

みんなづくりポジトリ

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

結論と展望：

なおも、〈生きられる場〉を穿つために：

ネオリベラリズムに抗する〈生きられる文化〉の創

造：生活の場としてのストリートのために：

流動性と恒常性の対立を超えて

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-03-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小田, 亮 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001219

生活の場としてのストリートのために¹⁾ 流動性と恒常性の対立を超えて

小田 亮
成城大学

ストリートを日常的な秩序から解放される「出会い」の場とする見方と、それを資本主義的な流通と消費の編成によって支配された場であるとする見方がある。しかし、19世紀前半までのパリのストリートは、その2つのストリート観とは違って、人と人との日常的なつながりが作られる生活の場であり、そのつながりによって騒乱や祝祭の場ともなった。19世紀におけるパリの変貌は、ストリートが生活の場から切り離され、飼い慣らされた商品のスペクタクルの場となっていく過程だった。その過程で、「日常的な秩序から解放された人々の出会う場」というストリート・ロマン主義の幻想も作られた。現代の「リクレイム・ザ・ストリート」運動は、そのような幻想の出会いの場、一時的な解放の場を取り戻そうとするもので、ストリートは日常的な生活の場から切り離されたままとされている。

本稿は、雑多性をもつ生活の場としてのストリートという見方を「取り戻す」ための論考である。そのために、現代の資本主義経済が消し去ろうとしている関係性の複数性・過剰性に焦点をあて、レヴィ=ストロースのいう真正性の水準においては、それによって、商品のスペクタクルと治安のための「糸里空間」としての都市空間が、「平滑空間」へと変えられていることを示す。

- | | |
|----------------------|--------------------|
| 1 はじめに——ストリート礼賛？ | 5 流動性と恒常性の戦場 |
| 2 モダニティの首都、パリの路上の変遷 | 6 真正性の水準とリゾーム的共同体 |
| 3 「ストリートを取り返せ！」 | 7 ストリートにおける〈顔〉と匿名性 |
| 4 関係の複数性・過剰性とバザール経済論 | 8 おわりに——しがらみと反復 |

キーワード：糸里空間／平滑空間、バザール経済、関係の複数性・過剰性、リゾーム的共同体、真正性の水準

1 はじめに——ストリート礼賛？

アンリ・ルフェーブは、『都市革命』(ルフェーブ 1974) のなかで、^{ストリート}街路 (rue) を礼賛する意見とそれに対する反論の両方を並べてみせている。街路賛成派は、街路が活気あふれる「出会いの場所」であり、日常的な秩序から解放される場であると、次のように説く。

街路？ それは出会いの場所 (トビー) である。……街路、それは無秩序なのだ。まさにその通りである。固定され、冗長な秩序のなかに凍結された都市生活の全要素は、解放され、街路のなかで、街路によって、中枢へと流れ込む。それらは固定的な住居から離れて街路で

出会うのである。この無秩序は生きている。それは無定形である。それは不意を襲う。しかしこの無秩序は上位の秩序を構成する。……街路がなくなった場所は、いたるところで犯罪行為がふえ、組織化されている。街路のなかで、またこの空間によってこそ、ある集団（都市自身）は明らかにされ、姿を現わし、さまざまな場所を占有し、占有した空間一時間を実現するのである。このような占有は、使用と使用価値とが交換と交換価値とを支配しうることを示すものである。革命的な出来事はだいたい街路で起る。それはまた、無秩序が別の秩序を生み出すことを示してはいないだろうか？ 街路という都市空間はパロールの場所、事物と同様に言葉と記号が交換される場所ではないのだろうか？ それはパロールが書かれる特権的な場所ではないのだろうか？ 壁に書かれた命令や制度から脱して、パロールが《野生に》変化し、書かれうるのは、一体どこだということか？（ルフェーブル 1974: 29-30）。

それに対して、街路反対派は、ストリートを資本主義的な消費の編制によって支配されている場として描く。

出会うの場所だって？ おそらく、そうなのだろう。だが、どんな出会いなのか？ それは表面的な出会いにすぎない。街路では、ひとびとは相並んで進み、出会うことはない。……街路？ それは商品の陳列場であり、店と店との隘路にすぎない。（刺激的で、魅惑的な）見世物となった商品は、ひとびとを見世物へと変える。なおそのうえ交換と交換価値が使用をしのぎ、それを残り滓に還元してしまうのだ。……権力が威嚇する場合にとる最初の措置は、街路にとどまることと集結することの禁止である。もし街路が出会いという意味をもっていたとしても、それは、いまや必然的な還元によってただの通りに還元されつつ、また（追いつめられた）歩行者用と（優先された）自動車用の通りに分割されて、出会うの意味を失い、その喪失でしかありえなくなってしまったのだ。街路は消費のために／によって編制された網目になってしまったのである。そこでは、歩行者の往来の速さは、ショーウィンドを眺め、陳列された品物を買う、という可能性によって支配され、測られる。……

新資本主義的な消費の編成は、街路でその力を発揮している。それは（政治的）権力であるばかりでなく、（確証されたかあるいは隠されている）弾圧の威力でもある。ショーウィンドの連なり、売らんがための品物の陳列である街路は、どのように商品の論理が、美的で倫理的なよそおいと重要性とをもつ（受身の）まなざしと重なりあうのかということ、を示している。……このように考えることによってはじめて、^{イメージ}映像や^{オブジェ}広告や物品の見世物——シンボルや見世物と化した《オブジェの体系》——によって、街路のなかで行なわれている都市空間の植民地化について語るができるのである。古い街路を近代化するなかで明らかになったことだが、環境の画一化は、^{オブジェ}物品に効果的な色とかたちをまとわせ、それらを見るからに魅惑的なものにしたあげろ。とはいえ、街中で行列——仮装行列、舞踏会、民俗的祭典——が許されているということは、権力が空間の占有あるいは再占有のカリカチュア的なうわべだけしか認めていない、ということなのだ。だから、本当の占有、つまり実際の《デモ》による占有となると、それは弾圧的な力と衝突し、沈黙と忘却を強いられるのである（ルフェーブル 1974: 30-32）。

ルフェーブルは、このように、ストリートが固定された住居などの既成の秩序から解放された人々が出会う場であり、無秩序の場なのだという意見をみせたあとで、出会い

の場といっても、それは表面的な出会いに過ぎず、自動車が優先された端の歩道を人々は相並んで進むだけで出会うことはなく、そこで人々が出会うのはショーウィンドや広告のなかで見世物（スペクタクル）となった商品でしかないという反対意見を対置させる。ストリートは、もはや資本主義のための流通と消費の場でしかないのだというわけである。

ルフェーブルの街路反対派によるストリート礼賛への疑義は、「都市やストリートは異質な他者との出会いの場である」といった紋切り型の社会学的言説の再検討を促してくれる。実際、都市での自分の暮らしを振り返れば、ストリートでの「異質な他者との出会い」などないし、現代の都市は、むしろそのような出会いが生じないような装置に充ちている。都市において、人びとは自分とどこか同質なところをもっている「仲間」を選択しながら（逆から言えば異質性を排除しながら）生活しているといっているだろう。その意味では、現代の都市のストリートは、出会いの場ではなく、自動車による商品や人の流通のためのものであり、都市計画もストリートが流通のための「大動脈」となるように作られている。そして、そこでの「異質な他者」は出会うものではなく、安全を確保した距離から眺める対象であり、都市のスペクタクルの一部でしかない。

しかし、18世紀までのヨーロッパでは、ストリート（街路・路地）は、人と人との間にアソシエーションが創出される生活の場でもあった。いまでもチューリッヒのようなヨーロッパの都市の旧市街を歩いていると、自動車の侵入を妨げているかのように、狭い街路にカフェのテーブルや椅子がはみ出していて、そこで出会った顔見知りとながながと語り合っている人々がいたりする。このように、人々の生活の場としての路地をいまでも垣間見ることができる。

そのような生活の場としての路地は、ルフェーブルが挙げた、相反する2つのストリート観のどちらにもあてはまらない。というのも、そこは流通と消費の場にはなっていないけれども、固定された住居や日常生活から解放されている無秩序の場でもないからである。路地は、出会いと祝祭の場ではあるが、生活の場から切り離されてはいないのである。都市のストリートが、流通と消費のための空間へと造りかえられていったのは、モダニティ（近代性）の世紀である19世紀であったが、ストリートが生活の場から切り離されていくその過程で、もう片方の「解放された人々が出会う場」という、いわば「ストリート・ロマン主義」の幻想も同時に作られたといったほうがよいだろう。

2 モダニティの首都、パリの路上の変遷

それでは、それ以前のストリートはどのようなものであったのだろうか。「19世紀の首都」（ベンヤミン）であり、「モダニティの首都」（デヴィット・ハーヴェイ）であったパリの例を見ていこう。パリの路地は、19世紀の前半までは、生活と出会いの場で

あると同時に、とりわけ1830年の7月革命から1848年の2月革命と6月蜂起にかけては、民衆による都市騒乱の母胎であり舞台であった。喜安朗（1982; 1994）によれば、この都市騒乱の時代を通して、労働者のストライキのための集会は居酒屋で行われ、居酒屋で出会った人たちによるグループ、たとえば居酒屋に集まるとともに労働者詩人のシャンソンを歌う仲間であるゴゲットやさまざまなクラブ・アソシエーションが2月革命や6月蜂起の基盤となっていたという。また、労働者よりも下層の路上の生活者である呼売り人たちは、革命や蜂起のたびに数が急増して、路上をにぎわせたが、彼ら／彼女らは革命や蜂起の情報を印刷した新聞やビラの呼売り人ともなって、民衆蜂起の媒介者となった。そして、最も活躍したメディアはストリートの壁に貼られたポスターであり、狭く曲がりくねった路地はなによりも民衆たちがバリケードを作るのに適していた。

アラン・フォール（1991）は、これらの民衆たちによる都市騒乱が民衆文化におけるカーニバルなどの形式をとっていたという。たとえば、2月革命の騒乱のきっかけとなったのは、ブルヴァール（大通り）上で法務大臣の家に対して、シャリバリ（どんちゃん騒ぎによるからかい）の形式で抗議行動をしていた人々の行列行進が徘徊しながら外務省前までいったときに、群集に守備隊が発砲して、死者52人が出たという事件だったが、そのとき、人々は、運送会社の馬車を徴発し、死体を馬車に乗せて「復讐だ！ 武器を取れ！」と叫びながら行進したという。それは、他ならぬカーニバルの山車の形式だった。

このように、19世紀前半のパリのストリートは、出会いと生活の場であると同時に、革命と祝祭の場であった。重要なことは、都市騒乱と革命と祝祭の場としての路上が、人々の生活の場と切り離されてはいなかったということである。喜安は、フォールが指摘する都市騒乱や蜂起のカーニバルあるいはシャリバリの形式や、路地の居酒屋で創られたさまざまなゴゲットやクラブなどのアソシエーション、そしてストリートを生活の場とする下層民衆たちの「路上の権利」という伝統などに見られるように、都市騒乱の祝祭性が一時的・突発的なものではなく、都市の民衆の生活の場に根ざしたものであったということを繰り返し強調している。

