

日本ジェンダー研究

第 17 号

論文

- 説話に見る父母像の変容
——『日本霊異記』から『今昔物語集』へ——
..... 服 藤 早 苗
- 『ドイツ伝説集』における父親像と母親
..... 野 口 芳 子
- 英国伝承バラッドにおける父親像と母親像
..... 鈴 木 万 里
- 『花木蘭』における父親像と母親像
——叙事詩から演劇へ——
..... 中 山 文
- フライベルクの女性預言者（1560 年）
——16-17 世紀ドイツにおけるジェンダーと信仰のかたち——
..... 栗 原 健
- 母子寮および父子寮の時代的背景と変遷
——ひとり親家族に対する施策を比較して——
..... 上 野 文 枝

研究ノート

- 中国の人民公社における公共食堂の資料に見る家族のあり方
..... 横 山 政 子

書 評

- 川口章『日本のジェンダーを考える』
（有斐閣 2013 年 9 月）
..... 西 尾 亜希子
- 進藤久美子著『市川房枝と「東亜戦争」』
（法政大学出版会 2014 年 2 月）
..... 香 川 孝 三

日本ジェンダー学会

2014

目 次

論 文

説話に見る父母像の変容 —『日本霊異記』から『今昔物語集』へ—	服 藤 早 苗 1
『ドイツ伝説集』における父親像と母親	野 口 芳 子 13
英国伝承バラッドにおける父親像と母親像	鈴 木 万 里 25
『花木兰』における父親像と母親像 —叙事詩から演劇へ—	中 山 文 39
フライベルクの女性預言者（1560年） —16-17世紀ドイツにおけるジェンダーと信仰のかたち—	栗 原 健 53
母子寮および父子寮の時代的背景と変遷 —ひとり親家族に対する施策を比較して—	上 野 文 枝 65

研究ノート

中国の人民公社における公共食堂の資料に見る家族のあり方	横 山 政 子 79
--------------------------------------	------------

書 評

川口章『日本のジェンダーを考える』 （有斐閣 2013年9月）	西 尾 亜希子 93
進藤久美子著『市川房枝と「東亜戦争」』 （法政大学出版会 2014年2月）	香 川 孝 三 97

日本ジェンダー学会会則.....	101
日本ジェンダー学会学会誌「日本ジェンダー研究」投稿規程.....	104
編集後記.....	105

JOURNAL OF GENDER STUDIES JAPAN

Vol.17 2014

CONTENTS

Articles

- Changes of Paternal and Maternal Images in Narratives
— from Rhoiki to Konjaku —
..... Sanae Fukuto 1
- Das Vater- und Mutterbild in den „Deutschen Sagen“ der Brüder Grimm
..... Yoshiko Noguchi 13
- The Image of Father/Mother in the English and Scottish Traditional Ballads
..... Mari Suzuki 25
- 从父亲形象的角度来看『花木兰』
—从叙事诗到戏剧—
..... 中山 文 39
- The Female Prophet of Freiberg (1560)
— Gender and Faith in Early Modern Germany —
..... Ken Kurihara 53
- Historical Background and Transitions in Homes for Mothers and Children and
for Fathers and Children
— Comparison of Measures for Single-Parent Households —
..... Fumie Ueno 65

Research Note

- The Concept of Family as Seen in Utilizing Rural Village Communal Dining
in People's Communes in China
..... Masako Yokoyama 79

Book Reviews

- Akira Kawaguchi, "Reconsidering Gender Problems in Japan"
..... Akiko Nishio 93
- Kumiko Shindo, "Fusako Ichikawa and Her War Time Experiences Reconsidered"
..... Kozo Kagawa 97

Editorial note

Changes of Paternal and Maternal Images in Narratives

— from Rhoiki to Konjaku —

Sanae Fukuto

Saitama Gakuen University

Before we examine a single narrative in a narrative collection, which is assumed to reflect strongly the historical characteristics of the age when it was compiled, we need to analyze the general characteristics of the whole collection. For example, Iinuma Kenji, depending only on the first narrative of *Shasekishu*, vol. 6, insists that a husband and a wife have equal sexuality in the family in the Early Middle Ages (“*Ie no Seiritsu to Shinzoku*,” in *Nihonshi Kouza*, vol. 3, University of Tokyo Press, 2004). Nomura Ikuyo, however, having analyzed all the narratives in details, interprets them as assuming a negative attitude toward women’s sexuality (“*Shasekishu ni okeru Joseikan*” in *Minshushi Kenkyu*, 456, 1987). Iinuma’s domestic gender-equality view of the Early Middle Ages lacks not only the overall analysis of the narrative collection and proper attention to previous studies but also a gender perspective (*Kodai Chusei no Geino to Baibaishun*, Akashi Shoten, 2012). Moreover, changes in the views of sexuality through ages must necessarily be taken into account. Narrative studies, therefore, require comprehensive analyses in the whole-collection context. In this article, I will compare *Nihon Rhoiki*, written in the early 9th century, with *Konjaku Monogatari*, written in the early 12th century.

Our comparison of phraseology used only in the ‘*Honcho*’ section, which contains narratives from Japan, has revealed that the total number of narratives which deal with ‘father,’ ‘mother,’ and ‘parent’ total 9, 25, and 13 times respectively in *Rhoiki*; and 73, 61, and 78 times respectively in *Konjaku Monogatari*. In *Rhoiki*, ‘mother’ appears two and half times more frequently than ‘father’ in the narratives. A similar tendency is observed in *Manyoshu* because a mother and her child lived intimately with each other in the Eighth-Century family.

Our detailed analysis of narratives in *Rhoiki* shows that the property of a mother/father and that of their child/children were individually managed. Children were recommended to be devoted to their parents in many of the narratives because no maternal or paternal roles had yet been established as the norm.

The characteristics of *Konjaku Monogatari* are as follows: (a) ‘father’ appears frequently; (b) the father is nothing but the biological father of his child/children; and (c) the ‘*ie*’s or the households are established in which the father is assigned to support his family as the norm.

Mothers were not yet assigned breastfeeding and child-raising as the norm in *Rhoiki*. The paternal roles were unclear.

The image of fathers who exercise paternal rights has emerged in *Konjaku Monogatari*; a father can disown his child/children, disregarding a mother’s opinions. In many of the narratives, paternal rights are superior to maternal ones, and his child/children are admonished to be obedient to his/their father. A mother is assigned breastfeeding and child-raising duties as the norm.

During a span of roughly 300 years -- from the 9th century to the 12th century -- the paternal and maternal images drastically changed. The main contributing factor is that the patriarchal households based upon the family business inherited from father to child/children were established.

説話にみる父母像の変容

—『日本霊異記』から『今昔物語集』へ—

埼玉学園大学
服 藤 早 苗

1. はじめに

「広く神話、伝説、昔話などの総称」とされる説話文学は、「個性に乏しく芸術的価値も高いとはいえないが、庶民の日常生活、社会生活の実態などが示されていて、史的な資料として興味深い」¹⁾、ゆえに、史料として活用されてきた。とりわけ、古代から中世の女性史や家族史等のジェンダー分析には、貴重な史料として取り上げられ、分析されてきた。その際、最も重要な点は、各物語集の体系性や時代背景を総体的総合的に分析し意義付ける研究方法である。

総合的全体的分析の欠如を示す象徴的な論文が、飯沼賢司「イエの成立と親族」である。日本中世のイエの特質を夫婦・親子の「愛」の原理によって結合される男女対等な永続的経営体と規定するが、その根拠は、13世紀後半に僧無住によって編まれた仏教説話集『沙石集』(第6-1)で、尼が息子の供養をしたとき、僧が、「亡き息子さんは尼君そっくりでした。子は、愛欲をおこし、性的快感をもった方の親に似るといわれるので、性交したときさぞや尼君は良い気持ちだったのでしょう」と言ったとする説話である。飯沼氏は、この説話を夫婦対等な性愛関係と断定する。

「ただ、女性の『愛』は一見献身的傾向をもつものであり、これが男性に対して従属的な関係を発生させる原因であったことは否めない」が、「単婚の経営体は、夫方・妻方の双方の『一家』の影響下にあり、夫婦は、そのイエの職能を分掌する経営者であり、妻は夫に服従する関係ではなく、『愛』という『絆=結合原理』によって結びついていた。このような平等に近い夫婦関係は、親子の関係において父権によってイエを統制するのではなく、父権・母権の並列する親権によって統制され、親から子への継承を実現した」²⁾とされる。しかし、「説教師の施主分聞き悪き事」と題する説話の一つであり、編者は、露骨で聞きにくい話だ、と批判しており、夫婦の対等な性愛を読み取る史料とは言い難い。

しかも、すでに『沙石集』を総合的にジェンダー分析した論文が出されており、①女の性愛は否定的、②母の霊的な力を礼賛し孝養を要請、③妻子養育の義務を背景に夫の優位性を強調、④妻は童・下人に準じる位置、⑤女は嫉妬深く男は性に淡泊で鷹揚であることを繰り返し強調、等々の特質を指摘され、説話の背景には、家父長制的男性優位の家が成立していることを明確に指摘されている³⁾。飯沼論文は、先行研究も参照せず、一例の説話を取り上げるだけで、中世の性愛の男女対等性をあたかも実証したかのように主張しているのである⁴⁾。

小稿では、以上のような批判をもとに、9世紀初頭に薬師寺の僧景戒によって編纂された『日本霊異記』(日本国現報善惡霊異記、以後霊異記と略す)と12世紀初頭に僧たちの集団によって編纂されたとされている『今昔物語集』(以後今昔と略す)を主として取り上げ、各々全体の中

での父母の特質を抽出したうえで、同一内容の説話を取り上げ具体的な変容を丁寧に分析することで、歴史的背景を考察することとしたい。

2. 父系制の確立と父親の可視化

1) 父母説話の数量的比較と古代家族

まずは、霊異記と今昔（本朝部のみ）の中で、父と母がどのような割合で登場するか、数量的に確定しておく。「量は質を規定する」との謂いもあり、一定度の傾向はおのずと明らかになると思われるからである。霊異記は、索引で検索する限り⁵⁾、父9話、母25話、父母13話、「おや」とよむ祖は1例で、継母・継父の用語はない。今昔では⁶⁾、父73話、母61話、父母78話、祖（おやと訓）55話、継母4話、継父2話である。比較すると、霊異記では、母は父の3倍近く、しかも、父が主人公になっているのは3例しかない。いっぽう、今昔では父が母より多くなっている。9世紀初頭では、親子関係は母子関係の方がより緊密だったことが推察される。

これは、奈良時代、8世紀に編纂された『万葉集』とも共通する特質である。『万葉集』には、母、父、母父、父母を詠み込んだ歌が100首ほどあるが、母を詠ったのは60首、父は10首ある。母の方が6倍にもなる。しかも、父が詠われているのは母、父、あるいは父、母と対になっているのがほとんどで、父単独は1首である。さらに、作者や歌の内容から詠者の性別が判明するものを分類してみると、女性詠者20首あるなかで父母を詠んだものは1首のみで、他はすべて母を詠んでいる。いっぽう、男性詠者の場合は、母のみと、父母、母と父の対がほぼ同数になっている。母と娘の緊密な結合と、父を含んだ親への傾斜がより強い息子の実態が浮かび上がってくる⁷⁾。

じつは、古代、オヤとは母親の意だった。『古事記』や『風土記』では、ミオヤ（御祖など）とは母神の意であり、『日本書紀』においても、オヤとは天皇の母や祖母であり、一族の長を生んだ母親の権力や地位の高さをしめすものとされている⁸⁾。さらに、近年の古代家族・婚姻史研究の成果によると、8世紀の家族・婚姻は、「母子の強い絆、夫に依存しない経済生活、ゆるやかで流動的な婚姻関係が想定され」、現実の生活形態は「母子+夫」（夫の部分は容易に入れ替わる）を中心に、家父長制以前の家族が双方的親族関係で結びついていた、とされている⁹⁾。

2) 霊異記の母と父

「母子+夫」の生活形態で、母子の結び付きが強いものの、けっして戦後の日本家族の父親不在、母子癒着型といわれるような母子密着ではない。

霊異記上巻第23話は、「凶しき人^あ嬬房^{ちぶさ}の母に孝養せずして現に悪しき死を得る縁」である。貧しい母に稲を貸し付けた裕福な息子が、イスに座り、地に跪く母から厳しく取り立てたところ、母は乳房を出し、「乳の値を取り立てよう、母子の道は今日で絶えた」と泣き叫ぶと、息子は、借金証文を破り、狂い、ついに火事で内外の屋倉が全焼し、飢え死ぬ。最後に、「孝せざる衆生はかならず地獄に墮つ。父母に孝養せば浄土に往生す」と仏教的訓戒が記される。この説話では、息子と母は別財であり、息子から借りた物は借財となり返さねばならないことがうかがえる。

中巻第15話は、「法華経を写し奉り供養するによりて母の女牛と作りし因を顕す縁」である。

伊賀国の豪族層の家長が母のために法華經を写し、願立てに縁あるお坊さんを招いて法会を行おうと決意し、使いの者に最初に出会ったお坊さんを連れてくるように命じる。使者は道端で酔って寝ていた乞食僧を連れてくる。乞食僧は辞退し逃げようとするが、夜の夢に、赤い牝牛がきて、「私は、昔先の世に、子の物を偷み用い、ゆえに今、牛の身を受けて、その償を償っています、本当かどうか知りたければ座を用意してください」と言った。翌朝、乞食僧は、家長に夢を話し、座を用意すると、牝牛は座に伏した。家長は母をゆるし、法要が終わると牝牛が死ぬ。この説話では、息子の物を母が使用すると盗みとされており、この説話でも、母と息子は別財である。また息子でも母を養う実態がない説話である。

上巻 10 話「子の物を偷み、牛と作りて役われ、異しき表を示す縁」は、同様な話型で、父が牛になっている。大和国に豪族の家長がいた。12 月に前世でおかした罪の懺悔をしようと僧を招いた。その夜、読經が終わって後、僧が、明日の仏事の礼物をもらうよりはこの袈を盗もうとすると、牛が家の倉の下で、「私はこの主人の父です。前世で人に与えようと子に黙って稲 10 束を盗みました。そのため牛に生まれ変わって償っているのです。あなたは出家の身でありながら、どうして袈を盗もうとするのですか。私の話を嘘だと思ったら座を用意しなさい。私はその上にすわりましょう」と話す。翌朝、家長が座を設けると、牛は膝をまげて座に腹ばいになった。諸親は泣いて本当に父であることを知った。牛は、涙を流して嘆息し、その日の夕方死んだ。家長は僧に袈や多くの品物を施し、父のために供養を営んだ。この説話でも、富豪層の父と息子は別財である。なお、この説話は、父は息子の財を盗んだのではなく、他人に出挙するために無断で借用したのであるが、私的経営を展開する富豪層の息子にとっては、父こそ克服の対象だったのであり、父に共同体的首長の面影を読み取るべきとされている¹⁰⁾。

父が主人公になり話が展開する説話は、前述のように父登場の 9 例中 3 例であり、他の 2 例は、共に父が悪行を行い、息子が供養する説話である。上巻 15 話「悪しき人乞食の僧をおびやかして現に悪しき報を得る縁」は、愚人である父が修行僧を迫害し、かえって呪縛されてしまったので、2 人の息子が僧を懇ろに拝み敬って父を救う話である。上巻 30 話「理にあらずして他の物を奪ひ悪しき行を為ひて悪しき報を受け奇しき事を示す縁」は、死去した息子が、悪行により地獄に堕ちた亡父に逢い、生き返って父の為に仏を作り写經し供養する話である。3 例とも、息子が父を救う話となっている。

母が主人公の話は前述のように多い。上巻第 24 話「凶しき女生める母に孝養せずして現に悪しき死の報を得る縁」は、母娘別財の話型である。奈良の都に 1 人の女性がいて、孝行する心もなく、母を尊ばなかった。母は斎日に、飯を炊かないで、娘の所にいって食を乞うた。しかし、「家長と私の分しか無いので母にたてまつる物はありません」と言って、母と幼きキョウダイへ食事を提供しなかった。母達は道端の飯包みを拾って飢えを凌いだ。夜、ある人が来て、娘の胸に釘が刺さり死にそうだから行ってみたいと言ったが、母は寝入って行けず、娘の死に目に会えなかった説話である。母と娘でも結婚すると母娘別財であり、同居でもなく、密着しているわけでもない。

前述の 2 例と併せると母子別財は 3 例あり、父子別財よりも母子別財の話型の方が多い。「母子+夫」の生活家族を歴史的背景にしていよう。いずれも、親子が財産を共有する経営体としての家が未成立だったことは多くの指摘がある¹¹⁾。

他にも母を主人公とする説話は多い。下巻第11話は、夫を亡くした盲目で極貧の母が、娘と共に薬師の木像を拝礼して、木像からにじみ出た樹脂を食べると目が開いた話である。中巻第20話は、娘が夫に従って地方に赴任し、あとに残った母親が悪夢を見て、熱心に読経を行い、娘を救った話である。他にも、上巻第28話は、捕まった母の為に出てきて捉えられる役行者小角、上巻12話は、髑髏が僧に殺されたいきさつを語り、兄が弟を殺した事を知る母、中巻3話は、妻を愛し母を殺そうとはかり悪死する息子でも命を救おうとし、死後の追善供養をした母へは「母の慈は深し」と記す説話、等々、「母」の用語を使用した説話は「父」のそれより圧倒的に多い¹²⁾。

いっぽう、母への不孝例も多い。9世紀初頭頃までは、前述のような生活家族としての「母子+夫」実態を背景に、父母役割等は未だ規範的に定着していなかったことが説話からも推察される。

3) 今昔の父と母

前述のように、今昔では、父の登場が母を凌ぐようになり、数量的には大変多くなる。ゆえに、靈異記のように全部の説話を例示することはできないので、全体的な特質を挙げてみる。さらに、300年ほど後に編纂された今昔には、靈異記を再録した説話が多い。しかし、12世紀の人々に合うように部分的に改編されている。父登場の特色を提示したうえで、主として靈異記と比較することで、歴史的変容過程を分析する。

まず、父が多く登場する第1の要因と特色は、登場人物を説明するカ所にある。たとえば、「奥六郡ノ内ニ安倍頼良と云者有ケリ。その父ヲバ忠良トナム云ケル」(第25巻13話)のように、父や祖父の名前を記すようになる故である。9世紀初頭は、いまだ双系的(両属的)系譜意識が残存していたが、12世紀には父系が定着することは、古代史では通説になっている¹³⁾。

第2は、子どもの実の父親が「父」として登場してくることである。前述の靈異記上巻第10話は、息子が父の物を盗んで牛になり返済していた話だったが、呼び集められた親族が、「諸の親、やから声を出して大に啼泣きていわく、『実に吾が父なり』」と描写されている。「吾が父」とよぶ人々は、「諸々の親」すなわち親族なのである。靈異記では「父」とは、血縁の実父だけを意味せず、親族の統括者的意味で使用されていたことがうかがえる。これは、靈異記の「母」にはない特徴である。ところが、今昔第14巻37話に再録されると、牛が「此ノ家主ノ父也」と語り、「家主」が「実ノ吾ガ父ニ在シケリ」と泣くことになっており、さらに、「年来知ラズシテ仕ヒ奉ツル罪ヲ免シ給ヘ」との一文が付け加わる。「父」は、「家主」の実父であり、家主である息子は、「長年父だとは知らないで使役してきてしまった罪をお許してください」と謝るのである。「父」は血縁の実親としては限定され、さらに父親への不孝は許されないことだと変容している¹⁴⁾。

第3は、「家」の成立である。靈異記上巻24話凶しき女生める母に孝養せずして現に悪しき死の報を得る縁は、今昔第20巻32話「古京ノ女、不孝ナルガ為ニ現報ヲ感ズルコト」として再録される。今昔には、「ソノ母寡ニシテ、家食貧して」「父母ニ孝養スベキ也トナム語り伝エタリトヤ」が付加される。母は夫に先立たれた寡婦であり、「家」が貧しく食が用意できない、との説明が付加される。母子が食に事欠くほど貧困なのは、父(夫)が死去してやもめだからであり、家が貧しいのだ、との説明が入る。さらに、父母への孝養も強調される。この背景には、父・夫

こそ、母子・妻子を養う必要があり、生活の単位は家である、との時代変化がうかがえる。

中巻42話「極めて窮しき女、千手観音の像をより敬ひ福の分を願ひて大きな富を得る縁」は、今昔第16巻10話「女人、穗積寺観音ノ利益ヲコウブレルコト」として再録される。内容は、奈良左京に住む9人の子持ちの貧女が穗積寺の千手観音像に祈願したが、足に馬糞のついた皮の櫃を妹が預けたので開けてみると、銭百貫が入っていた。妹は知らないと答える。観音像の足に馬糞がついていたので観音様が下さった銭だろうかと思う。3年後、穗積寺の銭百貫が失われていた。やはり観音様が下さった銭だったと理解する。観音が信心に感じてくださると銭が入って貧乏の愁いなくなり、幸福となって子を養い食に飢えることもなく、衣の充分になった説話である。今昔では「家極テ貧シクシテ」と霊異記になかった「家」が挿入される。12世紀には、夫（父）が妻子を養う「家」が、どの階層にも未熟ながらも成立していたことがうかがわれる。

3. 父親像・母親像の変容～家の成立

1) 霊異記の母親像・父親像

家が未熟ながらもどの階層にも成立した12世紀頃の今昔の段階と、9世紀初頭の霊異記の時代とは、親子関係や母親像・父親像が相違していた。先に、霊異記は母が圧倒的に多く、その背景には「母子+夫」の生活家族が想定されている歴史的背景を指摘した。ただし、母子が密接な生活空間にいたとしても、母として出産・授乳・子育て役割が規範化・強制化されていたわけではない。前述の上巻第23話「凶しき人^あ嬭房の母に孝養せずして現に悪しき死を得る縁」は、借財返還を強要する富豪の息子に、授乳した乳の値を要求する説話であり、「嬭房の母」と表現されていた。この説話が、今昔第20巻31話「大和国ノ人、母ノタメニ不孝ナルニヨリテ現報ヲウルコト」として再録されるとき、題名から「嬭房の母」の表現はなくなる。しかも、霊異記では、「母その嬭房を出して泣き叫びて」と近隣の人が集まる前で乳房を息子に見せる場面は、今昔では、「母泣キ悲シミテ」だけになっており、乳房を見せてはいない。

霊異記では、「嬭房の母」はこの1例だけであるが、「乳」は、「乳母」を除外すると、他に3例ある。中巻30話「行基大徳子をうだける女人を過去の怨と視て淵に投げ捨てしめ異しき表を示す縁」は、10歳になっても立つことが出来ず、「なき責めて乳を飲み、物を喰らうこと間なし」と法要の席で泣きわめく子どもを、行基大徳が淵に投げ捨てるように命ずる話である。母が先の世で借財を返還しなかったために債権主が兄となり負債分を乳で返済させようとした、と説明されている。先の説話と同様、母の乳は、即物的である。なお、今昔第17巻37話「行基菩薩、女人ニ悪シキ子ヲ教エ給フコト」として再録されるときには、「足立タズシテ、常ニ泣キセメテ物ヲ喰フ事ヒマ無シ」と描写されていて、「乳を飲む」はなくなっている。母の乳房は隠されていく¹⁵⁾。

下巻16話「女人、^{みだりがわ}濫しく嫁ぎて、子を乳に飢えしむるが故に、現報を得る縁」は、とりわけ象徴的である。越前国加賀郡に住む横江臣成刀自女は、生まれつき多情で、むやみに「嫁」いで、若死にした。紀伊国の僧侶の夢に、裸で踞り、^{うづくま}両方の乳房が竈の^{かまど}ように腫れあがり膿が流れて痛がっている女性が出てきて、「濫りに嫁ぎ、幼き子を捨て、男とともに寝て、子に乳を飢えさせ、特に成人がとても飢えたため、乳の腫れる報いを受けているが、子どもたちが許してくれたらこ

の罪を免れることができる」と訴える。僧は、成人を探し出し夢の事を話すと、「私は幼い頃から母を離れて知りませんが姉なら知っています」、と答える。姉を訪ねて行くと、「我が母公、貌うるわしくて、男に愛欲せられ、濫しく嫁ぎ、乳を惜しみて、子に乳を賜はらざりき」、「我、怨に思はず。何ぞ慈母の君、是の苦しみの罪を受くる」と言って、仏を造り写経して母の罪をつぐなう。僧の夢に女性が出てきて「今は我が罪免れぬ」と語る。最後に、「母の両つの甘き乳、まことに恩深しと雖も、惜しみて哺育まづは、返りて罪と成ることを。豈飲ましめざらむや」と結ばれている。なお、「嫁ぐ=とつぐ」とは、「ト（処）を接ぐ」ことで性交そのものを指す言葉である¹⁶⁾。母は美人だったので、多くの男と性関係を結び、子どもたちに乳を与えなかった。しかし、この説話では、姉の言葉にあるように、乳を与えられなかった子どもたちは、母を恨んではない。女性は、臣の姓や、家の経営主体としての名称だった「刀自」を名に持っており、富豪層、あるいは一族の結合の統率者的女性と推察されるが、そのような階層でも、授乳や子育てが母親の義務であるという規範は定着しておらず、ゆえに仏教説話で訓戒を垂れねばならなかったと推察できよう。9世紀初頭では、乳房は女性自身のものだったのである。

行基が「百くさに八十くさ添えて賜ひてし乳房の報ひ今日ぞ我がする」（『拾遺和歌集』1347）と詠んだとされるのも、乳房を女性自身の欲望から引きはがし、生む性への自覚を植え付けるためだったのかもしれない。この説話が今昔に再録されなかったのは、12世紀初頭には、母親の育児放棄に対する子の対応が説得性をもたなかったからであろう。

最後の1例は、中巻第2話「鳥の邪淫を見て、世を厭ひ善きことをおこなう縁」であるが、仏教とは矛盾する説話となっている。雌鳥が夫鳥や子鳥を捨て、「今の夫に^{かたみくなか}姦婚い」巢から出て行くのを見た大領が、妻子を捨てて出家する。のこされた妻が息子を養う。息子が病気になるに死に臨む時、「母の乳を飲まば、我が命延ぶべし」と望む。息子は、乳を飲み、「母の甘き乳を捨てて我れ死なむかな」と言って死ぬ。嘆いた妻（母）も出家する。夫も妻も出家する説話である。しかし、仏教では死に臨んで何かに「愛着」することは成仏を妨げるはずである。また、父が妻子を養育する義務は規範化されておらず、最後の仏教的訓戒もあまり成功していない。夫鳥や子鳥を捨てて他の雄鳥と一緒にになった場面を、「今の夫」と表現することや、「^{かたみくなか}姦婚」うと表現されていることも、当時の婚姻形態の対偶婚を示していて興味深い。今回は問わない。説話の文脈から推察して息子は乳を飲む年齢、すなわち乳幼児ではなく、童以上の年齢だと推察されるのに、「母の乳を飲みたい」と申し出て、母は授乳する場面も、養育の為の授乳ではなく、欲望の為の授乳のように読み取れ、何とも不思議な説話である。この説話も今昔に再録されていない。

いっぽう、靈異記の父親像は、父の登場が少ないこともあって、あまり鮮明にならない。上巻第9話「嬰兒、鷺にとられて他国に父に逢ふこと得る縁」は、但馬国山里の乳女兒が鷺にさらわれて、丹波国で父親が遭遇して女兒を取り戻す話である。「誠に知る、天の哀のたすくる所にして父子の深き縁なることを」と、父子の縁が深いと結ばれている。再録する今昔第26巻1話「但馬国ニシテ鷺、若子ヲツカミトルコト」では、実父と養父が、「共ニ祖トシテ養ウベキ也」と契りを結ぶ部分加わる。父は「親として子を養う」必要があることが12世紀の父親役割になっていることはうかがえるが、靈異記の段階では、珍しい縁との奇縁譚だけである。靈異記の段階では、母親像も父親像も、実子を養育し扶養しなければならない、との規範がともに未成立だったことをしめそう。子どもは、古代的共同体、あるいは双方的親族共同体等で養育すると認識さ

れていたことが推察される。

2) 今昔の父親像・母親像

今昔の父母像の特徴は、父権を発揮する父親像が登場することである。第29巻11話「幼児、瓜ヲ盗ミ父ノ不孝ヲ蒙ル語」がもっとも象徴的である。いい瓜を得た父親が夕方帰ってきたら人にあげようと戸棚に入れて取らないように言い置いて外出して、帰宅すると瓜が1個ない。家の者を厳しく責めても誰も名乗り出ない。最後に仕えていた女性が「阿子丸」様が食べました、と答える。父は、町に住む長老達を呼び集め、「瓜ヲ取タル児ヲ不孝シテ、此ノ人々ノ判ヲ取」り、追い出した。「母ハタラ云キニモ非ズ、極ク恨ミ云ケレドモ、父、由無キ事ヲ云ヒソ」と取り合わない。「不孝＝勘当」された子どもは元服して宮仕をしていたが、盗みをして捕まった。役人がやってきて父親の責任を追及しようとしたが、父親は長老たちが連署した「不孝書」を見せると、役人は帰り、子どもだけが獄に入れられた。人々は「極ク賢カリケル人カナ」と褒め称えた。最後に、「祖ハ子ヲ愛スル事ナレドモ、賢キ者ハ兼テ子ノ心ヲ知りテ、此ク不孝シテ、後ノ過ヲ蒙ラヌ也ケリ」と訓戒を披瀝する。父親の命に背き、瓜を取って食べ名乗りでなかった息子を「不孝」にして、褒められた父親の話である。母が止めても、父は独断で父権を発揮している。家に血縁家族だけで無く多くの構成員を持つ平安末の在地の富豪層、在地領主層では、母権より父権の方が強いことを示している。

同様な説話は、第19巻9話「小兒ニヨリテ、硯ヲワル侍出家スルコト」では、左大臣藤原師尹は、伝来家宝の硯を割った若君を「此ノ子ハ子ニハ非ズ」と追い出すが、じつは、家人の侍が割り若君が身代わりを申し出ていたのだった。乳母の家に移った若君は病気になる父母に見舞われることなく亡くなってしまう。硯を割った家人は出家する。左大臣は事実を知り嘆き悲しみ後悔するが出家はしなかった。この説話でも、追い出した父親に対し、母親は泣くばかりで反対はできなかった。平安中期の上層貴族層でも、父権が成立している。中世でも父権と母権は対等であったとする議論があるが、このような説話が出現しているのであり、父権の方が強かったことは間違いない。ただし、両説話とも典拠不明であり、平安中期以降の設定であり、父権は、平安中期頃にみられるようになるのだと思われる。なお、靈異記には父権を発揮する説話は見られない。

さらに、今昔では、父への孝養説話が登場する。第19巻25話「滝口藤原忠兼、実父得任ヲ敬フコト」では、忠兼は幼少の時から養子になっており、養父も実父として育ててきたが、ある雨の日、実父忠兼がずぶ濡れになっているのを見て、走り寄って笠をさしかけ家まで送り届けた場面をみた多くの人々は、もらい泣きをし広めると、僧が「汝ガ孝養ノ心極テ貴シ」と褒め称えている。養子が広く行われるようになったことと、養父と実父ともに孝養を尽くすことを訓戒した説話であり、出典は不明である。靈異記が再録された説話では、最後に「父母ニ孝養スベシ」と同様な訓戒が記されるが、この説話では父への孝養説話である。

同様な父への孝養や父権への従属を促す説話はいくつもでてくる。第19巻26話は、「下野公助、父敦行ノ為ニ打タレテ逃ゲザルコト」である。右近の馬場で、「手蕃^{てつがい}」という5月5日に行われる年中行事の騎射が行われていた。舎人の下野公助は、騎射の名手であったが、どうしたわけかその時は3つの的をはずしてしまった。これを見た80歳を超えた父敦行は、走り寄って公

助を打った。公助は逃げず、父に打たれ続けた。見物人たちや後に聞いた関白まで褒め称えたので、公助は関白からも信頼を得て、「子孫モ繁昌シテ有リトナム語り伝ヘタルトヤ」と結ばれている。的をはずしただけで大勢の見物人の前で父親に打擲され続ける息子こそ、父親への孝行者だ、と関白も含めた多くの貴族層が承認したのである。貴豪族層、下級官僚層の都市民の中では、父への孝養が強要されつつあったこと、それこそが家や子孫の繁栄であるとの時代背景がうかがえよう。

霊異記再録以外では、母への「孝養」文言使用説話は、今昔第 19 卷 7 話「僧浄源、地藏ニ祈リテ絹ヲ老イタル母ニ与フルコト」だけである。比叡山横川の僧浄源は、道心堅固で慈悲深い僧であった。飢饉の年、京の家には貧しい老母と妹がおり食物に飢えていた。浄源は地藏菩薩に熱心に祈願したところ、母の夢に小僧が絹 3 疋を手にして出てきて、これを米に交易するように言う。覚めると本当に絹 3 疋があった。「従者ノ女」に命じて交易させたら、富家が米 30 石に買ってくれ、「一家富テ食物ニ飽満ヌ」。老母は、地藏菩薩の利生と「浄源ノ孝養ノ深コトノ心ヲ喜ビケリ」、と結ばれている。貧しい家と言いながら「従者女」を家内に抱える裕福な都市民である。母への孝養も霊異記同様に要請されているが、今昔では、父への孝養を取り上げる説話の方が多くなる。

なお、今昔での「乳」は、基本的に乳幼児に母や乳母から授乳する描写のみである。霊異記再録以外では、4 歳の時に比叡に登りたいと言った夜に、母の夢に「児ヲ懷テ乳ヲ飲マシムル程ニ、児、急ニ成長」する姿が出てくる説話（第 12 卷 33 話）、さしたる夫がいないまま 2 人目の子どもを出産したので捨てようとする女性から児をもらい受け、乳が張るように祈願した老年の乳母の乳がにわかに張って乳がこぼれでた話（第 19 卷 43 話）、犬が捨て子に乳を飲ませて養育した話（第 19 卷 44 話）、夫も身よりもない女房が懐妊したので、子を産んで捨てようと思い女童 1 人を同行して山城の山の中の老婆のいる小屋で出産したが、捨てることができず、「乳ヲ打含マセテ伏」してたところ老婆が赤子を喰おうとしたので逃げ帰る話（第 27 卷 15 話）、乳母が米を撒き悪鬼を退治して、児に乳を含める話（第 27 卷 30 話）、助けられた猿が驚にさらわれた児を取り返すと、母が泣く泣く喜んで「子ヲ抱キ乳ヲ飲」ませる話（第 29 卷 35 話）の 6 例がある。今昔では、授乳するのは実母か乳母であるものの、乳は乳幼児に飲ませる場面のみである。出産・授乳の母親役割が定着していることを示そう。

今昔の母親像では、継子に対する慈愛を訓戒する説話が登場することも特徴である。第 26 卷 5 話「陸奥国府官大夫介ノ子ノコト」は、在庁官人である地方豪族層で、継母が先妻の子どもを殺そうと謀って失敗する長い説話であるが、最後に、「此ヲ思フニ、継母ガ心極テ愚也。我子ノ如ク思テ養立タラマシカバ、惑ワズシテ、孝養モシテマシ」と訓戒が記される。貴族豪族層では、12 世紀前後には一夫一妻妾制が定着し、妻が死去した場合など後妻を設けることが多くなる¹⁷⁾。すると、継母の立場になることが頻繁になろう。継母も継子を実の子のように大切に育てれば親孝行を期待できる、との結論は、逆に養育することによって親孝行や老後の扶養も期待できることが規範化されていたことが推察されよう。

4. おわりに

9世紀初頭に成立した『日本霊異記』と、300年近く後の12世紀前後に編纂された『今昔物語集』の父と母の用語を使用する説話を主としてとりあげ、さらに霊異記を再録した今昔の説話との比較を行い、父母像を検討した。中国の法律を土台にし大宝元年(701)に成立した『大宝律令』名例律第1「不孝条」には、祖父母や父母の直系尊属に対する諸罪が規定されており、戸令には家族関係の法が規定されている。唐令と比較すると家族に関する日本律令の特色は、家父長制を導入することは否定的で、むしろ租庸調等の負担関係が順調に継承されるように規定された、とされている¹⁸⁾。不孝罰則や親権を規定しても、実態的には、奈良時代は、親権の強固な家父長制家族は未成立であったことが通説となっている。親権の欠如、「不孝」実態が霊異記に散見されている。また、双系制・両属制等と論者によって微妙な相違があるものの、父系制が定着していなかったことは確認されている。平安時代は、実態生活の上においても貴族豪族層から、官職・政治的地位の父子継承を主軸とする家が次第に定着する時期であった。今昔の時代、院政期は、貴族や豪族層には家が未熟ながらも定着した時代であった。

注

- 1) 『日本国語大辞典』6、小学館、1979年、769頁。
- 2) 飯沼賢司「イエの成立と親族」(歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座3 中世の形成』東京大学出版会、2004年)、278-292頁。
- 3) 野村育世「『沙石集』における女性観」(『民衆史研究』33、1989年)、41-51頁。
- 4) 飯沼論文は、日本史関係学会である歴史学研究会と日本史研究会の共同で、ほぼ20年に1度、最新の研究成果に基づいて企画され、日本史専攻学生必読書とされている日本史講座に掲載されたものである。『日本史講座』全10巻は、女性執筆者が1割もないことに象徴されるように、ジェンダー視点が大変脆弱であり、日本史学会の現状がよくわかるので、ぜひ目を通して欲しいと思う。服藤早苗「女性史とジェンダー～日本中世形成期の場合」(『ジェンダー史学』創刊号、2005年)、同「ジェンダー史と日本古代史・中世史研究」(『歴史評論』672号、2006年)、同『古代・中世の芸能と買売春』明石書店、2012年等参照。
- 5) 学習院大学上代文学研究会編『日本霊異記訓釈索引』(学習院大学文学部研究年報、1975年)使用。岩波日本古典文学大系を底本としている。なお、本文の引用は、出雲路修校注・新日本古典文学大系『日本霊異記』(岩波書店、1996年)を使用する。
- 6) 有賀賀壽子編『今昔物語集自立語索引』笠間書房、1982年。同様に岩波古典文学大系を底本としている。同様に、本文では、池上洵一校注・新日本古典文学大系『今昔物語集』3～5(岩波書店、1993-1996年)を使用する。
- 7) 服藤早苗「古代の母と子」(森浩一編『日本の古代 第12巻 女性の力』中央公論社、1987年)、281-284頁。
- 8) 西野悠紀子「律令制下の母子関係」(脇田晴子編『母性を問う(上)』人文書院、1985年)、81-82頁。
- 9) 義江明子『日本古代女性史論』吉川弘文館、2007年、246頁。服藤早苗監修『歴史のなかの

家族と結婚』森話社、2011 年参照。

- 10) 義江明子「“子の物を盗む話” 再考」(『帝京史学』21 号、2006 年)、64-68 頁。
- 11) 吉田孝『律令国家と古代の社会』岩波書店、1983 年。関口裕子『日本古代家族史の研究』上下、塙書房、2004 年。
- 12) なお、父や母の用語を使用していないが親子関係をうかがえる説話は他にもあるが、小稿では、用語使用の親子関係のみに絞って考察した。
- 13) 義江明子『日本古代の氏の構造』吉川弘文館、1986 年。
- 14) 義江明子 前掲書。服藤早苗『平安朝の父と子』中央公論新社、2010 年。
- 15) 木村朗子『乳房はだれのものか』新曜社、2009 年。
- 16) 服藤早苗『平安朝の女と男』中央公論新社、1995 年。
- 17) 服藤早苗『平安朝の家と女性～北政所の成立』平凡社、1997 年
- 18) 坂上康俊「律令国家の法と社会」(歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座 2 律令国家の展開』東京大学出版会、2004 年)

Das Vater- und Mutterbild in den „Deutschen Sagen“ der Brüder Grimm

Yoshiko Noguchi

Mukogawa Frauen-Universität

Die „Kinder- und Hausmärchen“ der Brüder Grimm wurden von ihnen von der ersten Auflage (1812/1815) bis zur siebten letzten Auflage (1857) stetig bearbeitet. Im Gegensatz dazu gab es bei den „Deutschen Sagen“, die zu Lebzeiten der Grimms nur ein einziges Mal im Druck (1816/18) erschienen, keine Textänderungen. Während die literarische Qualität der Grimmschen Märchensammlung herausragend ist, erscheint die dokumentarische Grundlage ihrer Sagensammlung – auch im Blick auf Jacob Grimms „Deutsche Mythologie“ – bedeutender und wertvoller. Während das Märchenbuch 211 Texte beinhaltet, umfaßt das Sagenbuch 585 Texte. Außerdem weiß die Sage Zeit, Ort und Name der handelnden Personen und erzählt Dinge, die einen realen Grund haben.

