

尼に非ず俗に非ず（非尼非俗）： 浄土真宗寺院の良妻賢母

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 武蔵野大学通信教育部 公開日: 2025-06-17 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: スターリング, ジェシカ, 亀山, 光明 (共訳), 中尾, 温美 (共訳), ガラント, ネイト (共訳) メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/2000648

尼に非ず俗に非ず（非尼非俗）

— 浄土真宗寺院の良妻賢母 —

ジェシカ・スターリング¹

亀山光明・中尾温美・ネイト・ガラント（共訳）

はじめに

教団が寺院又は教会によりて組織せられ、かつ特殊の宗風として家族制を採れるよりするも、教団成立の要素は實際上男女両性の力に存することは明白であり、その数に於ても均等の地位を占めて居ると考へ得らるゝのである。然るに従来の慣習によれば、寺院及び教会の担任者が男性の僧侶に限定せられ、真宗にはいはゆる尼僧なるものゝ制度が許されて居ないのである。しかしその裏面には女性の力の強く働いて居ることは有髮尼ともいふべきいはゆる坊守なる名によりて推測し得らるゝわけである。たゞし坊守なる名は教団護持の任務にふさはしき消極的の称呼であつて、積極的に大法宣伝の使命を表明するにはやゝ飽きたらない気分を感ぜらるゝ。（「教団に於ける女性の活動」『教海一瀾』752号、1929年6月25日付け、より）

近年、日本仏教における「尼」と「在家女性」という一見明白な区分そのものが揺らいでいる。とくに平安・鎌倉期の女性の得度受戒をめぐる研究成果は、この二分を覆すかのような説得力ある事例を突きつけてきた。それによると得度の実践のなかで、尼と在家のあいだにはある程度の幅が存在し、何をもって真正な儀礼とするかをめぐっても、そこには活発な交渉があったとされる。こうした蓄積に対して、13世紀以降の日本列島に台頭した浄土真宗（以下、真宗）における女性の宗教専門家（religious professional）、すなわち坊守（真宗寺院の男性僧侶の妻たち）を取り巻く状況についての研究はほとんど見られない。真宗の伝統では、教義面で僧俗とい

う区分を避けた一方で、実践面ではその区別が維持されてきた²。

一般に真宗僧侶のあり方は「非僧非俗」により理解される。これは宗祖・親鸞（1173-1262）の自称に由来するものだ³。それでもなお近世の真宗僧侶は法度により統制され、得度し、さらには僧侶としての位が与えられてきた。一方、冒頭で引用した浄土真宗本願寺宗派（以下、本願寺派）の月報『教海一瀾』が示すように、男性僧侶の場合とは異なり、真宗には女性の得度に関する確固たる伝統は存在しなかった。中世以来の尼僧に最も近い存在は、真宗寺院における男性僧侶の妻を指す「坊守」である。これは文字通り、僧房の守り手を意味する⁴。この短い一節から導かれるのは、宗門が坊守を「宗教専門家」と規定する際に生じる二つの困難である。すなわち、一つは、仏教の伝統的タームを用いて坊守をいかに説明するかということ。二つ目は、真宗寺院の妻や母でもあるという「家庭的存在」たる坊守に、「宗教専門家」としての権威や職能を付与する際に生じる矛盾をいかに乗り越えるか、である。本研究が挑むのは、近代の真宗寺院の妻としての坊守にまつわる語りにあられるこの曖昧さである⁵。

中・近世における坊守の役割についての歴史的史料は乏しいが、明治期になると、坊守にまつわる公的な史料が散見されるようになる。本稿では、これらの史料、すなわち寺の妻である坊守と在家女性信徒（とくに近代に急成長した仏教婦人会の成員）を対象とした豊富な教化的史料を活用し、坊守という家庭に根ざした宗教専門職についての近代的な理解を跡付けたい。ただし、浄土真宗における「良妻賢母」の概念は決して一枚岩ではなかった。これは大枠として、日本社会における女性役割の公的な形成

と同様である。それはまた幾世紀にも受け継がれた僧侶の妻としての坊守の立場や、西洋に影響された「家」や「家庭」をめぐる新たな理念などにも起因するものであった。

1. 中・近世における浄土真宗の住職の妻にまつわるレトリック

元来、親鸞の墓所である廟堂から発展した本願寺は、15世紀には有力な真宗寺院となっていた。本願寺の制度形成の中核が、婚姻と世襲であったことは、広く指摘されてきた⁶。そうしたなか女性たちは妻として母として、あるいは後家として采配を振るい、宗門に影響を及ぼした。これは伝統的な出家教団には見られないものである。そしてこの構造についての研究は、ようやく先鞭がつけられたに過ぎない⁷。教団形成期の地域レベルでの情勢をめぐっては、「名帳」や「絵系図」の調査を実施した遠藤一の研究がある。遠藤によると、少なくとも初期の佛光寺教団では、夫である「坊主」と妻である「坊守」は、地域の門徒団の宗教的リーダーとして描かれ、この指導的地位は慣習的な世襲により息子へと引き継がれていたという⁸。

その後、18世紀以前の真宗寺院の坊守について現存する史料は、蓮如(1415-1499)が吉崎(現在の福井県)の道場の僧侶の妻たちに宛てた二通の御文だけである。ここで蓮如は、坊守を「内方」という俗語で呼ぶが、これは少なくとも呼称上、武士の妻と同一のものである。それにもかかわらず、蓮如は御文のなかで女性が寺に生まれ、あるいは僧侶と婚姻するのは、特別な宿縁があるためだと述べた。さらに蓮如は、中世の仏教でしばしば説かれた女人の悲惨な宿業から救済する阿弥陀仏に対する信心の決定とその御恩への報謝を説くが、それは次のようなものだ。

抑吉崎の当山にをひて多屋の坊主達の内方とならんひとは、まことに前世の宿縁あさからぬゆへとおもひはんべるべきなり。それも後生を一大事とおもひ信心も決定したらん身にとりてのうへのことなり […] おほよそ当流の信心をとるべきをもむきは、まづ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ゝる機をすくはんとちかひたまひて、すでに四十八願ををこしたまへり。そのうち第十八の願にをひて、一切の悪人・女人をたすけたまへるうへに、なを女人はつみふかくうたがひのこゝろふかきによりて、またかさねて第三十五の願になを女人をたすけんといへる願ををこしたまへるなり。かゝる弥陀如来の御苦勞ありつる御恩のかたじけなさよと、ふかくおもふべきなり……(文明5(1473)年9月11日)⁹

ここで蓮如が言及した「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」というのは、当時の仏教理解を反映したものである。それは宿業によって、女性は仏をはじめとする5つの存在に転じる道が妨げられるというものである。これらの障りは、女性を能力や資質の上で劣った存在と見なすことや、当時の社会における女性の従属的な地位にもつながっている。中世浄土教思想によると、女性は本来、幾劫もの間、成仏を得ることができなかった。対して、阿弥陀仏は、その無量の慈悲により、「女人往生の願」と称される第三五願を立てたのである。この願により、たとえ女身であっても男として浄土に転じることにより、女人成仏の妨げを回避するメカニズムが与えられた。しかし、「悪人正機」という教えにより伝統的に弥陀の本願による救いの対象とされた「悪人」と同様、女人もまた、阿弥陀仏の特別な計らいに対し、特別な報謝を表わさなければならぬ。これが上述の坊守に宛てた御文で、蓮如が述べたことであった¹⁰。

