

シンポジウム

「社会情報学からみた場所と移動」

趣旨説明：防災科学技術研究所 社会防災システム研究部門	三浦伸也
登壇者：大妻女子大学 社会情報学部 ¹	吉原直樹
登壇者：東北学院大学 教養学部地域構想学科	金菱清
登壇者：北海道大学 メディアコミュニケーション研究院	金成玫
討論者：成蹊大学 文学部現代社会学科	伊藤昌亮
司会：学習院大学 法学部	遠藤薫

三浦

それでは、「社会情報学からみた場所と移動」というテーマで、これから議論をはじめたいと思います。

今回、社会情報学会の大会テーマとしまして、「場所と移動の社会情報学」というテーマが掲げられておりました。シンポジウムのテーマは、大会テーマが「場所と移動の社会情報学」であれば、「社会情報学からみた場所と移動」が適切ではないかということ、企画委員のなかで議論して決めました。場所と移動ということで考えると、この分野の第一人者は、日本の研究者のなかではやはり吉原直樹先生ではないかということ、最初にわたしの方で思いまして、吉原先生にまず連絡を取り快諾していただきました。そして、わたし

自身がこの4月、ラジオや新聞、書籍、ネットなどのメディアから得た情報で、移動の社会学、とくにタクシードライバーの霊性現象を事例とした社会学や人類学を研究されている金菱先生のことを知りました。「幽霊」現象というものを社会学にすることというのは、わたし自身にはなかなか発想としてなくて、非常におもしろいと感じまして、金菱先生に連絡を取らせていただき快諾いただきました。そして、場所の意味変容については、観光地の意味変容を研究されており、現在の場所のヒエラルキーと移動についての本を出版準備されている金成玫先生にご登壇いただくことにいたしました。さらに、後半のパネルディスカッションへの登壇をお願いしております伊藤昌亮先生は、社会運動とメディアについて、さまざまな研究を

1 現在、横浜国立大学大学院 都市イノベーション研究院。

されております。この研究テーマは、場所と移動ということにも深く関わりますので、ぜひコメントーターをお願いしたいということでお願い致しました。最後に、司会の遠藤先生は、すでにみなさんよくご存知のとおりですね。さまざまな社会情報学にかんするご研究、ご著作がありますので、ぜひ全体のハンドリングをお願いしたいと考えてお願いしております。

それぞれの登壇者についてのご紹介は、いま簡単に致しましたが、3人の登壇者の著作についても簡単に紹介させていただきます。吉原先生はモビリティと場所の研究をされており、『モビリティーズ——移動の社会学²』の翻訳などもされておりまして、みなさんもよくご存知かと思えます。さらに金菱先生は、先ほど、ご紹介致しましたが、震災後の移転とコミュニティの問題や、タクシードライバーと霊性について、移動手段としてのタクシーのなかで対面で話す「幽霊」についても調査、研究されており、『震災学入門³』など、従来の防災や災害にかんする研究と少し違う観点からのご著作がございます。さらに、金先生は『戦後韓国と日本文化⁴』などの著作があり、現在、日韓における場所と移動の問題を、おもにメディアの観点からとらえた、東アジアの観光文化にかんする本の出版準備をされておりまして⁵。

このような登壇者の方々および司会の方をお願いして、このシンポジウムを進めていきたいと考えております。今回、「場所と移動」というテーマでお願いしておりますが、これでなければいけませんというようなお願いをしておりません。幅広い議論ができるように、柔軟性のある場所と移動のとらえかたをさせて頂いております。これを遠藤先生のハンドリングで上手に、最終的には収

斂させていただけたらと考えておりますし、伊藤先生のコメント、そして会場のみなさまにひらいたディスカッションのなかでこのテーマが深められたらと考えておりますので、みなさまどうぞよろしくお願い致します。

それでは、司会を遠藤先生をお願いしたいと思います。どうぞよろしくお願い致します。

遠藤

みなさま、お天気の良くないところたくさんお集まりいただきまして、ありがとうございます。ただいま開催趣旨についてお話しいただきましたのは、防災科学技術研究所の三浦先生です。三浦先生は災害関係の大変重要なお仕事をたくさんしておられます。今年度の大会全体のテーマは「場所と移動の社会情報学」です。今回、札幌学院大学さんにお世話になるということで、大会企画委員会では、北海道にふさわしいテーマといえば観光だろうと考えました。たぶんみなさんも宿をお取りになったり、飛行機のチケットをお取りになったりするのに大変ご苦心なさったと思います。そのくらい北海道には、「場所と移動」ということが関わるのではないかと。そんな経緯から本大会のテーマが決定致しました。シンポジウムの企画担当として、いまお話しいただきました防災科学技術研究所の三浦先生、それから東京工業大学の西田先生が具体的に企画を進めてくださり、とくに今年度の場合には三浦先生が大変ご苦心くださってオーガナイズをしてくださいました。というわけで、今日のシンポジウムは、非常にホットかつ興味深い議論になると思います。ぜひみなさまと一緒に、議論に参加していただけたらと存じます。それでは最初に、大妻女子大学の吉原直樹先生の

2 ジョン・アーリ『モビリティーズ——移動の社会学』吉原直樹・伊藤嘉高訳、作品社、2015年。

3 金菱清『震災学入門——死生観からの社会構想』、筑摩書房、2016年。

4 金成玟『戦後韓国と日本文化——「倭色」禁止から「韓流」まで』、岩波書店、2014年。

5 金成玟 他編『東アジア観光学——まなざし・場所・集団』、亜紀書房、2017年。

ほうからご発表をいただきたいと思います。

吉原⁶

みなさま、こんにちは。大妻女子大学の吉原です。私に与えられたテーマは「社会情報学からみた移動と場所」なのですが、最初にお話を頂いたときは、「社会情報学から」がなかったように思います。そういうわけで、私の「ポスト・グローバル化下のモビリティと場所」という報告は、ひょっとしたらみなさま方のご期待には添えないようなお話になるかもしれません。ただ、のちほどコメンテーターの先生方、それから司会の先生方からさまざまなお意見をいただけるので、まずは自分なりに、自分の考える移動と場所、あるいはモビリティと場所についてお話をさせていただきます。

今日の話は、私がかかわってきたふたつの研究会で得たものがベースになっています。ひとつめは空間論的転回 (spatial turn) についてですが、これについては残念ながら日本の社会学、とくに都市社会学や地域社会学ではほとんど議論されてきませんでした。ただ、私たちは、吉見俊哉さんたちとほぼ10年くらい、空間論的転回を社会理論にどう組み込んでいくのかという問題意識を共有しながら、研究会を行ってきました。

それからもうひとつは、社会学でもずいぶん議論されてきましたが、グローバル化・スタディーズをめぐるものです。私はどちらかというと空間論的転回のほうにシフトしていて、グローバル化・スタディーズについては、みなさま方がやっておられることをもっぱらフォローしておりました。ただ、グローバル化・スタディーズに関して、伊豫谷登士翁さんたちと、移動と場所をふまえて、あるいは最近ではコミュニティをすこし視野に入れて研究会を行っております。この

ふたつの研究会で得られた知見がこれからの話の基底をなすと思います。

まず話の大筋は、やはりグローバル化・スタディーズに依拠しています。グローバル化・スタディーズのなかで、そして空間論的転回の成果をふまえて考えますと、とりあえず、4つのフェイズがあげられます。1つめはモビリティと場所、それから2つめは、時間・空間の新しい経験、それから3つめは、モビリティとローカリティ、およびローカリティを通底する「共同性」の内実です。これは基本的に場所政治につながっていきます。それから4つめは、いま述べたことと非常に密接に関わってくるわけですが、グローバル化・スタディーズといった場合に非常に大きなキーストーンになる国民国家の変容をどうみていくのかということなのです。ただ最近では、ご存知のようにポスト・グローバル化・スタディーズが取りざたされるようになっておりまして、そのポスト・グローバル化・スタディーズのなかでいま述べた4つのフェイズをどういうふうに読みこめばいいのかということが大きなテーマになっているように思います。ちなみに最近、白井聡さんと内田樹さんの『属国民主義論⁷』を読みましたが、そのなかで、やはりポスト・グローバル化・スタディーズということがいわれております。そこでは、かつてのようなかたちで国民国家というものが機能しなくなっていると強調されています。これはあとでもお話ししますが、やはりこの間の世界のいろいろな状況——ISにはじまり、ロシアのクリミア半島侵攻、それからイギリスのEU離脱、フランスでは極右政党があわや政権を取ろうかという、そういう動きが出てきていますね。それからトランプ現象も見逃せません。ベクトルはいろいろなところに向かっていると思いますが、やはり国民国家がはたしてどうなのか

6 「ポスト・グローバル化下のモビリティと場所」について発表された。

7 白井聡、内田樹『属国民主義論』、東洋経済新報社、2016年。

ということが問われています。かつて「国民国家の黄昏」ということが随分いわれましたが、それはまた違った意味で、国民国家が非常に大きく揺らいでいます。そういった新たな状況を見すえながら、このポスト・グローバリゼーションといわれるものを考えてみたい。そしてそのなかで、この移動と場所の問題を考えてみたいと思います。

まずそのひとつめの「モビリティと場所」ですが、私自身、モビリティについては、ずっとジョン・アーリの議論を追ってきました。日本ではアーリはあまり知られていませんが、ヨーロッパではモビリティ・スタディーズの第一人者として知られています。私は、東北大学に在籍中、『場所を消費する⁸』、『社会を越える社会学⁹』、『自動車と移動の社会学¹⁰』——これは近森高明さんが翻訳しておりますが——、それから『グローバルな複雑性¹¹』、『モビリティーズ』を大学院ゼミでずっと読んできました。そして翻訳活動に従事してきました。そこでアーリのモビリティ・スタディーズに寄りそいながら、そして先ほど言及した空間論的転回を見据えながら、その先に出てきている移動論的転回に目を向けてみたいと思います。

まず移動論的転回の規準をどこに設定するかですが、アーリはその点について『モビリティーズ』のなかで次のように述べています。

「移動……には、それぞれ異なる時間性を有する種々の物理的な動きが見られる。たとえば、立ち止まること、ゆったりすること、歩くこと、登ること、踊ることから、テクノロジーによって強化された移動……実にさまざまである。[さらに]日、週、年単位のものから、

人びとと生涯に及ぶものまで、大きな幅がある。また、マルチメディア上の映像と情報の移動も含まれ、さらには、ネットワークに組み込まれたコンピュータを通じてなされる一対一、一対多、多対多の通信のなかでのバーチャルな移動も含まれる。移動論的転回には、デジタル状のフローを通じて、人びとの交通とメッセージ、情報、映像の通信とがどのように重なり、同時に起こり、収斂するのかを検討することも含んでいる。さらに、物理的な移動がどのように上方、下方への社会的移動と関係するのかも、移動の分析の中心をなしている。物理的ないしバーチャルに場所間を移動することは、地位や権力の源泉、一時的ないし恒久的に移動する権利の表れとなることもある。そして、移動が強制されるところでは、移動が社会的な剥奪と排除を生み出す場合もある。」

さて、アーリにしたがってモビリティ・スタディーズの規準を以上の叙述におくとして、どういうカバレッジ、適用範囲が考えられるかということ。ひとつは、モビリティそのものが帯同する形態とか現象などではなくて、むしろ、モビリティが抱合するような社会的諸関係、とりわけ感情の構造などといったものを明らかにすることがあげられる。そしてそういったことでいうと、社会学というよりも、むしろ社会史に近いのではないかと考えております。それからふたつめは、クロスボーダーに関連します。それについては、国境だけでなくいろんな境界というものがあるわけですが、いまモビリティという場合、まさにそ

8 ジョン・アーリ『場所を消費する』吉原直樹ほか訳、法政大学出版局、2003年。

9 ジョン・アーリ『社会を越える社会学——移動・環境・シチズンシップ』吉原直樹監訳、法政大学出版局、2006年。

10 ジョン・アーリ編著『自動車と移動の社会学——オートモビリティーズ』近森高明訳、法政大学出版局、2010年。

11 ジョン・アーリ『グローバルな複雑性』吉原直樹監訳、法政大学出版局、2014年。

ういう境界というものを横断してみられる。しかも、それは極めて非線型的で、不均一なグローバルネットワークと、さらにそこから考えもしなかったような再帰的な「創発」(the emergent)のメカニズムが立ち現れています。この報告では、この「創発」というものをどう考えるのかということがポイントになってくると思います。なお、以上の他にも、社会生活のモバイル化、メディア化の実相分析が指摘されるようなカバレッジに含まれます。

ところで「モビリティと場所」に関していうと、さらに「場所 (place) と非場所 (non-place)」のダイナミクスをどういうふうにおさえるのかということが重要になってくると思います。ちなみに、ハーヴェイは、実はいままでの場所論というのは閉じられた領域にこだわっており、ピーター・テイラーのいう「領域の罠 (territorial trap)」に落ちこんでいたと主張しております¹²。これに関連してバーチャルとリアル、不在と現前という二分法が想起されますが、そういう二分法を越えて、まさにいま動いている (on the move) という諸主体の布置構成 (constellation) に照準すること、さらにそこから、これはコミュニティ論の課題でもあるが、従来考えられてきた「住むこと」、いわゆる定住というものを問い直すことがもめられています。それから、そういう“on the move”なモバイル環境のもとで、他者と「ともにある (co-present)」機会の創出と、個人がきわめて量化され情報のビットへと再構成されていくような個人化の動きには非同期性が潜んでいるので、それも明らかにしなければならぬ。さらに、これは非常にオーソドックスないい方になります。場所／非場所の弁証法的なメカニズムも解明しなければならぬ。また、これはアーリがいつい

ますが、「グローバル・アトラクタ」を検討する必要があります。

さて次に、時間・空間のあたらしい経験に移りたいと思います。たまたま数ヶ月前に、文庫本になったイヴァン・イリイチの『コンヴィヴィアリティのための道具¹³』を手にしりましたが、昔、苦勞してこれを原書で読んだことを思い出しました。そのときには、ちょうど玉野井芳郎さんの『地域分権の思想¹⁴』が評判になっていて、「なんだ玉野井さんと同じようなことをいっているじゃないか」と思ったものでした。実は玉野井さんはかなり早い段階でイリイチに注目されていましたが、改めて読んでみますと、イリイチはいまのグローバルイゼーションのありようをかなりの確にとらえる議論をしていることがわかります。それでグローバルイゼーションをイリイチのいう産業主義的生産様式に置きかえて、そこでどのような時間・空間経験がなされているのかを、考えてみたいと思います。

