

〈論 文〉

ジェンダーの観点からみる水子供養

猪 瀬 優 理

1. はじめに

水子供養は、慰霊を目的とした宗教的儀礼である。1970年代、マスメディア等の話題にのぼることによって、広く社会に知られることになった。近年では韓国など仏教圏などで同様の儀礼の実践が報告されるようになってきている[測上, 2002]。現代の日本社会においては、1970年代のようにマスメディアにおける大きな関心が寄せられることはないが、一つの供養儀礼として定着しているとみてよいだろう。

現在、水子供養は、主として人工妊娠中絶された胎児に対する供養として考えられている。水子供養は、自然流産や死産等の場合にも行われるが、水子供養が焦点化される場合、人工妊娠中絶は避けられない話題である。水子供養を論じるとは、人為的・意図的に胎児の成長を中断し、母体から胎児を排出するということにたいする是非論とつながるという側面を持ってきたのである。

生殖コントロールは人間社会において古代より大きな課題であり、人工妊娠中絶はその手段として広く世界各地で必要とされてきた。つまり、「文化」として位置付けられるものである[ポッツ他, 1985]。それは必要とされていることであるにもかかわらず、多くの社会で人工妊娠中絶はタブーとされてきた。中絶に対するタブー視の影響は、日本社会においては、刑法堕胎罪による堕胎の禁止として法的にも示されているが、医療の現場では、中絶医療の遅れという形で現れている。必要とされている技術であるにもかかわらず、中絶に対する罪悪感が適切な医療的ケアを提供させないできた側面がある[塚原, 2014]。

水子供養は、このような社会における人工妊娠

中絶に対する矛盾した態度を、個人的なレベルで調整するための装置として働いてきた可能性がある」と評価される側面もある[星野, 1999 など]。しかし、一方で、水子供養という儀礼が日本の男性中心的な社会規範・社会構造がもたらす矛盾を女性に押し付ける問題をはらんだものでもあるとして、根強い批判もある[溝口, 1994, 1996 など]。

この背景には、人工妊娠中絶に対する社会的位置が、実際には、必要とされているのに、その行為自体は否定されるという矛盾をはらんでいるという問題がある。

世界各地で生殖コントロールの手段として人工妊娠中絶が用いられているということは、人工妊娠中絶に対する矛盾したあり方にどうおさまりを付けていくべきなのかという問題が、世界共通の課題でもあるということを意味する。そのため、水子供養という宗教儀礼に対しては、他国の研究者からの関心もよせられてきた。これらの研究の中では、ウィリアム・ラフルーア [LaFleur, 1992]、ヘレン・ハーダカ [Hardacre, 1997]、バードウェル・スミス [Smith, 1991, 2013] などが代表的な論者として知られている。

ラフルーアは、人工妊娠中絶によって傷ついた女性たちに対する精神的な治療機能を持つ可能性と人工妊娠中絶の是非というジレンマを含んだ倫理的問題を解決するための「道徳の新しい思考形態」を示している可能性があるとして、水子供養に一定の意義を見出している。人工妊娠中絶が大きな政治的争点となるアメリカ社会にとって参考になるかもしれないものとして参照されているのである。それに対して、ハーダカはジェンダー論の観点から、水子供養が提示する価値観の中に、

男性中心主義が色濃いことと、その商業主義を批判している。このように、この二者の水子供養への評価は対照的なものである。

スミス [2013] は、この両極端の意見のどちらにも立たない研究成果である。スミスは、1990年代にも水子供養実施者や提供者などに対する実証的な広範な調査をもとに、これらの儀礼が人工妊娠中絶や流産・死産を経験した女性たち同士の関係性を作り出し、癒しをもたらし可能性を指摘していた [Smith, 1991]。スミス [2013] は、1980年代、1990年代にハリソン [Harrison, 1996] と共に実施した自身の調査資料、日本国内の水子供養研究グループの成果 [高橋編, 1999] などの調査結果をもとに、家族社会学、医療者の権威、寺院経営、先祖祭祀、癒し、現代日本の男女間に不均衡な性規範・性行動のあり方などの多角的な視点から水子供養を論じて、現代日本宗教における女性の立場について論じている。これらの多角的な検討の結果、スミスは、ラフルーアと同様にその癒しなどの肯定的な効果を評価する。しかし、単に評価するだけではなく、ハーダカの批判点にも注意を払い、現代の女性たちの置かれている複雑な状況、商業主義的な側面を持つ問題点も指摘している。スミス [2013] の問題設定において、最も重要な点は、水子供養を実施する女性自身の主体性を重視している点であろう。そのため、この研究成果は実際の水子供養の状況を踏まえたうえで、水子供養の多面性を示したものとなっている。スミス自身の水子供養への評価は捉えにくいものとなっているが、水子供養を捉えなおす視点を提示している。

水子供養に対する態度は両極端になりがちなものであるが、実際の水子供養にはスミス [2013] が示すように多面的な面があり、一面的な批判や称賛といった評価だけではとらえることはできない。この多面的な面を補足するには、ジェンダーの観点を踏まえて議論することが重要であると思われる。

本論文では、水子供養を論じる上での論点をジェンダーの観点到注意して、整理しなおすことを目的とする。

2. 水子供養の多様性・多層性

本節では、「水子供養」に関する先行研究を整理し、その多様性・多層性を確認する。

2-1. 水子の定義

供養の対象とされている「水子」とはなんであるかについて確認しておこう。水子供養における「水子」は「みずこ」と読む。一部の仏教宗派では、同様に「水子」と書いて「すいじ」と読み、死産した子や生まれて間もなく亡くなった子に対する戒名として用いている。これが水子（みずこ）の語源であるとする説もあるが、幼児戒名としての水子（すいじ）の利用は江戸時代以降に生じたものと推測されるのに対し、「みずこ」という言葉自体は室町自体にさかのぼれることから、現代の「水子（みずこ）」という言葉の成立は単一の要因からは説明できないとも説明される [清水, 2011: 53-54]。

本来的には「みずこ」という言葉は、亡くなった子どものみを指すのではなく、生まれて間もない新生児をも含むものと考えられる。もちろん、生きている新生児は供養の対象にはならないので、水子供養でいうところの「水子」ではない。水子供養の対象となる水子は、少なくとも亡くなってしまった生後間もない子、および胎児を指すこととなる。清水は「水子」の意味を「①生後あまり日を経てない子、②生後間もなく死亡した子（墮胎・間引き等で死亡した場合を含む）、③中絶・死産等によって死亡した胎児」とまとめており、①の意味は『今昔物語集』巻26第1話、②の意味は江戸時代から、③の意味は1970年代から定着したものだとしている [清水, 2011: 45]。

