

# わたしたちにフェミニズムは必要か

書評エッセイ

村山由美

MURAYAMA Yumi

ライラ・アブー＝ルゴド著、鳥山純子・  
嶺崎寛子訳『ムスリム女性に救援は必要か』  
(書肆心水、2018年9月刊、四六版、352頁、  
3600円＋税)

イントロダクション：『ムスリム女性に救  
援は必要か』、内容と位置づけ

本書は、2013年に出版された Lila Abu-  
Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*  
(Harvard University Press) の邦訳である。6  
年前に出版されたこの本が想定している読  
者は、アメリカの、イスラームに対して敵  
意をいだく保守主義者というよりも、むしろ  
世俗主義的でしばしば良心的なリベラリス  
トであり、研究者というよりは一般的な  
読者を想定している。その本を邦訳で日本  
人の私が読むことに意味はあるのか。結論  
から言えば、イスラームの現状についてと  
いうより、アメリカ社会とその影響下にあ  
る日本のリベラル言説を考察する上で、こ  
の本は必読である。

9・11以降、ムスリムの女性たちもイス  
ラームという性差別的な宗教の被害者であ  
るという言説が横行し、「ムスリム女性の解  
放」は、アメリカによるアフガニスタンへ

の武力介入を正当化する名目にもなった。  
著者のアブー＝ルゴドはエジプトをフィー  
ルドとする人類学者で、当時から、その  
ような政治言説に異議を唱えてきた (Abu-  
Lughod 2002)。そして、ムスリム女性の「ジ  
ェンダー化されたオリエンタリズム (229)」  
に抗い、「イスラームランド」と彼女が名  
付けた実在しない場所にいる、想像上の、  
宗教によって抑圧された可哀想なムスリム  
女性にワンクリックの募金をするのではな  
く、個別で具体的な場所に実在する女性た  
ちの声に耳を傾けるべきであると説く。ア  
ブー＝ルゴドの数十年にわたる人類学者と  
してのキャリアは、まさに実在するムスリ  
ム女性たちの声を聞くことに費やされて  
きた。その経験をもとに、彼女が本書で批  
判しているのは、自由と権利をもたない、  
抑圧された存在としてムスリム女性を描  
き、自由の国からの支援や軍事的介入と  
いう「救援」を必要とする存在として表  
象することである。本書において、支配  
的な「文化」に抗いつつ提示されるさま  
ざまな事例が、その批判を説得力のある  
ものになっている。

内容の要約はこのエッセイの主な目的  
ではないが、議論を進める上で必要と思  
われる点だけ各章ごとに短く確認してお  
きたい。第1章は、『タイム』誌の表紙となっ

た、鼻を削がれた女性、ビビ／アイーシャの写真が、どのようにテロとの戦争という政治的なアジェンダのなかで引き合いにだされたかという事例からはじまって、女性への暴力が中東の「ムスリム文化」に起因するものであるかのように語られることの非正当性が論じられている。2章では、「ムスリム女性の抑圧」を世界に知らしめた、アメリカ知識人の著作が紹介される。ここで批判の対象となっている著者たちは左派知識人のクワメ・アンソニー・アッピアから、保守派の政治的庇護をうけているソマリア生まれのアイヤーン・ヒルシ・アリまで、政治的な立場は様々だが、彼らの議論には共通点があると、アブールゴドは指摘する。彼らは、ムスリム女性たちが直面しているのは、「奴隷制度」や「纏足」に比される、どこか遠くの国でおこっている問題で、そして正しいことを知っている「我々（西洋人）」は介入する必要があると異口同音に論じているのだ。それらの著作では、「西洋人」による介入が救援の文脈によってのみ語られ、加害者としての文脈では決して語ることがない。3章、4章では、「強制結婚」や「名誉犯罪」が、センセーショナルな話題性から、人々が手にとるような出版物（あるものはまったくの捏造だ）のテーマとなって消費されている現状が明らかにされる。日本でも話題になった、スアドの『生きながら火に焼かれて』も4章で批判的に紹介されている。5章では、エジプトとパレスチナを例に、女性の権利団体の活動が、関係する組織や財団、そして国家の利益とどのように密接にかかわるものであるかを検証し、後半ではエジプト南部の農村にもどって、アイーシャという一人の若い女性の生活において権利の概念がどのように紹介されて、いかに彼女の生活を向上させるの

に無力であったかを示している。6章では、宗教的な女性の権利団体を考察し、そうした団体で使用されているグローバルな権利という概念が、農村の女性たちの生活の尺度としては不十分であることを論じている。全体をとおして、アブールゴドが注意を喚起しているのは、自由、選択、権利といったリベラリズムの概念をグローバルな価値観として絶対視することである。なぜなら、アブールゴドによれば、そうした概念の導入はエジプト南部の農村に生きる女性たちのような人々をさらに不幸にすることはあっても、なんの助けにもならないからだ。

