

女性キリスト教徒の性とスピリチュアリティ

——日本とインドの信徒の比較考察から——

山下 明子

△論文要旨▽

キリスト教の土着化をめぐる従来の論議にはジェンダーの視点が欠けている。女性キリスト教徒の入信理由や信仰実践から、それぞれの土地の教会の「土着化」の現実を問い返すのが本稿の目的である。対象としては、筆者が長年のフィールドワークで出会ってきたインドのヒンドゥ・カースト社会に生きるダリットのクリスチャン女性たちと非カースト社会である山岳部族のミゾの教会女性、およびイエ制度が残る日本の教会女性と沖縄の祖先崇拜の社会のクリスチャン女性の中から典型的な層を選んで紹介し、信仰の特徴を比較考察する。教会を含めて父権的、性差別的な文化と共同体規範のなかで、それぞれの女性信徒たちがどのような葛藤によって苦悩し、これらと信仰的に折り合いをつけているのか、あるいはよりラディカルな解放・救済を求めて、いかに自立を達成しているのか。

女性たちのスピリチュアリティは各自の信仰生活の内容や性的な自立の位相によって当然異なっているが、本稿では、キリスト教的な特徴として他者に対する友愛的な霊性を感じられる女性たちに焦点をあてて調べている。

△キーワード▽ 女性キリスト教徒、性、自立、スピリチュアリティ

一 はじめに

「キリスト教は家の宗教ではなく、個人の宗教である」と今日の日本でも言われている。法的なイエ制度のことではないが、教会のジェンダーの現実からすれば、これは矛盾含みの表現である。家族や親族あるいは民族的なつ

なかりに縛られずに、個としてキリスト教徒であることが、とくに既婚の女性の場合むつかしいことは、日本にかぎらずアジアの国々や地域に共通しているからである。いわゆる「クリスチャン」女性が信仰生活で抱える悩みや苦しみは、家族や親族の事柄とその延長上での教会の父権的な教えに関係していることが多い。キリスト教徒の信仰生活は一般に教会と切り離せないからである。一方、個として目立った生き方の女性たちもあり、彼女たちの信仰心には特色がみられる。コンテキストはそれぞれだが、「女性」という性的なアイデンティティの自立性とスピリチュアリティである。キリスト教徒のスピリチュアリティは教義上では三位一体（父―子―聖霊）の「聖霊」への信仰として説明・解釈されるが、現実にはそのように収れんさせると見えなくなる多様性がある。そこで、ここでは個々のクリスチャンの信仰生活を支えている霊的な力を広くスピリチュアリティと名づけておきたい。

キリスト教が家や民族ではなく個人の宗教であり、もしそれゆえに信徒を引きつけているのだとすれば、では女性たちにどのようなスピリチュアリティがあるのか。私は長年、アジアの国々で民衆女性と宗教のフィールド調査に関わる中で、私自身の信仰でもあるキリスト教の女性たちとも出会ってきた。アジアのエキクメニカルな女性神学運動などにもスタッフとして関わり、数多くの会議に出てきたが、ヒンドゥーやイスラムなど他宗教調査のフィールドで出会ったクリスチャン女性たちのインパクトのほうがはるかに強い。

そこで本論では、私が直接出会ってきた女性たちの中から、インドと日本のキリスト教徒を取り上げて、両者を具体的に比較するかたちで紹介し、彼女たちの信仰生活のスピリチュアリティと自立の位相を中心に考察したい。

二 土着化とキリスト教の性差別の系譜

「キリスト教は家の宗教ではない」と言われるのは、仏教の檀家制度がある日本においてだけではない。土地の宗教や共同体文化に対して宣教師たちが近代の個人主義を楯にせざるをえなかったからである。しかし、アジアの大部分のキリスト教会は歴史的に西欧の宣教師たちに指導されて教会形成をしてきたが、現実にはそれぞれの文化や社会制度のなかで固有に土着化している。むしろ土着化の内容や程度には教会や教派によりかなりの違いはあるが、性つまりジェンダーやセクシュアリティ観を軸にしてみると、程度差はあまり大きくない。インドの教会にはヒンドウ文化とカースト制度との関係があり、カースト制度がない部族社会の教会の場合には、伝統的な慣習法が生きている。日本の教会には天皇制的家族主義の文化とイエ制度の影響があり、「本土」のような檀家制度がない沖縄の場合には、独特の祖先崇拜がある。これらの環境のなかで教会は現実にとどのような土着化をしてきたのか。宣教にかかわる学問的な神学論争からではなく、教会員の大半を占める女性信徒への教え、および彼女たちの信仰生活の内容から検証することができる。

結論からいえば、アジアの諸教会は自文化のセクシズムやレイシズムから解放されず、これを温存して父権的な教会制度をつくってきたが、これには宣教した当の欧米のキリスト教自身の性格がからんでいる。後者については、今日、フェミニスト神学を中心に一九七〇年代来の多くの批判的研究と運動の蓄積があり、大きく変化している。これらの研究から教会制度や聖書の編集・解釈など、古代以来のキリスト教会の歴史的展開において性支配と異端排斥が制度化されてきたことが明らかにされてきた。一方、日本をふくむアジアのキリスト教会は、自文

化との関係からこれらの変化に対応する柔軟性がもてず、欧米の教会よりも保守的にとどまっている。この間にむしろペンテコステ・カリスマ派の教会が勢力を増大している。

しかしながら興味深いことに、欧米のフェミニスト神学者たちが教会の性差別の根源として究明してきたことが、アジアの特定の文化に繋がれたときには、プロセスとしてではあれ女性の解放の道具になっている。キリスト教のセクシズムは仏教のそれに比べると歴史的に形成されてきた特徴が明確にあり、そのぶんコンテキストが変われば対応しやすいからだといえる。たとえば性と結婚の問題がある。どの社会であれ性関係には一定の規範を設けている。家族を共同体の基礎単位とするだけではなく、婚姻制度を性的な秩序の厳格な縦糸としているのが、ヒンドウのカースト社会やイスラーム、日本の旧イエ制度などの父系制社会である。ヒンドウ教は結婚式をとくに女性のための唯一の浄化儀礼としている。ジェンダーとセクシュアリティが「男」と「女」に二元化され、産む性としての女に社会秩序維持の役割とモラルを与え、そのような条件下に女性の「救い」を限界づけるのは、父権宗教に共通するイデオロギー的なセクシズムである。

