

มิซึโกะ-คุโย: หลังการทำแท้ง ความเป็นแม่ และความเป็นผู้กระทำการ*

คัคณางค์ ยาวะประภาส

คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

วารสารสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา ฉบับ 39: กรกฎาคม 2562 - มิถุนายน 2563

บทความ

Mizuko Kuyō: after abortion, motherhood and agency

Kakanang Yavaprabhas

Faculty of Sociology and Anthropology,
Thammasat University

contact: Kakanang.yava@gmail.com

*บทความชิ้นนี้ปรับปรุงจากวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทของผู้เขียนที่ส่ง The London School of Economics and Political Science (LSE) เมื่อปี ค.ศ. 2011 เรื่อง After Abortion in Japan: Motherhood and Mizuko Kuyō

บทความนี้เป็นงานวิจัยเอกสารซึ่งทำการสำรวจองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมมิชิโกะ-คิโย หรือพิธีกรรมเพื่อรำลึกถึงตัวอ่อนเด็กที่ไม่ได้ถือกำเนิด อันเป็นปรากฏการณ์ใหม่ในปริบทของพุทธศาสนาในประเทศญี่ปุ่น และเริ่มมีวิถีปฏิบัติดังกล่าวตั้งแต่ประมาณทศวรรษ 1970 หรือประมาณสองทศวรรษนับจากที่ญี่ปุ่นรับรองการทำแท้งอย่างถูกกฎหมาย พิธีกรรมมิชิโกะ-คิโยได้รับความสนใจจากทั้งสื่อและแวดวงวิชาการ โดยส่วนใหญ่มักนำเสนอมุมมองในเชิงลบและมองผู้หญิงที่เข้าร่วมพิธีกรรมดังกล่าวในฐานะผู้ถูกระทำ บทความนี้ให้ความสนใจกับเสียงของผู้หญิงจากข้อมูลทางชาติพันธุ์วรรณนาที่ปรากฏในงานวิชาการน้อยชิ้น โดยเชื่อมโยงกับแนวคิดความเป็นแม่ในญี่ปุ่นและแนวคิดผู้กระทำการที่เชื่อ เชื้อ ผู้เขียนเสนอว่าผู้หญิงที่เคยทำแท้งและเข้าร่วมพิธีกรรมมิชิโกะ-คิโยนั้นมีความเป็นผู้กระทำการ และชี้ให้เห็นว่าการเข้าร่วมพิธีกรรมดังกล่าวมีส่วนช่วยเสริมพลังและปรับเปลี่ยนการรับรู้ตัวตนให้สามารถเป็นแม่ที่ “ดี” ตามอุดมคติในวัฒนธรรมญี่ปุ่นได้

คำสำคัญ: พิธีกรรมมิชิโกะ-คิโย, การทำแท้ง, ความเป็นแม่ในญี่ปุ่น, อำนาจกระทำการ, ผู้กระทำการที่เชื่อ เชื้อ, ญี่ปุ่น

บทคัดย่อ

ABSTRACT

This article is a documentary research on a recent phenomenon in Japanese Buddhism, Mizuko Kuyō, or a memorial service for unborn children. The ritual is known to emerge around 1970s, notably around twenty years after the legalization of abortion in Japan. Mizuko Kuyō has received attention from both media and academia, but mostly from negative points of view, particularly as a consequence of women exploitation. This article highlights the voices of female participants in some exceptional ethnographic accounts with reference to the Japanese notion of motherhood and that of docile agent. I argue that, for those who have endured abortion, participating in Mizuko Kuyō is a form of empowerment that help revive the sense of being an ideal “good” mother in Japanese culture.

keywords: Mizuko Kuyō, abortion, motherhood, agency, japan

บทนำ¹

ในใจกลางมหานครโตเกียวอันวุ่นวาย ใกล้กับโตเกียวทาวเวอร์ (Tokyo Tower) แหล่งท่องเที่ยวอันโด่งดัง หากเราเดินเข้าไปในวัดโซโจจิ (Zōjōji) ก็จะได้พบกับบรรยากาศอันแตกต่างในมุมหนึ่งอันเงียบสงบของวัดเราจะได้เห็น รูปปั้นที่ดูคล้ายเด็กพร้อมกันหั่นลมเล็กๆ สีสันสดใส เรียงรายเป็นทิวแถว ประมาณด้วยสายตามีมากกว่าหนึ่งร้อยชิ้น ที่นี่คือสุสานของเด็กๆ ผู้ไม่เคยมีชีวิตอยู่บนโลก ไม่ว่าจะถูกทำแท้ง แท้งเอง หรือเสียชีวิตเมื่อคลอด (รูปภาพที่ 1 และ 2) เป็นส่วนหนึ่งของพิธีกรรมมิซึโกะ-คิโย (Mizuko Kuyō) ที่เพิ่งถือกำเนิดขึ้นในทศวรรษ 1970 สุสานลักษณะนี้ไม่ได้มีอยู่ทั่วทั้งแห่งนี้นั่น หากพบได้ตามวัดต่างๆ ทั่วประเทศญี่ปุ่น แสดงให้เห็นถึงความนิยมของพิธีกรรมนี้

“มิซึโกะ” แปลตามตัวอักษรได้ว่า “เด็กๆ แห่งน้ำ” คำนี้มีนัยยะว่าเด็กเหล่านี้ยังเป็น “ชีวิตเหลวๆ” ที่กำลังอยู่ในกระบวนการกลายเป็นมนุษย์และสามารถหวนคืนสู่โลกแห่งวิญญาณเพื่อกลับมาเกิดใหม่ได้อย่างง่ายดาย (LaFleur 1992: 23-26) ส่วน “คิโย” แปลตามตัวอักษรได้ว่า “ให้และบำรุง” (Smith 1987: 10) เป็นพิธีกรรมที่เน้นการถวายสิ่งของเพื่อรำลึกถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งผ่านบริบททางพุทธศาสนา (อ้าวแล้ว)² พิธีกรรมนี้มีได้ตั้งแต่การรำลึกถึงสิ่งของที่ไม่มีชีวิตอย่าง เข็มเย็บผ้า ไม้แปรงชงชา ไปจนถึงเงินบริวารบุรุษ (LaFleur 1992: 143-146) ส่วนพิธีกรรมมิซึโกะ-คิโยเองมีต้นแบบคือพิธีกรรมเซนโซ-คิโย (Senzo Kuyō) ที่รำลึกถึงผู้จากไปที่กลายเป็นบรรพบุรุษ (Harrison 1995: 68) หากแตกต่างกันในรายละเอียดการปฏิบัติอยู่บ้าง ที่เห็นได้ชัดเจนคือ พิธีกรรมมิซึโกะ-คิโยมีพระโพธิสัตว์จิโซ (Jizō) ผู้พิทักษ์ปกป้องผู้คน โดยเฉพาะเด็กๆ เป็นส่วนสำคัญในพิธีกรรม (Brooks 1981: 120)

พิธีกรรมมิซึโกะ-คิโยถือกำเนิดขึ้นในทศวรรษ 1970 ซึ่งเป็นเวลาประมาณยี่สิบปี หลังจากญี่ปุ่นรับรองการทำแท้งถูกกฎหมายในปี ค.ศ.1948 (อ้าวแล้ว, Smith 1987: 7)³ ช่วง

¹ เนื่องจากการงานวิชาการที่นำมาใช้อ้างอิงเป็นงานเขียนภาษาอังกฤษทั้งหมด จึงขอใช้การอ้างอิงและระบบเวลาเป็นปีคริสต์ศักราช

² พุทธศาสนาที่มีอิทธิพลในญี่ปุ่น คือพุทธศาสนาหายาน

³ จากข้อมูลของกระทรวงสาธารณสุขของประเทศญี่ปุ่นนั้น ในปี ค.ศ. 2020 (ข้อมูลล่าสุดที่มีอยู่ ณ ตอนแก้ไขบทความ) มีผู้เข้ารับการทำแท้งทั้งสิ้น 145,340 ราย (Osumi 2022)



รูปภาพที่ 1 และ 2: สุสาน
ของเด็ก ๆ ผู้ไม่เคยมีชีวิต
อยู่บนโลกที่วัดโซโจจิ
ถ่ายโดยผุ้เขียนเมื่อ
9 ตุลาคม 2019

เวลาที่ถือกำเนิดอาจเป็นหนึ่งในสาเหตุที่ทำให้พิธีกรรมนี้มักถูกเชื่อมโยงเข้ากับการทำแท้ง แม้ว่าผู้มาร่วมพิธีกรรมเองจะไม่ได้มีแต่ผู้หญิงที่เคยทำแท้ง หากยังรวมถึงผู้ที่แท้งเองหรือเสียลูกตอนคลอดด้วยก็ตาม (Harrison 1995: 68-69) ⁴ สื่อญี่ปุ่นก็มักนำเสนอภาพพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยคู่กับการทำแท้ง และ “ทาทาริ” (Tatari) ซึ่งคือการอาฆาตมาดร้ายของวิญญาณตัวอ่อนเด็กที่พร้อมจะสาปแช่งแม่ของตนเองที่ไม่ยอมที่จะทำพิธีกรรมให้ (Hoshino and Takeda 1987: 305, Harrison 1999: 770, Underwood 1999: 740)

