

カナダ先住民社会における 伝統儀式の今日的な意味

Significance of Traditional Rituals in Contemporary First Nation's Community in Canada

仲裁および再生装置としてのポトラッチ

Potlatch as a Device for Arbitration and Regeneration

小林加奈子
KOBAYASHI Kanako

1. はじめに

ヨーロッパの探検隊によるアメリカ大陸発見以降、北米にはヨーロッパからの人口が移入することになる。入植者の増大にともない、カナダ先住民は保留地への移住、キリスト教への教化、固有言語の禁止などによる同化政策の対象となっていく。1884年の「インディアン法」は先住民にポトラッチとサンダンスを禁じ、解禁となるのは1951年である。

ヨーロッパ人との接触により、カナダ先住民社会は激しく変容することを余儀なくされた。それぞれの時代に現在のカナダを統治した政府や、政府の管理がおよばない地域で実質的に先住民を統治したハドソン湾会社は、先住民がやがて完全に同化されるものと予測した。しかし先住民文化の世界観を反映した生活信条や伝統儀式はしたたかに生き残り、それらはまた、単に伝統としてのみ維持されているのではなく、先住民社会において今日的な恩恵をその成員に寄与している。本稿では、ポトラッチを軸として現代の先住民社会における伝統儀式の意味を探りたい。

なお、北米先住民は「アメリカ・インディアン」「カナダ・インディア

ン」と呼びならわされてきたが、もともと「インディアン (Indian = インド人)」とは、新大陸を発見したヨーロッパ人がこの地を「インド」と勘違いしたことによる誤った呼称であり (阿部 2005、浅井 2004)、現在カナダ国内では「ファースト・ネーションズ (First Nations)」、「アボリジナル・ピープル (Aboriginal People)」が、先住民を示す言葉として公的に使用されている。¹ 本稿では、法的地位としての「インディアン」(後述「認定インディアン」)を指す場合には「インディアン」と記述する。ヨーロッパ出自人口については、引用文献に「白人 (white man)」と表記されている場合、「白人」という表現も併用する。また、先住民グループの名称にこれまで「ヒューロン族」「イロコイ族」のように「～族」が使用されてきたが、先住民の言語でも英語でも「族」にあたる言葉は元来、付記されていない。「～族」には「未開の」というニュアンスがある。本稿では先住民グループを示す場合は「イロコイ」「ヒューロン」のように「族」を使用しないこととする。

2. 歴史的経緯

カナダへは 1497 年イギリスの探検隊が、そして 1534 年フランスの探検隊が到着した。当初、ヨーロッパからの移入者にとって先住民の存在は、1) 生活の技術を学ぶ情報源、2) 毛皮交易の協力者、3) 両国の領土争いの戦力、として意味があった。

ヨーロッパからの移入者は先住民から食料調達の方法、調理や保存の方法、寒冷な地域での生活方法などを学び、ときには食料そのものを先住民に依存した。また、当時ヨーロッパではカナダ産の毛皮が珍重され、中国相手の交易でも高価に取引された。² 毛皮交易の利権確保が本国の経済に大きな影響をおよぼすため、両国は以前から抗争関係にあったヒューロンとイロコイをそれぞれ味方に引き入れ、1760 年まで領土争いを続ける。1763 年のパリ条約と続く「国王宣言」によって旧フランス領はイギリス植民地ケベックとなる (浅井 2004、煎本 1994、加藤 1984、木村 1999、マクノート 1977、竹中 1984、吉田 1999)。

「国王宣言」はまた、土地の領有権は国王にあり、先住民から土地を購入

する権利は国王のみが有するとした。以降、国王の名の下に先住民集団との土地購入条約が結ばれていく。先住民側へは土地代金や年金の支給、保留地 (reserve) の設置、一定地域での狩猟と漁労の権利などが認められた。保留地は白人居住地域からは遠隔の地に設けられることが多かった (BC Treaty Commission 2004、加藤 1997、吉田 2003)。

ヨーロッパ系住民が入植をはじめた 17 世紀頃のカナダ先住民人口は、約 22 万人と推測される (竹中 1984)。ヨーロッパから流入し先住民社会に多大な変化をもたらした三大要素は、物資と疫病と酒類である。1630 年代末のヒューロン居住地域では、先住民はフランス人からの物資供給に頼るようになっていた。フランス側の統治者、毛皮交易者、イエズス会は先住民の依存状況を利用し、洗礼を受けた先住民のみに毛皮と交換に狩猟のための銃などを供与していた (木村 1999)。ヨーロッパ人は、赤痢、はしか、インフルエンザ、腸チフス、天然痘などを新大陸に持ち込む。1639 年、天然痘はヒューロン居住地域で猛威をふるい、ヒューロン人口の 50% ~ 60% である 12,000 人が死亡したとされる。また、次第に従属的な地位に追いやられた先住民の社会では、アルコール依存による弊害³が現れるようになる (木村 1999、竹中 2000)。

ロッキー山脈以西では、1849 年バンクーバー島にイギリス植民地が創設され、ハドソン湾会社のバンクーバー島首領 (Chief Factor) ジェームズ・ダグラスが総督に任命される。1856 年ダグラスは本土への権限も宣言し、現在のブリティッシュ・コロンビア州にあたる地域が英領として認知される。そして 1867 年、カナダは自治領 (Dominion of Canada) となった (木村 1989、マクノート 1977、モートン 1993、大原 1984、吉田 1999)。

アメリカ合衆国では開拓を西へと押し進め定住することが強調されたのにくらべ、カナダでは毛皮交易の利権確保が領土拡大のおもな目的であった。⁴ 毛皮交易企業であるハドソン湾会社が長年にわたり、植民地統治に深く関わっていたことが、先住民の置かれた状況を、(特にロッキー山脈以西、現在のブリティッシュ・コロンビア州において) 複雑なものにしている (後述)。

3. 同化政策

毛皮交易の盛んな時代には軍事的、商業的な協力者として意味があった先住民は、土地を必要とする入植者が増大するにつれ邪魔な存在となっていく。政府は先住民を保留地に集めて定住させ、ヨーロッパ式の教育を施し、ヨーロッパ式の生活に慣れさせ、キリスト教に改宗し、農業を指導する方針をとる。

先住民の子弟を親元から切り離し、効率的に教育とキリスト教化を行うため、1850年代から60年代にかけて、キリスト教宣教師団による寄宿学校(residential school)が全土に設立されていく。寄宿学校ではヨーロッパ式の衣服を身に付け、伝統の言語や習慣を禁じられ、厳しい懲罰も稀ではなかった。しかし第二次大戦が終了するまで、政府は教育を受けた先住民が白人の脅威にならないよう、基礎学力の水準を低く抑える政策をとる(浅井2004、加藤1984、新保1993/1998)。1969年、先住民への教育は(宗教団体ではなく)カナダ政府の責任となり、寄宿学校は閉鎖されていく。1996年、サスカチュワン州に残った最後の一校が閉鎖され(Indian and Northern Affairs Canada 2007)、寄宿学校教育は幕を閉じる。

