

## シナに於ける貞節觀念の變遷

湯 淺 幸 孫

### 一

あらゆる社會は、その結構を維持し秩序を保つために、それぞれの時代が必要とした道德を、又しばしば惡德を生み出し、かつ育成してきたのである。従つて、道德觀念には、社會の構造的な推移を投影する變遷が見出される。それは「變遷」であつて、決して、「進歩」と稱すべきではない。少くとも、學問に就いて云はれるやうな意味の「進歩」は考へられない。この點に於いて、道德觀念の様態は、藝術作品に似てゐる。道德觀念の歴史には、「それぞれの時代が、直接、神に接續してゐる」と云ふランケの言葉が妥當する。

いつたい、眞に藝術として「達成」<sup>エルフンレン</sup>せる作品は、他の同じやうに「達成」せる作品によつて取つて代られたり、時代遅れになつたりするものではない。ところが、學問上の「達成」が、常に、新しい問題の提起を意味する限り、それは他によつて打ち破られ、時代遅れとなることをむしろ自ら欲するのであり、つまり常に「進歩」すべく運命づけられてゐる。勿論、學問上の業績が、長く後世に傳へられ、重んぜられることはある。しかしそれとても、學問上の仕事への訓練のための手段として重要なのであつて、その實質に於いては、常に他に取つて代はられるのである（マックス・ウェーバー「職業としての學問」）。

道德觀念はしかし、このいづれの文化領域とも異つた運命の下におかれてゐる。それに固有な運命は「變遷」である。かつては道德であつたものが、次の時代にはむしろ惡徳と見做されることもあり得る。「忠臣藏」の舞臺を觀て、この物語の基底に流れるモラルに反撥を覺える當世人は、健康な道念の持主であることを妨げない。けれども、そこに形象化されてゐるやうな道德觀念なしには、封建社會の結構を維持することはできなかったであらう。何が道德であり、何が惡徳であるかを決定するのは、それぞれの時代に於ける自然法的原理であるが、この原理自體は、支配する身分層のイデオロギーとして、歴史的社會的に決定せられる可變的な社會的產物である。このことは、道德觀念の表現としての、習俗や法律、財産權、結婚、子供や婦人の隸從、奴隸等々、云はゞ制度的な問題に關してばかりでなく、自殺、愛、貞節觀念等々、個人の生活に現はれた道德的情緒に就いても同様である。

こゝでは、このやうな問題の中でかつてのシナ社會に於ける婦女の貞節觀念の變遷に就いて、歴史的に考察してみた。もつともそれは、特定の時代とか、特定の人物の敎説に就いて、微視的な研究をすることではなく、歴史的事象の巨視的な全體像を浮彫りにすることである。

思ふにかゝる試みは、往々、その文、雅馴ならず、わが薦紳先生の言ふを難かる所であつたばかりでなく、西歐の著述家たち、例へば、ウェスターマークの「道德觀念の起原と發達」や、ミューラー・ライアーの「戀愛の諸段階」などで取り上げられたことはあるが、日本やシナに關する限り、或は、不正確な報告が斷片的に、或は、特殊な事象が不當に一般化されて、引用されるにとゞまつたのである。

蓋し、古語に云ふ、「因る所なくして特り創むるものは、功を成し難く、本づく所ありて精を求むるものは、力を爲し易し」と。又聞く、「科學を益する點に於いて、卓拔慧眼なる誤謬は、愚鈍にして生彩なき正確よりはるかにまさる」と。もしこの小論を讀むもの、その「創」と「誤」とに於いてこれを見て、「精審」に於いて缺くことを、深く譴訶すること

なければ、いささか、シナ道德思想史の空白を補ふことゝならうか。

## 二

清代乾隆朝の文人袁枚（一七一六—一七九七）は、金匱の縣令に與<sup>てがみ</sup>へた書の中で、「夫れ貌を見て相ひ悦ぶは、人の情なり。文王の化、南國に行はるゝの時に當り、なほ、女、春を懷ひ、吉士これを誘ふのことあり。春秋の時に至り、凡そ列國の諸侯大夫の妻、その位を棄てゝ姣たるものあり、指、屈すべからず。南子の宣淫を以て、孔子なほ往きてこれを見る。七子の母の改嫁を以て、孟子以爲<sup>おも</sup>へらく、親の過小なりと。見る可し、孔孟聖賢、男女情欲の感に於いて、甚しく誅求せず」と述べてゐる。これは、友人の蔣士銓から聞いた、ある男女の「越禮」のことに就いて、官刑の不當を鳴した抗議の書簡で、袁枚の面目をよく表はした一文であるが、こゝで典據として引用してゐることは、ほゞ妥當な指摘である。

