

博士論文

市民社会と政治社会の間：
インド、ムンバイの市民をめぐる運動の人類学

田口 陽子

一橋大学大学院社会学研究科

Between Civil Society and Political Society:
An Anthropology of Citizen Movements in Mumbai, India

Yoko Taguchi

Doctoral Dissertation
Graduate School of Social Sciences
Hitotsubashi University

Submitted in October 2015

目次

序論	1
第一節 新しい市民／ミドルクラス	2
I 「新しい市民」の活動	2
II 「新しいミドルクラス」という集団	4
III 「市民」と「ミドルクラス」のつながり	6
第二節 本論文の理論的視座	8
I 部分的つながり	9
II インド民族社会学と分人論	10
III 文脈自由と文脈依存	12
第三節 本論文の構成	15
 第一章 フィールドとプロジェクト	18
第一節 フィールド概要	18
I ボンベイ：コスモポリタンな植民地都市	18
II シヴ・セナーとヒンドゥー・ナショナリズム	20
III ムンバイ：暴動後のコスモポリス	22
第二節 フィールドワーク	25
I 予備調査	25
II 本調査	26
第三節 プロジェクト概要	29
I 新聞の美化キャンペーン：「汚れとの戦い（Fight the Filth）」	30
II 行政と市民のパートナーシップ：「先進的地域管理（ALM）」	33
III 市民候補者の選挙運動：「ムンバイ 227」	35
 第二章：市民社会と政治社会：複数の統治の相互関係	39
第一節 市民社会のポジション	39
I 諸関係の中の対抗的市民社会	39
II 相互作用から現れる市民社会	41
第二節 政治社会のポジション	42
I サバルタン研究を經由して	42
II インドの政治社会	45
第三節 市民社会と政治社会の制度	46
I 留保制度と反対運動	47
II 都市行政における「パラレル構造」？	49
第四節 政治社会の文脈	51
I 政治社会とパトロン・クライアント関係	51

II	パトロン・クライアント関係と生モラル秩序.....	52
III	配分のアナロジー.....	53
第五節	小括.....	55
第三章	腐敗と反腐敗：市民的な価値の運動.....	57
第一節	日常の中の腐敗.....	57
I	腐敗の語り方.....	58
II	官僚的統治の綻び.....	58
III	腐敗の実践.....	60
第二節	反腐敗運動.....	61
I	アンナー・ハザーレー.....	61
II	運動のいち風景.....	62
III	反腐敗運動への批判.....	64
IV	ミドルクラスの「二重性」.....	66
第三節	運動の展開.....	68
I	非政治的で企業家的な「市民候補者」.....	68
II	腐敗と「個人的価値」.....	70
第四節	価値の分断と接合.....	74
I	チェータン・バガトと「若いインド」の価値.....	74
II	『革命 2020』.....	77
第五節	小括.....	79
第四章	ウチとソト：複数のウチの変容と拡張.....	81
第一節	「公と私」、「ウチとソト」.....	82
I	公共空間の私有化という問題.....	82
II	「文化」としての「ウチとソト」.....	83
III	汚物の文化と変遷の語り.....	84
IV	「自分のもの」と公共空間の「ウチ化」.....	86
第二節	ボンベイ・フラットの歴史.....	89
第三節	「ウチ」の拡張と重なり合い.....	92
I	「招かれた空間」としての「ウチ」.....	92
II	「私たちのエリア」としての「ウチ」.....	93
第四節	「ウチ」と「ソト」の交渉.....	94
I	「市民意識の欠如」と美化キャンペーン.....	95
II	露天商とストリート・フード.....	97
III	キャンペーンの形式.....	99
IV	「サーベイ」と「ソト」への介入.....	103
第五節	小括.....	106

第五章 個人と分人：インテグリティと関係性の可視化.....	108
第一節 <分人化>と心理学化.....	108
I 管理社会の<分人化>.....	108
II 新自由主義時代の心理学化.....	111
第二節 インドの分人性.....	112
I 市民的「行為」：満足、ギター、果報.....	112
II 分人性の動態：カルマと文脈自由.....	115
第三節 心理学化と市民運動.....	118
I 心理計測の起源.....	119
II 「インテグリティ」の計測.....	120
III 「心理計測アセスメント」講座の形式.....	121
IV 「オカルト科学」とのアナロジー.....	124
V 「文化」の可視化.....	125
第四節 関係性の生成と摩擦.....	127
I セーワールと社会奉仕.....	128
II 学生の奉仕.....	129
III 企業家的な奉仕.....	132
第五節 小括.....	134
結論.....	136
第一節 ムンバイの市民をめぐる運動.....	136
第二節 市民社会と政治社会の間.....	138
表1 「A」地区 ALM の主要メンバー.....	140
参照文献.....	141
謝辞.....	153

凡例

1. 本論文で用いるヒンディー語などインド・アーリヤ語系の片仮名表記については、『[新版]南アジアを知る辞典』（2012、辛島昇他監修、平凡社）を参考にしつつ、基本的にはデーヴァナーガリー表記に基づき長母音を「ー」で表記することにした。ただし、固有名詞については一般的な表記を採用した場合もある。例えば、ムンバイについては、最後の長母音を「ムンバイー」とせず、「ムンバイ」と表記する。ヒンディー語のアルファベット表記については、基本的には *Oxford Hindi-English Dictionary*（1993, ed. R.S. McGregor, Oxford University Press）に依拠した。なお、事業名や団体名、人名などの固有名詞、アルファベット表記が一般化している表現、直接引用等は、当事者による表記や一般的な表記に従った。

2. 本論文では、1995年に都市名が変更される以前についてはボンベイを、それ以後は、文献や会話からの引用を除いて、公式名称のムンバイを用いる。

3. 2011年の調査時は、1ルピーが約1.6円だった。本文では、調査時ごとのレートに基づいて、適宜日本円を付記している。

4. 参考文献は、文献リスト、新聞・雑誌記事（記名記事）、（その他の新聞記事）、インターネット上の資料、の順番で記載した。新聞・雑誌の記名記事については、本文中に著者名と媒体名を記載した。その他の新聞記事については、本文中に媒体名と掲載日を記載した。なお、批評ブログ『カーフィラー（*Kafila*）』の記事については、通常の文献リスト内に記載した。

序論

本論文は、近年のインド、ムンバイにおける「ミドルクラスの市民運動」の人類学的な記述を通して、市民社会と政治社会の部分的つながりを考察する。経済自由化を経た 2000 年代のムンバイでは、都市の美化運動、官民のパートナーシップの推進、反腐敗運動などの活動が興隆し、これらの運動を牽引する市民社会が注目を集めている。ここに挙げた市民社会の例は、欧米や日本における市民社会のイメージとかけ離れたものではないだろう。実際、インドの市民社会は、特にイギリス植民地期以降、西欧の市民社会概念を取り入れることで形成されてきた。しかし、今日のムンバイにおける「市民社会(civil society)」や「市民(citizen)」という言葉に賭けられた意義や、これらの用語の用いられ方、そして、こうした言葉で表される運動は、私たちが慣れ親しんだものと全く同じではない。本論文は、市民社会をめぐる研究者の論争、活動家の主張、運動の展開を分析することで、この運動の位置づけを明らかにする。そのうえで、ムンバイにおいて、市民の運動がどのように社会の文脈に影響を与えるのか、人はどのように市民になろうとしているのか、そして、この運動はいかなる政治的活動なのかを探究していく。

市民社会は、西欧において、好ましくないものの反対としての、あるいは発展段階を示すものとしての、規範的な概念として成立してきた。人類学においては、その概念を一度引き受けたうえで異なる社会実践の記述と理論化に役立てるか、あるいは、市民社会という概念自体の現地への受容や流通の過程を考察するか、という方向性が示されてきた。本論文は、基本的には後者の立場をとる。ただし、インドでは、市民社会の概念や理論そのものが、単に外部から輸入されたものではない。インドの研究者や活動家が、概念の翻訳や生成過程に深く関与しているからである。そこで本論文では、西洋の概念を普遍概念としてインドの分析に用いることを批判してきたサバルタン研究を踏まえ、「政治社会 (political society)」との関係から市民社会を考察していく。サバルタン研究は、市民社会を、西洋の啓蒙主義に基づく自律的な市民による「解放の政治」と位置づけた。インドにおいて、この市民社会は植民地エリートに限定的な領域である。対してインドで重要なのは、市民ではなく「統治される者」たちが、共同体の論理を活用しながら、主権者に対して「要求の政治」を行う「政治社会」であるとされる¹。

こうした背景のもと、冒頭で述べた今日のインドの市民運動は、自らを政治社会と区別し、「非政治性」を主張しながら活動を展開している。本論文では、「市民をめぐる運動」を、市民社会と政治社会の間を可視化するものとして、記述し、分析していく。なお、ここでいう「市民をめぐる運動」には、複数の意味が込められている。まず、本論文は、私が知り合った市民活動家に焦点を当てて、会議に出向き、キャンペーンをし、テストを受けるといった、個々の市民の動きを追う。それと同時に、市民というカテゴリー自体が、動き、形を変えていく運動の検討を行う。さらに、今日のインドで「ミドルクラスの市民運動」と呼ばれ

¹ ここでの整理はパルタ・チャタジーの議論を論じた田辺明生[2006]に依拠している。市民社会と政治社会について詳しくは第二章で論じる。

る「社会運動」は、これら複数の運動から形作られているのである。市民になる動きと、運動の動きを、バラバラの断片とするのではなく、部分と全体とするのではなく、動きの間の部分的なつながりに注目しながら描き出すことが、本論文が目指す民族誌である。

序論では、第一節で、経済自由化以降のインドにおける「新しい市民」と「新しいミドルクラス」についての先行研究の見取り図を示す。今日のインドでは、都市部のミドルクラスや英語メディアが市民社会の発展に希望を見出しているのに対して、サバルタン研究派の知識人は、市民社会の排他的で利己的な側面について批判的である。こうした先行研究の立ち位置を踏まえたうえで、「市民」と「ミドルクラス」の重なりあいとずれに着目する本論文の視座を示す。

第二節では、マリリン・ストラザーンの「部分的つながり」という概念を用いて、本論文の視座を理論的に位置づける。ムンバイの市民運動について理解するためには、欧米の市民社会論が前提としている、自律的な個人が集まって作る社会という枠組みを当然視することはできない。その際に参考になるのは、人類学や南アジア研究が取り組んできた、西洋とは異なる人の在り方についての民族誌的な探究である。しかし、こうしたインドの固有性を強調する人格論は、外来の概念である市民社会の対抗軸として用いられることはあっても、インドの市民社会の分析には十分に活用されてこなかった。そこで本論文では、南アジアの人格論とストラザーンの理論を接続しながら、市民をめぐる運動を探究していく。以上を踏まえて、第三節で本論文の構成を示す。

第一節 新しい市民／ミドルクラス

I 「新しい市民」の活動

1990年代以降のインド国家は、さまざまな経済的、政治的改革を行っている。1991年に経済自由化が始まり、1993年には憲法改正による地方分権化と女性や「後進諸階級」へ議席や教育機会を与えるアフーマティブ・アクションの一つといえる留保制度の拡大が実施された。経済成長によって都市住民の消費生活は大きく変化し、分権化によって行政と市民との協働が模索され始めた。市民運動に端を発した2005年の「情報への権利法(The Right to Information Act, RTI)」により、政府の情報への市民によるアクセスが可能となった。都市のミドルクラスの間では、インド社会はよりオープンでアカウンタブルになり、市民が力を持ち始めたという感覚が共有されている。第一章で詳細を述べる、本論文で事例とする市民運動は、まずはこうした近年の流れの中に位置づけられる。

ところが、このような市民社会の活性化は、先行研究においては批判的に議論されている。そこでは、新しい市民運動は、公共空間の美化に焦点を当て、活動家達自身の生活や住環境の向上を謳っていることが特徴であるとされる。特に問題含みとされるのは、運動の主な課題である、都市の景観と環境を汚すスラムの撤去、歩道を塞ぎ歩行を困難にしている露店の排除、住宅地の公園や道路の整備などである²。

² インドにおいては、階級闘争としての社会主義運動、民族（独立）運動、「新しい社会運動」（主に西欧の文脈で、労働運動と区別される、女性やマイノリティ、環境問題を扱う運動）など

サバルタン研究者のパルタ・チャタジーは、「インドの都市はついにブルジョア化してしまふのか」[Chatterjee 2004: 131-147]と題された論考で、新しい市民運動に懸念を示している。この運動は、「まっとうな市民 (proper citizen)」であり住宅や財産の所有者であるブルジョア活動家が、都市のスラムや路上で生活するスクワッターや「侵入者」である貧者を排除し、自分達のために公共空間を取り戻そうとするものだという。こうした活動の一例として、カルカッタの「市民団体 (citizens' group)」による「公益訴訟 (public interest litigation)」が挙げられる。裁判所は、「線路沿いに住むスクワッターが湖を汚染している」という市民団体の訴えを受け入れ、彼らの居住地の撤去を命じた[Chatterjee 2004: 60]³。

他の先行研究においても、新しい市民運動は、経済自由化以降に力をつけた「消費者市民」としての「ミドルクラス」が、公共空間の支配を強め、貧困層・下層民の排除を強めているものとして議論されている[e.g., Baviskar 2003, 2011; Coelho et al. 2013; Fernandes 2006; Nigam 2011a]。アミター・バーヴィスカルは、牛やサイクル・リキシャ（とリキシャの運転手たち）を排除してデリーをきれいにしようと主張しながら、自分たちの自家用車が原因である道路混雑や大気汚染は無視しているとして、彼女が「ブルジョア環境主義者」と呼ぶ市民活動家の傲慢さを指摘する[Baviskar 2011]。政治学者のリーラ・フェルナンデスは、ムンバイにおけるジョギング道の整備や海岸の美化活動を事例に、マハーラーシュトラ州政府と「新しいミドルクラス」が排他的な「市民的空間 (civic space)」を作り出しているという。彼女は、分別的なクラスをベースに都市空間を管理したいという欲望に基づく新しい美学が、ミドルクラスという集団のアイデンティティを形成していると述べる。そして、こうしたミドルクラスの市民の論理は、卓越化と排除の実践を通して民主主義をより不平等なものに作り変えていると論じる[Fernandes 2006]。

同様の市民運動を扱った人類学的研究は、市民運動のプロセス、国家とのかかわり、言説形成や実践の詳細に注意を促してきた[Anjaria 2009, 2011; Ghertner 2011a, 2011b, 2011c]。アシャー・ガートナーは、チャタジーやフェルナンデスの議論が、「インドの都市の急速な変化の責任は、ブルジョア、消費主義、グローバル美学にある」ことを前提として、「新しいミドルクラス」の台頭をそうした『ワールド・クラス』美学の強化の根拠としていることを批判する [Ghertner 2011c]。彼は、1990 年代後半のデリーで、スラムの「違法性」が法

世界的な潮流と結びつきながら、活発な社会運動が展開されてきた。ポストコロニアルなインドにおける運動の特徴としては、アフーマティブ・アクションなどを含む政策の影響を受ける、宗教、カースト、トライブに基づく社会集団の構築とアイデンティティ・ポリティクスとの関係が挙げられている[石坂 2015]。本論文で扱うムンバイの新しい市民運動は、以後論じていくように、「新しい社会運動」やアイデンティティ・ポリティクスと部分的には関連しながらも、それらのカテゴリーには収まらない運動だと考える。

³ 1990 年代以前においては、司法においても貧困層が都市で働いて生きる権利は認められており、貧困層に同情的な判決傾向が見受けられたという。司法における変化はインドの他都市の事例でも報告されている。アーヴィンド・ラージャーゴパールは、ムンバイにおいてかつて広く認められていた不法露天商の「生計への権利 (right to livelihood)」が、市民が露天商に邪魔されずきれいな歩道を歩くための『無制限の』公共空間への権利 (right to “unrestricted” public space)」に凌駕されたと指摘する[Rajagopal 2002: 67]。

的に認められ、スラムの撤去を命じる判決が急激に増加した背景を、新自由主義のバイアスや反貧困層的な潮流というマクロで抽象的な説明ではなく、判決文と市民団体の請願書の言説分析をもとに示した。たとえば、「好ましい行為と見た目」を重視する「迷惑さ (nuisance)」という「美学的」なカテゴリーが、請願書に盛り込まれることで、スラム撤去の法的根拠になっていった。さらに、請願書に「科学的」証拠としての写真が添付されることで、スラムとスラムに起因する迷惑さは一体のものとして提示されていった。ガートナーは、スラム撤去を命じた判決は、計量可能な根拠によるのではなく、スラムがどう「見える (appear)」のかについての裁判官の主観的見解に基づいて下されるようになったため、「美学的」なものであるという。さらにガートナーは、スラム撤去に先立って政府が実態調査として行う「サーベイ」での調査員とのやり取りによって、スラム住民もまた「ワールド・クラス」美学を通して都市を見るように訓練されていくと論じた[Ghertner 2011b]。こうしてガートナーは美学の具体的な内容とメカニズムを提示した。のみならず、彼の事例からはクラスを超えて断片的に美学が共有される可能性が読み取れる。ただし、彼が問題化するのは美的な主観に基づく新しい支配の体系であり、美学はやはり支配を裏付けるものとして議論されている。

このように、先行研究ではヘゲモニーを形成、強化する市民の活動に焦点が当てられてきた。そして、こうした市民運動を牽引するのは、従来とは異なる「新しいミドルクラス」だとされてきた。では、そもそもなぜこのミドルクラスの美学に焦点が当てられてきたのか。「古いミドルクラス」や「市民」と「新しいミドルクラス」はどのように異なり、重なり合うのか。次に、「新ミドルクラスの台頭」という言説について検討する。

II 「新しいミドルクラス」という集団

経済自由化以降のインドでは、「新しいミドルクラス」の台頭が注目を集めている。2億5000万とも3億人とも言われる巨大なミドルクラスが新しい市場の消費者として国際的にも期待され、広告や映画などのメディアでの表象が増えた。ミドルクラス向けのショッピングモールや高級マンション、道路などの建設も進み、ITや金融サービス業などでのこのクラスの活躍も取りざたされている。政治学、社会学、人類学などにおいても、現代インドにおける新しいミドルクラスを対象とした著作が近年次々と発表されている⁴。これらの著作では、一般的に数の多さが強調される反面、インドの人口においては15%ほどとされる少数派のミドルクラスが、インド市民の代表としてヘゲモニーを形成している過程を議論している[Deshpande 2003; Brosius 2010]⁵。

⁴ 経済自由化と消費生活の変化へ注目したミドルクラスへの関心は、以下の著作の題目にも表れている。例えば、『インドの新しいミドルクラス：経済改革時代の民主政治』[Fernandes 2006]、『インドのミドルクラス：都市的娯楽、消費、繁栄の新しい形式』[Brosius 2010]、『インドにおいてミドルクラスであること：その生活様式』[Donner 2011]など。[Baviskar and Ray 2011; Deshpande 2003; Ganguly-Scrase and Scrase 2009; Varma 2007]も参照。

⁵ 「ミドルクラス」を規定して人数を把握することは概念的にも実質的にも非常に困難とされている。所得や教育、趣味、カーズなどさまざまな要素がミドルクラスを規定する要因となり、

こうした先行研究では、何が「新しい」とされているのだろうか。経済成長によってこれまで貧しかった人々がミドルクラスに参入するというのが、「巨大化するインドのミドルクラス」についての語り口の一つだが、政治学や社会学の先行研究では、階級の上昇には焦点が当てられていない。むしろ、多くの研究が、留保制度などのアフーマティブ・アクションの成果を否定はしないものの、新しいミドルクラスは、高カーストの植民地エリート、そして独立後の官僚、公務員や専門家といった古いミドルクラスの社会経済的基盤の上に成り立っていると指摘している[e.g., Deshpande 2003; Fernandes 2006]。ここで新しいとされているのは、ひとつには 1990 年代以降の経済自由化とグローバル化という時代である。

「新しいミドルクラス」の時代は、国家主導型経済から消費主義へのイデオロギーの変化と関連付けられて、以下のように説明される。まず、開発政策の対象としての農民や労働者に代わって、都市のミドルクラスがインドを「代表する市民」であるという言説が主流化し[Fernandes 2006: xv]、貧困層ではなく都市のミドルクラスが自らを「普通の人 (common man, aam aadmi)」と主張するようになった[Baviskar and Ray 2011: 2]。さらに、植民地エリートのユートスを有する「古いミドルクラス」は、大多数が農民や貧民である国民を代表して国家の建設・開発に尽力する「責任ある市民」であったが、「新しいミドルクラス」は、グローバル経済に参入し「ワールド・クラス」のイメージを共有する「コスモポリタンな消費者」である[Deshpande 2003; Brousius 2010]。このため、「古いミドルクラス」によるリベラルな価値や再分配が否定されているのではないかと危惧されている[Donner 2011]。

対象の変化に関連して、社会学、人類学的な階級への関心の変化も挙げられる。「古いミドルクラス」の時代には生産関係に基づく階級が想定されていたのに対して、近年の研究では、ピエール・ブルデューの卓越化 (distinction) を用いて、血統のみならず教育や消費や趣味を通じた階級形成の過程に注目している。そして、人々がいかに他集団との、また集団内部での卓越化を行い、集団としての結束力やアイデンティティを形成していくのかに焦点を当ててきた [Brousius 2010; Donner 2011; Fernandes 2006; cf. ブルデュー 1990 (1979)]。ここでは、階級は実体的なものというよりは再生産はされるものの流動性もある集団として捉えられ、卓越化の基準となるさまざまな要素を指し示す「美学」に焦点が当てられていった。こうした流れの中で、それまで少なくとも表向きには誰にでも開かれていた「市民」というリベラルなカテゴリーとは異なる、「ミドルクラス」の美学を有する「消費者市民」が現れ、都市の公共空間の支配を強めているというのが、すでにみた今日の市民運動への批判である。

その定義は定まっていない。先述した「2 億 5000 万」という数字は、インドという新しい巨大市場の消費者として国際社会に期待されている際に語られる数、という文脈で示されており[Fernandes 2006: xiv]、「3 億」というのは、インド人口の 30%[Deshpande 2003: 134]、あるいは全世帯の上位 26%がミドルクラスという調査[Baviskar and Ray 2011: 2]からの概算である。なお、消費行動のみを見た場合、1995-6 年にミドルクラスの指標の一つとされる冷蔵庫を持っていた世帯は 9%以下、スクーターは 6%以下という調査結果もあり、30%という言説は多く見積もりすぎだともされる[Deshpande 2003: 138]。また、インド政府等の調査は貧困層に焦点を当て所得などを細かく分類している一方で、ミドルクラス以上については、「スクーターを持っている」レベルから大富豪まで一つのカテゴリーとされている場合も多い[Deshpande 2003]。

III 「市民」と「ミドルクラス」のつながり

ここでは、先行研究における「国民を代表する市民」としての「古いミドルクラス」から「グローバルな消費者」としての「新しいミドルクラス」への移行という直線的な図式を再考してみたい。先行研究においては、開発型国家経済から経済自由化／グローバル化への移行というマクロな政治経済的状況を背景に、経済力をつけた消費者であるミドルクラス市民が台頭し、利己的で排他的な市民社会が出現するという構図が想定されている。しかし、本論文で論じるように、「新しいミドルクラス」とされる人々もまた、国家や共同体への責任に基づいて活動している。さらに、先行研究は、「ミドルクラス」としての集団的アイデンティティと「市民」というカテゴリーを同一視して論じる。しかし、人々は「ミドルクラス」と「市民」を独自の形で分節化しているのである。以下で、これらの点を検討していく。

第一に、先行研究でも指摘されているように、「新しいミドルクラス」は突然現れたものではなく、新旧のミドルクラスには連続性がある。たとえば、両親世代が質素な公務員や専門家としての「古いミドルクラス」に分類され、自らが国際的なサービス業で活躍する「新しいミドルクラス」に分類されるという事例には調査中もよく出会った。ミドルクラスの生活を英語小説で描くムンバイ在住のベストセラー作家であり、近年「若いインド」を代表して反腐敗や能力主義などを旗印に市民運動にコミットしているチェータン・バガトが語る自らの回想ストーリーは、「古いミドルクラス」と「新しいミドルクラス」の一つの型を示している。

「普通のミドルクラスの家庭 (simple middle class family)」に生まれたバガトは、両親ともにデリー政府の公務員だった。家では常にお金がないと感じており、レストランに行くことなどめつたになかった。それでも、大多数のインド人よりいい生活をしていることはわかっていたという。インド工科大学 (IIT デリー) を卒業し、インド経営大学院 (IIM アフマダーバード) で経営学修士 (MBA) を取得するという典型的なエリートコースを辿った彼は、香港の投資銀行に就職する。在外インド人として豪華な生活を送る反面、インドの貧しさや不公平さ、腐敗について思いを巡らせる。そうした罪悪感を抱えながら、インドでの自身の学生生活をテーマにした小説を発表し、成功を収める。その後、モチベーション・スピーカーとしてインド各地の大学で講演を行ったり、新聞のコラムを執筆するようになり、社会変革のための執筆活動を開始している[Bhagat 2012]。

バガトの例にみられるように、家系の連続性のみならず、「インドという国家に責任を持つ市民」としての自己認識も、「新しいミドルクラス」に共有されている。ミドルクラスの排他的なアイデンティティ形成に焦点を当てた研究では、「市民」という自負の下に人々がさまざまな活動を行うことで、他集団や国家とのかかわり方を模索している側面を見落としてしまう。加えて、先行研究では、「新しいミドルクラス」が経済自由化によって、消費や自己責任に代表される新たな価値を獲得したという点が強調される。しかし、実際には従来からある価値や規範の特定の要素が、現代の新自由主義的な要素といくつかの点でスムーズに結びつくことで、異なる様相を示している点にも目を向ける必要がある。例えば、第

四章で論じるように、自分の家や自分のものを中心とする（「ソト」に対する）「ウチ」という概念は、（「公的なもの」に対する）「私的なもの」という西洋的概念と結びつきながら意味を変えていった。さらに現在の市民運動では、「ウチ」と「市民的公共空間」が部分的に重なり合っている。また、第五章で論じるように、今日の市民活動の場で重視される「奉仕（*sevā*）」というヒンドゥー的实践と、奉仕を介した人格形成は、新自由主義的な個人／企業家の価値と結びつき、影響力を強めている。これらは、「消費者市民の台頭」という説明のみでは理解できない領域である。

第二に、人々が「ミドルクラス」という集団として新しいアイデンティティを形成しているという主張も再検討する必要がある。「ミドルクラス」という言葉は日常的に非常に広く使われており、一つの結束力のある集団を成しているとは考えにくい。例えば、ムンバイでの私の予備調査の助手であり、「その他の後進諸階級（OBC）」という留保枠の対象となるカーーストに属していた男性は、八人家族が住むリビング、寝室一部屋、台所からなる彼のフラットを私が訪ねたとき、「ここはミドルクラスのエリアだから、（私が当時ホームステイしていた彼の）先生の家とは違うけど…」と少し気まずそうに前置きをした。他方、裕福なパールシー（ゾロアスター教徒）の有力者であるインフォーマントも、植民地期にエンジニアだった祖父や、官僚だった父について、バスを使うなど堅実で正直であったというエピソードを交えながら、「ミドルクラスとして生まれてミドルクラスとして死んでいった」と表現し、自らも「ミドルクラス」に属すと語る。

このように、さまざまに異なる時代や社会集団、生活レベルの人々が、「ミドルクラス」と称され、自らを「ミドルクラス」だと認識している。さらに、第三章で論じるように、バガトは自身や読者を「新しい」あるいは「若い」「ミドルクラス」として定義したうえで社会的提言を発信しているし、後述するムンバイの「先進的地域管理（ALM）」など、行政が「ミドルクラス」を念頭に置いて形作っている市民社会の領域もある。

ところが、市民活動家たちに彼らの運動が「ミドルクラスの運動」だと思うかと聞くと、しばしば「そうではない、ミドルクラスに限られた運動ではない」という答えが返ってくる。先行研究は、人々が「市民」として行う活動についても、美化運動や反腐敗運動など「新しいミドルクラス」という研究者のカテゴリーに当てはまる内容の場合、「消費者市民」による活動として分類してきた。そこでは、「ミドルクラス」が「市民」を語るのは単なる欺瞞やレトリックだと見なされているようである。しかし、本論文では、人々が「市民」というカテゴリーを使う意義を真剣に受け止めたいと考える。「ミドルクラス」という利益集団の一員としてのみならず、「市民」として活動が行われるという点に、市民をめぐる運動の重層的な特徴が表れているからである。

「市民」というカテゴリーの意義を捉えるためには、理念的にインド人は全員市民であるという独立インド国家の前提も考慮する必要があるだろう。ディペーシュ・チャクラバルティによると、インド独立時、大多数の住民が非識字者だったにもかかわらず普通選挙権を得て法的にインド市民となったが、同時に、それらの人々は市民になるためには教育されなければならない「ペザント」に留まった。この「歴史主義」（「ペザントはいまだ教育を受け開

発されて市民となる存在である」と「普遍主義」（「すべてのインド人は、識字者と非識字者にかかわらず、常に自治に適していた」）の対立が、現代に至るまでインドの市民の両義的状况を特徴づけているという[Chakrabarty 2008: 10]。この対比は、チャタジーのいう市民社会に属する「まっとうな市民」と政治社会に属する「統治される者」とも対応する[Chatterjee 2004]。しかし、今日の市民運動の場においては、市民によってペザントや非市民が教育されたり、市民として扱われたりするのみならず、非市民とされる人々も市民だと主張している。例えば、ムンバイの露天商問題についての集会で、議論の途中、ある市民活動家が露天商に向かって「私たちは市民です、あなたは何者ですか？（We are citizens, who are you?）」と発言したのに対して、露天商は「私たちも市民です（*hum log bhi citizens hain*）」と答えている[Anjaria 2009: 402]⁶。

市民をめぐる運動は、集団のアイデンティティに基づく階級表象としての「ミドルクラス」と、個化していく「市民」が、お互いに影響を与えながら変化していく動きだと考えられる。この相互作用を検討することは、自律的な個人が集まって社会を形成するという前提を再考することにもつながるだろう。インドの市民社会の人類学的な研究には、ミドルクラスの成員であり市民である人の在り方を、西洋近代的な枠組みを超えて問い直していくことが求められている。「市民」という宣言には、生まれで規定されるカーストなどの属性とも、経済で規定される階級とも違う、個人への志向性が表れている。こうした個を希求する動きは、伝統から近代へという進化軸に当てはめて評価すべきものでも、さらにはサバルタン研究が論じるように近代西洋的な個人主義の受容や模倣と切り捨てるべきでもない。むしろ、個へ向かう動きを理解するには、南アジア人類学における人格論の動態が参考になる。以上を踏まえて、以下では、「経済自由化時代の消費者市民としての新ミドルクラス」という定式から離れて、運動を捉えなおすための理論的検討を行う。

第二節 本論文の理論的視座

本節では、まず、「メラネシアの思考法」を介して、差異の関係性を別様に思考する可能性を示した、マリリン・ストラザーンの「部分的つながり」という概念を検討する[Strathern 2004]⁷。そのうえで、「インドの思考法」を探究したインド民族社会学が議論してきた人格論

⁶ ここでの「ペザント」は、実際の農民に限らず、インドのエリートや政府組織にも絶えず影響を与えている「すべての非近代的、地方的、非セクラーナ関係性と生活実践」を示す[Chakrabarty 2008: 11]。なお、「まっとうな市民」であることと「市民権」を有することの分断は、他地域でも議論されている。ホルストンとアパドゥライは市民社会のアクティブな成員としての「実質的な市民権」(substantive citizenship)と「国民国家の公式な成員であること (formal membership in the nation-state)」の違いを区別し、多くの社会で公式な市民権は実質的な市民権に直結しないという[Holston and Appadurai 1998]。

⁷ ストラザーン[2004]は、メラネシアの知見に基づいて西洋的な思考の枠組みをを浮き彫りにし、異なる知の在り方を実演するために、「部分的つながり」という概念を用いて『部分的つながり』という本を書いた。ここで参照する彼女の議論は、メラネシア研究を経由して見た西洋における「部分的つながり」である。メラネシアの素材の一例としては、パプア・ニューギニアの諸社会が相互比較とコミュニケーションを通して、互いが互いの部分になり、派生し、拡張していることなどがある。

と文脈についての議論を参照し、両者を接続させる本論文の理論的な視座を示す。

I 部分的つながり

近代西洋における多元主義的な思考の枠組みでは、部分は全体の一部であり、全体に包摂されている。そこでは、例えば社会という全体が、多くの異なる個人という部分から形成されている。あるいは、自然という全体があり、その諸部分として、さまざまに異なる方法で自然を解釈して制度を作る複数の社会がある。これに対して、ストラザーンが現代西洋における「部分的つながり」のイメージとして用いるのは、機械と身体というそれぞれに異質なものがつながって動いている、ダナ・ハラウェイのサイボーグである[Haraway 1991]。サイボーグにおいては、機械と身体の差異は二項対立ではなく、機械が身体という有機体の一部に組み込まれるのでもない。部分的つながりは、異質なものや不釣り合いなものが、どのように、ひとつのシステムや全体性に包摂されることなく、関連しながら生成していくのかについて思考することを助けてくれる。

ストラザーン[2004: 31–55]は、ハラウェイを参照しながら、「利益集団」として活動するフェミニストたちの論争を、部分的つながりの事例とする。「利益集団」という言い方は、特定の利害関心に基づいて世界を評価する偏った「視点」が存在することを明示している。これは、主張の党派性に限ったことではない。何を見ることができるのか、という問題は、私たちの身体の局所的で技術的な問題でもある。つまり、私たちはすべてを見渡す無限の視界を持っているわけではなく、霊長類の身体に限定的な仕方に対象の色や形を捉えている。さらに、何かを見るためには、眼球や脳、メガネやコンタクトレンズ、望遠鏡やコンピュータなどの「機械」が状況に応じて必要となる。同時に、そうした機械との技術的な接続状態や、接続を可能にする政治経済的状况によっても、見えるものが左右される。したがって、超越的な視点ではなく、この部分的なつながりによって成り立っている視点こそが、「客観的」といえる。さらに、視点が個人や集団に固有のものとして備わっているわけではなく、関係性を通じて形成される「客観的」なものだからこそ、当事者も分析者も、他者の視点と部分的につながることもできるのである[cf. 久保 2015: 15–25]。

部分的な視点は、他者の視点のためのポジションも確保する。例えばフェミニズムは、フェミニズム思想という一つの体系（ボディ）を築くのではなく、歴史学、心理学、生物学など外部の学問領域や、ラディカル、マルクス主義などの政治的立場と部分的につながることで成り立っている。そして、フェミニズムの知はそれぞれの学問や政治運動に活用される。そこでは、立場の異なる部分的なフェミニスト同士の論争が、実践上なんとかつながりながら、しかし相互にずれや断絶を生み出すことで、カウンター・ポジションに拡張する⁸。さ

⁸ カウンター・ポジションとは、対応するポジションのことであり、必ずしも対立する立場ではない。類似した例に、人類学者と資料との終わりなき対話が挙げられる。人類学者は何らかの問いに基づいて資料を分析する。しかし、その問いへの回答は、そもそもの質問が前提としていたポジションを後退させるような新たな質問とポジションを生み出す。ここにも、残余と拡張が繰り返されることによるポジションとカウンター・ポジションのつながりを見出すことができる[Strathern 2004: xxii]。

らに、学術的なフェミニストは、フェミニズム内部と外部のつながり方ゆえに、「ひとりの人格」にはなりえない。フェミニスト人類学者という人格は、フェミニストと人類学者という二つの側面を持ちながら両者を管理し使い分けているのでもない。両者は、人と機械のように、それぞれが相手を見るための異なる視覚を有しており、一方が他方の能力を引き出して拡張させ、カウンター・ポジションを作り出しているのである。ストラザーンによると、フェミニズム研究は、自らの内部に不釣り合いな外部の多声性を再現している点に、特徴と切れ味がある[2004: 31-55]。

ここにおいて、部分とは、同じ種類に分類される他の部分を足していくことで全体を形成するものではない。ある部分は、何かの一部でありながら、同時に異質な何かの一部でもある。本論文で取り上げる市民運動も、こうした部分的つながりを体現している点に、その切れ味がある。前節で述べたように、「ミドルクラス」という領域と、「市民」という領域は、常に同一ではなく、場合によってはカウンター・ポジションとなりながらも、部分的に重なり合うことで運動を動かしている。例えば、作家のバガトやムンバイ行政が「利益集団」としての「ミドルクラス」に訴えるのに対して、本論文で取り上げる美化キャンペーンや選挙運動は、普遍的で属性を問わない「市民」に訴える。さらに、それらの運動が展開していく実践において、活動家は、神や共同体との関係に基づく「ヒンドゥー」としての奉仕の精神を参照することで、市民的で個人的な責任を果たそうとしている。このように、それぞれ異質なものが、一方が他方を完全に包摂することなく、異なるポジションや視点を維持している。そして、運動の実践においては、その部分性と、「間にある」という性質が可視化されるのである。

II インド民族社会学と分人論⁹

こうした運動の実践を理解するためには、境界づけられた自律的な個人としてのみ存在するのではなく、複数の外部の関係性によって成り立っているムンバイの市民の在り方にも目を向ける必要がある。この点を探究するには、市民社会論とは一見断絶している、インドの民族社会学における人格論が参考になる¹⁰。したがって、以下では、まず外部との関係

⁹ 人類学における分人 (dividual) 概念の展開については、中空萌との共同研究に基づいている。なお、“dividual”は、「これ以上分割不可能な存在」という意味での“in-dividual”を前提にしているため、日本語で (個人) / 「分人」と表記すると意味が伝わりにくい。意味を明示するには、individual にも新たな訳語を当て、(不可分人) / 「可分人」とするなどの代替案がある[cf. 常田 2011]。しかし、「個人」が“individual”の訳語として浸透していることや、簡潔さ等を考慮して、本論文は「分人」を採用した。「分人」という表現は[平野 2012]などを参考にした。

¹⁰ 人のカテゴリーをめぐる人類学は、マルセル・モースが提唱した、法と道徳にかんする「人格 (person/personne)」と普遍的で心理学的な「自己 (self/moi)」の区分に依拠してきた[Mauss 1985 (1938)]。モースは、相対的な人格と普遍的な自己を想定したうえで、社会によって異なる人格を人類学の対象とした[Mauss 1985; デュモン 1993(1983)]。モースモデルの人格と自己をめぐる論争の焦点は、西洋近代的な枠組みを他者に当てはめて普遍化することと、異なる人々を他者として本質化することとの緊張関係であった[中川 2001; Rosaldo 1984; cf. Geertz 1983]。これを乗り越える試みとして、人格や自己を所与のものとするのでも、西洋的な主体を当てはめるのでもなく、個別の状況や相互作用のなかで意図や責任が割り当てられるプロセスに注目する手法が模索さ

から作られるインドの「分人 (dividual)」概念を振り返り、分人との関係から改めて「個人 (individual)」について考えていきたい。

インドの分人概念の起源は、1970 年代のシカゴ大学における象徴人類学的研究に遡ることができる。デイヴィッド・シュナイダーは、アメリカの親族を、「自然 (nature)」と「法 (law)」、すなわち「サブスタンス (substance)」と「コード (code)」という、二つの水準によって構成される象徴体系として論じた。そこでは、血のつながった親族 (blood relatives) は、実体的で時間や状況によって変化しないサブスタンスで結びついている一方で、婚姻による親族 (in-laws) は、法や慣習、行動規範 (code of conduct) によって関連付けられているとされる[Schneider 1980 (1968)]。

マッキム・マリオットは、サブスタンスとコードの概念を発展させ、南アジア的な人の在り方を論じた¹¹。シュナイダーの研究手法を引き継いだマリオットは、ネイティブ独自の世界を、西洋的な理論や常識の枠組みを用いることなく、内側から理解するという「民族社会学 (ethnosociology)」を提示した。方法の一つとして、南アジアの古典的文献と人々の行動の両方を、象徴的に (symbolically) ではなく文字通りに (literally) 読んで理解することが挙げられている[Marriott and Inden 1977: 229]。ここで、象徴人類学とは異なる試みがなされている。具体的には、モラル・コードが示された古法典ダルマ・シャーストラは身体に関する議論に満ちている一方で、医学書がモラルの質を扱っていることから、コードは身体的サブスタンスに内在しているといえる。したがってマリオットは、西洋的・二元論に基づくサブスタンスとコードは、インドでは相互に分けられない「サブスタンス＝コード (substance-code)」として一体として扱われるべきであると主張した[Marriott 1976]。サブスタンス＝コードは食物、性行為、儀礼、日々の会話や活動などを介してやりとりされる。そうした交換を通して、人は部分的に移動し、混ざり合い、変化していく。したがって、サブスタンス＝コードで構成されている人そのものが分割可能であるという観点から、「分人 (dividual)」という概念が提出された[Marriott and Inden 1977: 228]。

このように、インドの分人概念が示すのは、諸関係の間のサブスタンス＝コードのやり取

れてきた。他方、分人論は、これまで人類学の対象外とされてきた人の生物学的側面、とりわけ血や精液、食物など、人間を構成するサブスタンスに焦点を当て、サブスタンスのやり取りから作られる関係的で生成的な人の在り方を提示した。これは、社会的なもの (social) と生物学的なもの (biological) の関係自体を再考する試みであり、人格と自己論争が示したプロセスに注目する方向性を、よりラディカルな形で推し進めたものといえる。ところが先行研究においては、分人論もしばしば人格と自己モデルに当てはめられ、非西洋側の人格のヴァリエーションの一つとされてきた。そして、西洋と非西洋に対応する個人と分人という単純化された構図や、非西洋の本質化が批判されてきた[Carsten 2004; Josephides 1991]。しかし、分人概念は、土着の人格の記述概念としてのみならず、個人を所与のものとしてみなすことができない現代的な状況における問題発見的な概念としても意義を有していると考えられる。

¹¹ サブスタンス／コード概念を最初にインドに応用したのは、マリオットの学生、ロナルド・インデンとラルフ・ニコラスである。彼等は、ベンガルの親族関係において、コードは身体的サブスタンスに埋め込まれているとし、「生物遺伝的サブスタンスによって定義される『自然』の水準と、行動規範 (code for conduct) によって定義される『法』の水準は区別されない」[Inden and Nicholas 2005 (1977): xv-xvi]と主張した。

りによって形成される人の在り方である。その後、マリオットの分人は、ストラザーンによってメラネシアに再文脈化されることで、地域的文脈を超えて人類学的な理論として注目されることになった。ストラザーンにとって分人は、サイボーグと同様に、人の「部分化可能性 (partibility)」[Strathern 1988, 2004]に焦点を当てることで、個人を所与の前提としない思考を可能にするものだった¹²。

III 文脈自由と文脈依存

本論文では、インドの分人概念をひとつの参照枠組みとして、現代インドの市民活動において生成されている人の在り方の考察を進めていく。分人概念を用いるのは、自律的な個人／市民が集まって社会を構成しているという前提から議論を始めるのではなく、集団との関係に埋め込まれ分配される分人と、そうした文脈から離れた個人との流動的な関係に焦点を当てるためである。以下では、分人や個人が位置づけられる文脈の動きについて検討していく。

詩人で文学者の A.K. ラーマヌジャンは、マリオットらが提示した、西洋とは異なる「インドの思考法」を探究する「民族社会学」に、独自の方法で答えている。ラーマヌジャンは、「インドの思考法 (an Indian way of thinking)」というものがあるのかと問う論考で、数学者、天文学者であり占星術師であった彼の父親について回想し、父親の「非一貫性 (inconsistency)」が、近代科学的な教育を受けた青年時代の自分を戸惑わせたという¹³。ラーマヌジャンは、その非一貫性を、インド文化の文脈の動きを用いて説明する[Ramanujan 1989]。

ラーマヌジャンは、ユダヤ・キリスト教に基づく平等志向的で「文脈自由 (context-free)」な倫理をもつ西洋に比べて、ヒンドゥー教においては「文脈依存 (context-sensitive)」的な規則が支配的であるとする。文脈依存的な状況は、インドにおける法 (ダルマ) における理想型である。例えば、マヌ法典においては、王は、カースト、地域、家族などによって、異なる法を規定するべきだとされる。さらに善悪や正誤を司る「コード」でもある「ダルマ (dharma)」は、その人を取り巻く時空間や関係としての「サブスタンス (dhātu)」に依存している。こうして、その人の属性や状態、周囲の環境といった「サブスタンス＝コード」の混ぜ合わせとして存在するのが分人である[cf. Daniel 1984]。

しかしインドでは、このような文脈依存状態が前提となっているからこそ、文脈から自由になることも希求されてきた。さらには、文脈自由を求める運動が、再び文脈依存のなかに

¹² ストラザーンは、西洋近代的な個人と権利の概念を前提とするマルクス主義フェミニズム人類学を批判し、メラネシアでは、外部に広がる関係性としての親族やジェンダーが、人の内部にフラクタルに畳み込まれていると論じた[Strathern 1988, 2004]。『贈与のジェンダー』において、ストラザーンはマリオットらのモデルに基づいてはいないが、単数でもあり複数でもあるメラネシアの社会や人の在り方について語るために必要な語彙として、マリオットの「分人 (dividual)」という言葉を用いたと説明している[Strathern 1988: 13, 348–349]。

¹³ シカゴ大学でマリオットの同僚だったラーマヌジャンは、1929年に南インドのマイソールでタミルのバラモン家庭に生まれた。マイソール大学の数学教授であった父親とは英語、母親とはタミル語、外ではカンナダ語をしゃべって育ったという[Dimmock and Ramanujan 1999]。

入れ子状に組み込まれていくという。ラーマヌジャンが「インド的思考」として示したこのパターンは、外部のものを取り込み、形を変え続ける多様な運動を捉えるために有効であると考えられる。

文脈自由を志向する動きの例としては、カースト体系を基盤としたカルマや輪廻転生から逃れる「解脱」や「現世放棄」の理念が挙げられる[Ramanujan 1989]。現世放棄は、学生、家長、隠者、現世放棄者と続く、理想的な人生の最終段階として目指されるものでもある[Kakar 2008]。ルイ・デュモンによると、現世放棄者は、西洋近代における世俗的な個人との対比から、「世俗外個人」といえる存在である。すなわち、「個人」になるには、世俗の、あるいは日常生活の文脈の外に出て、苦行者となる必要があった[デュモン 2001: 330–352]。ここにおいて、個人性は所与のものではなく、「現世」の家族や社会関係から自らを切り離して初めて達成されるものである。さらにデュモンも、ヒンドゥー教の重要な特徴として、「世俗的人間」と「世俗外個人／現世放棄者」の相互関係を挙げている。現世放棄者は生存のためには現実世界に依存せざるを得ず、彼らには世俗内の人間の教化にあたる役割があったという[デュモン 1993: 41–43]。例えば、宗教・社会革新はつねに現世放棄者によってなされてきた。デュモンが宗教革新の例とする「バクティ (*bhakti*)¹⁴」(信愛) 思想においては、帰依者は神／主に「参入」し、一体化する。バクティ運動では、この「愛、すなわち主への絶対的な帰依」のみが必要とされたため、カーストを超越し、すべての人へ救済が開かれた点が革命的であった[デュモン 1993, 2001: 330–352]。ラーマヌジャンは、バクティを、カースト、儀礼、ジェンダー、服装などあらゆる文脈そのものを否定する文脈自由な概念としている[Ramanujan 1989]。

さらに、バクティ運動の展開は、この文脈自由からの再文脈化も例示している。ジェイコブ・コープマンによる、2000 年代の北インドを中心とした、グルへのバクティ (*guru-bhakti*) に基づく献血運動について人類学的研究は、この動きを鮮やかに描き出す。グル・バクティは、精神的指導者としてのグルへの帰依であり、カーストやジェンダーに関わらず、すべての人に開かれているという社会改革的なバクティ思想を受け継いでいる。コープマンは、インドの宗教・社会改革運動のなかで、奉仕 (*sevā*)、現世放棄 (*sannyās*)、贈与 (*dān*) などの布置が、特定の人物の物質的／精神的状態を向上させるという目的から、社会全体の利益を志向するものへ変化したと論じている。重要な転換の例として、19 世紀末にラマクリシュナ・ミッションを創設し、ヒンドゥー教の近代的復興運動を率いたヴィーヴェーカーナンダ (Vivekananda) は、「現世放棄」を「社会奉仕」に結び付けた。自らを救済するための解脱を求め現世を放棄した苦行者の「禁欲主義」や「無私」の状態は、社会や人間性 (*humanity*)

¹⁴ バクティの概念を打ち出したのは、一世紀ごろ成立したとされる『バガヴァッド・ギーター』が最初であり、南インドのヴィシュヌ派での展開を経て、11 世紀ごろには哲学的に完成されたとされる[宮元 2012a]。北インドには、14 世紀から 15 世紀にかけて、サント (バクティの聖者) であるカビール (Kabir) やシク教の開祖ナーナク (Nanak) を介して広められ、低カーストの信者を多く集めた。これらの団体は 18 世紀以降「ジェントリフィケーション」が進んだが、コープマンの調査対象者である現代の信者の多くも経済的に不利な状況にいる人々が多かったという[Copeman 2012: 5–6]。

のための「無私の奉仕」へと転換された。コープマンが調査した、大規模な献血活動を推進する複数のグル教団においても、現世放棄の社会化が進められている[Copeman 2012: 67–68]。そこでは、儀礼や寺院への寄付よりも、社会の役に立つ献血を行う方が良いとされる。また教団の出版物などにおいて、献血は「人間性への奉仕 (service of humanity, *manav sevā*)」だと謳われる。ただし、信者にとって、人間性への奉仕とグルへの奉仕は二項対立的ではなく、お互いの目的に寄与する相互運用 (interoperability) が見出せるという。すなわち、献血を行う人は、特定のグルへの奉仕であると同時に、グルを介して、血液を受け取る不特定多数の人間性への奉仕を行っている[Copeman 2012: 100–103]。そして、文脈自由なグル／「人間性」へのバクティが進むとともに、グルを中心とした教団間の競争や、「ドナー人口」といった新しい文脈に依存した集団の枠組みが生成されている。

ラーマヌジャンは、M.K. ガーンディーが率いた独立運動や、カーストや宗教による差異を否定した憲法など、インドにおける近代化は、一見文脈依存から文脈自由への運動のように思われるが、それらもまた、既存の文脈依存的なパターンに組み込まれていくという。例えば、従来の関係性からは自由な外国語としての英語が、かつてのサンスクリット語の場を占め、法や科学、行政の媒介であり「父語」として機能していることや、コンピュータなどの近代的な道具が儀礼の対象となっていることが挙げられる[Ramanujan 1989]。

本論文の対象である市民をめぐる運動もまた、日常的关系性や文脈から切り離された、文脈自由な存在を求める動きの中に位置づけられる。しかし、こうした運動が作り出す文脈は、既存の文脈との関係性に基づいて、再文脈化されていく¹⁵。第二章で論じるように、カーストという文脈の解消を目指した留保制度は、新しいカースト概念を形成し、カースト団体によるアイデンティティの政治を生成してきた。そして、こうしたカーストや共同体に基づく政治的文脈のカウンター・ポジションとして、属性から自由な市民を掲げる新しい市民運動が立ち現われてきた。この新しい市民像には、ヒンドゥー的な文脈自由のイメージが重ねあわされてもいる。例えば、会社を早期退職したのち地域の市民活動を行う人々には「現世放棄」と「社会奉仕」を組み合わせた理想の追求が見受けられる。さらに、経済自由化後のイ

¹⁵ ストラザーン[1992, 2004]が論じた欧米の多元主義的な知的営為は、視点をなるべく多く足していくことで、全体に行きつくという想定に基づいている。視点を足すということは、ある事柄を特定の文脈に位置づけることでもある。ここでいう文脈とは、ある物事の背景や前提ともいえる。こうして新しい文脈を発見し、さらにはその文脈の文脈を探究していくことが、視点を足すということであり、その新しい視点からは、さらに探究すべき別の文脈が見えてくる。こうして、多元主義においては、視点が際限なく増殖していく。これに対して、部分的つながりが提示するのは、ポスト多元主義的な世界である。そこにおいて、ある視点を可能にしているのは、別の視点の存在であり、異質な存在との関係性である。そして、ある視点が別の視点の能力を引き出したり、覆い隠したりする。つまり、視点を足すことでたどりつく全体はない。フェミニズム研究やサイボーグは、異質な視点が实际的につながって動いて見せることで、ポスト多元主義的な部分的つながりを可視化している。

他方、ラーマヌジャンが示したインドにおける文脈依存と文脈自由の動きは、新しい視点からどんどん文脈を掘り下げていく多元主義とは異なり、文脈の循環的な動きを示している。ただし、ストラザーンが視点を足すことで文脈が変わると論じたように、文脈自由を経た後に戻ってくるのは、以前の文脈とは異なる。こうして、ラーマヌジャンの議論にストラザーンのポスト多元主義的を結びつけることで、循環しながら拡張していく運動を捉えることが可能になる。

インドにおける市民には、企業家というポジションも含まれている。企業家の育成には、宗教やカースト、親族関係とは関係なく個人の資質を評価するため、「心理計測」が用いられる。しかし、この心理計測についての解釈が行われる場では、その人の外部の関係性を可視化する試みがなされるのである。これらの事例を用いて本論文で論じていくように、ムンバイの市民運動は、文脈依存と文脈自由を行き来しているというのみならず、その双方を見せることで、「間にある」性質を保持している。

第三節 本論文の構成

序論では、第一節で、現代インドにおける「新しいミドルクラスの市民運動」の位置づけを論じた。そこでは、サバルタン研究における市民社会批判を理論的背景として、独立後インドの温情主義的な開発型国家経済から 1990 年代の経済自由化への移行に沿って、消費者としてのミドルクラスが形成され、その結果、新しいミドルクラス集団としてのブルジョア市民社会が台頭するという発展段階が想定されている。こうした直線的な「新しさ」の議論に対して、本論文は、人々が市民として都市空間や他者や自らに介入しながら活動することで、「古さ」と「新しさ」を含みこんだ接続と分断からなる形象が作られていることを論じる。そのため、市民運動が、どのような要素のつながりから成り立っているのかを記述することを試みる。

第二節では、本論文の理論的立場として、ストラザーンの部分的つながりを經由して、インドの民族社会学の議論を検討した。インドの思考法を追及した民族社会学において、マリオットはサブスタンス＝コードからなる分人概念を提示した。これは、欧米の個人概念やシュナイダーが示した自然（サブスタンス）と法（コード）という枠組みと、インドの素材を結びつけることで、マリオットが展開したカウンター・ポジションでもあった。さらにラーマヌジャンは、サブスタンス＝コードの動きを方向付け、分人を成り立たせる文脈依存的な規則と、そこから自由になることを目指す文脈自由への運動の循環を提示した。これは、「インド的思考」のなかに、外部の視点を取り込みながらポジションとカウンター・ポジションを作り出す動きがあることを示唆している。

本論文では扱う市民運動は、異質なものが部分的につながって動いている、ハラウェイのサイボーグやストラザーンのフェミニスト人類学者のイメージのように、ラーマヌジャンが論じた文脈依存と文脈自由の動きを可視化する形象であると考えられる。本論文の各章では、文脈依存と文脈自由の部分的つながりに焦点をあてながら、今日の市民社会という形象を探究していく。以下に、本論文の構成を示す。

第一章では、まず、ボンベイ／ムンバイというフィールドを「脱コスモポリタン化」という流れに沿って説明しながら、文脈を変えていくコスモポリタン都市について論じる。商業の名の下に、さまざまな異なる人種やコミュニティで形成された「多様性」を誇った植民地都市は、極右政党シヴ・セナーの台頭に代表される暴力的なヒンドゥー化／土着化の波に襲われて、そこに適応（adjust）しながらも、「コスモポリス」であり続けている。今日のムンバイの市民運動は、ひとつの「多様性」の理想が敗れた後に、どのように差異と折り合い

をつけて生きていくのかという切迫した状況下での人々の実践なのである。こうした背景を踏まえたうえで、本論文の記述を支える現地調査の概要を述べ、主な事例とする三つのプロジェクト、Ⅰ 新聞の美化キャンペーン:「汚れとの戦い (Fight the Filth)」、Ⅱ 行政と市民のパートナーシップ:「先進的地域管理(ALM)」、Ⅲ 市民候補者の選挙運動:「ムンバイ 227」の概要を示す。

第二章「市民社会と政治社会」では、本論文の主題となる市民社会と政治社会それぞれのポジションを明らかにする。まずは西欧を中心とした市民社会論の展開と、それとの関係から生み出されたインドの政治社会論を検討する。つぎに、市民社会と政治社会がそれぞれ国家や都市行政の制度上にどのように現れているのかを記述する。具体的には、政治社会を支える制度としての留保制度と、市民社会を作ろうとする制度としての先進的地域管理 (ALM) を取り上げ、市民社会と政治社会の関連性を論じる。最後に、政治社会を、近代国家制度が作られる以前の、前植民地期や植民地期の制度との文脈から捉えなおす。以上の検討を通して、市民社会と政治社会の間を論じるという、以後の章における理論と記述の枠組みを示す。

第三章から第五章では、腐敗と反腐敗、ウチとソト、個人と分人という枠組みに沿いながら、市民になろうとする人々と、人々が作り出す運動の複数の形象を描いていく。

第三章「腐敗と反腐敗」では、市民による「反腐敗運動」をめぐる論争に焦点を当てる。2011年に盛り上がった反腐敗運動は、「非政治的」であることを掲げ、市場交換の論理を前面に出すことで、政治家や官僚の汚職や癒着を批判した。本章では、この動きを、個人の自己責任によって市場活動を促進させる「自由主義」的な自由と、ラーマヌジャンの示した関係性からの離脱を目指す「文脈自由」が合わさった「自由的なもの」を目指す運動として分析する。そのうえで、運動が「自由的なもの」を希求しながら、再度腐敗と癒着の両義的なつながりのなかに文脈化されていったことを示す。具体的には、まず、アンナー・ハザーレーの率いた反腐敗運動と、反腐敗運動への左派の批判の論点を整理する。つぎに、ハザーレーの運動から派生したムンバイでの選挙運動や心理計測、バガトのエッセイや小説を事例とする。これらの事例の検討から、ミドルクラスの人々が、腐敗とそれに反する「価値」という異質なものをつなげるイメージを形成していることを論じる。

第四章「ウチとソト」では、市民運動と公共空間の再編の関わりを考察する。西洋において、公共空間は、私的／家庭的領域と区別される、開かれた公的領域とされる。チャタジーに代表されるサバルタン研究の論者たちは、西洋的な「公と私」の枠組みを参照しながら、インドにおける「ウチとソト」の概念を練り上げてきた。吉祥で安全な「ウチ」の領域はきれいに保たれるのに対して、危険であり「ウチ」の反対として重視されない「ソト」の領域は汚くても構わないとされてきた。この「ソト」と「公共空間」の認識のずれが一因となったインドの公共空間の汚さが、植民地期以降、「市民意識の欠如」として問題視されている。本章では、「公と私」とは異なる「ウチとソト」という枠組みが、現在インドの人々の中でも広く共有されていることを確認する。そのうえで、植民地期以降のボンベイのフラット（集合住宅）の構造と現在のフラット単位の市民活動 (ALM) を事例に、西洋的な「公と私」の言説やそれに基づく物理的環境（住宅や行政機構）との接触の中で、「ウチとソト」

の意味が変容してきたことを論じる。ALMの市民運動では、「ウチ」から徐々に広がる延長線上に「公共空間」が想像されている。そして、市民意識を広めるという言説は、この「ウチ＝公共空間」を「ソト」へ広げようと訴える。しかし、美化運動など実際の活動においては、「ソト」を「ウチ化」するのではなく、その間を可視化する形式が作り上げられている。

第五章「個人と分人」では、市民を形作る運動に焦点を当てる。運動において、市民とは、「非政治的」であり、正直さや完全さ、分けられなさを意味する「インテグリティ」を有すべきだとされる。しかし、そうした個人としての市民の理想とは矛盾する関係性に埋め込まれた分人が、常に緊張を孕みながらも併存している。本章では、＜分人性＞という概念を手掛かりに、この運動を探究する。まずは、人々をデータによって管理する現代社会における＜分人性＞と、グローバルな状況下での社会の心理学化について考察し、本章の分析的視座を示す。次に、そうした枠組みでは捉えきれないムンバイの市民活動家の事例に目を向け、再度インドの民族社会学を参照しながらインドにおける分人性を考察する。そして、ムンバイ 227 の運動で用いられた「心理計測アセスメント」の事例を中心に、複数の分人性の接触と組み合わせの中で、個人の在り方が模索されていることを論じる。最後に、「奉仕」の概念を再考したうえで、奉仕による関係性と市民運動が作り出そうとする関係性の摩擦を検討する。

