



広島大学文学部紀要  
第五二卷特輯号一  
(一九九二年十二月)

# 儒教社会と母性

—— 『後漢書』列女伝の研究(I) ——

下見隆雄

# 儒教社会と母性

—— 『後漢書』列女伝の研究(I) ——

下見隆雄

# 儒教社会と母性

## ——『後漢書』列女伝の研究(I)——

はじめに	1
(i) 「列女伝」創設における范曄の意識をめぐって	2
1 「鮑宣妻」	8
(i) 鮑宣妻伝の位置づけ	8
2 「王霸妻」	11
(i) 隠逸の妻立伝の意義	12
(ii) 光武帝と隠逸	14
(iii) 後漢王朝の権威と地方豪族	19
(iv) 賢士の推挙と社会背景	20
(v) 拒絶と許容	22
(vi) 『白虎通義』より見る中央と地方の対応情勢	23
(vii) 後漢礼教社会と処士の尊重	25
(viii) 処士における政治的ポーズと社会状況	31
(ix) 後漢時代における隠逸者の実体	33
(x) 後漢時代における隠逸者の妻の意味するもの	35
(xi) 母性原理社会における隠逸	36
3 「姜詩妻」	43

(i) 『後漢書』姜詩妻伝の特質、成立の問題、その他	43
(ii) 姜詩妻立伝の意義	47
(iii) 『後漢書』列女伝における妻の母性	48
(iv) 後漢王朝の性格と忠孝	50
(v) 後漢時代における孝、妻の母性と孝養	52
(vi) 列伝二九における孝、なにを孝とするか	55
(vii) 孝養と母の関係	59
(viii) 孝子のシンボルとしての曾子における母の位置——武梁祠画像の場合	62
(ix) 孝の本質	64
(x) 孝を養成する存在としての母	68
(xi) 孝養と母への視点	71
(xii) 姜詩妻伝における妻の母性と養姑・孝養	73
4 「周郁妻」	78
(i) 妻の母性	79
(ii) 周郁妻評価の視点	80
5 「曹世叔妻」	82
(i) 曹世叔妻立伝の意義	82
(ii) 「女誠」、「序文」	87

(イ) 『女誠』登場の歴史的意義	87
(iii) 「卑弱」第一	91
(イ) 「卑弱」の依拠	92
(ロ) 祖先祭祀における主婦の位置	93
(ハ) 宗廟祭祀と孝について	94
(iv) 「夫婦」第二	98
(イ) 女子教育への認識	99
(v) 「敬慎」第三	100
(イ) 夫婦とはなにか	101
(vi) 「婦行」第四	103
(イ) 女子教導用語への具体的関心	103
(vii) 「専心」第五	104
(イ) 妻への期待	105
(viii) 「曲従」第六	106
(イ) 主婦における養姑と祖先祭祀の意味	107
(ix) 「和叔妹」第七	108
(イ) 主婦と義妹との関係への視点	110

## はじめに

范曄『後漢書』列女伝に対しては、正史に初めて后妃以外の女性の伝記を位置づけた点など、従来から興味深く注目されるが、女性史の観点からの歴史的思想史的な考察はまだ試みられないようである。本稿は、『後漢書』列女伝の各伝を取り上げて伝記資料の性格を分析・考察し、さらに、各々の伝記中に浸透している女性観の特質を、劉向『列女伝』との比較も考慮しつつ検討し、女性特にその母性への存在意義認識が、女性の社会的役割という観点において、儒教思想とどう有機的に関連しつつ新たな展開を遂げているか、またそれは、後漢時代の歴史的现实にどう対応し思想史的な現実をどう反映しているのかを考察しようとする。

劉向『列女伝』は、儒教社会を構築する論理の諸相を女性像を通して語る最初の書であり、特に儒教社会における母性の役割に言及する点が注目に値する。劉向は、母の母性は子の社会的人格形成に重要な役割を果たし、更にこの母性は夫に対して発展的に注がれ、夫の社会的存立を支えてその意義を発揮すると認識している。<sup>1)</sup>

『後漢書』列女伝にもほぼ同様の女性観が確認される。しかし前者に比べて、夫に注がれる妻の母性への関心の比重が増し、また前者で、孝の上位概念としての強制力をもって尊重された忠への配慮は希薄となり、家への孝の実践が特に重要視される。これは、後漢時代、豪族が各々の地方で個性的発展を遂げて一定の権勢を築く勢いを強めてゆき、一方、中央の専制権力は相対的に後退しつつあったという歴史的社会的な状況を反映したものであろう。すなわち、公の政治世界における私的勢力伸展が可能であり必須である故に、個の家における家父長の社会に向けての積極的顕示と活動が求められ、国家にはなく家に対して、夫を支えるという母性の実践を旨とする妻の役割に関心が寄せられる傾向が増大したのである。本来、母性の力で、子における親への孝を養成する母や、血縁者にとっての母な

るものとしての精神的威力を持つ家を實質的に運営維持する妻に対し、家父長は、この母や妻の母性の力に支持されて、孝の実践すなわち親を守り対外的に家という場を護持繁栄せしめる存在であった。このような時代状況を背景として、妻の母性の社会的意義また女性の社会的役割に対する認識は、従前とは異質の展開を遂げたのである。中国儒教史・女性史における女性の位置づけに、新たな展開が訪れたというべきであろう（そして同時に劉向『列女伝』にも新たな関心が注がれる時が到来したのである）。かくしてこの時代、儒教の要たる実践倫理としての孝は、内外に家・血族を存立せしめる中枢理念であり、儒教に依拠して中央専制権力を構築せんとした国権の側においても、国家経営上の枢要なる道德理念として尊重されたのである。これらの検証を通して、われわれは、儒教主義が現実的な意義を持った後漢時代、女性は、社会的にいかなる役割を担う存在であったかを明らかにし、さらに、女性の本質としての母性は、いわゆる儒教社会においていかなる位置に在るのかを究明することができるであろう。

(i) 「列女伝」創設における范曄の意識をめぐって

「列女伝」序文において、范曄は、「詩書の女徳を言へること尚し、夫の賢妃 国君を助け、哲婦 家人の道を隆にし、高士 清淳の風を弘め、貞女 明白の節を明にするが若きは、則ち其の徽美未だ殊ならざれども、而れども世典咸く漏らせり。故に中興以来、其の成事を綜べて、述べて列女篇と為す。……才行の高秀なる者を搜次せるにて、必ずしも専ら一操に在てするのみならず」と述べている。列女立伝の意義が新たな角度から指摘されているといえるであろう。「世典咸く漏らせり」との観点に立つて、后妃以外の女性伝記を正式の人間記録として位置づけている点に注目し得る。「周易」はすでに男女両性を、天地の生成発展を対等な立場で推進する根源的な存在としての陰陽に結び付けて把握しているのであるが、歴史の中における女性の存在意義を正面から正式に取り上げるといふ意識はな

なか確認されるに至らなかつた。『史記』・『漢書』に「外戚世家」が有るが、これは人間社会の天地に比定された天子における后妃の記録である。歴史の中における女性の存在意義を初めて体系的に認識整理し、社会における女性の可能性に正面から注目したのは劉向『列女伝』であるというべきであるが、かれにおいては、男性主導の社会での男性の意識や自覚が薄弱となった現実を鑑みて、男性の反省自覚を促すという意味において女性の社会的可能性ないし役割を敢えて検証してみるという姿勢が濃厚であつたように思われる。しかるに范曄は、これをさらに時代に即した現実的な観点から、后妃のみならず、社会や歴史には女性独自の役割が存することを認識し、女性伝記を正史の中で正式の人間記録として扱うことを敢行したのである。そしてこの処置は、後漢時代の社会的状況に照らしても、後漢の歴史を語る上において、極めて妥当な処置であつたと考えられる。なお、この時代の要請の下、劉向『列女伝』も、女性を教導する書として、編者の意図とはやや異質ながら、新たな関心で注目され始めたであろう。

『宋書』列伝二九（『南史』列伝二三、略同じ）によれば、范曄は獄中から甥姪たちに送つた手紙の中で、己の『後漢書』に言及して、「吾が雑伝の論、皆精意深旨有り、既に裁味有るが故に其の詞句を約にす。循史以下六夷の諸序論、筆勢縱放、実に天下の奇作なり。……嘗て共に班氏の作る所に比方するに、但に之に愧じざるのみに非ず云々」と語る。これらの諸伝を設けたことに対する作者の自信と自撰『後漢書』への自負の程を窺うに十分である。しかしこれに対する後世の学者の批判も厳しく、宋の洪邁は、その『容齋隨筆』卷一五に、「曄著す所の序論、了に取る可き無し、……人は自知せざるに苦しむ。千歳の一笑を発すべし」と酷評している<sup>3</sup>。劉知幾『史通』は范曄の論序に対しては好意的なところも有る。論贊については、「其の善なる者を択べば、則ち千宝・范曄・裴子野是れ其の最なり」といい、序について、かれが「后妃・列女・文苑・儒林」などに序を書いたやり方は後の人が真似るところとなり、「（范曄）始めて其の流を革め、史才を遺棄し、文彩に矜衒し」て、司馬遷や班固には有つた微婉の風は失われたと批判的であ

るが、後世の模倣者に比べると、「必ず其の臧否を定め、其の善悪を徹すれば、干宝・范曄、理は切にして功多し」という。褒貶いずれにせよ、「列女伝」を含む諸伝に対して、范曄が独自の見識の下にこれをまとめあげようとする姿勢を持ったことは確認されて良いであろう。またこの「列女伝」については、「この序文に、「世典咸く漏らせり」と述べており、かれの言を信じる限り、范曄『後漢書』列女伝以前に女性伝記を正史に位置づける試みはなされていなかったと解釈せざるを得ないであろう。

ところで、「列女伝」を含む諸伝が范曄の創始の伝目ではないと見る意見も有る。清の洪飴孫の『史目表』は謝承『後漢書』の伝目として、「風教<sup>4</sup>・循吏・酷吏・獨行・宦者・儒林・文苑・方術・逸民・列女・東夷」をあげている。周天游『八家後漢書輯注』前言で謝承『後漢書』について説き、范曄『後漢書』の伝目である東夷列伝は謝承書にもとづくこと疑いなく、獨行・方術・逸民・列女の諸伝もやはり謝承書にならった可能性が高く、范曄の獨創ではないとする。ただし、東夷列伝は『御覽』卷三三にその伝目のままに見えているから周氏の指摘はうなづけるが、獨行以下の諸伝が范曄の獨創でないことは有り得るにしても、それがそのまま謝承書の伝目であったということはにわかに肯定し難い。ただこの伝目がたとえ謝承書からの借用でないとしても、これが范曄によって初めて立てられたという可能性もきわめて薄いことは考慮しておく必要がある。いうまでもなく范曄は諸書の精英を採取して成ったものであり、伝目体裁ともに諸書の例を取り入れた可能性は条件付ではあるが認めておかねばなるまい<sup>5</sup>。范曄『後漢書』が必ずしもかれ自身が自任するほどに後世の評価を受けず、形式・内容ともにすべてが獨創ではないことは一応は認めざるを得ないであろう。しかし、すべての資料は、范曄自身の歴史認識と諸判断によって採用され列ねられまとめられたのであり、『史記』・『漢書』とは異なった角度の歴史感覚による独特の資料選択がなされていることを、むしろ積極的に評価すべきである。依る資料を持たぬ著述は有り得ないのだから。

『後漢書』列女伝には、十七例の女性伝記が列せられる。整理の都合上番号を付して掲げると、①「鮑宣妻」、②「王霸妻」、③「姜詩妻」、④「周郁妻」、⑤「曹世叔妻」、⑥「楽羊子之妻」、⑦「陳文姬妻」、⑧「孝女曹娥」、⑨「許升妻」、⑩「袁隗妻」、⑪「龐涓母」、⑫「劉長卿妻」、⑬「皇甫規妻」、⑭「陰瑜妻」、⑮「盛道妻」、⑯「孝女叔先雄」、⑰「董祀妻」である。しかし「序」には、馬・鄧・梁后などは「皇后紀」に、梁嬀・李姬は各々の家伝に付するといひ、また「袁隗妻」伝には、梁鴻妻孟光の名を掲げているから、撰者が列女と認識する女性の数はこれよりもやや多いことになる。すなわち、「列女伝」中では直接には収載されないものの、女性としての教養や節度の面から、范曄がこれらの列に加えていたと思われるものには、⑱「梁鴻妻」、⑲「梁嬀」、⑳「李姬」の三例が数えられ、また、評価される女性という観点からは、さらに「皇后紀」に収められる㉑「明帝馬皇后」、㉒「和帝鄧皇后」、㉓「順帝梁皇后」などが挙げられるべきであろう。

范曄が認識する列女のおおまかな分類としては、「序」において、国君の政を助ける「賢妃」、家人の道を隆んにする「哲婦」、清淳の風を弘める「高士」、明白な節を亮らかにする「貞女」を掲げるから、「賢妃」「哲婦」「高士」「貞女」の四が考えられるが、「賢妃」は「皇后紀」に収めるから、この「列女伝」にはおおむね「哲婦」「高士」「貞女」の三の基準に当てはまるものを列すると見ることができよう。ただし、女性として才行の最も高秀なる者という観点から選んだので、必ずしも一操のみを基準とせぬとも述べ、他の事例が列せられることの了解も求めている。これを、惠棟は、董祀妻（蔡邕の女）を「列女伝」に入れたことへの嫌疑を撰者が考慮するからだとのべる。一見解ではある。董祀妻を列したことについては諸家に議論が有り、この伝は、撰者がこれを収録したことへの積極的な理由の観点からも考察されねばならぬ問題も交えて考察する必要がある。このことはさておき、「高士」がここに列せられることについて、「高士」をそのまま女性と見なすことは難しいが、ここに男性としての「高士」が掲げられたとする

ことはもつと理解し難い。一見、撰者は「高士」に対する「貞女」というつもりで掲げたのだと考えられそうであるが、前文には、「賢妃」「哲婦」とあるのだから、男性としての「高士」がここに並ぶことは考え難い。だから、文字の誤りでなければ、「高士」は、高士たる夫が清淳の風を弘める支えとなつた妻、または高士に匹敵する女性の意と解する外はないことになるのではなからうか。この判定も必ずしも明晰とはいえないが、この「列女伝」中には高節の士を支えた妻や、高節を全うした女性の伝記も現に存し、さらに『後漢書』には、士人における清節・高潔・清淳は、鄉村社会からも尊敬・評価を受ける理想的な人格として紹介され、政治社会における官吏としても学問的教養に加えて達成すべき人格目標とされた。後漢儒教社会に対して家や血族の名望を高めこれを堅持・繁栄・維持していくための重要な条件であつたことを考慮すれば、高節の女性が列女の一典型とされるのは、程よく後漢時代的であるといえることにならう。いま一応以上のように受け止めておくことにする。

なお、「列女」の意味について。劉向『列女伝』の場合、まだ、「列伝」や「列士」「列仙」などの「列」の意味が強いように思われるが、『後漢書』の場合には、すでに貞烈の意味が濃いように思える。

(1) このことは、拙著『劉向「列女伝」の研究』（東海大学出版会）や、拙稿『劉向「列女伝」より見る儒教社会と母性原理』（広島大学『文学部紀要』巻五〇）などに論じた。

(2) このことに関して概論としてまとめたものは、『後漢書』列女伝に見る女性の社会的役割——劉向「列女伝」との比較において——（『斯文』第一〇一号・一九九二）に発表する。

(3) 『二十五史述要』も、『後漢書』の得失を評論するものとして、趙翼『二十二史劄記』・劉知幾『史通』・惠棟『後漢書補注』・顧炎武『日知録』・錢大昕『二十二史考異』・王鳴声『十七史商榷』などをあげて簡単に紹介する。

張孟倫著『中国史学』は、皇后・逸民・列女・孝子・文苑などは范曄の創始とするものが多いが（晁光武『郡齋説

書志」や邵晋涵『南江書録』など)、いずれも各々の観点でまとめられた先行資料が存在したのであつて特に創始とはいへぬ。また「列女伝」を立てた范氏の見識を評価する向きも有るが(王俊杰著『魏晋南北朝史学』、庸徳・庸行の婦女を列ねるのみで、その女性観に特に評価するほどの高度の見識は認められぬとする。他に范氏史法には乱れが有る(高似孫『史略』)とも指摘する。また、その論贊は、李慈銘『越縕堂日記』はその伝論を褒めるが、范氏は史実を主観で論評するところが有る一方、後漢末の歴史批評には先進的などころも有つて、『容齋隨筆』ほどに酷評する必要もないという。また藍文徴『范蔚宗的史学』(『中国史学史論文選集』上)は、范書の義例の優れた点を褒め、列伝の名目がやたら多過ぎる(邵晋涵『南江書録』)とする指摘に対して弁護し、范氏の史学の才や歴史観が正確で个性的な点歴史認識の鋭い点などを評価し、論贊数篇が『文選』にも載録されるごとく、当代人にその文辞を愛好する者も多かったとする。そしてさまざま賛否が有るが、范曄『後漢書』は『史記』・『漢書』にも劣るものではないとする。なお、呉樹平著『秦漢文献研究』も、范曄や『後漢書』に関する興味深い評論数篇を収める。

(4) 「風教」の伝目が存在したか否か疑問だ。『書鈔』巻六八引に「謝承漢書封告伝曰」とあり、「陳本」は「封告」を「風教」に作る(孔広陶『校註』は誤りと)。周点游『八家後漢書輯注』は、「今暫く此の目を存して攷を俟つ」という。(5) 諸伝の独創性の限界について、前注(3)にも紹介したように独創性に否定的な見解は多いが、諸伝の基づく先行史料は存在していても、すべて揃つてまとめられていたのではない。かれは自らの見識で、輯めて十全なものとして揃え列ね構成したのである。本文に述べたように、筆者は、独自の歴史観をもつて、これを総合整理した歴史家としての范曄の独創的な見識は、積極的に評価されるべきであらうと考える。

## 1 「鮑宣妻」

鮑宣妻は、桓氏の女で字は小君。鮑宣がその父に就いて学んだ。父は宣の清廉にして苦に堪えて学ぶところに見所有るとして、妻せた。嫁入り道具や支度金が豪勢なのに宣は不機嫌で、あなたは贅沢に育っているし私は貧賤そのもの。とても二人は釣り合わないだろうという。すると小君は、父はあなたが徳を修めて身持ちもしつかりしているからこそ、嫁がせたのです。夫としてあなたに仕えるからには、あなたの氣に適うようにしますと答えると、宣は、それでできればわたしも納得できるという。小君は、召使や服飾の品々をみな送り返し、粗末な着物に着替え小車を曳いて宣の故郷に帰ってきた。姑への挨拶が終わると壘を抱えて水酌みに出掛けるといふふうで、嫁の道を立派に努め果たし、その名は近隣や国に知れ渡った。宣は哀帝の時、司隸校尉になった。子の永は魯郡太守となった。永の子の昱がある時、祖母さまはむかしご自分のお嫁入りで小さな荷車を曳いた時のお気持ちをお忘れではありませんかと尋ねたら。小君は、亡くなった姑がいつておられた。平穩な時にも亡びることを忘れず、安らかな時にも危うきを忘れてはならないと。つつましい生き方をしたあの頃のことを、私は忘れたことはない。と答えた。

## (i) 鮑宣妻伝の位置づけ

鮑宣の本伝は『漢書』列伝四二に載せられる。本来ならば夫の事績に連なる妻の伝記が、『後漢書』に列せられるというの、撰者の特別な認識によると見るべきであろう。理由は、単にこの話がすでに『東觀漢記』(『北堂書鈔』一、二九、裳など)に録されていたことによると考えられないこともないが、むしろ撰者がこの伝記を「列女伝」の巻頭に置くことに一定の意義を見出していたからに他ならないと見るべきだろう。まず『後漢書』が、哀帝・平帝・王莽

の時代を体験した人、なかんずく王莽に抗つて後漢時代に積極的な生を開いた人を取り上げるのは、他伝に照しても常套の手法であるから、王莽のために獄に繋がれて自殺した鮑宣『後漢書』列伝二や三六などにも、王莽が己に附せざる者を誅して、何武や鮑宣などが害に遇つたことを述べている）の意志を継いで家を存続させ、子孫の栄達を可能にした妻の小君の伝が最初に置かれたのは奇異ではない。しかしいま注目したいのは、小君の伝に、後漢の士人の妻を語るのに都合のよい話材が具わっている点であり、撰者の関心の重心はむしろこちらに傾いていたと愚考されるのである。すなわち小君は、豊かな環境に育ちながら、その身分と立場に奢らず貧苦を厭わず清節を守る士人たる夫に従いこれを支え、姑を大切に養いかつ有能なる一族の後継者を育てるのである。そしてこれは⑤「曹世叔妻」中の『女誡』の示す女性像に適合するのである。後述するが、范曄「列女伝」の眼目は、この『女誡』に置かれていたと考えべく、この論説の中にかれば後漢時代の女性像の典型を看取したに相違あるまいから、その意味においても、「列女伝」が鮑宣妻から語り始められることには十分の意義が存したことにならう。

ところで、以上の推定と関連して、この伝にはいくつかの疑問点が有る。先ず、伝中の「宣と共に鹿車を挽きて郷里に帰る。姑に拝するの礼畢りて、甕を提げて出でて汲む。婦道を修行して、郷邦之を称す」の部分は『書鈔』引には見えておらず、『東觀漢記』に本から存したものでどうか分からない。また『東觀漢記』が、この小君の話を、婦女教導の目的で、いま『後漢書』に見えるようなそのままの小君全伝を取録していたのかどうか疑問である。小君の話は、初めから、前掲の一文の直前の「更めて短布裳を著けて」までで一応完結している如くに読める。すると前掲の一文の部分は、范曄がなにか他に依る資料が有ったか、或いは巻頭に掲げて後漢の士人として模範的な婦女の物語にすべく作り付け足したかではないかと考えたくなるのである。また後の鮑永の子昱の質問に対する小君の答えの先姑の言を補強するための補助資料という雰囲気も感じられる。先姑の言の話は、小君が姑に仕えたことの半端でなかつ

たことを強調し、姑の意志を服膺して代々家を継ぎ守る主婦としての重責は、家を背に負って社会活動をなす士人たる男性のそれに匹敵することを示唆しているのである。そしてこの部分が、清貧の夫に従いこれを支えた前半の話と緊密性を持つためには、「宣と共に鹿車を挽きて」以下の、姑を大切にすることを含めて婦道を貫いたごとく語られる一文がことに重要な役割を持つていることになるであろう。逆に、先姑の言の話が、前半の『東観漢記』に見える小君の逸話に続く養姑の話の信憑性を殊更に強調している如くにも読めないことなのであるが、この先姑の言の部分の方が話の具体性の面から見て作為資料の可能性はやや薄いように思われる。以上の推定は何も明確な証拠を持たないのであるが、いずれにせよ小君の話は、嫁と姑の資料が加えられて初めて「列女伝」の巻頭に掲げられる資格を得た伝であるように思われるのである。いま一つの疑問は、鮑永の伝（列女一九）に「後母に仕へて至孝、妻嘗て母前に於て狗を叱す、而して永即ち之を去る」（『初学記』卷一七孝引『東観漢記』同じ）とあることとの関連である。すでに惠棟『後漢書補注』卷一九の指摘するとおり、永伝のこの資料からすると、小君は後妻であり、永の実母ではないことになるであろう。しかるに范曄は、この小君の伝で永を前妻の子であるとは明記していないのである。この伝を見るかぎり、われわれには、一見、賢明な妻が官僚として栄達する息子を育て一族の繁栄に貢献したことをひたすら語っているように読めるのである。しかし永伝の話をもとにすれば、当然継子を立派な社会人に育て上げたことが想定されるのであり、むしろこれは小君を称賛するもう一つの貴重な資料となるはずでなければならぬのである。小君伝の終わりには「永昱 已に前伝に見ゆ」とあることからすれば、范曄は明記しないまでも列女小君のもう一つの功績を確かに提示しているのである。

以上、①「鮑宣妻」が「列女伝」巻頭に位置を占めるわけを考察し、これに後漢の士人の妻を語るに相応しい話材が具わる点を注目した。そして「列女伝」を貫く女性観として范曄が重視した資料は⑤「曹世叔妻」中の『女誡』で

あつたであろうことを示唆した。この伝には先ず、夫を主としてその社会活動を支えてこれに従の立場で仕える主婦としての妻を理想の女性像とする姿勢が明確にされている。これに沿う伝に、②「王霸妻」・③「姜詩妻」・④「樂羊子之妻」・⑤「許升妻」・⑥「盛道妻」・⑦「董祀妻」などが有る。また、養姑のテーマは③「姜詩妻」・④「樂羊子之妻」・⑤「許升妻」などで語られる。なお逆の観点から以上二つのテーマに連なるものとして、④「周郁妻」を加えておく。なお、継母の慈愛をテーマとするものに、⑦「陳文矩妻」が有る。これらの諸テーマと「列女伝」の関係については、後の3「姜詩妻」や、5「曹世叔妻」中の『女誡』を検討しつつまとめ論ずる。

(1) 王鳴盛『十七史商榷』卷三八は、この下、「不附王莽見殺」一句を増すべきだというが、施之勉(『後漢書集解補』)は、鮑永伝(列伝一九)に見える(為王莽所殺)から必ずしも増す必要なしとする。もつともである。

## 2 「王霸妻」

「逸民伝」に見える王霸の妻の話である。霸と同郡の出身で友達でもあつた令狐子伯は楚の相となり子は郡の功曹となつていた。ある日、父の手紙を携えた子伯の子が訪問した。野良仕事をしていた霸の子は、賓客来ると聞いて帰宅するが、身なりも立派で立ち居振る舞いのきちんとしている子伯の子に怯んで、顔も上げられない。わが子のこの有り様に覇はひどく衝撃を受けるが、妻は覇を諭して、あなたは清節を大切に榮達など問題にしない生き方をしてこられた。子伯の位の貴さはあなたの節操の高さに及ぶべくもない。それなのになぜ抱きつづけた志を忘れて女子供に氣後れなさるのかという。妻の一言で自信を回復した覇は終生共に隠遁を貫いた。

「逸民伝」に見える王霸は、若い頃から清節有り、王莽が帝位を奪うと、官界との交流を絶つ。建武年間に徴され

て役所にやってくるが、自分の名に臣を付けて称することをしないので役人がわけを尋ねると、天子でも臣下とし得ぬ者が居るものだという。司徒の侯霸が自分の位を譲ろうとするが、かれが太原の出身であるという理由で反対する者がいて沙汰止みとなる。病を理由に邦に帰り、その後は徴されても出仕せず。茅屋隠遁の生活を送ったという。

(i) 隠逸の妻立伝の意義

隠遁の士の妻に関する伝記は「逸民伝」梁鴻にも見える。「列女伝」ではその名「孟光」が、⑩「袁隗妻」に見える。これが「列女伝」に列せられない理由については、先ず、すでに「逸民伝」に紹介されているからということも考えられるが、実は二つの伝記が並列されない点に注目するほうが理解し易いであろう。別の個所に分けられたのは、恐らくその話の性格に依ると思われるので、梁鴻伝を見てみよう。太つて醜く色黒で力持ちその上相手を選び好みするまま三十になった孟光は、父母に梁伯鸞のような人のところに嫁入りたいと語る。結婚話を断り続けていた梁鴻は、このうわさを耳にして孟光に結婚を申し込む。嫁入り道具を揃え飾って輿入れしたが、鴻は、自分の連れ合いには粗末な着物で深山に共に隠遁生活のできる人が望みであるといって彼女を寄せつけない。そこで彼女が、実は夫の真意を知りたかったのだといってすぐさま用意の粗末な着物に着替えたなら、大いに満足する。しばらく俗間の生活を続けるが、これでは俗情に煩わされると妻に説かれて、霸陵の山中に隠れ住む。王室批判の詩文を作って章帝の怒りがかかるが、妻子と共に居を変え時世批判の詩文も作りつつ隠居生活を続ける。ついには妻と共に呉の名家に雇われ人となつてここで亡くなる。この話には、夫の人生観に全面的に賛同しひたすらこれに従い仕える妻が語られているのであるが、内容は、妻は結婚時の生活感覚に不満を表明する夫に従い、また俗世に背く隠逸の処世を肯定援助するといふ二つの要素を具えている。すなわちここには、①「鮑宣妻」と②「王霸妻」の両伝に共通のテーマが同居している

という見方ができることなるであろう。ここに列ねれば①②と繰り返しになる孟光の伝記は、むしろ「逸民伝」に置く方が効果的であるという撰者の判断が有ったのであろう。また観点を別にして、梁鴻の伝記から孟光の話を取り離すことを試みた場合、逸民梁鴻を語る資料が独立しえないことも明白であるから、この点からしても、孟光の伝記を「列女伝」に位置づけることは困難であったことが推定される。そして范曄は⑩「袁隗妻」に孟光の名を出すことによつて、彼女を「列女伝」中の女性として提示できたのである。なお、梁鴻妻の話は、『東觀漢記』（「類聚」六七・六九、『御覽』八二二など）にも見える。

『後漢書』列女伝においても、劉向『列女伝』の場合と同様に、母の子に対する関係は妻の夫に対する関係に比定され、妻は子に対する母のようにその母性で社会に対して夫を支える存在と見られている。このことは後の④「周郁妻」、⑥「樂羊子之妻」、⑨「許升妻」などで確認できる。ところでこの隠逸達の妻の場合、彼女等は、夫が清節を貫く生き方を支え、これを推進せしめるための精神的な拠り所を示唆する役割を果たした故に称えられるのであるが、一方、これは政治や権力からの離反をも許容する理念であるという一面を内包するであろう。社会との関わりを拒絶する夫を支えるということ、また政治支配に対して主体的主張をする生き方を許容するということには、後漢時代におけるどのような意義が存するのであろうか。このことを明確に把握しなければ、この「列女伝」に隠逸の妻が連ねられる理由は明らかとはならない。このことを考えるためには、『後漢書』に逸民伝が設けられていることと併せて、隠逸的存在者がこの時代にいかなる社会的意義を有する存在であったかを考察することから始めねばならない。

