

## 技術のオントロジー

——イヌイトの技術複合システムを通してみる自然＝文化人類学の可能性——

大 村 敬 一\*

本稿の目的は、カナダ極北圏の先住民、イヌイトの人びとの間にみられる一連の諸技術の一つの事例に、「自然＝人間（社会・文化）」の一元論的視点から人類の技術の営みを世界生成の機械として捉える自然＝文化人類学の技術複合システム論を提示し、その可能性を探ることである。そのために、本稿ではまず、イヌイトの生業システムについて検討し、その生業システムによって、「自然」も「人間」もない一元的な世界から、イヌイトやさまざまな野生生物など、さまざまなカテゴリーが絶え間なく産出され、一つの秩序化された生活世界が持続的に生成されてゆくメカニズムを明らかにする。そのうえで、この生業システムがイヌイトのさまざまな技術の営みを組織化する統辞法になっていること、すなわち、この生業システムによって、野生生物を含めた生態環境とのかかわり合いをめぐる技術と知識から、社会関係をめぐる社交の技術にいたるまで、イヌイト社会にみられる一連の諸技術が、一貫した技術複合システムとして安定的かつ柔軟に組織化されている様子を追跡する。そして最後に、このイヌイトの技術複合システムの考察を通して、「自然＝人間（社会・文化）」の一元的な存在論から出発し、人類の技術の営みを世界生成のための機械として捉える自然＝文化人類学の視座を提示し、その自然＝文化人類学の視座が人類の技術の研究に対して拓く可能性について考える。

キーワード：カナダ・イヌイト，生業システム，技術複合システム，機械，「自然＝人間」の一元論，自然＝文化人類学

### 目 次

- |                            |                                       |
|----------------------------|---------------------------------------|
| I 出発点：「自然＝人間」の一元的存在論       | III イヌイトの技術複合システムの原理：技術の統辞法としての生業システム |
| II イヌイトの生業システム：生活世界を紡ぎ出す装置 | IV 技術のオントロジー：自然＝文化人類学の可能性             |

\* 大阪大学 E-mail：BXQ06636@nifty.com

## I 出発点：「自然＝人間」の一元的存在論

「動物たちが人間たちとともに人物として参加するのは、文化的に構築され、有機体－環境の相互作用という自然の所与の基層のうえに重ねられた表象の世界に表されるヴァーチャルナリアリティのなかだけではない。動物たちが現実の世界にかかわるのは、感覚を持ち、自律的に行為する力をそなえた現実の世界の生き物としてであり、人間はその動物たちに特徴的な行動や気質や感性を、彼らと実際に日常的にかかわるなかで知る。この点で、人間ではない動物たちとかかわることは、仲間の人間たちとかかわることと基本的に異なるわけではない。実際、アルフレッド・シュッツが提示した次のような社会性の定義は——括弧で示した語を挿入すれば——、人間のハンターと獲物の出会いにも等しくあてはめることができるだろう。「社会性はコミュニケーションの行為によって構築されており、そのコミュニケーションの行為では、私（ハンター）は他者（動物）になり変わり、その際に他者も私になり変わる人物として理解されるが、この事実を私も他者も了解している」[Schutz 1970 : 163]。」「Ingold 2000 : 52]

新旧両大陸の北方先住民が欧米近代の「自然／人間（社会・文化）」の二元論的な世界観を前提とせず、「人間」と「自然」を画然と分けることのない一元的な世界を生きることが指摘されて久しい [cf Ingold 2000 ; 大村 2002b ; Willerslev 2007]。カナダ極北圏の先住民であるイヌイトもこの例外ではない。これまでの極北人類学者の研究によって、そして最近ではイヌイト自身によっても、イヌイトは「大地」(*nuna*) という「自然」も「人間」も等しく包摂する一元的な世界に生きることが強調されてきた [cf 大村 2002a ; Stairs & Wenzel

1992]。

もちろん、「人間」と「自然」を分けないからといって、イヌイトが「人間」(*inuk*) を他の野生生物やさまざまな存在者と混同しているわけではない。これから本稿で検討してゆくように、イヌイトは狩猟・漁労・採集・罾猟からなる生業の絶え間ない実践のプロセスにおいて、野生生物に対しては「誘惑／命令」の相互行為、イヌイトに対しては「信頼と協調」の相互行為という異なる型の相互行為を展開することで、他のさまざまな野生生物から自らを差異化している。

しかし、そうして差異化されるイヌイトにとっての「人間」は、「自然」と対立する欧米近代の「人間」のカテゴリーのように、あらゆる関係が切り結ばれるのに先立ってさまざまな野生生物や存在者たちから切り離され、あらゆる関係の前提となる所与のカテゴリーなのではない。イヌイトにとっての「人間」は、「人間」と「自然」はもちろん、「人間」と他のさまざまな野生生物や存在者たちが未分化な状態から、絶え間ない生業の実践の過程を通して生成されるべき結果である。この意味で、一元的な世界を生きるとは、「人間」や「自然」などのカテゴリーを前提に生きるのではなく、生業の実践のなかで異なる型の相互行為を展開することを通して、カテゴリーが未分化なところにカテゴリーを生成し、それらを差異化しつつ生きるということなのである [cf 大村 2009b ; Willerslev 2007]。

こうした事実は、私たちが人類の技術の営みについて普遍的に考えようとするならば、「人間／自然」の二元論を前提とすべきでないことを端的に教えている。人類の誰もが「自然」と「人間」を分けることを前提に生きているのならば、「一連の動作に安定さと柔軟さを同時に与える文字どおりの統辞法によって、連鎖的に組織された身ぶりと道具」[ルロワ＝ゲーラン 1973 : 122] である人類の技術の営みについて考える際に、「人間」が「自然」の「非人間」(モノ)

と交わす関係のための技術から、「自然」から切り離された「人間」同士の間で交わされる関係のための技術を分離して考えることもあるいは許されよう。しかし、人類のなかには、一元的な世界で「人間」と「自然」が未分化な状態から「人間」を差異化しながら生きている人々がいる以上、「人間」同士の関係における技術であろうと、「自然」の「非人間」(モノ)との関係における技術であろうと、技術について考える際には、「人間」と「自然」が未分化なところから出発せねばならない。

そもそも、冒頭にあげたインゴールドのことに指摘されているように、「人間」同士の間であろうと、「人間」と「自然」の存在者の間であろうと、そこに生じるかかわり合いに本質的な違いがあるわけではない。そのため、技術の営みも含め、かかわり合いについて考える際には、「人間」と「自然」の境界を自明視するわけにはいかない。「人間」であろうと、「自然」の存在者、たとえば野生生物であろうと、私たちは自分以外のものが何を考えているかを直接に知ることはできず、その振る舞いから間接的に推測するしかない。そのため、「私は他者になり変わり、その際に他者も私になり変わる人物として理解されるが、この事実を私も他者も了解している」という事態、すなわちコミュニケーションは、インゴールドが示すように、そのように振る舞う二者の間であれば、「人間」同士の間でなくても成立する。コミュニケーションは「人間」同士の関係に特有な現象ではなく、非人間との間で交わされる関係もコミュニケーションという共通の地平において考えることができる以上、人間同士の関係における技術も、非人間との関係における技術も、コミュニケーションの技術、つまり社交の技術として考えるところからはじめねばならない。

したがって、人類の技術の営みについて考えるということは、「人間」の 카테고리も「自然」の 카테고리もない一元的な世界のなかから、「人間」と「自然」を含め、さまざまなカテゴリ

が差異化されて分化する過程で、人間同士の相互行為と非人間との相互行為における社交の技術が果たしている役割を考えることに他ならないということになるだろう。それでは、そうしたカテゴリの差異化と分化の過程で技術が果たす役割をとらえるためには、どうすればよいのだろうか。

本稿の目的は、カナダ極北圏の先住民、イヌイトの人びとの間にみられる一連の諸技術の一つの事例に、この問いへの解を探求することである。そのために、本稿ではまず、イヌイトの生業システムについて検討し、その生業システムによって、「自然」も「人間」もない一元的な世界から、イヌイトやさまざまな野生生物など、さまざまなカテゴリが絶え間なく産出され、一つの秩序化された生活世界が持続的に生成されてゆくメカニズムを明らかにする。そのうえで、この生業システムがイヌイトのさまざまな技術の営みを組織化する統辞法になっていること、すなわち、この生業システムによって、野生生物を含めた生態環境とのかかわり合いをめぐる技術と知識から、社会関係をめぐる社交の技術にいたるまで、イヌイト社会にみられる一連の諸技術が、一貫した技術複合システムとして安定的かつ柔軟に組織化されている様子を追跡する。そして最後に、このイヌイトの技術複合システムの考察を通して、「自然=人間(社会・文化)」の一元的な存在論から出発し、人類の技術の営みを世界生成のための機械として捉える自然=文化人類学<sup>1)</sup>の視座を提示し、その自然=文化人類学の視座が人類の技術の研究に対して拓く可能性について考える。

## II イヌイトの生業システム：生活世界を紡ぎ出す装置

これまでの極北人類学の成果によって [e.g., Bodenhorn 1989, 1990; Fienup-Riordan 1983, 1990; 岸上 1996, 1998, 2007; Nuttall 1992; 大村 2007, 2008, 2009b, 2011a; Omura 2007; Stairs &

Wenzel 1992; スチュアート 1991, 1992a, 1995, 1996; Wenzel 1991], 北米大陸の極北圏からグリーンランドに拡がるイヌイトとユピックに共通してみられる生業システムが、単に生存に必要な資源を獲得するための技術・経済的な活動なのではなく、自律した意志をもつ「人間ではない人物」(nonhuman person) である野生生物との生態的な関係を生成すると同時に、やはり同じように自律した意志をもつ人間同士の社会的な関係を生成しながら、イヌイトの生活世界の全体を「大地」(*nuna*) として秩序づける複合的な循環システムであることが明らかにされてきた<sup>2)</sup>。すでに別稿 [大村 2007, 2009b, 2010, 2011a, 2011b, 2012] で詳しく論じたように、このシステムの概略は、次のような循環システムとしてモデル化することができる。

