

異文化が問う正統と正当

——先住民族の自然観を手がかりに環境正義の地平を広げるための試論——

細川 弘明

(京都精華大学)

環境保護と環境正義を追求する運動における正当性と正統性の問題を、先住民族の自然観を手がかりに批判的に分析する。先住民族に対する主流社会からの眼差しのあり方として、弱者(2.1.), 美しき者(2.2.), 異なる者(3.1.~3.3.)という3つのイメージをとりあげる。とりわけ、先住民族と主流社会のあいだに横たわる異文化の壁がもたらす認識の齟齬について重点的に論じる。この齟齬を見落としてきたことが、従来の自然保護・保全運動における先住民族の疎外・抑圧の原因でもあった。

論考の素材として、本稿では主に、オーストラリア先住民族(アボリジニー)と日本の先住民族であるアイヌの事例に言及していく。自然と人間のあいだに本来あった身体的感性性を環境運動がどう受けとめるか(3.1.), 特定の土地と特定の人間集団をめぐる特異的な関係のあつかい(3.2.), 先住民族の自然観・環境知識・資源管理技術を評価する深度をめぐる問題(3.3.), などについて順次議論する。3.2.では、近代民主主義の制度にもとづく正義と先住民族の文化伝統とが抵触するようなケースをどう考えるか、という点にも踏み込む。

本稿が提示する結論は、i) 異文化に対する無理解や抑圧が自然破壊を推し進める因子のひとつであること、それゆえ、ii) 自然を守るためには「文化的多様性」への理解と擁護が必須の条件であること、そしてそれを実践するうえで、iii) 自然を守る運動は自分たちの文化や社会の既存の価値観に対する見直しを含むものでなければ高いレベルでの環境正義に到達しえない、というものである。

キーワード：環境的公正、先住民族、資源管理、異文化、土地権、
制度的保障、開発と文化、アボリジニー、アイヌ民族

1. 問題の所在と位置づけ

小稿は、日本環境社会学会第30回セミナー(2004年12月11日、武蔵工業大学)でのシンポジウム「環境をめぐる正当性／正統性の論理——時間・歴史・記憶」においておこなった口頭発表「自然を語るべきは誰か——先住民族からみた“環境保護”の正統性」をもとに、論点を整理・補充したものである。おもにオーストラリア先住民族(アボリジニー)⁽¹⁾とアイヌ民族の事例をひきつつ、環境保護をめぐる先住民族と入植者社会(にもとづいて形成された今日の主流社会)の価値観の違いについて分析・考察する。そのような考察が、「自然を守ること」の意味の見直し、あるいは守るべき「自然」と人間との関係の捉え方の見直しにつながる重要な視座を与えてくれることを示したい。

ひとくちに先住民族といっても、置かれた状況は様々であり、とりわけ工業先進国と開発途上国とでは先住民族の権利や地位の保障の度合いが大きく異なる。また、日本におけるアイヌ、ニヴヒ、ウィルタのように、いちおう先進国とされていながら、きわめて貧弱な地位保障にとどめられている先住民族もある⁽²⁾。

本稿で頻繁に言及することになるアボリジニーは、制度的にみれば権利保障が（他の国々の先住民族に較べると）かなり進んでいて、社会的認知度も高い。オーストラリアの公的機関では、先住民族の社会事情や文化慣習に配慮する担当者（アボリジナル・リエゾン）がほとんどの業務分野で設置されている。環境団体・政治団体・社会福祉団体など各種 NGO／NPO でもアボリジナル・リエゾンをおくことが多い。環境保護の分野でいえば、国立公園の管理運営には（アボリジニー集団が存続している地域であれば、ほぼ必ず）アボリジニーが参画する。鉱山開発や観光開発に対して、その対象地域と関係のあるアボリジニーは、その事業内容をめぐる交渉権を法にもとづき請求することができる（必ず認定されるとは限らないが）。多くのマスコミのウェブサイトには「先住民族」（Indigenous）のリンク・ボタンが用意され、アボリジニーに関するニュースにまとめて接することが容易である。

このように書くと、オーストラリアの政策は非常に進んでいて、先住民族はたいへん恵まれているという印象を与えるかもしれないが、むしろ逆に、これだけ政策対応・権利保障が進んでいても、なお、アボリジニーの受苦は厳然として続いていることに小稿では注意をむけたい⁽³⁾。

「先進国」における先住民族の状況を分析することで、近代的な民主主義制度によっても解決されていない（ことによると解決されえない）「受苦」の様相を素描し、それをどのように捉えるか、そして、そういった一見見落としやすい受苦の様相を理解し共感する視座（さらには 3.1. で述べるような身体的な感覚）を獲得することが、先住民族以外の、主流社会を構成する人々と自然・環境との関係にどのような可能性をもたらしかを考えてみたい。

先住民族の位置を、主流社会（多数派、支配的価値観、非先住民族／入植者）の側から描く視点として、小稿では3つを検討する。それは、《弱き者》としての先住民族、《美しき者》としての先住民族、そして、《異なる者》としての先住民族、という（相互に重なり合う部分もある）3つの視座である。

《弱き者》《美しき者》という捉え方は、あい矛盾する要素が無いわけではないが、“弱きが故に美しい”とする主流社会側からの価値付けに規定されている（その政治的含意は、美しき者に強き力を与えない、という抑圧の論理であろう）という点で通底している。

環境を守る運動にかかわる人々が先住民族に対して従来いだいてきたイメージは、多くの場合、この「弱き者（への憐憫・義憤・支援・共感……）」か、「美しき者（への憧憬・敬意・郷愁・共感……）」か、あるいは両者を何らかの比率で混ぜあわせたイメージであるように筆者には思われる。そこに前述のような抑圧の論理が（無意識にはあれ）包含されているという点に注意しつつ、次節（2.1.と 2.2.）では従来の視線を批判的に検討する。そして次々節（3.1.～3.3.）では、《異なる者》という視座を手がかりに、従来の視線では捉えきれなかった側面に考察をすすめる、「正当性」と「正統性」の議論を深めることを試みる。

なお、小稿における「正当性」と「正統性」の使い分けは、おおむね前述のセミナー（2004

細川：異文化が問う正統と正当

年12月、武蔵工業大)における池田寛二による論点整理にもとづいており、とりわけ、「環境社会学は、環境をめぐる社会的・生活世界のなかで生じている正当性と正統性の間の齟齬・摩擦・抵抗・ズレを理論的・実証的に解明しなければならない」との池田の提起を意識したものである。

2. 従来の視線

先住民族の声にある種の正当性を与えてきた根拠は何だろうか。それらの根拠を、環境社会学の枠組みはどのように位置づけ、あるいは批判し、あるいは深化させることができるだろうか。

2.1. 《弱き者》としての正当性

先住民族が政治的・経済的に“弱い”存在であるのは社会的現実であり、そのこと自体を否定するつもりはない。しかし、なぜ弱き存在となり、その位置を脱することができずにきたのか、という歴史性に目をむけないと、保護主義的な対応に終始してしまうことになる⁽⁴⁾。オーストラリアの先住民族運動家が主流社会を批判するときにしばしば使う用語に「パターナリズム」(家父長的温情主義)という表現がある。アボリジニーの政治運動がパターナリズムを拒否するのは、支配庇護の対象としてではなく、意志決定の主体として、あるいは対等な交渉の当事者として自分たちを認めよ、という主張の故である。