けれども、都市騒乱の時代を経るうちに、路上に変化が起こる。まず、ストリートを生生活の場とする呼売り人の声が路上から消えてゆく（喜安 1982: 189）。1820年代の王政復古時代に、ブルヴァールにおける馬車の往来が激しくなって中流階級の人々がゆっくりブルヴァールの商店をゆっくり見ながら散歩することが困難になったため、ブルヴァールとブルヴァールとを連絡する通路の両側にショーウィンドに商品をきらびやかに並べた商店が並ぶアーケード風のパッサージュがたくさん出現したが、呼売り人たちは、ブルヴァールからもパッサージュからも締め出されたのである。警察は、呼売り人たちを交通の妨げであり、また路上での騒乱を起こす存在と見なして厳しく規制するようになり、大道芸人たちも鑑札による承認がなければ路上にいられなくなった。2月革

命は、それらの人々が「路上の権利」を要求する抗議行動でもあったが、その「路上の権利」に止めをさしたのが、第2帝政期の1860年代に進められたオスマン知事の都市計画によるパリの改造であった。この都市改造によって、多くのまっすぐなブルヴァール（大通り）が造られるとともにたくさんの路地が整理されていった。それは、リチャード・セネットが指摘しているように、即席のバリケードを作るのにうってつけだった、曲がりくねった路地をなくしていくとともに、見通しのよいブルヴァールを貫通させることで、流通の輸送手段を確保しつつ、集団と集団とを分断するという効果があった（セネット1975）。オスマン知事の都市計画は、まさに、「アーキテクチャによる支配」（レッシング2001; 東2007）の始まりだったのである。

そして、都市計画によるパリの改造は、ストリートを生生活の場とする人々の「路上の権利」を消滅させるとともに、パリのカーニバルをも変質させた。フォールによれば、2月革命以降、パリのカーニバルは衰退し、世紀転換期に突然復活する。しかし、復活したカーニバルはもはや飼いならされたものだった。それは、祭り委員会によって組織され、人々の動作は体系化され、飲酒や野蛮な行為は規制され、新聞社や企業の提供する大掛かりな山車行列やダンスがスペクタクル化された。このようにしてカーニバルは、人々にも好評な楽しみとなったが、それは、資本主義のためのスペクタクルとなったのである。

3 「ストリートを取り返せ！」

ストリートが流通と消費の場、飼いならされたスペクタクルの場になったあとでは、「ストリートを取り返す」という実践は、ストリートが人々の出会いの場であるようにすること、人々の「路上の権利」を取り戻すことを意味するだろう。そのような実践がストリートの人類学にとって重要なテーマのひとつとなるのは、ノスタルジックに過去を再構成するためではなく、現代社会においてもそのような実践が様々な形で見られるからである。そのひとつが、毛利嘉孝（2003）の紹介している、1990年代のロンドンで始まった「ストリートを取り返せ（リクレイム・ザ・ストリート）」という運動である。この運動は、ストリートが自動車に独占されていることへの抗議として、一定の時間道路を封鎖して、そこでぶらぶら歩くデモをしたり、レイブ・パーティを開いたり、自転車で埋め尽くしたりして、そこに祝祭的空間を創り出すというもので、1993年秋にロンドンのワンステッドとハックニーを結ぶ高速道路M11のレーン拡張計画に反対して、その拡張計画で取り壊される予定のクレアumont・ロードに残された家と道路を占拠し、そこに塔を立てて、道路でレイブ・パーティを開いたりしながら1994年11月まで工事を阻止したことで注目された。そのときは最終的には警官隊によって排除されたが、これをきっかけにして、「リクレイム・ザ・ストリート」の運動は、ゲリラ的

なストリート・パーティを開いて交通を麻痺させて、一時的にストリートを「自動車による交通や移動の空間」から「日常生活を楽しむ、創造し、繁栄させる場所」へと変容させる運動スタイルを生み出したという。毛利は、この「リクレイム・ザ・ストリート」運動について、次のように言っている。

彼らにとって、ストリートは単なる交通や移動の空間ではない。むしろ問題は、本来は多様な人間生活の営みの場が、単なる交通や移動の空間として切り詰められていることである。それは、国家と個人、公的な空間と私的な空間が交錯し、互いにせめぎあう政治的な場所であるべきなのだ（毛利 2003: 105-106）。

「リクレイム・ザ・ストリート」運動の他にも、ストリートを取り返す実践として、スケートボーディング（ボーデン 2006）やコミュニティ・ガーデニング（高祖 2006）などが挙げられる。ただし、それらの実践の多くは、ストリートを一時的に祝祭的な出会いの場にするもので、生活の場とするものではない。それらは、ジュディス・バトラーの言い方を借りれば、ストリートを「創発的連帯」の場とする運動といえるだろう。バトラーは、女性たちのあいだの創発的連帯について、「女というカテゴリーの中身をまえもって定めぬような連帯」であり、創発的な連帯の枠組みの中では、「さまざまな立場の女が各々のアイデンティティを表明しうる対話的な出会いの場がもたらされる」（バトラー 1999: 41）と述べている。

しかし、創発的連帯は、バトラー自身が認めているように、連帯を効果のあるものにしてしまうとすれば、それはたとえばマイノリティというアイデンティティやローカルな場所を基盤とする必要があるが、そうすると創発的なものではなく、それを創発的なものとしてしまうとすれば祝祭のように一時的なものになるか、あるいは連帯の基盤となるアイデンティティや場所といった基盤を放棄せざるをえなくなってしまうというジレンマを抱えこんでいる。

それに対して、関根康正（2007）が報告しているインドの大都市チェンナイ市の大通りに建てられた「歩道寺院」は、基盤となる場所としての生活の場と切り離されてはおらず、まさに現代都市のストリートを生活の場として取り返す実践となっているといえるだろう。関根は、花輪売り、屋台、小物売り、路上生活者の居所、果物売り、生ジュース売り、古本売り、牛の飼育、サイクルリキシャ・スタンド、茶店、社交場、トレイやゴミ捨て場、傘直し、靴修理と靴磨き、エロ本隠し売りなど、雑多な活動と機能をもつ歩道空間を、「上からの都市計画の意図をずらして利用、活用されている『ヘテロトピア』的な場」（関根 2007: 210）と呼んでいる。

このような実践は、ルフェーブの描く「街路礼賛派」のというようなストリートの解放区・祝祭空間としての外部性を取り戻すということとは異なり、都市計画による区切られた空間、アーキテクチャによって支配・制御された空間のただなかに『ヘテロト

ピア』的なる場」を生み出していくものだ。関根がここで「ヘテロトピア」というフーコーの用語を使って呼んでいる場を、ここでは、ドゥルーズとガタリ（1994）のいう、「条里空間」（区画化された空間）と対比された「平滑空間」（なめらかな空間）と呼びたいと思う。支配するための秩序である条里空間においては、閉鎖空間を区分してそこに直線的かつ固体的の事物を配分するのに対して、平滑空間は、流体としての事物が開放空間のなかに配分されるという。ドゥルーズとガタリは、平滑空間について、つぎのように述べている。

平滑空間の等質性は無限に接近する点同士の間には存在しないのであり、近傍同士の接合は特定の道筋とは無関係に行なわれる。それはユークリッドの条里空間のように視覚的な空間であるよりも、むしろ触覚的な、つまり手による接触の空間、微細な接触行為の空間なのだ。平滑空間は運河も水路ももたない一つの間、非等質な空間であって、非常に特殊な型の多様体、すなわち非計量的で中心をもたないリゾームの多様体、空間を「数える」ことなく空間を占める多様体、それを「探検する」には「その上を進んでいく以外にはない」ような多様体に一致するのである。この型の多様体は外部の一点から観察されうるという視覚的条件を満たしていない（ドゥルーズ・ガタリ 1994: 427）。

ドゥルーズとガタリは、条里空間ではある1点から他の1点への道筋が計量されうるのに対して、平滑空間にはそのような点と点を結ぶ道筋を測定することのできる外部の1点（超越的な高みの足場）はないという²⁾。条里空間を一望可能で計量可能なものにしてこの外部の1点が、サイドのいうオリエンタリズムにおける、オリエントを眺望できる超越的立場と同じであることは理解しやすいだろう。そして、ドゥルーズとガタリは、このような条里空間と平滑空間の対比を、さらに思考の形式の対比および人との関係性のありかたの対比と重ね合わせて特徴づけている。すなわち、条里空間は、王道科学を代表とする「普遍的思考」という形式によってとらえられるものであり、平滑空間は、マイナー科学のような種族的でノマド的な思考の形式によってとらえるものとしている。そして、関係性の形式、すなわち人と人とのつながりのありかたでは、条里空間における関係性の配分はツリー状のモデルにしたがう組織であり、平滑空間において配分されるのはリゾーム的な多様体であるとされている。

ドゥルーズとガタリのいう条里空間が、ミシェル・ド・セルトーのいう支配的文化の「戦略」に特徴的な「固有の場所からの一望監視を可能にする空間の分割」によってできる空間であることも理解しやすいだろう。セルトーのいう民衆の「戦術」は、関根が発見したインドの大通りの歩道を不法占拠する「歩道寺院」のように、条里空間に閉じ込められた人びとが自分たちの日常生活の空間を部分的に平滑空間へと変容させる実践、つまり平滑空間を身近な空間にひそかに導入する実践ととらえられる。そのようなことが可能なのは、人びとは、条里空間に閉じ込められながらも、日常実践において平滑空間に対応する思考の形式や人との関係性のつくりかたを保持しているからである。

重要なことは、平滑空間は、それに対応する関係性の形式、すなわち明確な境界線で区切られることなく、地下茎のように延びていくリゾーム的な多様体としての「つながり」において生成されるということである。ドゥルーズとガタリは、その平滑空間をポストモダニズム的にノマダ的な移動性・速度・流動性によって説明するが、それは実際に移動しなくても創出される。つまり、条里空間の境界を平滑的なものに変容させるには、実際の移動や流動性は必要ないのである。たとえば、リュス・イリガライは、「あなたはわたしに空間を割り当てます。わたしの空間を、わたしに。けれども、この作業のために、あなたはつねにすでに、わたしの場の広がりから、わたしを引き離してしまっています」（イリガライ 1989: 63）と述べて、そのように「あなた=男」が「わたし=女」に割り当てた空間を隔てる壁、すなわち、条里空間のように固定された排他的な境界を、皮膚のような浸透的なものに変えてしまう実践として、「愛撫」を挙げている。イリガライは、つぎのように語っている。

わたしがあなたを愛撫します、あなたがわたしを愛撫します、統一を——あなたのも、わたしのもの、わたしたちのもの——つくりなすことなく。わたしたちを分離し、分断する外皮は、ごく薄いものとなります。堅固な囲いから、流体に変化するのです。とはいっても、なくなってしまうわけではありません。わたしたちが融合してしまうわけではありません。わたしたちを階層秩序的に差異のあるものとしていた、場への関わりが、性格を変えるのです（イリガライ 1989: 83-84）。

