

オセアニアの「第三の性」再論

——フィジー・スヴァ市の子供の成長と人格形成の民族誌的事例から——

河 合 利 光

1. はじめに

オセアニアの「第三の性」(サード・ジェンダー)のテーマは、すでに長い研究史がある。とりわけ、ポリネシアの各地から報告があり、早くから注目されていた。

この問題は、言うまでもなく、心身と社会文化の双方にまたがるテーマである。1928年に出版され、今や古典となっている『サモアの思春期』⁽¹⁾でマーガレット・ミードは、歩き方、話し方、服装などで女性的な行動をとるファファフィネと呼ばれる「男性」に注目した。オセアニア地域にみられるそのような「男性」は、女性の服装をして女性的な行動を好むだけでなく、女性の中に混じって料理・洗濯・マット編みなどの女性の仕事をする。ミードは、そのような「男性」は、女性と結婚して子供を持つので単なる同性愛者ではないが、ある種の精神的な病理と考えた。

ミードの病理説は、1980年代の半ば頃まで支持されたが、その後修正された。しかし決定的な説が出されたわけではなかった。例えば、後にサモアを研究したショアは、ミードの見解を修正して、それを病理としてではなく「第三の性(サード・ジェンダー)」という固有の性と捉えることを提唱した。しかし、まだ、「逸脱した男性」とか「女性の模倣」と解釈し、社会的・心理的に不健康な存在とみなしていた⁽²⁾。他方、サモア出身の研究者のマゲオも、サモアでは男性のみが異性装をすることに注目し、それを社会的ストレスの結果と見て、文化的に形成された不自然な男性と位置づけた⁽³⁾。以上のように、その現象が生じる原因は、子供の生育環境と病理(ミード)、社会的ストレス(マゲオ)、逸脱(ショア)といった、個人としての子供の内的(精神的)要因か外的(社会的)要因により、本来「正常」であるはずの生物学的性差の範疇から逸脱した存在として捉えられた。

それでは、「第三の性」と呼ばれる存在は、生物学的性差を超えて構築された固有の文化的カテゴリーと見るべきだろうか。バスニエは、西洋二元論を前提として分析し、ポリネシアには親族名称上、男女の二分法がゆるぎなく存在するから「第三の性」は存在しえず、研究者が「第三の性」と呼ぶものは、そのどちらにも属さない「境界の性」を指していると論じた⁽⁴⁾。つまり、バスニエは、男性と女性の生物学的二分法と親族カテゴリーの二分法との整合性を前提として、「第三の性」の存在そのものを否定し、そのいずれにも属さない境界の性と解釈したわけである。

それに対してクリスチャンは、生殖器官は男女を見分ける手段にすぎないから、サモアの「第三の性」を西洋的二元論でもって解釈するのは困難であるとして、「第三の性」を選択する個人意志と行動を重視し、それを実行した人だけがなる性であると論じた⁽⁵⁾。しかし、バスニエの境界の性説もクリスチャンの行為論も、「男性と女性」の二元論的カテゴリーから何らかの理由で外れた行動と見ている点で、ある種の逸脱説といえる。

もちろん、筆者は、以上紹介してきた諸説の正当性を全面的に否定するつもりはない。後述するように、「正常からの逸脱」という見解は、多くの現地住民の見方とも共通しているからである。また、全てを先天的な障害とする病理説の見方もとらない（後述するように、まれに完全な病理に見える例も存在するが）。本論ではまず、ミードが着目した子供の心身の成長過程と「第三の性」との連続性と動態的關係性に注目する。次に、社会文化全体にみられる第3の力の認識と心身レベルでの「第三の性」との連続的な認識を明らかにする。そして最後に、その視点からスヴァにおける「第三の性」の増加の理由を考察する。

筆者は、2011年の夏にフィジーのスヴァ市の一面に滞在する機会があり、そこで「ガウリ」（女になりたい男）とか「トンボイ」（男になりたい女）と呼ばれる青少年に関するデータを得る機会があった。本論では、そのデータを基に、近隣のサモアやトンガ等のポリネシアで主に論じられてきた従来のオセアニアの「第三の性」の諸説に対して、私見を提示してみたい、

2. フィジーの「第三の性」

フィジーは言語的・文化的にポリネシアと共通性があるが、地理的・人種的にはメラネシアに分類されている。しかも、従来、フィジーに関する報告は、きわめて少なかった。ホワイトの論文が、知りうる限り唯一のまとまった記述である⁽⁶⁾。ホワイトの調査地も、後に記す筆者の調査地と同じスヴァ市内であり、比較のためにもその要点を整理しておくことにしたい。ホワイトが調査したのは、全校700人を超える生徒の通う、スヴァ市内の比較的規模の大きなセカンダリー・スクールである。そのうち70%が先住フィジー人で、近辺の労働者階級の子弟が通っている。

ホワイトが注目したことの一つは、生徒間の役割行動である。1830年頃から布教を開始したメソジスト教会が、単婚世帯と女性の家事労働の理念を強化させようとしたが、実際には、それ以前から家庭内での男性の仕事（陸の仕事）と女性の仕事（家事と海の仕事）の性別役割分業の理念は存在していた。ジェンダー差が明確になるのは思春期段階であるが、比較的早くから、その区別は家庭で社会化される。学校では、女性徒が教室の掃除をするのに対し、男子生徒は教室でタッチ遊びをしたり戸外でラグビーをしたりすることが、よくある。仕事場でも学校でも、同性同士で集まる傾向がある。男女が友達になることは、ほとんどない。

ホワイトのその報告で注目されるのは、第三の性に相当する言葉がワンドゥア（*wadua*）であり、それがオーストラリアの影響で *poofter*（女々しい男性の意味）とか *point five*（「半分男性、半分女性」の意味で両性の中間を表し、それほど深刻な意味はない）という英語で呼ばれること