まず、イヌイトが狩猟・漁労・毘猟・採集の生業技術によって、野生生物の個体と「食べものの贈り手/受け手」という生態的な関係に入ると同時に、その結果として手に入れた食べものなどの生活資源をイヌイトの間で分かち合うことで、イヌイト同士の社会・政治関係の基礎となる拡大家族集団が生成される<sup>3)</sup>。このときに重要なのは、イヌイトが実現すべき世界を示す世界観では、生業で実現されるべきイヌイトと野生生物の関係として、次のような互恵的な関係が目指されるため、食べものを分かち合うことがイヌイトの間で規範化されることである。

イヌイトが目指すべき世界を示す世界観<sup>4)</sup>においては、野生生物は「魂」(*tagniq*) をもち、その身体が減んでも、その魂が減びることはないとされる。ただし、ここで注意せねばならないのは、この野生生物の魂は、イヌイトがその身体を分かち合って食べ尽くさねば、新たな身体に再生することはできないとされていることである。そのため、野生生物の魂は、自らが新たな身体に再生するために、自らの身体をイヌイトの間で分かち合われるべき食べものとして自らすすんでイヌイトに与えることになる。こ

のことは、イヌイトの側からみれば、生存のための資源が与えられることを意味するので、イヌイトは野生生物から助けられることになる。つまり、イヌイトが実現すべき世界においては、生業を通して実現されるべき野生生物とイヌイトの関係として、野生生物はイヌイトに自らの身体を食べものとして与えることでイヌイトの生存を助け、イヌイトはその食べものをイヌイトの間で共有して食べ尽くすことによって野生生物が新たな身体に再生するのを助けるといふ互恵的な関係が目指されることになるのである。

こうした世界観によって示される指針の結果、イヌイトは野生生物に対して常に「食べものの受け手」という劣位にある者として、野生生物から与えられた食べものを自分たちの間で常に分かち合って食べ尽くさねばならないことになり、イヌイトの間での食べものの分かち合いが規範化される。イヌイトの間で与えられた食べものが分かち合わねば、野生生物の魂は再生することができなくなるため、野生生物はイヌイトに自らを食べものとして与えなくなってしまふからである。したがって、野生生物から食べものが与えられるようにするためには、野生生物から食べものが与えられたら、イヌイトはその食べものを常に必ず分かち合わねばならないことになる。

このとき重要なのは、イヌイトに「食べものの分かち合い」という規範を課しているのは野生生物であってイヌイトではないように工夫されていることである。そのため、イヌイトの間では、誰が誰に対しても命令することなく、誰もが同じ規範に従って食べものを分かち合う協調の関係が成立する。しかも、ここで規範化されているのは食べものの分かち合いであるため、イヌイトの間においては「食べものの贈り手/受け手」という関係が生じることがなく、誰かが「食べものの贈り手」という優位な立場に立つことも、誰かが「食べものの受け手」として負い目を負うこともない。こうして、イヌ

イトの間では、対等な食べものの分かち合いのなかで、相手を裏切ってその食べものの取り分を横取りしないということを相互に期待し合い、食べるという同じ行為を協調して行うという相互の意志に依存し合う信頼の関係が生じる。結果として、イヌイトは野生生物に対して「食べものの受け手」として常に劣位な立場に立ち、イヌイトの間での食べものの分かち合いの規範を課す命令を野生生物に託してしまうことで、自分たちの間から「支配／従属」の関係を厄介払いし、自分たちの間に対等な立場で協調し合う信頼の関係を実現することになる。

しかし、こうして「支配／従属」の関係を自らの間から厄介払いし、自らの間に対等な信頼の関係を維持する代償として、イヌイトは野生生物に対して常に劣位の立場に立たねばならないため、イヌイトには野生生物を馴化して支配する道が閉ざされることになる。もしイヌイトが野生生物を馴化してしまえば、食べものの分かち合いの規範をイヌイトに課しているのは野生生物ではなく、その野生生物を馴化したイヌイトということになってしまうからである。これではイヌイトがイヌイトに命令していることになり、厄介払いしたはずの「支配／従属」の関係がイヌイトの間に舞い戻ってきてしまう。イヌイトの間で対等な信頼と協調の関係が成立するためには、野生生物はイヌイトの誰に対しても優位な立場にあらねばならない。結果として、イヌイトは野生生物に対して支配と管理に繋がるような方法、たとえば牧畜を採用することはできなくなり、相手に従属する弱者の立場から相手に働きかける誘惑の技、つまり弱者の技である戦術を駆使する狩猟や漁労、罨猟、採集に徹することになる<sup>5)</sup>。

また、野生生物を馴化することなく、狩猟や漁労、罨猟、採集の生業技術に徹することで、イヌイトの間での食べものの分かち合いの規範はさらに一層強化されることになる。野生生物を馴化してしまえば、その生物の面倒をみつげねばならないとはいえ、最終的にその生物と

「食べものの贈り手／受け手」という関係に入ることは確実になり<sup>6)</sup>、食べものの分かち合いという規範を遵守することがこの関係の条件とはならない。しかし、狩猟や漁労、罨猟、採集などの生業技術では、この関係に常に入ることができるわけではないため、食べものを分かち合うことでこの関係が本当に再現されるかどうかということの真偽はどうあれ、この不確実性を埋めるための条件として設定された規範、つまり食べものの分かち合いの規範が強化されることになる。しかも、この不確実性は、食べものという生存に決定的に重要な要素にかかわるため、この不確実性を埋める食べものの分かち合いの規範化は、飢えや死への恐怖のかたちでさらに強化される。つまり、このシステムでは、狩猟や漁労、罨猟、採集などの生業技術の不確実性と飢えと死への恐怖が、食べものの分かち合いの規範化の強化に活用されており、このシステムで生業を実践すればするほど、イヌイトは自らの間で食べものを分かち合い、大家族集団での対等な信頼の関係を強化してゆくことになるのである。

さらに、こうしてイヌイトの間に対等な信頼と協調の関係を生み出して強化してゆく食べものの分かち合いの規範化は、食べものの分かち合いだけでなく、生業のための技術や知識の共有と協働を促す。この規範化によって、イヌイトの間では、狩猟や漁労などの結果として手に入れられる食べものが常に分かち合わねばなくなるため、横取りや裏切りを心配することなく、狩猟や漁労で協働することが可能になるからである。むしろ、狩猟や漁労の結果として得られる食べものを決して独り占めすることができず、常にイヌイトの間で分かち合わねばならないのであれば、狩猟や漁労を単独で行ったり、技術や知識を独占したりすることに積極的な意味がなくなり、技術や知識の共有と協働によって労働を分かち合うことに積極的な意味がでてくる。

こうしてイヌイトの間で協働が促され、知識

と技術が共有されるようになると、その協働と共有を通して生業のための知識と技術は豊かに錬磨されてゆくことになり、その結果として、イヌイトが新たな野生生物の個体との間で「食べものの受け手にして分かち合いの命令の受諾者／食べものの与え手にして分かち合いの命令者」という関係に再び入る確率が上がるようになる。そして、この関係が実際に狩猟や漁労で実現されると、すべてが生業の出発点に戻り、もう一度、同じ循環が繰り返されることになる。こうして、野生生物の魂の新たな身体への再生は、循環する生業の過程の中でイヌイトと野生生物の関係が再生産されるというかたちで実現される。野生生物の魂は、イヌイトと野生生物の間の「食べものの受け手にして分かち合いの命令の受諾者／食べものの与え手にして分かち合いの命令者」という関係のことを指しており、イヌイトが目指している世界を示す世界観にあるように、イヌイトが野生生物から与えられた食べものを分かち合うことによって、この関係は死滅することなく、新たな野生生物とイヌイトの間に再生することになるのである。

こうしたイヌイトの生業の循環システムを次のようにまとめることができる<sup>7)</sup>。まず、イヌイトが生業技術の実践を通して野生生物に自らの身体をイヌイトにすすんで贈るように誘惑し<sup>8)</sup>、その誘惑に乗った野生生物がイヌイトに自らの身体を贈ることで食べものの分かち合いの規範をイヌイトに課す。その命令に従って野生生物から贈られた食べ物を分かち合って食べ尽くすことで、イヌイトは自分たちの間に相互に信頼し合って協調し協働する社会関係を生み出し、その信頼と協調の中で野生生物を誘惑するための戦術的な技を共有して豊かに錬磨する。この戦術的な誘惑の技を錬磨することで、イヌイトはさらに新たな野生生物の個体を誘惑し、その個体との間にも「食べ物の贈り手／受け手」という自他関係を再生してゆく。こうして循環する生業の過程を通して、イヌイトと野生生物の間の「誘惑／命令」の相互行為が、イヌイト同

士の「信頼と協調」の相互行為と絡み合いながら展開され、イヌイトにとって「信頼して協調し合うべき者」としての「イヌイト（人間）」と「誘惑する対象にしてその命令に従うべき者」としての「野生生物」が差異化されて浮かび上がってくる。その帰結として、対等な個人が相互の信頼のもとで協働するイヌイトの拡大家族集団が、野生生物との非対称な関係を媒介に生成されてゆくのである。

もちろん、こうした循環的な過程で生成されて更新されてゆく野生生物との関係は一種類の野生生物に限られるわけではなく、さまざまな野生生物種との間に結ばれる。したがって、この生業の循環によって生成するイヌイトの拡大家族集団は、そうした複数の野生生物種と循環的に更新される諸関係の結節点に生成されることになる。また、そうしてイヌイトと関係を結ぶ野生生物種同士も無関係なわけではなく、彼らは相互に生態的な関係を結び合い、そうして結ばれる生態的な諸関係のネットワークの結節点としてそれぞれの群れを生成している。したがって、イヌイトの拡大家族集団は、さまざまな野生生物の群れの結節点が無数に相互連結したネットワークのなかに、その結節点の一つとして溶け込みつつ浮かび上がるような存在であると言える。このように生態的な関係と社会的な関係という社交の糸によって織り上げられて秩序づけられたネットワークが、「大地」と呼ばれるイヌイトの生活世界であり、イヌイトの拡大家族集団は、この「大地」の一部に生業の実践を通して溶け込みつつ浮かび上がるのである。

