

# 女身を厭悪する思想

菱 木 政 晴

## 一、はじめに

浄土真宗のといえるかどうかはともかく、本願寺教団の興隆の「偉人」蓮如（一四一五から一四九九）には、女性教化にかかわる言説が多いとされている。女人往生とか女人成仏といわれるこうした言説の多さは、古代後期からの日本仏教のスターたちに普遍的にみられることであって、けっして蓮如に特筆されるようなことではない。ところが、女性の往生・成仏の成就について、それが自分や自分の宗派の独占だと語られるスタイルは、これまた普遍的であるので、いずれの宗派においても自派の女性教化の言説は多いと意識されている。たとえば、女人成仏が説かれるのは法華経だけだとか、「十方の如来も、三世の諸仏にも、すてられたる女人なりけるを、かたじけなくも弥陀如来ひとり、かかる機をすくわんとちかいたまいて」といった類いである。だから、通常、自分の所属する宗派しか見ないひとにとっては、「わが祖師は、性差別が一般的であった古代中世にあつて、ただひとり女性の救

済に心をくだいたフェミニストである」ということになるのである。

こうした思い込みには、二つの間違いが含まれている。ひとつは、あなたの宗祖は特別ではなく、古代中世の仏教者はたいてい女性の救済を（ついでにいえば、悪人の救済も）説いていることである。<sup>注1</sup>そして、もうひとつは、これらの女性教化が女性解放の思想であるとは限らないことである。いやそれどころか、これらの女人往生・女人成仏の言説こそが、古代中世の性差別思想の源泉である場合も少なくないのである。

本論は、蓮如の書簡、いわゆる「お文」「御文章」をてがかりに、この第二の間違いをややくわしく考察しようというものである。

## 二、多屋内方章とは

題材は、五帖に編集されたものの一帖第十通目、通称「多屋内方章」と呼ばれる有名な一通である。蓮如の手紙は、状況に密着した一回限りのものもちろん存在するが、編集されて教化に使われたものは、おおよそ彼の根本的な思想を示すものと考えてよい。この一通は、蓮如の女性教化の「自信作」といってもよいだろう。いささか煩瑣ではあるが、まず、全文掲げる。

「そもそも吉崎の当山において、多屋の坊主達の内方とならんひとは、まことに先世の宿縁あさからぬゆえとおもいはんべるべきなり。それも後生を一大事とおもい信心も決定したらん身にとりてのうえのことなり。しかれば

内方とならんひとびとは、あいかまえて信心をよくよくとらるべし。それまず当流の安心ともうすことは、おおよそ浄土一家のうちにおいて、あいかわりてことにすぐれたるいわれあるがゆえに、他力の大信心ともうすなり。さればこの信心をえたるひとは、十人は十人ながら百人は百人ながら、今度の往生は一定なりところうべきものなり。「その安心ともうすは、いかようにこころうべきことやらん、くわしくもしりはんべらざるなり。」

こたえていわく、「まことにこの不審肝要のことなり。おおよそ当流の信心をとるべきおもむきは、まずわが身は女人なれば、つみふかき五障・三従とてあさましき身にて、すでに十方の如来も、三世の諸仏にも、すてられたる女人なりけるを、かたじけなくも弥陀如来ひとり、かかる機をすくわんとちかいたまいて、すでに四十八願をおこしたまえり。そのうち第十八の願において、一切の悪人・女人をたすけたまえるうえに、なお女人はつみふかうたがいこのころふかきによりて、またかさねて第三十五の願になお女人をたすけんといえる願をおこしたまえるなり。かかる弥陀如来の御苦勞ありつる御恩のかたじけなさよと、ふかくおもうべきなり。」

問うていわく、「さて、かように弥陀如来の、われらごときものをすくわんと、たびたび願をおこしたまえることのありがたさを、こころえわけまいらせそうらいぬるについて、なにとように機をもちて、弥陀をたのみまいらせそうらわんずるやらん、くわしくしめしたまうべきなり。」

こたえていわく、「信心をとり弥陀をたのまんとおもいたまわば、まず人間はただゆめまぼろしのあいだのことなり、後生こそまことに永生の楽果なりと、おもいとりて、人間は五十年百年のうちのたのしみなり、後生こそ一大事なりとおもいて、もろもろの雑行をこのむこころをすて、あるいはまた、もののいまわしくおもうこころをも

すて、一心一向に弥陀をたのみたてまつりて、そのほか余の仏菩薩諸神等にもころをかけずして、ただひとすじに弥陀に帰して、このたびの往生は治定なるべしとおもわば、そのありがたさのあまり、念仏をもうして、弥陀如来のわれらをたすけたまう御恩を報じたてまつるべきなり。これを信心をえたる多屋の坊主たちの内方のすがたとはもうすべきものなり。あなかしこ、あなかしこ。」

この手紙の問題点を考えてみよう。

問題は多岐にわたり、すべてを限られた紙数で論じるわけにもいかないが、ともかく問題点を整理してみよう。私が問題として注意するのは、つぎの六項目である。

- ①五障・三従という女性への差別的ステレオタイプの説かれかたはどうなっているか。
- ②蓮如が「五障・三従」という対句で、親鸞にはなかった三従を加えたのはなぜか。
- ③「多屋の坊主たちの内方」、つまり、「教団指導者層男性の妻」の社会的地位はどのようなものであり、また、蓮如のこの表現、この説示によってどのような影響を受けたか。
- ④蓮如は、多屋の坊主の妻となったからには当流の信心をとるべきだといっているが、女性の信仰・生き方は配偶者である夫に従うべきか。
- ⑤女性は「つみふかき五障・三従とてあさましき身」であるとか、「うたがいのころふかき」存在であるというような女性に対する差別的なステレオタイプはどういう意味をもつのか。また、それらはどういう文脈で語られているか。さらに、こうした前提には、なんらかの文献的先行者があるのか蓮如のオリジナルなのか。

