

## 性の位階

——フェミニズム的視角からの宗教研究のための序——

井 桁 碧

〈論文要旨〉 本稿は「フェミニズム的視角からの宗教研究」のための序として、フェミニズムという思想運動が、文化精神医学、心理学および人類学にもたらしたインパクトを概観し、日本の新宗教へのフェミニズム的アプローチが如何なる問題設定をし得るかについて見通しを立てようとするものである。

思想・制度としての宗教は、フェミニズムの立場に立つ人々から、社会の男性中心主義的価値体系の維持、強化に最も効果的な機能を果たしてきた文化装置の一つとみなされている。もしそうであるとすれば、フェミニズム的視角からの宗教研究がなされるべきだろう。しかしキリスト教文化圏においても、そうした観点からの研究は緒に就いたばかりであり、日本においては未だほとんど試みられていない。現代日本社会の女たちがそれに依拠して自己ジェンダー・アイデンティティを形成する、あるいは男性社会の造った女に関するイデオロギー、性のステロタイプを内面化させる社会・文化体系を理解するために、そうした文化装置の一つとして新宗教を研究する必要がある。

日本の新宗教は、この社会の近代化過程、外圧と内的危機状況において、全体文化が自己変容を遂げつつ析出した一種の「治療文化」と捉えることができる。注目したいのは、この治療文化としての新宗教が、しばしば「性の聖なる位階」の回復による、社会的秩序の混乱、危機の克服、社会の「聖なる秩序」の回復を示唆することである。性の聖なる秩序の回復とは、女の自然な——と信じられている——性役割意識の覚醒であり、それが女と社会、そして世界のあるべき状態、すなわち救済をもたらすとされている。

女の性役割つまり「女の役割」は新宗教の教え、救済の論理において重要な意義をもつだけではない。事実女たちは、新宗

教運動の歴史、現在に重要な役割を果たしてきた。しかし、シャーマンのような靈能力に優れた女性教祖や一部の信者、布教者を除いて、女が新宗教研究の対象となることは稀であった。フェミニスト人類学が気づいたように、研究者の内在化された男性中心主義と、そして研究対象集団の持つそれとの二重の男性中心主義が、女を不可視の存在にしていたのである。

△キーワード▽ フェミニズム、セクシズム、ジェンダー、性、性役割、聖なる秩序

## はじめに

フェミニズムの立場を標榜する人々の（ほとんどが女ごく稀に男）間で、集団組織であれ思想であれ、およそ宗教と称されるものの評判は芳しいとはとても言えない。社会を統御する男性優位の価値体系の維持装置としての諸々の制度の中でも、宗教は格別重要な機能を果たしてきたと見なされているからである。

女性抑圧の文化・社会装置としての宗教に対する意義申し立て人の名簿に、やや古くは、キリスト教社会における神の意味を論じたシモーン・ド・ボーヴォワール、あるいはケイト・ミレットの名を見いだすことができる。また最近では、生きた生活に関する情報が女の口を通して伝えられることの少ないアラブ・イスラム社会から、女の経済的・性的抑圧状況に関して、投獄、著書の発禁処分を受けるなどの困難にもかかわらず発言し続けている、ナワル・エル・サーダウィの名をあげることができよう。サーダウィによれば、イスラムの思想家たちは、女を社会Ⅱ宗教に就いて危険きわまりない、破壊的な力を授けられたものとみなしてきた。男たちの精神を占領し、アッラーと社会に対する男の義務を疎かにさせる女、その女Ⅱ性に抗する男の闘争、男の（暴）力による「女の力」の管理・抑圧によってのみ文明を築くことができると、彼らは考えてきた。彼女は、性の二重基準（double standard）、婚姻関係における女の経済的・性的、つまり二重の搾取を永続化させているのは、イスラムに限らない宗教的・道徳的・社会的圧力で

あると批判する<sup>(1)</sup>。

性の二重基準は、女にとっての道德基準と男のそれを別個のものとし、男と女を別々の尺度で計り、男による女の性 (sexuality) の支配を支えている。それはたとえば、性的交渉、体験が男には自慢の種となり、自尊心、男らしさを保証する一方で、女には恥辱、墮落を刻印する、あるいは姦通について、男に比べ女 (妻) を遙かに厳しく罰する、買春した男ではなく売春した女のみを刑に処すといった形で表される。こうした二重基準が聖なる根拠を有し、超越的權威によって実行されるものならば、——そのように主張されてきたのだ—— 反逆は予め封殺されているということである。

無論、宗教は本来女にとっても拘束衣的意義を持つべきではなく、救済、解放を指向する筈であると考え、既存の宗教の思想、制度の改革を志し、あるいは新しい宗教を創出しようとする、フェミニスト神学のような動きのあることも言い添えておく必要がある<sup>(2)</sup>。だが、少なくとも日本に見る限りフェミニストが、いわゆる既成の宗教、また新興の宗教運動に向ける眼差しは概ね冷淡で、明確なフェミニズム的意識からの新宗教に関する研究も、女性教祖を対象に論じた妻鹿淳子、薄井篤子の例を除き多くない<sup>(3)</sup>。だが筆者はこの社会文化の中の女と男の関係のあり方を知るために、フェミニズムの視角からの宗教研究、なかなづくその現在を把握するために、新宗教研究が必要だと考えている。

フェミニズムとは、女がその性のゆえに差別を被っていることに気づき、如何なる形態のセクシズム (sexism) Ⅱ 性差別にも反対し、セクシズムからの解放を目指す思想・運動の総括的名称である。女の解放を求める組織的運動は、一八四〇年代のアメリカ、イギリスに始まり、多様な方向へ展開する可能性を持っていたが、政治、制度上の平等を達成するための必要条件である婦人参政権獲得へとその力を集約させていった。これに対し、一九六〇年代後半から工業化諸国を中心に起こり、やがて第三世界へ波及したフェミニズム (women's liberation movement) と呼ばれた<sup>(4)</sup>。

