みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

結論と展望：なおも，〈生きられる場〉を穿つために：総括：『ストリートの人類学』という批評的エスノグラフィーの実践と理論

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-03-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 関根, 康正 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001220

関根康正編『ストリートの人類学』下巻
国立民族学博物館調査報告　81:519–560 (2009)

総　括

『ストリートの人類学』という批評的エスノグラフィーの実践と理論[1)]

関根　康正
日本女子大学

序
1　ストリートの人類学の目標の画定
　——脱ネオリベラリズムのための人類学再考
2「管理社会」化の中のストリートとそのエスノグラフィーに向けて
3　ストリートの2つの見方
　——デリダ的差異からドゥルーズ的差異へ

序

本書の各章は，言うまでもないが，研究会の席上での発表と同じではない。各人の発表時の思考と3年半にわたる共同研究会の積み重ねとの交差によって実を結んだそれぞれの成果である。つまり各章は，それぞれの研究会メンバーの総括の意味がすでに込められている。最後に置かれる結章としての本章は，総括という名を名乗るが，本書に収められた各章を統合するという意味での総括ではないことは，予め断っておかなければならない。多人数のメンバーを擁した研究会であり，多岐にわたる各章の意図を受け取って的確に総合することは今少し後にしたいと考える。時間的制約のなかでの安易な総括の総括を今は避け，「ストリートの人類学」をめぐる研究会で折角出てきたいろいろな芽をそのままが開かれた形でもうしばらく伸びるのを見届けたい。そのために各章の成果を寝かす期間を設け，全員でじっくり多角的に味わって行きたい。主宰者ひとりの見解で，この時点でまとめあげてしまうことはかえって豊かな実を摘む行為になりかねないからである。したがって，本章は，本書の論文執筆者が共同研究会で発表した内容に学びつつ，まずもって共同研究を推進した者としての私自身の思考の総括であることを強調しておきたい。まとめるのではなく，膨らんできた議論のアリーナに私の総括的展望を投げ入れるのである。

まえがきに記したとおり，幸い2006年度から研究会の同じメンバーが参加した形で，

4年間にわたる海外学術調査のための科学研究費補助金を得ているので，研究はさらに継続していける。各人のフィールドワークの進展とともに更なる研究の展開深化が期待できる。2009年度で科研の調査研究を終えたところで，本書をさらに拡充した形で成果報告書を世に問えることになろう。

*

現代世界に追いついていかなければならない「ストリートの人類学」は，そのための未踏の研究領域として設定された。私自身，これをどこまで追究できるかと模索し，格闘している。いろいろな研究上の出会いの過程を経て俎上に載せられることになったこのテーマは，探究する必要が緊急にあるとの確信は揺るがないし深まるばかりだ。その衝迫が支えなのである。

本書のような報告書を踏み台にして，特に若い研究者が今後も各自の研究のなかでこのテーマを最前線の感覚と確実なフィールドワークによって展開していってもらいたいと切に思っている。そのために，本研究自体が問題視しているネオリベラリズムの奔流に，若い研究者を急激に巻き込み，過度に無用な競争にさらしたり，不安定な職場条件において研究を強いるようなことは止めなければならない。短期の資金提供でなく長期的な生活の安定化と研究環境の保証が枢要である。関係者の緊急にして適切な方向転換をお願いしておきたい。すでに多くの指摘があるように，理工系学問の偏重と人文学や社会科学の軽視が見られる近年の傾向は，研究費の配分の問題よりも安定性の高い研究者のポスト数の確保の問題として是正解決されなければならない。人文学・社会科学系の学問は，事実として人間社会にとっての実学であることを，本研究は身を持って示していきたいと思っているが，是非耳を傾けてもらいたい。大袈裟でなく，社会が分断解体しつつあるのである。私たちの研究はそれに歯止めをかけようというのだ。社会が解体してしまったならば，理工系の学問が力を発揮する場は存立しえないのである。社会は自然に与えられ続けるものでもないし，だからといって偏狭なナショナリストのように上から強権発動と洗脳教育によって強引に囲い込んで保持できるものでもない。そうではなくて，人が生きられる場が確保されさえすれば，そこには社会の健全な共同性が内発的に立ち上がるのである。社会の基本を作る，そういう場のあり方を探究しているのが，人文社会系の学問である。大量の資金は要しないが，まっとうな研究には何よりも時間がかかることを明記してもらいたい。若い研究者が論文数の生産に追われるのでなく，若いときに挑戦的な時代の枢要な課題にじっくり取り組み始められるように安定した研究の場と生活の保証を用意していかなければならない。

*

「ストリートの人類学」という本研究はまさに今述べた生きられる場の探究である。それは容易なテーマではない。しかし，尻込みせずに取り組みたい。そのためにも，取り組む課題の未踏性を確かめておくことは大事だ。その感触を得るために，下に2つの文章を抜粋して紹介しておきたい。1つは加藤典洋の新聞コラムからで，「文学とは何か？」という問いに今日的に答えることの困難さが描かれている。もう1つは，NHKの『視点・論点』での「見えない群衆」と題する港千尋の話からである（港 2007）。生きられる場としてのストリートの探究の光景もこんな風になるのではないかとの印象で，総括の冒頭に少し長すぎるが予兆的に引用させてもらう。そこから，現代状況への「棒立ち」の必然と，その乗り越えの工夫の必要性が課題として見えてくる。また，「待機する群衆」はどこで待機しているのだろうか。広義のストリートなのではないだろうか。

> 文学とは，この2冊（筒井康隆『ダンシング・ヴァニティ』，穂村弘『短歌の友人』）の教える「生の一回性」の感覚ではないだろうか。ただ，この間の社会の基盤の激変によってこれをヴィヴィッドに呼び出し，これに素朴に応対することが困難になった。「たくさんのおんなのひとがいるなかで／わたしをみつけてくれてありがとう」（今橋愛）。穂村はこんな若い歌人の歌をあげ，この歌は「殆ど棒立ちという印象」だが，その「過剰な棒立ち感」にいまは「奇妙な切実さや緊迫感」が宿っている，と言う。「棒立ち」とは想いと「うた」のあいだにレベル差がないこと。その背後では世界観が素朴化し，「自己意識そのものがフラット化している」。穂村によれば，「生の一回性」の感覚は先鋭な歌人たちのもとでこの「棒立ち」化を通じ，何とか「生き延び」ようとしている。……〈中略〉……彼（東浩紀）は，彼もまた，むろん文学とは「生の一回性」の感覚に基づくと言っている。ただ，従来の文学的な（自然主義的）イデオロギーを信じている限り，もうその生の一回性の感覚（文学）は回復できないと言う。自分の先行者である大塚英志は，まんが・アニメ的リアリズムでもって一時従来の純文学との対決を試みた（笙野頼子との純文学論争）。しかし大塚自身が「文学」の「生の一回性」をイデオロギーとして信じている分，まだそれでは不徹底である。そこから一歩進め，物語内の読解ではなく，物語外の関係性を含んだ環境的な読解へと進み，ゲーム的リアリズムともいうべき第三の読解のレベルを作り出さなければ今の広義の文学で起こっている「生の一回性」をめぐる先鋭な試みは取り出せない。これが東の言っていることである。むろん彼は，自分では，こうは言わない。「棒立ち」の姿勢つまりキャラクターとしての姿勢を崩さないいまの彼にそれは不可能である。（加藤典洋「文芸時評：生の一回性の感覚」『朝日新聞』2008年2月27日）

> 少なくともベルリンの壁が崩壊するまで，群衆現象はマスメディアと切り離すことの出来ない関係にありました。権力は群衆の中から生まれ，また群衆は権力との緊張関係の中に存在するものですが，その関係をとりもつものとしてマスメディアが，影響力をもってきたのは歴史が教えるところです。……この20年間，特に21世紀に入ってから私たちは次々と新しい種類のメディアを手に入れることになりました。……それらとともに情報の配信技術も高度化し，映像や音楽をどこでも受信するだけでなく，個人がさまざまな情報を配信することも日常的なことになりました。……家や家庭といった特定の場所に固定されることから解

放されています。……その一方で，超小型化したコンピュータが，人間社会のいたるところに入り込み，……そのことがもたらす効率や安全の旗印と引き換えに，私たちが非常に厳しい管理と監視の社会に生きなければならないとしたらどうでしょうか。……私はポスト産業社会ならぬ，ポスト情報化社会に，この地球全体が入りつつあることを実感するのです。そしてこのことが今日の群衆に，新たな性格を与え始めているように思えるのです。その１つは，疑似群衆の増大と名付けることが出来るでしょう。……実空間で互いに隔離されているのに，情報空間では互いに影響を与えられる具体的な関係をもっている擬似的な群衆が，実在の群衆を凌駕してしまうという現実です。……もう１つは非決定性の増大と呼ぶことが出来ると思います。かつてないほどの多くの情報チャンネルを持った個人は，意思の決定を先延ばしにする傾向があります。……歴史上さまざまな群衆が記録されてきましたが，私はポスト情報化社会を形成する最大の群衆は，目に見えないのではないかと思います。これをひとことで表すならば，待機する群衆と言えるかと思います。……地球上のどこにいても，情報システムを通じてつながっている群衆は，常に何かを待っている。たとえば労働の場において，非正社員や移民労働者の問題が指摘されていますが，それは見かたを変えると，常に待機することを余儀なくされるひとびとが増大している……待つ群衆がいかなる力を潜在させているのか，それが見えてくるかどうかは，芸術にとっても政治にとっても，無視の出来ないテーマになろうかと思っています。（港千尋「見えない群衆」『視点・論点』2007 年 7 月 17 日放送）

1　ストリートの人類学の目標の画定
――脱ネオリベラリズムのための人類学再考

ストリートの人類学は，「都市の（of であり in である）人類学」ではあるが，「都市人類学」の部分をなすようなプロジェクトではない。「都市の人類学」研究者セタ・ロウは，編著『都市を理論化する』（Theorizing the City）』（Low 2005（1999））という読本（論文集成）の序論で，こう述べる。人類学的都市研究は，都市とは何かという都市の本質主義を検討するのではなく，都市現象として現れている社会関係・象徴・政治経済などに関心を向けていくものであるとする[2)]。この見方に私は基本的に同意する。この意味での都市の人類学も，ストリートの人類学も，優れて現代社会全体の人類学そのものを探究するものである。歴史的に遡っても都市は，そして都市のストリートは，各時代の社会全体のあり方を敏感に先端的に反映し体現する場であったろう。その見方に同感するので，再びロウを少し長いが引用させてもらう。

都市を理論化することは，我々が生きるこの変化するポスト工業化の・発展した，資本主義的・ポストモダン的な世界を理解するのに不可欠の役割を担っている。日常生活実践の場としての都市は，こうしたマクロな過程と，人間的な経験の織り方（肌理，組織）や編み方（合成）との連関に関して様々な洞察を与えてくれる。都市は，これらの連関を研究できる唯一の場であるというのではなく，都市においてこそ，（人間的なもの産出とともに）こうした連関過程が集中的に生起しており，そのことがもっとも良く理解されうるのである。こうして

本書で描きだされる「都市」とは，一個の抽象概念の表すものではなく，都市民族誌によって描き出される都市生活や日常的実践の文化的，社会政治的顕現の研究の焦点化した場所のことなのである」（Low 2005（1999）: 2）。

阿部年晴はこうした都市民族誌の視点とその重要性を，もっと大きな人類史のスケールで，もっと方法意識的で鋭角的に，しかももっと早くに指摘していた（阿部 1989）。関根の主宰した前回の民博共同研究「〈都市的なるもの〉とは何か？」の探究（関根 2004a）も，阿部の理論化ないし方法的自覚から照射すれば，その試みの位置もなおさら明確化できる。阿部は都市と都市的なものとを，都市的世界と非都市的世界という 2 つの異なる原理に根ざす社会のあり方の比較（都市の脱親和化の方法）の視野の中で，区別する。その手続きによって，都市的なるものは非都市的世界にも存在することを見通す視座が与えられ，妖術的なものと都市的なるものとのとの相応性を明らかにする。妖術は非都市的世界の都市的なるものを体現し，他方，膨張する現代都市の様相の内に権力中枢と交易の結節という世俗的理解だけに留まらない，専門分化の小宇宙を通じた人工環境への過剰適応状況，言うなれば都市の変化のデーモンに取り付かれた都市世界には，再度宗教や呪術からのアプローチが可能であり必要であると説く。領域国家，市場経済，技術的思考は変化のデーモンを増殖させている。それは非都市的人間にはまさに妖術的なものに見える光景群である。この現実分析の考察の後に阿部はこのように述べて，都市のデーモンの幻惑の足下を見つめる都市民族誌の明確な目的と方向性を示す。

これらはすべて，栄光であれ悲惨であれ，都市の力のあらわれである。だが幻惑する過剰な光景から目をそらすとき，小宇宙とシステムのすきまに，そして何よりも人々の日常生活に，非都市的人間は，力ない薄暮や草木のそだたない荒地をみて目をみはるだろう。この不毛と豊穣はおなじ楯の異なる面である。民族誌的都市論は，日常生活をこのような全体的構図のなかでみなければならない。都市はコミュニティのそとに，社会的機能の集積の場として成立した。コミュニティの日常生活からみれば，それはもともと外的なものであった。生活物質を後背地に依存していたように，都市の生活は，基層的文化をも後背地から継承したのである。その後都市は文化の後背地を都市空間の内部にとりこんだ。それは都市の内部で基層的な文化をうみだす相対的に自律的なコミュニティであった。ところがこんにち，国家と市場経済と一体化した都市は，自己の内外で，自己存立の要件である文化的後背地を変質させ失いつつある（阿部 1989: 52）。

本研究における都市への注目，そこでのストリート空間への注目の理由は，ここに良く述べられている。本書ではそのことが阿部論文において後背地論からの眼差しで改めて考察展開されている。そのポイントとは，通常言う意味以上の，阿部氏のような文化概念の長波的理解に基づく鋭角的な意味を込めて「文化（宗教）論的転回」を経た民族誌的方法の実践の要請であると，受け取れる[3]。したがって，ここでの私たちの試みで

あるストリートの人類学には，そのことを踏まえた積極的な目論見を語り出せる。その目論見とは，現代社会についての〈境界の人類学〉に真正面から取り組むことであり，日常生活に照準を合わせた下からの民族誌記述を，社会の全体性の中で（まさに「小宇宙とシステムのすきまに」）徹底することである。それは自ずとネオリベラリズムと闘う現代人類学の要請の中心点を射抜くものとなろう。というのも，人類学は近・現代社会批評として，そもそも境界現象の記述を中心に置く学問であるとの認識が私にはもともとあるからであり，それは人類学者の間である程度共有されたものでもあろう。したがって，ストリートの人類学は，人類学の中枢部に位置する境界の人類学の，そのまた核心に迫る試みと言える。

