

哲学研究

第五百八十五号

グローバル化時代における共同体の再想像に向けて

松田素二

はじめに——共同体の受難

一九九八年から京都大学社会学研究室が社会調査実習のフィールドにしている三重県東紀州地域では、過疎化と高齢化の急激な進行によって、従来の社会秩序の維持がきわめて困難な集落が続出している。たとえば熊野市の山間部に位置するI集落では、昭和初期には一五世帯数十人が生活していたが、今では三世帯総人口四人、もちろん全員六五歳以上であり高齢化率は一〇〇パーセントということになる。I集落から山道を抜けていくK集落でも似たような状況を見ることが出来る。K集落も現在、一六世帯二二人、平均年齢が八〇歳という過疎高齢化の村である。かつては近隣の集落と共同して行っていた地域の神社での大規模な秋祭りも当番の人手が出せなくなって村ごと祭りから抜ける苦渋の選択を余儀なくされた。⁽¹⁾

祭りだけではない。かつて美田を誇った棚田は荒れて林となり、持ち山も間伐枝打ちなどの日々の管理ができないままに放置されている。用水溝や共有水源から各戸に引かれている簡易水道パイプの管理が十分にできなくなると、離村

を決意する時だということは、村で暮らす人々にとって「常識」となっている。日本政府が、小泉改革の名のもとに行ってきたグローバル化戦略としての「構造改革」のつけは、こうした山村の小共同体の困難として現出しているのである。

こうしたグローバル化にともなう共同体の受難は、日本だけの問題ではない。たとえばグローバル化のなかで最周辺に押しやられているアフリカ社会の、さらに周縁部に位置する山村共同体にもその波は押し寄せている。私が一九七〇年代末から調査を継続している西ケニアのマラゴリ地方の山村では、一九九〇年代以降、急速な変化を経験している。かつては地縁化した父系出自集団であるクラン (Clan) の集住する集落を基礎単位として、それらが複数合同することによって村 (Village) が構成されていた。そこでは、もめごとの自律的解決機能や相互扶助機能などを備えた比較的強固な共同性 (連帯) が発現していた。一九六〇年代以降は、村自体を疑似クラン化し、村人相互を兄弟姉妹化することで、村人同士の婚姻を強く規制してきたほどそのまともよりは強固であった。⁽²⁾ しかしながら、ケニア社会がグローバル化の直接の波を受け始める一九八〇年代後半から一九九〇年代にかけて、村の様相は一変してしまった。まず経済危機のなかで出稼ぎ先での雇用 (の可能性) を閉ざされた村人は、核家族を単位として次々と村を離れてより不便な僻地へと移住していった。その結果、かつてのクラン集落は崩壊し、土地を購買した他クラン他民族の住人が新たに入ってきたそれにともない、村を疑似クラン化してきた意識も脆弱化し村内婚規制も実質的に消滅していった。いわば村の共同性は「解体」されていったのである。

グローバル化は世界のいたるところで、こうした (伝統的) 共同体の解体を推し進めてきた。それは、世界にこれまで存在し機能してきた紐帯を切断し断片化、流動化する動きでもあった。あるいは、そうした断片化・流動化にもとづく新たな共同性の創出と統制という見方もできるかもしれない。本論は、こうしたグローバル化のなかで進行している共同性の解体・再編成・再統制の過程を検討し、人々の生活世界を防衛しグローバル化の力に抗する起点としての共同

体再想像の可能性について展望することを目的としている。

一 グローバル化と断片化のポリティクス

前世紀末からグローバル化と総称される、世界秩序の組み替えが急速に進行している。それは政治、経済、文化、生活スタイルといった社会の表層から深層までを貫く変化を引き起こしてきた。世界システムの周縁部に位置するアフリカからみると、その変化は鮮明にうかびあがる。まず国家（国民国家）の主権を絶対視する社会秩序の観念が崩れさつた。それは西欧では一七世紀のウェストファリア条約以降、確立し常識化してきた秩序の転換でもある。アフリカの場合、一九八〇年代後半から、構造調整政策が世界銀行や国際通貨基金（IMF）によって上から押しつけられ、国民国家内部の経済システムや制度（国民経済）を自前で決定する権限を失っていった。その押しつけを拒絶することは、開発援助や借款などの外部からの資本や物資が入ってこないことを意味するため、受諾以外に選択肢はなかった。世界銀行やIMFは、厳しい条件（コンディショナリティ）をつきつけ、それまでまがりなりにも自国民を保護していた政策を放棄させ、市場の開放、公務員のリストラ、統制価格の撤廃を強要した。今日、グローバル化を推進しているもっとも強力なエージェントは、世界貿易機構（WTO）だが、それは「人々の主権を国民国家からグローバル企業へと移行する過程を促進」するための実戦部隊としてアフリカではストレートに機能している。

ピーター・シンガーは、WTOの問題点として、国民国家の主権を侵害したこと、環境や人権を配慮せずに経済的配慮だけに特化したこと、非民主的であること、不平等を増大させたこと、という四つをあげて批判したが、一九九〇年代以降のアフリカ社会の変化をみると、それはみごとに例証されているといつてよいだろう。

このようにグローバル化は、それまで二百数十年のあいだ世界秩序の基本単位であった国民国家の領域を超えて、人、モノ、情報、資本が自在にトランスナショナルに移動しながら新しい社会秩序を編制していく過程である。この過程は

言い換えれば、全体世界が単一の市場原理によって再編されていく過程でもある。それは世界がトランスナショナルな行動様式や価値観によって標準化されていくことを意味している。

たとえば政治領域でいえば、民主主義（的価値と制度）への標準化である。この変化の方向性がなにゆえ優れているのか、もしくは望ましいのかについての根源的な問いかけに応える必要はない。それは無条件に「正しいもの」として推奨され強要される。一九九〇年代のアフリカは、その実験場だった。独立直後の一時期を除いて、ほとんどのサハラ以南のアフリカ諸国は、実質的に一党制にもとづく政治システムを發展させてきた。東西冷戦が継続しているあいだは、米ソにとって、どのような政治体制であれ、自己の陣営に属していることが最優先事項であったため、このアフリカの政治システムにクレームがつけられることはなかった。しかしソ連が崩壊し、自由と民主主義の陣営が最終的勝者として確定されると、彼らの基準からすると「未開」な統治システムである一党制は、独裁と人権侵害の温床として拒絶され、民主主義とその証明である複数政党制の導入が強く要請された。国民国家の主権を超越して、援助や借款と引き替えに、なかば強制的にアフリカ諸国の「民主化」は完了した。ケニアも一九九一年末に圧力に屈して、それまで強行に拒絶してきた、一党制を明記した憲法をわずかに数週間であらゆる改正し、複数政党制を導入した。その直後の選挙では、民族集団を基盤とする多数の政党が林立し激しく争った。それを契機として、リフトバレー州や沿岸州を中心に民族紛争が勃発し、結局、数十万の国民が国内避難民となった。⁽⁴⁾二〇〇七年暮におこなわれた大統領選挙は再びその矛盾を表出させた。その結果、二〇〇八年一月末時点で、ケニアは未曾有の騒乱状態に陥っており、すでに千名近い犠牲者と数十万人の避難民が生み出されている。

グローバル化による標準化は、政治や経済システムの領域だけではおわらない。それはライフスタイルや価値観の領域にまで強く影響を与える。今日、ケニアでは携帯電話を片手にネットカフェでインターネットをしながらかん笑する若者は都心の日常の光景となっている。こうした現代世界における生活領域の標準化に対する警鐘としてリッツアの「マ

クドナルド化」をとらえることができる。リッツァは、マクドナルドが世界中で、その土地にしかできないその土地のサービスという「領域化した文化」を脱領域化し、効率性、計算可能性、予測可能性、統制性といった「生産する側」の標準化・画一化が、サービスの場を通して、それを「消費する側」が身体化され同様に標準化・画一化されていく危険性を指摘した。⁽⁵⁾ こうした標準化にみられる非人間的非人格的側面が、社会のいたるところで膨張していく過程こそがグローバル化の一つの特性なのである。

しかしながらグローバル化の引き起こす変化は、標準化・画一化だけに還元できるほど単純ではない。グローバル化は、各地域に根ざしたローカルな制度や価値意識を、いったん断片化したうえでそれらを新たに結合して再ローカル化を促進していく。マクドナルドが、それぞれ各国各地方に「ご当地メニュー」をつくるように、いったん脱領域化され標準化された制度は、再領域化されローカル文化化されるのである。もちろんそれは単なるローカル文化の復活でも尊重でもない。グローバルな文脈におけるトランスナショナルな戦略の成果であり、いかにローカルな伝統を粉飾しているようにそれ自体は非伝統的なものだ。コミュニタリアンは、グローバル化に抗して息づく共同体をロマンティックに再発見して称揚するが、その共同性自身が新たな統制の手段であり結果でもあるということだ。この点についてベックは、このロマンティックなコミュニティは「グローバル化に対する解毒剤ではなくその避けられないグローバルな帰結の一つである」と喝破している。⁽⁶⁾

標準化によって消去されてきたローカルな特殊性の再生は、たしかにいつけん共同体の復活のような装いをとるが、実質的には、共同体の分断と解体の証明でもあった。リッツァは、『マクドナルド化する社会』の続編ともいえるべき『無のグローバル化』のなかで、これまで統一体として生きられてきた、領域化された共同体が分断され、共同生活や共同労働が断片化され続けると、共同体そのものの固有性が消失し非実体化・無化されていくと指摘した。グローバル化が引き起こした見かけのローカル化さえもが、その源泉となる共同性の解体によって基盤を喪失してしまうというの