第三章から第五章に共通しているのは、各章の題目にある二項が、それぞれお互いのカウンター・ポジションになりながら、部分的なつながりを生み出していくことである。そして、ムンバイの市民運動が、全体化する誘惑に屈することなく、異質なもの同士の狭間を可視化しながら、市民社会と政治社会の間になんとか留まるという政治的な実践であることを明らかにする。

第一章 フィールドとプロジェクト

第一節 フィールド概要

*Zara hatke, zara bachke
Yeh hai Bombay, meri jaan*

*Duck a little, save yourself
This is Bombay, my love
C.I.D. (1954)¹⁶*

インド亜大陸の西岸、アラビア海に面する貿易港として栄えたボンベイは、インド最大の商業都市として知られ、植民地期より活発なアソシエーション活動に基づく市民社会が形成されてきたとされる[Kidambi 2007; Watt 2005]。悠久の歴史を自負する伝統的なインド・イメージに対して、ボンベイは近代的で進歩的なインドを表象する都市であった[cf. Khilnani 1997]。その歴史は、一般的にポルトガル植民地期から語られる。ポルトガル語のボン・バヤ（良湾）に由来するとされる地名「ボンベイ（Bombay）」は、しかし、1995年に原住民のコーリー漁民が信仰するムンバ（Mumba）女神にちなんだ「ムンバイ（Mumbai）」へ改名された。ボンベイからムンバイへの変化は「脱コスモポリタン化（decosmopolitanization）」の歴史として語られてきた[Appadurai 2000; Prakash 2010]。以下では、まずはこの広く共有されている筋書きに沿って、「コスモポリタン」な都市とその歴史を紹介し、その「多様性」を再考することで、本論文の背景としたい¹⁷。

I ボンベイ：コスモポリタンな植民地都市

ボンベイは、学術的な文献でも、一般書やメディアでも、「コスモポリタン都市」として描かれ続けている。島の都市であるボンベイの多様性や動態はしばしばニューヨークに喩えられ[e.g., Conlon 1995; Mehta 2004]、巨大な映画産業は「ハリウッド」にかけた「ボリウッド」の名で知られる。ボンベイは、さまざまな移民で形成されてきた都市である。そこでは「異なる言語、宗教、カースト、親族構造、名前のつけ方、祭礼の暦...服装や料理の違いが、

¹⁶ *Yeh hai Bombay, meri jaan (This is Bombay, my love)*という歌詞で知られる、1956年のボリウッド映画『犯罪捜査部（C.I.D.）』でスリの男がコミカルに歌う挿入歌は、2006年のムンバイ・ローカル列車爆破テロをテーマにした映画（*Mumbai Meri Jaan* [2008]）のエンディングにも流された。「ここで生きていくのは大変だ」から始まる歌詞は、ボンベイにはビルやトラム、車や工場、なんでもあるが、心だけがない。だから、ちょっと身をかがめて、賢く自分の身を守らないといけない、と続く。そんな困難と機会に満ちた大都市ボンベイへの愛を込めて引用され続けている歌。引用箇所は、ムンバイをテーマにした散文、詩、写真、漫画などからなるアンソロジー、*Bombay, Meri Jaan*[Pinto and Fernandes 2003]のエピグラフより。

¹⁷ 本節の記述の一部は、[田口 2010]に基づいている。

別々に、しかし近接して同時に存在」し、「精巧なモザイク」を織りなしてきた [Thorner 1995: xiii]。

なかでも特徴的なのは「商業のコスモポリス」としての側面である。植民地期のボンベイの商人層には、カルカッタ（現コルカタ）と比べ、多様な「人種」、「民族」、「コミュニティ」が混合していたという [Markovits 2008]¹⁸。ボンベイでは、人々は金稼ぎに忙しく、争いあうことはもちろん隣近所と知り合う時間もないと語られる [Punwani 2003]。ボンベイで育ったアルジュン・アパドゥライは、古き良きコスモポリスを以下のように記述する。

第二次世界大戦後のボンベイは、まさに商業のコスモポリスだった。人々は「ビジネス」（英語起源のこの言葉は、職業、取引、交渉、そして商業的なすべてのエントスを示す）を介して出会い、「ビジネス」を介して、居住地、民族、出身地などを横断するつながりを築き、再生産した。ボンベイでステレオタイプ化を免れたエスニシティはなく、すべてのステレオタイプはジョークになった。重要なのは、「カネの色」だった [Appadurai 2000: 631]¹⁹。

コンカン海岸地域に位置する七つの小島からなり、漁村が点在するのみだったこの地は、17 世紀以降の埋め立てによって徐々に一つの島となり、現在はインド亜大陸とつながった半島となっている。都市の形成は 1534 年にポルトガルがグジャラートのスルターン（ムスリム君主）からこの地を譲渡されたことから始まる。1661 年、ポルトガル王妹カタリーナがイギリス王チャールズ二世に嫁いだ際、ボンベイはダウリー（持参金）としてイギリスに贈られ、その七年後には東インド会社に貸与された。1687 年にはボンベイが東インド会社の拠点となり、数多くの商人が移住し始める（主にグジャラートからのパールシー、ヴァーニヤー [ジャイナ教徒とヒンドゥー教徒の商人カースト]、ボーホラー [ムスリムの商人コミュニティ] など）。19 世紀後半以降のボンベイは、デカン高原産の綿花輸出港として、またイギリスの工場制度を導入した綿業都市として、近代化を本格化させていった。17 世紀末には 1 万人程度だった人口も、19 世紀後半には約 80 万人となり、2011 年のセンサスではインド最大の 1800 万人以上を有する都市となった [Gururaja and Sudhira 2012; 井坂 2011]²⁰。移民の流入により都市は過密化し、現在では人口の半数以上がスラムに住むとされる [Appadurai 2000; Baud and Nainan 2008; Rajagopal 2002]²¹。

¹⁸ カルカッタでは、商人層がほぼスコットランド人とマールワール人に占められ、両者の敵対関係と、その他のインド人の排除が顕著だった。一方、ボンベイではイギリス人とインド人商人の関係はより平等で、インド人内部でも、パールシー、ヒンドゥー、ムスリム、ユダヤ教徒など多様なコミュニティの商人たちが活躍したという [Markovits 2008: 144-149]。

¹⁹ 「カネの色 (the color of money)」は、米ドル紙幣の緑色を意味する慣用表現である。ここでは「ビジネス」において、「肌の色 (人種、エスニシティ)」にかかわらず、カネ、現金が問題とされたことを意味している。

²⁰ 2011 年の国勢調査における大ムンバイ (Greater Mumbai) の人口は 18,414,288 人 [Census of India 2011 (<http://censusindia.gov.in>)]。

²¹ [Rajagopal 2002]は、人口の半数以上を占めるスクワッターが「不法占拠」しているのは、市の

イギリス植民地期、国民会議派による独立運動の重要な舞台のひとつであったボンベイでは、1947年の独立後も国民会議派支配が続いた。独立時、ボンベイはボンベイ州の州都となり、おもに比較的豊かな商人たちの言語であるグジャラーティ語話者と、低所得層労働者の言語であったマラーティー語話者が二大言語勢力を形成していた。当時、全国的な言語単位の州編成の動きにともない、主にマラーティー語圏において、「統一マハーラーシュトラ」を作る運動が興隆していた²²。これに対して、商工会議所との関連が深く、(グジャラーティ語話者が多数と考えられる)グジャラーティ、パールシー、マールワリー、ムスリム等を中心に構成される「ボンベイ市民委員会 (Bombay Citizens' Committee)」は、多言語・多文化都市としてのボンベイを強調し、ボンベイ州分割や、マハーラーシュトラ州帰属への反対を表明していた²³。1956年1月、インド政府がボンベイ州をマハーラーシュトラ州、グジャラーティ州、ボンベイ市(連邦直轄地)に分けると発表すると、数日間に渡って暴動が起きた。その後も反対議論が盛り上がりとともに、ボンベイ市の対立や混乱が深まった²⁴。最終的に、1960年に、ボンベイ州を独立地域として扱わず、言語地域を基準として、マハーラーシュトラ州とグジャラーティ州に分断されることが決定し、ボンベイ市はマハーラーシュトラ州に帰属することになった [井坂 2011]。州の分割は、近代的で合理的、「肌の色」よりも「カネの色」が大事というビジネス・マインドのコスモポリスを徐々に変えていく動きの一段階となった。

II シヴ・セナーとヒンドゥー・ナショナリズム

1960年代のボンベイ中心部では、主要産業であった綿工業の衰退と労働組合の弱体化により、労働者層であったマハーラーシュトラ人は職を失い不安定な状態に置かれていた。1966年、新聞漫画家であったパール・タークレが、新政党シヴ・セナー(マラーター王国の創始者「シヴァージー²⁵の軍隊」という意味)を設立した。シヴ・セナーは、不安定

土地の2%以下だとし、[Appadurai 2001]は8%としている。

²² 1911年のセンサスでは、ボンベイ市人口の内マラーティー語話者が54%、グジャラーティ語話者が21%(加えてグジャラーティ語の「方言」とされたカッチー語が4%)であった。数の上ではマラーティー語話者が多かったものの、グジャラーティ語話者が政治的、経済的に優位な立場にあった。このことから、独立前から言語での州分割を進めようとしていた国民会議派の計画において、ボンベイ市はマハーラーシュトラ州の帰属とならず、二言語地域として認識され、独立州の地位を与えられたとされる。マハーラーシュトラ語圏での運動の盛り上がりに対して、グジャラーティ語圏では、州設立運動は明確な形で表れていなかった。これには、グジャラーティにおいてM.K.ガーンディーによる「インド人」の団結を唱える民族運動の影響が強かったことや、言語州の論理を推し進めると、グジャラーティ語話者にとっても政治経済や教育文化の中心であったボンベイが他州に奪われることになるという懸念があったとされる[井坂 2011]。

²³ 他にもグジャラーティ語話者の議員が、1956年の州議会の審議において、「グジャラーティ」ではなく「ボンベイ市民(Bombayites)」であることを主張したという記録もある[井坂 2011]。

²⁴ 政府発表では、1956年1月16~2月20日までの警察との衝突による死者が76名。暴動には諸説あるが、主に州要求を行うマハーラーシュトリアンがグジャラーティ語話者を標的としたとも言われている。襲撃されたグジャラーティ語話者が39名、死者が3名とされ、人的被害は少なかったものの、グジャラーティ語話者の財産が多く奪われた[井坂 2011]。

²⁵ シヴァージー(Shivaji, 1627-80)は、17世紀半ばごろから西インドのデカン高原を中心にマラ

な低所得層労働者や失業者となったマハーラーシュトラ人を「大地の息子たち (sons of the soil)」と呼び、彼らの復権と雇用拡大を政策に掲げた。さらに、シヴ・セナーは、共産主義者（労働組合）や南インド人、ダリット（不可触民）などの「他者」を次々と攻撃対象としマハーラーシュトラ人の支持を広げたが、1980 年代後半は「ヒンドゥットワ（ヒンドゥー性）」のイデオロギーを取り入れて、反ムスリムの傾向を強めていった。

「ヒンドゥットワ」とは、ヒンドゥーの人びととインド国家を重ね合わせるヒンドゥー・ナショナリストのイデオロギーである。1980 年代以降のインドでは、民族奉仕団 (Rashtriya Swayamsevak Sangh, RSS) やインド人民党 (BJP) を中心としたヒンドゥー・ナショナリズム運動が興隆している。ヒンドゥー・ナショナリストは、「ヒンドゥー性」を、宗教を超えた国民の生き様であり、公的で包括的概念であると再定義し、有機的な全体性としてのヒンドゥー・ネイション（バーラト *Bhārat*）の確立を訴えている[中島 2005]²⁶。1992 年 12 月 6 日、北インドのアヨーディヤーのモスク（バーブリー・マスジッド）がヒンドゥー・ナショナリストに倒壊されたことにより、全国で暴動が発生し、数千人以上の死者を出した。アヨーディヤーは、『ラーマヤナ』の主人公ラーマ生誕の地とされ、その地に 1528 年に建設されたモスクはヒンドゥー寺院を破壊して建てられたものだと伝わっていた[中島 2005:106–125]。

これを受けて、数日以内にボンベイでも、抗議と怒りを表明するムスリムと警察の間での暴力的対立が起こった。警察はムスリムを武力で押さえつけるとともに、ヒンドゥーとの緊張関係を促進させ、200 人近い人々が殺された。その多くはムスリムであった。シヴ・セナーはその後、ボンベイ各地で集団儀礼を行うなどしてヒンドゥーのムスリムへの敵意を煽るとともに、ムスリムの居住地をリストアップしていった。1993 年の 1 月、ボンベイ郊

ーター農民らを軍事的に組織してムガル朝と戦い、マラーター王国を創建した。「後世もマハーラーシュトラの英雄として、19 世紀末の反英民族運動において人びとの精神的支柱となる」[内藤 2012]。1960 年のマハーラーシュトラ州設立後は、「州の父」として描かれており、剣をもって馬に乗ったシヴァージーの銅像、そしてシヴァージーの名をつけた道や学校、公園が州内に多数見受けられる[Hansen 2001]。

²⁶ 民族奉仕団 (RSS) やインド人民党は、「家族集団 (Sangh Pariwar)」を構成する主要組織としてヒンドゥー・ナショナリズム運動を牽引している。RSS は、西欧的な政教分離の言説を一部取り入れて、イスラームやキリスト教は私的領域に限定されるべき宗教であるという。すなわち、インド人は私的領域ではムスリムやクリスチャンであっても、公的領域では上述したように国民としてのヒンドゥーだということである。加えて、真理は一つであり、宗教の違いは真理の異なる現われに過ぎないというヒンドゥー的信念に基づいて「信仰の自由」を掲げる。こうして RSS のイデオロギーは、「インドのムスリムはすべてヒンドゥーである」といい、ムスリムやマイノリティを「差別」も「優遇」もしない（第二章で論じる留保制度などのアフーマティブ・アクションを認めない）「真のセキュラリズム（世俗主義）」を提唱している[see 中島 2005: 163–193]。

中央レベルでは、ネルーやガンディーに代表される国民会議派の支配が独立後 40 年続いたが（1977 年下院選挙を除く）、1989 年に下院選挙で過半数を失って以来、国民会議派の一党優位支配が崩壊した。その後、カーストや宗教アイデンティティに基づく諸政党が興隆する。そのなかで、インド人民党は、インド人口の約 8 割を占めるヒンドゥー教の票を組織化することを目指した[中溝 2012]。1998 年には、インド人民党を中心とした連立政権が誕生する。その後、2004 年と 2009 年の下院選挙では国民会議派連合が勝利おさめたが、2014 年に再びインド人民党が勝利した。

外のジョーゲーシュワリーのスラムで、ヒンドゥーの家族が何者かに焼き殺された。この事件への復讐として、シヴ・セナーを中心としたヒンドゥーの暴徒が、ボンベイ中のムスリム世帯や商店への襲撃、略奪、殺戮を行い、数日のうちに 800 人以上の死者を出した。市行政や警察もムスリムへの憎悪を煽り、シヴ・セナーと暴徒を組織的にサポートした。1993 年 3 月 12 日には、ボンベイのムスリム犯罪組織が、市内数カ所で 10 個の爆弾を爆破させ、ムスリムを含む 300 人以上の死者を出した [Hansen 2001; Patel 2003; Sharma 1995; 竹中 2001]。

州分割時の暴動などと比べても、ボンベイ暴動における政府や警察、政党や犯罪組織、さらには一般人の関与の深さと規模の大きさは深刻であり、人々の間にこれまでにない憎悪と恐怖が広がった。

III ムンバイ：暴動後のコスモポリス

We are individually multiple.
Kabir Mohanti in *Maximum City*²⁷

1995 年、シヴ・セナーはマハーラーシュトラ州においてインド人民党との連立政権を樹立し、州都ボンベイの都市名を「現地語」であるマラーティー語のムンバイに変更した²⁸。駅や空港、通りに使われていたイギリス風の名前も、次々にヒンドゥー的、マラーティー的な名前（その多くが「シヴァージー王 (Chhatrapati Shivaji)」の名を冠したもの）に変えられた。

ボンベイ暴動以後、しばしば「コスモポリス」のイメージとして喚起されるのが、混雑した通勤電車の風景である。ムンバイのローカル鉄道は、南北に通る 3 本の線（ウェスタン、セントラル、ハーバー）から成っている。都市の行政や商業の中心は、コラバやフォートなど最南端のエリアであり、植民地期から徐々に北に向かって住宅地やスラムが広がってきた。今日では、ターナーやナヴィー・ムンバイなど北西部の亜大陸側に隣接する都市とも鉄道でつながり、通勤圏となっている。ムンバイ都市圏の人々は、この鉄道を利用して、毎日北の家から南の職場まで、片道数時間かけて通勤する。

ボンベイ出身のジャーナリストで作家のスケトゥ・メーターも、ボンベイ暴動についての文章の最後を、満員電車のイメージで締めくくっている。メーターは、毎日パンを買ってい

²⁷ スケトゥ・メーターによる『マキシマム・シティ』(*Maximum City: Bombay Lost & Found*) [2004] のエピグラフより。この本は、14 歳でニューヨークに移住し、21 年後に家族と共に一時期ムンバイに帰ってきた著者の自伝的かつルポルタージュ作品である。2005 年にピューリッツァー賞の一般ノンフィクション部門にショートリストされた。ムンバイでは書店や海賊版を売る露店で必ず見かけたポピュラーな本。

²⁸ マハーラーシュトラ州は 1964 年にマラーティー語を公用語と定めている。多言語都市としてのボンベイについて、特にグジャラート語との緊張関係については、先述したボンベイ市／州の再編過程で示したが、さらには「原住民」であったコーリーの言語とマラーティー語も異なる。

た近所のパン売りのムスリム男性を焼き殺したヒンドゥーの青年(シヴ・セナーの「兵士」)に何度も話を聞いている[Mehta 2003, 2004]。こうした調査の中で、メーターは、スラムを中心に活動する NGO の運動家アサド・ビン・サイーフに出会う。サイーフもまた、暴動を調査する中で、人間がしうる最悪の行為を目の当たりにしてきた。メーターはサイーフに、「そうした行為ができる人間という存在について悲観的にはなりませんか?」と聞く。

「いいえ、全く」サイーフは答えた。「電車から指し出される手を見てください。」もしあなたがボンベイで仕事に遅れそうで、ちょうど電車がホームを出るところだったとしたら、ぎゅうぎゅう詰め車両に向かって走るあなたを引き上げようと、たくさん手が差し出されるだろう。車両から、まるで花びらのように、開いた手が伸びてくる。電車に沿ってしばらく走ると、あなたは引っ張り上げられる。そして開きっぱなしのドアの端っこに、足をなんとか乗せられるだけの小さなスペースが作られる。そのあとは自分次第だ。おそらく、指先でドア枠にしがみついて、線路沿いの柱で首をはねられないよう、体を外に反らしすぎないように注意しなければならない。でも、ここで何が起きたのか考えてほしい。仲間の乗客たちは、すでに家畜が法的に許されているよりも過密に詰め込まれ、風通しの悪い車内でシャツを汗でびしょり濡らして、そんな状態で何時間も立ちっぱなしでいながら、あなたのことを気にかけている。この電車を逃したら、上司に怒鳴りつけられるかもしれない。給料をカットされるかもしれない。だから、もうすでにひとりも入りこめないような車内に、スペースを作るのだ。そして、この接触の瞬間、彼らは、電車に乗ろうとしている手が誰のものなのかを知らない。ヒンドゥーか、ムスリムか、クリスチャンか、バラモンか、不可触民か、この街で生まれたのか、今朝着いたばかりなのか、マラバール・ヒルに住んでいるのか、ジョーグーシュワリーーなのか、ボンベイ出身なのか、それともムンバイか、ニューヨークか、そんなことは分からない。分かっているのは、あなたが黄金の街に向かっていることだけで、そしてそれで十分なのだ。さあ、乗れよ。彼らは言う。なんとかする (We'll adjust) [Mehta 2003: 337] (初出は 1998 年)。

暴動と都市名の変更後、ボンベイ／ムンバイを考察する論考が数多く出版された。そこでは、植民地期以降、華やかに語られてきたコスモポリタニズムは、エリートに限定的で排他的なものだったと反省的に振り返られてもいる[e.g., Patel 2003]。そうしたなか、メーターの記述も、エリートによるロマンチックな感傷が過ぎると思われるかもしれない。しかし、上の引用は、確かにムンバイの一面を捉えたものでもある。また、作家などのエリート層に限られた言説でもなく、私のフィールドワーク時にも、ムンバイはさまざまな宗教、コミュニティ、カーストの人々が一緒に暮らす「コスモポリタン」な都市だという説明は、多様な人々

によって何度も繰り返された²⁹。一方では、この電車で代表されるように、市場や映画館、街路など、そこにいる多数の人々の属性が無視され匿名性が前面に出る空間がある。そこでは押しのけられる時もあれば、手を引いてくれる時もあるというような、実質的な接触や交流がある。しかし、他方では、ここでメーターが書いているように、今触れている手が誰のものなのか、その人の宗教やカースト、居住地（高級住宅地のマラバール・ヒルか、暴動の主要な舞台となったスラムが広がるジョーゲーシュワリーか）を「気にしない」ということが、常に確認されるのである。

ただし、それぞれの匿名的な、あるいは公共的な空間に誰が入るのかという点にも差異は存在する。実際、私の調査対象であった市民活動家たちは、ほとんど電車を使わなかった（これには、2006年や2008年の電車や駅への爆破テロの影響も考慮する必要がある）。とはいえ、電車に乗らない人々も、レストランで食事をしたり、リキシャに乗ったり、市民活動を行う中で、都市空間のなかで、空間を変容させながら生きている。こうして、差異の喪失と差異の確認を繰り返しながら、「コスモポリス」をつくる日常的な営みが続いている。

アパドゥライは、シヴ・セナーの台頭と暴動に代表される「脱コスモポリタン化」の流れは、ボンベイの先進性、近代性を体現する市民社会が、地域主義化とヒンドゥー化によって脅かされてきた歴史であるとする [Appadurai 2000]。しかし、地域主義化／ヒンドゥー化の展開と、経済自由化以降の新しい市民社会の台頭は、いずれも従来の「腐敗」した国民会議派の政治や政治社会的関係性への批判を掲げて同時進行している現象でもある。また、ボランティアな奉仕団体としての右派ヒンドゥー団体の草の根の活動は、植民地期以来のインドにおける市民社会において重要な役割を果たしてきている。トーマス・ハンセンは、シヴ・セナーはインド民主主義の病理ではなく構成要素だと主張したが [Hansen 2001]、今日のムンバイにおける市民運動もまた、単にグローバルで新自由主義的な潮流によって外側から持ち込まれたものではなく、インドの政治的文脈における関係性への応答として生じている現象でもある。第二章で論じるように、独立後のインドでは、宗教、言語、カーストを基盤とした共同体単位の権利を主張する、アイデンティティの政治が興隆した。シヴ・セ

²⁹ むしろ、メーターの記述は、現地で流通する語りの型に近いと思われる。リアリスト小説とされるロヒントン・ミストリーの『家族の問題』(*Family Matters*) においては、通勤電車のエピソードが、メーターとは対照的に描かれている。スポーツ用品店 **Bombay Sporting** の経営者、カプール氏（パンジャービー、ヒンドゥー）は、普段電車に乗らない。彼はある日、電車に乗ろうとする人にたくさんの手が伸びることに、そして相手がヒンドゥー、ムスリム、ダリット、パールシー、クリスチャンかを誰も気にしなかったことに感動して涙を流し、ボンベイへの愛と希望を語る。そして、以後彼のスポーツ店ですべての宗教の祭りを祝うこと、さらには暴動によって敗れたボンベイの理想を復活させるため、市議会選挙に無所属候補（independent）として出馬することを決める。しかし、数か月後に、自家用車を売り払って実際に電車通勤をしようと試みると、誰も電車に沿って走るカプール氏が伸ばした手を掴んでくれず、彼はプラットフォームで転んでしまう。彼は、その原因を、自分の高価な身なりが原因だと考え、露店で服を買って出直そうとする。カプール氏は結局妻に反対されて選挙を諦める。そして、クリスマスに店でサンタクロースの服を着て子供たちへお菓子を配っているときに、看板にある「ボンベイ」という文字を「ムンバイ」に変えるよう要請してきたシヴ・セナーの成員といざこざを起こし、刺されて死んでしまう。ミストリーはボンベイ生まれのパールシーで、カナダで執筆活動を行っている [Mistry 2008 (2002)]。

ナーとボンベイ暴動は、その帰結の一つだと言えるだろう。

本論文で論じる市民の運動は、政治社会的なつながりやヒンドゥー的な価値を否定するものではない。しかし、同時に、共同体単位の暴力的な対立を支える政治社会からも、有機的なヒンドゥー国家による統一からも、距離を置こうとする運動である。市民の運動は、文脈依存的な関係性にではなく、文脈自由な個人に重きを置くことで、所与の属性による分断に抗しながら、市民社会と政治社会の間を行き来しているのである。

第二節 フィールドワーク

本論文は、インド西部、マハーラーシュトラ州の州都であるムンバイ首都圏で、2009 年から 2014 年に渡って約 20 ヶ月間行った現地調査に基づいている。2009 年 7 月～9 月と 2010 年 8 月～9 月の予備調査期間、および 2011 年 3 月～2012 年 1 月はナヴィー・ムンバイ市に滞在し³⁰、2013 年 1 月～3 月と 9 月～10 月、2014 年 9 月はムンバイ市に滞在した。なお、2014 年 9 月にはデリーでも補足調査を行った。

I 予備調査

博士課程での研究を開始した 2009 年当時、私はナヴィー・ムンバイ (Navi Mumbai, New Bombay) 市のヴァーシー (Vashi) を調査の拠点とした。ナヴィー・ムンバイ市は、ムンバイ市の混雑を解消するためのツイン・シティとして新しく開発された都市であり、ヴァーシーは、博士課程に入る前、一年半ほどインド企業で働きながら住んでいた馴染み深い町だった。2009 年と 2010 年の予備調査では、ヴァーシーの分譲フラット (private housing society) にマハーラーシュトラ人とコンカニ人の両親との三人家族で暮らす元同僚である友人の家に滞在しながら、ヒンディー語とマラーティー語の学習を進め、ボンベイにおける「コスモポリタン」性と、ヒンドゥー・ナショナリズムや地域主義について、主にヴァーシーの商店街に店を構える商人たちを対象にした調査に取りかかった。

シヴ・セナーがヒンドゥー・ナショナリスト的な政策を採用した一方で、2006 年には、シヴ・セナー創始者の甥であるラージ・タークレがシヴ・セナーを離党し、マハーラーシュトラ新生軍団 (以下、MNS) を設立した。MNS は、初期のシヴ・セナーが掲げたマハーラーシュトラ人中心の政策を引継ぎ、マハーラーシュトラ人の雇用確保を名目に、州外 (おもに北インド) からの移民迫害運動を展開した。2008 年 8 月には、MNS の活動家による、北インド人だとされる露天商やタクシー運転手への暴行がマハーラーシュトラに広がり、被害が大きかったプネーやナシックなどの都市では、数万人の北インド人が州を脱出

³⁰ 2010 年から 2011 年の長期調査においては、公立のムンバイ大学よりも「ダイナミック」だという現地の友人の勧めから、ターター財閥が母体であるターター社会科学研究所 (Tata Institute of Social Sciences, TISS) に所属した。エリート研究機関として知られる TISS では、インドの人文社会学界全体に言えることだと思われるが、左派知識人が強い。予備調査時の研究計画を教員に見せたところ、(サバルタンではない) 商人を研究対象とするのはインドでは「プログレッシブではない」とみなされるだろう」とコメントされた。TISS でのこうしたやり取りを通して、現地の社会科学者の雰囲気に触れる機会を持てた。

する事態となった。同月、MNS は、それまでムンバイで共通語として機能してきた商店の英語看板を、マラーティー語に書きかえるよう圧力をかけた。

当初の私のテーマ設定には、ボンベイ暴動を思い出させるような MNS の台頭の一方で、相変わらず「コスモポリタン」を掲げながら都市の日常生活が営まれているというギャップへの違和感があった。調査を進めるうちに、コスモポリタンと地域主義は二項対立的ではなく、独特の形でつながっていることが見えてきた。例えば、ヴァーシーの商店街では MNS の要求に対して、ほぼすべての英語看板がスムーズにマラーティー語化された。このことについて質問すると、大多数がグジャラート、ラージャースタン、ウッタル・プラデーシュなどの北インドからの移民やその子孫である商店街の店主や従業員は、「ビジネスを優先するため」、「ボンベイはコスモポリタンだから」というおなじみのフレーズを用いて、だからこそ、異なるコミュニティの要求に対してもアジャスト (adjust) するのだと説明し、地域主義的な現象を支えていたのである[田口 2010]。ここで見られる「コスモポリタン」の再文脈化は、本論文における市民への関心につながっていく。

II 本調査

2011 年 3 月から約一年間行った本調査において、私は徐々に市民の運動に焦点を当てていった。当時は、2008 年 11 月のムンバイ同時多発テロを経て、ボンベイ暴動において問題化された、主に国内のヒンドゥーとムスリムの「コミュニティ」な問題や、MNS の地域主義よりも、「国際的な」テロとの戦いに対峙するための連帯に人々の焦点が移っていたように思われる。私が予備調査で地域主義的なトピックを扱っていたのに対して、ムンバイの友人は、「以前はそういう問題もあったが、2008 年のテロでは北インド出身の警官が果敢に任務に当たったことが人々の心に訴え、ムンバイは一つに団結した」と語った。また、後述する市民団体、ムンバイ 227 のメンバーには、2008 年のテロ後に「何かしなければ」という思いから運動を始めたという人が多かった。

2011 年には、元軍人の「ガンディー主義者」、アンナー・ハザーレー (Anna Hazare) と彼の「チーム」である市民社会による反腐敗 (anti-corruption) 運動が全国的に盛り上がりを見せており、ムンバイでもデモや断食、座り込みが行われていた (第三章参照)。私は、反腐敗運動における市民社会という用語の使われ方と、活動家達の運動への専心に興味を持ち始めた。

その頃購読していた英字日刊紙最大手の「タイムズ・オブ・インディア (Times of India)」(タブロイド紙の「ムンバイ・ミラー (Mumbai Mirror)」とボリウッド芸能ニュース中心の「ボンベイ・タイムズ (Bombay Times)」がセットで配達される) は、チーム・アンナーの反腐敗運動を全面的に支持していた³¹。また、連日のように紙面を賑わす、スラムや露天商の排除と都市のジェントリフィケーションに焦点を当てた市民運動を報道する記事は、私

³¹ 『ヒンドゥスタン・タイムズ (Hindustan Times)』や『DNA』などのムンバイの主流英字新聞でも同様の傾向が見られた。他方クリティカルな左派系メディアとしての地位を築いている高級紙『ヒンドゥー (The Hindu)』は、インドの社会学者や知識人の批判的立場を報じていた。

が想像する「市民像」とは異なる、問題含みに思われるような活動を称揚していた。(北インド出身者が多いとされる) スラム住民や露店商への態度において、MNS と市民社会は共通しているように思われた。

2011 年の 6 月、私は「ムンバイ・ミラー」紙の一面に美化キャンペーンの開始を宣言する記事を見つけ、ミラー紙に連絡を取りキャンペーンに参加した。その後、キャンペーンで知り合った活動家を通じて、ムンバイの市民運動に関わる人々に出会った。以後もヴァーシーに住み続けたが、フィールドの中心は徐々にムンバイ市に移行していった。インフォーマントに会ったり集会に参加したりするため、私は他の多くのナヴィー・ムンバイ在住者同様、片道一、二時間かけて満員電車でターネーの入り江 (Thane Creek) を越え、ムンバイ市に通った。先述したように、私の友人やインフォーマントたちは公共の交通機関を利用せず、自家用車やタクシー、リキシャを利用する人々が多かったので、私の電車移動は「勇気ある行動」として面白がられた。2013 年以降の追加調査では、ムンバイ市内中心部の YMCA に滞在した。

本論文で取り上げる 3 つのプロジェクトに共通して、活動家達は高等教育を受けビジネスや専門職に就いている人々、あるいはそれらの職種を退職した人々が主である。一族の「出身地 (native place)」はさまざまであるが、自身はムンバイで生まれ育った人々が多い。ただし、「出身地」とのつながりは強く、年に数ヶ月という単位でムンバイの外に住む親戚や家族の元で過ごすことも珍しくなかった。中高年の活動家たちについては、子供が英米で教育を受けて、そのまま現地で生活しているという話を多く聞いた。そうした人々の間では、毎年数ヶ月から半年を子供達と海外で過ごし、残りの期間をムンバイで過ごすという二重生活も一般的であった。

活動家たちの母語は、「出身地」によってさまざまに異なるが (主にグジャラーティー語、タミル語、カンナダ語など)、インフォーマントの大多数は初等から高等教育までを英語ミディアムで受けており、読み書きや公的な場面での第一言語を英語とする人々であった。加えて、市民社会のキーワードは英語で占められているため (civil society そのものに始まり、politics, governance, partnership, transparency, accountability, integrity など)、活動家同士の会話は主に英語で行われた。ただし、英語と母語に加えて、国家の公用語であるヒンディー語と州公用語のマラーティー語は理解できる人が多いため、会話には数言語が混ざることが日常的であった。露天商の会話を再現する場合は北インドの言語であるヒンディー語、州の行政官の発言を引用する場合はマラーティー語というように、言語と発言者の属性を結びつけた話し方がされた。公の集会や会議で何語を用いるのかという問題は、毎回のようにその場その場で議論的となった。例えば、「市民候補者」の選挙運動の集会では、エリート主義というイメージを回避するために意識的にヒンディー語が用いられた。発言者が思わず英語で話し始めてヒンディー語に切り替えたり、司会者や参加者にヒンディー語で話すよう注意されたりする場面によく遭遇した。地域の市民と市行政との会議では、行政側は一貫してマラーティー語を用い、市民側は英語かヒンディー語を使うことが多かった。その際も、行政官がマラーティー語を使うことに対して、市民から不満や抗議の声が上げられた。フィ

ールドワークにおける参与観察では英語とヒンディー語を用い、活動家との会話やインタビューでは、基本的に英語を使用した。

活動家へのアプローチは、集会などで出会った人に直接声をかけたり、他の活動家に知り合いの活動家の連絡先を教えてもらい、携帯電話での通話やテキスト・メッセージ、Eメールで面会を依頼するという方法で行った。ほとんどのインタビューは活動家の自宅で行われたが、勤務先のオフィスに招かれたケースもあった。私が当時住んでいた郊外の元公営住宅では、水道水が一日数時間しか供給されず（その間に部屋のタンクに水を溜める）、建物の外壁は痛んだコンクリートがむき出しで、守衛もいなかった。1BHK（寝室1、居間、台所）の間取りの部屋に、五、六人の家族が住んでいることが一般的だった。地元での日常会話において、（卑下や謙遜を込めて）「ミドルクラス」と呼ばれる生活空間である。それに比べて、アカデミック、あるいはジャーナリスティックな言語で「ミドルクラス」とされる活動家達の家は、一日中水が出て（集合住宅の建物に備え付きのタンクがある）、建物ごとの自治会によってメンテナンスも行き届いており、敷地内に入る時と建物内に入る時など数回にわたって記帳や守衛によるチェックや居住者への電話確認を行わなければならない、室内は最新のショールームのようなインテリアで飾られ、雑然としたムンバイの外界とは全くの別空間という印象を受けた。

多くの活動家たちは地元の新聞を中心としたメディアの取材に慣れており、私が集会などで写真やメモをとっていると「報道関係者ですか？」と声をかけられることが何度かあった。私が「市民社会について勉強している学生」だと説明し、何度か会議や自宅に足を運んで顔見知りになってからも、メディアを意識した語り口は保たれていたと思われる。何人かの活動家とはインタビューや面会を重ね、家族の行事や日帰り旅行などにも参加させてもらった。そうした中でも、冗談めかしながらも「ジャパン・タイムズに記事が載るのはいつになるの？」といった会話が交わされた（実際、「ムンバイ・ミラー」には依頼を受けて一度記事を書いたことがある）。メディアへの発信は、社会を啓蒙し、意識を広めていくという活動家たちの市民的ペダゴジーに基づいている。このように説明すると、活動家たちのメディア向けの語り口は表面的なものにすぎず、それを文字通りに取り上げるのは深い民族誌的記述にはならないと思われるかもしれない。しかし、その形式を通して多くの活動家たちは私の調査を快く受け入れ、初対面でも数時間にわたって自分たちの活動や生い立ち、経歴などについて饒舌に語ってくれた。インフォーマントと私との関係は、指導する市民活動家とそこに耳を傾ける記者／学生という型にはまったものであり、集会や会議の観察データもインタビューのデータも、活動家が「表向き」に語る見解に基づいている。

本論文では、こうした活動家たちの語り口を主なデータとして用いる。それは、現実的に、調査対象が要求する形式に沿って調査と記述を行う他に研究者に成す術はないというのみならず、その要求される形式自体がしばしば調査対象の特徴を体現しているからである³²。したがって、表（の虚構）と裏（の真実）があるという想定から離れて、研究対象に向き合

³² 開発援助の「パートナーシップ」を調査するためには自らが「パートナー」になるしかなかったという[Jensen and Winthereik 2013]の記述も参照。

うことが必要となる。アナリス・ライルズは、研究対象としての「ネットワーク」における情報の欠如を、情報を足すことやその背後にある複雑な社会的現実を露わにすることによってではなく、その美学を「薄い (thin)」記述と抽象化によって再現することを試みた[Riles 2000]。この「ネットワーク」という形式のように、本論文で取り上げる市民活動の形式においては、方法と目的が一体となり、活動家たちの語り口が市民活動の重要な構成要素となっている。私に対するペダゴジーもまた、彼らの市民的行為として、また奉仕として行われたのである³³。

第三節 プロジェクト概要

本論文で取り上げるプロジェクトは、序論第二節でみた先行研究における「新しい市民／ミドルクラス」の運動に位置づけられる。特に本論文で焦点を当てる三つのプロジェクトには、ある活動家の言葉を借りると「ゴミから生まれた (born out of garbage) ³⁴」市民運動だという共通点がある。Ⅰ) 都市をクリーン・アップするキャンペーン、Ⅱ) 地域の「よき統治」を目指す住民運動、Ⅲ) 「腐敗」のない「誠実な」議会を目指す選挙活動は、それぞれ「ゴミ」と対峙する中で現れてきた。これらの運動は、スラムや汚物、政治社会的な汚職やコネという文脈から自由になることを目指しながら、特定の市民社会の形象を生み出している。各プロジェクトが描く市民社会の形象は、Ⅰ) 特定のメディアを介したイメージが喚起する市民社会、Ⅱ) 行政が作り上げようとする市民社会、Ⅲ) 代表性民主主義に異議を唱える市民社会という、異なる文脈に基づいている。そしてこれらのプロジェクトは、実践のレベルでは相互に関連しあっている。例えば、美化キャンペーンの評価者の一人が先進的地域管理 (ALM) の活動家であり、もう一人の評価者はムンバイ 227 の顧問であるというように、それぞれ別個の運動であるとともに、活動メンバーは部分的に重複してもいる。

なお、「グローバル市民社会」という観点からは、数も多く影響力の強いインドの NGO³⁵

³³ 予備調査での次のようなエピソードも、私のこうした感覚を支えている。私が商店街でガネーシャ祭の寄付について尋ねていると、「自分から寄付するのではなく、誰かが来てお金を持っていく」だとか「ボンベイはコスモポリタンだから、どんなお祭りでも祝う。寄付を募られたらとりあえずお金を渡す」という答えが多く返ってきた。そんな中、あるサリー生地店の店主は、私に「あなたの質問に今答えているのも同じこと。欲しいものがある人には、あげたらその相手が喜ぶのなら、あげる」と話した。ちょうどこの話を聞いているとき、店に物乞いが来て、店主が小銭をあげていた。物乞いにお金を渡すことは小売店では日常的な行為であり、この調査中にもこうした場面によく遭遇した。物乞いにお金を渡す行為、祭礼への寄付、私への協力が、同じ論理で説明されたのである[田口 2010]。

³⁴ 活動家とのインタビュー (2013 年 3 月 20 日) から。男性は市民の選挙運動や「先進的地域管理 (ALM)」(後述) に参与し、現在はフリーで NGO などのコンサルタント業をしている。彼の地区での複数の市民団体の歴史と相互関係について語る中でのコメント: 「要は、ボンベイの市民の運動は多かれ少なかれゴミから生まれたようなものだね」。

³⁵ ある報道によると、2010 年の政府の調査では 2009 年までに登録された NGO はインド全体で 330 万であり、小学校や医療センターの数よりも多い。州別では、ムンバイのあるマハーラーシュトラ州に最も多い 48 万の NGO が登録されている[The Indian Express, 2010 年 7 月 7 日]。ただし、非登録で活動している NGO の数はさらに多いと考えられる。なお、インドでは「政府系 NGO」と呼ばれる (語義矛盾のような) 政府の支援を受けた NGO も多く活動している。

は重要なアクターであるが、本論文で扱う団体は公式な NGO ではない。NGO のようなトランスナショナルな連携の強い確立した組織とは異なり、より身近な自分たちの問題に自分たちで取り組むことを目指す団体が本論文の対象となる。ただし、インフォーマントたちは、近所の人や学校教員など相手によっては、自らの自治会や夫婦単位での活動を NGO と称していた。また、各事例で取り上げる運動の参加者として、さまざまな登録 NGO のメンバーが含まれていることもある。

以下では、各プロジェクトのつながりがわかるように、私が活動家を介して調査に関わった軌跡にも触れながら、プロジェクトの背景と概要を述べていく。

I 新聞の美化キャンペーン：「汚れとの戦い (Fight the Filth)」

「汚れとの戦い (Fight the Filth)」は、2011 年に日刊英字タブロイド紙「ムンバイ・ミラー」³⁶が組織したキャンペーンである[Taguchi 2013]。「ムンバイ・ミラー」は、大判のカラー写真と扇情的な見出しを用いたポップな紙面で、芸能、スポーツ、健康に関するニュースを扱っている。ムンバイのローカル・ニュースに力を入れており、市民活動の取材やキャンペーンも大きく紙面を割いているという特徴がある。市民活動家達は、記事の切り抜きをスクラップしたり、オフィスに飾ったり、議論に用いたり、新聞記事を活用する。記者と活動家は知人も多く、活動家は紙面でインタビューを受けたり、記者の代わりに集会の様子などをレポートしたりすることもあった。

「汚れとの戦い」は、近年多くの新聞社が組織している、先進国並みの美しい「ワールド・クラス」都市を目指す類似のキャンペーンの一つである。これらのキャンペーンは、紙面において新しい時代の「私たちの運動」として提示され、「意識 (awareness)」を広めることに焦点が当てられるという特徴がある。「ムンバイ・ミラー」を有するタイムズ・オブ・インディア社は、インド独立 60 周年にあたる 2007 年に「始動するインド：私たちの時代が来た (India Poised: Our Time is Now)」と題されたキャンペーンで、過去の鎖から解放された、楽観的でダイナミックな新しいインド像を提示した³⁷。その後、新しいインドに見合うリー

³⁶ インド全国を対象に行われた 2011 年の平均読者数調査 (Media Research Users Council, <http://mruc.net>) では、『タイムズ・オブ・インディア (TOI)』が英字日刊紙で 1 位、『ムンバイ・ミラー』は 7 位に入っている。ムンバイという一都市のタブロイド紙であるということを考えると、かなり上位に食い込んでいると言える。ムンバイでは TOI とミラーが 1 位と 2 位を占めたと宣伝されていた。なお、すべての言語を含めた集計では、TOI が 6 位に入っている。

³⁷ ボリウッド映画界の大御所俳優アミターブ・バッチャン (Amitabh Bachchan) が演じた「始動するインド」キャンペーンの宣伝映像では、新・旧二つのインドが対立的に提示された。これに対してアルンダティ・ローイは「始動するインド」の妨げとなっているのは、古い、悲観的な、鎖となっている「もう一つのインド」、すなわち貧困層にあり、貧困層が貧しいのは彼らの意識のせいだとするキャンペーンの論理を批判する [Roy 2009: 165–166]。しかし、こうしたミドルクラスを批判する知識人の言説が運動に無関係だとはいえない。新中間層の社会的な感受性の低さを M.K. ガーンディーの運動の対極にあるものとして強く批判するパヴァン K. ヴァルマは、『ヒンドゥスタン・タイムズ』に「私たちのような人々 (People Like Us)」という隔週コラムを連載し、あるべき市民の姿を喚起していた[Varma 2007]。このことは、知識人による中間層批判がいかに新聞の言説に組み込まれ、中間層の運動のモラル的な基準を形成しているのかを示唆している。

ダーを選ぶ「社会貢献賞 (Social Impact Awards)」や「インドをリードする (Lead India)」キャンペーン等を次々と実施していく。2011 年 10 月には「ヒンドゥスタン・タイムズ」紙が「歩道のために戦おう (Fight for Our Footpaths)」キャンペーンを実施し、「ムンバイ・ミラー」も 2013 年の 3 月から 5 月に「歩くことを語ろう (Talk the Walk)」キャンペーンで、ムンバイで「最も絶滅の危機に瀕した種」である歩行者の安全や歩道整備の問題を取り上げた。主流の英語メディアは、こうしたキャンペーンを通して特定の市民像を提示してきた³⁸。こうしたメディアと共に立ち上がりつつある市民像は、序論でみたように、左派知識人からの厳しい批判を受けている。インドの新聞社の収入が広告に依存する割合は極めて高いため³⁹、大手新聞は「企業メディア」と呼ばれ、企業に対して無批判であり、消費者としての市民を育てる媒体であることが問題視されている。

2011 年 6 月 27 日、「ムンバイ・ミラー」の一面に、「市最大の美化運動」という見出しが躍った。見出しの上には「汚れとの戦い：七大学、BMC (ムンバイ市地方自治体)、そしてムンバイ・ミラーが開始する…」と書かれており、見出しの下には括弧に括られて「(あなたも参加できます)」という言葉が続く。記事の内容を見てみよう。

ありふれたシーンだ。弁当箱をきれいに拭いた後、その乗客は、ビニールと紙くずの塊を電車の窓から今にも捨てようとしている。本紙のジャーナリストが線路にゴミを捨てしないようお願いしたところ、彼女は記者を珍しそうに眺め、心理的障害 (psychological disorder) を患っているのかと聞き返した。

この電車のご婦人は一人ではない。都市を汚す人に注意しようとすれば、冷笑、疑念、不信の目を向けられる。国家の金融中心地でありながら、ここでは誰でも好きなところで唾を吐き、散らかし、ゴミを捨てることができる。つまるところ、ムンバイ全体がゴミ捨て場なのだ。

この都市が肥溜めになったことについて、都市行政を責めるだけでは不十分だ。我々市民 (citizen) も役割を果たさなければならない。ムンバイ・ミラーは、世界でもっとも才能があり、美しく、カリスマ的な人々で溢れる都市には、きれいでゴミのない状態がふさわしいと強く感じる[Menon and Reena 2011 (*Mumbai Mirror*, 2011 年 6 月 27 日)]

まずは、まっとうなことを指摘したら精神病扱いをされた、という事例を使って、ゴミを捨てる人 (彼ら) と記者 (我々) との断絶が示されている。また、「金融中心地」であり「才能があり、美しく、カリスマ的な人々」の都市が賛美され、「我々」の美的感覚にそぐわな

³⁸ タブロイドによる「民衆 (people)」の喚起がのちにシヴ・セナーの大衆動員につながる想像力を作り出したというプラカーシュの議論も参照 [Prakash 2010]。

³⁹ タイムズ・オブ・インディアの所有者の一人であるヴィニート・ジェインは、「90%の収益が広告から来ているのだから、我々は新聞業界ではなく広告業界にいるのだ」と語っている[Auletta 2012 (*The New Yorker*)]。

いものへの嫌悪感が表明されている。この挑発的なイントロダクションに続いて、キャンペーンの概要が示される。ムンバイ・ミラーと市行政（BMC）は、七つの「トップ・レベルの教育機関」とともに、「愛すべき都市」をきれいにするために立ち上がったことが記され、最後に読者へのメッセージが発せられる：「もっとも重要なことは、このキャンペーンは、これを読んでいるあなた、我々が読者にイニシアチブを取ってもらわなければならないということだ。我々は今まさに過去最大の市民主導の運動に乗り出そうとしているのだから」。

記事の説明によると、七つの大学から約十人ずつの学生がグループを組み、大学の近くのプロジェクト地域を三ヶ月担当する。キャンペーンの第一段階としては、BMCの清掃スタッフが掃除するのを学生が見届ける。最も重要だとされる第二段階では、ゴミを散らかすのは悪いことだという「意識を広める（create awareness）」とされた。

キャンペーンで最初に選ばれた七つの「汚い場所」は、主にムンバイ中心部である南部と西部郊外に位置した⁴⁰。選ばれた場所の区分は、スラム3、住宅地2、漁民居住区1、野菜市場1であった。これらの場所は、この企画の発案者であるミラー紙の記者（20代後半の女性）によって、記者の自宅の近所、活動拠点となる大学や学生の自宅の近所、以前仕事をしたことのある場所などの中から選ばれた。記者に選出基準を聞いて返ってきた答えは、「どこでも、とにかく汚い場所、ムンバイだったら汚い場所はどこにでもあるからね」というものだった。つまり、偶発的なアクセスの便利さと、「汚さ」が場所選択のポイントであった。これは、美化キャンペーンの名の下に、予め「我々（ヒンドゥーのインド人）」とは違う「貧しく汚いムスリム移民（「バングラデシュ人」）」を「ターゲット」とすることとは区別する必要があるだろう[cf. Fernandes 2006]。

キャンペーンは、プロジェクト・サイトでの「ドライブ」と呼ばれる数時間の活動を中心に構成されていた。毎回のドライブでは、一、二名のムンバイ・ミラーの記者と、一から四、五名のBMCの行政官が、学生グループに合流し、一時間ほど活動を行った。ドライブは毎回写真撮影が行われ、学生たちがスラム住民や露天商と話している写真や、マスクと手袋で装備している集合写真などが、学生のコメントと共に翌日の新聞に掲載された。ドライブの内容は場所やメンバーによってさまざまだったが、キャンペーン開始の記事で示されたように、1) BMCの清掃員が本格的にゴミ山を撤去する横で、参加者が手袋で多少のゴミを集めたり、きれいになった場所に植樹する段階と、2) フォロー・アップをして意識を広める段階、に分けられた。

「ムンバイ・ミラー」は、6月27日の開始日から8月半ばまで、キャンペーンの経過をほぼ毎日伝えていたが、後半はだんだん割り当てられる紙面が減っていった。キャンペーンの記事が紙面から消えて数週間後の9月3日、参加者はキャンペーンの修了証（certificate）の授与と写真撮影のために、ムンバイ中心部の図書館に集められた。この時まで、ほとんどの学生はこのキャンペーンから離れて、ガネーシャ祭の準備などクラブ内の他の活動に従事していた。

⁴⁰ プロジェクト・サイトのある地区は Churchgate, Dadar, Matunga, Bandra, Juhu, Andheri, Chembur の七か所であった。

キャンペーンは、「ターゲット」に対して市民が意識を広めることで都市を綺麗にするという構図を示したが、その実践のなかでは、第四章と第五章で論じるように、ウチとソト、自己と他者との関係性を巡る交渉と文脈化が浮かび上がった。

筆者は、「汚れとの戦い」のドライブに、2011年7月～8月にかけて、11回参加した。その際、学生ボランティア)、新聞記者、地域住民に聞き取りを行った。その後、キャンペーンの二名の評価者にインタビューを行った。

II 行政と市民のパートナーシップ：「先進的地域管理 (ALM)」

「汚れとの戦い」のキャンペーン終了後、私は、キャンペーンの評価者の一人として新聞からコメントを求められていた S さんにコンタクトを取った。彼は、「先進的地域管理 Advanced Locality Management、ALM）と呼ばれるプロジェクトに活発に関わっていた。

ムンバイ市行政 (BMC/MCGM) が主導する ALM は、地方行政と市民のパートナーシップに基づいた「良きガバナンス (good governance)」を進めるという事業である。バウドとナイナンは、都市行政の理論において 1990 年代には政府より民間の方がより効果的・効率的に都市サービスを提供できるとする新自由主義的なモデルが主流となったが、その後再び市場の要求から独立して政府が果たす役割が見直され、現在では地方自治体が市民と協働する「招かれた空間 (invited space)」に期待が寄せられているという [Baud and Nainan 2008]。類似の取り組みに、2000 年に開始したデリーの「パートナーシップ政策 (Bhagidari Scheme)」がある。これらの新しい制度は、「ワールド・クラス都市」を実現するためのジェントリフィケーションの一環として、「ミドルクラス」を行政に招き入れ、スラム住民などの貧困層の排除を強めていることが指摘されてきた。こうして、行政主導で、新しい市民社会のための領域が作られてきたとされる [Coelho, Kamath, and Vijayabaskar 2013; Ghertner 2011a; Singh 2012]。

ムンバイの ALM プロジェクトは、都市の美化と直結している。そもそも ALM は、1996 年に深刻化するゴミ問題に対応するために市民参加を要請するという目的で始まった。ムンバイ市行政では、ゴミ処理事業部に属する専任の行政官 (R さん) が ALM 事業を担当している。R さんは、ムンバイの大学でソーシャル・ワークの修士号を修め、オランダの大学院でガバナンスと民主主義についてのコースを受けている。上に引用したバウド (Isa Baud) はオランダで R さんの指導教官だった。

R さんからもらった市のパンフレットは、事業を次のように説明している。「良きガバナンスと行政サービス提供のためには、市民参加が不可欠」であり、ALM に参画する各地区においては、「住民は自分たちの地区の『生活の質』を改善するため市行政との密接な協力の下尽力する」ものである。市民には「緊急の問題と解決法を見極め、ボランタリーに市行政の手助けをすることが期待される」とある。さらには、「より簡潔でトランスパレントな手段」を提案することも市民に期待されている。パンフレットの文言からは、財政的、イデオロギ的な観点から再分配の限界に直面した国家が、ボランタリーで贈与的な市民参加を要求するという、西欧のポスト福祉国家的発想が読み取れる。すなわち、ここではアン

ソニー・ギデンズの「第三の道」[1999]で示されているように、福祉国家の役割の一部を行政と共に担う市民社会像が描かれている⁴¹。こうした取り組みは、西欧の文脈では、理念的に国家とは別領域であるべき市民社会を、国家へ組み込むものとして、問題含みともされる。しかし、もともと必要な行政サービスが提供されていなかったムンバイでは、ポスト福祉国家的アイデアのみが異なる文脈に導入されたと言える。ここでは、国家／行政と市民社会の緊張関係という構図は前提とされておらず、そもそも行政主体で新しい市民社会的なものが作られようとしている。

1996年から97年にかけて、郊外の一地区で最初のALMプロジェクトが試験的に実施された。市によると、1998年にはムンバイ全24区でALM事業が展開された。以後、既存のフラットの住民組織（Housing Cooperative Society）（第四章参照）などが中心となって、各地区で新たにALM団体としての登録が進められた。Rさんは、ALMを説明する中で、この事業は「ミドルクラス」や「アッパー・ミドルクラス」が住む区が中心になっていると述べた。私が2013年にRさんを訪問した際は、登録数のデータ更新作業中とのことだったが、既存のデータでは約700のALM団体が登録されていた。ただし、私が調査した時点でALM事業の盛り上がりはすでに下火であり、実際に機能しているALM団体はもっと少ないと考えられる。

本論文で主に取り上げるのは、Sさんの居住地であり活動拠点である「A」地区（仮称）である。A地区のALM団体は、2010年代にまだ活発であったグループのひとつだった。A地区は、植民地期の最初の郊外であり、当時のボンベイの最北端であったエリアにあたる。現在ムンバイの高級住宅地は南部と北西部に広がっているものの、このエリアは低層のフラットが立ち並ぶボンベイで最も古いミドルクラスの住宅地だとされる。Sさんの活動するALM団体は、すでに地域にあった住民組織を合わせた「市民連合（Citizens' Federation）」として2007年に設立された。会員登録の用紙には、「（過去あるいは現在において）政治的つながりがある人物」は会員になれないと記されており、市民活動の「非政治性」が強調されている。市民連合が連絡用のメーリング・リストとして使っているYahooグループ（2009年3月16日作成）に登録されているメンバーは2012年の時点で32名であった。代表者によると、A地区のALM（「市民連合」）の会員は50名ほどいるが、会費を支払って会議に参加しているアクティブなメンバーは15名ほどである。なお、会費は原則会員ごとに月50ルピー、年会費をまとめて払うと500ルピーであったが、唯一夫婦で参加していたSさん夫妻は、夫婦で一人分の会費を納めていた⁴²。

⁴¹ 「第三の道」[ギデンズ 1999]で示される方向性は、従来のイギリス労働党による福祉国家政策と保守党サッチャー政権による民営化政策の中間をとった労働党ブレア政権の政策を支えた。植村が指摘するように、そこで想定されていたのは「自発的結社」からなる市民社会ではなく、それまで福祉国家が担ってきた「公共的領域」（福祉と防犯）を地域共同体と第三セクターが請け負うことが期待された[植村 2010: 14-15]。

⁴² ALMは、行政の事業名であり、その事業に基づいて登録し、活動するそれぞれの団体もALMと呼ばれる。また、行政での登録上はALM事業開始前の各住民組織がひとつのALM団体として記録されている（上述した700のALM団体はこれにあたる）。それに対して、A地区の「市民連合」は、複数の住民組織などの団体をまとめたもので、その集合体もALMと呼ば

ALM の主な活動は区の月例会議である。会議には、10 数名の行政官と 10 数名の ALM のメンバーが参加し、市民側が露天商問題、歩道や公園の整備、ゴミ問題について苦言や要請を述べる。区の会議の前には、主要メンバーが持ち回りで自宅会議を開催し、次回の区会議で何を話題にするべきか話し合う。メンバーのなかには単独で「情報への権利」を利用して行政官にレターを提出したり、露天商や道行く人への教育・啓蒙活動を行う人もいた。

ALM の「招かれた空間」は、誰にでも開かれているという意味での公的な空間ではない。ALM の月例会議は、票田政治や政治社会の領域において数で勝負できるスラム住民などに比べて、自分たち市民の意見が適切に代表されていないと不満を抱えていたエリート／ミドルクラスに、選挙というチャンネルを通さずに、担当部門行政官と直接知り合い、交渉する機会を与えた。実際には、会議で要望を伝えても部署をたらいまわしにされてなかなか対応してもらえなかったり、自分たちが代表しているはずのミドルクラスの地域住民たちの協力が得られないことは多かった。しかし、効果が見えなくても、人々は ALM 活動に積極的に参加していった。

インドの政治社会において貧困層が隙間だらけの官僚制に向き合う中で汚職や人間関係を駆使して生存を図っているように、ムンバイの市民社会の事例からは、国家がミドルクラスに与えたこのチャンネルも隙間だらけであることがわかる。こうしたなか、ALM 運動に取り組む活動家は、都市空間や市民としての在り方について、新たな文脈を生成しているのである。それは、第四章で述べるように、新しく構築された「ウチ」の領域を維持／拡大しようとする試みであり、また第五章で論じるように、「奉仕」としての市民活動を通して人格の向上を目指す実践である。

筆者は、2011 年 10 月から 2013 年 2 月の間、A 地区の区役所での月例会議に 4 回、活動家の自宅での内部会議に 5 回参加した。2013 年の調査では、市民連盟の主要メンバー 11 人の自宅において、主に一対一でインタビューを行った。全員ボンベイ出身で、男性 7 名、女性 4 名である。ほぼ全員が高学歴で（修士号修得者 2 名、博士号 1 名）、英語で教育を受け、ビジネスや専門職に就いている（p.140 表 1 参照）。加えて、ムンバイの他の 4 地区の ALM／自治会の活動観察と活動家へのインタビュー、そして ALM 担当の BMC 行政官へのインタビューを行った。