イリイチは、産業主義的生産様式という言葉、均一化の作用と人間に対する操作という意味合いで用いています。彼は脱学校化とか脱病院化などもとりあげていますが、実はそれらも産業主義的生産様式の文脈で考えているんですね。それから、「管理の集権化」と「単位量のかたちで送り出される」産出物についても言及していますが、後者はまさにグローバルイゼーションの一番根底にあるのだと認識しています。

とりあえず産業主義的生産様式を以上のようにおさえ、そうした産業主義的生産様式の下でどのような時間・空間経験がなされているのかをみることにします。これはまさにモダンの時間と空間の話ということになるのですが、その場合に、マンフォードの議論がひとつ原型としてあることを

12 デヴィッド・ハーヴェイ『コスモポリタニズム』大屋定晴ほか訳、作品社、2013年。

13 イヴァン・イリイチ『コンヴィヴィアリティのための道具』渡辺京二・渡辺梨佐訳、筑摩書房、2015年。

14 玉野井芳郎『地域分権の思想』、東洋経済新報社、1977年。

指摘しておきたい。マンフォードは『機械の神話¹⁵』のなかで、「機械的規則性」ということをいっていて、そこで「時間を厳守すること(punctuality)」、「空間を測定すること」、それから「具体的な事物と複雑な出来ごとを抽象的な量に変換すること」をとりあげています。まさにそういうものが原型になっていて、その上であらためて産業主義的生産様式の機制をどうみたらいいのかという課題が出てくるわけですね。

そこで、産業主義的生産様式の下にある時間と空間を、モダンの時間と空間という枠組みでとらえかえし、そのありようを具体的にみていくことにしたいと思います。まずモダンの時間ですが、それは、均質的に流れる「絶対的時間」であって、社会的時間から切り離され、スコット・ラッシュとアーリが「時間の細分化」とか「社会生活のタイムテーブル化と数理化」などと呼ぶものに根ざす「単線的で同質的で連続的な時間」、つまりクロックタイムのことです¹⁵。真木悠介さんの言葉を援用すると、「共通の計量化された時間」のことです¹⁶。さてモダンの時間に照応するかたちでモダンの空間もあるわけですが、それは、ひとことというと、ブルデューがいう「幾何学の連続的の空間」にあたります。ちなみに、ハーヴェイは、モダンの空間を地図というところに落としつけていくわけですが、非常に合理的で、合理性に裏打ちされたような正確な地図、これがまさにモダンの空間であるといっております。非常にラフですが、モダンの時間と空間、要するに産業主義的生産様式下の時間と空間を、とりあえず以上のようにおさえておきます。

そのうえで、モビリティとローカリティ、そしてそのローカリティに通底する共同性、さらにそうした共同性に関連して浮かびあがる「生きられ

る共同性」について考えてみたい。まず共同性について簡単に定義しておく、それは「人間の『生』の営み」にかかわるものであり、「住まうこと」から立ち上がる「共通の課題を地位とか身分などに関係なく共同で処理するところから派生する」ものということになります。共同性というときに、自然のリズムやヴァナキュラーなものに還元していく議論が多いわけですが、必ずしもそういったものに還元されない共同性をここでは考えていません。清水盛光さんが昔「土地の共同」ということをいわれましたが、そういう「土地の共同」に回収されない共同性ですね。ここではむしろ、「土地の共同性」という前に、異なる者同士の相互性とか非同一性などといったものに目が向けられる。私がここでいっている「生きられる共同性」というのは、まさにそういう相互性や非同一性が基礎になっています。では、いままでみてきた産業主義的生産様式、モダンの時間と空間というのは、そういう共同性、「生きられる共同性」というものを否定してしまっているのでしょうか。実はここがすごく悩ましいところなのですが、別のいい方をすれば、モダンの時間と空間は、ある種の両義性に根ざしており、たぶんそんなに簡単にいえるものではないと思います。

それでは、いまいったような共同性とか「生きられる共同性」などとともにある時間というのはどういうものなのか。これも概略的な説明になってしまいますが、実は非常に複雑な構造を有しています。それは何よりもまず、複数的に経過する時間としてあります。さらに、感覚的、質的に生きる身体と結びついた「拡がりのある時間」、そして「生活世界を主体的に生き抜く人びとの、いわば相互作用としての時間」としてあります。

フッサールのいう「内的時間」は、まさにそう

15 この部分については、吉原直樹『都市とモダニティの理論』東京大学出版会、2002年、および同『モビリティと場所』東京大学出版会、2008年、を参照。

16 真木悠介『時間の比較社会学』岩波書店、1981年。

いうものじゃないかと思えます¹⁷。それは過去、現在、未来の区分が中心となるような年代記的な (chronical) テーマ設定からは出てこない。過去は現在によって自由に出し入れが可能となる「引き出し」のようなもので、未来は現在からのみ想到することができる。そして、現在が人びとの「生きられた記憶」であるかぎりで存立しうるような内的時間である、と。

広井良典さんはそうした時間を「根源的な時間」、つまり「めまぐるしく変化していく日常の時間の底に」ある「ゆっくりと流れる層」、『市場・経済』の時間とは別の流れ方をする……『共同体 (コミュニティ) の時間』とっておられます¹⁸。広井さんはコミュニタリアンといわれていますが、この「共同体の時間」というとらえ方にはコミュニタリアンとしての特徴がかなり出ていますね。

それから野家啓一さんによれば、時間には「水平に流れる時間」と「垂直に積み重なる時間」のふたつがあるといいます。そして、私たちの記憶の中に沈殿している時間に言及されておられます¹⁹。これについては、私のあとで報告される方がたの報告内容に関わってくるのではないかと考えております。

次に、「生きられる共同性」が内包する空間に移りたいと思います。さきほど「領域の罫」に言及しましたが、ここでいう空間はそういう「領域的なもの」に回収されていかない空間のことです。つまり、脱領域的で、差異に充ち溢れた、まさに「人と人との関係」や、つながりというものがメルクマールとなるような、関係性に根ざす空間ということになります。

こうした関係性に根ざす空間は、よく考えてみますと、実は日本にもあるんですね。中世にまで遡って地縁といわれるものをみておきますと、ある種の日本文化論と表裏をなして関係性に根ざす空間があることがわかります。たとえば、松岡心平さんが、中世の連歌の場において、そういう空間をみておられます²⁰。まさに日本文化の基層において関係性に根ざす空間の原型が見出されるわけですね。

それから、議論のしかたはやや違いますが、オギュスタン・ベルクのいう「通態」も触れておく必要がありますね²¹。それは日本文化論として展開されているわけですが、これも考えようによっては、ある意味で、いまいったような関係性に根ざす空間、まさに「生きられる共同性」を内包する空間というものを議論しているのではないかと思います。

ところが、グローバリゼーションの進展とともに、産業主義的な生産様式がボーダレスに、クロスボーダーに展開され、いまやある種臨界局面に達しています。そこで、イリイチもいっていますが、いままでとはちがう時間・空間のあたらしい経験が立ちあらわれています。産業主義的な生産様式がボーダレスに展開し、世界的な経済機能の分化と統合がすすんでいます。それは一方で、世界の相互依存性の拡がりをもたらししていますが、他方では、正村俊之さんもいっておられるように、「世界の不均等発展」を加速させています²²。このことを、ハーヴェイは、「時間と空間の圧縮」という議論のなかで展開しています。ちなみに、アンソニー・ギデンズは、その先駆けとなる「時間と空間の分離 (distanciation)」とい

17 エトムント・フッサール『内的時間意識の現象学』立松弘孝訳、みすず書房、1966年。

18 広井良典『定常型社会』岩波新書、2001年。

19 野家啓一『物語の哲学』岩波書店、1996年。

20 松岡心平『宴の身体』岩波書店、1991年。

21 オギュスタン・ベルク『風土学序説』中山元訳、筑摩書房、2002年。

22 正村俊之『グローバリゼーション—現代はいかなる時代なのか』有斐閣、2009年。

う議論を、1980年代なかばのかなり早い段階でしています²³。

ところで産業主義的生産様式がボーダレスに展開することによって、「絶対的時間」と「幾何学の連続的空間」がいつそう進展します。そういうなかで、「拡がりのある時間」と「差異に充ち溢れた関係性にもとづく空間」が社会の後景にしりぞかざるを得なくなります。とはいえ、完全に否定されるわけではありません。

さて以上のような動向とあいまって、国民国家もまた大きく変容せざるを得なくなります。もともと国民国家が終わったわけではなく、むしろ国民国家の位置が大きく変化したということです。そもそも産業主義的生産様式の初発の段階においては、国民国家の役割は産業主義的生産様式が外に出ていくのを制約する点にありました。ところが、グローバリゼーションが進展するとともに、むしろそれを促すものへと変わっていく。伊豫谷登士翁さんが次のようにいっています。

「規制緩和や民営化に典型的に表れているように、近代国家のさまざまな制度や機構は、グローバリゼーションを推し進める装置へと転換してきた」。

これもよく知られた議論ですが、ジグムント・バウマンは、以上のような国家の位置変動を国家の「『庭園師』から『ゲートキーパー』へ」の役割変更のうちに見ています²⁴。そういったなかで、諸個人を成長や発展によりいつそう集列化しているのではないかと、私はみております。そしてこういった集列化とともに、ローカルな場において人々は生存維持手段を失うだけでなく、さまざまな亀裂や裂開のなかに埋めこまれているのではないか

と思います。

ここで、さきほど指摘した臨界局面にある産業主義的生産様式に立ち帰りますが、あらためてここでいう臨界局面をどう捉えるのかということが課題になってきます。この点については、たとえば、セルジュ・ラトゥーシュとかイリイチなどがいっていることが参考になります。ラトゥーシュによれば、指摘される臨界局面は「生産力至上主義がもたらすカストロフ」の状態のことをさしています²⁵。日本の現状はまさにそうだと思いますが、成長とか発展などといわれるものがその極に達し、それらが抱合しないとされる価値や要素が至上のものとなるような構造的転換を遂げつつある社会が目前にあらわれています。ラトゥーシュはそういう社会を脱成長社会と呼んでいます。実はそういう社会の到来を見すえて、国民国家も脱成長へと位置シフトしなければならなくなっていると思います。さきほど言及しました共同性や「生きられる共同性」、時間-空間でいうと、「拡がりのある時間」や「差異に充ち溢れた空間」から、現実には乖離しながら、実はそういったものを取りこんでいくあり方へと舵取りすることがもとめられています。

またそうした点から、グローバル化にあらためて目を向ける必要があります。グローバル化がすすむなかで、成長から脱成長へと反転していく動きがみられます。先にとりあげた「絶対的時間」と「幾何学の連続的空間」が極限にまで拡がるなかで、その只中から「拡がりのある時間」と「差異に充ち溢れた関係性にもとづく空間」が蘇ってきています。まさにモダンの時間と空間の両義性をみてとることができますね。この文脈でフッサールの「内的時間」をみてみれば、それはそれで興味深い論点が浮かびあがってくるのではない

23 アンソニー・ギデンズ『社会の構成』門田健一訳、勁草書房、2015年。

24 ジグムント・バウマン『リキッド・モダニティー-液状化する社会』森田典正訳、大月書店、1995年。

25 セルジュ・ラトゥーシュ『経済成長なき社会発展は可能か?』中野佳裕訳、作品社、2010年。

かと思えます。

さて、グローカル化に関連して、別のサイドからローカリティに光をあてると、そこにあたらしい政治の可能性がひそんでいることがわかります。振り返ってみますと、1980年代から90年代前半にかけて、アンリ・ルフェーヴルを中心に、フォーディズム下の「空間政治」について熱い議論が交わされました。ご存知のように、1968年の五月革命、それから1969年のイタリアの熱い秋のうねりがヨーロッパ全土に拡がって、ユーロ・コミュニズムが最高潮に達しました。ルフェーヴルは、そうした政治の季節を「都市革命」として、そして「都市への権利」に照準をあわせた「都市闘争」として読み込んでいくわけですね²⁶。マニュエル・カステルは、ルフェーヴルの「都市革命」を、「集会的消費」とそれをめぐる「都市社会運動」／都市政治へと展開していきます²⁷。ちなみに、この二人とは必ずしも交差するわけではないのですが、グラムシアンであるイラン・カッツネルソンが、この時期に“city trenches”という概念を打ちだしています²⁸。三者三様ですが、共通に空間に焦点が据えられることになりました。そして、直接的生産過程に加えて空間の生産が資本の蓄積構造にとって決定的な意味をもつことが強調されるようになりました。たとえば、ルフェーヴルは、空間が第二の産業空間になっていると主張し、ハーヴェイは、そうした産業空間が織りなす建造環境 (built environment) に熱いまなざしを向けました。ハーヴェイによると、そうした建造環境の形成には、蓄積恐慌を回避しようとする資本の意図が見え隠れしているが、同時に資本と協働した都市リスト

ラクチャリングを通して展開される国家介入が大きな役割を果たしているという。ここであえて指摘しておきたいのは、フォーディズム下の国家の役割が空間の生産にとって決定的な意味をもつことがしっかりと見据えられていたことです。

ところが近年、そういう意味での「空間政治」は、どちらかという社会の後景にしりぞき、むしろ「場所政治」の方が前景に立ちあらわれるようにみえます。「場所政治」を彷彿させるものとして、反グローバリズムやポスト成長運動、さらに連帯経済など、いろいろな動きが出てきておりますが、そういうなかで、一方で「ずれを伴った複数のローカリズム」、他方で「根をもったローカリズム」というふたつの異種のローカリズムが鋭くせめぎあうという状況がみられるようになっていきます。

ちなみに、「ずれを伴った複数のローカリズム」の方に目を移してみると、ひとつは「グローカル・アトラクタ」、そしてもうひとつは、ボーダレス／クロスボーダーなヒトのフローとそれに伴うグローバル・コンプレキシティの増大が注目されます。いずれもアーリが指摘していることですが、実はこの二つが複雑にからみあうなかで、アルジュン・アパデュライのいうような「複合的で重層的、かつ乖離的な秩序」の形成が現実味を帯びてくる²⁹、先にとりあげた共同性をどのようにして再構成するのかが重要なテーマになってくると思われまます。

その上で、「場所政治」の作動原理としてふたつほどあげておきます。ひとつは「創発的なもの」、それからもうひとつは、「節合」です。「創発的なもの」についてアーリがかなり強く主張していま

26 アンリ・ルフェーヴル『都市革命』今井成美訳、晶文社、1974年、同『都市への権利』森本和夫訳、ちくま書房、2011年。

27 マニュエル・カステル『都市問題—科学的理論と分析』山田操訳、恒星社厚生閣、1984年。

28 Katznelson, Iran, *City Trenches: Urban Politics and the Patterning of Class in the United States*, Univ. of Chicago Press, 1981.

