

No.28 September 1999

特集 フェミニスト批評としての仏教

Womanist



フェミニズム・宗教・平和の会

もくじ

特集 フェミニスト批評としての仏教

「慰安婦」問題からみた日本人と仏教	池田恵理子	1
わたしたちの如是我聞	小澤 治慧	4
仏教における主体と決定	鶴岡 瑛	8
〈消息〉に見る真宗の女性教化	西山 路子	14
「坊守」を再考する	井上 啓子	19

女と国家——観念による呪縛

A『古事記』(二二)	河野 信子	21
------------	-------	----

宗教とフェミニズム	日比野由利	22
モスクワの女性	久野佐和子	27
ユリアはどこにいるのか——遠藤文学の女性観	山下 暁子	31
カトリックにおけるフェミニズム、そして私にとってのマリア	千葉 悦子	39
人権概念とフェミニズム その二(上)	田ノ倉亮爾	43

Womanspirit バックナンバー		46
編集後記		47

「慰安婦」問題からみた日本人と仏教

池田恵理子

私が仏教に関心を持つようになったのは、「慰安婦」問題に関わりはじめてからだ。韓国で仏教徒の支援によつて運営されている「ナムの家」の活動に触れたことと、源淳子さんや大越愛子さんなど『フェミローグ』の人々による仏教研究に出会ったことが大きい。特にフェミニストによる仏教研究は「慰安婦」制度を生み出し、戦後半世紀たつてもこの問題を解決できないでいる日本の現状を考える際に、多くの示唆を与えてくれた。

しかし所詮私は門外漢である。ここでは門外漢の印象論と暴論をお許しいただきたい。

◆アジアの仏教国で感じたこと

以前から私は「仏教の信仰が厚いと為政者には便利」という大雑把な印象を持っていた。これはテレビ番組を作るための取材で、アジアの仏教国の人々に出会つての印象である。

一九八〇年代後半、スリランカから人身売買のような形で日本の農村に送り込まれた「花嫁」たちの取材

では、どんなにひどい境遇におかれても「前世からの因縁」ととらえて抗議も告発もしないスリランカ女性たちに出会った。彼女たちの諦観は仏教の教えに基づいている、と在日スリランカ人たちに教えられた。仏教は現世での救済より、来世と魂の救済を重んじるので、現実には逆らわない従順な人を作ってしまう、と言う。

敬虔な仏教徒の国・ビルマへ行つた時にも似たようなことを感じた。文化も教養も高く、人情が細やかなビルマ人が、何故あのように粗暴な軍事政権下で穏やかに暮らせるのか不思議だった。そしてビルマ人の日々の折りや熱心な喜捨を見ると、やはり信仰によつて魂が癒されるので、現実の政治を変革する気が起こらないのかもしれないと思った。

もう一つの大雑把な印象は「仏教国では性がタブー視されるが、男性の買春には寛容」というものだった。一九九〇年代初頭、タイのエイズを取材した時、この感染爆発の原因はタイ男性の買春習慣にあることがわかった。日本も買春天国。タイからの出稼ぎ女性が多数働いていたから、「すわ 一大事！」とばかりにエイズ・パニックが起こっている。ではタイと日本の買春習慣は、仏教と何らかのつながりがあるのだろうか。

◆「慰安婦」問題の三つの疑問

このような疑問を抱えながら、「仏教をきちんと勉強したいな」と思うようになったのは、「慰安婦」問題にぶつかってからである。アジア各国の被害女性たちに出会い、日本軍の元兵士たちへの聞き取りや文献資料探しを行う中で、さらに疑問が湧いてきたからだ。

(一) 名乗りを上げた元「慰安婦」にはキリスト教徒が多いのは何故か

厳密な統計を取っているわけではないが、少なくとも各国で初めて名乗り出た被害者は皆、キリスト教徒である。韓国の金学順さん、フィリピンのロサ・ヘンソンさん、マレーシアのロザリン・ソウさん、オランダのジャン・ラフルオーハンさん、インドネシアのトウミナさん……。トウミナさんは夫が亡くなるまでイスラム教徒だったが、夫の死後洗礼を受けてクリスチャンになり、自分の苦しかった「慰安婦」体験を告白している。

一方、慰安所が多数存在していたことが明らかになっているのに、被害者が名乗り出ていないビルマ、タイ、そして日本は仏教国である。ビルマやタイには朝鮮半島や中国出身の「慰安婦」は確認されているが、その国出身の被害者はまだ名乗り出ていない。

日本人「慰安婦」はかなりの数にのぼると推定されるが、これまでに知られているのは故・城田すず子さ

んだけである。その城田さんは後半生をキリスト教の施設「かにた婦人の村」で過ごしている。

日本人「慰安婦」が名乗りでない背景として、日本のフェミニズム運動の弱さと民主主義の未成熟が指摘されてきたが、宗教との関係もあるのではなからうか。キリスト教では信徒が自分の罪を神父や牧師に懺悔することが、重要な信仰のあかしである。自分自身を内省し、罪を告白することで癒されていく。仏教ではお経や坐禅はよく見るが、信徒の告白を重視しているとは思えない。自分自身を語る言葉も少ないように思う。救済のされ方が異なると、「個人が告発に向かわないメンタリティ」を育ててしまうのだろうか。

(二) 元日本軍兵士に加害のトラウマが少ないのは何故か
現代の精神分析治療では、悲惨な戦争体験をした被害者とともに加害兵士のトラウマやPTSD（外傷後ストレス障害）も注目されるようになった。ところがアジア・太平洋戦争では無数の虐殺や戦場強姦があったにも関わらず、日本軍兵士が加害の記憶に苦しんでいるという事例が極端に少ない。まして慰安所を利用した多数の元兵士たちには戦争犯罪を犯したという認識がないだけに、罪の意識がほとんどない。聞き取りをしても、大半の元兵士が「慰安婦は気の毒だったが商売だったのだから仕方がない。五〇年も前のこと。

目くじらを立てることはない」と言う。これは教科書から「慰安婦」の記述を削除せよ、と主張する政治家や文化人たちや一般の日本人にもよく見られる反応だ。

近年のフェミニストによる仏教研究では、日本の性文化に大きな影響を与えてきた仏教の差別的な女性観が明らかにされてきた。仏教には五障三従に始まる女性の排除と差別の思想があり、遊女を「観音菩薩」と言うように、男性を慰める性的対象物としての女性に意味を与えている。仏教の性差別的な男性中心主義が日本の「家」制度を守り、買売春文化を培ってきたと分析される。このような性風土をもつ日本だからこそ、世界にも稀な国家による慰安所（レイプセンター）を作り上げ、アジア全域におびただしい数の性暴力被害をもたらしても、加害者たちはそれを戦争犯罪だったと自覚できないのかもしれない。

また日本は「戦争だったから、上官の命令だったから仕方がなかった」という集団への埋没が良しとされる社会。加害者個人の責任が追求されることはなく、兵士は加害の記憶に脅かされ傷つくこともない。これは加害者には都合のいい風土である。

(三) 「責任者処罰」をためらう日本社会

私はVAMW-NET Japan（「戦争と女性への暴力」日本ネットワーク）というNGOに参加している。ここで

は二〇〇〇年十二月に東京で日本軍性奴隷制を裁く「女性国際戦犯法廷」を開こうと準備を進めている。この民間法廷は日本と被害国、その他の地域で性暴力に取り組んでいる女性たちが力を合わせて、これまでに不処罰だった「慰安婦」制度の責任者を裁こうとするものである。

敗戦後まもなく開かれた極東軍事裁判所（東京裁判）では「慰安婦」被害はほんの一部、それも連合国側の女性が被害にあったケースしか裁かれていない。一九九四年に韓国の被害者たちが責任者処罰を求めて刑事告訴しようとしたが、東京地検は告訴状の受け取りを拒否した。この時には「慰安婦」問題に取り組んできた日本の支援団体の多くが、告訴を支援しなかった。そして現在、VAMW-NETの呼びかけによる「女性国際戦犯法廷」運動にも、ためらいをみせるNGOが少なくない。

何故責任者処罰に抵抗を感じるのか。様々な問題が複合的に絡み合っているので一概には言えないが、私は日本人に内面化された仏教の影響もあるのではないか、と思う。親鸞は「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」として、人はすべて悪人である、悪人であることの自覚が大事、という教えを説いている。ここでは「罪」の概念が希薄である。こうした日本の仏教的風土からは、半世紀前の戦争での個人の加害責

任を問うという発想は出てこないのではないか。

これはキリスト教国の戦争責任の追及のしかたと対比させるとはつきりする。ドイツ、イギリス、フランスなどは、今もなお自国のナチスドイツの協力者を裁き続けている。ドイツではこれまでに十万件を越える捜査の結果、六〇〇〇件以上に有罪判決を下している。しかし日本が自らの手で戦犯を裁いたことは、一回もない。

現在、戦時・性暴力をなくそうという国際的な潮流は大きなうねりとなっている。一九九八年、国連の人権小委員会のゲイ・J・マクドゥーガル特別報告者は、不処罰の循環を断ち切るために、日本の「慰安婦」問題に関して加害者の刑事訴追を勧告した。ところがこの「責任者処罰」という重要な問題提起はマスコミ報道の中でも、戦後補償運動のNGOの間でも、タブーのように扱われていた。

どの疑問についても、仏教だけの問題ではなく儒教や神道の影響も大きいはずだ。しかし日本人の罪責観や「悪」、責任についての考え方、性意識などを考えていく上で、仏教に内在する問題点に光をあてることは、十分意味があると思っている。このような分野での研究がさらに進展することを願う。自己を客観視し相対化することは、次なる行動への第一歩である。

とりわけ新ガイドライン関連法が成立し、盗聴法や国民総背番号制、「君が代・日の丸」の法制化など、いつか来た道をひた走っているような今の日本。

この国と社会への強い危機感があるから、余計にそう思う。

わたしたちの如是我聞

小澤 治慧

五月二十一日夜、私は「ガイドライン関連法案」に反対する国会周辺デモの中にいた。何人かの「フェミニズム・宗教・平和の会」の会員、長年市民運動を長年やってきた友人なども参加していた。宗教関係者や航空、湾湾労組、市民団体など全国から五万人余の参加者が集会を開き、「米国の軍事行為に自衛隊をはじめ日本の官民が協力することを定めた」新しい日米防衛協力のための指針に反対の意思表示を行った。ところが三日後の二十四日、国会では自民、自由両党と野党「公明党」の賛成多数で「ガイドライン関連法」は成立してしまふ。

「平和憲法に抵触しかねない」、「運用によっては東アジアの政治的軍事的緊張を高め、平和的な発展にはむ

しろ逆行しかねない」対米協力法が「文民統制の最終的担い手である国会」での十分な審議もないまま、数を頼んでの成立をみたことは日本の将来に暗い影を投げかけるものであろう。

これだけの重大法案でありながら、国民の多くはその真実に気付かぬまま、自分たちの生活がそれにより左右されることさえ知らず法案は通ってしまった。

今年に入ってから半年間で、小渕内閣は、トップのにやけた笑い仮面の下で、続々と憲法の基本精神を骨抜きにするような法案を提出しては成立させてきた。「日本」という国が進路を急旋回させつつどこへ向かおうとしているのか、新しい世紀が希望に満ちた門出とはほど遠いものとして出発するのではないかと危惧せざるを得ない政治状況がある。

この日題目を唱え、うちわ太鼓を叩きながらこのデモの先頭に立っていたのが、日本山妙法寺と何人かの日蓮宗の僧侶であった。宗祖日蓮聖人の教えを継ぐ者として、権力の誤りを正し、仏の教えになつた世界を実現するべく行動する、という仏教者として当然のふるまいがある。しかし、現在の日蓮教団に属する多くの僧侶にとって、こうした信念に基づく行動は忌避されることの方が多い。なぜなら、教団に於て承認されているのは、狭い意味での仏事執行者としての僧侶

だけであるから。

檀家制度に支えられ、寺の門を閉じて社会の動きと関係のないところで、職業的僧侶をやってきた結果、宗祖の教えは生命力を失い、形骸化してしまった。女性を呪縛するものでしかない僧侶の説く倫理道徳にはうんざりする他はない。「教会の中にしか救いはない」と語る神父を映画の中でみたことがあるが、「寺の中にしか仏法はない」のかと得度以来疑問を感じてきた。

人間的解放を求めて仏教に近付き、身近にあった日蓮の教えに巡り会った私は、それ以来全く否定的にしかみていなかった仏教が私の中に少しずつ蘇りをみせてきたことを感じるようになった。

『法華経』を読むという作業から始まった私の仏教との関係は、次第に幾つかのネットワークとのつながりへと発展していった。宗派を越えた仏教者のネットワーク『大海』編集同人舎、「フェミニズム・宗教・平和の会」、「女性と仏教・関東ネット」以上三つのグループに関わる中でこの十年余り、私自身の仏教に対する希望が大きく育ってきたといえる。

なかでも「フェミニズム・宗教・平和の会」の会員を母胎に結成された「女性と仏教・関東ネットワーク」の存在は、私にとって大きな意味を持っている。

一九九六年六月、東海地域で仏教における性差別を問い直そう、という仏教に関心を持つ女性たちを中心

とした集いがもたれた。各教団で僧籍を持つ女性、坊守、寺族、一般信者や研究者などさまざまな立場の人が参加していた。「女性と仏教・東海ネットワーク」の誕生である。各教団の現状、寺ごとの実情など、それぞれが抱えた問題を出し合う中でみえてきたものがある。宗派の違いを越え、共通して存在する性差別問題をきちんと認識していくこと、これまでなおざりにされてきたこの問題を女性たちの手で解きほぐしていきたい、と考えたのがこの会の出発点であった。

こうした東海ネットワークの動きに呼応して、関東地域でも女性仏教者たちにより、「女性と仏教・関東ネットワーク」が形成されたのである。ふたつの組織は、お互いにゆるやかなつながりを持ちつつ、独自の活動を続けてきた。その中間報告とでもいうべき形でこの八月下旬、一冊の本が刊行された。『仏教とジェンダー―女たちの如是我聞』（朱鷺書房）と題するこの本には、会員たちの生の声が反映されている。

日本仏教を形づくってきた男性僧侶により、多くの場合マイナスイメージに彩られた女性観が仏教の名のもとに再生産され続けてきた。またいずれの宗派に於いても、男性の下働きの地位に女性を置こうとする「男性優位社会」教団の体質がある。その上、自らそれに合わせる形で生きてきた女性も多い。あるいは寺の妻というだけで、ことさら良妻賢母の生き方を強制さ

