

學術動向

学術動向

ジェンダーと宗教

—そのかかわりを問う問いに着目して—

猪瀬優理¹

ジェンダーと宗教とのかかわりがどう問われてきたか、これからどのような問いを立てていくべきかを考察し、現代社会における諸問題を研究するためにはジェンダーの視点が不可欠であることを示す。

¹ いのせゆり：龍谷大学社会学部准教授

はじめに

「何のために学問をするのか」「誰のために学問をするのか」を問うことは、その学問における動向を捉えるためにも根本となる重要な問いである。

小論の目的は、学術的研究における「ジェンダーと宗教とのかかわりを問う問い」について検討することである。このことを通して、宗教に限らず現代社会における諸問題を学術的に研究するためには「ジェンダーの視点も必要」なのではなく、「ジェンダーの視点が不可欠」であることを改めて確認したい。

ただし、宗教もジェンダーも射程の広い概念であり、変動し続ける社会の影響下にある。これらを網羅した議論の整理をする能力は筆者にはないし、紙幅も許されていない。ここでは、ジェンダーと宗教のかかわりについて考えるための手がかりを示すことを目指したい。

さて、近年、企業や大学に対して「社会貢献」が求められる傾向がある。この傾向は、学術的研究の動向においても重要な影響を持っている。しかし、多くの場合、誰にとっての「貢献」か、という問いを発することなくこの言葉が使われているのではないだろうか。あたかも「貢献」する先の「社会」が自明のものとして想定されているようにも思われる¹⁾。

しかし、「社会貢献」の内実を見極めるためには、「誰のために」「何のために」という問いは不可欠なものである。そうでなければ、誰かに「貢献」をしたその足で、別の誰かの足を踏んでいることに気付かず見過ごしてしまうことがあるかもしれない²⁾。誰の足も踏まずに前に進むことは難しいことかもしれないが、「貢献」という美名のもとに行う行動であればなおさら、その歩みは慎重でなければならない。踏んでしまうかもしれない足の持ち主を予測する力が必要である。その要素は、おそらく一つや二つではないし、複数の要素の組み合わせによって、考慮すべき事情はさらに複雑になる。小論では、なかでも「宗教」と「性別」を規定する働きを持つ「ジェンダー」とのかかわりに焦点を当てる。

ジェンダーとは

基本概念の定義から始めるのは冗長に感じられるかもしれない。しかし、ジェンダーという言葉が意味する内容は、その都度、明示する必要がある。ジェンダー概念は、浸透してきてはいるが、その概念で指示している内容については、それほど自明ではないからである。

たとえば、新聞記事などにおける「ジェンダー」の解説には、「社会的・文化的につくられた性差」といったことが書いてある。補足として「男役割、女役割などの性別役割の内容」とか「社会の中で共有されている男らしさ／女らしさ」といったことが書かれている場合もある。このような定義は間違いではないが、「性差」の部分に着目が集まることによって、結果として単に「女性／男性」という二分法のカテゴリをもとに考察するだけにとどまってしまう例も少なくない。

しかし、たとえば、スコットが「ジェンダーとは、肉体的差異に意味を付与する知なのである」（スコット 1992: 16）と定義するとき、バトラーが「ジェンダーがセックスを規定する」（バトラー 1999: 27-9）と主張するとき、ジェンダーの働きには、単なるカテゴリごとの違いにとどまらないダイナミックな社会的プロセスが想定されている。

のちに参照する平山（2017）は、「介護する息子」をジェンダーの視点から分析するために、「ある個人が属する（と見なされる）性別カテゴリを参照して、その個人の行為や置かれた状況を説明可能（accountable）にする実践」をジェンダーとして定式化する「doing gender」という見方（West & Zimmerman 1987）を採用している。

性別カテゴリの「制度的配置（institutional arrangements of sex categories）」を用いて自らや他者の行為や状況を理解し、説明するという人々の実践が「doing gender」である。この実践の集積と体系化が社会の秩序を形成していく。このような個人の「doing gender」から生み出される秩序は、「ジェンダー秩序」と呼ぶことができる（江原 2001）。

江原は、「ジェンダー秩序」を「性規範と役割分業規範等の性別にかか

わる規範によって男女それぞれに与えられる行動規範が形成する社会秩序」と定義している（江原 2011: 97）。「ジェンダー秩序」は、「性別カテゴリによる制度的配置」とほぼ同意とみることができるが、このとき、「性別カテゴリ」は単に男女の二つに分かれるものではなく、その年齢やそのほかの属性によって複数の異なる規範が秩序を形成しているという前提を持つことが重要である。また、この秩序は時代や社会の変化によって変容していくという前提を持つことも重要である³⁾。ジェンダーは、このような社会的なダイナミクスを捉える概念である。

ジェンダー平等を目指すジェンダー主流化

ここで、1995年に北京で開かれた世界女性会議を契機に世界各地で広く使われるようになった「ジェンダー主流化 (gender mainstreaming)」という言葉がジェンダーにかかわる研究が目指す目標として据えておきたい。ただし、この言葉は明確な定義が定まっているとはいいがたく、統計的な把握や政策を実施する上での技術的な手段のような意味合いで狭く用いられることもあるため、注意が必要である（Rees 2005）⁴⁾。

たとえば、日本政府が2016年5月に発表した「女性活躍のための開発戦略」⁵⁾では、「開発における女性活躍の主流化（ジェンダー主流化）の促進を加速する」と表現されている。つまり、「女性活躍」と「ジェンダー」がほぼ同意となっている。