である。

共同性を断片化しそれを標準化したうえで再度分断して再結合するというのが、グローバル化における社会秩序統制（権力）の核心であった。それは人々が実践するアイデンティティ形成のポリティクスとも密接に関連している。グローバル化は、たしかにモダンなアイデンティティ（固定化され統一された単一アイデンティティ）の束縛から人を解き放ったようにみえる。国家や民族、人種といった原初的アイデンティティ要素を核にして、近代社会は、「本来の自分」という表象を強迫的に人々に要請した。こうした本質主義的抑圧に対して、異議を申し立てる人々は、断片化された柔軟で浮遊するアイデンティティにブレイク・スルーの可能性を発見してきた。「逃走論」、ノマッド、クレオールといったキーワードは、単一で絶対的かつ固定的なアイデンティティに抗する、多様で流動的かつ柔軟なアイデンティティの象徴であった。その文脈では、流動化や断片化は、解放の戦略だったのである。

しかし先に見たように、今日のグローバル化は、市場における断片化と流動化を推進し、それを管理する権力を用意している。そこでは流動化や断片化は、単純に支配や統制から逃れる術にはならない。それどころかグローバル化の新たな支配と統制の技法に適合している。そのことを小田亮は的確に以下のように指摘している（小田、二〇〇七）。小田は、セネットを引用しながら、労働市場においてフリーターやパートなどの非正規雇用が激増し、流動状況が出現している（それは若者たちの自分探しに適合的な彼らの側の選択的コミットメントという側面もある）ことを事例にとりあげ、自由の獲得と軌を一にする「選択の多さとフレキシブルな行動は、今や新しい統制の形となっている」と主張する。そのうえで小田は、「一九八〇年代のポストモダンの時代までは「流動化」「液体性」は官僚制などの「固体的」な組織や固定化されたアイデンティティに対する解放を意味していたが、ネオリベラリズムの時代では社会そのものの「流動化」「液状化」によって、それはたんなる新資本主義への適応を意味する」として、断片化流動化戦略にとどめをさすのである。

それでは、世界のグローバル化を推進する断片化し標準化する力に対して、周縁化され追いつめられた人々は、いったいどのような対抗策をとることができるのだろうか。次節ではその点を検討することにしよう。

二 コミュニナリティの希求、リ・ルーティングの欲望

人々の共同性の核となるアイデンティティを断片化し、人々が自然な帰属を信じていたカテゴリーを分断して標準化する支配・統制の力と相対するとき、まず浮かび上がる対策がある。それは、共同性を回復し共同体を再創造する可能性である。しかしこの対策にはつねに困難がつきまとう。最大の困難は、回復されるべきかつての共同体（の表象）がいくつもの問題を抱えていることだ。まず伝統的な共同体を調和的ユートピアとして表象するロマンティック・イデオロギーの胡散臭さがある。こうしたファンタジーのような共同体像こそは、オリエンタリズム的な表象作用の産物だとみなされる。さらにこのファンタジーをグローバル化におけるナショナル・ポリティクスに接合させると「美しい国」に代表されるような今日の復古的排他主義を支える思想的根拠となっていく。樫村愛子は、「ひととはなぜ伝統や文化を求めるのか」という問いかけに応えるなかで、伝統のもつ恒常性を高く評価しながらも、こうした復古的な社会的気分を手厳しく批判して「社会の解体と流動化を進める再帰化をあくまでも肯定して、恒常性と再帰性を両立させる」ことの重要性を強調する⁽⁸⁾。共同体回復の試みの困難は、それだけではない。先述したように、復活させるべき共同体を、グローバル化を推進する力自身がその戦略にしたがってデザインし創り出すことがある。再領域化された共同性の多くは、こうした力の影響下に置かれている。

ただその過程はより錯綜しており複雑なものだ。それはたんにグローバル化の力が創造した支配装置でもないし、古き良き共同体が現代に蘇ったものでもない。それはさまざまな力が交渉折衝しながら暫定的に構成されたものだと考えた方がよい。グローバル化はたしかに国家がこれまで行使してきた国民化の力を衰退させた。その結果、一つの国民国

家の内部に、土着化、ディアスポラ化、地域化、民族化された共同性が生成されていった。たとえば民族化 (ethnicization) を例にとると、それまで国民として標準化され本来持っていた文化的差異を消去されてきた人々は、集合性共同性の構築の過程で、自らの起源や言語あるいは歴史を喚起しつつ、ある様式で文化的アイデンティフィケーションを実践する。その営みが民族化だが、それは、国民国家を脱領域化するグローバル化の力の作用であると同時に、グローバル化のなかで生活世界を防衛し改変していくための人々の主体的実践でもある。フリードマンは、一九七〇年代以降のハワイ社会を例にあげて、フラ・リバイバルなどのハワイ化の趨勢 (文化的政治的な再表象運動) のなかにこの錯綜したダイナミズムを確認している。⁽⁹⁾ なかでも彼は社会的秩序の不安定さや未来への信頼の低下などの要因が、より安定的なアイデンティティの基盤を模索していく過程に注目して、それを人々の再ルーツ化 (re-rooting) の実践と呼んだ。そして多くの場合、櫻村が主張しているように、この再ルーツ化は、固定的な伝統共同体の復古 (再表象) という方向を否定してまったく別の地平を志向することになる。

その代表的なものは、相互に確固とした帰属意識 (アイデンティティ) を共有せずに生成される共同性の可能性を追求しようとするものだ。それはたとえば土屋恵一郎が「無縁の公共性」と定式化しているような共同性である。コミュニティリアニズムを強く批判する土屋は、中世日本の連歌の場において、相互に無縁なメンバーが歌のルールを意識し個々に振る舞いながら一つの共同性を構成したとして、それを「無縁の公共性」として評価する。⁽¹⁰⁾ そこで家族、身分階級といった人間の出自に関わる「自然な共同性」から離れて、無縁の者たちによってつくられた人工の (暫定的な) 共同性がある。むしろこの「無縁の公共性」は、ナンシーが、目的も組織もなく無為のままに個人がコミュニケーションを積み重ねてつくりあげる「無為の共同体」とも重なるものだ。⁽¹¹⁾ それは生産のための共同体ではなく、特定の目的のために方向付けられた組織でもなく、「無為のなかで接しあう存在者たちのコミュニケーションによってのみ存在する共同体」であった。

アイデンティフィケーションを介さない共同性、あるいはカテゴリーゼーションを排する共同性という志向は、現代世界における共同性の再想像を実践するときの出発点となる。その出発点は、その場その場で共同性が遂行的に構成されるというパトラーのアイディアと通底している。パトラーは、あらかじめカテゴリー内に包摂されアイデンティティを附着されたもの同士が、それに基づいてつくりあげる連帯の限界を指摘し、自らの立場を「anti-foundationalist approach」として、一人一人の確固としたアイデンティティを経由することなく、その場その場に出現する（創発する）共同性の可能性を強調した。（Butler, 1999: 350-353）

こうした共同性の創発的可能性に注目しそれに基づく共同性の出現を検討するという方向性が、グローバル化の断片化と標準化に抗する代表的な対策として登場してきた。もちろんこれ以外にも、対策はある。たとえば共同性を実践の場で生成されるものとして再検討していく試みもその一つである。それはこれまで、社会学や人類学が対象としてきた家族、親族、民族、村落、地域あるいは学校、職場、クラブといった社会的に制度化され文化的に構造化された共同体ではない。それはまたアンダーソンのように個性化された主体を想像的に結合させていく共同体でもない。それは田邊に言わせると、「心、身体、モノ、活動が日常の実践として組織されていく場所」であり、実践が生成され持続されるその「場所」を彼は共同体と区別して「コミュニティ」と呼んでいる（田邊、二〇〇三：一一二）⁽¹²⁾。

しかし田邊も指摘しているように、こうした実践が生成するコミュニティにおいても、成員はアイデンティティを希求する。それが複雑で動態的な過程をたどるとしても、こうしたアイデンティティ生成によって、実践コミュニティは持続可能なものになる。とするならば、日常の実践（あるいはそれが組織されていく場所）におけるアイデンティティ生成の要素とその生成過程が重要になる。その点で、議論は冒頭の問いかけに戻るのである。

グローバル化のなかで人々のアイデンティティは、それまで自明のものとされてきた共同体から切断され、その分断・流動化を利用した新たな権力の統制技法が編み出される。しかしこれに対抗しようとして伝統的な共同性を再生し

ようとしても、新たな統制技法は、その再生過程をも構造化するという構図がうかびあがった。そうした構図のなかで共同性の可能性を模索する人々が、創発的な連帯や無為の共同性に注目したのだった。

だがこうした方向性も難題を抱えている。それは、創発的な連帯や無為の共同性が構想する共同体は、現実の人々の生活共同のリアリティからはズレているということだ。すなわち、社会生活の現場において共同体は、その場その場で泡のように生成消滅するような、無縁で無為な創発的存在¹³⁾ではなく、人々に強く帰属を呼びかけ連帯を保障する有縁で有為な確固とした存在として作用している。

