結されてきた伝統的な生態学的知識を解凍し、イヌイトの人々との相互作用の中に戻ることができるだろう。この再定義では、伝統的な生態学的知識はイヌイト個人の実践によって絶えず変化してゆく動的な過程としてとらえなおされているからである。イヌイト個人は記号体系と信念が位置する構成的体制によって動機づけられるという意味で、構成的体制としての社会・文化によって構成されているが、決して決定づけられているわけではない。イヌイト個人は構成的体制の制約下でありながら、その構成的体制を利用して創造的に実践と知識を構築し、その実践と知識の創造的な構築を通して構成的体制に影響を及ぼしてゆく。このようにイヌイト個人が構成的体制と相互が相互を構成しあう弁証法的な関係の中で相伴って変わってゆく過程として再定義される伝統的な生態学的知識は、常なる変化の過程にあるものとして決して凍結されることはないだろう。

そして、以上のように伝統的な生態学的知識を再定義したうえで、レイヴの分析モデルに従って伝統的な生態学的知識の研究のあり方を再編成すれば、伝統的な生態学的知識におけるイヌイト個人と構成的体制のダイナミックな弁証法的関係をとらえるための分析モデルとして、次のような二つの分析レベルを基礎とした四つの分析様式からなる分析モデルを構想することができるだろう¹⁵⁾。

(I) 構成的体制の分析

- (1) 構成的体制の一つとしてイヌイト個人の実践を条件づけ、その実践で利用される記号体系の記述と分析。
- (2) 記号体系と政治経済および社会構造との弁証法的関係の中で生じる信念や価値観などの記述と分析。

(II) 経験された日常世界の分析

- (3) 構成的体制に動機づけられるとともに、その構成的体制を利用しながら展開されてゆくイヌイト個人の実践の分析（個人の実践がいかに動機づけられ、どのように展開され、その結果として、どのように構成的体制に影響を及ぼしてゆくのかに関する分析）。
- (4) イヌイト個人が実践を展開する度ごとに記号体系を利用しながら主観的に構築してゆく知識の記述と分析（個人の知識が記号体系の制約下でありながら、

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

その記号体系を利用していかに構築され、さらに、どのように記号体系に影響を及ぼしてゆくのかに関する分析)。

それでは、このような分析モデルに基づけば、どのようにイヌイトの伝統的な生態学的知識をとらえなおし、どのようにその具体的な分析を行なってゆくことができるのだろうか。次に、あくまで輪郭を描くにとどまるが、以上の再定義と分析モデルに基づいてイヌイトの伝統的な生態学的知識を再構築し、伝統的な生態学的知識についてどのような記述と分析を行なってゆくべきなのかについて具体的に検討してみよう。

7.2 伝統的な生態学的知識の制度的側面——記号体系と信念の分析

まず、一つ目の分析レベルである構成的体制の分析においては、(1) 記号体系それ自体の記述と分析、(2) 記号体系が政治経済および社会構造との弁証法的関係を通して生み出す信念の記述と分析という二種類の分析が行なわれる。そして、伝統的な生態学的知識における記号体系それ自体がもっている独自の力学と慣性が分析されるとともに、その記号体系と政治経済および社会構造との弁証法的関係を通して、個人の実践を動機づける信念や価値観がどのように生み出されているのかが分析される。

この一つ目の分析レベルにおいては、まず、一つ目の分析様式として、イヌイト個人に先だって存在し、イヌイト個人が常にすでに埋め込まれ、政治経済および社会構造との弁証法的関係を通してイヌイト個人の実践を動機づける信念や価値観を生み出し、イヌイト個人の実践によって間接的な作用を受けるが、イヌイト個人が直接に作用を与えることができない記号体系の記述と分析が行なわれる。具体的には、この分析様式では、動植物名や地名などによる生態環境の分類体系をはじめ、野生生物の分類体系の基礎となっている「夏＝陸＝俗：冬＝海＝聖」という世界理解の枠組み、イヌアのルート・メタファーなど、記号の文化的なラング、象徴同士の対立、カテゴリー間の関係など、記号体系それ自体がもっている独自の原理が分析の対象となる。つまり、この一つ目の分析様式においては、記号体系それ自体がもっている独自の力学と慣性が分析され、個人が実践を展開するにあたって従わざるをえない条件であるとともに、その実践を展開するにあたって利用する資源でもある記号体系が明らかにされるのである。

次に、二つ目の分析様式においては、一つ目の分析様式で明らかにされた記号体系が、政治経済および社会構造との弁証法的関係を通して、どのような信念を形成し

ているのが記述，分析される。レイヴが指摘しているように，記号体系としての文化は政治経済および社会構造と相互が相互を構成しあう弁証法的関係の中にあり，その弁証法的関係から生じる信念を通して個人の実践を動機づけるため，そうした政治経済および社会構造との弁証法的関係の分析なくして記号体系を的確に分析することも，伝統的な生態学的知識における個人と文化の相互作用を的確に分析することもできないからである。

たとえば，モース（1981）が指摘し，その後，伝統的な生態学的知識の諸研究によって詳細に検討されてきたように，野生生物の分類体系の基礎となっている「夏＝陸＝俗：冬＝海＝聖」という世界理解の枠組みは，分散と集結という二つの異なった社会形態をはじめ，生業活動，居住形態，法体系，道徳体系，家族経済，宗教生活など，イヌイト社会の社会構造や政治経済構造と相互が相互を構成しあう弁証法的関係にありつつ，この季節周期のリズミカルな反復が世界を秩序づけているという信念を生み出している。また，イヌアのルート・メタファーは，従来の諸研究が明らかにしたように，生業経済の構造と相伴いつつ，人間と野生生物の関係に関するさまざまな信念を形成する。「人間ではない人格」というイヌアのルート・メタファーは，狩猟・漁労・採集という生業経済の構造がなければ生じないという意味で，野生生物の捕獲と分配によるイヌイト社会の再生産という生業経済の原理が前提となっているが，同時に，生業経済を人間と野生生物というイヌア種社会間の互酬的關係として組織化している。そして，この生業経済の原理との弁証法的関係を通して，特定の野生生物と人間の間で互酬的な関係が結ばれているという信念など，野生生物と人間に関するさまざまな信念が形成されているのである。このように，記号体系は政治経済および社会構造と相互に相互を構成しあう弁証法的関係を通して，個人の実践を動機づけるさまざまな信念や価値観を生み出しており，二つ目の分析様式では，こうして生成されるさまざまな信念や価値観が記述，分析されるのである。

もちろん，以上のような二つの分析様式からなる構成的体制の分析においては，カナダという国民国家や国際社会，産業資本主義経済の世界システムにおけるイヌイト社会の位置についても考慮されなければならない。当然のことながら，イヌイト個人が埋め込まれている親族集団や地域集団は，カナダという国民国家や国際社会，産業資本主義経済の世界システムに埋め込まれているからである。また，同様に，この構成的体制の分析では，イヌイトの伝統的な生態学的知識における記号体系が，近代科学における記号体系など，他の種類の記号体系とどのような関係にあるのかについて考慮されなければならない。カナダという国民国家に編入され，学校教育やテレビ

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

などのマスコミを通してさまざまな記号体系にさらされている今日のイヌイト社会では、イヌイト個人が利用することができる記号体系は伝統的な生態学的知識の記号体系だけではないからである。現在のイヌイト社会が、カナダという国民国家や国際社会、産業資本主義経済の世界システムの中でどのような社会的、政治・経済的位置にあるのか、そして、イヌイトの伝統的な生態学的知識の記号体系が、近代科学の記号体系をはじめとする他の種類の記号体系とどのような関係にあるのかについて分析されなければ、伝統的な生態学的知識をめぐる構成的体制についての的確な分析を行ない、そこで生成されるさまざまな信念を的確に分析することはできないだろう。

たとえば、すでに指摘したように、イヌアのルート・メタファーに基づく「大地」との絆という信念は、二元論的な世界観に基づく欧米近代の土地に対する信念との対照を示す信念として、イヌイトの先住民運動で重要な役割を果たしており、イヌイト社会がカナダという国民国家や国際社会と結ぶ社会的、政治的関係と深い関係にある。したがって、そうした「大地」との絆という信念を的確に分析するためには、イヌアのルート・メタファーと欧米近代の二元論的な世界観との差異に関する分析をはじめ、カナダという国民国家や国際社会におけるイヌイト社会の社会的、政治的位置についての分析が必要となるだろう。また、誇るべき伝統的な生態学的知識を継承して守っていかなければならないとするイヌイトの信念は、イヌイト社会が政治・経済的には欧米ドミナント社会に対して従属的な位置にあるが、イヌアのルート・メタファーをはじめとする伝統的な生態学的知識の記号体系は、欧米ドミナント社会の近代科学のパラダイムに決して劣っていないというイヌイトの認識に支えられている。したがって、こうした伝統的な生態学的知識に対する信念を分析するためには、イヌイト社会が欧米ドミナント社会との間に結ぶ政治・経済的関係をはじめ、伝統的な生態学的知識の記号体系と近代科学の記号体系との関係についての分析が欠かせないだろう¹⁶⁾。

また同様に、こうした構成的体制の分析においては、イヌイト社会と人類学の関係についても考慮されなければならない。人類学という制度も、イヌイト社会をめぐるカナダという国民国家や国際社会の一部として、イヌイトの伝統的な生態学的知識をめぐるさまざまな信念の生成とかかわっているからである。たとえば、本論文で詳しく検討したように、伝統的な生態学的知識に対するイヌイトの誇りをはじめ、近代科学に勝るとも劣らない伝統的な生態学的知識を野生生物の共同管理に近代科学と同等な資格で利用すべきであるというイヌイトの信念は、極北人類学の諸研究が近代科学とは異なってはいるが対等な世界理解のパラダイムとして伝統的な生態学的知識を積極的に評価してきたことと無関係ではない。カナダという国民国家や国際社会の政治

経済および社会構造の中に位置づけられた人類学という制度が、イヌイト社会とどのような関係を結んでいるのかについての分析がなければ、イヌイトの伝統的な生態学的知識をめぐるさまざまな信念についての的確な分析を行なうことはできないだろう。

以上のように、構成的体制の分析レベルにおける二つの分析様式では、伝統的な生態学的知識における記号体系それ自体の記述と分析に加えて、その記号体系が構成的体制のさまざまな要素と結ぶ関係について分析されるのである。記号体系それ自体がもっている独自の力学と慣性が分析され、その記号体系が近代科学などの他のさまざまな記号体系とどのような関係にあるのかが分析されるとともに、その記号体系が、カナダという国民国家や国際社会、産業資本主義経済の世界システムに埋め込まれたイヌイト社会の政治経済および社会構造との弁証法的関係を通して、個人の実践を動機づける信念や価値観をいかに生み出しているのかが分析されるのである。こうした一つ目と二つ目の分析様式である記号体系と信念の分析は、バーガーとルックマンのことばで言いなおせば、客観的な現実としての社会・文化を分析する社会・文化分析の第二の契機に該当するといえるだろう。

7.3 伝統的な生態学的知識における個人の創造性——実践と知識の分析

次に、二つ目の分析レベルである経験された日常世界の分析においては、(1) 構成的体制に動機づけられるとともに、その構成的体制を利用しながら展開されてゆくイヌイト個人の実践の記述と分析、(2) イヌイト個人が実践を展開する度ごとに記号体系を利用しながら主観的に構築してゆく知識の記述と分析という二種類の分析が行なわれる。そして、イヌイト個人が構成的体制において生成されるさまざまな信念に動機づけられ、構成的体制の制約の下でその構成的体制を利用しながら、いかに実践を展開しつつ知識を構築するのか、そして、その結果としてどのように構成的体制に影響を及ぼしてゆくのが記述、分析される。