しかし、運動の論理として見た場合、そこには厄介な矛盾が孕まれている。というのも、弱者が声をあげる時、その声に耳をかたむけることを正当視させるための一番わかりやすい(主流社会から支持を得やすい)論理は、それが「弱者の声」だという、正にその点にあるからである。弱者であるが故の「正当性」を武器に、対等な存在としての認知を得よう、という形で運動を展開するとき、それは「強者の持てるもの」の分配の修正を求める形にならざるを得ない。そういう形しかありえないのではないが、そういう形になりやすく、またそうしないと主流社会を構成する善意の多数者の理解と支持を得ることが難しい。

このことはまた、先住民族の弱者性が、主流社会内部での対立に利用されやすいという側面をも生む。弱きことが「正当性」の根拠であるならば、弱者を味方につけた党派が「正当性／正統性」を獲得する、ということになるからである。筆者が(研究者としてよりは運動家として)深く関わったジャビルカ鉱山開発問題⁽⁵⁾では、開発を推進する鉱山会社の側、開発に反対する環境団体の側、双方ともアボリジニーとの協力関係を前面に押し出すことで、それぞれの正しさを競う構図がみられた。環境団体はデモの先頭にアボリジニーの人々をたて、対する鉱山会社もデモ隊と対峙する門衛に(別の地域から雇った)アボリジニーを立てる、というような皮肉な状況が生じていたのである(細川 2000a : 161)。

さて、前述の「強者の持てるもの」とは、公的予算、法的地位、制度的な発言機会であったり、マスメディアにおける認知度・影響力、公教育における尊重の度合い、ロビー圧力の回路であったりする。これらの資源が、仮に弱者にも「正当」に配分される社会が実現に向かったとして、先住民族の苦難は解決されることになるだろうか。言い換えれば、先住民族の苦悩はその《弱者性を緩和する》ことで解消に向かうのだろうか。

環境問題は必然的に社会問題として立ち現れてくる⁽⁶⁾。従来、この側面を扱う視点として《環境的公正》ないし《環境正義》の考え方が提起されており、先住民族の受苦はその典型的事例として論じられることが多かった。そのこと自体が間違いというわけではないのだが、小稿では、もう少し議論を先に進めてみたい。というのは、環境正義の基準は、本質論的にそうであるかどうかは別として、現実の事例記述や問題解決のための提案においては、多分に西洋近代的な枠組みによって測定される「不公正」や「不正義」を問題としてきたからである。事態の認識（不公正の認知）、事態の改善・解消への方向づけ、いずれもが近代人権思想に準拠してきた、と言うこともできる。

社会的公正の実現手段として、情報の開示、意志決定への参画機会の保障、利害の配分、などが想定される。これらは、「強者の持てるもの」の公正な分配を保障するルールとして機能する⁽⁷⁾。これらのルールは、もちろん先住民族にとって闘いの有効な道具なのだが、これらの手段によって当面実現されるのは、《主流社会が必要と認める正義》にとどまる。しかし、後述するように、主流社会が規定する正義の実現によって解消ないし緩和される「受苦」とは、先住民族が主流社会との関係性において日々体験している苦しさの表層の部分にすぎないかもしれないのである。

環境破壊と異文化への抑圧がリンクしているような状況——こんにち先住民族が置かれているのは正にそうした状況なのである——においては、「受苦」とみなされるか否かの判定そのものが一定の価値観（ほとんどの場合、西洋近代的な価値観）に左右される。「受苦」の概念におけるこの限界を超えるためには、従来の「正義」や「人権」の範囲についての見直しが必要となる。

2.2. 《美しき者》としての正統性

先住民族、とりわけ先進工業国における少数先住民族（いわゆる第4世界）については、「自然と共生する（していた）人々」、「自然の守り人」というイメージが付与されることが珍しくない。人間が本来持つべき美質を備えた存在として、そこに「正統性」が付与され、そのような存在を尊重する（あるいは、その知恵から学ぶ）ことが、自然環境と人間社会との調和をはかるうえで必須の要件だ、という論理が組み立てられる。その論理自体が、ひどく間違っているわけではないのだが、このような紋切り型の見方の裏に潜む政治性にも留意しなければならない。

このような《美しき者》イメージは、主流社会の側から付与されるものであり⁽⁸⁾、先住民族が置かれている現実の社会的状況とは合致しない場合が多い。現実の先住民族の姿や状況が「自然と調和して貧しくも気高く生きる人々」というイメージを満たさないとすると、《美しき者ゆえの正統性》という論理は、先住民族の墮落・退廃を非難する論理に容易に転ずることになる⁽⁹⁾。理想的イメージが気高く美しいほど、現実の姿を否定的に評価する力学が働く（そして、その力学は現実の政治性に絡めとられやすい）。先住民族が“現代的な”受益（たとえば、開発権利料、補償金、取材料、入域料、著作権料、あるいは、失業手当や学費免除など様々な社会保障・公的補助）を要求・主張すると、たとえそれが制度的に合理的かつ正当なものであっても、先住民族の“本来の姿からの乖離”であると冷ややかな目で見られることになりやすいのである⁽¹⁰⁾。

あたかも「美しき者は醜い行動をしない（してはならない）」と言わんばかりの倫理的拘束（「正統性の付与」と「正当性の放棄」のトレードオフ）が、《美しき者》という視線の裏に潜ん

細川：異文化が問う正統と正当

でいる。このようなトレードオフが、先住民族側の選択としてではなく、あくまで主流社会からの一方的な価値規定としてなされることを考えると、このような眼差しで規定されること自体が先住民族の「受苦」の一形態であると言えることができるだろう。

3. 《異なる者》の正統性

以上に見てきたように、《弱き者》《美しき者》として先住民族を価値づける入植者・多数派主流社会の側からの視線には、あくまで支配と服従の構図を保ちつつ先住民族を主流社会の価値システムに組み込もうとする力学が作用していた。そのような力学の場において、先住民族の受苦は「分かりやすい種類の苦しみ」として、いわば最初から認識の風化が予定されていたのである。

しかし、先住民族の環境をめぐる時間・歴史・記憶を形づくるものは、それほどあっさりと風化するような性質のものではない。とりわけ従来の「受苦」の概念が見落としてきた（正当な「受苦」として社会的に認知されないできた）側面として、小稿では次の3つを考えてみたい。

- ① 自然と人間の身体的感応性
- ② 土地と人間の差異ある関係
- ③ 資源管理技法の文化的根拠

①は、自然を失う（あるいは環境が破壊される）ということの意味づけにかかわることである（3.1.）。②は、近代民主主義制度の枠内で先住民族の土地観念を認知するうえで、しばしば齟齬の原因となる（3.2.）。そして、③は、先住民族の知識や技法を湿地管理や森林管理などに取り入れようとする先進的な取り組みにおいて、ややもすると見落とされがちな側面である（3.3.）。

3.1. 自然と人間の身体的感応性

体験的実感のレベルで言えば、先住民族にとっての「自然」が欧米流エコロジズムの「自然」と異なることは、先住民族の生活の場で少しまとまった時間をすごした経験のある者には自明と感じられるだろう。アボリジニーに狩りに連れて行ってもらうと時々経験することだが、彼らは或る土地に踏み入ると（とりわけ氏族の領土境界を越える前後で）口笛や口唱歌によってその土地に生息する特定の種類の鳥の鳴き真似をしたり、木の葉を手に取り磨り潰してその迸る香りを体になすりつけたり、手と腕だけでさりげなくその土地に住む動物のしぐさをする。これらの様式化された行動（文化的行為）によって、アボリジニーは土地と「同化」すべく細心の注意を払う。あるいは逆に、自分の脇の下の汗を泉や川や海の水で濯ぐ（みずからの体臭を環境中に放つ）ことによって自分たちが入域したことを土地の精霊に知らしめる。子どもの頃から身につけたこれらの身体技法（しぐさ）を通じて、アボリジニーは自然環境と自らの身体的（かつ精神的）存在とが一連不可分のつながりの上にあることを再確認し、感応し、表現していく⁽¹¹⁾。

