

劉向『列女傳』より見る儒教社会と母性原理

下見隆雄

『列女傳』には、上は舜の時代から漢初に至るまで、それぞれに顕著な人生を生きた女性たちの伝記が集められている。われわれはこの書を通して、まず直接には、漢末儒教社会が期待した女性像ないしこれに対応する男性への社会的要請を考察することができるであろう。時代背景をそれぞれに異にする素材で、特定の時代の人間観を論断することは避けるべきかも知れないのだが、劉向における『列女傳』作成への意識に思いを致すなら、このような観察態度を排除してはこの書は論じえないことが納得されるであろう。すなわち各資料は、当世の人を啓発することを目標として、漢末を生きた劉向が彼の独自の観点にもとづいて、選択し整理しなおしたものであるから、伝記中の女性達の意識や行動は、劉向の生きている漢代の現実の儒教社会に深く関わるものであり、家庭における女性の具体的な役割も、当然この時代を支える諸理念によって方向付けられていると見ることができよう。特に、私情に拘泥する生き方が全編にわたって低く評価され、公義を重んずる人生観が通じて重視され賞賛される点などを初めとして、漢末の現実社会を意識する作者の思惑は随所に指摘されるのである。⁽¹⁾『列女傳』理解の立場からは、この書に関して、その登場意義と時代思潮との関連は当然明確にされねばならない重要課題である。このことについてはすでにいくつかの指摘をしてきた。⁽²⁾これらについてのなお論ずべき諸特質との関連も考慮しつつ、本稿では、作者が、現実社会の孕む諸問題を痛感して、『列女傳』を通して当代人に語りかける一方、はからずも開示・指摘することになった儒教

社会を支える理念の本質について考察してみる。

劉向の『列女傳』作成が、意識的には当代の女性について言及し理想の女性像を掲げることを目標とした点は、当然第一に確認しておくべき事柄である。この目標を達成するために、各時代に生きた女性達の生活行動を儒教社会の枠組みを通して評価し直し、儒教理念の範疇の中にすべての女性を位置付けるという手法を用いたのであった。だからやや角度を変えて言えば、かれは、また同時に、儒教社会と女性との関係についての本質的にして普遍的な性格、ないし儒教社会を構築する理念の中に占める女性の役割についての諸々の特質をも、意識的と否とを問わず、指摘し論ずる結果に到達したと判断できることにもなるであろう。そこでこの視点に立って、以下、いくつかの特徴的な伝記を取り上げつつ、劉向がはからずも指摘することになった儒教社会に占める女性、特に母の位置と役割について考察してその諸相を明確にし、この社会を支える理念が実は母性原理に淵源するものであることを論じてみたい。

先ず「鄒孟軻母」（母儀篇）を見る。この伝には、母性原理に立脚した儒教社会において、母なるものが、儒教社会の人士となる男性すなわち息子に対して、いかなる関わりを持つ存在であるのかが語られているであろう。やや長文だが全文を掲げてみる。なお各話の後の著者の言や『詩經』の句は略す。

① 鄒の孟軻の母なり。孟母と号す。その舎 墓に近し。孟子の少きとき、嬉遊して墓間の事を為し、踴躍・築埋す。孟母曰く、此れ吾の子を居処せしむる所以に非ざるなりと。乃ち去りて市傍に舎す。其の嬉戯すること賈人術売の事為り。孟母又た曰く、此れ吾の子を居処せしむる所以に非ざるなりと。復た徙りて学宮の傍に舎す。其の嬉遊すること乃ち俎豆を設け揖讓・進退なすことなり。孟母曰く、真に以て吾が子を居せしむ可きなりと。遂に之に居る。孟子 長ずるに及び、六芸を学びて、卒に大儒の名を成す。

② 孟子の少きとき、既に学びて帰る。孟母 方に績す。問ひて曰く、学 何の至る所ぞと。孟子曰く、自若たりと。孟母 刀を以て其の織を断つ。孟子懼れて其の故を問ふ。孟母曰く、子の学を廃するは、吾の 斯の織を断つが若

きなり。夫れ君子 学以て名を立て、問ひて則ち知を広む。是を以て 居りては則ち安寧、動きては則ち害に遠ざかる。今にして之を廃するは、是れ厮役を免れず、以て禍患を離る無きなり。何を以て 織績して食するに、中道にして廃して為さざるに異ならん。寧ぞ能く其の夫子に衣せ、長に糧食を乏しくせざらしめんや。女 則ち其の食する所を廃し、男 則ち徳を修むるに墮らば、竊盜と為らずんば、則ち虜役と為らんのみ。孟子 懼る。旦夕 勤学して息まず。子思に師事す。遂に天下の名儒と成る。

③孟子 既に娶る。將に私室に入らんとするに、其の婦 袒して内に在り。孟子 悦ばず。遂に去りて入らず。婦 孟母に辞して去らんことを求めて曰く、妾聞く、夫婦の道、私室にては与らずと。今者、妾 竊かに墮して室に在り。而して夫子 妾を見る。勃然として悦ばず。是れ妾を客とするなり。婦人の義、蓋し客宿せず。請ふ 父母に婦せんと。是に於て 孟母 孟子を召して之に謂ひて曰く、夫れ礼、將に門を入らんとして、孰存と問ふ、敬を致す所以なり。將に堂に上らんとして、声必ず揚ぐ、人に戒る所以なり。將に戸を入らんとして、視必ず下す。人の過を見るを恐るればなり。今、子 礼を察せざるに、而るに礼を人に責む。亦た遠からずやと。孟子 謝す。遂に其の婦を留む。