隠逸の妻については、すでに劉向『列女伝』賢明篇にも「楚接輿妻」・「楚老萊妻」・「楚於陵妻」などで取り上げている。古来の政治権力者にとつて、己の威力に融合せず、離脱して異質の世界を持ち独自の見識を抱く隠逸的存在者は、統一的な為政推進を画策する上において、その完遂を妨げる存在となる可能性を持っている故に、かれらを己の

世界構想の中にどう取り込むかは一つの重要な政策ポイントであったのである。力の安定を希求する政治権力者にとつての常なる気掛かりの対象は、己に服従しない反権力の勢力の出現や拡大である。それ故に反権力の可能性を秘める隠逸的存在なるものは、気を付けて慎重に対処しなければならぬ存在であったのである。だからこのような生き方をする者の妻が注目されることは、なにも『後漢書』列女伝のみの特殊性とはいえないことになるだろう。ただし歴史・思想・社会の変遷の中で考察する時、後漢時代は、地方社会において、女性特に妻の社会的役割が正式に意義有るものとして認識されることになった時代とよく、これには中央と地方・朝廷と地方権勢者をめぐるこの時代特有の状況、すなわち地方における家や血縁というものの勢力の場の拡大・定着が、中央の情勢を効果的に受け止めるという政治行為を通じて遂行され得たということが強く関わっているのである。そして実は隠逸的存在者と権力者との対応の諸相の中に、この後漢時代特有の状況が如実に反映されており、この状況を明確に把握することによって、この時代、家における妻が一定の存在意義を担うものとして確認されるようになった事情が納得されるであろう。結論めいたことを先走つていうなら、この時代の特有の社会状況に対して積極的に挑戦する有能な社会的存在としての士人はいざれも、程度の差は有れ、隠逸的な風貌ないし姿勢を持つことになったといふべきかも知れない。そして、実は隠逸の妻は、この時代の士人の妻をシンボライズしているともいえるのである。この意味においても、「列女伝」に隠逸の妻への位置を与えたということには、この時代の一つの状況を確かに把握した撰者の見識が伺えることになる。これらのことについての具体的な検証を、順次、以下に試みる。

(ii) 光武帝と隠逸

先掲の王覇・梁鴻以外の「逸民伝」の二・三の伝を觀、隠者と帝王の関係を考察してみる。先ず「野王二老」に依

れば、政權獲得に積極的な動きを始めた頃の光武帝が、野王で狩りをした時のこと。路上で出会った二人の老人に、獲物を追うにことよせて目的物に猪突することの軽率を戒められる。これを政權を目前にした己への諫めと悟った光武は、左右の者にこれは隠者であると語ってかれらを採用しようとするが、二人とも辞去する。この話は、王業を達成する素養を持つ者が、隠者の招聘を重視すべきこと、また隠者がこれを拒否してもこれを許容する寛大な対応ができなければならぬことを示唆する。それ故に、光武が二人を隠者であるとわざわざ紹介してから招こうとするところ、すなわち隠者を招くことを公にする姿勢が明確にされているのが注目される。光武が王業を完成し得る王者であったことを象徴的に語るのが目的であったと思われる。錢大昕『潛研堂文集』卷一二は、この伝や「漢陰老父」「陳留老父」はみな子虚・無是の類であつて、逸民に列して良いものであろうかと指摘する。錢氏の指摘は間違つてはいない。しかし歴史資料というものに対する考え方が、この時代と後世とは異なつてくるのだから、資料の目的とするところを以上のように確認すれば、我々は今、特に『後漢書』の資料を排斥する必要はないであろう。『漢書』の四皓にしろやはり王者高祖を語るために創られた資料である可能性が高いことを考慮すれば、『後漢書』の選択は許容されて良くはないか。また、この他の隠逸と光武帝の話そのものも、以下の論述で明らかになるが、史実という観点からすれば創りものという性格が濃厚である。本来、歴史資料というものは、その効果を増幅するために、相応しく創られた資料をその周辺に数多く従えているという性格を内包するものでもあるのだ。そしてさらにいうならば、この時代、歴史資料と歴史説話資料との間には、まだ厳密な区別はなされていなかったのが実情だと思われるのである。一例を指摘するなら、劉向『列女伝』母儀篇の「鄒孟軻母」における諸々の孟子説話は、後漢趙岐には歴史事実として受け止められているふしが有る（拙著『劉向「列女伝」の研究』P19・59・224）。

次に「周党」、かれは物欲に恬淡、学問を修めて人格の修養に勤め、人々からその人柄が讃えられた。王莽が帝位を

奪った時、病と称して門を閉ざした。建武年間、徵せられて議郎になったが病で職を去る。また徵せられて光武帝に引見されるが、平伏したまま挨拶もせず、己の志に従って生きたいと述べる。帝はこれを許す。范升は、周党・王良・王成らが帝の厚恩を軽視することの不満を述べ、特に周党のごときは学力は取るに足らず、君の為に死する武力も持たぬのに、華名を釣り上げて三公の位を狙う奴だと上奏する。しかし帝は、昔から聖主には、伯夷・叔斉のように、臣下であることを拒否する者が有るものだ。周党が祿を受けないのも志が有つてのことであるとして、帛四匹を賜つて隠居を許容する。また譚賢・殷謨も同様に徵を拒否した隠逸として紹介される。この周党の場合も、聖主に相応しい光武は隠逸を招聘し、隠逸を許容することを話のポイントとしている。先に引用した王覇の伝にもこの要素が揃っている。このことは次の蔽光の場合も同じである。「蔽光」は嘗て光武と一緒に遊学したが、光武の即位とともに身を隠した。賢者であるかれを是非出仕させたいと願う光武は、居所をつきとめて招聘しようとするが、使者が三度も往復してしぶしぶ腰を挙げるといふ有り様であった。北軍の陣屋に宿らせて接待するが、古い友人の侯覇に対しても素直に対応しようとしなない。宿所に赴いた光武は政治の手助けをしてくれるようにと懇願するが、士たるものには志すところが有るものだといつて聞き入れない。一旦諦めて去つた光武は、今度は宮中に招いて帝臣という関係ではなく親友としての隔てのない数日を過ごす。そしてかれを諫議大夫に任じることが就かずに富春山で農業をする。建武十七年、特別の徵聘にも出仕せず八十歳で卒する。帝は哀惜して遺族に錢百万・米千石を下賜した。この話でも隠者の意志を尊重する帝王の姿勢が印象的である。

以上の諸話は、いずれも王者の資格を語ることを中心テーマとしている。さらにこの点に注目しつつ論を展開して見よう。ところで、逸民伝において、隠逸の意志を尊重することの意義は、例えば、列伝四三に見える荀恁の例との比較で明確に了解できる。かれは、若くして清節を修め、資材千万であったが、父の死後、全部九族に分け与えて自

分は山沢に隠居した。王莽の末期に侵入してきた匈奴も、かれの名節に敬意をはらって荀氏の閭には入らなかつた。光武がかれを徵聘するが病氣だと称してやつて来ない。しかし永平初、驃騎將軍となつた王蒼の辟召には応じる。明帝が、前帝の徵聘には答えず王蒼の辟召には応じたのはなぜかと聞くと、かれは、光武は徳を大切に下に恵み垂れる人であつたが、驃騎將軍は法で下を取り締まる人だからやつて来ないわけにはゆきませんと答える。この話は特に王蒼を非難するというよりも、理想の王者たる光武を賞賛する資料としての積極的な効果を具えている。すなわち、光武は、「或いは出で或いは処る。或いは黙し或いは語る」(『易経』)ことを求める君子の道を尊重した王者なのであり、また逸民伝に引くように、堯が許由を是認し武王が伯夷叔斉を意のままにさせたように、「王侯に事へず、其の事を高尚にす」(『易経』)る志の主張を認める寛大な王者であつたことを物語る資料なのである。

このような王者の寛大さを賞賛する資料を他の角度から支えているものに、反発して仕えることを潔しとしない有能の士を、権力の強制を恣にする狭量の王莽や公孫述や董卓は逆に圧迫し迫害を加えたという話が有る。列伝四二崔駰伝には、王莽が己に付かぬ者達の多くを法で中傷したと述べ、莽の招きをやむを得ず従う駰は、無妄の世に生まれ暴君に出会うことになつた不幸を嘆き親兄弟が有るから己の潔癖のみを貫くわけにもいかぬと諦める。また列伝二彭寵伝には、「王莽摂に居りて、己に付せざる者を誅す。(彭)宏と何武・鮑宣と並びに害に遇ふ」と述べている。董卓も蔡邕を強引に召し出す(列伝五〇下)。公孫述の場合にもこれに似た例が確認される。「獨行伝」(列伝七一)謙玄伝に、王莽の居摂に対して隠遁した玄を、公孫述は連に招聘するが詣らないので、毒薬を与える。子の瑛は泣血叩頭して太守に家錢千万で父の死を贖いたいと願ひ出てやつと許される。同伝には費貽も述に仕えることを拒否して、業病を持つた狂気の人を装つて逃れ、述の破れた後に出てきて仕え合浦太守にまで至つたという。また、同伝の李業にも同様の事例が見える。かれは王莽の招きに応じず山谷に隠れる。業の賢を聞いた公孫述は博士にせんと徵するが病だ

として起たない。これを羞とする述は、起てば公侯の位に就けるがさもなくば毒薬を飲めと迫るが、業は毒薬の方を選ぶ。そして「述、業の死するを聞きて大いに驚き、又、賢を殺すの名有るを恥じ、乃ち使を遣はして祠を弔ひ百匹を賻贈せしむ」とある。蜀が平穩に復した後、光武は下詔してその邑の門に表彰状を掲げ、益部紀にその高節を載せて肖像を描かせた。また同伝には、王莽に抗して官を棄てた王皓は、公孫述の徴に応じなかつたので家族もろとも殺され、これを聞いた王嘉は嘆いて自殺したこと、任永や馮信も述の徴命を避けたことなどを載せる。述が「賢を殺す」についての世論を気に掛け、光武は業を高節の士として表彰するという記述が興味深い。

賢者を尊重しその志を容認すべきこと、また帝王の意の儘にならぬ者を許容するのが王者のスケールを決定するのである。それを許容することで、形式的には不服従を処罰せずかれらを直接権力の影響外に逸脱させるのだが、帝王自身がこれを積極的に是認するということにおいて、実質的にはかれらを帝王権力の恩恵で包んでその影響力の中に位置づけ得たことになるという考え方が成立し得よう。不服従ないし反権力的存在者を一方的に弾圧蹂躪しないことで、帝王は母性原理に立脚した儒教的王者としての資格を認められるのである。かくして、帝王の権力圏には、正面からその威光と恩恵に浴して、積極的な服従協力を為す腹心勢力と、私的に小規模な共同体を維持していくことを許容されるという在り方で帝王の威光と恩恵に浴する公に背いた存在が共存する。私的な共同体は専横なる力で制圧されればあるいは反乱勢力として結集することが危惧されるが、これが放任される場合には、大多数の国朝と榮譽を共にする勢力の中に散在して共存する存在で在り続けよう。そして小勢力である故に、経済的には周囲の勢力に対して依存性の高い共同体であらざるを得ない存在として位置づけられ、一方では、共同体を私的に運営することが必ずしも抑圧を受けないという点において国朝に依存する存在でもあるわけである。このような理念のもとに、帝王を頂点とする王朝勢力は反抗・反乱勢力を煽る懸念を排除して安定すると予想されることも可能である。しかしこのような

発想は、『漢書』ではむしろ逆に評価され（列伝四二など）、王朝の強大な絶対的な権力を背景にして帝王が全土に君臨するという角度からの政治的行為が模索されかつその実もあがった前漢時代には殆ど意味を持ち得なかったと思われる。服従拒否や独立志向を是認するという権力の対応は、帝王の権力に対して主体的な対応を為す存在を完全に制圧できずまたは排斥できぬ情勢の中で、帝王の専制権力の樹立が模索された結果と考えねばなるまい。すなわちこれは、一方面的な専制権力では天下支配の維持ができない後漢時代の様相を反映している政治権力から発する理念と見るべきだろう。また、これには、豪族の伸長発展して、この勢力への総合的配慮を構築しなければ王朝の権力が築き得なかつたという現実的問題が絡んでいよう。このあたりを確認すべく、以下、やや角度を変じて論述を進める。

### (iii) 後漢王朝の権威と地方豪族

この時代には地方豪族の勢力が著しく伸長発展し、王朝の権威が相対的に弱まり、国家とか君主という存在は、絶対的服従を一方的に強要する存在として君臨するというよりも、むしろ、かれら豪族のその地方における直接的勢力維持を支える配慮を下しつつ、かれらに社会的位置を付与し恩恵を与え、地方豪族における積極的な王朝支持の意志を形成し、これを通して国家の威力を天下に知らしめるという存在であったのである。このあたりの状況を概観するに、帝権のなお強力であった前漢時代でも、各地の郷村社会を基盤とする豪族の伸長が著しく、その支配力は次第に、中央の帝権に対して一定の存在を占めるようになっていく。王莽の諸政策は、地方にその勢力を定着し得ていた豪族を圧迫するものとなった故に、諸豪族の反発を引き起こして崩壊し、光武帝は逆に南陽諸豪族の支持を得て後漢王朝を興し得たのであった。この事実に向えたとおり、前漢に試みられた豪族抑圧の諸政策は成就せず、後漢時代には豪族がむしろ優位的な地位に立つことになる。以後、豪族による地方分権さらには地方における勢力確定の傾向は更に

強くなり、国家権力を掌握する者は、地方豪族の支持なしに存立することはできぬ時代が続くのである。王朝の權威というものは、一方的に下に向かつて強権を施行するという存在というよりも、勢力を有する諸豪族にどれだけ厚い支持を得ているか否かによって計られ、ある意味では牽制を受ける存在ですらあった。国家社会維持のため、地方勢力の中央への吸収は必至であり、それぞれの地方において、公卿や地方官などが地方官庁または官に就いていない者の内で、学問・声望の特に高い者を推薦して政府の官吏を登用する特に孝廉が重視された選挙制度やさらには辟召・徴召などは、このような状況の下で確立展開してゆくことになる。地方勢力を官僚として政治世界に位置づけることが、国家権力者の指導的立場を維持安定する一手段なのでもあった。地方権勢者も、形式的で内実の薄い国家権力とはいえ、諸力で支えて權威の存在とした中央と結び付くことは、己らが權勢を拡大定着するには、誠に都合の良い条件なのであった。本来、郷村社会は、孔子以来の儒教による儒教倫理を秩序理念とした自律的な共同体であり、孝の理念によって維持されて来たのであった。国家が諸豪族の積極的な関心の対象となるために、選挙制が孝廉を中心として展開することになったのは至極当然であったというべきだろう。なお、孝の問題は3「姜詩妻」に論ずる。

#### (iv) 賢士の推挙と社会背景

前漢武帝の時代に五経博士が置かれて太学が設置され、儒学が官界への進出条件として注目されるようになって、学生の数は年々増加し、後漢時代二〇半頃には太学に学ぶもの3万人を越えたという(『後漢書』儒林伝)。ところで前述の如く、地方郷村社会は本来儒教の示す家族道徳によって維持されており、儒教道徳の教養実践を社会活動の必須とする制度は、地方郷村社会を中央権力の下に掌握し結び付けるには、最も効果的な政治手段であった。地方にも公私に涉って多数の学問所が設置されたという。この儒教的人格と教養に国家経営の観点から政治的な意義を認めて

制度化されたものは、いわゆる選挙制である。これは郡国の守相などが地方官庁の役人または官に就いていない者のうちで、それぞれの徳目によって学問・声望の特に高い者を挙用したり中央政府に推薦するものであった。後漢時代においてはこの内でも孝廉が重視された<sup>3)</sup>。韋彪伝(列伝一六)に、「彪、孝行純至なり、父母卒して哀毀す。三年廬寢を出でず。……学を好みて洽聞なり。雅に儒宗と称す。建武の末、孝廉に挙げらる」とある如きこの一例である。なお後漢時代では、この選挙制とは少し異なるが、同様の理念に立つものとして注目されるものに、三公や太守や大將軍などによって召される辟召、また天子から招かれる徵召などの制度が有った。これらの制度を通して、漢代における中央政権の地方糾合体制が整えられるための方向付けは得られたといえるだろう。ただ、中央権力がまがりなりにも地方を主導し得た前漢時代には、帝王を絶対的な權威の存在とするに資するところが有ったが、膨張する地方豪族の勢力を一方的に制圧する威力を失って崩壊した前漢王朝の後を受けた後漢王朝では、地方豪族の支持を得ること無くしては帝王の權威は成り立たぬ存在であった。ただし前述のように、豪族層も私的勢力の維持と発展のためには權威の象徴としての王朝を形成支持しこれに結び付くことが必要であったから、前漢の如き実質的な權威は失われたとしても、象徴的な存在としての帝王の權威は保たれ得たのである。このような状況下では選挙制は、逆に地方豪族の各地方における伸長と私的勢力の拡大定着に利用される現実的な制度ともされる可能性を内有していた。これらの理念によって賢良の士を推挙する制度の問題点は識者の間に絶えず指摘されていたようである。例えば『後漢書』列伝五一の論には、古来の賢士推薦の意義を論じ、漢初以来の選挙の推移に説き至り、時代が下るに従って必ずしも正当な制度として運営されない実例も多くなつたと述べ、「是れ自り名を竊み服を偽るもの、浸く流を以て競ひ、権門 貴仕し、請謁繁く興る」と指摘する。また『潜夫論』考績篇には、「名実相ひ副はず、求貢相ひ称はず。富める者は其の材力に乘じ、貴き者は其の勢要を阻む。錢多を以て賢と為し、剛強を以て上と為す云々」とも述べる。『抱朴子』審挙

篇にも、後漢時代の挙用を批判し、漢過・崇教篇を初め各篇に、漢末官僚社会の腐敗に言及するものが頻見する。『文献通考』卷二八選挙考には、章帝の時、混乱した選挙に対して、詔が下ったことを述べる。

(v) 拒絶と許容

後漢時代、選挙制は王朝の観点からは、地方豪族の中央政権への関心と支持を確立するためのいわば手段として機能する一面を具えていたと思われるが、他面これは地方豪族の力を基本的に是認しその主体性を容認するという性格を内有するものである。従って選挙制を初めとして辟召や徵召をめぐる王朝ないし地方権力者の、被推薦者や就官者ないし官吏への対応は、必ずしも専横的ではあり得ず、就任への拒否や辞退は時として許容され、本人の都合による離官をも処罰の対象とはされぬ場合さえあり得る。『後漢書』でしばしば目につく就任拒否や辞退や離官の記載は、この状況を如実に反映したものであろう。『二十二史劄記』卷五に、平時においては特に去官を禁じる令は無かったことを指摘し、鈴木啓造氏「後漢における就官の拒絶について」（『中国古代史研究』第二）は就官拒絶の歴史的意義について論じている。公の召命を拒絶すれば、それは法を犯すことにもなるのであるから、大不敬と弾劾されることも無いわけではない。楊秉伝（列伝四四）には、徵せられた秉と処士韋著はともに病と称して至らない。これに対して「有司、秉著大不敬と並びに劾し、請ふ属する所に下して其の罪を正さんと」とあり、重ねて徵せられた秉は大常を拜するが著は就かぬままで、韋著伝（列伝一六）には「帝、特に之を原す」という。この際の周景・辺韶の上奏には、「夫れ明王の世、必ず不召の臣有り。聖朝、弘養にして、宜しく優游の礼を用ふべし」としてもう一度丁寧に朝廷の恩意で諭すべきであるという。ここにいうことは、前述隠者を許容する寛大な帝王の姿勢そのままである。樊英伝（列伝七二上）には、英以下数人の士を徵したが応じぬ者多かつた。強引に召し出した英に対して安帝は怒って「朕能く君

を生かし、能く君を殺す」と威圧するが、かれを承服させ得ない。しかし帝は、その名を敬して許し、医者に就けて養生させ、月々羊酒を送る。注引の謝承『後漢書』には、安帝は、微に従わぬのは「恐らくは主者玩弄して、礼意具はらず、難進易退の人をして竜潜して其の身を屈せざらしめるならん」と反省して英を丁重に招き寄せたとする。また張楷伝(列伝二六)には、楷が五府の辟召にも応じぬことに対して、順帝は、「張楷、行は原憲を慕ひ操は夷齊に擬ふ、……將に主者常に翫習して優賢足らざる、其をして進み難からしめんとするか。郡、時に礼を以て遣を發せよ」と詔を下す。また、召命に就かぬ姜肱に対して、靈帝は、「昔、許由は屈せざれども王道は化を為し、夷齊は撓げざれども周徳は虧けず。州郡、礼を以て優順し、其の意を失うこと勿れ」と詔している(姜肱伝注引謝承『後漢書』)。諸帝王が、丁重なる礼意を懇懃に表明する態度は誠に興味深いものがある。これら諸々の現象も、公のものたる官僚の世界を巡つての賢者や有能の士への権力者の対応が強制的でありえない後漢時代の現実を、如実に反映したものと考へるべく、以上のような公権力と賢能者との対応を伝える資料は、実はこの時代における中央政權と地方勢力との關係を象徴的に物語る素材とも見得るのである。次に『白虎通義』によりこれを確認してみる。

(vi) 『白虎通義』より見る中央と地方の対応情勢

後漢時代、中央政權が理念としては帝王による絶対の専制支配を目指しつつも、現実的には、地方権力の自立性ないし主体性を容認せざるを得なかった事實は、例えば章帝の時の白虎觀論議の結果をまとめた『白虎通義』によつて伺える。日原利国「白虎通義研究緒論」・「白虎觀論議の思想的位置づけ」(『漢代思想の研究』)は、『白虎通義』の思想的な特質を究明して、この論議の本質は礼教主義を旗幟とする後漢絶対主義の実現に在ったが、必ずしも強力な集権國家の支配理念で統一し得ていないと指摘している。具体的には、「王者は諸侯を純臣とせず」・「妻の父母を臣と

せず」(第六、王者不臣)などに見られるように、君主は、諸侯を天子の蕃衛純臣とする立場を排して礼教天子の風貌で登場すること、また関連して、嫁娶の礼を巡る議論などにも、權威主義への傾斜は見られながら、家族道徳尊重の規定が優位を占めるなど、諸特徴が注目されるとする。すなわち『白虎通』は、礼規定の面においてはあくまで家族道徳を尊重し、その背後にある思想は權威主義に根拠する、という二面性を余儀なくされる」・「所謂後漢礼教国家なるものは、実は、権力意志の迷彩であり、絶対主義の擬態にすぎなかつた」と述べる。また辺戸名朝邦「白虎通義研究序説」(『中国哲学研究論集』)は、『白虎通義』の諸侯処遇における実質と形式の二層断裂」は、章帝自身における理想と現実との乖離という基本的欠陥によるとの観点から捉える。すなわち「前漢において現実態であつた絶対専制は、後漢ではめざすべき理念範型へと変容してしまつた」のであり、かれは豪族連合体制という後漢政治社会の現実を正しく認識していなかつたとする。これらの観点からいえば、伸長した豪族勢力を無視しては成り立ち得ない後漢王朝の實の姿が、『白虎通義』における理想としての王者絶対主義と現実認識としての諸侯への地位配慮という二面性を内包し晒す結果となつたということではなからうか。先述の如く、前漢以来次第に、地方鄉村社会は豪族がその勢力を蓄える場としての性格を強め、諸豪族の支持を得て成り立ち得た後漢王朝では、豪族は選挙制度などを利用して中央政府官僚として進出し、その威力を背景として地方における經濟政治の勢力を確定する存在として、現実的には、むしろ中央権力を操縦する立場にさえ在つたと見るも過剰ではあるまい。王朝側ではこの天下の状況を斟酌しながら、帝王を絶対とする専制権力の構築を模索せねばならなかつたのだから、その姿勢が、権力意志の迷彩であり、絶対主義の擬態にすぎないと見えるのも当然ではなかつたらうか。

『白虎通義』を通して看取できる後漢時代の中央権力の姿勢と地方豪族の趨勢は、既に掲げ指摘した『後漢書』における権力者と隱逸的存在者ないし諸々の賢能者らとの対応関係にもそのまま重ね合わせ得よう。さらに『白虎通義』

によつて王者と地方勢力者との關係に目を止めてみる。「爵」篇に、王者は「天を父とし地を母として、天の子爲るなり」と、また『書經』（洪範）を引いて「天子、民の父母と作りて以て天下の王と爲る」と規定され、「封公侯」に諸侯を封ずるのは「重民の至」であり、「賢を挾びて之を封じ、……下は以て百姓を子のごと養ひ、其の道を施行して、賢者の路を開き、謙して自ら尊しとせず。故に列土にして賢を封じ、困りて之に象る。賢に象り民を重ずるなり」と認識される以上、形式としては絶対存在と措定されつつも、王者としての帝王が、諸勢力から牽制を受ける存在であることは致し方が無からう。だから、選定された賢能者が即座に王者の意向に従順に対応せぬことが有つても、王者は、「普天の下、王土に非ざるは莫く、率土の寶、王臣に非ざるは莫し」（「封公侯」）という自己確認の下に諸事に対処しなければならぬのである。王者が隱逸の志を貫くことを願う者を許容し、清なる理想を追求するために、王者や高官の招きを受け入れなかつたり任官を拒否することが有つてもこれを容認せざるを得ないことになる。これらを容認許容するという姿勢、すなわち様々な地方勢力に常に寛大な配慮を垂れる存在であることで、後漢王朝は形式理念としての絶対権力の存在であり得たのである。しかしこの絶対権力の象徴としての王者は實質的な絶対権力者ではあり得ず、現実には、地方豪族の勢力の拡大定着に資する存在であつたのであるから、後漢時代は、礼教理念の最も徹底した時代であるとも見える一方、様々な矛盾を露呈し、見せ掛けの礼教行為が現実的な意味を持って人々を捉えた時代でもあるのである。ただしその故にこそ、同時に、地方が各々に個性的に經濟的文化的發展を遂げる契機ともなつたことは、別の観点として認めておく必要があるだろう。

(vii) 後漢礼教社会と処士の尊重

以上の様な事柄を具体的に表す事実は数多く指摘できるが、その顕著な事例の一つとして、この時代の処士尊重と

いう風潮は特に興味深いと思う。例えば、上に注目した権威ある者からの招致に対する拒否を容認するという発想は、清廉なる政治権力の推進と公平なる中央権力の権威を天下に表明するために、処士を政治現場に招致しさらには隠者・賢能者への政治参画を姿勢として公表し続けた時代の風潮とも密接に関連していると思われるし、見せ掛けの礼教行為や私的勢力の拡大という観点からも、この風潮を巡って興味深い諸現象が確認できるのである。以下、重複するところも有るが、しばらくこの時代の処士尊重の風を検証しつつ、後漢時代の中央権力と地方豪族ないし諸権勢者との対応の諸相を形成した両サイドの心理の原点とそれを支えた趨勢を確かめたい。そしてその結果、両者における姿勢が、如上の権力者と隠逸者や賢能者との対応の場合と基本的の同一であることを明らかにし、これらはまた選挙制や礼教理念などの観点から論じられるこの時代の諸状況と根を同じくするものであることを確認してみたい。

『後漢書』を通して見る後漢の社会で、処士と称される者またはこれに類する人物が政治的な観点からも注目されていることについてはすでに諸家が指摘している。処士とは基本的には在野の士を意味するのであるが、かれらに共通の特性としては、先ず、例えば劉寛伝（列伝一五）によれば、「輒ち学官祭酒及び処士を引きて経を執りて対講す」とあり、經典に関する教養を持つ知識人であることが確認できる。また李賢注は処士を、「道芸有りて家に在る者」と説明する。鄭玄伝（列伝二五）には処士隠逸の大儒者の意味で「処逸大儒」の語が見え、張霸伝（列伝二六）には、会稽太守となった霸が処士である顧奉・公孫松を挙用しその他の業行有るものも擢用したところ、「郡中争ひて志節を厲しくし、経を習う者千を以て数ふ。道路に但だ誦声を聞くのみ」であつたという。経学の教養に加えて、志節の高いことも条件とされた。また、种岱伝（列伝四六）に見える李燮の上書に、「淳和にして理に達せり」とし、また「学を好みて志を養ふ」と評価している。さらに徐穉伝（列伝四三）に見える胡広の上疏には処士徐穉・姜肱・袁閔の名が見え、注引の謝承『後漢書』には徐穉が嚴氏春秋・京氏易・歐陽尚書などを学んだとし、姜肱はその

本伝に、五経に通じ星緯に明ると記される。また袁閔(列伝三五)は、「少くして操行を励しくし、身を苦しめ節を修む」とあり、後文には「経を誦す」とも見える。以上の諸資料によれば、処士と称せられる一般的な規準は、儒教經典に関する学問的教養が具わり、この教養に相応しい人格の完成者であると認められていること、また基本的には、官途への進出を積極的に志す姿勢を持たぬ人であることなどにあつた。なお、志節の高いことへの評価がこの時代に特別の威力を以て迎えられたことを伺わせる資料として、高節の士の住する邑里には横暴残酷な匈奴や漢末の寇賊・黄巾なども敬し相約して入らずとするものが散見する。例えば、袁閔(列伝三五)・荀恁・徐胤(列伝四三)・周党(列伝七三)や前引の鄭玄などにこの記述が見える。