このような身体的感応がいかに強固なものであるかは、実は筆者自身も調査地にはいつて何年かを経るまで認識できていなかった。そのことを思い知らされたのは、あるアボリジニー老人の急死によってであった。ある砂浜に立っていた岩が、あるときハリケーンの暴風で崩れ落ちてし

まった。この岩は、当地のアボリジニー諸集団が共有する重要な起源神話の登場人物ブガワンバの化身とされ、きわめて聖性の高い存在であった。ところが近くでリゾート観光開発が進むにつれ、釣り客やキャンプ客がこの砂浜にも立ち入るようになり、アボリジニーたちは心を痛めていた。ヨソモノのさまざまな異臭をかがされ、ブガワンバはさぞや不快を覚えているのではと憂慮したのである。観光客のなかには聖なる岩によじのぼる者まであった。そんなところへハリケーンの来襲と岩の崩落である。アボリジニーの起源神話には、つねにその継承に責任をもつ者がいる。ブガワンバの岩の神話をあずかる老人は、この岩の崩落に衝撃をうけ、心労のあまり——と彼を知る多くの人には思われたのだが——亡くなってしまったのである。しかし、彼の死を「リゾート開発による受苦死」として受け止める人は、アボリジニー以外には、ごく少なかった⁽¹²⁾。

自然環境を構成する諸要素とそこで暮らす人間とのあいだの身体感性性は、工業技術社会に暮らす主流社会の人々にとって、失われた（あるいは少なくともふだんは覚えることのない）ものであるかもしれないが、人類が長い狩猟採集時代を通じて発達させ、社会的に共有してきた重要な感覚のひとつではないだろうか⁽¹³⁾。それは、自然のなかで暮らす感覚であると同時に、自然が破壊されたときに、それを自らの痛み、怒り、哀しみとして鋭敏にとらえる感覚でもある。問題は、この鋭敏さの共有の度合いである。

現代の都市環境においても、自然環境（の変化）との身体感性が不可能なわけではなく、個人でさまざまにその感覚を働かせる人はあるはずだが、それがアボリジニー社会におけるように様式化・規範化されるなどして社会的に共有されてはいない。先住民族が保持しているような身体感性性が「特殊」あるいは「不可解」で「異なる」感覚であるとされてしまうと、彼らの感覚で自然や環境が破壊されていても、その破壊が社会的に認知されない（先住民族の感覚が正当性をもちえない）ことになる。実際、そのような身体感覚としての痛み、怒り、哀しみを環境問題における「受苦」として正当に位置づける——心情的エピソード的に理解を示すのに止まるのではなく、たとえば環境アセスメントの検討項目にしたり、“心的外傷”として認知したりするための——仕組みを現代の主流社会は欠いている。

3.2. 土地と人間の差異ある関係

3.2.1. 平等との齟齬

先住民族と入植者は、歴史と文化を異にしながらも、同じ土地や水域の資源を利用し、人間活動の環境負荷によって生じる様々な結果にともに直面することになる。そして、多くの場合、紛争解決・問題解決の枠組みは、入植者の文化にもとづいた法と政治の制度にもとづいてのみ提供される（前述のように、そもそも問題認知の枠組み自体が、主流社会によって規定されている）。

入植者社会の法・政治制度は、入植者社会に基礎をおく主流社会内での様々な変革や政治的進化をへて、現代ではそれなりに洗練されたものとなっている⁽¹⁴⁾。その所産は、端的に言えば、民主主義的法治制度であり、基本的人権と平等を社会の基本原則とする考え方である。国民国家に好むと好まざるとにかかわらず編入された先住民族に対しても、これらの制度や原則が適用されることになる。それによって、《弱き者》としての先住民族の生命と財産が守られてきた面があることも確かであるが、しかし、環境問題という文脈から自然と人間の間を直すと、

細川：異文化が問う正統と正当

この近代民主主義的統治と先住民族の伝統的価値観とが対立する局面がある。その対立は意外と難しい問題（民主主義がきちんと機能すれば解決する、とは言いきれない根深い齟齬）を孕んでいる。

近代民主主義を担保する制度および考え方には様々な構成要素があるが、「意思決定への参加の平等性」と「情報の公開（アクセスの自由）」はなかでも重要な要素である。これらの欠如が先住民族を政治的弱者たらしめてきた要因でもあり、情報公開と平等な参加の保障は、弱者性を解消するうえで大きな役割をはたす。と、普通はそうのように考えられるのだが、実は先住民族の側の文化には、まったく別の文脈においてであるが、参加の平等性と情報の公開性を強く規制する伝統のあることが珍しくない。

前述（3.1.）のブガワンバの神話について、その神話の内容はすべてのアボリジニーに「公開」されているわけではない。一定の成年儀礼（イニシエーション）を経た人のみが知ることを許される部分があり、その部分はたとえば女性には知らせてはならない（ことになっている⁽¹⁵⁾）。逆に、女性の秘密儀礼や女性の聖地についての情報は、たとえ長老といえども男性に対して明かしてはならないという強い文化的規制が働く。こういったことは、アボリジニーの伝統文化を描写するだけならば、ある意味たわいもない話であるが、環境と開発をめぐる紛争の文脈におかれると、がぜん深刻で込み入った話となる。

3.2.2. ハインドマーシュ架橋事件

南オーストラリア州のハインドマーシュ島への架橋工事をめぐって、アボリジニーの「女性の秘密」保持が、西欧民主主義の枠組みと鋭く対立する事件があった。背景と経緯は込み入っているのだが、ごく単純化して事件の構図を示すと、次のようである。

この風光明媚な島は、州首都アデレードから日帰り可能な距離にあり、観光開発が進められていた。その起爆剤として、島への架橋が民間業者により計画され、行政もこれを認可し、工事が始まった。ところが、この地域の先住民族（アボリジニー）であるンガリンジェリの人々が工事に待ったをかけた。本土側の橋脚が立つ予定の区域が、ンガリンジェリの女性の秘密儀礼にかかわる聖地であるというのが、その論拠であった。行政は調査のため工事をいったん差し止めたが、業者は納得せず、工事の継続を求めた。ンガリンジェリのなかから「そのような秘密儀礼は存在しない」とする女性グループがあらわれ、開発業者が彼女らを前面におしたてて争う姿勢を示したことから、紛争は複雑な様相を呈し、社会問題化した（窪田 2000：781）。

工事差し止めを求めるアボリジニー側はそこが「女性の聖地」であることを立証する必要に迫られたのだが、これは彼らにとって大いなるジレンマである。なぜなら、アボリジニー文化の文脈では「女性の聖地」はきわめて秘密性の高いものであり、その所在や名称や関連する神話や儀礼の内容をみだりに明かすわけにはいかない。オーストラリアの先住民族土地権保障の枠組みでは、このような場合、調査官や裁判長に女性（しかし、ほとんどの場合、アボリジニーではない）を任命したり、公判や証拠文書のうち「秘密」に関わる部分を非公開としたり、ときには男性傍聴者の退席を求めるなりして対処するのが通例⁽¹⁶⁾だが、ハインドマーシュ島事件の場合、事件当事者である開発業者はそのような措置を拒絶した。

事件は、連邦環境大臣による裁可に持ち込まれたのだが、その判断材料としてアボリジニー側が提出した封印文書（問題の聖地について説明する文書で、「女性のみ閲覧できる」との指定が

されたもの）を男性である環境大臣は開封しないまま（女性次官に閲読させ、その概要の口頭報告を受けて）工事差し止めの判断を下した。結局、この大臣の判断（アボリジニーの文化伝統を尊重するという、環境行政の長として良識ある判断ではあったのだが）に対して、最高裁は、提出されたすべての証拠・判断材料をふまえて判断すべき大臣の職責を果たさなかったものとして、工事差し止め処分を無効とする司法判断を下したのであった⁽¹⁷⁾。