こうしたイヌイトの生業システムは、「人間」も「自然」もない混沌からイヌイトのさまざまな拡大家族集団とさまざまな野生生物種を分節化しつつ連結し、「大地」と呼ばれるイヌイトの生活世界全体の秩序を生成しており、イヌイトにとっての世界を生成するシステムであると言える。また、この生業を実践することは、生存に必要な資源を獲得して流通させる経済活動

のみならず、野生生物と生態的な関係を結び、イヌイト同士で社会的な関係を結ぶ社交の活動、あるべき世界として表象された世界観を実現する倫理的で文化的な活動を実践することでもあり、この意味でイヌイトの生業システムはイヌイト社会の中核として政治・経済・社会・文化のすべての領域を束ねている。イヌイトの生業システムは生活世界の秩序全体を一挙に成立させるシステムであり、イヌイト自身がしばしば強調するように<sup>9)</sup>、イヌイトとしての生の全体の礎となる「生き方」と呼ぶにふさわしいのである。

### Ⅲ イヌイトの技術複合システムの原理： 技術の統辞法としての生業システム

こうしたイヌイトの生業システムは、「一連の動作に安定さと柔軟さを同時に与える文字どおりの統辞法によって、連鎖的に組織された身ぶり道具」というルロワ＝グーラン [1973: 122] の技術の定義に従えば、イヌイトが野生生物に対して展開する技術からイヌイト同士の間での技術にいたるまで、イヌイトが「大地」という生活世界を生成するために展開する技術の統辞法、すなわち、さまざまな技術の連鎖を安定的かつ柔軟に組織化する原理になっていることに気づく。この生業システムによって、野生生物に対する社交の活動からイヌイト同士の間での社交の活動にいたるまで、イヌイトが「大地」という生活世界を生成して維持するために展開する一連の身ぶり道具のすべてが循環的な流れの中で連鎖的に結びつけられて安定的かつ柔軟に組織化されており、これから検討するように、イヌイトが展開するあらゆる技術がこの生業システムの必然として導き出されるからである。

前章でみたように、イヌイトの生業システムにおいては、イヌイトの間での食べものの分かち合いの規範が成立し、イヌイトの間で対等な信頼と協調の社会関係が維持されてゆくため

に、野生生物の支配と管理につながるような相互行為を野生生物と交わすことがイヌイトに禁止されている。もしイヌイトが馴化と家畜化を通して生物を支配して管理してしまえば、野生生物が自らの身体を自発的にイヌイトに贈ることでイヌイトに課していた「食べものの分かち合い」の規範は、イヌイトが馴化して支配し、管理する生物を経由するかたちで他のイヌイトに課す規範になってしまい、野生生物に託すかたちで自らの間から厄介払いしたはずの「支配／従属」の関係が自らの間に舞い戻ってきてしまう。また、野生生物を馴化して家畜化してしまうと、食べものをはじめとする資源の獲得にあたっての不確実性が低減され、分かち合いの規範が弱体化されてしまう。イヌイトの生業システムにおいて、牧畜ではなく、狩猟、漁労、罨猟、採集という技術形態が採られているのは、信頼と協調による対等な社会関係がイヌイトと野生生物との関係を媒介にして成り立っているという彼らの生業システムの性格からして必然的なのである。

実際、イヌイトの生業技術の多くは、野生生物に対して弱者の立場から働きかけることを基本としており、獲物にならないように捕食者から逃げるといった通常の行動から野生生物を逸らして、結果的にそれらが自らすすんで自らをイヌイトに贈るかたちになるように野生生物を誘導する誘惑の技術である<sup>10)</sup>。文字通りに餌で野生生物を誘惑する罨猟や疑似餌漁はもとより、たとえば、次にあげる漁労についてのイヌイトの古老の逸話に、こうしたイヌイトの生業技術の誘惑の技としての性質がよくあらわれている。

「沢山の魚を獲った。この月にはいつも魚獲り用の投げ槍 (*nauliNniut*) を使ったものだ。この淵 (*qamaniq*) で何度も槍を投げ、3尾の大きな成熟したマス (*iLuuq*) を獲った。この淵と川の湖口の間には浅瀬 (*qariaq*) があり、そこでは川幅が狭くなり、水が濁って

いた。この浅瀬は湖のようになっており、魚でいっぱいだった。その浅瀬で腰から胸の辺りまで水に浸かりながら魚を獲った。亡き妻が、川を下る魚が下流の湖に行かないように、湖口の手前に立って槍の柄で魚を追い立てた。追い立てられた魚に私が槍を投げた。こうして沢山のマスと陸封ホッキョクイワナを獲った。どれも大物だった。あまりに立派で重く、たった2尾を背負うのが精一杯だった。キャンプとの間を何度も往復して少しずつ運ぶしかなかった。妻はその魚を捌いて干し魚 (*piphit*) を作った。」(2003年8月8日に古老が語った物語の部分の要約) [大村2005]

このような追い込み漁には、遡上してくるホッキョクイワナを石造のヤナで一カ所に誘導し、三つ又のヤスで獲る方法があり [Balicki 1989; スチュアート 1992b, 1993a, 1993b]、今日でも春季や夏季に盛んに行われている。また、1960年代の定住化以後、ナイロン製の漁網が手に入るようになると、ホッキョクイワナの遡上ルートの水面下や河水下に定置網を仕掛けて獲る方法も行われるようになってきている [Stewart 2005]。いずれにしても、これらの漁法は遡上する魚の動きそれ自体を利用したり、その動きを誘導したりすることによって、結果として魚が自らすすんで漁網にかかったり、ハンターの前に現れたりするかたちになるように工夫された漁法であると言える。

このような追い込みは漁労に限らず、カリブー猟やクジラ猟でも一般的である。20世紀にライフルが導入されるまでは、イヌクシク (*inukshuk*) と呼ばれる2メートルほどの高さの人型の石積みを並べたり、勢子によって追い立てたりすることで、ハンターが待ち伏せする地点までカリブーを誘導して弓矢で獲るカリブー猟が行われていた [スチュアート 1990]。また、私も1997年に参加したイッカククジラ猟では、10隻ほどの船外機付のアルミニウム製のボート

でイッカククジラを誘導する猟法が行われていた。こうした追い込みに加えて、カリブー猟とアザラシ猟では、カリブーやアザラシの動きを読んで待ち伏せする猟法が採られる。民族誌映画 [Balicki 1967; Flaherty 1922] でも有名になった海水上でアザラシの待ち伏せ猟では、アザラシが呼吸のために上がってくる十数個の呼吸穴の前で複数のハンターが待ち伏せし、呼吸に上がってくるアザラシを回転離頭鉤で獲る [Balicki 1989]。また、ライフルが導入される以前は、カリブーの移動ルート上にある河や湖の狭隘部で待ち伏せし、カヤックから鉤や弓矢で獲る猟法が一般的であった [Balicki 1989]。

こうした追い込みや待ち伏せは、高性能ライフルやスノーモービル、船外機付の金属製ボートが標準的な装備となっている今日でも漁法や猟法の基本となっている。そもそもクジラやカリブー、ホッキョクイワナなど、イヌイトの主要な獲物は季節移動性が高く、広大なツンドラの大地を季節に応じてたえず数百キロを移動しているため、野生生物を馴化して自らの側に留めておかない限り、たとえどんなに高性能なライフルを装備し、高速のスノーモービルや船外機付のボートを駆使しても、野生生物の群れと遭遇し、ライフルの射程距離に接近せねば、宝の持ち腐れにすぎない。また、アザラシの場合、海面下もしくは海水下を自在に移動するため、そもそもアザラシを捕捉すること自体が難しい。さらに加えて、当たり前なことだが、野生生物はハンターの姿やエンジン音に少しでも気づけば、獲物にならないように逃走するのが普通であり、そうした通常の行動から野生生物を逸脱させたり、野生生物の針路で待ち伏せしたりすることによって、野生生物が自らの姿をハンターに曝してしまうような工夫が漁労や狩猟ではそもそも必要なのである。

ただし、ここで注意せねばならないのは、前章で検討したように、こうした生業技術のあり方はあくまでも生業システムの必然なのであって、イヌイトは野生生物に対して実際に弱者で



あるから、野生生物を誘惑するわけではないということである。たしかに、野生生物の身体能力はイヌイトよりもはるかに高く、通常であれば、接近すること自体が難しい。しかし、アザラシやクジラはさすがに難しいとはいえ、カリブー（北米トナカイ）であれば、旧大陸でのトナカイの馴化と家畜化の先例があるように、馴化して家畜化することは技術的には可能なはずである。実際、19世紀末と20世紀前半に、アラスカとカナダで政府主導のもと、イヌイトにトナカイ牧畜を導入するプロジェクトがいくつか試みられた [Sonnenfeld 1959; Scotter 1972]。しかし、トナカイ牧畜はイヌイトの間に定着することなく、これらのプロジェクトは失敗に終わってしまっている。環境条件をはじめとするさまざまな要因があったとはいえ、イヌイトの生業システムに牧畜がそぐわなかったことも、この失敗の要因であったと考えることができる。イヌイトは分かち合いの規範を自分たちに課す役割を野生生物に託し、自分たちの間から「支配／従属」の関係を厄介払いして信頼に基づく対等な社会関係を生成するために、野生生物に対する自らの行為が誘惑にしかならないようにすることで、自分たちの誰もが等しく野生生物に対して弱者になるようにしているのであり、こうした生業システムのあり方にトナカイ牧畜の導入はそぐわないのである。

同じことは、こうした野生生物とのかかわり合いのために使われるイヌイトの生態学的な知識にもあてはまる。すでに別稿 [大村 2002a, 2003a, 2007, 2008] で明らかにしたように、イヌイト社会では、ド・セルトー [1987] が言うところの「戦術」の実践様式が「戦略」の実践様式よりも尊ばれ、弱者の誘惑の技として物語のかたちで語られる「戦術」的な知識が、対象の支配と管理のためにマニュアル化された「戦略」的な知識よりもはるかに発達しているため、イヌイトの生態学的な知識は近代科学とは対照的なかたちをとってあらわれることになる。

