

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。⁽¹⁾

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。⁽²⁾ 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。⁽³⁾ 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⁽⁴⁾ は、

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・活動の中枢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、一つの文化の下位文化としての「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。⁽⁴⁾ 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。⁽⁵⁾

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。⁽⁶⁾

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よう。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々人は、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⁽⁷⁾」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⁽⁸⁾。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⁽⁹⁾」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¹⁰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。実生活に適応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、超越的権威による原初のとときの定め、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。⁽¹⁰⁾ 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・ライターは『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⁽¹¹⁾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・概念操作の方法に立派に習熟し、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。固定的性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。⁽¹²⁾

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」⁽¹³⁾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」⁽¹⁴⁾。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。⁽¹⁵⁾

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。⁽¹⁶⁾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。⁽¹⁶⁾

「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。」⁽¹⁷⁾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、わ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』⁽¹⁶⁾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。⁽¹⁹⁾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⁽²⁰⁾。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⁽²¹⁾」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⁽²²⁾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、性役割強化、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ぬが、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。⁽²⁴⁾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。⁽²⁵⁾ 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」⁽²⁶⁾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。⁽²⁷⁾ 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。⁽²⁸⁾

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・滝沢海南子・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』八『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』八、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』23、一九八七年)。
- (23) 同上、四三二ページ。
- (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の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。

宗 教 と 性

——方法論的展望を開くための試論——

大 越 愛 子

△論文要旨▽ フーコーは、『性の歴史』において、セクシュアリティの歴史の中に考古学的断層が存在し、二つの相異なる性のパラダイムがあるという理論仮説をたてた。本稿はこのフーコーの考古学的方法論を導入して、宗教の歴史の中に、性に対する二つの相異なるパラダイム、性肯定的パラダイムと性否定的パラダイムを理論的前提としてたて、これを四つの理論によって理論的に実証していくことを試みる。その四理論とは聖俗理論、深層心理学、ポスト構造主義（意味生成論）、女性学である。

聖俗理論では、エリアーデが性の宇宙論的な聖なる意味を解き明かしている。深層心理学では、太母元型を使って意識の形成の過程における性の両義的役割が考察される。ポスト構造主義的観点から、クリステヴァは文化の深層に潜む性へのアンウイバレントな感情を「アブジェクション」の概念を使って分析している。女性学は宗教の家長的思考法や制度を再吟味し、性の二重規範の原因を追求する。私は上記の理論の考察を通して、宗教の中の性差別の起源についての構造的展望を示したいと思っっている。

△キーワード▽ 性の歴史、セクシュアリティ、聖俗理論、深層心理学、太母、クリステヴァ、アブジェクション、女性学、家長制、性差別

(一) はじめに

今日ほど性に関する言説が多様に飛びかわっている時代はないが、その言説内容を検討すると、その内実の貧弱さに驚かされる。フリーコーが『性の歴史』の中で詳細に分析した如く、近代的な性の言説は、抑圧か解放かの意識レベルの問題しか語らなかつたのである。しかもフリーコーによれば、性の言説化それ自体も歴史的産物に他ならない。彼は没歴史的な人間の生の営みと一般に考えられているセクシュアリティが、各時代、各地域に固有な知と権力によって制度化され、一定の性的欲望の装置の下に統制されてきたこと、それ故歴史的性現象の解読は、一つの考古学的発掘の営みに比せられることを主張したのである。

フリーコーによる「性の歴史」の考古学的発掘作業は、彼の死によって中断されてしまったわけであるが、彼の開いた未知の領野を開拓していくことは、多くの分野の研究者の共通の課題となった。宗教研究もまた然りである。フリーコーには、性と宗教の歴史的相関関係を部分的に展開する時間しかなかったが、彼の方法論は宗教研究に新しい視野を導入するものであったといえる。従来の宗教研究では、宗教と性の相互関係を、宗教の現象面の問題として二義的観点で扱うだけであつたが、彼以後宗教と性の相互貫通的な関係の顕在化という、構造論的展望が開かれたのである。

フリーコー独自の方法論としての考古学的発掘作業、即ちテクストの横断的解読作業は、一つの時代の知と生のパラダイムの共時的構造を明かすみに出すだけでなく、各パラダイムの差異の発見を通しての構造的歴史という通時的問題をも提供したのだが、これは宗教の歴史的研究にとって大きな貢献となるはずである。従来の宗教研究に歴史的観

点がなかったわけではない。だがそれらの多くは、一定の価値観の下で諸宗教を序列化していく、いわば思想的アプローチであった。規範的立場ではなく科学的立場に立つ宗教研究をめざす宗教学において、相異なった価値体系をもつ諸宗教の展開を叙述する宗教史が可能となった。だが宗教史が、諸宗教の移り変わりを平面的に記述していくものである限り、それは静的な歴史の過程分析にとどまっただけで、各時代の宗教の生成と展開と終焉とを貫通する変動的な歴史のダイナミズムの理解には、決して達しえなかったのである。

構造主義以後、宗教的言説はそれ自体としてのみならず、その言説を成り立たしめている構造の関係の網の目の中で読まれることの必要性がようやく自覚された。その上更にフーコーは、構造の変動分析という観点を導入した。そこから、宗教を成り立たしめ、かつ宗教によって規定された知と生のパラダイムの構造的変換としての宗教史という展望が開かれる。フーコーが各時代の知と生のパラダイムの考古学的発掘作業におけるキーワードとして採用したのは、言語、制度、セクシュアリティであった。宗教の構造的変換の歴史的分析においても、これらは重要なキーワードとなる。宗教的言語の構造分析、宗教的諸制度の意味生成過程の分析などは今後の重要な課題であるが、本稿ではセクシュアリティをとりあげる。宗教と性の相互貫通的な関係の解読作業は、フーコー通過後なお性が二元的言説下に統制されている現代において、取りくまれるべき最重要課題だからである。

(二) 方法論の考察

まず最初に、「性」という多義的な語について説明しておく必要があるだろう。「性」という語は英語では「セックス」「ジェンダー」「セクシュアリティ」の三語に当てはまる。人類学者ホワイトヘッドの定義によれば、⁽¹⁾「セックス」

は男性、女性という生物学的カテゴリーを意味し、「ジェンダー」は、性差に応じて社会集団が付与する地位と役割カテゴリーとなる。「セクシュアリティ」は、性的結合に直接に関連し、それに向けて進行したり、その代用となったり、そこから帰結するような対人行動を意味している。以上の定義は一般的通念として流通しているものとみなしてよいだろう。フーコーの場合は、「セックス」と「セクシュアリティ」を使い分けるが、前者は性器とその機能、性本能などの意味で用いられている。後者は性行動、性的欲望の意味と共に、例えば「性の言説化」として現われてくるような、一定の文化や時代に固有な性の現象形態を示唆している。それ故フーコーの「性の歴史」は、「セックスの歴史」ではなくて、「セクシュアリティの歴史」である。⁽²⁾ 本稿で扱う「性」も、歴史的に変遷をたどる「性」つまり、「セクシュアリティ」を主に指している。

宗教と性の相互関係を説明していくために、どのような方法論が可能だろうか。宗教と性の相互貫通的な関係を洞察した名著に、シュバルトの『宗教とエロス』⁽³⁾があるが、この著の難点は、そこに著者の分析の方法論が明示されていないことである。そのため、その分析内容の豊かさと洞察の鋭さに感服するものの、その自己完結的な宇宙からどのような学的展開が今後可能なのか不明なのである。決定論的洞察が落ち入りがちなこの種の罫を回避するためにも、宗教と性の相互関係の解明のために現時点で可能な方法論を考察しておく必要があると考える。

一、宗教学の立場では、宗教と性の相互関係は宗教現象学の問題領域となる。宗教現象学が諸々の宗教現象の解明に際して形成した最も有効な理論装置に、聖俗理論がある。これは宗教的世界を非宗教的世界との対立において捉えようとする、典型的な近代主義的理論である。

聖俗理論には、宗教を集合表象とみなし多元的な社会的現実の一契機として分析する社会学的アプローチと、宗教を人間の生存の本質的あり方と捉える宗教学的アプローチとがある。⁽⁴⁾ 前者は主に俗なる社会的現実の中における聖な

る世界の機能的意味を問うが、その代表的なものとしてディルケムの集合的沸騰論、ターナーのコミュニティタス論などがある。後者は俗なる現実のただ中に聖なる世界が出現する宗教的体験の真相の現象学的説明をめざすが、その代表的なものにユリアーデのカオス・コスモス論がある。

聖俗理論の立場から宗教と性の相互関係を考えていくと、そこに興味深い問題が浮かび上がる。性は、聖俗理論が分析する二元的世界のどの領域に属するのかわかる問題である。ある宗教において性は聖なる世界に属するが、他の宗教では性は俗なる現実そのものである。また性をカオスと捉える理論もあれば、性をコスモス的に考察する理論もある。この様に考えていくと、性は、従来の聖俗理論における二元論的分析法をみだす契機を秘めているものであることがわかる。性の問題が従来の聖俗理論の限界を突きほりにし、その観点の導入によって聖俗理論の新たな再編成を促す可能性を開くものであることを指摘しておきたい。

二、性の観点から捉えようと、性を人間の根源的事実とみなし、性が人間の個的心理の深層、更に文化の深層に与える影響力の解明を試みる、深層心理学を挙げねばならない。創始者フロイトは、性的リビドーの文化形成能力を明示化し、性と宗教の内的な相互関係を指摘した点で、後の構造論の先駆とみなされるのが適切である。むしろフロイトの弟子ユングの方が、ロゴスの意識の世界に封じこめられた集合的意識の世界こそ、宗教を含めた非合理的なるものの源泉であるともなしたこと、近代的二元論の枠組を残したといえるだろう。

ユングの理論において、性もまた無意識の世界の非合理的な情動とされる故に、性と宗教の相互貫通的な関係に對する豊富な分析が展開する。ユング派の分析によってはじめて、有史以前の性を中心教義とする原始母神宗教の豊かな宗教的意味が正当に評価されたといえる。ユング及びノイマンが世界各地の、また原始から現代にわたる諸宗教から抽出した「太母 (Great Mother)」二型の弁証法的展開の心理学的分析は、性的世界と宗教的世界の相互貫通的な多

様な様相を鮮やかに読みほどこいている。個的意識やロゴスの文化といえども、こうした性と宗教が交錯する豊かな土壌に育まれることなしには生成しえなかつた事情が、明らかにされるのである。

三、前二者は、宗教的世界と日常的俗世界との差異を実体的なものともみなす点で、近代的二元論パラダイムに立つものといえる。レヴィ・ストロースに始まる構造主義は、聖俗両世界の差異を相対化し、聖俗両世界を貫く意味するものⅡ象徴秩序と意味されるものⅡ制度的秩序の結合関係へと視点を変換している。象徴秩序は意識されないゆえに深層構造であるが、制度的秩序に意味を付与するものとして上部構造でもある。こうした構造の形成に性的規範及び宗教的規範がいかに大きな意味をもっているかが、構造論的に解明される。その典型的な例が、近親相姦の禁止による外婚制の成立である。

レヴィ・ストロースの構造主義は、閉じた社会の共時的構造を解読するが、その構造の生成と解体という変動的要因に目を向けない。他方フリーコーは、一定の構造間の断層に着目することで、構造の生成と解体というダイナミックな観点に立つ、構造発生論への道を開いた。構造主義以後をもくろむクリステヴァは、精神分析やマルクス主義の観点を導入して、記号解体学、意味発生論を展開している。

フロイトの指摘する性的リビドーの意味生成能力に着目したクリステヴァは、先ず、既に成立している構造的意味体系を精神分析的手法で解読していくことで、封じこめられた欲動の流れを引きずり出す。次いで多形倒錯的な欲動の流れが、いかにして一定の意味秩序の中へ収束されて構造形成へと向かうかのプロセスを、様々な理論的仮説を駆使することで解明していく。クリステヴァは主に西洋父権一神教を標的とすることで、意味の発生とその抑圧への転化の理論的解明、更に意味の解体実践へと向かうのだが、そこで宗教と性の相互貫通的関係が、ある時は敵対的に、ある時は親和的に解きほぐされる。

四、最後に、性差別という問題意識において宗教と性の問題を考察する女性学的立場を挙げたい。これは、日本では学的立場としての認知が一般的にまだ十分に深まっているとは言いが、欧米では既に一定の学的立場を形成して、様々な分野の学問に大きな影響を与えている。いわゆるポストモダンという新しい知の展望は、フェミニズムの影響ぬきには考えられないのであるが、日本へのその紹介の仕方は、その点で大きな欠落があることを指摘しておく必要があるだろう。

女性学は初期には、世界の諸宗教の中の性差別の明示化を主要課題としたが、宗教の性差別性について一般的了解を得た現在では、宗教において何故性差別が発生するのかという、発生要因に眼を向けている。性差別が宗教の中の単なる派生的問題ではなくて、宗教の本質構造そのものに関わる重要な契機ではなかったかという問いにまで発展している。こうした問題の解明には、性が重要なポイントになることが指摘されており、諸宗教におけるセックス、ジェンダー、セクシュアリティの処遇、考え方、儀礼化やタブー化の仕掛けなどの分析が行われ始めている。

(三) 宗教と性の考古学的考察Ⅱパラダイム論

「性の歴史」の中に大きな考古学的断層があることを発見したのは、フューリーの功績の一つである。彼によれば、その断層を境界にして二つの性のパラダイムが見出される。一つは「性愛の術 (ars erotica)」を中心とするパラダイムで、そこでは「真理は、人が実践として知り、結果として取り集めた快楽そのものから引き出される。」⁽⁵⁾と云われる。他は「性の科学 (scientia sexualis)」のパラダイムで、「その独自性は、幾世紀にもわたって、性の真理を語るために展開されてきた社会的手続きが、秘儀伝授の術や師の与える秘法とは厳密に正反対の（知である権力）という形

へと本質的には整えられてきたということだ⁽⁶⁾とされる。彼は、性に対する態度や装置の分析を通して両パラダイムの構造的差異を説明することをめざしていた。

「性の歴史」の中に二つのパラダイムの考古学的断層を読みこんでいくフーコーの大胆な実験は、その実証段階で中断を余儀なくされたのだが、私はこの後を受け継げるのは、「宗教と性の歴史的關係」という観点であると考える。人間の生の歴史の中に巨大な断層があることを実証的に研究し、一定の成果をあげているのは、宗教研究の分野だからである。ただそこに欠落していたのは、大胆な理論的仮説の導入という契機である。私は本稿で、フーコーのパラダイム論という理論的視座をとりいれて、宗教研究に新たな展望を開きたいと思う。その際の理論的前提は、「性に肯定的な宗教パラダイム」と「性に否定的な宗教パラダイム」という二つのパラダイムの設定である。「性に肯定的」と「性に否定的」の意味内容については、二つのパラダイムの実証のための理論的説明の中で明らかとなるはずである。

宗教と性の相互関係の解明のための、現時点で可能な方法論は、既にのべたように聖俗理論、深層心理学、構造発生論、女性学である。これらの理論は、二つのパラダイムという理論的前提に対して異なった観点から理論的肉づけを与えてくれる。各理論をみていく中で、両パラダイムの構造的差異と、そのパラダイムの存在が、宗教と性に一体何をもたらしたのが浮きぼりにされるであろう。そしてその時、今日において宗教と性に関して私たちが取り組むべき課題が、明確に示唆されてくると予想される。

(一) 性に対する宗教の二つのパラダイムを、聖俗理論から考察してみよう。前述したように、性は聖俗二元論をはみだす契機をもつが、その理由を聖俗理論それ自体から探ってみる。聖俗理論のような方法論的考察が生みだされたのは、西洋近代の学的伝統からである。この学的伝統は、既に性に関して一定のパラダイムを暗黙の内に前提している。それはフーコー的に言えば、性を言説によって統制化する「性の科学」のパラダイムだが、更に遡れば、性を否

定的に捉える禁欲主義的キリスト教のパラダイムである。

キリスト教の禁欲主義的パラダイムでは、性は基本的に俗なる領域にある。それは聖職者に独身制をしき、俗人へのみ結婚を許可したパウロのことは（コリント第一、七・八―九）に由来する。だが性こそ聖なるものとみなす考え方は、禁欲主義的宗教が支配的な時代にも根絶されたわけではない。それは正統に対する異端として多様な形で出現している。理論的にも、反ロゴス主義的エロティシズムの伝統の中で宗教と結びつけられるが、その代表的なのがバタイユの宗教論である。⁽⁷⁾

十九世紀キリスト教の禁欲主義が最も強化された時代に、キリスト教至上主義を超えて多種多様な宗教を価値中立的に研究する宗教学が生じている。その中でも聖俗理論は、キリスト教の規範的な性否定パラダイムを相対化するために有効な理論装置であった。オットーのような規範的心理主義の聖俗論は別にして、主に未開社会の宗教研究を土台にして成立した聖俗理論では、性は概して聖なる領域にあるとみなされたからである。だが同じ聖俗理論といっても、世俗社会の分析を主目的とする社会学的アプローチと宗教的世界中心の宗教現象学的アプローチでは、聖なるものの捉え方が相反しており、それゆえ性の位置づけも異なっている。

実証科学をめざす社会学派が、ディルケムやターナーの如くむしろロマン主義的な聖IIカオス論を採用し、宗教も性も共に社会秩序の外部にあるものと意味づけているのは興味深い。他方宗教学派では聖IIコスモスと捉えられ、性にも聖なる象徴の意味が付与されている。エリアーデが、性を聖体示現 (Hierophanie) と捉えているのが注目される。

聖俗理論に宗教的観点を導入して、パラダイム論への道を開いたのはエリアーデである。宗教史家でもある彼は、宗教の歴史における決定的断層を自覚的に語る。彼によれば、人間の生存には二通りの全く異質な形態があり、それは歴史的に断絶を介して出現している。一切の人間のあり方が宇宙の意味を帯びていた宗教的人間 (homo religiosus)

の時代と、人間の生活体験が全く非聖化されてしまった非宗教的人間の時代である。この断層は西洋の歴史において最も際立つのだが、彼の目的はその断層の原因を問うことではなく、全く相異なる生存形態を宗教現象学的に記述していくことにある。

宗教的人間の世界と非宗教的人間の世界を性の観点からみると、前者では性が宗教的宇宙論的意味をもつが、後者では性は非聖化され、全くその意味を喪失する。つまりこの両世界は、性肯定的な世界と性否定的な世界と言いかえられうる。性肯定的パラダイムの宗教学的的分析というのはまだ十分に論じられていない分野なので、エリアーデの叙述は非常に有意義である。

エリアーデによれば、宗教的人間の世界において性が特に聖化される場面は、宇宙創造神話と農耕豊饒儀礼である。多くの宗教において宇宙の創造は、天神と地母の聖婚の結果とされている。そのため人間の男と女の結婚も、宇宙的聖婚という象徴的意味を付与されて聖化される。性の交わりは、新たな生命や宇宙の創造を呼びおこすとされ、それは豊饒儀礼と結びつく。エリアーデはそうした事情を次のように見事に説明している。

「収穫のための躁宴儀礼は同様に神的典型として、能産の男神と地母との聖婚をもっている。無制限な性の狂奔によって耕地の産出力が刺激される。或る観点よりすれば、躁宴は創造以前の未分の状態に相応する。それゆえ或る種の新年の祭儀は躁宴儀礼をも含んでいる。社会的な混合、放埒、乱痴気騒ぎは、世界創造に先立つ無形態の状態へ戻ることを象徴する。この宇宙論的祭儀は、植物界における〈創造〉に際してもくり返される。なぜなら新しい収穫は新しい〈創造〉に匹敵するからである。新年の祭儀において、われわれが時間の更新と世界の再生として見出した更新の思想は、躁宴的農業祭儀においてもまた見出される。ここでもまた躁宴は宇宙の夜、まだ形を成さぬもの、〈水〉への還没である。すなはちそれは生命の復活と、したがって大地の産出力および収穫の豊饒を保証する役割を

もっている。」

性が特別に聖化されるのは、それが新しい生命を世界へもたらすからである。それゆえ性が中心教義となる宗教パラダイムの中心的神格は、万物に生命を与え、ありとあらゆるものを養い育む存在としての原始大母神である。エリアーデは、原始大母神の生命の創造を大地の産出力の原形象を啓示するものとみなし、それを基本的に地母 (Terra Mater) と捉えている。この地母神信仰では、女性は人間界における「地母の代理」となり、女性の出産は象徴的な宇宙論の意味を付与される。エリアーデは端的にのべる。「産出力と分娩に結合する一切の宗教体験は、宇宙構造をもっている。女性の神聖は大地の神聖性に由来する。女性の産出力には宇宙的原型がある。すなわちそれは万物を産む母なる大地の産出力である。」⁽⁸⁾

エリアーデは、性肯定的な宗教パラダイムにおいて性が聖体示現となることを明示したのだが、そこで彼が示した性の象徴的意味とは、「生殖の性」の宇宙的創造力と、両性が合一したとき放出される性的エネルギーの活性力である。後者では、性的快楽の深さは世界を揺るがし、個的存在を溶解さすほどの威力をもつものであることが示されている。性肯定の宗教パラダイムにおいて、「生殖の性」と「快楽の性」が結合して、「聖なる性」という象徴的コスモス体系が形成されていることが、現象学的に解き明かされていくのである。

(二) 深層心理学は、フロイト以来性の抑圧を中心命題としてきた学として、フーコー流に言えば典型的な近代主義的言説といえる。だがまた、フロイトからユングへの画期的な展開は、抑圧する意識の立場から抑圧された無意識の立場への視点の交換によって、抑圧理論を無効化するような無意識の豊饒な世界を開示し、近代を超える理論的展望を開いたことにあるといえよう。

ユング派の宗教史に対する功績は、宗教を心理学的事実とみなすことによって、世界のあらゆる宗教を西洋中心的

な既成の意味秩序から解き放ち、各宗教の独自の意味を普遍的な人間の心理学的観点から再評価したことがある。ユングによれば、「宗教がなすべきことは、精神の起源とその本来の特徴をたえず思い返すこと」によって、人間が、自分の領域に引き入れ、自分の意識を満たしているものを決して忘れないようにすることである。⁽¹⁰⁾この観点の下でユングは、人間の個意識が母性的世界から生起し、発達し、やがて父性的世界へと上昇していくプロセスを、宗教の歴史的展開の中へ投影することを試みた。いわゆる母性原理的宗教と父性原理的宗教だが、ユングの場合両者の断絶の意識は稀薄で、むしろそれらの相補性を重要視する。性の観点からみれば前者が性肯定的、後者が性否定的といえようが、分析の主なる対象は、両者の差異よりもそのダイナミックな交錯のプロセスである。

深層心理学では、性心理の発達には父母との、特に母との関係の変化の中で考えられている。宗教の中の性意識の変わりも同じ発想で捉えられるのだが、その際に深層心理学は画期的な宗教元型を発見した。全ての人間の意識の深層、ほとんどの宗教の深層に潜むとされる「太母 Great Mother」元型である。原初から高次にわたる太母の弁証法的顯現の分析は、ユングよりもノイマンの方が詳細に行っているが、彼は太母について次のように述べている。「元型的な女性性の一つの側面としての、太母という語は、高度に発達した思弁的意識をも前提した、後代の抽象用語である。私たちがマグナ・マートルと呼ばれる元型的な女性性を発見するのは、人類史上比較の後代であったのは事実だが、それらはその用語が出現する以前に数千年にわたって、信仰され、描き出されていたのである。⁽¹¹⁾」

ノイマンは意識の形成のプロセスにおける太母の重要な役割に注目する。彼によれば、太母元型は両義的な性格をもつ。無意識の中から生成する発芽的な意識を養い育む側面と、逆にそれを貪り食い呑みこむ側面である。この相対立する両側面に、性は重要な関わりをもつ。太母の最も原初的な形態は、旧石器時代の遺跡からおびただしく発掘される地母神像で現れる。それは万物を産み育む豊饒の大母神であり、更には世界創造の不可思議、神秘、歓喜を体現

する宇宙的母性である。そこで聖化されているのは「生殖の性」である。性的結合は新たな生命の創造の源である。受胎した大母神は、生命を自らの体内で養い育み、やがて分娩し、更には己から迸り出る乳によって養育するグッド・マザーである。

だがノイマンによれば、養い育む良い太母は同時に、発芽した自我意識を再び自らの胎内へ呑みこもうとするテリブル・マザー、死の女神でもある。「酩酊と知覚麻痺という否定形の神秘状態において、個や意識は退行的に融解する。否定的オルギア状態の性交や麻薬や魔術という毒を盛られて、人々は屈服し、死ぬか狂気に落ち入る。」⁽¹²⁾とある如く、死の太母は近親相姦の誘惑によって生命を喰いつくし、再び自らの胎内へ取り戻そうとするのである。これは、生と死と再生という原初的な円環的世界観においては必要不可欠のプロセスでもある。ここで聖化されているのは、個を滅して死に至るまでの歓喜をもたらす「快樂の性」である。

ノイマンによれば、意識の原初段階においては、太母の両側面は必ずしも対立的ではない。産み育む「生殖の性」と死に至る歓喜をもたらす「快樂の性」は共に、太母の「聖なる性」の両面を表わすものとして崇拜されている。それゆえ、この段階は基本的に性に肯定的なパラダイムといえる。だが意識が太母の支配する母権的段階を脱して、父権的意識へ高まろうとするとき、太母の二側面は分裂し、対立的となる。死の太母は、上昇する意識にとって敵対的な性的存在として現われる。それに対し、養い育む太母はより高次の精神的な存在、聖母もしくは聖処女としての「永遠に女性的なるもの」へと変容し、孤独な意識の上昇を励まし、包みこみ、慈養を与えるものとなる。それは性的なものとは全く絶縁した、禁欲的な靈的的女性性である。この段階で負の女性性と結びついた「生殖の性」「快樂の性」は徹底的に貶められ、性に否定的な宗教パラダイムが形成されることになる。

ユングやノイマンの深層心理学は、人間の自己意識の発達のプロセスの中で、性肯定パラダイムから性否定パラダイ

イムへの移行の必然性をあとづけた。彼らによれば、意識の発達段階に応じて聖なるものの意味内容が変化し、脱性化現象が生じてくるのである。「聖なる性」という求心力を失った「生殖の性」と「快楽の性」は急速にその価値を下落させ、聖なるものが精神的なものと結びつく新たなパラダイムの下では、それらは意識の発達を妨害する暗黒の力となる。ただし深層心理学は、この暗黒の力が性否定パラダイムにおいて依然としてもつ豊饒な意味を決して無視することなく、その負性をプラスへ変ずるための様々な臨床的試みを行っている。

〔深層心理学の理論的功績は、性を近代主義的抑圧理論から解き放つて、その西洋父権的性否定パラダイムが実は、前父権的性肯定パラダイムという基層を前提としてはじめて成立することを明らかにし、性の深層の重層構造を解明したことにある。また性肯定、性否定の二つの基本パラダイムにおいても、性の否定と肯定は、意識の発達状況に応じて多面的に現われることを論証してみせた。だがこのあまりに人間中心的理論に欠落しているのは、性が文化や社会構造の形成に対してもつ構造論的意味である。性に対して肯定的か否定的かという態度は、単に心理的問題ではなく、文化や社会のあり方、その中間関係の歪みとしての差別やその制度化につながるという問題意識が求められるのである。〕

ある一定の文化構造の生成に、性が重要な形成要因となることを明示したのは、フロイトである。周知の如くレヴィ・ストロースなどの構造主義は、フロイトから多大な影響を受けた。だが既に生成してしまった後の文化構造を分析対象とする構造主義では、性は構造を脅かすカオスとしてタブー視され排除されてしまったものであり、排除される故に象徴秩序へと昇華されて、その構造の安定に寄与するものとされている。この様な構造の内部からの視点では、性が構造の生成に対してもつ両義的な意味が十分に明らかにされえない。何故性はタブー視され、構造の外部へ排除されねばならなかったのか。また排除された性は構造を脅かす原初の力を全く喪失してしまったのか？ それと

も構造の変革要因となりえるのか？以上のことを問題にしたのが構造発生論であり、更にそこに精神分析と記号学の視点を導入したのが、クリステヴァである。

構造の生成の際に性のはたす両義的な関与を説明するために、クリステヴァが採用する理論装置は「アブジェクション(abjection)」である。M・ダグラスの穢れとタブーの人類学及び精神分析理論に由来するこの概念によって、クリステヴァは、性の肯定から否定へという構造変革の問題と、更にそこから排除と差別という関係性の歪みがいかにして生じたかという問題、つまり文化構造と人間の内面構造に関わる難問に真正面から取り組んでいる。

アブジェクションについて、クリステヴァは次のように説明する。「そこに、ごく近くにありながら、同化し難いもの。それは欲望をそそり、欲望を不安と魅惑に投げこむが、それでも欲望はいたずらに魅了されるがままになっていない。恐怖を覚え、欲望は身をそむける。吐き気を催して、投げ返す。ある絶対的なものが汚辱から欲望を守る。欲望はこの絶対者を誇りに思い、それにしがみつく。しかし同時に、この激情、この痙攣、この高揚はそれでもなお、断罪されてはいるが誘惑的な異域に引き寄せられる。倦むことなく、まるで制御できないブーメランのように、誘引する力と反発する力の対極がそれに取り憑かれた者を文字通り自分の外へ連れ出す。」⁽¹³⁾

自らを誘惑し脅かすものに対する魅惑と嫌悪、そこに「自然から文化へ上昇する糸口」⁽¹⁴⁾があるとクリステヴァは言う。彼女は、ダグラスの儀礼やタブーに関する人類学的分析を宗教テクストの精神的解説に応用しつつ、アブジェクションの対象となるものを三つの範疇に分類している。①食物のタブー、②身体の変異とその極致としての死、③女性の身体及び近親相姦的誘惑。そしてこの三つの範疇の底に潜む最も根源的なアブジェクションの対象である「女性的なもの」を発見する。「女性的なもの」のタブー化に関しては、フロイト以来レヴィ・ストロースまで、文化や自我の自己同一性を脅かす近親相姦的誘惑の観点から解明されてきた。クリステヴァは、更にそこに女性のケガレという問

題を導入して、文化の生成の際に作動する女性排除のメカニズムを解説しようとする。

クリステヴァによれば、文化の深層に潜む女性排除のエコノミーは、「母なるもの」への恐怖に由来する。この場合の母とは、文化の中で聖化された母ではなくて、欲望し生殖する始源の母である。それは自他の分離に先行する自他未分化の能産のカオスでもある。この母と記号化される不条理なる恐怖の権力に対し、アブジェクションが作動するが、そこそが宗教を含めた文化の原動力であるというのがクリステヴァの説である。彼女のことは、「アブジェクションはおよそあらゆる宗教の構築に付随しており、その宗教が瓦解する析には新規に築き直されるために、再度姿を現わす。アブジェクションには幾つかの構造化があり、そのそれぞれが聖なるものの各タイプを規定する」⁽¹⁵⁾。クリステヴァは、アブジェクション理論によって宗教の構造分析に新たな領野を開いたといえる。第一に、各宗教はどのようにしてそのアブジェクションを克服して、独自の聖なる体系を構造化していったのか、という構造論的、機能論的問題。第二に、アブジェクションへの対応の組み替えに応じて、宗教はいかなる歴史的展開をみせたか、という通時的問題である。この二点に対する問題意識が明確なことにおいて、彼女は明らかにフーコーの問題提起を受けついでいる。

クリステヴァがアブジェクション理論をたてる際に依拠する「母なるもの」は、ユング派の「太母」に近くみえるが、そこには明確な違いがある。ユング派の基本的論点は、西洋父権的自我意識の健全な発達にあり、太母はそのための産婆的役割をしめるものである。それゆえ太母の本来の姿は「養い育む良き母」であり、「貪り呑みこむ悪い母」は、前者の弁証法的展開の中の否定すべき暗黒面にすぎない。クリステヴァの場合「母なるもの」は、個的生成においては現実の母を指す場合もあるが、むしろ力点は文化の生成の際の、カオス、自然、身体、性などの自他未分化状況を表わす「母なるもの」という記号に置かれて論じられている。彼女によれば、この「母なるもの」を離脱し、

それを表層から排除し深層に封じこめることによって、文化は形成される。その際「母なるもの」からの離脱の程度の差異に応じて、異なった文化形態が生じることになる。

クリステヴァは、アブジェクションの様相の差異によって、宗教の歴史的展開において穢れの宗教パラダイムと罪の宗教パラダイムの構造的差異が生じてくることを示唆する。彼女によれば、聖なるものは二面性もって形成される。一面は防衛と社会化を志向するもの、他方は恐怖と未分化を志向するものと定義されているが、これはまた「父なるもの」と「母なるもの」とも言いかえられよう。聖なるものにおける父的局面が弱くて母的局面の強い社会、つまり母系的な性肯定的といえる宗教の支配的な社会においては、「母なるもの」の過剰なエネルギーを象徴的に転移する穢れの儀礼やタブーが重要となる。ここでは記号論的な淨穢二元論が生活の隅々を規定しているが、その象徴的な意味の体系が、日常生活の中の強力な母の力や性的なるものへの恐怖に中和作用をもたらすのである。このクリステヴァの分析は、性肯定的パラダイムの中の「生殖の性」と「快楽の性」及び「聖なる性」の、決して単純でない錯綜した関係の解明に重要な手がかりを与えるものとして、注目される。