があることである。つまり、ワンドゥアをホモと同義に解釈しているということは、ワンドゥアにもセクシュアルな意味が込められていることを示唆する。ワンドゥアは伝統的にはコミュニティに受け入れられてきたが、外国のゲイ人権運動の影響でフィジーにもそれが広がり、それを政治的に抑圧しようという動きも生じたという。それも、ワンドゥアとホモを同一視する傾向の表れのひとつといえるだろう。要するに、フィジーにも、先にポリネシアの特徴として挙げた「境界の性」の存在を確認できる。

もう一つ、注目しておきたいのは、理想とされる職業との関係である。ホワイトは、セカンダリー・スクールで観察した2名の少年の事例を記している。まず、K（生物学的な性は男性）は、男性の間でありながら女性として育てられた。また、先住フィジー人でありながら、インド系の少年と親しく、インド系の少年にアイデンティティをもつ。もう1人のJ（生物学的な性は男性）は、女性の方にアイデンティティを感じ、学校では女性仲間に加わり、男性とは実質的な交際がなかった。家庭では家事育児を手伝う。また、外国語である英語にアイデンティティを感じている。女性仲間のなかでいじめにあうことはないが、全体に好ましいとはみなされておらず、教師の役割は2人を「本当の少年」に戻すことだと述べている。このような少年は、卒業後、接待業などの女性的とされる仕事に就く例が多いという。

以上のようなホワイトの報告を、他地域にどれほど一般化できるかについては未調査であるが、それが突然現れた現象ではなく、伝統的に、多かれ少なかれ広く認知されてきたことは確かである。筆者は、中部諸島のほぼ中央にあるバティキ島に滞在していたとき、中部諸島州（ロマイヴィティ）の州都であるオバラウ島のレヴカに、3人の「女になりたい男」（*vakasalewalewa*）と「男になりたい女」（*viaviatagane*）がいると聞いたことがある。そのうち2人が「女になりたい男」で事務職に就いており、もう一人は「男になりたい女」で、戦士をしているという。バティキ島内にも同様の「男性」がいたが、詳しいデータを得る機会が得られないままであった。インフォーマントはそれを「生まれつきの性向」と述べていたし、その呼称そのものに異性に「なりたい」（*viavia*）という意味（*vakasama*）の意味があり、当時は、男性と女性の生物学的カテゴリーから「逸脱」した人ほどの意味に考えていた。

しかし、スヴァで入手したデータは、その予想を裏切るものであった。筆者が注目したいのは、冒頭でまとめたポリネシアの国々との文化的特徴の共通性である。ホワイが報告するフィジーのワンドゥアは、「ワ」（生命力を一方から他方へ伝える紐や船のような媒体の意味）と「ドゥア」（数字の1）の合成語であり、そこには両側（男性と女性）を結んで1つに統合する意味がある。だとすると、そこに両性具有的な意味が込められていることになる。

また、先にポリネシアの「第三の性」の特徴として挙げた特徴は、概してフィジーにも当てはまる。トンガを調査した山路勝彦は、そこに働きにきていたフィジー出身の「女になりたい男」について、次のようなインフォーマントの発言を記録している⁽⁷⁾。

①フィジーのそれはトンガと同じ。②その「男性」（ファカレイティと呼ばれる男）は4人兄弟と2人の妹の末っ子で、母親から女として育てられ、女の子ともよく遊び、家事を手伝

った。「彼」は姉妹と共に寝ても、姉妹の食器を使ってもよかった。③その「男性」は自身を女として意識するようになり、「女との結婚は考えられない」と語った。

1人のインフォーマントからの情報なので、どれだけフィジー全体に適用できるかは不確かであるが、そのインフォーマント自身がトンガとの共通性を経験的に自覚していることから、ある程度の類似性の存在は確認できるだろう。サモアやトンガについては、後に改めて言及することにして、次に、筆者がスヴァ市内の一画で収集したデータから、フィジーの「第三の性」の特徴を説明しておきたい。

3. スヴァ市のガウリ（女になりたい少年）とトンボイ（男になりたい少女）

筆者が滞在したスヴァ市の一画にある N 行政区の伝統村は、レワ川上流からの移民が、1800 年頃に移住して開拓したと伝えられる。後に人口が増加すると、W 村にあった 4 つの父系氏族集団が、徐々に別個の村に分かれて住むようになったと伝えられる。現在の N 行政区は、その地に最初に定住した W 村と、その村から後に分かれて近隣に住む血縁的に結ばれた 3 村、及びスヴァの中心街への通勤・通学等の便から、比較的最近になって他地域より移住してきた 7 つの新村からなる（新村の居住者はその 4 つの伝統村の所有地の周辺部に住むが、出身地はラウ諸島、カンダヴ島、中部諸島などの離島出身者が主である）。N 行政区は、W 伝統村の所有地と実質的に範囲が重なる。

その行政区の人口は 1500 人ほどで、伝統的村落の住民人口は 1300 人ほどと推定される。W 地区では、スヴァ市内で職を得て働いている人々も多いが、伝統村では農業と漁業を営む人が多い。ただし、スヴァの中心地が湾を挟んで対岸に見え、ボートで行くと「煙草を一本吸う距離」といわれるほど近いので、農業よりはむしろ、海鼠・蛸・ウニなどの海産物をスヴァのマーケットに出荷して生計を立てている人が多い。筆者が訪れたことのあるフィジーの他の地域よりは、男性が農業、女性が海（川）の仕事という伝統的な性別役割分業が明確でなく、男女とも海で働くことが多い。いわば都市近郊的で、人口動態も相対的に大きい。

