

ジェンダー論からみた日蓮の性差観

三 輪 是 法

はじめに

フェミニズムからの痛烈な仏教批判が行われるようになった昨今、特に性差別の問題は仏教の致命的欠陥として認めざるを得ない。

しかし他方、これに対して女人成仏論という視点から、日本仏教史研究者や各宗の教学研究者等の間で性差別の研究が進められ、成仏に関する男女平等性を証明するべく、多くの研究がなされている。間宮啓士氏によると、^①日蓮における女性救済に関しても、氏をはじめ、渡辺喜勝・桑名貫正・平雅行各氏によって研究がなされ、特に法華経提婆達多品の龍女成仏との関連からアプローチされているということである。この龍女成仏の原理といえるものが、教説中にてくる「変成男子」である。

この「変成男子」については、フェミニストの批判を浴びる格好のテーマとなっており、実際大越愛子氏や小田嶋利江氏^②はその状態について、女性性器が隠れ、男性性器が現れることを翻訳によって指摘し、龍女成仏の裏に存在する性差別を顕示している。日蓮が依拠した鳩摩羅什訳の法華経には性器の説示は当然見られず、先述した各氏の研究によると、日蓮の女人成仏の原理には「変成男子」さえ欠落しているということである。つまり、日蓮の性差観には

仏教が従来備えている、差別的視点が欠落していると考えられ、それはおそらく、当時の社会に性の優劣が存在していたために、一切皆成仏を誓願としていた日蓮の立場からはベクトルが逆になることは必然であったと推察されるのである。

そこで、日蓮が女人成仏を説くに際し、当時の女性の立場を、ひいては性差についてどのように認識していたのかをジェンダーという視点で捉え、そこから当時の社会や仏教が内在する性差別の問題を、日蓮がどのように超克したのかを確認してみたい。

一、ジェンダーについて

まず、現代社会学が説明するジェンダー（gender）の史的展開と主要概念を確認していきたい。

瀬地山角氏によると、ジェンダー論は一九七〇年代後半の「女性学」（woman's studies）に始まるという。女性学は対象と研究の担い手が女性であり、女性解放を目指すウーマンリブの行き詰まりを解消するものであった。既存の学問体系の専門性を男性的としたうえで、女性学はアマチュア性¹¹女性的であることを基底に活動していった。

女性学に少し遅れて「フェミニズム」という言葉が流通し、「女性解放論」という翻訳語によって定着していった。やがて、フェミニズムが産業社会を否定し、自給自足経済を見直す「エコロジカル・フェミニズム」という呼称で社会学・社会科学で流用される中、一九八三年にイヴァン・イリイチによって「ヴァナキュラー・ジェンダー」が提唱される。

イリイチのジェンダーは、前産業社会において男女の役割は異なっているにもかかわらず、多く

の批判を受けつつも、一九八九年に江原由美子氏らが著わした『ジェンダーの社会学』によって、この言葉が社会的性差の意味で広く用いられるようになったということである。

ではジェンダーとは何か。次に、ジェンダーの意味について上野千鶴子氏の論文⁶⁾によって理解してみたい。

ジェンダーは本来性別を示す文法用語であったが、フェミニズムによって「セックス」に替わって用いられるようになった言葉である。セックス(sex)が生物学的性差を表すのに対して、ジェンダーは社会的・文化的性差を示す。このジェンダーという性区分によって、フェミニズムは性差を生物学的宿命から乖離させたのである。すなわち性差に、セックスと生物学的性差とジェンダーと社会的・文化的(心理学的)性差という概念が構築され、当初は前者が後者を決定するという関係ではなく、全く別のものとして定義されていた。なおかつ我々人間が男性として生きるか女性として生きるかは、宿命的な生物学的性差に関わるのではなくて、社会的・文化的性差に支配されるのであり、その拘束力は強く、自由には変更できないという特性を持つものであった。

こうして生物学的性差の壁を越えたフェミニズムは、性差が文化の産物であることに同意をし、容易に変更できないことを前提に、逆に「女性文化」「女性性」の優位を説くようになる。これは、従来の性差観を保持したまま、価値を逆転させたジェンダー本質主義となった。

ついでジェンダーの概念は、社会的性差の相対的二項を指示するのではなく、セックスに先行し、人間の集団を男／女に分割する行為としての差異化、各項を規定する分割線自体を示すようになる。すなわちジェンダーが政治的・非対称性を持つこととなり、支配／被支配という権力関係の階層性を意味するようになった。

ジェンダーの概念は流動的に変遷する一方で、性差ということは常に二元的に定義されてきていたが、ジェンダー

とセックスの関係が切断されているものではなく、連続しているとする「生物学的基盤論」なるものが新たに提唱される。これは、人間が本来持つ生物学的性差を再度認識するもので、この性差を無視して社会的性差は考えにくいとするものである。つまり、性差は生物学的には決定はされないが、それを基盤としているという立場である。