蓮如以後、坊守について述べた史料はほとんど存在せず、18世紀を待たねばならない。江戸後期の社会的コンテクストでは、「坊守」には武家の妻のような意味合いがあった。近世社会の武家の妻は、夫への「内助」として、家のなかに留まるべきと考えられていた¹¹。それゆえ、例えば僧僕(1719-1762)や徳龍(1772-1858)などの真宗の学僧による坊守に向けた訓話では、蓮如が先の御文で述べた坊守のあるべき姿に、当時の時代の女性の規範的な役割が付加されたものとなっている。

そのため、18世紀から19世紀にかけての真宗の説教使は、坊守を理想の母や妻であると同時に特別な地位にある宗教者として描いた。こうした二重性に窺える緊張関係は、後述の近代の語りに見られるものである。概してそこでは坊守の家庭的なアイデンティティが強調されている——つまり、坊守は夫の補佐役として、毎日の仏前のお供えや壇信徒の化他を扶助しなければならない。ここで坊守が布教上、果たすべき役割とは、寺院を外に開かれ、親しまれる存在とすることだが、それは今日でも変わらない。つまり、坊守は柔和なもてなしの心をもって、客人である門徒を寺に招き入れ、「仏法を聞く機」をおのずから生じさせるべきだ、というものである¹²。また、徳龍は、「寺役法要学問等」により住職が留守にする場合があり、それゆえ坊守だけでも確実に寺に在るべきだとしている¹³。さらに夫である住職は（男性であるからには）、女性門徒と上手く接することができない場合があるとも述べられる。ここから浮かび上がるのは、女性寺族としての坊守が果たすべきとされる特別な責務である。それはつまり、寺院を守り、夫に代わって仏祖に仕え、さらに寺と（とくに女性）門徒を結びつけることである。坊守の夫はさておき、坊守訓を著した近世の学僧は、法義相統の役割を明確に坊守に期待していた。この事実も、徳龍の「御門徒に男女のへだてはなけれども、別して御門徒の女房や娘を、地獄へやりては、坊守の如来聖人への申訳はないほどに、心を入れかへて分別すべし」という徳龍の訓戒からも明らかである¹⁴。

江戸期において教化を担うために坊守が受けた薫陶は、上述の教誡（おそらく近隣寺院の坊守同士の集まりでおこなわれた）や、父や夫からの訓導であったと思われる。自ら文字を読み、経典や説教書に親しんだ坊守も多かったと思われるが、その具体数を知ることは難しい。一方、明治時代になると、高等な女子教育が国民全体に普及し、それに伴い宗門は一丸となって坊守への公的な教育を推進していくが、そこでは坊守に対し、真宗寺院の代理者、女性門徒との紐帯、将来の住職の母としての役割などがさらに求められていった。

2. 明治時代の女性教育と仏教婦人会

明治から大正、昭和初期にかけての坊守向けの教本の中心となったのは、蓮如や江戸時代の学僧による訓戒である。それは「先徳の訓」と呼ばれ、新たな時代の女性のあり方として通有性のある序文が附されるのが常であった。これらの教本はまた、坊守や女性信徒間の勉強会の増加に付随し流通したが、そこには、前近代の坊守にまつわる言説との連続性が見られる。

ただし、これは坊守に限られた話ではない。実際に当時の広範な女性の役割をめぐる公の言説（国家の施策をはじめ）は、古いジェンダー規範を基にしながら、時代の変化に合わせた新しい役割へと再構成されるのが常であった。例えば、封建的な理想である武士の妻——すでに近世の坊守像は、武士の妻のイメージが投じられたものであったことを思い出したい——が、明治中期には日本社会のあらゆる階層の女性に普遍化されたと指摘する研究もある¹⁵。これに加え、西洋的な家族モデルもまた、女性的な領域をめぐる概念を統合する役割を果たした。すなわち、「家庭 home」の重要性がいたるところで論じられるようになったのである。かかる公的な言説では、女性は、調和した家庭の担い手たる役割（これは「家族団欒」なる造語で表現された）を当然果たすべきだと、描かれたのである。また、一般層に向けた主流な雑誌では、家庭を社会の縮図に見立て、妻は内務大臣を担い、夫は外務大臣として外遊するという比喩が用いられた¹⁶。真宗の著述家もまた、『家庭』誌（1901年から1906年にかけて京都の弘光堂から出版された真宗系雑誌）のなかでこのような政治的比喩をよく用いていた。また、彼らは家庭を「小さな浄土」と捉え、家庭の調和を通し、弥陀の浄土の徳義が地上に完成するとしたのである¹⁷。

かくして女性が中心となった家庭は、頑強な社会のための構成要素と捉えられ、良妻賢母という役割は次第に公的重要性を帯びるようになった。なかでも「賢母」という要素が求めたのは、しかるべき女子教育であったが、ひいてはそれは子供の教育のためとされた。明治中期には女性の高等教育をめぐる議論が加熱し、1899年の高等女学校令へと至る¹⁸。

そして1906年、文部大臣の牧野伸顕（1861-1949）が打ち出した女子教育の施策とは、次のように女性の家庭外での独立よりも、妻や母としての立場の涵養に重きを置くものであった。

女子の教育は其の本分なる、良妻賢母を作るにあり……一般の本分としては、人の妻となりて、家政を司り、或は子女を養成することは古今、東西同じ……¹⁹

ここで牧野が公的に表明した「良妻賢母」というパラダイムはよく知られている。しかしその実、女性の公的な生活領域への参入の実態は、より複雑なものであり、これは近年の優れた諸研究により明らかにされてきたところだ²⁰。たしかに良妻賢母なる理想は、国家による女性への施策として非常にわかりやすい。しかし、実際のこの理想は、常に折衝の対象となっており、固定的なものではなかった。以下に本稿では、このことを同時代の真宗組織内における女性の役割の変化を事例に明らかにしていく。

1890年代に入ると真宗内でも仏教婦人会の設立が盛んになっていった。その背景となったのが、社会の道徳的基盤は、女子教育の推進や良妻賢母理念にある、という考えであり、特に在家女性がクローズアップされた。その嚆矢となったのが、東京や関西に所在の講習会や法話会、貴族婦人会である²¹。なかでも仏教改革運動家の島地黙雷は、本願寺派系の令女教会（1888年設立）などの創設により、近代的な女性講習会の先駆者としてしばしば数えられる。しかし、実際には女人講が全国各地ですでに近世後期から存在しており²²、これが世紀転換期にかけて、婦人会の東西両本願寺派の各教区での発足へと向かう。

1908年、本願寺派は、裏方（法主の妻）の大谷かずこ籌子（1882-1911）を中心に、全国各地の仏教婦人会を全国連合に統合した。同年の第一回全国大会の時点では、103の地域の仏教婦人会があり、20万人の女性会員を擁していたとされる²³。大谷派における地域の婦人会の全国的な統合は、1933年を待たねばならないが、それまでに約1500の団体を有し、宗門系の9つの高等女学校が設立されていた²⁴。こうした女性団体は、様々な企て——婦人教育、社会