「詩經」の歌謠中には、多數の戀愛歌が含まれており、ことに「鄭風」の一篇は、殆どさうしたものと考へられる。かゝることは、諸民族の古代歌謠には往々見出されることであるし、わが國古代の「うたがき」（かぐひ）に類するやうな習俗も無くはなかつたであらう。しかし、いはゆる「詩序」以來、毛傳、鄭箋をはじめ、それを敷衍した後世の注釋家たちは、儒家が一般にさうであるやうに、未婚<sup>ふこん</sup>の兩性の間に戀愛の情緒が発生することを理解せず、それをたゞちに「淫」としてしりぞけたから、詩篇の戀愛歌を解釋するにも、婚姻のことに結びつけて説くか、又は、夫婦間の出來事に比擬し、「夫婦を正す」と云ふことに焦點をおいて、道義的解釋を施したのである。しかも、個々の詩篇を、歴史上の物語や事件に結びつけて解釋し、そこから教訓を導き出すことが、注釋家の傳統である。（後世でも一般にシナでは、詩人の年譜に繋けて詩を解釋する。往々、詩文に就いて、繫年箋注とか編年集釋が作られる。黃宗羲はかつて、「詩を以て史を證すべく、史を以て詩を證すべからず」と云つたが、「史を以て詩を證する」のが文學史上の大勢である。とりわけ、「詩經」の

解釋に就いては、抜き難い傳統であつた。) 北宋に至つてやゝ自由な解釋が行はれるやうになり(例へば、歐陽修「詩本義」、南宋の王質(詩總聞)、鄭樵およびその説に因つた朱熹に至つて、はじめ「序」を廢して「詩」を論ずるやうになつたけれども、これとても、詩歌を以て性情の發露と考へながら、特殊な道德的眼孔から評騭すると云ふ態度をまぬかれなかつた。「詩經」を文藝と見做し、「必ずしも經讀をなさず」と云ふ少數の例外はあつたが(例へば、王夫之「詩譯」、阮葵生「茶餘客話」十一)、概して經學の藩籬に局躋してゐたことは、毛鄭の輩と五十歩百歩である。

本居宣長が例の「たまかつま」で、「詩に、みづからの戀の詩のなきは、かの國人のくせにて、たゞうはべをかざり、をゝしく見せて、まことの心のめゝしきをばいひいせず、つゝみかくしたる物にこそ有けれ」と評してゐるは、至言である。古くから「情歌」とか「閨怨詩」と云はれるものはあるが、それは假にある男女の關係を設定して、夫と別れてゐる妻の心を歌ふとか、又は、妻を想ふ遊子の心を詠ずるとか、棄婦の情、征夫を思ふて空閨をかこつ若き妻の情緒、幾日も歸らぬ蕩子を怨む女の心等、を形象化したのであつて、辭彩には觀るべきものがあるとしても、云はゞこしらへものであつて、性情の自らなる流露を詠じたのではないから、ともすれば類型的になることを免れない。勿論、文學史上周知のやうに、性情の自然に流露した詩を貴ぶ、いはゆる「眞詩」とか「性靈」を唱導する詩論家はあるが、みづからの戀の胸懷を率直に歌ふ抒情詩に乏しく、ことに未婚の男女の戀愛の情緒を、文學として形象化することは、甚だ稀であつた。戀愛生活に於ける悲歎離合は、もとより詩魂をゆさぶるよすがとなるが、これを形象化した文字は、「詩」ではなくして、むしろ主として宋代以後に發達した「詞」に見出される。しかしその相手となるのは多くは妓女である。それは男女交際の機會が、主として溫柔鄉裡に限定され、北里南曲に遊ぶ官吏や文人墨客と、青樓の姝者との交渉のみが、ヨリ遊戲的な文學に取上げられたからである。従つて「詞」が戀愛生活を詠ずるとしても、平康秦淮の佳人に贈るとか、南部烟花に美人の黃土を悲しみ、青樓宜春の薄倖を歎くといった類で、總じて溫柔鄉裡の哀歡を出るものではなかつた。

一般に、詩を作り、これを贈答することは、士大夫の生活にとつて缺くことのできないたしなみである。詩は士大夫の社交の道具であつたから、友人間の應酬の詩は折にふれて作られた。友との再會を悦び、或は離別を惜んでは詩を賦し、友人の詩に和し、韻に次せて詩を作つたのであるが、この友は同性の友人であつて、女性でなかつたことは、漢詩の一特色と云へよう。女性は閨門の外を窺はないことを原則とし、男女交際の機會をもたなかつたから、宣長が何景明に就いて批評してゐるやうに、「性情の切なること夫婦の間にしくはなし」と云ふ説も生じたのであつて、多くの「詩經」の注釋家が、戀愛詩を夫婦間のことに託して解説しようとするのも、このためである。