ストリートという，交通や移動を引き起こす差異・境界を時空間的に体現している場を，議論の対象に意識的に据え，そこでのフィールドワークとそれに基づく理論的議論を通じて，上記の研究意図の達成を試みた。ベンヤミンのパサージュをめぐる論にも似て，ストリートを「対象」であると同時に「方法」であるとした本研究の，ここに提示される総括は，依然として仮説的なもの（仮説的推論 abduction の意味で）[4] ではあるが，境界の人類学を深化させるために思い切って前進した地点を示そうと思う。

それは，後述するように境界論における「ベルクソン的・ドゥルーズ的転回」とでも呼ぶべき議論となる。「潜在的なるもの」を前提にした，運動的で，生成的な視点をストリートの検討から導き出し，現代社会を席巻する思潮である近代主義の新展開としてのネオリベラリズムへの異議申し立てを行うものである。その舞台としてストリートはふさわしい。近代主義の精神，それを体現する近代主義的空間では死を宣告され排除されるストリート[5] が，それ故に「抵抗」拠点として期待できる場になる。

ここで，大澤真幸の，量子力学の宇宙と資本主義の相似性を基盤にアガンベンを触媒にした興味深い議論「独裁という名の民主主義」（大澤 2007）を参照しておこう。マルクス主義において革命後になぜ真の民主主義の樹立と言わずに「プロレタリアート独裁」なのか，と問いを提出し，それに対して次のように答えてみせる。人民の統一性という民主主義の基盤（私たちが取り出すべき良い面：関根注釈）を阻む力を有する資本主義（剰余価値というアンバランスをもちこむもの）に抗しながら，しかしナチズムのようにユダヤ人という「統一的なドイツ人民」の敵を創出しないやり方，むしろその排除された他者を民主的な意志の代表（社会的な普遍性に代理人）とみなす「プロレタリアート独裁」という独特の民主主義の基本構想を立てる必要があったと述べる。資本主義体制にも，またそれに対峙して立てられた「民主主義の一形態としてのファシズム」にも抗するものとして，「人民」の共同性，統一性にではなく，それがむしろ排除した他者に基礎づけられた独特の民主主義としての「プロレタリアート独裁」を提示する。

この論を引用したのは，「プロレタリアート独裁」と同じ理論的位置に，流動破綻をもたらすネオリベラリズムという高度資本主義（流動性と再帰性だけを高め，アンバラ

ンスに「高度均質化」を進めるネオリベラリズム)[6] に対して，それへの表面的対抗して出てくる防御的ブロック化としての各種ナショナリズムや新たなレイシズム（ホーム中心主義者のゲイティッド・コミュニティと排除されたストリートに近いアンダークラスとの差別的分離）に陥らないで，抵抗克服していくものとして，「ストリート独裁」を据えたいのである。これは人に注目すれば「プレカリアート独裁」とか「サバルタン独裁」と言ってもいっこうに構わないが，ここでは社会空間の縁辺という物理的な場にこだわっておこう。生きるには場（レジス・ドブレならば，トランスミッションを可能にする，歴史的文化的な蓄積を持った具体的な物と人の配備と組織＝〈物象化された組織〉と呼ぶもの（ドブレ 1999, 2000, 2001; 西垣・石田 2000）が必要であることの強調が，コミュニケーション中心に偏る現代ではとりわけ重要であるから。非―コミュニケーションないしトランスミッションの場を考察するために（ここで，更にキットラーのメディア論（キットラー 2006（1986））を想起するのも的外れではないだろう)。

もちろんそれはストリートのロマン化なのではない。むしろ逆であって，蒙昧に安易にロマン化したホームに向かう主流に対して，鬼気迫るストリート的な現実を差し出すことが目論見である。人間の生の本源あるいは剥き出しの生（アガンベンのビオスに回収できない他者としてのゾーエーに当たるもの（アガンベン 2003））に感応呼応するストリート性を差し出さねばならいほどに，現代は追い込まれたと言うべきであろうか。ストリートをロマン化している余地（特権的外部）など，もうないのである。

もう一度言うと，ストリートの人類学は，脱ネオリベラリズムを標榜し，知らぬ間に自分が自分で首を絞めていくような自己監査文化（audit cultures)[7] の檻の中に現実生活を閉じこめていく主流傾向に歯止めをかける意図を有している[8]。そこにこの人類学的研究の社会的コミットメントの要諦があると自認している。

したがって，本書は，リスク管理のプライヴァタイゼーションを，すなわち自己責任を語り，それを実践できることをナイーブに信じている人に対しては，その狭い妄想・幻想に反省を迫るものである。真の自己責任ではなく，形式化に堕し逆に無責任を呼び込む説明責任（アカウンタビリティ）のディメリット（まやかし）は，責任が自分にかからないようにリスクを先取りする説明を限りなく肥大させかねない。そのことがまた新たな危険を対象化しリスク化していくという高度化を推し進める[9]。責任をとるための説明ではなく責任を回避するための言い訳的説明，つまり先取り説明が跋扈するのである（患者の様態の先行きについて説明はするが，その際にけして確実な言葉では言わない医者の姿を思い起こせばよいし，もっと最悪なのが縦割り世界と保身共同体に身をやつす官僚の言語であろう)。しかも，その自己監査文化の趨勢について行けない者を半人前として排除差別する。こうした横並びの官僚化が組織を蝕み，新自由主義の荒廃した不自由として広く深く私たちの日常に浸潤してきている。蒙昧にも嬉々としてその方向に邁進する者が組織には必ずいるものだから，やっかいである。そういう者の首を

もまた絞めているのに気づかない。事態はきわめてやっかいで不穏である。

私たちの研究プロジェクトは，説明責任を果たしながら自己決定，自己責任を負っていくことを求められる社会の有する問題性を正面に据えたい。この問題の探究は，そうした社会の求めに明らかに応答できないで篩いから落とされる人々の産出を阻むということに留まらず，それが広く私たち自身を息苦しくしている現実なのだということをあぶり出すことにある。できないことをできていると勘違いしている勝ち組意識が，蒙昧なものであり克服されるべき標的である。説明責任による透明性の向上という，一見社会の浄化に見えてしまうオーディット・カルチャーは，それゆえにその導入を阻止できず，次々と普及浸透していく。その結果は，底なし沼の自縄自縛であることは明らかである。明らかであっても反論できない，この歯がゆい現実の展開を，なんとか相対化することが，目標になる。

オーディット・カルチャーに疑問も抱かず，嬉々として取り組む者には，たとえば，内部存在論としてのメルロ＝ポンティの哲学（『知覚の現象学』）に是非耳を傾けてほしい（メルロ＝ポンティ 1982）。曰く，「〈見えるもの＝知覚〉には，〈見えないもの＝ゲシュタルト〉の意味が描き込まれている」，また「人間にとって存在は見えない側面を含んだ厚みをもって現れる」。このような奥行きが人間と世界にはあるのである。

先取りの責任回避で手足を縛られ，閉じられ重くなった自己では，社会は構築できず解体していくだろう。社会は自己に固まり重くなった人間たちの自重で自壊していくことだろう。不透明で簡単には説明できない（言語化できない）他者性を含みえないような自己やホームは，閉塞していく。だから，この現代社会の主流に棹さして，人間が生きられる空間をミクロに切り開き直すことが急がれるのである。流動と自立との間で引き裂かれながらも説明責任主体であることを辛うじて維持し，どうにかホームを保守している者は，そのわずかな恒常性にしがみつくようにますます防御的排他的にならざるをえない。にもかかわらず，現実社会の実相はネオリベラリズムの作り出す自由化という名の流動性と再帰性を激化させるのであるから，オーディット・カルチャーとはまさに手の込んだダブルバインド状況（主体の自立化と主体の流動化の２つの命令の間で）を私たちに強いるものなのである。実際には気弱なホーム守護者たちが手近なナショナリズムや排他的なコミュニティに引き寄せられる理がここにあるし，それができない者は散り散りに蹴散らされるし，それすらしらけて見える者，あるいは関われば土壺にはまることが分かる者は引きこもるしかない。

重ねて言うが，このようなネオリベラリズムの跋扈する社会での，対象化しにくい巧妙な差別と閉塞を，「ストリートの人類学」は明るみに出す意図を明確に持っている。この現代社会で生きられる人間を救い出すために考察する研究は増えてきている。たとえば，社会学と精神分析の間で仕事をする樫原愛子は著書『ネオリベラリズムの精神分析』を世に問うた。ここで，その好著の第２章「再帰性のもつ問題」で，きわめて簡潔

に取り組みの方向性を見極めるための基礎的整理をしてくれていて，参考になる（樫原2007）。その重要なポイントは，ギデンズやベックが言うように，省察としての自己再帰性と暴走している社会的（制度的）再帰性との区別を自覚的に行い，マクドナルド的主体に人間を非創造的に縮減してしまうような暴走を，良き自己再帰性を探究することで歯止めをかけることだという点である（Giddens 1991; Beck 1986; Beck, Giddens and Lash 1994）。そのときに社会的再帰性が伝統よりも良いという前提も単純には首肯してはならない。伝統が単なる反省なき固定的な継承物と決めつけるのは安易である。実は1回1回作り上げてきたものの堆積ではないのか，ローカリティとはそういうものではないか，それはアルジュン・アパドゥライの近代性を問い直す仕事の主張のポイントでもあった（アパドゥライ 2004; Appadurai 1996）。伝統もまた再帰性を経て作られていたである。その意味で埋め込まれた固定的な伝統と脱埋め込みの流動的な近代との二元論は理論的に相対化される必要がある。

そのような固定か流動かの二元論ではなく，日常的な生活世界が保ってきたはずの，正常な自己再帰性の空間を再評価し，現代において確保することが肝要である。そのための要点をこれまでの議論を整理する形で，3点記したい。いずれも現代の生活現場では言い出しにくくなっていることであるが。だからあえてここに述べる。

1）人間は自身が生きられる場について，そう簡単に「説明責任」は果たせないというあたりまえの事実に立ち返ること。
2）人間は危険（danger）とともに生きているのが常態であったし，あると覚悟すること，つまり有責性を外在化させ，当事者に問いすぎないことでリスク（risk）社会化に歯止めをかけること。
3）規則ルールは現場に即応して生成的であるときのみ健全で人間が生きられる場を開拓できるものであること。

改めてこのような基準点を据え直すことによって，説明責任の履行とリスク化の増大との負のスパイラルに私たちを閉じこめるような，上からの自己点検命令という間接支配的な抑圧政策に抗する方向性だけはまず確認することができるだろう。そして3）に関わるが，自己責任と外在要因の折り合い，危険とリスクとの折り合いをほどほどに止めるようなまともさを社会が取り戻すには，いつでもどこでも通用するような一般論で思考していては絶対にかなわないことが，重要である。そうしていてはネオリベラリズムの檻から脱出できない。そうではなく，ミクロな生活現場で具体的に身体をもって責任と危険とリスクの折り合いをもたらす解決策を探ることをはずしてはならない。このことが真に肝要である（本書の磯田和秀論文は，「道草」をめぐって，道草を日常実践の中に取り戻すこと論じ，ここでの志と共有するものがある）。

このミクロな実践は，まさに，アパドゥライが『さまよえる近代』において明確に議論していた，具体的なマテリアルとコンテクストを踏まえたローカリティとネイバーフッド（近接，近隣）の絶えざる生産過程のことである[10]。つまり，ローカル・ノレッジやストリート・ノレッジが果たしてきた役割こそが，固有の現実に即したその場に固有の解決策なのである。排他的な「高度均質化」に抗する道は，そうした固有の場を拠点にしなければ拓かれてこない。ついでに公共の場からの葛藤の追放が非人格的な官僚化への後戻りをもたらすとの，セネットの警句を思い起こしておくのも重要だろう（セネット 1975; 1991）。しかしあくまでも葛藤は平均化した公共空間においてもはや想定されるべきではなく，ミクロな固有の場において実践されるものとして学ぶのである。

2「管理社会」化の中のストリートとそのエスノグラフィーに向けて

ネオリベラリズムは，ドゥルーズの言う管理型権力の社会に対応する（ドゥルーズ 1992）。ドゥルーズによれば権力には君主型，規律型，管理型の三つの形態があり，現代はフーコー的な生・政治の規律型の権力社会から管理型の権力社会に移行してきているとする。本書では加藤政弘論文がこの移行を集中的に扱っているので，参照願いたいが，ここでは樫村のコンパクトな説明を便宜上引かせていただく。「仏哲学者ドゥルーズは，社会が『規律社会（均一な労働者や主体を，国家が責任をもって育成する社会）』から『管理社会（主体の育成を放棄し，少数のエリートのみを必要とする。その上で「多数となるコンマ以下の主体」を，テクノロジーを駆使した警察権力によって監視して統治する社会）』へと移行していることを指摘する。……『管理型』は『コミュニケーション』を操る権力で，言語や想像力をも支配しようとする。『管理社会は監禁によって機能するのではなく，不断の管理と瞬時に成り立つコミュニケーションによって動かされている』。ドゥルーズは，瞬時しか存在しない『コミュニケーション』と，長期的時間をもつ『創造』を対立させ，管理を逃れるために『非＝コミュニケーション』的な空洞や断続器を作り上げる必要があると指摘する」（樫村 2007: 17–18）今は管理社会への移行の指摘が引用の主意であるが，最後のドゥルーズの達意の提言は，レジス・ドブレのコミュニケーションに対立させるトランスミッションの重要性の指摘と重なり，ストリートの人類学の重要な方向付け（新たな共同体論と交差する必然）として記憶されるべきである。

渋谷望は，五つの視点から新旧権力の対比を次のように整理する（渋谷 2003: 12–15）。新しい権力ゲームの要素：ポストフォーディズム，新自由主義，ポスト規律権力，管理社会，消費社会。古いタイプの権力ゲームの要素：フォーディズム，福祉国家，規律権力，監禁（規律社会），生産社会。しかし，これらの要素は固定的なものではなく，重

層決定的であり，古い要素が新しい要素として接合しなおされることもあるとする。渋谷は新しい権力ゲームが始まった時を 1968 年とする。なぜなら，1968 年とは，世界の闘争サイクルの転換点だと言うのだ。（とはいえ，1968 年は「大局的に見た」転換点ではあるが，たとえば，フォーディズムからポストフォーディズムへの転換リズム，および地政学的差異を視野に入れて，第三世界と先進国の転換リズム，というものは，当然違ってくるとする。）