⁴ จากข้อมูลของสมิธ (Smith 2013: 100-101) เกี่ยวกับผู้มาร่วมพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยนั้น ผู้มาร่วมพิธีกรรมส่วนใหญ่เป็นผู้หญิง และส่วนมากมีอายุระหว่าง 20 ถึง 49 ปี สำหรับผู้ที่สูญเสียลูกไปนั้น ส่วนมากเกิดจากการทำแท้ง (ร้อยละ 76) แท้งเอง (ร้อยละ 19) และเสียลูกตอนคลอด (ร้อยละ 3)

แวดวงวิชาการทั้งในญี่ปุ่นและนานาชาติ⁵ มักมองพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยในแง่ลบและเป็นภัยต่อผู้หญิง อย่างไรก็ตาม “เสียง” ของผู้หญิงที่เข้าร่วมพิธีกรรมมักจะหล่นหายไปจากมุมมองดังกล่าว บทความชิ้นนี้เป็นงานวิจัยเอกสาร สำนวจองค์ความรู้ที่มีอยู่ก่อนแล้วจากเอกสารภาษาอังกฤษเป็นหลัก ให้ความสนใจกับ “เสียง” ของผู้หญิงจากข้อมูลทางชาติพันธุ์วรรณาที่ปรากฏอยู่ในงานวิชาการน้อยชิ้น⁶ และให้ความสำคัญกับบริบททางสังคมวัฒนธรรม โดยใช้แนวคิดความเป็นแม่ในญี่ปุ่นและแนวคิดผู้กระทำการที่เชื่อเชื่อ (docile agent) ผู้เขียนเสนอว่า ผู้หญิงที่เคยทำแท้งและมาร่วมพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยนั้นมีอำนาจระทำการ (agency) ทั้งยังได้เสริมสร้างพลังอำนาจ (empower) ให้กับตนเองผ่านพิธีกรรมดังกล่าว ที่ช่วยเปลี่ยนความเป็นแม่ที่ “ไม่ดี” ซึ่งมักถูกยึดโยงกับผู้หญิงที่ทำแท้ง ให้กลายเป็นความเป็นแม่ที่ดีตามอุดมคติของสังคมญี่ปุ่น

พิธีกรรมมิชิโกะ-คุโย: ปรากฏการณ์ใหม่ทางศาสนาที่มีผู้หญิงเป็น “เหยื่อ”?

ตั้งแต่อุบัติขึ้นในทศวรรษ 1970 พิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยก็ได้รับความสนใจจากแวดวงวิชาการที่ตีพิมพ์ผลงานเป็นภาษาอังกฤษอยู่เนือง ๆ งานจำนวนมากนั้นสนใจมองตัวพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยในฐานะปรากฏการณ์ใหม่ที่เกิดขึ้นในศาสนาพุทธญี่ปุ่น (Japanese Buddhism) (เช่น Brooks 1981, Hoshino and Takeda 1987, Werblowsky 1991, Green 1999, 2001, Keown 2001, Kayoko 2003) และ / หรือใช้พิธีกรรมดังกล่าวทำความเข้าใจการให้ความหมายเรื่องการทำแท้งที่แตกต่างกันไปตามแต่ละสังคมวัฒนธรรม (LaFleur 1992, Oaks 1994) เนื่องจากงานกลุ่มนี้เน้นศึกษาตัวพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยในแงุ่มที่เกี่ยวเนื่องกับศาสนาพุทธญี่ปุ่นมากกว่าตัวผู้เข้าร่วมพิธีกรรม เสียงของผู้เข้าร่วมพิธีกรรมที่มักเป็นผู้หญิงจึงไม่ปรากฏในงานเหล่านี้เท่าใดนัก อีกทั้งงานในกลุ่มนี้มักมองความเชื่อเรื่องการล้างแค้นของวิญญาณตัวอ่อนเด็ก ยึดโยงเข้ากับพิธีกรรมและเชื่อว่าความหวาดกลัวการล้างแค้นที่สื่อ

⁵ “นานาชาติ” ในที่นี้หมายถึงงานที่ตีพิมพ์เป็นภาษาอังกฤษ ผู้เขียนเองก็ไม่สามารถเข้าถึงงานวิชาการในภาษาญี่ปุ่นได้ หากได้ข้อมูลเรื่องงานวิชาการในภาษาญี่ปุ่นมาจากงานที่ตีพิมพ์เป็นภาษาอังกฤษอีกที

⁶ จากงานของ Anderson และ Martin 1997, Harrison 1995, Harrison 1998 และ Smith 2013

ขอบโหมกระพือนี้ เป็นส่วนสำคัญที่ทำให้ผู้หญิงมาร่วมพิธีกรรมมิชชีโกะ-คุโย ภาพอันเลือน
 ลางของผู้หญิงที่ปรากฏในงานกลุ่มนี้จึงมักดูอ่อนแอและไร้ซึ่งอำนาจกระทำการ ตัวอย่างงาน
 ที่โดดเด่นในกลุ่มนี้คือหนังสือของ วิลเลียม เลอเฟลอร์ (William LaFleur, 1992) เรื่อง *Liquid
 Life: Abortion and Buddhism* (ชีวิตที่ยิ่งเหลว: การทำแท้งและศาสนาพุทธ) โดยเขาได้
 ศึกษาพิธีกรรมมิชชีโกะ-คุโยจากแนวทางจริยศาสตร์เชิงเปรียบเทียบ (comparative ethics)
 เพื่อทำความเข้าใจว่าเหตุใดมุมมองต่อการทำแท้งของสังคมญี่ปุ่นในแงุ่มที่เกี่ยวเนื่องกับ
 ศาสนาจึงแตกต่างจากมุมมองในสังคมอเมริกันอย่างมาก เลอเฟลอร์สนใจว่าสังคมอเมริกัน
 ที่เขาอาศัยอยู่นั้นจะเรียนรู้จากสังคมญี่ปุ่นในการจัดการกับ “ปัญหา” เรื่องการทำแท้งได้อย่างไร
 บ้าง มากกว่าที่จะสนใจประสบการณ์ของผู้หญิงญี่ปุ่นที่เข้าร่วมในพิธีกรรมเอง

งานที่สนใจผู้เข้าร่วมพิธีกรรมที่เป็นผู้หญิงมักเป็นงานที่ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดสตรีนิยม
 และมักมองผู้หญิงในฐานะผู้ถูกกระทำ ทั้งจากผู้คนและ/หรือสิ่งต่างๆ จนต้องมาเข้าร่วมพิธีกรรมนี้
 (เช่น Ohnuki-Tierney 1984, Picone 1994, Igeta 1995, Hardacre 1997, Underwood
 1999) หนังสือของเฮเลน ฮาร์ดดาเคอร์ (Helen Hardacre, 1997) เรื่อง *Marketing the
 Menacing Fetus in Japan* (การทำการตลาดเรื่องตัวอ่อนผู้โกรธเกรี้ยวแค้นเคืองในญี่ปุ่น)
 เป็นตัวอย่างของงานที่โดดเด่นในกลุ่มนี้ และเรียกได้ว่าเป็นงานที่มองพิธีกรรมมิชชีโกะ-คุโยในแง่
 ลบต่อผู้หญิงอย่างที่สุด ฮาร์ดดาเคอร์เห็นว่าพิธีกรรมมิชชีโกะ-คุโยเป็นพิธีกรรมที่เอารัดเอาเปรียบ
 ผู้หญิง และเกิดขึ้นเพราะนักศาสนาหัวการค้าร่วมมือกับสื่อนำเสนอภาพตัวอ่อนเด็กผู้โกรธ
 เกรี้ยวแค้นเคือง โดยใช้ภาพจากเทคโนโลยีสมัยใหม่ อย่างภาพถ่ายตัวอ่อนเด็กจากการอัลตรา
 ซาวน์ (fetal photography) มาเป็นเครื่องมือ เธอมองว่าผู้หญิงที่มาร่วมพิธีกรรมคือผู้หญิง
 ที่ทำแท้งแล้วรู้สึกหวาดกลัวการแก้แค้นของตัวอ่อนเด็กตามที่สื่อนำเสนอ ไม่มีอำนาจกระทำ
 การของผู้หญิงในงานของเธอ ผู้หญิงเป็นเพียง “เหยื่อ” ในสังคมปิตาธิปไตยเท่านั้น

ส่วนงานที่สนใจเสียงของผู้หญิงที่เข้าร่วมพิธีกรรมมิชชีโกะ-คุโยและมองผู้หญิงในแงุ่มที่
 แตกต่างออกไปเป็นงานของเอลิซาเบธ แฮร์ริสัน (Elizabeth Harrison, 1995; 1998) ริชาร์ด
 แอนเดอร์สัน และ อีเลน มาร์ติน (Richard W. Anderson and Elaine Martin, 1997) และ
 บาร์ดเวลล์ สมิธ (Bardwell Smith, 2013) โดยงานเหล่านี้ล้วนเป็นงานที่ผู้เขียนเก็บข้อมูล
 จากภาคสนามโดยตรง งานของแฮร์ริสัน (1995) เป็นงานชิ้นแรกๆ ที่ให้ความสำคัญกับเสียง