イリガライによれば、「愛撫」は、移動することなく、ただ可動性（身体的な関係性の広がりとして揺れ動き）をとりもどすのであり、それは、ドゥルーズ／ガタリの言葉を使えば、割り当てられたツリー状の構造や条里空間のただなかで、それを構成する二項対立を転倒させるのではなく、自分の可動性を取り戻すだけの周りの空間をリゾーム状の構造へ、平滑空間へと変容させる実践である³⁾。つまり、条里空間として生産された空間の一部を平滑空間に変容させる実践というとき、その平滑空間は、条里空間の外部にあるものとして語られるわけではない。それは、平滑空間を排除するかたちで生産された条里空間の境界の性格を変容させることではじめて出現するような「場所」なのである。

したがって、イリガライが強調している女性的なものの可動性は、割り当てられた空間から壁を飛び越えて離れるという、ポストモダニズム的な脱領土化や越境（男に割り当てられた「彷徨」）を意味するわけではない。そうではなく、生活の場に留まりながら、その場で自分たちの〈顔〉のある関係性の広がり確保していくための可動性である。その可動性は「形式の枠内において硬化しない注意だけが」感じとれるものであり、「たえまのない、しかも理解の範疇とくらべればつかのまの、可動性」（イリガライ 1989: 134）だとイリガライはいう。それは、「定住／彷徨=女／男」という二項対立の結びつ

きを転倒も破棄もしないけれども、与えられた「定住」という位置を模倣しながら、定住のなかに移動性を招き入れ、自分の住まいに他者の身体や声を、模倣や歓待を通して浸透させて、「わたしという場の広がり」を取り戻すことなのである。

このように、条里空間のただなかにありながらそこに平滑空間を生成する実践に必要なのは、そこから逃れる移動性や流動性ではない。必要なのは、後で述べるように、生活の場にみられる関係の複数性や過剰性⁹⁾であり、その関係性において働く、日常的なもののやりかたにみられる「野生の思考」である。そして、ここで強調したいのは、平滑空間を生成する実践が、人と人との〈顔〉のみえる関係とそれによって作られている「生活の場」ないしは「共同体」にささえられているということなのである。それは、ツリー状構造をモデルとする思考によってはとらえることのできない共同体である。ここでは、〈顔〉のある関係性のもつさまざまな異なる様相——それを、私は関係性の複数性・過剰性と呼んでいるが、そのような様相は役割関係や主体のポジションには還元されない——が交叉しあってつくられ保持されている錯綜体としての関係性をさまざまな方向に延長してつくられるため、ツリー構造のような明確な境界や全体一部分の包摂関係をもたないのである。

4 関係の複数性・過剰性とバザール経済論

19世紀前半のパリのストリートも現代のインドの「歩道」も、雑多な活動の場となっていたが、その活動の多くが小売り、すなわち商業活動であったことは見てきた。「ストリートを取り返す」という実践の陥りやすい罠は、ストリートのもつ出会いの場・祝祭の場としての側面を、商業活動の場と無関係なものとして観念化してしまったりすることにある。生活の場としてのストリートにおける人びとの「路上の権利」とは、そこで人々が出会い語り遊歩することというより、そこでさまざまな商売をしたり人とのつながりを作ったりすることだった。重要な区別は、そこに商業活動としての商品化やスペクタクル化が見られるかどうかではなく、その商業活動やスペクタクルが生活の場とつながっているかどうかということなのである。

ストリプラスとホワイトは、ミハイル・バフチンが祭りやフェア（定期市の祭）の開催される広場を治外法権の場、純粋な外部として描きつつ、祭りを共同体の祝いの場としてしまっているとし、「しかし、祭りは、広場と同様、純粋でもなければ、外部にある場でもない。定期市は、道の交差する場所にあつて、経済や文化の諸力、商品や旅人、物産と商業が交通する要所に立つからだ。だから、祭をただ単に共同体の祝いの場とするのは単純すぎる発想だ」（ストリプラス／ホワイト 1995: 48）という。そして、「資本主義的合理性を具えた商業活動と、民衆の祝祭とを、切り離そう」というバフチンの発想が、「経済活動を、祭とは別個の領域とすることによって、商業と祝祭行事との多様

で密接な絆を断ち切ろう」(ストリプラス／ホワイト 1995: 48) としていたブルジョワの思考を引きずっていると批判する。

ストリプラスとホワイトの議論は、市場と共同体とがどこまでも相容れずに切り離されているという二元論に対する警告として有効である。ただし、注意しなくてはならないのは、吉見俊哉のように、商業活動と結びついた祝祭が共同体の祭りであることを全面的に否定して、「たとえば、18世紀の産業革命の推進者たちは、祭りから祭りへと巡りながら『意識的に大衆の間に新しい趣味や嗜好を植えていった』」のであり、こうした伝統が、やがて19世紀に開花する博覧会や見本市の文化へもつながっていくのである」(吉見 1997: 47) などとするのも、また共同体と市場とを対立させてしまう単純な発想だということである。吉見は、商業活動との結びつきや商品とスペクタクル化が同じように見られるからというだけで、18世紀以前の祝祭と19世紀末に生まれた「資本主義のためのスペクタクル化された祝祭」とを連続させてしまっている。けれども、その見方は、18世紀以前の定期市などに見られる商業活動と民衆の祝祭との結びつきは、市場交換を生活の場に取り入れつつ飼育慣らす民衆の術によるものであることを無視してしまっている。吉見のようなとらえ方はちょうど、市場交換がなされることには変わりがないからといって、クリフォード・ギアツのいう、生活の場としての「バザール経済」(Geertz 1979) と生活の場から切り離された近代の「産業経済」とを連続的に同じものとしてみるようなものだといえよう。

ところで、安富歩(2006)は、「マーケットの力が共同体を破壊し、人間を疎外するという見方は神話に過ぎず、われわれが見ている市場はむしろ市場性と共同性の連続体が織り成すバザールである」(安富 2006) と述べ、ギアツのバザール経済論を、市場／共同体の二元論を相対化する上で重要だと評価している。安富は、市場／共同体や近代社会／共同体という二項対立と市場による共同体の解体によって近代的個人が成立するという図式を、19世紀ヨーロッパ近代思想のドグマを反映したものであり、そこでの「共同体」は理念的に構成された「近代社会」の陰画だと指摘している。このような指摘は、私もすでにしたことがあり(小田 2005)、賛同したい。また、それは、商業活動としてのフェアと民衆の祝祭という二項対立が、経済活動と民衆の祝祭を切り離そうという19世紀のブルジョワ思想の反映だというストリプラスとホワイトの指摘とも重なる。

けれども、そのことは、共同体の関係を作る贈与交換と、市場で行われる市場交換との区別が否定されることを意味しないし、マルクスの「商品交換は、共同体の果てるところで、共同体が他の共同体またはその成員と接触する点で始まる」ということばが間違っていたということの意味するわけでもない。贈与交換と市場交換とは原理的に区別されるし、商品交換(市場交換)が、価値体系の地理的・空間的な差異を利用＝搾取することで売り手と買い手の双方に利益をもたらすものとして始まった以上、マルクスの

言うように、同じ場所を共有し価値体系を共有する者（つまり、同じ共同体の成員）との間ではけっして始まらないこともたしかだろう⁵⁾。さらに、原理的な問題だけではなく、市場と共同体の二項対立を全面的に否定してしまうと、市場交換のもつ脱領土化（脱土地化）と非人格化によって、現に共同体が崩壊していているという事実が説明できなくなるだろう。

ギアツのバザール経済論の興味深いところは、脱土地化とその場限りの非人格的關係を特徴とする市場交換の行われる場であるはずの市場（バザール）において、その場所が持続的に共有されることで（いいかえれば、「生活の場」として共有されることで）、〈顔〉のある關係が作られ、ちょうど贈与交換が作るような共同體的關係が形成されることを示したことにある⁶⁾。それは、たしかにパラドキシカルなことである。けれども、そのパラドクスを、市場交換と贈与交換の區別を否定して連続的なものと捉えたり、市場社会と共同体の二項対立を破棄して解消してしまったりしては、逆に、生活の場において市場交換を飼い慣らすことによって、市場のもつ脱土地化・非人格化の力に抗して持続的な關係を形成してきた人びとの戦術が見えなくなってしまうだろう。そして、生活の場においてそれが可能となるのは、そこにおける持続的な關係に、複數性や過剩性があるからであり、そのようなパラドキシカルな実践も、生活の場における關係の複數性・過剩性によって可能となるのである。

ギアツのバザール経済論における「常連化（cliantelization）」は、そのような關係の複數性や過剩性の生成についての議論として読み替えることができる。ギアツは、バザール経済の特徴を、売り手と買い手が特定の限られた空間に密集して同じ場を共有する者同士である、取引の交渉は対面關係において行われる、取引の相手は不特定多数の人びととなるが、取引は個人と個人の間で行われる、商品が標準化されておらず伝達システムも不十分なため、商品の品質や機能についての情報や取引相手の情報が不正確で不均衡になっているといった特徴を挙げている。

たしかに、バザール経済における取引は、市場交換であり、そこには需要と供給による価格形成のメカニズムも働き、その取引の關係はその場限りでの敵対的な關係だという市場交換の特徴を有している。けれども、バザールで取引する者（バザラーリ）⁷⁾は、バザールを生活の場に行っている者たちであり、そこには取引關係以外の、ただおしゃべりをしたり情報を得たり、一緒にぶらぶらしたりといった、さまざまな關係のネットワークができている。そして、取引の關係においても、交渉を繰り返すうちに、「常連化」が起こるといふ。ギアツは、バザール経済におけるこの常連化は、ある程度の大きさの規模をもっていながら情報が不正確で不均衡になっていることからくるリスクを軽減するために必要なものだとする。

安富は、ギアツのいう「交渉」とその繰り返しによる「常連化」した長期的な關係を「共同体における贈与」による社会關係形成と類似しているという。となると、市場交

換の関係、「共同体が果てるところ」にあるはずの市場交換におけるその場限りの敵対的な交渉の関係に、それとは相容れないはずの贈与交換の関係に似た関係が作られているということになる。このことは、市場／共同体（市場交換／贈与交換）という伝統的な二項対立の棄却へとつながるものだと安富はいう（安富 2006: 197）。

けれども、すでに述べたように、このことは、市場交換の関係と贈与交換の関係との区別がないということの意味するのではない。その区別は「常連化」においても維持されている。その区別された異なる関係が、生活の場を共有していることで「馴染み」になった相手との関係が日常的な場では同じ1つの具体的な〈顔〉のある関係のなかに連結されてその関係が複数化しているということなのである。ギアツは、「常連化」をバザール経済に特徴的な情報の不正確さや不均衡からくるリスクを軽減するためとしているが、そのこと自体は、生活の場において市場経済を「飼い慣らす」ための戦術の一部にすぎない⁸⁾。いいかえれば、このような「常連化」による関係の過剰性（すなわち、その場限りの売り手と買い手という関係以上の、それには還元されない過剰性）や複数性は、情報の不正確さや不均衡のあるバザールにおいてではなくても起こる。

