

# 「はざま」のアイデンティティ

## ——アジア系フェミニスト神学の試みから——

黒木雅子

### はじめに

1980年代以降、アイデンティティをめぐる論争は学問の世界だけでなく実践活動でも政治的な問題であり続けてきた。アイデンティティの議論や関心が、ポストモダニストをはじめ、政治的な左右両派から攻撃を受けてきたのである。リンダ・アルコフは、まるで本質主義のように、「アイデンティティの政治」が文化研究と社会理論で合い言葉のようになり、「アイデンティティの政治」を非難することが学問の敬意と政治的立場をはかるリトマス紙になっているとして、批判的介入を行っている(Alcoff 2006 : 14)。アイデンティティへの執着が、心理的、政治的、形而上学的に問題だという指摘に対して、アルコフはアイデンティティが今も認識論的重要性と存在論的現実性をもつと論じている(Alcoff 2006 : 5)。また太田も、「アイデンティティの政治」について、「そのような声をあげざるを得ない現状と同時に、その歴史がいまだに閉塞していないこと、いまだにその歴史を語りなおす機会が残されており、それに参加することを誘う声である、という解釈は強引だろうか」という問いをなげかけている(太田 2008 : 129)。本稿はアルコフや太田の立場に共鳴し、複数の「はざま(in-between space, interstice)」に位置するアジア系アメリカ人女性の主体の交渉を考察するものである。<sup>(1)</sup>

ではなぜ「はざま」なのか。これまでのように、インサイダーかアウトサイダーかという二項対立的枠組みでは説明できない、多元的な位置をも

ち多元的なつながりでむすびつく複合的マイノリティを可視化し、その主体の可能性をさぐるためである。「はざま」というカテゴリーの問題の指摘もあるが、ここでは暫定的カテゴリーとしてその可能性に注目する。その「はざま」の議論にとって重要なのがポジショナリティ(位置性)であり、「居場所の政治(politics of location)」である。これは、1980年代初期、アドリエヌ・リッチが「居場所の政治」として一連の論文で使ったのがはじまりである(カプラン 2003: 286)。リッチは、合衆国の女性運動に潜む人種差別やホモフォビアの批判を行い、白人フェミニズム主流派に対して類似性や均質性の主張から差異の考察へと重点を移すように迫ったのである。リッチの影響は、その後の北米白人フェミニズムの活動家と学者の両方の言説に「差異」を持ち込んだだけでなく、フェミニスト理論の人種化やポストコロニアリズムの議論において重要である(Lewis & Mills 2003: 5)。

かつてフェミニズムは、白人男性の経験をもとにしたジェネリックな「人間」というカテゴリーに挑戦した。しかし、その中心となる「女性の経験」に潜む本質主義が構築主義によって、又単一の「女性の経験」という前提がエスニック・マイノリティや性的マイノリティの女性たちによって批判されたのである。その結果、80年代半ば以降は、ジェンダー階層秩序を独立したものとしてではなく、人種、民族、階級、セクシュアリティ、宗教など他の差異と相互に連動して抑圧構造を強化するという見方が出てきた。現在では単数形フェミニズムから複数形のフェミニズムズへという認識の変化がある。このように複数の差異の交差とその力学が明らかになった現在、「あらゆる分野で、ジェンダーだけで対象を分析することはできないが、同時にジェンダー抜きで分析することもできなくなった」という上野(1995)は、「複合差別」のなかで、差異の交差とマイノリティの解放戦略を論じている(1996)。本稿では、ジェンダー研究で見過ごされがちな宗教のなかで、ジェンダーとエスニシティを交差させた、アジア系のポストコロニアル・フェミニスト神学の解放戦略を見て行く。

## アジア系アメリカ人カテゴリー内の「差異」

アジア系アメリカ人とは、厳密にはアメリカ市民権をもつ者を指すが、その境界はあいまいになってきている(村上 1997: vi)。なぜなら全米の人種人口調査では市民権や永住権の有無を問わないため、一時滞在者も「居住者」としてカウントされるからだ

このアジア系アメリカ人という汎エスニシティ(panethnicity)は、1960年代末、公民権運動とベトナム反戦運動という政治的コンテクストのなかで誕生した。それまで、第二次世界大戦で敵対する祖国を支援したアメリカ在住の中国系、朝鮮系、日系の間で連帯することはなかったのである。アジア系アメリカ人という呼称の命名者である日系アメリカ人二世の歴史研究者、故ユージ・イチオカが1969年、最初にUCLAで教えた科目が「アメリカの中のオリエンタル」だった(Ichioka 2006: 280)<sup>(2)</sup>。それまで「オリエンタル(東洋人)」や「イエロー」「チンク」「ジャップ」という蔑称でよばれていたのである。