一般的な定義を確認すれば、「ジェンダー主流化」とは、ジェンダー平等の達成を目的にあらゆる政策や事業の計画、実施、評価においてジェンダーの視点を導入していくことである。その背景には、ジェンダー（性別カテゴリによる制度的配置のはたらき）によって、それぞれの性別カテゴリ（おおまかには、女性と男性だが、実際はもっと多様）にとって同じ政策・事業が異なる影響を及ぼすことになる、という基本的な認識がある。そして、その影響の違いに注意を払って、その影響によって人びとが被りうる不利益に適切に対応する姿勢を持つということ

である。

ジェンダー主流化が含意していることについて、ヨーロッパ労働組合研究所の研究報告は、以下のようにまとめている。

ジェンダー主流化というパラダイムは男性中心の視角に基づいてジェンダー化されている制度を改革し、そうした制度を男女両性の間の機会の分配を適切に行う制度に置き換えることが出来る戦略を意味している。さらにジェンダー主流化は、人びとが異なった性の特徴をもちつつ、対等な市民としての権利を保有することが出来るようにすることを目指す多元的な方策である。…ジェンダー主流化は父系的な関係を全廃し、いかにシステムや構造の中にジェンダー関係が根付いているかを再考することを意味する。ジェンダー主流化の方策の目標は、雇用機会だけではなく家事や家族のケアに関わる責任を平等に受け入れ、分担しあうことを土台とする新しいジェンダー関係を構築することである（ベニングほか 2003: 258）。

ジェンダー主流化は、ジェンダー平等が達成されていないあらゆる社会・集団をジェンダー平等に向けた変革へと促すために意識され、導入されるべき目標である。

ジェンダーの視点を宗教研究に導入する際には、宗教の領域においてジェンダー主流化を目指すことが目標となる。つまり、各種の研究が「新しいジェンダーに基づいた関係」を築いていくという視点や可能性を導くことのできる研究課題、研究成果になっているかどうかが問われる、ということである。

女性学・女性史からジェンダー学・ジェンダー史へ

ジェンダーと宗教にかかわる研究においてフェミニズムの影響は大きい。たとえば、アメリカにおける宗教とジェンダーの社会学に関するレビューにおいては、「ジェンダーと宗教の社会学は、1970年代、1980

年代に宗教に対するフェミニスト批判とともに始まった」と述べられている (Avishai, Jafar, Rinaldo 2015: 8)。女性運動への参加を通じて、伝統的な宗教の中にある男性優先主義への疑問が、宗教批判へとつながっていったという理解である。

日本においても、まず宗教に存在する性差別への告発という形から、これらの研究が出発している。内野久美子「近代仏教における女性宗教者—曹洞宗における尼僧と寺族の地位向上」が日本宗教学会の機関誌『宗教研究』56(2)に掲載されたのが1982年、1989年には『宗教研究』63(1)において「宗教と女性」というテーマの特集が編まれ、井栞碧「性の位階—フェミニズム的視角からの宗教研究のための女」、岡野治子「マリア論とフェミニスト神学」というタイトルがみられる。その後、1990年に大越愛子・源淳子による『性差別する仏教』(法蔵館)、1993年に奥田暁子・岡野治子編の『宗教の中の女性史』(青弓社)が出版されている。1994年には、『思想の科学』において「女は宗教に何を求めるか」という特集が組まれている。本誌を発行している公益財団法人国際宗教研究所でも、1995年3月に公開シンポジウム「女性と教団—日本宗教のオモテとウラ」が開催され、その記録は翌年同名のタイトルの書籍として出版されている。

「女性と宗教」という研究課題が提示されていくなか、宗教研究において「ジェンダー」の語が使われるようになったのは、1990年代後半である。たとえば、「宗教と社会」学会機関誌『宗教と社会』3によると、1997年の大会で「宗教とジェンダー」というワークショップが組まれている。また、2000年の『地域研究論集』3(2)では「揺らぐジェンダー—地域社会から考える」、2003年の『民族学研究』68(3)では「ジェンダーの人類学—その困難からの展開」という特集が生まれ、いずれも川橋範子が宗教に関する論考を寄稿している。

2004年には、川橋範子・黒木雅子により『混在するめぐみ—ポストコロニアル時代の宗教とフェミニズム』(人文書院)が出され、「宗教とフェミニズムが交差する場」にポストコロニアルの視点が導入された。本書は、フェミニズムと宗教は互いに否定し合うだけではなく、ともに

影響を与え合うものであるという、宗教とジェンダーに関わる研究の基本的な方向性を示した。

しかし、宗教研究においてジェンダーの視点や女性への関心が広く共有されるようになったとはいえない。川橋・黒木(2004: 14-15)は、欧米の研究における「宗教研究においては女性あるいはジェンダーに焦点を当てた研究の「ゲッター化」が進み、「主流」の学問に単に付加されるだけの特別な関心事であるかのように見なされている」という指摘が日本にも当てはまると述べている。小松(2005: 45)は、論文の第一文において「宗教研究の分野において、フェミニズム・ジェンダー研究の視点が導入されることは現在でも少なく、フェミニズムからの研究は矮小化されて考えられることが多い」と指摘する。田中雅一・川橋範子編の『ジェンダーで学ぶ宗教学』(2007年、世界思想社)は、ジェンダーの視点からみた宗教学の入門書であるが、前書きで「多くの入門書ではジェンダーの視点が全くと言っていいほど無視されてきた」と指摘している(田中・川橋2007: 3)。