この生物学的基盤に立脚するジェンダーは、社会を構築する概念を含み、それまで触れることのなかった階級や国籍、人種といったジェンダーの枠組み内部の差異を問題とするようになっていく。正確には、ジェンダーがその時々執行する差異化の中で、境界を定義されるという多様性のもとにおかれているということで、換言すると、両性間の政治的対立関係、ジェンダー化された身体とジェンダー化する言説の主体の関係が、その時に応じて再生産されるという考えである。さらにジェンダーはセックスそのものを確立する生産の装置として定義され、性差が生物学的に決定されるのではなく、言説によって決定されるというところに到達する。すなわち、ジェンダーという性差を生み出す言説実践が、身体レベルでの性差を規定し、言説よりも先行するものとしての生物学的身体を作り出すのである。この場合の言説実践こそ、人間を自然という観念に縛りつけているもので、例えば神の言語や神話といったものであるという。

やがてジェンダーは、歴史を分析する道具として歴史学に取り入れられる。すなわち、歴史が人間の様々な言語表現というテキストによって成立しているものとした上で、その言説を分析し、歴史上の言語表現の非中立性を示して、抑圧的に機能している不可視な言語の差異性¹¹政治性を明らかにしたのである。これが現在多くの研究成果を生み出している「ジェンダー史」である。ジェンダーを歴史学に組み込むことで、文化的歴史的に多様な「性別」の概念を一つの用語で言い直すことが可能になり、分析の対象が男と女という二つの項から、一つの対象、すなわち差異の分

断線へと移り、この差異が階層性をともなう非対称的な差異、すなわち権力関係であることを明らかにしたのである。こうして女性史では見られなかった男女両性を研究対象に納めること、また、「性別」の歴史的編成を問題化することで女性史をより大きな領域——公／私の領域まで拡張される——の中に置きなおすことが可能となった。ジェンダーはセックスに先行するがゆえに、歴史に関わる人間の肉体的差異に意味を付与する知として機能し、その意味づけは政治的な行為となる。結果、歴史学自身が性差についての知の産出に参与していることを歴史学の「ジェンダー化」によって暴いていくことになる。

上野氏は次のように述べている。

ジェンダー史においては、公領域における女性の不在が説かれるべき対象になるとおなじく、私領域における不在も説明の対象になる。公／私の領域がジェンダーの用語で定義されている以上、ジェンダー史が扱えない領域はないと言っている。(中略)どんな領域もジェンダーだけで解くことはできないが、ジェンダー抜きに論じることができなくなったのである。

もはや多くの研究分野においてジェンダー論は取り入れられ、政治的非対称性という見えない権力を可視化しているのである。

以上のようにジェンダーについて確認してみると、日蓮の女人成仏論を考察する場合にも、このジェンダーという視点からのアプローチが有用であると考ええる。なぜならば、日蓮の宗教が衆生救済という目的を打ち出している以上、従来仏教内の定説となっていた性差を、あるいは当時の性差別の根幹となり、助長するように働いたとされている仏教の言説を、新たな分節線へとずらすように機能したと考えられるからである。そこには日蓮が説示する、仏教あ

るいは社会が持つ性差別を越えて、女人救済を説く基底としての身体のジェンダー化が確認できるであろう。換言するならば、日蓮が示すジェンダーという記号秩序による身体の再定義であり、女性蔑視の差異化ではなく、女性優位の差異化を見いだすことである。

二、女人成仏論と性差

日蓮の性差観を確認する前に、ここで中世日本仏教の女人成仏論について少しく考察を試みることにする。基準として法華経提婆達多品の龍女成仏についての経論を中心に、当時の日本仏教の性差観を一瞥していく。

仏教と女性の関係については、すでに平雅行氏が『日本中世の社会と仏教』⁹⁾等で触れているところである。平氏によると、女人成仏論の提唱は、女人罪業観と相即的關係にあり、九世紀後半頃からの貴族社会における女性の社会的地位の没落、仏教界においては、古代より保持されてきた僧と尼僧との平等性の崩壊などに起因するということである。やがて、律令制の家父長制原理が定着し、女性の不浄観が意識され、罪業観として定着する中、女人成仏論が説かれるようになる。したがって、顕密仏教の頃には、既に女人成仏論は説かれていたということで、特に顕教の立場である天台教学には、法華経のみが女人成仏を許されているといった教説が多いことも確認している。そこで、日蓮在世周辺の年代における、日本天台の法華経論、あるいは成仏論に着目し、性差の言説について確認していくことにする。厳密には最澄から順に年代を追って、天台の各文献を検証していくべきであろうが、本稿では紙面の都合上、断統的に最澄・円珍・安然・道遠・証真・凝然、さらに年代を少し下って良助親王の各論について触れてみたい。

まず最澄(七六七〜八二二)は『法華秀句』の巻下「即身成仏化導勝八」に即身成仏の教説として龍女成仏を説い

ている。

当_レ知_ル。此文明_ニ難成趣_ニ。顯_ス經力用_ヲ。六趣_ノ之中_ニ。是畜生趣_{ナリ}。明_ス不善報_ヲ。男女之中_ニ。是則女身_{ナリ}。明_ス不善機_ニ。長幼_ノ之中_ニ。是則少女_{ナリ}。明_ス不久修_ヲ。(中略)当_レ知_ル。龍女開_キ身密_ヲ。示_シ速成仏事_ヲ。顯_ス法華經勢_ヲ。化_ス十方衆生_ヲ。