アブジェクションが内面化されると、「母なるもの」への恐怖を言語によって昇華する、父的局面の強い文化パラダイムが出現する。ここでは儀礼によって「母なるもの」の力を転移していく淨穢二元論は稀薄化し、「母なるもの」を悪と断罪することで排除し封印していく善悪の道德的三元論が支配的となる。生殖の性や快楽の性から聖性は剝奪され、それらは徹底的に俗なるものへと貶められる。クリステヴァは、性の世俗化をフリーコーと共に、性の言説化の中に見ている。彼女によれば、「禁欲主義の基盤、すなわち疑問の余地なく性的抑圧の基盤である、他人に向けられた言葉は、裁き、羞恥、恐れを導きいれる。」¹⁶⁾彼女は、性欲を罪とする言説パラダイムこそが、アブジェクションを昇華するために最も有効かつ倒錯的な象徴契約であったことを明らかにしたのだが、この精神分析的構造論的解説が

彼女の父権一神教解体実践のための理論的作業の一環であることは、見逃されるべきではない。

四あらゆる文化の深層に「母なるもの」への恐怖を読みこむクリステヴァの理論は、性差別の問題に関しては非常に両義的である。彼女の理論によって、その形態は多種多様であれ、あらゆる現存の文化に性差別が普遍的に存在することが明示化されるのだが。それと同時に性差別の構造的必然性も説明されてしまうからである。これは性差別の解明を主要課題とする女性学に共通する難問でもある。

フェミニズムは、女性の抑圧とそこからの解放をめざす近代主義的立場から出発した。抑圧と解放を言説化することで、性差別という非近代的な問題は解消されると考えたからである。だがまもなくフェミニズムは、性差別が単なる意識上の問題ではなく、文化や社会システムから個の無意識の深層にまで及ぶ構造的な問題であることに気づいた。かくて二十世紀後半に、性差別的な文化や社会、意識、無意識などを構造的に分析、解明していく女性学が成立したのである。

女性学が依拠する主要な理論装置は、性差別的な文化、社会システムとしての「家父長制 patriarchy」である。家父長制という用語は、エンゲルスやベーベルなどのマルクス主義の文脈の中で頻出する経済的、制度的用語であったが、女性学は、現存する男性中心的文化、社会システムを「家父長制」と定義づけることで、その内部構造の分析、解明及びパラダイム変革のための理論的かつ実践的な展望をえたのである。女性学の実践的目標は家父長制パラダイム変革にある故に、女性学においてパラダイム論は大きな位置をしめる。女性学は、従来の近代的父権アカデミズムの家父長制一元説に反対し、現在に至るまでの歴史を前家父長制パラダイムと家父長制パラダイムに二元化する方法論をとるが、これはあくまで多元化に向けての一理論的段階であることは言うまでもない。

女性学の中で、宗教と性を特に主要課題としているのが、フェミニスト神学である。他の女性学が現存する性差別

的な社会制度やテキストの分析に集中しているのに対し、フェミニスト神学は性差別の起源の探究に向かい、それゆえ歴史に多大な関心を抱いている。男性の観点からの歴史 (history) に対するに、女性の観点からの歴史 (herstory) を主張するが、そこでパラダイム論の女性学的意義が自覚的に論じられている。

例えばコリンズは次のようにのべる。「女性の目から見た歴史は (Herstory)、事実、出来事、物語としての歴史 (History) の専横性を相対化すると同時に、歴史のレンズを拡大する。ということは、人間社会が入念に作り上げてきて、我々にとって変革的な力をもたらす諸々の意味に、より包括的な範囲と深さを付与することなのである。(宗教的人間) の総合的人類学を展開させるためには、我々は単にイスラエル人に対するヤハウエの啓示から始めるわけにはいかない。なぜならば、かの(啓示)は女性及び自然界の墮落によって達成されたからである。キリスト者及びユダヤ教徒の女性として、我々は自己を犠牲にすることに於いて、自分自身の定義にあずかってきた。我々は自分自身の抑圧者になっていた。そこで宗教的存在としての我々自身を十分に理解するためには、我々は道具、神話、伝説及び無意識の記憶によって、可能な限り遡った時点から始めねばならない。またユダヤキリスト教伝統によって定められた境界外にある宗教衝動の数々を、真剣に考察しなければならぬ。」⁽¹⁷⁾

以上のコリンズのことばは、女性学的パラダイム論の意図が、性差別の起源を探ることにあるだけでなく、失われた宗教的伝統の回復、神話や伝説に現われた無意識の豊饒な世界の発見、家長制とそれに封じこめられた前家長制段階との二重構造の歴史的変遷の解説という多面的な問題に開かれたものであることを示している。それ故女性学的パラダイム論は、エリアーデのような宗教史的考察、ユング派の太母元型論、クリステヴァの構造論などに積極的関心を寄せる。女性学にとってエリアーデの地母神宗教の現象学的叙述は、父権宗教的歪曲を受けない局面における女性独自の宗教と性の可能性を開くものである。ユング派の太母元型論に対しては、その基本的な男性的自我中心主

義を激しく批判していくが、他方父権宗教の下で封じこめられていた母神宗教の伝統を彼らが掘り起した意義を高く評価し、その方法論を女性学的に吟味しつつ、受けつごうとしている。

クリステヴァの構造論は、性差別の起源を明らかにするものである故に、女性学にとって最も生産的である。クリステヴァ自身、記号学、ポスト構造主義という男性的文脈に女性の視点を意識的に導入することを意図しており、その点で女性学的立場に近い。しかし前述したように、彼女の理論によって性差別の構造的必然性があまりに見事に説明されてしまうので、女性学にとって両刃の剣となる。女性学は性差別の不当性を告発することを基本論点におくが、その際に最も有効なのは、性の問題である。各文化構造において女性は、たとえどんなに構造的劣位におかれているにせよ、それなりの必然的役割を与えられているが、性に関しては女性は全く無惨な状況におかれているからである。

それゆえ最も尖鋭なフェミニスト神学者デイリは、性と宗教の相互貫通的な関係の解明に積極的に取り組んでいる。デイリにとって宗教と性の二元的パラダイムとは、女性の性肯定的なパラダイムと女性の性の徹底的篡奪のパラダイムである。デイリは、他のフェミニスト神学者たちのように前父権段階の女神の宗教の実体的究明を行わない。彼女にとって、女性の性肯定パラダイムはあくまで女性の性篡奪の家長长制パラダイムの脱構築を通して露呈するのであって、それ故彼女の論点は父権宗教における女性の性略奪の構造分析におかれている。

デイリによれば、⁽¹⁸⁾ 性否定的禁欲主義的な父権宗教パラダイムとは、実は「レイプ、ジェノサイド、戦争という最も神聖ならざる三位一体」を構成する男根中心のパラダイムに他ならない。父権宗教が性のハイアラーキーと性の二重規範を作ったからである。性のハイアラーキーとは、禁欲的聖職者と性生活を営む平信徒との優劣の上下関係であり、その最下層に性を略奪される女性がおかれている。性の二重規範とは、女性のセクシュアリティは徹底的に禁欲

主義的一夫一婦制モラルの下に統制されるが、男性には「生殖の性」と「快楽の性」という分断された性を別々に享受することが許される状況を指している。デイリは、男根中心的レイブパラダイムにおいて、いかに徹底的な性の略奪としての「女神殺し」が行われたかをえぐり出す。彼女はその象徴例を「インドの妻の殉死、中国の纏足、アフリカの女性生殖器切断、ヨーロッパの魔女火刑、アメリカの婦人科医学」⁽¹⁹⁾などに見ている。

女性学的宗教分析は、宗教や宗教史の研究において慎重に除外されていた、宗教の暗黒面に取り組んでいく。そうした宗教の暗黒面には、常に性が複雑にからまっていて、そこに性差別の起源があるからである。その意味で女性学は、宗教と性の隠された関係が宗教全体にどのような意味を与えたのかという構造分析と、その隠された関係を露呈していくことで、どのような宗教と性の新たな地平を開示できるかという将来的展望との、現時点で最も必要な二つの課題に込めようとしている唯一の理論といえよう。

(四) 結語

以上四つの理論を検討して、宗教と性の二つのパラダイムという仮説的前提の理論的実証を試みた。そこで明らかとなってきたのは、性肯定的、性否定的という基本的態度は、主に女性のセクシュアリティに向けられているということである。「生殖の性」「快楽の性」「聖なる性」という性の多様態は、女性の性中心に発現するのである。それ故女性のセクシュアリティに肯定的である時、性に宇宙論の意味や象徴の意味が付与され、女性のセクシュアリティが否定される時、性は貶められ、様々な形の倒錯した性の制度や言説が出現してくると解せられよう。この点でパラダイム論は、性差別の起源の解明に大きな貢献をはたすであろうことは明らかである。

宗教と性という人間存在の根本問題を解く鍵が、女性のセクシュアリティや性差別などの現代的問題にあるということは、逆にいえば、これらが非常に根源的テーマであることを示しているのである。宗教の中の性差別の解体という今日の課題は、宗教の本質構造に関わる大問題なのであり、この問題意識が看過される時、隠微と抑圧の言説が生じるのだということが、指摘をされておく必要があるだろう。

(丁)

註

- (1) Tony Larry Whitehead & Mary Ellen Conaway "Introduction", in *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, Urbana and Chicago, ed by Whitehead & Conaway (University of Illinois Press, 1986) pp. 1—14.
- (2) Michel Foucault, "The History of Sexuality" translated by Robert Hurley. (Pelican Books, 1981) 渡辺守章訳『性の歴史—知への意志』(新潮社、一九八六年)
- (3) Walter Schubart "Religion und Eros" (Beck, 1941) 石川実他訳『宗教とエロス』(法政大学出版社、一九七五年)
- (4) 聖俗理論の分析をめぐって、上野千鶴子「オノム・ロスキム・ノスキム」(同著『構造主義の冒険』所収、勁草書房、一九八五年) 参照。
- (5) M. Faucalt, op. cit. p. 57. 前掲書、七四頁。
- (6) *ibid.*, p. 58. 同右、七五頁。
- (7) ロスキム形而上学「エロス」システムについては拙文「ロスキムとエロス」(山村嘉巳編『性差と文化』所収、玄文社、一九八八年)
- (8) Mircea Eliade, "The Sacred and the Profane" translated by W. R. Trask (Harper & Row, 1961) pp. 146—147. 風間敏夫訳『聖と俗』(法政大学出版社、一九六九年) 一三九頁。
- (9) *ibid.*, p. 144. 同右、一三六頁。
- (10) Carl, Gustav Jung, "The Archetypes and the Collective Unconscious" translated by R. F. C. Hull (Princeton University Press, 1968) pp. 213.
- (11) Erich Neumann "The Great Mother" translated by R. Manheim, (Princeton University Press, 1963) pp. 11

- (12) *ibid.*, pp. 74.
- (13) Julia Kristeva, "Pouvoirs de l'horreur", (du Seuil, 1980) p. 9. 枝川昌雄訳『恐怖の権力』（法政大学出版局、一九八四年）三頁。
- (14) *ibid.*, p. 10. 同右四頁。
- (15) *ibid.*, p. 24. 同右二十五頁。
- (16) *ibid.*, p. 152. 同右一八一頁。
- (17) Sheila Collins, "Reflections on the Meaning of Herstory", in *Womanspirit Rising*, ed by Christ and Plaskow (Harper & Row, 1979) pp. 70.
- (18) Mary Daly, "Beyond God the Father," (Beacon Press, 1974) pp. 114.
- (19) Mary Daly, *Gyn/ecology* (Beacon Press, 1978), pp. 107--312.

マリア論とフェミニスト神学

岡野 治子

〈論文要旨〉 目下、マリアが種々の意味で問題にされている。カトリック教会では、キリスト降誕二千年に先行して、「マリアの時」を記念しようとしている。エキュメニカルな動きが、それに呼応して、プロテスタントからも、東方教会からも、マリア論への発言が試みられている、そして最もアクチュアルなのは、自分の体を自分で定める権利と性の自由を要求する女性達の発する問い、「マリアは何者なのか？」である。一点の染みもないマリアの清らかさの故に、現実の女性は女らしさのステレオタイプに縛られてきた。いかにしてマリアは父権的教会の道具にされたのか？ いかにすればマリアは女性も解放できるのか？ あるいはマリアは否定してしまっただ方がよいのか？ フェミニスト神学は、マリアの教義を様々な女性の視点から捉え直すそうとしている。

〈キーワード〉 「フィリアート」、「マグニフィカト」、「処女ー母」、「解放」、「性別役割」、「関係の相互性」、「自律」、「深層心理学」

I はじめに

一九六〇年代後半のアメリカに生まれた feminist theology というエキュメニカルな神学の潮流は、すぐさまヨ-

ロッパに導入され、ドイツ語圏では、die feministische Theologie と翻訳され、今日それが定着している。もともとヨーロッパでは、既に第二ヴァチカン公会議以前から、「女性の神学」或いは「神学的男女のアントロポロジー」の名称のもとに、諸宗派の女性達が、教会の伝統及び性差別の問題と取組んでいた。⁽¹⁾

日本には一九八二年、『女性解放とキリスト教』⁽²⁾が翻訳、出版された頃から、「フェミニスト神学」の概念が紹介された。しかし現在のところ、日本語ではこの「フェミニスト神学」の他に、「女性神学」⁽³⁾や、「フェミニズム神学」⁽⁴⁾の用語も、同意義に用いられている。荒井猷氏⁽⁵⁾が、これらの用語を吟味している。私も、フェミニスト達の主張が社会生活の全般に亘っていることに鑑みて、荒井氏と同じ趣旨で、原語に忠実な「フェミニスト神学」の語を採りたいと思う。

「女性神学」という用語は、現今のフェミニスト神学者達の主張を充分に反映できない様に思うのだ。男性も参加しているこの神学の潮流には、女性の視座からの伝統批判という共通の課題はあるが、「女性の為の女性からの神学」の域を越えて、多様な構想が展開されている。⁽⁶⁾

女性の自覚のプロセスから生まれ出た、性差別的な教会と社会の現実に対する怒りの告発は、一九八〇年代初頭には出尽くした観がある。代って、科学技術の万能を信じ、軍備拡張に鎗を削る現代社会は、女性のみならず、男性も疎外しているという危機感から、人間不在の社会に変革を迫るべく、新しい人間関係、教会像が模索されている。その際、フェミニスト神学者達は、聖書と伝統とを再解釈することにより、倒錯した支配関係を克服した新しい宇宙のヴィジョンを構築しようとしているのである。こう見てくると、欧米のフェミニスト神学からは、フェミニズムの要素が稀薄になり（また究極的にはそうあるべきではあるが）、フェミニズムが早くもサブカルチャーに墮してしまいう傾向さえ見え始めている。この様に、脱フェミニズムの傾向が垣間見える現在、feminist theology の用語自体の

是非が問われる日も近い気がする。

しかし、現実の諸教会及び社会では、女性に関する未解決の問題がまだ山積している。一九八七年に公布されたヨハネ・パウロ二世の回勅『救い主の母』⁽⁷⁾、一九八八年の教皇書簡『ムリエリス・ディグニターテム』⁽⁸⁾（『女性の尊厳と召し出し』）は、女性存在に対する父権社会の不当と不条理にメスを入れたものであるが、フェミニスト達の要求に充分答えるものではない。

マリアは否定されるにせよ、肯定されるにせよ、マリアの中には女性の希望と苦渋が凝縮されていると考えられる。従っていづれのフェミニスト神学者にとっても素通り出来ないテーマなのである。

Ⅱ マリアが何故問題になるのか？（エキュメニズムとマリア）

カール・G・ユングは、女性性の含まれていないキリスト教の三位一体論を批判した。その批判の背景には、中世以来、教会の外縁で脈々と生き続けてきたマリア崇拜の事実がある。宗教学や文化人類学等の研究により、このマリア崇拜は、古代の大母神崇拜の延長上にあることもよく知られている。マリアにまつわる奇蹟譚は、二〇世紀に入っても尚、各地から報告され、今日、マリアの奇蹟の地を訪ねる巡礼の群を、筆者自身も何度か目のあたりに行っている。ヨハネ・パウロ二世の『救い主の母』は、教会から分離、独走するマリア崇拜に対しての一種の歯止めでもある。マリア論はキリスト論に從属するものであることが随所に確認されている。⁽⁹⁾

ラテン・アメリカの解放神学でも、マリアは重要な役割を担っている。マグニフィカトが語る様に、マリアは、義とされる卑しい者や貧しい者と連帯するからである。この神学的解放論の背後には、グアダループのマリアに表象さ

れてはいるが、メキシコの大地母神の残滓が垣間見られる。

マリアは新しい女神として広く人間全体のモデルである、と考えているフェミニスト神学者クリスタ・ムーラックは、この解放の神学からインスピレーションを受けている。⁽¹⁰⁾ ムーラックをはじめ、フェミニスト神学者達がマリアを問題にする契機は様々であるが、「処女」であり「母」であり、「キリストの花嫁」の役割を統合した古典的マリア三位一体論に、「女」であるマリアの一面を追求したことで、フェミニスト神学の世界に、エキュメニカルなマリア研究が始まった。

フェミニスト神学とマリア論については後述することにして、こゝでは、キリスト教の諸教会でもエキュメニズム精神の熟成と共に、マリアが論ぜられる様になったことを確認しておきたい。

一九五〇年に、マリア被昇天を敢てドグマ化したローマ・カトリック教会は、第二ヴァチカン公会議以後、一九八〇年までマリア論に関して小休止を措いている観があった。しかしその間にあって、カルディナル・アウグスティン・ベアは、「統一の母」として、また「民族の統一者」としてのマリアを前面に出しながら、エキュメニズム運動を提唱した。しかし、四三一年以来の「神の母」というタイトルを除いて、マリアに与えられた種々の特性（無原罪、終生の処女、被昇天）の故に、プロテスタントとの対話は容易に進行していない。⁽¹¹⁾ 近年になって、しかし、フェミニスト神学者も加わって、エキュメニカルなマリア論がみられる様になった。⁽¹²⁾

A プロテスタンティズムとマリア

聖書重視主義（と、結婚を聖なるものと考える伝統）の故に、マリアの存在は非常に影が薄い。結婚は、カトリックの伝統では、やむを得ず許される一種の「罪」であったのが、ルターやカルヴィンによって再び善と見なされる様

になった。その結果、女性或いは性の問題が悪と結びつくことがなかったかわりに、教会と家庭における女性の従属性が強調され、マリアのもつポジティブな要素、即ち処女性に象徴される女性の自律性、及び宗教生活の中の女性のシンボルが消されてしまったのである。プロテスタントのフェミニスト神学者、クリスタ・ムーラックはこの現実を、「ユダヤ的一神教的伝統における男性偏重は、プロテスタンティズムにおいてクライマックスを迎えた⁽¹³⁾」と、手厳しく批判している。

一九八五年に開催されたプロテスタント同盟のヨーロッパ大会において、キール大学の組織神学者エーバーハルト・ヴェルフェルがプロテスタントの立場からマリア論を試みている⁽¹⁴⁾。ヴェルフェルは、マリアを神学的、教義学的に論ずるのは不毛であるとし、創造に始まり、キリストの啓示によって開示される女性の原型をマリアに重ねて論ずるアントロポロジーとしてのマリア論（むしろエヴァ論？）を構成している。マリアの神格化を試みるクリスタ・ムーラックとは反対の方向を志向しているが、マリアから神性を剝奪してこそ、全女性のシンボルとなり得ると主張するフェミニスト神学者達には、一つの光になりそうである。

回勅『救い主の母』の31条他で、ヨハネ・パウロ二世は、マリアを諸教会の共通の母と考えることで、プロテスタントとの対話を試みている。ハンブルクの牧師、ホルスト・ゴルスキーの論文「ルター視点から捉える回勅〈救い主の母〉⁽¹⁵⁾」が最も早い反応の一つである。マリアの教義がキリスト論に従属すること、そして教会と共にあるマリアが、諸聖人の一人に過ぎないこと、これらの確認において、カトリック教会とルター神学は基盤を一にしているという。ルターの神学と相容れない要素は主に次の点にあるとしている。①マリアの被昇天（『救い主の母』41条）②たとい、キリストの仲介に従属するにせよ、マリアにふりあてられた仲介の役割（同39条）③自己放棄による十字架の上のキリストの救いの業にマリアが与っているという、十字架下の出来事の解釈（同18条）。

ゴルスキーは、しかしこれらの相違点はエキヌメニズムの精神には本質的ではない、としている。今日の意味でマリアを論ずる為には、マリアに対する信仰、信心の原因と影響を社会心理学的に確固と把握すべきである、と提案している。この点でゴルスキーは、社会批判的或いは心理学的なフェミニスト神学と関心を共有している。ゴルスキーは、マリア信仰及びマリア論の構造とシンボルを追求し、それらを社会科学的に解明できた時に、諸宗教の対立を越えて、マリア論も初めてキリストのもたらした救いのプロセスに与ったことになる、と結論しているが、これはローズマリー・R・リューサーのマリア論と同じ志向性を示している。

B 東方教会とマリア

『救い主の母』31条及び32条が東方教会との対話を呼びかけている。東方教会でもマリアの崇敬は長い歴史をもっている。またマリアに象徴される処女性、謙譲、恭順の徳は、ヨハネ・クリゾストムス以来、結婚を卑しいものとする伝統を培ってきたという点でも、西方教会と全く同様にフェミニスト達の批判にさらされている。マリアの教義に関して、カトリック教会と異なっている点は、「無原罪懐胎」と「被昇天」を認めないことである。即ち、マリアは他の人間と同様に生まれたが、天使の告知を通じて聖霊が降臨し、受胎の瞬間に神の恩寵により、原罪から解放された、処女懐胎したというのである。G・フロブスキーによれば、マリアは、墮罪した人類の代表であると同時に、新たな人類の始めである第二のエヴァという二律背反の秘義を担っている。カトリック教会は、この矛盾を解決するべく、無原罪の教義を定めたが、むしろこれはカトリック信仰の真理を曇らせる結果に終わった、と批判している。⁽¹⁶⁾ 「被昇天」の問題に関しては、東方教会の内部でも統一した見解は無い様である。東方教会にあっても、女神マリアではなく、人間マリアが最も伝統的なイコーネとなっている。⁽¹⁷⁾

東方教会とヨハネ・パウロ二世のマリア論には一つの注目すべき共通点がある。『救い主の母』(47条)でマリアが初めて「教会の母」の称号を得ているが、G・フロロブスキーも既にマリアを「教会の母」と呼び、新しい生命を生み出すマリアの秘義を教会論に結びつけている。⁽¹⁹⁾

C カトリック教会とマリア

反宗教改革時代から一九八二年までのカトリックマリア論の展開については、ヴォルフガング・バイナルト⁽²⁰⁾の詳細な研究を指摘しておこう。最新のマリア論は、先述のヨハネ・パウロ二世の回勅『救い主の母』と教皇書簡『女性の尊厳』である。『救い主の母』の中で、ヨハネ・パウロ二世は、一九八七年「聖霊降臨」の祝日から、一九八八年「被昇天」の祝日までを「マリアの年」と定めている。マリアの年とは、キリスト降誕二千年の祝いに先行する待降節の始まりを意味する。待降節とは、マリアが胎内に救い主を抱いている「マリアの時」であるから、二一世紀を目前にしたこの時期を「女性の徴の時代」と理解しようというのである。しかしヨハネ・パウロ二世は、教会憲章のマリア論に於て既にフェミニスト達から糾弾されている事柄、即ち、エヴァー——マリアに表象される分裂した女性像、女性存在の偏った評価の原因である処女——母の問題、従順で慎ましいはしためのイメージの讚美等、フェミニスト神学の問題提起に斟酌することなく、再登場させている。歴史を通して刻印されてきた女性の従属性を新たに正統化するものだととして、ヨハネ・パウロ二世のマリア論も女性の反撥を招いている。

しかし、フェミニズムの抬頭がキリスト教の人間像に微妙な変化をもたらしつつある二〇世紀末に公布されたこのマリア論には確かにいくつかの新しい点がある。フェミニスト神学の視野から、特徴を捉えてみよう。

1 マリアの信仰が軸になっていること

『救い主の母』13条は、マリアの「信仰の従順」こそが、受肉という神の救いの計画を可能にした、と強調している。言い換えれば、受肉の実現は、マリアの自由意志による「フィアト」に依存していたことになる。この点で、マリアの「信仰の従順」という表現から受動性が止揚される。マリアの能動性は、「望みのない時に、望みを抱いて多くの民族の父」となったアブラハムになぞらえて、マリアを新約の出発点であると評価している一四条のコンテクストにおいてはつきりする。

2 マリア論の歴史神学的展開

十九二〇世紀半ば迄のマリア論は、マリアの特性を論ずることに徹し、「被昇天」が教義化してからは、「mediatrix」(仲介者)か「coredeмпrix」(副救済者)かというタイトルをめぐる論争に終始した。『救い主の母』では、マリアの「行為」、「使命」を歴史神学的に捉え、マリアの「mediation」(仲介)という表現にウエイトが置かれている。従ってマリアが歴史において一回的に救いの業に参与したのではなく、マリアの行為そのものは、歴史を通して常に我々に現在するものである、という認識がある⁽²¹⁾。カトリック教会は、マリアの教義を、一回限りの歴史的出来事として具象的に捉え、無時間的、象徴的解釈を拒否しているというプロテスタント側からの批判⁽²²⁾に対して、一つの新しい見解を提示したと言える。

3 靈的次元の母性の強調と教会論との結合

「わたしの母、わたしの兄弟とは、神の言葉を聞いて行方人たちのことである」(ルカ8・21他)というイエスの言葉に依拠しながら、マリアが、生物学的な次元のみでなく靈的な次元において母であったことが強調されている(21条以下)、そして、ヨハネに対する十字架上の遺言、復活、聖霊降臨のプロセスを経て教会が誕生する迄、一貫してマ

リアの靈的母性が介在していることが再認されている(24条)。

4 マリアの靈的母性と使徒職の母性的性格の対比

第二ヴァチカン公会議のマリア論(教会憲章第八章)を越えて、ヨハネ・パウロ二世はマリアを「教会の母」と定義している(47条)。「教会の秘義は、人々に新しい不死のいのちを与えることにあります。それこそ教会が聖靈において母となることなのです」(44条)という教会論の展開の中で、マリアは中心に位置づけられている。マリアは教会の「模範」や「かたどり」であるだけでなく、教会が子どもたちを生み育てるのに協力するからである、という。生命とは、作り出されることによってではなく、生み出されることによって、真の生命になるといふ認識がこゝにある。ヨハネ・パウロ二世は、パウロの言葉を引用しながら、初代教会が使徒職を母性的なものと捉えていたことを思い出させようとする。「わたしの子供たち、キリストがあなたがたの内に形づくられるまで、わたしは、もう一度あなたがたを産もうと苦しんでいます」(ガラ4・19、『救い主の母』43条)。

使徒職とは母性的でなくてはならない、という認識は既に第二ヴァチカン公会議のマリア論で確認されていることである。「キリストが聖靈によって宿り、処女から生まれたのは、教会を通して信者の心の中にも生まれ成長するためである。この処女の一生は、人々を再生するために教会の使徒的使命に協力する人々が持つべき母性愛の模範であった」⁽²³⁾。こゝでは、キリストを生む為の母性は、女性に限られていない。キリストに倣って真のいのちを求める人たちが持つべき愛は母性愛であるというカトリックの認識は、機械文明に操られた現代社会において、重い意味を持っていると思う。またカトリックの秘蹟と司祭職が呪術的見地で理解されない様に、女性も司祭職に叙階されるべきであるというエリザベス・シュスラー・フィオレンザ⁽²⁴⁾他のフェミニスト達の主張に対して、教会は母性愛の自己認識に於てもっと開かれたものでなくてはならないだろう。男性的力のみでなく男性・女性の釣り合いのとれた力学によつ

て支配される司祭職こそ、「子供たちを生み育てる」教会の意味にふさわしいと思われるからである。

Ⅲ フェミニスト神学とマリア

深層心理学的なフェミニスト神学者ハンナ・ヴォルフの表現を借りれば、イエスが、人間の「生」⁽²⁵⁾における期待と失望を映す最大のスクリーンであるとすれば、マリアは確かに最大の女性的なスクリーンである。マリアに収斂されたアンビヴァレンツは、フェミニスト神学のレンズを通じて最も鮮明となる。

A マリア像に対する批判

疎外されてきた女性性という共通経験を基に、「自分は何者なのか？」を問い始めたフェミニスト達にとって、マリアは多様な意味で矛盾した女性像を表徴している。イエス・キリストの神性と人性が真実である証しとして、マリアは「神の母」であり、「終生の処女」であり、「原罪」からも免れている一方、「被昇天」を通じて、マリアは（救われた）人類の代表でもある。つまりフェミニストにとってはマリアは、自己自身の為に自律して存在するのではなく、常に誰かの為に何かを指示する標識的存在に過ぎないのである。⁽²⁶⁾

また教会が好んで用いてきた比喩、例えば花婿と花嫁、神とイスラエル、キリストと教会等においては、マリアは常に、イニシヤティヴを握る男性的なものに従属する女性の原理を体現している。しかもマリアに付加された関係論的シンボル——父なる神の娘、息子の母、聖霊の花嫁——は、マリアの中にあつた本来的なものを見えにくくしている。マリアは常に「関係の存在」、つまり誰か他者との関係を繋ぐ存在、ハイフンの存在ということになる。マリア

が、創造的なものに対する受容の原理という関係を象徴する限り、女性のアイデンティティのモデルとはなり得ない、というのが、フェミニスト神学にはほ共通した批判である。⁽²⁷⁾

B マリアの中の個々の問題点

マリア教義のいくつかの問題点において、フェミニスト神学者達の共通性と異質性とが判然としてくる。

1 「無原罪」の問題

母権的な宗教社会を目指すフェミニスト達を除いて、カトリックのフェミニスト達には「無原罪」の教義は一樣に頭痛の種である。マリアの伝統の再解釈を試みるカタリーナ・J・M・ハルケスでさえ「高い台に載せられてしまったマリアは、倫理的模範としては、とても手の届かない不可能なモデルになってしまった」と、嘆いている。⁽²⁸⁾ 無原罪とは、フェミニストにとって、エヴァアに罪がこびりついていることの代償としてマリアに与えられた特性であるから、キリスト教の女性は、肉体と性を否定的に考える伝統の迫問で苦しんで来たというのである。この教義を神学史的に追求したローズマリー・R・リュースラーは、この背後に、アウグスティヌス以来、性行為それ自身が不純であるという思想、そして原罪は性行為によって子孫に受継がれていくという思想が潜んでいると指摘している。⁽²⁹⁾

キリストがエヴァアと同様に男性から生まれても良かった筈と、エロイズに書き送っているアベラールの手紙（十二世紀）を引用しながら、エリザベート・ゴスマン⁽³⁰⁾も出産及び女性の性器官が卑しむべきものであるという考えが中世では一般的であった、と述べている。

二極に分裂した女性像の表象であるエヴァアとマリアの対比は、二世紀のイレネウスやユステイヌスに帰せられるのが常識となっているが、アンネ・イエンゼンの最近の研究によると、アダム——キリストというパウロの用いた対比

を、イレネウスがアダム・エヴァ——キリスト・マリアの対比に置きかえようとしたようであり、そこには、女性に対する否定的な意図は見られないという。マリアが禁欲的な処女の模範とされる様になったのは、アンブロジウスにおいてであるという。創造と救済を表わすイレネウスのこの対比は、後の伝統の中でアダム・キリスト・男性——エヴァ・マリア・女性という対比に置き換えられてしまったために、女性司祭叙任の問題や性別役割の思想に性差別が長く影を落すことになった、とイェンゼンは論じている。⁽³¹⁾

エリザベート・ゴスマンは、エヴァ——マリアの対比を神学的に越える為には、中世の女性の伝統も考慮すべきだと提唱している。例えば、ビンゲンのヒルデガルトにおいては、エヴァ——マリアの対比と同じ位の回数で、アダム——マリアの対比も用いられているという。更にヒルデガルトは、二人の女性を対比させるだけでなく、エヴァを神が最後に完成した佳作であり、マリアの原型でもあると考えており、旧約と新約の始めに登場する二人の女性の内的一貫性を見ているという。⁽³²⁾ 女性の伝統には、悪いエヴァと善いマリアの二極構図はないのである。

カトリックの父権的伝統をラディカルに否定するメアリー・デイリーは、しかしマリアの「無原罪」の思想を評価している。それは「女性的な悪の神話の否定、即ち父権制へと墮落した宗教の拒否」⁽³³⁾と解されるからだという。マリアの「無原罪」の宣告によって、男性による救いを必要としない女性像が成立するというわけで、デイリーにとって、マリアは性差のない新しい世界の旗印となっている。

