

# 「逆さま」の神学から「はざま」の神学へ — ポストコロニアル主体の再構築にむけて —

黒木雅子

## 1. 複合マイノリティをめぐって

マイノリティとは日本語で少数派と訳され、数に焦点があてられることが多い。しかし、女性をはじめ南アフリカの黒人たちにあてはめられる場合のように、数よりはむしろ社会的力の不均衡を概念化する用語でもある<sup>(1)</sup>。その定義に用いられる4つの要素として、他の集団との識別性、力の差、蔑視的扱い、マイノリティとしての自覚がある(Dworkin & Dworkin 1982: 16-19)。しかしグループ間の力関係は、マイノリティとマジョリティという二項対立的枠組みだけでは捉えきれない。なぜなら、ユダヤ人、華僑、日系アメリカ人のように、少数のエリートと多数のマイノリティの中間に位置し、両方のグループからの敵意と軋轢にさらされるミドルマン・マイノリティがいるからである(Dworkin & Dworkin 1982: 115)。上からは押さえられ、下からは突き上げられるこのマイノリティは、マジョリティにとって都合のよいスケープゴート(身代わり)として利用されることがある。

たとえば日系アメリカ人のなかには白人よりも高い教育レベルをもち、「成功」しているかのように見える人もいる。ところが教育レベルが高くても、職業と収入レベルは白人よりも低いという調査もあり、「ガラスの天井」という社会移動を阻む見えない障壁が指摘されるゆえんである。さらにミドルマン・マイノリティの問題は、見えない障壁だけでなく、マジョリティにもマイノリティにも同一視できないその中間的位置にある。他のマイノリティの怒りとフラストレーションにさらされる一方で、社会的

「成功」と「低犯罪率」がマイノリティの手本としてマジョリティから利用される。「やればできる」マイノリティがいるから現在のシステムに問題は無いというのである。

ミドルマン・マイノリティは、二項対立ではとらえきれないマイノリティの位置に目を向けさせる。しかし問題は位置だけでなく、複数の差異のカテゴリーにまたがる複合マイノリティ(multiple minority)をとらえる枠組みである。複合マイノリティとは、たとえば黒人やメキシコ系アメリカ人の女性や高齢者のように、エスニシティ、ジェンダー、年齢のうち二つあるいは3つ以上のマイノリティ集団に属する(時には同時に)人たちのことを指す(Dworkin & Dworkin 1982 : 129-131)。

上野は「複合差別論」のなかで、このような複数の差別を同時に経験したりあるいは文脈によって差別を受けて弱者になったり反対に強者になるケースを概念化するために、「多元的差別」という言葉で、「単相差別」や「重層差別」と区別している(上野 1996)。現実には単相差別は少なく、たとえばジェンダーが民族や階級など他の差別と結びついている場合が多い。それは、ただ単に差別が重なって蓄積されたというよりも、「差別相互の関係のねじれや逆転」が起こる「複合差別」なのである。しかし、実際に差別を問題にする時、抑圧の序列にもとづいて『『より深刻な差別』の前に『とるに足りない差別』が沈黙を強いられ』てきた(上野 1996 : 208)。複数の差別を同時に経験するマイノリティをとらえるための枠組みはなかったのである。

これまでフェミニスト研究、アメリカ移民／エスニック研究、ポストコロニアル研究において、複合マイノリティである非白人女性の宗教経験はほとんど見過ごされてきた。宗教、ジェンダー、人種という差異の序列にもとづいて一元的に分析がなされてきたからである。なかでも、宗教は、女性や非白人に対する抑圧の共犯者として批判されるか、あるいは「とるに足りない」問題としてその重要性が見過ごされてきた。日本のフェミニズム・ジェンダー研究でも宗教の問題が主題化されることはそれほど多く

ない。フェミニズムと宗教は矛盾するものと見られるからである。イスラム・フェミニズムが可能かどうかをめぐる議論に見られるように、多くのフェミニストにとって宗教は依然として、女性を抑圧し、自己決定の機会を奪う家父長制の道具なのである。また、アジア系アメリカ人研究のなかの宗教に対するバイアスや、ポストコロニアル言説における宗教の周辺化も存在する(Yoo 1999 : 8-9, Sugirtharajah 2004 : 35)。特に後者の言説には、イスラム社会出身の先駆者たちが多く見られるにもかかわらず、宗教の可能性に触れられることはほとんどない。このような宗教への否定的な態度と、理性を特権化する啓蒙主義の負の遺産との関係が指摘されている(Castelli 2001 : 5, Sugirtharajah 2004 : 35)。