④孟子 齊に処りて、憂色有り。孟母 之を見て曰く、子 憂色有るが若し。何ぞやと。孟子曰く、不敏と。異日、間居す。楹を擁して欺く。孟母 之を見て曰く、郷に、子に憂色有るを見る。曰く、不也と。今、楹を擁して欺く。何ぞやと。孟子 対へて曰く、軻 之を聞く、君子 身に称ひて位に就く。苟に得て賞を受くることを為さず。榮禄を食らず。諸侯聴かざれば、則ち其上に達せず。聴きて用ひざれば、則ち其の朝を踐まずと。今、道 齊に用ひられず。行かんと願へども母老ゆ。是を以て憂ふと。孟母曰く、夫れ婦人の礼、五飯を精し、酒漿を霽し、舅姑を養ひ、衣裳を縫するのみ。故に閨内の脩有りて境外の志無し。易に曰く、中饋に在り。遂ぐる攸無しと。詩に曰く、非 無く 儀 無し、惟 酒食を是れ議ると。以て 婦人に擅制の義無くして、三従の道有るを言ふなり。故に

年少きときは則ち父母に従ひ、出て嫁すれば則ち夫に従ひ、夫死すれば則ち子に従ふ。礼なり。いま、子 成人なり。而して我は老ゆ。子は子の義を行へ、吾は吾が礼を行はんと。

この伝は四話の構成と見得る、①幼少年期における母の役割・②学問成長期における母の役割・③人間の社会性教育者としての母・④母の社会的位置と子の自立の四から成る。①は孟母三遷として有名な話である。基本的人格が形成される時期の孟子に相応しい教育環境を求めて、母が次々に住まいを遷る話である。この母の自覚に基づく積極的行動は、動物の母が子を引き連れて安全な巣を求めて移動する様子にも似ているが、儒教社会との関連でとらえるなら、ここには、母なるものが社会的に、子供の養育にいかなる本質的能力と役割を持つか又は委ねられているかが明確に示唆されていると見うるであろう。母はわが子の教育に対する本来的な威力を備え持つ存在として認められ、かつ大きな権限を委託され責任を持たされているようだ。このことは次の②の孟母断機の話にも共通して言える。勉学への厳しい精神的緊張を強要する孟母には、子供の個性の自律的伸張よりも、いかなる人となるべきかについての社会共通の定められた型に、全幅の信頼と自信を持って子をはめ込もうとしている様子がありありと見えている。母は子供にとってほとんど決定的に君臨する存在ですらある。母性エネルギーは完全に子供を支配し私有・保護している。子供は母の一挙手一投足にびくびくする。孟子は織を断つ母の気色に懼れ、己の怠惰や個人的な欲望の動きを恥じ、警戒の言葉に懼れて、母に従う。かれは、個性と自己主張を抑制して母の抱擁の影響力の中に依存して在ることが、己を安全に保ち精神的充足に到るのだと自覚・納得していく。かくしてかれは、個性的自立はせぬままで、母の指し示す教条に従順なる、永遠に母性の威力圏内に安住するいわば母の思い通りの存在として成長していくのである。しかしこの場合、かれは、同時にそのように母に従順である姿勢が、そのまま社会的に己を立てる道に通じることをも教示され確認していく。母は、すでにこの社会の様態を知悉し、これを構築する論理からの要請を、これが母の慈愛本能を容認し母性の威力を積極的に抱き込んで成り立っていると感知する故に、全幅の信頼をもって荷なえる

のである。そして母は、子を己の意のままに己の腕の中に抱え込んで個性的自立の芽生えを阻止することが、この社会において、成長した子の社会的自立とも直結することを、すでに本能的に察知するのである。

以上のことは「魯季敬姜」（母儀篇）の場合には更に顕著である。敬姜は息子の文伯に、男性の社会的役割や支配的立場に在る者としての心構え等を、厳しく教導する。話は、文伯が抗うこともなく母の教条に従って社会の望む理想的人格を形成していく如くに展開し、この母の厳格な社会意識に支えられた教育行為については、君子や孔子の賞賛のことばで、個々に論評が加えられている。文伯において、己の個性と社会的要請との調和に苦しんだり、母性の支配下に在ることに悩んだりするような精神的葛藤が起こっているようには見えない。それは恐らく、母性の慈愛の威力とそれに同乗した権力論理の威力の下で、個性的自立意欲などは芽生える契機を失うしまた必要ともされないからであろう。そして作者は、このような母子の關係が、儒教社会において理想的な人士ないし指導的存在者を育むことを是認していたのであろう。要するに、文伯は母の指し示す通りの人として成人すれば良いのだ。

それでは、この子における成人としての社会的自立ということはどう考えられているのであろうか。そこで再び孟子の場合を見てみる。齊にあって、己の理想が君主に受入れられない不満から、他国に行きたいと考える孟子は、年老いた母を思うと動けないと苦悩する。この場合、孟子においては、社会的自立の意識がなおお血の直結した個人的母の情念の威力圏内の中にのみ在って、社会的自我と個人的母に支えられた自我との統合がなお未熟であることが語られている。すなわち、儒教社会において、直接保養・教導を与えた母に代わって成人男性の自我を支える社会の側の母性原理なるものが、孟子においてまだ自覚確立されていないのである。孟子の苦悩に対する母の説諭のことばには、母の永遠の子供となることが是認され賞賛される儒教社会で、男性の社会的自立ということはどう把握され位置付けられているのかを示されている。則ち孟母は語って、婦人の礼は家の中のことを眼目とするものであり、三従の道を守って、幼い時は父母に従い、結婚すれば夫に従い、夫死すれば子に従うものである。今あなたは成人して私は年老