しかしアジア系アメリカ人という汎エスニシティに問題がないわけではない。アジア系アメリカ人を均質化する人種差別的言説と実践を補強することになるからである。またアジア系アメリカ人内部には多くの差異を抱えており一括りにすることはできない。なぜなら1965年の移民法改正以降、中国系、フィリピン系、インド系、韓国系、ベトナム系などの移民の流入によって、出自、言語、階級、歴史、文化、宗教など類似性よりもむしろ異質性を含むからである。さらに、英語しか話せないアメリカ生まれの5世からアジア生まれの新移民一世までその多様性は広がっている。ちなみに、アメリカに住むアジア系の6割以上が外国生まれだが、対照的に日系の2/3がアメリカ生まれである。これが後述するエスニック・アイデンティティに影響を及ぼしている。アジア系アメリカ人とは異質性、雑種性、複数性を含む歴史的流動的カテゴリーなのである(ロウ 1996)。

また外婚率の上昇は多様性を促進する要素の一つだが、アジア系のなかでも特に日系人に顕著に見られる<sup>(3)</sup>。80年代～90年代、新しい政治的集団や雑誌の誕生、国勢調査のカテゴリー変更のためのロビー活動などが行われ、アメリカで初めて複合人種のアイデンティティ (mixed racial identity) が広く知られるようになった (Alcoff 2006 : 264)。この動きは白人と黒人の二元論的パラダイムと人種の純粋性の神話を問い直し、「人種」を境界のある絶対的カテゴリーと見なす支配的文化に挑戦することになる (No Collective 1992)。たとえばタイガー・ウッズのように、タイ系、中国系、黒人、白人、アメリカ先住民という複数の人種的背景をもつアジア系アメリカ人は決して少なくない。2000年の国勢調査によると、彼のような複合人種のアジア系は、中国系を除くと、他のどのアジア系サブグループよりも多い。これはまた人種だけでなく、さまざまなカテゴリーによる二項対立的枠組みでは見えなかった「はざま」の位置性を可視化することにもなる。

### 汎エスニシティは有効か

以上のように内部の差異を考えると、アジア系アメリカ人という汎エスニックカテゴリーはもはや有効性を失ったのだろうか。1969年以降、UCLAのアジア系アメリカ研究センターが出版する *Amerasia Journal* は、21世紀を前にして「アジア系アメリカ人汎エスニシティ」を特集している。その中でゲストエディターのエスピリットは、このカテゴリーを固定的で閉じられた単一的なものと分類される危険性はあるものの、過去および現代における反アジアや人種差別に対して集団間の連携 (アジア系だけではなく他の人種やジェンダーなどの差異との連携) の可能性という戦略的重要性をもつ、と述べている (Espiritu 1996 : viii)。2000年の国勢調査によると、アジア系アメリカ人のアメリカ総人口に占める割合はわずか4.3%である。数の上で少数のアジア系アメリカ人にとって、連携することは社会的、政治的、そして宗教的に必要な現実がある。例えば、アメリカの社会的、経済的

安へのスケープ・ゴートとしての利用、反移民／反アジアの動き、ヘイトクライム、人種的周辺性(「永遠のよその」扱い)、「ガラスの天井」などが存在しているからである。<sup>(4)</sup>

最近の連帯の動きとしては、9.11の同時多発テロ後のアメリカ国内で高まるテロに対する報復攻撃支持のなか、イスラム系アメリカ人の人権侵害に対していちやく立ち上がり抗議したのが日系アメリカ人コミュニティである。<sup>(5)</sup> 真珠湾攻撃の後、正当な手続きを経ることなく、アメリカ政府によって強制収容所に送られた過去の経験と、今回の同時多発テロ後に起こったイスラム系アメリカ人に対する人権侵害との間に共通点をみたのである。その際、抗議の根拠になったのが、戦時中の日系人の強制収容に対する謝罪と補償として1988年に成立した市民的自由法(Civil Liberties Act)である。この法律は一見すると、日系人だけに関連するように見えるが、そうではない。特定の集団の利益に関する立法ではなく、「正当な手続きを補償する憲法修正第5」に関連する、すべてのアメリカ人の問題として理解されるべきものである。そして、この連帯する動きのなかには日系アメリカ人牧師の姿もあった。