ของผู้หญิง แสร้งสันตระหนักถึงโครงสร้างทางสังคมที่กดทับผู้หญิงไว้เช่นเดียวกับนักวิชาการคนอื่น ๆ แต่เธอยืนยันถึงอำนาจระทำการของผู้หญิงที่เข้าร่วมพิธีกรรมดังกล่าวด้วย งานของแอนเดอร์สันและมาร์ติน (1997) เน้นเสียงของผู้หญิงที่เข้าร่วมพิธีกรรมในวัดเล็กๆ และท้าทายการมองภาพเหมารวมเชิงลบเกี่ยวกับพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโย อย่างไรก็ตามงานชิ้นนี้ไม่ได้เน้นเรื่องอำนาจระทำการของผู้หญิง งานของสมิธ (2013) เองก็ให้ความสำคัญกับผู้เข้าร่วมพิธีกรรมที่ไม่ได้มีแต่ผู้หญิงที่ทำแท้งเท่านั้น แต่มีผู้หญิงที่สูญเสียครรภ์โดยไม่ตั้งใจด้วย ในหนังสือชื่อ *Narratives of Sorrow and Dignity: Japanese Women, Pregnancy Loss, and Modern Rituals of Grieving* (เรื่องเล่าแห่งความเศร้าโศกและศักดิ์ศรี : ผู้หญิงญี่ปุ่น การสูญเสียการตั้งครรภ์ และพิธีกรรมพำโคกสมัยใหม่) ที่เขียนไปด้วยข้อมูลภาคสนามนี้ สมิธตระหนักถึงข้อวิพากษ์วิจารณ์เชิงลบต่อพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโย ที่รวมถึงการ “หลอก” ผู้หญิงมาร่วมพิธีกรรม แต่สมิธเห็นว่าการมองผู้เข้าร่วมพิธีกรรมเป็นผู้กระทำการ (acting subjects) จะทำให้เข้าใจความหมายและความสำคัญของพิธีกรรมต่อผู้มาร่วมพิธี และบทบาทของศาสนาในการคลี่คลายปัญหาในสังคมปัจจุบันได้ดีกว่า (น. 5-7)

ผู้เขียนเห็นด้วยกับสมิธที่มองผู้เข้าร่วมพิธีกรรมในฐานะผู้กระทำการและแสร้งสันที่ยืนยันอำนาจระทำการของผู้หญิง ในบทความชิ้นนี้ผู้เขียนจะใช้ข้อมูลทางชาติพันธุ์วรรณาที่มีอยู่ในงานเหล่านี้มาต่อยอดมุมมองที่เห็นอำนาจระทำการของผู้หญิง โดยใช้กรอบแนวคิดความเป็นแม่ในญี่ปุ่นมามองผู้หญิงที่ทำแท้งแล้วมาเข้าร่วมพิธีกรรม และเสนอข้อเสนอสื่อที่แตกต่างจากงานส่วนใหญ่ว่าผู้หญิงไม่เพียงแต่มีอำนาจระทำการ หากยังสามารถใช้พิธีกรรมนี้เพื่อเสริมสร้างพลังอำนาจ (empower) ให้กับตนเองได้อีกด้วย⁷

⁷ ผู้เขียนเสนอข้อเสนอนี้ในปี ค.ศ. 2011 เมื่อส่งวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโทให้กับทางมหาวิทยาลัย (LSE) และเพิ่งทราบเมื่อได้มีการเขียนบทความชิ้นนี้ที่ปรับปรุงจากวิทยานิพนธ์ฉบับดังกล่าวว่า Moto-Sanchez (2016) ได้เสนอว่า พิธีกรรมที่เกี่ยวกับพระโพธิสัตว์จิโซรวมถึงพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยสามารถเสริมสร้างพลังอำนาจให้กับผู้หญิงได้เช่นกัน อย่างไรก็ตามMoto-Sanchez เน้นไปที่พระโพธิสัตว์จิโซมากกว่าพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยโดยตรง ไม่ได้เน้นเรื่องอำนาจระทำการและไม่ได้ใช้กรอบแนวคิดเรื่องความเป็นแม่ในญี่ปุ่นเช่นผู้เขียน

ผู้หญิง ความเป็นแม่ในญี่ปุ่น และการทำแท้ง

ในสังคมญี่ปุ่นนั้น ความเป็นแม่ได้รับการยกย่องเชิดชูมาแต่อดีตกาล ดังคำกล่าวเก่าแก่ที่ว่า “ผู้หญิงอาจอ่อนแอ แต่แม่นั้นเข้มแข็ง” (Iwao 1993: 125) อย่างไรก็ตามการยึดโยงความเป็นหญิงในอุดมคติเข้ากับความเป็นแม่ จนกระทั่งถึงกับมองว่า “ความเป็นแม่เป็นภารกิจหลักในชีวิตของผู้หญิง” (Ivry 2010: 123) นั้น เพิ่งเริ่มขึ้นในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ในสมัยเมจิ (ค.ศ. 1868-1912) และกลายเป็นอุดมการณ์กระแสหลักในสังคมหลังสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่สอง ในช่วงสมัยเมจินั้น รัฐบาลกำลังปรับตัวสู่ความทันสมัย โดยส่งเสริมแนวคิด “ภรรยาที่ดี และแม่ที่ชาญฉลาด” (ryosai kenbo) เป็นคุณสมบัติของผู้หญิงญี่ปุ่นในยุคสมัยใหม่ แนวคิดนี้มองว่าผู้หญิงควรได้รับการศึกษา เพื่อเมื่อได้แต่งงานแล้วจะอยู่บ้านดูแลสามีและเลี้ยงลูกได้อย่างดี ทั้งสนับสนุนให้แยกพื้นที่ภายในบ้านกับภายนอกบ้านและยึดโยงผู้หญิงเข้ากับพื้นที่ภายในบ้าน โดยคุณค่าของผู้หญิงถูกตัดสินด้วยความสำเร็จในการเลี้ยงดูลูกเป็นหลัก (Smith 2013: 133) เมื่อสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่สอง มีการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างครอบครัวเป็นแบบครอบครัวเดี่ยวมากขึ้น ทำให้ความเป็นแม่ยิ่งยึดโยงกับครอบครัวที่บ้านและพื้นที่ภายในบ้าน (domesticity) รวมทั้งความเป็นหญิงเองก็ยิ่งผูกมัดกับความเป็นแม่ ในปัจจุบัน แม้จะมีการวิพากษ์วิจารณ์อยู่บ้างโดยเฉพาะจากกลุ่มสตรีนิยม อุดมการณ์ที่มองว่าผู้หญิงควรจะเป็นแม่ที่ดี ดูแลลูกอยู่บ้านเป็นหลักก็ยังทรงอิทธิพล (Ivry 2010: 123-125, Smith 2013: 136, 149-150) ความสำคัญของความเป็นแม่ในสังคมญี่ปุ่นแบบนี้ สามารถเห็นได้ชัดจากกราฟรูปตัวเอ็ม (M-Shaped Curve) ซึ่งคือกราฟเกี่ยวกับการมีส่วนร่วมในตลาดแรงงานของผู้หญิง การที่ญี่ปุ่นมีกราฟรูปตัวเอ็มอย่างชัดเจนแสดงให้เห็นว่า ผู้หญิงทำงานมักลาออกเมื่อมีลูก เพื่ออุทิศเวลาให้กับการเป็นแม่ เมื่อลูกโตแล้วถึงจะกลับมาทำงานอีกครั้ง และญี่ปุ่นก็มีกราฟแบบนี้มาหลายทศวรรษแล้ว (Ikeda 2019: 47)

ดังที่กล่าวไป ผู้หญิงญี่ปุ่นมักถูกคาดหวังให้เป็นแม่ และความเป็นแม่ตามอุดมคติของสังคมญี่ปุ่นในปัจจุบันมักยึดโยงอยู่กับบ้านและพื้นที่ภายในบ้าน ซึ่งบ้านและพื้นที่ภายในบ้านนั้นสำคัญอย่างมากในสังคมญี่ปุ่น ในภาษาญี่ปุ่นนั้น บ้านคือคำว่า “อุจิ” (Uchi) คำนั้นนอกจากแปลว่าบ้านแล้ว ยังยึดโยงอยู่กับแนวคิด “อุจิ-โซโตะ” ว่าด้วยการแบ่งพื้นที่ภายในบ้านและภายนอกบ้าน คำว่า “อุจิ” แปลได้ทั้ง “บ้าน” และ “ภายใน” ส่วน “โซโตะ” หมายถึง “ภายนอก” และ

“โลกสาธารณะ” (Kondo 1990: 141-149) มีแต่ใน “อุจิ” เท่านั้นที่คนผู้หนึ่งจะสามารถแสดงอารมณ์ความรู้สึกที่แท้จริง ผ่อนคลาย และเป็นตัวของตัวเอง โดยไม่ต้องสนใจสายตาของสังคมได้ “อุจิ” มีพร้อมทั้งความอบอุ่น ความรู้สึกผูกพันและความไม่เป็นทางการ ตรงกันข้ามกับ “โซโตะ” ที่ทั้งเป็นทางการ ห่างเหินทางความรู้สึก และถูกสังคมกำกับควบคุม (อ้างแล้ว) เส้นแบ่งระหว่าง “อุจิ” และ “โซโตะ” นี้แฝงฝังอยู่ในภาษาญี่ปุ่น และย้ำเตือนผู้พูดทุกครั้งที่เอ่ยปากสนทนา “อุจิ” นั้นสำคัญกับคนญี่ปุ่นมาก ตัวอย่างเช่น การทำโทษสมัยเด็กๆ ที่ว่ากันว่าน่ากลัวที่สุดคือการถูกขังไว้ “นอก” อุจิ (อ้างแล้ว, Iwao 1993: 127) ผู้ที่รับบทบาทสำคัญในการทำให้ “อุจิ” มีความใกล้เคียงกับในอุดมคติมากที่สุด คือผู้เป็นแม่ แม่คือผู้ที่สังคมมองว่าทำให้บ้านเป็นบ้าน และเป็นหัวใจของบ้าน ในสังคมสมัยใหม่ที่ครอบครัวมักมีลักษณะเป็นครอบครัวเดี่ยว แม้ยังเป็นผู้มีอำนาจสูงสุดภายในบ้านเลยทีเดียว (Rosenberger 2001: 16)