3.2.3. 異文化の政治化がもたらす受苦

さて、上記事例において、先住民族の宗教・文化慣習を尊重すること（土地権や先住権の制度的保障はあくまでそのための手段にすぎない）と民主主義の法制度と観念（両性の平等、行政処分求められる公平性・透明性・遵法性）は調停困難なかたちで対立することとなり、前者を尊重する行政判断と後者を重視する司法判断とが分かれることになった。この間、当事者（アボリジニー、開発業者、州政府、連邦政府）はもちろんのこと、マスコミ、学界もふくめて論議が噴出し、その過程で、“反開発を告ぐるアボリジニー”に対する激しい攻撃もなされた⁽¹⁸⁾。そういった一連の摩擦のすべての側面を論じる余裕はいまないが、本稿における考察の焦点である「正当性／正統性」に限っていえば、事態はそれほど複雑ではない。要は、正統な当事者を判定する基準の不一致である。

狩猟採集や移動農耕のような非定住的な生活・生業形態に根ざす文化を発達させてきた社会においては、人間と土地との関係は、可処分所有関係としてではなく、特定の土地（あるいは水域）と特定の人間集団（家系であったり、祭祀集団であったり、氏族であったり、言語集団であったりする）とが不可分の（かつ固定的・排他的な）関係を持ち、その関係が儀礼の執行や巡礼行為によって確認されたり、強化されたり、誇示されたりする。そういった特定の集団への所属と実際の居住とは一致しない場合が多いので、逆に言えば、ある地域の住民のなかには、特定の土地・水域との関係が深い人もいれば浅い人もいる。これは、一定地域の住民であれば等しく当事者性を認める主流社会の「民主主義」からすれば、差別である。しかし、アボリジニー社会において、土地や環境とさまざまな人間集団は「差異ある関係」を結ぶことが当然と考えられている。したがって、そこでの開発や環境破壊の問題が生じたとき、発言権の度合い、発言の正統性の度合いは、居住の事実によってではなく、焦点となる土地・水域との宗教的・神話的紐帯の濃さに応じて決まる⁽¹⁹⁾。焦点となる土地・水域の宗教的意味づけによっては性別に応じて決まる（必ずしも女性が疎外されるとは限らない）。しかし、こういった文化的判定は、主流社会の法の秩序によって正当とみなされるとは限らない。

ハインドマーシュ事件の場合、同じ先住民族集団に属する女性たちの主張が割れたのだが、民主主義の基本からすれば、双方の言い分に耳を傾けて、可能な調整をしていくのが「正しい」対処であろう。しかし、アボリジニーの伝統的価値観・宗教意識からすれば、成年式を経た女性の言い分と経ていない女性の言い分を同等に扱うのは「正しくない」ことであり、環境と人間の調和関係を乱すことであるとすら考えられるだろう⁽²⁰⁾。このような文化的齟齬は、たとえば開発業者による分断や補償金目当ての一部の人々の思惑などが絡むことによって、政治的齟齬に転じていく。この政治化の過程そのものが、あらたな受苦をもたらす。つまり、文化を認められない苦しみだけでなく、文化の違いをめぐる争いが政治的抗争の材料とされる苦しみとが、重層的に少数者の側にのしかかっていくのである。

細川：異文化が問う正統と正当

3.3. 環境管理の技法の正当性の文化的根拠

自然保護、とりわけ動植物種の個体数の管理、そしてまた生態系や自然景観の全体的な保全において、人間がまったく手をつけないことによって守る（原生保護）のとは違って、人間がある程度介入することによって安定状態を持続させる方法がとられる場合がある。里山保全活動などにおいては常識に類することであろうが、近年では、国立公園、世界遺産、その他の自然保護区域において、あるいは（後述の北海道におけるエゾシカ個体数のフィードバック管理のように）より広域的に、そういった管理方式が試みられるようになった。ラムサール条約のように、先住民民族による利用を新しい運用ガイドラインとして導入した場合もみられる⁽²¹⁾。“先住民民族の智慧”が現代に活かされる代表的な領域になりつつあるということもできるだろう。

しかしこのことは、環境保護における先住民民族の伝統文化の「正統性」が本当に認められたことを意味しているだろうか。

3.3.1. 火による管理と文化実践

オーストラリア各地では、アボリジニーによる慣習的な資源管理・生態系維持の手法のひとつとして、人為的に森や草原に火を放つ行為がよく知られている⁽²²⁾。アボリジニーによる火つけ慣習の意味と効果については、すでに細川（1999a：176-179）で述べたので、ここで詳しくは繰り返さないが、要するに、芽吹きの促進、栄養（灰）の還元、毒蛇対策、宗教観念、美的価値など、複合的な機能をもった営みである。

山火事（ブッシュファイア）の原因になるという理由から、当初は危険視され禁止もされたこの慣習であるが、さまざまな調査によって、その生態学的な効果と、過度の延焼防止に配慮したアボリジニーの習慣が、次第に明らかになり（たとえば、小山 2002：187-193）、アボリジニーの自治区内での「火つけ」の権利が認められるようになった（Hughes 1995）。また、国立公園や保全林区域などにおいても、大規模な山火事を予防するための「管理放火」（control burning, prescribed burning）として、応用・導入するところが増えてきた（ただし、自然保護団体などは、この手法に対して疑問を投げかけている）。

森や野に火を放って自然を守る——生態学における「介入管理」の発想と共通する部分をもつ、このアボリジニーの慣習は、「先住民民族の智慧」と「科学」の幸福な結婚として報じられることもあり、いわば《先住民民族の伝統知に対する西洋科学からの認証》のように理解される傾向があるように筆者には思われる。しかしながら、アボリジニーにとって森に火を放つことの「正当性」と「正統性」の根拠は、そうした技術的評価の次元とは少し異なるところにある。

一例として、東アーネムランド地方のヨルグ社会⁽²³⁾における「野火の起源神話」をみると、この地域のアボリジニー諸集団にとって「火」（とりわけ野火）は、生命の起源、海と陸の繋がりが、氏族の起源、複数の氏族集団の関係史などに深く関わる表象であり、彼らにとって土地に火を放つ行為は、これらの歴史を賦活して未来につなげる行動でもある。この地域の神話伝承によれば、ジュゴンが東の海の底に蓄えていた炎を、イリエワニが盗み出し、そのワニがマングローブ林で大火事をおこし、さまざまな生き物（および知識）を各地に散らす。燃え残りの枝をウズラがくわえて各地に野火を伝えていき、さらに様々なトーテム動物が燃えさしの運び手となり、最後に炎はクジラに渡されて、アーネムランド北岸の海のなかに運ばれ、そこで今も燃えている（見える人には見える）。いま乱暴に要約してしまったが、この一連の物語のひとつひとつの場所

に、より詳細なエピソードがあり、それに因む歌と踊りがあり、それらを継承する氏族や地域集団がある (Hosokawa 2003c : 15, 23, 50, 79, 118 など)。神話の火は、氏族の境界を越えて受け渡されていき、全体としてひとつの神話体系 (ソング・サイクル) を構成するが、各地でのエピソードはその地域に責任と権利をもつ集団がそれぞれ分担して継承しているわけである。

このように、アボリジニーが野に火を放つ行為には、神話を再演するという象徴的意味があり、上に紹介した地域の場合、火のリレーが環境と平和を守るという観念に裏打ちされている⁽²⁴⁾。それゆえにこそ、正当かつ正統な行為として意識されているわけである。アボリジニーの「火つけ」の慣習を、その効果に注目して森林管理や国立公園管理などに導入するのは、それなりに合理的なことではあるが、その生態学的な機能だけを評価したのでは「先住民族の文化を尊重した」ことにはならないだろう。