セクシズムとその養い親を討とうとする。彼女たちは次のように指摘した。セクシズムは社会の至るところに遍在する。それは、法・教育、生産・労働、宗教、言語など社会制度の全領域を貫き、相互に支持的な機能を果たしているのであり、しかもセクシズムを社会制度として析出するものは、男性すなわち支配する性というイデオロギーに他ならない。

これが意味するところは、性差別からの解放が、人々の意識・行動を深層から規定する男性優位の論理の枠組みへの異議申し立て、女の劣等視を当然とする価値体系の組替えによって、初めて可能になるということである。それゆえ性別役割分業の起源、長い歴史への関心とともに、現在の女と男の関係構造に疑義を抱く者は、男性中心の意識、女を貶める価値体系を女が自ら引き受け、再生産する社会過程とすれば、新宗教運動が持つ一つの社会的機能、それが女を今日の様な社会的存在としているか、を問う必要がある。女がそれに依って自己を形成する、つまりその社会が持っている女に関するイデオロギーを、女に内面化させる有効な社会的装置としてのそれ、を看過する訳にはゆくまい。周知の通り、膨大な信者を擁するものから少数人数のものまで、数多くの新宗教教団が存在し、卓越した教祖には女性が多いとも評される。また少なからぬ教団において実際の布教・活動の中核を担ってきたのは女性である。更に注目すべきは、新宗教の教祖・教団の教えに、しばしば実践的的行為規範としての「男女の聖なる秩序」観念・イメージが含まれていることである。

筆者は新宗教を、聖なるものに淵源すると信じられる治癒力を駆使して人々の心身の苦悩を癒しているが故に、日本文化が自ら生み出した一つの「治療文化」、精神療法的治療がそこで行われる「治療集団」と捉え、これについてフェミニズムの問題意識に基づく考察を試みたいと考えている。文化精神医学が提出する、一つの文化の低位文化としての「治療文化」という観点を取り、新宗教を文化結合「精神（心理）療法集団」と見るとき、宗教学に限らず、

実はあらゆる人間学が公然と、ないし秘かに、また無自覚に愛用し続けてきた心理学的視角に組み込まれた偏光板の作用を透視することができるだろう。

本稿は、そうした作業の序として、フェミニズムが文化精神医学と、その隣接科学である人類学にもたらしたインパクトの一端を概観し、新宗教運動に対するフェミニズム的アプローチが「何を問とするか」について、若干の見通しを立てようとするものである。

## 病の文化、治療の文化

西欧近代の諸学は、自文化中心主義的な性向と野心を持っていた。人類（民族）学と文化精神医学はそこから生まれている。両者は植民地主義の一部であり、西欧近代の文明、知の優越性、普遍性を自ら確認し、他に確認させることを使命としていた。後になって、そもそも己を異文化へと向かわしめた動機、目的、そしてその偏向を自省しなければならなかったが……。ともあれ、精神医学は西欧精神の普遍性を逆照射するものとして、非西欧の文化に特異な心の病、「文化結合（依存）症候群」（*cultur-bound syndrome*）を発見している。

文化結合症候群とは例えば、主に東南アジアで見いだされる「アモ（ツ）ク」——悲嘆に襲われ、それが鬱状態からやがて錯乱状態に陥り、暴力をふるって周囲の人や自分自身の殺傷にいたる。アイヌの、多く老女に見られる「イム」——実際に蛇を見たり、蛇という言葉聞いて驚愕し、突然暴れ出す、あるいは反響症状（他者の動作・言葉を真似してしまう）の発作、また日本の「狐憑き」を含む憑依症候群等々を指す。近代精神医学は故郷の地で同定した病理を標準標本とし、未開文化に固有の文化結合症候群は、その病を生み出す文化・精神の未開性の証拠であるとの

診断を下した。しかし、「文化結合症候群」とは、有体に言えば、彼らの自文化中心主義的病理観の産物ではなかったか。

精神医学はヨーロッパ的精神、自我のあり方を、人類普遍の心的構造の範例とし、それと同時に精神の病の西欧的現象形態を「普遍的症候群」とした。だが、「普遍的症候群」とは、近代西欧都市部の文化依存症候群であるかもしれない。<sup>(4)</sup> 西欧精神医療とイタコ・ゴミソといったシャーマンによる治療の、地域の人々の生活にとつての意味、現状の比較研究を行っている西村康は次のように言う。普遍文化症候群の前提には、既に「ひとりよがりの自明性」の先入見が存在する。比較文化精神医学の論考からすれば、西欧精神医学は「西欧文化結合症候群」の集合体にほかならない。<sup>(5)</sup>

発見されたのは文化の病、文化結合症候群だけではなかった。精神医学は、文化固有の治療法にも出会ったのである。当初彼らは、患者・治療師の無知を啓蒙することで、迷信によって組み立てられた野蛮な治療法を駆逐できると思っていた。だが予測に反し、原始的「精神治療文化」を完璧に圧倒し去るといふ具合に事は運ばなかった。近代精神医学の善意と努力にもかかわらず、文化固有の治療法を駆使する人々は、文化結合症候群などをときに悔り難い手腕で癒したからである。

およそ一つの全体社会・文化は自己の保全を当為とする。したがってそれは、分類された病・症候群とその治療方法、それを体現する人間という要素、つまり広義の患者と治療者を含むすべての関与者からなる、一つの下位文化を必ず備えていると考えてよい。中井久夫はこれを「治療文化」(therapeutic subculture)と呼び、またその下位文化としての「精神医学的治療文化」(psychiatric therapeutic subculture)を想定する。

一つの下位文化としての治療文化とは、何を病氣とし、誰を病人とし、誰を治療者とし、何を以て治とし治癒

とし、治療者―患者関係とはどういうものであるか。患者に対して周囲の一般人はどのような態度をとれば是とされ、治療者―患者関係をとれば非とされるか。その社会の中で患者はどのような位置をあたえられるか。患者あるいは病の文化的ひいては宇宙論的意味はどのようにあたえられるか。あるいは治療はどこで行われるべきで、それを治療施設というならば、治療施設はどうあるべきで、どうあるべきでないか、などの束である。この種の無数の事がないまぜになって、一つの治療文化となる。<sup>(6)</sup>