キリスト教のような西洋伝来の宗教がこれらの宗教社会に部分的であれ受け入れられるということは、その秩序に抵触しないか、主導的に変革を行える場合であろう。この意味において、キリスト教の土着化を調べるならば、どのような階層の女性が入信したのか、その理由や背景および入信後の信仰内容を丁寧にみるべきだと考える。プロテスタント諸派の場合、宣教の最初期においては、各地で寡婦をはじめ女性たちがより熱心な信徒伝道者となっており、組織もバイブル・ウーマンと呼称されるような女性伝道者を活用している⁽²⁾。これらの女性たちの活動や信仰が、その後父権的な教会制度が確立するなかでどう変化してきたかは、今日的にも重要な問いである⁽³⁾。

女性キリスト教徒の性とスピリチュアリティ

キリスト教はイスラームやヒンドウ教と異なり、結婚をすべての人間（信徒）の義務としていない。たとえば生涯結婚しなくても、宗教的に共同体から排斥されずに生きることができる。⁽⁴⁾ただし、独身女性の処女性についてはイスラームと同様に監視の目が厳しく、社会的につよい制約はあるが、女性が（親にとっては娘が）結婚の枠外で生きる道があるということは、上記のようなアジア社会でのキリスト教共同体の形成や土着化の内容をみる場合の試金石となる。

ローマ・カトリック教会は現在も聖職者の結婚を禁じ、終生の貞潔を課しているが、聖書原理主義からではなく、キリスト教の来世観および歴史的展開における結婚観によっている。修道院制度が同性愛の男性のアジールになってきたことも知られている。歴史的には、イエスを生涯童貞で独身だったとするギリシャ教父たちの女性嫌悪の教説が二世紀に相次いで出ており、禁欲志向から結婚後の性関係も避けるべきこととされている。信徒も生殖以外の快楽のための性交は婚姻外で行うように奨励され、妻と売春婦が峻別されて、後者が貶められた。また、聖母マリアが神格化されて後は、「マリアの処女性」が人類の原罪を背負うとされるイヴの対極におかれ、キリスト教の模範の女性像になってきた。⁽⁵⁾

このような性と結婚についての教会の教えは、宗教改革でさらに変化している。ルターは司祭の結婚を禁じる戒律を「悪霊の教え」だと新約聖書によって批判し、自ら元修道女カタリナと結婚した。⁽⁶⁾当時、現実には教区司祭の多くが内縁関係で妻子をもっていたそうだから、ルターが制度的に性愛を肯定したことで、キリスト教の家族観は変化し、夫婦の愛と貞節が重視されるようになった。しかし、これは夫婦が平等ということではない。プロテスタント教会は結婚を秘蹟（サクラメント）とせず、むしろプロテスタンティズムの世俗内倫理として、純血思想と一

夫一婦の婚姻制度を異教世界へキリスト教宣教と共に広げてきたことは周知であろう。これは産業革命後の西欧資本主義社会が生み出した近代家族像、つまり夫と妻が子どもを中心にして家庭をつくり、外での生産労働と内での再生産労働を男女の性別役割によって分業化した家族規範でもあった。

男女間の「正しい性愛」やセクシュアリティについての論議がこのような西欧の近代家族への移行過程で生まれたために、「クリスチャン・ファミリー」像を保守化し、それ以外の性のあり方を逸脱であり反社会的だとして断罪する動きに連なってしまったといえる。それをセクシズムとして告発してきたのがフェミニズムや同性愛者を中心とする思想と運動であり、先に述べたように、現在では多数派の欧米の教会の性と結婚観はこれらを受けて大きく変化している一方で、ブッシュ政権を支える新保守主義の中心的スローガンにもなっているのが、「強いアメリカ」の白人の伝統的家族像である。

このようなキリスト教会の歴史的变化をふまえたうえで、西欧とは異なる結婚観や性文化の社会にいるインドと日本のクリスチャン女性の信仰生活をみてみよう。

三 カースト制度下のクリスチャン女性とミゾのキリスト教会

インドの人口は約十億人で、キリスト教徒は全体でその二・五%余とされるが、州や民族（部族）、カーストによって大きく異なる。カースト的にはキリスト教徒の大半はダリット（「碎かれた者」の意、元不可触民）であると推定されている。⁽⁷⁾ カースト制度とは皮膚の「色」を意味する四つの階層的なヴァルナとそれがさらに何千にも分かれているジャーティ（出自）の総称であり、アウトカースト（不可触民）はその枠外におかれてきたが、同様に

多くの階層的なジャーティから成っている。法律上では不可触制はインド憲法で廃止されたが、現在でも農村の「不可触民」居住区は村の本体から離されている。村人からは例えば「パリヤー」などのジャーティ名で差別的に呼ばれており、「不可触民」であることにヒンドゥやクリスチャンの差はない。ダリットの大半がキリスト教徒で、公称で「クリスチャン・カースト」を構成し、人口的にも村の過半を占めている場合もある。

一方、ダリットは村人を「カーストの人間」と多分な憎しみと怒りを込めて総称する。しかし、このような総称のもうひとつが、ジェンダーの「女のカースト」という言葉である。これは階層の上下に関わりなく、またインドは州によって公用語が異なる多言語国家だが、どの州でもそれに相当する言葉があるように、⁽⁸⁾「女のカースト」とは「男のカースト」に属さないこと、つまり女の劣位を意味する差別語として日常的に使われている。日本語でいえば「女のくせに」に相当するけん制語ないしは「女の生まれ」という運命や義務（カルマ）をさすことばである。

インドのカースト制度はアーリア人のインド侵入と先住民支配にまで遡るイデオロギー的な浄・穢の階層制度であり、階層的な純血を保つための「内婚制」を厳格な父系制によって維持している。とくに女性は自分よりも下位カーストの男性との結婚を許されない。男性の血のみが子どもに伝わるとされるからである。改正ヒンドゥ法で重婚が禁じられてからも、重婚はもとより社会的上昇をめざす女性側からの多額のダウリー（持参金品）などで男性が自分より下位身分の女性と結婚することは、相手がダリットでないかぎりあまり問題にならない。言いかえれば、インドで上位カーストの女性が自由に結婚相手を選ぶことができるようになれば、カースト制度は崩壊することになる。私はインドのフェミニズム運動をみる尺度として、性と婚姻に示される女性たちのカースト意識を問い

続けてきた。性のカースト制度は、セクシズムが家柄や血を問題にするレイシズムと切り離せない関係にあることを示しているからである。しかしながら、インドのカースト制度には宗教と文化のカモフラージュがかかっており、両者の繋がりを見えにくくしているだけではない。土着の女神信仰をはじめ地域と階層によりヒンドウ教のあり方は多様で、ジェンダー意識もキリスト教西洋のように単純ではない。