『後漢書』で処士の名を冠せられる者には、このほかに章著・黄錯・荀爽・申屠蟠・禰衡・法真などが有る。また『後漢書』列伝に登場する人物はいずれも、その程度に多少の差は有るが、儒教への教養理解を持ち名譽欲・権勢欲を持たず倫理実践に務める清節の士である点が理想として評価のポイントとされ、官僚の世界への参画または地位に拘泥せぬ生き方が高度の人間性所持の証として紹介されている。処士的な風貌こそはこの時代の一つの理想的な人物像であつたともいえるであろう。これには礼教主義を国朝経営の基本理念とした光武帝以来の権力者の政策が強く影響していることはいうまでもない。もつと具体的にいふならば、主体的な経済活動や地方における主導勢力を安定して堅持する地方豪族に対して、これらの支持が無ければ王朝と帝王の権威は成り立ち得なかつたのであるから、王朝維持の政策は、地方郷里社会の存在主張や勢力顯示欲などを、中央政権がいかなる形で叶えられる存在となるかに置かれたのは当然である。

先ず、招聘を受け入れないで処士を貫いた例として、徐穉(列伝四三)の場合を見る。かれは予章南昌の人で、家貧しく、他人に頼らず自ら耕し稼ぐを常とした。人柄は恭儉にして義讓であり、周りの人々はみなその人徳に敬服し

た。度々公府に辟せられるが、腰を上げない。陳蕃が太守となつて功曹となるよう要請したところ、免れるわけにもいかず、一応謁して退いた。後に有道に挙げられ太原太守にという拜命も受けるがいずれも就かない。延熹二年に、陳蕃や胡広等が徐穉を初め数人の処士を上疏して推薦し、桓帝は丁重に徵聘するが至らない。また嘗て太尉黄瓊に辟せられたこともあるが就かなかつた。靈帝の初めにまた聘せられるが、卒していた。七二才であつた。同列伝の姜肱・袁閔・李曇・申屠蟠も招きを拒否して処士を貫く。この列伝には、特に処士と称せられるわけではないが権力者から出仕を求められても応じなかつた処士に同列の人々として、閔仲叔・荀恂・魏桓・周燮・馮良・黄憲等が録せられている。この列伝によれば、理念としての処士は本来的に政治を拒否する人ではなく、有道の世であれば出仕し政治に携わる意志も有ること、また名誉欲や権勢欲のためでなく主体的な倫理的判断の下に己の生き方を選ぶ人として紹介されている。司徒侯霸の辟に応じた閔仲叔は、霸が苦を勞うのみで政事に及ばないのに対して、私を政を問うに足らない人物と考えるならば、辟するのは間違いだし、辟しておいて問わぬのは失礼であるといつて帰る。その後博士を以て徵せられたが至らない。魏桓も数々徵せられるが、今の政治の場では己の清志を全うできないとして、隱身して出ずとある。周燮は、安帝の徵に対して応じるよう勸める宗族に答えて、道を修める者は其の時を度つて動くのであり、動くに相応しい時でなければ支障なく動けるといふわけにはゆかぬと辞退する。姜肱や申屠蟠も今の政治現場への不信を表明している。列伝四三の序文に『論語』を引用して、邦に道有れば仕え道が無ければ才能を發揮しないと述べていることとの関連で考えれば、政治への参画拒否は政治現場の汚濁を嫌悪するからであり、君子の気概に適う処士として当然の対処姿勢である。姜肱や申屠蟠のような主張や生き方が後漢末の宦官の専横や党固を批判することはそれなりに意義がある。しかし汚世なるが故に、その人格と能力を敢えて投じて世を救済するのも、儒教の倫理精神を鍛え培つた処士の責務であるという考え方が同時に成り立つ。されば有益なる政治者は、むしろ権勢者の要

請に対して、積極的に政治現場に処士を堅持して登場し、必要とされた能力を發揮することが必要となるであろう。活躍する陳蕃や李固などでも、はじめは、辟に対して就かずという。そして敢えて出ていくのである。

ところで、儒教の教養理解が豊かで在野の士として清節を貫く処士を、政治の世界に引き込み官僚にするという考え方の中には一種の矛盾が存する。すなわち処士として評価を受けた人は、権力者の招聘にそのまま従ったなら、その時点で清節を自ら棄てたことになり、政治家としての己を積極的に志向する存在として、物欲名譽欲に直結する世界に位置づけたことになるであろう。また政治世界における混乱や腐敗などに関連して、これに対する不信ないし嫌悪感が有る場合、それでも己の力が為政の場に要請されるならば、己も納得し世論を認めさせるそれなりの処置が必要となる。だから、儒教的王者が、礼教理念に根ざした清節の賢能者による公平なる理想政治実現を天下に公にしなければならぬ立場に在り、必要とされる対象者が、望ましい能力を持ち在野の士として清節を貫く処士であるならば、招く者と招かれる者との間には、ある種の形式的な儀式が必要となろう。

そこで先ず郎顛（列伝二〇下）から処士と推奨された李固（列伝五三）の場合を見る。かれは好学の名高く英賢と交わりを結び、慕って来学する有志の士が多かった。司隸や益州が郡に命じて孝廉に挙げて、司空の掾に辟しても、いづれにも就かない（謝承『後漢書』には、五たび孝廉に察せられ、益州から二度茂才に挙げられ、五府が連辟しても疾を理由に辞退したと）。陽嘉二年、時の自然異変に際して、求めに応じて奉った対策が順帝の心を動かすところあり、議郎に採用される。洛の令となるが印綬を解いて漢中に還り門を閉ざして人事を途絶する。永和中、荊州の刺史となる。多くの有能の士を朝廷に推挙し、やがて固は大司農となる。冲帝が即位して太尉となる。荀爽も、好学に於て『春秋』や『論語』に精通した。学問に没頭して人付き合いをせず徵命にも応じない。延熹九年太常の趙典に挙げられて郎中を拜するが、対策を奉り奏聞せられると弃官して去る。党錮のことがあつて十余年、隱遁著述の生活を送

る。党錮が解けて五府が並びに辟し、司空袁逢が有道に挙げるが、応じない。獻帝が即位して董卓が輔政すると、これを徵する。命を遁れたいと欲したが、逃れ得ず復た平原相を拜する。宛陵に至って光祿勳となり、さらに進んで司空を拜する。これに対して、范曄の論は、荀爽・鄭玄・申屠蟠は儒行を以て処士となった人で、度重なる徵にも、病だとして諂らなかつた。董卓の丁重な召に対しては玄・蟠は屈することなく高節を全うしたが、爽は老齡にも関わらず出仕し、十旬ならずして卿相の地位を得た。出処進退に対する信念に疑問が有るが、袁運の世に身を以て対処し時を正す気概の故であろうかと理解を示す。爽の真意は諂りがたいし、一般に、応じることや拒否の事情や目的は個々さまざま、一概に定めるべきではあるまいが、拒否は要するに己の資質が当面の招請に合致しないこと、もつといえ己の価値次元がさらに高いということの意思表示でもある。されば招請する側はかれの自信を満たすような形式または条件を整えて新たな対応をしなければならぬことを、むしろ示唆要求されることになる。処士の称ある以外の者でも高位の活躍をした人の中には、招きに対して初めは拒否の対応をする場合は数多いのである。例えば司徒や司空や太尉に至った黄瓊（列伝五一）などは、初め父の任を以て太子舍人となったが、病だと辞退し、父の喪に服してから、五府が俱に辟したが、連年応じない。永建中、公卿の瓊を推薦する者多く、そこで賀純・楊厚らと一緒に公車徵を受ける。瓊は綸氏に至って疾と称して進まない。有司が不敬と弾劾し梟に詔して礼を以て慰遣して、やっと已むを得ず腰を挙げるといふ有り様であった。もう一例、陳蕃の場合でも、初め郡に仕えて孝廉に挙げられ郎中に除せられるが、母の葬儀で官を棄てて喪に赴く。服し終えて刺史の周景に辟せられるが折り合い悪く、伝を投じて去る。後に公府が辟して方正に挙げるが皆就かず、李固の推薦で徵せられて議郎を拜することとなる。

(viii) 処士における政治的ポーズと社会状況

政治権力者の招請に対して出仕を拒否するというのは個々の事情が有つてのことで、これを一つの理由で専断し得ないことは前述の通りであるが、この対応が、己の価値を世上と政治権力の世界に誇示するという一面が有ることも否めない。だから拒否の対応が世論における評価を高め、より高い官位での招請を促すことも実際に有り得たのである。例えば、鄭均（列伝一七）などは、招きを拒否したり官を退いたりする度に声望が高くなつた人の一人である。病と称して州郡の辟召に應ぜず、建初三年に司徒から辟せられ後に直道に挙げられるも、いずれも詣らず、六年、公車の特徴でやつと応じて尚書となる。章帝から敬重せられるが、病を理由に退こうとして議郎を拝する。しかし結局退く。後、元和元年、詔によつて穀千斛を賜り、明年には、終身の尚書禄を賜るといふ勅が下る。同伝の王良の場合、はもつと甚だしい。かれは王莽に仕えず諸生千余人を教授していた。建武二年、大司馬の辟にも応じないが、三年、徴せられて諫議大夫を拜する。しばしば忠言有り、礼を以て進止したので朝廷で敬せられたという。沛郡の太守に遷せられて赴任の途中病と称して府にゆかなかつたところ官属みんな従つたという。良は病が重いことを理由に辞職を願ひ出たところ、徴せられて太中大夫を拜することになる。六年には、大司徒司直となり、勤めぶり恭儉であつた。後に病を理由に帰るが、一年でまた徴せられて柴陽に至つて病重く進めない。友人を頼ろうとするが、「忠言奇謀有らずして大位を取る。何ぞ其れ往来することの屑々として煩しきに憚らざるや」と貶してとりあわない。さすがの良も恥じて、それ以後はしきりに徴せられるも病と称し詔で招聘されても応じなかつたという。

すでに鎌田重雄「後漢の処士」〔秦漢政治制度の研究〕が指摘するように、「高名の処士に対しては、五府は争つて辟召し以て貢士（朝廷に名士を推薦する）の名を得んとする。高名の処士は州郡の茂才・孝廉をしりぞけ、辟召にもなかなか応じない。ついに天子はその高名に対して公車玄纁の礼を備えて徴召する。これをもしりぞける処士もあ

るが、またやむを得ずして召に応ずる者もある」「処士の気風は徵召挙召に応ぜざるのがその特色であるが、しかし、後漢初の周党や嚴光のような人は別として、多くの処士は挙召徵召に応ぜざることによって、いやが上にも名声を高めんとしたのであり、さらにはその高名によつて大官を獲んとしたものである」なのである。この著しい例としては従来しばしば指摘せられるように、樊英の場合が注目される。英についてはすでに帝王の招きを拒否した例として前述したが、列伝七二上の英伝によれば、儒教の学に通し讖緯にも明るく、壺山に隱居して、業を受けるものが四方から集まった。州郡の度々の礼請にも応ぜず、公卿が賢良・方正・有道に挙げるも行かない。安帝の初め徵せられて博士となり建光元年公車に詔して、英ら六人を徵するが、英ら四人は至らない。永建二年、順帝が徵するが疾篤しとして辞退する。帝権の威力で迫るが屈し得ぬまま養生の配慮を下す。四年、また丁重に招き出されて辞退できず、五官中郎將を拜する。数月して疾篤しと称して光禄大夫を与えられる。このように輝かしい処遇を受けたけれども政策的には全く奇譎深策なく世人を失望させたという。英と共に徵せられた張楷はかれに「進退擲るところ無し」と批判したという。この范曄の論によれば、「漢世の所謂名士なる者、其の風流知る可し。弛張趣舎、時に未だ純ならざる有り」と雖も、情を刻み容を修むるにおいて道芸に依倚して以て其の声価を就す。能く物方を通じ時務を弘むる所に非ざるなり」といい、樊英や楊厚などは、朝廷では極めて丁重に招き寄せたが特異な成果はあげない。特に英は甚だしい。李固や朱穆が「処士、純ら虚名を盗みて、用に益無し」としたのはこのためだと評論する。(ただし范曄は、後進は期待を以て意欲的に励もうとし、世主はこのような人物を丁重に評価して人々から好意的な支持を得られるとするなら、無用の用の観点からはそれなりの意義が有ると考え、積極的な立場で見直す一面も示すが、むしろ「世主、之を礼して以て衆を得」んとするような時代と為政者の政策感覚を歴史的な立場から冷静に評定することが肝要であろう<sup>(6)</sup>)。これに関連した指摘は先掲の列伝五一の論にも見える。また黄瓊伝(列伝五一)によれば、賀純・楊厚と共に

公車徵を受けたが応じない瓊に対して、李固はかれに期待を寄せて、この頃徵聘の士で胡元安・薛孟嘗・朱仲昭・顧季鴻など、いずれもその功業に見るべきもの無く、世間では、処士は純ら虚声を盗むと貶すので、あなたに出仕して汚名を雪いで欲しいと依頼する。現実的政治能力が殆ど期待できぬこのような無用人が大げさにも国君の徵召のレベルで待遇されるのは誠に不可解である。しかしこれは、指導的中心たる実質の威力を喪失した中末期における後漢王朝の、虚勢に近い儒教的高次元の政治推進を世上に宣伝せんがための朝廷政策の軽薄なる妄動によるもので、政治政策が形式にのみ墮して安定を崩したこの時期の政局の内実を暴露するものと解すべきであろう。一方、それ故にこそ、このような中央の論理的展望を失った動きに乗じて、権勢を拡張せんとする地方権勢者の思惑も入り乱れて交錯し、さらにこれを煽動する世の雰囲気が醸成されたのも事実とせばなるまい。

(ix) 後漢時代における隱逸者の実体

後漢時代、地方権勢者たる豪族がさまざまに成長発展を遂げ、中央政權が一方的専制権力で制圧するような対応はできず、むしろこれに牽制を受けるような事態が展開したことは上に述べ来たった通りであるが、それ故に、この時代、これら地方権勢者に対して、中央への支持協力を取り付けるために画策立案されたさまざまな試みは、むしろ逆に地方の発展主張を模索する諸豪族層に都合よく利用される結果に終わる趨勢に在ったと見る事ができるのである。選挙制という観点からながめても、このような趨勢の中で、この制度が私的勢力の拡大定着に利用されたことはすでに従来指摘されている通りであり、この時代の以上の如き傾向は明確に理解できるのである。このことはまた儒教の礼教理念が重視されたことと深い関連を持つ処士尊重という風潮の一面にも良く表れている。学を究めた清節の士を政治現場に招致するために権力者が腐心し、招請される者は己の価値を高からしめんがためにさまざまな虚実

の対応をする。このことは特に処士と称せられてゐるわけではない所謂賢能者ないし実質的政治手腕の有る者の場合でも同様で、かれらもやはり就任の拒否をしたり病やその他の理由に託つけて職を辞任したり復帰したりしつつ、政治の現場における積極的存在主張をなすこと、これも上に掲げた通りである。

さて権力者と以上のような被招請者ないし官僚の対応は、一番初めに注目した権力者の隱逸者の対応に酷似しているのである。即ち、招請された者がこれを辞退し拒否して疑似反抗的態度をとる。また、与えられた官職に対する不満を、就任拒否や辞任したり病を理由に棄官したりとの表示をして、官界進出への無関心と自己の世界に帰る己の信念に生きる姿勢を積極的に主張する。このような態度は政治世界を否定して自己の世界に生きんとする隱逸者の姿勢に究めて良く似ているのである。しかも理想的儒教の王者は、このような権力者の威力に必ずしも従順ならざる存在者の自己主張を許容するのである。これは、帝の招きや就官依頼を拒否する隱逸者に対し、これを許容するかの光武帝の場合の諸話にそのまま一致するのである。ところで選挙制を巡る様々の事例や諸官僚における以上のような特徴的な状況は、上文指摘の『白虎通義』を通して確認されたように、後漢時代の中央権力と地方権力の対応関係を背景として理解できる現象に他ならないと判断してよからう。さすればこの際、隱逸者や処士また賢能者の権力者への対応の様相は、この時代の官僚達の一般的な傾向に依るものであつたと理解し得る側面を持つといえようし、このような対応がこの時代の官僚の一つの傾向だと把握するなら、この時代の官僚は、程度の差は斟酌しなければならぬが、概ね隱逸的な風貌を持つ存在との観点から見得る諸特質を具えているともいえることにならう。地方豪族の自律的発展を背景としてかくの如き状況が展開したと考えねばならないとすれば、伝記資料の表面に見える現象そのものは、一人の行動対応に過ぎないけれども、隱逸的姿勢を積極的に推進し得る精神的基盤はこの時代の豪族の中央政権への影響力に淵源するものであるから、隱逸者の行動の背景にはこれを支える実質の諸状況が存在したのであり、そして

實際、隱逸者自身が単独無係累の存在でなく、その背景に一族や血縁集団をひかえる存在であったという見方もできるから、極まるどころ、隱逸的存在者と権力者との対応は、実は地方豪族ないし権勢者と中央朝廷を頂点とする権力者との対応をシンボライズしたものであると考えることもできることになるであろう。ただし、以上の推定は、この時代にも単独の存在としての隱逸者が存在したことを否定するものではない。ただ、かれらは隱逸を擬態とする社会的政治的現実的な隱逸者たちを支える、いわば一種の影的存在に過ぎなかったであろう。

(x) 後漢時代における隱逸者の妻の意味するもの

以上、隱逸者と王者における服従拒否と許容や、選挙制の実情に関連して処士・賢能者を巡る後漢時代の政治的社会的状況について、従来の諸家の見解も資としつつ考察してきた。これらの考察において、中央権力エネルギーの衰退という点に注目すれば、当面は政治世界の腐敗とか地方豪族の欺瞞的姿勢という批判的な評価が下される他はないのであるが、他面、中央の専制力弱体なるがために逆に地方の自律的發展が活性化し、さまざまな地方豪族層の個性的な伸長や地方権勢者を核とする経済的な文化的な成長發展が可能な時代でもあったのである。そしてこのような趨勢の中で各地の有力な門閥貴族は後々生み出され着実な成長を遂げていくことになるのである。そしてこの中で主体的主張をなす家とか血縁というものの意義は、従来とは異質の意味において活性化したのであり、女性の社会的役割は、国家的な観点からではなく、家とか血縁とかいうものの観点において個別的な注目対象となっていくたとさえいふべきなのである。豪族を支える基盤というものを、血縁に連なる者をその構成要素とする点に注目すれば、豪族そのものを、家という単位概念で把握することもできるであろう。かく見れば、地方における豪族を中心とする勢力の發展の可能性は家發展の可能性を意味するであろうから、家を支える存在が注目されてくるのは当然であり家におけ

る妻の役割意義への関心が深められるようになるのは当然である。そこで、隠逸的行動ないし主張は、上に考察した通り、豪族というものの王朝権力に対する対応をシンボライズしたものと把握できるから、この意味において豪族が隠逸的存在者を意味するなら、隠者の妻とは、実は豪族という場を家としてこれを支える妻なるものを象徴することにもなるであろう。『後漢書』列女伝で隠者の妻が一定の位置を占めるのは、この意味において意義があるのである。まさしくこれは、後漢時代の社会状況を確かに反映した資料把握であつたといえるであろう。

#### (xi) 母性原理社会における隠逸

筆者はすでに拙稿「劉向『列女伝』より見る儒教社会と母性原理」において、儒教社会を構築する論理は母性原理を根幹とするものであることについて論じた。そこで次に、この観点から、本稿で論じた隠逸的存在者はこのような社会でいかなる位置に在ると把握できるかについて考え、上論に結ぶ。前述の如く、不服従ないし反権力的存在者を一方的に弾圧蹂躪しないことで、帝王は母性原理に立脚した儒教的王者たるの資格を認められるのである。さすれば母性原理理念に立脚する儒教的王者に対して、不服従の姿勢を示してこれの影響下から離脱しようとする隠逸的存在者は、母性の影響力から離脱して自立の世界を形成せんとする子に比定できよう。このような存在者のシンボルとしての隠逸は、一応は、母性原理を排除し自由な世界を形成して、異なる存在設計を求める者と見ることは可能である。ただし問題は、このように、帝王の力を拒否して己の世界に帰る隠者は、実際にはやはり親子の情愛を基本とする恐らく儒教的家庭を生活基盤とするのである。このことは、ここに取り上げた王霸妻伝の家庭の様子を考察すれば明瞭である。自らは帝王からの母性的影響力を拒否しつつも、王霸は、母性的理念に立脚する儒教的家庭の父として、子への恩愛の故に、外とする礼教の世界に無関心であることはできないのである。そしてこの父は、一方では、外とす

る社会に対する自世界存立の理念を、妻の母性で支えられる夫である。己が拒否する外の儒教社会と異質な生活基盤と存在理念を構築しない限り、隠逸は母性原理からの完全自立は果たせないであろう。親の恩愛のために、社会における位置づけや名譽に引け目を覚える王覇は、妻から、あなたの清節を守り世俗の榮祿にとられない生き方はそれ自体すでに誇るべきである。と教え気付かせられて立ち直るが、実はこの生き方が、とりもなおさずすでに儒教の礼教社会がすでに評価している人間観そのものでもある。帝王の母性的影響力を拒否する王覇は、実はこの隠逸行為が処罰を受けず許容される段階で、すでに帝王の母性的影響力に抱き込まれていることになる。だから己の世界に帰った後も、礼教社会が認定評価する清節や榮祿を貪らぬ存在としての隠逸という存立条件に依存している限り、かれは依然として母性的影響力から脱却し得たとはいえない。したがって、この社会的評価に依存せざるを得ない限り、隠逸は他面、拒否し離脱するというポーズを取ることで母性を牽制し、この擬態を通して己を母性社会に位置づけている存在者に他ならないことにもなる。そしてこのような姿勢を持つ存在者を、国家社会を運営維持するために評価懐柔吸収せねばならぬ時代であった故に、後漢時代の、地方に発展伸長する豪族や地方権勢者は、多くは隠逸的擬態を現実的政治姿勢とする官僚達であり、このような姿勢を理想とする知識人士人が次々に排出したのである。

ところで、重複することになるが、これをやや一般的な角度からながめてみる。土地に定住して家と血縁の結束を人間存在の要諦とする上で、親の情念から離脱せずすべてをそのまま受け継ぎ、親に代わる存在としてその精神的物質的遺産を維持発展させていく儒教の考え方は、極めて有意義な人生指針であった。これを基本的人間観として社会や文化を形成維持してきた中国儒教社会は、基本的に、つねに母なるものの子への願いと拘りを迎え入れ、これを社会構成理念の根底としているという点で、一貫して母性理念をその構築母胎としてきた社会であると概括的に把握してよいであろう。この理念に立脚することで維持される国家社会は、あらゆる存在をその中に包摂しようとする性格

を本質的要素とするから、それを拒絶して離脱自立しようとする存在をさえ、拒絶・弾圧せずに、も一つスケールの大きい母性原理の中に包み込んでしまおうとするであろう。隠逸においても、形としては母性から離脱独立する存在として自己主張しても、かれ自身が同一の自然風土環境に在り、その生活が家と血縁を基盤とするものであるならば、それは、とりあえず彼自身が存立するための母性的な存在基盤を他の場所に建設したということにすぎない。したがって、隠逸自身にも、すでに国家社会の母性原理から根本的に断絶できない生存要因が伏在しているのである。そしてそれは、かれ自身が母性的な存在基盤を維持することが最も相応しい生き方とそれのできる自然風土環境に在るからでもある。かくして隠逸は、このような自然的政治的環境の中に在っては、理屈として現実儒教社会から完全離脱できない自然的人為的仕組みの中に在るのであり、社会からの完全離脱や権力者からの影響をすべからず排除することはできず、隠逸を一種の擬態として、そしてそれを社会に対して顕示することで存在価値を公のものとして、己の生存環境を確保し、権力者の治める社会に依存して在る他は無存在となる。ただし個の存在として家と血縁を捨てて、人から孤立して道を求め宗教的な世界を目指した者も皆無ではないから、中国歴史の中に母性原理からの自立を堅持した存在者としての隠逸者が居なかつたとはいえないのかも知れない。しかしこれはまた別の問題として他の観点から考察しなければならぬ。ただ、後漢時代においては、事実として人間や社会から完全に孤立離脱した存在者自体は、実際には、政治的社会的意義を持つ存在ではなかつたから、この時代の政治や思想を考察する上で、そのような隠逸について、当面的問題とすることにはさしたる意味がないであろう。

隠逸について、以上のような一面の存在特質を認めることができるが、また一方時代の特質を勘案しつつ、積極的な観点から見直すこともできる。この時代の隠逸は、現実的な政治行為に関わる権勢者や知識人にとつて、いわば己の人格を修飾する精神的なイメージとして存在したといふべきなのである。それは、これが、儒教社会の母性的な性

格を、すなわち、反逆する子をも包む母性の寛大・威力を表示するのに極めて便利な存在として、この時代に注目を受ける存在だったからである。すなわち、権力の維持のために、中央権力は常に温かい配慮と恩恵を本質として万民に對し、決して一方的な圧力で制圧しない姿勢を天下に公表しなければならぬ故に、その具体的表現として、不服従を許容・容認する儒教国家帝王の態度は極めて大きな意図的な意義を持つ。さらに政治社会から離脱し社会に對して批判的な対応をする可能性を持つ隱逸を評価尊敬しこれを積極的に迎えようとする権力者の意思表示は、権力者としての己の寛大さを遺憾無く天下に公表することになるのである。このような政治的風潮の中で、現実的社會活動に能動的意欲を發揮する權勢者や知識人が、己の社會的顯示のために隱逸的姿勢を執るのは当然である。この意味において、実は、儒教社會はイメージとしての隱逸を常に必要とする一面も持っていたのである。されば、中國歷史上各時代、その性格は必ずしも一律とはいえないが、隱逸的な姿勢で現實政治に携わった者も数多いのである。

(一) 沈欽韓『後漢書疏証』は、この話は『新序』雜事篇(卷二)麋を逐う晋文公に農夫が論す話と類似する。後人がこれを取つて傳會したと指摘する。類似するという指摘はうなづける。但し『新序』は、冷静なるべき君主が激情を煽る狩りに没入して己の立場を見失つたことに、君主としての敵しい反省と自覺を促す。ここは、獲たいと狙うものには常に大きな危險が付随するから、過剩にはしりがちの自信を抑えて、近づき過ぎぬ自制が大事と論ずのが主眼であるようだ。話のポイントはややずれるが、『新序』の話が「野王二老」のヒントにならなくもない。直ちに取つて傳會したといえるか否か疑問である。なおこの話は、袁宏『後漢紀』卷二末尾に見えるが、特に「野王二老」とはしない。またこまかな字句の異なりは別に、『後漢書』での「武王亦即紂於牧野、而大城於邲、彼二王者、其備非不深也」は「其備非不深也、武王亦即紂殺之」とあり、「光武悟其旨」は「王不自得」とある。『後漢書』の方が、分かりやすい表現に改まつている。また「辭而去」は前者では「乃不辭而俱去」とある。「辭」の意味を変えているようである。『後

漢紀』の方では王は生きる世界が異なる隠者から無視されている。『後漢書』では王の要請を辞退して去るのであるから、辞退や拒否を許容する王者の姿勢を明確にしようとする撰者の意図が伺える。

(2) 不服従や反権力を許容し、恩恵と慈愛という王者の徳で以て抱擁するという発想には、儒教が母性的な理念に立脚しているという側面が伺えるであろう。王莽や公孫述などの、権力で一方的に弾圧や制裁によるいわば父性的解決の方法は、すでに永く儒教的理念を中心に維持され続けている郷村社会共同体を納得させるだけの説得力は持ちえないし、ましてや、地方郷村社会がそれなりに自律的發展を遂げた状況では一層のことその効果は期待できないであろう。後漢時代は儒教的理念による政治論理の充実した時代であるともいわれるが、それには、母性的な儒教理念で構築されてきた地方郷村社会とそれを母胎として発展した地方豪族が、中央権力を牽制し得る存在ともなったことが大きく関わっているであろう。中央専制権力と権威を形式的にしろ保つためには、地方社会が中央を向いて納得する儒教理念を王者の旗印としなければならなかったのである。

(3) 漢代の官吏登用について注目すべき論文は多い。例えば、江幡真一郎「西漢の官僚階級」(『東洋史研究』一一の五)・濱口重国「漢代の孝廉と廉吏」(『史学雑誌』五三の七)・鎌田重雄「漢代の孝廉について」(『史学雑誌』五五の七)・永田英正「漢代の選挙と官僚階級」(『東方学報』京都四一)・福井重雅「後漢の選挙における推挙の辞退」(『東方学』五七輯)・五井直弘「後漢王朝と豪族」(岩波講座世界歴史四)・矢野主税著「門伐社会成立史」等が有り、漢代の豪族についての論も含んでいる。また楊連陞「東漢的豪族」(『清華学報』一一卷四期)もある。増淵龍夫著「中国古代の社会と国家」や宇都宮清吉著「中国古代中世史研究」、また谷川道雄著「中国中世社会と共同体」をはじめこの時代に關わる興味深い論考が多い。