いた。あなたは自分の判断で正しいと考えることを実行すれば良いと述べている。母が、儒教社会を背景とする礼の支配下に在り、礼の力に支えられた個の母性の情念で子供を抱き込んだ以上、母はこのような立場の自覚を再確認して退くことで、子供の自立を許容できるし、一方、子供は永遠なる母の子供のままで社会的自立を遂げることが可能になるであろう。また、母にしても、わが子への直接のかかわりからは実質的には後退するけれども、この子を、かたちは変われども母の情念を構成母体とする儒教社会に位置づけるのであるから、子への母の関わりが完全に排除されたことにはならない、母は深刻な抵抗を意識することなく、己の腕にい抱き込んだままで、子を、社会の子とし得るのである。母がこのようにして息子の社会的な独立行動をうながすとき、母の社会的任務は完成する。実の母が身を退けて、儒教社会の構築原理たる母性原理に席を譲る。そして成人としての孟子の社会的行為を支えるのは母に代わるこの母性原理である。この母性原理の現実的施行者はすなわち君主である。だから君に仕える臣が過ちを犯した場合には、その責任は母ではなく、君主にあるとされる論理も成り立つことになる。例えば、辯通篇の「趙佛肝母」によると、叛乱を起こした佛肝に対して、母を捕えて死罪にしようとしたところ、母は、「妾能く君の為に子を長ず。君自ら扱びて以て臣と為す。妾の子与りて論中に在り。此れ君の臣にして、妾の子に非ず。君に暴臣有りて、妾に暴子無し」と主張して君主の反省を促すのである。また同篇の「楚江乙母」は、無実の罪に落とされた息子のために、母は、これは楚王の治世の過ちであると諍る。また同篇の「晉弓工妻」は、不当な処罰を受けた夫のために、妻が晉公の処置の誤りを指摘する。これらはいずれも、母性原理の現実施行者は、母（妻）に代つてその子（夫）に対する直接保護・管理責任を有することを語る資料と見なすことができるであろう。ただし、これらは、母の子への教育責任の重さや、子の保育・束縛に強く関わった母の諸責任が、社会の母としての君主に発展的に移行するのが儒教社会の本来的な姿であることを示唆する一種の作り話しに過ぎず、現実には、権力の威厳とその遂行のために、一方的な論法で子や夫が処罰されることは多かつたであろう。なお、後述するが、儒教社会において母が子

に対して持つ役割は妻が夫に対して持つ役割にはほ同じである。例えば、賢明篇の「楚接輿妻」・「楚老萊妻」・「楚於陵妻」などに見られる夫に対する妻の保護的な対応の姿にも、このことは十分うかがえる。子に対する母の教育的効果が賞賛されている話として、この他に、母儀篇「棄母姜嫄」・「契母簡狄」なども注目される。

さて、儒教社会では、母性本来の持つ慈愛と拘束力が、そのまま社会的な論理として機能しうる要素を具えているようである。逆にいえば、儒教社会は、母性における慈愛と拘束の力を基本として、これを質的に社会構築の理念に転換することで、その安定性を確立し得た社会といえるのではなからうか。儒教社会において、親が子を慈しむ心と血縁の影響力の圈内に子供を止めて、これから離脱することを許さない理念として注目されるのは孝である。だからこの社会を支えている理念の本質を解明するためには、孝の理念の本質を見極め、この孝がやがては、忠義や公義に発展的に置き換えられて作用する性格を含んでいる点に考察の視点を集中してみる必要がある。そこで、次に、忠孝の考え方を通して母子（妻夫）の關係が語られる話しに目を転じてみよう。

「齊田稷母」では、齊の相たる田稷子が母に、下吏からもらったお金を与えようとしたところ、母は、君主より受ける俸禄以外の金品の報酬を不義の財とし、これを私有することは不忠であり、それを母に与えること自体がすなわち不孝に他ならぬと諭す。母のことは、「夫れ人臣と為りて其の君に事ふること、猶人子と為りて其の父に事ふるがごときなり」という⁹⁴。また、これを知った齊王は母の義を賞する。母への孝がそのまま忠に直結する理念とされている点が興味深い。子は先ず母の慈愛が持つ威力の中で生存の安全を確認するのであるから、母が子に対して持つ慈愛の威力の下で説かれる孝行の理念には、当然強い説得力が内在することになる。そしてこの孝が君への忠に直結されるならば、忠孝を重要な構築理念とする儒教社会における母性の役割は、その社会を支える根源的な要素として重視される可能性が大きくなるであろう。また、將軍としての士卒への配慮をおろそかにして母への御機嫌うかがいをしようとした子を拒絶する「楚子發母」の場合も、公義の実践がすなわち母への孝であることを語る話として

注目される。血縁を基盤とする族関係が社会的人間を支えている儒教社会で、親から子に非ずと拒絶されることは、それ自体が、己の人間としての資格の根底を失う大きな恐怖である。なお、忠義が国や君主に尽くす徳とされ、孝がこれに結ばれて重視されるのは、古来の儒教の姿とは言えず、忠孝の思想はむしろ秦漢以後に確立される考え方として注目すべきであることは言うまでもない。それにも関わらず、本来の儒教における孝の理念には、このような忠孝の考え方を受入れ、発展的に包括される可能性としての要素が本来具備していたのだと考えることは十分可能であり、また本来の儒教が、親と子のこのような関係を構築土台とすることによってこそ、社会ないし君臣関係を効果的に支え、成り立たせ得るといふ本質的な性格を、その一端に具えていたと考えるべきなのだと思う。なおこのことは後述する。

ところで、母性には、子供への保護本能から子供を抱き込み慈しむ一面と、すべてを呑み込んで死に到らしめる（離脱・自立への衝動を消滅させる）一面があるといわれる⁴⁾。母性をこのような存在であると見るならば、親から発せられる孝行の要求は、ある意味では、不測の危険を顧みず、親の目の届かぬところに行ってしまうおうとする子供の行動を制御して己の腕の中に抱き止めようとする意識に淵源するものと解することもできるであろうから、実は、孝の理念は、この母性の保護本能から発せられる要求を核とした情念の特殊な現れとも見ることができるところではあるまいか。そしてそれが、さらには独立自立のために親から離反することを阻む力となる点に注目するならば、この理念が、これが君主の忠義に直結される時、儒教社会において重視される現実体制を温存させ反権力のエネルギーを溶解してしまふ力は、本来母性の影響力の下に置かれていたとも言えるだろう。さて、いわゆる母性の持つところの、子どもを呑み込む力は、自立への衝動を抑圧・消滅する力として作用するものであるから、ある意味において、これら子どもを自立を支える諸精神を殺す力とも見得よう。ところで、儒教社会では、孝は実際に肉体的にも子を私有化し殺す場合がある。これは母性の持つ保護本能とどう直接結び付くのかその構造は微妙で複雑であるが、子を呑み込

