

## 「クエア」に人類学化するために：「第三」からゼロへの試論

國 弘 暁 子

### I. はじめに

クエア人類学と名を打つ研究を綜覧し、その方向性を見極めようとする動きが、アメリカ人類学協会発行の『文化人類学 (Cultural Anthropology)』(2016) で特集されるが、その序論で強調されるのは、〈クエア〉の表象を用いて特殊な主体を具体的に描くのではなく、フィールドワークを通じて、対象となる人々の生のあり方を明らかにすることの重要性であった。それは序論の中で Manalansan IV. も言及するように、かつて Boellstorff (2007) が主張していた、クエア理論の「人類学化 (anthropologize)」をパラフレーズしたものであった [2016: 597]。十年以上の月日が経った今になっても、同じ主張が繰り返されねばならないのは何故なのだろうか。

その原因の一端を明らかにするのが序論に続くマーゴット・ワイス (Margot Weiss) の論文 (2016) である。ワイスはクエアという言葉には二つの定義があることを指摘する。まず一つ目は、教科書的な説明だが、特殊なジェンダーやセクシュアリティを中核に据えることを指標とするものである。それは、クエアであることの特徴を描き出して、そのクエアな像を既存の分類群の中に位置づけると同時に、皮肉なことにも、研究規範がつけられる大学内部において規範に抗う分析を特徴とする研究のスタイルが認められ、さらに研究者自身のポジションも安定化させるのだと、ワイスは言う。そして、クエア人類学として発表される既存のクエア・スタディーズの多くがこの一つ目の定義に偏っており、そのために、ゲイ・レズビアン・スタディーズを継承することに留まっていると指摘する [Weiss 2016: 632]。

このような挑発性を失ったクエアではなく、クエア・スタディーズの「人類学化」に必要とされるのは、もう一つの「クエア」、つまり、他なるモノに寄り添いながら、他なる思考の側へと研究者自身が覚醒させられる可能性である。ワイス曰く、それこそが人類学的研究の姿勢に見られる「クエア」な特徴であり、その点においてクエア理論とも共通するのである [Weiss 2016: 633]。

不断に穿った見方をする「クエア」な研究姿勢をもってした場合、ゲイ・レズビアン・スタディーズのみならず、そこから派生したとも言える「第三」のジェンダー、「第三」のセックスに関する議論に対しても同様な批判を向けることが可能である。なぜなら、「第三」の議論では、

ジェンダー二元論に抗いながらも、外見上の倒錯的な特徴をもつとされる人々を、男女どちらでもない、もう一つ別の性として描き出して、「第三」を実体化させることに貢献しているからである。

本稿では、特殊なジェンダー、及び、セクシュアリティに焦点を当てた「第三」の議論を、「クイア」な方向に舵を切る一つの可能性を提示することを目的とする。そのために、まず、「第三」をキーワードとする論集“*Third Sex Third Gender – Beyond sexual dimorphism in culture and History*” (1996) を取り上げ、「第三」という序数の限界を指摘し、さらに、その限界を越えるための代替案としてキャス・ウェストン (Kath Weston) が提唱するゼロの概念を紹介する。その上で、「第三のジェンダー」と称されるインドのヒジュラとのフィールドワークによって得られた知見を用いて、なぜ、ヒジュラを三つ目のジェンダーとして切り取ることが不適切なのか、また、ゼロの概念がいかに有用であるのかを、ローカルな文脈に沿って明らかにする。具体的には、ゼロの概念をアンビヴァランスという別の概念と組み合わせながら、性のアンビヴァランスによって構成される去勢儀礼の意義、そして、既存のジェンダー規範に占有されないアンセックスの集合体であることを可能とする一時的なゼロの境地を明らかにする。

## II. 「第三」とゼロの違い

アメリカの人類学者ギルバート・ハート (Gilbert Herdt) は、「第三」概念を議論の焦点に据えた論集“*Third Sex Third Gender – Beyond sexual dimorphism in culture and History*” を編集しており、その序章において、「第三 (The thirdness)」を導入することの意義について、次のように明確に述べている。

第三 (thirdness) の記号は、文字通り解釈されるべきではなく、どの時代も、どの地域においても、人類が三つのカテゴリーに分類され得ることを意味していない…三つ目 (the third) とは、二形性を超越するための他との可能な組み合わせを象徴するものである [Herdt 1996: 19-20]。

ギルバート・ハートのもくろみでは、「第三」という序数は、二形性の限界を超えることの象徴としての仮置きに過ぎず、三つ目の中身を特定しようとするものでないことは明らかである。しかし、このようなハートの意図は、論集の寄稿者全員が共有しているわけではなく、三つ目の内実を明示しようとする論文も中には見られる。以下では、論集に収められる論文三つを取り上げ、その概要と、用語「第三」の使われ方の違いを解説しながら、寄稿者間での「第三」理解の齟齬が生じる原因を明らかにする。

