

---

特集 揺らぐジェンダー——地域社会から考える

---

## ポストコロニアル状況における宗教と ジェンダーの語り

Gender and Religion : A Postcolonial Narrative

川橋 範子\*

KAWAHASHI Noriko

---

キーワード：宗教，ポスト植民地主義，フェミニズム，地域研究，ジェンダー

KEY WORDS: religion, postcolonialism, feminism, area studies, gender

While the plausibility of “the universal female experience” has long been challenged, the unquestioned assumption of female commonality still seems to hover in the background of the enterprise of representing women of other cultures, and thus, masks the unequal relationships generated by cultural, racial and class differences. Susan Sered’s recent work on Okinawan female religious specialists, for example, is a rather obvious demonstration of this case.

This paper attempts to examine the intertwinedness of feminism, postcolonial theory and area studies, especially in the arena of religion where woman is conceived as the ground upon which the spiritual essence of the culture resides. By drawing on the postcolonial thinkers, such as Chow, Spivak, Mohanty and others, it suggests a possible direction for an ethically and politically sound way to write about other women’s religious worlds.

---

\*名古屋工業大学人間社会科学講座専任講師 Lecturer, Nagoya Institute of Technology

「ジェンダー」の概念は今日、学問、国の境界を問わず揺らぎ始めたといわれている。フェミニズムが歴史的変遷を経る中で、「ジェンダー」も再考を迫られているのである。例えばジョン・スコットは、セックスとジェンダーのどちらもが「性差についてのある特定の信念の表現」であり、「知覚の組織化」であることを忘れてはいけないと警告している [スコット 1999: 10-11]。「セックス」に対峙する概念としての「ジェンダー」の普遍性を無条件に受け入れたことが、身体的なものを社会的なものから分離し、両者の間の差異を自明視し本質化する結果をもたらした。そのために女や男という主体のアイデンティティの考察がより多くの制約を受けることになったというのである [スコット 1999: 15]。

生物学的決定論を越えるために編み出された「ジェンダー」があらたな本質主義を生み出してしまったこともすでに指摘されている。ジェンダーアイデンティティは「女性」という主体の概念の実体化には有効でも、このことが同時に女性間の多様な差異を抑制してしまったからである [フレーザー・ニコルソン 1994]\*1。近年フェミニスト人類学者のヴィスウェスワランは、社会的構成物としてのジェンダーアイデンティティも、結局女性が自己を「女性」という社会集団と同一化して「女性としての自己認識」を持つよう要求することによって女性の経験を一元化してしまったと述べている [Visweswaran 1997: 593]。これはもともと女性を記述するためのカテゴリーとして生まれた「ジェンダー」が、女性が持ちうる独自の経験を強調しすぎたために、人種や階級等の固有の社会、文化的要素を見逃してしまう結果をもたらしたことへの批判であろう。男性から区別される「女性としての経験」を普遍的に定義づけたことが、ジェンダーによる本質主義を生じさせ、あらたな抑圧を生み出していったことをふまえて、「同一化」ではなく「非同一化」の戦略を用いることへの重要性を彼女は説いている。

本稿で筆者は地域研究の中でジェンダーを記述し解釈することにまつわるいくつかの障害と方向性を提示することを試みたい。そしてこの作業を、(近年のサティや女性性器手術に関する議論が示すように) ジェンダーをめぐる言説が極めて先鋭化されるアリーナである「宗教」に重点をおいて進めていきたい。宗教はしばしばある文化の精神的な本質の源泉であるとされる。これは植民地主義に対抗する言説が、物質と精神の二元論を戦略的に用いて、たとえ西洋のテクノロジーに支配されようとも内面の精神的な世界が無傷であれば民族の本質的アイデンティティは害われないと主張することが示している [Yegenoglu 1998: 124-125]。さらにこの民族の精神的本質は女性に投影されることが多い。女性こそがこの「本質の貯蔵庫」として表象されていくのである。このような理由から以下地域研究における宗教とジェンダーの関係性を中心に考察していきたい。

筆者はアメリカ北東部の大学院で宗教学科に所属しながら地域研究の一分野である東アジア研究科にも籍をおいていた。この間アメリカにおける地域研究のあり方について様々

---

\* 1 「女性」概念をめぐる本質主義と構成主義の対立は宇田川 [1998] が的確に述べている。

な疑問を感じた。それについては次の酒井直樹の言葉が参考になる。第一にアメリカのアジア研究の背景にはいまだに植民地的構造があり、ごく少数の例外をのぞいてアジア研究の指導的立場は白人の研究者によって占められている [酒井 1998: 11]\*<sup>2</sup>。問題は、アメリカ人の研究者が「理論の所有者」とされるのに対し、アジア人の研究者がほとんどの場合「情報提供者」と見なされる植民地的分業に基づいて、現在のアジア研究が編成されていることである [ハルトゥーニアン・酒井 1997: 19, 49]\*<sup>3</sup>。この傾向はアメリカに限らず、一般に英語文化圏のアジア研究に共通すると思われる。例えば文化人類学においても英語が学問の覇権を握っていることが指摘されている [太田 1996: 302, 305]。ここで近年オックスフォード大学から出版されたイスラエルの人類学者スーザン・S・セレドによる沖縄の女性宗教者の研究をとりあげてみたい。このテキストを批判的に検証することによって、宗教、ジェンダー、地域研究等の様々な領域を横断する問題の所在が明らかになると考えるからである\*<sup>4</sup>。