その上で，渋谷は管理社会の様相を，ネオリベラリズムとコミュニタリアニズムの相補性から生まれるニコラス・ローズの言う「アドヴァンスト・リベラリズム」（Rose 1996）をふまえて，2 つのコミュニティからなる格差社会の成り立ちの理路を示す。アクティブな行為主体の上位コミュニティとアンダークラス（新しい貧困層）とされる排除されたコミュニティとの間の隔絶が進む（渋谷 2003: 60–67）。そのことは，ホームレスの増加によってもっともわかりやすく私たちの目に届くが，それだけなくワーキングプアという社会問題の顕在化，いわゆる第一世界における第四世界の出現において把握されてきている。ここでホーム維持可能な人々とストリートの近くへと排除される人々との対比は，この格差社会の事態を表現している。しかもアンダークラスはその例外化の状態が常態化する傾向がはっきりしてきている。ホームとストリートの断絶は，コミュニティ分割という形で深くなってきているというわけである。

国家が弱者を含めて国民を主体化する責任者だった可視的な主権権力の様態から，プライヴァタイゼーションによる間接的な見えにくい支配の様態への移行が起こっている。アガンベンの言う都市（国家）から収容所への移行である（アガンベン 2003: 第 3 部）。言い替えれば，有機的に権力に布置され福祉の対象であった例外が，選別的な過程を内蔵させた複雑な間接的なメディア・コントロールを通じてアンダークラスという常態的な例外として監禁的に放置される。これはかつての異であることを前提にしたレイシズムよりも，同であった者が異として貶められる点で相対的な剥奪感において過酷なレイシズムである。これは，第 3 者を境界に止め置く 3 者関係の有機的構造的支配（かろうじて内に属する被差別者を救済の対象にする）から，第 3 者を外へ振り落とす遠心力で担保されるというより過酷な 3 者関係の内閉支配（外に配置された被差別者は搾取のみの対象になる）へ移行しているということであろう。同じ 3 者関係の差別であっても，前者が少なくとも一体性をもった階層社会（ハイアラーキーの原義），すなわち二元論的階層尺度という余地が言い訳（イデオロギー）の中にあったのに対して，後者では，もはや社会的一体性が保証されない分離的格差社会へと一元的閉塞性を増したもの，つまり収容所化に向かっている。

こうして，今日のストリートは分離した 2 つのコミュニティの無関係の関係をまさに反映している。ストリートの中央を高級車で疾走するエリートコミュニティの住人とそのストリートの縁辺に生の糧を求める都市下層が社会的に切断的に共在している。その

両者が，共在による影響関係はあるけれど，それぞれの世界でのサバイバルに，それぞれのやり方で対処している。

管理社会化の現実の様相は上記のようであるが，その転換の起点を渋谷は 1968 年とする。そして，そこからの変化が進み，誰の目にも明らかになる顕在的な転換点も指摘できよう。それが 1991 年である。

1991 年は，実質と象徴の両方の意味を担って，世界のあり方が顕在的に転換した年であった。その転換以降の状況が，ストリートに，またローカルな場に変質をもたらした。モダンからポストモダン（あるいはスーパーモダン）への転換は，1968 年を起点に 1970 年代 1980 年代を移行期間としながら，1990 年代に誰の目にも明らかなほど顕在化したのである。その分水嶺の象徴になる年が，湾岸戦争勃発からソ連邦崩壊へと辿る 1991 年であった。その後，ネオリベラリズムが大手を振って世界を覆い始めたのだ。それはまた，それへの表面的な抵抗現象としての，大小さまざまな宗教ナショナリズム・民族ナショナリズムの簇生の時でもある。ストリートはこの変化を映し出す。近代都市はストリートを追放した（Holston 2005（1999））とされるが，その単純近代化の段階では追放されたストリートはその被害者性において，まだ抵抗のサブカルチャー生産の場として意味を持っていた。再帰的近代化を体現するポスト近代都市ではストリートが追放されたことさえも追放しようとしている。消去の消去ないし喪失の喪失の時代に突入している。心理学者南博文は，研究会において都市の記憶を問題にしながら，この今日的な消去の消去の事実を先取りする事例として，広島の平和公園や記念碑の造営がもたらしたこととして replace が displace を生んでいると適確に指摘していた。

研究会に招いた写真家北島敬三は，1991 年の転換を，こう語っていた。1991 年までストリートスナップを撮っていたが，それ以降は風景と人間を別々に撮るようになった。なぜなら，1991 年以降，街と人間との関係を中心的な主題にして写真を撮ることにリアリティを感じなくなったからだという。その意味で，1980 年代の終わり頃から東京もニューヨークも街がつまらなくなったと。これ以降，北島は風景と人物を別々に撮り始める（北島 2003）。こうした時期に符合して，野村雅一は，街・ストリートの女性化（関根は街のインテリア化と言ったことがある）を，更にヘブディジが描いたような男性中心的なサブカルチャーがストリートに存立し得なくなっていることなどを，研究会の発表（野村 2004a）で指摘していたし，それ以前からガングロなどストリート・ファッションを牽引する少女・ギャルに注目していた（野村 2004b）。玉置育子も若い女性にとってのストリート空間を化粧行為から活写する。流行を流用した模倣と浸透の実践なのだろうか。このような状況があるから，小田亮が研究会の発表（小田 2004）でも本報告書論文でも指摘するように，男性中心主義的な言語や制度を攪乱する「女性的エクリチュール」の実践としての「模倣」に注目するイリガライが評価されるのだろう。システムに包摂されると同時に排除される「女性的なもの」が，その根源的受動性，

攪乱的な横断性でシステムの裏をかき，錯乱によって自分たちの独自の経験や身体を語る余地を作り出す，そうした実践がやがてシステムを変える可能性を孕むというのである[11]。上杉富之が私たちの研究会のために問題提起してくれたクイア理論の前線が開拓する現代社会理解のためのカテゴリー融解力は，この点に関連しても注目できる。

以上のような時代の転換としての管理社会化を認識し，そのような統治システムにおいてストリートを考察する自覚を持たなければならない。その上で，ストリートという場所を確定していくことになる。

先に，ローカル・ノレッジとストリート・ノレッジとを並行的に記した。また，すでに序論でも述べたことでもあるが，ローカルなものとストリートには共通点がある。どちらも主流権力から押し込まれた空間である。ローカルなものは，グローバル権力によって押し込まれ，ストリートはホーム権力によって押し込まれる。その意味でどちらもサバルタンの生きる縁辺空間となる可能性のある場所である。縁辺の場での生活は様々な主流の圧力のかかる受動的状況の中での抗争 contestation であり，不安定で持続しにくいブリコルールの生活構築サバイバルが展開する。このことは，ローカルな場やストリートが縁辺空間として切り取られ別の場所にあると言っているのではない。そういう縁辺空間は主流権力が作り出し，その力が浸透した空間として実現している。そこは，管理する主流権力がその視点からローカリティやストリート性を意味づける取り込みと排除が作動している。この上から取り込まれたローカリティやストリート性によって，取り込まれなかったローカリティやストリート性は隠されることになる。つまり，ローカルな場はグローバル権力によってローカルの意味を，ストリートはホーム権力によってストリートの意味を規定される。そして，その規定によって取り込まれたローカリティやストリート性が，そのような権力への備給を行った基盤的ローカリティやストリートに成り代わってしまうために，廃棄されたローカリティがあったこと自体を隠蔽するのだ[12]。これが消去の消去である。そうであるから，私はこのことを明確にするために「勝利するローカリティ」と「敗北したローカリティ」とを区別する必要を説いた。ローカルの場，ストリートの場でのこうした喪失の喪失，消去の消去をこそ問題にしなければならない。これがネオリベラリズム下の，管理社会化するポスト近代下でのストリート問題であり，ローカリティの問題である。この点で，地方市場の急激な変容を内側から記述した鈴木晋介の論考は貴重であるし，トレス海峡民たちの海と国家や研究者たちの海との間の共犯関係と競合関係を問い直す松本博之論文の２つの道の相克も共通の軋轢の存在を伝えている。

要点を先取りして述べたが，少し具体的に辿り直したい。すなわち，ストリートの人類学は，入り口としては文字通りのストリートから入るが，その出口では二重に消去された場所というローカリティにまで至る広義のストリートの発見へと，研究対象を方法化のうちに拡張・展開していくことになる。

まず，個々の都市スケールでみた場合，しかも近代以降を考えた場合は，都市内交通と都市間交通の体系を構成するストリートが直接的な対象になる。ヨーロッパ中世都市から近代都市への転換におけるストリートの変遷を扱った本書のハラルド・クラインシュミットの論文に，その具体的様相を学べる。さらに，ベルリンのようではない近代都市ミュンヘンの現在のストリートの管理化模様については山田香織が発表で描き出していた。同様に，日本の都市に関しては竹沢尚一郎論文が都市祭礼のあり方の変化に反映する博多のストリートの歴史的変遷を適確に教えてくれている（竹沢の議論は後述の広義のストリートにも連なっていくが）。

私自身もフィールドにしているインドの都市で直接ストリートを扱って議論している。私がフィールドにしている南インド・チェンナイ市の都市ストリートをイメージした場合，その内容には，少なくともすぐに3つのストリートのレベルを想定できる。1）都市と後背地や他の都市とを繋げる都市から放射する幹線道路，2）都市内の環状線や都市内各所を繋ぐ表通り，3）住宅地などに引き込まれる生活道路，裏通り，路地。道路法によって歩車道の分離すなわち歩道設置が必要なのは，1）と 2）である。1）に当たる幹線道路サーライと，規模を一段下げた 2）に当たるバス道路テルの中でも大きめのものとに歩道が設けられている。3）については道路の幅員の狭さから一般に明瞭な歩道設置は難しい。言うまでもなく，現代は自動車社会である。自動車が 3）まで入り込む場合も今日ではあるが，インドの都市では袋小路が毛細血管のように無数に存在し，そこには依然自動車など持てない層の集まる狭隘な路地も少なくない。

村で食えずに都市に食い扶持を求めて来たが家がない者は，空き地（都心には少ない），河原，線路際，橋の下，高架道路の下，海岸縁などに向かうが，それ以外ではストリートの歩道しか留まる場所はない。公空間である川，海，線路，道の縁辺は，公私の微妙な隙間であり，たとえ不法であっても社会の縁辺にはじき出された人々が都市で生きるために集う場所になる。歩道は気づいてみれば，まさにその微妙な公私の隙間なのである。しかも，市民の安全な歩行のために設けることが法律で定められているから，近代都市で歩道空間は必ず確保される。インドでは歩道は人が歩かないから余計に自由に流用できる可能性が高い（すこし変化が見られ始めているが）。少なからぬ人が歩道でのびのびと寝ている（ときには，よく見えない夜間に車が歩道へ乗り上げてきて負傷したり亡くなる人もいる）。だから，路上生活者という言い方も実体的にそこで生活している人たちとしてイメージできる。日本の都市では人通りの多いところでは歩道でもそのまた端にしかホームレスはいられない。落ち着いて歩道に暮らせない。それだけ隙間が少ないから，都市の公園がホームレスの住処の中心となって半分形式化した「山狩り」とのおっかけっこになる。そのために東京の公園のベンチは至る所「意地悪ベンチ」（この命名に関しては（関根 2007a））にすでになっている。日比谷公園で見た光景だが，2つのベンチが比較的接近しているので，「意地悪肘掛け」で半分にされたベンチのそ

の半分ずつを使って背を伸ばして寝ているホームレス（野宿者）がいて，感心してしまった。腰のあたりはもちろん空中であるからかわいそうであったが。それとともにインドの地床式世界を知っている私には，もちろん気候の違いは考慮しなければならないが，日本人の床上へのこだわりという文化の力（そうするのがまともな人間であるとことと密接した常識という圧力）をも思い知らされた。地べたに座り込む，寝ることは日本では強い敗北感を伴うのだろうか，横になることを拒否するホームレスもいるという。インドでは普通の家持ちの人も猛暑の5月，6月など道に出て地べたに寝ることがある。だから，インドでは家持ちと野宿者との垣根が低い（今も村だけでなく都市でもベッドにではなく直接アンペラ一枚で床に寝ている人は少なくない）[13]。

いずれにせよ，ストリートの人類学が対象にする場所は，都市空間の中に穴ぼこのように散在する縁辺・隙間なのである。家無し宿無しの都市民はそうした隙間を縫って生きる。その意味では，日本の大都市のまんが喫茶やインターネットカフェやマクドナルドもまたストリートな場所と言うことができる。いわゆるホームレス（野宿者）だけではなく，ワーキングプア，低賃金で働く増えるばかりの外国人労働移民など，格差社会のアンダークラスに振り分けられる現代のサバルタン（プレカリアート）が生を繋ぐ場所が広義のストリート（ストリートな場所）であり，文字通りのストリートだけではない。定義するとすれば，社会空間の縁辺・隙間こそがストリートなストリートということになる。ここでもう一度正確に言っておかなければならないのは，縁辺・隙間は自立した空間ではない。主流空間のすぐ脇に寄生して張り付くように存在する場であり，主流社会の強い空間の意味づけを前提にした流用の所作が見いだせる場所ということである。ストリートな場所はしたがって，主流の流れをすでにエネルギーにしているし，それ無しには成り立たない。そういう縁辺・隙間なのである（たとえば，インドのヒジュラの生活を内在的に理解しようと國弘暁子は主流と縁辺との社会の反照関係を具体的に描出している）。勝利の力のネガのようにへばりつく敗北の位置を元手に生き延びる場所のことである。インドで言えば，幹線道路の中央の車道と端の歩道との両方があってはじめてストリートな場所は生成している。この抗争的な接点がなければ，道であってもここでの議論の対象としてのストリートな場所にはならない。現代日本であれば，歩道も殆ど主流の力で抑えられているから，インドの歩道に当たる接点的な流用空間（ストリートなストリート）が，公園や安いカフェ（100円コーヒーで夜を過ごせる24時間営業のマクドナルド）に見えにくくずれ込むのである。

このようにストリートが見えにくい場所にずれ込むのは，近代型第三世界的貧困とポスト近代型第四世界的貧困との違いである。現代インド社会の大都市の路上と今日のニューヨークの路上との両極的対比は，程度の差になりつつあるがまだ依然可能だろう。前者の方が路上生活者と社会との関係に血が通ったところがある。日本社会の歴史を遡って考えたときの「ものもらい」ないし乞食（こつじき）を吟味する野村雅一の言