最初に取り上げる論文は、ハートの意向に即した例であり、十九世紀前後のヨーロッパにおけ

る同性愛の歴史に関するゲルト・ヘクマ（Gert Hekma）の論文である。ヘクマの論文では「ウラニズム ‘Uranism’」と「第三」の問題が議論の焦点となる。「ウラニズム」とは、ドイツの法律家カール・ハインリッヒ・ウルリヒス（Karl Heinrich Ulrichs）が、同性愛という用語が生み出される以前に、同性に対する性的指向を意味する用語として生み出したもので、生まれながらにして女性の魂を男性の身体に宿した「第三のセックス」として、ウラニアンを定義づけた [Hekma 1996: 213]。ウラニズムという用語の登場によって、同性愛が広く認知されることになった点をヘクマは評価する一方で、ウラニズムに関する文献の多くが、女性的な特徴を備えた人物であることを強調する点には異を唱えている [Hekma 1996: 235-6]。つまりヘクマは、ウラニアンにみられる女性性はあくまでも部分的な特徴に過ぎず、ウラニアン、あるいは「第三」を、画一的に捉えようとする既存の研究を批判するのである。さらに、ウラニアンの類似例として、北米先住民の「第三」のジェンダーを言われるベルダーシュの事例をヘクマは取り上げている。半世紀前のアメリカ大陸において、政府の役人からの摘発を恐れるベルダーシュは、自らのジェンダー・アイデンティティを隠さざるを得なかったこと、また、とりわけジェンダーにおける格別な特徴をもっていなかったが、同族の者たちだけにはわかる特別なサインを用いていたことを指摘している [Hekma 1996: 235]。このベルダーシュやウラニアンに対するヘクマの見解からは、「第三」とは、ジェンダーやセクシュアリティにおける特徴を指し示すのではなく、ある種の生き方の標章として理解すべきだとヘクマが考えていることがわかる。このように、異なる社会や時代に生きる人々を結びつける記号として「第三」を使用する点において、二形性の限界を超える象徴としたギルバート・ハートによる「第三」に相通じると考える。

一方、ベルダーシュを主たる研究対象とするウィル・ロスコ（Will Roscoe）は、ヘクマと同様に、ベルダーシュとはジェンダー、及び、セクシュアリティの差異にもとづくカテゴリーではないと主張するが、ヘクマの議論の進め方とは異なっている。類似するカテゴリーの比較から差異を引き出し、それぞれの内実を明らかにしようとするのである。ロスコの考えでは、既存のジェンダー役割を模倣する西洋の異性装、あるいは、男女の中間的な存在からベルダーシュは区別されるべきであり、その理由として男女とは異なった別の文化的カテゴリーとしてベルダーシュが認知されていたことを強調する [Roscoe 1996: 338]。さらに、その文化的カテゴリーは二分され、「第三」は手作業や家事に長けている特徴を有する男性ベルダーシュを指し、「第四」は戦場や狩猟で活躍する女性のベルダーシュとされる [Roscoe 1996: 332-5]。これら「第三」、「第四」の両ベルダーシュには宗教儀礼における技能があるという共通点がありながらも、それぞれ異なるジェンダー規範の特徴とされる才能を有しており、また、異なるジェンダーの衣装を身に纏うことも言及される。このようにベルダーシュとは、既存のジェンダー規範からは逸脱するものの、ベルダーシュという大きな枠組みの内側は既存のジェンダー規範にもとづいて二分されている。一見するとベルダーシュは二形性の限界を示しているようだが、しかし、二形性から派生した付

属物として位置付けられているに過ぎない。そのような「第三」の位置付けでは、編者のギルバート・ハートが目指そうとする二形性の超越、あるいは、二形性の無効に至ることは難しいと考える。

ハートが提示した「第三」との齟齬が見られるもう一つの論文として、インドのヒジュラに関するセレナ・ナンダ (Serena Nanda) の論文を取り上げる。「第三のジェンダー」「第三のセックス」としてのヒジュラの特徴を明らかにしようとするナンダは、男性器の機能に欠陥があること、そして、男性性を欠いていること、さらに、女性的な振る舞いや、同性 (男性) に対する性的指向性があることを指摘する [Nanda 1996: 380-81]。つまり、ジェンダー、及び、セクシュアリティにおける特異性がヒジュラの特徴として描かれるわけだが、それに加えて、ヒジュラという存在が持っている宗教的な意義について、以下のように解説する。

文化的概念としてのヒジュラとは、インターセックスであり、またユーナックであり、よって、彼ら (they) は男性でなく、また、女性でないことが強調される。また公にはされないが、彼らは好色な女男であり、よって、男であり、そのうえ女でもある。さらにヒジュラとは、インド各地で信仰される女神のひとつ、バフチャラー女神への帰依者である。女性と性行為をもてない男性が女神によって召命され、女性のように装いそして女性のように振る舞い、やがては去勢儀礼を経験する。去勢によって男性のセクシュアリティのシンボルである男性器を切除し、ヒジュラには女神の力であるシャクティ (*shakti*) と苦行者としての力のタパス (*tapas*) が授けられる。聖なる力を備えた身として、男児の誕生の場面や結婚式において、また、女神寺院の世話係として、ヒジュラたちは伝統的な役割を担う。さらに、文化的に承認された儀礼的役割には真っ向から反するのだが、ヒジュラは男性との売春にも関与する。一般的な現世放棄者とは異なり、ヒジュラは自分たちのコミュニティを形成して日常生活を送っており、彼らはカースト社会に生きる人々と、その外部に生きる苦行者の両者の特徴を併せ持っている。個人としてのヒジュラは、自分らしさや自分の能力、ジェンダー的特徴を各自が様々なかたちで表現しており、また、文化的に定められた役割と自分のプライベートとの折り合いの付け方も様々である [Nanda 1996: 373]。

このように、ヒジュラには重要な宗教的役割があることを主張するナンダであるが、ヒジュラであることの第一の条件としては、身体的な差異、及び、特殊なジェンダーとセクシュアリティに関する共通した特徴をもつことをあげる。つまり「第三」としてのヒジュラとは、二形性から外れた脇に据えられた、もう一つ別の項目に分類されていることになる。身体的特徴に基づいた「第三」カテゴリーを設ける点においてロスコの議論と同様であり、ナンダの場合も二形性に付随した特殊なカテゴリーを増設したに過ぎないと言わざるを得ない。