却説、「國風」に含まれた數多くの戀歌の中で、われわれの課題にとつて、最も注意を索かれるのは「鄘風」柏舟の詩である。

|      |      |      |      |       |      |      |
|------|------|------|------|-------|------|------|
| 汎彼柏舟 | 在彼中河 | 髭彼兩髦 | 實維我儀 | 之死矢靡他 | 母也天只 | 不諒人只 |
| 汎彼柏舟 | 在彼河洑 | 髭彼兩髦 | 實維我特 | 之死矢靡慝 | 母也天只 | 不諒人只 |

(△○▲はそれぞれ押韻の個所を示す)

前後兩章の語意は全く同じある。首の二句は「鄘風」柏舟と一樣で、特殊な意味をもたぬ序詞である。次の二句は、女が心に思ふひとのあることを云ふ。だが母親は別の男に嫁がせようとする。女は死を矢つてこれを拒む。

恐らく、かかる意味の歌謠であらう。しかし、傳統的な解釋の據り所となつた「序」(詩序は後漢の衛宏の作と云ふ)には、「柏舟は、共姜みづから誓ふなり。衛の世子共伯蚤く死し、その妻義を守る。父母奪つてこれを嫁せんとす。誓つて許さず。故にこの詩を作つて以てこれを絶つ」と説く。「史記」によると、衛の釐侯が卒して太子共伯が立つ。弟の和がこれを襲うて、兄の共伯を自殺させ、自分が立つて衛侯となつたと云ふ。これが衛の武公である。武公は在位五十五年、年九十五でなほ國中に諫言を求めたといふ話が、「國語」に見えてをり、即位した時は、はや四十一、二以上で、兄の共

伯はすでに四十五、六であつたことになり、妻の共姜も、もはや若くはない。してみれば「序」の云ふことは、この詩の情に合はぬ。「詩序」を信じて「史記」を疑ふか、「史記」に従つて「詩序」を妄とするか、古來、注釋家の間に聚訟のあるところだが、「詩序」にかゝる記載のあることは、長く後世の貞女烈女を鼓舞する誠命となり、禮教の徒は、しばしば、「柏舟」の詩を引用して彼女等を稱へたのである。

注釋家たちのいはゆる「淫風」も、古代社會の風俗の投影として、ア・モラルに詩篇そのもののモチーフを理解すべきである。こゝで課題としてゐるやうな道德觀念を、肯定否定いづれの面に於いても見出すことはできない。もし強いて資料として用ゐようとするならば、他民族の事例からの類推以上には出ないであらう。

「左傳」は既に禮教が形成されつゝあつた時代に製作された、一種の史傳文學である。「經書」といふものが固定した後世でも、「史は尙書春秋に始まる」と云はれ、ことに「左傳」に就いては、「左傳は史にして經を翼くるなり」と考へられ、全體として史書と見做す傾向が強いのも、これが春秋列國の史實を敘述したものと見做されたからであらう。事實、「左傳」は、公・穀二傳のやうに偏狹な道德的眼孔をもつて義理を説くと云つたところが少なく、極めて簡潔な筆致で、もろもろの事件を活寫してゐる。従つて、詞章家にとつては文章の龜鑑であるとともに、史を論ずるものは、編年體の鼻祖とした。

處で、經學者流の先入見を離れて、古代文化史の史料として「左傳」を閱讀するとき、とくに目につくのは、日食の記事の周密なこと、自殺と姦通の記事の多いことである。明末の錢謙益が、「春秋の世、婦人の經傳に見ゆる者、衛の莊姜、宗(宋)の伯姬の流、寥寥として鳳毛麟角の如し。而して魯の文・哀・穆の三姜、史、書を絶たず。……周家有道の長を以て、世を卜すること三十、年を卜すること八百、閨門の風烈、未だ昭代の百の一に及ばず」と云ふのは、「左傳」や「史記」に屢見する姦通の記事を指すのであらうが(「有學集」三七)、これは史家のいはゆる春秋淫亂の事實であつて、

顧棟高の「春秋列女表」では、「縦恣不度」の項に、魯の文姜哀姜穆姜等三十三人の婦女を擧げてゐる。「左傳」はしかし、事件を直敘するに止まつて、筆誅を加へるやうな態度はみられない。男女の別、婦としての禮については説いてゐるけれども、錢氏の擧げてゐる、宋の伯姬が大火にあつた時、姆（保傅、守り役の老女）を待つてゐたため焼死んだ事件に就いては、「それは女の行ひであつて、婦のしかたではない。女はひとりあるきすべきでないが、婦は宜に従つて事をなすべきである」と評してゐる（襄公三十年五月）。かゝる評價は、漢代の「春秋繁露」楚莊王篇や「列女傳」が伯姬を稱揚するのとは異り、むしろ迂愚な行爲として貶したのであらう。尾生の信を迂拘とするのと同様に、人情に即して道を説く、儒教本來の道德觀念をよく表はしてゐる。顧棟高が「節行」の項に擧げる、衛の莊姜以下十二人に就いてみても、積極的に貞節の行爲が語られてゐるのではない。襄公九年の條に、魯の穆姜の言として、「周易」の「元亨利貞」に四徳を當てはめる説が見え、「位を棄て、姦なるは、貞と謂ふべからず」とあるが、貞は貞固の意味に説かれてをり、元、亨、利、貞に對應する、體仁、嘉徳、利物、貞固は一般的徳目であるから、貞固がことさら婦女の貞潔の意に用ゐられてゐるのではない。貞節觀念は當時なほ、はなはだ稀薄であつたと云つてよい。