人類学者としてのアブールゴドのエジプトの女性たちを描いたエスノグラフィーには、すでに *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (University of California Press, 1986) と *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories* (University of California Press, 1993) があり、中東の近代とフェミニズムの問題についても *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton University Press, 1998) を編集している。そして、*Do Muslim Women Need Saving?* は、いまや、ポストコロニアル・フェミニズムが語られるところでは必ず言及される一冊となっている。

#### 読者としてのわたし

ところで、今回、研究所の所報に掲載していただくにあたり、「書評」ではなく、また、「書評論文」でもなく、あえて「書評エッセイ」という形式をとらせていただくことにした。私はエジプトの専門家でも、イスラームの専門家でもないので、著者の主張がどこまで事実在即したものであるのか十分に検証できる自信がない。しかし、執筆当

時アメリカの読者が想定されていたであろう本書から得られた視点は、私自身の文脈で考えても貴重なものであり、所報の読者の皆さんとともに、さらに考察と議論を深めていきたい。そのためには、自分がこの本のどういう「読者」であったかということ振り返りながら、この読書体験をとおして、私が気付かされたことを中心に、「宗教」を教える、ということ、また、「ジェンダー宗教学」の意義について考えてみようと思う。

私は修士課程をシカゴにある小規模なプロテスタント神学校（教職者養成課程）で修了した。専門は新約聖書学だった。聖書学にもいろいろあるわけだが、私は当時、キリスト教徒としてキリスト教神学研究をしており、いわゆる近代に生まれた学問である「宗教学」と関わることになるとはその時はまったく思っていなかった。神学修士を取得したあと、博士課程でスコットランドに留学し、神学を続けた。そして、ある意味その結果として、キリスト教を離れることとなり、数年のブランクを経て、顔を出し始めたのが宗教学の学会だった。

いまさらだが、日本で「宗教学」といわれているものは、社会学や人類学にくらべて学問的規範と研究者の立場性があいまいである。それは、おそらく、集団的な故意とでもいうか、意図的にそうなのだ。私のように、神学研究をしていたような人間がいてもある程度許容されるのが宗教学界であって、宗教学という分野全体で共通の基盤となる先行研究というのは事実上ないに等しいのではないだろうか。たしかに、宗教学は神学と決定的にちがう。宗教学というのは「宗教」の科学的批判的分析を目的とした学問ということになるのだろうが、そもそも「宗教」を包括的に定義すること

が不可能なので、実際には、「宗教」とみなされるものを、社会学・人類学・歴史・民俗学・思想史・哲学・表象文化論など、多様な方法を用いて研究・分析していくということがなされている。

研究者のなかには宗教家も多く、そういう意味では、「自文化研究」と呼ぶべきものもあるのだが、人類学者から見たら自文化を研究するには記述者としての自己認識があまりすぎるとされる研究もひょっとしたらあるのかもしれない。ただし、宗教現象並びに思想の科学的記述分析を課題とするという意味では、ある教義を前提とし、宗教教団や共同体の存続と健全さをたもつことを目的とする神学とは別物でなければならない。しかし実際には、研究者が教団所属の宗教者でもある場合、個別宗教団体内のジェンダー不平等はある程度、研究に反映され、そのことが学会という組織にも影響をあたえることになる。その宗教団体の体質によっては、宗教者である研究者が、教団に批判的な研究をしにくい場合もある。私の場合、いろいろあってキリスト教団を離れたわけだが、ある宗教実践をやめて、共同体から距離をおいたとしても、10年以上の年月をかけて養われた身体性や思考のパターンは一夜にして変わるわけではない。また、研究者として、これからも「キリスト教」と関係のあるテーマにとりくむことはあるかもしれない。しかしそれは、他者研究とも言いきれず、神学・教学のような組織内の学問でもなく、そのはざまに、非常に自分にとって実存的に重い意味があるイデオロギーを批判的に分析していくということにならざるを得ない。

本書の主題である「イスラーム」についていえば、私は直接的に関わってきたことはほぼ無いと言っていい。イスラームはキ

リスト教、ユダヤ教とならんで、「一神教」だとか、「世界宗教」だとか言われる。これは何かを説明しているようで、現実を反映しているわけでも説明しているわけでもない、時代遅れの概念だ。そういう意味では、「宗教」と同じくらい中身の無い単語であるといってもよいだろう。また、「イスラーム」とは何かと尋ねることは、「キリスト教」とは何かと尋ねることに等しく、大雑把な問いだ。私は先述のとおり、キリスト教神学をある程度体系的に勉強したが、プロテスタントに偏っているので、カトリックや東方教会について尋ねられるとその場では答えられないことがほとんどである。「キリスト教学」を専攻したと言うと、日本ではだいたいキリスト教について端から端まで知っていると思われる。その考えの前提には、「キリスト教」なるものが本質として存在するという思い込みがあるのだ。