マリアから大母神像を再現しようと試みるクリスタ・ムーラックは、デイリーの「無原罪」の解釈を全面的に支持してはいるが、エヴァとマリアに二分された女性像は修正されねばならないと考えている。蛇を女性原理の象徴であると解釈しながら、従順さと男性原理刷新の意図とに於て、エヴァとマリアは一致する、と独特の解釈を試みて⁽³⁴⁾いる。

2 処女——母の問題

マリアにおいて可能となった処女であり母であるという命題の背後に、フェミニスト神学者達は、伝統的な教会の父権的人間観が作用している、と見る。マリアとは対照的に、処女を失って母となる女性のステイタスは一段と低いものであり、また処女の理想に生き、教会に献身する女性でさえ、性によるヒエラルキーと父権的な人間観によって、種々の制約を受けてきたからである。

マリアを解放のモデルとして、積極的な解放論を構築しているフェミニスト達は、処女——母のステイタスは女性の自律、独立のシンボルであると考えている。⁽³⁵⁾ 処女性とは、生物学的、生理学的意味においては、人間の内的姿勢として理解されている。誰かの母や娘ではなく、自己自身の内において一つの全体性を形作るものを意味する。

処女性とは、カタリーナ・J・M・ハルケスの言葉を借りれば、自己自身になること、自己実現の表現である。自己の内的な深みから他者に対して、神に対して開かれていく成熟のプロセスが生じ、新しい生が形成される。ハルケスは処女——母性の内的関連を、この様な成熟のプロセスとして深層心理学的に説明している。ハルケス達にとっては、処女性と母性こそが、女性が全き人間存在になるための不可欠の条件なのである。

エリザベート・ゴスマンは、ビンゲンのヒルデガルトを引証して、中世では処女と母の問題は、女性にとってハンディキャップではなく、単にすべての階層、すべてのステイタスの女性を総合したシスターフッドの表現そのものであった、と指摘している。⁽³⁶⁾ 複雑な神学的省察の結果と見える諸々の教義も、中世の神秘家の伝統では、往々にしてこの様に素朴な姿が垣間見えるのである。

3 「被昇天」の問題

「被昇天」の教義は「無原罪」と共にエキュメニズムの精神にブレイキをかけるものとして、フェミニストでない

神学者からも問題視されている。

「被昇天」が教義化された一九五〇年頃の多くの女性の反応は、ネガティブなものであった。マリアが天に上げられたことで、「地上と人類を象徴すべきマリアが、地上と人類から離れてしまった⁽³⁷⁾」という信仰上の違和感が醸し出された。またマリアが天に上げられるに当って、マリアの自主性ではなく徹底した従順と謙りによる受動性のみが浮き彫りになってきた。この点で、シモーヌ・ド・ボエヴォワールがフェミニスト達の批判を代表している。「男性性の最大の勝利は、マリア崇拜に表われている。マリア崇拜とは、女性の敗北の完全さを通じて、女性の名誉回復を図るものである⁽³⁸⁾」。

しかし昇天するマリアの姿からインスピレーションを受けたフェミニスト達もいる。天に上げられたマリアに古代宗教の神婚のモチーフを重ね、父権的社会における新しい女性の意識のモデル、天の女神のイメージを作り上げているフェミニスト達(クリスタ・ムーラック、ヒルデガルト・リュエニング、ヒルデゲンデ・ヴェラー等⁽³⁹⁾)である。

4 信仰の従順、「フィアト」の問題

神の救いの業に決定的であるとはいえず、信仰の従順が女性の形象をとっていることもまた、フェミニストに共通した心痛である。「信仰は常に、従順、服属と密接な関係にある。生物学的構造から言っても、男性より女性の方が信仰の準備が出来ている」(マンフレート・ハウケ)⁽⁴⁰⁾といった様な「フィアト」の誤った解釈が後を断たないからである。神に対しては、男性もまたマリアのフィアトに倣うものであることを忘れてはならない。そもそも、この信仰の従順が受動的所為であるのかどうか、問い直さなくてはならないだろう。その点でヨハネ・パウロ二世の『救い主の母』及び『女性の尊厳』(Ⅱ・4)は「フィアト」の正しい理解に寄与し得る、と評価するフェミニストもいる⁽⁴¹⁾。ことを付記したい。

C フェミニスト神学者のマリア論

人類の歴史で経験され得る限りの女性の力がマリアに凝縮されている一方、マリアを通じて女性らしさの神話が雄弁に語られ続けてきた。フェミニスト神学者達はこのアンビヴァレンツの源を探りながら、マリアが再び男性的権力意識の道具とならない様に、そして女性の真の解放に寄与すべく、注意深くマリアを論じている。全体的に、カール・G・ユングの深層心理学を援用するフェミニスト達は、伝統的マリア像にポジティブな姿勢を示している。

フェミニスト神学的マリア論には、いくつかの分類法が可能であるが、ここでは三つのグループに分類し、考察してみよう。

1 神格化・解放型

処女であり母であるマリアこそ、本来の神の姿の啓示である、としてマリアに解放された女性のモデルを見ようとする積極的マリア解放論の筆頭は、クリスタ・ムーラックである。ムーラックは深層心理学を応用しながら、人も神も共に女性原理によってのみ啓示され得る、と考える。ヨハネ黙示録十二章に語られる太陽を身にまとった女の像が天と地の融合を象徴する様に、相対立するものを一致させ、全体性を表現できるのは、女性原理のみである、と言⁽⁴²⁾う。マリアが霊により受胎した時に、「無時間性が時間性の中に入りこんだ。これは常に女性的なるものを通じてのみ可能になるのであった。再び等しい者同志が集うように、女性的な霊が人間の女性と結びつく。これこそが母であり恋人として、諸々の宗教に見られ、キリスト教と共に復活した、あの処女の秘義なのである。」⁽⁴³⁾

更にムーラックは、マリアの教義はすべてキリスト教成立以前の古代宗教の世界で既に知られていたものであったが、男性神学者が男性的神格を作るために、マリアから神性を剝奪してしまった、と考える。カール・G・ユングに

依拠して、三位一体の教義にマリアの教義が入らなかつたのは誤りであると指摘し、神の本来的女性性は、マリア出現の奇蹟が、今世紀にも尚相ついで報告されている事実⁽⁴⁴⁾に看とれる、と述べている。

父権的で、倫理的なプロテスタントの精神的土壌で成育したハイデ・ゲットナー⁽⁴⁵⁾アーベントロートもまた、カトリックの神話から女神マリアを発見した一人である。即ちキリスト教以前の古代宗教の女神とその息子である英雄神のイメージにおいて、マリアとキリストのカップルには、母権制的な文化と社会が認められる、という。宇宙的力の双壁であり、社会的力の双壁でもある女神と英雄は、心理学的に言えば、人間の中にある二つの心的な力を表わしているという。英雄的なものが、完全性へ向う能力としての男性原理を表わしているとすれば、女神のマリアは、統合の力としての女性原理を表わしている。

ウルザ・クラッティガーも、万物の子宮としての古代的大母神にマリアを重ねて、永遠の母性原理を中心とした、母権的宗教を提唱している。

この様に男性によって救済される必要のない女性像、即ち、キリスト論に従属しないマリア論の構築は、キリスト教教義史上、今世紀最大の挑戦である。そしてマリアを神格化することにより、これらの理論は、救いの業の歴史性を神学的根拠とするキリスト教の伝統の地盤を離れている。この方向の延長上には、急進的フェミニスト、メアリー・デイリーのマリア観がある。処女性と被昇天のイメージの連想から、マリアの中に大女神として自律のシンボル (freewheeling symbol) を見るが、デイリーはここで、伝統的教義上のマリアと、自律の大女神とを区別し、結果的にマリアは、この大女神のレイブされた姿を象徴していると考ええる。この時をもって女性的方向性をもつ社会の零落が始まった、という。しかしデイリーの提唱するユートピア的反教会のシスターフッドにおいて、中心的位置を占めているのは、教会のコンテクストから切り離されたとはいえず、マリアから帰納的に再現された大女神なのである。

デイルーの主張する女性の中への神の第二の来臨とは、あらゆる存在の根拠である女性的なものからの啓示を意味する。⁽⁴⁹⁾

母権の宗教を復活させようというこれらの試論に対しては、古代の女神崇拜は女性の歴史に何らの解放ももたらさなかつたと、他のフェミニスト達からの強い批判がある。エリーザベト・モルトマン・ヴンデルは、母権的志向性を持つフェミニズムが陥り易い過まちを警告している。「マリアに神の啓示と女性原理を見、女性を神の啓示媒体として発見することは、……〈女性性〉とは何かについての固定的な観念、息子のほかにはもはや相対する者をもたない処女の女性のイメージと結びついていて、他のイメージに対する非寛容とイデオロギーを示しているように思われる」。⁽⁵⁰⁾

確かに、神格化解放型のマリア論には、父権社会の不公平を是正するのに急なあまり、男性とのパートナーシップの視野が欠落していると私は思う。

2 再解釈・解放型

カトリックの教義が描き出すマリアを、深層心理学的に、或いは社会批判的に再解釈することによって、マリアの中に全体的な人間像の範型を積極的に認めようというフェミニスト達もいる。前者の代表には、マリア・カッセルがいる。カッセルは、死んで再生する息子を伴った処女——母の像の中に、人間の自己化への道がかたどられているとみる。女性的なものに対する男性の恐怖心が、ネガティブな、エヴァ的特徴を現実の女性に、そして良い面をマリアに投影してきた、という心理のメカニズムを分析しながら、⁽⁵¹⁾カッセルは、女性性—男性性、意識—無意識、世俗—聖の対立を越えて、両者を統合した全き人間になるという目標を、我々に自覚させてくれるのは、マリア以外にはないと結論する。⁽⁵²⁾

積極的マリア論を推進するもう一人の旗手は、カタリーナ・J・M・ハルケスである。ハルケスは伝統的マリア像には、過去の女性の苦役に満ちた生活が投影されているから、逆に、マリアこそ女性を含めて抑圧された者たちを解放する鍵があると考え、彼女の社会的批判的なマリア論の方法は、マリア教義の脱神話化とその心理学的再解釈、信頼に満ちたマリアの「フィート」と革命的なマグニフィカトの弁証法である。「マリア論とは、新しい人間存在の徴をマリアの中に人格化するものである⁽⁵³⁾」として、マリアは、スコラ的ではなく、象徴的テーマとして語られねばならないと考えるヴォルフハルト・パネンベルクに依拠しながら、ハルケスはマリア論の独自性を強調する。「フィート」には、言葉を「聞くこと」と行為を「行なう」ことが同時に含まれているから、ポジティブで創造的な受容性を意味している。従ってこの「フィート」が、女性ばかりでなく男性にも、否、男性にこそ要求されるものだ、とハルケスは語る。権力放棄の為の基礎的根拠だからである。更に、ハルケスは、正しい意味の「フィート」と革命的マグニフィカトを習合したマリアを、予言者の積極性を持つ解放のモデルとして構築し、マリア論を深めることにより、父権社会の権力と破壊力に抗するダムを築くことが出来ると断言している。またハルケスは、マグニフィカトを基に草案したローズマリー・R・リニューサーのマリア論を、「フェミニスト神学と解放の神学の重要な切換点⁽⁵⁴⁾である」と評価している。

人格化型にせよ、再解釈型にせよ、これらの積極的マリア論に共通していることは、女性（或いは人類）の解放のモデルをマリア一つに絞っていることである。これはまた別のフェミニスト神学者達の批判の対象になっている。カナダの心理学者、ネイオミ・ゴールドンバーグは、ある一つのイメージをこれこそ女性性のイメージとして推奨しようというフェミニストの願望は、女性を再び一つのステレオタイプの役割に固定し、女性達の他の可能性を制限しようとする過まちを犯すことになりかねない、と警告している⁽⁵⁵⁾。

3 解放マリア論否定型

理由は様々であるが、マリアは、未来の女性（人類）の顔ではあり得ないと考えるフェミニスト神学者も多い。ロイズマリー・R・リューサー⁽⁵⁶⁾やエリーザベト・モルトマン・ヴエンデル⁽⁵⁷⁾は生前のイエスに感受性と理解をもって従っていたのはマグダラのマリアだった、としてマグダラのマリアの方に、解放された女性の原型をみている。しかもマリアには、イエスの伝道活動を妨げようとさえした、と敵しい評価もくだしている⁽⁵⁸⁾。神の自己犠牲により解放された人類を表わす教会は、イエスの母マリアであってはならない、というリューサーにとって、マリアは生物学的な意味でのみイエスの母なのである。ナザレの村出身のマリアに教会を代表させることは、女性の存在理由が「母親になることだけ」という古い女性論を復活させるのではないか、と危ぶんでいる⁽⁵⁹⁾。マグダラのマリアに比べ、ただ温和しく模範的な女に過ぎない、というリューサーのマリアに対するイメージは、しかしヨハネ・パウロ二世の描く、「暗闇と苦渋に満ちた」信仰の生活を歩んだ強いマリアのイメージ⁽⁶⁰⁾（『救い主の母』16条）によって超えられる可能性がある⁽⁶¹⁾。

リューサーが、能動的であることが支配を意味せず、受動的であることが依存を意味しない、新しい力学に立った心理学の世界を開示しながら、相互性を持つ新しい人間関係を考える時、マリア論は全く別の局面を呈示する。即ち、神が他人に仕える者となるためにおのれをむなしくした姿と見る時に、マリアは、人間を非人間にしたり、人間性を抑圧する勢力が、これからの歴史の中で、社会において、また人と人との関係の中で、打ち破られていったときにあらわれてくる新しい人間の象徴となる、という⁽⁶⁰⁾。相互的関係の神学という意味におけるリューサーのマリア論は、カタリーナ・J・M・ハルケスやエリーザベト・モルトマン・ヴエンデル等多くのフェミニスト神学者に影響を与えている。

エリザベス・シュスラー・フィオレンザは、カトリックのマリア信仰に、古代の女神宗教の神話と象徴を見ている。マリア信仰は神の現実について女性のことばと象徴で語る神学的言語の伝統を意味している、と一応は評価している。しかし、真にキリスト教的な神は、性の観点からばかりでなく、階級、文化、人種、宗教という観点からも、相互性のある、成熟した、人間性を肯定する言語で語られねばならない、という立場をとっている。従ってフィオレンザは、マリアについて語ることには積極的意味を見ていない。⁽⁶¹⁾

エリザベト・モルトマン・ヴェンデルは、前述のネイオミ・ゴールドデンバーグに依拠しながら、脱父権制文化を志すフェミニズムが、理想化された一つのモデル（一人のマリア、一つの倫理、一つの信仰）だけを持つことに疑問符をつけている。これでは符号が逆になっただけの父権的な教会の袋小路へ逆戻りしてしまうというのである。それには、マリアでなく、初期の聖書伝統の三人の女（マルタ、ベタニアのマリア、マグダラのマリアを意味する？）の方が、女性たちの現実により近い形で多元的に多くを語りかけている、と考える。そこでモルトマン・ヴェンデルは、プロテスタントの文化の再認識を提案している。「私たちの現実をまるごと包摂する、あの——母権制的な——〈受容されている〉という原理である。この原理は、それをさらに継続させるための啓示を必要としないし、私たちの現実にも過大な聖なる意味を与えることもしない。こゝからは私たちの人格と行為との自由が生じ、原理的にいかなる性別にも固定されない万人祭司制が出てくる。

男と女の新しい社会の待望は、多元的な人間モデルの待望である。このことは非父権制的なキリスト教が、あらゆる種類の関係に対して徹底的に開かれたものであることを要求する。その基準となり、いまなお意味の汲み尽くされていないモデルとなるのは、イエス物語であり、そこに示された関係、挫折と成功、死と復活である。これらの関係の中にナザレのマリアもまた彼女の場をもっている——私たちの姉妹として⁽⁶²⁾」。

モルトマン・ヴエンデルのこの様な提案により、ウーヴェ・ゲルバーが正しく指摘する様に、フェミニスト神学において初めてプロテスタントとカトリックの相違が表出してきたと言える。これはしかし、フェミニスト神学の分裂や基盤の脆弱さを意味するのではなく、エキクメニカルな対話のプロセスの一つと考えてよいと思う。所有格や形容詞付きで呼ばれる他の神学（解放の神学、黒人の神学等）と同様に、このフェミニスト神学においても、男女のバランスのとれた人間関係が教会に実現されるまで、主張と行動の多様性は歓迎される筈である。

モルトマン・ヴエンデルがイエスの再発見に努力しているのに対応して、カトリックのフェミニスト神学者達は、神のイメージに女性性を再認しようと努めている。リュウサーは、ユダヤ教の伝統にあった神の女性性の残影が、マリア論の発展と共に、マリアの中に徐々に投影されていく過程を描出している。⁽⁶⁴⁾ 旧約聖書学者ヘレン・シュンゲル・シュトラウマンは、言語学的研究を通じて、ホセア書における神の女性性を確認している。⁽⁶⁵⁾ 神学史における女性の伝統を研究しているエリザベート・ゴスマンは、マリア論のアンビヴァレンツを克服するためには、中世の女性神秘家のマリア論が更に研究されねばならないとしている。ノリッジのジュリアナ、ビンゲンのヒルデガルト、ヘルフタの修道女達、マルゲリータ・ボレーテ等の女性神学者達は、神秘的にあるいは神学的帰結として、神の女性性を体験しているという。彼女達にとっては、マリアは「神に満された人間の範型」或いは「神の知恵の鏡」以上のものではなかった。従ってゴスマンは、人格化したマリアでなく、中世の神秘家が素朴に体験した人間マリアこそ、人間関係の朽ちている現代社会の希望のモデルではあるが、理想的人間関係の実現には、男・女両要素の釣り合いのとれた神のイメージの回復が決定的だと主張している。⁽⁶⁶⁾

マリアから読み取られてきた女らしさの神話は、「フィート」のフェミニスト的な解釈を通じて解放されようとしている。中世の人間関係を決定づけていた神≡支配者≡男に対して被造物≡被支配者≡女の二極構図も、マゲニフ

イカトの革命的意義が解放の神学によって再発見されてから、新しいキリスト教的アントロポロジーにとつてかわられようとしている。「フィーアト」と「マグニフィカト」を習合させた、二〇世紀末のマリア論は、神学の枠でなく、アントロポロジーの枠の中で展開し始めたところに最大の特徴があるのではないだろうか？

マリア論を通じて明らかとなる女性存在の矛盾は、他の文明圏、宗教圏における同質の問題へと我々の関心を向けさせる。例えば、仏教の世界で、法然、本願寺の多くの法主、そして日蓮が熱心に説いてきた女人往生の論は、女性の救済を説きながら、女性を父権社会に都合の良いステレオタイプに固定してしまっただけではないか？ 日本の宗教にも、パートナーシップに裏うちされた人間の関係論が輩出して良い頃である。

註

- (1) E. Gössmann, "Feministische Theologie" in: *Lexikon der Religionen*, hrsg. H. Waldenfels (Freiburg i. B.: Herder, 1983), p. 174f.
 - (2) キャロル・クライスト/ジュディス・プラスカウ編、奥田暁子/岩田澄江訳、新教出版社、一九八二年。
 - (3) 『宗教研究』二七五号、一九八八年一〇〇—一〇二頁。他に上智大学編『新カトリック大事典』には「女性神学」の項目が設けられる予定。
 - (4) E・モルトマン・ヴ・エンデル『乳と密の流れる国—フェミニズム神学の展望』新教出版社一九八八年。参サブタイトル。
 - (5) 『新約聖書の女性観』岩波書店一九八八年四〇六頁以下。
 - (6) フェミニスト神学者の多彩な構想理論についてはE・モルトマン・ヴ・エンデルの分類、概観が参考になる。E. Moltmann-Wendel, "Nachwort zur deutschen Ausgabe" in: *Gott eine Frau? vert. V.R. Mollenkott* (München: C.H. Beck, 1985) p. 121—126.
- (1) ラディカルな方向
- メアリー・デイリ、ハイデ・ゲットナー—アーベントロート及びエルガ・ゾルゲ等に代表される。伝統宗教と決別し、ポスト・キリスト教的なニートピアを志向するが、そのエリート的性格の故に、おゝかたの共感を得られないまま、周辺的現

象に留まっている。

(2) 再解釈の方向

レティ・ラッセル、ヴァージニア・R・モレンコット、フィリス・トリプルがその代表である。言語及び象徴を再解釈しながら、聖書と伝統を捉え直し、女性性と男性性を統合した全人格としての神及び人間の像を構築しようとする。この全神学的な要請は、第三番目のフェミニスト神学者の主張につながる。

(3) 批判的解放的方向

この主張は、歴史的、批判的な解放神学をすくめるエリザベス・フィオレンザや神学歴史家のローズマリー・R・リューサーの他に、オランダ・ドイツ語圏のカタリーナ・ハルケス、エリーザベト・モルトマン・ヴュンデル、ルイーゼ・シヨットロフ、宗教心理学の立場のクリスタ・ムラータやヒルデガンド・ウエラー等によって提唱されている。彼女達の理論と実践の核は、次のスローガンに集約されている。平和・緑・環境、ヒロロジ、新たな価値、ちがわしい生活様式。

- (7) 他の回廊と区別して、以後は『救い主の母』と呼ぶ。カトリック中央協議会一九八七年。
- (8) Die Zeit der Frau (Freiburg i. B.: Herder, 1988) 邦訳は一九八九年刊行予定。以後『女性の尊厳』と呼ぶ。
- (9) 第二ヴァチカン公会議「教令書章」62及び『救い主の母』4—24条。
- (10) C. Mulack, Maria, Die geheime Göttin im Christentum (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1985) p. 7f.
- (11) W. Schöpsdaun, "Zur Einführung: Maria—neu gesehen" in: Mariologie und Feminismus, hrsg. W. Schöpsdaun (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985)
- (12) 中央キリスト教会議のドキュメントは次の書で収められている。
W. Beinert, M. Dirks u.a., Maria—Eine Ökumenische Herausforderung (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1984).
- (13) C. Mulack, Maria, a.a.O.P. 10.
- (14) E. Wölfel, "Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie" in: Mariologie u. Feminismus, hrsg. W. Schöpsdaun, p. 71—102.
- (15) H. Gorski, "Die Enzyklika Redemptoris Mater aus lutherischer Sicht", Lebendiges Zeugnis, 43. Jg. Heft 1, 1988, p. 16—30.
- (16) D. Savranis, "Die Stellung der Frau im Christentum: Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung

- Marias", in: *Mariologie und Feminismus*, a.a.O. p. 34.
- (17) a.a.O. p. 33.
- (18) "The Ever-Vergin of God" in: *Creation and Redemption*, ed. G. Florovsky, (Belmont, 1976) p. 181f.
- (19) a.a.O p. 187.
- (20) W. Beinert, "Himmelskönigin—Urbild der Kirche" in: *Maria—Eine ökumenische Herausforderung*, hrsg. W. Beinert, a.a.O. p. 75—116.
- (21) J. Kardinal Ratzinger, "Das Zeichen der Frau. Versuch einer Hinführung zur Enzyklika, *Redemptoris Mater*", in: *Maria. Gottes Ja zum Menschen* (Freiburg i.B.: Herder, 1987) p. 113.
- (22) C. Mulack, *Maria a.a.O.*, p. 14.
- (23) 南山大学監修『第二バチカン公会議公文書全集』中央出版、一九八六年、九六頁。
- (24) E・フ、オレンザ「エキメニズムとフェミニスト」(『女性解放とキリスト教』キャロル・クライスト他編、奥田睦子他訳、新教出版社、一九八二年)一五二—一六八頁、他に、E. Gössmann, D. Bader (Hrsg.), *Warum keine Ordination der Frau?* (Freiburg, 1987).
- (25) H. Wolff, *Jesus der Mann* (Stuttgart, 1975); zit. bei U. Gerber, *Die feministische Eroberung der Theologie* (München: C.H. Beck, 1987), p. 155.
- (26) C.J.M. Halkes, "Maria, die Frau", *Mariologie und Feminismus*, a.a.O. p. 56f.
- (27) 従属の象徴であるマリヤは新しい人間存在のモデルにはならなう、とこの主張は以下のフェミニストも断言している。K. E. Börtressen, "Männlich—Weiblich: eine Theologiekritik", in *US* 35 1980, p. 325—334; E・モルトマン＝ヴァンデルン／大島かおり訳『乳と密の流れる国』新教出版社、一九八八年、二六六頁以下。R・R・リューサー／加納孝代訳『マリヤ。教会における女性像』新教出版社、一九八三年、一五〇頁以下、例外は、H・ゲットナー＝フリーントロートやC・ムーラックの様な母権的宗教を志向するフェミニストたちである。
- (28) C.J.M. Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohr, 1980²) p. 328.
- (29) 前掲書一〇九頁。
- (30) エリーザントがドイツ語の読み方に近いが、著者の邦訳がすべて日本式の発音エリザベートで統一してあるために敢て「

- ルイ・ド・ラ・ロシュ E. Gössmann "Maria und die Frauen", Lebendiges Zeugnis, 43 Jg. Heft 1 1988, p. 57.
- (31) A. Jensen, Vortrag am 28. 5. 1988 auf Burg Rothenfels bei der Tagung "Ist Eva an allem schuld?"
- (32) E. Gössmann, "Maria und die Frauen" a.a.O. p. 61.
- (33) M. Daly, *Jenseits von Gott Vater* (München: 1980) p. 105.
- (34) C. Mulack, *Maira*, a.a.O. p. 190—195.
- (35) C.J.M. Halkes, "Maria, die Frau", a.a.O. p. 60f.; M. Daly, *Jenseits*, a.a.O. p. 104; C. Mulack, *Maria*, a.a.O. p. 87f.
- (36) E. Gössmann, "Maria und die Frauen", a.a.O. p. 62.
- (37) H. Wöller, "Maria—wer bist du?", *Anstöße* 4, 1982. p. 123.
- (38) S. de Beauvoir, *Das andere Geschlecht* (Hamburg: 1972), p. 182.
- (39) H. Lüning, "Wie ich lernte, Maria zu lieben" in: *Glauben Frauen anders?*, hrsg. M. Dirks (Freiburg: 1983); H. Wöller, "Maria", a.a.O.; C. Mulack, *Maria*, a.a.O.
- (40) E. Gössmann, "Maria und die Frauen", p. 63. ἡ Ἐκκλησία
- (41) E. Gössmann, "Kommentar" in: *Die Zeit der Frau*, a.a.O. p. 128.
- (42) Die *Weiblichkeit Gottes*, (Stuttgart: Kreuzverlag 1986⁴) p. 180; Ders. *Maria*, a.a.O. p. 199f.
- (43) Die *Weiblichkeit Gottes*, a.a.O. p. 272.
- (44) *Maria*, a.a.O. p. 14.
- (45) H. Göttner—Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros* (München: 1980), p. 8.
- (46) U. Krattiger, *Die perlmutterne Mönchin* (Zürich: 1983)
- (47) M. Daly, *Beyond God the Father. Towards a Philosophy of Women's Liberation*, (Boston: 1978)
- (48) a.a.O. p. 82ff.
- (49) a.a.O. p. 95.
- (50) E. Moltmann—Wendel, *Das Land wo Milch und Honig fließt* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1985), p. 200. 大島かおり『乳と蜜の流れる国』新教出版社 一九八八年 二六九頁。
- (51) M. Kassel, "Maria und die menschliche Psyche" *Concilium* 19. Jg. Heft 10, 1983, p. 653—659.

- (52) a.a.O. p. 658.
- (53) bei C.J.M. Halkes, "Maria, die Frau", a.a.O. p. 56.
- (54) C.J.M. Halkes, a.a.O. p. 60—70.
- (55) Naomi Goldenberg, *The End of God*, (Ottawa: 1982) p. 108.
- (56) R・R・リフォーサー『ペリヤ』六五頁。
- (57) E・ホルトマン＝ヴェンデル／大島かおり訳『イエスをめぐる女性たち』新教出版社、一九八二年、一〇九頁。
- (58) R・R・リフォーサー『ペリヤ』六六頁。
- (59) R・R・リフォーサー『ペリヤ』一五〇頁以下。E・ホルトマン＝ヴェンデルも同じ指摘をしている。前掲書一〇八頁。
- (60) R・R・リフォーサー『ペリヤ』一四九頁以下。
- (61) 「キキオミズムとノンキリスマ」(『女性解放とキリスト教』一五七頁。
- (62) E・ホルトマン＝ヴェンデル『乳と密の流れる国』二七一頁。
- (63) U. Gerber, *Die feministische Eroberung der Theologie* (München: Beck, 1987), p. 156.
- (64) R・R・リフォーサー『ペリヤ』六四—七六頁。
- (65) H. Schüngel—Straumann, "Gott als Mutter in Hosea II" *Tübinger Theologisches Quartalschrift* 166, 1986, p. 119—134; V.R.Mollenkott, *The Divine Feminine* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1984)
- (66) E. Gössmann, "Maria und die Frauen," a.a.O. p. 54—63.; Ders. "Mariologische Entwicklungen im Mittelalter" in: *Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?* hrsg. E. Gössmann, D.P. Bauer (Freiburg i.B.: Herder, 1989)

ミトラスの密儀と地母神崇拜

小川 英雄

〔論文要旨〕ローマ帝政期に流行したミトラス神の密儀は信者が男性のみであり、教義はゾロアスター教的二元論に影響をうけて戦闘的である、とされている。その最もよい表われは、信者の多くが軍人であり、重要なミトラス神殿の幾つかはリメス（国境軍事地帯）で発見されている、という点に求められる。

しかし、ミトラス崇拜の三つの最も代表的図像（牛を屠る神、神の岩からの誕生、獅子頭神）を見ると、それ等の意味から軍事的意図を汲みとることは出来ないし、男性中心でなければならぬという必然性も認められない。

そこにはむしろ、ミトラス神密儀が形成された地域と考えられる地中海アジアの地母神崇拜の伝統が看取される、それ故、後期ヘレニズム時代に、この伝統がイラン起源の男神ミトラスに結びつき、男性中心の宗派として再編成されたものと考えられる。それがローマ帝国内に流布したのは、その中の父権的社会要素と一致したためであろう。

〔キーワード〕ミトラス、地母神、ローマ帝国、女性的要素、軍事的要素

序——問題の所在——

ローマ帝政期、とりわけ二―四世紀に流行したミトラスの密儀は男性中心の宗教であった。主として碑文によって確かめられる信者の圧倒的多数は男性であり、女性の存在は例外的に認められるにすぎない。⁽¹⁾この現象は当時のロ

—マ宗教界から見ても、きわめて特異なものである。イシスやキュベレのような、きわめて古い地母神を祭神とする信仰もなわれていたし、⁽²⁾男神を崇拜し、基本的には父権的色彩の強かったヘブライズム系の宗派⁽³⁾(キリスト教やユダヤ教)でも、女性が排除されていたわけではなかった。

たしかに、ミトラスの密儀が流布したローマ社会では、父権(パテル・ファミリアス)が重視されたし、この点では遊牧社会の族長の伝統を引くヘブライ人やイラン人の社会と一致する面があった。又、古代史や古代宗教史の枠組みから見て、当時は古代的父権制の完成期とも考えられる。⁽⁴⁾従って、ミトラスの密儀に見られるような男性中心の信仰やその団体があっても不思議ではない。では、ミトラス教は、その外観が呈する通り、完全に男性中心であるのであろうか。

ミトラスの密儀は、その研究の創始者フランツ・キューモンの説に従えば、この神の故郷イラン高原から時間的、空間的に長い歴史を経て連続的に発展した、ということになるが、その後、ヘレニズム時代末期(前一世紀)を境として、質的な断絶があることが強調されるようになった。⁽⁵⁾いずれにしても、このようなミトラス崇拜の歴史において、男性中心の信者層がいつごろから出現したのかについては、これまで明確な記述はなかった。信者層は当初、軍人(軍団兵、補助卒)、奴隸(被放民を含む)、商人などから成っていたが、⁽⁶⁾軍人の場合陣営外居留地の宗教であったミトラスの密儀が家族の中の女たちを排除しなくてはならないという理由は見出し難い。

この点で、メルケルバッハの信者層についての説は、ミトラスの密儀が男性中心の宗教であることについて、かなりの説得力を持つのではないか、と思われる。彼によると、⁽⁷⁾ローマ帝国の信者たちは、元来ローマの下級市民であり、彼等の職業は兵士と役人であった。彼等は元老院身分の上級市民とは異り、皇帝に対する忠誠を売り物とする騎士身分に属し、王室直属の地方行政官を勤め、カエサリアーニと呼ばれた。その出自は市民、属州市民、奴隸、被放

民など多様であった。彼等はローマ市にも滞在したことがあると見られる前一世紀の密儀創始者の教えを中心に、職能集団からなる疑似家族を構成した、という。このような社会的意味を持つ宗教団体であれば、男性中心であるのは当然であろう。