福祉、戦時協力など——に非常な動員力を発揮したのであり、その経済的、人的、精神的な資本力には目を見張るものがある。これは非仏教系の女性団体にも言えることだが、かかる目的の遂行には、ほかの規範的な組織（normative institutions）との密接な協働が必要であった²⁵。仏教婦人会の場合は、宗門と国家である。つまり、地方や全国規模で仏教女性団体が形成されるためには、寺院に通う女性たちの草の根的な活動と並び、各宗門が運営上の支援をおこなう必要があった。このとき宗門が描いたビジョンとは、いかに女性信徒の活動を時代の変化に合わせるか、である。そもそも社会と仏教のかかわりはしばしば批判的となっており、それゆえこの宗門の企ては両者の連関を示すための大きなプロジェクトの一環であった。

このいわゆる仏教婦人運動は成功を取めた。それに呼応し、婦人教化というテーマは、明治中期から昭和初期にかけて、真宗の主要な出版物のいたるところで見られるようになった。その間、表だって宗門は、教団内での女性の地位とその務めをめぐる語りを錬磨させ続けたが、それは古くからの宗義である女人往生に関する教えと当時の女性の役割をめぐる言説が織り込まれたものだ。例えば、西本願寺系の出版社である法林館は、1911年の親鸞の650回遠忌を機として、『真宗婦人聖典』を公刊し、真宗の伝統的な基本の宗典とその他の重要な文章が収録された。編者である西谷順誓がとりわけ関心を寄せたのは、女性団体の拡大と女性たちの学びのニーズである。この著作には、存覚の女人往生論や、前述の蓮如による坊守への御文、18世紀の僧侶・僧僕の坊守訓などの真宗の古典が含まれている。

本願寺派では、女性運動のエネルギーの活用と良妻賢母思想の励行とのあいだのバランスを取りながら、女性に向けた準専門的な宗教職の設立に着手した。西本願寺内で、1908年9月に開所された「監獄女教誨師講習所」がそれである。これは女子中学を卒業した25歳から50歳の女性（寺族、一般信徒を含む）を対象としていた。半年後、11人の女性が講習を終え、そのうち4人は即座に西日本の刑務所に派遣された²⁶。このような女性向けの専門職の創設により、宗門は女性の地位向上の先駆とならんことを目指し、日本社会における「婦人の価値」の

大きな前進を謳い、「空前の試験」に挑むことで、女性の可能性の証明を企図したのである²⁷。しかし、この講習を受けたのは、最終的に京都の数十人に過ぎなかったため、実際に女性の教育や地位向上に与えた影響を測ることは難しい。

また、そのほか女性の新しいリーダーシップ的な地位の例として、1909年の西本願寺の内規改正が挙げられる。この改正により帰敬式を受けた女性が女教士に認定されることが可能となった²⁸。女教士には、「講演」の権限が付与されたが、それ以外の役割は明らかではない。この任用の対象となったのは、女性門信徒と女性寺族の両方である。実際に1911年の最初の取得者の一人に九条武子（1887-1928）がいる。西本願寺法主・大谷光瑞の妹であった武子は、大谷家ゆかりの最も著名な寺族女性であり、義姉の大谷籌子とともに仏教婦人会の中心人物であった²⁹。この女教士の課程によって、当時、活況を呈した仏教婦人会の指導層に宗学を奨励し、これまで肩書きがなかった女性信徒に正式な地位が与えられた（従来の「教士」という資格には、性別記号はないが、男性のみを対象としていた）。この在家向けの制度はまた、坊守にとっても正式に宗義を学ぶことができる初の機会となった。そして坊守は、寺院居住者としての従来の事実上の権能を超えた女性教化者として認められたわけである。

ただし、女教士の地位は、坊守の家庭の責務を乱し、夫の地位を脅かすような宗教職の足がかりとは見なされていなかった。つまり、この時点で宗門は女性への得度の門戸を開放しようなどとは毛頭考えてはいなかったのだ。たしかに本願寺派は女性たちに、宗義を学ぶ機会や社会的ネットワーク、さらには指導的地位を提供しようとしていた。だが、同時に宗門は、女性の責務の第一義とは、家庭内での夫の内助であるという支配的な考えとの一貫性に絶えず苦心していた。一方、これはまた宗門の立場からすると、坊守の戦略的重要性——すなわち、寺院と女性信徒との結節点——が仏教婦人会の隆盛とともに急速に高まっていたからであるとも想像できよう。

時勢の推移により、宗門は坊守にさらなる公的役割を認めざるを得なくなった。それに伴い坊守は、真宗寺院の妻や母として良妻賢母の模範であること

が強く要請された。同時に坊守という特殊な宗教的地位には、また特別な宗教的責務——それらは必ずしも「家庭」の枠にとどまらない——が必要であるという考えが、次第に立ち現れてくるのであり、この両者のあいだには緊張関係が存在した。

3. 20世紀初頭の真宗における坊守規定

寺の妻たちを仏教女性団体の活動に動員するという宗門の意向と並行し、公的な女子教育とは、将来の家政のための準備の一環であるべきであるという機運が高まりを見せる。その結果、坊守向けの学習会や講話会、特に坊守講話会や寺族婦人会が結成された。とりわけ、1911年に親鸞の650回大遠忌、そして1932年に親鸞の末娘・覚信尼（1224-1283）の650回大遠忌を機に、これらの集まりに使われる多数の教材が作成された。同時に真宗教団の側でも、宗教団体の法的な要件の変動に合わせ、宗制や宗務上の文書が整備されていくのであり、坊守の役割は次第に成文化され、宗規に明記されていった。以下に本章では、坊守向けの教材と宗制・宗務上の文書という二種類の史料を検討する。この作業を通し、坊守を理想の家庭婦人かつ寺院の特異な宗教者の体現と表現することが、いかに現代までの坊守の苦闘へと繋がっているのかを跡づけたい。そこでは家庭面において住職を陰で支える内助としての坊守の理想化や住職の職務を支えるための宗義の修得と信心の強化が頻繁に推奨される事例が見られる。そして近世の坊守訓でしばしば言及された、坊守は夫との共同の僧侶としての役割や代務を担うべきだという示唆がさらに顕著に現れる。後者の役割には、寺を在家に開かれた場所とし、個人的な場で真宗の教えを積極的に広め、さらに夫が職務を果たせない場合には住職の代務を果たす準備が含まれる。

近代において宗門が理想的な坊守のあり方を示した最初期の例は、東本願寺の第23代法主・大谷光演（1875-1943）による次の垂示であろう。これは親鸞の650回大遠忌にあたる1911年、大谷派の月刊誌『宗報』に掲載された。