清水による上記のまとめは、特に人工妊娠中絶によって死亡した胎児と自然流産によって死亡した胎児、死産した子とを区別していない。水子供養の実際の儀礼においても、供養の対象としては人工妊娠中絶胎児だけではなく、自然流産や死産の例も含まれていると考えられる。近年では、不妊治療の普及により、体外受精による受精卵に対しても何らかの供養意識が生まれてくる可能性も

ある⁽¹⁾。しかし、水子供養に関する先行研究を参照すると、「水子」を人工妊娠中絶された胎児のみに限定するものとしてとらえている例は少ない〔荻野、2003：240、溝口1994：143、星野1996b：101、高橋、1999：24-25ほか〕。つまり、水子供養に関する議論において、「水子」が何であるかという理解には、人工妊娠中絶と自然流産・死産との間に境界線があるということであろう。しかし、この境界線は「水子供養」と「人工妊娠中絶」を過度に結び付ける先入観を持っている研究者の視点からの境界線であって、実際の水子供養の担い手にとってはそこまでの境界線はない可能性もある。

社会的に「水子＝人工妊娠中絶された胎児」というイメージが強く持たれてきたことが、水子供養が「罪責感」〔高橋、1987〕という観点から論じられることや、水子供養という現象がフェミニズムの立場から広く批判的に論じられてきた大きな要因の一つでもある。水子供養研究がこのイメージの上によって行われることは、このイメージを固定化する作用を持ちかねない問題点がある。

一方で、水子供養を実施している寺院や霊能家に対する調査によれば、「「水子」の定義として「人工中絶・流産したものをいう」という回答が全体（152）のうち52.6%を占めており、次いで「人工中絶・流産・生後死したものをいう」が25.0%であり、「人工中絶したもののみをいう」と回答しているのは1件しかない〔新田光子（高橋、1999所収）「日本の宗教と水子供養」：180-182〕。つまり、実際に行われている水子供養では自然流産や死産も「水子」として扱われている。例えば、水子供養を提供している寺院の住職は、「ふつう流産は自分の意思とは関係ないので、あまり深く考えない方も多いようですが、自分の意思で流した水子も、流産で自然に流れた水子も同じ水子です」と述べる〔森下、2011：12〕⁽²⁾。

水子供養の対象となる「水子」とは、「人工妊娠中絶された胎児のみ」を指すのか、「死産を含まない自然流産・人工妊娠中絶の胎児」を指すのか、「自然流産・人工妊娠中絶の胎児および死産児」を指すのかという点は、研究者や水子供養提

供者が決めるというよりも、実際に水子供養という儀礼を求める人びとが、どのような経験や理論に基づいているのかを分析していくことが必要となる。

先述の通り、不妊治療技術等の普及により、不妊という経験が複雑化している状況の中で、流産の経験や人工妊娠中絶という経験も多様化している〔白井、2012〕⁽³⁾。現代においては、「水子」の定義の中に受精卵を含めて考える必要性もあるだろう。

2-2. 水子供養の儀礼

本節では、水子供養という儀礼のあり方について整理する。

水子供養の担い手は、次の4つのタイプに分けられる。

第一に、水子供養の提供を明示し、積極的に行う寺社・教団・霊能者である。

日本の宗教集団に対して行った調査によると、水子供養を「公式的に認めている」教団が2割、「公式的に認めていない」教団が3割、「とくに態度を決めていない」あるいは「被包括団体・下部組織の判断にまかせている」教団が4割となっている〔新田（高橋、1999所収）：176-177〕。水子供養の提供を積極的に行うかどうかということは教団・宗派単位だけでなく、個別の寺院等において判断されている部分もあるのである。

この点を新田〔高橋、1999所収〕は、各教団・宗派や個別の宗教者の宗教観によるものとみて、「水子供養」に対する態度を分類している。肯定的態度の根拠となる価値観として（1）「生命主義」、（2）「死者供養重視」、（3）「たたり鎮め」、否定的態度の根拠となる価値観として（4）「死者供養否定」、（5）「生命＝神の意思」、（6）「再生復活」の6タイプを提示している。

では、後半の水子供養に否定的態度を取る教団・宗派や人びとは水子供養を提供しないのかというところではない。新田〔高橋、1999所収〕によると、水子供養を始めた事情（複数回答）として最も多いのは「水子供養を希望する人がいたから」という回答が207件（72.9%）であり〔新田（高橋、1999所収）：190〕、水子供養に対する実

施寺院の考えを尋ねた結果では、「水子供養」を行うのは、教義と直接のつながりはないが、宗教活動として当然である」が161件(56.7%)で最多であり、「水子供養」を行うのは教義上問題があるが行わざるを得ない」という回答も14件(4.9%)みられる[同上:197]。つまり、教義との齟齬があっても、水子供養を希望する人があれば寺院等としては対応するという状況があるということである⁽⁴⁾。

したがって、第二に、水子供養には積極的でないが、水子供養の依頼があれば受ける寺社・教団・霊能者というタイプをあげることができる。

第三に、寺社・教団・霊能者ではない民間人や業者が水子供養を行う場合もある[森栗, 1995, 鈴木, 2009]。民間企業が主体であるが宗教的正当性を担保するために寺院等を介する場合もここに含まれる。鈴木[2009]は、1970年代の水子供養流行以前の水子供養の実施例を調査した研究であるが、ここには水子供養の萌芽として、死産胎児処理業者による死産胎児供養、医師・助産師による水子供養や人工中絶未熟児慰霊祭の実施、熱帯植物園の経営者による水子地蔵尊建立、寺院に建立された水子地蔵尊の建立が事例として紹介されている。最後の事例以外は、供養の主体となったのは宗教者ではない民間団体や個人である。特に、仕事として人工妊娠中絶等による胎児の姿を目の当たりにする経験が多かった立場にある死産胎児処理業者、産婦人科医や助産師らの動きが着目される⁽⁵⁾。鈴木は、1960年の分娩監視装置の実用化による胎児心音や心拍の観察が可能になったこと、1966年の超音波診断の産婦人科における本格利用、1975年の超音波断層装置によって妊娠5週の胎児でさえも視覚的に確認できるようになったこと、1980年の超音波診断装置の小型化による浸透といった、一連の胎児の可視化により、胎児生命への認識が変化したことが水子供養を促進した一因であると位置づけている[鈴木, 2006: 50]。医療技術の発達・浸透による胎児の可視化が人工妊娠中絶を含めた妊娠・出産に関わる人びとの意識を変えたことは多くの先行研究で指摘されている[塚原, 2014]。