「貞」字は「周易」にしばしば用ゐられてゐるが、こゝでは占問の意であつて、後世の注釋家が説くやうな、倫理的意味を持つものではあるまい。元來、卜筮に占つて得られる判斷は、倫理的に無記的な性質のものである。占問して、吉か凶かを判斷するのであつて、倫理的に善か惡かを問ふてゐるのではないから、筮して得た判斷の辭である卦辭や爻辭が、特殊な倫理の意味を表現してゐないことは當然である。

例へば、「家人。利女貞」の「家人」は卦名で、女子が筮して此の卦に遇へば「利」がある。故に「女の貞ふに利あり」と云ふ。「恒」六五の爻辭の「恒其徳、貞婦人吉、夫子凶」は、婦人は夫に従ふことを徳とするが、その徳が恒久であれば「吉」である。ところが、夫は宜に従つて事を制し、婦に従ふべきでない。久しく婦に従へば「凶」である。故に占問し

てこの爻を得た場合、「その徳を恒（久）くすれば、貞ふに、婦人は吉、夫子は凶」となる。

「周易」には、婚姻に際して占問した例が少くないが、例へば、「姤。女壯、勿用取女」もそれで、「姤」は卦名である。筮して此の卦に遇へば、女は壯であつても、取（娶）る勿れの意であらう。「勿用取女」の句は、「蒙」六三の爻辭にも見え、「咸」の卦辭には「取女吉」の句もあり、やはり女を娶るに際して占問したのである。「姤」(䷫)が、陽(一)の記號五本の下に、陰(二)の記號一本のところから、一人の女が五人の男に遇ふこと(姤・逅・遘・媾にはともに遇ふ意味がある)、かゝる壯んな(？)不貞の女は娶る勿れの意と解する説もある。話柄としては面白いが、牽強附會を免れまい。「觀」六二の「闚觀、利女貞」、「大過」九二の「枯楊生稊、老夫得其女妻、无不利」、「漸」の卦辭の「女歸吉、利貞」、「歸妹」上六の「女承筐无實、士刲羊无血、无攸利」、「蒙」九二の「包蒙吉、納婦吉、子克家」等も結婚に際して占問した例であるが、一般に「周易」の經文で用いられてゐる「貞」字は占問の意であつて、道德的な意味で婦女の貞不貞を云ふのではない。かゝる意味で婦女の貞不貞を占問したやうな象跡は、「周易」にも「左傳」にも、全く見あたらない。(因に云ふ。「貞」を「正」の意に用ゐるのは假借義である。なほ、「周書」諡法に、「清白守節を貞と曰ふ」とあり、元來、諡法には「貞」字はあるが「正」字はない。宋の仁宗の嫌名を避けて「貞」字を改めて「正」字を用ゐるようになった。元明以後、誤つて「貞」「正」兩字を諡法に用ゐるようになり、しかも明清では、「文正」が「文貞」より美なりと見做された。)

### 三

周知のやうに、シナの家族は古代ローマのそれとともに、家父長制家族の典型であつた。フュステル・ド・クラランジュは、ラテン人が「尊き家の守護神」と稱した神に對する信仰こそ、家族的權威の源泉であり、この權威はやがて家族内に於ける家族の等級を決定し、妻を夫に對して隸屬的であり、あらゆる法律行爲に於いて、權利の主體とはなり得ない無

能力者としたことを指摘してゐるが（「古代都市」第二篇）、シナに於ける「家の宗教」とも云ふべき「祖先崇拜」は、婦女の隸従を結果したのである。宗祧を繼承するものは男子であり、女性はお嫁することゝを原則としたから、女性はお嫁によつて妻たり母たるの身分を得て、家に在つて専ら内政を擔當し、子女を育成する任に當るものとしてのみ主體的であつた。このためか、稱謂の上でも、先秦時代には、婦女の私名が用ゐられなかつたやうであり、或は字を姓に配するか（伯姫、仲子、孟姜、季嬴等）、或は、姓を夫の氏に繋げるか（衛孔姫、晉趙姫等）、或は、姓を夫の爵に繋げるか（楚息嬀、齊棠姜、魯秦姫等）、或は、姓を夫の諡に繋げるか（宋共姫、齊昭姫、晉懷嬴、魯定姫等）、或は、姓を子の氏に繋げるとか（陳夏姫）、かゝる稱謂が行はれてゐた。（春秋時代には、男子は氏を稱し、女子は姓を稱したのであるが、戦國の頃から姓氏が混亂を來し、秦漢以後は全く混一してしまつた。）婦女の私名が文獻に現はれるのは漢代に始まるやうであるが、後世に至るまで、碑傳・行狀等の文章では、婦女は姓を記するにとゞめ、名は書かぬのが通則である。そののみか、たとへ女の子があつても、男の子がなければ、「無子」と書き、例へば、特に女子が三人ゐたことを表現するには、「女三人」とか「三女」として多くの場合名は伏せ、結婚してゐるものについては、「長は某に適き、次は某に適き、次は某に適く」と書くのが通例である。（長女以外は次字を疊出し、必ずしも、次女、三女としないのが古文の法であつた。）