ド・セルトー [1987] によれば、戦術とは、

自分よりも強い相手の支配の下で、その相手に組みしかれたまま、相手との関係の中に一瞬あらわれる機会をつかみ、その機会を利用して自分の目的を達する機略のことである。「柔よく剛を制す」柔術のように、圧倒的な力をもつ相手の支配に甘んじながら、相手の動きを利用してつつ相手を誘導したり、一瞬の間合いに相手の動きに介入したりすることによって、自他の力関係を逆転させるのである。この戦術は、相手の自由を侵害することも、相手に何かを強要することもなく、自分に対して相手が自らすすんで欲望するように相手の意志を誘導する誘惑の技に他ならない。他方で戦略とは、実践主体が流動的な周囲の環境から身を引き離し、一望監視的あるいは鳥瞰的な視点から環境を一挙に見通して客体化した対象を支配して管理しようとする実践様式である。

たしかに、イヌイトの野生生物に関する知識や地理に関する知識などの生態学的な知識は、地名や方位など、個々の状況から離れて俯瞰的にとらえられた地理空間の構造、つまり戦略的視点からでなければとらえることのできない知識に基礎づけられている。しかし、イヌイト社会においては、支配と管理につながる戦略よりも誘惑の戦術が尊ばれるため、戦略的知識はあくまで初歩的な暗黙の背景的知識に退いてしまう。また、近代科学のように現象を一般化して法則を導き出すような戦略的な知識実践も、「子どもっぽい」(*nutaraqpaluktuq*) やり方として低く評価されてしまうため、あまり発達しない。代わりに、イヌイト社会では、弱者の誘惑の戦術的な技を再現して伝えるに適した物語のかたちの知識が高く評価されて高度に発達している。一瞬あらわれる機会をつかみ、その機会に乗じて相手を誘導する戦術を実践するためには、チェスや柔道の場合でのように、鋭い観察力と素早い判断が必要とされるため、多様なコンテクストによって微細に異なる多様な「手」や「わざ」をできるだけ多く知っていることこそが肝心であり、そうした「手」や「わざ」を

再現して伝えるには物語のかたちが適しているからである。

こうして、しばしば指摘されてきたように [Berkes 1993, 1999; Freeman 1985, 1993; Gunn, Arlooktoo and Kaomayok 1988; Stevenson 1996]、イヌイトの生態学的な知識は近代科学の生態学的知識と対照的な性格を示すことになる。「自然」を客体化して支配と管理を企図する戦略的な近代科学の生態学的知識が、定量的、分析的、還元主義的、客観的、機械論的であるのに対して、環境に巻き込まれた弱者の立場から野生生物や環境に誘惑の戦術で対処してゆこうとするイヌイトの生態学的知識は、定性的、全体論的、直感的、主観的、経験的、コンテクスト依存的で、万物に意図を認めるアニミズム的で精神論的な説明原理に基づいたかたちをとるようになるのである。ここでも、イヌイトの生業システムは、イヌイトの生態学的知識を方向づけ、組織化する原理になっているのである。

また、こうした生態環境とのかかわり合いをめぐる技術と知識に加えて、イヌイトの生業システムはイヌイト同士の社交の技術のあり方も組織化している。イヌイトの生業システムでは、システムの必然として、イヌイト同士の間で信頼の関係が求められるが、実際、イヌイト同士の社交の技術においては相互に信頼を築く技術が発達しているからである。

イヌイト社会では、成熟した大人の証である「分別」(*ihuma-*)と人間的な善性の証である「慈愛」(*naglik-*)を兼ねそなえた人物が、理想的なパーソナリティである「真なるイヌイト」(*Inunmariktuq*)として目指される [Briggs 1968, 1970; 大村 1998, 2003b]。「分別ある大人」(*ihumaqaqtuq*)とは、いかなる時にも平静さを失わずに困難を受け入れ、決して怒らずに自己をバランスよくコントロールし、物理的にも精神的にも自らの生活を自律的に律しながら社会的に適切な行動を行うのみならず、相手の自律性を尊重する自律した人物のことである。他方で、「慈愛に満ちた善人」(*pittauRuq*)と

は、笑いを絶やさず、物理的にも精神的にもすすんで分かち合って助け合う社交性に溢れた人物である。したがって、イヌイトにとっての理想的な人物とは、自律しつつも他の人びとと相互に依存し合う「信頼」の関係を築くことができる人物であるということになる。インゴールド [2000] が看破しているように、相互に依存し合いながらも、相互の自律性を尊重することが「信頼」の本質だからである。

このようにイヌイトの間では、相互に依存し合いながらも相互の自律性を尊重する信頼の関係が理想的な社会関係として目指されるため、当然、イヌイト同士の社交の技術は信頼関係を築くための技術として高度に発達している。この側面からのイヌイト社会の研究は、私見の限り、これまでにほとんど行われていないが<sup>11)</sup>、イヌイト社会の感情生活のあり方を調査したブリッグスの次のことばから、その片鱗をうかがうことができる。

「一ヶ月前の夕方、一杯のお茶をすすめながらイヌッティアックが私を娘として迎えたとき、暖かく守られていると感じながらも、今やイヌッティアックの住まいに移ることになるのも間近だという恐怖が私の中でふくれあがるのを感じた。終日24時間、他の人々と一緒にいることに耐えられるだろうか。この一ヶ月の間、私の個人テントが避難所になっていて、毎晩、キャンプの他の人々が寝静まると、そこに引きこもってバノック（無発酵揚げパン）やピーナッツ・バター、煮た米、凍ったナツメヤシ、ヘンリー・ジェームズで荒廃した心を慰めたのだった。そうして生き返るための気ままな時間、それを失うことを恐れていた。11月にイグルーを建てるまで、どうかイヌッティアックと一緒に住むよう誘わないように私は祈っていた。（中略：結局、ブリッグスは嫌々ながらもイヌッティアックの核家族と同じテントとイグルーで暮らすようになる）私は隠れ家の必要を感じることは

なかった。イヌッティアックの住まいの温かい保護の恩恵に浴していたのだ。私に必要な孤独は、イヌッティアックと一緒に魚獲りに出かける朝の川で、あるいは驚いたことに、午後のカルマック（秋季の半石造・半毛皮製の円形の住居）の中でさえ、手に入れることができた。午後のカルマックは訪問客でいっぱいだったが、理解できない静かな会話の流れに慰められつつ、周りから遮断されて自分の中に引きこもることができた。（中略）多くの点で、イヌッティアックの住まいでの生活は、独りだけのテントでの生活よりもずっと安逸なものだった。一つには、もう客のもてなしをしなくてすむようになったということだ。私のために確保された片隅に静かに座り、イヌッティアックとアツラックが訪問客をもてなすにまかせることができることで、孤立することへの不安なしにプライバシーを得ることができた。そしてまた、イヌッティアックとアツラックは、私が歓迎されていると感じられるように最善を尽くしてくれた。それは、何をすればよいのか教えたり、食べさせたり、大地と気候に無知な私を危険から守ったりすることだけでなく、それ以上のことを親として私のためにしてくれることに感じられた。また、私に心地よいように、その住まいでの生活を調整してくれる思いやりも感じた。そうしたければ、いつタイプを打っても、夜いつもより遅くまでランプを点けていても、「時々」だったら皆に分けずに白人の食べ物を食べてもよいと当初から請け負ってくれた。「お前は白人なのだから。」しかも、私が別のカルマックを訪問して夜を過ごすときには寂しいとさえ言ってくれた。何よりもこのことばが一番心に暖かくしみた。」[Briggs 1970 : 237-241]

私自身も狩猟キャンプでイヌイトのハンターたちとテントを共にしたとき、同じような心地よさを経験している。狭いテントやボートの中

に3～4人で生活をともにしていても、相互に助け合い、相互に気遣い合いながらも、決して相手に干渉することなく、相互の自律性を尊重するイヌイトのハンターとの生活は暖かくて心地よい。そうした相互依存と相互の自律性を両立させるイヌイトのハンターたちの社交の技術は、恐るべきレベルで洗練されているのである。

このように、イヌイトの生業システムは、野生生物をはじめとする生態環境とのかかわり合いをめぐる技術と知識をはじめ、イヌイト同士での社交の技術にいたるまで、その知識と技術のあり方をそのシステムの必然として導き出すことができるという意味で、イヌイトの技術のあり方を複合的に組織している統辞法なのである。また、この生業システムは、すでに別稿[大村 2010, 2011a, 2011b]で明らかにしてきたように、循環的に閉じつつも外部に対して開かれたオートポイエーシス・システムとして、変転をつづけるグローバルな環境のなかにあってさまざまな変化を受けながらも安定的に稼働し続ける柔軟性をもっており、この意味でもルロワ＝ゲーランの言うところの技術の統辞法であると言える。

イヌイトの生業システムでは、それぞれの野生生物種との生態的な関係とイヌイトの社会的な関係は循環的に閉じた系になっており、その閉じた系の中で、食べものをはじめとする生活資源の獲得から社会関係の調整にいたるまでの政治・経済のすべて、つまり生活のすべてが自律的に賄えるようになっている。同時に、このシステムは、野生生物との生態的な関係とイヌイト同士の社会関係が循環的に生成するならば、外部から何でも取り入れつつ自らを持続的に維持することができる。このことは、数々の極北人類学者が指摘してきたように[e.g., Fienup-Riordan 1983 ; 岸上 1996 ; Nuttal 1992 ; スチュアート 1992a, 1995 ; Wenzel 1991]、高性能ライフルやスノーモービルなどの機械類が導入されたり、ハンバーガーなどの加工食品が

食べられるようになったりしても、生業の循環が途絶えることがなかったために、さまざまな文化の変化を経てもなおイヌイト社会の継続性が保たれてきたことに示されている。イヌイトの生業システムは、マトゥラーナとヴァレラ [1991, 1997] の言うオートポイエティックなシステムとして、生業が循環的に実践される限りにおいて自律的に閉じつつ外部に開いた系になっており、ルロワ＝ゲーランの言う「一連の動作に安定さと柔軟さを同時に与える文字どおりの統辞法」[ルロワ＝ゲーラン 1973: 122] として、野生生物や自分たち自身を含め、あらゆる存在とイヌイトが交わる際の社交の技術を複合的に組織化する原理となっているのである。