さらに問題は宗教の周辺化だけではなく、ジェンダーも周辺化されてきたことである。日本宗教学会発行の『宗教研究』で「宗教と女性」の特集がくまれたのは1989年になってからである。また2003年秋に、Japanese Journal of Religious Studiesで「現代日本におけるフェミニズムと宗教(Feminism and Religion in Contemporary Japan)」と題した特集号が発行された(Kawahashi & Kuroki 2003)。しかし、日本の宗教研究で女性の宗教生活が主題としてとりあげられることはあっても、フェミニズムやジェンダーという概念を導入することが特定の政治的な意図を研究に持ち込むこと、つまり学問的中立性を欠く望ましくない姿勢と見られるといえる(川橋, 野村 2001)。

しかし複数の差別を包括的に分析するには、宗教とフェミニズムの接合だけでは不十分である。なぜなら、宗教学やフェミニスト研究に潜むヨーロッパ中心主義、植民地主義を明らかにする必要があるからであり、ポストコロニアル批判の役割はここにある。ただし、ポストコロニアル批判においても、男性研究者と比べて、非白人フェミニストの初期の功績は見過ごされており(Lewis & Mills 2003 : 1)、ジェンダーの批判的視点が必要なことは言うまでもない。男性を想定したポストコロニアル主体の議論がなされてきたからだ。では複数の差異のカテゴリーをととらえるにはどのよ

うな取り組みがあるだろう。

黒人フェミニスト社会学者のパトリシア・コリンズは、複合差別をあれかこれか(either/or)の二項対立ではなく、相互に連動する抑圧システム(interlocking system of oppression)<sup>(2)</sup>の中でとらえた(Collins 1991 : 222)。ジェンダーとエスニシティの間で引き裂かれてきた非白人女性にとって抑圧が別々に経験されるわけでも、またその経験の原因を一つの変数に還元できるわけでもないからである。そのため、「女性と宗教」「女性と労働」というように、ジェンダー理論に人種や階級などの変数を付け足す「追加」アプローチでは不十分であり、家の土台のように「支配のマトリックス」としてとらえる必要がある。同じようにジェンダー、エスニシティ、宗教の複合差別に対して、従来分離されていたフェミニズム、ポストコロニアリズム、宗教の3つの言説をつなぐことによって、より包括的な批判的視座が可能になる(川橋、黒木 2004)。以下では、この、「重要なトリロジー(3連結)」の試みとして、近年、ポストコロニアル・フェミニスト神学のなかに見られる女性の宗教的主体の主題化を考察していく。

## 2. ポストコロニアリズムとは

ポストコロニアリズムとは、西洋が残した植民地支配の影響を批判的に考察する営みである。ただし、ポストという接頭語は文字通り植民主義の終焉ではなく、形を変えて今も続く植民地支配への抵抗あるいは植民主義の負の遺産を乗り越える、という意味が含まれている。そしてそれは、西洋を理想として非西洋を客体化する知のあり方を問い直す認識論と方法論の修正に迫るものである。

このような植民主義の批判的考察の範囲は、物理的、軍事的支配にとどまるのではなく、「日常的な文化や価値の遺産というオリエンタリズムのもっとも重要な局面」も含まれる(チョウ 1998 : 21)。したがって、日本が軍事的に植民地支配されたことがないからと言って、ポストコロニアル

の議論と無関係ではない。そうではなくて、日本は経済的には第一世界に属しても人種の上では西洋から眼差される非白人の客体であり、前述のミドルマン・マイノリティに位置すると言えるだろう。チョウは「イデオロギー的な支配の様式としての帝国主義が、物理的強制を伴わず、実際に人や領土を奪うことなしに成功するプロセス」の究明が重要だと論じている(チョウ 1998: 21)。始まったばかりの日本のポストコロニアルの議論ではこの側面が十分に認識されているとは言えないようだ。

ポストコロニアリズムは1980年代から人文科学の中で学際的な論争と対話の中で現れ、いわゆる「第三世界」やマイノリティ言説を変えることになった。しかし、それが意味するところは多義的で、論争と批判、懐疑が入り交じり、単一の定義を提示するのは難しい。家父長制のように、植民地支配といっても歴史的、地理的、文化的に異なった様相を呈し、他の不平等構造と連動し、互いに補強したり時には矛盾することがあるためである。また定義が困難な背景には、ポストコロニアル研究のテーマ、分析方法、歴史的範囲が広がっており、現在も発見と発展過程にあることが指摘できる。つまりポストコロニアル研究に関する用語や関心テーマが学問分野の壁を超えて広がり、さらに初期の反植民地言説や実践の著作など、人種と権力に関する批評研究の掘り起こしが現在もなされていることがある。