Ⅲ 市民候補者の選挙運動：「ムンバイ 227」

Ⅲ－1 「ムンバイ 227」

アンナー・ハザーレーの「反腐敗運動（anti-corruption movement）」の熱狂のさなか、2012 年 2 月のムンバイ市議会議員選挙に向けたキャンペーンでは、政党に属さない、したがって「非政治的」でクリーンな「市民候補者」を支援する複数の団体が活動した。これは、「ミドルクラスの運動」としてメディアで注目を集めた反腐敗運動の機運に乗り、数の上で不利であり、ミドルクラスが関心を示さないとされてきた選挙政治の領域にまで踏み込んでシ

れている。本論文で事例とするのは、A 地区の「市民連合」だが、同様の ALM（単独の住民組織やその複合体）活動は、ムンバイの他地区でも展開されている。

システムを変えていこうという試みであった。市民候補者の活動主体のなかで、最も大規模だったのが、2011年に設立された「ムンバイ 227」と呼ばれる団体だった。私がこの活動について知ったのは、ALMのSさんに集会を知らせるEメールが送られてきたからだった。2011年の10月に、ムンバイ 227の初期の集会に参加したことから、調査を開始した。

ムンバイ市議会では227議席からなり、5年に一度の選挙では各選挙区から1議席選出される。約30%の議席は指定カースト等のために確保された「留保枠」となっている。また、2012年の選挙から女性の留保枠が約50%となった⁴³。2012年の選挙では、少なくとも5つの団体から、74名の「市民候補者」が出馬した。この新しい動きを新聞やテレビは大きく取り上げたが、結局当選したのは「市民候補者」は1名だけだった⁴⁴。選挙結果は、前回の2007年に引き続き、ヒンドゥー右派のシヴ・セナーとインド人民党同盟の勝利となった⁴⁵。市民候補者は選挙において大きなインパクトを与えたとはいえず、その後の選挙でも「市民候補者」の目立った動きはない。しかし、この市民候補者の運動を通して示された市民の在るべき姿は、矛盾や葛藤を含みながらも人々に広く浸透していると考えられる。

ムンバイ 227のキャンペーンサイトは、市の現状は「腐敗がはびこり、アカウンタビリティはなく、公費は無駄にされ、公共空間は消えつつある」とし、ムンバイ 227の「ミッション」として「高いインテグリティを有し、イノベーティブな思考ができる良い人々をシステムに入れることで、ガバナンスに TRANSPARENCY とアカウンタビリティをもたらす」と掲げた⁴⁶。ここで示されているのは、反腐敗運動、ひいては反留保運動とも共通する「能力主義」である。さらには、「高いインテグリティ」という言葉が示すように、問題の核心は人の気質にあるという、美化キャンペーンでも示された考え方が示されている。「良い人々」をシステムに送り込んだら、システムも良くなるとされており、かつ、「良い人々」というのは、性格や能力といった個人の問題とされるのである。

ムンバイ 227の中心メンバーのほとんどは、これまで NGO やその他の社会活動には関わったことがなく、建設会社経営者、投資家、科学者などの専門家や実業家の集団であった。活動の動機を尋ねると、複数のメンバーが、2008年11月のムンバイの同時多発テロを経験して、社会を変えるために立ち上がろうと思ったと答えている。その後、2009年の下院 (Lok Sabha) 選挙で、小規模政党 (Professionals Party of India, PPT 等) や無所属の候補者として立

⁴³ 2007年までは女性の留保率は33%。留保枠の詳細については以下の通り。指定カースト11議席(4.8%) (うち女性6議席)、指定トライブ2 (0.9%) (女性1)、その他の後進諸階級61 (26.9%) (女性31)、女性114 (50.2%) (うち一般カテゴリー76)。

⁴⁴ 当選した人物はムンバイ南部の高級住宅街から立候補し、My Dream Colaba という市民団体の支援を受けた弁護士だった。彼についてムンバイ 227 のメンバーの一人が後日語ったことによると、家族が右派/地域主義のシヴ・セナーの政治家であり、政党のサポートを得ながら独立候補者として出馬したのだという。

⁴⁵ 新聞報道[Times of India, 2012年2月19日]などによると、投票率は44.6%。全227議席中の当選議席は以下の通り (カッコ内はシェア率) : シヴ・セナー (21.7%)、インド人民党、インド共和党の合計が107議席、国民会議派 (21.7%) と国民会議党が65議席、マハーラーシュトラ新生軍団 (MNS) (20%) が28議席、その他が27議席を獲得。

⁴⁶ 当時のキャンペーン用サイト (<http://www.mumbai227.com>, 2012年1月26日訪問) は2014年11月には閉鎖されていた。

候補したり、キャンペーンに参加したメンバーが集まり、ムンバイ 227 が結成された。

ムンバイ 227 の組織は、この立ち上げに関わった中心メンバーからなる事務局（9名）、「著名な市民」からなる選考パネル（15名）、専門家からなる顧問（9名）とボランティアによって構成されていた。なお、事務局と顧問にはそれぞれ別地区の ALM メンバーが参加しており、ある顧問は「汚れとの戦い」キャンペーンの評価者の一人だった⁴⁷。

ムンバイ 227 は、団体が支援する「市民候補者」の選出方法に最も力を注いでいた。候補者の選出には、事務局メンバーは直接関与せず、運動に賛同した外部の人材育成（human resource, HR）企業、G 社にアウトソースされた。これは、プロセスの公平性を保つためであり、候補者を効率的かつ科学的に選出するためだとされた。さらには、グローバル企業の人事部のように人材を選考すれば、優秀な「市民候補者」を見極めることができるという考えに基づいていた。具体的には、2011 年のある日、G 社社長と出会ったムンバイ 227 のコア・メンバーが運動への参加を依頼して実現した。

ムンバイ 227 の理念に共感し、みずから市議会議員になろうと志望する無所属の候補者は、ウェブサイトから申請書を提出し、G 社による書類選考と「心理計測アセスメント（psychometric assessment）」による選考を経て、面接を受ける。面接に通れば、ムンバイ 227 公認の候補者となることができる。ムンバイ 227 事務局によると、合計約 180 名の申込みがあり、選考を経て市議会選挙に立候補した「市民候補者」は 54 名だった。こうして選ばれた「市民候補者」には、G 社による服装や話し方などのソフト・スキルの研修や、マラーティー語での公文書の書き方講習などが行われた。新自由主義的な企業家像を理想とし、新しい「インテグリティ」を持った候補者を選び育てることを目指した運動は、インドの都市部における人格への働きかけ方の一つの方向性を示している。

ムンバイ 227 については、2011 年の 10 月以降に調査を開始し、選挙期間中は集会やイベントへの参与観察（8 回）と参加者への聞き取り、活動家へのインタビューを行った。選挙から一年が経過した 2013 年の調査で、活動を振り返ってもらう形で、事務局メンバー、支援者、候補者へのインタビューを行った（計 16 人）。

III-2 「心理計測アセスメント」講座

G 社の代表にインタビューをした数日後から、会社が主催するさまざまな講座の案内がほぼ毎月 E メールで届くようになった。ソフト・スキルやコミュニケーション・スキル、リーダーシップなどの「公認」「認定」トレーナーになるための講座や、仕事の効率性向上の

⁴⁷ 顧問（advisory board）や選考パネル（selection panel）は、事務局メンバーが知り合いのネットワークを使って人選を行った。顧問には、「情報への権利（RTI）」運動に関わった活動家（ALM メンバーの一人）や、マングローブの保護などに関わる環境活動家（美化キャンペーンの評価者）の他、女性のラグ・ピッカー（金属などのゴミを集めて売ることによって生計を立てる人々）の組織化を行う NGO の代表や、教育に関わる人物などが選ばれた。彼等は、問題があった時の相談役という立場だったが、数人の顧問に聞いた話では、実質的にプロセスには関与していない。選考パネルについては、司法改革に関わる弁護士や有名な警官などの名前が掲げられ、人選基準には著名度や活動の長さ（年齢）がより重視された。

ための講座の中に、「心理計測アセスメント資格者になる (Become Certified Psychometric Assessor)」と題されたコースがあった。

2013 年の 9 月に、私は G 社内で行われた「心理計測アセスメント」講座を受講することにした。G 社の講座は 3 日間 (10:00~18:00) で税込 42,697 ルピー (当時約 67,000 円) という高額だった。期間中、参加者は連日複数のテストを受け (全 16 種類と謳われていたが、実際は 10 種類)、スコアを計算して、のちに解説を学んだ⁴⁸。各テストの「原本」も配布され、講座修了者には心理計測を行う資格が付与された。講義は「インド No.1 のトレーナーのトレーナー」の肩書きを使っている 50 代男性の G 社代表が行った。この回の参加者は 20 代から 40 代くらいの 7 名、内男性 3 名、女性 4 名 (G 社の新人 1 名と筆者を含む) であった。外部参加者はすべて企業の研修や人事のマネージャーであり、その中の数名は会社が費用を負担して講座に参加していたが、自費での参加者の方が多かった。これまでも類似のワークショップを受けている人が多く、2 名の参加者は以前も同じ社長の講座を受けたことがあると語った。

2000 年以降、G 社は年に 4、5 回この講座を自社で開催しており、依頼された企業に向いての出張講義も行っている。G 社社長の言葉では、「100 以上のグループ、7~800 人にこのプログラムを行った」とのことである。

筆者は、G 社の「心理計測」の 3 日間の講座を修了し心理計測アセスメントを行う資格を獲得したのち、補足調査として、2014 年 9 月にはムンバイで G 社とは異なり精神科医が主催し、心理カウンセラーが講師を務めた心理計測の講座を受講した (受講料は 3 日間で 6,000 ルピーであり、12 のテストの実施と解説が行われた)。また、デリーで個人講師が行っている二つの自己啓発の講座 (10 日間のコースと 1 日のコース) に参加した。すべての講義と資料の言語は英語であった。

以上が、本論文で取り上げる主な事例の背景である。第三章以降では、ここで記述したプロジェクトの関連する事例を横断的に組み合わせて議論を展開していく。事実関係については、本文を読み進めながら、この概要を適宜参照していただきたい。

具体的なフィールドの事例に入る前に、次章で市民社会と政治社会について論じ、本論文の事例分析の枠組みを明確化する。

⁴⁸ テストの名前や数え方についても一貫性がなかったが、修了証に記載されている 16 のテストは以下の通り。Managerial effectiveness, Managerial Style, Leadership Style, Personality Type, Interpersonal Orientation, General Ability Test-I, General Ability Test-II, Conflict Management, Salesman's Aptitude, Sales Supervisor's Aptitude, Team Effectiveness, Burnout Level, Stress Measurement, Supervisory Aptitude, Life Positions, Ego States.

第二章：市民社会と政治社会：複数の統治の相互関係

序論では、先行研究における現代ムンバイの市民運動の位置づけを明らかにしたうえで、市民社会と政治社会のつながりに注目するという本論文の方向性を述べた。本章では、そうした先行研究の立ち位置を生み出してきた、市民社会と政治社会の理論的な展開を検討する。そのうえで、インドの国家や地方行政の制度における市民社会と政治社会の関係を考察し、両者のつながりを論じる視座を示す。

第一節で、まず西欧の政治哲学的文脈における市民社会論のポジションを、二項対立的な諸関係における位置づけという観点から整理する。つぎに、人類学的研究やミシェル・フーコーの議論を参考に、相互作用に注目して市民社会を論じる立場を示す。第二節では、この市民社会論に対する政治社会論のポジションを明らかにする。サバルタン研究者は、西洋の概念に深くコミットしながらもそれに対して独自の理論を構築してきた。こうして、市民社会を西洋近代に固有の理論としたうえで、政治社会という概念が練り上げられていった。

第三節では、市民社会と政治社会の理念と、国家や地方行政における制度との関わりに焦点を当てる。そのため、政治社会的な制度の一つとしての国家的な留保制度と、市民社会的な制度の一つとしてのムンバイでの先進的地域管理（ALM）を事例とし、両者の関連を検討する。第四節においては、政治社会を、独立後のインド国家のみではなく、植民地期以前と以後の生モラル秩序やパトロン・クライアント関係との文脈において検討する。そのうえで、異なる時代や制度、統治の間を、人々がどのようなアナロジーでつなげているのかを考察する。

第一節 市民社会のポジション

序論で論じたように、経済自由化後のインドでは市民社会が活発化してきたと言われる。これは、一方では、資本主義化とブルジョアの形成により市民社会が成立するという近代西欧のモデルを用いて、新興国インドを発展軸に当てはめる議論である。また他方では、グローバル化と新自由主義が浸透する中、これに対抗する力としてグローバル市民社会に希望を見出す立場もある。これらの議論では、複数の市民社会像が想起されている。前者は国家から独立した市場経済の領域であり、後者では国家とも市場経済とも区別されるさまざまな市民団体のネットワークの領域である。ここでは、この混然一体とした市民社会像を関係性の中で整理することを試みる。

I 諸関係の中の対抗的市民社会

スディプタ・カヴィラージは、近代西欧における市民社会概念を、非西洋の視点から描きなおすという試みを行っている。その中で彼は、市民社会概念が、さまざまな二項対立を基に、何かの反対語として、特に、その時々政治的状況において抑圧的な構造や好ましくない状況に抗するための概念として、練り上げられてきたと論じる[Kaviraj 2001]。ここでは、カヴィラージが重要な対抗軸とする「自然状態」、「国家」、そして「共同体」との関係から

市民社会論を振り返る⁴⁹。まず、「市民社会 (civil society)」という言葉は、アリストテレスの「国家＝ポリス」としての「国家共同体」の訳語として 16 世紀末に英語に導入された。17 世紀の社会契約論においては、「自然状態」と区別される国家共同体の同義語として市民社会が用いられた⁵⁰。18 世紀には、市民社会は、古代人や未開人の社会に対して、近代人の文明社会として位置付けられた[cf. ルソー2008(1766)]。その後、19 世紀のドイツにおいて、「国家」とは明確に区別される領域として経済的領域が概念化された。ヘーゲル[2001(1820)]は、家族とも国家とも区別される、市場の競争の領域として市民社会を位置付けた。この区分はマルクスに引き継がれ、市民社会は資本主義社会における階級社会を指すものとされた。カヴィラージが重要だとする第三の対抗軸は、政治や経済の領域とは区別される社会の領域を想定した近代社会学による、「共同体 (ゲマインシャフト)」に対するゲゼルシャフトとしての市民社会である。後述するように、パルタ・チャタジーらに代表されるインドにおける市民社会の議論においては、家族やカースト、宗教などのさまざまな集合体を含む共同体の概念が一つの鍵となる⁵¹。

さらに、今日一般的に用いられている市民社会という言葉は、1980 年代前後に再活性化された概念でもある。この現代的な潮流としては、東欧のポスト社会主義国家における、国家の行き過ぎた支配に対抗する市民社会という構図がある。ポーランドの「連帯」に代表される民主化運動において、国家主義に対して、政治的な自由、私的所有権と市場を支持する概念として市民社会に注目が集まった。さらに、東欧の影響を受けた西欧では、異なる政治的立場の人々が、国家に抗する市民社会に希望を託しはじめた⁵²。例えば、新自由主義的な政策が浸透し、福祉国家が衰退していった 1990 年代以降には、福祉国家が担っていた役割

⁴⁹ 本段落の議論の流れは[Kaviraj 2001]や [Kaviraj and Khilnani 2001]に基づいているが、市民社会概念の系譜については[植村 2010]も参照した。

⁵⁰ ホッブズの自然状態は、人間の競争により万人の万人に対する戦争が絶えない状況であり、これを防ぐために国家主権が必要とされる[2014(1651)]。他方ロックにおいては、自然状態では万人が自由で平等であり、各人間は自分の身体という財産と、身体の労働から得た物への神聖な所有権をすでに有している。その所有権を強固に維持するために、争いを裁く制度を確立した状態が市民社会である。ロックの議論は、自由主義的な国家と市民社会の対立の発端とされる[2011(1690)]。

⁵¹ このように共同体と対比される市民社会と、北米のコミュニタリアンが論じる親密圏の延長としての市民社会は概念的にずれている。ロックとモンテスキューを出発点として市民社会の二つの潮流を論じるチャールズ・テイラーによると、今日の北米的市民社会の理解における民主主義の担い手としての自由な結社 (association) の役割は、モンテスキューの流れに属するトクヴィル[2005]がアメリカでの体験を基に論じたものである[Taylor 1990]。ロックの自由主義的な市民社会論とは対照的に、家族や近隣関係、教会や政党までを含む多様な共同性を基盤とした結社のネットワークとしての市民社会が、国家に対抗するという政治的役割を重視する立場は、現在のコミュニタリアン政治哲学者にも受け継がれている[ウォルツァー 2001(1995)]。

⁵² 1980 年代後半には、一方で、マーガレット・サッチャーのような右派が、純粋な市場競争を促進させるため、労働組合などの「利益団体」が国家と癒着する活動を批判し、市場社会としての市民社会を国家から切り離すことを主張した。他方で西ドイツの「緑の党」など環境問題を中心とした「新しい社会運動」を進める左派も、国家による官僚的な支配の強化や福祉国家による管理の浸透を批判し、経済的領域からも区別される新しい自律的な結社の領域としての市民社会を掲げた[Taylor 1990]。

を補完するためにも、非国家的結社のネットワークとしての市民社会に期待が寄せられた。加えて、ユルゲン・ハーバーマスによる市民的公共性の議論が注目を集め、「社会的なもの」の拡大と資本主義的アトミズムによって衰退した「政治的な」議論を行うための公的領域を復活させるという希望を込めて、市民社会の活性化が求められた [ハーバーマス 1994; Kaviraj and Khilnani 2001; Khilnani 2001]。「南」あるいは「第三世界」においても、さまざまな概念がこの市民社会という言葉に込められている⁵³。国際援助機関は、第三世界の国家を介さずに彼らが市民社会とみなす諸団体（企業、教会、労働組合や非営利団体など）と直接交渉することを好んでいるため、援助の受け皿としての政治的に正しい市民社会という領域が出現していると言える [Khilnani 2001]。

このように、その時々でのポジションは異なるものの、二項対立における何かのカウンター・ポジションとしての、また社会の発展段階を位置付けるものとしての、規範的な価値を帯びた市民社会の概念が生成されてきた。ただし、このように複雑に派生と拡張を続けてきた市民社会概念を、今日、二項対立的な図式で理解することはできない。そこで、以下では相互作用という点に焦点を当てて市民社会を考えてみたい。

II 相互作用から現れる市民社会

人類学的においても、東欧の体制変換を契機に市民社会や公共性に関する研究が活発化し、非西欧社会における民主主義や自由市場にまつわる概念の（再）流入と社会変容についての議論が展開されてきた。規範的な負荷が強いため厄介な市民社会というトピックを扱うにあたって、人類学者は「ローカル」な現場における具体性に焦点を当て、元の文脈から離れた概念の当該社会における受容と実践に焦点を当ててきた[see 神原 2011]。方向性のひとつには、市民社会を形成する多様な「アソシエーション」の実践に注目し、さまざまな社会にすでに存在している共同性を、西洋的規範に基づく「市民的なもの」とは異なる「対抗的」あるいは「サバルタンの」な「公共性」として理解しようとする研究がある [e.g., 中島 2005; 西 2009]。もうひとつには、市民社会を規範的な概念や実体的な機構とみなすのではなく、現地の人々がどのように市民社会という用語や象徴を（時には現地概念に置き換えて）理解し、再解釈しているのかを分析する手法がある[cf. Hann and Dunn 1996; Verdery 1996]。本論文では、基本的には後者の方針を取り、ムンバイの市民活動家の事例を通した「ローカル」な市民社会の理解を試みる。ただし注意すべきなのは、「ローカル」な市民社会は元の文脈から切り離されたうえで土着の発展を遂げたものではなく、そこにはこれまで概観してきた諸関係に位置づけられる市民社会概念とそれに付随する規範性が不均衡に織り込まれていることである。これは、以下で論じていくように、西欧の概念に深く関与してきたインドにおいては特に顕著である。

現代インドにおける市民社会を考えるにあたって、フーコーの議論は示唆に富んでいる。フーコーは、市民社会は 19 世紀以来の哲学的、政治的な言説において、「統治、国家、国家

⁵³ 1990 年代から 2000 年代初頭に興隆した南アジア研究における公共圏と市民社会の議論については[栗屋 2002]を参照。

機構、制度などに対し、自分を認めさせ、それと戦い...そこから逃れるような現実として参照されてきた」という[フーコー 2008: 365]。ところが、現代の市民社会とは、何かに外側から対立するものではなく、それに対して統治術が行使されるような、一つの新たな参照領域である。遍在する自由主義的な統治が、ホモ・エコノミクスが住まう市民社会を、統治するものとされるもの双方の自己制限を目指しながら運営する。すなわち、市民社会とは、近代的統治テクノロジーの一部をなすものなのである[フーコー 2008]。こうしてフーコーは、1980年代前後に西欧で盛り上がっていた、国家という悪の権力に抵抗する活気に満ちた良き市民社会という構図に対して、国家と市民社会はいずれも自由主義型統治技術が必要とする「相互作用による現実」の一部なのだと論じた[フーコー 2008; 箱田 2012]。さまざまな二項対立を前提とした対抗的かつ規範的市民社会概念に対して、フーコーの指摘は、「統治者と被統治者との境界面」に生まれる「相互作用的で過渡的な諸形象」[フーコー2008: 366]として市民社会を捉えることである。

本論文では、市民社会を「相互作用的で過渡的な諸形象」として捉えるフーコーの議論を参考にしながら、自由主義的な統治の領域に収まりきらない市民社会の形象について探究していく。人類学的な研究は、(新)自由主義が浸透した時代においても、権力の諸関係との相互作用の在り方にはさまざまな枠組みがありうることを指摘している。以下で詳述するように、チャタジーは、インドやその他の非西洋において自由主義的統治の空間としての市民社会の領域が非常に限定的なものとし、「市民」ではなく「統治される者」たちの政治実践の領域を政治社会として論じている[Chatterjee 2004]。また、アイファ・オングは、アジアの国家の内外で複数の権力や管理体制が多様に配分され、隙間を作りながら併存していることを示している[オング 2013(2006); see 中川 2014]。

さらに、こうした複数の統治実践の併存は、チャタジーが市民社会と呼ぶ領域の人々の実践にも見出せる。これらの異なる統治の領域は、重なり合ったり、視点によって一方が他方を覆い隠したりしながら、部分的につながっている[cf. Strathern 2004]。現代インドにおいては、国家から自由な領域とされながら、実は自律的な個人を作り出す権力の内側にある市民社会と、国家権力の統治対象として形成されながら、それを利用して要求や交渉を行う政治社会が、重なり合い、影響を与え合いながら生成している。例えば、市民社会の名の下に腐敗を批判する際、その理屈に政治社会的な関係性が埋め込まれていたり(第三章)、自立した個人としての市民の責任に訴えて都市の美化運動が行われる際、「奉仕」などの異なる論理がその原動力となったりする(第四章、第五章)。本論文では、この相互作用を、異質なものの同士の部分的なつながりとして分析していく。以下ではまず、相互作用を可能にする政治社会のポジションを確認する。

第二節 政治社会のポジション

I サバルタン研究を経由して

異質なものの同士のつながりには、概念を生成する研究者も部分的に接続されている。研究者は、特定の相互作用や権力の諸関係を見出し、名づけ、位置づける仕事を行う。カヴィラ

ージとスニル・キルナニは、固有の歴史における政治的圧力が、政治理論や概念のオリジナルな使用を導き出すという。そのため、「政治的思考は、落ち着いた、秩序だった知的内省ではなく、時に知的に切羽詰った行為（an act of intellectual desperation）」となる[Kaviraj and Khilnani 2001: 3–4]。ここには、何らかの実体的で経験的なデータを基に、研究者が外側から抽象的で普遍的な理論化を行うという認識とは異なり、歴史や環境に埋め込まれた「行為」としての理論化に注意を向ける必要が示唆されている。こうした観点から、以下では、市民社会という概念に取り組んできたサバルタン研究グループに焦点を当て、「西洋」と「インド」の知的相互作用のなかで特定の市民社会概念が練り上げられてきた過程を考察する⁵⁴。

初期のサバルタン研究（1982 年創刊）⁵⁵は、アントニオ・グラムシの用語「サバルタン」を、階級のみではなくカーストや年齢、地位など下位の従属状況にある人々を示す一般的な言葉として用い、「サバルタン」の主体性に焦点を当てることでエリート主義的な歴史記述を乗り越えることを目指した[グハ 1998 (1982)]。シリーズの創始者であるラナジット・グハは、植民地下の東ベンガルの農村で生まれ、カルカッタで歴史学を学び、マルクス主義に傾倒してインド共産党の活動にかかわった。その後イギリスで教鞭をとり、1970 年代から研究者仲間や院生とサバルタン研究プロジェクトを開始した。当時のインドは、農民の武装闘争であるナクサライト運動（マオイスト運動）の弾圧やインディラ・ガーンディーの強権政治などがあり、独立インドの民主化は失敗だったという絶望感が広がっていた [井坂 2002; 田辺 2009; Chakrabarty 2013]。こうした状況の中で、グハは、民衆革命はなぜ「失敗」したのかを解明するため、農民の反乱に注目した。そのうえで、従来の歴史研究が反乱を物理的苦痛に対する本能的、無意識的な反応、あるいはエリートや指導者の扇動への反応として記述してきたことを批判し、民衆の根本的、伝統的な意識や信念などの「文化」、そして「民衆の政治」を探究するという問題意識を掲げた[グハ 1998 (1982)]。初期サバルタン研究は、集団としてのサバルタンの自律性と主体性を前提として理想的な実体化を行っているとして、知識人によるサバルタンの代理表象について疑問が提示された。さらに、サバルタン研究は、自らが批判の対象としたはずの西洋的な歴史観やリベラルな人間観を支える、自己決定を行う個人としての主体性をサバルタンに付与したと批判された[O'Hanlon 1988]。

後期サバルタン研究の契機となったガーヤトリー・スピヴァクは、サバルタン研究を「脱構築」の仕事[スピヴァク 1998 (1985)]として、また「フーコーの歴史学」[スピヴァク 1998 (1988)]として、位置づけなおした。すなわち、それまで発展段階の移行として描かれてきた歴史を、サバルタン自身がエージェントとして引き起こす記号体系の変化として、その積極的な相互作用（active transaction）に焦点を当てて読み直すことにこそ、サバルタン研究の意義があると論じた[スピヴァク 1998 (1985)]。その後サバルタン研究は、フーコーやサイド

⁵⁴ 本論文では十分に議論を展開することはできないが、ここには、理論とデータ、あるいは「理論的／概念的なもの（the theoretical/conceptual）」と「経験的なもの（the empirical）」の二項対立が自明ではないこと、そして、両者の部分的なつながりを分析するという研究の可能性が示唆されている[cf. Jensen 2011; Strathern 2004]。

⁵⁵ 『サバルタン研究』シリーズは、1982 年に創刊され、2005 年までに第 12 巻が出版されたが、出版事業としては 2008 年に終了となった[Chakrabarty 2013]。

に影響を受けたポストモダンやポスト植民地主義の学問的流行の中で中心に注目を集めた。しかし、後期の展開は、主体が権力によって構築されるという側面が強調され、サバルタンを声を回復するという初期の指針を失い、言説分析や「エリート研究」に矮小化されたという批判を受けた。さらに、1980年代以降のヒンドゥー・ナショナリズムの台頭のなかで、サバルタン研究が共同体や宗教的価値を称揚していることも批判の対象となっていく[井坂 2002; 田辺 2009]。

サバルタン研究が権力と主体性の問題を探究していく背景には、研究者が置かれていた状況がある。シリーズ立ち上げ時期からのメンバーだったチャタジーとチャクラバルティは、サバルタン研究の30年を振り返るそれぞれの講演で、1970年代の時代の空気と自分たちの若さがこのプロジェクトに与えた影響について言及している[Chatterjee 2012; Chakrabarty 2013]。当時すでに20年ほどの教員生活を送っていたグハを除いて、創設メンバーは若手男性研究者の集まりだった⁵⁶。チャタジーは、研究資金がない中、二等列車で移動したり、お互いの家に寝泊まりしたりしながら、様々な学問的潮流を寄せ集めて、デリーの大学で「卓球の世界大会のラリーのような」激しい議論を交わしあったことを回想する。この青年たちに対して、グハは、個人の政治的な嗜好に関わらず、学界の内部で戦い続けるよう指導した。ラディカルな主張を行うためには、既存の専門的な規範にはすべて徹底的に従い、粗悪な学問呼ばわりされることだけは避けるよう、言い聞かせたという[Chatterjee 2012]。こうして、自ら西洋的学問規範の内部に留まりながら、そこからの拡張としての理論化が行われていった。

チャタジーやチャクラバルティは、後期サバルタン研究において、サバルタンの声が抑圧され断片化されてきた状況を説明するための植民地主義研究やインド人エリート・ナショナリスト研究を牽引していった。さらには、自分たちが研究者として西洋の学問的枠組みと言語を用いて議論するしかないという状況について思考を進めたうえで、ヨーロッパを普遍的な中心とするのではなく、固有の歴史を持つ具体的な一地域としてみなすこと、すなわち「ヨーロッパを地方化する (provincializing Europe)」[Chakrabarty 2008 (2000)]という課題を掲げていく。市民社会のルーツを論じたチャールズ・テイラーの論文[Taylor 1990]に対する返答論文で、チャタジーは市民社会を普遍概念として洗練させて非西洋の事例もそこに組み込めるようにするのではなく、市民社会という概念を「本来属しているべき場所——西

⁵⁶ チャクラバルティとチャタジーは、近年の回想の中で、自分たちが属していたのがきわめて男性的な友達グループだったことが、初期のサバルタン研究に独特の特徴を与えたと認め合ったという。さらにチャタジーは、女性研究者がいなかったためジェンダーの視点がなかったことは残念だったと述べる。しかし同時に、批判を受けて女性メンバーをグループに加えたころには、研究グループが当初持っていた、貧しいながらも論争的な雰囲気は失われたとコメントしている[Chatterjee 2012]。チャクラバルティによると、サバルタン研究の男性中心性は、1980年代後半にロザリンド・オハンロンに最初に批判された[O'Hanlon 1988]。同様にスピヴァクも、女性のサバルタン性について、またそもそもサバルタン研究グループにおける「主体」の認識についての問題点を指摘し、「サバルタンは語ることができるか」[スピヴァク 1998 (1988)]と問いかけた。後期サバルタン研究の理論的展開にはグループ内部からも多くの批判が寄せられ、グループを離れていく初期のメンバーもいた[Chakrabarty 2013]。

欧の社会哲学という田舎 (the provincialism of European social philosophy) ——に送り返したい」[Chatterjee 1990: 120]と宣言した。こうして、市民社会や市民は、インドからの近代西洋批判の焦点のひとつとなっていく。そこでは、一方でこうした枠組みは植民地期に構築されたものだと言主張しつつも、同時に「西洋と非西洋／インド」、「近代と反近代／伝統」⁵⁷という対立軸に基づいた議論が展開された。そして、西洋の「個人と市民社会」という枠組みに対して、インドの親族やカーストといった愛着と結束力の強い共同体を基盤とした社会の在り方が強調されていく[Chatterjee 1998; Kaviraj 1997, 2003]。チャタジーは、市民社会の概念を限定的に扱うことで、いいかえると、新たな分断と接続を介したつながりを作ることで、市民社会とは異なる政治社会という概念の作成を可能にした。

II インドの政治社会

以下では、チャタジーによる政治社会の概念を検討していく。まずは、インドにおける市民社会の可能性を論じるアパドゥライの議論との対比を見ておきたい。

グローバル化の理論で知られるアパドゥライは、現代インドを捉えるためには「パブリック」という言葉を西洋の文脈から切り離すことを提案し[Appadurai and Breckenridge 1995]、トランスナショナルな草の根の市民社会を概念化する議論を牽引してきた。アパドゥライは、グローバル化の下で国民国家の枠組みが揺らぎ不確定化が進む現代において、亡霊とユートピアがはびこっているという。どちらも国民国家のような「脊椎型」ではなく、グローバル資本にみられるような「細胞型」である[Appadurai 2006(2010)]。細胞型は、政治的ヴィジョンと偶発性に左右され、テロリズムや暴動にもなれば「深い民主主義」[Appadurai 2001]にもなる。アパドゥライのいう市民社会は、細胞型の世界におけるユートピアであり、「スラム住民の国際ネットワーク」のムンバイ拠点での NGO やスラム住民組織の活動は、そうした市民社会を現実にしようとする人々の営みだという[Appadurai 2001]。

このように「わたしたちはネーションを超え出るための思考をしなければならない」[Appadurai 2010: 211 (1993) ⁵⁸]というアパドゥライの呼びかけに対して、チャタジーは「ネーションの中」をみるべきだと答える[Chatterjee 1997]。チャタジーは、アパドゥライに代表される「グローバル市民社会」の議論は、国家を外側からチェックする近代西欧的な市民社会論のポストコロニアル版の延長だと指摘する。さらには、非西洋の実践を含められるようにするため市民社会概念を更新することも[cf. Appadurai and Breckenridge 1995]、異なる実践を西洋の枠組みに還元してしまうことだとして反対する。そのため、市民社会は、ヘーゲル・マルクスによる国家から切り離されたブルジョア社会の意味に留めておくことがより有効なのだという。この意味で、インドにおける市民社会は、植民地期にナショナリスト・エリートが「西洋近代の形式と本質の両方」を複製することを目指して、ナショナルなプロジェ

⁵⁷ 例えば M. K. ガーンディーの反近代の思想を「反市民社会」として読み直す論考[Chatterjee 1984]がある。

⁵⁸ 初出は *Public Culture* 1993 5(3): 411–429 に収録された “Patriotism and Its Futures”であり、改訂版が[Appadurai 1996]の8章に収録されている。ここでの引用は、アパドゥライ[2010]の藤倉による訳者解説における翻訳を用いた。

クトとして作り上げた領域である[Chatterjee 1997: 32]。チャタジーは、植民地期以降、「実際の『公衆 (public)』は市民社会が要求する水準には決して至らず、公衆一般に対する市民社会組織の機能は、自由な結社というよりはペダゴジーである」と指摘する[Chatterjee 1997: 32]。今日のインドにおいても、「住民のほとんど」は「まっとうな市民」とは考えられておらず[Chatterjee 2004]、「まっとうな市民」達は、その他の人々を教育する使命を自負している。

チャタジーは、国民国家の枠組みが問われているというなら、その構成要素を再検討するべきであるとし、近代西洋に限定的な市民社会ではなく、その他の多くの地域における民主主義と政治社会に目を向けることが重要なのだという[Chatterjee 1997]。政治社会においては、さまざまな策略、抵抗、流用を用いた集団間の調停が展開されている。こうした集団は、独立後のインドにおける民主主義（選挙動員）と開発主義（福祉の分配）が拡大、浸透した1980年代に、政策の対象である人口集団として、力をつけていった。

チャタジーは、規範的な市民社会とは異なり、時に「違法」で不透明な政治社会の方に可能性を見出す。私的所有を前提とする市民社会に対して、チャタジーが政治社会の一例とするのは、カルカッタの線路沿いを不法占拠する人々である。彼らは、生業や居住形態そのものが「良き市民」どころか法の外にある人々であり、自らもその立場を認識したうえで権利を主張する。こうしてチャタジーは、自律的な個人ではなく被統治者である民衆による、共同体に基づく政治社会こそが、インドのような非西洋世界の民主主義のあり方を示していると論じるのである[Chatterjee 1997]⁵⁹。

第三節 市民社会と政治社会の制度

前節で述べたように、チャタジーのいう政治社会は、近代国家制度との関係によって生まれたものである。そこで本節では、今日の市民社会と政治社会を、国家や都市行政の制度を通して検討する。具体的には、政治社会を支える国家制度の一つである独立インドの留保制度（Ⅰ）と、市民社会を形成しようとする現代ムンバイの行政と市民のパートナーシップ（Ⅱ）に焦点を当て、市民社会と政治社会の関係性を探っていく。

⁵⁹ チャタジーの政治社会という用語選択の背景には、アントニオ・グラムシによる「国家＝政治社会＋市民社会」[グラムシ 1995: 282]という構図があると考えられる。グラムシは、国家は直接的な統治機構（政治社会）に加えて、営利行為や私的活動を通して「支配階級の政治的・文化的ヘゲモニー」を形成する「調整された社会」（市民社会）からなるとした[グラムシ 1995: 265–299; 植村 2010: 253–258]。チャタジーは次のように言及している。「私がこの用語 [政治社会] を使うとき思い出さずにいられないのは、アントニオ・グラムシが『獄中ノート』において、政治社会と国家を等式で結んで議論を始めたものの、すぐに国家の領域を超えたところで生じざるを得ないあらゆる種類の社会的そして文化的介入の議論へとずれていったことである」[Chatterjee 2004: 51]。つまり、グラムシの概念を参照しつつも、チャタジーにおける政治社会では、「国家の領域を超えた」様々な活動が視野に入っている。ここからも、「ネーションの中で」というチャタジーの問題設定は、既存の国民国家を無批判に前提としているのではなく、国家概念を問い直す試みであるといえるだろう。国家から出発して、その構成要素として政治社会と市民社会を提示したグラムシの図式に対して、チャタジーの政治社会は、違法な活動や国家からはみ出た存在から逆射程することで、国家概念を問い直す契機を有している[cf. 中川 2014]。

I 留保制度と反対運動

まずは、インドにおけるアフーマティブ・アクションのひとつであり、「尊厳の再分配」を通して、個人の権利よりも集団間の平等の実現を目指した政策のひとつとして、留保制度を取り上げる[cf. Kaviraj 2003]。

インド憲法では、社会的に「後進」とされる集団の状況を改善し、不平等を是正するための「過渡的な」優遇措置として、高等教育入学、公的雇用、国会と州議席数における留保制度（reservation, quota-system）が定められている。憲法には、「指定カースト（SC）」（「不可触民」、「ダリト」）と「指定部族（ST）」が優遇政策の対象となることが明記されており、人口比に即した留保枠が定められている。しかし、憲法に「社会的・教育的後進階層」と表記される「その他の後進諸階級（Other Backward Classes, OBC）」が何を意味するのかについては、解釈が分かれてきた。カースト主義を否定するインド憲法の基本的な立場に沿って、1950年代以降、政府の委員会を通してカーストを基準としない後進性の指標が模索されてきた。しかし、有効な代替案が得られないまま、1980年に提出された「第二次後進諸階級委員会」（マンダル委員会）の報告書は、総人口の約52%が属する3743の宗教／カースト集団をOBCと認定した[De Zwart 2005; 孝中 2005]。

1990年に政府がOBCへの公務員職留保制度導入を発表した際は、激しい反留保運動が展開された。さらには北インドを中心にデモや暴動が起こり、大学生を中心とした若者による「抗議」の焼身自殺（self-immolation）に代表される衝撃的なニュースが全国に広がった⁶⁰。大手英字全国紙⁶¹は、読者層である、立場が不安定化した上位カーストの不満を代弁する形で、運動初期から反留保を明確に打ち出した議論を展開した。そこでは、憲法で否定したカーストを公的に追認することになる、低カースト内の有力者のみが利益を得る、能力主義に基づく（merit-based）公正な評価を脅かすものことになる、といった主張が展開され、都市のミドルクラスを中心に世論を形成した[押川 1994; cf. Kumar 1992]⁶²。なお、この時に形成された反留保と能力主義を訴える都市ミドルクラスの主張、そしてそれを批判する左派知識人という構図は、今日の市民運動を取り巻く言説にも強く表れている。第三章で論じる反腐敗運動をめぐる論争は、反留保運動において現れた対立関係が再浮上したものだといえ

⁶⁰ 自殺を図った159人のうち、63人が死亡したとされる。他に100名が警察との衝突の中で命を落とした。事の発端は、1990年9月19日、デリー大学の学生がデモ参加中に焼身自殺したことだった。本人に自殺の意思があったのかどうかは確定されていないが、その後数ヶ月に渡る自殺の連鎖を招いた[Dirks 2001]。初期の運動を率いていたのはデリー大学を拠点とする「反マンダル委員会フォーラム」であったが、自殺者の多くはエリート校出身ではなく中間下層の学生であり、反対運動との直接的な関わりも不明瞭な事例が多いという[押川 1994]。反留保運動を牽引した北インドビハール州における抗議や暴動については[中溝 2012]を参照。

⁶¹ 押川[1994]は *Times of India*, *Indian Express*, *India Today* を代表的な新聞として挙げている。英字紙に比べてヒンディー語紙では状況の報告が中心で、論説などは極めて少なかったという。

⁶² 留保制度が能力主義に背くという主張への左派からの反論として、ダルマ・クマールは（彼は留保制度及び左派の主張に批判的な立場だが）、そもそも能力が後進階級の置かれている環境に規定されているということに加えて、インド特有の理由付けとして、腐敗がはびこっているため、留保制度がなくても能力主義は実現されないという議論を紹介している[Kumar 1992]。

1992年に最高裁がカーストに基づく留保の合憲性を認めたことを受け、1993年に制度が実施された。具体的には、指定カースト、指定部族と合わせて留保枠を50%以下とし、公的雇用において27%の留保が実施されることとなった[孝中 2005]。OBCの留保は、近年も拡大傾向にある。その都度激しい論争と反対運動を引き起こしながらも、2006年にOBCの高等教育機関への入学留保(27%)を定める留保法が制定され[浅野 2009]、その後も民間の雇用に留保を拡大させようとする議論が進んでいる[佐藤 2006]。

インドでは、1990 年代初頭にカーストがなし崩し的に OBC の公的基準となって以来、OBC に含まれるカーストのリストは増え続け、高位のカーストを含めた諸カースト集団が、自集団に有利となる OBC 認定を求める政治的な抗争の場ともなっている。政府が推進しようとした「階級」の概念は、結局カースト概念を払拭することはなく、各カーストの利益集団化を促した。こうして、カーストのヒエラルキカルなシステムは、より並列的な集団に変容していったともされる[三輪 2002]。

1) 人種と宗教 (Race and Religion) []

2) カーストとコミュニティ (Caste and Community) []

＊ SC〔指定カースト〕やOBCに属す場合は明記すること

友人は、1)に「インド人 (Indian)」と記入し、2)には何も記入しなかった。彼女は、とくに宗教心が強いわけでもないので自分のことをヒンドゥーと呼ぶのもしっくりこないし、カースト主義に反対でカーストを明記する意味はないと思っているからだと説明してくれた。さらに冗談めかして「私はバラモンだからカースト名を記入しても何の得もないしね」とつけ加えた。「人種と宗教」の答えとして「インド人」というナショナルリティを記入するところにもねじれがあるように思われる。しかし彼女によると、こうした属性を問う質問項目に対して、「われわれはみんなインド人だから」という「ナショナリズム」的な主張をこめて「インド人」と書くことは、一般的にしばしば行なわれるのだという。なお、彼女は、カースト記入を求められた場合は、無記入、もしくは「オープン」(SCやOBCではないという意味)と記入することになっているが、カースト名の記入を再度求められるなど問題になったことはないという⁶³。

留保制度は、今日も、公式的にはあくまで最終的にカーストの消滅を目指す中で、暫定的な措置として続けられている。しかし、留保制度に代表されるインド政府の再分配政策は、特定のカースト集団を再構築し、枠組みを明確化するとともに、OBCなど留保制度に特有の新しいカースト概念も作り出してきた。そして、これらの「カースト集団」は、「被統治者」としての権利を要求する基盤となった。理念的にはカーストによる不平等をなくし、アフーマティブ・アクションを通じて平等な市民を作ることを目指した留保制度が、実践の上では政治社会を形作る一因となったのである。

II 都市行政における「パラレル構造」？

ここでは、市民社会と政治社会の区分が、どのように現在の都市行政のシステムに組み込まれているのかを確認したうえで、両者のつながりを検討する。チャタジーは、政治社会の特徴を説明するにあたって、西洋と非西洋の差異を強調してきた。また、あくまで市民社会に対立するものとして、政治社会の構成員を、農民、職人、都市のインフォーマル・セクターの労働者など貧者に限定している[Chatterjee 2008:53]。市民社会と政治社会の対立を、「ミドルクラス」と「貧困層」、「エリート」と「サバルタン」の対立に当てはめるチャタジーの分類は、インド研究者の間で広く受け入れられているのみならず、都市行政などの政策にも表れている。しかし、近年の「新しいミドルクラス」の「市民運動」の実践を見ていくと、そこにも、被統治者が集団や関係性の論理で要求を行う政治社会的な特徴が指摘できる。したがって、政治社会は、チャタジーの想定している階級分類に留まらないものだといえる。

第一章のプロジェクト概要（第三節－II）で述べたように、近年のデリーやムンバイの都

⁶³ ムンバイでは、ある人にカーストを聞くと、「グジャラーティー」（出身州、母語）、「カッチ」（出身地域）、「パテル」（苗字、ジャーティに対応）など聞くたびに異なる返事が返ってくることもあるが、どれも「カースト」で通じてしまう。自らの人種、宗教、言語集団、コミュニティなどについて言及せざるをえない機会は多いものの、その意味内容については一致しておらず、その場その場の状況に応じて人びとが「カースト」を名乗っているという状況がある。

市行政は、行政と市民のパートナーシップ事業を進めている。これは、地域の問題へ市民が参加することによって「よき統治」を目指すという、ポスト福祉国家時代の西欧的な発想に基づいたものであり、国内外の評価も高い⁶⁴。しかし、ガートナーは、こうした事業は、選挙民主主義の領域とはパラレルな、ミドルクラスの住宅所有者団体に有利な市民の領域を作り出し、政治参加の「ジェントリフィケーション」を進める政策だと論じる。そして、市民社会と政治社会は、既存の階級に対応するカテゴリーではなく、インド国家が今も構築し維持している枠組みなのだという[Ghertner 2011a]。

ムンバイ行政においても、住民参加を促す「招かれた空間」が、政治社会と市民社会に対応する「政治部門」と「行政部門」に別々に作られ「パラレル構造」を示していると指摘されている。政治部門においては、1992 年の地方分権化と留保制度による女性や低カーストへの割り当て議席拡大に加え、「区委員会 (ward committee) ⁶⁵」が設置された。他方、行政部門においては、1990 年代半ばに「先進的地域管理 (ALM)」が設置された[Baud and Nainan 2008; Singh 2012]。

政治部門においては、留保制度によって各選挙区で選出される市議会議員の属性が多様化し、地方分権化で権限が増した。さらに、区委員会では、市議会議員、NGO のメンバー、行政官の話し合いがもたれる。この区委員会は、各区を代表する議員を通して、非公式的にスラム住民の要求にこたえ、基礎的なインフラを提供したり、警察やグンダー (ヤクザ者) からの保護を与えてきたと報告されている。議員には、女性や低カーストへの留保枠があり、議員に任命される NGO メンバーは実質的には政党员であることから、区委員会は「票田」である「低所得層」のチャンネルとして理解される[Baud and Nainan 2008; Singh 2012]。すなわち、政治部門の「招かれた空間」は、サバルタンが行政サービスを要求する政治社会の領域だといえる。

エリートやミドルクラスは、政治社会の領域を汚職やポピュリズム、非効率性と結びつけ、自分たちの声は反映されないと主張する。行政部門における「招かれた空間」としての ALM は、こうしたミドルクラスの不満にこたえるものである。ガートナーの論じたデリーの場合と同様に、ALM の活動も、選挙で選ばれた議員を飛ばして、エリートが行政部門と直接交渉することを制度的に認めるものであるとされ、地方分権化で目指された多様な人々の声を政治に反映させるという理念に反すると批判的に論じられている[Singh 2012]。こうした傾向について、チャタジーも、すでに有利な立場にある市民社会のミドルクラスが、新しく加えられたチャンネルを介して、直接官僚と話をつけたり、メディアや司法制度に訴える手段に出ていることを批判している[Chatterjee 2008]。

このように、現地の理念や議論においても、制度や実践においても、共同体／人口集団と選挙民主主義を軸とする政治社会は、市民社会の対抗軸として捉えられてきた。しかし、ガ

⁶⁴ デリーの「パートナーシップ政策 (Bhagidari Scheme)」は 2005 年に「国連公共サービス賞 (UN Public Service Award)」を受賞し、開発研究機関などによって、インド他都市への類似の政策の拡大も検討されている[Ghertner 2011a]。

⁶⁵ 区委員会の単位は、8 から 20 の選挙区を統合したものである。

ートナーの議論が示すように、この市民社会は、行政が新しい政策として作り上げているものでもある。そして、行政が設定した市民社会の領域に限定的に「招かれ」た「ミドルクラス」は、新自由主義的な統治の対象となっている。さらに、チャタジーらの批判がすでに示しているように、そこで市民が行っていることは、コネと交渉を用いた政治社会的な実践なのである。市民社会の領域を作ろうという行政や住民の動きがある一方で、市民社会の実践には政治社会が入りこみ、両者はパラレルではなく部分的につながっている。こうした複数の統治の併存と緊張関係は、三章から五章で論じていくように、都市空間と人の在り方に影響を与える、新たな文脈を作り出している。

第四節 政治社会の文脈

ここまで、市民社会と政治社会の理論的展開と、インドにおける制度的展開について検討してきた。前節では、理論と制度設計とその運用の間で、市民社会と政治社会が相互に連動していることを示した。本節では、政治社会の文脈を、植民地期やそれ以前の統治体制である、パトロン・クライアント関係や生モラル秩序とのアナログカルな比較を通して検討する。

I 政治社会とパトロン・クライアント関係

西欧近代的な個人の権利に基づいた市民社会に対して、政治社会は共同体の論理で要求を行う。こうしたインドの政治社会の理解には、インドにおいて形式、内容ともに変容を続けてきた「パトロン・クライアント（ジャジマーニー *jajmānī*）関係」という文脈が重要となる。この関係は、農村における職人や奉仕カースト（カミーン *kamīn* : 大工、床屋、楽師、清掃、バラモンなど）とパトロン・カースト（ジャジマーン *jajmān* : 農業、地主などの「支配／供儀カースト」）の間で交わされる、カースト世帯ごとの世襲的権利に基づく特定の仕事（奉仕）の提供と、慣習的に決められた一定の報酬供給のやり取りを指す。例えば、低位の奉仕カーストが、高位カーストの世帯へ奉仕（洗濯など）を行うことで、それに見合った配分（米など）を受けるものである[田辺 2010; 山崎他 2012]。

チャタジーは、独立後のインドの都市部では、地域の有力者が貧困層の面倒を見るというタイプの新しいパトロン・クライアント関係を経た後に、政治社会が興隆したという。政治社会が基盤とする統治の対象となる人口集団は、村落における伝統的な共同体とは異なる。さらにチャタジーは、政治社会が伝統的とされるパトロン・クライアント関係と一見似ていると思われるだろうと予測したうえで、政治社会が新しい近代国家の統治実践に巻き込まれている点に注意を促す。ここで重要になるのは、親族や共同体にもとづく伝統的な想像力が、自律と平等な権利という近代の解放のレトリックと結びついている点だという[Chatterjee 1998]。カーストや世帯を基盤とした伝統的なパトロン・クライアント関係と比べると、人口集団を基盤とした政治社会では、スラム住民など法的権利を持たない人々が、自ら集団を形成することで統治主体に政策の単位として認めさせて、配分を要求する。チャタジーは、こうした寄せ集めの人口集団に共同体としての道徳的性質を付与することも、統治

される者の政治にとって重要だと主張している[Chatterjee 2004: 55–57]⁶⁶。

II パトロン・クライアント関係と生モラル秩序

チャタジーは、政治社会とパトロン・クライアント関係を比較し、その差異を論じている。両者の違いに注目することは重要な指摘だが、それと同時に、この比較が示唆するのは、政治社会における要求の政治は、近代国家の下で突如として現れたものではなく、「伝統的」なパトロン・クライアント関係という文脈が再文脈化され、組み替えられたものだということである。ここでは、まず、植民地期に形成／理論化されたパトロン・クライアント関係と、サブスタンス＝コードのやり取りからなる「生モラル秩序」との関連を見ていきたい。

田辺明生は、イギリス植民地支配によって「社会文化領域」と「政治経済領域」が分断される以前のインドにおいて、両者は「生モラル秩序」に埋め込まれていたという。王権が地域社会に浸透した近世のオリッサにおける社会の基盤は、各世帯が軍事、行政、宗教、生産などの職分に従事し、地域の生産物から取り分を受けるという分業・分配体制であった。さらに、序論で述べたインド民族社会学も論じたように、生モラル秩序におけるサブスタンス＝コードのやり取りでは、「身体-人格」が作られる生命過程と、社会政治的モラルが不可分であった。人は自らの職分に応じた土地を享受し、その土地の食物を食べ、身体を生成するとともに、共同体や王国のなかの位置づけを得ていた。そこにおいては、村落での奉仕が、パトロン世帯や王に向けられ、特定の配分を受けるというヒエラルキカルな関係に位置づけられながら、同時に神への奉仕／供儀としても位置付けられることで存在の平等性が確保されたという[田辺 2010]⁶⁷。

しかし、田辺によると、この生モラル秩序は、植民地化によって一度崩壊することになる。その一側面は、世帯、共同体、王権、神を結びつけた分業・分配体制に代わって、土地私有制によって、支配カーストを中心とするパトロン・クライアント関係が形成されたことである。ここにおいて、奉仕カーストは個別の雇い主としてのパトロン・カーストに向けて奉仕することになった。こうして、共同体／神への供儀としての奉仕は、世帯同士の二者間の交換という「政治経済領域」へと還元されていった[田辺 2010: 62, 159]⁶⁸。

⁶⁶ ヴィーナー・ダースは、チャタジーの政治社会をアレントへの非明示的な批判として読んでいる。すなわち、アレントが貧者の生物学的必要に基づく領域が「政治的なもの」の領域に入り込むことに否定的だったのに対して、チャタジーの政治社会で人々が行っていることは、生物学的生を維持するためであると同時に、「政治的な」活動なのである。ダースは、政治社会において、貧者は温情主義的な、あるいは伝統的なパトロン・クライアント関係に単に依存しているのではないと論じる[Das 2011]。

⁶⁷ こうして、「それぞれの職分権保有者は、『今ここ』という地域社会の限られた時空間にいながら、供儀組織共同体の成員として日常的な義務を神への奉仕として果たすことにより、自らの身体-人格と行為を宇宙論的に普遍的な価値や存在とにつなげることができた」[田辺 2010: 146]。田辺は、インド研究において論争となってきた、デュモン的な「地位のヒエラルヒー」か、新ホカート派の王権を中心とした「権力の中心性」か、という二者択一ではなく、そこに供儀の原理である「存在の平等性」を加え、三つの価値の相互作用に注目することが、インド社会の動態的構造を理解するうえで重要だと論じている。

⁶⁸ もう一つの側面は、植民地政府によるバラモン重用による儀礼的なカースト・ヒエラルキー

このように、パトロン・クライアント関係は、植民地的制度により生モラル秩序から切り離されると共に、行政官や宣教師、人類学者によって発見されたものであった[山崎他 2012]。この関係は、その後、カースト世帯間の慣習的なやり取りのみならず、有力者が貧者の面倒をみるといった温情主義的な関係にも当てはめられてきた。こうした文脈を背景に、チャタジーは、政治社会の近代性や政治性を主張するために、パトロン・クライアント関係との違いを論じたのである。

とはいえ、以下に見ていくように、生モラル秩序においてみられた「奉仕」や「配分」といった概念は、近代国家における再分配の文脈においても重視されている。また、農村におけるパトロン・クライアント関係は、市場経済の影響を受けながら、そして奉仕カーストによる職分の再解釈によって意味を変えながら、再文脈化を続けてきた。さらに、この奉仕・配分のアナロジーは、第五章で論じるように、今日の市民活動の場でも用いられているのである。以下では、このアナロジーを、研究者の視点のみならず、政治家や一般の人々による比較にも当てはめて検討していく。

III 配分のアナロジー

イギリス植民地下の制度や思想が区分してきたとされる「政治経済領域」と「社会文化領域」は、独立後のインドで、再度重ね合わせられ、接続されてきた。これは、「多様性の中の統一 (Unity in Diversity)」を掲げ、世俗的な近代主義によるインドの発展を目指した初代首相ジャワハルラール・ネルー（国民会議派、在職：1947年～64年）の印象的なエピソードにも現れている。1950年代、建設中の巨大コンクリートダムについて、ネルーは、「今日、最も偉大な寺院、モスク、グルドワラー〔シク寺院〕は、人間が人類全体の利益のために働く (man works for the good of mankind) 場所である。このパークラー・ナーンガル〔ダム〕よりすばらしい場所がありうるだろうか」と述べた[Khilnani 1997: 61]。

コープマンは、ネルーのこのコメントを、近年のグルの献血運動に結び付けている。すなわち、グルが率いる献血運動では、寺院への寄付よりも献血の方が人類／社会の役に立つという論理と、グル／神への帰依／信愛として献血を行うべきという論理が両立している。ネルーの発言は、現世放棄を社会奉仕に転換した宗教改革の論理と同様に、寺院を人類の役に立つ場所に置き換えている。ネルーの世俗主義の象徴として言及されることの多いこの発言は、同時に、近代の神格化（ダムの寺院化）と読み取ることができるのである[Copeman 2012: 83-84]。

独立インド国家は、開発主義の下に再分配を拡大していった。ネルーの娘、インディラー・ガーンディー政権期以降（1966年～）は、貧困対策の名の下に、「票田」としての民衆の支持を得るために、大規模な国家資源の再分配が行われた。これにより、選挙の票が食料や補助金と交換されるという構図のもと、民衆の政治参加と資源獲得競争が激化した[田辺 2010: 300-301]。こうして近代国家行政が人々の生活世界に浸透することで、チャタジーの

の強化である。こうして、供儀的な社会原理は、「伝統的」な「社会文化領域」に限定されていたとされる。

いう政治社会が台頭したのである。田辺が「ポスト植民地期」と呼ぶこの時期には、獲得した資源の横領などの腐敗も進んだ。政府の開発予算は、英語で「パーセンテージ（取り分）」と呼ばれる賄賂として役人に流れ、派閥集団の宴会などに消えていった。政治的支持の確保のためにばらまかれた国家資源は、地域の有力者の下に流れていった[田辺 2010: 308-313]。田辺は、これを、「政治経済領域」が「生モラル」から切り離されたポスト植民地期に特有の状況であるとし、村人たちは、大きい魚が小さい魚を食べる「魚の論理」が支配する現実においては仕方がないことだと嘆きながら受け入れていたという[田辺 2010: 285]。

これに対して、田辺が「ポスト・ポスト植民地期」と呼ぶ、経済自由化と地方分権化が進んだ 1990 年代半ば以降は、「モラル社会」の可能性が見られるという。この時期、低カーストの成員は、カースト間の協働や、共同体や神のために行う「奉仕」や「義務」と「取り分（*bhāga*）」の生モラル的な意義、ひいては各人が「奉仕」を通じて神に接近できるという「存在の平等性」を強調し始めた。また、低カーストは、国家資源の分配について語る際も、「取り分」という分業・分配体制の用語を用いる。とはいえ、18 世紀の分業・分配体制では、職分によって「取り分」が異なることが当然だったのに対して、現在は資源が平等に分配されるべきという意味で「取り分」が用いられているという。さらに、留保枠の付与についても、「政府／王権（*sarakāra*）」が職分を与えてくれたのだから、それに対して「奉仕」を行うという言葉遣いがされる。田辺は、低カーストの言葉遣いに見られるカースト解釈が、カースト分業・分配体制に基づくものから、多元的な集団が政治に平等に参加する権利を主張するためのものへと変化してきたと論じる[田辺 2010: 409-484]。

加えて、コープマンも、献血が留保制度とのアナロジーで捉えられているという事例を挙げている。献血活動を行う人々は、血液提供者（ドナー）には「マイノリティ・コミュニティ」として、無料の医療保険などの特権や、職業の留保枠が与えられるべきだとしばしば口にするのだという。あるムンバイのドナーは「私は何度も献血したのだから、職のパーセンテージ（取り分）が与えられるべきだ。もっと承認が必要だ。政府にきちんと評価されていない」と語った（強調筆者）。コープマンは、これを「共同体」化した「ドナー人口」が、国家からの「棚から牡丹餅」式の配分を、他の「共同体」と競争で奪い合う、ドナーの「カースト化（*jati-ization*）」だとし、献血活動で今日も力を持っているネルー式の普遍主義的な国家統合のアイデアに相反する動きとして位置付けている[Copeman 2012: 201]⁶⁹。