それから10年経過しても事態はそれほど大きく変わったとはいえず、2016年出版の川橋範子・小松加代子編『宗教とジェンダーのポリテクス』や *Japanese Journal of Religious Studies* に掲載された特集“Gendering Religious Practices in Japan”(Kawahashi and Kobayashi 2017)においても、少なからぬ宗教研究においてジェンダーの視点が欠けていること、あるいは宗教研究の中でジェンダーの視点が矮小化され、抵抗されてきたことが指摘されている。

歴史学においては、1980年代に女性史が発展したが、女性史は一般史から孤立して、「特殊で別個な女性史の枠内の問題」となってしまったという(姫岡2014: 14-15)。しかし、ジェンダー史の導入によって、この問題は多少なりとも改善されたと指摘されている。

歴史学において、女性が可視化されても男性中心の一般史という性格が揺らがなかった理由の一つに、一般史が語る人間、市民、労働者などが、男性中心だったにもかかわらず、男性とは意識され

ず、ジェンダーに無関係な中性的存在か、あるいは男女双方を含むものとして考察されてきたことがあげられる。その結果、女性だけが特殊な存在となり、従来の歴史研究が対象としてきた男性は、普遍的な人間一般とみなされ続けたのである。これに対してジェンダー史は、男性も歴史的に構築されたジェンダー的存在として考察の俎上にのせ、男性性が歴史のなかではたす役割を問うと同時に、普遍や一般という意味の問い直しをおこなっている。ジェンダーの視点が導入されたことにより、軍隊など女性が不在の領域、あるいはナショナリズム、文化、階級など、ジェンダーに無関係と考えられがちな分野でも、それらが、いかにジェンダー（男性性／女性性）に依拠して形成されているかが検討されるようになった。そして、現在では、ジェンダー史と銘打たない研究のなかに、数は少ないけれども、ジェンダー視点を導入した考察をある部分に織りこむものが登場するようになっている（姫岡 2014: 15）。

ジェンダーと宗教のかかわりを問う研究においてはどうかだろうか。

私見では、「ジェンダー」がほぼ「女性」と同意のように使われてしまい、「主流」からは周縁化された「特殊で別個な枠内の問題」としてあり続けている、といわざるを得ない部分があるように思われる。ジェンダーと銘打たない宗教研究のなかにも、ジェンダー視点が導入した考察が織り込まれるようになった、という段階には至っていない、ということである。

一例として、2014年に『宗教研究』で組まれた特集「しあわせと宗教」に掲載された論文にほとんどジェンダーの視点がみられなかったことがあげられる⁶⁾。どの論者も異口同音に「しあわせ」「幸福」の定義が困難であることを述べているのにも関わらず、である。

ジェンダー主流化においては、いかなる施策であってもその影響はそのジェンダーやそのほかの立場によって異なることに注意し、その違いに対応することが基本的な前提である。「しあわせ」「幸福」の捉え方にジェンダーが与える影響は大きいだろう。宗教としあわせを結びつけて

論じようとする際に、ジェンダーにほとんど注意を払わないまま議論が成立してしまうこと自体が、宗教研究においてジェンダー主流化がされていないことの証左であろう⁷⁾。「女性学・女性史からジェンダー学・ジェンダー史へ」という動向を宗教研究において実質的なものにするには、いかなる「問い」が必要なのだろうか。

何が問われてきたか

宗教とジェンダーに関連した研究において、初期の頃から発せられている研究課題は「宗教研究の中に女性の経験を位置づける、付け加える」というものである。「女性にとって宗教とは何か」「女性にとって宗教はどのように体験されているのか」という「問い」である。この「問い」は、具体的な対象や問いかけは変化しながらも、継続的に取り組まれている。

また、日本社会におけるジェンダー平等はいまだ達成されていないため、宗教における性差別、権力の不均衡・不公正を明らかにするという課題、すなわち、「宗教における性別カテゴリに基づいた不平等とはどのようなものなのか」、「宗教において性別カテゴリはどのような影響を人々に及ぼしているのか」という「問い」も継続して問われている。

川橋・黒木(2004)が提示した「問い」は、複雑な構造を持つこれらの問題をよりの確に捉えようとするものになっている。川橋・黒木(2004)は、「フェミニズム、宗教、ポストコロニアリズムの考えが相互補完的に、父権制に挑戦し女性の自己理解を助け、その主体の再定位に貢献できる可能性を探ること」を目標としており、三つの視点を連結しようとする試みである(同上: 11)。特に本書で問おうとしていることは、「女性たちが自らの声で語る権利が、現在の宗教とフェミニズムを取り巻く語りのなかで、様々に封じ込められてしまっている」状況において、「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」であろう(同上: 34-35)。本書が研究

を行うための前提となる姿勢として強く主張するのは、「女性」の多様性に敏感になることである。

ここでは、宗教にかかわる女性の「主体性」、「宗教をするもの」としてのエージェンシーへの着目があり、安易に、調査者・研究者が被調査者の「声」を代弁しない、という基本姿勢が示されている。「問い」を立てる際の前提となる姿勢が整えられたといえる。

川橋・小松編(2016)における大きな問いは「フェミニスト人類学の方法論に依拠して、女性たちが宗教的資源をどのように自己実現のために活用し、どの方向を目指し何を望んでいるのか」を明らかにすることである(同上:2)。このとき、「単なる「未発掘の女性の声」の記録ではなく、ジェンダーの視座を通してこそ浮かび上がってくる民族誌的記述と解釈」を提示することを重視している(同上:5)。「女性にとって宗教はどのように経験されているのか」という基本的な「問い」は維持されながらも、その問いの答えをより慎重にみいだしていくことが目指されている。このように「問い」は洗練されてきている。