たしかに共同体は、近代社会が統制しようとしたような固定的・実体的なものではなく、その生成も必然的なものというより、ほかの共同性と相互に転換可能なものとして出現し語られてきた。またその共同体そのものも歴史的に想像され構築され、ときに社会の中枢権力によって変形されたり活用されたりしてきたことも間違いない。だが、重要なことは、そうして現出した共同体は、そのつど正統化され本質化（自然化）されることによって、生活世界のなかで人々に確固としたリアリティを与え安定的なアイデンティティを供給してきたという点である。その意味で、共同体は決して、その場その場に立ちあらわれる不定形な過程などではなく、明確な境界をもち構成員に呼びかけを発しつつづける本質的でリアルな存在として人々に受容されてきたのである。この「本質的でリアル」という共同性のもつ特質を、たんに観念上で脱構築したり、文化批評の対象とするだけの営みは現実分析からの逃避にすぎない。

現代世界で生起している共同体の再想像現象は、たんにグローバル化の推進する権力によって構成されたものでもなければ、創発的に出現したものでもない。もちろん伝統的なユートピアが突如復活したものでもない。それは「本質的でリアル」な共同性として、人々が暮らしを営む現場から生成し生きられているものなのだ。その一つの過程を、人種共同体を例にしてみることにしよう。

一九世紀に成立した人種主義は、生物体としての人間の身体の可視的区分に依拠して、人々をカテゴリー化し、その

カテゴリーに優劣を賦与することで、人種共同体間の支配・被支配関係を正当化していった。しかしこの古典的素朴な人種主義は、二〇世紀後半以降、徐々に新たに登場した新人種主義的見方に置き換えられていった。新人種主義は、一九世紀的人種主義が、生物学と種観念を核にして成立したのに対して、文化とエートス観念を軸にして構築主義的に形成されていった。この新人種主義に基づいて生成されるアイデンティティと共同性は、以前の人種主義のように支配と差別のための抑圧装置ではなく、それに正面から対抗するための「弱者の武器」にもなった。新人種主義は、グローバル化が進行する過程で周縁化された諸個人、諸集団が中心部に対して異議申し立てをするさいに、ともに連帯連携するための根拠としての共同性を提供したのである。

たとえばグローバル化が進行するイギリス社会には、かつての植民地を含む世界の周縁部から多くの移民が流入するイギリスにおける資本主義システムは、社会に生じた種々の不平等を自然なものに見せかけるために幾重にも巧妙な仕掛けを用意してきた。資源や利益の偏在とそれをもたらす社会制度を自然で異議申し立て不能なものとする本質化（自然化）の力はきわめて強力に作用してきた。この神秘化（自然化）された制度的不平等に敢然と立ちむかうことを可能にするのは、同じく本質的で自然化の力を内包する、人種という共同性、すなわち新人種主義にもとづく共同性にほかならなかった。

周縁化された移民たちは、ブラックという人種共同性を再想像することで、共同性を再構築していく。イギリスに大量に流れ込んだナイジェリアやガーナなど旧イギリス植民地であったアフリカ諸国からの移民がラベリングされたブラック・カテゴリーに、ジャマイカなどのカリブ諸国からの「ブラウン」の肌をもつ移民が参入しさらに南アジア地域からの移住者も合流して巨大なブラック共同体として自己形成をはじめた。マジョリティの排外主義的な人種差別に対抗して、彼らは、それまで否定的な意味でしか用いられてこなかったブラックを、自らのセルフ認識として前面に打ち出し、それに基づく共同性と人種共同体を生成していったのである。⁽¹⁴⁾

こうした人種共同体の再想像は、イギリスなど世界システムの中心部にだけ生起する現象ではない。たとえばシステムの周縁に位置づけられるネパールでも近年、新たな人種共同体を提唱する動きがある。ネパール社会は、一八世紀にヒンズー教的な王権がカトマンズに成立しネパール全土を統合して以降、先住していた非ヒンズー非アーリア系の多数派民族の上に、ヒンズー的カースト・システムが導入され社会秩序の維持装置となった。そこでは、カースト、宗教、エスニシティ、言語・文化などが統一体として強調されるアイデンティティのヘゲモニー政治が実行されてきた。そのなかで非ヒンズー系の少数民族であるライ、リンブ、グルン、マガールなどはネパール社会のさらなる周縁に押しやられ抑圧を受けてきた。その彼らのなかから自らの共同性の基盤として人種アイディアに注目し、自らをモンゴル人種共同体として再編成しようという小さな試みが誕生した。彼らは、世界を「白」「黒」「モンゴロイド」という今では放棄された一九世紀的人種区分に三分し、「我々はモンゴル人種であつてカーストやエスニック・グループは無意味だ」と主張しはじめたのである。⁽¹⁵⁾それはネパール社会を征服し彼らのうえに君臨してきたヒンズー系支配者（アーリア人種）への異議申し立ての回路を外部に開くための理屈であつた。本質主義的傾向をおびた人種的共同体を抵抗や異議申し立ての安定した基盤としながら、自分たちの生活世界の改変をはかろうとする実践の行方は不確定だが、グローバル化における本質主義的共同性の再想像がむき出しの形で表出している事例となつてゐる。

三 本質的共同性の表象

現代世界において、共同性を再想像するさいに本質主義的要素が依然として重要な役割を期待されているし果たしてきたことをみてきた。しかしながら本質主義は、一九九〇年代以降の社会理論のなかでつねに嘲笑と侮蔑の対象でありつづけている。それは近代社会の秩序形成を支えてきた固定的で単一の帰属を保証するカテゴリーへの批判的嫌悪にもとづいている。黒人／白人、朝鮮人／日本人、女／男、子供／大人といった自然な人間分節（とそれにもとづく自然な

共同性)が、社会的・歴史的・政治的に構築されてきたものであり、それを自然で本質的なものとして神秘化することによって、その背景にある権力作用が不可視なものとされる仕組が暴露され批判されてきたのである。こうして国民や階級、民族から村落、家族、あるいはセクシャリティや「病」にいたるまで、本質主義の痕痕が摘発除去され、それをつくりだした「眼差し」のポリティクスが解明されていった。

人類学がそれまで対象としてきた小社会における様々なカテゴリーも脱構築され、共同体の自律的実体性も否定された。たとえばある民族共同体に対して成員が本源的帰属意識を抱くとすると、それはイデオロギー効果への無意識の屈服であるともみなされた。民族共同体への帰属意識は解体され、固定的で単一で絶対的なアイデンティティではなく、柔軟で複数で相対的なアイデンティティ、一言で言うなら浮遊するアイデンティティこそが重要とされてきたのである。たしかに浮遊するアイデンティティが、人々の生活世界を防衛展開するうえで有効であった時期もあった。しかし小田が指摘するように⁽¹⁶⁾、この浮遊性流動性を支配統制の技法とするような新しい形の権力がグローバル化の進展のなかで出現し肥大化するようになると、こうした反本質主義的思潮は、むしろそうした権力に適合的になってしまった。結果的に、反本質主義の思潮は、批判的能力の高さと裏腹に現実を改変変革する力を喪失して、(現実を前にして何も働きかけえないという点で)現状肯定のイデオロギーとして社会的効果を発揮しかねないのである。

このような危惧のなかで、反本質主義への懐疑が、かつて反本質主義の有力な旗手であった人類学者からも発せられるようになった。たとえば反本質主義的ポストモダン人類学のマニフェストとなった『ライティング・カルチャー』の編者の一人、ジョージ・マーカスは、「(人類学における行き過ぎた反本質主義の蔓延によって)文化人類学がきわめて決定的な過渡期に置かれていることは疑問の余地がない」と述べ、人類学者が被っている集合的な不安と目的の喪失からエスノグラフィ的営みを救出する必要性を強調するようになった。⁽¹⁷⁾ またマークスとともにポストモダン人類学の理論的旗手であったジェームズ・クリフォードは、反本質主義者がバッシングしたアイデンティティ・ポリティクスをとりあげ

単純な否定や批判をこえて、より深い次元での検討を要請している。それらはまるで反・反本質主義の言明のようだ。アイデンティティ・ポリティクスは、たんにアイデンティティの基盤となる共同体を本質主義的に実体化しているだけではなく、多面体として相互に相矛盾する領域を重ね的に抱えるなかで、生活世界の必要や政治世界での異議申し立てなどと連結したり競合したりする回路を生成していることが明らかにされた。⁽¹⁸⁾

反・反本質主義は、もちろん本質主義への単純な回帰ではない。それは厳しい本質主義批判を経てイデオロギー批判と再帰性を身につけた回帰である。その意味でアイディアは再歴史化され再政治化されている。反・反本質主義が人類学のなかで避けて通れないアジェンダになったのは、人類学者がフィールドにおいて、特定の人々に対する理不尽で過酷な暴力あるいは彼らをとりにまく生活世界や自然環境の徹底した破壊にストレートに直面することと無関係ではない。そこにおいて人類学者は、土地の文化や現地社会のルールと、それらを超越する普遍的規則とのあいだで葛藤を経験する。かつての人類学のパラダイムに従えば、人類学者が土地の制度や価値に介入することは「反則」であった。じっさい二〇世紀の人類学は、こうした「約束」と裏腹に、植民地権力に代表される外来の権力機関と協同しながら「介入」と「威光提示」を繰り返してきた。だが少なくとも一九六〇年代以降の人類学の「公許」のパラダイムは、文化相対主義であり、その立場にたてば「介入」は「反則」とみなされてきたのである。

しかしながらグローバル化が進行し、生活のあらゆる場面にグローバル・スタンダードが浸透しつつある今日、現地（の社会・文化）への不介入を標榜する人類学者は稀である。前国連事務総長のガーナ人政治家コフィ・アナンは、「人権が組織的に侵害されるとき世界はこれを傍観してはならない」として「私たちに必要なのは介入の根拠となる正当で普遍的な原則である」と断言している。⁽¹⁹⁾ こうしてたとえば世界のどこの土地で大虐殺があっても、そうした行為はそれが実行された国の法体系とはまったく無関係に犯罪とみなされ、国際法廷で裁かれることが可能になったのである。一九九四年のルワンダ大虐殺の首謀者を、ベルギーの法廷が裁き四人に有罪判決を下したのも、このように普遍