む母性の孝に、血縁を越えた君主と社会への服従奉仕の公の義務觀念が乗り込んで、孝を忠と公に質的変換をしてしまふから起こる事象とでもいふべきであらうか。だから、君主への忠義と公義の実践のために孝の理念が結び付けられると、母性の持つ子への私有の情念に根ざす慈愛の拘束力をその実体とする孝は、社会的に上位にある実践義務として位置づけられた忠義に包括されることになるから、孝の拘束力は個の犠牲を強いる忠・公の理念の操作を受けて、母はわが子を私有し呑み込み殺してしまうことが起こってくる。かくして孝と忠は実質的な一体化を果たし、社会理念としての意義を備え持つことになる。この例をわれわれは、節義篇の「魯孝義保」の場合に見る。すなわち魯の孝公の保母は、内乱で追い詰められ、賊軍に殺されそうになった孝公を守るために、わが子を身代わりとするのである。また、公義の実践との関わりにおいて、「魯義姑姉」や「梁節姑姉」の場合のように、兄の子を守るためにわが子を棄てることも起こる。また、この社会的な暗黙の要求が子供自身において自主的に実践されて、親のために己の身をなげだす「京師節女」や「珠崖二義」（節義）・「齊傷槐女」・「趙津女媚」・「齊太倉女」（辯通）のような事例も有る。そしてさらに、母と子の関係を妻と夫の關係に置き換えると、公義を全うし得なかつた夫に、死をもつて償うべきだと、妻が要請する「蓋將之妻」のような場合も、同一理念の範疇で起こり得る。

さて、儒教社会での母と子の關係は妻と夫の間柄にもほぼ同じように通用する。すなわち、母が子に対して維持する指導的役割や保護意識・社会的責任の自覚は、夫に対する妻の場合もほぼ似たかたちで發揮されるのである。この例の一として、「蓋將之妻」を見てみよう。紙教の關係で全文を掲げず概略を紹介する。戦いに敗れ、一旦は自殺を決行するが、助けられて果たし得ず、ついには、妻子への私情にならずに生きる道を選んだ蓋の將軍邱子に対して、多くの士民を殺し国を滅ぼした責任も取れず、主君への忠節も全うできないことを語り、公義を無みするものであると非難して、妻は、共に恥を蒙って生きることを拒絶して自殺する。夫を社会的責務遂行の面において補助し、公義に奉仕する存在として支える役割と責任を荷なう妻は、公義に外れる過ちを犯した夫に対して、これを譴責し悔悟さ

せねばならない。すなわち、社会的責任を放棄して私愛に退行する夫を、母が子を非難し拒絶するように、公義の名の下において厳しく指弾し拒絶するのである。そして「吾 子と与に恥を蒙りて生くる能はず」と言つて自殺する。この言は、妻の側から発せられる離別宣言と捉えることができようから、それはちよつと、母が、公義に悖る子を吾が子に非ずと拒絶・棄捐する処置に匹敵するであろう。そのために妻が自殺せねばならないのは、妻（女性）なるものが置かれた社会的特殊事情によるであろう⁶⁵。母は、血縁と家族・宗族の権威を背景に親として対置し、慈愛と拘束の情念を基とする孝の力を媒介として子と直接私有対応ができるから、社会的な諸問題において、子が公義に悖る過ちを犯した場合には、孝の権威の下に子を処置できるが、夫に対する妻の立場は常に従であつて、これに個として主体的対等に対置する権限を持たない。だから妻は一方的に夫を命じて従わせることも夫を離別することも社会的に許容されない。ところが、夫に死ねと言ひ、「子と与に恥を蒙りて生くる能はず」と言う時、妻は、夫を私有化し義絶し、妻には許されぬ命令し処置する者として対置し、夫への従の立場を離脱していることになる。しかし到底、社会倫理を逸脱して生きて在ることはできない。しかるに夫に公義を全うせしめる社会的責務を荷なう妻は、公義に外れた夫を放置できない。夫を積極的に離別できる権限を持たぬ妻は、己を殺すことで消極的に夫を離別・棄捐するといふ複雑な処置をせざるを得ないのである。社会的通念としては許されなかつた妻からの離別・絶縁を受けた夫は、男性としての社会的資格を失うという制裁を受け形式的に死に到ることになる。これは子を譴責・絶縁し公義のために子を殺す母の処置にも似る。また、妻はこうして、公義に脱落した夫を特殊な手段を通して悔悟させるのだとも解せられる。またその自殺は、夫に公義を全うせしめる責務を負う妻自身の、贖罪であると観ることもできよう。いずれにせよ妻は、夫の社会的罪を私有し更にもつと言へば夫を私有保護している存在と受け取れる。かくして、外に対して己の子を私有的に保育・慈愛し処置する母の如くに、妻にも、夫を私有の情念で包み込む存在と見得る一面が潜んでいることになろう。すなわち妻も、忠義・公義に悖るわが子を拒絶し孝にあらざると詰り公義のために子を殺