その点を考えるのに、安富が深尾葉子とのフィールドワークで見出した中国の黄土高原の農村での事例（深尾・安富 2003）が示唆的だ。陝西省北部の農村では、家屋建設などに際する村人間の労働提供には、親族や友人など関係の近い人による相互扶助的な無償の労働力の提供である〈相夥〉と、現金を代価にした労働力の提供である〈雇〉とがあり、区別されている。しかし、興味深いことに、ある家屋の改修に施主の友人が〈相夥〉に来ていたが、18日間にわたる友人の労働提供に対して、施主がこれは過大だとして報酬を現金で払う、すなわち〈雇〉に途中で切り替えたという事例があったという。

この事例は、「〈相夥〉＝労働力の贈与交換」と「〈雇〉＝労働力の市場交換」とが単純な二者択一ではなく、同じ関係に互いに矛盾をきたすことなく混在していることを示している。しかし、それは、安富がいうように、〈相夥〉と〈雇〉とが連続していてその間に中間形態があり、区別が明確ではないということの意味しているのではないだろう。同じ相手との関係が贈与交換から市場交換へと転換可能であり、本来両立しない2つの関係のあいだの相互転換によって、返すことが困難な反対給付の義務（贈与交換は、同じものを返すのが規則となっているので、同じ労働をして返すまで「負い目」が持続する）を反対給付の義務のない市場交換の関係（その場限りで双方とも利益となるから負い目が初めから発生しない）へと転換することで生じないようにすることが可能となり、同時に、異なる関係が同じ相手との関係に重なり合って混在しているという関係の複数性・過剰性によって、友人関係や共同体のなかの関係においてはふつうその関係を壊してしまうからという理由で避けられている市場交換が、それらの関係を破壊しないようなものに飼い慣らされているというわけである。

安富の示した〈相夥〉と〈雇〉との相互転換やギアツの示した「常連化」には、ロー

カルな場での持続的な関係が不可欠である。つまり、これらの転換の意味するところは、生活の場における「馴染んだ」関係には、意味の異なる関係が同じ相手との関係に混在するという、関係の複数性や過剰性があるということなのである。そもそも転換であるということ自体が、それらが贈与交換と市場交換の中間形態などではなく、贈与交換と市場交換とが異なるものであるという前提がそこにあり、その違いが認識されていることを示していよう。

5 流動性と恒常性の戦場

市場経済と共同体の対立は、流動性と恒常性の対立に重なり合う。榎村愛子は、『ネオリベラリズムの精神分析』という本（榎村 2007）の「はじめに」で、つぎのように述べている。

社会の流動化が進むことで、社会の「恒常性」が奪われ、長期的展望が成り立たないこと——。これが現在の私たちに突きつけられている問題であり、本書のテーマである。

そして、流動化に対する不安から反動的な政治制度に回帰したり、個人と社会の変化の自由を否定したりする、今日の復古的な社会的「気分」を批判すること——。すなわち、社会の解体と流動化を進める「再帰化（自分自身を意識的に対象化し、メタレベルから反省的視点に立って自己を再構築していくこと。自律性をもって新しさを自ら生み出していくこと）」をあくまで肯定し、「恒常性」と「再帰性」という衝突する問題を両立させること——。これも本書のテーマである（榎村 2007: 13-14）。

榎村は、ネオリベラリズムに含まれる反動的で排他的なナショナリズムや孤立化した家族への回帰を「貧しい恒常性＝原理主義」と呼び、それを批判ないしは阻止するために、近代の「再帰化」の流動化を進める力を肯定すると同時に、いっばうで流動化の弊害たるプレカリティ（不安定化）や「貧しい再帰性＝マクドナルド化」に抗するために「恒常性」を維持することを提案しているようにみえる。

この戦略のうち、前者の、社会の流動化や解体させていく資本主義の力を肯定することで、その反動として形成された閉鎖的な共同体を解体していくという戦略は新しいものではない。そもそもマルクスの戦略もそうだったといえよう。そして、このような戦略は現在でも唱えられている。その代表的なものが、アントニオ・ネグリとマイケル・ハートの『〈帝国〉』（ネグリ／ハート 2003）におけるマルチチュードの戦略だろう⁹⁾。グローバル化によって急速になった流動性を搾取する〈帝国〉に対抗するには、その流動性を利用するしかないというのがその戦略であり、その対抗的な流動性の担い手がマルチチュードというわけである。

けれども、流動化の力を反動（「貧しい恒常性」）に対抗するために用いると同時に、不安定性をもちらす流動性（「貧しい再帰性」）が破壊しようとしている恒常性を守ると

いう両面の戦略は、他にはあまり見られず、檜村の独自性といえるだろう。たしかに、ネオリベリズムないしは新資本主義によるプレカリテや流動性によって、個人の交換不可能性や単独性（固有性・唯一性）という感覚が衰退しているという認識は広く共有されており、それらがナショナリズムや「家族の復権」やセラピー文化やカルト文化に人々が魅かれていく理由だという認識も共有されている。しかし、この「貧しい再帰性＝流動性」が破壊しようとする恒常性を守ると同時に、再帰性を排除するような「貧しい恒常性（原理主義）」も退けるという戦略が有効であるためには、「貧しい再帰性（流動性）」とそうではない「再帰性＝流動性」との区別、および「貧しい恒常性」とそうではない「恒常性」の区別がつかなくてはならない。しかし、それらの区別について、檜村はほとんど何も述べていない。

貧しい恒常性とそうではない恒常性の区別をどのようにするのかといった問題以外にも、再帰性ないしそれによる流動性を反動（「貧しい恒常性」）に対抗するために用いるという戦略に対しては疑問がある。まず、このようなポストモダン主義由来の戦略が、はたしてネオリベリズム時代において有効だろうか、という疑問である。というのも、檜村が紹介しているフランスの社会学者のボルタンスキとシアペロ（Boltanski and Chiapello 2005）も述べているように、ネオリベリズムは、「1968年5月」の運動、すなわちポストモダン思想を体制化したものであり、ポストモダン思想では「解放」のスローガンであった流動性や自己決定やフレキシビリティや越境や脱アイデンティティという言葉が、ネオリベリズム時代には、「労働形態や雇用のフレキシビリティ」に典型的に見られるように、支配的イデオロギーが人びとに押し付けている言葉になっており、それによるプレカリテこそが「貧しい恒常性」としての反動を生み出しているからである。流動性やフレキシビリティや再帰性は、いまや支配の道具として組み入れられたもの、あるいはせいぜいネオリベリズム時代の「液状化した社会」（パウマン 2001）への適応にすぎず、理論的にそれを肯定するのはネオリベリズムの思想に従属することにしかならないだろう。

檜村にすれば、そのような流動性は「貧しい再帰性」あるいは「貧しい流動性」ということになるのだろうが、何が貧しくて何が貧しくないのかということがはっきりしていない以上、再帰性や流動性が「貧しく」なってプレカリテを生み、その不安が「貧しい恒常性」を誘発し、その「貧しい恒常性」を批判するために再帰性や流動性が必要とされるという循環を断ち切る有効な手立てはないように思われる。つまり、恒常性と再帰性（流動性）を両立させることという戦略は、まさに「貧しい流動性」と「貧しい恒常性」の両立であるネオリベリズムに先取りされているのであり、そのような循環的な——ベイトソンのいう「分裂生成的連鎖」としての——両立では、それに対する対抗措置にはなりえない。

また、檜村は、貧しい恒常性を「原理主義」と言い換えているが、檜村が問題にして

いるようなネオ・コンサーヴァティズムとしての原理主義も、あるいはイスラーム主義のような「原理主義」も、生活の場における恒常性から切り離されたものであり、それが依拠する伝統は、慣習や習俗とは異なった「創られた伝統」であり、次節の議論を先取りすれば、真正な社会から切り離されて非真正な社会で再構成されたものである。つまり、それは近代の再帰性が生み出したものなのであり、それを克服するために再帰性をもちだしても、やはり効果はない。

とはいえ、榎村が具体的な手立てをまったく示していないというわけではない。どうやらそれは、「文化」の豊かさの回復にあるということらしい。榎村は、貧しい再帰性によって破壊されている「個々人の固有性（スティグレールのいう個性化）や複雑性、それに伴う人々の行為の自由や創造性や豊かさ、それを保証する人々の想像性とそのベースとなる人々の信頼」を確保していくことが「文化」なのだという（榎村 2007: 298）。そして、貧しい再帰性が破壊しようとしている恒常性を守り、再帰性を排除するような貧しい恒常性（原理主義）を退けることは、「普段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人々に、現在の貧しいコミュニケーションとは異なる創造への回路を開き、管理を逃れるために非=コミュニケーションの空洞や断絶器を作ることである」（榎村 2007: 298）と述べる。そして、「現在の貧しいコミュニケーションとは異なる創造への回路」、すなわち、不透明性をもって異質な他者と自己とが媒介される場を用意するのが「文化」だとして、そのような場ないしは空間の創造の具体的な方策として、民族や階級の異なる人々を混合させて、都市を多様性や異質な他者との出会いの空間とするという方法を挙げている。ちょうど、ストリートを出会いの場だと主張する、ルフエーブルの「街路賛成派」のようだ。けれども、ルフエーブルの「街路反対派」がいうように、そのような「多様性」や「異質性」は、商品の多様性と同じであり、役割分化やアイデンティティやカテゴリーの違いによる多様性、比較可能で交換可能な多様性にすぎないだろう。

榎村は、「スティグレールのいうように、他者の多様性を受容することは、人のかけがえのない存在や経験の単独性を受容することと通底している」（榎村 2007: 311）と書いているが、都市を多様性や民族や階級などの異なる異質な他者との出会いの空間とするということと、スティグレールのいう「かけがえのない存在」や「単独性」を受容することとは無関係だろう。スティグレールのいう「個性化」には、単独性やかけがえのなさ、すなわち代替不可能性が含まれているが（スティグレール 2006）、それは日本語の「個性」とは違って、比較可能な属性や能力やアイデンティティとは無関係になりつつ唯一無二性を意味している。つまり、都市を比較可能な差異による多様性の場とすることと、人のかけがえのない存在や経験の単独性を受容する場とすることは別のことなのである。

したがって、重要なことは、貧しい恒常性を退けるために再帰性や流動性を利用し、

代替可能で比較可能な差異にすぎない多様性を導入するという戦略にこだわるのではなく、流動性のなかで個々人の代替不可能な固有性（単独性・唯一無二性）という感覚をいかに保持するかということだろう。その感覚をもつことができれば、排他的ナショナリズムや「閉鎖的な家族への回帰」といった「貧しい恒常性」に魅かれることもなく、したがってそれ自身「貧しく」なりがちな流動性や再帰性を利用して「貧しい恒常性」を破壊するという必要もなくなるからである。

そして、自分というものが代替不可能で比較不可能な単独性＝唯一無二性をもつという感覚——これが恒常性の基盤となる——を保持することは、人のかげがえのない存在や経験の単独性を受容するという感覚——これが他者性を受容して「わたしという場の広がり」を取り戻すことの基盤となる——ことと切り離すことはできない。というのも、この両方の「単独性」の感覚、代替不可能な固有性の感覚は、持続的でローカルな〈顔〉のある関係性においてしか生まれられないものであり、いいかえれば、関係の過剰性や複数性のある、持続的な生活の場の共有においてこそ生まれるものだからである¹⁰⁾。