すでに「詩經」の「斯干」の詩篇には、夢を占つて、熊や羆を夢みたならば、男子の生れる祥で、虺や蛇を夢みたのは、女子の生れる祥である、「かくて男子が生れたら／牀にねせ／裳を着せ／璋を弄ばせよう／……／もし女子が生れたら／地にねせ／むつきを着せ／瓦を弄ばせよう」と歌はれてゐるし、「韓非子」六反篇には、「かつ父母の子に於けるや、男を産めば則ち相賀し、女を産めば則ちこれを殺す。此れ俱に父母の懷衽より出づ。然るに男子は賀を受け、女子はこれを殺すは、その後便を慮り、これが長利を計ればなり」と見えてゐる。後者の記事は、後世のいはゆる「溺女」（female infanticide）に類する行爲が、戦國時代にも行はれてゐたことを示唆してゐるが、女子はお嫁することを原則とし、これを

長養しても、一家の生産に益する所がないから、女子の出生を歡ばなかつたのであらう。(シナでは貧困からする殺兒の風習は、早くも「漢書」に現はれてゐる。法制上は禁止されたのであるが、具文に過ぎなかつた。因に、「周禮」職方氏によると、當時の文化の中心地であつた陝西・山西地方は女子が男子より少く、他は概して女子の方が多いうに記されてゐる。)唐人の小説では、五男をもうけることが理想とされてゐたやうであるし(例へば、「枕中記」・「南柯太守傳」、後世の坊間には「五男二女」といふ吉語があり、北宋の「東京夢華錄」五育子條や南宋の「夢梁錄」二十嫁娶條には、これにあやからうとする婦人の習俗が記載されてゐる。(五子登科は親たちの理想であり、一産三男は吉祥とされた。))

一般的に云へば、シナの家族は、男女の別と尊卑の身分的階序とを二本の柱として結合してゐる、共同體である。「マヌの法典」が、婦人の義務として、「女は幼にしてその父に、若き時はその夫に、夫死したる時は、その息子に従ふべし。女は決して獨立を享受すべからず」(第五章一四八、第九章三)と規定したやうに、儒教の經典によれば、「婦女に三從の義ありて、專用の道なし。故に、いまだ嫁せずして父に従ひ、既に嫁して夫に従ふ。夫死して子に従ふ」(「儀禮」喪服)とされ、「婦人、家に在りては父に制せらる。既に嫁しては夫に制せらる。夫死しては長子に従ふ。婦人は專行せず、必ず従ふこと有るなり」(「穀梁傳」隱公二年)と云ひ、或は、「婦人は人に従ふものなり。幼にしては父兄に従ひ、嫁しては夫に従ひ、夫死しては子に従ふ」(「禮記」郊特牲)とも云はれ、あくまで「自權者」<sup>スイ・ユリス</sup>とはなり得なかつた。かくて婦女子は、全家族關係を蔽ふ「家」と「夫」とに繫縛され、「父」や「夫」の權威に隸従すべきものと見做された。

喪服の規定に於いても、最も重い「斬衰三年」の喪に服するのは、主として、子が父に、妻が夫に、臣が君に、對する場合である。子が母の爲にする喪は、もし父が存命中であれば「期」(一年)の喪に服し、父卒したる後に母の爲にする場合は、父より一等を下して「齊衰三年」であつた。云ふまでもなく、家父長主義を特徴づける意識は、子の、親の人格に對する沒我的無條件的なピエテートの意識であるが、こゝでは、かゝる親と子との間の規範關係のカテゴリーが、同時に、

夫と妻との關係を支配したのである。

しかしこのことは、家庭内に於ける妻の地位が低く、妻は夫に對して一種の家内奴隸であつた、と云ふやうな説を支持する理由にはならぬ。家族に關する法制や禮敎の規定と、現實の家族生活の實際とは、常に必ずしも一致するものではない。法制とか禮敎とかは、支配する身分層のイデオロギーの客觀的投影であるが、現實の家族生活は、個人の自由な意志によつて作られるものだからである。「ある時代の家族法をみてその時代の家族生活を語るのには、墓碑銘をみて故人の性格を語るようなものである」(William Seagle, "Family Law." セリグマン「社會科學辭典」卷六)といふ言葉は、こゝにも妥當する。