生モラル秩序においては、人は主権者／神を中心としたサブスタンス＝コードの再分配的なやり取りのネットワークに位置づけられる。そこでは、供物や奉仕は中心に集められて

⁶⁹ コープマンが論じる献血運動の背景には、インド最高裁が、金銭の支払いを伴う献血を禁止（1998 年）し、「家族補充（*family replacement*）」も段階的に廃止することを決定した（2002 年）ことがある。「家族補充」とは、血液バンクから輸血を受けた患者の家族が、受け取った分の血液を補充するというシステムである。2000 年代のインド全体においても 50%以上の献血はこの家族補充で賄われており、デリーではボランティアな献血率は 19%以下だという[2012: 3]。これに対して、教団は、理念上は「人間性への奉仕」として不特定多数へのボランティアな献血を呼びかける。しかし実践においては、グルや国家的英雄、あるいは亡くなった子供など特定の中心を規定して献血キャンプを組織している。ここに、コープマンは、ラーマーヌジャンのいう文脈自由を介した再文脈化が指摘できると論じている[2012: 37-38]。

ヒエラルキカルに配分される。と同時に、神と個人の関係という局面では平等性が確保されている[see also Appadurai and Breckenridge 1976]。このネットワークの一部は、植民地期にパトロン・クライアント関係に変容した。パトロン・クライアント的な交換の論理は、独立インドの国家政策としての再分配に対する人々の理解にも引き継がれた。それは、有権者が投票する見返りとしての政党からの補助金の給付、留保枠を与えてくれた政府に奉仕するという語り、献血をしたのだから職業の留保枠が与えられるべきという主張などに現れている。ただし、近代国家の再分配の領域は、生モラル的な再分配の領域とも重なり合っている。そこでは、人々が、神への奉仕という局面での平等性と、民主主義における平等性をつなぎ合わせて、適切な「取り分」を要求する。しかもその「取り分」には、単に経済的なものではなく、生モラル秩序における職分としての権利、ひいては「身体-人格」を形成し、承認する意義も込められているのである。こうして、不平等の是正という留保制度の論理を通して、分業・分配体制の論理の再文脈化も行われている。

第五節 小括

本章は、西洋近代において、市民社会が、二項対立をベースにしながら、その時々々の権力の諸関係のなかで形を変えながら生み出されてきた過程を振り返った。そのうえで、そうした関係のひとつとして、植民地主義に向き合うサバルタン研究の学者たちが、研究対象の検討の中で、また自らが巻き込まれている学術的権力関係の中で、市民社会のカウンター・ポジションとしての政治社会概念を作り上げてきたことを明らかにした。

政治社会においては、自律した市民ではなく、統治される者が人口集団単位で権利を要求する。人口集団による政治社会を築く役割を果たしたもののひとつが、独立後のインドにおける開発主義的再分配政策であった。その一例である留保制度は、カーストを否定して、公職や議席数における集団間の平等を促進させることを目指したが、実際の運用上はカースト概念を用いることになり、カースト集団の実体化につながっていった。こうして、インドの再分配政策は、アイデンティティの政治を促進し、集団間の対立や緊張関係、そして利権誘導と腐敗を広めたとされる。

これに対して、反留保運動に代表されるような市民社会は、能力主義や効率性、透明さなど、市場交換の論理を前面に出すことで、政治社会における関係性を問題化する。こうした論理を用いることで、市民社会は、政治社会において「魚の論理」として諦められていた「腐敗」を批判するのである。チャタジーに代表されるように、共同体的な価値とつながりを基盤とする政治社会は、サバルタンの政治として称揚されてきた。しかし、そこでの権力関係や腐敗は、田辺も指摘するように、当のサバルタンにとっても不利益となる。したがって、政治社会に市民社会のオルタナティブとしての規範性を付与することには注意しなければならない。

本章では、市民社会の代わりに政治社会を提案したサバルタン研究とは異なり、市民社会と政治社会のつながりに焦点を当てた。留保制度やALMの事例検討からは、一方の理念が目指された制度においても、その運用においては他方の論理や実践が入り込むことを示し

た。さらに、政治社会のなかにも、生モラル秩序、パトロン・クライアント関係、国家的主権と統治者の関係といったさまざまな関係性が組み込まれていることを論じた。以後の章で検討していくように、政治社会におけるこれらの関係性は、政治社会のカウンター・ポジションとしての今日の市民社会にも現れてくるのである。

最後に、本章で参照してきた田辺の理論を整理して、本論文の方向性を再提示しておきたい。田辺の議論は、1) 近代西欧的／植民地主義的な市民社会の「解放の政治」、2) ポスト植民地主義的な政治社会の「要求の政治」の段階を経て、3) ポスト・ポスト植民地期のインドにおいては、「関係の政治」を展開するモラル社会が台頭しているというものである。モラル社会においては、植民地化される前の生モラル秩序にみられるような「在来の文化的エートス」と、市民社会や政治社会でそれぞれ目指されている「近代的政治理念」のすべてを満たすことが目指される[田辺 2010: 481]。ここにおいて、＜帝国＞的な生政治の領域は、自己と他者の生命レベルでの関係性を再構築しうる場としてポジティブに捉えられている[田辺 2006, 2010; cf. ネグリとハート 2003]。

田辺の主張は、「生政治のなかで、いかにデモクラシーは可能か」[2006: 94]、という問いへの思想的な解答という側面が強く、その点は本論文の射程を超えている。しかし、現代インドにおいて、市民社会と政治社会それぞれが影響を与えながら存在し、その相互作用自体が人々の政治的な関心事であるという点は、本論文の議論と一致する。本論文で検討する市民運動は、まさにこうした関心に動かされているのである。そこで本論文では、市民社会と政治社会を包摂する概念を提示するのではなく、市民社会と政治社会の相互関係自体を民族誌的に検討していく。その際、注目するのは、市民をめぐる運動において、市民社会と政治社会が、それぞれどのようにお互いを差異化し、交渉し、混ざり合っているのかについてである。

第三章：腐敗と反腐敗：市民的な価値の運動

前章では、本論文で用いる市民社会と政治社会という枠組みとその成り立ちを論じた。そのなかで、政治社会の基盤のひとつである留保制度に焦点を当て、留保制度をめぐる論点と、反留保運動について検討した。反留保運動は、政治社会における人口集団／共同体の論理に異を唱え、能力主義や公正さを主張するものでもあった。本章で論じる市民社会による反腐敗運動は、政治社会への反発という点で、この反留保運動と性質を共有している。

本章は、2011年にインドで盛り上がった市民運動である反腐敗運動を通して、現代インドにおける市民の形象を描く。具体的には、まず、政治的汚職や不正な癒着などの腐敗（corruption）の在り方、反腐敗（anti-corruption）を掲げた市民運動、そして反腐敗運動に対する知識人の批判に焦点を当てる。そのうえで、反腐敗運動の展開とミドルクラスの人々が語る「価値（values）」について検討する。以上を通して、運動が腐敗の対極にある「自由的なもの」を希求しながら、再度腐敗と愛着のつながりの中に文脈化されていったことを示す。

「自由的なもの」は、ミドルクラスの運動を捉えるために筆者が用いる用語である。ここでは、経済的な個人の自己責任による市場での活動を促進させる「（新）自由主義（[neo-] liberalism）」が想定している自由と、A.K. ラーマヌジャンが論じた「文脈自由（context-free）」が接合されている[Ramanujan 1989]。本章で論じる反腐敗運動のように、今日のインドで企業家的な個人／市民が「自由的なもの」を目指す運動では、経済効率という側面のみでは捉えられない、関係性からの離脱と個への希求という側面が重要な駆動力となっている。

第一節では、人々が日常的に経験している官僚制度の腐敗と、そうした腐敗から見えてくる政治社会について論じる。第二節では、腐敗を一掃することを掲げたアンナー・ハザーレーと市民社会による反腐敗運動について記述する。そのうえで、反腐敗運動における「自由的なもの」を求める志向を、反留保と反貧困層／低カーストに結び付けて批判した知識人の議論を検討する。第三節以降は、アルジュン・アパドゥライが提示したミドルクラスの「二重の自己」という枠組みを参考にしながら、「二重の自己」としては捉えきれないミドルクラスの「価値」をめぐる運動に焦点を当てる。第三節では、反腐敗運動から派生した、「市民候補者」を支援する運動と、候補者人選に参加した人材育成企業による心理計測講座での議論を検討する。第四節では、作家チェータン・バガトの作品を読み、ミドルクラスから見た反腐敗運動における腐敗と価値のつながりを分析する。

第一節 日常の中の腐敗

前章で論じたように、チャタジーは、西洋における＜国家と市民社会＞に対応するような枠組みとして、インドの＜国家と政治社会＞を示してきた。しかし、こうした政治社会概念には、問題提起がなされている。近年の暴力的なヒンドゥー・ナショナリズムの高まりから、トーマス・ハンセンは、実体としての国家、すなわち「資源を供給し、公式な承認を与えることでコミュニティのアイデンティティを保証する」能力のあるインド国家という概念が揺らいでいると指摘する。そして、拡大した政治社会が官僚制と国家の領域に進出し、政治

社会と国家は分けられないものとなっているのではないかと問う[Hansen 2001: 233]。またアキル・グプターは、国家や市民社会といった確立したカテゴリーから出発して、政治社会のような第三のカテゴリーを提示するのではなく、人々の日々のやり取りや言説の中から国家が立ち現われる様相を探究するべきだという[Gupta 2012: 78]。こうした観点から、本節では「腐敗 (corruption, *bhrashtaachar*)」に注目する。それは、人々が日常生活において国家や行政と関わり、なんらかの社会性を想像していく過程において、腐敗が避けては通れない問題だからである。

I 腐敗の語り方

グプターは、人々が腐敗を経験し、それについて語る中で、国家の認識が形作られていくという。一日の終わりに村の男たちが集まると、決まって腐敗と国家の話になる。そこでグプターは、腐敗を国家組織の機能不全とするのではなく、腐敗の言説によって国家そのものが構成されるメカニズムとしてみることを提案する[Gupta 2012: 76–78]。グプターは、インドの腐敗について書くことは、第三世界の国民国家についてのステレオタイプを強めるだけなのではないかという指摘を想定したうえで、これを発展途上の現象とするのではなく、チャクラバルティ[2008]を引いて、西洋特有の概念の普遍性を逆に問うためのものだと念を押している[Gupta 2012: 79]。

こうした論点に加えて、腐敗や賄賂について語る際に想定される人類学的な議論として、それらを非道徳的な行いだとするのは西洋的な枠組みに基づいた観察者の視点で、現地では助け合いや生存戦略、抵抗など異なるモラルや意義があるという点も挙げられるだろう[cf. Scott 1969]。確かに、ムンバイにおいても、具体的なやり取りについては、「腐敗」ではなく、「チャーイ・パーニー (*chāi-pānī*)」(直訳すると「お茶と水」)や「ハフター (*haftā*)」(週)等の言葉が使われる。「チャーイ・パーニー」は、「お茶やお菓子のためのちょっとした何か」という意味で、下位の役人が書類手続きの際に市民に金銭を要求することから、サービス業にかかわる労働者がチップを要求することまで広く使われる。「ハフター」は、「週ごとの支払い」(実際には週ごととは限らない)という意味で、主に違法スラムや露天商が警察や行政への支払いを行う、より制度化されたシステムといえる。例えばムンバイの露天商は、支払いの重複を防ぐためにハフターのやり取りをノートに記録・管理している[Anjaria 2011]。これらの行為は、視点によって、贈与のようだったり、市場交換のようだったりもする。これに対して、「腐敗 (corruption, *bhrashtaachar*)」という言葉は、ダルマ (*dharma*)に反する邪悪な、墮落した行為という意味で、常に批判されるべきものを指す抽象概念である[see Gupta 2012: 304]。「腐敗」という視点から眺めたときには、「チャーイ・パーニー」や「ハフター」の関係性に埋め込まれた意味は覆い隠される。本章で焦点をあてるのは、ひとまず、現地でこのような「腐敗」という概念で捉えられている事象とする。

II 官僚的統治の綻び

人々が経験する腐敗は、官僚的な実践によって媒介されている。前章で触れたように、欧

州においては、新自由主義の蔓延と福祉国家の縮小が問題化している。それに対して「いまだかつて福祉国家であったことのない」[Gupta 2012: 273]インド政府は、そもそも福祉国家的なイデオロギーではなく、開発主義的なイデオロギーに基づく人材への投資として、大規模な貧困対策プロジェクトを実施してきた。新自由主義に伴う福祉予算の削減というシナリオもインドには当てはまらず、経済自由化後、インド政府は増えた歳入を用いてさらに貧困層向けの配分や事業を拡大している。こうして国家政策の中心課題とされているにもかかわらず、年間数百万の人々が貧困によって命を失い続けていることは、ある種当然視されている。グプターはそれを、官僚的実践がシステムティックに恣意的な結果をもたらすからであるという。その現場で想像されるのは、合理的で官僚的な統治の様式が、異なる領域にも浸透し、スムーズに自己統治につながる社会とは大きく異なる[Gupta 2012]。

一例として、グプターの描く農村部における「開発キャンプ」⁷⁰の様子を見てみよう。ある暑い四月の朝、地区の開発事務所に訪れた男性が、翌週そこで開催されるはずである貧困層向けの年金支給のキャンプについて問い合わせた。行政官もスタッフもそのキャンプについて覚えがなかったが、この問い合わせを受けて事務所内を探し、通知文書を見つけ出した。事務所では慌てて準備をし、なんとかキャンプの体裁は整えたものの、情報が行き届いていない中、噂を聞きつけて自力で会場までたどり着くことができた農民たちのみが審査の対象となった。年金を受け取る資格の一つは60歳以上であることであった。しかし、この年齢基準は周知されていなかったし、そもそも農民たちは自身の正確な年齢を把握していないことが多い。そんななか、年齢の審査は集まった人々の自己申告と、当日業務にあたった医師の見た目での推測によってなされた。必要書類についても、例えば写真の添付が必要なかどうか、明確なガイドラインはなく、担当医師や行政官のその場その場の判断で決められた。このように、農民たちの生死にも関わる決定は、偶発性と恣意性に委ねられていた[Gupta 2012: 8-14]。

このように、官僚的な統治テクノロジーの綻びは常態化している。他にも、例えば開発プロジェクトは統計的な計測と分類を通して人口を把握しようと試みるが、データの質は重視されておらず、実用性は不明瞭である[Gupta 2012: 42-32, 263]。また、貧困層に補助金を直接給付するのではなく、労働の対価を与えるという「新自由主義的な」福祉プロジェクトの事例にも、プロジェクト側の意図とは異なり、監視が自己規律化につながっていかないという綻びが見られる。このプロジェクトでは、地域の女性や子供に物資や教育・医療サービスを提供するセンターのスタッフとして貧困女性が雇われるが、しばしば彼女たちが勤務

⁷⁰ 「キャンプ (camp、ヒンディー語: *śivir*)」は、行政が農村など対象者の地域に出向き、しばしば野外にイベント用のテントを張って行う、説明会や健診、特定の政策に基づいた医療提供等に用いられる用語である (インディラ・ガーンディー政権下の強制的な精管切除から、都市部での市民団体や宗教団体による医療提供や献血イベントまでも「キャンプ」と呼ばれる[Copeman 2012])。グプターは、インドの貧困層の置かれた状態をアガンベン⁷¹の強制収容所 (concentration camp) 的な例外状態と比較しながら論じており、難民キャンプや再定住コロニーなどの「キャンプ」のひとつとして「開発キャンプ」の事例を挙げている。後者の「キャンプ」は、市民が権利を奪われた「剥き出しの生」となるだけでなく、そこから権利の復元がなんとか目指されるような空間でもあるという[Gupta 2012: 7]。

しないためにセンターは長期間閉まったままである。あるスタッフは、すでに他地域に引越しており、年に数日帰省した時だけセンターを開けている。この事実は、担当行政官による「抜き打ち偵察」等によって確認されているが、注意をしても事態は改善されない。さらに、福祉政策の一環であるこのプロジェクトでは、十分な書かれた証拠がないとこの女性を解雇できない。結果、証拠書類を集めてファイルを分厚くするという官僚的形式が重視されているがゆえに、この貧困女性は見逃されている[Gupta 2012: 251–261]⁷¹。

III 腐敗の実践

貧困層が経験的に把握する国家は、こうした官僚制の断片をつなぎ合わせたものである。そして、その断片は、しばしば腐敗にまみれている。国家的プロジェクトに浸透している腐敗の実践として、次の事例をみてみよう。

住宅供給プログラムの受益者として選ばれた指定カーストのスリパルは、さまざまな困難に会うことになる。まず、政府の村落開発員がスリパルを町につれていき、「手数料」として 200 ルピーを払わせて写真を撮って銀行口座を開かせた。それに加えて、建築資材を受け取るための運送費と、開発員への 500 ルピーという高額な「支払い」が請求された。1990 年代初頭、月収約 530 ルピー以下の貧困層を対象としたプログラムにおいてである。現金がなかったスリパルは、開発員に建築資材から必要経費を取るよう言い、1000 ルピー相当が差し引かれたレンガを受け取った。さらに、ドアと窓のための資材は提供されなかった。その後、スリパルは村の有力者と開発員を高位である地方レベルの公的機関に訴え、村を追われるなどの抗争の末、一定の勝利を収めるのだが、いまだにドアのない新しい家には住んでおらず、開発員からはお金を払わないと知り合いの伝手を通して刑務所に入れると脅され続けていた[Gupta 2012: 86–88]。スリパルの事例は、一つのまとまりとしてではなく、村落開発員や地方行政官など多層的な存在として国家が経験されていること、また、ケアの提供の現場に暴力が併存していることを示している。

この事例からも垣間見えるように、貧困層と下級行政官や NGO スタッフ⁷²らとのやり取りは、まさに政治社会的なコネと交渉が支配する領域である。国家がそうした言説や実践に内在し、そこから模られていくものだとしたら、国家と政治社会のそれぞれの領域を規定したうえで対立させる図式は成り立たないだろう。人々は、政治的な抗争の領域で、財力やコネや経験を駆使して要求を行わなければ、国家から配分を受け取ることができない。こうした状況は、階級や階層、農村部と都市部の違いによって深刻度の差はあれども、広く人々に経験されているものである。「非政治 (apolitical)」を掲げるインドの都市における市民社会

⁷¹ このように、これまで統治のテクノロジーとして重視されてきた形式を繰り返していくなかで、統治から外れた実践が生み出されていることは、第四章の美化キャンペーンにおける「サーベイ」の事例でも論じる。

⁷² インドにおける NGO と国家の関係も入り組んだものである。グプターは、政府系 NGO (“government-organized non-governmental organization”[2012: 249])の「ボランティア」女性たちの事例から、彼女たちが「私たちは NGO だから給付金は支給できない」と説明することで、貧困層への再分配を行うのは「政府」の仕事だという信念を補強しているという[Gupta 2012: 274]。

は、ここで見てきたような国家／政治社会的な腐敗とつながりの世界への反発として台頭したのである。

第二節 反腐敗運動

グプターは、「今日の腐敗の言説において、『市民社会』とは、ガーンディー主義的社会改革者、アンナー・ハザーレーの取り巻きである、主に都市のミドルクラスからなる集団」を指すと述べている[Gupta 2012:107]。腐敗の言説から国家が立ち上がるとしたら、相互作用の中で現れる形象としての市民社会も、まさに腐敗、そして政治社会の言説から立ち現われている。

I アンナー・ハザーレー

「第二のガーンディー」と呼ばれた社会活動家アンナー・ハザーレー (Anna Hazare) と、彼をサポートする「チーム・アンナー」を中心とする「市民社会」⁷³が率いる「反腐敗運動 (anti-corruption movement)」は、2011 年に全国的な盛り上がりを見せた。「チーム・アンナー」の中心メンバーは、元官僚のアルヴィンド・ケージリーワール (Arvind Kejriwal)、弁護士のスーシャン親子 (Shanti and Prashant Bhushan)、元警察官のキラン・ベディー (Kiran Bedi) などであった⁷⁴。

この運動は、近年続けざまに発覚した政府の大型汚職スキャンダルを糾弾し、政治家や官僚の腐敗に対する調査から起訴までに関して強力な権限を持つオンブズマン (行政機関監視) 機関を設ける法案 (Jan Lokpal Bill) の成立を要求した。「ガーンディー主義者」のハザーレーはこれを「第二の独立闘争」と呼び、首都デリーで彼の戦術である「死に至る断食」を行った。4月に5日間、8月に13日間に渡って行われた断食では、群衆⁷⁵が詰めかける広場のステージ上で、M.K.ガーンディーの顔写真の大判プリントを背景に、「ガーンディー帽」⁷⁶と白いクルター・シャツを身に纏ったハザーレーが白いクッションにもたれかかる姿が連日テレビに映し出された。この運動は、これまで政治に無関心だとされた都市のミドル

⁷³ ここでの市民社会は、「チーム・アンナー」を指す固有名詞として使われる現地語だといえる。しかし、現地で理解されている抽象概念としての市民社会と明確に区別できるものでもない。したがって、本論文では、さまざまな用法で使われる市民社会を、表記上区別せずに用いている。

⁷⁴ ヨーガ指導者のバーバー・ラームデーヴ (Baba Ramdev) やスピリチュアル団体の「アート・オブ・リビング (Art of Living)」も「チーム・アンナー」に中心的に関わっていた[Bedi 2012]。

⁷⁵ 8月の断食6日目(21日土曜日)のラームリーラー広場 (Ramlila Maidan) には、警察発表で32,000人が集まった (Indian Express, 2011年8月22日)。ラームチャンドラ・グハは、テレビでは「インド中がハザーレーを支持している」と伝えているが、人口一千万人を超えるデリー首都圏で、最大でも五万人以下だった群衆の数は多いとは言えないという。さらに、1998年に核実験反対のためにカルカッタに40万人が集まったが、「インド中が反対している」という報道はされなかったと指摘している [Guha 2011 (The Telegraph)]。

⁷⁶ インド各地で着用されていた、白い無地の手織綿の帽子を、植民地時代に国民会議派が広めたとされる。運動では、ガーンディー帽に様々な言語で「私はアンナーです」(“I am Anna”、デーヴァナーガリー文字で “Mi Anna Aahe” [マラーティー語]、 “Main Anna Hun” [ヒンディー語] など) とプリントした製品が出回った。

クラスが立ち上がったとして注目を浴びた。人々は、「私はアンナーです」と書かれた揃いのガンディー帽を被って街に繰り出し、シュプレヒコールを叫び、デモやキャンドル・マーチを行った。

「アンナー」とはマラーティー語で兄や年上の男性に対する尊称である。反腐敗運動のアイコンとして持ち上げられた彼は、2011 年 4 月にデリーで断食を行うまでは、全国的にはほぼ無名だった[Ashutosh 2012]。非妻帯を貫く 70 代のハザーレーは、初等教育（7 年生まで）を受けた後、インド軍に所属し、早期退職後に出身地であるマハーラーシュトラ州の農村を拠点に社会活動を行ってきた。

ハザーレーの主張は、腐敗した「政治」と「政治家」への強い敵意と、それに対峙される自らと市民社会の「非政治」性と「高潔さ」に支えられていた。運動が提示した法案では、市民社会で構成されるオンブズマンのメンバーは、「非の打ちどころのないインテグリティ」を備えた人であるべきとされた[Patel 2011 (*Mumbai Mirror*)]。さらにハザーレーは、インド人民党や民族奉仕団などヒンドゥー・ナショナリストとの関係が国民会議派の政治家やジャーナリストなどによってしばしば指摘されていたが、当人たちは政治的には無関係だと主張していた[e.g., Ashutosh 2012]。

II 運動のいち風景

ハザーレーがデリーで断食と座り込みを行っている期間は、複数の都市や町で同時にデモや座り込みが実施された。また、それらの会場に直接出向かなくとも、さまざまな形で断食（特定の食品目を抜く、あるいは食事の回数を減らすことも含む）に参加して、ハザーレーや運動との連帯を示す人々がいた。

ここでは、私が当時滞在していたナヴィー・ムンバイの町での運動の風景を紹介する⁷⁷。ハザーレーが二度目の断食を始めた 8 月下旬、町の中心の交差点沿いに地元のスラムに拠点を置く団体が会場を設置した。「愛国歌」を編集した音楽がスピーカーで流され、誰でも任意の時間座り込みや寝泊まりができるよう、ハザーレーのステージと似た白い布カバーのマットレスとクッション（25 組ほど）が用意された。「ミドルクラス」の運動としての注目とは異なり、実際に会場に常時滞在していたのはスラム在住の無職あるいは休職中の日雇い労働者の男性 3、4 人であり、それに加えて学生のデモ集団や会社帰りの人々が数分から数時間会場に立ち寄っていった。通常時の座り込みの人数は、数人から数十人という規模であった。夕方になると、近所のシク寺院の人々がご飯と豆カレーの「プラサーダ」（神様のお下がり）を人々に無料で提供した。

ちょうど雨期が終わりに近づき、数々の祭礼が始まる季節だった。2011 年は 8 月 1 日にラマダーンが始まり、15 日が独立記念日で、その週辺りから翌月のガネーシャ祭に向けて神像がドラム隊の行進と共に各フラットや自治会のテントに運び込まれはじめた。22 日がクリシュナ神の生誕日に当たり、若い男性グループが組体操のようにピラミッドを作って

⁷⁷ この記述は、2011 年の 8 月 22 日から 28 日まで筆者が会場に通った記録に基づいている。

ロープに吊られた壺を壊す「ダヒ・ハンディー」というイベントで町は盛り上がる。「ダヒ・ハンディー」のグループが座り込み会場の前を通るたびにピラミッドを組むなど、反腐敗運動は、祝祭的な興奮の中で行われた。

座り込みの会場やデモ行進では、他のさまざまな社会運動と同様に、「愛国的」なフレーズが連呼され、デモの終わりなどの節目には国歌が斉唱された。会場に用意されたマイクを誰かが握って、「革命万歳 (*Inquilāb Zindābād*)」、「母なる大地に敬服す (*Vandē Mātaram*)」、「母なるバーラトに勝利を (*Bhārat Mātā ki Jay*)」といった決まり文句の前半を呼びかけると、後半を人々が唱和する⁷⁸。他にも以下に示すようなハザーレーを支持する韻を踏んだフレーズ（主にヒンディー語）が使われた。

アンナー・ハザーレー前へ進め！私たちがついている
私たちの心は乾いている、アンナー・ハザーレーの腹は減っている
きらきら光る、アンナー・ハザーレー・スーパースター（英語「きらきら星」の歌詞）
何見てるんだ？何見てるんだ？集まってこい、集まってこい
秘密の秘密の話だが、警察も味方についている
政府 (*sarkār*) は我らを恐れている。政治家 (*netā*) はみんな泥棒だ
国の政治家 (*netā*) は何してる？アンナー・ハザーレーは何してる？
ここのリーダー (*netā*) は誰だ？私たちだ、私たちだ
ここの主人 (*sarkār*) は誰だ？私たちだ、私たちだ⁷⁹

座り込み会場にしばしば足を運んでいたある男性は、15 年間ドバイやマレーシアで働いてきたが、インドの経済発展をみて、自分のビジネスをするために数年前にムンバイに帰ってきた。その際、自分の荷物を国内に持ち込むだけなのに、関税の他に 10 万ルピー近くもの賄賂を取られたという。デリーの関税で足止めを食らったために娘の誕生日会に行けなかった。ムンバイで事務所を立ち上げる際も、手続きの度に賄賂を要求された。政府の窓口で 1,000 ルピーの手数料で 3 ヶ月かかると言われた仕事が、5,000 ルピー払うと 3 日でできた。

⁷⁸ これらは英植民地支配からの独立運動時に作られたとされるスローガンである。バーラト (*Bhārat*) は、ヒンドゥー・ナショナリズム運動において、ヒンドゥーにとっての理想的な国（母なる大地であり国民国家）として、またその国家を具現化した女神 (*Bhārat Mātā*) の名前として用いられている。なお、ヒンディー語の *Bhārat* は、英語の *India* と並んでインドの公式名称として憲法に記載されている。この語の起源であるサンスクリット語の *Bhārata* は、前ヴェーダ期 (BC 1500~1000) のアーリヤ人部族名か、もしくは『マハーバーラタ』で戦うクル族の祖先とされる古代インドの伝説的帝王の名である[山崎 2012]。

⁷⁹ 第二章では前植民地期のオリッサの「王権」と現在の「政府」が「サルカール *sarkār* (オリヤー語: *sarakāra*)」という言葉で結びつけられて、国家資源の再分配や留保制度が王権への分業・分配体制とアナログカルにつながっていることを論じた。ここでも、日常語としてはもっぱら「政府」という意味で使われる「サルカール」を批判しながら、本当の「サルカール（主人、主権者）」は「私たち (*hum*)」だと言い換えている。また、「ネーター *netā*」も、最も一般的な「政治家」という用法からずらして、私たち自身がネーター、すわなち、リーダーだと主張している。

運転免許証、公的証明書、進学など、あらゆる場面で腐敗に遭遇した経験は、運動の動機を説明する人々に共通した経験だった。さらに同じ男性は、「スイス銀行にある政府のブラック・マネーが返ってきたら、この先 10 年か 20 年はインド人全員が税金を支払う必要がなくなる」と語ったが、この説についてもチラシが配られるなどして流通し、人々の話題となっていた。

隣町のスラムに住む 30 代後半の男性は、工事現場などでの仕事を休んで座り込み会場の運営を手伝っている。自身はマラーティー語で 10 年生まで学校に通ったが、英語はできない。子供には英語で教育を受けてほしいので、私立学校に通わせたい。法案が通れば腐敗がなくなり、学校に入れるのに賄賂や寄付を払わなくてもよくなる。子供のために運動に参加していると話した。ハザーレーと法案の「強さ」がこの運動への信頼につながっているようだった。「アンナー・ハザーレーはパキスタンとも戦った軍人で、とても強い」、「(政府の法案に比べて) アンナーの反腐敗法案は、最高に強い」と彼と仲間達は説明した。

政府が一定の要求を受け入れてアンナー・ハザーレーが断食を止めた 8 月 28 日、祝賀パレードをするという連絡を受けて会場に行ったものの、雨でパレードは取りやめになり、会場を撤収して座り込みも終了となった。

自らのビジネスを妨げるインドの腐敗に苛立つ海外帰りの男性の事例は、次にみる左派知識人の批判対象となる典型的な反腐敗の語りだといえる。その一方で、子供に教育を受けさせたいというスラムの男性の語りは、この運動が、さまざまなレベルでの腐敗によって日々の生活が困難となっている多様な階級／階層の人々を引きつけたことを物語っている。前述したように、反腐敗運動は、複数の大規模なヒンドゥー都市祭礼と一体化した。さらには、自らが賄賂を払わされた具体的な経験、実際の政治汚職スキャンダル、スイス銀行のうわさなどが、すべて腐敗という一つの平面に混ぜ合わされた運動であった。そこでの人々の熱意と真剣さ、束の間であっても醸し出される一体感には圧倒的なものがあつた。

北インドの田舎町でこの運動を観察した石坂晋哉も、人々が腐敗とは金輪際決別するという強い思いを運動に託し、そして運動によって社会が変わる可能性を強く信じていたように見えたことが強烈な印象だったという。さらに、ハザーレーは権力の中心にいる政治家や官僚の腐敗を追及したが、人々はこの運動によって、社会の隅々まで浸透して誰もが巻き込まれてきた腐敗を一掃したいという願望を抱いていたと述べている[石坂 2015]。こうした観点から、自分たちが作り出している現実への批判にも拡張していったと考えられる反腐敗運動の側面については、後半で立ち戻って議論する。その前に、運動に寄せられた批判について検討しておきたい。

III 反腐敗運動への批判

反腐敗運動は、都市のミドルクラスの運動として限定的に特徴づけられ、ジャーナリストや法律家、社会学者を含む左派知識人の批判にさらされた。批判の主な論点は、選挙制・議会制民主主義を否定していること（選挙で選ばれていない市民社会が議会の審議を経ず、断食などの「脅し」を使って法案を通そうとすること）や、不平等の構造を無視した「腐敗」

のシングル・イシュー化、強力な権限を持った法案の稚拙な内容と、「法案を通すこと」のみが主張され法案の内容に人々が興味を持っていないことなどである[e.g., Patel 2011 (*Mumbai Mirror*) ; 佐藤 2011]。またハザーレーという人物についても、農村での灌漑整備や植林等の運動は評価を受けていたものの、彼の地元での活動は、飲酒をした者を寺院の柱に縛り付けて鞭打ちにしたり、選挙を廃止したりと、バラモン主義と権威主義に基づいていたと報告されている[Sharma 2011]。村落運動の指導者が都市のエリートで占められる中、ハザーレーは実際に農村出身で低学歴という周辺的存在であり[Nandy 2012]、あくまで村の長老だった[Guha 2011 (*The Telegraph*)]。「チーム・アンナー」のメンバー、キラン・ベディーによる「アンナーはインド、インドはアンナー」という発言は、非常事態宣言を出して民主主義を停止させたインディラー・ガーンディーの強権政治(当時の国民会議派総裁によるスローガン「インディラーはインド、インドはインディラー」)を連想させた。

これに加えて、左派系知識人たちの中には、アンナー・ハザーレーやオンブズマン法案に直接関連すること以外にも、特定の危機感を表明する人々がいた。こうした知識人たちにとって市民社会の言説が問題含みなのは、他に手段のない下層の人々にとって非公式的な「再分配」として機能しているともいえる行為を「腐敗」として否定するからである。さらには、インド国家が行ってきた留保制度などの公的な再分配に対する顕在的・潜在的な反発とも捉えられている。

作家で活動家のアルンダティ・ローイは、高級紙『ヒンドゥー (*The Hindu*)』に「私はアンナーになりたくない (I'd rather not be Anna)」という意見記事を掲載した。彼女は、運動の熱心な支持者でありスポンサーでもある多国籍企業、メディア、NGO が、当の反腐敗法案の監視の外に置かれていることを指摘し、すさまじく不平等な社会において、取引の形態として腐敗行為に関わらざるを得ない人々への共感を示す。

想像してほしい。例えば、ショッピングモールが立ち並び、路上での商売は禁止されている都市で、露天商が地元の巡査と市の役人に少額の賄賂を渡す。法律を破って、彼女の商品を、高価なモールを利用できない人々に売るために。これがそんなに酷いことだろうか？ 将来的には、彼女はロークパール〔オンブズマン法〕の代理人にも賄賂を払わないといけなくなるのだろうか？ [Roy 2011 (*The Hindu*)]

あらゆる腐敗の否定と効率主義の称揚は、インドの知識人に反留保、そして反サバルタン／貧困層という立場を連想させる。ローイも、反腐敗運動と OBC (その他の後進諸階級) への留保枠拡大時の反留保 (能力主義推進) 運動の類似性、そして「チーム・アンナー」の成員と反留保運動の一環である「平等のための若者 (Youth for Equality)」との関わりを指摘している。

チャタジーもこうした左派知識人を代表する主張を行っている。学者、作家、ジャーナリ

ストらが運営する批評ブログ『カーフィラー (Kafila) ⁸⁰』上で、チャタジーは、反腐敗運動を強く批判して、「反腐敗＝反政治」という記事を掲載した。彼は、「腐敗」が普遍的な悪としてあまりに無批判に受け入れられている状況に困惑を隠さない。そして、まさに運動に熱狂しているミドルクラスこそが、これまで腐敗の恩恵を一番受けてきた人々なのであり、誰もが賄賂を払ったことがあるのみならず、受け取ったこともあるはずだと指摘する。しかしハザーレーのポピュリスト的動員は、「腐敗」と「政治」を同一視することで、「人民 (the people)」対「人民の敵 (enemy of the people)」という単純化された構図を作り出すことに成功したという [Chatterjee 2011]。

こうした主張に対して、長年労働組合運動に関わってきた政治学者のアディティヤ・ニガムは反論を提示している。彼は、チャタジーの記事を、自らが傾倒してきたサバルタン研究と政治社会概念の限界として、失望を込めて受け取った。チャタジーが表明する反腐敗運動への不快感は、政治社会の理念が、現実のポピュリズムを前に崩れ落ちてしまったことを示唆しているという。ニガムにとって、サバルタン研究の功績は、「政治的なもの」の外側に位置すると見なされていた農民を政治的主体とみなしたことにあった。ではなぜ、ハザーレーの運動に集まる人々を、単にポピュリスト運動に扇動された大衆と見なすのか。ニガムは、政治社会は結局、国家的管理の対象である「人口」にしか適用されない概念だったのかと問う。そうならば、チャタジーがかつて市民社会概念を捨て去ったように、政治社会概念も過去のものとするべきだという [Nigam 2011b]。

ニガムの記事へのコメントで、チャタジーは、ポピュリスト運動すべてを否定しているわけではないが、ハザーレーの運動はインドにおいて非常に最近の現象なのであり、これに類似するポピュリスト運動は米国のティーパーティー運動しか思いつかないという。すなわち、国を築いてきた真面目で誠実な市民であると自覚する白人ミドルクラスが、政治的理由のために「怠惰な黒人」や「不正直な外国人」に迎合するホワイトハウスを批判する運動と同じ類のものだとする。さらに、最も警戒すべき動きは、「社会的地位と疑う余地のないインテグリティ」を持つ人々が政府を動かすべきだという市民社会の主張において、マイノリティ、指定カースト、後進階級の代表を保証する留保制度が、政治的パトロネージと腐敗の名の下に真っ先に否定されるであろうことだと述べる。チャタジーは「批判的左派」として、批判的でありつつける権利と義務を放棄してはならないという [Chatterjee in Nigam 2011b]。

IV ミドルクラスの「二重性」

反腐敗運動への批判は、階級／階層に基づく市民社会と政治社会の区分を前提としたうえで、政治社会側を代表して行われた。ローイやチャタジーが政治的にコミットした発言を行っているのに対して、ニガムは、政治社会という枠組みの有効性を問うている。他方、これまで見てきたように、市民社会と政治社会の区分は、知識人の分析枠組みであるのみならず、今日のインドの行政制度や市民活動も形作っている。したがって、人々がこの枠組みを

⁸⁰ カーフィラー (qāfilā) とは、アラビア語起源のヒンディー語で、「キャラバン」を意味する (<http://kafila.org/>)。

どのように分節化し、どこまで例外を認め、独自の論理で運用しているのかを検討する必要がある。そのために、まず、アパドゥライによるミドルクラスの二重性についての説明をみておこう。

アパドゥライも、チャタジーらの論考への反応という形で『カーフィラー』に寄稿している。彼はまず、「腐敗」とは公的な領域に私的な領域を持ち込むことを非難する近代西洋（特に米国）の社会科学のカテゴリーだと説明する。そして、（自分を含めた）ミドルクラスのインド人には、公と私、あるいは「近代西洋的、非政治的で市民的な自己」と「カーストや親族関係に埋め込まれたローカルな生身の自己」の「二重の自己（two selves）」があると述べる。彼によると、その対立が噴出したのが、反腐敗運動であった。運動では、自らの内なる敵が外部の「政治家」に投影されたものの、その核心はミドルクラスのインド人の二重の自己の戦いなのだという[Appadurai 2011]。

ハザーレーの運動は、「いかなる腐敗も一切許さない」という指針を掲げ、大きな支持を得た。そして、運動に熱狂した人々は、本当に変革したい、革命は可能だという希望を持っていたように思われた。しかし、チャタジーが指摘するように、彼ら自身も腐敗に埋め込まれている。この矛盾を説明するために、アパドゥライは、自らの実感にも基づいて、人々は「二重の自己」を抱えて生きていると述べたのである。これは、（アパドゥライの主張とは異なるものの）序論で見たミドルクラスの自分勝手さや二面性への批判とも共通する、インドにおける一般性と説得力を持った分析である⁸¹。しかし、この二重性を、個人の内面としての自己が二つに分断されているのと論じるのでは不十分である。二重に見えるのは、人が外部との関係性のなかで成り立っているからである。反腐敗運動が、内的な「二重の自己」の一方を外部の敵に社会的に投影したものだという分析は、統合されたひとつの人格があるという前提に基づいている。

この統合された人格という枠組みを、序論で論じたストラザーンの議論から再考してみたい。社会学的な語彙を用いて、ペルソナの使い分けを捉えることは、欧米のミドルクラスの思考において一般化している。そこでは、個人としての人格は、さまざまな役割ごとにペルソナを変えるか、多様な役割のネットワークの管理者となる。このつながりを維持できていれば、人格は統合されているとされる[Strathern 2004: 23]。ミドルクラスの「二重の自己」という言葉には、人格が統合に失敗し、分断されているという響きがある。しかし、個人としての人格が、統合と分断のどちらかに二者択一的に画定されるという前提は、多元主義的な数の感覚が人格化されたものである。したがって、ストラザーンがサイボーグやフェミニ

⁸¹ 補足すると、アパドゥライはミドルクラスの二面性を批判するため、あるいは以下で述べるような人格の断片化を学術的に論じるために「二重の自己」という説明をしたのではない。この論考は、批評ブログ上で、知識人による反腐敗運動への批判が主流を占める中でのコメンタリーである。アパドゥライは、なぜ「私たちリベラル左派」がハザーレーの運動に対して混乱するか、と内省している。そのうえで、私たち（リベラル左派）は、敵が自分の内部にいることに気付いているのだから、その敵を外部の政治家に社会的に投射する人々に居心地の悪さを感じるのだと分析している。このように、あえて一般化した社会学的、心理学的な用語を用い、論者たちが前提とする「個人」という観点から説明を試みたと考えられる。

スト人類学者のイメージを用いて論じたように、またインド民族社会学の分人論が示したように、部分的つながりに注目すると、この運動を別様に捉えなおすことができるだろう。

次節以降で論じていくように、反腐敗運動は、関係性とのつながりとそこからの離脱を求めながら、狭間で折り合いをつけるための探究へと展開していった。腐敗をめぐる運動においては、市民社会は政治社会と混ざり合いながらも、常にそこから区別されるべきカウンター・ポジションとして立ち現われてくる。次節以降では、腐敗をめぐる市民社会と政治社会の間の運動、そして「個人的価値」をめぐる運動の絡み合いを記述していく。

第三節 運動の展開

本節では、まず、反腐敗運動から派生した運動の一例である、ムンバイにおける「市民候補者」の選挙運動「ムンバイ 227」を事例として、運動が提示する「自由的なもの」の理念を分析する。ここでは、二重性の中の一方とされる市民としての「自己」がいかなるものとして想定され、実現が目指されたのかを考察する。

I 非政治的で企業家的な「市民候補者」

2011 年当時、新聞やテレビなどの主要メディアの報道は、チーム・アンナーと市民社会の反腐敗運動を全面的に支持していた。これは、先述したように、市民社会を良きものとする普段からの報道姿勢とも一致している。こうしたメディアの機運と運動のポピュリズム的熱狂に便乗して、2011 年の秋、「ムンバイ 227」という組織が作られ、翌年 2 月のムンバイの市議会議員選挙に向けたキャンペーンが展開された。ムンバイ 227 は、政党に属さない、したがってクリーンで「非政治的 (apolitical)」な「市民候補者 (citizen candidate)」を支援する団体のひとつである。ムンバイ 227 が支援する「市民候補者」は、人材育成企業 G 社が「心理計測 (psychometrics)」に基づいて選び、トレーニングを行った。「市民候補者」とは、政党が擁立する「政治的」な候補者とは異なり、一般市民が選ぶ、一般市民である候補者という意味である。と同時に、ムンバイ 227 は、適切な「市民候補者」を選別的に育成する活動も行っていた。この点からは、「すでに市民である候補者」というのみならず、理想的な市民を作り出そうとする運動だともいえる。

ムンバイ 227 は、メディアや戸別訪問の場で、「反腐敗」を掲げて人々を説得した。そして、自分たちは腐敗とは対極にある、正直さや高潔さを意味する高い「インテグリティ (integrity)」(第五章を参照)を有した市民の代表を送り出すのだと訴えた。さらに、キャンペーンの主要なキーワードのひとつが、「非政治的」であることであった。集会の演説やメディアの取材において、この活動は「完全に新しい、完全に非政治的で、完全に正直な」ものだと強調された。ここでの「非政治的」という言葉の使用は、腐敗がはびこる「政党」や「政治家」との対極に自らを位置づける戦略であり、政治社会に属さない市民社会のイメージを形作るためのものだった。

「非政治的」な人材を支援するため、候補者選考のための申請書には、本人の過去／現在の政治活動のみならず、家族、親族の政治活動についての質問が設けられており、政治活動

の度合いや長さによって評価点がつけられた⁸²。内部の評価規定では、これまで一切政治に関わっていない人はプラス2点、過去に関わっていた人はプラス1点、現在関わっている人は不採用とされていた。また、関わり方についても、政党員ならマイナス1点であるのにたいして、リーダー格ならマイナス3点とされた。

G社は選考以外にもさまざまな候補者支援に関わっていた。ムンバイ 227 のウェブサイトには、「候補者キット」としてG社が作成した資料がダウンロードできるようになっていた。そこには、投票を呼びかける戸別訪問時に使えるパンフレットや会話見本の原稿も含まれていた。さらにG社は、最終面接に受かった候補者に対して、半日間のトレーニングを実施した。候補者等への後日の聞き取りによると、トレーニングの場では、服装や話し方についての指導や、富裕層やスラム住民など「異なる集団」に話しかけることを想定したロールプレイが行われたという⁸³。また、選挙に関わる公的な文書では州の公用語であるマラーティー語が必要となるが、候補者は英語話者が中心でマラーティー語の読み書きができない人が多かったため、「申請書記入セッション」も開催された。これらのトレーニングには、現代インドの企業文化としての、ソフト・スキルの向上や自己啓発の影響が見受けられる。ここでは、従来の世襲制の政治とは異なり、市民候補者やリーダーとしての個人の素質が重視されている。また、能力は訓練によって高めることができるという理念が示されている。

企業家や専門家であるムンバイ 227 の事務局が練り上げた理念は、「政治社会的なもの」に対抗する「市民社会的／自由的なもの」として理解できる。そこでは、政治社会における温情主義や縁故主義、官僚主義が腐敗の温床として批判され、個人の能力（merit）と企業家精神が称揚された。「政治家」は常に政党の歯車であり、上の命令に従わなければならないので、自発的な行動ができない。それに対して、「企業家」は自己責任で自由な改革ができるという論理である⁸⁴。これは、経済自由化以降、インドのミドルクラスを魅了しているとされる、個人の自発性や自己責任を重んじる新自由主義的言説と共通している[e.g.,

⁸² 個人の能力を重視するこの運動において、家族の政治活動が評価の対象になるのは矛盾していると言えるが、現状では政治家の世襲制があまりにも強いと、こうした縛りを設けたものと考えられる。さらに第五章でも示すように、純粋に個人を評価しようとしても、どうしても家族やコミュニティの論理が入り込んでくることを示唆している。

⁸³ 服装は華美でないもので、かつ例えばガーンディーが広めた手織布カーディーンを使った伝統服などは「政治家」に見えるからやめたほうがいいなどのアドバイスがあった。ロールプレイでは、ミドルクラスが選挙に興味のない富裕層にしゃべりかける場合、あるいは言いたいことがありすぎるスラム住民にしゃべりかける場合などの状況設定を行い、参加者がさまざまな役割を演じた。ある女性候補者は、ロールプレイは「コンフォート・ゾーン」を出るために役に立ったとし「思いやり、平等を学んだ。とても啓発的なセッションだった」と語った。

⁸⁴ こうした立場と実際の資金不足により、潤沢な資金のある政党候補者とは対照的に、227の候補者は自分で資金調達することが要求された。ある候補者によると、227から供給された選挙資金は一人1万ルピー（約1万7千円）のみだったという。資金面での困難は候補者の人格的資質と戸別訪問などの行動で補えるものとされたが、実際には、後日、多くの関係者が資金不足をキャンペーン失敗の原因として語った。他の政党候補者の資金について、ムンバイ 227で選ばれた市民候補者のひとり、は、「公式な選挙資金の上限は15 lakh (150万)までだが、政党はたぶん15 crores（1億5000万）くらい使ってるんじゃないか」と話した。

Mankekar 2011] ⁸⁵。反腐敗運動は、「自由的なもの」を信頼し、追求するという点で、企業家的な価値と結びついたのである。

II 腐敗と「個人的価値」

ここからは、ミドルクラスの「二重の自己」のなかでも、「個人／市民」の枠組みに収まらないもう一方の「自己」について、事例を通して検討していく。「二重の自己」と自分の中の「政治家」との戦いとは、単にアパドゥライのレトリックではなく、人々に共通する語り口から導き出されたものである。ただし、人々は、自分のなかの「政治家」と「市民」を二つに分断しているのではなく、その両者は外部の何とどのようにつながるのかによって見え方を変え、時には重なり合い、時には矛盾するものとして分節化されている。そうした日常的感覚の一例として、G社の心理計測アセスメント講座での一場面から、反腐敗運動に参加した人物が、後日腐敗をどのように語っていたのかを描写する。

この講座は、ムンバイ 227 の一員として市民候補者の人選を行った人材育成企業が定期的に開催しているものである。ムンバイ郊外のベンチャー企業 G 社は、企業の採用プロセスの代行や人事トレーニングを専門としている。ムンバイ 227 においては、「市民候補者」を「公平」かつ「科学的」に選ぶため、G 社が選抜を担当した。

なお、この事例は、ムンバイ 227 の候補者選考時のものではなく、反腐敗運動の二年後に、G 社の企業人向け「心理計測アセスメント」を行う資格を得るための講座に私が参加した時のエピソードである（*see* 第一章第三節、III-2）。講座で「腐敗」がトピックに上った時、私は、運動に参加していた講師（G 社社長、52 歳、男性）は当然腐敗を糾弾すべきものとして扱うと思った。しかし、議論は意外な方向に展開していった。

・心理計測講座の事例：腐敗と価値についての議論（2013 年 9 月 16 日）

この時は、「ブロック測量（blockage survey）」と呼ばれる心理テストについて講師が説明していた。このテストでは、成功するマネージャーの 11 の適正（competences）がモデル化されている。講師は各適性を順番に説明していった。第二の適正は、「明確な個人的価値（clear personal values）」であった。G 社が作成した配布資料には、「伝統的な価値が崩壊したため、個人の信念や価値は混乱をきたしている。**したがって、今日のマネージャーは個人的価値を明確にしなければならない**」と書かれている⁸⁶。以下は、録音された講師と受講生の発言か

⁸⁵ シーターパティは、ミドルクラスの知的系統を：1）司法活動家、2）「インディア・シャイニング」（企業ミドルクラス）、3）ネオ・ガーンディアン、4）独立左派に分類する。反腐敗運動の歩兵となった「インディア・シャイニング」は、企業文化に染まり、メディアを駆使して、税金の見返りとしてよりよい行政サービスを求める人々である。また、この集団はミドルクラスのなかで「最も自己再帰性がなく（least self-reflective）」、自らの利害関心がすべてのインド人のためだと疑わず、繊細さの代わりに熱意で勝負するという[Sitapati 2011: 42]。

⁸⁶ このテストでは、欠点を欠点ではなく、自分の中にすでにあるが「ブロックされているもの（blockage）」と呼ぶ。何がブロックされているか見極めて開発することで、良いマネージャーになることを目指すテストであると説明された。この講座では多数のテストが行われたが、このテ

ら、関連する箇所を切りとり適宜要約した。

講師：「明確な個人的価値」とは、生き方の指針であり、根本的な領域です。今日、私たちは、腐敗した人々が成功を収め、正直な人が成功しないような世界に生きています。私たち一人一人が、価値を問う問題に直面しています。私も腐敗するべきなのか、不正直になるべきなのか。実績は良くなくても、自慢ばかりして注目を集めているような人もいます。そこで価値が問題となるのです。私は私のままでいるべきなのか。一方、組織も価値に基づいて運営されていますね。それぞれの組織が、ミッション・ステートメントとかヴァリュー・ステートメントを表明しています。

タージ・ホテルがテロに襲われたとき〔2008年11月のムンバイ同時多発テロ〕、マネージャーとその家族もホテルにいました。その時、彼は家族を顧みず、宿泊客の保護に回ったのです。そして、家族は殺されました。これも価値です。無私の奉仕（selfless service）です。そして、タージでは誰もが、この価値にしたがって働いているのです！それがタージ・ホテル・グループの評判を作っています。奉仕という価値が、従業員の精神に叩き込まれているのです。だから、家族と顧客のどちらかを選ばなければいけないという状況で、彼は顧客を選んだのです。価値は文化化されて、糊付けされて、文化が作られるのです。

私たちが日々の決断を下すとき、それは価値に基づいています。私に長年一緒に働いている部下がいますとしましょう。彼のことは家族のことも含めてよく知っている。でも、なぜか最近彼のパフォーマンスは良くない。ここで、価値が明確ではないと、〔彼を解雇するという〕決断が下せない。明確さとは、役職（chair）が決断しているということです。私が決断しているのではない、だれでもこの立場にある人は同じ決断を下す。それが必要とされているからです。私と役職の違い、この明確さこそが価値です。一方で彼を解雇しても、もう一方、組織の外では、彼を助けたり、推薦したり、支えたりする。この二つは別のことです。これが価値です。

男性受講者1：それは、組織の価値なのですか、それとも自分自身の（your own）...？

講師：個人的な価値です、明確な個人的価値。うん、いい質問ですね。個人的な価値は組織の価値とシンクロしていないといけなのです。例えば、あなたが人事部長だったとする。だとすると絶対に、政府の役人に対して、賄賂を渡したり、贈り物をしたりしないといけない状況になったことがあるでしょう。あなたの価値は、腐敗はいけないという。それでも、やらなければならない。ここで個人の価値と組織の価値の問題が現れるのです。

ストは *The Unblocked Manager* [Woodcock and Francis 1982] に収録されているものである。講師は、書名を紹介し、「興味があればグーグルからダウンロードできる」と言っていた。後日（ダウンロードはできなかったが）確認したら、私が配布資料から引用した箇所は、原著からの直接引用だった（太字とイタリックは資料による）。ただし、後述するように、講師の「個人的価値」の解釈は原著とは異なる。

男性受講者 1：そのジレンマをどうしたらいいのですか？

講師：〔声を張り上げて〕だから、「明確さ」が大事なのです。あなたがやっているんじゃない、立場がやっているんです。システムです。システムに従っているんです。隣の人も、反対隣の人も同じことをやっている。あなたは、たまたまその時その立場にあった。だからあなたを通して物事が起こっているだけで、あなたが個人的に腐敗しているということにはならない。

女性受講者 1：個人的には (personally) やりたくなくても、仕事を何とかするためにはやらないといけない...

男性受講者 2：やっぱりそれは、組織の価値ではないんですか？

講師：いや、これも個人的な価値なのです。私は個人的には腐敗していない。もしあなたが役人に賄賂を渡したら、あなたは個人的に腐敗していることになりますか？いいえ、なりません。組織のために、その時に求められていることをしているのだから。

女性受講者 2：でも、もし何か起きたときは...

講師： 組織が認めている。

女性受講者 2：でも〔問題になるのは〕あなたで、その役職ではないでしょう？

講師：いや、役職でしょう。

女性受講者 2：でも、個人的には、私は...

講師：あなたが責められることは決してない。訴訟は組織に対して起こるのだから。

女性受講者 2：政治家の話みたいです。立場上、仕方がないとか何とか...

講師：いや、政治家は個人的にやっているんだ。政治家がインド政府の代わりに賄賂を受け取るか？彼らは個人のレベル (personal level) でやっているんだ。

〔しばらく議論は続き、最終的に講師は、以下のように程度の問題ということで話をまとめた。〕

講師：売り物の食品に殺虫剤が含まれていることを知っていて売る場合、人の命がかかっている。5ルピーの商品を 50 ルピーで売る場合、それも私にとって正しいことではないが、でも私は仕事を辞めないでしょう。命に関わる問題ではないからです。切実さが違うし、文脈が違う。もし牢屋に行かなければならないようなことになるなら、私は「ノー」と言うかもしれない。だから、リーダーとして、私たちは明確でないといけません。もしあなたが辞めたとしても、他の人があなたの立場を引き継いで、結局同じことをするでしょう！なぜなら会社がその決断をすでにしているからです。ここで私たちは、さまざまな価値について、それが良いとか悪いとか決めつけようとしているのではありません。ただ、価値という問題について議論しているのです。このように、非常に扱いが困難な問題です。だからこそ、議論が盛り上がったのでしょうか。以上が、第二の適正、「明確な個人的価値」でした。

.....