もっとも、ここには、先住民族と主流社会との関係性を考えるうえで、やや難しい問題が含まれていることも確かである。つまり、上に例示したような神話・世界観の背景をもふくめた総体として先住民族の環境管理技法を理解し尊重すべきである、という側面がある一方で、こうした世界観までも全て主流社会に明かすことは避けたいという、先住民族側の思惑も作用する場合があるからだ⁽²⁵⁾。

3.3.2. 狩猟復興運動と介入管理理論

北海道ではアイヌ民族によるエゾシカ狩りの復興運動⁽²⁶⁾が1994年頃から本格化している。アイヌによる狩猟活動は、明治期の同化政策 (農民化政策) の一環として北海道開拓使によって禁じられて以来、廃れていたが、共同体をあげての伝統的な集団追い込み猟をほぼ120年ぶりに復興することで、アイヌ文化復興と民族意識の再生の起爆剤にしようとの民族活動家たちの強い意気込みが、この運動には感じられる。しかし、実際にエゾシカを捕獲するとなると鳥獣保護法の制約があり、アイヌの集団猟の復興活動は、環境省 (当時は環境庁) や北海道庁との度重なる交渉を通じて得た「特別許可」によってようやく (ごく限られた数の採捕が) 可能となったにすぎない。

一方、エゾシカの個体数は増加しており、農作物の食害も1980年代以降北海道各地 (とりわけ道東) で目立つようになってきている (平田1998 : 22)。明治期の (和人による) 乱獲で激減したあとの保護禁猟政策が長く続き、また過剰な森林伐採でシカの越冬地が減ったことが個体数増加と集中の要因と考えられる。これに対する方策として、北海道庁などは「個体数管理」 (要するに間引き) に乗り出しており、一般ハンターに一定数のメスシカ駆除を業務委託している (平田1998 : 23-24, 北海道 n/d)。当局がアイヌ民族の「伝統鹿狩り」への許可に前向きに転じた裏には、こうした事情もあったのである。

アイヌ民族にしてみれば、個体数を調整するために鹿狩りを復興させようというのではない⁽²⁷⁾。しかしながら、個体数管理 (介入管理) という論理にのせて主張しないと、アイヌの狩猟擁護の「正当性／正統性」が主流社会の支持をえにくいという状況はあまり変わっていない。たとえば、野本 (1996) は「エゾシカやサケの個体数や資源をアイヌの「環境観」による間引きとの関連で、資源を保護するのが最良な解決策である」と述べて、その正当性を主張している。一方、野本らのアイヌ民族としての様々な実践活動をみれば、伝統文化の深い精神性の復権こそ現代アイヌの諸活動の「正統性」がある、という自負が伝わってくる⁽²⁸⁾。その意味からすれば

細川：異文化が問う正統と正当

ば、「間引き」効果は表層の副産物にすぎないのであるが、それを前面に出して語ることを主流社会の自然保護政策や環境運動の情勢が間接的に強いている、という面はないだろうか。

このほか世界各地の様々な事例において、先住民族による資源管理の慣習や技法が注目されるようになり⁽²⁹⁾、国立公園管理や自然保護区の運営に部分的に取り入れられるようになってはきているが、その文化的（宗教的、歴史的、生活誌的）な背景が理解され尊重されるようになっていくわけでは、必ずしもないのである。こうした状況は、先住民族にとって心苦く感じられるに違いないが、それが「受苦」であるとの認識は、主流社会において極めて乏しい。

4. 討 論

環境保全と開発事業が対立するような文脈において先住民族がこうむる受苦は、こうして見てくると、きわめて複層的で厄介なものであることがわかる。土地（水域）・環境をおかされることそれ自体が受苦であることはアボリジニーにとっては明白なことであっても、それが「受苦」であることを主流社会は部分的にしか認知しない。苦しみを測る物差しは主流社会（入植者の価値観にもとづいて形成された社会）が用意する、というのが先住民族のおかれた政治・文化状況だからである。それ故に、受苦が「受苦」として認知されない追加的な苦痛、部分的で不十分な補償を「正当な」ものとして押しつけられる苦悩、先住民族の価値観からすれば正当であるはずの補償・代償を求めることが倫理的に批難される不条理、そして、そういった倫理性を外部の価値観によって測定される苦痛——と、このように、受苦は螺旋状に累積していき、あるときには怒りの噴出を招き、しかし、より多くの場合、深い無力感につつまれた澱となって沈んでいく。

加害者／被害者（あるいは受益者／受苦者／傍観者）がどの程度まで文化を共有するかによって、問題の深刻さの度合いは異なってくる。振り返ってみれば、「環境問題」の歴史において、被害者・受苦者の苦しみが、それぞれの地域の生活文化に固有の価値観に及ばない「物理的な被害」の次元に留まった事例は皆無なのではないだろうか。そのことは、わざわざアボリジニーの事例を検討するまでもなく、足尾や水俣でおきたことに思いを致せば、私たちには了解可能なはずである。共同体と地域の固有な繋がり方を暴力的に分断するというのが、地域的次元でみた「環境問題」の本質的性格であるとすれば、小稿で素描した先住民族の事例が示唆するような異文化の価値観による「こだわり」の扱いは、まさしく環境問題の不可欠の要素として受け止める他ないのではないだろうか。

さて、そこで、私たちが向かい合わねばならないのは、「自然を守る」「環境を守る」運動と、「先住民族を守る」「伝統文化を守る」運動とのあいだに、何らかの齟齬が生じた場合、どうしたらよいのか、ということである。

残念ながら、現代の私たちには「文化相対主義」に安住する余裕はない。先住民族の存在と権利主張は、土地利用や資源開発をめぐる利害対立と密接にリンクしている場合がほとんどなので、「そういう文化もあり、ですね」という態度をとっても問題解決にはなんら寄与しない。現代における「異文化との共生」は、空間的棲み分けという旧来の手法では達成不可能になりつつある

のである⁽³⁰⁾。

先住民族集団は、これまで述べてきた《弱き者》《美しき者》《異なる者》としての立場を駆使し、さらに国際基準（たとえば国際人権規約や人種差別禁止条約やILO条約などといった国際法の枠組み）をも駆使して、様々な主張を展開し、ときには利権を確保してきた。そのような先住民族運動の政治性・戦略性は、もっぱら《弱き者》《美しき者》という側面からのみ先住民族の権利を擁護・尊重しようとする立場からみると、一見汚く、「正当性を欠く」ようにも見える。しかし、弱さと美しさをひたすら主張するだけでは、（その訴えの正当性ゆえの）同情を集めることはできても、実質的な権利保障や経済権益をとまなう社会的地位を獲得することはできない。その意味では、《異なることによる正統性の補強》は、戦略家（ストラテジスト）としての少数先住民族の当然の選択肢とも言えよう。

しかし、3.1.などで見たように、先住民族と主流社会との文化の違いは、そういった戦略次元での現象に還元しきれない性質のものではない。したがって、文化の戦略的利用を理解しただけでは、文化を理解したことにはならない（ましてや共存・共生したことにはならない）のである。文化の違いは、歴史的時間の蓄積とともに心身に刻まれたものであるから、異文化との共生を標榜する以上は、《みずから異なる》という実践をとまなわなければ意味がない⁽³¹⁾。すなわち、環境保護の文脈でいえば、自然に対する異なる価値観を（極々部分的なりとも）身体化して共有することが、先住民族の存在価値を認めるうえで重要だと筆者は考える。

