

序論

グローカリゼーションと共同性

小田 亮

1 グローバル／ローカル／グローカル

本書は、現代社会におけるさまざまな「共同性」の構築をローカルな場所からとらえて考察することを目的としている。共同性の再構築というテーマはまさに流行りのテーマである。それが注目されてきているのは、グローバリゼーションにともなって、ローカルな場所においても共同性や社会的連帯が分断され「個人化」されているという認識が広まっているからであろう。

グローバリゼーションというとき、そこに均質化の方向に働く力の作用と多様化の方向に働く力の反作用とが同時に起こっているという見方は、もはやそれほど新しい見方ではなくなっている。グローバル化とローカル化を足して作られた造語のグローカリゼーションは、多様化の方向に働く反作用を指す語だと言っていいだろう。ただし、それがあくまでも「反作用」として働くものであり、多様化といっても、均質化のなかの多様化であることを忘れてはならない。

近代以降のグローバリゼーションは世界の地域的多様性を消失させ、人類の文化を均質化してきたことは紛れもない事実だろう。そのことを端的に示すのが言語の消滅である。マンフレッド・B・スティージャーによれば、世界で話されている言語の数は、1500年の1万4500言語から2000年の7000言語以下へと減少したとされ、21世紀末までに現存する言語の50～90%が消滅すると予測されている [スティージャー 2005:108-109]。

たしかに、言語の均質化においても、その反作用としての多様化への力は働いている。英語をはじめとする欧米の言語が近代以降の暴力的なグローバリゼーション（奴隷貿易と植民地化）によって、世界各地のローカルな場に押し付けられていった結果、ピジンやクレオールといった混合言語が新しく作られていった。もちろん、混合言語であるピジンを自分たちの思考や感情を表現する言語としてのクレオール語にすることそれ自体は、人間の創造力の「奇跡」的な表れである。けれども、それを賛美することが、グローバリゼーションの暴力性を隠蔽することにつながっては本末転倒だろう。クレオール語を生み出したのは、その暴力を被りながらローカルな共同性の場でなんとか生活する人びとだったのであり、けっしてグローバリゼーションの暴力が生み出したわけではない。

グローバリゼーションによる均質化の作用とそれに対する多様化の反作用としてのグローカリゼーションという考え方は、グローカリゼーションという用語やグローカル研究が無用のものだという帰結を意味するように思われるかもしれない。現象としてあるのはグローバリゼーションとその反作用だけであるのだから、グローバリゼーションという用語とグローバル研究だけで十分だというわけである。

しかし、上杉富之〔2009〕が指摘しているように、グローカリゼーションという概念および「グローカル研究」という視座には、「グローバリゼーションを前提としつつも、ローカルな場に焦点を置いた研究が可能となる」〔上杉 2009：69〕とともに、「より重要なこととして、グローカル研究の構想は、グローバル研究において暗黙の前提となっている『中心』（グローバリゼーションの起点）と『周縁』（グローバリゼーションの終点）との間の力の非対称性（不均衡）を顕在化させ、対象性（均衡）を取り戻す可能性をも視野に入れた調査研究を可能とする」〔上杉 2009：69-70〕。つまり、中心と周縁との間の圧倒的な力の差とその暴力性を無視したり隠蔽したりすることなく、しかし同時にローカルな場に焦点を当てることによって、そこでの対称性を維持したり取り戻したりする「もののやりかた」を明らかにすることがグローカル研究の課題となる。

そのような課題にとっては、グローカリゼーション現象としてひとまとめ

にされてきた事象のなかに、マクロでグローバルな非対称性のなかで、ミクロでローカルな場における対称性を取り戻すための実践とそうではない現象を見分ける必要性が出てくる。たとえば、前川啓治 [2004] が指摘して以来、人類学ではグローカリゼーションの例として定番となりつつある日本のマクドナルドの「てりやきマックバーガー」は、「ローカルな場における対称性を取り戻すための実践」とは言いがたいものだろう。

そのような区別をするうえで示唆的なのが、ジョージ・リッツア [2005] による、「無／存在」と「グローカル化／グロースバル化」という二つの対立軸で表すグローバリゼーションの4つの側面である。リッツアのいう「無」とは、「特有な実質的内容を相対的に欠いており、概して中央で構想され、管理される社会形態」[リッツア 2005:4] のことで、クレジット・カード、ショッピング・モール、ファストフード・チェーンなどが当てはまる。逆に、「存在」は、「特有な実質的内容にかなり富んでおり、概して現地で構想され、管理される社会的形態」[リッツア 2005:11] で、熟練したコックが作った料理などが当てはまる。それは場所や時間や相手の人が変われば異なったものとなる。そのように、「存在」が唯一のもので特定の場所や時間や人間関係と結びついているのに対して、「無」は、ファストフード・チェーン店の売り物がそうであるように、交換可能なもので、特定の場所や時間や人間関係と結びついていないものである（つまり、リッツアがかつて提唱していた「マクドナルド化」は、「無のグローバル化」の典型である）。そして、一般化・標準化された「無」はグローバル化しやすいものであり、グローバリゼーションにおいて「無」が大量に生み出されているのは当然のこととなる。

つぎに、「グローカル化／グロースバル化」の軸であるが、「グロースバル化」という苦心の訳語の元の語は、“grobalization”というリッツアの造語である。グローカル化（グローカリゼーション）の連続的な対概念として造られたもので、“gro-”は経済成長などの「成長 growth」に由来する。それは、グローカル化がグローバリゼーションの多様化の側面を表しているのに対して、グローバリゼーションの均質化（同質化・画一性・純化）の側面をさすものであり、「国家、企業、組織などがもつ、さまざまな地域に自分自身を押し付けようとする帝国主義の野心および欲望（実際には必要）に焦

点を合わせた」[リッツァ 2005:144-145、訳文は変更した]ものである。グローバリ化は、まさに「無のグローバル化」を表しているものであり、その下位概念には、資本主義化、マクドナルド化、アメリカ化が入るが、リッツァは、グローバル化のなかにグローバル化とグローバリ化が共存しているととらえている。

さて、リッツァによるこの2組の対立軸（リッツァはそれぞれ連続体だとしている）を組み合わせると、グローバリゼーションに含まれる事象は、「無のグローバリ化」と「存在のグローバル化」、そして「無のグローバル化」と「存在のグローバリ化」の4つに区別される。このうち、「無」はもともとグローバリなものとして生産されているのであり、それがグローバリ化と密接に結びつくことは理解しやすい。また、同じように、特定の場所や時間や人間関係と結びついた「存在」は、ローカル化しやすく、グローバリゼーションのなかではグローバル化と密接に関連することも当然のことだろう。クレオール語の創造やクレオール文化は、まさに「存在のグローバル化」であった。

けれども、リッツァの2組の対立軸による概念化の利点は、結びつきにくい「無のグローバル化」と「存在のグローバリ化」という事象も視野に入れることができる点にあるだろう。リッツァは、「存在のグローバリ化」として、世界中の美術館を巡回している美術展示品、パルミジアーノ・レジアノやクラテッロハムなどのイタリアの輸出食品等をあげて、「無のグローバル化」の例としては、全世界の観光客向けの地元のみやげ物の生産をあげている [リッツァ 2005:201]。

ここでの議論で重要なのは、「無のグローバル化」である。つまり、グローバリゼーションと呼ばれているもののなかに、「存在のグローバル化」と「無のグローバル化」とがあるということであり、その区別をしなければならぬということである。そして、マクドナルドの「てりやきマックバーガー」は、「無のグローバル化」に相当するだろう。この区別によって、「てりやきマックバーガー」がなぜ「ローカルな場における対称性を取り戻すための実践」としてのグローバリゼーションだと言いがたいのかも説明しうる。すなわち、それが、グローバリゼーションの起点としての「中心」で構想され管理され

る、特有な実質的内容を欠いたものとしての「無」だからであり、そのグローバル化は、中心と周縁の非対称性を拡大するだけであるからと。

では、J・ワトソンの編集した『マクドナルドはグローバルか』[ワトソン編 2003]での議論を受けて、前川が東アジアのマクドナルド化にみられるグローバリゼーションのもう一つの例として指摘している、ファストフードの「スローフード化」はどうだろうか。東アジアではマクドナルドは一人で早く食事をするところではなく、子どもの誕生日会を開いたり、従業員との人情のあるコミュニケーションをしたり、友だちと長時間くつろいだりする場所になっているというものである。このほうは特定の間人間関係と結びついていることから、「てりやきマックバーガー」の例よりは「存在」に近いものといえるだろう。

このように、中心と周縁とのグローバルな非対称性に包摂されているローカルな場において対称性を維持したり取り戻したりする可能性を探るというグローバル研究の課題にとって、リッツアの「無」と「存在」の区別は示唆的である。つまり、「無のグローバル化」ではなく、「存在のグローバル化」こそ、対称性を取り戻すための実践であるように思えるからである。

2 一般性—特殊性／普遍性—単独性

しかし、話はそう簡単ではない。リッツア自身が強調しているように、「無」と「存在」は連続的で、しかも時間や状況や人びとの実践によって変わりうる。「無」として生産されたものも時間の経過とともに、人びとの生活史のなかに組み込まれ、「存在」へと変わり、それが喪失される時にはノスタルジアが起こる。リッツアが、「無と存在」という軸を導入したのは、「存在の喪失」をとまなう「無のグローバル化」を批判するためであったが、その批判にとってやっかいなことに、グローバル化によって蔓延している「空虚な形式」としての「無」は、内容がなく空虚であるがゆえに、ローカルな内容を盛り込んでローカルなものに変えることが容易にできる。つまり、グローバル化がたやすくできるということである。しかし、「無」が「空虚な形式」

であるのは、それがさまざま異なる地域に容易に浸透していくための一般性を獲得するためであった。つまり、内容がなく空虚であるがゆえにさまざまな内容を入れることができることこそ、「無のグローバル化」が進展していくための条件なのである。だとしたら、グローバリゼーションの起点としての「中心」で構想され管理された「無」が、グローバル化によって「存在」に近くなっていくことは、中心と周縁の非対称性（格差）を拡大していく「無のグローバル化」にとって、有効な抵抗なのだろうか、それとも「無のグローバル化」を逆に推進してしまうだけなのだろうか。つまり、「無」と「存在」の区別の導入によって解決したと思った問題が再びよみがえってくるのである⁽¹⁾。