ここで解説されている「ブロック測量」と「11の適正」は、イギリスを拠点にビジネス・コンサルタントとして活動し、多数の自己啓発本を執筆しているマイク・ウッドコックとデイヴ・フランシスの著作に基づいている。彼らは、「技術的な問題」に対置される「価値の問題」、つまり何が正しいのかという道徳的問題について、常に自問して、必ずしも社会的に適切ではなくても、自分に正直な答えを持っておくことが大事だという。「個人的価値」とは、幼少期からの自己形成の過程で作られるとされる。「企業の価値」と「個人的価値」の対立については深く論じられていないが、そうした対立も「個人的価値」を明確化するのに役立つという。このように、原著では一貫して個人的な、自分自身の内側にある「価値」に注意を向けることが強調されている[Woodcock and Francis 1982: 43–55]。

こうして西洋的な境界づけられた個人／自己について語る原著に対して、G 社講師は、「個人的価値」という言葉は使いながらも、「腐敗」や「奉仕」（第五章）を事例として持ち込み、独自の主張を展開している⁸⁷。すなわち、「個人的価値」と「組織の価値」をシンクロしながらも、文脈によって分けて考えるということこそが「明確な個人的価値」なのだという。腐敗に関わることがあっても、それは組織／システム内の立場が要求することなのであって、個人の責任は倫理上問われない。立場によって求められる規範やモラルが違うことを

⁸⁷ 私はこの時、講義を受けながら、講師の話は矛盾していると思ったし、彼の断定的な態度にも苛立ち、主旨が理解できず混乱していた。そのため適切な質問などもできておらず、ここで示した解釈は帰国後に考えたものである。ただ、ここで付け加えておきたいのは、こうした語り口はかなり一般的だということだ。また、私が活動家の会合や友人の集まり等を含めて観察を重ねた、ムンバイでの議論や会話の形式として、相手の発言にはまず「いや違う」と言って否定して、自分の意見を展開することで話を続けて場を盛り上げることがよくある。この講師の場合も、教室での意見や質問に反論するという形式から、当人にも意外な方向に議論が進んだかもしれないことは考慮するべきかもしれない。しかしそれでも、ここで私の想定とは異なる論理が堂々と展開されたこと自体が、示唆に富んでいる。質問をしていた受講生達にとっても講師の話は的外れなものとは受け止められておらず、むしろ私の混乱の方が場違いのようだった。後日受講生の一人（女性受講者1）にインタビューを行ったが、講義の内容や講師の質については、「良かった」という以上の感想はあまり出てこなかった。受講生の焦点は、テストや資格が職場でどのように役に立つのかという実践的な問題にあったと思われる。

理解することが肝心だと主張されている。ただし、「政治家」は賄賂を「個人レベル」で受け取るので、彼らは腐敗していることになる。腐敗を良いことと認めるわけではない。しかし、組織の中で仕事／奉仕（serve）する人間にとっては、仕方がないことである。

反腐敗運動は、腐敗のすべてをシステム上から取り除くという理想を掲げたが、運動に参加した人々は自分たちがその一部であることはわかっている。腐敗は、社会関係のなかに埋め込まれていて、その立場に置かれたら誰でもやらなくてはならないことだからである。かつ、この講師の言葉で言えば、それは「個人的価値」と切り離されるものではなく、シンクロしていなければならない。しかも、関係性の中で生きて、働いている限り、そこにコミットし、自己を抑えて組織に「奉仕」すること（selfless service）が「個人的価値」とされる。したがって、賄賂を渡すかどうかという局面に置かれたとき、単に自分自身の心掛けで渡さないということはできないのだ。

アパドゥライは、反腐敗運動を、「二重の自己」の片割れである自らの内なる敵を、外部の「政治家」に投影した戦いだと説明した。しかし、事例から見えてくるように、片割れは簡単に切り離せるものではないし、二重であることが常に問題化するわけでもない。外部との関係性によって規定される立場上の役割としての側面と、「個人的価値」の側面は、状況によって区別され、その時々で片方がもう片方を覆い隠すものの、そのつながりは保たれる（シンクロされる）のである。とはいえ、反腐敗運動においては、腐敗を許さず「自由的なもの」を求める個人と、奉仕や腐敗を通して他者との行為のやりとりによってつながる分人の緊張関係が表出したことは確かである。そうした状況において、講師は、「政治家」とは異なる「企業家」としての人のイメージを説明することにより、関係性の中に埋め込まれながら「個人的価値」を追及するための指針を示したのである。

以下では、同様にミドルクラスの二重性とその間に留まることを絶妙に表現し、多くの読者の支持を得ている作家チェータン・バガトの作品に注目して、そこで描かれる腐敗と反腐敗の運動を検討する。

第四節 価値の分断と接合

I チェータン・バガトと「若いインド」の価値

序論で紹介したチェータン・バガトは、2004年に30歳でデビューして以来、小説6作品とエッセイ1編を出版し、「新しいミドルクラス」の「英語文学」の担い手として注目を集めている。インドの英語文学については「古いミドルクラス」の伝統があり、1990年代以降はポストコロニアル文学の文脈で海外の文壇で高い評価を得ている⁸⁸。そうした文学とは異なり、バガトの本は国内読者向けであり、10代後半から20代前半の冴えない男性主人公による一人称の斜に構えた語り口を特徴とし、飲酒やソフトドラッグ、セックスなどの話題

⁸⁸ 1993年に『真夜中の子供たち』（*Midnight's Children*, 1981）でBooker of Bookerを受賞し、しばしばバガトと象徴的に対比されるSalman Rashdieを筆頭に、英米の主要文学賞を受賞している作家としてVikram Chandra, Arundhati Roy, Jhumpa Lahiri, Kiran Desai, Amitav Ghosh, Aravind Adigaなどの（ディアスポラを含む）南アジア（系）作家が挙げられる。

も扱っていることから「(低俗な) 若い男性向け文学 (lad lit)」とも分類される[Viswamohan 2013]。バガトの本は、書店のみならずスーパーマーケット等での低価格での販売により、2014 年までに 6 つの小説で 700 万部以上を売り上げている[Dhaliwal 2014 (*The Guardian*) ; McCrum 2010 (*The Guardian*)]。入学競争率が極めて高いインド工科大学 (IIT) で過ごした自らの体験に基づいた最初の小説『5 点台の誰か: IIT ではないいけないこと!』(*Five Point Someone: What Not To Do at IIT!*) [2004]は、2009 年に『三人のバカ (3 idiots)』として映画化され大ヒットを記録し (日本でも『きっと、うまくいく』として公開)、他にも複数の作品がボリウッド映画として成功を収めている。

人気の反面、「バガトを『嫌う』ことはファッショナブル」でもある[Viswamohan 2013: 27]。私の高学歴のインドの知人たちにもバガトの作品をまっとうな文学とみなさない人は多く、英語すらまともに書けていないと見下す発言も珍しくない。しかし、それでも「暇つぶしに」とか「息抜きに」という言い訳と共に、彼／彼女らもバガトの本を結構読んでいます。

バガト自身も、自らの作品やメディアでの取材において、英語表現について自覚的に発言している。彼は、英語を第一言語とせず、英語で本を読むのが初めてだという読者層をもターゲットにしており、小説ではヒンディー語の文法で思考して英語で話す「リアルな」インド英語を使用しているという[Dhaliwal 2014]⁸⁹。さらにバガトは、このように娯楽性が高い小説をインドの多くのミドルクラスが理解できる言葉で書くのは、社会変革を目指すためだと、執筆活動の意図についても語っている。近年は大学でモチベーションを高める講演を行ったり、新聞でコラムを執筆したりと活動の幅を広げているバガトは、自らのノン・フィクションの文章をまとめた著作、『若いインドが求めるもの』(*What Young India Wants*) [Bhagat 2012]で、「腐敗 (corruption)」と「価値 (values)」について以下のように述べている。

腐敗、そしてそれを取り除くためのあらゆることが、僕のミューズになった。アンナ・ハザーレー運動が始まった時、僕は自分の文章とソーシャル・ネットワークを通して、できるだけ若者を動員しようとした。モラル的側面というまでもないが、腐敗

⁸⁹ こうした言語感覚への批判について、バガトは2冊目の小説『コールセンターの一夜』(*One Night @ the Call Center*)の語り手である主人公に冒頭で反論させている。(作家バガトが、コールセンターで働く青年に本を書くよう頼んだという設定):「もう一つ忠告しておきたい。僕の英語はそんなにすごくない——というか、僕にすごいところなんて何もない。だから、もしオシャレで知的なものを求めているのなら、音節がたくさんある長い単語を使っている本を読んだ方がいいだろうね。……僕は自分の限られた英語能力について作家に話した。でも、このめんどくさい作家は『大きな感情は大きな言葉から来るものではない』と言った。それで、引き受けるしかなかった。作家は大嫌いだ。」[2005:12]

さらに、エキゾチックなインドを売りにしていると批判されることもある「ポストコロニアル」英語文学への皮肉も登場する。『二つの州：僕の結婚の物語』（2 States: The Story of My Marriage）で、バガト本人をモデルとした北インド人の主人公が南インド人の彼女の実家の台所から流れてくる料理の臭いを記述する場面：「別の鍋がコンロにかけられた。今度はマスタード、カリの葉、玉ねぎの臭いが流れてきた。もしこれが賞を取るようなインド小説なら、どれだけ素晴らしい香りかについて２ページは使われるだろう。でも僕の反応はといえば、咳き込んだことと涙ぐんだことだけだった。」[2009: 121]

を減らさなければ、僕たちは決して豊かな国（rich country）にはなれない。…インド人が理解しなければならないのは、腐敗は単に政治家に始まり政治家に終わるものではないということだ。僕たち自身にも責任がある。僕らの歪んだ価値が、こんなにも多くの汚職を許している。不正は、ある程度なら、オーケーだと考えている。こういう価値は良くない。…卓越、イノベーション、企業家精神、インテグリティに価値を置く社会はうまくいく。インドを豊かにするためには、卓越と正直さに一番の価値を置くべきだ。社会のコアを再設定する必要がある。そのコアは、僕たちの価値だ[Bhagat 2012: xxi-xxii, 段落省略]。

もちろん社会は変えられる。ゆっくりだとしても。サティール〔寡婦殉死〕が行われていた時代もあったが、それは間違いだと自分たちで気づいたから、もうやられていない。…腐敗した社会の一員である僕たちは、みんながどこか腐敗している。課題を写すことから、列車の切符を買うときに子供の年齢をごまかすことまで——みんなが間違ったことをしてきたか、間違ったことを生活の一部として受け入れてきた。新しい価値を見極めて、社会に広めなければならない[Bhagat 2012: 10]。

コラムやエッセイにおいて、バガトは、経済成長を妨げる汚職や不正という意味での腐敗をなくすことで、効率的に正直に仕事をし、お金を稼いでみんなで幸せになろうとストレートに呼びかける。こうした自由主義的な立場から、政治家を選ぶ際も宗教やカーストなどの「コミュニティ」ではなく、携帯電話を選ぶように、価値とサービス、パフォーマンスで選ぶよう提案する[2012: 22-23]。高等教育については、IIT などの国立エリート校は受入学生数が少なすぎ、熾烈な競争が営利偏重の予備校乱立や学生の自殺などの深刻な問題を引き起こしていること、そしてそれを補うべき私立大学には腐敗がはびこりレベルが低いことを指摘する。大学経営は非営利原則とされているので、現状では私立大学を運営して利益を出すためには不正を働く以外方法がない。そのため、「ワールド・クラス」の企業やアカデミクスは教育産業に手を出さず、酒造王、サリー製造業者、菓子屋がブラック・マネーで大学経営を行っている。次世代に「ワールド・クラス」の教育を提供するためには、営利目的の大学経営を認め、一流 IT 企業のインフォシスや複合企業リライアンスの参入を促すべきだとする[2012: 125-126]。こうした変革を可能にするために、まず価値を変えていかなければならないという主張である。

こうしたバガトの主張は、「市場／自由的なもの」の能力主義や効率主義を称揚し、「政治社会的なもの」のつながりや再分配を否定しているという、知識人の批判に一見当てはまるものでもある。しかし、外部への偏見に基づく内輪のつながりや不透明な再分配、そしてあらゆる側面で賄賂や不正がはびこる現状に対する異議申し立ては看過できない。さらに、チャタジーらは、市民社会の運動が自らの腐敗を棚に上げて「政治」批判に終始していると指摘するが、バガトらの問題意識は「みんながどこか腐敗している」ことを前提としたうえで、そこからの脱却を目指すことである。

II 『革命 2020』

バガトの小説においても、過剰な競争主義と詰め込み教育に基づく大学システムや（『5点台の誰か』）、コミュニティ間の偏見と暴力（『二つの州』、『僕の人生の3つの過ち』[2008]）などの社会問題がテーマとして取り上げられている。しかし、コラムの主張とはニュアンスが異なり、小説で描かれるのは、ドロドロした偏見や腐敗に埋め込まれたミドルクラスの人々の矛盾した姿と、著者の彼等への共感的な態度である。

「ラッド文学」としてのバガトの小説をマーケティング戦略に焦点を当てて分析した文学研究者のアーイシャー・ヴィシュワモーハンによると、バガトの主人公たちは、表面上はグローバルな野心を持ちながら、そのコアではありがちな不安と不適合に悩まされている。だから、読者は「最後に勝つ負け犬」に自分を同一化する。こうした感情的なつながりを基に、ふつうのミドルクラスの若者に、「捉えどころのないインディアン・ドリーム（elusive Indian Dream）」を求めて手に入れるよう励ます能力によって、バガトは広く大衆の支持を集めているという[Vishwamohan 2013: 27]。

ただし、バガトの小説の語り口や物語の筋は、筆者にとっては「最後に勝つ負け犬」である青年の成長物語として素直に理解することが難しいものであった。それは、これまで論じてきた現代インドにおけるミドルクラスの独自の二重性とそのつながり方によるものだと考えられる。つまり、「個人」や「自己」の成長、そして「自由的なもの」を目指しながらも、その枠組みに収まらない関係性が同時に重視され、実現されているからである。例えば、反腐敗運動が盛り上がった2011年10月に出版された『革命 2020: 愛。腐敗。野望』(Revolution 2020: Love. Corruption. Ambition) をみてみよう。

『革命 2020』は、他のいくつかの小説と同様に、バガトが出会った若者が自らの体験を作家に告白するという設定のプロローグから始まる。バガトは、(本作の語り手となる) ゴーパールが経営する大学で講演を行う。その夜、ゴーパールはバガトを自宅に招き、酔いつぶれて病院に運ばれる。そして病室で彼の半生が語られる。

ヴァラナシに住むゴーパールは、母親を病気で亡くし、公立学校教師の父親に育てられた。幼馴染のラーガヴは IIT 出身でエンジニアの父親を持ち、自身も国立工科大学統一試験(AIEEE と IIT JEE) で高得点を取り地元の名門大学に進むが、社会変革を目指して新聞記者になる。この男友達二人の成長と、行政長官の美しい娘アールティーを巡る三角関係が物語の中心である。

ゴーパールが大学入試に失敗した際、工科大学に行くことだけが人生の成功と信じる父親は、なけなしの財産をはたいた上に借金をして彼を他州の有名な予備校に送った。しかし、翌年もゴーパールが試験に受からなかったと知ると、もともと病気だった父親は失望のなか死んでしまう。その後ゴーパールは、腐敗した州議会議員シュクラールと知り合い、彼の策略によって私立大学を設立することになる。シュクラール派と共に、親族と係争中だった土地の入手から、土地利用制限の変更、教員の確保、校舎建設まで、敵を脅迫し、賄賂をばらまき、あらゆる不正を働くことで大学経営は軌道に乗る。

他方、ラーガヴとアールティーは、ゴーパールが予備校に行っている間に付き合い始めていた。しかし、ラーガヴが記者の仕事に熱中している間に、アールティーはゴーパールとも恋愛関係を持ち始める。さらに、ラーガヴはシュクラの汚職を報じたため、シュクラとゴーパールの圧力により新聞社を解雇される。それにも挫けず個人で『革命 2020』という新聞を作り始めるも、その事務所もシュクラの手下に襲われて、ジャーナリストとしての道を閉ざされてしまう。

その後シュクラは所属政党に見放され、汚職事件の責任を取られ刑務所行きとなる。シュクラの後任として、党はアールティー一家に目をつける。アールティーの祖父は州首相を務めたこともある同党の政治家だったのである。しかし、アールティーの父親もアールティーも立候補する意思はなかったので、アールティーの夫（一族の義理の息子）になる人物が後任に相応しいという話になる。ゴーパールは、ずっと劣等感を持っていたラーガヴから、女と仕事を奪い、大学経営によって金持ちになり、アールティーの夫として政治権力も手に入れる寸前まで来る。

しかし、ボロボロになったラーガヴの事務所を訪ねたゴーパールは、そこで貧しい農民父子に出会う。そして彼らに過去の自分を重ねて、今の自分は「いい人 (good person)」だろうかと自答し、ひとり号泣する。直後にゴーパールは、奇妙な作戦で自らを貶めてアールティーに嫌われるよう仕向け、新聞社に再びラーガヴを雇わせ、身を引く。そして後任探しの話を承知の上でアールティーと結婚したラーガヴが、次期議員の席が約束された候補者として選挙を戦う場面で物語は終わる。

以上を話し終わった後、エピilogueで、ゴーパールはバガトに「私はやっぱりいい人ではないですよ」[Bhagat 2011: 294]、「チェータンさん、胸に手を当てて、教えてください。私はいい人ですか？」[295]と繰り返し尋ねる。そして「革命はきっと起こる」「大学が大きくなったら、システムを直すようやってみます。封筒を渡し続けるのには嫌気がさした」「そのためには、誰もが犠牲を払わないといけない」と話す。「いい人か」という問いに対面では即答できなかったバガトだが、最後にゴーパールに電話をかけて「あなたはいい人だよ (You are a good person)」[296]と告げる場面で小説は終わる。

ここでは、反腐敗運動と語り口を共有し、政治家の不正を暴き理想を追い求めていたラーガヴが、結局は運動が批判してきたはずの縁故主義を利用して政治家を目指すという、一見矛盾した展開が描かれている。この筋からは、理想を目指しても結局は無駄だというシニシズムが表現されているのかという思いがよぎる。しかし、有力一家の婿になるという手段を使ったとしても、一貫して好人物のヒーローであったラーガヴが政治家になることは、意外にも否定的には描かれない。むしろ、小説の終わりには、ラーガヴのその理想と権力が結びついたときに、「革命」は起こるかもしれないという、漠然とした希望が示されている。そして、汚職や暴力にまみれ腐敗したゴーパールは、最後に「いい人」として許されている。今も「封筒」を渡し続けながら、「いい人」でありたいと葛藤するゴーパールは、自らは「愛」を手放すという犠牲を払うことで、ラーガヴが起こしてくれるかもしれない「革命」に期待を託しているのである。

ヴィシュワモーハンが指摘したように、バガトの主人公たちは「捉えどころのないインディアン・ドリーム」を追い求める[Vishwamohan 2013]。それは、本章における「自由的なもの」とも言い換えられるだろう。それに加えて重要な点は、彼らは「自由的なもの」を希求しながらも、結局勝ったのか負けたのかはよくわからない再文脈化が行われる点である。バガトの作品群において、ラーガヴのように「革命」を目指す登場人物は、「野望」を達成しようとしながら、部分的には従来のつながりの世界に再び埋没していく。これは、『二つの州』で、異なるコミュニティ出身の彼女とその家族に対する、自身の両親や親族の激しい偏見をなくすのではなく、双方を騙し騙し操作しながら結婚まで持ち込むクリシュや、『5点台の誰か』でカンニングや仲間内の力関係を利用して大学のシステムに刃向うハリ達にも共通している。バガトの小説には、腐敗のなかで生きる（著者を含めた）ミドルクラスの人々の、親密でありながら汚いつながりの世界からの脱却と、そうした世界への深い愛着の両方が表現されているのである。

第五節 小括

アンナー・ハザーレーと「非政治的」な市民社会で構成された「チーム・アンナー」の反腐敗運動は、翌年には分裂し、複数の人物が本流の政党政治の世界に参入していった。主要人物の一人だったアルヴィンド・ケージリーワールは、ハザーレーから離れて「普通の人党（Aam Aadmi Party／庶民党）」を結成し、現在デリー首都圏の首相を務めている（2015年7月現在、2015年2月より二期目）。同じくメンバーの一人で、2011年末には交通費の不正請求が問題化したキラン・ベディーは、2015年には国政与党でヒンドゥー右派のインド人民党候補者としてデリー首都圏選挙に出馬し、普通の人党に敗退した。またムンバイ 227 も、選挙では一人も当選者を出せず、メンバーはそれぞれ別の政党での活動や社会活動、仕事に戻っていった。反腐敗運動の物語は、バガトの小説がすでに示していた道筋を辿ったようにも見える。ベディーの経費の問題について、ある活動家は自分のためではなく NGO のためにしたことだと理解を示したし、デリーの人々はケージリーワールの政党に期待を託した。運動の後には、運動が掲げた腐敗と反腐敗、政治と非政治の明確な二分法が一度消滅し、心理計測の講師が試みたように、新しい説明が求められている。

本章では、市民をめぐる運動のひとつとして、反腐敗運動を、腐敗と反腐敗をめぐる論争から振り返り、ミドルクラスの価値の断絶と接合を考察した。官僚的实践を介して、腐敗は人々の生活に浸透し、特定の政治的つながりを喚起させるものとなっている。そうした背景のもと、反腐敗運動は熱狂的な支持を得た。それは、「私はアンナー」そして「インドはアンナー、アンナーはインド」という掛け声とともに、断食やチャンティングなどの行動を介して、自己と英雄的指導者、国家の一体化を目指す運動でもあった。この運動は、都市部のミドルクラスの市民運動の特徴である、能力主義や効率主義を称揚する自由主義的なイデオロギーとも結びついた。左派知識人は、この運動に、反サバルタン、反留保、反民主主義の主張を読み取り、激しく批判した。

しかし、この運動に共感した人々にとって、反腐敗は、反貧困層や反留保に直結するもの

ではなく、階級やカーストを超えた普遍的な価値を持つものだと見なされた。そして、運動が派生していくにつれて、自らが埋め込まれている腐敗からの脱却が一番の焦点となり、批判対象となっていく。日常生活において、ミドルクラスの人々は、腐敗を行わざるをえない組織や関係性のなかの立場と、個人の内面のつながりを多重に分節化している。ハザーレーの反腐敗運動においては、「腐敗」は関係性の中から切り離された悪として概念化された。それは、つながりの世界から脱却し、個人／市民としての自由な活動を求める動きでもあった。しかし、「腐敗」した自分を「政治家」として外部に位置づけたとしても、自己が二重に分断されるわけではない。

「自由的なもの」の探究には、一方では、バガトの小説のラーガヴやアンナー・ハザーレーのような「腐敗」の外部に位置する英雄的で超越的な人物が、システムを根底から変えて「革命」を起こすことが必要だった。同時に、他方では、ゴーパールや心理計測の講師のように、「反腐敗」を求めながらも「腐敗」の内部に留まり続けるための指針を提示する存在も必要とされるのである。反腐敗運動は、腐敗と反腐敗の混ざり合いを可視化し、把握する形象を作り上げたといえるだろう。

ミドルクラスの「二重性」とされる葛藤は、西洋近代における公と私の枠組みが、インドにおいて翻訳され再編されていく過程で繰り返し浮かび上がってくる問題でもある。次章では、都市空間における「ウチとソト」という枠組みから、この問題を探究していく。

第四章 ウチとソト：複数のウチの変容と拡張

前章では、腐敗と価値観をめぐる論争から、西洋近代的な「公と私」という区分に基づき腐敗を批判する市民社会の論理と、それとは緊張関係にある既存の価値や社会関係の枠組みとを検討した。アパドゥライが「公と私」の「二重の自己」という言葉で西洋とインドの狭間に立たされた現代インドのミドルクラスの在り方を分析してみせたように、欧米的な「公と私」の区分とインド的な文脈を対比させてインドを理解する思考法は、研究者の理論に留まらず、インド社会において共有されている。こうした複数の分析枠組みの重なり合いという観点から、本章は、都市空間の美化に焦点を当てたミドルクラスの市民運動における、西洋的な「公と私」とローカルな「ウチとソト」の接続に注目し、空間体系の生成を論じる。

サバルタン研究の論者たちが分析概念として練り上げてきた「ウチとソト」は、インド、ベンガルのミドルクラス・ヒンドゥーにとってのローカルな記述概念とされる「ガレー／バーイレ（*ghare/baire*）」（「家／世界」[Chatterjee 1989]、「家／外」、「自分（達）のもの／それ以外」[Kaviraj 1997]）を起源とする。この枠組みに、植民地期のナショナリスト・エリートは、「精神的に優れたインドの伝統／物質的に進んだ西洋の近代」（*inner/outer*[Chatterjee 1989], *inside/outside*[Chatterjee 1993]）という規範的な価値を重ね合わせた[Chakrabarty 1992; Chatterjee 1993; Kaviraj 1997]。そして、この空間性と精神性を兼ね合わせた、植民地期以降に変化を続ける「ウチ／ソト（*inside/outside*）」の枠組みに基づいた全インド的な言説と実践が、現代インドの人々の空間認識と市民活動に影響を与えている[cf. Ghertner 2012]。それと共に、今日の市民活動によって「ウチとソト」の概念はさらなる変容を遂げている。

序論で触れたように、インド都市部の美化運動は、市民と「公共空間」の名の下に、ミドルクラスが都市を私有化、分断化し、貧困層の排除を強めるジェントリフィケーションという観点から批判されてきた。これに対して本章では、まず第一節で、西洋的な、あるいはグローバルな「公と私」に対置させることで、インド的でローカルな空間認識として理論的に構築されてきた「ウチとソト」を検討する。そのうえで、それぞれの文脈がお互いに影響を与えながら変容していく過程を分析するという本章の視座を明らかにする。第二節では、20世紀初頭のボンベイにおける集合住宅の歴史に目を向け、「公と私」、「ウチとソト」の言説が物理的な建築様式としてどのように体现され、人々の居住空間を変容させていったのかを論じる。第三節では、フィールドワークに基づいて、2010年代のムンバイにける都市行政と市民のパートナーシップ事業「先進的地域管理（ALM）」を事例とし、集合住宅を単位とした市民の活動を、人々の空間認識に位置づけながら考察する。第四節では、「市民意識」を広めるための美化キャンペーン「汚れとの戦い」を事例に、ムンバイの都市空間における「ウチ」と「ソト」の交渉を論じる。

ジェントリフィケーション批判は、誰にでも開かれているべき「公共空間」が、グローバル化と資本化・私有化によって分断されて、人々が没交渉に陥ることを問題化する。しかし、本章で論じるように、インドにおいては誰にでも開かれた「公共空間」を議論の前提とすることはできない。インドにおける「公共空間」は、「ウチとソト」の関係に基づいて、「ウチ」

の延長として捉えなおす必要がある。また、市民活動においては、スラム住民や露天商などの「汚いもの」の排除のみではなく、「ウチ」から「ソト」への介入を通して、市民的価値に基づく空間的かつ精神的な「ウチ」の美化が目指されていることを示す。市民活動の事例を、複数の「ウチとソト」体系の併存という観点から分析することで、活動における複数の理念と実践の関連性とずれを明らかにする。

第一節 「公と私」、「ウチとソト」

I 公共空間の私有化という問題

都市の公共空間は、しばしば、(排他的で均質的な)「共同体」と対置される、多様な他者との<間>を保ちながら交渉する「公共性」を有する場として議論されてきた。そのうえで、現代の都市は、そうした<間>を消し去り、人々の距離を広げて分離／隔離する動きが顕著であるという。そこにおいては、他者は恐怖の対象となり、交渉は回避されていく[斎藤 2005; cf. アレント 1994]。なかでもマルクス主義的な都市地理学は、世界的な新自由主義の浸透に伴う公共空間の喪失と私有化を批判的に論じてきた[ハーヴェイ 2013]。例えば北米において、「セキュリティ」の観点から白人のミドルクラスが人種化・階級化されたゲイテッド・コミュニティに閉じこもっていく事例は、他者への恐怖からくる自己の隔離として、また私的所有によって都市が断片化していく現象として分析されてきた[デイヴィス 2008; Low 2001]。こうした研究の影響のもと、インド都市部の事例も、所有者であるミドルクラスが非所有者の排除を強めているという前提で議論されている。確かに、「環境」のために都市空間からリキシャを規制する一方で、自分たちは自家用車を使用する事例[Baviskar and Ray 2011]や、住宅所有者組合が「公益」を掲げてスラムを撤去するよう司法に訴える事例[Chatterjee 2004; Ghertner 2012]は、そうした説明に合致するようにも思われる。しかし、本章では、具体的な市民運動の活動家たちの実践と言説から、公共空間の私有化と分断化では捉えきれない側面に焦点を当てる。

インドの都市部の市民運動は、その他の新興国の研究と同様に、ミドルクラスの台頭と階級間の対立を軸として、グローバル資本とポストコロニアル研究の観点から論じられてきた。すなわち、「グローバル」(植民地支配やグローバル資本のポリティカル・エコノミー)と「ローカル」(サバルタンの抵抗やエイジェンシー)の枠組みにおいて、グローバルがローカルを支配下に取り組みか、ローカルがグローバルを飼いならすかという構図が背景とされてきた[Ong 2011]。上述したミドルクラス批判の議論は前者を、IIでみるサバルタン研究の「ウチとソト」の議論は後者を代表している。しかし、オングが示したように、すべてを均一化するグローバル資本の代名詞とされる「新自由主義」は、各国家の内部で複数の権力や管理体制が多様に配分され、隙間を作りながら併存することを可能にする[オング 2013; see also Anjaria and McFarlane 2011]。インドの場合でも、新自由主義的な文脈から市民参加が要請される市民社会的な領域と、植民地的権力による集団／人口管理の対象となる政治社会的な領域が重なり合ったりずれたりしながら新しい空間を作り出している。他方、ローカルに位置する「インド的な」思考や実践もまた、自らの流動的で開かれたプロセスの

中に外部を取り込みながら変化を続けるという特徴がある[Anjaria 2012; Daniel 1984; Ramanujan1989]。したがって、本章では、ひとつのグローバルが複数のローカルを包含するのではなく、人々がグローバルとローカルの文脈をシフトしながら、概念や実践を関係的に再編し続ける様相に目を向ける[cf. Strathern 1995]。そうすることで、グローバルな言説と資本が一様に浸透していくという構図では説明しきれない、より多層的な現実の記述を試みる。

II 「文化」としての「ウチとソト」

第一章でも言及した作家のメーターは『マキシマム・シティ』(*Maximum City: Bombay Lost & Found*) [2004]で、公共空間の汚さとインド人の市民意識の欠如について述べている。

インド人には、たとえばスカンジナビア人のような市民意識 (civic sense) がない。人々がきれいに保つ空間の境界線は、「自分のもの」と呼ぶ空間の終わりに引かれる。私の住む建物のそれぞれのフラットの中は、一点のシミもないほどきれいだ。室内は毎日、あるいは一日二回、掃かれてモップをかけられる。公共空間——ホール、階段、ロビー、コンパウンド——は、ビンロウを吐いたシミで汚れている。地面は、生ごみ、ビニール袋、人間や動物から出た汚物の固まりで覆われている。これはボンベイ中で、金持ちのエリアでも貧乏人のエリアでも同様だ。

この市民意識の欠乏は、イギリス人からヒンドゥー・ナショナリストの RSS⁹⁰まで誰もが注目してきたことで、いわば、インド人の国民的欠陥である[Mehta 2004: 138]。

インドの都市において、「家の内側」は丹念に掃除されるものの、「家の外」である公共空間にはゴミや汚物が溢れていることは、旅行記や小説、新聞記事などで繰り返し記述されてきた。現在の都市のミドルクラスやメディアの言説においても、公共空間の汚さは「市民意識の欠如」として問題化されている[see Chakrabarty 1992; Reddy 2013]。これに対して、サバルタン研究に代表されるインドの、主にベンガル人の論者たちは、西洋の「公と私」とは異なるインドの「ウチとソト」を用いたオルタナティブな説明を模索してきた。この、完全にローカルで伝統的な概念でも、完全に植民地的な構築物でもない「ウチとソト」という枠組み自体が、ポジションとカウンター・ポジションの連鎖から生み出されてきたということを念頭に置きながら、彼らの議論を整理しておきたい。

パルタ・チャタジーは、植民地期のナショナリストたちが、政治的言説、小説、劇などを通して、インドの文化的領域を「精神と物質 (spiritual/material)」に該当する「ウチとソト (inner/outer)」に二分していったと論じる。エリート・ナショナリストは、「ソト」にあた

⁹⁰ RSS (民族奉仕団) については第一章第一節 II も参照。このメーターの一文にも、第五章二節で述べる植民者の啓蒙主義、ヒンドゥー・ナショナリストの奉仕 (セーワー)、現代のミドルクラスの市民意識の関連性が示唆されている。

る物質的（科学技術や近代国家機構の）領域では西洋がインドに優越しているが、「ウチ」の精神世界においてはインドの方が優れていると主張した。この「ウチとソト」は、社会空間を二分する「ガレー／バーイレ（*ghare/baire*）」、すなわち「家と世界」の概念に重ね合わされたものであった。「世界」は実質的な利益の追求がなされる男性の領域なのに対して、「家」は外部から守られなければならない精神的な自己のアイデンティティであるとされ、女性にその価値を表象する役割が担わされた。チャタジーは、こうした「家／世界」、「精神／物質」、「女性的／男性的」という二項対立を構築することで、ナショナリストたちは、植民地主義的言説の本質化に絡み取られながらも、それとは異なる言説を生み出すことができたのだという[Chatterjee 1989, 1993]。

イギリス植民地支配によってもたらされた「公と私」の概念が、すでにあったベンガル人エリートの「伝統的な」概念セットとどのように影響を与え合い新しい布置を形成したのかを議論する中で、カヴィラージも「ウチとソト」に注目する。カヴィラージは、このベンガルの二項対立を明示したラビンドラナート・タゴールの小説『ガレー バーイレ』（*Ghare Baire*）が『家と世界』（*The Home and the World*）と英訳されたことに触れつつ、「ガレー／バーイレ」の概念は、文字通り「家の内側／外側（*inside the house/the outside*）」として理解されるべきだという[Kaviraj 1997: 93]。彼によると、この「ウチとソト」は「公と私」の規範を部分的に取り入れながら保たれていった。たとえば核家族を基盤とする「私的な（*private*）」生活の概念は受け入れられなかったものの、家父長制に基づくより大きな世帯単位での「ウチ」と「ソト」の区分は強化された。こうしたなかで、ベンガルのミドルクラスの間では、「ウチ」は掃除が行き届いて清潔なだけでなく、清浄で吉祥な空間で、「安定的でパターン化された関係性に基づく安全な領域」として確立していった。反対にストリートに代表される「ソト」は、特にカルカッタのような植民地都市においては、不適切なカーソト間の接触の可能性が高く[Kaviraj 1997]、「人々の健康と安定を脅かすサブスタンスが行き来する」危険な場所とされた[Chakrabarty 1992: 542]。

イギリス式の「公共空間」として作られた公園も、このローカルな「ソト」の領域に位置づけられることで、独自の変化を遂げていく。カヴィラージは、カルカッタの公園が 1960 年代までに「下層化（*plebianise*）」、あるいは「民主化」していったと論じる。このころ、露天商や住む場所のない貧民で賑わうようになった公園は、「汚物（*filth*）」にまみれていた。カヴィラージは、この「汚物と無秩序」が公園にミドルクラスを寄せ付けないための「象徴的なバリア」として働き、貧者による空間のコントロールを可能にしたとする。さらには、この「貧困の文化」を貧者による抵抗とみなし、インド固有の民主主義や近代を考えるために重要だと主張する [Kaviraj 1997]。

III 汚物の文化と変遷の語り

こうした諸概念のマッピングを示すことで、カヴィラージは、インドにもグローバルな「公と私」の概念が普及していくという「変遷の語り」を植民地的なものとして批判する。そして、いずれは「カルカッタはロンドンになり、ベンガル人の富裕層と貧困層は公と私の

原則を正しく『理解する』という図式は誤りであり、代わりに「我々の近代がとりつつある輪郭と形式」に目を向けるべきだと結論付ける[Kaviraj 1997: 113]。

汚物を貧者の抵抗や戦略、あるいは「文化」として称揚する傾向は、現代も一定の支持を得ているように思われる。バスカール・ムコパディヤイは、都市の貧しい移民を、「ホームレス」や「路上生活者」といったラベリングに見られるように、不適切で異常な現象と捉えるべきではなく、独自の自己組織化や生活様式に注目する必要性を説く。そのうえで「公共の場での汚物の提示 (public display of filth)」を、異なる「市民的なもの」の形象として捉えることを主張する[Mukhopadhyay 2006: 226]。

これらの研究は、西洋／グローバルとは異なるインド／ローカルの固有性を強調することで、「近代」や「公共空間」といった概念を相対化する役割を果たしてきた。そのうえで、「ウチとソト」という枠組みは、「インド的なもの」として学術的にも一般的にも参照され続けることで、現代インドの他地域においてもリアリティを維持していると考えられる。先に引用したメーターによるボンベイの記述でも、「ウチ」であるフラットの中はきれいに保たれるものの、「ソト」は汚物にまみれているという図式が示されている。同時に、「ソト」が「公共空間」と重ねられてもいるので、その汚さが「市民意識の欠如」として問題視されるのである。

ここで翻って注意を促したいのは、カヴィラージは、西洋の文化的枠組みである「公と私」に対して、インドには「ウチとソト」という独自の文化的枠組みが「伝統的に」あったかのように議論を組み立てていることである。さらにカヴィラージは、「変遷の語り」は普遍的進歩を前提とした社会科学者の幻想だとして批判し、「我々の近代」は別にあると主張する。ここにおいても、社会科学的枠組みとは独立した、実体的な人々の営みが想定されているようである。序論で確認したように、サバルタン研究における文化の実体化、理想化にはすでに批判が寄せられているが、ここではサバルタン研究の功績を受け継ぎながら問題点を乗り越えようとする議論を検討したい。

「汚物の文化」に寄り添う専門的な社会学者としての姿勢には、文化の相対主義か、普遍主義に基づいた介入かというジレンマがつきまとう。チャクラバルティ[1992]は、民族社会学者のニタ・クマールのエピソードを用いて問題提起を行っている。クマールは、バナラスの職人についての民族誌において、自らの公衆衛生的感覚とは慎重に距離をとって、現地の人々の空間認識を描いた[Kumar 1988]。現地調査が進むにつれ、外部者には「非衛生的」に見える状況、例えば路地のどこでも用が足せるということが、現地の人々にとっては街の親密さであり魅力であることを理解していったという。しかし、彼女はその民族誌を、「民族社会学の限界」という補遺で締めくくっている。親しいインフォーマントの死を経験して、彼女は、貧困と無知が、そしてバナラスの汚い (filthy) 路地が、彼を殺したのだという。そして、インフォーマント達に、近代科学を学んで、健康になり、お金を稼ぎ、子供の数を減らし、長生きをしてほしいと記す[Kumar 1988: 243]。クマールの真摯な告白に感銘を受け、こういった歴史のプロセスが、「長生き」「健康」「近代科学」などが当然良いことのように思える主体を作り上げたのか、チャクラバルティは問う[Chakrabarty 1992]。いいかえると、

「住民の視点」で物を見ることを学び、それに共感しても、その中で無知ゆえに病名もはつきりせずに死んだ友人に対しては、私たちは「文化」の名の下に切り離して考えることができない。ここでは、自らの反応に基づいて、そうした反応を生み出す価値体系をも研究対象に加えることが提案されている。これは、相対主義的立場を保ちつつも他者の本質化を避け、他者の視点と自らの視点の部分的つながりを考察することでもある。

本論文でこれまで議論してきたように、西洋の概念とインドの概念、また社会科学の概念と日常実践の概念は、お互いに接触するなかで形成されている。したがって、人々がこれらの概念を参照枠としながら、新たな文脈を作り出している過程に注目する必要がある。ジョナサン・アンジャリアは、インドのストリートの「文化的」研究に共感しつつも、インドのストリートに実体的な「異文化」があるとみなすのではなく、ストリートを形成している流動的な「差異」に目を向けるべきだという。その差異とは、「生きられた経験」と「都市的で近代的な規範」の乖離である[Anjaria 2012]。「近代」、「西洋」、「公共性」などの規範は、常にある差異の参照枠として、インドの人々の日常に組み込まれている。この差異が、「変遷の語り」を生み出す基盤ともなっているのである。私が調査で知り合った市民活動家たちもまた、よりよい状態を目指す「変遷の語り」に基づいて運動を展開していた。すなわち、「変遷の語り」は否定されるべきものではなく、カヴィラージのいう「我々の近代」の一部を構成するものとして検討されるべきである。以下では、現代の市民運動の文脈から、「ウチとソト」の所有に関する側面を検討する。

IV 「自分のもの」と公共空間の「ウチ化」

メーターは「人々がきれいに保つ空間の境界線は『自分のもの』と呼ぶ空間の終わりに引かれる」[Mehta 2004]と述べた。カヴィラージもまた、「ウチとソト」のもう一組の意味を、「自分のもの・自己／自分のもの以外・自己以外（ベンガル語で *apan/par*; 英語では *mine, self/not-mine, not-self*）」[Kaviraj 1997; 93]として説明する。ここにおいて、「ソト」は「自分のものではない場所」であり、「単なるウチの反対側、概念的に重要でない場所」[Kaviraj 1997: 98; Chakrabarty 1992]とされる。このように「自分のもの」という感覚に基づいた「ウチとソト」の区分もまた、今日一般的に見受けられるものである。ムンバイのローカル鉄道の駅構内では、マナー向上のために次のようなアナウンスが流れている。

駅はあなたの財産です（the station is your property）⁹¹。駅と車両をきれいに保てるよう、ご協力お願いします。包み紙などをプラットフォームや電車内に捨てないでください。

インドではゴミは家まで持ち帰らず、外で捨てて帰ることが当然とされる。特に電車では

⁹¹ アナウンスはマラーティー語、ヒンディー語、英語の順番で続けてなされる（駅名や電車の到着を告げるアナウンスも同様）。Property には、*sampatiya*（マラーティー語）/*sam-patti*（ヒンディー語）が用いられていた。

飲食をすることが一般的で、かつ包み紙や残り物は椅子の下に捨てるか、自分のいる空間をより綺麗に保ちたい人ならすぐに窓から外に捨てる。こうした現状の中、このアナウンスは、公共空間である駅や電車を「自分の所有物 (property)」⁹²と見なすように訴え、だからこそマナーを守ろうと促している。この論理は、類似する東京メトロのキャンペーンに見られたものとは対照的である。たとえば、2008 年から 2009 年のキャンペーンでは、電車で飲食や化粧、電話をする人のイラストに「家でやろう」というメッセージが付けられていた⁹³。ここには、公共空間についての異なる認識が現れている。日本では、電車は「ソト」である公共空間なのだから、「ウチ」の感覚で振る舞うことは非難の対象となる。ところがインドでは、電車でも「家のようにしよう」と呼びかけられているのである。

こうした言い回しは、市民活動家によってしばしば用いられる。例えば、ある市民ワークショップで、講師は次のように話した。「バスのシートに穴が開いていて、そこに指を突っ込んでスポンジを掘り出して、それを丸めて遊んだりしたことがありますか？ 私は子供の頃やったことがあります。なぜそうするのか？それは、『これは政府のもんだ、自分のものじゃない (yeh to sarkār kā hai, merā nahīm)』と思っているからです。それをあなたのものだと思わなければなりません (You should think it's yours)」⁹⁴。

市民運動の実践においても、「自分のもの」と「それ以外」という枠組みを参照することで、「公共空間」への取り組みが行われている。「サーフ・アングアン (Saaf Aangan)」(きれいな中庭)は、2006 年に市民団体とムンバイ市行政 (Brihanmumbai Municipal Corporation, BMC) が共同で打ち出した新しいコンセプトである⁹⁵。アングアンは、ここでは「建物／施設に隣接

⁹² ロック以来の西洋の所有概念は、人はまず自らの身体的所有者であり、自らの労働の成果にも私的所有権を持つという前提に基づいていた。これに対して、ストラザーンに代表される近年の人類学は、交換関係による所有主体の可視化や、知的所有権など新しい必要に応じて所有主体を生成しようとする実践に目を向けている (こうした研究動向については[中空 2009]を参照)。このアナウンスや、次の事例における道路を掃除する主体／責任者を決定づけようとする活動も、所有の主体を生成しようとする (しかしまだ成功していない) 試みとして考えられる。

⁹³ 東京メトロのニュース・リリース(<http://www.tokyometro.jp/news/2008/2008-16.html>)は、キャンペーンを以下のように説明している。「プライベートな場所とは違って、公共の場所にはその場にふさわしくない振る舞いや行為があります。『家でやろう。』シリーズとは、『そんなこと家でやればいいのに・・・』と誰もが思うようなシチュエーションをイラスト化することで、その振る舞いが自分の事として気付いていただけるようメッセージ化したものです。」同様に、2011 の「こんな人を見た」キャンペーンでも、公共空間における第三者の視線が強調されている。

⁹⁴ 2013 年 10 月 18 日に筆者が参加した、ムンバイの Times of India 社で行われた「情報への権利」活用のためのワークショップより。講師は、情報への権利法成立のための運動に関わった活動家であり、2012 年のムンバイ市議会選挙に無所属候補として出馬していた (当選はならず)。情報への権利を活用すると、市民は政府への質問に回答が得られる。このワークショップでは、政府への不満を、どのように情報開示請求という文書での質問様式に変換して、真実を明らかにしてシステムを変えていくのか、というテーマに基づいて、質疑応答も含めて具体的なアドバイスがなされた。引用した講師の発言は、「政府に質問するということは、自分自身に問いかけるということだ」というメッセージの後に語られた。なお、講義は英語とヒンディー語で行われたが、地の文は英語、会話や心の声など直接引用に当たる部分はヒンディー語が多く用いられた。

⁹⁵ このキャンペーンは、活動家の一人が紹介してくれて、筆者が興味を持ったので、2011 年には取締官を呼んで見回りを実施 (実演) してくれたが、2013 年に訪ねた時には、もう実施されていないとのことだった。

し、溝や歩道を含む公共空間」と定義される。サーフ・アングンを維持していないとみなされた施設の所有者や従業員は、BMC 職員である「不快行為取締官 (Nuisance Detective)」や契約ボランティアの「美化司令官 (Clean-up Marshals)」と呼ばれるスタッフに 1,000 ルピー (約 1,600 円) までの高額な罰金を科される。キャンペーン中、市民活動家は、不快行為取締官と共に地区を見回りし、住民や商人への指導、罰金の徴収を行った。

ここでは、「アングン」という建築様式の比喻を使うことで、自分の家を中心とした「ウチ」の延長として公共空間を捉えることが目指されている。ある活動家は、サーフ・アングンのコンセプトを、「商店主や露天商が店の前の道路を『自分のもの』として扱うように頼む」ことだと私に説明した。通りがかりの人が捨てたゴミでも、歩道にチャーイの露店があったとすれば、清掃活動はその店舗の責任となる。露店商は、行政官や市民メンバーに歩道が汚いことで叱られた場合、その場をやり過ごすため、笑顔を作って言われた通りにゴミを集める。あるパーン (噛み煙草) 売りは、最初に注意された際、歩道を掃いたゴミを車道沿いの溝に落としたものの、さらに注意されたため、溝のゴミを二枚の板で挟んですくい上げ、店舗横のゴミ箱へ入れた。つまり、最初の行為では、露天商は溝をアングンの「ソト」だと理解していたのであり、どこまでがアングンなのかについて共通理解は得られていなかった。ある商人は苛立ちを露わにして、「あなたは誰なんですか？この道は『あなたのもの』ですか？『あなたの父親のもの』ですか？」と言いついた。その問いに対する活動家の返答は『わたしのもの』ではない。でも『あなたのもの』ですか？」というものだった。

活動家が目指す「公共空間」の喚起は両義的である。紹介したやりとりからもわかるように、結局突き詰めるとアングンは誰のものでもなく、誰にとっても「ソト」のままだが、活動家は暫定的にそれを露店商の「ウチ」とみなし、清潔に保つのは彼らの責任だとする。一方で、活動家もそれを部分的に彼ら自身の「ウチ」とみなしているからこそ、清潔さに気を配り、きれいに保たせようとしている。これらのエピソードが示しているのは、行政や市民団体が「公共空間」を「ソト」ではなく「ウチ」とみなすよう人々に呼びかけることで、所有の主体を規定しなおし、空間区分の再設定を行おうとしていることである[cf. 中空 2009]。さらにここからは、人 (person) を中心として流動的、重層的に境界づけられる範囲として「ウチ」が捉えられていることが伺える[cf. Daniel 1984]。

こうしてみると、住宅所有者である都市のミドルクラスが公共空間の美化という名目で非所有者である貧困層の排除を強めているという、グローバルな公共空間の私有化と他者排除に対応する議論と、インドの市民活動の論理がうまくかみ合わないことがわかる。市民としてのミドルクラスは、単に「私的な」領域に引きこもることはできない。そこで、再び「公と私」と「ウチとソト」の関連性を参照して、この運動を捉え直してみたい。

デリーでは、住宅所有者組合の活動によって、過去 10 年ほどの間に 100 万人以上の「スラム」居住者が強制撤去させられた。デリーのミドルクラスによるこれらの活動を研究するガートナーは、カヴィラージらの「ウチとソト」の空間論を援用しながら、「私的なもの (the private)」と「ウチ」とのずれを検討する。インドのミドルクラスにとっての「ウチ」は、親族やカースト集団を含む緩やかな安全圏であった。しかし、西洋的な「私的」領域の概念と

合わさることによって、「ウチ」の範囲は、排他的な私的所有や法的権利に規定される領域に限定されることになった。さらに、他方では都市の「下層化」が進んだことで、貧困層は誰の「私的」領域でもない「ソト」としての「公共空間」に、露店やスラムという形で生活や居住の場を拡大してきた。これにより、自らの安全で安定的な「ウチ」の領域が縮小したミドルクラスは、「ウチ」の範囲を、私的所有の領域である住宅から、近隣エリア、ひいては都市全体まで徐々に広げようとしている。つまり、ガートナーによると、近年の都市ミドルクラスの市民活動は、従来の「ソト」の領域に新しい「ウチ」、すなわち「市民の領域」としての「公共空間」を拡大しようとするものである。こうした立場から、ミドルクラスの活動家は「ウチ＝市民的公共空間」としての路上や空き地、公園を不法占拠から「取り戻そう (reclaim)」と訴えるのだという [Ghertner 2012]。

ガートナーの議論からは、「ウチとソト」と「公と私」の重なり合いが特定の効果を生み出していることが読み取れる。ガートナーによると、緩やかでより流動的な枠組みであった「ウチ」は、一方で「私的なもの」の概念と組み合わせられることで部分的に固定化され、狭い範囲を示すものとなった。そうしたなか、他方で以前あったはずの「ウチ」なる領域と「公共空間」という概念を結び付け、それを「取り戻す」ことを目指すのが、市民活動家の論理である。ここでの新たな「ウチ」には、周囲の環境と自己を結びつける市民の美的価値が付与されている。

このように、現代のインドの都市部における「公共空間の私有化」は、もともとすべての人々に開かれた「公共空間」たるものが存在し、それが新自由主義的潮流のなかで私有化されていくというモデルで説明できるものではなく、むしろ、自分の住む家を中心とした「ウチ」の領域がさまざまに変化してきた過程の中に位置づけて考える必要がある。そこで、続く節では「ウチとソト」と「公と私」の接触過程の事例として、ボンベイ／ムンバイのフラットという住環境に焦点を当てて、建物の構造や住民組織、市民の自己認識を検討する。

第二節 ボンベイ・フラットの歴史

「ウチとソト」は、グローバルな「公と私」のローカルな、あるいは伝統的な対応物としてあるのではなく、周囲の環境に応じて変化する流動的な枠組みである。このことは、20世紀初頭のボンベイにおいて、「ウチとソト」が、物理的な住宅構造においても、人々の認識においても、数十年の間にさまざまに変化していったことから明らかである。植民地化が進む当時のグローバルな状況下で、七つの島々を埋め立てながら建設されたボンベイには、西欧風の居住形態としてフラットが登場した。この接触領域において、インド人移民たちは新たな空間の線引きを行っていった。その過程では、インド的な「ウチ」が西洋的な「私的所有」へ縮小するという一方向的な運動のみならず、それまで「ソト」の領域にあったものを含みこみながら「ウチ」が拡大していく動きもみられる。そして、この新しい居住形態によって「ウチ」なる空間の持つ意味も変化していく。

本節では、主に歴史家ニキル・ラーオが 1898 年から 1964 年までのボンベイ郊外のミドルクラスの集合住宅について論じた著作の事例に依拠して[Rao 2013]、建物の物理的な構造

の変化と新たなコミュニティとしての住宅協同組合 (cooperative housing society, CHS) に焦点を当て、「ウチとソト」という観点から分析を加えていく。ラーオは、ムンバイにおける「ミドルクラス」——ここでは「高カーストの下位中産階級 (higher-caste, lower-middle class)」——のライフスタイルやアイデンティティは、フラットという住宅形態と密接に関連していると論じる。ここでいうフラットとは、1920年代から30年代のボンベイにおいて出現した「独立型 (self-contained)」のフラットのことであり、それは各住居に室内トイレが備わっていることを意味する。この時期、ラーオが焦点を当てる南インド系の事務職クラスの移民は、労働者向けの貸間 (tenement, *chawl*) からフラットに移り住むなかで、「ミドルクラス」としての新たな「コミュニティ」を形成していった。

「ウチとソト」の変容という本章の視点からは、ボンベイの集合住宅におけるトイレの位置が重要となる。複数の契機を経て、トイレは「ソト」から「ウチ」へと移動していく。1910年代、ボンベイに初めて登場した集合住宅はヨーロッパ人向けのものであった。ボンベイ経済が急成長するなかで、1919年に設立された植民地政府の「ボンベイ開発局 (Bombay Development Directorate)」は、「産業住宅計画 (Industrial Housing Scheme)」の下に、インド人労働者向けにチョール (*chawl*) と呼ばれるワンルーム型の貸間集合住宅の建設を開始した⁹⁶。当時のインドの一般的な住宅では、農村でも都市でも、トイレにあたる設備は居住空間の外に設けられていた。開発局によるチョールのデザインがヨーロッパ人向けの集合住宅と異なった点は、経費面と衛生面を理由に、洗い場 (*nahānī*) ——低い仕切りで囲まれた蛇口のある空間で、洗濯、食器洗い、風呂、時にはトイレにも使われたとされる——が部屋ごとではなく、各階や棟で共有されたことであった。しかし、チョールは、単身労働者には家賃が高すぎ、家族で住むミドルクラスの居住形態には適さなかったため、開発局の計画通りに住宅を供給することは叶わず、第二次世界大戦後まで半数が空き部屋であったという [Rao 2013: 109–111]。

これを受けて一部のチョールはミドルクラス向けに形を変え、徐々にチョールとは明確に区別される「独立型フラット」の概念が確立されていった。とはいえ、しばらくトイレの位置は定まらず、さらに「ウチ」側への移動が続くことになる。1930年代初頭には、トイレは各部屋の専有ではあるものの、ベランダに設置されることが適切だとされた。その後、水洗トイレと下水設備が普及し始めた1940年代までには、完全に室内に備え付けられることが一般的となった。これには、インフラストラクチャーの整備のみならず、飲食や睡眠を行う同じ屋根の下で「不浄」とされる排泄行為を行うことが、高カーストのミドルクラスに受け入れられる必要があった [cf. デュモン 2001]。当時、M.K.ガーンディーに代表される社会改革の機運を受け、フラットを設計し普及に努めた土木技師は、「保守的で宗教的な偏見」である「不浄」の意識を捨て、「近代的な衛生問題」の観点からトイレを捉えるように啓蒙活動も行っていた。トイレの微妙な位置づけは、フラット内部にも引き継がれた。1920年代にボンベイに住み始めたバラモン男性の話では、フラットに二つの入り口があることが

⁹⁶ 当初 64,000 の貸間が不足しているという開発局の見通しのうえで、50,000 間の建設が目指されたが、実際には 1920 年代半ばに 16,000 間で建設終了となった [Rao 2013: 110]。

一般的だったという。一つは居間や寝室への一口で、一つはサーバントが使う勝手口である。勝手口からは、掃除人が居住空間を通らずに直接トイレに向かうことができたという[Rao 2013: 122–132]。

こうして一定の留保をつけつつもトイレがフラット内に移動され、フラット単位の「ウチ」の境界線が形成される一方で、都市の集合住宅ならではの曖昧な「ウチとソト」の中間領域も形成されていく。たとえばフラットの「ソト」ではあるものの、建物の「ウチ」側である踊り場や階段の下などには、掃除人などのサーバントが家族単位で居住することも一般的であった。メーターの引用でも「公共空間」のひとつとして挙げられていた、フラットの建物を低い塀で囲んだエリアである「コンパウンド」も、そうした中間領域のひとつである。小さな子供は道ではなくコンパウンドのなかで遊ぶように言われ、露天商から野菜を買う女性はコンパウンドの中までは家着のワンピース「マキシ」で降りてくることができた[Rao 2013: 163–164]。

さらに、フラットの建設とそこへの居住を可能にし、都市的な文脈での「コミュニティ」の再構築を可能にしたものに、協同組合 (cooperative society) があった。1910 年代、植民地政府は住宅金融組合 (building society) に低金利で融資するなどして、都市の協同組合活動を推進した。住宅協同組合においては、各メンバーが分担金を負担し、その資本を担保に融資を受けて土地を買い、建物を建てる。植民地期のインドの協同組合の特徴として、主にカーストを意味する「コミュニティ」単位でのメンバーシップの制限が認められていたことが挙げられる⁹⁷。当初の協同組合には南インドのバラモンを中心として厳密なジャーティによる制限が設けられていたが[cf. Conlon 1977]、次第に「コミュニティ」の定義が拡大され、「ゾロアスター教徒」(パールシーとイーラーニーの統合) や、「カトリック」(東インド人、ゴア人、マンガロール人の統合)、より曖昧な「南インド人」などのように「メタ・カースト」が形成されていった[see also Luhmann 1996]。このように一方ではカーストや宗教、地域が融合され、他方ではスラムに住む南インドからの移民労働者はフラットに住む「南インド人」のカテゴリーには入らないという居住環境や階級によるコミュニティの線引きも明確化されていった[Rao: 171–197]。フラットの所有を可能にしたのは、このカースト、出身地、階級という重層的な枠組みで緩やかにつながった新しい「コミュニティ」であり、ここに住宅という所有物を「共有」という観点から新しい「ウチ」の領域が現れたと言える。

チョールからフラットへ移った人々は、不浄のトイレを内包するという意味で従来の「ソト」を入れ込んだ、清潔で近代的で自己完結的なミドルクラスの居住空間としての「ウチ」の領域を手にした。フラットに住む人々がしばしば語るように、トイレを共有するチョールが有していた流動的な空間は、フラットごとに閉じられた空間になった。しかし一方で、フラットでの生活は「コンパウンド」という「ウチとソト」中間的な領域で囲まれており、共

⁹⁷ 人々の認識においても、植民地政府の政策においても、「コミュニティ」単位で組合を作る方が効率的で安定的だとされた。独立後のインドでは、ネルーの世俗主義を受け、1961 年のマハーラーシュトラ政府の法律により、協同組合のメンバーシップをカーストによって制限することは禁止された。その後、協同組合が商業化する一方で、「協同組合」の名を用いずに公式な「カースト組織」が設立されていく[Rao 2013: 232]。

同出資を行う新たなコミュニティとしての「ウチ」である住宅協同組合の存在に支えられたものであった。

第三節 「ウチ」の拡張と重なり合い

前節で概観したボンベイ／ムンバイという都市におけるミドルクラスのフラット居住という特徴を踏まえて、本節では、現代ムンバイのフラットを中心とした市民活動に目を向ける。第一章で示したように、ALM は、行政のリソース不足を補うという目的を持って、市民と行政のパートナーシップの観念を基に構想された。本節では、ALM という枠組みで市行政との対話の場に招かれた市民活動の、「ウチ」の拡張という側面に焦点を当てていく。まずは「招かれた空間」で行われる活動の「ウチ」としての性質について整理する。つぎに、活動から境界づけられていく「ウチ」の広がりとしてのコンパウンドや近隣エリアの空間変容を検討する。

I 「招かれた空間」としての「ウチ」

フラット居住者の組織を単位に構成された ALM の「招かれた空間」は、誰にでも開かれた公的領域ではない。これは、ムンバイ市行政が、市の問題にボランティアに取り組んでもらうことを期待して、事業の対象とした「ミドルクラス」のフラット住民に向けて作った空間である。ALM のメンバーは、この空間へのアクセス権を保つため、実際に要望が叶えられなかったり、効果が見えない活動にも積極的に参加していた。

A 地区のパールシー女性 Mさんは、1999年に市行政の指導でゴミの分別を開始し、自分のフラットのある建物の住民を説得して回り、ほぼ 80%の住民が分別するようになったという。しかし、住民が分別しても、市の回収トラックは1種類しか来ず、分別したゴミをまた全部まとめて回収していった。それが続くうちに、フラットの住民たちはまた、無意味な分別をしなくなってしまった。市の分別回収はまだ始まっていないが、「今でもまだ分別を続けているのは私くらいよ」と彼女は言う。このように、市行政に協力してもそのシステムの機能が機能していない状況で、なぜ毎月 ALM 会議に通い、活動が続けられるのか。彼女はインタビューでこのように説明した。

私が参加するのは、少なくともそれが唯一の開かれた機会だから。以前は私たちには行政官にアクセスする機会は一切なかった。今は、少なくとも、定期的に参加すれば、わずかながらも、何人かの行政官とはいい関係を築くことができる。そして本当に、ときどきは、いい人たちもいて、できるときには助けてくれるのよ。(2013年2月6日)

市行政は市民に向けてドアを開き、ALM 会議という特定の「ウチ」の領域に招き入れた。ALM の枠組みで人々が関与できるのは、この「招かれた空間」の内部に限られている。これに対して、ALM に参加する市民の間では活動領域が限られていることを嘆いたり行政を

批判する声もあった。その一方で、行政官と個人的に知り合いになり、自分たちの問題について直接交渉できることが利点であった。そして、かろうじて開かれた機会が閉じて以前のようなアクセス不可能な状況になってしまわないために、Mさんは効果を感じられなくとも会議に出かけていくと語ったのだった。

このように限定的な「公共空間」である ALM 会議や、そこで議題となる活動内容は、ALM 参加者たちの日常空間も再文脈化していく。ALM に参加する多くの活動家は、与えられた領域での活動、すなわちフラットのコンパウンド、そこを囲む通り、最寄りの公園など、近隣の美化に心を砕いていた。こうした市民の「ウチ」への関心は、ALM に課された活動領域がまずゴミ問題に焦点化されていることに加えて、行政から要求される形式にも一因がある。例えば、月例会議で何らかの問題を訴えると、市民には「証拠」を出すように言われる。証拠とは、情報を詳細に記載したレターと写真である。こうした証拠が提出できないと、虚偽の訴えをしたと行政側に非難されてしまう。したがって、市民の活動は、自分の目の届く範囲に集中していく。さらには第五章で述べるように、自らの職務（カルマ）を果たすことや、満足を得る内面的な問題に焦点化していくことになる。こうした関与可能な問題を中心として、新しく境界づけられた「ウチ」が立ち現われてくる。

II 「私たちのエリア」としての「ウチ」

この地区の ALM の中心人物の一人である男性 Sさんは、ALM の活動について私が質問した際に、まず自身の住む建物のコンパウンドの変化について語った。前節で述べたように、コンパウンドはフラットと建物を囲む「ウチとソト」の中間領域として位置づけられる。行政と市民のパートナーシップ事業において、まずコンパウンドが話題に上ることは、この運動の性質を示唆している。Sさんによると、以前、コンパウンドの中には、各フラットのゴミを集めておくための、1メートルほどの高さの壁で仕切られた一角があった。市のゴミ収集は週に二回なので、コンパウンド内に積まれた生ごみには牛やカラス、ハエがいつもたかっていた。そこで Sさんらは、まずこのゴミ捨て場を撤去し、週に二回のゴミ収集のタイミングに合わせてゴミを出すように、フラットの住民に手紙を配って訴えた。さらには、住人が他の日にゴミを捨てないように、朝と昼に見張りに立った。しかし特定の時間のみにゴミを出すことは住民には受け入れられず、結果的にはフラット所有者組合の経費で、建物ごとに蓋付の大きなゴミ箱を設置することになった。