なによりもポストコロニアルな関心テーマを研究する人たちが必ずしも自分の研究をポストコロニアリズムと結びつけていない。たとえば2005年に出版された『ポストコロニアル研究とその彼岸』は、文学批評、歴史、メディア研究、環境、宗教、言語、グローバルシネマと幅広い分野にわたるエッセイが集められているが、必ずしも執筆者全員が「ポストコロニアリスト」という認識をもっているわけではない(Loomba, Kaul, Bunzl, Burton & Esty 2005: 3)。また「第三世界」の神学では、ポストコロニアルという用語は用いていないものの、西洋によるキリスト教の構築に対する挑戦と文脈化神学は、その出発からポストコロニアルな課題に取り組んでいると言えるだろう(Fabella & Sugirtharajah 2000: 169-170)。文脈化神学と

は、普遍性を標榜する従来の神学が必ずしも普遍的でなかったという認識から、非西洋という文脈から出発する対抗の神学である。このなかには、「解放の神学」「フェミニスト神学」「ラテンアメリカの神学」「アジアの神学」などがあり、「属格の神学」「ハイフンの神学」とも呼ばれてきた(森本 2004)。いずれにしる、ポストコロニアリズムの境界を画定するよりも、それを越えた議論をする方が生産的であろう。

### 3. キリスト教・ポストコロニアリズム・ フェミニズムの接合

「第三世界」という用語は、様々な用いられ方がされてきたが、第二世界(旧ソビエト連邦と東欧を中心とする社会主義社会)の崩壊以降、アジア、アフリカ、中南米などのいわゆる発展途上にある国々を「第三世界」と呼ぶことが問われるようになった。また、「第一世界」と「第三世界」という無邪気な二分法に対する批判もある。しかし多くの非西洋の神学者たちは、自分たちの生活の質を表すことが可能だとして「第三世界」という言葉を使っている。なぜならこの用語は、静的で自然なカテゴリーとしてではなく、むしろそのような固定化、他者化を明らかにするために「戦略的」に使えるからである。またこの中には、第一世界に住むエスニック・マイノリティ(非白人)や移民のように、内的植民地主義を生きる女性たちが含まれている。ただし、ポストコロニアリズムに関心をもつ研究者は第一世界に住む「第三世界」出身者が多く、それが批判の一つでもある。すなわちあい変わらず、第一世界の言語で第一世界から発信するという西洋中心主義から免れていないというのである。

第三世界のフェミニスト神学は、西洋で生まれたフェミニスト神学の影響をうけ発展してきたと言われている。そこには伝統神学のいう「人間の経験」から女性が排除されてきたことと、それによって女性の低い地位がもたらされ維持されてきたという認識がある。しかし「女性の経験」といっても、第三世界の女性たちが置かれている「人間性の否定」は第一世界

の女性よりも過酷であり、解放のための文脈化と「神学する」ことが強く求められる。したがって第三世界のフェミニスト神学は、文化的・歴史的真空のなかで経験を解釈するのではなく、「神学的知識が社会と切り離せない」ことを明らかにする神学的知識の社会学なのである(リューサー 1996 : 36)。

同様に、第三世界のフェミニスト神学も複数形で語るのが適切である。<sup>(3)</sup> このように多様性や差異が語られるようになったのは1970年代から1980年代にかけてである。それまでフェミニスト神学が依拠してきた「女性の経験」が、実は異性愛主義中心の欧米白人中産階級女性のそれであることが明らかにされたのである。

なかでも非白人女性は、性差別が抑圧の唯一の要因ではないし、時には第一の要因でもないとして、フェミニズムがジェンダーを優先してエスニシティなど他の差異を消去してきたことを批判したのである。このように従来直面しなかった問題や枠組みの限界が認識されるようになったのはフェミニスト神学だけでなく、初期の「解放の神学」においても同様である。それは、被抑圧者コミュニティ内の抑圧の力学であり、国家、文化、性的アイデンティティなどの複合性の揺らぎとそれがもたらす可能性と限界という両義的意味合い、そして多様化するアイデンティティのなかで連帯しそれを維持することの難しさである。言い換えれば抑圧の共通性ではなく、多様な抑圧とそのあり方が明らかになったのである。それは単に、白人女性と非白人女性の抑圧の体験が異なるというだけでなく、両者の間の不平等に加えて非白人女性の間にも様々な差異と力関係が存在するというこ  
<sup>(4)</sup>  
である。

さらにフェミニズムに懐疑的なエスニック・マイノリティの中には、独自の文脈から「神学する」女性たちがいる。たとえば白人の女性解放運動と黒人(男性中心)の解放運動から顧みられなかった、アフリカ系アメリカ人女性の経験に脈々と流れる伝統や力に注目する「ウーマニスト」神学である。また同じ様に、欧米のフェミニスト神学と男性中心のヒスパニック

神学から一線を画した、ムヘリスタ神学(mujerista theology, mujer はスペイン語で女性)は、北米ヒスパニック女性の経験から出発する解放の神学である。