#### IV 技術のオントロジー：自然＝文化人類学の可能性

本稿では、野生生物をはじめとする生態環境とのかかわり合いをめぐる技術からイヌイト同士の社交の技術にいたるまで、イヌイト社会の一連の技術が、「大地」と呼ばれるイヌイトの生活世界を生成するオートポイエティックな生業システムによって、一貫して安定的かつ柔軟に組織化されている様子を追跡してきた。狩猟・漁労・毘猟という野生生物を誘惑するための戦術的な技術も、その技術のために必要な生態学的知識も、イヌイトの間で相互依存と相互自律の信頼関係を築くための社交の技術も、野生生物との生態的な関係を媒介にイヌイト同士の対等な信頼と協調の関係を循環的に生成する生業システムの必然として生じるのであり、さまざまな要素を外部から取り入れつつも自律的に閉じてオートポイエティックに稼働する生業システムによって安定的かつ柔軟に組織化された技術複合システムとして捉えられねばならない<sup>12)</sup>。この意味で、イヌイト社会における技術複合システムは、オートポイエティックに稼働する生業システムというエンジンを中核として

組み立てられ、同時にそれによってドライブされ、「自然」も「人間」もない一元的な世界からさまざまな野生生物種とイヌイトの拡大家族集団を絶え間なく差異化しつつ、「大地」という生活世界を生成してゆく一つの壮大な機械<sup>13)</sup> であると言えることができるだろう。

それでは、こうした生活世界を生成する機械としてのイヌイトの技術複合システムから私たちは何を学ぶことができるのだろうか。

まず一つには、すでに本稿の冒頭において指摘したように、人類の技術の営みについて考えるためには、「自然」も「人間」もない一元的な世界から出発し、「自然」や「野生生物」や「人間」や「民族」や「拡大家族」など、さまざまなカテゴリーが差異化されて現実化されてゆくプロセスの全体を捉えねばならないということである。インゴールド [Ingold 2000] が指摘しているように、近代人類学では、技術について考える際に、デュルケーム以来の伝統に従って「自然／人間（社会・文化）」の二元論を前提に、「自然」の生態環境における生業技術を「人間（社会・文化）」におけるコミュニケーションと分離して考えてきた [e.g., リーチ 1981; サーリンズ 1984; Friedman 1974]。しかし、こうした観点では、本稿で示してきたような、「自然」と「人間（社会・文化）」を横断して循環的に連鎖するコミュニケーションの流れが断片化されてしまい、そうした循環的な流れのなかで世界を生成する機械のダイナミクスが見落とされてしまう。

本稿で示してきたように、あらかじめ画然と分けられた「自然／人間（社会・文化）」のカテゴリーに従って、「自然」との関係には生業技術が、「人間」の関係にはコミュニケーションの技術が割り振られているわけではない。たとえばイヌイトの生活世界を生成する機械のように、生活世界を生成する一つの複合的な機械が循環的に稼働するなかで、野生生物に対しては誘惑の戦術的な技術、人間同士の間では信頼関係を築くための技術というかたちで技術

のあり方が使い分けられることによってはじめて、「自然」や「人間（社会・文化）」などのカテゴリーが差異化されて現実化されてくる。「自然」や「人間」など、あらゆるカテゴリーは、生活世界を生成する一つの複合的な機械の稼働の結果なのであって、その稼働以前には存在しないのである。

この意味で、インゴールド [Ingold 2000] をはじめ、バード=デイビッド [Bird-David 1999] やラトゥール [2007, 2008]、ウィレルスレヴ [Willerslev 2007]、森田 [2011] などの最近の人類学者による「自然／人間」の二元論への批判は正しい。ただし、注意せねばならないのは、「自然／人間（社会・文化）」の二元論を廃棄し、人類の技術の営みも含めた人びとの生のあり方を「棲まうことの詩学」(Poetics of dwelling) [Ingold 2000] として「自然=社会・文化」の一元的な世界のなかに位置づけなおすだけでは不十分であるということである。それはたしかに重要な視座であるが、ウィレルスレヴ [Willerslev 2007] が正しく指摘するように、あくまでも出発点であるにすぎない。その「棲まうことの詩学」が世界を生成する一つの機械としていかに組織化されているのか、そして、本稿で示してきたように、その機械の稼働を通して一元的な世界からさまざまなカテゴリーが絶え間なく生成され、それぞれの人びとの生活世界が分節化されると同時に一体化した全体として自生的に持続してゆくメカニズムとダイナミクスを明らかにせねばならない。人類の技術の営みに肉薄するために必要なのは、「自然=社会・文化」の一元的な世界からそれぞれの人びとが棲まう生活世界を生み出している技術複合としての「機械」の分析なのである。

このときに重要なのは、こうした世界を生成する機械が、あらゆる技術についてラトゥール [1999, 2007] が指摘するように、「人間」と「非人間」(モノ)のハイブリッドな複合体であるということをしつかりと認識することである。これがイヌイトの生活世界を生成する機

械が教えてくれる二つ目のことである。本稿で示してきたように、イヌイトの生活世界を生成する機械は、生業システムという統辞法に従って、野生生物という非人間がイヌイトという人間と一続きの循環的な連鎖として組織されてはじめて成立する。たしかに、この機械の稼働によって、野生生物とイヌイトはそれぞれの野生生物種と拡大家族集団に分節されはするが、その分節はあくまでもこの二つのカテゴリーが一つの機械として組織されている限りにおいてである。この機械の稼働によって生成するさまざまな野生生物種と拡大家族集団は、相互が相互を構成し合う弁証法的な関係<sup>14)</sup>にある実在として極北の生態系に生成されるのである。

この意味で、イヌイトは野生生物との関係から自らの間の社会関係のメタファーで理解しているわけでも、野生生物を擬人化しているわけでもない。「野生生物が自らすすんで自らをイヌイトに与える」というのも、「イヌイトが野生生物を誘惑する」というのも、生活世界を生成する機械において野生生物とイヌイトが実際に果たしている役割を示しているのであって、世界を理解するための想像力の産物なのではない。それは世界を生成するための現実的な手だてである。本稿で示してきたように、イヌイトは実際に野生生物を誘惑するのであり、その結果として野生生物は自らをすすんでイヌイトに与えるかたちの行為に引きずり込まれる。そのような相互行為のかたちが現実に成立せねば、イヌイトの生活世界を生成する機械は頓挫してしまうだろう。そして、そうした相互行為を成り立たせるためにこそ、野生生物に対する誘惑の戦術的な知識と技術が現実の実践の場で錬磨されねばならず、イヌイトはその身体を駆使して努力せねばならないのである。

しかし、イヌイトの想像力は何の役割も果たしていないわけではない。むしろ、イヌイトの想像力は世界を生成する機械の駆動力として重要な役割を果たしている。本稿で示してきたように、生業システムというイヌイトの生活世界

を生成する機械の統辞法をドライブしているのは、目指すべき世界として野生生物との間の互恵的な関係と自分たちの間での対等な信頼関係を構想し、未来へ向けてその世界の実現を目指そうとするイヌイトの想像力だった。そうした世界観が構想されて目指されねば<sup>15)</sup>、生活世界を生成する機械のエンジンである生業システムはそもそも存在すらしないだろう。あるべき世界を構想し、未来に向かって投射する想像力があってはじめて、イヌイトの生業システムというエンジンが稼働し、その統治法に従って組織された技術複合システムとしての機械が生活世界を生成しはじめる。未来に向かって実現すべき世界観を投げかけるイヌイトの想像力こそ、イヌイトの生活世界を生成する機械の駆動力なのである。

こうした人類の想像力の現実的な駆動力こそ、イヌイトの生活世界を生成する機械が教えてくれる三つ目のことである。ラトゥール [2008] が明らかにしたように、欧米近代社会において「自然／人間（社会・文化）」の二元論が、たとえ虚構であったとしても、「近代」というプロジェクトを駆動し、欧州というローカルな場に発生したテクノサイエンスをグローバルに拡張させてきたのと同様に、イヌイトの世界観は、たとえそれ自体が虚構であるとしても、イヌイトの生活世界を生成する機械を駆動し、「大地」という生活世界を実現させている。人類の想像力は未来へ向かって投射されるとき、現実の場において「人間」と「非人間」をさまざまなかたちで組織化して一つの機械を生み出し、その機械を駆動することで一つの生活世界を生成してゆく。想像力はコスモロジーという過去を説明するための幻想を生み出すだけでなく、実在する人間と非人間を結びつけて生活世界を実際に生み出してゆく、現実的で実行力のある力に漲っているのである<sup>16)</sup>。

この意味で、人類の技術について語ることは、相互に絡み合った認識論と存在論を存在論的に語ることである<sup>17)</sup>。イヌイトの生活世界を

生成する機械の場合であろうと、私たちの生活世界を生成している「近代」のテクノサイエンス・ネットワークの場合であろうと、人類の精神によって観念的に生み出される世界観は、未来に向かって投げかけられるとき、実在する人間と非人間を結びつけてハイブリッドに構築される機械と絡み合いながら、観念的な意味に彩られ、実在的な物理的価値に溢れた生活世界を生成してゆく。たしかに、そうして生成される生活世界においては、ベイトソン [2000] が指摘するように、精神によって構想された認識論的な世界観と世界の実在のあり方は、相互に相互を構成し合う弁証法的な関係にある。しかし、そうした認識論的な世界観も、実在する世界のなかで生活世界として現実化されなければ意味がなく、逆に、実在する世界も、認識論的な世界観が未来に向かって投げかけられることで実在として変容してゆく。人類の認識のあり方も、世界の実在のあり方も、生活世界を生成する実在的な機械のなかで等しく実在として語られねばならないのである。