この二つ目の分析レベルにおける一つ目の分析様式では、まず、イヌイト個人の実践がいかに動機づけられ、どのように展開されてゆくのが分析される。具体的には、生業活動をはじめ、インタビューに対する返答など、イヌイト個人の一回ごとの実践がどのような信念や価値観に動機づけられ、その実践を通してどのようなジレンマを解決しようとしているのかが分析される。たとえば、イヌイト個人が展開するそれぞれの生業活動が、人間がさまざまな野生生物と互酬的關係を結んでいるとする信念をはじめ、「夏＝陸＝俗：冬＝海＝聖」のリズミカルな反復が世界を秩序づけているという信念、「大地」^{ヌナ}との絆がイヌイト社会の根本を支えているという信念、出会った

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

獲物を狩らずに見逃すことはその動物のイヌア種社会への最大の侮辱にあたるとする信念、正しい心をもったハンターが適切なやり方で狩れば狩るほど、狩られた動物のイヌア種社会の再生産は促され、その動物のイヌア種社会の人口は増えて繁栄とする信念など、野生生物と人間に関するどのような信念に動機づけられているのかが分析の対象となる。

また、この実践の動機づけに関する分析においては、イヌイト個人が以前に行なった実践によっていかに動機づけられ、どのようなジレンマを解決しようとしているのかについても分析される。具体的には、イヌイト個人が展開する個々の生業活動が、そのイヌイト個人が以前に行なったことをはじめ、そのイヌイト個人の食事に対する価値観、家族の構成、社会的立場、経済状態、イヌイト社会の政治・経済構造、獲物を文化的に価値づけている記号体系など、そのイヌイト個人が常に埋め込まれている構成的体制のさまざまな要素が複雑に絡み合う中で生成するジレンマによって、いかに動機づけられているのかが分析の対象となるのである。

たとえば、すでにスチュアート(1995a; 1996)によって指摘されているように、ウィークデイにはサラリーマンとして働きながらウィークエンドに生業活動を行なうウィークエンド・ハンターは、生業活動の高度な機械化や欧米の消費文化の流入などに対応するために定期的な現金収入が必要だが、イヌイトのエスニシティの表徴としての生業活動も積極的に行ないたいなど、構成的体制のさまざまな要素が複雑に絡み合うことによって生成するジレンマに動機づけられている。あるいは、ある日にホッキョクイワナを主な獲物の対象として意図された生業活動は、家族がホッキョクイワナを食べたがっているにもかかわらず、その前日に行なったホッキョクイワナ漁であまり収穫があがらず、しかも、自分はハンターとしての腕の見せ所であるイッカクジラ猟をして参与観察に同行している人類学者を喜ばせたいが、イッカクジラを探索、追跡、捕獲するに十分なガソリンは来週の給料日まで買うことはできないなど、構成的体制で生成するさまざまなジレンマによって動機づけられていることだろう。

もちろん、こうした実践の動機づけの分析には、イヌイト個人と人類学者の関係についての分析も含まれる。具体的には、イヌイト個人が人類学者に対してとる態度や行動が、いかに動機づけられているのかが分析される。たとえば、そのイヌイト個人は、その日はイッカクジラ猟に本当は行きたいが、イッカクジラ猟に出るに十分なガソリンを買う現金がなく、その日にインタビューに応じて人類学者から謝金をもらい、その謝金でガソリンを買って次の日にイッカクジラ猟に行こうと考えるかもしれない。あるいは、その人類学者はあまりに先入観が強く頑固なのでインタビューに応え

るのは面倒くさいが、誰に対しても寛大な態度で接し、困っている人がいれば助けなくてはいけない、しかも、その人類学者と協力関係を結んで自分の知識を記録してもらい、欧米ドミナント社会に紹介してもらうこともできるし、自分の子供たちや孫たちに自分の知識を伝えるための手段にすることもできると考えるかもしれない。このように、この実践の動機づけの分析においては、人類学者とイヌイト個人をめぐって生成され、イヌイト個人を動機づけるジレンマも分析の対象となるのである。

そして次に、以上のように構成的体制において生成される信念や価値観に動機づけられ、さまざまなジレンマを解決するために、イヌイト個人が構成的体制の制約の下でその構成的体制をうまく利用しながら、いかに実践を展開するのが分析される。たとえば、定期的な現金収入が必要だが、イヌイトのエスニシティの表徴としての生業活動も積極的に行ないたいというジレンマによって動機づけられるウィークエンド・ハンターは、スチュアート（1995a; 1996）が指摘しているように、定職に就くことによって現金収入を確実なものとする一方で、ウィークデイには生業活動をあきらめ、むしろ、現金収入をウィークエンドの短期間に集中して生業活動を高度に機械化して効率化し、生業活動を集約的にこなそうとする。つまり、現金収入の必要性という構成的体制における経済構造の制約下でありながら、その経済構造をうまく利用することによって生業活動を展開しているのである。このように、この実践の分析では、イヌイト個人が構成的体制の制約下でありながら、その制約を逆に巧みに利用しつついかに巧みに具体的な実践を組み立ててゆくのが明らかにされるのである。

また、この実践の分析では、イヌイト個人が展開する一回ごとの生業活動が、記号体系によって意味づけられ、イヌイト社会をめぐる政治経済および社会構造との関係で構造化された「大地」という舞台の制約の中で、その「大地」という舞台をうまく利用しながら、いかに展開されてゆくのかも分析されることになるだろう。構成的体制で生成されるさまざまな信念をはじめ、過去の行為やさまざまなジレンマによって生業活動の実践を動機づけられたイヌイト個人が、さまざまな期待を抱きながら、記号体系によって意味づけられ、政治経済および政治構造によって構造化された「大地」という舞台を場面に変換しつつ活動を展開し、さらにその活動によって生じる問題によって駆動されながら、いかに創造的に生業活動を展開してゆくのが分析されるのである。この分析では、一見すると同じことの繰り返しのようにみえるルーティン化した生業活動が、いかに巧みに創造的に展開されてゆくのが明らかにされることだろう¹⁷⁾。

もちろん、この実践の分析にも、イヌイト個人と人類学者の関係に関する分析が含

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

まれる。たとえば、人類学者のインタビューに対して展開されるイヌイト個人の言説が、人類学者が設定するインタビューの枠組みに制約されつつ、そのインタビューという対話のあり方をうまく利用しながら、いかに構築されてゆくのかも分析の射程に入れられなければならない。この分析では、合理性に対する信念など、欧米近代の学問をめぐるさまざまな信念に基づいてインタビューを行なう人類学者に対して、その人類学者の信念との対照性を明瞭に打ち出すような語りを行なうことによって、いかにイヌイト個人が自身のイヌイトらしさを強調しているのかなど、イヌイト個人がインタビューの場で人類学者と関係を結びながら、いかに自身の言説を組み立ててゆくのが明らかにされるだろう¹⁸⁾。

また、この実践の分析においては、伝統的な生態学的知識における記号体系だけでなく、近代科学の記号体系や国民国家の法律をはじめとする他の記号体系についても考慮しなければならない。イヌイト個人は生業活動を展開したり、自身の生業活動について語ったりするに際して、イヌアのルート・メタファーなどの伝統的な生態学的知識の記号体系だけではなく、野生生物の管理という近代科学の術語をはじめ、禁猟期や捕獲量の制限などにかかわるカナダの法律などに制約されるとともに、それらの記号体系を利用するからである。たとえば、生業活動を展開してゆくイヌイト個人が禁猟期などの法律を意志決定の根拠とする場合などがこれに該当するだろう。あるいは、こうした他の記号体系の利用としては、イヌイト個人が自身の生業活動について語る際に、人類学者に理解しやすいように、イヌアのルート・メタファーをはじめとする伝統的な生態学的知識の記号体系を近代科学の記号体系に翻訳したりする場合も考えられるだろう。

そして次に、この二つ目の分析レベルにおける二つ目の分析様式として、イヌイト個人が個々の実践を展開するに伴って個人的に構築してゆく知識が記述、分析される。この分析様式では、動植物の分布や行動学的特徴に関する知識、動植物種間に関する知識、地理学的知識、気象学的知識など、イヌイト個人が実践を展開する度ごとに記号体系を利用しながら主観的に構築してゆく知識が記述され、その知識が記号体系を利用しながらいかに構築されているのかについて分析される。

ただし、この知識は従来の諸研究が想定してきたようなイヌイトの人々に共有されている集合的な情報のプールを意味しているわけではない。これまでに検討してきたように、知識はあくまでも、イヌイト個人が実践の度ごとに記号体系を資源に個人的に構築してゆく主観的な構築物にすぎないからである。したがって、従来の認識人類学や伝統的な生態学的知識のように、複数のイヌイトの人々に対して調査と分析を行

なって、そのイヌイトの人々の言説と行動からそれぞれ抽出されるさまざまな個人の知識を寄せ集めたり、複数の個人の知識から共通点を抽出して一般化したりしても、文化を抽出することにはならない。文化はそうした個人の一時的な知識の構築を条件づけるとともに、その知識の構築に際して利用される記号体系なのであって知識それ自体ではなく、イヌイトの人々に集団的に共有されている情報のプールなどはじめから存在しないからである。この知識の記述と分析で明らかにされるのは、あくまで実践のそのときどきに構築される個人的で一時的な知識なのであり、この分析によって明らかにされる複数の個人の知識を寄せ集めたり、一般化したりすることは、文化について分析するのであれば、慎むべきであるといえるだろう。

むしろ、このように知識があくまでも動態的な個人の構築物である以上、この知識の分析では、それぞれのイヌイト個人が構築する知識の多様性にこそ注目し、そうした個人の知識の多様性がいかに生み出されているのかが分析されなければならないだろう。従来の認識人類学や伝統的な生態学的知識の諸研究のように、知識それ自体が静態的に記述されるだけでなく、どのような社会的個人によって、どのような社会・文化的コンテクストの中で、どのような実践に伴って、どのような知識が、どのように構築されてゆくのかという、さまざまなイヌイト個人がそれぞれの実践に伴ってそれぞれに多様な知識をさまざまに構築してゆく動態的な過程が、分析の射程の中に組み込まなければならないのである。レイヴが指摘したように、知識は構成的体制との弁証法的関係の中で構築され、絶えず修正されて更新される個人の動態的な構築物であり、それぞれの個人ごとに多様であるとともに、決して静態的に固定化されえないからである。

たとえば、それぞれに異なった経験をもつイヌイト個人は、それぞれに多様な知識を構築するだろうし、生業活動が一回行なわれるたびに、その生業活動での経験から加えられる新たな情報や修正によって、イヌイト個人の野生生物に関する知識は更新されてゆくだろう。知識は人々に集団的に共有されている固定的な情報のプールではなく、それぞれの個人が構築してゆく主観的な構築物なのであり、知識を抽出して固定的に記述するだけでは、そうした知識の多様性や動態的側面が見失われてしまうことになる。この知識の分析においては、イヌイト個人がそれぞれの舞台でそれぞれに多様な活動を展開しながらそれぞれに多様な知識を構築してゆくメカニズムも分析の射程に入れられる必要があるのである。

さらに、この知識が構築される過程の分析においては、イヌイト個人がイヌイトの伝統的な生態学的知識の記号体系だけでなく、近代科学の記号体系など、他の記号体

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

系を利用する可能性についても考慮しなくてはならない。カナダという国民国家に編入され、学校教育やテレビなどのマスコミを通してさまざまな記号体系にさらされている今日のイヌイト社会では、イヌイト個人が利用することができる記号体系は伝統的な生態学的知識の記号体系だけではないからである。イヌイト個人が近代科学の記号体系を伝統的な生態学的知識の記号体系と結びつけながら、個人的な知識を主観的に構築している可能性は十分にあるだろう。イヌイト個人が実践を展開するに伴って主観的に構築する個人的な知識を的確に分析するためには、イヌイトの伝統的な生態学的知識の記号体系のみならず、近代科学の記号体系など、さまざまな記号体系がどのように利用されているのかも分析の射程に入れられなければならないのである。

そして最後に、この実践と知識の分析からなる分析レベルでは、このようにイヌイト個人が展開し、構築してゆくさまざまな実践と知識が、構成的体制にどのような影響を与えているのかについて分析される。具体的には、イヌイト個人が構築し、展開する個々の生業活動や言説、多様な知識などが、いかに構成的体制を再生産しているのか、あるいは、いかに構成的体制を変化させてきたのか、そして、いかに変化させる可能性があるのか分析される。