6 真正性の水準とリゾーム的共同体

前節で述べた、「単独性」の感覚を育む、持続的でローカルな生活の場での〈顔〉のある関係性は、レヴィ＝ストロース（1972）のいう「真正性の水準」にある関係性といいかえることができる。レヴィ＝ストロースは、『構造人類学』に収められた論文「社会科学における人類学の位置、および人類学の教育が提起する諸問題」（初出は1954年）のなかで、将来おそらく人類学から社会科学へのもっとも重要な貢献は、彼が「真正さの水準」と呼んでいる社会の2つの様相の区別、すなわち、人びととの生きた直接的な接触による小規模な「真正な社会（ほんものの社会）」の様式と、より近代になって出現した、印刷物や放送メディアによる大規模な、「非真正な社会（まがいものの社会）」の様式との根本的な区別にあると判断されるだろうという。近代社会においては、人間関係は、かなりの部分、書かれた資料やメディアを通しての間接的な再構成にもとづいていると、レヴィ＝ストロースは指摘している。そして、そこでの過去とのつながりは、もはや語り部や古老などの人びととの生きた直接的な接触を意味する口頭伝承によるのではなく、図書館につまった本や新聞などのマスメディアや行政機構によって媒介されているが、これらの媒介は、途方もなく私たちの接触を拡大しているが、同時に、私たちの接触＝コミュニケーションに非真正な性格を付与しているという。

レヴィ＝ストロースは、この2つの社会の様相の区別は、文字やメディアの発明による巨大な革命を否定的に捉えるためではなく、間接的なコミュニケーション（本・写真・新聞・放送）に起因している自律性の喪失を認識するための区別であり、3万人の人間は、500人の人間と同じやり方では1つの社会を構成できないということを指摘す

るためだという。つまり、「まがいものの」社会の存在様式と「真正な」社会の存在様式とを区別するといっても、前者のみが虚構で、後者は実体だといっているのではなく、前者を否定するためでもない。レヴィ＝ストロースが区別をしているのは、「国民」などのように、間接的コミュニケーションによって結ばれている大規模な共同体の非真正性と、個別の顔のみえる直接的で固有の関係の延長上にある小規模なローカル諸社会の真正さとのあいだである。いいかえれば、真正性の水準によって区別されているのは、「法」や「貨幣」や「メディア」に媒介された、透明性のある、合理的かつ間接的なコミュニケーションと、身体的な相互性を含む〈顔〉のみえる関係、すなわち具体的な人と人の〈あいだ〉における非合理性・過剰性を含んでいる不透明なコミュニケーションとの違いなのである。

この違いが、樫村のいつていた「貧しいコミュニケーション」と「豊かなコミュニケーション」の区別に相当することを考えれば、「貧しい恒常性」と「(豊かな) 恒常性」との区別は、社会の非真正な水準と真正な水準の区別として捉えられることになる。つまり、ほんものの(真正な) 恒常性とまがいものの(非真正な) 恒常性の区別がそれによって可能となり、まがいものの恒常性を退けるために、「貧しい流動性」に陥りがちで、ネオリベリズムや新資本主義の支配の道具として組み込まれてしまっている「再帰性」——樫村は、これを「自分自身を意識的に対象化し、メタレベルから反省的視点に立って自己を再構築していくこと」、「自律性をもって新しさを自ら生み出していくこと」と説明していた——の保持をことさら主張しなくても、「貧しい恒常性」を退けることができよう。

ここでも注意すべきは、この区別の重要性を主張するとはいっても、非真正な社会の水準における「まがいもののコミュニケーション」や「まがいものの恒常性」を虚構であり否定できたり無くしたりできると主張しているわけではないということである。そうではなくて、現に存在し、まさに私たちの生活の場を取り囲んで支配している非真正な社会のただなかで、人のかけがえのない存在や経験の単独性を受容できる場としての「真正な社会」——それを「生活の場」と呼んできたのだが——の重要性を主張しているのである。

また、そのような真正性の水準にある生活の場——私たちがドゥルーズの用語をつかって「平滑空間」と呼んでいた空間——においては、流動性と恒常性の対立がそもそも無効となる。いいかえれば、流動性と恒常性が対立するのは、条里空間においてである。そのことは、平滑空間に対応する関係性を示すリゾーム(根茎)という比喩を取り上げると理解しやすい。ツリー(樹木)やルート(根)が中心からしか伸びず、その中心からの距離(比較可能な距離)は序列をなしている。それに対して、リゾーム(根茎)にはそのような中心もなく、線形の比較可能性もない。ドゥルーズとガタリは、リゾームの特徴をつぎのように説明している。

樹木やその根とは違って、リゾームは任意の一点を他の任意の一点に連結する。そして、その特徴の一つ一つは必ずしも同じ性質をもつ特徴にかかわるのではなく、それぞれが実に異なった記号の体制を、さらには非・記号の状態さえ起動させる。リゾームは〈一〉にも〈多〉にも還元されない。それは一が二になったものではなく、一が直接三、四、五、等々になったものでもない。〈一〉から派生する〈多〉ではなく、〈一〉が付け加わる〈多〉(nプラス1)でもない。それは統一性〔単位〕からなっているのではなく、さまざまな次元から、あるいはむしろ変動する方向からなっている(ドゥルーズ/ガタリ 1994: 34)。

ポストモダン思想のなかでリゾームは、その流動性・流体性・脱領土化が強調されすぎていたが、もちろん、根茎は流体ではないし脱領土的な移動もしないし一時的なものでもない。そこには境界(節合面)もあり、持続する固有性もある。けれども同時に、その境界は壁ではなく可動性があり、浸透する皮膚のような節合面となっており、また、どこで切断されても個性性を維持している。そして、ちょうど女性的なものが「留まりながらの可動性」にあるとイリガライが述べていたように¹¹⁾、リゾームの特徴も、「留まりながらの可動性」にある。根茎は根づいて留まっているように見えながら、留まることを知らない。そこでは、恒常性と流動性とは対立するものとしてではなく、絡み合いながらいっしょになっているのである。そして、「女性的エクリチュール」が、「定住=女/彷徨=男」という二項対立を転倒させるのでも放棄するのでもなく、ただ部分的に無効にする(「関節を外す」といってもいい)ように、リゾームは、恒常性と流動性の対立を無効にしているのである。

7 ストリートにおける〈顔〉と匿名性

真正性の水準の区別は、ストリートの特徴のひとつとされる「匿名性」にも適用できるだろう。都市の匿名性ということはよく言われるけれども、それがいったいどういうことを指しているのかはあまり考えられてこなかったように思う。ここでは、都市における匿名性、ストリートにおける匿名性について、真正性の水準における匿名性と非真正性における匿名性とを区別する必要性を明らかにしたい。

まず、都市の匿名性というときによく持ち出される、見る／見られるという関係の現代的特徴という話から始めよう。シヴェルプシュは、『鉄道旅行の歴史』において、鉄道をはじめとする近代の交通機関は車窓の外の世界をパノラマ化したとし、車窓のパノラマ化した風景の特徴は、「前景」の消失にあると、つぎのように述べている。

産業革命前の時代の知覚にあった興行は、速度によって近くにある対象が飛び去ってしまうことで、鉄道では全く文字どおり失われる。これは、産業革命前の旅の本質的な体験を構成していたあの前景の終焉を意味する。この前景越しに、昔の旅人は通り過ぎてゆく風景と関係を保っていた。彼らは、自分がこの前景の一部であることを自覚していたし、この意識

が彼らを風景と結びつけていたし、その風景が遥か彼方まで広がっていようと、彼らの意識は風景の中に彼らを編みこんでいたのである。……[それに対して] 鉄道の場合は、以前は旅人がその一部であった空間から、旅人を分かち取るのである。旅人が抜けてしまった空間は、旅人の目にはタブローになる。……パノラマ的にものを見る目は、知覚される対象ともはや同一空間に属していない（シヴェルブシュ 1982: 80）。

パノラマ的にものを見る目には前景が存在しないということは、自分を含む前景における顔のみえる他者との相互交流や身体接触——それには軋轢=コンフリクトや危険やそこまでのいかなくとも異和性が含まれている——がなくなっているということである。そこでは、見る主体と見られる対象とが隔離されている。そして、重要なことは、この見る主体と見られる対象のあいだの交通・接触の遮断が、近代社会において「見る」ということの特徴となっていることである。そこでは、見るという行為は、《間身体的》な接触を排して条里空間を生産する行為となっている¹²⁾。

鷺田清一は、「都市のテクスチュア」というエッセイ（鷺田 2002）のなかで、まず、渡辺裕が『聴衆の誕生』（渡辺 2004）によって明らかにしたような、18世紀までクラシックの音楽会は聴衆たちが演奏者に声をかけたりおしゃべりをしたり酒をのんだりカードゲームをしたりといった社交の場だったのが、演奏する者と聴く者とが隔てられ、見る者、聞く者同士の交流も遮断されていったという例を挙げて、近代においてさまざまなところで、対象とのへだたりの設置（見るものと見られるもの、主体と客体の空間的分離）と、他者とのへだたりの設置（主体と他の主体との交通関係の遮断）ということが起こったという。そして、そのプロセスは、すでに見てきたオスマンのパリ改造計画と同様の、見ることによる管理（つまり監視）と結びついており、それはフォーコーの分析したパノプティコンによる管理と同じだとし、現代の都市がパノプティックな都市となっていると述べている（鷺田 2002: 175-176）。

このプロセスは、近代における条里空間の生産のプロセスであり、見る主体と見られる対象とのへだたりの設置や他者とのへだたりの設置は、シヴェルブシュが「前景」の終焉と呼んだことと並行している。鉄道旅行では、列車のコンパートメントで同室になった「見る主体」どうしは接触可能であったが、それも見知らぬ者どうしがコミュニケーションしないですむために列車のなかの読書という行為が発明されることによって遮断されていく。そして、20世紀後半にまずアメリカ合衆国の都市郊外で発達した自動車での出勤・移動では、隣近所の人たちと自動車に乗ったままの挨拶が、隣人との身体的接触なしのコミュニケーションとして、つまり煩わしくないやり方として歓迎されていった。そのような主体間の接触の遮断はさらに、家族の中にも個室化という形で浸透していったといえる。そこでは何よりも主体間の「間身体的な」交通・接触が空間的な分離・分割という形で禁止され、その上で接触のない安全で煩わしさのないコミュニケーションがなされている。それによって、わたしたちは他人に見られているというこ

と意識なしに他人を覗き見することにまったく抵抗を覚えなくなっている。

鷺田は、パノプティック都市の管理のモデルが、そのまま性的欲望のシーンにも適用できることを示した例として、前田愛が路上でもらった性風俗の「覗き部屋」のチラシに「逆パノプティコン」を読み取った例を挙げている。つまり、覗き部屋は、モデルを見る客は個室に入り、見ている自分を見られることなく裸になったモデルの女性を見ることができる。モデルはどの個室のどの客に見られているかは分からないまま、客たちの視線に晒されているというように、パノプティコンの看守と囚人を入れ替えた構造をしていて、見ることなく見られるだけの者と、見られることなく見るだけの者へと分割する構造はそのままだというわけである。