れたり、「尼僧は清らかであれ」という伝統的尼僧観を押しつけてくる周囲の圧力に対し、女性たちは一つひとつ異議申し立てをしていかなくはならない状況にある。

こうした現在を生きる仏教者として直面するさまざまな問題に対し、会員の間で真剣な話し合いがもたれてきた。教義の面についても、今まで一方的に男性僧侶の解釈がなされ、女性たちは専ら聞き役であったから、男性により手渡される「仏の教え」に違和感をもつことが多かった。そこで経典や宗祖の残した文などを「現代女性の視点」から再検討していきたいと、会員たちの意欲的な取り組みも始まった。回を重ねながら自分の中に練り上げてきた思いや考えをそれぞれのテーマに沿って書き上げたものが、今回の上梓となつたわけである。今では、私たち会員一人ひとりにとつてこの会の存在は、大変心強いものとなっている。

宗派の枠を越えたところで活動続ける*この会への参加者は徐々に増えてきている。ところが参加を希望しながらも、実際に足を運ぶことをためらっている女性もいることがわかってきた。連れ合いである住職の立場や周りの寺院とのつき合い、そのことが知れるとプレッシャーがかかりそうで恐いというのである。私自身、彼女たちのそうした声を聞き、他人ごとではないと思う。今はまだ住職というわけではないので、

寺の家族たちは私の行動については何も干渉してはこないけれど、将来、私が寺に入った場合どうなるかはわからない。今でさえ、「フェミニズム・宗教・平和の会」や「女性と仏教・関東海ネットワーク」への参加を始めとする社会的活動に対しあまり良い顔をしないのだから。

寺の中で、目醒めた女性たちが自分たちの声をあげ始めようとする時、周囲の圧力を受けるのと同じ構図が教団全体にもみられる。

寺庭婦人講習会の講師である男性僧侶がいみじくも言ったものだ。「皆さんには寺の庭に咲く美しい花であってほしいんです。お茶やお花を習ったりして修養を積み、自分自身に肥料を与えて美しい花を咲かせて下さい。お檀家さんがあつ、きれいだなと思うような、見て美しい花であれば良いんです」と。あるいは、自分の意見を活字にして発表したある女性が、そのときの周囲の男性僧侶の反応を次のように語ってくれたこともある。「うーん、観葉植物だと思って育てていたのに、食虫植物だったってわかった時みたいな顔をしていたわ」。宗派を問わず、男性僧侶たちに共通にみられるのが、みられる存在としてきれいであれば良く、人間的存在として自己主張など始められては困るという女性観なのである。

既成の布教活動や、教団が認定する会合（寺庭婦人

会や和讃、お経の講習会など）ならば積極的に参加し、能力を発揮することが推奨される。しかし、はじめにものを考え、仏教者として社会的に行動していかうとする時、女性たちの動きは抑圧の対象となってしまう。教団の性差別を告発することなどをもっての他というわけだ。

私はこの本の中で、「日蓮の女性観」と題し、男性僧侶により差し出される「日蓮の教え」が女性差別のフィルターによりどのようなに変質して信徒の心に届くのかを検討してみた。この作業を通じて、日蓮の真意を汲み取って「この世を浄土にするため」私たちにできることは何かをまじめに考え、実践していけるような仏教者でありたいと思うようになった。

会員の生き方を通して私は、仏教に対し主体的な形で向き合うことの大切さを学んだ。そうすることで、男性僧侶により長い間、家父長制を支える女性倫理が「仏の教え」として説かれてきたことの欺瞞性が浮き彫りにされてくるのではなからうか。その結果、仏教のもつ自由で深い宗教性やエネルギーが追放され、私たち女性をうんざりさせる古色蒼然たるものが仏教であるかのような誤解が生じてきた。

単に女性を抑圧する役割しかもたなかったなら、仏教はとうの昔に滅んでいただろう。僧侶が体制擁護の仏教を説き続けていたにもかかわらず、女性たちの信

受してきた仏教はそれとは異なった、彼女たちが熱い思いを托し、生きぬくためのエネルギーをかきたててくれるものであったに違いない。

日々生活との闘いに明け暮れる男女にとり身体と精神（たましい）を深い処で支え、未来を切り拓くための舵となっていたのが仏の教えであった。宗教のプラトではない、在野の人々の中にこそ生き生きとした信仰心が流れ続けてきた。私が今、興味を抱いているのはそうした歴史と社会によって磨かれた、現実の信仰者の足跡を辿ることである。

【注記】 一九九八年の例会（「フェミニズム・宗教・平和の会」）における質疑応答で、「キリスト教の場合、宗派を超えたネットワークはあるが、仏教の方はどうか」という質問に対し、「今のところ、宗派を超えたネットワークはありません」との答がなされている。（『ウーマンスピリット』25号）

しかし、一九九六年に誕生した「真宗大谷派における女性差別を考えるおんなたちの会」は地道に活動を続け、一宗派のものに止まらない、開かれた運動体へと成長している。「女性と仏教・東海・関東ネットワーク」の会員の何人かは、この会の主要メンバーでもある。

仏教における主体と決定

鶴岡 瑛

最近の医療技術や遺伝子工学などの急速な発達に伴って、臓器移植や胎児検診の是非、人工中絶における女性の自己決定権と胎児の人権などについて、態度決定を迫られる機会が増えた。これらは社会面、法律面から考えても難しい問題だが、仏教思想から見てどうなるかと問われると、一層大変な問題となる。こうした事柄は過去に例の無かった問題だから、手っ取り早く經典や高僧の語録から答えを見つけてくるということとはできない。まず自分の依って立つ足場の確認、決定の根拠となる思想を選択する必要がある。

これは日本の仏教のように、さまざまな宗派がそれぞれの教学を擁し、「葬式仏教」と悪口されるように日常生活から遊離し、なんとなく仏教徒という曖昧なあり方を許容する宗教にあっては容易なことではない。つまり、日本の仏教徒は、僧侶であっても普段、仏教とはなにか、仏とはなにか、仏教徒の生き方はどうあるべきかなどの根本的な問いに無縁なところで「仏教徒をやつてる」状況なのだから、これは根本から「信心の問い直し」をするしんどい作業になろう。

これはなかなか一人でやれるものではないし、他の仏教徒に通じない独りよがりでも困る。そこで宗派を超えて仏教に関心のある女性たちの集まり、「女性と仏教・関東ネットワーク」に呼びかけ、この問題に関連する基本認識を確認するところから取り組み始めた。以下は今までの問題提起に私の意見を加えたものであり、会としての決定ではないことをまずお断りしておく。

一、不殺生戒に関連して

取り組みの中で曹洞宗の女性が、宗派内に大きな影響力を持つ高名な学僧の人工中絶に関する意見を紹介してくれた。彼は人工中絶に反対だそうだが、その根拠は仏教には生きものを殺してはいけないという「不殺生戒」があるからだそうだ。

キリスト教の「十戒」の「殺してはいけない」の対象は anyone で人間と考えられるから簡単だが、仏教で生きものと言えば「有情―感情や意識を有する一切のもの」となるから、とてつもなく対象が多くてやっかいだ。たとえば近頃では、植物も痛覚を持つということがわかってきたし、舗装で地面を塗り固めてしまうことや人が歩くことでどれだけ地中の生きものを殺しているかわからない。肉食を避けて菜食するだけでは済まない。厳密にこれを守るとはほとんど不可能

である。

奈良康明氏は『釈迦とその弟子たち』のなかで釈迦は食事について制限を設けず、布施されたものはすべていただく姿勢をとった、と言われる。ただし「三種の不浄肉」といって、「その動物の殺される姿を見たり、その際の声を聞いたり、あなたのために殺して料理しましたということを知ったり」したものは食べてはならないという条件は付くが。

釈尊の死因は普通、信者から布施されたキノコ料理にあたったとされるがキノコでなく豚肉だとする説もある。私はこの方を信じるが、後々インドで菜食が主流を占めるようになると、釈尊が豚肉にあたって亡くなられたでは、具合が悪かったのだらう。

この肉食に対する姿勢はいかにも釈尊らしく柔軟である。出家者に対する規準がこれであるなら、在家者も対象とする「不殺生戒」がそれほど厳しいものであるはずがない。できるだけ（無用に）生きものの命を取らぬように、と私は解するのだが。ただこうした浄肉―不浄肉という分け方が、後々生きものの屠殺・解体・清掃に携わる人々への賤視・差別を生んでいったことも忘れることはできないが。

こうした釈尊の柔軟な姿勢からして、人工中絶の場合も不殺生戒が絶対禁止の根拠にはなりにくいのではないかと思う。また最近天台宗で不殺生戒を根拠とし

て死刑制度反対を決議したそうだ。真宗大谷派でも以前同じ事を表明している。しかし私は不殺生戒の厳密な実行は不可能に近いところから、死刑制度にばかりこれを適用することに疑問を感じる。兵器の発達で戦争や地域紛争に非戦闘員や市民が殺傷される時代に、人間を冒涇するような犯罪が頻発するなか、よほどのことでなければ死刑判決の下りない、被害者の命が軽い風潮の中で、なぜまず死刑廃止なのだろうか。

それを推進する人々にはこれまで十分に戦争に反対を表明したか、人を殺傷する以外使えない兵器、ことに地雷の製造・売買の禁止に尽力したか、自分自身も普段から不殺生戒を遵守しているのかなどの疑問を呈してみたい。罪もなく酷たらしい殺され方をした被害者のこと、遺族の心情を十分考慮し、被害者救済の手段を尽くした上でのことか、死刑と同様、何十年と続くかもしれない終身拘禁が受刑者の心身にどのような苦痛をもたらすかの考慮はなされているのだろうか。これらの検討なしにただ死刑制度反対を唱えて、仏教の慈悲の精神を示したように考えるのは偽善ではないか。

二、命の軽重を考えるのは仏教に反するか

話を戻すと、先の意見には胎児はいつから人間と見なすべきか、母と胎児の命の軽重についての考察が抜

けているのも問題である。それがないと、受胎の瞬間から人間であり、一人前の権利を持つということにもなりかねない。潜在的に人間であるとしても、形状的にも意識の上からもまだ人間としての要件を満たしていない胎児と母を、同等の権利を持つ者と見なすことが正しいのだろうか。人間の命に軽重を設けるのは宗教者としていかにもしにくいことだが、たとえば母胎が病気に冒されていて、妊娠・出産が母胎に危機をもたらす場合、母と胎児の権利が対立することになる。レイプなどによる受胎で母親に産みたいという気持ち無く、生まれれば養育のすべてが母親の負担になる場合も同じことだろう。

どちらも同等の権利を持つということなら、決定は周囲や社会の慣習次第ということになる。最近の日本ではそのようなことはないと思うが、妻の人権が軽視され、子（跡継ぎである男子）を産むのが妻の第一の義務とされる社会では、母体を殺して子を生かす選択が成り立つかもしれない。トルストイは受胎は神のご意志（祝福）なのだから、後者の場合も産むべきだと考えたとのことだ。私は大方の仏教徒の輿論を買いかもしれないが、やむを得ない場合は命に軽重を設けることも仕方ないと考える。

この学僧の場合、こうした場合への考察はないそう。最初から不殺生戒があるから中絶は許されないと

いう偏った結論があつた気がする。そもそも仏教界の指導者の保守性からすれば、中絶決定の権利を女性に認めたりすれば、性道德が乱れ家族制度が揺らぎ、社会の根幹が崩れるというような考えがあつたとしても不思議はない。

いつ頃から胎児に人権を認めるべきかの問題について参考になると思われるのは、江戸期の「体内十月図」(『女重宝記・家内重宝記』)である。ここでは胎児は五ヶ月から人の姿をとつてくるが、それ以前は「人形にもないもの」として「独鈷」などの仏具で表されている。これは最新科学による胎児の成長過程の詳しい研究で、人間としての意識活動の始まりをだいたい五ヶ月頃とすることに不思議にも符合するのである。これを仏教自体の見方とすることには無理があるが、仏教的要素を加味した考え方と言つて良いように思う。こう考えれば、五ヶ月に入れば胎児も人権を持つ者と考へてもいいのではないだろうか。それ以降の胎児の人権と母の人権が完全に同等と考へることはできないが、意識を有する一人の人間として尊重されるべきだと思ふ。

また胎児検診はさまざまな可能性を秘めた人間の全体を、「障害」の一点のみで価値判断することだから、仏教思想からはもちろん望ましいことではない。しかし障害を持つ子どもが生まれる見込みが強いことが強

いことがわかつている場合、「絶対いけない」と言うことは仏教思想にそぐわない。選択するための根拠を示し、決定は各人に任せるべきだと思ふ。だが、胎児検診を行うのは、結果によつては中絶を行うことが前提なのだから、両親の責任で行われるべきだと考へる。もし両親の意見が一致しない場合は、母体に直結する問題だから、母の意思が優先されるべきだ。それにしてもやはり、胎児が人間としての意識活動を始める五ヶ月以前に限ることにしたらどうだろうか。

三、 仏教における主体

仏教は無我を説く教えだから、自己決定権を主張することは難しい、とする考へ方がある。会でも「無我とは固定化し実体化した自分がないということでしょう。万物は一瞬の休みもなく変化し続けているのだから、そうした固定した自己がないというなら、自己決定とはいふににくい」という発言があつた。このように考へる人も多いようだ。

しかし仏教では「因果応報」(原因があれば結果が伴う)と言う。因(行動)の主体もなく。果(責任)を引き受ける主体もなく、因果応報が成り立つわけではない。これこそ無責任人間が横行する現代社会にピッタリの考へ方かもしれないが。ここに仏教における主体についての誤解がある。「無我」とは自分がないこと

ではなく、「固定的で変化しない自分がある」と思いこんで、そうした迷妄の自己に執着してはならない」という戒めである。生まれてから死ぬまで変わり続けている人間のどこをとって、これが本当の私だと言うことができるのか。ではその私以前の私、その私以後の私は「本当でない私」ということになってしまうではないか。

しかし瞬時も休まず変化しているからといって、自己（主体）がないということではない。唯識で言うように、刹那毎に仮の主体を立て、この一瞬の主体は次の主体に記憶も含め、行為の結果などすべてを譲り渡す、と考えればよいことである。つまり人間の主体は刹那毎に生滅を繰り返して連続的に存在しているということである。これは不思議にも、最新科学によって明らかになった意識の生滅と符合する。