#### 「イスラーム」を「教える」わたし

アブー＝ルゴドの議論に通底しているのは、ムスリム女性の人生の多様性だ。「キリスト教」が、時代と地域、個々の伝統によって多種多様であるように、イスラームも多種多様で簡単にはとらえきれない。「一神教」や「世界宗教」という概念で類推できるようなものではないのだ。そんなことは百も承知でありながら、私がイスラームについてあたかも知っているように話さなければならぬときがある。それは、「世界の宗教」というようなタイトルでおこなわれる、大教室の授業である。文部科学省はグローバル人材なるものを日本の大学教育によってつくろうとしているので、世界の人達が信じている宗教についてはよく教えなければならぬということで、そういう科目がまだあるのだろう。「宗教学」、「比較宗

教学」などというクラスもある。授業を担当するわれわれは、宗教概念論が一通り議論しつくされた今、「この授業タイトルはひと世代前のものだ」と思いながら準備をしてはいないだろうか。そのなかでも、とくに悩ましいテーマがイスラームだ。仏教(日本仏教に限るが)や日本の新宗教ならば、当事者にお会いすることも多く、建築物や表象なども豊富にあるので、さまざまな角度からアプローチができる。それに対してイスラームは、日々の生活の中で体験する要素が少ないにもかかわらず、ニュースなどメディアでの言及は多いので、自分にも学生にもすでに固定観念ができてしまっている。しかも、いままで実際にお会いしたムスリムの方々を思い浮かべるに、地域によってかなり様相がかわってくる。さらに言えば、私とそのムスリムの方々にお会いしたのは日本がほとんどで、彼らの国々にいったこともなければ、思い描くことすら困難だった。

90分の授業が回数にして2回や3回で、「イスラーム」という与えられたテーマについてどのように語るができるのか。ここでやっとライラ・アブー＝ルゴドの本の話になる。私は、「世界の宗教」の授業で、やってはいけないことをやってしまった、ということはこの本から学んだ。

#### 『ムスリム女性に救援は必要か』：批判される、メディアと知識人によるイスラームランドという幻想

この本には、二種類の読者がいるだろう。本編が始まる11頁、「はじめに一権利と人生」で、驚く人と驚かない人だ。私はというと、驚いてしまった。そこには著者とエジプト南部の村に住む女性、ザイナブとの会話が書かれている。ザイナブが、ムスリ

ム女性たちが職場や学校で抑圧されていると語る時、著者が質問する。「でもそれは、イスラームが原因？」

ザイナブの答えとして私が予測したのは、「たしかに、イスラームが原因であるところもなくもないけれども、それだけが原因とは言い切れないよね。」というようなものだった。私自身は、イデオロギーとしてのキリスト教自体に、女性を、ひいては人間を抑圧する要素が存在すると思ってきたからだ。ところがザイナブは答えた。「え？そんなわけじゃない！」

彼女はつづけて、「それは政府のせいよ。」「政府が女性を抑圧しているの。政府が国民を見捨てているの。国民に仕事がないのも、何もかもが高くて誰も何も満足に買えないのも、政府にとってはどうでもいいこと。貧乏はつらい。男たちだって同じように、貧乏には苦労してる」と言う。

イスラーム社会に暮らす当事者であるザイナブが、抑圧を経験しながらも、それがイスラームのせいではないと認識していることに私は驚いてしまったのだ。その私の驚きは、「イスラームは地域によって程度差はあれ、女性を抑圧する宗教だ。自分が経験した『キリスト教』のように」と思い込んでいたということの現れだった。私が大学で授業をしたときも、この思い込みがあったのだ。そもそも、「イスラームは」という主語で語りえることなどほほないだろうということがわかっていながらにして、である。それは私がキリスト教神学を学ぶ過程で自分が経験した女性差別、人種差別、階級差別、その他の排他性を「イスラーム」に読み込んだ結果だった。すくなくとも私は、イスラームのどの地域のどの形体がいかに人を抑圧するか、あるいはしないのかについて、全くの無知であったのだ。

さて、私が授業で犯した失態は、学生に映画をみせたことだ。なぜ映画をみせたかという、自信をもってイスラームについて詳細に語る素養と準備がなかったからだ。映画のタイトルは、『アフガン零年』（セディク・バルマク監督、2003年）。その「視覚教材」とおして、1) 女性が男性として育てられるという現象をイスラーム社会の問題として提示してしまった。そして、2) それによって、「ムスリムの女性」というものかわいそうな人達として表象してしまった。この2つの点は、アブー＝ルゴドが批判するように、「イスラームランド」という架空の場所を想起させ、「自由な」先進国日本を高みにあげたうえで自分とは関係のない人々を憐れむ心を学生に植え付けた可能性がある。