では、実際にアジア系アメリカ人はどのような自己アイデンティティをもっているのだろうか。2000年から2001年にかけて、アメリカの5大都市に住む、アジア系アメリカ人のなかの最も大きい集団である、中国系、韓国系、ベトナム系、日系、フィリピン系、インド・パキスタン系の調査が行われた(Pei-te 2003)。これまでの多くの調査と違い、アメリカ生まれだけでなくアジア生まれのアジア系アメリカ人を対象に含み、内部の新たな差異を考慮したものである。したがって回答の選択肢には、「アメリカ人」「アジア系アメリカ人」「エスニック・アメリカン(たとえば中国系アメリカ人)」「アジア人」「エスニック・エイジアン(例えば中国人)」などがある。多くのサブグループでは「エスニック・アメリカン」と「エスニック・エイジアン」を選んだ人が多いが、日系人だけが「アメリカ人」「エスニック・アメリカン(日系アメリカ人)」という回答者が多い。この理由の一つとし

て、アメリカ生まれの日系人の割合が高いことがあるだろう。また「アジア系アメリカ人として認識したことがあるか」という質問に対して、10人に6人のアジア系アメリカ人が肯定的な回答をしている。つまり、半数以上の人が、状況に応じて「アジア系アメリカ人」というアイデンティティを認識しており、汎エスニシティカテゴリーの存在を裏付けている。調査全体を通して、エスニック・アイデンティティは流動的、可塑的、重層的な現象でコンテクストに依存すると、結論づけている。そしてエスニック・アイデンティティの選択には、基本的絆、それまでの社会化、文化的、社会的、政治的な統一性が影響している、と論じている (Pei-te 2003)。

また汎エスニシティのカテゴリーは宗教的アイデンティティの中で生き延びようとしている。サンフランシスコ湾岸地域の日系および中国系のプロテスタント主流派(mainline)教会のなかには、エスニック教会からアジア系アメリカ人教会として対象を広げているところがある (Jeung 2005)。その背景には、過去30年の間の日系移民の減少と外婚率の上昇によって教会が対象とする人たちが減ってきたこと、中国系教会にとって統計的変化と世代間変化により若いメンバーを保持する必要がある<sup>(6)</sup>。第二次大戦中、強制収容に入れられた日系人と間違われないように、「私は中国人です」というボタンをつける中国系がいたという。このようにかつては敵対していた日系と中国系のキリスト教徒が、二世代を経て、アジア系アメリカ人として集う教会へと変容している<sup>(7)</sup>。

### 差異をつなぐ「はざま」

以上述べてきたように、アジア系アメリカ人内の異質性にもかかわらず共通するのが、文化的真正性を問う言説がもたらす人種的周辺性である。それが「本当」のアメリカ人でもなく「本当」のアジア人でもないという「はざま」の位置である。3世に向けた「どこからきたの?」という無邪気な問いは、ヨーロッパ系3世に投げかけられることはない。100年以上

前からアメリカにいても、アジア系は「本当」のアメリカ人と見られず、永遠の「よその」扱いなのである。その一方で、アジア生まれの人たちからはアメリカ化しすぎていると批判されることがある。複合人種のアジア系の「はざま」性はさらに複雑である。人種がフィクションであることを頭では理解しつつも、どのように受け入れられ、どんな結果をもたらすかということは、日常生活における現実的な人種の意味なのである。しかし、「混じり合った(mixed)」という包括的な用語によってどのアイデンティティの部分も消去したくない、という声もある(No Collective 1992: xxviii)<sup>(8)</sup>。アジア系のなかでは数の上で少なくない、このような「はざま」に位置する人たちの複雑な経験や声は可視化されているのだろうか。

アジア系アメリカ人女性は、エスニシティとジェンダーという少なくとも二つの差異の「はざま」に位置する。生まれた時から「有色人の女性」だったのではなくインドからアメリカに来てそうなった、というモハンティ(Mohanty 1997: xiv)は、第三世界女性の文化的他者化と植民地化について次のように批判を行った。それは、西欧女性の暗黙の自己表象とは対照的に第三世界の女性を「無知で、貧困で、無教育で、伝統に縛られ、家庭的で、家族志向で、犠牲者」と表象する二元論的枠組みに対してである(モハンティ 1993: 96)。家父長制と植民地主義、男性と女性、白人と非白人、近代と伝統、「ヒロイン」と「被害者」といういくつもの二項対立図式のどちらの項にも彼女たちの経験や声は代表されていないのである。<sup>(9)</sup> なによりもこのような二項対立図式は中立的記述ではなく、差異を構築する時に「最初のを優先させて、あとのものを従属させる」論理である(ロウ 1996: 231)。

これまで多様な差異の主張が、分断を招き連帯を否定するものとして論じられることが多かった。しかし連帯の前提として、インサイダーかアウトサイダーかという二者択一的な、まじりつけのないトータルなアイデンティティ幻想があったからではないだろうか。本稿が「はざま」という位置に注目する意味は、二項対立的枠組みを脱構築し差異を可視化すること