す母に等しい社会的役割を持たされていると把握され得るのである。また、「魯秋潔婦」によれば、秋胡子は、結婚後五日、離れて他国で五年間の役人生活をする内に、妻への記憶が薄れる。任期果てて帰宅する道で、桑を摘む婦人に声を掛け金を与えようとするが、体よく拒絶される。家に帰ってみると、先の婦人はかつての妻であった。妻は、母を忘れて行きずりの婦人に金を与えようとしたのは不孝、淫情のために仕人としての行いを汚したのは不義、不孝は即ち不忠、不義は官吏として失格と詰り、訣別の言を残して、河に身を投じて死する。これもやはり妻の立場から、子に対する母の如くに、夫の不孝・不義を厳しく指摘し、妻の社会的役割が何であるかを語る資料とし得る。以上、母子の場合とはややその表れは異なるものの、男性を社会的的人士として保養する責務を負う点において、母子の關係に比定され、夫も、妻の母性に支えられて公の社会で認められる人士たりうる存在と言えることになろう。すなわち、妻は社会に対して母の役割をそのまま受け継ぐ存在となるのである。このことは厳しい条件の中で仕える夫を励ます「周南之妻」や、官僚としての勤務精神に欠ける夫を、身を以て説諭する「陶荅子妻」（賢明篇）の場合も同様である。また、余説ながら、私愛を否定して身を挺して公義を実践する「節義」諸伝の主人公たちには、親親を排して尊尊を高く掲げる穀梁主義が特に濃厚に影を落としているように思われる。

子に対する母の役割が夫における妻の対応に置き換え得るとすれば、このような対応關係は、『列女傳』では、君主に対する后妃や君主に諫言なす賢女の場合にも見られる。この系列の話しには、「周室三母」を初めとして、賢明篇「周姜姜后」・「齊桓衛姬」・「晉文齊姜」・「秦穆公姬」・「楚莊樊姬」、仁智篇「衛靈夫人」・「齊靈仲子」、貞順篇の「楚平伯嬴」・「楚昭貞姜」・「楚白貞姬」、節義篇「楚成鄭瞽」・「楚昭越姬」、辯通篇「齊威虞姬」・「齊鍾離春」・「齊宿瘤女」・「齊孤逐女」・「楚處莊姪」などが有る。

『列女傳』における女性伝記を素材としつつ、男女の関わりにおいて女性の社会的役割について考察していくと、儒教社会では、男女の關係とは、母と子の關係をその基本とするものであり、女性の社会的な役割の基本的な姿は、

母の持つ役割の中に見出すことができることになるのである。すなわち、母は母性エネルギーで子を強く抱き込むことが許容され、またこのことが社会的に要請されてもいる。例えば、「魯季敬姜」の場合のように、母性の力が強くまとわりついて、子供の個性的自立を阻み殺すことが有っても、それは忌避される事柄ではない。むしろ子は永遠に母の子として自立しないのこそが望ましいのであり、母の慈愛の威力から背き出て、社会に対して己の独自の人生を築くことは、むしろ望ましくないのである。このような女性像は、勿論直接には漢代の劉向によって示されたものであるが、その本来は、儒教が血縁を尊重し孝悌を重視して、親と宗族・君と社会に反逆する衝動・意欲を持たないことを理想の人間完成とする考え方に、その淵源を發する理念であると思われるのである。劉向は儒教社会における女性を論じつつ、はからずも、儒教の本質を具体的な姿として解き明かす結果に到達したのだと言えるのではあるまいか。子を、母の思い通りの人格者として養成することが許容・期待され、この母が社会の要請を荷なっているのだとするならば、母なる存在の持つ影響力は、そのままその社会を支える論理に置き換えることができることになろう。このことは、儒教社会が本質的には母性原理に立脚していることを物語るものであろう。そしてこの社会の支配者と被支配者との関係が、親と子の関係に直結して論じられる事実注目するならば、この指摘は了解されやすいであろう。すなわち、民の父母（『孟子』梁惠王篇や滕文公篇など）であり、民を視ること子の如くする（『左傳』襄公25や昭公30など）君主にとって、その子の養育に直接関わりさまざまな重大な影響を与え得る母によって、臣下となるものがその情念の中で反抗意識を持たぬ存在として育まれていくことは、己の存立と安定した社会を支える大切な条件が着実に構築されていく過程でもあるのである。なお、かたちの上では父を代表とする親の慈愛が子を育むのであるが、親の慈愛の実質的な部分は実は母の関わる場所である。しかも劉向の示す如く、この父たるや、子の母である妻に支えられて実質的な社会自立が果たされる存在なのである。このような角度から儒教社会を見渡すと、この社会の根底に、母なるものの存在が深く関わっていることは看過できないであろう。

ところで、以上、『列女傳』諸伝の女性観から検出したところの、儒教社会を支える母性観念は、実は古来の孝や仁・忠の理念の中にすでにその存在が検証される。そこで、以下、多少の重複は避けられぬが、以上の指摘を、古文獻資料に依拠しつつ、論証・確認しておく。

まず、『論語』學而篇の、「有子曰く、其の人と為りや孝弟にして、而も上を犯すことを好む者は鮮し。上を犯すことを好まずして、而も乱を作すことを好む者は、未だこれ有らざるなり。君子 本を務め、本 立ちて道生ず。孝弟なる者は、其れ仁の本為るか」に注目する。孔子の説く仁の実践の思想は、人々が、社会に対して私の主張を排除し、常に満足と感謝の心を持って善意の協力と奉仕を己の任務となすことを目途する。ここではその実践の具体的側面を、「上を犯さず」・「乱を作さず」で示す。これを直接に孔子の言とするにはやや無理が有るが、この後の方に並ぶ諸表現を見ていくと、これが孔子自身の言の補説的役割を果たしていることがはっきりする。すなわち、この後に、「子曰く、弟子 入りては則ち孝、出ては則ち弟、謹しみて信あり、汎く衆を愛して仁に親づき、行ひて余力有らば、則ち以て文を学べ」とあり、この章に続いて、孔子の高弟として子游とならぶ子夏が、孔子のこのことばを敷衍して説明するかのごとく、「賢を賢として色を易へ、父母に事へて能く其の力を竭くし、君に事へて能くその身を致し、朋友と交はるに、言ひて信有らば、未だ学ばずと雖も、吾は必ずこれを学びたりと謂はん」と述べるのを列する。これらによれば、有子の言は彼自身の考えを紹介するためにここに収録されたものではなく、孔子の言動を忠実に理解したかれの言辞をここに掲げて、孔子の考えの根幹を補足・明確にするためにここに列せられたものであることが明らかであり、子夏の場合もこのことは同様であるといつて良いであろう。