い方に従えば，その伝統をわずかに背負った乞食（こじき）はなおも通りに顔を向けているが，ホームレスは通りに背を向けているという（これは，トム・ギルの英国のホームレスについての発表の際の質疑討論での野村雅一発言であるが，この発言に先立って小馬徹は，日本のホームレスには，金の貸し借りはしない，過去は聞かない等の規範があるというその社会構築性との切断を指摘する発言をしている／2006 年 2 月共同研究会）。この社会との接続性についての乞食とホームレスの対比（その間に程度差だけに還元できない質的転換が起こっている）が近代型第三世界的貧困とポスト近代型第四世界的貧困との間にあるということである。だが，インドの路上も後者に向って厳しさを増している（転換の契機を増している）ことも指摘しておかねばならない。つまり，現在のインドの都市の路上生活者の現実には両者の要素が入り交じっているだろう。というのは，農村から都市スラムに流れ込んでくるあり様が，単に量的に増大したというより，経済自由化（構造調整政策）を受け入れた 1990 年代以降の社会・経済的構造変化に対応して激化している点で，すでに第四世界的であるし，国内外からの移民への排斥行動の顕在化などでも新たな時代状況に入っていることの証である。たとえば，わずかな教育機会と貧困に苦しみ，クーリーまでした末に南インド映画界のスーパースターにまで上り詰めたラジニカーント（1949 年生まれ）のような人物（Sreekanth 2008）が出てくる可能性の余地，つまり主流社会と下層社会とが差別的であれ一定の有機的関係を保持していたのが第 3 世界的段階であったとしたら，今やそのような関係はより厳しく切断されて管理型社会の特徴となる新たな格差社会化がインドでも進行し固定化し始めている。

とにかく，上述したようなストリートの定義に則れば，違和感なく，グローバリズムが席巻するグローバル社会空間の縁辺としてのローカルな場所というものに，ストリート概念を敷衍できることが理解できよう。ニューヨーク，ロンドン，パリ，東京など世界都市ないしグローバル都市は，その縁辺に移民集団を含むアンダークラスないし第 4 世界を抱え込んでいる（パリのマグレブ系移民については植村清加が，チリのサンチャゴの貧困層については内藤順子が，それぞれの日常的実践に注目して縁辺からの視点を提供している。またロサンジェルスのカンボジア移民については朝日由実子が彼らの異国での縁辺空間での「ホーム」希求の実践を報告している）。グローバル資本主義が作りだしたトランスナショナル・スペースにおいて，その政治経済中枢のメトロポールからの力にへばりつくように生きる国内下層や下層移民が縁辺空間の住人となっている。このようなグローバルスケールのサバルタンたちが住む場所は，消去の消去という同化政策（その中身は，仏的「統合」や，英国的・米国的な「多文化主義」などいくつかのヴァリエーションがある）の対象であったが，そうした福祉国家的手法が限界を露呈してきて，1990 年代以降明らかに露骨な分離的管理的政策，つまり管理型社会化がかつての宗主国で目立ってきている[14]。ここに立ち上がっているのがトランスナショナルな

社会空間の縁辺というストリート問題である。それは，本書所収の，モンゴル・ウランバートル市の都市空間にみるストリート性を論じた西垣有や島村一平の論文や，パプアニューギニア華人のトランスナショナルなストリート経験の蓄積をめぐる市川哲の論文などが語り出すとおりであり，そこまでもストリートの人類学は射程に入れている。本書の中でもその議論の幅撮りのスケールで群を抜くのが妹尾達彦の中国を舞台にした壮大なストリートの発展史（誌）である。妹尾は，ミクロな北京の結節に位置する小さな橋（銀錠橋）の歴史（陸路から海路への転換の産物）の中に，「ユーラシア大陸の交通史と世界認識の変遷が凝縮されていることを論じ」，ここでの文脈で言えばストリート性に当たる，前近代，近代，後近代の重層と聖性の可能性を見る。

具体的に描けるストリートの縁辺からこの大スケールの縁辺というストリートまで，現代社会がかかえる同じ問題が貫いているからである。この問題を解決すべき課題として据えるとき，ストリートの人類学は，ベンヤミンを当然踏まえた渋谷望の言う「敗北者の考古学」と重なる志を有するだろう。二重に消去されたとされるものを，消されたはずのその縁辺での生きられた生活世界において発掘するのである。このストリートの人類学は，まちがいなく，阿部年晴のいう，人間である為に普遍（不変）的に必要な人間再生産の揺籃，つまり「〈後背地〉としての文化」（私の一方的な理解と思い入れだが，〈後背地〉という一見ネガティヴに見える命名に二重に消去された敗北者の面目と奥行きが感じられる）を探究する研究と併走しているものと信じる。

主流秩序からは無秩序として消去・排除の対象になった様相のなかに，不均質な雑多さを当然視するような「敗北したストリート」の生活世界にあったであろう〈都市的なるもの〉，つまりセネット的な意味での「無秩序の活用」（セネット 1975）に再び光を当ててみたいのである。そのときは，主流秩序が取り込んだビオスの生が覆う世界においてもなおある穴ぼこや隙間にゾーエーの野生の生を掘りあて，そこからとって返して生活秩序を組み直すような境界的思考が求められるにちがいない。そこでは，本書所収の，森田良成のインドネシアのゴミ拾いについての内在的理解（計画，効率の価値では測れない生活感覚世界）や，あるいは丸山里美の日本の女性野宿者の生き方についての内在的理解（女性野宿者と支援者などが結果的に構築する一種の「何も共有しない者たちの連帯，共同性」（リンギス 2006））などが示唆するように，活用と言えないような活用，streetwise とも言えない streetwise まで射程に入れる必要があるに違いない。そのために，イデオロギー・レベルでの主流の価値意識・言語の単なる否定や反転ではなく，生活感覚や生活感情という身体性を基盤にした「全体的理解」に基づく根本的反省が必要に違いない。そこに，主流言語が自然化した形で実践されてしまう構造的差別（「三者関係の差別」（関根 2006））を無効化するような視点転換への実在的な示唆を見いだせる。そうであるから，ストリートの本格的なエスノグラフィーの集積が待たれる。

にもかかわらず，現実はそうした生活感覚からの反省どころか，それを蹴散らす悲惨

の方向に突き進んでいる。貧困者が解決されるべき異常状態として少なくとも福祉の対象として管理されているとの希望的観測ができた時代が，いまやホモ・サケルの現実化のように殺して構わないという例外の常態化が急激に進行し始めている。今やストリートにはかつてない痛みが走っている。

なぜ，これほど主流言語への反省は難しいのだろうか。主流言語は，超越的主体による分類によって世界を秩序化する作用を有し，固定化による安定が魅惑的なのである。フーコーを踏まえたオリエンタリズムをめぐるサイードの議論で学んだように，「差別者」と「被差別者」との間に「共犯者」を噛ました「三者関係の差別」は，差別の再生産メカニズムを備えている分，包摂力の高いディスコース空間を構成する。「共犯者」の主流の知のなぞりが権力を再生産させ続ける。流行や扇動まで含めた認識知の次元で事態が推移する。だから，私たちにできることは，この主流の認識知と権力のディスコース空間の外部に出ることではなく，それにへばりつきながら，ベルクソン的な生（命）の流れの全体性に立ち返って〈周辺〉化された空間（ストリート）の有り様を正確に把握し主流の知の差別化作用を機能不全にする空隙を穿ち繋げることである。それには，被差別者の空間と差別者の空間とに共通する基盤を掘り当て，そこに立つことが求められる。

主流の知という世界の意識を独占する様式は，デカルト的精神―身体二元論を階層化して写し取っている。被差別者は下等な身体の位置に配置される。これに対する抗争的対応は，したがって非デカルト的立場に立脚する必要があるし，デカルト的精神の支配的安定という魅惑・誘惑を振りきって精神―身体二元論を捨て，不安定な場所に見えるが生成的な，上記の意味での共通の基盤に降り立つ努力となる。ここで，デカルトに対して明確な異議申し立てを行ったベルクソンは参照されるべき有力な原点であろう。ドゥルーズにも深い影響を与えたベルクソンである。たとえば，ベルクソンは『精神のエネルギー』（ベルクソン 1992）において，個体に限界つけられない，宇宙を通して貫流している生命ないし生という了解を思想基盤にした，意識の緊張と弛緩に関わる「生への注意」あるいは「知的な努力」が必要であると主張する。ベルクソンにおいては，生命とは意識であり自由であり，物質が必然であるのに対し，生命は自由を意味している。しかも，すべての生命体に存在する意識は物質を横断しているのであり，両者は共通の源泉から出てきたとされる。この個体を超え，人間をも超える意識と生命の流れ（持続）の思想は，有力な共通基盤の場所を示唆しているし，ストリートの生に立ち向かう構えを教えていると思われる。この点は次説でドゥルーズ的転回として語られることに引き継がれる。しかしながら，この転回の困難さが，主流言語の跋扈を許してきた。無自覚で，反省が不十分どころか，むしろ隠蔽に荷担する研究が後を絶たないのは，「生の躍動」への「全体的理解」への努力不足なのである。

一般の人が上からの政策言語に踊らされることはままあるだろう。自己責任を果たせ

ない半人前との隔離的含意を持ったホームレスという言葉もすでにすっかり社会に定着してしまったし，さらにニートという英国から輸入された政策概念も急速に社会的実体のように通用してしまった。そうした隔離的範疇の収まってしまうと，当たり前になってしまい，実は誰もがホームレスやニートの可能性のなかにある社会であることも，またそれが深い社会変化の兆候であることもきちんと吟味することがなされなくなる。だから，こうしたカテゴリーにくくられた人たちは，一方的に社会のお荷物とみなされ，ときには短絡した頭脳の若者によって，「社会のゴミ」すなわち「穢れた罪人」として処刑的な襲撃の対象にされることになる。そのとき，若者の目にはホームレスのおじさん，おばさんが殺しても構わない存在になっているのである。このような襲撃する若者を肯定するわけにはいかないし，糾弾されるべきである。だが，そのことと同時にしなければならない反省がある。それは，襲撃まではしないが，同じような例外化のまなざしを薄められた形であるにせよ一般の人が持っていないかということの問い直しである。まして研究者は，この点を徹底的に吟味する義務がある。自分の研究上の概念操作が主流言語，支配的イデオロギーに汚染されていないかどうかを，細心の注意と努力をもって。

こう書くのは，私が専門にする南アジア社会研究の世界でも，残念ながらこの種の研究者の怠慢が蔓延しているからである。ルイ・デュモンによって強調された主流言語としてのブラーマン・イデオロギーを適切に相対化できない研究者が依然多勢を占めているし，不可触民差別をあいまいにカースト差別の一部と言い続ける研究者が大半である。

ブラーマン・イデオロギーでは「穢れた罪人」として被差別民を排除差別する。このようなことは，考えてみればすぐに分かるとおり，南アジアにとどまらない世界各地で「穢れた罪人」として被差別民というのは，社会的差別の常套文句である。その意味で，インドにおいて認められる，ケガレを罪に置き換えるブラーマン的主流思想の言説空間で社会的弱者の不可触民が罪人扱いされてきた歴史は，他人事ではない。すぐに世界全体に広げなくても，少なくとも南アジアから東アジアへの広がりの中で「罪ケガレ」などいう言い方が，バラモン教，ヒンドゥー教，仏教という兄弟姉妹の宗教文化イデオロギーにのって，インドから日本まで存在してきたことは明記すべきである。そして，それが統治イデオロギーとして機能してきたのである。

研究者ならば，罪ケガレがこのように支配統治者のイデオロギー言語であることを自覚するのはあまりに当然である。罪とケガレを統合で結ぶ恣意性は権力のなせる技以外の何ものでもない。にもかかわらず，このような相対化のできない研究者が適切な批判も受けずにいることが憂慮すべき事態なのである[15]。私の場合は，この種の相対化を，インド研究において問題の多いデュモンのホモ・ヒラルキカスという仕事を批判する形で行ってきた。その成果『ケガレの人類学』（関根 1995）において，統治イデオロギーとしてのブラーマン・イデオロギーである「浄―不浄」論を相対化のために，ケガレを

「不浄」と「ケガレ」に腑分けすることの不可避の必要性を，フィールドワークを踏まえて理論的に提示した。そこで論じたとおり，支配的な言説空間で流通している罪ケガレとは，正確には罪・「不浄」と言うべき恣意性の所産である。傷つきやすい危機的状況の警鐘としての言葉であるというケガレの本来の意味（「ケガレ」への可能性）を貶めている，この「不浄」という一義的に否定的意味への還元への批判は，今はもうこれ以上繰り返さない。

ストリート生活者は，言葉の正しい意味でケガレ状況（「不浄」ではない）の場所にある。つまり定住支配社会空間においては，その周辺，縁辺に押し出され，傷つきやすい位置にいる人々であるから（彼らの置かれている場所の関係的性質を言っているであって，彼らのことではないことを念のために強調し注意しておく）。更に，急いで言っておくが，ケガレ状況は悪でも善でもないし，もちろん罪とは何の関係もない。ところが，自己責任社会は，ブラーマン・イデオロギーが行ったのと同じように，そこに倫理を持ち込む仕掛けを作り入れる。このアンダークラスが「罪ケガレ」を負わされる論理の回路は『魂の労働』を著した渋谷望が，正しく整理しているとおりである[16]。ストリートがケガレ状況を担う場であるとしたら，「ケガレ」と「不浄」とを区別する私のケガレ論からは，「不浄」という否定性の方向へばかりにもって行かれる理由はない。むしろ，それとは真反対の「ケガレ」で表現する創造場に向かう潜在性を社会的に有した豊穣な場であるはずである。この豊穣の場の潜在性を現動化させるには，基本的な態度変更が必要である。それは「ケガレ」の構えに入ること，すなわち，基本的にあるいは存在論的に生ある人間は皆ケガレているし，さらに社会的にも縁辺のケガレの場に置かれれば誰でもケガレの中に置かれる。繰り返すが，ケガレは人の属性ではなく，場所（ポジション）の性質なのである。このことを知れば，常に綺麗な手をもつ人間などいないのである。その認識的構えをもって研究を立ち上げることが肝要である。この存在論的連続性は次節のドゥルーズ的転回に接続される。

綺麗な手を持っているかのような虚構に立った人類学はもう止めよう。誰の身の上にもケガレをもたらす大他者と向き合う真正性の人類学を構想することが肝要だ（真正性の水準は小田亮が長年注目している主張点である）。そこに向けて寄与するのが，ストリートの人類学の本願となる。ストリートは，ホームにまどろむ自分と切り離された対岸にあるようなロマン的で博物館的な創造場ではない。それどころか，生死のかかったサバイバル抗争の場であるストリートな現実は他人事ではなく，ケガレ現象と同様に事実傍観している気でいる自分のなかにすでに流れ込んできているものであるから，我がこととして語り出す構えを探究者に要求する[17]。ストリートの民族誌的探究には，それゆえに探求者自身の身構えの転換を不可欠に求められることが明記されるべきである[18]。