『ムスリム女性に救援は必要か』というタイトルのこの本は、アメリカを中心としたいわゆる欧米先進諸国における「ムスリム女性」表象の批判であり、その表象によって覆われている欧米の政治的加害者性を暴くものである。大国の欲望に左右された侵略と内戦、武器輸出、空爆から、グローバル資本主義のもとでのツーリズムにいたるまで、日本を含めた国際社会の罪責が大きいことは、良識的な人々にはある程度認識されているところではあったとはいえ、それと、ムスリム女性の西洋の視点からの表象が深く関わっているということを明らかにした点に本書の意義がある。私自身、当時、ローラ・ブッシュが「女性の解放」を謳うことでアフガニスタン空爆を正当化したことには疑念を抱かざるを得なかった。フランスのブルカ禁止法にも、ポストコロナルの視点から批判的だった。しかし、同時に、原理主義といわれるものもイスラームの一形態であり、そういう意味ではイスラ

ームは民衆や女性にとって抑圧的になりえるという思いもあり、女性たちには服装を始め、厳しいジェンダー規範や差別があって、逸脱したものには容赦なく社会的制裁が加えられるのであろうということをはんやりとイメージしていた。この本は、そうした文化の一般化を徹底的に批判する。しかし、アブー＝ルゴドにおいて、一般化に抗うということは、多元化を意味するものではあっても、文化相対主義を主張するものではない。ここで、黒木雅子が的確に指摘した文化相対主義の2つの重要な問題を確認したい。一つは他者理解の可能性を全く否定してしまうニヒリズムに陥ってしまうこと、そしてもう一つは、「相対主義」が「現状維持」を是正する態度につながることだ(黒木 1996; 52-53)。相対的に捉えられる「文化」という区分自体が孤立して存在しているのではない。「私たちが世界中で出会う多様な生のあり方は、とうの昔から、遠いところに暮らす人々との長い相互介入の歴史によって作り上げら」れているのだ(55)。つまり、今日のグローバル社会における現象は、一般化することも、自分とは関係がないということもできないのである。アブー＝ルゴドのこうした指摘は、文化本質主義と、「ホーム」とは断絶した「フィールド」という前提を共時間性(Coevalness)の否定であるとして批判したファビアン的人类学批評、およびそれを踏襲し深めたクリフォードの議論をメディア批判に応用したものだという見方もできるだろう(Clifford 1986; 1988, Fabian 1983)。

中東のどの地域にもうとい私にとって、アブー＝ルゴドが提示する(あるいは、人類学者が綴る)実在する女性たちの物語は大変貴重なものだ。彼女のエスノグラフィと議論がなかったら、おそらく私は、

すくなくともリベラル知識人を味方につけてイスラーム批判を繰り広げるアイヤーン・ヒルシ・アリや、ガーナ系アメリカ人でリベラル系知識人のアンソニー・アッピアの議論に納得させられていただろう。ヒルシ・アリは当事者性を全面にだしているし、アッピアは「バランスが取れている」感をもし出しているからだ。この読書からはっきりしたのは、ある宗教を実践する具体的な人々に出会うことなく、「宗教」を教えなければならないというのは、難儀であるだけでなく危ういことで、細心の注意がはらわれなければならないということだ。

#### 当事者不在で政治化される女性の身体

また、DVや殺人の責任を「文化」に負わせることの詭弁にも、改めて気づかされた。本書は、「名誉犯罪」や「強制結婚」の物語が、脚色され、あるいは、事実無根なものが、センセーショナルな「読み捨て三文ノンフィクション」として非イスラーム圏で盛んに消費されている様子を分析する。三文ノンフィクションは事実よりも読者の悪趣味な好奇心を暴露するもので、当然、こうした女性に対する暴力をイスラーム文化特有のものであるとすることは、グループのステイグマ化につながり、自分たちの社会をより自由で文明化された社会だと勘違いさせる効果がある。日本のメディアやネットでは、名誉犯罪や強制結婚の「犠牲者」には同情するにもかかわらず、従軍慰安婦問題には被害者に無関心、あるいは彼女たちを侮辱しがちということはないだろうか。女性に対する暴力は自分のところでも同様に起きているにもかかわらず、他の「野蛮な」文化における暴力の話には憤慨し、正義を語るのだ。近代以降を生きるあらゆる「身体」は権力による支配をまぬがれるものではな

いが、女性の「身体」というのはとりわけ政治利用されがちである。そして、そのような政治利用こそ、暴力の一形態であるのとらえられるべきではないだろうか。

『ムスリム女性に救援は必要か』を読んだだけでは、まだまだ、世界中でおきている女性と暴力についてのリテラシーは充分とは言えない。しかし、すくなくとも、メディアと大衆の常識を疑ってみるという必要性をおぼえるのではないだろうか。たとえば、数年前、名古屋の地下鉄でも、「13歳で結婚。14歳で出産。恋は、まだ知らない。」というコピーを掲げた公益財団法人の宣伝を多く目にした。この財団では女子の教育スポンサーを募る活動をしているのだが、「恋」の価値が過度にもてはやされる西洋・日本社会の価値規範が、自己批判をとまわずに中東の少女に投影され、表象をつくりだしている。その表象によって、活動が必要と思わされるのだが、「恋」をするべきというのは、あくまでもある一つの価値観にすぎない。支援者の同情を買うために、統計に即した教育の実益がかたられるのではなく、「恋」をしらない可愛そうな乙女として少女はたちあられているのだ。