試みに、シナ的笑話集とか、戲曲小説を見るがよい。そこには多くの恐妻譚が見出される。夫は妻を制するといふ禮の敎へに對して、ベルグソンのいはゆる L'inversion (ひっくりかへし) が行はれることによつて、讀者の「笑ひ」をさそふのである。蘇軾は友人の龍丘居士(陳慥)について、「龍丘居士また憐む可し、空を談じ有を説き夜眠らず。忽ち聞く河東の獅子吼、拄杖手より落ちて心茫然」(「寄吳德仁兼簡陳季常」詩)と詠じてゐるが、陳慥が妻の柳氏を怕れてゐるところから、杜詩の「河東女兒身姓柳」を用いて、これを揶揄したのである。明の王陽明も恐妻家として知られ(例へば、「野獲編」五、懼内をみよ)、清初の大儒毛奇齡に就いても、婦を懼れたことが傳へられてゐる(尤侗の「毛大可の子を得たるを聞き戯れに賀す」詩に、「縦ひ河東の獅子吼あるも、此の時化して於菟に𦏧(乳)するを作さん」と)。明の汪廷訥の「獅吼記」は、陳慥とその妬婦柳氏との事に取材した滑稽劇で、戲場の看客は皆捧腹絶倒したと云ふ。唐の任瓊は妻を怕れてゐたと云ふし(「太平廣記」二四八)、中宗朝の御史大夫裴談の妻は嫉妬深く、談はひどくこれを畏れてゐた(「本事詩」)。梁國公房玄齡の夫人もたいへん嫉妬深く、太宗が公に美人を賜つたが、公はしばしば辭して受けなかつた。そこで太宗は皇后をして夫人を召さしめ、帝の優詔に従ふか、酖酒を飲むかと、せまつたところ、夫人は酖酒を飲んだ。けれども實際

は酒に酖毒は入つてゐなかつた、といふ話が劉餗の「隋唐嘉話」に見える。後世、この三人の話は混同されて、笑話や小説に引用されるが、婦が嫉妬することを、「吃醋」と俗に云ふのは、或はこの物語から來てゐるのかも知れぬ。「紅樓夢」でも、怕婆譚が所々で語られてをり、全篇を蔽ふ悲涼の氣の中に、華やいだ笑ひを添へてゐる（例へば、四十四回、七十五回をみよ）。恐妻家の話は明末の三言二拍や、清の陳球の「燕山外史」にも見出されるし、これらの物語に現はれた家族生活に於いて、婦女の地位は決して低くはない。蒲松齡の「醒世姻緣傳」は、生前に妻を虐待した男が、別人に生れ代り、前世に狐であつた妻に虐待されるといふ物語であるが、同じ作者の「聊齋志異」の「馬介甫」の一篇にも、義父を虐待し、夫の兄弟も氣兼ねる程の悍婦が語られてをり、甚だ現實性がある。（蒲氏が狐によつて「女」を描くのは、狐に託すことによつて、「女」の本性を擴大して描くことができるからである。かゝる手法は、イギリスの作家デヴィッド・ガーネットの“Lady into Fox”でも用いられてゐる。）清初の本漁の「奈何天」は、金持ちで人となりは篤實だが、容貌があまりにも醜いために、新婚の婦に婚禮の夜に逃げられ、婦は尼となり、つゞいて娶つた婦も、一人は自殺し、他の三人は同棲を拒むといった筋の喜劇で、習俗の裏がへしが笑ひを誘ふ典型的な例である。やはり本漁の「奪錦樓」（「十二樓」所收）は、（明末の才子佳人小説の窠臼を脱し得ないが、）嚆天下の家庭が背景となつてゐるし、李汝珍の「鏡花緣」では、男尊女卑の習俗を攻撃して、諷刺の筆を揮つてゐる。

文藝作品といふものは、一面、その時代の制約を越えて飛翔することもあるが、他面、文學史家のイポリット・テーヌなども云つてゐるやうに、ある時代の風習の模寫であり、それによつて數世紀以前の人間の感じ方や考へ方を再發見することができるのである。この意味に於いて、文藝に現はれた家庭生活を顧みれば、思い半ばに過ぐるものがあらう。

却説、「祖先崇拜」は家父長制家族に於ける「祭祀共同體」である。子孫は敬虔と愛情とを捧ぐることにより、死者より此世に於ける幸福を得、死者は子孫の規則的な奉仕により、幽界の安寧を享受する。云はゞ、孝道によつて支へられた