この難点は、リッツアが「無」と「存在」を連続体としてとらえたことに起因する（しかし、それはグローバル化における変化をうまく説明できるという利点にもなっていたのだが）。交換可能な「無」と交換不可能で唯一性を有する「存在」との間には、たしかに可変性がある。けれども、その可変性は、「無」と「存在」の連続性を前提としたものではないだろう。その連続体は、むしろその可変性によって生まれたものと理解すべきではないか。

リッツアが「無の諸形態はあまりにも空虚なので、さまざまな行動を通して、それらを内容のあるもの、それゆえに味わいのあるものに変えることが、かなり容易である」[リッツア 2005: 297]と述べながら、その例として挙げているのは、ジーンズと東アジアでのマクドナルドである。ジーンズは、「あまりにも空虚であるがゆえに、人びとはあらゆることをして、ジーンズに内容を与え、それらを味わい深くすることができる」とリッツアはいう。「たとえば、膝の部分で切り落とす、裾をほぐれさせる、いろいろなところに穴を開ける（脚の一部を露出させる）、あらゆる種類のアップリケを施す、さまざまな方法で洗って特徴をだすなどである」[リッツア 2005: 298]。しかし、これらの特徴や個性は、交換不可能で唯一性をもつ「存在」になったということの意味するだろうか。穴のあいたジーンズやストーンウォッシュのジーンズが最初から商品になっているように、それらの内容は比較可能で交換可能なものだ。それに対して、リッツアが「最も重要なことだが、ジーンズを長く着用しているだけで、ジーンズと過去との出来事や活動の間に関

連性が生まれるので、ジーンズが意味あるものになることがある」[リツア 2005:298]と述べているようなジーンズの「唯一性」は、特定の場所や時間や人間関係と切り離すことができない代替不可能なものとなっているのである。

ここで、その違いを明確にするために、「一般性－特殊性」という対立軸と「普遍性－単独性」という対立軸の区別を導入しよう⁽²⁾。そして、この2つの対立軸が、ローカルな生活の場では重なり合っていることが、交換可能な「無」（一般性）と交換不可能な「存在」（単独性）との間の可変性を生み出す秘密であることを明らかにしたいと思う。上のジーンズの例でいえば、穴のあいたジーンズやストーンウォッシュのジーンズの「味わい」（内容）は、一般性から特殊性へと移行しただけで、その違いは比較可能で交換可能なものだった。つまり、その単なる「味わい」や「個性」は「一般性－特殊性」の軸における比較可能な特殊性にすぎないものであり、それは、「存在」にはなっていないのだ。それに対して、時間の持続的な経過によって、代替不可能な過去との出来事や活動と関連性が生じたり、代替不可能な人間関係のなかで意味を獲得したりしたジーンズは、「一般性－特殊性」の軸から「普遍性－単独性」の軸へと位相を変えたということができる。それは、「存在」になったのである。いいかえれば、「無」の蔓延と「存在」の喪失に抵抗するというリツアの目的のために重要なのは、ローカルな特定の場所や特定の人間関係と結びつくことなのである。

この「一般性－特殊性」という軸と「普遍性－単独性」という軸の区別は、ローカルな場所のもつ差異や特殊性を拠り所とすることはグローバルな資本主義に対抗するための拠点たりえないという批判に応えるときにも有効である。そのような批判の代表的なものが、A・アパデュライ [2004] やネグリとハート [2003] などによる「ローカリティの生産」という議論である。

たとえば、ネグリとハートは、『〈帝国〉』のなかで、「ローカルなもの」に依拠してグローバルな資本主義に対抗しようとする近年の動きをつぎのように批判している。

しかしながら、私たちは、そのようにローカルなものに固執する立場

を擁護する何人かの者たちの精神を高く評価し、それに敬意を表するのにはやぶさかではないが、いまやその立場は間違っただけであり、有害なものでもあると主張したい。その立場が間違っただけであるのは、何よりもまず、問題の提起の仕方がまずいからだ。問題の特徴づけるさいに、グローバルなものと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。(中略)諸々のローカルな差異は現在の状況に先立って存在しており、それらはグローバリゼーションの侵入から防衛ないし保護されなければならないものである、というわけだ。(中略)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。ローカル性に属する諸々の差異は、あらかじめ存在するものでもなければ自然なものでもなく、むしろ、ある生産体制の効果にほかならない。[ネグリ／ハート 2003 : 67-68]

このように、ネグリとハートは、ローカルなものとは、グローバルなシステムそのものがグローバルなものと同時に創りだしているものだという。ネグリとハートは、つぎのように続ける。

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。〈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的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戦略は敵を誤認し、

それによって敵を隠蔽してしまうのである。[ネグリ／ハート 2003 : 68]

ローカルなものは、(均質性が割り振られる) グローバルなものに対立するものとして、同じグローバリズムによって差異や特殊性があるものとして生産されるのであって、その異質性や差異はそのグローバリズムを支えるものであるというネグリたちの意見には賛同したいと思う。

しかし、ネグリたちが見落としているのは、グローバリズム (つまりグローバリゼーションの起点である中心で構想され管理された形態) が生産するローカルなものの異質性や差異とは、比較可能で交換可能な特殊性であるのに対して、そのような特殊性とは異なる、比較不可能で交換不可能な「存在」自体の不均質さというものがあるということだ。それは、比較しえないものであり、グローバルな均質性 (一般性) とも、それと同じシステムで創りだされるローカルな特殊性とも異なるものであり、交換不可能な唯一性や単独性のあるものなのである。

いいかえれば、ネグリたちの批判が当たっているのは、「一般性－特殊性」という対立軸におけるローカルなものの差異や特殊性の生産についてだけである。たしかに、マクドナルドの「てりやきマックバーガー」は、比較可能で交換可能な差異の生産でしかなく (商品なのだから当たり前だが)、一般性によるグローバリズムを支えるものでしかない。けれども、ネグリたちが忘れてしているのは、それとはまったく異なる「普遍性－単独性」という軸への移行というグローカリゼーションがあるということである。

そして、重要なことは、この「普遍性－単独性」の軸は、特定のローカルな場所や対面的な人間関係に密接に結びついているということである。中心と周縁とのグローバルな非対称性に包摂されているローカルな場において対称性を維持したり取り戻したりする可能性を探るという課題にとって、「一般性－特殊性」の軸と「普遍性－単独性」の軸との区別は欠かせないものとなる。リッツアのいう「無と存在の連続性」も、この2つの軸の間の移行によって生まれるものなのである。

3 共同体／市民社会の二元論批判

「普遍性－単独性」の軸が特定のローカルな場所や対面的な人間関係と切り離せないものであることは、それが共同性／共同体と密接な関係にあることを意味する。また、ネオリベラリズム資本主義のグローバル化による社会の流動化・液状化 [バウマン 2001] が人びとの生活の不安定さと不安を増殖させているなかで、とりわけ2008年の世界金融危機以降、共同性や社会的連帯の再構築がさかんに唱えられている。他方で、「ローカリティの生産」の議論と同様に、グローバル化に対抗するために共同体に依拠しようとすることは、グローバル化やネオリベラリズムのシステムによる「共同体の生産」の罠に陥ることになるという警告もなされている。

けれども、それらの議論において、共同体という概念の再検討がなされることはあまりないように思われる。しかし、以前にも指摘したように [小田 2003]、共同体という概念の脱構築／再構築こそが必要とされている。この節では（その以前の論考と重なるけれども）共同体という概念の脱構築／再構築を行なっておきたい。

共同体という概念の脱構築が必要なのは、それがE・サイードが批判したオリエンタリズムと同じ機制によって創られた概念だからである。共同体という概念は、19世紀の社会学によって「失われたもの」として「発見」された。そこでは、共同体は、「人格的な親密さや相互扶助を伴う道徳的・情緒的紐帯といった全面的な関係による凝集体」であり、「同質的で閉鎖的な集合体」とされた。その共同体への見方は、誰もが気づくように、「因習に縛られている受動的な東洋人や未開人」という見方とよく似ている。それらが似ているのは、ともに西洋近代が自らを自由な個人という能動的主体として語るための他者化によって、他者に投影されたイメージだからである⁽³⁾。

人類学を含めた社会科学のリベラリズムとポストモダニズムにおいて否定的に使われる場合もコミュニタリズムにおいて肯定的に使われる場合も、共同体という概念は、近代都市をモデルとする「市民社会」や「公共空間」の対立概念としか考えられてこなかったが、それも、オリエンタリズムにおける「オリент」が、西洋の内部にもあるけれども理想的な自己像に反する

ものをそこに投影することによって創られたものであるのと同じように、ブルジョワ男性が理想とする都市生活や公共空間や市民社会に正反対のものを投影して創られたものだったことを考えれば当然だろう。現在まで続く共同体に対する嫌悪と憧憬は、失われたものとしての他者に投影してお払い箱にしたものの回帰によるものなのである。

社会（市民社会）と共同体という二元論が、西洋近代が自らを自由で合理的で能動的な超越的主体として位置づけるための西洋と東洋の二元論（オリエンタリズム）と同じ機制によって創りだされたという指摘自体は別に驚くべきものではない。驚くべきなのは、オリエンタリズム批判がなされてからずいぶん経っているのに、社会と共同体の二元論のほうは、それが近代の超越的主体を作りだす支配の様式だと批判されることがほとんどなく、いまだに社会科学において無反省に使用され続けているということのほうである。

哲学者のジャン＝リュック・ナンシーは、近代において「失われたもの」として発見された共同体について、「共同体に関して『失われた』もの——合一の内在性と親密性——とは、そのような『喪失』が『共同体』そのものを成り立たせているという意味においてのみ、失われたのである」[ナンシー 2001：23]と述べながら、社会／共同体という二元論に含まれる「共同体の喪失」という幻想について、つぎのように言っている。

共同体は実際には生起しなかつた。あるいはこう言ったほうがいいかもしれない。人類がわれわれの知っているものとはまったく別の社会的絆を知っていた（あるいは現在も産業社会の外で知っている）というのは確かだとしても、共同体はわれわれがそうした異なる社会性へとそれを投影している原理にしたがって生起したのではない。（中略）社会は共同体の廢墟の上に作られたのではない。それはわれわれが「社会」と呼ぶものとも、「共同体」と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかつた何ものか——部族あるいは帝国——の消滅のうちに、ないしその維持のうちに形成されたのである。[ナンシー 2001：22]