### 宗教を教えるということ

以上、長々と私の読書体験と反省を語ったわけだが、ここからは、「宗教」を教えるということ、そして、「ジェンダー宗教学」の可能性について考えたい。

もしまた、宗教の授業をする機会があったなら、いったい私はどうしたらよいのだろうか。この本を読まなければ、私は身の回りにある本を継ぎ合わせて、「イスラーム」の授業をしたことだろう。しかし、この本を読んできた今となつては、「イスラーム」という「宗教」を教えるという授

業そのものに疑問をもつようになってしまった。なぜなら、「イスラーム」を「宗教」についての知識として教えたい、あるいは教える必要があるのは「宗教学」にこだわる学者たちであつて、その方法が実在する人々についての知識と理解を促進するものではないかと思えてきたからだ。そして、アブー＝ルゴドの議論から私が得た示唆というのは、そのような特定の「宗教」についての著述でも、「売れる」ものと「売れない」ものがあるということだ。詳細な歴史記述やフィールドワークに基づいた丁寧な記述ではなく、「テロ」「暴力」「女子割礼」「名誉犯罪」などという言葉を踊らせた本のほうが確実に売れる。テロにはさまざまな要因があるわけだが、それを「宗教」と絡めて論じなければならないのは、研究対象や読者の必要性ではなく、もしかして、宗教学者側の必要性なのではないか、と考えてみたくなる。日本では、宗教に興味がある人は殆どいないと言われており、そもそも本が売れない。イスラーム・テロ・ブルカをワンセットにして語れば、センセーショナルな響きが「これを知らなければならない」という喫緊の必要性をうったえる。しかし、そのような語りが前提にしている考え方自体に疑問を投げかけるような提示の仕方をするべきなのではないだろうか。そうでないならば、同様に「キリスト教」の授業の大半を魔女狩りと聖職者による幼児虐待に費やすべきだろう。それはそれで、面白いかもしれないが。

私は、「イスラームは本来、テロとは無関係の宗教です」というような語りにも、胡散臭さを感じている。それをムスリムの方が言うならまだわかる。なぜなら、その場合、「このムスリムの方は、信仰者としての生活をおくるにあたって、暴力を肯定し

ないイスラームを想定し、信仰を実践している」というふう言い換えることができるからだ。しかし、宗教学者は、「本当の〇〇教」という単語が出てきたとき、それが実在すると誤解するべきではない。存在するのは人間とその行為であって、もしある人がキリスト教会で人種差別のゆえに平和のあいさつを拒まれたとしたら、それがその人にとっての「キリスト教の経験」であって、「イエスはだれでも受け入れた」とか「どこそこに立派なキリスト教徒がいて、その人はそんなことはしない」とか、はては、「神様はあなたをうけいれている」などということは、観念のレベルでの操作に過ぎず、実際のその人の「キリスト教の経験」をなかつたことにはできないからだ。もし私が生涯でたったひとりのムスリムに出会い、その人がたまたまテロリストであったなら、私にとっての「イスラーム」の経験は暴力的なものだったということになるだろう。もちろん一人の人間が宗教を代表することはできない。しかし、現実の人間と行為、共同体を離れて宗教は語れないはずだ。

### 西洋型フェミニズム？批判

さて、最後に、本書の重要課題でもある、宗教とフェミニズムの関係について考えていきたい。著者は、欧米の「フェミニズム」および「フェミニスト」に批判的で、彼女たちは援助しようとしている女性たちの文脈を理解しないまま、自分たちの歴史のなかで形成されてきた理想を普遍的「人権」として押し付けていると断罪する。「アメリカのフェミニストは周囲への働きかけが容易な、女性器切除、ヴェール着用の強制、名誉殺人などの、壮大な抑圧行為に注目するようになった。身近ではない問題を

とりあげることで、彼女たちは『人権の擁護者としての米国という、大きな政治的議論の末端』に安定した場所を確保することができたのである」(18)という。つまり、「女性の解放」を説くフェミニズムも、解放の対象であるところの実在する女性たちの歴史・地理・社会的文脈のなかにある複雑な生活の実態を考慮することがないならば、解放どころか、詭弁や偽善、そして、さらなる抑圧をもたらすということだろう。この指摘は非常に重要だ。

また、「フェモクラッツ」とよばれるフェミニスト運動を生業とするエリートも同様に批判される。後者の批判は、フェミニズムを標榜しながら社会構造の批判をせず、男性の地位と名誉のおこぼれにあずかろうとする白人女性たちを批判したアメリカの女性フェミニスト、ベル・フックスを私に思い起こさせた。