同化政策は、生活のさまざまな側面から実施された。北西沿岸部では、先住民の伝統的な住居は数家族が同居する「ロング・ハウス」または「ビッグ・ハウス」と呼ばれる大型の木造家屋だった。政府は保留地に核家族用の西欧式住宅を建設し、先住民をこの住宅へ移動させ、伝統的な住居の建て替えを禁じた。住居の形態からも伝統的な生活習慣を破壊していったのである。⁵ 1884年には伝統儀式であるポトラッチとサンダンスが禁じられる。

また現在、数字上は先住民の9割以上がキリスト教徒(新保1998)とされるが、すべてが熱心な信者というわけではない。先行研究では食料や生活物資と交換に洗礼を受けたヒューロンの例が示されている(前述)。1951年の「インディアン法」は、先住民対象の保護措置や援助プログラムの恩恵に浴するためにはインディアン局(Indian Affairs Branch)への登録を行い「認定インディアン(Stated Indian)」となることを定めた。この「インディアン局への登録と洗礼がペアになっていたんだ」と筆者が接した70代の先

住民男性は語った。このように、便宜上キリスト教徒となった先住民も少なくない。現在、名目上はキリスト教徒である彼らも、伝統の儀式には参加している。

4. 北西沿岸部

北西沿岸部において白人の毛皮交易人たちが姿を現すようになるのは18世紀半ば頃からである。現在のブリティッシュ・コロンビア州にあたる地域における白人との接触以前の先住民人口は、少なくとも8万人と推測される。1862年、同地域に天然痘が蔓延し、沈静後の先住民人口はほぼ4万人とされる（Duff 1997、煎本 1994、木村 1999）。

同地域がブリティッシュ・コロンビア植民地となる以前、ダグラスはハドソン湾会社首領として先住民グループから14件の土地購入を行っている。その際、先住民側が求めるだけの保留地を認め、保留地を僻地には設けず、基本的には先住民の居住地域をそのまま保留地とした。白人と近接したほうが先住民の「文明化」を促進するとの意図からである。ダグラスの統治下では農耕を行う先住民は白人入植者と同様に土地を所有することができた。同地域では、ひとつの例外⁶を除いて政府との土地条約が結ばれることなく今日に至る（BC Treaty Commission 2004 / 2005、Duff 1997）。

ダグラス引退後、植民地政府は先住民に土地所有の権利を認めない方針へと転換し、その状態が1991年まで続く。1876年に「インディアン法」が制定されると先住民の管轄は連邦政府へと移り、州政府と連邦政府は交渉の結果、「州内におけるインディアン保留地の作成は政府の調査員がインタビューをともなった土地調査を行い区画を規定する」（山田 2004: 51）ことが決定される。調査の結果、保留地は縮小され、⁷ 保留地内は連邦政府の管轄下に、保留地以外の土地は州政府の管轄下に置かれることとなる（Duff 1997、BC Treaty Commission 2004、山田 2004、吉田 1999）。

このような歴史的経緯から、ブリティッシュ・コロンビア州では誰が正当な所有者なのか議論が残る広大な土地が存在することとなった。先住民問題は連邦政府の責任でありながら保留地以外の土地は州政府の管轄であ

る。各先住民グループの思惑も一様ではない。現在 57 の先住民グループによる 46 の土地返還交渉が連邦政府および州政府を交えて進行中である (BC Treaty Commission 2005)。

5. 現在の状況

1951 年の「インディアン法」により、先住民は「バンド (band)」⁸ 単位で管理されることとなった。最初のバンド・リストは “Reserve Commission 1913-1916” として当時のインディアン局により作成されたものである。政府はこのリストに基き、各バンドに保留地を割りふった (浅井 2004、Duff 1997)。

1982 年、イギリスへの法的従属を離れ完全な独立国家となった際の「カナダ憲法」で「カナダの先住民はインディアン、イヌイット、メティスである」と定義づけられる。「メティス」とはインディアンとフランス系カナダ人、あるいはスコットランド系カナダ人との混血である人びと、「イヌイット」とはカナダ北極圏に住む人びとをさす。同憲法で「バンド」はより明確に政府の行政単位となる。各保留地にはバンド評議会 (band council) が設置され、バンド成員の選挙による酋長 (chief) と評議員 (band councilors) がバンドに関する決定を行う。⁹ また 1985 年に「インディアン法」が改正され、認定インディアンの資格についても、各バンド評議会がバンドの成員資格を決定できるようになった¹⁰ (浅井 2004、加藤 1984、新保 1993/1998、吉田 2003)。

2001 年のセンサス (Statistics Canada, 2001) によれば、先住民の人口比は全国民 29,639,035 人に対して 1,000,890 人と全体の約 3 パーセントを占めるが、この人口調査票は「民族的な出自 (ethnic origin)」を質問しているため複数回答が可能である。たとえば、ひとりの人間が「Canadian」「North American Indian」などに複数回答をする場合、重複がある。収入は、全国平均が 29,769 ドルなのに対し保留地に居住する認定インディアンの平均は 14,444 ドル、平均寿命は 77 歳 (全国平均) 対 69.2 歳 (保留地居住認定インディアン)、幼児死亡率は 5.2 % (全国平均) 対 7.2 % (保留地居住

認定インディアン)、失業率は7.4% (全国平均) 対 23.36% (全認定インディアン) である。

6. ポトラッチの変遷

生活レベルが主流社会におよばないことは上記の数字から明らかだが、現在、先住民の生活様式は主流社会に同化されたように見える。しかし政府が禁止法によって根絶しようと試みた「ポトラッチ」という儀式は、先住民が「沈黙の時代 (Silent Years)」と呼ぶ違法下でもひそかに維持され続けた。

ポトラッチはカナダ北西沿岸部の先住民集団で広く行われてきた行事である。益子(1982)によれば、ポトラッチには本来、各集団で異なる名称があった。非先住民が同地域一帯の先住民儀礼を「ポトラッチ」と呼んだことから、いわば逆輸入として広義に使用されるようになった (益子 1999)。現在は出自集団が異なる先住民たち自身が「ポトラッチ」という語を使用している。益子 (1982) は、「便宜上の措置として慣用的な語法に従って、ポトラッチという語を広義に用いておく」(1982: 223) とする。本稿もこれに従う。

ヨーロッパ出自の統治者にとって、長期間¹¹を費やし莫大な資財を贈答し合うこの儀式は「浪費」や「放蕩」でしかなかった。儀式に含まれる「タマナワス (tamanawas)」という人肉や犬肉を食べる (ふりをする) ダンス (立川 1999a) も、統治者がポトラッチを嫌悪する一因となった。このように「墮落」した儀式を止めさせるために、1884年ポトラッチは法により禁止される。政府によるポトラッチ禁止のいまひとつの目的は、ポトラッチを継続することで結束を強める先住民集団を法に従わせ、政府の権威を浸透させることであった (Lambert 2000)。