これは、なにも神秘主義をきどっての議論ではない。そのような、一步踏み込んだ次元での「共生」を追求することが、豊かな社会の実現にとって欠かせないプロセスではないか、という視点を本稿では提示したいのである。

科学技術主義の観点からは、「環境保全」と「文化保全」はまったく別次元の問題として切り離されてきたため、たとえば、水質・植生・動物相・土壌などが保全されれば「環境は守られた」ものとされてしまう。「景観」や「生活」は、そこでは置き去りにされてきた。樹木が伐採されたり、鳥のさえずりが聞こえなくなったりすることは、本来、人間にとって苦しみであるはずなのだが、主流社会の諸制度においては、明白な違法性（たとえば所有権の侵害、絶滅危惧種の無許可捕獲）や経済的損失（短期的・直接的な意味での）がないかぎり「被害」とはみなされず、所有者や契約当事者などでない限り「訴えの利益を有する者」と認められないのである。前節でみたアボリジニーの《身体的感応力》や《土地との特異な関係性》が示唆するような自然と人間の本来の関係を考えるならば、これは、人間社会の制度としての重要な欠陥・欠落とみるべきだろう。景観保全の法的・制度的枠組みの問題は、環境社会学にとってすでに馴染み深い問題領域であるが、先住民族の「受苦」の性質と通底するのではないか、といった観点から定位しなおしてみることもできるのではないだろうか。

《環境正義》の実践とは、既存の正義の価値観に変更を加えず、その適用範囲を拡大する、というだけでは止まらない。異文化に対する無理解や抑圧が自然破壊をおしすすめる因子であるとしたら、自然を守るための不可欠の条件として「文化的多様性」を位置づけることが必要となる。文化の多様性とは、本質的には価値の多様性であるから、そのままでは「正義」を脅かす（少なくとも、正当性の基準を混乱させる）性質を孕む。したがって、自然を守る運動は、自分たちの文化に対する見直しを含むものでなければ、十分な力を持ちえないことになる。

細川：異文化が問う正統と正当

《異なる者》としての先住民族の歴史性と政治性をふまえた相互作用に踏み入ることを避けていたのでは、“環境保護運動”が抑圧の新たな手段として作用しかねない。相手ととともに自らが異なっていく過程——そこには、「痛みの（身体的レベルにまでおよぶ）共有」や「文化への（身体的レベルにまでおよぶ）共感」が含まれるわけであるが——そのような相互作用をふまえた《環境正義》の実践が求められる。それを通じて、《身体的感応性》や《差異ある関係》をふまえた、より豊かな環境観・自然観を共有することが、現代社会において、ひとつ高い次元での環境的公正の地平を展望することにつながるのではないだろうか。

注

- (1) アボリジニーと総称されるのは、オーストラリア大陸各地の先住民族の子孫であり、地域的・文化的多様性とむむ人々である（人口約 43 万人、250～800 の地域・言語・社会集団を構成）。オーストラリアにはこのほかに先住民族集団として、トレス海峡諸島民（約 5 万人）、ティウィ人（約 2000 人）、タスマニア人（約 1 万人）がいる。後二者は、広義の「アボリジニー」に含まれることが多い。詳しくは、松原（2002：58-61, 244-246, 648-649, 1213-1214, 1218-1219, 1273）、綾部（2000：37-38, 373, 459-460, 555, 703, 726-727, 1072-1075）参照。
- (2) 日本における先住民族の社会的地位の歴史と現状については、藤岡・他（2004）、上村（2001）、モリス＝スズキ（2000）、細川（1996, 2000b）などを参照。
- (3) 先住民族の受苦は、多重である。個人として、女性であったり、若者であったり、障害者であったり、貧者であったりする。それらは、「先住民族」という括りではとらえきれない立場や社会的な抑圧を、当然ながら含んでいる。しかし小稿では、土地・環境・開発との関係を中心に、環境保護の《正当性／正統性》の諸相を検討するという本特集の課題に取り組むことにしたい。
- (4) 先住民族の弱者性は、先進国と途上国では当然異なる様態を示す。また、今日の非先住民社会の多民族性の度合いによっても事情は異なってくるのだが、本稿では、環境保護の「正当性／正統性」の問題に議論を集中させるため、弱者性の実質的様態をめぐる記述や議論は省略する。上村（1992）、藤岡・他（2004）、細川（1993, 1996, 2001, 2003a）などを参照されたい。
- (5) オーストラリア北部のカカドゥ国立公園におけるウラン採掘の是非をめぐる紛争。その背景と経緯、およびアボリジニー自身の主張とその根拠については、細川（1999a, 2001）、伊藤・細川（2000）などを参照。
- (6) この命題そのものについての議論は、すでに細川（2001）でおこなったので、本稿では省略する。鬼頭（1999）所収の諸論考も参照されたい。
- (7) 強者の享受するものを弱者にも配分することで公正が実現する、という図式は、もちろん単純化のそしりを免れない。そもそも、明確な弱者としてカテゴリー化されない人々（一般市民？）が公正な分配を受けているという保証はない。弱者性を構成する条件は、社会ごとに歴史的・政治的に規定され、複雑な様相を見せる。ある局面における弱者が別の局面では強者になる場合もあろう。石山（2004）が描くように、先住民族の内部対立や境遇の違いが「配分による公正」の実現を妨げる要因となってしまう場合もある。
- (8) 先住民族側がこのイメージを逆手にとって戦略的に利用することもある。第 4 節での議論参照。
- (9) また別の面として、「滅びゆく者」であるが故に美しい、というレトリックが暴力的な政治性を発揮する場合もある。その極端な例が、いわゆる「ミュータント・メッセージ」（増子 1997, 細川 1997）の騒動であろう。
- (10) これら「現実的な分配」が、特定の国や地域における社会的弱者としての先住民族集団の構成員に

対して常に公平・公正に分配されるとは限らない。先住民族のあいだに経済社会的地位の格差を生み出す原因になってしまうという危惧も全く根拠のないものではないだろう。しかし、それは先住民族の墮落・退廃の問題であるよりは、分配制度の欠陥または不正な運用の問題であるはずなのだが、先住民族を《美しき者》と視るまなざし故に前者の側面が不当にクローズアップされることになりやすい。細川（1999a : 176）では、アボリジニーたちが鉱山会社を設立したことが環境保護団体から「裏切り」視された事例を紹介した。そういった営利事業がアボリジニー社会内におけるネポティズム（門閥的利益誘導）をある程度反映ないしは強化する形で不健全に展開していく懸念は決して小さくないのだが、環境保護論者はそういう心配をしたわけではなかったようだ。