イスラームにおけるジェンダーに関する研究は、宗教復興の動きなどを背景に非常に盛んな分野であるが、オリエンタリズムが絡んでくることもあり、問題含みの領域である。たとえば、ヴェール論争にはその入り組んだ問題が顕著に表れてくる(森2007)。このような問題を的確にとらえるには、主には、「女性の経験」に焦点を当てながらも、その背後にある複数の権力作用に慎重に注意を払う必要がある。当然、男性の動向についても問い直される。

日本においても嶺崎(2015)、後藤(2014)などの優れた研究があるが、嶺崎(2015)が分析しているエジプトのNPOが行っている「イスラーム電話」という取り組みには、既存の宗教制度を基盤としながらも、ジェンダーを含めた制度的配置のあり方を少しずつ変革していく可能性が感じられ、興味深い。「イスラーム電話」はカイロにある電話でイスラーム法に基づいたファトワー(回答)やクルアーンの章句解説を提供するNPOである。ここには匿名で多くの女性たちがウラマー(イスラーム法学者)にファトワーを出してもらうために相談の電話をかけてく

る。相談者は、このファトワーを身の生活上の悩みを解決・改善するための資源として利用していると推測される。このとき、ウラマーが相談に対して出した返事をチェックし、管理する「品質管理部門」の担当者がいることが、この電話相談をより意義のあるものになっている。ウラマーは全員男性であり、品質管理部門の担当者は調査時点では全員若い女性であった。品質管理部門は、いくつかの基準によってウラマーのファトワーを差し戻す。そのような品質管理を通過したファトワーは、不平等なジェンダーの中で生きている女性たちにとって、使い勝手の良いイスラーム言説という資源となっている。嶺崎 (同上: 218) は、「女性たちは、一次ファトワーを比較的アクセスしやすく、かつ使い勝手の良い、高い効果が見込める資源として、日々様々な目的のために積極的に使っていた」とまとめている。日常の積み重ねが秩序を変更する可能性が見える。

これまで、「ジェンダーは宗教にどのような影響を及ぼしているのか」「宗教はジェンダーにどのような影響を及ぼしているのか」ということが共通して問われてきた。特に女性への影響について問われてきたといえる。問いのあり方は、複雑な社会をよりの確にとらえるために「何のために」「誰のために」を重視する形に洗練されてきた。その影響の内容は単純なものではなく、「抑圧」や「排除」、「不公正」をもたらしつつも同時に、「つながり」や「癒し」、「救い」を与える源泉ともなりうる側面があることが示されている。ネガティブな面だけでなく、ポジティブな面も見たうえで、行為者の置かれた状況やその影響を丁寧に紐解いていくという「問い」が重視されてきているのである⁸⁾。

何が問われていくのか

日本ではあまり活発ではないが、アメリカやヨーロッパにおける宗教とジェンダーに関する研究で取り上げられている問いとしては、宗教におけるクイア理論の影響、宗教におけるマスキュリニティ (男性性) といった問題がある (Avishai, Jafar, and Rinaldo R. 2015, Korte 2011)。

これらは、「ジェンダー主流化」という目標を達成するためにも、より積極的に問われねばならない「問い」である。

セクシュアル・マイノリティと総称される、その社会の「ジェンダー（性別カテゴリによる制度的配置）」からの「逸脱」と見なされるセクシュアリティのあり方、その当事者を中心に生み出されたクイア理論の学問や社会への影響については、近年、着目が高まっている。けれども、宗教とのかかわりを問う、という点では活発に問われているとはいえない。

これは、男性性についても同様であり、日本での宗教と男性性とのかかわりを問うている研究例は、熊田（2005 など）のほかには、ほとんど見られない。

しかし、実は、その「社会におけるジェンダー秩序がどのようなものか」をよりの確に明らかにするには、「その秩序の中で何が逸脱とされているのか」と「その秩序の中で何が主流（支配的立場）とされているのか」という問いの具体的内容が明らかにされる必要がある。

「女性の経験」を問うてきたこれまでの研究は、その社会のジェンダー秩序とのかかわりからみると、「何がどのように従属的立場にさせられているのか」と言い換えられるかもしれない。この問いの答えは女性の当該のジェンダー秩序における従属性を明示することにつながるため、逆に従属性が（再）生産されることに繋がりやすい。それを打開する方策として「女性の主体性」に着目する必要があるが出てくるが、従属的な立場に置かれやすい性を持つ者の主体性に着目すると、逆に「ジェンダー秩序」の持つ不平等性を隠蔽することに繋がるという問題も出てくる（川橋 2016: 6-9）。つまり、「女性の経験」を問うだけでは、「ジェンダー秩序」の全容は見えてこないということである。

「従属的な性」を問うると同時に、そのジェンダー秩序の中で「支配的な性」、「逸脱的な性」とされるものを問い直すことは、既存の秩序の再編成が促進される可能性を高め、不当に不利な立場に立たされるものを減らすことにもつながるのである。

より具体的な「問い」の形にするとすれば、「どのようなことがセク

シュアル・マイノリティと意味づけられているのか。それらがどのような「性別カテゴリ」として形成され、制度的に配置されているのか。つまり、その社会でセクシュアル・マイノリティと見なされることになった当事者が、具体的にどのような影響をジェンダーから受けるのか」となる。それによって、その社会の「ジェンダー秩序」が何によって支えられているかが見えてくるし、具体的にどのような「不平等」を生み出しているのかが明らかになる。