⑥蓮如は、この書簡で、女性に対して、「まずわが身は女人なれば、つみふかき五障・三従とてあさましき身」であるとか、「女人はつみふかくうたがいのこころふかき」ものであると自覚せよ、「ふかくおもうべきなり」といつているが、これは罪の自覚を促すというよりは自己嫌悪の強要ではないか。つまり、社会を問題にしない自己批判や自己嫌悪には問題があるのではないか。

### 三、五障三従説の説かれかた

第一に、五障・三従の説かれかたの問題がある。<sup>注2)</sup>

五障・三従という用語が現れば必ず差別表現だということは、もちろんありえないが、逆に、冒頭でもふれたように、五障・三従からの救いが説かれているからといって、それが差別を助長するものではないとは言いきれない。それを、まず、簡単に検討したい。

経典や説教の中で、五障・三従説が現れるときには、つぎの三つのスタイルがある。

- ①ストレートに説く。
- ②(そうした説の存在を呈示しても、それを)端的に否定する。
- ③克服・救済の対象として取り上げる。

ストレートに説くというのは、五障・三従説による仏教からの女性の排除であり、その差別性は明瞭で多言を要

しない。

②の端的な否定という立場は、観念的な平等論となつて現実の差別を問わない危険性をも備えているが、結局はこれを基本とするしかないように思われる。

ここまでは、なにも問題はない。

③の克服・救済の対象というのは、經典に登場する基本的スタイルである。つまり、五障三従を否定するのではなく、それが現実と認めたと上で、それを克服する法を示すというスタイルである。ここでとりあげる蓮如の場合も、五障三従の女性を「弥陀ひとり」救うというのであるから、典型的にそうである。彼は、「女性は五障三従というように罪深いものとされているが、それは間違いである(端的な否定)」とっているのではなく、「女性は五障三従というように罪深いものである」ということを伝え、あるいは、宣言したうえで、特別にそこから救うといっているのである。

このスタイルには、一般的に、二つの問題がある。

ひとつは、克服・救済の対象として説く場合でも、その部分として、「ストレートに説く」ことを含んでしまひ、しばしば、その部分が主眼と化してしまうことである。五障三従などということ聞いたこともない女性が、このスタイルの説教を聞けば、もつとも印象強いのがこの部分ということになるのは、容易に想像できる。また、説くほうも、救いのありがたさを強調するには、本人が自覚していない(する必要もない?)罪を強調して(脅して?)おくことも重要であろう。

もうひとつは、克服、すなわち、五障・三従からのすくいを説いても、五障の原因を女性自身に帰してしまったり、救済なるものの具体的な内容があいまいであつたりすれば、観念的解決が現実的解決の放棄を促すということになってしまふことである。たとえば、女性が成仏できない、浄土に入れないという「五障説」の解決は、法華経でも浄土教でも、たいていは、女性の男性への変身、「變成男子」である。これは、女性のアイデンティティーの否定なのであつて、女性解放の思想とは評価できない。<sup>注3</sup>

実際、克服・救済の対象として取り上げているのだというある種の「おごり」や無反省が、五障説のストレートな表明を促進させたり、そうした表明を自己批判的にとらえることを妨げていることが多い。冒頭でも指摘したように、この種の「おごり」や無反省は、自分の教団の祖師だけがとりわけ五障説を克服・救済の対象としてとりあげているのだという虚偽と混ざりあうから、こういう蓮如型の説示に対する批判や女性からの抗議に対して、威圧的になることさえある。<sup>注4</sup>しかも、この「虚偽」は、蓮如の「かたじけなくも弥陀如来ひとり」というような説自体にも根拠があるのである。この弥陀一仏の強調は、書簡後半の「余の仏菩薩諸神等にもこころをかけずして、ただひとすじに弥陀に帰して」につながることは意味をもつが、今日までにつながる教团的「おごり」と「虚偽」の原因としての責任は免れない。

#### 四、家父長制倫理としての三従と「内方」という呼称

第二の問題は、蓮如が他の書簡でも頻発する「五障・三従」という対表現についてである。親鸞には、和讃などに「五障」の表現があるが「三従」は見当たらない。また、第三の問題は、「多屋の坊主の内方」に関する。

このふたつは、いずれも家父長制下の女性の社会的地位と、そこにおいて強いられた社会規範・倫理との問題である。

「三従」は、女性に対して、「父親」「夫」「長男であるわが子」という、それぞれの時期について家父長に従うことを強いる道徳である。母系制は母権制ではないから、女性が男性に従わなくてもよい時代というものは、歴史上、存在していない。しかし、母系制の中で、女性が「わが子」に従わねばならないなどということは、まったくリアリティをもたないことである。母系制でも男性の女性支配はあるが、父親は大きな意味をもたず、母を同じくする系統の男性（具体的には母方の叔父や兄）による女性の支配が一般的である。そして、母系制が家父長制に移行すると、まず父親が叔父以上に意義をもち、つぎに夫が叔父や兄以上に、そしてついに、長男であるわが子まで意義をもつようになる。

母系制の、いわゆる「叔父権力」などは、家父長制になれなかったものの目から見れば複雑とも感じられるが、親として父親より確実な存在である母親を基準に自分を女性の位置において見れば、むしろ自然な制度であることが



わかる。父系を確定することのほうがよほどやかいで、人為的な工夫が必要なのである。

本論の性格からいえば、このような母系制の社会学的な説明は、多少、逸脱の感はあるが、宗教集団の開祖などの評価に関しては、こうした社会学的な事実の無知や無視が、彼の宗教や思想についての誤解につながることも多いので、最小限の確認は必要であろう。母系制が家父長制に変化するのには、一般に社会の上層部からであるが、