ポストコロニアリズムとフェミニスト神学をつなぐ研究の担い手は、このような第三世界および第一世界に住むエスニック・マイノリティの女性である。その批判はまず、宗教学が定義をはじめ他者理解において無自覚に近代主義的スタンスをとることに向けられる。「客観性」や「価値中立性」という近代主義的なアプローチを無批判に用いるのではなく、他者の宗教伝統に関する知の生産に権力が関わっているという認識が必要である。ただし宗教のなかでも特にキリスト教には入念な吟味が必要である。なぜならキリスト教は、近代的な意味での植民地世界システムを最初に設計したからである(Rieger 204: 214)。したがってキリスト教の帝国主義的眼差しのもとで、宗教の定義から研究方法やアプローチに至るまで、西洋的な枠組みを非西洋の宗教伝統に押しつけてきた過程と影響を明らかにすることが重要である。

ではポストコロニアル神学の特徴はどこにあるのだろうか。それはキリスト教がもつ抑圧的な力だけではなく、解放をもたらす側面に目をむけて脱植民地化するために、キリスト教が果たせる積極的役割を探ることであり、アジアのキリスト教女性神学という文脈では、「第二世代の解放神学者」が担うことのできる役割である。植民地主義の負の遺産への反動が中心だった「第一世代の解放神学者」と違って、「第二世代」は反動を超えて、より肯定的な神学的リアリティの構築が可能だからである(Chung 1990)。さらにポストコロニアル神学の特徴は後述するように、男性と女性、第一世界と第三世界、植民者と被植民者という二項対立ではとらえきれない「はざま」の位置に注目するところにある。<sup>(5)</sup>



#### 4. 「逆さまの神学」から「はざまの神学」へ

初期のフェミニスト神学や「解放の神学」は、金の言葉を借りると「逆さまの神学」である(金 1996)。南半球が上(北)で北半球が下(南)に位置する「逆さま」の世界地図が世界をどう見るかという視点を問うように、神学においてどこからどのように聖書を読み、神を語るかを問うからである。それは、今まで神学や教会で無視されてきた人たち、たとえば黒人、民衆、女性たちの視点が反映されていないことを問うものである。ところが初期のフェミニスト神学や「解放の神学」は近代的ヒューマニズムのもとに「男性と女性」「白人と非白人」「マジョリティとマイノリティ」という対立的カテゴリーの序列を反転し、後者を高めようとした。それによって、マイノリティならマイノリティというカテゴリーの中の異質性が排除され、文化的純粋性よって閉じられた「アイデンティティ崇拜」という錯覚がもたらされた(Keller, Nausner & Rivera 2004 : 12)。このような「アイデンティティ崇拜」に異議申し立てをしたのが複合マイノリティである。

たとえば、かつて黒人男性たちの怒りをもたらしたアリス・ウォーカーの小説『紫のふるえ』は、黒人社会の中の女性差別を明らかにした。またオードリー・ロードたち黒人女性は、初期の白人フェミニストが主張する「女性の連帯」は人種の違いを無視した上で成りたつものだと批判した。黒人解放運動であれ女性運動であれ、抑圧の優先順位に異議申し立てすることは、運動への「脅威」か「裏切りもの」と見なされたのである。このような純粋性の錯覚による解放運動は、分離支配に対抗するには有効だが、しばしば「他者のなかにいつも他者がいる」(Kwok 2000 : 62)という差別の複合性や「はざま」性が見えなくなる。これに対して、ポストコロニアル神学の批判は、このような近代的な対立的アイデンティティを生み出す権力構造に向けられている。したがって単に差異の序列を反転するのではなく、いかに「純粋」な文化がイデオロギー的につくられたかを問い、抵

抗としての雑種性に注目する。上野は複合差別に対する解放の戦略の一つとして、支配集団に対する報復や逆転ではなく、権力の論理の解体をあげているが、雑種性の主張は一つの方法と言えるだろう(上野 1996)。次にキリスト教の中の雑種性を見ていこう。

キリスト教のイメージは歴史のなかで「漸進白人化」し、今や白人性が西洋だけでなく世界中でキリスト教のシンボルとなった。キリスト教はヨーロッパや白人の文明と同一視されがちだが、文化、言語、宗教的に雑種な環境のなかで誕生した宗教である。しかしその後、ローマカトリックは「オリジナル・グローバリザー(グローバル化を最初に推し進めたもの)」として、境界を越えてキリスト教のアイデンティティ、文化、制度をつくりだし、その一方で他者の文化を再編成、排除、破壊してきたのである(Kwok 2005 : 207)。