ポストモダン思想の文脈では、ナンシーのこのことばは、共同体は社会の

外部にあるものとしてその内部に構築されたのだから、共同体を根拠として資本主義社会に抗することはできないという意味に解釈されるだろう。けれども、ここでは、ナンシーが「われわれの知っているものとはまったく別の社会的絆」であり「われわれが『社会』と呼ぶものとも、『共同体』と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかった何ものか」と呼んでいるものを、ローカルな共同体において維持されているものとして捉えることができるという提案をするために流用したい。そこでは、そのような社会／共同体という二元論から離れて考えられた共同体が、現在もどのように作り出され維持されているのかを明らかにしようということが課題となる。

けれども、市民社会と共同体、ないし公共性と共同体を対立したものと捉える構図は現在でも社会科学に根強く残っている。たとえば、齋藤純一[2000]は公共性ということを説明するのに、その対立概念として共同体を持ち出して、つぎのように述べている。

まず、指摘できるのは、共同体が閉じた領域をつくるのに対して、公共性は誰もがアクセスしうる空間であるという点である。……

第二に、公共性は、共同体のように等質な価値に充たされた空間ではない。共同体は、宗教的価値であれ道徳的・文化的価値であれ、共同体の統合にとって本質的とされる価値を成員が共有することを求める。これに対して、公共性の条件は、人びとのいづく価値が互いに異質なものであるということである。公共性は、複数の価値や意見の〈間〉に生成する空間であり、逆にそうした〈間〉が失われるところに公共性は成立しない。

第三に、共同体では、その成員が内面にいづく情念（愛国心・同胞愛・愛社精神等々）が統合のメディアになるとすれば、公共性においては、それは、人びとの間にある事柄、人びとの間に生起する出来事への関心（interest）……である。公共性のコミュニケーションはそうした共通の関心事をめぐっておこなわれる。公共性は、何らかのアイデンティティが制覇する空間ではなく、差異を条件とする言説の空間である。

最後に、アイデンティティ（同一性）の空間ではない公共性は、共同

体のように一元的・排他的な帰属 (belonging) を求めない。公共的なものへの献身、公共的なものへの忠誠といった言葉は明白な語義矛盾である。公共性の空間においては、人びとは複数の集団や組織に多元的にかかわること (affiliations) が可能である。かりに「アイデンティティ」という言葉をつかうなら、この空間におけるアイデンティティは多義的であり、自己のアイデンティティがただひとつの集合的アイデンティティによって構成され、定義されることはない。[齋藤 2000 : 5-6]

齋藤が公共性とはどういうものかについて説明する際に、「閉鎖的かつ等質かつ同一的な共同体」という対立概念を持ち出すのは、共同体については自明の共有されるイメージがあるということが前提となっているのだろう。けれども、ここでいわれている共同体がどのようなものかについては明らかではない。それは、オリエンタリズムにおいて「オリエント」が具体的にどの地域を指しているのか (中東なのか中国なのか日本なのか) は問題にならないのと似ている。「共同体では、その成員が内面にいだく情念 (愛国心・同胞愛・愛社精神等々) が統合のメディアになる」と書いているところを見ると、ここで言われている共同体は、国民国家であり地域集団であり親族集団であり会社であるということになりそうだ。大きさ (共同体にとって大きさの違いは非常に重要である) も成立条件もまったく異なるものが「閉鎖的かつ等質かつ同一的な共同体」というイメージの下にまとめられているのである。

そのようなイメージが、公共性という概念を創りだすために近代において「発明」されたものであるのはいうまでもない。つまり、市民社会の公共性は、それとはまったく異なる〈他なるもの〉としての「共同体」にたえず公共性に反するとされるものを投影することによって維持されるのである。齋藤の描く「共同体」成員が、「伝統的因習に縛られた未開人」や「他律的・非合理的・受動的な東洋人」といった、オリエンタリズム的な二元論によって描かれた他者によく似ているのは、さきに述べたように、オリエンタリズムの機制によって作り出されたものであることを考えればふしぎではない。

ジュディス・バトラー [1999] の言い方をもじっていうならば、(市民)

社会や公共性と対立する「共同体」とは、近代のただなかにおいて、近代（市民）社会の外部にあるものとして構築されたものなのである。けれども、だからといって、ポストモダニズム的な構築主義のように、市民社会／共同体の二元論を放棄すればいいというわけでもない。というのも、そのような二元論を批判して放棄するポストモダニズム的な構築主義が、結局は「閉鎖的かつ等質かつ同一的な共同体」というイメージを存続させて、「われわれが『社会』と呼ぶものとも、『共同体』と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかった何か」の存在を隠蔽してしまうからである。重要なことは、公共性と共同体が相いれないものとして対立させるのではなく、それが生活の場では重ね合わさっているということを確認にすることである。

4 選択的・一時的な共同体論批判

リベラリストもポストモダニストも共同体が必要でないと言っているわけではなく、ほとんどの論者が何らかの共同性は必要だとしている。ただし、その共同体／共同性は、「出入り自由で選択可能な共同体／共同性」や「多元的で一時的な共同体／共同性」でなければならないという点で一致しているようにみえる。

その好例が、土屋恵一郎があげている、リベラリズム的に望ましい「脱領土的な共同性」のさまざまな例——ハーバーマスのいうクラブやカフェの集まりの公共性から、松岡心平 [2004] による日本中世の連歌の共同性、ジャン＝リュック・ナンシー [2001] の「共同体なき者の共同体」（無為の共同体）、イギリスの港湾都市ブリストルにおけるロックと西インド諸島の音楽の混合の場、そして国際空港のトランジット・ラウンジの共同性まで——である [土屋 2002]。ただ、土屋は、それらの単一の共同体に縛られたアイデンティティから解放された共同性を、ジョン・ロールズの仮説的な想定である「無知のヴェール」——公共空間において富の再配分などを議論するとき、自分のアイデンティティやポジションについて無知の状態に参加することが公正さの普遍性を保証するという、リベラリズムを正当化するための虚構——と結

びつけている。たとえば、松岡が、連歌の会における共同性と一揆の共同性がともに社会的アイデンティティから離脱して生まれる「無縁の共同体」であるという指摘を受けて、その「無縁化」をロールズの「無知のヴェール」と結びつけたり、ナンシーの「無為の共同体」を、「無知のヴェール」によって生まれる社会と同一視したりしている。しかし、その議論はどう考えても無理がある。ロールズの「無知のヴェール」の仮説的虚構によってできる社会に共同性は必要ないのに対して、「無縁の共同体」は、松岡のいうように、社会的アイデンティティが不安定になった人びとの間の新たな共同性である。そこでは間身体的なつながりが重要であるが、それは無知のヴェールによる「脱領土化」だけではけっして生まれるものではなく、「再領土化」によって生まれるのである。

土屋自身、西インド諸島の音楽とロックの融合したブリストル・ミュージックを生んだブリストルについて、ロック・ミュージシャンの「ブリストルは、人種のゲッターがない。みんなばらばらで、それぞれ異なる人種同士が隣りあって生活している」という言葉を引きながら、つぎのように言っている。

大事なのは、統合ではなく、隣接しあう者たちの関係なのだ。

隣接は、相互性を基礎にしている。そこでは、隣接しあう関係を飛び越えて全体を求めることはないのだ。天によって包まれる世界ではなく、隣接しあう関係のなかで、線で関係を拡大していく世界である。中心に対して全員が向くということはない。隣接関係のなかでは、すべてがすべての隣人と接触しなければ、全員という関係は成り立たない。[土屋 2002 : 87]

全体性などなく、隣接関係の線の延長によって生まれるこのような共同性は、しかし、土屋が言っているように人工的な脱領土化によって生まれるのではなく、社会と共同体のオリエンタリズム的な二元論とネイションが発明される以前のふつうの共同体のあり方である。ベネディクト・アンダーソンは、よく知られた「想像の共同体」という概念についてつぎのように言っている。

実際には、日々顔付き合わせる原初的な村落より大きいすべての共同体は（そして本当はおそらく、そうした原初的な村落ですら）想像されたものである。共同体は、その真偽によってではなく、それが想像されるスタイルによって区別される。ジャワの村人たちは、かれらが一度も会ったことのない人々と結びつけられている、ということをついもよく承知していた。しかし、その絆は、かつては、個々それぞれ独自に、無限定に伸縮自在な親族関係や主従関係のネットワークとして想像された。[アンダーソン 1997：25、訳文は一部変更した]

ここで重要なのは、ネイションとそれ以前の共同体が「想像のスタイル」によって区別されるという点である（アンダーソンは「想像の」という語は、顔を合わせる直接的なつきあいの範囲を越えているという意味で使っている）。すなわち、それ以前の共同体は、隣接関係（親族関係や主従関係）の連鎖として想像されており、境界はすけすけで不明瞭であり周辺部では相互に浸透しあっていたのに対して、近代のネイションは、そのような隣接関係なしに個人を無媒介に明確に境界づけられた全体へと結びつけるというスタイルによって創造されるということなのである。

アンダーソンによる想像のスタイルの区別を、以前、提喩的想像と換喩的想像（換喩／隠喩的想像）として区別したことがある [小田 1997]。すなわち、ネイション以前の王国や部族などの共同体では、一度も会ったことのない人々と自分を結びつける絆は、主従関係や親族関係などの連鎖をたどって広がるネットワークとして想像されていたのに対して、ネイションにおいては、私たちが一度も会ったことがなく、またこれからも会わないであろう人びとと自分をおなじ「日本人」として結びつける絆は、親族関係や主従関係の連鎖の延長として想像されるのではなく、いきなり自己を無媒介に明確に境界づけられた全体へと結びつけるという想像のしかたをしている。後者のように、個を無媒介に全体へと結びつける想像のしかたを、レトリック用語で全体－部分（類と種）の包摂関係における同一化を意味する提喩（シネクドキ synecdoche）とおなじ構造をもつことから、「提喩的想像」のスタイ

ルと呼び、親族関係や近隣関係や主従関係といった直接的な隣接性による結びつきを、隣接性による同一化を示す換喩に比して「換喩的想像」のスタイルと呼んで構造的に区別をした。