これは人間とはなにかを考える手がかりになる。私の学んだ仏教では心とか霊は存在しないと、人間とは関係性だ、肉体とは環境を含むものだとか教える。肉体は眼、耳などの器官を通して外界と交流し、他との関係を成り立たせる窓口だ。そうした出先器官で得られた情報は、肉体の指令センターである脳に送られ、解析され、記憶などにつきあわせられ、意味づけられ、行動への指令となって再び器官に送られる。脳こそ人間の最も人間らしい活動である意識作用の起こる場であ

り、人間そのものの場であると考えることができる。こうしてみると、どこかに不変の自己があつて肉体を所有しているわけではないし、流動する外界とつながって複雑な意識の網を紡ぎだしている作用そのものが「人間」ではないかと思える。

このように、刹那毎に連続的に主体は存在するのだから、無我と自己決定にはなんら矛盾するところはない。それどころか、仏教の「仏」はキリスト教の神のような「造物主」ではないし、人間の運命を決定するものではない。仏教では人間の現在や将来のあり方を決定するのは因縁であると教える。「因」は先に述べたような直接的な原因であり果を招くもの。「縁」は外からそれを助ける間接的な原因であり、仏縁がその最重要なものである。このように人間は原因と外縁によって行為し、結果を招き、その結果がまた因となり……の繰り返しで自分のあり方（運命）をつくっていく。だから自分のした行為の結果を、自分の責任として受け入れる気さえあれば、仏教においては人間は優れて自由であると言える。しかし自分の行為の結果がどのような形（状況）となつて報いてくるかは人間の目には隠されている。親鸞が『歎異抄』において「人間には何が善で何が悪かは本当にはわからないものだ」と言われるのは、そうしたことを踏まえた上でのことと思う。

四、宿業批判に答えて

知る人ぞ知る、実は私はここで大変危険な領域に踏み込んでしまったのである。因果の法則とか責任ということを言えば、宿業は避けて通れないが、これは差別思想を糾弾する人たちによって声高に批判されていることなのである。だから仏教界には「業」は口にしない方が無難という雰囲気を感じられる。

その宿業批判を要約すると、仏教では差別され苦しんでいる人に向かって、「あなたが今のような境遇に生まれたのはあなたの過去の行為が良くなかったからだ。それを認めて、来世は良いところに生まれられるようによい行いをしなさい」と教えて差別を助長している、というものである。しかしこの宿業批判には何重もの誤解が積み重なっているように思われる。仏教的には業とは行為であり、行為の結果であり、結果としての業が再び行為の原因となる、というふうに連鎖して、いわゆる「因果」律を成している。宿業とはこの因果律が三世（過去・現在・未来）を通して働いていることと考えてよいだろう。だが過去世とか来世という言葉が出ると、釈尊はそういうことを否定されたと思っている人が多い。

これは死後の世界の有無を尋ねた青年に釈尊が、それよりは悟りを得る方が先決だと教える「毒矢のたとえ」があるからで、釈尊自身「判断停止」といわれて

いるように、死後の世界の否定ではない。私は自分の体験によってこれを信じているし、これを否定しては仏教は成り立たないと考える。業思想の上に成り立つ「三世因果」や「因果応報」を口にしながら、いつまでも判断停止としておくのは仏教者の怠慢ではなからうか。そうした態度が業思想を曖昧な誤解の多いものになっているようだ。たとえば仏教を離れたところでよく使われる「女の業」とか「人間の業」のような使い方が、これを仏教本来の意味からすればどういうことになるだろうか。女（人間）は一色でないから、ある状況下では女（人間）がみな同じ行為をし同じ結果を招くということはある得ない。そういう言葉を好む人は多分、業を宿命とか動かしがたい根源的な煩惱と誤解しているのではないだろうか。

人間とは流転を繰り返しているもので、私がこのような環境にこのような人間として生まれたのは、宿業のしからしめるところである。実際問題としては、どのような遺伝子を受け、どのような環境に生まれるかということになるわけだが。しかしたとえば双生児であっても、人は同じ人間にならないことから、宿業がすべてではないと言える。

宿業はスタートラインではないだろうか。ハンディを背負ったスタートであろうと、人はそれを契機とし、よき縁の力を借りて積極的に生きることができると。

のことによって悪い因はよき果に転換（異熟）される。だから宿業観は決して運命だから仕方がないと諦めを強いるものではない。宿業に縛られる不自由な人生も、宿業の感得から未来を開いてゆく積極的な生き方も、本人の選択―決定―行為次第である。

苦しんでいる人に向かっておまえは前世に悪いことをしたからこういう目に遭うのだ、自分のしたことと報いだと思つて諦めろ、と言うような仏教者はおそらく仏教の「善因善果、悪因悪果」に基づいたつもりでいるのだらう。だが自分に三世を越えた因果の行方、縁の働きまでを見通すことができるというのだらうか。真宗の還相回向の考え方からすれば、その人は困難な状況の中で仏法を行じるために、自ら志願して苦しい境遇の中に生まれてきたかもしれないのだが、そうしたことを見通す力があるというのだらうか。思い上がりも甚だしいと言わざるを得ない。だが誤用する人があるからといって、仏教そのものが悪いという理屈もまた誤りである。業の否定、因果の否定は、結局仏教の否定ということになるのだから、そういう批判派に簡単に同調してしまう信念のない坊さんも困ったものだと思う。

《消息》に見る真宗の女性教化

西山 落子

現代、仏教各教団においては対女性問題が取り上げられるようになったにつけても、教団の過去における女性教化の実際が知られていないという思いが深い。それだけ女性が軽しめられ、教学上の主体と受け取られてこなかったということであり、女性もまた教化される立場に安住して受け身の姿勢から脱することができなかったということであらうか。

ここで、わが真宗歴代宗主の消息を通じて、近世における真宗教団の実態を一見してみようと試みるのも、問題提起の一つのつもりである。

真宗教団における宗主の消息（書簡）は私的な文書を超えた、書状のかたちでの法語文書であり、宗主直接の教化伝道文書としての役割を持つ。宗祖親鸞の門弟に宛てた書状が対等の聞法者としての私信であり、かつ直接的な心情の烈々たる披瀝であるのと対照的に、歴代宗主の消息は宗教的には教団の意志の闡明であり、発給された者はその意志を体することが前提である。近世江戸以降、教団の門末は消息を通じて教化的に統制され、教団維持に統一されてきたもので、消息はこ

の間の如実な資料である。ただ、発給された消息はかなり收拾されたとはいえ、未見のものもあることが予想される。ここでは現在目に触れるものによつてだけの検証であることを許されたい。

延宝三（一六七五）年本願寺派十四世寂如の発した筑後柳川住矢島主水母妙好院への消息は女性宛てとはいえ、ごく穏当なものである。

一筆取向候、仍当流之安心のおもむきは、さらに男女老少をえらはす、只もろもろの雑行雑善自力疑心をさしおきて、一心に、弥陀如来今度の後生御たすけ候へと頼申人々は、十人も百人ももらさすたすけ給へし、是さらに不可疑、さて此上には命のあらんかきりハ念仏可申、是こそ仏恩報尽のつとめたるべく候、相構て々々油断有間敷事肝要候也、穴賢々々安心のことは男女老少をえらばずとあるのは、阿弥陀經の善男子善女人を承けた教説を究極とするもので女性教化の消息の多くはこの線上にある。しかし女性宛てのものだけでなく、坊主衆中、惣門徒衆中、一家衆中など数多くに差し宛てられた法義引立ての消息類にもこの言葉は多く使われており、「男女老少をえらばず」云々は女性を意識してのものというよりは、この消息が蓮如の御文章を借りて一般門徒に向けて発せられたものと同工異曲のものと見られよう。

本願寺派准如（十二世）良如（十三世）寂如（十四世）住如（十五世）湛如（十六世）法如（十七世）と歴代門主消息は江戸時代初期から中期へかけて、さまざまな講に差宛てられている。十三日講、十四日講、廿五日講、廿八日講など日を定めての講会や番方講、和讃講など、目的による講衆などがあり、多くは女性の集まりと考えられるが、消息の内容は「十悪五逆ノ劣機五障三従ノ女人」とか「造悪不善之凡天五障三従ノ女人」などの対句を並記して、凡夫や女人が弥陀の救いの対象であることを強調するにとどまり、女性を特定して教化の対象にしていると思えるものは少ない。その中で、住如の無年紀の本山十日經惣講中とある消息は、明らかに女性の講に宛てられたものであり「女人ノ身ハ男子ニマサリテ罪障ヲモキユヘ」として無量寿經の十八願にかさねて三十五願の变成男子の願を立て、女人成仏を誓ったと浄土三部の妙典による弥陀の本願を説くのが要旨である。また法如の宝曆七（一七五七）年大坂博労尼講に宛てられたものは、法会の際の膳椀調達のための講（別名椀方講）への礼状で「無漏法性の果報を受なんことのたのもしさよ」とよろこびうやまわれるべしと説かれている。講の結成が促され、女人講、尼講が増えてきたとされる江戸中期までの女性教化の実情は、消息を頼りに見る限りこの程度のものであり、女性教化についての強い教団の意向は

まだ表面化していないといえよう。

大谷派の場合はまず石山合戦中の教如に加州金沢の尼入志衆中へとして懇志御札の礼状がある。また「めうしゅんの御かたへ参る」として、やはりめずらしい「御さかな」（かも、このわた等々）への礼状があつて、後者には追記に「ほうき（法義）いよいよ御たしなみかんようにて候」とあるが、これも教化の一環と見られよう。宣如（二世）には寛永二（一六二五）年洛陽女人講中に宛てた消息、啄如（三世）には金沢末寺廿五日女房講中に宛てた消息（無年紀）がある。以下、常如（四世）金沢十四日女房講中に宛て、真如（六世）濃州五十ヶ寺廿五日講中宛て、天明三（一七八三）年三州南岑寺十五日男女講中宛て（男女講という名称があった）、従如（七世）寛政三（一七九一）年尾州専念寺十二日女人講中宛てのものがある。

高田派は堯秀（一六六六）に女人往生の御書、円遊（一七五三）にも同様の御書（いずれも無年紀）があるが、講宛てのものとはつきりわかるのは円祥の天保四（一八三三）年長島蓮性寺二八日講江宛てものからである。なかで、天保六年尾州鳴海浄泉寺女人講江宛てたものは、「諸仏ノ悲願ニ女人ヲモラシ給フハ弥陀ノ名号ヲスメンカタメ」と明記してあるのが興味深い。

以下大谷派、高田派とも幕末へかけて女人講へ宛て

た消息が多数あるが、五障三従女人非器の女性を弥陀の本願が救うと説く型を出していない。なかで大谷派の乗如（八世）の文化十（一二七三）年の消息に坊守講宛てのものが初めて登場する。

問題を本願寺派に戻すと、文如（十八世）の安永二（二七七三）年に「毎月寄合女房中江」として長文の消息（案）が遣わされている。これが従来の女人講向けの消息と違うところは、存覚（二二九〇—一三三七）の「女人往生聞書」と蓮如「御文章」をしっかりと下敷きにして、時の学匠陳善院僧樸（一七六七没）の「坊守催促之法語」などを織り交ぜた一文であることである。文如が僧樸に宗学の講義を受けていることなどが思い合わされるほど、似通った文章であり、ここには徹底完膚なきまでの仏の非器としての女性糾弾、女性蔑視の眼がある。もちろんその浅ましく救われない女性こそ本願の正機であると導かれるのであるが、そこに到るまでの筆致にはほとんど女性をして生きる自信を喪失させるまでの勢いがあり、とことん女性の卑小性を描き出して起死回生、救いのありがたさに転化するという人心操作の極を演出している。月毎に寄り合い、この消息を拝読し、浅ましさに打ち拉がれ、ただ報謝の念仏あるべしと説かれるその身にまとう装いまでも華美を叱責される席で、寄り合う女房たちは浅まし

い我が身を疎み、後生の楽果を信ずる他なかったのであらうか。

悪人正機と女人正機は同一に論じられて良いとは思えない。前者が宗教的内省に立つ実存的世界であるとしても、後者、つまり女性はこの場合、自らの内省とは関係のない女「性」そのものを責められ、それを成仏の機縁とされているのである。これこそ男「性」的思考であり、女性をその「性」によって貶めるものではなかったか。その論理によれば、究極に弥陀の浄土に生まれるにしても、三五願の別願によれば来世（浄土ではなく）で一度男子に生まれ変わらねば駄目とされる。つまり現世で女性である者は、その生を終えるとき、ストレートに浄土に往生することはできないという仕組みなのである。あなたも私も、この次の世で男性に生まれればそこで成仏に至れるが、今のこの世ではその道は断たれている。これは恐ろしい世界ではないか。五障三従も変成男子も現代には時代錯誤のようなもので、まともに論じるのも恥ずかしいかぎりであるが、これだけ正面切って女性は浅ましいと決めつけられると、それが全存在に染みつけられて、女性自身も自分で自分を貶めるようになる。現にわたしたちはその地獄に容易に自分で落ち込み得ることを否定できない。

浅ましければ浅ましいほど救いがありがたく、それ

ゆえにこそ女性とは仏の正機であり、本願の「おめあて」であるというこのすり替えの論理は存覚、蓮如、歴代宗主、さらにはこれらの教説の亜流など男性の教導者によって女性たちに刷り込まれた。女身非器の認識は未だに私たちをそれぞれの生のさまざまな局面で縛っている。現代の教団は女人正機を妥当なものと認識しているようであるが、悪人正機を安易に女性に適用したに過ぎないこの教説の責任はきちんと告発されねばならない。

江戸中期の文如や僧樸のみならず、この機以降、増加していく女人講や尼講へ宛てられた消息は大なり小なりこの線の踏襲である。文化一五（一八一八）年の法如「関東女人講中」、文政六（一八二三）年「出羽国最上二十ヶ寺寺門徒女人講中」、文政八（一八二五）年「越中国新川郡婦負郡女人講中」宛てのものなどがある。

このあと、本願寺派の女性教化史の上で画期的と目されるのは広如（二〇世）による天保三（一八三二）年の「諸国最勝講」の宣布である。他力の法義を相続して念仏申す人を「人中の希有人最勝人」と称する唐善導の言葉をとって名付けられたこの最勝講は、広如の文政年間から天保へかけての女人講、尼女房講への消息に加えて発布され、それら女性の講を統一し組織し