凡そ寺院は御佛ケの浄土より影響まします御法の庭に候へばたとひ僧分に非ずともその中に

住むべき身となれることはおぼろげの因縁にあらずとこゝろ得第一に佛祖を大切に敬ひ奉つりたどり来れる門業は聖人の客人なれば聊爾の扱ひあるべからず。住持の僧分をたすけて御法の弘まらむやうこゝろさし別して僧分のあらぬ時など相勤めて共々に法味を愛樂せられなばめでたく候へし。猶子弟の教育をもおろそかにすべからず。この子弟こそ寺の跡を紹ぎ御法を弘むべき人にてあるなり³⁰。

ここで光演は蓮如に遡る伝統に依拠し、坊守をその地位と責務の両面から一般の女性門信徒と峻別される存在とした。信徒とは親鸞や阿弥陀仏の客人であり、坊守は接待役であるというこの発想自体は、蓮如や近世真宗の説教僧の著作でも見られる。さらに光演は、とりわけ夫の不在時には、寺院側の人間としての坊守のアイデンティティーに照らして、坊守自らが化他すべしと述べる。しかし、このような教化の役割は、寺の後継者の母としての務めを損なうものであってはならない。すなわち、坊守は妻であり、母であり、かつ同時に宗教専門職であるという分限を慎重に維持しなくてはならないのである。

大谷派はこのような発想の延長上に、光演の垂示の14年後の1925年、「坊守規程」を発表し、夫の不在時に寺の妻が僧侶の代務となることを正式に認めた。

第一条 教家家庭の円満を図り自行化他の為めに住職の内助を全からしむる為め坊守規程を制定し坊守籍を置く

第三条 坊守は品行端肅克く教家の家婦たるの義務を尽し其門信徒の模範たるは勿論仏祖崇敬法義相續に於て他に率先し自行化他の為めに住職の内助を全からしめざるべからず³¹

ここで寺の居住者である坊守は住職を支える役割として、「仏祖崇敬法義相續」を務めとすることが規定される。当然ながらこれは掃除や客人へのお茶出し、日々の仏壇への献花や給仕など、儀礼的な行事の家事労働を指している。そしてこれは現在でも寺の妻の主な仕事となっている。この規程では、本

山での坊守籍の登記と、さらに坊守が基本的な法務を執行する資格を得るための方途を定めている。具体的には、寺の朝夕の勤行と、門信徒宅での月忌である。つまり坊守は、「願に依り」坊守帰敬式（第九条）を受けた後、「尼衣」（第10条）の着用が許される。尼衣の着用が許可されると、「所属門信徒に対し法務を執行する」資格を得るための試験を受けることができることと定められた（第11条）³²。

翌月号の『真宗』には、坊守への基本的な儀礼の認可の意義が次のように記されている。

坊守も公然法務が行へる

昔のことは知らないが、時代が変るに従つて、住職のなすべき仕事が増えつつ煩雑になつてきた。[...] 従つて住職はいつもどつと寺にいるわけにゆかず、中には遠く学校や説教場などへ勤務しているものもある。こうした場合、本堂の朝夕の勤行や、門信徒のちよつとした法要を誰がつとめるか、院代なり役僧なりのある寺ならば兎もかく、今日の時勢として院代や役僧はそう手軽に求められず、またかうした人をたのむほどに経済の許さぬ寺院では、どうしても坊守が住職の代理をするが一番よい。また門信徒への親しみを持続し、多少の教化的実績を挙げするには、院代や役僧にまかすよりも、坊守自らが勤めた方がよい場合が多かろう。殊に、住職が死亡し、宗徒は子供であり、経済がゆたかでないといふような場合、坊守が或る程度の住職代理をつとめることは、涙ぐましくも、また健気なことである。[...] 然し、待遇が重くなるだけ責任も自然に重くなるのは理の当然である。門信徒へ法務などに出たとき、無責任に口を走らせ、門信徒相互の間や一家族相互の間柄をかき乱しをかき乱し、或は教義上勝手な熱をふいて思想を混乱させやうなことがあつては、それこそ他からたのんだ院代や役僧のしたのとは違ひ、容易にとりかへしのつかぬことになる。これは細心に注意せねばならぬが、ともかくこの規定により、進んで坊守の本分を積極的につくさるゝことを希望する³³。

この論説が言わんとするのは、次のようなもの

だ。坊守とは門徒をよく知り、寺に常住する存在であり、それゆえ住職が不在の折にその代務を担うのがもっとも理にかなうのだ、と。また、その文言から窺えるように、従来にはなかった権限を坊守に公的に付与する必要は、当時の宗教・社会的状況によるものだと強調されている。その新たな状況とは学校や説教場での勤務、これまでにない形での布教などによる住職不在のケースの増加などである。しかし、この坊守規程（およびこれに先行する14年前の光演の見解）は、坊守のアイデンティティの変革を迫るものではなかった。むしろ、ここで坊守に求められたのは、真宗寺院の共同の僧侶としての責務を十全に果たすべきだということだ。これをさらに推し進め、管理下に置くために、宗門は坊守の宗義修得のための正式な手段を供し（またこれは、住職とその後継のための教育・研修制度の全国的な急拡大と軌を一にしていた）、坊守籍と尼衣という形により、従来の事実上の坊守の権能を官僚的に付与しようとした。かかる官僚的な方途が与えられる以前にも、何らかの理由で五体満足な僧侶を欠く場合には、坊守がその男性的な宗教的役割を担うことも珍しくなかったと考えられる。上述の記事では、寺院の女性が分限を超え「無責任に口を走らせ」ることの危険性が指弾されるが、それが歴史上の先例に依るのか、あるいは単なる個人の危惧に過ぎないのかは判然としない。とはいえ、これが従来の慣行を管理下に置くための措置であったのは明白である。

このように宗門が正式な径路を供したにもかかわらず、坊守婦敬式の参加者は驚くほど少数にとどまった。第1回目の坊守婦敬式には、13の県から19人の参加者がいたが、その後も振るわず、10年間で230人ほどが参加者しただけだ³⁴。これは、大谷派8500ヶ寺からすると、かなり少ない数といえる³⁵。その理由は、坊守自身が正式な宗義修得に興味を示さなかったからなのか、自身での法務の執行に抵抗感があったからなのか、あるいは坊守の最大の責務は、常に寺を守ることと理解されていたため、試験を受けて坊守籍への登記のために本山に参ることが容易でなかったからなのかは判然としない。だが、筆者の見解では、坊守の大多数がこれを利用しなかったのは、坊守婦敬式への参加が容易ではなくかつ単に不必要と思われたからだろう。すな

わち、地域の檀信徒にとって、寺の妻（それはおよそ20世代にかけて連綿と遡る）は、本山に登録するか、あるいは婦敬式を受けているか如何に関係なく、依然として坊守は坊守であった。つまり、坊守の臨時の代務僧としての実際の権限は、本山から認められた資格如何ではなく、その立場（成人した寺族の一員）によるものであった³⁶。それゆえ大谷派による初の試みである集権的な坊守の登記制や認定制度は、なかなか定着しなかったのだ。

一方、本願寺派における坊守の役割が最初に成文化されたのは、「坊守講話会概則」であり、これは各地域や教区の坊守会のひな形となるものであった。西本願寺が1916年に発表したこの概則では、その目的が次のように述べられる。