以上のように、三つの論文における「第三」の使われ方は明らかに異なっており、二形性の限界を超越するために編者が用意した記号の意味は共有されていないことがわかる。このようなズレが生じる根本的な原因は、「第三」に元々備わっている序数の性質にあると考える。つまり、序列を示す数の一つの「第三」には、その性質上、規則に従って先頭から順序よく並ぶことが想定されている。よって、「第一」「第二」「第三」という配列を無視すること、あるいは、その配列を無効にすることは決してあり得ない。そのため、二形性からの脱却を試みたとしても、序数としての「第三」は数列の規則に抗うことなく、男性と女性という項立てに並んだ、もう一つ別のセックス、あるいはもう一つ別のジェンダーを生成させてしまうのである。だからこそ、「第三」としてしまうことが、既存のジェンダー規範から外れながらも同じ土俵にある「第三」、そして、さらに外れた「第四」を実体化させてしまうのである。

「第三」そして「第四」というように、ジェンダーがカウント可能なカテゴリーに還元されてしまう問題について、フランスの哲学者ジャン・ボードリヤール (Jean Baudrillard) は、性のアンビヴァランス (ambivalence : 両価性) という概念を掲げながら警鐘を鳴らしている。アンビヴァランスなものとして性を捉えるとは、象徴二元論の考え方を意味しており、ボードリヤールは次のように主張する。

性は、ひとつの差異、差異の二つの「縁」であって、項ではないから、たしあわせることも、数列の一部になることもできない。二つの性はひとつの統一<sup>レ</sup>体 (ユニテ) として数えられるべきものなのである [1992: 287]。

つまり、アンビヴァランスとしてジェンダーを捉えるとは、左右の極のように、一つの統一<sup>レ</sup>体として考えること意味している。それが、カウント可能なカテゴリーとして男女の項が独立し、相反する役割がそれぞれの項に当てはめられてしまうと、性はビヴァランス (二価性) へと還元されるという [1992: 287]。

この両価性と二価性という違いに即して考えてみると、「第三」のカテゴリーは、まさに、ビヴァランス (二価性) の領域に属していると言える。なぜならば、一人、二人と数えられる男女の独立項が予め存在しており、それら独立項にそぐわないものを三つ目としてカウントする考えに他ならないからだ。よって、独立項としての「第三」とは、二形性の秩序を脅かすどころか、むしろ、補強する存在とも言える。

このような二形モデルにもとづく「第三のジェンダー」の登場は、別の問題を引き起こすことにもつながりかねない。その問題とは、「ジェンダー・トラブル」以前のジェンダー議論に回帰することである。かつて社会的構築物としてのジェンダーにスポットが当てられ、もう一方の生物学的な差異の存在には誰も疑問を呈することがない時代が続いていたが、そこに一石を投じた

のがジュディス・バトラー (Judith Butler) の『ジェンダー・トラブル』(1990)であった<sup>(1)</sup>。セックスという概念もジェンダーであるとするバトラーの主張によって、個別の身体に刻印されたセックスの意味が問われるようになったが、今ここで取り扱う「第三のジェンダー」の議論では、生物学的な差異が再び前提とされる。つまり、誕生と同時に決められたセックスを原点に据えるからこそ、それとは一致しない三つ目のジェンダーを生み出してしまおうのである。

このような「クイア」な議論とは真逆を向く「第三」の議論を批判するのはキャス・ウェストン (Kath Weston) であり、「第三」に取って代わる記号としてのゼロが提出される。ゼロの観念をジェンダーに掛け合わせることで、ジェンダーの意味が喪失する束の間を感知できるとして、ウェストンは以下のように主張している。

ゼロとは、欠如していること、そして (おそらくは) 無であることも同時に示している。なぜなら、ゼロとは、重要なものごとを取り込む可能性を代替する記号、あるいは、受け入れの場を常に空にしていることの記号となるからだ。ゼロ同様に、アンセックス (unsexed) とは、一つのジェンダーが、存在論的な意味で、そこに存在することには関与しない。ゼロ同様に、アンセックスとは、儂い瞬間を意味するメタ・サインとして機能するのであり、その瞬間において、人はジェンダーが重要性をもたないことを感知するのである [Weston 2002: 39-40]。

つまりウェストンは、ジェンダーの問題を存在論的に捉えること、あるいはジェンダーをビヴァランスとして捉えることを否定するために、記号のゼロ、あるいは「アンセックス」を導入することを提案する。それによって、ジェンダーの意味が無化される束の間を感知するということ、別の言い方をすれば、個人の生というものがジェンダーによって占有されない瞬時に目を向けることの重要性を説いている。それは、ゼロの記号を導入させることによって、「第三」を採用したハートには成し遂げられなかったが、二価性の枠を超越すること、さらには、ジェンダーとは無縁の境地を創発させることにつながるのである。

「第三」の代わりに「ゼロ」と投入するウェストンの提案は、冒頭で取り上げたワイスの主張にもある覚醒の経験に通じると考えている。ジェンダーやセクシュアリティの特殊性を中核に据えた教科書的なクイア研究を、挑発的に「クイア」に人類学化させる必要性をワイスは説いているが、そのためには、研究者自身が覚醒させられるというフィールドワークの経験が重要だと主張する。このフィールドワークでの覚醒の経験とは、研究者自身が「ゼロ」の地点に身を置くことであり、序数によって物事を単純に整理してしまうのではなく、研究者の側が「第三」から脱却することが、人類学化するプロセスには不可欠だと言える。