(4) 『後漢書』列伝五一左雄伝に、雄が安帝の時に孝廉に挙げられ、冀州の刺史になって「州部、豪族好んで請託するもの

多し。雄、常に門を閉ざして与に交通せず」と。また挙用を厳正にすべきだと上言し、「請ふ、今自り、孝廉、年四十に満たざれば察挙するを得ず……若し茂才異行有れば、自ずから年齒に拘らず」と述べ、明年、広陵の孝廉徐淑を試問して意に適わず、「謹して郡に却く」と。この時、陳蕃・李膺・陳球等三十余人は郎中を拜するが、濟陰の太守胡広等十余人は謬挙を指摘されて罪され、「是れ自り牧守畏慄して、敢へて軽挙するもの莫し」と。

また徵聘の士にも問題点の多かつたことは、例えば黄瓊伝によれば、李固は、当時評判程ではない徵聘の士が多いので、公車徵を受けた出仕を渋る瓊に、期待する固は手紙を与えて励まし、最近の徵聘の士で胡元安・薛孟嘗・朱仲昭・顧季鴻等は「其の功業皆採る所無し、是の故に俗論皆処士純ら虚声を盗むと言ふ」と、是非呼び掛けに応えて、このような噂を「一雪」して欲しいと述べる。しかしこの李固も梁冀等に誹謗され「李固、公に困りて私を仮り、正に依りて邪を行ふ。……表挙薦達に至りては、例として皆門徒。辟召する所に及びては、先旧に非ざるは靡し。或いは富室財賂、或いは子婿婚属、其の列して官牒に在る者、凡そ四十九人云々」と奏上される。虚誣とはされるけれども、権勢の高官がこのような背景を持つていたことは考え得るところである。辟召の場合に、辟召される者との間には、故吏と称される私的な関係が有り、これらの人間関係が官僚世界における勢力地図に影響を及ぼしたことはすでに指摘されている。選挙の諸問題とともにこの時代の官僚界における私的勢力形成の状況について論じるものには、鎌田重雄「漢代の門生故吏」（『秦漢政治思想制度の研究』・五井直弘「後漢時代の官吏登用制『辟召』について」（『歴史学研究』一七八号）・越智重明「晋南朝の故吏」（『東洋史学』一七）・「九品官人法の制定について」（『東洋学報』四六の二）・川勝義雄「魏晋南朝の門生故吏」（『東方学報』京都二八）・宮崎市定「漢末風俗」（『アジア史研究』第二）・矢野主税「漢魏の辟召制度研究」（『長大史学』三）等多数有る。

(5) 後漢の処士についての議論も多いが、例えば、松本雅明「後漢の逃避思想」（『中国古代における自然思想の展開』・

本田濟「東漢の名節」(『東洋の文化と社会』)・鎌田重雄「後漢の処士」(『秦漢政治思想制度の研究』)等。逸民的人士の社会的地位について、川勝義雄「貴族制社会の成立」(岩波講座世界歴史五)や「六朝の貴族制と封建社会」(『中国貴族制社会の研究』)・講談社『中国の歴史』三などがある。拙稿「隠逸者と権力者」——『後漢書』隠逸の場合——(『福岡女子短大紀要』一二号)

(6) この時期における政治状況と隠逸的存在者の問題については、拙稿「後漢末期の隠逸」(広島哲学会『哲学』第三二集)で論じた。

### 3 「姜詩妻」

広漢郡の人で、同郡龐盛の娘。姜詩は母に事えて至孝で、妻は夫の孝の意を守り順うこと極めて篤かった。母は家から六・七里も離れた江の水を飲みたがる。妻がいつも水を汲みに行くが、風のきついある日、いつもの時間に帰れず、姑はのどを渴かした。詩は叱つて妻を追い出した。妻は隣の家居させてもらって、昼夜糸紡ぎをし、御馳走を買つて隣母からということにして、姑に届けてもらう。しばらくして不審に思った姑が隣母に問いただして事の真相が分かり、姑は感動し反省して妻を呼び返す。そして妻はより一層姑を手厚く養う。後、わが子が水汲みに行つて溺れ死んだが、姑が悲しむのを気づかつて子は学問修行で他郷に行つたと取り繕う。姑は魚の刺身が好きでしかもだれかと一緒に食べたがる。夫婦で一生懸命働いて刺身を買つて隣母を呼んで食べさせてやる。そうしたある日、家の側に水が湧き出る。味は江の水の如くそこに毎朝二匹の鯉が出るので、それを二人の膳に付けてやる。赤眉の残党が詩の里を通り掛かるが、大孝の人を脅えさせては鬼神の怒りに触れるだろうと武器をおさめて過ぎて行く。この歳捻り悪く、賊は詩に米肉をおくるが、食わずに埋める。近辺の村は詩のおかげで無事であった。永平三年孝廉に挙げられ、明帝は、大孝の人が朝廷に入った。この度推挙された他の者も同じ待遇をして宜しいと詔を下し、みんな郎中を拜する。詩は次いで江陽令となりここで死んだ。住む所はよく治まり、郷人はかれのために祠を建てた。

(i) 『後漢書』姜詩妻伝の特質、成立の問題、その他

この話は、『東漢觀記』・『華陽国志』卷一〇中・『水経注』卷三三江水などにも見えている。『東漢觀記』(『御覽』卷三八九・四一一・八六三・九三六・『書鈔』一四五など引)に見えるものは、姜詩の孝養をテーマとする。『華陽国志』

のものも、むしろ姜詩の孝養にまつわる神秘的な靈異事象を語るのが本流と思われる。ただし同卷「広漢列女」に掲げる姜詩の妻龐行にはその養姑を称える。諸資料を比較してみると、本来は姜詩の孝養を伝える話に比重が置かれていた資料が、その妻の養姑の話に結び付けられて主役の立場が入れ換えられてしまった可能性が高い。例えば、『水経注』に見えるものもむしろ姜詩の至孝を中心とするが、それでも水汲みに出かけたわが子が溺死したことに関して、姑が知るのを恐れて配慮するのは「婦」であるとする。これは『後漢書』が「妻、姑の哀傷することを恐れて云々」とするのと同じであるが、『華陽国志』では、姑に知らせぬ事は、姜詩と妻の両方の資料に見え、特に「衣を水中に投ず」のみを妻の配慮として記しているし、『東漢觀記』でも、子が溺死して「夫婦痛み、母の知ることを恐れて云々」としている。もとは姑に知らせぬ事が夫婦の両方に掛けられていたと思われるものが、『水経注』になると、「夫婦」の部分から「夫」が取り外される形になっている。このあたりの資料操作の著しいものは『後漢書』に紹介される姜詩の妻の話である。つまり『後漢書』のこの伝は、『華陽国志』卷一〇中に見えるような、姜詩の至孝を伝える資料と妻の養姑を伝える資料が合体させられることによつて成立しているのである。『華陽国志』卷一〇中、広漢士女の二資料によるに、先ず姜詩については、

姜詩、字は士遊、洛の人なり。母に事へて至孝。母、江水及び鯉魚の膾を欲す。又、独り食らふ能はず、隣母を須ちて之を共にす。詩、常に供備す。子、江に汲みて溺死するに、秘めて学に遣ると言ひて、母をして知らしめず。是に於て涌泉の舎側に出づる有りて、江水の香有り、朝朝、鯉魚二頭を出す。二母の膳に供す。其の泉、田六頃を灌して、施は比隣に及ぶ。公孫述、平ぎて後、東精、賊と為りて掠害するも、敢へて詩の里に入らず。時に大いに荒飢せり。精、米肉を致りて詩に与ふるも、詩、之を埋む。永平三年、孝廉に察せらる。明帝詔して曰く、大孝朝に入る。孝廉一切皆之を平にせんと。江陽符長に除せらる。居る所の郷、皆之が為に祠を立つ。

とある。その妻についての記載は次の如くである。

鹿行、姜詩の妻なり。姑に事へて、昼夜紡績して以て供養に給す。子、江に汲みて水に溺れて死するに、秘めて遣りて学に詣かしむと言ふ。常に冬夏の衣を作りて水中に投じ、子に寄与すと託言す。詩、妻を呼びて姑の為に春か使むるに、命に応ずること遅くして、遣らる。敢へて遠去せずして、外に游し、供給、隣母に因りて致る。姑、勅して還す。

これと比較するに、『後漢書』が、江水を飲みたがる母のために、妻がいつも水汲みに行くこと、また母思いの姜詩が、水を持ち還るに遅れた妻を叱って追い出すとまとめているところは、『華陽国志』では、子がその役目に在ったとされ、追い出す原因も、母のために春けとのいいつけにすぐに応じなかつたためだとしている。これの方がむしろ本来のかたちではなかつたかと思われる。『東觀漢記』でも、「児をして常に水を取らしめしに溺死す」としているからである。また妻を追い出したことは『東觀漢記』の資料としては今残らない。少ない資料で判定は難しいが、ここは、妻の養姑を強調しようとして、『後漢書』が資料操作を加えたと判断すべきではなからうか。この無理な操作をした上に、子の死した事も姑への細やかな配慮を語るものとして記載から外すわけにゆかないままに、水汲みに行つたわが子が溺れ死んだとしたのであるが、初めに、妻がいつも水汲みに行くとしたこととの調整は必ずしも手際よく収まらなかつたようである。しかし『後漢書』のような資料も無視し得なかつた『水経注』では、妻が水を汲んだことも子が溺死したことも連ねて記載してしまっている。ただ『後漢書』で、水汲みと追い出されたこと隣舎に居させてもらつて養姑の務めを棄てなかつたこと感動した姑が嫁を呼び返させることなどにおいて、妻の誠実を効果的に語らんとして、恐らく独自の脚色を施しているが、それなりの成果を得ている。なお、『東觀漢記』や『華陽国志』には、子の溺死を隠すために衣を江に投じたことを載せ、これは『水経注』にも見えるが、『後漢書』はなぜかこれを省く。水汲み

を妻の役目として設定したために、本来水汲みと子の溺死にまつわる姑への配慮を語る資料がやや軽く扱われざるを得なかった結果であろうか。

涌泉が舎側に出たことについて、『華陽国志』では、姜詩が日頃配慮した母への至孝による神秘靈異の現象として紹介し、妻がこれに関わった様には示されないが、『後漢書』では、これに妻の養姑を合体させ、姜詩の至孝を支え神秘靈異の現象を招いた妻の功績をクローブアップするようにまとめている。母への孝に夫婦が共同する事は、『東觀漢記』にも、凶作の年には夫婦一緒に備作して母を養ったこと、子の溺死に際しては、夫婦痛む云々としているが、これはなお姜詩の至孝を語ることを本筋とするものである。また、涌泉が出たことについて、『華陽国志』では、この水が田地を潤し、近隣も恩恵を被ったとし、『水経注』もこの記載を生かすが、『後漢書』には省かれる。至孝と養姑の結果として被った靈異の恵みを記すに焦点を絞ったからであろうか。ただし、後文で、姜詩の至孝に敬意を表する賊のため「比落、其の安全を蒙る」とするから、姜詩の至孝が周囲に与えた恩恵については、ここで総合的に語り得たと考えたのかも知れない。逆にこの部分は他書に見えぬところである。

赤眉賊について、惠棟(『後漢書補注』)は、赤眉賊は蜀に至らなかつた。『華陽国志』が「東精」とするのが正しいと。ただ『後漢書』は「赤眉散賊」とするのであり、可能性が絶無とはいえないが、今、証が見当たらぬ。

なお、姜詩の居所について、『後漢書』は、広漢郡とするのみであるが、『華陽国志』では洛の人とし、また卷三に、「洛県、郡治、沈郷に孝子姜詩の田宅有り」とある。「沈」は日本では「汎」に作るが、廖寅は「沈」を是とし、『水経注』も「沈」とする)。これに関連して、楊守敬『水経注疏』・任乃強『華陽国志校補函注』などは、『後漢書』では「治郷」に作ると指摘している。これはこの伝末尾の「所居治郷人為立祠」の部分を指しているのだろうか。もしそうであるとすれば、この指摘には問題が有る。前引『華陽国志』にも、「居る所の郷、皆之が為に祠を立つ」とあり、

この部分は「所居治、郷人為立祠」と句切るのが妥当と思われ、「治」は郷名とすべきではないであろう。ただし「治」は「沈」と字形近く、『後漢書』のこの部分が、「治郷」と解釈される可能性が全く無いとはいえない。しかしここに郷名を持つてくるのは不自然に思える。

なお以上のような姜詩妻に関する『後漢書』独特の伝記形式が、本来果たして范曄の手に出るものか否か特定は難しい。皇甫謐『列女伝』の引用が類書にみえる他に、『隋書』経籍志などにも数種類の女性伝記の類が確認されるのであるから、この姜詩妻伝もそっくり他書から持ち込んだものかも知れない。しかしこの際、このような資料を選び且つここに列ねたのが范曄であることに注目しておきたい。

(ii) 姜詩妻立伝の意義

この伝は、孝養と母の関係及び妻の養姑の両面から考察されねばならない。そして先ず注目すべきは、姜詩の至孝をテーマとするものであつた資料に、『後漢書』では、妻の養姑を伝える資料を交え入れて脚色を施し、妻の功績が紹介される形に伝がまとめ変えられた事実にある。かくして、姜詩の至孝のテーマは厳然と存在するが、着目すべきは、これによって姜詩の至孝の実はその妻の養姑によって支えられた点が明らかにされたことである。男性の社会的功績がその事実の一面においてのみ評価されがちであつた従来資料を、男性の功績に実質的な意義を付与する存在としての女性の役割を評価する視点で捉え直したのである。これで、女性の社会的役割に対する視点が新たな意義を以て設定されたのである。無論この視点は前述の如く劉向『列女伝』においてすでに披瀝されているが、この視点を正史の中に位置づけたのは『後漢書』の功績とすべきであらうことは、すでに検討した如く、『列女伝』の序文でもほぼ推定できる。また、一方、妻の母性の力が新たな角度で認識されねばならぬ時代的要請も考慮しなければならぬ。

この話は、素材の面から見れば、本来なら孝子の話が特に多い列伝二九に列ねられるべきだと思われるが、かして姜詩の伝が置かれたいのは、一つには、素材のほとんどが妻の話としてこの「列女伝」に使用されたため、姜詩自身の孝養に関して語るべき中身が無くなったためと考えられる。それにしても、儒教の導く孝の教えが特に重視された後漢時代の風潮を考慮するとき、姜詩の孝養の伝記が、かくの如く列ねる場を異にすることになったのは一見不可解の感が有る。しかしこのことは、むしろ逆に、本来の姿をやや変えられてここに列ねられることになった積極的意義を検証するという観点で考察してみる必要をわれわれに示唆しているであろう。姜詩妻伝は、夫の孝養の実は妻の養姑に支えられて成就したことを伝える。これは、孝養実践に対する社会的な評価は夫たる姜詩のものとなるが、妻による献身的な養姑という実質的行動の支えがなければ意義を持たない評価であることを開示する。そして社会に対して、男性たる夫は家や血縁を背に負って活動主張する存在であるが、その実質の部分において、これを支えて援助する存在としての女性たる妻に依拠していることを意味する。そしてこれはまた、家とか血縁というものを社会的な場に対して積極的に主張する可能性が拡大し、社会に向けての主体的顯示が迫られたこの時代に、家や血縁においていわばこれを支え維持する上での実質的な存在でもあった女性がクローズアップされ、その役割意義に社会的な角度からのスポットライトが当てられたことを示す。この伝にも、社会的な誇りを堅持する夫に従いこれを支えて出世させた①「鮑宣妻」や、社会における己の立脚基盤に自信を失いかけた夫に新鮮な人生観で説諭し立ち直らせる②「王覇妻」に見えるような、妻の母性の持つ意義が語られる<sup>①</sup>。

(iii) 『後漢書』列女伝における妻の母性

『後漢書』列女伝で、妻の母性が重視されることについて付け加えて明らかにする。この書における女性伝記の項

目にはすでに紹介したが、女性の社会的な役割というものを、どの角度から観ているかという点について確認しておく。『列女伝』に収める一七例中、先ず、表題からすれば、「妻」とあるもの一四例、「孝女」二例、「母」一例である。ただし、内容の面から見直せば、⑩「龐淸母」は父の仇を討つ話だから、「孝女」の例、⑦「陳文矩妻」は繼子への慈愛を語るから、「母」の例とせねばなるまい。従つて、①・②・③・④・⑤・⑥・⑨・⑩・⑫・⑬・⑭・⑮の二三例が「妻」、⑧・⑪・⑯の三例が「孝女」、⑦の一例が「母」となる。なお、⑱「梁鴻妻」は「妻」。⑲「梁嬖」、⑳「李姬」の二例は、生家の家名失墜の回復に努力し、血統の存続に力を尽くすから、父との直接の関わりではないが、項目を三に限れば、「孝女」に近い。劉向『列女伝』では、現存一〇四例の内、七〇例は「妻」、二六例が「母」、七例が「娘」である。ただし内容として、妻母娘の混合するもの二・三例は重複して数え、またいずれにも所属させ難い一女性の立場が語られるもの四例はいま一応数えない。これに依ると、『後漢書』では「妻」の例がむしろ割合としては増え、「母」が重視されないこと甚だしい。これはこの時代に母の役割が軽視されたからではなく、妻はすなわち理念としての母として母性を総合し、後述のごとく、家という場における妻の母性の役割意義を確認することが殊に重視される後漢時代以降の歴史的社会的現実を如実に反映した結果ともすべきだろう。

筆者はすでに劉向『列女伝』をもとに、儒教社会における子や夫たる男性を社会的な存在たらしめてこれを支える母や妻たる女性の母性の役割に注目し、この社会を構築する論理が母性原理に立脚するものであることを論じた。そしていま、2「王覇妻」において論じたように、前漢以来、地方の経済的発展が着実に進んで、地方に権勢を敷く豪族がその地歩を固めて定着し、後漢時代においては、中央専制権力は地方権勢者の協力と支援がなければ成り立たぬ状況に在った。地方の権勢を懐柔吸収して中央専制権力に組み込んで權威の實質を確かにせんとする王朝の姿勢は、一方では、中央のこのような姿勢に乗りかかり逆に利用しようとする地方豪族の勢力の拡大定着をむしろ煽り促す契

機ともされたのであった。さてそこで、こういう時代の趨勢は、2「王霸妻」でも注目したように、次のような観点で捉えることもできるであろう。すなわち、家や血縁やこれに連なる一族というものの存在を、近隣を越えて王朝社会に向けて主体的に顕示しアップビルして、王朝の形式的権威に依拠寄生しつつ、近隣の地方社会における存立基盤と勢力領域を拡大定着する可能性と必要性を、人々に自覚せしめる雰囲気醸成したのであると。

(iv) 後漢王朝の性格と忠孝

『後漢書』列女伝で母の子に対する母性がほとんど語られず、夫に掛ける妻の母性が主として掲げられるのは、もともと妻が家の母性を総合する立場に在るからでもあるが、別に、この時代なりの積極的な理由も存すると考えねばなるまい。すなわち、後漢時代、各地において豪族が伸長して君主の王朝に一定の存在感を持つて対置して、家の存在というものの積極的主張が大きな意味を持つてきたという歴史的な観点に照らせば、対外的・社会的に具体的活動を通して個たる家の存立・繁栄を担う家父長と、これを支える妻の母性の役割への認識が従前より高まったと推定することは充分に妥当である。この後漢時代的な特色は、劉向『列女伝』との対比においても明らかに検証できる。

すなわち、『列女伝』では国家や君主への観念が先行し、親への孝や家・一族へのまごころの奉仕は、国家と君主への忠誠を経由して確立するとされ、忠義の実践がすなわち親に対する孝行であり、血縁の社会的主体性を確立するとされる。これが劉氏政権の一端に位置する劉向の意識であり、前漢での王朝権力者の一般的な姿勢でもあった。ところが、『後漢書』列女伝では、国家と君主への忠誠を通しての家への貢献が語られることはない。むしろ、直接に家をどう維持するか親をどう養うか夫を社会に対してどう構えて支えるか家と一族の名誉と権威を社会に対してどう確立するかが特に注目されるのである。この両者に認められる明確な相違は、政治的状況の変遷を反映するものとの観

点から考察されねばなるまい。すなわち、前述のごとく、この時代には地方豪族の勢力が著しく伸長発展して王朝の權威が相対的に弱まり、孝の上位概念としての忠の威力も相対的に後退したこと、また忠はむしろ逆に孝のための方便として機能せしめられる位置にあつたであろうと推定されることなどが強い影響を与えていると思われる。

2 「王霸妻」でも述べて重複するが、このあたりの状況を概観するに、帝権のなお強力であつた前漢時代でも、各地の鄉村社会を基盤とする豪族の伸長が著しく、その支配力は次第に、中央の帝権に対して一定の存在を占めるようになっていく。王莽の諸政策は、地方にその勢力を定着し得ていた豪族を一方的に圧迫し国家権力の方向に一元的に統括するものとなつた故に、諸豪族の反発を引き起こして崩壊し、光武帝は逆に南陽諸豪族の支持を得て後漢王朝を興し得たのである。後漢王朝は、その本来、前権力への反発の勢いに巧みに乗り込むことによつて成立し得た中央権力によつて構成されたのであつた。この事実に向える如く、前漢に試みられた豪族抑圧の諸政策は単一的に樹立することは困難であつた。しかし王朝が専制権力の確立を放棄することは有り得ない。だから、これらの条件に対応して、天下を統率する存在としての中央権力は、地方権勢者らの各地方における存在主張を叶え、かれらの勢力の位置づけを確かにするための、權威の後盾として君臨することを通して、その専制権力の確立をさまざまに模索していると思われる。これらを語る現象の一端は、前に論じた隱逸や処士に関するこの時代の状況に明らかである。従つて後漢時代は、地方における権勢者たちが個性的な発展を推進し得る諸条件が、その王朝政策の原点に萌芽していたと捉えることも可能である。だから、現実的な観点からすれば、後漢時代には、王朝の実質的権力は地方豪族ないし権勢者によつて支えられ、豪族がむしろ王朝に対して優位的な地位に立つことになる。以後、豪族による地方分権や地方における勢力確定の傾向は更に強くなり、国家権力を掌握する者は、地方豪族の支持なしに存立することはできない時代が続くのである。国家とか君主という存在は、忠義を強要して一方的に君臨するというよりも、むしろ、かれら豪族

のその地方における直接的勢力維持を認める配慮を下しつつ、かれらに社会的位置を付与し恩恵を与え、各地方豪族層の支持を通して国家の威力を天下に知らしめるといふ存在であり、ある意味では牽制を受ける存在ですらあった。国家社会維持のため、地方勢力の中央への吸収は必至であり、それぞれの地方において、公卿や地方官などが地方官庁または官に就いていない者の内で、学問・声望の特に高い者を推薦して政府の官吏を登用する特に孝廉が重視された選挙制度や更には辟召・徴召などは、このような状況の下で確立展開してゆくことになる。地方勢力を官僚として政治世界に位置づけることが、国家権力者の指導的立場を維持安定する一手段なのでもあった。

本来、郷村社会は、孔子以来の儒教による儒教倫理を秩序理念とした自律的な共同体社会であり、孝の理念によって維持されて来たのであった。国家が諸豪族の積極的な関心の対象となるために、選挙制が孝廉を中心として展開することになったのは至極当然といふべきであろう。そして逆に政治世界における勢力安定・拡大のために官僚界進出を謀る豪族層において、孝觀念が特別の意義を以て迎えられ注目されるのも当然である。豪族はいわば血縁的な共同体を主軸として構成される巨大な集団であるから、孝はすなわち内外両面に涉つて組織を維持運営する最も効果的重要な理念とされたのである。かくして、妻の母性が家という場における要とされた後漢時代は、一方では、孝が忠に必ずしも絶対的拘束を受けず特別の新たな意義をもって人々の心を捉えた時代でもあったのである。次に、この「姜詩妻」伝において孝がテーマとなっていることを、後漢時代における孝の社会的意義に関連づけて考察する。

(v) 後漢時代における孝、妻の母性と孝養

『後漢書』列女伝で夫を支え育む妻の母性が特に重視される理由を、歴史的な背景に関連づけて考察すると、このことは、劉向『列女伝』ではその意義が強調された孝の上位概念としての忠が、『後漢書』全体としては無視されぬも

の、「列女伝」ではほとんど注目されないという事実とも密接な関連を持つことが分かる。すなわちそれは儒教社会における母性の役割が、国家の観点に立って一括して注目されることにその意義が模索された段階から、地方豪族の個々の視点からのそれに変化したという具体的な歴史事実を象徴的に反映するものと考えてよからう。またこのような社会的状況の中で、孝は、血縁的共同体を確立し社会に向けて発展せしめ、その存在主張を高揚せしめる道徳理念としての特殊の存在意義を付与されることにもなった。血縁を育成存立せしめる場たる家で孝が人生を貫く大目標とされるのは必然の趨勢といふべきであらうが、実はこれは家という場における妻の母性の意義がこの時代に特別に重視されたことと有機的な関連を有する。されば、この「姜詩妻」伝において、家と血縁を外に對して代表する夫の社会的名譽を支え推進する妻の役割が正視されていることの意義は、以上のような後漢時代の社会的現実への理解を通してこそより具体的に納得されるだろう。そしてそれは、家なるものと血縁を支える妻の母性が重視される「列女伝」の特質とについてさらに明確な理解を与えてくれるであらう。

孝という倫理概念が、儒教の中心に位置する実践道徳として重視されたことは語るまでもない事柄である。後漢時代に強大に影響したのである。そして、社会にアピールする人間評価において、最も大きなウエイトを占めたのは、儒教の実践道徳としての孝であった。孝の実践は、人間としての基本的条件であり、社会的存在としての必須条件として、人々の精神を方向づける強い力を持っていた。この時代におけるかくの如き孝実践重視の意義は、孝が、親や目上に対する従順の精神を確立し延いては支配者君主への忠誠の精神を養成する力を内実とするからである。

すでに前掲拙稿において指摘した如く、孝と忠とは、本来同一構造を持つ概念であること。また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。親への孝を実践できる子は、

社会維持運営の責任者たる君主が、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。後漢時代においては、国家の観点からは、先ず一つには、もちろん忠に発展することが期待される道徳理念であるがために孝が尊重されたと考えてよいであろうが、地方において勢力基盤を定立し、さらに国家の掲げる推進の諸政策を受け入れ呑み込んで逆に私的発展を遂げようとする、豪族ないし権勢者の側における孝実践には、二重の意義が期待されていたであろう。すなわち、孝は、先ず自らの家や血縁を結束維持する上での重要な基本道徳として注目され、一方、国家社会の要請する実践道徳であるが故に、自らを含む家や血縁を積極的に社会に顕示し公の評価を獲得するためには、孝を修得実践することは欠くべからざる必須の条件でもあった。そしてまた最も効果的な実践手段でもあったのである。この際、国家の統率者の側で期待する忠とは、具体的には、王朝の専制権力の確立維持への協力と支援であった。しかしすでに述べた如く、この時代の忠は、国家への一方的忠誠としての実質的な意義は發揮され得ず、もはや孝の上位概念としての権威は持ち得なかつた。国家権力は、地方豪族層の成長が実質的に推進される勢いにむしろ随順する位置に在つたのである。王朝の帝王は、下からの忠を捧げられるに相応しく、恩寵を垂れる寛大な王者として形式的に君臨する存在たるを得なかつた。孝が国家の政策の一環として提出されたのが、孝廉による官吏採用であつた。これを巡る諸問題はすでに前の2「王霸妻」に論じたところである。

『後漢書』には、人物を評価する語として、性至孝・孝子・性孝友・孝行・孝悌・孝順・孝敬・孝養・孝道・孝義などの語で称えられる例は数多く、中には事実にもそぐわぬと指摘される場合もある。例えば、列伝三九王充伝には、「郷里、孝と称す」とあるを、従来、劉知幾（『史通』序伝）・惠棟（『後漢書補注』）・錢大昕（『十駕齋養新録』卷六）・王鳴盛（『十七史商榷』卷三七）らは、『論衡』自紀篇で、或人の父祖批判に対してこれをかばう姿勢が無く、王充を

孝とは称し難いとする。事実として孝の行いが王充に有った否か、確認は難しい。しかし偉大な業績を持ち、時代を代表する人物として歴史資料に残すに相応しい品性用語として、孝は説得力を持つ語であったのである。だからこの問題は、逆に、「孝」と称することなしには、評価される人物としての王充を歴史に止めるのが難しいほどに、この時代の孝は、人格の基本に関わる道徳理念であったと考えるべき事柄の一つとも見得よう。

社会的に認められて推挙され官僚の世界に入って行く場合にも、孝は重視され、孝廉に挙げられて出世する例も数多く、「察孝廉」・「举孝廉」などの語が頻見する。孝が人々の日常に影響を与え、社会の評価が過剰な孝実践を煽り、己を見失い世間にポーズをとる者も有る。例えば、陳蕃伝(列伝五六)には、趙宣なる人物が親の喪への服過剰で郷邑から孝と称えられ、郡内から蕃に推薦してきたが、調査をすると事実でなかった。「抱朴子」審挙篇には、靈帝・獻帝期の貢挙に乱れが多かったことを指摘して、「孝廉に挙げられしも、父、別居す云々」と述べる。

(vi) 列伝二九における孝、なにを孝とするか

「姜詩妻」伝において、孝養や養姑がテーマになっていることの意義を考察するためには、『後漢書』における孝子や孝養についての検討や、儒教社会というものにおける母なるものと孝との関わりについても考察して見る必要がある。そこで、先ず、『後漢書』が、孝子・孝養をどう扱うかに目を止め、さらにこれらを通して、母なる存在がどう位置づけられているかなどに注目していく。