坊守の信念を鼓吹し且つ教義に関する知識を開発して自行化他の為に住職の内助を全からしむる³⁷。

ここで強調されたのは、坊守の家庭的アイデンティティであり、さらに坊守が住職の補助的な役割を円滑に果たすためには「信念の鼓吹」と「教義に関する知識」の開発が必要とされた。

この教化の骨子を具体化すべく、その後10年間に渡り、東西本願寺による坊守に向けた宗教的な著作が流通していった。これらは既述の全国各地の「法守講和会」向けの講本を用途としていた。例えば、東本願寺では、先述の親鸞の650回大遠忌を真宗における布教や福祉事業を急拡大させる好機と捉え、宗義と道德についての冊子を坊守に向けて『坊守のをしえ』を猪飼法量（1881-1953）の編集の下、出版した。その冒頭では、親鸞の『浄土和讃』からの変成男子の偈が独立して掲載された。それは次のようなものだ。

弥陀の大悲ふかければ 仏智の不思議をあらわして 変成男子の願をたて 女人成仏ちかいたり

この偈を冒頭に配した猪飼の意図とは何であろうか。思うにそれは、読み手である坊守がこの偈をすでに知っており、それを念頭に読み進めるためではないだろうか。つまりこの偈は、女性の悲惨な業に

対して、阿弥陀仏の特別な思し召しにより三十五誓願を立て、それにより男子の身体に変じて浄土に往生することで救うという、中・近世の真宗における女人救済観との連続性を示すものである。つまり、坊守はすべての女性が背負う宿業のなかにあり、阿弥陀仏の慈悲によってのみ救いの道が与えられているということを坊守に想起させたかったのである。

同著には、当時の宗門の講師による13講が録された。その内容は、女人往生に並び、寺の居住者であり、「非僧非俗」を宗旨とする真宗僧侶の妻であり、また子女の母である坊守に求められる特別な婦徳についてである。付録には、存覚の『女人往生聞書』、蓮如の『女人教化集』、蓮如の子である実如の『女人最要鈔』および前述の吉崎の内方に宛てた蓮如の御文などを含む真宗の女性教化の古典が収録された。このように中世真宗の女人往生と坊守の役割が、繰り返し強調されたわけである。

親鸞の大遠忌のほか、1932年には、真宗にとって記念碑的な事業となる覚信尼(1224-1283)の650回大遠忌が執り行われた。覚信尼は、親鸞の末期を看取り、京都大谷の地に廟堂を設けて本願寺の基礎を築いた人物である。この遠忌は両宗派にとって真宗における女性の役割を再考する公的な契機となり、とくに在家女性信徒と坊守を対象にした豊富な教材が作成された。

1932年、本願寺派は仏教婦人会連合本部と共同で『先徳坊守訓』を発行した。内容自体に新味はなく、宗伯、徳龍、履善(1754-1819)、龍音(1800-1885)、円月(1818-1902)、恵雲(1857-1930)など、18世紀から19世紀にかけての重要な学僧による坊守訓を集成したものである。『先徳坊守訓』では、先述の大谷派による『坊守の教え』(1912年)と同様、真宗における伝統的な先人の智慧が相変わらず強調されている。

大谷派では覚信尼の大遠忌に合わせ、1933年に、『坊守教本』を東本願寺教学部編集により、大谷派と深い関係を有する出版社・法蔵館から出版した。付録には発刊の目的が教学課長の朝倉慶友により次の如く述べられた。

『全日本婦人の仏心化』是れ今春四月十一日に結成せらるゝ真宗大谷派全国婦人連盟が、

男々しくも掲げて起つ大法幢であります。本山に於ては、今回の覚信尼公六百五十回遠忌法要を機会として、一派関係の全国約一千五百の婦人団体を糾合して茲に婦人連盟を組織し、遠く尼公の御精神に鑑みて真宗婦人の精神を時代相応に顕彰し、以て全日本婦人仏心化の運動に邁進することになったのであります。

されば、この運動は誠に家庭を向上し社会を浄化する永久の報国運動といふべく、一派御門末婦人総動員の大事業であります。殊に坊守の方々は、住職の職分を内助すべき重大なる責務を負ふておらるゝことゆえ、自ら率先してこの運動に参加し進んでその尖端に立つていたゝかなねばなりません。[...] それにつけても坊守の方々は、愈以て御自身の修養を確かにせられたき御趣意を以て、先きには寺族婦人講習会規則の発布あり、今また御法要記念としてこの『坊守教本』を出版せらるゝことになったのであります³⁸。

ここで述べられた「寺族婦人講習会規則」とは、寺の妻たちの地域レベルでの講習会組織のための骨子となったものである(これは西本願寺が18年前に実施したものと同様だ)。このような集いは、学習や意見交換、グループ活動などを目的として一部の地域ではすでに何十年前前から行われていた。しかし、覚信尼の大遠忌を機に、宗門が一丸となってこれを推進し、坊守研鑽のための教本を供したのである。『坊守教本』の編者は、真宗の伝統として坊守の地位が比較的高いことを誇り、真宗における妻帯の特殊性を述べながら、さらには歴代の裏方の高貴な血筋を誇っている。そして極めつけに、初期の真宗教団における女性の役割を当時の良妻賢母モデルに照らし、理想化した。

実に今日のわが真宗教団あるは、恵信尼公の御内助と、覚信尼公の御努力と、蓮如上人の御母君の御一言によるといふも決して過言ではあるまい。可弱き女性の力も誠に偉大ではないか。

真宗寺院の坊守たる者は、よろしく、これらの女性の芳躅を模範とし、ますます子弟の教養に専心せねばならぬ³⁹。

ここで妻や娘、母として補助の役割を担う真宗の女性たちは、本願寺という宗門の確立と繁栄に不可欠な存在と称えられる。そしてこの理想像は、読み手である坊守に投影されるのだ。それにより彼女たちは、寺の子供たちの賢母としての役割を果たすようにと求められていたが、同時にこのロールモデルは真宗史のなかで忠実に成し遂げられてきたものとされる。『坊守教本』で一際、強調されたのが、坊守の責務の家庭的側面（僧侶の公的な職務の内助を含む）である。ただし、次の通り、その職掌が法務にまで広がる可能性も考慮されている。

況んや、住職を欠きたる寺院、または住職の多く不在勝なる寺院の坊守にありては、住職に代りて、自ら仏祖の崇敬を怠らず、法義の相續にいそしみ、寺門の経営に當り、住職をして後顧の憂ひなからしむべきである。

されば、坊守たるものは、住職のよき内助者となり、寺院をして仏祖崇敬、布教伝道の神聖なる道場たらしむると共に、その地方に於ける教化の中心たらしむるよう努めなければならぬ⁴⁰。

このように坊守をめぐる規範の語り手は、寺の妻たちの良妻賢母としてのアイデンティティを強調するくらいにあるが、夫の不在時には、真宗寺院の「共同の僧侶」としての坊守の地位に照らして、前面に立って宗教的に権限ある役割を担う場合も容認する。これは、真宗に特有の女性の特権的な地位が連綿と続いていることの証左として誇示されるのである。