次章以降では、筆者自身が覚醒させられた具体的なフィールド経験をもとに、インドのヒジュ



ラに関する「第三」の議論を「ゼロ」へと差し戻し、性のアンビヴァランスを体現させる去勢儀礼の意義、そして、匿名的な「アンセックス」が顕在化する束の間についての考察を行う。

### Ⅲ. フィールド概要

インドの北西部に位置するグジャラート州には、ヒジュラが集まることで知られるバフチャラー (*Bahucharā*) 女神寺院が存在する。筆者は、その女神寺院から徒歩圏内にあるヒジュラの家滞りしながら、女神寺院でのフィールドワークを二〇〇一年から断続的に行っている。女神寺院の周辺にはヒジュラが所有する家が六軒あり、寺院まで徒歩で通うことのできる住宅地内に二件、寺院に向うためにはリクシャーを利用する必要のある B 村と S 村にそれぞれ二件ずつあり、それらの家々にも数日泊めてもらうこともたびたびあった。各家では、師弟関係にある者たちが共同生活を行っており、毎朝それぞれの家から女神寺院に通い、そこで巡礼者との遭遇の機会を待つのである。

本稿で用いているヒジュラという名称だが、アルファベットで表記される *Hijra* をカタカナに置き換えたものである。英語の文献において *Hijra* というアルファベット表記に統一されるようになったのは一九九〇年以降<sup>(2)</sup>のことで、それまでは、研究者たちがそれぞれの判断で、調査地で使用される名称をローマ字に置き換えていた。グジャラート出身の社会学者 A. M. シャー (*Shah*) を例に取れば、彼はヒジャダー (*hijadā*) という表記を用いて他の地域で調査を行う研究者と議論を交わしている [*Shah 1961*]。グジャラートでは、ヒジャダーよりもファータダー (*fātadā*)、あるいはウイヤンダラ (*vyāndhala*) といった名称の方が一般的に使われるのだが、アカデミックな議論の場においては特定の地域でしか通用しない民俗名称を A. M. シャーはあえて使用しなかったと考える。本稿においても、他の研究者との議論を前提としており、よって、グジャラートの一般的な民俗名称を使用することなく、また、グジャラート流にヒジャダーと表記することもせず、今日統一されたかたちのヒジュラ *hijra* という表記を採用する<sup>(3)</sup>。

調査地に選定したバフチャラー女神寺院とは、グジャラート州内では有名なシャクティ・ピタ (*Shakti pita*: 女神の土地) の一つに数えられる。州内北部に位置しており、そこはかつて、ガーエクワード (*Gāekwād*) 藩王国の領土であり、マナジラウ・ガーエクワードが王の座にあった十八世紀に、バフチャラー女神の小さな祠のすぐ脇に、巨大な石造りの神殿が建立された。

ガーエクワードの本拠地は南部のバローダ (*Baroda*) にあったため、女神寺院の管理と維持の仕事は女神寺院の近隣にあるカルリ村のガラーシヤ (*Garāshiya*: ラージプット) とシャンカルプール村のカマーリヤ (*Kamāliya*) に任されていた。今日では、バフチャラー女神寺院がグジャラート州政府の管轄下に入っており、かつての管理体制は失われているが、カマーリヤに属する者の多くは今も女神寺院と係わりにおいて生計を立てている。たとえば、遠方から来た巡礼者に対して寺院境内の誘導をするサービスによって金銭を稼ぐ者もいれば、寺院境内の外に店を

構えて巡礼者相手の商いをする者もいる。

カマーリヤに属するものは、かつてはプジャーラー (*Pujārā*) という称号をもち、さらに、半身男性、半身女性の衣装を身に纏うサンニヤーシー (*sannyāshī*: 現世放棄者) としても知られていた。今に生きるカマーリヤの子孫が、先代たちの衣装について語るとき、しばしば、半身シヴァ神、半身パールヴァティ女神の姿をした両性具有のアラダナーリーシュワラ (*ardhanārīśvara*) のようだと表現する。アラダナーリーシュワラ、あるいはアラダナリとは、男性性と女性性とをひとつの統一体として具現化したシヴァ (Shiva) 神の姿である。それは、ヒジュラがインド社会で受け入れられる理由として語られることの多い神話のモチーフでもある [例えば Pande 2004; Nanda1999]。

カマーリヤはかつてサンニヤーシー (現世放棄者) であったと強調するカマーリヤの K 氏は、女神による憑依を通じて、人々に助言を授ける力をもつことで知られる人物である。その K 氏に対して、筆者は「カマーリヤはサンニヤーシーであることを辞めたが、ヒジュラはサンニヤーシーなのか」と、問いかけたことがある。それに対して K 氏は、「そのようなものだ」と答え、さらに、「クリシュナ・サキーのような存在だ」とも付け加えた。クリシュナ・サキー (*sakhī*: 使者) とは、クリシュナという男神を敬愛する愛人ラーダーの衣装を身に纏って、ラーダーと自己とを一体化させることを図り、その一体化を通じてクリシュナへの敬愛を表現する人々のことである。このような手法によって神との一体化を目指す帰依のあり方は、一般にはバクティ (*bhakti*: 親愛) と称される。それは、男性が女性の衣装を身に纏う女装と認識されるものではなく、ラーダーの衣装を纏う行為を通じて自身がラーダーとなり、そこからクリシュナへの愛を表現するための実践なのである。つまり、「クリシュナ・サキーのような存在」と表現されるヒジュラとは、女神の衣装を身に纏う行為を通じて、女神に帰依することを意味している [國弘 2008]。