อำนาจของแม่นั้นรวมไปถึงอำนาจเหนือลูกที่ยังเล็กของตนเองด้วย สังคมญี่ปุ่นมักมองว่าเด็กๆ ต้องพึ่งพาแม่และอยู่ในความรับผิดชอบของแม่ทั้งหมด (Cecchini 1976 และ Lebra 1984 อ้างใน Oaks 1994: 520, Iwao 1993: 134) แม่ชาวญี่ปุ่นจำนวนไม่น้อยก็มองลูกของตนเป็น “ตัวตนที่ยื่นขยายออกไป” หรือเป็น “ส่วนหนึ่งของตัวตน” (Kondo 1990: 148, Iwao 1993: 133, Oaks 1994: 520) ทั้งอำนาจของแม่นี้รวมไปถึงการตัดสินใจความเป็นความตายของลูก ซึ่งครอบคลุมการตัดสินใจที่จะยุติการตั้งครรภ์ด้วย

ในญี่ปุ่นตัวอ่อนในครรภ์ถูกมองว่ามีชีวิตและถูกเรียกว่า “เด็ก” ไม่ใช่แค่ตัวอ่อน หญิงตั้งครรภ์ก็ถูกมองว่าเป็นแม่ตั้งแต่ตั้งครรภ์ แม้แต่กฎหมายเกี่ยวกับการทำแท้งในญี่ปุ่นเอง ยังมีชื่อว่า “กฎหมายปกป้องร่างกายของแม่” (The Maternal Body Protection Law) มาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1996⁸ หญิงตั้งครรภ์ไม่ใช่เพียง “ให้อาหารตัวอ่อน” แต่ร่างกายของเธอเป็น “สภาพ

⁸ เป็นกฎหมายที่แก้ไขเพิ่มเติมจากกฎหมายรับรองการทำแท้งครั้งแรกที่ออกในปี ค.ศ. 1948 (The Eugenic Protection Law) และในกฎหมายปี ค.ศ. 1948 เอง ก็มีการให้คำจำกัดความการทำแท้งในแง่ที่มองร่างกายของหญิงตั้งครรภ์เป็นร่างกายของแม่เช่นกัน (Ivry 2010: 106) ทั้งนี้ผู้หญิงสามารถเข้ารับการทำแท้งได้หากการตั้งครรภ์หรือคลอดบุตรนั้นจะเป็นอันตรายต่อสุขภาพของแม่ทั้งทางกายภาพและด้วยเหตุผลด้านเศรษฐกิจ หรือหากตัวอ่อนจะได้รับอันตรายถึงชีวิตหรือมีลักษณะบกพร่องอย่างมาก รวมถึงหากการตั้งครรภ์เกิดขึ้นเพราะการข่มขืนหรือข่มขู่ โดยสามารถทำได้ตามกฎหมายภายใน 21 สัปดาห์หลังจากขาดประจำเดือน ในหลายกรณีการทำแท้งของผู้หญิงยังต้องการการรับรองของคู่สมรสด้วย (Osumi 2022)

แวดล้อม” ทางร่างกายและจิตใจให้กับเด็กในครรภ์ (Ivry 2010: 2, 93, 110) เด็กในครรภ์ต้องพึ่งพาแม่อย่างถึงที่สุด และแม่ชาวญี่ปุ่นก็มีอำนาจเหนือเด็กในครรภ์อย่างเต็มที่ด้วย ข้อมูลทางชาติพันธุ์วิทยาเองก็แสดงให้เห็นว่า หญิงมีครรภ์นั้นมักเป็นผู้มีอำนาจตัดสินใจสูงที่สุดว่าจะทำแท้งหรือไม่ ตัวอย่างเช่น งานของคาโอริ โอคาโนะ (Kaori Okano, 2009: 114) เล่าถึงชีวิตของฮัตซึมิที่พ่อแม่อยากให้ออกมาทำแท้ง เพราะเป็นการท้องก่อนแต่ง แต่ฮัตซึมิประกาศว่าจะตัดสินใจเองและสุดท้ายก็คลอดบุตรสาวออกมา

แม้แม่ชาวญี่ปุ่นจะมีอำนาจเต็มที่ในการตัดสินใจทำแท้ง แต่การตัดสินใจทำแท้งนั้นก็ทำให้พวกเธอหลุดจากอุดมคติการเป็นแม่ “ที่ดี” ของญี่ปุ่น โดยทั่วไปแล้ว แม่ “ที่ดี” ของญี่ปุ่นนั้นจะต้อง เสียสละ และพร้อมให้ความรักความอ่อนแก่ลูกเสมอ (Kondo 1990: 148, Iwao 1993: 126) ทั้งต้องให้ความสำคัญกับสุขภาพของลูกมากกว่าของตนเอง (Holloway 2010: 37) รวมถึงถูกสังคมคาดหวังให้ออกจากงานมาเลี้ยงดูลูก อย่างน้อยก็จนกว่าลูกจะโต (Rosenberger 2001: 76, Okano 2009: 143-144) การปรารถนาตนเป็นแม่ที่ดีตามอุดมคตินั้นยังทำให้ตัวตนของพวกเธอเป็นไปตามตัวตนในอุดมคติของญี่ปุ่นที่จะต้องให้ความสำคัญกับผู้อื่นก่อนตนเองอีกด้วย (Kondo 1990: 106-109) การเป็น “แม่ที่ดี” จึงหมายรวมถึงการเป็น “คนที่ดี” ด้วย ส่วนการตัดสินใจทำแท้งนั้น เรียกได้ว่าเป็นการกระทำด้านกลับกับอุดมคติแม่ที่ดีและตัวตนที่ดีในแบบญี่ปุ่น การตัดสินใจทำแท้งคือการให้ความสำคัญกับตนเองมากกว่าผู้อื่น คือลูกในท้องของตน อีกทั้งสังคมญี่ปุ่นมองผู้หญิงเป็นแม่ตั้งแต่ตั้งครรภ์ (ดู Ivry 2010) ซึ่งหมายความว่า แม้ลูกในครรภ์จะไม่ได้ลืมตาดูโลกก็ยังคงเป็นแม่ของลูกคนนั้นอยู่ การตัดสินใจทำแท้งจึงไม่ใช่การบอกลาความเป็นแม่ แต่คือการสิ้นสุดความเป็นแม่ที่ดีในอุดมคติ หลงเหลือเพียงความเป็นแม่ที่ “ไม่ดี” และตัวตนที่ “ไม่ดี” ผูกติดอยู่กับพวกเธอ

พิธีกรรมมิชิโกะ-คุโย: เส้นทางสู่ความเป็นแม่ในอุดมคติ และเสริมสร้างพลังอำนาจให้กับผู้หญิง

ดังที่ได้กล่าวไปว่า พิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยมีพิธีกรรมเซนโซ-คุโยเป็นแม่แบบ ในรายละเอียดการทำพิธีกรรมนั้น พิธีกรรมเซนโซ-คุโยมีข้อปลีกย่อยในการดำเนินพิธีกรรมที่แตกต่างกันไปขึ้นอยู่กับตัวผู้จัดและผู้เข้าร่วมพิธีกรรม พิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยเองก็เช่นกัน (Harrison 1995: 69)

แม้จะมีข้อปลีกย่อยในการดำเนินพิธีกรรมที่หลากหลาย พิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยก็ยังมียอดประกอบหลักบางอย่างที่เหมือนกันในทุกพิธีกรรม นั่นคือมีการสร้าง “รูปร่าง” และตั้งชื่อให้กับตัวอ่อนเด็ก (อ่าวแล้ว) “รูปร่าง” นี้มักอยู่ในรูปของพระโพธิสัตว์จิโซ ผู้ปกป้องรักษาเด็กๆ ส่วนชื่อที่ตั้งก็มักเป็นชื่อที่เรียกว่า “โคเมียว” (koimyō) คือชื่อทางพุทธศาสนาที่ตั้งให้กับผู้วายชนม์ (อ่าวแล้ว, Brooks 1981: 124)⁹ ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมมักถวายอาหาร ดอกไม้ ของเล่น และกังหันเด็กเล่น ให้กับรูปปั้นนั้นด้วย ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมบางคนทำพิธีคราวนี้คราวเดียว แต่ส่วนมากมักมาประกอบพิธีกรรมถวายสิ่งของอยู่เรื่อยๆ (Smith 2013: 8) โดยตัวอ่อนเด็กที่ได้รับการทำพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยนั้น รวมทั้งตัวอ่อนเด็กที่ถูกทำแท้ง แท้งเอง และเสียชีวิตตอนเพิ่งคลอด แต่ผู้มาร่วมพิธีกรรมส่วนใหญ่มักมาในกรณีของตัวอ่อนเด็กที่ถูกทำแท้ง และมักเป็นผู้หญิง (Smith 2013: 100)¹⁰

“เสียง” ของผู้หญิงในงานทางชาติพันธุ์วรรณนาที่เกี่ยวข้องแสดงให้เห็นว่า ผู้หญิงส่วนใหญ่ที่เคยทำแท้งและมาร่วมพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยมักมาร่วมพิธีกรรมเพราะความรู้สึกผิดและความรู้สึกเสียดาย มีเพียงส่วนน้อยที่มาเพราะความกังวลเรื่อง “ทาฮาริ” หรือการแก้แค้นของวิญญาณ อย่างไรก็ตาม ความกังวลเรื่องทาฮารินี้กลับเป็นสิ่งที่นักวิชาการมักให้ความสนใจและเอามาตีความพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยในเชิงลบ

“ทาฮาริ” โดยทั่วไปแล้วหมายถึง คำสาปจากวิญญาณผู้ตาย ในบริบทนี้หมายถึงคำสาปจากวิญญาณตัวอ่อนเด็ก มักเชื่อกันว่าวิญญาณตัวอ่อนเด็กต้องเผชิญความทุกข์ในโลกวิญญาณ (LaFleur 1992: 58) ติดอยู่ในพื้นที่ก้ำกึ่งกึ่งกลาง (limbo) ระหว่างโลกนี้และโลกหน้า ที่มีชื่อว่า “ริมแม่น้ำแดนไซ” (Sai-no-kawara) (อ่าวแล้ว) พวกเขาทำได้เพียงก่อเรื่อง

⁹ งานของบรูคส์ (Brooks 1981) และ โอห์นูกิ-เทียร์นีย์ (Ohnuki-Tierney 1984) กล่าวถึงแต่ชื่อแบบ “โคเมียว” งานของแฮร์ริสัน (1995) กล่าวถึงชื่อแบบโคเมียวเป็นหลัก แต่ก็กล่าวถึงชื่อในภาษาญี่ปุ่นทั่วไปด้วย ส่วนงานของสมิธ (2013) กล่าวว่ามีการตั้งชื่อด้วยชื่อในภาษาญี่ปุ่นทั่วไปมากกว่า การเปลี่ยนแปลงนี้เป็นที่น่าสนใจศึกษาต่อไป อย่างไรก็ตามในงานชิ้นนี้การวิเคราะห์จะยึดการตั้งชื่อแบบโคเมียวเป็นหลัก ตามงานวิทยานิพนธ์ที่ได้ส่งมหาวิทยาลัยไปในปี ค.ศ.2011 (ก่อนการตีพิมพ์งานของ Smith 2013)

¹⁰ ผู้ชายเริ่มมาร่วมพิธีกรรมมากขึ้นตอนปลายทศวรรษ 1980 เป็นต้นไป (อ่าวแล้ว) การเปลี่ยนแปลงนี้เป็นเรื่องที่น่าสนใจศึกษาต่อไป

กองหินเพื่อสะสมบุญ ระหว่างนั้นก็ต้องพยายามหลบปีศาจพเนจรที่ผ่านมาและพร้อมทำลายกองหินของพวกเขาด้วย (Werblowsky 1991: 321) มักเชื่อกันว่าความทุกข์ทรมานนี้ช่างแสนสาหัสจนพวกเขางใจทำให้แม่และญาติๆ ที่ยังมีชีวิตอยู่ประสบเคราะห์และป่วยไข้ นักวิชาการมักมองการกระทำนี้ว่าเป็น “การแก้แค้น” และมองว่าวิญญาณตัวอ่อนเด็กที่ถูกทำแท้งจะแก้แค้นอย่างรุนแรงเป็นพิเศษ (Hardacre 1997, Underwood 1999) ตัวอย่างเช่น เมเรดิธ อันเดอร์วูด (Meredith Underwood 1999) เสนอว่า ผู้หญิงที่ทำแท้งเหล่านี้ถูกวิญญาณตัวอ่อนเด็กลงโทษ เพราะพวกเธอไม่ปฏิบัติตามความเป็นแม่ในอุดมคติและบรรทัดฐานทางสังคม การแก้แค้นนี้จึงเป็นการบังคับให้พวกเธอปฏิบัติตามกรอบของสังคมอีกครั้ง แม่ผู้เขียนจะเห็นด้วยกับอันเดอร์วูดที่ให้ความสำคัญกับความเป็นแม่ในญี่ปุ่น แต่ผู้เขียนตีความต่างออกไปเพราะเสียงของผู้หญิงในงานทางชาติพันธุ์วรรณานี้ ไม่เคยบรรยายวิญญาณตัวอ่อนเด็กในฐานะผู้กระทำการด้วยตนเอง (Active agents) หรือกล่าวว่าพวกเธอกลัวการแก้แค้นของวิญญาณตัวอ่อนเด็ก เสียงของผู้หญิงเหล่านั้นเพียงกล่าวคล้ายกันว่าพวกเธอเข้าร่วมในพิธีกรรมดังกล่าวเพื่อปกป้องครอบครัวจากเคราะห์ที่อาจเกิดขึ้นจากตัวอ่อนเด็กที่กำลังทุกข์ทรมานอยู่ในพื้นที่ก้ำกึ่งก้ำกวมระหว่างโลก (Harrison 1998) “ถ้าฉันปล่อยให้สิ่งต่างๆ เป็นไปอย่างที่เคย ฉันก็อดสงสัยไม่ได้ว่าลูกของฉันจะร่อนเร่พเนจรอยู่ในโลกนั้นหรือเปล่า และสิ่งต่างๆ จะเริ่มแย่งสำหรับคนที่ยังอยู่ในโลกนี้หรือเปล่า ฉันจึงร่วมพิธีกรรมมิซึโกะ-คุโย” คือหนึ่งในเสียงของผู้หญิงเหล่านั้น (อ้างแล้ว: 115) ผู้เขียนตีความจากเสียงในงานทางชาติพันธุ์วรรณานี้ โดยใช้แนวคิดความเป็นแม่ของญี่ปุ่นที่ผูกโยงกับแนวคิดเรื่องตัวตน และเสนอว่า ความกังวลว่าจะเกิดเคราะห์กับตนเองและครอบครัวนั้นไม่ได้เกี่ยวกับเรื่องการแก้แค้นของวิญญาณ ดังที่นักวิชาการจำนวนหนึ่งรวมถึงอันเดอร์วูดเสนอ หากเป็นเพราะผู้หญิงเหล่านี้ยังมองว่าตนเองเป็นแม่ของวิญญาณตัวอ่อนเด็กอยู่ เมื่อเป็นแม่จึงอาจมองว่าตัวอ่อนเด็กเหล่านี้เป็น “ตัวตนที่ยื่นขยายออกไป” ของพวกเธอ และมีสายใยผูกพันกับตัวอ่อนเด็กนั้น สายใยผูกพันนี้รวมไปถึงคนอื่นๆ ในครอบครัวของพวกเขาด้วย ในแนวคิดเรื่องตัวตนของญี่ปุ่นนั้น ตัวตนของคนๆ หนึ่งมีความสัมพันธ์กับคนอื่นๆ เสมอ (relational selves) และความสุขของคนๆ หนึ่งก็เกี่ยวโยงกับความสุขของคนที่มีความสัมพันธ์ด้วย (Kondo 1990: 106) ดังนั้นถ้าวิญญาณตัวอ่อนเด็กนั้นกำลังทุกข์ทรมานอยู่ในอีกโลกหนึ่งและไม่มีความสุข พวกเธอและครอบครัวที่มีสายใยผูกพันกับตัวอ่อนเด็ก หรือกระทั่งมองตัวอ่อนเด็กเป็นส่วนหนึ่งของตัวตน ย่อมได้รับผลจากความทุกข์ทรมานนั้นด้วย ใน

แม้กระทั่งอะไรที่อาจเกิดขึ้นจึงไม่ใช่เพราะวิญญาณตัวอ่อนเด็กแค้นผู้เป็นแม่ที่ทำแท้งตน แต่เป็นเพราะสายใยผูกพันที่หญิงผู้เป็นแม่นั้นมองว่ามีอยู่

ความรู้สึกผิดและความรู้สึกเสียตายที่ผู้หญิงเหล่านี้เอยถึงกันมากนั้น ก็สามารถนำมาวิเคราะห์ผ่านแนวคิดความเป็นแม่ของญี่ปุ่นที่ผูกโยงกับแนวคิดเรื่องตัวตนได้ ผู้หญิงจำนวนมากกล่าวว่าพวกเขารู้สึกผิดเลยมาทำพิธีกรรมนี้ (Harrison 1995: 71, Anderson and Martin 1997: 134-135) หลายคนเชื่อมโยงการตัดสินใจทำแท้งของตนเองเข้ากับความเห็นแก่ตัว (Harrison 1998: 105) และความอ่อนแอ (Anderson and Martin 1997: 130) ส่วนผู้หญิงที่บอกว่ารู้สึกเสียตายนั้น มักรู้สึกเสียตายขึ้นมาหลังจากมีลูกในภายหลังและเลี้ยงลูกจนเติบโตใหญ่แล้ว (Anderson and Martin 1997: 132-133, Harrison 1998: 114-115) ดังที่ได้กล่าวไว้ว่าแนวคิดความเป็นแม่ของญี่ปุ่นนั้นผูกโยงกับแนวคิดเรื่องตัวตน การเป็นแม่ที่ดีในอุดมคติ ก็คือการเป็นคนที่ดีในสายตาของสังคมญี่ปุ่นด้วย ส่วนการทำแท้งคือด้านกลับของความเป็นแม่ในอุดมคติและทำให้ผู้หญิงที่ตัดสินใจทำแท้งถูกผูกติดกับการเป็นแม่ที่ “ไม่ดี” ซึ่งรวมถึงการเป็นคน “ไม่ดี” ด้วย หากมองผ่านแนวคิดนี้ ความรู้สึกผิดที่ผู้หญิงเหล่านี้รู้สึกน่าจะเป็นเพราะพวกเขารู้สึกผิดที่ตัดสินใจทำแท้งและให้ความสำคัญกับตนเองมากกว่าตัวอ่อนเด็ก รู้สึกผิดที่ตนเห็นแก่ตัวและอ่อนแอเกินกว่าจะพยายามเดินต่อไป ในขณะที่การมีใจสู้ไม่ถอยและการให้ความสำคัญกับคนอื่นมากกว่าตนเองเป็นคุณลักษณะส่วนหนึ่งของตัวตนในอุดมคติ อาจกล่าวได้ว่าพวกเขารู้สึกผิดที่เป็นคน “ไม่ดี” ส่วนความรู้สึกเสียตายนี้น่าจะเป็นความเสียตายที่ไม่ได้ลองเป็นแม่ที่ดีตามอุดมคติให้กับตัวอ่อนเด็ก การที่พวกเขาารู้สึกเสียตายหลังจากได้เลี้ยงลูกอีกคนจนเติบโตใหญ่แล้ว เพราะพวกเขาได้ลองเป็นแม่ “ที่ดี” และรู้สึกพึงพอใจกับการได้เป็นแม่ที่ดีนั้น เลยเสียตายขึ้นมาที่ไม่ได้รู้สึกแบบเดียวกันกับตัวอ่อนเด็กที่ไม่ได้เกิดมา และทิ้งไว้เพียงความเป็นแม่ที่ “ไม่ดี” ให้กับพวกเขา