禁止法の制定により自然消滅するであろうと予測されたポトラッチは、消滅することなく「控えめに」開催され続けた。しかし1918年、インディアン局の官吏が担当保留地における治安維持の全権を持つこととなり、ポトラッチへの抑圧がさらに強化される。1921年、ナムギス (Namgis)・コミュニティー (後述) の首長クランマーが禁止法への抗議として大規模なポト

ラッチを開催する。この結果、禁止法制定以来はじめての禁固刑判決が下る。当局は、同時に贈答にあてられる物品、仮面をはじめとする儀式の道具類などを没収する。没収品は北米各地の博物館へ送られ、¹² コレクターに売却された。物品の没収は違法行為への懲罰だけでなく、儀式の道具を取りあげることによってポトラッチを根絶する意図でもあった。1951年の「インディアン法」では伝統儀式の禁止は削除され、以降、北西沿岸部の先住民コミュニティでは折に触れポトラッチが開催されている（Joseph 2005、Lambert 2000、Namgis First Nation 2007、辻 2000）。

Benedict (1934) や Lambert (2000) によれば、ポトラッチには遠隔地の部族が互いに参加し合い、異なる言語を話す集団間でも儀礼や習慣の主要部分は共有されていた。これまで北西沿岸部の「ポトラッチ」は、おもに Boas (1966)、Benedict (1934)、Mauss (1968) らの研究から「競争的な贈与によりランクを獲得するシステム」「財の破壊」「義務的な贈答と返礼という交換」などの側面が強調されてきた傾向がある。益子 (1982) によれば、他に食物生産の変動に対処する「適応体系の一部」、あるいは支配階級による被支配階級への「搾取機構」などともとらえられてきた。Tollefson (1995) は「集団間の政治的なコンフリクト対処モデル」という視点からトリンギット (Tlingit) のポトラッチを論じている。

途方もない富を競合的に浪費することは、本来の伝統ではなく白人との接触による文化変容の結果 (Duff 1997、益子 1999、立川 1999b) であるともされる。益子 (1982) はトリンギットのポトラッチの本質を「死者祭礼」ととらえ、死者はすべて再生するものであり、祭礼で食物や毛布を火の中に投げ入れる習慣は「富の破壊」ではなく死者への贈り物であるという。そして、ポトラッチの過程に「生 - 死 - 再生」というテーマを見出している。

ポトラッチを「ランク獲得の手段」(Boas 1966) と見るか「義務的贈答システム」(Mauss 1968) と見るかなど解釈の違い、各集団における社会的組成 (母系出自集団、双系出自集団、出自の原則に他の要素が加わった集団など) の違い (益子 1999) などはあるものの、ポトラッチの儀式によって「コミュニティ内外に知らしめるべき事柄が告知される」「参加者による参加

そのものが告知された事柄への承認となる」「承認の証として贈り物を受けとる」という枠組みは、北西沿岸部の諸集団に共有されていると考えられる(渥美 1996、Benedict 1934、Boas 1966、益子 1982、Mauss 1968、立川 1999、Tollefson 1995)。

筆者が接した先住民たちは、「以前は富を競うポトラッチをやったが、今はやらない」と言い、現在では文化的アイデンティティーを維持し物資を分かち合う性格が強い。立川(1999a)によれば、エコロジック的観点から先住民文化への「スピリチュアルなイメージ」(1999a: 15)が促進されつつある状況から、先住民の側もこのイメージに応えようとする動きがある。その結果、北西沿岸部全域において、ポトラッチに関わり長老の智慧や固有の世界観が再び強調されはじめているという。「スピリチュアルなイメージ」に意識的である傾向は、「レッド・パワー・ムーブメント (Red Power Movement)」とも無縁ではないだろう。1960年代後半から1970年代の北米はマイノリティー・グループによる文化的アイデンティティーの主張が高まりを見せた時代である。レッド・パワー・ムーブメントは先住民たちの権利回復運動であり、同運動の先頭に立ったのは伝統の智慧や世界観を維持する立場にあったメディスンマンたちである(クロウドッグ 1995、ヘーガン 1998、ナイハルト 2001、清水 1992)。渥美(1996)は、現在のカナダ先住民の伝統文化には「過去にあったと想像される伝統」「今日まで創造してきた伝統」というふたつの「ソウゾウ」という側面があり、今まさに伝統を復興していると見るのが可能であろうとする。筆者と接した先住民たちの言動にもこのような背景が反映されていることは考えられる。

以下では、ナムギス・コミュニティにおいてポトラッチに組み込まれる儀式のひとつである「洗い流しの儀式 (Washing Ceremony)」が有する「仲裁」と「再生」の側面に焦点をあて考察する。「洗い流しの儀式」に関する先行研究および資料は寡少である。また考察する際の参考資料をナムギス・コミュニティにおけるポトラッチのみとした場合、限りがある。そのため、北西沿岸部地域におけるポトラッチに関する資料を参考とする。

7. 現在の伝統儀式

7.1 ナムギス・コミュニティのポトラッチ

ナムギス・コミュニティ¹³はブリティッシュ・コロンビア州バンクーバー島北東部に位置する保留地である。“2001 Community Profile” (Statistics Canada, 2001)によれば、保留地人口690名のうち先住民人口は670名、平均収入14,312ドル、失業率は25.5%となっている。保留地内には非先住民も居住しており、非先住民の経営による商店や宿泊施設もある。ナムギスは「クワクワカワクウ (Kwakwaka'wakw)」¹⁴と呼ばれる先住民集団に属す。前述した1921年のポトラッチ主催者クランマーは当地世襲首長 (hereditary chief。現在の選挙によるバンド評議会の首長ではなく、伝統的な世襲の首長) である。筆者はクランマーの一族である当地の知人を訪れ、ポトラッチを体験する機会を得た。

ポトラッチはコミュニティのメンバーが全員参加する儀式である。コミュニティの集会所であり、儀式のための建物であるビッグ・ハウスのドアはポトラッチの2日間、深夜から朝方までの短い時間を除き、終日開かれている。全員参加とはいっても強制的なものではなく、ポトラッチ中のビッグ・ハウス内は「誰でも、いつでも、時間のとれるときに参加していい」出入り自由の空間となる。ビッグ・ハウスはすべてが木作りの長方形をした建物で、大きさは小型の体育館程度である。床は土を踏み固めたダートで、長方形のふたつの長辺にあたる側面は、壁のかなり高い位置までが階段式のベンチになっている。参加者はこのベンチに思い思いに座り、あるいは寝転がり (長老や首長たちには決まった席がある)、赤ん坊をあやしたりおしゃべりをしたり食べ物をつまんだりしながら、中央の床で繰り広げられる歌やダンスを見物する。