さて、以上から、仁実践の目標は、社会政治的観点からすれば、それによって、個人における社会の安定に協力的な意志を確立し、社会統治者への従順なる精神を形成する点に在ることが分かる。そしてこの精神を培う土壌が家庭に在ること、具体的には親に対する孝の実践がすなわち仁の精神を育て支えるとするのが孔子教の基本的な姿であつ

たと思われる。そこで儒教の本質を明確にするためには、孝の性格を分析・確認しておく必要が有るであろう。

孝は、親から受けた保護と慈愛を子が自覚し、これを恩義として受け止めて、親の意志に服従し奉仕するという具体的行為を通して応えお返しする理念であると考えられる。かたちは自発的であるが、本質は親の側からの要求である。子にこの報恩への積極的意志を確立せしめる契機としては、無論幾つかの要因が想定できる。その中でも最も重い要因としては、孝を自覚させるための教育的配慮として、子の中に、血縁というものが己を裏切ることのない絶対的な拠り所として信頼され、親へのたしかな恩情が育まれるべく、先ず親が子を愛し護ることが考えられる。これらについて諸文献に注目すると、たとえば、『禮記』禮運篇に「父慈子孝、兄良弟弟、夫義婦聽、長惠幼順、君仁臣忠、
『左傳』昭公二十六年や『晏子春秋』の晏子の言に「父慈子孝、兄愛弟敬、夫和妻柔、姑慈婦聽」、また『左傳』文公十八年に「父義、母慈、兄友、弟恭、子孝」、『隱公三年』に、「君義、臣行、父慈、子孝、兄愛、弟恭」、『大戴禮』四代篇に「父慈、子孝、兄愛、弟敬、此昔先王之所先施於民也」、『論語』爲政篇に「父母唯其疾之憂」、『詩經』小雅・蓼莪に「父兮生我、母兮鞠我」などに、それぞれの立場で留意すべき倫理觀念が掲げられている。表現は少しずつ異なるが、いずれもほぼ同類の発想と把握することができる。孔子の考えを、これらのことばも交えて考察すると、孝は先ず親の慈愛の情念の影響下において形成・左右される精神であると捉えることができるだろう。親の子への慈愛が深ければそれだけ、子の中に形作られる孝のエネルギーは強く、そしてこれを土台として、個人の中に形成される社会的倫理觀念たる仁のスケールが決定されることになるであろう。孝が仁に發展的に継承されるといふことは、家庭における親子の關係でつちかわれた人間關係が、そのまま發展的に、社会における君臣の關係に置き換えられていくことを意味している。すなわち、親が子に注ぐ慈愛は子の中で芽生える報恩の情に促された孝の実践となつて親に返っていく。このことは、君主が臣下に正当な恩恵を施して、臣下が君主に従順のまごころで仕える關係に置き換えられる。だから、先に掲げたごとく、君は、基本的な心構えとしては、民の父母（『孟子』梁惠王篇や

滕文公篇など」という心構えを持ち、民を視ること子の如くする（『左傳』襄公25や昭公30など）のである。また『尚書』にも、民を赤子とし、「赤子を保んずるが若くする。惟れ 民 其れ康又せん」（康誥）とある。また洪範篇には、「天子、民の父母と作り、以て天下の王と為る」といい、泰誓篇に、「惟れ天地は万物の父母。……亶の聡明 元后と作る。元后 民の父母と作る」とある。『論語』では、八佾篇に、君臣関係の在り方についての定公の質問に対して、孔子は「君 臣を使うに礼を以てし、臣 君に事ふるに忠を以てす」と述べる。この忠はまごころの意であり、まだ後世の忠孝における忠義の意味を持っているとは言えないが、君主がおもいやりのある対応をすれば、臣下はそれに相応しいまごころを持って接して、反逆の思いを生ずることはないことをいうのであるから、これが忠義の考え方に発展していくことに本質的な障害はない。ここで、先引の『禮記』禮運篇の「父慈子孝、……君仁臣忠」、また『左傳』隱公三年の「君義、臣行、父慈、子孝」に再び目を止めておきたい。儒教の理想とする社会では、家庭において親に孝をつくす子を育てることが成人社会構成員の任務となる。かくして、親への孝を實踐できる子は、社会維持運営の責任者君主が、親のごとくこれを受け入れる心構えで迎えることで従順にして有能な下臣となる。血縁に立脚する個の家庭における実践倫理が、きわめて巧みに効果的に社会倫理として発展的に組み入れられているのである。

ところで、孝を自覚・実践せしめる要因として、以上の如く、親側からの慈愛が重視されるが、親の慈愛を子における孝の實踐に変換せしめるには、なお特殊条件を要するであろう。これを考えるためには、儒教社会における血縁の力と家族制の存在意義に注目しなければなるまい。すなわち、家族制を基盤とする儒教社会では、まず親を中心とする血縁の慈愛によって生の安全が保証されて血縁信頼の精神が定着するであろうが、その一方では同じ強さで、血縁への反逆や否定が、己の生存や存立の維持にとって破壊的打撃を与えるという現実認識が生まれるであろう。こうして血縁絶対依存の意識が確立し、これが積極的に孝の實踐を支えることになる。報恩・奉仕として体现される孝の