それでは、そうした人類の認識論的な想像力が、実在する人間と非人間から構築される技術複合システムとしての機械を通して実現してゆく生活世界には、どのような世界があるのだろうか。本稿で示してきたイヌイトの「大地」という生活世界をはじめ、ラトゥールが明らかにしたテクノサイエンスの生活世界がそうした世界の一つであることに疑いはない。しかし、人類もしくはその祖先が技術の営みをはじめて以来、自らの想像力と物理的な力を絡み合わせながら生み出してきた世界生成のための機械は、それだけに限るまい。また、今後、今日のテクノサイエンスの世界生成の機械は、どのようなかたちで展開してゆくのだろうか。あるいは、地球圏を超えて宇宙へ広がる過程で、新たなかたちの機械が生まれてくるかもしれない。そのとき、イヌイトの生活世界を生成する機械には、どのような運命が待っているのか。イヌイトの世界生成のための機械は、こうした問いを

私たちに投げかける。

このときに気を付けねばならないのは、そうしたさまざまな世界生成のための機械を進化論的な序列のなかで捉えてはならないということである。たしかに、ラトゥール [2007] がモダニストの「進歩の神話」に替わる試みとして行った「実践事物創造論」のように、一連の一貫した歴史を想定できる場で人間と非人間の交雑の段階的な歴史を追跡することには、実証的な根拠がある。しかし、古くはボアズ [2011] によってはっきりと示されているように、本稿で検討したイヌイトの生活世界を生成する機械をはじめ、今日、全地球上にみられるさまざまな技術複合システムとしての世界生成の諸機械を一つの進化の階梯に並べることには、実証的な根拠は何もない。むしろ、それぞれの諸機械は相互に接触する過程で相互に影響を及ぼし合いつつも、それぞれに独自の歴史を歩んできたに違いない<sup>18)</sup>。

そうしたそれぞれの歴史をもった独自の世界生成の機械として、人類のさまざまな技術複合システムの多様性を明らかにし、人類の観念的な想像力が世界の実在的な力と交雑して切り拓くハイブリッドな世界を存在論的に探求しながら、人類が人間と非人間を含めた「自然=社会・文化」に自らの生活世界を生成してゆくメカニズムを探ることで、人類の潜在的可能性を発見してゆくこと。自然=文化人類学が探求すべき技術のオントロジーの前には、人類が誕生してからまだ見ぬ未来にいたるまで、地球上はもとより宇宙においても花開き、花開くであろう無数の「機械」たちが待ち受けている。

#### 注

1) 本稿では、「社会・文化」とすると記述が煩雑になるので、「文化」を「社会」も含めた生活様式全般という広い意味で使い、「文化」の中でも社会組織や社会制度について指す場合にのみ、「社会」を「文化」の下位概念として使うことにする。なお、自然=文化人類学とは、一つの「自

然」の上に多様な「文化」が構築されとする文化相対主義ではなく、人間と非人間(モノ)が繋がれて生成される人間と非人間の複合体としての「自然=文化」が多様であるとする自然=文化相対主義の観点に立つ人類学のことである。この自然=文化人類学の構想については別稿 [大村 2010] で詳しく論じたので参照願いたい。

2) イヌイトの人々は、1950年代から1960年代にかけて、カナダ連邦政府の国民化政策のもと、季節周期的な移動生活から定住生活に移行させられて以来、生活の全般にわたって急激な変化の波に洗われてきた。毛皮や彫刻などの販売や賃金労働を通して産業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、マス・メディアを通して流入するカナダ主流社会の消費文化の波にさらされてきたのである。その結果、今日のイヌイトの人々は、私たちと変わらない高度消費社会に生きている。しかし、こうした状況にあっても、イヌイトの人々の生業活動はその生活とアイデンティティを支える基盤としての重要性を失っていない。たしかに今日ではそのやり方は大きく変わってしまっており、多くのハンターは賃金労働と生業を兼業している。狩猟をはじめとする生業活動は高性能ライフルやスノーモービル、四輪駆動バギー、船外機付の金属製ボートなどの装備によって高度に機械化されており、ガソリン代や弾薬費をはじめ、それら装備を調達して維持するための現金が必要だからである。それでもなお、生業は活発に実践されており、「生業活動をしないイヌイトはイヌイトではない」とまで言われる [大村 1998; スチュアート 1995, 1996]。また、現金収入による加工食品の購入が一般化しているとはいえ、生業活動により得られる野生生物の肉はエスニック・アイデンティティを維持するに必須の「真なる食物」(*niqinmarik*あるいは*niqituinnaq*)として愛好され、その肉の分配は社会関係を維持する要の一つとして機能し続けている [岸上 1996, 1998, 2007; Kishigami 1995; スチュアート 1992a; Wenzel 1991]。

3) イヌイト社会の社会関係の基礎となる社会

集団は、イラギート (*ilagii*) と呼ばれる親族集団であり、その中でもイラギーマギクトウト (*Ilagiiमारiktut*: 真なるイラギート) と呼ばれる拡大家族集団が日常的な社会関係の単位となる。イラギートは、「どこへ行っても、いずれは戻ってきて、食べ物を分かち合い、互いに助け合い、そして一緒にいる関係にある人々」[Balicki 1989: 112] のことであり、このことから、食べ物を分かち合うことが社会集団を形成するための核であることがわかる。また、イラギーマギクトウトは「拡大家族関係にある人のなかでも、同一の場所に住み経済活動などで緊密な協力関係にある人々、すなわち、具体的な社会集団を形成する人々を指す。結果的に、後者(イラギーマギクトウト)はエゴの親、兄弟姉妹、妻と子供たち、マゴ、オジ、オバ、祖父母やイトコの人々であることが多くなる。」[岸上&スチュアート 1994] このイラギーマギクトウトを核に、親族関係を越えて、養子縁組関係などの擬制親族関係 (quasi-kinship)、同名者関係や忌避関係などの自発的パートナー関係 (voluntary association) が結ばれ、拡大家族を核とする複雑な社会関係が生み出される。

4) 本稿では、「世界観」と「コスモロジー (宇宙観)」を分けて対照的な意味で用いている。世界観は、望ましい世界として未来に向かって投企される指針としての世界のあり方である。他方で、コスモロジーは、過去を振り返って過去の現象を一般化した説明と解釈の図式のことである。この世界観とコスモロジーを明瞭に分けて使うことが人類学において重要であることについては、別稿 [大村 2007, 2011c] で詳細に検討したので参照願いたい。

5) インゴールド [Ingold 2000] は、狩猟・採集という生業の技術形態の基礎を人間と野生生物の間の信頼 (trust) の関係にみているが、すでに別稿 [大村 2009b] で詳細に論じたように、イヌイトは野生生物を単に信頼して野生生物がその身体をイヌイトに贈るのをただ待っているだけでなく、誘惑の技で野生生物に積極的に働きかけており、イヌイトの生業の基礎にあるのは信頼ではなく、誘惑と考えたほうが適切である。この「誘惑としての狩猟や罨猟」という考え方

については、ウィレルスレヴ [Willerslev 2007] が、シベリアの狩猟・採集民であるユカギールでの精緻なフィールド調査に基づいた斬新な議論を展開している。ラカンの鏡像段階の議論に基づいて狩猟の現場のハンターの経験を分析してゆくウィレルスレヴの議論は、生業論に留まらず、セルフ論、感情論、アニミズム論にまでいたる広大な領域に新たな分析枠組みを提供する可能性に満ちている。なお、このウィレルスレヴの論考については、国立民族学博物館の岸上伸啓氏と島根大学の出口顯氏からご教示をいただいた。御礼申し上げたい。

- 6) もちろん、野生生物を馴化して家畜化してしまった場合、人間とその生物の関係は相互に食べものを与え合う互酬的な贈与関係になり、野生生物がイヌイトに食べものを一方的に与える関係とは異質な関係になる。ここでは、狩猟・漁労・罨猟などの生業形態では、牧畜などの生業形態に較べて、その性格上、野生生物から人間に食べものが与えられることが不確実になるということを示すために、この表現を用いた。
- 7) ここに示す説明はイヌイト自身によるものではなく、私がイヌイトの言説や実践、さらには日常生活の場面で示されるイヌイトの野生生物への態度などから導き出したものである。その論証の詳細については別稿 [大村 2009b] を参照願いたい。
- 8) ここで重要なのは、この誘惑の戦術が、イヌイトの身体と野生生物の身体の間で展開されることである。この誘惑の戦術が身体を介して展開されるため、イヌイトは野生生物、さらには「大地」の全体との一体感を、田中 [2009] が言うところの「エロス」として経験することになる。田中は、誘惑には「身体的であるゆえに、自身の意図で管理できないという事態が生じ」、「誘惑者とは誰なのか。わたしなのか、あなたなのか。あなたの身体か。こうした問いかけに簡単に答えられない偶発性 (偶有性 contingency)こそが誘惑なのだ。そこにあるのは、良質な性行為に認められる自他の融解 (の兆し) なのである」と指摘し、その融解の兆しから「自己だけでなく他者もまたともに世界を共有し拡大していく、そうした世界構築の感覚」[田中 2009:



46) を生み出すエロスが導かれると論じている。この「エロス」こそ、別稿 [大村 2008] で論じた、イヌイトが生業の実践を通して感じる「大地」との一体感である。しかし、この誘惑の身体的な戦術は、同時に、その使い手に自己の自律性・自立性の喪失をもたらすため、自己喪失の恐怖の感情もひきおこす。それが「他者と関わることに認められる根元的な恐れ」 [田中 2009: 42] であり、イヌイトの間では、野生生物から人間へ、人間から野生生物への変身の物語として頻繁に語られる [大村 2009c]。こうした恐怖については、狩猟の現場でのユカギールのハンターたちの恐怖としてウィレルスレヴ [Willerslev 2007] が詳細に論じている。こうした狩猟をめぐる恐怖の経験の問題は、生業システムからハンターの感情生活が立ち現れてくる過程に重要な洞察を与えてくれるだろう。この意味で、本稿で提示している世界生成の機械の問題系は感情の人類学の問題系に接続する。