的正義（普遍的犯罪）という、各地の固有の歴史、社会、文化を超越した原則が、現代世界では現実に通じていることの証明である。人道的介入が正当化されるのは、それが人類の道徳的良心を脅かしているという危惧を普遍的な公理として承認しているからであった。

かつて人類学ではこの犯罪とそれを裁く法の普遍性をめぐって激しい論争が交わされたことがある。一九五〇年代のアフリカ研究を牽引した二人のイギリスの人類学者は、アフリカの特定社会の法と規則が、現地の言語と社会的文脈を抜きにして文化的に翻訳が可能かどうかをめぐって論争を繰り返した。グラックマンは、南東アフリカのロズイ社会のフィールドワークをもとに翻訳可能性を主張し、ボハナンは西アフリカ・ティブ社会の経験からその不可能性を論じた⁽²⁰⁾。それは、個別文化の法は、それが生まれ運用されてきたオリジナルな社会の領域を超えて意味をもつことができるかどうかを争ったという意味で、普遍主義―相対主義論争へとつながっていった。いかにして人権という概念を、互いに異なる文化的価値観をもつ共同体に対して普遍的に適用可能なかという、今日の人権をめぐる論争の起点となった議論であった。

文化相対主義が全盛であった二〇世紀後半と異なり、グローバル化の権力が多様で異質な社会を分断し標準化している今日、人権概念の普遍性は、深刻な抵抗もなく受容され流通していく素地ができあがっている。では今日の反・反本質主義が格闘している「普遍性」への主張は、このグローバル化の力にいともかたんに回収されてしまうのだろうか。次節においては、本質主義的クレームが、いかにグローバル化を推進する力とせめぎあいがら別の回路で生成されていくのかについて、周縁地域で暮らしてきた先住民の土地へのクレームを題材にして検討してみることしよう。

四 本質性と真正性

今日の現代世界において、先住民の土地所有権をめぐる紛争は頻発している。一九世紀から二〇世紀の帝国主義と植

民地主義の時代に、欧米の植民地宗主国によって征服され支配された地域において、白人來訪以前からその地で暮らしていた先住の人々が土地を、暴力的もしくは「合法的」に奪いとられることは珍しいことではなかった。それはその土地で産出される金やダイヤモンドが目当てであったり、白人入植者用の大規模農牧地として必要であったりした。土地を奪われた先住民は、鉞山やプランテーションあるいは都市部で賃労働に従事して、周縁資本主義システムの末端に組み込まれるか、スクォッターとして本来は自分たちの土地であった場所を「不法占拠」して住み続けるしかなかった。

植民地から独立を勝ち取ると、彼らは、新しい中央政府に対して土地の返還、土地問題の公正な解決を要請した。土地を奪われたのが遊牧民や狩猟採集民である場合、新政府が彼らの言い分を聞き入れることはなかった。ケニアの場合、農耕民でさえも奪い取られた土地を返還されることはなかった。なぜなら植民地政府が譲渡された肥沃な農耕適地は、新政府によって政府農園に転換されたり、富裕な新興パワー・エリートや地主層に安く転売されたりして、土地を奪われ貧窮化した本来の所有者とは異なる人々が、「合法的に」土地を入手していたからである。それでは、土地を奪われた当事者（もしくはその子孫）は、どのようにして自分たちの土地に対する権利をクレームできるのだろうか。これが今日、世界各地で起きている先住民の土地問題が抱える共通の困難である。

彼らのクレームの論理はじつに多様である。たとえば、「先祖伝来の土地を白人によって不当にもだまし取られた」というように、入手方法の違法性理不尽性を訴えるものがある。また「長期間にわたって、自然とともにこの土地で生きてきたものの当然の権利」という「常識」にアピールするやり方も存在する。ほかにも、「民族の聖地は民族共同体のもの」「先住民の権利の承認は国際的流れ」という民族共同体の文化的歴史的権利を全面展開する立場もある。それに対して、彼らのクレームに真っ向から反論する論理も成立する。たとえば「独立後成立した新政府は植民地時代の取り決めに法的に引き継ぐことに正式に同意していた」という国際慣行にもとづくクレームつぶしもあれば、「土地は新政府樹立後、合法的に売買されており、正式の土地登記も完了した法的所有者が存在する」という法律論によるクレーム

△拒絶は定番の手法である。ほかにもそれを補強するように、「新憲法は私有財産の保護を明記している」として名義書換による私有財産登記にもとづく反論が出されることもある。

きわめて強力な合法的所有の権利を否定するために、近年採用されるロジックの一つは、土地を個人の私有財産とみなさずに、民族共同体総体に属する文化財として捉える視点である。オーストラリアにおいては、こうした先住民の（奪われた）土地へのクレームを可能にする国内法体系を整備しつつある。たとえば一九七六年に施行された北部準州の先住民土地所有権法によると、先住民たちは、国有地や一部私有地に対して、その再所有を求めるクレームをおこなうことが可能だ。それから十数年のあいだに、北部準州において、五〇万平方キロメートルの土地が、先住民組織に譲渡された。⁽²¹⁾ こうした試みは、土地を共同体で所有し政治的、経済的、文化的に意味づけそれを生きてきた先住民共同体を、その地域社会に特有の正しい権利主体として認定するものとなる。もちろんその場合、先住民共同体は明確な外延をもった実体的集団として本質化される。

一九九三年からはじまった『国際先住民のための一〇年』のためのさまざまな活動を通して、このような本質主義化された共同体像とそれに依拠した先住民の権利、とりわけ奪われた土地への権利回復のためのクレームが正当化されていった。

これは、近代社会における所有の原則とは著しく異なるものだ。なぜなら近代市民社会における正しい所有とは、対象となるモノとその権利主体となる自律した個人のあいだの限定的な二者関係に収束できるものだからだ。しかしながら、先住民の権利回復の過程で登場した論理は、この二者関係を、社会・文化・歴史的なコンテキストに開放するものであった。つまり、合法的登記をした個人と登記された土地という関係の次元ではなく、民族成員の生活を育んできた民族共同体という歴史的存在に、法的な権利主体としての地位を認めようとするのである。

こうした先住の民族共同体を超歴史化し本質化する言説は、クレームをおこなう当事者によって洗練され（国際会議

で通用する語彙をちりばめ) 国際社会に発信されていく。たとえばケニアにおいて二〇世紀初頭に土地を奪われたマサイ人の共同体が、自らを正当な所有者として失った土地へのクレームを行うパンフレットにはこう書かれている。

「我々マサイは何百年にわたって東アフリカの豊かな生態系と調和して暮らしてきました。……土地に対する伝統的保有権の損失は、土地と文化からマサイの人々を疎外してきたのです……土地の権利と我々自身の文化を回復するために草の根の活動が必要です」⁽²²⁾。

ではたとえばマサイが奪われた土地(現在は、独立後ケニア政府からその土地を購入したイギリス系の合法的所有者が土地の登記証を保有し大規模牧場を経営している)に対して、マサイの民族共同体が自らを正統な所有者としてクレームする論理は何なのだろうか。⁽²³⁾ 彼らの正当化の論理は明快である。それは、彼らこそが土地の歴史と文化を担ってきた共同体であり、その権威ゆえに土地と文化を領有する権利を承認されるべきだというものであり、それはまた、ここで暮らし続けてきた人々が、その地域を保有するのは当然であるという、論理以前の人間社会における普遍的な「常識」に依存している。権力の正統性承認についてウェーバーのモデルをもとに精緻化を試みた丸山真男は、この「常識」による正統化について、その「常識」は「目に見えないけれどすべての人の理性のなかに生まれながらに備わっていると考えられている」⁽²⁴⁾ 素朴で自然な意識に由来しているだけに持続的で(批判に対しても)強靱な反発力を有していると指摘している。

つまり先住民族の共同体が行う土地へのクレームの正統性根拠は、そのもつとも根底的な水準において、彼らが伝統文化の守護者でありつづけたことと、土地はそこに先住している人々のものという素朴な「常識」によって支えられていたのであった。となると、次に検討すべきは、民族共同体が守護し実践してきたという伝統文化の真正性についてである。この真正性を、民族共同体に内在する本質的かつ固定的な実体ととらえるのか、本質性を備えながら別の回路で生成承認されてきたものかについて検討する必要がある。

伝統文化の真正性をめぐっては、オセアニアにおけるカスタム論争のなかで深く議論されてきた。⁽²⁵⁾ カスタム論争を通して、伝統文化の真正性と非真正性という二項対立をいかに調停して現実世界にコミットしていくのかに関する問題構制が明確になった。その構制とは、以下のようなものだ。一方に現に真正だとして表象され流通している伝統文化がある。他方に、その歴史的構築性に関する学的営為がある。さらに、その伝統文化を生の糧とする人々がいる。こうした錯綜した状況のなかで、本質性を自省し（しかし拒絶することなく）、生活世界を防衛することは、いかにして両立可能かという問いかけに答えることが求められたのである。