ようというもので、従来の講が女性の信仰にそった恣意的成立のものであるのに対し、たぶんに意図的な成立であることが伺われる。かいつまんで言えば、「つまふかき女人が弥陀の本願を信じて往生極樂の素懷をとくへき為なり」と設立された最勝講であるが、実は宝暦年間から約半世紀にわたり法論と紛争に明け暮れた三業惑乱が文化三年に収束し、そのあぐく本山の財政破綻が露呈し、文政十年に「門末の信施によらなければ皆済はなりがたい」との趣意書が發布されて、門末の協力を求めるという事態から派生したと目される。ここに、宗門外に財政の抜本的な建て直しをする人材として大坂天満の寒天問屋石田敬起が起用される。この経済コンサルタント石田が最勝講の講元世話方に命じられ、女性をいかに教化的に組織するかの見事な実績を示したのであるが、その一例として講仏授与（講員四百人に一幅、六字を中に女人成仏の和讃を左右に）、懇志上納額を記す「御通帳」と木札交付、世話方に役寺を任命、講員への特別待遇などが挙げられる。なかでも、講員への特別待遇とは春秋の彼岸会と報恩講の時に限り宗主の内仏「真実閣」への拝礼と宗主への御礼を許すという、人心収攬の機微に触れる着想から発したものであった。

最勝講のすべてについて言い尽くせる訳のものでもなく、ここではこれらの的確な女性動員策がすべて男

性主導による運動として展開していて、女性はその対象化された存在であること、寺の坊守が門徒の尼女房たちと連記されて講の構成員に目されていること（これまでの女人講や尼女房講には見られなかった）、女性たちへの優遇措置が男性の門徒や僧侶たちの羨望を呼び、男たちに女たち同様の待遇を望ませたことなどに注目して、とりあえずこの稿を終わりたい。

実は幕末のこの女性たちの教化組織としての講が明治になって教団の近代化路線のなかへ仏教教会、婦人教会、さらには坊守教会、仏教婦人会としてどのようにつながっていくのか、さらにそれらが現代の女性問題とどう関連しているのか、それがこの後の課題でなくてはならないと銘記している。

資料の多くは「真宗史料集成」（同朋社出版）によるが、最勝講についての詳細は「仏教婦人会百五十年史」（浄土真宗本願寺派仏教婦人会総連盟発行）の編纂にあたられた千葉乗隆先生のご教示を仰いだものであり、ありがたいとお礼申し上げます。

「坊守」を再考する

井上 啓子

はじめまして。最近このフェミニズム・宗教・平和の会に入会した者です。この会はインターネットで知りました。そこで気軽に入会したら、気軽に書いて欲しいと言うことで、気軽に書かせていただきます。

私は真宗大谷派（東）の坊守をしています。寺の一人娘として育ちまして、その系列の学校を出ました。一応僧侶の資格もありますが、あまり活用せずにおり、坊守として十七年になります。寺の生活となればもつと長いです。娘時代からの思いなどいろいろありますが、今回はちよつと置いておいて、大谷派における坊守問題について書かせていただきます。

大谷派では一九九一年（H・二）に条件付ではありますが女性住職が可能になりました。その後一九九六年（H・八）に「住職または教会主管者は、先代住職または教会主管者の卑属系統であつて、当該寺院又は教会に所属する教師がこれを継承するものとする。ただし、寺院又は教会は特別の事情により卑属系統の中から継承者を選定できないときは、宗務総長の承認を得て、卑属系統によらないことができる。（寺院教会条

例）」というように改正され、卑属系統においては無条件に女性住職になることができるようになりました。

では坊守はということですが、条例では、「寺院又は教会は、坊守を置くものとする。」ということですが、女性住職の配偶者である男性が坊守になるのか、ということに対しての拒否反応とでも言うのでしょうか？このことに関してはもつと論議を尽くすようにということで、一九九七年（H・九）に臨時措置条例が出されました。そこでは「女子である住職の配偶者については、坊守に関する規定は通用しない。」という項目があります。この臨時措置条例が今年の六月三〇日をもって失効するため、これに変わる条例を作るために坊守会では研修会を重ね、論議をした結果の要望書を出してまいりました。その内容としては要約すると、一、論議期間の延長 二、坊守を職務として存続 三、性は問わない 四、女性の宗政参加になるかと思ひます。

そこでむかえた今年の宗議会で出されたものは、次のようなものでありました。

そもそも、今一度「坊守」とはどのような位置付けであつたのかを冷静に見極めるならば、「家」制度をそのまま採り込んできた男性中心の宗門にあつて、男性住職を実質的に補完する住職の配偶者を「坊守」と呼び、女性の立場を一見重んじながらも、逆に宗

門の性差別を温存助長させてきたものであると深い懺悔に立って認識すべきであります。(中略)このような問題をかかえながらも、現在の宗門制度においては、得度・教師および住職における男女間格差の撤廃、並びに長男子世襲制の廃止と着実に改正を進めてきた結果、宗政参加についていえば、すでに制度上は男女ともに同等の道が開かれております。(中略)また、今回さまざまな要望書に表れている「従前の坊守の規定では不十分である」というご意見については、言い換えるならば、「女性が、主体的に寺院運営と宗政に関わりを持てる方途を開いてほしい」という事であろうと考えられ、これらの要望は、「積極的に男女両性が参画できうる寺院運営、宗政参加の施策を具体的にどう開いていくのか」というご意見と受け止めさせていただくものであります。

(中略)

しかしながら、縷縷述べてきましたが、「坊守」につきましましては、『坊守』は役職とせず、呼称として存続させるべき」との判断に至ったことであります。

よって具体的な法制化については、この判断に基づく改正内容と問題点を整理し、一カ年以内に審議会の審議を経て、最終的な結論を得たいと考えております(「寺院教会条例の施行に関する臨時措置条例の一部を改正する条例案」の提案趣旨説明より)。これだけでは

おわかりになりにくいと思いますが。

もともと真宗は在家仏教といわれ、僧侶の妻帯は許されておりました。それゆえ妻子は影の存在ではなかったのが他宗さんと違うところです。僧侶の家庭のあり方については真宗を見習われた宗派もあつたようです。だからといって真宗において女性の立場が確立されていたかといえますと、全くできておりません。いわゆる性別役割分業というんでしょうか、住職の補佐的役割しかないんです。それも住職がなくなれば坊守ということになる。あくまで住職に付属していることになっていく。自立したものではないんです。

私がこの問題に関心をもちだしたのはごく最近で、坊守会その役員をしたのがきっかけでした。それまでは現状に特に問題を感じないで生活しておりました。そのほうが楽ということもありましたから。この六月に条例の期限がくるということで色々勉強していくうちに、これはたいへんなことなんだということに気づかされました。男と女、あるいは住職と門徒が教えるもの教えられるものというつながりでなく、同じところで聞法していくというのが真宗のあり方ではなかったのか。女性を一人の自立した人間と見ない今の教団のあり方にたいし疑問を投げかけていかなければならないと思うようになったのです。なかなかまわりの坊守さん方にも伝わらないことが多く、現状維持でよい

とされていますし、住職さん方は考えようともされません。しかし少しずつでも前進していくことが、本来の真宗のあり方に近づくものと信じております。まだ何もわからない私ですがよろしく願います。

女と国家―観念による呪縛

A 『古事記』(二二)

河野 信子

老婆 ロマンの無限進行の彼方には、理趣経の「愛縛清浄句是菩薩位」があるのでしようが、「愛縛」は、具象としての、女と男の肉体に限定できないと思われる。私たちは、ヒトの歴史の時間のなかで「女」と「男」の差異を、肉体から発する至上の信号のように受け取り過ぎたのではないのでしょうか。

若い女 いま、私もひとつの文章から、その点について考えるきっかけを得たところでございます。

ここに片山こずえ氏が自らの無月経について書いておられます。(『月は満ちたか』、『生理』性差を考える『池田祥子編 ロゴス社 一九九九年・所収』この文章のなかには教師が女生徒だけを教室に集めて、「生理が始まった人は手をあげて」と聞くくだりがありま

す。片山さんだけは、中学生の終わりになっても手を上げられない。そこで書きます。「世の中にこんな無神経な質問が他にあるだろうかと思った。夜中に目が覚め、密かな悩みを抱えたまま朝まで眠れない日が続いた…」

老婆 教師たちは、性は境界のぼやけた存在であると言った生物学の知識の欠如からくる思い込みのもとにいたのですね。片山さんのその後は？

若い女 二〇代の終わり頃、医者に進められて、黄体ホルモン・卵胞ホルモンの薬剤を使い続けるのです。悩みの果のことです。「生理」はありました。しかし薬物性肝臓障害を引き起こしてしまいました。男にも女にも所属していないのかと、寂しく思ったとあります。

老婆 第三の性の実在については、神谷美恵子氏も書いておられます。「手術してどちらかの性に転換できるといような場合はまだよい。そうではなくて、解剖学的にも生化学的にも、どちらの性に属するともいえない、いわゆる中間の性(interses)の人々が少数ながら世の中には存在するのである。この人たちの深刻な悩みに接してみれば、どちらかの性にはつきりと所属していること自体、大きな幸福と言わなければならぬ」(『このころの旅』日本評論社 一九七四年)

この世は、女性性を生きる人、男性性を生きる人、中間性を生きる人の三つ巴になっていて居ていいはずで

す。自らに花をかざさなくなつた老人だから、こんな事考えつくのでしょうか。

若い女 若い人の反逆もありますよ。片山さんも中間の性を反転させます。陶芸をやつていて、登り窯の初焚きの日、「女は不浄の性」だから、男たちだけで初焚きはやるといわれて、「私はその不浄とは無縁だ」とやり返します。男たち、訳が分からずポカーンとしていましたとか。

老婆 この世には女と男しかいないといった、抜きがたい思い込みから、人類は何時解放されるかが、ひとつの課題です。中間の性を認めようとしなないのは、無知であり差別ではございませぬか。種の残酷な戦略でもあります。

若い女 ホルモンチェックでは女、染色体は男という人はいくらでもいる。またその逆もあるとオリンピックのセックスチェックでもいわれてきました。

老婆 神話には、中間の性と思われる神が登場します。アマテラスも、一応「女神」とされていますが、どうも中間の性の色調が強いです。

若い女 いま、必要なのはへ市民薄明〜の思想でしょう。片山さんも「できれば私自身の色は、夜の月明かりの海から刻々と夜が明けていく、だが完全に夜が明けきらない前の薄明りのグラデーション、そのなかの一色である」と願いたい」と締めくくっておられます。

老婆 中間の性は、シモーヌ・ヴェーユが言う比例中項です。それだけに苦悩も多いのですが、媒介者であり続けてほしいと念います。

宗教とフェミニズム

日比野由利

宗教におけるジェンダーの問題に関心をもつフェミニストが、現在、少しずつではあるが増えてきている。フェミニストにしかジェンダー研究ができないというわけではないけれども、多くの場合、既存のジェンダー研究はフェミニストによって担われてきたといえる。私も、宗教におけるジェンダーの問題に関心を持つ者である。この問題に対する学問的な認知がなされつつあるのは、二年程前、宗教に関心をもつ研究者の集まりである「宗教と社会」学会で、「宗教とジェンダー」という標題を掲げたワークショップが開かれたことからわかる。けれども、このテーマが未だマイナーなものにとどまっていることも事実である。何故だろうか。それには、宗教とフェミニズム、それぞれがもつ社会的な位置も大いに関係しているよう。しかし

それだけではない。私には、このテーマには方法的なアポリアが存在しているように思えてならない。ここでは、両者の社会的な位置を踏まえつつ、さらに、私が考える範囲で、そうしたアポリアについての見通しを幾らかでも得たいと考える。最後に、この問題に対する私なりの暫定的な対処の仕方についても述べようと思う。

一、宗教とフェミニズム

フェミニストによって宗教研究が試みられるようになったのは、それほど新しいことではない。それは、フェミニスト神学という形で、主に女性の政治的地位の向上を目指す「フェミニズム第一の波」とは区別され、文化的・社会的に内在化された性差別を告発する「フェミニズム第二の波」の流れに即応する形で、欧米では六〇年代より既に見られた。フェミニスト神学については、私の知識が及ぶ範囲ではないので触れない。しかし、そうした動きが、ポスト・キリスト教フェミニズムを唱えるメアリ・デイリのようなラディカルな立場を除くとしても、専らキリスト教内部から試みられたものであることをここでは指摘しておく。

欧米のフェミニスト神学を受けて、日本でも同様の試みがなされるようになった。日本でのジェンダー研究は、どちらの立場に比重を置くかによって、フェミ

ニストによるものと、宗教研究者によるものと大きく分けることができるだろう。しかし、多くはフェミニストによるものであり、ここでは、二つの団体を挙げておきたい。一つは「フェミローグの会」であり、もう一つは「フェミニズム・宗教・平和の会」である。宗教研究者によるものも、少ないが存在する。とはいえ、すべてを併せても、日本において、「宗教とジェンダー」というテーマに関心をもつ研究者は、マイナーな勢力にとどまる。それは、フェミニスト、そして宗教研究者のどちらからも関心を持たれていないのである。その理由は、現状では、次のようなものであると考える。第一に、フェミニストの側から見て、宗教の多くが女性差別的な教えを説いていることは周知の事実であり、いままさに詳細に研究してまで批判する必要はない。それは、ただひたすら遺棄されればよいだけの前近代の遺物に過ぎないと考えられている。概して、宗教に関心をもつフェミニストは少ない。つまり、私を含め、上に挙げたような団体に属するフェミニストは、現状では、はなはだ稀少な存在であるということである。しかし、大方のフェミニストに見られる宗教嫌いも、それが現に存在し、社会的に機能している以上、封建遺制の一言で切り捨ててはできないだろう。第二に、宗教研究者の側から見て、フェミニズムは政治的であるとかイデオロギー的であるとかの批判

がある。ここには、ほとんどあらゆる分野に共通するフェミニズム嫌いがある。しかも、残念ながら、とりわけ(男性)宗教研究者にはこの傾向が強い。この批判に対しては、すぐさま(宗教に関心をもつ)フェミニストによる次のような反論が予想されよう。価値中立的で客観的であるとされてきた従来の(宗教)研究こそが、まさに男性中心主義的な偏向を持つのである、と。さらに、フェミニズムがイデオロギー的であることを認めたとしても、それと同じ程度には既存の研究もまたイデオロギー的なのである、と。フェミニズムが提起した告発の重要性については、私も認識しており、大半は同意している。しかし同時に、私は、フェミニズムに見られる時に過剰なまでの規範的関心が、恣意的な判断によって宗教史を時代社会から浮遊させるようなものであったり、あるいは視野の狭隘さから宗教理解を切り縮めるような面が全くないとはいえないと考える。断片的に述べたが、これら諸々の問題が、フェミニストによる宗教研究に内在するアポリアであると私が考えている点に関わるものであり、後述する。