画然と心身を二分しない治療文化の場合、心専用の「治療文化」の輪郭は必ずしもはっきりしないだろう。多くの伝統的な社会・文化が必要としていたのは、その構成員の包括的な衛生維持体系である。疾病観およびこれと対をなす健康観、薬草の採取、利用法、薬物の製法などを含む治療技術、それらと関わりを持つ認識・信仰・儀礼体系等、治療文化の諸要素が、全体として――たとえ各要素間に矛盾があっても――衛生維持機能を果たしてきたと言える。それ故ここでは、「精神医学的治療文化」を治療文化全体から特に区別しない。

社会は最小単位である個人、そして家族、親族、友人、近隣居住者等を始めとする、様々な規模の人間の集団から成り立つ。中井は社会の比較的小規模の構成単位が、それぞれ自己保全のための治療文化を具現しているとし、それを(1)一人治療文化、(2)友人家族治療文化、(3)小コミュニティ治療文化と呼ぶ。確かに集団の成員としての個人は、所属する治療文化を背景に、自らの精神を慰撫し、安定を保ち、不安・失調を回復する術を学習し、自分にふさわしい工夫を重ね、修練を積み、身につける必要がある。つまり人は自ら己の治療者とならねばならぬ。何故なら、私の精神の異常状態は私自身を苦しめるが、そればかりか、私の自己統御能力の喪失は、次第によっては私自身死につながり、また私の所属する共同体の他の成員の生存を脅かす危険性すらある。またある人が病にかかったとき、治療者の役割を引き受けるよう期待されているのは、その人に最も親しい家族や友人集団のメンバーである。家庭・

家族集団の治療文化は、さまざまな治療文化のなかで、人間の歴史において最も初期から存在し、今も効力を失っていない。

そして「職業的治療文化は、今日もなお、家庭の治療文化が対応しえなかった時にはじめて要請される<sup>(7)</sup>」のだ。我々は飲酒、喫煙、喫茶、入浴、共食、会話、旅、歌、舞踊、ゲームなどの治療財から、自分または他者のために時と好みに応じて選択し、それらを単独あるいは組み合わせで使用する。加えて我々は、治療的会話Ⅱカウンセリング能力をほとんど必須の要件とする、心身治療の専門家と呼びうる、マッサージ師、針灸師、美(理)容師、ホステス(ホスト)などを持っている。それに伝統的な魂の治療の専門家である聖職者、シャーマンの存在を忘れてはなるまい<sup>(8)</sup>。彼らのような専門的治療者を中心に、心身の治療、救済そのものを旨として宗教・儀礼集団が結成されることがある。新宗教集団を、そうした機能単位Ⅱ「治療集団」、日本における治療文化の重要な担い手と見なすことができる。

西欧精神医学は文化結合症候群を疾患の症状と見なす。だが当該文化は必ずしもそれを負の意味を持つ病とは解釈せず、有意の社会的表現様式として受容し、宗教的な意味を付与する場合もある。先に触れたイムについて西村は、シャーマニズム、アニミズム・祖霊信仰の色彩の濃い厚い信仰心を持つアイヌの人々にとつて、それは本来祭儀、遊技における道化的役割意味を具現していたと指摘している。「どのような文化結合症候群および精神病理事象が観察されるのか、その文化を規定しているコスモロジーとパラダイムによるのだ<sup>(9)</sup>」ということ。つまり病理はその文化の価値の体系と、穏やかであろうと緊迫していようと、あるいは肯定的にせよ否定的にせよ、深く関わっているということ。西欧医学・医療も西欧文化と結合した一つの治療文化であり、精神医学はその下位文化だということである。西欧精神医学の自文化中心主義が、普遍的症候群と文化結合症候群との比較作業を通して達成しようとして熱望してい



たのは、より普遍性の高い一般理論の構築であつた。そしてその熱望は「比較文化精神医学」、自文化を越えようとする「トランス文化精神医学」への契機ともなり得たのである。西欧精神医学は、これを採用した非西欧人医師を、異文化である西欧文化中心主義に感染させると同時に、理論的一般化の性向を分有させてしまうことがある。西欧医学と非西欧の伝統的治療文化との間に身を置く治療者は、患者の病、臨床の場において、価値体系の複数性、社会変動と連動する価値観の変遷、文化間葛藤に直面する。それらは彼らに治療とは何か、治るとは如何なることを指すのかと問いかけさせた。

症状として表出する病ばかりでなく、精神医科学者自身が前提する疾病観も、文化と時代の刻印を帯びている。彼ら（ほとんどが男、稀に女）は患者を治療し、うまくいけば病人は治る。ある人間が患者として治療者の前に現れるからには、その人と環境社会との間に齟齬があつたに違いない。だが治すということは、患者を社会にうまく適応できるようにするだけのことか。社会は絶対の真理で、したがって個のそれに対する不適應は常に、社会規範に合致する方向へと修正されなければならない。そう断定するべきなのだろうか。

笠原嘉は、精神療法の治療目標の一つに「成熟」という原理を設定する。成熟原理からすると、病気は一種の発達障害<sup>10</sup>未熟であり、成長阻害要因の除去によって、患者の心理社会的な成熟を促進できるはずである。この精神的成熟という考え方の中には、確実に医師、当該社会の価値観が入り込む。「成熟の考え方は、時代や文化で多少違うではあるが、「あるべき人間の姿」という理想像をある程度下敷に持たざるをえまい」と言う笠原は、精神療法師が自分の価値概念のみを主張する危険性を認める。治療者と被治療者が、明らかに異文化に所属する場合、治療者にもこの危険性は見つけやすい。しかし、治療者と患者が同一の文化に所属している、少なくともそのような思い込みが成立しているとき、あるいは治療者が患者に自身の文化を押し付けて当然と思ひ、その文化・価値体系の理想的人間像