日本では、貴族・皇族では、「摂関制度」から「院政」への一二世紀といわれ、親鸞の時代に当る。親鸞の属する階級では、彼の娘の覚信尼の土地の寄贈が本願寺の不動産承継の基礎となったことでもわかるように、女性の相続権はむしろ一般的である。家父長制が庶民のレベルまで一般的になるのは一七世紀以後であり、それが相続などの制度にまで成文化されるのは、ようやく明治憲法下の民法においてなのである。

そして、蓮如の一五世紀は、武士階級にそれが広がっていく時代である。親鸞の同時代人・源頼朝と北条政子の相続は母系優先であったが、多少ごくしゃくしている。蓮如の相続は、彼の父の妻・如円の一定の権利を押さえ込むことで成立している。蓮如からすれば、如円は三従に背いたことになるかもしれないが、彼女の「一定の権利」とは、覚信尼や北条政子の行使したものと同質のはずである。

もつとも、五障も三従も「お文」のなかにその意味についての解説があるわけでもないから、読み聞かされた庶民階級の女性にとっては、意味をもたなかったかもしれない。<sup>注5</sup>しかし、蓮如が親鸞にない三従を加えたのは、彼自身にとっては、相続などの教団運営の権利を女性から奪おうとする決意の表明と解釈できるのではないだろうか。少なくとも、蓮如は、当時一般的であった母系制下の社会通念以上に女性に対して過酷で新奇な家父長制道徳の導

入者なのであつて、時代通念に影響を受けたのではないと言えるであろう。

つぎに、第三の問題としてあげた「多屋の坊主たちの内方」というこの手紙による教化の対象に注目しよう。蓮如は、一四七一年に吉崎に坊舎を建て、北陸に進出した。この北陸教団の指導者層が「多屋の坊主たち」と呼ばれる。すなわち、吉崎の宿坊の管理運営者たちである。蓮如は、彼ら坊主たちの妻たちに「内方」という呼称を用いている。内方とは、中世以降、通常、名主層以上の身分の高いものの妻に用いられる尊称で、いわゆる「奥方・おくがた」というような意味である。

蓮如は、多屋の坊主の妻になろうとしている女性に対して、それは、「おくがたさま」と呼ばれるような身分になることであり、そんな身分になれるのは「まことに先世の宿縁あさからぬゆえ」だと印象づけようとしているのである。これは、坊主の妻という存在を特権化しているとも考えられるが、事態はそう単純ではない。

河田光夫は、初期真宗教団において、女性が男性と対等の宗教主体として活動していたことを『親鸞門侶交名牒』の「西念寺本」の研究によつてつきとめて<sup>注6</sup>いる。たとえば、親鸞の妻・恵信尼も、独自に道場と弟子をもつオルガナイザーとして確認できるという。また、蓮如にいたるまでの道場主の妻の通称である「坊守」という言葉は、現在、真宗寺院の住職の妻をさすものとして使用されているが、これも、字義通り坊（道場）の守として坊主（道場の主）の対として使われ、共同運営者に近い意義を有していたらしい。<sup>注7</sup>

ところが、蓮如の「内方」は、このような主体性を認められていない。それは、まさに「内」「奥」の存在として、運営に口を出せないものとして位置づけられている。女性が社会の主要な役割につくことから排除されて、補助的

な役割に固定されること、いわゆる性別役割分担は、その固定された役割が美化され、表面上たてまつられていたとしても、社会的地位の低下にほかならない。そして、このような役割固定・地位低下は、家父長制の特徴であることを想起すれば、ここでも蓮如が家父長制道徳の導入者として登場していることが明らかになるのである。

家父長制道徳とは、女性を男性と対等な主体として認めず、ただ男性に属するものとしか考えないものである。私が、第四の問題点としたこと、すなわち、蓮如が多屋の坊主の内方たちに、内方となつたからには当流の信心をとるべきだとしたことは、内方と呼ばれる女性の信仰を、その女性の主体から発するものとは考えていないということを示しているのではないだろうか。つまり、女性を独立した人格とみなすのではなく、多屋の坊主という男の社会的な地位に属する存在としてしかみないということである。

## 五、ステレオタイプ

私が考える最後の二つの問題は、蓮如が女性に対して、「つみふかき五障・三従とてあさましき身」であるとか、「うたがいのころふかき」存在であるというような女性に対する差別的なステレオタイプを乱発し、しかも、そうしたステレオタイプで自己認識しない女性に対しても、積極的に、そのように自覚せよ（「ふかくおもうべきなり」とせまつてゐることである。

すでに、三節で確認したように、こうしたステレオタイプの乱発は、そこからの「救い」を説いたからといって、

その差別性を免れるものではない。しかし、最後に問題にしようとしているのは、それとはまた違うことである。すなわち、差別的ステレオタイプとはそもそも何かということ（第五の問題）と、そうした差別的ステレオタイプによる自己認識や自己嫌悪が、なにゆえ積極的に勧められているか（第六の問題）ということである。

まず、ステレオタイプについては、別のところ<sup>注9</sup>で議論したこともあるので、簡単に確認しておきたい。

ステレオタイプによる紋切り型表現とは、一般に、集団の振る舞いや性格についての、実証や観察によらない思い込みのことである。思い込みは、独自のものもあるが伝承や習慣によることも多い。すべての女性と男性について、評価の妥当な客観的基準を示した上で、統計を取って、「罪深き女人」とか「女はうたがいのところがふかい」などという御仁はいないのである。

このようなマイナスの価値を示すステレオタイプの差別性は議論の余地もなく明らかである。これは、ひとりの女性個人に対して「あなたは罪が深い」とか「あなたは疑り深いひとだ」といつているのではない。それなら、単なる悪口であり、場合によっては、上品とは言えぬまでも、「適切な」批判かもしれぬ。そうではなく、これは、「あなたは女性であるから罪深いひとだ」「女というものはみな疑り深いものだ」といつているのである。これは明らかに差別的偏見である。<sup>注9</sup>