メルケルバッハはこのような男性職能集団の伝統はイランに発するとした。彼の考えでは、牛屠り、共同食卓、契約に基づく正義の観念が、すでにイランのミトラス信仰の中に存在し、それはペルシア帝国の社会構造と対応していた。⁽⁸⁾ 例えば、ミトラスの密儀の共同食卓は、イラン王と臣下の紐帯を強化するためのそれに源をもつ。⁽⁹⁾ このような社会的機能は、ローマ帝国の「セメント」としてのカエサリアーニの機能に対応している。

しかし、メルケルバッハの男性中心起源説にはいくつかの疑問がある。第一に、彼自身認めているように、⁽¹⁰⁾ 古い段階のマズダ教には牛屠りの供儀が知られないことである。牛屠りはミトラス神殿の主要図像のテーマであり、それを含めてのミトラス神一代記にはヘレニズム時代以前に先例が見出されない。第二に、ローマ国内のミトラス密儀の社会的機能が皇帝に対する忠誠という点にあるならば、ミトラス教徒が皇帝崇拜その他の公の祭儀とは直接関係を持たず、⁽¹¹⁾ 皇帝のミトラス密儀への関与も特殊な場合に限定されていたのは不可解である。⁽¹²⁾ ミトラスの密儀には、そのような側面とは別の動機が隠されていたのではないかと思われる。それはミトラスによる牛屠りを含むこの神の一代記の中に存在し、この密儀の神話と図像がヘレニズム時代後期の地中海アジアで形成された時に取り込まれたものと考えられる。ここには、イラン的ミトラス信仰ではなく、かつローマ的ミトラス密儀の本質にかかわる問題が存在していると思定される。

一 男性的要素の背後に

そのような理由によって、イランとローマのミトラス信仰が基本的性格において同一路線にあると前提することは不可能である。むしろ、ローマ帝政期のミトラス資料を分析して、密儀の原像を求め、その形成期、即ちヘレニズム時代末期の創設の時にさかのぼると、そこにはイランとの連続的發展の結果とは異なった要素が見出されるように思われる。そのような意図の下に、筆者はまず、ミトラスの密儀に見られる男性的要素、とりわけその代表的なものである軍事的要素について検討してきた⁽¹³⁾。他方では、そのようなミトラス資料に散見される女性的要素を通じてその原像を求める努力を重ねてきた⁽¹⁴⁾。私見では、以下に両者を再録しつつ考察するように、軍事的要素と女性的要素は同根のものである。

軍事的要素の強調はすでに、キュモン以来様々な形で行なわれてきた。確かに、この宗派の信者たちに軍人が多く、その最も密な分布地帯の一つは、考古学的痕跡によってみると、国境の防衛線沿いであり、伝播は軍団の補助部隊の移動にもなっているという面がある⁽¹⁵⁾。ところが、ローマ世界で最初に知られるミトラスの密儀の信者たちは、前一世紀前半の小アジア南岸の海賊たちであった^(Plut., Pomp., 24)。彼等是一種の自治組織を持ち、地中海東部やエーゲ海において略奪を働いていたが、ローマ軍によって掃討された。このように、ローマ軍と海賊集団という、立場が逆の人々が同一の宗教を信じていたということは、一見不可解に思われよう。正規の軍隊と盗賊との異同は必ずしも明らかではないが、メルケルバッハも認めているように、⁽¹⁶⁾ 戦闘集団の宗教という表現を用いれば説明がつくであろう。その場合、無秩序や無法な私的行為までを含めて戦闘的としなくてはならない。それはいわば、国家以前又は

国家外の戦闘行為を含んでおり、正義や君主への忠誠を超えたものである。従って、イラン的ミトラス崇拜とローマ的ミトラス密儀の中間にある史料の結接点が示すところでは、両者を正義や忠誠の理念で一貫することが出来ない⁽¹⁷⁾ばかりか、少くとも当初は密儀には反権力的体質が存在したとしなくてはならない。この点から見ると、ミトラスの密儀を、ローマ皇帝に忠誠な集団カエサリアーニの宗教としてのみ見る⁽¹⁸⁾ことには疑問が生じてくる。

その他に、ミトラスの密儀の信者組織、言語表現、図像にも軍事的要素と解釈しうるものがあることは事実である。即ち、密儀入信者の七つの位階のうち、下から三つ目は兵士（ミレス）と呼ばれている。しかし、七位階全体（上から父、太陽の使者、ベルシャ人、獅子、兵士、花嫁、からす）の名称は軍隊組織とは全く異っている。一位階の名称からこれ等すべてを軍事的とすることには無理があるように思われる。むしろ、後述するように、兵士をその一つ下位の花嫁と結びつけて別様に解釈することが可能である。

次に言語表現の面では、第一にミトラス神の称号インヴィクトゥス（アニケトス、不敗の太陽）が問題となろう。この語のペルシア語形とされるナバルゼが、少くとも五回碑文に現われる点⁽¹⁹⁾は、イランからの連続性を暗示するかのよう⁽²⁰⁾に思われるが、イラン側に適当な先行例がない。又、インヴィクトゥス自体は戦闘的用語であるが、この表現を持つミトラスへの奉納碑文は、軍人のみによってなされてはいないし、軍人が必ずしもこの用語を用いているとは限らない。ソル・インヴィクトゥス（不敗の太陽）の崇拜は、ミトラス密儀の外でも見られるものであり、より広い意味での正義の守護者としての太陽を指していると考えた方が、古代太陽神崇拜史のこの段階にふさわしいであろう。

第二に、ローマ市サンタ・プリスカ教会地下のミトラス神殿出土刻線碑文のラテン語讃歌がある。それは二一行から成っているが、その一行には「より整然と隊伍を組んで進む⁽²⁰⁾」という句が見られる。これは文字通りには軍隊の行進

を描いているが、二、三世紀のローマ帝国の宗教、例えばキリスト教やインス崇拝では、それぞれの信者組織を「神（又はキリスト）の部隊（ミリティア）」と呼ぶことが広く行なわれており、⁽²¹⁾ これをもつてミトラス密儀のみが特に軍事的或は男性的であるとする事は不可能である。又、他の二、三の句では、⁽²²⁾ 信者が苦難に耐えることを求めているが、これ等は上記の一句と共に、当時の人々のストア的理想を表わしたものである。

次に、画像の面から見ると、兵士の位の持物に、背のう、槍、兜が出てくるが、⁽²³⁾ それは象徴物として当然のことである。問題はそのような軍装は、ミトラスの密儀を軍人の宗教とするものなのか、或はそれは後述するように、花嫁位と結びつけて考えるべき軍事的要素を表しているのか、という点にある。他方、ミトラス出現の前史と彼の救済行為を描いたミトラス神一代記では、短剣や弓が神の持物として見出される。彼は母なる岩から生れた時、牛屠りのための短剣を右手に持っていた。又、彼は弓を用いて野猪やかもしかを狩り、岩を射ては聖なる泉を湧き出させる。⁽²⁴⁾ しかし、これ等の武器は自然界の恵みを人類にもたらすための道具であり、人を殺すための武器とは意味を異にしているにちがいない。

要するに、信者層、言語表現、画像などいずれの面から見ても、ミトラスの密儀を軍人やその征服活動に専用のもので断定することは出来ない。それにもかかわらず、キュモンは「流布の主要な担い手は疑いもなく軍隊であり、ミトラスの宗教はとりわけ兵士たちの宗教であった」と述べている。⁽²⁵⁾ 彼は、ローマ帝国東方属州出身の補助部隊の役割を重視している。その他の根拠としては、外観上軍隊的に見えるが、実は別の解釈も可能であるような上述の諸史料のすべてに基いてそう主張しているわけではない。文脈から見ると、彼はミトラスの密儀は兵士たちのみの宗教であるとは云っていない。

それにもかかわらず、キュモンがミトラス密儀の軍人宗教的色彩を強調する理由は二つあると思われる。その一つ

はミトラス密儀の信者の大半が男であったという事実である。しかし、上述のように、これ等の男性のすべてが軍人であったのではなかったし、男性中心の宗教は軍隊中心であるとするのは早計であらう。他の一つは、キュモンのミトラス密儀起源論では、マズダ教二元論が重要な位置を占めているという問題である。キュモンがこれはマズダ教のローマ的形態であるという時、その視点は宗教形態の変化、即ち民族宗教、或は国家宗教から救済宗教、個人宗教への質的転換にあつたのではなく、マズダ教的二元論の基本的存続という面にあつた。実は、このような観点からローマのミトラス密儀を理解しようとするれば、それは必然的に二元論的、戦闘的宗教であるということになり、逆に、ローマの密儀を軍人の宗教とすれば、必然的にその起源をマズダ教の戦闘的善悪二元論に求めることになる。上述のメルケルバッハの新説もこの循環論を免れていない。

従つて、軍事的要素とみられるものが文字通りに軍事的であり、ミトラス密儀は兵士たちの宗教である、というためにはいろいろな困難があり、そのために用いられてきた史料の多くは、別途の解釈の余地を残している、と思われる。この点で第一に強調されなければならないのは、キュモン以来認められている上、キュモンによつて古典的描写を与えられたように、ミトラス密儀の最も重要な神話と図像はミトラス神の牛屠りであつた、という点である。それは「ミトラス神の最大の偉業」であり、その彫刻や絵画による図像がどの神殿でも正面奥の壁にかかげられていた。ここでは神は自分の膝で巨大な牝牛を押さえつけ、頭部を角または鼻先でつかみ、生れた時から所持していた短剣を牝牛の肩口から心臓部に突き差す。神は身をよじつて天の方角を仰ぎ見る。パセティックな表情が特徴的である。他方、一頭の犬と一匹の蛇がその頭部を獣の傷口に向け、ほとぼしり出る血潮を飲むとする。一匹のさそりはそのはさみで死に行く獣のペニスを押さえつけている。「確かなことは、牛屠りは恩寵に満ちあふれた創造的行為と考えられていたことである。死から新しい生命が生れ出る——これは古代のあらゆる密儀宗教の根元にある信念である。な

ぜなら、どの宗教も生命というものが持つ同一の問題に、即ち、自然界の毎年の繰り返しの中に看取される死と復活のテーマに行きつく。『母なる大地』は穀物の種を託され、やがて大豊作のとり入れとなる。⁽²⁸⁾……」

もし、このようなタイプの豊饒崇拜、地母神崇拜がミトラス密儀の中心にあり、その周囲に古代密儀特有の死と復活の神話と奥儀がつけ加えられていたとすれば、これまで述べてきた男性的、軍事的要素は別途に解釈されうるといふばかりでなく、起源の問題をもその線に沿って再考しなければならぬ。メルケルバッハは支配者に対する忠誠という観点から解釈し、牛屠りの図像の豊饒祭儀的性格を無視している。⁽²⁹⁾ 次章においては、この牛屠りの図像と整合的な男性的、軍事的要素の解釈とは何かを論じたい。

二 埋れた女性的要素

ミトラスの密儀には、表面上の軍事的要素や男性中心的性格の下に埋れ、隠され、キュモン以来研究対象からはずされてきた女性的要素、即ち地母神崇拜の痕跡がある。多分、このようなきわめて古い信仰が表面から押さえ込まれ、ストア的倫理と密儀の形式で覆われたので、外観は男性中心化し、一神崇拜の形をとるにいたったのであり、そこにミトラス密儀が時代の潮流に合致することになった理由がある。これは旧約聖書におけるヤハウェ崇拜による地母神崇拜の抑圧に比すべき現象である。

この新たな抑圧はヘレニズム時代末にミトラス教密儀が形成された時に、ミトラス前史の神話として採用された、大地の子等である巨人族に対するゼウスの勝利⁽³⁰⁾、当時のパンテオンの再編成による神々の母子、夫婦関係の分解とあいまい化、そしてとりわけ、地母神崇拜の中でのミトラスとアナヒータの分離⁽³¹⁾と前者の祭神化などによって実現した

と考えられる。それ故、キュモンが復元したミトラス密儀では、女性的要素の占める地位が殆んど失われる結果となつたのであろう。

ミトラスの密儀に痕跡として残る女性的要素は、第一にミトラス神殿から出土した古来の女神たちの彫像において、第二に信者組織と儀式における女性的存在の役割において見出される。

ミトラス神殿から知られる女神の数は、男神の数より多いと思われる。ところが、ミトラスをはじめとして、クロノス（サトゥルヌス）、ゼウス（ジュピター）、マルス、マーキュリー、ソルなどのうち、星辰を表わすマルスやマーキュリーを除けば、ミトラス前史と一代記の神話の中で、それぞれ一定の役割を与えられている。他方、同様にして知られる女神たち、ユノ（ヘラ）、ルナ、プロセルピナ（プルトと共に）、プシュケ（エロスと共に）、ヘカテ、ヴィナス（アフロディテ）、ディアナ（アルテミス）、アテナ（ミネルヴァ）、ケルト系・ゲルマン系の女神たち、テルスなどは、それ等が導入されたコンテクストが多くの場合に失われ、その真の原像は復原されることがない。ユノ、ルナ、ヴィナスなどは星辰崇拜に関係していることが明らかな場合もあるが、更にそれ以上に（地母神としての）重要なコンテクストを持っていたと想定することが出来る女神もある。

これ等の女神の原像について、最も手がかりになるのは、ヘカテである。テュルカンは四世紀のキリスト教著述家フィルミクス・マテルヌス (*De errore profanarum religionum*, 5:2-3) が伝える、プラトン哲学によって再解釈されたペルシア起源の神観念を論じ、そこに現われる三面三体の女神ヘカテは、第一に戦の女神（アテナ）、第二に処女神（アルテミス）、第三に愛欲の神（アフロディテ）としての神性を併せ持つとされるが、この原像はイランの地母神アナヒタである、とした。このような思想はローマ帝政期の哲学者の思索において見られるだけではなく、ミトラスの密儀の信者たちの間でも神話、或は神学として行なわれていたことは、各地のミトラス神殿内にヘカテの像が奉納

されていたことによつても、又上記女神たちのうちミトラス神殿からの出土数において上位三つを占めるのが、アフロディテ、アテナ、アルテミスの三女神であることからも推測される。⁽³⁵⁾西アジアではもともとミトラスと不即不離の關係にあつたと思われるアナーヒタが密儀の形成に當つて分離された時、この地母神の三つの主要な神性がギリシア・ローマ系の女神の名前によつて形をとどめたのであろう。⁽³⁶⁾

石器時代に発する地母神崇拜の歴史において、神性の細分化とそのそれぞれに対する別の神名の付与は、まず歴史時代の入口（西アジアではシュメールと古代エジプト）で起つた。次には、それは鉄器時代前半の世界帝国の時代に起り、三回目がヘレニズム時代に起つたのである。このような地母神崇拜の歴史において、常に保たれたのが上記の通り、三つの主要な神性（戦闘、処女、愛欲）⁽³⁷⁾であり、それ等は西アジアと地中海世界の地母神たち（イナンナ、アナーヒタ、アナット、キュベレ、アスタルテ、イシス、アフロディテなど）において、様々に保持されていた。⁽³⁸⁾

地母神の三神性を一女神が併せ備えるか、そのうちの二の神性を特に発達させた女神が現われか、或はそれぞれの神性が各一神によつて代表されて三神一座をなすかは、時と場合の問題である。キュモンは、牛を屠るミトラスの像の原型は、ヘレニズム的な牛を屠る女神ニケに由来すると考えたが、⁽³⁹⁾もしそれが本当とすれば、ミトラスの密儀が創始された時、この豊饒と勝利のシンボリズムから女神が除かれ、代りにミトラスという男神が採用されたのであろう。⁽⁴⁰⁾その結果、地母神の神性は目に見えなくなつたのであろう。しかし、牛屠りの図像の基本的觀念は、これ等の女神像ばかりでなく、テルスの像やその讚歌⁽⁴¹⁾の言及によつても残存している。

次に、信者組織や神殿内の儀式において、地母神崇拜の痕跡はどのように残存していたかを見よう。ミトラス密儀の七位階のうち、上の四つの信者は（儀式の）「参加者」、その下の三つの信者は「奉仕者」と呼ばれたと伝えられている。⁽⁴²⁾ここで問題としたいのは、下からからす、花嫁、兵士と呼ばれた「奉仕者」の意味についてである。からす

は、牛を屠るミトラスの画像においてしばしば現われるように、牛を屠るようにとの天界からの合図を送る役割を演ずる。彼は多分、「参加者」の中の太陽の使者と協力して、すべての儀式の進行役をつとめたのであろう。

花嫁の信者については、フィルミクス・マテルヌス (S^ol. cit.: 19.) が伝える、この位階専用の讃歌が残っている⁽⁴⁵⁾。それはテキストに問題がある祝婚歌の一種であり、「新しい光」(ネオン・フォース)の出現が讃えられている。ローマ市サンタ・プリスカ教会地下やオステイアのミトラス神殿から知られる花嫁位の象徴は上述のヴェールの他、ランブヤ冠である。サンタ・プリスカ教会地下では、ヴェールをつけた花嫁位の信者が、他の位階の人々と共に玉座についた父位の信者に向けて近づいて行く⁽⁴⁴⁾。これはミトラス神殿内で執行された聖婚の儀式であった⁽⁴⁵⁾。この点で特に興味深いのは、ユーフラテス河畔のドゥラ・エウロポスのミトラス神殿では、一二人もの花嫁位の信者が知られることである。彼等はバルミユラから来たローマ軍補助部隊に所属していたが、母市のベル神殿ではメソポタミア伝来の聖婚の儀式が存続し、ゼウスの巨人族退治に相当するベルとティアマットの闘争神話が語られていたと思われる⁽⁴⁶⁾。従って、ドゥラのミトラス密儀の信者たちには、花嫁位は特に重要な意味を持っていたと思われる。

他方、ミトラス前史の神話では、この神の母なる岩からの生誕がきわめて重視されていたことは明らかである。この神話の原型はフリ人のクマルビ神話に求められるが、ヘレニズム時代の地中海アジアやアラビア、即ちローマ帝国東方属州では、神を生れさせる母なる岩の崇拜、とりわけその周囲での新年祭がポビュラーであった⁽⁴⁷⁾。このタイプの新年祭はメソポタミア伝来のものとは異っていたが、ミトラス神誕生物語では光を発する母岩からの創造神ミトラスの出現が重視されている⁽⁴⁸⁾。マテルヌスが伝える讃歌の内容や花嫁位のシンボリズムからは、クマルビ系の母岩崇拜のみが採用されていたのかどうかは判定出来ない。多分、ヘレニズム時代末に、ミトラス密儀が創設された時、メソポタミアと地中海アジアの両系統の地母神崇拜が勘案されたのであろう。

位階兵士の意味については、花嫁の場合と同じように、牛を屠る神の像の豊饒崇拜と同一線上において理解されなくてはならない。この点についても二つの起源が考えられる。一つは西アジア地母神の戦神的性格から直接由来した可能性である。上述のように、ミトラス神殿内には地母神の三つの性格のうち戦闘を代表する存在としてアテナの像が奉納されていたし、⁽⁴⁹⁾花嫁位と同根のトランスヴェステイズム⁽⁵⁰⁾が兵士位をもたらしたと考えられる。

他の起源は、フリートベルク出土の装飾付土器（クラテール）⁽⁵¹⁾が示す儀式的死と清められた復活という救済の神学である。この土器は外壁に、兵士位を表わすと思われる三段の梯子と共に、さそりと蛇が描かれている。この二つの動物は地母神の使いとして、兵士に儀式的戦死をもたらず。他方、容器の中には儀式の間、同じく地母神の動物の一つとして蜂がつくり出した蜂蜜が入れられ、「参加者」獅子位の信者にさし出される。蜂蜜は火と共に、獅子位の象徴であり、入信者を清浄にさせ、復活させる。⁽⁵²⁾ここにも、闘争と死の招来者としての地母神が兵士として姿を現わしていると言うことが出来る。ミトラスの密儀に多くのローマ兵が入信していたという事実からは、上述のように、この宗教を男性的、軍人宗教的とする結論が導き出されて来たが、実は多くのローマ兵をひきつけた理由は、このように密儀の中に隠されていた女性的、地母神崇拜的な要素であったとした方がよい。この密儀が大流行したのは、男性的であったからではなく、そのような外見の下に地母神崇拜を包み込んでいたからであろう。

結 び

ミトラスの密儀はヘレニズム時代末期（前一世紀）に特定の創始者（教祖）によって生み出されたという可能性が、ニルソン以来メルケルバッハにいたるまで根強く示唆されてきた。しかし、その時何が行なわれたのかについて

ては、民族宗教や国家祭儀の一男神ミトラスの信仰が、密儀の祭神として採用され、宗教形態が救済宗教へと変換した、という以上のことは指摘されなかった。キュモン以来メルケルバツハにいたるまで、このような変換にもかかわらず、ミトラスの神観念、二元論倫理、社会的機能などについて、マズダ教のミトラスと密儀のミトラスが同一線上において理解され、後者の崇拜のイラン性が強調される傾向があった。これはキュモン自身認めたように、ミトラス密儀の歴史を主としてアヴェスタと考古出土物とで理解しようとする以上当然の結果であった。

しかし、その結果をみると、密儀の中心凶像である牛を屠る神の存在理由、七位階から成る信者組織、ミトラスの前史と一代記など主要な構成要素の起源を理解出来ないばかりか、イラン高原伝来のものとされる男性的性格の陰に散見する女性的要素については、事実上何も説明出来ないままであった。これに対して、私はこれ等の女性的要素の基本的性格を地母神崇拜と豊饒崇拜として捉え、その原像をたどった。又、その一方では、男性的要素についても、それを地母神崇拜の枠内において捉えることが可能であることを示そうと努めた。その結果、イラン高原伝来のものとしては説明出来なかった密儀の主要な構成要素が、西アジアの伝統的地母神崇拜から由来していることが次第に明らかになった。ミトラスの密儀はヘレニズム時代末期の地中海アジアにおいて、当時のヘレニズム化した地母神崇拜をもとにして形成されたが、その際に教祖的役割を果たしたのは、キュモンが考えた通り、ミトリダテス戦役で発生した難民中の宗教家であった。祭神をイラン系男神にさせたのは、宗教的には地母神崇拜のトランスヴェステイズムと男性中心的社会(海賊とローマ帝国)からの需要であり、歴史的にはその地域(小アジア東部やシリア)ではベルシア帝国時代からマズダ教の神々が移植され、新宗教形成に際しても、ミトラスやアナヒータの力を無視することが出来なかったからである。

古代オリエントの宗教は父権的宗教の国教会化をもって終り、東方ではゾロアスター教とイスラムが、西方ではキ

リスト教とユダヤ教が生き残った。これ等の宗教のなかで、「母性」、即ち地母神崇拜的要素は民間信仰のレベルで残った。⁽⁵⁵⁾ 他方、ミトラスの密儀は中心的な図像や神話から豊饒崇拜色を拭い去ることが出来ずに亡び去った。

注

- (1) M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religiōnis Mithriacae* (CIMRM) I - I, The Hague, 1956-60, 475では、神像浮彫のミトラス神殿再奉納に当って、夫妻の名前のうち、妻の名 (Euphrosyne) が削除されたと考えられているが、これはミトラスの密儀が女性を排除していたためであろう(拙稿「ミトラとクロノス」『オリエンツ』七三-四、一九六四、六六一-六九頁参照。Cf. H. Ogawa, "Mithras and the Bride" 『江上波夫先生喜寿記念古代オリエンツ論集』山川出版社、一九八四、五八頁)。北アフリカのトリポリ近くで発見された彩色岩窟墳墓の被葬者は、碑文によって夫妻のものであることが分るが、両者又は妻がミトラス密儀の入信者であったと断定することは出来なく (CIMRM, II, C. f. Ogawa, *op. cit.*, pp. 56-58)。女性による奉納は三例知られる。それ等は「ニンノニアのミラスティア、ミランのセウハラ、ローマのカスケリアであるが、彼女たちが夫や保護者の介添によってようやく奉納することが出来たのか、或はポルフェリウス (De abst., 2, 56) やテルトゥリアヌス (Contra haer. 40) が言及したようなミトラス密儀の組織の加入者としてそうしたのかは、必ずしも明らかではない (Cf. G. Mussies, "Cascelia's Prayer", *La sociologia dei culti orientali nell' impero romano*, ed. U. Bianchi e M.J. Vermaseren, Leiden, 1982, pp. 156-167.)
- (2) フォルマースレン、小川訳『キリストとマテウス』その神話と祭儀』新地書房、一九八六。拙稿「ミトラス・イシス・サンシオスの崇拜」『オリエンツ史講座』三、学生社、一九八二参照。
- (3) Cf. H. Ogawa, "The Concept of Time in the Mithraic Mysteries", *The Study of Time* III, ed. J.T. Fraser et al., New York, 1978, p. 664.
- (4) 拙稿「男性原理と女性原理の問題 (オリエンツ神話の場合)」『イスラームの宗教意識とその周辺』中近東文化センター、一九八四、八五-一九三頁参照。ローマ帝国を父権勝利の時代であり、その最高段階まで、母権支配の時代から人類社会が段階的に発展したという考えは、すでに一九世紀にバホフンによってまとめあげられている。Cf. *Myth, Religion, and Mother Right, Selected Writings of J.J. Bachofen*, New York, 1973, p. x/viii (本質的に男性的な精神秩序が実際に確立・確認され

- るべきである……」J. Campbell, pp. 109f. 拙著『古代オリエンントの宗教』エルサレム文庫、一九八五、一一一—一八頁参照。
- (5) 上掲「ミトラス・インヌ・サン・ジオス」二二二—二二五頁。拙稿「ミトラ教の起源について」『宗教研究』四二—四、一九九、一九六九、一一〇頁。拙稿「ミトラス教とオリエンント」『足利惇氏博士喜寿記念オリエンント学・インド学論集』図書刊行会、一九七八、一〇五—一〇六頁。ヘレニズム・オリエンントとヘレニズム時代末を境界線とする非連続の問題は、最近 R. Merkelbach, *Mithras, Königstein*, 1984, pp. 49; 75; 77; 161 でも扱われている。メルケルバッハによると、「イラン的ミトラス崇拜とローマ的ミトラス崇拜は、後者のミトラスの主神化、密儀化、改宗運動、プラトニズムとの結合、星辰崇拜の採用などで異っている。又、彼はニルソンの教祖存在説を支持し、このような特色をあみ出した人物はポントス人カアルメニア人であり、ローマに滞在したこともあろう」と推定した。
- (6) Cf. R.—A. Turcan, *Mithra et le mithraïsme, Que sais-je?*, Paris, 1981, pp. 31f.
- (7) Merkelbach, *op. cit.*, pp. 153; 155; 160f.
- (8) *Ibid.*, pp. 4-6; 9-26.
- (9) *Ibid.*, p. 34.
- (10) *Ibid.*, pp. 9—22. キュモンが言及しているイランの牛屠りは、ササン朝の文献からのものである (F. Cumont, *Mysteries of Mithra*, New York, 1956, p. 137)。
- (11) フォルマースレンはローマのサンタ・プリスカ教会地下のミトラス神殿で発見した一壁画を伝統的祭儀スウォエタウリリンの供儀場面と解釈し、「ミトラス教徒の公的祭儀関与の証拠となった (M. J. Vermaseren and C. C. van Essen, *The Exvotives in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden, 1965, pp. 160—164. フォルマースレン、小川訳『ミトラス教』山本書店、一九八五、五八—六〇頁。 Cf. Merkelbach, *op. cit.*, pp. 180—183.)。しかし、テュルカン (*op. cit.*, p. 79) は否定している。
- (12) Cf. Cumont, *op. cit.*, pp. 98ff.
- (13) 拙稿「ミトラス教密儀における軍事的要素の意味」『宗教研究』、六二—四、二七九、一九八九、一六二—一六二頁。拙稿「ミトラス教における軍事的要素」『日本オリエンント学会創立三五周年記念オリエンント学論集』刃水書房、一九八九、五五—六八頁。
- (14) 註 (1) の拙稿「Mithras and the Bride», pp. 55—64. 拙稿「Mithras and the Goddesses», 『三上次男博士喜寿記念論

文集『歴史編』平凡社、一九八五年、三三〇—三四六頁。

- (15) Cunant, *op. cit.*, p. 31ff.
- (16) Merkelbach, *op. cit.*, p. 45.
- (17) メルケルバッハは正義や忠誠の理念において、イランとローマの連続性を認めている(上述七六頁以下)。又、拙稿「男性原理と女性原理の問題」(上掲)、一九五—一九六頁参照。
- (18) 上述七六頁。
- (19) Cunant, *op. cit.*, p. 143; *CIMRM* 915: 501; 1970: 2029; 2153; cf. 380; 872.
- (20) 拙稿「ミトラス教における軍事的要素」上掲、五六頁。M. J. Vermaseren and C. C. van Essen, *op. cit.*, p. 123.
- (21) Merkelbach, *op. cit.*, p. 95. 拙稿「ミトラス教における軍事的要素」五八頁。
- (22) 同、注13参照。
- (23) 同、注3参照。
- (24) フェルマースレン『ミトラス教』上掲、九七—一〇二頁。
- (25) Cunant, *op. cit.*, p. 40.
- (26) 上述七六頁以下参照。
- (27) 牛屠りの凶像の解釈については、バルシア側文献にはそれを説明出来るものがない(上注一〇、及びフェルマースレン『ミトラス教』上掲、七九—八〇頁参照)こともあって、いろいろな困難が存在する。しかし、キエモンの説明が「最も説得力があつて他の追従を許さない。その後、彼の説から離れようとする試みもなされたが、きまつて新しい難問を生んだだけである。」(フェルマースレン)
- (28) フェルマースレン、上掲、七九頁。
- (29) メルケルバッハは後述する聖婚の問題を、臣下が王に娘をさし出す忠誠関係から論じている(*op. cit.*, p. 30)。又、花嫁位(ニンフス)の原義を昆虫のさなぎとし、その変態を生命の再生と結びつけているが、豊饒崇拜とは結びつけていない(*op. cit.*, p. 88—93)。兵士位についても、その持物(武器)の一般的な軍事的性格を論じているだけである(*op. cit.*, pp. 94—100)。
- (30) フェルマースレン『ミトラス教』上掲、一二〇—一二八頁。Cunant, *op. cit.*, pp. 112f.