In den 585 Texten der „Deutschen Sagen“ treten 63 Väter und 30 Mütter auf. Der Vater tritt also doppelt so oft wie die Mutter auf. Der Vater erscheint dabei in bezug auf den Sohn am häufigsten. Er tötet, verkauft und schlägt den Sohn. Manchmal verlangt er vom Sohn Geld oder einen Schatz. Es gibt aber auch den Vater, der den Sohn erzieht, weil dieser als Nachfolger der Familie von Nöten ist. Wenn der Sohn nichts lernt, wird er als unnütz angesehen und in der Folge verlassen oder getötet. Der Vater behandelt den Sohn also meistens grausam.

In Gegensatz zum Sohn wird die Tochter gut behandelt, weil sie eine wichtige Person ist, deren Heirat Frieden, Vermögen und Ehre für die Familie bringen kann. Der Vater gibt z.B. seinem Feind die Tochter zur Frau, um den Frieden eines Landes zu sichern. Deshalb folgt der Vater dem Rat der Tochter. Manchmal läßt er die Tochter mit seinem Feind über wichtige Angelegenheiten verhandeln. Es gibt aber auch den Vater, der den Rat der Tochter nicht beachtet, aber sie körperlich begehrt.

Die Mutter tritt in bezug auf den Sohn am häufigsten auf. Für sie ist nicht ihre Tochter oder ihr Mann, sondern der Sohn am wichtigsten. Sowohl Sohn als auch Tochter werden von der Mutter durch Verwünschung getötet, weil z.B. sie ihrem Befehl nicht gehorchten. Neben vielen grausamen Müttern treten nur wenige Mütter auf, die etwas voraussagen können oder über Urteilsvermögen verfügen.

Sowohl Väter als auch Mütter betrachten Mehrlingsgeburten als negativ. Diese werden in der Regel sofort ausgesetzt oder getötet. Einer Mutter, die mehrere Kinder geboren hat, wird nicht nur von ihrem Mann, sondern auch von vielen anderen Müttern vorgeworfen, daß sie mit einem Tier oder mit mehreren Männern verkehrt haben. Da mehrere Kinder für die Zukunft Erbstreitigkeiten und große finanzielle Kosten verursachen können, werden sie als Unglück angesehen. An dieser Diskriminierung, die die Mehrlingsgeburt als Treubruch der Frau interpretiert, wird die Misogynie des Christentums abgelesen.

Das Vater- und Mutterbild in den „Deutschen Sagen“ ist sehr grausam und ganz anders als in der modernen Familie. In diesem Aufsatz wird versucht aufzuzeigen, daß Mutterschaft oder Vaterschaft hier nicht als naturgegeben dargestellt werden, sondern ihre Darstellung von geschlechtsspezifischen Vorstellungen (Gender) abhängt, die je nach der Zeit, in der sie entwickelt werden, Gesellschaft und Kultur verändern können.

『ドイツ伝説集』における父親像と母親像

野 口 芳 子

武庫川女子大学

1. はじめに

グリム兄弟が編集した『グリム童話集』は、1812/15年に初版が出版されてから7回も再版され、世界中に普及したが、『ドイツ伝説集』は1816/18年に2巻本の初版が出てから、兄弟の生存中に再版されることはなかった。7回も改変されたグリム童話集に比べて、伝説集の方は編者グリム兄弟が加筆していないので、伝承をより忠実に伝えていとされている。物語としての完成度から見ると童話集の方が高いが、歴史的事実を反映した資料価値という点から見ると、伝説集の方が高いとされている。収録されている話は童話集が211話であるのに対して、伝説集は585話で2倍以上になる¹⁾。出典に関しては口承による収集が多いメルヒェンに対して、伝説は文献による収集が圧倒的に多い。17世紀後半に出版されたヨハネス・プレトリーウスの伝説集やオトマルの伝説集（1800年）など口承伝説を収めた膨大な数の文献を漁って収集している²⁾。

伝説はメルヒェン（正しい訳語は昔話、通称は童話）と異なって、時や場所、人名などが明示されていて、事実に基づいたものという前提で語られる。「本当なのだよ」という口調で語られる場合、真実と受け取るべきか、嘘と受け取るべきか、判断に迷うところである。メタファーで事実を暗示するメルヒェンに対して、事実を突きつける伝説は迫力があるが、逆に本当だろうかという疑念が残る。「事実は小説より奇なり」という言葉があるが、伝説集に出現する父親や母親は現代人の想像を絶する存在である。

2. 『ドイツ伝説集』に登場する父親と母親の概観

伝説集585話中、家族関係がわかる形で父親が出現する話は63話、母親が出現する話は30話である。父親は母親の2倍以上の話に登場している。父親は息子との関係において登場する場合が最も多く（37話）、娘との関係（19話）より重視されているのがわかる。しかし、娘も妻（15話）よりは多く出現する。以上の結果から、家族のなかで父親が重視しているのは夫婦関係より親子関係であり、とくに後継者育成を最重要任務とみなしているということが推測できる。一方、母親の場合は、息子との関係における登場が最も多い（20話）のは父親と同様だが、次に多いのが夫との関係における登場（10話）、つまり妻としての登場である。娘との関係における登場は最も少なく、5話しかない。この結果が示していることは、母親にとって最も重要なのは、後継者としての息子の存在であり、次が現在の支配者である夫（王）であり、最後が娘であるということである。娘が重視されないのは、母としての女性の価値は娘を出産したか否かではなく、後継者である息子を出産したか否かによって判断されたからであろう。

3. 『ドイツ伝説集』に登場する父親

1) 教育する父親

息子を教育する父親の登場が7話（DS³⁾ 178, 310, 396, 436, 460, 467, 489）で最も多いということ、家の後継者を育てるということが、自分に課せられた最も大切な任務であるとする父親が多いということであろう。徹底的に規則や礼儀作法を教え込む父親が多く、それを守らない息子を容赦なく罰する。仕事がらみの場合は特に厳しい。屋根職人の世界では、意味不明のことを口走った息子を墜落の道連れにならないよう屋根から投げ落とす権利が、父親に与えられていたという（DS178）。生きている間だけでなく、死後も地獄の責め苦に合うということを伝え、息子に懺悔を説く父親もいる（DS467）。この傾向は王族だけでなく、平民の父親にも見られる。大工の父親は息子の識字能力を知り、師匠をつけて教育する。息子は後にローマ法王になるが（DS489）、これも教育熱心な父親のおかげである。近代の教育ママならぬ、教育パパが伝説集には頻出する。

一方、娘を教育する父親は1話にしか登場しない。人間の農夫、犁、馬を玩具にして遊ぶ娘に、食料を生産する大切な存在なのだから、元のところに戻すよう諭す人格者の巨人族の父親だ（DS17）。巨人族以外の人間で、娘を教育する父親は登場しない。娘を教育する母親も登場しないところを見ると、娘は教育対象とみなされていなかったと推測される。

2) 娘の結婚を利用する父親

教育対象ではなかった娘は尊重されていなかったかということそうではない。娘は嫁にやることによって、家産を増やし、平和をもたらす存在であるので大切に扱われた。娘の結婚相手は父親によって慎重に選ばれる（DS221, 319, 351, 402, 486）。資産が同等以上であることが条件で、娘の気持ちには無頓着で話が進められる。嫌がって逃げ出すと、娘は無理やり連れ戻されるか、親子の縁を切られてしまう。洞窟の十字架にしがみついた娘の手を引っ張り、手が抜けてしまうと気味悪がって、父は娘を洞窟に放置する（DS351）。岩穴で過ごす娘の首を切る場面を描かせ、その絵を祭壇に飾る父親もいる（DS351）。敵国の王から娘を妻にと請われると二つ返事で承諾するが（DS402）、身分違いの結婚には猛反対する。しかし、相手の素性が王族と判明するや否や、手の平を返したように承諾する（DS486）。父親にとって娘は嫁ぎ先の国と友好関係を築き、かつ国の資産を増やす大切な人的資産なのだ。だが、それだけではない。『ドイツ伝説集』には娘に信頼を寄せる父親は3話に登場するが、息子に信頼を寄せる父親が登場する話はない。

信頼する娘の勧めに応じて敵に降参し、娘を交渉役として敵陣に派遣する父王（DS92）や、娘が死んでも霊となって現れて世話してくれることを望む父王（DS222）や、息子ではなく娘に、手紙を入れた矢を敵陣に射るよう命じる父王（DS448）などが登場する。娘の忠告を無視したばかりに水底に沈んで死んでしまった父親（DS306）がいるくらい、娘は教育しなくても予言能力や交渉能力を持つ存在として、その発言や行動が「神聖視」され、「重視」されている。

3) 娘に欲情する父親

娘に理解がある父親だけでなく、娘に欲情する父親も出現する（DS182, 488）。美しさのあまり、

実の父に欲情の目を向けられる娘は神に醜くしてくれるよう祈る。すると突然、口髭が生えてきて、父親の欲情から逃れることができる（DS182）。別の話でも、父親の欲情に困惑した美人の娘は、醜くしてくれと神に祈るが聞いてもらえず、悪魔の力で醜くなり、父の欲望から逃れる（DS488）。ここでは美しさは結婚の条件ではなく、性欲の対象とされる危険な要素として出現している。それにしても、近親姦を避けようと助けを求める娘に援助の手を差し伸べるのが、神ではなく悪魔だということは、弱者にとって悪魔は神より頼りがいのある身近な存在だったのだろうか。

悪魔と神は語源的には同じ言葉から派生したものである。悪魔を表す英語 *devil* は神や神性を表す *divinity* から派生したもので、その語源はインド・ヨーロッパ語の *devi*（女神）あるいは *deva*（神）である⁴⁾。実際、「悪魔の存在は反キリストという名前で呼ばれ、たとえば目の見ええない人の目を見えるようにしてやるという治癒の奇跡を、キリストと同じように実行しようと考えられていた」⁵⁾ ようだ。キリスト教以前の神々が悪魔化されたのであるから、人々は神だけでなく悪魔も同様の力を持つとみなし、その力にすがったのであろう。アルメニア人が復活祭の時、キリストには1頭の羊を、悪魔には30頭の羊を捧げたのは、悪魔の力の方が強大であると人々が信じていたからであろう⁶⁾。

4) 息子を殺す父親

息子を教育する父親の次に多いのが、息子を殺す父親で5話（DS178, 231, 405, 411, 472）に登場する。娘に欲情する父親はいても、娘を殺す父親はいないのに、息子を殺す父親は頻出する。父親が息子を殺すのは、次の3つの場合だ。仕事を教えるなど、教育する過程で息子が愚鈍であったり、失敗したりした場合（DS178, 231）、嫉ようとして逆に親に反撃してきた場合（DS405）、多胎児として出生してきた場合（DS411, 472）だ。

後継者として期待される息子は教育を受けることができるが、その成果が芳しくなく、期待に届えてくれない場合は、無用の長物として消されてしまう。期待は失望と隣り合わせの感情で、届えてくれたときは満足するが、裏切られたときは失望し殺意すら生じる。なぜなら、期待できない息子は、国の存続や家業の存続を危うくするからである。愚鈍な息子は家族や国民の生存権を脅かす存在になると判断するからこそ、父親は殺すのであろう。多胎児が殺されるのも、将来起こる相続権争いを回避するためであろう。8世紀半ばの話だが、妻が5つ子を産んだという知らせを聞いた王は、籠に入れて持参するよう命じる。父王は籠の中に槍を突き刺し、槍を恐れず掴んだ1人だけを残して、あとの4人を殺したという（DS411）。人間は1回の妊娠で1人の子を産むものであり、1度に多くの子を産むのは犬や猫のように動物のすることであるという偏見は⁷⁾、相続権がらみで創出されたものかもしれない。

5) 相続人を決定する父親

息子を相続人にする父親は3話に登場する。2人の息子と1人の娘のうち、長男を相続人に指定し、次男を聖職者にするヘッセン伯ハインリヒ1世（1247-1308）の話（DS568）、2人息子のうち伯爵の死後、ヒルデスハイムの僧正に先に相続を申し出たほうを相続人に指定するヴィンツェンブルク伯（1122-1130）の話（DS75）、魔力を持つアルラウネの持ち主が死んだら、末息

子がこれを相続する話（DS84）の3話だ。長子相続を指定するのは王族の父親で、末子相続を指定するのは平民の父親である。知恵を働かせて俊敏な行動ができる者に相続させる父親も王族の父親といえる。末子相続は平民階層で、長子や有能者による相続は上層階層で採用されたものと分析できる。しかしフレイザーによると、現実にはドイツ諸侯国のうちザクセン王国、シレジア王国、シュヴァーベン公国など数多くの国で、領主は慣習法に則り末子相続を選択していたという⁸⁾。

一方、娘を相続人にする父親も2話に登場する。711年にクレーヴェ公爵が亡くなるとひとり娘が多くの子の国になる話（DS541）と、息子がいないので、死後は国土を夫人と娘のものにすると言っていたブラバント公爵（1095-1139）の場合だ（DS544）。男系の相続人がいない場合、女性は不動産の相続人になることができる。しかし多くの場合、亡くなった王の兄弟が、ドイツ法では女は相続人になれないはずだと主張して国を奪おうとし、訴訟や戦争になる（DS544）。それを避けるため、フランケン国王フーゴー（481-511）はひとり娘を相続人に指定せず、チューリングン国に嫁がせる。国王の死後、庶子の息子が王位に着くと、チューリングン国王は嫡出子である妻が正当な相続人であると主張して、フランケン国と戦争する（DS551）。娘に相続させてもさせなくても、王の死後は国の相続を巡って戦争が避けられないようである。

6) 子どもを売り、捨て、殴り、許さない父親

貧しい農夫は大金と引き換えに子どもをユダヤ人に売り、子どもは絞殺されてしまう（DS353）。6倍の乳をのむ赤子を「取り替えっ子」と信じ、父親は川に投げ捨てる（DS83）。農夫の父が年老いた息子を打つと、息子は親爺を突き飛ばす（DS363）。戦争に駆り出されると、自分の代わりに息子2人を連れて行ってくれと父親がいう（DS472）。皇帝から土地をもらうなという両親の命令を無視した息子を父親は許さない（DS524, 525）。命令に対する絶対的服従を父親は息子に要求する。

7) 父親像のまとめ

伝説集の父親は総じて残酷である。息子を殺す、売る、殴る、捨てることが多く、宝物や金貨を要求することもある。息子を教育する父も出現するが、相続人にするために必要だからだ。ここでは教育し甲斐がない息子は、不必要な人材として切り捨てられる。

一方、娘の方は大切に育てられる。都合のよい家に嫁がせる重要な人材であるからだ。父王は娘を敵陣に嫁にやって、平和維持を図ろうとする。娘の忠告をよく聞き、敵との交渉まで娘にやらせるのはそのためである。しかし、なかには娘の忠告を無視する厳格な父親や、娘に欲情する父王もいる。相続人に指定されるのは原則として息子で、息子がいない場合にのみ娘が指定される。娘は他国と友好関係を結ぶ大切な人的資源なので、息子のように売られたり、殴られたり、捨てられたりすることはない。

4. 『ドイツ伝説集』に登場する母親

1) 呪い殺す母親

最も多く登場する母親は子どもを呪い殺す母親だ。5話に登場するが、娘を呪い殺す母は3話に、息子を呪い殺す母は2話に登場する。娘の強情さに怒り、呪って娘を岩穴の霊にしてしまう母親（DS227）、日曜日に教会に行かず、コケモモ採りに行った娘に呪いをかけ、石にしてしまう母親（DS229）、母親が反対する相手と婚約し、母親が死んでから結婚するという約束をした娘を呪い、娘の新床を石に変えるよう神に懇願し、石の上で餓死させる母親（DS230）などが出現する。母親の命令を無視した娘は、生前だけでなく死後も母親に呪われ続けて殺されてしまう。娘に対して母が求める従順さは絶対的なもので、有無を言わせない迫力をもつ。この迫力は息子に対しても見られる。砂まじりの腐った牛乳を母親に提供した嫁と息子に、「神罰が下ろう」母親が呪うと⁹⁾、突然嵐と雷雨が起こり、豊饒な土地は荒れ地と化し、人も家畜も死んでしまう（DS93）。母親に素行を注意された巨人の息子は、激昂して母に殴りかかる。すると天が荒れ狂い、山が巨人の上に崩れ落ちてその体を埋めてしまう（DS137）。母をないがしろにしたり、母に手を挙げたりした息子は、母に呪われて神罰が落ちる。母の呪いは、不従順な娘と粗暴な息子双方にかけられ、その結果、神罰による殺害が実行される。子どもに対する母親の態度は、現在よりも遥かに厳格である。

2) 見殺しにする母親

家の鍵を開けなければ7歳の息子を殺すと脅され開けようとするが、相手は息子だけでなく、妊娠中の自分も殺すかもしれないと躊躇する。その間に息子は殺されてしまう（DS128）。ここでは粉屋の妻は盲目的な母子愛に流されず、生き残る可能性を冷静に考えて慎重な行動を採る。息子を見殺しにするのは酷だが、そうすることによって自分と胎児を救ったのだから、結果的に家の断絶は免れたことになる。母親の冷静さは他の話の中でも伺える。後継者に相応しくないと判断した息子は、たとえ実子であろうと母親は見殺しにする。狼藉を働く息子をたしなめようとした父王に殴りかかり殺そうとする息子を母親は許さない。この子は王の子ではなく怪物に強姦されてできた子であると母は説明する。王と王の実子の命を狙う者として、その息子を成敗することに母親は賛同する（DS405）。

9つ子を産んだザクセン伯夫人は、夫に受け入れられないと思い、1人だけ残して8人を捨てるよう命じる（DS577）。また、自ら12人子を産んだシュヴァーベン伯夫人は、末子だけ残して11人を川に捨てようとする（DS521）。この伯爵夫人は、以前3つ子を産んだ貧しい女に、「この女が不貞も働かずに1人の男から3人もの子どもを産めるわけがない。…袋詰めして溺死させるのが、この姦婦には相応しい報いだ」¹⁰⁾と言い放ったことがある（DS521）。このような考え方をする伯爵夫人は他にもいる。ヘンネベルク伯夫人は、双子を抱えた貧しい物乞い女に向かって「消え失せろ、恥知らずな物乞い。女が1人の父親から1度に2人の子どもを産むなどどうていありえないことだ」と断言する¹¹⁾。この背景には1人の夫と交われば、生まれるのは1人と信じる社会がある。多胎児に対する差別が、女の貞操観を問う差別に読み替えられている。

フレイザーによると、人間の出産力を土地の豊饒力と同一視する中央アフリカのバガンダ族

は、双子を出産した両親を「並外れた豊穡力 (extraordinary fertility)」の持ち主として称え、「多産の美德 (reproductive virtue)」が農場に実りをもたらすと崇めたという¹²⁾。さらに、カナダのブリティッシュ・コロンビアの原住民は双子を超能力保持者として尊重し、天候を左右する力があると信じていたそう¹³⁾。出産を崇める社会と蔑視する社会の価値観が、性交の産物である多胎児に対する見方に色濃く反映されている。

3) 予知能力や判断力がある母親

農夫がユダヤ人に売った子どもが殺されたとき、畑にいた妻の手に3滴の血が滴り落ちた。不安になり子どもを探すと、白樺に吊るされている死体を発見する (DS353)。霊能者の母を持つ息子たちは、王の相談役として重宝され、常に母の判断を仰いで王に伝えている (DS389)。ここでは息子たちは母の靈感のおかげで出世する。予言や靈感などの超能力だけでなく、理性的な判断力を持つ母親も登場する。利発賢明な母に相談しながら、若い兄弟は一族を率いる。ヴォーダンの后であるフレイ神に母親が勝利を祈願したおかげで、一族は勝利を得る (DS390)。後は亡き王の遺児を籠に入れて戦場に連れ出し、「負けたらこの子は囚われの身になる」¹⁴⁾と兵士に思わせ士気を高揚させる (DS434)。この2話では母親が冷静な判断に基づいて行った行為が、国を勝利に導いている。

4) 後継者を決める母親

母親の判断力に対する信頼は後継者を決定する母親が登場する話からも見て取れる。亡き長男の遺児を老母が引き取り、国の跡継ぎとして教育する。次男と三男がそれを知って妬み、遺児を幽閉する (DS431)。ここでは母親は実の息子たちの命より、長子相続という国の相続規定の方が守るべき事項であると考えている。実際に長子相続では長男が死亡した場合、兄弟ではなく長男の息子 (長男) が継ぐとされている (Hoferbfolgeordnung 荘園相続規定)¹⁵⁾。亡くなったカール大王の3人の息子 (ピピン、カール、ルードヴィッヒ) が、それぞれ自分が跡継ぎの王になりたいと争う。后 (母親) は3人に鶏を持って来させ、その鶏を争わせ、勝った方を後継者にするという (DS443)¹⁶⁾。ルードヴィッヒ敬虔王が即位したのは814年だから、この話は西洋中世の神明裁判 (Gottesurteil) の痕跡が濃厚に残ったものといえる。つまり後は決闘による審判でことの真偽を判断するという当時の神判、つまり「自然力をして被告の雪冤をおこなわせようとしたのである」¹⁷⁾。この後は法を熟知する賢明な母親といえよう。しかしなかには的確な判断力を持たない母親もいる。

5) 過保護で無知な母親

可愛がっていた子が死んだので、市民の母親は靴型のパンを焼いて子に履かせて棺に入れる。すると子どもは悲嘆にくれた様子で母親の前に姿を現す。母親がパンの靴を脱がすと子どもは成仏する (DS238)。愛するあまり大切な食料を無駄に使った母親を神は罰し、子どもが成仏できなかったのだ。母親の無分別な溺愛は正しい愛ではないということを神は教えたかったのであろう。貧乏な山番の寡婦が苦境を嘆いていると、悪魔が現れて手を差し伸べてくれる。悪魔に身を売った寡婦は魔女となりサバトに参加する (DS251)¹⁸⁾。子どもを養うために悪魔に身売りした

愚かな母親のことが述べられているが、貧乏な寡婦に援助の手を差し伸べるのは、伝説でもメルヒェンでも決まって悪魔だ。

6) 好奇心のため夫を失う母親

公爵の娘の代わりに白鳥の騎士が腹黒い家臣と決闘して勝ち、娘と家臣との婚約は偽物であることを証明する。白鳥の騎士は娘と結婚するが、素性を聞かないという条件を付ける。娘は条件を守っていたが、他人から夫の素性のことで嫌味を言われ、思わず夫に素性を尋ねてしまう。夫は自分が高貴な出自であることを明かして立ち去る (DS542)。父王は妻と娘を城の後継者にすると遺言して死ぬ。父の兄弟が女には不動産相続権がないという理由で、自らの相続権を主張する。決闘による審判で決めることになり、娘と妃のために戦った白鳥の騎士が勝つ。素性を聞かないという条件を付けて騎士は娘と結婚する。しかし妻は子どもに父親の身元を知らせる必要があると考え、約束を破って夫に素性を尋ねる。夫は驚き、「お前は自ら幸せを壊したのだ。私はお前の元を去らねばならない」¹⁹⁾ と言って立ち去る (DS544)。夫の素性を伏せたまま結婚するということは、明らかにすれば結婚が許されない部族か階層に属する人なのであろう。それゆえ、素性が知れると、夫は直ぐ逃げ出すのである (DS544)。実際、中世のゲルマン貴族には身分違いの婚姻は許されず、古ザクセン法では死刑に処すと記されている²⁰⁾。

王家の結婚は平和のため、財産のため、後継者をもたすためのものでなければならない。婿の出自が不明のまま結婚するということは、現実にはまず考えられない。しかし窮地を救ってくれた有能な男性が現れた場合、条件を問わず婿にすることはあり得る。あくまで例外措置であるので、通常条件を問わないという約束は守られねばならない。この場合、妻の好奇心は夫との生活を失うことを意味する。女性の好奇心は生活崩壊を導くという、聖書の原罪を示唆する話とも読める。母親が素性にこだわるのは夫についてだけでなく、息子の嫁についてもである。

7) 嫁いびりをする母親

息子の王子が森で見つけてきた嫁に母親は反対する。嫁が裸で素性のわからない女だからだ。嫁が生んだ7つ子を7匹の小犬にすり替え、王妃が犬の子を産んだと息子に報告する。子どもたちは森に捨てられるが、後に発見されて真実が露見し、姑は火刑に処される (DS540)。姑となった母親の嫁いびりの原因は主として嫁の素性にある。家を守る母として姑に課された仕事は、高貴な血筋の嫁が正当な後継者を産むことを見届けることである。王家にとって由緒正しい嫁を娶ることは、家の存続を左右する最重要事項といえる。高貴な素性の嫁とわかると、母親が嫁いびりをやめて急に優しくなるのは、このような事情からである。

8) 母親像のまとめ

母親は息子との関係において登場する場合が最も多く (20 話)、娘との関係 (5 話) や夫との関係 (10 話) よりも重視されている。最も多く登場するのが、呪い殺す母である。娘も息子も母に呪い殺される。母の命令に背いたからだ。命に背く子を許さない母の怨念は、母の生存中だけでなく死後も続き、墓場から子を呪い殺す。自己保身のため息子を見殺しにする母や子捨てる母など、子どもを過酷に扱う母が数多く登場する。予言能力や判断力を持つ母も存在するが、

無知で過保護で好奇心の強い母親も存在する。

父親も母親もともに子どもに対して厳しい態度をとるのは、生まれてきた子が多胎児の場合だ。この場合、捨てるか、殺すか、どちらかの方法が選択される。なぜ多胎児が差別されたのだろうか。多胎児を産んだ母は獣姦したとか、夫以外の多くの男と性交したとか、心ない非難の言葉が父親からだけでなく、母親からも浴びせられる。無知が招く偏見が支配していた社会がつぶさに描かれている。多胎児差別はどのような背景から生まれてきたのだろうか。その問題を西洋中世の法や慣習や社会のなかでジェンダーの視点から考察していく。なお、興味深いのは昔話や伝説を語る母親は1人しかいないのに（DS412）、父親は3人もいる（DS212, 298, 497）ということである。伝承文学の担い手は初期においては女性ではなく、主として男性であったのではないかという仮説を裏付けるものといえる。

5. 西洋中世の法、慣習、社会から見た父母像

伝説集で息子を教育するのは父親であるという結果がでたが、これは西洋中世では教育権を持つものは父親であったからだ。母親が教育できなかったのは、女性は生まれながら知的能力に欠けるとみなされていたからである²¹⁾。「教会法、聖書解釈、神学は、女性たちは説教することができないばかりか、たんに教えることもできないと、一致して主張している」²²⁾。母親には知的教育ではなく、道徳教育という役割があてがわれ、言説ではなく叱責や呪いという行動でそれが実行されていた²³⁾。子どもの品行や宗教的な務めを管理するのが母親の役目であるからこそ、日曜礼拝をさぼった娘に呪いをかけたて石に変身させたり、砂混じりの腐った牛乳を差し出した息子に神罰が落ちるよう呪ったりしたのだ。言葉ではなく行動で道徳を叩きこむ母親は、言葉で息子を教育する父親より、理性的でない分、迫力がある。教育権や親権が父親にのみある社会で、母親の存在感を示すには、自らに課された役割を十二分に果たす必要があったのであろう。

息子や娘の命を奪う権利は父親のみに与えられていたので、母親は呪いという方法で神罰を仰ぐしかなかったのだ。娘の性を管理するという務めを全力で果たそうとする母親の姿には、夫に認められたいという健気な気持ちが感じられる。

美しい娘に欲情する父親の近親姦が語られるが、レヴィー・ストロースによると、近親姦の禁止が一般的になるのは16世紀以降のことであり、それ以前の社会ではさほど珍しいことではなかったそう²⁴⁾。父親の娘に対する欲情は、しかしながら娘の美しさが醜さに変わると消え去る。中世の「美しさ」は「豊かさ」を意味し²⁵⁾、「豊かな実り」つまり出産能力との結びつきを示唆する。それは男性を誘惑し性愛を引き起こす力を持つ。つまり、娼婦や愛人には不可欠だが、妻になろうとする娘には不吉なものといえる。なぜなら、美しさのせいで貞操を失うと、娘は妻になる機会を失うからである。神の慈悲や悪魔の力で美しさを失った娘は父王の近親姦から逃れることができる。

相続に関しては、ゲルマン社会は多様な選択をしている。分割相続の慣習があったと言われるゲルマン諸侯だが²⁶⁾、伝説のなかでは単独相続が圧倒的多数を占める。メロヴィング朝のフランク王国（481-751）では子どもたちが分割統治したため、国土の分割が繰り返された。カロリング朝になるとフランク王国は3つに分割され、東フランクがドイツ、西フランクがフランス、

残りがイタリアの3国になる。6世紀のサリカ法典を根拠として²⁷⁾、フランスは女性の王位継承権を廃止する。しかし実際にはフランスでもドイツでも息子がいない場合は、配偶者の后や娘が継承した例があった。神聖ローマ帝国の摂政アーデルハイト（オットー1世の妃：991-999年に即位）や、ナルボンヌ子爵領の女領主エルマンガルト（1134年）、モンペリエ領主マリー（1212年）などがそうである。女性による相続が語られる伝説は、案外真実を伝えているのかもしれない。

末子相続は旧約聖書や牧畜民や開拓民にみられる。分封されて兄たちが家を出ていくので、残った末子が屋敷を継ぎ親の面倒を見たのだ²⁸⁾。『ドイツ伝説集』で末子相続が多く出るのは、古代や中世初期の話が多いからか、それとも零細農民や放牧民などの相続が多く語られているからなのだろうか。有能な者に相続させるのは、ローマ人の指定相続を反映したものとも考えられるが、ゲルマン農民の慣習法では単独相続をとる場合が多く、家の存続を考えるとこの方法が最も妥当だと思われる。長子相続は王家では行われていたようだが、平民階層では普及が限定的だったと思われる。本来、ゲルマン法では分割相続が主流だが、伝承文学では伝説でもメルヒェンでも単独相続、とりわけ末子相続や有能者相続が頻出する。平和を乱す最大の原因は相続である。分割相続を唱えるゲルマン法に従っていたら国は分割されて弱小化の一路をたどる。そこで父親は兄たちを修行や教育に出したり、多胎児を殺したりする。多胎児が縁起が悪いのは相続争いを招いたり養育費用がかかったりするもので、家に諍いや経済的負担をもたらすからであろう。それを女性の貞操観と結びつけて解釈するところに、西洋キリスト教社会のミソジニーを看破することができる。

多胎児を無事出産した女性は当時の医療環境では、安産タイプの健康で実り豊かな女性、すなわち「美しい」女性であり、子孫確保の視点から見れば辱められるよりむしろ崇められるべき存在であろう。実際、キリスト教が支配していないウガンダやブリティッシュ・コロンビアの部族社会では、多胎児を出産した女性は男性と共に豊穡をもたらす「超能力保持者」として崇められていたという。しかし現世ではなく来世での幸せを願うキリスト教的視点からみれば、出産と結びついたこれら「豊穡な」母親は性的能力に満ち溢れた存在、男を現世思考に引き戻す存在、すなわち忌避すべき存在として差別されたのであろう。

6. まとめ

厳しい父親の行為は法的根拠に基づいたものであるが、厳しい母親の行為はそうではない。夫の意向を代弁するに過ぎない母親には、実際に子どもを殺したり、捨てたり、売ったりする権利はない。なぜなら子どもの親権を持つのは父親だけだからだ。公然と暴力で罰することができない母親は、「呪い」という手段で神に裁きを委ねる。中世では、見えない呪いは、見える暴力より恐れられたので、魔術の行使が疑われる²⁹⁾。子どもを呪う母は、魔女告発される危険を覚悟しなければならない。神は母の「呪い」を常になえてくれるのに、「願い」はかなえてくれない。子どもを養えない寡婦に援助の手を差し伸べるのは、神ではなく悪魔だからだ。多胎児を殺す父は罰せられないのに、母は罰せられる。5つ子を4人殺しても父は罪に問われないが、母が多胎児を捨てると刑罰が科せられる。

伝承文学の中の父親や母親が子に対して残酷なのは、彼らにとって最も大切なのは親子愛では

なく、家や国の存続であるからだ。そこでは家庭は愛情を育む場ではなく、家の存続に貢献する人材を確保する場であった。戦争を避けるため、後継者を巡る諍いを回避しようと、様々なことが検討される。現在の我々には残酷と思われる行動も、異なる社会や文化のなかでは最善の行為だったのだろう。社会が変われば求められる父性や母性も異なる。近世や中世では家庭は愛情で結ばれた情緒共同体ではなく、生産の場であった。家父と家母が共同組織の長として、経済機構としての所帯を管理していたのだ³⁰⁾。家族愛やロマンティック・ラブは近代家族の産物であり、伝統社会の家族の間では見られなかった。なぜなら伝統社会で夫婦を結び付けていたのは情緒ではなく、経済観念だったからだ³¹⁾。

少子高齢化を迎えたポスト近代の父母に求められるものは何なのか。男性が生産者で女性が消費者と位置付けられた性別役割分担が賞揚された近代社会の「女らしさ」や「男らしさ」を刷り込むことでないことは確かである。男性だけが生産者の時代は終わり、男も女も生産者の時代が到来する。それが少子高齢社会であり、ポスト近代の社会である。生産者である女性に求められる「女らしさ」は、男性に求められる「男らしさ」とどう異なるのか。従来の「消極性や受動性や従順さ」などではなく、男性と同じように生産力を高める積極性や先見性が求められるのではないのだろうか。ジェンダーとは社会が期待する「女らしさ」「男らしさ」であり、時代によって社会によって変わるものなのである。『ドイツ伝説集』の父母像と近代の父母像の相違は、そのことを端的に物語っている。

注

- 1) Brüder Grimm: *Deutsche Sagen*. 3Bde. Hersg. v. Hans-Jörg Uther. München 1993. ここでは初版本ではなく、Hermann Grimm 編第3版に基づいた Uther 編3巻本をテキストとして使用する。
- 2) Ebd. Bd.1, S. 22, 293-316, Bd. 2, S. 585-600. Praetorius, Johannes. *Der abentheuerliche Glück-Topf*. Leipzig 1669. この他に彼の著書は8冊使用している。
Otmar, Nachtgal, Johann Karl Christoph. *Volcks-Sagen, nacherzählt von Otmar*. Bremen, 1800.
- 3) DS は *Deutsche Sagen* の略称で、その後に伝説集に収録されている話の番号を書いて表示する。
- 4) Walker, Barbara G: *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*. New York 1983, S.225.
- 5) S.227..
- 6) Ebd. S. 225
- 7) Brüder Grimm: *Deutsche Sagen*, a.a.O., Bd. 2, S. 536-537.
- 8) Frazer, Sir James George: *Folk-Lore in the Old Testament*. New York 1923, S.178.
- 9) Brüder Grimm: *Deutsche Sagen*, a.a.O., Bd. 1, S. 113.
- 10) Ebd. Bd. 2, S. 463.
- 11) Ebd. Bd. 2, S. 542.
- 12) Frazer, Sir James George: *The Golden Bough*. New York 1950 (1. Aufl.1922), S. 158.
- 13) Ebd. S. 76.
- 14) Brüder Grimm: *Deutsche Sagen*, a.a.O., Bd. 2, S. 385.
- 15) Kroeschell, Karl: *Landwirtschaftsrecht* Köln/Berlin/Bonn/München 1963, S. 85.
- 16) Brüder Grimm: *Deutsche Sagen*, a.a.O., Bd. 2, S. 391-392.