このような中で社会的にマイノリティのクリスチャンのダリット女性は社会と教会と家族から三重に抑圧され、とくに性的な暴力に晒されやすい。インドの教会では土着化によって礼拝様式などに上位カーストの習慣を取り入れるサンスクリット化が広まっている。独立以後にむしろ教会内でのカースト制度と性差別が強まってきたのは、ダリット女性が過半を占める教会でも同様である。⁽⁹⁾

私がフィールドワークをしている南インドのタミルナドゥ州のヴィルップラム地区ではダリット人口が三割をこえ、近年、ダリットの政治力は強まっている。都市でも農村部でも古いヒンドウ寺院に加えて新築の寺が、政治的に資金をもらったダリット居住区にも数多くできている。下層階層の女性たちは水汲みに始まる家事労働と賃金を得るための仕事で日々休む間がないほど多忙である上に、親族のさまざまな通過儀礼を含め、派手になる一方の共同体の祭礼に追われている。ところが、カトリック教会や諸聖人の祠、「幼きイエス」教会などの参拝者にもヒンドウの女性たちが非常に多い。聖母被昇天の祝日など、街はサフランカラーのサリーの女性たちで溢れる。この女性たちに何を祈っているのかを尋ねると、圧倒的に多いのが夫の酒と暴力が止むようにという祈願であり、性に関わるもつと切実な祈りもある。夫や子どもの病氣平癒や妊娠祈願、仕事や進学などもあるが、これらはヒンドウ教徒の場合はヒンドウの寺院や祠でもよい。この状況は私の調べたかぎりでも十数年来変わっていない。⁽¹⁰⁾ イエスは

女性キリスト教徒の性とスピリチュアリティ

クリシュナ同様にヴィシュヌ神の生まれ変わりだと信じられており、多彩なヒンドゥ神のパンテオンに入っているから、とくにキリスト教の神だという意識は薄い。問題は、なぜ夫の酒や暴力やその他レイプなどの性に関わる暴力をキリスト教の神(々)によって癒されようとするのかである。ダリットのクリスチャン女性の場合は、この状況がより顕著である。

カトリックのローズマリーは二人の子どもをもつ未婚の母だが(子どもの父親との結婚をその親は彼女がダリットなので許さない)、父親が聖母マリアを祀った祠を遺産として残してくれて、「金持ち」になった。小さいが参拝者が絶えない有名な祠だからだ。しかし、ローズマリーは十代の頃から「女性の解放と発展のための組織」というダリット女性のNGOで洋裁の訓練を受けていたので、ミシン一台をもつて自立している。親が亡くなるまでの辛抱だからと、夜だけ通ってくる夫をリードしているが、来ない日が続くと気持ちが荒れる。一方、ローズマリーのすぐ近所に住む同じくカトリックのエリザベスは、酒を飲んでセックスをせまる夫を拒んでは殴られる。子どもが泣きわめくと、ローズマリーたちカトリック仲間が駆けつけて仲介に入る。エリザベスはすでに五回も中絶しており、そのたびに多額の手術費用が必要なこともあり、妊娠がこわい。私も諫めたが、夫は「タミルの女は夫に仕え、夫を崇拝するものだ」の一点張りで、しかも「カトリックだから」と、妻同様に避妊手術をいやがっている。

ダリットは上層カーストと異なり恋愛結婚も多いが、ローズマリーのように奉公先や地主などカーストの男にレイプされて妊娠するケースも非常に多い。インド政府が報奨金つきでダリットなど下層階層に行っている家族計画手術のプロジェクトも、粗末な手術による身体的被害はもちろんだが、夫婦が手術をいやがるにはそれぞれの理由がある。妻はもし夫以外の男にレイプされても、翌日にも夫と性交し、たとえ妊娠しても夫の子にしてしまい、金

が工面できれば中絶する。貧困を理由にした嬰兒殺しもある。だから妻は夫に避妊手術を要求できない。一方、夫のほうには妻の手術がレイプや浮気につながることを恐れる。カトリック教会は中絶を罪としており、避妊手術やピルの服用は認めているから、信徒の女性たちの現実に対応できていない。

では、それでも貧しい女性たちが教会で真剣にひざまずき祈っているのはなぜか。神学者のエリザベス・ジョイは「ダリットのクリスチャン女性は自分たちの身体が汚染の道具にされていることから神の女性像、つまりマリアによつて解放されるという点でダリットのヒンドウ女性とは異なる。もしマリアの身体が純血で神聖ならば、自分たちの身体もそうなのだと自己肯定し、生理中ですら教会に行き、聖餐も受ける」と述べている。⁽¹¹⁾ ジョイは、インドを支配するバラモン・システムに対抗するというダリット神学も結局は従来の霊肉二元論的な三位一体の伝統神学の枠内にあり、「最も穢れた者」とされてきたダリット女性固有の経験には立脚していない、と家父長制的なダリット神学を批判する。私のフィールド調査でも、ダリットのヒンドウ女性たちは崇拜する女神のシャクティ（性力）について「女神には生理がない、だから穢れておらず、パワフルな霊力をもっている」と考えている。⁽¹²⁾ この点において、インドのダリット女性のキリスト教信仰には、欧米はもちろん、後述するようにミゾラムや日本の場合とも異なる位相からの性的かつ霊肉一体的なスピリチュアルな特徴があるといえよう。性のカースト制下のヒンドウ女性たちがイエスや聖母マリアに祈るのも、ヒンドウの神々や女神からは得られないと彼女たちが考える類の癒しと救いを求めているといえる。

キリスト教の結婚観は先に述べたようにヒンドウのそれとは異なっている。結婚式は浄化儀礼ではなく、結婚しないからといって共同体から排斥されることはない。結婚せずに社会的に活躍する方途として、修道院に入りシス

女性キリスト教徒の性とスピリチュアリティ

ターになる道を選ぶ上位カーストの女性も多い。しかしダリットの場合、シスターになるにはよほどのスポンサーがいないとむづかしいし、結婚式自体がカーストのそのような浄化儀礼の意味を持たない。一方、カーストの掟をやぶるような結婚（逆毛婚）を上位カーストの女性がすれば、一族の名誉を汚したとして親族から殺害されるほどの排斥を、親族と社会の両方からうけ、その子どもも差別される。夫の側が「嫁」を受け入れ、安全を守りきることができればよいが、キリスト教徒でも教会が守ってくれるわけではない。本人の覚悟や信仰心の内容が重要になる。