たとえばガラテヤ信徒への手紙(3 : 28)を読む時、雑種性と植民地支配という当時の社会的文脈を無視することはできないだろう。つまり「ここではもはや、ユダヤ人もギリシャ人もなく、奴隷も自由な身分の者もなく、男も女もありません。あなたがたは皆、イエス・キリストにおいて一つだからです」というテキストには、現実に存在する宗教的、文化的、社会的区別を越えようとする初期キリスト者の共同体理解が示されている(シュスラー・フィオレンツァ 2002 : 173)。ポストコロニアル・フェミニスト神学は、宗教がいかにジェンダー、人種、国境を越えたナショナリズムと交差するかを明らかにし、「神の似姿としてのキリスト者の主体の再構築」をめざしている(Keller, Nausner & Rivera 2004 : 15)。それは、神が自らのかたちに人を創造されたという創世記 1 : 27 を、植民者の理想とする均質性や純粋性でなく、複合性、関係性、流動性に注目して、はざまや境界(borderland)に位置する主体を再解釈する「はざまの神学」である。そして課題の一つが、ユダヤ人と異邦人、奴隷と自由人、男性と女性といった同質性の錯覚によって成り立つアイデンティティを問い、その境界の擁護から越境へシフトすることによって、文化的はざまの空間を脱植民地化する

ることである(Keller, Nausner, Rivera 2004 : 14)。はざまに位置する人たちとは人種・エスニシティ、ジェンダーなどの差異のカテゴリーの交差点に在る人たちことであり、はざまの空間に着目するポストコロニアル理論家の一人ホミ・バーバは、その主体に抵抗の可能性を見ている(バーバ 2005)。

このような文化的差異のはざまに位置する主体の再構築の戦術として、「主人の道具」の流用がある。「主人の道具」とは、黒人フェミニストのオードリ・ロードの「主人の道具は主人の家を解体することはない」というエッセイから来たものである(Lorde 1984 : 112)。そこで彼女は、ジェンダーによる抑圧だけを特化して他の差異に目をむけなければ抑圧構造との共犯関係に陥る、と警告した(Lorde 1984)。ポストコロニアル・フェミニスト神学ではロードの言う「主人の道具」を創造的に使う。それは、聖書という主人のテキストを、捨て去るのではなく再読し、解放のために使う戦術である(Dube 2000 : 103)。言い換えれば、「主人の道具」を流用して自宅を再構築する可能性をさぐることである。また流用とは「支配的な文化要素を取り込み、自分にとって都合のよいように配列し直し、自己の生活空間を複数化」していく、サバイバルの術である(太田 1998 : 48)。たとえば、日系アメリカ人のフェミニスト神学者サザードは、彼女のもつバイレイシャルな文化的遺産のいずれかを否定するのではなく、多様なめぐみととらえて、キリスト教とシャーマニズムの両方から力の源泉を引きだそうとしている(Southard 1994)。つまりあえてキリスト教の伝統に踏みとどまりながら、内側から批判と構築という相矛盾する課題に取り組んでいると言えるだろう。

つぎに、キリスト教やフェミニズムという「主人の道具」を流用してアイデンティティ交渉を行う、日系アメリカ人キリスト教女性とアジアのポストコロニアル・フェミニスト神学者たちの戦術を見ていこう。

## 5. ジェンダー， エスニシティ， 宗教のはざまで

筆者は1970年代末から北カリフォルニアで生活する中日系アメリカ人社会と関わり、二度の調査を行ったが(黒木 1986, 19996, 1999)、日系アメリカ人も単一の集団として論じることが難しくなっている。80年代の調査は一世(平均年齢84歳)から3世を対象にしたが、90年代の調査対象者である2世から4世のなかにはバイレイシャルの(両親のいずれかが非日系)日系人が含まれていた。このような世代交代とエスニシティの複数性に加えて、1988年の日系アメリカ人の強制収容に対する公的謝罪と経済的補償は、アイデンティティを語る上で重要な変化である。したがって、かつては比較的均質だった一世や二世と異なり、三世や四世のアイデンティティは世代やエスニシティだけでは論じきれない多様性がある。

ところが、そのような多様性にもかかわらず、共通するのははざま性である。同じ三世でも、西欧出身のアメリカ人と違って、日系アメリカ人は100年以上アメリカに暮らしてもハイフン付きアメリカ人である。出自が問われるたびに「アメリカ人」であることを説明しなければならない経験は、三世たちを永遠の「よその」にする(タカキ 19966 : 15)。このようにアメリカ人であることが拒否される一方で、「モデルマイノリティ神話」という成功神話の存在が示すように、他のマイノリティと同じではない。既述したように、たしかに日系アメリカ人の中には所得や教育レベルでは白人の平均よりも高い人は多い。しかし、黒人や他のマイノリティの怒りやフラストレーションに晒され、社会的に「成功」したマイノリティの手本として、「現在のシステムでもやればできる」と白人から利用される、はざまのマイノリティなのである。それは、人種・エスニシティであれジェンダーであれ、主流の集団からは100%のインサイダーになることを拒否されるが完全な部外者でもない、コリンズのいう「内なるアウトサイダー(outsider within)」(Collins 1991)である。