列伝二九には、おおむね孝悌に関わる人々の伝記を連ねる。伝初に掲げる孝に関する評論は、袁宏『後漢紀』巻一に引いて、「華嶠曰く」と見えるから、范曄がそっくり借用したものと思われる。これによれば、先ず孔子の言(『孝経』聖治章)を引き、孝は父を尊厳にするのが最も大切で、その極致は父を天に合わせて祭ることにある。また親を

養うのが孝実践の要諦だが、正義を外れては養の意義は無い。誠によって行いを尽くし、孝を積み重ねてそれで禄を得るといふのが義を以て養うということ<sup>2)</sup>。次に毛義・薛包の伝を紹介して、孝養の実例とし、「夫の江革・劉般数公の者の義行の若きは、猶ほ斯の志のごときなり。其の行事を撰して篇に著す」と結ぶ。毛義は、家貧しく孝行を称せられた。一時、親を養うために気の進まぬ仕官をするが、母の死で官を去り喪に服する。その後、数度、公府から辟召せられ、県令と為り、礼儀正しかった。後、賢良に挙げられ公車徴を被るが至らない。章帝は、下詔して褒賞を賜る。家で寿を全うした。薛包は、好学篤行。母を喪ひ、至孝の人として聞こえた。後妻に憎まれたが逆らわず慕ったので、後に父と義母も反省した。後、六年もの喪に服し、親族への対応も誠を尽くした。安帝による公車特徴で侍中を拝するが、かれは性恬虚で、疾だとして起たず、出仕の免除を願ひ出た。帝は許して毛義への時の如く礼物を賜った。八十余才で寿を終えた。紹介される両者とも、家における至誠を尽くした孝の実践が世間で評価され、やがて中央の帝に認められ禄を得る。孝養は親を養うことを重視するが、行いの是非に関わらず単に物質的に親を養えば良いということではなく、先ず己を道徳的に高めて世間から認められ、その結果として禄を与えられ報奨を得て、親を養う手立てを身に付けるといふのが誠の孝養というものであると論ずるものの如くである。すなわち孝実践を支える物質的手段よりも、孝の実たる誠に重きを置いているのである。孝の問題を考察しその儒教社会における位置を明確にするためにはこのことを確認しておく必要がある。

この列伝二九は、序論の性格からしても、孝子の伝記ばかりが列ねられていると考えてしまふのに、孝を親への服従奉仕という角度で把握するとしたら、この基準に含まれるのは、実は、毛義・薛包以外一五例の内、まず第一、①劉平・⑤王琳・⑨江革・⑫周磐・⑬蔡順・⑭趙咨の六例である。ただし一般に、孝悌といわれることを考慮に入れて兄弟の情愛を評価しているものを数えると、これに第二、(①劉平)・④趙孝・(⑤王琳)・⑦児萌・車成・⑧淳于恭・

①劉愷の五例を加えることができる。これを除く第三、②王望・③王扶・④魏譚・⑤劉般の四例には、親や兄弟への奉仕の事実が記載されていないのである。ただ⑥劉般には、「九族を収恤す」という記載が見えるから、これを第二例に加えるとして、②王望・③王扶・④魏譚の3例はなぜこの列伝の仲間入りをしているのか理解に苦しむところとなる。王望は、青州の刺史であるとき、災旱で窮飢している百姓を哀れむあまり法を越えて救済処置をしたが、義のために罪を忘れ仁に当たりては譲らざる行為が、聖朝愛育の旨に沿うとして許されている。王扶の場合は、若い時から節行を修め、琅邪の不其県に客居したが、あちこちの聚落で人々がその人徳に感化された。国相が面会を請うても応じず太傅が辟召しても至らない。後に議郎を拝して、会うと恭順でものいえない様子だが、もちまえば沈正で無理強いを受け入れる隙は無い。人々はこれを立派だとし、名臣と称えられたという。魏譚は、仲間数十人と共に飢えた盜賊に捕らえられ食われそうになる。賊の一人が密かに譚の繩を解いてくれるが、他の者を庇って、自分を食べてくれという。感動した賊達は皆を解放してくれる。以上、この三例に共通するのは、身の損得を考えず、己の至誠のままに行動を起こして、人々がその徳性に感動するというものである。この観点からするなら、魏譚は、⑧淳于恭とも比較関連させることができる。淳于恭は、清静にして榮名を慕わぬ人。自家の果樹を盗もうとする人を手助けしてやったり、刈り稻を盗む人が恥じるだろうと草むらに隠れていてやるといふ思いやりの深さで周囲の人々は感化されたという。漢末の混乱時に兄弟で飢餓に食われそうになるが、兄の身代わりになると申し出て二人共に免れる。兄の死後、遺児を養育するが、教えに従わないと、恭は己を鞭打つて子を悔悟させるといふふうである。賊が横行し農民が絶望して仕事を放り出している時でも、だれかのために役立つことも有ろうと、独りで田を耕している。後に州郡がしきりに招くが応じない。建武中、郡で孝廉に挙げ司空が辟召するが応じない。人里離れて隠居する。建初元年、章帝が下詔してかれの素行を褒め、議郎に除せられて、帝に重用せられ、侍中騎都尉に遷る。有用な名賢を多数推薦

し、出処進退すべて礼度を失わない。五年、病で官に卒す。詔書で褒められて穀千石を賜い、閭に記念碑を建てられ、子は太子舍人に除せられた。至誠を貫く恕が人を感動させ、やがて公に評価されて家・血縁・親族の名誉を明らかに、その存在を世に確立するのである。

これらに依るに、親に対する直接的な孝養そのものだけでなく、それを為し得る心構え公の正義の実践という基本的本質的な部分をむしろ重視しているようである。この故に、序論の末尾には、毛義・薛包の孝を称えた後に、「二子の若き者は、至誠を推して以て行と為し、行、心に信じて人を感じしめ、以て名を成し禄を受け礼を致す。斯れ能く以て孝養すと謂ふ可きなり」という。禄を得て親を養うに相應しい存在となり、世間に対して家を顕示確立して親の名誉を成就し先祖を祀ることになる。己とは、すなわち社会的活動と成就を通して父母の名誉を生きる身であるという孝の考え方は、『孝経』開宗明義章の、「身を立て道を行ひ、名を後世に揚げて、以て父母を顕はすは、孝の終はりなり」に示されている。また同様の指摘は、『礼記』祭義篇に、「君子の所謂孝なる者は、国人称願して、然して、幸いなるかな、子有ること此くの如しと曰はば、所謂孝なるのみ……其の身を慎み行ひて、父母の悪名を遺さず。能く終はると謂ふ可し」とも見える。なお、己の恩徳を世間に施し、その報いとして父母を養い祭祀し得る身分に至ることを大孝とするものは、やはり祭義篇の、「孝に三有り。少孝は力を用ひ、中孝は勞を用ひ、大孝は匱しからず。慈愛を思ひて勞を忘るるは、力を用ふと謂ふ可し。仁を尊び義に安んずるは、勞を用ふと謂ふべし。博く施して物を備ふるは、匱しからずと謂ふべし。……父母既に没するときは、必ず仁者の粟を求めて、以て之を祀る」が注目できる。

孝子列伝ともいうべき列伝二九に、親への孝養を直接実践した事実は特に語られない②王望・③王扶・④魏譚・⑤劉般の如き伝が収録されるのは、以上のような「博く施して物を備ふる」の如き孝の意義理解を前提とするからだろう。また父母への孝養実践に相應しい肉親愛がテーマとなっていればこそ、第二例の、①劉平・④趙孝・⑤王琳・

⑦児萌・車成・⑧淳于恭・⑩劉愷の諸伝はここに掲げられるのである。かくして、孝は単に目前の親を養うという単一実践のみでなく、親が維持して己に伝えた家を継いで、肉親や血縁者の結束を固め、血縁を過去から受け継いで未來永遠に継続せしめるための必須の場たる家なるものを、公の正義実践によって顕示かつ管理維持し、親への祭祀を確かにすることに目標が定められる。このような意義を持つものとしての孝が人間基本の道徳理念とされた理由の一つは、この時代が、血縁的共同体を基本とする一族の勢力を、社会に向けて発展拡大し得る契機をはらんでいたからだろう。そして地方豪族の個別的発展拡大が具体的に推進された歴史事実がこのことが如実に表れている。

(vii) 孝養と母の関係

次に、孝養の対象について考察する。そこで先ず、親への孝養実践を称賛する①劉平・⑤王琳・⑨江革・⑫周磐・⑬蔡順・⑭趙咨などの諸例をながめて気付くのは、これらいずれにも、すべて母への孝養が語られ、父へのそれは取り上げられないということである。親の権限を代表すると思われる父への孝養が語られないのは、一見不可解とも思える。しかし他の関連資料を参照考察すると、実は、父への直接の孝養を語る方が、むしろ特殊な事例であることが分かってくるのである。そこで、先ず特異な例として、後漢時代2C中頃の制作と思われる武氏祠堂画像に注目し問題解決を試みる。ここには、この時代の地方豪族を支えていた精神文化の一つの姿が、確かな影像の形で止められていると考えられる。この中に、いくつかの孝子伝を題材とする画像が収められ、特に武梁石室のそれには、説話のほぼ分かるもの一五例が確認できるのである。そして興味深いことは、この内、「邢渠」・「董永」・「魏湯」は、年若い親でしかも父を誠心誠意養った孝子の伝記だという点である。これらの例によれば、孝養はあたかも父を対象とするのがこの時代の一般的な形式であるかのごとくである。しかし、この三例に関する説話を見つめるに、先ず、「邢渠」

の場合は、蕭広済『孝子伝』（『御覽』九一七引）によると、母を失って父の邢仲と生活していたとしており、「董永」については、劉向『孝子図』（または『孝子伝』、『御覽』四一一・八一七・『法苑珠林』卷六二など引）・『搜神記』などによると、少くして母を失い、独り父を養うとか、少くして偏孤、父と居るなどと紹介されている。また、「魏湯」については、蕭広済『孝子伝』（『御覽』三五二「湯」を「陽」に作る・四八二引）によれば、少くして其の母を失い、独り父と居ると述べている。すなわち、いずれもすべて父を養う孝子の話であることには相違ないのだが、どの場合にも注目しなければならぬのは、少くして母を失ったという条件が付けられている点である。

これらは、いずれも、養親の直接対象は母であるのがむしろ一般的な形式であることを、孝養の対象として父が掲げられるのは、父を支える者としての妻たる母が先に死没した場合の特殊例であることを、間接的に語るものではあるまいか。それにもかかわらず父を養う孝子説話のみがここに紹介され母のそれがないのは、武梁石室画像の孝子図の特殊な性格でもある。このことは、同じく紹介される「丁蘭」の場合を検証することで明確になる。画像図に付せられた銘文によれば、「丁蘭、二親終没す。木を立てて父と為す」とある。ところが、この話を伝える劉向『孝子伝』（『法苑珠林』卷六二引）・鄭緝之『孝子伝』（『法苑珠林』卷六二引）・『孝子伝』（『御覽』三九六引）などによると、木を刻んで母の像を作ったことになっている。これは京都大学図書館蔵の天正八年清原枝賢鈔本景印の『孝子伝』も同じである。武梁石室画像の孝子図では、意図的に父の像としているごく受け取れるのである。

なぜ殊更に父に注目させようとするのか、理由は定かにできないが、いくつかの推定は可能である。一つには、すでに女性を主人公とする『列女伝』からの八話が紹介されているため、孝の教訓を伝えるこの部分には、できるだけ男性たる父を取り上げるように調和を試みたこと。また、祠堂は、祖霊の世界と生きた子孫の世界を結ぶ場であり、掲げる伝記画像は、親たる者が子孫に対する教訓を垂れる役割を持ち、画像に対面する子孫は、この教訓を現実の実

踐倫理として己の中に迎え入れる覚悟を確認しつつ祖霊との精神的な交流を通して祖先祭祀を行うものであるから、敢えてはつきり形にして、家を現実的に指導・経営する家父長たる父の尊厳をシンボルとして掲げようとしたのであるかも知れない。これは、後漢世界に、ある程度の主体的存在を自覚した地方豪族である武氏の、一つの完結した世界としての積極的表現であつたのではあるまいか。この世界の首長たる父なる存在を孝敬する意図が、殊更に、母にではなく父に対する孝養を画像で示す結果として止められたのであろう。まず一応はこのようにも受け止め得る。

しかしこのことは、地方豪族においては、母への孝養が無視されたことを意味するものではない。父への孝養が敢えて強調されて揭示されようと意図されているとすれば、それ故にこそ、この時代の孝養の実質もむしろ母へのそれとして語られるのが当然の一般的な姿であつたことを、逆に物語っていることになるであらう。孝養について語ろうとすれば、本来は母を主人公としなければならぬが故に、権威としての父をことさらに強調して掲げるためには、母への孝養を語る画像説話はこの際除外せざるを得なかつたということなのであろう。そしてこのように意識的に一方を抑えようとする表現形式の中に、武氏自体においても、孝養における母というものの位置への認識の度合いがかえつて強かつたことが想像されるといえるであらう。理由はさまざまに想像できる。しかし、現象面からの想像を巡らせても本質を明確に把握することは困難である。だから、最終的にはこの問題は次のように認識すべきだろうと愚考する。父の権威というものは、実質的には、その妻たる母の従や母性に支えられて社会に対して定立し得るのであるから、孝養の対象として父が掲げられても、その実質の対象は母であり、実は、父はその母なるものの代表として登場しているにすぎないと考えるべきなのであろう。すなわち前述の如く、母を失つたという条件が付けられなければ、孝養を受ける対象としての父は登場できないのである。母を消去することはできず父の底には確かな母が有るのである。だからこの場合の父は、権威の実質としての父ではなく、父の姿を執つた母なるものなのだとということである。

なお、この他に、父ないし男性をこの系列の孝関連説話としてここに掲げるものとしては、「李善」・「三州孝人」・「孝鳥」・「孝孫原穀」などがあるが、孝の実質対象が母ではなくて父であることを示す資料とはなし難い。

本来、孝は、母の母性によって子の精神の中に植え込まれ養成される理念であり、母なるものへの忠誠・服従・奉仕を本質とするものであるから、孝養の対象としては母の姿を用いるのが最も相応しく説得力を持つ形なのである。武梁祠の孝子図に姿として父を用いるケースが有つても、孝の要を語る部分には、実はやはり母が登場する。すなわち、母への配慮ないし思いを語るものに、「曾子」・「柏榆」・「閔子騫」・「金日磾」などがあるが、ここで注目したいのは、特に、曾子と母がこの系列の端緒として掲げられていることである。これには大きな意義が有ろう。

(viii) 孝子のシンボルとしての曾子における母の位置——武梁祠画像の場合

親への孝が語られる画像の系列の最初に曾子が登場するのは、孝を語る上での古来の曾子の存在感に想いを致せば、これは当然の処置である。『論語』泰伯篇には、病に在る曾子が弟子を呼び寄せて「予が足を啓け、予が手を啓け云々」と述べたとあり、これは古来、『孝経』の「身体髮膚、之を父母に受く」に関連づけて説明されるように、孝子曾子が親から受けた身体を終生大切にしたりした事を語る一節とされる。『孟子』にも、しばしば曾子の孝行を伝える。また、『呂氏春秋』・「礼記」・「大戴礼記」など諸文献に語られる孝も、曾子と関連づけられるのが定まったパターンとされる(ただし、舜の親への仕え方を孝のテーマとすることも、『孟子』での舜の扱いを見れば充分に考えられる。一九八三年出土、固原県南郊の北魏墓の棺側に描かれた孝子図には、舜と親の事についての一連の話が見える。また、孝子舜をテーマとするものは、『洛陽北魏世俗石刻綫画集』に載せる「寧懋石室画像」や「元謚石棺」、また「孝子石棺」などにも見える。なお、一九六五年に大同市付近発見の司馬金龍墓中の木板漆絵屏風には、やはり親に苦しめられた舜の事が

絵話で示されるが、これは、一緒に列ねられる絵話から見て、『列女伝』に依る可能性が高い。『孝経』の成立に直接に曾子が関わった可能性は必ずしも高くはないが、従来指摘されるように、その学統に連なる者が関わった事は否定できまい。ところで、この武梁祠孝子画像の図に付けられた銘文には、「曾子の質孝、以て神明に通ず。神祇を實感して、号を来方に著す。後世の凱式にして、□□の模綱なり」とある。いうまでもなく、『孝経』応感章の「孝悌の至れるは、神明に通ず」を意識したと思われるが、これは、曾子を孝子図の最初に出した製作者の意図を表明しているよう。現に孝子図中には、神明に通じた孝の数々を列するからである。なお、『論衡』感虚篇に、「伝書に曰く」として、母が己の臂を締めつけると、遠くに居る曾子の臂に痛みが伝わったという説話を載せており（類似話は、『御覧』三七〇引『孝子伝』）、後に『搜神記』には、指を噛んで気持ちの動きを伝えようとした話として残る（『後漢書』列伝二九の蔡順にも似た話が有る）。この時代、孝は神秘的な威力を持つ道徳理念とされ、これを語る上での『孝経』や曾子の存在感が一定のウエイトを占めていたことが理解できよう。なお、『初学記』一七に引く晋の蕭広濟『孝子伝』には、「閔損と曾子と、門徒の中、最も孝の称有り、今、言う者、之を曾閔に本つけざるもの莫し」と。因みに、この武梁祠孝子画像にも、第二に、閔子騫の継母への誠意を語る話を掲げる。

さて、孝を語る上での曾子の役割が、以上のごとく、大なることはいうまでもないが、ここで曾子を孝子の祖としてシンボライズする上での重要な役割を果たしているのが、その母であることは注目されなければならない。従来、『孟子』に見える曾子の孝は、父を養うに細やかな配慮をした（離婁上）とか、父の死後は親の好物であつた棗を食わなかつた（尽心下）など、父への孝を伝えている。『尸子』（『御覧』三八七引）には、喪礼を読む毎に涙で襟を濡らしたと、『淮南子』説山篇には、曾子が靈柩車に攀じ登り名残を惜しんだので、引く者は出発を遅らせたという。これらも恐らく父の死後のことをいっているのである。これらによっても、曾子の孝は父との対応で画像にする方が

むしろ素材は選びやすいと思われるのに、武梁祠画像では、敢えて凶柄にするには無理があると思われる曾子とその母によつて孝を称揚しようとする。すなわち、曾子に関するこの画像は、機織り台で仕事をしつづ振り向いた母と、跪いた曾子らしい人物とで構成される。画像の下には、「讒言三たび至りて、慈母杼を投ず」と説明する。直接に孝の実践を語る凶柄とはいえないが、長広敏雄編『漢代画像の研究』（中央公論美術出版・一九六五）は、「曾子物語の中から、どうしてこの慈母投杼のことがとり上げられたのか。それが、当時に最も有名であり、ひろく語り伝えられていたからである。曾子に関する行動の一こまをとり出して表現しさえすれば、それがどの部分であろうとも、曾子の全体を、人人は思い浮かべたのである」（平岡武夫説明）という。この指摘は興味深い。また、慈母に事える曾子の話として、凶柄にできる適当な権威を含む古来の説話が他に無かつたことも考慮しなければなるまい。しかし単に曾子の孝を語るためなら、前述のように、父を素材とする画像が掲げられても特に不思議はないとさえ思われるのである。しかも父への孝の画像がむしろ意識的に多く選ばれているような印象さえ強い武梁祠画像においてはなおさらである。だから、ここで注目したいのは、孝子のシンボルとして孝子伝図の最初に登場せしめられたと思われる曾子が、父とではなく、不自然な処置を敢えてして、母とともに凶柄にされていることなのである。孝が深遠なる理念として掲げ語られるには、その根本のところ、母なる存在の無視され得ないことを、武梁祠画像の制作者ないし制作指示者のもとより心理的に弁えていたのだと考えるべきなのではなからうか。

#### (ix) 孝の本質

そこで、孝を語るために、なにゆえ母ないし母なるものが無視できない重要な役割を持つてくるのかを、以下あらためて考察する。結論からいっておくなら、孝は、親（母）・母なるものに奉仕・服従することを実質とする理念であ

り、かつ、孝は、子に対する母の威力を通して、子の中に養成樹立されるものだったからなのである。

桑原隲藏「支那の孝道殊に法律上より觀たる支那の孝道」(『桑原隲藏全集』三 岩波書店一九六八)後に『中国の孝道』講談社(学術文庫)は、「家族制度の発達せる国々では、一般に父母の孝養や祖先の崇拜が盛んで、又その家族制度を維持する為には、必ず父母の孝養と祖先の崇拜とを奨励せねばならぬ。行孝といふ祭祖といふ、事柄は二にして精神は一である。孝養といふ孝享——祖先の廟に供物して祭る——といふ、対象に生と死との別あるのみで、精神は一である。何れも報本反始の情に本づくのである。家族制度の最も発達せる支那で、同時に孝道も祭祖も、他の諸外国に比して、格段の発達を見得たのは、何等の不思議がない」と。津田左右吉著『儒教の実践道徳』第一章孝は、「上代支那人の、従つてまた儒教の、孝に類似した思想は、上代の文化民族が一般に有つていたものと見て大過はあるまい。それは、親が年齢、能力、知識に於いて優れており、その教育と保護との下に子が成長し生活していくという事実、また家が人の生活の根柢となつてゐるような社会組織の下に於いては親、特に父、が家長として家族を統率する任務を有つてゐるといふ事實に基礎があるのであらう」・「かの家系の永続が絶対的に必要なこととして欲求せられたのも、支那に於いては、家と其の生活の根柢たる財産とが家長によつて世襲せられる家族制度、そういう家族を単位とする社会組織に特殊の基礎があつたのであらう云々」と。親や家また祖先への奉仕・服従・祭祀を求むる孝の理念は、必ずしも儒家が創始したというよりも、家族や血縁の紐帯を人生推進の基盤とし、親の權威と子の服従を必要とした古来の考え方が、春秋戦国にかけて儒家によつて思想的に整理され位置づけられたということなのであらう。なお、清水盛光著『支那家族の構造』家族の構造にも、孝と親をめぐる興味深い見解が披瀝される。また、渡辺信一郎「孝経の国家論——孝経と漢王朝——」(『中国貴族制社会の研究』所収)に家と孝の問題を論じる。

筆者は、「劉向『列女伝』より見る儒教社会と母性原理」(『広島大文学部紀要第五〇巻』)で、儒教社会を構築し維持

推進せしめる中樞道徳理念たる孝とこれを養成する母性との関連を論じた。重複する部分も有るが、孝が母性の情念をそのまま迎え入れて形成される道徳理念である点に注目し、再確認のために、孝と母性の様相を検証する。

以下しばらく、孝について言及する関連文献を眺め渡して、孝の本質について考察してみる。先ず、第一に注目されることは、孝子たるの自覚の出発点は、己が独立の個体ではなく、肉体は私有でないことを確認し、父母との現実的紐帯の中に在る己を自覚することにある。すなわち、孝について教示する諸文によれば、『呂氏春秋』孝行篇に、「身なる者は其の私の有するには非ざるなり。親の遺躬を蔽ふ」とあり、『礼記』祭義篇（『呂氏春秋』孝行篇）に、「身なる者は父母の遺体なり。父母の遺体を行ふ。敢へて敬せざらんや」という。子は己独自の判断で己の人生を経営することはできない。いわば両親から肉体を借り受けて今を生きていることを自覚としなければならぬ。また、『呂氏春秋』孝行篇には、「父母、之を生む。子、敢へて殺さず。父母、之を置く。子、敢へて廃てず。父母、之を全くす。子、敢へて闕かず。故に舟よりして游がず。道よりして徑せず。能く支体を全くして以て宗廟を守る。孝と謂ふ可きなり」とあり、ほぼ同じ趣旨の事柄が『礼記』祭義篇・『大戴礼記』曾子大孝篇に、「父母、全くして之を生む。子、全くして之を帰す。孝と謂ふ可きなり。其の体を虧かず、其の身を辱しめず。全くすと謂ふ可きなり。……是の故に道よりして徑せず。舟よりして游がず。敢へて先父母の遺体を以て殆きに行かざるなり」と見える。『孝経』開宗明義章に、「身体髮膚、之を父母に受く。敢へて毀傷せざるは、孝の始めなり」という。

その二、孝とは己が体は親のものであることを確認することである故に、親の所有・保護意識を満足させ、子を永遠に手元に止めて置きたいという願望に従順で、常に親の期待安心圏内に在る己を確立明示しなければならない。すなわち、『論語』里仁篇に、「父母在せば、遠く遊ばず。遊ぶに必ず方有り」のごとく、その所在を明確にし、「夫れ人の子たる者、出づるには必ず告げ、反れば必ず面す。遊ぶ所必ず常有り、習う所必ず業有り」（『礼記』曲礼上篇）と

あるごとく、子が着実に親の期待の範囲の中に止まり在ることを絶えず申告し安心させなければならない。『法言』序篇には、「孝は、親を寧かにするより大なるは莫し」といつている。

その三、子における親は以上のような位置づけを持つ故に、子は、親を批判否定し、これに反逆し離反することは認められない。このことを考察するために、諫めることに関連する子の対応を教示する諸文に目を止める。先ず、『論語』里仁篇に、「父母に事ふるに、幾諫して、志の従はざるを見れば、又た敬して違はず。勞すれども怨みず」という。親の考えや行動に対して、その誤りとそこから発する社会的な効果や己らに及ぶ諸結果が最も明らかに見えるのは、身を同一基盤に置き後を担うその子であるに違いない。だから子は、親の過ちを見出したならこれを諫める責任と義務を持つことになる。しかし子はあくまでも従う者としての立場で処することを旨とし、親を越えてこれを主導することは許されない。すなわち、『礼記』内則篇に「父母過ち有るときは、氣を下し色を怡やかにし、声を柔にして以て諫む。……父母怒りて説ばずして、之を撻ち血を流すも、敢へて疾怨せず、起に敬し起に孝す」とあり、同坊記篇に、「命に従ひて忿らず、微諫して倦まず、勞して怨みず。孝と謂ふ可し」という。他に、「父母に過ち有るときは、諫めて逆はず」（祭義篇、また、『大戴礼記』曾子大孝篇）・「子の親に事ふるや、三たび諫めて聴かざれば、則ち号泣して之に随ふ」（曲禮篇<sup>3</sup>）などが注目される。主導して親を諫めて、これを決定的に批判・否定すれば、親子は訣別・離反してしまふ。子はあくまでも親の下を離れ得ない存在として位置づけられる。

その四、己が親の遺体であり親の期待願望をそのまま受容するということは、親のみならず先祖以来の血縁・親子孫の系統の中に位置する己を生きるということであり、人生は己一個人の所有に非ず、一挙止一投足は、血縁の系統の一員という責任の下に、制約限定される。『礼記』曲禮篇に、「孝子は闇に服はず。危うきに登らず。親を辱めんことを懼るればなり。親存するとき、友に許すに死をもつてせず。私財を有せず」とあるごとく、主体的な判断や行動

を抑圧して、常に親を念頭に置き、親の名誉を確立するために有る人生なのであると自覚し続けることが要求される。『論語』学而篇に、「父在せば其の志を觀、父没すれば其の行いを觀る。三年、父の道を改むること無きを、孝と謂ふべし」とあるのはこの理念に沿った言葉であろう。また、『礼記』祭義篇の、「其の身を慎み行ひて、父母の悪名を遺さず。能く終はると謂ふべし」や『孝經』開宗明義章の「身を立て道を行ひ、名を後世に揚げ、以て父母を顯はすは、孝の終はりなり」によつてこれを確認できる。父母を辱めず名を世に立てるのは直接己のためでなく、親のためであり、また先祖以来受け継がれて来た血縁の使命の今を生きている己のためとでもいうべきであろう。『論語』衛靈公篇の、「君子、世を没へて名の称せられざるを疾む」は、この観点から把握されなければならない一文であろう。孝は先祖以来の血縁の期待を積極的に実現する存在としての己を確認することなのであるから、この確認自覚を絶えること無く維持していくためにも、死んだ親を祭り先祖を供養することは、孝を實踐する上での基本的な義務行為となる。この観点からも、孝が他面、祖先の祭祀を意味する理念として受け止められていたのは至極当然であるといえるであろう。祖先以来の血縁者の思いというものに供養を通して精神的接觸応答をしなければ、孝というものは本質的に意味をなさない理念であつたのである。なお、孝が祖先の祭祀を意味することが、古文獻に徴して明らかであることは、次の5「曹世叔妻」「女誡」の解説中において考察に及ぶ。なお、孝の重視は、復讐是認と深い関わりを持つと思われ。この問題は、11「龐涓母」において論じる。

(x) 孝を養成する存在としての母

さて、以上によつて推察できる通り、孝は、親ないし親なるもの(母なるもの)が子にたいして抱く期待や願望を積極的に受入れることによつて成立する道徳理念であるといえる。したがつて、孝は、本来母である者が子という存

在に對して抱く本質的情念を實質とする理念であり、母なる存在によつて子の中に養成される倫理感情であると解釈することもできるだろう。孝における母の愛の重要性については、すでに『孝經』も認めるところでなのである。すなわち、その士章に、「父に事ふるに資りて以て母に事へて、而して愛同じ。父に事ふるに資りて以て君に事へて、而して敬同じ。故に母は其の愛に取りて、而して君はその敬に取る。之を兼ねる者は父なり」とある。これは親への孝を君への忠として実践するために、父の存在が重要な役割を持つことを一つのポイントとして示しているように見える。しかし、子にとって父は、愛を、敬と併有また敬へと質的転換をする存在なのであり、愛で直結する母の方が、先ず父への愛を教導する立場に在るという点で、子の孝の土台を養成する者としての實質的權威を有することを、はからずも吐露しているのである。父は、子に對して、親への孝を統合し、これを、敬の気持ちをも機縁として君への忠に変換せしめる仲介的な存在として位置づけられるのである。現実の權威として父は君臨する存在であるが、母の愛の醸成が無ければ、この權威は水泡に帰するという意味において、父の權威の實質部分は、実は母によつて支持されていることになろう。そこで、次に、母における子という存在について考察しつつ、このことを確認する。