9) たとえば、このことは次のイヌイトのことばに端的にあらわれている。「生業は一般的な意味での職業ではない。生業は生き方なのだ。生き方としての生業には、ハンターの指針となる具体的なルールとしきたりがある。そのような不文律が、環境との相関関係はどうであるべきかを教えてくれる。大地との関係を断ち切ってはならないように私たちは教えられている。イヌイトは自然摂理の一部にすぎないということを常に意識している。尊厳、敬意、そして相互の利害関係を守ることが行動の指針であり、環境的な倫理である。」 [Ernerk 1989: 23; Wenzel 1991: 157より引用] (ヌナヴト準州の初代総監になったピーター・エグネックのことば、和訳はスチュアート [1995] に準じた)

10) 本来であれば、生業システムが生業活動の年間周期の連鎖をいかに組織化しているのかを具体的に追跡することをはじめ、生業システムがイヌイト社会の諸技術の統辞法になっていることをより詳細に実証的に明らかにする必要があるが、本稿では紙数の制限のため、それを行うことができない。本稿での追跡はあくまで試論であり、今後、フィールドワークに基づいた精密な分析を行ってゆきたい。なお、イヌイト

の生業活動の年間周期については別稿 [大村 1995] で紹介したので参照願いたい。また、本稿の議論の着想は、統辞法という概念こそ使っていないが、諸技術を統合する原理として生業システムを考えるインゴールド [Ingold 2000] の議論から着想を得ている。ただし、狩猟・採集の技術の基礎に信頼の関係を据えるインゴールド [Ingold 2000] (注5参照) は、罾など、狩猟・採集で用いられる道具を「開示の道具」と考えているが、本稿で示したように、イヌイトの技術を基礎づけているのは誘惑であり、イヌイトの生業で用いられる道具は「誘惑の道具」と考えた方が妥当であろう。この問題についても、フィールドワークに基づいた精密な分析を行ってゆきたい。

11) こうした社交の技術について、本稿で提示する世界生成の機械に位置づけながら調査、分析し、イヌイトの感情生活の基礎を考察することは、今後の極北人類学の重要な課題である。

12) 「イヌイトの知識」 (*Inuit Qaujimagajuqangit*) が「イヌイトの物事のやり方、すなわち、過去と現在と未来におけるイヌイト社会の知識と経験と価値体系」 [IQ Task Force 2002: 4] として定義され、イヌイト語、極北の環境に関する生態学的な知識、狩猟・漁労・罾猟・採集の技術、社会生活を送るための規範、価値観、社交の技術などの総体とされる [cf 大村 2009a] のは、このためである。

13) あくまでも、本稿で提示している「機械」の概念は、人間と非人間が連結されると同時に切断もされて組み上げられてゆくイヌイトの技術複合システムの分析を通して到達した結論にすぎない。もちろん、この概念はドゥルーズとガタリ [2006] の「機械」の概念、マトゥラーナとヴァレラ [1991, 1997] の「機械」の概念、内山田 [2011] の「動くアッサンブラージュ」の概念と関係がある。この点についての概念的な整備は今後の任務としたい。

14) 本稿で言う弁証法的関係は、「その構成要素が2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」関係というジーン・レイヴ [1995: 217] の定義に従っている。

- 15) もちろん、こうした世界観が構想される背景として、人類学者との接触のみならず、外部社会の人びととの接触についても考えねばならない。イヌイトは、欧米近代社会の人びとはもちろん、クレーなどの近隣の人びとも古くから接触してきており、自らとは異質な人びとの生き方との対照のなかで自らの目指すべき世界を構想してきた可能性は十分にある。少なくとも、「イヌイトの知識」の特徴には、欧米近代社会の人びと、なかでも自然科学者や人類学者、政府の行政官などとの接触を通して、それらの人びとの「もののやり方」と対照させながら、自らの理想としての「もののやり方」を構想してきた結果として生じた部分がある。この「イヌイトの知識」の特徴については、別稿 [大村 2003a] で詳細に検討したので参照願いたい。
- 16) この問題は、デュルケーム以来の人類学の枠柁となってきた「社会／個人」の二元論の問題に接続する。世界生成の機械における主体の問題について考察することを今後の課題としたい。
- 17) ここで「存在論的に語ることを強調したのは、インゴールド [Ingold 2000] が指摘しているように、これまでの人類学では、先住民がいかにか世界を認識しているのか、そして、私たちがその先住民の世界の認識をいかにか知ることができるのかについてばかり問うという意味で、認識論的な傾向が強かったためである。人類学が技術について語る場合、先住民の人びとがいかにか世界を認識しているのかだけでなく、どのような世界を目指し、その世界を実在としていかにか生み出しつつ変えているのか、そして、私たちはその世界をいかにか共有していけばよいのかについて存在論的に考えてゆくことが肝要である。
- 18) 本稿で提示した世界生成の機械としての技術複合システムは、ボアズの万華鏡としての文化の概念 [cf 大村 2011d] と近似的な位置にある。また、人類の技術の営みについて、環境決定論ではなく、システムの必然として考える本稿の視点は、ボアズの歴史個別主義に近いはずである。今後、この仮説をフィールド調査に基づいて実証的に検証してゆくことはもちろんのこと、システムの必然という観点から、新進化主義を含め、北米における技術研究の学史を再整理し、ボアズの人類学

的思考の再評価も行ってゆきたい。

#### 参考文献

- Balikci, A.  
1967 *The Netsilik Eskimo Series*. (film)  
1989 *The Netsilik Eskimo*. Waveland Press.
- ベイトソン、G.  
2000 『精神の生態学』 佐藤良明訳、新思索社。
- ボアズ、F.  
2011 『プリミティヴアート』 大村敬一訳、言叢社。
- Berkes, F.  
1993 Traditional Ecological Knowledge in Perspective. In *Traditional Ecological Knowledge*. Julian T. Inglis (ed.), pp. 1-10. Canadian Museum of Nature.  
1999 *Sacred Ecology*. Taylor and Francis.
- Bird-David, N.  
1999 Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40 (supplement): 67-91.
- Bodenhorn, B.  
1989 *The Animals Come to Me, They Know I Share: Inuipiaq Kinship, Changing Economic Relations and Enduring World Views on Alaska's North Slope*. Ph. D thesis, Cambridge University.  
1990 I Am Not the Great Hunter, My Wife Is. *Etudes/Inuit/Studies* 14 (2): 55-74.
- Briggs, J. L.  
1968 *Utkuhikhalingmiut Eskimo Emotional Expression*. Department of Indian Affairs and Northern Development, Northern Science Research Group.  
1970 *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Harvard University Press
- ド・セルトー、M.  
1987 『日常実践のポイエティック』 山田登世子訳、国文社。
- ドゥルーズ、G. & F. ガタリ  
2006 『アンチ・オイディプス』 宇野邦一訳、河出書房新社。
- Ernerk, P.  
1989 Presentation in the session 'Environmental

- Ethics and Wildlife Harvesting'. In *A Question of Rights: Northern Wildlife Management and the Anti-Harvest Movement*. R. Keith and A. Saunders (eds.), pp. 22-25. Canadian Arctic Resources Committee.
- Fienup-Riordan, A.  
1983 *The Nelson Island Eskimo*. Alaska Pacific University Press.  
1990 *Eskimo Essays*. Rutgers University Press.
- Flaherty, R. J.  
1922 *Nanook of the North*. (film)
- Friedman, J.  
1974 Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism. *Man* (N.S.) 9: 444-469.
- Freeman, M. M. R.  
1985 Appeal to Tradition. In *Native Power*. J. Brosted, et al. (eds.), pp. 265-281. Universitetsforlaget as.  
1993 Traditional Land Users as a Legitimate Source of Environmental Expertise. In *Traditional Ecological Knowledge*. N. Williams and G. Baines (eds.), pp. 153-161. Australian National University.
- Gunn, A., G. Arlooktoo & D. Kaomayok  
1988 The Contribution of the Ecological Knowledge of Inuit to Wildlife Management in the Northwest Territories. In *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management in Northern Regions*. M. Freeman and L. Carbyn (eds.), pp. 22-30. The University of Alberta.
- Ingold, T.  
2000 *The Perception of the Environment*. Routledge.
- IQ Task Force  
2002 *The First Annual Report of the Inuit Qaujima-jatuqangit (IQ) Task Force*. Government of Nunavut, Department of Culture, Language, Elders and Youth.
- 岸上 伸啓  
1996 「カナダ極北地域における社会変化の特質について」『採集狩猟民の現在』スチュアート ヘンリ (編)、pp. 13-52、言叢社。  
1998 『極北の民：カナダ・イヌイット』弘文堂。  
2007 『カナダ・イヌイットの食文化と社会変化』世界思想社。
- Kishigami, N.  
1995 Extended Family and Food Sharing Practices among the Contemporary Netsilik Inuit: A Case Study of Pelly Bay. 『北海道教育大学紀要1部B』45(2): 1-9。
- 岸上 伸啓&スチュアート ヘンリ  
1994 「現代ネツリック・イヌイット社会における社会関係について」『国立民族学博物館研究報告』19(3): 405-448。
- ラトゥール, B.  
1999 『科学がつくられるとき：人類学的考察』川崎勝、高田紀代志訳、産業図書。  
2007 『科学論の实在：パンドラの希望』川崎勝、平川秀幸訳、産業図書。  
2008 『虚構の「近代」：科学人類学は警告する』川村久美子訳、新評論。
- 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、新曜社。
- リーチ, E.  
1981 『文化とコミュニケーション』青木保・宮坂敬三訳、紀伊國屋書店。
- マトゥラーナ, H. R. & F. J. ヴァレラ (バレーラ)  
1991 『オートポイエーシス』河本英夫訳、国文社。  
1997 『知恵の樹』管啓次郎訳、ちくま学芸文庫。
- 森田 敦郎  
2011 「モノと潜在性：タルドの視点に基づく機械の民族誌の試み」『文化人類学』76(1): 33-52。
- Nuttall, M.  
1992 *Arctic Homeland*. University of Toronto Press.
- 大村 敬一  
1995 「食・時間・空間：カナダ・イヌイットの食生活と時間・空間認識」『食と健康の文化人類学』滝口直子・秋野晃司 (編)、pp. 158-178、学術図書出版。  
1998 「カナダ・イヌイットの日常生活における自己イメージ」『民族学研究』63(2): 160-170。  
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」『紛争の海』秋道智彌・岸上伸啓 (編)、pp. 149-167、人文書院。