ヒンドウの女性がクリスチャン男性と宗教間結婚をしてクリスチャンになるケースも多い。インドラニもその一人だが、結婚後は親族との関係をほとんど断つてヒンドウの儀礼には参加せず、日曜日には欠かさず教会の礼拝にでてきた。しかし、大工の夫は収入の全部を飲んでしまうので、彼女が日雇いで働いて生活をまかない、二人の子どもや親の面倒をみなければならぬ。ダウリーとして持ってきたゴールドのネックレスやイヤリングのすべでも夫の酒代に消えてしまった。

インドの農村には「酒を飲まない夫をもつ妻は果報者」という格言がある。女たちの大半が自身で選んだのではない相手と結婚をしている。たとえ毎夜のように酒を飲んで帰り自分に暴力をふるう夫でも、家の外で酔って喧嘩をしていれば家族の名誉のために子どもと一緒に止めにいくしかない。下層階層の女性たちは経済的にはインドラニ同様で夫に依存していないが、心理的には他の男から自分や娘の身の安全を守ってもらうために夫や家族に依存しており、またせざるをえないのが性のカースト制度である。このように女性たちが互いに分断されている厳しい条件下では、さきのエリザベス・ジョイの神学的な指摘も、キリスト教会自体が純血法的な暴力性を国内外の宣教

の過程で顕わにしてきた事実を曖昧化するおそれがある。これに対して、教会への依存を払拭して、積極的に自己肯定できるようなスピリチュアリティをもっている女性が、男たちも一目置くほど共同体のなかで光っている。エンパワー（内的自立）しており、隣人たちのためにも知恵を出して活動しているからである。

先に述べた「女性の解放と発展のための組織」(WORLD)は代表のプレマ・シャンタ・クマリやスタッフは主にダリットのクリスチャンだが、所属教派はさまざまである。組織している二〇〇以上の農村女性グループも貧困層という共通点を除けばカーストや民族、宗教を問わない。しかし、クリスチャン・ダリットが主体となっているグループには著しい特色がみられる。文字は読めなくてもタミル語の賛美歌を歌うことに慣れているので、週毎の定例の集まりで、自分たちで作った解放ソングを歌い、地主や酔っぱらいの男たち、また女たちの助け合いを即興で演じる芝居やダンスなどで、連帯的な活動力を高めていく点である。彼女たちはもはやダリットや女性が生来穢れているなどとは考えていない。盛んにアイデアをだして、村に焼酎を売りにくる商人を撃退したり、暴力的な警察に立ち向かったり、男たちが中心の政治制度に働きかけるなど、何百年ぶりに生きることへと生還したような「市民的な公共力」を発揮している⁽¹³⁾。彼女たちの集合的な信仰実践だといえる。

ところが、ヒンドウ教徒の場合、サンスクリットの聖歌やダンスは今日でもバラモンを中心に上位カーストに独占されている。一般に農村の下層女性は日々神々にプージャ（供養）をしている女性でも歌う習慣が幼児期からまったくなく、学校にも行っていないので、グループで一緒に歌った経験もない。上位カーストの場合でも、男性は家住期が済むと、長男に家を任せて自由な出家者（サンヤーシン）になることもできるが、女性は年老いても一家の祖霊祭祀を担い、カースト役割を放棄できないから、よりカースト意識がつよく、女たちの集会でも下層と交わ

女性キリスト教徒の性とスピリチュアリティ

ることがむつかしい。

一方、同じインドでもカーストがない社会では、クリスチャン女性の信仰内容も位相が異なる。比較のためにごく簡単に北東インドのモンゴロイド系のミゾラム州のミゾ人のキリスト教について述べたい。

ミゾ人は約一〇〇万人だが、ほぼ全員がクリスチャンである。多くの部族と言語集団からなる北隣りのナガランド州と異なり、ミゾ語を共通語とし、識字率がインドで一番高い。ミゾとしての連帯心がつよい点は教派の違いをこえている。「どこでも複数のミゾ人のいるところには教会がある」といわれるほど、インドからの独立運動を長く闘ってきたミゾ人はキリスト教徒であることにプライドをもっている。私は一九八四年から八五年にダリットのヒンドウ女性のフィールド調査で南インドのバンガロアの神学大学に寄宿していたが、その時に知り合ったミゾの神学生たちの社会人を含めたコミュニティに感心した。その第一は、「部族」差別をはねのけるプライド（女性たちはけっしてサリーを着ない）と毎週のミゾ語の礼拝、第二に女たちと男たちの間の全員がきょうだいのような関係性である。一九九九年にミゾラムを訪れた時、その理由を実感した。第一にインド女性をつよく縛っているカースト制度や女性隔離、ダウリー、寡婦差別、嬰兒殺しなどのない社会であること。男女が自然に身体をふれ合い混じり合った青年部の教会活動が男女差なく活発なこと。男性と同様に多くの女性が神学教育を受けていること。全インド女性神学者協議会でも人数的にはミゾとナガ人が過半数を占めているが、ここには「部族」差別がある。一方、性差別はミゾラムの教会にもある。多数派の長老教会をはじめ教会制度は厳格に家父長的で、女性牧師も長老もいまだに認められていない。⁽¹⁴⁾

ミゾ女性の信仰心は日常生活に根ざしており、一般にとっても強い。その核心になっているのが、ミゾ社会はキリ

スト教化によって女性の地位がよくなったという思いと、インドからの苦しい独立武装闘争（一九八六年にインドと自治協定）のなかで男たちを支えてきた、あるいは男たちには言えない言葉にならない苦労をした体験、そしてミゾ共同体的な教会に家族丸ごとで支えられているという思いだといえる。女性牧師を求める声が一般女性のあいだに強くないのは、ミゾの男性牧師たちが人格的に尊敬できるからだという点をフェミニスト神学者たちも今のところは認めている。

ミゾ社会もグローバル化の波により青年層を中心に個人主義化が進んでいる。世俗的には変化してきているが、サンスクリット化のヒンドゥ・インド社会の教会とは土着化の様相が基本的に異なっているといえる。たとえば、後者の教会では復活祭前にイエスの模範にならう信徒間の洗足の儀礼は、信徒の抵抗が⁽¹⁵⁾大きくて行われぬが、カースト制度のないミゾラムでは、男女間であつても洗足は問題にならず、儀礼の意味自体が形式化する。むしろ日本の教会でも同様だが、教会のために奉仕する働きの女性の女性を「良い信徒」としてモデル化するような土着化を問ひ直す時期にきているだろう。