この覗き部屋の構造は、非真正性の水準における都市の匿名性を端的に表しているのではないか。つまり、覗き部屋の客は都市における匿名的な存在の象徴になっていよう。その匿名性は、他の主体との空間的分割による交通＝接触の遮断によって成立している。そして、そこで匿われているものは、顔であり名前であり、大学教員であるとか子どもの学校のPTA役員であるとかといった社会的役割の束であり、家族構成はしかじかであり、どこに住んでいるなどという、もろもろの個人情報である。それは、覗き部屋の個室の壁によって守られなければならない。そして、それとは反対にパノプティックな監獄では匿名性もプライバシーもないと私たちは思っているが、実際には現代社会では、私たちの個人情報もパノプティックな監獄と同様に、姿の見えない管理者に筒抜けになっている。そこでは、囚人どうしが個室によって分割されていることで互いに匿名的になっているだけにすぎないのである。そのような匿名性とプライバシーの理念は、他者との接触や交通関係が遮断されて孤立している状態を作り出す。

この「逆パノプティコン」は、「シノプティコン」といいかえられる。18世紀後半に考案されたパノプティコンは、規律化された従順な身体を作るための「監視」であり、少数の者が自分たちの姿を見せずに多数の者を監視するシステムだった。それに対して、ドゥルーズが「管理社会」と呼ぶ現代社会の「監視」は、逆に多数の者が少数の者を監視するシノプティコンになっているのである。それは、いうなれば、多数の囚人が互いに監視しあいながら、囚人どうしはプライバシーの壁を保とうとしているような「監視」のあり方になっている。そこでは、人はもはや規律の内面化のために監禁されることはない。囚人が自分のプライバシー保護とセキュリティのために自らを壁の中に監禁し、望ましくない他者との接触を排除するために、多数による少数の監視をし、アーキテクチャによる管理に身をゆだねるのである。

ドゥルーズは、「追伸——管理社会について」(ドゥルーズ 2007a) という文章のなかで、「規律社会」は18世紀に始まり19世紀を経て20世紀初頭で頂点に達したが、それはいまや「管理社会」へと移行したという。ドゥルーズによれば「規律社会は大々的に監禁の環境を組織する」。家族、つぎに学校、その次が兵舎であり、工場、ときには病

院や監獄へと、個人は閉じられた環境から別の閉じられた環境へと移行を繰り返す。これらの監禁の環境、閉じられた環境を次々に移行していきながら、人々が監視のまなざしを内面化することによって従順な身体となり、自主的・主体的に従属していく。それが「規律社会」である。けれども、それは第二次世界大戦後に崩壊の時代を迎え、私たちはいま、監獄、病院、工場、学校、家族など、あらゆる監禁が危機に瀕しており、管理社会が規律社会にとってかわろうとしているとドゥルーズはいう。たとえば、監禁の環境そのものともいえる病院の改革では、部門の細分化とともに、開放病棟（デイケア）や在宅看護などが実現されて、あたかも監禁からの解放や新しい自由がもたらされたようにみえたが、結局は、それらの改革は、監禁の体制より冷酷な管理のメカニズムに関与してしまったことを忘れてはならないとドゥルーズは言っている。そして、「管理社会」では、閉じられた監禁環境はもはや必要とされなくなり、規律社会では分割不可能だった個人は分割によってその性質を変化させる「分割可能なもの」となり、群れとして人間もサンプルデータか、あるいはマーケットかデータバンクになってしまうという（ドゥルーズ 2007a: 356-358）。そこでは、じつは覗き部屋の壁に守られているプライバシーなど意味を持たない。覗き部屋の匿名性やプライバシーは、たんに他者との《間身体的》な交通を遮断するためだけのものとなっている。

けれども、鷺田は、それとは違うストリートにおける匿名性も指摘している。鷺田は、かつては都市のなかに、公的なものと私的なものが入れ子構造になっている、公私の別のあいまいな空間が、街の装置としていたるところに見いだされたといい、そういった空間を〈あわい〉と呼んでいる。

〈あわい〉の感覚とは、個人の身体がその外壁をほどかれ、他者の身体といきいきと接触し、まじわっているという感覚である。あるいは同じく空間に複数の身体が内属していることの経験と言ってもいいかもしれない。たとえば、ざわざわした盛り場では、ある場の感覚がそこにいるひとたちによって分かちもたれている。阪神・淡路の大震災はそういう空間を、とても広大なスケールで浮かび上がらせた。あの地表の揺れの感覚によってである。あるいは、都市の公園においても、たとえば桜の季節になると、お花見というかたちで、そういう公共空間に突然私的なものをまじえた路地のような感覚世界が開かれる。……あるいは海を越えて、パリのボンピドー・センターの前にあるあの大広場も、まるでセンター内でのきわめて個人的な鑑賞経験とコントラストを描くように、ひとびとが共有する匿名のイベント空間を創出する装置となっている。ひとびとが、身体感覚を交換しながらともに愉しむ大道芸などのイベントを引き込む、そういう集客力のある空間になっているのだ。それらは、だれともなくなんとなくざわついている「界限」であり、ひとが私的な存在としてでもなく公的な存在としてでもなく、あいまいな（ときにいかがわしい）存在としていられる場所なのである（鷺田 2002: 202）。

この《間身体的》な〈あわい〉が、ドゥルーズとガタリのいう平滑空間であり、シヴェルプシュが「前景」と呼んだものとのつながっていることは理解しやすい。そして、そこ

での匿名性はプライバシーを守るための匿名性、他者との交通を遮断するだけの覗き部屋の匿名性とは異なっている。鷺田は、つぎのように続けている。

ひとはここで、じぶんをほどく。観念やイメージでがんじがらめになったじぶんの存在をほどくのだ。先の河内厚郎氏は、出張で数日間地方都市に出かけたあと、帰阪すると、どんなに遅くともまず新地やミナミの盛り場にくだすという。そして、未知の空間のなかでそこにしみ入るように入っていけなかった身体（宙づりになった身体）、あるいは異邦からのゲストとしてつねに他人の視線を感じていたじぶんの身体（見られるオブジェと化した身体）を、そのひとが匿名になれる空間に解き放つのだという。それはわたしたちがパノプティックな都市と名づけた、あの窃視症的な空間のアンチテーゼともいべき空間であり、ここでひとは森林浴ならぬ〈人間浴〉にひたるというのである。それは、メルロ＝ポンティという現象学者の魅力的な概念を借りていうと、各人の身体がその器官にすぎないような《間身体的》(intercorporel) な場としてある（鷺田2002:203）。

ここで注目したいのは、「じぶんを解き放つことのできる、匿名になれる空間」としての〈あわい〉の空間が、パノプティックな都市¹³⁾の窃視症的な空間のアンチテーゼになっているとされていることである。私たちは、「じぶんを解き放つことのできる、匿名になれる空間」というと、顔見知りの関係のしがらみから解放される空間を思いがちである。しかし、《間身体的》な場としての〈あわい〉の空間において「じぶんを解き放つこと」とは、その場に自分の〈顔〉や身体を差し出すことにほかならない。それは、単一のアイデンティティや社会的役割の束や個人情報——覗き部屋の匿名性によって守られるプライバシー——に還元された「じぶん」を、〈顔〉のある関係の過剰性へと「解き放つ」ことなのである。鷺田は、《間身体的》な場としての〈あわい〉の感覚を、「個人の身体がその外壁をほどかれ、他者の身体といきいきと接触し、まじわっているという感覚」といつていたが、イリガライ風にいえば、そこには見る／見られるという関係に設置されたへだたりがなくなり、見る／見られるという行為が「愛撫」となるのだといってもいい¹⁴⁾。

この《間身体的》な場は、見る主体と見られる対象とのあいだ、見る主体どうしのあいだの身体的な接触を、空間を分割することで遮断することによって生産された視覚的な条里空間を、触覚的な空間である平滑空間へと変容させた空間であるという点で、関根のいうインドの大通りの歩道とつながっている。そして、《間身体的》な接触を遮断しない空間での匿名性は、〈顔〉のある関係性の複雑性や過剰性を取り戻すものであり、それが真正性の水準にある匿名性の特徴だといえよう¹⁵⁾。

8 おわりに——しがらみと反復

ここまで、ストリートを生活の場として取り戻す実践、すなわち条里空間として計画されたストリートを平滑化して自分の生活の場とする実践は、複数的で過剰な関係性の形式、すなわち明確な境界線で区切られることなく根茎のように延びていく、リゾーム的な関係を取り戻すことなのだというを述べてきた。つまり、その「もののやりかた」は、代替不可能な固有性をもつ〈顔〉のみえる関係とその複数性・過剰性を利用したものであり、リゾーム的な共同体にささえられているのである。

ここでリゾームの共同体と呼んでいる共同体は、何か共通の属性や同一性によって作られているのではなく、一定の期間一緒にいるという隣接性によってつくられるものを指している。そこでは、〈顔〉のある関係のもつさまざまな異なる様相——この様相は役割関係や主体のポジションには還元されない——が交叉しあってつくられ保持されている錯綜体としての関係性が、重ね合わされたり、さまざまな方向に延ばされたり縮められたりしているため、ツリー構造のような明確な境界や全体一部分の包摂関係をもたない。いかえれば、リゾーム的共同体は、ツリー状構造をモデルとする思考（線形的思考）や「戦略的モデル」によってはとらえることのできない共同体なのである。

この共同体は、19世紀の社会学的想像力が発明した「失われた共同体」でも、あるいはいまだ実現していない「来るべき共同体」でもなく、人類史をみれば、それが生活の場ではふつうの共同体であった。けれども、そのようなリゾーム的共同体を作っている、役割関係以上の過剰性をもつ持続する関係性は、現代社会では「しがらみ」として忌避されているものにほかならない。その理由のひとつは、共同体というものがツリー状構造をモデルとする線形的思考や「戦略的モデル」によって想像されているからだろう。

そして、もうひとつの理由は、「再帰化」によるものである。再帰化は、自分自身を意識的に対象化してメタレベルの視点に立つために、周囲の他者との関係から自己を切り離して、自己決定できる自律的な個人として再構築していき、つねに自己を新しく変えていくことを意味していた¹⁶⁾。それは、セルトーのいう「戦略的モデル」によっているのだが、創造性や自由をそのような自律的な主体においてのみ得られるものと解しているかぎり、自己がメタレベルの視点に立つことを阻害する関係は、それこそ自己の創造性の発揮や新しい発展（自己実現）を邪魔するしがらみとしてしか感じないだろう。

けれども、その「新しさ」は、同一平面上の比較可能な差異、いかえれば一般性における特殊性（個性）でしかないだろう。そして、しがらみを逃れるために、そのような比較可能な差異を選択し自己決定して作り上げられる空間やコミュニティのひとつひとつは、けっきょくは同質的・均質的なものになるだろう。それに対して、「じぶんを解き放つ」ための複数性や過剰性における置き換えや交換が不可能な差異は、そのよう