と、差異間の連携の可能性にある。「はざま」について、日本生まれの日系アメリカ人神学者のブロックは、身体の中での器官と器官をつなぐ組織のように、独自のものであると同時につなぐ役割を果たすとして、その可能性に注目している(Brock 2007 : 126)。ブロックたちのように、ジェンダー、エスニシティ、宗教という複数の差異の境界で交渉する主体の可能性を、ポストコロニアル・フェミニスト神学の担い手であるアジア系フェミニスト神学を見ていこう。そこで彼女たちは、あえて植民地主義の道具と見られるキリスト教のなかで、差異をつないだり引き離したりしながら交渉を行っているのである。

### 伝統的神学, フェミニスト神学, 第三世界神学の「はざま」で

フェミニズムとキリスト教の接合は新しいように見えるが、北米では1960年代の第二波女性運動を待つまでもなく、聖書の読み直しと男性中心主義批判として、すでに19世紀末の第一波女性運動にその萌芽をみることができる。今では世俗フェミニズムと宗教は矛盾するがゆえに「居心地の悪い関係」と見られている(川橋 黒木 2004)。しかし19世紀のアメリカ参政権運動家の一人、エリザベス・ケイディ・スタントンは、女性に男性と同じ権利を与えない根拠として、宗教の教えが使われたと考え、『女性の聖書』という注釈書を書き、聖書が女性に語る意味を見いだそうとした。この本の、不正確さや解釈の誤り、ビクトリア時代の視点という限界はあるものの、それまで排除されていた聖書解釈を女性が行ったという挑戦は歴史的に意味をもつものである。宗教をフェミニズムと相容れないものとして見捨てることは、宗教を家父長制の手に委ねることに他ならないのである(川橋 2004 : 111)。したがってフェミニズムと宗教は矛盾するどころか、両者が互いの存在意義を強め合う側面に注目する必要があるだろう。

初期の白人を中心としたフェミニスト神学は、1960年代の第二波フェミ

ニズムの影響をうけ、聖書の読み直しと神学と社会における男性中心主義の批判を行った。「人間の経験」から女性が排除され、それによって女性の低い社会的地位が維持、補強されたのである。フェミニスト神学者のリュースーは、「女性の人間性を矮小化し、否定するものは何であれ神を反映していない」として、神の反映としてつくられた人間性を女性が自分のために使うように主張する(リュースー 1996: 42)<sup>(10)</sup>。多くのフェミニスト神学者は、キリスト教の伝統のなかに女性にとっての痛みと力の両方の源泉を読み取ろうとしている。しかし、既述したように、フェミニスト神学の出発点である「女性の経験」は一つだけではないとして、エスニック・マイノリティや第三世界および性的マイノリティの女性たちから批判がなされた。なかには白人を中心としたフェミニズムと一線を画して、マイノリティ女性の文脈で「神学する(doining theology)」ウーマニスト神学(黒人女性)やムヘリスタ神学(ヒスパニック女性)がある。

もともと神学のなかに文脈化(コンテクスト化)が導入されたのが1970年代である。文脈化神学は、特定の状況から切り離して「普遍的な神学」の抽象概念、教会の教義、聖書のテキストを用いるのではなく、人々の具体的な状況と経験から出発することを重視する神学である。文脈化神学には、第三世界の女性の神学をはじめ、第三世界の解放の神学、ラテンアメリカの解放の神学、南アフリカの黒人神学、韓国の民衆神学などがある<sup>(11)</sup>。そして第三世界神学では、脱構築という言葉を使わずにそれが行われており、神学の脱植民地化(decolonizing theology)はこの脱構築主義の一形態と言える(Segovia 2000: 67)。ところで文脈化というと、非西欧のキリスト教と結びつけて考えられがちだが、そうではない。これまでの普遍性を標榜した欧米の神学は単に自己の出自に無自覚でいたにすぎないのであって、土着化以前の「純粋なキリスト教」というのはどこにも存在しない(森本 2004: 7)。非西洋の神学だけが文脈化したのではなく、この2000年の間キリスト教神学が文脈化を続けてきたというのが、神学のなかの位置性の認識である。そして森本は、そもそも普遍的な神学か文脈化神学かという二項対立的