ポトラッチは、部外者には単なるお祭りと見える。しかし、日本の神社の祭りのように定期的に開かれるのではなく、「先年に亡くなった首長への追悼」「新たな首長就任の告知」などの事由が生じたときに開かれる。ただ、このような事由はポトラッチ開催の「きっかけ」にすぎない。いったん開

催が決まると、その時々が必要に応じてさまざまな儀式が組み込まれる。「儀式」という言葉からは、それぞれの儀式に特異な式次第があり、儀式の始まりと終わりには明確な区切りがあることを連想するが、実際には絶えまない歌とダンスの連続である。そしてナムギスの人びとにとっては、この歌とダンスの輪こそが儀式であり、その世界を象徴するものである。そこにはナムギスの創世神話を体現するダンスがあり、個人の名前の由来を表現するダンスがあり、初潮を祝うダンスがあり、死者を追悼するダンスがある。また、歌やダンスには「ハウス」(house)と呼ばれる一族ごとに代々引き継がれているものがある。このような歌やダンスは財産と見なされ、別のハウスの者が歌ったり踊ったりすることは権利の侵害にあたる。それぞれのハウスが会場で歌やダンスを披露することは、その権利の告知でもある。ポトラッチの場では人の誕生から死まで (Joseph 2005) を通して人生の節々で起こる出来事や、伝統的な財産の権利告知をコミュニティー成員が目撃し、共有し、承認する。それによってコミュニティー社会の枠組みが保たれた。歌とダンスの「輪」は集団の「和」でもあった。文字を持たない彼らは歌とダンスによって集団の歴史や伝統や決まり事を継承した。そのため、ポトラッチを行えないことは彼らの生きる世界を失うに等しく、抑圧の中でも絶やすわけにはいかなかったのだろう。

「洗い流しの儀式」もこうした輪のなかで執り行われる。現地の知人の解説がなければ、どこで儀式がはじまり、どこで終わったのかもわからない。この儀式は、前回のポトラッチから今回のポトラッチまでのあいだに起きた不幸(人の死、事故、病気、いさかい、犯した過ちなど)を洗い流す。不幸な出来事とそれにまつわる悲しみや嘆きといった感情も、この儀式によって解き放たれる。事前にこの儀式を依頼した者たちはビッグ・ハウス中央に並び立つ。特に緊張した雰囲気は漂うこともなく、ベンチ席の参加者たちも相変わらずざわざわとくつろいでいる。儀式依頼者たちが「なぜ、依頼したか」という理由が述べられることもない。ただこの儀式が行われることだけが告げられ、あとは歌とダンスの輪が続く。この儀式についてさらに詳しく知ったのは、ポトラッチ終了後のことである。

ポトラッチ会場では、食事の時間になれば会場にいる参加者全員に食事

が供される。パフォーマンスが行われる中央の床に長いテーブルが置かれ、大鍋に入ったスープや大皿に盛られた料理数品とペーパー・トレイ、カップなどが並べられる。参加者はここから好きなだけ何度でもおかわりしていい。数百人がその場に居合わせるはずだが、それでも余るほどの量を用意されている。食事時間以外にも、席に座っている参加者の間をデザート皿や果物が回ってくる。もちろん、全員にわたるだけの数が十分にある。

ポトラッチの最後は常に「与えつくし (give-away)」でしめくられる。ドラマーが席を立ち、中央の空間もがらんとするほど片付けられたので、「これでポトラッチは終了か」と思っていると、にわかにあわただしく20～30人ほどの若者がバタバタと走り回って広々とした床いっぱい、ちょうど脱衣籠のようなプラスチック容器を並べはじめた。何事が起きているのかわからないまま見ていると、今度はその籠に毛布、クッション、マグカップ、ひざ掛け、キッチン用品などをポンポンと放り入れていく。そして籠がいっぱいになったと思う頃、若者たちはその籠を抱えて参加者の足元に置いていく。これとは別に、子どもたち全員にはおもちゃが手わたされている。さらに「お小遣い」のように、現金のコインが手わたされる。大人には5ドル札が手わたされた。ベンチ席のひとりひとりを回っていくので、それは筆者にも手わたされ、最後には籠までが筆者の足元に置かれた。「私はコミュニティーのメンバーではないので」と辞退の言葉を述べていると、隣に座っていた知人や周囲の者が「もらっておけ」と言う（受けとった籠はあとでこの知人に譲った）。

カナダを含む北米先住民文化において、「共有」は重要な倫理のひとつである（阿部 2005、Brant 1990、ハーツ 2003、小林 2005、その他）。食事の供与や「与えつくし」はこの倫理を実践するひとつの形となる。また、「ポトラッチはコミュニティー内で貯えの少ない者が飢えないようにする工夫でもあった」（女性F、女性G）という。帰りぎわ、入口ドアのところでは、食べきれなかった食料を小分けにした包みが、これもひとりひとりに手わたされた。こうしてポトラッチの参加者はポトラッチの記憶と、記憶をとどめた品物を抱え、真夜中過ぎに家路につくことになる。

7.2 先住民社会における恥の倫理

「洗い流しの儀式」が有する仲裁と再生の側面は、彼らの倫理に「恥」が大きな位置を占めることに関わる。先住民コミュニティー滞在中、「恥、名誉、不名誉、尊厳、尊敬、尊重」などの言葉は倫理規範として頻繁に登場するキーワードであった。恥を負うことは非常な不名誉であり、自らを恥じなければならぬような事態はもっとも避けたい状況のひとつである。そして「(コミュニティー内で) いさかいを起こしたら、それは恥だね。本人だけではなく、家族全体の恥」(男性 E) なのだ。いさかいを起こす者は知るべきこと(コミュニティー内ですでに同意されているルール)を知らない者であり、知るべきことを知らないのは本人のみならず家族の責任とされる。知るべきことを知らない者を「彼にはおじがいない (He has no uncle.)」と表現し、これは当人が誰にも耳を貸さないと同時に近親の年長者が彼を正しく導いていないことも意味するもっとも不名誉で侮辱的な言葉だという。「知るべきことを知らないのは恥」であることを示すつぎのようなエピソードもあった。

ポトラッチに組み込まれる儀式のひとつに、コミュニティーのリーダーとなることを希望する者がその意志を表明するものがある。意志表明をした数名のなかに、女性 F と女性 G の親戚筋にあたる若者がいた。F と G はともにコミュニティーの世襲首長の家系にある。93 歳の G は長老としてコミュニティーで敬愛されている。このリーダーになろうとする若者がポトラッチに先立って両者への挨拶を欠いたことに、両者はかなり強い口調でつぎのように不満を述べた。

彼は私たちの一族なのに、私たちに会いに来なかった。それは私たちを軽視する無礼な行為よ。調和を乱している。彼にとっても彼の家族にとっても恥だわ。私たちは彼に話しかけたくなくなるもの。彼を尊敬する気も起きない。助言も援助もする気にならない。私たちに会いに来ていれば、私たちは彼に助言や援助ができる。そして、みんなが気分よくなるのに。私たちは除け者にされたようで傷ついた。長老の言うことには耳を傾けなければならないのに。