さらに付け加えると、ヒジュラが帰依する女神とは、現地の言葉では「マー (母: *mā*)」、あるいは「マータージ (*mātāji*)」と呼ばれ、子孫繁栄の願いを叶えてくれる存在として崇められ、また恐れられてもいる。その女神との一体化を図るヒジュラの装いとは、女性であることの表現ではなく、恩恵をもたらす女神の力の表現である。不特定多数の巡礼者と遭遇するヒジュラは、一目で女神の帰依者であることを他人から認識されなければならない。そのため、あえて人目を引くような色あざやかな衣装を身に纏い、そして女神の有難い力を恩寵として巡礼者に授ける地位に今も在り続けている。

ヒジュラが巡礼者に授ける恩寵とは、現地の言葉でアーシールワダ (*āshirvāda*) と表現される。アーシールワダとは、一般に、己の人生を良き方向に切り開こうとする時に必要とされている。その授受は双方向ではなく、例えば、親から子へ、教師から生徒へというように、目上の人から目下の人へと、その場の二者の関係性に応じて決まってくる。さらに、アーシールワダは神々から授かるものでもあり、人々はそれを求めて巡礼地へと向かう。グジャラートのバフ



チャラー女神寺院には、とりわけ男子の人生儀礼を遂行する目的の来訪者が多いが、子宝に恵まれない人々も女神のアーシールワダを求めてやってくる。そして、子宝祈願の後に子供が生まれた場合には、「アーシールワダが得られた」と認識され、人々はそのお礼のために、再びバフチャラー女神のもとを訪れるのである。よって、巡礼者が求めている恩寵とは、恩恵をもたらす女神の力であり、女神に帰依するものとして、ヒジュラは女神の恩寵を受けているのである。

しかし、女神に帰依することを伝える衣装の語りだけでは、現世放棄者として認識されないこともある。そのような状況においては、ヒジュラは去勢した身体を人々の前でさらけ出す行動に出る。次章で詳述するように、ヒジュラの去勢儀礼とは、世俗の側で付与された男性としての地位を放棄したことの証拠である。別の言い方をすれば、一人、二人と数えられる男性として「在る」ことを捨てた死の経験であり、女神の加護によって、女神に帰依するものとしての新たな生を獲得するための儀礼である。男性器の切除によって、文字通りのアンセックスとなった者は、女神の恩寵を人々に授ける現世放棄者として巡礼者の前に姿を現すが、巡礼者と個人的な関係を結ぶことを現世放棄者たちは回避する。女神寺院の境内やその周辺では、仲間と共に行動することを常としており、たとえその場に一人で居たとしても、匿名的な三人称複数の存在として、カウント不可能な現世放棄者としてそこに在ろうとするのである。

#### IV. アンセックスと匿名性

母なる女神に帰依するヒジュラは、子孫繁栄を願う人々に女神の恩寵を授ける役目を担うが、女神の衣装を纏う誰もが一様に担えるわけではない。女神への帰依のあり方としては、確かに、クリシュナ・サキーのような衣装を纏う行為が重視されるが、しかし、それだけではなく、身体の一部を切除する去勢儀礼を経ることも要請される。要請するのは女神であるが、その女神に帰依する仲間たちから圧力を掛けられて要請に応じるともいえる。衣装を纏うだけでは仲間として認めるには不十分であり、儀礼を経た者たちからは、ずっと下働きのように扱われ続けることになる。

以下では、まず、ヒジュラとして生きるために必要とされる去勢儀礼の意義について、その術後のプロセスから考察する。去勢儀礼に関するデータは、二〇〇一年から断続的に行っているヒジュラとのフィールドワークを通じて、儀礼を経験した者たちの断片的な語りをつなぎ合わせて構成したものである。去勢儀礼の意義を踏まえた上で、儀礼を経験した者たちだけが成立させることができる、女神寺院での束の間の情景を明らかにする。

##### iv-1 去勢儀礼：「アンセックス」の境地

かつての去勢儀礼は経験のある仲間の手によって行われていたと聞かすが、昨今では、知り合いの外科医のもとで秘密裏に行われることがほとんどのようである [國弘 2009]。ただし、術後の

処置の仕方は以前とは変わらず、医療施設で手術が行われた場合であっても、帰宅後の家では、一つの生命体を受け入れるための特殊な空間がそこに創出される。その特殊な空間とは、子どもが生まれた家と同様に、アーバダチェッタ (*ābhadacheta*)、つまり、儀礼的ケガレ (*ritual pollution*) が到来することで生成され、その空間に閉じ込められる術後の看者は出産を経た母と同様な扱いを受ける。

グジャラートの慣習では、アーバダチェッタ (儀礼的ケガレ) となる産褥期は三十七日間といわれ、その期間は、赤子と母親は家の中で安静にしていることが求められる。身近な親族たちも、外部との接触は極力避けなければならない。つまり、アーバダチェッタとは、誕生したばかりの生命体を受け入れた家、つまり、赤子にとって身近な親族となる者全員に対して降りかかるのであって、母体と赤子が汚れているという意味にはならない。このアーバダチェッタを被る産褥期と同様に、儀礼を経たばかりの者が属している家にはアーバダチェッタがくるとされ、術後の者は家の仕事は一切せずに、安静にしていることが求められる。

