

セクシュアリティと女性の身体からみる マレーシアにおける「女性器切除」

井口由布*, アブドゥル・ラシド**

“Female Genital Mutilation” in Malaysia from the Viewpoint of Sexuality and the Female Body

IGUCHI Yufu* and Abdul RASHID**

Abstract

This study situates “female genital mutilation (FGM)” in Malaysia in the politics of the female body and sexuality in post-colonial societies.¹⁾ There has been a global dispute over “FGM,” centering on the opposition between human rights and the protection of local culture. In order to overcome the deadlock, in the 1990s several studies started to view the dispute as the politics of discourse in the Foucaultian sense. Some of them argued that the female body was restructured as an object of reproductive health in the system of state medicine. Considering the studies mentioned above, this paper argues how the discourses on “FGM” (either in favor or against) promote the domination of the female body and sexuality in Malaysia. This study shows that the medical scientific perspective was predominant in religious as well as academic discourses. This might indicate the medical control of sexuality and the female body through the construction of discourses concerning “FGM” in Malaysia. In contrast to the religious and academic discourses, rural people in Malaysia view “FGM” as an unconscious practice deeply embedded in their communities. They do not know about the existence of the practice in African countries. This shows that there is a huge gap between academic discourses and local discourses on “FGM” in Malaysia.

Keywords: “female genital mutilation,” female circumcision, Malaysia, female body, sexuality, gender, medical science

キーワード：女性器切除, 女子割礼, マレーシア, 女性の身体, セクシュアリティ, ジェンダー, 医学

* 立命館アジア太平洋大学アジア太平洋学部：College of Asia Pacific Studies, Ritsumeikan Asia Pacific University, 1-1 Jumonjibaru, Beppu, Oita 874-8577 Japan
e-mail: yufuig@apu.ac.jp

** RCSI & UCD Malaysia Campus; 4 Jalan Sepoy Lines, 10450 George Town, Penang, Malaysia
DOI: 10.20495/tak.57.2_166

1) In this paper “FGM” is placed within parentheses since the category of “FGM” is not self-evident; the authors try to consider how the category of “FGM” was formed.

はじめに

「女性器切除はマレーシアにおける文化的な義務なのか」

これまでマレーシア国内ではほとんど語られることのなかったマレーシアにおける「女性器切除 female genital mutilation: FGM」実践が、2018年11月のなかばに突如として国内「問題」となった。

スーダンの陰部封鎖の苛烈さに代表される「FGM」は、1995年の北京女性会議以来女性への人権侵害として世界に知れ渡った。だが、この「FGM」が東南アジアの優等生ともいわれるマレーシアにおいて、多くのマレー人女性のあいだで実践されていることを知る人は少ない。マレー人でなければ、当のマレーシア人でさえもこのような実践が国内でポピュラーであることを知らない。²⁾

そのような「FGM」実践が「問題」となったきっかけは、国連の会合においてマレーシア代表団が「いい加減で紛らわしい発言」をしたことにたいして、マレーシア国家人権委員会 The National Human Rights Commission が批判をしたことにある。新聞が伝えるところでは、2018年11月9日にスイスのジュネーブで行われた国際連合人権理事会 United Nation Human Rights Council の普遍的・定期的レビュー Universal Periodic Review において、マレーシアの代表団が、「女性器切除 female genital mutilation: FGM」はマレーシアの「文化的な義務」であると発言したという。³⁾ 代表団がこのような発言をした背景には、2018年2月20日に行われた女子差別撤廃条約第69回委員会において、メンバーであるムスリム諸国がマレーシアを、「FGM」の実践を許していると厳しく批判したことがある。⁴⁾ 11月9日におけるマレーシア代表団の発言は、2

2) マレーシアは多民族社会であり、マジョリティであるマレー人が全体の55%ほどを占めている。マレー人は憲法上ムスリムであることが規定されている。ほかには中国系住民が24%、インド系住民が8%である。サレハ・カリドの調査では、調査に参加したムスリムでないマレーシア人女性の63%は、マレーシアにおける「FGM」の存在を知らなかった [Salleha *et al.* 2017: 16]。

3) “Suhakam calls out DPM’s ministry for ‘misleading’ response to UN on female circumcision,” *Malay Mail*, 14 November 2018 (最終アクセス2019年11月13日)。 https://www.malaymail.com/s/1693213/suhakam-calls-out-dpms-ministry-for-misleading-response-to-un-on-female-cir?utm_source=izooto&utm_medium=push_notification&utm_campaign=browser_push&utm_content=&utm_term=

“Suhakam slams Putrajaya: Female genital mutilation not Malaysian culture,” *Star Online*, 14 November 2018 (最終アクセス2019年11月13日)。 <https://www.thestar.com.my/news/nation/2018/11/14/suhakam-takes-womens-ministry-to-task-over-female-circumcision-statement/#IV6qdVWTaup4TkKt.99>

外務省のホームページによると、国際連合人権理事会は、人権分野への対処能力強化を目的として、2006年3月に採択された総会決議に基づき、これまでの人権委員会に替えて同年6月に創設された。その後、人権理事会は制度構築を1年かけて行い2007年6月に制度構築の合意テキストが採択され、「UPR (普遍的・定期的レビュー)」制度が具体化された。2008年4月より審査が実施されている。 https://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/jinken_r/upr_gai.html (最終アクセス2019年11月13日)

4) “Malaysia urged to abolish female genital mutilation,” *Star Online*, February 22, 2018 (最終アクセス2019年11月13日)。 <https://www.thestar.com.my/news/nation/2018/02/22/malaysia-urged-to-abolish-female-genital-mutilation/>

月におけるムスリム諸国からの批判への自己弁護であった。だがこれにたいしてマレーシア国家人権委員会の委員長であるラザリ・イスマイル Razali Ismail は「女性・家族・共同体開発省がFGMをマレーシアの文化であるとの立場を表明したことは、女性の権利におけるマレーシアの国際的な立場を潜在的に損ねる恐れがある」と危機感を表明した。ラザリの発言の直後、副首相であり女性・家族・共同体開発省の大臣でもあるワン・アジザ Wan Azizah は、マレーシアで行われている実践が「文化的なものである」との政府の立場を支持しつつ、これがアフリカで行われている切除ではないと述べた。新聞記事では直接引用にはしていなかったが、ワン・アジザはマレーシアにおける実践を「FGM」ではなく「女子割礼 female circumcision」と言及していた。それはマレーシアにおける実践をアフリカにおけるものと差異化しようというワン・アジザ（さらにはこれを報じた新聞）による意思の表れであろう。ただし、彼女は続けて「もし、これがなんらの利益ももたらさないものであるなら、私たちは何かを講じなければならぬ」とつけくわえている。⁵⁾ 国家人権委員会と政府のあいだでのやりとりをきっかけにして、フェイスブックやワッツアップなどのソーシャル・メディア上ではさまざま意見が行き交った。⁶⁾ 国家人権委員会のフェイスブックのポストには宗教的なことに人権委員会は口出しすべきではないというコメントが載せられた。女兒に行われる「FGM」が危害を加える文化として再考されなければならないのに、なぜインド本国で禁止されているタイプサムのような人体に危害を加える実践をやめさせないのかというコメントもフェイスブックやワッツアップでシェアされた。

アフリカにおける「FGM」問題の動向を知っている者であれば、マレーシアで起き始めた議論が国際的な「人権」対「伝統文化」の対立図式にあると即座に解釈するであろう。グローバルな「FGM」問題は、これが国際問題となって以来「人権」対「伝統文化」の隘路へとはまりこんでしまい抜け出せなくなってしまっている。

本論考はマレーシアにおける「FGM」問題を取りあげる。しかしながら本論考の目的は、その問題の背景を解説することにはとどまらない。本論考はマレーシアの問題をミシェル・フーコーが使う意味での言説としてあつかい、ポスト植民地における女性の身体とセクシュアリティの管理をめぐる政治のなかに位置づけ、それによってマレーシアでも起きようとしている「人権」対「伝統文化」の対立図式をのりこえようとするものである。⁷⁾ それは同時にアフリカ

5) “DPM maintains that female circumcision is part of Malaysian culture,” *Star Online*, 15 Nov 2018 (最終アクセス 2019年11月13日). <https://www.thestar.com.my/news/nation/2018/11/15/dpm-maintains-that-female-genital-mutilation-is-part-of-msian-culture/#EBrip245lmmoeBh.99>

6) 日本語では『東洋経済ONLINE』においてジャーナリストの大塚智彦が動向をまとめている [大塚 2018]。大塚は新聞の報道にそって、マレーシアでは「女子割礼」が「文化」であるとみなされているとレポートしているが、先行研究でも示されるとおり、一般的には「宗教」の問題であると考えられている [Rashid *et al.* 2009]。後でも触れるが、マレーシアでは「文化」と「宗教」の意味合いはかなり異なる。

7) この論考は、マレーシアにおけるセクシュアリティと国民化について、「女性器切除 female genital

中心の「FGM」言説を、マレーシアをとおして相対化し再考することでもある。アフリカ中心の「FGM」言説という表現で示したいのは、「FGM」といえばなにをさしおいても止めなければならないアフリカの非人道的な実践であるというグローバルな共通了解のことである。

ミシェル・フーコーは『臨床医学の誕生 *Naissance de la Clinique*』（1963年）において医学や医療実践の歴史を「文明化」や「進歩」ではなく、「健康な人間」という近代的な主体の作成をとおした管理体制の進展であると論じた。フーコーはその後『性の歴史 第1巻 知への意志 *L'Histoire de la Sexualité: Tome 1. La Volonté de Savoir*』（1976年）において、19世紀に展開した性科学が「正常」と「異常」をつくりだし、セクシュアリティの管理をとおして近代的な主体が生産されてきたことを描いている。この性科学のもとで女性の身体は妊娠や出産などのリプロダクティブな観点から再構築され、国家によって管理された。セクシュアリティ、身体、医学にかんするフーコーの問題意識はさまざまな分野において影響を与えた。