たとえば、これまでに指摘されてきたように、現金収入の確保とエスニック・アイデンティティの保持のジレンマをウィークエンド・ハンターになることで解決しようとするイヌイト個人の実践は、イヌイト社会の産業資本主義の世界システムへの依存度をますます高めるとともに、生業活動の機械化が高度に進展するに伴って生業の経済的意味を下げ、生業活動のエスニシティの表徴としての側面を強化してきた(スチュアート 1995a; 1996)。つまり、ウィークエンド・ハンターとしての生業活動の実践は、イヌイト社会の経済構造を変えるとともに、生業活動の意味を変えてきたのである。

あるいは、イヌイト個人が禁猟期にホッキョクグマと遭遇してしまったような場合、出会った獲物を狩らずに見逃すことはその動物のイヌア種社会への最大の侮辱にあたるという信念に従うべきか、法律に従うべきかというジレンマに入るが、もしその個人が前者の信念に従った場合には、この信念を生み出しているイヌアのルート・メタファーなどの構成的体制が再生産される可能性が高いだろう。逆に、もし法律に従った場合には、たとえば、イヌアのルート・メタファーに従ったイヌイトと野生生物の互酬的關係を禁猟期の法律と両立させることができるように記号体系が変えられてゆく可能性が生じるだろう。もちろん、こうしたジレンマを解決するために行なった決断についてイヌイト個人が語る場合にも、その語りという実践によって構成的体制に影響が及ぼされる。たとえば、イヌアのルート・メタファーに基づく信念に従った自

身の実践を正しいものとして語れば、その信念は再生産されて強化されるだろう。逆に、法律に従った自分の実践について、法律に従わねばならないという信念をイヌアのルート・メタファーに基づく信念と両立可能なかたちで釈明すれば、イヌアのルート・メタファーという記号体系に変化がもたらされる可能性が生じるだろう。

また同様に、イヌイト個人がイヌアのルート・メタファーなどの伝統的な生態学的知識の記号体系だけを使って野生生物の知識を構築し続ければ、伝統的な生態学的知識の記号体系が再生産される可能性は高いだろうし、近代生物学の記号体系を伝統的な生態学的知識の記号体系と結びつけながら野生生物の知識を構築すれば、伝統的な生態学的知識の記号体系に近代生物学の記号体系と融合するような変化がもたらされる可能性が生じるだろう。あるいは、今日のイヌイト社会にみられるように、イヌゾリではなくスノーモービルが主な移動の手段となっているような場合、イヌイト個人が構築するイヌに関する知識は、イヌゾリを主な移動の手段としていた時代のイヌイト個人のイヌに関する知識とは異なってくるだろうし、その結果として伝統的な生態学的知識の記号体系におけるイヌの位置も大きく変わっている可能性もあるだろう。

以上のように、実践と知識の分析においては、イヌイト個人が構成的体制との弁証法的関係の中でいかに動機づけられ、構成的体制の制約の下で、その構成的体制を利用しながらいかに個々の実践を展開しつつそれぞれの個人ごとに多様な知識を主観的に構築し、その実践と知識の構築を通して、いかに構成的体制を再生産したり、変化させたりしているのかが分析されるのである。こうした実践と知識の分析は、バーガーとルックマンのことばで言いなおせば、人間は社会・文化の産物であり、社会・文化は人間の産物であるという、社会・文化分析における第一と第三の契機の分析に該当するといえるだろう。

8 おわりに——交差点としての民族誌を目指して

本論文では、前世紀後半から今日にいたる極北人類学の学史の中で、イヌイトの知識と世界観がどのように描かれてきたのかを振り返り、その成果と問題点について検討したうえで、従来の諸研究が陥ってしまった本質主義の陥穽から離脱するための方法論を考案してきた。

特に、本論文では、1970年代後半以来、今日にいたるまで展開されてきた伝統的な生態学的知識の諸研究に焦点を合わせ、この伝統的な生態学的知識の諸研究が、1970年代以前の民族科学研究の自文化中心主義的で普遍主義的な視点を修正し、イヌイト

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

の視点からイヌイトの知識と世界観を把握する相対主義的な視点を提示した一方で、イヌイト個人が伝統的な生態学的知識を日常的な実践を通して絶え間なく再生産し、変化させ、創り出しつつあること忘却していたために、本質主義の陥穽に陥ってしまった経緯を追跡した。

そして、このような伝統的な生態学的知識の諸研究の問題点を解決し、本質主義の陥穽から離脱するためには、どのような記述と分析の方法をとればよいかを検討し、実践の理論や戦術的リアリズムなど、本質主義を克服するために提示されている研究戦略を参考に、伝統的な生態学的知識を研究するための新たな分析モデルを模索した。特に本論文では、こうした実践の理論の立場に立つ人類学者の一人であるジーン・レイヴ（1995）が提案した分析モデルに注目し、その分析モデルに基づいて、日常実践に焦点をあて、人間と社会・文化の間に交わされるダイナミックな関係を統合的に把握する視点から伝統的な生態学的知識を再定義するとともに、伝統的な生態学的知識を記述して分析するための新たな分析モデルを提案した。

この新たに再編成された伝統的な生態学的知識の分析モデルでは、まず、伝統的な生態学的知識は次のような二つの分析レベルにある四つの要素の複合体として再定義される。

(I) 構成的体制の分析レベル

- (1) 社会的に構築された記号体系。
- (2) 記号体系と政治経済および社会構造との弁証法的関係の中で生じる信念や価値観。

(II) 経験された日常世界の分析レベル

- (3) イヌイト個人の実践。
- (4) イヌイト個人が実践に伴って記号体系を利用しながら構築する個人的な知識。

そして、イヌイトの伝統的な生態学的知識を構成する記号体系と信念と実践と知識は多重な弁証法的関係にあるものとして再定義される。すなわち、日常世界を経験する行為する人としてのイヌイト個人が、記号体系と信念が位置する構成的体制との弁証法的関係の中で、実践と知識を絶え間なく永遠に生み出してゆく弁証法的関係として再定義されるのである。伝統的な生態学的知識は、経験された日常世界において、行為する人としてのイヌイト個人が、記号体系と信念が位置する構成的体制によって動機づけられ、その構成的体制の制約下にありながら、その構成的体制を利用しつつ、

実践を創造的に展開するとともに知識を産出し、その実践と知識の産出を通して構成的体制に影響を及ぼしてゆく過程としてとらえなおされるのである。

このようにイヌイト個人と構成的体制の弁証法的な過程として伝統的な生態学的知識を再定義すれば、伝統的な生態学的知識をイヌイト個人との関係性の中に戻し、従来の諸研究では永遠に不変な知識体系として凍結されてきた伝統的な生態学的知識を解凍することができるだろう。この再定義では、伝統的な生態学的知識はイヌイト個人の実践によって絶えず変化してゆく動態的な過程それ自体としてとらえなおされているからである。イヌイト個人はたしかに記号体系と信念が位置する構成的体制によって動機づけられるという意味で、構成的体制としての社会・文化によって構成されているが、決して決定づけられているわけではない。イヌイト個人は構成的体制の制約下にありながら、その構成的体制を利用して創造的に実践と知識を構築し、その実践と知識の創造的な構築を通して構成的体制に影響を及ぼしてゆく。このようにイヌイト個人が構成的体制と相互が相互を構成しあう弁証法的な関係の中で相伴って変わってゆく過程として再定義される伝統的な生態学的知識は、常なる変化の過程にあるものとして、決して凍結されることはないだろう。

そして、このように伝統的な生態学的知識を再定義したうえで伝統的な生態学的知識の研究のあり方を再編成し、伝統的な生態学的知識における行為する人としてのイヌイト個人と構成的体制のダイナミックな弁証法的関係をとらえるための分析モデルとして、次のような二つの分析レベルを基礎とした四つの分析様式からなる分析モデルを提案し、具体的な分析の輪郭を描いてみた。

(I) 構成的体制の分析

- (1) 構成的体制の一つとしてイヌイト個人の実践を条件づけ、その実践で利用される記号体系の記述と分析。
- (2) 記号体系と政治経済および社会構造との弁証法的関係の中で生じる信念や価値観などの記述と分析。

(II) 経験された日常世界の分析

- (3) 構成的体制に動機づけられるとともに、それを利用しながら展開されてゆくイヌイト個人の実践の分析（個人の実践がいかに動機づけられ、どのように展開され、その結果として、どのように構成的体制に影響を及ぼしてゆのかに関する分析）。
- (4) イヌイト個人が実践を展開する度ごとに記号体系を利用しながら主観的に構

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

築してゆく知識の記述と分析(個人の知識が記号体系の制約下でありながら、その記号体系を利用していかに構築され、さらに、どのように記号体系に影響を及ぼしてゆくのかに関する分析)。

このように伝統的な生態学的知識を、行為している人としてのイヌイト個人と構成的体制の弁証法的な過程として再定義し、その過程の分析として伝統的な生態学的知識の研究を再編成する試みは、レイヴの分析モデルの可能性を検討したところでみたように、伝統的な生態学的知識の研究をさまざまな過程が縦横に行き交う交差点として再生させる構想であるといえるだろう。以上のように再編成される伝統的な生態学的知識の分析では、構成的体制としての社会・文化システムと行為する人としてのイヌイト個人が、相互が相互を構成しあいつつ実践と知識を絶え間なく永遠に生み出してゆく弁証法的な過程が浮き彫りにされると同時に、観察者と被観察者の区別なく、さまざまな社会・文化的関係や政治・経済的關係の中に位置づけられた人々の交わりが、その軌跡のかたちであぶりだされることになるからである。

たしかに、このように交差点として再編成された伝統的な生態学的知識の研究も、その書き手である人類学者の産物であることに変わりはない。しかし、こうした交差点としての伝統的な生態学的知識の研究では、その書き手である人類学者がイヌイトの人々とフィールドワークを通して交わり、その結果として民族誌を書くにいたるまで、人類学者とイヌイトの人々の間で展開される相互作用の過程自体も分析の対象となっており、伝統的な生態学的知識という過程の記述と分析は、人類学者とイヌイトの人々との交差の軌跡として現れる。こうした交差点として再生される伝統的な生態学的知識の研究において、民族誌というかたちで定着されるのは、イヌイトの人々を縛りつけてしまうような固定的なパターンなのではなく、「位置づけられた主体」としての人類学者を含むさまざまな人々が、社会・文化システムとの弁証法的関係を背景にダイナミックに展開する相互作用の軌跡なのであり、そうした交差点として再生される伝統的な生態学的知識の研究は、常に未来の変化に向かって、また、さまざまな人々の関与に向かって開かれているのである。

謝 辞

本論文は筆者の博士学位論文(大村 2001)の第1章と第2章に大幅な加筆と修正を行なったものである。本論文を草するにあたっては、本論文のもととなった博士論文の審査員の先生方をはじめ、スチュアート・ヘンリ先生(昭和女子大学)、岸上伸啓先生(国立民族学博物館)、本論

文を査読していただいた諸先生方から貴重なコメントをいただいた。深く感謝を申し上げたい。また、本論文の基礎となった文献調査は、平成4～6年度文部省科学研究費補助金（国際学術研究「伝統イヌイト（エスキモー）文化の生業活動に関する民族考古学的研究」、スチュアートヘンリ代表、課題番号04041099）、平成7～9年度文部省科学研究費補助金（国際学術研究「イヌイトの社会・文化の変化に関する民族学的研究」、大村敬一代表、課題番号07041026）の助成を受けた調査の一環として行なわれた。助成していただいた日本国文部省に御礼申し上げます。