堀江 (2006, 2015) は、日本において「レズビアン」であるということと当事者の視点から問う中で、日本基督教団とのかかわりから、宗教の影響について論じている。重要な論点がいくつか提示されているが、ここでは、「セクシュアル・マイノリティ」のなかでも「女性」と「同性愛」との二つの属性が合わせられている「レズビアン」は、男性の同性愛よりもより「見えにくい存在」であるという指摘をあげておきたい (堀江 2015)。その背後には、男性中心・男性優位のジェンダー秩序があることがみえてくる。

また、国弘 (2009) は、インドのヒジュラという「男性・女性というカテゴリーに含まれない存在」を事例として、「ジェンダーの境界線」を「土着の世界観」のなかで問うている。ここでは、ヒジュラの存在が「二元的ジェンダーに基づく親族の秩序を揺るがすものでは決してなく、その規範の外部へと出ることによって、むしろ、その内部秩序を支えることに資する存在となる」と結論づけている (国弘 2009: 225)。

単にその社会において「セクシュアル・マイノリティ」と見なされる境界線を見出すだけでは不十分だということがわかる。性別カテゴリは「女性／男性」といった単純な「二元的ジェンダー」ではなく、複層的であり、制度的配置のあり方によって、影響も異なってくる。

当事者が受けている影響の背後にある「ジェンダー秩序がどのように維持されているのか」を問うことが必要なのである。当事者が「抑圧」や「排除」を経験しているということは、その社会における「ジェンダー秩序」が不平等な形で維持されているということ、秩序を維持するために犠牲を生み出しているということを意味する。

「男性性」については、「どのようなことがその社会では「男性」に意味づけられ、「男性」と見なされた当事者が具体的にどのような影響をジェンダーから受けるのか」という問いになる。ただし、「男性性」の研究には慎重な取り組みが要求される。なぜなら、これまでのジェンダーの視点を持たない研究の多くは、「男性」とは銘打たずに暗黙のうちに「男性」を標準として想定している一方で、実際の分析や考察においては、「男性」への影響と「女性」への影響をその研究の目的にとって都合よく融合する形で「人間」への影響として扱うことで、さまざまなジェンダーによる不平等を隠蔽してきた側面があるように思われるからである⁹⁾。「男性性」研究であっても、「ジェンダー秩序がどのように維持されているのか」という問いに注意を払わずに行われるのであれば、結果として、既存のジェンダー秩序に含まれる不平等を温存する働きをする可能性がある。この問題を回避するために、「男性性」を問う場合には、「ジェンダー秩序がどのように維持されているのか」というメカニズムを問う視点を意識することが不可欠なのである。

この点に関して、平山(2017)による従来の男性学への批判が参考になる。本書の問いは「息子としての男性とはどのような存在か。また、どのような存在として理解されているのか」であり、この問いを「親を介護する男性(息子介護者)の経験を通して考察」している。この考察を通して、平山は既存の男性学のなかには、「自立と自律のフィクション」に対する批判的検討が欠落していると批判する(平山2017: 225)。

既存の男性学(田中2015、多賀2016など)は、男性性には優位性を持つ「覇権的男性性」と劣位に置かれる「従属的男性性」という複数性があることを指摘するコンネル(1993)の理論などに依拠して、日本の「男性の生きづらさ」を指摘していることが多い。平山は、そのような指摘の重要性を認めつつも、「そうした男性性の構築によって、非対称で不平等なジェンダー関係がいかに維持されているかについては、ほとんど説明がなされない」(平山2017: 227)、「そうした論考の多くが、規範的な男性性からの脱却の必要性・重要性を説く一方で、男性たちによるそのような男性性の思考が男性優位のジェンダー関係に与える効果に

ついでの内省的思考が、ほとんどなされていない」と批判する（同上：232）。

つまり、既存の男性学では、先ほど提示した「ジェンダー秩序がどのように維持されているのか」が問われていないという批判である。

平山（2017）がこのような批判を行うためには、「息子介護者」への着目が不可欠であった。

本書の「息子とはどのような存在か」という問いへの答え＝「息子性」として出されているのは、第一に「弱者を弱者のまま受け入れることへの否定」であり、第二に「私的なもの／内なるものへの依存」である。第一の「息子性」は、息子介護者のケアの特徴として、「親の自律能力が失われ、自立して生活することが出来なくなることへの抵抗」があることから導き出されている。平山はここに「弱者への侵略的な眼差し」「自分自身と対等な存在と見なすことによって相手を従属的位置に置かないように試みること」「自分とは対等でない弱者を支配的に扱わずにはいられない」という前提を読み取っている（同上：220）。第二の「息子性」は、息子介護者による母親に対する暴力がなぜ「自然」に見えてしまうのか、という「問い」から導き出されている。この問いに答えようとすることでみえてきたのは、「私的領域における依存を所与とした男性性」つまり「依存が男性性の構成要素である」ということである。この点を平山は、次のように説明している。

男性に求められ、男性が求める「自立し自律した男性像」というのは、公的領域における（男性どうしの）社会関係において（のみ）自立的・自律的に振る舞う男性であり、私的なもの／内なるものへの依存はその自立・自律には抵触しない。私的領域における、あるいは私的領域に対する依存を不可欠なものとしながら、同時にそれを「なかったこと」にする、という欺瞞的な操作によって、男性性は完成する。だからこそ、公的領域と私的領域は厳然と区別されていなければならないのである。