アプローチに見切りをつけるべきだと、論じている(森本 2004:12)。

では、つぎにアメリカで「アジア系であること」「女性であること」という文脈で「神学する」ネットワークのあゆみを見てみよう。1985年に「アジア女性神学者」ネットワークが発足し、その後何度かネットワーク名の変更を経て、1996年にアジア系とアジア系アメリカ人だけでなく、アジア系カナダ人、太平洋諸島出身の神学者および教会関係の女性を含めるようになった。発足当時から今日までの軌跡は、差異をめぐる葛藤と対話がある。言うまでもなく、当初からネットワークメンバーの、歴史的、文化的、言語的、階級的な差異は認識されていた。しかしどちらかという、80年代は、アジアとアメリカ、アジアと西洋といった二項対立的な差異のなかで、独自の主張が行われていた(Brook 1987:104)。しかし、2007年にネットワークが出版した『オフ・ザ・メニュー(インサイダーのみが知るエスニック・レストランのメニュー外の料理)』というアンソロジーでは、著者たちの、インサイダー、アウトサイダー、内なるアウトサイダー、外にいるインサイダーという複数の主体の位置から、より複雑な枠組みで分析を行っている(Brock, Kim, Kwok and Yang 2007)。そのタイトルは、グローバル化した世界で、文化的真正性は何かという問いと新しくつくられる文化を、食べ物と関連づけてあらわされている。

そこで明らかにされたさまざまな差異と関係はつぎのようなものである。たとえばアジア女性とアジア系アメリカ人女性の間では異なる優先順位と関心がある。前者の多くは植民地主義の影響に焦点をあてるが、後者は人種差別に関心をもつ(Kwok 2007: xiv)。さらに植民地主義といっても、西洋によるものと日本によるものとは異なり、「アジア」という単一のカテゴリーについても意見は一致しない。またアジア系女性のなかの差異は白人の態度にもあらわれる。アジア女性は貧しい家父長制の国から来たというステレオタイプによって同情と寛容な態度に出あうが、アジア系アメリカ人女性は限られた資源と機会を競う二級市民として扱われる、というのである(Kwok 2005:149)。このようなアジア系女性のなかの多様性と差

異間の葛藤はどう乗り越えられるのだろうか。

アジア系フェミニスト神学は、アジア太平洋地域の文化的差異だけでなく、物質的不平等、歴史、政治的变化によって異質性を包含している。過去20年余り、彼女たちはそれら差異の間で論争し、批判し、学び、対話を続けてきた。そこでは「アジア系とは何か」という境界策定の議論に終始するのではなく、脱領域化された汎エスニシティ、ハイフン付き雑種なアイデンティティ、はざま、第三の空間など、さまざまな言葉を用いて差異を乗り越えようとしている。初期の議論では二項対立化した差異(項と項)の可視化とその力関係が問題にされたが、それによって差異と差異の「はざま」に位置する人たちが分析から除外されてきた。差異の本質化を回避し、差異のなかの差異(項内)に目をむけ、「他者のなかにはいつも他者がいる」こと(Kwok 2000 : 62)に注意が払われるようになったのは、90年代以降である。

ここに、初期のフェミニスト神学や「解放の神学」が直面しなかった二項対立的な枠組みの限界を乗り越えようとするポストコロニアル神学の可能性がある(Keller, Nausner & Rivera 2004 : 5)。ケラーたちはフェミニスト神学や「解放の神学」の限界を大きく3つに分類している。まずは被抑圧者コミュニティ内部に存在する抑圧とその力学、そして国家、文化、性的アイデンティティなどの複合体がもたらす両義的意味合い、最後に多様化するアイデンティティで連帯しそれを維持する難しさ、である。つまり、近代的ヒューマニズムのもとで、「男性と女性」「白人と非白人」「ヒロインと被害者」という対立のカテゴリーの反転によって、後者を高めようとした。それによって、カテゴリー内の異質性が抑圧され、文化的純粋性によって閉じられた「アイデンティティ崇拜」という錯覚がもたらされたのである(Keller, Nausner & Rivera 2004 : 12)。このような本質化されたアイデンティティから純粋性の神話を生み出す権力構造を問い直し、主体を関係性のなかで位置づけようとするのがポストコロニアル批判である。