注

- 1) イヌイトと呼ばれる人々は、「エスキモー」と総称されてきた極北ツンドラの先住民の中でも、特にカナダに住んでいる人々のことである。「エスキモー」と総称されてきた極北の先住民は、西はシベリア東北端から東はグリーンランドにいたる広大な地域のうち、森林限界ラインの北側に位置する東西約10,000キロ、南北約6,000キロの極北ツンドラ地帯に住む人々で、現在、四つの国民国家に分断されて生活しており、総人口は1990年代現在で120,000人あまりと推定されている（岸上 1998: 12; スチュアート 1995b: 62）。なお、「エスキモー」という名称は一つの民族集団を指す名称ではなく、少なくとも言語学的にはイヌイト下位語派（Inuit sub-branch）とユピック下位語派（Yup'ik sub-branch）の2つの言語集団に分けることができるいくつかの民族集団の総称であり、そのそれぞれの民族集団の名称はそれぞれが属する国民国家ごとに異なっている（岸上 1998: 12-15; スチュアート 1993: 86-87; 1995b: 69）。また、「エスキモー」という名称は、カナダにおいては1970年代に、アルゴンキン語系のクリー語やオジブワ語の「生肉を喰らう輩」ということばに由来する蔑称であると考えられるようになり、公称として「エスキモー」は使われなくなっている（スチュアート 1993: 85-56）。ただし、この名称はカナダ以外では必ずしも蔑称と考えられているわけではなく、また、最近の研究では「かんじきを編む」というカナダ東部のモンターニュ語に由来するという説も出され、従来考えられていたような蔑称ではない可能性が指摘されているが（Damas 1984: 6-7; スチュアート 1993: 85-86）、カナダでは依然として今日でも蔑称とされている。こうした情勢を考慮して、本論文では、便宜的に、シベリア、アラスカ、カナダ、グリーンランドにまで及ぶ広大な地域に住む極北のさまざまな先住民の総称としては、従来の「エスキモー」に代えて「イヌイトとユピック」を、極北カナダに住む先住民を指す名称としては「イヌイト」を使うことにしたい。また、従来はInuitを「イヌイト」と表記することが一般的であったが、原語に促音はないので「イヌイト」にあらためた。また、末尾のtは日本語話者には聞き取れないことが多く、また日本語の「ト」とは著しく異なっているが、イヌイト語では末尾の子音で単数・双数・複数を区別するので、このtを落として「イヌイ」と表記する方法を採用すると、数の区別がつかなくなってしまうので「イヌイト」とした。たとえば、カリブーはtuku（単）、tuktuk（双）、tuktut（複）だが、数の区別をはっきりさせるために、日本語にこれらを表記する場合には、「トゥクトゥ」（単）、「トゥクトゥク」（双）、「トゥクトゥト」（複）としている。「イヌイト」もこれに準じて末尾を「ト」とした。なお、イヌイト語のアルファベット表記は、筆者が拙稿（大村 1998）で整理した表記法に従っている。
- 2) こうした諸研究には、さまざまな伝統的な生態学的知識と近代科学を同等の知的所産として対照的に比較する諸研究（Berkes 1988; 1993; Bielawski 1996; Cruikshank 1981; Feit 1973; 1978; Fienup-Riordan 1990a; Freeman 1985; 1993; Freeman ed. 1976; Freeman and Carbyn 1988; Gamble 1986; Gunn, Arlooktoo and Kaomayok 1988; Hviding 1996; Inglis 1993; Johannes ed. 1989; Johnson ed. 1992; Kawagley 1990; 1995; Lalonde 1993; Nakashima 1991; 1993; Scott 1996; Stevenson 1996; Tanner 1979; Wolf, Bechard, Cizek and Cole 1992）をはじめ、それぞれの知識体系の基底にあるパラダイムを相互に翻訳したりしようとする解釈学的で相対論的な傾向の諸研究（Cruikshank 1981; Ferguson and Messier 1997; Ferguson, Williamson and Messier 1998; Fienup-Riordan 1990a; Hviding 1996; Johannes 1993; Scott 1996）などが含まれる。

- 3) これらの諸研究には、民族植物学 (Ager and Ager 1980; Hertz 1968; Bonneval and Robrt-Lamblin 1979; Dristas 1986; Feldman 1995; Lantis 1959; Laughlin 1963; Nickerson, Rowe and Richter 1973; Paillet 1973; Oswalt 1957; Stevens 1983; 高柴 1995a; 1995b; Wennekens 1985; Wilson 1978; Young and Hall 1969), 民族動物学 (Brody 1976; Dorais 1984; Feldman 1995; Gubser 1965; Irving 1953; 1958; 1961; Laughlin 1961; 1968; 1976; Nakashima 1988; 1991; 1993; Nelson 1969; 1976; Oswalt 1989; 1990; Paillet 1973; Randa 1989; 1990; Usher 1975; 1976), 色彩分類体系 (Heinrich 1974; 1977; 大村 1996; 1998), 民族解剖学 (Balt 1977; Laughlin 1961; 1963; 1968; 1976; Nakashima 1991; Therrien 1987), 時空間の分節体系 (Arnakak 1995; Berry 1966; 1969; 1971; Carpenter 1955; 1973; Carpenter, Valey and Flaherty 1959; Denny 1980a; 1982; Dorais 1971; Gagne 1966; 1968; 岸上 1993b; Lowe 1980; 宮岡 1978; 1987; 大村 1995a; 1995b; Pallascio, Allair and Mongeau 1993; Vezinet 1975), 民族地理学とオリエンテーションの技術 (Bagrow 1948; Carpenter 1955; 1973; Carpenter, Valey and Flaherty 1959; Correll 1976; Fortescue 1988; Fossett 1996; Goehring 1987; Hallendy 1994; MacDonald 1998; Müller-Wille 1983; 1984; 1987; 1996; Nelson 1969; 大村 1995a; 2001; n.d.b; Robbe 1977; Rundstorm 1990; Simeon 1982; Spencer 1955; Spink and Moodie 1972; 1976; Vande Velde 1969; Vezinet 1975), 民族気象学 (宮岡 1978; 1987; Nelson 1969), 民族天文学 (MacDonald 1998), 民族数学 (Baillargeon, Neolting, Dorais and Saladin D'Anglure 1977; Denny 1980b; 1981; 1986) などが含まれる。
- 4) 英語の subsistence を訳した人類学の専門用語であり、従来の生態人類学では、食料獲得・消費様式のことを指す (スチュアート 1995a: 51)。
- 5) 本論文で用いている種社会という語は、筆者がこれまでの諸研究の成果に従って「イヌア」というイヌイトの概念を解釈して日本語に翻訳したものであり、今西錦司 (1949; 1951) による「種社会」とは異なるものである。
- 6) イヌイトの先住民運動は、定住化以来ますます強くなってゆく欧米ドミナント社会への従属性を意識するようになったイヌイトが、1960年代のアメリカ合衆国の黒人解放運動や凡インディアン運動、アジア、アフリカの植民地解放運動などに刺戟を受けて、先住権の回復を通してイヌイト社会の現状を改善するために1970年代以来進めてきた運動である (スチュアート 1997; 1998a)。この先住民運動の核となり、イヌイト社会の従属的な現状を改善するために回復すべきであると主張されている先住権とは、「大地」(nuna) に対する固有の権利としての土地権を中心に、自治権、言語権、生業権、教育権など、本来はイヌイトに固有の生得的な権利であったにもかかわらず、ドミナント社会によって奪われてしまったとイヌイトが主張する諸権利のことである (スチュアート 1997; 1998a)。そして、そうした先住権を回復することを通してイヌイトが実現しようとしているのは、「未開」で「野蛮」な「原住民族」として「大地」に対していかなる権利も認められず、欧米のドミナント社会によって同化あるいは温情的な保護の対象とされてきた「エスキモー」から脱皮し、「国家と対等な立場を前提に (中略) 独自の権限や主権を有する」(スチュアート 1998a: 116) 「イヌイト」という「先住民族」へ変貌を遂げることである。
- 7) 1980年代後半以来、近代科学に従って展開されてきた環境開発が深刻な環境汚染を誘発するなど、欧米近代主導の知のシステムが綻びをみせる中、近代科学に対して欧米ドミナント社会自体が不信任を抱くようになっていたことも追い風となり、伝統的な生態学的知識の研究者がイヌイトと協力してその具体的な設立を推し進めた共同管理制度は急速に普及していった。1975年の「ジェームズ湾および北ケベックにおける狩猟・漁労・罾猟の管理制度」(James Bay and Northern Quebec Hunting, Fishing and Trapping Regime) を皮切りに、1981年には北アラスカでの「アラスカ捕鯨管理制度」(Alaska Whaling Regime)、1982年の「ビヴァーリーおよびカミノゲアク・カリブー管理制度」(Beverly and Kaminuriak Caribou Management Regime)、1985年の「イヌヴィアルイト野生生物捕獲および管理制度」(Inuvialuit Wildlife Harvesting and Management Regime)、1993年の「ヌナヴト野生生物管理制度」(Nunavut Wildlife Management Regime) など、イヌイトの人々が野生生物の管理に参加する共同管理制度が次々に設立されてきた。こうした共同管理制度では、野生生物資源管理のために行なわれる調査、分析、政策決定の全過程に、イヌイトが国家や地方自治体の行政組織と対等の資格で参加することが保証されるとともに、その調査と分析の過程では、近代科学とイヌイトの伝統的な生態学的知識が対等な資格で協力すべきであることがうたわれている。こうした共同管理制度の成果と問題点については別稿 (大村 2002a; 2002b) で検討を加えたので参照したい。

- 8) たとえば、伝統的な生態学的知識の諸研究の先駆となったフリーマンによるILUOP (Freeman ed. 1976) は、イヌイトが主張する土地権を立証するためにイヌイトからの依頼を受けて行なわれた。
- 9) カナダのイヌイト社会は、1950年代の定住化以来、資本主義経済の世界システムと国民国家へ同化・統合され、急激な社会・文化変化を経てきた。毛皮や彫刻などの販売や賃金労働を通して、資本主義経済の世界システムに依存するようになり、学校教育、医療・福祉制度、法制度、貨幣制度などの浸透を通してカナダという国民国家へ統合され、さらにはマス・メディアを通して流入するドミナント社会の文化の波にさらされてきた結果、今日のイヌイト社会には、定住化以前のいわゆる「伝統」的な生活の面影は薄くなっている。特に、定住村落が生活の中心となっているため、イヌイトが生業活動のために「大地」で過ごす時間は決して長くはなく、賃金労働の機会の増加や福祉政策の充実によって加工食料品が容易に手に入るため、生業活動の経済的重要性も下がっていることは確かである (Condon, Collings and Wenzel 1995; スチュアート 1995a; 1996)。しかし、これまでの研究で (Dahl 1989; Dorais 1997; 岸上 1996; スチュアート 1992a; 1992b; 1995a; Wenzel 1991)、現在のイヌイト社会にも、社会の組織原理、生業活動を通じた「大地」との絆、言語、価値観や世界観の構造など、定住化以前の「伝統」的なパターンが維持され続けていることが明らかにされており、イヌイトが社会・文化の持続性を核に、定住化以後の変化してゆく社会・文化・政治・経済的環境におおむね主体的に対処してきたことも疑いない。
- 10) レイヴは「社会・文化システム」という語ではなく、「構成的体制」という語を使っているが、「構成的体制」というのは、記号体系と考えられる文化と(政治的経済および社会構造)物質的社会的領域の系統だった原理とが、相互的に伴うことから成り立っている(1995: 269)と述べており、社会・文化システム (Keesing 1976: 68) とほぼ同じ意味でこの構成的体制という語を用いているため、本論文ではこの二つの語を互換的に用いている。
- 11) レイヴは、人類学における機能主義が、社会は一貫性があり、調和した総合体であり、「継ぎ目のない」ものであること、「またこれらの継ぎ目のない総合体は部分によってできており、その関係から部分相互を説明できる」(レイヴ 1995: 292) という理論的前提の上に成り立っており、その理論的前提にたつて、「一時点での社会の断面についての観察によって、その構造、つまり社会のもつ変わることのない基本的な形を明らかにすることができる」(レイヴ 1995: 292) とみなしており、そこに従来の人類学の問題があったと指摘している。
- 12) 「場面」は「行為の舞台」とは実践主体からみた経験のレベルにおいて異なっているが、このレベルの違いは対象の違いを意味するわけではない。「場面」も「舞台」は、同一の対象に対して実践主体が認識する二つの異なった側面である。たとえば、スーパーマーケットの例でいえば、スーパーマーケットは、構成的体制との弁証法的関係によって規定される「資本の形成と政治経済の在り方の産物」(レイヴ 1995: 224) であり、「同定可能で永続性のある活動の枠組みを内包し、個々人の経験の範囲を超えた特性をもち、個々人に先立って存在し、個々人のコントロールがはるかに及ばない」(レイヴ 1995: 225) 実践の「舞台」としての側面をもつ。また同時に、スーパーマーケットは、実践主体である個人が「何度も経験し、自分に合わせて秩序だて、作り変えた」(レイヴ 1995: 224-225) 活動の「場面」としての側面をもつ。つまり、実践が展開されるスーパーマーケットという具体的な場は、実践主体からみて、「頑固で融通のきかない面」(レイヴ 1995: 225) として個人の関与を超えて個人の実践を制約する「舞台」であると同時に、「反対に融通のきく面」(レイヴ 1995: 225) として個人が実践の展開に応じて主体的に構築してゆく「場面」でもあり、その二つの側面が一つの現実として統合されることで、スーパーマーケットという具体的なコンテクストが構成されるのである。
- 13) レイヴは、スーパーマーケットでの調査の結果について分析するにあたって、買い物をする人が、その傍らで参与観察を行なっている調査者との弁証法的関係の中で実践を展開していることを明示している (レイヴ 1995: 232-254)。特に、買い物をする人が、自分のお買い得計算の正統性を合理性のイデオロギーを利用しながら調査者に釈明する場面から、合理性のイデオロギーが買い物をする人に及ぼしている影響を明らかにする分析では、傍らにいたる調査者の存在が買い物をする人から合理性のイデオロギーの言説を引き出させる引き金となっている様子をうかがうことができる (レイヴ 1995: 243-244)。
- 14) この議論が展開されているレイヴの著書『日常生活の認知行動』は、スーパーマーケットで買い物やお買い得計算をする人やダイエットをする人が、いかに構成的体制との弁証法的