介護の場面で「思わず」暴力的になってしまう息子——とりわけ要介護状態の母親を虐待する息子——を「自然に」見せるための前提とは、この私的なもの／内なるものへの依存と受動性である。心身の機能の低下によって、母親が関係調整役としての機能を果たせなくなり、それによる混乱やままならなさに突き動かされて、母親を攻撃してしまう息子。それが理解可能になるのは、男性が家庭において社会関係を調整・管理してもらわなければならない存在であり、また、生じた感情に「されるがまま」の存在を自明としているからこそである。虐待する息子への見方・語られ方を手掛かりにした「息子性」の分析から示唆されたのは、常に既に行われている依存を「なかったこと」にしながら自立と自律を志向するという、矛盾と欺瞞にみちた男性性のありようだった（平山2017: 223）。

私的領域においても、目に見える食事や排せつのケアだけでなく、関係調整という目に見えない「ケア労働」が不可欠だが、これらの多くは母親や妻、姉妹などの女性によって担われており、それらの調整は「なかったこと」にされている。公私の分離によって隠蔽されてきたことが、息子による母親の介護における暴力が「なぜ「自然」に見えるのか」という問いから見えてきたのである。

このような「ジェンダー秩序」の維持のために「なかったこと」にされてきた側面を、目に見えるかたちで明らかにする「問い」を発することが、今後のジェンダーと宗教のかかわりを問う研究には求められる。そして、このような問いを発するには、依存と自立・自律の間にある問題を問うことが不可欠であることが示唆されている。

依存を基盤とする社会へ—宗教の役割とは

依存と自立・自律という問題はジェンダーと深いかかわりがある。キテイ（2010）は、自立ではなく「依存」を、社会を成立させる第一の基盤とすることを提唱している^{10）}。

「みな誰かお母さんの子どもである」という言葉は、キテイの思想を集約する表現である。具体的な「母」は、父など男性であったり、あるいは血縁者でなかったり、複数の人だったりすることはある。重要なことは、人間の子どもは必ず他者に依存する必要がある存在であり、大人として育つことのできた人には、たとえその世話が十分でなかったとしても、間違いを含んでいたとしても、少なくともある程度は、その生命を守って育てた存在がいるということである。

依存があるからこそ、人はつながりあえる。自立・自律が社会を成立させているのではない。依存を必要とするもの同士であるからこそ、人間は社会を作るのである。

そして、現在の多くの社会におけるジェンダー秩序においては、このケアの担い手とみなされる者は「女性」が多くを占めている。結果として、「女性」は「お母さんの子ども」でいるだけでなく、誰かの「お母さん」とみなされる可能性が高くなる。逆に「男性」は「ケアを受ける側」（依存者）としてみなされるのみであり、「お母さん」とはみなされにくい。これは、実際にどうであるかではなく、社会においてどうみなされるかという問題である。息子介護者が「思わず」暴力をふるってしまうことが「自然に」みえるのは、本来は「ケアを受ける側」であるはずの存在が、「ケアを与える側」になってしまった「理不尽」を「正当な理由」とすることができるからなのである。

現状の社会の仕組みの中では、ケアを必要とする人（依存者）を主にケアすることになった人（依存労働者）は、その人も同様に依存した状態に置かれる可能性が高くなる。これをキテイは二次的依存と呼んでいる。社会では依存者も依存労働者も不利な立場に置かれる¹¹⁾。キテイは「依存という事実を認識したうえで、平等を目指すことはいかにして可能か」を問う。キテイは答えとして「ドゥーリアの原理」、「すなわち、私たちが人として生きるためにケアを必要とするのと同時に、私たちは、他の人々——ケアの仕事をする人々を含む——が生きるのに必要なケアを受け取れるような条件を提供する必要がある」という原理を提示している（キテイ 2010: 244）。つまり、誰もが必要なケアを受けられる

条件を公的に整備する社会の構想である。

公的領域においてのみ「自立・自律した個人」である「男性」を中心とした社会を作っていた従来の「ジェンダー秩序」の中では、このような社会は実現できない。なぜなら、私的領域における「ケア」は、不可欠であるのに「なかったこと」にされてしまうからである。

「ジェンダーのあり方を再定義することは、新しい社会秩序を作り出すことにつながる」(川橋 2016: 4)。現代社会は、様々な場面で「社会秩序」の問い直しがおこなわれているが、ジェンダーはその際に、欠かすことのできない論点である。その中で、宗教はどのような役割を果たしうるだろうか。

現在の男性中心的な社会秩序によって犠牲が強いられる人びとがおり、その改善には社会全体のジェンダー秩序の組み換え、つまりジェンダー主流化が必要である。しかし、この問題は隠されがちであり、ジェンダー主流化に到達するには適切な「問い」を発することが求められる。「ジェンダー秩序」の維持のために「なかったこと」にされてきた側面を、目に見えるかたちで明らかにする「問い」を発するにはどうしたらよいのだろうか。

すでにいくつかのヒントは提示されている。すでに「女性」や「セクシュアル・マイノリティ」の中からは異議申し立ての声が上がっている。「イスラーム電話」の例のように、一定のサポートが得られることによって日常の積み重ねが秩序を変更していく可能性も指摘されている。小さな取り組みであっても、「ひとりひとりのケイパビリティ (可能性)」を生かしていくという視点に基づいた研究が求められる (ヌスバウム 2005: 6、猪瀬近日公刊)。このような視点は、多くの宗教的伝統の中に育まれてきたものであるはずだ。

一方で、少なからぬ宗教研究においてジェンダーの視点が欠けていること、あるいは宗教研究の中でジェンダーの視点が矮小化され、抵抗されてきたこと、あるいは、仏教など既存の宗教集団においては男性中心的な構造が根強くあることも繰り返し指摘されている (川橋 2012 ほか)。男性中心的な構造において不利益を被りにくい立場にある人びと