18世紀末から19世紀にかけてヨーロッパにおいて、医療をめぐる社会編成の変化がおき、フーコーがいうような国家が医療を管理する制度が誕生した〔飯島 2005〕。19世紀末から20世紀初頭になると、ヨーロッパを中心にしておきた医療・衛生事業の制度化は、植民地主義とともに非ヨーロッパ世界においても進められた〔Arnold 1993; Manderson 1996; 脇村 2002; 飯島 2005〕。

植民地における医療と公衆衛生は、フーコーによる「健康で模範的な人間」という規範との関係で植民地を見る視線を生み出した〔脇村 2002: 18〕。レノア・マンダーソンは植民地マラヤにおいてエドワード・サイードがオリエンタリズムで述べたような「かれら」対「われわれ」、「劣ったもの」対「優れたもの」という二項対立が、植民地主義的な言説を下支えし、植民地帝国を正当化する知的な議論を提供していること、それが「未開の」人々に「優勢な」文化的衣装（思想と信条、方法と技術、構造と制度）を導入し、西洋科学のシステムを学校や医療サービスをとおして確立したと指摘している〔Manderson 1996: xiv〕。⁸⁾ マンダーソンは、植民地マラヤにおいて娼婦と妊婦の管理をつうじた女性の身体への管理が増大していく過程を描いている。すなわちマラヤにおいて女性はリプロダクティブ・ヘルスとの関連で「身体」として再構成されたのである。このような視線が、脱植民地化以降の国民国家形成時代においても継続していることは想像に難くない。であるとすればマレーシアにおける「FGM」が、このような視線のなかに置かれている可能性を看過することはできまい。

8) mutilation: FGM」にまつわる言説の政治からみようとする一連の研究（2012年度科学研究費助成事業「マレーシアにおける女性の表象——女性器切除をめぐる言説の政治——」ならびに2015年度科学研究費助成事業「セクシュアリティと国民化——マレーシアにおける女性器切除からみる言説の政治——」）のなかに位置づけられる。

8) マンダーソンが指摘するような医療による植民地支配は、独立後にも引き継がれたといえよう。井口〔2011〕は、植民地最終期になされた医学部を中心にしたマラヤ大学の設立が、健康で生産性の高い国民を将来的に作り出す植民地的な計画であったことを指摘している。

断っておくが、本稿において問題とするのは「FGM」実践そのものがセクシュアリティを抑圧しているかどうかではなく、「FGM」をとおして女性の身体とセクシュアリティが管理の対象となる過程である。その意味では、「FGM」を推進しようとしている側だけでなく、根絶しようとしている側にも深く関係する。「FGM」にかんする議論が「健康で模範的な人間」や「正常な（女性の）セクシュアリティ」という概念を暗黙のうちに参照することで展開されるからである。

以下では最初に、「人権」対「伝統文化」というかたちで問題化した「FGM」論争と、「FGM」問題を言説としてみることによってのりこえようとする動きについて追っていく。そこでは、医学的なまなざしとアフリカ中心主義という論点があぶり出されてくるだろう。そのうえで、マレーシアにおける「FGM」状況をみていく。分析の対象には、われわれが2016年以來行ってきたマレー半島北部農村地帯における調査結果も適宜利用する。ただし、この調査の詳細については別の論文を参照されたい。⁹⁾ なお、本論考は「女性器切除 FGM」をカギ括弧つきで記している。次の章においてくわしく述べるように「FGM」はその名称をめぐる論争がある[井口・ラシド 2019: 30-33]。本論文では、指示対象としてなんらかの客観的な実体があって、それにたいして名称がつけられているという立場は取らない。むしろ名称がつけられるということによって事後的に指示対象が構成されると見ている。つまり、本論文はマレーシアにおける実践も他の地域における実践も自明なカテゴリーではないとみなしており、むしろそれらのカテゴリーが主題化される過程をも考慮にいれたいためにカギ括弧つきの「FGM」を使用する。ただし、他の用語を使用している文献を引用するときにはそのかぎりではない。

I 「FGM」の問題化——「人権」対「伝統文化」をのりこえる

「国際社会」が「FGM」について、これを女性の人権と健康をめぐる国際的な問題としてみなしはじめたのは、スーダンの首都ハルツームの世界保健機構（WHO）事務局職員であったフラン・ホスケンによる『ホスケン・レポート *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females*』（1978年）がきっかけだったと考えられる。WHOは1970年代後半から「FGM」にかんする調査を開始した。その後1995年の北京女性会議や当事者女性たちによる自伝などが出版されるようになるにつれて、「FGM」は問題として広く知られるようになっていく。¹⁰⁾

9) 650名の農村在住の女性へのアンケート調査、伝統的な方法で施術を行う8名の産婆へのインタビュー、フォーカス・グループ・ディスカッションを行なった。量的調査についてはRashid and Iguchi [2019]を、質的な調査については現在投稿中の“Changing Views Towards the Female Body in the Era of Modernization and Globalization: The Practice of ‘FGM’ in Northern Malaysia, Based on Interviews with Midwives”を参照のこと。

10) 当事者である女性たちによる自伝には以下がある。ワリス・ディリー『砂漠の女ディリー *Desert Flower*』（1999年）、『ディリー、砂漠に帰る *Desert Dawn*』（2002年）、ファウジーヤ・カシンジャとレイリ・ミ

WHOなどの国際機関は、「FGM」を「危害を加える実践であり、少女と女性にたいする人権の侵害」であるとして、研究、各共同体への働きかけ、政策変更などをおして、「FGM」の根絶に対するさまざまな措置をとってきた [WHO *et al.* 1997; WHO 2008; 2010; 2011; UNICEF 2013]。WHOの2011年の報告書によれば、現在アフリカの28カ国と、アジアや中東のいくつかの国において「FGM」が実践されている。世界では1億3千万から4千万人の女性たちが女性器の切除を受けたとされており、毎年300万人の少女たちが切除の危機にあるという [WHO 2011]。WHOは「FGM」を四つのタイプに分類している。第一はクリトリスの一部または全部の切除（クリトリデクトミー）、第二はクリトリスの切除と小陰唇の一部あるいは全部の切除（エクシジョン）、第三は外性器の一部または全部の切除および膣の入り口の縫合による狭小化または封鎖（陰部封鎖）、第四はその他である。その他については「女性器を傷つける医療上の理由ではないすべての行為で、女性器とその周囲に針状のものを刺して穴をあけることや、針状のものを突き通すこと、切り込みをいれること、こそげとること、腐食させたり焼灼することなどである」 [ibid.: 3]。のちにも述べるが、WHOによる分類はアフリカにおける実践を中心に作成されているため、東南アジアにおいて行われている切開をとみなさないような象徴的な実践も、腐食や焼灼などもすべてが第四のカテゴリーに入ってしまった。

国際機関は、女性器に対する一切の加工を許容しないとす「ゼロ・トレランス」の方針をうちだし、2015年の国連サミットにおいて策定された「持続可能な開発目標SDGs」のアジェンダの一つにも「FGM」の根絶が挙げられている。¹¹⁾

人類学者たちも「FGM」について主題化してきた。人類学者たちの視点では、「FGM」はさまざまな身体加工ないしは身体変工 (body modification, body alteration) の一つであり、ホブズボウムらのいう「伝統の創造」である場合もふくめて当該社会に深く埋め込まれた慣行である [吉岡 1989; Hobsbawm and Ranger 1985]。吉岡によれば身体変工とは「生きている人体の一定の部分に、長期的ないし不可逆的な変形や傷を、意図的につくる習俗」であり、「この変形は、伸長、狭窄、穿孔、切開、切断、縫合、打撃、焼灼などの方法で行ない、傷身は皮膚を傷つけたり、毛、爪、歯を抜いたりするものである」 [吉岡 1989: 5]。現代人が行なうピアスやタトゥーなどもこれにふくまれる。身体変工の目的はさまざまで、呪術、儀礼、医療、美容、宗教、地位や所属の表示、刑罰などである。アフリカにおける「FGM」にかんして、これまでいくつもの人類学的ならびに社会学的研究が行なわれてきた [Boddy 1989; Hicks 1996; Hoodfar 1997]。

1) ラー・バッシュャー『ファウジーヤの叫び上 *Do They Hear You When You Cry*』(1998年)、キャディ・コイタ『切除されて *Mutilée*』(2005年)、アヤーン・ヒルシ・アリ『もう、服従しない *Infidel: My Life*』(2007年)。また2009年公開の映画『デザート・フラワー *Desert Flower*』は、ディリーの自伝をもとに作られている。

11) ゼロ・トレランスの方針を受けてアフリカの各国政府は「FGM」を法的に禁止し、統計上は「FGM」の実施率は低下してきている。しかしながら、「伝統」や「宗教」の名のもとに秘密裏に実施されている地域もある。根絶政策については例えば宮脇 [2016] を参照のこと。

これらの調査は、スーダン、エジプト、そのほかの北東アフリカ地域など異なる調査地において行われ、アプローチに違いはあるものの、「FGM」の諸慣行がこれらの社会においてどのような意味を持っているのかを深く追求しようとするものであった。

普遍的な人権を主張する国連機関、医師、ジャーナリスト、西洋フェミニストと、文化相対主義から現地の伝統文化を尊重しようとする人類学者による対立は、この実践をなんと呼ぶかということにも表れている。

1980年代ぐらまでは「割礼 *circumcision*」という言葉が使われていたが、性器の切除という実体を正しく伝えていないとして、その根絶を目的としたNGOである *Inter-African Committee on Traditional Practices* (IAC) が、1990年にアディス・アベバにおいて行なわれた総会において、「女性器切除 FGM」の用語を使用することを勧告した。¹²⁾ それ以来、WHOなどの国連機関は「FGM」を使用している。確立され承認された医学的な手順や方法がないため、医学的には「女性の割礼」というものは存在しない。他方で、人類学者は現地における用語の翻訳にあたる「割礼 *circumcision*」を使うことが多い。¹³⁾ 大塚和夫によれば、「女子割礼」という言葉には、伝統文化であるという意味合いが大きく含まれているのにたいして、「女性器切除」は、それが尊重される伝統文化ではなく、女性にたいする身体的な暴力であるということが強調される [大塚 1998: 257]。