さらに、産褥期の母と同様に、去勢した者には、シーロ (*sīro*) という小麦粉に水と砂糖を加えて煮詰めた食べ物があたえられる。それだけではなく、乾燥生姜の粉末と粗糖、そして不純物のないバターオイルを混ぜてつくられたものを食することが求められる。生姜入りの食べものは、冬の寒い時期に男性が摂取するとよいと言われ、産褥期特有の食べ物とは異なる。それが去勢した者に必須とされる理由は、生姜の摂取によって体温を上昇させ、その体熱によって、鬚などの体毛が生えてこないようにするためだという。ここで言われる体毛とは男性性に関わるもので、そして、体熱とは女性性に関係している。一般に、男性の身体はターンダウン (*thāndūn* : 冷たい) であるのに対して、女性の身体はガラム (*garam* : 熱い) と言われる。このような土着の身体観は、男性あるいは女性として生きる個別の身体のセックスを規定するものではない。例えば閉経を迎えた女性の身体はターンダウンと言われることからわかるように、熱いという状態は生殖能力そのものを指している。その生殖能力につながる体熱を獲得することによって、対極にあるターンダウン、つまり「冷」を否定して、男性性を示す体毛を除去してしまおうという意図が、生姜の摂取には込められているのである。

このように、儀礼的ケガレのアーバダチェッタを生じさせる去勢手術、そして術後の対処法からは、生命の誕生と同じ意義が儀礼そのものに込められていることがわかる。それだけでなく、去勢儀礼のプロセスは、一方の極を否定することによって、もう一方の極を得るというアンビヴァランス (両義性) の考え方に基づいて構成されていることも明らかである。身体上から男性性の印を消し去り、さらに食の摂取を通じて世俗の男性性を完全に排除し、それと同時に、女神の力を人々に授ける地位を獲得するのである。

当然ながら、去勢儀礼に臨むということは、現世での親兄弟との縁を断ち切ることが前提となっている。非可逆的な去勢儀礼を通じて、世俗に生きる者との死別を証明し、さらに、女神に

帰依することの不退転の決意を証明することで、ヒジュラ集合体の内部において確固たる地位を獲得することになる。そして最終的には、去勢儀礼を経た者は、世俗に生きる者たちの前で女神に帰依する者としての地位を確立していかなければならない。その地位とは、世俗に生きる者からすれば匿名的なものである。どこの村出身であり、どの親族に属しているのかも不明であり、また、男性と女性、どちらにもカウントされない、超越的な「アンセックス」の境地に出たことを意味する。

世俗の規範からすれば、去勢儀礼を経験した者は生殖能力を欠いた逸脱者かもしれないが、女神寺院を訪れる巡礼者たちからは、女神の恩寵を授ける帰依者として受け入れられる。ただし、女神寺院という特別な場所を離れた場合には適用されないかもしれず、その意味では、条件付きと言うべきかもしれない。

特別な場所において、一時的に女神の帰依者と認められる場合、ヒジュラは巡礼者たちからセックスにまつわる悩みを打ち明けられることにもなる。バフチャラー女神寺院には、人生における様々な問題を抱えた人々が訪れるが、とりわけ、子宝に恵まれない、または、結婚できないといった、性にまつわる悩みを抱えている人が多い。悩みを抱える女性本人とその母親という組み合わせでヒジュラの側に近づいてくるケースがほとんどだが、女性を伴わずに男性だけで近づいてくるケースも見られた。それは筆者が、二〇一四年三月にバフチャラー女神寺院でフィールドワークを実施していたときのことだった。

#### iv-2 匿名の現世放棄者

二〇一四年三月十三日、朝九時頃、ヒジュラたちと共に女神寺院の境内で巡礼者を待ち構えていると、一人の男性が近づいてきた。グジャラートの南方から、遠路遙々女神寺院にやってきたという男性は、ヒジュラの一人に一百ルピー札を手渡しして「お釣りありますか」と尋ねてきた。百ルピー札しかないが、それをヒジュラの側に渡してしまうのは多すぎると思ったのだろう。その男性の質問に対して、「いくら渡したいのか」と、受け取った一人のヒジュラは聞き返した。するとその男性は「いくら受け取るかはそちらにまかせる」と返答し、そして、その男性には五十ルピー札が手渡された。そして、その男性は「自分の妻が妊娠しています」と発言した。その発言に対する返答として、ヒジュラの一人は「女神はあなたの願いを叶えてくれますよ」と彼に告げた。おそらく、その男性が女神寺院を参詣した目的とは、安産祈願であったのだろう。そして女神に帰依するヒジュラから、女神の恩寵を直接受け取りたいという思いがあったと推測する。

この男性のように、子供を授かる前の段階で女神寺院を訪れる場合は、ヒジュラに対して任意の金額を手渡し、それがそのまま受け取られる。しかし、子宝を授かった巡礼者がヒジュラの前を通過するとなると事情は異なってくる。子供の人生儀礼のために、子供を連れて寺院境内を歩いている親族たちは、ヒジュラの方から必ず一定額以上の金銭を要求される。女神の恩寵によっ