にとっては、ジェンダー秩序の再編が促されることは既存の立場を変更する可能性を想起させる。当然ながら不安や負担に感じられるものとなるため、感情的に反発する場合もあるだろうが、建前として「ジェンダーの視点は重要だ」というポーズを取る場合でも、真に「問うべき問い」としては認識されにくかったという実情もあるだろう。

しかし、これから少子高齢化社会、人口減少社会がもたらす問題が顕在化していくにつれて、ケアする者とケアされる者を社会としてどう扱っていくかという問題、依存と自立・自律の問題は、ジェンダー秩序の中でどのように配置されているか否かにかかわらず、すべての人にとって社会の成立の根幹を問う問いとなっていくはずである。

「ジェンダー主流化の方策の目標は、雇用機会だけではなく家事や家族のケアに関わる責任を平等に受け入れ、分担しあうことを土台とする新しいジェンダー関係を構築することである」(ベーニングほか 2003: 258) が、これは、今後の社会の在り方を検討するためにも必要な問いなのである。

宗教は、従来の社会秩序を維持する働きも果たしてきたが、同時に、社会変動の原動力ともなってきた。宗教、あるいは宗教学が提示することのできる「新しい社会」のビジョンは、今、まさに求められるものとなっているのではないだろうか。このとき有効な社会像を提示するには、ジェンダー秩序の再編が不可欠であることは疑いえない。

宗教研究には「ジェンダーの視点も必要」なのではなく、「ジェンダーの視点が不可欠」であることを多少なりともご理解いただけたなら幸いである。

参考文献

-
- Alfama, E. and Cruells, M., 2013, "How Can Evaluation Contribute to the Gender Mainstreaming Strategy?" *3rd European Conference on Politics and Gender*, Barcelona, pp. 21-23.

- Avishai, O., Jafar, A., Rinaldo, R., 2015, "A gender lens on Religion." *Gender and Society*, 29 (1), pp. 5–25.
- Kawahashi, N., Kobayashi, N., 2017, "Editors' Introduction Gendering Religious Practices in Japan: Multiple Voices, Multiple Strategies." *Japanese Journal of Religious Studies*, 44 (1), pp. 1–13.
- Korte, A.-M., 2011, "Openings: A Genealogical Introduction to Religion and Gender." *Religion and Gender*. 1 (1), pp. 1–7.
- Pollack, Mark and Emilie Hafner-Burton, 2000, "Mainstreaming Gender in the European Union." *Journal of European Public Policy*. 7. 3, pp. 32–456.
- Rees, T., 2005, "Reflections on the uneven development of gender mainstreaming in Europe." *International Feminist Journal of Politics*. 7. 4, pp. 555–574.
- 猪瀬優理、近日公刊、「幸せをつなぐ—宗教に見るジェンダーとケイバビリティ」、櫻井義秀編『しあわせの宗教学』法蔵館、pp. 143–172
- 江原由美子、2001、『ジェンダー秩序』勁草書房
- 江原由美子、2011、「ジェンダー秩序と社会の脆弱性—「災害とジェンダー」研究を手掛かりとして—」『学術の動向』2011.8、pp. 97–99.
- 落合恵美子・橋本俊詔編、2015、『変革の鍵としてのジェンダー—歴史・政策・運動』ミネルヴァ書房
- 川橋範子、2012、『妻帯仏教の民族誌—ジェンダー宗教学からのアプローチ』人文書院
- 川橋範子、2016、「序章 宗教研究とジェンダー研究の交差点」、川橋範子・小松加代子編『宗教とジェンダーのポリティクス』昭和堂、pp. 1–22.
- 川橋範子・黒木雅子、2004、『混在するめぐみ—ポストコロニアル時代の宗教とフェミニズム』人文書院
- 川橋範子・小松加代子編、2016、『宗教とジェンダーのポリティクス—フェミニスト人類学のまなざし』昭和堂
- 鬼頭孝佳、2017、「ジェンダー論のブラックボックス—科学と宗教の交差点」『日本の科学者』Vol. 52 (6)、pp. 24–29.
- キテイ、E. F.、岡野八代ほか監訳、2010、『愛の労働あるいは依存とケアの正義論』白澤社発行、現代書館発売
- 金京姫、2017、「ジェンダー主流化再考—韓国の事例」『ジェンダー研究』第18号、pp. 21–32.
- 熊田一雄、2005、『男らしさという病?—ポップ・カルチャーの新・男性学』風媒社
- 国際宗教研究所編／野村文子・薄井篤子責任編集、1996、『女性と教団—日本宗教のオモテとウラ』ハーベスト社