以下では、まず、フェミニストによる宗教研究として、「フェミローグの会」、「フェミニズム・宗教・平和の会」の両団体のそれぞれについて略述する。そして、両団体のアプローチの違いが何に起因するものであるかを述べる。

二、フェミニズム

(一)「フェミローグの会」

「フェミローグの会」は後述する「フェミニズム・宗教・平和の会」から分かれた団体であり、大越愛子氏、源淳子氏、山下明子氏らを中核メンバーとする(この団体の思想的統一性は高いと考えられるので、以下この団体の思想を大越氏によって代表させることを了解されたい)。大越氏らは、欧米のフェミニズム理論によつては分析しつくされない日本固有の性差別の土壌をラディカルなまでの仏教批判によつて明らかにしようとしている。大越氏らは、欧米のキリスト教に見られる一神教的な父権制(Ⅱ家父長制)と大きく異なる仏教的父権制を、「言語否定、女性性否定、世界否定」によつて特徴づけられるとし、それが日本における仏教的性風土の母性原理、すなわち「自己主張的でない父権制」を支えているとしている。大越氏らの関心は、仏教のみならず、儒教、神道、新宗教などにも向かつている。その結果、日本社会に特有の性差別の構造を特徴づける、日本的性風土の問題を宗教文化の分析において明らかにし、独自の成果を挙げているといえる。大越氏らの宗教批判は、西欧の「人権」概念を用いたオーソドックスなフェミニズムの方法に依拠しており、明晰でわかりやすい。

(2) 「フェミニズム・宗教・平和の会」

「フェミニズム・宗教・平和の会」は、岩田澄江氏、岡野治子氏、奥田暁子氏らを代表とする団体である。この団体のメンバーの思想は多様であり、一枚岩ではないが、おおむね次のような考え方においてゆるやかな思想的統一性を保っていると考ええる。それは、宗教批判よりは宗教理解を優先させようとする考え方である。この考え方は、岡野氏の「単に宗教を全面的に否定するだけでは、宗教の持つ大きな力を見落とすことになる」という言葉からも端的に伺えるだろう（以下、この団体の一枚岩ではない思想を岡野氏に代表させることを了解された）。したがって、この考え方によれば、宗教批判を行うにしても、内部告発という形を取ることにになり、フェミニストでありながらも同時に宗教（研究）者としての立場が強く出ることになる。岡野氏らの考え方は、欧米のフェミニスト神学の系譜を引いているといえる。それは、フェミニズムに内在的な視点を加味したものである。なお、ここで言う内在的な視点とは、宗教研究でしばしば言われるところの内在的理解に近い。

三、〈救い〉という問題

両団体のアプローチの仕方についてそれぞれ概観したが、双方の違いは一体何に起因するのであろうか。

私は、それは、宗教に特有の問題である〈救い〉（の体験）をフェミニストとして、どのように捉えるかによって考える。そして宗教におけるこの〈救い〉の問題こそが、冒頭で述べたフェミニストによる宗教研究の方法的なアポリアを産み出していると考えるのである。「フェミローグの会」から述べる。大越氏らは、宗教における女性の〈救い〉をフェミニズムが目指す（女性）解放と対比させ、〈救い〉（抑圧（差別））という図式においてこの問題を捉えているように思われる。大越氏らにとって、フェミニズムの〈解放〉と宗教における〈救い〉とは、当然のことながら、全く異なるものである。逆に、「フェミニズム・宗教・平和の会」の岡野氏らは、宗教における女性の〈救い〉を〈解放〉の可能性を秘めたものとして捉えているように思われる。岡野氏らにとって、フェミニズムの〈解放〉と宗教における〈救い〉とは、宗教の本来的なあり方においては究極的に一致するはずのものである。そして、宗教の非本来的なあり方が、〈救い〉（抑圧）に転ずることになると考えられている。

このように、フェミニズムにとっての〈解放〉という規範的関心と、宗教にとっての〈救い〉の論理とを、どのような整合性において捉えるかにおいて、両者の立場の分岐点が生まれているといえる。当然ながら、それぞれのアプローチは一貫したものであり単に立場

上の違いに過ぎないともいえる。しかしながら、両者を比較した時、同じフェミニストを自称しながらも、目指す「解放」の理想が異なってしまうていることになりはしないだろうか。一体、宗教における「救い」は、女性にとって「解放」を意味するのか、あるいは「抑圧」を意味するのか、それとも「従属する主体」を意味するのかといった根本的な疑問が生じてしまうのである（この立場上の違いを、フェミニストを二分してきた女権主義／母性主義に敷衍するのは見当違いであろうか?）。またこれに関連して、フェミニストによる宗教研究は、次のような批判を受けることが予想される。

それぞれの団体に即して考えてみる。まず、「フェミリーグの会」において、宗教において救われた体験をもつ女性に対して、それを「抑圧」であると断定してしまうことは、フェミニズム（言説）の「暴力性」を意味するのではないかというものである。このように宗教研究においても、ポスト・コロニアル的な関心を持つフェミニスト・エスノグラフィーなどの民族誌記述の方法における問題点として指摘されている批判が当てはまるだろう。次に、「フェミニズム・宗教・平和の会」において、宗教において救われた体験をもつ女性に対して、そこにある種の「解放」を見出すとするなら、それはフェミニスト的価値観の転倒を意味するの

ではないかというものである。現在では、フェミニズムといっても一枚岩ではなくなってきたが、それでもなお、フェミニズムは近代の「人権」概念に根拠をもち、そのためにフェミニズムに広く共有されている見解からして、宗教における「救い」は当事者の主観はどうであれ、差別構造を隠蔽し、温存するものであるといえるだろう。つまり、「フェミニズム・宗教・平和の会」においては、フェミニズムの立場からは「抑圧」とされうるものを、しかし女性主体にとっての体験の意味を重視することから、それに対して「解放」の意味を認めることによって、フェミニストとしての立場の成立を疑われてしまいかねないのである。こうした転倒の存在は、専らキリスト教内部からの告発という形をとったフェミニスト神学においても、自らの立場はフェミニストなのか、それとも宗教者のどちらであるのかというアイデンティティについての自問がなされることによって、既に意識化されていたものである。

四、どのように?..

見たように（不十分ながら）、フェミニストによる宗教研究は、フェミニズムにおける「解放」という規範的関心の故に、方法的に宗教批判か宗教理解かのどちらかの立場に帰着せざるを得ない。その結果、宗教批判

の立場をとれば、宗教理解の可能性が切り縮められてしまう可能性があり、また宗教理解の立場をとれば、フェミニストではなくなるということになりかねない。このようにして、従来、フェミニストによる宗教研究は、フェミニストからは「女性解放の視点がない」と言われ、宗教研究者からは「イデオロギー性があり宗教理解の妨げになる」と言われてきたのである。こうした批判をあくまでも、フェミニストとしての立場を固持し、一貫した形で否定していくこともできようが、「フェミニズム・宗教・平和の会」に近い立場を採ろうとする私は、こうした批判のうち特に後者に関しては当てはまる部分もあると考えている。そのため、私はしばらくの間、フェミニズム的な価値判断を押え、宗教におけるジェンダーの問題を、できるだけ時代社会に即したやり方で主題化していくことが必要であろうと考えている。それは、フェミニズムというよりは、むしろ女性史のやり方に近いといえるだろう。しかしもちろん、この方法において、フェミニズムと女性史は分断されたままというわけではない。フェミニストが女性史の方法にならない、文献の採集、過去の発掘、蓄積を進めていく過程で、しだいに両者の立場が総合されていくことになるからである。その結果、歴史や伝統における女性の生の多様性がしだいに明らかになっていくだろう。その時、フェミニストという

立場の多様性もまた認められていくことになるのではないだろうか。それはつまり、フェミニストによる宗教研究が市民権を得ることである。

【付記】

上に述べた私の文章はきわめて粗雑な理解に基づくものであり、理解不足の点については、会の皆様のご教示を仰ぎたいと思います。

モスクワの女性

久野佐和子

ソ連崩壊後間もない一九九二年の二月に私は初めてモスクワを訪れた。今から七年前のことだ。到着早々に地下鉄に乗ってみたものの、車内の女性の装いに、なかなか、なじめなかったのを覚えている。それまでマサチューセッツ州で大学院生生活を送っていた私は、アメリカのキャンパスにあって、「女性らしい装い」というのを忘れていた。ジーパンにノー・メークの女子学生が大半だったからだ。しかしモスクワでは事情が違った。女性は皆スカートをはき、化粧も濃かった。気温が零下十五度にもなる雪の都でスカート姿は寒から

う。それでもズボン、あくまで男性の着物だった。

しかし最も違和感を感じたのは、女性の出で立ちではない。地下鉄を降りると町なかでは女性同士が腕を組み、びったり寄り添って歩いていった。こうした風景は日本ではあまりお目にかからない。確かにアメリカの大学にも、腕を組んで歩く女子学生二人組がいることはいた。が、彼の地では、そうした二人連れは同性愛のカップルだった。

さて、その後の四年間を私はモスクワで過ごすことになる。最初の三年は語学の習得に追われ、あつと云うまに過ぎていった。ようやく最後の一年間、モスクワ大学大学院の「人口学研究室」に籍を置き、「女性と家族」の研究らしきことに手を染めた。ロシア語は難解だし、長男が産まれたりで、思うような成果は上げられなかったが、文化的にも政治的にも日本とかけ離れているロシアについて学び始めると、興味はつきなかつた。

一九九一年秋にソ連が崩壊するまで、モスクワは西欧の女性解放の流れから遮断されていた。確かに社会主義思想では、男女は平等ということになっている。また、就業率、就学率、あるいは離婚の自由（時代的に例外はあるが）など、平等の指標は多い。が、西側のソ連研究家に指摘されてきたように、現実には矛盾だらけだった。帝政ロシア時代の男尊女卑は、二〇世紀

を通して、常識的な男女観の基となっていた。また、その一方で、労働力としての男女平等イデオロギーが、国家にとって都合良く唱えられた。二つの価値の狭間で、ロシアの女性たちは長い間ダブル・バーデンを負わされてきたのだ。ソ連が崩壊したとき、女性たちは生活に疲れ、何よりも健康を害していた。

ロシアの働く女性の苦悩を伝える、一冊の中編小説をここで紹介したい。三〇年前の作品だが、私が九〇年代前半にモスクワで出会った働く主婦は、小説の主人公とさほど変わらない生活をしていた。（さもなくば主人公のような生活を続けることに疲れ果て、離婚をしているかだった。）

タイトルは「一週間は一週間として」、著者はナターリヤ・バランスカヤ。一九六九年にソ連で発表されたが、邦訳は一九七二年、白馬書房から出ている。

主人公のオーリヤは強化プラスチックの研究開発に携わる二十六歳、専門職の女性だ。夫と二人の幼い子供たちとともにモスクワに住んでいる。同じく専門職の夫とは、大学時代に知り合った。オーリヤは夫を愛しているし、新築住宅も手に入れた。自分の研究が好きで、子供たちはこの上なくかわいい。

それなのにオーリヤはいつも不安で、焦っている。原因は家事と育児の重荷だ。オーリヤがこなさなければ

ばならない家事の大変さは、日本と比較にならない。ロシアは、家電製品の後進国である。たとえばオーリヤは洗濯を夜、手洗いする。私がモスクワにいた時も、簡易洗濯機がある家庭は恵まれている方で、冷蔵庫もない家庭があった。(もともと冷蔵庫が必要なのは夏だけだが。)電子レンジや掃除機など見たこともない人がついこの間まで、たくさんいた。

また、ロシアでの買い物は大きな労力を要する。これは、売店が非効率きわまりないシステムになっているためだ。つまりこういうことだ。まず、品物を注文するために行列に並ぶ。次に支払いをするために、別の行列に並ぶ。最後に受取をするために、また、行列に並ぶ。合計三回並ばねば、品物は手に入らない。それを各売場ごとで繰り返すのだからたまったものではない。スーパーは九〇年代に入ってからようやくモスクワ市内に何軒かできていた。とはいえ一般市民には別世界のこと。ドルしか使えない外国人用が殆どだった。小説のなかで、オーリヤは買い物で職場の同僚女性と当番で、昼休みに済ませている。それは重い荷物を抱えて満員電車に乗り、氷道を、荷物でバランスを崩して転ばぬように気を付けながら帰らなくてはならない、ということだ。

では夫の協力はどうか。オーリヤの夫は子供の託児所への送り迎えを担当している。しかし、夫が

するのはそれぐらいだ。夫は平然と身の回りの世話を彼女に要求する。オーリヤが残業で夜九時に帰宅すれば、お腹を空かせて不機嫌な夫と、ソファで寝入っている子供、そして散らかり放題の部屋が待っている……。

こんなオーリヤの夫は、実は、まだましな方だと言える。ロシアの男は酒好きだ。アルコール中毒も多い。オーリヤの夫は幸い、泥酔するタイプではない。加えてロシアでは妻を殴ることに對し、文化的な許容がある。帝政ロシア時代には貴族の家庭においてさえも妻は日常的に殴られていたのだから。少なくともオーリヤの夫は妻に手をあげない。

次に、職場でのオーリヤはどうか。子育てのおかげで、彼女は遅刻や欠勤が職場で一番多い。ポストを奪われるのではない。締め切りまでに実験を終えられないのだろうか。これ以上、仕事の量が増えたらどうしよう。おまけに、もし、三人目を妊娠したら、それこそ研究はできなくなる……。オーリヤの心配事はつきない。上司の顔色が始終気になる。

ある日、オーリヤはふと夫に問いかける。「家庭生活活って何かしら、愛情は永遠かしら」と。涙が堰を切ったように、流れ出る。自分は疲れている、くたくたなのだと、オーリヤは泣きじゃくる。こうしてオーリヤの一週間が過ぎていく。

そんな中、読むのも辛い場面がある。ある同僚の女性から、過去の話を聞かされるシーンだ。この同僚は二人目を妊娠し、キャリアにおいて一旦絶望する。そして、自分の研究業績を男性上司に譲ってしまふ。かといって、二人目を出産する勇氣もなく、結局は墮ろすことにする。