四 天皇制社会の教会女性と沖縄のクリスチャン

インドとミゾラムの女性キリスト教徒についてみてきたが、日本の教会は両者ともまた違っている。日本にも仏教を通して入ってきたインド的な浄・穢のイデオロギーがあり、歴史的に女を不浄な性に貶めてきたことは同様だが、近代以降にかぎればクリスチャン人口の大半は知識人または都市中産階層の出身者である。この点では他のアジアの教会とは大きく異なっている。当初より女性信徒が多いが、インドにおけるように不浄視からの心理的な解

放を求めてというよりも、(女性) 宣教師が伝える西洋の近代文化や賛美歌などの礼拝様式への憧れ、あるいはイエズス会制度や家族による束縛や結婚などの問題からの解放感を求めての入信者が多い。むろん、重い病気を契機に入信した女性もいるが、教義的な贖罪信仰による入信者が建前はともかく實際上どれだけいるかは、女性信徒に関しては疑問である。しかし、日本で最初の女性団体とされるキリスト教婦人矯風会が、一八八九年に「一夫一婦の建白書(刑法及び民法改正の件請願)」を提出し、以降、廃娼運動を中心にして性道德の浄化運動に取り組んできたことに象徴されるように、日本のクリスチャン女性には「清らか」または「かたくて賢い」という皮肉も含めての社会的なイメージがついている。これは何を意味するのか。

近年の批判的研究が定着してきたように、矯風会については「醜業婦」差別や帝国主義など問題点は大きいのだが、⁽¹⁶⁾ 当時の日本社会の男たちの飲酒と性行動に対する激しい怒りの運動だったことは、後述する沖縄の女性たちの廃娼運動をみても間違いないだろう。しかし、エリート階層の女性を中心だっただけに、運動の精神的根拠となつたのが第一節で述べたような性と結婚をめぐる近代西欧のキリスト教道德だった。庶民の女性を「正しい結婚」や「良妻」へと囲い込んだという点で、近代日本の天皇制国家家族主義のイデオロギーと結びつく必然性があった。そしてこれは今日にいたる日本の教会の家父長制の特徴でもあり、女性の視点で土着化の内容を吟味するポイントとなる。

私はエキュメニカルなキリスト教女性センターの活動や「女生(女・生きる) 神学塾」などでの長年の経験から、教会に批判的な女性たちもイエスによる解放を感情的に深く体験して入信しており、それを核にして教会生活を送っていることを知っている。⁽¹⁷⁾ ところが家族(具体的には父であったり、母であったり、夫であったりする)の

さまざまな呪縛から心理的に自立できた女性が、教会であらたな家族役割やジェンダーに直面することになる。これが躓きの石となつてひっそりと教会に來なくなる女性も数多い。

一般に信徒数の少ない日本の教会では、婦人会（近年は「女性会」と改称する所も多いが、抵抗もある）が中心的役割を演ずる特異な家族主義が支配する。これをウラの教会とすると、オモテの教会の顔が牧師である。婦人会は当然のように既婚女性、それも夫も教会員である女性が中心になる。婦人会はオモテの教会を「賢母」のように実質的に支えるのが役目であり、それを信仰の大切な奉仕活動と考えている女性と、嫌だと口には出せないで精神的に疲れている女性がいる。後者によれば「教会は元氣のある日にしか行けない」所である。ふだんの聖日だけではなく特別な祭日や行事、冠婚葬祭などのためのさまざまな準備があり、女たちの間にジェンダー的な人間関係が発生する。しかも教会では「明るい顔」でふるまわなければならない。暗く落ち込んだ顔の女性はめったにないのが教会である。

牧師は当然ながら婦人会にはとても感謝しているが、「女の仕事」を尊敬しているわけではない。牧師が女性の場合とはかく、男性牧師は女性間の力関係や内情についてはまずほとんど知らないか、知らないふりをしている。男女二元論的なジェンダー役割に依拠しているために、セクシュアル・マイノリティはもとより、独身や未婚女性の信仰への配慮にも欠ける。

このような牧師と婦人会を仲介する役割を担っているのが牧師夫人である。牧師夫人は日本の教会における独得の存在であり、「牧師夫人」像が日本の教会のジェンダーを体現しているといっても過言ではないだろう。牧師と対であるために、一般信徒のように黙って教会を去ることもできず、模範的な「牧師夫人」像を生きるか、苦勞し

て独自のあり方を示すしかないのが現状である。私の知人には、「よき牧師夫人」像を強要されることを拒んだ妻を支持して、教会を去った（追われた）牧師たちもいる。牧師の妻には夫と同様に教職資格をもっている女性も多いが、日本基督教団の場合、「牧師夫人」は信徒の位置づけであり、しかも「牧師の妻」であるために、信徒代表として総会に出席して発言する資格もない。教会内や教会横の牧師館に住む場合、妻は牧師一家のいわば日本文化的な意味での「代表」であり、つねに注視されるから、信徒女性のようにウラの役割だけではすまない上に、外での職業につくこともむづかしい。

「牧師夫人」は、「清らか」で「かたくて賢い」クリスチャン女性のイメージをさらに立派に生きることが期待されるから、よほど夫が実態を理解して協力しないと、幼児を抱えた若い女性の場合とはくにフラストレーションが高まる。夫婦でドイツに六年間いた秋山綾子は、その期間のみ「牧師夫人」としての期待を受けないで済んだという。「ドイツで私が出会った女性たちは、皆自信にあふれてのびやかだった。堂々と自分の意見を表明し、社会に積極的に参加していたし、自分自身を楽しませるすべも知っていた。（中略）牧師の妻たちも同様で、皆その人なりの生き方を貫いていた。私は Schwesternschaft（シスターフッド）というものを知った。ところが日本に戻ると、教会の中で Schwesternschaft（シスターフッド）というものに巡り会うのは非常に困難だった。特に、牧師の妻という立場は、本人がそう望まなくても、なにかしらの権力関係のなかでしか、他の女性たちとの繋がりを作れないのではないかと思った。孤独を感じた。その頃、『教会女性会議』に出会えたことは、私にとってどんなに大きな意味をもっていたか」と述べている。⁽¹⁸⁾

教会を秋山のように「神によって解放された自立的な人々の集まり」と考えると、躓いてしまう。しかし、福音

書のイエスの教えに照らせばこれは矛盾したことであり、むしろ日本の教会の古い天皇制的な構造とそれを維持するジェンダー差別が問題であろう。一方、キリスト教女性センターをはじめエキュメニカルな女性神学運動には、信徒も教職者も「牧師夫人」もセクシユアル・マイノリティも、また年齢も教派も多様な女たちが集っており、シスターフッドの実践と学習の場となっている。