- (31) 拙稿『Mithras and the Goddesses』, p. 332.
- (32) 同『 pp. 333—336 参照。
- (33) R. Turcan, *Mithras platonicus: recherches sur l'hellenisation philosophique de Mithra*, Leiden, 1975, pp. 90—103.
- (34) *CIMRM* 84 (Sidon); 356 (Rome); 486 (Rome); 992 (Trier); 1187 (Stockstadt).
- (35) 但し、上述のようなこれ等のうちどの位かは位階の守護神としての星辰を表わしているにちがいない。
- (36) これと同じことは、ケルト系・ゲルマン系の地母神群でも起っていた。拙稿『Mithras and the Goddesses』, pp. 336—338 参照。
- (37) 拙稿、地母神の項、堀一郎、小口偉一監修『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三、五三九—五四〇頁参照。
- (38) 森雅子「西王母の原像」『史学』五六—三、一九八六では、キュベレ、アナット、イナンナが原型的な神性を体現しているものとして論じられている。
- (39) Cf. *CIMRM* 25; Cumont, *op. cit.*, p. 21, fig. 4 の説明文。キュモンはその証拠として、アナトリアのイスバルタ(古名、ミス)出土の彫刻を挙げたが、その後の作品については多少の疑問が投げかけられている。
- (40) 地母神崇拜においては、衣類や持物の交換による男女の性別の転換、或は性そのものの転換がしばしば見られる。それは戦神性、処女性、愛欲のいずれの神性ともかかわっている。後述のように、ミトラスの密儀では男性の信者が花嫁という女性名をつけ、神殿内でヴェールをかぶって演技したが、これも地母神崇拜の古くからの伝統に基いている。西アジアの地母神アタルガティスやインシュータル・シャウシユカ崇拜の性転換について、拙稿「ヘロドトス」一〇四—一〇六の歴史的背景』『ニダヤ・イスラエル研究』一一、一九八八、一—七頁参照。
- (41) 拙稿『Mithras and the Goddesses』, pp. 338—341. フェルマースレン『ミトラス教』上掲、一九八頁。
- (42) フェルマースレン『ミトラス教』上掲、一五七—一五八頁。
- (43) 拙稿『Mithras and the Bride』, p. 60. フェルマースレン『ミトラス教』上掲、一六〇—一六一頁。
- (44) 同上、一六—一七頁。 Cf. M. J. Vermaseren and C. C. van Essen, *op. cit.*, pp. 155—160.
- (45) 拙稿『Mithras and the Bride』, p. 61.
- (46) 同上、六二頁。シュメール都市国家の聖婚の儀式については、クレーマー、森・小川訳『聖なる結婚』新地書房、一九八九参照。

- (47) 拙稿「古代末シリア宗教史研究」『史学』三七—四、一九六四、五七頁以下。同、三九—一、一九六六、九二頁以下参照。
- (48) フェルマースレン『ミトラス教』上掲、八七頁。
- (49) 上述八三参照。
- (50) 上注41参照。
- (51) Cf. H. Ogawa, "Mithraic Ladder Symbols and the Friedberg Krater", *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden, 1978, pp. 854—873.
- (52) フェルマースレン『ミトラス教』上掲、一六四—一六五頁。
- (53) Cumont, *op. cit.*, pp. 15f.; 20—28. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, New York, 1956, pp. 135; 140; 144f. 上注5参照。
- (55) 上注40参照。ミトラスの密儀の国像について、ミトラス自身と獅子頭神のものには両性具有の痕跡が指摘されている。ミトラスの密儀における性の転換の問題については、稿を改めた。
- (55) 拙著『古代オリエントの宗教』上掲、二二—二二三頁参照。

クヴァラン族の治療儀礼と宗教職能者

清 水 純

〔論文要旨〕 台湾の平地原住民クヴァラン族の伝統的な宗教職能者はムティユと呼ばれる。ムティユは病気の超自然的な原因を診断する占いをし、さらにムティユたちの集団は治療儀礼を行って神を祀る。ムティユの関わる治療儀礼にはキサイズ、パクラビと呼ばれる二種がある。これらの儀礼は女性の病人のみを対象とするものであり、第一回目のキサイズ儀礼を行ったものがムティユとしての資格を得る。本論文ではムティユになったあとに病気をした女性が行うパクラビ儀礼について、シヤーマニズムの議論と重ね合わせながら、儀礼中の行為の意味づけを分析し、宗教職能者としてムティユの特性を明らかにすることを目指している。

〔キーワード〕 宗教職能者、ムティユ (mutiyu)、キサイズ (kaisai) 儀礼、パクラビ (paklabi) 儀礼、台湾原住民、クヴァラン (Kvvalan) 族、治療儀礼、シヤーマン。

序

本論文は、台湾原住民の伝統的な病氣治療の儀礼とそれを行う宗教職能者について、その意味と機能を現地資料に基づいて分析するものである。実地調査の対象となったクヴァラン族は、台湾の東海岸、花蓮県にすむ漢化のすすん

だ原住民の一種族である。調査は一九八四年末から一年四ヶ月、花蓮県豊浜郷新社村において行った。筆者はこの期間、トヨタ財団の研究助成を受け、『クヴァラン族の伝統文化と変容』をテーマとした社会人類学的調査のために、現地に住み込んで固有言語を修得しながら彼らの文化社会全般にわたるフィールドデータを収集した。本論文で紹介するのはこの調査資料のうち、固有宗教に関するものの一部である。

1 クヴァラン族とは何か

台湾原住民の固有種族名に詳しい研究者でも、クヴァラン族という名称には馴染みがないと思われるので、まず、その点から説明しよう。台湾原住民の諸種族は日本統治時代から高砂族と総称されてきたが、このほかに、平埔族として区別される諸種族が存在していた。「平埔」というのは漢語に由来する言葉で「平地」という意味である。明清時代に大陸から入植してきた漢族が平原地帯に居住していた原住民のことを「平埔仔」と呼んだのに由来する。直訳すれば平地人ということになる。実はこれら「平埔仔」は民族学的に見れば種族、言語を異にする十種族からなっていた。クヴァラン族もその中の一種族である。⁽¹⁾⁽²⁾

山岳地帯の高砂族と異なり、平地原住民は、水稲耕作を始めとする漢族の文化の吸収が早く、中国大陸からの移民の増加と漢族社会の拡大に伴って同化がすすんだ。日本統治時代になると、はじめのうちは清朝時代以来の名称によって、原住民は漢化した「熟蕃」と、漢化の遅れた「生蕃」とに二大区分されたが、のちに差別的ニュアンスを避ける意味で、生蕃を「高砂族」、熟蕃を「平埔族」と呼ぶようになったのである。

日本統治時代には高砂族に関する民族学、人類学、宗教学および言語学的研究が盛んにおこなわれ、鳥居龍蔵、古野清人、馬淵東一、移川子之蔵、宮本延人、浅井恵倫、小川尚義など日本人研究者による貴重な現地調査報告が数多

くなされてきた。しかし、この時代の学問的関心は主として山岳地帯にすむ種族の固有文化の解明にあったために、漢族化の進んだ平埔族の研究にまでは至らなかった。さらに、戦中戦後の混乱した時代を経て、その後も平地原住民の研究は集中的になされないまま今日に至っている。

たしかに平埔族は漢族移民と同化して、固有の文化や種族としての同一性を失ってきたが、それゆえに平埔族研究が無意味なものであるとはいえない。平地原住民の文化、社会はこれまで知られていないものだけに、一層の変容が進む前に民族誌的資料を収集しておかなければならない。また、かれらが台湾における漢族移民社会形成の重要な一端を担ってきたことを考えると、固有文化の漢族化のプロセスを合わせて解明する必要がある。このように、平埔族の研究は、原住民文化の探求のみならず漢族文化の地域的特性の考察にも意義を持つといえる。

ところで、平埔族の中でもクヴァラン族は固有文化の研究に比較的恵まれた条件を提供してくれる。漢族との接触の歴史がほかの種族より二百年ほど短いために、同化がもっとも遅れているのである。クヴァラン族はもと台湾北部東部の宜蘭平野に居住し、四十社前後の村落社会を形成していた。十八世紀以後、大量の漢族移民が宜蘭平野に流入して水田の開拓に着手すると、従来の村落社会は崩壊し、クヴァラン族は次第にその影響を受けて言語、習俗を漢族化させていった。それと共に、一部は圧迫されて原住地から分散し始め、海岸沿いに南下して、アミ族の居住地域に移住した。³⁾ 現在花蓮県、台東県各地に分散するクヴァラン族は南下した人々の子孫である。移住した人々のほうが固有言語と古い習俗を比較的よく残してきた。

調査地の花蓮県新社村の人々は、歴史的に見て漢族との接触が少なく、むしろ周辺地域にすむアミ族との混血が進んでいる。しかし、文化的にはまだクヴァラン族の影響がかなり強く、習俗も独特のものが見られる。村の人口は千人ほどであるが、これはアミ族の二つの大きな集落を含む数値であり、クヴァラン族の集中する幾つかの集落の人口

はその半分、混血を含めたクヴァラン族の子孫はおよそ二百数十人程度である。

2 クヴァラン族の病氣の概念と治療儀礼

まず、クヴァラン族の伝統的な病氣の概念と診断法、治療儀礼についての概要を示す。病氣に相当するクヴァラン語は「タガウ」という。これは形容詞的に用いられると「痛い」という意味であることからわかるとおり、身体に感じる痛みを表す。つまり、身体的な痛み、苦しみの症状を伴う病氣の場合「タガウ」の範疇に組み込まれるのである。通文化的にみれば精神疾患のことを病氣の概念に含める社会もあるが、クヴァラン族社会では精神疾患は遺伝的なものとされるため、言葉の上でも病氣とは区別され、伝統的な治療儀礼の対象にはなっていない。

伝統的観念では、病氣は死者の靈魂や至高神によって引きこされることがあると信じられている。これらの働き掛けによって、生きている人間の靈魂が弱くなって病氣になるのである。病氣の原因となる靈魂にはさまざまなヴァリエーションがあつて、クヴァラン族の死者の靈魂や、先住民の死者の靈魂、狩猟の獲物の靈魂などである、人は自分では気付かぬうちにこれらの靈魂と出会うことがあり、運が悪い場合には出会っただけで病氣になってしまうという。また、神によって病氣が引き起こされる場合には、さらに特別な意味があり、神を祀ることが要求されると考えられるのである。

ところで、このような様々な原因によって起こる病氣は、原因によって症状が一定しているものではない。しかも、超自然的な原因によってもたらされた病氣もあれば、全く関係ない場合もある。従って、ふつうは病人の症状の外見からでは原因を知ることができないのである。クヴァラン族は病氣になると、ふつうはまず医者へ行き、薬をもらう。しかし、長いこと医者にかかっても、薬を飲んでも治らない時は何か別の原因があるのではないかと疑うよ

うになる。そこでムティユによる病気の診断が行われることになる。ムティユは一種の宗教職能者であり、病氣診断をするほか、治病儀礼、死者儀礼を行う。

新社村ではムティユと呼ばれるひとは何人かいるが、現在では病氣診断の技術を継承しているものはいない。クヴァラン族固有の伝統も次第に消えつつあるのである。代わりに病氣診断は専らアミ族固有の技術を学んだ宗教職能者（アミ族の場合はチカワサイと呼ばれる）が担当している。彼女の出す病氣診断の結果によって、患者はアミ族式治療儀礼をしたり、あるいはクヴァラン族式の儀礼をしたり、またはふつうの医者にかかって薬を飲んだりする。今では診断の内容にも各種の文化伝統の混入の状況が窺えるようになった。

アミ族の病氣診断は超自然的存在に向かつて、病氣の原因を問う形式であるが、クヴァラン族伝統の診断方法も基本的にはこれと同じである。ただ使用する道具や問いかけ方が異なる。昔クヴァラン族の病氣診断をしたことがあるという高齢のムティユによれば、クヴァラン族式の診断方法（スプデイ）は次のようであった。

三十センチほどの真っ直ぐな籐の枝の一方の端を両膝の間に挟んで座り、円筒形の瑪瑙玉を枝に平行に乗せて、超自然的存在に向かつて「病氣の原因は何か」と語りかける。籐の枝の上の瑪瑙玉から手を放しながら、「原因はこれか？」と行って可能性のある事柄を指摘する。ムティユの述べたことが当たっていれば瑪瑙玉は落ちないが、当たっていないければ玉は落ちる。これが超自然的存在からの返事である。ムティユは玉が落ちなくなるまで様々な原因を考えては問いかける。原因がわかれば、どの儀礼をすべきかがわかるのである。

死者の靈魂が原因の場合には、病人個人が死者に対して一定の様式にしたがって捧げ物をすればよい。ムティユは患者がどこでどんな靈魂と出会ったかを診断してくれるので、病人は自分で翌日その場所へ出かけて決められた捧げ物をするのである。この様な治療方法は、老若男女すべてに適用される。しかし、クヴァラン族の至高神が病氣を引

き起こしたとみなされる場合には、この様な簡単な個人的儀礼によつては治療できない。ムティユたちが参加してキサイズ、またはパクラビと呼ばれる治療儀礼がおこなわれ、至高神が祀られて病気の治癒が祈願されるのである。しかしこれらの儀礼が治療の対象とするのは女性の患者に限られるところに最大の特徴がある。そこで次に、この神を祀る治療儀礼キサイズ、パクラビについてまとめてみたい。

3 キサイズ儀礼、パクラビ儀礼

クヴァラン族の病氣治療儀礼の様子に関しては偶然にも鳥居龍藏によるごく短い記録が明治二十九年の台湾探検旅行記に残されている。これから述べようとするキサイズ、若しくはパクラビ儀礼を記述したものと思われるので、以下に引用しておく。

「海岸の加礼宛蕃は稍や古風を存するものゝ如し。……彼等は病を以て亡靈の致す所なりと信じ、ただちに巫に就て亡靈に対する祈禱を乞ふなり。又病者あれば婦女数多寄り集まり、互に手をひき、一様に音声を発し、廻り廻りて踊をなすなり。その踊りの際には婦女は頭上に一枚の木の葉を挿み、手に草の葉を持つ。そして此踊りの時には、一社の者病者の家に集まり来り酒食に耽る。余は東海岸の加礼宛蕃がこれを行ふを見、且つこの会の賓客として招かれたる事有りき」⁽⁴⁾

ここでいう加礼宛蕃とはクヴァラン族のことである。⁽⁵⁾鳥居は旅行中の見聞として、ごく短い記述を残したのみであった。しかし、これはクヴァラン族の治療儀礼について記述したおそらく初めてのものである。クヴァラン族に関する記録はオランダ人による一六世紀の記録⁽⁶⁾や清朝時代の歴史書が中心であるが、この時代の記録には治療儀礼に関するものはない。日本統治時代になって、昭和六年の報告⁽⁶⁾では宜蘭のクヴァラン族の習俗として、集団で行なう治療儀

礼があったことが確認されている。ただし、これは実地見聞によるものではなく、インフォーマントからの聞き書きであり、詳細は明らかでない。このほか、昭和一三年に言語学者浅井恵倫、小川尚義の行った原住民諸族の言語調査記録には、キサイズに関する若干の記述および儀礼の歌の録音、病気診断のやり方を撮影したと思われるビデオフィルムが残されている。しかし、これらの記録はフィールドデータとしては残っているものの、成果がまとめられて刊行されるには至らなかった。⁽⁹⁾ また、最近の文化人類学者によるクヴァラン族研究としては戦後一九六〇年代の阮昌鋭の論文⁽¹⁰⁾が挙げられるが、これは宜蘭平野に残った漢化著しいクヴァラン族についてのジェネラル・サーベイにもとづく概略的な調査報告であるため、固有の宗教に関する記述は限られており、治療儀礼の実態にはほとんど触れていない。従って、治療儀礼については、以下に記す内容がこれまでのところ唯一のまとまった記録ということになる。

まず、キサイズは女性が生まれて初めて至高神を祀る場合の儀礼である。ムティユの診断によつて、至高神が病気の原因なので簡単には治らないこと、治療のためには神を祀る儀礼をすべきであることがわかると、農曆の月末、月の見えない期間を選んで患者の家でキサイズ儀礼が行われる。儀礼は数日間続く一連のプロセスからなるものであり、ムティユ達が毎日集まってきたて、患者と共に決められた手順にしたがつて儀礼を行う。大まかな筋としては、ムティユ全員が屋根の上へのぼつて天の神を招き(天神のところへ旅をしていくと解釈される)、餅や酒などの捧げ物を神に捧げ、歌い踊つて祭祀を行い、また患者の病氣平癒を祈願するのである。病人はこの儀礼の期間中家の外の地面を踏んではならないことになっているので、便所(庭にある)に行くときも、介添人におぶってもらうか、イグサで折つた敷物を敷いてその上をわたつて歩くかしていた。また食物規制を守り、儀礼の日から、翌月の新月までの一ヶ月余り、家族とは食事を作る籠を別にし、肉、魚、油類、臭いの強い野菜などは食べないようにした。またこの期間中は男性との性的交渉も禁忌とされた。こうしてキサイズ儀礼を行った女性はその後ムティユと呼ばれるよう

になり、神を祀る資格を得るのである。

しかも、重要なことには、キサイズに際して、治療儀礼と死者儀礼の起源神話が先輩のムティユたちから新加入者に教えられるのである。この起源神話は村人が伝承しているクヴァラン族の始祖伝説とは異なり、至高神の行ないについて語る原古の神聖な物語であって、もっぱらムティユによって伝承されてきたものである。

このように、キサイズ儀礼に当たっては、新しいムティユに特別の神話知識が伝授され、また、食物規制はじめ幾つかの禁忌を一定期間守るといふ一種の試験に耐えることが要求される。これらのことから見て、キサイズ儀礼は神を祀るムティユたちの仲間（キサイズン）にはいるための加入式、若しくは成巫儀礼の側面を持つと考えられる。

キサイズ儀礼によって一度神を祀ると、その後も神は時々捧げ物を要求するといわれる。そのことを知らせるために至高神はムティユを再び病気にさせる。この場合にも、病気の症状からでは判断できないので、診断のできるムティユに頼んで原因を調べてもらう。そして、神が捧げ物を要求しているために病気になったことが判明すると再度治療儀礼を行うのである。

キサイズ儀礼を経てムティユになった女性が行う二回目以降の治療儀礼はパクラブと呼ばれる。これはキサイズを簡略化したもので、二、三時間で終了する。患者であるムティユが仲間達を集めて、キサイズと同じように自宅で儀礼を主催することになる。キサイズは時期を選ばないとも言われるが、パクラブは必ず秋（九月から一月中旬）に行われる。しかも月の見えない夜と決まっているので、旧暦の二八日から二日までが儀礼を行う可能性のある期間である。かつて、村内にムティユの数が多かったころには、この期間毎晩のように村のあちこちのムティユの家で儀礼が行われたという。

ところで、文化変容の激しい今日、キサイズ儀礼はすでに行われなくなって久しい。新社村では一九五〇年代半ばが最後であった。儀礼の性格上、新加入者がなければ儀礼は行なわれない。そのために、教義や儀礼の方法について文字で書き表わすことのない社会では、儀礼がなければ伝承の機会も失われてしまうことになるのである。残念ながら今では、数日間続く儀礼の手順を詳しく記憶しているインフォーマントはいなくなってしまった。一方、パクラビの方は、すでにムティユとなっていた女性たちが、その後一、二年に一回位の割合で続けてきたことにより、今日までかろうじて生き残ってきた。さいわい、筆者の調査期間中に一度パクラビを参観する機会に恵まれたので、以下にその儀礼のあらましを示すことにする。

儀礼はまず、ムティユ達が一団となって天上にすむ夫婦の至高神サラマイ・ジャン、シアガウ・ジャンのもとへ旅をすることから始まる。パクラビの主催者である病気のムティユをはじめ、儀礼のリーダーである二人のムティユ（父、母の役目）、かれらの「旅」の同伴をする仲間のムティユたち全員が主催者の家の中の客間に集まり、羅竹という植物の葉を手にもって二列縦隊になって歌いながら天行進を始める。ただし、実際には同じ場所での足踏みである。

ムティユのリーダーのうち母親役が空中から何かを引つ張り出して、ムティユ達の列をひと絡げにくくる動作をする。これは、至高神のもとへ導いてくれる目に見えない糸でムティユ達を縛っているということである。ムティユはサライと呼ばれるこの糸の力によって、至高神のもとへ引つ張られていくのである。歩くように足踏みしていたムティユ達足取りはサライを巻きつける動作が何度か繰り返されるうちに次第に駆け足に変わっていく。「もっと早く走りなさい。」というリーダーの掛け声と共に駆け足の足踏みはさらに速くなり、ムティユ達の足は次第にもつれて

くる。しまいには、列が崩れ、全員が息を切らせてふらふらになって倒れてしまふ。

ムティユ達は床に倒れ込むが、病気のムティユを除いて全員がすぐにもとの状態に戻って立ち上がる。しかし、病気のムティユは、目をつぶってぐったりしたまま起き上がれない。パクラビを主催したインフオーマンの説明によれば、倒れ込んでからあとは頭がぼうつとして何が何だかわからなくなっているというのである。

親ムティユはじめ仲間のムティユ達は倒れたままのムティユ（患者）を真つ直ぐに寝かせ、その周りを取り囲んで座り、至高神と病気のムティユの祖先を呼ぶ歌を歌う。患者の両目の上にはザボンの葉をのせる。至高神が患者の祖先とともに彼らのもとに来たことが感じられるとムティユ達は歌いながら泣き始める。これらの存在が目に見えるというわけではないが、亡くなった人々がふたたび自分達のもとを訪れるのだから自然に悲しい気持ちになるのだとムティユの一人は述べている。こうして彼らのもとにやってきた至高神の力により、患者の病気は回復する。そして、歌の最後に患者の耳元で至高神の名をささやくと患者は元気を回復してすぐに起きあがるのである。

このあと、ムティユ達は全員で至高神と祖先の靈魂に対して、餅と酒の供物をささげる。患者の衣類一枚を床に拡げ、その上に、夫婦の至高神に捧げる大きな餅を二つ、祖先達に捧げる小さな餅を多数並べ、赤い酒と白い酒の入った碗を置いてその周りに座り、ザボンの葉にのせた餅や酒の入った茶碗をそれぞれに捧げ持って、歌うのである。歌がすむと、餅を小さくちぎって部屋のあちこちに向かって投げ、酒を羅竹の葉に浸しては罌を部屋の中に撒き散らす。この動作は、神や祖先に供物を食べさせる行為である。

捧げ物がすむと、ムティユ達は手をつないで輪になって踊る。これで儀礼が終了する。

キサイズ、パクラビは個人の家で行われる儀礼であるが、同時にすべての村人に公開されるものであった。鳥居龍蔵の記録にもあるようにムティユ達が集まって儀礼を行っている間、見物の村人が訪れて、酒や餅などの接待を受

ける。これらの儀礼は楽しく、賑やかに行うのが本来の姿である。とりわけ、女性が初めてムティユの仲間入りをするキサイズ儀礼の際は、儀礼期間中は毎日大勢の村人がやってきて、御馳走のもてなしを受けたという。そしてキサイズが終わった後、ムティユの仲間入りをした女性は親戚の家をまわって歩き、祝儀をもらった。この様に、キサイズ儀礼を行った女性は、神によってムティユに選ばれたことを祝福されたのである。

キサイズを行う決まった年齢というのは特にない。幼児から大人まで既婚・未婚に係わらず、人によって様々である。系譜関係によってムティユの資格継承が規定されているわけではない。また、すべての女性がムティユになるとは限らない。しかし、新社の村人が近代医療の十分な恩恵を蒙る以前には、少なからぬ女性達がキサイズによって病氣治癒を祈願したことは事実である。しかも一〇歳前後の比較的早い時期に儀礼を行う例が多かった。インフォーマントによれば、「昔は医者や薬がなかったから、ちょっと病氣するとすぐムティユに相談し、キサイズするほうがいい、ということになって儀礼を行なった」という。このような事情を反映して四、五〇年前には、村内に三〇人以上のムティユがいた、と言われている。つまり、宗教職能者と言っても、共同体内のかかなり多くの女性がその資格をもっていたことになる。

キサイズを行ってムティユの仲間入りをした者は、その後も自分が病氣をしてパクラブ儀礼を行うほかに、ほかのムティユの主催するパクラブ儀礼や、別の加入者のためのキサイズ儀礼に参加するようになる。そのうちに儀礼の手順や歌謡を熟知するようになり、また、病氣診断の方法や死者儀礼のやり方を先輩のムティユから習ったりしながら次第に宗教職能者としての技術を身に付け、村人の評価を得ていくのである。従って、正確な意味での宗教職能者はムティユたちの特に熟練した一部の人々であったということになる。

4 ムティユの特性

以上述べた資料をもとに、宗教職能者としてのムティユについて検討を加えることにする。

宗教職能者に関する人類学、宗教学的の研究においては、シャーマニズムをめぐる議論が盛んである。そこで、シャーマニズムの観点とも合わせて各地の宗教職能者との比較を試みながら、ムティユの特性を考えてみることにしたい。

シャーマニズムとはシャーマンを中心とする呪術宗教的形態のことである。一般にはシャーマンというのは神や精霊からその力を獲得し、それらと直接交流することによって託宣や予言、治療、祭儀などを行う呪術宗教職能者であるとされる。しかし、シャーマンの特徴のうち、肝心の直接交流の仕方については、具体的にどのようなやり方をしているのがシャーマンで、どのようなやり方がシャーマンではないか、という概念規定の問題が非常にあいまいなまま残されている。したがって、シャーマンの定義そのものは研究者によってかなりのずれが生じ、神との交流の際には脱魂するのがシャーマンであるという定義や憑依する場合も含めるべきである、というものが、更には様々な段階の意識の変異状態を示すものも広くシャーマンと呼ぶべきである、という説などがある。これまでのところ多くの研究者によって好まれているのは、憑依、脱魂などの手段を通じて神と交流するのがシャーマンであるという考え方であるといえる。⁽¹¹⁾

確かに、世界各地の諸民族の宗教職能者のうち、ある特性を共通して具有している職能者たちを取り上げ、シャーマンという言葉で一つに括り、その共通性を通文化的に考察していくのは複雑で多様な宗教現象へのひとつの魅力あるアプローチの仕方ではある。しかし、以上述べたようにシャーマンについてはこれまでのところ研究者の合意が成り立っておらず、従って明確な概念規定が定まっているとはいえない状態である点をあらかじめ踏まえておく必要が

ある。とはいえ、シャーマニズムに関して論じられる呪術宗教的現象の幾つかの要素は、宗教職能者としてのムティユの特性を考えるうえでも参考になると思われるので、これらを念頭に置きながら、クヴァラン族独特の宗教職能者の特徴を明らかにしていくことにする。ここでは、ムティユがシャーマンであるかどうかという結論を求めめるのではなく、分析概念としてのシャーマンと比較することによってムティユの特性およびクヴァラン族自身によるムティユの行為の意味づけを明らかにすることの方に重点を置きたいと思う。

まず、ムティユになる契機について考えてみたい。一般にシャーマンになる場合には、召命による場合と修行による場合とがあると分類されている。召命というのは、神によって宗教職能者として選ばれることであり、夢で神のお告げを聞いたりするほか、身体に変調をきたすようになったり、錯乱状態に陥ったりするのがその徴候であるとされる。これを、巫病の発現と呼んでいる。修行は（多くの場合人生の様々な苦しみや悩みをきっかけとして）宗教職能者を志した者が、先輩のシャーマンに弟子入りして技術を修得するものである。⁽¹²⁾

それではムティユになる場合にはどうかと言うと、必ず病気になることが契機とされ、その原因は神の意志により、その患者に神を祀ることが要求されるためであるとされる。病気になった個人がムティユになりたいかどうかにかかわらず。従って、ムティユの場合にも、巫病の発現による召命が契機であるということが出来る。ただし、ムティユの技術を修得するに当たっては、先輩からやり方を習い覚えることになる。この意味では修行による修得という側面が極めて強く、召命型シャーマンとされる職能者の場合に時折見られるように、神から直接に技術を伝授されるようなことはない。

ところで、病気がきっかけとなる、と述べたが、シベリアのシャーマンや奄美のユタなどの場合には、巫病として精神病的疾患の症状を示すことが多い。⁽¹³⁾しかし、クヴァラン族の場合、明らかな精神錯乱の状態については「タガ

ウ」即ち病気概念では捉えず、巫病扱いされることもない。様々な身体的な痛み、苦しみを伴う病気、特になかなか回復しない慢性的な疾患が巫病とみなされることになるのである。村のムティユの話では、自分がキサイズする前に長いこと病氣していたいつまでも治らなかつたことや、病状が進んで腹部に水が溜まって膨れたとか、髪の毛がたくさん抜けたなどの症状を記憶している。

ムティユが巫病に際して精神病的疾患を伴わないことは、同時にムティユになってから行方病氣診断の占いや諸儀礼の技術において、脱魂や憑依といわれるような特殊な精神状態をほとんど必要としないことと係わっているかも知れない。これは多くの研究者の強調するシャーマンの概念とムティユの性格とがほとんど一致を見ない点である。

すでに述べたようにシャーマンと神との直接交流のやり方として、脱魂、憑依を挙げる研究者は少なくない。脱魂とは儀礼の際にシャーマンの身体から靈魂が抜け出して他界へ旅をし、そこで神や精霊と交流する、というものである。そして病氣治療に限ってみれば、患者の靈魂をシャーマンの靈魂が他界から連れ戻してくるとされる。脱魂中のシャーマンは意識を喪失したままであるが、意識が戻ってから他界で起こったことや神の言葉などを人々に伝えるという。一方、憑依の場合は神や精霊が来臨して、シャーマンの身体に乗り移り、シャーマンの口を借りて人々にメッセージを伝えるものである。通常の意識が戻ってからのシャーマンはこの間の自分の言葉などは記憶していない。

バクラビ儀礼においてムティユは天の神のもとへと旅をする。儀礼における天界への旅はシャーマニズムの議論でも指摘されている要素である。しかし、クヴァラン族の場合はムティユの靈魂だけが旅をするのではなく、彼ら自身が出かけていく様子が儀礼の中で演じられる。つまり、ムティユの靈魂は天界へ旅立つに当たって彼らの身体を離れないのである。しかし、旅が進んでいくに連れ、ムティユの足は速くなって遂に倒れて意識を失う。(この場合本当に意識を失ったかどうかを問題にするのは我々の課題ではないので)ここでは儀礼で表現されるこの意識の喪失状態

が何を意味するのかを考えることにしたいと思う。

ムティユの失神は一見すると脱魂状態のようにもみえるが、ムティユの意識が別世界へ飛んでいるわけではないし、ムティユに神が憑依して語るわけでもない。クヴァラン族による意味づけによれば、ムティユを天神のもとへと導いてきたサライという見えない糸の呪力のために靈魂の力が負けて身体がしびれ、意識がうすれる状態を表すと説明される。特に、病気で弱っているムティユにはこの呪力が強い影響を及ぼすので、意識を喪失したまま起き上がれなくなるのである。つまりこれは、靈魂が超自然的な力に負けた状態、すなわち究極的な病気の状態（神の力による治療がなければ死に至る可能性もある）を象徴的に表現していると考えられる。

従って、ムティユの意識喪失は一般に言われるような治療儀礼におけるシャーマンの脱魂とは意味づけを全く異にする。ムティユの失神と意識の回復は儀礼における象徴的な死と再生の表現であると解釈できる。つまり儀礼の場において神の力によって再生することにより、現実の病氣も回復に向かうことを象徴的に表現したものである。しかもこの場合意識を失う本人は宗教職能者でありながら、同時に病氣治療を祈願する「患者」という立場にたっている。そして、彼女の病氣の回復を神に祈願するのは、意識を喪失しなかつた方のムティユたちなのである。このように意識の喪失をめぐるのは宗教職能者であるムティユたちの間に患者と祈禱者という役割分担ができているところに儀礼の特徴がある。

もうひとつの特徴は、神の訪れ方である。患者の病氣が治るのは、仲間のムティユたちの呼び掛けに応じて神と患者の祖先たちが来臨することによる。つまり、仲間のムティユの役割というものは、その場に神や祖靈を呼び出すことなのであるが、来臨した神は、患者あるいはムティユの誰かに憑依するというわけではない。単にその場を訪れるだけである。儀礼を見物する一般の人々は来臨を感知できないが、ムティユたちは、神やずっと以前に亡くなった祖先

たちに再び巡り合ったことを感じとることができるとされる。そして憾じとっている証拠として、ムティユたちは歌いながら涙を流すのである。

かつて、信仰が深く儀礼の技術にも長けていたムティユのある者たちは神や祖先の姿を見ることができたという。しかし、現在のムティユたちは神の姿を見ることができないものはいない。儀礼の衰退と共に信仰の深さも薄らいでいくようである。ただし、神が見えなくとも儀礼の進行に大きな影響はない。また、以前においても、神の姿を見ることができかどうかはムティユになるための資格と関係がなかった。神を見ることができなくてもムティユとして十分通用するからである。見る能力をムティユの資格として重視されないのは、病氣診断の占いのやり方を見てもわかる。超自然的存在との交信は、瑪瑙玉を通じて行われるので、交信相手となる靈魂を見る必要がないのである。また、ムティユになる前に靈魂のすがたを見たことがある、という女性もいるので、必ずしもムティユになったこと、あるいは修行を積んだことによって見る能力が獲得されるのではないことがわかる。このように見る能力という点から考えるとムティユはシーア⁽¹⁴⁾として定義づけられるような宗教職能者とも異なるといえる。

ところで、パクラビ儀礼の後半においては、病氣の治療を感謝して神や祖霊に対する捧げ物が与えられる。この時に餅や酒の供物を捧げるのがムティユのもう一つの役目である。この様な祭祀を受けることを神が希望したために、患者は神によって病氣にさせられたと説明されるので、神に供物を捧げる行為が儀礼においてとくに重要な意味を持つことがわかる。

一般の村人には神を祀ることはできない。選ばれた者だけが祭祀行為を執ることができるのである。それゆえ、病氣診断によってキサイズ儀礼の必要が明らかになれば、その女性がムティユとして神を祀るべく選ばれたことを意味し、伝統社会では喜ばしいことと見なされたのである。キサイズを経てムティユとなった後は、時々パクラビ儀礼を主

催することによって、神に捧げ物をする。儀礼は毎年行うものではないが、しばらく儀礼をしないと、神は捧げ物を要求して再びムティユを病気にさせるといわれる。このことを神がそのムティユを「探す」という。そこで、必ずしも病気でない場合にも、何年かパクラビを主催していかないからという理由で儀礼を行うことさえある。

この様に、治療儀礼は、病人の側から見れば治癒を祈願するものであるが、同時にクヴァラン族の神を祀り捧げ物を捧げる唯一の機会である。キサイズ、パクラビというこの二つの治療儀礼を除いては、クヴァラン族の人々が固有の神を祀る儀礼はないのである。このようなことから神に捧げ物を「食べさせ」て祀る、という行為がムティユのもっとも重要な機能のひとつであることがわかる。

以上のように見てみると、治療儀礼の外見は、職能者の意識の喪失状態を含み、天界への旅のテーマが表現されるなどいゆるシャーマニック・セアンスと似ている部分を持つけれども、細部を検討していくと、固有の意味づけは同じではないことがわかる。また、ムティユの役目についても、シャーマンと類似の要素を共有すると同時に異なる性質を持つ。神や祖霊のもとへ旅をすること、そしてそれら呼び出すことの両方を含みながら、意識の喪失状態は脱魂として意味づけられることもなく、憑依も起こらない。ムティユは来臨した神や祖霊の姿を見たり感じたりするけれども、これらは最後までムティユとは別個に存在する。そして両者の役割は、病気を治してもらう者、と治す者、供物を捧げる側と受け取る側に分かれるのである。