会話はさらりと描かれているが、我々読者はさらりと流して読むわけにはいかない。

ソ連時代も崩壊後も、中絶はよくある話だった。避妊具は一般的でなかったし、ましてや避妊情報は乏しい。おまけにソ連の医療水準は低い。中絶手術が原因で不妊になったり、体をこわす女性が後を絶たない。

九〇年代初期には、ようやくアメリカのファミリー・プランニング（マーガレット・サンガーの孫がニューヨークで運営している）の支部がモスクワにもできていた。避妊知識と避妊具の普及を目指している彼らの活動が広まれば、女性たちのリプロダクティブ・ヘルスも、少しは改善されることだろう。

オーリヤ自身は二人の子持ちで、これは当時も現在も「多い」ほうだ。彼女は二人目を身ごもったとき、中絶しようと病院を予約する。だが、手術の待合室で翻意し、結局、産んでいる。こうした果敢な行為には、周囲から驚きと同情の声があがる。

さて、同僚の話を聞き終えると、オーリヤは彼女の

手を強く握りしめる。そして二人は黙々と街を歩いていく。何も言わず、肩を並べて、歩くのだった。

当初奇異に映った、女性同士が腕を組み、雪道を支え合って歩く姿。その意味が、四年間の滞在を通して、少し理解できたように思う。それはそのまま、彼女らが険しい人生を歩んでいる姿と、私の中で重なっていった。

ロシアで、男と女は、別々の世界に棲んでいる。『ジェンスキー・バブロス』、つまり「女の問題」という言い方がある。女の問題は女にまかせておけ。だから、女性同士が声を掛け合い、支え合い、過酷な人生を肩を並べて耐え抜いていくのだ。それは西欧のフェミニズムで言われるシスターフッドとは異なり、戦うことを前提としていない。ただひたすら、忍従のために結ばれている、堅い、堅い絆だ。

ユリアはどこにいるのか

——遠藤文学の女性観

山下 暁子

一、初めに

遠藤周作は、「これほどにキリスト教にこだわりを示した作家を知らない」（上総英郎——注1）と言われている。キリスト教文学会のメンバーによって書かれた「遠藤周作——その文学的世界」（注2）の帯にも、「本書は、作品を《想像力によって人間の魂の根元的状況に肉薄した最たるもの》と観てきた人たちの、多彩で総括的な論考である」と記されている。

このように遠藤周作は作家として広く受け入れられ、キリスト教界でも高い評価を受けていた。特にカトリックでは作家という以上に、オピニオンリーダーであり、人気のある「スター」だった。作家自身や周りの人々は「沈黙」を初めとする作品での「聖なる弱者」の創造で、カトリックやキリスト教の人々からいかに作品を不当に評価されたかと言いつづけているが（注3）、現実にはとても好意的に受け入れられていたと私には思える。カトリックの聖職者からの反発も、それほどではなかったことは「カトリックの神父の中には

遠藤はもはやカトリックとは言えない、と批判した人もいたというが、少なくとも教会は最後まで彼を教会の翼の下で守り続けた」（三浦朱門——「遠藤周作のすべて」注4）という言葉で解る。「あけぼの」という、カトリックでは一番ポピュラーな雑誌には常に登場し、前出の追想録「遠藤周作のすべて」にも「あけぼの」での対談が収録されている。（勿論、雑誌としては氏が登場することのメリットは多大だったからであろう）カトリックの機関誌「カトリック新聞」での扱いも、常に好意的だったと記憶している。

しかし、そのキリスト教から女性が除外されていたことは残念である。

ある作家の作品が生まれ享受されるには、その作家だけでなく、読者と社会的背景がある。だから、キリスト教作家と言われた遠藤周作の作品世界に、女性を人格と認めていない意識があることは、読者や社会が同じ意識であったからだろう。この私も例外ではない。「沈黙」からこの作家の作品を読み続けたが、そこで感じる違和感を何が原因かはつきりさせるまでに、長い時間をかけてしまった。

遠藤文学についてよく言われる、「日本文化に土着するキリスト教を模索する」というような言葉はとても魅力的だった。だから、私の違和感は遠藤文学が「男性だけが神と格闘するものであり、女性を人間以上か

人間以下としてしか捉えていない」からだと解るまでに、多くの時間をかけてしまった。

作家にとっては心外かもしれない。作家は多くの女性読者を持ち、前出の追悼録のカバーにも、「背いても母親のように赦してくれるやさしい愛を神に求め、文学に思想を運び込んだ作家」とある。西洋のキリスト教が背丈に合わない洋服と感じ、それを脱ぎ捨てずに自分に合うようにと格闘した作家、と言われているが、その「キリスト教」はあくまで男性のキリスト教だったと思える。それは作家が、1、神を母親や女性と重ねたこと、2、人生の成功、不成功にこだわったことで人生を男性のものだけに帰着させた、という2点からだ。

1、の「神を母親や女性を重ねること」では、それによって、女性を女性以上のものに押し込めてしまったからだ。『女は悪の根源、魔界への入口、娼婦だ』というイメージと勇敢に闘っている時でも、『女は台座の上の女神、清らかな慈悲の女神』だという反対のイメージ（これも女にとっては同じように破壊的であるのに）は大目に見てしまう。（注5）ということである。

遠藤文学では、登場する女性は聖母マリアとイヴ（古い解釈での）という2つのイメージから出ていないように思える。その点では、「西洋キリスト教との格

闘」の中から女性を除外し、西洋キリスト教の誤った解釈を受け継いだと言える。

「沈黙」を読んだ時「男のキリスト教」と感じた。弱者の哀しみを描いたと言われても、その「弱者」は男だけだった。純文学ではないと分類される「わたし」が棄てた・女」も、男性の甘えが強く出ている。女性は泥水の中の聖母マリアだ。他人の苦しみを引き受け、かつ、駄目な男性を愛し続ける。そして、男は言う。「なんでもないじゃないか。誰だって：男なら、することだから。俺だけじゃないさ」。

小説の最後のスール山形の「もし神が私に、どういう人間になりたいかと言われれば、私は即座に答えるでしょう。ミツちゃんのような人にと：」という部分にも、素直にうなずけないのは、余りにも安易な言葉だと思えるからだ。自分が出来るはずもないことを賛美している言葉と考えるからだ。一生を、誰かの犠牲になって生きる母親や女性は偉い、と「自分がするはずもない」ことを賛美する男性の言葉とつながるものを感じる。

2、の「人生の成功、不成功」については、現世的な成功や不成功には、つい最近まで殆ど男しか関わることが出来なかったからだ。だから、「この世の失敗者も神からの目では失敗者ではない」という視点が、結果として女性を神との世界から除外することになって

しまったと思える。最後の作品「深い河」でも、神父という職業を逐われインドのスラムで働き、貧しい人の中で惨めに死んでいく大津は、自分の人生を生き抜いた「ヒーロー」でなくてなんであろう。遠藤文学の中には、現世の成功への過剰な思い入れがあつて、それが大津の人生への感傷過多になつていふように思う。

勿論、作家だけではなく、「第三の新人」を初めとするこれまでの多くの男性作家達は、自分達が女性と平等かどうかなど意識にも上らせていなく、そういう人々で文学者の世界が形成され、読者もそういう意識を共有していたのだろう。(注6)とすれば、遠藤文学が女性を除外したのも当然だったのに、それでも私がこだわるのは、作家がキリスト教を前面に打ち出していた作家だったからだ。

こうした女性観を、初期のエッセイと最後の小説であげてみる。

二、「聖書のなかの女性たち」

「聖書のなかの女性たち」は一九六〇年に出版された。後に文庫本にも収録され、一九九八年で50刷となつていふように、今でも広く読まれている。また、あとがきにも「私の小説『哀歌』や『沈黙』を読まれた読者には、私の考えの母胎が既にこの本にあることに

気づかれたと思う」と書かれている。

その中のいくつか気になるところを抜粋してみた。「女として一番大きな苦しみの一つは愛する者を失うことです。愛する夫、愛する恋人を失うことです」

ここを読んで、それなら、男の大きな苦しみは何なのだろうと考えてしまった。しかし、この女性観を「侍」にはさまれていた付録の三浦朱門との対談を読んで納得した。

遠藤 でもね、山本健吉さんの『正宗白鳥』を読むと、彼は一度も信仰を失ったことはない、信仰というのは大上段に構えるものではなく、意識下にいつでも働いているものであつて、それが死ぬときにフツと出たんだ、と言うんだよ。《略》つまり、もらいたくない嫁が勝手に家の中に入りこんできて、飯こしらえてさ、はじめ嫌だったのが、何十年もつき合っているうちに……

三浦 情が移つてね。

遠藤 だけど死ぬとき、ほかの女のこと考えないと思う。それで死んでいくんだ。

こういう女性観が、この世代の日本の男性の女性観だったのだ。「嫁」は男の意識下にしか存在せず、一方的に「貰われ、嫌われ」それでも、「死ぬときだけはかの女のことを考えないでいてくれる」ということで

「男」を有り難く思わなければならない。そして、そういう「嫁」と「神」が一致させられている。だから、と男性達は思うことだろう。神と一致する高いものとして女性を考えているのに、なぜ「女性を差別している」と非難されなければならないのだろうか。そこそ問題なのに。最初に書いたように、女性を「人間以下」か、「人間以上」と考え、同等の人格と考えていないのだから。

同じように女性への見方として次のような文章もある。

「女性の高貴さには彼女たちがこの人生や運命をそのまま受容するあの不思議な力がひそんでいる。彼女たちは男とちがつて子供の運命も愛する男の運命も受け入れます。男はその点、自分一人の運命しか背負おうとしません。だが女性は自分だけではなく自分の夫と子供の運命まで肩になうのが常です。」

「子を生んだ瞬間から女の顔は一足とびにもう娘の表情でもなく妻の表情でもなく、一人の母親の顔になり変わります。この急激な変貌ほど世のすべての男を驚かせるものではありません。男はその点、父になったという実感をもつまでは長い長い時間がかかるものなのです。」

女性賛美のつもりで書かれているのであろうが、このような決めつけが、女性をより厳しい人生に追い込んでいったはずだ。勿論、こういう言い方はカトリッ

ク教会での常套句でもあるが。

こういう女性観について、私が目にした異議申し立ては、「スキャンダル」について書かれた西谷博之（注4）によるものだ。

妻に対して、「子供の母親に対する感情」を抱き、「母のそばで眠った子供時代の心情」しか持たない主人公について、『この女を人生の伴侶にしたことに満足した』とは本人自身気づかぬ高慢の罪を犯しているといつてよい」と書かれている。だが、残念なのは、西谷が、それを「薄々本人は熱心な信徒でないことに気づいているのだが」と良きキリスト教徒ならそうは思わないだろう、という呑気な見方で登場人物の罪に帰してしまったことだ。

また、良妻賢母への次のような平板な見方はどうであらう。

「だが、良妻賢母型の女性はそれ自身では立派ですが、ともすれば一つの過ちをおかすことがある。（中略）自分が正しい立派な女性である（少なくともそうなるべきという）気持ちから、罪の泥沼に陥った人を軽蔑し、拒絶する心が生まれてきます。（略）この夫人がある日、恋人と共に心中をした妻子ある男の話を耳にして、呟いた言葉をばくは今でもはっきり憶えています。『その人、馬鹿じゃない』その人、馬鹿じゃない——この言葉の背後には彼女が女と共に自殺した男の人生

の悲しみを冷酷につき放す気持ちにじみでています。なるほど自殺したのは間ちがつていたのかもしれない。だがその男を自殺まで持っていた人生の苦しみや嘆きをこの夫人は真実、考えてやろうとはしなかったのです」

こういう「良妻賢母」への固定した見方の背景に、女性他人を思いやるほど人間的に成熟していない、幼稚であるという女性差別の感情がないだろうか。

心中した人を「その人、馬鹿じゃない」と断罪するのは、彼女が「良妻賢母だから」ではなく、彼女が「人間として良質でない」からだ。それを、「良妻賢母」を理想として描き続けた作家が（遠藤文学の妻は、多くが、大人しく、犠牲的な良妻賢母だ）「良妻賢母」だから、「その男を自殺まで持っていた人生の苦しみや嘆きを真実考えてやろうとはしなかった」と断罪している。

このことについては、「解説」で矢代静一が書いていることが当たっているだろう。「では、作者は——いいえイエス・キリストは——どのような女性にいたわりのまなざしを向けているのか。弱者である。世間から見放されたダメな女性たちである」。

え、と思う。作者は、ダメな女性を愛するイエスと同じ立場に立っているのか。もつとも矢代氏の文章は、続く文章でダメな女性と「ばくたち」を一致させてい

るのだが、もう遅い。男性はキリストと同じ立場に立ち、女性を「許す」のだと明言しているのだから。

最後に、女性が平凡な人生を送ることを賛美する一節。

『田舎司祭の日記』の主人公の生活ははじめの頁から最後の頁までこの顔を洗い、満員電車にのる私たちの生活と同じつまらぬ出来ごとに埋められている。彼の毎日は私たちのそれと同じように、意味のない日常性にかこまれている。ところが少しずつ、目だたず、この詰まらぬ日常の出来ごとから彼は生きはじめ。我々と同じ石ころの上、同じデコボコのわずらわしい路を歩きながら彼は聖人となる。」「その凡庸な、そして私たちと同じ弱さをもった男がこの小説の終りの頁をめくり終わった時、いつか私たちの及ばぬ地点に、人生の崇高な部分を歩いていることに気がつく。」

平凡な人生を生きる人が賛美されているのだが、このように書いている作家について、子息は次のように回想している。

「舗装道路を歩くのは楽だが、あれは足跡が残らないな。会社勤め、宮仕えをするということは、上の舗装道路を歩くようなものだ」「いずれおまえも下を歩けるといいんだが」「生活に役立つことは大事ではない、と何も教えてくれませんでした。実際に電球一つ取り替

えられない人で、そのかわりもつと深い芸術的なことや人生については、いろいろ教えてくれました。」（遠藤周作のすべて『遠藤周作その息子として読者として』遠藤龍之介）

ここまで、はつきりと、生活に役立つことは大事ではない、会社勤めをするような日常はつまらない、それにひきかえ芸術的なことは大切だと言われると、「聖書のなかの女性たち」で、女性に向かって説かれていた「平凡な生活に生きる人生」は何だったのだろうかと思ってしまう。自分が平凡なことは出来ないから出来る人を尊敬する、というような逃げをうたないで欲しい。これは、「わたしが・棄てた・女」での、女性賛美に感じると同じ不誠実さだ。平凡な生活が嫌いなら、他人にもそういう生活をしなくてもいいよ、と伝えるのが「誠実」というものではないだろうか。それとも男性である息子にだけは伝えるのだろうか。