を疑いもしないとしたら、治療者は躊躇なく性のステロタイプを処方するに違いない。実生活に適應するための理想的人間像は、社会的に正常な性的人間、女か男かのどちらかであって、無性的人間ではない。性のステロタイプは、どの文化にもほぼ普遍的に見い出され、揺るぎない不動の人間本性——神、超越的權威による原初のときの定め、掟——に淵源、していると信じられてきた。社会⇨治療者の理想的女(男)性像への患者の抵抗は、成熟拒否と解釈される。治療が抑圧の別名となる危険性は見えてこない。

## 女の人類学、女の心理学

一九六〇年代以降フェミニズムは、既製の各学問分野にインパクトを与え、人類学ではフェミニスト人類学が生まれている。<sup>(10)</sup> 人類学は、自民族中心主義についての批判、対象⇨外側からの、また内側からの批判を経て、他者認識の方法そのもの意識化し、人間・文化・社会に関する常識を検討し、通念の修正、相対化を行ってきた。既に、人種差別⇨自民族中心主義の過誤をある程度自覚していた人類学は、文化の内側の他者⇨女に関する認識の枠組み、差別の問題に気づきやすい位置にあったと言えよう。

フェミニスト人類学は、人類学の——人類学以外の諸学も同様なのだが——情報集収と操作を偏向させてきた男性中心主義を疑い、異議を申し立てを行う。この男性中心主義の偏光板は、丁寧にも二枚重ねである。レイナ・ライタ―は『女の人類学のために』の序文で、人類学が異文化を観察する際の「二重の男性的バイアス (male double bias)」——対象社会それ自体の、そして研究者自身の男性中心主義——への自覚を促している。たとえば人類学の中心的課題、「親族研究も概して男性に焦点を当ててきたし、婚姻体系は男による女の交換として分析され、進化論的モデル

は女の採集には目もくれず、男の狩猟に重きを置くことによって人間社会の起源と進歩を説明<sup>(11)</sup>してきた。

研究者は男も、対象社会の男も、男の労働が社会の経済的基盤を成すのであり、成人男子メンバーが集めコントロールする情報が社会的に有意な情報であることを信じて疑わない。研究報告書は女について記述している。しかし、それは女の口から直接出た言葉であるよりも、男たちの妻、娘、姉妹についての質問に対する男たちの答えであることの方が多し。研究者、調査対象社会双方にとって、女は本性的に、くだらない愚痴、たわごとの類しか操れない、したがって政治的経済的の制度に参与する能力、資格を持たない存在なのだ。研究者の群の中に女が紛れ込むことは例外的に認められてきた。しかし彼女が研究者として一人前になろうとすれば、男の占有物である言語・概念操作の手法に立派に習熟し、性(sex)としては男になることはできないが、性(bender)として女でなくなることは、社会から女と認められないことを受容することが必要だった。学問的訓練は、既に成長過程での学習を通して内在化された彼女の男性中心主義的視覚に磨きをかけるだけだったので、彼女自身長い間この二重のバイアスに気づかずにはいたのである。

歴史学、社会学は、社会的行為の主体としての女を学問的視界に入れないで済ませてきた。フェミニズムは各学問的研究分野が、女を研究対象として取り上げてこなかった、つまり女を「不可視の存在」としてきた態度を男性中心主義と呼ぶ。これに比べると、心理学における女は「不可視の存在」ではない。何しろ女は臨床の場に向こうからやって来る。だから心理学、精神医学は迷惑でも、女を研究対象から外すことができない。医師、研究者は患者たちが体現する表現形としての「性結合パーソナリティ」類型に、予想に違わぬ顕著な差異を見出した。そこで彼らは人間心理の一般理論を構築するために、「性差」の科学的な解明にとりかかった。女と男はそれぞれ、性特異的な心理的能力、意識、人格、態度、行為の差異によって定義されると考えられた。特に一九世紀以降の、自然科学をモデル

とする心理学的性差研究は、知能、知覚などの能力、機能の量的多寡を科学的に測定し、女の生物・遺伝学的な劣等性すなわち男の優越性を——学習機会、社会的環境の差を無視して——証明することができたと、くりかえし主張した。男女の優劣に関する客観的な証明は、男と女の社会的な支配—被支配関係に公然たる合理的根拠を与え、一般社会の人々の思い込み、研究者の常識、性のステロタイプについてのイデオロギーを強化的に支持する。

一九世紀半ばまでに、女と男の性格特性や行動パターンの比較研究を行った人類学者マーガレット・ミードは性差の問題に一石を投じ、性差の形成に及ぼす文化の影響力を重視する視角を開いていた。しかし、心理学的性差を生物学へ還元する、より有望な推進者があった。心理学の主流を占める実験主義的心理学からの批判にもかかわらず、社会科学、文学など広範な領域から支持を得た、フロイトとその正統の後継者、また精神分析理論の大衆化に貢献した人たちである。

彼らによると、心理的性差は性器、すなわち身体構造そのものに由来する、まさに遺伝学的宿命である。そのうえペニスと男という性の優越の絶対的根拠とされる。男は母との性的結合に父の排除への欲望、つまりエディプス・コンプレックスを、父なる権威との対決において、去勢恐怖から抑圧する。このエディプス・コンプレックスを抑圧する過程こそが、成人となる要件である超自我を確立させ、社会の道徳規範、理想、良心を内在化させる。ところがペニスを持たない女は、去勢恐怖を持ち得ない。したがってエディプス・コンプレックスと引き換えに超自我を形成することは絶対できない。ここでは人間とは成熟した男のことである。女は成長過程において、成熟した人間になるための条件、ペニスを所有しないという自己の劣等性を認めねばならないが、このことを恨み、ペニスを羨望するようになる。

フロイトは、強力な父が息子たちを統率している原初の集団を想定する。彼は、この原文を殺害し、父の専有して

いた女たちを奪い取った息子たちの悔恨とその償いの行為に、個々男が繰り返すエディプス・コンプレックスの克服を方向付ける元型的事件を見、そこに社会成立の基本的タブーの起源、宗教の原初的形態を求めた。つまりフロイトによって、女は社会、道徳そして宗教の歴史・心理的起源と、生物学的に全く無縁な存在と、宣告された訳である。所屬階級の如何を問わず、女はいつの時代でも、自分を規定する定義について意見を求められる経験がなかつたうえ、如何なるものにせよ、とりあえず社会の權威に従う美德は骨の髄まで染み着いていた。それ故神の威光の次に華やかに登場してきた科学の權威にも従順だった。