提喩的な想像というネイションの想像のスタイルが作られて以降、民族集団など、同じような想像のスタイルによる共同体が作られてきた。共同体論者（コミュニタリアン）とリベラリストとポストモダニストが共有している「単一の共同体」「閉鎖的で同質的な共同体」「同一性による共同体」という概念は、そのような近代以降の共同体を指している。しかし、土屋が「そもそも共同体の内部すら、一つの価値で統合されているわけではない」[土屋 2002: 92]と言っているように、現実には、「単一の共同体」や「同一性による共同体」など、もともと存在したことはないだろう。ただ、そのような全体性という想定を自明とするような思考が、ネイション内部でも「ネイションになりきれない」マイノリティを周縁化してきたのである。

であるとしたなら、そのような全体性を想定した「単一の共同体」という概念自体を批判して、共同体を全体性の思考と切り離すことが重要となる。しかし、リベラリストもポストモダニストも、共同体自体を批判し、共同体や土地から切り離された「脱領土化」を称揚してしまう。それは、共同体と社会というオリエンタリズム的な二元論を引きずっているからにはかならない。そのために、たとえばクレオール文化を評価するときにも、共同体や土地から離れた「脱領土化」による「異種混淆」を強調し、クレオール語をはじめとするクレオール文化を創造しているのは、共同体から切り離された個人ではなく、共同体や共同性を新しく創り直した（「再領土化」した）人びとであるという、当たり前のことを無視してしまっている。そして、始まりは脱領土化であっても、あるいはグローバルなものであっても、重要なのは、力の非対称性のなかで、自分たちの場所を作り出すことなのである⁽⁴⁾。

「脱領土化」の称揚にみられるのは、共同体の内部の人びとは単一のアイデンティティに縛られており、慣習の虜となっているという、（サイドがいう意味での）オリエンタリズムでしかない。そのような見方は、クレオール性を生み出す思考としての「野生の思考」の母胎であったアフリカの雑種的な共同体を忘却するとともに、クレオール性を実際に生み出したカリブの

アビタシオン（プランテーション）のなかの隣接関係からなる共同体を不当に無視することになるだろう。

クレオール性（すなわちグローバル化）とは、人びとが「脱領土化」された自由な空間で、そこではじめて可能になった異種混淆によって生み出したのではなく、もともと雑種性をもつアフリカの共同体という文化的根源を奪われた人びとが、アビタシオンという生活の場において共同体を再構築するために、アフリカの母語や文化と、白人支配者のヨーロッパの言語や文化、そして、かすかに言葉だけを残して絶滅したカリブの原住民の言語や文化など、その場で手に入るものを何とかつなぎ合わせて生み出したものである。つまり、それは「脱領土化」によって生み出されたものではなく、「再領土化」によってかろうじて生み出されたものなのである。それを、「混合せよ、混血せよ」というメッセージをもつ脱共同体論や、脱領土化された自由な空間における異種混淆性として評価することは、単にクレオール性を、西欧の普遍的価値を豊かにするために横領することではしかない。それはまた、共同体や土地から切り離すことで可能となる文化の商品化による脱領土化（すなわち資本主義）を、新しく創り直した共同体のなかでの文化の創造と同一視してしまう危険性もはらんでいよう。

全体性を想定する思考による共同体は、人びとに代替可能で比較可能な属性や役割に還元してしまう。そもそも役割は全体性の想定によって設定されるものである。そのような思考からは、代替不可能で比較不可能な関係からなる共同体は不可能ではなかろう。ジャン＝リュック・ナンシーが「無為の共同体」と呼んだ共同体はそのようなものである。ナンシーの『無為の共同体』の訳者でもある西谷修は、土屋も引用しているブランショの『明かしえぬ共同体』の解説のなかで、ナンシーの「無為の共同体」についてつぎのように言っている。

彼 [ナンシー] は、近代の基本的要素のひとつである生産者としての人間という概念——これは近代に顕在化したものだとしても、実は西欧形而上学の必然的帰結である——を否定する。何故なら、労働を通して世界と自己とを生産する人間、そして自己を〈内在〉として形成する人

間という概念が、共同体を、国家、あるいは民族へとつまりはある全体へと収斂させ、そこにひとを従属させる全体主義の原理となるとみなすからである。彼が提示する共同体とはいかなる意味でも全体を構成するものではなく相互の分割そのものによって関係づけられ、内在に還ることなく〈外〉に向って開かれる、そして個の有限性から出発してそれを補償するものではなく、有限なものとしての特異な〔単独の——引用者〕主体を可能にするそのようなものである。そしてこの共同体は、生産する者としての人間の、生産の営みのための共同体ではなく、むしろそうした営みを失い、何がしかの目的に従う組織となりうる可能性も失って、無為の中で接し合う存在者たちのコミュニケーションによってのみ存在しうる共同体である。〔西谷 1997：180-181〕

生産の営みから離脱した「無為」の共同体は、生産のための分業が作り出す「役割」の連関を必要としない。したがって、代替可能で比較可能な「役割」から離れた、代替不可能で比較不可能な関係からできていることになる。しかし、このような共同体はやはり不可能であり、どこにもないもののように思われるかもしれない。どんな小さな共同体——たとえば家族や親族集団——においても、もちろん役割の分割はある。けれども、重要なことは、顔を合わせる隣接的な関係には、生産や特定の目的のための役割関係からはみ出す過剰性があり、その意味ではどんな共同体においても、その成立の条件として「無為の共同体」や「非同一性による共同体」がその底にあるということである⁽⁵⁾。いいかえれば、非同一性による共同体は、「普遍性-単独性」の軸によるものであり、その上に、役割やアイデンティティのような「一般性-特殊性」の軸が重なっているのが、現実の共同体なのだということである。

大杉高司は、「非同一性による共同性へ／において」という論文のなかで、ジャン＝リュック・ナンシーのいう「共同体」が、「非充足的で非完結的な〈主体〉が、他の〈主体〉たちと共出現し、決して共約できない各々の特異性の曝し合いをおこなう空間」〔大杉 2001：289〕を指していることを述べて、そのような共同体を「非同一性による共同性」と言いあらわしている。そし

て、大杉は、そのような共同性の空間が隣接性によってどこにでも成立することを、ディペシュ・チャクラバルティの紹介しているエピソードによって説明している。

それは、つぎのような挿話である。シカゴ大学に勤めているチャクラバルティが米国からインドに帰国して両親と従兄弟夫婦と一緒に家族団欒でテレビを見ていたときに、画面のなかで、最近、親戚の男性と結婚した若い女性のベンガル人学者がベンガルの短編小説について論じていた。チャクラバルティはその女性のアカデミックな関心に興味を抱くのだが、両親たちは彼女のサリーの趣味や彼女が良い妻になるかといったことについて熱心に議論していたため、彼女の話をよく聞き取れずいらだちを覚える。けれども、チャクラバルティは、両親が、彼とは違ってその女性が論じていることにまったく興味を向けないにもかかわらず、彼女と自分たちとの「関係づけ」を行なっていることに気づき、いらだちがくつろぎに変わっていったというのである。

つまり、当初、自分は彼女の研究者という社会的な役割（機能といってもよい）およびその言説に興味をもっているのに対して、両親のほうはその研究者としての彼女の側面には興味をしめさずに、もっぱら最近できたその女性と自分たちとのあいだの親族関係（姻戚関係）というつながりにおける側面にしか興味をもっていないことにいらだっていたチャクラバルティは、両親やたまたまそこに招かれていた従兄弟夫婦と自分との関係性のつながりがその空間をつくっていること、そのつながりがテレビのなかの研究者にも延長されていること、そして、その同じ空間にいる自分と両親と従兄弟夫婦の興味が「ずれ」ながらも隣接性によってつながること、そのちぐはぐなつながりこそが特異性を保持したままつながる共同性を生み出していることに気づいたとき、そのちぐはぐなつながりは「くつろぎ」に変わったというわけである。

いいかえれば、チャクラバルティが、家族の秩序とはまったく無関係に、テレビのなかの研究者の議論に興味をおぼえていたために、両親たちが彼女を親族関係や家族の秩序のなかに引きこんでいることが、自分の研究者としての興味と対立しあって両立しないことのように感じていらだつのだが、両親たちのつくりだしている代替不可能な〈顔〉のある関係性がそのような「ず

れ」をもふくみこんだ空間であることに気づき、その空間においてつくられている関係性が彼女の研究にたいする自分の興味をも排除はしないこと、つまり、その興味と彼女を〈顔〉のある関係性に引きこむこととは両立することに思いいたったとき、そのくつろぎの空間のなかで、チャクラバルティは彼女の研究への興味を保持しながらも、両親たちや姻戚関係にあるその女性との代替不可能な関係性、つまり「普遍性－単独性」の軸をとりもどしたのだといえるかもしれない。ここからいえることは、非同一性の共同性とは、隣接性がつくりだしている代替不可能な関係が基底となっているがために、「一般性－特殊性」の軸から「普遍性－単独性」の軸への転換が絶えずなされるような共同性だということである。

5 親密圏の「発明」と公共圏としての共同体

齋藤純一は、すでにみたように、公共性と共同体とがあいいれないものとしていた。そのいっぽうで、近代社会において登場した「親密圏」について、「新たに創出される公共圏のほとんどは親密圏が転化する形で生まれる」[齋藤 2000:95] と、その公共圏をつくり出すポテンシャルを評価している。齋藤は、ハンナ・アレントが、公共性が失われた「暗い時代」には人びとはその代償として親密性の暖かさを求めるけれども、その親密圏の希求の意味するところは「できるだけ人びとが論争を避け、抗争が起こりえない人びととだけ関係を取り結ぼうとする」ということだと指摘していることに触れて、親密圏が、「あらゆる多様性をもった人びとの〈間の空間〉にのみ形成される世界」である公共圏とは別のものであると述べる。そして、親密圏における人－間の複数性は、公共圏での「無限の複数性」に比べればたしかに脆弱だが、アレントの議論に対して、「人びとははたして『無限の複数性』によって特徴づけられる公共的空間に何の媒介もなく加わりうるだろうか、あるいは、親密圏の対話は本当に政治と無縁だろうか、それが政治的な権力（アレントのいう意味での、『共同の協議』から派生する力）を生み出すことはないだろうか、と反問することもできる」[齋藤 2000:92] という⁽⁶⁾。

公共圏と親密圏を分析的に区別する基準は、「公共圏が人びとの〈間〉にある共通の問題への関心によって成立するのに対して、親密圏は具体的な他者の生／生命への配慮・関心によって形成・維持されるということ」にあると齋藤はいい、親密圏がかならずしも「家族」とは重ならないと述べ、「具体的な他者の生／生命への配慮・関心をメディアとする観点からすれば、たとえば『セルフヘルプ・グループ』は明らかに親密圏の一つの形である」[齋藤 2000: 94] としている。