最後に、ムティユと祭司（プリースト）について考えてみたい。宗教学的分類において、シャーマンと対極に位置づけられる職能者に祭司がある。両者を対比すると、シャーマンが個人の病気、家族の不幸など比較的狭い範囲の問題や個人の問題に関わるのに対して、祭司は世界や宇宙の秩序に関わる普遍的宗教観念の代表者として共同体の秩序や人生全体のリズムに関係する儀礼を取り行う役目を持つ。祭司の地位の多くは世襲、継承によって獲得され、代々

の祭司が行った方式に厳格に即して聖なる伝承を實踐する。⁽¹⁵⁾

もちろん、すべての社会においてこの二つの職能者が明瞭に機能分化して存在しているわけではないが、さまざまな地域の宗教現象の比較研究のために「シャーマン」と「祭司」の分析概念を設定することが比較研究にとって有効であると佐々木宏幹氏は述べている。⁽¹⁶⁾クヴァラン族のムティユの特性を考える意味からこの分析概念を参考にして、以下に共通点と相違点を挙げてみることにする。

ムティユの関与する宗教的行為は病氣診断、治療儀式、死者儀式である。いずれも、個人の問題であって、共同体全体の秩序に関わる問題ではない。また、ムティユの資格は世襲ではない。この様な点でムティユは祭司と明らかに異なる。しかし、その一方で、クヴァラン族の至高神を祀る唯一の宗教職能者であること、代々伝承されてきた儀式と神話を伝承する役目を果たすこと、などからみて祭司的側面が全くないとも言えない。このように、ムティユは祭司と比較しても、そのまま定義に当てはまるような機能を持つというものではない。クヴァラン族の伝統社会における宗教職能者は機能が未分化なのである。

ところで、シャーマン、祭司のほかにも、さまざまな宗教学的な概念によって宗教職能者を分類する方法がある。その例として呪術師、予言者、占い師、祈禱師、呪医、霊媒等々があげられる。このうちムティユの機能を示すためにこれらの概念を利用するならば、ムティユは病氣診断を行う占い師という側面を持ち、また神を祀るため、仲間の治療のため、あるいは死者を他界に送り出すための儀式執行者でもある。しかし、これらの概念に当てはめるだけではムティユに固有の特性はつかみにくい。儀式の中のムティユの行為、その意味を一つずつ解きほぐし、それらを総合的に理解することによって、ムティユという宗教職能者の特徴が明らかになるのである。

これまでのところでは、治療儀式におけるムティユの役割を分析するに当たって、主としてシャーマンに代表され

る宗教職能者の概念に照らし合わせて比較検討してきた。(シャーマンの定義に当てはまるかどうかを決めるのが本来の目的でないことはすでに述べたとおりである。)その過程において、筆者があらかじめ意図したとおり、ムティユの持つ固有の特性をある程度明確にすることができたと思う。しかし、これでクヴァラン族の宗教職能者についてすべて語り尽くしたことになるのはいうまでもない。

本論ではムティユの特性について、まず、ほかの地域の職能者との比較が可能になるような形で示すことを心掛けてきた。そのため、ここではクヴァラン族社会全体の中のムティユの位置づけについて十分な議論を展開させるまでには至っていない。今後は、クヴァラン族の文化的・社会的コンテクストを絶えず視野に入れながら、病氣治療以外の儀礼の構造とそこでのムティユの役割、祭祀集団としてのムティユのグループの機能などについて、さらに検討を加えていきたいと思っている。今回触れなかったこれらの点については次の機会に譲ることにする。

注

(1) 馬淵東一「高砂族の分類——学史的回顧」『民族学研究』一八巻一・二号日本民族学会一九五四年)八ページ。

(2) 高砂族、平埔族の分類に関しては

馬淵、前掲論文、および『馬淵東一著作集』第二巻(社会思想社、一九七四年)所収の同論文に付け加えられた追記、二七二—三三ページを参照。

馬淵東一「高砂族民族史」(『現代地理講座』第六巻、一九五六年、『馬淵東一著作集』第一巻再録、五〇三—五一八ページ)。
黒潮文化の会編『新・海上の道』角川選書、一九七九年、一三五—一四〇ページ。

(3) クヴァラン族の歴史については、

伊能嘉矩『臺灣蕃政志』臺灣総督府民政部殖産局、一九〇八年(一九七三年復刻)台北 古亭書屋)

根岸勉治「噶瑪蘭に於ける熟蕃の移動と漢族の植民」『農林経済論考』第壹号、台北帝国大学、一九三三年)五二—五三ページ。
一五三—一八ページ。

森口恒一「クヴァラン族、その現在と歴史」(『季刊人類学』八巻二号、京都大学、一九七七年)一八四—二〇七ページ。
張耀銓「台湾の平埔族—序説(2)—」(『南方文化』第7輯、天理南方文化研究会、一九八〇年)一三三—一五八ページ。
Choyun Hsu "The Chinese Settlement of the I-lan Plain", *China's Island Frontier, Studies in the Historical Geography of Taiwan*, ed. by R.G. Knapp, Hawaii, Univ. of Hawaii, 1980, p. 69-86.

廖風徳『清代之噶瑪蘭』里仁書局、台湾、一九八二年。
などを参照。

(4) 鳥居龍蔵「東部台湾に於ける各番族および其分布」(『東京人類学会雑誌』一二巻一三六号、東京人類学会、一八九七年)四一〇ページ参照。

(5) 加礼宛族の名称の由来については

馬淵東一「マッケイ博士の布教せる噶瑪蘭平埔族について」(『馬淵東一著作集』第二巻、社会思想社、一九七四年)四七二ページ参照。

(6) *Dagh Register gefonden in't Kasteel Batavia*, Anno 1644-5 Bl. 129.

(村上直次郎訳注、中村孝志校注『バタヴィア城日記』第二巻、平凡社東洋文庫、一九七二年)

(7) 陳淑均『噶瑪蘭廳誌』一八五二年、(『台湾方誌彙刊』卷二・噶瑪蘭廳誌)台湾銀行、一九五七年)

柯培元『噶瑪蘭志略』一八六〇年、(『台湾文献叢刊』第九二種・噶瑪蘭志略)第一冊、第二冊、台湾銀行、一九六一年)

(8) 速水家彦『宜蘭雜記』(『南方土俗』一卷三号、台北帝国大学、一九三一年)一一八—一二三ページ。

(9) これらの資料については文部省の科学研究プロジェクトによって整理が進んでいる。その中間報告は

『環シナ海・日本海諸民族の音声・映像資料の再生・解析』(昭和六二年度科学研究費補助金(総合研究A)研究成果報告書、研究代表者朝創利光、昭和六三年)

(10) 阮昌銳「蘭陽平原上の噶瑪蘭族」(『台湾文獻』一七巻一号、台湾省文献委員会、一九六六年)二二—四三三ページ。
および、

阮昌銳「宜蘭地区漢化的噶瑪蘭族初步調査」(『台湾文獻』二〇巻一号、台湾省文献委員会、一九六九年)一一七—二七ページ。

(11) シャーマンの定義の問題については

佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂、一九八四年、一一—十五ページに詳しい。このほか、

- L. M. Lewis, *Ecstatic Religion-An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, second edition, 1989, Routledge, p. 32-58.
- S. M. Shirokogoroff, "What is Shamanism?", *The China Journal of Science & Arts, read before the Quest Society*, February 18, 1924
- M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris, 1868
(堀一郎訳「シャーマニズム」終樹社、一九七四年)
- R. Firth, "Problems and Assumption in Anthropological Study of Religion", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89(2), pp. 129-148
- 佐々木宏幹『シャーマニズム』中央公論社、一九八〇年、二二一―四一ページ
- ク 『憑霊とシャーマン』東京大学出版会、一九八三年、六二―九四ページ
- 桜井徳太郎、佐々木宏幹、大林太良ほか『シャーマニズムとは何か』春秋社、一九八三年。
- 吉田禎吾『宗教人類学』東京大学出版会、一九八四年、一一三―〇ページ
- (12) 山下欣一「奄美地方のシャーマニズム」(桜井、佐々木、大林ほか『シャーマニズムとは何か』春秋社、一九八三年) 四五―五二ページ
- (13) 山下、前掲書、四六―五二ページ
- (14) E. M. Loeb, "Saman and Seer" *American Anthropologist*, No. 31, 1929, p. 60-84
- (15) 佐々木宏幹、一九八三年、前掲書、九二―九四―五二ページ
- (16) 佐々木、一九八三年、前掲書、九五―六二ページ

女性の菩薩とそのモデル

杉本卓洲

〔論要旨〕 歴史的社会的にみてもインドは常に男性中心の世界であるが、それがそのまま仏典の記述の中にも影を落としており、その代表的なものがいわゆる五障説、変成男子説と言える。大乘仏教の発展と共に、いわゆる誰でも菩薩として在家の菩薩たちが活躍するに及んで、女性の菩薩も登場するようになり、男性を凌ぐ者も現われる。その代表が言うまでもなくシユリーマラー（勝鬘夫人）である。勿論彼女の外に多くの女性が数えられるが、多くは王家や富豪出身の乙女たちであり、才知に富み仏供養に熱心であった。こうした女性たちのモデルが二、四世紀の南インドにおける仏塔及び僧院への寄進者たちである。彼女らは父や夫が仏教に背を向ける中において、他への廻向と自らの涅槃獲得のために布施に努め、仏教への一向なる信仰を捧げた。彼女らこそ菩薩と呼ばれるに相応わしき存在であった。彼女らが関係をもったのは部派仏教教団であるが、大乘仏教と部派教団との共存を想定させるものである。

〔キーワード〕 菩薩、変成男子、勝鬘夫人、善知識、大乘仏教、ナーガールジュナコンダ

一 はじめに

いずこの場合も同様であろうが、宗教社会を支える主体は女性たちと言ってよい。インドにおいても、女性の果たした役割は非常に大きかった筈である。それなのに、その活躍は歴史的社会的に十分に評価されない宿命を担って来

た。それはとりも直さず、宗教の上でも男尊女卑の立場が貫かれて来たことに由る。

仏教の場合、女性の教団の設立にあたって仏陀が逡巡したという伝承は、その典型的な反映と見ることができる。女性は菩薩や仏陀にはなれない、または菩薩は女性になることはない、という記事が經典の随処に見え、いわゆる障礙や変成男子説が説かれるに及んで宗教的差別は増大された。

しかしながら、いわゆる「誰でも菩薩」として在家の菩薩たちが活躍するに及んで、女性の菩薩も生れるに至る。数多くの女性が菩薩として經典に登場してくるが、その代表が言うまでもなく『勝鬘經』の主人公、シュリーマラー（勝鬘夫人）である。

一方、『華嚴經』の「入法界品」は、善財童子が五十三人の善知識を訪問する話としてつとに有名であるが、その中に彼に菩薩の修すべき道を教える女性たちが、これまた多く登場して来る。彼女らも菩薩と呼ぶに価する存在と云うことができる。

このような文献上に見える女性の菩薩たちの出身を探ると、王妃や王女、長者の妻や娘といった例が少なくない。このことは、西紀後二〜四世紀頃に南インドにおいて、仏塔や僧院建立のために多大なる寄進をなしている女性たちを彷彿させる。

文献に載る女性たちと考古学的資料から知られる女性たちとの間には関連ないものか否か、この小論では、大乘仏教の起源の問題とも絡めて、探ってみたいと考える。

二 女性の菩薩

仏陀自身過去世において女性として生を受け、菩薩行を修したことがあった。その実例についてはすでに紹介したことがあるので詳しくはそれにゆずるが、⁽¹⁾その内容を概略すると、多くは男性への性転換（転女成男）が関説されており、菩薩行としては灯油の供養、乳房や股の肉の捨施、そして誓願とそれに対する授記が主なものである。ただし例のみは、仏の前身なる一婦人が他の非難にもめげず塔供養に専念したことが、菩薩の精進波羅蜜の実例として物語られるが、この場合は誓願及び授記には触れられていない。彼女らの出身を見ると王女、王夫人、商人の妻、寡婦（油売り）となっている。

それでは仏陀の前身と結びつけられずに、女性の菩薩プロパーの場合はどうか、それらを拾いあげてみよう。その場合、変成男子の問題についてはすでに多くの学者が論じているので、⁽²⁾ここでは彼女たちの出身、菩薩としていかなる所行をなしたのかを主眼において見ていくことにしたい。

〔1〕 妙慧 (Sumati 須摩提)

王舎城の長者の娘で八歳の童女。仏に対して、菩薩はいかにすれば端正なる身、富貴なる身を得ることができ、臨終時に諸仏を見ることができるか等の十種の質問をなす。仏はそれぞれの問いに対してそれぞれ四つの項目に分けながら答え、合計四十種の菩薩行を説示する。

たとえば、悪友に対しても瞋心を起さず大慈に住すること、布施を行してもその果報を求めぬこと、善法を信解すること等があげられるが、強調されるのは仏像を造ること、仏塔に供養することである。彼女はそれら四十種行すべてを修めんとするが、目連に菩薩行は難行であると説かれて、仏とならんとの真実語（誓願）をなす。また文殊師利の前でも真実語をなし、仏より当来作仏の授記を得る。⁽³⁾

〔2〕 恒河上 (Gangottara)

舍衛城の優婆夷。仏を訪ねて仏と対等に問答をなす。化人は往来なく、生滅なきこと、涅槃を証することなきこと等について論じ、無生は即ち涅槃、一切法みな無所得と見る者は真の梵行を修している者と言へること、断流転とは實際不可思議界であり、この法は破壊することなきこと等を仏をして論じさせる。仏が微笑をなすと阿難がその理由を問う。過去世においても、千の如来の前で彼女は上首となつて法を聞き、出家し、無余涅槃において滅度したと話す。⁽⁴⁾

[3] 無畏徳 (Asokadatta 阿術達)

阿闍世王の娘で十二歳。諸の声聞を見ても、立ち上りもせず迎へもしなかつた。王がそれを非難すると、転輪聖王が諸の小王を見ても立ち上つたり迎へたりしないのと同じであると言ひ、菩薩こそ礼敬すべきであると王に説く。舍利弗、目連、大迦葉等の仏弟子たちと対話をなし、仏より離垢如来とならんと授記を得る。⁽⁵⁾

[4] 無垢施 (Vimaladatta 離垢施、維摩羅達)

波斯匿王の娘で八歳。舍利弗、目連、摩訶迦葉等の声聞たちと対論をなし、みな沈黙せしめる。次いで文殊師利、觀世音等多くの菩薩たちをも沈黙せしめ、仏の許でいかにすれば菩薩は諸魔を破し、光明を放つて仏国土を經過していくことが出来るか、陀羅尼、三昧、神足、殊妙端正三十二相、常に諸仏に遇うこと、清浄なる浄土等を得、所願の仏土に生れるを得るか等の種々の問いをなす。仏はそれぞれに四項目をもつて答えるが、ここでも仏塔や仏像の供養が布施、正法の護持、常に閑静処を求めること、捨身、六波羅蜜の修習等と共に菩薩の所行としてあげられる。目連の前で誓願をなし、十六歳の童子となる。目連と転女転男の問題で論争をなし、目連を沈黙させ、仏より無垢光相王如来とならんと授記を得る。⁽⁶⁾

[5] 淨信 (Vimalasuddha)

波斯匿王の娘で幼稚であった。仏に菩薩のなすべき修行、どうすれば生死の中にあつて堅固勇猛にして疲倦なきを得るか、いかにすれば女身を転ずることが出来るかといった十四種の問いを發する。仏は各々に八項目を列挙して解答をなす。その内容は道徳的徳目が主体となっているが、仏像を造立し蓮華座に置くというのものも入れられている。彼女が仏上に金鬘を散ずると、空中に金の樓閣が變化する。仏は微笑をなす。阿難がいぶかると、彼女は電光世界にて光明莊嚴王如来とならうと授記をなす。⁽⁷⁾

[6] 勝鬘夫人 (Srimata)

波斯匿王と末利夫人との間の娘で、友称王の妻。仏を讚え詩偈を發し、仏への帰依の心を被歴すると仏が來臨して、將來の世に二万阿僧祇劫を過ぎて普光如来という仏になり、その仏国土においては諸の惡趣・衰老・病苦なく、諸の衆生はみな大乘に趣くであろうとの授記を与える。これを聞いて彼女は仏前にて十種の弘誓をなす。今日より菩提を得るまで、戒を受けて犯心を起さないこと〔第一願〕から始まり、不自然に財物を受けたり畜えたりせず、あらゆる貧苦の人々を濟うために用いること〔第六願〕、衆生にして依怙なく、幽繫・疾悩・種々なる危厄あるものを終生捨てることなく、必ず安穩なることを願つて、善き饒益をもつて衆苦を免れせしめること〔第八願〕、そして最後に、正法を撰受して終生忘れないことをあげる。何故ならば、正法を忘失すれば大乘を忘れることになり、大乘を忘れば波羅蜜を忘れることになり、大乘を捨てることになるからである。もし諸の菩薩が大乘にあつて決定しなければ、正法を撰受しても堅固にならず、堪任して凡夫の境を超えず大失となる。現在と未來において正法を撰受し、諸の菩薩たちは無辺にして広大なる利益を具足するであろう、と結ぶ〔第十願〕。更に諸の有情類に利益の無辺なるを願つて三つの弘願をなす。①我が善根によつて一切生類が正法の智を得るように、②諸の衆生に演説して無倦なること、③正法を撰受・護持するためには私の身命をも惜しまない、と。仏は勝鬘を讚え、勝鬘は仏から汝の所説を聴こ

うと言われ、三乗は一乗に帰し、一乗者は阿耨多羅三藐三菩提すなわち如来の清淨法身なる涅槃を得ること、如来蔵とは如来の空性の智なること等を論ずる。夫の友称王も大乘を奉ずる者となり、城中の七歳以上の男女はみな化導され、学ばざる者なきものとなった。⁽⁸⁾

〔7〕 宝女

童女。白い真珠の貫を仏前に擲げると、仏の頭上及び諸菩薩の首上についた。この奇蹟を皆が訝ると、仏は彼女が過去世において諸仏を供養し、衆生のために誓願を發して来たことを話し、彼女と菩薩の種々なる特性について論じ、彼女が過去仏の分別見如来（維衛如来）の許で淨徳報（福報清淨）という名の転輪聖王となつて、仏に供養し誓願を發し授記を得たことを話す。そして舍利弗に、この宝女を女人と見るべきでないと説く。⁽⁹⁾

〔8〕 月上 (Candrotara)

維摩居士の娘で八歳。後に出家。多くの男性より求められるも、仏像を拝して空中に昇り、出家する。舍利弗と對話をなす。不空見菩薩に空の本性は不変故、転女の必要のなきこと等を語り、諸菩薩、舍利弗と再び對話し、仏上に十本の蓮華を散じ、仏と同じく大光明を放つて十方を照らすことのできますように、と誓願をなす。仏微笑し授記を与える。転女成男する。⁽¹⁰⁾

〔9〕 竜施

長者須福の娘で十四歳。仏及び弟子を見、菩薩行を作し、得道して仏の如くならしめたまえと発願する。魔が女人は仏になれないと言うと、楼上より身を投げ、地上に至らぬ前に男子となる。仏より作仏の授記を得る。⁽¹¹⁾

〔10〕 無垢賢 (無垢光)

長者梵志の須檀（須達多）の娘。母の胎内にあって合掌しながら経を聴き、生れるや天帝が衣をもって来るが、大

乗の法に男も女もないと言つて拒む。仏の説法を聞きながら仏前にて成男。⁽¹²⁾

(11) 転女 (Srivivaria)

王舎城の長者の娘。須菩提と対話をなす。私の夫は一人でなく、衆生がみな夫であるとし、女性になっているのは方便の故で、衆生教化のためであると言ふ。阿闍仏の妙楽世界より来生しているものであり、仏前にて得道して男子ならしめよと誓願し、授記を得る。歡喜して空中に昇り、十二歳(十六歳)の童子となった。⁽¹³⁾

(12) 首意

梵志の娘。仏より法を聴き、栴檀・搗香・諸の華・香をもって仏に供養し、自分も法輪を転じたいと誓願をなし、授記を得る。これは諸の過去仏の許で功徳を積んだ報いとされる。⁽¹⁴⁾

(13) 有徳女

有徳婆羅門の娘。仏と対話をなし、一切諸法はみな畢竟空であり、如来の転ぜる法輪は無自性であること等を語り、両手で栴檀の香末を捧げ、仏足上に散じて、この善根力によって当来世に法輪を転ずる者になりたいと誓願をなす。仏は微笑をなし、作仏の授記を与える。過去諸仏の許で供養をなし、最後に菩提を得んこと、授記を得ない間は女人の身を捨ててを願うまいと誓つたという。⁽¹⁵⁾

(14) 梵志婦

食事を仏に捧げ、仏の微笑を誘う。阿難が理由を問うと、彼女は男となって仏となるであろうと授記。⁽¹⁶⁾

(15) 賢首 (Bhadrasri 跋陀師利)

優婆夷。泐沙国王の夫人。仏より十方の仏名、菩薩及び刹土の名を聞いて菩提心を起こす。母人身(女身)を離れて男子となつて菩提を得るのに、五十五の事項を為すべきことが説かれる。⁽¹⁷⁾

(16) 一婦

夫・子・両親を災難に会って失い、失意の中で仏の「一切本空」等の説法を聞き、発心して不退転地を得る。⁽¹⁸⁾

(17) 長者法志の妻

仏より男も女もなく幻化の如しとの教えを受け、発心して不退転地に立つ。帝釈天が来て転女の要を説くと、すべては夢中にみる所で滅尽するものであり、男も女もないと答え、帝釈天を沈黙させる。⁽¹⁹⁾

(18) 差摩婆帝 (Ksemavati)

ピンビサーラ王の夫人。仏が何の樹を植えたかと問うと、福德という名の樹を植え、衆生利益をなしたことを語り、願わくは大菩提を得て、女体を捨てて丈夫身を得、次第に仏身を得んことを、と誓願をなす。仏は授記を与える。⁽²⁰⁾

(19) 賢固

優婆夷。仏の前にて一切衆生のために利益をなし、一切の天・人を度脱せしめんとの菩提心を発する。舍利弗と対話し、大地を振動さす。仏上に散華をなす。仏は微笑し、当来作仏の授記を与える。⁽²¹⁾

(20) 宝錦 (Ratnavati)

竜王の娘。一心に仏を視て目を眇きせず、仏を礼して立つ。発心して、来世に正覚し今の如来の如くなりたく願ひ、仏より授記を得る。大迦葉が女は正覚しがたいと説くと、男身でも不可得であり、道心に男も女もなく、六識に区別なしと反論する。⁽²²⁾

(21) 大軍女

大軍長者の妻。病比丘のために利刀をもって自らの髀肉を割いて捧ぐ。未だ得ざる者、証せざる者、解せざる者等をすべてかなわせず、煩惱を断じて阿羅漢果を得て八解脱を具えんとの念をなす。これは菩薩行を発したものとされ

る。⁽²³⁾

[22] 一貧女

仏の経行処に一灯を献じ、釈迦牟尼仏の如くなりたいと誓願、その通りにならんと授記を得る。⁽²⁴⁾

[23] 名称 (Yasomati)

軍師 (senapati) シンハの新婦。仏及び僧伽に食饌を捧げ、仏上に散華、五体投地をなして誓願を発する。尊師なき世界において仏陀となつて、未だ解脱・安穩・涅槃を得ざる有情をすべて得せしめたい、と。仏は微笑をなし、授記を与える。⁽²⁵⁾

[24] 商主の若き妻

海中に出た夫の無事を祈つてナーラーヤナ (Narayana) に願をかけようとするが、仏を見て、婢によって制止されたものの、仏上にナーラーヤナに供えようとしていた金輪を投げ、香・華鬘を捧げ誓願をなす。仏は微笑し授記。⁽²⁶⁾

[25] 竜女

サーガラ竜王の娘で八歳。宝珠を仏に捧げ男身を得、自ら菩薩となったことを示す。南方の無垢世界にて菩提樹のもとに坐して正覚し、説法をなした。⁽²⁷⁾

[26] ガンガーデーヴァー (恒伽提婆姉 *srin no gan gāhī ha no*)

優婆夷。仏前にて菩薩の如く恐怖なく大衆に説法をなさんと宣言し、仏上に金華を散じ、仏の微笑を誘う。仏より、来世において作仏し、女身を捨て男子となり、阿闍仏の国土妙楽 (*abhinati, mton par dgañ pa*) に生れんと授記される。⁽²⁸⁾

以上、二十六名をあげてみたが、勿論この他にも存在することは言を俟たない。『維摩経』に登場する天女なども、

人々を成熟させるために願力によって女性となっているのだと言われ、實質的には菩薩と変わらない。

右に見てきた者の多くはミニ勝鬘夫人と言え、良家の出身で、いわゆる善女人に相当する。彼女らは弁才巧みであり、ウパニシャッド内のマイトレイーやガールギー、現代インドのエリート女性たちを彷彿させる。

彼女らの菩薩的特性には、男性の場合に多く見られるような勇壮さはあまり認められない。仏上への散華を初めとする仏供養が多く、発心と授記が主たるもので、誓願は勝鬘夫人の場合が目立つ程度で、大々的なものではない。やはり弁舌にすぐれていたことが、大きな特徴といえる。

それでは次に、『華嚴経』の「入法界品」に登場する女性の善知識たちをみることにしよう。

三 女性の善知識

五十三人の善知識の中で二十一人が女性である。そのうち一番多いのが夜の女神 (Rātridevī) 夜天、主夜神) の八名、次いで優婆夷の四名、童女の二名、あとは比丘尼、大地の女神 (Prithividevī) 地神、ルンビニー園林の女神 (Lumbini-vanadevī) 神の娘 (Devakanyā) がそれぞれ一人ずつ登場する。彼女らはすべて善財童子に菩薩の修学すべき道を尋ねられ、自ら獲得した「菩薩解脱」(bodhisattva-vimokṣa) を教示す者であり、實質的に菩薩であることに変わりはない。

彼女らの殆どは人間の場合ならば王や長者の妻か娘で、宮殿や豪邸に住み、多くの侍従にとり囲まれて説法をなしている者とされる。また過去世においても、仏への供養等を長時になし、菩薩行を修し功徳を積んで来た者となつてゐる。

ここで二十一人すべてについて紹介することはできないが、次の四人をみてみよう。

[1] ヴァスミトラー (Vasumitrā, Ihaṇi bśes ghen ma, 婆須蜜多、伐蘇蜜多)

險難国 (Durga) の宝莊嚴城 (Ratnavyūha) に住む女性とされ、二十六番目の善知識。漢訳では「一女人」とあるだけであるが、梵本及びチベット語訳では Bhāgavati (bcom pa ma) というエピソードが付せられている。これは言うまでもなく Bhāgavata の女性形であり、ヴィシュヌ教徒を指している。中村博士は「淑女」、木村博士は「世尊ニ仏を信奉する女性」または「世尊ニ仏から生れた女性」とみているが、⁽²⁹⁾ エジャートンはヴィシュヌの女性教徒としながら、ここではシヴァ教徒であるかもしれないともみている。⁽³⁰⁾ 三十番目の善知識にはマハーデーヴァ (Mahādeva) —— 四臂を有するとされる —— 即ちシヴァが見えたりして、その可能性も否定し得ない。

彼女は遊女出身である。一切有情の言音、一切生類すなわち鳥獸のさえずりや叫び、呪術の方法を知り、一切の音節、愛らしき音を具え、輪字 (cakrākṣara, yi ge hkor lo) の莊嚴・解脱・方便を具え、一切の伎芸に関する論書 (śilpasastra) に善巧を得て、法の智、幻の善巧によく修学した者であった。これは『カーマ・ムートラ』に載る遊女が修得すべき六十四芸の中にあげられるものと一致を見る。すなわち、歌舞音曲、絵画に始まって、種々の呪詛の方法 (citra yoga)、『難しき語句の発音法 (durtvacakayoga)』、地方語 (desa-bhāṣā) に関する知識、辞典や韻律に関する知識等がそれである。女性が教育を十分受けられなかった時代に、このような知識を女性が得ていたことは注目に価する。

彼女は「離貪欲際」(virāgakoṭigata, ḥdod chags dan brai bahi mthar phyin pa) という名の菩薩解脱を得ており、自分と抱擁や接吻をすれば三昧を得るであろうという。後のシャクティ信仰とつながる面があり注目される。彼女は前世において、高行仏 (Aryucagāmi, sin tu mtho par gśegs pa, 常住) 出現の時、善慧 (Sumati, blo gros bzah mo, 妙智) と名づく長者の妻であって、夫と共に仏に一カーカニ錢の価の宝石 (妙宝の天冠一宝錢) を捧げて供養し、その時仏の侍

者であったマンジュシュリーより法を聞いて菩提心を起したと語られる。⁽³²⁾

[2] ヴァーサンティー (Vasanti, dyid dan Idan pa, 春和)

三十二番目の善知識で、マガダ国のカピラヴァストゥに住む者と言われ、衆生が種々の災難にあっている時に姿を変え、種々の方便をもって救済する者とされる。たとえば海難にあう者には海神や漁師等の姿になって救護し、陸地にあつて夜に盜賊等にあつたり道に迷っていたりする者には、星の光、神、菩薩等の姿になって救済せんとし、次の如き思念(誓願)を起こす。「この善根によって、一切の煩惱、闇冥を破壊し、一切衆生の避難処となりたい。」「種々輪廻の苦しみに逼迫されている者の一切の苦しみから解放してやりたい。」「一切衆生を究極の安穩(aryanta-yogaksema)なる一切智への道(sarvajñatanarga)に安立せしめたい。」「一切衆生を輪廻所趣の境界より出させて一切智の境界に安立せしめたい。」「また「菩薩の殺害者、大乘に敵対する者(vivēśika)、菩提心を断ずる者、菩薩を称讚しない者(vivariṅka)、塔寺の物(staupika-saṅghika-vastu)を盗む者、五逆罪を犯す者、大きな断崖(墜落)に向える衆生を、大いなる智慧の光明でもって無明の闇を驅逐して、菩提心を起こさせ、普賢の大乗の十力及び智の地の道を教示してやりたい。一切仏平等智に安立せしめたい。」と。

更に病める者、長時の病に疲倦せる者、老人、老衰せる者、貧窮なる者、喪失破壊せる者(viṣayagata)、異国に追放された者(videśa-prāpta)、辺境に向わされた者(videk-prāpanna)、牢獄につなかれた者(bandhana-gata)、断罪に処せられた者(karāṇa-prāpta)、犯罪者、王に捕えられ追放された者、生命の損傷に恐怖からの救済のために私は献身したい、依るべなき衆生の援助をなしたい、貧しくて困窮せる者たちを財産と黄金の集合(dhana-kanaka-skandha)でもって摂取したい、と。

正しく彼女こそ菩薩の中の菩薩と言うべき人であり、このような菩薩としての誓願・廻向・種々の方便をもつての

衆生救済への意図が、くり返し筆致に尽しがたい程の執拗さをもって叙述されている。

彼女は、過去世の劫において転輪王の妻となり、法慧月 (Dharmaticandra, chos kyi blo gros zla ba) という名の者であった時に、一切法雷音王如来 (Sarvadharmanigarjitarāja, chos thams cad rab tu srgogs paṅi rgyal po) の許で発心し、仏及び声聞衆に大いなる供養をなしたこと、更に別の劫においては、須弥幢寂靜妙眼如来 (Sumerudhvajāyatanaśāntanetrāsī, ri rab rgyal mshan spyan yabs śin shi baṅi dpal) 出現の時に、長者の娘で妙慧光明 (Prajñāvabhāsāśrī, śes rab snan baṅi dpal) という名の者となり、仏に父母及び親族と共に大いなる供養をなし、仏を見たことにより二種の三昧を得た。そして菩提心を現わたりし、説法を聞いて彼女独自の所有なる「破一切衆生痴暗法光明」(Sarvasattvatamo vikīraṇadharmāvabhāsajagadvīnyamukha, sens can thams cad kyi mun pa nram par sel baṅi chos kyi snan bas ḥgro ba nram par ḥdul baṅi sgo) という名の菩薩解脱を獲得した。これらの仏の出現を知ったのはすべて夜の女神に教えられてであるが、この世においては、マガダ国の菩提座に住む普遍吉祥無垢光 (Samanatagambhīrasrīvimalaprabhā, kun tu zab paṅi dpal dri ma med paṅi ḥod, 普徳淨光) という名の夜の女神によって菩提心を起こらせられたことを物語り、その女神を訪ねるように善財童子に勧めるのである。⁽³³⁾

〔3〕 普救衆生妙徳夜神 (Samanasattvatrāṇajāśrī, sens can kun tu skyoṅ paṅi gzi brjid dpal, 普救護一切衆生威徳吉祥主夜神)