ไม่ว่าผู้หญิงที่ทำแท้งและมาร่วมพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยจะมาเพราะความรู้สึกเช่นไร พวกเขาต่างเข้าร่วมพิธีกรรมที่มีขั้นตอนสำคัญนำไปสู่ความสนใจอยู่สูงซึ่งด้วยกันคือ การสร้าง “รูปร่าง” ให้กับตัวอ่อนเด็ก และการตั้งชื่อให้กับตัวอ่อนเด็กเป็นชื่อแบบโคเมียวที่ตั้งให้กับผู้วายชนม์ ผู้เขียนเสนอว่าการเข้าร่วมพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยโดยเฉพาะการเข้าร่วมในขั้นตอนดังกล่าวนี้ คือเส้นทางให้พวกเขากลายเป็นแม่ที่ดีในอุดมคติได้

ขั้นตอนแรกที่จะกล่าวถึงคือ การสร้าง “รูปร่าง” ให้กับตัวอ่อนเด็ก ซึ่งส่วนมากจะใช้รูปปั้นพระโพธิสัตว์วิโช ดังที่ได้กล่าวไปว่าพระโพธิสัตว์วิโชเป็นผู้ปกป้องรักษาผู้คน โดยเฉพาะเด็ก ๆ และเชื่อกันว่าสามารถช่วยเหลือวิญญาณตัวอ่อนเด็กที่ติดอยู่ในพื้นที่ก้ำกึ่งระหว่างสองโลก ได้ (Brooks 1981: 129, Werblowsky 1991:321) รูปปั้นพระโพธิสัตว์วิโชที่ผู้ร่วมพิธีกรรมจัดทำมา มีได้มากมายหลายขนาด ตั้งแต่เล็กขนาดประมาณ 10 เซนติเมตรไปจนถึงใหญ่ขนาดประมาณ 1.2 เมตร (Harrison 1995: 69) และส่วนมากจะสวมผ้ากันเปื้อนเด็กสีแดง (LaFleur 1992: 6) รูปปั้นนี้เป็นภาพแทนของสองสิ่งคือ ทั้งตัวพระโพธิสัตว์วิโชเอง และตัวเด็ก ๆ เห็นได้จากผ้ากันเปื้อนเด็กสีแดง ศีรษะโค้งเตียนเหมือนศีรษะเด็ก และใบหน้าที่สงบแสดงถึงความไร้เดียงสาของเด็ก (LaFleur 1992: 6-8, Harrison 1995: 69) เมื่อผู้เป็นแม่สรรหา รูปปั้นนี้มา ความคล้ายคลึงกันระหว่างรูปปั้นกับเด็กนั้น ทำให้ตัวตนของตัวอ่อนเด็กกลายเป็นรูปธรรมขึ้นมาด้วย ผู้เป็นแม่จะถวายอาหารและของเล่นให้กับรูปปั้น พร้อมทั้งคอยดูแลสร้งน้ำเปลี่ยนผ้าให้ การกระทำเหล่านี้ไม่ใช่แค่การขอพรจากพระโพธิสัตว์ให้คอยช่วยเหลือตัวอ่อนเด็กของพวกเขาเท่านั้น แต่คือการได้ดูแลเด็ก ๆ โดยตรงอีกด้วย (อ้างแล้ว) ในที่นี้ผู้เป็นแม่ที่มาร่วมพิธีกรรมจึงสามารถทำตัวเป็นแม่ที่ดีตามอุดมคติให้กับตัวอ่อนเด็กได้ ต่างกับที่ผ่านมา

ขั้นตอนที่สองที่จะกล่าวถึงคือ การตั้งชื่อให้กับตัวอ่อนเด็กเป็นชื่อแบบ “ไคเมียว” คือชื่อทางพุทธศาสนาที่ตั้งให้กับผู้วายชนม์ ก่อนหน้าที่จะมีพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโย ไคเมียวคือชื่อที่ตั้งให้กับผู้วายชนม์ผู้ใหญ่ในงานศพที่จัดพิธีทางพุทธศาสนา เพิ่งมีการตั้งชื่อแบบไคเมียวให้กับเด็กเมื่อมีพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยเกิดขึ้น (Harrison 1995: 68-69) เมื่อได้ชื่อแบบไคเมียวแล้วชื่อนั้นมักจะถูกจารึกลงบนสุสานใกล้กับที่ประดิษฐานรูปปั้นพระโพธิสัตว์วิโช หรือไม่ก็จารึกบนแท่นเล็กๆ ให้ครอบครัวนำกลับบ้านไป (Ohnuki-Tierney 1984: 78) ผู้เขียนเห็นว่าการที่ตัวอ่อนเด็กได้รับการตั้งชื่อแบบไคเมียวไม่ใช่ชื่อทั่วๆ ไปนั้นน่าสนใจอย่างมาก การตั้งชื่อคือการสร้างให้ “ใครก็ตาม” กลายเป็น “ใครคนหนึ่ง” ขึ้นมา (Vom Bruck and Bodenhorn 2006: 17) สร้างอัตลักษณ์ ตัวตน และรัดรั้งปัจเจกชนคนใหม่นี้ไว้ในชีวิตของผู้อื่น (อ้างแล้ว: 3) การได้รับชื่อจึงทำให้ตัวตนของตัวอ่อนเด็กเป็นรูปธรรมมากยิ่งขึ้น สายสัมพันธ์กับแม่และครอบครัวก็แน่นแฟ้นยิ่งขึ้นไปด้วย อย่างไรก็ตามชื่อแบบไคเมียวเองก็ดูจะมีไว้เพื่อให้ผู้มีชีวิตอยู่ละวางจากสายสัมพันธ์ที่มี ในพิธีกรรมเซนโซ-คุโยที่เป็นแม่แบบของพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโย

นั้น ตัวพิธีกรรมและชื่อแบบโคเมียวเป็นตัวช่วยสร้างระยะห่างระหว่างวิญญาณบรรพบุรุษและผู้ที่ยังมีชีวิตอยู่ (LaFluer 1992: 27) การที่ตัวอ่อนเด็กได้รับชื่อแบบโคเมียวไม่ใช่ชื่อทั่วไป เป็นการเตือนให้ผู้เป็นแม่และครอบครัวตระหนักว่าตัวอ่อนเด็กไม่ได้อยู่บนโลกนี้แล้วจึงควรละวาง การตั้งชื่อทำให้ตัวอ่อนเด็กมีตัวตนเป็นปัจเจกบุคคลขึ้นมา ทำให้ผู้เป็นแม่สามารถเป็นแม่ที่ดีตามอุดมคติโดยดูแลพวกเขาผ่านการทำพิธีกรรม ในขณะเดียวกันชื่อแบบโคเมียวก็กระตุ้นให้ผู้เป็นแม่ละวางจากความรู้สึกลึกซึ้งยึดมั่นถ่วงพันที่ทำให้พวกเขารู้สึกไม่ดี ทั้งตระหนักว่า “ลูก” ของพวกเขามีตัวตนและได้จากไปแล้ว

นักวิชาการบางส่วนมองว่าพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยทำให้ผู้หญิงสามารถเชื่อมโยงสายสัมพันธ์กับตัวอ่อนเด็กได้อีกครั้ง (Harrison 1996, Underwood 1999, Smith 2013) และสมิธ (2013: 8-9) ถึงกับเสนอว่าการสร้างความสัมพันธ์ฉันแม่-ลูกขึ้นมาอีกครั้งนี้ เป็นส่วนสำคัญที่สุดของพิธีกรรม อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี ดังที่ได้กล่าวไป ผู้เขียนมองว่าพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยไม่ได้ช่วยสร้างสายสัมพันธ์ฉันแม่-ลูกขึ้นมาอีกครั้ง เพราะการตายของตัวอ่อนเด็กไม่ได้ทำให้ความเป็นแม่สิ้นสุดลง (Ivry 2010: 171-172) แต่พิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยช่วยทำให้สายสัมพันธ์ฉันแม่-ลูกที่มีอยู่นั้นแน่นแฟ้นยิ่งขึ้น ทั้งเป็นช่องทางให้ผู้หญิงได้ปฏิบัติตนเป็นแม่ที่ดีตามอุดมคติ เปลี่ยนความเป็นแม่ที่ “ไม่ดี” ที่ยึดโยงอยู่กับผู้หญิงเมื่อตัวอ่อนเด็กตายไป ให้กลายเป็นความเป็นแม่ที่ดีตามอุดมคติของสังคมได้ และการได้ความแม่ที่ดีมานั้นก็สามารถเสริมสร้างพลังอำนาจให้กับผู้หญิงได้