- 17) ハインリヒ・ミッタース著 世良晃志郎訳 『ドイツ法制史概説』 創文社 1954年 58-59頁。
- 18) Brüder Grimm: Deutsche Sagen. a.a.o., Bd. 1, S. 220-221.
- 19) Ebd. Bd. 2, S. 507.
- 20) ハインリヒ・ミッタース著 世良晃志郎訳 『ドイツ法制史概説』 前掲書 34頁。
- 21) ジョルジュ・デュビイ／ミシェル・ペロー監修 杉村和子／志賀亮一監訳 『女の歴史Ⅱ 中世Ⅰ』 藤原書店 1994年 172頁。
- 22) 同上
- 23) 同上 208頁。
- 24) クロード・レヴィー・ストロース著 馬淵東一他訳『親族の基本構造 上巻』 番町書房 1977年 72頁。
- 25) ジャック・ル・コブ著 桐村泰次訳『中世西欧文明』 論創社 2007年 532頁。
- 26) 世良晃志郎訳『バイエルン部族法』 創文社 1977年 306頁（15章9条）。
久保正幡他訳『ザクセンシュピーゲル』 創文社 1977年 51頁「封主が一人の息にしか彼（息）の父の封を与えないということは、封建法ではあっても、…ラント法ではない」。
- 27) 久保正幡訳『サリカ法典』 創文社 1977年 159頁。（第59章5で女性の土地相続権を否定している。）
- 28) 内藤莞爾『末子相続の研究』 弘文堂 1973年 31-36頁。
- 29) Ahredt-Schulte, Ingrid: *Zauberinnen in der Stadt Horn (1554-1603)*. Frankfurt/New York 1997, S.156-160.
- 30) Weber-Kellermann, Ingeborg: *Die deutsche Familie*. Frankfurt/M 1974, S. 73.
- 31) Shorter, Edward: *The Making of the Modern Family*. New York 1975, S. 57.

The Image of Father/Mother in the English and Scottish Traditional Ballads

Mari Suzuki

Tokyo Polytechnic University

Contemporary society regards the family as a haven; a place of intimacy, love and trust, while the outside world is full of dehumanizing competition. The family ties are emphasized whenever people are devastated by disasters. In particular, the loving mother is an embodiment of warmth and tenderness, while the reliable father protects the family against the unstable and devouring world. The family relationship, however, suffered a considerable change during the industrialization of society. It had been quite different in the distant historical past. Traditional ballads tell us what the family was like before the nuclear family prevailed among society. The family structure in the ballads is a closed system with a strong repressive character; controlling and interfering with the feelings, emotions, and love-affairs of the younger generation. The mothers in these ballads often exercise magical skills to stop their children, which is taken for granted and never questioned. Some of the mothers are so cruel and jealous that they ruthlessly kill their sons without being punished at all. Family authority is often exercised by the mothers. It might be said that terrible mothers are highly characteristic in these ballads. Compared with the mothers' absolute power, the fathers are less domineering and less intervening. Family life seems to have had a strong matriarchal character even in a patriarchal society.

This article analyses the image of parents in the English and Scottish traditional ballads, and then sheds light upon aspects of the traditional family before industrialization, which will help gain understanding in how significantly the family image has been transformed and reconstructed during the last two centuries.

英国伝承バラッドにおける父親像と母親像

鈴木 万里

東京工芸大学

1. はじめに

西洋で産業化以降に誕生し、近代国家の形成を支えた「近代家族」は、多少の変化を伴いつつも現代まで受け継がれてきた。親密で愛に満ちた家族の神話は、社会の不安が高まるにつれて一層強化される傾向にある。変化の著しい現代において「家族」は「個人」を守る砦として称揚される。現在では多様な家族形態が出現しているにもかかわらず、「愛情深い母親」と「家族を養う父親」のイメージは様々なメディアを通して再生産されている。しかし、「近代家族」はわずか200年あまりの歴史をもつにすぎない。それでは、近代以前の家族とはいかなる関係だったのだろうか。市民社会成立以前の家族は生産活動を伴った経営体であったといわれるが、情緒や感情の面ではどのような違いがあったのだろうか。

伝承文学にはさまざまな時代の価値観が投影されている。とりわけ顕著なのは、現代とは全く異質な家族関係である。英国伝承バラッドには子どもを殺す母親が頻繁に登場する。一方で、子どもに対する深い情愛や家族の強い絆も描かれる。本論の目的は、バラッドに登場する父親像と母親像を分析し、「近代家族」以前の家族関係の実像を探ることである。

2. 伝承バラッド (Traditional ballads) の成立過程および定本

バラッドとは、作者不詳で、口承により伝えられて変化、生成した物語詩である。英国では13世紀頃に誕生し、15世紀初めまでは円舞とともに謡われたらしい。15世紀以降は、吟遊詩人 (Minstrel) や吟唱詩人 (Bard) によって「語り物」として伝えられた。最盛期は15世紀とされ、口承文学としてのバラッドはこの時期に途絶えた。しかし16世紀には、印刷術の発達によって、バラッドは別の形で発展、普及した。歌詞と楽譜が印刷されたブロードシート (Broadsheet) という片面刷りの大判紙を路上で歌って売るといった形態である。このブロードサイド・バラッドは当時の政治的、社会的事件をいち早く取り込み、新聞に先駆けてジャーナリズムの役割を果たして、大流行したといわれる。しかし伝承バラッドがブロードサイド・バラッドとして流布したものも多く、その逆もあり、相互に影響し合ったらしい。最盛期は16世紀半ばから18世紀半ばで、19世紀まで大量に作られたが、多くが散逸した。残存したものは口承化され、伝承バラッドとして後世に伝えられた。そのため「伝承バラッド」には、ブロードサイド・バラッドも含まれている。

18世紀にはバラッドのもつ素朴な美しさが高く評価され、「バラッド復興運動」 (Ballad Revival) が起きた。そして18世紀から19世紀には盛んに蒐集、出版されて「読み物」として普及した。ロマン派の詩人たちはバラッドに倣って詩作し、「文学的バラッド」 (Literary ballad) が

誕生した。しかし、それらは「伝承バラッド」には含まない¹⁾。

伝承バラッドの定本としては、フランシス・ジェイムズ・チャイルド (Francis James Child) が編纂した *The English and Scottish Popular Ballads* 5 巻 (1882-1898) がある²⁾。305 編が採録され、数多くの異版と、歴史的背景、ヨーロッパ各地の類話など、詳しい解説が加えられている。なお、バラッドではどの異版を使うかによって分析結果が異なるため、本論では、バラッド研究会による翻訳『全訳チャイルド・バラッド』全 3 巻で採用されている版を使用する³⁾。

3. 伝承バラッドにおける父親像と母親像

305 編のチャイルド・バラッドには「母親」が 37 例、「父親」が 27 例、「両親」が 18 例、「継母」が 4 例登場する。数のみならず、存在感においても、「母親」が圧倒的に強い印象を与える。家長である「父親」は脇役にとどまる。バラッドから読み取れる限り、近代以前の家族関係では「母親」が大きな役割を果たしていたと推測できる。さらに、「母親」、「父親」、「両親」、「継母」という親世代の多くが、息子や娘に対して否定的な行動をとるのが特徴である。バラッドに描かれる家族関係はかなり抑圧的な性質をもち、緊張をはらんでいたことがうかがえる。それでは、作品に即して家族の実像を検証する。

1) 父親

「父親」が単独で登場する 27 例のうち、25 例は娘との関係が描かれる。「娘」は、同盟関係や資産の確保、有力一族との絆など政略結婚に有効な資源であったためであろう。27 例中、否定的な行動は 22 例、肯定的な行動は 5 例みられる。さらに、22 例のうち 20 例は、娘の恋愛や結婚に反対する父親を描いている。典型例は、「ウィリーと貴婦人メイズリー」(70A)⁴⁾ である。貴婦人マージョリー (題名と異なる) はやもめの息子ウィリーに恋して自室に誘う。ウィリーは王の護衛を皆殺しにして会いに来るが、マージョリーの父親が駆けつけ、ウィリーを剣で刺し殺す。マージョリーは父を呪い、胸がふたつに裂ける。

父親が娘の恋愛や結婚に反対する理由は、身分違いや資産不足が多い。上記以外で男性の職業や立場が明記されているものとしては、王女や貴族の娘が台所番や下男を愛する (109C, 252A, 269A)、公爵の娘が軍人に恋して家を出る (237)、などがある。父親が娘に、資産家の老人や貴族との結婚を強要する場合もある (64A, 109C, 239A, 254A)。また、スコットランドとイングランドの軋轢 (96A, 99A, 107A, 251) や、スコットランドのハイランドとローランド間の反目 (226B) など、地域対立も反対の一因となっている。ただし、反対の理由が明らかにされないものが多い。

娘の恋愛や結婚を認めない父親がとる行動は、相手の男性を排除することである。殺す、または、殺そうとする (70A, 269A, 270)、絞首刑にしようとする (102A, 226B, 237, 252A) などがある。また、娘をほかの男性と結婚させようとする (109C, 254A)、監禁する (251)、遠くに隔離する (272)、尼僧院に入れる (252A) こともある。

しかし、父親が娘の恋愛や結婚に反対するバラッドで注目すべきは、20 例中 13 例で幸福な結末、すなわち娘の恋愛が成就している点である (96A, 99A, 100A, 107A, 109C, 226B, 237, 249, 251, 252A, 254A, 270, 294)。悲劇的な結末は 6 例のみと少ない (48, 64A, 70A, 239A, 269A, 272)。とす

れば、家長である父親の反対は、若い世代にとって、幸福を実現するために克服すべき試練として機能していると言えるだろう。これは、結婚観が次第に恋愛重視へと変化した時代状況を反映していると推測できる。これについては後述する。

一方、両親ともに登場する18例中、13例が否定的な行動をとるが、そのうち10例が子ども世代の恋愛や結婚に反対している(7B, 98A, 101A, 227, 228A, 233A, 238B, 257B, 298, 303)。ただし、幸せな結末は6例、悲劇的結末が4例で、父親のみが反対する場合に比べて、幸福な恋人たちが少ない。これには、母親の意向が反映していると考えられる。

2) 母親

伝承バラッドで「母親」が単独で描かれるのは37例ある。頻度以上に母親は大きな役割を果たし、存在感も圧倒的である。しかも、子どもに対して致命的な行動が頻繁に見られる。特に、息子の恋愛または結婚に反対することが極めて多い。具体例をあげて検証する。

(1) 否定的な行動をとる母親

「母の呪い」(216C)⁵⁾は、母親の息子への激しい愛憎と、母親の呪術的な力を強く印象づける。夜ウィリーが恋人マギーに会いに出かけようとする、母親は繰り返し引き留める。夕食にご馳走を出してあげるといふ母の再三の説得にも、息子は耳を貸さず出かける。すると、母親は呪いをかける。その内容はきわめて具体的である。

「おお わたしの願いをつれなく蹴って／あの娘の家へ行くのなら／クライド川の川底で／
わたしの呪いをうけるでしょう」(7連)

ウィリーは、途中で渡るクライド川の激流を見て、川に呼びかける。

「殺るなら帰りに殺っておくれ／けれども往きは通しておくれ」(10連)

彼は母親の呪いの威力を承知しているのであろう。マギーの家に着いたウィリーが扉を叩くと、娘の声音を使った母親に追い返される。ウィリーは母の呪いを思い出し、諦めて帰途につく。しかし、増水したクライド川に鞭が流され、次に帽子が流され、最後にウィリー自身も流される。

「ぼくは母さんに呪われた／ここでおだぶつせにやらぬ」(21連)

彼は覚悟を決めて、運命を受け入れる。そして川底深く沈んだ時に、マギーは、ウィリーが来訪したのに拒絶された夢から目覚める。実際に恋人が半時間前に来て追い返されたと聞いたマギーは、母親の制止を振り切って嵐の中を追いかける。ふたりは川底で再会する。

一歩足を踏み入れたとき／水は踵の深さです／「おお これはなんとまあ／なんと深い川だこと」

またもう一步踏み入れたとき／水は膝の深さです／「もっと先まで行きましょう／あの人に会えるのならば」

またもう一步踏み入れたとき／水は顎の深さです／クライド川の底深く／いとしいウィリーに会いました

「あなたのお母さんはひどい人／わたしのお母さんもひどい人／クライド川の底深く／兄妹のように眠りましょう」(26-29 連)

母親は、その意志に逆らえば子どもに死をもたらし恐るべき存在なのである。

母親の武器は呪いだけではない。「プリンス・ロバート」(87A)⁶⁾には、息子を毒殺する母親が登場する。ロバートは結婚して指輪を贈る約束をしたが、母親の反対ゆえに花嫁を家に連れ帰ることができない。彼は母親に祝福を求めるが、代わりに呪いを受ける。しかも、母親は毒入りワインを用意させ、自分は飲むふりをして息子に飲ませるのである。

「息子に毒をもったのですか お母さん／あなたの世継の息子に毒を／息子に毒をもったのですね お母さん／もうこの世に あなたの息子はいませんよ (6 連)

ロバートは急いで花嫁エリーナを呼び寄せる。屋敷に駆けつけたエリーナが花婿を探すと、死んだと母親に告げられ、憎悪に満ちた呪いの言葉を投げつけられる。

「息子の財産も財宝も／なに一つ おまえには渡さない／広い領地も一坪たりとも渡さない／おまえの心臓は三つに砕けるがいい」(15 連)

花嫁は、約束していたロバートの指輪だけは形見にと願うが、それも拒絶される。

「息子の指輪など／おまえには渡せない／息子の指輪など もってのほか／おまえの心臓は三つに砕けるがいい」(17 連)

花嫁は義母の目の前で心臓を打砕かれる。ロバートとエリーナは別々に埋葬されるが、やがて、ふたつの墓から樺と茨が生えて絡まり合う。バラッド特有の結末である。

さらに、たとえ息子が結婚しても、母親は諦めることなく仲を裂こうと介入する。気に入らない嫁の出産を妨害することすらある。「ウィリーの妻」(6A)⁷⁾では、「母はこの世でもっとも悪い魔女」(5, 12, 21 連)と呼ばれる。ウィリーは海の彼方から花嫁を連れて帰る。ところが嫁は臨月を迎えても、出産を阻む母親の呪術で苦しむ。嫁は贈り物を約束して、子どもを産ませて軽くしてほしいと繰り返し頼む。しかし母親は、嫁には死んで土になれ、息子には別の女を娶れと、憎悪をむき出しにする。ウィリーは追いつめられて、死んでしまいたいと嘆く。それを聞いて盲目のベリーが助言してくれる。蠟人形の赤子を作って、母親を洗礼式に呼び、その時の振舞いをよく観察するようにという。助言に従うと、子どもが生まれたと勘違いして慌てた母親が、5種類のまじないを口にする。

「ああ あの九つの魔女の結びを解いたのは誰／嫁の髪にひそめていたのに」
「あの嘆きの櫛を抜きとったのは誰／嫁の髪にさしていたのに」
「あのスイカズラの枝を降ろしたのは誰／嫁とわたしの部屋の間に掛けていたのに」
「あのヒツジハジラミを殺したのは誰／嫁のベッドの下を走らせていたのに」
「嫁のあの左足の靴ひもをゆるめて／嫁を軽くしたのは誰」 (34-38 連)

ウィリーが次々とまじないを解くと、無事男児が誕生する。母親が息子に干渉するバラッドで、幸福な結末は珍しい。

母親による子殺しが、庶子出産と結びつく場合もある。「残酷な母」(20B)⁸⁾はその典型例である。女がサンザシの根元に座って、かわいい赤子を産み落とす。

「かわいい赤ちゃん そんなににっこりほほえまないで／そんなににっこりほほえむと つらくて死んでしまいそう」(2 連)

語りかけるやいなや、小さなペンナイフを取り出して赤子を殺し、月明かりのもとで墓を掘って埋める。女が教会に向かうと、戸口で赤子を見かけたので、話しかける。

「かわいい赤ちゃん おまえがわたしの子どもなら／絹の服を着せるのに」(6 連)

すると、その子が答える。

「お母さん わたしがあなたの子どもだったとき／そんなに優しくはなかったはず」(7 連)

ここで唐突に終わる。その言葉を聞いた時の母親の心情は一切語られない。感傷を交えず、教訓も加えずに淡々と語るのが、バラッドの特徴である。削ぎ落とされた表現ゆえにかえって鮮烈な印象を与える。我が子を手にかけた理由もわからない。ひそかに森の中で出産しているので、望まれない子であつたろう。しかし、見知らぬ赤子に声をかけていることから、本来は子どもを慈しむ女性であり、公にできない事情が背景にあると推測される。なお、中世では赤子を殺すことが必ずしも殺人とはみなされていなかったと、マリリン・ヤーロムは述べている。「中世には教会や世俗的な裁判所が嬰兒殺しを審理することはほとんどなかった。嬰兒殺しが法的に殺人とみなされ、極刑に処せられるようになり、審理件数が格段に増えたのは十六世紀になってからのことである。」⁹⁾

母親が直接手を下さずとも、息子に重大な罪を負わせて、結果的に死に至らせる例もある。「エドワード」(13B)¹⁰⁾は、息子の異変に気づいた母親が問いかけ、息子が答える対話で構成される。

「どうしたの 血のしたたるその刀は エドワード エドワード／どうしたの 血のしたたるその刀は／なぜそんなに悲しそうにしているの」(1 連)

同じ質問が繰り返されると、息子は最初「鷹を殺した」、次に「馬を殺した」、最後に驚くべき告白をする。

「ああ ぼくは父さんを殺してきたのです 母さん 母さん」(3 連)

繰り返しはバラッドに頻繁に使われる手法で、3 回目がクライマックスとなる。続いて、母の問いかけに息子が次々と答えていく。

「おまえはどんな罪ほろぼしをするのだい エドワード エドワード」／(中略)／「ぼくはあの舟に乗っていく 海の彼方へ行ってしまおう」(4 連)

舟や海は死出の旅路を意味する。彼は死を覚悟し、「もう二度と帰ってこない」(5 連)と明言している。後半部は、財産処分や家族への分与について問答が繰り返される。これは「臨終口頭遺言」と呼ばれ、バラッドにしばしば登場する形式である。

「あのお城の塔や広間はどうするのだい エドワード エドワード」／(中略)／「くずれるままにしておくさ 母さん 母さん」

「おまえの子供や嫁はどうするのだい エドワード エドワード」／(中略)／「世間は広い死ぬまで乞食をさせるさ 母さん 母さん」

「それで この母さんには何を残しておくれだ い エドワード エドワード」／(中略)／「地獄の呪いを 母さん 母さん／あなたは地獄の呪いを受けなさい／殺せといったのは あなただから」(5-7 連)

驚くべきことに、父親殺害は母の指示であったことが最終行で明らかになる。しかし、母親が息子に父殺しを命じた理由や、息子が母の理不尽な命令を拒絶できなかった事情は、一切語られない。最終行を読んで初めて、読者は気づくことになる。すなわち、前半に繰り返される母親の問いかけは、息子の身を案じていたのではなく、首尾よく決行できたかを確認していたのだ。殺害に至る状況が不明なだけに、謎めいていて想像力を刺激する結末である。注目すべきは、母と息子のきわめて強い絆である。母親は7 連すべてで「エドワード エドワード」と呼びかけ、息子も「母さん 母さん」と各連で7 回応じている。さらに、母親の「いとしい息子」という呼びかけが2, 4, 7 連で繰り返され、最終行では母親自身が自らを2 回「いとしいお前自身の母」と述べて、母子の結びつきを強調している。これは息子の非難を回避するために、ことさら情愛に訴えているのかもしれない。しかし、息子は母を厳しく断罪する。妻子を路頭に迷わせ、自らの死を覚悟してまで、母の指示通りに父親殺害を実行したのである。この行動から、婚姻関係よりも強い母子関係が推測される。なお、背景に近親相姦があるとみる解釈もあるらしい¹¹⁾。いずれにせよ、呪術的な能力を行使せずとも「母」の支配力は圧倒的であることがわかる。

(2) 肯定的な行動をとる母親

バラッドには否定的な行動を取る母親が格段に多いとはいえ、子どもに肯定的な態度を示す例もある。息子の死を嘆き悲しむ母はその典型といえる。しかし、ただ悲嘆にくれるだけではおさまらず、死者を蘇らせることすらある。「アッシャーズ・ウェルの女」(79A)¹²⁾では、母親の強い執着が、息子たちをあゝ世から呼び戻す。裕福な女の息子3人が海に出るが、1週間後に行方不明となり、3週間後にはもう会えないと便りがある。母親は絶望のあまり呪いをかける。

「息子たちがつつがなく／家に戻ってくるまでは／風よ止むな／海に嵐よ起これ」(4連)

すると、聖マーティン祭(11月11日)の夜に、3人の息子たちが樺の皮の帽子をかぶって帰宅する。「樺」は天国の木で、息子たちはすでにこの世の存在ではない。しかし、母親は息子の帰宅に大喜びで、祝宴を催す。やがて雄鶏が鳴くと、弟が兄に退去を促す。

「おんどりが鳴きます 夜があけます／ぶつぶつ地虫がこぼしている／ほくら 土のお墓に
帰らないと／とてもひどい目に会わされる

「さようなら やさしいお母さん／さようなら 納屋と牛小屋／さようなら かまどの火を
燃す／かわいい娘」(11-12連)

母親の嘆きと呪いは、死者を一晩この世に呼び戻すほどの威力をもっている。

なお、肯定的な行動をとる母親はバラッドで9例のみであるが、そのうち8例が母と息子の関係を描いている。なかでも息子の死を嘆き悲しむ母が4例でもっとも多い。バラッドには息子に死をもたらす母親がしばしば登場するとはいえ、決して母としての情愛がまったく欠落しているわけではない。ただし、母親の強い執着は息子に限定され、娘との絆はほとんど描かれなないのが特徴である。娘の死を嘆く母はいない。これは、息子が家の後継者として重視されたという理由のみならず、女親の息子に対する強い執着を思わせる。

3) 母親像についての分析と考察

バラッドに登場する「母親」像を分析すると、以下ようになる。単独で描かれる37例のうち、息子や娘に否定的な行動を取るものが23例、肯定的な行動が9例、どちらともいえないものが5例であり、否定的な行動が顕著である。その理由としては、否定的行動23例のうち、「息子、娘の恋愛または結婚への反対」が8例(6A, 71, 73A, 76A, 247, 281A, 298, 300)、子殺しが7例(20B, 21A, 62A, 87A, 173G, 215E, 216C)、その他が8例(5A, 13B, 57, 91A, 95A, 194C, 264, 270)である。子どもを殺す理由は、「恋愛や結婚への反対」が3例(87A, 215E, 216C)、「庶子出産」が3例(20B, 21A, 173G)ある。したがって、母親単独の否定的行動23例のうち、11例が我が子の恋愛、結婚に反対しており、もっとも多い理由となる。特徴的なのは、母親の子殺し7例のうち、子の性別が明記されている3例はいずれも成人の息子で、殺害理由は恋愛や結婚への反対である。「プリンス・ロバート」のように、跡取りの一人息子でさえ毒殺するが、娘を直接手にかかる母親は

いない。また、息子の恋人や嫁を嫌う理由が明示されないことが多い。これは、単に不釣り合いな縁組に反対するのみならず、母親の息子への強い独占欲と、その恋人や妻への嫉妬が根底にあると推測できる。

4. 近代以前の家族関係の特徴

伝承バラッドでは、家族のなかで父親に比べて「母親」の存在が大きく、登場頻度も高い。しかも、否定的な行動をとり、悲劇的な結末となる例が目立つ。ここから、近代以前の家族関係の一端を知ることができるであろう。

バラッドが成立したのは近代市民社会成立以前であり、家族観および行動原理が現代とは著しく異なっていた。ローレンス・ストーンによれば、「家族集団は、共有している経済的地位や政治的利害関係によって、また、権威と服従の規範と価値観によって、ひとつに結びつけられていた」¹³⁾ という。すなわち、家族構成員が各自の立場をわきまえて、一族の利害にかなう行動をとることが当然視されていた。結婚についても、「経済的および社会的理由で、両親と親族によって取り決められていた」¹⁴⁾。一族の有利になる結びつきが優先され、当人の感情や意志は考慮されなかったとみられる。ジョン・ギリスは「16世紀と17世紀の求愛行動には、愛情というものが全く欠けていた」と述べている¹⁵⁾。特にスコットランドでは、イングランドとの長い抗争の歴史および部族同士の対立という複雑な背景があったため、家族内の結束が強く、一族の掟が重視されたと考えられる。中世スコットランドの法律では、未婚の女性が家族に認められない恋をして妊娠し、由緒ある家系を汚した場合には火あぶりの刑に処せられたという¹⁶⁾。したがって、一族の不名誉にならぬよう、親たちは、息子や娘の感情や行動に警戒心を怠らなかったはずである。また、イングランドではヨーロッパ他地域とは異なり、「12世紀から18世紀半ばにかけて、男子14歳以上、女子12歳以上の結婚は、両親の承認を必要としなかった」とアラン・マクファーレンは述べている¹⁷⁾。とすれば、両親や親族は、若い世代の感情を一族の利益に沿わせるように、あらゆる手を尽くしたであろう。バラッドに否定的な親のイメージが多いのは、子ども世代を監視し、不適切な言動やその兆候に対して、迅速かつ厳格に対処することが、親世代および一族にとって極めて重要であったためと考えられる。

一方、16世紀以降イングランドではゆっくりと核家族化が進んでいった。その理由としてストーンは、①血縁関係と従属関係が衰退したこと ②国家の権力と権利が拡大し、愛国心と君主への忠順が重視されたこと ③ピューリタン諸派が結婚生活を聖化し、家庭礼拝を推進したこと の3点をあげている¹⁸⁾。結婚の聖化は、夫婦愛の理想という新たな男女関係の構築を促し、次第に恋愛重視の傾向が強まっていく。ストーンは、16世紀から18世紀末まで、対照的な恋愛観の対立が見られたと述べている。すなわち、「詩人、劇作家、中世騎士物語の著者による恋愛の理想化」と、「神学者、モラリスト、礼儀作法手引書の著者、両親や大人一般による…恋愛の拒絶」¹⁹⁾である。前者に若者たちを含めることができるに違いない。若い世代は自由な恋愛感情を尊び、親の意志に逆らうことも辞さないが、親世代はそれを阻止しようとする。このような新旧の恋愛観の葛藤が、バラッドに反映されていると考えられる。悲劇的な結末が多いのは、バラッドの謡い手であった民衆が、若者たちの悲しい末路に深い共感と哀悼の意を表して語り伝えてき

たためであろう。「無産階級は…配偶者を自分で選択する自由が、上層の場合に比べてはるかに大きかった」²⁰⁾という。結婚について制約の少なかった民衆は、若者たちの悲恋を謡い継ぐことによって、上流階級の理不尽な仕打ちや非人間性をひそかに糾弾してきたのである。

5. 否定的な母親が頻出する理由

次に、バラッドでは父親の出番が少なく、母親が圧倒的な存在感を示している理由を考えてみる。これにはふたつの要因が考えられる。第1は、家庭内の力学によるものである。家長としての権威は父親にあったが、家族内の感情面、情緒面では母親の支配力が大きかったとみられる。父親は戦いや交渉などで不在がちであった²¹⁾。中世の国王は領土内を頻繁に巡回し、臣下も付き添うため、貴族たちも自宅を離れていることが多かった。紳士階級についても同様で、15世紀のパストン家書簡集からは、家長は仕事や訴訟などで留守が多く、妻が家を取り仕切っている様子がうかがえる。手紙の内容は、土地問題に次いで家族の話題、すなわち、結婚相手探し、結婚準備、訪問、子どもの教育、妊娠、病気、死などである。娘が親の意に従わない態度を見せると、母親が監禁して繰り返し折檻したこともわかる²²⁾。さらに下の階級、すなわち商業に従事する者や船乗りなども留守が多かった。また、スコットランドでは女性が男性以上に働き、家族の主な養い手であったという²³⁾。すなわち、あらゆる階級で、家の中は母親が掌握していたはずである。バラッドでは、母親が娘の駆落ちや恋人の存在に気づいて、父親や息子たちに対処を求める例がしばしば見られる(7B, 71, 281A)。また、スコットランドでは息子の結婚に際して、「母親の祝福」が必要と考えられていたこともわかる(87A, 215E)。家父長社会においても、家族内では母親の役割が重要であったことがうかがわれる。ウィラ・ミューアーは、「家族の権威は法と同じく絶対的であり、母によって行使されたため、母親の非情な行動は公認された」²⁴⁾と述べている。法的な権利ではないものの、家族内の実権は母親が代行していたとみられる。母親が家父長制を内面化していたといえるであろう。さらに、血族社会では母親の親族の発言権が、母親の権威の後ろ盾になっていたことも考えられる。

第2に、女性の呪術的な側面があげられる。ミューアーによれば、「魔術は女性の特権であり、それを使う母親はいかに無慈悲な行動でも説明を求められることはなく、子の恋愛に介入する権利をもつ」²⁵⁾という。また、母親の家族内の地位について、古い習俗の影響に言及している。「母親の絶対的地位と魔術的な力は、古代スコットランドの先住民ピクト族の母系制社会と、その信仰の名残である可能性がある」²⁶⁾ピクト族が母系制であった確証はないが、古代スコットランド王国は9世紀から11世紀にかけて、王位継承の際に「タニストリー」と呼ばれる母系継承を伝統としていた²⁷⁾。加えて、ケルト系の神話や伝説には、呪術力や治癒力をもつ女性がしばしば登場するので、その伝統をスコットランド系バラッドが引継いでいる可能性は大いにありうる。一方、ゲルマン系の古い文学にも母親と息子の強い絆が見られる。8世紀頃に成立したとみられる英国最古の英雄叙事詩『ベオウルフ』²⁸⁾である。デンマーク王の宮殿を毎晩襲う怪物グレンデルは、母親と沼の洞窟に住む。英雄ベオウルフはグレンデルを迎え撃ち致命傷を負わせるが、翌晩その母親が息子の復讐に来る。ベオウルフは沼地の洞窟に赴き、女怪物との決死の戦いの末、見事に退治する。その際、彼自身の剣は役に立たず、洞窟にあった巨大な剣で女怪物を打ち倒す。

母親と息子の強い絆のみならず、超自然的な威力をもつ巨人の剣を所有する女怪物の魔術的性格がうかがわれる。ちなみに、1世紀末タキトゥスは、ゲルマン民族が女性の呪術的能力を高く評価していたと記している。「女に神聖で予言的なものが内在すると考える。そのため、彼らは女の言を退け、あるいはその答を軽んずることがない。」²⁹⁾

封建社会の家族内では、母親が実質的に子どもの言動を監視、制御していた。また、ケルト系、ゲルマン系ともに、古代には女性に高い呪術能力を認めていた。ふたつの要因が絡み合って「恐ろしい母」のイメージを作り上げ、それがバラッドに受け継がれたと考えられる。

6. おわりに

封建社会において家長である父親像が希薄であるのは奇妙に思われるが、子どもとの情緒的な関わりが母親ほど深くなかったためであろう。バラッドには「残酷な母」「残酷な兄」「二人の姉妹」と題された作品があり、母親は子どもを、兄は妹を、姉は妹を殺す経緯が語られる。しかし、「残酷な父」は見当たらず、父親は子どもを殺さない。残虐非道な男性像はバラッドに多いが、残酷な父親は登場しないのである。これは、父親が家族内の人間関係から一歩距離をおいていたことを示唆している。

伝承文学としてバラッドとともに知られる「マザーグース」にも、母親による子殺しが謡われている。「お母さんが私を殺し／お父さんが私を食べている／兄弟姉妹が…／骨を拾って／皆で冷たい大理石の下に埋める」³⁰⁾ ここでも子どもを殺すのは「母親」であり、家族内で母親の行動力が顕著であったことがうかがわれる。

しかし、時代とともに家族関係も変化していった。イングランドでは16世紀以降、核家族化に伴って、家父長的な側面が強化されたと、ストーンは述べている³¹⁾。これは、核家族が、妻の血縁者の干渉からより自由になったため、さらに、家長の権力を強めるような宗教的、法律的、政治的な変化が生じたためという。ロバート・シューメーカーによれば、17世紀には、父親が息子の教育や将来により関心を示し、積極的に関わるようになった³²⁾。そして、「16世紀と17世紀初めに妻の地位と諸権利が衰退したことは明らか」³³⁾となる。やがて、理想の女性像は「か弱く、従順で、慈悲深く、貞淑で、控え目」³⁴⁾と変貌し、「近代家族」へと近づいていく。家父長制強化に伴う家族内での妻の地位低下は、母親像の変化をもたらしたはずである。封建的な家の権威と掟の表象であった「恐ろしい母」「罰する母」は、次第に過去が存在となっていった。ただし、スコットランドではイングランドより1世紀以上遅れて家族関係が変化したため³⁵⁾、「恐ろしい母」のイメージは長く存続したとみられる。近代以降には、母親が理想化される傾向が顕著になった。母性的情愛が自明とされ、「優しい母」「慈しむ母」が浸透していった。19世紀前半の典型的な考え方は、「女性のもつ最高の支配力は優しさ (softness) によるもの」³⁶⁾であったと、アントニー・ギデンズは述べ、ロマンティック・ラブという理想と母性概念が一体化した経緯を明らかにしている³⁷⁾。このような価値観の転換を経て、家庭内の教育方針も「愛情」を基盤に大きく変化し、愛情に満ちた父母は「近代家族」の特徴となっていった。

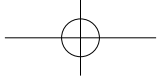
しかし、バラッドを通じて我々は、近代以前の家族の実像を知ることができる。家族内の感情や行動を制御していたのは、「罰する母」「恐ろしい母」であった。バラッドには、様々な価値観

の葛藤が重層的に組み込まれている。血族社会から市民社会へと変化した時代による人間関係と価値観の変遷、上層階級と民衆の間の結婚観の相違、そして比較的早く核家族化に向かったイングランドと、伝統的な家族関係がより長く存続したスコットランドとの地域的な価値観の対立である。ボーダー・バラッドと呼ばれる、イングランド、スコットランド国境地域のバラッドには名作が多いとされる。それは、この場が凄惨な戦いの舞台であったのみならず、異なる価値観が衝突する最前線であったためかもしれない。伝承バラッドは、「家族」や「人間関係」の実像やイメージが、歴史的にいかに大きく変貌してきたかを伝えている。それは、「家族」について再検証し、新たな「家族」の在り方について考えるきっかけともなるはずである。

注

- 1) 原一郎『バラッド研究序説』南雲堂、1975年、7-10頁。
- 2) Francis James Child, *The English and Scottish Popular Ballads* I-V, Dover, 1882-1898.
- 3) バラッド研究会編訳、藪下卓郎、山中光義監修『全訳チャイルド・バラッド』第1～3巻、音羽書房鶴見書店、2005-2006年。作品の引用はこの訳による。作品名の後にチャイルドの分類による作品番号と異版のアルファベットを記す。引用にあたっては、紙面節約のため、1行ごとにスラッシュ（／）で区切り、1連ごとに改行して表記する。
- 4) バラッド研究会『全訳チャイルド・バラッド』第1巻、62-64頁。
- 5) 同上、第1巻、250-253頁。
- 6) 同上、第2巻、69-71頁。
- 7) 同上、第2巻、4-6頁。
- 8) 同上、第1巻、27-28頁。なお、ロマン派詩人ワーズワースはこれを脚色して、‘The Thorn’という詩を書いた。
- 9) マリリン・ヤーロム、林ゆう子訳『〈妻〉の歴史』慶応大学出版会、2006年、95頁。
- 10) バラッド研究会、前掲書、第1巻、22-23頁。
- 11) 同上、第1巻、316頁。
- 12) 同上、第1巻、86-87頁。
- 13) ローレンス・ストーン、北本正章訳『家族・性・結婚の社会史 1500年-1800年のイギリス』勁草書房、1991年、94頁。
- 14) ローレンス・ストーン、前掲書、93頁。
- 15) ジョン・ギリス、北本正章訳『結婚観の歴史人類学 近代イギリス 1600年～現代』勁草書房、2006年、3頁。
- 16) バラッド研究会、前掲書、第1巻、324頁。
- 17) アラン・マクファーレン、北本正章訳『再生産の歴史人類学 1300年～1840年 英国の恋愛・結婚・家族戦略』、勁草書房、1999年、151頁。
- 18) ローレンス・ストーン、前掲書、98-99頁。
- 19) 同上、147頁。
- 20) 同上、157頁。
- 21) Willa Muir, *Living With Ballad*, Oxford Univ. Press, 1965, p.81.