しかしカスタム論争の深化のなかで真正性（本質性）は正面からとりあげられるのではなく、両立のためのタクティクスの議論に埋没してしまった。こうした傾向に危惧をもち、真正性について素朴に正面からの議論を提起したのが小田であった。⁽²⁶⁾（小田、一九九七・八〇七―八七五）。小田は、本質主義の尻尾をもつとして否定された真正性のなかに、「人々が生活の場においてそのつど認めている生活の文化の「真正さ」が含まれていることを強調し、反本質主義の原則を絶対視するあまり、こうした生活文化の真正性を切り捨ててきたことを批判したのである。それは逆に言えば、生活文化の真正性が包含している本質主義的傾向を、それが生活世界の防衛に有効な限りにおいて擁護し尊重するという視座の獲得でもある。

小田が指摘する生活世界で日々、生成更新される文化の真正性という視点は、フィールドで同じ難題にむかって格闘していた人類学者の実践からも報告されている。たとえば、ネイティブ・アメリカンを研究した文化人類学者ラインズは、モーホーク社会において紛争解決制度としてのロングハウスが、真正な伝統として脚光をあびている状況を考察するなかで、「真正な伝統かどうかの基準は、人々が自分たちの生活世界のなかで過去をいかに認識し、今生きている現在性をどのように把握しようとするかによって決定される」と述べている。⁽²⁷⁾

こうした生活世界における真正性について小田がもつともヒントを得たのが、レヴィーストローズが一九五〇年代か

ら一貫して主張している「真正性の基準」というアイディアである。それ自身は、たいへんに単純なものだ。即ち、彼は、人口が数十人から数百人の集団で互いに徒歩で行き合うことのできる世界では、人々がまるごと経験し具体的に知り合うものであり、それを真正さと呼んだ⁽²⁸⁾。この真正さは、複雑で大規模な社会（世界）のなかにも島のように点在するという。真正さは、成員のあいだの具体的関係の広がり豊かさで測られるし、真正な社会においては、すべての人たちが互いに知り合っているか、そうでないにしてもそれに近い状況を想定できる⁽²⁹⁾。こうしたシンプルで力強いイメーシジが、レヴィ・ストロースの真正な社会像であり、そこには明らかに本質主義的傾向を包含していることもわかる。

生活世界における具体的で豊かなコミュニケーションこそが、生活文化の真正性の根拠であり共同体のもつ本質主義的傾向の基盤であった。それは、生活世界のなかで自在に創造される点で、固定的で実体的な本質とは無縁なものであり、またその場その場で無縁を連結した連帯でもなかった。こうして私たちは、本質主義的傾向を部分的に備えた共同体生成のメカニズムへと一歩近づくことが出来たのである。

五 共同性と本質主義的傾向

グローバル化の権力が行使する共同性を分断・切断する力に抗して生活世界をよりよく築くために、人々は共同性を必要とした。しかしそこで依拠する共同性は、ユートピアとして表象されるロマンティックな伝統共同体のコピーではなかった。またその共同性は、創発的連帯や無為無縁な公共性を介して構築されたものもなかった。なぜなら人々は、それを本質的にリアルなものとして自らを投企しその場においてよりよい生を生きるからである。それは事後に言説によって構成され確認されたものではない。それは生活世界における真正性によって生成され、本質主義的傾向（固定性・実体性・永続性・自然性）を帯びているのである。

こうして構成される共同性は、近代社会が想定した本質主義的共同性とは明確に区別されるものだ。クリフォードは、

アイデンティティ・ポリティクス of 複雑性を検討しつつ反・反本質主義を表明するさい、文化的全体性・整合性と本質主義化された真正性の想定とを明確に区分した。後者がアイデンティフィケーション作用で構成されるカテゴリーを先験的に真正な本質的実体として承認しそれへの絶対的帰属を要請するのに対して、前者は、そこで生きる成員の実践によって自ら帰属するカテゴリーの高潔性や全体性を構成してしまいう性向を示している。³⁰ それこそが、前述した本質主義的性向を帯びる共同性と重なり合うものなのである。

本質主義的共同性と一線を画するこの本質主義的性向をおびる共同性は、ではどのようにして生成されるのだろうか。それについて本節では考察することにする。そのさいのキーワードとなるのがアクティビズムであり、その具体的場面として、先住民の土地返還要求と人権擁護の現場をとりあげることしよう。

先住民共同体が国家に対して土地の返還を要求するとき、先述したような法的困難に直面する。リベリズムの国民国家の法体系は、土地は人格をもった（個人もしくは法人）主体に所有の権利を付与し、何びともそれを犯すことを禁じているからだ。この強力な立場を前にした研究者の姿勢を問うとき、ヘイルは、アクティビスト・リサーチと文化批評という二つの選択肢を提示した。前者は、土地奪還闘争の渦中にある運動組織と研究者とのあいだの政治的連携支援を保証し両者の対話の中に学的営みの深化を展望するものであり、後者は、土地を奪われ底辺に押しやられたサブカルンとしての先住民を擁護し、それを先住民として均質に眼差し抑圧する知的権力を解体しようとする。そのなかで、前者は共同性の本質性を承認し、後者はそれを脱構築する。櫻村愛子がネオリベリズム批判で提示した言い方で言い換えれば、前者は恒常性を志向し、後者は再帰性を志向するものとなる。ヘイルは、人類学者はその両者を両立させた実践としてフィールドワークを位置づけるべきだと主張し、後者に特化して前者を放棄しがちなポストモダン人類学を批判する。その批判は、前者の可能性を提示するのみで実践的コミットメントを避けながら反・反本質主義を表明するマーカスやクリフォードにも向けられる。³¹

ヘイルはアクティビズムを調査者としての人類学者との関係で論じたが、アクティビズムの問題は、人類学者とフィールドとの関係だけにとどまるものではない。それは、共同性を本質化していかうとするタクティクスにおいても有効性を発揮する。生活文化の真正性を媒介にして、共同性は本質主義的傾向を帯びることになったが、それを取り出して洗練した形態（ある戦略戦術のもと）で提示していくのはアクティビズムの回路だからだ。

先住民の政治的権利の主張は、彼らの先住文化の真正性に根拠づけられ、それをグローバル化における「政治的に正しい」語彙を活用して国際社会に発信されていく。このプロセスにおいて決定的に重要な役割を果たすが、現地の生活文化の真正性を、クレーム申し立ての社会運動を担う組織と協同しながらグローバル化の用語法に翻訳することである。ヘイルのいうアクティビスト・リサーチが積極的に関与するのもこの過程である。

土地所有に関するクレームは、直接的には、国家権力を掌握している中央政府に向けられるが、多くの場合、中央政府は先住民共同体の資源を脅かし、市場原理によるグローバル経済システムによって先住民の困窮を増大させていく地域エージェントとして立ち現れる。先住民にとって直接の「敵」が彼らならば、「味方」として現れるのは、先住民に資金を提供し、先住民を抑圧する国家の支配層に圧力をかけていく世界銀行やIMF、あるいはオックスファムなどのグローバルNGOやグローバル企業である。グローバル化の構造においては、より中心にいてグローバル権力を行使しているアクターと連携しその力を借りて、国民国家内の土地返還を実現させていくという錯綜した構図が出現している。グローバル化によって中心―周縁と序列化した権力の差異を利用して、システムの最末端に生きる先住民の生活世界を防衛するとき、彼らをそのような境遇においやったグローバル化の中核の力と手を結び、彼らにとって理解しやすい共同体像と権利主張の語彙で要求を貫徹することは、たしかに「ファウスの取引」⁽³²⁾なのだが、これを主導し実践するためにアクティビズム的才覚と戦術が必要となる。

グローバル化の中核で語られる語彙の一つで、最末端の先住民共同体と深く関わるのが「人権」である。先住民が土

地を奪われ生活環境を破壊されると、それを「先住民の人権が侵害された」と表現することがある。しかし人権という西ヨーロッパで一八世紀に誕生したアイディアが人類普遍の概念として、ケニアやニカラグアなどのローカルで固有な社会に受容されるようになったのはなぜなのだろうか。いかにして人権という世界システムの中核で流通する概念が、多様な文化的差異を内包する共同体に適用されたのだろうか。

一つの答えは、上述したように、周縁世界のアクティビストたちが、構造的弱者の救済と権利保護のために、中核の眼差しにそって共同体を部分的に本質化し一体化した共同体の主張として、もっとも効果的で効率的な「政治的に正しい」語彙を採用したからだ。それは、周縁部の「弱者の戦術」としては十分理解できる。

そこで問題になるのは、国際的支援（資金やメディアの注目など）を得るために中核の言語を流用し訴えることと、地元の共同体に受容される言語で状況の改善と人々の意識変革を成就しようとするこのあいだに生じる乖離である。たとえば女子割礼や人身売買といった事象を、「人権」問題として定式化し解決のための援助を獲得するとき、それがコモンローに反するとか普遍的な権を侵害するという論理では、中核のアクターやそのエージェントを説得できるかもしれないが、現実にならした事象の当事者・関係者になっている人々を納得させることは出来ない場合もある。なぜなら地域の生活文化とローカルな法規範と、その論理が衝突したなら彼らの自発的な承認を得ることは困難だからだ。したがってグローバル化の中核の語彙をローカルな語彙に文化的に翻訳し、逆に、ローカルな共同体が内包している本質主義的傾向を、グローバル化の中核に翻訳して伝えることで、中核からの分断と切断の力を軽減する役割を果たすことになる。

サリー・メリーは、グローバル化においてはこうした中核言語の周縁部への翻訳が決定的に重要であり、そのタクティクスは大きく複製化 (repletion) と混交化 (hybridity) の二つに分けることができる⁽³³⁾と指摘した。複製化とは、グローバル化の中核で考案され運用されてきた制度や価値をそのままの形で、周縁部の多様で異質な共同体に紹介し移植し