- 後藤絵美、2014、『神のためにまとうヴェール—現代エジプトの女性とイスラーム』中央公論新社
- 小林奈央子、2016、「第2章 ロマン化されたイメージに抗う—日本における霊山と女性行者」川橋範子・小松加代子編、前掲書、pp. 43–68.
- 小松加代子、2005、「宗教とフェミニズム・ジェンダー研究：普遍性へのジェンダー批判」『湘南国際女子短期大学紀要』12、pp. 45–58.
- 小松加代子、2014、「宗教は人々の絆をつくりあげるのか—ソーシャル・キャピタル論とジェンダーの視点から」『紀要』6、61–74.
- コンネル、R. W.、森重雄ほか訳、1993、『ジェンダーと権力—セクシュアリティの社会学』三交社
- 白波瀬達也、2015、『宗教の社会貢献を問い直す—ホームレス支援の現場から』ナカニシヤ出版
- スコット、W. J.、1992、『ジェンダーと歴史学』平凡社（原書1988）
- 多賀太、2016、『男子問題の時代？—錯綜するジェンダーと教育のポリティクス』学文社
- 田中雅一・川橋範子編、2007、『ジェンダーで学ぶ宗教学』世界思想社
- 田中俊之、2015、『男がつらいよ—絶望の時代の希望の男性学』KADOKAWA
- バトラー、J.、1999、『ジェンダー・トラブル—フェミニズムとアイデンティティの攪乱』青土社（原書1990）
- 姫岡とし子、2014、「1-1 概説① 歴史を読み直す視点としてのジェンダー」、三成美保・姫岡とし子・小浜正子編『歴史を読み替える—ジェンダーから見た世界史』、大月書店、pp. 14–15.
- 平山亮、2017、『介護する息子たち—男性性の視角とケアのジェンダー分析』勁草書房
- バーニング、U.、セラーノ・パスキュアル、A. 編、高木郁朗・麻生裕子訳、2003、『ジェンダー主流化と雇用戦略』明石書店
- 堀江有里、2006、『「レズビアン」という生き方—キリスト教の異性愛主義を問う』新教出版社
- 堀江有里、2015、『レズビアン・アイデンティティーズ』洛北出版
- 嶺崎寛子、2015、『イスラーム復興とジェンダー—現代エジプト社会を生きる女性たち』昭和堂
- 森千香子、2007、「第2編 スカーフ論争の政治社会学 1. フランスの「スカーフ禁止法」論争が提起する問い—「ムスリム女性抑圧」批判をめぐる」、内藤正典・阪口正二郎編、『神の法VS. 人の法—スカーフ論争からみる西欧とイスラームの断層』日本評論社、pp. 156–180.

注

- 1) 白波瀬 (2015: 16-17) は、「社会貢献」という用語は、利害関係者の間のコンフリクトが大きな事象には適さない。すなわち、ある特定の集団や個人に有益なものであっても、別の集団や個人が不利益であると強く認知する場合、それを社会貢献と安易に見なすべきではない」と指摘している。
- 2) 小松 (2014: 71) は、宗教におけるソーシャル・キャピタル論について、「宗教団体や組織の成員であることによって、社会の中で何らかの役割を果たそうとする動きを描き出す一方、既存の宗教組織にある権力関係に無関心となりがちである」として、「誰にとって何がソーシャル・キャピタルなのかという視点」の重要性を示唆している。
- 3) これは、性別カテゴリを本質主義的に捉える姿勢から一線を画す、ということの意味する。
- 4) 金 (2015: 27-28) は、Alfama と Cruells (2013) などを参考にしながら、韓国におけるジェンダー主流化の推進過程に「ジェンダー主流化の技術官僚化(テクノクラート化)」の傾向があることを指摘している。このことによる問題の一つは、ジェンダー主流化を実施する際にツールと手順を過度に重視することで、政治的な内容や目的が欠落し、ジェンダー主流化を単なるテクニックやツールに還元させることである。もう一つの問題は、ジェンダー平等概念の社会変革的な (transformative) 特質が失われる「脱政治的な漂流 (depoliticization drift)」である (Alfama and Cruells 2013: 1-3)。EU 諸国においても、ジェンダー主流化のフレームが共有されているというよりもむしろ、ジェンダー分離統計やジェンダー影響分析のようなツールの導入により、これらのツール自体がジェンダー主流化と同一視されていることが指摘されている (Pollack 2000, Rees 2005, Woodward 2001)。この傾向は、実質的な改革にはつながりにくい。
- 5) 日本の国際協力分野における女性活躍推進のための新たな戦略で、2015年2月に閣議決定された開発協力大綱において策定することとされている女性活躍推進のための課題別政策として策定されたものである。
- 6) 日本民俗学という観点から「しあわせ」について論じている新谷論文においては、関連する論点は取り上げられていたが、踏み込んだ議論はされていない。
- 7) 小論の趣旨は、宗教研究におけるジェンダーの周縁化が「なぜ生じるのか」を問うこと、また、そのことによって学術的研究にどんな欠落が生じるのか、どのようにしたら乗り越えられるのか、を問うための手掛かりを得たいということである。
- 8) 鬼頭 (2017: 26-27) は、小林 (2016) が紹介する女人禁制の霊場で行をする女性行者が女人解放を求めるフェミニストの意見を受けて泣いてしまった事例を「フェミニス

トが女性行者の苦境を理解せず、特権的な立ち位置から問題への介入を試みた結果、むしろ女性行者を抑圧する帰結になった例」として取り上げている。しかし、「苦境」「抑圧」といった文脈以上に、女性行者からの「スポーツシューズで山に登るような人たちと一緒に登れない」（行者は白の地下足袋で登る）（小林2016: 63）という声にみるように、「女性」であると同時に「行者」という宗教的な実践を行う者として生きているという点が重要であるように思われる。ジェンダーと宗教が交錯する場であることへの視点が必要である。

- 9) たとえば、冒頭に示唆した「誰のための貢献なのか」を十分に問わないで行われる「宗教と社会貢献」に関する研究にもこのような問題をもたらす可能性があると感じられる。
- 10) この主張の基盤には、キティ自身の重度の障害を持つ娘とともに過ごした経験がある。
- 11) 公的領域では自立・自律しているとみなされる「男性」が私的領域では依存者であることを考えると、公私の分離が果たしている役割について考察を追加する必要がある。