- 22) フランシス・ギース、ジョゼフ・ギース、三川基好訳『中世の家族 パストン家書簡で読む
乱世イギリスの暮らし』朝日新聞社、2001 年、16 頁、88-89 頁。
- 23) Willa Muir, *op.cit.*, p.79.
- 24) *Ibid.*, p.142.
- 25) *Ibid.*, p.142.
- 26) *Ibid.*, p.142.
- 27) 森護『スコットランド王国史話』中央公論新社、2002 年、44 頁。
- 28) 作者不詳、忍足欣四郎訳『ベオウルフ』、岩波書店、1990 年、78-88 頁、127-132 頁、146-
160 頁。
- 29) コルネーリウス・タキトゥス、泉井久之助訳『ゲルマーニア』岩波書店、1979 年、56 頁。
- 30) 藤野紀男『図説マザーグース』河出書房新社、2007 年、118 頁。
- 31) ローレンス・ストーン、前掲書、99 頁。
- 32) Robert Shoemaker, *Gender in English Society 1650-1850*, Longman, 1998, pp.124-125.
- 33) ローレンス・ストーン、前掲書、166 頁。
- 34) 同上、163 頁。
- 35) 同上、98 頁。
- 36) Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy -Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies-*,
Stanford University Press, 1992, p.43.
- 37) *Ibid.*, pp.41-47.



从父亲形象的角度来看『花木兰』

—从叙事诗到戏剧—

中山文

(神戸学院大学)

中国一直有着传唱巾帼英雄的传统，其中最知名的应属花木兰了。拙论试想将着重点放在花木兰的父亲身上，从而找出不同时代背景下所产生的新的花木兰形象。

花木兰的原点《木兰辞》是一首北朝时期的乐府民谣，约 300 余字。其中并没有详细介绍花木兰的父母。但是，不难想像给花木兰传授武艺的人就是她的父亲，而且父女之间存在着一种非常坚实的信赖关系。

迪士尼电影《木兰》就刻意详细地描写了他们这种良好的父女关系。电影不仅描写了花木兰为敬孝而替父从军的故事，同时，还描写了貌不其扬的弱小女子，在战场这种特定的环境里，锻炼成长，并获得爱情的故事。与此相比，中国花木兰故事中父亲形象的特征就十分明显了。

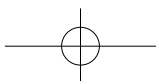
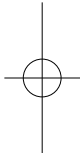
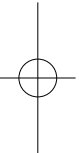
在 1930 年代拍摄的抗日电影《木兰从军》中，木兰知道父亲虽在口头上要她有个“女孩子”样，可心里喜欢的却是自己那爱好武艺的“愣小子”性格。木兰所谓的“孝敬父母”实际是替父从军，实现父亲“报国的愿望”。作品既描写了父亲为有木兰而产生的喜悦，也描写了木兰为有父亲而自豪的情怀。

在 1950 年代的豫剧《花木兰》里，强烈地反映出了一种抗美援朝和男女平等的色彩。中间穿插了一段父女比试腕力的戏。这是父亲要把比自己力大技高的女儿做为自己的正式继承人所准备的仪式。谁说“女子不如男”，花木兰不仅主张男女平等，而且雄才大略，在军中发挥着她的领导才能。然而，在军中并没有发生恋爱，以纯情女儿的身份回到了至爱父亲的身边，永远是一个实现了父亲愿望的“女儿身”。

1990 年代龙江剧《木兰传奇》里所描写的木兰，是一个文武双全，德才兼备的女子。她倍受近邻女性的爱戴，是家乡的“偶像”。父亲既给木兰传授武艺，又教她爱国，无疑她是父亲心中的自豪。父亲将传家宝刀交给女扮男装的木兰，意味着女儿就是自己的继承人。木兰在忍受着恋人惨遭杀害的痛苦，同时又肩负起为国为民的社会责任，这里描写了一个觉醒的女性。最终木兰做为心中已是寡妇的女儿身回到了心爱的父亲身边。

2004 年李六乙所导演的戏剧《花木兰》，剧中的父亲形象十分新颖。战场上木兰虽英勇杀敌，心中却为自己的女儿身苦恼。戏中通过与父亲等三人亡灵的对话，描写了这种苦恼。父亲始终告诫她“你是继承我志愿的儿子”，“你虽是女子但你首先是军人”。木兰在父亲去世后依然被父亲的遗愿所困扰，被一种非合理的罪恶感所缠绕。木兰为自己是“父亲的女儿”而高兴，同时又为做一个永远听父亲话的“父亲的女儿”而苦恼。这部戏描写了木兰自我解脱的艰难过程。

不管在日本或中国，因接受伟大父亲的教育而流芳后世的女子不在少数。花木兰的成功不正是接受父亲熏陶的产物吗？在新花木兰故事的创作中，如果缺失了影响木兰成长的优异的父亲形象，必将造成作品的极大缺陷。



父親像からみた『花木蘭』

—叙事詩から演劇へ—

中山 文

(神戸学院大学)

1. はじめに

中国には古代から戦場で敵と戦い国を守る女性（巾幗英雄）の物語の伝統がある。中でも最も有名なものが古楽府「蘭辞」であろう。花木蘭という少女が老齢の父に代わり男装して長く従軍し、戦功をあげて郷里に戻る。この親孝行娘の物語は、語り物や地方劇の題材となって愛され続け、近代の中国文芸界に生まれる「戦闘少女の系譜」の始祖となり¹⁾、引き継がれていく。

日本では兵士という階級集団としての女性の存在を立証する史料は、ほとんどない。銃後を守る「分離型」か、前線に赴く「参加型」かに分けると、後者の典型といってよい²⁾。だが国民国家形成時に生きた中国の女性たちは、女性解放と男女平等の証として兵士になることを自ら求め、国からもまた求められた歴史をもつ。

近代の中国で最初に正規の女性兵士が組織されたのは1920年代である³⁾。1924年に国民党は共産党と合作し（国共合作）、26年には北伐（北洋軍閥を打倒し、全国を統一するための戦争）を開始した。27年2月には武漢中央軍事政治学校が初めて女子学生を公募し、約200名が合格した⁴⁾。国共分裂とともに女性軍は同年7月に解散したが、共産党軍では女性兵士はそれ以後も正規の存在であり続けている。

1930年代の紅軍女性部隊を描いた映画『紅色娘子軍』の主題歌は、「むかし花木蘭は父に代わって従軍し、いま娘子軍は人民のために銃をとる」である。中国の女性兵士たちにしてみれば、花木蘭は単なるおとぎ話の主人公ではなく、自らを奮い立たせてくれる憧れの英雄であった。この点で、少年が桃太郎や金太郎のようなヒーローを持ったのに対して、少女たちが闘うヒロインを持たなかった日本とは大きく事情が異なっている⁵⁾。

戴錦華は、中国映画史には女侠が第一主人公になる物語が「社会が急激に揺れ動き、出口も現実の解決策も見つからない時代にしばしば出現」すると指摘する⁶⁾が、その中でも花木蘭は21世紀の現在も続く特別な存在である。

1998年にディズニー映画『ムーラン』が発表されると、花木蘭の名と彼女をめぐる物語は国境を越えて広まった。それが引き金となり、2002年から03年にかけて中国国内では「三つ子」の花木蘭撮影計画、バレエ、小劇場、ミュージカル、越劇、サーカス、と花木蘭ブームが起こった。戴錦華はこの現象を「文化のグローバル化というマクロな状況の中国における現れの一つ」と述べている⁷⁾。

どの作品にも共通しているのは、少女が男装をすること、父の代わりに従軍すること、戦功を立てて帰郷することの3点である。そのため花木蘭の物語は、「女性が男装することで男性のみに

開かれていた公的空間としての戦争と政治に参入し、そこでの役割をみごとに果たしたのち、再び女性の本来の活動空間としての家庭の内部に帰還するという、ジェンダーの＜越境＞の物語」として要約されている⁸⁾。

だがここで少し立ち止まって考えてみたい。花木蘭という稀有の女性を世にあらしめた両親は、どのような人たちだったのであろう。戦場に走る娘を、両親はどのような思いで見送ったのだろう。どのような育て方をすれば彼女のような戦闘少女が育つのだろうか。

現在みられる花木蘭論の多くは社会と花木蘭の関係に主眼が置かれており、作品に描かれた彼女の両親との関係について語られることは稀であった。拙論ではいくつかの作品に描かれた花木蘭の父親像と母親像に注目し、そこから立ち上がる花木蘭形象について時代背景とともに考察を加えたい。

2. 花木蘭の原点

『木蘭辞（木蘭詩）』は今から1500年ほど前、中国の北朝時代に作られた楽府民謡のひとつで、作者は不明である。300字余りからなるこの民謡は、漢代民謡のスケールを破り、その後の唐代詩歌の発展にも示唆的役割を果たしたとされ、「南北朝時代を通じて、最高の傑作」のひとつと言われている⁹⁾。当時のモンゴル高原には異民族「柔然」が勢力を伸ばし、しばしば北魏と対立した。この詩はその社会状況を背景に、父に代わって男装をして従軍し、戦功をたてた勇敢な女性英雄木蘭を描いている。帰国に際して、木蘭は皇帝に恩賞よりもよく走る馬で一刻も早く故郷に送ってほしいと願い出る。両親は喜んで孝行娘を迎え入れ、木蘭は甲冑をぬいで女性の姿にもどり、周囲を驚かせるという内容である。

ここで花木蘭の両親については、以下の7句に描かれているにすぎない。

軍書十二卷 卷卷有爺名 / 阿爺無大兒 木蘭無長兄 / 願為市鞍馬 從此替爺征 / ……
旦辞爺娘去 暮宿黄河边 / 不聞爺娘喚声 但聞黄河流水鳴濺濺 / ……不聞爺娘喚女声
但聞燕山胡騎声啾啾 / ……爺娘聞女来 出郭相扶将 /

名簿は12巻にものばりましたが、そのどの巻にもお父さんの名が記載されていました。お父さんに代わって兵隊になるような男の子がありません。わたしの上には兄もいないのです。わたしは馬と馬具を買って装備を整え、これからお父さんの代わりに出征する決心をいたしました。……ある日の朝、父と母とに別れを告げた木蘭は、日暮れには黄河のほとりに達して一夜の宿をとった。もはや父母の娘を呼ぶ声は聞こえず、黄河の流れのザーッ、ザーッという響きが聞こえるだけである。……もはや父母の娘を呼ぶ声は聞こえず、燕山の胡人の乗馬のものの悲しいいななきが聞こえるだけである。……父と母は娘の帰還の知らせを聞くや、城門を出て、手を引きあいながら迎えた¹⁰⁾。

ここでは両親が娘の出陣をどのように感じていたかは描かれない。ただ戦場に赴く娘の名を呼ぶ姿と帰還を喜ぶ姿が書かれるだけである。冒頭に機織りをする花木蘭が描かれているので、母

親は女性の仕事を娘に伝えるという役割をきちんと果たした人物だと考えられる。そこで、問題は父親である。花木蘭は馬にも乗れるし、出陣をためらわないほど武術の腕に自信を持っている。彼女に武術を教えたのは父親であろうということは容易に推測される。だが、なぜ父親は娘にそんなことを教えたのだろうか。

自分の特技を子どもに伝えたいのは父親としての人情である。自分が教える武芸を好み、才能のある子どもは、父にはひととき可愛かったに違いない。木蘭の姉がそのような行動をとろうとはしないのは、父親が姉には武芸を教えなかったか姉が望まなかったからだろう。そうであれば、父親の愛情が木蘭に偏っていたことは容易に想像できる。父に榮譽をもたらす「親孝行娘」が生まれる基本には、父と娘の間に格別強い信頼関係が存在したことが推測される。

戴錦華が指摘するように、『木蘭辞』のテキストには「木蘭が父に代わって従軍する」と言いながら、その「出発」と「帰還」が書かれるだけで、戦場でのできごとには触れていない。だからこそ後世の作者たちは各自のイマジネーションに従い、戦場での活躍や苦悩を肉付けしてきた。そのいずれの花木蘭物語も、木蘭に強い愛情をもつ父親とその期待を内面化した「父の娘」の物語として、読み直すことができるのではないだろうか。

3. ディズニー映画『ムーラン』（脚本：リタ・シャオ、クリストファー・サンダース、フィリップラゼブニック等 1998 年）

父と娘の関係を語る木蘭物語の好例として、最初にディズニーアニメの『ムーラン』を取り上げたい。本作では、父と娘の関係が初めの 18 分間に凝縮して丁寧に描かれている。前半はムーランの結婚話をめぐる場面で、後半は父に代わってムーランが出陣するまでの場面である。

ムーランが見合いのために仲人の面接を受ける日の朝、父はお転婆娘が「いい家に嫁ぎ、面目をたもつ」¹¹⁾ ことを祖先に祈っている。「父の望みをかなえたい」と望む彼女はカンニング用に嫁の心得を腕に書き、やきもきする母の前に馬に乗って現れる。女らしい衣装に着替え、着飾った彼女が他の女性たちとともに品定めを受ける背後には「娘は縁組で家の名誉をはこぶ」「男は国守り、女は家守る」「家に、家族に、みんなに名誉を」というコーラスが流れる。だが仲人の彼女への評価は「痩せすぎ。丈夫な男児を産めない」と冷たい。さらに失態を重ねて、縁談話は無残な結果に終わる。

女らしく着飾った自分の姿を池に映すムーランは「ありのままの自分をごまかせない。隠せないわ、自分らしさ。……本当の私いつの日か」と歌う。落ち込む娘に父は、木蘭の木の下で「最後に開いた蕾が一番美しい花になるというぞ」と励ます。このシーンで、ありのままの自分を受け入れてくれる父と娘の良好な関係が語られる。父は娘にとって誰よりも良き理解者なのである。

召集の知らせが来ると、他家では年老いた父親の代わりに息子が名乗りを上げる。ムーランの父は名を呼ばれると、杖を妻に預け、足を引きずりながら「陛下に命を捧げます」と進み出る。父は男としての責任を全うしようとするが、老いて障害のある体では剣の鍛錬もままならない。従軍を止めたムーランは「国と家族のために死ぬ。これは男の問題だ」と一喝され、国のために従軍したいが望みの叶わぬ父の苦悩を知らされる。

女である自分には父の苦境を救うことができない。わが身の無力さに意気消沈するムーラン

は、中庭から両親の寝室の窓を眺めている。そこに二人の影が映る。うつむき、涙する母。父の指が顎に触れ、母は顔を上げて父をみつめる。そこに続くはずのキスシーンは、ムーランのアップに代わる。再び寝室の影が映る。抱きしめようとする父の腕を逃れる母。ろうそくを吹き消し、追いかける父。その後にくでであろうラブシーンを予想させる。

この両親の姿を目にしたムーランは、毅然として出陣を決意する。BGMの変化とともに、先ほどまで涙にくれていた少女の表情は一変する。先祖を拝み、女の象徴である櫛を父のベッドのそばに置くと、髪を切り、父の甲冑を来て、愛馬に乗って出奔する。ムーランは父の代わりに従軍するという考えを一度も口にせず、両親の許しも得ないまま黙って家を出るのである。出陣のきっかけをこれほど劇的かつ明確に描いた木蘭物語は他にない。

父親像と母親像に焦点を当てたとき、後述する中国作品との最大の違いは後者にある。中国演劇では、花木蘭の母親はしばしば異性愛の現場からとっくに下りてしまった、慈悲深い「老婆」として描かれる。だがムーランの母親は今も男性と愛し合う、ひとりの現役の女性である。その伴侶として描かれる父親像もまた、男性としてのセクシュアリティを有した存在なのである。

このシーンからは、ムーランの愛国精神は感じられない。彼女は自分が父の代理として出陣することで、この男女の結びつきを守ろうとしたのである。彼女が守ろうとするのは、抽象的な「国」ではなく、セクシュアルな一面も含めた男女の愛情で結びついた「家庭」なのだ。それこそが命を賭して守るべきものだというのを、彼女は両親から教えられたのだ。

従軍したムーランは軍事訓練の中で仲間を作り、一人前の兵士となり、愛する隊長の危機を救うまでに成長する。無事に帰還した娘を父は「栄光よりも娘の命が大事」だと迎え、さらに隊長が女性にもどったムーランを訪問する。プロポーズを予感させるラストシーンである。

藤森はムーランは家父長制維持のために戦う「父の娘」であり、その成果と名誉を「ダメなお父さん」に奉じており、この作品は女の可能性や勇気を賞賛しているかに見えて、弱った家父長制の強化にさらに女の力を利用する、「フェミニズムの盗用であり、歪曲であり、フェミニズムの目的から逸脱した反フェミニズムでさえある」と指摘する¹²⁾。

また照沼は「ディズニーらしくラブロマンスが強調されており、『結婚』では終わらないものの、ムーランは共に戦うなかで恋心を抱いた司令官シャン隊長と最後には相思相愛になる……戦士といえども女性なら『愛』が大事というメッセージの方を引き立たせようとしている」と述べている¹³⁾。

ディズニーアニメの『ムーラン』は、父の代わりに従軍する親孝行娘の物語であると同時に、不器量な少女が戦場という広い社会で鍛えられ、本物の愛情と理解を得る女性に成長するという物語でもある。ラストシーンで示される父と恋人からの愛情、これこそが女性への最大のごほうびだ。いくら社会で活躍しても男性の愛情がなければ、女性にとってのハッピーエンドにはならない。出陣のシーンで伝えられる、異性愛を基礎にした家庭を築く重要性にはディズニー映画の真骨頂が感じられる。その意味において、ムーランもまた紛れもなく「ディズニーという父」の娘なのである。

4. 抗日映画『木蘭従軍』（中国聯合影片公司華成片廠、脚本：欧陽予倩、監督：卜萬蒼 1939 年）

本家である中国では、花木蘭の物語はどのように作り替えられていったのだろうか。女性が男装して戦いに参加するという木蘭の物語は、「外来侵略への反抗」、「借古諷今」（「昔のことに託し現代を諷刺する」）の愛国精神を示す代表作品として、幾度も映画化された。日中戦争期の上海で制作された『木蘭従軍』は 85 日間連続上演記録をもち、抗日シンボルとして全国各地で絶大な人気を得たことで映画史に名を残している¹⁴⁾。

忠孝両全（親に孝、国に忠を尽くす）の女性像を描いたこの映画は、実際には「救国」とともに「恋愛」を重要なテーマとしており、スター陳雲裳の魅力に目が奪われる、娯楽の魅力にあふれた作品である。香港から招かれた陳雲裳は、当時極度にアメリカナイズされた新人として紹介され、驚谷はその異性装はグレタ・ガルボやマレーネ・ディートリッヒの男装同様に、女性スターの官能的な魅力を強調していると指摘する¹⁵⁾。

だが陸弘石は本作の特徴は、花木蘭の「勇気と知恵」を突出させたことと「孝」についての新解釈にあると述べている¹⁶⁾。たとえば、馬に乗るムーランが獲物を弓矢で射止めるシーンから映画は始まるが、彼女は近所の子供たちと「剣の稽古をしっかりとやれば、強盗が来たって怖くない」と歌い、花木蘭が女の格好はしていても一般の女子とは異なることを示している。また女だてらに狩りに行ったことを母親からとがめられると、「お父様の滋養のために」と答え、父親が口では「女らしさ」を求めている、実は自分の「男らしさ＝武芸の腕」を愛していることを知っている様子が観客に伝えられる。花木蘭のこの自信は強い親子の絆から生まれている。さらに陳雲裳の現代的な美貌が、儒教で強いられる「孝」で結ばれた父娘ではなく、大好きなパパと娘の関係を感じさせるのである。

召集の報せが来ると、退役軍人である父は再び軍功を立てることを望むが、老いて望みのかなわぬ老いたわが身を嘆く。父の心を知った花木蘭は「お父様は子供のころから私にたくさんの武芸を教えてくださいましたのに、このまま家の中には何の役にも立ちません。私がお父様に代わって従軍しましょう、一に孝を尽くすため、二には忠を尽くすため」と両親を口説く。ここでは「忠」は「孝」を通して実現されるものであり、花木蘭の「親孝行」とは、父の代理として「報国の望み」を実現することなのである。

本作品の木蘭は父の苦境を救うためではなく、もっと積極的に、大好きな父に代わって戦功を立てるために従軍を決意する。娘の剣舞を嬉しげに見つめる父の心は賛成に傾く。その父親を呆れた表情で見つめる母親は、まだ娘の従軍には反対している。男らしい声が出ないことを理由に反対された木蘭は「殺し」の号令を練習し、翌日は父の賛同を得る。召集がかかると、父は自ら姉と弟を連れて市場で馬具を買い求める。祖先を礼拝し、家族一人ずつと別れの盃を交わす場面が書かれる。この時には父をはじめとする一家全員がすでに彼女の出陣に賛成している様子がうかがえる。

晏妮が指摘するように、この物語には「ジェンダー秩序への挑戦と家父長制度への擁護、儒教秩序への賛美を持ち合わせており、女性の服従と解放が二重に織り込まれて」¹⁷⁾ いる。だが本作品には「父の娘」を持つ父の喜びとともに、「父の娘」となる娘の喜びが描かれていることも指

摘しておきたい。

5. 豫劇『花木蘭』（原作：馬少波、改編：陳憲章、王景中 1950 年）¹⁸⁾

中国には 300 近い地方劇種がある。それらは地方特有の言葉とメロディによって演じられ、長い間人々にとって大変身近な、最大の娯楽だった。また地方劇は 20 世紀の国家形成時に、愛国主義的なメッセージを伝える媒体としても大きな役割を担った。歴史を題材にした演目によってその時代や政治が語られ、現実生活を反映する現代演目が生み出された。1942 年の文芸講話で、毛沢東は地方劇を革命文芸の事業として組み込み、古い形式を利用して、社会に貢献する新しい作品づくり（推陳出新）を求めた。

1949 年 10 月 1 日に中華人民共和国が成立すると、翌 2 日には北京に中華戯曲改革委員会が成立し、政府指導の下で上演演目の調査や人材育成が行われた。50 年代には伝統劇目の整理改編が盛んに行われ、その成果として 1952 年 10 月に北京で全国地方劇コンクールが行われた。

当該コンクールには 23 劇種の 30 団体以上が参加し、82 演目 1600 名以上の俳優が集まるという未曾有の規模で行われた。そこで発表された演目のひとつに豫劇『花木蘭』があった。豫劇は河南省の地方劇だが、主役を演じた常香玉は「豫劇の皇后」とよばれた大スターで、ここで梅蘭芳らと並んで榮譽賞を受賞している¹⁹⁾。

本作は上述の抗日映画『木蘭従軍』を 1950 年に改編して制作され、57 年には映画化されて全国に広まった。50 年代に作られた現代劇の大多数が当時の三大政治運動（土地改革、反革命鎮圧、朝鮮戦争における抗美援朝）と婚姻法の宣伝を意図しているが、本作にも朝鮮支持と男女平等思想が色濃く反映されている²⁰⁾。

本作が 30 年代の映画と大きく異なっている点のひとつに、父と娘の腕比べのシーンが挿入されたことがある。腕比べをした父は、自分よりはるかに強くなった娘の力量を知らされる。それでも反対する両親に木蘭は「女だからと言って反対されるのならば」と剣で自害の真似までしてみせる。その心意気を喜び、娘の出陣を許した父は自分の甲冑をあたえ、出陣のための名馬を買って送り出すのだ。ここでの腕比べは、娘を自分の正式の継承者として認めるために必要とされた儀式だといえよう。

また花木蘭のアイデアを姉が嘲笑し、小さな弟が賛成することにも注目したい。姉は「年頃の娘に嫁入り以外の悩みはない」と信じる古いタイプの女性だが、一番年若い弟だけは最初から花木蘭の実力を認めており、入隊に賛成している。そして花木蘭は弟の名である「花木隸」を名乗って入隊するのである。本来ならば、父に代わるべきなのは長男であるこの弟である。花木蘭は実は、この「父の代わりの弟」の代わりとして従軍するのである。ここにも朝鮮戦争に女性を動員しようという共産党の意図が感じられる。男子が行くべき戦争も、男子が足りないときには女子がその任を代わるべきなのである。

出立の日、父は花木蘭に「元帥にお目にかかるときの歩き方」を指南する。一介の兵隊が元帥に面会する日など、どれほどの確率で来るのだろうか。だが父は嬉しそうに「父さんが教えてやろう」と言い、娘はそれを真剣に真似る。うまくできたと、お互いに交わす微笑みには、父の娘に対する期待とそれに応える娘の自信が表現される。ここでも「この娘に行けるものですか」と

納得できない母の嘆きは、心の通い合った父と娘に無視される。「父の代わりに従軍し、辺境を守り、しっかりと号令に従い、勇敢に敵を殺し、山河を回復したら、一日も早く帰っておいで」と父は娘を送り出す。

出陣途中で、花木蘭は他の兵士たちと合流する。死を恐れ、なぜ自分たちだけが戦場に行かねばならないのだと嘆く劉忠を、彼女は「もし皆が故郷に居残り出陣しないなら、戦火はあつというまに門の前までやってきますよ」と諭す。さらに「なぜ男ばかりがこんな目に合う、女たちは家で楽をしているのに」と言い募る彼を次のようにいさめる。

「男が戦場にいる間、女は家で布を織る。昼は田を耕し夜は綿を紡ぎ、昼夜分かたず働いているからこそ兵士たちの食料や服が賄えるのだ。ごらんなさい、私たちが身に着けているものを。靴も靴下も洋服だって、みな女たちが縫ったもの。あまたの女英雄が功労を立て、国のために敵を殺して代々英雄を生んできた。この女たちのどこが男にかなわぬことがあるものか」

こうして男女平等を説く花木蘭は納得した男性たちを従えて前進し、その後は一貫して軍隊の中でリーダーシップを発揮していく。「刘大哥讲话理太偏(劉兄貴のことばはあまりに不公平だ)」で始まるこの歌は、映画化により人口に膾炙した。

戦場での花木蘭は、最初から敵味方の両者が称賛するほどの強さを見せる。知略にも優れており元帥の窮状を救うが、その場で負傷する。感謝した元帥は、花木蘭を自分の娘の婿に、と申し出る。困った花木蘭は、婚姻は両親が決めることだと答え、傷の療養のために12年ぶりの帰郷を願い出る。故郷では家族全員が誇らしげに娘を出迎え、花木蘭は男装を解いて、女性の服装に戻る。

後日、仲間と元帥が花家を訪れる。花木蘭の出世の報せと、再度娘との結婚話を持ってきたのだ。彼らはここで女装をした花木蘭と会い、初めて彼女が女性だったことを知る。元帥は父親の花孤が花木蘭のような巾幗英雄を育てあげたことを賞賛し、喜ばせる。花木蘭は「どうぞ元帥から朝廷にお伝えください。外患があれば、いつでもまた私が敵を殺して差し上げます!」と答えるのである。

この花木蘭は最後まで恋愛経験をもたず、元帥との将来にそれを予感させる結末も用意されない。戦場で男女平等を説き、リーダーシップを示す英雄に成長した彼女も、男性関係においては少女のまま最愛の父のもとにもどってくる。彼女はここでもやはり父の望みを体現する「父の娘」なのである。

だが、「呼ばれればいつでも出陣する」と答える彼女は、もはや花孤という父の代わりに従軍した娘ではない。彼女はすでに「共産党」というさらに偉大な「父」の娘に生まれ変わっているといえるのではないだろうか²¹⁾

6. 龍江劇『木蘭伝奇』(脚本:張興華、演出:張鉄石、李方 1993年)

1920年代に京劇の名優梅蘭芳が29場の『木蘭従軍』を演じて以来、この物語は20種以上の地方劇で演じられ、異なる木蘭物語が生み出されてきた。そのひとつに、1950年代に成立した黒竜江省の地方劇、龍江劇による『木蘭伝奇』がある。本作のテーマは「人間」と「女性」の視点から木蘭という女性の一生を見なおすというもので、敵を殺す戦場の英雄であるとともに、恋



写真 1 映画『木蘭伝奇』

以下のサイトより 2014 年 6 月 10 日に取得。

http://www.dmcc.gov.cn/publish/main/upload/Image/2013-14-15_17-14-290.jpg

人を殺された女性の苦悩を描いて注目を集めた。甲冑の下に隠した精神的苦痛に耐えながら、それでもなお国民のために社会的責任を背負おうとする女性の自覚が描かれている²²⁾。

主役の白淑賢（1947 生、一級俳優、龍江劇院院長）が刀馬旦（立ち回りと歌の両方を兼ねる女性役）の魅力を大いに発揮し、94 年全国文華大賞と二度めの梅花賞を受賞した作品でもある。この作品は 93 年に舞台化され、94 年に『木蘭伝奇』（蕭朗監督）として映画化されているが、本論では中華人民共和国成立 50 周年記念として「新中国舞台映画テレビ芸術精品選」の 1 作として発売された舞台版 VCD をテキストに、話を進める。

序章では花木蘭が従軍するまでが描かれるが、そこにはセリフはほとんどない。音楽と身体表現だけで描かれる木蘭像は文武両道、才色兼備の完璧な女性である。近隣の女性たちから姉と慕われ尊敬を集める、故郷のマドンナとして描かれている（写真 1）。武術と愛国心を教育した父にとって、彼女はまぎれもなく自慢の娘である。

父の召集を知った彼女は、即座に代理の出陣を決める。両親も娘の身を案じはするが、引き留めることはない。彼女の決断は親孝行娘として当然であり、そのような娘をもつ親の誇らしさが前面に描かれる。父は男装をした娘に伝家の宝刀を手渡し、彼女が自分の継承者であることを表現する。出立の場面で木蘭は故郷の土を両手ですくい、頬を寄せて涙する。愛する祖国の土地を守るために彼女は立ち上がり、千里を駆け抜けて召集にはせ参じるのである。

彼女の物語は戦場で展開する。だがそれは、ディズニーが描いた「冴えない少女が広い社会で冒険し、鍛え、恋をして花開く」という成長物語とは一線を画している。戦場での彼女は敵を殺すという仕事と唯一心を許した戦友との恋を両立させる。だがその恋人の死に彼女は戦場の悲惨さを自らのものとし、これまで戦場に散ったあまたの英霊に思いをはせる。彼の墓前にわが軍の勝利を報告した彼女は、喪服を表現する白い軍服を脱ぎ捨て、女の姿で永遠の愛を歌う。そこでは「生まれ変わっても二人で国を守ろう」という決意が語られる。

部下たちは木蘭が女性であることを知った上で、やはり彼女の前に膝まづき、自分たちを率いてくれることを望む。しかし彼女は昇進を辞退して故郷への帰還を選び、女性の姿のまま軍隊に

護衛され両親に迎え入れられて幕が閉じる。この時、笑顔で両親のもとに戻る花木蘭は嫁入り衣装を表現する紅いマントを身にまとっている。戦闘少女は、心の未亡人として、父のもとに戻ってくるのである。