ストリートは主流社会の権力行使空間の縁辺に位置すること，したがってその場所の

存立は主流社会との関係なしには考えられないことを述べてきた。ここで重ねて注意すべきこと，主流対縁辺という二元論は社会空間のポジションの差異を示しているのであって，それぞれの場所にいる人間の属性であると言っているのではない。すなわち人間の差異が最初からあるわけではない。そうではなくて，主流社会のあり方を突出させながら，しかもそれが裏返るようにねじれ，ずらされた空間がストリートなのである。ホーム空間は保護膜が厚いから，たとえストリート的なものが入り込んでいたとしてもその厳しさは弱められる。それとは対照的に，使える資源・資本が無に近いままストリートにいる者は，それだけ剥き出しの生に近いところで生きなければならない。その分，その生き様は人間の根源の生に接近する糸口を私たちに見せつけてくる。ここここそ，開かれた門において見えにくい閉じた扉を探す所である。これは，ドゥルーズとガタリが『アンチ・オイディプス』の中で語ったところの「胚種的流体」に触れるような〈分裂分析〉，言い替えると，資本家や御用経済学者とが隠している資本主義システムの貨幣の二重性（備給しているものを隠しながら増殖する消費社会的シニシズム）を明るみに出すこと（ドゥルーズ／ガタリ 2006（1972）: 下 3 章）と同値となる，私にとっての実験であると考えている[19]。私はそれを繰り返し〈周辺〉を〈境界〉に読み替えると表現してきたし（関根 2006），「上からのパッケージ化」から区別されるべき「下からのパッケージ化」ないしは「脱パッケージ化」という言い方で模索もしてきた（関根 2007）。

そのようにストリートを理解する視点に立つと，私たちに豊かな刺激を与えてくれているベンヤミンのフラヌールやパサージュをめぐる議論（本書では近森高明が考察を深めている）を，エリート的とだと言って批判し退けないことが大事かもしれない（私は実際それをエリート的と批判的な眼を向けてきたが，そのようにしていても生産的ではないとも考えてきた経緯があるので自戒を込めて今述べている）なぜなら，ベンヤミンの身を挺した境界的思考の深み，彼が非人間的なものにかけた悲痛なまでの重い意図を受け取りたいからである（それは間違いなくホロコーストの重く暗い痛みにつながっているだろう）。それは，主流文化に翻弄されまどろむ群衆ではどうしようもなく，フラヌールは構想されなければならなかったということを正当に評価しなければならないからである。フラヌールは，ストリートでの引き裂かれ，ねじれた全体性を言い抜いていると解すべきだろう。その概念は遊歩者という人の姿を借りた世界の見方の方法的視座の表現なのである。だから，逆に，小田亮が的確に紹介，指摘するように，リチャード・ホガートのようにその方法的視座を大衆文化マス・カルチャーよりも伝統的な民衆文化に託したとしてもその志においては相違はないのである[20]。そこに共通する研究の志は，民衆文化とエリート文化との表層の区別を超えていく。その延長上で考えれば，プロレタリートを考えることも，プレカリアートを考えることも，実は同様の意志に貫かれているはずなのだ。都市の無意識の地層に届くとき結果的に権力構造をも飲み込み機能不

全に追い込む。思考の入り口としての権力構造の生産する縁辺という亀裂は，思考の出口において権力構造の向こう側に出て無効化する地平を獲得させてくれる。これこそストリートの創造性である。もちろんそれは権力構造の下層の痛みを軽視，無視することではなく，それこそが彼らの痛みと努力を真に受け取り普遍的な形に展開していく道だと信ずるからの所為である。

権力構造とは，ツリー状の思考の産物である。そこは思考の端緒になるかもしれないが，終着点ではあり得ない。ストリートは都市計画という条理空間の建設の産物であるのに，面白くも都市計画の意図を裏切る。なぜならストリートは繋ぐという関係樹立の流動という性質を本質的にもつゆえに平滑空間への展開を運命づけられている。都市においてストリートという縁辺空間の道筋を辿る動きは，都市の深層，都市の無意識にいたる可能性を孕んでいる。都市計画が期待するストリートは目的地に到達することだろうが，ストリートはその表だった機能に付随しながら，それを超えた過剰性を移動の過程において産出する。ストリートの縁辺性ないしストリートのストリート性とはこの過剰な脱線性のことである。時空のアレゴリーの展開するベンヤミンのフラヌールはもちろんのこと，植村清加のマグレブ系移民男性のカフェ通い，磯田和孝の道草を喰うこと，南博文のふらふらした屋台ウオークから都市の精神分析まで，どれもプロセスに沈潜し，時空の無意識の層に触れて発現する個性化の営みなのだろう。これは，ベンヤミンが個物そのもののニュアンスを聴き取ると称した営みである。ドゥルーズならば，非―ミュニケーションの断絶的空隙の創出であり，そうした空隙がリゾーム的につながる平滑空間の現出と言うのだろう。小田亮は研究会の発表において，管理された条理空間を平滑空間に変容させるような人々の実践を語ることが，ストリートの人類学の役割だろうと，研究会の早い段階で鋭く，卓見を述べていたことを記しておこう。小田は，「顔のある」ことや「かけがえのなさ」を重視し，それを関係の過剰性として説明しているが（小田 2007），そのことは，私が目下「弱い表象ないし表現」を聴くこと，「弱いコミュニケーション」の獲得に注目することと重なると理解している（関根（2007b）参照）。

3　ストリートの 2 つの見方――デリダ的差異からドゥルーズ的差異へ

ここまで，1)「冷酷さ」を漂わせる現代のストリートは，写真家の感性に人と街の分離として嗅ぎ取られる，二重に反転した後の姿をさらしていること，したがって，2) その消去の消去という二重の屈折を意識した系譜学を意識化しないと現代のストリートには正しく接近できないこと，つまり，近代福祉国家的な生・政治と監視管理社会との二層を遡及しなければならないこと，を見てきた。こうして，上記の意味での精緻な考古学，系譜学を可能にするストリート民族誌が急ぎ必要であることが明らかになった。

では，それを実践することで，一体どんな世界が見えてくるのであろうか。一言で言

表 1

〈科学の知〉	〈臨床の知〉
抽象的な普遍性によって，分析的に因果律に従う現実にかかわり，それを操作的に対象化	個々の場合や場所を重視して深層の現実にかかわり世界や他者がわれわれに示す隠された意味を相互行為のうちに読み取り，捉える
冷ややかなまなざしの知	諸感覚の協働にもとづく共通感覚的な知
視覚独走の知	
仮説と演繹的推理と実験の反復から成立	直感と経験と類推の積み重ねから成立

うなら，それは〈臨床の知〉が導き出すだろう，新しいリハビリテーションの思想（久保田・宮井 2005）とでも言うべきものである。中村雄二郎は『臨床の知とは何か』でこう述べる。「実践はまた，すぐれて場所的，時間的なものである。われわれが各自，身を以てする実践は，真空のなかのような抽象的なところでおこなわれるのではなく，ある限定された場所において，限定された時間のなかでおこなわれるからである。まず，ある場所のなかでおこなわれるということは，実践が空間的，意味的な限定を受けているということである。先に述べた決断や選択にしても，それらがまったく自由に，なんら拘束されずにおこなわれるわけではない（受動的限定はそのままで拘束を意味しないし，それを作り出す制限に変えていくとき真面目な没頭というホイジンガの言う，文化より古い「遊び」として喝破された自由の場を用意する（ホイジンガ 1973（1938））。個別的な社会や地域のような，ある具体的な意味場のなかで，それからの限定を受けつつ，現実の接点を選び，現実を拓くのである。その上にさらに，時間的な限定を加えれば，実践は，歴史性をもった社会や地域のなかでのわれわれ人間の，現実との凝縮された出会いの行為だということになる」（中村 1992: 70）。ここにも，明快に私たちが今まっとうなエスノグラフィーを求められていることが主張されている。中村は〈科学の知〉と〈臨床の知〉とを，表 1 に示すように対照する。この中村の言う臨床の知は，注 4 で示したように，人類学者川喜田二郎はもっと早くに『発想法』（川喜田 1967）においてアブダクションを軸にした野外科学の提唱によって主張しており，同じ批判を〈科学の知〉に向けてきた。

この〈臨床の知〉の方向性は，コネクショニズム（たとえば（戸田山・柴田・服部・美濃共編 2003））とも無関係ではないだろうし，創発性を重視するものである。つまり，実体と機能・意味との癒着を離れて，フローの過程や経路（ルート）重視の関係論の思想である。ギブソンのアフォーダンスの思想（身体とは環境にある情報を知覚（探索・発見）するために組織された「知覚システム」，すなわち「基礎的定位」「視る」「聴く」「味わい・嗅ぐ」「接触」であるとの見方）も同じ志の思想であろう。主観―客観図式を脱する現象学的行為空間への視点の転換，すなわちメルロ＝ポンティの肉と襞の思想（メルロ＝ポンティ 1982）も無縁ではあり得ないが，それをも超えて，むしろベルクソンを継承するドゥルーズの器官なき身体や平滑空間の思想に至らなければならないだ

ろう。

私は，同じ問題を〈都市的なるもの〉として考察した。アンリ・ルフェーブルが『都市革命』で指摘したように産業化（工業化）と都市化は根本的に異なる（ルフェーブル 1974）。産業化の進展する都市は条理空間に覆われ，人が生きられる〈都市的なるもの〉はむしろ浸食され衰弱していく。前編著『〈都市的なるもの〉の現在』においては，すでにあったかもしれないもの，あるいは未生の〈都市的なるもの〉を，フーコーのヘテロトピアの概念を援用して考察した（関根 2004b）。その思考の延長上に，平滑空間としてのストリートがくるわけであり，それは当然に条理空間的なホーム中心主義の固定的視点を根底から揺るがすものとなる。そして私たちの生にとって，幻想のホームではなくストリートこそに基底があると知る必要がある。

この主張を根幹に持つ私自身の思考は，南アジア社会の農村と都市での多面的フィールドワークに支持された同じ問題に挑戦してきた波状的な思考の蓄積に由来するものである。その思索の中心点は，主流を形成する西洋近代化を含み込んだブラーマン的な「浄―不浄」イデオロギーと，そこに回収されない基底的な「ケガレ」イデオロギーの相克という実相に迫ったところにある。それはまさに遡及的に考え直せば，条理空間と平滑空間との間での，喰うか喰われるかの浸食と越境の相克であった。今はそれぞれの詳細の説明はできないが（それぞれの項で示す論文に直接当たっていただきたい），自らの研究史を辿ってみると，下記のようになり，各項目の前者が平滑的なもの（被差別的形姿をとった受動的イデオロギー）であり，後者が条理的なもの（主流文化としての支配的なイデオロギー）であることを指摘できる。言うまでもないが，前者と後者の関係は同じ盤上の二項対立でも反対概念でもない。前者は，後者の権力空間の縁辺に宿り，それを食い破る潜在性をもった「例外状態」に根拠をもつ脱支配イデオロギーである。こう見てくると，ストリートの人類学への志向は私の中で徐々に成熟し外化してきた，必然的な帰結に思われる。

1）南インド農村の村落空間について，「点で囲う風景」と「線で囲う風景」（（関根 1993a）参照）
2）南インド農村の住居空間について，「一口型住居」と「二口型住居」（（関根 1993b）参照）
3）南インド農村でのケガレ観念をめぐって，「ケガレ」と「不浄」（（Sekine 1989, 2002; 関根 1995; 関根・新谷 2007）など参照）
4）インド社会の宗教紛争と差別状況の理解と克服の理路に関して，「二者関係の差別」と「三者関係の差別」（（関根 2006）参照）
5）南インド都市のストリートにおける，「縁辺の歩道」と「中央の車道」（（関根 2002, 2004b; Sekine 2006）など参照）
6）南アジア系移民社会に見るトランスナショナルな生活空間における，「知識資源」

と「知識資本」（関根（2007b）参照）

間違いなく，前者は，後者の近代ないしその徹底としてのポスト近代の作る一元化の方向性を有する強制的秩序を，他者性を含む生の雑多さ，模倣と創造の融合といった下からの思考によって攪乱するものである。後者は前者からその生き血を吸い上げ支配イデオロギー構築の枯渇しないエネルギー源にしていること，他方，前者は後者の疾走する支配イデオロギーの力を一貫性など無視して流用し続けること以外に生き延びられないものであること。そうであるが，前者には生の深み，自然と人間を貫通する生命ゾーエーに届く深みがある。両者の現実の流用関係もその基底なしには始まらない。「不浄」価値の産出も，「ケガレ」の創造性の基底にあるケガレという境界事象なしのにはあり得ないということである。

その意味であくまでの前者の平滑空間的世界が「生の流れ」の現実の基底であること，これが視点の根本的転換を示唆している。脳と身体機能のツリー的トップダウンの命令関係思考の支配された近代医学の医療的構えに対して，身体部位の機能と脳とのつながりの過程を重視するボトムアップなリハビリテーションの思想（脳梗塞で半身不随になっても，不随になった手足を動かし刺激することで脳はバイパスの神経系統を構築していくという，それは同時並行的に相乗効果的に進む）が革新性をもつし，それは考えてみれば当たり前の生や身体の現実なのであった。

こうしてストリートを考えることは，単に歩く者の眼になるとか，ボトムアップの視点をとるとかだけでなく，その要点はプロセス中心のフローやコネクションの思考に視点を据える構えへの転換のことである。言い替えれば，等身大の人間は特定の時空に限定されながら生きられていることに即応する視点の獲得である。認識中心ではなく身体の動作の側から世界が把握される動態的で生成的な事態である。ストリートは物理的にそこにあるように認識できる。普通はそう思っている。しかし，そうだろうか。そこにストリートがあるのだろうか。そうではないだろう。それをたどって歩かなければストリートにならない。歩く行為がストリートをその都度構築する。「潜在的なものは可能的なものではない」というドゥルーズの言葉は，そういう意味である。ローカルなものも，ストリートと同値できるとしたが，同じことが言える，それはすでに触れたようにアパドゥライの言うとおり，ローカリティは歴史的のコンテクスト化されながら産出されつづけたものである。

このようなジグザグの思考の経緯を経て，私は「『ストリートの人類学』の提唱」へと向かった。ここに至る議論の主要な理論的基盤は，ケガレ研究である。先にも述べたが，私は以前から，ケガレ現象をめぐって，「不浄」と「ケガレ」との区別の重要性，それは同じ世界平面の二項対立的区別ではなくイデオロギー的な根本的差異（世界のものの見え方，世界平面そのものの差異）であることも繰り返し強調してきた。しかし今，1つの大きな反省に行き当たった。この反省はストリートの人類学において不可避であ