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

- 関係の中で実践を展開するだけでなく、その買い物やお買い得計算をする人を調査する人類学や心理学という制度が、いかにそれら行為する人に影響を与えているのかについても分析されている。特に、この著書の第Ⅰ部(1-139)では、人類学と心理学をめぐる構成的体制が、いかに合理性のイデオロギーを生み出しているのかが精査され、そのイデオロギーが買い物をする人などの行為する人にいかに影響を及ぼしているのかが分析されている。
- 15) レイヴの分析モデルでは、構成的体制と経験された日常世界の間の弁証法的関係に関する分析が別に設けられているが、経験された日常世界のレベルにおける実践と知識の分析を、構成的体制と日常世界の弁証法的関係の分析と切り離して分析することが難しいため、本論文では、この構成的体制と日常世界の弁証法的関係を日常世界の分析に含めることとした。
 - 16) こうしたイヌイトの伝統的な生態学的知識をめぐってイヌイト社会が欧米ドミナント社会と結ぶ関係をはじめ、伝統的な生態学的知識の記号体系と他の記号体系との関係などに関する分析については、すでに別稿(大村 2002b; n.d.a)で詳しく検討したので、その詳細についてはその別稿を参照願いたい。
 - 17) さらに別稿(大村 n.d.b)で、一見するとルーティン化しているようにみえる生業活動やナビゲーションが、臨機応変で創造的な活動であることを詳しく報告したので、こうした分析様式の詳細についてはその別稿を参照願いたい。
 - 18) イヌイト個人の言説がいかに人類学者との弁証法的関係によって生成されているのかについては、別稿(大村 n.d.a)で詳しく検討したので、参照願いたい。

文 献

- Abu-Lughod, L.
1991 Writing Against Culture. In R. G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology*, pp.137-162. Santa Fe: School of American Research Press.
- Ager, T. A. and L. P. Ager
1980 Ethnobotany of the Eskimos of Nelson Island, Alaska. *Arctic Anthropology* 17: 27-48.
- Amundsen, R.
1908 *The North West Passage* (2 vols.). New York: E. P. Dutton and Company.
- Anderson, J.
1939 Plants Used by the Eskimos of the Northern Bering Sea and Arctic Regions of Alaska. *American Journal of Botany* 9: 714-716.
- Andrews, T. A.
1988 Selected Bibliography of Native Resource Management Systems and Native Knowledge of the Environment. In M. M. R. Freeman and Ludwig N. Carbyn (eds.) *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management in Northern Regions*, pp.105-124. Edmonton: Boreal Institute for Northern Studies.
- Arima, E. Y.
1976 Views on Land Expressed in Inuit Oral Traditions. In M. M. R. Freeman (ed.) *Report: Inuit Land Use and Occupancy Project* vol. 2, pp.217-222. Ottawa: Department of Indian and Northern Affairs.
- Arnakak, J.
1995 The Use of Demonstratives in the Baffin Island Dialects. *Études/Inuit/Studies* 19(1): 119-125.
- Bagrow, L.
1948 Eskimo Maps. *Imago Mundi* 5: 92-94.
- Baines, G. and N. M. Williams
1993 Partnerships in Tradition and Science. In N. Williams and G. Baines (eds.) *Traditional Ecological Knowledge: Wisdom for Sustainable Development*, pp.153-161. Canberra: Center for Resource and Environmental Studies, Australian National University.
- Balikci, A.
1963 Shamanistic Behavior among the Netsilik Eskimos. *Southwestern Journal of Anthropology* 19(4): 380-396.

- 1970 *The Netsilik Eskimo*. New York: The Natural History Press.
- 1984 Netsilik. In D. Damas (ed.) *Handbook of North American Indian vol.5 Arctic*, pp.415-430. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Balt, P.
1977 *Body Parts Workbook: Timiup Atingit*. Rankin Inlet.
- Baillargeon, R., G. Neolting, L-J. Dorais and B. Saladin D'Anglure
1977 Aspects Sémantiques et Structuraux de la Numération chez les Inuit. *Étude/Inuit/Studies* 1(1): 93-128.
- バーガー, P. L. ・ T. ルックマン
1977 『日常世界の構成—アイデンティティと社会の弁証法』山口節郎訳, 東京: 新曜社。
- Berkes, F.
1988 Environmental Philosophy of the Chisasibi Cree People of James Bay. In M. M. R. Freeman and L. N. Carbyn (eds.) *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management in Northern Regions*, pp.7-21. Edmonton: Boreal Institute for Northern Studies.
1993 Traditional Ecological Knowledge in Perspective. In J. T. Inglis (ed.) *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*, pp.1-10. Ottawa: International Program on Traditional Ecological Knowledge, International Development Research Center, Canadian Museum of Nature.
1999 *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia: Taylor and Francis.
- Berlin, B. and P. Kay
1969 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Berry, J. W.
1966 Temne and Eskimo Perceptual Skills. *International Journal of Psychology* 1(3): 207-229.
1969 Ecology and Socialization as Factors in Figural Assimilation and the Resolution of Binocular Rivalry. *International Journal of Psychology* 4: 271-280.
1971 Ecological and Cultural Factors in Spatial Perceptual Development. *Canadian Journal of Behavioral Science* 3(4): 324-336.
- Bielawski, E.
1996 Inuit Indigenous Knowledge and Science in the Arctic. In L. Nader (ed.) *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Powers, and Knowledge*, pp.216-227. New York and London: Routledge.
- Birket-Smith, K.
1929 *The Caribou Eskimos: Material and Social Life and Their Cultural Position* (Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924 vol.5). Copenhagen: Nordisk Forlag.
- Boas, F.
1888(1964) *The Central Eskimo* (reprinted). London: University of Nebraska Press.
1901-1907 *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay* (Bulletin of the American Museum of Natural History 15).
- ボブズボウム, E. ・ T. レンジャー編
1992 『創られた伝統』前川啓治・梶原景昭ほか訳, 東京: 紀伊国屋書店。
- Bodenhorn, B.
1990 'I Am Not the Great Hunter, My Wife Is: Inupiat and Anthropological Models of Gender. *Études/Inuit/Studies* 14(2): 55-74.
1993 Gendered Spaces, Public Places: Public and Private Revisited on the North Slope of Alaska. In B. Bender (ed.) *Landscape: Politics and Perspectives*, pp.169-204. Oxford: BERG.
1997 "People Who Are Like Our Books": Reading and Teaching on the North Slope of Alaska. *Arctic Anthropology* 34(1): 117-134.
- Bonneval, L. and J. Robrt-Lamblin
1979 Utilisation des Végétaux à Ammassalik (Est Groenland). *Études/Inuit/Studies* 3(2): 103-117.
- Bourdieu, P.
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を越えて

ブルデュ, P.

1988 『実践感覚1』 今村仁司・港道隆訳, 東京: みすず書房。

1990 『実践感覚2』 福井憲彦・塚原史・港道隆訳, 東京: みすず書房。

Brody, H.

1975 *The People's Land: Whites and the Eastern Arctic*. New York: Penguin Books.

1976 Land Occupancy: Inuit Perceptions. In M. M. R. Freeman (ed.) *Report: Inuit Land Use and Occupancy Project* vol. 1, pp.185-242. Ottawa: Department of Indian and Northern Affairs.

Burch, E. S. Jr.

1971 The Nonempirical Environment of the Arctic Alaskan Eskimos. *Southwestern Journal of Anthropology* 27(2): 148-165.

Carpenter, E.

1955 Space Concepts of the Aivilik Eskimos. *Explorations* 5: 131-145.

1973 *Eskimo Realities*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Carpenter, E., F. Varley and R. Flaherty

1959 *Eskimo*. Toronto: University of Toronto Press.

クリフォード, J.・G. E. マーカス編

1996 『文化を書く』 春日直樹・足羽与志子ほか訳, 東京: 紀伊国屋書店。(Writing Culture: *The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. 1986)

Collings, P.

1997 Subsistence Hunting and Wildlife Management in the Central Canadian Arctic. *Arctic Anthropology* 34(1): 41-56.

Condon, R., P. Collings and G. Wenzel

1995 The Best Part of Life: Subsistence Hunting, Ethnicity, and Economic Adaptation among Young Adult Inuit Males. *Arctic* 48(1): 31-46.

Conklin, H.

1955 The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World. Ph.D. Dissertation, Yale University.

Correll, T. C.

1976 Language and Location in Traditional Inuit Societies. In M. M. R. Freeman (ed.) *Report: Inuit Land Use and Occupancy Project* vol. 2, pp.173-186. Ottawa: Department of Indian and Northern Affairs.

Cruikshank, J.

1981 Legend and Landscape: Convergence of Oral and Scientific Traditions in the Yukon Territory. *Arctic Anthropology* 18(2): 67-93.

Dahl, J.

1989 The Integrative and Cultural Role of Hunting and Subsistence in Greenland. *Études/Inuit/Studies* 13(1): 23-42.

Damas, D. (ed.)

1984 *Handbook of North American Indians: Arctic* vol. 5. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

D'Andrade, R.

1995 *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

De La Barre, K. and S. De La Barre

1993 *The Participation of Indigenous Peoples and the Application of their Environmental Protection Strategy* vol. 2, A Selective and Annotated Bibliography. Ottawa: Inuit Circumpolar Conference.

Denny, J. P.

1980a *Semantics of the Inuktitut (Eskimo) Spatial Deictics*. (The University of Western Ontario, Department of Psychology, Research Bulletin 503).

1980b Curriculum Development for Teaching Mathematics in Inuktitut: The "Learning-from-Language" Approach. *Canadian Journal of Anthropology* 1(2): 199-204.

1981 *Cultural Ecology of Mathematics: Ojibwa and Inuit Hunters*. The University of Western Ontario, Department of Psychology.