## ポストコロニアル・フェミニスト神学の試み

スリランカ出身のスギルタラージャは、聖書のポストコロニアル解釈についてつぎのように論じている(Sugirtharajah 1998, 202)。それは単に植民者の関心を正当化する聖書解釈の問い直しだけでなく、むしろコロニアルと見られる方法を脱民地化の道具として流用する。そしてオリエンタリストやネイティビストの聖書解釈と違い、ポストコロニアル聖書解釈はテキストの唯一の意味を取り戻すのではなく、過去と交渉しようとする。もちろん過去とは再生のために崇拜の対象となる固定的で不動なものではなく、語られた思いや経験の断片を寄せ集めたものである(Sugirtharajah 1998 : 18)。「解放の解釈学」が道徳的、神学的論争において聖書を究極的な裁定者とするのに対して、ポストコロニアル解釈は聖書と聖書解釈をその効果と意味をめぐるたたかいの場と位置づける(Sugirtharajah 2002 : 117)。なぜなら、前者は聖書そのものではなくその解釈が問題だと見るのに対して、後者は聖書が問題と解決の両方を含み、解放のメッセージはより不確定で複雑だと考えているからだ(Sugirtharajah 2002 : 117)。たとえば、旧約聖書の「出エジプト記」を誰の立場で読むかによって、その意味あいは対立したものになる。エジプトで奴隷にされたイスラエルの民には解放として読むことができても、カナンの人々にとってその読みは不適切である。またネイティブアメリカンやアボリジニの人々の文脈においても『出エジプト記』から解放の読みはできないだろう。ネイティブ・フェミニスト神学者のスミスも、聖書は本質的に抑圧的でも解放的でもなく、社会的に構築され変わっていく、と論じている(Smith 2009 : 144)<sup>(12)</sup>。

中国系アメリカ人神学者のクォク・プイランは、聖書のポストコロニアル批判の特徴として以下の5つをあげている(Kwok 2000 : 46)<sup>(13)</sup>。まず初めに、西洋による聖書解釈の普遍化に対する挑戦であり、第二に第三世界の多信仰コンテクストへの聖書の位置づけ、第三が聖書の中で無視されてきた人

たちの声に耳を傾けるカウンターヘゲモニックな言説への注目、第四に声を聞き入れてもらえない周辺の人たちの貢献の歓迎、そして最後にポストモダンなどの他の解釈学的枠組みとの対話、である。なかでも最初の2つの特徴について見ると、ポストコロニアル・フェミニスト神学に限らず、アジアの神学では西洋の聖書解釈を普遍化することへの批判がある。1900年には圧倒的多数のキリスト教徒が欧米に住んでいたが、現在では、非西欧のキリスト教徒の数が多数となり、西欧との割合は逆転している。台湾生まれでアメリカの神学校で教鞭をとっていたC.S. ソンは次のように論じている。過去2000年の間に起こったキリストイメージの白人化という歴史と圧倒的多数のキリスト教徒の発信源がもはや西欧ではないという現状を考えると、「鼻の高いキリスト」イメージがキリスト教を独占する理由はない、という(Son 2001)。

イメージだけの問題ではない。キリスト教の聖書はもはや、西洋にだけ属するのではなく「第三世界」の人々が手にしており、ユダヤ教の聖典とだけ共存するのではなく(古代においてさえそうではなかったが)、世界の他の地域の多くのものと共存するところに、ポストコロニアル時代の宗教の意味があると、言えるだろう(Dube 2000: 39)。アジア系女性聖職者と信徒を対象に行ったある調査によると、既存のアジア男性と白人フェミニストの神学的枠組の中に居場所を見いだせない彼女たちは、マルチカルチャルな経験と西洋および東洋の宗教的伝統の統合に、独自の「神学的居場所(Theological Home)」を求めていた(Southard & Brock 1987)。このようなアジア的な「二重信仰」について、森本は次のような比喻で説明している。

アジア的な「二重信仰」の場合には、キリスト教と他宗教が同一人格において「並在」といっても、それはキリスト教的な宗教理解から見た場合であって、他「宗教」の側からみれば、リングとみかんのようなカテゴリー内部の衝突ではなく、リングとハチミツのように別種の組み合わせとして矛盾なく受け止められることがある。そもそ

も人がある宗教を「選ぶ」という理解は、複数の宗派や教派が手近に混在し、あたかも市場で買い物をするように、その中から自分に適したのを選び取るという市場経済型・自由教会型社会構造を前提としている。アジアの大多数の人々は、ある「宗教」の中へと生まれ落ちるのであって、選択や決断を基盤としたこのような「宗教」観を共有していない(森本 2004 : 211)。

それはまた、筆者がサンフランシスコ湾岸地域でインタビュー調査した日系アメリカ人(複合人種を含む)キリスト教女性を思い起こさせる。彼女たちは、ジェンダー、エスニシティ、宗教という複数の差異の間で「二重の忠誠」がもたらす葛藤に対して、多元的なアイデンティティをもち、複合的な文脈に応じて生きていた。たとえば、自らを「ブディスト・クリスチャン」というハイフン付きアイデンティティを用いる40代の三世は、生まれ育った家庭環境に仏教があったという(川橋 黒木 2004 : 140)。彼女は、相互排他的な宗教アイデンティティを拒否し、リングとハチミツのように、いずれの影響も切り捨てない複合的宗教アイデンティティを表明していた。また60代のある二世は、自分自身をクリスチャンとは積極的に言わないが調査などで聞かれたらキリスト教に丸をつけるだろうとして、留保つきアイデンティティを語った。彼女は長年所属していた日系教会を離れたがその理由を、日系教会がエスニシティの確認にはなっても、男性牧師の説教が女性の経験とかけ離れたものだと感じてきた、と説明した(川橋 黒木 2004 : 138)。その後、仲間と一緒にオルタナティブなキリスト教コミュニティをつくったのである。二人の語りは、二項対立図式の脱構築によって「はざま」の位置を可視化し、主体の可能性を示すものである。その過程で、エスニシティやジェンダーそして伝統的キリスト教という、これまでのアイデンティティを構築してきた差異から離れたり、また新たな差異と連携しながら、主体の再交渉を行っているのである。