彼女は三十五番目の善知識で、眉間から大光明を放ち、それは善財童子の頭頂に入り全身を満たし、彼に三昧を得させた。彼女は「普現調伏一切衆生」(Sarvalokābhīnukhajagadvīnyanirāśanānta, ḥjig rten thams cad mñon du gyur pas ḥgro ba nram par ḥdur ba ston paṅi khyu mehog gi mthu phyun ba) という菩薩解脱の威力を持っていた。前世の劫において転輪王の娘で、普智焰妙徳眼 (Padmahadrābhīrāmanetrāsī, pad mo bzani mo miḡ yid ḥoṅ baṅi dpal gyi zla ba

普喜吉祥蓮華眼) という名の美女であったが、普賢菩薩の教えに従い、その時出現していた如来の許に父王と共に出かけ、身につけていた装身具を解いて仏上に散じた。するとそれは宝蓋となって、空中に留まった。説法を聞いて、彼女は心柔軟となり、種々の三昧を得、発心をなす。

また別の劫においては、普賢菩薩の勧めに応じて、彼女は朽壞した蓮華座に坐す仏像を修繕し、それに彩色をなし、寶石で装飾を施した。そして菩提心を起こし、その善根によって悪趣に墮さず天王及び人王の家に生れ、常に普賢菩薩によって仏に見えることの出来るようにと願った。この時が菩提へ向けての初発心であるという。

次いで彼女は、五百の仏が次々と出現した時に、夜の女神、転輪王、長者の娘、阿修羅王、竜王の娘、海神、五通を有する仙人、大地の女神等になって、それぞれの仏より法を聴聞し受持した。最後の仏の時には可喜吉祥面 (Abhira-masriyaktira) という名の妓女 (maidarika) となって、その仏が入城した時に歌舞をもって供養し、千の偈頌で仏を讚歎した。それに応えて仏が眉間より放った光明を身に受けて、彼女は解脱を得たという。³⁴⁾

[4] ゴーパー (Gopa, 瞿夷, 瞿波)

善知識の中で四十一番目に登場するが、とりわけ詳しく物語られる。カピラヴァストゥに住むシャカ族の娘とされるが、特に彼女の過去世物語が注目される。

彼女は前世において、王の寵愛を受けていた遊女の上首 (agra-ganika) の娘 (darika) であり、具足妙徳 (Sucehitap-rabhasasri, dgañ bahi hod kyī dpal śin tu sbyans pa, 離垢妙徳) という名であった。彼女は王子の威徳主 (Tejodhipati, gzi brid kyī dhan po, 増上功德主) に烈しき恋心 (tivra ragacita) を起こし、王子に私を与えてくれなければ死ぬであろうと、母にその思いを明かす。すると母親は、かの王子は転輪聖王の相を具えており、王位について転輪聖王となった時には、空中を翔ける女宝 (sūratana) が彼の許に出現するであろうし、我々は遊女であり世間の人々すべてに快樂

を与える者であつて、一人の人に定めて生涯仕えることが出来ないのだから、そのような思いを頑なにもつことをやめるように、またそのような位を得ることは難しい、と言つて引き止める。

その時、勝日身 (Suryasatrapavara, sku ne ma dam pa 勝日光) という名の仏が出現し、七日を経ていた。彼女は夢にその仏を見て、王子の許に行つて会話をなし、勝日身如来の出現を伝える。王子との会話の中で、彼女は王子に妻として自分を納めてくれることを願っている。王子は彼女がいかなる者でいかなる徳を具えているかを質すと、母親はこの娘が無垢なる蓮華の胎に化生せる者 (upapaduka) であつて (両親から生れた者に非ず)、人間世界において夫となる人は、あなた以外には存在せず、この女性の如きあなたにとつて適わしき者はいないと言つて、娘を納受してくれるよう乞う。すると王子は娘に向つて、自分は長時にわたつて菩提へと意を定めて、波羅蜜の道において最勝なる菩提の道を学んできた者であつて、愛するものや子供、また汝をも求める者があればその者に与えるでもあろうが、それを聞いても失望しないならば、汝の望む通りになろうと答える。娘は、あなたの望む如く、他の者に自分の肉体や肢体を切りきざんで施してもかまわないと応じ、主人となつてくれるよう願つて、夢に勝日身如来を見たことを伝え、共に往詣して供養しましうと誘う。そこで二人は多くの侍女たちに囲まれながら仏の許に赴き、敬礼し、大いなるマニ宝や蓮華をもつて供養した。そして五百の僧院を建立した。仏が経を説くと、聞いた者はみな三昧を得る。娘も今や王子の妻として特別の三昧を得て、菩提において不退転なる者となつた。王子の方は仏足を頂礼した後、宮殿に帰り、父王に仏出現を知らせる。そこで父王も仏を訪ね、陀羅尼を聞き、出家を決意する。

一方王子の方は王位に即き、転輪聖王となり、七宝中の五番目の女宝に具足妙徳を据え (漢訳では不明確である)、城中に五百の僧院を建て、その一つ一つに仏塔 (tathagata-caitya) を造営した。仏が城中に入ると、人々は菩提への意樂の清浄を得、菩薩の道の清浄への誓願を起こし、一切智性の証得のために意樂を浄化させた。

その時の王子で転輪聖王になった威徳主は、釈迦牟尼如来であり、遊女の娘 (Ganikatarika) なる具足妙徳は自分であり、夫である転輪聖王と共に、仏に命のある限り四事をもって供養した、と結ばれる。

次いで彼女はその後に出現した多くの仏たちにも承事・供養したことを語り、最後の仏の時に王妃となって、やはり王と共に仏を礼拝に出かけ、仏より法門を聞き、「一切菩薩三昧海觀察境界」(sarvabodhisattvasamādhiṅyāsāra-vyavalokanavijaya) と名づく菩薩解脱を得たことを物語る。そして最後に、仏母マーヤーのところに菩薩の道を尋ねて行くように善財童子に勧めるのである。⁽³⁵⁾

以上、四人の女性の善知識を紹介したが、華嚴經の文章は繰り返しや冗長さに富み、その本筋を把握することは容易ではない。また、付せられた名称もいかにも作為的で、理解に苦しむものが少なくない。彼女らの菩薩行はいわゆる捨身行といったものよりは、やはり仏供養が主である。それでは次に、こうした女性たちは実際に実在した人物であったのか否かを別の観点から考えてみることにしよう。

四 女性の寄進者たち

西紀後二〜四世紀頃、南インドにおいて、仏塔や僧院建立のために大々的な寄進をなしている女性たちを見出すことができる。すでに西紀前二〜後一世紀頃の造営と考えられているパールフト塔やサンチーの大塔にも、比丘尼を初め女性の寄進者が数多く知られているが、⁽³⁶⁾南インドの場合は在家信者が多くなつて来ているのが特徴である。

先ず、アマラーヴァティーの場合、職業や出身の明らかな者に限って数えてみると、男性が三十四例なのに対して女性が三十七例あげられる。そのうち、長者 (Galanapati) の妻、娘、長者の子の妻というのが計六例、商人 (Vanyā)

の妻、商人の子の娘というのが計七例、比丘尼六例、優婆夷六例、女性乞食者及び尼僧 (pavāṭikā, pavācīā) が四例、女性の沙門 (samanikā) が三例、女性の弟子 (āśevāsinī) が二例、その他王女、王室書記官 (rajalekhakā) の妻、農夫の妻 (śāhikā) がそれぞれ一例という具合になっている。⁽³⁷⁾ アマラーヴァティーの碑文は完全なものが少なく殆ど断片的であり、あまり資料的に得るところがない。

これに対して、ナーガールジュナコンダの場合は登場してくる人物の数は少ないものの、碑文も豊かで非常に詳しい寄進の目的等が謳われており、われわれの期待に届えてくれる。

ここで出身や職業が明らかなのは、男性の場合が四例にすぎないのに対し、女性は大工 (Maharāja) の妻が六例、娘及び妹が一例ずつ、大軍師 (Mahāsenapati) の妻が三例、優婆夷が一例の計十二例を数えうる。しかし、女性の数が多いのと、その碑文の内容も示唆するものが極めて大きい。ここでもそれをすべてにわたって紹介し得ず、数例を示すに留めざるを得ない。⁽³⁸⁾ [以下碑文のママの綴りを示す]

[一] チャーンティシリ (Cāntisiri)

大軍師 Vāsīṭhaputa Kandasiri の妻。

仏・世尊への帰命文が記され、彼女の身分が明らかにされた後に、彼女は沙門・婆羅門・悲惨なる者・貧困なる者・困窮せる者の救済 (anugaha) のために、ヴェーラーマ (Vāma) シャータカに見える大施主がなしたような比類なく絶ゆることなき布施の流れを、彼らの上に施与せんことを願ひ、一切の有徳者に献身せる大施主 (mahādanapati) であると謳われる。そして、彼女の属する両家の過去・現在・未来の人々への廻向として (pariṇāmetunam)、彼らが現世と来世の両界において利益・安樂を得んがために、彼女自身の涅槃の至福の獲得 (nirvāna-sampati-sampādaka) のために、一切世間の利益・安樂の達成のために、最勝の界〔法界?〕に摂護された (dhātuvāra parigahita) 仏・世尊の大塔

(malacetiya) に柱を建立した。

また彼女は王である甥の長寿と勝利のために、彼女自身の両界における利益・安楽と涅槃の獲得を願ひ、彼女自身の属する両家の三世の繁榮への廻向として、西山部 (Aparamahāvinasetya) の所領たるべく、石造の集会堂 (śaḥ-maṭṭhava) を建立して居る。

彼女の兄の大王 Vasitthiputa Siri-Cāntamula は馬祠祭の奉獻者 (Asamedha-yajin) であり、幾千万もの黄金・百千の牝牛・百千の耕田の施与者にして、すべての目的において決心を妨げられることがないと言われ、非仏教徒であった。

[2] ボーディシリ (Bodhisiri)

仏・世尊に対する帰命文があり、仏・世尊に対しては実に詳細なる裝飾語が付せられている。⁽³⁹⁾ その後にカシミール・ガンダーラ・ナーナ (Cina) を初めとして、ヤヴァナ (Yavana)・ダミラ (Damila)・パルラ (Palura)・スリランカ (Tambapannidipa) に至る十二カ国を教化した、スリランカの長老たちの所領として、僧院の石板の床張りをなし、制多堂 (ceṭiya-ghara) を造立したことが記される。それは彼女の夫、夫の父〔長者 gahapati とされる〕及び母、夫の兄弟、妹を初め、娘や息子、息子の嫁に至る親族のためになされた。

更にそれぞれ別の場所に、制多堂、菩提樹のための祠堂、僧坊、集会堂等をいくつも造立したが、それは聖者の集まり (sāḥu-vāsa) の尽きることなき利益安楽のため、一切世間の利益・安楽のために奉獻された。これらの造営には三人の長老 (thera) が、工事監督者 (naṅvakammika) として立ち会ったと言われる。

[3] ハンティデーヴァ (Bhātdevā)

大王 Mādhariputa Siri-Virapurisadata の妃、Mahādevī の称号を持つ。父親の大王 Vāsethīputa Siri-Chāta-

mulā)が、アグニホートラ祭 (Agnihota)・アグニシクラーマ祭 (Agnihoma)・ヴァーシジャペーヤ祭 (Vajapeya)・アグニク
 ヴァメーダ祭 (Asamedha) の奉獻者であり、幾千万もの黄金・百千の牝牛・百千の耕田の施与者にして、すべての目
 的において決心を妨げられない者と称される。

一切を具備した僧院を、彼女は多聞部 (Bahusūtrīya) の師たちのために建立した。

[4] コーダバリシリ (Kodabalsiri)

ヴァナヴァーサカ地方 (Vanavāsaka 現在の Shimoga 県の一村 Banavāsī を中心となす地方) の大王の妃で、Mahadevī の
 称号を持つ。大王 Vasehiputa Siri-Chātamūla の孫娘である。

化地部 (Mahāsaka) の諸師の所領として、四方僧伽のために、一切衆生の利益・安樂のために、彼女は柱と僧院
 (vihāra) を建立した。この造営工事は、大説法師 (mahādhammakatthika) なる長老によって遂行された。

[5] ハピシリニカー (Bapisirīnīka)

Siri-Virapurisadatta 王の妻で、先程のアグニホートラ祭等を信奉する大王の妹の娘。母への廻向、自らの涅槃の
 至福の獲得のために、西山部の所領として、大塔の柱を建立。

[6] チャティシリ (Chathisiri)

大王 Madhariputa Siri-Virapurisadatta の妻で、アグニホートラ祭等を信奉する大王の妹の娘。母への廻向、自
 己の涅槃の至福の獲得を願って大塔の柱を建立した。

これら女性の寄進者たちの兄、父や祖父が、非仏教徒であったことが知られるが、夫である軍師や王たちも寄進者
 として名を連ねることがなく、彼らは仏塔や僧院の造営に無関心であったと見做し得る。このような状況の中にあっ
 て、彼女らこそ正法護持の前衛隊的存在であって、ここに彼女らの菩薩的特性を認めることができる。

また、廻向という概念も然ることながら、自己の涅槃獲得という目的は、先程の善知識たちの菩薩解脱の獲得という考えと符合し、涅槃や解脱の一般化、大衆化を示している。

特に一番目のチャーンティシリは、シュリーマラーのモデルと言っても過言ではない。E・S・ローゼンは、チャーンティシリは善女人にして菩薩なるシュリーマラーであって、西山部への仏塔寄進を通して、在俗のまま涅槃の獲得の可能なることを実証した人だと明言している。⁽⁴⁰⁾

このことは、大乘仏教の起源に一つの波紋を投ずる問題であり、仏塔教団や菩薩教団というものが南インドに存在していたか甚だ疑問であるが、西山部を初めとする仏塔造営を推進する諸部派や女性の菩薩たちも、別の形ながら大乘仏教の起源や興隆にその一翼を担っていたということが出来よう。⁽⁴¹⁾

シュリーマラーやゴーパーの夫たちは至って陰が薄いが、それはこれら女性の寄進者たちの夫を反映している。ゴーパーの夫は転輪聖王とされるが、転輪聖王の活躍が考古学的に認められるのは、この南インドにおいてであり、善知識たちの宮廷や豪邸の生活ぶりも彫刻図における描写と酷似している。⁽⁴²⁾ 三〜四世紀に帰せられるナーガールジュナコンダの遺跡には、二世紀のガンダーラやマトゥラー以上に大乘的要素が認められてよい筈である。部派仏教と大乘仏教とを峻別する見方は、再検討を要するに思われる。「女性の菩薩の(21)大軍女の例参照」

夫がヒンドゥー教徒でありながら妻は仏教徒というのは、今日のネオ・ブッディスト運動において、夫がそれに組して活躍しているのに対し、妻がヒンドゥー教徒に留まっているのと類似をみる。ましてや同じ仏教内において、部派仏教か大乘仏教かといった区別は、あまりに図式的であり小視的な見方というべきであろう。

女性の菩薩たちの活躍は、インド女性の知的能力のみならず財政力の広大さを物語り、男性を凌ぐ程であって、大乘仏教の起源にも大きな役割を担っていたとみることができよう。

五 おわりに

女性の菩薩は貧者の一灯的なあり方はむしろ例外であり、多くは良家出身のエリート的存在であり、男まさりの八歳、十二歳、十四歳等の利発な少女、うら若き妻たちであった。五障説や変成男子説も限られた範囲内で主張されたものであり、それを固執した男性たちも彼女らの前ではしばしば沈黙を余儀無くされた。それは仏陀によって称讃される場所となり、成仏の約束が与えられるという筋書きになっている。彼女らの多くが、女性のまま菩薩となり、仏となることが保証されているのである。

「入法界品」の叙述は、ナーガールジュナコンダの碑文や彫刻図の冗長さ、豪華絢爛さと対応を示し、両者はシェリーマラーとチャーンティシリーとが呼応し合うことと軌を一にしている。女性の善知識たちの姿も、そうした彫刻図の中に求めることも不可能ではない。

女性の菩薩や善知識に関する記事はドラマ的虚構性に満ちており、彼女らを実在の人物とみることは無理なようにも思われる。しかし、男性の菩薩たちにもその現実性が認められるように、彼女らの実像を垣間見することも可能である。すなわち、世の支配者たちが仏教に背を向けていた中であって、仏教に対して敬虔かつ一途なる信仰を捧げた女性たちこそ、菩薩の名にふさわしき者であり、ドラマの主人公として脚色化されるに恰好の存在であったと言える。

ところで、パーリ仏典に女性の菩薩を求めることは困難である。女性の菩薩の登場は必ずしも大乘仏典のみと限られているわけではないが、特に大乘仏典において彼女たちの活躍がめざましいことは否定し得ない。前にも記したように、大乘仏教の起源及び展開の上で、彼女らのはたした役割は極めて大きかった筈である。大乘仏教の起源が、

仏塔を祀る菩薩集団にあるという説も再考の要があると共に、女性の菩薩たちと大乘仏教との関連にも、今後とも更に光をあてる必要があるように思われる。

注

- (1) 拙稿「女性の菩薩」(『金沢大学文学部論集・行動科学科篇』第9号、一九八九年) pp. 131~147。尚、本稿はこの続篇をなすものであり、併せて参照していただければ幸いである。
- (2) W.N. Brown, *Change of Sex as a Hindu Story Motif*, *JAOS*, 7, 1927, pp. 3~24. D. Y. Paul, *Women in Buddhism*, California, 1979. N. Schuster, *Changing the Female Body*, *JIAS*, Vol. 4, No. 1, 1981, pp. 24~69. 平川彰『初期大乘仏教の研究』pp. 243~282. 田賀龍彦『授記思想の源流と展開』pp. 251~272. 岩本裕『仏教と女性』pp. 43~85. 梶山雄一『空の思想』pp. 192~225.
- (3) 大正一一'五四七b~五四九b' 大正一二'七六d~八三c' P. vol. 24, pp. 92~94 (224b'~231a').
- (4) 大正一一'五四九b~五五〇b' P. vol. 24, pp. 94~96 (231b'~235a').
- (5) 大正一一'五五〇b~五五五c' 大正一二'八三c~八九d' P. vol. 24, pp. 96~103 (235a'~252b').
- (6) 大正一一'五五六a~五五四b' 大正一二'八九b~一〇七a' P. vol. 24, pp. 103~112 (253a'~275b').
- (7) 大正一一'六二三b~六二七a' P. vol. 24, pp. 177~181 (73b'~84a').
- (8) 大正一一'六七二c~六七八c' 大正一二'一一七a~一二三a' P. vol. 24, pp. 251~262 (257b'~285a').
- (9) 大正二三'二八b~四〇b' 四五二a~四六〇c.
- (10) 大正二四'六一五b~六二三c' P. vol. 34, pp. 222~229 (235a'~254a').
- (11) 大正二四'九〇九c~九一一c.
- (12) 大正二四'九一三b~九二二c.
- (13) 大正二四'九二一c~九三九b' P. vol. 34, pp. 212~222 (211a'~235a').
- (14) 大正二四'九三九b~九四〇c.
- (15) 大正二四'九四〇c~九四二a.

- (16) 大正一四、九四二a～九四三a。
 (17) 大正一四、九四三a～c。
 (18) 大正一四、九四四a～b。
 (19) 大正一四、九四四b～九四五b。
 (20) 大正一四、九四五b～九四六c、P. vol. 34, pp. 229～230(254a⁵～256b⁵)。
 (21) 大正一四、九四六c～九四八b。
 (22) 大正一五、一四九b～一五〇c。
 (23) 大正一四、三b～四a、P. vol. 41, pp. 108～109(266b⁵～267b⁵)。
 (24) 大正一四、五五b～五六a、D. Putt ed. *Gilgit Manuscripts*, III, Pt. 1, p. 91。
 (25) *Avadanasataka* (Speyer ed.) I, pp. 8～12。大正四、一〇三〇～一〇四a。
 (26) *Ibid.* I, pp. 129～133。大正四、二一四a～b。
 (27) *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (Kern & Nanjio ed.) pp. 263～265。大正九、三五c、一〇六a。
 (28) *Aśiashastika-prajñāparāmīta* (Vaidya ed.) pp. 180～182。大正八、九三c～九四a、三四九b～三五〇a、四五八a～
 a等。P. vol. 21, pp. 144～145(215a⁵～217b¹)。
 (29) 中村元「華嚴經の思想史的意義」(川田熊太郎監修『華嚴思想』所収)八九頁。木村清孝『仏教經典選5・華嚴經』二九
 七頁。
 (30) F. Edgerton, *BHSD*, s.v. bhāgavati。
 (31) *Kamāsūtra* I, 3, 15。
 (32) *Gaṇḍavyūhasūtra* (Vaidya ed.) pp. 154～156。P. vol. 26, pp. 197～198(239⁵～243a⁵)。大正九、七一六c～七一七b、大
 正一〇、三六五a～三六六a、七三〇〇～七三三a、八五七b～八五八c。
 (33) *Ibid.* pp. 171～182。P. vol. 26, pp. 204～208(256b⁵～268a⁵)。大正九、七二〇a～七二二b、大正一〇、三六九a～三
 七二a、七三三b～七四四c、八六二c～八六七b。
 (34) *Ibid.* pp. 203～219。P. vol. 26, pp. 219～229(1a¹～22b³)、大正九、七二八c～七三四b、大正一〇、三七八a～三八四
 a、七四八c～七五五a、八七五c～八七六a。

- (35) *Ibid.*, pp. 300~338. P. vol. 26, pp. 265~280(112b²~149b³) 大正九、七五四。~七六一。大正一〇、四〇五。~四一三。七八四。~七九七。
- (36) 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』一六~一八頁。
- (37) C. Sivaramamurti, *Amaraṇāli Sculptures in the Madras Government Museum*, Madras, 1956, pp. 271~304. 静谷正雄『仏教碑銘目録』一~一四頁。
- (38) J. Ph. Vogel, Prakrit Inscriptions from a Buddhist Site at Nagarjunikonda, *Ep. Ind.* Vol. XX(1929~30), pp. 1~37, Do., Additional Prakrit Inscriptions from Nagarjunikonda, *Ep. Ind.* Vol. XXI(1931~32), pp. 61~71. 静谷正雄『前掲書』六三~七六頁。
- (39) 拙稿「マーンデラ地方仏教の一側面」(仏教史学会三十周年記念『仏教の歴史と文化』所収)三〇~五〇頁参照。
- (40) E.S. Rosen, Buddhist Architecture and Lay Patronage at Nāgārjunakonda(A.L. Dallapiccola ed., *The Śrīpa, its Religions, Historical and Architectural Significance*, Wiesbaden, 1980), pp. 112~126. マンデラ地方類似の現地めぐり『獅子の咆哮』は南インドのマーンデラ地方をめぐり三世紀に大乘部がチキムトウジ編纂を促したとみる。A. & H. Wayman, *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*, New York, 1974, pp. 2~5.
- (41) 四世紀以前は大乘仏教は部派教団内において発展を見たとする説が提唱されている。G. Shopen, Mahāyāna in Indian Inscriptions, *III*, 21, 1979, pp. 1~19. 玄奘がインドを訪れた七世紀のころ、「大小兼学」が各地でなされていた。
- (42) 前掲拙稿参照。
- (43) 拙稿「本生菩薩の大乘化」(『日本仏教学会年報』第五一号、昭60)一五~二七頁参照。

韓国巫俗と女性

丹 羽 泉

〔論文要旨〕 韓国において巫俗は全国的な拡がりをもって存在しており、巫女は全国的に「ムードン」(巫堂 *mudang*)と呼ばれ、使用する巫具や服装等が共通しており、時代的にも古くは遡ることができる。前半では、女性を中心とする依頼者たちが巫俗とどのような結びつきを持っているかを韓国嶺南地方の巫歌資料に見られる内容を通して、これを社会的な文脈の中において考察を加え、次に巫女自身の創世神話とされる「パリデギ *paldegi*」を取り上げ、その中に描かれる巫女が果たす象徴的な役割をめぐって論ずる。後半では、今まで朝鮮の社会を理解するために用いられた「儒教的原理」「巫俗的原理」という枠組を、V・ターナー (V. Turner) の認知的性質をもつ「構造」と、非認知的で実存的性質をもつ「反構造」「コミュニケーション」という弁証法的関係の中で捉え直し、前半において取り出された問題を意味連関のある枠組みの中に描き出してみたい。

〔キーワード〕 宗教学人類学、シャマニズム、女性、巫俗、ムードン、儒教、V・ターナー、コミュニケーション、幼児遺棄、救済、死と再生、現世と他界

はじめに

韓国では、一般に儒教及び巫俗の二系統の祭りが、家庭・村落の両レベルで並存して行なわれている。一九三〇年

代にこれに着目し、朝鮮の各地にわたる家祭り、村祭りの事例を考察、それらを構成する基本的な原理として「儒教的原理」と「巫俗的原理」を取り出し、朝鮮の社会をその二重構造として理解した秋葉隆氏の研究により、すべての儀礼が共通の枠組みの中に位置づけられ、各地の様々な事例比較が可能になった。以来韓国の伝統的文化・社会の総合的な研究はこれを基礎にして進められている。

本稿ではこのような研究の流れをふまえ、視点を特に女性の生活と密接に結びついて存在する巫俗の側において、これが「儒教的なもの」に関わるその在り方を実際に収録された巫歌の内容を通して考察していく。

取り上げる巫歌は慶尚北道の一村落における村祭で唱われたものと、家祭で唱われたものである⁽²⁾ので、ただちに韓国社会一般に拡げて考えられるものではないが、これら巫歌の担い手であるムードン(巫堂 *mu-dan*)は「巫業圏」というものをもって巫業を行なう世襲的司祭者であるので、ある一定の拡がりをもって捉えることができる。その巫業は、個人単位というよりは、むしろ一〇人ほどのメンバーからなる一つのユニットによって行なわれ、彼らは常に巫業圏の拡大のための努力をしている。

例えばこれは人類学者崔吉城氏の論文に次のように報告されている。⁽³⁾

「……(巫堂社会では)子供が結婚して、地域的に遠く離れて住むことが原則である。……つまり分家は、なるべく早く本家から地理的に離れる。それは巫業圏の拡大のためである。例えば、金京南氏は釜山市に住み、弟は浦項、長女は蔚珍郡箕城に住む。宋東淑氏は妾と一緒に盈徳に住み、長女は厚浦、本妻は蔚珍郡竹辺に住む。このように本家、実家から数十ないし数百キロメートルずつ離れて住んでいるのである。これは昔に比べて交通の便がよくなったことよって、さらに拡がったようである。一つの村だけと関係を持つよりは広く多くの村々を全般的に

活動舞台にすることが有利である。故に、多くの村々と縁故を持ったために、自分と近い親族を分散させるのである。つまり、兄弟、息子、娘、妻妾などが分散され、地域的にネットワークになっている。」

つまり、彼らは韓国の嶺南地方一帯をその活動範囲としているのである。これは同時に、本稿で取り上げる巫歌が唱われる拡がりをも示すものである。

一 巫歌に現われる伝統社会における女性

巫歌の中には女性を主人公とした話が数多く見いだされるが、概して不幸な結末をもって終わるものが少なくない。「犯された女」であったり「寡婦」であったり「捨てられた末娘」であったりする。

例えば、村祭りである「コリック korigut」の中で唄われる「解産コリ hesangori」では主人公が犯された女として登場するが、その際犯されたいきさつが克明に身振り手振りを交えて語られる。韓国社会においては「内外の別」の社会的規制が極めて強力に働いているが、犯されて子を出産することは、その規範から考えて、著しい禁忌侵犯である。また女性の出産という出来事自体は、もちろん韓国においても慶事であり、多くの人々から祝福を受けることである。しかし多くの社会で見られるように分娩そのものは不浄と見做される。

次の村祭りに関する記述はこれをよく示している。

「……定められた祭官は祭りの一ヶ月、あるいは数日前から外部の人を家の中にいれず、かつ自分も外出せず、も

し自分の家に穢れ（分娩や死亡など）が起こった場合には自ら祭官をやめる。この神聖期間の禁忌の程度は村によって異なっているが、大体村のある家に分娩や死亡などの穢れが起こった場合はその家だけの穢れではなく、村全体の穢れとなり、祭りは中止するか、延期するかを論議して決められるのである。ある村では神聖期間に臨月である妊婦を他の村に移して分娩させることもある。……」⁽⁵⁾

「……出生は不浄なるものを生む事件である。産婦にとって出産は、胎児と共に胎盤や排泄物、そして多量の出血を要する危険なものである。……出産不浄の限界は普通、家のレベルに限られる。注連縄が家の入り口や正門に張られるのは、その境界線であることを教える。……注連縄は不浄よりも神聖さを守るという意味合いが強い。それと同時にその注連縄の内側にいる人やそこに入った人も不浄になる。……出生があつた家では、下宿人や助産婦も不浄になる。……」⁽⁶⁾

「解産コリ」の中心的な場面は、まさにもつとも不浄であり、禁忌とされるこの分娩の描写である。特にこの場面では不浄そのものと見做される胎盤やそれに伴う排泄物、臍の緒の様子が具体的に表現され、さらに、それを口に含める場面すら登場する。村祭りを行なうために参加者全員からもつとも切り離され遠ざけられたはずの「不浄の場」がまさにこの「解産コリ」において再現され、参加者（観衆）は、これを目の当たりにし、再体験するのである。通常村祭りは、男性を中心とする儒式の祭次と主に女性によって支えられる巫式の祭次が共にあわさって行なわれるのが常であるが、この「コリクッ」は、祭りの最終場面で取り行なわれるいわば「ハレとケ」の「ケ」の役割を担っている部分である。⁽⁷⁾

「解産コリ」では出産の場面で男児を生むことを強く期待する表現が随所に見られ、さらに男児を出産してその喜びがいかに大きいものであるかを表す歌を唱うなど韓国の女性の社会的状況が具体的に表現される。

「……最初に男の子を生んだ人がおなかを撫でると、案に産めて気持ちよくなるんだってねえ。最初に男の子を産んだ人はいるかね。ちょっと触ってくれんかね。誰か男の子を産んだ人は？ まったく娘ばかり産んでしまうんだから。ちょっと触ってくれんかね……」

「……（観衆）男の子だ、男の子。（巫）アイゴ、そうか、そうなんだね？ 男の子というなら気分がいいねえ。この子さつきより、下に、ずつと下に降りてきたのよ。ウーン、ウーン、降りてくるのよ。……」

「アア、これ（男性器）を捧げると、この次の赤ん坊がまた男の子なのよ。……赤ん坊が唐辛子（男性器の象徴）だったと伝えておくれ。……」

「……アア、今、男の子とはつきりしたねえ。今からワカメ汁代をもらいに行かなくちゃ。（観衆からお金を受け取る）まあ、このぐらいなら一切れは買える。ちょうど一杯のお汁に一膳の飯を炊いて食べるのにちょうどいいね。まあとにかくあたしが赤ん坊を産んだけど、男の子を産んでなんて嬉しいのでしょう。赤ん坊を捧げて愛の歌を一度歌わなくちゃ。（以下歌）……」

しかしこの話の結末では、生まれた赤ん坊が死に、母親は嘆き悲しみ、このような悲しみが二度とないようにと厄払いの祈願をする。

また、家祭りで歌われる「寡婦タリョン kwabu-tharyong」⁽⁸⁾では、寡婦という特殊な境遇に陥った女性を通し、嫁ぎ先で女性がおかれる状況がなまましく描かれる。

この物語では主人公の身の上が一人称で語られる。一歳で母をなくし、五歳で父をなくす。そして父方の叔母を訪ねるとその夫に、母方の叔母を訪ねるとその夫に、母の実家では、伯母に、姉のところではその夫に、ひどい仕打ちを受ける。十五歳で仲嫁婚をするが一ヶ月もたたずに夫は軍隊に行き、七ヶ月後に戦死する。寡婦として残った夫の家での惨めな境遇を歌に託して表現する。

「……一日中、はあ、味気なくって、花籠を脇に抱えて、せつせと出かけて行って、登って行って早ワラビ、下ってくれば遅ワラビ、ぶちぶちと引き抜いて籠に盛って脇に抱えて裏庭に降りてきて、釜でぐつぐつ煮込んで、取り出して、せつせと味を付けるのよ。お皿にとって、サランバン⁽⁹⁾の扉を開け放ち、『お父様、お父様、起きてきて、朝御飯を召し上げれ』

けちをつける、けちをつける。おひたしが少ないとけちをつける。涙流して戻ってきて、クンバン⁽¹⁰⁾の扉を開け放ち、『そろそろお母様、起きてきて、朝御飯を召し上げれ』

けちをつける、けちをつける。飯が少ないと行ってけちをつける。涙流して戻ってきて、義姉さんの夫に『起きてきて、起きてきて、朝御飯を食べましょう』

けちをつける、けちをつける。こげ飯を食わせると行って罵るのよ。涙流して戻ってきて、前かけで手をぬぐい、自分の部屋に戻って行って……」

「……夫がいなくて、所在ない体。どこの誰が私を引き止めようか。私を引き止めるわけではない。どこの誰が私を引き止めようか。アイゴー、アイゴー、日ごとに恨めしいことよ……」