人類学者のリング・ニューランドは、現在「FGM」という言葉がある種の感情を呼び起こすような言葉となり、「FGM」根絶への強力な推進力となっていると論じている [Newland 2006: 395]。同じく人類学者であるジャニス・ボディも、「FGM」という言葉は「世界のさまざまな場所においてさまざまな理由で行なわれている、それぞれに特徴的な諸実践を均質化し」、スーダンなどでみられるような陰部封鎖が、その割合は小さいにもかかわらず「FGM」を代表してしまっていると述べている [Boddy 2007: 1]。「FGM」におけるこのような含意は、多くのところ「*mutilation*」という言葉からきている。「FGM」についての著書のある岡真理によれば、「*mutilation*」という英単語には、腫瘍を切除するというときに使用する日本語の「切除」とは異なって、「身体を不完全なものにする」というニュアンスが強くあるという [岡 2000: 54]。女性学の研究者であるオビオマ・ナエメカは、この「*mutilation*」という言葉によって「アフリカの女性たちが、切除され、落ちぶれた身体として表象されている」と指摘している [Nnaemeka 2005: 4]。こうした状況を鑑みて岡は、「女性器手術 *female genital surgery*」という言葉を使っ

12) IACは1984年、伝統的实践にかんする国連NGOのワーキング・グループが開催したセミナーに参加したアフリカ代表団たちによって結成されたNGO組織である。http://www.iac-ciaf.net (最終アクセス2019年11月17日)

13) アブ＝サハリエは、WHOが「FGM」の用語を使うようになったのは、男性の割礼と差異化することで、ユダヤやイスラムなどの宗教界からの批判を避けるためだったという異なる見解を提示している [Abu-Sahlieh 2006: 71]。

ている。また、ボディは、mutilationのように身体を不完全なものにするというニュアンスのない「cutting」という言葉を使って「FGC: female genital cutting」と表現している [Boddy 2007: 1]。最近ではユニセフがこうした議論を受けて2013年の報告書のタイトルで『*Female Genital Mutilation/Cutting*』とスラッシュをつけて表現している。

用語の選択をみてもわかるように、「FGM」問題では「普遍主義」対「文化相対主義」、「人権」対「伝統文化」という対立図式がくりひろげられてきた。しかしながら1990年代以降、ポスト植民地主義批評などの影響から、「FGM」問題を言説としてみなすことでこの対立をのりこえようとする動きが出てきた [Gruenbaum 2001; James and Robertson 2002; Nnaemeka 2005; Shell-Duncan and Hernlund 2000]。これらの論考は、「FGM」という実践を所与としてみなさず、権力関係のなかにおいて構成されつつある言説による構築体として考察している。これらの新しい研究の動向においては大きく三つのことが論じられた。

第一は「FGM」をめぐる自己表象の問題である。オビオマ・ナエメカは「FGM」の議論において、国連機関や西洋のフェミニストたちが、当のアフリカの女性たちに沈黙を強いてきたことを厳しく批判している [Nnaemeka 2005: 29, 30]。第二は、「FGM」を前近代的な家父長制の残滓であると批判する西洋のフェミニストたちが、自らの社会の家父長制を隠蔽し、男性中心主義社会に加担していることである。エジプトの作家であるナワル・エル・サーダウィはそこにフェミニズムをめぐるオリエンタリズムを発見し、「欧米の女たちは、クリトリスの外科的な除去こそ受けていないかもしれない。しかし彼女たちは、文化的・心理的なクリトリデクトノミーの犠牲者である」と主張している [サーダウィ 1988: 25]。第三は国際社会が「FGM」の根絶だけを主張することによって、帝国主義的搾取が隠蔽されることである [岡 2000: 53, 150]。アフリカの女性たちにとって「FGM」は確かに大変な問題である。しかしながら、「FGM」だけが問題なのではなく、それはアフリカの女性をとりまく問題の一つなのである。さらにこれらの問題は現在も続く帝国主義的な搾取によってもたらされているのである。

本論考は、基本的には1990年代以降の批判的動向の延長上にある。そのうえで、90年代以降の批判的動向における次の二つの問題により焦点を当てていきたいと考えている。一つは、普遍主義を構成する重要な要素である医学的な議論にたいする問題提起が不十分であったのではないかということであり、もう一つは「FGM」論がアフリカ中心に成立していることについての反省がほとんどないのではないかということである。

医学と植民地人口の管理についての批判的研究としては、ボディの『*Civilizing Women: British Crusades in Colonial Sudan*』（2007年）があげられるだろう。ボディは、1920年から1946年のイギリス領スーダンにおける「FGM」の根絶政策の推進が、じつのところ近代的で帝國的な主体を生み出すプロジェクトであったことを描いている [Boddy 2007]。フーコーやマンダーソンの医療体制による「健康で模範的な人間」主体の生産と管理という議

論を、「FGM」政策において歴史的に展開したものであると言えるだろう。これを現在の状況にあてはめるとするなら、WHOをはじめとした国連機関、各国政府、NGOの「FGM」根絶の取り組みが、近代医学による管理体制のポスト植民地的な発展形態であるといえることができるだろう。井口とラシドはこの管理体制の根幹の一つが「FGM」の解剖学的な分類作業にあると指摘している [井口・ラシド 2019]。同様のことはマレーシアにおける「FGM」言説のなかにもみてとれるのではないか。以下では、国際機関による報告書、研究論文、宗教的な決議、さらにはわれわれが2016年にマレー半島北部で行った現地での調査などをもとにして、マレーシアにおける「FGM」がどのように主題化されてきたのかを、女性の身体とセクシュアリティへの管理の増大という観点から詳細に論じていく。くりかえしになるが、本論考はマレーシアにおける事例をアフリカ中心の「FGM」論につけくわえることではない。むしろ本論考の目的はこの作業によってアフリカ中心の「FGM」論をも批判的に再考していくことである。

II マレーシアにおける「FGM」

マレーシアにかんする「FGM」研究の歴史はきわめて浅く、蓄積はあまりない。¹⁴⁾ 学術論文としては、アブ・ラーマン・イサらによるクランタン州の調査、アブドゥル・ラシドらによるマレー半島北部農村地帯における調査、メアリー・アインスリーによる2009年のファトワにかんする論文、サレハ・カリドらによるスランゴール州の病院での調査、ラシドと井口によるマレー半島北部農村における調査の5本がある [Isa *et al.* 1999; Rashid *et al.* 2009; Ainslie 2015; Salleha *et al.* 2017; Rashid and Iguchi 2019]。これ以外では、『ホスケン・レポート』においてマレーシアにかんする記述があり [Hosken 1993: 283–286]、キャロル・レイダーマンの農村における出産にかんする人類学的な研究がその一部として「FGM」をとりあげている [Laderman 1983]。西洋近代医学がどのように女性の身体とセクシュアリティを描いてきたかについてを「FGM」をとおして考察する井口とラシドによる2019年の論文は、医学的な言説による包摂を乗り越える可能性を考察するさいに、マレーシアにおける伝統的施術師や村落女性のインタビューに言及している [井口・ラシド 2019: 42]。全体的に、WHOのような国際機関もマレーシアの「FGM」について特別の関心を払っておらず、マレーシア政府も「FGM」についての包括的な調査や対策をしてこなかった。

14) 東南アジアの他の地域では、「FGM」とカテゴライズされるような実践はインドネシアの穆斯林、タイ南部の穆斯林、シンガポールの穆斯林・マレー人のあいだでみられる。インドネシアについてはたとえばNewland [2006]、Budiharsana *et al.* [2003]、Feillard and Marcoes [1998]を、南タイについてはMeril [2008; 2012]、シンガポールについてはMarranci [2015]を参照のこと。ブルネイやフィリピンのミンダナオ地域、カンボジアの穆斯林・コミュニティにおいても「FGM」とされる実践があるようだが、学術論文は管見のかぎりみあたらない。

マレーシアにかんする研究での名称について記しておこう。¹⁵⁾ イサらの論文とサレハらの論文は、アフリカの実践とは異なっているという認識からマレーシアの実践については「female circumcision 女子割礼」を使用している [Isa *et al.* 1999; Salleha *et al.* 2017]。ラシドらの論文は WHO の用法に準じて「FGM」を使用している [Rashid *et al.* 2009]。アインスリーは「より中立的な用法」であるとして「female genital cutting」を採用している [Ainslie 2015]。現地の人々はこの実践をマレー語で *sunat perempuan* (女性の割礼) と呼ぶことが多い。*sunat* は、割礼の意味であり、それだけでは男性の割礼をさすことが多い。¹⁶⁾ *khatan* という単語が使用されることもある。また、マレーシアのイスラム開発庁 Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) は 2009 年に「女性器切除にかんするファトワ」を出している。JAKIM はマレーシアで行なっている実践を女子割礼 *khatan wanita* とし、アフリカにおける実践を「女性器切除 FGM」のマレー語訳である *pemotongan genital wanita* によって表現し、両者を異なるものとして認識している。¹⁷⁾

マレーシア政府は、女性にかんする差別撤廃条約も批准し、WHO が進める「FGM」廃絶のためのさまざまなプランを実行してきた。¹⁸⁾ しかしながら、前述のイスラム開発庁は 2009 年の国家ファトワ評議会において、「女性を割礼すること *berkhatan bagi wanita*」がイスラム的に合法であり、ムスリム女性にとって義務 (*wajib*) であるという決議をだした [JAKIM 2009]。マレーシアではイスラムは国教であり、イスラム開発庁はマレーシア政府の機関である。2009 年