るので，ここにその変節を正直に記す。この転向ないし改宗以前に書かれた研究会の目標を整理したものが「『ストリートの人類学』の提唱」であり，本書の序論にふさわしいので再録したが，そこでのホームレスへの眼差しの記述はデリダ的な思考を抜けていないものであるが，あえて変更せずにそのままにした。というのは，私としては恥をさらすようなものだが，序論のその部分と総括のこの部分との落差をとどめる方が，誰にもその変節の意義と同時にその困難さをむしろ確かめられ，また共有できると考えたからである。私自身記憶にとどめたいし，その変節の過程を他の人とも議論したいから，上塗りしてしまってその材料を消去したくないのである。死への恐怖を滔々たる生の流れの中に微分してしまえると，簡単には私には言えないできた。しかしそこに留まっていては，やはり中途の思考と言わざるを得ない。だから，背中を押されるように転回に向けて踏み出す。

それは，私のケガレ論そのものの中心点をゆるがすものではないが，説明過程の一定の変更を要請する。その問題の要点は他者の概念の考え方に関わる。端的に言うならば，他者は死に由来するか，生に由来するかという相違に起因する問題に漂着している。これは，目下のところ，デリダ的差異とドゥルーズ的差異との相違問題を梃子にして展望を得ている。というのも，私自身がこの問題に正面から向き合わなければならないと心底気づかされたのはドゥルーズとガタリ（特に，『アンチ・オイディプス』『千のプラトー』）の読書によってである。以前から，畏友小田亮は，その点を関根は「死を特権化している」と指摘批判してくれていた。その指摘は，ずっと深く受けとめていたのだが，私の中でうまく消化できない問いとして有り続けた。しかし，ようやく見通しが見えてきた。それは，自分のケガレ論の変更ではない。そのフィールドから立ち上がってきたケガレ論の意味するところの理解が今一歩自分の中で深化したということである。多少強弁であるが。

ケガレ現象が既成秩序の切断による混乱・無秩序の到来であることは間違いない。生の秩序をまさに断ち切る死という出来事が残された生ある者に他界という深淵を覗かせることも疑いない。ケガレ現象のこの否定的傾きは強烈なものであり，それがケガレ現象を否定的「不浄」に傾かせてきた理由でもある。しかしもう一度広く考えてみよう。南インドの村での誕生のケガレの重要性は死のケガレに劣らない迫力を持っている。初潮のケガレも強烈であり，盛大な儀礼が挙行させる。これらは生の推進，生の増大に向かう切断である。ケガレ現象が既成秩序の切断による混乱・無秩序の到来であることという規定を変える必要は全くない。フィールドの記述データは変わらないのだが，改めて考えるべきことは生の増進的切断を私自身が過小評価していた傾きがある点である。他者の極北として，生を越えたものとして死の世界を想定してしまっていた。これはこれでフィールドの死のケガレの実感をもちろん伝えはしている。しかしこれではやはり「不浄」寄りの解釈の尾っぽが切れきれていないというのが，反省点なのである。ケガ

レ現象が「ケガレ」に向かうベクトルを確かに力強く持っているとフィールドから把握し，それを表現するために「ケガレ」という生成，誕生の志向性を強調したのは私自身であったのに。自分自身が述べていることを，自分が十分に聞き取れていなかったということになる。広く流通している「死と再生」のパラダイムに私の思考が多少なりとも飲み込まれていて，うまく克服できていなかったことは否定しがたい，反省点である。

未亡人の火葬場での死が，突如して聖女に転換再生することを，サティー習俗における支配的カーストの恣意的解釈の一般化として批判的に指摘していたのに（Sekine 1989; 1999），私自身が人間一般の次元での生と死との関係性において同じ恣意性ととられる議論の運び方をしなかったとは言い切れないからである。私自身の自覚としてはそうした恣意性は脱していると考えて議論していたが，死に対する見方のなかに私の限界が侵入していた。死を大きな滔々たる生の流れの中の微分として見る視野が弱かった。それ故に死は絶対的他者として立ち現れた。この見方は全体的な生の流れという見方に立てば成り立たない。そういえば，村人は後者の見方を私に教えてもいてくれた。たとえば3歳で子供が死んだとき，その子の担ってきたカルマがそこで消尽しきったためであり，それは成就というめでたい出来事であり，カルマを生き尽くしたこの子供は天国に直行していると言うのだ。これは納得できない子供の死への救済的説得という機能はもちろんあるが，それを超えて，ヒンドゥー的イデオロギーの解釈であることもさらに超えて，滔々たる生の流れという見方に触れているものと，今思い返す。子供の死の悲しみは耐え難いほど深い。しかしなおその死を飲み込んで流れる生命の滔々たる流れに身を任せている人間たち，いや生物たちが観相されているのだ。徹底的に生成的に考える。これは私がドゥルーズとガタリに打ちのめされるように学んだことである。なぜこれほど彼らの考え方がリアリティをもって今の私の中に流れ込んで来るのか，自分でも驚いている。これは宗教を信じるような信仰でもないが，科学的立証も不可能な次元の影響力である。要するに，そのように考えることが健全であり，無理な恣意性が低く，そして私たちが直面している現実に対して生産的であるからだ。まさにアブダクションである。そういう思考が彼らと共有できるのである。そこにある種の確信が生まれる実感がある。このようにじっと考え直してみると，自らが提示したケガレ現象から「ケガレ」へのベクトルは，潜在的な滔々とした生の流れ，ドゥルーズの言う器官なき身体からの差異化（ベルクソンならば意識・生命の物質化）と見なすことが，素直に可能と思われる。私自身，イデオロギー的差異だと明確に喝破していたのだけれでも，否定性の色濃い「浄―不浄」イデオロギーと決別する「ケガレ」イデオロギーの堂々たる自己主張の基盤を十分に把握し切れていなかったうらみがあった。

しかし，今や明らかである。潜在性の生の流れの見方からは，死は，流れにはらまれた微小な差異ないし微分 differentiel であり，それが自己展開を遂げる分化 differenciation が，新たな誕生の形姿ということになろう。

表 2

デリダの差異	ドゥルーズの差異
〈不可能〉なもののリアリティ	〈過剰な実在〉を生産し続けるリアリティ
〈外〉の侵入	溢れ出す〈内〉
〈取り戻しえない過去〉へのノスタルジー	〈予見不可能な未来〉への無根拠な信頼
不在の法および不在の超越	法の不在および超越の不在
（拒絶しがたい否定神学的傾向）	（徹底した唯物論性）
他への正義	超越項なき友愛
カフカの『掟の門前』を巡る，息の詰まるような到達しえない待機と彷徨の読解	ポジティヴに産出をつづけていく文学機械の装置としてのカフカの諸作品の描出

この反省は何を私のもたらしたかというと，他者の有り様の変更であり，境界の理解の劇的な変更である。このような反省に私を向かわせるのは，それが私の目指す〈地続き〉の人類学により直截に接近できるからである。確かに健康的で開かれていて生産的な思考である。

社会的空間の縁辺という境界の理解の仕方を，他者としての死から，自己かつ他者としての生の流れへと変更することで，ホーム住人とホームレスとは連続的，相対的な差異でしかないと明瞭に言えることになる。両者の間に死にゆく者としての共同性とそこから見た落差（死ににくさの差異）は依然あるとしても，生ある者としての共同性の方がその底に厚く存在し地続きの基盤になるのである。そこでは，死にやすさ，死ににくさの差異は，生の流れのわずかな分岐の差異となるのである。ホームレスをホームの目から死の隠喩でみるような迂回を経るまでもなく，両者の間には，生の流れにはらまれた微分と分化の相対的ズレであるだけの相違しかないことになる。支配システムの作動する空間が縁辺という出来事の場所を作るのだから，この死の隠喩という否定性をくぐった見方が不在だと言っているわけではない。むしろ，死の隠喩に寄り添いすぎることは，結果的に支配イデオロギーと共犯関係に接近することになりかねない。だからむしろ，（生への転換を噛ませなければならない）死の隠喩よりも，生の提喩に直接言及する説明の方がよりまっすぐと生の増大を指向する「ケガレ」イデオロギーの本意を表現できることになる。ずいぶんと回り道をした後に，ドゥルーズの反弁証法的思考の力を借りて，自らのケガレ理論の真意の表現により接近したのかも知れないと，今は思っている。

檜垣立哉は，2001 年度の日本現象学会第 23 回研究大会シンポジウム「今日のフランス現象学」において「『差異』の差異――ドゥルーズとデリダ」という意欲的な口頭発表を行っている（檜垣 2001）。その中で，デリダとドゥルーズの「差異」の差異を，表 2 に示すようなヴァリアントで表現し対比している。

議論の結論部分で檜垣は，2 人の間に見られる〈「差異」の差異は何を導くか〉と題

して，次のようにまとめる。

「スローガン的にいえば，デリダでは〈生〉ではない〈死〉の場面が，〈生〉における〈死〉のあらかじめの含意が重要である。エクリチュールとは，私の〈生〉が構成したものではないが，私の〈生〉を語るときにはすでにそこにある何かである。それは〈私〉にとって，到達不可能で知られえないが，そこで機能してしまう空虚である。ドゥルーズでは，〈生〉はむしろ「表象」という枠組みをはずされた，その剥きだしの姿で提示される。それは調和性をおもわせる〈生（生ける）〉という事態であるというよりは，齟齬や破綻を引き受けながら〈なまなましく（生々しく）〉うごめく物質の姿である。生命がパラドックスに直面して，素早く自己の DNA を組み替え，形態も機能もハイブリッドに（ある種のブリコラージュのように）変貌させていく生命の力がそこでの有効なモデルである。他性や絶対的な否定を〈外〉に含意することによってきわだつリアリティと，剥きだしの肯定性によって〈内〉から溢れる強度のリアリティ，この差異の所在が問われている。問題は，この 2 つの語り方が，現時点でのわれわれの思考を規定する，2 つの主題系に届き，なおかつそれを支える論理として機能しえていること，これを考えることではないだろうか。〈中略〉こうした展開をいささか乱暴にまとめるならば，つぎのようにはいえないだろうか。すなわち，デリダとドゥルーズのあいだに引かれる差異線とは，文化（人為）と自然（産出力）との差異線を，新たなかたちで定式化することに結びつくのではないか。」

この檜垣の論に従えば，現前の形而上学／同一性の政治学の乗り越えのために，デリダとドゥルーズは 2 つの異なるベクトルを生ききった 2 人だということになる。この 2 つのベクトルは，共に簡単にまとめあげられるようなものではないだろうが，そこに真摯に学ぶべきものがあることだけは間違いない。これは，私たちが生きている現実に立ち向かうときに抱えこまらざるをえない，挑戦的思考の二様相なのではないかと，私にも思われる。

そうであるが，ここで檜垣の論を引いた理由は，すなわち私自身のケガレ論の再解釈の提示を通じてここで示したかったことは，デリダ的なものからドゥルーズ的なものへと思考様式の重心を移していくことが，ストリートの内在的理解には不可避であろうということである。というのは，デリダ的な見方がホーム権力の思考方法を根底から覆すというよりは原エクリチュールという空虚の存在（到達不可能性）を支えにした脱構築によって差異の場所をずらし続ける逃走的抵抗の形になっているのに対して，ドゥルーズ的な見方はもっとストレートに思考方法の転換によって形而上学の窮状を乗り越えようとしている革新性があり，例外化された「ストリート」の生を描き出す視点転換がそこに見て取れるからである。もっとはっきり言うならば，デリダ的見方では，すなわち主張される「〈外〉の侵入」という見方には，「〈内〉中心主義」の視点が実はへばりついていて，その意図に反して支配イデオロギーと共犯的になってしまって，それを遅延

させることはできても根本的には相対化できないことになる（ネグリらのデリダ批判はこの点に触れている（ネグリ／ハート 2003; 2005））。逆に，一見脳天気にも見えるドゥルーズの主張「溢れ出す〈内〉」は，その外見に反してきわめてラディカルな支配イデオロギーの逸脱ないし思想的凌駕になっている点が，注目されるのである[21]。

これがケガレ論の説明の仕方の転向の理由と経緯であり，ドゥルーズ的転回と呼ぶべき，この反省なしには私自身がストリートの人類学へとうまく歩を進めることができないと感じたのである。檜垣がドゥルーズの差異として取り出した表2に示される6つの特徴と1つの事例は，そのままストリートという場の様相を構成するだろう。これは画期的なことである。社会空間の縁辺という押し込まれた場所，主流社会からみれば劣等で受動的な場所と見えるところに，階層的思考の枠組みが外され，主流と縁辺の間に変わらぬ生の微分と分化を認めるのである。そこでは社会的に押し込まれた受動性を刻印されながらも，しかしその生の営みの本質においては主流も縁辺もなく，そうした差異を横断する滔々たる生の流れがあるだけである。これは，私自身，『ケガレの人類学』において，フィールドワークから実証的に論じた不可触民の文化の様態についての結論と，実は全く同じ主張なのであった。

ドゥルーズは，あたかもストリートの人類学の実践者のように，こう言い切る。「最も条理化された都市さえも平滑空間を出現させるのだ」（ドゥルーズ／ガタリ 1994 (1980): 556）。さらには，相互に入り組んだ平滑空間と条理空間の説明を重ね書きのように説明する下りでの一節で，「真の遊牧民……彼らは動かない。動かないことによって，移住しないことによって，1つの平滑空間を保持し，」（ドゥルーズ／ガタリ 1994 (1980): 538）と，ドゥルーズは喝破する。本書の関根論文で記述されている，歩道空間上に建設され維持される底辺に生きる人々の活動の中核を射抜くような驚異的な指摘の言葉である。だからもちろん，私はこの警句をストリート論の中枢に置くことにする。小田亮はすでに研究会での発表（小田 2004）において，このフレーズに触れ，そこにバトラーとイリガライの攪乱し生産する模倣を経由して愛撫という浸透的変容（移動しない移動変化）に触れていた。表面的な移動と定住の差は本質的ではないことになり，定住の中に移動が，移動の中に定住が浸透しうるのである。平滑的だった場所が都市計画という条理化が進行してストリートが建造されると，今度はそこに平滑化が始まるのである。