かくして坊守が精神動員されるなか、我々が同時に目の当たりにするのが、蓮如の代に遡る坊守の宗教的立場にまつわる古の語りと、より「政治」的な企図を支えるイデオロギー動員——すなわち、日本の戦時体制——との結合である。西本願寺の裏方であり、仏教婦人連合本部総裁の大谷絢子（1893-1974）は、1932年の全国大会で、特に坊守を念頭にした演説をおこなった。それを踏まえ、『教海一瀾』に掲載の「寺族婦人の任務」という論説では、坊守の特殊な立場を述べ、次の訓導を与えた⁴¹。

されど已に寺院に生活せる以上、衣食住のすべては仏祖の御用であり、檀徒の信施によるものである。そこに在家の婦人と異なる点があり、また自ら負担すべき貴き任務がある。故に去月仏教婦人連合本部総裁大谷絢子の方より特に全国寺族婦人へ示されたる教諭にも、先づ初に寺族となれる身の幸福を喜び、蓮如宗主の勸化の如く、内方たらんものは、先づ自身々々の安心を治定して、出離生死の一大事を解決し、自行化他、報仏恩の経営にいそむべきことを諭し……⁴²

この社説では、坊守とは檀信徒の信心により物質的に生かされている存在であり、そこから特別な責務が生じると述べられるが、これは近世の坊守をめぐる語り手が、ほぼそのまま移植されたものだ。また、絢子は蓮如の御文を引き、寺族女性に「安心決定」からはじめ、報仏恩のための活動への専心を呼びかける。つまり裏方として絢子は仏恩と国恩を同一視し、坊守の国家への奉仕と阿弥陀仏への報謝を重ね合わせるが、これはこの時期の仏教に広く見られる特徴であった⁴³。

1932年の大谷絢子の発言以降、およそ10数年間の動乱期には、海外布教や兵役によって男性僧侶の不在が増加したことで、真宗各派は上述の言説に窺えるジレンマにさらに直面していく。それに際して寺院の日常的な運営を継続するために、代役の僧侶が必要となり、その役割は坊守たちの夫や父の職権と連携することが求められた。これに対して宗門の上層部は、男性僧侶たちが、真宗寺族の良妻賢母としての家庭内での坊守の役割と自身の代務としての役割の兼ね合いをどう捉えているのかを見極めねばならなかった。この後日譚として、寺院の妻たちに得度の門戸が遂に開かれ、宗門により坊守が代務の僧と見做されることで、坊守の役割がどのように描かれたのかについては別の機会に詳しく論じたい。

おわりに

近代にいたるまでの坊守の物語は、史料の欠如のためほとんど書かれてこなかった。一方、本研究の

試みは、明治から昭和初期にかけて真宗僧侶や宗門の上層部により作成された教育・公的文書の検討を通して、「家庭の宗教専門家」たる坊守の役割を理解するものであった。真宗寺院の妻たちには宗教的なアイデンティティーが明確に看取できる。それゆえ日本史上の初頭から存在した「尼」という、今や特別な意味合いを持つものと理解されるカテゴリーに、この女性の仏教専門家を加えるのもあるいは可能かも知れない。いずれにせよ坊守たちは、およそ700年にわたり、真宗寺院の運営を影となって支えてきた。

坊守という存在に光を投げかけることはまた、他の宗派における僧侶の妻たちの立場についてのよりよい理解にもつながる⁴⁴。例えば夫と妻が手を携えて在家の人々に教えを広め、宗教儀礼を通じて「仏祖」に仕えるという説明から、仏教僧侶という本来独身であるべきとされる宗教職の中に、婚姻がいかにか織り込まれたのかについてのいくらかの知見が得られる⁴⁵。真宗の各宗派は、仏教婦人会の影響力の増大に呼応し、坊守の動員に躍起となっていた。各地域の真宗寺院では、坊守たちは在家女性向けの講習会や集団参拝の紐帯としての役割を個人的に務めているが、真宗以外の宗派でも妻たちがそのような役割を果たすことは現代でも頻繁に見られる。最後に、寺の妻たちの重要とされる役割は仏祖礼拝のための物質的側面——信徒の布施や施物などの受持と管理、仏前に仏飯や仏花を供えること、信徒を迎え入れるため寺の維持——を司るものとして説明される。ここで坊守の家庭内での応接役や家政の責任者としての役割が有する宗教的側面に注目したい。これらの活動は、一般の主婦と同じようなものに見えるかもしれないが、寺院の家庭で行われる場合には、さらなる重要な意味が付加されるのである。

坊守のこうした役割の推進派は、坊守の宗教的地位が、在家のそれとは異なるものであると一貫して主張する。前近代の史料を振り返っても、坊守は道場における女性の共同の僧侶と絶えず見做されていた。一方、男性の書き手が抱いた社会規範や時代ごとの懸案事項をめぐる関心（あるいは単なる知識の偏り）に応じて、坊守の役割の多様な面が強調、ないしは見落とされてきた。ただし、坊守のあるべき規範をめぐる記述とは、女性たちの活動の実態その

ものではなく、むしろ宗門の男性指導者の願望を必然的に反映したものであることを念頭に置いて考究されるべきである。そこから見えてくる一つの見立てがある。すなわち、たしかに宗門は、坊守への規定を設け、漸次的に僧侶的な資格への方途を坊守に与えていった。だがこれは、それ以前から坊守に代務としての職権が実質的に認められていた現実、宗門が遅れて対応したに過ぎないのではないだろうか。

坊守という寺の女性居住者たちが、寺院でお茶を飲みながら、門信徒と教えを個人的に語り合っていたのは間違いないだろう。そのような場では、「無責任に口を走らせ」る妻たちもいれば、よく学んでから語らうような坊守もいたであろう。また、昭和初期に女性の得度が認められる以前から、夫の死去によって後継を欠く間には、寺族という実的な立場により、寺の妻が表に立って教化の職務を担うこともあったと想像される⁴⁶。

本稿が扱った史料からは、坊守の主体性についてほとんど何も見えてこないのは明らかである。たとえば坊守たちは、訓戒でしばしば奨励された、普通の主婦を越えた宗教的職権の体現に熱心（あるいは消極的）だったのだろうか。彼女たちは、自己の物質的所有のすべてを「衣食住のすべては仏祖の御用であり、檀徒の信施によるものである」と解していたのだろうか。あるいは真宗の教義に見られる女人の劣った宿業に関する教えをどのように考えていたのだろうか。その点、近年行われつつある民俗誌的な調査に基づく日本仏教研究は、坊守とはかくあるべしという規範的な叙述と寺院での日常との間のズレを埋め合わせるのに大いに役立つだろう。

このような明白な史料上の限界にかかわらず、これらの史料が物語る潜在的な価値をめぐる考察には慎重を期したい。そもそも宗教専門家としての坊守とは、究極的にジェンダー化されたものだ。彼女たちの寺院での坊守としての立場は、現在、過去、または将来の僧侶との家族関係によって条件付けられている。そしてこれは、日本社会における女性の適切な役割という、より広範な論議の縮図でもあるのだ。本論で扱った各史料から窺える仏教者が提示した家庭性なるものは、当時の日本における女性とはかくあるべきだ、という幅広い概念的な輪郭を形成