近代のグローバル化、トランスナショナリズムによって、脱領域化した

主体のあり方が可視化されるなか、キリスト教はどのように応答できるのだろうか。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、国境を超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」を行っている(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章27節を、植民地開拓者の理想とする均質性や純粋性でなく、複合性、流動性に注目して、はざまや境界に位置する主体を可視化し再解釈する試みである。

本稿は、国立民族学博物館共同研究(太田好信代表)「政治的アイデンティティとは何か?—解放運動としての先住民運動」で2009年2月に発表した原稿を大幅に加筆修正したものである。

#### 注

- (1) 「はざま」については黒木(2007)とパーバ(2005)を参照を参照。
- (2) イチオカは、日系アメリカ人を日米の二国間で捉えるのではなく、トランスナショナルやディアスポラの問題として捉えようとしていたが、ポストモダンやポストコロニアルという文化研究へのシフトに対しては距離もっていた(Ichioka 2006: 296)。
- (3) アジア系アメリカ人の外婚に見られる変化は、80年代までは白人との結婚が多かったが、今日では半数以上が他のアジア系との結婚である。
- (4) スケープゴートの例として、1887年カリフォルニアにおける中国人排斥キャンペーンの背景にある不況と不作による労働市場の逼迫がもたらした白人労働者の不満、日系人の強制収容を加速させた一世農民の成功への憤り、1982年デトロイトで中国系アメリカ人を撲殺した地元白人自動車工場労働者の失業への怒り、1992年、LAで韓国人商人に向かった黒人の暴徒などがある。
- (5) ホシノリサ監督による“Caught in Between: What to call home in times of war(故郷を失った人々の物語)”2004は、サンフランシスコ湾岸地域の動きを記録したドキュメンタリーフィルムである。2007年春、来日したホシノ監督は関西と関東で上映会と講演を行った。
- (6) 過去20年近く、筆者が関わってきたサンフランシスコ湾岸地域のある日系教会の日曜礼拝の出席者の移り変わりは顕著である。かつては日系アメリカ人が大半を占めた教会も、2008年夏に訪れると、他のアジア系をはじめ他の

- 人種、そして複合人種のアジア系が増えて、マルチ・レイシャル／エスニックになっていた。また、戦後移民した女性たちでつくられていた日本語部の婦人会(日本語を母語とし、その多くの配偶者はアメリカ人)のメンバーの減少と、高齢化が目立った。
- (7) 1890年国勢調査では中国系と日系は異なる人種と考えられていた。アメリカにおける人種の分類やその境界が歴史を通してどのように変わってきたか以下を参照(松本 2002)。
  - (8) 2000年の国勢調査から二つ以上の人種の選択が可能になったが、その割合は3%以下である(松本 2002)。ここには自分のなかのどの部分も消去されたくない、ということがあるのかもしれない。
  - (9) 植民地主義をヨーロッパに限定して考えるのは単純すぎる(Sugirtharajah 2002: 3)。内的植民地主義のように、分析が必要なのは外的侵入者だけではない。したがって本稿が対象にするアジア系アメリカ人の文脈でも有効である。
  - (10) この主張は、創世記 1:27「神は御自分にかたどって人を創造された。神にかたどって創造された。男と女に創造された」に基づいている。
  - (11) 多くの第三世界の神学者たちは、第三世界という用語を否定的、地理的意味合いではなく、政治的、文化的、経済的に力をもつ人ともたない人との差を表す意味論的メタファーとして使っている(Sugirtharajah 2002: 3)。第三世界の神学者集団EATWOT(第三世界神学者エキユメカル協会)は自己アイデンティティにとって有効だとして使い続けている。
  - (12) スミスの研究は、先住民研究、フェミニスト理論、神学を交差させたものである。神学のなかでもネイティブ・フェミニスト神学は新しい分野である。
  - (13) ポストコロニアル・フェミニスト神学者のクォク・プイ・ランは、香港で生まれ、現在はアメリカで教鞭をとっており、2009年アメリカの宗教学会の副会長でもある。