しかし、ステレオタイプには、「女はしとやかだ」とか「黒人はリズム感がいい」というような必ずしもマイナスとは言えないものもある。この場合はどうだろう。一見、差別性がないように見えるが、ステレオタイプの表現を受ける集団に対して、すでに補助的役割の固定などの差別・社会的不公平の事実が存在していれば、どんなステ

レオタイプも差別を助長するものとして働きのうる。それは、こうした一応はマイナスではないステレオタイプでも、それに合わない個人（当然のことだが多数存在するノ）が「らしくない」と非難されたり、逆にステレオタイプに合う「しとやかな女性」に対して、政治主体（転輪聖王）になるとか教団オルガナイザー（内方ではない坊守、さらには住職）になることを「ふさわしくない」として補助的役割にますます固定されるようになることが多いからである。

さらに、マイナスのステレオタイプの乱発は、比喩にまで用いられるようになる。「女は罪深き存在だ」というステレオタイプは、「女のような人」という比喩を「罪深い人」という意味にする。「人の詭曲なると或いはまた偉弱なるを譏りて女人と言うがごとし」（曇鸞『浄土論註』）というわけである。

そして、ここまでくると、そのステレオタイプに合わない社会的地位や役割から排除されるというまさしく「差別」と呼ぶべき社会的な事態の原因が、自分がその集団に属するという事実だとまで思わされてしまう。すなわち、自分が成仏できないのは自分が女だからだ、自分が政治主体になれないのは自分が女だからだ、と。そうではない。排除や差別の原因は、ステレオタイプの持つきめつけと偏見である。女であるというその人の属性は原因ではなく、差別の口実にすぎない。

ステレオタイプの乱発は、被差別の状況にある人が、自分が自分であることを肯定的に確認するとか自分に誇りをもつことを疎外する。すなわち、人をアイデンティティの喪失にまで追い込む。

蓮如は、「五障」や「罪深い」「うたがいのこころふかき」というような伝承によるステレオタイプを乱発してい

る。

## 六、自己嫌悪の強要

蓮如は、女性に対して、「まずわが身は女人なれば、つみふかき五障・三従とてあさましき身」であるとか、「女人はつみふかかくたがいのこころふかき」ものであるといったステレオタイプで自己確認せよ、自覚せよ、「ふかくおもうべきなり」といつている。

このような女性に対する罪の自覚の強要、(というよりは、自己嫌悪への誘導)という蓮如の自信は、經典に、法蔵菩薩↓阿弥陀如来が、「(いかなる世界の女性も)自分が女性であることを厭い憎む〔厭悪女身〕こと」を誓っていることと無縁ではないであろう。いわゆる三五願の存在である。大無量寿経に説かれる法蔵菩薩の四八の誓願の第三五番目に、女性の浄土往生を誓うとされるものがある。その誓願の内容は、文面をすなおに読めば、つぎのようになる。

- ① いかなる世界の女性であれ〔十方無量不可思議諸仏世界其有女人〕、阿弥陀如来の名のいわれを聞いて〔聞我名字〕心に喜びを生じ〔歡喜〕、阿弥陀と同様の目覚めを発揮〔發菩提心〕したいと思うようになる〔信樂〕こと。
- ② (いかなる世界の女性も)自分が女性であることを厭い憎む〔厭悪女身〕こと。
- ③ (いかなる世界の女性も)未来の世に女性の姿をとらない〔壽終之後復為女像〕こと。

法蔵菩薩の成仏が成就する＝阿弥陀の浄土が成立する状況のなかでは、阿弥陀の国土内はもちろん、それ以外のいかなる世界の女性にも、この三点が成立していることになる。すなわち、この状況においては、まず現時点で、すべての女性が自己嫌悪を感じており、（その結果？）未来時点では、女性の姿は見当たらないということになる。私は、すでに③に注目して、女性が男性に変身するという仏教上の奇妙な説について考察した。<sup>注10</sup> その中でも述べたが、②の「（いかなる世界の女性も）自分が女性であることを厭い憎む〔厭悪女身〕こと」も非常に重大な問題をはらんでいる。

第三五願の解釈において、なにゆえ特別に女性だけの願が存在するのかという根本的な疑問に対する回答として、この女性の自己嫌悪ということが前提されていることが多い。すなわち、女は、「うたがいのころふかく」阿弥陀仏がすべての衆生をもらさずくうといっても、自分のようなものをすくうということに疑いをもつ。それゆえ、この特別の願があるのだ、というわけである。「第十八の願において、一切の悪人・女人をたすけたまえるうえに、なお女人はつみふかくうたがいのころふかきによりて、またかさねて第三十五の願になお女人をたすけんといえる願をおこしたまえるなり。」と。

しかし、この論理は奇妙である。「女は罪が深い」とか「女は疑り深い」というステレオタイプは、蓮如がのべているのであり、しかも、それを女性に対して、「ふかくおもうべきなり」と勧めているのも蓮如である。つまり、すでにある女性の自己嫌悪に対して、救済として願が用意されているという構造ではない。願や蓮如が、女性の自己嫌悪を勧めているのである。

もちろん、前節で述べたように、ステレオタイプの浸透などによって、残念ながら、女性に自己嫌悪が生じていることもある。しかしそれは、差別の中で、差別の原因が取り違えられる過程で生ずる差別の一つの結果である。社会的な不公平や差別の原因は、差別する側の意識と差別的な制度・習慣であつて、差別される集団のアイデンティティーは、その口実に使用されるにすぎない。つまり、女であることは、性差別の原因ではなく差別の口実に使用されているだけであるから、嫌悪されるいわれはなく、したがつて、変成男子のように改変される必要もないことである。嫌悪され、改変されるべきは、差別する側の（男の）意識であり、差別的な制度・習慣である。すなわち、「（女は）うたがいのところふかく」とか「それ、女人の身は、五障三従とて、おとこにまさりてかかるふかきつみのあるなり（五帖目七通）」といった意識と「内方とならんひとびとは、あいかまえて信心をよくよくとらるべし」というような家父長制度の道徳こそが、嫌悪され改変されてしかるべきである。