日系アメリカ人キリスト教女性を対象に行った聞き取り調査では、彼女たちが、アメリカと日本という二つの文化的はざまに加え、ジェンダーと宗教がもたらす葛藤のなかでアイデンティティ交渉を行っていることが明らかになった(黒木 1996, 1999)。言うまでもなく、エスニシティやジェンダーによる差別の「被害者」としてではない。むしろいくつかの周縁性をもたらす「内なるアウトサイダーの視点」で自らの文脈から、これまでのエスニシティ、ジェンダー、宗教のなかの言説や教えを相対化し、肯定的アイデンティティを模索しており、それは一様ではない。エスニシティと関連して両親がともに日系であるかどうか、ジェンダーに関しては白人のフェミニズムとどのように距離をとっているか、宗教については所属教会や他の宗教および思想の影響などを考慮する必要がある。

たとえばある50代の2世の女性は、所属する日系のキリスト教会の男性牧師の説教が自分の経験とかけ離れていると感じてきたので、長年所属していた教会を離れた。一般に、明治生まれの一世の子供である二世は、言語と文化の上では日本とアメリカという全く異なる二つの世界を行き来していたが、偏見と差別の中で多くが1960年代後半までは日本的なものを否定して生きてきた。したがって、この女性にとって教会は、エスニック・アイデンティティが肯定的に捉えられる場所だったが、宗教的には満たされなかったというのである。つまり「日本人である」ことが肯定的に捉えられても、「女性であること」と「キリスト者であること」では満たされなかったようだ。ところが、彼女は、当初フェミニズムを白人女性と同一視して距離をおいていた。アジア系アメリカ人の運動に関わってきた彼女は、フェミニズムは贅沢品だ(一部の恵まれた女性が関われる)という認識のもとで、ジェンダーよりもエスニシティを優先してきたのである。しかし教会で経験した窮屈さは女性運動が埋めてくれたと語っていた。彼女のアイデンティティは、キリスト教だけでも、またエスニシティやジェンダーだけでも十分に説明できない。それらは矛盾したり、補強したりと複雑に入り混じっていることに注意が必要である。

彼女と同じように教会を離れた60代の2世のアイデンティティも複雑である。自分自身をクリスチャンとは呼ばないが、質問票か何かで宗教を聞かれたら、仏教や他の宗教の信者ではないから、キリスト教に丸をつけると語った。彼女にとって、クリスチャンかどうかという純粹で客観的なアイデンティティを想定した質問に応えるのは容易ではないだろう。ただし彼女たち二人は、所属教会を出てオルタナティブなキリスト教のコミュニティをつくったのであって、キリスト教から離れたわけではない。

この2人とは異なり、所属する教会内でアイデンティティ交渉をする40代の3世は、フェミニズムとキリスト教に、女性をはじめとするマイノリティの権利を擁護する可能性を見ていた。日系アメリカ人女性のなかには、単数形フェミニズムの定義をもとに懐疑を表す女性が少なからずいるが、この3世はフェミニストというアイデンティティをもっている。

また、仏教徒の家庭で育ち、キリスト教の牧師になった40代の3世は、両方の伝統を包含しようとして「ブディスト・クリスチャン」というハイブリット宗教アイデンティティを用いていた。彼女のように、仏教にもキリスト教にも「内なるアウトサイダー」に位置する宗教的主体は、確固とした単一の宗教伝統を想定したアイデンティティでは、とらえきれないだろう。

4人の日系アメリカ人キリスト教女性は、肯定的な自己定義のために、キリスト教であれ仏教であれ、あるいはフェミニズムであれ、戦略的に流用して、神学的居場所を再構築しようとしている。つまりロードの言葉を用いて創造的に言い換えれば、「主人の道具」を流用して自宅の再構築を試みているのである。それは、「内なるアウトサイダー」の視点から、積極的な可能性としてのシンクレティズム(宗教的混淆)を示しているのである。