Sさんのフラットのリビングで話を聞いていると、彼は「ここはちょっと風通しが悪いから、外の空気を吸いに行こう」と提案し、二人で建物の向かいにある公園のベンチに移動して会話を続けることになった。彼がまるで自分の庭のように案内してくれたのは、市が管理する小さな公園で、午前7時から11時、午後4時から9時の開園時間以外は鍵がかかっている。夕方の公園では、近隣のフラット住民と思われる中年女性二人組が園内をぐるぐる回ってウォーキングしていた。Sさんによると、最近まで公園の壁はコンクリートのむき出しで汚く暗い感じだったが、彼と妻が市に要請して白いペンキを塗ってもらったので、明るくなったという。

さらに Sさんは、市が行う道路工事が家の周辺で行われるのを聞きつけると、仕事がきちんと行われることを確認するため現場に出向く。ある日、彼は午前中と夜の10時から1時まで道路工事を見張っていたという。朝歩いていたら工事をしていたのでその場で労働者を見張り、夜の時間帯を聞いて夜も見張りを行った。普通、道路はすぐ穴が開いてだめになるが、自分の家の前の道は、自分がいつも見張っているために何年経ってもきれいだ。水はけがよくなるように、道の真ん中が盛り上げるように傾斜をつけなければならない。それに、アスファルトとブロック道路のつなぎ目は型崩れを防ぐためにセメントをはめなければならない。市のエンジニアは契約労働者に指示を出すとどこかに行ってしまうので、自分が確認しなければならない、と彼は説明した。

別の女性メンバーVさんは、露天商問題に力を入れている。彼女らの住むエリアは露店活動が禁止されている住宅地なので、そもそも露天商はめったに来ない。しかし、彼女は「露天商が一步でも私たちのエリアに入ったら苦情を言う」という。「1家族住み始めたら10家族住み始める」のだから、大事なのは露天商や路上生活者を一人も入れさせないことだという。ある日の区役所での月例会議で、別の市民が歩道に住み着いている家族がいることを話題にすると、Vさんはおなじみの「1家族住み始めたら〜」というフレーズで加勢した。しかし、それに対する行政官の回答は、「私たちはゴミやモノなら持ち上げて片付けられるが、人に同じことはできない」というものであった。Vさんや他の市民は、「じゃあ警察に言えばいいんですか?」「モノを売りはじめたら対応してくれるんでしょうね?」とさらに続けたが、行政官には取り合ってもらえず、次の発言者へと会議が進められた。

このように、ALMの参加者は、それぞれ自分の住むフラットのコンパウンドや、建物の前の道路や公園を、きれいに保つべき「自分のもの」である「ウチ」の延長として管理していく。そのうえで、月例会議や内部会議でメンバー同士集まって情報交換をし、行政官と話し合うことで、特定の空間が「ウチ」の延長である「私たちのエリア」として認識されていく。しかし、そこで問題になるのは、「ソト」であるはずの路上で商売や生活を始める人がいるというように、「私たちのエリア」の秩序に他者の「ウチ」が常に入り込んでくることである。ゲイテッド・コミュニティの住人が他者との交渉を避けて私的領域に自己を隔離するのは対照的に、ALMのメンバーたちは、市行政との交渉により「ウチ」の領域を変化させながら、自分たちの「ソト」であり、他者の「ウチ」であるといった、空間秩序からはみ出す領域における交渉に乗り出しているのである。

第四節 「ウチ」と「ソト」の交渉

前節では、フラット住民たちの市民活動を「ウチ」の拡張として記述した。しかし、こうした市民活動は、「ウチ」の論理を都市全体に広げて、そうした意味で都市を一様に「ウチ化」することに成功しているわけではない。異質な他者が混在するムンバイの都市空間においては、常に「ソト」が意識され、不均衡な権力関係に基づきながらも、「ウチ」と「ソト」の交渉が続けられている。本節では、美化キャンペーンを事例として、まずは、ガートナーが示したような「ウチ＝市民的公共空間」という接合を裏付ける、「市民意識の欠如」とい

う言説を検討する。そして、ミドルクラスが日常的に都市の危険／楽しみとして経験している「ソト」の領域として、露天商とストリート・フードへの態度について記述する。そのうえで、美化キャンペーンで用いられた形式と、市民と「ターゲット」のやり取りを事例に、「ウチ」と「ソト」の交渉を論じていく。

I 「市民意識の欠如」と美化キャンペーン

植民地期以降脈々と語られてきた「市民意識の欠如」と公共空間の汚さは、今日もしばしば市民達の会話で嘆かれるトピックであり、新聞の投書欄や市民団体のメーリング・リスト上にもよく登場する。タイムズ・オブ・インディアが自社で行った「生活の質調査」⁹⁸報告をみると、「市民意識と清潔さ」がいかに強く結びついた概念であるかがわかる。実際、その質問票上では都市の「市民意識と清潔さ (civic sense and cleanliness)」が一項目として調査され、結果が集計されている。ムンバイは、この項目で5段階中 2.2 という結果であった。この調査記事もまた、次のように市民意識の欠如を強調するところから始まる。「BMC [市行政] と大多数のムンバイ人の落ち度をひとつ挙げるなら、それは市民意識の欠如だ。ゴミ、唾、その他の汚物がこの都市を汚している」[Sen 2011 (*Times of India*, 12 月 15 日)]。

さらにこの記事は、Clean Sweep Forum という NGO の代表の言葉を引用して、市民意識についてのもうひとつの興味深い側面を提示している。「市民意識は当局が大衆に情報を流し込んで (the authorities flood the masses with info)、自分たちが大きな目標の一部であると感じさせたときに生じるものです。これが今はできていません。西洋では、行政が十分な住民参加を保証しているのです」[Sen 2011]。市民意識を形成するために、すなわち都市を清潔に美しくするために、情報を流し込んで「大衆」を教育すること、あるいは「意識を広める (creating awareness)」⁹⁹ことは、インドの市民運動において重要な目標となっている。

第一章で概要を述べた「ムンバイ・ミラー」紙の美化キャンペーン、「汚れとの戦い (Fight the Filth)」においても、「ワールド・クラス」都市に相応しいムンバイを作るため、「市民意識を広める」ことが目指された。ミラー紙のキャンペーンの開始記事では、記者がゴミを捨てることを注意したら「心理的障害を患っているのか」と言い返されたというエピソードが紹介されていた。ここから、「市民意識」の有無による、ゴミを捨てない人／捨てる人の区分は、市民／非市民、我々／彼らの区分であるのみならず、正常／異常という自己の内面としての心理状態の分断として捉えられていることがわかる。ここには、市民活動で生成している新しい自己としての「ウチ」の一側面が現れている。

⁹⁸ タイムズ・オブ・インディア紙によると、この調査は市場調査会社 IMRB が行ったアンケートの集計結果である。この結果は 2011 年 12 月 11 日に同紙に掲載された。

⁹⁹ 教育や開発分野で広く流通しているこの用語のルーツとしては、ブラジルのマルクス主義的な教育学者パウロ・フレイレによる、抑圧された人々の「意識化 (conscientização)」を通した「エンパワーメント」という考え方が挙げられる[フレイレ 2011]。「意識化」や「エンパワーメント」は、第三世界における識字運動や女性運動に大きな影響を与えてきた。近年、これらの概念は、新自由主義批判の文脈で、あらゆる問題を意識の問題とみなし、個人の自己責任に帰するという点で批判の対象となることもある。このように、今日のインドにおける「意識を広める」というキーワードには、異なる思想や文脈が重なり合っている[cf. Gupta 2012: 276]。

そしてミラー紙は、「ウチ」側にいるはずの読者／市民に参加を呼びかけたが、具体的に誰が呼びかけられているのかは明確ではなかった。このキャンペーンは「市民イニシアチブ」と謳われたが、見出しでは括弧のなかに控えめに「(あなたも参加できます) (and you can be a part of it)」と付け足されたのみだった。また、計画内容を記したページの最後にも、「キャンペーン中は、地域住民のみなさまの参加も歓迎します」と書かれていた。これらの言い回しからは、読者はキャンペーンの主体でなく、「お客さん」として参加を許されていると読むことができる。

実際、この「あなた」という呼びかけに応じて、個人的に運動に参加した読者はほとんどおらず、次章で詳述するように、活動は学生の奉仕団体が担っていった。市民の参加は新聞社にメールを送ることや、Facebook にメッセージを書き込むことで、活動への支持を表明することにほぼ限られていた。しばしば紙面を飾った新聞社に寄せられたコメントの多くは、キャンペーンの意図と努力を称賛し、「市民意識の欠如が最も深刻な問題であり、したがって意識を広めることが解決策である」という設定に同意を示していた。しかし、そこに寄せられる声には、「うちの近所の道路も汚れているから、ここもキャンペーンに加えて綺麗にしてほしい」、「ゴミを散らかす元凶は露天商。やつらを殴ってやりたい」、「本来 BMC の仕事なのに、学生に汚い掃除をさせるのはかわいそう」など、市民のイニシアチブで地域の美化活動を進めていこうというミラーの姿勢とは相いれないように見える内容も多かった。こうした「読者の声」からは、主導権を握るべき市民が誰で、どういう存在なのかということに同意が得られていないことがわかる。そして、市民という言葉で指し示されている内容が開かれているからこそ、市民の探究は繰り返されるのである。

他方、市民の反対については、キャンペーン当初から明確に示されていた。キャンペーンの「ターゲット」は、スラムの住民、露天商、野菜市場の商人であり、彼らはキャンペーンを推し進める、あるいは共に問題に取り組んでいく市民とはみなされていなかった。市民が「ターゲット」を教育し、後述する「サーベイ」を通して「意識を広める」ことこそがキャンペーンの主眼なのである。ここで前提とされているのは、問題の根源は「ターゲット」の無知であり市民意識の欠如であるので、彼らが「気づき (awareness)」を得ることで問題が解決するというものである。

活動の現場では、露天商のなかでも、特に、噛み煙草屋 (パーン・ワーラー) が学生たちの標的となった。これは、顧客が噛み煙草のプラスチックの包装を店の周りにポイ捨てするからだと説明された。ドライブは時にパーン・ワーラー探しのゲームのようになり、学生たちはパーン・ワーラーを見つけると指を指し、「ターゲット!」と叫んで近づいて行った。また、学生たちの中には、遊び半分で実際にはない高額の罰金をほのめかし、露天商を警告するものもいた。

毎回の活動を報告する紙面では、「学生がスラムの住人や露天商にゴミを散らかすこと健康被害について教育する。学生の話聞いて、人々は衛生問題の大切さを理解する。彼らは行動に気を付けるようになり、都市はきれいになる」というシナリオが繰り返された。そこには、編集部によって整えられた学生の感想文が添えられ、彼ら自身の意識化が強調され

た。そして、状況の改善には、こうして多くの市民が意識を持つことが不可欠だと再確認された。

実際には、例えばスラムにはトイレやゴミ収集など基本的な設備や行政サービスが欠如しているため、当然ながら「ターゲット」の意識改革のみでは状況を改善することは不可能である。「汚れとの戦い」や同様のキャンペーンで目指されたのは、「市民意識」を持つ個人からなる「ウチ」としての「市民的公共空間」を拡大することで、行政がすべて面倒を見なくとも市民が主体的に衛生的な生活を送ることであった。しかし、人々の参加状況や「読者の声」からは、そうした試みが狙い通りには進んでいないことがわかる。

II 露天商とストリート・フード

ここでは、「ムンバイ・ミラー」のようなメディアが想定する市民と、キャンペーンの「ターゲット」となった露店との日常的な関係を抑えておきたい。

「汚れとの戦い」キャンペーンの数ヶ月前に、ミラー紙は露店にまつわる一連のニュースを報道した。この事件は、ムンバイ郊外のターネーで、パーニー・プーリー¹⁰⁰というストリート・フードを売る露天商が商売用の食器に小用を足しているらしき場面を、19歳の女子学生が自宅のベランダからビデオに捉えたところから始まった。「バイヤー (bhaiyā) ¹⁰¹」、すなわち出稼ぎの北インド人だと想定されたこの露天商は、地元住民に暴行を受けたうえで警察に突き出され、1,200ルピーの罰金を払わされた¹⁰²。このニュースに続いて、当該地域の複数の露店が、まずは土着主義ヒンドゥー右派政党のマハーラーシュトラ新生軍団 (MNS) の活動家達によって打ち壊され、続いてターネーの市行政によって撤去されるというお馴染みの展開が報じられた[e.g., Moghul 2011 (*Mumbai Mirror*, 4月13日)]。一連の報道は、ストリート・フードの不潔な実態についての意識を広めて警鐘を鳴らすという趣旨で書かれてあり、この露天商に嫌悪感を抱いた多くの読者は、ミラー紙への投書やウェブサイトへのコメントで、女子学生を勇気ある市民ジャーナリストとして称えた。この物語でもまた、汚れと戦う市民が立たされる危険な日常が描写されたのである。

日々の生活において、ムンバイのミドルクラスは、「ソト」のサブスタンスであるさまざまな種類の「他者」や「汚物」と付き合う必要がある。「さまざまなコミュニティが会う

¹⁰⁰ 中が空洞になった薄い揚げパン (*purī*) に、スパイスなどで味付けされたスープ (*pānī*) を入れて食べる甘辛い屋台スナック。顧客に提供する際に、その場で露天商が指でパン生地を破り、そこにスープを入れてくれるのが特徴的であり、ムンバイでとても人気がある。

¹⁰¹ *Bhaiyā* は、ヒンディー語で兄弟の意味で、男性への呼びかけに使われる言葉だが、ムンバイでは北インド出身の男性を指し、蔑視的な呼称としても使われる。

¹⁰² こうした市民による暴力をも含む自警主義 (*vigilantism*) は、しばしば新聞で無批判に報じられているほか、映画などのポピュラー文化でも非常に肯定的に捉えられている。例えば、映画『水曜日』 (*A Wednesday*) [2008]は、「普通の人 (the common man)」とされる初老の主人公が、テロを企図して警察を脅し、結果的に裁判の進まないムスリムのテロ容疑者達を爆弾で殺すという物語である。ここでも主人公は英雄として描かれている。デリーでは、ミドルクラスが朝の散歩に使う公園で、近隣のスラムに滞在していた男性が用を足したために、ミドルクラスの住民と警察に暴行を受け死亡した事例が報告されている[Baviskar 2003]。

場所」[Chakrabarty 1992: 543]であり、「楽しみと危険が隣り合わせ」[544]でもある「ソト」は、都市生活において完全には避けられない。なかでも、英語メディアや活動家が、「目障り (eye-sore)」、「迷惑 (nuisance)」、「脅威 (menace)」の代表格として繰り返し槍玉に挙げるのが、露天商である。露天商は、公共空間を不法に占領して私的な商売を行い、路上で非衛生的な食物を提供し、ゴミを散らかす。さらに、市民の歩行を妨げ、景観を汚し、マラリアやデング熱などの感染症やテロ（露店のせいで公共空間が混雑しているのでテロリストが爆弾などを置きやすい）の要因ともなると言われる。すなわち、路上で食べ物を扱うことにより、「ウチとソト」の境界侵犯を行う露天商は、さまざまなレベルの異なる危険で汚いものに重ね合わされて忌避されている。そして、露天商の存在こそが、ムンバイが「ワールド・クラス」都市になることを妨げているとする美学が作られている[see Rajagopal 2002]¹⁰³。

しかし、露天商を攻撃する英語メディアは、しばしばストリート・フード特集を組んだり、祭礼時の屋台をグルメとして取り上げたりと、ワクワクするような露店イメージも提供している。ニュース雑誌『アウト・ルック』のストリート・フード特集における以下の記事によると、ストリート・フードの両義的な魅力は「ストリートの一部を食べる」ことにあるという。それは、象徴的な意味ではなく、文字通り、ストリートのサブスタンスを体内に入れるという意味である。記事は、人はストリート・フード好きかストリート・フード嫌いかに分かれるという話題から始まる。

ストリート・フード嫌いは、何十回も繰り返し使われる油、ワダー (*wada*)¹⁰⁴を油につける手の汚い爪、パーウ (*pav*)¹⁰⁵が包まれていたシミのついた新聞紙、チャトニーに使われる怪しげな水を見て、脳が不快だと感じるものを胃が受け付けられるのか不安に思う。... [しかしストリート・フード好きは] 口をそろえて、「ストリートの一部が入っていないなら、ストリート・フードじゃない」という。... 数マイクロ・ミリグラムのムンバイの道路の埃が入っていないバターター・ワダー (*batata wada*)¹⁰⁶、水の出所を想像せずに食べるカルカッタの有名なプチュカー (*phuchka*)¹⁰⁷、オート・リキシャの排気ガスが染みしていないデリーのパラランター (*parantha*)¹⁰⁸は、ファンによると、単なるフードで、ストリート・フードでは

¹⁰³ 反対に「ワールド・クラス」都市の象徴ともいえるのが、近年増加したショッピングモールである。いつもクーラーが効いて掃除が行き欧米のブランド商品や食材を売るモールは、暑くてゴミゴミした「ソト」とは対照的な世界であり、私もムンバイ滞在中は一步モールの中に入るとたちまち安堵感と開放感を覚えてしまったものだ。ミラー紙の記者は、モールの中で人はゴミを捨てないのに、外ではゴミを捨てるのが問題だと語ったが、ここでもまた、グローバルな消費者とまっとうな市民が重ね合わせられている。モールは、売られているものが割高なのはもちろん、入口のセキュリティ・チェック（ボディ・チェックと鞆の中身を確認する）も厳しく、誰もが日用品や食材を買いに立ち寄れる場所ではない。

¹⁰⁴ 豆粉やジャガイモを丸型やドーナツ型で揚げたスナック。

¹⁰⁵ 小麦粉で作られたテーブルロールのようなパン。

¹⁰⁶ バターターはマラーティー語でジャガイモの意味。

¹⁰⁷ ムンバイではパーニー・プリーと呼ばれるスナック。

¹⁰⁸ 全粒粉で作った平たいパイ状のパン。

ない [Koppikar 2011 (*Outlook*, 3月7日)]。

高カーストのヒンドゥーの間では、食物や料理人、配膳人の浄性が、サブスタンス＝コードとしてそれらを受け取り体内に取り込む人の身体-人格を形成するため、浄性を侵されることのない家庭（「ウチ」）の食物を食べることが重要であり、外食（「ソト」の食物）は避けられる傾向にあった[see デュモン 2001; Marriott 1976]。現在は高カーストの間でもレストランでの食事は一般化し、この浄／不浄の感覚は、一般的に衛生／不衛生という、より「科学的」な言葉で言い換えて説明されるが、食べ物を扱う露天商を特別に危険視する状況は根強い。ここでは浄／不浄が衛生／不衛生に切り替わったということではなく、両者が組み合わせられた結果、レストランは問題を逃れたものの、露天商には「ソト」としての重層的な意味づけが付与されている。そして、むしろ「ソト」の危険な魅力を持つ存在だからこそ、ストリート・フードが階層を越えた多くの人々に愛されていることも事実である。市民活動家は、自らが代表しているはずのミドルクラスが、露天商から買い物をする自分勝手で無責任な行為をすることにも頭を悩ませているのである [Anjaria 2009]。こうして境界侵犯を行う露天商は、都市の魅力であるという言説が浸透している一方で、美化キャンペーンにおいては容易な「ターゲット」とされている。

III キャンペーンの形式

ここまで、「市民意識」を広げることで「ウチ＝公共空間」の拡大を目指すという美化キャンペーンの言説と、「ソト」に置かれる露天商の位置づけを検討してきた。ここからは、実際にキャンペーンが展開されるなかでの、「ウチ」と「ソト」との関わり合いを記述していく。まずは、キャンペーンを成り立たせていた形式と、その効果のずれについてみていく。そのずれは、本章で見てきたさまざまな「ウチとソト」の重なり合いから生じている。キャンペーンでは、「自分のもの・自己／それ以外」という所有主体に基づく「ウチとソト」の空間区分の変更、ゴミが落ちていない家の中としての綺麗な「ウチ」の拡大、空間としての「ウチ」の美化活動に関わることによる自己としての「ウチ」の浄化など、異なる実践が同時に進行している。

・ ゴミ集めと植樹（2011年7月21日）

キャンペーンは「ドライブ」と呼ばれる現地での活動からなっていた。最初に参加したドライブでは、私がプロジェクト・サイトに到着すると、すでにスラムに隣接した空き地に幾十もの山のように広がったゴミの横に人だかりができていた。ミラーの記者二名、ムンバイ市の行政官が二、三名、お揃いの黒のポロシャツを着たロータクト（大学に支部があるロータリー・クラブの青年部）の学生が20名程、そしてスラムの子供たちが通う政府系の小学校に派遣された Teach for India（都市の若者を教員としてスラムや農村に派遣する NGO）の若い教師数名と小学校低学年の児童たちが数十名、それにスラム住民達が集まってきて、

口々に議論をしていた¹⁰⁹。その横で、市の清掃員たちは黙々とゴミを清掃車に積み上げていた。スラムの住人達は、「〔ゴミの処理は〕市の仕事で、自分たちの仕事ではない (Municipality *kā kām hai hamārā kām nahīn*)。そもそもここにはちゃんとした市のゴミ箱 (*kacrā ḍabbā*, 金属製の大型のもの) も置かれていないし、市のゴミ収集も来ない」、「ここにあるゴミは自分たちじゃなくて他の人たちが来て捨てた」と主張する。行政官は、「担当部署が違う」だとか、「以前ゴミ箱を置いたが、スラム住民が金属をスクラップして現金にするために盗んだ」とまくし立てる。記者が、「ゴミ箱の管理はスラムの住民の責任だということを明確にしたうえで、再度ゴミ箱を置いてみては」という意見を行政官に伝えながら、スラム住民には「もう一回置くなら、あなた方の責任 (*āp logom kā responsibility*) で管理してください」と訴える。ロータクトの学生達は、「地区全体ではなく、責任の所在が明確になるように、2、3の家ごとに一つゴミ箱を置いたらいいのではないか」、「彼等だって貧しい中生活しているんだから、もう一度チャンスを与えるべきだ！」等の意見を述べている。行政官は、「保証してもいいが、15日以内に必ずゴミ箱は盗まれる。ゴミ箱がいくらすると思っているんだ」と返している。ただし、みんなが一気にしゃべっているので、お互いにコミュニケーションが取れているようには見えず、私も誰の話を聞いたらいいのか分からないまま、状況を録音しながら断片的に聞こえてきた会話のメモを取った。

その横では、別のロータクトのメンバーが、スラムの小学生に街をきれいにすることの大切さについての話を聞かせている。「お父さん、お母さん、おじさん、おばさん、友達、友達のお父さんお母さん...、みんなに伝えてくださいね！」続いて、NGOの若い教師達が児童にスローガンを詠唱させ、何回か練習した後、ビデオ撮影を行う。「では、今からみんなですローガンを練習しましょう！」(子供たちが全員でこぶしを振り上げて)「ムンバイを緑にしよう (We want Mumbai green) ！」(次は腕を胸に水平に当てて)「ムンバイをきれいにすると誓おう (We pledge to keep it clean) ！」子供たちは興奮して大声で叫んでいるものの、英語の発音は不明瞭で、何とか先生の言葉を真似て繰り返している様子だった。このパフォーマンスは周囲の注目を集めてはおらず、隣では相変わらずスラム住民や行政官たちの言い争いが続いている。

さまざまな活動が同時進行する混乱状態が一時間は経過したところで、ロータクトのメンバー達が薄いビニールの使い捨て手袋をはめて、空き地の奥の公園へと向かいはじめた。その後、教師が児童にも手袋とゴミ袋を配り、公園のゴミ集めが始まった。ゴミ捨て場のある空き地と違い、公園はもともとかなりきれいで、所々にビニール袋や噛みタバコのプラスチックの袋が落ちている程度だった。30分ほどでゴミ集めは終了し、その後すぐ植樹が開始された。苗木はデリー出身の Teach for India の教師、R 先生が知人を中心にファンドレイジングをして購入したもので、作業は雇われた庭師が行った。人々はしばらく作業を眺めて雑談していたが、徐々に解散していった。

スラムのゴミ箱問題についての議論の收拾はつかないまま、公園のゴミ集めと植樹をす

¹⁰⁹ スラム住民と行政官は主にヒンディー語、記者と学生、教師はヒンディー語と英語を使用していた。

ることで、ともかくドライブは実行され、一区切りが付けられた。その他のドライブでも、歩道や空き地のゴミを撤去した後に、観葉植物の苗を植えることは、一般的な形式だった。ゴミがすでに捨てられている汚い場所に、人々は抵抗なくゴミを捨てるのであり、植樹をしてきれいにしたらゴミを捨てる人もいなくなる、というのが理由として説明された。しかし、それらの苗が継続的に手入れされることはまれであり、この公園でも、その日のうちにスラムの住人が所有するというヤギが苗を食べてしまっていた。

この公園は、もともとミラー紙が設定した場所ではなく、R 先生がミラーに連絡をしてドライブが実施された。児童たちに「お姉ちゃん (*didit*)」と呼ばれ慕われていた彼女は、大学卒業後に出身地のデリーでビジネス・アナリストをした後、Teach for India の2年間のプログラムにフェローとして参加し、ムンバイのスラムの小学校で英語で授業を行っている。なお、プログラム終了後、彼女はバンガロールの大学で教育学の修士課程に進んだ。R 先生は、自分が小さい頃は自由に外で遊べたのに、児童たちの学校には校庭もないし、この近所の公園に来るにはゴミの山が汚くて通れなかったと話した。そこで、ミラーのキャンペーンを知って E メールを送ったという。さらに、以前はスラムの住人の家を一軒一軒回って衛生について話すという活動を行ったこともあるという。しかし、このドライブ後、結局スラム住民がゴミ捨て場をきれいに保つ責任を引き受けてくれなかったことを残念がっていた。

この場面からは、「ウチとソト」をめぐる複数のずれた枠組みが併存していることがわかる。一方はゴミ箱を中心としたスラムと行政の対立枠組みであり、他方は都市の美化というキャンペーンの枠組みである。ゴミ箱については、誰の責任でゴミ箱を管理するのか、所有の主体を基準としてどこまでを「ウチ」とするのか焦点になっている。ここでは、行政側はゴミ箱を置かないことで、スラム住民が非市民として「ソト」に留まる事を主張している。スラム側も、「ゴミ収集は市の仕事」、「他の人がゴミを捨てている」という言葉から、ゴミ捨て場を自分たちの「ソト」と認識することで折り合いをつけようとしていることがわかる。他方、美化キャンペーンの枠組みでは、子供たちが安全に遊べるきれいな「ウチ」を拡大するための公園の確保、さらには市民意識や衛生感覚を身に付けた市民を育てるという自己の内面に焦点を当てた「ウチ」の生成が目指されていた。ゴミ集めと植樹という形式は、外部のゴミを扱ってはいるものの、むしろ新しい市民的自己としての「ウチ」に作用するものであり、「ソト」との交渉は平行線をたどっている。

・ キャンペーンの区切り

一つ一つのドライブの区切りと同様に、キャンペーンの最後も独自の形式で締めくくられた。ドライブが下火になり、キャンペーンの記事が紙面から消えて数週間後、「ムンバイ・ミラー」はキャンペーンの修了証の授与と写真撮影のために、参加者をムンバイ中心部に集めた。この時までには、ほとんどの学生はこのキャンペーンから離れていた。ここで、改めて修了証が渡されて集合写真が撮られることは、公式な区切りとなり、生徒たちや新聞の読者にとって、キャンペーンの活動を具体化する役割を果たした。

9月5日、ミラーの一面に笑顔の学生たちの集合写真が大きく掲載され、キャンペーンの終わりが宣言された。記者はキャンペーンを、まだまだゴールは遠いものの、「きれいなムンバイにむけた小さいけれども大事な一歩」を踏み出したとまとめた。記事のトーンは一貫して学生たちの情熱を称賛するものであった。例えば、以下のようなエピソードが紹介されている。学生たちは、露天商に「とても遠慮がちに、ゴミ箱を使うように、そして顧客にもゴミ箱を使わせるように」頼んだ。「露天商のひとりが言い返す。『誰のためにこんなことしてるんだ？ (kiske liye kar rahe ho yeh?)』熱心な学生達は躊躇せずこう返した。『バーラト (Bharat) のために』」[Chandrasekharan 2011 (*Mumbai Mirror*, 9月5日)]。最終的には、ミラーの記事においても、キャンペーンは当初目指されていたようなムンバイという都市のための個人の「市民活動」というよりも、ヒンドゥー・ネイションである母なる「バーラト」への奉仕として描かれた。奉仕については第五章で再度論じるが、ここで問題化されている「ウチ」の美化は、活動を行う人の内面、外部の環境、そして国家の特定の接続によって可能になっている。

さらに最終記事では、キャンペーン開始後初めて登場する二人の人物が紹介された。彼らはキャンペーンには参加していなかったものの、長年環境運動や市民運動を実施してきた活動家だからということで、キャンペーンを評価する権威が与えられていた。評価者達を与えたコメントは、各フラットの住民組織がゴミ箱を置く、大学の食堂の生ごみをコンポストするなど、必ずしもキャンペーンに結びつかない読者への一般的な提言であった。確かに、キャンペーンの開始時には、フラット住民に向けてゴミの分別を普及させる等の目標も示されていたものの、実際の活動ではミドルクラスは対象とならず、スラムや露天商、市場の商人が「ターゲット」となった。キャンペーンの締めくくりでまた、振出しに戻って提言が繰り返された。

キャンペーンの全体的な構成は、以下のようにまとめられる。キャンペーン開始時には、ミラーが市民としての読者に個人参加を呼びかけた。しかし、実際には社会奉仕団体がドライブを行い、ミラーも最後の記事ではその学生達を国民的英雄として称賛した。最後に、運動に参加しなかった市民活動の専門家を評価者として登場させ、さらなるキャンペーンの必要性を示唆することで、キャンペーンの締めくくりとした。

こうしたキャンペーンの流れに加えて、ドライブを支える様々な形式が、自己文脈化することにより、キャンペーンを駆動し循環させる美学を作り上げている[cf. Riles 2000]。事例で紹介したゴミ集めと植樹、さらには紙面で繰り返されるシナリオ、写真や修了書は、たんなる飾りではなく、それ自体がキャンペーンを形成している。実際に汚いものに触れなくても、手袋をはめることが清掃活動になり、写真が証拠になる。ヤギに食べられても植樹は繰り返されたように、想定されていたはずの効果に関わらず、形式は反復された。これらはとりとめのないドライブに適切な形を与えるものであり、こうした形式の説得力によって、キャンペーンの終盤には、多くの学生たちが「まだまだ努力は必要だが、前よりずっと良くなっている」という感想を述べるに至った。これらの形式は、新しい美的、精神的領域とし

ての「ウチ」を生み出している。それと同時に、形式の自己文脈化は、市民の論理としての「ウチ」が「ソト」の領域を支配し、すべてを「ウチ化」することを防いでいる。形式の自己完結性が、「ウチとソト」にとって必要な部分的な切断と交渉を可能にしているのである。

IV 「サーベイ」と「ソト」への介入

キャンペーンの形式のなかでも、「ソト」との交渉にとってユニークで重要な位置を占めたのが、「サーベイ」である。「サーベイ」の表向きの目的は、「ターゲット」に「意識を広める」ことであった。「サーベイ」では、数人から十数人の学生のグループが露店やスラムの各住宅を訪問し、「ゴミ箱を使っていますか?」「ゴミはどこに捨てていますか?」などと聞いて歩く。「ターゲット」である人々が「ゴミ箱を使っている」と答えると、学生たちはお礼を言って、ゴミ箱を使い続けるように、また彼ら自身も他の人にそのことを伝えることで、意識を広めるように告げる。先に「ターゲット」探しに興じる学生について触れたが、スラム住人や露天商に注意することは大半の学生にとって不安で怖いことであり、だからこそ集団や行政の力が必要となった。そして、「サーベイ」でのやりとりは、たいいてい短く、ぎこちなく、儀礼的なものとなった。政府やメディアによるさまざまな「サーベイ」に慣れているらしい「ターゲット」達も、特に気にすることなく学生たちの短い訪問を受け流しているように見えた。

「汚れとの戦い」キャンペーンにおける「サーベイ」には、質問票や特定の構造は用いられず、メモが取られたり録音されたりすることもなかった。ここでは、「サーベイ」を行うこと自体が「意識を広める」ことになるという自己文脈化する形式を持つため、目的は容易に「達成」された。このため、「サーベイ」を数回行くと「ターゲット」は姿を消してしまい、もうすることがなくなってしまう。ある野菜市場の二度目のキャンペーンにおいて、ロータクトの学生リーダーは「露天商は以前よりずっと高い意識を持っている (*much more aware now*)」とし、次は「ターゲット」を買い物客に移して「意識を広げる」必要があると語った。こうした一見表面的で効果を持たない「サーベイ」の実践を、どのように捉えることができるのだろうか。

「サーベイ」は、植民地主義的な人口統治にとって重要であり、人口集団を数えて分類することでインドの政治社会を作り上げる一端を担った技術でもあった。アパデュライは、植民地時代の民族誌や人口統計などの数を用いた近代的統治実践を批判的に議論してきた [Appadurai 1996]。しかし、ムンバイの市民団体の活動を「深い民主主義」として論じる際には、アパデュライはスラム住民による「自己サーベイ (*self-survey*)」を評価している。これは、スラム住民と共に活動している NGO や市民団体が、住民自身にスラムの人口調査を行う技術を教え、データを集める実践である。このデータは、スラムの人口をおおよそしか把握していない行政機関と交渉する手段ともなる。数えられないゆえに適切に統治されず、不可視の市民 (非市民) とされたスラム住民は、自らの正確な情報を用いてスラム撤去や再定住などの政策に備えることができる。フーコーになじみのある人にとっては、これがより巧

妙な自己統治の一種だと不安になるかもしれないと前置きしたうえで、アパドゥライは数の力を使って自らを統治しようとする人々のあり方を「下からの統治性」であり「統治性に刃向かう統治性」であるとする[Appadurai 2001:35]¹¹⁰。

統計的な統治は、行政にとって時間、資金、労力がかかるうえに、グプターが示したように、インドの官僚的な人口統計は、実際は不完全であてにならない¹¹¹。これを逆手に取って、アパドゥライのムンバイの事例と同様に、ガートナーもデリーのスラム団体が自ら「対抗サーベイ (counter-survey)」を行っていることを報告している。「対抗サーベイ」は、スラム住民ならではの情報力を駆使して、行政の人口調査を妨害したり不備を指摘したりする政治的实践を生み出した。これはまさに、統治される人口集団としての自らの立場を利用した、政治社会における要求の政治の展開だといえる。

ところがガートナーは、デリー開発局のスラムに対する知識と統治の技術は、統計的なものから美学的なものへ変化したと論じている。近年用いられている新しい美学的な統治は、スラムがどう「見える」かを提示するだけですむため、より効率的な手段となった。そこでは、当局に派遣されたエンジニアが車に乗ったままスラムを視察する「フロントガラス・サーベイ (windshield survey)」や、スラムの汚さを捉えた写真や、「迷惑さ (nuisance)」という言葉説が、統計の代わりにスラムの違法性の証拠として用いられるようになった[Ghertner 2010, 2011b]。加えてガートナーは、デリー開発局による「スラム・サーベイ」における、調査者とスラム住民の対話に着目する。政府の調査者が繰り返しスラムの違法性や異常性、汚さ、迷惑さを語り、スラムが撤去されることで都市が美しくなると告げることで、その認識がスラム住民に埋め込まれていく。「スラム・サーベイ」の効果は、スラム住民を「ワールド・クラス美学」に組み込み、再定住を望む主体を育てる「美学の訓練」にあるという[2011b]。

このように、「サーベイ」という形式は、それを使う主体や内実が大きく異なるさまざまな実践として増殖している。本節で見てきた「汚れとの戦い」の「サーベイ」も、統計的な手法がまったく使われていないという点では、ガートナーの事例と類似している。ただし、「汚れとの戦い」のドライブが、スラム住民側に「美学の訓練」と呼べるような効果を生み出したとは考えにくい。ここでは、統計的な統治から、同等の効力を持つ美学的な統治への移行が起こったというよりは、「サーベイ」という形式が独り歩きした結果、さらなる変化

¹¹⁰ このように、自らサーベイする力を用いて人々をエンパワーするために、アパドゥライはムンバイに NGO の PUKAR (Partners for Urban Knowledge, Action, and Research) を創設している。「周辺化された人々」の「研究する権利」を掲げた PUKAR のユース・フェローシップ・プログラムでは、1 年という期間で参加グループが自らの問題を発見し、リサーチし、発表する技術を訓練する場を提供している[Appadurai 2008]。ただし、2006 年～2008 年の活動報告によると、助成金を受けたのはほとんどが大学生、もしくは地元のジャーナリストのグループである。2009 年に筆者が行ったインタビューによると、PUKAR のスタッフもそのことに自覚的で、もっとリーチ・アウトしようと活動中である。たとえば、元ストリート・チルドレンの保護施設などにも参加を呼び掛けている。1 年間のファンドは 1 チーム (10 人程度) につき 6 万円ほど。その他、研究関連費 (食事、本、移動費、パソコン、文房具など) が別途支給される。

¹¹¹ グプターがフィールドワークを行った村では、国勢調査の担当者が全戸調査を行わず、村の入り口にあった家の住人に、その村全体の世帯状況についての話を聞いて調査を終わらせていたという[Gupta 2012: 42-43]。

が起こったと考えられる。グプターが農村の開発プロジェクトで、(ファイルを分厚くすることなど) 官僚的な形式が重視されることが、プロジェクト対象者の自己統治に結び付かないという両義的な効果を論じたように、ここでは「サーベイ」という形式自体が自己文脈化することで、逆説的に統治の効力が薄れている¹¹²。

確かに、「汚れとの戦い」でも、「サーベイ」を行う側とスラム住民との対話と、そこから生まれる教導的効果が期待されていた。しかし、そこでは「ソト」の人々に対する「美学の訓練」は徹底されておらず、むしろ「ソト」との特定の交渉が重視されていたのである。先述したキャンペーン締めくくりの記事では、評価者の一人である、環境保全を促進する非営利シンクタンクの研究者が、次のように「サーベイ」の重要性を再度指摘した：「スラム住人の人口統計学的データと生活様式を理解することが重要です。学生はサーベイを実施し、人々の生活様式を理解し、解決法を見出すためにスラム住民と共に働くべきです」[Chandrasekharan 2011 (*Mumbai Mirror*)]。後日、私はこの評価者にコンタクトを取り、話を聞いた。彼は、「インドでの深刻な問題は、教育を受けた人と教育を受けていない人の溝が深く、交流がないことです」と語り、「サーベイを通じて、スラムの人々が何を感じているのか、彼らの意見は何かを学ぶことが大事なのです」と述べた。また、スラムや露天商ばかりが「ターゲット」になっていることについての意見を尋ねると、「そのとおり、バイアスがあります。でも重要なのは交流すること。ああしろ、こうしろ、と説教するような姿勢ではいけません。スラムの人々は、外の世界から遮断されているので、そういう交流を喜んで、たいていはとても協力的に接してくれます。彼らも話したがっているのです」と語った。

学生たちの「サーベイ」は、評価者が新聞に語ったような統計データを取るものではなかったし、後日私に話したような「スラム住民の声を聞く」という理想を実施できているものでもなかった。とはいえ、「サーベイ」が市民運動において異なる社会集団間の相互作用を確保するための適切な形式とされていることは重要である。また、限定的なものだったとしても、学生たちなりに「ソト」の領域に属する人々との交渉が試みられた。

例えば、学生たちの間では、「ターゲット」にどうやって敬意をもって話しかけることができるのか、ということがしばしば問題となった。ある日、社会奉仕クラブに新しく参加し始めた女子学生が、スラムでの「サーベイ」を行う前に他の学生にアドバイスを与えていた。「アンティ／アンクル (aunt/uncle) っていう言葉は使うのはよくないから、サー／マダム (sir/madam) を使おう。とにかく礼儀正しくしないと」。ここでは、近所のおじさんおばさんを、英語での親族名称を用いて「アンティ／アンクル」と呼ぶ日常的な「ウチ」の感覚ではなく、大学の奉仕活動という舞台上で「ソト」とやり取りするために「サー／マダム」を使うことが提案されている。すなわち、「サーベイ」を介した「ウチとソト」の新しい切断と接続が模索されているのである。こうして具体的な人々と接するなかで、距離を取りつつも

¹¹² 第三章で示したように、貧困層向けの福祉雇用プロジェクトでは、雇われた女性が勤務を怠っていても、スタッフの解雇に必要な証拠としての書類という形式が重視されるため、解雇が不可能になっている[Gupta 2012: 251–261]。官僚的実践において、内容よりもフォームの隙間を埋めて美しい書類を作る美学が重視される事例については[Riles 2000]も参照。

新しい関係性の構築が試行錯誤される様子が見受けられた。

このように、キャンペーンにおける他者との相互作用は、実験的であり、つかみどころのないものであった。「汚物」と結びついた「ソト」の領域に属し、他者とみなされるスラム住民や露天商がすぐさま美化キャンペーンの「ターゲット」となったものの、「サーベイ」を行えば目標は達成された。キャンペーンの開始時に呼びかけられた市民が結局誰だか分らなかったように、他者としての「ターゲット」と「ターゲット」に「意識を広める」という目的も、キャンペーンの終わりには一度消滅してしまった。しかし、外部の評価者によって「サーベイ」の重要性が再び提唱されることによって、次のキャンペーンでも同じ形式が繰り返されることが可能となったのである。こうして自己文脈化していく形式が、「ソト」への特定の介入を行いながらも、同時に「ウチとソト」の区別を保つことで、常に完全には達成されない「ウチ」の美化を目指す運動を突き動かしている。

第五節 小括

本章は、ムンバイの新しい市民運動を、「公共空間」のジェントリフィケーションと私有化／分断化という側面から批判する先行研究から出発した。そのうえで、そうした批判が前提としている西洋的な「公と私」に対応する、インド的な空間枠組みとして参照されてきた「ウチとソト」に注目した。そして、「ウチとソト」という空間認識を、ローカルで固定的なものではなく、常にグローバルな「公と私」と接触する中で文脈化されてきた流動的な枠組みとして捉え直すことを試みた。ベンガルの「家と世界／外側」という「ローカル」な概念に依拠した「ウチとソト」には、植民地期に「インドと西洋」、「精神と物質」、「伝統と近代」というナショナルな価値が付与された。これに加えて、本章では、集合住宅の建築様式と市民活動による「ウチとソト」のさらなる変容と重層的な意味づけを論じた。

ボンベイ・フラットの歴史からは、ヨーロッパの集合住宅の構造や近代的衛生観念などを介して、「公と私」の枠組みがチョールやフラットのデザインに取り込まれていく中で、「ウチとソト」の再文脈化が行われてきたことを示した。特に、不浄であるがゆえに「ソト」の領域に置かれるべきものであったトイレが、フラットでは「ウチ」側に入ったことは、建物の構造の変化による「ウチとソト」の概念自体の変容を示している。さらに、今日の活動家たちの間で、「公共空間」という言葉から「コンパウンド」がまっさきにイメージされることから、フラットという居住形態に依拠した建物の内側、我が家としての「ウチ」を中心として、段階的に「公共空間」が広がっていくことを示唆している。

1990 年以降注目を集めている住宅所有者としての都市ミドルクラスの市民活動は、植民地期以降のフラットを単位とした住宅協同組合などによる新しいコミュニティの形成と、それに伴う「ウチ」の感覚の変容と関連している。ここでいう「ウチ」の感覚は、今日、ALM の理念に見られるようなグローバルな市民的公共性の枠組みによって、また形を変えつつある。ALM の実践からは、市行政との間に築かれた新しい「ウチ」としての「公共空間」の生成や、自宅から ALM のエリアにつながる「ウチ」の領域の緩やかな拡大が示された。

美化キャンペーン「汚れとの戦い」では、「ウチ＝市民的公共空間」を露天商やスラム住

民の世界である「ソト」に広げることが目指された。そこでは、(新)自由主義的な統治の型と呼応するように、市民意識を身に付けた読者／市民の自主的な運動への参加が要請された。しかし、実際にはそうした呼びかけに答える人は少なく、(次章で詳述するような)「奉仕」の枠組みで人々は集団単位で運動に参加していった。また、ゴミ集めや植樹、新聞記事のスタイルなどの運動の形式に基づき、「ウチ」の綺麗さを拡大しようとする試みは、「ソト」の美化(例えばスラムのゴミをなくすこと)という効果を発揮せず、「ソト」とはズレたまま、自己文脈化する形式として展開していった。その中であって、「サーベイ」という形式は、他者の領域である「ソト」との区分を保ちながら「ソト」と交渉し、不均衡な形でも対話を続けるために用いられていた。ここには、今日の都市空間で、私的な領域を超えた公共的な事柄への関心が失われているという想定とは異なる、「ソト」への独自の介入の形式が示されている。この介入は、「ソト」の変容というよりも、市民的人格としての「ウチ」の拡大と美的変容として、活動する人々の側に返ってくるのである。

以上の検討から、本章では、グローバル化に伴い「公共空間」が失われ、私有化・分断化されていくという議論に対して、「公と私」が常に異なる形で分断化され、文脈化されてきたことを、そして「ウチ」の生成のためには「ソト」との分断を介した接触が不可欠だということが明らかになった。

第五章 個人と分人：インテグリティと関係性の可視化

前章では、「公と私」と「ウチとソト」の接続を検討したうえで、市民をめぐる運動の中で「ウチとソト」という区分の意味が変容しながらも、両者の分断が維持されることで部分的なつながりが可能になっていることを示した。「ウチとソト」の交渉は、南アジアの人格論で議論されてきた、食物や家族、家や周囲の環境と、サブスタンスを交換し、混ぜ合わせることで形成されるインドにおける人の在り方にとっても不可欠である。市民活動によって新たに生み出された「ウチ」は、市民としての人の在り方にも影響を与えている。

本章では、ムンバイにおける市民としての人の在り方に焦点を当てる。市民運動の調査から見えてきたのは、「インテグリティ (integrity)」（正直さ、道徳的な規範、完全性、分けられなさ）を有した市民を目指す動きと、それとは矛盾する関係性に埋め込まれた人の在り方が、緊張を孕みながらも併存していることである。この状況を、本章では、個人と分人の接触として捉える。さらに、管理社会的なく分人性>と、サブスタンス＝コードのやり取りから成る関係性に基づいたインドの分人性という、二つの分人性を参照枠組みとする。

第一節では、ポスト近代のデータ／コードを管理する社会における<分人性>の概念を検討する。さらには、関連する現象として、グローバルな状況下での社会の心理学化について考察し、本章の分析的視座を示す。第二節では、<分人化>と心理学化の流れの一例としては説明しつくせないムンバイの市民活動家の事例に目を向け、インドにおける分人性を、その動的側面に焦点を当てて再考する。第三節では、ムンバイの「心理計測」の事例を中心に、複数の分人性の接触と組み合わせの中で、個人の在り方が模索されていることを論じる。最後に、第四節では、市民運動が誘発する新しい関係性とそこでの摩擦を検討する。

第一節 <分人化>と心理学化

I 管理社会の<分人化>

ジル・ドゥルーズによると、フーコーが論じた「規律社会」には「個人 (individual)」と「群れ (mass)」という二つの極があった。そこでは署名 (signature) が個人を示し、登録番号 (numbers or places in register) が群れのなかの個人の位置を示す。こうして規律権力は、個人と群れの形成と統治を同時に行っていた。これに対して、「管理社会」においては、署名と登録番号が「コード (code)」に置き換えられ、「個人／群れ」の二項対立は消滅する。「分割不可能だった個人 (individus) は分割によってその性質を変化させる『分人』¹¹³ (dividuels)」となり、群れはサンプルやデータになる[ドゥルーズ 2007: 360–361 (Deleuze 1995: 179–180)]。ここには、コンピュータ時代における、個人に対立する新しい<分人>概念が提示されている。ドゥルーズによるこの指摘は、多様な議論を喚起してきた。

アントニオ・ネグリとマイケル・ハートは、ドゥルーズに基づいて、近代の規律社会からポスト近代の管理社会への移行というフーコーの議論をまとめている。規律社会において

¹¹³ 邦訳では「可分性」。

は、家庭や学校、工場などの空間を基盤とした諸制度において主体が生成された。しかしポスト近代においては、諸制度の空間的な囲いが壊れ、内部の機能が全社会に広がった。彼等は、こうして権力の指令メカニズムが人々に浸透し内在化した社会を、すなわち生権力の領域としての社会を、管理社会だとする。規律社会において、資本（経済的人間の利益追求）と国家主権を媒介する装置であった市民社会もまた、現在は衰退している。管理社会で、人々の主体性を生産し世界を組織化するのには、多国籍企業や NGO などのグローバル化した生政治的機械である。ここにおいて、規律社会における線引きされた（条理）空間に代わり、管理社会におけるネットワーク化された滑らかな（平滑）空間が現れる。彼らはこの管理社会的な生政治の段階を、グローバルな主権権力である＜帝国＞の時代だとし、同時に＜帝国＞に抗する新しい主体性としての「マルチチュード」が絶対的なデモクラシーに至るための過程として位置付けている[ネグリとハート 2003; cf. ドゥルーズとガタリ 2010]¹¹⁴。

管理社会において、情報化・コンピュータ化が従来の空間区分を無効にする影響を大きく受けた身近な領域の一つが、消費である。そこでは、消費者は、公共空間としての都市の「街路」が「モール」として私有化、断片化されるという議論の中に位置づけられる（cf. 第四章）。おしゃれをして出かける公共の舞台ではなくなった日本の都心は、「郊外化」あるいは「無印化」している[近森 2013]。これは、「百貨店」から「モール」への変化とも対応する。百貨店が、趣味の良さという価値体系を提示し客を「よき消費主体」として規律訓練するイデオロギー装置だったのに対して、モールはネットワークやデータベースとして作動している[田中 2013]。そこでは、客は滞在時間や購入履歴に基づくデータとして、また集合的なフローとして管理される[南後 2013]。モールを歩く人は、他者とコミュニケーションをとらずに共在する身体感覚を身に付け、人間工学的に調整されたアフォーダンスに身を任せることで主客の区分を失う[近森 2013]。「モール化」は、街路や街全体に広がる再開発、クレジットカードの履歴やインターネットでの購入や検索、レビューなどを通して、生活世界に浸透している。ここに＜分人化＞という視点を導入することは、公共空間の喪失をノスタルジックに嘆くのではなく、主体的に消費する個人とは異なる身体感覚や他者との関係、人の在り方の生成を考察することを可能にする。

他方、この＜分人化＞の流れは、公と私の区分を取り戻そうという反応も引き出している。デイヴィッド・ライアンは、ドゥルーズの管理社会を参照しながら、通信情報テクノロジーによって日常生活の細部まで絶えずモニタリングする新しい「監視社会」を批判的に論じている。監視社会においては、公私の枠組みが消滅し、生身の「個人」がデジタルな「個人デ

¹¹⁴ ネグリとハート[2005]によると、「マルチチュード」とは、＜帝国＞によって生み出されながら、＜帝国＞に抗する政治主体である。ネットワーク化した生政治の領域において、マルチチュードもまたネットワーク的な多様体である。西欧近代における主権者を頂点として秩序化された政治的身体というモデルに対して、マルチチュードの身体は有機的統一性を持たず、開かれた複数の要素からなる。ネグリとハートは、スピノザを参照して、人間の身体が、それぞれが複雑な組織を有する多くの個体から組織されているとする。そのうえで、ひとつの身体としてのマルチチュードを、「＜多＞からなる＜多＞[=複数のマルチチュードからなるひとつのマルチチュード (multitude of multitudes)]」[ネグリとハート 2005 (下) : 14]と説明している。

ータ」となることで身体が消失する。そして彼は、このディストピア的な状況のさらなる展開を回避するために、倫理的存在としての「個人を再-身体化する (re-embodiment persons)¹¹⁵」こと、すなわち、生身の個人の対面的コミュニケーション、正義、他者への配慮に基づく、共在的な関係性の構築を提案する[ライアン 2002]。ここでは、＜分人化＞に抗して、「個人」の倫理と公共性の再構築が目指されている¹¹⁶。

このように、情報テクノロジーの浸透による＜分人化＞は、グローバルに浸透しながらも、人の在り方についてさまざまに異なる反応を誘発してきた。本論文ですでに言及してきたように、オングは、ポスト近代の特徴として一様に管理社会化が進行するという議論に意義を唱えている。彼女は、ネグリとハートが論じる規律社会から管理社会への直線的な移行を批判し、実際には複数の統治技術が水平軸に並べられていると論じる。例えば、グローバルに活動する中国系の商人は、主権国家の権力からは自由でも、民族的な統治に依存している。また、トランスナショナルな生産ネットワークは、工場における昔ながらの監獄型の規律的監視に支えられている[オング 2013]。

さらにいえば、工場における規律訓練が、常に何らかの「主体」を形成しているわけではない。マレーシアでは、電子機器工場の仕事は女性に適しているとされ、機械に接続された女性労働者が細分化された作業を行う。そこでは、「女性の指や目は電子的手段の拡張としてコード化され、女性の可能性や主体性は純粋なセクシュアリティに還元される」[Ong 1987: 623]。ストラザーンは、ダナ・ハラウェイ[1991]によるサイボーグのイメージを用いて、社会関係の拡張について論じた。それは、異質なものの同士が、有機的な全体性の下にまとめ上げられることなく、部分的につながってお互いを拡張するという共在可能性 (compatibility) であった。しかし彼女はすぐさま、オングの電子工場の事例を引いて、サイボーグが権力関係の拡張にもなることに注意を促している[Strathern 2004]。サイボーグのアナロジーは、分人概念の両義性を示唆するものでもある。

本章では、オング[2013]の水平軸における複数の統治技術という議論を人のカテゴリーにも当てはめて、個人から分人へという移行ではなく、両者が緊張をはらみながら併存するという視点から、現代インドの市民活動の分析を行う。そのうえで、今日の市民活動においては、グローバルな管理社会における＜分人性＞と、インドの民族社会学が示してきた分人性という、二つの分人モデルが絡み合うなかで、「個人／市民」の探究が行われているこ

¹¹⁵ 原語は person だが、ここでは＜分人＞との対比という意味で用いられていることを考慮して、邦訳通りの「個人」を用いている。

¹¹⁶ 対照的な議論として、イェンセンとウィンテレイクは、国際援助機関のモニタリングにおける、パートナーシップやインフラストラクチャーの再帰的 (recursive) な運動の連なりを描くなかで、ストラザーンとドゥルーズの分人概念に言及している。ドゥルーズの＜分人化＞においては、西洋の自由主義的な哲学や政治の核心である個人がデータの波に洗い流され、データは管理の対象となる。国際援助のモニタリングにおいても、人々や組織は＜分人化＞している。彼らがドゥルーズを用いて描く社会は、常に再構築されながらも、流動性の中に留まり続ける。科学技術社会論における実践論的存在論に基づき、彼らは、誰／何が何を管理するのかということ自体が常に変異しているとし、悲観的な管理社会論とは異なる＜分人化＞の見解を示唆している[Jensen and Winthereik 2013]。

とを論じる。そして、この「個人／市民」の探究の拠り所のひとつとなるのが、次にみていく「心理学化」の技術なのである。

II 新自由主義時代の心理学化

ムンバイ 227 が企業家的価値を重んじたように、経済自由化以降のインドのミドルクラスの間では個人の自己責任という新自由主義的な言説が魅力を持ち、企業のトレーニングが新しい企業家的主体を生み出してきたとされる[Mankekar 2011; cf. オング 2013]。こうしたトレーニングや「自己啓発」は、心理学的な主体化（心理学化）と関連付けられる。近代西洋の心理学における人間主体の理解には、個人と個人の分離、個人の「社会的な状況」と個人の内部に備わる「性格（personality）」の分離という前提があった[Danziger 1997]。この心理学的な人の分節化は、今日、企業文化と共にグローバルに広がり、さまざまな状況において浸透している。

エリザベス・ダンは、ポスト社会主義時代のポーランドの企業トレーニングを、自己規律化する新自由主義的な統治性という観点から論じている。トレーニングの現場では、外側の関係性に埋め込まれた人格ではなく、内側の自己に焦点が当てられる。そこでは、テストや質問紙への解答を通じて、個人の資質が数値化され、評価される。個別に数値化された資質や属性（部分）は、統合されてユニークな個人（全体）を作り出す。こうしたトレーニングによって、人々は自己決定権を持った消費者になり、自らの資質の所有者になる。ポーランドにおける企業の「私有化（privatization）」は、必然的に人格の私有化をも伴った。しかし他方で、従来の社会的つながりに埋め込まれた人格も保たれるため、ポーランドの工場では、外側と内側の二つの複合的な人格が形成されているのだという[Dunn 2004]¹¹⁷。

ジェ・ヤンは、中国の自己啓発的なテレビ番組を、心理学化に基づいた統治技術として批判的に論じている。中国中央テレビ（CCTV）のカウンセリング番組は、貧者や失業者を取り上げて、心の持ちようを変えることでポジティブな潜在力が引き出され「幸せ」になれると指南し、逆境に負けない企業家精神を称揚する。こうして個人の心理的な「幸せ」を宣伝することで、グローバル資本経済に参入する中国政府は、格差拡大への不満を逸らし社会の安定を保ちつつ市場の発展が目指せるのだという[Yang 2013]。ここでも、経済格差などの外的状況とは切り離して考えるべき内面をもつ「個人」を作ることが目指されている。

I で検討した、規律社会から管理社会への移行に伴う主体／個人の＜分人化＞という議論に対応するように、心理学化と「個人」の生成も進んでいる。ダンの事例では、ネグリとハートが指摘したように、国家主権に代わって多国籍企業が管理社会的な新しい主体性を生成している。さらにヤンの事例では、資本主義を取り入れる中国政府も、この流れに参入している。ここで行われている主体化は、自らが埋め込まれた関係性を「外部」のものとして切り離すことで「内部」の心理学化／個人化を進めるという観点から、＜分人化＞と同時

¹¹⁷ ダンは、ストラザーンの議論を、人格を「西洋」と「非西洋」に分断し、後者を社会的文脈や関係性に埋め込まれた「分人（dividual）」としたものとして紹介したうえで、ポーランドやアメリカにも関係性に基づく複合的人格は存在すると論じている[Dunn 2014: 125–126]。

に進んでいる現象といえるだろう。すなわち、心理学化する局面では、個人と分人の新しい分節化が行われていると考えられる。次節以降では、この問題を、インドの事例から検討していきたい。

第二節 インドの分人性

さまざまな問題が心の問題に還元されていく心理学化の現象は、インドの市民活動においても一見当てはまる。ALM の取り組みに見られるように、経済自由化以降のインドの都市行政は、人々の「市民意識」に訴えることで、新自由主義的な統治を目指している。こうした動きと関連して、第四章で論じたように、「ウチ」の浄性や清潔さが「市民意識」の問題と結びつけられ、「ウチ」の意味も変化している。さらに、本章で見えていくように、運動の成果が上がらない状況でも、人々は活動によって得られる「満足」という内的問題に焦点を当てることで、折り合いをつけている。こうした側面は、ヤンの中国政府の戦略とも似た、グローバルに浸透している心理学化の一形態だといえるだろう。しかし、活動家に話を聞いていくと、それだけでは捉えられない側面が出てくる。以下では、ALM の活動家の語りを紹介したうえで、グローバルなく分人性>と心理学化、そしてインド的な関係性と文脈に基づく分人性の論理がどのように関連付けられているのかを考察する。

I 市民的「行為」：満足、ギター、果報

先述したように、ALM の活動全般において、人々が関与できるのは行政から「招かれた空間」である「ウチ」の領域に限られていた。そこでは、行政が分別収集を行っていないのにゴミを分別したり、役所をたらい回しにされながら書類を提出し続けるなど、私の目には成果や影響が明らかでない活動が繰り返されていた。しかし、これらの行為は、活動家たちにとっては重要な意味を持つ。60 代中盤の男性 S さんは、44 歳の時に大企業を自主早期退職をして以来、社会活動を行っている。それはこの活動が「満足 (satisfaction)」を与えてくれるからだという。「招かれた空間」での市民活動を理解するには、S さんや他のメンバーが説明してくれた「成功と満足」の概念が鍵になると思われる。以下では、メンバーへのインタビュー (p.140 表 1 参照) を元に、これらの概念について、そして行為とその成果との関係について探っていく。

なぜこうした活動をしているのかという私の質問に対して、S さんは「成功と満足 (success and satisfaction)」と「欲望と必要 (greed and need)」の説明を始めた (2013 年 2 月 8 日のインタビューの録音から。以下の S さんの引用も同様)。

これは大事な話だから、ちゃんと理解しないといけない。「成功と満足」についてだ。ガンディーは言った。...マハトマ・ガンディーは、すべての人の必要を十分に満たすことはできるが、欲望を満たすことはできないと言ったのだ。欲望とは何か? 「欲しい」ということだ。...私が言いたいのは「成功と満足」だ。必要が満たされたら、満足できる。

「欲望」に対応する「成功」とは異なり、「必要」が満たされると「満足」が得られる。そのうえでSさんは、「満足」を他者への「奉仕」と関連づける。

年齢が進むと、人々が生まれたのは自分たちのためではなく、他者に奉仕する(serving others)ためだと気づくのだ。最高の満足は、良いこと(something good)をする過程のなかで、他者に奉仕するなかにある。…カネ、あれ、これ、などへの興味は失われる。興味があるのは自分の満足のみになる。

Sさんの説明では、他者に対する「無私の奉仕」が、「自分の満足」につながっている。調査中、「奉仕(service, sevā)」という言葉をよく耳にした私は、これがインド的な市民活動のキーワードかと思い、他のメンバー達にも、自分たちの活動を「セーワ」と思うかという問いを投げかけてみた。しかし、セーワという言葉を使うことには違和感を示す人が多かった。セーワはもっと崇高な活動であり、恵まれない人々への支援などを指すとし、「自分たちのエリア」に焦点を当てた活動は義務(duty)や責任(responsibility)であるという意見や、納税者として当然のサービスを求めているのだという返事が聞かれた。

こうした説明からは、セーワと自律的な市民活動は相反するもののように思われる。Dさんは、私がインタビューした当時(2013年2月13日)、壊れたまま歩道に放置されている使われていない牛乳スタンドの問題に取り組んでいた。彼は、迷惑で危険なスタンドを処分するように、証拠写真とレターをセットで提出して市に訴えているが、4ヶ月間いろいろな部署をたらい回しにされるだけで改善は見られないという。そんな話を聞きながら、私が「自分の活動をセーワと呼びますか？」と質問したところ、彼はセーワではなく満足だと答えた。さらに彼は、セーワという言葉は嫌いだと言い、次のように続けた。

違う違う、ソーシャルワーカーじゃないよ。私はワーカーではない。とんでもない。私は誰にも指図されない、それが一点。二点、私自身に自分の時間があって自分が正しくないと思うものを見つけたら、当局に伝えるのが義務だと思っている。

さらにDさんもまた、自らの活動を「成功と満足」という言葉で説明した。

…「成功と満足」という言葉がある。私は満足の方を取りたいね。成功は他人が決めることだ。…でも、満足は自分で決めるんだ。自分が良いこと(some good thing)をしていると自分自身で認めることができるとき、人は満足できる。私は自分にまったく関係ないことでも、とてつもない満足を得ることができる。ほら、あの公園とか、あの歩道、そこを私が歩くことはない。あのタクシー・スタンドに行くこともない。だとしても、私が何か不正を見つけて、それを表に出し、解決されたら、計り知れない満足を得ることができる。

このように、満足は自分自身が決めるのだが、自分は見返りを求めないことが強調される。Dさんに、「成功と満足」は他の人にも聞いたが本か何かで読んだのか？と聞いたら、「どこで読んだのかは忘れた」といいつつ、次のように説明してくれた。

D: 私たちの宗教でもそうだ。キリスト教徒に聖書が、ムスリムにクルアーンがあるように、私たちには『ギーター』がある。『ギーター』にはサンスクリット語で *karmaṇyevādhikāraṣṭe mā phaleṣu kadācana* とある。つまり、あなたは自分の仕事をしなさい。成果 (fruits) のことは気にするな。自分がしたことが認められるか、成功するかは関係ない。ただ自分の仕事をし続けるだけだ。神が果報 (fruits) と恩恵を与えてくれる。

Y: では、あなたがしていることは...