ここで齋藤が再定義しようとしている「公共圏へとつながる親密圏」は、田辺繁治 [2003, 2008] が、ジーン・レイヴとエティエンヌ・ウエンガー [1993] の用語である「実践コミュニティ」と呼んでいるものや、「ケアのコミュニティ」と呼んでいるものと重なりあうように思える。ただし、齋藤は「共同体」が公共性と相いれないもの、合一的で内部に差異のないものとしているために、それを「共同体」とは呼ばずに「親密圏」と呼び、それを具体的に存在していた「村落共同体」や「家族」とは別のものとしている。齋藤は、親密圏／公共圏（公共性）／共同体という3つのあいだの関係についてこれ以上明確に述べていないが、親密圏がいっぽうでは「複数の価値や意見の〈間〉」の差異が払拭されている「共同体」の側面をもつと同時に、他者との差異を維持しながら具体的な生や感情への配慮による「対話の親密性」を起点とする「公共圏」の側面をもつという両義性に注目しながら、前者の側面は「家族」（近代家族）に、後者の側面が自助グループや反公害闘争などの市民運動に見いだされると示唆している。

前者の「複数の価値や意見の〈間〉」の差異が払拭されているという特徴は、近代に発明された共同体のイメージと、いわばシェルターとして「発明」された近代家族などの親密圏の理念型によっているが、前節で大杉高司の議論を参照したように、家族内であっても、具体的な生や感情への配慮による「対話の親密性」は、複数性の差異を払拭するわけではない。

アレントのいう「複数性」は、一人ひとりの交換不可能性、代替不可能性そのものからきている。アレントは、その交換不可能な唯一性を、交換可能な「何 what」であるか——その人の属性や才能や欠点など——と対照させて、「誰 who」であるかというアイデンティティと言い換えている。他の誰にも

代替できない一人ひとりの唯一性（単独性）こそが、人間の条件としての「複数性」を生じさせ、その「複数性」ゆえに人は代替不可能な単独性を有している。ジャン＝リュック・ナンシーの言い方を借りれば、人間は「複数にして単数（単独）の存在」[ナンシー 2005]である。

ところで、一人ひとりの単独性からくる複数性を、齋藤のように「複数の価値や意見の〈間〉」の差異や「意見の複数性」とだけ解することはできないだろう。たしかにアレントにとって、全体性（全体主義）に抗するためには、活動（action）ととりわけ言論（speech）によって暴露される「誰 who」という唯一無二性と複数性を擁護することが重要であった。しかし、言論とそれによって表明される意見の複数性や差異は、唯一無二の存在として生まれてくる人間の「複数にして単数（単独）の存在」としての複数性＝単独性の現われであって、意見の内容それ自体が複数性＝単独性としてあるのではない。アレントはつぎのように言っている。

言論者かつ行為者が交換不可能なものとしての誰であるかの顯示は、明白に見てとることができるにもかかわらず、奇妙にも触れてみることでできないもので、それを明瞭な言葉で表現しようとしても、そういう努力はすべて打ち砕かれてしまう。その人が誰であるか（who）を述べようとする途端、私たちは、語彙そのものによって、彼が何であるか（what）を述べる方向に迷いこんでしまうのである。つまり、その人が他の同じような人と必ず共通にもっている特質の描写にもつれこんでしまい、タイプとかあるいはことばの古い意味での「性格（character）」の描写を始めてしまう。その結果、その人特有の唯一性は私たちからするとと逃げてしまう。[アレント 1994：294-295（訳文は変更した）、Arendt 1958：181]

人間の「誰 who」であるかという唯一性は、意見や価値の差異とは違って、言葉で表現できないものである。しかし、それは複数の人間の〈間〉でのみ現われる。その代替不可能な唯一性（複数性＝単独性）は、複数の人間が顔をあわせられる小さな範囲での言論と活動において現われるのであり、「こ

の言論と活動の暴露的特質は、人びとが他人に味方したり他人に敵対したりする場合ではなく、他人とともにある場合、つまり純粋に人間の共同性 (togetherness) におかれていた場合に前面に出てくる」[アレント 1994 : 292 (訳文は変更した)、Arendt 1958 : 180]。その現われを妨げるものこそ、アレントにとっては交換可能で代替可能な差異 (「一般性-特殊性」の軸における差異) からなる「社会」であった。たとえば、社会における「役割」を生み出す労働の分業は、「二人はあたかも一人であるかのように振舞う」ことによるもので、そこでは個々の構成員はすべて同一で、交換可能である [アレント 1994 : 184]。そして、「行為において行為者を暴露しなければ、活動は、その特有の性格を失い、その他のなかの業績の一形態になる。その場合、活動は、実際、製作がものを作り出す手段であると同様に、目的のための手段にすぎない。このことは、人間の共同性が失われ、人びとが他の人びとに味方したり敵対したりしているにすぎないようなときにはいつでも起こる。たとえば、近代の戦争のように、人びとが敵味方に分かれ、一定の目的を達成するために活動を起こし暴力を手段に用いるような場合がそうである」[アレント 1994 : 293 (訳文は変更した)、Arendt 1958 : 180]。

しかし、そのようなことは、近代以前 (ネーション以前) のローカルで小さな共同体 (たとえば村落共同体など) では起こりにくい。齋藤のいう親密圏の両義性のうちの「複数の価値や意見の〈間〉」の差異が払拭されている「共同体」の側面というのは、近代以降の国民国家や会社、学校あるいは近代家族のような親密圏には当てはまるかもしれないが、それ以前の共同体には当てはまらないだろう。

複数性の喪失がみられる共同体は、むしろ、リベラリストやポストモダニストが称揚する「出入り自由で選択可能な共同体」のほうだろう。それは、ジグムント・バウマン [2001、2002] のいう「ペグ・コミュニティ (掛け釘共同体)」のようなものとなる。バウマンは、ペグ・コミュニティについてつぎのように言っている。

リチャード・セネットがくりかえし指摘しているように、親密さの共有こそが優先され、それがおそらく「共同体形成」の唯一残された方法

となっている。このような形成の技法からは、移り気でとりとめのない感情と同じように、もろくて儂い共同体しか産み出されない。それは、目的地を次から次へときまぐれに変更し、安全で安定した停泊港をあてどなく求めて永遠の漂泊をつづける。それは、不安を共有したり、心配を共有したり、憎悪を共有したりすることからなる共同体である。けれども、それらはみな、孤立した多くの人間が自分たちの孤立した個人的な恐れを引掛けるために一時的に釘の周りに集まった「掛け釘 peg」共同体なのである。[バウマン 2001：49（訳文は変更した）、Bauman 2000：37]

バウマンにとって、個人化の進展による社会の流動化からくる不安を安全の問題にすり替えることが、液状化社会の共同体への欲求の源泉であり⁽⁷⁾、コミュニタリアニズムが称揚する共同体もリベラリズムが容認する共同体も、結局は「掛け釘共同体」になってしまうのである [バウマン 2002、2008]⁽⁸⁾。

最も純化された「出入り自由で選択可能な共同体」は、mixiなどのソーシャル・ネット・サービス（SNS）の「コミュニティ」だろう。SNSを利用してある学生たちによれば、たいてい自分の好きなものや趣味をテーマにした複数のコミュニティに参加し、オフで実際に会うこともあるという。彼／彼女たちは、異口同音に、SNSのコミュニティの良いところは、「『自分に合う人』を見つけることができる」し、「合わなければリセットできる」点にあると述べる。それらのコミュニティに「つながり」を求めて参加しているのだが、「自分と合う人とつながりたい」と願っていて、そのためには「選択することが大事」で、「自分と合わないと思ったらすぐ関係を切ることができる」と言う。「自分に合う」人たちを見つけて実際に対面的なつながりを作ることができたとしても、そこに形成されるコミュニティは、居心地のよい同質の仲間とのピンポイントの集まりであり、まさに純化された「掛け釘共同体」といいいだろう。そして、「出入り自由で選択可能な共同体」は、多かれ少なかれ、そのような共同体となる傾向をもつ。

また、親密圏の両義性における後者の側面、すなわち他者との差異を維持

しながら具体的な生や感情への配慮による「対話の親密性」を起点とする「公共圏」の側面を、ただちにNPOや自助グループに見いだすというのも、NPOや自助グループが代替不可能な関係からなる非同一的な共同性を基盤にしていなければ、結局は、会社などの組織と同様に、交換可能で比較可能な「役割」間の関係になってしまうことを忘れているだろう。いいかえれば、NPOや自助グループが形成される以前に、対等な「対話の親密性」というより、代替不可能な関係によって一方的に（非対称的に）巻き込まれていくような共同性なしには、非同一的な共同性としてのケアのコミュニティは生成されないということである。具体的な他者の生／生命への配慮・関心による共同性が献身——これはただちに公共性にはつながらない——という形で現われることの例としてあげられるのが、高祖岩三郎によって記述された、エイズの流行のさなかでACT UPなどのクイアのアクティヴ団体の基盤が生成される過程である。

彼ら〔ゲイ〕の社会は大きな危機に見舞われていた。つまり AIDS の汎流行である。今日も明日も、そこここで発病と死が生起していた。ことにイースト・ビレッジの文化シーン、アート界では、文字通り「飛ぶ鳥を落とすように」誰も彼も脱落していった。しかしその時、奇跡が起こった！この時、私にとって奇跡としか思えなかったのは、危機のどん底から発生した愛人同士、友人同士の^{ケアネットワーク}看病の網状組織の発生であった。それまで私にとって看病とは、主に日本での経験であったが、病院の看護婦／看護師——彼女／彼ら自身おおいに讃えられるべき存在だが——以外では、家族が家族にするそれもほとんどの場合家庭にいる女性が担当するもののみであった（あたかも男たちは、総じてこの領域から存在的に免罪符を渡されているかのようだった）。それに対して、この場合ほとんどが男手、それも仕事が忙しい盛りの若い男たちが多くの場合、間違いなく死んでいくだろう「他人」のために、食事を作り、部屋掃除、^{しも}下の世話など治療所外の看病を引き受け、精神的な支えとなり、四六時中自らを捧げていた。その姿は私の存在を根底から揺さぶった。それはマルセル・モースが人類学的調査によって例証しようとし、アナーキス