ここでは「知るべきことを知らないのは恥」の他に、「知るべきことを知らない者は調和を乱す」「調和を乱すのは誤った行いである」「除け者にされることで傷つく」「年長者を尊重する」という要素も見える。知るべきことを知らない者は、集団のルールを破っており、ゆえに集団の調和を乱し、そのため他の集団成員からの援助を期待できなくなるのだ。

「恥」に関して、ブリティッシュ・コロンビア州中部のバビーン (Babine) 湖周辺を本拠地とするバビーン・キャリアー (Babine Carrier) のメンバーである男性 D は、「洗い流しの儀式」とよく似た「恥じ入る儀式 (Shaming Ceremony)」についてつぎのように語った。キャリアーは北西海岸から内陸に入った山間部の先住民グループであるが、沿岸部文化の影響でその社会的組成 (双系出自集団) や儀式を沿岸部と共有する集団である (Duff 1997、煎本 1994)。

いさかいを起こしたら、「恥じ入る儀式」がある。それはポトラッチでやる。「涙をぬぐう」意味がある。自分たちの費用でやるんだ。だから、金がかかるんだよ。そこには地位のある首長が出てくる。恥と名誉は大きな倫理だ。犯した過ちへの対価としてこの儀式を行うんだ。その費用が用意できなければコミュニティから疎外されることになる。

コミュニティ成員は「そこに暮らしていれば自然と知っているべき」(男性 E) 集団のルールを遵守し、集団の調和を乱さないよう行動する。「コミュニティ内では、互いが非常に近い関係で生活している。そのコミュニティで生きていかねばならない。除け者にされることを避けて、生き残れるようふるまわなければならない」(女性 C)。そのため、「いさかいを起こすことは誤った行いであり、誤った行いをした者は恥を負う。恥を負った者は集団から疎外され、いわば「見えざる者」となる。

「見えざる者」が負った恥を洗い流して再びコミュニティへ復帰させる機能をもつのが「洗い流しの儀式」や「恥じ入る儀式」であると考えられる。Tollefson (1995) はトリリングットのポトラッチ開催事由のひとつとして「恥の解消 (removal of shame)」をあげているが、その内容については触れていない。

7.3 洗い流しの儀式

ナムギス・コミュニティーの「洗い流しの儀式」では、前回のポトラッチから今回のポトラッチまでのあいだに起きた不幸を洗い流す。コミュニティー内で誤った行いをした者も、この儀式によって新たに出直することができる。洗い流しの儀式を希望する者はポトラッチの主催者である世襲首長に謝礼金¹⁵を渡し、この儀式を執り行ってもらう。依頼当事者あるいはその家族は儀式の資金を用意しなければならない。これが償いにもなっている。謝礼金はどちらにしろ、ポトラッチの費用となってコミュニティー全体に還元される。

首長という権威の立場の人物が同席しなければ、そのポトラッチには正当性がない。そのため、ポトラッチは首長の到着を待って開始される。ポトラッチの場では、世襲首長をはじめとする衆人が目撃する中で「洗い流しの儀式」が行われ、「負」の要素が洗い流される。洗い流された件について、その後コミュニティー成員は口にしてはならない。口にしたら、今度はその者が非難されることになる。参加者全員に「与えつくし」が行われるのは、富を分かち合う「寛大さ」¹⁶を示す行為であると同時に、参加者がポトラッチの場で行われたことの証人を引き受ける意味がある。ポトラッチのギフトを受けとることは、証人としての責任を承諾することでもあるのだ。また、ポトラッチで行われたことはコミュニティー内で同意された「ルール」となる。ギフトを受け取ることで、ルールを守る責任も全員に生じる。籠の中身が日用品なのは、その品物を日々使うたびにこのルールを思い出し、忘れないためである。「洗い流しの儀式」に関していえば、ギフトを受けとった者は「負」の要素が洗い流されたことを目撃し、承認し、同意したのだから、その場を離れた後でその件を口にする（特に不服、非難、陰口など）とルール違反となる。

ポトラッチの先行研究に見えた「コミュニティー内外に知らしめるべき事柄が告知される」（「洗い流しの儀式」の場合は、洗い流される内容については告知されない）、「参加者による参加そのものが告知された事柄への承認となる」、「承認の証として贈り物を受けとる」という枠組みがここに

も共通している。

ここで読者は、「いさかいについて、当事者の正当性を主張する議論は行われぬのか」「洗い流すだけでいさかいが解決するのか」と疑問を抱くかもしれない。しかし、「議論を交わして問題を解決する」という概念は、私たち日本人にとっても比較的新しいものではないだろうか。日本文化の中でも、係争中の当事者双方が一目置く人物が登場し、詳細な議論は必ずしも行われず、双方の「顔」がたつなんらかの形で手を打ち、いさかきを水に流すという仲裁方法は存在する。

7.4 仲裁、恥の浄化、そして再生へ

儀式は、誰と誰の仲裁をしているのだろうか。いさかきを起こすこと自体が誤った行いであるのは、それが、すでに同意された集団内ルールへの不敬を意味するからだ。つまり、相手が誰であれ、この儀式を申し出る者はコミュニティと和解をしなくてはならない。コミュニティとの和解を通して、結果的にもう一方の当事者とのいさかきも解消される。儀式が一義的には、儀式を申し出た者とコミュニティとの仲裁をするのであれば、いさかきの詳細は問題ではなくなる。

コミュニティ成員が密接な関係をもって暮らす社会では、集団のルールが破られることは調和が乱されたことであり、調和が乱されることはすべての成員にとって心理的負担となる。「洗い流しの儀式」は、関わるすべての者をこの負担から解放してくれる。儀式の場で衆人の目撃により恥が洗い流されたあと、当事者はコミュニティ成員であることを認知され、コミュニティは調和をとり戻す。いったん儀式によって負の要素が精算されると、コミュニティ成員が二度とその件について（特に当事者への非難や陰口などを）口にしないのは、コミュニティが当事者を受け入れることを意味する。恥を清算した当事者は名誉を回復してコミュニティに復帰し、出直することができる。

この過程を「穢れ^{けが}」の浄化と浄化に続く再生ととらえることもできるのではないか。誤った行いは当事者にとっての「恥」であり、コミュニティ

にとつての「不敬」である。どちらも、あるべからざる状況、いわば「穢れ^{けが}」といえる。「穢れ^{けが}」から逃れる方法のひとつとして浄化がある。北西沿岸部の先住民文化には、浄化という発想がある。ポトラッチ中には、特定のダンス集団によって踊られるダンスがある。このダンサーたちは、かつてポトラッチに先立ち氷の張った川に飛び込み、浄化 (cleansing) をしたという (男性 B)。儀式のあと誰もその件について語らないのは、その話題に触れることによって、浄化した「穢れ^{けが}」の状態へと引き戻されてしまうからではないのか。それは浄化を反故にする行為だ。浄化に続くのは一切の刷新であり、まっさらに戻った生である。コミュニティー全体が、こうして新たな命を生きはじめる。