技術の発達は、水子供養のあり方も変化させて

いる。そのうちの一つとして、現代では、第四の提供者として、インターネット上のサービスをあげることができる。

インターネットにおける水子供養提供者も、寺社・教団・霊能者である場合も少なくないが[例えば日比野, 2005の事例]、それ以外にもインターネット上では様々な形で「供養」に当たる行為を行うことが可能である[松浦2007]。松浦[2007]は、インターネット空間において、女性たちが人工妊娠中絶の経験をHP、ブログ、掲示板への書き込みなどさまざまな形で語っていることを指摘する。人工妊娠中絶の経験は「簡単に人に話せることでない」と認識されているため、実生活では打ち明けられない苦悩としてインターネット空間へ吐露される。ここで紹介されている事例の一つに「水子へのメッセージを書き込む掲示板」があるが、ここには特定の宗教集団や宗教の教えは関与していない。しかし、このようなインターネット空間は、「水子」という目に見えない霊的な存在があり、その霊的存在と交流をすることが可能であるという宗教的観念は共有されている場となっているのである。

水子供養の提供者には多様な立場や形態がありうるため、当然ながら提供される儀礼の種類も多様となってくる。供養の形態として「大人と同じように弔う」ことを意味する「葬儀を行う」ということが挙げられる。この葬儀の形態についても個々の提供媒体によって詳細は異なってくるが、成人の死者と同様の形式を提供するということである。また、成人と同様の葬儀というほどのものではないが、法要などの儀礼の提供をする形式もある。儀礼の中には、戒名・法名等をつけること、地蔵・卒塔婆等の奉納を行うことも含まれる。

このほか、子どもへの供養ということで、お菓子や玩具など供物を献ずる場所と機会を提供している水子供養提供団体は多いようである。合わせて、葬儀などの際に、法話・説教などの提供を行うことで、水子供養をきっかけに信仰の大切さを説く場とするということもある。中には、水子のためのメッセージ・音楽・詩などの作成・提供、水子供養実施者に対するカウンセリング的時間・

場の提供をするなどのこともある。合同の水子供養祭などを行うことによって水子供養実施者同士が交流する場の設置、インターネット空間における掲示板でのやり取りやオフ会（オフライン・ミーティング。インターネット上で知り合った人同士が実際に合う機会を作る事）を行うなど、水子供養を求める人同士の交流の場が生まれている例もある。

儀礼を提供・受容する論理についても、多様なものがある。先述の通り、新田〔高橋、1999 所収：185-196〕は、「水子供養」提供者の水子供養に対する態度を肯定的なものとして（1）「生命主義」、（2）「死者供養重視」、（3）「たたり鎮め」、否定的なものとして（4）「死者供養否定」、（5）「生命＝神の意思」、（6）「再生復活」の6タイプに分類している。

（1）「生命主義」とは、胎児に人の生命を認め、何よりも失われた尊い生命のために水子供養しなければならないという立場である。（2）「死者供養重視」とは、水子供養を先祖供養と同列に見なす立場である。（3）「たたり鎮め」とは、儀礼による鎮魂とそれによって何らかの効果が得られることを強調する立場である。（4）「死者供養否定」は、浄土真宗に代表されるもので、死者に対する供養そのものを否定する立場である。浄土真宗寺院でも水子供養を実施する場合はあるが、基本的にはその要求を機にその人に仏縁を作るためと解釈されている。（5）「生命＝神の意思」は、キリスト教系の教団、天理教、PL 教団に代表されるもので、「生命は人間の計らいを超越したものだ」という観点から水子供養の効果を否定する立場である。（6）「再生復活」とは、非常に幼くして亡くなった子どもの葬儀は大人のそれとは異なるものとして、生まれ変わりを期待する立場である。

水子供養を求めて行う人の立場から考えると、水子にこの世に産んであげられなかったという謝罪の意を伝えるためであったり、水子の「生きる権利」を尊重するためであったり、あるいは、供養などの形で常に水子との交流を維持することで水子の「生きる権利」を象徴的な形で維持するためであったりする。

この点は、水子供養という儀礼を何のために行

うのかという目的、あるいは水子供養によってどのような効果がもたらされると考えられているのかという点にもかかわる問題である。まず、「たたり信仰」を信じる立場からすれば、水子のたたり、すなわち、現時点で抱えられている諸問題を解消するために、異常死した霊の鎮魂を行うという手法が選択されていることになる。つぎに、「先祖供養」の一環として考える立場からすれば、水子を供養の対象となる先祖に含める儀式をすることで、自分を守護してくれる存在と転換するという意図があるだろう。また、亡くした胎児との精神的・象徴的つながりを保つため、という目的や効果も考えられる〔Lafleur, 2006, 松浦, 2007 など〕。さらに、亡くした胎児に配慮することで、自らの親性あるいは人間性を確保するという癒しの効果を得るという側面もある〔Lafleur, 2006 など〕。このほかには、水子供養を行うことを通して、何らかの癒し・エンパワメント・同じ経験をした人々とのつながりを得るためにも用いられている〔Smith, 1991, 松浦, 2007 など〕。

水子供養という儀礼を必要とする人びとの立場のあり方についても再度整理しておこう。鈴木〔2006〕に見たように、産婦人科医や助産師などくに人工妊娠中絶に関わる医療従事者、また、死産胎児処理業者など胎児の遺体を直接目にする機会の多い人びとが必要とするという側面が指摘できる。そして、人工妊娠中絶経験者、流産・死産経験者など、亡くした子を供養したいと考える人びとである。この背景には、水子供養を宗教的観点から必要だと考える宗教者の存在もあるだろう。これらの宗教者を支える人びととしては、胎児を無くした経験がなくとも、身に降りかかる不幸や苦難の原因として「先祖のたたり」といった「霊障」があると信じる人びとがあげられる。鈴木〔2006〕では、熱帯植物園の集客を企図して祀られた水子地藏尊が紹介されていた。商業目的ではあるが、胎児の慰霊の必要性を感じての建立であり、他の業種であっても、このような目的から必要とする例はあると考えられる。