実践には、まず、孝を外れて生きることへの罪悪感ないし恐怖感のようなもの他面からの何らかの制約が無ければ、個人において疑いを入れぬ強い自発的命令とはなり難いと思われる。子において、親との関わりを無視し背いては己の存立基盤はゼロになるといふ観測が成り立ち、孝がすでに社会的な意義を持つ理念だと認識できれば、子の心に着実に君臨する社会倫理を超越して独立自立することへの恐怖（孤立恐怖）は、孝を媒介とする親への依存意識を強め、彼自身が抱く社会での自己存立の欲求は、孝の実践に決定的な説得力をもたらすであろう。本来個の意のままなる欲求充足を求めるはずの存在である人間が、ほとんど無意識に己を抑圧して、かえって恩情をいだき孝の実践を己に納得せしめるためには、親と家族と一族を離れては存立の道がないという理解が生まれるような社会の現前することが必要であるようである。孝の実践が家族制を支え、家族制の中に在ることの自覚と社会認識が逆に孝の実践に説得力を持つという関係にあるようである。親の慈愛が、子において親への信頼・依存として定着し孝の実践として発現するのは、以上のような社会条件の補助作用にも依ることを確認しておくべきであろう。親は子に孝を実践せしめることによって、慈愛の実の中で成長する子の人生の安全と栄光を確信し、儒教社会の人士は、血縁信頼に支えられて養成された精神と、意識を越えた報恩・奉仕と従順の精神とを絶対的な存立理念とするに到る。

さて、以上の如く考えると、他面、孝は、自立できるようになった子供の心の中に存って、親を踏み越え離れることと親と己を切り離して生きることを許さず、親から離脱して一個の存在として独立自立すること、そしてその意識が芽生えることを制御する力として作用する一面を有するとも見得るだろう。さすれば孝は、それが子の離脱自立を許さない点に目を止めるならば、親の慈愛の反面に内在して子を包み込み、個としての自立と自由を束縛する情念の影響の下に形成された倫理観であり、その親の情念を積極的に迎え入れ汲み入れて内包する観念でもあるといえるであろう。すなわち孝は、親の慈愛の一面に内在する私有・束縛の情念を最も効果的で巧みに内包する理念であると観うる一性格を有すると言えることになるだろう。親を離れては安全でない家族を離脱するとどんな危険が待ち構えてい

るか分からない不安から、成長過程に有る子を己の影響のわくの中に止め所有しておこうとする親なるものの本質的心情をそのままに尊重・温存し、家族制を基盤にして、これを積極的に社会構成の理念として構築し直して、儒教社会は成立し安定する。かくして、親が家庭の中で子に注ぐ慈愛と束縛は、単に親の私的な低次元のわがまま勝手な対応ではなく、社会的公的行為という価値を十分持ち得ることになるのである。親がその安全と安定を願って期待と自信を持って育んだ子は、家庭では健やかに孝を確立し、この孝の精神的能力が役立つ信頼できる君臣社会に、親は安心して子を送り出せるということになる。既述のごとく、親の慈愛の実質的影響力は、その本来が母に発源するものであるから、親の慈愛の力で培われる孝が儒教社会存立の基盤を支持しているとすれば、儒教社会は本質的には母性原理に立脚しているという一つの観点が成立しても良いということになろう。

『列女傳』において劉向が示した女性の社会的役割の諸相を通して、われわれは、儒教社会を支える理念の本質が、当然、古来の中国の血縁を重視する家族制と深く関わるものであることを再認識し、そして更につきつめると、それは、母親が子に対してもともと抱く自然なる母性情念に帰着するものであることを確認し得るのである。

（平成二年八月 脱稿）

(1) 私愛を公義に蔽しく従属せしめるこの考え方などにも、穀梁主義の影響があろうことは、一つの可能性として注目されてよからう。

(2) 拙著『劉向「列女傳」の研究』（東海大学出版会・一九八九年）

(3) 『列女傳』と『穀梁傳』との関係については、従来明確な指摘を見ないが、その人間観には緊密な関わりが有ると見得るいくつかの諸特質が窺える。例えばここに関連する表現で一例を指摘すれば、『穀梁傳』定公四年に、伍子胥の意気に感じた呉王が、彼のために復讐の戦いを起こそうとすると、「臣之を聞く、君は、匹夫の為に師を興さず。且つ君に事ふるは猶お父に事ふるがごときなり。君の義を虧きて父の讐を復するは、臣為さざるなり」という。なお

『孝經』土章に、「資於事父、以事君而敬同」とある。穀梁を重視したといわれる宣帝は、若いとき『詩』・『論語』・『孝經』を師受したという。またその政策にも、その理念が影響していると思われる事実も指摘できる。なお、道德的善と親親を重視する公羊的立場に対して、国家主義を優先させ法的秩序を重く見て、尊尊の姿勢が顕著である穀梁主義の特異性については、すでに日原利國著『春秋公羊傳の研究』・『漢代思想の研究』などにも指摘があるが、この『列女傳』全体に特徴的な公義重視の傾向は、一つの穀梁主義的発想の表れと見ることもできよう。劉向は宣帝の命によって穀梁を学んだといわれるから、この角度から『列女傳』を検討する必要もある。なお、前掲拙著「宋恭伯姫」の注など参照。