แน่นอนว่าการกลับไปเป็นแม่ที่ดีตามอุดมคตินั้น คือการทำตามกรอบแนวคิดกระแสหลักของสังคม ทั้งยึดโยงตนเองเข้ากับพื้นที่ภายในบ้าน (domestic sphere) ผ่านความเป็นแม่ หากมองผ่านกรอบแนวคิดการแบ่งแยกพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ภายในบ้านของนักสตรีนิยม หรือมองผ่านกรอบแนวคิดการต่อต้านและการกดทับ (Resistance-domination framework) แล้ว การกระทำนี้คงจะแสดงให้เห็นถึงการไร้ซึ่งอำนาจกระทำการ อย่างยิ่งยวดด้วยกรอบแนวคิดการแบ่งแยกพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ภายในบ้านของนักสตรีนิยมนั้น มองว่าการยึดโยงผู้หญิงเข้ากับพื้นที่ภายในบ้านและผู้ชายเข้ากับพื้นที่สาธารณะ เป็นหนึ่งในสาเหตุสำคัญที่ทำให้ผู้หญิงตกเป็นรองทางอำนาจ (Rosaldo 1974) ส่วนกรอบแนวคิดการต่อต้านและการกดทับนั้น มักนับว่าผู้กระทำการมีอำนาจกระทำการก็ต่อเมื่อต่อต้านอำนาจที่มาก

ทับ รวมถึงอำนาจปีศาจไทยด้วย (Mahmood 2001: 206)

อย่างไรก็ดีกรอบแนวคิดทั้งสองเองก็โดนนักวิชาการรุ่นหลังวิพากษ์วิจารณ์ว่าไม่ได้พิจารณาบริบททางสังคมวัฒนธรรมของผู้กระทำการที่ไม่ใช่ชาวตะวันตกผิวขาวเท่าที่ควร กรอบแนวคิดการแบ่งแยกพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ภายในบ้านของนักสตรีนิยมนั้น โดนวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนักจากนักสตรีนิยมผิวดำว่าเป็นมุมมองจากชนชั้นกลางผิวขาวชาวตะวันตกเท่านั้น (Collins 1999 อ้างใน Sigle-Rushton and Lindström 2013: 131-132) เพราะบ้านสามารถเป็นพื้นที่เสริมสร้างพลังอำนาจให้กับผู้หญิงผิวดำที่ต้องเผชิญกับการเหยียดผิวในสังคมอเมริกันได้ (อ้างแล้ว) นักวิชาการที่เชี่ยวชาญด้านญี่ปุ่นศึกษาก็เสนอว่า ไซว่าผู้หญิงญี่ปุ่นทุกคนจะมีความฝันที่จะได้มีที่ยืนในพื้นที่สาธารณะเท่ากับผู้ชาย อย่างที่นักสตรีนิยมตะวันตกต้องการ (Ueno 1987: 75) อำนาจในพื้นที่สาธารณะอาจไม่ได้หอมหวานนักเมื่ออำนาจในบ้านนั้นมีมากอยู่แล้ว (Martinez 1987: 83) ความเป็นแม่ที่ดีในอุดมคติที่สังคมให้คุณค่าอย่างสูงก็เป็นหนึ่งในอำนาจที่ผู้หญิงสามารถครอบครองได้ งานทางชาติพันธุ์วรรณนาจำนวนมากก็แสดงให้เห็นว่าผู้หญิงญี่ปุ่นสามารถใช้ความเป็นแม่ที่ดีตามอุดมคติของสังคมแสดงอำนาจต่อรองกับสามีและลูกได้ ทั้งได้รับความเกรงใจจากสามี หรือให้ลูกทำในสิ่งที่ตนต้องการ ตราบใดที่พวกเขายังอยู่ในครรลองของแม่ที่ดี (เช่น Kondo 1990, Iwao 1993, Rosenberger 2001, Okano 2009)

กรอบแนวคิดการต่อต้านและการกดทับเองก็ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์ โดยเฉพาะเรื่องการยึดโยงอำนาจกระทำการเข้ากับการกระทำที่ต่อต้านอำนาจกดทับเท่านั้น (เช่น Abu-Lughod 1990, Mahmood 2001) อาบู-ลูโกฮอด (Abu-Lughod 1990) ใช้ข้อมูลทางชาติพันธุ์วรรณนาที่ได้จากการทำงานภาคสนามกับชาวเบดูอินเสนอว่า ผู้หญิงชาวเบดูอินเองสามารถใช้อำนาจได้ผ่านการทำตามกรอบแนวคิดกระแสหลักของสังคม พวกเขาจึงไม่ควรโดนตีตราว่าอ่อนแอและไร้ซึ่งอำนาจ หากก็มีอำนาจกระทำการเช่นกัน เป็นอำนาจกระทำการที่ทั้ง “ต่อต้านและสนับสนุนระบบอำนาจที่มีอยู่” (อ้างแล้ว: น. 47) มาห์มูด (Mahmood 2001) เสนอต่อไปว่า ผู้ที่ทำตามกรอบแนวคิดกระแสหลักของสังคมนั้นเรียกได้ว่าเป็น “ผู้กระทำการที่เชื่องเชื่อ” (docile agent) ไม่ได้ไร้ซึ่งอำนาจกระทำการ หากกระทำการตามที่บริบททางสังคมวัฒนธรรมจะเอื้ออำนวยให้ และสามารถเสริมสร้างพลังอำนาจให้กับตนเอง

ได้ผ่านการทำตามกรอบแนวคิดนั้น เธอแยกตัวอย่างจากงานทางชาติพันธุ์วรรณาของเธอที่เก็บข้อมูลภาคสนามกับกลุ่มขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาอิสลามชื่อ “ขบวนการมัสยิด” (the mosque movement) ในอียิปต์ว่า การคลุมฮิญาบของผู้หญิงมุสลิมซึ่งนักสตรีนิยมมักวิพากษ์ว่าเป็นสัญลักษณ์ของการกดขี่ สามารถช่วยเสริมสร้างพลังอำนาจให้กับผู้หญิงผู้เลือกคลุมฮิญาบได้ ในสายตาของผู้หญิงเหล่านั้น การคลุมฮิญาบคือการฝึกฝนตนเองให้มีตัวตนที่ดีตามศาสนา ซึ่งทำให้พวกเธอภาคภูมิใจในตนเองและได้รับการยกย่องจากสังคมอีกด้วย นอกจากนี้ มาห์มูดยังวิพากษ์วิจารณ์กรอบแนวคิดการต่อต้านและการกดทับว่าตั้งอยู่บนฐานคิดที่ทึกทักเอาว่ามนุษย์ทุกคนย่อมมีความปรารถนาที่จะเป็นอิสระจากอำนาจกดทับ (2001: 206) โดยไม่ฟังเสียงที่มีความปรารถนาแบบอื่น อย่างเช่นเสียงของผู้หญิงที่เธอได้ทำงานภาคสนามด้วย (อ้างแล้ว: 208-209)

ดังนั้นการที่ผู้หญิงญี่ปุ่นเลือกทำตามกรอบแนวคิดกระแสหลักของสังคมและโอบรับความเป็นแม่ที่ดีตามอุดมคติไว้ จึงไม่จำเป็นต้องหมายความว่าพวกเธออ่อนแอและไร้ซึ่งอำนาจกระทำการ แต่การได้เป็นแม่ที่ “ดี” นั้นยังประโยชน์ให้และเสริมสร้างพลังอำนาจให้กับพวกเธอได้ ดังที่ได้กล่าวไป พิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยนั้นจึงไม่ใช่พิธีกรรมที่มีแต่ด้านลบกับผู้หญิงดังที่มักถูกมอง หากพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยยังสามารถมีส่วนช่วยให้ผู้หญิงที่เคยทำแท้งได้เปลี่ยนความเป็นแม่ที่ “ไม่ดี” ไปสู่ความเป็นแม่ “ที่ดี” ตามอุดมคติของสังคม และในการเปลี่ยนผ่านนี้ก็ได้เสริมสร้างพลังอำนาจให้กับผู้หญิงที่มาร่วมพิธีกรรม

unaru

พิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยเพื่อรำลึกถึงตัวอ่อนเด็กที่ไม่เคยได้เกิดมา เป็นปรากฏการณ์ใหม่ในศาสนาพุทธญี่ปุ่น เพิ่งมีขึ้นช่วงทศวรรษ 1970 ซึ่งเป็นเวลาหลังจากที่ญี่ปุ่นรับรองให้การทำแท้งถูกกฎหมายได้ประมาณสี่สิบปี สื่อและแวดวงวิชาการมักยึดโยงพิธีกรรมมิชิโกะ-คุโยเข้ากับ “ทาฮาริ” การแก้แค้นของตัวอ่อนเด็ก และมองพิธีกรรมนี้ในแง่ลบ ทั้งมองผู้หญิงที่เข้าร่วมพิธีกรรมในฐานะผู้ถูกกระทำ บทความนี้ใช้ “เสียง” ของผู้หญิงที่เข้าร่วมพิธีกรรมซึ่งปรากฏอยู่ในงานวิชาการน้อยชิ้น เพื่อเสนอข้อเสนอที่ต่างออกไป และใช้แนวคิดความเป็นแม่ในญี่ปุ่นรวมถึงแนวคิดผู้กระทำการที่เชื่อเชื่อ เพื่อทำความเข้าใจปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น ผู้เขียนเสนอ