- (11) 本稿は人類学の論文ではないので、個々の事例についての民族誌的背景は省略する。ここに挙げたのはいずれも筆者自身が1985年から2002年にかけて、西キンバリー地方、ピルバラ／グレートサンデー沙漠、東アーネムランド、中央オーストラリア（アナング地域西部）、さらにはもう少し都市化と文化変容のすすんだフリンダーズ地方、タスマニア北東部などを訪問した際に接した事例にもとづく。同様あるいは類似した慣行がオーストラリア各地のアボリジニー社会で存続していることについては、多くのフィールドワーカーやアボリジニー自身の証言がえられる。アボリジニーの場合ほど強くは様式化されていないが、アイヌの人々も山菜採りなどで山に入るとき、鳥の音を口笛で模したり、樹木や葉のにおいを嗅ぐなどして、自然との一体性を身体感覚によって高めていく所作をとることが珍しくない。
- (12) オーストラリア北西海岸ブルーム近郊でのこの事例については、細川（1998b : 16-17）を参照。この老人の受苦死は、小稿で論じているような事柄を筆者があれこれ考え始めるきっかけとなった。中央オーストラリア観光のメッカともいえるウルル（旧称エアーズロック）の登攀の是非をめぐる文化的摩擦（細川1999a : 170-172）も、本節で論じる身体的感性性と深く関わる問題である。
- (13) 前述のような身体技法には、単に慣習化された所作というだけでなく、実際に身体感覚を研ぎ澄ます機能がある。狩猟採集活動時や移動時におけるリスク（危険動物の存在、天候の急変など）を察知する上で役立つであろうから、進化上の効用という面から論じることもしるだろうが、ここでは立ち入らない。
- (14) 入植当時、すなわち先住民族に対する侵略・征服がおこなわれた際に、いかに不当で恣意的な法的政治的措置が横行したか、という点は、本稿での議論の直接の対象ではない。
- (15) 実際には、経験豊かな女性長老がそういった情報を把握・理解していることはあるのだが、「知らない」というタテマエは固守される。
- (16) たとえば、筆者自身が関わった西オーストラリア州のルビビ先住権請求裁判では、男性の成年式儀礼に関する証拠・証言が非公開とされた。
- (17) 工事は再開され、2001年にハインドマーシュ架橋は完成した。しかし、その後、再審請求もなされており、また逆に、ンガリンジェリの伝統文化を擁護する調査報告を書いた人類学者に対する損害賠償請求が業者から提訴されるなどの余波もあり、事件は決着していない。
- (18) 詳しくは、Weiner (1995, 1999, 2002), Brunton (1996), Ryan & Nile (1996), Tonkinson (1997), Nettheim (1998), Ogle (2000), Bell (2001), Ogle (2000)などを参照。ジェンダーの問題は、オーストラリアの主流社会においてもかねてより論争の多いテーマであり、そこに州と連邦の行政権限の対立という要素も加わって、ハインドマーシュ事件はアボリジニー文化の「正統性」を争う文脈を離れてエスカレートする傾向があった。
- (19) やや極端な例だが、中央オーストラリア（とくに西部沙漠地域）では、長大な神話の連続したエピソードにまつわる聖地が、相当広い範囲にわたって帯状に分布しているので、ある地区での鉱山開発の是非をめぐる調停交渉に、2000キロも離れた地域に住むアボリジニーの家族が「開発によって影響を受ける当事者」として参加権を主張することもある。
- (20) 別の機会に論じた「ディジャリドゥー」（アボリジニーの楽器）の奏鳴をめぐる正統性へのこだわ

細川：異文化が問う正統と正当

- り（細川 2003a：184-188；武蔵工業大でのシンポジウムの予稿集に引用）も正に、土地と人間とのこうした固有の関係を守るためのものであると言える。
- (21) ラムサール条約第5回締約国会議（釧路 1993）で採択された「ワイズユース実施のための追加的手続き」（Ramsar 1993）などを参照。ラムサール条約における「賢明な利用」（wise use）という原則そのものは1971年の条約採択当初から唱われて（第3条）いたが、先住民族や地元住民による伝統的・持続的利用の慣習や知識を積極的に組み入れようとするのは、最近（90年代中盤以降）の傾向といえる。
- (22) 小山（2000, 2002）、細川（1999a, 2003b）、Walsh & Mitchell（2002）などを参照。こうした「火つけ」の現場に筆者が直接立ち会って観察し、当事者による説明の言葉を聞くことができたのは、西オーストラリア州キンバリー地方東部および中部、北部準州アーネムランドの東部と北部などにおいてである（1986～2001）。
- (23) オーストラリア先住民族アボリジニーの一集団である。「ヨルグ（＝ヨロンゴ）」は文字通り「人間」の意味。ヨルグ社会の現代における様相については窪田（2005）が詳しい。ヨルグの環境観・自然観と土地（水域）所有と氏族関係をめぐる言語表現とその文化背景についてはHosokawa（2003c）を参照。ここで紹介する火の神話に直接関わるヨルグ系氏族は、ムニユク、イトウワ（マダルパ）、ワングリ、グマチ、ダルワグ、ワラミリなどである（細川 2003b：114-16；Hosokawa 2003c：95, 96, 138, 140, 151）。
- (24) ここでいう「環境」とは、多様な動植物種の存在（および地域的偏在）であり、また、植生の特徴や地形による景観である。また「平和」とは、氏族の共存であり、壮大な神話体系を協力して守り継ぐことである。
- (25) なぜ森に火を放つか、その文化的な本当の意味をアボリジニーは調査者に対してあまり説明したがない傾向がある、という小山の指摘（2002：193）は、この点で興味深い。
- (26) 後述するように、秋辺得平氏らを中心とした釧路地方での運動が嚆矢である。なお、アイヌ民族による狩猟活動はまったく廃れていたわけではなく、地域によっては少数のアイヌ・マタギによる狩猟がずっと続けられていた。姉崎・片山（2002）などを参照。
- (27) そのことは、現在では毎冬おこなわれるようになった阿寒町での儀礼的狩猟の実践において、集団狩にさきだつての増殖儀礼や狩猟最中の各種カムイノミ（礼拝）を丁寧におこなうこと、伝統料理の復興運動とリンクしていること、そして食肉以外の部分（骨、毛皮、腱、膀胱など）の利用技術の復興をも視野にいれていること、などからも窺い知ることができる。また、阿寒町での復興運動の中心人物である秋辺得平氏は、鹿狩り復活の核心が精神文化の再生であることを強調する（秋辺 1996）。
- (28) たとえば、スミソニアン博物館でのアイヌ民族特別展の図録に収録されたNomoto（1999）など。また、アイヌ文化振興・研究推進機構（2003）を参照。
- (29) その動向について、たとえば、秋道（1999）、岸上（2003）などを参照。
- (30) さらに事態をややこしくすることに、先住民族側が《異なることによる正統性》をいささか悪用する場合も無いわけではない。先住民族にだけ捕獲権の認められた保護動植物を乱獲したり、密貿易ルートに流したりする、といった事態である。ジュゴン、ウミガメ、クジラなどといった海洋動物の保護をめぐる議論において、「先住民族文化の尊重」という理念が必ずしも多くの自然保護主義者の支持を得られないのは、そういった事態についての正確な情報が提供されていないことも一因であろう。
- (31) 保莉（2004）は「歴史実践」という立場から、このあたりの問題意識をラジカルに論じたのだと、筆者は受け止めている。