この地区には、先住フィジー系とインド系の 2 つの小学校があるが、後者の場合にも、先住フィジー系の子供の数のほうが圧倒的に多い。ただし、とくに後者の小学校では、先住フィジー系、インド系、サモア系などの混在する多民族的な構成である。これは、近くにあるニュータウンから、スクールバスで通学する児童が多いことにもよる。しかし、いずれの小学校にもガウリ（*gauri*：女性になりたい少年）とトンボイ（*toboi*：男性になりたい少女）と呼ばれる子供が、しばしばいる。ガウリとトンボイという呼称は、そこに筆者が滞在するまで、文献で読んだこともなかったし、フィジーの他の地域で聞いたこともなかった。それがどの程度フィジー全体に周知の言葉なのか、あるいはいつ頃からできた言葉なのかについての詳細は不明である。ガウリとトンボイが英語の *girl* と *boy*（*tomboy* おてんば娘）からの借用語であることは明らかであるが、ガウリにはタンガラ（*taqara*）、トンボイにはブネネ（*bunene*）という別のフィジー語もあると

いうから、それが古くから存在していた可能性が高い。

いずれにせよ、その分類が、先述の離島の「女になりたい男」と「男になりたい女」の意味に、それぞれ対応していることは明らかである。また、この地域でも、ホワイトが報告した point five (中間の性) という呼称も使われていた。もちろん、この地でも、そのような男女を「男になりたい女」とか「女になりたい男」と呼ぶことがある。ガウリの特徴は、肉体は男性だが、口紅や化粧をしたり、女性的な声で話したりするだけでなく、料理・洗濯・掃除・女性の服装と髪型を好み、女性仲間に加わるような女性的行動をとることである。逆に、トンボイは、肉体的には女性だが、ラグビー・農業・ココナッツ採り・男の子供の遊びなどを好み、男性仲間に加わり、男性的な行動を好む。

筆者が N 地区の伝統村で聞いたガウリとトンボイに関するデータを集約すると、表 1 のようになる。信頼のおけるインフォーマントであるとはいえ、口にするのが難しい話題でもあり、また、その判断には主観を伴いやすいので見落している例もありうるから、(間違いではないにしても) 完全なリストと考えることはできないが、傾向性を確認することはできるだろう。実際、ある少女は、「本来、ガウリは(男の仕事である)農業はしない」から、農業をしているガウリは「本当の」ガウリではないと述べている。しかし、表 1 を見ると、農業を主にしているガウリもある。それはガウリ／トンボイについて、現地の人々の見方に揺らぎがあることを示している。これをどのように考えたらよいのだろうか。

一つの解釈は、ガウリとトンボイには重度に差があり、単に行動のレベルで判断される軽度のガウリ／トンボイと、心理的・社会的に生涯続く重度のガウリ／トンボイとがあると見ることである。事実、彼らは重度の高い「本当のガウリ」(*gauri dina*) と「本当のトンボイ」(*toboi*)

表 1 W 地区の「第三の性」

ガウリ (女になりたい男)				トンボイ (男になりたい女)			
No	年齢	職業	重度	No	年齢	職業	重度
①	9	小学生		①	14	生徒	
②	11	在宅		②	14	生徒	
③	13	在宅		③	14	生徒	
④	15	農業	○	④	17	学生	
⑤	17	学生		⑤	18	学生	
⑥	18	学生		⑥	18	学生	
⑦	19	農業		⑦	18	在宅	
⑧	20	在宅	○	⑧	19	在宅	
⑨	20	学生		⑨	19	在宅	
⑩	21	農業	○	⑩	19	学生	
⑪	21	学生	○	⑪	19	学生	
⑫	23	農業	○	⑫	20	学生	○
⑬	23	床屋	○	⑬	21	学生	○
⑭	25	床屋	○	⑭	23	学生	○
⑮	26	床屋	○	⑮	27	専門学校生	○

dina) を、一時的で軽いガウリ／トンボイから区別している。表1に示したように、重度が高いとインフォーマントが判断したガウリとトンボイは20歳以上に多く、特に23歳以上のガウリの場合、農業をしているガウリが4名のうちの1名いるものの、他の3名は女性の職業とされる理髪(美容)業に就いている。それに対して、トンボイの場合、14歳から27歳までであるが、18歳と19歳の3名を除き、通学中の学生・生徒・児童である。

ポリネシアの諸事例に比べると、「女になりたい男」だけでなく、「男になりたい女」(トンボイ)の存在が目立つ。その点で、フィジーの事例は、インドネシアと共通点があるといえる⁽⁸⁾。若者たちの間では、そのペアが誰と誰であるか、よく知られている。重度が高いガウリかトンボイのほとんどが、別のガウリかトンボイと性的パートナーを持つという(ただし表中には、あえてその具体的関係は記さなかった)。

インフォーマントの青年によると、ガウリ同士の同性愛的ペアはあるが、トンボイ同士のそれはほとんどない。要するに、肉体的に女性であるトンボイの方が、たとえトンボイ(男になりたい女)を自称している期間でも、同性愛的な行動はとらない傾向があるということである。そのため、結果的に異性の組み合わせが多いということになる。

また、トンボイには、比較的若い時期にトンボイを止めて「女性」に復帰する傾向もある。表1で確認できるように、重症とされるトンボイは20歳以上に多いが、その場合でも、全員、学業に就いているし、28歳以上のトンボイは知られていない。同様の傾向はガウリにもある。