まずこの本文248頁から成る著作の文献リストには（英訳された日本語の文献は数点入っているが）日本語の著作が一つも見当たらない。この点についてセレドはプロローグで次のように述べている。

「フィールドに入る前に日本語を勉強してはいたものの、沖縄に到着したときの私の日本語はいいかげんなものであった。……私のプロジェクトの学問的コンテキストが日本研究ではなく宗教とジェンダー研究であることを考えれば、私の初等級以下の日本語の読解力はそれほどの障害ではないことが明らかになった。平安座島の女性司祭 (Priestesses) たちは文字の伝統あるいは聖典を持っていない。彼女たちも（そして私自身も）読んでいない書物とは、部外者や沖縄の（ほとんどが男性である）学問的エリートによって書かれたものである。村には長年の間学校があるが、私がリサーチした女性司祭たちは読むことに興味がないようである。彼女たちは見出しや広告を読むことはできるが、私は彼女たちが本や新聞を読んでいるのを見たことがほとんどなかった。できるかぎり私は、琉球大学の社会学と人類学の教授たちとの長い会話を通じて、自分の貧しい日本語の読解力を補っていた」 [Sered 1999: 20]。

ユダヤ教の伝統内の女性たちの宗教生活の研究では一定の評価を得ているセレドが、90

- \* 2 例えば筆者が在籍していた大学が、日本宗教史の専門家を求めてサーチを行ったとき、十数名の候補者は全員白人であった。余談であるが、教授陣が最も望ましい候補者に推薦したのは神道を研究するフランス人の男性研究者であったが、そのときの判断の根拠は、彼の日本宗教史の専門知識よりも「フランス人ならばフーコーやラカンについて詳しいはずである」という点にあるように感じられた。
- \* 3 筆者の知る範囲ではこの傾向は仏教研究でも顕著である。日本人仏教学者の研究内容をまさに「タテのものをヨコにした」としか思えないような形で流用しているアメリカ人学者が、「日本の先生たちはいわば自分の研究助手だ」とコメントするのを聞いたことがある。このようなケースが、アメリカ人研究者の著作を、日本の（英文を読まない）仏教研究者たちは決して知ることはないであろうという推測に基づいていることはいうまでもない。
- \* 4 ここでセレドのテキストを取り上げる理由の一つは、筆者もかつて沖縄の女性宗教者を研究していたことによる。Kawahashi [1992] を参照のこと。

年代の終わりにこの様な前提に基づいて沖縄研究を著すことは適切といえるだろうか。

第一にセレドの研究が、膨大な蓄積をもつ沖縄と日本双方の学者による沖縄研究の伝統をほとんど考慮せずになされていることが問題である\*<sup>5</sup>。この種の、「ネイティブ」の学者の学問的蓄積を無視したうでの文化についての語りを太田好信は厳しく諫めている。太田によれば、日本語の文献で引用に値するものがあたかも存在しないかのようにふるまうことは、日本（あるいは沖縄）の学者の共同体そのものを周辺化することに他ならない。これは前述した、アジアを情報の提供源、西洋を理論の行使者と二分化するオリエンタリスト的思考と同一である [Ota 1994: 276]\*<sup>6</sup>。この批判は、当該文化の言語を自由自在に読めることを特権化するネイティブ至上主義とは性質を異にしている。問題とされるべきはネイティブの学者たちが対等な学問的パートナーとしてではなく、あたかも便利な土着のインフォーマントであるかのように見なされていることである。

さらにセレドが島の人間ではない部外者の書いたものはことさら読む必要がないと示唆していることは興味深い。島の人々からみれば、セレドもまた「部外者」に他ならない。また沖縄の男性研究者が書いたものは自動的に信憑性に欠けるかのように扱われていることも注意をひく。セレドが（明らかな語学上の障害にもかかわらず）沖縄の女性司祭（カミンチュ）たちの内面世界を知り得たとする根拠は、彼女が自分と島の女性たちとの間に共有されるものが存在すると信じている点にあるのではないだろうか。そしてこの共有性とは、実は前述した「普遍的女性の経験」に基づく自己と他者の同一化の産物に他ならないのではないか。そうであるからこそセレドは、（地域研究ではなく）ジェンダー研究を進める限り、当該文化の言語的知識はさほど重要ではないと結論づけることができるのだと思われる。