## 文 献

- 上野千鶴子, 1995, 「差異の政治学」『ジェンダーの社会学』岩波講座『現代社会学』, 11。
- , 1996, 「複合差別論」『差別と共生の社会学』岩波講座『現代社会学』, 15。
- 太田好信, 2008, 『亡霊としての歴史—痕跡と驚きから文化人類学を考える』人文書院。
- 川橋範子, 2004, 「フェミニズムと宗教」岩波講座『宗教』9。
- 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。
- カプラン・カレン, 2003, 『移動の時代—旅からディアスポラへ』(村山淳彦訳) 未来社。
- 黒木雅子, 2007, 「ポストコロニアル」田中雅一・川橋範子編『ジェンダーで学ぶ宗教学』世界思想社。
- H. K. バーバ, 2005, 『文化の場所—ポストコロニアリズムの1相』(本橋哲哉他訳) 法政大学出版局。
- モハンティ, チャンドラ T. 1993, 「フェミニズム研究と植民地言説—西洋の目」(ホーン川嶋瑤子訳)『日米女性ジャーナル』15。
- 松本悠子, 2002, 「『有色人の女性』の『声』と歴史認識」原恵理子編『ジェンダーとアメリカ文学—人種と歴史の表象』勁草書房。
- 村上由見子, 1997, 『アジア系アメリカ人—アメリカの新しい顔』中公新書
- 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。
- R. R. リューサー, 1996, 『性差別と神の語り—フェミニスト神学の試み』(小楡山ルイ訳) 新教出版社。
- ロウ, リサ, 1996, 「アジア系アメリカ人—異質性・雑種性・複数性」(浜邦彦訳)『思想』859。
- Alcoff, L. M., 2006, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, NY : Oxford University Press.
- Alexander, M. T & Mohanty, C. T. eds. 1997, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Future* NY : Routledge.
- Brock, Rita Nakashima 1987, “Special Section: Asian Women Theologians Response to American Feminism” *Journal of Feminist Studies in Religion* (3) 2: 103-105.
- Brock, Rita Nakashima. 2007, “Cooking without Recipes: Interstitial Integrity” Brock, R. N., Jung Ha Kim, Kwok Pui-lan, Seung Ai Yang, eds., *Off the Menu: Asian & Asian North American Women's Religion & Theology*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Dube, M. W. 2000, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Espiritu, Yen Le. 1996, “Crossroads and Possibilities: Asian Americans on the Eve of the Twenty-First Century” *Amerasia Journal* 22 (2) : vii-xii.
- Ichioka, Yuji. 2006, *Before Internment: Essays in Prewar Japanese American History*. Stanford University Press.
- Jeung, Russell, 2005, *Faithful Generations: Race & New Asian American Churches*, NJ: Rutgers University Press.

- Joh, Wonhee Anne, 2006, *Heart of the Cross: A Postcolonial Christology*, Louisville, KY : Westminster John Knox Press.
- Keller, Catherine, M. Nausner, & M. Rivera, eds., 2004, *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, St. Louis, MO: Chalice Press.
- Kwok Pui-lan, 2000, *Introducing Asian Feminist Theology*, Cleveland, OH: The Pilgrim Press.
- , 2005, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville, KY : Westminster John Knox Press.
- R. Lewis & S. Mills, eds., 2003, *Feminist Postcolonial Theory*. Edinburgh University Press.
- No Collective ed., 1992, *Voices of Identity, Rage & Deliverance: An Anthology of Writings by People of Mixed Descent*, Oakland, CA: No Press.
- Pei-te Lien, Conway, M. M. & Wong, J. 2003, "The Contours & Sources of Ethnic Identity Choices Among Asian Americans" *Social Science Quarterly*, 84 (2) : 461-481.
- Segovia, F. F. 2000 "Deconstruction" Fabella, M. M & R. S. Sugirtharajah eds., *Dictionary of Third World Theologies*, Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Smith, Andrea, 2009, "Envisioning the Future of Feminist Studies in Religion" *Journal of Feminist Studies in Religion*, 25 (1) : 143-150.
- Song, Choan-Seng, 1991, *The Compassionate God*, Lima, OH: Academic Renewal Pres.
- Southard, N. & Brock, R. N. 1987 "The Other Half of the Basket: Asian American Women and the Search for a Theological Home" *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (2) : 135-11150.
- Sugirtharajah, R. S. 1998, *Asian Biblical Hermeneutics & Postcolonialism: Contesting the Interpretations*, Maryknoll, NY: Orbis Books
- , 2002 *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford University Press.