ただし、表には示されていないが、30歳以上のガウリ／トンボイが全くいないわけではない。独身のガウリがスヴァの市街地に2名住むことが知られている。同性結婚が法的に禁じられていることもあり、少なくとも表面上は、結婚しないで一生「独身」で過ごす。このような人々は、特にヴァカンドゥア(vakadua)と呼ばれる。インフォーマントによると、そのような「死ぬまでガウリ」の例は、ごく稀である。

筆者の調査地では、同じスヴァ市内でありながら、先にホワイトが報告したワンドゥアという言葉は聞かれなかった。しかし、それがヴァカンドゥアと同じ意味であることに注意を促しておきたい。ヴァカは、ちょうど日本語で大きい意味の「デカイ」を「バカデカイ」と表現するように、ドゥア(dua: 1の意味)を強調する語頭にすぎない。したがって、ヴァカンドゥアは、男性性と女性性が1つに統合された人格の意味である。特にそれは、特別に重度の高いガウリ(gauri vakadua)ないしトンボイ(toboi vakadua)を指し、すでに障害にも見える段階といえる。

筆者のよく知るインド系小学校の先住フィジー系の女性教師は、時々クラスに「男の子が突然、女の子のような声を出すことがある」が、「女の子になりたい男の子(viaviayalewa)がなぜできるのかよくわかりません。おそらく生まれつきのものでしょう」と述べた。クラスでいじめにあうこともあるが、日常生活で差別されているようには見えない。また、ガウリやトンボイに分類される子供でも(女性なら)ボーイッシュという程度のトンボイも含まれる。

筆者のよく知る14歳の娘(養女として育てられ、調査当時、小学校最終学年の8年生であった)は、ふつうの娘がする長髪を嫌って、短髪にしている明るい性格の女の子で、トンボイに分

類されている。そのことは自身も自覚していて、家では親の家事も農作業も手伝う。ラグビーなどの男子の遊びが好きで、友達も男性5人と女性2人だという。「女の子はゴシップが多いけど、男の子は気性がさっぱりしていて良い (*yalo vinaka*)」と筆者に語った。将来、男性の仕事とみなされているパイロットになりたいが、なれなければふつうの「女性」に戻り、女性の職業に就きたいという。

4. 成長のプロセスと人生の選択

(1) 子供の 카테고리と人生の選択

それでは、なぜ、10代と20代でガウリ／トンボーイがほぼいなくなり、30歳前までには本来の性に「復帰」してしまうのだろうか。ここで、筆者のフィジーでの調査経験を踏まえ、フィジーの「第三の性」の意味を、いくつか考察してみよう。特に、子供の成長過程に関する現地の人々の理解と、個人の人格形成の固有の認識の仕方に注目したい。

まず、フィジーの性差カテゴリーは、ポリネシアの多くの諸社会と同様、伝統的には、性別役割分業が明確であった。しかし、先述のように、スヴァの筆者の調査地では、男性の陸の仕事と女性の海(水)の仕事の分業の理念は存在するが、現実には夫婦でウニなどの海産物を市場に出荷するような、夫婦が協力して働く光景を目にした。

それでは、伝統的な性別役割分業の明確な社会では、「子供」(*gone*)はどのように位置づけられてきたのだろうか。確かに、子供は名称のうえで、女の子(*gone yalewa*)と男の子(*gone tagane*)に区別される。しかし、「子供」という言葉がどちらにも含まれていることに注目したい。つまり、ちょうど日本語で男の子と女の子が共に「子」であるように、フィジー人の言葉でも、男女とも子供は成人からカテゴリー的に区別されている。また、「子供」には、そのほかにも相当に多義的な意味がある。

まず、胎児は、形が明確になる5ヶ月目から「子供」と呼ばれるようになる。また、生まれてから4歳までは「小さい子供」になり、5歳から13歳くらいまでの「大きい子供」から区別される。「大きい子供」の期間内に、少女は初潮祝いを、少年は割礼を行う。さらに、成人しても、未婚(独身)の間は一人前とみなされず、「子供」とされる。未婚の男性は、コミュニティの政治集会などに出席することも、原則としてできない。因みに、フィジーの人生段階の区分では、10年が単位となるので、幼年期(0-10歳)と青年期(11歳-30歳)が、社会的意味での「子供」に分類され、たいてい30歳までには結婚する⁽⁹⁾。逆に、30歳前の独身であっても、恋人との間に子供ができると、その子供の「父」(*tata ni gone*)または「母」(*tina na gone*)と呼ばれるようになり、もはや「子供」としては扱われなくなる(未婚でそのように呼ばれるのは恥とされている)。要するに、結婚して子供を持つことが、大人の条件であり、たいてい30歳までにはそれを達成する。

子供は、家族内の役割からも規定される。それは、父と母から「血」(*dra*)を受け継ぐ両属的

な存在であり、両親の使い走りをして、「下」から両親と年長の家族を支える役割をもつとされる。その「子供」に子供ができると、テクニミ的に「父」とか「母」と呼ばれるようになる。他方で、ちょうど神が夫婦を結ぶように、子供は天と結びつく神聖な存在とみなされ、「上」から夫婦を支える存在とも考えられている（実際、「子供 *gone*」という言葉は、英語の *sir* のような、他者に対する尊称としても使用される）。要するに、子供は、上と下の両側から両親をつなぐ存在とされているわけである。

表1を見ると、30歳までにはガウリもトンボイも消滅しており、それが理念的な人生段階の区分にほぼ対応している。要するに、フィジー人の人生段階意識では、未婚で職業的に自立していない理念的なモラトリアム期が30歳までであるが、それに合わせるかのように、ガウリもトンボイもいなくなると推察できる。言い換えれば、20歳頃（フィジーの法律上の成人は21歳）から、徐々に、ガウリやトンボイであることを清算し始めると考えられる。