## 6. むすびにかえて

シンクレティズムに対して、神学のなかには他の伝統のシンボル、伝説、儀式などを持ち込むのは異端だという批判がある。伝統的な西洋の神学者たちは、それが原則のない他の宗教伝統との混淆であり、混乱を与え、キリスト教のアイデンティティの崩壊をもたらすと危険視する。それに対して、西洋文化がキリスト教を独占するべきではなく、多様な文化と相互作用する可能性にオープンであるべきだという反論がある。韓国のフェミニスト神学者で現在アメリカの大学で教鞭をとるチョン・ヒョンギョンもその一人である。彼女は、男性の教会リーダーたちの関心は教義の純粋性だが、女性にとって重要なのはイエス、釈迦、モハメッド、孔子らではなく、人間性の主張を力づける生命の力だとして、「キリスト教中心主義(Christo-centrism)」から「生存・解放中心のシンクレティズム(Survival-liberation centered syncretism)」に変革する必要があると論じている(Chung 1990 : 114)。

2006年1月に来日したヒョンギョン氏は、1月7日のジャパンタイムズで、自身がシンクレティストであることを認め、「私たちみんながシンクレティストだけど、多くの人はそれに気づかないか、または認めないだけだ」として「私の子宮はシャーマニスティックで、心は仏教徒、頭はキリスト教徒、オーラはエコ・スピリチュアリスト」だと語っている。また彼女は自らのアイデンティティを、異教徒であり、シャーマニズムのエコフェミニストであり、ブディスト・クリスチャンであり、キリスト教を新しい方法で表現しようとするポストコロニア・フェミニストだとしている。このようにアジアの多信仰の文脈に聖書を位置づけ、西洋による聖書解釈の普遍化に挑戦することは、聖書のポストコロニアル批判の特徴の一つでもある(Kwok 2000 : 46)。文化的、宗教的多様な環境にいるアジアのキリスト教女性にとって、他信仰と聖書の共存は挑戦であるだけでなく、ポス

トコロニアルな状況においては「めぐみ」ということもできるだろう(川橋, 黒木 2004: 115)。

彼女たちのように西欧と非西欧のはざまに生きる女性キリスト者の存在と関心は、初期の反植民地主義やフェミニズム、キリスト教の議論の中ではほとんどとりあげられてこなかった。人種・民族、ジェンダー、宗教という複数の差異の中で一元的にマイノリティが捉えられてきたからである。そして、西洋と非西洋、男と女、クリスチャンとノンクリスチャンという二項対立的アイデンティティのはざまに位置するマイノリティが排除されたのである。彼女たちの宗教的・文化的実践を可視化するには、今まで分断されてきた宗教、フェミニズム、ポストコロニアリズムをつなぎ合わせる事が有効であろう。その試みの一つとして、「はざま」の神学は、複合マイノリティのアイデンティティの複数性、流動性、関係性を可視化し、聖書とフェミニズムの白人独占や植民地主義の批判にとどまらない、「主人の道具」を流用した宗教的主体の再構築の可能性を示している。

本稿は、『ジェンダーで学ぶ宗教学』田中雅一・川橋範子編(世界思想社にて近刊)に掲載される「ポストコロニアル」の原稿をもとに加筆、修正したものである。

#### 参考文献

- バーバ, ホミ. K., 2005 『文化の場所—ポストコロニアリズムの位相』本橋哲也他訳 法政大学出版局.
- Castelli, Elizabeth A. ed. 2001 *Women, Gender, Religion: A Reader*, New York: Palgrave.
- チョウ, レイ, 1998 『ディアスポラの知識人』本橋哲也他訳 青土社.
- Chung Hyun Kyung, 1990 *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Markyknoll, NY: Orbis Books.
- Collins, Patricia H., 1991 *Black Feminist Thought: Knowledge Consciousness, and the Politics of Empowerment*, NY: Routledge.
- Dube, Musa W., 2000 *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, MO, St. Louis: Chalice Press.