ようにする試みであり、混交化とは、中枢で創られた象徴、観念、組織の様式などのセットを、周縁部の共同体で使われている類似のセットと混交させようとする方法を意味している。

たとえば女性の人權擁護、なかでもドメスティック・バイオレンスの被害を受ける女性の救済、という課題を考えてみると、これを女性の人權の侵害ととらえ、被害者の救済、加害者への対処を制度化する政策は、グローバル化の中枢で考案され、「政治的に正しい」ものとして普遍的正義とみなされている。この場合の加害男性に対処するプログラムを例にとつて、サリーマリーは二類型を説明する。彼女によると、例えば香港では複製化の方法が導入されたという。

ここではアメリカで作成され運用されてきた、加害男性に対する矯正プログラムが、「本場」でトレーニングをつみ資格を取得した専門家によつて実践された。つまり男性に対して、彼らの暴力の原因となった怒りを認識させ、自分の感情と正面から向き合わせた上で、パートナーとしての妻も彼らと平等な権利を有しており一方的な暴力から自由であるべきだということが、段階をふんで教えられる。これに対して、インドでは混交化の方策が試みられた。ここでは一九世紀に、各村落共同体ごとに作られたパンチャット・アダラツツ (panchayat adalats) という紛争処理のための簡易法廷制度の再生と人權擁護観念が接合され混交される。パンチャットは、もともとカースト制度を基盤としてカースト内の紛争葛藤を処理するための制度であり、独立後も村内の支配的カーストの政治・司法装置として機能してきた。しかし一九九二年に憲法が改正され、村落のパンチャットのメンバーの三分の一は女性に割り当てることが決められ、低位のカースト出身で識字能力も低い女性が大量に参加するようになった。彼女たちはグローバル化のエージェントである西欧のNPOやODAからの支援を活用して、グローバル化の中枢で流通する観念をローカル文化のなかにある制度や価値と接合させ、翻訳し直すことで、自らの生活世界の改善と充実化をはかっている。それはよりよき生の希求・充足のための便宜でもあった。生活世界が自然化されていくなかで、その便宜にもとづく共同性もまた本質主義的傾向を強めていくのである。

こうしてグローバル化中枢の観念は、地域の生活文化の真正性の規準に包含され、共同体の価値のなかに混交され潜在されていった。それは、システム周縁部で生成される共同性が本質主義的傾向を帯びるにしたがって、中枢から切り離された地域独自の文化として人々に認証され流通されていくことになる。

おわりに——遂行的本質主義の可能性

現代世界におけるグローバル化の進展は、周縁部の共同体を分断しそこで暮らす人々のアイデンティティを切断し流動化させながら、単一市場システムへと世界を統合していく動きであった。その過程で生活世界を浸食されアトム化された人々は、生存基盤を確保してよりよく生きるために共同性を再編成して生活世界の防衛をはからざるをえない。その共同性は、流動化と切断のなかでの「居場所」として「本質的」で「永続的・固定的」な傾向を必要としている。それは人々の日常性から遊離した、創発的な結合や無為無縁な紐帯ではありえなかつた。こうした状況のなかで人々は、グローバル化の変動のなかで誕生し流通する象徴・観念・組織などを巧妙に「翻訳」し自らの生活世界に再定位する。そしていったん再定位されたこれらのセットは、自然な装いを獲得しつつ外部に開かれていく。その点で、この本質主義的傾向は本質主義とはまったく異なるものだ。これが、これまでの議論で確認してきた共同性の再想像の構図である。

こうして生成された本質主義的傾向を内包した共同性もっている、外部への開放的回路こそは、ポストモダン社会における本質的継続性（普遍化への志向）と自律性の更新（普遍化への自省）の両立というアポリアを乗り越える可能性を秘めている。ここで述べてきた本質主義的傾向は、普遍的人間性に対する認識から発生するものでも、普遍主義的規準から演繹的に導き出されたものでもない。それは日常生活における実践の遂行過程で生成される応答なのである。この点についてレームスマが具体的な例で説明している³⁴。彼はナチス期のドイツにおいて、精神「障害」者に対する断種計画に反対し参加を拒否した医師をとりあげる。そこにおける医師の拒絶行為は、普遍的倫理コードの認識や普遍主

義的人間観に依拠して計算し判断したのではなく、医師の倫理的審美的規準にそった感受的なものであり、日常性のなかでの実践的反応がもつ創造性の産物だと指摘している。普遍的な人間性認識の直接的反映のようにみえる行為は、医師の生活世界の生活倫理の遂行的発露だったというのである。

普遍主義的あるいは本質主義的要素は、先験的に共同体のなかに仕込まれているものではない。それは、共同体の成員の生活実践の遂行過程で生成され生きられるものだ。それは、ヒラリー・パットナムが実践的啓蒙主義と呼んだものと重なり合う⁽³⁵⁾。一八世紀に西欧に誕生し国民国家システムの浸透とともに思想の頂点に君臨した啓蒙主義は、ポストモダン社会のなかで近代主義的知的権力として斥けられてきた。それは本質主義があらゆる社会理論の領域から排斥される過程と軌を一にしている。しかし現代世界の反啓蒙主義の流れの中で、異なるものとの共感や対話を拒絶し、自らが帰属する共同体を世界から閉鎖してしまふ原理主義的思潮が膨張してきた。これに対して、一八世紀的啓蒙主義の復古(他者・異なるものの教化)ではなく、理解と対話の可能性を相互の生活実践の遂行のなかに見いだそうとする実践的啓蒙主義という発想は、本質化的性向を遂行的に生成していく共同性を展望する本論の方向性と同一のものだ。

まとめよう。遂行的に生成される本質性は、生活文化の真正性を獲得する過程で、明確な外延と永続的固定的意識を喚起していく。それによって、共同体は恒常性を供給される。その意味で、共同体は、固有性を喪失して無化することなく、確固とした実体として安定的な「居場所」を人々に提供することができる。しかしそれが遂行的である限り、絶対化されることはなく自己閉塞することもない。そこにおいては、外部との共鳴・対話・葛藤の回路はつねに開かれている。こうして本質性・普遍性の獲得(恒常性)と自律性・自省性の更新(再帰性)は、共同体の成員による生活実践の過程で、接合され両立されるのである。

文 献

- 有賀喜左右衛門、一九七〇『有賀喜左右衛門著作集 VIII 民俗学・社会学方法論』未来社
- 小田亮、一九九七『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』二二―四
・八〇七―八七五
- ――、二〇〇七『現代社会の「個人化」と親密性の変容』『日本常民文化紀要』二六輯
- 櫻村愛子、二〇〇七『ネオリベラリズムの精神分析』光文社新書
- 京都大学文学部社会学研究室編、一九九八―二〇〇六、社会調査報告書『地域にまなぶ』第二―一〇集
- シンガー、P (山内友三郎・樫則章訳)、二〇〇五『グローバルゼーションの倫理学』昭和堂
- 田邊繁治・松田素二編、二〇〇二『日常実践のエスノグラフィ―語り・コミュニティ・アイデンティティ―』世界思想社
- 土屋恵一郎、二〇〇二『正義論／自由論 寛容の時代へ』岩波現代文庫
- 鳥越皓之、一九八二『有賀理論における生活把握の方法』『トカラ列島社会の研究』御茶の水書房
- ナンシー、JILL (西谷修、安原伸一朗訳)、二〇〇一『無為の共同体』以文社
- ベック、U (木前利秋・中村健吾訳)、二〇〇五『グローバル化の社会学』国文社
- 松田素二、二〇〇〇『日常的民族紛争と超民族化現象―ケニアにおける一九九七―九八年の民族間抗争事件から―』武内進一編『現代アフリカの紛争・歴史と主体』アジア経済研究所、五五―一〇〇頁
- ――、二〇〇四『変異する共同体』『文化人類学研究』第六九巻二号、二四七―二七〇
- ――、二〇〇五『人種的共同性の再評価のために―黒人性再創造運動の経験から―』『人種概念の普遍性を問う―西洋的パラダイムを超えて―』竹沢泰子編、人文書院、三九〇―四一四
- ――、二〇〇五『土地の正しい所有者は誰か―東アフリカ・マサイ人の土地返還要求運動の事例から―』『環境社会学研究』一一号、有斐閣、七〇―八九
- ――、二〇〇六『セルフの人類学に向けて―遍在する個人性の可能性―』田中・松田編『ミクロ人類学の実践』世界思想社、三八〇―四〇五
- 丸山真男、一九九五(一九五二)『政治の世界』『丸山真男集』第五巻、岩波書店