な特殊性などないようにみえる日常的な「反復」——つまり、私たちがしがらみとしてしか感じないもの——においてしか生じない。

ドゥルーズは、『差異と反復』（ドゥルーズ 2007b）の冒頭で、つぎのように述べていた。

一般性は、どの項も他の項と交換可能であり、他の項に置換しようという視点を表現している。もろもろの個別的なものの交換ないし置換が、一般性に対応するわたしたちの行動の定義である。……これとは逆に、わたしたちには、反復は代理されない〔かけがえのない〕ものに対してのみ必然的で根拠のある行動になるということがよくわかる。行動としての、かつ視点としての反復は、交換不可能な、置換不可能な単独性¹⁷⁾に関わる。反映、反響、分身、魂は、類似ないし等価の領域には属していない。そして一卵性双生児といえども、互いに置換されえないように、自分の魂を交換しあうことはできないのである。交換が一般性の指標だとすれば、盗みと贈与が反復の指標である。したがって、反復と一般性のあいだには、経済的な差異があることになる（ドゥルーズ 2007b: 26-27）。

このドゥルーズの議論は、生活の場におけるルーティンの反復やしがらみや持続性のもつ創造性という文脈で読み直すことができるし、そのように読まれるべきだろう。

人類学は、これまで真正な社会での人びとの日常的な営みについて調査し考察してきた蓄積がある。そこには、人びとが選択したわけではない場所や共同体の中で、それらの非選択的なしがらみを（それを放棄して選択的なものに変えるのではなく）、そのままいかに可動的で創造的なものにするかという、伝統的でローカルなさまざまな仕掛けが見られた。けれども、これまでの人類学的研究では、そのような視点から考察されることはあまりなかった¹⁸⁾。「ストリートの人類学」における生活の場としてのストリートの研究は、真正性の水準の区別をふまえながら、そのような伝統的でローカルなりゾーム的共同体の人類学的研究と切り離されたものとしてではなく、生活の場として連続したものとして考察していく必要があるだろう。

注

- 1) 本稿は、『民博通信』116号の「特集 ストリートの人類学」に掲載された拙稿「ストリートを取り戻す」（小田 2007a）と、民博共同研究会「ストリートの人類学」（研究代表者：関根康正）での発表原稿「空間としてのストリート、場所としてのストリート」（小田 2006a）に大幅に加筆したものである。
- 2) ドゥルーズとガタリは、条里空間での思考形式である王道科学に代表される普遍的思考に対して、平滑空間におけるマイナー科学に代表されるノマダ的思考（遊牧的思考）という思考の形式を対比させているが、条里空間での普遍的思考（王道科学）が、ものごとを細かく区切ってそれに一義的な機能＝意味を与えて、その分けられた部分＝部品の合成が全体をなすという「線形科学」であるのに対して、マイナー科学が科学内部での反省から登場してきた

「非線形科学」に対応するといえよう。また、後者の非線形的思考は、全体的な計画や全体から与えられた機能なしに、雑多な来歴の痕跡をのこしたままついでいくプリコラージュによる「野生の思考」(レヴィ=ストロース 1976)に近いものである。プリコラージュについては、拙著(小田 2000)をも参照されたい。

- 3) 内田樹(2002)は、イリガライの「女性的エクリチュール」の実践に対して、「女性的エクリチュールは、男性中心主義的な体制が伝統的に女性に割り振ってきた女言葉とどこが違うのか」と述べたあと、そこに「支配/被支配」「定住/彷徨」「拘束/自由」「運動/停止」といった二項対立が見られることを指摘し、つぎのような疑問を投げかけている。

さて、「さまざまな二項対立を作り上げ」その一方に価値のあるものを、他方に価値なきものを配することこそが「いわゆるロゴス中心主義と呼ばれる全体主義的原理」である、というのがイリガライの形式主義批判の考え方だったはずである。この考え方に徴した場合、今イリガライが並べ立てた二項対立図式はどう説明されるのだろうか。これは「ロゴス中心主義」の「女性バージョン」とは違うのだろうか(内田 2002: 60)。

しかし、イリガライが行なっていることは、あらたに二項対立を作り上げることであり、あるいは押し付けられた二項対立を破棄することであり、そのまま転倒させることでもない。そうではなく、「あなた=男」が「わたし=女」に割り当てた空間を隔てる壁を、浸透する生者の皮膚にもどすことなのである。イリガライは、それを「愛撫」として語っているのだ。内田が理解していないのは、「女性的エクリチュール」が、「ロゴス中心主義」を「模倣」しながら、その意図をずらして流用することで条里空間を部分的に平滑空間へと変容させる実践なのだということである。

- 4) 関係の複数性とは(関係の複雑性といいかえてもいいのだが)、1人のひとが「複数の関係」からなる束だというのではなく——それは一義的に決められた役割関係の束にすぎない——、ひとつの関係に、互いに矛盾する意味をもつ複数の関係性が矛盾や対立なしに並存しているという状態を指す。また、関係の過剰性とは、明確にかつ合理的に規定された機能的な役割関係や複数の役割の束には収まりきれない〈顔〉のある関係が生じていることを示す。たとえば、教員と学生という役割関係において、教員としての私は自分の教えている学生の顔を知ってはいるけれども、教員という役割をはたしている限りにおいて、そこに〈顔〉のある関係はない。しかし、そのうち学生のうちの何人かとは教員という役割を超えた、〈顔〉のある関係となることがある。すなわち、学生だからここまで職務としてつきあえばいいという範囲をはみ出した関係の過剰性とも呼ぶべきつきあいが生じる。場所を共有しあう生活の場における〈顔〉のある関係性は、つねに機能的な役割連関の関係性以上のものとなる(〈顔〉とはそもそも「関係の過剰性」のことである)。関係の複数性も過剰性も、生活の場の関係性が機能的な役割関係という線形的な思考によって把握しきれないことを示すものである。関係の複数性・過剰性については、拙稿(小田 2003; 2006b; 2007b)をも参照されたい。
- 5) 贈与交換と市場交換の原理的な区別については、拙著(小田 1994)の第Ⅱ章の議論を参照されたい。
- 6) ギアツは、バザール経済を発展段階の未開経済と産業経済の間の段階とすることを退けている。つまり、それはどこでも(いまでも)生じうるものなのである。
- 7) ギアツの扱っているモロッコのバザール(スーク suq)では「スーク suwraq」と呼ばれる。
- 8) 近代の市場経済(ギアツのいう「産業経済」)の合理性は、線形科学やセルトーのいう「戦略」と同様に、正確な情報の全体が一望できるというフィクションの上になりたっている。セルトーは、意志と権力の主体が、自分以外の相手のさまざまな関係を測定し監視するために、

周囲から自分を切り離して全体を一望できるような固有の場所を確保していることを前提としてはじめて可能となるような力関係の計算や操作を「戦略」と呼ぶ。「政治的、経済的、科学的な合理性というのは、このような戦略モデルのうえに成りたっている」（セルトー 1989: 25-26）が、それは、現実には不可能であり、いつでもどこでも情報の不正確さや不均衡はつきまとうため、この戦略モデルは破綻せざるをえない。それに対して、セルトーのいう「戦術」とは、相手の全体を見おさめることのできるような場所をもたず、情報の不正確さや不均衡にもかかわらずなされる計算のことである。戦術としての「もののやりかた」の特徴は、「『監視』の編み目のなかにとらわれつづけながら、そこで発揮する創造性、そこここに散らばり、戦術的でプリコラージュにたけたその創造性」（セルトー 1989: 18）にある。ギアツの描くパズル経済における「交渉」と「常連化」は、このようなプリコラージュ的な戦術のひとつなのである。

- 9) ネグリとハートは、1960年代以降の批判的思考の多くが、「闘争のローカル化」を政治的足場にしながら、民族的・地域的なアイデンティティに基づく「場所に根ざした」抵抗を再構築しようとしてきたと指摘しながら、つぎのように言っている。

……いまや〔ローカルなものに固執する〕その立場は間違ったものであり、有害なものでもあると主張したい。その立場が間違ったものであるのは、何よりもまず、問題の提起の仕方がまずいからだ。問題を特徴づけるさいに、グローバルなものとしてローカルなものという誤った二項対立にもとづく問題設定が、多くの場合なされている。その問題設定では、グローバルなものは均質化や差異のないアイデンティティをもたらすが、それに対してローカルなものは異質性や差異を保持している、と想定されている。……こうした観点は、諸々の社会的関係と社会的アイデンティティを固定化しローカル主義化する、一種の原理主義へと退行してしまいがちだ。それよりもむしろ問題として取り上げる必要があるのは、まさにローカル性の生産、すなわち、ローカルなものとして理解される諸々の差異とアイデンティティを創出し、再創出している社会的諸機械なのである。……そこで、グローバルなものとローカルなものあいだの区別を明示することにより適した枠組みは、さまざまな流れと障壁が織りなす多様なネットワークを参照することである。そうしたネットワークのなかでは、ローカルな契機ないし視座が再領土化を推進する障壁や境界に優先権を授ける一方で、グローバルな契機が脱領土化を推進する流れの可動性に特権を授けるのだ。いずれにしても、資本と〈帝国〉のグローバルな流れの外部に存在し、また、そのような流れから保護されているようなローカルなアイデンティティを（再）確立することができるかと主張するのは、間違った振舞いなのだ。

おまけに、グローバリゼーションへの抵抗とローカル性の防衛というこの左翼的戦略は、有害なものでもある。なぜなら、多くの場合、ローカルなアイデンティティとして立ち現われるものは、自律的なものでも自己決定的なものでもなく、じっさいには資本主義的な〈帝国〉機械の発展を助長し、支援するものであるからだ。資本主義的な〈帝国〉機械が作動させるグローバル化や脱領土化は、じつのところ、ローカル化や再領土化に対立するものではなく、むしろ差異化と同一化からなる可動のかつ変動的な回路を働かせるものなのだ。ローカルな抵抗というのは敵を誤認し、それによって敵を隠蔽してしまうのである。私たちは諸々の関係性のグローバル化そのものに反対するつもりは毛頭ない——じっさい、先にも述べたように、左翼によるインターナショナルリズムの最強の諸力こそが、効果的にこのプロセスを導いたのだ。むしろ敵として指示されるべきものは、私たちが〈帝国〉と呼ぶ、グローバルな諸関係からなる特定の体制にほかなら

ない（ネグリ／ハート 2003: 67-69）。

ここで述べられていることは、檉村の言い方を借りれば、国民的（民族的）・地域的なアイデンティティにもとづく抵抗は、「貧しい恒常性＝原理主義」へと退行しがちであるということと、その「貧しい恒常性」は、「貧しい再帰性＝〈帝国〉」と共犯関係にあるということだ。しかし、述べられていないのは、グローバル化による脱領土化や流動性もまた「貧しい再帰性」に陥りがちであり、脱領土化や流動性が支配的な〈帝国〉（貧しい再帰性と貧しい恒常性の結合）と共犯関係にあるということなのだ。