トが信奉していた人間社会の最終的原理——直接的な見返りのない、つまり「交換」でないもの——、つまり「贈与」の具現化であった。21世紀の運動の発祥ともいわれる ACT UP を生んだ土台には、この看護の網状組織が介在していたのである。[高祖 2006：120]

このような身を捧げる贈与の関係としてのケアのネットワークの姿は、近代に創られた「親密圏」を超えて、「具体的な他者の生／生命への配慮」としての献身が共同体の核となっていることを改めて示しているのではないか。

そして、モースが示唆したのは、贈与が自発的・能動的なものに見えるけれども、それは、身近な他者の存在によって受動的に巻き込まれていくものであり、贈与においては「責務」ないしは「しがらみ」ともいうべき受動的で義務的な結びつきが生じること、さらには贈与がそのような受動的で義務的な結びつきによって成立することだった。

贈与における「返済の義務」というモースの議論について、「純粋な贈与」を「交換（バーター）」として捉えてしまったものと誤解されることも多いが、それは市場交換としてのその場限りの比較可能な「交換」と贈与交換の比較不可能な「しがらみ」との区別を無視した誤読というべきだろう。贈与は、もともと自分の一部を「献身」する「譲渡不可能なものの譲渡」なのである。

6 本書の各章について

本書は、グローカリゼーションの民族誌的な諸様相を記述することを目的にしたものではない。そうではなく、グローバリゼーション下の共同性のさまざまなあり方の可能性を探ることを目的としている。冒頭で挙げた上杉のことばを借りれば、『『中心』（グローバリゼーションの起点）と『周縁』（グローバリゼーションの終点）との間の力の非対称性』という条件の下でのローカルな対称性をいかに取り戻すかという可能性を探求した論考を集めたものである。

第1章の松田素二論文は、京都市在住の在日朝鮮人のライフストーリーの分析を通して、「構造的弱者の共同性問題」を考察している。「構造的弱者の共同性問題」とは、弱者が自分たちを周縁化し排除している社会の改革を訴えたり、誇りあるアイデンティティを回復したりするためには集団としての連帯（共同性）が必要であるが、内部の多様な生の存在の唯一性を抑圧し排除してしまう共同性は解体しなければならないというジレンマを指す。

この問題は、多様な生の存在の唯一性を払拭せずに、しかも連帯を支えるような共同性は可能かという問いにパラフレーズすることができよう。松田は、この問題に対する答えとして、33人のライフストーリーに現われた個々人の生の唯一性と、にもかかわらずそれらが紡ぐ集合的記憶の物語を、そのような共同性の写し絵として提示する。ただ、そのような集合的記憶が生成される場が、人びとの生活の場なのか、調査者の報告書のなかであるのか、という疑問がある。いいかえれば、個的な生の物語を縫りあわせて生成された集合的記憶の共同性が、生活の場の共同性の写し絵ではないとしたら、つまり、その縫りあわせによってはじめて創発的に生まれた共同性であるとしたら、それを生活の場にどうやって再び埋め込んでいくのかという問いは残されたままだろう。

けれども、松田がソンキチャンの研究を引きながら述べている、個人がばらばらに自分の思いや感情を表現するさいに、同じ独特な言葉や言い回しを反復していることで、アイデンティティないしは共同性を分有しているという指摘は、重要であろう。そのような分有による共同性は、ハードで固定された共有性とは異なるものだからである。そして、そのような共同性は、「外部の構造的な排除の力と対峙するさいに集合的な力を発揮する一方で、それぞれの個的存在の自律性と再帰性を確保するという『離れ業』」を具現化しているという、松田の指摘は、それが一時的な創発的連帯ではなく、日常的に生活の場を共有しているという隣接性による非同一的な共同性である点で、人類学的に共同性を再検討するさいに重要な範型となるだろう。

第2章の関口由彦論文もまた、首都圏に暮らすアイヌ民族のライフヒスト

リーの聞き書き（「ライフストーリー・インタビュー」）から、アイヌ民族の文化伝承及び権利回復の運動のための首尾一貫した論理によるエスニシティとは異なる、「日常的エスニシティ」を浮かび上がらせている。関口のいう「日常的エスニシティ」とは、同質化へと向かう全体化された固定的なカテゴリーを、経験の固有性を帯びた多様な意味づけを密かに持ち込むことによって流動化していく働きによって作られる。関口は、そのような流動化をもたらすのは、生きた他者との「対面的状況」だという。対面的状況では、生きた他者が「分節されていない連続的全体性」であるゆえに捉えきることができず、他者の特殊な性質の類型化（＝類型の平板化）を崩していくというわけである。

関口の指摘で重要なのは、現実の生活世界においても、「固有性をもった他者を生き生きと経験する」ことと他者の特殊な性質の類型化とはつねに同時に起こっているという点である。それゆえに、生活世界では、明確に画定されていた事物を絶え間ない生成と消滅の移行の中に溶解させる〈中心から周縁へと働く力〉と、一義的な意味を確定する〈周縁から中心へと働く力〉という二つの力の交錯において、中心に位置する類型は、周縁に位置づけられる固有性をもった他者の他者性との出会いによってつねに変容を被るのである。

関口のいう、経験の固有性を切り捨てることで生活世界の事象を知覚するための平板な類型によって一義的な意味を確定する〈周縁から中心へと働く力〉とは、この序論での用語でいえば、「一般性－特殊性」の軸を生活世界にもたらすものだろう。そして、捉えきれない全体性と固有性をもった他者との対面において、明確に画定されていたカテゴリーを生成と消滅の過程へと移行させる〈中心から周縁へと働く力〉は、生活世界における「普遍性－単独性」の軸とすることができる。このように生活世界の共同性はいわば二重化されているのであり、この二重性は、生きた他者とのつながり＝共同性の中での生活者の実践においてのみ、交錯させることができるのである（第8章での議論を参照のこと）。関口の提唱する「日常的エスニシティ」という概念は、その交錯をうまくとらえられるという点で、今後の共同性の議論に資するものとなるだろう。

第3章の小馬徹論文は、グローバリゼーションの影響下でのケニアの2007年総選挙・大統領選挙後の暴動とその收拾のプロセスについて、キプシギスの2つの地域共同体でのフィールドワークをもとに、そのプロセスにおける地域共同体の変質を扱っている。キプシギスでは、選挙後、「盗まれた大統領選挙」を目の当たりにして、ケニア・ナショナリズムの失墜とエスノ・ナショナリズムの高揚がみられ、前者を代表する行政首長（キルウォギンデット）の権威が失墜し、後者をリードした村の老人たちの権威が高まったという。

小馬によれば、中心的で保守的な権威をもつ村の老人たちと、「異人」性・周縁性をもち変化への柔軟な対応を担っていたキルウォギンデット（行政首長、調停者、助言的裁判官）は、キプシギスの地域共同体のなかで、2つの異なる言葉の形式と力を体現している。キルウォギンデットは、もともと余所者であったとか特定の地区を超えた職務範囲をもつといった異人性と、雄弁さ・多弁さ（これは大人としての規範に反する）を使って、対外的な交渉や人びとの互酬的關係に絡む問題や諍いを巧みに調停する役割をもつ。小馬は、キルウォギンデットの言葉の力——膠着状態を打破して新たな状況を導いて、当事者たちのあいだに同意を作り出す力——を、握手（kat-ge）という語から“kat”と概念化している。他方、村の老人たちは、その集合的な呪詛（chubisiet）という固有の言葉の力によって、キルウォギンデットの“kat”の力を統制する役割を担う。彼らの保守的で制裁的な言葉の力を小馬は“chup”と概念化する。

小馬は、キプシギスの共同体が、中心的な価値を担う権威である老人たちの定型的な言葉による“chup”の力と、周縁的な民族出身のリーダーたちによって担われる柔軟で革新的な言葉による“kat”の力との拮抗関係によって展開・維持されてきたと述べる。一方、「異人」性をもつリーダーには外部と通じての裏切りや集権化の危険性も潜んでいる。そこで、社会の中心にいる長老たちの宗教的な権威によって「異人」の力を絶えず統制して、彼らの暴走や反逆を抑止する必要がある。『『異人』の能力を絶えず注入しながらも同時にそうした危険を抑止するのが、“kat”と“chup”の2つの言葉

の力の均衡という、キプシギスの共同体の構造的な論理だった」のである。

「2007年総選挙後危機」は、この均衡が破れて、共同体とその外部（他民族、国家）を媒介する“kat”の力が不在となり、共同体が閉塞的状况に陥ったことを示していた。そして、共同体の秩序の回復も、この“kat”の力の再興によって成し遂げられたと、小馬は示唆する。重要なことは、この2つの言葉の力の拮抗関係と均衡による共同体の維持が、キプシギスにおいては植民地化以前からの伝統的なもの、いふなれば時間的な普遍性をもつものであるという点である。小馬論文による共同体の二重構造の時間的普遍性という含意は、一枚岩の共同性か、逆に市場にも似た創発的な連帯かという二者択一的な議論が蔓延している現在、共同性を考察するうえで示唆的なものとなる。

第4章の岩田一正論文は、グローバリゼーションの進展にともなう政治・経済・社会・文化の急速な変動によって欧米諸国で関心が高まっている「市民性の教育」の日本への導入を教育学の観点から扱っている。岩田が直接の対象としているのは、市民性の教育を、小中学校一貫教育のなかで、特別活動、道徳、総合的な学習の時間を統合して「市民科」という新教科を設置した品川区教育委員会の試みであり、新教科の「市民科」の指導書と教科書を分析している。

岩田は、第8・9学年の指導書と教科書の2つの単元、「人権についての理解」と「社会における正義」を取り上げ、市民性という概念に対する注目が、従来の境界線を越境し、新たな境界線を引きなおす潜在力があるからであるにもかかわらず、それらの単元では、市民＝国民とされて「国民」が強調され、暗黙のうちに、在日韓国・朝鮮人と「国民」のあいだの境界線や、共通して差別に苦しんでいる在日韓国・朝鮮人とHIV訴訟原告、ハンセン病訴訟原告団、アイヌとのあいだの境界線を確認することを促し、その結果、市民性とは人びとの属性のことだという認識をもたらすのではないかと分析している。そして、「市民科」における市民や市民性の概念が、国民国家型のそれになっていると指摘する。

また、岩田は、デューイによる、情報としての「道徳性に関する概念」―

—これは直接教えることはできるが、その情報の所有者の行為を方向づけるとは限らない—と、行為を方向づける「道徳的観念」——これは学校という生活の場全体で間接的にしか教えることはできない——との区別の議論を引きながら、市民科という教科では、この区別がされておらず、ともに教科の目的とされてしまっていて、学習の評価に縛れを生じさせているという。