では、「本土」よりも教会数やクリスチャンの比率も多く（約三％）、信徒層の幅も広い沖縄の女性の場合はどうだろうか。沖縄には牧師や信徒間に同じキリスト教徒として教派の違いをこえた地縁的な協力関係がある。これは「本土」の教会では考えられないことだが、この背景として沖縄の人々の苦難の歴史と結びついた独得の祖先崇拜の慣習とユタという霊的な宗教的職能者の存在があるだろう。「沖縄の宗教は祖先崇拜である」とよく耳にするが、祖先供養をするのは實際上、女性の役割である。「働き者」だと称賛される沖縄の女性たちの労働も日常的な祭事にかかわる部分がかなり大きい。ユタもまた女性たちのごく身近にいる。

「私共の住んでいる沖縄で、私共の日常生活を支配しているものはユタであるといったら言い過ぎでしょうか。信徒が結婚式を挙げる日取りについても、間接的にユタがかかわっていることが如何に多いことか。家を建てたり、引越しにもユタがからんで来るのです。更に病氣や死について、死者・祖先のたたりがあると言われたり、祖先の供養が足りないという事で、人々を迷わせるのです」。これは『沖縄における聖公会の生死観と葬儀の実際』という信徒向けガイドブックの序文の一節である。⁽¹⁹⁾ 沖縄のキリスト教界が先祖崇拜の問題をぬきにして土着化を考えることができないのは、単に先祖を敬うことにつきず、キリスト教の霊性や靈魂についての考え方が問われるためである。

「キリスト教徒として祖先崇拜にどのようなにかかわるのか」という切実なテーマの協議会が開催され、約二〇〇名が参加している（二〇〇一年二月）。カトリック教会の神父が受容の立場から、バプテスト教会の牧師が啓蒙と変革の立場から、日本基督教団の牧師が対決の立場から三様に発題し、十の分団で協議が行われている。⁽²⁰⁾興味深いのは、それぞれの発題を聞いた参加者（男性）の感想が、祖先崇拜への否定色を強めたり、受容してもいいと考えたりして、歴史を学んだりと、発題者同様にさまざまということである。もう一点は、又吉京子も述べているように「発題は全て男性教師で、歴史的・神学的に語り、学問として語るの、女性たちが日々苦悩し、折り合いを付ける現実と乖離した感じがいませんでした。教会女性の視点で、語り合い共感し、支え合う場を女性たちの手で確保する必要があると感じた協議会でした」⁽²¹⁾につきるだろう。

沖縄の祖先崇拜はトートーメー（位牌）の男系継承に関わる幾つものタブーとタタリ、その判定（ハンジ）をだすユタの問題だといえる。「本土」も同様だが、沖縄の先祖崇拜が一般化したのは明治以降のことで、けっしてよく言われるような「沖縄古来の伝統」というようなものではない。しかし問題は、又吉が言うように「教会女性がいかに日々苦悩し折り合いをつけているか」を知ることだろう。

私が各地の教会や信徒宅を訪ねて話を聴いたかぎりでは、女性信徒たちは大きく四通りの折り合いのつけ方をしている。（１）家族も親族もクリスチャンなのでユタや祖先崇拜で悩むことはないが、教会で記念祭をやってもらう。（２）夫の家はノン・クリスチャンだから、ふつうに何かとユタに相談に行き、拝所巡りをするが、私はクリスチャンだからと断れる。クリスチャンであることは、行かないですむ防波堤になっている。お金もかからないのでいい。（３）長男の嫁なので、毎日の供養や門中の祭事は避けられないが、掃除やご馳走の準備だけをきちんとし

て、後は任せて教会に行く。その都度神に真剣に祈って不思議な助けをいただいている。(4)「耶蘇神を信じるのか」と親族から迫害されている。出入り禁止の縁切り状態にあるが、後悔はしていない。

信仰による「迫害」という言葉が、沖縄では今日でも日常語であることや、(2)のような「防波堤」の理由から、また沖縄戦で戦死した男性が多いためと近年の少子化もあり、位牌を継承すべき立場の長男や養子の「嫁」が教会女性には多いことにも驚く。先の又吉の場合もそうだが、病弱で祭事を取り仕切る「働き者」の嫁になれず、いつも親戚に負い目を感じていた母親が、自分は慣習から抜け出せなかったが、子どもたち、とくに娘には日曜日になると教会へ行くようにと奨励したという。伝道師や牧師になった女性たちの伝記にも、入信が見つかった村や嫁ぎ先から追い出されたり、改宗を誓わされて、子どもたちだけを密かに毎週教会にやり、子どもたちの歌う賛美歌で慰められ、祈りのなかで神に出会った女性など、似たようなケースが目につく。⁽²²⁾ 子どもだけは祖先崇拝の「タタリ」から自由にしたいという思いで共通しているのである。祈りの最中に特定の御言葉(聖句)が聞こえたり、夢でイエスや神に出会い、進むべき道を示されたという女性も多い。

ユタ的宗教者については、教会が一般に迷信視するようには、女性信徒たちの考えは一樣ではない。母親がユタや神女の女性もいれば、親戚や親しい友人にユタがいる場合も多い。自身がかつてユタ屋通いをした体験から、ユタのような霊力がたんに迷信として片づけられないことをよく知っており、むしろ、「恐ろしいこの世の諸霊」に勝る超越的な神をキリスト教信仰で求めた女性もいる。ユタを侮蔑している女性も多いが、ユタによって性格や人格が異なることや、いわゆる神病になる経緯を知っていて、他人事ではないと感じている女性もいる。しかし、ユタが祖先崇拝に介入することに対して家族や親戚の圧力に苦しみながらも抵抗することによって、神に出会うとい

女性キリスト教徒の性とスピリチュアリティ

う霊的な体験を日常的にしている女性もまた多い。

韓国でムーダンの調査をした時、元クリスチャンのムーダンもあり、客にも教会員がかなりいることを知った⁽²³⁾が、沖縄のユタの場合は崇りについてのハンジの出し方が徹底的に男系主義であるために、教会女性の怒りを正当化しているといえる。しかし、沖縄戦によるおびただしい死者を弔った狭い土地で、今も基地に囲まれて暮らす沖縄の人々の社会にユタ的宗教者が多いということは、大半のクリスチャン女性を含めて先祖供養をする主婦たちの多くが神女またはミニ・ユタ的な役割を担っていることを意味するといえる。沖縄人の祖先崇拝によるアイデンティティ形成（ウチナンチュ）と古代教会以来のキリスト教の「純血」の思想は、教会の父権制と同居しうる。そのことは祖先崇拝からも「純血」からも女性役割として排除される女性たちの問題をみることで明らかになる。