親の慈愛と保護が子に孝の理念を形成することについては、すでに前掲拙稿に指摘したが、関連するものをさらに掲げるなら、先ず、『管子』形勢解篇には、「慈なる者は父母の高行なり。……父母慈にして解らざれば、則ち子婦従ふ」・「父母暴にして恩無ければ、則ち子婦親しまず」という興味深い見解が見える。また、『呂氏春秋』節喪篇「孝子の其の親を重んずるや、慈親の其の子を愛するや云々」・『韓詩外伝』卷三「上に不慈の父無し、下に不孝の子無し」などと見える。『顔氏家訓』教子篇には、「父母威嚴にして慈有れば、則ち子女畏慎して孝を生ず」という。すべてを儒家言として把握できるか否か、問題無しとはいえないが、親子の間の慈愛と子の孝に密接な関連が有ることの認識が古来のものであることを示す資料として注目しておいて良いであろう。

母にとつて、子は己の分身である。己に続いて己を生きる存在としての一体感を抱く対象である。しかし子は、己から分離した己自身であるから、個別の意志を持って己から離脱していく可能性も多分に持つ存在でもある。そこで母は、子を保護・育成する段階において、先ず、これを己の一部として所有独占し離脱を拒絶・牽制してこれを抱え込もうとする姿勢で対応することにならう。母から発せられるこの思いは慈愛として子に及ぶ。母は、子を、己から分離した己の意のままになる存在として監視し己の影響力の圏外に離脱することを許容し難い。一方、子は、自己の維持存立のために、母の慈愛に依存し、牽引されて、母から離れ難い存在であり、従つてまた、母は、子にとつての權威と脅威の存在でもある。ただし、子は、本来、自己を存立維持するために母に依存するのだから、この依存は一種の擬態であつて、実はこれからの離脱独立を志向する本質的性格を内包する存在でもあるのだが、母の慈愛の温もりと依存の安定感、これからの自立の決断を麻痺させるに充分な威力を持つ。子は、しばしば母の慈愛に泥んで甘えを貪る存在となる。母も子も、初め、離し難いがために慈愛を発し依存して離れ難い要因を互いに内包する。

儒教社会は、家族制を重要素因として構築されている社会である。そしてこの家族制を維持する道徳理念として、親(母)・母なるものに服従・奉仕することを内実とする子の孝は、殊に重要な意義を持つている。従つて、以上の考察に基づけば、この社会は、子を離し難い母の情念を巧みに社会構成のための理念にしている社会であると見ることができることになるであらう。ただしこれは、儒教社会がこれを全て創始したということではなく、それ以前からの中国農耕社会が大切に培つてきた家族主義の考え方が、儒教において思想的に整理整頓されたと考ええるべきであらうこというまでもない。厳密に論ずれば、時代状況によつてその性格には各々差はあるが、ともあれ、概して、儒教社会は家族制を基盤として構築される社会であると把握することが可能である。この社会では、家族における人間は、先祖から続く血縁の血の流れの現在を維持し、次の世代に引き渡して、血の流れを永遠に存続せしめる存在と規定さ

れ、これに奉仕・服従しなければならず、これを確立し支える母なるものとしての親と家と血縁と一族から、一個の人間として、離脱・独立して、己個人の単独の人生を持つことを許さない。この社会では、構成員は、基本的に、個人は個意識を捨てて、親と家と血縁と一族に奉仕する信念を形成することを必要とし要請される。この信念を社会的道徳感情へと変換することによって、家族組織を背景として社会に立脚する各構成員は、権力機構に対しても、母の慈愛に依存して母の意向に従う子が家や血縁に対して服従・奉仕するように誠実で従順であることを旨とし得る存在となる。また逆に、これを確かな自覚とすることによって己の存立が保証されるのである。

かくして、この社会では、子が親から離れず、親に奉仕し母なるものに従属して生きることを己に納得せしめる孝の自覚が、子に対して常に期待されることになる。だから、儒教社会の親は、保護・育成の段階に在る子が親から離脱・独立することを許容できない本来的性向をそのまま堅持維持する存在といえるであろう。すなわち、孝という、道徳理念の中には、子を抱き込んで手放せず、子が己の監視と影響力の圏外に離脱することを許容し難い、母（親）という存在が本来持つ念願がかたちを変えて生きており、子においては、母の慈愛に依存する初元の己がそのまま持続されることを意味する。そして、母は、その母性の本来的な性格からしても、子に、孝を教示し植えつけるに最も相応しい存在であるといえるであろうこと明らかである。この故に、儒教社会を運営維持する必要な道徳理念である孝を、子の中に養成樹立する存在として、母の役割は特に重大となる。儒教社会は、この母の威力を積極的に迎え入れて理念化して構築される社会であると規定し得よう。

#### (xi) 孝養と母への視点

孝子を讃える伝記資料が、親を養ったことを讃えるに、母への誠意をもってその中心テーマとすることの意味は、

儒教社会の以上のような性格によるものであると考えるべきであろう。先に注目したが、『後漢書』列伝二九に孝子の伝を集め、ここに、養母をもって親への孝を語る事例が多いのは、この事との関連で注目しなければならぬ事実であろう。父への孝養を中心に掲げるかに見える武梁祠画像の孝子図の場合も本質的にはこれと変わらないのである。この事は、後の時代の資料とはなるが、例えば、『御覽』においても確認できる。すなわち、同書卷四一一「孝感」で、親への孝を紹介するもの四九例の内、母を対象とするもの三〇例に対し、他は、父二二・父母七・祖母一・曾祖母一の割りである。また卷四一二「孝上」においては、全四三例の内、母二一・父一六・父母六、卷四一三「孝中」では、全四二例の内、母二四・父一一・父母六・祖父一、卷四一四「孝下」では、全三〇例の内、母一七・父五・父母七・祖母一となつているのである。そして、このことは、類書に引用されて今に残る晋の蕭広濟『孝子伝』や宋躬『孝子伝』を初めとする諸『孝子伝』の場合も例外ではないのである。例えば、蕭広濟『孝子伝』を見ても、孝行を伝える話二九人の内、母に関するもの一七・父七・父母七・その他三である。これらの資料によつても、母への孝養に指導の効果が期待されていること歴然としているといえよう。孝を重視する儒教社会における母の存在位置や母性の役割が大きいことは、誠に注目すべき事柄である。なお、従来は、儒教社会における孝は、父子の關係の観点からのみ考察される（一例として、西晋一郎・小糸夏次郎共著『礼の意義と構造』家族形態）のが普通である。しかし従来注目してきた父の權威は、実は、形式・現実面におけるそれである。儒教社会における父の權威の、本質の部分における理念の構造に対して、実質的に関与するのは、他ならぬ母の母性であることを、新たに確認する必要がある。儒教の論理における女性なるものの位置については、今後、新たな観点から考察研究されねばなるまい。

## (xii) 姜詩妻伝における妻の母性と養姑・孝養

ところで論を始めに返して、この姜詩妻伝で、姑すなわち姜詩母への孝養・養姑がテーマとされる事との関連でこの伝のテーマの意義をまとめ注目する。前に指摘したように、姜詩妻伝は、夫の孝養の実は妻の養姑に支えられて成就したことを伝え、この社会における妻の母性の役割の重要性を提示するものである。これは、孝養実践に対する社会的な評価は夫たる姜詩のものとされるが、妻による献身的な養姑という実質的行動の支えがなければ意義を持たない評価であることを示唆する。そして社会に対して、男性たる夫は家や血縁を背に負って活動主張する存在だが、その実質の部分において、これを支えて援助する存在としての女性たる妻の母性に依拠していることを意味する。

この伝は、先ず、孝養養姑で、孝における母の位置などを示唆するが、夫の孝養を支える妻の母性の観点でも把握されねばならない特質を具える。そして妻が夫の孝養を支えてこれを成就せしめるべき役割を与えられるのは、子であるものが、親に対して孝の理念で服従・奉仕すべきとの、この社会の要請によるであろう。この意味において、『後漢書』列女伝は、同書の列伝二九とも密接な関わりの下に考察されるべき性格を具えることも、この姜詩妻伝はわれわれに語りかけているといえよう。そしてこの伝において、如上の諸特質が含有されるのは、この時代、孝に対して社会的に大きな意義が特に期待されたこと、孝が、本来母なるものの情念を内実とする理念であり、母や母なるものを通して教導・説示されるべきものであったことによるものであろう。また、国家的な観点や政策にも影響される点が多々存するが、なによりも地方における諸勢力の発展・伸長によって、家や家族の観点における孝実践の意義に関心が動き始めたという時代背景とも関連づけて考察しなければならない。個の家や家族における妻の母性の実践や孝養の業績に積極的関心が寄せられる傾向が認められるのは興味深い事実である。なお夫における妻の母性、また妻の務めたる養姑の、妻自身における意義などについては、もう少し他の角度から考察しなければならないことが有る。

これらは、5「曹世叔妻」「女誡」七章の内容と関連して述べる方が相応しいので、そこで総合的に取り扱う。

(1) 家という組織をどう捉えるかは難しい。牧野巽著『中国家族研究』に、家族の構成に関する詳細な研究が見える。『儀礼』や『礼記』に見える家族は、普通は祖父母あるいは父母の下に直系の子孫と配偶者とのみが含まれている比較的簡単な組織を持つものであったろうとし、『孝経』なども大家族の家長に対する服従をでなく、真の父母に対する孝を説いたものであり、大家族としても、真の親子・夫婦によって形成される相当強度の独立性を有する小集団が順次複合して成立したものである(儀礼及び礼記における家族と宗族)という。漢代の家族についても詳細な指摘が見えるが、この時代の家族もその大きさは現代とさして変わらず、戸口統計などによれば一戸平均人口は大体五人前後であること、直系の父祖の生存中は子孫が同居し、父祖の死後に兄弟が分家するという(漢代の家族形態) 家族の構造に関する論議については、清水盛光著『支那家族の構造』・加藤常賢著『支那古代家族制度研究』・宇都宮清吉著『漢代社会経済史研究』・『中国古代中世史研究』・守屋美都雄著『中国古代の家族と国家』など多い。漢代家族が三族制か否かについての議論は複雑であるが、宇都宮氏(『中国古代中世史研究』孝経庶人章によせて)は、『孝経』庶人章に示される孝道は、三族制(父母の下における兄弟の同居共財の) 家族を基盤とするものだとし、これを漢代家族の基本型と規定する。また「漢代に圧倒的多数で存在した家族は、社会の上下を問わず五口・六口というような少数数家族だった。しかし、その本質はあくまでも三族制の複合家族であった」とし、漢代の豪族について、この内部には、「三族制家族の別居分財によって生ずる幾組もの家々の強固な結合がまず存在する」・「独立の家族組織を持った数家・十数家ないし数百家というような多数の家族が、それぞれ親疎の血縁関係を紐帯として集中していた、この大集団は結合力が極めて強く、集団内の個人または家族は、この集団力をバックとして、各種の歴史的活動を行った」(漢代家族研究) という。現実には個々において例外形態は存在するとしても、筆者も、後漢時代における家族の基本形態は、理念と

して三族制がその典型であると把握したい。

(2) 袁宏『後漢紀』卷一一引「華嶠曰く」には、この下に関子騫や石奮父子の例を列ねて、過去の孝養の実例とし、「二子  
の若き者は、至誠を推して以て行と為し、信を心に行ひて人を感じせしめて、以て名を為し禄を受く。孝養と謂ふ可  
なり」で締め括る。『後漢書』はこの関子騫・石奮の部分は削除して、代わりに中興以後の毛義や薛包を紹介し、この  
後に上掲の「二子云々」を置き、伝中の江革・劉般の名を掲げて列伝二九への導入とする（『後漢書』は「受禄」の下  
に「致礼」が有る）。したがって二子とは、『後漢紀』の場合は関子騫・石慶を、『後漢書』の場合は毛義・薛包を指す  
ことになる。ところで、『史通』序例篇には、華嶠『後漢書』では「其の序、先ず孝道を言ひ、次に毛義養親を述べ  
とっているから、『後漢書』の場合のように毛義・薛包を序の中に紹介するのは、もともと華嶠『後漢書』のかたち  
であったのかも知れない。そうすると『後漢書』が削除したのは、結局は関子騫・石奮父子の部分だけであつたとい  
うことになるか。袁宏『後漢紀』卷一一では、江革の伝を載せて、毛義・薛包の伝を列ね、この後に「華嶠曰く」  
以下の一文を紹介する。袁宏にも、華嶠『後漢書』資料を組み換え改変している可能性が有るであろう。具体的には、  
毛義・薛包の伝はやはり范曄『後漢書』のようにそのまま「二子」に続く方が無理がないように思われる点に注目し  
たい。「以て名を為して禄を受く」は、ここに述べる事柄からしても、関子騫・石奮父子ではなく、毛義・薛包の事を  
そのまま受けているようだ。袁宏『後漢紀』は、江革の伝を載せて、これとの関連で華嶠『後漢書』資料を列ねたが、  
毛義・薛包の伝だけは「華嶠曰く」の中から抜き取って江革の伝の後に列ね、華嶠の論と伝の部分を区別して掲げよ  
うとしているのかも知れない。なお『後漢書』の「誠をまっとうして云々」のところは、『後漢紀』では「孝を致すに  
孜孜として、孝成りて禄厚き者、此れ能く義を以て養ふなり」に作る。「誠をまっとうして」は語句としては、後の「至  
誠を推して云々」と重複する感じが有り、ここは、『後漢紀』の「孝を致すに孜孜として云々」がもとのかたちであつ

たかと思われる。

なお、仁孝に関する議論の歴史的背景を論述するものに、渡辺信一郎「仁孝——あるいは二、七世紀中国における一イデオロギー形態と国家——」（『史料』六一巻二号）が有る。

(3) ただし、以上の諸条は、ここに述べるように、親を諫めることを禁止するものではなく、親の不正に対してはむしろこれを諫めるべきであることを説くものでもあるだろう。『大戴礼記』曾子事父母篇に、「父母の行、若し道に中れば則ち従ふ。若し道に中らざれば則ち諫む。……従ひて諫めざるは孝に非ず」といい、同書「曾子本孝篇」には、「君子の孝は正を以て諫を致す」という。しかし、『孟子』離婁上篇に、「古は子を易へて之を教ふ。父子の間は善を責めず。善を責むれば則ち離る。離るれば則ち不詳焉より大なるは莫し」といい、同下篇にも、「父子善を責むるは、恩を賊ふの大なる者なり」というように、不正を諫めて、詰り責めれば、親子の間に憎悪の情が生じ、関係の決裂が起こることへの懸念が有る故に、子に対しては、おだやかに諫めよと諭し、これが聴き入れられない場合におこる決定的な対立を避けるために、最終的には屈伏することを命じたかたちで説くのである。家を建立し血縁を存続発展せしめるために、親子の構成する組織ないし共同体の公正・正当を顕示することは必要であるから、これを維持するために、子が親の不正を見つけたらこれを諫めることは当然の処置ということになる。しかしこの処置が家を決裂せしめ親子の離反を促すことになるなら、むしろ無意味であるから、子は最終的には親に屈伏することを命じるのである（基本的に、父は子の為に隠し子は父の為に隠す『論語』子路篇という理念が重視される）。

ところで、孝の上位概念としての忠が重視され国家的な観点から親子の關係が論じられることになる（君や国への忠節がすなわち親への孝であると規定される。例えば、『礼記』祭義篇に、「君に事へて忠ならざるは孝に非ざるなり。……戦陣に勇無きは孝に非ざるなり」とあり、忠と孝を結び付けるものに、同書祭統篇の、「忠臣以て其の君に事へ、

孝子以て其の親に事ふ。其の本は一なり」や、『呂氏春秋』孝行篇「人臣孝なれば、則ち君に事へて忠」・『孝経』土章「故に孝以て君に事ふれば則ち忠」など。また『列女伝』母儀篇の斉田稷母や節義篇の蓋将之妻などに忠を孝の上位概念として提示する考え方が顕著である」と、親を諫める点が強調されて、「父に争ひ有れば、則ち不義に陥らず。故に不義に当たれば、則ち子父に争はざる可からず。……父の令に従ふ。又た焉ぞ孝為るを得んや」『孝経』諫争章（父有争子、則不陥於不義、故当不義、則子不可争於父、……従父之令。又焉得為孝乎）のような考え方も起こってくる。すなわち思想史上での、微諫から直諫・強諫の方向への、具体的実践対応の変化も認められることになる。社会や状況の変化の中で孝の理念にもその表現変容が迫られたのである。しかし、孝が親なるものを尊重し擁護し維持する理念であることは基本的に変わってはいないであろう。

後漢時代、『白虎通義』によれば、親を諫めることの方には、また微妙な変化が認められる。諫諍篇によれば、『論語』里仁篇の「父母に事ふるに、幾諫して、志の従はざるを見れば、又た敬して違はず」の理念を尊重し、「臣、君を諫むるに、義を以てす。故に之を折正す。子、親を諫むるに、恩を以てす。故に但に之を揉するのみなり」という。ここには家族道徳尊重の精神がうかがえる。後漢時代、忠は必ずしも孝の上位概念としての権威を發揮し得ていないのである。なお、『白虎通義』が、思想背景としては権威主義を根拠としつつも、他面で、家族道徳尊重の姿勢を採ることにについては、日原利国『白虎通義』研究緒論（『漢代思想の研究』所収）に指摘している。

## 4 「周郁妻」

この人は字は阿、沛郡の趙孝（列伝二九）の女という。幼いときから礼儀作法を習い、嫁としての務めにも習熟していたが、周郁は、だらしなく軽薄で礼儀知らずであった。父の周偉は阿に、「そなたは賢者の女。正しい婦道で夫を立ち直らせるのが当然。郁の素行が改まらないのはそなたの過ちだ」という。阿は丁重に承り、引き下がって左右の者に、「私には有名な樊姬や衛姬のような婦徳がない。だからおとうさまは私を責められる。私が夫を諫めても聴きいれなければ、おとうさまは私のことをいいつけに従わぬやつとお考え。さすれば罪は私に在る。もし諫めて夫が従えば、それは、子として父の權威に従わず、妻のいいなりになることになる。さすれば夫が非難される。生きていてこんなふうでは気持ちはやすまらない」といつて自殺する。憐れまない者はなかった。

周偉が阿を「新婦、賢者の女なり」といつていることについて。これは彼女が趙孝の女だからである。趙孝が賢者といわれる所以は、『後漢書』列伝二九の伝に依つて明らかである。彼は沛の人で字は長平。父の普は王莽の時に田禾將軍であつたので、孝を任じて郎とした。礼儀正しく人々に慕われた。天下の騒乱で人々食らい合うことあり、孝の弟の礼が飢えた賊に捕われた。孝は賊の所に出向いて行つて、飢えて痩せている礼よりも、私の方が肥えて美味いと持ち掛けたので、賊は驚いて二人とも許し、その代りに干飯を持つてこいと要求する。あちこち求めたが手に入らず、賊にその旨報告し自分を食べてくれと頼む。みんな尊敬して危害を加えなかつた。郷党も敬服した。州郡の辟召には丁重に対応し、孝廉に挙げられたが応じなかつた。永平中、太尉の府に辟せられ、徳行を聞き知っていた明帝は、詔して諫議大夫に任命し、侍中・長樂衛尉へと遷る。弟の礼も徵召されて御史中丞となり、兄弟共に帝から目を掛けられた。礼が死して数年、孝も死ぬ。子が無かつたので、礼の二子を郎に任じた。

惠棟(『後漢書補注』)は、皇甫謐『列女伝』として、「長平、德行純粹にして、海内之を知る」を引く。これは『太平御覧』卷四四一引の「列女伝曰く、沛の周明都の妻は、衛尉趙長平の女なり云々」のことを指しているのかと思う。ただし同卷『御覧』のこの後に、「劉向列女伝曰く云々」八ヶ条・「皇甫謐列女伝曰く云々」四ヶ条が続けて載せられていることからすれば、これが皇甫謐『列女伝』のものか否か明瞭でない。また、「周明都」の「明」は、後文に「明」を列ねず「都驕淫」「都父」「都之不改」などと見えるから、衍字であろう。また「字阿」・「郁父偉」も、同卷『御覧』にては「名阿」・「都父衛」に作る。

(i) 妻の母性

阿のことばに見える「もし諫めて夫が従えば、それは、子として父の權威に従わず、妻のいいなりになることとなる。さすれば夫が非難される」は原文「若言而見用、是為子、違父而従婦、則罪在彼矣」である。『御覧』四四一には、この部分は見えない。ところでこの言における阿の考えについて。夫が妻の諫めに従えば、一見、夫を立ち直らせるのは妻の務めだと教示する舅のいいつけの通りになったのだから、当面は、阿が自己批判するに当たらない。ところが、自分自身は正当でも、夫を、親の意向に従順であることを要求する世論の「為子、違父而従婦」という批判の罪人としてしまうのである。ここには、社会に対して、子を育んで保護して子の中に孝の精神を育成する母の如くに、妻も、夫を世間に対して支えて保護して、母なるものとしての家や血縁のために奉仕する孝のこころを夫の中に醸成する役割を持つべき存在であるという見方がある。阿は世間に対して、夫を妻の母性で支え得ない己を責めねばならないことになるのである。またここには、やや別の角度から、嫁を論ず舅の言葉にもこの理念は示される。すなわち舅は、「郁の素行が改まらないのはそなたの過ちだ」という。妻の母性の欠如を指摘している言葉と受け取れる。前項

3 「姜詩妻」でも注目した妻の母性のテーマはこの伝にも明瞭に確認できる。

儒教社会における親(母)の母性を重視し、この母性は、夫に対する妻の場合にも発展的に用いられるべきであり、妻が、子を育んで保護する母と同質の存在であるとするのは劉向『列女伝』の立場であったが、同じことは『後漢書』においても確認できることは、後に検討を加える⑥「楽羊子之妻」において明らかである。このことは①「鮑宣妻」や②「王霸妻」の場合にも認められるし、⑨「許升妻」・⑬「皇甫規妻」・⑮「盛道妻」・⑰「董祀妻」なども同様のテーマを持つ伝記と考えることができる。このことは6「楽羊子之妻」に論述する。

(ii) 周郁妻評価の視点

『後漢書集解』引王補に、趙阿は夫の親のいいつけに従わず夫の悪事も正さぬ。女の戒めで大切な順の婦徳に悖ると批判するが、劉咸炘(施之勉『後漢書集解補』引)は、この論は酷しい。彼女の行いはなるほど中庸とはいえぬが、信念の節義による独行という観点で捉えるべきで、伝にはすべてお手本になる生き方だけが記録されるものだという一方的な考え方に問題があるという。この指摘はほほうなづける。この伝末尾の「之を傷まざるもの莫し」は、自殺が世論を納得させた決着のつけかたでなかったことを伝えていよう。⑥「楽羊子之妻」は、盗賊に迫られて自殺するが、太守は彼女を丁重に葬り貞義と号する。⑧「孝女曹娥」は、溺死した父の屍を求めて入水自殺するが、県長によって碑を立てられる。⑬「皇甫規妻」は、董卓の意を拒んで殺されたが、後人は彼女を図画に止めて礼宗と号する。⑮「孝女叔先雄」は、溺死の父の屍を求めて入水自殺したが、郡県は彼女のために碑を立てさせその図像を描かせる。これらと比較しても、趙阿の自殺が、世論の求める倫理条目を満たさず世人を積極的に感動させないことは明瞭である。舅のいいつけに従い夫を世間に向けて支えるという婦人の倫理実践は果たせていない彼女を、世論は評価できな

いが、己の置かれた特殊の立場で、舅と夫への対応を真剣に配慮すればするほど進退極まった追い詰められた彼女を批判することもできない。彼女の死に甲斐のない壮絶な結末に対して、人々は傷むという感動で応える他ないのである。

『後漢書』が、数奇な運命を生きた㊶「董祀妻」を収録することにも、後世の学者は批判的である。しかし我々は、范曄における資料選定の理念に対して、もつと好意的であつても良いのではなからうか。時代の特殊な状況の中で、己が置かれた個々の場において、人生の意味について全身で問い誠意の対決をしたという点では、周郁妻も董祀妻も注目に値する存在である。ただ彼女らは、結果として、その時代の社会や文化が積極的に評価し得る生き方を為し得なかつたという点で、悲劇的な人生を持つたのである。范曄が、人生努力が悲劇的に展開した女性をこの「列女伝」に位置づけたことは、むしろ女性を男性より次元の低い単なる付随した存在としてではなく、個の人間として観ようとした結果であると考えるべきではなからうか。女性に、男性とは異質の人間として、社会的な存在理由が有ると把握するからこそ、かれはこのような女性の伝記も収録したのであろう。これにはあるいは彼自身の女性観が反映しているのかも知れないが、それ以上に考慮すべきことは、後漢時代そのものがすでに、歴史的な状況からしても、国家的な観点からよりも、むしろ個のレベルともいへべき家における女性の役割が重要な意味を持つ時代なのだという点と。また、儒教主義盛行の状況下で、社会的に女性をどう位置づけるか母なるものにどう対処するかについて、より積極的な関心ははらわれ始めた時代として、新たにこれを検証しなおしてみなければならぬということであろう。

## 5 「曹世叔妻」

名は昭、字は惠班、一名を姫(惠姫)、班彪の娘。扶風郡の曹世叔に嫁した。博学高才の人。夫は早世したが、節行法度がきちんとしていた。兄班固が『漢書』を著して八表と天文志は成らぬままに卒したので、和帝は彼女に詔して完成させた。帝はしばしば彼女を宮中に召し入れて、皇后や宮女たちをこれに師事させた。大家と号せられた。帝が崩御して鄧太后が朝政を行うに及び、曹大家も政治に参画した。精勤の故をもって息子の曹成は特に関内侯に封じられ、後に斉国の相にまで出世した。当時、『漢書』はできてまもなくで、読みに精通する者もない。同郡の馬融は丁重な礼をもって曹大家から読みの指導を受けた。後に馬融の兄の統に詔して曹大家に継ぎ『漢書』を完成させた。

永初中、鄧太后の兄で大將軍の鄧騭が母の喪を理由に辞任を願ひ出た。太后は認める気になれず、曹大家に意見を求めた。そこで彼女は上疏して、鄧騭らが孝行のための引退を表明していることを、過去の賢者の例を引いて推讓の誠と讃え、この美名を傷つけないためにも辞任を認めるべきであると説く。太后は騭ら兄弟の帰郷を許す。

曹大家は『女誡』七篇を作った。(以下に七篇を掲載)馬融はこれを評価して妻や娘たちに学習させた。曹大家の義妹の曹豊生も才媛であった。彼女も書を著して『女誡』を批判した。その文章はよくできている。曹大家は七〇才で卒した。鄧太后は素服して哀悼の意を表し、使者を遣わして葬儀を監護させた。彼女の著作は賦頌・銘誄・問注・哀辞・書論・上疏・遺令など一六篇で、嫁の丁氏がこれを撰集し、「大家讚」を作った。

## (i) 曹世叔妻立伝の意義

歴史的な観点からしても、曹世叔の妻が『後漢書』列女伝に収録された意義は大きい。まず、彼女が、中国の歴史

において、後世への影響強い確たる業績を残した最初の女性学者であるという事実に注目しなければならぬ。そしてこのことは、彼女が『女誡』を著したという事実においてとりわけ興味深く重要な意味を持つであろう。この書が以後の歴史において与えた影響の大きさ故に、儒教というものをどう評価するか、儒教史において女性というものをどう位置づけるかによつて、彼女に対する評論の内容は大きく振幅することになるが、歴史における彼女の存在と登場意義はいずれにせよ無視できないであろう。なお、『女誡』をとりあげて、このことは後に再論する。また、われわれは、彼女の活躍を通して後漢という時代における女性の活躍というものの一端や、名門勢家における女性の教育や意識などをうかがうことができる。特に政治に携わつた鄧太后との関わりによつて、また名門勢家の持つ政治的影響力を背景にした、宮廷における女性の活躍が興味深い<sup>1)</sup>。なおこれは、『後漢書』において皇后紀が立てられたこととも関連するであろう。次に、劉向『列女伝』への曹大家注釈書が『隋書』経籍志に著録されていることから、彼女が積極的な関心を持つて、この書に女性教導訓育の意義を見出したであろうことが注目される<sup>2)</sup>。この注釈書自体は今佚して伝わらないが、佚文は各書に散見する。劉向『列女伝』が歴史上重視されることになつたのは、この時代の趨勢と以後の歴史の性格によることは勿論であるが、『女誡』を著した彼女がこの書に深い関わりを持つてゐることは重要である。劉向『列女伝』は、班昭によつて先ず確かな位置づけを得、この書の方向を決定することになつたといつても過大ではない。なお、現在『古列女伝』に付する『統列女伝』の二〇伝(周郊婦人、梁夫人嬖)は、劉向の手になるものではあり得ないことすでに論じたところであるが、班昭があるいはこれに関わつた可能性も想定される(ただし、『四庫全書総目提要』は、曾鞏が統伝一卷を班昭の作と考えるがその証拠はないという)。

さて、この「列女伝」における他伝との関連で、主婦として伝えられる資格はどの点に置かれてゐるだろうか。まず、夫に先立たれた寡婦として家を守り通した点である。これは、劉向『列女伝』に拾えば、母儀篇の「魯季敬姜」