寝椅子に横たわった女、彼女たちの語った言葉。フロイトは確かにそれらを観察した。だがその観察から、女の性格を誤まった仕方では抽象し、「女性心理」理論を組み立てたのではないか。はたして「女性的性格」は生殖器に起因する、生物学的自然、普遍的本性だったろうか。女の病が示す症候、受動的役割への抗議、社会が男のみに許してきた知的、芸術的業績の達成への野心などを、自らの境遇に対し人間として抱いても不当ではない不満、不全感の表出だと、そう解してはならない理由は何処にあるのか。

無意識の構造、ダイナミズムをその中核とする精神分析理論は、科学性の欠如を批判された。しかし、精神分析理論が同定した女と男の性格特性の内容と、科学的心理学・精神医学が客観的に検証したと信じこんだ性差の内容との間に大差はなかった。フェミニズムは、そうした性のステロタイプを実体化し固定化してはばからない、女についての心理学的研究の視角を問う。

従来の心理学が男性主導型だったと批判する、しまようこは『フェミニスト サイコロジ』において、以下のよう  
に指摘している。固定的な役割を期待する社会のシステムそのものが、男性を普遍的な人間と捉えている限り、そこ  
でなされる性差研究は、たとえ客観性を粧ったとしても、性別役割の現状肯定になる。しかも「性差という現象が、

社会の動向にどのように位置づけられるのかに関する思想を欠いた性差心理学は、潜在的な加害性を持つ。<sup>(12)</sup>

先にも触れたように治療者は、心理学の男性的バイアスを通し、自身の性別役割仮説に基づく理想的な女(男)性像、公認された生き方、「人生脚本」<sup>(13)</sup>に、クライエントが適応したとき、これを治療と見なす。また「精神医学はこれまでに、女性の精神障害にたいするより大きな親和性という神話にとりつかれて、女性だけしか発病しないと称する精神障害の種類をつくりだしてきた」<sup>(14)</sup>。ヒステリー、思春期やせ症、妊娠期間中・産後の精神障害、ニンフォマニア、不感症など、女の病の麗々しいリストは、医師・社会全体が共有する女性像——情動的ストレスに過敏——と相互に補強しあう、だが、こうした疾患のいくつかは、患者⇨女に対する、医師⇨男の偏見を反映していた。たとえば従来の精神医学は、妊娠・産褥期間中の精神障害を「生殖精神病」として分類していたが、最新の国際疾病分類では「産褥期における精神病」という項目は削除されている。女の感情障害、女特有の精神疾患を、思春期、妊娠出産、またいわゆる更年期の、生理学的変化だけでなく、女のライフサイクルを取り囲む社会的局面にかかわる、つまり単なる生理的な性の病ではなく、文化的な性の病として説明しようとする視座の有効性がようやく認められつつあるようだ。<sup>(15)</sup>

### 女の治療文化としての新宗教——フェミニズム的視角のために——

とはいえ、心理学のセクシズムは依然として社会諸科学の中に残響している。『女性社会学をめざして』の編者の一人、田中和子は、社会学者が女に関して自明視してきた仮説を四つに分類している。<sup>(16)</sup>それは、男女の「自然的秩序」に関する、(1)生物学的決定論、(2)男女の性役割の二分法、(3)人間⇨男性という人間観、(4)女性の社会的劣位の自明視、である。その根拠の多くを心理学に負っているこの四つの仮説は、研究者の所属する全体文化のセクシズムに

適合的であり、彼らの問題設定、資料採集、操作・解釈の方向舵となってきた。人間の宗教的行為を対象とする研究領域を、例外とみなし得る理由はない。

もともと民俗学など、日本の伝統的信仰、宗教を対象とする学問分野は、比較的早くから宗教に関わる場面での女性の役割を認めていた。だが、それはあまりにしばしば「隠喩としての女」の役割であった。民族誌は、対象社会と研究者の二重の男性的バイアスに支配されている。政治・経済史を主流とする歴史学が、補助的功績しか認めてこなかった女の働き、女の性役割と密接な生活領域、家事、育児、生産労働などに女が注いできた力。民俗学はこうした「女の力」の事実を掘り起こした。また特に女の持つ神秘的な靈力に注目、その意義を好んで高く評価する。だが、この靈的な「女の力」とは、女の自然、本性に発する力ではなく、社会が機能させる力である。<sup>(16)</sup>

「女性の力をつまらないものにおとしめる支配的イデオロギーや文化の奥深い諸前提を真に理解することなく、ある特定の文化における女性の実際の力（それが文化的に無視されたり過小評価されているとしても）のみに焦点を当てることは的是はずれの努力である。」<sup>(17)</sup>と云える。と同時に次のように言わねばならない。ある社会が「女の靈的優越」を称揚（畏怖）するとき、当該社会の女に関するイデオロギー全体の——女を象徴化する手法、女の社会構造上の配置、政治・経済領域へのアクセス、役割選択の範囲限定などに表わされている——文脈の中での、その意味は何か。研究者がもしこの問いを問わなかったとすれば、それは何故なのか。そう問わねばならない。

伝統的宗教空間の女は社会の周縁現象として、男性中心の研究者の視野の片隅に辛うじておさまっている。女性教祖、多数の女性信者など、新宗教運動の中に女の姿を見いだすことは少しも困難でない。それでは新宗教研究者の視野の中に、女たちの姿は捉えられているだろうか。本論の終わりに、そして筆者の新宗教へのフェミニズム的視点からのアプローチの始まりのために、この視座が何を問いとするかについてまとめておこう。