家族關係の延長として、永久に分離せざる共同體を形成する。従つて祖靈を祀る宗廟に於いて定期的な供薦がなされ、「宗廟これを饗け、子孫これを保つ」（『禮記』中庸）ことは「大孝」たるの條件であり、「死に事ふること生に事ふるが如く、亡に事ふること存に事ふるが如し」（『中庸』）と云はれたのである。これに反し、祖先の祭祀を擔當すべき子孫の絶えることは、「家の宗教」に對する恐るべき冒瀆である。それ故、「不幸、三あり。後なきを大となす」（『孟子』）とされ、子孫を確保し、男系の繼嗣を絶やさぬために結婚がなされたのであつて、子孫を得るためには妾を蓄へることが必要であつた。こゝに於いて重要なのは、男系による血統を存續させることであつて、「市民家族」（civil family）に於けるやうに、愛情の祝福ではない。（シナ家族では一般に、女子の宗祧繼承は認められず、女子は出嫁するのを原則とした。招夫のことも往々あるが、いはゆる「贅壻」<sup>いりむせ</sup>は賤められたやうである。もし父に男子のないときは、周親乃至同宗中の男子を嗣子として入れ、これに宗祧を繼がせた。）

「昏禮は、まさに二姓の好を合せて、上は以て宗廟に事へ、下は以て後世を繼ぐなり。故に君子これを重んず」（『禮記』昏義）とか、「天地合はざれば、萬物生ぜず。大昏は萬世の嗣なり」（『禮記』哀公問）と儒家の經典が説いてゐるやうに、婚姻の效用は、後嗣を得ることにあると考へられたのである。

こゝからして、結婚は家の強い統制を受けるとともに、嫉妬が女性の惡徳とみなされるとか、妻が夫に妾をもつことをすゝめるとか、凡そ市民家族の現實とは縁遠い事象が見うけられる。清朝の錢大昕が、「烈女は二夫を更へず。而れども二夫を更へざるものいまだ必ずしもみな烈ならず。夫を制して以て似續<sup>あとつぎ</sup>を絶てば、寡を守ると雖も烈となさず」と云ふのは、再嫁をば失節の大なるものとする、宋儒に對してなされた言であるが、夫が妾をもつことに嫉妬して、ついに繼嗣を絶つに至つたのでは、夫の死後たとへ節を守つても烈女とは言へないと、繼嗣を絶つことを嚴に戒めたのである（『養新錄』十八）。

## 四

強固な家族を作り、子孫を確保するためには、婚姻生活を維持し、夫婦の道は恒久的でなければならぬ。こゝから婦女の貞節が要求される。「周易」の咸卦については、すでに戦國の末頃から、男女が感應することと説かれてゐたらしく、「荀子」大略篇に、「易の咸は夫婦を見はす。夫婦の道は正さざるべからず」とあるが、「序卦傳」では次の「恒」卦について、「夫婦の道は以て久しからざるべからず、故にこれを受くるに恒を以てす」と云ひ、六五の小象で、「婦人の貞吉は、一に従つて終はればなり」と、婦人は夫に従ふことを以て義と爲すことを説いてゐる。

この「一に従つて終る」といふことは、「禮記」郊特牲篇の「壹たびこれと齊すれば、身を終るまで改めず。故に夫死すれば嫁せず」と云ふのと同じく、夫婦の關係は生涯にわたつて恒久的でなければならぬことを云ふ。前掲の「柏舟」の詩について、後漢の初期に作られたと云ふ「詩序」が、衛の世子共伯の妻が、夫の死後、彼女の父母が再嫁させようとするのを拒否して、この詩を作つたと説くのもこの意味である。後世、とくに宋代以後、婦人の再嫁を不義とする儒者は、「貞女」、「烈女」をたゞへて、「易」や「禮記」の句を典據として引證するけれども、これには、積極的に再嫁を不義とする意味はない。「史記」の田單傳に見える「忠臣は二君に事へず、貞女は二夫を更へず」といふ王蠋の語も、しばしば斷章取義して、改適を不義とする箴言に用いられるが、この場合、前の句を「實」とすれば、後の句は「虚」であつて、再嫁を不義とすることを云はうとするのではない。

秦の始皇は、その創始した郡縣制度を維持し、社會の固定化をはかるために、尊君抑臣の方針を取るとともに、「宗法」の組織を重んじたから、數次の刻石中で貞節を強調した。ことに、三十七年に立てられた會稽山の刻石には、婦人が夫死して後、子が有る場合に重嫁することは、死者に背いて不貞である、夫が他人の婦女を姦した時は、妻がこれを殺しても

無罪である、有夫の婦に淫奔の事實がある時は、子はそれを母と見做ない等、家族制度を維持するために、淫佚を禁止し、貞節を宣導してゐる。顧炎武によると、越王句踐が會稽を治めるようになってから、人口の増加をはかったために、民間の風俗が淫佚となり、始皇の時になつて、これを禁止しようとして刻石を立てたのだと云ふ。「漢興つて以來、秦法を承用し、以て今日に至るもの多し。世の儒者、秦に言及すれば、即ち以て亡國の法となすは、亦いまだ深く致へざるか」(「日知錄」十三)とこの處置を稱讃してゐる。