文献

アイヌ文化振興・研究推進機構（編），2003，『アイヌからのメッセージ——ものづくりと心』（国立民族

- 学博物館特別展解説書), 千里文化財団.
- 秋辺得平, 1996, 「エゾ鹿追い込み獵顛末——「ぬか喜び」から許可への希望へ向けて」『釧路新聞』1996年4月29日.
- 秋道智彌 (編), 1999, 『自然はだれのものか——「コモンズの悲劇」を超えて』(講座 人間と環境 1), 昭和堂.
- 姉崎等・片山龍峯, 2002, 『クマにあったらどうするか』木楽舎.
- 綾部恒雄 (監修), 2000, 『世界民族事典』弘文堂.
- Bell, Diane, 2001, The word of a woman : Ngarrindjeri stories and a bridge to Hindmarsh Island. P. Brock (ed.), *Words and silence : Aboriginal women, politics and land*, Allen & Unwin : 117-38.
- Brunton, Ron, 1996, The Hindmarsh Island Bridge and the credibility of Australian anthropology. *Anthropology Today* 12 (4) : 2-7.
- 藤岡美恵子・他 (編), 2004, 『グローバル時代の先住民族——「先住民族の10年」とはなんだったのか』法律文化社.
- 平田剛士, 1998, 「始動する北海道型シカ保護管理計画」『週刊金曜日』229号 (1998年7月31日号) : 22-25.
- 保莉実, 2004, 『ラディカル・オーラル・ヒストリー——オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』御茶の水書房.
- 北海道, n/d, 「エゾシカの保護と管理」(北海道庁) 環境生活部自然環境課ウェブサイト <http://www.pref.hokkaido.jp/kseikatu/ks-kskky/sika/sikatop.htm>, 2005. 4. 15 アクセス.
- 細川弘明, 1993, 「第四世界は地域を超える」中嶋嶺雄・清水透 (編) 『転換期としての現代世界』国際書院 : 191-207.
- , 1996, 「先住民族と資源開発・環境問題——少数者化, 生態学的ダンピング, そして「持続可能な加害」構造のなかで」『平和研究』21 : 16-27.
- , 1997, 「『ミュタント・メッセージ』の欺瞞」『先住民族の10年 News』35 : 2-4.
- , 1998a, 「エコロジズムの聖者か, マキャベリストとの同床異夢か——先住民族と環境保全主義の切り結ぶところ」『現代思想』26 (6) : 260-63, (1998年5月号, エコロジー特集).
- , 1998b, 「異文化への馴れと理解の澁み」『月刊みんぱく』1998年2月号 : 15-17.
- , 1999a, 「先住民族運動と環境保護の切りむすぶところ——オーストラリアの事例を中心に」鬼頭秀一 (編) 『講座 人間と環境 12 環境の豊かさをもとめて——理念と運動』昭和堂 : 168-89.
- , 1999b, 「第四世界における言語復興の政治学——先住民族にとっての「伝統言語」, 庄司博史 (編) 『ことばの二〇世紀』ドメス出版 : 155-70.
- , 2000a, 「先住民族の視点から環境を考える——開発と人種主義と平和」, 嘉田由紀子・槌田劭・山田國廣 (編) 『共感する環境学』ミネルヴァ書房 : 156-68.
- , 2000b, 『ウタリ政策転換期の日本社会におけるアイヌ民族像の変化についての研究』(平成9-11年度科学研究費補助金研究成果報告書), 佐賀大学農学部環境社会学研究室.
- , 2001, 「環境差別の諸相——環境問題の記述分析になぜ差別論が必要か」, 飯島伸子 (編) 『アジアと世界——地域社会からの視点』(講座環境社会学 5), 有斐閣 : 207-31.
- , 2003a, 「異文化と環境人種主義——アボリジニーの自然観と文化意識から考える」櫻井厚・好井裕明 (編) 『差別と環境問題の社会学』(シリーズ環境社会学第6巻), 新曜社 : 184-200.
- , 2003b, 「アボリジニーの環境観における水の意味——乾燥大陸オーストラリアの事例から」, 槌田劭・嘉田由紀子 (編) 『水と暮らしの環境文化』昭和堂 : 102-119.
- Hosokawa, Komei, 2003 c, *Yolngu-matha ethnographic lexicon : with particular reference to*

細川：異文化が問う正統と正当

- toponyms associated with creation stories and related cultural and environmental terms* (ELPR Publications Series, A 1-002). Faculty of Informatics : Osaka Gakuin University.
- Hughes, Camilla, 1995, Fire management in the Northern Territory post-Mabo : the legal basis for Aboriginal burning. D.B. Rose (ed.), *Country in flames : proceedings of the 1994 symposium on biodiversity and fire in North Australia* : 43-56. Biodiversity Unit, Dept of the Environment, Sport and Territories, and the North Australia Research Unit, the Australian National University.
- インター・プレス・サービス (編)・清水知久 (訳), 1993, 『先住民族——地球環境の危機を語る』明石書店.
- 石山徳子, 2004, 『米国先住民族と核廃棄物——環境正義をめぐる闘争』明石書店.
- 伊藤孝司・細川弘明, 2000, 『日本が破壊する世界遺産——日本の原発とオーストラリア・ウラン採掘』風媒社.
- 岸上伸啓 (編), 2003, 『海洋資源の利用と管理に関する人類学的研究』(国立民族学博物館調査報告 46), 国立民族学博物館.
- 鬼頭秀一 (編), 1999, 『環境の豊かさをもとめて——理念と運動』(講座人間と環境 12), 昭和堂
- 小山修三, 2000, 「森に火をつけよ——オーストラリア・アボリジニの炎のコントロール」『季刊民族学』93 : 62-87.
- , 2002, 「アボリジニと自然環境——ブッシュファイアの技術とところ」, 小山修三・窪田幸子 (編)『多文化国家の先住民——オーストラリア・アボリジニの現在』世界思想社 : 177-197.
- 窪田幸子, 2000, 「ンガリンジェリ」綾部恒雄 (監修)『世界民族事典』: 781, 弘文堂.
- , 2005, 『アボリジニ社会のジェンダー人類学——先住民・女性・社会変化』世界思想社.
- 増子義久, 1997, 「先住民族と「善意の民族」」『朝日新聞』(東京本社版), 1997年5月1日 (コラム私の見方).
- 松原正毅 (編), 2002, 『新訂増補 世界民族問題事典』平凡社.
- モーリス=スズキ (Tessa Morris-Suzuki), 2000, 『辺境から眺める』みすず書房
- Nettheim, Garth, 1998, The Hindmarsh Bridge Act case : Kartinyeri v Commonwealth. *Indigenous Law Bulletin* 4 (12) : 18-19.
- 野本正博, 1996, 「開発と北方諸民族——アイヌ民族にシカとサケの特別採捕権を」『先住民族の10年 News』30号 : 2.
- Nomoto, Masahiro, 1999, Home and settlement : chise and kotan. W.W. Fitzhugh & C.O. Dubreuil (eds.), *Ainu : spirit of a northern people*, pp. 227-233. Arctic Studies Center, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution ; in association with University of Washington Press.
- Ogle, Greg, 2000, Defamation processes and the Hindmarsh Island Bridge campaign. *Indigenous Law Bulletin* 4 (26) : 7-10.
- The Ramsar Convention on Wetlands, 1993, Additional Guidance for the Implementation of the Wise Use Concept, adopted as an annex to Resolution 5.6 of COP 5 in Kushiro, Japan. [邦訳は, 環境庁, 1994, 『ラムサール条約第5回締約国会議の記録』]
- ローズ (Deborah Bird Rose), 2003, 『生命の大地——アボリジニ文化とエコロジー』(保刈実訳), 平凡社.
- Ryan, Lyndall (coordinating editor), Richard Nile (editor), 1996, *Secret women's business : Hindmarsh Island affair*. *Journal of Australian Studies* 48.
- Tonkinson, Robert, 1997, Anthropology and Aboriginal tradition : the Hindmarsh Island Bridge

affair and the politics of interpretation. *Oceania* 68 (1) : 1-26.

上村英明, 1992, 『先住民族——「コロンブス」と闘う人びとの歴史と現在』解放出版社.

——, 2001, 『先住民族の「近代史」——植民地主義を超えるために』平凡社.

Walsh, Fiona, and Paul Mitchell (eds.), 2002, *Planning for country : cross-cultural approaches to decision-making on Aboriginal lands*. Alice Springs, NT : IAD Press.

Weiner, James F, 1995, Anthropologists, historians and the secret of knowledge. *Anthropology Today* 11 (5) : 3-7.

——, 1999, Culture in a sealed envelope : the concealment of Australian Aboriginal heritage and tradition in the Hindmarsh Island Bridge affair. *Man* (N.S.) 5 (2) : 193-210.

——, 2002, Religion, belief and action : the case of Ngarrindjeri 'Women's business' on Hindmarsh Island, South Australia, 1994-1996. *The Australian Journal of Anthropology* 13 (1) : 51-71.

(ほそかわ・こうめい)