7. 新戯劇『花木蘭』（作・演出：李六乙 2004年）²³⁾

李六乙作演出の新戯劇『花木蘭』は4人の古典劇の俳優（英子、陈霖苍、江其虎、孙路阳、刘金泉）で演じられる実験的な小劇場作品である。甲冑をまとい戦場を駆け巡った木蘭の、女性としての自己存在への懷疑から始まり、女性である自分を取り戻すまでの苦悩が父・恋人・父の部下という3人の亡霊との対話を通して描かれる。

男性として戦場で生きてきた人生を後悔とともに振り返る娘に、父は「わしがそなたを失望させたことがあったか？」と問う。さらに英雄であることの悲惨さを口にする花木蘭に「国のため家のため、君主のため民のため、これこそ天の男に与えし幸福なれ。男は英雄になるべし、英雄は命を捨つべし、命は戦場を駆けくべし、さすれば戦場はかように平常なり」とたたみかける。

木蘭は地面いっぱいに置かれた、しゃれこうべを模したマスクと見つめ合う。自分を見失っている娘に、父は「おまえは……国の英雄、民の模範。花家の名誉、君主の民。忠を尽くし孝を尽くし、忠孝ともに全き者……そなたは、すでに男なり、三軍を統帥する男なり」と呼びかける。だが木蘭は錯乱している。自分の影を追いかけて、父を問い詰めるが、まるで自分自身を問い詰めているように（ト書き引用）「水よ、水……。ほら見て、私は誰？ 私は何者……？ 英雄？ 男？ 男とは……？」とつぶやく。

彼女は恋人の亡霊に「生還してもらいたい」と望み、英雄として生き故郷に戻る人生を讃える父の部下の亡霊には「嘘ばかり……男のなりで出征するのは、なんと辛いこと」と答える。

父は彼女に「花家の祖先、父の体面、おまえは……おまえは本当に恐くはないのか……父との情を断つことを……」と詰め寄り、「私はただこの身を水との戯れの中で清め、みずから女である身を味わいたいだけ……」という娘の望みを許さない。

父は女性らしい生活に戻ろうとする娘に、あくまでも「自分の志を継ぐ息子であること」「女であることよりも軍人であること」を強要する。「父の意に背くのであれば、剣を抜け」と迫られた木蘭は自刎を選ぼうとする。だが父はそれを阻み、あくまでこの父と一戦交えと詰め寄るのである。

この作品には娘の女性性を弁護するはずの母親は登場せず、木蘭は「国のために戦う人間であれ」と強要する男性たちとたった一人で対峙せねばならない。「女性が社会で生きるということは、鎧をつけて男性となることだ」とはよく言われるが、その場から下りたいという娘を許さない父親像がここには描かれている。

ここで筆者が特に指摘したいのは、女性に戻ろうとする彼女を責める3人は幽霊にすぎず、彼女との口論も客観的には彼女の独り言にすぎないということだ。木蘭は父の死後もその意に縛られ、非合理的な罪悪感にかられている。彼女の苦しみは、「良き娘であらねばならない」という自縄自縛からの脱却によるものなのである²⁴⁾。この作品には、中国の女性が「父の娘」となることの喜びと、父に愛されたという甘い記憶ゆえに「父の娘」であり続けることの苦しみから自らを



写真2 李六乙の『花木蘭』 花木蘭の沐浴シーン

以下のサイトより2014年6月10日に取得。
http://www.dmcc.gov.cn/publish/main/upload/Image/2013-14-15_17-14-290.jpg

解放する難しさが描かれているのではないか。

娘に託す、父親の期待と理想。筆者はこの作品を男性である李六乙が描いたということに注目したい。花木蘭は戦場で敵を殺すことよりも新しい生命を産むことを選択し、そう宣言することで、父の期待と価値観とをきっぱりと捨てることができた。沐浴のラストシーンでは、父を完全に葬り去ったことによる解放感と産む性として生きなおす決意が表現されている（写真2）。だが、男はどうすれば良いのだろうか。この作品に、一生戦場から下りることができない男性の苦しみと女性への羨望を読み取るのはうがちすぎだろうか。

8. おわりに

日本の平安時代における優れた女性文化人や明治維新前夜の女性活動家の出現の背景には、娘を開花させた父親の存在が史実としてある。中国でも、後漢の詩人蔡琰（字は文姫）から現代まで、偉大な父の教育によって後世に名を残す娘たちが数多く生まれている。特に清末には編集者の康同薇、小説家の凌淑華、西洋医の金雅妹、建築家の林徽音と枚挙にいとまがない。

花木蘭の武術の腕やリーダーシップも、優れた父親の薫陶によるものだと考えるのが妥当ではないか。新たな花木蘭物語創出において、彼女に影響を与えた秀逸な父親像を欠くことは大きな欠陥となるであろう。その点において、娘である木蘭に男子としての生き方を強要し続ける執念深い父親像を描いた李六乙の『花木蘭』は極めて斬新で、花木蘭物語史上、特筆すべき作品である。

中国ではいつの時代も花木蘭は「父の娘」の象徴であり、花木蘭物語には父と娘の両者にとって喜ばしい関係が基調低音として色濃く流れていた。だが、あまりに急激な経済成長とともに都市化し自由化する21世紀の中国は、家族のあり方にも変化の時代を迎えている。そのとき、『花木蘭』は親と子の関係を問い直すきっかけを与えてくれる作品となるのではないだろうか。「果

たして木蘭は女子として忠孝義を体現したといえるのであろうか」²⁵⁾ という張小青の問いかけに、各人が真剣に向き合うべき時期に来ているといえるだろう。

中国は 1979 年以来 35 年にわたって一人っ子政策を実施してきた。親が、たった一人のわが子に社会的成功を期待するのは、無理からぬことだ。同時に、市場経済を爆走する中国が大学卒業生にとって厳しい競争社会であることも、否めない事実である。親たちは莫大な教育費をかけた我が子が社会的かつ経済的な成功をつかむことを期待する一方で、適齢期になれば結婚することを当然のように望んでいる。往々にして矛盾しかねないその期待を担って、中国の若者たち、とくに女性たちはどう生きるのだろうか。

李六乙の創り上げた花木蘭は「父の娘」の呪縛から解放されたが、その将来は本当に明るいのだろうか。道標たる偉大な父を拒否した彼女は、今後どのような相手といかなる関係を結びうるのか。また、産む性を選択しない（できない）花木蘭たちは、どうするのか。

中国女性が社会と折り合いをつけながら自分らしく生きることは、容易ではない。家族という形態が存在するかぎり、彼女らの前には複雑で厳しい現実が立ちはだかるであろう。そのとき母親は同性としてどのように彼女を支え、または彼女の行く道を阻むのだろうか。今後も新しい花木蘭像と花木蘭物語が生みだされるに違いない。それとともに、花木蘭の新しい母親像が生まれることを期待して、この稿を締めくくりたい。

注

- 1) 田村容子「革命叙事と女性兵士——中国のプロパガンダ芸術における戦闘する女性像」『地域研究』Vol.14 No.2 2014 年 3 月
- 2) 上野千鶴子『ナショナリズムとジェンダー』青土社 1993 年 33 頁
- 3) 20 年代の女性軍の存在については、高島航「近代中国における女性兵士の創出——武漢中央軍事政治学校女生隊」『人文学報』90 号 2004 年参照
- 4) 女性軍創設の契機としては、指導部側には指導者人材育成の必要があり、女性側には男女平等思想に基づく要求があった。また個人的な理由としては封建的な家庭や親の決めた結婚から逃れるためというものが多かった。入学を許可された女性たちはまず断髪して男性と同じ軍装を着、軍事教育を受けて国民革命軍部隊の遠征に参加した。後に作家となった謝冰瑩はその経験を『ある女性兵士の自伝』として発表した。
- 5) 秋山洋子「中国における女性兵士」加藤千香子、細谷実『暴力と戦争』明石書店 2009 年 138 頁
- 6) 戴錦華『中国映画のジェンダー・ポリティクス——ポスト冷戦時代の文化政治』御茶ノ水書房 2006 年 64 頁
- 7) 同 6 54 頁 「三つ子」の花木蘭撮影計画とは、ピーター・パオ監督の香港版、スタンリー・トン監督の米国版、趙芸謀監督の韓版を指す。
- 8) 鷺谷花「花木蘭の転生——『大東亜共栄圏』をめぐる日中大衆文化の交錯」池田浩士編『大東亜共栄圏の文化建設』人文書院 2007 年 138 頁
- 9) 松枝茂夫編『中国名詩選（中）』岩波書店 1984 年 25 頁
- 10) 訳は同 9 書、197-204 頁より引用した。

- 11) 「」内のセリフはアニメ背景で歌われている歌詞の引用である。以下同様。
- 12) 藤森かよこ「ディズニー・アニメーションとフェミニズムの受容 / 専有——『ムーラン』における女戦士の表象をめぐる」『文学における差別』桃山学院大学総合研究所研究叢書 15 2001 年 90 頁
- 13) 照沼かほる「女の子はみんなプリンセス——ディズニー・プリンセスのゆくえ」福島大学行政社会論集 23 巻 4 号 2011 年 55 頁
<http://ir.lib.fukushima-u.ac.jp/dspace/handle/10270/3623> より 2014 年 4 月 24 日取得
- 14) 拙論「姚水娟の越劇改革と樊迪民——『姚水娟選集』『越謳』からみる文明戯工作者の夢と影響」人文学部紀要 25 号 2005 年 76 頁に、本映画が越劇に移植された事情を記している。
- 15) 同 8 書 149 頁
- 16) 陸弘石『中国電影史 1905-1949』文化芸術出版社 2005 年 108 頁
- 17) 晏妮「伝説のヒロインから国民の表象へ——『木蘭従軍』の多義性をめぐって」映像学 74 号 2005 年 17 頁
- 18) 台本は『豫劇大師 常香玉』河南人民出版社 2004 年 第 5 章「常香玉演出劇目精選」に掲載されたものに基づいた。以下の引用も同様。
- 19) 当時の事情については、王安葵・余從主編『中国当代戯曲史』学範出版社 2005 年 3 - 86 頁に詳しい。
- 20) 常香玉は朝鮮戦争時に“香玉劇社号”という戦闘機を寄付したことで有名だが、『花木蘭』はその費用を得るためのボランティア公演時の主要演目でもあった。
- 21) 1951 年、京劇梅派女優言慧珠（1919-1966）は梅蘭芳作（1917 初演）の『花木蘭』を『新花木蘭』に改編した。演出的にはかつては二日かかったものを短縮し、生活テンポに合った作品にすることを主眼とした。内容的には豫劇『花木蘭』を踏襲し、さらに父の出陣をめぐる夫婦喧嘩の場面が挿入され、喜劇化が意図されている。本作には父との腕比べの場面はないが、木蘭の意志の強いことを見た父は「これほど立派だとは、わしの軍隊人生も無駄ではなかった」と言い、自分の甲冑を譲り、自ら馬と槍を買いに市場に赴く。馬売り商人との会話に「息子さんのためにお求めで？」「そのとおり、まさにわが息子のために買うのだよ」と答えている。またここでは家を出た木蘭は父花孤の名前を名乗り、帰還後は父が「木蘭がこの父の名前で国にご奉公をしてくれた」と喜ぶシーンが挿入されており、木蘭に自分の望みを継承させる父親像が強調されている。
- 22) 李祥林「木蘭故事与中国形象」<http://big.hi138.com/zhxue/guoxue/200807/85827.asp> 2014 年 4 月 24 日取得。
- 23) 引用は拙訳「花木蘭」から。また桂迎「还原战甲下人性的本真——析李六乙新戏剧（花木兰）女性视角的戏剧呈现」を参照した。ともに中山文『越劇作品におけるジェンダー意識とその現代的意義——日中比較に見る女性演劇の可能性』（課題番号：22520163）2013 年 3 月 44-58 頁
- 24) 大人になっても子供時代に刷り込まれた親の束縛から抜け出すことのできない人々の苦悩については、斉藤学『インナーマザーあなたを責めつづける心の中の「お母さん」』新講社 2004 年 11-24 頁と矢川澄子『「父の娘」たち—森茉莉とアナイス・ニン』新潮社 1997 年 11-104 頁から多大な示唆を得た。

- 25) 張小青「男装する愛国ヒロインの演出——『ムーラン』と『花木蘭』における男装の発覚シーンをめぐって」論叢クィア Vol4 2011 年 105 頁

The Female Prophet of Freiberg (1560)

— Gender and Faith in Early Modern Germany —

Ken Kurihara
(Union Theological Seminary)

The purpose of this study is to examine the cases of female “lay prophets” in early modern Germany and analyze the dynamism of gender images and their relations with the Protestant faith. The case of Wendelina Borstorffer offers an interesting example. In the spring of 1560, 17-year-old Wendelina went to the city of Freiberg and -- in a trance -- she preached against various sins prevailing in society: “It has been predicted that Freiberg would sink into the earth; however, if people repent their deeds, God will show mercy.” She repeatedly lamented over the hard-heartedness of the rich who did not show charity to the poor. Her words were recognized as an authentic divine prophecy, and a pamphlet recording her messages was published.

According to Jürgen Beyer, more than 320 cases of such “prophets” were recorded in Germany and Scandinavia between the 16th and the 18th Century, and this number includes a number of female prophets. Some Lutheran clergy in high positions did not hide their enthusiasm with these women’s messages and published them. In some cases, the female prophecies were even used as anti-Catholic political propaganda. One factor underlying the clergy’s enthusiasm was their apocalyptic conviction: Lutheran religious leaders firmly believed that the Day of the Last Judgment was imminent, and this gave them the sense that since this was the End Times, it would not be strange for God to send people wondrous things; including angels and divinely-inspired prophets. However, the female prophets were acting paradoxically. It was believed that God often used “weaker vessels” such as women as his instruments, and this meant that because women were by nature passive, socially powerless, and deprived of their own voice, they could act as God’s faithful messengers. Moreover, while their public preaching challenged the patriarchal religious systems, the “prophetesses” could keep their influence as long as their messages did not challenge the (male) authorities.

Although they were bound by such gender paradoxes and the contents of their messages were limited, prophecy gave these women an opportunity to express their inner self publicly and to teach men from a God-given authoritative position. In a sense, we can apply Natalie Z. Davis’ famous thesis on the social meaning of inversion to these female prophecies. While an act of inversion (in this case, female prophecy) worked to solidify the dominating patriarchal values, it could also have contributed to undermine them.

フライベルクの女性預言者（1560 年）

—16－17 世紀ドイツにおけるジェンダーと信仰のかたち—

栗 原 健
(ニューヨーク・ユニオン神学校)

1. はじめに

1560 年 5 月、ザクセン公国の都市フライベルクで奇妙な騒ぎが発生した。近郊の村からやって来た 17 歳の女性が市内の家の中で、町に宛てられた神からの警告の言葉を語っているというのである。娘が寝かされている家には市長や聖職者を含む多くの人々が押し寄せ、彼女が語ったメッセージは逐一書き留められた。これらの言葉は地元の神学者により神からの真正の預言として承認され、ほどなく事件の概要を書き記した小冊子も刊行されるに至ったのである。

実はこのような事件は、近世ドイツにおいては決して異例な出来事ではなかった。年若い女性や子どもが突然宗教的なメッセージを語り出し、教養ある聖職者がこれに耳を傾けて神の奇跡と見なすということが、特にルター派の信仰圏内においてしばしば見られたのである。宗教改革に関する近年の歴史家の見方は、プロテスタンティズムは男性の家長としての権威を増強し、女性のアイデンティティを家庭に押し込めることになったと批判的にとらえつつも、この枠内で女性たちが発揮した自主性、能力に注目する向きが強い¹⁾。女性の「俗人預言者 (lay prophets)」の存在は、このような研究の潮流の中でどのように位置づけることが可能だろうか。本論では、なぜ女性預言者が聖職者を含めて多くの人々に受け入れられたのかという点に特に焦点をあて、ジェンダーの視点からこの理由を分析することにより、預言者たちが抱えていたパラドックスについて考察してみたい。地域はマルティン・ルターの神学を汲むルター派ドイツに限るが、同時代のイギリス、スペインにおける事例との比較を通じて、ドイツの特殊性も浮き彫りとなろう。

2. ヴェンデリーナ・ボルストルファーの事件と近世ドイツにおける女性預言者

1) 宗教改革の影響

宗教改革が女性に及ぼした影響の内特に大きなものは、結婚、家庭観の変化である。ルターを始めとするプロテスタントの神学者たちは、中世の修道院制は処女性をいたずらに理想化し、結婚を次善の生き方であるかのように貶めたとしてこれを激しく批判した。ルターによれば、結婚や（夫婦間での）性交渉を低く見るような考えは聖書に根拠がなく、夫を得て子供を産み、家庭を切り盛りすることこそが神が女性に与えた職分であり、この役割を積極的に果たすことによって女性は神に祝福されるのである²⁾。聖職者の結婚が許可され、ルター自身が結婚に踏み切ったのもこの神学的転換によるものであった。

このルターの思想は結婚と家事労働に尊厳を与え、特に母たることを神聖化するものであった

が、同時に結婚のみを女性の本分とすることとなり、修道女という生き方は否定されるに至った。尼僧院は当時、女性が男性の支配を抜け出してコミュニティを築き、独自の霊性、宗教文化を生み出して男性にも影響を与えることが出来る数少ない場であったが、プロテスタント地域ではこうした選択肢はもはや不可能と化したのである。このため、宗教面において女性に許された活動は、家庭において家族の信仰を導くこと、慈善を通じて地域の困窮者に奉仕すること、聖職者を経済的、精神的に支援することのみであった³⁾。しかしながら、こうしたルター派地域においても、庶民の女性が突然人々の注目を浴び、短期間ではあるが神の権威を帯びて人々に語るのを許されるということが、預言者には現実に起きたのである。その1例として、フライベルクのケースを見てみよう。

2) ヴェンデリーナの預言

この事件については、当地の牧師ヨハネス・シュッツ（後にヴィッテンベルク大学神学教授、1584年没）が詳細を報告するパンフレットを編集している⁴⁾。エアフルトで刊行されたこの冊子には、ルターの弟子であった神学者ヒエロニムス・ヴェラー（1572年没）が序文を寄せており、預言に対する当時の聖職者の解釈を詳しく知ることが出来る。

ことの起こりは1560年春、フライベルク近郊のモーゲンドルフに住むヴェンデリーナ・ボルストルファーという17歳の女性が、突然体力を失って衰弱したことに始まる。病床で彼女は、世の罪に対する神の怒り、来たるべき最後の審判や神罰について話し始め、間もなく5月17日朝、「自分はフライベルクへ行かなければならない」と言明すると、家族の制止を無視して家を出た。町に着いた彼女は市場広場の近くにある家に入り、そこで床につくのであるが、再び神がかった状態に陥るや長時間にわたって熱弁をふるったのであった。シュッツによれば、騒ぎを聞きつけて彼女の様子を見に来た人々の数は、のべ200名に及んだという。

ヴェンデリーナはまず、「神はその御子を賜わったほどに、この世を愛して下さった。それは御子を信じる者が一人も滅びないで、永遠の命を得るためである」というヨハネ福音書3章にあるイエスの言葉を口にする、と、「神はイスラエルの子らにモーセを送ったが、彼らはモーセに従わず、子牛を拝んだ。神は我らに説教者を送って下さったのに、我らはこれを軽んじている」と述べた。以後、彼女は聖餐の軽視、商人の暴利、神への冒瀆など世に蔓延する罪に次々と触れ、「フライベルクが地に沈むことはかねて予言されている。しかし、悔い改めるのであれば、神は情けをかけられる」と人々を戒めるのである。殊に興味深い箇所は富者に対する嘆きの言葉であろう。「大酒を飲み大食をしながら、互いに手を固く閉ざしている者に災いあれ。富める者はラザロに対して何をしたであろうか？」⁵⁾。この言葉は、ルカ福音書16章においてイエスが語った、ラザロという名の物乞いに対して慈悲をかけなかった金持ちの男が地獄に落ちた話を指している。

この後、彼女は「最後の審判がいつ来るか誰が知っていよう、まだたらふく食う時間が十分あると言うのか。主は長くは外におられまい」と話すと、「人は狭い門から入るべきである」と言った。これはもちろんマタイ福音書7章にあるイエスの有名な言葉である。引き続いて改心と呼びかける戒めを繰り返した後、ヴェンデリーナは親に対する子の不従順を責め、再び富者の無情について話を戻す。「金持ちが貧者に1ヘラーや1ペニヒを出すよりは、彼らを死ぬにまかせ、む

しろ 1 ターラーを博打で失う方を好む。」貧民をラザロのように放っておくのだ。「このような富者は何に値するだろうか？ ああ、永遠の地獄である。」⁶⁾ やがて彼女は手を高く掲げ、喜びの声を上げて「私は、私の造り主である神を迎えます。私は私の口を以って（神を）迎えます」と叫ぶと、「キリストの教えの要点はこれである。第 1 には十戒、第 2 には聖なるキリストの信仰、第 3 は祈り、第 4 は洗礼、第 5 は聖餐。（この聖餐は）真に我らの主なるイエス・キリストの体と血である」と語り、祈りを唱えた後にこのトランス状態から目覚めたのであった⁷⁾。

我に帰ったヴェンデリーナに対して、ヴェラーは「お前は今までどこにいたのか」と尋ねた。彼女が「我らの愛する主、神様と共にありました」と答えると、ヴェラーは「何故そのようなことがあり得るのか。聖書には、神を見て生き長らえた者はいないとある」と追及する。ヴェンデリーナの信仰の正統性を試そうとしたのであろうが、彼女の「私は神様の言葉を聞いていました」との素直な答えに彼も満足し、神に感謝するようにと彼女を諭した。後日、ヴェンデリーナは更なる尋問を受け、記録された彼女の言葉を読み聞かされたが、彼女は自分が何を語ったのか記憶していない、「1 日中家畜の世話をしている素朴な人間であるから」自分にはそのようなことは分からないと述べている。ヴェラーは後に、パンフレットに寄せた序文の中で「この女性は神が起こされた女預言者 (weissagerin) であり、この町に悔い改めを呼びかけに来たのである」と論じ、ヴェンデリーナの言葉が神に由来するものであるとお墨付きを与えたのであった⁸⁾。

3) 預言者のパターン

ヴェンデリーナのような事件は近世ドイツにおいては決して珍しいものではなかった。ユルゲン・ベイヤーによれば、16 世紀から 18 世紀にかけてのドイツ・スカンジナビア地域において、実に 320 件以上の預言者の出現が記録されているのである⁹⁾。この数字は男女併せてのものであるが、女性や子どもの預言者も決して少なくはない。

ヴェンデリーナの事例では、彼女は何かに憑依されたように話しているが、これと類似した例が、1629 年にコットブスで起きたマルガレータ・ハイデルヴェルターという 11 歳の少女の事件である。心臓が重いと言って寝込んだマルガレータは、牧師たちが見ている前で病床からキリストへ熱烈な祈りを捧げ、「ドイツは迫害に苦しむことになる。主イエスが言われたように、弟子はその師にまさるものではないからである」、「法王に災いあれ、法王教に災いあれ」などの言葉を数日にわたって語っている。ヴェンデリーナの事件同様、後日、彼女の言葉は地元の聖職者によって小冊子にまとめられて出版された¹⁰⁾。同じ頃、ステッティンの宮廷においてもベニグナ・ケーニヒという若い女性が多くの子の預言を語り始め、同地の宮廷説教者ヤコブ・ファブリツィウス（1654 年没）によって彼女の言葉は本にまとめられている¹¹⁾。

別パターンとして、「天使との遭遇」が持ち出されるケースもしばしば見られた。ある人の前に突然、天使とおぼしき異様な人物が出現し、世の罪に対する神の怒りを警告したメッセージを託すというものである。1 例が 1594 年、ウルスラという 12 歳になるベルリンの少女に天使が出現したという事件である。彼女の話によれば、寝室に突如現れた天使は、昨今の豪華な服装などに見られる人々の傲慢ぶりを嘆き、「（神罰の）弓は引かれており、剣は研がれている」と戒めたという。この事件の噂はまもなくベルリン教会の指導者であるヤコブ・コレール（1612 年没）の耳にも入り、懐疑的であったコレールは少女を呼び出して尋問した。しかしその彼も「神を畏

れる内気で静かな子ども」であるウルスラの話に感銘を受け、天使が語った警告は「ブランデンブルクだけでなくドイツ全土に対する警告である」と結論付けて、事件を伝える小著を著している¹²⁾。

むろん、すべての預言者の話が当局に信用された訳ではなく、人々に受け入れられずに終わるケースの方が多かったであろう。その一方でヴェンデリーナやウルスラの事件のように、教会上層部の聖職者が預言を真実のものと公認し、印刷物を通じて喧伝することもあり得たのである。こうした事例に登場する女性預言者の多くは十代の若者であるため、思春期における情緒不安定が生み出した幻覚と見なすことも可能であろうが、すべての預言者が未婚の若者であったわけではない。例えば1563年、ヴェルテンベルク地方に住んでいたアンナ・シュッツィンという日雇い労働者の妻に天使が出現してメッセージを託したとの報告も残されている。この事件の知らせは瞬く間に周辺地域に広がり、アンナが人々に説教をするとの噂が流れて1500人もの人々が村に押し寄せ、驚いた彼女は身を隠したという¹³⁾。

3. 女性預言者の背景

1) 神学的要因：ルター派の終末思想

なぜルター派地域においてこのような俗人預言者の出現が続発したのであろうか。厳格な聖職者たちが、これらの女性たちの言葉に注意を払った理由は何であろうか。その要因として考えられるのは、(1) 当時のルター派神学の根底にあった終末論、(2) 神は「弱き器」である女性を用いて自身の栄光を示されるという考え、(3) 預言者のメッセージの正統性、の3点である。これらの要因の基幹となるのが終末思想であった。

ルターとその後継者たちはローマ法王を反キリストと見做し、キリストの教会が反キリストによって占拠され、宗教改革によりこの実態が暴露された以上は、聖書に予言されているキリストの再臨の時は間近に迫っていると考えていた。16世紀も後半にさしかかると、ルター派教会は、教義をめぐる教会内の分裂、カルヴァン派の台頭、カトリック教会の巻き返し、宗教戦争の影響などに悩まされることとなり、聖職者たちにとっては、こうした試練は聖書に予言されている終末の時代そのものに見えたのである。当時のルター派説教の多くが、終末思想と神罰の警告に彩られたものになったことは自然な流れであった¹⁴⁾。

このため牧師たちにとって、預言者が出現したり天使が現れたりして神の警告を伝えることも、終末の時なればこそ神が示される奇跡と思えたのである。このことは、パンフレットに寄せたヴェラーの言葉に明確に現れている。ヴェラーによれば、神は3つのことを通じて罪深い世に悔い改めを呼びかける。第1には神の言葉（聖書と説教）、第2が天地に見られる様々な奇怪な出来事、現象であるが、これらのものを目の当たりにしても今の世の人々はなお改心しようとなしない。そこで来る第3の神の呼びかけが、ソドムとゴモラに降りかかったような恐ろしい神罰である。しかし、聖書にあるように、恵み深い神は神罰をすぐには下さず、まず預言者を送って人々に警告するのが常である。それ故にフライベルクに住む不信の輩は皆、「この若い女性（ヴェンデリーナ）の戒めを、天から天使が来て悔い改めを呼びかけたものとして聞くべきである」とヴェラーは語る¹⁵⁾。

これは他のケースにもあてはめることができる。例えばコレールも、ベルリンにおける天使出現について、もしも神が歴史の始めと中間期に天使をこの世に送られたのなら、終末の時に天使を送っても不思議ではないし、キリストの誕生と受難、復活の際に天使がこの世に現れたのであれば、キリストの再臨の前に天使が来るのに何の奇妙なことがあろうかと記している。終末の世であるから天使出現の知らせも信用できるのである。しかも、救い主が来られる時には「あなた方の若者たちは幻を見る」と聖書（ヨエル書 2 章）にあるとコレールは読者に思い出させる¹⁶⁾。世の終わりと預言は分かち難いのである。

2) ジェンダー的要因：「弱き器」の逆説

神はしばしば女性や子どもなど「弱き器」を用いて大きなわざを為す、という信仰は中世から存在した。媒介となる者が無力であればあるほど神の栄光が完全に現れるとの考えである。ダイアン・ワッツの言葉を借りれば、「いささか逆説的であるが、知的、社会的、道徳的に下位に置かれていた故に、女性は預言者の役を担うにふさわしい者とされたのであった。自己のアイデンティティを消し、自分自身が話していることを否定することで、彼女たちは自己を神の靈感の受動的な伝達者またはパイプ役であると主張することが出来たのである」¹⁷⁾。社会的に力が無く、受身であって自らの声が奪われていることが預言者としての権威の前提になっているのであり、ここに女性預言者のパラドックスがある。

この逆説を一層強めたのが、先に見た終末思想である。ファブリチウスは 1630 年、ペニグナに加えてマルガレータ・ハイデルヴェルター、それにボヘミアの 16 歳の女性が語った預言を収録した書を刊行しているが、その際、彼が巻頭に掲げた聖句が、先にも触れたヨエル書 2 章の言葉であった¹⁸⁾。終末が近づいているからこそ無力な若者、女性にも神の靈感が働くという考えがここから見て取れる。

もちろん、すべての聖職者が女性預言者に対して寛大な態度を取っていたわけではない。女子どもの話など信用できるだろうか、「女性は教会の中では黙っているべきだ」という使徒パウロの原則に反しないかと疑う声も多かったが、興味深いことに、1636 年、ランバルド・アラルド（1672 年没）というブリュンスビュッテルの牧師が、『しるしと驚異に関する説教』と題された説教の中でこの問題を取り上げ、女性を擁護している。この中でアラルドは、近年発生した様々な不思議な出来事を列挙した後、メルドルフに住む 17 歳の女中が 2 人の天使に遭遇したという事件を説明する。2 人に連れられて地獄と天国へ旅した彼女は、牧師にこの体験を伝えて人々を戒めさせるよう天使に命じられたという¹⁹⁾。この話を疑う声についてアラルドは、パウロの言葉はこの種の「神の特別なわざ」には適用されないと主張する。聖書をひもとけば、モーセを救ったエジプトの産婆、デボラ、ユーディット、使徒ペテロに裏切りの罪を示した女中など、神は多くのわざを女性を通して行っているのではないかと、これを疑う慢心な意見は聞くに値しないと彼は言い切るのである²⁰⁾。神が多くの不思議なわざをもって世に警告している時代である故に、女性にもそのような体験が与えられると言うのであろう。ここでも終末思想と「弱き器」の逆説が女性預言者を後押ししていることが分かる。

3) もう1つの逆説：メッセージの正統性

ここで重要となることは、預言者が語ることがすべて受け入れられたのではなく、そのメッセージが聖書とルター派の教義に矛盾しない時にのみ、彼らは真正の預言者として信用されたということである。ヴェンデリーナの預言には多くの聖書の言葉が織り込まれており、これらが彼女の言葉の真実性を示す証拠とされたことは、ヴェラーが人々に対して「彼女のトランス状態ではなく、(彼女が語った) 聖書の言葉ゆえに」ヴェンデリーナの話信じざるべきである、と述べていることから分かる²¹⁾。1点目を引くのは、聖餐について彼女が「これは真にキリストの体と血である」と言っていることであり、これは、キリストの血と肉が実際に聖餐に内在しているわけではないとしたカルヴァン派の主張を退ける言葉と受け取ることができる。編集者によってこの言葉が付け加えられた可能性も十分考えられるが、もしもこれがヴェンデリーナ自身の発言であるとすれば、ヴェラーやシュッツには彼女の預言の信憑性を裏付けるものと受け取られたであろう。

実はこの点に、女性預言者が抱えるもう1つの逆説がある。神の権威を以って聖職者を含む人々を教導するという彼女たちの行動は、女性としての規範を破るものであったが、同時に彼女たちはそのメッセージが教会、世俗当局の教えに挑戦するものでない限りにおいて信頼を得ることができたのであった。このためか、彼女たちが語ったメッセージの多くは当時の牧師たちの説教と似通った内容のものであり、世の罪を嘆き、神罰で脅して悔い改めを呼びかける一般的な講話であった。「外れ」となる可能性が無い教えである以上、当局を憂慮させることもなかったのである。

マルガレータとベニグナのケースが人々の関心を集めたことは、当時の政治的背景に負う点が大きいのである。ブランデンブルクに住む彼女たちが預言を始めたのは、折しも30年戦争の最中、隣国のメクレンブルク公国からプロテスタントの君主が皇帝によって追放され、悪名高いワレンシュタインが新たな支配者として赴任した時であった。北ドイツ全土がカトリック勢力によって脅かされている中、世の罪のみならず「法王教」を弾劾する少女たちの預言をファブリチウスらが歓迎したことは当然であり、彼女たちの預言を出版したのも政治的プロパガンダとして意味合いがあつてのことであろう。神の名のもとに語っているとは言え、女性預言者のメッセージを真正のものとする判断はあくまで男性の聖職者に委ねられていたのであり、その預言の扱いも彼らの思惑に左右されていたのである。

4. 女性預言者と庶民たち

聖職者ではない一般庶民は、これら預言者にどのような態度を取ったのであろうか。概して多くの人々が深い関心を抱いていたことが史料から見て取れる。アンナ・シュッツインの事件の際に群衆が彼女の村に押し寄せたことはすでに見たが、彼女と言葉を交わした人々の中には、「喜びのあまり飛び跳ね、『天使の女』に会うことが出来たことを神に感謝し、これはどんな食事にも代えられない(と言った)」者もいたという²²⁾。近世の農民にとって「食事以上」ということは最上級の喜びの表現であろう。これらの反応から読み取れることは、聖なるものに直接触れた、そのためには男女の別は問わないという人々の強烈な欲求である。中世の民衆にとって信仰の屋台骨は、聖人の絵や聖遺物、聖別された品々を通じて聖なる存在に自ら接近し、神の加護を

体験することにあつた。宗教改革によってこれらの霊的媒介は取り去られてしまうのであるが、人々の心にはなお、身体的接触を通じて聖性を帯びた存在に触れたいとの憧れが残っていたに違いない。天使に遭遇したというアンナは、多くの人々の目に、神によって聖別された特別な存在と映ったのであろう。

興味深いことに、アンナを訪ねて来た人の中には様々な質問と礼金を用意して来た者もいたと記録されており、アンナを占いや魔術を行う「賢女（Weise Frau）」のように見ていた者がいたことがうかがえる。多くの場合、預言者は突発的に神や天使から特定のメッセージを託された者であり、その活動はあくまで一時的なものであった。ヴェンデリーナのように、多くの場合メッセージが当局や人々に受け入れられた時点で、彼女たちの使命は終わりとなったのである。この点、長年にわたり自らの術によって人々と関わる賢女とはまったく異なっている。また、本人の意志とは無関係に神の使者とされたことも賢女との大きな相違である。しかしながら、人々の中には、超自然的な存在と交流できる者には常人に無い能力が備わっている筈と信じる者もいたであろう。女性預言者が後日魔女として告発されたというケースは知られていないが、一步間違えればそのような危険に落ち込む可能性もあったと思われる。天使との遭遇にしても、姿を変えた悪魔と関わったと見なされてもおかしくないからである。その危険を避けるためにも、預言者にとって地元の聖職者の信頼を得ることは重要であった。

ヴェンデリーナやアンナなどが実際に体験したことは、本当に超自然的な性質のものだったのだろうか。これを判断することは難しい。自称預言者の中には、後日狂言であったことが発覚して処罰された者もいる。事実、預言者の言動は廉価なパンフレットを通じて報じられていたため、それらしい振る舞い方を学ぶことは十分可能であった。ヴェンデリーナが預言を通じて利益を求めた形跡は存在しないが、彼女自身の体験や関心事が無意識の内に、トランス状態での語りに織り込まれた可能性は考えられよう。