ว่า ผู้หญิงที่เคยทำแท้งและเข้าร่วมพิธีกรรมไม่ได้อยู่ในฐานะผู้ถูกระทำอย่างเดียวดังที่งานส่วนใหญ่เสนอ หากมีอำนาจกระทำการและเสริมสร้างพลังอำนาจให้กับตนเองผ่านพิธีกรรมดังกล่าว ซึ่งช่วยเปลี่ยนความเป็นแม่ที่ “ไม่ดี” ไปเป็นความเป็นแม่ที่ดีตามอุดมคติของสังคมได้

ในปัจจุบันพิธีกรรมมิซีโกะ-คูโยไม่ได้มีอยู่แต่ในญี่ปุ่นเท่านั้น หากแพร่หลายไปสู่ได้หวัน (ดู Moskowitz 2001) และสหรัฐอเมริกาอีกด้วย (ดู Wilson 2009) การแพร่หลายของพิธีกรรมนี้แสดงให้เห็นว่าผู้หญิงจำนวนหนึ่งที่ทำแท้งมา (หรือสูญเสียลูกในท้อง) ต้องการบางสิ่งบางอย่างเพื่อช่วยให้ผ่านพ้นช่วงเวลาหลังการแท้งไปได้ และพิธีกรรมนี้ย่อมไม่ใช่สิ่งเดียวที่ผู้หญิงในหลากหลายสังคมวัฒนธรรมใช้เพื่อจัดการความรู้สึกของตนเอง การทำแท้งจึงไม่ใช่เพียงการยืนยันสิทธิเหนือเนื้อตัวร่างกายของผู้หญิงดังที่นักสตรีนิยมจำนวนมากมอง หากเกี่ยวโยงสลับซับซ้อนกว่านั้นและแยกไม่ขาดจากบริบททางสังคมวัฒนธรรม ที่น่าแปลกใจว่า “เสียง” และประสบการณ์ของผู้หญิงเองกลับปรากฏในงานวิชาการค่อนข้างน้อย (Rylko-Bauer 1996) แม้พวกเธอจะเป็นผู้เกี่ยวข้องกับสิ่งที่เกิดขึ้นที่สุดก็ตาม การศึกษาสิ่งที่เกิดขึ้น “ภายหลัง” การแท้ง โดยให้ความสำคัญกับ “เสียง” ของผู้หญิงเองจึงเป็นพื้นที่ทางวิชาการที่ควรได้รับความสนใจยิ่งขึ้นไป

เอกสารอ้างอิง

- Anderson, Richard W., and Martin, Elaine. 1997. "Rethinking the Practice of Mizuko Kuyō in Contemporary Japan: Interviews with Practitioners at a Buddhist Temple in Tokyo." *Japanese Journal of Religious Studies*, 24(1/2) , pp. 121-143.
- Abu-Lughod, Lila. 1990. "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women." *American Ethnologist*, 17(1), pp. 41-55.
- Bodenhorn, Barbara., and vom Bruck, Gabriele. 2006. "'Entangled in histories': An Introduction to the Anthropology of Names and Naming." In G. vom Bruck and B. Bodenhorn (Eds.) , *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brooks, Anne P. 1981. "'Mizuko Kuyō' and Japanese Buddhism." *Japanese Journal of Religious Studies*, 8(3/4), pp. 119-147.
- Green, Ronald M. 1999. "The 'Mizuko Kuyō' Debate: An Ethical Assessment." *Journal of the American Academy of Religion*, 67(4), pp. 809-823.
- Green, Ronald M. 2001. "Rejoinder: One More Time: Comparative Ethics and Mizuko Kuyō." *Journal of the American Academy of Religion*, 69(2), pp. 471-474.
- Hardacre, Helen. 1997. *Marketing the Menacing Fetus in Japan*. London: University of California Press.
- Harrison, Elizabeth G. 1995. "Women's Responses to Child Loss in Japan: The Case of 'Mizuko Kuyō'." *Journal of Feminist Studies in Religion*, 11(2), pp. 67-93.
- Harrison, Elizabeth G. 1998. "'I can only move my feet towards mizuko kuyō': Memorial services for dead children in japan." In D. Keown (Ed.) *Buddhism and abortion*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Harrison, Elizabeth G. 1999. "Strands of Complexity: The emergence of 'Mizuko Kuyō' in postwar Japan." *Journal of the American Academy of Religion*, 67(4), pp. 769-796.
- Holloway, Susan D. 2010. *Women and family in Contemporary Japan*. Cambridge:

Cambridge University Press.

Hoshino, Eiki. and Takeda, Dosho.1987. "Indebtness and Comfort: The Undercurrents of 'Mizuko Kuyō' in Contemporary Japan." *Japanese Journal of Religious Studies*, 14(4), pp.305-320.

Igeta, Midori. 1995. "A Response to Women's Responses to Child Loss in Japan: The Case of 'Mizuko Kuyō'." *Journal of Feminist Studies in Religion*, 11(2), pp. 94-100.

Ikeda, Shingou. 2019. "Women's Employment Status and Family Responsibility in Japan: Focusing on the Breadwinner Role." *Japan Labor Issues*, 3(17), pp.47-55.

Ivry, Topsy. 2010. *Embodying culture: pregnancy in Japan and Israel*. London: Rutgers University Press.

Iwao, Sumiko. 1993. *The Japanese woman*. New York: The Free Press.

Kondo, Dorinne K. 1990. *Crafting Selves: Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. London: University of Chicago Press.

Kayoko, Komatsu. 2003. "Mizuko Kuyō and New Age Concepts of Reincarnation." *Japanese Journal of Religious Studies*, 30(3/4), pp. 259-278.

Keown, Damien. 2001. "Comparative Ethics and Mizuko Kuyō: A Response to Ronald M. Green." *Journal of the American Academy of Religion*, 69(2), pp. 465-469.

LaFleur, William R. 1992. *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan*. Oxford: Princeton University Press.

Lebra, Takie S. 1984. *Japanese Women: Constraint and Fulfilment*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Mahmood, Saba. 2001. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival." *Cultural Anthropology*, 16(2), pp. 202-236.

Martinez, Dolores P. 1987. "Comment on Ueno's The position of Japanese Women Reconsidered." *Current Anthropology*, 28(4), pp. S82-S84.

- Moskowitz, Marc L. 2001. *The Haunting Fetus: Abortion, Sexuality, and the Spirit World in Taiwan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Moto-Sanchez, Milla M. 2016. "Jizō, Healing rituals, and Women in Japan." *Japanese Journal of Religious Studies*, 43(2), pp. 307-331.
- Oaks, Laury. 1994. "Fetal spirithood and Fetal personhood: the cultural construction of abortion in Japan." *Women's Studies Int.Forum*, 17(5), pp. 511- 523.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. 1984. *Illness and Culture in Contemporary Japan: an Anthropological View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okano, Kaori H. 2009. *Young Women in Japan: Transitions to Adulthood*. Oxon: Routledge.
- Osumi, Magdalena. 2022. "Abortion legal and apolitical in Japan, but cost and consent present barriers." *The Japan Times*. Available from: <https://www.japantimes.co.jp/news/2022/06/28/national/social-issues/abortion-japan-rights-explainer/>. Accessed: 5 September 2022.
- Picone, Mary. 1998. "Infanticide, the spirits of aborted fetuses, and the making of motherhood in Japan." In N. Scheper - Hughes and C.F. Sargent (Eds.) *Small wars: The cultural Politics of Childhood*. London: University of California Press.
- Rosaldo, Michelle Z. 1974. "Women, Culture and Society: a Theoretical Overview." In M. Rosaldo and L. Lamphere (Eds.) , *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosenberger, Nancy R. 2001. *Gambling with Virtue: Japanses Women and the Search for Self in a Changing Nation*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Rylko-Bauer, Barbara. 1996. "Abortion from a Cross-cultural Perspective: an Introduction." *Social Science and Medicine*, 42(4), pp. 479-482.
- Sigle-Rushton, Wendy. and Lindström, Elin. 2013. "Intersectionality." In M. Evans and C.H. Williams (Eds.) , *Gender: The Key Concepts*. Routledge: Oxon and New York.

- Smith, Bardwell L. 1988. "Buddhism and Abortion in Contemporary Japan: Mizuko Kuyō and the confrontation with Death." *Japanese Journal of Religious Studies*, 15(1). pp. 2-24.
- Smith, Bardwell L. 2013. *Narratives of Sorrow and Dignity: Japanese women, pregnancy loss, and modern ritual of grieving*. Oxford: Oxford University Press.
- Underwood, Meredith. 1999. "Strategies of Survival: Women, abortion, and popular religion in contemporary Japan." *Journal of the American Academy of Religion*, 67(4), pp. 739-768.
- Werblowsky, R.J.Z. 1991. "Mizuko Kuyō: Notulae on the most important "new religion" of Japan." *Japanese Journal of Religious Studies*, 18(4), pp. 295-354.
- Wilson, Jeff. 2009. *Mourning the Unborn Dead: A Buddhist ritual comes to America*. Oxford: Oxford University Press.