D: 言わせてもらえば、過去 10 年間、私は大きな病気はまったくしていない。...ある意味、神は補償してくれるんだね。毎日ここから〔近所の地名〕まで歩くことができる。他の人たちは歳だとか節々が痛いとか不満だらけだけどね。そんな人たちはこういう態度だ。なんで私がわざわざそんなことしなければならないのか。私には関係ない。私は税金を払っている。...

Y: あなたがしていることをダルマ、あるいは...

D: 言っただろう、私はとてつもない満足を得ていると。

ここで Dさんは『バガヴァッド・ギーター』を引用したうえで、神が彼の善行／カルマを健康な身体で補償してくれていると説明している。インド古代の叙事詩『マハーバーラタ』の一部である『ギーター』は、同族が争い合う戦場で戦意喪失したアルジュナとクリシュナ神との対話からなる。クリシュナはアルジュナに、クシャトリヤとしての「自己の義務／ダルマ (svadharma)」を全うして戦うべきであると説く。そして、人間の「主体 (dehin)」(個我、身体を司る真実の自己) は、身体が殺されても死なないのだから、万物について嘆く必要はないという。さらには、欲望や意図を捨て、行為を神に捧げ、自己 (アートマン) においてのみ満足せよという教えが示される[上村 1992]。

Dさんが引用したのは、『ギーター』2章の47行の前半部にあたる、「あなたの職務は行為 (カルマ) そのものにある、決してその結果 (果実) にはない」[上村 1992: 39、括弧内の補足は筆者]という箇所である。これは、『ギーター』の主題でもある、「行為の結果を考慮せず、行為そのものを目的とせよ」[上村 1992: 223]という教えである¹¹⁸。翻訳と解説を通して『ギーター』と近代的社会運動をつなげた M.K. ガーンディーは、1926年の講話で、

¹¹⁸ これは、「行為のヨーガ」により「行為の放擲」を行うことだとされる。「行為の放擲」とは、「諸行為をブラフマンに対する捧げものとして行うこと」であり、「行為の結果 (果報) を行為の本源であるブラフマンに返し、行為者は純粋に行為のみに専心すること、それが『行為のヨーガ』の完成である」[上村 1992: 232]。

このくだりを次のように説明している。「奴隷の主人が奴隷に言う。『しっかり仕事しなさい。でも農園から果物をとらないように。あなたは私が与えたものを受け取るだけです。』神が私たちに与える制限も同じです。私たちが働くことを望めば、神はそれを許してくださいます。しかし、仕事の報いを与えることができるのは神のみなのです」[Gandhi 2009: 24]。

このくだりや『ギター』全体への言及は、活動家の作る文書に引用されるなど、今日の市民運動で頻繁に行われる。しかし、「セーラー」と同様に、「ダルマ」や「カルマ」が重要なのだと思った私が、それではその行為を「ダルマ」と呼ぶかと聞いてみたのに対して、Dさんは「満足」だと答えている。彼は、成果を上げて他人に認められることよりも、自らが自分の時間を使って自由に活動を行い、その行為自体に満足を得ることを強調するのである。

ALMの活動において、市民は地方行政から与えられた限られた領域のみで職分を全うしている。そうした活動の効果は傍目には明確ではないものの、活動家たちは、「良いこと」を行って「個人の満足」を得ることが活動の動機だと語っている。

ここで注目すべきなのは、活動家たちが「満足」という言葉を説明するために、目に見える「成功」、すなわち「カルマの見返りとしての果報」を求めないという『バガヴァッド・ギター』の考え方に依拠していることである。果報は自らがつかみ取るものではなく、与えられた際に受け取るものである。それまで、人はただ自らのカルマを全うすべきだとされる。ここでは「個人」という言葉で示されているものは、責任の主体であり境界づけられた個人の概念とすんなりと一致するものではない。ここでは、ALMという新しいプロジェクトにおいて要請されている市民／個人と、『ギター』が示す超越的な自己の概念が重なり合っている。

さらに、Dさんの語りには、活動の効果としてのカルマという考えも示されている。ここでのカルマは、Dさんの身体が同年代の他の人に比べて健康であるという形で可視化されている。そして、カルマの成果／果報は、自分が行った行為の外界における物理的で直接的な結果としてではなく、神から与えられるものだと説明される。このように、「満足」の語りには、新自由主義的な統治が作り出そうとする市民意識、行為の世俗的な結果や評価からは独立して神と向かい合う超越的な自己、そしてカルマや神の果報を介した交換から形成される分人が共在している。こうした状況についての考察を進めるため、次に、序論で示したマリOTTによる分人論以降の展開である、ダニエルとラーマーヌジャンの議論を再検討する[Daniel 1984; Ramanujan 1989]。

II 分人性の動態：カルマと文脈自由

ここでは、現代インドにおけるグローバルな＜分人化＞の動きについてより多角的に考察するため、インドにおける分人性の動態を、ダニエルが示した文脈依存的なコード／カルマの可視化と、ラーマーヌジャンが示した文脈依存から文脈自由への運動という側面から再考する。

II-1 内在的なコード／カルマの可視化

アメリカの親族体系において自然と文化の象徴に対応していた「サブスタンス（血）」と「コード（法・行動規範）」は、インドにおいて「サブスタンス（ダートゥ *dhātu*）」と「コード（ダルマ *dharma*）」へ翻訳された。ここでインド的な「コード」を示すことになったダルマには、大きく分けて、1）規範、2）善行、3）世界を成り立たせているものごと、4）性質や属性という意味がある[宮元 2012b]¹¹⁹。ここでは、翻訳によって加わった善行（カルマ）としての「コード」について検討したい。

ここでのコードは、人の年齢、時間、状況、カーストによって変化する「人格中心的 (person-centric)」な性質を持つ[Daniel 1984]。インド的なコードでは、特定の人格や文脈において何が「適切」かという点に焦点が置かれる。人は独自のサブスタンスの混成体であり、自らの身体を構成するサブスタンスと適合するサブスタンスは何か、それぞれのコードを常に観察し続けなければならない。

そして、「サブスタンス＝コード」論では、コード／カルマもまたサブスタンスとして存在する¹²⁰。人がカルマを行うと、自らの身体内部に潜在的な力が蓄えられ、それが熟すと果報として結実する[宮元 2012b、Keyes and Daniel 1983]。カルマは、占星術やト占などによっても可視化される。例えば、生まれた時間によって「カルマの果報 (the fruit of karma)」である惑星の影響が確認できる[Pugh 1983]。また南インドの「花の儀礼」というト占では、ランダムに選んだ包みの中に何色の花が入っているかで占いを行うが、相談者のカルマは、この花の色の組み合わせで可視化される[Daniel 1984]。

さらにカルマは、他のサブスタンスに働きかける能動性を持つ。ダニエルは、宿命、運勢、気質からなる生得的な「気質体」(“the kunam complex”)は、基本的には変えられないサブスタンスであるとする。しかし、適切な行為を通した「カルマ体」(正しい努力、適切な行為、知性と判断力からなる “the karmam complex”)のサブスタンスによる働きかけによって、気質体にも変化を加えることが可能となる[Daniel 1984]。言い換えると、変わりにくいサブスタンスに変化を加えるために必要なのが、コード（カルマ）なのである。

II-2 個を希求する複数の文脈

¹¹⁹ サンスクリット語起源のダルマは、＜保つ＞＜支持する＞という動詞から派生した名詞である。本文で示した4つの意味をまとめると、ギアーツも指摘したように「事実と法」(…である／…であるべき)の両方を指し示す概念である[ギアーツ 1991(1983)]。また、世界や人格を構成する要素、ものごとという意味でのダルマは、まさに「ダートゥ (サブスタンス)」でもある。「ダートゥ (*dhātu*)」は、日常的なヒンディー語としては金属を意味するが、一般的な要素、精液などのほかに、インド思想における五大 (*pañcabhūta* 地・水・火・風・空) やアーユルヴェーダで重視される肉体的／超肉体的要素の混合体としての体液 (*doṣa*: 粘液、風、胆汁) という意味も有する。その時々のだートゥの状態によって、ある人にとってのダルマが規定されるので、ダートゥ自体もダルマを内包する概念である。つまり、ダートゥとダルマは、部分的にお互いを内包し、影響を与え合いながら生成変化していくような関係であるといえる。

¹²⁰ カルマもまた、相互に影響し合う状態 (環境・運命) と行為 (モラル・責任) を含む概念である[Keyes and Daniel 1983]。

マリOTTらは、ダルマの概念を「モラリティ」という言葉で説明した[Marriott and Inden 1977: 228]。ここでの「モラリティ」は、社会によって集合的に共有され、平等主義的な普遍性を原則とする近代西洋的な道徳とは異なる[cf. デュモン 1993]。序論で述べたように、ラーマヌジャンは、ユダヤ・キリスト教において、社会全体に当てはめられる平等志向的で「文脈自由」な倫理と、マヌ法典を比較しながら、インドにおいては「文脈依存」的な法／ダルマが理想となると述べる。そうした前提があるからこそ、文脈から自由になることを希求する運動が繰り返され、それらがまた新たな文脈に組み込まれていった。例えば、「世俗」における社会・人間関係を断ち切る「現世放棄」は、文脈自由的な理想の一つとされる。しかし、近代の社会改革思想において、「現世放棄者」は、自分のために徳を積みながらも人の役にも立つ「社会奉仕者」として再提示されてきた。すなわち、俗世とのつながりを絶つことで自らの解脱を達成しようとする者が、その俗世に生きる人々へ奉仕をするべきという転換が行われている。同様に、既存の文脈を超越して、神への個人的な愛にもとづく帰依のみを唱えたバクティ運動の展開においても、バクティ思想に支えられた宗教・社会改革運動が、グルを中心／媒介とした新たな関係性の文脈を作り上げている[Copeman 2012]。このように、文脈自由を目指す運動は、元の文脈に依存しつつも、それを組み替えながら、新たな文脈を作り上げてきた。

Dさんやその他の市民活動家たちが依拠していた『バガヴァッド・ギーター』も、このバクティ思想を表明したものであるとされる。そこでは、愛のおかげで、現世放棄は内面化され超越されるので、世俗の生活を行いながら「自由な個人」になることができる[デュモン 2001: 347-348]。現代インドの人々が語る『ギーター』には、文脈依存と文脈自由の両方の可能性が織り込まれていると考えられる。Dさんが引用したように、人は適切な行為を行わなければならないが、その結果を求めてはいけない。さらに、ガーンディーに代表される自己を律することを重視する近代的社会運動以降においては、自らの「セーワー」を顕示することも慎むべきとされる[e.g., Copeman 2012: 154-155]。果報は、物質的な因果関係から切り離され、神の恣意性に委ねられる。ここにおいて、人は既存のヒエラルキカルな文脈から自由になっても、神を介した新しい社会関係の文脈に巻き込まれている。

これに対して、市民としての活動や「個人の満足」が語られる場合、この神の果報を待つという文脈からの自由が志向されている。すなわち、自律的な市民が適切な活動を行えば誰しにも「満足」が与えられるという合理的な普遍性である。しかし、活動家たちが自らの市民活動や「満足」を説明する際には、再度カルマの論理が入り込む。それは、「満足」が具体的な身体状況と関連づけられることや、さらには「満足」のみが重要で「成功」は求めないという語り口に明示されている。

文脈自由を求める動きは、自らが離脱した文脈に再び返ってくことで、適切さを示すコードとサブスタンスを組み換え、人の在り方を変えていく。そうした運動を駆動するのが、コードとしてのサブスタンス、すなわちカルマなのである。

本節では、グローバルな心理学化と語り口を共有する ALM の活動家のインタビューを検討するなかで、改めてインドの分人性を考察した。インドの分人論は、主体化された個人で

はなく、サブスタンス＝コードのやり取りから形成される人という視点を提供してきた。ここでは、道徳的／倫理的なものも、外部の体系としてあるのではなく、(サブスタンス＝)コードとして内在し、人の行為(カルマ)として体内に蓄積されたり、当人から切り離されたりする。そして、サブスタンスとコードの相互作用が、「文脈依存」から「文脈自由」を目指す運動を可能にしてきた。

今日のインドの市民社会は、ポスト近代的でグローバルなく分人化>と心理学化の流れの影響の中で、文脈自由を目指している。次節で見るように、「心理計測」というまさに心理学的に人々をデータ化するアセスメントの装置は、市民の生成において重要な役割を果たしている。しかし、人々が心理計測を(サブスタンス＝コードを可視化する)占星術とのアナロジーで捉えていることから、異なる分人性の接触状況に目を向けることが重要だといえる。したがって、以下では、「インド的な」関係性に基づく分人と、データ化／<分人化>の接触のなかで、個人／市民が目指されている動きを記述していく。

第三節 心理学化と市民運動

前節で検討した ALM のメンバーの語り口は、現代インドの都市に住む人々に広く共有されている関心や実践と結びついている。私が出会った市民活動家たちは、『バガヴァッド・ギーター』の勉強会やグルの講演会 (Chinmaya Mission や「スピリチュアル・マネージメント・グル」 Sawmi Sukhabodhanada)、アメリカ発の「自己啓発」系の集中セミナー、(本流からは「似非科学的」心理療法とされている)「神経言語プログラミング (Neuro-linguistic programming, NLP)」のワークショップなどに参加していた。特に、これらの多様な手法を組み合わせた「人格開発 (personality development, PD)」と呼ばれるコースは、職業訓練的な英会話学校の一環として、また企業講習として、会社員や学生、主婦に人気を得ている。こうしたコースでは、ヨーガやレイキなどのニューエイジ的なスピリチュアリズム、ビジネス・マネージメントの手法、『こころのチキンスープ (Chicken Soup for the Soul)』シリーズに代表されるモチベーションを高める話などが混ぜ合わされており、わかりやすい言葉で、手軽に、宗教的・精神的な探究ができることが魅力とされている[cf. Frøystad 2012]。

本節では、こうした複合的な「人格 (personality)」への働きかけの一つとして、ムンバイの「心理計測 (psychometrics)」の実践を論じる。心理計測は、分人として埋め込まれた関係性から離脱して、自律的な市民になるために必要な装置である。そして、その自律的な市民像のモデルとして、企業家のイメージが重要な役割を果たしている。しかし、それだけに留まらず、心理計測は、個人／市民を作り出すための異質なイメージを、従来の文脈から切り離しながらつなぎ合わせていく。それにより、特定の宗教的文脈とは異なる新しい概念としての「インテグリティ」や客体化された「文化」が可視化され、新たな市民／個人像を生成しているのである。以下では、市民候補者の選出に心理計測が使われた論理と、心理計測を用いて人事アセスメントを行うための講座の事例を検討する。そして、心理計測が、人々を一樣に企業家的な責任主体であり、数値化されたうえで統合された資質の所有者に変えていくものではないことを示す。さらには、純粋に個人を評価しようとする心理計測の試みが、

再度関係性の中に開かれていく動きを検討する。

I 心理計測の起源

インドの都市部において、心理計測の概念は、選挙候補者やボランティアの人選など市民活動のプロセスに取り込まれている¹²¹。また、心理計測を行うための講座も、精神科医や人事企業などにより、企業研修や一般参加者向け講習会として開催されている。

心理計測とは、心理学と統計学の手法を用いて、知能や能力、性格などを数値化し、評価基準に用いるものである¹²²。その起源は、19 世紀後半のフランスで義務教育が開始され、教育の国家的な標準化が進んだことにより、「精神遅滞児」が社会問題化したことにある[藤崎 1991]。ここで、制度を改革する教育学的方向性と、医学的な解決法を組み合わせる考案されたのが、「知能検査 (intelligence tests)」であった¹²³。このように、心理計測は、西欧の近代国家成立の過程において、個人と群れのセットとして国民を育てようとする規律的な統治性のなかで誕生したといえる。この取り組みはその後アメリカで展開され、「知能指数 (intelligence quotient, IQ)」が導入された。第一次世界大戦時には、米国軍隊の採用や配置のために集団検査が行えるよう、結果が簡単にコード化できる選択肢式のテストが開発された[Danziger 1997; 藤崎 1991]。

さらに、本論文で扱うインドの事例との関連で重要なのは、「性格 (personality)」が心理学的な計測の対象となっていく過程である。「パーソナリティ心理学」と呼ばれる領域は、1930 年代のアメリカで確立し、その後数十年にかけてさまざまな性格検査、性格テストが普及した。これは、当時のアメリカ社会が血縁や階級ではなく実力や人柄で人材を評価することを重視したからだとされる[渡邊 2011a]。また、この頃のアメリカでは、「性格の開発 (development of personality)」を主題とした一般書が流行した。19 世紀における法的・道徳的なカテゴリーとしての「人柄 (character)」においては、「義務 (duty)」、「市民性 (citizenship)」、「インテグリティ (integrity)」等の自己犠牲を含む規範が重視されたのに対して、20 世紀初頭の心理学的なカテゴリーである「性格 (personality)」においては、「魅力的な」、「素晴ら

¹²¹ 例えば、タイムズ・オブ・インディア社が行った 2013 年の「インドをリードする青年部隊 (The I Lead India Youth Brigade)」という企画では、「18 歳から 24 歳までの青年を改革のエージェントとして動員する」ことが目指され、部隊員は書類選考や「心理計測テスト (psychometric test)」を含む「二ヶ月に及ぶ厳密な審査」を経て選出すると謳われた。「青年部隊」は、27 の都市でキャンペーンを実施し、「ごく近所の住宅地や市場」の美化活動に取り組むものとされた (<http://timesofindia.indiatimes.com/ileadindia.cms>)。

¹²² 心理学の入門書[渡邊 2011b]においては、ゴルトン (Francis Galton) の統計的手法から始まり、フランス、アメリカにおいて知能検査の形で展開した心理学的な測定に関する領域そのものが「心理学的アセスメント」と呼ばれている。本章では、psychometric assessment と表記上区別するため、psychometrics を「心理計測」、psychometric assessment を「心理計測アセスメント」とする。なお、「心理計測」という表現は、[Danziger 1997]の邦訳における「心理計測的知能」(psychometric intelligence) に依拠している[ダンジガー 2005]。

¹²³ 「知能 (intelligence)」は、「知性 (intellect)」よりは動物的／生物学的であり、ステレオタイプの (定型化される) で遺伝的な「本能 (instinct)」よりは柔軟な経験や学習に基づくものだと言われた[Danziger 1997: 71–76]。これ以前は、容貌や頭蓋骨の大きさなどとの関連で知能が測られていたのに対して、ここで「知能」そのものが規定され、計測対象とされた[藤崎 1991]。

しい」、「創造的な」といった個性を彩る形容詞が強調されるようになった[Susman 1979]。こうして「性格」は個人の一部分である普遍的な所有物であり完成度を高める対象となっていた[Danziger 1997: 124–125]。

以上で概観した知能検査の制度化と「性格」の心理学化が合わさった「心理計測」的な実践は、上述したダンの事例にもみられるように、国家主権の枠組みを超えて、グローバルな企業の採用やトレーニングに用いられている。今日のインドにおいても、心理計測は、「科学」として信頼され、さまざまな活用方法が模索されている。同時に、インドの都市部において、心理計測や「性格／人格開発 (personality development)」は、アメリカの展開でみたような「世俗化」と一体化した「科学化／心理学化」の道を辿らず、ヒンドゥー・スピリチュアリティやビジネス／自己啓発セミナーなどの一部として捉えられている。ただし、これは、インドにおいて心理計測が「科学」として真剣に受け止められていないことを意味するのではない。インド哲学やスピリチュアリティを「科学」の言葉で説明することは一般的であるし、後述するように、心理計測は「オカルト科学」とされる占星術や手相診断などとのアナロジーで捉えられ、それらの「科学」の力を統計によってより確かなものにした形態だと考えられている。ここでは、インドにおいて占星術やト占が行っている「サブスタンス＝コードの可視化」として論じられてきた手法が、新しい文脈において試みられていると言える。

さらに注目したいのは、アメリカにおいて、「性格」が「義務」、「市民性」、「インテグリティ」といった社会規範から切り離されて「個人化」していったのに対して、今日のインドでは、その他の属性ではなく、まさに「性格」に焦点を当てることで、「インテグリティ」を有した、きちんと「義務」を果たす市民を選定し、育成しようという試みがなされているということである。ここにおいて、心理学化は、人々を個別の私的領域に閉じ込めるものではなく、新たな市民性と結びつくものとして動いている。

II 「インテグリティ」の計測

ここでは、ムンバイ 227 による「市民候補者」の選出において、「インテグリティ (integrity)」という資質が重視されたことを考察する。この言葉は、メディアの広報で掲げられ、関係者へのインタビューにおいても候補者人選の最重要項目であると皆が口をそろえた。分断されえない、完全さを意味する「インテグリティ」の重視は、インド的な関係性の文脈に埋め込まれた「分人」の対極にある「個人」が目指されていることを示唆している。こうして、政治社会的なつながりの基盤である宗教、カースト、親族などのコミュニティを考慮に入れず、市民の内的な「インテグリティ」を「科学的」に測るために導入されたのが、「心理計測」であった。

活動家たちに「インテグリティ」の意味を聞くと、まず返ってくる答えは英語で “honesty” である。具体的には、二面性がなく、約束を守ることが挙げられる。ヒンディー語では何とていうか聞いてみても (多くの場合インフォーマントの母語ではなかったが、私ができるインドの言語であるため)、「当てはまる言葉はあるはずだけど、今は出てこない」もしくは「ヒ

ンディー語にはない」という返事が多かった。活動家たちによる概念の説明をまとめると、「インテグリティ」とは1) 正直、2) 献身、3) 善悪・真偽の法規範の順守、を示す言葉となる。さらには、「ダルマ (dharma)」、「奉仕 (service)」、「イーマーン (īmān)」（アラビア語起源でヒンディー語では主に正直さを意味する）、「ファキール (faqīr)」（スーフィーの苦行者）などが意味の説明として挙げた。このように、たとえとして宗教的な用語を挙げてくれた人もいたが、それは時に「宗教的な人ならこう言うだろう」といった前置きを付けて語られた。そして、こうしたキーワードはインフォーマントの宗教と一致しているわけでもなかった。ヒンドゥー概念の「ダルマ」を挙げたのは無神論者、イスラーム概念が基となった「イーマーン」はヒンドゥー教徒、「奉仕 (service)」と「ファキール」はキリスト教徒であった。

このように、「正直さ」がもっとも重要で表立った「インテグリティ」の定義であった。しかし、言葉の説明にしばしば宗教的・精神的で、世俗の文脈から切り離された価値や人物を示す言葉が用いられる。このことから、この語には、自分の宗教やコミュニティとは直接つながらない、客体化された形での、デュモンの「現世放棄者」としての「個人」、すなわち、文脈から自由な個、という意味が込められていると考えられる。「インテグリティ」は、関係性に埋め込まれた「腐敗」の、ひいては「政治家」の対義語として、運動の中で重要な位置を占めたのである。

そして、心理計測を使用して候補者の「インテグリティ」をアセスメントすることは、ムンバイ 227 の新規性、信頼性を示すものとして、メディアを通して広く宣伝された。ムンバイ 227 のコア・メンバーや候補者となった人々の説明によると、心理計測は、ランダムな質問を意外な形で繰り返すことで、回答の一貫性を測り、そこから候補者が本当のところどれだけ正直なのかが計測できると説明した。具体的なテストについて聞くと、選考を担当した G 社の代表は私に「エゴグラム」を使用したと説明した。これは日本でも使われているように、企業の人事において用いられる性格や能力の適性検査である。ただし、実際に行われたのはオンラインやペーパーテストではなく、G 社が集めた HR 企業の人事担当者たちによる面接のみであった。しかし、面接を受けた候補者もムンバイ 227 の幹部も、このテストを信頼し、結果にも満足していた。テストを受けたある候補者は、「多国籍企業で経験を積んだプロの人事が面接をしたのだから、心理計測テストと同じくらい良いものだった」と私に話した。「腐敗した政治家」の対極として捉えられている「効率的な企業」がそのプロセスを受け持つことで、「インテグリティ」の可視化への信頼が共有されていた。

III 「心理計測アセスメント」講座の形式

ムンバイ 227 が用いた心理計測は、インドの企業人事で用いられ、信頼されている形式である。心理計測を行うことは、企業人のスキル・アップの一環と考えられており、さまざまなワークショップやトレーニングの機会が提供されている。以下は、2013 年の 9 月に、G 社で行われた 3 日間の「心理計測アセスメント資格者になる (Become Certified Psychometric

Assessor)」という講座に参与観察した事例から、この問題を検討していく¹²⁴。まずは、講座の風景を記述しながら、さまざまな要素を混ぜ合わせ、体系化していかない講座形式について紹介したい。

会場となった G 社のオフィスは、ムンバイ郊外の最北端の開発途上エリアの雑居ビルにあった。1 階分のオフィスが分けられて、下がセミナー用、上が事務所になっている。背の高い人は頭がつきそうなくらい天井が低く、窓もない。教室の壁には、これまでセミナーを受講したという有名企業のロゴが並べられたポスターや、講師が新聞に取り上げられた記事の拡大パネルが飾られている。参加者はコ型にセットされた机についた。まずは隣に座った受講生が二名一組での自己紹介を行い、自分のパートナーの紹介をクラス全員に行うという、アクティヴ・ラーニング式で講義が始まった。

講師は、ここで使用するテキストやテストは、インターネットやさまざまな文献から集めて独自に編集したものだと言明した。例えば 300 頁ある専門の本を 15 頁に短くして、理論は省略して簡単に、実践的にしたのだという。連日、受講生が実際に多数のテストを受け、各テストについての講師の解説を聞くという流れで進んだ。第三章で紹介した、「個人的価値」の参照元文献とは異なる解釈の提示からもわかるように、講師が独自のたとえ話や事例を使いながら講義を進めていった¹²⁵。講義スタイルの典型的な例として、初日（2013 年 9 月 16 日）に行われた「心理計測」の説明を、録音を元に要点を紹介したい。

心理計測とは何か？心理計測とは、性格、行動、能力などを科学的に理解することです。「心理」つまり心理学に、「計測」すなわち統計原則が加わることで、予測可能になるのです。例えば、「赤色が好きな人は辛い物が好きか」、これを証明するには、500 人に聞いて、50%以上が「イエス」と答えたら、そういう傾向があるといえる。そして、逆も正しいといえる。もし私が「辛いものは好きですか？」と聞いて、彼女が「イエス」と答えたら、(私)「ってことは、君は赤い色が好きだよね？」(彼女)「なんでわかったの？」。これが予測可能ということです。これがまさに心理計測です。

講師は、一般的な「心理計測」の定義（統計学的な心理学）に触れた後、数字を並べながらも独特の統計の説明を行った。続いて講師は、心理計測テストの 6 分類として、以下のカテゴリーを紹介した。1) 適正 (aptitude)、2) スキル、3) パーソナリティ、4) 知能指

¹²⁴ 講座の詳細については、第一章、第三節、Ⅲ－2 を参照。なお本章では G 社の事例に焦点を当てるが、本章の分析は、ムンバイの別の心理計測講座と、デリーの二つの「人格開発」講座の参与観察の経験にも基づいている。

¹²⁵ 公開プロフィールとインタビュー（2013 年 1 月 30 日）によると、この講師は、心理学学士号、労働研究 (labor studies) 修士号、人事管理 (personnel management) と訓練開発 (training & development) の「ディプロマ (diploma)」を有しており、産業心理学の修士課程で学んだこともあるという。さらに、この講義は 10 年以上続いており、これまで多くの企業に呼ばれてトレーニングを提供していることから、ムンバイである程度一般性を持った事例だと考えられる。なお、当時 52 歳だった講師は、生まれも育ちもムンバイで、27 年間人事 (human resource, HR) の仕事に関わっていた。代表を務める G 社は 1995 年に設立した。

数 (intelligence quotient, IQ)、5) 感情指数 (emotional quotient, EQ)、6) スピリチュアル指数 (spiritual quotient, SQ)。しかし、この分類はその後登場せず、実際に行われたテストがどの分類に入るのか私が質問しても、その都度間に合わせて答えているようだった。このように、何らかの分類が提示されたとしても、各項目が分類に当てはまるというようなツリー状の体系は想定されておらず、さまざまな可能性が、その場における文脈ごとに提示されていくという形式がとられた。

このように、それぞれのテストや理論を体系的に位置づけないという立場は、テストの診断・解説の場面でも観察された。あるテストを受けた後、講師が受講生の結果を覗き込みながら教室を歩き回っている時、彼は私の結果を見て「子供のころ辛い思いをしたんじゃないですか？両親は愛情を注いでくれましたか？」とみんなの前で問いかけた。私は「別に辛い思いはしていない」と答えたが、その後、解説を講義する中でも「私がヨウコに辛い子供時代を送ったのかと聞いたように、結果からはそういう深いところまでわかるのです」と言った¹²⁶。「こういう回答をした人はこういうタイプ」という解説は細くなくされるが、それがなぜそういえるのかの根拠についての説明は一切なかった。受講者は、「こういうタイプの人が確かにいた」とその都度テストに当てはまる事例を話題に上げていく。

講師が強固な「答え」を持っていることも、講座進行の特徴であった。講師は、話しぶりは柔らかだが権威的な態度で、参加者に問いかけはするものの、参加者の答えや質問を真剣に取り上げて議論することではなく、自分が用意した答え以外は間違いとされた。そんななか、参加者は熱心に積極的に講座に取り組んでいた。参加者は、講師の問いに対して正確な答えを返そうと努力し、回答の際には用紙にチェックマークを付けるのか丸を付けるのかといった細かく具体的な点について質問が出された。休憩時間や教室内での昼食時には、授業についてのポジティブなコメントが受講者同士で交わされた。

このように体系化しない講義形式は、個人化とは異なる効果を生み出すものである。講義は、受講者の参加を促すアクティヴ・ラーニング式で始まったものの、実際は講師の権限が強かった。また、診断の「答え」は、その理由が体系的・論理的に示されないまま、講師によって与えられた。さらには、次々とさまざまなテストをこなしていく中で、結果をまとめて統合的に自己分析を行うということはなかった。例えば、私の「愛情不足」という診断はその場限りのもので、他のテスト結果との整合性やバランスは問われなかった。心理計測の講座は、数々のテストをこなしていくなかで、それらを統合して自己の理解を深めるというよりは、その都度適切な回答ができるような柔軟さを学習するトレーニングの機会である

¹²⁶ ランフォードは、インドのアーユルベータ・クリニックの調査から、うつ病など生物医療ではプライベートな病気だとされる症状に対しても、患者が親族や友人と共に来院し、医師も交えてさまざまな会話をオープンに行うことが一般的だという。また、患者には、病気に立ち向かうための姿勢について、身体的なことに加えて「モラル的」、「宗教的」な指導がなされる。例えば抗鬱的な患者が薬を止めて不安に立ち向かうべきであるとか、不眠の男性は「ブッタのように」心を鎮めるべきだというアドバイスがなされるという事例が紹介されている[Langford 1995]。家族の役割が重要なのは、インド都市部の精神分析の臨床現場においても同様である。そこでは、家族が患者の過度の「自律性」（自分勝手さ）を疾病の症状として訴え、クリニックに連れてくることもしばしばあると報告されている[Kakar 2008]。

といえる。ここに、ダンが示したような、自分のさまざまな資質を可視化して統合的に所有化していくことで「個人」を形成する企業トレーニングとは異なる側面が現れている。

IV 「オカルト科学」とのアナロジー

次に、心理計測を、現地で「オカルト科学」と称されている実践との比較から検討してみたい。G 社講師は、講座初日の心理計測の説明の一環として、以下のように述べている。

心理計測は呪術ではないし、「オカルト科学」でもありません。「オカルト科学」は、手相診断、人相診断、数秘術 (numerology)、占星術 (astrology) などです。「オカルト科学」は統計をベースにしていないので、まだ科学的に証明されていません。筆跡学 (graphology) は、統計的な研究があるので、少し信頼度が増します。例えば、サインが右上がりだったらポジティブな性格だ、などです。火星がこうなっているから、あなたはこうするべきだ、という時、それは証明できません。その科学的な基盤は、今日でもまだ解明されていないのです。

ここでは「オカルト科学」との違いが述べられているが、これは、両者が比較対象として捉えられているということである。すなわち、両者は別物ではなく、「統計」や「科学」をベースにした証明が現時点で出来るかできないかという基準軸に沿った連続性の中に位置づけられている¹²⁷。

この G 社の社長／講師に、私は、この講座に参加する半年ほど前に、ムンバイ 227 の選考について、一対一のインタビューを行っている。その際、彼は、心理計測を GMAT や IQ テストのように、テストを受けると結果が出るものだと説明した。それに対して、私がその結果をどのように候補者人選の判断材料として用いるのか質問した。すると、占星術と手相学を学んだことがあるという彼は、占星術をたとえとして用いて、以下のように説明した (2013 年 1 月 30 日)。

スコアを基に、解釈を行います。占星術のようなもので、何か確定的なメソッドがあるわけではないですが、どうやって解釈を行うのかは知っていなければなりません。それから、質問をするのです。質問することで、その人の性格 (personality) が

¹²⁷ 占いや外見等の類型化と心理学の連続性そのものは、インドに特有のものではない。近代心理学の成立過程は、「オカルト科学」的なものを排除していく歴史であった[サトウ 2011]。日本の教科書によると、心理学的測定は、心理学的概念を目に見える行動に置き換え、その行動を測定するという「操作的定義」に基づいた手続きである。そして、繰り返し行っても同じ結果がでるという「信頼性」と、操作的定義で心理学的概念が捉えられているのかの「妥当性」によって評価される (しかし対象が目に見えないので、直接的な証明はできない)。渡邊は、これらの基盤がないアセスメント (人相学や血液型診断、テレビなどの「心理テスト」) を「占い型」と呼んで心理学的アセスメントと区別している。心理学的アセスメントを行う際は、複数の検査結果を総合的に判断すること、人間の性格や行動が変化するものであることを考慮することが大切だとされる[2011b]。

わかるのです。

ここでは、スコアが結果を決定するのではなく、占星術のようにその解釈を行うことによって、さらにはそれらを基に質問し対話することによって、判断を行うと説明されている。

こうした連続性のなかでの心理計測の捉え方は、この講師に限ったものではない。第一節で述べたように、インドに数ある「人格開発 (personality development)」講座では、私が参加した他の講座も含めて、「オカルト的なもの」と「科学的なもの」が並列的に扱われていた。この傾向は、それらの講座に通う受講者の関心の範囲にも現れている。一例として、私と同じ回に G 社の心理計測講座を受講した女性参加者の一人を紹介したい。彼女は、ムンバイ郊外の大規模な私立病院の人事部のマネージャーを務めている。G 社の講座で出会った際、彼女からは、その職名が書かれた名刺の他に、占星術と筆跡学の専門家としての名刺も渡された。後日、彼女に話を聞いたところ、筆跡学は二日間のワークショップに通って習得し、その後、彼女自身が講師としてワークショップを開催したこともあるという。病院の人事において、組織的には筆跡学は使われていないが、彼女が採用を担当する時は、候補者の人格判断に用いている。占星術については、「グル」から個人的に学んだということだった。心理計測とそれらの関係を彼女に尋ねたところ、「すべては人格 (personality) を可視化する (reveal)」という点で同じだと説明された。

人々のこのような語り口は、心理計測が、インドで日常的に実践されている占星術やト占とのつながりに基づいて理解されるべきものであることを示唆している。ダニエル [Daniel 1984] の事例でト占が相談者の気質やカルマを可視化させたように、心理計測も人の「性格 (personality)」を明示する装置だと考えられる。

V 「文化」の可視化

心理計測講座の会場に戻り、講師の話の続きを聞こう。先に引用した「オカルト科学」と心理計測は違うという説明を、講師は以下のように述べている。

では、なぜ統計的分析が信頼に足るのか？なぜ科学だといえるのか？どのようにそれは成り立っているのか？それはステレオタイプによるものです。私たちの態度や能力は、もって生まれたものではなく、学習したものです。あなたは日本生まれ、あなたはドバイ、あなたは南インド、それぞれの文化は違います。私たちは文化の中にいて、文化から学ぶ。インドでは「マールワリーはカンジュース (ケチ) だ (Mārwarīs are kañjūs) ¹²⁸」とか、「パンジャービーは何々だ」などという。それはなぜか？なぜなら、文化から考え方や行動、反応などを学ぶからです。誰かがお金の話をしていた

¹²⁸ マールワリーとは、ラージャースタン地方のマールワール出身の商人という意味だが、細かな出自や帰属に関わらず、インド全域で商業活動を行う北インド系の人々を指して使われることもある。このカテゴリーには、業種などで細分化されている商業集団としてのカースト諸集団が包括的に含まれている [藤井 2012]。

ら、「アレー、あなたマールワリーでしょう？お金が動機になっている」などというコメントを私たちはよくしますよね？これがステレオタイピングです。あなたは文化から、環境から学んでいる。子供を見て、「話し方や行動がお父さんそっくりだ」といいますよね。それは遺伝子のせいではなく、基本的に 60～70%以上は学習なのです。社会から学ぶことが、ステレオタイピングです。だから、信用できるのです。

ここでは、心理計測の「統計的分析」が信頼に値する理由として、ステレオタイプが持ち出されている。「ステレオタイプ」という用語は、ここでは「マールワリー（マールワール出身の商人）はカンジュースだ」といった外部による特定の集団のステレオタイプ化と、人間の発達過程における環境からの学習という二つの意味が合わさった「文化」という意味で使われている。

この引用でも示されているように、心理計測テストを通して可視化され、言及されたのが「文化」であった。あるテスト後に、南インド人の受講者の結果を見た講師は、「あなたはマルー（マラヤーナム語を話すケーララ州出身者）ですか？私にはわかりますよ。マルーにはエゴの問題があるからね。でもそれは文化だから、あなたがどうできるものではない」と言った。受講者は「実は私はカニヤー・クマリ出身で、いや、そうですね...」と答えた（彼はタミル・ナードゥ州のカニヤー・クマリ出身のタミル人だった¹²⁹）。ここで注目したいのは、講師が、文脈から切り離して個人の内面を客観的に数値化したはずのテストの結果を解釈する際に、そこには明示的に現れていないはずの「マルー」という「文化的」要素を読み取っていることである。そして、「マルー」であることを、彼の「エゴの問題」の生得的な理由として位置付けている。「文化」はこのように、「どうできるものではない」、強固で変えられないものとして教えられた。そのため、例えば、ある会社の文化と自分の文化が合わなければ、お互いに変わることはできないので、転職しなければならないとされた。

さらに、そもそも心理計測で測る適性や能力も、変わりにくいものとされる。講師は、テストを受ける人のコンディションやテストを受ける時期が違っても同じような結果が得られるべきだという。結果が異なるということは、正直に答えなかったか、的確に指示が出されなかったか、テストが信頼できないものだということになる。変えられない「文化」や「適性」に対して、「行動 (behavior)」は変えられるものとされていた。例えば、講師自身、20年前はパーティーで隅っこに立っているような一匹狼だったが、トレーナーとしてのスキルを身につけてフレンドリーで話しかけやすい人だと思われるようになったと語る。

ダニエルは、人格に生得的に備わっている変えられないサブスタンスである「気質体」(宿命、運勢、気質)と、それに変化を加える「カルマ体」(努力、行為、知性)が「花の儀礼」によって可視化されると論じた[Daniel 1984]。心理計測においても、人々の内面は数値化さ

¹²⁹ ここで受講生が講師に反論しなかった理由として、ムンバイや北インドでは州やコミュニティによる差異を包括して「南インド人」とまとめられることに慣れているのかもしれないし、カニヤー・クマリはケーララに近く、ケーララとタミルは人の移動も多いので、彼には家族構成などからマラヤーナム人と言われて納得できる背景があったのかもしれない。

れることで、目に見えるようになる。そのうえで、「行動」（カルマ体）を通して「文化」や「適性」といった変わりにくいサブスタンス（「気質体」）への働きかけが推進される。一度の講座で多くのテストを受け、さらに受講を繰り返す中で、当初の説明では変わらないはずとされたテスト結果に変化が生じることになる。人々はこうしてより適切な人格を目指すのである。

文化概念を取り入れた欧米のマネジメント論では、「文化」は、自らの力を高めるために余所からモデルを借用できるものとして、再文脈化されて用いられている。つまり、イギリスの制度を改善するために、日本の「企業文化」やアメリカの「大学文化」を取り入れるべきだといった語り方がされるのであり、「文化」は変化をもたらすエージェントだとされる[Strathern 1995]。ここにおいて、「文化」は、外部から移動させ、自らの利益のために用いるというように、マネージ可能なものとされている。しかし、それに加えて、久保明教が論じるように、インドの企業で行われる通文化マネジメントでは、「文化」の「変わらなさ」や「統御できなさ」が同時に浮かび上がる。例えば、本節で論じた「文化（適性・気質）」と「行動」の二項対立の別ヴァージョンとして、「インドの文化」と「西洋の／グローバルな文化」という枠組みがしばしば用いられる。IT 産業に代表される欧米に顧客を持つインド企業では、一方で自らが埋め込まれた「インドの文化」は保ったまま、他方で「西洋の／グローバルな文化」を可視化し、そこに適応する訓練がなされる。ただし、トレーニングを受ける IT ワーカー達は、「サンスクリット化」などのインドの社会科学の概念を通して、「インドの文化」もまた可視化／制御できるものとして語る。そこにおいて、マネジメントの対象でありながら自らが埋め込まれている文化の両義性が顕在化する。人々が行う文化の可視化とは、言い換えると、自らが埋め込まれていると同時に、自らの中に畳み込まれているネットワークを可視化するための営みである。そこに着目することで、人類学は「彼らの視点」の生成変化を解明する可能性を有している[久保 2013]。

本節で検討してきた心理計測の実践は、テスト結果の数値によって、個人をバラバラのデータとして管理する＜分人化＞からも、内面を持った主体を形成する個人化からもずれていく。心理計測で可視化されるものとは、個人の内面や心理ではなく、その人が育ってきた環境やコミュニティ、ネットワークであり、「文化」という言葉で表される外部の関係性なのである。

第四節 関係性の生成と摩擦

前節では、文脈自由を目指す装置としての「心理計測」が、実践の場では、人に内在する関係性を可視化するものとして用いられていることを論じた。本節では、これまでも言及してきた「奉仕」という概念を介した市民活動における関係性に焦点を当てる。序論で述べたように、植民地期以降、インドの市民社会の構成員である「まっとうな市民」には、その他の人々を教育する使命が課されてきた[Chatterjee 1997; cf. Chakrabarty 2008]。国家主導型の開発主義から新自由主義へと移行した現代インドにおいても、市民は植民地期の特徴を引き継ぐ温情主義的な教育者という役割を担い続けている。この市民のペダゴジーは、今日、

「奉仕／セーワー (service, sevā)」という概念・行為と結びつくことで、他者との関係性の中で自身を高める手法として実践されている。

心理計測がインテグリティをコード化されたデータとして提示しようとしたように、今日の市民活動において、カルマとしての「奉仕」は、サブスタンス＝コードのやりとりではなくデータとして管理される側面もある。しかし、そうした試みは、そのまま身体や対面的コミュニケーションの喪失を意味するのではなく、あらたな関係性の構築が、齟齬を生みつつも、模索されている。

I セーワーと社会奉仕

「セーワー」は、神格、グル、年配者への、奉仕、敬意、世話、崇拜などを意味する概念である[Watt 2005: xix]。序論で論じたように、19 世紀以降の社会宗教改革において、神やグルなど特定の対象へのセーワー／奉仕は、社会や人間性全般に向けた「社会奉仕 (social service)」として再定義されてきた[Copeman 2012]。

第二章で論じたように、田辺は、前植民地期の奉仕を、サブスタンス＝コードのやり取りから「身体-人格」が作られる「生モラル」秩序の一部として位置づけている。人は自らの職分に応じた仕事（カルマ）を行い、その土地の食物を食べ、身体や親族を生成した。そこにおいて、奉仕は単にパトロンを対象としたものではなく、神へのバクティに基づく、神の代理である王への供儀でもあった[田辺 2010: 141–150]。しかし、植民地期以降、奉仕は「伝統（社会文化）と近代（政治経済）」の二分法によって分断された。その結果の一例は、共同体、王、神の関係に埋め込まれていた奉仕が、共同体への宗教・儀礼的奉仕と、雇い主世帯と奉仕カースト世帯における、個別的で市場経済の交換に近いパトロン・クライアント関係に変容したことである。

さらに、近年のオリッサの農村社会においては、奉仕をめぐる関係性のさらなる再編が行われている。例えば、奉仕カーストは、自らの労働や物品の提供に対するパトロンからの支払いを、市場価格に応じて値上げするよう交渉を行っている。他方では、低カーストが、支配カーストへの従属ではなく、平等な供儀原理に基づく「神への奉仕」の重要性を強調する動きがある。具体的には「牛飼いかースト」が高カーストの結婚式での駕籠を担ぐという「伝統的役割」は拒否する一方で、儀礼において神の神輿を担ぐ役割は「本来の伝統的役割」として維持したり、「不可触民」（ハリ：掃除人、太鼓たたき）が掃除を拒否して儀礼の太鼓たたきは積極的に行うなどの職分の再定義が見受けられるという[田辺 2006, 2010]。

奉仕を介した関係は、農村共同体におけるカースト関係から離れた都市の社会運動や政治運動においても拡張されてきた。そこでは、奉仕を行い、保護や配分を受け取る相手は、神やグルから国家や政党へと変化した。この傾向は、1980 年代以降のヒンドゥー・ナショナリズム運動において顕著である。ムンバイにおいては、シヴ・セーナーがスラムを活動の拠点としてガネーシャ祭の組織化に力を入れ、「暴力・奉仕・祭り」を補完的に組織化することで貧困層の若者たちを取り込んできたことが指摘されている[竹中 2001]。中島岳志は、民族奉仕団 (RSS) の身体訓練や NGO「セーワー・バーラティ (Seva Bharati)」の活動の事

例から、イデオログの意図と末端の活動員の動機は完全に一致しないものの、奉仕という行為を介してヒンドゥー・ナショナリズム運動を共に支えている様子を描いた。イデオログは「宗教的ボランティアズム」に基づく奉仕の精神を「国民規範」に矮小化しようとするが、活動家は国家とは関係なく自らのダルマ（「自己の為すべき役割」）を果たし、善き生を追求しようとしている [中島 2005]。このように現代の都市部における組織的な奉仕は、人々の信条や道徳的实践を政治的目的のために拡張する装置としても機能してきた。

奉仕は、右派の活動のみならず、「リベラル」な領域においても用いられてきた。ケリー A.ワットは、インドにおける奉仕団体をシヴ・セナーや民族奉仕団に代表される「コミュニナリスト（宗教、民族、共同体主義者）」と関連付けて目的論的に論じる研究傾向を批判し、「生きた伝統」としての奉仕を、歴史的連続性のなかで捉えることを主張する[Watt 2005]¹³⁰。ワットによると、19 世紀後半以降、奉仕には、神格やグルへの敬意や世話という意味に加えて、自らの言語集団や社会、国民(nation)に対する「無私でボランタリーな社会奉仕(selfless and voluntary social service)」という含意が足されたという[Watt 2005: xix-xx]。プラシャント・キダンビは、20 世紀初頭に、「社会奉仕 (social service)」がボンベイの市民運動におけるキーワードになったと指摘している。彼によると、「社会奉仕」は概念が誕生した当初から都市のミドルクラスが貧困層を「啓蒙」し衛生概念を教えることに焦点を当てていた。さらにキダンビは、「社会奉仕」としての市民運動においては、ミドルクラスは貧困層との接触を図ることで「モラル資本」を生成してきたという[Kidambi 2011: 236]。

このように奉仕のやり取りは人々をカルマを介した関係性でつないでいく。市民が「ターゲット」に「意識を広める」美化活動も、啓蒙的な奉仕活動の延長にあるといえるだろう。以下では、美化キャンペーンとムンバイ 227 の事例から、今日の市民運動における奉仕を検討する。

II 学生の奉仕

ここで再び、ムンバイ・ミラー紙の「汚れとの戦い」キャンペーンの場面を見ていきたい。キャンペーンの呼びかけに対して読者の集まりは悪く、大学の社会活動クラブが中心的なアクターとなった。私が参加した 10 か所の美化対象スポットの内、6 か所で「ロータラクト」(Rotaract: 大学に支部があるロータリー・クラブの青年部)、3 か所で「国民奉仕計画」(NSS: National Service Scheme, Rashtriya Seva Yojana) のメンバーが活動を行っていた¹³¹。

なかでも「国民奉仕計画 (NSS)」は、「奉仕」の概念を前面に打ち出している国家政策で

¹³⁰ ワットは、1980-90 年代から遡及的に「ヒンドゥー・ナショナリズム」の「起源」を探すことに焦点を当ててきた先行研究の問題点を指摘する。それらの研究は、過去のボランティア団体が現代のコミュニナリストの活動に直結するものと想定してきた。それに対して、ワットは社会奉仕、身体訓練、武術と市民性の連関をみるのが重要だという[Watt 2005, 157-158]。

¹³¹ 特にクラブには属さず、大学の教員に引率された学生達のグループも 1 か所あった。クラブのメンバーの宗教はさまざま、数グループではムスリムやクリスチানের学生が代表を務めていた。他には、ロータリー・クラブやクリーン・ムンバイ財団、Teach for India の教員（第四章）の参与があった。

あり、ムンバイの大学生達になじみ深い、重要な活動組織だと言える。「国民奉仕計画」は1969年のガーンディー生誕日に開始されたインド政府青年スポーツ省の事業であり、その目的は「共同体への奉仕を通じた学生の人格開発 (personality development)」にある¹³²。「私ではなくあなた (Not Me But You)」をモットーとし、プログラム名のとおり「無私の奉仕」が目指される。毎年政府が大学に活動指針を提示し、大学の下にある各カレッジで担当教員を中心として活動が展開される。学生の参加度(時間数)によって教科の成績に点数が付与されるため、私が訪ねたカレッジでは学生の奉仕活動参加時間をエクセルシートで管理していた¹³³。毎年各カレッジから担当教員が男女各一名ずつ優秀学生を推薦し、その学生が自分の活動をまとめたレポート(公式なレター、各メンバーが所持する「国民奉仕計画手帳」の全頁のコピー、キャンペーンなどの修了証、新聞記事の切り抜きなど)を提出し、市や地方レベルで評価を受ける。この評価実績に基づいて、行政が翌年各カレッジに割り当てる予算と参加学生の人数を決定する。すなわち、ここでは奉仕が官僚制を通じたプロセスに組み込まれている。奉仕実践は、レポートや証明書の数、参加時間数などのデータとして管理され、行政レベルで評価されることで、成績評価や翌年の事業予算などの配分をもたらすのである。

このようにトップダウン的に組織化されたプログラムのなかで、参加学生たちは非常に素直に任務をこなしていた。ところで、実際の活動の中では、奉仕の具体的な対象が必要となる。学生たちにとって、身近で具体的な奉仕の対象として、ムンバイ市行政(BMC)とその行政官が挙げられる。以下では、キャンペーンの具体的なシーンにおける学生たちの奉仕実践を見ていきたい。

・スラムのドライブ：行政官への信頼(2011年8月4日)

この日のドライブは、スラム住人の再居住用に確保されている空き地と隣接するスラムで行われた。私が現場に着くと、国民奉仕計画の学生約25名と記者一名がすでに集まっていたが、活動は開始せず、いつも通りBMCの行政官を待っていた。モンスーン中のこの時期、雨は止んでいたものの、地面は濡れ、泥とゴミが混ざり合っている。その中で、BMCの清掃員たちはすでに淡々と清掃を始めていた。学生達が輪になって話をしている前の空き地で、スラムの子供たちが大勢裸で遊びまわり、そのうちの数人と住民男性は用を足していて、放し飼いにされているヤギや水牛が草やゴミを食べていた。

数十分後にやっとBMCの行政官が登場し、学生たちは口々に「サー(sir)¹³⁴!」「サー!」

¹³² 「国民奉仕計画」のウェブサイトより (<http://nss.nic.in/>)

¹³³ 一般的に奉仕活動は授業数に換算されたり成績評価にプラスになると理解されているし語られるが、このカレッジの担当教員の話では、年間120時間以上活動した場合、その学生が試験で取った点数の1%が加点されるとのことだった(この計算だと、成績向上のためにはあまり効率が良くないと思われる)。

¹³⁴ Sir と Madam は目上の人への呼びかけ語として一般的に用いられる。日本語でいう「先生」のような役職名／敬称としての以下のような使用も一般的である。例: “My sir is famous.” 「私の先生は有名です。」

と言いながら笑顔で行政官を迎えた。彼らは BMC の行政官をととても頼りにした。なぜならスラムへ「サーベイ」を行う際、「もし僕たちだけで行くと、軽く見られる」からである。学生たちはスラムの「ターゲット」が「言い返す」ことや「罵る」ことを恐れていた。

・野菜市場のドライブ：奉仕と幸せ（2011 年 8 月 2 日）

この日は、野菜市場へのレビュー訪問（一度ドライブを行った場所の確認）が行われた。ミラー紙の記者は現場に来ず、二人の BMC 行政官と一人のロータクトのメンバーが市場を巡回し、私もその後をついて回った。野菜が散らかった場所などを見つけた行政官は、商人達に高圧的な態度で掃除するように言いつけた。すると、商人達はすぐに、地面に捨てられたキャベツの葉や潰れたトマトなどを素手で拾い集めていた。この訪問の後、私はロータクトの青年と近所のコーヒー・チェーン店「カフェ・コーヒー・デイ」で話をした。彼は、MBA 課程の入試を終えて、コースが始まるまで暇だったので、ロータクトで社会奉仕をすることにしたのだという。彼が野菜市場をキャンペーンの場所に推薦したのは、ゴミと食物が隣り合わせになっている状況に耐えられなかったからだという。直前の市場での「レビュー」について、市民としてのロータクトと行政としての BMC の役割は変わらないのか、ロータクトと BMC が市場の人に同一視されてもいいのか、彼に尋ねてみた。

BMC と違って、僕たちは毎日働くことはできないし、給料ももらっていない。僕たちはいいことをして、一日の終わりに幸せを感じただけなんだ。警察とも同じことで、僕らは泥棒を捕まえることはできないけど、泥棒を見かけたら警察に通報する。当然協力するだけだ。だから、もしゴミを捨てている人をみたら、BMC に通報するんだよ。

このように、多くの学生達は自らの役割は BMC の手助けをするという意味での、奉仕実践を行うことだと考えていた。ムンバイ・ミラーが市民の代表として描いた学生達は、キャンペーンへ参加した動機を「国民 (nation)」や「共同体 (community)」への「奉仕」だと説明した¹³⁵。ある学生（「国民奉仕計画」所属）は「国家に奉仕することで、とてもいい気持ちになるんです。国境線で働いている人々の手助けはできないけれど、僕たちは僕たちのでできることをするだけです」と語った。第四章では、露天商に「誰のためにこんなことしてるんだ」と言い返された学生が、「バーラト (Bhārat) のために」と答えたことを称賛するミラーの記事を紹介したが、国民奉仕計画の学生を中心に、「国家への奉仕」というイデオロギーは、皆がすらすらと答えられるまでに身についていた。

¹³⁵ なお、「市民社会 (civil society)」という用語は、英語で教育を受けている大学生たちにとっても、なじみがなく、美化キャンペーンなどの活動と直結していなかったと思われる。私が学生との会話の中で「インドの市民社会」を研究しているという、私の研究対象に合ったトピックとして、ある学生は伝統的な祭礼について説明してくれて、他の学生は近所の火葬場に連れて行ってくれた。前者は伝統的な共同体の活動について、後者は行政サービスについての事例を紹介してくれたのだと考えられる。

先述したように、学生たちの奉仕は活動時間によってデータ化されて評価の材料とされていた。そして、学生たちにとっての奉仕の意味は、国家共同体のために働き、そのことで自分も幸せになり、成長するという内面化された規範的コードに支えられていた。ここでは、「人格中心的 (person-centric)」[Daniel 1984]で流動的なコードとは異なり、コードの標準化が進行している。すなわち、分人的な人の在り方は、大学という空間内での規律化と主体形成に部分的に移行し、さらにその一部には個人データによってより広い範囲で管理される<分人性>の側面が現れている¹³⁶。