にもかかわらず、蓮如も、所依の經典も、女性に自己嫌悪を積極的に勧めている。

それは、おそらく、こうした自己嫌悪が、宗教的な自己批判、すなわち、「罪の自覚」と考えられているからである。

私は、すでに三節などで蓮如の言説が、女性の救済（たとえば、五障三従の克服）を宣言しているからといつて、救済の内容を明らかにしなければ、解放の思想になるとは言えないことを論証した。それは、救済・克服とされるものの過程で、差別思想の宣伝がなされることと、内容として「変成男子」のような誤った克服がなされるからである。



しかし、蓮如は、特別に「変成男子」をいうわけではない。彼にとつての、救済の前提は「罪の自覚」であり、救済の内容は「余の仏菩薩諸神等にもころをかけずして、ただひとすじに弥陀に帰して、このたびの往生は治定なるべしとおもわば、そのありがたさのあまり、念仏をもうして、弥陀如来のわれらをたすけたまう御恩を報じたてまつるべきなり」ということなのである。

私は、蓮如の「人間はただゆめまぼろしのあいだのことなり、後生こそまことに永生の楽果なり」などという表現は、浄土の実体化につながるものとして問題を感じているが、この「罪の自覚」と「報恩」の論理は浄土教の根本を逸脱していないものとして評価できると思う。

では、彼の「女身を厭悪する思想」の勧めを、「罪の自覚」の促しとして評価できるだろうか。

## 七、罪の自覚と自己嫌悪

あらかじめ結論をいえば、私は「女身を厭悪する思想」を浄土教の「罪の自覚」と認めることはできないと思っている。

一般に、蓮如の言説に性差別はないといつてそれを擁護する議論には、三節で検討したように、それが女性の救済思想であるからというだけで、その救済の内容を吟味しないものが多い。しかし、内容は「罪の自覚」と「報恩」であるはつきりと示したうえで擁護するものもある。後者はたいていの場合、「女身を厭悪する思想」と「自身は

現にこれ罪悪生死の凡夫」と深く信ずる思想（善導・親鸞の「機の深信」）やその蓮如的翻訳とも言える「末代不善の凡夫」と自覚する思想とは、同じものであり、蓮如は性の違いによる差別はしていないという主張である。<sup>注12</sup>

しかし、こういう主張は不当である。

蓮如と善導・親鸞との違いは後述するとして、蓮如本人の認識はともかく、蓮如の説示の中だけでも「女身を厭悪する思想」と「末代不善の凡夫」と自覚する思想とは次元が異なっている。これは、構造的にいつて当然のことである。一般に、ひとりの個人が自己を末代不善の凡夫であると自覚するということは、自己や自己の時代についての考察を踏まえての自己批判的「認識」である。ところが、「女身を厭悪する思想」とは、これまで検討してきたように、女性が差別的ステレオタイプを受け続けて生じた感情であるか、あるいは、自己嫌悪すること自体を願われたり強要されたりした結果、生じしめられた感情である。その違いは、一人の男性が自己を末代不善の凡夫と自覚することが、「自分は男だから（女ではないから）凡夫なのだ、男に生まれたくなかった、来世はせめて女に生まれない」と自己嫌悪に陥ることとはまったく違うことを考えれば、一目瞭然である。「女身を厭悪する思想」とは、まさに、この奇妙な迷懷の「男」を「女」に取り替えたものに他ならない。

だから、蓮如も「末代不善の凡夫」や「十悪五逆の悪人」などについては、自覚を迫ることより、生じた自覚に対して「我が身のあさましきつみのふかきことをばうちすてて（五帖一八通）」とか「罪業ふかくとも、それをば仏にまかせまいらせて（五帖二二通）」というように打ち捨てることの方を強調する。もつとも、蓮如には、「女身を厭悪する思想」と「末代不善の凡夫」と自覚する思想を区別する認識が希薄なので、女性に対しても「つみのふ

かきことをばうちすて」とは言うが、男性に対して、「末代不善の凡夫」や「十悪五逆の悪人」と「ふかくおもすべきなり」などはあまり言わない。

このように、論理的な構造が違うのだから、「女身を厭悪する思想」、すなわち、女性が「我が身は女人なれば、つみふかき五障・三従とてあさましき身」だと思ふことが、女性の「罪の自覚」であり、「末代不善の凡夫」や「十悪五逆の悪人」は男性の「罪の自覚」であつて、両者は対等だというのは暴論だということがわかる。

私たちは、ここまでだけでも、「女身を厭悪する思想」が浄土教の罪の自覚とは認められないことが確認できる。なのに、蓮如や彼をまつりあげようとする追隨者にその自覚が希薄なのはなぜだろうか。それを、明らかにするために、この問題のもうひとつ違った面を検討しよう。

## 八、比喩を用いた差別

蓮如は「われらがごとき女人・悪人」といった表現をしばしば用いている。これをさして、蓮如が女性や悪人と等しい立場に立っていたとして高く評価するむきもある。

蓮如が自分を「末代不善の凡夫」や「十悪五逆の悪人」の立場においていたことは、確かである。そして、そのことは、蓮如においては、自分を女性の立場におくことにもなるのだが、それが問題なのである。

ここで「女人」と「悪人」が並列されるのは、たとえば「五障三従の女人」と「十悪五逆の悪人」という意味で

あろう。すでに検討したように、この両者は構造が違う。「五障三従の女人」とは「わが身は女人なれば、つみふかき五障・三従とてあさましき身にて」とか「それ、女人の身は、五障三従とて、おとこにまさりてかかるふかきつみのあるなり（五帖目七通）」というように、女性に対して「あなたは女性であるから罪深い」という自己嫌悪をせまる思想であり、「十悪五逆の悪人」をどう読んでも「あなたは男性であるから罪深い」の含意を引き出すことはできないからである。