龍女成仏の場合は畜生・女身・少女というように「畜生」の成仏をも説くために、最澄の純然たる性差観を窺い知ることが不可能であるが、それでも女身は「不善機」であると認識されていることがわかる。しかし、成仏に関して三密の内、身密を開示して速成仏することを示している。では「變成男子」についてはどうであろうか。

有人_ノ云_フ。變成男子_ト者。未_レ免_ル取捨_ヲ。今謂_フ。法性取捨_ヲ。法性緣起_ヲ。常差別_ノ故_{ナリ}。法性同体_{ナリ}。法性平等_{ナリ}。常平等_ノ故_{ナリ}。常平等_ノ故_{ナリ}。不_レ出_ス法界_ヲ。常差別_ノ故_{ナリ}。不_レ礙_ル取捨_ヲ。

すなわち最澄の變成男子の理解は、「有人」の教説として示されているが、經典の説を越えず、男女身を取捨する中で男性優位なる性差観が述べられていたことがわかる。

次に、円珍(八一四〜八九二)・安然(八四一?〜九一五?)・道遵(一一一五七)・証真(生没年不詳、但し『法華疏私記』の成立は一一九〇年から一一九八年頃)・凝然(一二四〇〜一三三二)・良助親王(一二六八〜一三一一)の經論を確認してみよう。

A、円珍『法華論記』

諸天女記者。且示_シ龍女_ノ。何故指_シ彼龍_ト。詣_リ仏所_ニ變形如_シ天_ト。論拋_キ變形_ニ云_フ天女_ニ耳。示現已_レ下積與_リ記由_ヲ。此等皆有_リ「仏性」。若俗若道修_シ善薩行_ヲ。皆當_レ証_ス仏_ヲ。故大經云_フ。若有女人_一。知_リ我身中有_リ仏性者_一。雖是女

人一名為男子。若男不知名為女人。法師功德品云。若男若女持誦誦說書寫此經得六千功德。藥王品云。若有女人聞是經典。如說修行得無生忍。不輕四衆法說四衆皆有女人得無上忍。擲是行道力。若不修行若男若女。曾不得道。(中略)胎經云。魔梵釈女皆不捨身不受身。悉於現身得成仏。故偈言。法性如大海。不説有是非。凡夫賢聖人平等無高下。唯在心垢滅取証如變掌。⁶⁰

B、安然『即身成仏義私記』

「問。生身法身。兩無取者。先所引処經文如何。答。略引如文句。今委勸彼菩薩処胎經第三。諸仏行齊無差別品云。爾時男衆女衆。(中略)障闕經劫數。經今檢經文。與龍女合。問。胎經魔梵不捨受身。與法華龍女變成男子。變成不捨。何得同耶。答。夫仏号丈夫。身具足神通。胎經女衆雖不捨身。而寧無變成男子之義。法華龍女雖變成男子。而定有不捨受身之義。当知。變成男子。亦變陰藏。非捨女身。更受男身。」

「經云。皆不捨身不受身。悉於現身即得成仏。何是煩惱雖盡必須捨報。若必須捨報者。經之文何云皆不捨身不。当知。胎經魔梵釈女。法華八歳龍女。皆不捨報。現身成仏。」

C、道邃『天台法華疏記義決』卷第六本

經尽是女身者。嘉祥問。聞此品不受女身者。聞余品猶応受耶。答。聞品々皆不受。但約事相似故。寄此品言之。以女人多愛著。己身種々嚴飾。今明菩薩捨身捨臂。破彼著情故。不生染著故。捨女身也。今謂。此釈雖爾。猶不云四悉起縁。又彼菩薩有本願。若有女人。聞我名者。速捨女身。經於此命終等者。彼土無女人。理必須捨女当生。况男子。今举重況輕。不云男子。若依不空羅索經。

依法威力現身得生。一乘之事。或有此類。今約女身故云捨命¹⁴。

D、証真『法華疏私記』

「八男女現成不現成記。昔明女人不得現身成仏。今記如龍女等。(中略)文但記男不記女者。問。他經亦記女。如勝鬘離垢施女般若恆河天女等。答。准玄論此持龍女現成。東春同之。問。海龍王經云。龍王女名曰寶錦。三百不可計劫後作仏号。普世如來。云寶積經六十三云。九億六千萬龍女。星宿劫當作仏。答。此非現成。問。胎經釈女即身成仏。答。彼非龍畜。文但記人天不記畜者。問。見実三昧受八部記。寶積龍女等豈非記畜。答。此亦指龍女現成。一約入畜。二約男女。二重論之¹⁵」