29 アルジュン・アパデュライ『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、2004年。

すが、社会理論レベルでいえばアフォードランスの議論と親和性を有しています。でも大筋としては、複雑性の議論から派生したものと考えていいと思います。

私がここでより注目するのは、「節合 (articulation)」の機制です。ここではエルネスト・ラクラウの主張を念頭に置いています³⁰。ラクラウはラディカル・デモクラシーの主張者で、日本でもよく知られていますが、もともとこの“articulation”は言語活動や現象の説明に使われていました。それをむしろラクラウは、制度や組織の変容を促すような、社会的実践の文脈で使用しています。ここで重要なことは、諸主体の「自由な越境」、それから諸主体間の多元的で相互的なつながりを横に広げるようなインターフェイスに目が向けられていることです。そのような「節合」の機制／特性は、たとえば、宮本憲一さんたちが展開してきた「内発的発展」という概念と比較してみると、いっそう明らかになります。ここではそうした比較の結果を踏まえて、「節合」をさしあたり、非線形的な作動原理と、脱統合的なメディアーション機能をメルクマルとする関係様式であるといっておきます。

そうした「節合」の原初的形態として、福島県大熊町の原発事故被災者が避難先で結成したサロンが注目されます。このサロンについては、私が2013年に出した本³¹のなかで紹介しておきましたから、それを読んでいただければありがたいのですが、そこでは、相互に関係をもつことに根ざす「隣りあうこと」から派生する、ジェラード・デランティのいう「対話的コミュニティ」が息づいています³²。そこでみられる苦しみや悩み、それから無念の想い、そういったものがサロンの「弱

い紐帯」を通して外に伝えられ、また外から伝え返されてくるわけですね。

さてもう時間ですね。残念ですが、当初説明する予定であったポスト・グローバリゼーション下における「場所政治」のゆくえについては割愛せざるを得ません。ただ「場所政治」は、たぶんこれから非常に大きく揺らぐのではないかと思います。国民国家の脱成長への位置シフト、それからグローバルな地政学の台頭がみられるなかで、本来相容れないものが共振するという、そういう動きが広がっています。それからもうひとつ付け加えるなら、これはたぶん、私のあとの報告者の議論とも関わってくると思いますが、死者というのは、生者とともに社会の一員であること、そしてそのことが「場所政治」にもすくなくならず影響をおよぼすということです。この二つ目の点は、のちほど時間をいただけるようでしたら、補足したいと考えています。ご静聴ありがとうございます。

遠藤

吉原先生、ありがとうございます。本日の、あえて「社会情報学の」と申しあげますが、場所と空間、グローバリゼーションのベースとなる深い理論的な枠組みについてお話ししていただいたと思います。続きまして、東北学院大学の金菱先生のほうから東日本大震災後の、生者と死者の関係について、示唆に富むお話をうかがいたいと思います。金菱先生、よろしく願いいたします。

金菱³³

こんにちは。東北学院大学の金菱です。今日のテーマは「場所と移動」ということで、線形的な

30 エルネスト・ラクラウ&シャンタル・ムフ『ポスト・マルクス主義と政治』山崎カオル・石澤武訳、大村書店、2000年。

31 吉原直樹『「原発さまの町」からの脱却——大熊町から考えるコミュニティの未来』、岩波書店、2013年。

32 ジェラード・デランティ『コミュニティ』山之内靖・伊藤茂訳、NTT出版、2006年。

33 「被災地の時空間を侵犯する死者の意味—タクシードライバーの幽霊現象を事例に」について発表された。

パラダイムにおいて、AからBに移る場合など、ある場所からある場所へ移動するということは日常的にもあるわけです。災害の場合でいうと、地震、津波、原発などで時間を追っていくごとにステージが異なってきます。つまり、避難所から仮設へ、仮設から復興住宅へ、あるいは死んだ人にとってみれば、生者から死者へ、死者は此岸から彼岸へというかたちですが、この流れとか時間軸というものは一方向的で不可逆です。わたしたちは生きているわけですから、その生の現実というものにすごく規定されているというか、それに制約を受けるといことになりまますけども、今回の報告は社会情報ということ死者ということに置きかえてみて、可逆的な可能性をひらいてみたいと思っております。死者というものが、われわれの生きている時間と空間を、ある種侵犯し歪めていくという課題です。これは難しい言葉なので、たとえばみれば、普通お魚を焼くと焼き魚になるんですけども、これは不可逆です。だけどその焼き魚をピチピチ跳ねる生魚に戻してみたら、いったいどういうことになるのかというお話になります。そうすることによって、場所と移動の不可逆の線形的なパラダイムを少し転換しておきたいと思っています。

震災以降、わたしどもは、いろんなかたちで本を毎年、1年に1回くらいは出してきました。今回お話しする『霊性の震災学³⁴』ですが、これは一連の経過というか、震災に付きあっていくうちに、死者というものを考えざるを得なかったというところの1番目ということになります。

2016年の1月に、朝日新聞の宮城県版に、「幽霊おって震災の死者思う³⁵」というかたちの記事ができました。これは地方版だったので、朝日デジ

タルに載ったら、瞬く間に世界がかわってしまいました。朝日新聞デジタル版のアクセス数ランキングの1位(約300万件)になったんですけども、2位をみてみればバスの事故がありました。3番目は「中居くん、そんな日があるわけがない」という、これは1月なんですけど、SMAPが解散したというそんな日があったわけなんです。それで4番目は、名古屋の廃棄カツの業者が流通していたという話で、このように普通の人たちが知っているようなニュースをこえて、いわゆる「できごと」のニュースではないかたちで1位に踊りでたということになります。またFacebookだけでも3日間で2万件のシェアをこえるというようなかたちでした。

なぜこれほど惹きつけるのか、ということが疑問に思ったわけなんですけども、これは日本だけでなく、イギリスとかフランスとか、ロシアとかブラジルとか、アメリカまでこのニュースが配信されました。フランスからも取材に来たんですけども、フランスの人たちがなぜ取材に来たのかはすごくシンプルでした。聞いてみると、フランスは幽霊が出ないのに、なぜ日本では出てくるのかというお話になりました。隣のイギリスではいっぱい出てくるのに、なぜかフランスは出てこないなあという。これも研究対象になるかと思えますけども、その時はすこし疑問だけで終わっておりました。

またこれにはいろんなひとが引っかかってきました。たとえば早稲田大学元教授の某教授は、ブログに「大学の卒論に『幽霊話』、指導教授どうした?!³⁶」ということを書かれていました。これは女性の学生だったんですけども、さすがにそれに対しては文句をいうことができず、その指導

34 金菱清(ゼミナール)編『呼び覚まされる霊性の震災学——3.11 生と死のはざままで』、新曜社、2016年。

35 『朝日新聞』2016年1月20日朝刊「幽霊おって震災の死者思う」

36 「大学の卒論に『幽霊話』、指導教授どうした?!」、ブログ「大槻義彦の叫び」、<http://29982998.blog.fc2.com/blog-entry-1033.html>

教官に対してこんなものが科学的なものになるのかという、お叱りを受けたということになります。

それほど反響が大きくて、しかもその反響はたんに幽霊話に対しておもしろおかしいということだけではなくて、共感と支持というものをいただいたわけです。大雑把にみると、たぶん8割くらいがある種の共感と支持だったわけです。ではそれはどうしてなのかということ、ちょっとお話ししたいというふうに思います。

被災地以外の人にとってみれば、もう忘れている事象かもしれませんが、遺族の方が机に、次のようなことを書きました。「街の復興はとても大切な事です。でも沢山の人の命が今もここにある事を忘れないでほしい。死んだら終わりですか？ 生き残った私達に出来る事を考えます³⁷」と、こういう疑問文で終わってるわけです。これに対して、ある種の極論としてこたえてしまうと、死んだら終わりですよ。いわゆる骨と肉片みたいなかたちの、リン酸カルシウム論ということになってしまいます。

で、これもマンガなので極端な話になりますけれども、『寄生獣³⁸』というマンガがあります。未知の生物が人間に乗っかって脳を全部未知の生物に乗りかえるというお話なんですけれども、この主人公は未知の生物が溺れかけて脳まで辿りつかず、右手に寄生されてしまいます。人間の心を主人公である新一はだんだん失っていくわけです。ある時、子犬が交通事故で轢かれて死んでしまいます³⁹。すると新一は、ゴミ箱にぼいっというように捨ててしまって、それをみた新一に恋心を寄

せている里美は驚くわけです。なんで驚いたのかというと、新一は「清掃の人がこまるかな？」といふうなかたちで里美にいうと、「もう死んだんだよ……死んだイヌはイヌじゃない。イヌのかたちをした肉だ」というかたちで、いわゆる死んだらもう終わりというかたちの考え方を引きずるわけです。

もうひとつ紹介すると、伊坂幸太郎の『死神の精度⁴⁰』という本がありますけれども、これもクールな話です。死ぬことが怖いという人間に対して、「生まれてくる前は怖かったか？ 痛かったか？⁴¹」というふうに死神の問答がはじまって、「いや⁴²」といううなかたちで人間がいうと、死神は次のような話をはじめます。「死ぬというのは、そういうことだ。生まれる前の状態に戻るだけだ。怖くもないし痛くもない。人の死には意味がなくて、価値もない。つまり逆に考えれば、誰の死も等価値だということになる。だから私は、どの人間がいつ死のうが、興味がないのだ。⁴³」という話ですね。ここにはある種のテーマがあって、死というものは不可逆であって、過去完了形で「はい、おしまい」というかたちになるんだけれども、新一や死神の素朴な疑問に対しては、わたしたちは大変違和感があるわけです。肉親とかわたしたちの家族が亡くなった時にゴミ箱に捨てるかということ、そういうことはしないわけですね。そうすると、わたしたちはこの死者とか死に対して、どういうふうに向きあってきたのかというところが、震災でものすごく気になったという背景があって、このタクシードライバーの

37 「ひとは「死んだら終わりですか？」大切な死者を語り、生きる遺族」, https://www.buzzfeed.com/satoruishido/3-11-shisya-kataru?utm_term=.ngVgNmb2K-.vnQbVA70g

38 岩明均『寄生獣』, 講談社, 1988-1995年。

39 岩明均『寄生獣3《完全版》』, 講談社, 2003年, 20頁。

40 伊坂幸太郎『死神の精度』, 文藝春秋, 2005年。

41 前掲書, 10頁。

42 同上。

43 同上。

幽霊現象ということをやゼミで調査をしはじめたわけです。単なる興味本位ではなく、現場での応答のなかで組み立てられてきた課題なのです。

少しだけ紹介しますと、ある56歳の石巻のタクシードライバーにこういうできごとがありました。「震災から3か月くらいたったある日の深夜、石巻駅周辺で乗客の乗車を待っていると、初夏なものにも関わらずファーのついたコートを着た30代くらいの女性が乗車してきたという。目的地を尋ねると、「南浜まで」と返答。不審に思い、「あそこはもうほとんど更地ですけど構いませんか？」

どうして南浜まで？ コートは熱くないですか？」と尋ねたところ、「私は死んだのですか？」震えた声で応えてきたため、驚いたドライバーが、「え？」とミラーから後部座席に目をやると、そこには誰も座っていなかった。」という話です。

もうひとつ紹介すると、「2014年6月のある日の正午、タクシー回送中に手を挙げている人を発見してタクシーをとめると、マスクをした男性が乗車してきて、服装や声から青年といった年恰好だった。「でもねえ、格好が何でかね、冬の格好だったんだよ」。その青年は、真冬のダッフルコートに身を包んでいた。ドライバーは目的地を尋ねると、「彼女は元気だろうか？」と応えてきたので、知り合いだったかなと思ひ、「どこかでお会いしたことありましたっけ？」と聞き返すと、「彼女は…」と言ひ、気づくと姿は無く、男性が座っていたところには、リボンが付いた小さな箱が置かれてあった。ドライバーは未だにその箱を開けることなく、彼女へのプレゼントだと思われるそれを、常にタクシー内で保管している。」というものです。

これらは幽霊現象としては、噂というレベルをこえて、妙にある種のリアリティがあるんですね。このリアリティを支えるものはいくつかあります。タクシーは誰も乗ったことがあるもので、メーターが切られますよね。GPS機能とか無線とかついていたたり、タクシーが必ず付ける日報で

あったり。みなさんも経験あるかと思いますが、タクシーでは日報を、信号で止めた際にこの人を何時何分に乗せたみたいところで必ず書きますよね。ほかに、残された箱であったり、運賃を肩代わりしたということであったり。運賃肩代わりというのは、乗せた時は乗客だということで乗せますが、降りた時にはいなくなるわけですから、その代金をどうするのかという、そのタクシードライバーが肩代わりをするかたちで支払っていたんですね。それと、対象とのコミュニケーションがあるなど、こうしたものが幽霊現象というもののある種のリアリティを支えるものであったわけです。

ではその幽霊に対して肯定的なのか否定的なのかということ、タクシードライバーにたずねてみると、こういう回答が返ってきたんですね。ちょっと省きますが、「[...] また同じように季節外れの冬服を着た人がタクシーを待っていることがあっても乗せるし、普通のお客さんと同じ扱いをするよ。」

もうひとりのドライバーもまったく一緒に、「[...] これからも手を挙げてタクシーを待っている人がいたら乗せるし、例えまた同じようなことがあっても、途中で降ろしたりなんてことはしないよ」という話をするんですね。

これはある意味で意外でした。まず、いずれのケースの場合においても、肯定的あるいは好意的にこの幽霊現象をみているということです。次に、当初は怯えているわけですけども、次第にこの霊を引き上げて畏敬の念、尊敬の念を抱いているということです。そして、どういうふうに思っているのかというと、無念の想いで両親に会いたいの、直接行き先に行くタクシーに乗り、やり切れない気持ちを伝えるのにタクシーという媒体を選んだのではないかというタクシードライバーの解釈です。この幽霊譚を話すのには、匿名にすることが条件で、家族や同僚にも話しておりません。なぜかという、嘘だというふうに周りから冷や

かさねたりすると、彼らの存在を否定されてしまうからだ、という話をしていたんです。べらべら喋ると、それじたいがデータとして信用性がなくなってしまうので、むしろその匿名性を条件に話をしてくれているのです。そうすると、われわれのもっている、幽霊の認識とかイメージががらりと崩されて、危害を加えたり祟りや恨みをもったりする存在というものから、静寂な気持ちで無念の気持ちを掬いとる「イタコ」的な存在としてタクシードライバーを捉えているということになります。