-
- 15) 本論文ではマレーシアにおける実践についてもカギ括弧付きの「FGM」を使用している。そのことは本論文が国連や WHO の定義を無批判に受け入れていることを意味しているわけではない。冒頭にも述べたように、カギ括弧をつけることで「FGM」なる問題系が固定化されていないこと、分節化される過程にあることを示したいからである。換言するならば、マレーシアにおける実践がグローバルな「FGM」問題のなかに置かれているということそのものを考察するためである。なお、現地の人々の意識とのギャップについては、投稿中の“Changing Views Towards the Female Body in the Era of Modernization and Globalization: The Practice of ‘FGM’ in Northern Malaysia, Based on Interviews with Midwives” に詳述した。
- 16) *sunat* は辞書によればイスラムにおいて奨励される行為を表すアラビア語起源の「スンナ」を語源としており、マレーシアでは *sunat* という単語でこの「スンナ」を意味することもある。インドネシア語では *sunat* より *khatan* や *khitan* を使うようである。インドネシア語で「スンナ」は *sunna* という綴りになっている。以下で触れる JAKIM のファトワが *khatan* を使うのは、*sunat* (割礼/奨励される行為) が *wajib* (義務) であるという語義矛盾を避けるためであるといえるかもしれない。
- 17) JAKIM, “Hukuman Pemotongan Genitalia Wanita” (Muzakarah 86, 2009) <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/hukum-pemotongan-genitalia-wanita-female-genital-mutilation> (最終アクセス 2014 年 5 月 11 日)。ただしこのサイトは 2016 年より閉鎖されている。イスラム開発庁刊行のファトワ集に収録されている。ファトワとはイスラムの法意見のことである。
- 18) 1994 年のカイロでの国際人口開発会議 (ICPD) と 1995 年の北京会議では、政府や国際社会にたいして「FGM」を廃止するために対策を講ずることが要求された。2003 年には国連の経済社会理事会による「女性の人権とジェンダー的観点の統合 Integration of the Human Rights of Women and the Gender Perspective: Violence against Women」が、マレーシアにおける「FGM」について、マレーシア政府が「FGM」を禁止し、注意を喚起するための法的措置をとっていることを報告している。しかしながら、マレーシア政府は公式には統計などをとる作業はしていない。管見のかぎり、公式な報告としては、マレー半島西海岸北部ケダ州保健局による「FGM」の調査報告がある [Jabatan Kesihatan Negeri Kedah 2011]。

の決議は、「FGM」を基本的にはイスラムにかなう実践とみなしており、危害を加えないかぎり合法であるとした。¹⁹⁾ アインスリーはこのことについて、「女性の権利のための世界的な闘いにとって後ろ向き的一步」となるような驚愕の決定であると述べている [Ainslie 2015: 1]。また、アインスリーはこの決議により「これまでは強制ではなかった実践がこれによって強制とってしまった」と述べている [ibid.: 4]。ただし、マレーシアの場合は、イスラムにかなう法の執行をするのは各州であり、イスラム開発庁のだす決議は厳密な意味での法ではないためアインスリーがいうような法的強制力はない。²⁰⁾

マレーシアにおける実践が国際社会に報告された最も早い例は『ホスケン・レポート』(1978年)であろう [Hosken 1978]。ここでホスケンはマレーシアについてインドネシアとともにアジアにおけるケースのなかで記述し、このケースがアフリカととても異なっていることを主張している。²¹⁾ 異なっている点の一つにあげられているのが「FGM」の起源である。アフリカでは「FGM」はイスラム以前の風習であり、エジプトのファラオの時代からあったとされている [内海 2003: 52]。それゆえアフリカにおいて「FGM」を実践するのはムスリム共同体にかぎらず、一部のキリスト教徒やユダヤ教徒の共同体においても行われている。しかしながら、マレーシアやインドネシアでは「FGM」は、12世紀以降イスラムの到来とともにやってきたと考えられる。このことはイサラやラシドらの研究においても指摘されている [Isa et al. 1999: 138; Rashid et al. 2009: 2]。「FGM」を義務であると言っているイスラムの宗派はスンニ派の四つの法学派(ハナフィー Hanafi, ハンバイ Hanbai, マーリク Maliki, シャーフイー Syafi'i)のうちシャーフイー派のみである。マレー半島やインドネシア地域にはシャーフイー派のムスリムが多く、シャーフイー派の教えとともに「FGM」が伝わったと考えられる。このようなことからマレーシアにおける「FGM」はアフリカ地域とは異なって、イスラムとの関係性が強い。

マレーシアにおける「FGM」はムスリムであるマレー系の女性のあいだではとてもポピュラーな慣行である。イサラのクランタンの調査では調査対象であった262人のマレー系女性のすべてが「割礼」を経験していると証言した [Isa et al. 1999]。ラシドらの2009年の論文では、

19) アインスリーによれば、イスラム開発庁がファトワを出した背景には、マレーシアにおける都市化のなかで、「FGM」の医療化がすすんだことにある。医療従事者たちは、医療的なガイドラインのないところで、医療行為として「FGM」を行っていた。かれらはWHOの根絶キャンペーンのことも理解しており現場で混乱していたという。医療従事者たちの議論を受けた保健省がイスラム開発庁と接触したところ、公開された議論なしにファトワが出されたという [Ainslie 2015: 4]。

20) 管見のかぎり、マレーシアの各州のファトワのうち「女子割礼 *khatan wanita*」を義務としているのはクランタン州だけである。

21) ただし、手に入ったのは第4版のみで加筆がかなりされているので、初版においてどのように記述されていたかは不明である [Hosken 1993: 283-286]。ホスケンは1978年に当時のマレーシア保健省に質問状を送り、Dr. Harbhajan Singh, Deputy Director of Health (Family Health) for Secretary Generalのサイン入りの回答書をえている。初版で使用された資料は保健省からの回答書のみと思われる。

調査の対象であった597人の農村女性のすべてが「FGM」を経験していると答えた [Rashid *et al.* 2009: 3]。サレハラのスランゴール州の病院における調査では、ムスリムである対象者（マレー人88.3%、インドネシア人5%、そのほか6.7%）のうちの87.8パーセントが「女子割礼」を経験していると答えた。4%は「割礼」をしていないと答えたが、残りの8.7%は「割礼」したかどうか未確認であるという [Salleha *et al.* 2017: 19]。ラシドと井口によるマレー半島北部農村地域の調査では、605人中601人（99.3%）が「FGM」を経験していると答えた [Rashid and Iguchi 2019: 4]。これらの論文からマレー系女性のあいだで「FGM」は決してマイナーな実践ではないことが理解される。²²⁾

マレーシアにおける「FGM」は乳幼児のときにおこなわれることが多い。ラシドらによる529人を対象とした量的調査では、施術の時期は1カ月から78カ月までと幅があったものの、多くが12カ月以下でおこなったと答えており、24カ月以上は全体の35人であった [Rashid *et al.* 2009: 3]。われわれが行ったフォーカス・グループ・ディスカッションでは、自分が施術を受けているかどうかを改めて両親に確認したことがある女性はほとんどいなかった。このことは、マランチのシンガポールの事例にかんする論文においても指摘されている [Marranci 2015: 279]。²³⁾

なぜ乳幼児のときにおこなうのかということにかんして、われわれは2016年の調査において伝統的な施術を行う産婆であるマック・ビダン Mak bidan らに尋ねた。多くのビダンは、女兒が大きくなると割礼をする部分がかたくなってしまい施術がしにくくなるからと答えた。ニューランドは西ジャワの研究において、「女性器手術 female genital operation (FGO)」が女兒の誕生の儀礼の一環として位置づけられており、女兒がムスリム共同体の一因となるための儀式であると解釈している [Newland 2006]。²⁴⁾ マレーシアにかんするこれまでの研究では、なぜ乳幼児なのかということや、誕生の儀礼やムスリム共同体への参入といった観点からの議論は

22) アメリカのインターネット・ニュース・サイト『グローバル・ポスト』は、2013年の記事において、マラヤ大学社会医療予防医療学部のマズナ・ダールイ教授の調査を引用しつつ、調査対象のムスリム女性の93.9%がFGMを経験していると報道した [Sergan 2013]。残念ながら、調査対象が何名なのかまたどのような人々なのか報道は明らかにしていない。ただし、ここからもマレー人女性のあいだで「FGM」が一般的な実践であることがわかる。

23) ここからは二つのことがいえよう。一つは、マレーシアにおける「FGM」が改めて確認する必要のない当たり前の実践となっていることである。もう一つは、マレーシアにおける「FGM」の実施率の高さは、記憶もなく確認もしていない状況での自己申告によるということである。

24) 西ジャワにおける男子の割礼は7歳ぐらいである。ニューランドは男子についても割礼によってムスリム共同体の一員になると解釈しているが、なぜ男子の割礼が女兒より遅いのかについては説明していない。インドネシアの各地における「FGM」については Feillard and Marcoes [1998] が詳しい。男子割礼より女子割礼のほうが、年齢が早いことは歴史とおして共通しているようだが、19世紀から20世紀初頭の記録とくらべると、現在は男女ともに割礼の年齢が低下しているようである。以前は男子が15、6歳で、女兒も6歳ぐらいまでであった [Feillard and Marcoes 1998]。マレーシアにおける男子割礼はこれまで10歳前後で行われてきたが、小学校入学前や乳児のときに診療所で済ませてしまう例も増えてきたという。