たとえば、乞食ラザロの話が繰り返し引用されていることが、彼女自身の都市の富裕層に対する不満を表していることは十分あり得ることである。彼女は始めから「フライベルクへ行かなくてはならない」と主張しており、彼女のメッセージが都市の市民を念頭に置いたものであったことがうかがえる。当時の都市と農村の関係はアンビバレントなものであり、都市は食糧の供給を周辺の農村に依存しつつも、農民を粗野で無軌道な者として見下すという状態であった。悔い改めるべきはまず高慢な都市の人間だとヴェンデリーナが感じたとしても、自然なことである。

貧者を助けない富裕層への批判は預言者の言葉にしばしば現れるモチーフであり、アンナが出会った天使も富者の無情を嘆いている。1580年にアイスレーベンで刊行されたパンフレットは、ステンダル近郊の村で羊飼いの娘（13歳）が語った預言を伝えているが、貧民の怒りが激烈な調子で記されている。「貴族は狩猟やその他淫らな贅沢を好んでおり、悲嘆にくれる貧民をしゃぶっている」、「高位の方々は、彼らの蓄えが貧民の汗から来たことを知るべきである」、「貧しい農民は賦役のために1週のすべて、日曜日までも駆り出され、破滅して乞食に身を落とす。神は（こうした不正を）罰せられる」²³⁾。羊飼いは当時の社会では底辺部にいた者であり、そのような家庭に生まれた彼女にとってこれは正直な肉声であったのだろう。このように預言は、超自然的な存在の口を借りて、公には表現し得ない自己の信念や感情を吐露する手段にもなり得たのである。社会批判を含んだこうした言葉が庶民の共感を一層そそったことは想像に難くない。

5. 他国の事例との比較

このような女性預言者はドイツ以外の国でもしばしば出現したが、その背景はかなり異なっている。比較のためにイギリスとスペインにおける事例を見てみよう。

イギリスの女性預言者の中で殊に有名な人物は、1534年に国王ヘンリー8世の命令によって処刑された修道女エリザベス・バートンである。ケント地方の女中であった彼女は、原因不明の病に倒れたことをきっかけに預言を語り始め、やがて彼女は自分の言葉通りに聖堂内で奇跡的に病から癒される。この名声のためエリザベスは尼僧院へ迎えられるのであるが、彼女の預言の才能は高位の人々の間でも関心を引くようになり、遂にはヘンリー王までがエリザベスに謁見を許すに至った。しかしながら、元々宗教面で保守的であったエリザベスは、国王の離婚問題についてヘンリーを激しく批判するようになり、遂には「王が愛人のアン・ブリンと結婚すれば、1ヶ月の内に王位を失うであろう」と言明したのである。ここに至って王はエリザベスを彼女の告解師エドワード・ボッキングらと共に捕縛し、反逆罪で処刑した²⁴⁾。

エリザベスの預言は当初、巡礼、死者のための祈り、聖母崇拜など当時一般的であった信心を称揚したものであり、エイサン・シャーガンが言うように、「誰も反対しないような教義」を教えたからこそ彼女は信頼されたのであった²⁵⁾。先に見た女性預言者のパドックスを示すものであるが、その後半生において彼女はこの規範から完全に逸脱しており、おおむね教会や世俗当局に従順であったドイツの預言者とは大きな対照を見せている。エリザベスの処刑に先立って政府は、彼女の預言はすべて狂言であり、ボッキングなど反国王派グループに操られていたのだと断じているが、彼女のように広範囲に影響を及ぼした人物が、単なる操り人形であったとは到底信じ難い。受動的な「弱き器」ではなく、預言の評判を用いて自らの信条を表現していたと見るのが妥当であろう。

ピューリタン革命とその後に続くクロムウェル政府の時代には、非正統的な宗教思想を持つ女性、幻視者の女性が多くイギリスに現れ、自らの信条や宗教体験を世に問うた²⁶⁾。しかしこれは従来の国家教会システムが崩壊し、内戦の末に国王が処刑されるという異常な状況下で噴出した特殊な現象であり、国教会が積極的に預言者を支持したという事例は見当たらない。平時においても公教会の枠内で女性預言者が受け入れられることがあったドイツとは、あまりにかけ離れている。

スペインなどカトリック国においても超自然的な体験を主張した女性は数多く現れたが、女性が幻視やお告げについて語ることに對して教会当局は不信感を隠さず、異端審問によって厳しくこれを取り締まった。その1例が、リチャード・ケーガンがその著書『夢と異端審問』の中で詳しく分析しているルクレシア・デ・レオンのケースである²⁷⁾。マドリッドの事務弁護士の娘であるルクレシアは、奇妙な予言的夢を見ることで人々の関心を呼び、やがて宮廷の有力貴族の間で支持者を得るに至る。しかしながら、(エリザベスのケースとよく似ているが)彼女の夢は多分に政治的な性格を帯びたものであり、やがて国王フェリペ2世の政策を批判し、スペイン帝国の崩壊を予言するまでになった。まもなく彼女は王の命により逮捕され、異端審問で処罰される。尼僧院が維持され、女性が教会内で継続して活躍できたカトリック地域であるからこそ、かえって女性の宗教活動が厳格に統制されていたというのは皮肉であるが、いずれにしてもドイツとの

相違は大きい。この違いは、異端審問の圧力に加えて、ルター派とは異なりカトリック教会が終末論に対して慎重な態度を取っていた点が大きいであろう。

6. むすび

以上の分析により、近世ドイツにおける女性預言者を取り巻く環境が明らかになった。30年戦争のような動乱期のみならず、平時においても女性預言者が登場して聖職者たちにも受け入れられていたことは、プロテスタント女性の宗教活動が家庭に限定されていたという従来の見方の枠組みを超えるものであり、注目すべきである。しかしながら、彼女たちが逆説を抱えた身であったことも事実であった。預言者として神に用いられるには、社会的に受動的で従順であるということが前提とされており、人々を教導するという活動が女性としての行動規範を超えるものであったにもかかわらず、その言葉はあくまで男性聖職者が受容できる範囲を超えてはならなかったのである。メッセージが真正の預言であるか、公にすべきかについては男性の判断に委ねられていた。しかも、女性が神に使者として用いられることは、終末のような非常時の現象として解されていたのである。男性預言者の中には、少数ながら数年にわたって活動をした者もいたが、女性にそのような人物が見当たらないのは、こうした逆説に縛られていたためであろう。

とは言え、預言者には通常的女性には許されないような行動を取る機会が与えられたのは確かである。自身が話した言葉が書き留められ、出版されて多くの人々に読まれるということは、ヴェンデリーナなどの貧しい女性たちには本来想像もできないようなことであったろう。富裕層への批判など、自身の内心の葛藤をメッセージの中で表現することも可能であった。マルガレータとベニグナの場合は、たとえ少女の預言であっても政治的影響力を持ち得たことを示している。エリザベスのような劇的なケースはドイツでは見られないが、女性の言葉も政治的な時流に乗った場合は君公を脅かすほどの力を持つことができたことが分かる。

ここで思い出されるのが、ナタリー・Z・デーヴィスの「支配する女」の研究である。近世ヨーロッパにおけるカーニバルや文学作品には、男女の役割が一時的に逆転するモチーフがよく見られる。人類学的に見れば、これは秩序を逆転させることによってその社会構造をあらわにし、制度内部の対立を表現すると同時に、その緊張を和らげる安全弁としても機能するものであった。安全弁である以上、制度自体を変革するものとは言えない。デーヴィスはこうした性的逆転が男女の秩序を再確認するものであったことを認めるが、同時にそれは、制度自体を「土台から侵食する」ことにも貢献していたのではないかと見る²⁸⁾。たとえば、女性は生来無軌道なので責任能力が無いという法制度を逆手にとって、女性が暴動に積極的に参加するというのがしばしば見られた。これは表向きは父権的な秩序に従いつつも、実際にはそれに挑戦する行動である。

デーヴィスの視点は女性預言者にもあてはめることが出来よう。ヴェンデリーナたちは決してカーニバル的な道化役ではなかったが、弱者とされていたが故に宗教的権威を認められた彼女たちは、まさに逆転を体現する存在そのものであった。預言者の活動は、女性の信仰、精神生活をも男性の監督下に置く家父長制的秩序に直接挑戦するものではなかったが、この秩序が絶対的なものではなく、女性が公に男性を教え、戒めることも時として神の意志であると示すことにより、男性による支配を「土台から侵食する」働きをしていたということが出来る。ヴェラーに対

してヴェンデリーナは「私は神と共にいました」と話しているが、確かに彼女は預言を語っていた時、当時の階層社会にも男女関係の秩序にもとらわれない自由な場所にいたのであった。このような場所が存在し得るということを示した点において、女性たちの預言は力ある武器であったと言えよう。

注

- 1) この分野については多くの研究があるが、アウグスブルクのルター派市政府による結婚、家庭、女性の活動（残っていた尼僧院を含む）の統制を分析したローパーの論考はよく知られている。Lyndal Roper, *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*. Oxford 1989. ウィースナーの論文は、結婚に関する改革者の議論を女性が自らの価値観に合わせて取捨選択していたことを指摘しており、興味深い。Merry E. Wiesner, “From spiritual virginity to family as calling,” in *Gender, Church, and State in Early Modern Germany: Essays by Merry E. Wiesner*. London 1998, pp.36–46. 宗教改革によって形成された家族観については以下の概論が良い。Susan C. Karant-Nunn, “Reformation Society, Women and the Family,” in Andrew Pettegree (ed.), *The Reformation World*. London 2000, pp.433–460.
- 2) 結婚と家族に関するルター自身の議論については以下を参照。Denis R. Janz, *The Westminster Handbook to Martin Luther*. Louisville, 2010, pp.89–92, pp.139–142; Susan C. Karant-Nunn and Merry E. Wiesner-Hanks (eds.), *Luther on Women: A Sourcebook*. Cambridge 2003, pp.88–136; Merry E. Wiesner-Hanks, “Luther and women: The death of two Marys,” in Jim Obelkevich, Lyndal Roper, and Raphael Samuel (eds.), *Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics and Patriarchy*. London 1987, pp.295–308. ルター派による家庭に関する議論全般についてはオズメントの研究が挙げられる。Steven Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*. Cambridge, Massachusetts 1983.
- 3) こうした女性たちの活動は軽視できるものではなく、プロテスタント信仰の拡大を裏から支えていたと言ってよい。近年これらの活動に関する多くの研究が発表されている。たとえば、慈善を目的として自ら薬剤開発に励んでいた近世ドイツの貴婦人に関する論考が最近上梓された。Alisha Rankin, *Panacea's Daughters: Noblewomen as Healers in Early Modern Germany*. Chicago 2013.
- 4) Hieronymus Weller and Johann Schütz, *Neue Zeitung und Wunderpredig*. Erfurt 1560.
- 5) Ibid., p.B2v.
- 6) Ibid., p.B3v.
- 7) Ibid., pp.B4r–B4v.
- 8) Ibid., pp.A1v–A2r.
- 9) Jürgen Beyer は俗人預言者に関する未公開の研究論文の末尾に、326名の預言者とその史料のリストを添付している。手稿を読ませて下さったペイヤー教授に感謝したい。Beyer, “List of prophets (1517–1800),” in *Lay Prophets in Lutheran Europe (c.1550–1700)* (手稿), pp.1–64.
- 10) Andreas Buntschön, *Richtig warhafftige und ungefälsche wunderliche Zeitung*. Frankfurt an der Oder

- 1629.
- 11) Jacob Fabricius, *Warhafftige und sehr nachdencklicher Historischer Bericht Von einem Göttseliger Jungen Mägdlein*. Rostock 1629.
 - 12) Jacob Coler, *Eigentlicher bericht Vo [n] den seltsamen und zu unserer Zeit unerhörten Wunderwercken und Gesichten*. Erfurt 1595.
 - 13) Beyer, *Lay Prophets in Lutheran Europe (c.1550–1700)*, Chap. 2, p.15.
 - 14) ドイツ・ルター派の終末思想についてはバーンズの研究が詳しい。Robin Barnes, *Prophecy and Gnosis: Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*. Stanford, 1988.
 - 15) Weller and Schütz, op.cit., pp.A1v-A2v.
 - 16) Coler, op.cit., pp.C1r-C1v, C2r.
 - 17) Diane Watt, "Reconstructing the Word: The Political Prophecies of Elizabeth Barton," *Renaissance Quarterly* 50 (1997), p.144.
 - 18) Jacob Fabricius, *Göttliches Wunder-Buch*. 刊行地不明、1630.
 - 19) Lambert Alard, *Zeichen und Wunder-Predigt*. Hamburg 1636, pp.12–13.
 - 20) Ibid., p.22.
 - 21) Weller and Schütz, op.cit., pp.2v.
 - 22) Beyer, op.cit., Chap. 7, p.24.
 - 23) Simon Moyse, *Neue Prophetin Von Schönebecke in der alten Marck*. Eisleben, 1580, pp.B3v-B4r.
 - 24) Sharon L. Jansen, *Dangerous Talk and Strange Behavior: Women and Popular Resistance to the Reforms of Henry VIII*. New York 1996, pp.41–75.
 - 25) Ethan Shagan, *Popular Politics and the English Reformation*. Cambridge 2003, p.69.
 - 26) 17 世紀イギリスの女性預言者については以下を参照。Phyllis Mack, *Visionary Women: Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*. Berkley 1992.
 - 27) リチャード・L・ケーガン 立石博高訳『夢と異端審問－16 世紀スペインの一女性』松籟社、1994 年。
 - 28) ナタリー Z・デーヴィス 成瀬駒男、宮下志朗、高橋由美子訳『愚者の王国・異端の都市』平凡社、1987 年、174 頁。

Historical Background and Transitions in Homes for Mothers and Children and for Fathers and Children

— Comparison of Measures for Single-Parent Households —

Fumie Ueno
(Kogakkan University)

Homes for mothers and children (currently: maternal and child living support facilities) began by providing residences for single mother households to provide support for the children. Homes for mothers and children were prescribed by the Mother and Child Health Law, which was enacted as a result of the growing number of suicide cases among destitute single-mothers after the Great Kanto Earthquake from 1912–1926 and during the period of financial crisis lasting from 1926–1989. Moreover, additional homes for mothers and children were established by the Military Aid Act to help with the large numbers of wartime widows that emerged after the end of World War II. Following this, homes for mothers and children were prescribed in the Child Welfare Act to provide welfare for affected children, and this remains the case today.

On the other hand, homes for fathers and children opened in three locations in the Tokyo prefectural area from 1931 and beyond as a result of the increase in the number of people who had lost their jobs during the Showa depression and were subsequently living as homeless. These homes were destroyed from air raids during World War II, but were never rebuilt. In 1952, after the war, new facilities were built in accordance with the Public Assistance Act to provide shelter for those living in temporary lodgings or in such locations as under railroad bridges within Tokyo. During this period, homes for fathers and children were also established. Later, the name was changed to a rehabilitation facility and then to a facility providing accommodations, with a limited amount of support.

The number of homes for mothers and children greatly declined following a period of high economic growth. However, this period also saw an increase in the number of single-mothers who were separated rather than widowed. In recent years, there has also been an increase in the admission of mothers and children who need urgent protection from domestic violence or who require income support. Despite the fact that homes for fathers and children are viewed to be necessary, they have not yet been institutionalized under the Japanese law. This means that although protection through accommodation facilities for impoverished single-fathers are provided by the Public Assistance Act, currently there are no institutions which provide the same level of professional support for mothers and children.

In single-parent households, it is difficult to balance work, child-rearing, and household duties. Thus, various counselling systems, job assistance, and child support are necessary. Job assistance laws have been established to aid single-parent households; however, several legal inequities between single fathers and single mothers remain. It is recommended that facilities in which single-father households can also obtain

residency and receive the support deemed necessary to raise children successfully within society should be established as well.

母子寮・父子寮の時代的背景と変遷

—ひとり親家庭に対する施策を比較して—

上 野 文 枝

(皇學館大学)

1. はじめに

1) 目的

母子寮は1998年以降、母子生活支援施設と改称している。現在、母子生活支援施設は、児童福祉法に規定された児童福祉施設である。同法第38条に「母子生活支援施設は、配偶者のない女子又はこれに準ずる事情にある女子及びその者の監護すべき児童を入所させて、これらの者を保護するとともに、これらの者の自立の促進のためにその生活を支援し、あわせて退所した者について相談その他の援助を行うことを目的とする施設とする」とある。母子寮であった時代においては保護が中心であり、自立の促進と退所後の援助については規定されていなかった。

一方、父子寮については、これまでに法律上の規定はなされていないが、昭和の戦前戦後期に東京都内に何箇所か存在していた。母子家庭および父子家庭については、現在、ひとり親家庭という呼称も一般的に使用され、女親であれ男親であれ、ひとりの親が子育てをする家庭に対する種々の支援が法的にも整備されてきている。入所型の福祉施設については、父子寮は消え去り、母子生活支援施設は年々各地で閉鎖が続いており、数は減少し、今や1箇所もない県が生じている。

母子生活支援施設のように、生活が立ち行かなくなった母子を比較的長期にわたって支援する社会福祉施設は、世界では類を見ない。日本の母子福祉施策の上で特徴的なものである。イギリスにおいては、DVによる保護が必要な女性や母子のためのシェルター¹⁾や未婚女性の妊娠出産を支援するホームはあるが、母子生活支援施設のような子どもが20歳（入所は18歳まで）になるまで生活しながら支援を受けるといった施設はないとされる²⁾。一方で、父子寮については存在があまり知られておらず、資料も限られているので、その実態は現在も過去のものとして一部の人の記憶にあるだけである。

本稿では、屋根（住宅）対策としての母子寮と父子寮の存在意義が時代背景の中でどのような変遷を辿ったのか、父子寮が存在し、資料が残る戦前戦後の一時期を中心に考察する。そのことは、現代におけるひとり親家庭支援と入所型施設について再考する際に、貴重な資料となろう。

2) 先行研究

母子寮の歴史については、福島（2000）が明治期の記録に残る奥浦村慈恵院が最初であると³⁾、これ以降第二次世界大戦後までの変遷を記している。母子寮は、貧困の子どもの救済に付随して、行き場のない母と子を保育所等に隣接した住居に保護することから始まったとされてい

る。本田（1986）は、母子寮における「かけこみ寺」としての役割がどのように担われてきたかについて、先駆的に取り組んでいた母子寮を挙げて論じ、今日に至る DV 対策としての母子寮の役割を明示している⁴⁾。敗戦前後の母子寮の状況については、副田（1985）の研究ノートにおいて、当時の数少ない統計資料や事業記録等により、戦争未亡人と一般困窮母子との間に溝があったことが示されている⁵⁾。戦後から高度経済成長期を経て昭和 50 年代までの母子寮について、林（1992）が設置数の減少と利用者の質的变化を中心に統計資料から明らかにしている⁶⁾。また、社会福祉基礎構造改革を経て、母子寮から母子生活支援施設に移行すると共に新たな期待がされるという視点から、松原（1999）はファミリーサポートの拠点としての役割について論じている⁷⁾。さらに、須藤（2007）は女性と子どもを支援するためのソーシャルワーク実践の場として、母子生活支援施設のそれまでの流れを踏まえ、今後のあり方を検討している⁸⁾。

一方、父子寮については、資料も少なく、研究もほとんどされていない。その中で、松本（1994）が『東京都福祉事業協会七十五年史』に基づき父子保護事業の意義を論じている⁹⁾。この事業史には、母子家庭に対しては社会的援助が行われてきたが、父子家庭に対する保護については顧みられない状況下で、その生活の劣悪さへの対応として、東京都内に 3 箇所の父子寮が作られたことが示されている。さらに、渡部（2010）は昭和戦前期の父子寮について、父子保護事業と母子保護事業の背景と意義を示し、両者を比較する視点から論じている¹⁰⁾。戦後の父子寮については、東京都内 2 か所の父子の福祉施設に関する現地報告が幾つか残されているのみである。

先行研究自体があまりなく、母子寮と父子寮について歴史的に比較することはなされてこなかった。特に、父子寮については、資料もほとんどなく、明らかになっていない部分が多い。しかしながら、父子家庭においても行政側が父子寮等何らかの対策が必要であるとした経緯も残されており、問題視されてきたことがわかる。本稿では、父子家庭に対する具体的な制度に基づく支援が最近までなされてこなかったことに焦点をあてながら、母子寮と父子寮を比較し考察してみたい。

2. 戦前の母子寮と父子寮

1) 社会的背景と母子寮

母子寮として記録に残るのは、1880（明治 13）年 1 ヶ所とされるのが最も古いものであると 1950 年刊行の『児童福祉の諸問題』（植山つる著）に記載されており、この母子寮の名称は『奥浦村慈恵院』で長崎県南松浦郡奥浦村にあり、母子収容室が 4 あると記されている。これは、「孤貧児」を収容する際にその母も収容したとみなされる¹¹⁾。

1887 年から産業革命期に入り、資本家階級と労働者階級が生まれるようになると、都市部に集中した低賃金の貧民たちの生活はスラム街を作り出し、そこには母子家庭も多かった。野口幽香と森島美根はスラム街の子どもたちを見て心を動かされ、1900 年、麹町に二葉幼稚園を開設する。1906 年、当時明治の三大貧民窟の一つであった四谷鮫河橋に移転し、そこに通ってきていた子どもの母が路頭に迷う事態に対応して、幼稚園の建物の一部に無料で住ませたのが、大正期の「母の家」の原型となる¹²⁾。1919 年の内務省救済事業調査会に提案された児童保護施設要綱の中に、母子扶助に関する法制度が急務であると述べられており、これが日本における母子

保護制度が公に出された最初のものである¹³⁾とされている。

しかし、それよりも以前、1918年1月に大阪に「泉尾節婦館」がはじめての母子寮として創設されている。これは、泉尾愛児園という託児所の付帯事業として始まったものである¹⁴⁾。福島によると、『大阪社会事業要覧』に「泉尾愛児園」の項があり、そのなかに「附設事業の成績」として、1918年末現在7世帯が入居し母親は全員働いていると記載されている。この要覧には、「母子収容保護」という分類項目はなく、婦人保護の中に泉尾節婦館が掲載され、1933年まで婦人保護施設とされていた¹⁵⁾。以上のことから、母子寮の初めは子どもの救済から付随して生じる母子家庭への宿所の提供から出発したことがわかる。

大正期には、1918年に米騒動があり、また、1923年には関東大震災があり、社会的に大混乱する中、家を失い生活に困窮する母子家庭に対する救済策として母子寮が設立されていく。1927年の金融恐慌で経済不安は日本全土に及び、続く1929年の世界恐慌により更に日本の景気はどん底になっていく。このような時代において母子世帯の困窮は切実な状態となり、母子心中が頻発した。これに対して国家として手を打つ必要があったのである。

1929年に「救護法」が制定され、1932年から施行となる。「救護法」で規定された母子扶助は、1歳までの乳児を育てている母親のみが対象で、それ以上の子どもを抱えた母子家庭はどんなに困窮していても働けると見なされれば対象外とされた。13歳までの子どもだけにわずかな救護金が支払われるだけという状況で、生活困難な母子家庭が生きていくのは非常に困難であった。そのため、生きる意欲を失った母子が心中するという痛ましい事態が頻発した。当時、母子家庭の生活困窮への支援としては、民間の社会事業家や宗教家の善意によるものしかなかった¹⁶⁾。

このような母子家庭の悲惨な状況に対し、母子心中に対処するために母子団体が活動を始める。1934年、「母性保護法制定促進婦人連盟」が結成され、「母子扶助法制定」を決議し、実現に向けて活動した。1937年に「母子保護法」が制定され、母子寮が規定された。この規定では、母子寮は13歳以下の子どもを有する母子に対する宿所提供という位置づけであった¹⁷⁾。子どもを連れて路頭に迷い、困窮する中で母子心中をすることを防ぐことが大きな目的であった。1930年7月から1934年6月までの4年間で、東京・大阪の四大新聞に掲載された親子心中は約1000件、命を失った親子は3000人近くになり、その大部分が母子心中であったとされる。

図1は、小峰(1937)による明治から昭和にかけての親子心中の推移を示したものである¹⁸⁾。大正から昭和初期にかけ、親子心中、それも女親による心中が急増していることがわかる¹⁹⁾。親子心中の急増の背景には、経済不況による失業や生活難があり、社会階級としては貧困階級が大部分であり、富豪階級は非常に少ないとしている。さらに、女性が親子心中に至る理由として、「婦人大衆に生活能力がない」「夫を離れては生活の途がない」ことを挙げている²⁰⁾。この時代の女性がいかに家父長制のもとで経済的に自立することが困難であったことを示している。

このような時代背景の中、1937年3月に「母子保護法」が成立し、同時期に「軍事扶助法」も成立した。これにより、母子家庭の中で、「軍事扶助法」の対象者は救済を受けられるようになったが、それ以外の母子家庭は「母子保護法」か「救護法」の対象で、生活困難と認定されることで肩身の狭い思いをしながら生きなければならなかった。

1941年、太平洋戦争が勃発すると、多くの母子家庭と未亡人が発生した。戦死者の未亡人には世間の同情が集まるが、その他の母子家庭は社会から排除される状態となる²¹⁾。軍人遺族とし

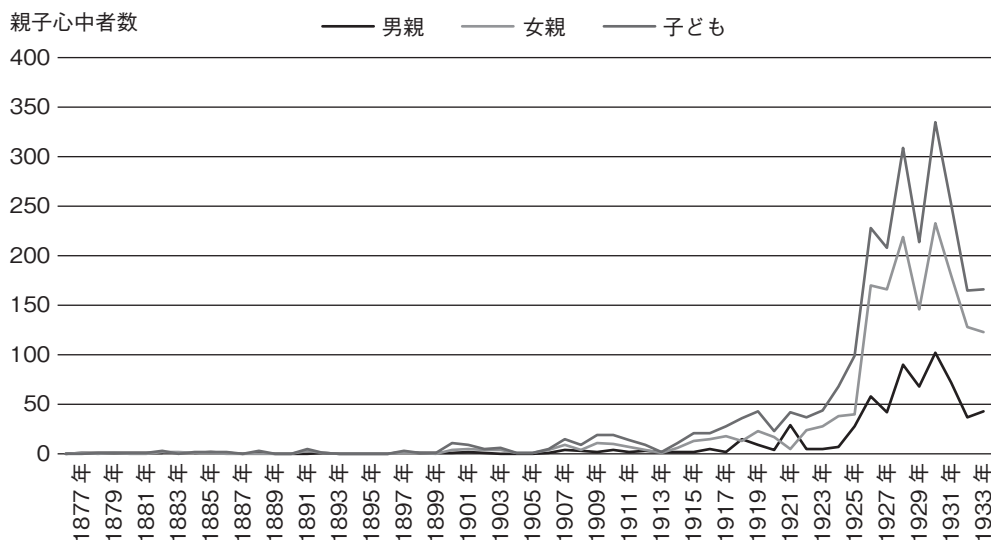


図1 明治から昭和初期の親子心中の推移

ての母子家庭が暮らしている母子寮は「お国のために」母子になったとして環境整備がなされていた。一方、一般の母子寮は古い建物の転用など劣悪な環境であったようだ。国策として、同じ母子家庭でも2つに分断されていたのである²²⁾。

2) 父子寮の意義—3 箇所から

戦前、東京府社会事業協会²³⁾において、1931年4月、現在の荒川区内に尾久父子ホームが開設された。これは、隣接の府営住宅の一部を借り上げる形であった。昭和恐慌により、失業者が増加し、貧困の父子家庭は子どもを抱えて働くこともできず、非常に困難な状況に置かれていた。この尾久父子ホームは日本で初めての父子収容施設とされる。4畳半1間の狭く非衛生的な部屋であり、入居者は家賃や電気代も支払えないような困窮者であった²⁴⁾。また、同協会により、1938年に、現在の品川区内に「第二父子保護所」として旗台（はたがだい）父子ホームが開設された。これは、東京府²⁵⁾が木造2階建の父子寮と付設の保育所を建設し、協会が経営委託される形であった²⁶⁾。この他に、1933年、仏教系社会事業団体の上宮教会により梅田父子ホームが足立区内に開設されている。無料宿泊所から始まったが、その中に父子家庭がいたため、収容保護して父子ホームを作ることになった。青松寺の仮本堂に間仕切りをしたものであったが、困窮の父子家庭を住まわせ、父親の指導と子どもの保育を行った²⁷⁾。

これらの父子保護事業が実施された背景には、昭和恐慌による失業による子連れ浮浪者の増加がある。東京府として、子どもを抱えて働くことがままならない父子に対して住宅を提供し、子どもを預かり、職業紹介をして労働に従事できるようにする、父子を分離せず共に保護して子どもの就学を奨励する事業であった。

尾久父子ホームは、1941年、入居者を旗台父子ホームに移して廃止、その旗台父子ホームは1945年5月25日に空襲のため焼失し廃業、梅田父子ホームも1945年、戦災により事業廃止となっ

た²⁸⁾。

戦争により軍人遺家族として母子家庭が増加し、母子家庭対策としての母子寮は増加していく一方、父子家庭に対する対策が必要であるという声もありながら制度化されることはなかった。

3. 戦後の母子寮と父子寮

1) 母子寮の減少と入所者の変化

第二次世界大戦後、1947年に「児童福祉法」が制定された際、それまで複数の法律に基づいて運営されていた母子寮は「児童福祉法」に規定されることとなった。これ以降、母子寮は「児童福祉法」による社会福祉施設である。そして、戦後の未亡人対策から一般母子世帯の保護へとその性格を変えていくことになる。

当初、行き場のない母子に対する住宅対策であった母子寮は、1960年代の高度経済成長による社会情勢の変化とともに、入所母子の抱える問題に質的な変化が生じていく。死別母子の入所は少なくなり、生別母子が増えていき、それとともに離婚や未婚（非婚）²⁹⁾に伴う様々な困難への対処が必要となってくる。また、戦前から間に合わせ的に作られた施設設備の老朽化が進み、一般社会の住宅事情の向上から取り残されていく。母子寮は1959年の652箇所を最大数として、その後は漸減の一途を辿っていく（図2参照）。戦後の戦争未亡人対策から母子寮の役割が次第に変化し、母子寮利用者が減少し続け、入寮者が少なくなるにつけ空き室が増え、母子寮が廃止されていくようになる。2013（平成25）年4月1日現在の全国施設数は260施設、うち11施設が休止となっている。休止を除く249施設の内訳は、民設民営125、公設民営69、公設公営55である³⁰⁾。

しかし、一方で住宅対策だけでは対処できない複雑な問題を抱えた母子や未婚の母などの要支

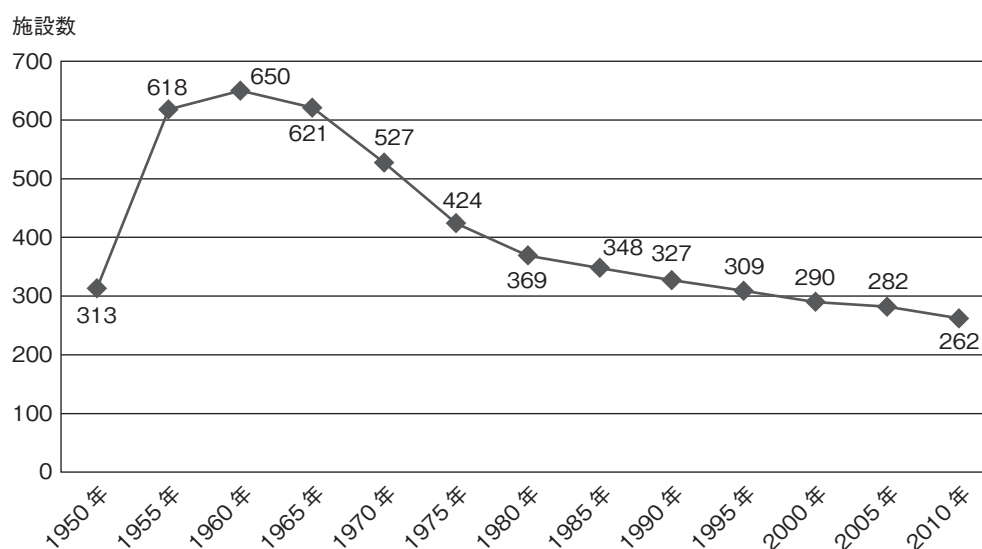


図2 施設数の推移³¹⁾

援（当時は要指導とされる）ケースが増加していく。1975年には、全国社会福祉協議会母子寮協議会が「母子寮生活指導の手引き」を出す。ここには母子寮の機能として、「①住宅提供」「②生活指導」「③緊急保護」「④その他退寮母子家庭へのアフターケア」の4項目が挙げられている。年々緊急保護を要するケースが増えてきており、東京都でも1973年に「母子緊急一時保護制度」を開始し、母子寮を「かけこみ」先とする対応をしており、かけこみの原因は圧倒的に「夫の暴力、酒乱」であるとしている。神戸市も1974年に「母子緊急一時保護事業助成要綱」を施行している³²⁾。このあたりから、母子寮はDV被害母子の緊急一時保護の受け皿として注目されていることがわかる。

2) 塩崎荘や深川寮にみる父子寮

戦後、母子寮が入所者の質的变化を伴いながら役割の変化に対応してきた一方、父子寮は一般的にならなかった。その中で、2箇所の父子寮について当時の資料を元に経過を辿ってみる。

東京都江戸川区深川塩崎町に塩崎荘³³⁾という父子寮があった。設立された経緯は次のようなものである。1952年11月末に、都内のガード下などで暮らす仮小屋の生活困窮者を収容するために更生保護施設が作られた。社会福祉法人アゼリア会が運営する「生活保護法」に基づく施設であり、当初は家族、老人、単身者、父子を収容していた³⁴⁾。1956年に東京都の調査が行われ、その結果、1957年5月、東京都の施設利用者分類収容計画により、塩崎荘は3歳以上の幼児を抱えている父子家庭に限定した更生施設として指定された³⁵⁾。法律上は母子寮のように規定されているわけではないが、「生活保護法」に基づく施設を父子寮として運用したということでは、日本初の父子寮指定と言える。その後、1960年に更生施設から宿所提供施設に変わった。1962年時点では、父子だけでなく、家族世帯や高齢者、独身者等、様々な家族形体、独身者を収容している。

1967年の朝日ジャーナルに「寮指導員の日記」という記事が掲載されている。そこには、母親が子どもとその父親を捨てて出て行ったことで生活が立ちゆかなくなった父子家庭の状況が記されている。父親は日雇労働者や失業者が多く、生活は酒に依存したり家事能力に乏しかったり、子どもにとって厳しい状況があり、そのため、非行に走るなど育ちの保障がなされていないことが問題視されている³⁶⁾。

記事の中で、瓜果は「母親の家出は社会的のみならず、個人的にも少なからぬ禍根を残すばかりか、子どもがいる場合はその子の成長に障害をおよぼす。母親の家出は憂うべき社会的病理現象であるが、しかし、その増加の傾向は、近代化の過渡期にある日本社会の不安と混乱を浮き彫りにしているものではなかろうか、」とコメントしている³⁷⁾。財部は、多くの父親は親としての自覚が欠けており、多くの問題を抱え、不安定な生活をしており、子どもは情緒不安や無気力、内向的性格となることが多く、また、母親から遺棄されたことによる心の傷から人間形成に屈折や葛藤が生じており、父子家庭の共通課題は父親の定職就労と子どもの養育と家事の両立である、としている³⁸⁾。

また、設立当初の塩崎荘の環境は劣悪であったことが、フォークシンガー高田渡の回顧録『バーボン・ストリート・ブルース』に記されている。妻を亡くして4人の子どもを連れた父親が夜逃げした先は、上野公園のすぐそばにあった難民収容所のようなところだった。そこで1週間ほど