ベル・フックスにとってフェミニズムとは、ジェンダー差別と同時に人種・階級差別の撤廃を目指すものでしかありえなかった。フェミニズムとは救済運動ではない。フェミニズムとは差別を終わらせる運動であり、それはなによりも自分自身のために闘う運動で、だれかに代わりに戦ってもらうことはできない、誰にも代表されず、誰をも代表しない運動であるはずなのだ。だからこそフェミニズムは複数形になる。私は川橋範子同様、ジェンダー宗教学をフェミニスト宗教学と同じ意味に使ってきた。フェミニストと呼ぶことで性的少数者が排除されるのは問題だが、「ジェンダー」という言葉が、差別撤廃を前提としなくなるならば、つまり、ジョーン・スコットが危惧したように、「ラディカルな学問的・政治的力としての働きを否定」して用いられるならば、「ジェンダー」という用語の批

判性は失われ、フェミニストたちの戦いとは関係のないものになってしまうだろう(スコット 2004; 16)。

しかし、アブールゴドは、フックスや、オードリー・ロードら黒人のフェミニストたちが、白人のフェミニストたちに対して1970年代からすでに異議申し立てをしてきたことには、ムスリム女性は関係ないと言わんばかりに全く触れない。むしろ、「フェミニズム」という用語を、西洋の女性知識人が非西洋の女性に押し付けるネガティブな価値観としてとらえているようにもうけとれる(第六章「権利という領域のただなかに、人類学者として」には特に顕著)。嶺崎寛子は、エジプトの彼女のフィールドでは「フェミニズム」という言葉自体が、欧米中産階級白人女性のものだと理解され、植民地主義に加担したというイメージがあるのだと述べており(嶺崎 2015; 20)、その背景には当然、ポスト・コロニアルな視点からの西洋諸国批判があるのだろう。アブールゴドがいうように、無知で偽善的な介入は、解放どころか苦難の上塗りをもたらす。彼女は本書の最後で「グローバルな格差が、部外者の想像上の、あるいは実際の介入に対して、自分が書いてきた女性たちを私たち以上に脆弱な状態にしていることが頭から離れない」(256)と述べる。また彼女の「権利」についての批判は非常に興味深い。フェミニストが利用しがちな、「権利」の主張について、彼女は以下のように言う。

権利制度の一見潔白そうな道徳性に挑むとき人類学者は、人道主義は植民地主義が姿を変えた、その新たなあり方なのではと疑う、政治思想家や法思想家と協働してきた。彼らのなかには、権利に基づく議論そのものの矛盾を指摘する者もいた。すなわち権

利の議論は、人々が権利を主張することを促すが、しかしそれによって個々人が平等な世界へと解放されるわけではなく、むしろ個々人はかえって彼らの傷によって有徴化され、特定のアイデンティティへと囲い込まれてしまうのである。あるいはそれは、過去の暴力の加害者を、権利の擁護者に仕立て上げることで放免してしまう。(200)

たしかに、この「権利」についての考察自体は非常に鋭い。が、このひっかかりはなんだろうか。

#### フェミニスト人類学・宗教学は無用の長物か

6章で著者は、MusawahとWISEという2つの権利擁護団体を取り上げて、女性の権利擁護運動について考察する。ムサワは人権思想とイスラームの信条を融合させた理念を掲げているが、議論が「民主的リベラリズムの語彙に満ちて」おり、「宗教的後進性や保守性と啓蒙的近代主義を対比させる、ムスリム世界内外の標準的なリベラルの見解を再生産」(205)している。一方WISEの方はたとえば、さまざまなリソースをそなえた有能な人々が集い、雰囲気もよく、創造性にあふれていたが、「時がたつにつれ、グローバル女性評議会が掲げる目標が、センセーショナルなメディアや三文ノンフィクションでよく取り上げられる問題と親和性を高めていることには驚きを禁じえない」(211)とされている。また、著者は都市のエリートによって担われているこの2つの運動は、農村の女性たちを想定しているにもかかわらず、彼女たちの解放につながらないと考えているようだ。女性たちの問題は、エリートが西洋の思想をお勉強して解決できるような簡単なものではない、というのが著者の意見だろうか。

キリスト教界隈でフェミニスト神学やポストコロニアル神学が出てきたときも、同じような批判があった。フェミニズムもポストコロニアリズムも、理論的に簡単ではなかった。しかし、これらの思想運動が想定している主体というのは、第三世界の保守的なキリスト教徒であり、女性たちだった。その理論と対象の断絶が、特にポストコロニアル神学のゲッター化を招いた一因であっただろう。ただ、だからといって、思想や議論を放り出して立ち向かえるほど、グローバル格差と差別の今日的状況はあまくはない。