20歳前後が青年期の一つの区切りであるということは、スヴァでも、あるインフォーマントの言葉で言えば、「19歳くらいまでは未熟」とされていることから分かる。伝統的な人生段階では、それは独身期の中間点である。ボーイッシュな服装や頭髪をしていた娘も、この頃から短髪を止めて長髪に変え、自身にふさわしい職業ないし結婚相手を定め、女性として生きる道を模索するといわれる。また、表1でも確認できるが、30歳くらいまでガウリとトンボイのままの事例もあるが、それは重度が高いとみなされている。ここから、成人の男性と女性の社会的役割の明確な社会における、そのどちらとも決めかねる人生段階と、ガウリとトンボイを解釈することができるだろう。

(2) 人格の未分化と統合

しかし、単に若い世代の性の選択というだけの問題にとどまらず、もともと「子供」そのものに社会・文化・心理的な「未分化」の意味があることに注目しておきたい。これは、独立した身体をもつ「個」の地位と役割を当然と見る西洋的な人格 (*personhood*) の概念とは、大きく異なる。例えば、英語では、「個人」を *individual* というが、それは語源的には「*in* - 〈否定〉 + *dividu* 〈分割〉 + *-al* 〈性質〉」の意味で、それ以上「分離できない・不可分な性質」のことである。ところが、フィジーでは、少なくとも概念的には、個人は個別の身体を持つと同時に、他者（あるいは複数）の身体との統合体にもなりうる。言い換えれば、フィジーにも、複数の個人が、「夫婦一体」という日本語的表現で表されるような、夫婦（男女）が別個の身体と人格をもつと同時に一体ともみなされうるような見方があることを意味する。

フィジー人自身が、しばしば筆者に語ったように、夫婦2人は、同じ「家」に共に暮らすので一体である。つまり、夫婦は身体を異にするが、2人の住む家を外側から見れば1つである。「1は多であり、多は1である」。同様の論理は、1人の人格にも当てはまる。身体は生命の入る1つの「家」ないし「箱」とみなされるが、その体内に宿る思考（男性性）と感情（女性性）を外から見れば1つである。その2つは（夫婦のように）対立することがある。その状態を、フィジ

一語でロマロマルア (*lomalomarua*) という。これを文字通り翻訳すれば、「内側」(*loma*) が「2つ」(*rua*) の意味で、「体内の2つの心が葛藤している」状態をさす。要するに、それは心がまとまらなくて決断できない「未決定」の意味になる。

繰り返して言えば、「子供」という人生段階は、職業も結婚も性差も「未決定」で不安定な段階であり、男性か女性かが完全には決断できていない世代と考えられる。それは、明らかに、結婚後の明確な性差と性別役割分業観とは対照的である。彼らの言い方に従えば、子供は（大人の）「形 (*tovo*) が明確ではない」段階である。ガウリやトンボイは、まだ「形」が定かでなく、社会的に未分化な状態だという意味をそれは表している⁽¹⁰⁾。

ここで「形」と翻訳したトヴォという言葉には、伝統的な行動や慣習の意味もあることに注目したい。大人としての行動の形は明確で、思考や行動が決められているとされる。フィジー人の思考では、トヴォは神の定めた形であり、動かさない伝統的秩序である。他方、「子供」は、性徴は明確であっても、まだ完全にはどちらの性とも決め難い段階とされる。それゆえ、男性とも女性ともつかない行動をとる「子供」がいたとしても、逸脱的とはみなされるが、伝統的な子供観と大きく矛盾するものではないと考えられる。

5. 子供の成長と両性の統合化

ここで、本論の冒頭でまとめたポリネシアの「第三の性」の特徴に戻ってみよう。上述の結論を繰り返せば、フィジーの事例から見てきたのは、男性と女性の区別と役割分業の明確な社会であるゆえに、子供のトランスジェンダー的行動が、どちらかの性とも決めかねる「子供」の心理的揺らぎの状態に関連があることである。逆に、その「子供」のトランスジェンダー的な行動は、自我の葛藤の表れと解釈することができる。

そこからさらに敷衍して考察を進めるなら、心の中 (*loma*) にある2つの心が、未分化のまま1人の人格に統合されたのが、重度の高いガウリ（身体器官は男性）とトンボイ（身体器官は女性）と考えることができる。しかし、表1に示されているように、大部分の迷えるガウリとトンボイも（本人が自覚的かどうかは別にして）、遅くとも30歳頃までには結婚し、心身ともに「男性」か「女性」（「父」ないし「母」）の性別役割分業の明確な地位と役割体系の中に組み込まれる。ガウリもトンボイも、結婚を模索する点では、ふつうの男女と大きな差は認められない。次に示す事例は、それをよく示している。

筆者の知るA君（当時20歳）は、ガウリでもトンボイでもない、農業を営むふつうの青年である。彼は、ガウリともトンボイとも、恋人として交際したことがある。2歳年下の恋人のTはトンボイであったが、そのTも別のトンボイと交際があった。Aは、Tと結婚の約束をしたのだが、婚約した後、同時に交際していた別の1歳年上の娘Wが、妊娠していることがわかった。AはWにTと婚約したことを告げたが、Tはこの件についてまだ知らない。Aは、まもなくTと挙式する予定であるが、Wとの関係が知れてTが結婚を拒むようなら、Wと結婚する

つもりだという⁽¹¹⁾。

この場合、トンボイの T も、結婚すると妻・嫁・母としての家庭と労働の性別役割の、より明確な社会へと組み込まれて行動するようになるはずである。「結婚後はガウリ／トンボイであったことを忘れるのがふつう」と述べた 1 人のインフォーマントの発言が、その筆者の推測を裏付けている。他方、妊娠したが結婚はしなかった（あるいは結婚できなかった）女性の多くは、そこを去って親戚に身を寄せたり、どこかで働きながら子供を育てたり、子供を養子に出して働いたりする。実際、筆者は、そうした事例を、いくつも見聞している。