暮らした後、深川の「塩崎荘」という父子寮に収容されたのだが、その環境は劣悪であった。当時の住環境について次のように記されている。「4畳半ぐらいの広さの部屋に、2家族が入れられた。部屋を上下に分けて、それぞれに1家族ずつが生活していたのだ。部屋の高さが通常の半分だから、立ってズボンははくことができなかった。ナチの収容所みたいなものだった。」³⁹⁾

一方、『青少年問題』に掲載された現地報告の記事によると、深川父子寮は、次のように紹介されている。1980年、江東区深川板川町に新たに東京都宿泊所深川父子寮が開設され、収容定員26世帯126人である。それまでの独身寮を改造したものであったが、塩崎荘と比べて充実した環境で、7畳半の居室と共同炊事場、トイレ等、当時の母子寮と比べても遜色ない基準の建物である。塩崎荘は住宅扶助宿所として要保護者を入所させる宿所提供施設であり、派生的に父子寮となっていたもので、生活困窮課題を抱えている父子家庭が多い。深川父子寮は社会福祉事業法による「生活困窮者のために、無料または低額な料金で簡易住宅を貸し付け、又は宿泊所その他の施設を利用させる事業」である。利用者は生活保護の適用者とは異なっているという点で、生活保護を受けずとも自力で自主的に生活できるが、住宅に困るという人たちが対象で、東京という都会ならではの必要性から父子寮が設置された。子どもたちも塩崎荘と比べてのびのびとしており影がない⁴⁰⁾。

戦後の父子寮は、生活保護法に基づく困窮父子を対象にしており、父子家庭に限定した制度はなかった。したがって、1990年代になると父子保護という特定の施設は見当たらなくなっている。生活保護の対象として宿所提供施設の中で父子家庭を受け入れるという以外には、母子寮のように特化した支援を受けられる施設はなかったのである。

4. 戦前戦後から高度経済成長期の母子福祉と父子福祉

1937年に「母子保護法」が制定され、13歳以下の子どもを擁する貧困による生活困窮あるいは養育困難の母子家庭においては、扶助を受けられることとなった。この際、「母子保護法」制定にあたり父子の保護についても議論されたが、法の対象とはせずに「救護法」で対処することとし、社会事業団体等においても父子保護の事業を実施することが期待された⁴¹⁾。

戦後、戦災孤児がちまたにあふれて浮浪児となっていた状況に対処するために、1947年、「児童福祉法」が制定された。その際、それまで「母子保護法」、「救護法」、「軍事扶助法」に根拠をもつ母子寮が「児童福祉法」に集約され、規定された。母子寮は、戦争遺家族としての母子や困窮母子の保護という目的で規定された児童保護事業となった。父子寮については必要であるという声もありながら盛り込まれなかった。その背景には、乳児院や養護施設（現在の児童養護施設）があれば対応可能であるとされたことがある⁴²⁾。

戦後、1946年、旧「生活保護法」が制定され、「母子保護法」は廃止されることとなり、他の経済困窮者と同様に、母子家庭も無差別平等を謳う「生活保護法」の対象となった。しかし、母子家庭は一般家庭よりもさらに厳しい生活困難状況に置かれていたため、児童健全育成のために母子寮を「児童福祉法」に位置づけたのである。

父子家庭については、焼失した父子寮を再建することもなかった。このことについて、『東京都福祉事業協会七十五年史』では次のように記している。

父子保護事業は家族の維持を授けつつ、経済保護と児童保護を行う優れた施策であったが、上記3ヶ所（尾久父子ホーム、旗台父子ホーム、梅田父子ホームを指す）以外には拡大しなかった。制度的には社会事業法（昭和13年7月1日）施行規則で、「父子保護施設」が母子保護施設と並んで法該当施設として挙げられたものの、戦後は制度化されることなく、東京で始まったこの父子保護事業が発展的に継承されることはなかった。父子家庭保護も母子家庭保護に劣らず必要度の高いものであったが、子育ては母親の役割という社会通念により、父子家庭問題は表面に現れにくかったのであろう⁴³⁾。

戦後、父子保護事業については、「児童福祉法」には反映されなかったが、必要性の高い父子家庭においては、「生活保護法」における更生保護施設や宿所提供施設において貧困者対策としてなされた。戦争未亡人対策は国家としても見過ごせないものであったが、父子家庭については注目されなかったのである⁴⁴⁾。

しかし、日本社会が戦後の復興を遂げる途上で、母子家庭や父子家庭は経済面や養育面、また、地域社会から孤立しやすいなど、種々の生きにくさを抱えてきている。それは、都会だけでなく、地方でも同様であった。1983年の岡崎市教育委員会月報に父子家庭の問題が掲載されている。不登校や非行の子どもに父子家庭が多く、自宅訪問すると生活が荒廃しており、父親を中心に生活を立て直していくには、救護施設を利用して父子を分離し、子どもと父親それぞれに指導が必要であると記載されている⁴⁵⁾。

また、神奈川県では、1980年に母子家庭、父子家庭対策への答申を出している。その中で、母子寮は様々な課題を抱えた母子にとって適切な社会復帰施設であるが入寮者が減少しており、今後の在り方が見直される必要があるとし、父子寮については検討を要する⁴⁶⁾、としている。

5. まとめ—今日のひとり親家庭施策と入所型施設

平成14年3月7日に厚生労働省から母子家庭等自立支援対策大綱が出された。これは、離婚が急速に増大する状況下で、母子家庭や父子家庭で養育される子どもが増えていることを踏まえ、その健全育成が課題となっていること、特に、母子家庭においては、母親の就労等によって経済的に自立した上で、子どもの養育がなされることが重要であるという視点から、対策が立てられたものである。さらに、両親が離婚しても、父母の双方が子どもの養育に責務があり、その責務を果たさねばならないということも記されている。子どものしあわせを第一に考えると、そのためには「きめ細かな福祉サービスの展開」と母子家庭の母親の「自立支援」を重要視すること、特に、離婚後等は生活が激変するために、母子家庭となった直後の支援を重点的に実施することとしている。この背景には増え続ける離婚により、児童扶養手当の受給者も増加し続けていることや、母子家庭の高い貧困率の改善を図るため、就労による自立度を高め、手当の支給額を抑えようという方針があった。

さらに、母子家庭の母の就業支援に対し、「母子家庭の母の就業の支援に関する特別措置法」が2003年7月17日に成立（平成15年法律第126号）し、同年8月11日から施行された。これは、2008年3月末までの時限立法であり、この法律の効力のある約5年間に於いて母子家庭の

母の就業支援を重点的に行うというものであった。2008 年以降も、法的裏付けのない状態で引き続き継続されていたが、2012 年 9 月 7 日、「母子家庭の母・父子家庭の父の就業の支援に関する特別措置法」として成立し、恒久法として期限を設けず適用されることとなった。

これまで父子家庭は母子家庭に比べて数が少なく、平均的に見て所得も高いという点から支援が必要であるという見方をされず、見過ごされてきた。しかし、上記の特別措置法においては、「母子家庭の母・父子家庭の父」と明記された。父子家庭であれ母子家庭であれ、ともにひとり親であり、支援対策が必要であるとされたことは当然の流れといえよう。この背景には、父子家庭に対する調査研究や当事者組織の動きがあった。子どもを抱え、仕事との両立が難しく、地域社会からも孤立しやすい父子家庭によりやくジェンダー平等の視点が入るようになった。

また、2010 年 8 月から、「児童扶養手当法の一部を改正する法律」により、児童扶養手当が父子家庭も母子家庭と同様の条件で受給できるようになった。遺族年金制度においても、男女差があることが裁判でも問題になっている。2014 年 4 月から、父子家庭には不支給であった国民年金の遺族基礎年金が支給されることになる。さらに、「母子及び寡婦福祉法」は 2014 年 10 月 1 日から「母子及び父子並びに寡婦福祉法」に改正され、父子家庭も母子家庭と同様の福祉サービスが受けられるように法的に整備される。今後、様々な面で、従来の男女による差異が見直されていくものと考えられる。「ひとり親」という表現が一般的に用いられるようになった今、子どもの福祉の視点から見た養育支援や就労支援など、親の性別による差異のない家族支援のあり方を再考する必要性が益々高まっていると思われる。

母子家庭については、大正期から昭和初期の親子心中問題や戦争による母子家庭の救済にも見られるように、住宅対策としての住まいの提供が必要とされてきた。それは、家父長制社会の中で、母子家庭は逸脱した家族形態であり、女親が 1 人で子どもを育てるには非常な困難を伴うものであったからである。近年では、保護する母子家庭の質的変化が生じ、夫からの暴力による保護が入所者の半数に上っている。父子については、母子家庭に比べて数は少ないものの同様の問題も生じている。現に、DV などによる父子の緊急保護が必要な場合でも、父子には行き場がないという問題が生じているのである。また、相談を受ける母子自立支援員はいるが、父子専門の相談員はいない。

母子生活支援施設においては、戦後の老朽化した施設は閉鎖されていき施設数は減少してきたが、母子の緊急保護や就労支援、生活困難への支援は「児童福祉法」に基づき、今後も続けられるであろう。父子家庭に対しては、父子寮の必要性は社会的に認知されていない。近年、父子家庭については、母子家庭に準じて様々な法の適用が進められてきた。しかし、地域から孤立し、子育てと仕事の両立に行き詰り、児童虐待や心中といった事件も起きている。地縁・血縁関係が薄くなっている昨今、地域からの孤立を防ぎ、住居と生活に密着した支援が得られる父子寮やシェアハウスがあってもよいのではないだろうか。

注

- 1) Erin, Pizzey,: *Scream Quietly or the Neighbors Will Hear*, Penguin Books Ltd, 1974

エリンピッツィー 久保絃章・幸ひとみ訳『現代のかけこみ寺—イギリスの場合—』、ルガール社、1982 年、3 頁。

- ピッツィの記述によると、1971 年当時、DV による女性（母子）を保護する場所を世界で始めて設置したとある。この著作は欧米諸国で大きな反響を呼び、先進国における DV 対策の必要性を世に知らしめた。日本にはアメリカ経由で 1982 年に翻訳が出された。
- 2) 松原康雄「母子家庭と自立支援～『母子寮』から『母子生活支援施設』へ～（特集 児童福祉法改正される）」恩賜財団母子愛育会日本総合愛育研究所編『子ども家庭福祉情報』13、1997 年、33 頁。
 - 3) 福島三恵子『母子生活支援施設のあゆみ—母子寮の歴史をたどる』せせらぎ出版、2000 年、18 頁。
 - 4) 本田弘子「母子寮・婦人保護施設について—現代のかけこみ寺としての機能からみた—」光華女子短期大学『研究紀要第』第 24 集、1986 年、6-21 頁。
 - 5) 副田あけみ「敗戦直後における母子寮（研究ノート・戦後社会福祉施設の研究）」首都大学東京『人文学報。社会福祉学』（1）、1985 年、204-205 頁。
 - 6) 林千代『母子寮の戦後史—もう一つの女たちの暮らし』ドメス出版、1992 年、13-123 頁。
 - 7) 松原康雄編著『母子生活支援施設—ファンリーサポートの拠点』エイデル研究所、1999 年、15-26 頁。
 - 8) 須藤八千代『母子寮と母子生活支援施設のあいだ—女性と子どもを支援するソーシャルワーク実践』明石書店、2007 年、109-145 頁、173-190 頁。
 - 9) 松本園子「子どもの生活と福祉の歴史（3）父子家庭と父子ホーム」日本幼稚園協会編『幼児の教育』96（8）、1997 年、19-25 頁。
 - 10) 渡部克哉「昭和戦前期における父子保護事業—父子ホームを中心に—」早稲田大学大学院社会科学部研究科『ソシオサイエンス』Vol.16、2010 年、164-166 頁。
 - 11) 福島三恵子前掲書、18-19 頁。
 - 12) 同上、25-26 頁。
 - 13) 本田弘子前掲書、2 頁。
 - 14) 福島三恵子前掲書、40-41 頁。
 - 15) 同上、43 頁。
 - 16) 同上、75-76 頁。
 - 17) 本田弘子前掲書、2-3 頁
 - 18) 小峰茂之「明治大正昭和年間に於ける親子心中の医学的考察」小峰研究所編『財団法人小峰研究所紀要邦文』第 5 巻、1937 年、24-27 頁。
図 1 は、小峰が新聞報道から統計を取った数値を基に上野が作成したものである。
 - 19) 小峰によると、この図では死亡した子どものみを示し、親については生存していることもあることから、死亡と未遂の両方の数値を示している。一部、成年以上の子どものも含まれている。
 - 20) 川崎二三彦、他「平成 22 年度研究報告書 『親子心中』に関する研究（12）—先行研究の検討」社会福祉法人横浜博萌会・子どもの虹情報研修センター、2012 年、18-20 頁。
 - 21) 福島三恵子前掲書、112-120 頁。
 - 22) 同上、126-127 頁。
 - 23) 東京府の外部団体であり、現在は社会福祉法人東京都福祉事業協会となっている。

- 24) 東京都福祉事業協会七十五年史刊行委員会『東京都福祉事業協会七十五年史』社会福祉法人東京都福祉事業協会、1996年、315-316頁。
- 25) 1868年から1943年までは東京都ではなく東京府であった。1943年7月1日、東京都制が施行され、それまでの東京府と東京市を廃して東京都が設置された。
- 26) 東京都福祉事業協会七十五年史刊行委員会前掲書、429頁。
- 27) 渡部克哉前掲書、163頁。
- 28) 東京都福祉事業協会七十五年史刊行委員会前掲書、349頁。
- 29) 「未婚」は本来結婚すべきところ結婚していないという意味にとれるため、昨今では非婚と記述することも多い。
- 30) 社会福祉法人全国社会福祉協議会全国母子生活支援施設協議会『全母協情報2012-No.9』2013年3月28日発行、4頁。
- 31) 1950年～1985年の数値は、林千代『母子寮の戦後史』ドメス出版、1992年、196-197頁。
1990年～2010年の数値は、厚生労働省社会福祉施設等調査（10月1日付）による。
- 32) 本田弘子前掲書、6-7頁。
- 33) 青少年問題研究会編集部「ルポルタージュ 父子寮の子どもたち—汐崎荘を訪ねて—」一般財団法人青少年問題研究会編『青少年問題』第9巻第4号、1962年、58頁、60頁。
上記においては、「塩崎荘」ではなく「汐崎荘」と記載されている。
- 34) 同上、58頁。
- 35) 財部実美「保護施設父子寮にみる父子家庭問題と福祉」社会福祉法人全国社会福祉協議会編『月刊福祉』63(7)、1980年、21頁。
- 36) 門田裕「その1 寮指導員の日記 父子寮の内と外」朝日新聞社『朝日ジャーナル』9巻17号、1967年、104-107頁。
- 37) 瓜巢憲三「その2 核家族のもろさ」朝日新聞社『朝日ジャーナル』9巻17号、1967年、108頁。
- 38) 財部実美前掲書、22頁。
- 39) 高田渡『バーボン・ストリート・ブルース』筑摩書房、2008年、47-48頁。
- 40) 青少年問題研究会編集部「全国初の東京都宿泊所深川父子寮を訪ねて（ルポ）」一般財団法人青少年問題研究会編『青少年問題』10(6)、1963年、58-61頁。
- 41) 渡部克哉前掲書、167-168頁。
- 42) 松本園子前掲書、25頁。
- 43) 東京都福祉事業協会七十五年史刊行委員会前掲書、317頁。
- 44) 渡部克哉前掲書、168頁。
- 45) 石川武二「—教育随想—登校しない生徒たち」岡崎市教育委員会編『月報 岡崎の教育』No.118、1983年、2頁。
- 46) 神奈川県児童福祉審議会『今後の母子及び父子福祉対策のあり方について（答申）』社会福祉法人全国社会福祉協議会編『月刊福祉』63(9)、1980年、74-89頁。

The Concept of Family as Seen in Utilizing Rural Village Communal Dining in People's Communes in China

Masako Yokoyama
(Shigakukan University)

Beginning in the 1950s, agricultural collectivization was implemented in rural villages in the People's Republic of China. Collectivization gradually expanded in scale and in people's communes. The largest of these in scale, emerged during the autumn of 1958 along with the Great Leap Forward, which was launched in 1958 with the aim of further reinforcing production capacity.

At the time, besides agricultural collectivization, more effective agricultural production was promoted by also collectivizing domestic life carried out in individual homes. An attempt was made to eliminate the framework of the home, for example, cooking and meals, which until then had been activities carried out in the home. Communal dining (*gong gong shi tang*) was therefore newly established for this purpose. Thus, with communal dining outside of the home, the people ate meals together.

The theme of this study is the manner in which communal dining became involved in family life. Photographs and magazine articles relating to communal dining, and interviews with people who experienced it were collected and used as research material.

Based on these materials, the study continues with a discussion of : (1) the concept of family that the central government considered to be the ideal which could be realized through communal dining; (2) the manner in which communal dining and the family were conveyed by contemporary photographs, magazines and other media; (3) experiences with eating meals in communal dining among people who actually experienced it; and (4) experiences in news gathering activities by reporters at the time who covered people's communes, and finally, a comparison of the role performed by communal dining and its actual practice in basic rural society.

中国の人民公社における公共食堂の利用にみる家族のあり方

横 山 政 子
(志學館大学)

1. はじめに

中華人民共和国（以下、中国とする）建国初期の農村では、土地改革によって多くの自作農が生まれたものの、その経営が小規模で不安定であるという問題があった。そこで 1950 年代前半から自作農を組織して共同作業をおこなう農業生産の集団化政策が始められた。集団化の程度や規模は次第に大きくなり、1958 年から生産力のさらなる増強をめざす大躍進政策（1958 年～1961 年）が推進されると、1958 年秋には中国各地でこれまでで最も規模の大きい集団農場である人民公社が出現した。

この頃、農業の集団化のみならず、戸別に営まれてきた家庭生活をも集団化することにより、より多くの人員を動員してさらに効率的な生産体制を実現し、飛躍的な増産を図ろうとし、これまで家庭内で営まれてきた炊事や食事についても、家庭の枠を取り払おうとした。そのために新たに設けられた施設が「公共食堂」（以下、公共食堂とする）である。こうして家庭の外に創設された公共食堂において、人々はともに食事を摂ることになるのである。

本稿では、農村における公共食堂が家庭生活とどのように関わったのかをテーマに設定する。公共食堂の具体的な状況を知ることができる資料は、当時の写真や雑誌などの記事、体験者の証言などである。

これらの資料から、次の 2 点に注目したい。1) 雑誌や写真は中央政府の方針や理念を表わしたものである。これら写真や雑誌は公共食堂や家族の姿をどのように伝えたのか。中央政府は公共食堂を通して、どのような家族のあり方があるべき姿であると考えたのだろうか。2) 一方で、実際に公共食堂を利用した人民公社の元社員たちはどのような体験を有するのだろうか。中央政府の方針との相違はあるのだろうか。

1950 年代から 60 年代の公共食堂に課された役割と、農村基層社会における公共食堂の実際の利用状況を考察する。

2. 公共食堂を伝える雑誌や写真にみる中央政府の方針

1) 中央政府の政策

中央政府はどのような公共食堂を目指していたのだろうか。まず、政府の方針を整理してみよう¹⁾。(1) 老若男女や民族を分かたずに人民公社の全社員とその家族が対象である。(2) 老人、乳幼児、妊婦、病人に対して配慮すること。(3) 民族により食習慣が違う場合には別個の食堂を設置すること。(4) 幹部も大衆と一緒に食事をすること。(5) 生産隊（人民公社組織の最下単位）毎に 1 箇所の食堂を設置すること。(6) 建物、テーブル、椅子、食器類などを出来る限り備え

付けること。(7) 食糧はすべて食堂にて保管すること。このように、生産隊を単位として常時運営され、全社員とその家族は食堂で食事を摂ることになり、家庭において炊事や食事は必要でなくなると考えられていた。

理念的には、数千年来女性が家庭内の竈に縛り付けられており、その縛りから解かれて、社会的労働に参加することが女性の解放であると謳われていた。そこには家族制度のあり方を変えようという意図も存在していたようにみえる。

人民公社の手本とされた河南省の嵒山衛星人民公社の「嵒山衛星人民公社試行簡節（草稿）」が、1958年8月7日に共産党の機関紙『紅旗』に発表された。その第17条には「公社は公共食堂と託児所および裁縫班を組織して、女性を家庭内の労働から解放しなければならない」と謳っている。まもなく同年8月29日に、「農村の人民公社設立についての中共中央の決議」が発せられ、以後全国津々浦々に次々と人民公社が誕生する。この決議の中では、農地の基本建設や農業生産の躍進にむけて、生活の集団化や集団主義思想の育成が提唱され、「公共食堂、幼稚園、裁縫班、理髪室、共同浴場、養老院」などの設置に言及している²⁾。こうして公共食堂は、大躍進運動の中で「社会主義の陣地」と言われ重視された。しかし、行き過ぎた非合理的な運営により、かえって浪費や食糧不足が発生し、1960年前後に発生した大飢饉の要因のひとつになったといわれており³⁾、1961年頃には運動の終了とともに公共食堂は季節的なものを除いて解散している⁴⁾。

2) 雑誌が伝える公共食堂の誕生

雑誌の公共食堂の記事を見よう。大躍進運動が最も強化された時期は1960年の夏であるが、1960年6月の『人民中国』⁵⁾に「共同食堂の強味」と題する記事が掲載された⁶⁾。上海市嚴橋人民公社の公共食堂を取り上げて、「今では全公社の農民の九九%までが共同食堂で食事をとっている」と紹介する。その概要は以下の如くである。

およそ2年前、1958年の大躍進の高まりを迎えたころはまだ公社の前身の高級農業合作社であったが、人手不足に悩んでいた。「とくに問題になったのは、全隊の三〇余所帯がほとんど軒ごとに炊事をやつており、そのためどの家でも婦人がひとり炊事などの家事に手をとられて、どうしても生産に専心できないでいることだつた。…（中略）…討議の末、すぐその場で六所帯の貧農⁷⁾が共同炊事に踏み切つた」という経緯で、当該公社における最初の農民共同食堂が誕生した。

しかし、農民たちにはためらいがあった。「共同炊事」の誕生は、数千年来にわたる戸毎の炊事という習慣を一挙にくつがえしてしまつた。もちろん、新しい事柄というものは、とにかく議論的になりがちである。「兄弟姉妹でさえ分家するのに、あれでうまくいくはずがない」というものもあれば、「姑と嫁はおなじお膳で飯を食わないものときまつている。共同炊事をやれば、きつといさかきがおこるだろう」というものもあつた。「ところが、六軒の人たちはいさかいもしなければ、言いあらそいもしない。老人から子供までが仲良く食卓をかこみ、炊きたての御飯に、湯気のたつお菜で舌づつみをうつている。」この様子を見物していた人たちはつぎつぎに食堂加入を申し込むようになり、最初は6所帯で始めた食堂は、1週間後には一挙に20余所帯の食事を賄うまでになった。この話はまたたくまにひろがり、やがて嚴橋人民公社のどの生産隊に

も共同食堂がつくられるようになった、という。

このように、女性の家事労働を軽減するために導入し、ためらいがあったものの、共同炊事、共同食事は積極的に採り入れられて、老人から子どもまでが共に公共食堂で食卓を囲むようになったというものであった。

3) 写真にみる公共食堂の盛況

公共食堂がどのようなものであったのか。より印象付けられるのは写真であろう。管見の限り、これまでで最も詳細に公共食堂を論じた著書は、羅平漢氏による 2001 年の『“大鍋飯”——公共食堂始末』であるが⁸⁾、本著には 6 枚の公共食堂を撮影した写真が掲載されている⁹⁾。そのうち以下の 5 枚の写真を題材に、中央政府は公共食堂の何を伝え、何をアピールしようとしたのかを考察してみよう（以下、(A) から (E) の写真タイトルは羅平漢 2001 より借用した。写真の解釈は筆者による）。



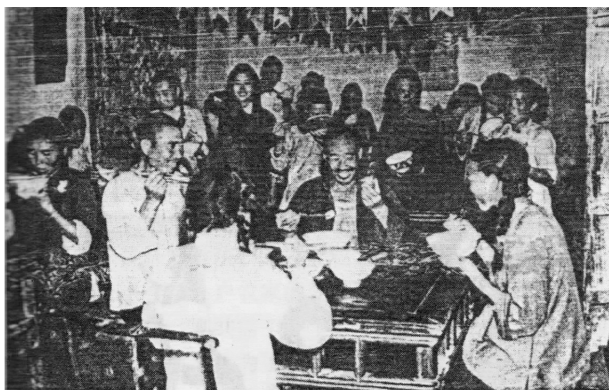
(A)「王淵潭人民公社の社員たちが会食する」(羅平漢 2001、72 頁)

大テーブルに重ねられた皿には沢山の料理が盛られている。それに手を伸ばすのは、髭の老人と、その隣の小さな女の子とやや背丈のある女の子。さらにその隣にも小さな子どもが座っている。彼らの関係は家族なのかどうか、はっきりしない。その他にも箸を持った手が伸びており、テーブルを囲む人物は多数いる

とみられる。食堂は相当混み合っている。

(B)「河南省襄城縣双廟人民公社の無料食堂」(羅平漢 2001、39 頁)

四角いテーブルに 4 人が腰かけて食事をしている。三つ編みを長く編んだ 2 人の女性。10 代から 20 歳前後だろうか。あとの 2 人は髪を短く刈った男性である。それぞれ碗や箸を手をしている。隣のテーブルではやや年配の女性が碗を口に運んでいる。後ろに 10 人ばかりの人たちが立っている。碗を持って立っているものもいるが、見学しているのか、食事の順番を待っているのかは不明である。



(C)「公共食堂は社員の家である」(羅平漢 2001、86 頁)

手前のテーブルに8人が座っている。白っぽい着衣の人物は、そのうちの1人である老人に碗を手渡している。給仕しているようだ。

給仕する人物の手前にいるには、振り向いている子どもと女性である。女性はその隣の女性と料理をつまみながら何か話をしている。その近くに2人の子どもが座っている。大きい方は左手で何かをはおばっている。小さい方は背をむけて座っている。この女性たちと子どもたちはそれぞれ親子なのだろうか。天井には「社員之家」という大きな文字が掲げられている



(D)「徐水県商庄人民公社の食堂」(羅平漢 2001、109 頁)

屋外である。手前のグループには6人、後ろのグループには5、6人が料理を囲んでいる。

写真の手前、向かって右端に母親らしき人物がその奥にいる小さな子どもに箸で食べ物を運んでいる。この母親らしき人物の左隣で、紐を交差させた衣類を着て後姿をみせている子どもは、立って食べている。このグループには、そのほかに、中年ぐらいの2人の女性がみえ、その傍らにやはり小さい子どもが1人いるが、母子あるいは祖母と孫であろうか。後ろのグループも女性や子どもたちのようだ。



(E)「広東省番順県竜山公社の社員が公共食堂で食事を摂っているところ」(羅平漢 2001、34 頁)

マスクを掛けて料理を運ぶ人物が写っている。女性と思われる。テーブルで食事をしているのは、ほとんどが男性であり、比較的若いようだ。最も手前のテーブル、その奥の写真中央あたりのテーブル、両テーブルともに若い男性たちで満席状態である。

以上の5枚から、撮り手が伝えたかった公共食堂像を知ることができよう。整理すると、

(1) 老人から幼児までに対応できるような豊富な料理をそろえている(写真A)。(2) テーブルや椅子などの備品が整った場所である(写真B)。(3) 親子がまとまって食事を摂って団らんできる(写真C)(写真D)。(4) 給仕は女性によってなされる(写真C)(写真E)。

このように、公共食堂では性別や年齢を分かたず、すなわち老若男女分け隔てなく一緒に食事ができることをアピールするもの(写真A)(写真B)がある一方で、(5) 女性と子どもたちが集まる(写真D)、あるいは同年代の男性ばかりが集まる(写真E)など、特定の人たちが集まって食事を摂っている写真もある。このことをどのように考えればよいだろうか。また、公共食堂において家族全員が揃った団らんの食事は実現したのだろうか。

3. 体験者へのインタビューにみる公共食堂の利用

1) インタビュー調査の地域および方法について

食堂政策はチベットを除く中国全土で推進された。しかしその実施に関しては、地域差が認められることが判明している。今後はむしろ各地域における実施状況を考察することが必要であり、それにより公共食堂が如何なるものであったのかをさらに探求することができると考えられる¹⁰⁾。筆者は中国東北地方に位置する黒竜江省における公共食堂の利用実態に関して政府側の文字資料により分析を試みた¹¹⁾。本節では当該地の公共食堂に関してまだ公開していないインタビュー調査を用いる(2009年、2010年に中国で実施)。元人民公社社員に対して、(1) 公共食堂での仕事、(2) 公共食堂における食事の摂り方に関して、聞き取った。また当時の記者に対して(3) 人民公社の取材経験に関するインタビューも実施した。

2) 公共食堂での仕事

A氏(牡丹江市西安公社、女性)

——私はずっと食堂で働いていましたよ。

「全部で何人の方が働いていたのですか」(インタビュアーの発言を「」で表示)

——4人です。

「4人はどのような仕事に携わっていたのですか。役割分担はありましたか」

——はっきりとした分担はなくお互い助け合っていましたが、おおよそご飯(著者注——主食)をつくる、おかずとスープをつくると分かれていました。わたしはご飯をつくって盛り付ける担当でした。

「まわりの人は食堂で働く人のことを何と呼んでいましたか」

——「食母」と呼んだり、「食堂員」と呼んだりしていました。

「あなたが食堂で働くことは誰が決定したのですか」

——小隊長(生産隊の隊長)です。

「あなたは働きたいという気持ちでしたか」

——働きたければ働きますし、働きたくなくても働きます。どのみち働くのです。

「食堂で働くのに、どのような条件がありましたか。年齢、「成分」、家庭などですが」

——年寄りはだめです。みな若いです。
「男性でもかまわないのですか」
——管理するのは男性でした。
「管理員 1 人が男性で、その他 3 人が女性だったのですね」
——いいえ、女は 4 人でした。

B 氏（五常県双星公社、女性）

——人民公社の時期に、私の姑は小隊（生産隊）の食堂で働いていました。
（中略）「食堂でどのような仕事をしていましたか」
——食堂では 3 人が働いていました。私の姑はご飯づくりを担当していました。別の人たちはおかずとスープです。
「食堂で食事作りをする人は、何と呼ばれていましたか」
——特別な呼称はありません。一般にはその人の名前と呼んでいました。

D 氏（通河県清河鎮、女性）（その他、同席した男性の元人民公社社員たち数人も発言したが、同時に同様の発言をしたため、特定できず。）

「（食堂で）食事をつくるのは女性ばかりですか」
——そう、女性ばかりです。
——男性にも食堂で働く者もいましたよ。
——男性は、鳥や豚を殺す時に手助けするだけです。
——D 氏「食堂管理員」も男性ですよ。
——「食堂管理員」はほとんど男性です。
「管理員は幹部ですか」
——幹部ではありません。多くは臨時的なものです」

E 氏（哈爾濱市王崗公社、女性）

「食堂で働いていた人は何人ぐらいいましたか」
——需要によって異なり、農繁期は多くて農閑期は少なかった。だいたい 10 数人です。
（中略）
——「服務員（給仕をする者）」は女性でした。会計も女性でした。コックさんは男性女性の両方がいました。

これらの内容をまとめると、公共食堂には管理を行う者がおり、それは男性である。調理を担当するのは女性が 3、4 人で（規模や季節により 10 人を超える時期もあり、男性も含まれる場合もあり）、給仕をする女性もいたようだ。女性を家庭における炊事から解放するという理念であったが、公共食堂の炊事を担当するのはやはり女性が中心であった。

3) 公共食堂における食事の摂り方

当該地方の公共食堂では主に、労働力（集団労働に参加して集団から報酬を得るもの）が食堂で食事を摂ったことが判明している（前掲注 11 参照）。その具体的な様子を口述より復元してみよう。

C 氏（哈爾濱市民主公社、女性）

——初めのころはそのよう（家族全員が食堂で食べることに）していました。しかしながら、継続できませんでした。そこで後になって、労働力が一律に食堂で食べ、老人、子どもなどの非労働力は自宅で食べると決めました。

「始まった頃、「非労働力」も食堂で食べていたのですね。このような状況はどのくらい続きましたか。3、4ヶ月くらいですか」

——そうじゃないです。たった1ヶ月と少しくらいでした。

（中略）「なぜこの（家族全員が食堂で食べる）方法が通用しなかったのですか」

——もしも皆が食堂で食べるとしたら、とてもたくさんの食事を作らねばなりません。仕方なく8人くらい雇って、夜中の1時に起きて料理をつくらねばなりませんでした。だから継続して実行できなかったのです。

（中略）「（食堂で雇っていたのは）最初は8人で、後に少なくなりましたね。何人になりました」

——4人になりました。

（中略）「家族全員が食堂に来て食事をした経験はないのですか」

——始まったばかりのころはやったことがあります。後に改められました。問題が多かったのです。後になって、労働力だけが来て食事をするようになりました。

E 氏（哈爾濱市王崗公社）

——人民公社以降、食堂ができました。公社化して皆が一家になりました。その頃、食堂が成立したのです。すべての家庭はいつか炊事をしなくなりました。生産隊の食堂へ行ってご飯を持ち帰るのです。各家の人数に応じて分けます。食堂へ碗を持って行き、ご飯を持ち帰ります。一時期です。長くは続きませんでした。だいたい2ヶ月余り維持したのですが、すべての人の口に合うのは難しく、すぐにだめになってしまいました。

（中略）「あなたたちのところでは1958年に食堂を運営し始めたそうですが、食堂は3ヶ月間だけ続いたのですか」

——全村民が一緒に食べたのはたった3ヶ月でした。その後は労働力だけが食堂で食事をしました。

（中略）

——家族から1人が代表で食事時に食堂へ行って食事を持ち帰ります。

「持ち帰るのですね」

——家族の人数分を持ち帰ります。こんなに大きな盆に高粱を煮込んだものや豌豆ご飯を載せて運びます。

「あなたの言う、『全村民が一緒に食べた』というのは、家族から1人が食事を取りに行ったとい

うことですか」

——そう。そう。

「つくるのは全村民のためにつくる。そして食べるのは一緒に（食堂で）同席して食べるのではないのですね」

——そうです。

（中略）

——この3ヶ月食堂で食べたというのは、彼らの食堂ではたくさんの食事をつくった。全村民が食べる量です。そうして、家庭から1人が食堂に行って、家族の食事を持って帰ったということです。

（中略）

——食堂は入りきれません。

（中略）「3ヶ月過ぎても労働力だけが食堂で食べたのですか」

——そうです。

——（以後、）それ以外の家庭成員は食堂と関係がなくなりました。自分の家でつくって食べますから。

公共食堂は「全民食堂」としてすべての公社員に食事を提供するというものであった。しかし食事の摂り方に関してその期間や形態に注目すると、その期間は短く、食事の場所は公共食堂とは限らなかったことがわかる。C氏E氏の口述に共通するのは、家族そろって食堂で食事を摂った体験の少なさである。さらに労働力に焦点を当ててみよう。

A氏（牡丹江市西安公社）

「労働力が食堂で食べたくないという場合は、食事を自宅に持ち帰って食べてもかまわないですか」

——それはだめです。そんなことをしたら乱れてしまいますよ。

「なぜだめなのですか」

——もしそういうふう自由に食べていいとなったら、上手く作業ができません。労働力の中には、熱心に働くものとそうでないものがあります。（中略）作業を上手く行うためには、（両者は）一緒に働くべきです。