都市におけるフェミニストの試みは、アブールゴドが知っている田舎の女性たちには害であっても益ではないという話なのだろうか。事実そうなのかもしれない。しかし、ここで問題となっている「フェミニズム」とは、複数形であるフェミニズムのなかのある一つの現われに過ぎない。川橋によれば、フェミニスト人類学は、「女性の抑圧に関する研究が、研究される対象である女性たちの抑圧的な状況を変革するような知識であることを提唱（川橋 2016; 28）」してきたのであり、「他文化の女性たちとの出会いを通して、『女性』というカテゴリーがさまざまな差異を内包し、普遍的な女性の経験に基づく単一のフェミニズムというものとは存在しえないことを明らかにしてきた」（川橋 2016; 29）。アブールゴドが、中東の女性人権団体にみられるフェミニズムを積極的に評価しないことを引き合いに出して、「フェミニズムは非西洋の女性（そもそも、誰のことだ）」の解放には役に立たないと結論づけてしまうには、フェミニズムは多様すぎるし、その遺産は豊かすぎる。著者は、「介入すべきという道徳的責任を私が感じるのは、農村女性の世界ではなく、

私自身も平等な一人として参加する恵まれた人々の世界のほうである」（256）という。しかし、エスノグラフィーは対象を設定してフィールドワークを始めた時点で、エスノグラファーがどんなにインフォーマントと親しくて、どんなに綿密に調査をしたとしても、それは一つの介入であり、他者を代弁してしまう可能性はつねにあるのだというのもまた、フェミニスト人類学が指摘してきたことだった（川橋 2016; 25,30）。アブールゴドは、インフォーマントである女性たちの不幸の原因をグローバル資本主義と格差に見出す一方で、彼女たちの周囲の男性が暴力的であったり、飲酒をやめなかったり、旅行者の白人女性と愛人関係になることについては、男性たちの意識変革をとることはなく、それでも離婚できない女性の社会構造にジェンダーの視点から批判が向けられるわけでもない。夫からDV被害をうけて精神科にかかっているハディースという女性について、彼女はどのように述べている。

ハディースの状況を注意深く見ると、彼女を苦しめる家庭内暴力（DV）の原因が実は判然としないことに気づく。親族が彼女の結婚にもたらした保護と束縛がない交ぜになって、彼女の夫を取り巻く奇妙な国際的状況、グローバルな規制を受ける様々なタイプの貧困とそれによって閉ざされる彼女の選択肢、地域によってアクセスに差がある不十分な医療システム、彼女自身が背負い込んでいる困難——それが幼少期のトラウマの結果であれ（彼女の父親は暴力的だった）、遺伝的精神疾患であれ（彼女の祖母は精霊に取りつかれていた）、寄生虫や貧血であれ（家族内外でささやかれる説明には、この手のものが多かった）。ここから、これは単純な話ではないということに気づかされる。（234）

ハデージャの夫は植民地主義とグローバリゼーションの被害者にすぎないのだろうか。そして、「北アメリカに暮らす恵まれた学者」(255)のこの記述／介入をハデージャはどのようにみつめかえたのだろうか。

### リベラリズム批判の功罪

近代リベラリズムは今日、各所で盛んに批判されているし、それは必要なことでもあるだろう。啓蒙主義以降の、個人主義、自由、権利、選択、合意といった価値観が、コロンアリズム、ネオ・コロンアリズムによって世界に拡散された「西洋の価値観」だという指摘だ。とくにポストコロニアルの視点から西洋近代的価値観は批判されており、それも当然ではある。アブー＝ルゴドの一連の著作も、ライラ・アハメドやサバ・マフムードらとならんで、人類学界のみならず、欧米のリベラル読者層一般にも必要な議論を喚起した。しかし、そうした近代の正当な批判とともに、ポストコロニアルあるいはポストリベラルの皮をかぶった「バックラッシュ」が台頭する可能性も指摘しておきたい。たとえば、先日私が参加したシンポジウムで、#MeToo運動をポリティカル・コレクティブとならべて、体制に取り込まれたりリベラリズムのなれのはてであるとしたうえで、セクハラで訴えられた知り合いをかばうために、被害者の女子学生を批判した評論家がいた。もう少しオブラートにつつまれた、しかし同様に問題があると考えられる例としては、昨年南山宗教文化研究所の英文紀要に掲載された、Yang Haewonの論文があるだろう。“Feminism and Religion: recent discussions and personal reflection”と題されたこの論文で、Yangはアブー＝ルゴドも引用しているサバ・マフ

ムードの議論に依拠して、非西洋における宗教研究は、西洋に出自をもつ「リベラル」なフェミニズムを一旦脇において、「女性」の経験に戻るべきだとする (Yang 2018; 39)。そして、フェミニストとしての主体形成を説くのではなく、「女性」としての「生のあり方 (the way of life)」から、さまざまな苦勞を「儒教」などの「宗教」を含めたツールを利用することによって乗り越えようというわけだ (Yang; 52)。しかし、彼女が距離をおこうとする「フェミニスト・ポリテイクスの戦略」とは、この論文でいわれているほど一枚岩なものではない。また、彼女が「その生のあり方」を肯定する「女性」とは、あまりにも大雑把な概念上の構築物なのではないか。Yangは、マフムードを引用しているが、イスラーム社会の人類学者の視点が、(地理的に非西洋ということで)日本における宗教的な女性たちをフェミニズムというリソースから切り離す方便になるだろうか。実際に生きている日本の女性宗教者(種類も階級も「生のあり方」もさまざまな)の声も聞くことなく、「宗教」あるいは、「伝統」や「習慣」に閉じ込めるような議論には共感がたい。