女性の間の「差異と多様性」がフェミニズムの中心的理念の一つとなって久しい。よく知られているように、フェミニスト民族誌の展開の過程でも、「女性」というカテゴリーの普遍性は厳しく問い質されてきた\*<sup>7</sup>。いうまでもなく、「女性というジェンダー」のうわべ上の共有によって歴史や文化、人種や階級の差異を飛びこえることができると信じるのはあまりにもナイーブである。しかしセレドのテキストには、女性のジェンダーの共有が生み出す親密性によって「ネイティブの解釈」を手に入れることが可能になるという思

\* 5 セレドの本の裏表紙には「このほとんど研究されていない社会」の研究とある。

\* 6 ハルトゥーニアンは、ハーバード大学のある学者が「研究に必要な情報を与えてくれる日本人学者と話すことができるならば、日本語で書かれた本を読むのは無駄である」と話したエピソードを紹介して、このような態度は日本人の研究者を迅速な情報の運搬人と見なすのと同じだと批判している [ハルトゥーニアン・酒井 1997: 18]。

\* 7 筆者もかつて「女性同士が普遍的な経験を共有しているから女性のエスノグラファーは異文化の女性について良いエスノグラフィーが書けるのではない。どのようなポジションをとったとき、女性エスノグラファーは良いエスノグラフィーが書けるのかということが問題なのである」と述べた [川橋 1997: 60]。

\* 8 ヴィスウェスワランは、エスノグラフィーの中で、「インフォーマント」という語と「友だち」という語とがしばしば同義に使われている点を指摘して、姉妹的なアイデンティティーを強調することの欺瞞性にふれている [Visweswaran 1997: 614]。

い込みが見え隠れし、この問題の根深さを示しているといえよう\*<sup>8</sup>。

セレドのテキストが内包するもう一つの問題点は、彼女が島の女性たちを彼女の解釈を客観的に検証したり、あるいは反論を試みたりする可能性を持つ相手とは見なしていないことである。言い換えればセレドにとってこの女性たちは見られる客体であり、決してセレド自身を見返す主体となることはないのであろう。ポストコロニアル時代の地域研究がこのような「観察され記述される客体としてのネイティブ」と、「観察し記述する主体としての我々研究者」という二分法に安住できないことは様々な場所で指摘されている。レイ・チョウは最近の著作で『「私たち」と『彼ら』はもはや完全に区別できるもの』ではなく、「今や『見られる客体』が見ている『見る主体』を見ているのだ」と述べている [チョウ 1999: 268]\*<sup>9</sup>。今日の地域研究にとって、語られてきた側の主体的異議申し立てに真摯に向き合うことが倫理的必然であるのはいうまでもない。ポストコロニアル状況とはこのように「多くの声がせめぎあう社会状況」であり、これが、表象されてきた側と表象の権威を独占してきた側との「発話のポジションを確保」するための闘争であるという太田の指摘は的を得ている [太田 1998: 210]。

冒頭でふれたように、現在宗教とジェンダーをめぐる記述には解釈上の困難が繰り返し姿を現わす。以下この問題について仏教とイスラム教を中心に考察していきたい\*<sup>10</sup>。

宗教伝統における女性の位置や意味づけをめぐる議論はしばしば二極化されている。一方では文化相対主義に根差すネイティヴィズムが伝統賛美を掲げて、女性たちの「主体的選択」や「自由」を過度にロマン化する。他方では普遍的と信じられる近代人権主義が、抑圧され搾取される女性たちへの政治的怒りをあらわにし、「伝統」に否定的評価を下す。一言で述べると、前者においては土着の家父長制が宗教伝統を文化の本質的要素と規定して、女性の生/性をその価値によってしぼることになる。反対に後者では、西洋中心の啓蒙的フェミニズムが宗教伝統を支持する女性たちを近代的自我の欠如と見なし、彼女たちを文化的後進性と男性優位の呪縛から解放しようと試みる。ここで課題となるのは、それでは土着の家父長制の温存に利用されることなく、しかし植民地主義的な世俗フェミニズムの言説にも回収されずに、女性の宗教的主体について語ることはいかに可能か、ということである。つまりローカルとユニバーサルのどちらにも還元されない視線の維持が問われているといえよう。

しかしこのことが、倫理政治的な解釈上の困難を浮上させることになる。第一に「普遍

\* 9 イスラムの女性がヴェールをまとうことについて実際にヴェールを付けて生活した体験に基づいて中西は、「ヴェールは本来の『観る者』と『観られる者』の関係を逆転させる。『観る者』はヴェールの向こう側を視ることはできず、もはや『観る者』ではなくなる。本来『観られる者』である女性は、ヴェールをまとうことで『観られる者』であることをやめ、逆に相手をじっと『観る者』になる」と述べている [中西 1996: 1]。