「穢れ^{けが}」の浄化から再生へと向かう過程は、カナダ先住民の歴史学者 Sioui (1995) が北米先住民文化に通底する世界観とする「聖なる生命の輪 (sacred circle of life)」が刻む「生-死-再生」のサイクルでもある。春夏秋冬という季節のように、すべての存在がこのサイクルを巡る。生命の輪の内に生きる先住民にとって、「輪の流れを止めることは何よりも悪い」 (女性 E)。コミュニティーの調和が乱された状態とは、輪のバランスが崩れ、流れが滞った状態である。調和を乱した人物を儀式によってコミュニティーに再統合することは、輪のバランスを回復し流れをとり戻すことになる。衆人の目撃するなかで恥を認め洗い流す行為は、調和をはずれた状態およびそれを引き起こした当事者に象徴的な「死」を与えて「生-死-再生」のサイクルへと戻すためではないだろうか。益子 (1982) は「死者祭礼」としてのトリングットのポトラッチに「生-死-再生」のサイクルを見出している。

Scheff & Retzinger (1991) は、「正常な (認められ、修復された) 恥は社会的な結束を生み、病的な (認められず、修復もされない) 恥は疎外を生む」を仮説として掲げている。また、恥が認められないまま抑圧されると自己の内と外への暴力になりやすいとする。Braithwaite (1991) は誤った行いは恥ずべきだが、それを行った人物は拒否されないことが望ましく、恥じ (させ) たあとで許し、再受容し、自身や他者への尊重や尊敬を保てるシステムが必要だとする。「洗い流しの儀式」は Braithwaite が必要だとする「シ

システム」にあたるのではないか。儀式は恥を負った人物に対して開かれている。「誤った行いは恥ずべきだが、それを行った人物は拒否されない」側面がある。衆人の目撃する中で恥を認めた当事者は、名誉を回復してコミュニティへ復帰する。「恥じ（させ）たあとで許し、再受容」することになる。儀式に向かうことは、当事者にとっては失った名誉の回復であり、コミュニティにとってはルールの尊重である。「自身や他者への尊重や尊敬を保てるシステム」として機能している。儀式が終了するとコミュニティは調和をとり戻し、成員間の絆は強化される。このことは、仮説の前半「正常な恥／恥じさせることは、社会的な結束を生む」を支持している。

弁護士の Morgan & Brown (2004) は 2001 年にベラベラ (Bella Bella. ナムギスと同じ言語集団に属す北西部沿岸のトライブ) のコミュニティで行われた「洗い流しの儀式」(儀式自体の詳細は述べられていない) を報告している。コミュニティ成員である若者が傷害事件(被害者も同コミュニティの成員) を起こした。若者は服役を免ぜられ保護観察処分となった。法的にはこれで決着しているのだが、本人がポトラッチでの「洗い流しの儀式」を希望し、首長と長老はこれを受諾した。儀式には加害者と被害者および双方の家族が出向いた。コミュニティの人びとが見守る中で若者は自らの犯した罪を認め、儀式の終了とともに参加者全員は禍根を残さず新たな人生を歩き始めた。「禍根を残さない」「刷新する」という要素は、人間関係が密接なコミュニティ内で人びとが共存するために重要であると Morgan らはいう。Braithwaite (1991) は「正常な恥」が犯罪の抑止力となる可能性についても述べている。「洗い流しの儀式」による恥の浄化には、先住民社会において人に罪を重ねさせない動機づけとなる可能性も望めるのではないか。

Olson (2003) は先住民が文化や精神性の喪失 (culture-and spirituality-based loss) をどのように体験しているかを調査した。面接した先住民からは「独自の文化と精神性の喪失はアイデンティティーに関わる苦悩であり、それが現在の先住民社会がかかえる社会問題(犯罪やアルコール依存など)の大きな要因のひとつ」「社会的にうまく機能していくためには文化的なアイデンティティー、信条、習慣を維持することができるよう

な適応が望ましい」とのコメントがある。先住民の置かれた社会的状況を探る谷本(1998)によれば、伝統的な慣習や概念に触れる機会が多くエスニック・アイデンティティーを強く持つ者のほうが社会的に成功する確率が高く、若年層では非行に走ったり学校を中途退学したりすることが少ないという。

誤った行いによってコミュニティから「見えざる者」となった成員は、儀式によって再びまっとうな人間として生きるチャンスを与えられる。儀式を目撃するコミュニティ成員は、集団への不敬によって傷つけられた誇りをとり戻すことができる。「洗い流しの儀式」は、参加者すべてを負の要素から解放し、象徴的に新たな生へと向かわせる。

8. 終わりに

同化政策下におけるポトラッチは政府との対立、政府による抑圧、政府への抵抗の象徴という側面があった。ポトラッチ解禁以前の時代を経験したナムギス・コミュニティの年長者たちは、当局の目を盗んで儀式を維持続けた体験を語った。クリスマスのパーティーや感謝祭の行事を装ってポトラッチを開催したエピソードや、当局に発見され服役者が出たときには世襲首長が服役者の家族の世話をしたエピソードを述べる彼らは誇らしげであった。同化政策下で行われるポトラッチには、破壊されようとする文化的アイデンティティーをなんとか維持し、集団の結束を固める意味合いがあった。

今日行われている「洗い流しの儀式」は、犯罪を含む何らかの誤った行いによってコミュニティから疎外された成員をコミュニティに再統合し、当人およびコミュニティを象徴的に新たな生へと向かわせる。カナダ国内の刑務所で先住民服役囚に聞き取り調査を行った Waldram (1997) は、先住民犯罪者の背景にはその文化が蹂躪された歴史に根ざす自尊心の喪失があると指摘する。「洗い流しの儀式」は先住民文化の倫理観や世界観の上に成り立っている。儀式に参加することは文化的アイデンティティーおよび個人的アイデンティティーを再獲得し、個人と集団の尊厳を回復す

ることにつながるだろう。

政府による抑圧の時代、1951年のポトラッチ解禁、1960年代後半から1970年代にかけての権利回復運動、時を同じくしてエコロジー的観点からの非先住民による先住民文化への関心、1971年以降の多文化主義政策と、先住民の伝統文化は時代によりさまざまにとらえられてきた。カナダ先住民文化における伝統儀式は、渥美(1996)が指摘するように、「想像」と「創造」という側面を抱えつつ、現在、復興の最中であろう。そして現在復興中であるからこそ、その儀式に内在する「個人およびコミュニティー再生」の可能性を今後も注視したい。