フェミニスト宗教学の立場からは、いずれの世界でも、女性たちの経験はリベラリズムの否定のために、本質主義的に理解された「伝統」を擁護するものであってはならない。ポストコロニアルとは、西洋のもたらした影響を全否定して代替物を見つけるといような試みではなかったはずだ。議論を単純化しすぎて誤解を招くかもしれないが、リベラルなフェミニズムが宗教言説にたいして与えた影響ははたして本当に、全て無意味で有害だったのだろうか。不完全な解放への理念はすなわち束縛であると言えるのだろうか。正義、選択、自由、合意、

といった西洋の「文法」を適用することはできないのだろうか。西洋の「権利」の言説とイスラームを統合させる試みは、その試みからほど遠い農村の女性の経験によって必ず無化されるものなのだろうか。

アブー＝ルゴドが引用しているマフムードの以下の言葉に、私は異論をもつものではない。

自由と解放への希求は、歴史的に位置づけられるべき欲望であり、その希求自体をあらかじめ存在する、ア・プリオリなものともみなすことはできない。それはそれを希求する主体が生きる文化や歴史を踏まえて、その主体が持つ他の欲望、希求、能力などと照らして再考しなければならない。(60)

しかし、現代日本に住み、宗教的でもある私にとって、リベラル・フェミニズムのすべてを否定することは自分の首を締めることであり、ましてや外部からきたエスノグラファーに「真の日本人女性の宗教における解放」のあり方を指図されるのも頂けない。アブー＝ルゴドが言わんとしていたことも、まさにそのことのはずだが、マフムードを利用して「日本女性独自の宗教主体形成」を説くというのは、他の研究者にみられるものだ (Ambros 2015, Cogan 2014, Rowe 2017)。

たしかに、西洋近代的（世俗的）個人主義と家父長制を引きずる宗教伝統の二項対立という構図で女性の経験を引き裂くべきではない。この対立構図をジェンダーの視点からみごとに崩したジェンダー宗教学の研究に、小林奈央子による女性修験者の研究がある。女人禁制の大峰山に入るべきだというフェミニストの運動家たちと、伝統を盾に女人禁制を養護する信徒の間で、山に入りたい気持ちはあるが、それには神が許されたという確信がなければならない、

と答えた女性修験者の言葉に、取り巻く状況とネゴシエートしたうえで現れた彼女のエージェンシーがうかがえる (Kobayashi 2011)。

先に引用したマフムードの言葉に異論はないが、私はむしろ、訳者あとがきの言葉に可能性を感じさせられる。

ゲッター化された感のある第三世界フェミニズムだが、それは幾重にも絡まりあう力関係の只中の差別や、重なり合う構造を視野に入れつつ、不均衡な力関係を丁寧に紐解いていくことを志向する。そのような志向にこそジェンダー学の可能性も力も宿る、というのが訳者二人の共通見解である。どこに生きようと、例外なく多層的な力関係と多様な権力に晒されるのが現代社会の現実であるなら、第三世界フェミニズムこそ、ジェンダー学の最先端なのだ。(312)

フェミニズムは複数形だ。そして、さらに巧妙に変容しつつ、宗教伝統や教団もふくめた「幾重にも絡まりあう力関係の只中の差別」と闘い続けるのだ！

#### 参考文献

- Abu-Lughod, Lila (2002): "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others," *American Anthropologist* 104: 783-790.
- Ambros, Barbara (2015): *Women in Japanese Religions*, New York and London: NYU Press.
- Clifford, James (1988): *Predicament of Culture*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cogan, Gina (2014): *The Princess Nun: Bunchi, Buddhist Reform, and Gender in Early Edo Japan*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other:*

*How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press.

川橋範子、2012年、『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・小松加代子編、2016年、『宗教とジェンダーのポリティクス』、昭和堂。

hooks, bell\* (2000): *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, Cambridge, MA: South End Press.

Kobayashi, Naoko (2011): “Gendering the study of Shugendo: Reconsidering female shugenja and the exclusion of women from sacred mountains,” *Japanese Review of Cultural Anthropology* 12: 51–66.

黒木雅子、2014年、『改訂版 異文化論への招待』、朱鷺書房。

嶺崎寛子、2015年、『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。

Rowe, Mark (2017): “Charting Known Territory: Female Buddhist Priests,” *Japanese Journal of Religious Studies* 44/1: 75–101.

スコット、ジョーン、2004年、『増補新版 ジェンダーと歴史学』平凡社。

Yang, Haewon (2018): “Feminism and Religion: Recent discussions and personal reflection,” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 42: 38–54.

\*bell hooks の出版物等における氏名の表記では、頭文字は小文字である。

むらやま・ゆみ  
南山宗教文化研究所非常勤研究員