\* 10 ここで述べる考察は、1998年9月26日に東京大学で開かれた「イスラムとフェミニズム」第一回シンポジウム（文部省科学研究費創成的基礎研究「イスラーム地域研究」1班、3班合同）での報告に加筆、修正を加えたものである。当日のパネリストの方々に感謝したい。

的人権」の理念に基づく西洋フェミニズムの妥当性への懐疑はたちまちのうちに「文化相対主義者」や「父権主義者」のしるしとラベリングされてしまうのである [岡 1996: 9]。これは宗教伝統の中の性差別批判を最優先事項としない立場がすなわち、家父長制的宗教の擁護者と見なされることを意味している。そして第二に問題を複雑化するのは、このような植民地主義批判、あるいはオリエンタリズム批判の立場から西洋型フェミニズムに批判を加える行為が、皮肉にも土着の家父長制の存続に有利に働く結果を招いてしまうことである。換言するとこれらの対立は、西洋の啓蒙主義および普遍的人権論に立脚した帝国主義的フェミニズムと、反植民地主義の名のもとに土着の家父長制の温存をはかる言説との間の、果てしなきいたちごっことも思える。このような対立構造をイスラム研究者の小杉は「ねじれた対立」と呼び、イスラム社会での女性の主体的選択の問題が、「イスラム家父長主義」と「西洋的フェミニズム」という半ば虚構的なねじれた対立軸に沿って議論され、本来のイスラム的男女平等論が霞んでしまうと指摘している [小杉 1998: 231-233]。

これまで述べてきたことは「相対主義対普遍主義」あるいは「土着主義対植民地主義」等の不毛な対立に還元されるものではない。これは前述した自己表象の「権利の分配」をめぐる主張と不可分なのである。つまり問題は女性たちが自らの声で語る権利が、現在の宗教とジェンダーをとりまく語りの中で、様々な力関係によって封じ込められてしまっていることなのである。この状況をまず最近 Signs 誌上で繰り広げられた、イスラムの女性をめぐる議論を例に考察してみたい。

様々な宗教伝統の中でも、イスラムとフェミニズムの関係は、最も白熱化した議論の一つと見ることができる。男性のイスラム研究者、マジッドは、通俗的なオリエンタリズム的偏見に満ちたイスラム女性への評価を諫め、「大多数のムスリムの女性は彼女たちのイスラム的アイデンティティーを犠牲にしてまでも人権を推進したいとは望んでいない」と結論づけている [Majid 1998: 385]。反対に国際法と人権を専門にするメイヤーは厳しくこの立場を批難し、「マジッドは単にイスラム諸国の人権侵害の事実から人々の目をそらすためにオリエンタリズム批判を持ち出しているのであって、このような論法で人権の概念を矮小化しようと目論むのは決まって体制側の人間であり、実際の被害者ではありえない」と主張する [Mayer 1998: 374]。彼女によればムスリム女性たちは何世紀にもわたる男性支配の産物である伝統宗教の首枷からの解放を切望しているのだという。

しかしこのメイヤーの主張には納得できない点がある。なぜならば彼女は、第三世界のフェミニストたち（あるいはイスラムの教えに従って生きる女性たち）自身も、自らの立場を表明する際にオリエンタリズム批判を用いるという事実をあえて無視しているように見えるからである。つまりメイヤーは、ムスリム女性たちが、オリエンタリスト的な女性表象に対して異議申し立てを行う抵抗の行為を矮小化していることになるのではないか。

メイヤーと同種の議論は非イスラム研究者であるヘレン・ハーディカーによってもなされている。ハーディカーはキリスト教の原理主義とイスラムのそれとを同質と捉え、この

両方の宗教の家父長制的因習が女性たちを拘束し、彼女たちの自己決定権を奪っている」と総括している [Hardacre 1993: 138-144]。しかし筆者は、メイヤー（あるいはハーディカー）はなぜムスリム女性たちの人権剥奪について語りたいのかという疑問を持っている。これは彼女たち自身の発話のポジションに関する問いかけである。前述のマジッドはメイヤーに対して「なぜイスラムの伝統を支持する女性たちを糾弾するかわりに、伝統の中にとどまりながらもイスラムを両性平等的なものへと再創造する意志を持つ女性たちの声を聞き、彼女たちが望む自由の達成に力を貸そうとしないのだろうか」と疑問を投げかけている [Majid 1998: 387]。筆者もこの点に関してはマジッドと同じように考えざるを得ない。メイヤーらのポジションに関しては、レイ・チョウによる、第一世界の人間が「非西洋の人間見本を自分たちの発言の道具として」使っているという批判があてはまるのではないだろうか [レイ・チョウ 1998: 116]。

この表現が過激すぎるとしても、我々研究者は、例え社会的不正を告発するときであっても自らが「特権的な位置」から他の女性たちについて語っている事実を忘れてはいけないというレイ・チョウの指摘は充分有益であろう [レイ・チョウ 1998: 183-184]。