以上の整理は、先行研究から見出された要素を拾い上げたものではあるが、不十分な検討であり、網羅的なものになっているわけではない。し

かし、各種の先行研究から確認できることは、水子供養の担い手についてみても、人工妊娠中絶の経験を持つ女性のみならず、実際には多様な人に担われているということである。先述の通り、初期の水子供養が人工妊娠中絶経験のある女性ではなく、産婦人科医や助産師、死胎処理業者といった、実際に中絶された遺胎を見ることによって、胎児の「生命」を実感する立場にあった人から始められたという方向性の指摘もある〔鈴木, 2009〕。どのような立場・経験を持つ人が「供養」の必要を感じるか、また、その目的や得られる効果についても、おそらく水子供養の提供媒体や担い手の性質によって、一様ではないと考えられる。

3. 水子供養に対する解釈の違い

3-1. 水子供養の発生時期について

水子供養の発生時期については、諸説あるが大きく分けて二つの立場に分けることができる。

第一の立場は、水子供養は、少なくとも近代以降に発生し、1980年代にピークを迎えた新しい宗教現象であり、日本の伝統的な宗教儀礼ではない、という立場である〔鳥井, 1994, Hardacre, 1997, 渡辺, 2009 など〕。水子供養が生じた時期については、昭和初期、第二次大戦後、あるいは高度経済成長期以後などの違いはあるが、日本の伝統的な宗教儀礼ではなく「創られた伝統」〔渡辺, 2009〕とみるということである。

第二の立場は、水子供養は、少なくとも近世から存在しており、戦後全く新しく登場したものというよりも、日本の伝統的な宗教儀礼が近代的な形に変化したものと考ええる見方である〔Lafleur, 2006, 清水, 2011 など〕。

水子供養の発生時期の判断については、中絶・流産・死産等に関連した近世の習俗を近代の「水子供養」と連続したものと捉えるか、表面的な部分だけ借りてきた断絶したものと捉えるかの違いがみられる。水子供養は近代以降に登場したもので日本の伝統ではないといいつつ、「水子供養」として近世の習俗の事例を紹介している論者もある〔森栗, 1994〕。

しかし、どちらの立場を取るにしても1970年

代に流行する形で広まった「水子供養」が、ライフスタイルの変化や技術革新などの影響によってもたらされた近代的な宗教現象であるという意見については一致しているようである。

3-2. 水子供養の社会的機能

水子供養がどのような社会的機能を担うかということについても、多様な立場があるが、ここでもあえて二つの対立的な立場としてまとめてみることにする。

第一の立場は、水子供養は、人工妊娠中絶や流産・死産の経験に傷ついている人びと、主に女性、に対して、その悩み苦しみを軽減する癒しや償いの機能を果たす。あるいは、中絶を選択した場合でも道徳的・倫理的態度を保つことを可能にする、と考える立場である〔例えば, Smith, 1991, LaFleur, 1992, Harrison, 1996, 星野, 1999, 高橋, 1999, 松浦, 2006 a など〕。

第二の立場は、水子供養は、人工妊娠中絶や流産・死産の経験に傷ついている人びと、主に女性、の弱みにつけこみ、恫喝することによって商業的宗教者・宗教団体に利益をもたらす機能を果たす。あるいは、男性中心主義的な近代社会システムに都合よく女性の性・生殖に関わる行動を支配・統制するための支配の論理・装置の機能を果たす、と考える立場である〔例えば, Hardacre, 1997, 溝口, 1994, 1996, 門真, 1996, 森栗, 1995, 中野, 1997 a, 荻野, 1991 など〕。

第一の観点を重視するにせよ、「水子供養」提供者の主張の中に、女性を「産む性」として固定し、「母性」を持つことを期待〔要請〕する論理、また、人工妊娠中絶が生じる要因として「フリーセックス」「性道德の乱れ」といったものを想定し、その責任を主に女性に負わせる論理の存在があることが指摘されていることは多い。

また、第二の観点を重視する場合でも、実際に水子供養を実施した人がそこから「癒し」や「救い」を得ているということについては、否定しえない部分である。

また、水子供養の社会的機能について、第一の立場、すなわち、水子供養が中絶や流産、死産などの経験からもたらされる苦悩を持つ女性を癒す

言説・空間を生み出し、女性たちの連帯を生み出す可能性があるという見方をする場合には、水子供養が持つエンパワメントの側面に着目することになる。

一方で、第二の立場に立てば、水子供養は恫喝や脅迫などを含む女性差別・女性支配の言説・空間を生み出していることになるため、水子供養が持つ女性のみを加害者として糾弾する機能を批判的に検証することになる。

ここで、考察の対象になっているのは主に水子供養を必要として儀礼を行う女性たちのあり方である。これも水子供養に対する解釈をどうとるかによってかなり見方が変わることになる。

第一の立場のように水子供養を肯定的に捉える立場を採る場合は、中絶や水子供養という選択を行った「女性の主体性・自立性」を強調する傾向がある〔Smith, 2013〕。水子供養の需要側の動機・意図に目を向けている立場ともいえる。

逆に、第二の立場のように水子供養を否定的に捉える立場を採る場合は、男性中心主義に支配された社会における「女性の無力さ」「女性の不利な立場」を強調する傾向がある。水子供養の供給側の動機・意図に目を向けている立場ともいえる。

水子供養の社会的機能のどの部分を重視するかによって、見え方がかなり異なってくる、ということである。

このため、完全に中立的な立場に立つということとはありえないが、この二つの両極端の間を取るという立場を取る方が、水子供養という現象の全体像を捉える上では必要な視点かもしれない〔荻野, 2003: 246〕。そもそも、水子供養の社会的機能を肯定的に見る立場と否定的に見る立場は、互いに矛盾しているように見えるものの、それぞれ水子供養が持っている異なる側面を強調した議論である。

一見すると第二の立場のみがフェミニズムの視点のように捉えられかねない面があるが、いずれもフェミニズムの立場やジェンダー・セクシュアリティ論の中に位置づけられうるものである。第一の立場は水子供養を行う女性自身のエンパワメント、主体性を積極的に評価するということを重