すると同時に、また逆にそうした規範の影響を受けてきたのである。このように坊守をめぐる規範の検討は、公的に議論された良妻賢母の理想像の理解を深めるとともに、仏教寺院における良妻賢母思想の限界とその可能性を垣間見るための重要な窓口となるのである。

注

- 1 訳者付記: 本稿の原著は Jessica Starling, "Neither Nun nor Laywoman: The Good Wives and Wise Mothers of Jōdo Shinshū," *Journal of Religious Studies* 40.2 (2013) : 277-301 である。ジェシカ・スターリング氏は現在、ルイス & クラークカレッジ宗教学部の准教授であり、とくにジェンダーや家族といった視点から現代日本仏教の諸課題に取り組んでいる。また、近著である *Guardians of the Buddha's Home: Domestic Religion in Contemporary Jōdo Shinshū* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2019) では、現代真宗寺院における坊守の民俗誌を丹念な調査と巧みな理論的枠組みから描いた。さらに近年では、ハンセン病と真宗のかかわりにまでその研究の射程を広げている。今回、突然の申し出にもかかわらずスターリング氏には翻訳と掲載を快諾いただいた。このことを改めて同氏に感謝申し上げたい。なお、同氏の了承を得て、修正、補足した箇所がある。また、本稿の表題である「非尼非俗」は、親鸞の言葉とされる「非僧非俗」を踏まえ、スターリング氏が創作した造語であることを反映させたものである。
- 2 注目すべき例外として、浄土真宗におけるジェンダーと差別に関する研究の中で寺の妻や尼の地位の問題を取り上げたシモース・ハイデガーや真宗における前近代の女性の立場を明らかにした遠藤一の重要な研究成果が挙げられる。ハイデガーについては、*Buddhismus, Geschlechterverhältnis Und Diskriminierung: Die Gegenwärtige Diskussion Im Shin-Buddhismus Japans* (Berlin: LIT Verlag, 2006) および "Shin Buddhism and Gender: The Discourse on Gender Discrimination and Related Reforms," in *The Social Dimension of Shin Buddhism*, ed. Ugo Dessi (Boston: Brill, 2010) : 165-208 を、遠藤については、「坊守以前のこと—夫と妻、真宗史における女性の属性」(西口順子・大隅和雄・編『信心と供養』、平凡社、1989年、41-79頁)、『戦国期真宗の歴史像』永田文昌堂、2002年)、"The Original Bōmori: Husband and Wife Congregations in Early Shin Buddhism," in *Engendering Faith: Women and Buddhism in Premodern Japan*, ed. Barbara Ruch,

trans. James Dobbins (Ann Arbor: University of Michigan Center for Japanese Studies, 2002) : 501-36、『中世日本の仏教とジェンダー—真宗教団、肉食夫帯の坊守論』(明石書店、2007年)を参照のこと。また、ジェームズ・ドビンスは、親鸞の妻、恵信尼(1182-1268?)と彼女が交わした書簡の考察により、真宗におけるこの主題を研究する可能性を切り開いた。これについては、James Dobbins, *Letters of the Nun Eshinni: Images of Pure Land Buddhism in Medieval Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004) を参照。

- 3 本稿では近世以降の真宗の僧侶を表す語として「priest」を用いる。海外の真宗の寺院では、プロテスタントの呼称に従う傾向があるため、英語では「minister」と訳すのが一般的である。
- 4 中世の日本では、女性が得度を受けずに、尼の僧衣を身に付け僧名を用いるのは珍しいことではなく、真宗の発展と重なる初頭の数世紀間にもそのような女性の存在が認められる。これについては、遠藤「坊守以前のこと」および James Dobbins, *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002) を参照のこと。しかし、真宗ではこうした女性の役割は制度化されず、近世以降は男性僧侶のみが僧侶として認められてきた。
- 5 ここでは、浄土真宗の二大宗派である本願寺派(京都の西本願寺を本山とする)と大谷派(そのわずか数区画先にある東本願寺を本山とする)の史料を検討する。これらの宗派における僧侶や坊守への統制のアプローチはむしろそれぞれ異なる。しかし、10年ほどの間、宗務的ないしは構造的な変革を互いに反映し合っており、寺院運営も近似しているため、両宗派の公式見解を「真宗の言説」の一部と考えるのが妥当であろう。
- 6 例えば、Michael Solomon, "Kinship and the Transmission of Religious Charisma: The Case of Honganji," *The Journal of Japanese Studies* 43 (1971) : 403-13 および Carol Richmond Tsang, "Marriage, Adoption, and Honganji," *Japanese Journal of Religious Studies* 32 (2005) : 53-83 を参照。
- 7 家族関係に基づいた女性の指導的役割の可能性を示す初期の例としては、佛光寺の師主・了明尼(1294-1376)が挙げられる(遠藤『中世日本の仏教とジェンダー』、223-50頁)。また親鸞の娘である覚信尼(1224-1283)は後の本願寺となる親鸞の廟堂を大谷の地に設けた(Dobbins 2002, 80)。そして覚信尼の孫にあたる覚如(1270-1351)は本願寺を遺贈する手紙を残している(Dobbins 2004, 91-93)。
- 8 遠藤「坊守以前のこと」を参照。
- 9 真宗聖教全書編纂所・編『真宗聖教全書・3巻』(大