- 吉岡政徳編、二〇〇一「特集カストム論再考―文化の政治学を超えて―」『民族学研究』六六一―二、一七八―二五七
 リックマン、G (正岡寛司監訳)、『二〇〇一』『マクドナルド化の世界』早稲田大学出版部
 ——— (正岡寛司監訳)、『二〇〇五』『無のシロームル化』明石書店
 ローター、R (斉藤純一・山岡龍一・大川正彦訳)、『二〇〇〇』『偶然性・アイロニー・連帯』岩波書店
- Butler, J., 1999, Subjects of Sex/Gender/Desire, in *The Cultural Studies Reader* (2nd. ed.) edited by S. During, London: Routledge
- , 1997, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York: Routledge. (≡一九九七'竹村和子抄訳「触発的言説―「エキサイトブル」の政治性―」『思想』八九号'岩波書店'四―四二頁)
- Carrithers, M., 2005, Anthropology as a Moral Science of Possibilities, *Current Anthropology* vol. 46-3: 433-456
- Clifford, J., 2000, Taking Identity Politics Seriously, in P. Gilroy, L. Grossberg and A. McRobbie eds. *Without Guarantees* London: Verso 94-113
- Clifford, J. & G. E. Marcus, 1986, *Writing Culture*, Berkeley: University of California Press
- Friedman, J., 2003, Globalizing Languages: Ideologies and Realities of the Contemporary Global System, *American Anthropologist* 105-4: 744-752
- Gilroy, P., 1992, 'The End of Antiracism', in Donald, J. and Rattansi, A. (eds.) *'Race', Culture and Difference*, Sage
- , 2000, Against Race, Cambridge University Press, Mas Parry, B., 1994, Resistance Theory / theorising resistance or two cheers for nativism, in Barker, F., P. Hulme, & M. Iversen (eds.), *Colonial discourse / post colonial theory*, Manchester University Press
- Hale, C. R., 2006, Activist Research v. Cultural Critique, *Cultural Anthropology* 21-1: 96-120
- Hall, S., 1992, Old and new identities, Old and new ethnicities, in Anthony D. King (Eds.), *Culture, Globalization and the world -system: Contemporary conditions for the representation of identity*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 41-68
- Hangen, S., 2005, Race and Politics of Identity, *Ethnology* vol. 44-1: 49-64

- Hastrup, K., 2005, Social Anthropology. Towards a Pragmatic Enlightenment?, *Social Anthropology* vol. 13-2: 133-150
- Human Rights Watch/Africa Watch, 1993 Divide and Rule, New York: Human Rights Watch
- Kristen Hastrup, 2005, Social anthropology. Towards a pragmatic enlightenment, *Social Anthropology* vol. 13-2: 133-149
- Levi-Strauss, C., 1958, *Anthropologie Structurale*, Paris: Plon (＝「丸」『荒川幾男訳』『構造人類学』みすず書房)
- , 1998, *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Ishizaka Foundation, Tokyo (＝「〇」『川田順造・渡辺公三訳』『ニューヒストロース講義 現代世界と人類学』平凡社ライオンリー)
- Lindstrom, L. & G. White eds. 1994, *Culture Kustom Tradition: Developing Cultural Policy in Melanesia*, Savar, Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific
- Lynes, D. A., 2002, Cultural Pain vs Political Gain: Aboriginal sovereignty in the context of decolonization, *Ethnic & Racial Studies* vol. 25-6: 1043-1065
- Maasai Environmental Resource Coalition, 2004, *Maasai: A Living Legacy*, Nairobi: MERC
- Matsuda, M., 1998, Urbanisation from Below, Kyoto: Kyoto University Press
- Marcus, G., 1998, *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton: Princeton University Press
- Meery, S. E., 2006, Transnational Human Rights and Local Activism, *American Anthropologist* vol. 108-1: 38-51
- Nadel, L. ed., 1969, *Law in Culture and Society*, Chicago: Aldine
- Putnam, H., 2004, Enlightenment and Pragmatism, *Ethics without Ontology*, Cambridge MA: Harvard University Press, 87-129
- Reemtsma, J., 2001, *Wie hatte ich mich verhalten und andere nicht nur deutsche Fragen*, München: C. H. Beck
- Restrepo, E. and A. Ecolabar. 2005, 'Other Anthropologies and Anthropology Otherwise': Steps to a World Anthropologies Framework, *Critique of Anthropology* vol. 25-2: 99-129
- Ribeiro, G. L., 2006, World Anthropologies, *Critique of Anthropology* 363-386
- Speed, S., 2006, At the Crossroads of Human Rights and Anthropology, *American Anthropologist* vol. 108-1: 66-76
- Vargas-Cetina, G., 2005, Anthropology and Cooperatives: From the Community Paradigm to the Ephemeral Association in Chiapas, Mexico, *Critique of Anthropology* vol. 25-3: 229-251

注

- (1) 調査の詳しい報告書は、社会調査実習「プロジェクト熊野」の許可を取得したうえで、ウェブサイトから閲覧ダウンロードすることができ。 <http://blog.kunanoclub.net/>。
- (2) 西ケニアの村が疑似クラン化して共同性を強化していく歴史については、Matsuda, 1998: 135-61に詳し。
- (3) WTOは一九九五年にGATTの後継機関として、世界市場における自由貿易を推進するために設立され、二〇〇二年時点で一四四カ国が加盟し世界貿易の九七パーセントを支配するグローバル化のセンター的機能を有する組織となっている。シンガーは、WTOの危険性について四項目の不平等の増大についてのみ決定的証拠は不十分としているが（シンガー、二〇〇五：一一四）、アフリカの現実、この四項目こそがもっとも深刻な影響を与えていることを示している。
- (4) ケニアのリフトバレー州はもともと牧畜を産業とするカレンジンと総称される民族集団が先住していた。一九六三年にケニアが独立を達成すると、政治権力を掌握した中央州のキクユ人とニャンザ州のルオ人、西部州のルヒヤ人などが大量に流入し、土地の所有権を買いとって移住村を形成していった。そこに先住のカレンジン人とのあいだで民族的対立が生じることになった。一九九一年一〇月にナンディ県ティンデレット地方にあるルヒヤ人移住村が焼き討ちされ、つづいてルオ人移住村やキクユ人移住村が襲われた。この紛争の実態と政治的背景については、Human Rights Watch/Africa Watch, 1993を参照。また一九九〇年代後半に頻発する民族紛争の構図については、松田、二〇〇〇に詳しい。
- (5) 地理的にきわめて遠距離に離れた土地に暮らす異なる人々が、同じように「ダラス」を視聴し、ジーンズをはいてマイルポロを吸うということは、今日珍しい現象ではない。消費者としての人々は生まれ育ってきた土地の文化の文脈から切り離され、標準化された消費文化の受容者となっていく。生産の合理性から誕生した形式化・画一化のマニュアルが、消費する側の行動様式としても自明のものとして受け入れられるのである（リッツァ、二〇〇一）。
- (6) グローバル化が引き起こすこの再ローカル化は、ベックによれば絶えざる脱ローカル化を通して行われる（ベック、二〇〇五：九五、一一一）。
- (7) グローバル化の進行は、地域文化をますます脱領域化していくため、この土地でしかできない・この人たちにしかつくりえないという固有で特異な状況は消滅していき社会の無化が出現することをリッツァはマクドナルド化の先に見通した（リッツァ、二〇〇

〇五)。

(8) 櫻村の基本的立場は、「自分自身を意識的に対象化してメタレベルから反省的視点にたつて自己を再構築していくこと、自律性をもって新しさを生み出していくこと」という再帰性擁護の主張である。ただしそのさいの再帰性とは、リッツァがマクドナルド化で批判した、形式合理性がうみだす非合理性によって支配されるものではなく、実質合理性をほらんだ創造性と偶然性を備えた「本来の再帰性」ということになる(櫻村、二〇〇七:一四、七八)。

(9) フリードマンは、ハワイの先住民による土地の権利の主張のさい、彼らの間で真正性をめぐる再アイデンティティ化が起きたと指摘する。それは、断片化されたindex gameでもなければ、物象化されたidentity symbolでもない。再アイデンティティ化のなかで生成されるのは、人々自らが歴史的にも経験的にも共感できる社会性の実践形式であり、強力な社会的存在のマトリックスだと主張する(Freedman, 2003: 744-752)。

(10) 「共同体論はいつでも過ちをおかす」とそれがつねに全体主義から自由ではないことを危惧する土屋は、共同体の物語づくりの権力を批判する。そこでこうした統一性を持たない非物語として、相互に無縁の人々が偶然、トボスに集い共通の規則に従いながらその場限りの人工の共同性を形成していくものとして「連歌」に注目した(土屋、二〇〇二:二二)。

(11) ナンシーもまた本質化された実体的共同体とは異なる次元での共同性を希求した。それはバタイユが国家や民族あるいはイデオロギーによってがんじがらめにされた共同体に絶望し、個的で内的な経験による恍惚に可能性をみたことをふまえて、絆や縁にしばられない共同性、共同体なき共同性としての無為の共同体であった。そこから、死や狂気といった超越的経験にもとづく「文学的共産主義」による異質な他者との連帯を展望しようとして試みたのである(ナンシー、二〇〇一)。

(12) 田邊は従来型の共同体でも、ブルデューがそれと区別して提唱した「社会的場」でもなき実践コミュニティに着目するが、そのコミュニティの理論的な原初モデルはハイデッガーが『存在と時間』第一編で示した「作業場」のアイディアであり、具体的な北タイで構成されるHIV感染者による自助共同体である(田邊、二〇〇二:二二―三三)。

(13) 生活論の立場にたつて共同体を語るとすれば、以下の三点が重要な視角になる。第一に、共同体は自然で固定的なものではなく、歴史的条件のもとで生成され時代とともに更新される動的なものだという点だ。第二は、だからといって、共同体は、原初的感情をまったく持たない単なる構築物でも、アイデンティティを要請しないその場でつくられる創発性の産物でもなかった。それは、明確な境界と帰属アイデンティティを成員に要請する本質的でありリアルな存在だという点である。そして第三に、明確な境

界とアイデンティティを再生産する一方で、共同体は、その内実においてはかなりの程度の変異と流動性を継続的に創り出している点である。これらの詳細については、松田、二〇〇四参照。