視しているものであり、第二の立場は、水子供養を推奨し、維持するような社会意識や社会構造が、女性自身の主体的な意思を奪っているのだという指摘、批判を行うことを重視しているのである。ここで生じている現象自体、水子供養を依頼し、実施するのは女性たちが中心となっているが、それを行わなければならないような事態になった背景、女性だけではなく男性を含めた男性中心的な社会構造、ジェンダーがあることは、共通していることなのである。焦点の当て方の違いといえる。

女性のエンパワメントや主体性を強調する議論が必要である背景には、「産む」ことや「育てる」ことについて女性にのみ責任を転嫁する社会構造・社会規範の存在がある。女性にのみ重い責任が課されている割には女性の力だけで子どもを育てるための支援が十分ではない社会構造であるため、結果的に人工妊娠中絶を選ばざるを得ない例が少なくない。つまり、人工妊娠中絶を選択する女性たちに対する他の救済の手段が存在していないから、水子供養が必要とされるということである。

これは実は、人工妊娠中絶のみならず、流産・死産の経験についても、同様である。妊娠・出産・育児といった一連の流れに対する責任を女性のみで転嫁する社会構造・社会規範は、本人の意思に関係なく生じる流産・死産であっても、女性に過度の「罪」の意識を芽生えさせる。さらに、世俗社会やあるいは一般に提供される宗教サービスの中には、このように社会規範のプレッシャーから、罪の意識にさいなまれる女性たちを救済する手段が多くはないということがあろう〔Lafleur, 2006, Smith, 2013〕⁽⁶⁾。水子供養の持つ救済的な側面を重視すれば、水子供養を肯定的に捉える立場となる。

一方、第二の立場の背景には、「胎児の生命」を盾に生命尊重を訴え、人工妊娠中絶の責任を全て女性の側にのみ転嫁することを通じて、「女性の社会進出」「女性の権利」を否定しようとする政治的圧力が日本社会において厳然と存在していることがある〔溝口, 1994, 1996, 荻野, 2003 など〕。「母性」という責任を社会的に負わされた女

性たちが中絶や流産・死産に対して「罪悪感」や「喪失感」を抱かざるを得ない社会構造・社会規範のあり方を批判する視点を強調すれば、それを利用して女性に対する差別や抑圧を強化し、女性から搾取するという水子供養の持つ負の側面を重視すれば否定的に見ざるを得ない。

いずれの側面を強調するにせよ、水子供養研究においては、日本におけるジェンダー・セクシュアリティのあり方が焦点化されているのである。

人工妊娠中絶に対して反対の立場を取る見方からは、水子供養は、現代の性道徳の荒廃・生命軽視・靈魂軽視の荒廃・墮落した精神状況の象徴である、という主張がなされることがある〔千葉・大津, 1983: 235-238 など〕。このような抽象的な議論は、問題の責任をおもに女性に転嫁する働きを持つものである。

4. 水子供養からみる日本のジェンダー

研究者自身がその議論において強調するにせよしないにせよ、水子供養を論じる研究においては、常に日本におけるジェンダーのあり方が問われている。それは、水子供養が人工妊娠中絶と密接に結びつけられているからである〔星野, 1996, 松浦, 2007 など〕。

水子供養を行うこと自体は、人工妊娠中絶の否定・肯定に直結したものではない。「悲しいけれども必要なこと」として、法的に禁止されていないことがいまいが、倫理的・道徳的に望ましくないことであろうがあるまいが、女性の権利として認められていようが認められていまいが、現実生きる女性とその周囲の人びとは中絶を選択することがある。その選択をしたうえで、それをどう受け止め、対応していくかは人によって異なるが、その中の一つの選択肢として「水子供養」があるのである。

人工妊娠中絶が必要とされる背景には、避妊の浸透不足・不徹底、性・生殖にかかわる関係者の意思のズレ、性教育の不足と男女の関係性の非対称性といった問題がある。

日本の宗教では、「下がって実を取る」など、女性が弱者の立場のまま強者に対して従順に表面上振る舞うことを通じて、強者、主に男性、を意

に沿うように動かすという手法があることが指摘されている〔井上, 1994〕。水子供養もこの文脈に位置づけることは可能である〔Smith, 1991〕。

水子供養が日本社会の父権的性質から作り出されたものとする、水子供養を継続し続けることによって、男性中心社会の矛盾をこの儀礼の中に封じ込めることにつながり、男性中心主義的な価値観や社会構造への変革を導かないという政治的な問題意識となる〔溝口, 1994, 1996〕。つまり、表立った抵抗を示さずに内々に処理することで、男性中心社会の意向に従順になってしまうということであるし、男性中心社会の方はそれを意図して都合の良い仕組みを作り出しているのだということである。

とはいえ、ハーダカの水子供養論のように、海外研究者が水子供養からみえる日本におけるジェンダーのあり方を「薄情な男 (The Callous Man)」と「愚かな女 (The Foolish Woman)」という一定の関係性の構図に閉じ込めて論じてしまうことには批判がある〔川橋, 2004〕。つまり、「男性支配のシステムに一方的に取り込まれる無力な犠牲者あるいは家父長制の共犯者としての日本女性の表象」は「中絶や性関係をめぐる葛藤を「我々西洋の女性」から切り離された「遠くの遅れた女性たち」の問題として差異化」しているということである〔川橋, 2004: 27〕。ただ、川橋は、ハーダカの一方的な見方を批判すると同時に、このような形で海外研究者から日本男性が描かれていることを日本男性自身がどう受け止めるのか、とも問うている〔川橋, 2004: 28〕。ジェンダー・セクシュアリティの男性側のあり方についての検討はより研究が深められるべきである¹⁾。

人工妊娠中絶の選択に関しては、「女性の権利」、とりわけ、性・生殖に関する自己決定権に関する議論を踏まえることが重要である〔山根 2004〕。一方で、女性の性・生殖についての自己決定権が一定範囲で認められるべきであるように、男性の性・生殖の自己決定権も一定範囲で認められるべきであろう。男性の性・生殖の自己決定権については既に自明のものとされているためか、あまり詳細に論じられる機会は少ない。しかし、性教育や性行動の現状からみると、実際に

は、男性も多く多くの制約の中に置かれている。例えば、子産み・子育ての全般において「母親の責任」を父親の責任よりも過重に期待する社会規範や社会構造のもとで、人びとは性・生殖にかかわる様々な決断と行動を行っている。女性は過度に責任を負わされる一方で、男性は逆にその責任を負いたくても様々な制約から追うことができない状況に置かれているともいえる。その矛盾のようなものが水子供養への男性の関わり方にもあらわれている可能性がある。