- 10) 個々人の代替不可能性と関係の過剰性の結びつきについては、拙稿（小田 2007b）を参照されたい。また、ここでの議論は、野村雅一（2007）が、テオドル・ベクターの『築地』での「場所は、流動的なプロセスの真っ只中に、空間的（そして社会的）固定性という知覚を作り出すのである」（ベスター 2007: 58）という言葉を引きながら、ストリートの「場所性」（「場所の固有性」）について述べていることへの応答でもある。
- 11) イリガライは、女性的なものが留まりながら移動することを、「動くことはわたしの住まいかたなのです。可動性のなかでしか、わたしは休息できません」（イリガライ 1989: 27）と述べている。
- 12) 自分だけが周囲から身を切り離れた超越的な固定点にたつとされている点で、この見る主体は、サイードのいう、「オリエントを高めから概観し、自分の眼前にひろがるパノラマ——文化、宗教、歴史、社会の全貌を掌握しようとする」（サイード 1993: 92）オリエンタリストと同じ位置にいる。
- 13) 上で見てきたように、現代都市はパノプティックな都市というより、正確にはシノプティックな都市となっている。
- 14) あるいは、「愛撫」というところを「陶醉」といいかえてもいいかもしれない。近森高明（2007）は、W. ベンヤミンがパリの街路に見いだした「遊歩者」について、それを「観察者」として捉えるならば、そこには超然とした主体、古典的な近代の主観＝主体（つまり、ここでの言い方でいけば、見る対象や周囲の環境から身を切り離れた「見る主体」）を体现したものとなるが、ベンヤミンの「遊歩者」のもうひとつの側面である「陶醉者としての遊歩者」に注目すると、そこには、「周囲に批判的な距離をとるところか、自他の境界が弛緩した状態にあって、主観＝主体としての機能を喪失してしまっている」（近森 2007: 23）遊歩者が現れるという。ベンヤミンのいう「陶醉」が、レヴィ＝ストロースのいう「プリコラージュ」やイリガライのいう「模倣」や「愛撫」、あるいは「憑依」や「生成変化」といったことばと隣接したものであることを考えると、それは、《間身体的》な場である真正性の水準に位置するものというのも、あながち強引ではないだろう。
- 15) ところで、東浩紀は大澤真幸との対談（東・大澤 2003）のなかで、ストリートでの匿名性へとつながる個の交換可能性・偶然性について、つぎのように言っている。

人間には重要なことが2つあって、まずひとつは、所与の条件——僕が男性で日本人で1971年に生まれて……といった条件——を引き受けるということです。ラカン風に言えば主体の刻印をもらうということです。しかしもうひとつ大事なこととして、その条件を人と取り替えることができると思う必要がある。その交換可能性が働かないと、社会の前提となる共感が生じない。所与の条件を引き受けただうえて、僕が彼であったかもしれない、私は彼女であったかもしれないという想像力を働かせるということです。……今までの哲学は、この交換可能性や偶然性を比較的軽視してきたのではないかと思うんです。少なくとも、出発点は、私が私であること、アイデンティティを確立するこ

とあって、そのあとで差異の戯れがあるという順序で考えられてきたと思います。しかし僕はむしろ偶然性のほうを基礎におきたいんですね。……それを何ステップか進めると、匿名性の議論に行きつく。群衆に包まれて町中を歩いているとき、自分が右に曲がろうが左に曲がろうが誰にも分からない。誰にも見られていないし、群衆のなかの一人でしかない。このような匿名的存在になれたときこそ、人は、アイデンティティから解き放たれ、交換可能性をもっとも強く意識するのではないか（東・大澤 2003: 63-64）。

匿名性に支えられた交換可能性がないと他者との共感や連帯ができないというこの議論は、論理的にはロールズの「無知のヴェール」の議論とほとんど同型とっていいが、この交換可能性を支える匿名性は、ここで議論している、「つねに他人の視線を感じていたじぶんの身体を、そのひとが匿名になれる空間に解き放つ」というときの匿名性と似ているけれども、やはりどこか違っている。東の議論では非真正な社会における匿名性と真正な社会における匿名性の区別がなされていないため（むしろ前者の匿名性をモデルにして偶然性を基礎とした匿名性を論じようとしているようにみえる）、そのストリートの匿名性と交換可能性は、個の代替不可能性（属性や役割や個人情報束としての「所与の条件」とは無関係にある唯一性）にもとづくものではなく、根源的な偶然性にたどりつくことができない。根源的な偶然性は、男性で日本人で大学教員で……といったもともと比較可能な属性や役割の束やもろもろの個人情報の交換可能性と関連しているのではなく、個の代替不可能性や唯一性（単独性）と直接に結びつくものだからである。

- 16) 「再帰性」（自分自身を参照すること）自体は、近代に限らず、どこでも人間の実践にともなうものである。ただ、近代における「再帰化」は、周囲の環境や関係から切り離されてシステム化されているという点で、それ以前の再帰性とは異なっている。
- 17) 翻訳本では「特異性」と訳されているが、他と比較して「特異」ということではないから、「単独性」と訳したほうがいいだろう。
- 18) まだ不十分ながら、そのような視点からの「災因論」や「憑依」について考察した試みとしては、拙稿（小田 2003; 2007c）がある。

文 献

東 浩紀

2007 『情報環境論集 東浩紀コレクション S』講談社。

東 浩紀・大澤真幸

2003 『自由を考える——9・11以降の現代思想』日本放送出版協会。

バウマン, Z.

2001 『リキッド・モダニティ——液状化する社会』森田典正訳, 大月書店。

ベスター, T.

2007 『築地』和波雅子・福岡伸一訳, 木楽舎。

Boltanski, L. and E. Chiapello

2005 *The New Spirit of Capitalism*. London & New York: Verso.

ボーデン, I.

2006 『スケートボーディング, 空間, 都市——身体と建築』齋藤雅子ほか訳, 新曜社。

バトラー, J.

1999 『ジェンダー・トラブル』竹村和子訳, 青土社。

- ド・セルトー, M.
1989 『日常の実践のポイエティック』山田登世子訳, 国文社。
- 近森高明
2007 『ベンヤミンの迷宮都市——都市のモダニティと陶酔経験』世界思想社。
- ドゥルーズ, G.
2007a 『記号と事件——1972–1990年の対話』宮林寛訳, 河出書房新社。
2007b 『差異と反復 上』財津理訳, 河出書房新社。
- ドゥルーズ, G./F. ガタリ
1994 『千のプラトー』宇野邦一ほか訳, 河出書房新社。
- フォール, A.
1991 『パリのカーニヴァル』見富尚人訳, 平凡社。
- 深尾葉子・安富 歩
2003 「中国陝西省北部農村の人間関係形成機構——〈相駢〉と〈雇〉」『東洋文化研究所紀要』144: 358 (75)–319 (114)。
- Geertz, C.
1979 Suq: the bazaar economy in Sefrou. In C. Geertz, H. Geertz and L. Rosen (eds.) *Meaning and order in Moroccan society*, pp. 123–244. Cambridge: Cambridge University Press.
- イリガライ, L.
1989 『基本的情念』西川直子訳, 日本エディターズスクール出版部。
- 樫村愛子
2007 『ネオリベラリズムの精神分析——なぜ伝統や文化が求められるのか』光文社。
- 喜安 朗
1982 『パリの聖月曜日——19世紀都市騒乱の舞台裏』平凡社。
1994 『夢と反乱のフォブル——1848年パリの民衆運動』山川出版社。
- ルフェーブル, H.
1974 『都市革命』今井成美訳, 晶文社。
- レッシング, L.
2001 『CODE——インターネットの合法・違法・プライバシー』山形浩生・柏木亮二訳, 翔泳社。
- レヴィ=ストロース, C.
1972 「社会科学における人類学の位置, および人類学の教育が提起する諸問題」川田順造訳, レヴィ=ストロース『構造人類学』pp. 383–426, みすず書房。
1976 『野生の思考』大橋保夫訳, みすず書房。
- 毛利嘉孝
2003 『文化=政治』月曜社。
- ネグリ, A./M. ハート
2003 『〈帝国〉——グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』水嶋一憲・酒井隆史・浜 邦彦・吉田俊実訳, 以文社。
- 野村雅一
2007 「研究コラム:『民博通信』116号特集「ストリートの人類学」へのコメント」(ウェブサイト『トランスナショナルリズムと「ストリート」現象の人類学的研究』<http://www.transnationalstreet.jp/achievement/column/>)。

小田 亮

- 1994 『構造人類学のフィールド』世界思想社。
2000 『レヴィ=ストロース入門』筑摩書房。
2003 「関係性としてのポリフォニー——複数性と過剰性について」『文化人類学研究』4: 57-65。
2005 「共同体という概念の脱／再構築——序にかえて」『文化人類学』69: 236-246。
2006a 「空間としてのストリート，場所としてのストリート——都市の匿名性，または秩序の反復と攪乱の不可分性について」（ウェブサイト『小田亮の研究ホームページ』<http://www2.ttcn.ne.jp/~oda.makoto/street.html>，2006年3月7日更新）。
2006b 「日常性という批判とヴォランタリズム批判」（ウェブサイト『小田亮の研究ホームページ』<http://www2.ttcn.ne.jp/~oda.makoto/page032.html>，2006年6月9日更新）。
2007a 「ストリートを取り戻す」『民博通信』116: 7-8。
2007b 「現代社会の『個人化』と親密性の変容——個の代替不可能性と共同体の行方」『日本常民文化紀要』26: 45 (188)-77 (156)。
2007c 「呪術・憑依・プリコラージュ——真正性の水準とアイデンティティ」阿倍年晴・小田亮・近藤英俊編『呪術化するモダニティ——現代アフリカの宗教的実践から』pp. 179-200，風響社。

サイード，E. W.

- 1993 『オリエンタリズム 上』今沢紀子訳，平凡社。

シヴェルブシュ，W.

- 1982 『鉄道旅行の歴史』加藤二郎訳，法政大学出版局。

関根康正

- 2006 『宗教紛争と差別の人類学——現代インドで〈周辺〉を〈境界〉に読み替える』世界思想社。

セネット，R.

- 1975 『無秩序の効用』今田高俊訳，中央公論社。

ストリプラス，P./A. ホワイト

- 1995 『境界侵犯——その詩学と政治学』本橋哲也訳，ありな書房。

スティグレル，B.

- 2006 『象徴の貧困——1. ハイパーインダストリアル時代』G. メランベルジュ・メランベルジュ真紀訳，新評論。

高祖岩三郎

- 2006 『ニューヨーク烈伝——闘う世界民衆の都市空間』青土社。

内田 樹

- 2002 『女は何を欲望するのか?』径書房。

鷺田清一

- 2002 『死なないでいる理由』小学館。

渡辺 裕

- 2004 『聴衆の誕生——ポスト・モダン時代の音楽文化』春秋社。

安富 歩

- 2006 『複雑さを生きる——やわらかな制御』岩波書店。

吉見俊哉

- 1997 「祝祭，境界侵犯，文化の政治学」せりか書房編『ミハイル・パフチンの時空』pp. 36-52，せりか書房。