新宗教の定義については、その概念を整理している『新宗教研究調査ハンドブック』<sup>(16)</sup>から、ひとまず「江戸末期以降から今日にいたるまで、民衆自身によって創唱され、宗教運動へと展開したものと」し、また研究領域と方法の概括についても同書に依拠した。その刊行以降現在まで、これを越えるより広範囲の総括は試みられていないようであるし、新宗教研究を規定するパラダイムに決定的変更があったとも思われぬ。同書の概括によると、これまでの研究の大半が教団中心であり、対象教団、方法にも偏りがある。すなわち、教祖研究、教団史を主流とし、社会学的、社会心理学的分析は比較的少ない。こうした偏りの克服とともに、基礎的研究の蓄積の上に生じてくる必然的課題のうち、特により深い理解のための差し迫ったものとして、(1)資料吟味の方法の洗練、(2)思想的側面の研究の開拓、(3)外国の近代宗教運動との比較研究、(4)海外における日本の新宗教研究、が指摘されている。

(1)の言う方法とは、資料の安易な利用への反省から、文献学、書誌学的方法の積極的取入れを促しているのであって、(2)~(4)と同じく、筆者がここで述べてきたフェミニズム的視座の可能性、必要性を示唆しない。

教祖研究は、新宗教研究で女が女として研究者の視界に姿を現す数少ない領域である。安丸良夫の『出口なお』のように、教祖が女であることの社会的意味そのもの、「庶民道徳」を内在化した女の葛藤を中心的テーマとした優れた分析はある。<sup>(19)</sup>しかし、ときになされる心理学的分析を含めて、研究者が自明視している女に関するイデオロギー、および教祖を囲む社会集団のそれが問題として意識化されたことはほとんどない。また教団の成立と伝播、定着の過程、類型化、組織の構造と変容については、宗教社会学が関心を寄せてきた。だが、社会学者の自明視された「四つの仮説」の効果だろうか、女の宗教的営為の意味、新宗教のメンバーに女が多いということ、しかも集団の組織化が進むと男がより上位の指導的地位を占めるようになること、あるいは女が教団組織に加入し活動するときに、彼女が女であるが故に、周囲や教団、一般社会から受ける社会的意味づけ等が、正面きって問いなおされることはない。



近年眼につく「水子供養」という社会現象がある。星野英紀・武田道生も指摘するように、「水子供養」と日本人の靈魂観との密接な結び付きは疑い得ない<sup>(20)</sup>。したがって、靈魂観とその表現形態の現在を歴史と相関させて見る必要がある。けれども、新宗教の中にも組み入れられている「水子供養」の実習者の少なからぬ部分は女であろうし、これが日本社会の女に関するイデオロギーと無関係だとは考えにくい。

橋本満の「不安の社会に求める宗教——水子供養<sup>(21)</sup>」は、「水子供養」が性道德の二重基準と関わっている側面を捨象する一方、既成の女の性役割、イメージを固定化する術語を用いてこの流行現象を説明している。氏は「豊かな社会」の不安と不安の解消を与える宗教団体やさまざまな信仰形態、その一つとしての「水子供養」に関心を置く。豊かな社会の作られた漠然たる無定型の不安を鎮める場合は、社会の中心には制度化されていない。それが、人々の未来の不安を拡大させつつ、家庭の人間関係のような「小さい社会」の中で「いかに生きるべきか」を教える、「水子供養」流行の土壌を提供する。そしてこの「水子供養」の社会的背景に人々の「小さい社会」への関心の移行と、それに歩調を合わせた「宗教の女性化」があるとされる。

「水子供養」という現象が取り沙汰されるとき、主として論議の対象になるのは中絶である。氏自身「水子供養」をする人たちの共通の経験として、流産・死産もあるが、多くの場合、中絶であると捉えている。一九七二・八二年の二度にわたって国会に出された「優性保護法」改正の提案支持者の意見が代表するように、「安易な中絶」と「性の氾濫」が非難される。しかし性道德の二重基準が適応されるため、乱脈な性行為への非難、行為の結果を負う義務、責任は女に集中する。社会や制度が女に自らの生殖能力を統御する能力と権利があると、正式に認めたことはいにもかかわらず。

「水子供養をめぐる多様な宗教現象は、日本人にとって供養とは何か、罪の償いなのか、誰に対する償いなのか、

という宗教文化の問題までも含んで、現代日本の社会状況を把握するための材料となる<sup>(22)</sup>だろう。だが、「小状況」に準拠した、「いかに生きるべきか」の回答の一つが水子供養だとしても、その指針は誰に向けられているのか。「水子供養」を指針に生の方向を定める男を思い描くこともできる。それにしても水子供養を人生の指針とせしめる動機として、中絶を行ったことに対する罪意識を問題にする場合、次の事実を等閑にはできない。我々の文化は現在までのところ、中絶に関して男が相対的により深刻な罪の意識を感じるよう強制することはなかった。

さて、氏がペラーを引用して言う「宗教の女性化」とは、道徳よりも個人の意志を強調する社会的傾向が強まり、宗教が教理中心から感情的な祈り中心へと変容していることを指す。氏によると、日本における「宗教の女性化」は、宗教が「大きい社会」の護持を忘れ、葬式仏教が成立した時期、すなわち宗教のレファレントが「小さい社会」に限定され始めていたであろう一五、六世紀に遡れる。治病宗教の栄えたのも「女性化」の始まりがあったからなかも知れないと言う。

人々が不透明な未来よりも、身近でより確実に思われる過去に目を向け、身の回りの手で触れることのできる人間関係に集中する、そうした傾向が関心の「女性化」と呼ばれている。女の性役割の發揮が期待される場合は専ら「家庭」の周辺であった。それ故女が男に比べ、「小さい社会」に己の関心を集中してきたのは歴史的事実であろう。しかし、それは女の自然 $\parallel$ 本質の必然の結果ではない。女の本質などというものの内容、その存在は未検証である。固定的な性役割イメージを自明視し、「女性」「女性的」「女性化」等々を社会現象を理解するための概念用語として用いれば、結果としてこの社会の性のステロタイプを反復、強化することになる。筆者は先述のように把握された社会現象を「女性化」と呼ぶ語法を不適切であり不当だと考える。だが、行為者としての女を見えなくさせ、しかもその一方で意味を問いなおすことなく、説明原理として性 $\parallel$ ジェンダーをラベルとして用いるのは決して特殊な研究の事