- 八木興文堂、2003年)、415-17頁。この書簡は、蓮如の文明5(1473)年12月8日付の「御さらえの御文」と合わせ、僧侶の妻たちについて具体的に述べた唯一の書簡である。この二通の手紙についての考察は、奥本武弘「蓮如の女人往生論—文明5年の御文をめぐる」(浄土真宗教学研究所・編『講座蓮如・第1巻』、平凡社、1996年、251-77頁)を参照。
- 10 中世日本仏教と浄土教における女人往生の問題については、笠原一男『女人往生思想の系譜』(吉川弘文館、1975年)、平雅之『日本中世の社会と仏教』(塙書房、1992年)、Dobbins 2004, 93-105を参照。
- 11 この時期の真宗外の女性向け教訓書の例としては江森一郎・監修『江戸時代女性生活研究』(大空社、1994年)、同『江戸時代女性生活絵図大辞典』(大空社、1994年)、Martha Tocco, "Norms and Texts for Women's Education in Tokugawa Japan," in *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, Dorothy Ko, JaHyun Kim Haboush, and Joan R. Piggott, eds. (Berkeley: University of California Press, 2003): 193-218, William Lindsey, "Religion and the Good Life: Motivation, Myth, and Metaphor in a Tokugawa Female Lifestyle Guide," *Japanese Journal of Religious Studies* 32: 35-52, などがある。
- 12 徳龍「坊守教誡抄」、114頁。本稿では翻訳にあたり大須賀秀道・編『香山院坊守訓』(法藏館、1911年)の付録に掲載のものを使用。また、これらの訓戒における「家庭的宗教 domestic religion」をめぐる概念分析については、Jessica Starling, "Domestic Religion in Edo Period Sermons for Temples Wives," *The Eastern Buddhist* 43: 271-97を参照。
- 13 徳龍「坊守教誡抄」、104頁。
- 14 同上、128頁。歴史学者の澤広克は、これらの説教をもとに、東西本願寺の上層部(すなわち法主)が坊守に教化の役割を期待していたと論じているが、実際に坊守がどの程度活躍したのかを検証できる史料は見つかっていない(澤「近世民衆の仏教知と信心—真宗門徒の「知」」(高埜利彦・編『近世の宗教と社会・3—民衆の「知」と宗教』、吉川弘文館、2008年、97-128頁)。
- 15 新旧のジェンダーや女性らしさの概念に基づいた理想的な良妻賢母の構築についてのより詳細な説明は、Kathleen S. Uno, "Women and Changes in the Household Division of Labor," in *Recreating Japanese Women, 1600-1945*, Gail Lee Bernstein, ed. (Berkeley: University of California Press, 1991): 17-41とPatessio, *Women and Public Life in Early Meiji Japan* の415-17を参照。
- 16 明治時代の家庭をめぐる言説と家庭の政治化については、牟田和恵『戦略としての家族—近代日本の国民国家形成と女性』(新曜社、1996年)を参照。
- 17 福島栄寿「精神主義」の女性教化論—『家庭』にみる「仏教家庭」「女性救済」「戦争観」(『教化研究』135号、2006年)。
- 18 牟田『戦略としての家族』、63頁。近代日本の女性教育、特に婦人会の隆盛に関連する詳細な研究については、千野陽一『近代日本婦人教育—体制内婦人団体の形成過程を中心に』(ドメス出版、1979年)を参照。
- 19 「女子高等教育に就て」(『教育時論』765号、1906年7月15日)。中西直樹『日本近代の仏教女子教育』(法藏館、2000年)の138頁に掲載のものを使用。
- 20 これについては、Sheldon Garon, "Women's Groups and the Japanese State: Contending Approaches to Political Integration, 1890-1945," *Journal of Japanese Studies* 19 (1993): 5-41, Mara Patessio, *Women and Public Life in Early Meiji Japan: The Development of the Feminist Movement* (Ann Arbor: University of Michigan Center for Japanese Studies), Marnie Anderson, "Women's Agency and the Historical Record: Reflections on Female Activists in Nineteenth Century Japan," *Journal of Women's History* 23 (2011): 38-55を参照。
- 21 福島栄寿「精神主義」の女性教化論」、29頁。
- 22 千葉乗隆『真宗と女性』(法藏館、2002年)、59頁を参照。多くの地方寺院の女性グループでは、より近代的な「婦人会」という言葉ではなく、近世の真宗の集まりを意味する「女人講」や「尼講」といった言葉が使われており、前近代の組織との連続性を看取できる。
- 23 中西『日本近代の仏教女子教育』、183頁。
- 24 本山教学課・編『坊守教本』(法藏館、1933年)、62-64頁。
- 25 紙面の都合上、在家女性信徒の運動について詳細な検討をおこなう余裕はないが、例えば中西直樹は、本願寺派の婦人会の全国的なネットワークが、大谷籐子(1882-1911)が音頭を取った1913年の京都女子大学の前身校の設立に役立ったことを紹介している(中西『日本近代の仏教女子教育』、176-208頁)。
- 26 中西『日本近代の仏教女子教育』、181-182頁。
- 27 「社説・女教誨師の養成に就て」(『教海一瀾』424号、1907年7月18日付)、(中西『日本近代の仏教女子教育』、182頁に掲載のものから引用)。
- 28 これは、真宗寺院の住職となるために必要な資格である「教師」とは異なる。教士(男性にも開かれていた)という信徒指導者の養成コースは、1880年代以来の本願寺派による信徒・僧侶教育の試みの一環であった(谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』思文閣、2008年)。
- 29 中西『日本近代の仏教女子教育』、182頁。
- 30 『宗報』(118号、1911年7月)、3頁。

- 31 『真宗』287号（1925年9月）、1頁。
- 32 同上。数年後に坊守たちが特別な袈裟を与えられるようになると、「尼衣」は「坊守衣」と名称を変えた（『真宗』304号、1927年2月）を参照。
- 33 『真宗』288号（1925年10月）、19頁。
- 34 『真宗』309号（1927年7月）、12頁。少なくとも一度は申請者が集まらずに中止になったことがある（『真宗』310号、1927年8月、6頁）。
- 35 本山教学課・編『坊守教本』、59頁。
- 36 寺族間での僧侶的な権威の差異については、Jessica Starling, “A Family of Clerics: Temple Wives, Tradition and Change in Contemporary Jōdo Shinshū Temples” (PhD Dissertation, University of Virginia, 2012) でより詳細に検討しており、筆者は1930年代から1940年代にかけての女性への得度の開放や、それ以前からも未亡人となった坊守が非正式に僧侶として活動に従事していたことについても述べた。
- 37 渡辺典子「女性僧侶の誕生—西本願寺におけるその歴史」(女性と仏教東海・関東ネットワーク・編『仏教とジェンダー—女たちの如是我聞』(朱鷺書房、1999年)、115頁に記載のものを使用。
- 38 朝倉慶友「編輯を終りて」(本山教学課・編『坊守教本』)、1-2頁。
- 39 本山教学課・編『坊守教本』、47頁。
- 40 同上、43頁。
- 41 法主の妻である裏方は、真宗側の史料では、全国の坊守や仏教徒の女性の模範として描かれている。それゆえ、宗門が主宰した行事での彼女の発言は本願寺の指導層が坊守に伝えようとしたメッセージを大まかに表象していると言えるだろう。講演者としての彼女の戦略や、女性仏教徒のリーダーとしての彼女（とその先達）の役割についての詳細な検討は、別の機会に行うことにする。
- 42 「寺族婦人の任務」(『教海一瀾』792号、1932年12月15日)、2頁。
- 43 伝統的には、仏恩報謝と呼ばれるこのような活動は、教義を学び、伝えるような宗教的な活動を指していたが、このような責務をより市民的ないしは世俗的なものと融合ないしは調和させようとする傾向は、少なくとも蓮如にまで遡った真宗の長い歴史の中にみられる。
- 44 川橋範子とステファン・コベルが、それぞれ曹洞宗と天台宗の僧侶の妻について行った重要な研究では、真宗以外の宗派における理想的な出家者のあり方を主張してきた歴史と、現在ではほぼ一般的になった家族により営まれる寺院という現実との間で、いかに折り合いをつけようと苦闘してきたのかを窺うことができる。それぞれ Noriko Kawahashi, “Jizoku (Priests’ Wives) in Sōtō Zen Buddhism: An Ambiguous Category,” *Japanese Journal of Religious Studies* 22 (1995): 161-83, Stephan Covell, *Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2006) を参照。
- 45 日本の仏教史には、この理想に対する例外が数多く存在することに注意すべきである。例えば、西口順子『女の力—古代の女性と仏教』(平凡社、1987年)の184-201頁を参照。
- 46 佛光寺教団では、夫の没後に後家尼が佛光寺師主として認められ、成人してからは男性後継者に住職の地位を譲るという二つの歴史的な事例（了明尼(1294-1376)と真意尼(1850-1924)がある(遠藤『中世日本の仏教とジェンダー』、224頁)。