ここには生者と死者の位置付けの変化というものがあります。詳しくは述べませんが（震災学入門『霊性の章』参照）、ある種の従来の宗教学からは逸脱したものがあつたということです。従来の宗教学でいうと、いわゆる祟りとか穢れとか、供養とかたちでそれを処理するということになりすけども、そうではなくて、ある宗教学者がこういうことを述べてるんですね。つまり、いわゆる不浄物というものを幽霊として捉えて、それを供養するというのが宗教の果たす役割だと応えているわけです。これは、なるほど納得いくように思うんだけど、でも実際には違うよねという話になります。

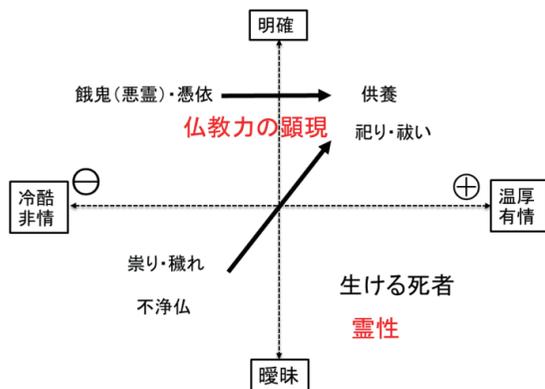
いわゆる行方不明の人たちがこれだけ大量にでるといふことは、生者か死者かというように明確にわかれているのではなくて、ある種その中間項が最大限にひらいているというふうにいわれている、そこにある種のさまよえる魂とか、宗教観のゆらぎがあるんですね。それについて研究史を紐とけば、ポーリン・ボスという家族社会学者は、われわれがお葬式にいて火葬場にいてお墓をたててというような、ノーマルな（明確な）喪失といわれるようなものに対して、「曖昧な喪失」というものを立てています。それによって、明確に遺体があつてそれを死というふうにと点的に扱うのではなくて、死の定点が揺らいでいるという話をするわけです。それが「曖昧な喪失」とい

うことです。

「曖昧な喪失」というのを、わたしも当初コミュニティ論から考えていき、その「曖昧な喪失」というものを縮減するものだったり、あるいはなくしたりするという方向を調べてたんですけども、でもこの幽霊の話とか、ほかの話もそうですが、よくよく調べてみるとこの「曖昧な喪失」自体を、意味の転換をしてしまつて、豊富化してしまつているという事例が多々でてきたわけです。これはいったい何なのかということを考えてみると、大変興味深いということがわかってきました。普通は、曖昧なものの縮減イコール、いわゆる世間といわれる鎮魂とか、心の復興というものを支えるわけです。でも被災者にとってみれば、こちらかあちらかという選択は苦痛でしかなくて、もっと当事者が工夫をしているのです。それは何なのかということ、曖昧なものを曖昧なまま保つておく、保持しておくということだとわかってきたわけです。それが、幽霊のことにも典型的に現れているんですけども、これは別に被災地だけのことでなくて、わたしたちの日常生活でもやつてるようことなんですね。

みなさんのコンピュータパソコン画面を見てみるとデスクトップ画面に、ベタツというふうにファイルを貼りつけてあるということを誰しもやっています。これは、被災者が曖昧なものを曖昧なまま保持しておくということと、ある意味で一緒のことで、普通に考えれば、何かデータがあつた時に、いらなければゴミ箱に捨てている時はフォルダに入れる処理をしてというかたちがほとんどなんですけども、でもわたしたちが一時的に大切なデータをどこに置いておくのかということ、いわゆる「仮預け」というかたちでデスクトップに貼りつけておくわけです。こういう一時的な「仮預け論」というのが大きな意味をもつのではないのでしょうか。内田樹さんは「中間項」という言い方をされています。

これを少し図式的にまとめてみると、いわゆる



生と死の境界性（縦軸）と死者への感情度（横軸）

仏教的には、餓鬼とか憑依とか不浄物ということを供養することによって、何かをまもるところが仏教力の権限だったんですけども、そうではなくて、曖昧なものを曖昧なままというような、生ける死者で考えると、もう少しちがったみ方ができるのではないかということになります。

若松英輔さんという批評家が、死者を「協同する不可視な「隣人」⁴⁴」といういい方で置きなっています。みえないということが悲しみを媒介にして実在をよりいっそう強くわたしたちに感じさせるということで、死者＝亡くなったということではなくて、つねにその横にいるというような話をしているわけです。

最後になりますけども、テーマ的に「社会情報学からみた場所と移動」というところからみていきます。情報というのは送り手と受け手ということを考えていくと、送り手が幽霊だというふうにすると、この幽霊の媒体が冬のファーを着て夏でも冬でも来るわけですから、ある種場所と時間を超越しているわけです。もうひとつはタクシードライバー自身、受け手というものが、ある種彼岸と此岸というものを越境しているわけです。それはどうしてかという、もしあの幽霊が来て彼岸

と此岸ということで考えれば、手をあわせてもう二度と出てくれるなどというはずなんですけども、そうではなくて、曖昧なものを曖昧なまま受け入れるような寛容性をここで受けいれているからこそ、この幽霊とタクシードライバーの関係性ということが結びつけられて、この二重の仕掛けによって生きられた死者というコミュニケーション可能な存在として、われわれの時空間を侵犯して歪める、新たな回路をひらいたというふうに思っているんです。そうすると死者というものが、たんに過去完了形ということではなくて、現在進行形で人々が生きるということを促したことから考えると、これは多くの人々の共感と支持を得たのではないのか、時間ということを焼き魚からピチピチ跳ねた生魚に変えるような仕組みというものが見つかったのではないのか。ということで報告を終えたいと思います。ご清聴ありがとうございました。

遠藤

ありがとうございました。わたくしも東日本大震災のフィールドによく行くのですが、タクシーの運転手さんというのは本当にたくさんのお話とたくさんのお気持ちをもっていらっしゃって、タクシーという空間の深さみたいなものを感じることが多々ございます。

最後のご報告は北海道大学の金成政先生で、韓国における空間変容についてお話しいたきます。ここのところ北海道も大変混んでおりますけども、韓国や中国の方が大変多うございまして、そういう意味でもグローバル化と空間、場所の問題について興味深いお話がうかがえると思います。よろしくお願い致します。

金⁴⁵

よろしく申し上げます。北海道大学の金と申し

44 若松英輔『魂にふれる——大震災と、生きている死者』、トランスビュー、2012年。

45 「場所のヒエラルキーと移動——現代ソウルにおける日本人観光の変容」について発表された。

ます。これまでの作業のひとつを、簡単にご紹介しながら進めていきたいと思うのですが、拙著『戦後韓国と日本文化——「倭色」禁止から「韓流」まで』などをつうじて、国民国家の境界をめぐるメディアや大衆文化の歴史の変遷を、ローカルな秩序やグローバル化の流れのうえで考えるという作業をやってきました。そのなかで、場所と人の移動からその歴史の変遷を考えると、ということがわかるかというようなところに興味をもつようになりました。そこでまず目に入ってきたのが、この「キーセン（妓生）観光」というもので、ご存知の方もたくさんおられると思うのですが、戦後日本人の韓国観光に、要するに、メディア大衆文化が、文化コンテンツの越境をめぐるさまざまな動きだったとするならば、人による場所の消費というのがどういうふうに変遷したのかというところに興味をもつようになりました。

昭和12年の『観光の京城⁴⁶』という本をみてみますと、キーセンというのは「本物の朝鮮的なもの」というのを構成する要素のひとつであったということがわかります。すでにここから、朝鮮のオーセンティシティというのを、このキーセンならび、いろいろな文化的要素が構成していたということになるのですが、戦後の韓国の経済発展およびそのなかでの観光事業の流れをみてみますと、戦後的な秩序と申しますか、日米韓の秩序というのがそこに強くあらわれてきます。1966年にアメリカの専門家たちが訪れてきて、キーセンとキーセンをめぐる日本人の興味を積極的にもちいるべきだと提言しました。1964年から海外旅行自由化がはじまっているので、それを機に観光政策というものを行なうべきだということで、韓国政府は積極的に行なっていくようになります。要するに、キーセン観光というのは、韓国政府の開発主義とアメリカを中心とした戦後的関係、そのうえで植

民地時代からの、「朝鮮的なもの」に対する日本人の「観光のまなざし」というのがうみだした現象であるというふうに捉えることができるかと思えます。ご存知のように、この「65年体制」がうみだした空間は、80年代後半以降、急激に変わっていきます。朝日新聞（1994年1月24日）の記事では、日韓関係も含めて第1期、第2期、第3期というふうに分けていて、韓国の民主化とソウルオリンピックが、日本人の対韓国意識を大きく変えたうえで、キーセン観光に象徴されていた日本人観光も含めて、人的交流も変わっていったんだと説明しています。これはもう、一般的にアカデミズムでもジャーナリズムでも説明する方向ですし、自分もそういうふうの説明してきましたが、こういう時間的な転換だけで、場所の消費、要するに空間や移動の質の変容というのはみえるのかという問題意識をもつようになりました。そこでまず、80年代後半以降の、日本人の韓国観光の変化というのは、重層的なスケールにおける「再構造化」（restructuring）による場所性の変容の産物であるというふうに捉えておきたいと思えます。そのうえで、そのプロセスというのはいかなるものだったのかというのを、きょうの発表で説明させていただきたいと思えます。

まずこの「再構造化」についてですが、70年代、80年代の世界のいろんな変化がありましたが、グローバルなレジームがナショナルな領域に参入することによって、それまでの場所と意味、あるいは場所をめぐる意識というのがだんだん不確実になっていきます。その不安定性というのが浮上することによって、場所や、イギリスを中心に「ローカリティ」が、あるいはその「場所の消費」という概念というのが注目されるようになります。そこで根本にある観点というのは、空間は社会的に生産されるものということです。そのうえで80年代に入っていくと、社会的なもの

46 『京城情緒』上下巻に付された、京城観光境界等編の『観光の京城』。

もまた空間的に構築され、その空間的なものが差異をつくり出すという観点へと拡張していきます。さらにそのうえで、場所は次第に、消費およびサービスの消費のためのコンテクストを提供する中心地として再構築され、そのあとそれじたいが消費されていくとされます。これはある意味、メディアの視点からみると、場所イメージが構築されるというのは、それまでの国民国家のある意味での強化、あるいはその地域のなかの資格といえますか、メンバーシップを確認するためのさまざまな文化的特徴というのが再検討される過程ということになります。そのなかでマスメディアを中心としたメディア空間的なものを中心に、さまざまな記号や象徴をめぐるせめぎあい、あるいは絡みあいというのが起きていく。そのなかでハイブリダイゼーション、要するに混淆化というのが重要な要素や概念になっていくということです。ここで少しまとめますが、空間は社会的に構築され、その社会的なものもまた空間的に構築されます。そのうえで、うみだされた差異というものについて、アイデンティティやイメージ、まなざしという点から考えていきたいと思えます。

では、この本題というのを分析していくために、3つの次元をまとめておきます。場所性の再構造化のプロセスというのは、3つのプロセス、次元によって構成されるんじゃないかと思えます。空間の再編成という過程で、境界が設定される。そのうえで開発が行なわれたり、資本や人口、あるいはそれによる中心性の移動がおきたりします。それによって、権力構造の転換がおきてきます。そのうえで、場所アイデンティの再構築という次元があって、場所を再認識することによって、あるいは場所間のヒエラルキーというのが形成されることによって、あらたな社会意識というのがうみだされます。既存の場所性に対する社会意識というものもともに変容し、そのうえで、場所イメージというのが生産されたり消費されたりする。そのメディア大衆文化による表象、あるいは記号を

めぐるさまざまなせめぎあい、また訪問者や観光者による消費というのがこの次元にある要素だと思えます。

基本的にはソウルという空間は、漢江という大きな河を境界としてつくりだされています。1860年代の地図をみると、漢江の北側が中心になっておりまして、植民地時代の京城にあたるこの四大門を中心にソウルという都市化が進められました。それから、龍山という、いまの米軍基地があるところで、ここに1910年から日本軍が駐屯するようになりました。要するに、河の北側を中心に都市化が進められたということがいえます。それが、1970年前後から江南というところが開発されることによって、大きく変わります。ポップカルチャーがお好きな方は「江南スタイル」という歌を聞いたことがあるかと思いますが、その江南です。この時期からものすごい勢いで開発が展開し、2年半くらいで高速道路が開通されます。この高速道路と橋ができて、江南というところにさまざまな中心が移動するようになります。ある意味で、植民地時代から続いた、あるいは朝鮮時代から続いたソウルの権力構造というのが、中心の移動によって大きく変わるわけです。そのうえで、資本や人口が爆発的に流入するんですが、例えば土地の価格であれば、いまの日本円に換算すると一坪あたり40円だったのが、十数年で一気に40,000円まであがります。それぐらいはやいスピードで近代化が進んでいきます。この江南を中心としたソウルの空間の再編成というのをまとめてみますと、江南の開発は植民地時代から続いた国土内部の境界をあらたに設定し、国家の権力関係を根本的に再編成したという意味で、きわめて政治的なものであったといえます。国家の開発計画のもとで、建設ブームや不動産バブルによる新興財閥と中産階級を量産した江南成長というのは、政治的、理念的なもので、開発国家の経済的変容というのが空間的にあらわれた現象であったわけです。そのうえで、そういった開発によつ

てメトロポリスと化したあたらしいソウルというのは、80年代後半以降の韓国社会の国際化およびグローバル化の空間的な基盤になっていきます。

そのうえで、このあらたに編成された空間というのが、社会的なものをあらたに構築していくわけですが、そのひとつとして生活の空間的基盤が変容しました。そして場所間のヒエラルキーが旧都心から江南に移動することによって、ヒエラルキーに対する社会認識が変わっていきます。そのうえで、中流階層意識というのが形成され、そのなかで消費による階級意識、あるいはいろいろな欲望というのがつくりだされていきました。それから、あらたな場所アイデンティティと、あらたなナショナリズムというのが台頭していて、たとえば龍山の米軍基地に対するいろいろな意識と感情の変化がおこります。それは、それまでのナショナリズムというか、それまでの社会意識のなかにはなかったものです。それは、江南が拡張してソウルが大きくなっていくことによって、その真ん中を占めている米軍基地に対する反感だけではなく、そこを自分たちで使いたいという、あらたな空間的再編成の欲求に結びついていくわけです。そのうえで、江南をめぐるさまざまなイメージの生産、あるいは消費というものが行なわれていきます。例えば、日本語の看板や日本風の居酒屋など、これは先ほどご紹介した本（『戦後韓国と日本文化』）のなかでも詳しく書いているんですが、もともと戦後の韓国社会ではある意味で禁止されていたものです。要するに、それまでに禁止されていたいろいろな実践、あるいは記号というのが、この空間をあらたに形成するようになります。そこには大衆文化、映画や小説、あるいは大衆音楽もふくまれます。現代アパートには衛星テレビヒュンダイをみられるアンテナが多く設置されていましたが、それは日本のテレビをみられるようにするもので、そういったそれまでは禁止されていた、あるいはそれまでには抑圧されていたものというのが、この場所を通して一気に吹きだされていきま