例だけに見いだされる思考の枠組みではない。

筆者は新宗教がこの社会において、特に女が女として生きてゆく上での苦悩を癒す「治療文化」集団として機能している局面を見る必要があると考える。近代社会では聖職者と俗人、医師と患者の間には制度的仕切りがあり、救われ癒されることは癒し手、治療者となることに必ずしもつながらない。これに対して新宗教は昨日の被治療者を今日の治療者として包摂してゆく「被治療者⇨治療者集団」である。それは日本の治療文化が、外圧や近代化過程の生み出した危機状況を克服するために自らを変容させつつ必死で析出した、そしてある程度成功を収めている、その意味で重要な下位「治療文化」であり、性別強化、再編による秩序の修復を主要テーマの一つとしている。

社会的存在としての女が病むとき、利用可能な治療文化の資源は第一に性のステロタイプへの適応を容易にする処方を含んでいる。筆者が「治療文化」としての新宗教にフェミニズム的視角から接近するというとき、その主要な目的は同一文化内の被治療者⇨治療者（女が多い）と研究者（男が多い）が共有している、つまり日本文化の中に設定された「性の聖なる位階」の具体相と、それを社会の成員、内在化させるメカニズムの実際、実状を知ることにある。この視座は文化の相対化を志すが、いわゆる文化相対主義を採らない。無論安易な価値評価をしようとは思われないが、価値評価をしてはならないとは考えないからである。文化相対主義が外来文化への対抗を企図して自文化に適応されるとき、往々にして非論理的な文化防衛論、排外主義的ナショナリズムの別称となる。

全体社会と「治療文化」が指し示す女（男）に関するイデオロギーは、政治状況、富の生産様式とそれを実際に支える家族集団や職業集団などの社会構成単位の構造と不可分である。<sup>(24)</sup>フェミニズム的視座からの女と男の関係の構図を、男性的バイアスの戯画、パロディーなどにしないために、それらの社会的経済的諸事実の把握は欠かせない。「女だけが抑圧されている」といった単純な抑圧論に——男も充分過ぎるくらい、但し女とは異なった仕方では抑圧さ

れている——墮さないために、女と男の心理・社会的関係を相対化し得る視座が必要である。女と男の関係が、社会的な力の統御、権力、秩序、支配―被支配関係、ありとあらゆる構造的に不平等な人間関係を正当化し固定化する思想・社会体制の中に位置づけられねばならない。そうすることによって、性差別の特異性と、人種差別、階級差別など、性によらないその他の差別との共通性を見いだすことが出来るだろう。

女も他者を操る権力を所有し、息が出るほど立派な抑圧者になることができる。女たちはそれがたとえ自らを貶めるようなイデオロギー、出産や経血にまつわる「穢れ」の観念だろうと、低級な精霊に憑依される能力への男たちの恐怖だろうと、手にし得る限りの文化的装置、制度を逆手に取って（逆手に取るしか他に方法がないので）、あらゆる種類の利益、代償を引き出す知恵を持っている。<sup>(25)</sup> 男たちの権力ゲームに自分も参加したいという欲望を持つ女にはいくつかの道が開かれている。夫や兄弟を操作する舞台裏の権力者になる道。母・姑・妻Ⅱ性役割に随件すると社会的に認められた権力を振るって、息子や息子の妻、他の女を支配する者になる、あるいは性の市場の積極的な売り手になる道もある。また女が公的領域から切り離され、私的領域、家庭に囲い込まれている社会では、「女性は、男性の世界に入るか、また女性だけの社会を創るかのどちらかによって、家庭という境界を超えるとき、権力と価値の感覚を得る」<sup>(26)</sup>ので、上野千鶴子も指摘するように地域の人妻会などが、男の威信を脅やかさない、女の「威信」の供給源となる。<sup>(27)</sup> 新宗教・教団組織も、女が威信や権力の感覚を——それは十分な治癒機能を果たす——獲得し得る場として眺める必要があるだろう。<sup>(28)</sup>

問うべきは、社会的な力を力たらしめているもの。女と男、自己と他者との関係において、自己が他者に対して行使する力、他者が自己に対して行使する力、状況と社会を規定する権力の根拠、それが究極的には一体何によってどの様正当化されているのかということである。

注

(1) Simone de Beauvoir *Le Deuxieme Sexe* (Paris: Librairie Gallimard, 1949) 生島遼一訳『第二の性』新潮文庫、昭和三年。

Kate Millet *Sexual Politics* (New York: Doubleday & Company, 1970) 藤枝濤子・加地永都子・滝沢海雨子・横山貞子訳『性の政治学』自由国民社、一九七四年、メス出版、一九八五年。

Nawal El Saddawi *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World* tr. by Dr. Serif Hetata (London: Zed Books, 1987) 村土真弓訳『イヴの隠れた顔——アラブ世界の女たち』未来社、一九八八年。

その後の女性思想史に多大の影響を与えた『第二の性』によれば、宗教とは、男が造った法典の起源が神にあるとし、女を内在の中に閉じ込めるために女に与えた、超越の幻想、最大の意味づけである。またアメリカの女性解放運動史上の記念碑的著作の一つ『性の政治学』は、男という性による女という性の支配、つまり性の政治的力関係、家父長制の有効な支配力は、男が神を味方につけていること、女の起源と本性に関するそのご都合主義的教理に依拠していると言う。

(2) フェミニズム神学は一九六〇年代以降、アメリカの解放の神学の流れの中で女性解放のための神学として展開してきた。日本でもこれに呼応する活動が行われており、欧米のフェミニスト神学の著作も既にかなり翻訳されている。また仏教においては、源淳子の『空と色』『女性と東西思想』勁草書房、一九八五年参照)、「仏教フェミニズム」を指す試みがあり、一九八六年には「真宗大谷派における女性差別を考えるおんなたちの会」のような組織も結成されている。