- 2002b 『『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』『国立民族学博物館研究報告』26(4)：25-120。
- 2003a 「近代科学に抗する科学：イヌイトの伝統的な生態学的知識にみる差異の構築と再生産」『社会人類学年報』29：27-58。
- 2003b 「野生の思考の可能性：カナダ・イヌイトの他者表象にみるブリコラージュの秩序」『野生の誕生』スチュアート・ヘンリ(編)、pp. 188-217、世界思想社。
- 2005 「差異の反復：カナダ・イヌイトの実践知にみる記憶と身体」『民族学研究』70(2)：247-270。
- 2007 「生活世界の資源としての身体：カナダ・イヌイトの生業にみる身体資源の構築と共有」『身体資源の共有』(『資源人類学』第9巻)菅原和孝(編)、pp. 59-88、弘文堂。
- 2008 「かかわり合うことの悦び：カナダ・イヌイトの環境の知り方とつきあい方」『環境民俗学』山泰幸・川田牧人・古川彰(編)、pp. 34-57、昭和堂。
- 2009a 「イヌイトは何になろうとしているのか？：カナダ・ヌナヴト準州のIQ問題にみる先住民の未来」『先住民とは誰か？』窪田幸子(編)、pp. 155-178、世界思想社。
- 2009b 「集団のオントロギー：＜分かち合い＞と生業のメカニズム」『集団：人類社会の進化』河合香吏(編)、pp. 101-122、京大出版会。
- 2009c 「生きることの歌：カナダ・イヌイトの版画の魅力」『極北と森林の記憶：イヌイトと北西海岸インディアンのアート』齋藤玲子・岸上伸啓・大村敬一(編)、pp. 18-23、昭和堂。
- 2010 「自然＝文化相対主義に向けて：イヌイトの先住民運動からみるグローバリゼーションの未来」『文化人類学』75(1)：54-72。
- 2011a 「二重に生きる：カナダ・イヌイト社会の生業と生産の社会的布置」『グローバリゼーションと＜生きる世界＞：生業からみた人類学的現在』松井健・名和克郎・野林厚志(編)、pp. 65-96、昭和堂。
- 2011b 「大地に根ざして宇宙を目指す：イヌイトの先住民運動と「モノの議会」が指し示す未来への希望」『現代思想』39(16)：153-169。
- 2011c 「生存のエコロジ」(討議：中村佳子、大村敬一、遠藤彰、近藤和敬)『現代思想』39(16)：56-77。
- 2011d 「人類史の万華鏡としての文化：ボアズにみる人類学的思考の可能性」『プリミティヴ・アート』フランツ・ボアズ著、大村敬一訳、pp. 455-546、言叢社。
- 2012 「マルチチュードの絶対的民主主義は可能か？：カナダ・イヌイトの生業からみる生政治的生産の可能性」『生業と生産の社会的布置：グローバリゼーションの民族誌のために』松井健・野林厚志・名和克郎(編)、pp. 343-364、岩田書院。
- Omura, K.  
2007 From Knowledge to Poetics. *Japanese Review of Cultural Anthropology* 7: 27-50.
- ルロワ＝ゲーラン、A.  
1973 『身ぶりと言葉』荒木亨訳、新潮社。
- サーリンズ、M.  
1984 『石器時代の経済学』山内昶訳、法政大学出版社。
- Schutz, A.  
1970 *On Phenomenology and Social Relations*. H. R. Wagner (ed.). University of Chicago Press.
- Scotter, G. W.  
1972 Reindeer Ranching in Canada. *Journal of Range Management* 25 (3): 167-174.
- Sonnenfeld, J.  
1959 An Arctic Reindeer Industry: Growth and Decline. *Geographical Review* 49 (1): 76-94.
- Stairs, A. & G. Wenzel  
1992 I am I and the Environment. *Journal of Indigenous Studies* 3 (1): 1-12.
- Stevenson, M.  
1996 Indigenous Knowledge in Environmental Assessment. *Arctic* 49 (3): 278-291.
- スチュアート・ヘンリ  
1990 「伝統ネットリック・イヌイトのイヌク

- シュクによるカリブー猟：民族学と考古学のはざま』『民族学研究』 55 (1) : 75-86。
- 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」『第六回北方民族文化シンポジウム報告書』pp.75-87、北海道立北方民族博物館。
- 1992b 「ネツリック・イヌイトの漁労：夏の梁漁を中心に」『北海道立北方民族博物館研究紀要』 1 : 31-52。
- 1993a 「ネツリック・イヌイト社会における春の生業：5～6月のカリブー猟と漁労を中心に」『北海道立北方民族博物館研究紀要』 2 : 13-36。
- 1993b 「極北地帯の石干見：特殊な罾に関する民族学・考古学的研究」『史観』（早稲田大学史学会） 128 : 64-79。
- 1995 「現代のネツリック・イヌイト社会における生業活動」『第九回北方民族文化シンポジウム報告書』 pp.37-67、北海道立北方民族博物館。
- 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めぐって」『採集狩猟民の現在』 スチュアート ヘンリ（編）、pp.125-154、言叢社。
- Stewart, H.  
2005 *The Fish Tale that Is Never Told. In Indigenous Use and Management of Marine Resources.* N. Kishigami and J. Savelle (eds.), pp. 345-361. National Museum of Ethnology.
- 田中 雅一  
2009 「宗教学は誘惑する」『宗教研究』 359 : 37-57。
- 内山田 康  
2011 「序：動くアッサンブラージュを人類学する」『文化人類学』 76 (1) : 1-10。
- Wenzel, G.  
1991 *Animal Rights, Human Rights.* University of Toronto Press.
- Willerslev, R.  
2007 *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs.* University of California Press.

(2012年4月13日採択決定)

## The Ontology of Technology

Considering the Potentiality of Natural-Cultural Anthropology through an Analysis of the Inuit Technological-Complex System

Omura Keiichi

**Keywords:** Canadian Inuit, subsistence system, technological complex system, world poiesis machine, monistic worldview of 'nature-human,' natural-cultural anthropology

This paper analyzes an assemblage of technologies practiced by the indigenous Inuit societies in the Canadian Arctic. By proposing a series of technological practices of human beings as world poiesis machines,

I examine the potential of the natural-cultural anthropological approach to human technology based on the monistic worldview of 'nature-human.'

For that purpose, I elucidate the mechanism of the Inuit subsistence system in chapter II. In that system, a continual distinction is drawn between 'Inuit' and 'wildlife.' That world does not have a pre-existing 'nature' vs. 'human' dichotomy, and maintains itself by ceaselessly bringing forth such categories into an ordered and systematized life-world called '*nuna*' (land). The practice of subsistence is not only the economic activity that distributes the resources necessary for sustaining life, but also the social practice that ecologically connects the Inuit people with wild animals. Social relationships among the Inuit are provided through such practices. Moreover, the practice of subsistence is also a practice of cultural and ethical activities that actualize the world view that the Inuit strive to achieve. In that sense, the subsistence system of the Inuit lies at the core of their politics, economy, society, and culture, and binds those activities together. In other words, it establishes the order of the life-world with a single breath. As the Inuit often emphasize, it is their way of life that forms the foundation of their lives.

In chapter III, I investigate the way in which that subsistence system flexibly incorporates a series of technologies practiced by the Inuit in their society to stabilize their life-world. I focus on the subsistence technologies and ecological knowledge that provide the very foundation of their engagement with wildlife, as well as the societal knowledge and technologies necessary for their social interactions. The establishment of a series of technologies—such as the 'tactical' techniques to entice wild animals in subsistence activities, the ecological knowledge necessary for these activities, and the art of social intercourse to maintain trust and cooperation among the Inuit—is the logical consequence of the subsistence system that ceaselessly establishes and maintains the order of the Inuit life-world. Therefore, such technologies should be understood as coherently-integrated parts of a complex system of technologies according to the principle of a subsistence system.

In that system, the circulation of the social relationships among the Inuit and the ecological relationships with various species of wild animals are closed. Nonetheless, the system lets the Inuit acquire all their resources, including food, as well as the means to adjust within their social relationships, including politics and economy; thus, it provides for their entire lives. The Inuit people are connected to the globalized world network, but can also maintain the autonomy of that subsistence as a way of life so long as they continue practicing their subsistence activities within that closed system. Provided that the social relationships among the Inuit and the ecological relationships between humans and wild animals are cyclically generated, the system can maintain itself even if it accommodates things from the outside. As previous anthropological research in the Arctic has indicated, Inuit society can be (and will be) sustained based on the continuing practice of subsistence, even with the introduction of high-tech gadgets into their subsistence techniques, and with the new habit of eating processed food such as hamburgers. In that sense, the technological complex system of the Inuit society can be understood as a world poiesis machine that flexibly creates, stabilizes, and maintains '*nuna*' according to the principle of the subsistence system.

In chapter IV, I propose a natural-cultural anthropological approach to human technology based on the monistic worldview of 'nature-human' that recognizes the technological practices of human beings as world poiesis machines.

In that approach, technological practices of all kinds are integrated into and understood as world poiesis

machines, organizing humans and non-humans into a life-world; it is driven by the worldview envisioned by the practitioners (which is a vision of what the world should be). As Latour [2008] indicates, the technological practices based on technoscience are inevitably integrated into the modern world poiesis machine that organizes humans and non-humans into a global technoscience network based on and driven by the modern 'nature/human' dualistic worldview. So the series of Inuit technologies, such as subsistence technologies and the art of social intercourse, are integrated into the 'nuna' poiesis machine, which organizes the Inuit and wildlife into 'nuna.' Such practices are propelled by their worldview, in which the reciprocal relationship between the Inuit and wildlife is indicated as the ideal that they should achieve.

Besides the life-world poiesis machines investigated in this paper, what kinds of machines have human beings created since the beginning of the history? And what kinds of machines are they able to create in the future? In my conclusion, I propose that the task of natural-cultural anthropology is to discover and develop the potential of human beings by showing the diversity of the life-world poiesis machines that they have created, and to elucidate those mechanisms ontologically.