しかし、自らの「人格開発」を実現するためには、コード／カルマとしての奉仕の実践を行わなければならないことに変わりはない。ここに見られる新しく制度化された奉仕は、スラム住民や野菜売りなど「ソト」との関わりを不可欠とするものの、むしろ直接的にはその関わりを媒介する BMC という地方行政に向けられた奉仕となっており、そこから得られる配分は「人格開発」や「いい気持ち」という個人の内面の問題となっている。第四章では、「ウチ」の美化のために「ソト」との交渉が必要とされていたことを論じた。同様に、学生たちにとっても、個人の内面的な幸せや成長のためには、カルマとしての奉仕を介して「ソト」と関わるが必要とされている。ここにおいては、行為とその結果の不均衡な再分節化が見受けられる。

III 企業家的な奉仕

文脈自由を志向したムンバイ 227 においても、奉仕の新たな再文脈化が試みられた。学生の奉仕活動が成績評価に組み込まれたように、ムンバイ 227 においても、候補者の奉仕活動は、書類審査の過程で点数化され評価の基準となった。しかし、誰かに仕えることで与えられたカルマを全うするという奉仕の概念は、ムンバイ 227 が目指した「自由的な」存在としての「企業家」の理念とうまく接合されない事例も観察された。第三章で紹介したように、G 社講師が用いたテロ時のタージ・ホテルの逸話では、「無私の奉仕」を行うことが、良きリーダーの「個人的価値」だと説明されている。そこでは、責任主体でありリーダーとしての「個人」が、私利私欲にかまけた「政治家」にならず、「私」を抑えて「奉仕」というモデルが示されていた。こうした「個人」の読み替えと再文脈化は現在進行中であり、以下で示す事例のように、緊張や齟齬を孕んだものでもある。

すでに述べたように、ムンバイ 227 は「非政治性」を重視したため、候補者の書類選考において過去の政治活動にマイナス評価が与えられた。他方「社会奉仕」はポジティブに評価された。現在 NGO や市民団体のメンバーならプラス 2 点、過去に関わったことがある場合は 1 点となり、団体内での役割によってさらに加点がされた。すなわち、ムンバイ 227 は「奉仕」を「政治」の対抗軸として掲げ直そうとした。ところが、実際の選挙運動の場においては、奉仕 (*sevā*) と職分 (*kām*) を巡った混乱が生じていた。これが、227 の事務局と、反汚職などのスローガンに引かれて集まったボランティアとの間の対立の一因になった。

¹³⁶ とはいえ、ここでは、そのデータ管理は大学という空間内に、あるいはそのキャンペーンごとに区切られた限定的なものであり、空間を超えて広がる<分人化>とは異なる特徴を持つ。

選挙の約2ヵ月前、ボランティア有志はEメールと電話で「緊急集会」を招集した¹³⁷。当日は、郊外の住宅地の空き地に数十名が集まり、夜の8時から深夜すぎまで声を荒げての議論が続いた。ボランティアたちは、せっかく行動 (*kām*) しようとして集まったものの、数ヶ月間毎週の集会に呼ばれるだけで何も仕事 (*kām*) が与えられず、誰がリーダーなのかもわからないし、プロセスが不明だと主張した。さらに、「非政治」を主張するムンバイ 227 のコア・メンバー達の、過去の政党とのつながりを問い詰めた。

それに対してムンバイ 227 側の中心メンバーAさん(47歳、男性)¹³⁸は、反腐敗などの227の理念を再度強調するとともに、「奉仕 (*sevā*)」という言葉を繰り返した。「私たちは政党ではない。都市のために仕事 (*kām*) をする人は、セーワク、セー・ワ・ク (*sevak*, 奉仕する人) だ。町のため、村のため、人々のために仕事するのは誰なのか、が重要なのであって、その人が政党に属しているかどうかは関係ない」。別のメンバーZさん(33歳、女性)は、「仕事をくれない」というボランティアの訴えに次のように反論した。「ネガティブなことばかり言うのはやめましょう。過ぎたことは過ぎたこと。私はあなたよりも後から運動に参加した。そして、誰も私に役職は与えなかった。でも、私は自分にできることをしてきた。あなたたちの専門性は何ですか？運動にどのように貢献できるのですか？」。

ボランティア側は、責任を引き受け、仕事を配分する決定権を持つ主体が誰なのかを繰り返し問い詰めたが、227のコア・メンバー側の主張は、この運動では参加者全員がリーダーであり、皆がイニシアチブと責任を取らなければならないというものだった。上で発言を引用したZさんは、MBA保持者で、自宅でウェブ・メディアとマーケティングの会社を経営している。その専門性を生かして、227でもメディア戦略に積極的に関わった。しかし、「反腐敗」と「非政治的」というスローガンに魅力を感じて集まったボランティア達には、当然ながら、皆に何かしらの特技や専門性があるわけではない。この集会後、227と相いれないボランティア達は活動を離れていった。

ムンバイ 227 は、新しい形の運動であり、さまざまなことが試行錯誤で行われていた。運営側とボランティア側の齟齬も、こうした新しいプロジェクトには珍しくないことかもしれない。しかし、ここで興味深い点は、227の運営メンバーが、奉仕というコードを、ヒエラルキカルな関係性から切り離し、企業家的で「自由的な」精神に接続しようとしたことである。さらには、グローバル企業で求められるような、リーダーを明確にせず皆が協働するという意味での新しい主体化(<分人化>) [cf. ネグリとハート 2003, 2005]を提起しようとしていたと考えられる。しかし、すでに社会運動の経験を積んできた人も多いボランティア達にとって、奉仕は、運動のリーダーとの関係性に基つき、そこでの職務 (*kām*) / カルマのやり取りなしには意味をなさないものだった。この事例は、奉仕をキーワードとして、

¹³⁷ メールや携帯メッセージの使用言語は英語、集会での会話はほぼヒンディー語であった。

¹³⁸ ボランティアが指摘しているのは、Aさんが、2009年にインド専門家党 (Professionals Party of India, PPI) から州議会議員選に出馬した点である。PPIは2007年に専門家や企業家を中心に設立された小規模政党で、「市民中心のガヴァナンス」を謳っていた。Aさんはボンベイ出身で、カレッジ卒業後渡米。合計19年ほどアメリカで暮らしたという。2007年に帰国。2011年に建築業の会社を起業し、ムンバイ中心部の一等地にオフィスを構えている。

文脈依存的なカルマから切り離して運動に用いることの困難さを示している。奉仕と配分から形成される人の在り方は、市民活動の言説と実践の場で、ふたつの分人性の間を揺れ動いている。

第五節 小括

本章は、個人と分人という枠組みを用いながら、ムンバイの運動における市民の形象を記述してきた。第一節では、グローバルなく分人化>と心理学化の議論を検討した。管理社会における<分人化>論に触発された議論は、一つには近代的な従属化／主体化から解放された新しい生の在り方や結びつき方を提起する潮流（ネグリとハート）、もう一つには断片化された身体がデータのフローとして管理されることへの危機感から個人の倫理の復元が唱える潮流（ライアン）がある。そして、グローバルな心理学化とは、内なる「自己」と社会的な「人格」とを横断する新しい主体の生成だと考えられる。第二節では、<分人化>と心理学化をインドに当てはめてみたときに、そこからこぼれ落ちる説明に目を向けた。そのうえで、インド的な分人性の議論を振り返り、内在的なカルマと、文脈依存と文脈自由を行き来する運動という視点を再確認した。

第三節では、既存の関係性を考慮に入れず「個人」を評価する装置としての意義を持つ心理計測に焦点を当てた。ところが、実践の場では、心理計測と文脈自由な個人の評価はスムーズに結びつかないことがわかる。心理計測講座で提示され、経験されるのは、自分の資質の所有者としての主体ではなかった。さらに、個人を集合的なデータ／コードに変換して集団を管理するために作られた心理計測というテクノロジーは、ムンバイの実践の場では、データそのものではなく解釈を通じて理解されるものだった。そして、心理計測は、「ステレオタイプ」や「文化」という言葉で表される、その人の生まれや、これまでの行為や、関係性を確認する作業でもあった。自律的な個人を前提としたグローバルな市民の論理は、今日のインドで希求されている文脈自由な運動を強く支えている。しかし、市民の論理がインド土着の論理を凌駕したり、反対にインドの思考体系の中に吸収されているのではなく、サブスタンスとコードの動態の中で新しい解釈や実践が立ち現われている。

第四節では、こうした市民運動における「奉仕」について検討した。「奉仕」は国民規範や成績評価、企業家的な貢献など、さまざまな文脈に移し替えて用いられようとしている。しかし、その再文脈化はいつもスムーズに行われてはいない。新しい文脈においても、「奉仕」を介した関係性の構築は求められ続けているのである。

ムンバイにおける市民の運動を、規律社会から管理社会への移行という議論を参照軸として考えたときに興味深いのは、欧米的／グローバルな統治のテクノロジーが、インド的な（自己）統治の手法と接触することによって、逆説的ともいえる現象が現れていることである。20世紀初頭のアメリカにおける「性格（personality）」の心理学化においては、神学的・精神的問題や市民の責任という法的・倫理的課題が、各個人の所有物としての「性格」の管理や配慮の問題へと移行した。他方、今日のインドではまさに精神的・倫理的問題として「人格開発」が興隆している。さらに、国家と市民社会という枠組みが衰退し、グローバル企業

が力をつけてきた局面における、企業による心理テストを用いた人材の管理・評価やトレーニングは、新しい主体化としての＜分人化＞を推し進めるテクノロジーの一部だと言える。これに対してインドでは、企業的主体の生成が、責任ある市民を生成しようという運動のなかに再配置されて運用されているのである。

結論

本論文では、ムンバイにおける市民をめぐる運動を、部分的つながりに焦点を当ててながら探究してきた。ストラザーンが部分的つながりという概念を用いて行ったことのひとつは、等質性を前提とせずつながりを作ること、すなわち「比較可能＝等質性なき共在可能性 (compatibility without comparability)」[Strathern 2004: 38]を捉えることであった。比較するには、そもそも比較できるほどの同じようなもの、同じ物差しで測れるものを集めなければならないと一般的に考えられる。しかし、実際には私たち人類学者も、現地の人々も、量的（対象の大きさ）にも質的（領域）にも、スケールの異なる対象を比較し、思考している。本論文でも、規模や領域の異なるデータを並べて、論述を行った。これらは、私がフィールドワークと文献調査、そして文章化を行き来するなかで、少しずつつながりを把握しながら対象の理解を深めていった軌跡であり、異質な理論や実践が相互に部分的に織り込まれた複雑な社会を民族誌的に記述するために取った方法である。結論となる本章では、第一節で本論文の各章を振り返ったうえで、第二節で市民社会と政治社会の間という観点から本論文の議論を整理する。

第一節 ムンバイの市民をめぐる運動

序論で論じたように、本論文で事例としてきた運動は、サバルタン研究の影響が強いインド研究の文脈において、「新しいミドルクラスの市民運動」として批判的に議論されてきた。そこにおいて、この運動は、独立後のインドの開発主義的国家政策から、1990年代以降の経済自由化という変化に伴い、新しく台頭したミドルクラスの運動と位置づけられた。植民地期のナショナリスト・エリートが築いてきた、「多様性の中の統一」を目指す国家への責任を有し、他集団へのペダゴジーを担う古いミドルクラスによる市民社会とは異なり、この新しいミドルクラスは排他的で利己的な消費者だと論じられてきた。

しかし、本論文では、特定のミドルクラスという集団に属しながらも普遍的な市民であり、企業家でありながらも義務を果たすヒンドゥーであるといった、異質なもののつながりとしての市民の姿に着目してきた。ストラザーンは、サイボーグの比喻を使って、自らの内部に異質な外部の視点を再現しているフェミニズムの部分的つながりを論じた。そこでの外部の視点とは、特定の学問領域の研究者のものであったり、政治家のものであったりする。そして、お互いがお互いのカウンター・ポジションになることで、サイボーグ・フェミニズムは拡張していく。序論では、ストラザーンの部分的つながりに、インドの民族社会学を接続させることを試みた。民族社会学を提唱したマリオットは、インドの人はサブスタンス＝コードのやり取りから作られる分人だと論じた。そして、ラーマヌジャンは、インド文化では、文脈依存と文脈自由、分人と個人を行き来する運動が繰り返されていると論じた。本論文では、文脈依存と文脈自由の動きを可視化する形象として、ムンバイの市民をめぐる運動を描いていった。

第二章では、市民社会と政治社会の理論と制度のポジションを論じた。政治社会の理論は、

二項対立に基づく規範的概念である西洋的市民社会論を基として、そこからのカウンター・ポジションとして派生してきた。そこでは、サバルタン研究を中心として、西洋の自律的な個人に基づく市民社会に対して、インドの共同体に基づく政治社会という枠組みが作り上げられてきた。政治社会は、さまざまな統治体制との関係から作られてきたものである。平等な市民を作ろうとするインド国家の政策である留保制度は、カースト集団の枠組みを用いたことにより、集団間のアイデンティティの政治と要求の政治を強めた。今日の市民社会は、こうした政治社会のカウンター・ポジションとして位置付けられる。ただし、カウンター・ポジションであることは、理念や実践が対立的であることを意味しているのではない。本論文では、市民社会のオルタナティブとして政治社会を用いるのでも、両者の代わりに別の概念を提出するのでもなく、市民社会と政治社会のつながりそのものを対象化することとした。インドの政治社会が、生モラル的秩序や共同体の論理と、権利や民主主義、国家的再分配などの近代西洋的、市民社会的な要素を独自のアナロジーでつなげながら取り込んでいるように、インドの市民社会も、取り分の要求や集団による権利交渉、奉仕を介した結びつきという政治社会的な要素と結びついている。本論文の視座は、外部の存在としての異質性を保ったまま部分的につながること、そこからまた別の概念や実践に拡張していく運動に焦点を当てることであった。

第三章から第五章では、腐敗と反腐敗、ウチとソト、個人と分人というポジションの連なり沿いながら、それぞれを市民社会と政治社会の間の運動として論じてきた。

第三章では、政治社会の腐敗を批判した、市民社会が率いた反腐敗運動に焦点を当てた。反腐敗運動は、腐敗という関係性からの自由と、新自由主義的な企業家的な価値が結びついた「自由的なもの」を求める運動だった。そのため、左派知識人は、反腐敗運動をミドルクラスの排他的な党派性の表れとして批判した。しかし、ハザーレーが率いた反腐敗運動は、階級や階層を超えて人々を捕えた。同時に、当のミドルクラスにとっても、政治家や官僚の腐敗のみならず、自分たち自身の腐敗とそこからの離脱が運動の焦点となっていく。本章では、この運動で表出したミドルクラスの「二重性」を、反腐敗運動から派生したムンバイ227の理念と心理計測講座での議論、そしてバガトのエッセイと小説の対比から探っていく。そのうえで、心理計測の講師やバガトは、異質なもののつながりを明示するイメージを提示していると論じた。

第四章では、「公と私」という西洋的な区分と対話しながら形成されてきた「ウチとソト」という概念が今日の市民運動の実践を形作っていることを論じた。先行研究が述べてきたように、ALMや美化キャンペーンは、「ウチ」の領域と市民的な公共空間の理念を接続させ、自分たちのものとしての「ウチ＝市民的公共空間」を都市に拡張しようとする運動だという側面が確かにある。しかし、実際のキャンペーンの様子やそこで用いられる形式に注目すると、キャンペーンや活動自体が自己文脈化することにより、「ウチとソト」の区分が保たれ、「ソト」が「ウチ」の支配下に包摂されないという動きが浮かび上がってきた。

第五章では、政治社会における分人に対して、市民社会における個人になろうとする運動の側面を取り上げた。そこでは、個人が「非政治性」や「インテグリティ」という言葉で示

されるように、関係性からの離脱が焦点となっていた。そのため、現代的な「現世放棄者＝奉仕者」のイメージと企業家のイメージが接続され、個人を計測するための「心理計測」が指標として用いられた。本章は、人々をデータとして管理する現代社会の＜分人性＞と、インド民族社会学が示してきたような分人性、そして分人のカウンター・ポジションである非政治的でインテグリティを有した個人を行き来する、市民をめぐる運動の形象を描いた。この運動においては、個人への希求や、そのための心理計測などの概念装置が、さらなる関係性の概念化と可視化を促し、別様な分人を生み出していた。心理計測は、インドの文脈や社会関係から作られる分人と、データ管理によって個人を要素で分けていく現代社会の分人が交わる局面に置いて、関係性を新しい形で可視化する仕事を担っていた。

このように、ムンバイの市民をめぐる運動においては、市民社会と政治社会、腐敗と反腐敗、ウチとソト、個人と分人を、分断しながら接続させることが重要な関心となっていた。

第二節 市民社会と政治社会の間

本論文で検討してきたムンバイの市民をめぐる運動は、ポジションとカウンター・ポジションを行き来しながら、その狭間を概念化し、可視化しようとしていた。そうすることで、運動が狭間に留まることを可能にしているということが、本論文の主張であった。以下では、この点を再度確認していく。

ストラザーンが論じた比較可能＝同質性なき共在可能性は、人と道具のように、異質な相手のポジションから互いの能力を引き出して拡張するという関係を示している[Strathern 2004]。コープマンは、相互運用という言葉を用いて、グルの献血運動において、美德と実用性が接続されて共起しているというのみならず、互いの目的に寄与する能力を論じた[Copeman 2012]。部分的なつながりによる拡張は、このように互いが互いの道具になることで、潜在的な能力を引き延ばしたり、新しく生み出す可能性を有している。しかし、東南アジアの工場で女性が資本家と機械のサイボーグになることがあるように、また、有機的なヒンドゥーの国を夢見るシヴ・セナーへの奉仕がイスラムの虐殺につながることもあるように、分人化とつながりは、権力と暴力の拡張に巻き込まれ、そこに寄与する危険性も有している。

この点を踏まえてムンバイの市民運動を振り返ると、その政治的な意義に新しい視点を加えることができるだろう。本論文の事例が示したように、市民をめぐる運動は、奉仕といったヒンドゥー的価値や国民国家を中心としたナショナリズムに突き動かされながらも、そこには回収されることのない企業家的価値や個人のインテグリティを追及し、新たな市民像を作り上げていた。すなわち、片方に完全に組み込まれることなく、狭間に留まることこそ、部分的なつながりとしての運動の政治性が見出せるのである。

バガトの一連の仕事は、腐敗と反腐敗の間を、そして腐敗への嫌悪と愛着のつながり方を、表現したものだった。反腐敗運動に参加しながらも、外部との関係性に基づいた腐敗と個人的価値をつなげた心理計測講師の解説も同様の営為と言える。美化キャンペーンにおいては、「ウチ＝市民的公共空間」の拡大という目的が、「ソト」あるいは異なる「ウチ」との接

触のなかで、特定の形式を作っていた。そこでは、スラム住民を調査、あるいは教育するための「サーベイ」や、汚い場所を綺麗にするための「植樹」が、当初の目的から離れていき、形式そのものが目的化していった。その過程で、「ウチ」の概念が市民的公共空間の理想から再度ずれていき、キャンペーンは「ウチ」と「ソト」の間に留まる形象となった。個人をめざす運動においても、「インテグリティ」や「奉仕」というイメージや、心理計測を用いながら、個人と分人の間を可視化する運動が繰り返された。そこでは ALM の S さんや D さんが、「成功と満足」という言葉遣いで、セーラーやダルマの概念と関連付けながらも、距離を置きながら市民活動を行っていた。また、個人や企業家の価値を重んじながら、奉仕と配分を介して作られる関係性の構築が試みられていた。このように、ムンバイの市民をめぐる運動は、ポジションとカウンター・ポジションの異質な視点を可視化する「間」の形象を作り上げているのである。

本論で論じたつながりの動態は、第一章でも言及した、ムンバイの日常用語である「アジャスト (adjust)」という言葉にも表れている。アジャストには、個別のアクターが自らの主張や意図に基づいて交渉し、物事の釣り合いをとるべく調節するという意味と、条件や環境に合わせるために自らを変形して、合わせる対象と一致し、溶け込むという意味がある。そこでの対象とは、他者であったり、物理的な空間であったり、社会のルールであったりする。例えば、電車で5人掛けの座席があって、すでに5人が座っているとする。そこにもう一人が来た時に、その人は歯の間から息を出して「シー」という音を立て、ぶっきらぼうに「アジャスト (adjust)」といいながら、同時にお尻をねじ込んでくる。すると、5人の時はもう隙間はなかったのに、そこから全員が体の位置や状態を変形させて、6人が座れるようになる。あるいは、タクシーに乗れるのが法律で4人までだったとして、運転手が5人目の乗車を拒んだとき、乗客は「アジャストしてくださいよ (adjust karo nā, please)」などとお願ひする。「アジャスト」することを頼まれたらまず受け入れるべきだという雰囲気があるし、自分から相手に「アジャスト」することを申し出ることも一般的である。当然、これは腐敗の土壌ともなる。このように、規則や条件に合わせて自分を変えること、また自分に合わせて規則や条件を変えること、そしてその間のヴァリエーションを含んだ運動が「アジャスト」というポジティブな含みを持った言葉で表される。コスモポリスとしてのボンベイ／ムンバイは、異なるコミュニティ同士のアジャストによって、そしてその時々への権力へアジャストすることによって成り立ってきた。

本論文が記述してきた市民の運動は、この鷹揚で柔軟な都市の文脈に反発するものでありながら、その文脈とのつながりによって生み出され、動かされているものでもある。そして、反腐敗を主張しながら日常的な関係性に埋め込まれた腐敗を認めることや、露天の撤去を訴えながらストリート・フードを楽しむことや、個人を客観的な指数で評価しようとしながら「文化」を語ることが、狭間に留まる運動を可能にしているのである。私がムンバイの市民を通して学び、本論文で描こうとしたのは、その時々部分的なアジャストを行いながらも、全体性に包摂されることなく、次のカウンター・ポジションと拡張を生み出していく可能性を有した運動であった。

表1 「A」地区 ALM の主要メンバー

	性別	年齢	母語	宗教	教育	職
1	男	60代	タミル	ヒンドゥー	経済学修士	退職（複数の政府機関と貿易会社）
2	男	69	グジャラーティ	ヒンドゥー	高校卒業	ビジネス
3 Vさん	女	40代	タミル	ヒンドゥー	商業学士 公認会計士	会計士
4	男	66	タミル・マラーナム	ヒンドゥー	化学修士	ビジネス
5 Mさん	女	66	グジャラーティ	パールシー	仏文学修士 歴史学博士	通訳・翻訳 （仏領事館退職）
6 Sさん	男	65	カンナダ	ヒンドゥー	工学士	早期退職 （繊維会社）
7 Dさん	男	60	グジャラーティ	ヒンドゥー	工学士	退職 （化学製品会社）
8	女	44	ヒンディー／ マールワリー	ヒンドゥー	商業学士	ビジネス
9	男	51	グジャラーティ	ヒンドゥー	病理学士	クリニック 運営
10	女	72	グジャラーティ ／英語	パールシー	仏文学士	退職 （調査会社）
11	男	67	英語	パールシー	経営学士	退職・ビジネス （鉄鋼会社）

* 2013年1月～3月インタビュー時

参考文献

- Anjaria, Jonathan Shapiro. 2009. Guardians of the bourgeois city: Citizenship, public space, and middle-class activism in Mumbai. *City & Community* 8 (4): 391–406.
- . 2011. Ordinary states: Everyday corruption and the politics of space in Mumbai. *American Ethnologist* 28 (1): 58–72.
- . 2012. "Is there a culture of the Indian street?." *Seminar* 636: 21–27.
- Anjaria, Jonathan Shapiro and Colin McFarlane, eds. 2011. *Urban navigations: Politics, space and the city in South Asia*. New Delhi: Routledge.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2000. Spectral housing and urban cleansing: Notes on millennial Mumbai. *Public Culture* 12 (3): 627–651.
- . 2001. Deep democracy: Urban governmentality and the horizon of politics. *Environment and Urbanization* 13 (23): 23–43.
- . 2006. *Fear of small numbers: An essay on the geography of anger*. Durham: Duke University Press. (2010 『グローバリゼーションと暴力：マイノリティの恐怖』 藤倉達郎訳、世界思想社。)
- . 2008. The right to research. In *Mumbai's barefoot researchers*. PUKAR ed. pp. 3–16.
- . 2011. Our corruption, our selves. *Kafila*, 30 August.
- Appadurai, Arjun, and Carol A. Breckenridge. 1976. The South Indian temple: Authority, honour and redistribution. *Contributions to Indian Sociology* 10 (2): 187–211.
- . 1995. Public modernity in India. In *Consuming modernity: Public culture in a South Asian world*, ed. Carol A. Breckenridge, 1–20. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 浅野 宜之 2009 「公益訴訟の展開と憲法解釈からみるインド司法の現在：その他後進階級にかかわるタートル判決をもとに」 近藤則夫編『インド民主主義体制のゆくえ：挑戦と変革』、pp. 123–154、アジア経済研究所。
- アレント、ハンナ 1994 『人間の条件』 志水速雄訳、ちくま学芸文庫。
- Ashutosh. 2012. *Anna: 13 days that awakened India*. New Delhi: HarperCollins Publishers India.
- 栗屋 利江 2002 「南アジアにおける『公共圏』・『市民社会』をめぐる研究動向」『南アジア研究』 14: 145–168.
- Baud, Isa and Navtej Nainan. 2008. "Negotiated spaces" for representation in Mumbai: Ward committees, Advanced Locality Management and the politics of Middle-class activism. *Environment and Urbanization* 20 (2): 483–499.
- Baviskar, Amita. 2003. Between violence and desire: Space, power, and identity in the making of metropolitan Delhi. *International Social Science Journal* 55 (175): 89–98.
- . 2011. Cows, cars and cycle-rickshaws: Bourgeois environmentalists and the battle for Delhi's

- streets. In Baviskar and Ray 2011, 391–449.
- Baviskar, Amita and Raka Ray, eds. 2011. *Elite and everyman: The cultural politics of the Indian Middle Classes*. New Delhi: Routledge.
- Bedi, Kiran. 2012. *Be the Change: Fighting Corruption*. New Delhi: Sterling Publishers.
- Bhagat, Chetan. 2004. *Five point someone: What not to do at IIT!* New Delhi: Rupa.
- . 2005. *One night @ the call center*. New Delhi: Rupa.
- . 2008. *The 3 mistakes of my life*. New Delhi: Rupa.
- . 2009. *2 states: The story of my marriage*. New Delhi: Rupa.
- . 2011. *Revolution 2020: Love. Corruption. Ambition*. New Delhi: Rupa.
- . 2012. *What young India wants: Selected essays and columns*. New Delhi: Rupa.
- ブルデュー、ピエール 1990 (1979) 『ディスタンクシオン：社会的判断力批判 I, II』 石井洋二郎訳、藤原書店。
- Brosius, Christiane. 2010. *India's middle class: New forms of urban leisure, consumption and prosperity*. New Delhi: Routledge.
- Carsten, Janet. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 1992. Of garbage, modernity and the citizen's gaze. *Economic & Political Weekly* 27 (10/11): 541–547.
- . 2008 (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2013. Subaltern studies in retrospect and reminiscence. *Economic & Political Weekly* 48 (12): 23–27.
- Chatterjee, Partha. 1984. Gandhi and the critique of civil society. In *Subaltern studies III: Writing on South Asian history and society*, ed. Ranajit Guha, 153–195. New Delhi: Oxford University Press.
- . 1989. Colonialism, nationalism, and colonized women: The contest in India. *American Ethnologist* 16 (4): 622–633.
- . 1990. A response to Taylor's "Modes of civil society." *Public Culture* 3 (1): 119–132.
- . 1993. *The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. New Delhi: Oxford University Press.
- . 1997. Beyond the nation? or within? *Economic & Political Weekly* 32 (1): 30–34.
- . 1998. Community in the East. *Economic & Political Weekly* 33, 277–282.
- . 2004. *The politics of the governed: Reflections on popular politics in most of the world*. New Delhi: Permanent Black.
- . 2008. Democracy and economic transformation in India. *Economic & Political Weekly* 43 (16): 53–62.
- . 2011. Against corruption=against politics. *Kafila*, 28 August.
- . 2012. After subaltern studies. *Economic & Political Weekly* 47 (35): 44–49.
- 近森 高明 2013 「無印都市とは何か？」『無印都市の社会学：どこにでもある日常空間を

- フィールドワークする』近森高明、工藤保則（編）、pp. 2–21、法律文化社。
- Coelho, Karen, Lalitha Kamath, and M. Vijaybaskar, eds. 2013. *Participopolis: Consent and contention in neoliberal urban India*. New Delhi: Routledge.
- Conlon, Frank. 1977. *A caste in a changing world: The Chitrapur Saraswat Brahmins, 1700–1935*. Berkeley: University of California Press.
- Copeman, Jacob. 2012. *Veins of devotion: Blood donation and religious experience in North India*. New Delhi: Routledge.
- Daniel, E. Valentine. 1984. *Fluid signs: Being a person the Tamil way*. Berkeley: University of California Press.
- Danziger, Kurt. 1997. *Naming the mind: How psychology found its language*. London: SAGE. （ダンジガー、カート 2005『心を名づけること』河野 哲也監訳、心を名づけること〈上・下〉：心理学の社会的構成、勁草書房。）
- Das, Veena. 2011. State, citizenship, and the urban poor. *Citizenship Studies*, 15 (3–4): 319–333.
- ドゥルーズ、ジル 2007『記号と事件：1972–1990 年の対話』宮林寛訳、河出文庫。（Deleuze, Gilles. 1995. *Negotiations: 1972–1990*. New York: Columbia University Press.）
- ドゥルーズ、ジルとフェリックス・ガタリ 2010『千のプラトー：資本主義と分裂症（上・中・下）』宇野邦一他訳、河出文庫。
- Deshpande, Satish. 2003. *Contemporary India: A sociological view*. New Delhi: Penguin Books.
- De Zwart, Frank. 2005. The dilemma of recognition: Administrative categories and cultural diversity. *Theory and Society* 34: 137–169.
- Dimmock Jr, Edward C. and Krishna Ramanujan. 1999. Introduction: Two tributes to A.K. Ramanujan. In *The collected essays of A.K. Ramanujan*, ed. Vinay Dharwadker, xii–xviii. New Delhi: Oxford University Press.
- Dirks, Nicholas B. 2001. *Castes of mind: Colonialism and the making of modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Donner, Henrike, ed. 2011. *Being middle-class in India: A way of life*. London: Routledge.
- デイヴィス、マイク 2008 (1990)『要塞都市 LA』村山敏勝、日比野啓訳、青土社。
- デュモン、ルイ 1993(1983)『個人主義論考：近代イデオロギーについての人類学的展望』渡辺公三、浅野房一訳、言叢社。
- . 2001(1979)『ホモ・ヒエラルキクス：カースト体系とその意味』田中雅一、渡辺公三訳、みすず書房。
- Dunn, Elizabeth C. 2004. *Privatizing Poland: Baby food, big business, and the remaking of labor*. Ithaca: Cornell University Press.
- Fernandes, Leela. 2006. *India's new middle class: Democratic politics in an era of economic reform*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frøystad, Kathinka. 2012. The mediated guru: Simplicity, instantaneity and change in middle-class religious seeking. In *The guru in South Asia: New interdisciplinary perspective*, eds. Jacob

- Copeman and Aya Ikegame, 181–201. New York: Routledge.
- フーコー、ミシェル 2008『生政治の誕生：コレージュ・ド・フランス講義 1978-79 年度』（ミシェル・フーコー講義集成 VIII）慎改康之訳、筑摩書房。
- フレイレ、パウロ 2011『新訳 被抑圧者の教育学』三砂ちづる訳、亜紀書房。
- 藤井 毅 2012「マールワリー」『[新版] 南アジアを知る事典』辛島昇他監修、p. 769、平凡社。
- 藤崎 春代 1991「ビネーの知能検査：個人差測定の開拓」『心理測定法への招待：測定からみた心理学入門』市川伸一（編）、pp. 32–41、サイエンス社。
- Gandhi, Mahatma. 2009. *The Bhagavad Gita according to Gandhi*. ed, John Strohmeier. Berkeley: North Atlantic Books.
- Ganguly-Scrase, Ruchira and Timothy J. Scrase. 2009. *Globalisation and the middle class in India: The social and cultural impact of neoliberal reforms*. Oxon: Routledge.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books. （ギアーツ、クリフォード 1991「ローカル・ノレッジ：解釈人類学論集」梶原景昭、小泉潤二、山下晋司、山下淑美訳、岩波書店。）
- Ghertner, D. Asher. 2010. Calculating without numbers: Aesthetic governmentality in Delhi's slums. *Economy and Society* 39 (2):185–217.
- . 2011a. Gentrifying the state, gentrifying participation: Elite governance programs in Delhi. *International Journal of Urban and Regional Research* 35 (3): 504–532.
- . 2011b. Rule by aesthetics: World-class city making in Delhi. In Roy and Ong 2011, 279–306.
- . 2011c. The nuisance of slums: Environmental law and the production of slum illegality in India. In Anjaria and McFarlane 2011, 23–49.
- . 2012. Nuisance talk and the propriety of property: Middle class discourses of a slum-free Delhi. *Antipode* 44 (4): 1161–1187.
- ギデンズ、アンソニー 1999(1998)『第三の道：効率と公正の新たな同盟』佐和隆光訳、日本経済新聞社。
- グラムシ、アントニオ 1995『グラムシ・リーダー』デイビッド・フォーガチ編、東京グラムシ研究会監修・訳、御茶ノ水書房。
- グハ、ラナジット 1998(1982)「『サバルタン研究』第一巻への序文」「植民地インドについての歴史記述」『サバルタン研究の歴史』、R. グハ、G. パーNDER、P. チャタジー、G. スピヴァック著、竹中千春訳、pp. 3–24、岩波書店。
- Gupta, Akhil. 2012. *Red tape: Bureaucracy, structural violence, and poverty in India*. Durham: Duke University Press.
- Gururaja, KV and HS. Sudhira. 2012. Population crunch in India: Is it urban or still rural? *Current Science* 103 (1): 37–40.
- 箱田 徹 2012「市民社会は抵抗しない：フーコー自由主義論に浮上する政治」、『状況別冊「思想理論編」第一号』223–243。

- ハーバーマス、ユルゲン 1994『〔第2版〕公共性の構造転換：市民社会の一カテゴリーについての探求』細谷貞雄、山田正行訳、未来社。
- Hann, Chris and Elizabeth Dunn. 1996. *Civil society: Challenging Western models*. London: Routledge.
- Hansen, Thomas Blom. 2001. *Wages of violence: Naming identity in postcolonial Bombay*. Princeton: Princeton University Press.
- Haraway, Donna. J. 1991. *Simians, cyborgs, and women: The revolution of nature*. New York: Routledge.
- ハーヴェイ、デヴィッド 2013『反乱する都市：資本のアーバナイズーションと都市の再創造』森田成也他訳、作品社。
- ヘーゲル、ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ 2001『法の哲学（Ⅰ・Ⅱ）』藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論新社。
- 平野 啓一郎 2012『私とは何か：「個人」から「分人」へ』講談社。
- ホブズ、トマス 2014『リヴァイアサン1』角田安正、光文社。
- Holston, James, and Arjun Appadurai. 1998. Introduction: Cities and citizenship. In *Cities and citizenship*, ed. James Holston, 1–18. Durham, NC: Duke University Press.
- Inden, Ronald B. and Ralph W. Nicholas. 2005 (1977). *Kinship in Bengali culture*. (Indian edition) New Delhi: Chronicle Books.
- 井坂 理穂 2002「サバルタン研究と南アジア」『現代南アジア1：地域研究への招待』長嶋暢子（編）、pp.257–275、東京大学出版会。
- . 2011「インドにおける州再編問題：ボンベイ州の分割過程」『アジア・アフリカ言語文化研究』81: 71–103.
- 石坂 晋哉 2015「インド社会運動の捉え方」『インドの社会運動を民主主義：変革を求める人々』石坂晋哉編、pp.1–27、昭和堂。
- Jensen, Casper Bruun. 2011. Introduction: Context for a comparative relativism. *Common Knowledge* 17 (1): 1–12.
- Jensen, Casper Bruun and Brit Ross Winthereik. 2013. *Monitoring movements in development aid: Recursive partnerships and infrastructures*. Cambridge and London: MIT Press.
- Josephides, Lisette. 1991. Metaphors, matathemes, and the construction of sociality: A critique of the new Melanesian ethnography. *Man* 26(1): 145–161.
- Kakar, Sudhir. 2008. Psychoanalysis and non-Western cultures. In *Culture and psyche: Selected essays (Second Edition)*, 45–57. New Delhi: Oxford University Press.
- 神原 ゆうこ 2011「社会主義の残像の中の市民社会：体制転換後のスロヴァキア村落における『東欧』と『西欧』の境界」東京大学大学院総合文化研究科2010年度提出博士論文。
- Kaviraj, Sudipta. 1997. Filth and the public sphere: Concepts and practices about space in Calcutta. *Public Culture* 10 (1): 83–113.

- . 2001. In search of civil society. In *Civil society: History and possibilities*, eds. Sudipta Kaviraj and Sunil Khilnani, 287–323. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003. A State of contradictions: The post-colonial state in India. In *States and citizens: History, theory, prospects*, eds. Quentin Skinner and Bo Strath, 145–163. New York: Cambridge University Press.
- Kaviraj, Sudipta and Sunil Khilnani. 2001. Introduction. In *Civil society: History and possibilities*, eds. Sudipta Kaviraj and Sunil Khilnani, 1–7. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kayes, Charles F. and Daniel, E. Valentine, eds. 1983. *Karma: An anthropological inquiry*. Berkeley: University of California Press.
- Khilnani, Sunil. 1997. *The idea of India*. New York: Farrar Straus Giroux.
- . 2001. The development of civil society. In *Civil society: History and possibilities*, eds. Sudipta Kaviraj and Sunil Khilnani, 11–32. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kidambi, Prashant. 2007. *The making of an Indian metropolis: Colonial governance and public culture in Bombay, 1890–1920* (Historical Urban Studies). Hampshire: Ashgate.
- 孝中 延夫 2005 『インド憲法とマイノリティ』 法律文化社。
- 久保 明教 2013 「文化をのりこなす：インド南部バンガロールにおける IT ワーカーの人類学的分析をめぐる試論」『文化人類学』 77(3):456–468。
- . 2015 『ロボットの人類学：二〇世紀日本の機械と人間』 世界思想社。
- Kumar, Dharma. 1992. The affirmative action debate in India. *Asian Survey* 32 (3): 290–302.
- Kumar, Nita. 1988. *The artisans of Banaras: Popular culture and identity, 1880–1986*. New Jersey: Princeton University Press.
- Langford, Jean. 1995. Ayurvedic interiors: Person, space, and episteme in three medical practices. *Cultural Anthropology* 10 (2): 330–366.
- ロック、ジョン 2011 『市民政府論』 角田安正訳、光文社。
- Low, Setha M. 2001. The edge and the center: Gated communities and the discourse of urban fear. *American Anthropologist* 103 (1): 45–58.
- Luhmann, T.M. 1966. *The good Parsi: The fate of a colonial elite in a postcolonial society*. Cambridge: Harvard University Press.
- ライアン、デヴィッド 2002 『監視社会』 河村一郎訳、青土社。
- Mankekar, Purnima. 2011. Becoming entrepreneurial subjects: Neoliberalism and media. In *The state in India after liberalization: Interdisciplinary perspectives*, eds. Akhil Gupta and K. Sivaramakrishnan, 213–231. Abingdon: Routledge.
- Markovits, Claude. 2008. *Merchants, traders, entrepreneurs: Indian business in the colonial era*. London: Palgrave MacMillan.
- Marriott, McKim. 1976. Hindu transactions: Diversity without dualism. In *Transaction and meaning: Direction in the anthropology of exchange and symbolic behaviour*, ed. Bruce Kapferer, 109–142. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

- Marriot, McKim and Ronald B. Inden. 1977. Toward an ethnosociology of South Asian caste systems. In *The new wind: Changing identities in South Asia*, ed. Kenneth David, 227–238. The Hague: Mouton.
- Mauss, Marcel. 1985. A category of the human mind: The notion of person; the notion of self. In *The category of the person: Anthropology, philosophy, history*, eds. Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes, 1–25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mehta, Suketu. 2003. Mumbai. In *Bombay, meri jaan: Writings on Mumbai*, eds. Jerry Pinto and Naresh Fernandes, 330–337. New Delhi: Penguin Books.
- . 2004. *Maximum city: Bombay lost and found*. New York: Vintage.
- Mistry, Rohinton. 2008 (2002). *Family Matters*. Faber and Faber. (Kindle 版)
- 宮元 啓一 2012a 「バクティ」『[新版] 南アジアを知る事典』辛島昇他監修、pp. 601–60、平凡社。
- . 2012b 「ダルマ」『[新版] 南アジアを知る事典』辛島昇他監修、pp. 484–485、平凡社。
- 三輪 博樹 2002 「インドにおけるカースト政治：『利益集団』としてのカースト」『現代南アジア 3：民主主義へのとりくみ』堀本武功、広瀬崇子編、pp. 149–172、東京大学出版会。
- Mukhopadhyay, Bhaskar. 2006. Crossing the Howrah Bridge: Calcutta, filth and dwelling – Forms, fragments, phantasms. *Theory, Culture & Society* 23: 221–241.
- 内藤 雅雄 2012 「シヴァージー」『[新版] 南アジアを知る事典』辛島昇他（監修）、p.330、平凡社。
- 中川 理 2001 「人類学研究における人格と自己」『年報人間科学』22:191–208。
- . 2014 「国家の外の想像力」『社会人類学年報』40: 31–56。
- 中島 岳志 2005『ナショナリズムと宗教：現代インドのヒンドゥー・ナショナリズム運動』春風社。
- 中溝 和弥 2012『インド 暴力と民主主義：一党優位支配の崩壊とアイデンティティの政治』東京大学出版会。
- 中空 萌 2009「『所有の主体』生成のプロセスをめぐる人類学的試論：権利から関係性へ」『文化人類学』74(1): 73–85。
- Nandy, Ashis. 2012. Introduction. In *Anna: 13 Days that awakened India*, Ashutosh, vii–xii. New Delhi: HarperCollins Publishers India.
- 南後 由和 2013 「建築空間／情報空間としてのショッピングモール」『モール化する都市と社会：巨大商業施設論』若林幹夫（編）、pp. 119–190、NTT 出版。
- ネグリ、アントニオとマイケル・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』水嶋一憲他訳、以文社。
- . 2005『マルチチュード：＜帝国＞時代の戦争と民主主義（上・下）』幾島訳、水嶋一憲、市田良彦監修、NHK Books。
- Nigam, Aditya. 2011a. *Desire named development*. New Delhi: Penguin Books.

- . 2011b. In the ruins of political society: A response to Partha Chatterjee. *Kafila*, 28 August.
- 西 真如 2009『現代アフリカの公共性：エチオピア社会にみるコミュニティ・開発・政治実践』昭和堂。
- O’Hanlon, Rosalind. 1988. Recovering the subject: Subaltern studies and the histories of resistance in colonial South Asia. *Modern Asian Studies* 22 (1): 189–224.
- Ong, Aihwa. 1987. Disassembling gender in the electronics age. *Feminist Studies*, 13 (3): 609–626.
- . 2011. *Introduction: Worlding cities, or the art of being global*. In Roy and Ong 2011, 1–26.
- オング、アイファ 2013 (2006)『《アジア》、例外としての新自由主義：経済成長は、いかに統治と人々に突然変異をもたらすのか？』加藤敦典、新々江章友、高原幸子訳、作品社。
- 押川 文子 1994「反留保アジテーションとインド社会：1990年の事例を中心に」『アジア経済』35(4): 25–49。
- Patel, Sujata. 2003. Bombay and Mumbai: Identities, politics, and populism. In *Bombay: Metaphor for modern India*, eds. Sujata Patel and Alice Thorner, 268–286. New Delhi: Oxford University Press.
- Pinto, Jerry and Naresh Fernandes, eds. 2003. *Bombay, meri jaan: Writings on Mumbai*. New Delhi: Penguin Books.
- Prakash, Gyan. 2010. *Mumbai fables*. Noida: HarperCollins Publishers.
- Pugh, Judy F. 1983. Astrology and Fate: The Hindu and Muslim experiences. In *Karma: An anthropological inquiry*, eds. Charles F. Kayes and E. Valentine Daniel, 131–146. Berkeley: University of California Press.
- Punwani, Jyoti. 2003. “My area, your area”: How riots changed the city. In *Bombay and Mumbai: the city in transition*, eds. Patel, Sujata and Jim Masselos, 235–264. New Delhi: Oxford University Press.
- Rajagopal, Arvind. 2002. The violence of commodity aesthetics: Hawkers, demolition raids, and a new regime of consumption. *Economic and Political Weekly* 37 (1): 65–75.
- Ramanujan, A.K. 1989. Is there an Indian way of thinking?: An informal essay. *Contributions to Indian Sociology* 23 (1):41–58.
- Rao, Nikhil. 2013. *House, but no garden: Apartment living in Bombay’s suburbs, 1898–1964*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Reddy, Deepa S. 2013. Citizens in the commons: Blood and genetics in the making of the civic. *Contemporary South Asia* 21 (3): 275–290.
- Riles, Annelise. 2000. *The network inside out*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rosaldo, Michelle Z. 1984. Toward an anthropology of self and feeling. In *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*, eds. Richard A. Shweder and Robert A. LeVine, 137–157. Cambridge: Cambridge University Press.
- ルソー、ジャン＝ジャック 2008『人間不平等起源論』中山元訳、光文社。

- Roy, Arundhati. 2009. *Listening to grasshoppers: Field notes on democracy*. New Delhi: Penguin Books.
- Roy, Ananya and Aihwa Ong, eds. 2011. *Worlding cities: Asian experiments and the art of being global*. West Sussex: Blackwell publishing.
- 齋藤 純一 2005「都市空間の再編と公共性：分離／隔離に抗して」『都市とは何か』（岩波講座 都市の再生を考える 第一巻）pp. 129–154、岩波書店。
- サトウ タツヤ 2011『方法としての心理学史：心理学を語りなおす』新曜社。
- 佐藤 創 2011「反汚職・反腐敗運動と民主制」（海外研究員レポート）独立行政法人日本貿易振興機構、アジア経済研究所。
- 佐藤 宏 2006「インドの雇用問題における社会的次元：民間部門への雇用留保制度導入論争をめぐって」佐藤宏編『南アジアにおけるグローバリゼーション：雇用・労働問題に関する影響』調査研究報告書、アジア経済研究所。
- Schneider, David M. 1980 (1968). *American kinship: A cultural account. Second edition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sharma, Kalpana. 1995. Chronicle of a riot foretold. In *Bombay: Metaphor for modern India*, eds. Sujata Patel and Alice Thorner, 268–286. New Delhi: Oxford University Press.
- Sharma, Mukul. 2011. The making of an authority: Anna Hazare in Ralegan Sidhi. *Kafila*, 14 April.
- Singh, Binti. 2012. Parallel structures of decentralization in the mega city context of urban India: Participation or exclusion? *Space and Polity* 16 (1): 111–127.
- Sitapati, Vinay. 2011. What Anna Hazare's movement and India's new middle classes say about each other. *Economic & Political Weekly* 46 (30): 39–44.
- Scott, James C. 1969. Corruption, machine politics, and political change. *The American Political Science Review* 63 (4): 1142–1158.
- スピヴァク、ガーヤトリー・チャクラヴォルティ 1998 (1985)「サバルタン研究：歴史記述を脱構築する」『サバルタン研究の歴史：インド史の脱構築』、R. グハ、G. パーレンデー、P. チャタジー、G. スピヴァック著、竹中千春訳、pp. 289–348、岩波書店。
- . 1998 (1988)『サバルタンは語ることができるか』上村忠男訳、みすず書房。
- Strathern, Marilyn. 1988. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press.
- . 1992. *After nature. English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1995. Foreword: Shifting contexts. In *Shifting context: Transformations in anthropological knowledge*, ed. Marilyn Strathern, 1–11. London: Routledge.
- . 2004 (1991). *Partial connections*, Updated Edition. Walnut Creek: AltaMira.
- Susman, Warren I. 1979. "Personality" and the making of twentieth-century culture. In *New directions in American intellectual history*, eds. Higham, John and Paul K. Conkin, 212–226. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- 田口 陽子 2010「ナヴィ・ムンバイ商人の『ビジネス』の論理：『コスモポリタン』の再

- 考にむけて」『くにたち人類学研究』5: 47–72。
- Taguchi, Yoko. 2013. Civic sense and cleanliness: Pedagogy and aesthetics in middle-class Mumbai activism. *Contemporary South Asia* 21 (2): 89–101.
- 竹中 千春 2001「暴動の政治過程：1992–93 年ボンベイ暴動」『民族共存の条件（学会年報第3号）』、日本比較政治学会（編）、pp. 49–78、早稲田大学出版部。
- 田辺 明生 2006「デモクラシーと生モラル政治：中間集団の現実的可能性に関する一考察」『文化人類学』71(2): 94–118。
- . 2009「サバルタン・スタディーズと南アジア人類学」『国立民族学博物館研究報告』33(3): 329–358。
- . 2010『カーストと平等性』東京大学出版会。
- 田中 大介 2013「消費社会という『自然』：商業施設における＜巨大さ＞の構造転換」『モータリ化する都市と社会：巨大商業施設論』若林幹夫（編）、pp. 239–296、NTT 出版。
- Taylor, Charles. 1990. Modes of civil society. *Public Culture* 3 (1): 95–118.
- Thorner, Alice. 1995. Bombay: Diversity and exchange. In *Bombay: Mosaic of modern culture*, eds. Patel, Sujata and Alice Thorner, xiii–xxxv. New Delhi: Oxford University Press.
- トクヴィル 2005『アメリカのデモクラシー 第一巻（下）』松本礼二訳、岩波書店。
- 常田 夕美子 2011『ポストコロニアルを生きる：現代インド女性の行為主体性』世界思想社。
- 上村 勝彦（訳） 1992『バガヴァット・ギーター』岩波文庫。
- 植村 邦彦 2010『市民社会とは何か：基本概念の系譜』平凡社新書。
- Varma, Pavan K. 2007. *The great Indian middle class*. Rev. ed. Delhi: Penguin Books.
- Verdery, Katherine. 1996. *What was socialism, and what comes next?* Princeton: Princeton University Press.
- Viswamohan, Aysha Iqbal. 2013. Marketing lad lit, creating bestsellers: The importance of Being Chetan Bhagat. In *Postliberalization Indian novels in English: Politics of global reception and award*, ed. Aysha Iqbal Viswamohan, 19–29. London: Anthem Press.
- ウォルツァー、マイケル 2001 (1995)『グローバルな市民社会に向かって』石田淳他訳、日本経済評論社。
- 渡邊 芳之 2011a「性格は変えられるか：性格と個人差の心理学」『心理学・入門：心理学はこんなに面白い』サトウタツヤ、渡邊 芳之（編）、pp. 47–65、有斐閣アルマ。
- . 2011b「心を測る：心理学的アセスメント」『心理学・入門：心理学はこんなに面白い』サトウタツヤ、渡邊 芳之（編）、pp. 127–146、有斐閣アルマ。
- Watt, Carey Anthony. 2005. *Serving the nation: Cultures of service, association, and citizenship*. New Delhi: Oxford University Press.
- Woodcock, Mike and Francis, Dave. 1982. *The unblocked manager: A practical guide to self-development*. Hampshire: Wildwood House.
- 山崎 元一 2012「バラタ」『[新版]南アジアを知る辞典』辛島昇他（編）、pp. 621、平凡社。

山崎 元一、佐藤 正哲、小西 公大 2012「ジャジマーニー制度」『[新版]南アジアを知る辞典』辛島昇他（編）、pp. 363–366、平凡社。

Yang, Jie. 2013. “Fake happiness”: Counseling, potentiality, and psycho-politics in China. *Ethos* 41 (3): 292–312.

新聞・雑誌記事

（記名記事）

Auletta, Ken 2012. Citizens Jain: Why India’s news paper industry is thriving. *The New Yorker*, October 8.

Chandrasekharan, G. 2011. Campaign ends, fight continues, Mirror drive winds up with a bunch of enthusiastic citizens determined to keep Mumbai clean. *Mumbai Mirror*, September 5.

Dhaliwal, Nirpal. 2014. Chetan Bhagat: Bollywood’s favorite author. *The Guardian*, April 24.

Guha, Ramachandra. 2011. A patriarch for the nation?: The nation’s problems cannot be solved by a supercop. *The Telegraph*, Calcutta, India, August 27.

Koppikar, S. 2011. We, the food courted. *Outlook*, March 7.

McCrum, Robert. 2010. Chetan Bhagat: The paperback king of India. *The Guardian*, January 24.

Menon, A.G., and P. Reena. 2011. City’s biggest clean-up drive (and you can be a part of it). *Mumbai Mirror*, June 27.

Moghul, S. 2011. Do not say you weren’t warned. *Mumbai Mirror*, April 13.

Patel, Gautam. 2011. Rupees, Annas and vice. *Mumbai Mirror*, August 19.

Roy, Arundhati. 2011. I’d rather not be Anna. *The Hindu*, August 21.

Sen, S. 2011. Poor civic sense dogs us. *Times of India*, December 15.

（その他の新聞記事）

The Indian Express. 2010. First official estimate: An NGO for every 400 people in India. July 7.

The Indian Express. 2011. Thousand dedicate Sunday to Anna, August 22.

Times of India. 2012. Sena-BJP gained 41 seats with just 2% more votes, February 19.

インターネット上の資料

Census of India. 2011. Provisional population totals.

http://censusindia.gov.in/2011-prov-results/data_files/india/pov_popu_total_presentation_2011.pdf

（最終アクセス日 2015 年 10 月 18 日）

Kafila

<http://kafila.org> （最終アクセス日 2015 年 10 月 26 日）

Media Research Users Council. 2011. IRS 2011 Q4 topline findings.

<http://mruc.net> （最終アクセス日 2012 年 6 月 21 日）

National Service Scheme

<http://nss.nic.in> （最終アクセス日 2015 年 10 月 18 日）

Times of India: I Lead India

<http://timesofindia.indiatimes.com/ileadindia.cms> （最終アクセス日 2015 年 10 月 18 日）

東京メトロ ニュース・リリース

<http://www.tokyometro.jp/news/2008/2008-16.html> （最終アクセス日 2015 年 10 月 18 日）

謝辞

本論文の執筆は、フィールドと研究コミュニティにおける多くの人々の力によって可能になった。まずは、博士後期課程在籍時から今までご指導いただいた、一橋大学社会学研究科、社会人類学共同研究室の、大杉高司先生、春日直樹先生、岡崎彰先生、久保明教先生、石井美保先生に感謝の意を表したい。同時に、院ゼミや合評ゼミ、くにたち人類学会の活動を通して、批判的で協力的で刺激的な研究環境を作り上げてくれている、一橋の同僚（先輩・後輩）のみなさまに感謝したい。

なかでも、指導教員の大杉高司先生からは、ゼミを通じて文献の読み方と人類学的な思考のトレーニングを受け、チュータリングでは論文の書き方について細やかな指導を受けた。大杉先生は、浜田明範さんの提案で始まったマリリン・ストラザーンの『部分的つながり』の翻訳監修も引き受けてくださった。フィールドから帰ってから、ちょうど博士論文の執筆時期と重なって、大杉先生、浜田さん、丹羽充さん、里見龍樹さんと共に行った翻訳作業と長時間にわたる議論がなければ、この論文は執筆できていなかったかもしれない。

春日先生には、私の大阪大学での修士課程在籍時から、さまざまな人類学的インスピレーションを与えられた。一橋大学では、国際会議の開催などを通して第一線で活躍する人類学者との交流の機会を作ってくくださった。岡崎先生には、常に論文執筆を励ましていただいた。マンチェスター大学での IUAES のパネルに誘っていただき、先生がトレーニングを受けたイギリスの学界の空気に触れる機会を得られたことにも感謝したい。久保先生には、博論執筆段階において、特にインド研究という観点から多くの具体的で緻密なコメントをいただき、大いに助けられた。

日本学術振興会特別研究員 PD として在籍した京都大学人文科学研究所では、石井先生に受け入れていただいた。石井先生には、一橋時代に引き続き、本論文の基になった投稿論文の草稿や発表原稿の多くに目を通していただき、各論考の内容と博論のつなげ方について有益なコメントをいただいた。修士時代からお世話になっている田中雅一先生には、南アジアの博論ゼミなどを通してインド研究と人類学を基礎からご指導いただいた。田辺明生先生の著作や現代インド地域研究（INDAS）事業での議論からは、本論文に直接つながる多くの論点を学んだ。

京都大学で同僚となった中空萌さんで行った人類学における分人概念の共同研究は、本論文の理論的な視座を定める上で重要な役割を果たした。中空さんを見習うことで、博論を書く身体的技法と精神的覚悟を徐々に身に付けられたように思う。

同じく現在京都大学に滞在中のキャスパー・イェンセンさんには、博論の基となったいくつかの英語原稿へ詳細なコメントをいただいたのみならず、博論の初期段階でのアウトライン構築から最終段階のまとめ方に至るまで、常に実践的で建設的な助言をいただいた。

博論執筆時に参加する機会に恵まれたいくつかの研究会は、本論文に直接的な影響を与えている。国立民族学博物館の浜田明範さんが代表を務める共同研究「再分配を通じた集団の生成に関する比較民族誌的研究：手続きと多層性に注目して」のメンバーと重ねてきた研

研究会からは、本論の方向性を支える着想を得た。京都大学の岩谷彩子さんの企画による「グローバルゼーションと公共空間の変容」研究会では、第四章の基となった論文（投稿中）へ多角的なコメントをいただいた。さらに、同研究会での慶應大学の近森高明さんの論考から、第五章につながる現代社会の分人論のアイデアを得た。一橋大学の先輩である深田淳太郎さん（三重大学）や、大阪大学の先輩である中川理さん（立教大学）が運営する「経済／政治人類学研究会」は、いつも人類学の面白さを再確認し、新しい発見を得る機会となっている。各研究会の運営者と参加者のみなさまへ感謝する。

修士課程で在籍した大阪大学人間科学研究所の先生方のご指導と、当時の先輩や友人たちと続いている学術的交流にも感謝したい。なかでも、奥田若菜さん（神田外語大学）は、常に私の研究生生活を励まし、博論草稿全体にも目を通して最後の仕上げを手伝ってくれた。

ニック・カスペレックさん（立教大学）には、博論の基となった英語論文や原稿すべての校正をお願いした。邦訳作業の際にも、次から次へと出てくる質問に丁寧に答えてくれた。さらには日頃から英語の運用全般や議論の組み立て方について助言を得ており、これらは私の学問的基礎の一部となっている。本調査時は生活を共にし、特に美化キャンペーンの調査は実質的に共同で行った。本論文での議論を形作っている私の観察や解釈は、こうした共同作業の中から生まれたものでもある。

ムンバイでのフィールドワーク時は、ターター社会科学研究所の R.N.シャルマー教授に受け入れていただき、インドの社会科学を理解するうえで貴重な多くのコメントを頂いた。ムンバイ・ミラーの記者の方々は、キャンペーンを調査することを快く受け入れ、ドライブの度に携帯電話に連絡を入れてくださった。ALM の活動家の方々は、私が自宅での話し合いや区の会議の場に出入りすることを許し、インタビューの時間を割いてくださった。ムンバイ 227 の関係者の方々も、慎重さを要する課題にも関わらず、私の研究をさまざまな点で助けてくださった。ムンバイでの現地調査に協力してくださったすべての人々の寛大さと優しさに、そしてムンバイという都市への配慮ある政治的なエンゲイジメントに、最大の感謝と敬意を表したい。

本論文の調査は、以下の研究助成によって可能になった。記して感謝する。

- ・平成 25～27 年度： 日本学術振興会特別研究員（PD）、研究課題：「現代インドにおける公共空間 の再編： ムンバイの市民社会運動を事例に」
- ・平成 24 年度： 科学研究費助成課題 「『再帰的』思考と実践の多様性に関する人類学的研究」（代表：大杉高司）の協力者として
- ・平成 22～23 年度： 日本学術振興会特別研究員（DC2）、研究課題：「南アジアの公共性と地域主義に関する人類学的研究——インド、ムンバイの都市空間から」
- ・平成 21 年度： 一橋大学大学院社会学研究科、「キャリアデザインの中としての大学院」、若手研究者活動助成金（フィールドワーク）、研究課題：「インド、ムンバイの商店街における公共性と地域主義の台頭に対する人類学的調査」