みあたらない。しかしながら、マック・ビダンが伝統的に「FGM」の施術をおこなってきたことからみると、マレーシアでも、そもそもはこれが出産や誕生にまつわる一環であったと考えることもできるかもしれない。²⁵⁾ ラシドらの論文によれば「施術の前に餅米、玉子、新しい糸、キンマの葉っぱ、ピナン（檳榔の実）がFGMの費用とともに皿の上におかれて、両親からマック・ビダンへさしだされる」[Rashid *et al.* 2009: 4]と記述されている。これは「FGM」が一連の誕生儀礼の一部にあったことを示す痕跡かもしれない。しかしながら、2016年の聞き取りでは、マック・ビダンは施術に先立ってコーランの一節を唱えるだけで、上述のような供え物もクンドゥリ（共食儀礼）もないとのことであった。

III 解剖学的な視線

前章ではマレーシアにおける「FGM」の状況について概観してきた。本章では、女性の身体とセクシュアリティへの管理の増大という観点からマレーシアにおける「FGM」をめぐる言説を詳細に検討する。「FGM」という実践そのものが女性のセクシュアリティの抑圧であるという議論はWHOをはじめとしてよくされている。²⁶⁾ しかしながら、ここで着目するのは女性の身体を医学の対象として見るという行為そのものにおける支配と管理の問題である。井口とラシドは、グローバルな「FGM」論が、WHOや医学論文のみならず人類学の研究をふくめて、解剖学的な視線による分類へのこだわりを特徴としていることを指摘している [井口・ラシド 2019: 36-40]。この視線は、本来は連続しているはずの身体のある部分を統一体として認識して名づけることによって開始する。この視線によって女性器は対象化され、どのような加工が行われているかが冷徹に記述され技術的に分類される。このような分類方法は植民地において近代的な医療制度による管理体制が構築される19世紀に開始され、アフリカの事例にもとづいたWHOの四類型によって頂点を極めている。本論文はこの視線がマレーシアにおける「FGM」研究をも貫いていることを指摘したい。

ホスケンは、マレーシアやインドネシアにおける「FGM」がアフリカにおけるそれと異なっている点として、起源の他に施術の方法をあげている。ホスケンの報告では、マレーシアやインドネシアにおける「FGM」は、剃刀をつかってクリトリスの包皮に切り込みをいれることが主であり、クリトリスや小陰唇の切開（切除ではなく）や非切開などもある [Hosken 1993: 279]。

25) 1966年の助産師法 Midwife Act 制定以来、マレーシアでは出産介助には政府認定の助産資格が必要となり、伝統的産婆による出産介助は違法となった。マック・ビダンはこれまで行ってきた出産前後の儀式や妊婦のマッサージなどは行っても、助産はできなくなった [加藤 2005; 2009]。

26) 例えばWHOのウェブサイトでは「FGMは多くの共同体において、女性のリビドーを減退させ、女性が適切でない性的な行為をしないために役立つと信じられている」との説明がある。 <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>（最終アクセス 2019年12月8日）

マレーシアの「FGM」にかんする研究では、これがWHOを中心とする分類にあてはまるのかどうかという議論がなされてきた。人類学者のレイダーマンは『妻と産婆 *Wives and Midwives*』（1983年）において、マレー半島東海岸にあるトレンガヌ州における「女子割礼」について報告をしている。レイダーマンは、トレンガヌにおける「女子割礼」がクリトリデクトミー（陰核切除）とは異なる形態であるとし、クリトロドトミー *clitorodotomy* という独自の言葉を使って表現した [Laderman 1983: 206]。

イサらは先行研究を検討しつつ、マレーシアの東海岸にあるクランタン州における実践を「FGM」ではなく「女子割礼」であると報告している。²⁷⁾ クランタン州は人口の95%がマレー人すなわちムスリムであり、イスラム系の政党が州政府を支配するなど、イスラム色の強い地域である。調査では、262人の妊娠女性にたいして、大学病院で医学的な検査を行い、その後質問表によるインタビューをした。すべての女性たちは乳児のときに「割礼」を受けたと主張していた。しかしながら、どの対象者も「クリトリスにも陰唇にも創傷の臨床的証拠はなく、組織が削り取られたという身体的な痕跡はなかった」 [Isa *et al.* 1999: 137]。すなわち、調査対象者すべてが乳児のときに「割礼」を受けたと述べているものの、医学的な観点から見たときに、切除をはじめとした身体的な痕跡は残されていないということである。

ラシドらは、2008年から2009年にかけてマレーシアのマレー半島西海岸北部の5つの村で「FGM」にかんする調査を行ない、630人の女性からのアンケート調査、フォーカス・グループ・ディスカッション、マック・ビダンへのインタビューを実施した。ラシドらは「FGM」の施術の現場に立ち会い、以下のようにそのプロセスを記述している。

施術に先立ち、マック・ビダンは神と預言者ムハンマドに祈りをささげる。ワギナが指で開けられ、施術は、クリトリスの先端ないしは包皮にカミソリで切れ込みをいれるのかざられる。クリトリスや陰唇には創傷はない。裂かれたのはほんの小さな組織であり、切られたところから血液の一滴がでる。この傷口はコットンによって覆われている。マック・ビダンによれば、この一滴の血によって儀式は完了する。 [Rashid *et al.* 2009]

この記述からもわかるように、マレー半島西海岸北部の村落で行なわれているのは、クリトリスの切除ではない。ただし、ラシドらはこれについてWHOの分類におけるタイプ4（その他）であるとして「FGM」であるという立場をとっている。

ここまで見てきてわかるように、マレーシアにおける「FGM」にかんする議論では、それがWHOによるカテゴリーのどこに入るのかそれとも入らないのか、それは「FGM」なのかそれ

27) この論文の主張がイスラム開発庁の決議へ引き継がれているとも考えられる。

とも「割礼」なのかという議論がしばしば起きる。論者の関心は、やはり医学的で解剖学的な記述と分類であり、参照されるのはアフリカの実践にもとづいたWHOのカテゴリーである。もちろん分類を行うのは研究者たちであって、実践を行なっている現地の人々ではない。その分類は「健康な人間」や「正常なセクシュアリティ」という参照項にたいして行われ、マレーシアの女性たちはそうした判断基準によって観察されているのである。

解剖学的な記述と分類という観点ではイスラム開発庁の2009年の決議も同様である。この決議はマレーシアで行われている実践を「割礼 *khatan*」であると定義し、WHOが根絶しようとしている「FGM」は「イスラムの法で定められた割礼の行為とはまったく異なる」と主張している [JAKIM 2009]。この決議において特徴的なのは、WHOのいう「FGM」と「割礼」を異なるものであると説明するとき、どの部位をどれだけ切除するか、またはしないかということにかんする医学的な説明を強調することである。2009年の決議はWHOの有名な四つの分類を提示した後、マレーシアにおいて行われている「女子割礼」は「FGM」とは異なって、「女性器の上部にある皮膚の一部を切ること」であると論じている。²⁸⁾ また、この決議が「無危害原則 *non-maleficence principle*」にのっとるかぎりでは割礼を合法としていることについても注意を払わなければならない。決議は「もし、それ [割礼] が危害を与えうるのであれば、それは避けられなければならない」と定めている [ibid.]。²⁹⁾ この危害は「*kemudharatan*」であり、医療倫理や生命倫理における「危害 *maleficence*」に相当する概念と考えてよいだろう。

以上のように、マレーシアにおける「FGM」にかんする記述は、医学的な論文だけでなく、イスラムの法学者達による決議においても医学的な視線に特徴づけられている。「FGM」への態度のいかに問わず、この医学的視線の先にあるのはいうまでもなく管理の対象となった女性の身体であり、女性の性器である。³⁰⁾

しかしながら、施術をしているマック・ビダンたちは、このような解剖学的な視線を必ずしも共有してはいる。インタビューにおいて、マック・ビダンたちは医学的な専門訓練を受けたことはなく、先輩の産婆から施術のしかたを学んだと答えた。³¹⁾ 彼女たちは、自分たちが行なっていることは「*potong* (切る, 切除する)」ではないと述べる。彼女たちが使用した言葉は、

28) このとき具体的な名前をあげて参照されたのは、15世紀のエジプトのイスラム法学者である *Ibn Hajar Al-Asqalani* である。Ibn Hajar は女性の割礼を「クリトリスをおおう皮膚を、その全てを取り去ることなしに、切ることである」と定義したという [JAKIM 2009]。ただし、具体的な引用は掲載されていない。

29) 原文は以下。[S]ekiranya ia boleh membawa kemudharatan pada diri, maka ia perlu dielakkan [JAKIM 2009]。なお、この *kemudharatan* は法用語で危害や損害を表すダラール *dharar* ではないようである。ダラールの場合マレー語訳は *bahaya* となる。

30) アインスリーによれば、国家ファトゥワ評議会は男性の割礼について決議をしていない [Ainslie 2015: 4]。ここにおいても男性の身体より女性の身体がより多く管理の対象となることが示唆される。

31) マック・ビダンの一人はどのように学んだのかという質問にたいして、「見てやった *Tengok dan buat saja*」と答えた。

「cubit (つまむ)」「cuit (道具で触る)」「cucuk (突き刺す)」「tekan dengan pisau (ナイフで押す)」などであった。彼女たちは人体の各部位の具体的な名称などは使わず、「そこ」「あそこ」などの言葉とジェスチャーによって施術のしかたを説明してくれた。彼女たちの誰一人としてアフリカにおいて行われている「FGM」については知らなかった。彼女たちはムスリムであればこの地域でも同じような実践をしていると信じていたが、隣の村のビダンがどのような施術をしているかを具体的には知らなかった。実際のところ、インタビューした8名のビダンそれぞれが、爪切り、フォールディング・ナイフ、使い捨てカミソリなどの異なる道具を使い、異なる方法で施術をしていた。ビダンたちにとってみれば、「割礼」は医学的な施術ではなく宗教的な実践である。

解剖学的な視線は、グローバルやナショナルなレベルにおける「FGM」論において貫徹している一方で、ローカルな文脈で施術をしているマック・ビダンたちまでには届いていなかった。その意味ではアフリカを中心に構築されてきたグローバルな「FGM」言説とローカルな「割礼 sunat」についての言説のあいだには断絶があると考えられる。すなわち医学的な視線による女性の身体の管理体制は、ローカルな場面までには完全に貫徹していない。³²⁾