(3) 妻鹿淳子「創唱宗教における女性教祖の母性観」(協田春子編『母性を問う』人文書院、一九八五年)  
薄井篤子「女性教祖の誕生」(『宗教研究』二七四号、一九八七年)

(4) 中井久夫「文化精神医学と治療文化論」(岩波講座『精神の科学』(治療と文化)一九八三年)一九ページ。  
(5) 西村康「文化結合症候群」(『臨床精神医学』一四(四)、一九八八年)。

(6) 中井前掲論文、六六ページ。  
(7) 同書、七七ページ。

(8) 荻野恒一「文化と病理」(岩波講座『精神の科学』(精神の科学)一九八三年)一三六ページ。  
荻野は、それぞれの文化に固有な伝統的民間療法に、時として精神医療Ⅱ「こころへの憂慮」の原型を見ることができると

ではないかと言ひ、その一例として下北半島におけるイタコのクライエントへの関わりをあげている。「・・・ある年老いたイタコがクライエントの肩を抱きつつむ姿勢をとつて、数十分にわたつて語りつづけ、クライエントが涙にむせんで答えていゝるのを見たとき、私はここに、精神療法の原型があるのかもしれないと思つたことがある。そのときわたしは、治療（セラピー）のギリシヤ語の語源、テラペイア（奉仕、援助、配慮、憂慮）のもともとの意味が「包むこと」であることを想起した。」

(9) 西村前掲論文、七〇一ページ。

(10) 笠原嘉「精神の科学とは」岩波講座『精神の科学Ⅰ』一九八三年、六五ページ。

(11) 原ひろ子「女性論」(日本民族学会編『日本の民族学 1964~1983』(弘文堂、昭和六十一年)、「文化人類学における女性研究の展望」(女性学研究会編『女の眼で見る』勁草書房、一九八七年)。

『日本の民族学』は、日本の人類学における女性研究についてまとめた「女性論」に、文献一覧を除き、民族学(人類学)の諸分野を概観した論文の総頁数三二八のうち、わずかに三頁を割いているにすぎない。それは「一九八〇年前後に日本社会心理学会や日本社会学会の全国大会で「女性」をめぐるシンポジウムや分科会が設けられたのに対し、日本民族学会の全国大会では一九七八年まで、そのような動きは見られなかった。」(原ひろ子『女性と社会』NHK市民大学講座テキスト、一九八八年、四一頁)という事情による。

(12) Rayna R. Reiter ed. *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975) p. 12.

(13) しまようこ『フェミニストサイロロジー 女性学的心理学批判』垣内出版、昭和六〇年、二七六ページ。  
性の優劣が科学的に証明されたとする言説は、皮膚の色、毛髪その他の遺伝学的形質など、人種の特異性の科学的証明が、人種の優越思想、それに基づく行為の正統化に利用されてきたこと酷似している。

(14) 深沢道子「人生脚本と女性」(斎藤学・波田あい子編『女らしさの病い——臨床精神医学と女性論』誠信書房、一九八六年)

(15) 近藤喬一「女性の精神医療と外来を訪れる女性達」(斎藤学・波田あい子編『女らしさの病い』誠信書房、一九八六年) 九一ページ。

(16) 田中和子「女性社会学の成立と現状」(女性社会学研究会編『女性社会学をめざして』垣内出版、昭和五六年)

(17) 井桁碧「妹の力」幻想の呪縛と救済」(『聖書と教会』一九八八年、九号)

(18) Sherry B. Ortner 'Is Female to Male as Nature is to Culture?' in *Woman, Culture, and Society* ed. by Michelle Z.

- Rosaldo and Louise Lamphere (California: Stanford Univ. Press, 1974) p. 69 山崎カヲル監訳『男が文化で、女は自然か?』晶文社、一九八七年。
- (19) 井上順孝、孝本貢・塩谷政憲・島蘭進・対馬道路人・西山茂・吉原和男・渡辺雅子『新宗教研究調査ハンドブック』雄山閣、昭和六一年。
- (20) 安丸良夫『出口なお』朝日出版社、一九八五年。
- (21) 星野英紀・武田道生「負の精神性とやすらぎ——現代水子供養の底流」(『真理と創造』二四、昭和六〇年)。
- (22) 橋本満「不安の社会に求める宗教——水子供養」(『現代社会学』二二、一九八七年)。
- (23) 同上、四三三ページ。
- (24) I. M. Lewis *Religion in Context, Cults and Charisma* (London: Cambridge Univ. Press, 1986), p. 112.  
 ルイスは女たちに憑依した精霊が、男たちに結果として重い負担、不便を負わねばならないようにし向けるという事実から、周縁的憑霊カルトを——特にここでは社会変動状況における——女たちの解放と結び付けて解釈している。
- (25) I. M. Lewis *Estatic Religion, An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (Penguin Books, 1971), p. 99 平沼孝之訳『エクスタシーの人類学——憑依とシャーマニズム』法政大学出版社、一九八五年、一二五ページ。  
 ルイスの指摘するように、女(被抑圧者)の生み出した治療「下位文化」は、男たちの中心的文化・価値、その社会・経済構造と深く関わり——しばしば模倣、ときにその陰画——を持つ。
- (26) Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, "Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview" in *Woman, Culture and Society* ed. by Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, (California: Stanford Univ. Press, 1974) p. 41 「女性・文化・社会——理論的外観」(山崎カヲル監訳『男が文化で女は自然か?』晶文社、一九八七年)、一六八ページ。  
 ただし、私的領域家庭における女の役割、その役割の範囲内での権力の行使はむしろ聖化されることが少なくない。そうした社会では、女の公的領域への進出は、結果として家庭の中で女の力を非聖化する。それゆえ家庭内での権力の喪失を惜しみ、女が境界を超え、公的領域で力を獲得することを断念するべきだと主張もなされるだろう。
- (27) 上野千鶴子『女は世界を救えるか』勁草書房、一九八六年、七九ページ。
- (28) いのうえせつこ(『主婦を魅する新宗教』谷沢書房、一九八八年、三三三ページ)。  
 いのうえは、新宗教は女性解放運動が見落としてきた「社会参加」の部分であると言う。