「水子供養」が実施される背景には、性・生殖をめぐる日本社会におけるジェンダーのあり方がある。どのようなあり方が、現状の水子供養を生み出しているのかを見極めることにより、現代日本のジェンダーの現状と問題点を明らかにすることができるだろう。

最後に、今後の水子供養研究において検討すべき論点について4点ほどあげる。

論点1：「水子供養」を「人工妊娠中絶」と直結させて考えることの是非。

従来、水子供養研究においては、人工妊娠中絶のみに焦点を当てて論じるものが多かった。人工妊娠中絶児に対する「水子供養」の文脈では、水子供養の担い手にもなる女性のみが焦点化される可能性が高くなる。しかし、実際の中絶の選択は決して、女性一人だけの意思で行われるわけではない。相手の男性、両親、その他の関係者（不倫関係の場合、相手の配偶者など）の意向が色濃く反映される⁽⁸⁾。水子供養を人工妊娠中絶問題に直結させて議論してしまうと、結果として、人工妊娠中絶の政治的側面を見落とすことにもつながりかねない。安易に水子供養と人工妊娠中絶を直結させるべきではない。

実際、「水子供養」で「供養」されている対象は、中絶胎児だけではない。「水子」に「供養」が必要だと感じる動機は現実的には多様であることに注意すべきである。この点で、水子供養の問題を論じるに際して、人工妊娠中絶を前面に出すのではなく、“pregnancy loss（妊娠損失）”という自然流産や死産なども含む広範な概念を用いているスミス[2013]の研究は非常に参考になる。

論点2：「水子」に対する「供養」の必要性をどう考えるか。

水子供養の必要性は「胎児の生命」あるいは「胎児の権利」を論拠に生命尊重を唱える「胎児中心主義」を論拠として主張されることも多い。生命尊重という、現代では万人が否定しにくい価値観と結び付けられると、「水子供養は必要ない」といったとたんに、「生命軽視」という立場に立たされるような構図の中におかれることになる。

人工妊娠中絶や流産によって失われた胎児の生存可能性に対して、何らかの「儀礼」を行う根拠、行わない根拠が問われる中では、胎児が「生命」あるいは「人間」であるのかといった定義の話が主要な焦点となる。しかし、受精から、受胎から、妊娠〇カ月から、出生して母体の外に出るから、自我が目覚めてからなど、人間の生命はどこから始まるのか、権利主体と認められるのはいつからかという議論に絶対的な「正解」はなく、それは常に文化的かつ政治的な問題である[柴谷1993]。

実際に心の底から「胎児は生命である」とか「胎児は大人と同じ一人の権利を持った人間である」と考えていない場合でも、そう考えている場合であっても、法律が許していてもいなくても、現実には妊娠した女性と彼女を取り巻く人びとは、その胎児の生殺与奪の権限を有しており、彼らがその胎児を育てようと思わなければ、たとえこの世に生まれ出たとしても子どもが健やかに生き続けることは不可能である。育てようとしたとしても、生まれてこられない時もあり、こちらも命が失われたことから大きな痛みを得る。

人工妊娠中絶にせよ、流産・死産にせよ、この世に十分に「人間」として生きる時間を持たなかった「生命」に対して、どのような態度を取るかは一意的に決まるものではない。「供養」を必要と感じるか否かも、同様である。例えば、不妊治療を経験している人びとが、体外受精等で得られた受精卵を「わが子」のように感じるのだとしたら、その受精卵が実を結ばなかった時には「わが子を失った」ように感じ、弔いを必要とするかもしれない。しかし、そのような感覚を持たない人には、それらの必要は全く感じられないものの

である。

供養の必要がどのような条件で発生するのかを探ることも、水子供養について研究する上では重要な論点になるものと思われる。

論点3:「水子供養」に関わる人々とその背景に関する分析の必要性。

先行研究やインターネット上の水子供養に関する相談を検討すると、「水子供養」を実施したきっかけとしては、自ら必要性を感じた場合ばかりではなく、人工妊娠中絶・流産・死産といった経験を持つ人に対して、第三者である産婦人科医や家族、友人・知人などが、「供養をしたらどうか」「供養はしたのか」「供養したほうがいいのでは」といった形で、行為を促す側面もあることがわかる⁹⁾。

「産む・産まないは女性の権利」だと主張することで、女性たちはそれまで奪われがちだった性・生殖への自己決定権を確保しようとしてきた。しかし、この主張は、たとえ人工妊娠中絶の必要性を認める立場であっても、「それを権利と言ってよいのか」という疑問を持たずにはおれず、現代社会においては常に問い直されるものでもある[山根, 2004]。自己決定の権利があると主張し、それが認められることによって、本来は自分一人で背負わなくてもよい責任を背負わされてしまうという隘路に陥る可能性もあるだろう。

水子供養に誰が関わるのか、その実施に至らしめる人間関係と論理を明らかにすることで、性・生殖の自己決定権のあり方を人と人とのつながり、社会構造の観点から問い直すヒントが得られるのではないかな。

論点4:異なる文化圏における「水子供養」的な現象についての調査研究。

星野[1996]は、日本の宗教団体では女性たちが同じ境遇の他の女性と連帯・自助を行う契機として水子供養を用いているように見えるのに対し、中絶に対して否定的風土の強いカナダのトロントでの調査では、女性たちは公式には中絶に対して否定の見解しか述べられず、自らの経験や意見を聖職者に相談することができない雰囲気があ

ることを指摘している。このような環境を前提としている文化圏の研究者が、「水子供養」の儀礼に伴う「癒し」や「連帯」の可能性に意義を見出す立場を取ることはありうるだろう[Smith 1991など]。

人工妊娠中絶・流産・死産、妊娠・出産といった事例にまつわる儀礼を調べる際に、性・生殖に関する規範・制度等、また「死者に対する儀礼」に関する考え方や実践が異なる文化圏と、日本の「水子供養」を比較することで、日本社会の特徴がより鮮明に浮かび上がるはずである。

付記

本論文は2013年9月に開かれた第72回日本宗教学会学術大会のパネル「水子供養研究の達成と課題」で行った筆者の発表「ジェンダー・セクシュアリティの観点からみた水子供養」をもとに加筆・修正したものである。