す。そして、それが社会的な言説になり、メディア空間をさまざまなかたちで構成していったということです。場所イメージが生産、再生産されることによって、おもしろいことに、そのなかにもさまざまな訪問者、観光者が訪れるようになります。たとえば若者の消費者です。あらたなオレンジ族とか若い日本人の観光客、またアメリカ移民3世などの若者が訪れてきて、その場所イメージを消費するとともに、同時にその場所イメージのひとつの要素となっていきました。要するに、この江南地域のある意味での「誕生」によって、ソウルの場所イメージそのものが変容して、そのグローバル的なものとローカル的なものが混淆するようになっていくということです。そして、「江南スタイル」にでてくるような江南というのは、そういう文化的な象徴としての概念であると。それが場所イメージの生産、消費によってあらたに出てきたものであるということです。そのうえで、日本でも80年代後半からこの江南というところが発見されていくわけなんですけども、先ほどぼくが説明したとおりのものもあれば、同時に、観光ガイドなどにもいろいろなかたちでこの江南が紹介されたり、またそれに応じて消費がおきたりするわけです。まとめてみますと、日本人観光、要するに80年代後半以降の日本人観光の変容というのは、もちろん民主化やソウルオリンピックなどといったできごとが大きな役割を果たしたというのは確かなんですが、それ以前に「65年体制」的な空間、あるいは移動、または場所の消費の構造そのものが変容した結果であるということがいえます。そのうえで、メディアによる韓国観あるいは韓国像の変容というのもそこと結びつくかたちで出てきたということです。それが旧都心を中心とする「朝鮮的なもの」への親近感から、江南を中心とする「韓国的なもの」への親近感と絡みあうかたちであらたに出てきた。そのうえで、その江南の文化的混淆性というのが、ある意味ソウルの場所性として消費されるようになった。さら

にそのうえで、観光者のまなざしの変容そのものが起きたと。それまでキーセン観光というのは、40代以上の男性が7-8割を占めていたわけですが、この時期から4割近くが女性になったり、あるいは個人、若者の観光者が増加していくようになっていきます。要するに、再構築されたソウルの場所性に対する認識とまなざしに変容することによって、観光という実践における変化がうみだされたといえるのではないかと、いうふうに思います。こういったことを、既存のメディア文化から場所をみつめる方法として、ひとつこれから進めていきたいと考えております。以上です。ご静聴ありがとうございました。

遠藤

ありがとうございました。お三方のご講演から空間と移動にかんするさまざまな思いというのが、みなさまのなかにも万華鏡のように、浮かんでいるかと思えます。というわけで、ちょっとここで休憩を取らせていただいて、そのあとでディスカッションに入りたいと思います。

(休憩)

遠藤

ディスカッションを再開したいと思います。後半ですが、まず成蹊大学の伊藤先生のほうから各報告者に対するコメントおよび質問を投げかけていただきまして、その後、各報告者から伊藤先生のコメントに対するリプライをいただきます。主催者側だけでディスカッションをしてもつまみませんので、最後はギャラリーのほうにご質問を投げかけますので、どうぞ活発な議論をお願い致します。それでは、後半をはじめたいと思います。伊藤先生、よろしく願い致します。

伊藤

はい、成蹊大学の伊藤です。よろしく願いし

ます。非常におもしろい話で、ひとつひとつの密度が濃く、そういう意味で、逆にコメントするのが大変なお話だったなと。それだけ興味深くおもしろく聞かせていただきました。

今回の「場所と移動」ということですが、たとえば社会情報ということで考えると、Pokémon GOですとか、あるいはUberですとか、自動運転ですとか、「場所と移動」という要素に情報というのが被さってきて、それらがどんどん変わりつつある。それらがこれから、社会情報学のなかでのひとつの重要な議論のテーマとなってくるだろうと思います。ただそれらはどちらかというところ、吉原先生のおっしゃっていた諸形態や現象ということであって、そういったいろいろなあたらしい現象を考えていく前に、やはり「場所や移動」ということを語るとき、吉原先生の言葉をつかえば「社会的諸関係」ですとか「感情の構造」ですとか、そういったものに着目していくというのが非常に重要なんだと思いました。つまり、これから起きてくるであろう場所と移動と情報との関わりというものにかんする個々の議論に先立って、大きな枠組みで場所と移動と情報化というのを考えていく。その際に、一見すると情報化とはあまり関係のないようなところではあるものの、でもやはりいまの社会のなかで進んでいるいくつかの印象をとりあげているということという、実は今回のお話というのは、今後この問題群にアプローチしていくうえでいろいろな示唆を与えてくれるものだったのではないかと、まず思います。わたしのほうからは、いままで三人の方がお話ししたのに対して、とりわけ情報とかメディアとか、そういうような観点からいくつか感想や質問を言わせていただければと思います。

まず吉原先生のご発表ですが、グローバル化という問題、あるいはそれに関わる移動と場所という問題も含めて、非常に大きな枠組みとしてわたしは聞きました。メディア研究とか社会運動論とかをやっていると、ハーバマスがかつて国民国家

という枠組みをもとに「システム」と「生活世界」というようなことをいいましたが、そういう大きな枠組みのなかでメディアをどう捉えていくかという議論に通じるものがあると思いをながらうかがっていました。そういう意味で、場所と移動それから情報という問題を、グローバル化とか国民国家の変容とか、まさに社会的諸関係に即して考えていくうえで、大きな枠組みをまず提示していただけるものだったということで非常におもしろくお聞きしました。

そのうえで、うかがいたいこととか、わたしが思ったこととして、おっしゃっていた産業的な生産様式に対するものとしての、生きられる共同性という概念、これは対抗的な概念として非常に重要なものだろうと思うんですね。まさにそういうものを、ある種の規範的なものとして見だしていくということは、こういう議論では大事なことだと思うんです。そのなかで、領域的なものと関係的なものという議論が出てきました。ここがおそらく核になるところだと思います。吉原先生は、地域コミュニティにかんするいろいろなご観察のなかから、領域性から関係性へということで、共同性のかたちが変わっていくというふうにおっしゃっていて、それはよくわかるんですね。ただ一方で、例えば社会情報学なんかやっている、もうずいぶん前からオンライン・コミュニティみたいな概念があって、つまり最初から脱領域的な共同体というものを問題とした一群の議論があり、そうした問題意識がある。そこで起きてきていることは何かというと、むしろ関係性から領域性が現れてきている。関係的なものから一種の領域的なものが現れてきて、そこで自分たちなりのまとまりみたいなものが出てきて、ともすればそれらが対立しあったりするような構造が出てきている。昨今の日本の若い人たちのナショナリズム、いわゆるネット右翼とかも含めて、そういう現象

が非常に顕著だと思うんです。ただ、その際の領域的なものというのは、いわゆる国土としてのナショナリズムではもはやなく、ヴァナキュラーな日本の山河ということでもなくて、ある種自分たちなりのポリティクスとして、そういうものを利用して再読みこみしているみたいなどころがあると思うんですね。実はこれは日本だけではなくて、おっしゃっていたISですか、いろいろなところに通じるひとつの大きな傾向であり、実は領域性から関係性へという流れが出てくる一方で、変ないい方ですが、より強いものとして関係性から新しい領域性へというようなものが出てきている。そしてその場合の領域性というのは、その領域性を利用しているみたいなどころがむしろあって、想像された度合いの非常に高い領域性であり、というような状況があると思うんです。例えばハーバマスなんかの場合は、関係性の概念を意味付けるものとしてミードの議論が骨格にあり、つまり他者性というものを通じて、他者との相互作用のなかから生活世界をつくっていくんだと、そこにひとつの議論の骨格があったと思うんですね。ただ一方で、ハーバマスはデュルケムの言葉を挙げていて、デュルケム的な、一種の儀式的な交わりみたいなものが、実はミード的なものの根っこにあるみたいなことをいっている。ただ、言語化される過程でミード的なものが優勢になっていく。ところがいまみていると、ちょっと語弊があるんですが、ミード的なものよりもデュルケム的な、吉原先生も最後のところであげていらっしゃる『宗教生活の原初形態⁴⁷』、集合的の沸騰みたいな概念に即して仲間づくりをしていって、さらにそこから敵と味方、カール・シュミットでいうと友と敵みたいな、そういうようなものが浮かびあがってきている。まさにミード的なものよりもデュルケム的、シュミット的なものが優勢化し、関係性のなかからあらたな領域性が立ちあがって

47 エミル・デュルケム『宗教生活の原初形態』(上・下)、岩波書店、1975年。

きてしまっているという現象が、大きくあると思うんです。ただ、そのなかで吉原先生のおっしゃっているような、生きられる共同性を関係性や差異にもとづいて営むというというのは非常に重要なことで、ここは絶対見失ってはいけないとこだと思いますし、そこをあるかたちとして批判的に捉えて、定位させていただいたというのは非常に重要なことだったと思います。ただ、それを一瞬のユートピアで終わらせてしまうのか、それがもっと持続可能になっていくのか。例えば、ハーバマスの場合だと、やはりそれを持続可能化するためにジャーナリズムとかメディアというところをそこに持ってきて、公共性の概念ですとか、そういうかたちでもってジャーナリズムのあり方をこういうふうにしていきましょ、それで生活世界からシステムに何かを反映させていきましょというような具体的な想定があり、さらにはそのあとを継いだ市民社会論——アラートとコーエン——とかは、NPOとかNGOとか、かなり具体的なアソシエーション論としてあったと思うんですね。吉原先生がおっしゃるような、生きられる共同性を担保し、持続させていくような仕掛けみたいなものが何かあるのでしょうか。

実はこれは、情報化とかメディアという問題になってくると思うんですが、おっしゃっていたのが創発とか節合という話であって、ただ「創発」というのも、もともと複雑系科学の前に動物行動学とかでいわれていて、例えば昆虫とか魚とか、そういう社会性動物の場合は集合知としてすごくいいものが出てくるけれど、例えば行動経済学なんかでいう「ハーディング現象」のように——社会情報学でいうといわゆる情報カスケードの議論ですね——、ばーっとみんな一緒に突っ走って行って、どこに行っちゃかわからないような、そういうものもある種、動物行動学から複雑系科学を通じて出てきた創発現象だと思うんです。だから創発そのものをもって、必ずしも望ましいレベルが生じるというものだけではないと思うん

ですね。例えば節合というものも、どういう節合の仕方なのか。いろいろなノードが多様に結びつくとしても、そのなかでスケールフリー的に、あるノードに対してものすごくたくさんのフォロワーができてしまって、そこに非常に不安定な動きが生じるということを、ネットワーク科学なんかがいつています。そういうようなかたちの、節合の形態にかんするいろいろなりサーチがあると思うんです。さらにそういうような学問的なことばかりではなくて、例えばもう少しこういう仕組みでいろいろなワークショップをやっていくとか、いろいろな地域の活動をやっていくとか、そういうことでもいいと思うんですが、何か吉原先生の大きな構図のなかで、生きられる共同性というものを持続させていくための仕組みというのが、例えば情報とかメディアとか、そういうものに即して何かあると素晴らしいなと思います。そうすると本当に、かつて国民国家という枠組みのなかでメディアというものを介してハーバマスが展開したような市民社会論というのが、もっとあたらしいグローバル化の時代のなかでできていくんじゃないのかなと思います。非常に大きな枠組みを提示していただいているので、そのところをぜひ何かありましたらお聞きしたいというふうに思いました。これが吉原先生に対するコメントと質問です。

次の金菱先生なんですが、これはもうとにかくおもしろいというか、おもしろいということで片付けては失礼なんです、衝撃的でしたし、目を見ひらかされるような思いでわたしも聞きました。ここにいる方だけではなくてネット上の声も含めて、みなさんおそらく、この金菱先生の研究や調査についてそういう思いを抱いたんじゃないかと思います。そこでわたしが思いだしたのが、ヴィクター・ターナーという人類学者です。ファン・ヘネップという人が、ある状態からある状態へ遷移するための儀礼として通過儀礼をずっと研究していて、それでお葬式ですとか結婚式ですと

か、そういう敷居をまたぐ儀礼を研究していました。これは、金菱先生のきょうの発表のなかだと、曖昧さを縮減する儀式であって、ある状態遷移をはっきりさせるという意味で通過儀礼というのがありました。ところが、70年代くらいに、カウンター・カルチャーの影響を受けたヴィクター・ターナーが、儀礼のプロセスじたいを引きのぼして緻密にみていって、そのなかでリミナリティという言葉を出した。リミナリティというのは、ある日常の状態とは違った過渡的な状態という意味なんですが、敷居の上にとずっと居つづけるような、つまりどっちつかずの曖昧な状態だということをいっていて、そのリミナリティのなかに入るとみんな通常の属性を失って平等になって、リミナリティの儀式のなかからいろいろなものが起きてくるんだと、ターナーはいいました。人類学の構造機能主義という思潮のなかで、社会構造論というのがあったんですが、彼はそれに対して反構造、つまり構造化されない時空というのがあるんだといっている。その構造化されないどっちつかずの時空というのが、実は社会構造を強く発展させていく大きな契機になるんだといっていて、80年代くらいの人類学で流行ったことがあり、それを思いだしたんです。そういうリミナリティとか反構造とか、かつてターナーがいったようなことを、まさに中間領域のひらき、そして曖昧さを曖昧さのまま保持するという一方で、もっと具体的なかたちでいっていただいで、それですごく腑に落ちたところがあるんです。そのなかで思ったのは、いま実は曖昧さというものがいろいろな領域で再発見されているんじゃないかということです。例えばLGBTの問題、ジェンダー論でいうと、男性なのか女性なのかどっちつかずでもいいじゃないかという話もそうだし、労働の問題でいっても、かちつとした正規雇用じゃなくて、これはあまりいい意味じゃないかもしれないですが、流動的な雇用というものがどんどん広がっている。自分探しのアイデンティティ論なんかでいっても、自分