(14) 社会的に構造的弱者の位置に押しやられ、差別と抑圧を被っている人々が、そのシステムに対抗するための連帯の契機として人種を読み替えていくことで形成される人種主義のような思考をギルロイらは「新人種主義」と呼んだが、それは、文化ナショナリズムの傾向を色濃くおびており、二〇世紀後半における、近代国民国家システムの行き詰まりと軌を一にして出現したものだ。また皮肉なことに、多くの点で人種差別に反対する理論的根拠となった人種の脱構築論と基盤を共有している (Gilroy, 2000: 151*)。

(15) ネパールの人口の八割を占める非ヒンズー系の被支配階層に属する民族のなから、the Mongol National Organization といった組織が結成され、身体的差異と倫理的・社会道徳的差異と結合させて新たな連帯を作り出すアイデンティティのコアとして race が選択されたのである (Hangen, 2005: 49-64)。

(16) 小田は、社会学者による若者論をとりあげ、これまで組織と共同体に縛られてきた若者が、それを切断し流動的で複数化したアイデンティティをもつことを称揚する思潮を、「流動化⇨液状化」を取り込んだ労働・社会秩序の再編成にとって都合のよいものになっているとして、その危険性を指摘する。この危険性に対して、これを「肯定的な方向へと展開する」と夢想することも、「自律的個人の確立」へと先祖返りすることでもなく、小田はそこで「顔」のある関係性に見いだされる「私のかげがえのなき⇨代替不可能性」とその基盤にある根源的偶有性のなかに可能性を指摘する (小田、二〇〇七：六四―七四)。

(17) マーカスはエスノグラフィ復活の二つの可能性を、multi-sited ethnography に見いだそうとする。それを通して、ローカルな共同体と世界銀行のようなトランスナショナルな主体を結ぶ権力作用の網の目は対象化されるのである (Marcus, 1998: 231)。

(18) Clifford, 2000: 99 参照。

(19) アナンの発言は一九九九年九月に行われた「Two Concepts of Sovereignty」と題する演説である (http://www.un.org/News/pressg/stories/kaecon.html)。

(20) この論争において Paul Bohannan は法的コンセプトはそれが流通し実践される共同体の文脈を離れては翻訳不可能でありエスノグラフィックな文脈設定が必須であると主張したのに対して、Max Gluckman はこうした主張は警戒過剰であり比較研究を阻害するだけと反論した。この論争については、当事者双方の主張と問題点をまとめたネーデルの論集が参考になる (Nadel, ed.,

1969)。

(21) この法律によって先住民たちは、国有地や一部私有地に対して、その再所有を求めるクレームをおこなうことが可能になった (Dodson & Coombs, 1994: 31)。

(22) このパンフレットは、マサイをリフトバレーの雄大な生態系のなかで自然とともに生き抜いてきた悠久の民と表象し、今日の土地返還運動を担うNGOの一つ、マサイ環境資源連合 (MERC) のものである。

(23) 二〇〇四年八月九月に起きたマサイの土地クレーム運動の顛末とその意義については、松田、二〇〇五・七〇―八九のなかで述べたことがある。

(24) 丸山は権力の正統性根拠について、ウェーバーの三類型に手を加えた独自の正統化の種類をおこなっている。それは第一に長い歴史的由来への信頼が支配を正統づけるタイプであり、第二には統治の正統性が自然法に根拠づけられたもの、第三は神や天による授權が支配の正統性の基礎となるものであり、第四は、支配者が一般人とは異なる特別な能力をもったエキスパートであり選良であるという観念がその根拠となる。最後の第五のタイプは、近代におけるもっとも普遍的な正統性根拠としての、人民による授權をあげた (丸山、一九九五 (一九五二) : 一五二―一六〇)。

(25) カストムとは、メラネシア地域において伝統や習慣を意味する言葉だ。この地域は一九世紀後半からの植民地支配を経て、一九七〇年代から八〇年代にかけて独立を達成した。これら新興国民国家は多数の島嶼社会を統合して国民文化を創設する必要性に迫られた。そこで特定の伝統的慣習 (カストム) を再歴史化・再文化化して統合 (あるいは観光や地域振興) の象徴にしようという試みがなされる。この試みをめぐって、このカストムが真正なものか、それとも文化的まがいものかという議論が起きたのである。この議論の展開と意義については、多くの研究がなされているが研究史の総括としては、日本文化人類学会の学会誌での特集「カストム論再考―文化の政治学を超えて―」がもっともよくまとまっている (吉岡編、二〇〇一 : 一七八―二五七)。

(26) 小田は、この生活文化の真正性まで否定したことそが、ポストモダン人類学が支払ってきたあまりに高価な代価であったと主張した (小田、一九九七・八〇七―八七五)。

(27) ラインズはファノン「民族文化のために」を下敷きにして、伝統の真正性が実践や信念によって構成されユニークな個別性を獲得することによって、自治を求める共同体の闘いの歴史の一部になると主張した (Lyness, 2002: 1043-1065)。

(28) 壮大な無意識の抽象的構造モデルを構想したレヴィ・ストロースは、じつは「人類学者にとっての全体的客観性の探求は個人

の意識に何らかの意味をもつ現象のレベルでこそ行われる」と考え、数十人の共同体に真正性の規準を求めた(レヴィストロース、二〇〇五(一九八八)：四〇七)。

(29) レヴィリストロースにとって、真正な社会は「一人の人間が他の一人によって具体的に理解される」状況に見いだせることは、一九五〇年代から一貫している。(レヴィリストロース、一九七二(一九五八)：四一)。

(30) クリフォードは、アイデンティティ・ポリティクスをたんに批判するだけでなく、それがもつ原理主義的で排他主義を喚起促進する可能性と、それだけに回収されない政治的センシティヴィティという対立し異質な二つの性向のあいだの曖昧で不鮮明な関係に踏みとどまることを人類学に要請したのである(Cliford, 2000: 94-113)。

(31) マーカスもクリフォードも、文化批評という知的労働と政治的関与という闘争組織との連携の両方のなかで前者のみにとどまり、後者については自らを安全な休息所に置いたままで「理解はするが経験はしない」口先だけの指摘におわっているという批判も生じている(Hale, 2006: 114)

(32) もっとも抑圧されたサブカルタンが、状況の変革と生活世界の防衛のために、直近の敵と戦う戦略として、ネオリベリズムを推進するグローバル化の中核組織が人類学者に対して連携をもちかけることを、悪魔との取引になぞらえてこう呼んだ(Hale, 2006: 110)。

(33) メリーは、グローバル化の中核で考案された観念や価値などが、周縁部に覆い被さり現地の言語に翻訳されて浸透していく過程をvernacularizationと呼んだ。その複雑な諸力の交錯がみられる。とくに国際的支援のために使用する国際的(中核で)に通用する「強い言語」と共同体成員に直接訴えるための「弱い言語」のあいだの折衝葛藤が重要になる。そのさいの形式として複製化と混交化の二分類が提案された(Merly, 2006: 44-48)。

(34) レームスマのあげるエピソードについては、キャリアザースの英訳による。(Reemtsma, 2001, Carrithers, 2005: 439-440)。

(35) 実践的啓蒙主義を人類学の刷新に活用しようとするのは、ハシュトラップである。彼は、人類学がグローバル化のなかで文化批判の学として安住しようとしている点を厳しく批判して、レヴィリストロースのいう真正性の規準で人類学を再定位置ようと試みる。すなわち本質主義批判の文化批評のなかで、個別的具体的に相互関係を編成していく個々人の行為(エージェンシー)とグローバル化の歴史的社会的力(ヒストリー)を、同時に同じ枠組で対象化すべきだと主張する。そのためにポストモダンの切斷・分断・クレオール化の思潮のなかで否定されてきた啓蒙主義を再度根源的に編成し直して、現実世界に関与しようという

のである。それは反啓蒙主義の感覚に対する対抗的方策である。しかし理性への無条件の信頼を前提として一八世紀の啓蒙主義と異なり、実践的啓蒙主義は、主体の歴史化をつねに自省し（自民族自集団中心主義でなく）他者との開かれた回路で交渉交通対話を積み重ねていくものである（Putnam, 2004: 87-129, Hastrup, 2005: 147）。

（筆者 まつた・もとじ 京都大学大学院文学研究科教授／社会人間学）

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Reimagining the Community in the Globalized World

by

Motoji MATSUDA

Professor of Sociology
Graduate School of Letters
Kyoto University

In the process of rapid globalization, social traditional communality or social bond is more likely to be dismantled and replaced with more fluid, flexible and fragmented relations. This article tries to consider how a new form of communality/community could be reorganized on these differentiated/floating identities.

Certainly, during the 1990s, flexible and multiple identity was highly recognized as an alternative new personhood in the post-modern era, criticizing modern fixed/single/absolute identity. But the neo-liberalistic world political/economic system emerged in the early 21st century and it promoted these identities as its own tool to govern and control individuals. We easily confirm this trend in the field of employment. Many governments enacted a new de-regulation law of labor forces in 1990s, the traditional employment system has been shaken up with the employment pattern becoming more and more diversified. Job hoppers (*freeters*), part-timers are now an integral part of the workforce world-wide. They are marginalized in the global labor market and become the working poor or *precarariat*. How they are making opposition to this marginalization is not only a critical actual issue in a particular society but also a challenging theme to social theory today.

This study will focus on their efforts of reimagining community in order to confront with the neo-liberal governmentality of fragmentation and differentiation. Though these efforts might be criticized of essentializing community, it would be imagined/constructed through 'legitimate' relationship based on everyday life practices.