次に筆者が研究対象としている仏教に目を移してみたい。筆者は数年来、現代日本の仏教を両性平等的に再構築する運動に関わっているが、この仏教再生運動に参加し、それについて書く作業の過程で、仏教における女性の人権を語る行為の倫理政治的複雑さを痛感するようになった\*11。一言で述べると女性仏教徒をめぐっては二種類の言説がある。一つは仏教界の覇権を握る保守層の僧侶たちによるものである。彼らは伝統擁護の立場をとり、女性の本質的な徳を男性に従うことと規定して、女性はあくまでも男性によって教化される対象であると説く。救済される対象である女性は能動的な宗教活動の担い手にはなれず、「女性特有の」補佐的あるいは裏方の役に徹するよう期待されるのである。彼らは、「真正な女性仏教徒」であれば嬉々としてこの役割を修行として引き受けるはずだというノスタルジックな思い込みを持つようである。さらにこの言説の特徴は、仏教こそが人間と自然の共生を可能にする非暴力的で寛容な宗教であり、この東洋の精神性が西洋の暴力的で破壊的な一神教の宗教伝統を凌駕すると信じて疑わない点にある\*12。そして女性には、家庭で母親として、この仏教的教えを子供に伝える役目を担うよう、強調するのである。

これと対極をなすのが仏教教団周辺で、人権の推進と差別の撤廃を掲げる改革派による言説である。こちらの特質はいわば普遍的人権論に依拠する啓蒙的な語り口である。この第二の言説は、女性仏教徒たちは自らの状況を理解し決定する能力に欠けるので、仏教的人権論のエキスパートである彼らこそが、女性仏教徒を「正しく」啓蒙できるのだ、という植民地主義的な色彩を持つ。この人権推進論者たちは、女性たちが自己の不当な状況を

\* 11 この問題については川橋・熊本 [1998] を参照のこと。また筆者が関係する仏教再生運動の詳細は [女性と仏教東海・関東ネットワーク編 1999] に述べられている。

\* 12 間瀬はこの種の考えを「エコ・ナショナリズム」とであると批判している [間瀬 1996: 10-16]。

信仰の名のもとに正当化することが自己変革の妨げになると理解しているようであり、この意味で信仰はすなわち抑圧のしるしと見なされかねない。それはあたかも信仰を否定し、彼らの唱える「人権」のプロパガンダを支持すれば自動的に自らを普遍的正義の側に置くことができるかと主張しているかのようである。

女性仏教徒をめぐるこの二種類の語りは一見対立関係にあるように見えるが、ともに女性仏教徒の自己理解から乖離した場で、彼女たちの主体が一方的に語られ定義されている共通点がある。彼女たちは自己を表象する言葉を、仏教教団の保守的伝統主義者と啓蒙主義的な人権論者の両方に奪われてきたのである。つまり、土着の家父長制を反帝国主義の名目で擁護する立場が仏教教団の保守層にあたり、反対に普遍主義的な啓蒙型フェミニズムの立場が仏教界の人権推進派に呼応するのである。この土着主義者と帝国主義者の双方にかき消された結果、スピヴァクが述べているように、「誰も女性たちの声―意識を証言したものに会うことはない」状況が生まれるのである [スピヴァク 1998: 82]。

言うまでもなくイスラム社会における宗教と国家のあり方は、現代日本の仏教界とは全く異なる。しかしイスラムと現代仏教の両方で、自己表象の権利が行為主体である女性の手中にはないことと、彼女たちが歪んだ対立軸のはざままで不可視の存在となっていることは共通している。しかしここで求められるのは単なる解釈学上の諸理論の批判ではないということ強調しておきたい。女性たちの宗教的主体を離れて、解釈上の障害物になる様々な“イズム”の批判のみに終始しては、理論だけが増幅され実際の女性たちはますます疎外されることになる。また当然のことながら筆者は、二極化された対立軸を避けるために、女性と宗教の関わり合いが「差別的である」か、「平等的である」かの解釈はひとまず保留にして、単に客観的事実の記述のみに徹するべきだと主張しているわけではない。女性の宗教経験の多様性を念入りに記述しただけでは表象の倫理、政治的問題の解決にはならず、問題の棚上げでしかないことは明らかである\*13。

さらに帝国主義的な普遍主義に陥ることを恐れて、他者理解に際して相対主義の立場を取ることも生産的とはいえない。S. P. モハンティは、もともと他者の差異に対する尊重に動機づけられていた相対主義が、「他者は我々と全く異なっている」という考えを生み出し、結果的に他者性の概念を増幅させてしまったと論じている。「他者」は「我々」から分離可能な切り離された存在であり、この意味で「差異 (difference)」は「無関心 (indifference)」に還元されてしまう。これは相対主義が他者の歴史的主体性の否定につながり、第三世界の人々にとって、脅威となりえるからである [Mohanty 1989: 4-7]。このように相対主義の表向きの寛容さが、覇権を握る側がしかけてくる罠にも転じることをモハンティは警告しているのである。