1982 Semantics of the Inuktitut (Eskimo) Spatial Deictics. *International Journal of American Linguistics* 48: 359-384.

- 1986 Cultural Ecology of Mathematics: Ojibwa and Inuit Hunters. In M. P. Closs (ed.) *Native American Mathematics*, pp.129-180. Austin: University of Texas Press.
- Descola, P. and G. Palsson
 1996 Introduction. In P. Descola and G. Palsson (eds.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, pp.1-21. New York: Routledge.
- Dorais, L.-J.
 1971 Some Notes on the Semantics of Eastern Eskimo Localizers. *Anthropological Linguistics* 13: 91-95.
 1984 Semantique des noms d'animaux en Groenlandais de l'est. *Amerindian* 9: 7-23.
 1988 Inuit Identity in Canada. *Folk* 30: 23-32.
 1993 *From Magic Words to Word Processing: A History of the Inuit Language*. Iqaluit: Arctic College, Nunatta Campus.
 1997 *Quaqtaq: Modernity and Identity in an Inuit Community*. Toronto: University of Toronto Press.
- Doubleday, N. C.
 1993 Finding Common Ground: Natural Law and Collective Wisdom. In J. T. Inglis (ed.) *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*, pp.41-53. Ottawa: International Program on Traditional Ecological Knowledge, International Development Research Center, Canadian Museum of Nature.
- Dristas, P.
 1986 Plants in Inuit Culture: The Ethnobotany of Iglulingmiut. MA Thesis, Laval University.
- Dybbroe, S.
 1996 Questions of Identity and Issues of Self-determination. *Études/Inuit/Studies* 20(2): 39-53.
- Ellanna, L.
 1991 More than Subsistence: The Harvest of Wild Resources and Alaska Native Cultural and Social Identity. 『第6回北方民族文化シンポジウム報告書』 pp.28-37. 網走：北海道立北方民族博物館。
- Feit, H.
 1973 The Ethno-ecology of the Waswanipi Cree, or How Hunters Can Manage Their Resources. In B. Cox (ed.) *Cultural Ecology: Readings on Canadian Indians and Eskimos*, pp.115-125. Toronto: McClelland and Stewart.
 1978 Waswanipi Realities and Adaptations: Resource Management and Cognitive Structure. Ph.D. Dissertation, McGill University.
- Feldman, K. D.
 1995 Nasaq and Napaqtuq: Issues in Inupiaq Eskimo Life-form Classification and Ethnoscience. *Études/Inuit/Studies* 19(2): 77-100.
- Fergusson, M. and F. Messier
 1997 Collection and Analysis of Traditional Ecological Knowledge about a Population of Arctic Tundra Caribou. *Arctic* 50(1): 17-28.
- Fergusson, M., R. Williamson and F. Messier
 1998 Inuit Knowledge of Long-term Changes in a Population of Arctic Tundra Caribou. *Arctic* 51(3): 201-219.
- Fienup-Riordan, A.
 1983 *The Nelson Island Eskimo: Social Structure and Ritual Distribution*. Anchorage: Alaska Pacific University Press.
 1986 The Real People: The Concept of Personhood Among the Yup'ik Eskimos of Western Alaska. *Études/Inuit/Studies* 10(1-2): 261-270.
 1990a *Eskimo Essays: Yup'ik Lives and How We See Them*. New Brunswick: Rutgers University Press.
 1990b Introduction: Eskimo Iconography and Symbolism. *Études/Inuit/Studies* 14(1-2): 7-22.
 1994 *Boundaries and Passages: Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
 1995 *Freeze Frame: Alaska Eskimos in the Movies*. Seattle and London: University of Washington Press.

- 大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて
- 1999 Yaqulget Quailun Pilatat (What the Birds Do): Yup'ik Eskimo Understanding of Geese and Those Who Study Them. *Arctic* 52(1): 1-22.
- Fortescue, M.
1988 *Eskimo Orientation Systems*. (Man and Society. No.11) Copenhagen: Meddelelser om Grønland.
- Fossett, R.
1996 Mapping Inuktitut: Inuit Views of the Real World. In E. Vibert (ed.) *Reading Beyond Words: Contexts for Native History*, pp.74-94. Toronto: Broadview.
- Freeman, M. M. R. (ed.)
1976 *Report: Inuit Land Use and Occupancy Project* (3 vols). Ottawa: Department of Indian and Northern Affairs.
- Freeman, M. M. R.
1976 Fieldwork Methodology: Rationale and Assessment. In M. M. R. Freeman (ed.) *Report: Inuit Land Use and Occupancy Project* vol. 2, pp.47-60. Ottawa: Department of Indian and Northern Affairs.
1984 Contemporary Inuit Exploitation of the Sea-ice Environment. In P. Wilkinson (ed.) *Sikumiut: The People Who Use the Sea Ice*, pp.73-79. Ottawa: Canadian Arctic Resources Committee.
1985 Appeal to Tradition: Different Perspectives on Arctic Wildlife Management. In J. Brøsted, J. Dahl, A. Gray, H. C. Gulløv, G. Henriksen, J. B. Jørgensen and I. Kleivan (eds.) *Native Power: The Quest for Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples*, pp.265-281. Bergen, Oslo, Stavanger, Tromsø: Universitetsforlaget as.
1993 Traditional Land Users as a Legitimate Source of Environmental Expertise. In N. Williams and G. Baines (eds.) *Traditional Ecological Knowledge: Wisdom for Sustainable Development*, pp.153-161. Canberra: Center for Resource and Environmental Studies, Australian National University.
- Freeman, M. M. R. and L. N. Carbyn (eds.)
1988 *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management in Northern Regions*. Edmonton: Boreal Institute for Northern Studies, The University of Alberta.
- 古谷嘉章
1996 「近代への別の入り方—ブラジル・インディオの抵抗戦略」『思想化される周辺世界』(岩波講座文化人類学第12巻) pp.225-280, 東京: 岩波書店。
- Gagne, R.
1966 *Eskimo Language Course*. Ottawa: Department of Indian Affairs and Northern Development.
1968 Spatial Concepts in the Eskimo Language. In A. Valentine and F. Vallee (eds.) *Eskimo of the Canadian Arctic*, pp.30-38. Toronto: McClelland and Stewart Limited.
- Gamble, D.
1986 Crushing of Cultures: Western Applied Science in Northern Societies. *Arctic* 39(1): 20-23.
- Geertz, C.
1973 *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Gochring, B.
1987 Unpublished manuscript of Pelly Bay place names.
- Gubser, N.
1965 *The Nunamiut Eskimos: Hunters of Caribou*. New Haven: Yale University Press.
- Guemple, L.
1994 Born-Again Pagans: The Inuit Cycle of Spirits. In A. Mills and R. Slobodin (eds.) *Amerindian Rebirth; Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, pp.107-122. Toronto: University of Toronto Press.
- Gunn, A., G. Arlooktoo and D. Kaomayok
1988 The Contribution of the Ecological Knowledge of Inuit to Wildlife Management in the Northwest Territories. In M. M. R. Freeman and L. N. Carbyn (eds.) *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management in Northern Regions*, pp.22-30. Edmonton: Boreal Institute for Northern Studies.
- Hall, C. F.
1865 *Life with the Esquimaux: A Narrative of Arctic Experience in Search of Survivors of Sir John Franklin's Expedition*. Edmonton: M.G.Hurtig Ltd.

- 1879 *Narrative of the Second Arctic Expedition Made by Charles F. Hall* (J. E. Nourse ed.). Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Hallendy, N.
 1994 Inuksuit: Semalithic Figures Constructed by Inuit in the Canadian Arctic. In D. Morrison and J.-L. Pilon (eds.) *Threads of Arctic Prehistory: Papers in Honour of William E. Taylor* (Mercury Series, Archaeological Survey of Canada Paper 149), pp.385-408. Hull: Canadian Museum of Civilization.
- Hardesty, D. L.
 1977 *Ecological Anthropology*. New York: Wiley.
- Heinrich, A. C.
 1974 Color Classification of Some Central Canadian Eskimos. *Arctic Anthropology* 11(1): 68-72.
 1977 Some Notes on Central Eskimo Color Terminology. In W. C. McCormack and S. A. Wurm (eds.) *Language and Thought: Anthropological Issues*, pp.45-59. Paris: Mouton Publishers.
- Hensel, C. and P. Morrow
 1998 Co-Management and Co-Optation: Alaska Native Participation in Regulatory Processes. *Cultural Survival Quarterly* 22(3): 69-71.
- Hertz, O.
 1968 Plant Utilization in a West Greenland Hunting Community. *Folk* 10: 37-45.
- Holm, G. F.
 1888 Ethnological Sketch of the Ammassalik People. *Meddelelser om Grønland* 10(2): 43-182.
- Hughes, C. C.
 1984 History of Ethnology After 1945. In D. Damas (ed.) *Handbook of North American Indians vol. 5 Arctic*, pp.23-26. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Huish, R.
 1836 *A Narrative of Voyages and Travels of Captain Bechey to the Pacific and Behring's Straits; Performed in the Years 1825, 26, 27 and 28*. London: Wright.
- Hunn, E.
 1993 What is Traditional Ecological Knowledge. In N. Williams and G. Baines (eds.) *Traditional Environmental Knowledge: Wisdom for Sustainable Development*, pp.13-15. Canberra: Center for Resource and Environmental Studies, Australian National University.
- Huntington, H. P. et al.
 1999 Traditional Knowledge of the Ecology of Beluga Whales in the Northern Bering Seas, Alaska. *Arctic* 52(2): 49-61.
- Hviding, E.
 1996 Nature, Culture, Magic, Science: On Meta-languages for Comparison in Cultural Ecology. In P. Descola and G. Palsson (eds.) *Nature and Society*, pp.165-184. London and New York: Routledge.
- 今西錦司
 1949 『生物社会の論理』東京：毎日選書。
 1951 『人間以前の社会』東京：岩波書店。
- Inglis, J. (ed.)
 1993 *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*. Ottawa: International Program on Traditional Ecological Knowledge, International Development Research Center, Canadian Museum of Nature.
- 煎本孝
 1996 『文化の自然誌』東京：東京大学出版会。
- Irving, Lawrence
 1953 The Naming of Birds by Nunamiut Eskimo. *Arctic* 6(1): 35-43.
 1958 On the Naming of Birds by Eskimos. *Anthropological Papers of the University of Alaska* 6(2): 61-77.
 1961 Stability in Eskimo Naming of Birds on Cumberland Sound, Baffin Island. *Anthropological Papers of the University of Alaska* 10(1): 1-12.
- Jenness, D.
 1922 *The Life of the Copper Eskimo, Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-1918 vol.12(A)*. Ottawa: King's Printer.

- 大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて
- 1928 *The People of the Twilight*. New York: Macmillan.
- 1957 *Dawn in Arctic Alaska*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Johannes, R. E. (ed.)
- 1989 *Traditional Ecological Knowledge: A Collection of Essays*. Gland, Switzerland and Cambridge: IUCN.
- Johannes, R. E.
- 1993 Integrating Traditional Ecological Knowledge and Management with Environment Impact Assessment. In J. T. Inglis (ed.) *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*, pp.33-40. Ottawa: International Program on Traditional Ecological Knowledge, International Development Research Center, Canadian Museum of Nature.
- Johnson, M. (ed.)
- 1992 *Lore: Capturing Traditional Environmental Knowledge*. Ottawa: Dene Cultural Institute and International Development Research Center.
- Kawagley, O.
- 1990 Yup'ik Ways of Knowing. *Canadian Journal of Native Education* 17(2): 5-17.
- 1995 *Yupiaq Worldview: A Pathway to Ecology and Spirit*. Illinois: Waveland Press.
- Keesing, R. M.
- 1976 *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- 岸上伸啓
- 1993a 「カナダ・イヌイットの精神世界における動物——ネツリック・イヌイットの犬を中心に」『北海道教育大学紀要1部B社会科学編』44(1): 1-12。
- 1993b 「生活時間を通してみるカナダ・イヌイット社会の変化について」岡田宏明編『環極北文化の比較研究』pp.41-54, 札幌：北海道大学文学部。
- 1994 「北米におけるイヌイットおよびユピックに関する文化人類学的研究の最近の動向と現状について——1984から1993にかけて」『人文論究』58: 53-105。
- 1996 「カナダ極北地域における社会変化の特質について」スチュアート ヘンリ編『採集狩猟民の現在』pp.13-52, 東京：言叢社。
- 1998 『極北の民——カナダ・イヌイット』東京：弘文堂。
- Klutschak, H.
- 1881 *Overland to Starvation Cove: With the Inuit in Search of Franklin, 1878-1880*. Toronto: University of Toronto Press.
- Kleivan, I.
- 1962 The Swan Maiden Myth among the Eskimo. *Acta Arctica* 13.
- Krupnik, I. and N. Vakhtin
- 1997 Indigenous Knowledge in Modern Culture: Siberian Yupik Ecological Legacy in Transition. *Arctic Anthropology* 34(1): 236-252.
- Lalonde, A.
- 1993 African Indigenous Knowledge and Its Relevance to Sustainable Development. In J. T. Inglis (ed.) *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*, pp.55-62. Ottawa: International Program on Traditional Ecological Knowledge, International Development Research Center, Canadian Museum of Nature.
- Lantis, M.
- 1938 The Alaskan Whale Cult and Its Affinities. *American Anthropologists* 40(3): 438-464.
- 1946 The Social Culture of the Nunivak Eskimo. *Transcriptions of the American Philosophical Society* (Philadelphia) 35: 153-323.
- 1947 *Alaskan Eskimo Ceremonialism* (American Ethnological Society Monograph No.11). Seattle: University of Washington Press.
- 1959 Folk Medicine and Hygiene Lower Kuskokwim and Nunivak-Nelson Island. *Anthropological Papers of the University of Alaska* 8(1): 1-76.
- Lasserre, P. and K. Ruddle (eds.)
- 1982 *Traditional Knowledge and Management of Marine Coastal Systems: Report of the ad hoc Steering Group*. Paris: UNESCO.