結婚相手の選択に関する通常の男女とガウリ／トンボイとの境界の曖昧さは、兄弟と姉妹、オジ・オバと甥・姪、男性の仕事と女性の仕事のような、行動のタブーを伴う明確な異性関係とは対照的である。例えば、伝統的には、兄弟と姉妹は共食や会話をすることさえタブーとされた。逆に、夫婦、交叉イトコ、友人のような親しい関係は「一体」とされる。このように、特定の親族関係では厳しい忌避の行動を要求されるが、逆に「友好関係」とされる関係では、同性でも親密な男女関係にも似た関係となる。2 つが 1 つの論理は、先に、同じ家に住む夫と妻の例で紹介した通りである。

その友好関係は、フィジー語でセマタ・ヴァタ (*semata vata* ; 対面して顔・目を結ぶ意味) というが、夫婦関係のような特別親しい家族や親族・友人・集団関係は、略して単にセマ (*sema*) と呼ばれる⁽¹²⁾。この意味での友好関係は、同性関係のみならず、氏族間、あるいは伝承に基づいて決められている島間の親族的つながりにおいても存在する。

同様のセマのイメージは、フィジー人の自己認識 (self) にも見られる。それは、先述の「未決定」に相当するフィジー語のロマロマルアに、よく示されている。インフォーマントの説明によると、ロマロマルアとは、1 人の体内に「男性性と女性性」の 2 つの心 (*toma*) が同居し、それが葛藤している状態である。他方、その 2 つの心は、1 つに統合されてセマにもなる。別様に言えば、体内の 2 つの心は、その両者を包み込んで統合する第 3 の力 (つまり、体内の 2 つの心を上から包み込んでまとめる頭の力) でもって、1 つに統合されている。

その認識と論理は、次節で詳述するように、フィジーの生活世界の全てに存在する。例えば、陸 (男性性) と海 (女性性) を天の神が上から支えて統合するように、夫婦は 1 つ家に、氏族の男女は氏族の長に、村の男女は首長によって、1 つに統合される。ある男性が筆者に語ったように、フィジーでは「すべてのものが 1 (*dua*) に行き着く」。その 1 の数字こそセマである。

6. 媒介者と第 3 の力

それでは、男性側と女性側を結びつけて上から統合する第 3 の力の論理が、「第三の性」とどのような関連があるのだろうか。次に、それをモデル化することで、もう少しその論理を追ってみよう。

まず図 1 の左側の図 (1) を参照されたい。その図の M は、屋根の頂部 (棟) のような、両

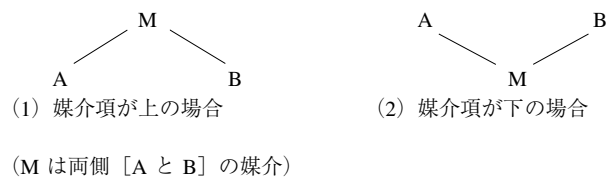


図1 第3の力の認識モデル

側を上から統合する力を表している。家屋の棟はフィジー語で「夫婦」と名付けられていて、屋根の両側を1つにまとめ、全体のバランスをとる中心点である。それは夫婦の支え合いと統合（セマ）の意味に重なる。要するに、棟は、屋根の両側から集まる力を上からまとめて支え、逆に家屋の両側から集まる力を媒介して統合する第三者的な力である。

人間関係の場合には、フィジー語のランベ（*rabe*；「跳ねる」意味もある）がその例である。ランベは、「両側の生命力を移動させる力をもつ人」とされ、人と人を結ぶ媒介的な社会的役割をもつ。例えば、首長に訪問者があると、取り次ぎ役をするマタニヴァヌア（メッセンジャーの意味）は、ある種のランベである。マタニヴァヌアは、地位こそ首長より低い、首長と訪問者との間を媒介する役割をもつ。図1の(2)に示したように、カヴァの儀式では、マタニヴァヌアは首長（図のA）の次に杯を受け取って飲むが、それは副首長やゲストのような首長の次の地位の人（図(2)のB）を媒介し、カヴァの生命力と首長の聖なる力（マナ）を移動させる役割をもつ。この場合、マタニヴァヌア（図のM）は、両側を下からまとめて支える媒介となる。

住民が説明したもう1つの例を付け加えてみよう。開いた傘の中に男女2人が入っている様子（相合傘）を想像していただきたい。その傘の頂点（図1の(1)のMに相当）が、その男女（図1の(1)のAとBに相当）を結ぶランベである。その頂点のMは、先に挙げた屋根の棟のように、天の側から両側を合わせて結び、2人を媒介する第3の力に相当する。つまり、天の側にある傘の頂点は、その内側の男性（陸側）と女性（海側）を結ぶ第3の力（神）に対応する。

図1の両側を統合する媒介のイメージを、1人の人格のイメージに置き換えることも充分可能である。実際、フィジー人自身が「頭」を、身体の内側を両側から包み込んで上から支える中心点と考えている。先に説明したように、体内の2つの心の葛藤（未決定）を統合（決定）するのは、「頭」とされている。フィジーの第3の力と身体観、及び自己認識との共通性から、「第三の性」（ガウリ／トンボイ）を、同一の認識の一部と考えたとしても、論理的な飛躍にはならないだろう。