「われらがごとき女人・悪人」といった表現は、たしかに蓮如の自己批判、つまり、凡夫や悪人の自覚の文脈で発せられている。ということは、女性が、女性以外も含む一般的な個人の自己批判というひとつのマイナス評価の比喩として用いられているということである。蓮如が自分を凡夫だと自覚したり悪人だと自覚することはあっても、自分を女だと自覚することはありえない。あるとすれば、あくまでも比喩的な意味、すなわち、「自分は女のような罪深いあさましきものだ」ということだけである。

比喩を用いた差別について、その差別の論理構造を確認しておく。<sup>注13</sup>

一般に、だれかに対して、実際に存在する階層や民族にたとえてマイナスの価値観を与える表現を投げつける場合、直接の相手に対して差別表現になるかどうかは一概に決められないが、たとえに使われた階層や民族に対しては、必ず差別表現になる。たとえば、私がA氏に対して、「君は女のような（自立できない）人間だ」と言った場合、それがA氏に対する差別や侮辱になるかどうかは、場合によって異なる。しかし、この表現に使われた女性一般に対して、私はもちろん、それをマイナス表現と意識した（つまり、括弧の中の「自立できない」というような意味

を理解した）A氏も、女性に対する偏見と差別を助長し広めていることは明らかである。

これは、私が自分自身にむかつてマイナス評価をする、すなわち、自己批判の文脈でも同じことである。また、マイナスの価値観を与えることが、相手や（自己の）反省につながる建設的な批判であっても、比喩に使われた集団に対する差別性はそれとは無縁に存在する。<sup>注14</sup>

蓮如が自己を批判されるべきものとして自覚したのは、浄土教徒として当然のことであるが、その批判の比喩として女性を使っていることは大いに問題であり、ましてや、ほめそやすようなことではない。

## 九、結語、女身を厭悪する思想とは何か。

前節で検討したような比喩による表現が差別表現として機能するのは、表現者の意識が直接の原因ではない。表現者のマイナスの価値づけは、比喩として使われた集団には直接向かっていなくて、批判や非難の相手（自己の場合もある）に向かつているにすぎない。比喩として使われた集団が、まさに、マイナスの価値の比喩になるのは、その集団が社会的な不利を被っているとか社会的な差別を受けているという「制度」「習慣」が原因である。表現者の発言が差別として機能するのは、この制度・習慣を原因として、その制度・習慣の中に属する表現者がそれに条件づけられて発言しているからである。

平たく言えば、「われらがごとき女人・悪人」と発言する蓮如に女性に対する悪意はなく、むしろ、憐憫と救い

たいという善意に満ちている。だから、彼がこうした差別を犯さないためには、彼の個人的な悪意をチエックするだけでは不十分である。差別的な社会制度・習慣に条件づけられている存在が、ひとりだけ社会とはなれて、差別を機能させないでおくというのは、非常に困難なことである。

問題は、こういうことに気づくことにおいて、社会にどのようにむきあうかということである。自分が差別的に条件づけられるところの、自分の属する社会に対して、それを肯定し、ありがたくいただくのか、それとも、それに批判的に対峙する道を選択するのかということである。浄土教の術語を用いて言えば、末代・悪世に生まれた自分が、自分ではどうしようもない差別を犯す十悪五逆の悪人と自覚したとき、自分の属する社会を、浄土だ、神の国だとありがたがるのか、それを穢土だ、火宅無常の世界だと批判的に認識するのかということである。

結論をいそぎすぎたようだ。

前節では、自己批判の認識と強要される自己嫌悪はまったく違うことを明らかにして、「末代不善の凡夫」や「十悪五逆の悪人」の自覚と「五障三従としておとこにまさりてつみふかき女人」の感情は異なることを確認した。蓮如は、ここでも女性を男性と対等の人格として扱っていないのである。なぜそのようなことがおこるのだろうか。

かぎは、すでに口走ったように「社会」であるのだが、もう少し、順をおって考えてみよう。

蓮如においては区別の意識がまったくなく希薄であるが、私たちは「十悪五逆の悪人」と「五障三従の女人」は違うことを確認した。私は、それだけではなく、蓮如における「末代不善の凡夫」や「十悪五逆の悪人」の自覚と、善導や親鸞の、あるいは、浄土教本来の「機の深信」とは違うと思う。

仏教が、苦悩の解決を「目覚める」成仏する」という認識論的な立場に置いていることは言うまでもないが、それが、個人的なものなのか社会的なものなのかということについては、浄土教の発生までは、必ずしもはっきりしていないものではなからうか。いや、というよりも、浄土教の出現によって、仏教における二つの立場の相違点がはっきりしたのだと言うべきかもしれない。すなわち、目覚めの条件に社会環境を問題にするようなことは、器質の劣るものとするのだとして、退けるかまたは妥協的に認めるといふ立場と、社会的解決こそが本当の解決だとする立場の相違である。

浄土教は、「わたしは個人的に目覚めたつもりになつたとしても（浄土の）社会環境の形成が成り立たなければ本当の目覚めとは言えない（設我得仏……者、不取正覚）」というフレーズを四八回も繰り返す「本願」に基礎づけられたところの「目覚めの条件に社会環境を問題にするような」宗教である。浄土教徒にとっては、浄土に属し浄土を形成すること（往生）が目覚め（成仏）と同じ意味をもつのである。

善導が浄土教こそが仏教だと宣言し、親鸞が「聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛りなり（『教行信証』）」というのは、このような社会環境を問題にする浄土教こそが仏教的な苦悩の解決の方向を正しく示しているという自信である。

だから、浄土教に本来的な罪の自覚とは、時代や社会と切り離された抽象的な「自己」の罪の自覚ではなく、罪を犯さざるをえない時代と社会を生きて、その社会に抗することもできず、ときには、それを賛美したり積極的に肯定して、罪を重ねる社会的な自己の罪の自覚である。それは、苦悩の原因を、時代と社会に特定し、苦悩を生じ