そしてついに家を出る決心をし、僧衣に着替え、家の神々に別れを告げ、自分を受け入れてくれる寺を求めて旅立つ。朝鮮全土の寺を巡り、金剛山の八万九千の庵を訪ねるが、「数珠を持っていない」、「木鐸をもっていない」、「嫁に行った身だから」、「寡婦だから」などの理由で結局どこにも受けいらぬまま物語は終わる。

これは韓国の伝統的社會に生きる女性にとって考えうるかぎりの不幸な状況を表現したものといえるが、この歌の最後は、「このような不幸がないように、寡婦になることがないように」と厄払いをして結ばれる。

「解産コリ」、「寡婦タリョン」は、いずれも最も望ましくない出来事を描き出すことで、伝統社會に生きる女性の不安を現出させ、ムーダンはそのような事態を引き起こす原因である鬼神や雑神を遠ざけるための呪術的手段である厄払いを行なうのである。裏返せば、「結婚して男児を出産すること」が何にもまして彼女らの望むことであり、男児出産を果たせないという事態に対する救済の手段を伝統的社會が欠いていることが示唆される。

韓国の家族・親族は、父系血縁原理によって構成されるが、これは、両班的な伝統と密接な連関をもつ地位や權威の位階的な構造を支える形式的かつ頭在化された体系である儒教倫理によって裏打ちされている。すなわち「内外の別」、「男子尊重」、「長幼の序」がその基底に社會規範として存在する。家族・親族は親子關係を中心とするいわば強力な垂直指向的構造を持っており、結婚は親の意思によって決定される。それゆえ幼いうちから男女は生活空間が厳密に区別され、接触の機會は著しく抑制される。また、韓国の伝統家族のもつ血縁的垂直という基本構造は同族（門中）集團を形成する。これは大きな門中に小さな門中があり、その中にさらに小さな門中を含むという重層の形

を成し、その継承は「父—息子」のラインを通じてなされる。したがって、男児出生の持つ意味は極めて重要なものとなる。日本の「イエ」の場合と違って、長男系の「家」に男子がいない場合は、子の世代に近い父系血縁者を養子とし、決して日本のようなムコ養子—非血縁者—を取ることはない。養子として、傍系のひとり息子が取られることすらあり、その場合その家は断絶する。これは血統の存続に最大の関心がおかれていること、長男優先の原則が貫かれていることと関連する。

こういった親族構造を強化、再確認するものとして「チエサ」^{dog}という儀礼がある。これは、誕生時から始まり、婚礼、還曆、葬式、喪の期間の小・大祥、忌祭祀、墓祀と、死後も引き続いて継続する一連的な過程として進行する通過儀礼であるが、この祭官の資格は父系血縁の男性のみ有し、女性にはない。

また、父系血縁に繋がると思われる集団を包括するもっとも大きな範疇である「同姓同本」の観念がある。同本は本貫を同じくするという意味であるが、単一の祖先を共有するというこのカテゴリーは、族譜上の世代深度が三代を越えるものがざらであり、中には三国時代にまで遡るものさえある。若干の例外があるものの、このカテゴリーが普通族外婚の単位となる。したがって、「同姓同本」の者同士は結婚ができないし、嫁いでくる女性の姓も変えない。これはいかに血縁的な出自が重視されるかを示している。同時に女性のもつ極めて流動性の高い不安定な位置を示しているともいえよう。

そもそも女性は歓迎されない雰囲気の中に生まれてくる。さらに、「チエサ」の場において女性が排除されるという事実がこれをより明確にする。また結婚も男女が新たに家庭を創り出すものではなく、すでに存在する父系親族に男児を供給するために女性を編入することであり、結婚後も女性が姓を変えないのは血縁上の区別を示すためである。非血縁者として夫の家の一員として新たに編入される嫁は、その家でもっとも低い位置を占める。これを極めて

よく表すものが嫁が使用する言語である。すなわち、義父母に対し、そして夫の同世代の年長者に対してはもちろん、年下の義弟、義妹にも尊敬表現を用いる。また、家に嫁いできた女性同士の間には本来の繋がりがないため、嫁は極めて不安定で緊張した状態の中におかれる。故郷を離れて他郷で暮らすことを特別な意味合いをもって表現する朝鮮語に「タヒャンサリ *thahyangsari*」という語があるが、これに関し、嶋陸奥彦氏が「韓国人にとっての『故郷 *kohyang*』の概念は、単に『自分が生まれ育った場所』という以上の意味を含んでいる。厳密に言えば、数世代にわたって住みついてきた村であっても、そこに自分の親族もなく、他人の中でぼつんと暮らしている場所は、ある意味では『故郷』でありながら、十全な意味での『故郷』ではない。それは『他郷』(タヒャン―筆者)であり、仮の住まい―客地―である。自分の同族の中心地こそ本当の『故郷』なのである。」と述べているが、まさにその意味において女性は「他郷暮らし(タヒャンサリ)」を余儀なくされる存在であるということがいえる。嫁に行つた女性は、早く男児を産むことによつてはじめて直接的な愛情関係を結ぶ対象を得、夫の家における地位も安定するのである。女性が伝統的な社会構造の中において認知される存在となるためには、まず結婚し、男児を出産しなくてはならない。言い換えれば、「犯された女」、「寡婦」である彼女らに対しては、これを認知し、対応する社会的な方法が存在しない。つまり、「行き場のない存在」なのである。

しかし、さらに結婚して男児を得たとしても、「他郷暮らし」をする彼女らにとって、直接的な愛情の対象であり、夫の家との繋がりを保つ唯一の存在である息子を失う不安は常に付きまとうだろうし、娘に対してはその将来にたいして自分自身と重ね合わせうる不安定な状況に思いを駆せることもあろう。

巫歌の最後に行なわれる祈願にはこれがよく表れている。

「……この村は、本当に若い女たちが多い。これから安産をしても産後に別状がなく、安産も着実に本当に楽によくするように。よそ(の村)から嫁を連れてきても、いつでも子孫を作ろうとする時は、なんの失敗もなく子を授かり、この村の娘がよその村へ出家しても、行った先で子をもうけるときになんの失敗もなくすむように……」
(解産コリ)

「……とにかく若者の死がないように、若い寡婦がないように、娘二人がいる男の家門で、無事にかわいく育て、尽きることはない子供のように、健やかに大きくなって、人の家門に行っても絶対に寡婦にならないように……」
(寡婦タリヨ)

強い垂直血縁原理によって支えられる親族構造の中にあつて女性は常に自らの存在の不安にさらされている状態にある。巫俗は、これを明確な形で意識にのぼらせ、呪術的な手段―厄払い―によってこれを遠ざけることを保証し、同時に境遇を同じくする者同士のコミュニケーションの場を提供するものとして捉えることができる。すなわち結果として女性を慰め、伝統的な社会生活の中に円滑に入っていくことを奨励する巫俗の側面を見ることができ

る。
儒教的行動規範をそのコードとする極めて形式的で權威の位階的構造をなす男性を中心とした社会が一方に存在し、また一方でこれとは対照的な、おもに女性によって支えられる非常にのびやかでインフォーマルな性格を有する巫俗的社会が存在するわけだが、この両者は対立的な関係にあるというよりはむしろ一方を成立させるためにもう一方があるというような相互補完的な関係の中に捉えるべきものであらう。⁽¹²⁾このことは伝統的な社会の枠組みを強めこ

そすれ、弱めることがないような方向に巫俗が関わっていることを示す。

二 巫祖神話「パリデギ」

それでは、巫俗の担い手自身である当のムーダンについてはどのように捉えることができるだろうか。彼らもほとんどが女性である。これを考察するにあたっては、ムーダンの創世神話として死霊祭で必ず口唱される巫歌「パリデギ」⁽¹³⁾がよい手掛かりを与えてくれる。

「パリデギ」は死霊祭の中でも中心的な位置を占めており、比較的静粛な雰囲気で唱われるのが常である。死霊祭をする意味、さらに死霊祭でのみパリデギが唱われる理由について、まず、当のムーダン自身による説明―エミックな解釈―をみてみよう。以下は筆者がソウルの一ムーダンに行なったインタビューである。⁽¹⁴⁾

―死霊祭 jinogi-put を行なう理由は？

死んだ靈魂を導き、子孫である道理で、(死者が)良いところに行かれるようにと祈願すれば、そうすると子孫は安寧である。そうしないと不幸、病が多くなるので、死者につき従って行けるようにするのだ。(a)

―死ねば人はどこへ行くのか？

人の体は木の皮に過ぎず、靈魂は極楽に行つて解脱することになる。すなわち靈魂は還生して生命体を持つ。靈魂の世界がどこにあるとしても自分の祖先だから自分が祀らねばならぬ。我々はその靈魂を捕まえることができるのだ。靈魂は光よりも早くいつでもどこでも呼び入れれば来る。(b)

―死靈祭でパリデギが必要となる理由は？

寺に行くと言念仏を覚えるようにこれも一つの呪術であり、呪文である。人間は俗世に生きていると一日に三回以上は罪を犯す。だから、子孫たちを座らせておいてパリ公主 *parigongju* (パリデギ) が生きてきた生活と父母への孝心を聞きなさいという意味ですもの。(c)

パリ公主はある国の七番目の公主として生まれたが、父王に娘であるという理由で捨てられ、自分は苦勞を自ら進んでしながらも、人に対しては良いことをするパリデギは祖父母によって育てられる。この公主は天を父、大地を母として育っていくうち、神の摂理で王と王妃が病気になる、結局七番目の公主を捜し出し、苦勞した末に薬水を探して来ることになり、父母を助けるのです。この時、パリ公主が天上と地獄の見物をすべてすることになる。したがって、子孫たちにパリ公主の祝願、徳談をしてやり、「善なる心でこの世を生きなさい」という意味で唱うものである。パリデギを唱うときにはその家族たちは皆、再拜をしながら心からの祈りを捧げなくてはなりません。……パリ公主は苦勞を多くして、私利私欲なくあの世に行ってきた身なのであらゆる衆生を救済し、未來を予言する万神(ソウルにおけるムーダンに対する一般的な呼称)になって死んだのちに神として祀られるようになったのです。(d)

―パリ公主はこの世に実際に存在した人なのか？

伝説であるので知ることはできぬが、パリ公主がした孝行と人間の私利私欲からまったく抜け出していて、これを広く普及し、保存することに意味がある。(e)

―パリ公主を万神と考えてもいいのか？

ええ、そうです。仏教と同じく、公主が神になったのです。イエス様、仏様のように苦行をすべて経たのち神に

なった。パリ公主は死んだ人のためにその道を清めて自身がたどってきた道を免じてくださる。(f)

以下要約すると、

一、死霊祭は「子孫である道理」、つまり孝行すべき子の親に対する義務として、無事に極楽に導いてやるために行なうのである。同時に「子孫の安寧」のため、すなわち死者の害が此岸の側に及ぶことを防止するため行なわれるものである。(a)

二、死霊祭を司るムーダンは、死者の魂を統制することのできる特別な存在である。(b)

三、「パリデギ」を死霊祭で唱うのは、罪深い人間に対しパリ公主の徳と父母に対する孝行の模範的な在り方を聞かせることに意味がある。パリ公主は、潔白な身であるにも関わらず、苦難を進んで受け、父母の命を救うために薬水を取りに、天界にまで行った孝心のあつて私利私欲のない人物であるがゆえに、衆生を救い、未来を予言するという特別な資格を持つ万神(ムーダン)となったのである。(d)(e)

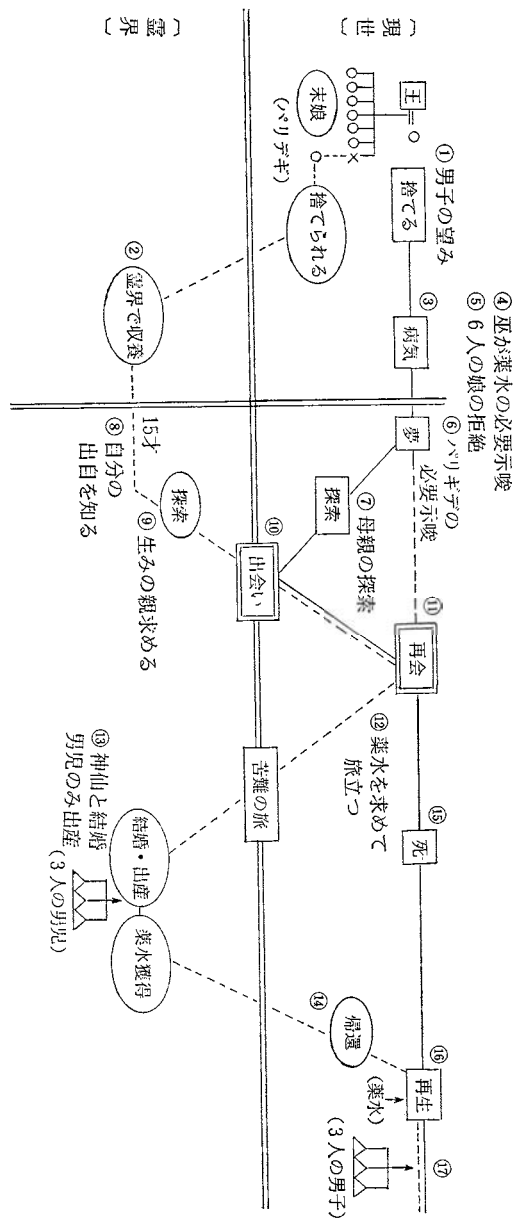
四、パリ公主は、イエスや仏様と同じく、人間の身代わりになったことで、死んだ人間がたどる苦しみを免じた。

このムーダンの言説には、儒教的論理の一つの柱である「孝」の思考様式が色濃く反映しており、また死者の害からこの世に住む人間を守るといった現世指向的な側面もあらわれている。しかし同時に、靈魂の倫廻、解脱(b)、あの世で受ける罰、贖罪による赦し(f)といった儒教的論理に全くといってよいほど欠如している「救済」の觀念も看取される。このように仏教やキリスト教に固有な発想を含んでいることは巫俗の持つ習合的性格を示すものである。

「死」に関わる救済的側面を明確に持たない儒教的世界観の中にあつて、ムーダンによって行なわれる死霊祭はそれを補完するものと考えられる。殊に依頼者たちが静聴させられる「パリデギ」の内容は、ムーダンのみがなぜ彼岸と此岸を自由に往来できる特殊な資格を持つに至ったかという来歴を示すものであり、「魂の導き手」としての彼らのカリスマ性を保証するものである。

次にこの「パリデギ」をエティックな視点⁽¹⁵⁾から今一度見ていきたい。

すでに考察してきたように、韓国の伝統社会においては、認知的な社会構造を支えるものとして儒教倫理に裏打ち



- された強力な父系血縁原理が存在し、「内外の別」に示されるような徹底した女性排除のシステムが存在する。⁽¹⁶⁾ 同時にこれと様々な面で対照的な性格を示す巫俗文化も密接不可分な形で存在し、これはムーダン自身も含めて主に女性によって担われている。「パリデギ」の物語にはこの両者の関係が象徴的に表現されている。まずストーリーの展開からみていきたい。なお地域的なバリエーションを考慮にいれ、固定性の強い部分を抽出して示す。⁽¹⁷⁾
- ① 大王が結婚し七人の娘を得る。⁽¹⁹⁾ 後継ぎの息子を願ったが得られず立腹し、末娘⁽²⁰⁾（パリデギ）を山中に捨てる。
 - ② パリデギは霊界⁽²¹⁾で育てられる。
 - ③ 捨てたことが原因で王が病気になる。
 - ④ 病気の王に巫が現われ、薬水を求めて飲めば直ると告げる。
 - ⑤ 六人の娘に薬水を取ってくるように頼むが拒絶される。
 - ⑥ 十五年たち、王妃は夢でパリデギを探し出して薬水を求めるよう示唆される。
 - ⑦ 王妃はパリデギを探しに出かける。
 - ⑧ そのころパリデギも霊界で自らの出自と父の病気のことを知らされる。
 - ⑨ 生みの親を求めて出かける。
 - ⑩ 二人は出会い、互いを確認する。
 - ⑪ 母親と共に都へ帰り、王と対面する。
 - ⑫ パリデギは薬水を求めて旅に出る。
 - ⑬ 旅先で薬水を得るため神仙と結婚し、三人の男児⁽²²⁾を三年かかって産み、呪花と薬水を得る。
 - ⑭ 都では王が死んで三年がたち、その葬儀の最中であつた。

⑮ パリデギは呪花で王の肉体を生じさせ、薬水で王を生き返らせる。

⑯ 王と王妃はパリデギに感謝し、男児三人を得たことを喜ぶ。⁽²³⁾

①では「捨てる」王と「捨てられる」末娘の対立が見られる。ここで王は現世においてもっとも価値付けの高いものであり、末娘は男児尊重及び長幼の序の原則からもっとも負の価値を帯びた存在である。それゆえ現世の秩序世界から排除される。そして霊界―現世の秩序世界―からは不可視の世界に行き、育てられる。(②) 捨てたことが原因で王は病気になる。(③) 現世の秩序世界そのものを表すと考えられる王の病気は、その社会全体の危機を意味する。病気を直すために薬水が必要であることを知った(④) 王は残った六人の娘に頼むが(⑤) 拒否され薬水が得られぬまま十五年が過ぎる。ここで重要なのは、王が薬水を得ようとする際、現世においてこれを得ようとするのである。しかし現世では得られず、得るためには王が自ら捨てた末娘を探し出さねばならないことが王妃に夢で示される。(⑥) かくして、王の病気―現世の危機―を回復するために、王に代わってその王妃が捨てた末娘を探し出かけるのである。(⑦) つまり最も取るに足らぬ者として捨てられたパリデギが、現世秩序の危機にとって最も要求される者となったのである。自分の出自を知ったパリデギは(⑧)、かつて自分の所属した現世の秩序世界にいる生みの親を求めて(⑨) 旅に出る。排除されたものが再びそこへ戻ることを望むのである。ここでは血のつながりが強調されている。母と娘は出会い(⑩) 連れ立って現世の世界へ戻り(⑪) 病気の父と対面する。母と出会うのが現世世界と霊界との中間点であること、及び双方が求め合ったがゆえに出会うことができたことは留意すべきことである。薬水を求めて旅に出た(⑫) パリデギは再び霊界へ行き薬水を得るが、そのために結婚をし、男児を産む(⑬)。帰還の際パリデギは三人の男児、薬水、呪花の三つのものをもたらす(⑭)。しかし王は死んでしまつて三年を経過し

ている(15)。これは薬水を得られぬことがついに死をもたらすものであることを物語っている。後継ぎを持たぬ王の死は、すなわち現世世界の終焉である。しかしパリデギは呪花で王の肉体を生じさせ、薬水で生命を回復させる(16)。重要な点は、薬水が、身体とは切り離された意味での生命、言い換えれば、肉体を動かさず、働かせる「力もしくは活力をもたらすもの」というイメージで捉えられていることである。そしてパリデギは三人の男児をもたらす(17)。王は生き返ったが、このままでは後継ぎを持たぬ王―現世世界の継続性の欠如―である。男児は現世の秩序の維持を保証する王の世子を意味する。パリデギは、父母に薬水と三人の男児をもたらしたことで感謝され喜ばれるが、最も取るに足らぬものとして捨てられたものが、「生命」と「男児」をもたらしたことによって、最も歓迎されるものとされたのである。

父系血縁によってのみその継続を図る伝統的社会にとっては「男児を得られないこと」は大変な危機である。それゆえその事態に対し憤って末娘を捨てる王の姿は了解不可能なことではない。だが同時に社会的に負の価値を帯びるその最たるものである末娘であっても、それを捨てることは死に至る病を招くほどの行為である。秩序の均衡はここで破れる。女性排除のシステムを維持する儒教的原理と、女性自身の立場にその視点をおく巫俗の本質との衝突が生じるわけである。秩序の回復へと向かうプロセスは、まず「血のつながり」をその原動力として、現世―父系血縁原理に支配される社会―との関係の回復から始まる。最終的に「孝」をその動機として、失われていたもの―「生命」及び「男児」―がすべてもたらされ、物語が完結する。解決は、伝統的価値をそのまま強化する方向でなされるのである。この物語で、儒教的価値体系の両極にある「父―末娘」の関係を「母」が中間者として媒介していることは興味深いことである。⁽²⁴⁾パリデギはこの中で、負の価値を帯びる女性自身を表すと同時に、現世的存在である人間の世界

を超越した特殊な資格を持つ救済者的存在——ムーダン——であることも示されている。

三 韓国巫俗と女性

今まで取り上げた「解産コリ」、「寡婦タリョン」、「パリデギ」の三つの巫歌の中には、ともに伝統社会の中における女性の側の視点が反映されていること、同時に儒教倫理に支えられる社会にたいして対立的な要素よりは、むしろその伝統的な価値規範をその前提として展開する内容が表されていることを見てきた。対照的な性格を示す「儒教的伝統社会」と「巫俗」の両者の関係をターナー⁽²⁵⁾(Turner, Victor W.)の視座の中に描き出してみようと思う。

ターナーは、デュルケーム以来の流れを組む「機能的一致の原理 (The principle of Functional Consistency)」をその前提とする英国の伝統的機能主義の流れにあって、それがもつ静態的社会観を超越すべく「変化する社会」を記述するために社会を一つの事物でなく継起する段階を伴う弁証法のプロセスのなかに捉えようとした。⁽²⁶⁾すなわち彼は連続する「構造」と、「変化」する社会という二つの局面を、「絶えざる変化の結果としての可視的な構造の恒常性」という命題に移し変え、「構造」と「反構造」のダイナミックな関係の中に捉える。ここに「コミュニタス」という論議を呼ぶ力動的な性質をもつ概念を導入する。

伝統社会を扱う場合、彼は「コミュニタス」的状况がいわば制度化された「祭り」の中に閉じ込められていると考える。⁽²⁷⁾この場合構造は強化されこそすれ、弱まる方向にはいかない。

ターナーの用いる「構造」という概念自体は、伝統的に英国の人類学で用いられているものである。すなわち社会の成員から社会的役割として認知されたものが、社会的な場において相互に作用するために、それぞれに対して期待

される行動の体系的な全体を意味する。⁽²⁸⁾そして各役割間には序列や価値付けを必ず含んでおり、垂直的な構造を構成する。⁽²⁹⁾

このターナーの枠組みをもって、今まで述べてきたことを記述してみたい。

韓国の伝統社会では、「構造」が明確な儒教的倫理規範として顕在化している。これは「儒教的価値規範によって支えられたフォーマルで両班的な伝統に密接な関連をもつ地位や権威の位階的な型式によって規定される相互依存的な諸関係」と表現することができる。これは社会の成員全員に共有されるコードになっており、女性であれ、ムンであれ、等しく取り込まれているのである。このことは、すでに述べてきた巫歌の内容にも対応している。

またムンのもつ属性はターナーのいう「境界人」のそれに対応する。

「境界 liminality」にある人間の属性について、ターナーは「平常ならば状態や地位を文化的空間に設定する分類の網の目 (network) から抜け出したり、あるいは、それからはみ出している……。境界にある人たちはこちらにもいないしこちらにもいない。彼らは法や伝統や慣習や儀礼によって指定され配列された地位の間のどっちつかずのところにいる……」⁽³⁰⁾と述べるが、その例として、シャマン、占師、霊媒、司祭等を上げている。⁽³¹⁾韓国のシャマンもその例にもれない。

「ムンダン」の呼称は、全国的通称であり最も一般的に用いられるものであるが、軽蔑的な意味合いが込められているため、直接ムンダンに呼びかける語としては用いられない。また彼女らは、自ら進んでムンダンとなるというよりも、世襲型であれ、召命型であれ、そうなることを余儀なくされるケースがほとんどである。召命型のムンダンの場合、ほとんど婚期を逸した女性であったり、離婚歴があったり、社会的に不幸とされる状況におかれていたことが報告されている。⁽³²⁾つまり彼女ら自身が、伝統的な社会の「構造」的位置から排除された存在であることが推察され

「構造」という観点からみると、韓国の女性は男児を通じてのみ構造の中にしかるべき位置を得るので、これを果たせない場合、常に「所在ない」立場におかれるという極めて不安定な状況におかれている。したがってそもそも女性であること自体が境界的な存在であることを示している。

認知的な性質をもつ可視的な「構造」の中にあつて常に不可視の存在となりうる女性は、非認知的で実存的性質を帯びる「コミュニタス」状況の中に身を置くことになる。それは巫俗であり、この求心的な位置を占めるものがムードンにはかならない。

ムードンは不安を和らげ、緊張をほぐし、積極的に社会生活に戻っていくために必要な「力」を与え、女性たちを再び「構造」の中へと帰していく。「パリデギ」の如く必要なものはすべて与えることができるのである。「構造」は再び活力を得、その存続が保証されることになる。

結 び

韓国の伝統社会において血縁の垂直の親族構造を徹底的に推し進めた原動力が、儒教倫理である。殊に韓国においては漢人社会にみられるものより父系血縁原理が純粋に強調されているくらいがある。それゆえ、男女関係を軸とする対照性がより明確に現われているといえる。

本稿ではまず、巫歌に現われる内容を通して、韓国巫俗に密接に関わる女性が儒教的倫理規範に支えられる伝統的社会と関わる姿を描き出し、次に巫俗の担い手であるムードンが韓国の社会の中で果たす象徴的役割を「パリデギ」

の中に見いだそうとした。そしてターナーの枠組みでこれらをトータルな関係の中に把握しようとした。

現在韓国社会は、急速な都市化と産業化の波の中で大きく変容しつつある。その過程で、本稿で述べてきたような伝統社会の構造も変わりつつある。共同体としての祭り―村祭りは以前のようにはなされなくなり、復活しても伝統的文化の保存といった趣旨を帯びていることが多いので、自ずとその意味づけも変わってこよう。これと平行して組織的に存在した南部地方の世襲巫が急速に消えつつある。また近年著しい現象として、キリスト教人口の急速な増加が挙げられる。しかし一方で、都市部では召命型の巫が盛況であり、数多くの新宗教も生まれている。このような「変化する社会」の中で新たに生じた宗教の多様化の状況をいかに捉えるかはまた今後の興味深い課題といえよう。

注

- (1) 秋葉隆『朝鮮民族誌』(六三書院、一九五四年)を参照のこと。
- (2) いずれも崔正如、徐大錫編著『東海岸巫歌』(螢雪出版社、ソウル、一九七九年)の巻末資料に収めてあるものからとった。
- (3) 崔吉城「韓国タンゴル巫のアクショングループの分析」(『民族学研究』四二巻四号別冊一九七八年)二八三ページ。
- (4) 一九七二年十月、慶尚北道蔚珍郡で行なわれた「別神祭」の中で唱われたものである。(崔正如、徐大錫、前掲書所収)
- (5) 崔吉城『朝鮮の祭りと巫俗』第一書房、一九八〇年、七〇ページ。
- (6) 崔吉城「韓国民間信仰における『不浄』の意味」(『どるめん』二八号一九八一年)六五ページ。
- (7) これについては拙稿「韓国の巫歌にみる巫祭の性格に関する一考察」(『西日本宗教学雑誌』七号、一九八四年、八七―九四ページ)において「身分逆転の儀礼」とのかかわりで論じているので参照されたい。
- (8) 一九七一年八月、慶尚北道盈徳郡で行なわれた「オグクッ ogukit」の中で唱われたものである。(崔正如、徐大錫 前掲書所収)
- (9) サランバン sarangbang とは「舎廊房」の漢字が当てられ主人の居間であり、来客の接待も行なう部屋である。
- (10) クンバン kumbang はブンバン「内房 anbang」ともい、主人の妻が寝泊まりする部屋である。

(11) 嶋陸奥彦「韓国の門中と地縁性に関する試論」(『民族学研究』四三卷一、一九七八年) 十六ページ。

(12) 伊藤亜人氏等はこのような研究の方向を持つ研究者である。伊藤亜人「韓国村落社会における契」(『東京大学東洋文化研究所紀要』七一号、一九七七年) 等を参照されたい。

(13) パリデギは捨てられた子を意味し「捨姫」との漢字を当てることがある。この神話は多くの研究者により様々な地方において収録されてきた。このうち最も古いものが赤松智城氏と秋葉隆氏によって一九三七年に発刊された『朝鮮巫俗の研究上巻』(大阪屋号書店)に収められているものである。

(14) これは一九八六年五月一九日、韓国ソウル市龍山に居住する三九歳(インタビュー当時)になるムーダン(西菩薩 Gosaal)の自宅で行なわれたインタビューのものである。

(15) 巫歌パリデギは、世界各地に存在する「幼児遺棄神話」に代表されるような普遍的に見られる構造を備えているので、直ちにすべてを一固有文化の姿を示すものとして捕えるには問題がある。しかし、それらの構造からこれを構成する素材そのものを分離して取り扱うことは可能である。例えば遺棄される者が末の息子や白子ではなく、なぜ「末娘」であるのか、現世に生じる危機が戦争や飢饉でなく、なぜ「王の病氣」であるのか、再会においてなぜ「生みの親」であることが強調されるのか、もたらされるものがなぜ「男児」であるのか等々の問題はこの神話を構成する素材に関わることである。物語の内容はその語り手である側の首尾一貫した解釈にも依存する。そこに意識的なレベルで解釈される部分と無意識裏に表現されている内容とが存するはずである。

(16) 韓国に見られるような非常に純化された父系血縁原理のシステムは、それ自体、その維持と存続のために継承者としての男児(長男)を求めるが、これは極めて徹底したものである。それゆえ、女性自身が本来所属する同族集団内においては常に出ていくものであり、その意味で女性にとって、社会は自らを排除するものである。しかし他方で女性を「出した」集団は、新たに女性を「入れる」ものでもある。この場合、入って来るものとしての女性は「男児」をもたらずものとして受け入れられるのである。

(17) ここでもとにした物語は一九七一年八月、慶尚北道盈徳郡で行なわれた「オグクッ ogguk」の中で唱われたものである。(崔正如、徐大錫 前掲書所収)しかし他の地域で唱われるものも基本的な部分には変わらない。他地域のものとのパリエーション比較については、拙稿「韓国の『巫歌パリデギ』の構造」(『西日本宗教学雑誌』八号、一九八六年、六六〜七九ページ)の中で詳しく検討してあるので参照されたい。

- (18) 前掲拙稿(一九八六年)で用いた図を参考にした。
- (19) 全羅道のもので「九人」となっているものがある。
- (20) 咸境道のもので「天から降りて来た人間の子」となっているものがある。
- (21) 靈界が、ソウル、咸境道のものでは「海」であり、全羅道、慶尚道のもので「山」となっている。
- (22) 男児の数が七人、二人となっているものもある。
- (23) なお最後の結末部分では、バリデギが「巫女」、「生仏」、「孝婦烈女」、「星」等様々な者になっている。固定性が非常に弱い部分である。
- (24) 父は「この世」の価値に関わり、末娘は「あの世」の価値に関わる。母は、ちょうどその中間にあってこれを媒介する役割を果たしている。
- (25) 「儒教的原理」と「巫俗的原理」というふたつの行動原理や、二つの生活様式が別個に存在するという前提に立つ議論は、筆者には妥当性を欠くものであるように思われる。これについては、ターナーの理論と関連させて拙稿(前掲、一九八四年)の中で論じてあるので参照されたい。
- (26) Turner, Victor W., *Ritual Process—Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing Company, 1969 (富倉光雄訳『儀礼の過程』思索社、昭和五十一年)
- (27) *ibid.*, p. 166—168 (同上書、二五〇～二五一ページ)
- (28) 「構造」の概念は、抽象されたものであり、実体そのものではない。つまり、父—息子、医者—患者、年長者—年少者といった関係のセットによってなるもので、父—患者、医者—年少者といった関係はない。
- (29) Turner, Victor W., *Dramas, Fields, and Metaphors—Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, 1974, p. 272 (梶原景昭訳『象徴と社会』紀伊国屋書店、一九八一年、二六五ページ)をよむ。idem., op. cit., 1969 p. 128 (富倉光雄、前掲訳書、一八一ページ)
- (30) Turner, Victor W., op. cit., 1969, p. 95 (富倉光雄、前掲訳書、二二六ページ)
- (31) Turner, Victor W., op. cit., 1974, p. 233 (富倉光雄、前掲訳書、二二二ページ)
- (32) 徐廷範『韓国のシャーマニズム』同朋社、一九八〇年、七五ページ。
- (33) 筆者の目撃した例として次のようなものがある。ソウル留学中(一九八四～八六)筆者が居住していた家の隣家に住む三

○代前半の女性は、中東に出稼ぎに行っている夫が帰って来る度に必ずといってよいほど激しい夫婦喧嘩を繰り返していた。そのうち、彼女は塞ぎ込むようになったが、ある日突然、巫となるべく召命を受けたとして、あるムーダンのところへ弟子入りし、家を出ていった。