「提婆達多品授龍女記。(中略)答。彼文泛以天龍八部皆名菩薩。今文以彼是雜衆。故不名菩薩。」

「問。胎經多女現身成仏。法華唯一豈非劣耶。答。一人既成諸人例爾。同是四教速疾道故。又彼魔梵等非。必一生速入初住。今經不於剎那頃發菩提心。一生入住。故異陀經。又是人類成仏非難。此具三奇。謂是畜也。女也。小也。秀句云明難成趣顯經力用。六趣之中是畜生趣明不善報。男女之中是則女身明不善報。長幼之中是則小女明不久修。明知法華世所希有。上。問。胎經不捨受身。今言變成男子如何。答。無死生二故俱無受捨。仏大丈夫。但須變根。(中略)以証胎經成仏速疾。是故權示即身成仏。此由生身亦現成仏。」

E、凝然『法華疏慧光記』第五十九

第一明転女身生無量壽國者。此三有三。一得諸功德。二不受女身。三往生安養。準觀經所說。九品往生。誦誦大乘是上上業。於中有三。一業因成就。二棄穢生淨。三不復為貪欲所惱下安養得益。亦一。初所離。

二得菩薩下所得。所離有三。皆離煩惱。所得有四。一得神通二得無生忍。三六根清淨。四親見諸仏。嘉祥云。問。聞此品。不受女人者。聞余品。亦不受耶。答。聞品品。皆不受。但約事相似。故寄此品言之。以女人多愛著己身種種嚴飾上。今明菩薩捨身捨臂破彼著情。故不生染著。故捨女人也上

F、良助親王『法華輝臨遊風談』第四

「龍女内証與外用即身成仏事」

龍女内証即身成仏。海中沙彌竭羅龍女。已午。女身成仏。外用即身成仏。南方無垢世界。男子。而即身成仏。問。經証如何。答。自讚偈曰。云云。此偈自讚。龍女海中。内証即午。女身成三身。如來上。

「龍女海中散心解時自入禪定相事」

(前略)問。龍女海中内証即身成仏時。十界衆生皆成仏。地獄餓鬼。即身成仏。龍女龍女体。乍。蛇形。即身成仏哉。答。(中略)遍照於十界。十界法身。故是法住法位。世間相常住。女住女位。女相常住。她住她位。她相常住。不改本体。無始毘盧遮那。女体成道者是也。

円珍の『法華論記』は『法華論』、すなわち『妙法蓮華經受波提舍』の注釈書であるが、巻下の「與比丘尼及諸天女授仏記者。示現女人在家出家修菩薩行皆証仏果故與授記」の注釈に見られる部分である。『法華論』の「天女」について龍女が「變形」した姿であることを示し、涅槃經・法華經法師功德品・藥王品・菩薩処胎經等によって女性の即身成仏が可能であることを証明している。しかし涅槃經の引用に関しては、仏典が内在している男性優位の身体を解消しきってはいない。

ところが安然の『即身成仏義私記』では、その題目のとおり女身を捨てずして成仏できると説く。その証文として

長きに渡って引用されているのが、円珍の『法華論記』中にも確認できた「胎経」、すなわち『菩薩從兜術天降神母胎説広普経』（以下『菩薩処胎経』と略す）である。

この経は証真の『法華疏私記』にも確認される經典で、仏が神通力をもって母胎に入り、そこで十方より来集した諸菩薩に胎宮中において空についての説法をするという内容である。円珍・安然・証真三者とも引用している経文は、「諸仏行齊無差別品第十三」の経文で、特に「不捨身不受身現成仏」や、『法華論記』には確認できなかったが、「法性純熟無男無女」といった、身体の性差を問わない内容の部分である。

『菩薩処胎経』は既に天台大師が『法華文句』巻第八下「釈提婆達多品」中、「胎経云。摩梵釈女皆不捨身不受身。悉於現身得成仏。故偈言。法性如大海不説有是非凡夫賢聖人。平等無高下。唯在心垢滅取証如反掌。」として引用している経文で、龍女成仏によって証されるのは、円因を修得して、円果である成仏を速やかに得ることであると述べて、その証文として「胎経」を引く。妙楽大師の『法華文句記』によると、龍女成仏の経文と「胎経」の経文の会通は権実論に約して説示され、前者が法華円経によって権に成仏速疾を証し、後者は実に現身成仏を示しているのであって、現身で無生を証すが故に男女身の捨受がないとする。つまり、龍女成仏で変成男子といっても身体が女身から男身に変化するのではなく、女身が当体にして成仏するのである。したがって、法華経龍女成仏のメインテーマともいえる「変成男子」という差別的成仏論は、天台大師以来既に身体のレベルでは克服されているとみることが可能であろう。

一方、Cの道遠とEの凝然の著作では、女人成仏に関する説示は提婆達多品の龍女成仏の解釈中には確認できず、法華経薬王品解釈の段に見られる。薬王菩薩本事品第二十三には「若有女人。聞是薬王菩薩本事品。能受持者。尽是

女身。後不復受。若如来滅後。後五百歳中。若有女人。聞是經典。如説修行。於此命終。即往安樂世界。阿弥陀仏。大菩薩衆。圍繞住処。生蓮華中。」と薬王品の功德による女人救済が展開され、如来滅後の後五百歳の時には、女人は法華経を如説修行することで阿弥陀浄土に生まれ変われると説いている。ただし、女身を尽くして再び受けないことが必然として明示されており、経文では女身を否定していることがわかる。