本論文執筆にあたり、本学社会科学科持田良和先生より資料の提供、および貴重な助言をいただいた。記して感謝する。

参考文献

- 井桁碧, 1996, 「「水子供養」について (1)」, 『宗学研究』 (38), 291-296
- 井上順孝, 1991, 「新宗教と性差別」, 『季刊 仏教』 (15), 244-250
- 荻野美穂, 1991, 「人工妊娠中絶と女性の自己決定権」, 原ひろ子他編『母性から次世代育成力へ』新曜社, 109-143
- 荻野美穂, 2003, 「堕胎・間引きから水子供養まで」, 赤坂憲雄・中村生雄・原田信男・三浦佑之編, 『いくつもの日本VI 女の領域・男の領域』, 225-251
- 門馬幸夫, 1996, 「「水子供養」について (2)」, 『宗学研究』 (38), 297-302
- 川橋範子, 2003, 「「他者」としての「日本女性」: 欧米の「水子供養言説」批判」, 『民族学研究』 68 (3), 394-412
- 川橋範子, 2004, 「他者としての日本女性像をめぐって」, 『比較日本文化研究』 (8), 26-30
- 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
- 北塔光昇, 1983, 『真宗と水子供養』, 永田文昌堂
- 金律里, 2012, 「水子供養絵馬からみる死者イメー

- ジ」,『東京大学宗教学年報』(30), 85-102
- 小松加代子, 2001, 「ニューエイジ思想の輪廻観と水子供養」,『湘南国際女子短期大学紀要』8, 59-68
- 柴谷篤弘, 1993, 「ヒトの発生の生物学的事実——日本政府への公開質問状」, 瀬地山角・加藤秀一・坂本佳鶴恵編『フェミニズム・コレクションⅠ 制度と達成』勁草書房
- 清水邦彦, 2011, 「水子供養から見る日本人の生命観」,『倫理学』(27), 45-57
- 白井千晶, 2012, 『不妊を語る—19人のライフストーリー—』, 海鳴社
- 釈行法, 1999, 「浄土真宗での水子供養について(水子供養を考える)」,『浄土真宗 仏事相談「門徒ひろば」』(1999年開設2014年最終更新)(<http://www.geocities.co.jp/HeartLand-Himawari/4022/mizuko.html>:最終アクセス日2015年12月13日)
- 鈴木由利子, 2009, 「水子供養にみる生命観の変遷」,『女性と経験』(34), 41-52
- 高橋一郎編, 1999, 『水子供養—現代社会の不安と癒し』行路社
- 高橋山典, 1987, 「罪責感とその軽減—「水子供養」調査から」『ソシオロジ』32(1), 93-97
- 千葉徳爾・大津忠男, 1983, 『間引きと水子—子育てのフォークロア—』, 社団法人農山漁村文化協会
- 塚原久美, 2014, 「中絶技術とリプロダクティブ・ライツ—フェミニスト倫理の視点から」, 勁草書房
- ツヴィヴェルブラウスキー R. J., 鳥井由紀子訳, 1993, 「水子供養——日本の最も重要な「新宗教」に関する覚書〔含 資料〕」,『国学院大学日本文化研究所紀要』(72), 302-241
- 柘植あづみ・菅野祺子・石黒真里, 2009, 『妊娠—あなたの妊娠と出生前検査の経験をおしえてください』洛北出版
- ディーンズ, マグダ, 加地永都子訳, 1984, 『悲しいけれど必要なこと—中絶の体験』品文社
- 鳥井由紀子, 1994, 「「水子供養」研究の動向(1977-1994)と「水子供養」関連文献目録——第1群: 研究論文・評論・ルポルタージュ等」,『東京大学宗教学年報』(12), p 127-141
- 中谷俊哉, 1980, 『水子霊の秘密—強運を阻む』二見書房
- 中野優信(優子), 1996 a, 「「水子供養」と女性 [1] 女性の権利と「生命倫理」」,『宗学研究』(38), 303-308
- 中野優信(優子), 1996 b, 「「水子供養」と女性 [2] 女性の権利と「生命倫理」」,『曹洞宗宗学研究所紀要』(10), 193-203
- 中野優子, 1997 a, 「仏教の生命倫理観と女性の権利: 「水子供養」との関連で」,『印度學佛教學研究』45(2), 682-685
- 中野優信(優子), 1997 b, 「「水子供養」と女性 [3] 女性の権利と「生命倫理」」,『曹洞宗宗学研究所紀要』(11), 259-281
- ノグレン, ティアナ, 2008, 岩本美砂子監訳, 『中絶と避妊の政治学—戦後日本のリプロダクション政策』, 青木書店
- 日比野由利, 2008, 「中絶を経験した女性のスピリチュアリティ: インターネットの水子供養に参加した女性たちの記述から」,『女性心身医学』13(1・2), 73-85
- 測上恭子, 2002, 「韓国仏教の〈水子供養〉」,『宗教研究』, 76(2), 181-207
- 星野智子, 1996 a, 「カナダの日系宗教団体の水子供養観——聞き取り調査からの知見」,『Sociology today』(7), 92-105
- 星野智子, 1996 b, 「水子供養の社会学的考察」,『佛大社会学』21, 101-111
- 星野智子, 1999, 「危機管理装置としての水子供養」, 宗教社会学の会編『神々宿りし都市』, 創元社, 60-83
- ボッツ, マルコム, ピーター・ディゴリー, ジョン・ビール, 池上千寿子, 根岸悦子訳, 1985, 『文化としての妊娠中絶』, 勁草書房
- 松浦由美子, 2006 a, 「「叩い」のポリティクス——イデオロギーとしての水子供養」,『多元文化』(6), 29-42
- 松浦由美子, 2006 b, 「追慕する「母」たち—胎児とフェミニズムの行方—」,『女性学』14, 72-88
- 松浦由美子, 2007, 「電子水子——インターネット空間における新たな水子供養の展開」,『多元文化』(7), 1-14
- 松浦由美子, 2008, 「「たた子」と宗教ブーム——変容する宗教の中の水子供養」,『多元文化』(8), 65-78
- 溝口明代, 1994, 「「男性」の思想と社会の形成—仕組まれた「水子信仰」のルーツと展開(上)—」,『女性学』(2), 140-166
- 溝口明代, 1996, 「仕組まれた「水子信仰」のルーツと展開—「男制」の思想と社会の形成(下)—」,『女性学』(4), 180-206
- 森栗茂一, 1994, 「水子供養の発生と現状」,『国立歴史民俗博物館研究報告』(57), 95-127