人々の認識の問題の前に少しだけ「FGM」の医療化について言及しておこう。「FGM」の医療化は世界的流れとなっている [Shell-Duncan 2001; WHO 2010]。すなわち、「FGM」は都市化によって消えていく伝統的で農村的な慣行ではない。事実、マレーシアの農村地帯においてもビダンではなく診療所の医師に施術を頼むことが多くなっている。ラシドらによる調査が行なわれたときには、「FGM」を経験している女性のうち7割近くが伝統的なマック・ビダンによる施術を受けたと主張していた。診療所で施術を行なったと主張した女性は3割弱であった [Rashid *et al.* 2009: 3]。マック・ビダンは自分の技術をつぐ後継者はいないとインタビューで答えており、診療所での施術が今後増えていくだろうと述べている [ibid.: 4]。事実、施術をするマック・ビダンは減少しており、2016年の調査では、インフォーマントとなるビダンを探すのに困難を極めた。医療従事者が「FGM」施術をするべきかどうかにかんしては医療倫理の問題をふくめて長大な議論がある。マレーシアにおいて「FGM」のための医療的ガイドライン

32) ビダンたちは近代社会から完全に隔離されているわけではない。彼女たちは「感染症 kuman」や「清潔 bersih」という言葉を使ってみずからの施術を説明していた。ただし、ビダンたちが使う「bersih」という概念が近代的な意味でいう衛生なのか、それとも穢れと清めという意味なのかはさらなる調査が必要であろう。浮ヶ谷幸代は、身体加工を身体と境界という観点から考察している [浮ヶ谷 2010]。浮ヶ谷によれば、「穢れ」は分類の境界領域において発生するという。男子の割礼、剃髪、抜歯、入れ墨、耳への穴あけなど、イニシエーションと関係する肉体の損傷や加工は、身体の表面部すなわち境界域においておきる。浮ヶ谷は「FGM」については述べていないが、「浄」「不浄」という概念によって「FGM」を説明しようという傾向は見受けられる。いくつかの報告によれば、「FGM」も伝統的な共同体の中において一人前の大人の女性となる通過儀礼としてみなされてきた。マレーシアでは「FGM」をすることは *bersih* (清潔にする、清める) のためと説明する場合がある。こういう説明は、浮ヶ谷が指摘するような身体と境界の問題と連なっているとも考えられる。

などはない。³³⁾ しかしながら合法化されていなかったとしても、より多くの医療従事者が「FGM」施術に携わっていったとき、「FGM」が置かれる言説的な場はビダンによる施術から確実に変化していくだろう。それはある種の医療行為として、より強力な医学的な管理体制のもとに再配置されることになる。

IV ローカルな「FGM」言説とグローバルな「FGM」言説

ここでは、「FGM」について現地の人々がどのように考えているのかということにより焦点を当てていこう。着目するのは人々が「FGM」、「宗教」、「セクシュアリティ」をどのように見ているのかである。

「FGM」の理由についての質問は、マレーシアにおける「FGM」にかんする四つの医学的な論文全てにおいて行われている。副首相のワン・アジザはマレーシアの「女子割礼」を「文化的義務」と発言したが、先行研究では圧倒的な多数が「宗教」と答えていた。ラシドラの研究では、回答者の多くはこの実践を宗教的理由で行うと考え [Rashid *et al.* 2009: 3]、ラシドと井口の論文では回答者の87.6%がイスラムの義務であると答えた [Rashid and Iguchi 2019: 5]。サレハラの論文においても回答者の78%が宗教的な理由であると答えた [Salleha *et al.* 2017: 16]。³⁴⁾ だがイサらによれば、コーランのどの一節に「FGM」について書かれているのかということを探ねられても誰も答えることができなかったという [Isa *et al.* 1999]。「宗教だから」「伝統だから」という回答は、人類学的な調査において調査者を悩ます典型的な回答である。フードファルもエジプトで行なった調査で同様のことに直面している。人々はこれが「イスラム的慣行」だと最初というが、フードファルが「FGM」を行っていないサウディアラビアの例をあげると、いややはりエジプト的慣行だと意見を変えろという [Hoodfar 1997: 258]。回答者たちにとっての「宗教」とは、具体的な教義や宗教法にもとづいているわけではない。それはもっと日々の生活に根ざしたものである。その意味では「文化」に近いのであるが、それを「宗教」として認識しているか、「文化」として認識しているかにはマレーシアでは大きな違いがある。マレー人たちは、例えば中秋節で月餅を食べることについては「文化」だから問題ないが、クリスマスを祝うのは「宗教」行事だから避けるべきだと考えているとい

33) マレーシアでは「FGM」を行なってはならないという明確な法律はない。マレーシア政府は現状において施術を放任している。医療従事者によっては、これが違法か合法かの認識があいまいである場合もある。また、2009年のファトワを受けて保健省は「FGM」の医療ガイドラインの作成に着手したという報告もある [Salleha *et al.* 2017: 16]。

34) どちらの研究においても「FGM」の理由に「文化」はあげられていなかった。このことはわれわれの2016年の量的調査結果でも同様である。その意味で、2018年のワン・アジザの「文化的義務」という発言は着目に値する。

う。³⁵⁾「FGM」が文化であれば信仰と関係ないので実践しなくてもよいと考えることもできるが、それが宗教的实践でしかも「義務 wajib」であれば実践をしないという判断をするのは現地の人々にとって難しい。その意味で、ワン・アジザが「文化」であると言ったことの意味は大きい。「文化」であるという言説が優勢になれば、「FGM」は宗教的な実践とみなされなくなるかもしれないからだ。

「FGM」の実践に賛成しているか、これからも継続していきたいかという質問については、驚くことにラシドらによる2009年の研究とイサらに1999年の研究では回答者のすべてが「イエス」と答え、2019年のラシドと井口の調査では回答者の99.3%が「イエス」と答えていた。都市の病院で行われたサレハらの研究でも、ムスリムの調査対象者のうちの97%が自分の娘にも「FGM」を施したいと考えている [Salleha *et al.* 2017: 19]。マレーシアでは、宗教にかかわると人々が信じているような事柄にかんする量的調査をすると、このような回答になることはしばしばある。人々にとって宗教は批判的考察の対象ではないようである。

ニューランドは西ジャワにおいて「女性器手術 female genital operation (FGO)」がブルデューのいうハビトゥスになっている可能性について示唆している [Newland 2006: 397]。西ジャワにおけるこの実践は、国際社会において問題化されているようには問題化されていない。それは差異化されない無意識的な実践なのである。このことはマレーシアにおいてもある程度あてはまるのではないか。マレーシアにおいて「宗教的」な実践であるということは、日々の生活に埋めこまれていてわざわざ意識しないようなものなのである。2016年の農村地域の女性たちへの調査では、81.8%の回答者が、世界中のどのムスリム共同体においても「割礼 sunat」をしており、そのやり方は世界中でいっしょだと考えていた [Rashid and Iguchi 2019: 4]。農村部の人であっても毎日フェイスブックやワッツアップをチェックしており、世界から隔絶しているわけではない。しかしながらアフリカにおける「FGM」の実態を知る人は誰もいなかった。すなわち人々はみずからの実践をアフリカの実践と比較して対象化していないのである。比較の対象はむしろ男性の割礼である。フォーカス・グループ・ディスカッションにおいてある女性の参加者は「イスラム教徒はかならず [割礼を] しなければならない。男も女も関係なく [しなければならない] Orang Islam memang kena wajib buat. Tak kira lelaki atau perempuan.」と言った。³⁶⁾ また、ディスカッションに参加した女性たちや施術を行うビダンたちは「FGM」の施術について、「ほんの少し [切る] だけ sikit saja」という言葉をたびたび使用した。この「少し」の比較対象は男性の割礼であって、他の国における「FGM」ではない。さらに、インタビュー

35) 『国家と対峙するイスラーム——マレーシアにおけるイスラーム法学』（2016年）の著者でもある塩崎悠輝氏へのインタビューより。ショッピング・センターのクリスマスや中国正月の飾りつけの前でマレー人たちが写真を撮るのは、それを宗教的实践と考えていないからであろう。

36) 割礼とアイデンティティについては井口・ラシド [2019] を参照のこと。

やディスカッションでは、人々がいつのまにか男性の割礼について話しているという場面にたびたび遭遇した。そのたびにわれわれは男性の割礼ではなく女性の割礼であることを指摘し、議論を軌道修正しなければならなかった。このことが示すのは、「女性の割礼」という単一の認識的なカテゴリーが農村において形成されていないということなのではないだろうか。

その一方で、マレーシア農村はセクシュアリティという主題にかんしてはグローバルな言説に包摂されているとみてとれる。アフリカにおいて「FGM」は、女性の性欲を抑えるものとして実施されると理解されている。³⁷⁾ 女性の性は男性によってコントロールされるべきもので、性の主体は男性で、女性は性の主体ではなく客体であるという考えだ。イサらのクランタンの研究でも、アフリカの「FGM」においてよく言われている女性の性欲の抑制という回答がでてきた [Isa *et al.* 1999]。イサらによれば「割礼によって女性は性欲を抑え、男性の快楽を増すことができる」という一般的なコンセンサスがあり、「割礼をうけた妻は夫の快楽をより深くできる」と考えられている。しかしながら、どうしてそうなるのかは誰も説明できなかったという。同様の結果はわれわれのフォーカス・グループ・ディスカッションからもえることができた。20代から40代の女性グループにおいてある女性は「もし割礼をしないと性欲は強くなる Dia (keinginan seks) akan lebih kalau tak sunat」と発言した。これにたいして異論は聞かれなかった。サレハらの研究でも「割礼」の利点として、「清潔を保つ」(59%)のつぎに「性欲のコントロール」(28%)があげられている [Salleha *et al.* 2017: 19]。