これを受けて、道遠・凝然両者ともに吉蔵の『法華義疏』第十一「薬王菩薩本事品」中の「聞此品不受女人者聞余品亦不受耶。答聞品品皆不受。但約事相似故寄此品言之。以女人多愛著己身種種嚴飾。今明菩薩捨身捨臂破彼著情故不生染著。故捨女身也」を引用し、薬王品の功德を女人に約して「捨命」することであると説いている。しかし、吉蔵の薬王品解釈と何ら変わる解釈はなく、女人救済を説きながらも「捨女身」という性差別は存在したままとなっている。

最後の良助親王の女人成仏論は、今まで確認してきたような天台大師の『法華文句』や吉蔵の『法華義疏』といった伝統的経論を踏まえることなく、法華経の龍女成仏によりながらも、女身を「無始の毘盧遮那」と等位に解釈し、女身即法身であるが故に成仏するいうものである。ここにきて変成男子の思想は完全に欠落しており、法性常住をもって男女身の差を越えたことが確認できる。女人成仏論変遷の詳細は本稿では触れることをしないが、おそらく本質思想の色彩が色濃くなると、成仏に関して性差は重要な問題ではなくなっていくように考えられ、改めて日本仏教の性差観の特質として考察する必要があるだろう。

総じて性差という観点から女人成仏を確認すると、女人成仏の論拠は法華経龍女成仏の経文とそれに関する論疏によって、さらに男女の平等性を説く『菩薩処胎経』によって即身成仏を説く場合が多く見られ、その際の性差とは社

会的性差と生物学的性差との属性においては後者の性差が強いといえよう。また、變成男子による成仏、女身のままの成仏のいずれの立場から成仏を説くにしても、女人成仏論は、龍女成仏に約して即身成仏を説く以上、垢穢の女身を対象にしており、必ず生物学的性差に基づいて説かれているということである。

三、日蓮の性差観

1、女人成仏論に見る性差

次に日蓮の性差観を確認していくのであるが、その前に日蓮の龍女成仏の引用について確認してみたい。

日蓮が龍女成仏を説く目的は、主に法華經によって即身成仏可能であることの例証としてであり、結果として女人成仏できるということを包摂するものである。

即身の二字は色法、成仏の二字は心法。死人の色心を変て無始の妙境妙智と成す。是則即身成仏也。(中略)

又云、深達罪福相、徧照於十方、微妙淨法身具、相三十二等。上一句は生身得忍。下の二句は即身成仏。即身成仏の手本は龍女是。(『木絵二像開眼之事』、身延會存)

日蓮は「生身即法身」を根幹にして即身成仏を説き、その証文の一つに提婆達多品の龍女成仏が引かれているのである。したがって、『開目抄』(身延會存)で説く「龍女が成仏此一人にはあらず、一切の女人の成仏をあらはす。法華經已前の諸小乘經には女人成仏をゆるさず。諸大乘經には成仏往生をゆるすやうなれども、或改転の成仏、一念三千の成仏にあらざれば、有名無実の成仏往生なり。挙一例諸と申て龍女成仏は末代の女人の成仏往生の道をふみあけたるなるべし」という女人成仏論も即身成仏の上に成立しているものであって、「改転の成仏」である變成男子も一

念三千の成仏に比しては成仏論の陥穽として不用となるのである。⁸¹

成仏論において、日蓮は女人差別を一念三千によって超克したわけであるが、その根本としての女人観を形成する性差観が存在している。この性差観は、まず仏典中で成仏不可能とされた女身についての教説を踏まえる形態で説かれる。その中で、従来の女人五障三従説、あるいは女性蔑視説といえる文も確認できる。

「女人をば内外典に是をそしり、三皇五帝の三墳五典にも詭曲者と定む。されば災は三女より起ると云へり。国の亡び人の損ずる源は女人を本とす。内典の中には初成道の大法たる華嚴經には、女人地獄使、能断仏種子、外面似菩薩、内心如夜叉文。双林最後の大涅槃經には、一切江河必有回曲。一切女人必有詭曲文。又云、所有三千界男子諸煩惱合集為二人女人業障等文。大華嚴經の文に、能断仏種子と説れて候は女人は仏になるべき種子をい（焦）れり。（中略）雨ふれども、いりたる種のをひずして、かへりてくちうするは、女人の仏教に遇へども、生死をはなれずして、かへりて仏法を失ひ惡道に墮に譬ふ。是を能断仏種子とは申也。涅槃經の文に、一切の江河のまがれるが如く女人も又まがれりと説れたるは、（中略）女人の心をば水に譬たり。心よわくして水の如く也。（中略）女人は不信を体とするゆへに、只今さあるべしと見る事も、又しばらくあればあらぬさまになるなり。仏と申は正直を本とす。故にまがれる女人は仏になるべきにあらず。五障三従と申て、五のさはり三したがふ事あり。されば銀色女経には、三世の諸仏の眼は大地に落とも女人は仏になるべからずと説れ、大論には、清風はとると云ども女人の心はとりがたと云へり」（『法華題目鈔』、真蹟）