- Laughlin, W. S.
 1961 Acquisition of Anatomical Knowledge by Ancient Man. In S. L. Washburn (ed.) *Social Life of Early Man*. Chicago: Aldine.
 1963 Primitive Theory of Medicine: Empirical Knowledge. In I. Galdson (ed.) *Man's Image in Medicine and Anthropology*, pp.116-140. New York: Institute of Social and Historic Medicine.
 1968 Hunting: An Integrating Biobehavior System and Its Evolutionary Importance. In R. B. Lee and I. DeVore (eds.) *Man the Hunter*, pp.304-320. Chicago: Aldine.
 1976 Hunting: An Integrating Biobehavior System. In M. M. R. Freeman (ed.) *Report: Inuit Land Use and Occupancy Project* vol.3, pp.193-203. Ottawa: Department of Indian and Northern Affairs.
- Lave, J.
 1996 The Savagery of Domestic Mind. In L. Nader (ed.) *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Powers, and Knowledge*, pp.87-100. New York and London: Routledge.
- レイヴ, J.
 1995 『日常生活の認知行動』 無藤隆・山下清美・中野茂・中村美代子訳, 東京: 新曜社。
- Lavie, S., K. Narayan and R. Rosaldo (eds.)
 1993 *Creativity/Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Leopold, A. S. and F. F. Darling
 1953 *Wildlife in Alaska: An Ecological Reconnaissance*. New York: Ronald Press.
- レヴィーストローズ, C.
 1976 『野生の思考』 大橋保夫訳, 東京: みすず書房。
- Lewis, H. T.
 1993 Traditional Ecological Knowledge: Some Definitions. In N. Williams and G. Baines (eds.) *Traditional Ecological Knowledge: Wisdom for Sustainable Development*, pp.8-12. Canberra: Center for Resource and Environmental Studies, Australian National University.
- Linnekin, J.
 1992 On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific. *Oceania* 62(4): 249-263.
- Lowe, R.
 1980 De l'Espace au Temps en Inuktitut. In A. Dugas (ed.) *Inuktitut et Langues Amerindiennes au Quebec*, pp.133-157. Quebec: Les Presses de l'Universite du Quebec.
- Lyon, G.
 1824 *The Private Journal of Captain G. F. Lyon of H. M. S. Hecla during the Recent Voyage of Discovery under Captain Parry*. London: John Murray.
- MacDonald, J.
 1998 *The Arctic Sky: Inuit Astronomy, Star Lore, and Legend*. Iqaluit: Nunavut Research Institute.
- MacPherson, A. H.
 1981 Commentary: Wildlife Conservation and Canada's North. *Arctic* 34: 103-107.
- McClintock, L.
 1859 *The Voyage of the 'Fox' in the Arctic Seas: A Narrative of Discovery of the Fate of Sir John Franklin and His Companions*. London: John Murray.
- McGrath, R.
 1985 Images of the Land in Inuit Literature. *Études/Inuit/Studies* 9(2): 133-139.
 1988 Maps as Metaphor: One Hundred Years of Inuit Cartography. *Inuit Art* 3(1): 6-10.
- Mathiassen, T.
 1928 *Material Culture of the Iglulik Eskimos* (Report of the Fifth Thule Expedition vol.6-1). Copenhagen: Nordisk Forlag.
 1931 *Contributions to the Physiography of Southampton Island* (Report of the Fifth Thule Expedition vol.1-2). Copenhagen: Nordisk Forlag.
 1933 *Contributions to the Geography of Baffin Land and Melville Peninsula* (Report of the Fifth Thule Expedition vol.1-3). Copenhagen: Nordisk Forlag.
- 松田素二
 1996a 「民族におけるファクトとフィクション」 磯部卓三・片桐雅隆編 『フィクションとしての社会——社会学の再構成』 pp.184-209, 京都: 世界思想社。

- 大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて
- 1996b 「『人類学の危機』と戦術的リアリズムの可能性」『社会人類学年報』22: 23-48。
- 1997 「実践的文化相対主義考——初期アフリカニストの跳躍」『民族学研究』62(2): 205-226。
- 松井健
- 1991 『認識人類学論攷』東京：昭和堂。
- 1997 『自然の文化人類学』東京：東京大学出版局。
- モース, M
- 1981 『エスキモー社会——その季節的変異に関する社会形態学的研究』宮本卓也訳, 東京：未来社。(Essai sur les Variations Saisonnières des Sociétés Eskimos: Étude de Morphologie Sociale, *Anee Sociologique* 4(1): 39-132. 1904-1905)
- 宮岡伯人
- 1978 『エスキモーの言語と文化』東京：弘文堂。
- 1987 『エスキモー——極北の文化誌』東京：岩波新書。
- Morrow, P.
- 1990 Symbolic Actions, Indirect Expressions: Limits to Interpretations of Yupik Society. *Études/Inuit/Studies* 14(1-2): 141-158.
- Morrow, P. and C. Hensel
- 1992 Hidden Dissension: Minority-Majority Relationships and the Use of Contested Terminology. *Arctic Anthropology* 29(1): 38-53.
- Müller-Wille, L.
- 1983 Inuit Toponymy and Cultural Sovereignty. *McGill Subarctic Research Paper* 37: 131-150.
- 1984 The Legacy of Native Toponyms: Towards Establishing the Inuit Place Name Inventory of Kativik Region (Quebec). *Onomastica Canadiana* 65: 2-19.
- 1987 *Gazetteer of Inuit Place Names in Nunavik (Quebec, Canada)*. Inukjuak: Avataq Cultural Institute.
- 1996 Geographical and Territorial Concepts in Inuit Toponymy: Names of Offshore Features in Nunavik. In B. Jacobsen (ed.) *Cultural and Social Research in Greenland 95/96: Essays in Honour of Robert Petersen*, pp.209-216. Nuuk: Ilisimatusarfik/Atuakkirfik.
- Murdoch, J.
- 1892 *Ethnological Results of the Point Barrow Expedition* (9th Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1887-1888). pp.19-441.
- Nader, L.
- 1996 Introduction: Anthropological Inquiry into Boundaries, Powers, and Knowledge. In L. Nader (ed.) *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Powers, and Knowledge*, pp.1-28. New York and London: Routledge.
- Nakashima, D.
- 1988 Eider Ecology from Inuit Hunters. In D. Nakashima and D. Murray (eds.) *The Common Eider of Eastern Hudson Bay: A Survey of Nest Colonies and Inuit Ecological Knowledge* (Environmental Studies Revolving Funds Report no.102), pp.112-169. Ottawa.
- 1991 The Ecological Knowledge of Belcher Island Inuit: A Traditional Basis for Contemporary Wildlife Co-Management. Ph.D. Dissertation, Department of Geography, McGill University.
- 1993 Astute Observers on the Sea Ice Edge: Inuit Knowledge as a Basis for Arctic Co-Management. In J. T. Inglis (ed.) *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*, pp.99-110. Ottawa: International Program on Traditional Ecological Knowledge, International Development Research Center, Canadian Museum of Nature.
- Nelson, E. W.
- 1899 *The Eskimo about Bering Strait* (18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1896-1897), pp.3-518. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Nelson, R. K.
- 1969 *Hunters of the Northern Ice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1976 The Inuk as a Hunter. In M. M. R. Freeman (ed.) *Report: Inuit Land Use and Occupancy Project* vol.2, pp.203-206. Ottawa: Department of Indian and Northern Affairs.
- Nickerson, N., N. Rowe and E. Richter
- 1973 Native Plants in the Diets of North Alaskan Eskimos. In C. E. Smith Jr. (ed.) *Man and His*

Foods: Studies in the Ethnobotany of Nutrition-Contemporary, Primitive and Prehistoric Non-European Diets. University of Alabama.

- Nuttall, M.
 1992 *Arctic Homeland: Kinship, Community and Development in Northwest Greenland.* Toronto: University of Toronto Press.
 1994 The Name Never Dies: Greenland Inuit Ideas of the Person. In A. Mills and R. Slobodin (eds.) *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, pp.123-135. Toronto: University of Toronto Press.
- 小田亮
 1996a 「ポストモダン人類学の代価——ブリコロールの戦術と生活の場の人類学」『国立民族学博物館研究報告』21(4): 807-875。
 1996b 「しなやかな野生の知——構造主義と非同一性の思考」『思想化される周辺世界』（岩波講座文化人類学第12巻）pp. 97-128: 東京：岩波書店。
 1997 「文化相対主義を再構築する」『民族学研究』62(2): 184-204。
- 岡千曲
 1978 「アザラシ・カリブー・サケ——中央エスキモーに於ける世界構成と動物をめぐるタブー」『相模女子大学紀要』42: 253-259。
- 太田好信
 1998 『トランスポジションの思想——文化人類学の再想像』京都：世界思想社。
- 大村敬一
 1995a 「ネツリック・イヌイトの地理感覚と生業活動域（テリトリー）——生業活動と人間の認知機構との関係について」『ツンドラ地域の人と文化——第9回北方民族文化シンポジウム報告書』pp.69-90, 網走：北海道立北方民族博物館。
 1995b 「食・時間・空間——カナダ・イヌイトの食生活と時間・空間認識」滝口直子・秋野晃司編『食と健康の文化人類学』pp.158-178, 東京：学術図書出版。
 1996 「環境を読む鍵としての色彩——カナダ・イヌイトの色彩語彙と色彩カテゴリーに関する試論」『北海道立北方民族博物館研究紀要』5: 5-45。
 1998 A Research Note on the Color Terminology System in the Natsilingmiutut Dialect of Inuktitut. *Études/Inuit/Studies* 22(1): 123-138.
 1999 「カナダ・イヌイトの環境認識からみた‘資源’と‘開発’——‘大地’概念の変化をめぐる——」『北方の開発と環境——第13回北方民族文化シンポジウム報告書』pp.13-28, 網走：北海道立北方民族博物館。
 2001 「イヌイトのナビゲーションにみる日常実践のダイナミズム——交差点としての民族誌」（早稲田大学大学院文学研究科博士学位論文）。
 2002a 「カナダ極北地域における知識をめぐる抗争——共同管理におけるイデオロギーの相克」秋道智彌・岸上伸啓編『紛争の海』pp.149-167, 京都：人文書院。
 2002b 「ヌナウト野生生物管理委員会における伝統的な生態学的知識の活用——現状と問題点」岸上伸啓編『先住民による海洋資源利用と管理——漁業権と管理をめぐる人類学的研究』（平成11年度～13年度科学研究費補助金基盤研究A(2)研究成果報告書）pp.75-100, 大阪：国立民族学博物館。
 n.d.a 「近代科学に抗する野生の科学——イヌイトの伝統的な生態学的知識からの問いかけ」スチュアート ヘンリ編『野生の誕生』京都：世界思想社。
 n.d.b 「イヌイトのナビゲーション——戦略的視点と戦術的機略のバランス」野中健一編『野生のナビゲーション』東京：古今書院。
- Oosten, J. G.
 1976 *The Theoretical Structure of the Religion of the Netsilik and Iglulik.* Meppel: Krips Repro.
 1981 The Structure of the Shamanistic Complex among the Netsilik and Iglulik. *Études/Inuit/Studies* 5(1): 83-98.
- Ortner, S. B.
 1984 Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126-165.
- Osherenko, G.
 1992 Human/Nature Relations in the Arctic: Changing Perspective. *Polar Record* 28(167): 277-284.