三節でふれたようにキリスト教婦人矯風会の沖縄支部の女性たちが廃娼運動で目指したのは、那覇の真ん中にあった辻遊郭（チージ）の廃止だった。沖縄の男たちの酒と遊びと買春の中心地だったチージ（一九四四年十月の米軍の大空襲で消失）にいつも出入りして家計を顧みない夫や息子をもつ女たちが大勢いただけではなく、那覇には結婚式後に新郎が友人たちとチージに泊まる習俗があった。性病をうつされる新婦もあり、結婚の最初からチージとのつながりをもたされる女性たちの反チージ感情は強かった。一方、チージの女性たちの多くは三、四歳で親に売られてきて、初潮が過ぎると性を売り、身代金を払わされていた。この女性たちには伝道の当初、キリスト教の信徒が多かったという記録がある⁽²⁴⁾。結婚して男子を産むという祖先崇拝が女性に課している第一の役割から最も遠い場所に置かれた女性たちが、祖先崇拝によってではなく創造神による救済を説いたキリスト教に救いを求めたと考えられる。しかし、沖縄社会にキリスト教徒が増え、それなりに土着化した後も、遊女や売春女性に信者が多い

という記録はない。

五 生活のなかのキリスト教——神への信仰とスピリチュアリティ——

インドと日本の女性キリスト教徒の信仰について、彼女たちの生活の中から、主に女であるがゆえの苦悩をとおしてみてきた。それぞれの苦しみの体験から神に出会い、靈的にも独自性をもった女性が多かった。しかし、一般に制度的な教会は女性信徒の心の葛藤に気づかず、適切に対応していないだけではなく、躓きの石にさえなっている。土着化においてキリスト教自身の父権的な性支配や純血思想が表面化し、信仰告白がジェンダー的に吟味されないからである。

インドでマザー・テレサが「イエスはただ一つの解答——キリストの自由を生きる」という愛の倫理を実践したが、マザーに憧れてシスターになったヒンドウ女性も数多い。修道女会の性と家族道徳は非常に保守的だが、カースト制のインド社会で婚姻の枠外で活動できる自由をシスターは享受できる。インドの女性は夫が亡くなると、タリー（既婚女性の印）を引きちぎられ、身を飾ることが一切できなくなるが、最初からそのようなことから自由であることがシスターのプライドになっている。一方、ダリットやミゾの女性たちは、社会的な差別をはねかえす力を、それぞれの信仰によって養っている。彼女たちのスピリチュアリティには、制度によって守られた尼僧たちよりもさらに自立的な「立つて行きなさい」というイエスの解放のメッセージがある。ただし、ギリシャ語の「立つ」には耐える、抵抗するという意味が含まれているように（ヨハネ一九・二五）、彼女たちの霊力は飛び立つようなものではなく、この世の共同体に向いている。

ここ二十年来、アジアの各地で女性の視点で聖書を読むフェミニスト神学運動が広がってきた。奥深い農村でのインタビューの時、福音書の女の物語をかいつまんで話して、質問を問いかけると、目⁽²⁵⁾で聖書を読めない無学の女性たちであつても、現場なら二千年の時差を感じさせない答えて驚かされることがある。フェミニスト神学を待つまでもなく、生活力となつてゐるスピリチュアリティが感じられる。とくにカースト制下に生きるダリットにとつては、自身の性と存在を不浄視しないために、教会からも自立的な信仰心こそが重要なのだと知らされる。一方、カーストのないミゾラムでは、キリスト教化によつて女性の地位は上がったが、教会のジェンダー差別が固定化し、女を「働き者」の奉仕者に止めている。ミゾの教会は自前の宣教師をインド各地に派遣しているが、自らがレイシズムから自由になるような信仰力が必要であらう。

日本の教会は高齢化がすすみ、一般に閉塞的な状況だが、信徒個々人の生き方はむろん多様である。本論では、「牧師夫人」像から典型的なジェンダー問題をみたが、では、なぜジェンダーに縛られると女性は自立的な信仰ができないのか。キリスト教には「あなた自身を愛するように隣人を愛しなさい」という黄金律がある。ジェンダーの内面化は、自己のみならず同性の他者に対しても差別的、抑圧的になることを意味している。二節で述べたようにキリスト教神学は歴史的に性差別を構造化し、レイシズムを取り込んできた。これを破るにはシスターフッドの学習はもとより、日本のような天皇制家族主義の社会では、つねに個の自立的な信仰が問われるのだが、牧師よりも元気に生きている庶民の女性信徒たちが各地におり、イエスとの出会いの体験に支えられてゐる。⁽²⁶⁾

一方、「耶蘇神」に対して「沖縄人」のアイデンティティが心情的に問われる沖縄では、かつての高位のノロからキリスト教徒になつた大城カメ⁽²⁷⁾に代表されるように、現在でも多くの女性たちが村や親族からの迫害と闘つてい

る。「大和」やアメリカによる侵略の歴史が民族的な記憶になっているためである。近代以降のユタともども沖縄の女性たちが祖先崇拜において背負っているものはとても重い。近年の沖縄のキリスト教聖霊運動を調べている池上良正は「聖霊運動の中心的役割を担っている牧師や信徒のなかには、このキリスト教の新しい流れに出会わなければ、ユタのような在来の民間宗教者になったであろうと思われる人々が数多く見出される」と述べている。⁽²⁸⁾しかし、ユタがくり返すシジタダシによって親戚から先祖の祀り直しや拝所巡りを強いられ、結局親戚縁者の病氣や不幸を除けなかった「長男の嫁」がたしかに多く教会に来ていますが、彼女たちがいわゆる聖霊信仰に入るわけではない。基本的には解放感が新しく生きる力となっているといえる。

インドと日本、沖縄の教会女性についてみてきたように、社会背景はそれぞれ異なっているが、女性たちの信仰実践には共同体で生きる自己のアイデンティティを「個」としてより肯定的に捉え直していく特徴がみられる。観念的ではない信仰によって日々生きざるをえない者の二者択一ではないジェンダー的な選びだといえる。その過程で霊的な力を養っていかないかぎり信仰の苦しみは大きいから、躓いて教会を去ったり、「良いクリスチャン」を演じている女性も多い。しかし教会のセクシズムや抑圧と闘う中で生きたイエスに出会った女性もまた多いのである。あえて結論を言えば、聖書を自分の目というよりも身体で読んでいるキリスト教徒は、神への信仰とスピリチュアリティに友愛的な特徴があることがわかる。