---

\*13 例えば宗教学で世俗化論をめぐる論争が、世俗化のあるなしを論じることを避けて個別の事例の丹念な記述に解決を求めていることを、藤原は単なる「問題の棚上げ」であると批判し、必要なのは「メタ言説の放棄ではなくその洗練である」と述べている。同様のことが、宗教とジェンダーの議論にもあてはまるであろう [藤原 1997: 27]。



ここで再度、普遍主義の暴力性への懐疑が、文化相対主義的現状肯定のしるしと読み替えられてしまう圧力の存在についてふれておきたい。女性仏教者（あるいはイスラム女性）が、宗教伝統の否定ではなく再構築の道を主体的に選びとった場合、この行為は普遍的な人権論者たちによって人権意識の欠如のあらわれや、宗教的家父長制の支持と解釈される。彼女たちが、普遍主義者たちの主張とは異なる道を選んだ場合、その選択は弾劾されることになる。これはまさに第三世界のネイティヴフェミニストたちが第一世界のフェミニズムに異議申し立てを行ったとき、それがすぐさま彼女たちの無知と後進性のあかしと批難されるのと同様である。無力な犠牲者と表象されてきた女性たちが声をあげ始めたとき、その行為がかえって自己の権利に無自覚な主体の欠如のあらわれと見なされるのである。この種の、女性たちから言葉を奪う言説の構造は、様々な場で反復されているといえよう。

しかしこれはもちろん、彼女たちが本当に語るべき内容を持たなかったことを意味するのではない。レイ・チョウは「なぜサバルタンは語れないのか」の問いに対して、『「語ること」自体がすでに確固たる支配と抑圧の歴史に構造的に取り込まれてしまっているからなのである』と答えている [レイ・チョウ 1998: 64]。つまり、女性たちが主体性を欠くので語れないという見解は、サバルタンのために語ろうとする、植民地主義的な高慢な善意の産物にすぎない。そしてこの「サバルタンのために語る」欲望と実は表裏一体をなすと思えるのが、第一世界の女性たちが「サバルタン女性を語らせる」ことにより彼女たちについての「真正な語り」を手中におさめようとする行為である。一見するとこれは第一世界の聴衆が、自分たちよりも恵まれない女性たちの状況についてネイティヴ女性自身による話を聞きたいと願う、慈悲深い行為のようにも見える。しかしこの人道主義的試みも、彼女たちを「現地のインフォーマント」として扱うことと大差ないのではないかと [Yegenoglu 1998: 121]。さらにこれは第一世界の女性が、スピヴァクの「サバルタンは語れるか」という問いを誤読した結果ではないかという見解もある。彼女たちは、第三世界の女性たちの声や経験の表象の問題と自らが依って立つ第一世界の権力との関係に真摯に向き合うことなく、「語ることができない」サバルタン女性たちから真正な証言を引き出す作業に専念しているというのである [Moallem 1999: 355-356]。彼女たちになり代わって語ることも、彼女たちに（自分の欲望を満たすために）語らせることも、ともに我々から倫理政治的に切り離された他者を想定した行為であることに変わりはない。

誤解のないように述べておきたいが、筆者は一方的にこのような植民地主義的言説を糾弾しようとしているのではない。なぜなら自分も含めて誰もが実際には他者を支配する言説に加担する危険性があるからである。他者について語る、書くことの中にすでに支配的構造が組み込まれているのであり、例えば学術的な知的言説であっても、その社会的特

---

\*14 スピヴァクは「ポストコロニアルの知識人は自ら学び知った女性であることの特権をわざと『忘れてみる』』が必要であると述べている [スピヴァク 1998: 74]。

権について無自覚でいることは、もはや誰にも許されないであろう\*14。

ここで再び宗教に話を戻してみたい。前述したハーディカーは、イスラム教やキリスト教の伝統の中であえて女性が原理主義的な教えを受け入れていることに否定的な評価を下していた。最近このような一面的な見解に対して、女性人類学者らのグループが、原理主義的な宗教における女性の経験を本質化して語るのは誤りであり、女性たちが多様な理由からこの様な宗教活動に参加する事実を見過ごすべきではないと反論を提示した [Brink and Mencher 1997]。その中の一人バウアーは、ファンダメンタリズムの中にとどまって家父長制的状況を改善しようとする女性たちの闘いは、宗教の父権的権威をゆるがすだけでなく、女性の解放に関する世俗フェミニストの言説をも問い質すのだ、と論じている [Bauer 1997: 239]\*15。