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を超えて

- Oswalt, W.
1957 A Western Eskimo Ethnobotany. *Anthropological Papers of the University of Alaska* 6: 17-36.
1989 Esquisse du Traitement Lexical des Categories Zoologiques dans la Langue d'Igloodik. *Revue d'Ethnolinguistique (Cahiers du LACITO)* 4: 147-168.
1990 Note sur les Methodes d'Analyse Appliquees aux Materiaux Ethnozoologiques Inuit. *Revue d'Ethnolinguistique (Cahiers du LACITO)* 5: 203-211.
- Paillet, J. P.
1973 Eskimo Language Animal and Plant Taxonomies in Baker Lake. MA Thesis, Department of Linguistics, Carlton University.
- Pallascio, R., R. Allaire and P. Mongeau
1993 Spatial Representation of Geometric Objects: A North-South Comparison. *Études/Inuit/Studies* 17(2): 113-125.
- Parry, W. E.
1824 *Journal of a Second Voyage for the Discovery of a North-west Passage from the Atlantic to the Pacific Performed in the Years 1821-22-23*. London: John Murray.
- Rae, J.
1850 *Narrative of an Expedition to the Shores of the Arctic Sea in 1846 and 1847*. London: T. and W. Boone.
- Randa, V.
1989 Esquisse du Traitement Lexical des Categories Zoologiques dans la Langue d'Igloodik. *Revue d'Ethnolinguistique (Cahiers du LACITO)* 4: 147-167.
1990 Note sur les Methodes d'Analyse Appliquees aux Materiaux Ethnozoologiques Inuit. *Revue d'Ethnolinguistique (Cahiers du LACITO)* 5: 203-211.
- Rasmussen, K.
1929 *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924 vol.7). Copenhagen: Nordisk Forlag.
1930 *Iglulik and Caribou Eskimo Texts* (Report of the Fifth Thule Expedition 7-3). Copenhagen: Nordisk Forlag.
1931 *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture* (Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924 vol.8). Copenhagen: Nordisk Forlag.
1932 *Intellectual Culture of the Copper Eskimos* (Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924 vol.9.) Copenhagen: Nordisk Forlag.
- Remie, C.
1983 Cultural Change and Religious Continuity among Arvilgduarmiut of Pelly Bay, NWT, 1935-1963. *Études/Inuit/Studies* 7(2): 53-77.
- Riewe, R. and L. Gamble
1988 The Inuit and Wildlife Management Today. In M. M. R. Freeman and L. N. Carbyn (eds.) *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management in Northern Regions*, pp.31-37. Edmonton: Boreal Institute for Northern Studies.
- Robbe, P.
1977 Orientation et Repérage chez les Tileqilamiut. *Études/Inuit/Studies* 1(2): 73-83.
- ロサルド, R.
1998 『文化と真実—社会分析の再構築』東京：日本エディタースクール出版部。
- Ross, J.
1835 *Narrative of a Second Voyage in Search of a North-West Passage, and of a Residence in the Arctic Regions during the Years 1829, 1830, 1831, 1832, 1833*. London: A.W. Webster.
- Ruddle, K. and R. E. Johannes (eds.)
1989 *Traditional Marine Resource Management in the Pacific Basin: An Anthology*. Jakarta: UNESCO/ RPSTSEA.
- Rundstorm, R. A
1990 A Cultural Interpretation of Inuit Map Accuracy. *Geographical Review* 80(2): 155-168.
- Sahlins, M.
1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- サイード, E. W.
 1993 『オリエンタリズム』板垣雄三・杉田英明監修, 今沢紀子訳, 東京: 平凡社。(Orientalism. New York: Georges Borchardt. 1978)
- Saladin D'Anglure, B.
 1990 Nanook, Super-male: The Polar Bear in the Imaginary Space and Social Time of the Inuit of Canadian Arctic. In R. Willis (ed.) *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*, pp.178-195. New York: Routledge.
 1993 The Shaman's Share, or Inuit Sexual Communism in the Canadian Central Arctic. *Anthropologica* 35: 59-103.
 1994a Brother Moon (Tqiq), Sister Sun (Siqiniq), and the Direction of the World (Sila): From Arctic Cosmography to Inuit Cosmology. In T. Irimoto and T. Yamada (eds.) *Circumpolar Religion and Ecology: An Anthropology of the North*, pp.187-212. Tokyo: University of Tokyo Press.
 1994b From Foetus to Shaman: The Construction of an Inuit Third Sex. In A. Mills and R. Slobodin (eds.) *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, pp.82-106. Toronto: University of Toronto Press.
- Scott, C.
 1996 Science for the West, Myth for the Rest?: The Case of James Bay Cree Knowledge Construction. In L. Nader (ed.) *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Powers, and Knowledge*, pp.69-86. New York and London: Routledge.
- Simeon, G.
 1982 Eskimo Wayfindings and Spatial Orientation (unpublished manuscript). Ottawa: National Museum of Civilization, Ref. Contract No.1630-8-988.
- Spencer, R. F.
 1955 Map Making of the North Alaskan Eskimo. *Proceedings of the Minnesota Academy of Science* 23: 46-49.
- Spink, J. and D. W. Moodie
 1972 *Eskimo Maps: From the Canadian Eastern Arctic* (Cartographica Monograph 5). Toronto: University of Toronto Press.
 1976 Inuit Maps from the Canadian Eastern Arctic. In M. M. R. Freeman (ed.) *Report: Inuit Land Use and Occupancy Project* vol. 2, pp.39-46. Ottawa: Department of Indian and Northern Affairs.
- Steenby, H. P.
 1910 Contributions to the Ethnology and Anthropogeography of the Polar Eskimos. *Meddelelser om Gronland* 43(7). Copenhagen.
- Stefansson, V.
 1913 *My Life with the Eskimo*. New York: Harper and Brothers.
- Stevens, J. (Project Director)
 1983 *Traditional Medicine Project*. Inukjuak: Avataq Cultural Institute.
- Stevenson, M.
 1996 Indigenous Knowledge in Environmental Assessment. *Arctic* 49(3): 278-291.
- スチュアート ヘンリ
 1990 「食料・女性・世界観——中部極北カナダの伝統イヌイト社会における食料の捕獲と分配」『北の食と住——北方民族文化シンポジウム報告書』pp.46-50, 網走: 北海道立北方民族博物館。
 1991 「食料分配における男女の役割分担について——ネツリック・イヌイト社会における獲物・分配・世界観」『社会人類学年報』17: 45-56。
 1992a 「定住と生業——ネツリック・イヌイトの伝統的生業活動と食生活にみる継承と変化」『第6回北方民族文化シンポジウム報告書』pp.75-87, 網走: 北海道立北方民族博物館。
 1992b 「移住から定住へ」『海と川の狩人たち』pp.221-236, 東京: 日本放送出版協会。
 1993 「イヌイトか, エスキモーか——民族呼称の問題」『民族学研究』58(1): 85-88。
 1995a 「現代のネツリック・イヌイト社会における生業活動——生存から文化的サバイ

大村 「伝統的な生態学的知識」という名の神話を越えて

- バルヘ」『ツンドラ地域の人と文化—第9回北方民族文化シンポジウム報告書』pp.37-67, 網走：北海道立北方民族博物館。
- 1995b 「エスキモー」『ブリタニカ国際大百科事典第1巻』pp.62-70, 東京：TBSブリタニカ。
- 1996 「現在の採集狩猟民にとっての生業活動の意義—民族と民族学者の自己提示言説をめぐって」スチュアート・ヘンリ編『採集狩猟民の現在』pp.125-154, 東京：言叢社。
- 1997 「先住民運動—その歴史, 展開, 現状と展望」『紛争と運動』(岩波講座文化人類学第6巻) pp.229-256, 東京：岩波書店。
- 1998a 「共同体としての先住民」中牧弘充編『共同体の20世紀』pp.106-123, 東京：ドメス出版。
- 1998b 「民族呼称とイメージ—『イヌイト』の創成とイメージ操作」『民族学研究』63(2): 151-159。
- 高柴修一
- 1995a 「極北地帯のエスノボタニー—イヌイト, ユピック社会における植物利用」『ツンドラ地域の人と文化—第9回北方民族文化シンポジウム報告書』pp.95-109, 網走：北海道立北方民族博物館。
- 1995b 「イヌイトの民俗植物学—ネツリック・イヌイトにおける民俗植物学的調査の覚え書き」『遡航』(早稲田大学大学院文学研究科考古談話会) 13: 45-60。
- Tanner, A.
- 1979 *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of Mistassini Cree Hunters*. Newfoundland: Memorial University Press.
- Theberge, J. B.
- 1981 Commentary: Conservation in the North: An Ecological Perspective. *Arctic* 34: 281-285.
- Therrien, M.
- 1987 *Le Corps Inuit*. Paris: SELAF.
- Thomas, N.
- 1992 The Invention of Tradition. *American Ethnologist* 19(2): 213-232.
- Turner, E.
- 1994 Behind Inupiaq Reincarnation: Cosmological Cycling. In A. Mills and R. Slobodin (eds.) *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, pp.67-81. Toronto: University of Toronto Press.
- Usher, P. J.
- 1975 *The Bankslanders: Economy and Ecology of a Frontier Trapping Community*. Ottawa: Northern Science Research Group, INAC.
- 1976 The Inuk as Trapper: A Case Study. In M. M. R. Freeman (ed.) *Report: Inuit Land Use and Occupancy Project* vol. 3, pp.207-216. Ottawa: Department of Indian and Northern Affairs.
- Vande Velde, F. O.M.I.
- 1969 Geographic Lexicon of Eskimo and English Place Name for the Area surrounding Pelly Bay, Based on the Map of Rae Strait (unpublished manuscript).
- Vezinet, M.
- 1975 Analyse Semantique des Categories de l'Espace. *Recherches Amerindiennes au Quebec* 5(3): 49-61.
- Warren, S.
- 1984 *The Emergence of Dialectical Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wennekens, A.
- 1985 Traditional Plant Usage by Chugach Natives around Prince William Sound and on the Lower Kenai Peninsula. MA Thesis, University of Alaska.
- Wenzel, G.
- 1991 *Animal Rights, Human Rights: Ecology, Economy and Ideology in the Canadian Arctic*. Toronto: University of Toronto Press.
- Wilkinson, P. (ed.)
- 1984 *Sikumiut: The People Who Use the Sea Ice*. Ottawa: Canadian Arctic Resources Committee.
- Williams, N. M. and G. Baines (eds.)
- 1993 *Traditional Environmental Knowledge: Wisdom for Sustainable Development*. Canberra: Center for Resource and Environmental Studies, Australian National University.

- Wilson, M.
1978 Notes on Ethnobotany in Inuktitut. *The Western Canadian Journal of Anthropology* 8 (2-3-4): 180-196.
- Wolfe, J., C. Bechard, P. Cizek and D. Cole (eds.)
1992 *Indigenous and Western Knowledge and Resource Management Systems*. Guelph, Ontario: University School of Rural Planning and Development, University of Guelph.
- 箭内匡
1994 「『他なるもの』から『似たものへ』—未来の民族誌にむけて」『民族学研究』59(2): 170-180。
- Young, S. and E. S. Hall Jr.
1969 Contributions to the Ethnobotany of St. Lawrence Island Eskimo. *Anthropological Papers of the University of Alaska* 14(1): 43-53.