ヘンリー・ダーガーという死後に作家ないし画家として発見された人物は，大都市シカゴの一角で1個の驚異的な人生を生き抜いた（マグレガー 2000）。掃除夫として働いた病院と教会と自分の部屋を往復するだけの生活の中で長大な小説と膨大な数の挿絵を残した。彼の部屋にはベッドがなかったという。彼の精神世界はドゥルーズ的な意味でノマドであったに違いない。主流社会から見れば彼の圧倒的に受動的な社会的弱者の生活スタイルをとった場で，彼が生きた世界は想像を絶する豊穣さと生産性を生み出して

いたのである。条理空間の片隅でそこから圧倒的に浸透し踏み越える膨大な平滑空間が構築されていたわけである。移動しない旅の実践者が現にいた。ストリートの聖人のように。この聖人の死後，この大きな「穴ぼこ」「空隙」の縁に中をのぞき込む人が集まるように彼の残した小説と絵画の周りに人が集まり，一種の創発的共同性が誕生する。今や彼の生涯は映画になり，彼の小説は挿絵とともに世界を旅している。それは条理空間に閉塞感を覚えた人々の魂に語りかける出来事を生み出し続ける。ストリートの風，平滑空間の風，プラトーの風を人々に吹き込む。

ストリートは，2つの見方を背負い込んでいる。1つは，支配的な主流社会の条理化のまなざしが見出す悲惨で劣等な縁辺である。これは再帰的な脱構築の中で，デリダ的な差異において生き延びる面もあろう。しかしそれだけではない。それだけでは人はそこに生きられない。もう1つは，縁辺を真に内在的に了解したときに見えてくる，ドゥルーズ的な差異の示唆するところの，主流と縁辺といった条理空間的区別・意味づけが実質的に無効化するような，平滑化を基本とする生の流れに則った見方である。

ネオリベラリズムに抗するには，後者の見方が不可欠であることは，もうこれ以上繰り返す必要はないであろう。ストリートからの共同性の渦を作り出すことが，求められている。研究会での発表や論文を通じて知った，小馬徹の紹介するシェン語の創出のたくましさにも，鈴木裕之の示すストリートボーイの活力にも驚かされ，ストリート・ノレッジの生々しい展開に勇気づけられた。研究会での松田素二のストリートでの暴力の様相の腑分けと共同性の創発もこうした研究と接点をもつだろう。

私自身のフィールドであるインドからは少し違った雰囲気ながら，別の意味でのしぶとさが見られた。何度も紹介した事例であるが，チェンナイ市のある歩道寺院の持ち主の女性は，父親の作った小さな寺院のある大通りの歩道で生まれた。70歳を超える彼女は路上を家としてその1地点で生涯を過ごす。大通りの流動の力（多くの患者が通う大病院の目の前に位置することも効果的な立地選択である）を賽銭や寄付という形で寺院に取り込んで生き抜いてきた。自己資本なしにでも身の回りの使える環境条件や社会文化的ハビトゥス[22]を駆使しての流用によって，自己が生き延びるためのある種の共同性の渦を歩道寺院のまわりに努力して創出してきたのである。この5年間の間にこの家族は立ち退き命令に抗する裁判もやり抜いて今やトタン屋根の小屋まで作ってしまった（2008年の観察）。歩道占拠者がその端をさらに歩道に分割する。そうすれば，占拠している部分は自分の敷地のようになる。6mくらいの幅が広い歩道なので専有面積は約60平米を超えていようか。今や，そこに歩道寺院と住まいとしての小屋が堂々と建っているのである。あの6年前に初めて見たときの，アル中の息子に絶望して彼の嫁が自殺した直後の，いかにも悲しげな青いビニールシートの掛け小屋の心許なさはもうない。驚嘆すべきたくましさである。この家族はこの路上に住んで4世代から5世代に入ろうとしている。世代を継いでの1個1個の人生をかけた条理化と平滑化の入り組みの

軌道である。ストリートの流動の中に擦れ合うわずかの力をかき集めての共同性の渦を起こし生活の定点を構築する，たゆまぬ努力の人生であった。彼女の孫も路上でもう結婚の年齢に達しつつある。

フーコーのヘテロピアの説明において究極の事例として示される大海原を渡る船のことが頭をよぎる。この点で，本書では海が支配的な空間に浮かぶ島社会を扱った棚橋訓の論文は，ストリートとしてのストリームをめぐって平滑空間と条理空間の間，ないし島の内部秩序と外部との間の関係付けの文化的マナーを「海続き」と捉え，その見方の内に起きてきた変遷（複視の減衰）を辿ってくれて貴重である。また，松本論文も，海に生きる今日の海峡民たちが，海域をめぐって「上からの眼差し」とは相容れない「下からの眼差し」を保有すること，その眼差しによる翻訳・交渉・抵抗が生きられていることを繊細に描写する。すなわち両論文共に圧倒する条理化する力の中においても平滑の空間を穿つ光景の所在を示唆してくれている。

とにもかくにも，平滑空間の典型としての海にも条理化の力は働くが，その先でさらなる平滑化が起こる。そんな光景が，雑踏の路上の歩道寺院の向こう側にも見えてくる気がする。果たして，このストリートの達人たちを前にして，私たちは何を思うべきか。もはや他人事でないことだけは確かである。その切迫感をもって，志は異なるわけではないだろうが，本来のものより薄められた流行のカルチュラル・スタディーズの民族誌レベル（日常生活の場の全体記述ではなくサブカルチャーに絞って焦点化してしまう傾向）にとどまらずに[23]，社会文化ハビトゥスの襞に分け入るような，全体論的なまっとうなエスノグラフィーの記述に向かうのが，私たち人類学者の役目ではないだろうか。

とにかく，ホームを有する者も，その幻想に浸っている者も，「ストリート独裁」という問題を真剣に考えることを余儀なくされている時代が到来していることは間違いない。私の定義での意味での縁辺を繋いでいくストリートは，戦術的努力と偶然とともに生起する共同性の渦という〈場所 place〉を創出するだろう。しかし，それは本質化できるような条理的な場所ではなく，平滑化と条理化とのせめぎ合いの中に生まれる渦として存在するのである。アパドゥライならばローカルなハビトゥスという社会文化的ソフトウェアを基盤にして文脈化の中で生成する動的な「近隣」というその都度のハードウェアとして，場所を説明するだろう。

人は生きる場としてなんらかの〈場所〉を必要としそれを求めるが，それを統一性や本質化の前提を持つものにしないという抑制の効いた機制のなかで獲得するという，微妙な「ストリート独裁」の意義を常に噛みしめつつ，流動だけの過剰なネオリベラリズムの破壊力にへばりつき逆手にとって，上記の意味での〈場所〉の空隙（メディオロジーにおける「媒介する行為」の意のメディアシオンさらにはトランスミッションの「物象化された組織」，またドゥルーズならば非―コミュニケーションの空洞や断絶器と呼ぶもの）を切り出すことが大事なのである[24]。これを，いつか辿り着けばいい「哲学的な

理想論」として述べているではなく，私たちが必ずや緊急に進まなければならない，新たな分裂的な階層社会化に抗する，他者を犠牲にしない方向に進む唯一の現実的な道として記しているのである。その意味で人類学は実学である。ストリートの聖人や達人だけがしていれば良いというような生き方ではない。ストリートで辛うじて生きているように見える人たちの場所感覚を哀れんだり，疎んだりしている暇はもうない。その気構えと身のこなしを真摯に学び，我がものにしていく努力が皆に求められる。

「ストリートとは疲れるところだ」と，『ストリートの歌』を著した鈴木裕之は研究会でいみじくも語った。そのストリートの緊張と強度は，現代のネオリベラリズムの主流社会が人の固有の生を殺すほどに疲れさせるものであることとポジとネガでバランスしているに違いない。松田素二はそのバランスの現状を，ストリートで勃発する暴力の質を腑分けしていくことで明らかにしようとする。松田によると，ネオリベラリズム状況の進行下で，国家を下敷きにした暴力が圧倒する中にも，これまでの民族化ないし伝統化という戦術による攪乱・抵抗とはまた異なる，スラムという生活場を基礎にした新しい形の共同性の創発を兆候として見届けられるとする。近年の都市暴動の様相は楽観を許されない緊張の走るものであるが，それが秘める可能性を見据えようとしている。

問題は切り立ち，道は険しいけれど，現実の巨大な矛盾の上に，それを承知で望むことは，ここで検討してきたストリート性が指し示すような，近代を脱臼させるような生き方の構えが一般化し，やがては，このままなら人類全体を疲弊させていくだろうネオリベラリズムの奔流自体が適正化していくことである。そうなれば，私たちはストリートをもっとおおらかに語ることができよう。いや，そこでは，もう「ストリートの人類学」は緊急の課題ではなくなっているはずだ。私は人類学を実学と考えているので，実学の学問とは自己の意義の消失をもって生命を終える，そういうものでよいのだと思っている。そういう日が来るといいのだが。

注

1) ベンヤミンの言う意味での「批評」である。まえがきでも触れたように，「芸術批評」あるいは「目覚めた歴史」というベンヤミンの方法，すなわち炎の比喩が結ぶ事実内容と真理内容の関係を意識している。ストリートの人類学は，その意味で芸術人類学であり，批評人類学であるはずである。芸術作品が現存する必然性は，この必然性を証明する批評行為によって達成される。不完全な言語としての芸術作品を完成させるのが批評である。芸術作品は批評を待っている。必然的に現存している生活世界を対象にする人類学は，芸術作品に生活世界を相当させることで，その役割を明確に認識できる。それが批評という人類学的実践である。現象学が問題にする生活世界の二重性を想えば，よく理解できる指摘である。ドクサとしての自然的態度を有する表層の生活世界は，同時に主観客観図式をその矜持として保つ科学的世界を批判する隠された完全拠点にもなるという二重性である。見える生活世界の表層（事実内容）を不完全言語とし，隠されている生活世界の絶対的意義（真理内容）を構築す

る認識の高次化が「楽園言語」を完成させることに等しく，批評人類学の目的となる。生活者の下からの視点に密着するストリートの人類学はその中核に位置することになるだろう。（ベンヤミン（1995; 1996; 1997; 2001），岡本（2006）など参照）

2) Fox（1971; 1977），Jackson（1985），Gulick（1989）などの都市人類学の先行レビューにおいては，都市における（in）よりも都市の（of）人類学が強調されてきた傾向があったが，この区別は Gulick の言うように，「微妙なことでも細事にこだわるようなものではない」のであると，Low は整理している。都市の人類学は of であってもそこだけに限定され得ない in において全体社会が考察されることになるのである。

3) この点は，詳細にしかも説得的に文化地理学者フィリップ・クラングによって行われた，経済と文化との組み合った関係の議論でバランス良く補足できる（Crang 1997）。クラングは，研究の力点の経済から文化への移行が 1990 年をはさんでネオリベラリズムの展開と並行して強まったことが多くの識者によって指摘されていることを引く。地理学ではこの時期にモラル・ジオグラフィーズが経済地理学を凌駕していくという。構造主義的転回というもう少し長い歴史を有するものこそ，本来のカルチュラル・スタディーズの登場と言うべきだが，いわゆるカルチュラル・スタディーズの流布が世界的に起きるのがこの時期である。しかし，カルチュラル・スタディーズの流行，一般化は，本来のそれの有していた民族誌的方法を矮小化する傾向を生み出し，言説中心の戯れに零落する傾向が生じさせて，浅薄な意味での文化への移行に批判もあがることになった。ここでの文化論的転回は，浅薄な意味次元の文化移行を明確に拒否しており，阿部に学び，人類史における文化の存在意義という深い歴史的射程をもった意味での文化からの現代社会再考の必要性を訴えるために，用いられていることを確認したい。文化人類学とカルチュラル・スタディーズとの交差に関しての適確なレビューに，（小田 2006）がある。

4) アリストテレス以来の概念，そしてプラグマティズムの元祖 C. S. パースが重視した概念 abduction は，日本では川喜田二郎が早くに著書『発想法』（川喜田 1967: 4–6）において，野外科学すなわち人類学的フィールドワークの中心的役割に据えている。川喜田はこのキーワードを上山春平から聴いたとし，また上山春平の『弁証法の系譜』（上山 1963）の 6 章に特に負っていると記している。

5) たとえば，ブラジルの前近代の都市空間と近代主義の典型的な成果ブラジリアの都市空間との比較検討した（Holston 2005）において，近代的都市におけるストリートの死が論理的に考察されている。

6) 樫村愛子は著書『ネオリベリズムの精神分析――なぜ伝統や文化が求められるのか』（樫村 2007）の冒頭でネオリベラリズムの時代の特徴を再帰性と恒常性をキーワードにして簡潔に説明している。

7) マリリン・ストラザーンが編集した『監査文化――説明責任・倫理と学界にについての人類学的研究』（Strathern ed. 2000）は，自らが巻き込まれた現代社会の再帰的な人類学的研究として突出した成果である。これは，ヨーロッパ社会人類学学会（European Association of Social Anthropologists）のコンフェレンス（Conditions of Work, Conditions for Thought）とワークショップ（Auditing Anthropology: the New Accountabilities）での議論をもとにした論文集で，近年のネオリベラリズム的な改革を人類学がどのように見るかという論考や，人類学にとって「アカウンタビリティ」といった倫理がどのように作用するかを問う論考が収められている。日本の人類学界では春日直樹が鋭く反応し興味深い展開をしている（春日 2007）。監査（Audit）とは，もともと民間企業が適正な活動を行なっているかどうかを利害関係者に説明するための証明手続きを指していた。近年の行政改革という名のネオリベラリズム的施策で

は，公共支出の適正化を図るため，この民間部門における監査の手法が公共部門へと導入されてきている。民間企業のように競争に晒し，効率性を高めることが目指されているとするのだ。この方向は高等教育や研究機関にも及び，監査報告を支えるアカウンタビリティ（説明責任）という倫理的命題を導入することで，業績評価等の自己点検システムを導入するようになっている。これが，社会全体を覆い始める監査文化なるものの成立過程なのである。ここには，狭隘なる近代の科学主義ないし合理主義が貫徹していることを見るのは容易だし，誰にでも分かる言葉や数字で説明できないものは存在の場を失うという短絡した成果主義によって，今や組織はそれ自身の存立基盤をじっくり育てる猶予となる時空を縮小・枯渇させられてきている。その枯渇過程に巣くっているのが，自らの自己点検については先延ばしにし，責任をとらない官僚システムであることもまた良く知られ，空しい自己点検によって人心の荒廃に拍車をかけている。だから，監査文化とは闘うべき対象を意識化するために否定的に名付けられたものなのである。