しめる条件を、そうした時代社会を内面化している自己だと認識しているから、解決の方向の自覚でもある。したがって、浄土教の罪の自覚は明るい。

蓮如の「末代不善の凡夫」というフレーズは、時代と社会を含む浄土教本来の罪の意味をうかがわせている。しかし、これが「五障三従の女人」という社会批判の意義をもたないフレーズと並列されてしまうと、罪の自覚が自己嫌悪と変わらなくなる。自己批判と自己嫌悪の違いは、自己批判が社会批判とつながる場合、生きる方向を指し示して明るいのに対して、後者はいつでも暗いということにある。

「五障三従の女人」というような「女身を厭悪する思想」、すなわち、「女は宗教的主体では有り得ない（五障説のひとつ、女人成仏の否定）」とか「女は社会的主体とはなれない（同じく、五障説のひとつ、女は転輪聖王になれない）」とか「女は家父長に従え（三従説）」など、本論でとりあげた「お文」で、多屋の坊主の内方とならんひとに對して、蓮如が連発する思想を、私は、「支配イデオロギー」とよんでいる。それは、支配する側に都合よい思想であって、本来、支配される側には不都合な思想である。しかし、支配イデオロギーは、また、その時代社会に優勢な（支配的な）イデオロギーでもあって、被支配者もそれを内面化している。というより、被支配者がそれを内面化してこそ、真に、支配者にとって、また、支配の持続にとって好都合なイデオロギーなのである。女が三従に納得してこそ、三従説は支配イデオロギーとして機能するのである。

だから、浄土教的な罪の自覚とは、三従説の犯罪性を認識し、それを内面化して機能させてしまった自己の愚かさの自覚なのである。断じて、女は三従を運命づけられた存在だというような諦念や自己嫌悪ではない。



親鸞の罪の自覚(機の深信)は、無戒の宣言となり、国王不礼と神祇不拝という内面化された支配イデオロギーの批判へと展開している。<sup>注15</sup>ところが、蓮如の「末代不善の凡夫」や「十悪五逆の悪人」は、「信心をとり弥陀をたのまんとおもいたまわば、まず人間はただゆめまほろしのあいだのことなり、後生こそまことに永生の楽果なりと、おもいとりて」いったように、現実への諦念の方向を向いてしまっている。

本論でとりあげた「お文」は、最も明瞭に神祇不拝が説かれている一帖目九通とまったく同時期に書かれている。だから、この書簡にも「そのほか余の仏菩薩諸神等にもこころをかけずして」という表現がみられる。周知のごとく、蓮如は、これ以後、神祇に対して本地垂迹説を援用し、批判的対峙を戒めるようになる。このような蓮如の「転向」、浄土教徒としての「逸脱」は、彼が、浄土教的な罪の自覚と社会から切り離された自己についての観念的な罪の自覚とを混同し、それゆえ、「末代不善の凡夫」という時代社会的な自覚と「五障三徒の女人」というそれはまったく次元の異なるものを混同していたことに起因していると思う。

言い換えれば、「女身を厭悪する思想」は、「批判原理としての浄土」<sup>注16</sup>という浄土教の本質を逸脱しているのである。

## 十、おわりに

私は、經典や宗派の先輩、いわゆる、祖師の無批判な肯定や、やみくもの擁護は、真に誠実な宗教的態度ではな

いと思つている。いわゆる「御用教学」なるものは、批判的な研究に対して、「批判しなければならぬような人を宗祖として仰ぐのは不誠実だ」とか、「蓮如を批判するのは、それによつて浄土教の信心を見出だした当時の民衆に対する侮蔑になる」といった暴論・恫喝さえ行うことがある。こういう暴論は、親鸞が『教行信証』の制作などで行つた、善導や經典の批判的引用をも、不誠実だとか、民衆への侮蔑だといつてゐることになるから、無視してもよいかもしれない。親鸞の「引用」とは、周知のごとく、時にはテキストの原意を大きく変えてしまう引用であり、引用に親鸞が新たにもたせた意味は、テキストに書かれねばならなかつたのに書かれていないことへの親鸞の批判になつてゐるというべきである。テキストの無批判な肯定、やみくもの擁護とは逆の方向を向いてゐる。

しかし、こうしたやみくもの擁護は、もう少し、深刻な意味をもはらんでゐる。それは、無批判な肯定こそが、相手に対する不信の表明になるということである。

たとえば、私たちが蓮如を尊重するのは、蓮如が、生涯かけて尊重し、明らかにし、人にも伝えようとした浄土教を、私たちも生涯かけて尊重し、明らかにし、人にも伝えようとした浄土教を、私たちが彼を利用すれば利益があるという理由で尊重するというのであれば、状況を見ての無批判な肯定、やみくもの擁護はうなづける。しかし、蓮如が尊重するものを私も尊重するというのであれば、それによつて、蓮如を批判できなければならぬのではないか。いわば、蓮如によつて蓮如を批判するのである。

こういう、蓮如によつて蓮如を批判するというのがなければ、蓮如の尊重したものを信用してゐることにならないのではないだろうか。彼が尊重した浄土教を信用してゐないから、それからの逸脱を、彼に対しても自分に對

しても、批判できないのである。

信用していないものを擁護するというのは、それに屈伏しているか、それを利用してしようとしているかのどちらかだといえ、言いすぎだろうか。

注1 平雅行『日本中性の社会と仏教』塙書房、一九九二年、とくに、その第四篇「女性と仏教」参照。

注2 この問題については、すでに一定程度論じたことがある。菱木政晴「女性を住職にさせないもの：生き続ける五障三従説：」季刊『仏教』三、法蔵館、一九九五年、参照。

注3 詳しくは菱木政晴「変成男子説とは何か」『同朋仏教』三、一九九六年、参照。

注4 本論を執筆中にこのようなおごりと虚偽による威圧の典型的な一文を目にして仰天した。以下に簡単に紹介しておきたい。  
真宗大谷派・京都教区「教区だより」一三九号、一九九七年七月、「女人往生」沙加戸弘。