- 森栗茂一, 1995, 『不思議谷の子供たち』, 新人物往來社
- 森下永敏, 2011, 『愛と癒しが心に目覚める水子のお葬式』, 現代書林
- 山根純佳, 2004, 『産む産まないは女の権利かーフェミニズムとリベラリズム』, 勁草書房
- 渡邊典子, 2009, 『創られた伝統 水子供養』, 『境界を越えて』(9), 133-149
- Hardacre, Helen, 1997, *Marketing the Menacing Fetus in Japan*. University of California Press.
- Harrison, Elizabeth G. 1996, "Mizuko kuyo: the reproduction of the dead in contemporary Japan", Peter F. Kornicki, McMullen, I. J. editors, *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Earth*, Cambridge University Press
- Lafleur, William, 1992, *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton UP. [ウィリアム・R・ラフルーア, 森下直貴・遠藤幸英・清水邦彦・塚本久美訳, 2006, 『水子ー(中絶)をめぐる日本文化の底流ー』 青木書店]
- Smith, Bardwell, 1991, "The Social Contexts of Healing: Research on Abortion and Grieving in Japan." Collett Cox and Michael A. Williams, editors. *Innovation in Religious Traditions: Essays in the Interpretations of Religious Change*. N.Y.: Mouton de Gruyter, 285-318.
- Smith, Bardwell, 2013, *Narratives of Sorrow and Dignity: Japanese Women, Pregnancy Loss, and Modern Rituals of Grieving* (Oxford Ritual Studies)], Oxford University Press
- Underwood, Meredith, 1999, "Strategies of Survival: Women, Abortion, and Popular Religion in Contemporary Japan", *Journal of American Academy of Religion*, 67 [4], 739-768

注

- (1) 例えば, Yahoo 知恵袋! には, 「体外受精, 水子供養に関する Q&A」というタグがあり, 体外受精で作られた受精卵を用いて妊娠しなかった場合にも「供養が必要かどうか」といった質問が寄せられている(2013年9月11日付の質問 http://detail.chiebukuro.yahoo.co.jp/qa/question_detail/q14113314564: 最終アクセス 2015 年 12 月 13 日)。
- (2) この住職は自身も二度の流産を経験しているのだが, この後の文章で流産の原因を母体の健康管理不足と決めつけ, 母親の責任としている[森下, 2011: 12]。このような言説は実際の流産の要因の大半が胎児側の染色体異常にあることを踏まえ, ただでさえ, 自身を責めやすい状況にある女性を過度に責める姿勢となる。
- (3) 注(1)のタグの中には, 受精卵取り違い妊娠による人工妊娠中絶事件に寄せて, 妊娠・人工妊娠中絶した夫婦ではなく, 使用された受精卵を作った夫婦の立場に立って, 「自分たちの子供になるはずだった命が絶たれた」「(もし事実が告げられないのなら) 水子供養の権利すら奪われた」ことになるという意見を述べる質問も見られる(2009年2月22日の質問 http://detail.chiebukuro.yahoo.co.jp/qa/question_detail/q1123443681: 最終アクセス日 2015 年 12 月 13 日)。
- (4) 浄土真宗(真宗)は, 水子供養を「行わない」という立場をとる代表的宗派であるが, 実際の現場での対応は多様であると考えられる[北塔, 1983: 105-113 参照]。
- (5) 1949年に設立された日本母性保護医協会(1994年に日本母性保護産婦人科医会に名称を変更, 2001年に日本産婦人科医会と名称変更)では, 「1952年から少なくとも1988年まで, 定期的に水子供養行事を行って」いたことが確認されている[ノーグレン, 2008: 106, 142]。
- (6) 「水子供養」の提供者にも女性を「責める」側面が強い者もいるため, 不快感と不信感を抱く人も少なくないようである。例えば, あるインターネット上の相談サイトにおいて, 水子供養をしようと思うが, と相談する人に対して(2005年の相談記事), 一年に二回の流産を経験した人が, 水子供養に行った先で高額の供養料を取られたうえ, 初期流産は胎児側の理由が主であるのに「産んであげられなくてごめんなさいね」と胎児に毎日謝れと説教されて, 今でも腹が立ってしょうがない, 少しでも心が楽になればと行ったのに, 高い金を取ってストレスを与えろとは, と憤っている例があげられる[「教えて goo: 水子供養にいくのですが…」 <http://oshiete.goo.ne.jp/qa/1515438.html> [最終アクセス日: 2013 年 8 月 19 日]]。
- (7) 中谷[1980]は, 先行研究で度々引用されている水子供養提供側の著作だが, 内容を見ると水子供養相談の事例として登場する女性たちの中絶理由として, その時のパートナー, 妊娠の原因となった男性に「堕ろせ」といわれたからというエピソードが加えられている。一例として, 不運続きの男性は過去に9人の女性に14回も中絶させてい

た祟りだといった内容で、男性にも水子のタタリは降りかかると述べている。また、某老僧の言葉として、「墮胎、間引きは女の意志ですることはあまりなかろう。バカな、弱い男がさせたんだらうのう。でも、女には何といっても子を育てる乳房があるだろう。これがある限り、女は心で泣いて子堕ろしをさせられているんじゃないやろうな。女はかわいそうな存在じゃよ。女をせめてはいかん。男を責めろ！」という言葉を書いている。

(8) この意向には無関心ということも含まれる。

(9) 注(1)で示した「体外受精、水子供養に関する Q & A」タグには、不妊治療を受けることになった女性に対して、本人は人工妊娠中絶したことも流産

したこともないのだが、「不妊になるには何か原因がある」「水子供養へ行け」と義両親から言われたがどうしたらよいか、という質問がある（2009 年 5 月 8 日の質問 http://detail.chiebukuro.yahoo.co.jp/qa/question_detail/q1125969671：最終アクセス日 2015 年 12 月 13 日）。人工妊娠中絶のみならず、不妊であることまでも水子供養と関連して結び付けられている事例である。この質問者の場合、男性不妊が原因であると書かれているが、不妊の原因には複数の可能性があるのにも関わらず、女性にのみ不妊の原因があるとみる見方が強いことは、女性にのみ生殖の責任が課せられてきたジェンダーのあり方と深い関係がある。