ここで、フィジーのガウリ／トンボイが、ワンドゥアとかヴァカンドゥアとも呼ばれていたことを想起してみよう。ワンドゥアの「ワ」には、カヌー（*waa*）が人の命や荷物を、血管（*waa*）が血液を運び、結んだ紐（*wa*）が両側を1つに統合するように、生命力を移動させたり統合させたりする力に通じる意味がある。より抽象的には、両側（ないし複数のモノ）を統合する結節点は、「ドゥア」（1の意味）という言葉に端的に示されるように、数字の1に収斂される。そこ

から考えると、フィジー人のそれは、性転換者（トランスジェンダー）というよりは、むしろ「両性が1つに統合された性」（両性具有）に近いといえるだろう。くり返せば、フィジー人のガウリとトンボイも、そうした両性具有性・統合性・媒介性の認識と無関係ではない。

本論の最初で述べた、ファファフィネやファカレイティといった「第三の性」の特徴は、概してフィジーにも当てはまる。また、筆者が先に検討した「第三の性」の媒介者としての役割は、タヒチのマフーの「女写し」（男女間の不平不満をそれとなく相手に伝える意味）⁽¹²⁾という言葉に端的に示されるように、ポリネシアでも顕著な特徴の1つである。

トンガでも、ベスニエが、ファカレイティを「媒介者」（go-between）と翻訳している⁽¹³⁾。同様にマゲオも、サモアのファファフィネが恋の仲立ちをすると述べるとともに⁽¹⁴⁾、フィジーのランベにも相当すると考えられるソア（*soa*）を「仲介者」（go-between）と呼んだ。マゲオの報告によると、ソアは誰かの代理をするパートナーであり、尊敬と支援の関係であるが、時には性的パートナーにもなりうる。ソアがホモセクシュアルに偶然なる場合もあり、むしろ少年はそうした同性愛的な経験をもつことを期待されているが、単なる遊びとみなされ、性交を学ぶ方法の一つと考えられている。

サモアのソアもファファフィネも、人間関係の媒介者という点から見れば、フィジーのランベによく似ており、両側を媒介する役割の文化的意味に共通点がある。しかも、「第三の性」の好みの職業が、天や神のイメージと結びつく職業に就く傾向があるという共通点がある⁽¹⁵⁾。筆者は、「第三の性」の職業選択におけるその傾向性は、陸と海に対する天の第3の力のイメージに連なるものと推察している。

同様のことは、近代化に伴い導入された多様な職業の増加とその選択についてもいえるだろう。現代のサモアのファファフィネについて論じたクリスチャンは、サービス業、接待業、ホテル・航空会社などの外国に関連する仕事とか、ダンサー、服飾関係、病院、教会などの仕事が多く、さらに、ストリート・ファファフィネやビジネス・ファファフィネのように、外国人と接触するファファフィネも増加したと報告している⁽¹⁶⁾。その職業の多くが天のイメージを喚起させる。

7. 結 語

本論の冒頭で述べたように、オセアニアの「第三の性」については、従来、生育環境説、病理説、境界の性説、社会的ストレス説などと呼ぶべき、多様な説が提示されてきた。それに対して本論では、フィジーのガウリ／トンボイなどと呼ばれる固有の範疇（仮に「第三の性」と呼んでおいた）の存在を認めながらも、それを遺伝的・生物学的要因か社会文化的要因のどちらかに帰一させる解釈を避けた。

実際、現地の人々自身が、生物学的性差と社会文化的性差の違いを、よく承知している。つまり、現地の人々も「第三の性」を必ずしも正常とは見ていない。フィジー人のガウリもトンボイ

も、あくまで「男になりたい女」または「女になりたい男」であって、男性と女性の区別が肉体的差異にあることを、充分承知している。そこに、現地の人々の理解の仕方が示されている。要するに、ガウリもトンボーも、性転換者というよりは、生物学的次元と社会文化的次元の双方が1つに統合された（未分化の）存在と考えてよい。

そのため本論では、子供の身体的成長と人格形成の過程と、それを取り巻く社会文化状況との認識的共通性、及びその動態のプロセスに注目した。その結果、第1に、それが「子供」から「大人」へと移行する成長過程におけるモラトリアム的な揺らぎの行動であり、未分化な状態から性分離の秩序の明確な大人社会に組み込まれるまでの自己形成過程における、現象の一部であることを明らかにした。そして第2に、その認識が広く浸透しているフィジー社会の文化的論理、つまり両側を媒介して統合する第3の力の認識にも通じる問題であると論じた。

それではなぜ、同じ言語・文化圏にありながら、離島には目立たなかった「第三の性」が、首都のスヴァで増幅したのだろうか。その大きな理由の一つは、都市化と産業化で職業が多様化し、その選択の幅が広がったことに求められると筆者は考えている。伝統的には非産業社会であったフィジーでは、土器やマットなど、地方ごとの生産の分業と地域間の交換システムは存在していたが、自身の職業と性役割の選択に迷うことは多くなかったと推測される。スヴァ市とその近郊でのトンボーやガウリの増加も、フィジーにおける男性的職業と女性的職業の選択の多様化や、結婚に至るまでの「子供」世代のモラトリアム的期間の増大と関係があると推察できる。しかし、他のオセアニア地域のみならずフィジー国内に関するデータさえ限られている現状では、そのより深い考察は、今後の研究の進展を俟たなくてはならない。

*本稿は、京都大学人間文化研究機構主催の「第2回現代インド人類学セミナー」での演題「フィジーよりみたオセアニアのサード・ジェンダー」（平成23年6月18日）の内容に、その後、同年8月～9月に実施したフィジー・スヴァ市での調査（園田学園女子大学在外研究員として滞在）のデータを加筆して、作成し直したものである。骨子に変更はないが、内容を大幅に改編したのが、本論の表題を「再論」とした理由である。インドとの比較の意味でご招待いただき、コメントをいただいた京都大学の田中雅一氏と関係者の方々に感謝申し上げたい。