て子供を授かったのだから、女神に帰依する者に手渡すのは当然だと主張するのである。その請求額は年々増えてきており、二〇〇七年の時点では最低五十ルピーでよしとされていたが、二〇一四年三月の時点では、百ルピーに倍増していた。しかし、百ルピーでも内心では少ないと感じているようで、五百ルピー受け取ると皆が納得しているような態度を見せていた。実際、五百ルピーを手渡す巡礼者は珍しいわけではなく、それ以上の額を手渡す巡礼者も見られた。グジャラート出身でドゥバイに生活の拠点を持つ人々のケースでは、子供の人生儀礼のためにグジャラートの女神寺院までやってきて、千ルピーもの高額紙幣をヒジュラに渡して行った。

次に紹介する二〇一四年三月二十一日の事例は、男性二人がヒジュラのもとを訪れ、そのうちの一人がセックスの悩みをヒジュラに相談するというものだった。彼らは、グジャラート州よりも北に位置するラージャスターン州のウダイプールからやってきたと話し、そして、ヒジュラの集団に向かって、呪いの紐を結んでほしいと依頼してきた。それを受けて、集団の中の一人が立ち上がり、呪い用に必要となる黒い紐を入手すると、二人の男性を連れて寺院境内の隅の方に歩いて行った。しばらくして、男性二人を連れて、もといた場所へと戻ってくると、その場にいた仲間全員に聞こえるような大きな声で、「一月で改善されるから」と伝えた。

依頼をした男性の方は、紐を結んでくれた請負人に対して、「あなたの名前と電話番号を教えてください」と、もう一度コンタクトをとるための方法について聞いてきた。その応答として、請負人は「自分は電話をもっていない」と事実とは異なる理由を述べて、個別のつながりを持つことを拒否した。そして、「解決されたら、また、ここにきて、皆に対して渡しなさい」と、自分ひとりではなく、全員に対してお礼の品を渡すことを指示したのだった。実際のところ、女神寺院に集う者たちは携帯電話を所有しているため<sup>(4)</sup>、個々にコンタクトをとることは可能である。しかし、この時に限らず、どのメンバーも、女神寺院を訪れた巡礼者との間に個人的な関係を結ぶことを避けており、あくまでも複数形の一部で在ろうとするのである。

女神寺院において、見知らぬ巡礼者と日々遭遇することを生業とするヒジュラたちは、個別の名前を明かさずに匿名であろうとするが、巡礼者たちから個別に呼び掛けられることもある。そのような時は、「マーシー (*māsi*)」という、母方の叔母・伯母に対する親族の関係名称によって呼びかけられる。呪いの紐を結んだ請負人も、個人名を伝えていないために「マーシー」と呼びかけられていた。マーシーという母方親族に対する名称は、見知らぬ女性に対する呼称として使われることはグジャラート社会ではごく一般的なことだが<sup>(5)</sup>、年下の見知らぬ女性には用いることはない。女神寺院で遭遇する見知らぬヒジュラの場合は例外的に、比較的若い者であっても、巡礼者からは目上の者として「マーシー」と呼びかけられる。そしてその場限りの一時的な二者の関係を構築することを、巡礼者の側から依頼されるのである。

「マーシー」と呼ばれることだけを許し、己のことは一切明かさなかった呪いの紐の請負人であったが、依頼人の男性たちがその場から姿を消し去った後に、依頼人から聞かされた相談内容

を、その場にいた仲間のまえて暴露した。請負人は「勃起できないらしい」と語り始め、依頼人との間で、どのような会話のやりとりがあったのかを詳細に報告した。依頼人の男性は、はじめ具体的に悩みを打ち明けることを躊躇して、「男性と女性とが」という遠回しの表現で女性とのセックスの悩みについて語り始めたが、請負人は以前にも同様な悩みを聞かされたことがあり、婉曲的な表現であったが、すぐにセックスの悩みのことだと察知したという。

先に紹介した安産を願う男性の場合と同様に、セックスの悩みをかかえる男性の場合も、対話する相手は生殖能力を欠いた個人ではなく、子孫繁栄を叶える女神の力を授ける匿名の現世放棄者であった。その匿名の者から力を授かることで、生殖行為における問題を解決したいと願う人が、以前にも訪れていたことが、現世放棄者によって想起もされていた。これらのことから、女神寺院で遭遇するヒジュラが、女神の足下に置かれた帰依者と認識されていることは明らかである。その承認があるからこそ、ヒジュラは「第三」の個として特別扱いはされず、帰依者と巡礼者としての束の間の関係をその場で生成することができるのである。

## V. おわりに

バフチャラー女神寺院という場所には、女神の力にあやかり、性にまつわる悩みを克服しようとする人が多数訪れている。そこでは、女神に帰依するヒジュラが、女神のアーシルワダ（恩寵）を授ける任務を引き受けるが、かつてのカマリーヤのように、その土地の権力者から任命されてそこに集うわけではない。そのため、女神の衣装を身に纏うという行為を通じて、己が世俗の規範を捨てた現世放棄者であることを、見ず知らずの巡礼者に対して常に語り続けていなければならない。女神の存在が顕在化している特別な場所であれば、世俗のジェンダー規範を捨てた逸脱者から、女神と重ね合わさる現世放棄者へと移行するのは比較的容易と言えるが、しかし、衣装の語りだけでは十分に認識されないこともある。そのような場合は、去勢された身体の露出を通じて、文字通りのアンセックスであること、つまり規範が及ばないゼロの次元にあることを目に見えるかたちで示さなければならない。去勢儀礼には男性としての死、そして、現世放棄者としての生という、二つの現象を一度に創発させ、それを身体に記しづけるという目的がある。そして、完全に命を失うかもしれない危険性を伴いながらも、女神の加護によって無事に去勢儀礼を通過できたのだと、儀礼を経た者は己の身体を通じて、女神との近接関係を強調することができる。