「蓮如上人はその当時、仏教から遠ざけられていた、いや問題にすらされていないなかった女性が、まこと本願の正機であるということ、当時の言葉で、当時の女性に最もわかりやすく、述べて下されました。(中略)「罪深き女人」というなら、これは女性に対する偏見である、敵につつしむべきではありません」

蛇足めくが、この文の誤りを確認しておく。第一に、当時の新旧の仏教は、女性を単に排除したのではない。彼は、この一文で『平家物語』を引用し、叡山や高野の女人禁制を強調しているが、これらの禁制は、女性をまず排除したうえで、特別に救うというスタイルが一般的である。それは、大原御幸をエピソードとするまさに『平家物語』の主題ですらある。これは、女は五障三従とか、特に罪深いというように一旦排除して行く蓮如の説示と軌を一にしている。第二に、「罪深き女人」「女性が(女性であるから)罪深い」というのはだれがみても偏見である。そこから救うといったからといって、蓮如がこの偏見をのべなかつたことにはならない。蓮如は、この偏見そのものを否定しているのではない。第三に、これが最も悪質であるが、女性の救済がなんであるかを明らかにしないで、救済を説いているから、ありがたく頂戴せよ、というのは押しつけである。蓮如(および自分の蓮如まつりあげ解釈)を批判してはならない、というのは恫喝に他ならない。

女身を厭悪する思想

注5 女性に向けて書写された「お文」には、かな書きのものも多く、くわしい意味・差別性は伝わらなかつたかもしれない。五障や三従の意味が解説されるのは、江戸期の説教者たちによつてである。

注6 河田光夫「親鸞と女性」『南御堂』二九八―三〇〇号、一九八七年。のち、河田光夫著作集一卷『親鸞の思想と被差別民』明石書店、一九九五年に収録、を参照

注7 遠藤一「坊守以前のこと」シリーズ・女性と仏教3『信心と供養』平凡社、一九八九年。遠藤は、この論文やその他一連の考察で、絵系図の研究などを通して、戦国期真宗教団の女性の地位が次第に低下することを示している。

注8 前掲注3、菱木政晴「変成男子説とは何か」参照。

注9 前注4、参照。

注10 前掲注3、菱木政晴「変成男子説とは何か」参照。

注11 変成男子は改変すべきものを改変せず、改変する必要のないものを改変しようとして、女性のアイデンティティを損なうものであり、女性解放の思想とは評価できない。前掲注3、菱木政晴「変成男子説とは何か」参照。

注12 かなり広範に認められる主張のようであるが、典型をひとつ紹介しておく。出雲路修「蓮如における男と女」『教化研究』一〇号、一九九三年、真宗大谷派教学研究所。彼の主張を簡単に要約すると、以下の通り。

「御文にみえる『十悪・五逆の罪人』『五障三従の女人』とは『十方衆生』の『蓮如の』現代語訳に他ならない」のであって、前者は男性に対し、後者は女性に対して同等の意味である。だから「自身を『十悪・五逆の罪人』『五障三従の女人』として自覚せよ」という表現は、機の深信の言い換えである。また、女人も悪人も、蓮如は「われらがごとき」としており、これを「汝らがごとき悪人」とか「汝らがごときあさましき女人」という含意で読むのは誤読である。

このような主張が成り立たないことは、以下の論述の通りである。

注13 本論文の五節参照。また、より詳しくは、前掲注3、菱木政晴「変成男子説とは何か」参照。

注14 前注12に紹介した出雲路修らの議論に対する論駁は、この前後の本論で尽きているとは思いますが、なお追加するとすれば、彼らが「五障三従の女人」を「汝らがごとき女人」とは読めないとしていることへの批判であらう。

論者は、「われらがごとき」は自己批判の文脈であるから、そのあとにでてくる悪人や女人は批判や非難の対象ではないと

いうつもりであろう。そんなはずはない。悪人や女人は批判されるべきもの、罪として自覚されるべきものの代表としてあげられているのである。「自分が悪人だ」というのは批判的自覚であって浄土教徒としては必須のことである。しかし、「自分が女だ」ということは強いられた自己嫌悪にはなっても、自己批判にはならないし、自己批判の比喩になってもいけない。「五障三従の女人」という表現は蓮如や論者の批判の対象が自己であれ、他者の女性であれ男性であれ、また、批判が妥当なものであれ不当な非難であれ、そういうこととは無縁に女性全体に対する偏見差別を助長するのである。

したがって、「十悪・五逆の罪人」が「汝らがごとき悪人」という意味を含むかどうかは、その文脈にもよるが、「五障三従の女人」という表現が男性である蓮如から発せられるとき、構造的にかつ必然的に「汝らがごときつみふかき女人」を含意するのである。

注15 菱木政晴「解放の真宗教学のために」『教化研究』一〇九号、一九九二年、真宗大谷派教学研究、参照。

注16 菱木政晴「解放の真宗の前提」『同朋仏教』二二五、二六合併号、一九九一年、同朋大学仏教学会、参照。「批判原理としての浄土」は、第一に、「実体としての」に對している。あの世に実体化されたり、現実の国家に想定されたりする浄土は、この世に對する批判性を失い、われわれの生きる方向性を見失わせる。また、第二に、「浄土」は「仏・如来」に對している。浄土は仏の環境であるが、仏を仏たらしめているのはその環境でもある。同じように、凡夫や十悪・五逆の罪人をそれたらしめているのは、穢土という社会環境である。浄土教の自己批判は、社会と切り離された自己に對するのではなく、自己と自己の属する社会を對象とする。