文献

- (1) ミード、マーガレット 1928 (1976) 『サモアの思春期』（畑中幸子・山本真鳥訳）蒼樹書房。
- (2) Shore, B. 1981, *Sexuality and Gender in Samoa*. S. and H. Whitehead eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. New York: The Press Syndicate of the University of Cambridge.
- (3) Mageo, J. M., 1992, *Male Transvestism and Cultural Change in Samoa*. *American Ethnologist*, vol.19(3), pp.443-459.
- (4) Besnier, N., 2002, *Transgenderism, Locality, and The Miss Galaxy Beauty Pregnant in Tonga*. *American Ethnologist*, vol.29(3), pp.135-6. ベスニエをはじめとするトンガのトランスジェンダーの研究史については、山路勝彦（2011「トンガのファカレイティーポリネシアにおける「第三の性」」『関西学院大学社会学部紀要』第111号39-54頁）に詳しい。なお山路は、ベスニエの見解に反対して、トンガではファカレイティと男性（*tangata*）が名称的に区別され、別個のカテゴリーであることに注目し、それを「生物学的範疇」は男であるが社会的範疇は女である存在と捉えた。また、山路は同論文で、「ファカ

レイティは家庭環境や本人の性格により次第に形成される。母親が息子に家事をしつけ、次第に女性の役割を身につけ、女の子と遊んでいると女っぽくなる」というインフォーマントの見解を引いている（同 49 頁）。

- (5) Christian, Douglass D. St., 2001, *Elusive Fragments : Making Power, Property & Health in Samoa*. Durham : Caroline Academic Press.
- (6) White, Carmen W., 2005, *Fijian Males at the Crossroads of Gender and Ethnicity in a Fiji Secondary School*. *Ethnology*, vol.44(4), pp.313-316.
- (7) 山路勝彦 2011 前掲論文、40 頁。
- (8) インドネシアの南スラウェシのプギス語系民族の間にはチャラバイ（女の心を持つ「男性」）とともにチャラライ（男の心をもつ「女性」）のグループがあるという（伊藤真 2003「女の心をもつ〈かれら〉-インドネシアのチャラバイ」松園万亀雄編『性の文脈』くらしの文化人類学 4 雄山閣、他参照）。
- (9) スヴァでも、理念的に 5-13 歳を子供、14-29 歳を独身 (*corovou*)、30-69 歳を老人 (*qase*)、70 歳以上を長老 (*tukai*) に分類していた。
- (10) トヴォについては、詳細は省略するが、拙論 2009『生命観の社会人類学-フィジー人の身体・性差・ライフシステム』風響社、248-251 頁を参照された。
- (11) このような事例を見ると、フィジーが処女性を重視しない社会のように見えるが、必ずしもそうとはいえない。実際、ポリネシアの各地に見られる花嫁の処女性を確認する初夜儀礼が、フィジーにも存在した。少なくとも、筆者が 1990 年前後に滞在したところには、それを実行したという若者もいた。現在の状況は不明であるが、少なくとも当時は、そうした儀礼は、首長層の一部では現実のものであった（河合利光 1997「フィジーの儀礼過程-生命循環の形象認識をめぐる」『園田学園女子大学論文集』32 号、9-10 頁参照）。よく知られているように、思春期の男女の処女性の問題は、マーガレット・ミードの『サモアの思春期』をめぐる記述に対してフリーマンが批判した、いわゆる「ミード／フリーマン論争」の主要な争点であった（デレク・フリーマン『マーガレット・ミードとサモア』木村洋二訳、みすず書房、1995 年、原典 1983 年）。処女性に関して、フィジーにも同様の矛盾がある。
- (12) ロバートソンは、ハワイ、タヒチ、クック諸島に存在するマフーと呼ばれる「男性」について、儀礼的状況で両性具有 (*mixed gender*) になると報告した (Robertson, C. E., 1989, *The Mahu of Hawaii. Feminist Studies*, 15(2), pp.313-326)。棚橋訓 1999「ポリネシアでジェンダーについて考える-性現象をめぐる若干の提言」『社会学論叢』34 号、49 頁参照。
- (13) Besnier, N. 1994, *Polynesian Gender Liminality Through Time and Space*. In G. Herdt ed., *Third Sex, Third Gender*. New York : Zone Books. pp.135-6、参照。
- (14) Mageo, J. M. 1996 前掲書、p.225.
- (15) サモア研究者の報告 (Ferran, Sue, 2004, *Transsexuals, Fa'afafine, Fakaleiti and Marriage Law in the Pacific : Considerations for the Future*. *Journal of the Polynesian Society*, vol.113(2), pp.119-142、山本真鳥 2004「ジェンダーの境界域-ポリネシア社会の男の女性」山本真鳥編『性と文化』法政大学出版局、倉光ミナ子 2002「ファファフィネテラーを追っかけろ！-サモアのジェンダーと「衣」を巡る調査から」『日本オセアニア学会ニューズレター 74 号、1-9 頁）などを見ると、ファファフィネが、看護師、教師、ウェイター、ダンサー、服飾のような女性的とみなされる職業のほか、キリスト教会、病院、ツーリズム、ホテルでのサービス業を好む傾向を読み取ることができる。
- (16) クリスマンは、西欧人と接触し始めた初期には、ファファフィネに関する報告がほとんどなかったが、ちょうど最近、外国人の客引きをするストリート・ファファフィネやビジネス・ファファフィネのような新しいタイプのファファフィネが出現したように、ファファフィネは外国の影響で増加し始めたと考えている (Christian, Douglass D. St., 2001, 前掲書。pp.32-33, 198-201.)

[かわい としみつ 文化人類学]