「夜になって仕事が終われば、晩ごはんは自宅で食べてもかまわないですね」

——晩ごはんも同じです。食堂で食べるという規定があるからには、労働力は食堂で食べなければなりません。家に持ち帰って食べることはできません。

B氏（五常県双星公社）

——働く者は、食堂と一緒に食事を摂り一緒に作業に出ます。子どもたちは家で煮た粥を食べます。

「家族全員が揃って食堂へ行って食べたことはありますか」

——ありません。1度もないです。

(中略)「ある労働力が食堂で食べたくないと言って、食事を持ち帰って食べるのはかまわないですか」

——いけません。

「老人や子どもたちなどの「非労働力」が家で食べるのなら、家には「糧食」があったのですね」

——少しありました。子どもたちも年齢にしがたって「糧食標準」というのがあります。子どもたちの「糧食」はそれに従って各家に配られます。労働力の「糧食」は全部食堂に置いています。

(中略)「労働力が家で食事を摂ってはいけないのですね」

——いけません。家には大人の「糧食」はありません。どうして大人が家で食べることができましょう」

E 氏（哈爾濱市王崗公社）

「なぜ労働力だけが食堂で食べたのですか」

——集中管理するために。もし家に食糧がなかったら遅くなるでしょう。作業に出かけるのが一斉に出かけられなくて、生産に影響しますからね。こういうことですよ。

このように A 氏 B 氏 E 氏の口述に共通しているのは、労働力に対する拘束である。その他の家族成員が家庭で食しているのに対して、労働力たちは公共食堂で一斉に食事を摂り、一斉に働きに出ることが要求されている。夕食もともに摂るのは終了時間を合わせるためであろう。

以上、当該省の公共食堂は家族全員が集まって食事をともにする場というよりは、労働力を効率よく動員するためのものであったことがわかる。しかしながら、当該地発行の地方新聞などは、中央政府の意向にそった全民が集まる食堂という記事がみられる。なぜだろうか。

4) 記者による人民公社の取材経験

1960 年前後の農村を取材した経験を有する記者 F 氏がいる。当該記者は都市で生まれ育ち、学歴は大卒であった。人民公社を訪問したことがあり、10 数カ所程度の公共食堂を実際に目にしたという。記者の見た公共食堂とはどのようなものだったのだろうか。

F 氏

「あなたの見た食堂は、一家全員が食堂で食事をしていたのですか」

——そうです。なぜならこのころは、家で食事をつくらないですから。

「労働力のみが食堂へ行って食事を摂っているような食堂を見たことはありますか」

——ないです。見たことないです。私が行ったいくつかの人民公社では、みな一緒に食べていました。これらは模範的な典型的のものです。

(中略)

——家で火を起こさないのです。家で炊事をしないのです。家の食糧は全部生産隊へ渡してしまします。

「あなたが訪問した農家には食糧は少しもなかったのですか」

——そうです。食糧はみんな生産隊へ送ってしまうのです。まとめて保管します。各農家に分け

ないです。だから家には食糧がないのです。

訪れた食堂は一家全員が利用しており、家では炊飯せず食糧もなかった。まさに典型的な状況である。なぜ、前述の体験者へのインタビューと異なっているのだろうか。

記者によれば、農村取材の手順は、「まず県の中核地に行き、県長あるいは共産党の県委員会書記¹²⁾と会います。その時に彼らが、『この郷¹³⁾に行きましょう』『あの人民公社¹⁴⁾に行きましょう』と取材先を決めます。」「県長は思うんですね。現場の良いところを書いてもらいたいと。」「じゃ、我々はその良い「典型」である公社を取材しますと。」「あのころは中国には車は非常に少なかったのです。でも県長や県の書記は専用車を持っています。彼らの車に乗って訪問地に向かいます。」途中は車窓から窺うのみで素通りするため、訪問地以外の農村の詳細は分からないという。

「仕事についたばかりの頃ですから、私はまだ若かったのですが、それでも農民は私のことを政府の管理職（「政府領導」）だと看做しました。私は地位が高い人物だと農民から思われるのです。実際、政府は記者に権限や地位を与えていました。」「そして公社主任は私を接待します。だから農民は思うのです。この人（記者）は一般の人ではないと。」賃金等級（「級別」）が重視される社会にあって、記者は「級別」が高い地位であった。「取材の際、県長や公社主任が私について来ます。農民は自由に話せるというわけではありません。ある農民は尋ねられても、どう答えたらいいかわからないのです。非常に緊張しています。そのような時は、県長が『こう言うのだ』と教えます。」帰社後、記者には原稿を書く作業が待っている。「我々国家は、一般の人々（「老百姓」）を励まさねばなりません。農民に、別の地域では状況が良いということを知らせます。努力すればできると、農民を鼓舞することです。『みなさん努力しましょう。そうすれば将来きっと発展する可能性があります！』と。」

このようにして、都市で生まれて実際の農村の生活を知らずに育ってきた記者の知る公共食堂は、体験者のものと異なっているのである。

4. おわりに

公共食堂に関する考察から得られた知見を整理すると、以下の点が指摘できよう。

- 1) 公共食堂の設置は、人民公社の社員とその家族のすべてを食堂に集めて食させることが本来の目的であった。すべての人々とは子ども、老人、男性、女性、など年齢・性別を問わず、これまで家庭で食事を摂っていた各成員たちである。中央政府は老人への配慮、病人への配慮、民族への配慮なども謳っている。老いも若きも男性も女性も各民族もすべての成員が食堂を利用することである。
- 2) しかし実際には、各地の状況により、老若男女を集めた食堂もあれば、一部の人員のみを集めた食堂もあった。上記 1) を実現することの困難が考えられる。
- 3) さらにいえば、中央政府による公共食堂の写真に、若い男性労働力ばかりが食事を摂る食堂風景などもあるということは、家族の団らんより、労働力の管理が優先という方針を窺わせる。つまり、公共食堂における食事形態として、家族単位での食事の保持にこだわっていた

ようには思われない。インタビューにも見られたように、実際には家族の食事時の団らんが公共食堂でも実現されようとしたわけではないようである。

- 4) 男女の役割分担は伝統的な分業を継承している。食堂の給仕には女性の姿がみられ、調理も女性が主に担った。他方で管理は男性に任された。家庭から食事の機能を公共食堂に移して、公的な場でも旧来の男女の役割分担がそのまま続けられていることが判明した。

以上のように、食事の機能を家庭から公共食堂に移したが、(1) 人々の食を管理することおよび(2) 労働力を管理することが第1の目的であったと考えることができる。そこには、(3) 家族単位による食事形態の保持や、(4) 女性の家事労働からの解放という性別役割分業に対する変化は、実際には意図されていなかったといっていよう。

注

- 1) 「弁好公共食堂（1958年10月25日）」『人民日報』社説のほか、中共中央文献研究室編『建国以来重要文献選編』第11冊（1995刊）・第12冊（1996刊）・第13冊（1996刊）中央文献出版社。
- 2) 井口晃「大躍進期の社会生活」日本国際問題研究所『中国大躍進政策の展開——資料と解説』下、1974年、569-576頁。
- 3) 宋永毅・丁抒編『大躍進——大饑荒：歴史と比較視野下の史実と思辨』（上下冊）田園書屋、2009年。大躍進運動50周年・改革開放30周年にあたり2008年にアメリカで開催された大躍進運動と大飢饉に関する国際シンポジウムを記念して発行された論文集。
- 4) 小島麗逸『中国の経済と技術』勁草書房、1973年、160頁。
- 5) 『人民中国』は1953年1月に創刊され、北京で出版されている、中国を紹介する日本語による月刊誌である。1986年には日本の東京支局ができた。
- 6) 楽静・陳念雲・江増培「共同食堂の強味」『人民中国』1960年6月号、51-53頁。
- 7) 貧農とは、農民の階級区分のうち最も貧しい階級である。地主、富農、中農、貧農。建国当初はさらに貧しい階級として、雇農が設けられていた。貧しい階級は農村における革命勢力とされ、当時の社会においては、いわゆる「良い階級」であった。
- 8) 羅平漢『“大鍋飯”——公共食堂始末』広西人民出版社、2001年。
- 9) 羅氏が最も先行してこれらの写真を掲載したわけではなく、他の書籍でも見ることができる。たとえば、羅氏の著書が出版される1年前に、宋海慶『人民公社興亡録』（第1冊）、新疆青少年出版社、2000年何枚かの同じ写真を取り上げている。しかし管見の限り、羅氏の著書が最も多くの写真（6枚）を収めていたため、当該書に依拠することにした。
- 10) Yang, Dali L. (楊大利), *Calamity and Reform in China: State, Rural Society, and Institutional Change Since the Great Leap Famine*, Stanford University Press, 1996, pp.54-66. 概要は『二十一世紀』にも掲載された（楊大利「従大躍進饑荒到農村改革」『二十一世紀』48、1998年）。Chang, G.H. (張欣)・Wen, G.J. (文貫中), “Communal Dining and the Chinese Famine of 1958-1961,” *Economic Development and Cultural Change*, 46 (1997), pp.19-28.
- 11) 筆者は文献資料により、地域的な農村公共食堂の分析を試みたが、中央の理念とは異なる地域の実態に即した食堂運営が見いだされた。公共食堂は、人民公社の全社員とその家族であ

る老若男女が、食堂に一堂に会して食事を摂る「全民食堂」であると看做されているが、黒竜江省では集団労働に参加して集団から労働点数を受け取っていた「労働力」をおもな対象とする「労力食堂」という位置づけが確認できた（拙稿「中国大躍進期における農村公共食堂の地域的な運営形態——黒竜江省の場合」『歴史学研究』第 883 号、2011 年、28-45 頁）。

- 12) 県は省の下に置かれた行政区画の単位である。県政府には県長、副県長が置かれている。県委員会の書記とは、県に置かれた中国共産党の組織における責任者である。
- 13) 郷は県の下に置かれた行政区画の単位であり、農村における末端行政区画の単位。1958 年の人民公社化により郷制が廃止、後に 80 年代に人民公社が廃止され復活している。
- 14) 人民公社化される際に、郷のレベルが人民公社に移行した例もある。よって県にはいくつもの人民公社が組織されているのが一般的である。

〔付記〕 本稿には平成 22 年度科学研究費補助金（奨励研究）の成果の一部が含まれている。

川口章著『日本のジェンダーを考える』

(有斐閣、2013年9月刊)

西 尾 亜希子
(武庫川女子大学)

本書は、私たちが生まれてから経験する学校教育、就職、結婚、出産、子育てなど様々なライフイベントに、ジェンダーがいかに深く関わっているか考えるための指針書である。著者が労働経済学の専門家であるため、それぞれのライフイベントがジェンダーの視点からだけでなく、「働くこと」の視点からも書かれていることが興味深い。性別にかかわらず、「就職」ではなく、「キャリア (career = 生涯の意)」の視点、言い換えれば人間の生涯を視点においた生き方や社会的役割から「働くこと」を捉える視点の重要性が唱えられるようになって久しい。さらに、個人や社会に広く浸透している性役割規範が社会発展の障害となっているため、個人の「ワーク・ライフ・バランス」を保障しながら男女共同参画社会の構築を目指す方向にシフトする必要があることも広く唱えられている。しかし、現実にはそのどちらも十分認識されていない。大学生など、これからジェンダーについて学びたいという人にこの現状を伝え、何が問題なのか、なぜその問題は起こっているのか、どうすればその問題を乗り越えられるのかを明記している点で本書の貢献は大きい。

本書は、本文 220 頁、9 章構成となっている。各章で扱われるトピックも多く、それぞれのトピックに関する記述は必要最低限にとどめられている印象を持つ。しかし、それぞれのトピックと関わりの深いジェンダーについてのエッセンスはしっかり凝縮されている。各章について以下で概観しよう。

第1章「男らしさ・女らしさ」では、「ジェンダー」や「ジェンダー概念」について説明した後、「進化心理学」の動きに触れている。「男らしさ」や「女らしさ」の一部が生得的要因に規定される可能性があるために同分野を中心にそれらを肯定する動きがあるが、肯定する理由にならないことを様々な事例を用いてきっぱりと否定しているのは実に明快である。

続く第2章「教育」では、教育には性別分業やジェンダー格差を発生させ、維持する装置としての側面と、性役割についての固定観念を変えたり、ジェンダー格差を解消する側面の両方があるとした上で、それぞれの側面について女子教育史を振り返りながら説明を試みている。前者については女子教育史の第一人者である小山静子氏の研究を、後者については大学入学定員女性枠の設置をめぐる議論を巻き起こした2つの大学の実例を用いて説明する。特に後者については、今後、国内で議論が活発になることが予測されるポジティブ・アクションのあり方を検討する上で示唆に富む。

第3章「就職とキャリア形成」、第4章「結婚」、第5章「出産と子育て」は、就職、結婚、出産を夢見ている多くの短大生や大学生やその親に読んでほしい内容となっている。樋口美雄他著『女性たちの平成不況』（日本経済新聞社、2004年）や橋本俊詔著『女女格差』（東洋経済新報社、

2008年）が出版されて久しいが、本書はこれらの著書の中で取り上げられている様々な問題の要点を簡潔かつ現代風にまとめたかたちになっている。これらの著書に共通するのは「今日の女性はバブル経済期に就職や結婚をした女性の生き方をモデルにできない。女性たちよ、目を覚ませ」というメッセージが込められていることである。一方、本書のみ、ワーク・ライフ・バランスを実現する上で参考になりそうな女性が活躍している企業の取り組みや、中企業に就職することのメリットを紹介しており、新鮮である。中小企業庁によると、中小企業は全企業の99.7%を占めている。このことを考えれば、就職先としても、研究分野としても中小企業がもっと注目される必要がある。

第6章「性別分業」では、第1章から第5章で取り上げた様々な問題の要因として、「性別分業」が取り上げられ、「性別分業」を国際比較、現代史、経済理論を用いて幅広い観点から検討している。

第7章「正規労働者と非正規労働者」では、正規・非正規間の格差を特にジェンダーの観点から検討している。長らくの間、非正規雇用においては生活費の補てんのために働く既婚の女性が主流だったが、1990年代以降に急増したのを機に人々の関心を集めるようになった。しかし、人々の関心を集めた最大の理由は、著者も指摘するとおり、「男性の」非正規雇用者が増加したためである。それは国際学力調査（PISA）で読解力のみならず、科学的リテラシーで男子の成績が女子の成績より劣る国が続出し、そのことが各国のメディアや学会の関心を集めた状況と酷似している。労働市場においても教育現場においても、男性あるいは男子に問題が起らない限り、女性をめぐる問題は看過されるところにジェンダー問題の根深さを感じる。

第8章「日本の雇用制度と女性差別」では、終身雇用制度や年功賃金制度など日本の企業に独特な雇用制度が存在するために、企業で活躍する女性が少ないことを指摘している。性役割規範の影響で家事や育児の大半を担う女性は、退職や就労中断をすることが多く、日本の雇用制度のもとで男性と同等の管理職に就いたり、賃金を得たりすることは不可能である。このように書くと企業側からは「女性の意識改革が先だ」という声が聞こえてきそうである。しかし、著者が「はしがき」で「…性役割に関してより厳格で硬直的な社会と柔軟な社会の違いは存在する。男らしく生きることや女らしく生きingことを負担に思う自分がいるとすれば、変わるべきは自分自身ではなく、それを要求する社会のほうかもしれない」（vi 頁）というように、社会が変わり、企業が変われば、女性の意識も確実に変わってくるのではないか。

最終章の第9章「日本が変わるために」では、ジェンダー平等自体を目標とするのではなく、経済効率と両立するジェンダー平等のあり方の提言を試みる。現実の社会から遊離したジェンダー平等はあり得ないという立場からである。そして、女性の活躍だけでなく、社会の成長を妨げている要因は、極端な性別役割分業が存在することにあるとし、その解消方法に目を向ける。その方法とは、政府および企業主導のワーク・ライフ・バランス施策、企業による女性差別を規制する男女均等化施策、そしてそれらを効率的に推進するための企業の雇用情報開示である。どれをとっても個々の企業からは抵抗がありそうだが、全企業が一斉に行えば成果が出ると言い切る。

著者が、問題の指摘で終わらず、問題を乗り越えるための方法を提示するよう努めていることが伝わってくる本である。本書を読んで「ワーク・ライフ・バランス」を実現する上で大事なヒ

ントを得る人も多いのではないか。欲を言えば、中小企業については実例も含め、もっと詳しい情報や分析がほしかった。インターネットの普及により、大企業にばかり目が向きがちな今こそ、中小企業に関する情報が必要である。

進藤久美子著『市川房枝と「大東亜戦争」

ーフェミニストは戦争をどう生きたか』

(法政大学出版局、668 頁、2014 年 2 月発行)

香 川 孝 三

(大阪女学院大学)

1 本文だけでも 553 頁という大部な本によって、市川房枝の戦時期の言動について、ジェンダー・ポリティクスの立場から、その内容を詳細に分析したのが本書である。市川房枝の戦後の活躍は、評者のように 70 歳代以上の者にとっては懐かしく思い出されるが、大東亜戦争の時期の活動については、ほとんど知られていない。彼女は、戦前では婦選運動家として、戦後ではクリーンな政治家や女性の権利擁護の活動家としてのイメージが強いが、それとは異なり、戦時期の戦争協力者としての負の側面を本書は分析している。これまでの市川房枝論に新しい分析方法とその成果を提供している。本書の構成は以下のようになっている。

序章 フェミニズムと戦争

第一部 市川房枝とその時代ー戦争と日本型ジェンダー・ポリティクスの創生

- 1 章 婦選運動家市川房枝の誕生
- 2 章 平時の普選運動ーはじまりと展開
- 3 章 満州事変後の婦選運動の展開
- 4 章 準戦時期婦選運動の反戦活動
- 5 章 日本型ジェンダー・ポリティクスの誕生

第二部 婦選運動家市川房枝の戦争協力ー盧溝橋事件・日中全面戦争と敗戦まで

- 6 章 国民精神総動員運動と市川のかかわり方
- 7 章 国民精神総動員運動の政府委員としての働き
- 8 章 国民精神総動員運動下の婦選活動
- 9 章 中国への旅ー転向の契機
- 10 章 新政治体制から大政翼賛体制へー転向の軌跡
- 11 章 「大東亜戦争」下の戦争協力ー転向
- 12 章 市川の戦争協力は、どこに帰着したか？

終章 歴史をつなげる

2 この本の中で重要と思われる点を拾い上げてコメントすることにする。

- (1) 市川の戦時期の言動への批判は、戦時期の言動の内容をきちんと分析したうえでなされたものではない。そこで、その点を詳細に分析した最初の本が本書である。市川は自伝をはじめ、多くの本や原稿を残し、その中には戦時期の言動についての資料も含まれている。戦時期の言動を恥部として隠す人がいる中で、市川はオープンにしており、それらを活用して本書が執筆されている。しかし、本書の中で資料が足りないことを指摘している論点があるので、

今後さらなる資料の発掘の必要性があるようである。

- (2) 本書では市川の戦前の活動を平時期（1920年ごろの婦人参政権運動の開始以降）、準戦時期（1931年満州事変以後）、戦時期（1937年盧溝橋事件から敗戦まで）と3つの時期に区分けしている。市川は平時期や準戦時期までは戦争を批判し、反戦活動をしていたにも関わらず、戦時期には、戦争協力に「転向」したことをどう見るかが本書の最大の論点である。単に「転向」を批判するだけでなく、そこに市川自身の論理から、一定の意味を引き出そうとしていることが本書の特質と言えよう。つまり、マイナス面だけでなく、プラスの面も読み取ろうとしていることに特色がある。市川が戦時体制に反対したり、隠遁したりするのではなく、戦時体制のなかで婦選運動が生き残るための道を選択したという解釈にそれが示されている。さらに、戦時体制のもとで草の根の女性たちの政治参画の可能性を高めるために、「上位下達」の全体主義体制の内部に、「下意上通のチャンネル」作りに努力したことを指摘している。この戦時期の妥協の背景に、市川の現実主義政治家としての側面があったことを指摘している。しかし、そのことが女性の指導者として国家総動員体制の中で女性を戦争協力へと駆り立てたことを否定のしようがない。平和と親和的なフェミニズムであっても、全面戦争で国家が危機に陥った時には、ナショナリズムに傾倒して、国家優先にならざるをえなかった生き方を市川は選択したとみられた。非戦論や反戦論を貫徹することが困難な時期であったが、市川は妥協の道を選び、そこに婦選運動の灯をともし続けるという大義を見出したと思われる。

- (3) 市川のジェンダー観の変遷を社会情勢の変化から分析している。この点が日本ジェンダー学会としてはもっとも関心と呼ぶ点であろう。はじめに平等派フェミニズムであったが、新婦人協会時代には、男女の肉体的相違に基づく異なる社会的役割を認めたくて、両性の価値平等を主張する差異派フェミニズムに変わった。しかし、婦選運動獲得同盟設置のころは平等派フェミニズムの考えに立っていた。それが戦時期には再び差異派フェミニズムに回帰し、生活者としての女性の役割（台所と政治を結ぶこと）を強調した。それが戦争の終盤には皇国日本の国体を称揚し、家制度を支える女性の優位性を主張する皇国フェミニズム（これは著者が作った言葉であると思われる。まだ一般的には使われていない）へと転成した。このように社会の変化に合わせてフェミニズム観を変化させてきていることを分析している。反戦から戦争協力へと妥協の道を選択した背景にジェンダー観の変遷があったことを分析している。これが、本書のもう1つの特色と言えよう。

著者は、これを日本型ジェンダー・ポリティクスという言葉で表現している。著者はアメリカのジェンダー・ポリティクスの研究者であり、あえて「日本型」という修飾語を入れているのは、日本はアメリカとは違っていることを前提としていると思われる。日本型ジェンダー・ポリティクスの特色は、生活者としての女性の役割を基礎として運動を展開したことに表れている。これは家庭責任の大半を担っている日本の女性の特色から打ち出した戦略であり、男女の役割分業を前提とする保守的な女性観とつながっている。これは現在でも継続している問題であり、ここからどのように抜け出せるのか、今後の問題である。ただ、アメリカではこの問題から脱しているのであろうか。

- (4) 大東亜戦争がアジアへの侵略戦争であったことの認識が市川に足りなかったことを指摘し

ている。これが戦争協力へと「転向」するもう1つの背景であったと思われる。これは戦争責任にどう答えるかという問題を提起している。

評者は「日本における明治以降のアジア法研究史」（アジア法学会編『アジア法研究の新たな地平』成文堂、2006年）を書いた時に、法学者の戦争協力の実態にふれ、その人たちの戦争責任が戦後になにも問題とされてこなかったことを述べた。一部の法学者が戦後公職追放になっているが、それが戦争責任を果たしたことになるのではない。市川も3年7ヵ月間の公職追放を受けている。本書547頁に市川が戦後自責の念を表明した記録が載っている。それが侵略したアジアの人々への戦争責任を果たしたことになるのか問われている。どうすれば戦争責任を果たしたことになるのか、我々日本人にとって重い問題である。

- (5) 戦後、婦人参政権がマッカーサー指令に先んじて閣議で決定されていたことの指摘は貴重な情報である。一般的には占領軍の指示によって婦人参政権が付与されたと理解されている。戦前からの婦選運動の積み重ねが、この閣議に結実したものであり、市川らの活動での評価を高める出来事である。
- (6) 市川は若いころにクリスチャンの洗礼を受けているが、その後の婦選運動や戦争期の活動とどう関わってきているのであろうか。著者は「大正デモクラシーへの傾倒を通して生まれた副産物として位置づけるべきである」（40頁）と述べている。したがって、その後の生き方に大きな影響はないと判断されている。戦争期に日本キリスト教団が戦争に協力するという方向転換した記述が386頁に記載されているが、市川の「転向」にこのことが影響を与えているのではないか。1935年カトリック全国教区長会議、1937年日本基督教連盟が国策に協力することを表明しており、市川が戦争協力を明らかにした時期と重なっているからである。
- (7) 市川の婦選運動中、生活費はどのように調達していたのであろうか。婦選運動に専念する前は小学校やILO東京支局に勤務しており、確実な収入があったであろう。しかし、その後については504頁にあるように「わずかな講演謝礼で生活していた」という記述からすると、生活維持が大変だったのではないか。婦選運動は手弁当でおこなわれていたと思われるので、彼女の生活費がどうなっていたか知りたいものである。戦後1946年3月の講演料は総額2805円で、首相の給料3000円に匹敵する額であるという指摘が523頁にある。その後公職追放を受けた時期はどうだったのであろうか。苦しい時期を経たあと、参議院議員である間の生活費は問題なかったであろう。クリーン選挙を実施していたので、選挙資金は限られていたと思われるからである。
- (8) 本書は、分厚い本であるが、図書館に備えて、若い人々にぜひ読んでほしい本である。大阪女学院大学で学生に市川房枝の話をして、遠い昔の話という感じで学生は受け取りがちであるが、今日の女性の権利や選挙制度の問題と関連させて話をすると関心を持ってくれる。市川らの先人の活躍が今日の女性問題とつながっていることをぜひ学んでほしい。
そのために役立つのが本書である。

日本ジェンダー学会会則

1997 年 9 月 13 日 制 定
2012 年 9 月 8 日 一部改正

第 1 章 総 則

- 第 1 条 本会は、「日本ジェンダー学会」と称する。
- 第 2 条 本会の事務所は、理事会がこれを決定する。

第 2 章 目的と事業

- 第 3 条 本会は、男女平等観に基づき、人間らしい生活の実現をめざして、学際的・国際的なジェンダー研究を行い、もって男女の社会的状況の改善に資することを目的とする。
- 第 4 条 本会は、前条の目的を達成するために、調査・研究等の実施、シンポジウム・講演会・講座などの開催、刊行物などの発行、ネットワークの運営、諸機関・団体への助言などの事業を行う。

第 3 章 会 員

- 第 5 条 本会は、正会員および準会員をもって構成される。
 - 2 正会員は、ジェンダーに関する研究及び活動の経験を有するものとする。
 - 3 準会員は、学生などでジェンダーに関する研究及び経験を有するものとする。
- 第 6 条 正会員または準会員となろうとするものは、入会申込書を提出し、常務理事会の承認を得なければならない。
 - 2 常務理事会は前項の承認について、次の総会においてこれを報告するものとする。
- 第 7 条 会員の資格の変更は、入会の手続に準ずる。
- 第 8 条 次の各号に定める会員は、それぞれ年会費として当該各号に定める額を、毎会計年度の当初に納入しなければならない。
 - 一 正会員 10,000 円
 - 二 準会員 5,000 円
- 第 9 条 会員は本会の主催する企画やネットワークに参加し、または本会の刊行物を受け取ることができる。
- 第 10 条 会員は、次の各号の一に該当する場合においては、その資格を失う。
 - 一 退 会
 - 二 死 亡
 - 三 除 名
- 第 11 条 会員で退会しようとするものは、常務理事会に退会届を提出しなければならない。
- 第 12 条 会長は、会員が次の各号の一に該当する場合においては、理事会の議決を経てこれ

を除名することができる。

- 一 会費を継続して3年以上滞納したとき。
- 二 本会の名誉を傷つけ、または本会の目的に反する行為があったとき。

第4章 役員等

第13条 本会に次に掲げる役員を置く。

- 一 会 長 1名
- 二 副 会 長 2名
- 三 理 事 20名以内（会長、副会長、常務理事を含む）
- 四 常務理事 12名以内
- 五 監 事 2名

第14条 理事及び監事は、総会で正会員の中から選任する。準会員の代表者を理事に加えることもできる。

- 2 会長は、理事会が理事の中から指名し、総会の承認を経るものとする。
- 3 副会長は、会長が理事の中から指名し、総会の承認を経るものとする。
- 4 常務理事は、理事の互選により選任する。
- 5 理事及び監事が、相互に兼ねることはできない。

第14条の2 理事会の推薦によって名誉会員をもうけることができる。名誉会員は理事会の諮問を受けて理事会に意見を述べることができる。ただし、理事会の決議に加わることはできない。名誉会員からは会費を徴収しない。

第15条 会長は、本会を代表し、会務を総理する。

- 2 副会長は、会長を補佐し、会長に事故があるときまたは会長が欠けたときには、会長があらかじめ指名した順序で、その職務を代行する。
- 3 理事は理事会を組織し、この会則の定めるところにより会務を執行する。
- 4 常務理事は、日常の会務を分担して処理する。
- 5 監事は、会計を監査し、その結果を翌会計年度に属する総会において報告する。

第16条 役員の任期は4年とする。但し、重任を妨げない。

- 2 補欠または補充により選任された役員の任期は、それぞれ前任者の残任期間とする。

第17条 本会に、会務を処理するために事務局を設ける。

- 2 事務局に関し必要な事項は、別に規則を定める。

第5章 総会、理事会、常務理事会

第18条 本会は年1回総会を開催する。

- 2 会員は、総会に出席し、意見を表明する権利を持つ。但し、準会員は表決権を有さない。
- 3 議事は出席正会員の過半数で決する。

第19条 理事会は理事をもって構成し、この会則に定める業務を行う。理事会は、この会則

に定めるものの他、会務の執行に際し重要な事項について決定する。

- 2 常務理事会は、会長、副会長及び常務理事をもって構成し、日常の会務の執行に関する事項で理事会より委任を受けたものを決定し、執行する。

第6章 会計

第20条 本会の経費は、会費、寄付金、補助金その他の収入をもって支弁する。

第21条 本会の会計年度は、10月1日から翌9月30日までとする。

第22条 本会の予算は、常務理事会が作成し、総会において出席正会員の過半数の議決を経て成立する。

- 2 本会の決算は、翌会計年度に属する総会において承認を得なければならない。

第7章 雑則

第23条 本会を解散しようとするときは、総会において出席正会員の3分の2以上の議決を得なければならない。

第24条 この会則の定めるものの他、本会の運営に関し必要な規則は、常務理事会の議決を経て会長が定める。

第25条 この会則を変更しようとするときは、総会において出席正会員の3分の2以上の議決を得なければならない。

附 則

- 1 この会則は1997年9月13日から施行する。

2 設立発起人および設立総会前に設立準備会によって推薦されたものは、本会の発足と同時に、それぞれ正会員、準会員になるものとする。

- 3 本会の設立当初の役員等は、第14条の規定にかかわらず、別紙1（掲載省略）のとおりとする。

この役員の任期は、第16条第1項の規定にかかわらず、2000年9月30日までとする。

- 4 本会設立当初の会計年度は、第21条の規定にかかわらず、1997年9月13日から1998年9月30日までとする。

本会の1997年度予算は、第22条第1項の規定にかかわらず、別紙2（掲載省略）のとおりとする。

本会の設立に要した費用は、本会がこれを負担する。

この費用は、本会の1997年度予算に組み入れるものとする。

- 5 2006年9月16日の一部改正は2006年9月16日から施行する。

日本ジェンダー学会研究誌『日本ジェンダー研究』(JOURNAL OF GENDER STUDIES JAPAN) 投稿規定

1. 投稿資格：本学会の会員
 2. 用語：本文は日本語，レジュメは日本語以外（当該言語を母語とする人の校閲を受けたものを提出）
 3. 審査：編集委員が採否を決定
 4. 原稿について
 - 1) 書式 日本文：A4・横書き 1頁 40字×40行（本文10枚以内）
欧 文：A4・横書き 1頁 80字×40行（レジュメ1枚）
 - 2) 形式 章立て：1.
2. 1)
2)
3.
 - 3) 提出：コピー3部及びCD（Word ファイルを原則とする）
 5. 論文名について：論文名は日本語とし，英語の題名を添える。
 6. 注記及び参考文献表記方法
 - 1) 各引用箇所の右肩に¹⁾ /，²⁾ /。³⁾ をつける。
 - 2) 文献は引用番号順に論文末尾に一括して記入する。
 - 3) 雑 誌：著者名，「論文名」，編者名『雑誌名』巻，号，発行年（西暦），頁。
和文例 奈倉洋子「グリムの魔女像をめぐって」日本独文学会編『ドイツ文学研究』12号，1995年，13頁。
欧文例（英文）Klaits, Joseph. *Servant of Satan*. Academic Press, Vol.3, No.2, ed. by Bill Aspinall, Indiana University Press, London 1994, pp.21-25.
（独文）Schmidt, Andreas: Die Poesie der Kultur. In: *Zeitschrift für Volkskunde*, hrsg. von Gottfried Korff u.a., 92.Jahrgang. Bd. I, Göttingen 1996, S.67-70.
 - 4) 単行本：著者名「論文名」，『書名』，出版社，第__版（初版以外の場合），発行年（西暦），頁
和文例 森島恒雄『魔女狩り』岩波書店，1985年（第4版），6頁。
欧文例（英文）Klaits, Joseph: *Women's Studies*, Indiana University Press, London 1995, pp.31-35.
（独文）Mann, Thomas: *Buddenbrooks*, S.Fischer Verlag, Göttingen 1922, S.37.
7. 投稿原稿には必ず日本語以外のレジュメ（40行以内）を添えること。
 8. 提出期限：3月31日

以上の規定によることが困難な場合は，日本ジェンダー学会編集委員に問い合わせる。

編集後記

1997年9月に設立された「日本ジェンダー学会」の発起人の1人として、最初の学会誌『日本ジェンダー研究』創刊号の編集長を担当してから、第6号（2003年）を経て、今年（第17号）で3度目の編集長を担当することになります。初期の頃と比べると、ジェンダー研究に関する関心は相当高くなっているようです。学会誌への執筆希望者が今年は10名もいたことが、そのことを端的に物語っていると思います。

10点の投稿論文は査読の結果、論文6点、研究ノート1点に絞らせていただきました。グローバルな視点から意欲的な挑戦を試みられている研究者の方には、ジェンダーの視点を明確にした論文を次回以降の研究誌に奮って投稿してくださるよう、お願いいたします。

2014年度の学会誌は、昨年度（2013年度）の学会大会での発表原稿を論文という形にまとめられたものが多く採用された形になっています。第17回ジェンダー学会のテーマは「伝承文学における父親像と母親像」で、基調講演は服藤早苗氏が担当されました。学会誌の構成もそれに合わせて、基調講演原稿を巻頭論文に置いています。あとは査読の結果、訂正依頼が少なく完成度の高いもの順に配置するという方法を採用しました。偶然、シンポジウムでの発表原稿が並ぶという形となりましたが、基調講演の次にシンポジウム発表、一般発表という序列を意識して配列したものではありません。

今回は、編集長が、夏休みに2回も海外出張の公務を引き受けねばならないという状況になりましたので、編集作業を8月上旬に完成させねばなりませんでした。執筆者の方には非常に短期間の間に初稿確認などの作業をお願いするという事態になり、本当に申し訳ありませんでした。

しかし、そのおかげでかなり早めに印刷作業を終えることができ、学会誌発行が学会大会までに間に合わないのではないかとという危惧とは無縁でいることができました。

第17号学会誌は武庫川女子大学専任講師クリストファ・ミチェック（Christopher Micek）氏に英文要約のネイティブチェックを依頼しました。ミチェック氏はESL（English as Second Language）教育の専門家として日本人英語の癖を熟知されている研究者です。彼は多忙にもかかわらず、快くこの仕事を引き受けてくださり、原稿と印刷初稿の両方を丁寧にチェックしてくださいました。Abstractの英語に関しては、出来るだけ本人の英語の特徴を損なわないよう、最小限の訂正をするよう心掛けてくださいました。

ミチェック氏のご協力に対して心よりお礼を申し上げます。また、査読者の方々を初め、本誌の出版にご協力ご尽力くださった皆様に、心から感謝の意を表します。

2014年7月22日

野口 芳子

2014年(平成26)年8月1日 印刷
2014年(平成26)年8月10日 発行

日本ジェンダー学会編集委員会

編集委員長 野口 芳子

編集委員 上杉 孝實 伊藤 公雄
三成 美保

発行者 日本ジェンダー学会
(Japan Society for Gender Studies)

〒540-0004 大阪市中央区玉造2-26-54
大阪女学院大学 香川研究室気付 日本ジェンダー学会事務局
Tel 06-6761-4052 Fax 06-6761-9373
E-mail kagawa@wilmina.ac.jp
ISSN 1884-1619

印刷所 大和出版印刷株式会社
〒658-0031 神戸市東灘区向洋町東2-7-2
Tel 078-857-2355 Fax 078-857-2377