このような「市民科」という教科による市民性の教育の導入は、反グローバル化のナショナリズムと同様に、グローバリゼーションによる社会の流動化に対して、全体化による共同性を創りだそうという反応にほかならないだろう。そして、それとは異なる脱国民国家型の市民性は、固定された属性としてではなく、その社会（ローカルな社会）に生活の場を置いているという事実によること、そしてそのような市民性による公共性を教育するには、学校という生活の場での関係によってのみ成しうるという指摘は、リベラルな市民社会論だけでは共生的な社会を創りだすことができないということをも、岩田論文は示唆しているのではないか。

第5章の磯田和秀論文では、インド西ベンガル州の地方都市カリンボンにおいて、贈り物として用いられるチベットの祝布「カタ」が、チベット人やチベット文化を離れて、人びとの生活の中で使われているという民族誌的事実について、ガルシア＝カンクリーニの脱領土化／再領土化という視点を用いて分析されている。

カタは、カリンボンでは、チベット人でなくまた仏教徒でもないヒンドゥー教徒のネパール人も結婚式や葬式などの際の儀礼的交換に用いる。また、キリスト教徒やイスラム教徒の墓地にもカタが供えられ、自動車の護符としてカタを用いるなど、使い方が多様化している。磯田は、カタが「チベット文化を代表するもの」とされる一方で、脱領土化され、チベット文化にはなかった使われ方をしていることを民族誌的に明らかにし、それらの多様化は、非チベット人によってカタが使われるとき、それがチベット文化に由来するものであることは承知してはいるが、チベット文化を代表するものだとは意識されていないと指摘し、チベット文化という「全体化されたカテゴリーを必要とせず、またそれに逆らう」使い方だという。そして、それは、「チベッ

ト人と隣りあって暮らす人びとが、チベット人のやり方を流用して自分たちの生活に新たなやり方を付け加えたのであり、それをチベット人も承知するという相互関係のなかで生まれたものである」と述べる。

磯田論文では、中国などで生産されたチベット起源のカタという布を非チベット人がチベット流儀ではないやり方で流用するという、グローバリゼーション下の脱領土化されたモノを自分たちの生活の場の対面的な関係のなかに再領土化するグローカリゼーションの事例を通して、オリエンタリズムやアイデンティティ・ポリティクスのような全体化された文化の表象とは異なる、全体化されない文化的実践が示されているが、その違いは、固定的で全体的なカテゴリーを前提とした提喩的想像ではなく、隣接性による換喩的なつながりを保持するもののやり方にあることを明らかにしている。

第6章の関根康正論文において、オリエンタリズム・パラダイムがその批判から四半世紀がたつのに、いまだに現代社会に深く強く根を下ろしているのは——ネオリベラリズムはその高度な展開である——、オリエンタリズムの構造を正確に把握していなかったことが原因だと、関根はいう。その正確な理解のために、関根論文は、以前の著書や論文で提示していた「三者関係／二者関係」の位相の区別についての議論を深化させる試論を展開している。

オリエンタリズムがもつ三者関係とは、①差別者としてのオリエン、②共犯者としての「良きオリエン（同化されるオリエン）」、③被差別者としての「悪しきオリエン（異化されるオリエン）」からなる構造であるが、関根は、この論文で、共犯者には、文明化された現地人エリートという「強い共犯者」と文明化に同調することが自己の安全となるとして従属する「弱い共犯者」の相対的な差異があるという、三者関係の入れ子構造を指摘し、それがオリエンタリズムの支配構造を安定したものとしているという。そして、この三者関係の「差別者／共犯者／被差別者」は役割を表現しているのであって、誰もがどの位置にもなり得ると指摘している。つまり、この三者関係は、この序論で述べた「一般性－特殊性」の軸と代替可能性によって全体化されていることが示唆されている。

関根は、この三者関係の差別を脱するためには、差別者に同化している共

犯者が、身を翻して境界に生きる被差別者のまなごしに共振することが必要であり、それが他者（外部）に直接向かい合うという二者関係を生きる実践への回帰だという。その回帰のために、関根は、いくつかの思考の道具を挙げている。そのひとつは、計測可能で交換可能な差異を設定する全体化と境界を消失させ、生の流れの強度だけが循環する場としての「器官なき身体」や「他性」をめぐるドゥルーズ&ガタリの思想である。それによって、関根は、「被差別者を含む三者が何らの差異もなく地続きになる構図、つまり二者関係を構想できることになる」という。そのほか、ジョルジュ・アガンベンの社会的生 bios と生物的生 zōē の区別などが挙げられている。アガンベンのこの区別では、bios の次元が共同体の内外を分ける三者関係の差異線に当たり、zōē の次元は社会倫理の働かない生の流れの横溢する無法地帯であるが、後者の脱共同体の場所が実は共同体の生成の母胎となっているという。この関根論文は、まだ素描の段階ではあるが、関根自身の「ケガレ」論とのつながりが前面に出ており、「分からなさ」——固定されたカテゴリーに分節できない過剰さ——を含む共同性が三者関係を崩していく可能性を示している。

第7章の村松彰子論文は、沖縄の災因論の専門家としての「ユタ」の実践の場にみられる間身体的なつながりに開かれた「委ねる」という姿勢を手掛かりにして、オリエンタリズムと同じ構造をもつ近代の「専門家支配」とは異なる実践のあり方を考察している。村松は、木村敏による、近代合理的な思考に基づいて「認識する／見通す」立場から言及される「リアリティ」の世界と、それと並存する形でみられる、現実の他者との関係性から離れない思考に基づいて現実に「働きかける」立場から言及される「アクチュアリティ」の世界との区別を用いながら、近代の「専門家支配」批判として登場してきた「自己決定権」と「当事者性」の議論がアクチュアリティを排除しているという。

「ユタ」の成巫過程において村松が着目しているのは、「ユタ」がみずからの病苦によって「ユタ」として選ばれているということ、専門家としての知識は学ぶことのできるものではなく神から授かるものであること、専門家とし

て他者を助けることをしないとみずからを病苦から救い出すことができないこと、そしてその受苦は「ユタ」本人のみならず自分の家族にも及ぶということである。つまり、そこには「絶対的な受動性」ともいうべき他者との関係性があり、その関係性は「ユタ」のまわりの人たちにつながっている。村松は、そのような関係性を、関根康正の用語を援用して「〈二者関係〉の連鎖」と呼んでいる。

また、「ユタ」とそのクライアントの実践に関して、村松は、「ユタ」への相談の場に第三者がいること、問題を抱えている当事者抜きで身近な者たち（たいてい家族の女性たち）が相談にくるという事実を挙げている。これらの特徴は、当事者主権や自己決定権を無視した、合一的で内部に差異のない悪しき共同体の姿のようにみえる。けれども、自己決定とは、みずから「何者か」を決定し「当事者性」を主張することであり、それは関根のいう「三者関係」における代替可能な位置・属性を自分で決めることにほかならないのに対して、「ユタ」とそのクライアントたちの実践は、代替不可能な〈二者関係〉の連鎖のなかでなされる。そのような〈二者関係〉の連鎖においては、誰が当事者かは固定された属性では決まらず、直接対面的な代替不可能な「誰か」に対して気遣うというかたちで問題に巻き込まれる周囲の人たちのアクチュアルな関係性のなかでは、その周囲の人たちも「当事者」となるのだと、村松はいう。このような「ユタ」の実践にみられる「絶対的な受動性」——村松は〈委ねる〉と概念化している——による代替不可能な関係性は、エマニュエル・レヴィナスのいう責任＝応答可能性の議論（第8章の小田論文を参照）を思わせる。そして、村松論文は、二者関係の連鎖という視点によって、代替不可能な自己を〈二者関係〉の代替不可能性のなかで保持する共同性の可能性を示している。

第8章の小田亮論文は、この序論で提示した「一般性－特殊性」の軸と「普遍性－単独性」の軸の位相の区別を用いながら、〈私〉の「かけがえのなさ」（代替不可能性・単独性）を払拭してしまうことのない共同性のあり方を、理論的に探るものである。そのために、レヴィ＝ストロースのいう「真正な社会」と「非真正な社会」という真正性の水準を、「普遍性－単独性」の軸

が基底にあるかないかの区別にいかえて、「一般性－特殊性」の軸のみの非真正な社会に包括されながらも、ローカルな生活の場で真正な社会を維持し、そこにおいて「一般性－特殊性」の軸を「普遍性－単独性」の軸に転換していることを「二重社会」と呼んでいる。

そして、「普遍性－単独性」の軸の基底性や代替不可能性（単独性）が、真正な社会においてのみ維持されることを明確にするために、関根康正の「三者関係／二者関係」の議論と、レヴィナスの「顔」の倫理の議論を援用している。

レヴィナスの議論においては、絶対的な受動性としての「顔の顕現」によって生ずる〈私〉の無限の責任（応答可能性）が誰にも代わることのできないものであることによって、〈私〉の代替不可能性が保証されていた。そのことは、その代替不可能性（単独性）が対面的状況——レヴィナスの言いかたでは「近さ」——においてのみ生ずることを意味する。この無限の責任は、第三者の存在によって軽減される。第三者の存在は、他者と第三者という、ともに比較不可能な存在を比較することによる正義（公正さ）を要請する。それによって、顔は顔ではなくなり、個の代替不可能性は消去される。そして、レヴィナスは、この正義の実現にとって、比較不可能なもの同士の比較を可能にする〈国家〉や貨幣——一般化された媒体——が必要とされるという。いかえれば、非真正な社会が必要とされるというわけである。けれども、その非真正な社会での正義は、真正な社会での関係の非対称性と絶対的受動性によって要請されるものであり、非真正な社会の出現によって、それが完全に消え去るわけではなく、正義の実現のあとも顔による責任と代替不可能性は基底にあり続ける。

けれども、レヴィナスにおいては、真正な社会と非真正な社会との区別が明確になっていないために、第三者の存在がただちに〈国家〉による正義の要請と結びつけられているが、真正な社会のレベルでは必ずしもその必要がないこと、そして「二重社会」の維持は、二重社会の形成以前の、真正な社会における共同体の二重性が基盤となってなされることを指摘している。