探しが止まらないみたいな状況もあり、つまり曖昧さというもののがすごく社会のなかで広がっていると思うんです。そうした時に、例えばかつてターナーは、硬直した社会構造を反構造が活性化していった、あたらしいものをつくっていくひとつの契機になるっていったんですね。それに即して考えると、例えば金菱先生が見いだしたような中間領域、あるいは曖昧さ、あるいは永遠にさまよいつけるという存在、これはもちろん生死という究極のところで、その当事者に対して、辛さを縮減するみたいな、そういうところはもちろんあるし、死に向かいあう方向を提供するというのももちろんあると思うんですが、何かもっと大きな社会システムそのものとの関係をもった現象なのかという気がしたんです。これもちょっと唐突な、難しいいい方なんですが、社会のなかで分節されえない、曖昧な領域というものを再発見していくような、社会的な動きとつながっているようなところがあり、それが社会というものをいま変えていく大きな原動力になるのかなという気がしたんです。そういうことからすると、まさにこれが金菱先生への質問になるんですが、そういう中間領域のひらき、あるいは曖昧なものを曖昧なままに置いておくという、そういうような動きというのは、この社会のなかのどういうものにつながっていて、この社会をどう変えていくのかといった、より大きなコンテキストに起きなおすことが可能な問題設定なんじゃないかと思いました。その場合、どのような社会的な意義があるのかということをやちょっと伺ってみたいと思います。抽象的で非常に答えにくい質問で申し訳ないんですが、それくらいインパクトのある、大きなところにつながりうる問題設定かなという気がしました。

それから次の金成玖先生ですが、これもソウルというところを舞台として、場所というものがどういうふうにつながっているかを、空間とアイデンティティとイメージという3つのことに即して

説明していただいて、非常におもしろく、得心したというか、ああそういうことなんだというのがわかった気がするとともに、そこにある種のポリティクス、キーセン観光ですとか、簡単にはいかない複雑なロジックがあったんだということがわかりました。そのなかで場所というものを捉えていく、いくつかのレベルといくつかの構図というのを提示していただいたということで、場所論を考えていくうえで非常に有意義なご発表だったという気がします。そのなかでひとつ思ったのは、例えば、最近のことですけれど少女時代のティファニーという人が、何も知らずに旭日旗を提示して韓国ですごく炎上してしまったという事件がありました。ある種のメディアートされた状況と、その背後にある歴史的な状況というものが突然つながって、そこで何かおかしいことが起きることがあって、これを考えていくと、歴史的な場所アイデンティティと、その産業的な場所イメージとといいますか、そのところの関係はどうなんだろうなと思いました。3つのレベルがあるのは納得できるんですが、そのアイデンティティとイメージとの関係というものですとか、イメージ主導によって場所の再構築がなされていくという現象そのものにもなる問題とか危うさとか、そういうようなものがあるのかなと。例えば、今度は東京が、東京オリンピックでやらなくちゃいけないと思うんですね。その時に安倍マリオがドラえもんの土管から出てきて、ドラえもんとかマリオとかは一種のコンテンツですよ、それは本来、東京と別に関係ないことであって、でもそういうイメージ的なもので場所を再構築している。でもこれはいまにはじまったことではなくて、例えば昔の映画の『ローマの休日』(Roman Holiday, 1953) みたいなものがローマのイメージをつくったし、パリもそうです。ただここにきて、場所イメージというものの構築が戦略的、産業的、政治的になされていって、そういう文化的な資源と、場所アイデンティティをつ

くってきた歴史的な資源というものが、すごく乖離しちゃってるんじゃないという気がします。乖離といういい方はおかしいですが、みんながみんな文化的な資源を争って、それによって場所イメージを構築して場所を再定義していくという動きがありますごく盛んになってきているところで、その歴史的なものとの関係、あるいはアイデンティティとイメージとの関係とか、そのなかでまさに場所イメージというものが肥大していくことによって、いま、場所の再構築争いが、そしてそのなかで都市間競争というのが起きてきていると思うんですが、そういうものに対してどうなのかと思いました。これもちょっと抽象的な質問なんですけど、とくにその場所イメージ主導の場所構築というものにもなる問題点、そしてイメージとアイデンティティとのあいだのつながり、あるいは齟齬、もしくは文化的なものとの歴史的なものとのあいだのつながり、あるいは齟齬みたいなところから、さっきのお話は枠組みとしてはよくわかったんですが、時間も短くて駆け足的なお話だったので、もう少しそのあたりについてご補足いただければと思います。以上がわたしの質問です。

遠藤

はい、ありがとうございました。では、お一方ずつリプライをお願い致します。まず吉原先生、お願い致します。

吉原

どうもありがとうございました。伊藤先生には、わたしの報告のまさに本質に関わる部分、その中核の部分について非常に丁寧なコメントとご質問をいただきました。どうもうまく説明できなかったと反省していますが、私が報告でこだわったのは、一言でいうと、空間と非空間の弁証法ということです。それは、伊藤先生のコメントに即して言いますと、「生きられる共同性」をめぐる、

共同性の内実が領域的なものから関係的なものへ転回し、そして関係的なものから領域的なものへ反転するメカニズムに関連しています。ただ、ここで留意しておかなければならないのは、関係的なものを通してできあがる領域的なものは、もはやかつての領域的なものではないということです。ここで私は、やや飛躍しますが、ギデンズのいう「脱埋め込み」と「再埋め込み」を想起しています。関係的なものを経て、あるいはそういったものを内破して出てくる領域的なものを考えるにあたって、ひとつの大きなメルクマールになるのは、ネーションに回収されていかないということだと思います。近代のコミュニティに特にいえることですが、結局はネーションに絡みとられてしまっている。そうすると、人びとのコミュニティへのアイデンティティが一元的なものになってしまいます。そういう点でいうと、新たに形成された、あるいは再埋め込みされた領域的なものにとって、多重化されたアイデンティティが鍵になるのかなと思います。ただ、そこでいうアイデンティティが意味をもつのは、さまざまなアイデンティティがせめぎあい、いろいろな矛盾や対立をはらみながら、ある種の拡がりをもつ集合性を生み出すことにあると思います。その拡がりをもつ集合性を領域的なものとしてとらえかえすことができるのではないのでしょうか。もっとも、そこでいう拡がりには、社会組成上のさまざまな境界を帯同しています。だからそういう境界を打破したり、越えたり、あるいは内から破っていくなどして、さまざまな関係が作り出され、作り直されていくわけです。だから、こういう関係の複層性ができあがっているところでは、アイデンティティが一つの声で表象されるというのは考えにくくなります。そういうことを考えていくと、多重化されたアイデンティティが国民国家に回収されていくというのはあまり現実的ではないし、国民国家じたい、そういう機能を持ちえなくなっているのではないのでしょうか。いずれにせよ、関係

的なものからふたたび領域的なものへという時に、いくつかの留保条件を頭に入れておく必要がありますね。

それから、創発性ですが、私は、この間、アーティキュレーションとともにずっとこれにこだわってきました。その割に何も出し得ていないのですが、私としては、この創発性をムフのいうラディカル・デモクラシーの可能性、大ぶろしきを広げると、市民社会の形成にかかわらせて展開したいと考えています。視野に入っているのは、一つにはヨーロッパの分断とかEUのゆらぎなどといわれている事態です。そうした事態を目の当たりにして改めて問われるのは、国家はなんなんだろうか、国家はどういう役割を果たすのかということです。ちなみに、ルイ・アルチュセールが国家を考える時に、審級 (instance) という概念を持ち出していますが、要するに、多様なインスタンスがあって、多様な利害が入れ子状に存在する社会を国家がどう調整するのかという点が争点になるわけです。ここで言及する創発性、そしてそれとセットになっているアーティキュレーションは、そうした国家の調整機能を、さきほどの言葉でいうと、「生きられる共同性」から追い上げる際の標識のようなものとしてあるといえます。ただ、あえていっておかなければならないのは、創発性はきわめて不安定なもので、どこにいくのかわからない。だから常に、どこにいつているのかを再帰的に問うような機会を兼ね備えていることがもとめられます。

伊藤

その再帰性を高めるようなある種の仕掛けというのは、具体的にはどういうものがありうるんですか。

吉原

私はこの5年間、大熊町の原因事故被災者とずっと交わってきましたが、やはりかれら／かの

女らがつくったサロンが一番心に残っています。今日の報告ではほとんど触れることはできませんでしたが、いまの再帰性ということかというと、サロンを通して、被災者はボランティアと出会うわけですが、そのことによって被災者が他者の目で自分たちの置かれている状況を認識するようになってきているのが大きいと思います。ボランティアは被災者に寄り添うことが重要だとよくいわれますが、被災者にとっては、寄り添われることによって自己の立ち位置を知ることがいっそう重要になってくるわけですね。またそうした点では、サロンは単なる出会いの場にとどまらず、再帰的な創発性が埋め込まれたメディアとしてあるともいえます。

伊藤

まさにおっしゃるとおり、創発性を再帰的にフィードバックして自分たちを定位するような、そういうものがメディアとか情報化のなかでありうると思います。マスメディア的なものとはまた違った、ソーシャルメディアと違っていいのかよくわからないんですが、プロトタイプとしてそういうものがあると、こういう議論がすごく実体的なものとしてしっかり根づいてくるのかなという気がしました。

吉原

金菱先生のご報告にかかわらせていうと、創発性というのはある種の経験の厚みを示すものであるといえます。考えてみれば、経験を積み上げていくというのは、被災の現場ではそこにいる人とそこにいない人、つまり生き続ける者ともはや生きることのできない死者が出会い、先ほどのいい方でいうと、「生きられる共同性」における「差異のある時間」を共有／共認識することなんですね。私は、そこに創発性の原初的な形／状態をみ

ることができるのではないかと考えています。

伊藤

はい、ありがとうございます。

遠藤

それでは、つぎに金菱先生お願いします。

金菱

伊藤先生から難しい質問を投げかけられましたけども、こういうふうに答えようと思っています。冒頭でお坊さんの話をしたんですけども、そのあとにいわれる懇親会というのがあったわけですね。そこでお坊さんが、みてるとうち肉食ったり女侍らせたりいろいろしてるんですけども(笑)、そのあとですね。真剣な顔をして東北六県の人が集まってきて、そのうち真剣に質問してきた人がいて。それは秋田からいらっしゃってるお坊さんだったんです。いわゆる太平洋側の沿岸部の状況が厳しい人ではなくて。どうしてその秋田の人かということ、ある問題を抱えているわけですね。それはみなさんご承知のとおり、秋田は日本一の自殺率を誇っていますから、なんとかしなければいけないというプレッシャーがお坊さん自身にもかかっています。それでこの話を聞いた時にいわれたのは、いわゆる自殺未遂者、あるいは自殺を予防するということがある種の目的化をしていて、お坊さんとかそこに手段的にどうするのかということやるんですけども、でもなんか対象にしたとたんにはそれは、もっと何か大切なものを見失ってしまったのではないのかという反応だったわけですね。

これはぼく自身もすごく考えることがあって。竹中均さんの『自閉症の社会学⁴⁸』というのがあって、もうひとつのコミュニケーションということを考えてるわけですね。それはどういうことかと

48 竹中均『自閉症の社会学——もう一つのコミュニケーション論』、世界思想社、2008年。

いうと、カテゴリーというものと、最近、自閉症をアスペルガーといわずに自閉症スペクトラムとかたちでいいますよね。それは連続性と曖昧性のなかでしか症状を感知できないというか、アスペルガーというふうなかたちでカテゴリーしたとたんに、それはそれ以外の人たちを排除してしまっ、とかたちになってしまう。でもわたしたちの世界というのは、カテゴリーにすることによって何か強化したり楽になったり治したりということのメリットがある反面、ある種のなだらかなグラデーションがある問題については、わたしたちは見過ごしてきた問題がある。それをスペクトラム的思考法によって、ある種、自閉症から考えていくんですね。ということを考えていくと、今回の話といわゆるLGBTとか、いろんなかたちでその曖昧性ということをもう少し真剣に考える時なかなと思わせられるんです。現場からの問題がそれぞれのところであがって、それをつなげあわせると、もう少し普遍性というか、もう少し理論的に深まる現象なかなというふうに思います。

伊藤

すごく腑に落ちるといいます。スペクトラム、これはさっき吉原先生の話でもあったナショナリズムの問題なんかとも関連していると思います。例えば在日の方ですとかいろいろなものを含めて、いま例えば蓮舫が国籍がどうだとかいろいろいっているけれど、そういう曖昧さを許さない状況というのは、逆にいうと、なんでそういうのがあるのかなと思います。金菱先生のお話を聞いていると、むしろそういうあり方、曖昧さを許容するあり方のほうが自然なんじゃないのかなという気がしてきて、その自然さを見失っていたというか、そこに気づかされたというところがすごく大きい。だから、みんながそこに一種の共感や支持をもったというのは、「あ、なんでこの領域を見逃してたのかな」という非常に深い、ある種の哲学

的な認識に通じるものがあつたんじゃないのかなと思うんです。

それともう一個だけ聞いてみたいことがあります。これは細かな質問なんですけど、幽霊がタクシーに現れましたよね。つまりタクシーという移動するものに現れてくるわけであって、普通、幽霊というところかの場所そのものに出るんじゃないかというイメージが、つまり場所と幽霊現象との関係が強いと思うんです。タクシーという移動と幽霊現象との関係というのが、今回の「場所と移動」というのに関係してくるんですが、タクシーという移動体のなかに、まさに移動し続ける幽霊が出るということにかんして何かもしありましたら、お教えいただければと思います。これも難しい質問で恐縮なんですけど。

金菱

ちょっとそれに答える前に、先ほど積みのこした問題で、やっぱりわれわれは何か即効性を求めるようなところがあつて。それを薬で例えると、病院に行って薬をもらってはい完治、とかたちなんですけれども。この曖昧性というのは、わりと時間的な幅というものを要求して。いわゆるその薬というのは西洋的な薬ではなくて、漢方的なかたちで何かを予防したり徐々に治したりとかたちのものに近いんだと思うんですよね。それが、その曖昧性というものと、何かほっこりするとか、即効で何か求めているようなものではないというお話なんです。

もうひとつは、この幽霊の話で結構おもしろいこととか、ぼく自身あんまり回答はできないんですけど、いろんな出る場所とかが限定されているとか。まず、柳田國男は、場所に出るのは妖怪という話をして。それはくつついているという話なんですけども。ある社会学者が、東京の幽霊をずっと調べていくと、あることが落ちてくるんですね。出てくる場所というのは四谷のお岩さんとか、あるいは軍服とか兵隊さんの軍事