- Dworkin, Anthony G. & Rosalind J. Dworkin, 1982 *The Minority Report: An Introduction to Racial, Ethnic, and Gender Relations*, 2<sup>nd</sup> edition. CBS College Publishing.
- Fabella, V. & Sugirtharajah R.S. eds., 2000 *Dictionary of Third World Theologies*, Maryknoll, NY: Orbis.
- 樋口直人, 2006 「分野別研究動向 移民・エスニシティ・ナショナリズム—国際社会学の第2ラウンドにむけて」『社会学評論』vol.57, no3.
- Jary, David & Julia Jary, 1991 *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, Harper Perennial.
- 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.
- Kawahashi, Noriko and Masako Kuroki eds., *Feminism and Religion in Contemporary Japan. Spec. issue of Japanese Journal of Religious Studies* 30 (3-4). Nanzan Institute for Religion and Culture.
- Keller, C., M.Nausner & Rivera, M. eds., 2004 *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, MO, St. Louis: Chalice Press.
- 金纒, 1996 「女性神学の理解」『アレタイア』No.13 日本基督教団.
- 黒木雅子, 1986 「日米の文化比較からみる日系アメリカ人の性役割」『女性学年報』7号.
- 黒木雅子, 1996 『異文化論への招待—〈違い〉からの自文化再発見』 朱鷺書房.
- 黒木雅子, 1999 「日系アメリカ女性の自己再定義—エスニシティ・ジェンダー・宗教の交錯」『社会学評論』50(1).
- Kwok Pui-lan, 2000 *Introducing Asian Feminist Theology*, Cleveland: Pilgrim Press.
- Kwok Pui-lan, 2005 *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Ky, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Lewis, R. & Mills, S., eds., 2003 *Feminist Postcolonial Theory*, Edinburgh: Edinburgh U.,P.
- Loomba, A., Kaul, S., Bunzl, M., Burton, A., & Esty, J., eds., 2005 *Postcolonial Studies and Beyond*, NC, Durham: Duke U.P.
- Lorde, A., 1994(1984) *Sister Outsider*, Trumansburg, NY: Crossing Press.
- McCall, Leslie, 2005 “The Complexity of Intersectionality” *Signs* vol.30. no. 3.
- モハンティ, C.T., 1993 「フェミニズム研究と植民地主義言説：西洋の目」ホーン 川嶋瑤子訳 『日米女性ジャーナル』No.15.
- 森本あんり, 2004 『アジア神学講義—グローバル化するコンテクストの神学』 創文社.

- 野村文子と川橋範子, 2001 「対談 現代宗教と女性」国際宗教研究所編『現代宗教2001』東京堂出版.
- 太田好信, 1998 『トランスポジションの思想—文化人類学の再想像』世界思想社.
- リューサー, R., 1996 『性差別と神の語りかけ—フェミニスト神学の試み』小楢山ルイ訳 新教出版社.
- Rieger, J., 2004 “Liberating God-Talk: Postcolonialism and the challenge of the Margins” in *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire* eds. Keller, C., M.Nausner & Rivera, MO, St. Louis: Chalice Press.
- シュスラー・フィオレンツァ, E. 編, 2002 『聖書の探究へ—フェミニスト聖書注解』絹川久子, 山口里子監 日本キリスト教団出版局.
- Sugirtharajah, R.S., 2004 “Complacencies & Cul-de-sacs: Christian Theologies & Colonialism” in *Postcolonial Theologies: Divinity & Empire*, eds. Keller, C., M.Nausner & Rivera, MO, St. Louis: Chalice Press.
- Southard, N. & R. N. Brock, 1997 “The Other Half of the Basket: Asian American Women and the Search for a Theological Home” *Journal of Feminist Studies in Religion* 3(2).
- 玉本偉, 1996 「アメリカにおけるナショナリズムの現在」『思想』1996.5.
- タカキ, ロナルド, 1996 『もう一つのアメリカンドリーム—アジア系アメリカ人の挑戦』阿部紀子, 石松久幸訳 岩波書店.
- 上野千鶴子, 1996 「差異の政治学」『ジェンダーの社会学』(岩波講座現代社会学 第11巻) 岩波書店.
- 米山リサ, 2003 『暴力・戦争・リドレス—多文化主義のポリティクス』岩波書店.
- Yoo, David K., ed. 1999 *New Spiritual Homes: Religion and Asian Americans*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

## 注

- (1) もともと人種の優遇政策としてつくられたアメリカのアファーマティブ・アクションは、その後女性を加えられることで5番目の「マイノリティ人種」になったと言われている(玉本 1996)。
- (2) 日本の社会学はこのような「複数」性の視点の導入という点では、世界的な研究潮流から20年くらいの遅れがあり、国際社会学という領域でさえジェンダーの視点が十分組み込まれていないという(樋口 2006)。また女性学をはじめ他の関連分野において、差異の交差(intersectionality)という視点は、最も重要な理論的貢献だと言われているが、その研究は未開拓であり、さらに新しい方法論的問題を生み出している(McCall 2001)。

- (3) 1960年代のフェミニズムはすべての女性に共通する抑圧の理解に焦点があてられたが、1970年代後半以降は女性と男性の関係のみならず、女性と女性の関係や女性間の多様性を問題にする認識が定着してきている。社会学辞典の一つ、The Harper Collins Dictionary of Sociology, でも、フェミニズムを単数形で語ることはできず、「フェミニズムズ」がふさわしいと指摘がなされている(Jary & Jary 1991)。
- (4) フェミニズムのなかに潜む白人中心性に対する初期の挑戦には、オードリー・ロードやベル・フックスをはじめチェリ・モラガ、グロリア・アンサルドゥア、チャンドラ・モハンティたち非白人女性(women of color)がおり、その後、フェミニズムのなかで差異の政治が問題になっていった(川橋, 黒木 2004, 米山 2003)。
- (5) はざま(interstice, in-between space)については Keller, Nausner & Rivera 2004 を参照。