実際、イスラム原理主義と西洋のフェミニズムとは、グローバルな規模で競合しあう対立項と見なされる傾向がある。そのためイスラム教徒と原理主義者とはほとんど同義に用いられ、すべてのイスラム女性が無知で受動的で男性の暴力に抵抗する術を知らない存在であるかのように表象されてしまう [Moallem 1999: 321-323]。反対に、西洋が寛容で文明化された自己決定権に満ちあふれた世界とされるのはいうまでもない。その結果、平等主義的な「フェミニズム」はあたかも西洋にしか存在せず、それ以外の地域に住む女性たちは「フェミニスト」ではないかのような架空の線引きが行われる。ヴィスウェスワランはこれに対し、フェミニズムが西洋の占有物であるはずはなく、我々はフェミニズムが西洋以外の場所では別の名前を持つかもしれないことを理解し、様々なフェミニズムの可能性を考えなくては行けないと主張している [Visweswaran 1997: 616]。この様にフェミニズムを複数形で考える試みの中で、宗教をすべて家父長制イデオロギーの派生物と決めつける「平等主義的」な世俗フェミニストの言説も相対化されていくと考えられる。

植民地主義的な(世俗)フェミニズムと、反帝国主義の名を借りた伝統擁護主義の対立軸の狭間で、ネイティブ女性たちは彼女たち自身の宗教的主体について語る場を奪われてきた。この両極のどちらにも回収されない道はもちろん唯一ではあり得ない。様々な宗教とジェンダー研究の複数性を単一のポリティックスに還元するのではなく、この複合性が生み出すダイナミクスの中でこそ、宗教の差別性と解放性の両方が明らかにされていくべきであろう。

さらに冒頭のセレドの沖縄研究の事例が示すように、研究者が女性であるという事実そのものが、彼女のジェンダー研究の解釈の妥当性を保証することはない。まさに「ジェンダー本質主義と人種本質主義に足下をすくわれることなく、多様性と共通性との間の緊張関係がいかに維持できるか」が課題とされるのである [黒木 1999: 62]。地域研究においても「ジェンダー」という戦略の付加が、様々な解釈上の問題を解決する万能薬とはなり

---

\*15 この指摘は現代日本の、女性たちによる仏教再生運動にもあてはまると筆者は考えている。この問題についてはキリスト教との比較も交えて [川橋 2000] に詳しく述べてある。

得ないことは明白である。

最後に強調しておきたいが、本稿で述べたような、女性たちによる自己表象の権利の尊重は、結局内部のものの語りの本質化や特権化と同じではないかという批判がある。しかしこれは、外部に対抗する内部の特権や、ネイティブ以外の者を排除するネイティブ本質主義の主張ではない。例えば女性性器手術をめぐる議論が西洋中心の言説に支配され続けてきた事実が示すように、従来の植民地主義的な言説が、女性たちをあたかも意識を欠く対象であるかのごとく見なしてきたことが問題化されているのである\*16。必要なのは彼女たち弱者に属する語りを、自分たちの所有物としてしまうことを戒める自覚である。インド系のポストコロニアルフェミニストであるラタ・マニは、ヒンズー教の女性をめぐる議論の中で、家父長制的、人種差別的、自民族中心主義的な言説と共犯関係を結ばずに、女性の権利を主張することを可能にさせる道が求められていると述べているが、これは私たち一人一人に課せられた課題であろう [Mani 1990: 28]。ポストコロニアル状況の宗教とジェンダーについて語りたい者は、その語りがあたまたま支配関係や搾取の構造をもたらさないように、自らが依って立つ場を批判的に見つめ直す必要があるのだ\*17。

付記 本稿の執筆にあたり、黒木雅子氏、永瀨康之氏から貴重なコメントとご助言をいただいたことに感謝します。

#### 参考文献

Bauer, Janet L.

1997 Conclusion. The Mixed Blessings of Women's Fundamentalism: Democratic Impulses in a Patriarchal World. In J. Brink and Joan Mencher, eds., *Mixed Blessings*. New York: Routledge.

Brink, Judy and Mencher, Joan

1997 *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*. New

\*16 例えば [Walley 1997] を参照のこと。また大杉はトリニダード・トバゴの文化をめぐる言説市場において、「国外の研究者の言説がより高い流通性と権威を持ち得る」ことを現地の人々が知っているが故に、彼らは永遠に「『遅れ』続ける運命に不正を感じ」、国外の言説に対抗するためにあえて本質主義的な言説を生産してしまうと、鋭く指摘している [大杉 1999: 162]。

\*17 この「自己批判」が、従来の帝国主義的なおごりを反省して植民地の人々に謝罪することによって、再び自分たちのみが自らの自民族中心主義をも脱構築する能力を持つと信ずる自己完結的な試みに終われば、これは単なる第一世界のナルシズムである。さらに日本の女性研究者が西洋の主流派の白人女性研究者たちと自己同一化して、第三世界の女性たちに対してこのようにふるまうことは、自らを「政治的に正しく」する行為に他ならないのではないか。筆者は日本の女性研究者が第三世界の女性たちに対して、西洋の白人女性研究者たちと同じ位置に立つとは考えていない。例えばスピヴァクのいう、第一世界の知識人たちにとっては、インドのエリート層といても、「たかだかネイティブ・インフォーマントであるにすぎない」という指摘はまさに日本の女性研究者たちにもあてはまると思われる [スピヴァク 1998: 39]。また欧米のフェミニスト研究者らによる日本の女性研究はあいも変わらず日本の女性を主体を欠く、従属的な存在として表象しているものが多いことも問題である。つまり日本の女性研究者が単純に自らの立場と西洋の女性研究者らの立場を同一視したうえで第一世界の言説批判を繰り広げ、第三世界のフェミニズムを賞賛することは生産的とはいえない。