関連の幽霊はでてくるんだけど、ふたつ抜け落ちてるのがあって。ひとつは関東大震災、もうひとつは東京大空襲なんです。これが意外に、何十万人も死んでるのに、抜け落ちてて幽霊が出ないというのはなんでかという話ですね。このことはぼく自身、本を出した時にある反応があったんもおもしろいなと。本も出てるんですけど、『ヒロシマ・ノワール』という本なんです。それは、広島もあれだけ何十万人も死んでるのに、幽霊が出ないという話なんです。これも何か不思議な話で、比較していくと、フランスに幽霊が出なかったりイギリスで出たりですね、この違いはいったいなんなのかというのは、ぼく自身でちょっと積み残された問題として置いています。

伊藤

はい、ありがとうございます。

遠藤

それでは最後に、金先生お願い致します。

金

はい、ご質問ありがとうございました。事例とっていいのかわからないですけど、ひとつ思い出したのは、「江南スタイル」が2012年に世界中でヒットしたときにですね、あの歌詞やPVなどをみてみますと、ある意味かなり江南という場所を風刺している内容なんです。そのあとに江南区の区役所に行ってみたら、江南の名を世界中に広めてくれたことを讃えたり、いまでも江南にあるんですけど歌手の銅像というのがつくられていたりしていました。文化的資源と場所のイメージの資源というのは乖離しているんじゃないかというふうに先ほどおっしゃったんですが、まさに場所のアイデンティティと場所のイメージというのは常にズれるものであるとぼくは考えています。そのズれこそが、ポリテクスの場であると。要するに、先ほどぼくが提示したような3つのプロセス

というのは常に、スライドには“-ing”のかたちであえて書いたんですが、そのズれをめぐるいろいろな闘争とかせめぎあいがあるんだと。大事なのは、そのうえで中心がどういふように移動するのかということだと思います。要するに、90年代までにグローバル文化論とかメディア論とかがでてきて、ある意味その混淆性というのを強調しはじめたと思ったら、ソフトパワー論とか出てきて、流通する消費されているものにあえて「クールジャパン」とか「韓流」とか国家名をつけて、そこにあらたな政治性というのを求めるようになる。先ほどティファニーのお話もされていましたが、ある意味でいまの文化をめぐる政治、あるいはそういう意識というのは、常にズれをみながら見つけだしながら行なわれるものじゃないかなというふうに思っています。

伊藤

江南スタイルって、あれを見るとどうなんですかね、江南のイメージがあれで湧くのかというか。

金

区役所の方がそう思ったんでしょうね。要するに、そういうソフトパワー論的な観点からすれば、人々が江南を訪れるだろう、あるいは江南のイメージがあがるだろうと。でも、大衆文化というのは、ある意味そこにさまざまな意図というのが入るわけですから、逆に文化からすればその欲望を風刺することもあります。なぜかという、誰かにとっては江南のアパートは夢かもしれないんですけど、誰かにとって江南の拡張は、韓国の陰でもあるわけですから、その解釈というののひとつのポリテクスの場ですね。

伊藤

あれほどちらかいという非常にシニカルな作品で、やはり韓国のなかで江南をおちよくっているというか、パロってるみたいな感じで、それを本

当に世界中の人がわかったのかどうかと思います。あれはいろいろな回路を経由して江南というものを結果的に盛り上げたんだらうけれど、あのミュージシャンはおそらく江南が好きじゃないんじゃないか、というか、彼はソウルからアメリカに行つて、江南というものをパロディカルに取りあつかって結果的に大成功したけれど、彼自身は江南を高めたいどころか、むしろそういうものはいやしきのようなものを表現したかったんじゃないのかという気がしました。

金

たぶん、彼自身が結構分裂的な存在だと思います。彼はたぶん江南で遊んでいた人で、この夜の街を、というか江南の人なんですけども、そこをあえてパロディにするというのが、90年代以降の場所に対する意識の変化だと思います。そこに自分がいながらもどういうふうに関係のなかからそれを考えるかという時に、江南って誰にとっても自慢したがるような場所じゃないという。ある意味でいろんなおもしろいところがあるので、その分裂をそのまま歌にしたんじゃないかなというふうにぼくは思っています。

伊藤

とくに韓国文化、韓流ドラマとかK-POPの場合、非常に複雑というか、国策的にやられている部分もあれば、そういうふうに国策とは違ったものとしてやっている部分もあり、日本人がそれを消費するときも、いわゆる親韓と嫌韓というのが極端にわかれている、かつ親韓の人でも歴史的な問題がくるとちょっとカチンと来るとか、ものすごく複雑なポリティクスがあって、そのなかで成りたっている消費だという気がするんです。だからそういう意味では、ものすごく複雑なんだなって。これはその、アイデンティティとイメージというものを、とくにそのイメージというのが一律の一貫したイメージではなくて、そのなかにいろいろ

な齟齬があつていろいろな対立があつて、それが結果的に場所としてまとまっているんだな、というのがわかったという感じがします。

遠藤

いまの、その市役所の方は喜ぶんだらうかという話ですけども、最近、すごくみんなドライで、褒められようがけなされようが有名になったらOKみたいな風潮がありますよね。そういう意味でいえば、成功例として考えられるんじゃないかなというふうにも思います。マリオの話もそうですよね。あれって東京のイメージはよくなるのか悪くなるのかわからないんだけど、とりあえず有名になればOKみたいな。

ありがとうございます。このあとはギャラリーのほうから自由にご意見をいただきたいと思っています。まず最初のお一人としては西田先生からちょっと一言いただきたく思います。

質問者1（西田亮介）

お話ありがとうございます。このシンポジウムの準備の担当させていただきました東京工業大学の西田です。折角の機会ですので、先生方に質問させていただきたいと思っています。まず事例のほうからご質問させていただいて、最後に吉原先生にもご質問させていただきます。まず、金菱先生のタクシーの話というのは、新聞でも繰り返して取りあげられていて大変興味深いのですが、運転手の方々の個別の経験は、彼らが認知している幽霊のイメージのようなものの生成と関係するのとか、ということについてご意見いただきたく思います。それから金先生にかんしてなんですが、韓国のある種のイメージの変容というもののトリガーを、結局のところどこに見いだしていけばいいのかというところについて、もし可能でしたらもう少し掘りさげてお話いただければと思います。そのうえで吉原先生におうかがいしたいことというのは、それらの事例をふまえて結局のところ

ろわれわれは、このようなあたらしい現象を理論的な枠組みから捉えなおすという作業がおそらく必要だとは思いますが、たとえば今回の事例の共通点を見いだしていくということでさえ大変な作業で理論化となると尚更のことだと思うのですが、吉原先生がどのように捉えてらっしゃるのかというところを、改めておうかがいできればと思います。

金菱

ではあの最初にシンプルに。聞いてないからわかりません。

金

たぶんこれは、話そうとすると長くなるのかなと思うんですけども、一言でいうと空間と時間の圧縮性というふうにいえると思います。先ほど、高速道路が2年半くらいできちゃったとかいろいろお話ししたんですが、そういう空間と時間の圧縮的なあり方、圧縮性というのがどんどんその難しいずれ、あるいは文化的効果を生みだしている。なので、あるところを切りとってこうだというふうにいることはたぶん難しく、常に過程を見ていくしかないんじゃないかと。要するに特殊性だけを見いだすのではなくて、そのうえで普遍的なところを見ていくという作業が必要なんじゃないかなと思います。

吉原

西田先生のご質問に直接答えることにはならないと思いますが、社会理論全体の動向にかかわらせていうと、やはり非線型性理論のインパクトが大きいと思います。その1つのあらわれとして、マーガレット・アーチャーやロイ・バスカーなどの実在論的社会理論が想起されますが、非線型性理論は、複雑系の議論からはじまって現在に至るまでかなりの蓄積があります。ただ、それを具体的な経験の場でトレースするということになる

と、むしろメディア論や社会情報学分野の成果に依拠したほうがいいのではないかと思います。もっとも、私はそのところを系統的に把握しているわけではありません。あくまでも印象的に語っているにすぎません。だから、逆に西田先生にお聞かせ願いたいと思います。

遠藤

では、よろしければ一言で。

西田

なかなかハードルの高い返球が返ってきて、どうコメントさせていただくのかという、なかなか難しいところでもあります。メディア学を代表してというのはとても無理な話なので、最近の個人的な関心ということで申しあげさせていただきますと思います。ぼく自身はメディアと政治に関わる仕事というのをやっていて常々思うのは、あたらしい枠組みもさることながら、一見新奇に見える現象のなかにも、古典的な権力観とでも申しあげればよいのでしょうか。それがあたらしい領域にも浸透してきて、目新しい現象にみえていますが、実際にはその背景には比較的古典的な権力関係やそういったものが存在しているといったようなところからオーセンティックな議論との接続を図ったうえで、既存の理論の射程と限界を認識するところが端緒ではないかと考えております。とはいえ、シンポジウムの途中ですので、ぼくの個人的な見解や意見を申しあげていてもと思いますので、いったんここで司会の遠藤先生にお戻しさせていただきますと思います。

遠藤

それではみなさま、手を挙げたくてうずうずしていらっしゃると思いますので、どうぞご自由に挙手をお願い致します。

金菱

金先生のお話を聞いていて、ポストコロニアル的ということである、韓国とわりと好対照なのは台湾なのかなというふうに思っています。先週も台湾から帰ってきて思ったのは、台湾はいま日本ブームというカリノベーションによって日本の瓦屋根を建てていたり神社が建ったり、自販機は大吉とか小吉とかおみくじがついていたりですね。それももちろんおもしろいんですけども、そこにわりと韓国の人が現れてるわけですね。韓国では日本のことを受けいれないんですけども、台湾に行って同じ植民地なのということである、いわゆるポストコロニアル的なものに、コロニアルなものできつつあるというのは、どういう状況として比較すればいいのかなということを考えると、もう少し金先生のより複雑化するとか、比較対象としては何か出てくるんじゃないのかなというふうな質問です。

金

これも長くなっちゃうような話なんですけども。なぜ台湾と韓国はここまで違うのかということとはたぶん、多くの社会学者とかいろんな方々の興味の対象でもあります。そこに例えば北朝鮮の存在とか中国の存在とか、宗教の問題とかアメリカのあり方とか、もちろん日本との関係とか、いろいろ絡んでくると思うんです。ぼくがずっと本などで述べてきているのは、そこのある意味、脱植民地化という一つの国家のキャッチフレーズ——韓国の場合には特にあったんですが——、というか国家の目標というのが、さらなるポストコロニアルな状況を生みだしてきたと。そのなかに象徴的にあらわれているのが、日本の大衆文化に対する認識だというふうに考えています。要するに、公式的には日本のものは受けいれていないというふうになっていたんですが、戦後ずっと数

十年間かけてさまざまなかたちで消費されたり、それがまた否認されたり、そのうえでまた複雑なかたちで禁止されたりしていたということを見ていくと、そこに台湾と韓国のあいだ、ある意味ポストコロニアルな意識の違いというものを見いだせるんじゃないかというふうには思っています。

吉原

ひとつ欠かせないのは、ジオポリティクス、つまり地政学的な議論だと思います。地政学的な議論は意外に国民国家の機制からとれます。たとえば、最近の歴史学の一部では、それをコロニアルからポストコロニアルへの位置転換にかかわらせながら、「国民の物語」に置き直して読み込もうとしていますね。まぎれもなく、社会史をベースに据えているのですが。実は、先日、『都市問題』という雑誌の依頼で吉見俊哉さんの『視覚都市の地政学⁴⁹』について簡単な書評をおこないました。この作品は、1980年代に限定してのことですが、資本と権力が複雑にからみあう祝祭都市のありようを大きくは「国民の物語」というフレームで、そして分析的には都市に生きる人びとのまなざしを通して浮き彫りにしようとしています。吉見さんは、ルフェーヴルのいう「都市の意味」を実にうまく援用していますが、同時に「感情の構造」を基軸に据える社会史の作法を踏襲していますね。私は、金先生のご報告に非常に触発されましたが、社会史と共振する地政学的な議論を取り込むことによって、より厚みが出てくるような気がしております。

金

ありがとうございます。

遠藤

ギャラリーのみなさま、いかがでしょうか。

49 吉見俊哉『視覚都市の地政学——まなざしとしての近代——』、岩波書店、2016年。

質問者2（正村俊之）

3人の報告者の先生のなかで、金先生が一番、情報社会学に近いようにみえます。逆にいえば、吉原先生と金菱先生の話は一見すると、わたしたちの研究対象である情報社会の話とちょっと上にみえるんですけども、わたしはむしろある意味でそのお二人の話が、非常に情報学的に大事な話が含まれていたんじゃないかと思うんですね。それは金先生のお話が重要じゃないというわけでは全然ないんですけども。それはどういう意味かというと、最初にまず吉原先生の話で、伊藤先生もちょっと指摘されたように、領域か関係かというね。これは実は非常に重要な問題で、でも、ある意味で非常に難しい問題なんだと思うんですよ。歴史的にみると、ヨーロッパの中世社会というのは実は関係的な支配なんですよ。近代社会だとももちろん支配関係がありますから、当然人間関係はさまざまな形で成りたっているわけですけど、しかし実は中世社会から近代社会へと移るにあたって何が変わったかというところ、それは従来の中世社会は基本的な封建社会ですから、その主従関係でまったく直接的な人間関係によって成りたっていた。そういう社会が、領域的な支配を前提にした支配関係に変わっていくというのが、近代社会の大きな特徴で、その領域というのは結局何を指していたかといえば、それはやっぱりまさしく均質空間を前提にした領域、空間的な領域だったと思うんですよ。ですから、そういう均質空間としての空間を前提にして、空間的な領域のうえにその支配が成りたつというところが、近代社会だったと思うんですよ。そうすると要するに、関係か領域かでいうと、情報化社会が進むなかで、まさにいま情報空間というあたらしい世界が成りたっているわけで、その情報空間というのは、はたして領域的な世界とみなすべきなのか。関係的な世界とみなすべきなのか。それをいえば、まさしくやっぱりあたらしい領域、あたらしい関係性をつくるあたらしい領域というような、そう

いう世界になってるんじゃないかなという気がして。先ほどあたらしい関係性、あたらしい領域性のお話をちょっとされたので、領域と関係という観点からみると、情報空間というのがどういうふう位置づけられるのかということについて、お話していただければと思いますね。