8) たとえば，白石嘉治・大野英士編『ネオリベ現代生活批判序説』（白石・大野編 2005）などに，私たちの試みに重なるネオリベ傾向の独走への憂慮が容易に見て取れる。この新評論から出版された本の中身の紹介文を引用させてもらう。「2005.9.11 の衆院総選挙は，自民党の地滑り的勝利で終わった。比例制のマジックによる錯覚勝利にすぎないにもかかわらず，小泉政権は“郵政民営化が支持された国民投票”などと公言している。しかし，「郵政民営化」をはじめとする小泉政権の「改革」の中身と終着点を，私たちは本当に理解しているだろうか？ たしかに「官」の非効率や不正をなくすためにできる限り民間に委ねようという主張は説得力をもつ。だが小泉流民営化論を基礎づけているのは，市場の万能を唱えるネオリベラリズム（新自由主義）の教義であり，それは「市場の原理に従って儲けることができた者だけが生き残る」ことに行き着く。言うまでもなく「民営化」はとうの昔に始まっていた。電電公社＝通信，国鉄＝交通，大学＝教育等々。年金も渦中にある。では，次は医療だろうか？ その次は軍事？ さらにその先には……こうして公共部門が削られ，市場に委ねられてゆくことで生きてゆけなくなったとしたら，その人は「生きなくてよい者」なのだろうか？ 仕事を失い，食べられなくなった時，「市場の原理なのだからやむを得ない」などと納得するだろうか？「市場」に，ある人間が「生き残るべきか否か」を委ねてよいはずがない。小泉政権の「改革」の根底にはネオリベラリズムがあり，その終着点には生の統治がある。本書では，「埼玉大非常勤講師大量解雇事件」を出発点に，たとえば「大学」そのものを「公共空間」として捉えることのできないわれわれの“ネオリベ化した感性”が問い直される。4 人の思想家・活動家（入江公康・樫村愛子・矢部史郎・岡山茂）へのインタヴューによって，ネオリベ的現況がさまざまな角度から浮き彫りにされる。医療，教育，交通，通信＝生の普遍的な条件としての公共性が毀損されつつある現在，その毀損への抵抗がいかに可能かを考え，行動しなければならない」（新評論の web サイトより）。

9) 危険とリスクの相違については，佐古輝人が『畏怖する近代――社会学入門』において，分かりやすく説明している。「ふつうリスクという語は危険（danger）とほとんど同義のように使われている。人はそれを安全（security）と対極にあるものとして捉えようとする。しかしルーマンの指摘によれば，リスクの反対概念は安全ではない。リスクの対極にあるのは，危険である。安全を，望まない結果がもたらされる可能性のない状態，危険を，望まない結果についての責任が当事者ではなく，当事者に外在する非人間的要因に割り当てられている状態，リスクを，望まない結果についての責任が当事者のあいだで分配されなければならない状態としてみると，このことはわかりやすい」（佐古 2006: 147）。更に「危険を認識しリスクに置き換えることは危険を減少させるのではなく，以前には考慮する必要のなかった新しい

危険を生み出してゆくのだから」（佐古 2006: 148）。

10）特に，Appadurai（1996: Ch. 9），アパドゥライ（2004: 第 9 章）に詳しい。

11）女性的なものがなぜに今注目されるか，ストリートの人類学にとっても重要か，を理論的に理解するために，さらに小田亮の発表での説明を参照しながら議論しておきたい。その要点はこうである。女性的なものは，女性が周辺化されることで備わった「隷属の美徳」と解すべきではなく，女性的なものはより普遍的な基盤を持つ点が重要である。それ故に，野生の思考，ブリコラージュ，他性への配慮などの可能性の基盤になりうる。男性とは，実体としての男性ではなく，ツリー状の秩序感覚のことであり，条理空間を生産するものであるが，それに対して女性も実体ではなく，リゾーム的なるものをさし，それは留まりながらの移動性を体現する。「女性的エクリチュール」の実践とは，貴方＝男が私＝女に割り当てた空間を隔てる壁を，浸透し流動する生者の皮膚にもどすことなのであり，それが愛撫なのである。その「模倣」ないし「憑依」の実践は，二項対立の転倒でも 1 への解消でもなく，2 のままでただ可動性を取り戻すことなのである。そのことは，ストリートの理解に近づければ，定住という位置を模倣しながらそのなかに移動する他者の声を浸透させてしまう所作である。この事態を，小田は「1 つの意味＝方向に固定された二元論を，流動的な二項対立へと変容させるもの」と言う。これは私の言い方では〈周辺〉を〈境界〉に読み替えるとなる。すなわち，ここにストリートを方法として考えるべき点が描かれている。それを敷衍すれば，ストリートを歩くとともに住むこと，家に留まりながら流動性を手に入れることという作法を示唆し，それを，すでにベンヤミンは「パサージュは道であり家である」と喝破していたのである。だから，歩く者とは単に低い位置からの視点を担う者のことではない。大事なのは等身大の身体性と接触性にかかわるその浸透性が問題なのであろう。

12）ここで言うストリートは，私の言い方では三者関係の差別において〈周辺〉が生み出される場であり，〈境界〉としての潜在性を宿す場所である。その事態は，ジョルジョ・アガンベンが『ホモ・サケル』において「剥き出しの生」「例外状態」として捉えられた場所でもあるだろう。そこは，例外という「外に捉えられている」（アガンベン 2003: 29）あるいは「包含的排除」（アガンベン 2003: 34）という秩序の宙づりから結果する状況のことである。たとえば，アガンベンが例外状態の説明のために言語活動と非言語的なものとの関係を持ち出す。すなわち，非言語的なものは，言語活動による包含的排除，すなわち言語活動が握るヘゲモニー空間において例外として「外に捉えられている」ものなのである。言語活動は語られなかった非言語的なものを排除したと見えるが，非言語とは言語から排除されたという関係においてのみ規定されるという意味で常に捕捉・包含されている。アガンベンはこれを「主権的締め出しの構造」と呼び，「開かれている者に入ることができない」という法や言語活動の主権と例外の相即する存立構造を明らかにする。このことは敷衍すれば，抑圧排除している事実そのものが隠蔽されるという隠蔽の隠蔽という宙づり，すなわち二重の捻れた隠蔽が起きている場所の構造を説明する論理を見て取れる。南博文が研究会の発表（2007 年 2 月）において提出した事例，すなわち広島原爆記念塔の設置と存在は，多様な炸裂分散した原爆被害の記憶を，分かりやすい「平和の祈りの場」という回収された意味づけの下に先取りし，開かれた法の実現体（カフカの開かれた門）として提示される。そうなると，どの記憶をもとりたてて排除しているわけではないという形で記念塔の思想に対抗する契機を不可能にしている，「開かれたものには入ることができない」という隠蔽の隠蔽がそこで達成されている。フーコーの生政治の衣鉢を継ぐアガンベンは，こう近代を規定する。「ポリスの圏域にゾーエーが入ったということ，つまり剥き出しの生そのものが政治化されたということは，近代の決定的な出来事をなしており，古典的な思考の政治的―哲学的な諸範疇が根源的に変

容したことをしるしづけている。」（アガンベン 2003: 11）だから，現代社会は国家というよりゾーエーとビオスの区別が一致に近づく「収容所」と化している（アガンベン 2003: 231）。近代以降の現代を問題にする私たちは，重なりを強めているゾーエーとポリス（主権的空間）との関係，ないしゾーエーとビオスとの関係を注目しその関係を正確に記述するという課題の前にいる。その課題は，主権による例外化の不分明地帯の再点検である。そのために，上から見ていては重なりの強調に終始するだけであり，そのために下からの視線，ミクロな日常的生活の次元への注視が不可欠になる。そこに重なりの綻びや隙間を発見しこじ開けている実践，言うなれば，開かれた門に本当にそこから入れる閉じた扉はないのかと。探すのである。それは民族誌的記述無しに不可能である。そこにストリートの人類学の課題と方法はある。

13) 蛇足ながら，参考に文化差と言うことで言えば，1980 年代のロンドンでは駅のホームの地べたに直接座っている人がかなりいて驚いたことを覚えている。これはインドの地床式とは違うが，家の中まで土足で生活する習慣，ベットに靴を履いたままひっくり返ることなど思うと，もう 1 つの地床式文化なのではないか思う。

14) この点に関しては，竹沢尚一郎の今日のフランスの移民問題を通じて改めて「文化」を再焦点化した意欲的な論考「パリ／マルセイユ, 2005.10–11 ――文化の名による統合と排除」（竹沢 2007）が参考になる。特に同化政策の変容については，（竹沢 2007: 5 節）に詳しい。

15) この種の類型に属する小谷汪之の本『穢れと規範　賤民差別の歴史的文脈』(1999, 明石書店）は，明石書店に何度も足を運び打ち合わせ的な私との長い討論の後に，何ら生産的な理解もなく勝手に出版されたものである。その無礼は置くとしても，ケガレ概念をめぐる議論への全くの初歩的な無理解に基づく批判を加えているのであるから驚くべき厚顔である。私による著者小谷と明石書店への抗議にもかかわらず，その後も同じように閉じた思考を小谷は続けている。南アジア研究において，とりわけ被差別問題において，誠に憂慮すべき不幸な事態である。

16) 渋谷望は，その著書の 3 章「消費社会における恐怖の活用」で，この状況を米国研究からの報告の整理でゼロ・トレランスに向かう「貧困の犯罪化」として把握し，ジクムント・バウマンの論を援用してその状況がヨーロッパや日本にも出現してきていることを示す（渋谷 2003: 95）。

17) 春日直樹が，『ポスト・ユートピアの人類学』（石塚・田沼・冨山 2008）の巻頭論文「ユートピアの重さ，ポスト・ユートピアの心地よさ」（春日 2008）で，人食い慣行を題材にして，宣教師たちが自らの身体を張って理解の限界を超えて「全体的真実」を真摯に追求した事実は重いとし，本来「全体的理解」を標榜してきた人類学者の方がむしろ生ぬるいという。「部分的真実」への反省はするが，自己自身のコミットメントをかけた「全体性」の追究には甘い人類学研究の嘘っぽさをついて語っている。私にはここでの私の主張，またかつて書いた「部分的真実」をめぐる私の批判（関根 2001）と接近し共振する主張として読んだ。

18)『路上のエスノグラフィー』という本が吉見俊哉と北田暁大によって編まれている（吉見・北田 2007)。序文には，「路上のダイナミズム」は，個々の主体による空間の再解釈，領有の営みである以上，客観的に観察できるようなものではなく，都市に内在し身体的に空間へと投企するなかで感じ取られるようなものであるとされ，路上を内在的に理解することが肝要だと説かれる。それに異論はないが，エスノグラフィーと名乗るなら，本文の内容は序文に追いつかない羊頭狗肉と言わざるを得ない。ストリート・アーティスト，ちんどん屋，サウンド・デモ，グラフィティ・ライターだけをそれほど深くなく扱っているだけで，内在的に路上をメディア論的に描いたエスノグラフィーだと言われても説得力はない。結局この本は，

すでに批判の多い不十分なカルチュラル・スタディー系の内容にとどまり，何よりも社会空間の境界性が浮かび上がってくるような構造的な対象への吟味もなく，問題への取り組みの深刻さも足りない。そうなるのは，社会調査実習のお勉強のレベルで，誰にとっての問題を語りたいのか，主語が不明だからである。人間よりも都市が主語の若林幹夫を批判したことがあるが（関根 2004a: 11），このどこか超越的な主語無し論は，東京大学社会学の伝統なのであろうか。ジャーナリズムに乗った編者の名を借りて実習報告書を世に公刊するのは，もう少し慎重であるべきであろう。その点からすれば同じ社会学であっても，西澤晃彦の『隠蔽された外部――都市下層のエスノグラフィー』（西澤 1995）の方が気合いが入っている。下層に生きる人間に照準がしっかりと定められているからである。そうすれば都市のエスノグラフィーの書き方も自ずと変わる。

19) 資本主義システムを維持するために資本家や御用経済学者が隠していることとは，貨幣の二重性，その間で蝶晩になっている銀行の役割のことである。ドゥルーズとガタリは，貨幣の二重性，異なる二局面を次のように対照する。一方が，サラリーマンのポケットに入る金銭（交換価値の無力な貨幣記号，消費財や使用価値に対する支払手段の流れ，貨幣と生産物の強制された範囲の間の一対一対応関係，私はそれに権利をもっている）で，他方が，企業の収支において登記される金銭（資本の強力な記号，融資の流れ，生産の微分係数システム，将来を予測する力をつまりいまここでは実現されない長期的評価を示し抽象量の公理系として作動する）である。両者は同じものではあり得ないのに，それを変換連続される偽装こそが資本主義の内在野を表現しているという。それによって人々の欲望が全力で資本主義社会野の全体を備給するのである。（ドゥルーズ／ガタリ 2006（1972）: 下 30–32）

20) ここでの志とは，〈分裂分析〉に迫ることに相当する都市の無意識への接近といってよい。小田は，カルチュラル・スタディーズを牽引した CCCS の初代所長リチャード・ホガートによる探究に正当な再評価を行う（小田 2003）。それは，エリート文化擁護を当然批判しつつ，さらに大衆文化を退ける差異化を厳密に行うための民衆文化の意義を擁護し探究する意図の中心を，「知的な性行をもっていない人びとがかれらなりの道をとおって賢くなるのを邪魔するからだ」に見るところが卓見である。それを取り出す小田も慧眼である。そのポイントと，ベンヤミンが群衆とフラヌールを区別する意図も相似しているものと私は見なす。フラヌールは，こうして，ハイカルチャー中心主義者（もちろんスノッブ）でも，文化産業に盲目に追随するマスでもない，やはり遊歩する者なのだ。

21) ここに示したデリダとドゥルーズとの思考の差異は，ベンヤミンの「神的」暴力に対するデリダの否定的な評価とアガンベンの肯定的評価の差異に繰り返され変奏される（檜垣 2006: 191–192）。

22) 調査のたびにチェンナイで最大のカパーリースワラ（シヴァ）寺院を挨拶代わりに訪問する。寺院は裸足でないと入れない。何度歩いただろうか，この足裏の感触がここの人々の厚い信仰心を何よりも証明する。人の素足が本当に少しずつ石畳に刻みつけた長い年月の床のなめらかさ，その感触こそはハビトゥスの物的証明ではないだろうか，と感動するのだ。この宗教ハビトゥスが歩道寺院の存立を支えている。

23) 小田亮は，本来のカルチュラル・スタディーズの誕生とその後の足取りを辿りながら，文化人類学との交差のポイントを取りだし，民族誌的方法による「変容を促すローカルな文化の創造」注目することによる共闘の可能性を示唆する（小田 2003; 2006）。

24) この意味での〈場所〉について，重要な哲学者を総動員して集中的に議論している仕事に（Casey 1997）がある。