(4) ユング心理学では、人間の無意識の深層に母なるものの元型が存在するとし、これを太母（グレートマザー）とよんでいる。例えば河合隼雄氏著の『ユング心理学入門』（培風館）・『無意識の構造』（中央公論社）・『コンプレックス』（岩波書店）など。なお同氏『昔話の深層』頁33に、「母性はその根源において、生と死の両面性をもっている。つまり、産み育てる肯定的な面と全てを呑み込んで死に到らしめる否定的な面をもつのである。人間の母親も内的にはこのような傾向をもつものである。肯定的な面はすぐ了解できるが、否定的な面は、子どもを抱きしめる力が強すぎるあまり、子どもの自立をさまざまに、結局は子どもを精神的な死に追いやわっている状態として認められる。両者に共通な機能として、『包含する』ということが考えられるが、これが生につながる時と、死につながる時と両面をもつのである」と述べる。また同氏『母性社会日本の病理』（中央公論社）には、「太母」について、「自我がその萌芽を現わすとき、世界は太母の姿をとって顕現する。太母の像は全世界の神話のなかで重要な地位を占めている。その像は、この論の始めに母性原理として述べたことを体現しているものである。萌芽としての弱い自我にとって、世界は自我を養い育てる母として映るか、あるいは出現し始めた自我を呑み込み、もとの混沌へと逆行せしめる恐ろしい母として映るか、両面性をもったものとして認められるのである」と述べる（P19）。

また、同氏『昔話と日本人の心』では、ノイマン『意識の起源史』の説を紹介し、「このウロボロスのな未分化な全体性のなかに、自我がその萌芽を現すとき、世界は太母の姿をとって顕現する。……世界が自我を養い育てる母として映るか、あるいは、出現し始めた自我を呑み込み、もとの混沌へと逆行せしめる恐ろしい母として映るか、それに従って太母の姿は肯定的あるいは否定的に認識される」（P21）と述べる。また、太母との戦いについて、「英雄の誕生、……この英雄が怪物退治を行うのであるが、これをフロイト派の分析家は、息子による父親の殺害と考え、エディプス・コンプレックスへと還元して解釈する。これに対して、ユングは、……このような怪物を元型的な母なるものや父なるものの象徴として理解しようとした。つまり、怪物退治は父親殺し、母親殺しの両面をもち、それは肉親としての父母よりも自分の内面に存在する元型的な存在に對するものと解釈したのである。ここに行われる母親殺しは、従って、自我を呑みこむものとしての太母との戦いであり、自我が無意識の力に對抗して自立性を獲得するための戦いであると考えるのである。このような象徴的な母親殺しが行われてはじめて、自我は相当な自立性を獲得する。さらに、父親殺しとは、文化的社会的規範との戦いであり、自我が真に自立するためには、無意識からだけではなく、その文化的な一般概念や規範からも自由になるべきであり、そのような危険な戦いに勝ち抜いてこそ、自我はその自立性を獲得しようと考えられる」（P22）と述べる。これらの見方を借用すれば、母性原理に立脚する儒教社会では、以上の意味における自我の自立は要しない故に、または社会的自立の考え方が異質である故に、太母との戦いは本来関心の対象になり得なかつたということにならう。なお、中国思想との関連で、豊嶋陸氏「『老子』の母性原理」（『女文化研究センター年報』第一集・昭和59年・比治山女子短大）という論考が有る。

(5)妻が己の主體的判断で、許せぬ夫に離別・訣別し自殺する話は、節義篇の「邵陽友娣」にも見られる。これらについては前掲拙著P559注⑦に論述した。なお、妻が自分の意志で婚家を去り得ないことは、「宋鮑女宗」（賢明）・「蔡人之妻」・「黎莊夫人」（貞順）などにも述べ、「白虎通」嫁娶篇には、「夫に悪行有れども、妻去ることを

得ざる者は、地 天を去るの義なければなり云々」・「既に嫁すれば夫に従う」とある。母儀篇「魯之母師」には、婦人三従を述べ、「既に嫁げば、即ち夫を以て天と為し云々」、『儀禮』に、「婦人三従の義有り、……夫なる者は妻の天なり」、『穀梁傳』隱公二年や『禮記』郊特牲篇などにも、嫁すれば夫に従い制せられることについて述べている。なお前掲の拙著諸伝の注にもこれらを指摘した。また『列女傳』貞順篇には、結婚における女性の立場から、その権限が積極的に語られる。

(6) 桑原隲蔵著『中国の孝道』に「天下と家族とは、ただ範圍の広狭の差があるのみで実質的にはなんらの相違がない。小天下の君が父で、大家族の父が天子である。……一家の中で父に孝をつくす心が、そのまま天子に対する忠の心である。忠と孝は実質同一である云々」（三）など、孝を中心とする儒教社会の諸相を説く。また津田左右吉『儒教の実践道徳』などにも、孝の理念についての論述が見える。またほかに、尾形勇著『中国古代の「家」と国家』や、板野長八「孝教の成立」（『史学雑誌』64の3・4）また同氏著『中国古代における人間観の展開』などにも、孝の問題に言及するものがある。

Confucianism and Motherhood
in Liu Hsiang's *Lieh-nü-chuan* (劉向『列女傳』)

Takao SHIMOMI

Liu Hsiang (劉向・79-8 B.C.), Confucianist in the closing period of Qian Han (前漢) is well known for his compilation of a classified catalogue of the old books owned by the court library. Moreover, he published a number of books himself, which include *Lieh-nü-chuan* (『列女傳』), *Xin-xu* (『新序』) and *Shuo-yuan* (『說苑』). They are all moral stories gleaned from classics and edited on the Confucian principles.

Lieh-nü-chuan is the first biographies of women in China, and is worthy of note in that it advocates how women should live in the feudal society.

It is true that the book was utilized for the purpose of controlling women's characters in various ways; but it is to be highly valued from the viewpoint of the history of Confucianism, since before that time very little had been written about women's social role as compared with that of men. Liu Hsiang prescribed in this book, for the first time, women's social role distinct from men's and clearly defined women's social status in the light of the Confucian outlook on mankind. Consequently, with the publication of *Lieh-nü-chuan*, Confucianism reached the more solid stage as a precept on which the world is kept in order and improved.

The present writer inquire into Confucianism and Motherhood in Liu Hsiang's *Lieh-nü-chuan*.