「男子女人其性本より別れたり。火はあたゝかに、水はつめたし。海人は魚をとるにたくみなり、山人は鹿をとるにかしこし。女人は姪事にかしこしとこそ経文にはあかさされて候へ。いまだきかず、仏法にかしこしとは」

『日妙聖人御書』、真蹟)

日蓮は女人が忌み嫌われていることの証文として華嚴經、涅槃經の經文を引き、不成仏の証文として銀色女經を引いている。日蓮が仏典によって性差を説くところであるが、男女の性差が宿命的に區別されていると認識していたことが「男子女人其性本より別れたり。」の一文によって確認できる。しかもこの性差を規定する言説が仏説としての經典である。すなわち、日蓮は仏教經典中に性差別があることを明記しながら、その性差の下に如何にして一切衆生を平等に救うかという問題について解答していったのであり、それは「三のつなは今生に切ぬ。五のさわりはすで(既)にはれぬらむ。心の月くもりなく、身のあかきへはてぬ。即身の仏なり」(『光日尼御返事』、真蹟)という言葉からも窺い知ることができる。次に、日蓮が本来的に分別されているとする性の差異について、具体的表記を確認してみたい。

2、性差に関する説示

まず、女性の生物学的・解剖学的性差について述べている場合である。

(前略)子の肉は母の肉、母の骨は子の骨也。(中略)何況親と子との契り、胎内に宿して、九月を経て生落し、数年まで養ひき(『光日上人御返事』、身延會存)

この文中には母—子という関係に基づく女性の身体的性差が述べられている。既に脇田晴子氏が明らかにしているところでは、中世社会では律令制度の衰退の結果として、「家」が社会を構成する基礎単位となり、家父長制下において女性の性的役割は、「家」を存続せしめる後継者を生む性としての「母性」が尊重されたということである。ま

た、当時の社会では家父長権の強さによって、母子一体とする見方が生じ、所領財産の譲与にいたっても母子共になされていたことが指摘されている。したがって、日蓮がここで示す生物学的性差は、生む性としての母性であり、このような母子の身体的一体観も当時の社会通念を反映していると考えられる。日蓮はここで決して否定的性差を示しているのではなく、この母性の故に母子一体の靈山浄土への往詣を説くのである。

日蓮が女性檀越に教示する際には、先述した親子(母子)一体観と男女(夫婦)一体観に即して説く場合が多く確認でき、ときとして男性優位なる言説も存在している。

「さては、をとこははしら(柱)のごとし、女はなかわ(桁)のごとし。をとこは足のごとし、女人は身のごとし。をとこは羽のごとし、女はみ(身)のごとし。(中略)いへにをとこなければ人のたましるなきのごとし。

くうじ(公事)をばたれにかいるあわせん。よき物をばたれにかやしなうべき。」(『千日尼御返事』、真蹟)

「女と申す文字をばかゝるとよみ候。藤の松にかゝり、女の男にかゝるも、今は左衛門殿を師とせさせ給て、法華経へみちびかれさせ給候。」(『四条金吾殿女房御返事』、真蹟)

「女人は水のごとし、うつは物にしたがう。女人は矢のごとし、弓につがはさる。女人はふねのごとし、かち(楫)のまかするによるべし。(中略)今生のみならず、後生もをとこによるなり。」(『さじき女房御返事』、真蹟)

三書いずれも夫婦の在り方を説いたものであるが、日蓮の性差観の特徴としてこのように男女を一体と解していることが特徴として挙げられる。確かに当時の社会の家制度である家父長制の性差と同様に、日蓮が示す性差の不等号も男性側に開いているが、やはり男女一体、性差による役割分担という視点が強いように思われる。しかも各々を詳

細に見ていけば、『千日尼御返事』と『さじき女房御返事』に関しては、亡夫の信仰が優れていることをあえて強調し、その悲しみを和らげるために、『四条金吾殿女房御返事』も『四条金吾の信仰が優れていることを示して安心感を伝えるために、男性優位に説いたと解釈可能であろう。

そうした男女（夫婦）一体観の中でも、男性優位を説くのではなく、男女平等、あるいは女性優位を示す場合も確認できる。この男女平等の説については、両性平等論と両性不浄論の二つに分類可能である。

「妙莊嚴王品と申は、殊に女人御ために用事也。妻が夫をすゝめたる品也。末代に及ても、女房の男をすゝめんは、名こそかわりたりとも功德は但淨徳夫人のごとし。いはうやこれは女房も男も共に御信用あり、鳥の二の羽そなはり、車の二の輪かかれり。何事か成せざるべき。天あり地あり、日あり月あり、日てり雨ふる、功德の草木花さき葉なるべし。」（『日女御前御返事』、真蹟）

「ただし疑ある事は、我等は父母の精血変じて人となりて候へば、三毒の根本姪欲の源也。いかでか仏はわたらせ給べきと疑候へども、又うちかへしく案候へば、其ゆわれもやとをばへ候。」（『重須殿女房御返事』、真蹟）