以上、各章の収録論文について触れてきたが、各執筆者のあいだで、問題

のゆるやかな共有ができていくことがみてとれるだろう。ただし、そのような共有をもとに、グローバリゼーション時代における個のかけがえのなさや複雑性を払拭しないような共同性のあり方の可能性を探っていく試みは、端緒についたばかりであり、これからもそれぞれがさまざまなかたちで探究していくことになるはずである。

注

- (1) 野元美佐 [2005] も、「貨幣を飼い慣らす」ということについて、貨幣の存在様式である形式的・機能的・量的なものが、質的に規定された生活の内容と出会い、それらを規定するというジンメル [1999] の議論や貨幣が空虚な形式にあるという今村仁司 [1994] の議論を引きながら、「貨幣が空虚な形式であるからこそ、その内容に対しては、ひとびとが書き込み、書きかえをする余地が存在する」[野元 2005: 23] と述べている。しかし、別稿 [小田 印刷中] で書いたように、「けれども、貨幣が『空虚な形式』だからこそ、その内容の文化的な特殊性を超えた一般性を獲得し、どこにでも浸透していく力をもっているのである。その『空虚な形式』にそれぞれ特殊な内容を書きかえたとしても、その一般性は変わらない。……このような一般性・特殊性という軸で考察しても、『貨幣を飼い慣らす』とはどのようなことなのかの答えにならないのではないだろうか」。つまり、ここでも同じ問題が現れているのである。
- (2) 「一般性－特殊性」の軸と「普遍性－単独性」の軸については、別稿 [小田 2009, 印刷中] でも議論している。
- (3) 共同体という概念が市民社会（近代社会）の裏返し鏡像として創られたことは、小谷汪之が1982年にすでに『共同体と近代』で明確に述べていた。小谷はつぎのように言っている。

ヨーロッパ的近代思想における共同体論の枠組を一言で特徴づけるならば、それは「近代社会」の反対概念として理念的かつ価値選択的に構成されたものであると見てよいであろう。「近代社会」の固有の属性として価値ありとみなされたもの、それらをすべて反転して、「近代社会」とは正反対なものを理念的に構成した時、そこに描き出されるものが「共同体」にほかならない。その意味で、ヨーロッパ的近代思想においては、「近代社会」という概念と「共同体」という概念は、ある価値的構成物の表と裏であり、両者は切り離せないものとして理念的のみ存在しているのである。

このようにヨーロッパ的近代思想が価値的に理念化された自己の姿の裏返しとして「共同体」像を成型したとするならば、そのような理念的、価値的対比の構

図をそのままにしたうえで、ただ「近代社会」と「共同体」のあいだの価値関係だけを逆転したところで、それはヨーロッパ的近代に固有の理念的価値の枠組のなかで、その方向を逆転することにしかならないであろう。[小谷 1982: 5-6]

- (4) テオドル・バスターは、『築地』のなかで、場所の重要性についてつぎのように言っている。

現代の人類学的分析の形式は、脱領土化、つまり大衆市場、マスメディア、大量移住、そしてマクロ経済を重視するものが多いが、それらは場所に人々が構築する組織と意味の集合体というのは概念上過去のものだ、という前提に立っている。……[しかし]空間や場所の感覚が境界やアイデンティティ、提携関係の創造と結びついているからこそ、場所というのは重要なのだ。[バスター 2007: 56]

築地でもその町でも、行為とアイデンティティ（集団、個人、双方の）の中心としての場所の固定性・正統性が、その地の隔絶や孤立を示す証拠であるという事実はない。むしろ、場所というのは、より広い社会的・文化的関係の範囲を明確にする行為の産物でもあり、そのような行為のためのメカニズムでもあるのだ。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。[バスター 2007: 58]

- (5) そのような観点は、ナンシーの「無為の共同体」だけではなく、ここで「非同一的共同体論の系譜」と呼びたい、アルフォンソ・リンギス [2006] の「もうひとつ別の共同体」や、ロベルト・エスポジト [2009, Esposito 2010] の「(自己の) 欠如の共同体」ないしは「(自己の) 贈与の共同体」にも共通している。たとえば、リンギスは、合理的共同体（分業システムによる役割連関の共同体）とはもうひとつ別の共同体について、つぎのように言っている。

合理的共同体が登場する以前は、他者との、侵入者との出会いがあった。出会いは、人が他者の要求と異議にたいしてみずからを曝(さら)すときに始まる。合理的共同体——個々の明晰な精神はその共通の言説の代表者でしかなく、各人の努力と熱情はその共同の事業のなかに吸収されて脱個人化してしまう共同体——の下に、もう一つ別の共同体が存在している。それは、自分が属する共同体のアイデンティティをもち、自分自身の性質を生みだす者にたいして、その人と何も共有していない人、すなわち見知らぬ人に、自分自身を曝すように求める共同体である。

このもう一つ別の共同体は、たんに合理的共同体に吸収されるのではない。それは幾度となく姿を現わし、合理的共同体の分身として、あるいはその影として、合理的共同体を攪乱するのである。[リングス 2006: 27]

- (6) 齋藤は、別の論考では、さらに踏み込んで、「たしかに、親密圏は誰にでも開かれているという十分な公開性の条件を欠いている。しかし、アレントがそう考えるのとは異なり、公共的な領域の『光輝』のみが人びとの言葉や行為における現われを可能にする唯一の条件ではない。むしろ、すべてを隈無く照らす光ではなく、一定の翳りがかえって人びとの現われを可能にするという局面があることに注目したい」[齋藤 2008: 203-204] と述べている。
- (7) もっとも、R・A・ニスベット [1986] が指摘しているように、近代の当初においても創り出された共同体への探求は「不安」を源泉としていた。
- (8) ここでの議論は、中島道男 [2009] を参照した。

文献表

日本語文献

アパデュライ、アルジュン

2004 『さまよえる近代——グローバル化の文化研究』 門田健一訳、平凡社。

アレント、ハンナ

1994 『人間の条件』 志水速雄訳、筑摩書房。

アンダーソン、ベネディクト

1997 『増補 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』 白石さや／白石隆訳、NTT出版。

今福龍太

2003 『増補版 クレオール主義』 筑摩書房。

今村仁司

1994 『貨幣とは何だろうか』 筑摩書房。

上杉富之

2009 『『グローカル研究』の構築に向けて——共振するグローバリゼーションとローカリゼーションの再対象化』 『日本常民文化紀要』 27: 43-75 (186-218)。

エスポジト、ロベルト

2009 『近代政治の脱構築——共同体・免疫・生政治』 岡田温司訳、講談社。

大杉高司

2001 『非同一性による共同性へ／において』 杉島敬志編 『人類学的実践の再構築——

ポストコロニアル転回以後』世界思想社、pp.271-296。

小田 亮

1997 「ポストモダン人類学の代価——プリコロールの戦術と生活の場の人類学」『国立民族学博物館研究報告』21-4：807-875。

2005 「共同体という概念の脱／再構築：序にかえて」『文化人類学』69-2：236-246。

2008 「真正性の水準について」『思想』1016：297-316。

2009 「『二重社会』という視点とネオリベラリズム——生存のための日常実践」『文化人類学』74-2：272-292。

印刷中「二重社会論、あるいはシステムを飼い慣らすこと」『日本常民文化紀要』28。

小谷汪之

1982 『共同体と近代』青木書店。

齋藤純一

2000 『公共性』岩波書店。

2008 『政治と複数性——民主的な公共性に向けて』岩波書店。

ジンメル、ゲオルグ

1999 『貨幣の哲学（新訳版）』居安正訳、白水社。

スティーガー、マンフレッド・B

2005 『グローバリゼーション』櫻井公人ほか訳、岩波書店。

関根康正

1995 『ケガレの人類学——南インド・ハリジャンの生活世界』東京大学出版会。

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。

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。

田辺繁治

2003 『生き方の人類学——実践とは何か』講談社。

2008 『ケアのコミュニティ——北タイのエイズ自助グループが切り開くもの』岩波書店。

土屋恵一郎

2002 『正義論／自由論——寛容の時代へ』岩波書店（岩波現代文庫）。

中島道男

2009 『バウマン社会理論の射程——ポストモダニティと倫理』青弓社。

ナンシー、J = L

2001 『無為の共同体——哲学を問い直す分有の思考』西谷修／安原伸一郎訳、以文社。

2005 『複数にして単数の存在』加藤恵介訳、松籟社。

西谷 修

1997 「ブランショと共同体——あとがきに代えて」モーリス・ブランショ『明かしえぬ共同体』筑摩書房、pp.167-220。

ニスベット、R・A

1986 『共同体の探究——自由と秩序の行方』安江孝司ほか訳、粹出版社。

ネグリ、アントニオ／マイケル・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』水嶋一憲ほか訳、以文社。

野元美佐

2005 『アフリカ都市の民族誌——カメルーンの「商人」バミレケのカネと故郷』明石書店。

パウマン、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。

2002 『政治の発見』中道寿一訳、日本経済評論社。

2008 『コミュニティ——安全と自由の戦場』奥井智之訳、筑摩書房。

バトラー、J

1999 『ジェンダー・トラブル——フェミニズムとアイデンティティの攪乱』竹村和子訳、青土社。

バスター、テオドル

2007 『築地』和波雅子／福岡伸一訳、木楽舎。

前川啓治

2004 『グローカリゼーションの人類学——国際文化・開発・移民』新曜社。

松岡心平

2004 『宴の身体——バサラから世阿弥まで』岩波書店（岩波現代文庫版）。

リッツァ、ジョージ

2005 『無のグローバル化——拡大する消費社会と「存在」の喪失』正岡寛司監訳、山本徹夫／山本光子訳、明石書店。

リングス、アルフォンソ

2006 『何も共有していない者たちの共同体』野谷啓二訳、洛北出版。

レイヴ、J／ウエンガー、E

1993 『状況に埋め込まれた学習』無藤隆ほか訳、産業図書。

ワトソン、J 編

2003 『マクドナルドはグローバルか——東アジアのファストフード』前川／竹内／岡部訳、新曜社。

外国語文献

Arendt, Hannah

- 1958 The Human Condition, The University of Chicago Press.
- Bauman, Zygmunt
- 2000 Liquid Modernity. Polity.
- Esposito, Roberto
- 2010 Communitas : The Origin and Destiny of Community, translated by Timothy Campbell, Stanford University Press.
- García Canclini, Néstor
- 1995 Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity, translated by C. L. Chiappari and S. L. López, University of Minesota Press.