三、「深い河」

「聖書のなかの女性たち」から33年後の最後の小説で、この作品も見事に男性のキリスト教を描いている。大津という神父は、前述したようにヒーローそのものだ。

女性はこの中でも聖母マリアとイヴが登場している。聖母マリアは、多くの遠藤の小説に登場する「大人し

くて、耐える妻」である。磯辺という退職した男性と妻の関係は、次のように書かれている。

「二カ月前まで磯辺は妻が家にいることを当然のように思い、特別にその存在を意識したこともなければ、用がない時にこちらから話かけたともなかった。」「要するに彼にとつて妻は姉妹に女性を感じないのと同じような存在になっていたのである。そのかわり、歳月と共に眼にみえぬ連帯感が埃がつもるように少しずつ出来あがっていった。」

女遊びもし妻をほったらかしていた磯辺は、妻が亡くなると「いつまでも、家をほったらかさずに……早く……戻らんか」などと、思うようになる。

これだけほっておかれた妻が、亡くなる時に夫に「わたくし……必ず……生まれかわるから」と、言い残すだろうかと疑問になるが、でも、彼女は言い残した。その言葉をたよりに、磯辺はアメリカの大学に「生まれ変わり」の研究について問い合わせたり、インドまで転生した妻を探しに出かけていく。

ヒロインの美津子の、「磯辺さんのようなご夫婦が今は珍しいんですわ。亡くなられた奥様を探しにこの国にいらつしやるなんて」という言葉があるが、妻の存在を意識したこともなく、話しかけようともしない（人間と認めていない）夫と死後もつながりを持つという妻がいる、というのは「男の夢」のように思える。

磯部の妻が聖母マリアなら、ヒロインの美津子はイヴである。男性の誘惑者、奔放に生きる、という昔の解釈（現代の神学のイヴ解釈は違ってきている）のイヴである。

「あの大学の仏文科の時、美津子は遊び仲間から「モイラ」という妙な渾名をつけられた。（中略）モイラは自分の家に下宿した清教徒の学生ジョゼフを面白半分に誘惑した娘である。」「一人の男からその信じているものを奪う悦び。一人の男の人生を歪める快楽、腿に力を入れて美津子は大津の表情が沈んでいくのを快感を感じながらみつめた」

こんな暇な女子大生は、今はいないだろうと思うし、このようなことに女性が悦びを感じるというのも「男の夢」のようだ。

もう一人、母親が登場する。磯辺や美津子がインド旅行をする時の添乗員の「江波」は母をこう語る。

「少年の時から、母を通してぼくがただひとつ信じてきたのは、母のぬくもりでした。母の握ってくれた手のぬくもり、抱いてくれた時の体のぬくもり、愛のぬくもり、兄弟にくらべてたしかに愚直だったばかりを見捨てなかったぬくもり。」「彼は印度に託して観光客たちにこの受難の女神を説明してきたが、実は彼自身の個人生活のなかで、夫に捨てられながら色々な苦しみに耐えて彼を育ててくれた母のことを思い出し

ていた。」

こんな立派な優しい母親に育てられたら、さぞ女性に対して優しい人間に育つだろうと思うのだが、そうでもないようだ。

「今日まで添乗員のアルバイトをしながら江波は二人の女性観光客と寝たことがある。二人とも中年のどこにでもいる主婦だった。」と書かれているからだ。

「寝たことがある」、「どこにでもいる主婦」という言葉では、恋愛や愛情の結果寝たようでもないから、結局は父親のしていたことを踏襲していると思えてしまう。ちなみに「中年のどこにでもいる主婦」というのは、どういう主婦だろう。この小説では、インド旅行をする人々はヨーロッパ旅行をするような通俗的な人々とは違うように書かれているから、そういう旅行に参加する主婦は「どこにでもいる主婦」ではないはずであるし、また、磯辺の妻の描写でも解るように「どこにでもいる主婦」は、添乗員とはあまり寝ないように思えるのだが。このように、母の苦しみを見て育ち、その母の優しさを折々に感傷的に思い出す江波が、簡単に観光客と寝たり、観光客の一人である美津子を見て（この女：寝てみたら）と、想像する人間に育っている。母親の苦しみを、気恥ずかしいように感傷的に思い出す男が、一方では女性をモノとして眺めるような男性に育っている。母親の苦しみから何も学習して

いない男が、母親の苦しみを共にしているような感じ方をすることが許されている。幼稚である。

しかし、この小説では、そういう幼稚な男性が幼稚とは描かれてはいない。幼稚だと描かれているのは、ここでも女性、団体旅行の客である三条の妻である。

「高級ホテルと印度シルクやカシミールのショールを売る店では眼をかがやかすが、ニューデリーでもこの町でも「不潔」「たまらない」「メルヘン街道に行きたかったのに」を連発する妻に、正直な話三条も手こずっていた。」

ブランド物やメルヘン街道が好きな、女性も男性もいていいのだ。しかし、女だからそういう通俗的な物が好き、という書き方は安易すぎる。女にはそういう見方をしてもいいのだ、という人間へのみくびりがないだろうか。

最後に、前出の追想録「遠藤周作のすべて」から気になった部分を抜いておく。

『「タッチャン、女部屋に診察に行かないか。夜に聴診器と白衣を盗ってこいよ。マスクをすればわかりやせん。君はインタンということで」(略)文使いをしたこともあった。『遠藤さんはクリスチャンなのに、そんなことして罪にならないのですか』となじると、小うるさいといった顔をして『男と女のことなど、罪

なんかならんよ。人間のしてはならんことつて、もつと大事なことがあるだろう』で、少し救うように『僕らの身代わりに神父は童貞でいるんだから、僕らが同じじゃ悪いじゃないか』と笑いを誘われた。」「昭和三十六年のこと」井口樹生

『女子大生達は』最初は箱根の宿に、三田文学の青年数名と連れて行かれた。部屋の電灯を消し、青年たちにイタズラをさせる。イタズラといってもせいぜい手を撫でるくらいだが、なにせ清纯な乙女たちだから身をこわばらせ、次にだしぬけに電灯をつけられたときには、一様に放心したような顔つきをしている。そのさまを遠藤さんは眺めて喜んでいたらしい(北杜夫「遠藤周作さんの深い河」)

こういうことを、ユーモアと受け取らなければならぬのだろうか。回想している人も人であるが、この2つの文章を引用したのは、このような感覚が、今ままで述べてきた女性観につながっていると思うからだ。

四、最後に

遠藤周作の女性観について私が、感じている違和感を書いた。

氏の短編に「ユリアとよぶ女」がある。江戸時代、家康という権力者を拒否した韓国の女性の一生を描いたものだ。彼女は家康の命令に従わなかったことで、島

流しになり死ぬのだが、マリアでも、イヴでもなく、神に出会った自分の人生を生きた女性だ。でも、この小説には実在のモデルがある。実在した女性が、作家のマリアやイヴのステレオタイプの女性観を越え、時代を越えている。

現実もそうだと思う。男性作家やその読者の女性観がいくら保守的でも、実際生きている女性や社会は、それを越えて変わっていく。楽天的すぎるかもしれないが、そう希望を持ちたい。

注1 「遠藤周作のすべて」 文藝春秋編 文春文庫

注2 「遠藤周作——その文学世界」山形和美編（国研出版）「日本キリスト教文学会」のメンバーによるものだが、執筆者は見事なほど全員男性で、最近の研究書にしてはかえって珍しい気がして目次を眺めた。

注3 注1の、「遠藤周作のすべて」にも多く書かれている。遠藤順子氏も、瀬戸内寂聴氏との対談（「ミマン」掲載月不明）で述べている。

注4 「遠藤周作——その文学世界」

注5 Mailanda, Sara「い」とは男が支配する——言語と性差」D・スペンダー れいのるずⅡ秋葉かつえ訳（勁草書房）

注6 「女が読む日本近代文学」（新曜社）「男流文学文学論」（筑摩書房）など。

カトリックに於ける フェミニズム、そして 私にとってのマリア

千葉 悦子

当誌 No 26・No 27 に気になる箇所があり原稿を書いてみようと思いました。

No 26 の『考えはじめました』（平嶋三生子さん）では「神の愛の宣教師会」のシスターたちのマリア崇拜の事が書かれ、No 27 『ポーランドの子どもたちと母の記憶』（平野裕子さん）では、ポーランドの若い女性に「フェミニズムはカトリックとは反するものです。カトリックはマリア信仰が大変大切です。マリア様はフェミニストではありません」と強い調子で言われたエピソードが書かれていました。

ポーランド女性の発言は、カトリックというより地域性が強い感じでした。カトリックは保守的傾向はなお根強いものの、フェミニズムの流れは否応なく教会に風穴をあけつつある様に思われます。又、マリアについてカトリックの皆が皆「盲信」しているのでしょうか。少なくとも私はそうじゃないけど……。

その辺をお伝えしたいのですが、なにせ不勉強であ

る上に長い間教会からは遠ざかっている状態ですから、多くの間違いを指摘されるかもしれません。ともあれ、無知を恥じず私なりに精一杯その二点について書いてみたいと思います。

まず、カトリックに於けるフェミニズムですが、その動きは七〇年代、北米の修道女を中心に始まったと言われています。そのうねりは徐々に広がり、九〇年代に入ると、例えば、九四年にバチカンで開催されたカトリック司教団、修道者による大規模な「世界宗教会議」では、冒頭からカトリック社会の男性優位を告発するアピールが次々に登場し、その激しさは法王庁の予想以上であったそうですし、にもかかわらずローマ法王が司祭の女性登用を改めて否定した折には法王のアメリカ訪問の際、各地でボイコット騒ぎも起きています。

あるシスターが私に「パウロ六世（前々法王で進歩派）がもう少し長生きなさっていたら、女性司祭はもう誕生していたでしょうね」と語った事がありました。が、昨年だったかTVの「CBSドキュメント」（日曜深夜）で、バチカンの水面下では高齢で健康面でも不安のある現法王に替わる次期法王の人選が着々と進められている状況が報道されていました。その候補者には、従来の「法王はイタリア人、もしくはヨーロッパ

人」という枠組みを越えた顔ぶれもリストアップされていて、カトリック教会が様々な面で、自らを「開く」時代の到来を感じさせる報道でした。フェミニズムに關しても同様であろうと思うのは樂觀的すぎるでしょうか。

次に「マリア」について。

心情的には、私の大好きな方です。幼い頃たまたま入園したのがカトリック幼稚園で、園庭にはルルドの聖母像が置かれ、毎日そのひざ元で遊んでいました。カトリックの高校に入学し、聖母像に再会した時ともなつかしく、それに導かれる様にしてキリスト教を学び始めました。洗礼を受ける際は靈名を迷わずマリアとしました。ルルドやファティマなど、各地に伝わるマリア出現の本を好んで読んだのもこの時期です。マリア様を敬愛する気持ちは生涯変わらないでしょう。しかし、と思うのです。イエス・キリストを信仰しているのだから、『聖書』を原点として、そこにいつも立ち戻らなければならないと。そして何の先入観もなくしに聖書を読んだ時、そこに描かれているマリアは、教会で教えられた聖母マリアとは多少違うなあ、という印象を持たざるを得ないのです。

『聖書』をたどって、まず気づくのは母マリアへのキ

リストの冷淡とも思える態度です。

◎イエスが弟子と共に各地を伝道していた時の話。母と兄弟たちが戸外でイエスを待っていると、だれかがイエスに「あなたのおかあさんと兄弟たちが待っています」と言う。するとイエスは「私の母とは誰のことか。私の兄弟たちとは誰のことか」と言い、弟子たちを指して「これが私の母、私の兄弟たちです。天の父のみこころを行う者はだれでも、私の兄弟、姉妹、母です。」と言っている。《マタイ12―46》《ルカ8―19》

◎友人の婚礼に招かれた時の事。その家のブドウ酒がなくなったのに気づいたマリヤがイエスに「ブドウ酒がありませんが」と告げると、イエスは「あなたは私と何の関係があるのでしょうか。女の方。わたしの時はまだ来ていません」と答えている。《ヨハネ2―1》

カトリック系出版社の聖書ではそれらの箇所の一つ一つ注釈をほどこしているけれど（注1）、聖書に書かれているのは明らかに、肉親との関係を超越しようとするイエスの姿勢でしょう。

カトリックの教義にある「無原罪にして終生処女であつた聖母マリヤ」、あるいは「聖母の被昇天」（注2）などは聖書のどこにも書いてありません。

マリヤはイエスをみごもり、出産し、育て上げ、十字架の最期までイエスと共にありました。たぐいまれ

な運命を背負った一女性として限りなく尊敬する、——ということでは足りないのでしょうか。

逆にマリヤ賛美の意味合いのある記述も聖書には少なくありません。天使ガブリエルによる受胎告知の場面（《ルカ1―28》）。又、懐妊中のマリヤが親戚のエリザベスを訪問した時のエリザベスのマリヤ賛美（《ルカ1―42》）。又、イエス誕生後、きよめの儀式のために神殿を訪れた時にシメオンに言われる言葉（《ルカ2―34》）等々。

ですから、マリヤという存在を軽視する事もまた極端だと思えるのです。

軽視とも崇拜とも違う姿勢を我々は持てないものでしょうか。

聖書を読んでいて、私がひかれるのは次の様な箇所です。

天使ガブリエルの挨拶を受け「ひどくとまどつてこれは何の挨拶かと考えこんだ」マリヤに。受胎告知に對して「どうしてそのような事になりえましよう。私はまだ男の人を知りませんのに」と聞いたその率直さ、そして最後に「フィアット（言葉どおりになります様に）」と受け入れた強さに。節目節目の出来事の際、「これらの事をすべて心に留めていた」というマリヤの姿勢に（《ルカ2―19》《ルカ2―51》）。

あのカナの婚礼の際、ブドウ酒の件をイエスから冷淡に突き放されても、手伝いの人々に「あの方が言われることをなんでもしてあげて下さい」と語ったイエスに対する全き信頼に。そののちイエスは水がめの水をブドウ酒に変える奇跡を行っています。ヨハネはこれがイエスの最初の奇跡であった事を記録しました。