「魯之母師」、貞順篇の「衛宗二順」「梁寡高行」「陳寡孝婦」などの流れを汲む列女伝記であるといえる(拙著頁208・511・516などの解説参照)。またこれらは、再婚をしないという点で、再婚拒否を称賛する諸伝記とも繋がっている。すなわち、貞順篇の「衛寡夫人」「蔡人之妻」「息君夫人」「魯寡陶嬰」他などである。この『後漢書』列女伝では、再婚拒否の例として、⑨「許升妻」・⑩「劉長卿妻」・⑪「皇甫規妻」・⑫「陰瑜妻」などが有り、『華陽国志』には寡婦を称賛し再婚拒否を讃える例が数多い。これは後に詳述する。なお、陳鵬著『中国婚姻史稿』に、「婚姻之目的」として三大別し、「祭祀」・「継嗣」・「内助」を掲げる(史風儀著『中国古代婚姻与家庭』にも、祭祀に注目。陳顧遠著『中国古代婚姻史』もこれを指摘する)。妻たるものの役割は、例えば『詩経』召南の采蘋序にいうように、「先祖を承け、祭祀を供す」であり、寡婦が家を守り再婚を拒否するのは、夫無き後の祖先の祭祀を継続し次の世代に引き渡していく任を負うからである。ただ、再婚拒否が美談とされるのは、逆に、現実には、家の勢力拡大維持という政策的な角度からも、再婚は社会の習慣としては行われ易い一面も有ったことを語っているのであろう(「専心」の項参照)。そして一方、儒教の家族制や政治理念の観点からは、家の存続のための「先祖を承け、祭祀を供す」は無視できない要諦であったから、夫無き後の家を守る寡婦の美談は社会に向かって敢えて標榜されることになったであろう。なお、この問題は、後の9「許升妻」で論じる。

次に、息子の曹成を成長出世させた点にもう一つのポイントが置かれていよう。この観点は、劉向『列女伝』母儀篇の「棄母姜娘」・「契母簡狄」・「周室三母」・「魯季敬姜」・「楚子発母」・「鄒孟軻母」・「魯之母師」・「魏芒慈母」などに示されるように、儒教社会における最も重要な母の役割として注目されるものである。先の3「姜詩妻」にも指摘したが、母性の発源者たる母は、子をその慈愛で支えて育てて、子の精神構造の中心に孝の理念を養成確立せしめる。そして、「鄒孟軻母」に見ることく、<sup>4)</sup>儒教社会の人士にふさわしい道徳理念を教導する。しかし人格形成過程における

強烈な母性の影響で、息子は、結果として己の意識に君臨・指示する母性の情念から離脱・独立し難い男性として成長する。このかれに自主的判断で活動する自信を教導するのも母である。すなわち、母は、息子に、女性の三従を説諭して男性の専行を示唆し男尊女卑の社会に出発させるのである。母は母性の情念の影響力下に止め置いたままで、息子の社会的活動を可能ならしめる存在である。子の可能性や能力が母のそれを越えている場合は、(母または妻の)母性の支えを得て、かれの社会的業績は特異である。しかし、この社会においても、男性が、女性の三従や男尊女卑を受け止めるに十分な男性的諸資質を持たない場合は、母性の情念は溢れ出て氾濫し、様々な問題を引き起こすことがある。「孽嬖」篇に示される諸例はおおむねこれを起因とするものである。この曹成の母曹大家の場合は、どちらかといえば「魯季敬姜」における母の対応に似ているように思われる。すなわち、母の教導は、息子を出世せしめるが、曹成はせいぜい曹氏の家名を失わぬ程度の社会活動しかできない人であった様である。かれは、高度の才能を持つ母の強烈な母性に保護・支持されて官僚としての一応の職責を果たしたに過ぎぬ人であったのであろう。任地に赴く息子に随行した時の作品「東征賦」に見える母の複雑な思いには、必ずしも卓越した官吏活動が期待できない子への母の不安が交錯しているように思われる。すなわち、「余、子に随ひて東に征く。……遂に故きを去りて新しきに就くに、志、愴恨として悲しみを懐く」と、住み慣れた土地を後にする心の不安を述べながら、「諒に櫟に登りて蠹を啄たず、力を陳べて相ひ追はざるを得んや」と息子の官吏としての力を発揮させることに心の納得を得ようとしている。才豊かな母から発せられる息子への期待は荷重である。そして『女誡』序には、「恒に子穀(曹成の字)の清朝に辱を負はんことを恐る」という。『後漢書』注引『三輔決録』注に「斉相の子穀、頗る時俗に随ふ」とある。朝廷に名を成した母に支えられてその地位を維持し得た人であったようだ。息子は、特異な能力を発揮することはなかったが、儒教社会の人士としては一応無難に過ごせたわけで、『列女伝』(魯季敬姜)で、文伯の母敬姜が称えられるごとき功績が

曹大家においても認められているといえるだろう。

- (1) 班昭の業績や活躍を紹介評論するものとしては、寛久美子「班固・班超・班昭」(『人物中国の歴史』三 三国志の世界、集英社)が整っている。また朱俊著『班昭』(『人文文庫』)も有り、班昭を女学の歴史に位置づけ、彼女の事跡や学術上の功績を論述し、後世への影響に言及する。また、彭衛著『漢代婚姻形態』第八章東漢時代の婚姻思想に、班昭『女誡』を評論している。ただし、今後は、思想史の観点からも、班昭は正式に取り上げるべきである。

- (2) 胡文楷著『歷代婦女著作考』に、張鵬一が、『詩経』柏舟積文・『史記』周本紀正義・『初学記』・『文選』張茂先箴注・范蔚宗皇后紀注・七命注・顔氏家訓』書証篇などから輯出すると指摘している(張鵬一輯『扶風班氏佚書』閔隴叢書)。なお、前掲寛氏論考に、班昭は、宮廷での講学に『列女伝』を用いたろうと指摘され、「鄧太后が実践した政治に『列女伝』の思想がはつきり反映するからである。後宮女性のための教科書であった『列女伝』の理想は鄧太后で実像化したといってもよく、班昭は自分の教育の成果に満足したにちがいない」といわれる。

- (3) 拙稿『『統列女伝』について』(『広島哲学会』『哲学』第四〇集・一九八八)

- (4) 孟母のことは、拙稿『劉向『列女伝』より見る儒教社会と母性原理』(『広島大学文学部』『紀要』五〇巻・一九九一)に指摘した。

- (5) 拙著『劉向『列女伝』の研究』参照。

- (6) 寛氏前掲書に、「余り見識のない、時代の風潮に流されることの多い人物」と解釈される。なお曹成への人物評や母の気持ちの紹介について、同氏の指摘は的確である。

次に『女誡』を検討する。内容は、序文と、七章で構成される<sup>(1)</sup>。

## (ii) 『女誠』、「序文」

私は暗愚で、生まれつきが明敏ではない。亡父の余徳と保母たちの躰のおかげで、とし一四才、曹氏に嫁ぐことになった。それから四〇年余りになる。いつもびくびく恐れて気持ちを引き締めてきたこと、それは、まちがい犯して非難され、父母に恥をかかせ、家の内や親戚に迷惑を掛けはしないかということ。それゆえ、朝夕心に努めて黙々と励み勤しんできたのだ。こうしてなんとか無難に過ごせ、責を果たして一安心である。

私は、本来世間知らずで物分かりもわるく、子供の教育にも不向きである。いつも、わが子子穀が朝廷で咎を被りはしないかと気掛かりであった。だのに主上の恩徳は計り知れず、恐れ多くも金印紫綬まで賜ったのだ。とても私などが望んで得られるようなものではないのだ。男の子は自分で身の始末はできる。私はこれ以上心配してはいない。ただ不敏なのは娘たちのこと。嫁に行かねばならぬときをむかえているのに、親の教えにもひたらず妻のつとめを知らないでは、嫁入った先で礼儀知らずで失敗し、一族に恥をさらすことになりはしないかと気掛かりである。

私は今、見通したたぬ重病、いつ死ぬか分からない。お前たちのこの先を思うと憂いははれない。折りにふれて「女の誠め」七章をまとめた。娘たちよ、どうか一通つつ写し持つてほしい。これが、いつかお前たちの身に役立つことを心より願っている。さあでは、これからも努力惜しまぬように。

## (イ) 『女誠』登場の歴史的意義

母としての息子に掛ける思いも興味深く語られる。しかし、特に目を止めたいのは、この『女誠』が、もとは私的な子女教導を目的とする書ではあるが、家の主婦の立場から、一種の家訓としてまとめられたものであることを物語る点である。「父母に恥をかかせ、家の内や親戚に迷惑を掛けはしないか」とか、「親の教えにもひたらず妻のつとめを知らないでは、嫁入った先で礼儀知らずで失敗し、一族に恥をさらすことになりはしないかと気掛かりである」と

か、己の思いを述べつつ、娘たちへの教導が、家の健全なる運営や一族の繁栄に密接に関連するという著者の認識が明確に吐露されているのである。この時代に、家訓の意義が具体化しはじめたこと、女性の意義が、社会に向けて積極的に発展主張するための家における、重要な役割を担って注目されてきたこと、子女教導の意義が方向性をもって認識され始めたことなどを示唆していよう。ただし、『漢書』外戚伝六七下班婕妤には「窈窕・徳象・女師の篇」（師古注は古箴戒の書と）とあり、後の「専心」・「曲従」には「女憲」とある。その性格も功績も、『女誡』と同一とは思えないが、曹氏以前にも女子教導の記述が皆無とはいえない。

家訓としては、『顔氏家訓』が最も有名であるが、家訓の歴史はそんなに古くはない。守屋美都雄氏（『中国古代の家族と国家』東洋史研究会・一九六八）によれば、「家訓」の語は『華陽国志』巻一一に見える（第五章、六朝時代の家訓について）とし、子孫を訓戒する目的の下に語られ書かれたものという観点からすれば、家訓として前漢中頃の「任公家約」（『史記』貨殖伝）や武帝時代の東方朔がその子を戒めた言葉（『類聚』巻二三）など、後漢時代には、樊宏（『後漢書』列伝二二）が子を戒めたものや、馬援（『後漢書』列伝一四）が兄の子を戒めたもの、また、鄭玄（『後漢書』列伝二五）が子を戒めたものなどが注目できるとする。そして、後漢時代のものがもつ特徴として、儒教主義で貫かれていること、鄭玄の場合には、自伝の形をとり、書を持って与えられていることなどが確認されるとする。

氏は曹大家『女誡』を取り上げてはいないが、家訓が、子を戒め家というものの社会的存立や維持発展を念願して書き残されたものである以上、曹大家の著作も、女子を対象とした特殊な家訓として、これを歴史の中に位置づける必要がある。後漢時代は、地方諸勢力や豪族層が各地に様々な個性的発展を推進する時期として注目される時代である。そして魏晋を経てこれら諸勢力は、門閥貴族へと地歩を固め定着していくのである。まさにこのような時代を背景にして、いわゆる家訓なるものが、個としての家において、また、血縁や一族などにおいて理念としての家を想定

しつつ、さまざまに形成されていたのである。また、特殊な一例として、後漢時代における武氏祠石室画像など、子孫に語りかけ家の維持繁栄を促す意図も伺えるから、これなども一種家訓の性格を持つと見てよいのかも知れぬ。また、出土例として、北魏に関連する石棺画像などに描かれる一連の孝子図も、家訓の範疇で観察すべき性格を具える（3 姜詩妻、「孝養と母の関係」―孝子のシンボルとしての曾子における母の位置―など参照）。

ところで、例えば、『世説新語』賢媛篇には、賈充の妻李氏が『女訓』を作ったこと。王承の家では郝夫人の法を手本とし王渾の家では鍾夫人の礼法を模範としたことなどを述べている。実体は分からないが、一種の家訓の性格を具えるものが、家を支え夫を支える母性の主持者たる主婦によって施行されていたことがうかがえるのである。家における主婦の役割意義が、動かし難く重要な位置を占める時代在先駆けて、曹大家『女誡』が登場したこと、この意義は確認しておかねばならないであろう。女性を教導するものとしての『女誡』を、一種の家訓と捉えるならば、杜篤『女誡』（『後漢書』列伝七〇上）や荀爽『女誡』（『類聚』卷二三など）・蔡邕『女訓』（または『女誡』、『後漢書』列伝五十など）など、また程暉『女典篇』（『類聚』卷二三など）・諸葛亮『女誡』（または『貞潔記』、『隋書』経藉志・『唐書』芸文志）などもこの列に加えるべきであろう。

以上の如く、曹大家『女誡』は、時代の状況と歴史の推移とに密接な関わりをもつて、しかるべき必然性を担って登場した書として位置づけられ評価されるべきである。しかるに、反面、この書が後世に与えた影響力の大きさ故に、彼女は、二千年來、儒教社会における女性を苦しめ続けることになったとも批判されることになる。しかし、儒教ないし過去の歴史や文化をすべて無意味と否定するならともかく、これは彼女自身にとつてはむしろいわれなき批判というべきであろう。『女誡』は、まさに時代と状況が真に求めた著述であったと思われるからである。女性史の立場から、『女誡』が批判的に扱われることは、いうまでもなく、一つの姿勢として尊重されねばならない。しかし、一方、

二千年の中国歴史文化を培った儒教思想を正面から見据えるとき、われわれはこの著述を次のような観点から、積極的に評価する姿勢を持つことも必要であると考え。すなわち、儒教社会を構築する論理を分析し、このような社会における女性の位置ないし役割というものを考察してみると、『女誡』が語る女性像は、儒教の本質に根ざした究めて示唆に富む内容である。そして、この書は、後漢時代の地方の経済的発展や地方勢力のさまざまな個性的伸長を背景として生まれ出たのである。すなわち、国家的な観点からでなく地方の次元における権勢家の経済的発展や勢力定着の可能性が増大し、さまざまな個性的な発展を積極的に遂げようとする名門勢家においては、社会に対して家の存在を主張する男性を支え家なるものを維持する女性の役割が、重要な位置を占めるようになったという歴史的事実を反映するものである。すなわち、このような書の成立は、女性の社会的役割が積極的に考究されねばならない必要に迫られたむしろこの時代の状況そのものが求めた結果であり、そして班昭は、時あたかも、これを著述するに相応しい女性学者として登場した存在とみるべきだと思うのである。中国思想史が班昭を欠落した罪こそ深い。

(1) 『女誡』を紹介したものとしては、笈久美子氏の前掲書(前章注)が有る。また、明の王相箋注の『女四書』に収める『女誡』を紹介し、現代語訳を付して丁寧な諸書と対校注釈を施したものに、山崎純一著『教育からみた中国女性史資料の研究』(明治書院)が有る。研究書の類に関する紹介についても、同氏書が詳細である。『後漢書』列女伝中の『女誡』については、本田濟著『漢書・後漢書・三国志列伝選』(平凡社中国古典文学大系)に明解な現代語訳が見える。

(2) 笈氏前掲書も、陳東原著『中国婦女生活史』を掲げている。なお、梁乙真著『中国婦女文学史綱』(上海書店・曹正文著『女性文学与文学女性』(上海書店)・洪不謨姜玉珍著『古代女性世界』(上海古籍出版社)など、女性の三從四徳に関連して論じ、班昭に批判的である。女性史研究の立場から、これも一つの動かし難い見解として認定されるべき

であろう。また、前掲の朱俊著書は功罪両面を指摘し、彭衛著書では、『女誠』の後世への影響の強大さに注目すると共に、その内容は後漢時代の婦女の実情を反映したものとも見る。

(iii) 「卑弱」第一

むかしは、生まれた女は三日すると、寝台下にねかせ、糸巻きをおもちやに持たせて、心身つつしみ清めてご先祖の靈に報告したものだ。寝台下にねかせるのは、女というものが卑しく弱々しくして人に謙るよう心掛けるべきを分らせるため。糸巻きをおもちやに持たせるのは、女が働くことに慣れ根気よく努めはげむよう心掛けるべきを分らせるため。心身つつしみ清めてご先祖の靈に報告するのは、女が先祖の祭祀を先代から受け継いで世話しなければならぬと分らせるため。この三つが、女たるものの不変の道であり礼法の大切な教えであろう。

謙って恭しく、ひとを先に己は後まわし、善行あっても手柄とせず、失敗有ればいい訳せず、恥をこらえ辱めにたえ、いつもびくびくしている。これが、卑しく弱々しくして人に謙るということ。

晩く寝早く起きて、朝早いとか夜晚いとか不平いわず、家事に心を込めて務めて、難易をいい逃れとせず、仕事はちゃんとなし遂げて、出来上がりがきちんとしている。これが、根気よく努めはげむということ。

身纏い振る舞い正しくして夫に仕え、清楚を旨として戯れ笑いなどする気を持たず、心身つつしみ清めて酒食をつくって先祖にお供えする。これが、先祖の祭祀を先代から受け継いで世話するということ。

この三つができさえすれば、誉れが拡がらないとか恥を身に被るというような心配は決してない。この三つが欠けたなら、誉れが拡がったり恥辱から逃れることなどできようもない。

(イ)「卑弱」の依拠

この部分は、『詩経』小雅の斯干、「乃ち女子を生む。載ち之を地に寝ねしめ、載ち之に褌を衣せ、載ち之に瓦を弄ばしむ。非無く儀無く、唯だ酒食を是れ議る。父母に權を誥す無し」の節に示唆を得ているのであろう。「其の卑弱にして人に下るを主とするを明らかにす云々」は、当時の詩解釈に依るところがあるのだろう。因みに、「鄭箋」には「地に臥するは、之を卑しむ。……紡塼、其の事有る所を習ふなり」という。『詩三家義集疏』卷一六は、班昭の説は斉説と指摘する。

曹氏『女誡』では、三つ目に主婦の祖先祭祀の任を掲げているが、これは、あるいは「酒食を」のところにヒントを得て、これをもとに敷衍して、祖先の祭祀に関連づけ説いたものかと思われる。ところが「鄭箋」は特にこれに言及してはいない。また、『礼記』曲礼上に、「酒食を為りて以て郷党僚友を招く」とか、『論語』為政に、「酒食有れば先生に饌す」とあり、また、劉向『列女伝』の「鄒孟軻母」には、「夫れ夫人の礼、五飯を精し、酒漿を晷し、舅姑を養ひ、衣裳を縫するのみ。……易に曰く、中饋に在り……詩に曰く、……唯だ酒食を是れ議る」と見え、同じく「宋鮑女宗」には、「酒醴を激漠し、饋食を羞して以て舅姑に事ふ」とか見えるように、一般的な捉え方としては、酒食のことを特に祭祀にのみ限定するのは苦しいように思われる。「斯干」のことも、特に祖先祭祀のみを意識してはいないかも知れない。後の朱子『詩集伝』も、ここは、『列女伝』の孟母の言を紹介するのみ。しかしながら、一方、「酒食」のことを祖先祭祀に関連づけるのが全く特殊な見方とはいえないのである。『詩経』小雅の楚茨に、「以て酒食を為り、以て享し以て祀る、以て妥し以て侑む、以て景福を介にす」とあり、酒食で祖先を祭ることを述べる。また、古来、祭祀に熟食を献ずる饋食の礼が有るのである。曹氏がもし「酒食を」のところから、祖先祭祀を女性の重任として掲げるヒントを得たとするなら、それは「楚茨」の一節が頭に有ったからかも知れない。

## (ロ) 祖先祭祀における主婦の位置

以上のような想像が全く根拠の無いものとしても、これとは別に、曹氏『女誡』が、ここで、三つ目として、主婦における祖先祭祀の任を掲げているのは、極めて興味深い。主婦と宗廟の祭祀に関しては儒教社会の基底に根ざす母性を巡って明確にしておかねばならぬ事柄が存するからである。家の主婦が祖先の祭りに大きく関与することは、『周礼』・『儀礼』などによってもすでに明白である。<sup>1)</sup>『礼記』昏義に、「上は以て宗廟に事へて、下は以て後世に継がん」とあり、婚禮の後、三月廟見で夫婦の道が成ることについては礼文獻のいうところである。

以下しばらく、宗廟祭祀に関する主婦の役割について言及するものを見る。まず、『左伝』文公二年に、「凡そ君即位すれば、……昏姻を脩め、元妃を娶り、以て粢盛を奉ずるは、孝なり」とあり、『礼記』礼器に、「太廟の内は、敬す。……君、親しく牲を制し、夫人、酒を薦む」、同書内則には、「女子十年にして出でず。……祭祀を覲、酒漿籩豆、醢醢を納れ、礼相して奠を助く」と見える。また、『詩経』召南の采蘋序によれば、「大夫の妻……能く法度に循へば、則ち以て先祖に承け祭祀を共す」という。同じく「采芣」も夫人の職として祭祀を奉ずることをいう。宗廟祭祀は夫の主催するものではあるが、祭祀を運営するための実質的な部分は、主婦が整えるのである。祭祀は、妻の援助支えがなければできないものであり、先祖以来の血縁の流れを受け継いで次の世代への現在を維持する夫と婦が共同主催してこそ、祖先を祭る意義が確認されるものである。祭祀における妻の役割がかくも大なるがゆえに、離別の口上としてこのことが用いられる。すなわち、『礼記』雜記下に、諸侯夫人を帰す時には、夫人を送る使者が、「寡君不敏なり、従ひて社稷宗廟に事ふること能はず云々」と、夫人の本国の執事を通じて父に伝え、また、妻を離別する際には、夫は使者に告げさせて、「某不敏なり、従ひて粢盛を共すること能はず」という。祭祀における妻の重要性をうかがうに充分である。また、『白虎通』王者不臣に、妻の父母を臣としない理由について述べて、「妻なる者は己と一体にし

て、恭しく宗廟を承く。其の歆心を得て、上は先祖を承け、下は万世に継ぎ、無窮に伝へんと欲するが故に臣とせざるなり」という。ここにも宗廟祭祀を運営維持する上で妻の重さが、夫と一体であるとして認定されている。同書「嫁娶」にもやはり、「妻と夫と一体なり」とし、「妻なる者は斉なり、夫と体を斉しくすること、天子自り庶人に至るまで、其の義一なり」というのである。

(八) 宗廟祭祀と孝について

さて、以上のごとく、宗廟祭祀における主婦の役割は、祭祀を主催運営する夫を支えて援助することであるが、夫は妻の援助がなければ、これを運営できないのであるから、見方を変ずれば、妻は、夫に祭祀を主催運営せしめる存在であるともいえることになる。このことは、3「姜詩妻」においてこの伝記の意義を考察した観点、すなわち夫を支えて孝をなさしめる妻の母性という類似の観点から検証される必要がある。なぜかならば、姜詩妻は、夫の孝実践をその妻の母性で支えてなさしめたのであったが、祭祀においても、妻は夫を支えて祭祀を実施せしめる存在なのである。そしてまた、祖先を祭ることそれ自体を孝とする考え方が古来見られるからなのである。いふなれば、妻は夫を支えて孝なる祭祀を實踐せしめる存在とも見得るのである。

「孝」は、『説文』に、「善く父母に事ふる者なり。老の省に従ひ、子に従ふ」という。加藤常賢「孝の孔子の新解釈」(『中国古代文化の研究』所収)は、金文には「孝」を、「老」と「食」の合字とするものが有り、老人をやしなう意を表すという。陳鉄凡著『孝経学源流』(孝道孝行与孝経)は、「孝」は、本は、年少者が年老いた人を扶助することを意味する字で、親に事えることとは無関係であったが、後に、祖先や父母に対してなすことが孝とされ、意味は、親に事えることに転じ、終には、「孝」字は、善く父母に事えることの一義にされたという。前掲加藤論文は、『論語』為政篇に、「今の孝は是れ能く養うを謂ふ」と述べ、また、孟懿子の質問に答えて、孔子は、「生けるには、之に事ふ

るに礼を以てし、死すれば之を葬るに礼を以てし、之を祭るに礼を以てす」とあるように、孔子は、「孝」を物の面から心の面へと転換させたと指摘するが、野村茂夫「儒教的『孝』の成立以前」（愛知教育大学『研究報告』二三、一九七四）は、このような孔子の孝観に目を止めつつ、現存の親をも含めてすべての先祖に奉仕するのが孝であったとする。ところで、津田左右吉著『儒教の実践道徳』（第一章）は、喪と祭が同じく孝とされることについて、「これは二つの何れも本来の意味においては孝とは関係無いものであったのを、強いてそれに結びつけた」とするが、加地伸行『孝経』の漢代における思想的位位置」（『日本中国学会報』四二集）は、孝の宗教性に言及し、「祖先祭祀（過去）親への敬愛（現在）子孫継嗣（未来）の三者を一とする生命の連続としての孝という概念である。私は、それを八生命論としての孝と考える」とし、「生命論としての孝の成立には、宗教的基盤があったと考える」と述べる。孝における宗教的な要素を正面から見据えた論考として注目すべきである。

孝と祖霊祭祀の関係については、金文などで、祖先の祭祀を行うことを意味する「享孝」（追簋など）とか「追孝」（頌鼎など）の用例において確認される。白川静著『字統』の「孝」にも、「金文に祖考を祭ることを追孝といい、『用て享し用て孝す』のように享孝・孝享という。自ら孝孫といふ云々」という。小林博著『古代漢字彙編』も「金文にみえる孝は、多く祖考を祀るをいう。……享孝・孝享と熟して用いることも多く、生人に対して事える意の字ではない」とする。また、白川・小林両氏とも、孝を徳目とする考え方は儒家によって倫理説として組織されたものであるとうとする。儒家が、孝を倫理説として構築したことは認定されるべき事柄である。しかし、これによって祖先への祭祀が孝と無関係の領域に移し置かれたと処置することはできない。例えば、かの為政篇の孔子のことばにしても、親への奉養に関心が固定しそうなることを懸念して、発せられたものであろう。孝は、目前の親への実践道徳としての関心は儒家によって強調されたのであるが、祖先への祭祀は、この道徳を根底において支える行為として、儒教の

歴史において、終始、事実として重要な位置づけを得続けたのである。なお、金文における用例については諸家の指摘する通りであるが、陳氏前掲書には、この用例を分類整理して載せている。経書においては、「享孝」は、『詩経』小雅の鹿鳴や天保、周頌の載見など、また『易経』萃卦の彖伝などに見え、「追孝」は、『書経』文侯之命や『礼記』礼器・坊記などにも見えている。

祖先の祭りをすることを孝とする観点、ないし、これが孝の理念において重要な位置を占めているという事実は、儒教の論理を理解する上での一つの鍵となろう。しかし、従来、祖先祭祀の孝と親に事え奉仕する孝とが論理的に同根であることを納得いくように明確に論証したのを見ない。前掲野村氏論考は、祖を祭る孝と親を養う孝とは長寿への願望で結び付くとする。これも一見解ではある。ただ、私は、母なるものとしての母性と孝の関係という新たな角度からこれらを考察してみたい。

既にしばしば、また3「姜詩妻」においても述べたごとく、孝は母（父母）への服従奉養であり、さらに母なるものとしての家や血縁への奉仕であるから、当然のことながら、血縁の源流としての祖霊は、理念としての母なるものを精神的に統括する存在と理解すべきであろう。かくなるが故に、父母への孝養も祖霊への誠実な祭祀も、実は、いずれも母なるものへの奉仕として把握できることになるであろう。このように考えてくると、祖霊への祭祀が孝であり、親への服従奉仕が同じく孝であると考えられるのは不思議ではなく、基盤を同一とするのは至極当然であると了解できるのである。しかるが故に、妻が夫をその母性で支えて導いて援助して親（母）への孝を実践せしめるように、祭祀においても、妻は、祖先（母なるもの）を祭る（事へる・奉養する）という夫の孝の実践を、支えて援助し実践せしめるのである。ただし、妻自身にも、姑を身を以て養い擁護する実践行為があることと祖先祭祀のことと関連づけて考察しておく必要もある。姑に仕えこれを養うというかたちを通しての妻の孝の実践には、夫の孝の実践を支援すると

いう意味あいも無論有るが、直接には、次のような意味を含むであろう。すなわち、姑は、嘗ての母性維持施行者なのであり、家・血縁の母性を妻に伝達する仲介の立場に在る母性権威者であるから、養姑の主眼は、母性のシンボルたる宗廟の守りを伝達する家の現実的母性権威である姑を育み護持し、己（妻）に連なって現実的施行の意義が確立する母性を培い継ぐ行為そのものでもあったのだと考えられるのである。そしてこのことは、妻自身における祖先の祭祀への孝の実践という面においても同様に考えられる。すなわち、妻における祖先祭祀の実施は、家や血縁において母なるものであり母性のシンボルとしての意味あいを持つ宗廟に対して、これを護持し母性の根源を培いまたこれに精神的に一体化しこれを維持する行為として位置づけ得るであろう。なお、後の「曲従」の解説も参照。

家の子たる夫における孝の自覚と実践は、実際的には妻の母性によって醸成されるものであった。この故に、孝の実践ということにおける特殊な意味を持つ祖先の祭りでの妻の役割は無視できない位置づけを与えられているのである。また妻は一方では、己そのものと祖霊とを直結する権威責任者としての姑を保養し宗廟を守ることを通して、家の母性を確立維持する役割をも専有したのである。かくして妻は、夫に孝の実践をせしめるとともに、一方では、養姑や祭祀というかたちの宗教的な次元における異質の孝の実践を通して、家というものの母性に合体し醸成維持するという総合的行為を完成し、家父長における家や血族の保護・維持・繁栄という孝実践のための実質的基盤を確立する役割を果たしたのであった。儒教社会における主婦としての妻の位置役割は決して軽くはないのである。