註

1. ただ、このような呼称はおもに非先住民が先住民を指す場合に使用され、先住民たち自身は「インディアン」という語も併用している。
2. 毛皮が本国に膨大な富をもたらしたことは、18世紀前半ヌーベル・フランスと呼ばれたフランス領からの総輸出量に毛皮が70%を占めた(竹中1984)ことから想像できる。
3. ただ見逃してならないのは、ヨーロッパ人の目には墮落としか映らない飲酒による酩酊あるいは陶酔の状態が、先住民の伝統にあった宗教的な神秘体験と同一性をもっていたことである(竹中2000)。
4. 「イギリス人にとって、先住民の存在が関心と呼ぶのは毛皮交易上の利益に合致する場合のみ」(竹中2000:284)という記述さえある。
5. 筆者2006年フィールドワークより。
6. 1899年にブリティッシュ・コロンビア州北東部の一角を規定した「第八条約(Treaty 8)」(BC Treaty Commission 2004/2005)。
7. バンクーバー島サーニッチ・コミュニティー(保留地)に住む1931年生まれ先住民男性によれば、1852年のダグラス条約(連邦政府との条約ではなく、ダグラスによる土地購入条約)はサーニッチ半島すべてを先住民集団の所有と認めたが、政府の役人が土地検分をした結果、漁労を主とする彼らにはそれだけの土地は必要ないとして「土地分断("land cut-off")」策がとられ、保留地が飛び地状態となった。また、保留地が白人居住地域と離れていないのは、もともと農耕に適さない土地であり先住民を他所へ移す理由がなかったからだという。
8. 北西沿岸部地域においては「トライブ(tribe)」は年間を通じて生活をともにする、血縁関係を核とする集団であった。この集団が資源のある地域をテリトリーとして所有(「所有」の概念は白人社会のそれとは異なり、また地域によっても異なる)し、この集団が狩猟のための移動集団となったときに「バンド」と呼ばれた。バンドは特定の地域や集落に本拠地を持っていたので、土

地名がバンドの名称ともなっている (Duff 1997)。

9. バンド評議会の権限は一般の町村役場と同程度と考えられる (吉田 2003)。インディアンは 567 のバンドに属し、2,281 の保留地を割り当てられた (新保 1993)。現在、バンドおよび保留地の数は流動的である。政府の記録上は消滅したことになっているバンドがその子孫の申請によって再登録されることが起きている。バンドが再登録されるとバンドのメンバーは保留地の再取得を申請する (筆者 2006 年フィールドワーク)。

10. かつてはいったん保留地外で暮らしたり、医師、弁護士、牧師、などの資格を取ったり、カナダ軍の兵士として戦った者や非先住民と結婚した先住民女性などがインディアンの地位を失った。同法改正により、このような先住民の資格回復が可能となった (加藤 1984、新保 1993、吉田 2003)。

11. かつては 3～4 カ月開催された (立川 1999)。

12. 博物館へ送られた物品はのちに同コミュニティの返還要求によって返還され (しかし、いまだにそのすべてが回収されてはいない)、現在は当地のウミスタ文化協会 (U'mista Cultural Society) が運営するコミュニティ内の博物館に展示されている (Namgis First Nation 2007)。

13. バンクーバー島からさらにフェリーで 45 分のコーモラント (Cormorant) 島という小島にある。現在ナムギス・コミュニティに住む先住民は、コーモラント島を保留地として割りふられる以前は同島のバンクーバー島側対岸にあるニンプキッシュ (Nimpkish) 川流域を本拠地としていた。コーモラント島は当時、コミュニティ成員の埋葬と漁獲期のためだけに使用されていた。

14. Boas (1966) や Benedict (1934) によって「クワキトル (Kwakiutl)」と呼ばれ、現在は「クワクワワクウ (意味は Kwak'wala 語を話す人びと)」と呼ばれる。近年、先住民集団自らが使用を好む名称を公的に採用するようになり、同一集団に複数の名称が混在する例は珍しくない (Duff 1997)。先住民の名称は、歴史のときどきで主流文化側により異なる名称が使用されてきた。「クワクワワクウ」に関しては、筆者が目にしただけでも他に「クワギルト (Kwagiult)」「クワグル (Kwagu'l)」「クワウキユール (Kwawkewlth)」の表記があった。

15. 必ずしも現金ではなく、「物」の場合もあるもよう。貨幣経済以前はすべて「物」や食料だったと考えられる。「かつては自分で収穫したものや、シカやヘラジカの皮をなめて用意した」というコメント (女性 F、女性 G) もあった。

16. 「寛大さ」は彼らの社会の重要な倫理規範のひとつである (阿部 1994、Brant 1990、Hartz 1997、および多数先住民よりのコメント)。

引用文献

- 阿部珠理 . 1994.『アメリカ先住民の精神世界』東京：日本放送出版協会。
 ——— . 2005.『アメリカ先住民——民族再生にむけて』東京：角川学芸出版。
 浅井晃 . 2004.『カナダ先住民の世界——インディアン・イヌイット・メティスを知る』東京：彩流社。
 渥美一弥 . 1996.『「伝統文化」を「名乗る」こと——カナダ・サーニッチ族の神話、地名、個人名の今日的意味について』『民族学研究』日本民族学会 . 61/1, 105-125.

- Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company. (米山俊直訳 . 1973. 『文化の型』 東京 : 社会思想社 .)
- Boas, Franz. 1966. ed. by Codere, H. *Kwakiutl Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Braithwaite, John. 1991. "Foreword." In T.J. Scheff & S.M. Retzinger. *Emotions and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts*. NE: Universe, Inc. pp. ix-xv.
- Brant, Clare C. 1990. "Native Ethics and Rules of Behaviour." *Canadian Journal of Psychiatry*, 35, pp. 534-539.
- Crow Dog, Mary. with Richard Erdoes, *Lakota Woman*. 1990. HarperCollins. (石川史江訳 . 1995. 『ラコタ・ウーマン』 東京 : 第三書館 .)
- Duff, Wilson. 1997. *The Indian History of British Columbia: The Impact of the White Man*. (3rd ed. with updated data to original print in 1964) . Royal British Columbia Museum.
- Hagan, W.T. 1993. *American Indians*. (3rd ed.) . IL: The University of Chicago Press. (西村頼男・野田研一・高川雅史訳 . 1998. 『アメリカ・インディアン史』 札幌 : 北海道大学図書刊行会 .)
- Hartz, Paula R. 1997. *Native American Religions*. NY: Facts on File (西本あづさ訳 . 2003. 『アメリカ先住民の宗教』 東京 : 青土社 .)
- 煎本孝 . 1994. 「カナダ・インディアンの文化変化」『カナダ研究年報』カナダ学会 . 14号 . 1-17.
- Joseph, Robert. (Ed.) 2005. *Listening to Our Ancestors: The Art of Native Life along the North Pacific Coast*. Washington D.C.: National Geographic Society. (In conjunction with Smithsonian National Museum of the American Indian) .
- 加藤晋章 . 1984. 「カナダのマイノリティー」大原祐子・馬場伸也編 . 『概説カナダ史』 東京 : 有斐閣 . pp. 171-197.
- . 1997. 「国王宣言」 「先住民政策の変化と自治政府への動き」 日本カナダ協会編 . 『史料が語るカナダ——ジャック・カルチエから冷戦後の外交まで—— 1535 - 1995』 東京 : 有斐閣 . pp. 28-29, pp. 250-253.
- 木村和男 . 1989. 『カナダ自治領の生成——英米両帝国下の植民地』 東京 : 刀水書房 .
- 木村和男 (編) . 1999. 『新版世界各国史 23 カナダ史』 東京 : 山川出版 .
- 小林加奈子 . 2005. 「カナダ先住民文化におけるコンフリクトの概念およびその対処法について」 青山学院大学大学院 2004 年度修士論文 .
- Lambert, Valerie, L. 2000. "The Politics of Repression." In Ronald Niezen (Ed.) *Spirit Wars: Native North American Religions in the Age of Nation Building*. Los Angeles: University of California Press. pp. 128-160.
- 益子待也 . 1982. 「ポトラッチの神話学 : トリンギット族における死と再生の論理」 『民族学研究』 日本民族学会 / 日本文化人類学会 . 47(3), pp. 221-244.
- . 1999. 「ポトラッチ」の観念について (上) 『金沢学院大学文学部紀要』 4, pp. 1-21.
- . 2002. 「ポトラッチ」の観念について (下) 『金沢学院大学文学部紀要』 7, pp. 50-70.
- Mauss, Marcel. 1968. *Sociologie et Anthropologie*. 4ed. Paris: Presses Universitaires de France. (有地亭・伊藤昌司・山口俊夫訳 . 1976. 『社会学と人類学 I』 東京 : 弘文堂 .)
- McNaught, Kenneth. 1967. *The Pelican History of Canada*. Markham, ON: Penguin Books, Ltd. (馬場伸也監訳 . 1977. 『カナダの歴史』 京都 : ミネルヴァ書房 .)

- Morgan, Gloria & Brown, Anja 2004. "Young aboriginal offenders." *Practice Points*. November, 2004. The Continuing Legal Education Society of British Columbia.
- Morton, William L. 1964. *The Critical Years: The Union of British North America, 1857-1873*. Toronto, Canada: McClelland & Stewart Ltd. (木村和男訳. 1993. 『大陸横断国家の誕生——カナダ連邦結成史 1857 ~ 1873 年』東京: 同文館出版.)
- Neihardt, J.G. 1932. *Black Elk Speaks*. NB: University of Nebraska Press. (宮下嶺夫訳. 阿部珠理監修. 2001. 『ブラック・エルクは語る』東京: めるくまー.)
- 大原祐子. 1981. 『カナダ現代史』東京: 山川出版.
- . 1984. 「英領北アメリカ時代」大原祐子・馬場伸也編. 『概説カナダ史』東京: 有斐閣. pp. 49-76.
- Olson, Margaret J. 2003. "Counselor Understanding of Native American Spiritual Loss." *Counseling and Values*, 47(2), 109+.
- Scheff, Thomas J. & Retzinger, Suzanne M. 1991. *Emotions and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts*. Lincoln, NE: Universe, Inc.
- 清水和久. 1992. 『増補版 米国先住民の歴史』東京: 明石書店.
- 新保満. 1993. 『カナダ先住民デネーの世界——インディアン社会の変動』東京: 明石書店.
- . 1998 (a). 「少数民族の同化と排除 (3) ——カナダインディアン (1)」『部落問題——調査と研究』岡山: 岡山人権問題研究所. No. 133. pp. 39-46.
- . 1998 (b). 「少数民族の同化と排除 (4) ——カナダインディアン (2)」『部落問題——調査と研究』岡山: 岡山人権問題研究所. No. 134. pp. 40-47.
- Sioui, Georges E. 1995. *For an Amerindian Autohistory: An Essay on the Foundations of a Social Ethic*. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press.
- 竹中豊. 1984. 「ヌーベルフランス時代」大原祐子・馬場伸也編. 『概説カナダ史』東京: 有斐閣. pp. 15-48.
- . 1997. 「ヌーヴェル・フランスと『王の娘たち』」日本カナダ協会編. 『史料が語るカナダ——ジャック・カルチエから冷戦後の外交まで—— 1535 - 1995』東京: 有斐閣. p. 14
- . 2000. 『カナダ大いなる孤高の地: カナダの想像力の展開』東京: 彩流社.
- 立川陽仁. 1999 (a). 「クワクワカワクウ貴族層の衰退——カナダ植民地統治期における世界観とポトラッチの変容」『民族学研究』日本文化人類学会. 64/1, pp. 1-22.
- . 1999 (b). 「ポトラッチ研究史と将来の展望」『社会人類学年報』25. 東京: 弘文堂. pp. 167-185.
- 谷本和子. 1998. 「アメリカ・インディアンのアイデンティティ」清水昭俊編. 『周辺民族の現在』東京: 世界思想社. pp. 212-234.
- Tollefson, Kenneth D. 1995. "Potlatching and political organization among the Northwest coast Indians." *Ethnology*. Pittsburgh: Winter 1995. Vol. 34, Iss. 1. p. 53+.
- 辻信一. 2000. 「燃え続けるポトラッチの火——カナダ・クワクワカワクウ民族の祭り」金曜日編. 『週刊金曜日』9/1.No.329. pp. 42-45.
- Waldram, James. 1997. *The Way of the Pipe: Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*. Peterborough, ON: Broadview Press.

- 山田亨 . 2004. 「ニスガーとシーシェルト——自治権を持つ北西沿岸の先住民族」『族』筑波大学人類学研究グループ . 35 号 . pp. 45-67.
- 吉田健正 . 1999. 『カナダ—— 20 世紀の歩み』東京 : 彩流社 .
- . 2003. 「カナダの社会と人々」『地理月報』東京 : 二宮書店 . 473 号 .
(<http://www.ninomiyashoten.co.jp/geppou/webgeppou.htm>)

引用ホームページ

BC Treaty Commission.

"Why Treaties?" 2004.

"What's the deal with treaties?" 2005 (Fourth edition) .

<<http://www.bctreaty.net/files/publications.php>> (Jan. 30, 2007) .

The Continuing Legal Education Society of British Columbia.

<<http://www.cle.bc.ca/cle/default.htm>> (Jan. 30, 2007) .

Indian and Northern Affairs Canada.

"Backgrounder - the Residential School System"

<<http://www.ainc-inac.gc.ca/gs/schle.html>> (Jan. 30, 2007) .

Namgis First Nation.

<<http://www.namgis.bc.ca/>> (Mar. 31, 2007) .

Statistics Canada, 2001.

<<http://www.statcan.ca/english/Pgdb/demo26a.htm>> (Jan. 30, 2007) .