新約聖書に現れた人物の中でも、マリアの思慮深さ、静謐の内に本質を見極めようとする姿、そして決断力と決断したあとの揺るぎなさには驚かされている様に思えます。それは新しい女性像にも通じるものではないでしょうか。(ポーランド女性はおおっしゃったけれど、もしマリアが現代に生きていたら彼女はきっとフェミニストになっただろう、なんて私には思えます) そういう母にイエスご自身も心を尽くした事は、十字架上で死去されるいまわの際に、母に向かって「そこにあなたの息子がいます」、弟子ヨハネに向かって「ここにあなたの母がいます」と遺言し、母を託した事でもうかがえます。けれど、それはカトリックが解釈する様に「マリアはこれによって『人類の母』になった」と深読みすべき事でしょうか。十字架のキリストが苦しみの極みにあつて、なお母の行く末を案じ、愛弟子のヨハネに大切な母を託した。それをリアリティーをもつてとらえる事の方が大切ではないでしょうか。

未整理のまま原稿を書き終えようとしています。皆

様からのご反論、ご教示を期待しています。

私はカトリックとはつかず離れずの距離を保つてこれからも歩むと思います。マリア様にはセンチメンタルな慕情を抱きつつも、イエスの御心がどこにあったのかを冷静に問い直していきたいと思っています。

注1 例えばドン・ボスコ社刊(バルバロ訳)聖書では「私の母とは兄弟とは誰のことか。……天の父のみこころを行う者は誰でも私の母、兄弟です」という箇所にもその意味から母マリアは肉体的にも精神的にもキリストの母なのである」という注釈を。また、「イエスの母とその兄弟とが」という箇所には「当時は兄弟でも従兄弟でも(兄弟と呼んでいた」としてマリアが終生処女であった事を疑っていない。

注2 聖母の被昇天とは「マリアの肉体が死滅せず、霊肉ともに天国に上げられた」事を記念するカトリック教会の祝日(八月十五日)。歴史的には五世紀のエルサレムで八月十五日にマリアを記念して祝われていたのが最初らしい。六世紀になり、東方教会でマリア死去の日として定着し、七世紀には西方教会にひきつがれ、八世紀に「聖母被昇天」の祝日に変化したという。一九五〇年法王ピオ十二世が教会教義に制定し、今に至っている。

人権概念とフェミニズム その二(上)

田ノ倉亮爾

一

今から六年前に私は、本誌に「フェミニズムに対する哲学的批判をめぐって」(第十五号)と、翌年「人権概念とフェミニズム」(第十七号)という拙文を寄稿させて戴いた。その意図は、長谷川三千子教授の「フェミニズムと哲学——フェミニズムという幻想——」(註一)という論文が、フェミニズムに対する女性論客による痛烈な批判であったことと、あまつさえ現今のフェミニズムを代表する四人の女流学者(水田珠枝・江原由美子・大越愛子・上野千鶴子氏)に対する仮借ない攻撃であったことによるのである。そこで私は長谷川女史の所論の概略を紹介し、加えて私のつまらぬ感想を記させて戴いたのである。しかしその時の私の本心は、かくも痛烈にフェミニズムを攻撃されたならば、誰か卓越した女流論客が長谷川女史の説を木っ端微塵に粉碎し以てフェミニズムのレーゾン・デートルを証明してくれないであろうかという希望にあったのである。

しかしこの六年間ついにフェミニズムを擁護する論

客は現れなかった。そこで私が両者の間に立って軍配を翻してみようと思いついた次第である。

二

長谷川教授のフェミニズム批判の論点は二つあるようだ。第一は、近代人権思想の中核にある自由の概念をめぐってであり、第二は、家族の領域に人権概念を持ち込むことをめぐってである。

まず第一点について長谷川女史はいう。神の自由の概念は、神によるこの世界の(無からの)創造ということで、遙かに積極的な意義をもつ重要な概念であった。中世を通じて(積極的な意味で)自由と言えば、それはまず何よりも「神の自由」であった。ところでヨーロッパ近代の生んだ人間という概念の最大の特色は、この「神の自由」を人間の一人一人に分け与えたところにある。かくて人間の自由を、「人権宣言では人が生まれながらにして持つ、ゆづり渡しえぬ、神聖な権利として宣言してしまつたのである。このまつり上げと同時に、人々は、各人の自由意志が相互に喰いつぶしあふ、自由意志の相剋地獄——自由のアポリアから足が抜けなくなつたのであつた。」(註二)かくてフェミニストが行なつたのは、「ヨーロッパ近代の人権思想、人間解放思想から、その根本的な価値観をはなはだ素直に引きつぎ、その上で、それらの思想を語る男ども

の不徹底をあげつらふ、といふことであつたにすぎない。」(註三)と。

次に第二点(家族の問題)については長谷川氏はいふ「ヨーロッパ近代の思想家たちが、家族における男性と女性の差別的関係を当然のものと見て、そこに彼等の自由の神話をあてはめようとしなかったのは、単に、そこで性差別を温存しておくことが彼等の考へる社会システムにとって必要で好都合なことだったから、といふだけではない。彼等は、人間相互の自由意志の相剋、といふ問題が、新しい人間関係になればなるほど厄介な問題をはらんでくることを本能的に察知して、それを遠回りしてよけたのである。：言うならば、ヨーロッパ近代の人権思想とは、もしそれを本気で家族の領域にまで適用しようとすれば、その思想の本来にもつ欠陥がはつきりと露呈してしまふ——さういふ思想だった。だからこそ(男性の)人権思想家たちはその一歩手前で立ち停まったのである。フェミニスト達は、いはば人権思想の尻を叩いて、それをまつすぐに家族の領域にまで適用した。そして、そのことによって、その思想のもつ限界を、いやが上にもさらけ出すことになったのである」(註四)と。

三

さて以上のような長谷川女史によるフェミニズム批

判に対して、フェミニスト達は如何に反駁するべきであるうか。

先ず第一の批判——近代ヨーロッパの自由の人権概念をめぐる批判——について。これについての長谷川女史の論旨は極めて難解に感ずるのだが、近代ヨーロッパの自由の人権概念は概ねホブズとジョン・ロックの自然権の思想が基本となつてゐることを弁えれば、晦渋な女史の考え方もおのずと理解されて来るようだ。そもそもロックの自然権思想に由来する近代人権思想にはその根底にキリスト教的世界観が存してゐる。従つて欧米人にとつては人権概念は己がエートスそのものであつて、自由の相剋地獄に陥ることは殆どないのである。問題は大半が非キリスト教徒である日本人乃至は日本のフェミニストなのである。幸か不幸か、「日本国憲法」にはキリスト教的神についての語が一語も記されていない。(或る人は第九十七条「基本的人権は、人類の多年にわたる自由獲得の努力の成果であつて」という文章の中に、キリスト教の営みが言外に意味されていると言う。)そこで日本人は無造作に「私は自由だ」と思いこんでしまうのだ。こうして日本人は、そして日本のフェミニストは自由の相剋地獄に陥るのである。かかる地獄から脱却するにはどうしたらよからうか。

そもそもロック流の近代ヨーロッパの人権概念は

——アラン・ブルームは「アメリカ人はロック主義者である」（註五）と言っているが——必ずしも普遍的に全世界に妥当しているわけではない。「欧米の声高な人権の唱道に対して、一九六〇年代以降の経済的發展と社会的安定に自信をもつ多くの東アジア諸国の指導者は強く反発するようになってきた。」（註六）と言われている。近代欧米と途上国との間に挟まれて、日本はいい加減近代化に成功したため、人権概念の処置に困惑しているのだ。今更日本国憲法から「基本的人権」条項を削除するわけにもいかないであろう。

そこで現今現れてきた立場に、「文際的人権観」（*intercivilizational approach to human rights*）という見方がある。これは大沼保昭氏が、「人権・国家・文明——普遍主義的人権観から文際的人権観へ——」という本において展開している考え方である。大沼氏はいう、「それは、人権を単にそれが生まれ育った近代の欧米中心の文明の枠内で考えるのではなく、歴史的にそれと並立し、二十一世紀には近代文明の行き過ぎと限界を克服するために求められるであろう他の文明の観点からも捉えることを意味する。」（註七）この文際的立場に立つならば、各自の文明乃至各自の宗教によって人権を基礎付けることが出来るであろう。即ち各自の宗教の原理に当たるものが客体化されて客体的価値となったものが人権とされるであろう。かくて人権は自

由の相剋地獄を生み出すのではなく、却っていろいろな価値が共存しうる舞台の如きものとなるであろう。（以下次号）

【註】

- 一 長谷川三千子「フェミニズムと哲学」（哲学会編「二十一世紀の哲学」有斐閣 一九九二所収一三八頁以下）
- 二 同右 一五三頁
- 三 同右 一四四頁
- 四 同右 一五四頁
- 五 Allan Bloom “Closing of the American Mind” 1982 Simon & Shuster P.167
- 六 大沼保昭「人権、国家、文明——普遍主義的人権観から文際的人権観へ——」筑摩書房 一九九八六頁
- 七 大沼同右 二七頁

Womanspirit バックナンバー

- No. 11 特集 新しい宗教性を探る 「新しい宗教性を探る」(岡野治子)
「あるメッセージ」(中山庸子) 「キリスト教と普通の主婦」(野本千津子) 「湾岸戦争とフェミニズム」(山下明子)
- No. 12 自由テーマ 「女と国家—観念による呪縛」(連載 河野信子)
「福音派とフェミニズム」(黒川 高)
- No. 13 特集 身近な家父長制 「夫婦別姓」(糸川 優) 「日本人と罪意識」(奥田暁子)
「『愛』二題」(岩田澄江)
- No. 14 特集 続・身近な家父長制 「婚外子差別に思うこと」(屋代道子)
「留置所・女たちの告発(例会報告)」(小沢治慧)
- No. 15 特集 けがれ 「『性』と穢れ(1)『穢れ』の感覚」(井桁 碧)
「ケガレと差別」(松岡千代子) 「仏教と血穢感」(中野優子)
- No. 16 特集 続・けがれ 「ケガレから罪への変遷」(鶴岡 瑛) 「禪と禪者」(山田恵子)
- No. 17 自由テーマ 「カナダ先住民女性のたたかい」(田 光礼)
「例会報告—田川発言を聞いて」(奥田暁子)(川橋範子)(岡野治子)
- No. 18 宗教意識アンケート調査
- No. 19 特集 戦後50年と宗教 「戦時下における仏教者の二つの姿」(小沢治慧)
「曹洞宗寺院の内側から」(川橋範子)
- No. 20 特集 戦後50年と私 「戦後50年・女と男」(新井れい子)
「性の神話をめぐって—男と女の二重基準」(河本めぐみ)
「沖縄の慰安所余聞」(賀数かつ子)
- No. 21 自由テーマ 「女たちの戦争・戦後責任」(奥田暁子) 「但馬の国のお葬式」
(下村美恵子)
「新入会員からのメッセージ」(岡村聡子)
- No. 22 フェミニズム・宗教・平和の会の10年
「フェミニズム・宗教・平和の会の10年」(奥田暁子) 「日本人は、
日本教徒？」(糸川 優)
「幼ママなんて大キライ(上)」(岡村聡子)
- No. 23 特集 宗教とフェミニズムは両立するか 「教会を去る一事の顛末」(木内佑子)
「ユダヤ教と私」(江口みりあむ) 「『従軍慰安婦』問題と仏教徒」
(池田恵理子)
- No. 24 特集 暮らしと宗教—宗教は生きて働いているか—
「『ニューエイジと女性』をめぐって」(薄井篤子) 「お婆さんは荒
野をめざす」(福島ひとみ)
「北須磨団地の悲劇」(江口みりあむ)
- No. 25 特集 母性と宗教 「現代における母性と宗教の可能性」(櫻村愛子)
「在日アジア人との共生のために」(パク ウィリヤ)
- No. 26 特集 天理教とフェミニズム 「わが中山みき」(福島ひとみ)
「『フェミニスト天理教学』の展開を目指して」(勝又美保)
- No. 27 特集 「家族」を考える 「父との『決別』」(平嶋三生子)
「お母さん、あなたのそばでは憩えない」(千葉悦子) 「気になる彼女」
(中島枝美子)

編集後記

リストラにあつて、ただいま失職中。千葉県の雇用促進センターの支援を受けて、六月から三カ月間の予定でパソコンスクールへ行っている。受講者にはいわゆる中高年と言われる人が、やはり多い。各人の事情はわからないが、失業者の群れを見ると、大変な世の中になつてしまつたなあーとつくづく思う。これだけ失業者が多いのに、今年は海外で休日を過ごした人が増加したらしい。奇妙な感じ。

暇な折、テレビのワイドショーを見ていたら、連日サッチー報道。たしか十万人以上の署名が集まつたと言つていた。異常な熱狂ぶり。それなのに「国旗・国家法」問題などには無頓着そうな日本人。「ここが変だよ、日本人！」と言われてしまいそう。

それにしても、なんだか不気味な日本。一体どこへ行こうとしているのか。私にはなにができるだろうかと思う。

(平嶋三生子)

仏教についてはこれまで本誌で何度も取りあげてきたが、仏教だけに焦点をしぼるということはしてこなかった。新しい動きも始まつているようなので、さまざまな視点を出していただくことで、仏教における問

題を共有できればと考え、今号では仏教に関わりのある方々に原稿を依頼した。今号に間に合わなかった方々は是非次の機会にお願いしたい。

何人かの方も触れておられるが、国政の右旋回が急である。なんの議論もなく、数の力にもの言わせて、国の将来を左右する重要な法律を次々と成立させてしまつた与党の暴力には怒りを禁じ得ない。とくにこれまで平和主義を標榜してきた公明党の罪は重い。今度の一連の動きを通して、彼らの言う「平和」は単なるお題目でしかなかったことが明確になった。

政治への不信は無力感にもつながりやすいが、しかし法律ができたからすべて終りということにはならない。国の主権者は私たちなのだから、いろいろな形で抵抗を続けていかなければならない。その一つとしてわたしは地方自治を市民の手に取り戻すことが重要だと思う。

今号についての共感、反論その他どんなご意見でも結構ですから、編集部までお寄せください。議論をすることで思想が深まると思います。

(奥田暁子)

Womanspirit No.28

一九九九年九月発行

発行 フェミニズム・宗教・平和の会

連絡先 〒一八〇―〇〇一四

武蔵野市関前五―五―二五

T/F 〇四三(五三)八七四六

郵便振替 〇〇一七〇―九―八〇三一

定価 七〇〇円

印刷 (有)オクノプリント社