『日女御前御返事』では、法華經妙莊嚴王本品品の淨徳夫人が夫の妙莊嚴王を出家成仏させたとして、その功德が女性に同様に与えられると説いている。實際經説では、淨蔵・淨眼の二人の子供が直接的に王を教化するのであり、夫人は間接的に子供たちの出家を許可する役割を担っている。日蓮はこの品の説を、間接的である夫婦間の功德に重点を移行させて、男女一体、夫婦平等なる立場を説くのである。

また、『重須殿女房御返事』では、通説としてあった女人不浄観を、人間全てが不浄であることへとずらして説いている。男女という具体的な性差の言葉は用いられていないが、ここには両性不浄論が説かれているといえよう。

この男女両性の平等性をさらに女性側へ押し進めると、女性優位論となる。

「やはしる事は弓のちから、くものゆくことはりう(龍)のちから、をとこのしわざは女のちからなり。いまときどのこれへ御わたりある事、尼ごせんの御力なり。」(『富木尼御前御書』、真蹟)

「(前略)又いつしかこれまでさしも大事なるわが夫を御つかい(使)にてつかわされて候。」(『国府尼御前御返事』、真蹟)

すなわち、女性の社会的役割を明確化させたといえる部分であり、「家」の中での女性の役割、社会での役割において、女性が男性よりも重要な立場であると説く部分である。この二つの説示からは、家父長制よりも妻の家長的強さが顕示されているように思われる。ここにいたって、日蓮が女性を蔑視するよりも優位性を認識している一端が確認できるのである。畢竟、日蓮は「日本国と申は女人の国と申国也。天照大神と申せし女神のつきいだし給る島也。」(『日眼女釈迦仏供養事』、身延會存)と日本という国にまで女性性があることを説き、女性優位の論拠としているのである。

小 結

仏教聖典が全て男性による言説である以上、男性が支配的存在となり、相対する女性が被支配的階級層に位置することは否めない。これがジュンターである。しかし、性を差異化するその分節線が言説である以上、それは不確定に揺らいでいる。すなわち、様々に性の境界線がずれるということである。

日本における性差は、古代から中世にかけて女性領域から男性の領域に優位性を引き込んだといえる。その影には、

律令制に基づく家父長制の浸透、仏教の定着など様々な要因があったことであろう。果たして、仏教が日本のジェンダー化にどれほど参画したかは現段階では窺い知ることはできないが、ともかくその性差別思想が日本人の中に受容されていったことは確かかなようである。その結果、日本仏教は早くから女人成仏を説かざるを得なかったし、その論拠として即身成仏を説く様々な経典を依用していったのである。

日蓮は仏教経典が孕む五障三従という女人差別を認識しながらも、法華経による即身成仏を前提にして、中世日本における新たなジェンダー化を成し得たのである。日蓮の性差観の特質は、法華経と自らの言説によって、従来の身体を再び差異化し、男女平等、女性優位の立場を規定することにある。この性差の再生産が、女人成仏を説く際に变成男子の過程が欠落する一要因として考えられる。こうした日蓮の性差観は、生物学的性差を説きながら女人成仏を説く仏教とは異なり、当時の社会的役割に基づいた性差を反映し、発展させていると考えられるのである。

【キーワード】性差・ジェンダー・差異化・即身成仏

注

- (1) 間宮啓壬「日蓮にみる女性の救済―一念三千の成仏―」(『身延論叢』創刊号一〇五―一〇七頁、一九九六年)に近年の学説の流れも簡潔にまとめられている。
- (2) 大越愛子・源 淳子共著『解体する仏教―そのセクシュアリティ観と自然観』大越担当、「第一部 仏教とセクシュアリティ」(大東出版社、一九九四年)三六―四五頁、大越愛子・源 淳子・山下明子共著『性差別する仏教』大越担当、「第一部 仏教文化パラダイムを問い直す」(法蔵館、一九九〇年)二九―三二頁。大越氏は、岩本裕氏の翻訳によっている。
- (3) 小田嶋利江「『变成男子』物語をめぐる性意識」(東北大学『印度学宗教学会論集』、一九九五年)(二九)―(三四)頁。

特に法華経の変成男子については(二八)頁。

- (4) 瀬地山角「ジェンダー研究の現状と課題」(岩波講座 現代社会学第十一卷「ジェンダーの社会学」二二七～二四三頁 岩波書店、一九九五年)。

- (5) 上野千鶴子「差異の政治学」(岩波講座 現代社会学第十一卷「ジェンダーの社会学」一～二六頁)。

- (6) 上野千鶴子右同書。あるいは同「歴史学とフェミニズム」(岩波講座 日本通史別巻1「歴史意識の現在」一七四～一八四頁 岩波書店、一九九五年)。

- (7) 上野千鶴子「歴史学とフェミニズム」一七九頁。

- (8) 平雅行「日本中世の社会と仏教」(第四篇 女性と仏教)(増書房、一九九二年)三九一～四五〇頁、「中世仏教と女性」(『日本女性生活史』2中世 七五～一〇八頁、東京大学出版会、一九九〇年)。