- York : Routledge.
- チョウ, レイ  
1998 『ディアスポラの知識人』 本橋哲也訳, 青土社。  
1999 『プリミティヴへの情熱』 本橋哲也・吉原ゆかり訳, 青土社。  
フレイザー, ナンシー・ニコルソン, リンダ  
1994 「哲学なしの社会批評: フェミニズムとポストモダニズムの出会い」『日米女性ジャーナル』 No.17。
- 藤原聖子  
1997 「90年代の世俗化論」『東京大学宗教学年報』 XV 東京大学宗教学研究室。
- Hardacre, Helen  
1993 The Impact of Fundamentalisms on Women, the Family and Interpersonal Relations. In Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms and Society*. Chicago : U. of Chicago Press.
- ハルトゥーニアン, H.・酒井直樹  
1997 「<対談>日本研究と文化研究」『思想』 7月号 No. 877。  
女性と仏教 東海・関東ネットワーク編  
1999 『仏教とジェンダー 女たちの如是我聞』 朱鷺書房。
- Kawahashi Noriko  
1992 “Kaminchu : Divine Women of Okinawa,” Ph. D. dissertation Princeton University.
- 川橋範子  
1997 「フェミニストエスノグラフィーの限界と可能性」『社会人類学年報』 23。  
2000 「仏教の再創造—ポスト家父長制仏教に向けた女性たちの対話」『宗教と宗教のくあいだ』 南山宗教文化研究所編, 風媒社。
- 川橋範子・熊本英人  
1998 「弱者の口を借りて何を語るのか」『現代思想』 6月号。
- 黒木雅子  
1999 「日系アメリカ女性の自己再定義」『社会学評論』 50巻 1号。
- 小杉泰  
1998 『イスラーム世界』 筑摩書房。
- Majid, Anouar  
1998 The Politics of Feminism in Islam, *Signs* vol.23, no.2.
- 間瀬啓允  
1996 『エコロジーと宗教』 岩波書店。
- Mani, Lata  
1990 Multiple Mediations, *Feminist Review* July, 1990.
- Mayer, Ann E.  
1998 Comment on Majid’s “The Politics of Feminism in Islam,” *Signs* vol. 23, no. 2.
- Mohanty, Satya P.  
1989 Us and Them : On the Philosophical Bases of Political Criticism, *The Yale Journal of Criticism* vol. 2, no. 2.
- Moallem, Minoo  
1999 Transnationalism, Feminism, and Fundamentalism. In Alarcon Kaplan and Moallem, eds., *Between Woman and Nation*. Durham : Duke University Press.
- 中西久枝  
1996 『イスラームとヴェール』 晃洋書房。
- 岡真理  
1996 「女性割礼という陥穽, あるいはフライデイの口」『現代思想』 24-6。
- Ota, Yoshinobu  
1994 The Enterprise of Orientalism : Comments on Jacalyn Harden’s “Enterprise of Empire,” *Identities* vol.1 (2-3).
- 太田好信  
1996 「ポストコロニアル批判を越えるために—翻訳, ポジション, 民族誌的知識」『岩波講座 文化人類学12 思想化される周辺世界』 岩波書店。

- 1998 『トランスポジションの思想』世界思想社。
- 大杉高司  
1999 『無為のクレオール』岩波書店。
- 酒井直樹  
1998 「カルチュラル・スタディーズの現在」伊豫谷・酒井・スズキ編『グローバリゼーションのなかのアジア』未来社。
- スコット, J. W.  
1999 「ジェンダー再考」『思想』1999年4月号, no.898。
- Sered, Susan  
1999 *Women of the Sacred Grove : Divine Priestesses of Okinawa*. Oxford : Oxford University Press.
- スピヴァク, ガヤトリ C.  
1998 『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。
- 宇田川妙子  
1998 「『女性』概念の解体の行方—表象・アイデンティティという危機」『民博通信』no. 80。
- Visweswaran, Kamala  
1997 *Histories of Feminist Ethnography*, Annual Review of Anthropology vol.26, Palo Alto : Annual Reviews Inc.
- Walley, Christine J.  
1997 Searching for “Voices”: Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations, Cultural Anthropology vol. 12, no. 3.
- Yegenoglu, Meyda  
1998 *Colonial Fantasies : Towards Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.