で、金菱先生の話はですね、実はこれもやっぱり、中世と近代を比較してみると非常におもしろくて。やっぱりリアリティが、情報化社会のなかで大きく変わってきているわけですね。わたしたちの近代的な世界において、リアリティというのは基本的には知覚をベースにしているわけです。科学というのは、基本的には知覚的に確認できるというのがリアリティの大前提になっているわけで、その点でいうと、ヨーロッパの中世社会の人々は、死んだ世界、天上世界もリアルなものだと思っていた。要するに、知覚的にはみえないものに対してリアルだとみなしていたわけですよ。それが近代的な世界に入ってくると、知覚的に確認できないがゆえに、たまに何人かの人にはみるかもしれないけど多くの人はほとんど幽霊なんてみたことないため、幽霊なんていうのは実在しないんだという話になってしまう。しかし、幽霊が単純に実在しないというふうに片づけられなくなってくると、はたして本当に知覚だけがリアリティの条件なのかということ、実は情報化社会のなかではもう一度あらためて考えなければならない。視覚的には目にみえないようなものだけど、情報空間のなかでは成りたっているし、それはやっぱり単純に存在しないとはいえないような、そういう現象がやっぱり出てきているわけですよ。だからわたしたちは、実はそういう意味で、先ほど吉原先生がおっしゃったことと同じように、知覚以外のリアリティをどういうふうにみるのかという点でも、非常に情動的な社会のなかであたらしい問題を抱えていて、金菱先生の問題というのはそういう問題にもなったと思うんですね。だからそういう意味で、知覚的には確認できないような

もののリアリティというのをどういうふうにかえるのかということについて、何かご意見があればちょっと教えていただきたいと思います。

吉原

情報化社会については、むしろ正村先生にうかがったほうがいいのかと思います。さきほど関係性を内破してあたらしい領域性が立ちあられる際に、関係の拡がり非常に重要になってくるというようなことをいいました。私は、そうした拡がりにおいてメッセージとかイメージといわれるものが決定的な役割を果たしているのではないかと考えています。これは私の誤解かもしれませんが、情報空間といわれるものは、そうしたメッセージやイメージが縦横に行き交っていて、しかも単なる知覚が集積する場にとどまらない、何らかの意思をはらんだ統体のようなものとしてあるのではないのでしょうか。このことは正村先生が『情報空間論⁵⁰』のなかで婉曲かつ達意に論じておられると思います。

遠藤

ありがとうございます。では金菱先生お願い致します。

金菱

ある炭鉱夫の日記の話があるのですが、提灯をぶら下げた狸が出てきたという話があるんですよ。これ科学的にみたら嘘っぽいじゃないですか。それは何を表現しているかということ、炭鉱夫が狭い穴から出てくる時に、ランプを携えて、狭いので丸太を股に抱えて出てくるわけですね。つまり、丸太がたぬきのしっぽにみえて、炭鉱夫のライトが提灯に見えるということです。何をいいたいかということ、もちろん炭鉱夫と丸太と提灯ということとはリアリティがあるんですけども、そっちを書

いてしまうとおもしろみの意味でのリアリティが全然ない。提灯をぶら下げた狸が出てきたというほうが相手に伝わりやすいですね。そういう意味でいうと、写真で何か事実を撮って視覚的にものが語られるということだけがリアリティじゃなくて、もっと心象風景であるようなリアリティというものが、より相手に伝わるという瞬間があるのかなというのが、ぼくとしての実感なんですよね。

遠藤

はい、ありがとうございます。いかがでしょうか、ギャラリーのみなさま。

質問者3（平田和久）

群馬大学の平田です。昔フロイトのテレパシーの話が論文に書いたことがあるんですが、テレパシーっておもしろくて。最初は亡くなった妹さんと、霊界と交信をしたいと、そういうまさにメディア的なものとして扱われて、当然フロイトは「喪の作業」みたいな考え方をするんですね。金菱先生のお話をお聞きして、そのあたりのことを少し思いだしながら、ぼくたちって死に対する意味付けをひとつの意味に決めすぎてきたのかなと、そういう感想をもったんです。とくに死の意味が変わっていくみたいな。亡くなった人たちとどういうふうコミュニケーションするかみたいな問題、もちろん関係性の問題でもあると思うんですけども、そういう人たちとの交流みたいなものを、当然想像的なものですけど考えることによって、ぼくたちが生きる空間の意味というのが少しずつ変わっていくとか、あるいは硬直していくとか、そういうことがあるんじゃないかというふうに考えて、吉原先生の議論につながるんじゃないかなと少し思ったわけなんです。そのあたりのことをもしよければ、お二人に聞かせていただければと思います。

50 正村俊之『情報空間論』勁草書房、2000年。

金菱

行方不明者の人たちを調べているのは、死んだということが骨やDNAで確認できないがゆえに、死というものを認識できないわけですね。その時にいろんなことを聞いていくと、こういうことがありました。人格の継承ということをぼく自身は考えているんですけども、ある男性がお母さんを亡くされるんですけども、亡くなったお母さんはいまだ行方不明なんですね。行方不明の場合、遺体も見つかってほしいと普通にいうんですけども、その人はどういうふうに考えているのかというと、行方不明のままでよかったというふうに話をするんですね。それはどうしてですかと話を聞いていくと、うちのお母さんが美容師なのでこんな無残な姿を1ヶ月とか2ヶ月晒すのではなく、美容師だから綺麗なまま逝ったんでしょね、という解釈をしていくわけです。つまりこれは、亡くなったあともある種の人格が続いていて、生きただものとして扱っている。死に対する意味付けが、人格が亡くなったあとも何かつながっていくというようなかたちで、先ほどの平田さんがいったようなものと何か関係づけられたらおもしろいなというようなことを、最近少し考えはじめているというのが答えになります。

吉原

たぶん扱いは全然違うんでしょうが、私がいいう「生きられる共同性」は、金菱さんたちが実証的にきわめようとしていることと共振しているのではないかと思います。メディアなどによって、震災から5年目を節目にいろんなところで慰霊祭が開催されたことが報じられていますが、私も、大熊町主催の慰霊祭に参加しました。そこで思ったのは、慰霊祭において死んでいった人の5年間の時間と、生きて5年間過ごしてきた人の時間が出会うことの意味です。さきほど金菱先生がいつておられましたが、私たちは普通、生きているものを基準にものごとを考える。生きている時間を、

生きてきた人たちを中心にして考える。つまり、5年間時計の時間とともに暮らしてきた人たちを考える。でも死んだ人には時計の時間はないんですね。だけど慰霊祭で、亡くなった方、犠牲者になった方と生き残った人、言い換えると止まっている時間と動いている時間が出会う。そして長く継承されてきたローカル・ナレッジの重みを検証し、それが「生きられる共同性」のバックボーンになっていることに気づくようになる。だから、先ほど取り上げたフッソールの内的時間などは、死んでいった者と生きている者が「ともにある」(コ・プレゼント)経験の厚みとしてとらえかえす必要がありますね。幽霊を通して出会うという金菱先生のお話を聞きながら、ふとそのようなことを考えました。

遠藤

はい、ありがとうございます。ほかにいかがでしょうか。

質問者4 (岩井淳)

群馬大学の岩井と申します。本日は大変勉強になるお話をうかがいまして、感動している次第なんです。大変恐縮なんです。わたしは情報通信ネットワークとの関連でごくシンプルな質問をさせていただければと思います。まず吉原先生と金先生になんですが、情報ネットワークは、もともとは場所の意味を減じるというような趣旨で語られていたことがあったと思います。非常に遠方の不特定多数の人と、非常に安価にコミュニケーションができるようになると。そこで、ある意味では、国境の意味を減じる、あるいはテレワークを通じて都市と地方の格差を減じる、等々です。その当初の見通しについて、いまだのように思われますかということです。

それから少し角度が変わるんですが、金菱先生のお話なんです。幽霊の有無よりもその幽霊の話を受けたい多くの人がいたという点

が、なかなかおもしろいところかなと思うんですけども、それでなぜある種の過去の事象に幽霊がないのかということもその点に関連すると思うんですが、いかがでしょうか。

遠藤

はい、お願い致します。

吉原

岩井先生のご質問は、先ほど金先生が指摘された「時間と空間の距離化」、それから「時間と空間の圧縮」を全体としてどうみるかということと深く関連しているように思われます。たしかに、「距離化」、「圧縮」とともに国境の壁が低くなり、都市と農村の格差が縮小していますが、他方で指摘されるような壁そして格差の含意が「懸隔」を示すものへと変化しています。もともと distanciation には、距離化とともに差異化という意味があるわけですから、こうした動向は別に驚くに値しませんが、今日、「懸隔」の意味が強まっているのは、ある意味でグローバリゼーションの進展とともに、資本にとって場所の差異化がいっそう重要になっていることのあらわれではないか、と私は考えています。そしてこの差異化にかかわって、今日、いろいろなところで論題になっている場所感覚の変容を検討することが喫緊の課題になっているように思われます。ちなみに、ハーヴェイは、『ポストモダニティの条件⁵¹』において、このことを先駆的に論じています。

金

ご質問ありがとうございます。例えば90年代のグローバル化の議論から考えますと、やっぱりスケープによって違ってくる場所があって、重層的なスケープがあると思うんですけど、例えばテクノロジーのスケープでいうと、さっきおっ

しゃったような、地域と地域を結ぶとか、そういう情報ネットワークの話も可能かと思うんですが、ある意味でそのスケープを、先ほど吉原先生がおっしゃったような感情の構造とか、それまでとは違う、要するにあらたなメディアのテクノロジーがうみだした認識から考えると、そこはもうはるかに違う段階に来ているのではないのでしょうか。要するに、そのネットワークというのは、地域と地域、あるいは国家と国家というのをはるかに超えたかたちのスケープのなかで共有されているんじゃないかと考えています。

金菱

幽霊は出ないという方法論もあって、それは具体的な例を出しますが、気仙沼の唐桑には幽霊が出ません。それはどうしてかという、わりと明確な文化的な装置があるからですね。お施餓鬼供養と浜祓いという儀式があって、お施餓鬼供養で不浄物を全部呼びあつめて浜祓いでそれを祓って、はじめて清浄な海への漁に出れるというようなことをやっているんです。それは瞬間的に、3.11以後やったわけではなくて、ずっとやっているわけです。それはどうしてかという、唐桑の特性としては遠洋漁業が盛んで、遠洋漁業というのは船底一枚下は地獄といわれるように、行方不明になることというのが多々あるんですね。そのための儀礼というのがあって、そこに照らすならば、今回の1000年ぶりの震災というものと、あるいは行方不明というものもそこで処理するということができるというような話なんです。ただ、幽霊が出るということは総じていうと、1000年ぶりの大災害であったので、そういう幽霊みたいな現象がありうるのかなということですね。

遠藤

はい、ありがとうございました。ほかにいかが

51 デービッド・ハーヴェイ『ポストモダニティの条件』吉原直樹監訳、青木書店、1999年。

でしょうか。

質問者5（中谷勇哉）

京都大学の中谷と申します。ぼくもいまのに関連して金菱先生におうかがいします。社会的な、災害的あるいは歴史的な変容というか、そういうバックボーンみたいなものが、幽霊現象に関わっているというか、それを想定してらっしゃいますでしょうか。それは関東大震災とか東京大空襲とか、広島では幽霊が出ないということとリンクしているのかなと思うんですけど、東京大空襲とか広島だったら、責任というか解釈可能性みたいなものが明確というか、アメリカの戦争に意味を持たせればいいわけですよ。過去だったら、自然災害というのも天罰とかそういうふうに解釈可能であって、そしたら幽霊にそれを仮託させる必要はないのかなと思って想像してしまいます。そこで社会的な変容というか、複雑性というか、解釈可能性が高まっているからこそ、解釈や意味を求めて、また応答を求めて幽霊というものに語らせることで、ある種納得するということ、そういう意味付けみたいなものの必要性はそこにあるのかなというふうに思ってしまったんですけども。そういうような社会変容みたいなものは、幽霊という出現に関わっているとお考えになっているかということをおうかがいしたいです。

金菱

あくまでも学問的にというよりは想像でお話しますけれども、ちょっと相対化すると、阪神・淡路大震災であれば、幽霊は出てこなかった、みななかったことをしばしば言われます。それと比較していうと、津波の特性、行方不明の特性、あるいは東北の特性です。口寄せとかが必ずあったり恐山にみんな行ったりするというその文化的な背景が、あるいはムカサリ絵馬みたいなかたちで、亡くなくてもなお生きていたように死後の世界で結婚させるみたいな親心ということが、文化

的な背景としては説明可能なんです。けど、はたしてそれが、幽霊が出る出ないに本当に関わっているかどうかというのは、ぼくはそこまで追えていないので、まだペンディングですし、一応説明らしく聞こえるかもしれませんが、そういうかたちで想像をちょっと膨らませて答えておきたいと思います。

遠藤

ほか、いかがでしょうか。そろそろ時間が迫ってまいりましたので、最後のおひとり、いかがですか。

質問者6（坂田邦子）

金菱先生のお話のなかで、小箱やリボンなど、リアルなものがあったということでお話をされていたんですけども、わたしのなかではそのお話は実はよくわからなくて、信じられないという気持ちがありまして。それに対して、ただし、死者をみた、死者に出会ったという人が実際にそういうふうに感じているということは、宗教学の先生からもお聞きしていますし、実際にあったということで、そのどちらが前提になればいいのかということはまだ実は理解できないです。ただ、関係性というお話とつながるんだとしたら、死者との関係性をもっているということにもとづいて、死者との共同体を作っていくとか、この先の復興の心のケアをしていくというような、そういう関係性として捉えていけばいいのかということが、リアルというもの、知覚ということを正村先生もおっしゃいましたけども、知覚をもとにした情報なのか、いわゆる情報社会のなかの空転していくような情報に寄りかかってその共同体というものが育まれていくべきなのかという…ちょっとわかりますかね。すみません。そういうことがちょっともやもやとしていたものですから、ちょっとお聞きしたかったところです。

金菱

まず二段階くらいあると思うんですけども、一段階目は、幽霊を否定したうえで幽霊が出ていたということを語っている人がいるわけで、そこから民俗学的というか、人々の意識について解釈するというレベルで証拠を集めるということはできますよね。ここまではたぶん理解はできると思うんですよね。批判した元教授はそれは証明できないと思うんですけど（笑）。第二段階として、これはもうぼくは研究生命を失うかもしれないけども、幽霊の存在を認めてしまうという立場をとるということを最近ちょっとは思っていて（笑）。そこまでいくと、いったいどういう世

界がひらけてくるのかというのは、ぼく自身が研究生命を賭けたうえでいずれお答えしたいなという希望はもっています。

遠藤

よろしいでしょうか。大変熱心なディスカッションができたと思います。本日も登壇いただきました先生方、それから陰でオーガナイズしてくださいました三浦先生、西田先生に盛大な拍手をお願い致します。以上をもちましてパネルディスカッションを終了致します。ありがとうございました。