(1) 祭祀に事えることが嫁の重大事であることは、諸橋轍次著『支那の家族制』婚姻の意義に指摘し、また、桑原隲蔵著『支那の孝道殊に法律上より観たる支那の孝道』（後に『中国の孝道』講談社）二に、妻を娶る目的として、①家の血統を永続せんため②祖先の祭りを続行せんため③父母を奉養せんための三を揚げ、夫のためでなく、むしろ先祖と父母のためであると指摘する。なお、加藤常賢著『支那古代家族制度研究』や栗原圭介著『古代中国婚姻制の礼理念と

形態』など、婚姻と家族制を巡る詳細な論考が有る。なお、婚姻の目的の一として、祭祀があることを、陳鵬著『中国婚姻史稿』や史風儀著『中国古代婚姻与家庭』も言及する。また、古来、家族制が存在の根幹とされた中国においては、祭祀は、冠婚葬ととも四礼の一として尊ばれてきたこと、いうまでもない(諸橋轍次前掲著など)。牧野巽著『中国家族研究』(一の三三)に、宗族結合を物質的に表現しているものとして、祖先の祠堂があり、宗族はこの宗祠を中心とする祖先祭祀によって結合を固めていることを指摘する。

#### (iv) 「夫婦」第二

夫婦の道は、天地陰陽にたちならび、造化の神の徳に通じいたる。まことに天地の大義、人倫の根本である。だから礼(『礼記』昏義など)では男女のまじわりを重視し、詩(『詩経』)では関雎で望ましい夫婦の出会いを歌い挙げてゐるのだ。これらによっていふべきは、夫婦の道はとりわけ重んじなければならぬということである。

夫が愚かであれば妻を従え導けず、妻が愚かであれば夫に仕えられぬ。夫が妻を従え導かねば、威厳というものもは廃れ、妻が夫に仕えなければ、義理というものは地におちる。まさにことは二つだが、その大切さは一なのだ。

現今の殿方を見るに、ただ、妻は従え導かねばならぬ夫の威厳はきちんとせねばならぬとだけ頭にある。そこで男子には教えさとして古典の教義で自覚を高めさせる。だのに、夫に仕えねばならぬこと女子として礼義に絶えずこころ配ること(も教えて整えるべき)の大切さに気が付かない。男子だけに教えて女子には教えないというのは、男女夫婦の道理を明確に認識し得ていないというべきではないか。

礼によれば、男子は、八才で初めて書物を教え、一五才で太学に行くことになっている。女子の教育もこれを基準としていけないことがあろうか。

## (イ) 女子教育への認識

『易経』繫辭下伝に、「乾は陽物なり。坤は陰物なり。陰陽、徳を合わせて剛柔体有り。以て天地の撰を体し、以て神明の徳に通達す」とある。さて、著者は、夫婦としての男女の生き方に対す、各々の立場での積極的な自覚対応がなければ、夫婦の道はたたぬとする。女子にも男子に等しく教育配慮をすべきだというのはこのためである。これは、女子は従い導かれる存在だからにも知らなくて良いという通念が支配的であった儒教の歴史においては、新鮮痛烈な指摘である。ところで、すでに劉向『列女伝』においても、男性とは異質の人生価値を持つ女性の立場を正面から見つめようとする姿勢が見え、特に、その「貞順」第四においては、女子の従順を、受け身としてではなくて、積極的に生きる女性たちの伝記を列ねている（なお、拙著『劉向「列女伝」の研究』の「契母簡狄」・「周室三母」・「魯季敬姜」・「鄒孟軻母」・「宋鮑女宗」などの注解説に、儒教における男女対等の人間観について論じている）。ただ、劉向においては、歴史的な状況からしても、これを直接女性に語りかけたとは断定し難いのに比べ、曹氏『女誡』はこのことを、直接女性に語りかけていると明確に把握できる点が異なる。これは、家における女子の積極的な役割が認識されねばならぬ時代の要請が存在したからであろう（したがって劉向『列女伝』もこの時代には女性を対象とする教導書として注目されるという新たな出発を始めたと思われる）。これに関する具体的歴史状況については、すでに各項に述べてきたとおりである。そこで、曹氏がこれらの時代状況を身を感じつつ、女子におけるその立場の積極的自覚を説くに当たって、啓発を受けた書は、無論劉向『列女伝』であったに相違あるまい。殊に男子の主導に対等なるものとしての女子の従順や婚姻における女子の主体性を示した「貞順」第四には、示唆をうけるところ大であったと思われる。なお、『御覽』五四一引『列女伝』魯師春姜に、「夫れ婦人、従順を以て務めと為し、……婦、夫に事ふること五有り、云々」とある（拙著頁252参照）。また『白虎通』嫁娶篇に、「婦、夫に事ふること四有り云々」と

あり、ほぼ同様のことを、『公羊伝』莊公二四年何休注にも述べる。

ここに「礼」というが、特にどの書を指すか不明。「八」「一五」を節目とするものとして、『公羊伝』僖公一〇年の何休注に、「礼に、諸侯の子、八歳にして之を小傳に受け、之に教ふるに小学を以てし……十五にして大傳に受け、之に教ふるに大学を以てす」とある。『後漢書』列伝三八楊終伝には、「礼制」として、人君の子は八歳で書計を教え、一五歳で經典を教えるという。これは『大戴礼』保傅篇の「古は、年八歳にして出て外舎に就きて小芸を学ぶ……東髪にして大学に就きて大芸を学ぶ」や、『白虎通』辟雍で、八歳で書を学び、一五歳で経籍を学ぶとするに略同様の見方である。ただし『礼記』曲礼上では、「人生まれて十年を幼と曰ふ。学ぶ」、「内則」には、「十年にして……書計を学ぶ。……十有三年にして楽を学び、詩を誦し……二十にして冠し、始めて礼を学ぶ」とある。なお、『礼記』王制正義に引く『尚書大伝』周伝・略説では、王子公卿大夫元士の適子は、一三で小学二〇で大学に入る。余子は一五で小学一八で大学に入るとする。

### (v) 「敬慎」第三

陰と陽とは性質が別々で、男と女とは成すべきことが異なる。陽は剛さをもちまえとし、陰は柔かさをはたらきとする。男は強いのがすぐれ、女は弱いのがよい。だから鄙の諺にもいう、男を生んだら、狼のようにあれと願うもの、そのびくびくする性質の方が表はせぬかと気掛かり、女を生んだら、鼠のようであれと願うものの、その猛々しい性質が出て来はせぬかと心配だと。されば、みだしなみには敬みが第一、むりやりを避けるには順しさが第一。だから敬順の道は婦女最高の礼だといわれる。敬みとは他ならぬじつと我慢すること。順しさとは他ならぬこころ大きくゆつたりすること。じつと我慢するともうこれで良いが分かること。こころ大きくゆつたりするとは恭しく謙

ろうとすること。

夫婦は仲良く生涯連れ添うもの。閨房での親しみのやりとりから、狎れて遠慮を忘れるようになる。こうなるといい過ぎが起こる。そうするときと我がまま勝手が芽生え、こうなれば夫を見下げる気持ちが生まれる。これは、もうこれで良いを弁えぬため。

事には曲直があり、ことばには是非がある。直だとおもえば引くわけにいかぬ。曲だとされたら黙っているわけにいかぬ。いい争いになれば、憎しみ怒りも沸き起こる。これは、恭しくへりくだろうとする気持ちを持たぬため。

夫を見下げて控えることが無ければ、怒鳴り罵り声が返ってくる。憎しみ怒りが抑えられなければ、鞭打ち浴びせられる。そもそも夫婦というものは、義理で和み親しみ、恩愛で愛し合うもの。鞭振り下ろされたら義理は失われ、怒鳴り罵りが発したら恩愛はかき消えてしまう。恩愛・義理が無くなれば、夫婦はあかの他人に戻る。

(イ) 夫婦とはなにか

ここは、夫婦の本質について論じ説諭する。

本文では「敬順の道」を説くのに表題は「敬慎」とすることについて、山崎氏前掲書に校異解説が有り、ほぼうなずける。ただし「敬慎」・「敬順」は、現にここに並び用いられているのであるから、これを強いて単に同一に結び付けてしまうのは安易とも思える。妻としてのつつしむべきこと「敬慎」が表題であり、その具体的目標が「敬」と「順」で示されたともとれる。しかしそれでも、なぜ表題を「敬順」としなかつたのかを明確に説明できたわけではない。

『易経』需卦九三の象伝に「敬慎敗れず」とある。『孟子』滕文公下に、嫁に際しての母の言に、「必ず敬み必ず戒めよ。夫子に違ふこと勿れ。順を以て正と為す者は、妾婦の道なり」とある。

鄙諺については適解を見ぬ。恐れる以下は、いま、狼・鼠各々の反面の性格のことをいうと見た。

夫婦についての基本的な考え方は、『易経』に依るであろう。妻のちまえを柔順とするのは、「坤」卦の示すところである。その「彖」伝に、「至れるかな坤元、万物資りて生ず。乃ち天に順承す。坤厚くして物を載す、徳无疆に合す。……牝馬は地の類、地を行くこと无疆なり。柔順利貞、君子の行う攸なり」・「陰は美有りと雖も、之を含みて以て王事に従ひ、敢へて成さざるなり。地の道なり。妻の道なり」とある。陽である天が主として能動的に活動し、陰は地としての立場で従順の受動をそのもちまえとする。また「繫辭下」伝に、「夫れ乾、天下の至健なり。……夫れ坤、天下の至順なり」、「説卦」伝に、「乾は健なり。坤は順なり」などとある。これも坤陰柔順を説く。このほかには、『礼記』昏義篇に説く「婦順」、劉向『列女伝』にまとめられた女性の貞順も資するところがある。曹氏は、儒教の経典や『列女伝』などが示した女性像を通して、中国史上初めて、直接女性に語りかける、柔順を主体的積極的に生きる女性の人格形成についての論述を、対象は己の子女ではあったが、まとめたのである。家における女性の存在意義というものが具体化してきた後漢時代において、これは大きな意味を持つ仕事であった。それ故にこそ、儒教社会における女性を男性に対する一方的隷従と批判する観点からは、曹氏の罪は大きいとされることにもなったのである。この観点も否定はしない。しかし男の尊と主導は、むしろ女の主体的卑と従順によつて支えられていた点も確認しておく必要がある。なお、曹氏は男性の力による問題解決は是認しないようである。興味深い。

(1) 嫁女に送る親の言について解説は、拙著『劉向「列女伝」の研究』齊孝孟姫の項参照。また、夫婦についての諸問題に関して、拙著頁249・467・471・486・544・562・579・589・595・620・630な

どの注に解説している。漢代の婦女の家庭や社会における地位についてまとめたものは数多い。最近では、彭衛著『漢代婚姻形態』が有る。

## (vi) 「婦行」第四

女には心がけるべき四つの行いが有る。一に婦徳、二に婦言、三に婦容、四に婦功である。婦徳、必ずしも才知が  
 ずば抜けていることではない。婦言、必ずしも弁舌巧みなることではない。婦容、必ずしも見目好いことではない。  
 婦功、必ずしも並外れて手際良いことではない。清らかおだやかもの静か、身もちが固くきちんとする。なにをする  
 にも恥じ心忘れず、立ち居振る舞いきまり有る。これを婦徳という。ことばを選んでものをいい、みにくい言葉を口  
 にせず。いふべき時をわきまえて、ひとの気持ちをお大切にする。これを婦言という。顔のよごれは洗いおとし、服装  
 さっぱり清潔にする。洗髪入浴心がけ、体はいつもこぎれいにする。これが婦容。心を込めて糸を紡ぎ機織りし、ふ  
 ざけ笑いなど無関心。心身つつしみきよめて酒食づくり、まつりのお客をもてなす。これが婦功。

この四つは、女性の大きい徳で、どれもいい加減にできぬもの。でもこれを実行するのは易いこと。ただもうそ  
 の気になれば良い。むかしの人のいうた「仁遠からんや。我仁を欲すれば仁斯に至る」とは、このことをいうのだ。

## (イ) 女子教專用語への具体的関心

ここは、婦人としての本質的な自覚を、古典を用いて具体的に解説する。このことは、単に語として掲げられただ  
 けでは女子教導の現実的意義が無くなったこの時代の状況を彷彿とせしめる。また、これまでは、単に極上層におい  
 てしかも形式的に眺め置かれる程度であった女子教專用語が、広く地方権勢の諸層においても、現実的具体的に注目  
 理解されねばならぬ状況がやつて来ていたことを想像させるものである。

この四行は、『周礼』天官の九嬪・『礼記』昏義などに見える(『儀礼』士昏礼にはその「記」に「女子許嫁して、……  
 公宮に教ふること三月」をいうのみ)。しかしこれらの内容についての具体的な説明はない。これらを現実的に婦人の  
 日常行動として説明しまとめたのは、やはり曹大家が初めてなのであろう。上記書の鄭玄注には、「婦徳とは貞順を謂

ふ。婦言とは辞令を謂ふ。婦容とは婉婉を謂ふ。婦功とは絲枲（「昏義」には絲麻と）を謂ふ」とある。「女誠」の示すところに依るのかも知れない。

原文「絮齋酒食」は、「卑弱」第一には、「以供祖宗」と結ぶ。ここで「賓客」とは、主として、この祭祀のお客のことをいうのであろう。ただし特に限定しない広い意味での賓客も含まれるとの見方も止めおく必要が有ろう。

(vii) 「専心」第五

礼の書に依ると、夫には再婚は良しとされるが、妻が改め嫁ぐことは認めていない。だから、「夫は天なり」という。天はまったく逃れられぬもの。夫ももとより離れられないものなのだ。行いが神々に背けば天罰が下る。礼儀にもとるところ有れば夫に疎んぜられる。だから『女憲』にも、「このひと一人に気に入られる、これを永にそい遂げると謂う。このひと一人に嫌われる、これを永に縁が切れると謂う」という。これでいえば、夫に対してはその気持ちをつなぎ止めねばいけない。しかしつなぎ止めるとはいっても、媚をつくって実なく馴染むというのではない。なんといいても、夫ひとりと心を込めてようすを整え、礼儀正しく清潔にするのが一番である。心乱れる話には耳をかさず、目の毒になるようなものに関心を持たない。出るときは派手に塗り立てず、家では化粧怠らぬ。仲間と騒ぎ集まらず、道行く人に目をくれぬ。これが夫ひとりと心を込めてようすを整えるということ。ところが逆に、立ち居振る舞いは軽はずみ、視よう聴こうと落ち着かず。家では髪もつくらず身なり構わず、外出するときはしなをつくって厚化粧。口憚ることもづけずけと、やたらに遠慮もなく視たがる。こんなのを、夫ひとりと心を込めてようすを整えることができないという。

## (イ) 妻への期待

ここは夫への仕え方について述べる。

原文「耳無淫聴、目不邪視」は、劉向『列女伝』周室三母では胎教の教条とされた「目不視于邪色、耳不聴于淫声」に基づくか。なお、拙著『劉向「列女伝」の研究』同篇の注(10)を参照されたい。

夫を天とするのは『儀礼』喪服の示すところ。劉向『列女伝』魯之母師もこれを説く。なおこれは女三従の考え方も関連する。拙著同篇注や「鄒孟軻母」の注など参照。

女性の美貌や媚に溺れぬことを説くのは、例えば劉向『列女伝』では「楚成鄭瞞」で、これを戒める話は「孽嬖」に多い。また、美貌よりも知性の大切さを説くのは「辨通」の諸話である。曹氏が『列女伝』とは異なる観点を示すのは、前の「婦言」にもいうように、女性に口を慎めと戒めている点である。ところが、劉向は、「辨通」では、女性が確かな知性を持って正論を弁じ立てることを評価する姿勢を見せる。曹氏が直接女性に訓戒垂れているのに対して、劉向は、むしろ男性の現実への精神的緊張を促すことを目標とし、必ずしも女性に直接訓戒する意識を持っていなかったためであろう。なお、時代は下るが、「抱朴子」疾謬篇に、時の夫婦や男女の乱れを指弾する。

前の曹氏寡婦についてのところでもふれたとおり、女性の再婚を否定することは、劉向『列女伝』に多見する。「宋鮑女宗」をはじめ、「蔡人之妻」・「息君夫人」・「魯寡陶嬰」・「梁寡高行」など、「貞順」の諸伝に示す。なお、拙著の同伝注にこれを解説している。この「列女伝」にも再婚拒否をテーマとするもの多く、⑨「許升妻」・⑫「劉長卿妻」・⑬「皇甫規妻」・⑭「陰瑜妻」などは再婚を拒否した妻たちの伝記であり、⑥「樂羊子之妻」・⑨「許升妻」・⑬「皇甫規妻」などは命をかけて貞操を守った妻たちである。また武梁祠画像石にも、劉向『列女伝』から夫人の貞節を讃えるものを掲げるし、『華陽国志』にも再婚を拒否した婦人達の例が多く、守寡を含めて二〇例を数え、死を以て貞操を

守った九例などが見えている。このテーマについては9「許升妻」に論じる。ただ、略述すれば、再婚が否定されるのは、母なる家を維持していく実質的・根源的な存在者である妻は、また家なる母性を体現する責任者でもあるから、妻は嫁した家を替え捨てることはできないことであろう。古来の女性の貞節を尊ぶ理念や再婚を許容しない考え方は、表面的には女性を所有・独占する儒教社会男性の女性への人間性軽視と解釈できなくもない。しかし逆に、母なる家というものを構築する母性の力への、血縁者たちの心理的な信頼依存度の深さに淵源すると解することも可能であろう。「夫は天なり」はこの心理を支える形式的方便であろう。

ところで後漢時代、再婚否定とは裏腹に、現実的には再婚の例は多いことを、楊樹達著『漢代婚喪礼俗考』一章、婚姻の六節、改嫁改娶や、陳東原著『中国婦女生活史』三章、漢代的婦女生活などに指摘し、『呂思勉說史札記』乙帙、秦漢の出嫁改嫁には、漢人が改嫁を諱まない例も多いことを指摘する。ただし儒教社会における家族制重視の観点からは、理念としては諸伝に示す再婚否定が尊ばれるのが当然であり、個々の改嫁は現実諸例として実在したにせよ、地方諸勢力の个性的発展が推進された後漢時代またこれ以後、この理念は生き続けたと思われる。改嫁は勢力拡大維持に利する場合には理念を越えて例外として実施されたと捉えるべきで、儒教社会の正義理念として広く認定されていたと把握すべきではないであろう。

#### (VIII) 「曲従」第六

そもそも、このひと一人に気に入られる、これを永ともしえにそい遂げると謂う。このひと一人に嫌われる、これを永に縁が切れると謂うとは、女がこの人だけにと心に決めて心を込めて尽くすことを望む言葉である。それかといって、舅姑の気持ちを持って良いものだろうか。この世には、愛情によって自ずと結び付くものも有れば、義理のために破綻

せざるを得ない場合も有る。夫が妻を愛しているといっても、舅姑がいけない嫁というのは、義理のために破綻せざるを得ない例。さすれば、舅姑の気持ちを得るにはどうすべきなのか。なにをおいても己を曲げて従うことが大切。姑がそうでないといつても、実は正しいと思われる場合。もとより姑のいいつけに従わねばならない。姑がそうだとついても、実は正しくないと思われる場合。やはりいいつけに従わねばならない。是非について異を立てたり、曲直をいい争つたりしてはならぬ。これが曲げて従うこと。だから『女憲』にも、「影や響きのような嫁なれば、なんで粗末にできようぞ」といつておる。

(イ) 主婦における養姑と祖先祭祀の意味

ここは舅姑へ仕えることを述べる。

原文「以恩自離」について、『集解』引沈欽韓は、「離、読みて麗と為す」とし、『左伝』宣公一二年伝の注「麗は著なり」をあげる。従来、諸家は「離」をはなれると解釈する。意味は逆になるが、これでも通じる。しかし沈氏の指摘も興味深い。いま、これに依つて解しておく。

舅姑に事えることも、劉向『列女伝』の一つのテーマである。「賢明」篇の「宋鮑女宗」に、夫は外妻を持つが女宗は姑を養つて心乱れず、妻の務めを語つて、「饋食を羞して、以て舅姑に事ふ。専一を以て貞と為し、善従を以て順と為す。豈に夫室の愛を専らにするを以て善と為さんや云々」という。これも夫に事えると同じく舅姑に事えることを示教する。舅姑に事えることは具体的には「養姑」で示される。姑を養うことも妻の務めとして「鄒孟軻母」に指摘し、「陶荅子妻」や「陳寡孝婦」は姑を養うことの実をあげた婦人たちの伝記である。『後漢書』列女伝で養姑の実を語るものほすでに検討を加えた③「姜詩妻」や、後の⑥「梁羊子之妻」であり。①「鮑宣妻」や⑨「許升妻」なども養姑をいう。『華陽国志』においても、養姑は重要テーマであり、「公乘会妻」・「王遵妻」・「姜詩妻」・「楊進妻」・「張礼

修」・「文極」・「虞頭妻」などはこれを讃えるものである。

ところで、すでに3「姜詩妻」でも考察したように、妻はその母性で支えて夫に孝を實踐せしめ、また、己自身も、養姑によって家の母性維持権威者に孝の實踐を為す存在であった。そしてこのことは、先に(iii)の(ハ)で検討した宗廟祭祀における孝の場合も、同様の意味をもっていた。すなわち、妻は、その母性で援助して支えて、血縁者にとつての母なるものたる宗廟への、祭祀という孝の實踐を夫にせしめる存在であり、一方また、己自身も夫と一体という資格を持つて、宗廟祭祀という孝の實踐を施行する存在でもあったのである。主婦が、居なければ不可能といわれる程の、祭祀施行における実質的な役割を持ち、宗廟を支え守るといふ行為は、血縁者達にとつての、母なるものとしての母性を本質とする祖靈に対して、母性の現実的発現者たる主婦が、これを支持・守護することなのである。そして養姑の主眼は、母性のシンボルたる宗廟の守りの権利を引継ぎ渡す母性の権威者としての姑を育み護持し、この権威を受け継ぐ資格を表明するという点に在つたであらう。この意味において、主婦たる妻にとつて宗廟祭祀が重視されたと同じく、養姑も同様に重要な意義を内に含む行為であり、いずれも重要な孝の實踐としての意味を具えていたのである。祭祀は、かたちの上では、夫の主催する孝の實踐ではあつたが、家と血縁者にとつての母性たる祖靈に奉仕しこれを守護する実践行為である以上、むしろこれは、實質は妻の本質的威力に直結していくものであるから、実は祭祀は、妻が夫にせしめる行為で、とりもなおさず、母性の現実的保持発現者たる妻自身の母性のエネルギーを確定護持するための、一種の呪術的な宗教行為である一面も持つていたと考えるべきかも知れない。

(ix) 「和叔妹」第七

婦人が夫に氣に入られるのは、舅姑に可愛がられるからであり、舅姑に可愛がられるのは、義妹に褒められるから。

だから、おのれの立場が良くなるも悪くなるも、みんな義妹のころ次第。義妹の気持ちもやはり失つてはならぬもの。世間では、義妹の機嫌を損なつてはならぬことの大切さに気が付かず、仲良く親しくできないでいる。なんと目先の利かぬこと。

聖人でない限り、過ち皆無は難しい。だから顔回は過つたらすぐに改められるよう心掛け、孔子はかれが過ちを繰り返さぬのをほめたのだ。まして婦人である身は尚更だ。賢婦人の行いと聡明なもちまえを以てしても、完全無欠とはいかぬ。だから家内みんなが和睦すれば過失あつても暴かれず、家の内がおだやかでなければ小さな過失も暴かれる。これは当たり前なりゆきだ。『易经』にいう「二人の心が一つになれば、金さえ断ち切る鋭いちから、心通じたことばには、蘭とおぼしき香りあり」とは、このことをいうのだ。

いったい、嫂と義妹とは、本質は対等だが互いに尊び合う立場。恩愛では疎遠だが義理として親しみ合わねばならぬ間柄。こころね良くひかえめな人ならば、義理を大切によしみを篤くし、恩愛を大事に手をさしのべることができぬ。かくて、己の美点は一層際立たせ、欠点過ちは隠し塞がれる。舅姑は世間に自慢がお、夫は心に大満足。評判は隣村まで知れ渡り、誉れは実家の父母に及ぶ。もしも愚かな人なれば、嫂としては、嫂の名に託つけて威張り、妹という立場に対しては、夫の寵愛を得ているのをよいことに我儘を押しつける。我儘が出てしまえば、和睦など得られようもなく、恩愛・義理がかみあわなければ、誉れのことなど期待しようもない。かくして、美点は隠され過失はおおられ、姑は怒り夫は憤る。誹り嘲り家の内外に満ち溢れ、恥や汚れは一身に集まる。こうじては実家の父母に恥をかかせ、そこまでいかなくても夫の値打ちを下げるもと。これこそ誉れと辱の出発点、名が輝くか落ちるかの分かれ目である。慎まないでおれようか。

されば、義妹の心にそうには、謙と順とを心掛けるが第一。謙は徳の柄にあたり、順は嫁の行い。この二がそろえ

ば、和睦するに十分。『詩経』にいう「こちらでも憎まれず、あちらでも厭われぬ」とは、このことをいうのだ。

(イ) 主婦と義妹との関係への視点

ここは、義理の妹とのつきあい方について説論する。

原文「体敵而尊」について、次に来る「恩疎而義親」からしても一字が脱していると思われる。字を確定する資料が無いが、上文に「嫂妹」とあり、「義親」は義理の間柄として親しみ合わねばならないことをいうようだから。いちおう上のように解してみた。

家における妻に求められるものに、他の例からすると、兄弟たちとの折り合いに配慮することを期待するものがある。劉向『列女伝』節義篇の「魯義姑姉」  
「梁節姑姉」などは、己の子を犠牲にして兄弟の子を守ることを讃える話で、これはまた、いずれも武梁祠画像石に刻されている。またこの画像石には、孝子図の部分に兄弟を大切にしない妻を批判する「朱明」の話も見える。『華陽国志』には、汝敦妻（広漢郡）に、同居の兄弟夫婦に配慮深く対応した妻が讃えられている。かの武氏祠も、その祠堂は親子兄弟の緊密なる関係によって建設されたことがうかがえるのである。なお、『後漢書』列伝二九にも、己の兄弟やその家族に配慮したことを讃えるもの多く、劉平は、己の子を捨てて兄の子を守り、劉愷は弟に財産を譲るなど、兄弟の命を救うために身代わりになろうとする例が多い。李充（独行伝七一）は、兄弟とのつきあいを嫌った妻を離別する。この時代、すでに指摘（3）「姜詩妻」、姜詩妻伝における妻の母性と養姑・孝養の注(1)したように、家族の基本形態は、理念として三族制がその典型であると把握することができると思うから、家の觀念には、兄弟の家族も含める必要があったであろう。妻の、家における務めの中には、実際にはこのことは一定の位置を占めていたと考えておくべきである。

曹氏がなぜここまで考察していかないのか、説明は難しい。ただ、特に義妹を掲げたことについて、想像できることは、曹氏と、曹豊生という義妹との関わりにおける実体験がなんらかの影響を与えているのではないかということである。伝によれば、曹豊生も才媛で、書を著して『女誠』を批判したが立派な文章であったという。学才豊かな曹大家は、義妹から意識される存在であったに違ひなからう。義妹との関係は、舅姑との間を円滑にはこぶ上での急所であることを、曹氏が現に痛感したこと、資料的には弱いが想像できる事柄ではある。また、一般的な問題として考えてみれば、曹大家は、嫁に行かせる母として、家庭運営維持のために、舅姑との関係を重視すれば、当然舅姑に強い精神的結合を持つ義姉妹との関係を考慮しなければならないことを、女性としての立場で直観したということであろう。この意味において、この第七こそは、母の立場でなければ気が付かない要点であったともいえるわけであるから、この「和叔妹」は、むしろほかの人には見落とされがちで、教わる嫁の知恵の盲点の一つであったかも知れない。なお、特に義妹だけをいうのは、義姉はすでに出嫁していることが普通の状態だからであろう。

制限紙数を越えるので、以下、6「楽羊子之妻」以后は割愛する。

## 儒教社会与女性——《后汉书·列女传》之研究

下见隆雄

对范晔所著的《后汉书·列女传》，曾经有不少人感过兴趣，但是从女性史观点出发的历史思想史方面的考查，似乎还没有人尝试过。本文拟论《后汉书·列女传》各传，分析传记资料的性质，并在与刘向所著的《列女传》进行比较的同时，考查表现在各个列传中的女性观特质。对于女性特别是母性的存在意义的认识，在女性的社会意义上怎样与儒教思想有机地联系？同时又作出怎样的新的展开，还有它与东汉时代的历史现实如何对应，本文对这些问题也进行研究。刘向《列女传》是第一部通过女性形象谈论构筑儒教社会理论诸相的书，此书论及女性在儒教社会中的作用，这一点尤其值得注意。刘向认为：母亲的母性对于孩子社会性的形成起着重要的作用，而且这个母性发展性地倾注到丈夫身上，在支持丈夫的社会地位方面，也发挥着重要的作用。《后汉书·列女传》中，我们也可以看到大致相同的女性观。不过与前者比较起来，妻子倾注于丈夫的母性增加了，另外在后者，前者中位于孝之上并被强行要求的“忠”的成份大为稀释，实践于家庭的“孝”受到了特别的重视。东汉时代，豪门在各地独自发展，扩张自己的势利范围，同时另一方面，中央政府的专制集权相对减弱——《后汉书·列女传》的那种变化大概是这一历史社会状况的反映。

平成4年12月22日印刷  
平成4年12月28日発行

(非売品)

編集兼発行者 広島大学文学部  
広島市中区東千田町

印刷者 (株)ニシキプリント  
広島市西区商工センター  
7丁目5番33号