世俗のジェンダー規範に占有されない匿名的なゼロの地平へと出たものは、不特定多数の巡礼者との間に、女神の存在を盾とした束の間の関係を結び、それによって生きられている。そこには、目には見えない女神の力の存在が大きく影響しており、女神を想像する力の可動域では、匿名の見知らぬ他人のことを一方的に「第三」と名付けて、差異化してしまうような力関係は働かない。



このようなゼロの地平に研究者の側が注目し、そして、そこに研究者が積極的に関与して覚醒させられるフィールドワークを経験することが、「クイア」な方向に舵を切るための人類学化には不可欠であると考えますが、しかし、インドのヒジュラに関する研究の多くが、「クイア」な方向に進むことなく、むしろ特殊なジェンダー、特殊なセクシュアリティを意味する「第三」のしがらみから抜け出せていない。

それどころか、二〇一四年にインド最高裁判所が「第三のジェンダー」を認定して以来、マスメディアを通じて「第三」の表象は拡散されて、現代のニーズに沿うかたちで、新たなクイア像が創られようとしている。本稿で明らかにした「アンセックス」、つまりジェンダーが重要性をもたないことを感知できるゼロの地平、そこにおいて顕在化する現世放棄者の存在意義は、新しい像からはかけ離れたものかもしれない。しかし、伝統、あるいは宗教という言葉でもってそれを封印してしまうのではなく、新たな像を作り上げている現代世界の大きなコンテキストの中に置き換えて、改めて「第三」からゼロへの道筋を、人類学的に考察することが次なる課題になると考えている。

## 謝辞

本研究は JSPS 科研費 JP 24520916、JP 19K21669 の助成を受けたものです。

## 【注】

- (1) ヘンリエッタ・ムーア (Henrietta Moore) によれば、セックスを基盤に据えたジェンダー理解を反転させようとする議論は『ジェンダートラブル』以前からあったが、セックスとジェンダーの反転議論の起源としてバトラーが引用されることが多いという [Moore 1999: 155]。
- (2) セレナ・ナンダの民族誌が出版されたのが1990年である。それ以降、ヒジュラに関する議論では、ナンダの論文が引用され、そして Hijra という表記が使用されている。
- (3) 北のヒンディー語圏ではヒジュラー (*hijrā*) やキンナル (*Kinnar*)、南のタミル語圏ではアリ (*Ali*) やアラワニガル (*Aravanigar*) という名称で知られる。
- (4) ただし、全員が個別に携帯電話を所有しているわけではなく、ヒジュラの集団に加わったばかりの新参者については、外部と電話で連絡をとる際には、自分が所属する家の代表者の番号を借りることになる。
- (5) 父系ラインをより重視するグジャラートの社会では、父方の叔母・伯母に対する関係名称のカーキー (*kāki*) を用いて、見知らぬ他人と関わり合うことは稀である。

## 【参考文献】

- ボー・ドリヤール、ジャン 1992 (1976) 『象徴交換と死』 筑摩書房
- Boellstorff, Tom. 2007. Queer Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 36: 17-35.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Herdt, Gilbert. 1996. Introduction: Third Sexes and Third Genders. In *Third Sex Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, ed. Gilbert Herdt, pp. 21-81. New York; Zone Books.
- Hekma, Gert. 1996. "A Female Soul in a Male Body": Sexual Inversion as Gender Inversion in Nineteenth -

「クイア」に人類学化するために：「第三」からゼロへの試論

- Century Sexology, In *Third Sex Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, ed. Gilbert Herdt, New York: Zone Books.
- 國弘暁子 2017「衣と性の規範に抗う『異装』：インド、グジャラート州におけるヒジュラとしての生き方について」服藤早苗・新實五穂（共編）『歴史のなかの異性装』 pp.145-159、勉誠出版
- 國弘暁子 2017「ホカイ（乞食）をする人びと：インドの女神信仰と女神への贈与行為に関する考察」『早稲田大学文学学術院文化人類学年報』 pp.1-8
- 國弘暁子 2009『ヒンドゥー女神の帰依者ヒジュラ：宗教・ジェンダー境界域の人類学』風響社
- 國弘暁子 2009「ヒジュラとセックス—去勢した者たちの情交のあり方」奥野克己、椎野若菜、竹ノ下祐二（共編）『シリーズ 来るべき人類学：セックスの人類学』春風社
- Moore, Henrietta L. 1999. Whatever Happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology. In *Anthropological Theory Today*, ed. Henrietta L. Moore, pp.151-171. Oxford: Polity Press.
- Nanda, Serena. 1985. The Hijras of India: Cultural and individual dimensions of an institutionalized third gender role. *Journal of Homosexuality*, 11(3/4), pp.35-54.
- Nanda, Serena. 1990. *Neither Man nor Woman: the Hijras of India*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Nanda, Serena. 1996. Hijras: An Alternative Sex and Gender Role in India. In *Third Sex Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. ed. Gilbert Herdt, pp. 373-417. New York: Zone Books.
- Pande, Alka. 2004. *Ardhanarishvara: the Androgyne: Probing the Gender Within*, New Delhi: Rupa.
- Roscore, Will. 1996. How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity. In *Third Sex Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. ed. Gilbert Herdt, pp.329-372. New York: Zone Books.
- Shah, A. M. 1961. A note on the Hijadās of Gujarat. *American Anthropologist* 63: 1325-1330.
- Weston, Kath. 2002. *Gender in Real Time: Power and Transience in a Visual Age*, New York and London: Routledge.