他方で、2009年のマレー半島西海岸北部のラシドらの調査では異なる結果があった。女性たちは「FGM」が女性の性的衝動を減退させることにならないと信じているというのである。彼女たちは「FGM」がないと、クリトリスの切られるべき部分は肥大して大きな組織片となってしまい、そうすると性行為のときに挿入ができなくなり、反対に性的快感が減退してしまうという [Rashid *et al.* 2009: 5]。「FGM」が性的快感につながるという考え方は、クランタンの調査やアフリカで一般的に言われていることとまったく反対である。しかしながら、このような言い方がこの地域に特有なのかという点、どうもそうではない。フードファルのエジプトにかんする研究やニュージーランドの西ジャワにおける研究でも同様のことが言われている [Hoodfar 1997; Newland 2006: 395]。フードファルの調査において女性たちは、クリトリスを除去すると

37) この点にかんして上野千鶴子は、「FGM」の実践がじつのところ女性に性欲が存在することを認めているという点で、近代西洋的なセクシュアリティの認識論的前提と異なっているのではないかと指摘している [上野 1992: 178-180]。上野は「クリトリセクトミー（ママ）（クリトリス除去手術）をやるような社会の、女性のセクシュアリティに対する信念」を「放っておけば女は性的な快楽を求めて何をしでかすかわからない、だから何らかの形で封印をしないと社会の秩序は保たれない、という考え」と説明する [同上書: 179]。「女性に対する性的なコントロールの強い社会ほど、逆説的には、女性の性欲を最初から肯定しているということになる」。これにたいして、「近代は逆転した性の内面支配を打ち立て」、「女性の性欲の存在自体を認めなかった」[同所]。女性たちは自分の内面に監視塔を建て、自らが自らの性を内面から監視するのである。上野の議論によれば、近代西洋のセクシュアリティとクリトリセクトミーを行なうような社会におけるセクシュアリティとは質的に違うものである。

「女性は清潔に、柔らかく、女性らしくなるということ、そして性欲がわき、男性の精子を受け入れ、妊娠する機会が増し、「クリトリスはもし取り除かれなければ、伸び続けてペニスのようになり、そこで女性は男性に対して冷たくなるだろう」と述べている [Hoodfar 1997: 258]。「クリトリスがペニスのようになる」というこの表現は、19世紀の西洋医学において一般的に信じられていたことである。そこでは女性がマスターベーションをすることによって、クリトリスがペニスのように肥大化すると考えられ恐れられており、そのためイギリスやフランスにおいてもクリトリス除去術が実施された [Hosken 1993: 288–314; 吉岡 1989: 124; Abu-Sahlieh 2006: 65]。マレー半島西海岸の村において女性たちが語ったことは、きわめて現地的な表現であるというよりはむしろ、19世紀的な西洋医学やエジプトをはじめとした女性とセクシュアリティをめぐるさまざまな言葉を参照したものといえるだろう。このようなことを総合すると、セクシュアリティをめぐるマレーシアでの言説は、それが抑制であれ刺激であれ19世紀以来の西洋医学的な枠組みと接続している。

本章の問いは、マレーシアの人々は「FGM」をどのように認識しているのか、そのことが女性の身体とセクシュアリティの管理の進展とどのようにつながっているのかであった。先行研究やわれわれの調査からみえてくるのは、マレーシアにおいて「FGM」というカテゴリーをとおしての明確な管理は開始していないということである。マレーシアの人々にとって「FGM」は無意識的な実践であり、統一的なカテゴリーとして成立していない。そこでは参照すべきグローバルな「FGM」が存在しない。人々はそれを「割礼 sunat」と呼び、「宗教」的な実践であると考えている。ただし、コーランのどこにそのようなことが書いてあるかなどについて考えたこともなく、しばしば男性の割礼へと横すべりしてしまう。

グローバルな「FGM」を参照した統一的なカテゴリーが存在しない一方で、マレーシアのローカルな人々はグローバルなセクシュアリティの言説とはけっして断絶していない。セクシュアリティについての人々の答えは、抑制するものであっても刺激するものであってもグローバルな言説とつながっている。つまり、グローバルな「FGM」という参照項という観点ではいまだに断絶がある一方で、セクシュアリティをめぐる言説という観点から見ると、19世紀以来の医学的な視線による女性の身体やセクシュアリティの管理の進展は、マレーシアの農村をも包摂しつつあるといえる。そうであれば、女性の身体とセクシュアリティをめぐる管理体制は、マレーシアの農村においてもいずれグローバルな「FGM」カテゴリーへの接続をとまなうことになるだろう。

おわりに

この論考は、マレーシアにおける「FGM」にまつわる言説を女性の身体とセクシュアリティ

のポスト植民地的管理という観点から考えようとするものである。マレーシアについてまとめる前にグローバルな「FGM」言説の特徴をもう一度強調しておこう。第一は、グローバルな「FGM」言説がアフリカでの実践を中心にして形づくられてきたことである。第二に、「FGM」論は女性の人権と健康を主張する「普遍主義」と現地の伝統文化を擁護する「文化相対主義」の対立に直面してきた。第三に、1990年代以降、この図式をのりこえようとする理論的な試みが展開していることである。第四に「FGM」の言説が医学的で解剖学的な視線によって形成されていることである。

マレーシアの「FGM」にかんする学術研究やメディアの記事は、マレーシアの実践をアフリカにおける実践との関係において説明しようという強い傾向があった。参照されるのはアフリカの実践であり、アフリカの実践にもとづいた医学的なWHOの分類であった。このような医学的な視線は、イスラム開発庁における決議においてさえみられた。そこではマレーシアにおける「FGM」をアフリカの「FGM」と比較して語るべきなのか、もしくはマレーシアにおける「FGM」というカテゴリーは成立しているのかというような問いは明示化されていない。圧倒的に強力なアフリカを中心とした医学的な「FGM」の言説の前で、マレーシアにおける「FGM」も所与として考察されている。そしてまさにこの医学的な言説において、マレーシアの女性たちの身体は対象化され医学的に分析される。

だが、これらの学術的言説と、マレーシアの農村における人々の意識はどれほどつながっているのだろうか。セクシュアリティにかんする人々の認識からわかるように、これらの人々も19世紀以来の近代医学の言説の網の目へと包摂されてきている。だが、グローバルな「FGM」言説への組み込みはどうかというと2016年の調査の当時には明示的には開始されていなかったといえよう。たしかに「FGM」と呼べるような実践は、マレー半島のあちらこちらで行われ、現地では*sunat perempuan*, *sunat wanita*, *khatan wanita* などと呼ばれている。ローカルなレベルでは、それは問われてはじめて意識するような無意識的な実践であり、女性への実践のみを示す明示的で統一的なカテゴリーとなっていなかった。指示対象となる実践の施術方法、時期、道具などもバラバラであり、お互いがどのようなことをしているかも知らず、そのことについて意識していない。そもそも、人々はアフリカにおける「FGM」の問題を知らない。人々はみずからの実践とアフリカの「FGM」を同一の問題としてみなすという発想はない。すなわち参照すべき「他者」のない、名づけられないままの多様な実践がある。それがマレーシアにおける日々の状況なのだろう。

しかしながら、2018年はこの状況の変更を告げるきっかけの年だったといえるかもしれない。2018年11月半ばに起きたマレーシアにおける「FGM」の問題化についてもう一度考えてみよう。国家人権委員会とマレーシア政府の対立は、世界的な「FGM」問題における「人権」対「伝統文化」の対立にそのまま当てはまることが明らかである。そしてマレーシアの文脈で

いえば、「女子割礼」が宗教ではなく文化的な実践としてとらえられた。だが、もっと重要なのは、11月15日の『スター』紙が伝えた次のことがらかもしれない。「女性・家族・共同体開発大臣でもあるワン・アジザは、本省がそれ（FGM）について調査をし、議論をするとつげくわえた（Dr Wan Azizah, who is also the Women, Family and Community Development Minister, added that her Ministry would *look into the issue and discuss it*）」。すなわちワン・アジザは「FGM」を言説化するという宣言をしたのである。いまやマレーシアの「FGM」は、ローカルなレベルにおいても参照すべき他者をもちつつあるといえるかもしれない。バラバラで意識されなかった諸実践は、なんらかの統一的なカテゴリーへと収斂していくだろう。それが「宗教」的实践となっていくのか「文化」的实践となっていくのか、はたまた「医療」化されるのかはわからない。だが、一つのカテゴリーとなったマレーシアの「FGM」がよりいっそう明示的に管理の対象となっていくことはまちがいない。

参考文献

英語, マレー語

- Abu-Sahlieh, Sami A. Aldeeb. 2006. Male and Female Circumcision: The Myth of the Difference. In *Female Circumcision*, edited by Rogaia Mustafa Abusharaf, pp. 47–72. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Abusharaf, Rogaia Mustafa, ed. 2006. *Female Circumcision*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ainslie, Mary. 2015. The 2009 Malaysian Female Circumcision Fatwa: State Ownership of Islam and the Current Impasse. *Women's Studies International Forum* 52 (September–October): 1–9.
- Arnold, David. 1993. *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Ayaan Hirsi Ali. 2007. *Infidel: My Life*. New York: Free Press. (アリ, アヤーン・ヒルシ. 2008. 『もう、服従しない——イスラムに背いて、私は人生を自分の手に取り戻した』矢羽野 薫 (訳). 東京: エクスナレッジ.)
- Boddy, Janice. 1989. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cull in Northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- . 2007. *Civilizing Women: British Crusades in Colonial Sudan*. Princeton: Princeton University Press.
- Budiharsana, Meiwita; Lila Amaliah; Budi Utomo; and Erwinia. 2003. Female Circumcision in Indonesia: Extent, Implications and Possible Interventions to Uphold Women's Health Rights. Research Report, Population Council, USAID, Jakarta, September.
- Dirie, Waris; and Miller, Cathleen. 1999. *Desert Flower: The Extraordinary Journey of a Desert Nomad*. New York: William Morrow. (デイリー, ワリス. 2011. 『砂漠の女デイリー』武者圭子 (訳). 東京: 草思社.)
- . 2002. *Desert Dawn*. London: Virago Press. (デイリー, ワリス. 2003. 『デイリー, 砂漠に帰る』武者圭子 (訳). 草思社.)
- Feillard, Andree; and Marcoes, Lies. 1998. Female Circumcision in Indonesia: To “Islamize” in Ceremony or Secrecy. *Archipel* 56: 337–367.
- Foucault, Michel. 1963. *Naissance de la Clinique*. Paris: Presses Universitaires de France. (フーコー, ミシェル. 1969. 『臨床医学の誕生』神谷美恵子 (訳). 東京: みすず書房.)
- . 1976. *L'Histoire de la Sexualité: Tome 1. La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard. (フーコー, ミシェル. 1986. 『性の歴史 第1巻 知への意志』渡辺守章 (訳). 東京: 新潮社.)
- Gruenbaum, Ellen. 2001. *The Female Circumcision Controversy: An Anthropological Perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hicks, Esther K. 1996. *Infibulation: Female Mutilation Islamic Northeastern Africa*. Revised ed. New Brunswick:

- Transaction Publishers.
- Hobsbawm, Eric; and Ranger, Terrence. 1985. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoodfar, Homa. 1997. *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo*. Berkeley: University of California Press.
- Hosken, Fran P. 1978. *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females*. 1st ed. Lexington: Women's International Network News. (ホスケン, フラン・P. 1993. 『女性割礼——因習に呪縛される女性の性と人権』鳥居千代香(訳). 東京: 明石書店.)
- . 1993. *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females*. 4th ed. Lexington: Women's International Network News.
- Isa, Ab Rahman; Rashidah Shuib; and M. Shukari Othman. 1999. The Practice of Female Circumcision among Muslim in Kelantan, Malaysia. *Reproductive Health Matters* 7: 137–144.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). 2009. Hukum Pemotongan Genitalia Wanita (Female Genital Mutilation). Fatwa Malaysia. 2009/86/5 Muzakarah Sosial/Syariah. <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/hukum-pemotongan-genitalia-wanita-female-genital-mutilation> (最終アクセス 2014年5月11日)
- Jabatan Kesihatan Negeri Kedah. 2011. Khatan Wanita Masih Popular. Jabatan Kesihatan Negeri Kedah Darulaman. <http://jknkedah.moh.gov.my/v2/modules/AMS/print.php?storyid=21> (最終アクセス 2015年8月15日)
- James, Stanlie M; and Robertson, Claire C., eds. 2002. *Genital Cutting and Transnational Sisterhood: Disputing U.S. Polemics*. Urbana: University of Illinois Press.
- Kassindja, Fauziya. 1998. *Do They Hear You When You Cry*. New York: Delta. (カシンジャ, ファウジーヤ; バックシャー, レイリ・ミラー. 2001. 『ファウジーヤの叫び 上』大野晶子(訳). 東京: ソニーマガジンズ.)
- Koita, Khady. 2005. *Mutilée*. Paris: Audible France. (コイタ, キヤディ. 2008. 『切除されて』松本百合子(訳). 東京: ヴィレッジブックス.)
- Laderman, Carol. 1983. *Wives and Midwives: Childbirth and Nutrition in Rural Malaysia*. Los Angeles: University of California Press.
- Manderson, Lenore. 1996. *Sickness and the State: Health and Illness in Colonial Malaya, 1870–1940*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marranci, Gabriele. 2015. Female Circumcision in Multicultural Singapore: The Hidden Cut. *The Australian Journal of Anthropology* 26: 276–292.
- Merli, Claudia. 2008. Sunat for Girls in Southern Thailand: Its Relation to Traditional Midwifery, Male Circumcision and Other Obstetrical Practices. *Finnish Journal of Ethnicity and Migration* 3(2): 32–41.
- . 2012. Negotiating Female Genital Cutting (Sunat) in Southern Thailand. In *Self-determination and Women's Rights in Muslim Societies*, edited by Chitra Raghavan and James P. Levine, pp. 169–187. Waltham: Brandeis University Press.
- Newland, Lynda. 2006. Female Circumcision: Muslim Identities and Zero Tolerance Policies in Rural West Java. *Women's Studies International Forum* 29(4): 394–404.
- Nnaemeka, Obioma. 1994. Bringing African Women into the Classroom: Rethinking Pedagogy and Epistemology. In *Borderwork: Feminist Engagements with Comparative Literature*, edited by Margaret R. Higonnet, pp. 301–318. Ithaca and London: Cornell University Press.
- , ed. 2005. *Female Circumcision and the Politics of Knowledge: African Women in Imperialist Discourses*. Westport: Praeger.
- Rashid, Abdul; and Iguchi, Yufu. 2019. Female Genital Cutting in Malaysia: A Mixed-Methods Study. *BMJ Open* 9(4) April: 1–10.
- Rashid, Abdul; Sapna S. Patil; and Anita S. Valimalar. 2009. The Practice of Female Genital Mutilation among the Rural Malays in North Malaysia. *The Internet Journal of Third World Medicine* 9(1): 1–8.
- Salleha Khalid; Suhaila Sanip; Rafida Hanim Mokhtar; Maizatul Azma Masri; Mohd Shamsir Muhammad Aris; Muhammad Riduan Wan Deraman; and Nurain Amirah Mohd Razi. 2017. The Study of Knowledge, Attitude and Practice Towards Female Circumcision among Female Patients at O&G Outpatient Department, Hospital Ampang, Selangor, Malaysia. *Ulum Islamiyyah* 21(August): 15–24.
- Sergan, Elizabeth. 2013. Female Genital Mutilation on the Rise among Southeast Asian Muslims. *Global Post*. December 10. <http://www.globalpost.com/dispatches/globalpost-blogs/rights/female-genital-mutilation-southeast-asia-muslims> (最終アクセス 2019年11月17日)
- Shell-Duncan, Bettina. 2001. The Medicalization of Female 'Circumcision': Harm Reduction or Promotion of a

- Dangerous Practice? *Social Science & Medicine* 52(7): 1013–1028.
- Shell-Duncan, Bettina; and Hernlund, Ylva, eds. 2000. *Female “Circumcision” in Africa: Culture, Controversy, and Change*. Boulder: Lynne Rienner.
- UNICEF. 2013. *Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview and Exploration of the Dynamics of Change*. Geneva: UNICEF.
- United Nations’ Organization, Economic and Social Council. 2003. *Integration of the Human Rights of Women and the Gender Perspective: Violence against Women*. E/CN.4/2003/75/Add.1.
- WHO; UNICEF; and UNFPA. 1997. *Female Genital Mutilation: A Joint WHO/UNICEF/UNFPA Statement*. Geneva: WHO.
- World Health Organization (WHO). 2008. *Eliminating Female Genital Mutilation: An Interagency Statement UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCHR, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, WHO*. Geneva: WHO.
- . 2010. *Global Strategy to Stop Health Care Providers from Performing Female Genital Mutilation*. Geneva: WHO. WHO/RHR/10.9.
- . 2011. *An Update on WHO’s Work on Female Genital Mutilation (FGM): Progress Report*. Geneva: WHO.

日本語

- 井口由布. 2011. 「マラヤ大学医学部設立計画にみる医学的な知の制度化——国民・ジェンダー・エスニシティ」『政策情報学会誌』5(1): 5–18.
- 井口由布；ラシド，アブドゥル. 2019. 「『女性器切除』と言説の政治——近代医学的まなごしの自明性を問い直す」『年報カルチュラル・スタディーズ』7: 27–45.
- 飯島 渉. 2005. 『マリアと帝国——植民地医学と東アジアの広域秩序』東京：東京大学出版会.
- 加藤優子. 2005. 「カジャン・ホスピタル産科の50年——マレーシアにおける出産の病院化の過程」『アジア・アフリカ地域研究』4(2): 195–228.
- . 2009. 「伝統的出産介助者から産後のマッサージ師へ——マレーシアのビダン・カンボン」『アジア遊学』119: 86–89.
- 宮脇幸生. 2016. 「グローバルな廃絶言説はいかにして草の根に届いたのか？——エチオピア西南部クシ系農牧民ホールにおける女性性器切除」『アフリカの女性とリプロダクション』落合雄彦（編），1–33ページ所収. 東京：晃洋書房.
- 岡 真理. 2000. 『彼女の「正しい」名前とは何か——第三世界フェミニズムの思想』東京：青土社.
- 大塚和夫. 1998. 「女子割礼および／または女性性器切除（FGM）——一人類学者の所感」『性・暴力・ネーション』江原由美子（編著），257–293ページ所収. 東京：勁草書房.
- 大塚智彦. 2018. 「『女子割礼』議論がマレーシアで白熱するワケ」『東洋経済 ONLINE』11月26日. <https://toyokeizai.net/articles/-/251198>（最終アクセス2019年11月14日）
- サーダウィ，ナワル・エル. 1988. 『イヴの隠された顔——アラブ世界の女たち』村上真弓（訳）. 東京：未来社.（原著 Saadawi, Nawal El. 1980. *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*. Translated by Sherif Hetata. London: Zed Press.）
- 上野千鶴子. 1992. 『スカートの下劇場』東京：河出書房新社.
- 浮ヶ谷幸代. 2010. 『身体と境界の人類学』横浜：春風社.
- 内海夏子. 2003. 『ドキュメント 女子割礼』東京：集英社.
- 脇村孝平. 2002. 『飢饉・疫病・植民地統治——開発の中の英領インド』名古屋：名古屋大学出版会.
- 吉岡郁夫. 1989. 『身体の文化人類学——身体変工と食人』東京：雄山閣出版.

（2019年11月1日 掲載決定）