- (9) 『伝教大師全集』第三、二六一～二六四頁。

- (10) 右同書一六四頁。

- (11) 『大日本仏教全書』第二十五卷、二二四～二三五頁。

- (12) 『大日本仏教全書』第二十四卷、一八六～一八八頁。

- (13) 右同書、一一二頁。

- (14) 『大日本仏教全書』第十五卷、三〇〇頁。

- (15) 『大日本仏教全書』第二十二卷、七二頁。

- (16) 右同書、一一六頁。

- (17) 右同書、一三四～一三五頁。

- (18) 『大日本仏教全書』第十四卷、二八八～二八九頁。

- (19) 右同書、四一五頁。

- (20) 右同書、四一八～四一九頁。

- (21) 『大正新脩大蔵経』第二十六卷九頁b。

- (22) 『大般涅槃経』「如来性品第四」に全く同文ではないが、同意の経文が確認できる。『大正新脩大蔵経』第十二卷四二二頁

b。「若人不知是仏性者則無男相。所以者何。不能自知有仏性故。若有不能知仏性者我説是等名為女人。若能自知有仏性者我説是人為丈夫相。若有女人能知自身定有仏性。當知是等即為男子。」

(23) 『大正新脩大藏經』第十二卷一〇三四頁c(一〇三五頁c)。日蓮は『定本法華經』上第五卷第二紙表(三四三頁) 14 にこの『菩薩処胎經』を引用しているが、山中喜八氏によると、最澄撰と伝えられる、『感諭并感章』中に引かれる經文の孫引きであるということである。また、御遺文中に引用が確認できるものは「二代聖教大意」(『昭和定本日蓮聖人遺文』七一頁。)だけである。

(24) 『詳解合編天台大師全集』「法華文句第四」二〇〇四頁。ただし、『大正新脩大藏經』の原文では「不捨身不受身」の部分には「不捨身受身」となっている。

(25) 右同。

(26) 『真訓兩統妙法蓮華經開結』五二六〜五二七頁上段。

(27) 『大正新脩大藏經』第三十四卷、六二二頁b。

(28) 但し吉蔵は、『法華義疏』「提婆達多品」の中で、「一男身成道。則釈迦之流。二女身成仏。別有經云仏出女國作女身成仏。三亦男亦女。則龍女是也。本是女變為男。四非男非女非天非人。如淨土成仏。」と説いており、女身成仏や男女差のない成仏も確認できる。後者の場合は、浄土の仏は女がいないとする法華經や、浄土經典の説示に反し、無分別な状態を浄土成仏と明示している。(『大正藏經』第三十四卷五九二頁b。)

(29) 『昭和定本日蓮聖人遺文』(以下『昭和定本』)七九四頁。

(30) 『昭和定本』五八九〜五九〇頁。

(31) 問宮啓王氏は前掲論文に、日蓮の女人成仏論の原理が一念三千の成仏であることを言及している。(前掲書、一一三〜一八頁。)

(32) 『昭和定本』四〇〇〜四〇二頁。

(33) 『昭和定本』六四六頁。

(34) 日蓮はこれらの經文を注法華經中の提婆達多品の經文ではなく、藥王品の經文部分に記入されている。(『定本法華經』下五〇二頁。) 提婆達多品に記載される女人成仏に関する經論疏は、先述した『菩薩処胎經』・『法華玄贊』・『法華秀句』の文

が確認できる。法華玄贊の引用文は女人不成仏論を挙げているが、他の二つに関しては即身成仏義に力点がある。その周辺の引用文に、女性を説かずとも「現身成仏」「速成仏」の文が比較的多いところから、やはりこの品の龍女成仏は即身成仏を証す部分であると感じていたと考えられ、日蓮が女人救済を説く場合に重点を置いた品は、薬王品であったと推察されるのである。その理由は、経文の「後五百歳」という時を示す文句にあったと考えられる。

(35) 『昭和定本』一七九五頁。

(36) 本来、対告衆である女性禮越の当時の社会的身分や生活状況などと平行して詳細に考察するべきであろうが、本稿では日蓮の差異化の分節線を俯瞰するにとどめた。

(37) 『昭和定本』一八七九頁。

(38) 脇田晴子著『日本中世女性史の研究』（東京大学出版会、一九九二年）「序章 中世における『家』の成立と女性の位置—母性と家政と性愛—」、「第2章母性尊重思想と罪業観—中世の文芸を中心に—」参照。

(39) 『昭和定本』一七六二頁。

(40) 『昭和定本』八五八頁。

(41) 『昭和定本』九九七頁。

(42) 『昭和定本』一五一四頁。

(43) 『昭和定本』一八五六頁。

(44) 『昭和定本』一一四七頁。

(45) 『昭和定本』一〇六四頁。

(46) 『昭和定本』一六二五頁。

附記 本稿作成については、本学講師間宮啓子氏との多くの対話と、氏からのご教示によって新しい視点を得ながら進められた。ここに記して謝意を表したい。