注

(1) 土着型キリスト教を研究しているマーク・R・マリンスによれば宗教は土着的な形態においてのみ存在し、「世界宗教」は単

女性キリスト教徒の性とスピリチュアリティ

なる理念型や抽象概念である。ただし、彼の研究にはジェンダーの視点はない。「日本における土着型キリスト教と先祖の問題」〔宗教と社会〕別冊、一九九八年）、六一―七九頁。

- (2) たとえばインドネシアのバタックの教会と女性については拙著『アジアの女たちと宗教』（解放出版社、一九九七年）、一四〇―一九頁。戦前の日本には女子神学校が幾つもあったが、たとえば大江真道『日本聖公会史』（同志社大学人文科学研究所編『日本プロテスタント諸教会史の研究』教文館、一九九七年）、四八頁参照。

- (3) 拙論「近代日本のキリスト教と民衆宗教——女性信徒の接点をみる」（富坂キリスト教センター編『近代日本のキリスト教と女性たち』新教出版社、一九九五年）、二二九―六六頁参照。

- (4) ライラ・アハメド『イスラームにおける女性とジェンダー』（林正雄他訳、法政大学出版局、二〇〇〇年）は、結婚や妾として女性の売買が常識だったアッバース朝ハーレムについて、上流階級の家族は娘や妹を守りようがなかったが、キリスト教社会では女性に独身の自由があり、そのような扱いは認められなかったとしている。一二四―五頁。

- (5) イエスの結婚、キリスト教女性像のシンボルとしてのイヴとマリアの解釈史については以下の書を参照。ウィリアム・フィリップス『イエスは結婚していたか』石川重俊訳、ヨルダン社、一九七四年、ジョン・フィリップス『イヴーその理念の歴史』小池和子訳、勁草書房、一九八七年。

- (6) 「二テモテへの手紙」三・二、四・一、三。

- (7) インド憲法（一九五〇年制定）は不可触制を廃止しており、元不可触民のヒンドゥは「指定カースト」、キリスト教徒は「クリスチャン」、ムスリムは「ムスリム」と総称して呼ばれるから、指定カースト人口とダリット数は異なる。クリスチャンとムスリム（人口の約一五％）の数え方で、ダリット人口は二億から三億人と差がある。

- (8) インドには英語を含む一九の公用語がある。「女のカースト」については、このタイトルの優れた研究書がある。Anjali Bagwe, *Of Woman Caste: The Experience of Gender in Rural India*, Calcutta, STREE, 1995.

- (9) 教会内での「カースト・クリスチャン」と多数派の「クリスチャン・ダリット」との歴史的な敵対関係や、ダリットの集団改宗を促進あるいは抑制してきた教会内外の歴史については、S. Manickam, *Studies in Missionary History: Reflections on a Culture-Contact*, Madras, The Christian Literature Society, 1988 を参照。

- (10) 拙著『インド・不可触民の女たち』明石書店、一九八六年、一〇二―四頁。

- (11) Elizabeth T. Joy, "A Critique of Dalit Christian Theology in the Light of the Experience of Dalit Women," Master Thesis submitted to Serampore College, 1997, p. 54, 55.

- (12) ジェンダー視点のシャクティ信仰については、拙著『アジアの女たちと宗教』（前出）七六―八六頁。
- (13) 農村のダリット女性運動の「市民的公共性」の性格については、拙論「ボランティア活動と公共性——フェミニズムの視点から」（『ボランティア学研究』第三号、二〇〇二年）、二五―四三頁。
- (14) ミゾのフェミニスト神学者リニ・ラルテは、女を貶めて「川のカニ」（二級品）と同一視してきたかつてのミゾ社会にちなんで「カニの神学」を唱えている。Latrinawmi Ralte, "Crab Theology: A Critique of Patriarchy-Cultural Degradation and Empowerment of Mizo Women," Unpublished D. Min Dissertation, Cambridge, Episcopal Divinity School, 1993.
- (15) ヨハネによる福音書一三章、受難週の洗足木曜日。
- (16) 最近の論考では早川紀代「帝国意識の生成と展開——日本基督教婦人矯風会の場合」（富坂キリスト教センター編『女性キリスト者と戦争』行路社、二〇〇二年）、一四七―一九〇頁、倉橋克人『「からゆき」と婦人矯風会（一）——九州の一地域女性史の視角から』（『キリスト教社会問題研究』第五一号）、一―六二頁などがある。
- (17) キリスト教女性センターと「女生神学塾」については、拙編『日本の文化と宗教のなかで神学する』シリーズ一―四、キリスト教女性センター、一九九六、九八、二〇〇〇、〇三年。
- (18) 秋山綾子「私を生きる——教会の中のジェンダー構造と『牧師夫人』（拙編『信仰とジェンダー 日本の文化と宗教のなかで神学する』前出四、二〇〇三年七月予定）。
- (19) 日本聖公会沖縄教区総務部、一九八七年、一頁。
- (20) 沖縄宣教研究協議会「祖先崇拜と福音宣教」協議会報告書、二〇〇一年十二月。
- (21) 又吉京子「沖縄の女性たちと教会——祖先崇拜の慣習の中で」（『第十二回在日・日・韓女性神学フォーラム』報告集、二〇〇三年七月予定）。
- (22) 沖縄バプテスト連盟婦人会編『にぬふあ星——主に従った女性たち』一九九五年、外間米子監修『近代沖縄女性史——時代を彩った女たち』琉球新報社、一九九六年など。
- (23) 拙著「韓国の巫俗信仰とキリスト教——ある巫女の物語」（『出会い』十一巻三号、一九九四年）。
- (24) 島袋金章「沖縄美以教会」（沖縄キリスト教協議会編『沖縄キリスト教史料』一九七二年）、一一四頁。
- (25) イエスとサマリヤの女、姦通の女、シリア・フェニキアの女、マルタとマリヤの物語など。
- (26) 岡谷で工女伝道のために建設された教会の元工女の深沢こよしの自立的な信仰心についてフィールド調査し、当時の日本の教会史とあわせて記しているのが、参照されたい。拙論「近代日本のキリスト教と民衆宗教」前出、二三―三三頁。

女性キリスト教徒の性とスピリチュアリティ

(27) 大城カメについては、大城美奈子「大城カメ・土俗宗教との闘いに勝利した信徒伝道者」(『にぬふぁ星』前出)、三七―五二頁参照。

(28) 池上良正「現代沖縄におけるキリスト教聖霊運動の受容基盤」(『宗教と社会』別冊、一九九八年)、五九頁。