漢はほど秦法を襲ひながら、新しい禮制を定めた。いはゆる「禮教」が一應の完成をみたのもこの時代であつて、朝廷で貞節を褒獎することも、宣帝の時に始まつたやうである。「漢書」宣帝紀によると、神爵四年(前五二)に、貞婦と順女(孝女)とに帛を賜つたとあるのがそれで、後世、婦女の節孝を旌表するのは、これに由來する。後漢の安帝の元初六年(一一九)には、貞婦に節義穀を十斛づゝ賜り、「門閭に甄表し、その行を旌顯す」(「後漢書」)とあるから、里門に碑を立てゝ節義を表彰したのであらう。これは「明史」列女傳にいはゆる「烏頭綽楔、井閭に照耀す」の濫觴で、王朝が貞節を勸導する手段として用いられるようになった。

劉向(前七七―前六)が作つたといふ「列女傳」以來、多くの「列女傳」が作られ、儀表となるべき婦女の傳記を載せ、班昭や荀爽には「女誡」があり、鑒戒を説いてゐるけれども、とくに婦女の再嫁を禁止しようとするやうな意圖は見うけられない。

「列女傳」貞順傳に見える魯の寡婦陶嬰が、再嫁をすゝめられたとき、黃鶴の歌を作つてこれを拒絶したといふ物語も、寡婦となつて幼い遺兒を養ひ、死者を忘れなかつたことが稱揚されてゐる。同じ貞順傳の衛の宣夫人のことは、齊侯の女が衛に嫁し、その城門に至つたところ、衛の君は俄に亡くなり、そのまゝ衛に留まつて三年の喪を終へ、後、衛君の弟から求婚されたが、これに應じなかつたといふ物語で、後世、「未婚守節の始」とされるけれども、シナには元來、「Levirate」、

即ち兄弟の一人が死亡すると、その未亡人が死者の胞兄又は胞弟と婚姻するといふ風習は無い。これは禮法の上でも、後世の法律でも禁止されてをり、かゝる行爲は背倫の甚だしきものと考へられたから、とくに宣婦人の物語が「列女傳」に見えてゐるのであらう。蓋し、シナの族制では、一家の内に、多數の兄弟従兄弟が、その妻子とともに同居する、いはゆる大家族があり、又それが理想的な在り方とされたところから、相互の間に弊害の生ずることを避けるために、禮法は“levirate”を禁じてゐるのであらう。勿論、歴史上この種の例が無いわけではなく、甚しきは、唐の高宗がその父太宗の後宮の才人武氏を入れて、後にこれが則天武后となつたといふ例すらあり、清初の孔尙任の「湖海集」五に、「汚池水渾不見底。池邊灌園人早起。如雪白紵攪青絲。竹竿挑出兩人死。一男一女貌如花。香帕繫頸肩相比。人人圍看不識誰。有姥哭媳又哭子。媳爲嫂兮子爲叔。嫂寡叔幼情偏美。昨日人投碧玉釵。花燭今夜照門裏。心急口懦無奈何」。兩人私誓同沈水。水底鴛鴦不あは會飛。那得いかにぞ生根變連理」といふ、時事を詠じた樂府體の詩は、寡婦となつた嫂と義弟との悲戀に取材した美しい詩であるが、かゝる戀は名教の許さざる所で、「清律」では、「若し、兄歿して、弟、嫂を收め、弟歿して兄その婦を娶るものは、各々絞す」とあり、絞刑に處せられることが規定されてゐた。（因に、初刻「拍案驚奇」や「紅樓夢」などに見える爬灰へ灰の上をはうVといふ言葉は、舅と嫁との通ずることを云ふ隱語であるが、大家族では往々起る現象であつたらう。）従つて、「列女傳」のこの物語は、「曲禮」にいはゆる「嫂と叔とは通問せず」の規定から當然考へられることであるし、禮法の上から“levirate”を斥けたことを稱揚するのであつて、後人が「未婚守節」に附會して説くやうな意味は全く含んでゐないと云つてよい。（“levirate”に就ては、なほ清初の勞史「餘山遺書」原刊本七の十參照。）

董仲舒（前一七六―前一〇四）の「春秋決獄」には、次のやうな判例が見出される。

甲の夫乙が將に船出しようとしたとき、たまたま大風が起り船が沈没して、乙は流されて溺死し、行方不明となつて埋葬もできなかつた。四ヶ月たつて、甲の母丙が甲を再婚させた。この事件に就いて、甲は夫死して未だ葬らぬ先に人の妻

となつたのであるから、まさに「棄市」すべしとの論に對して、董仲舒の説では、春秋の義に、「夫人、齊に歸る」と言ふのは、夫死して男子無ければ、更め嫁<sup>よめ</sup>することができのを言ふ、婦人は專制擅恣の行なく、尊長に聽從すべきで、これを「嫁」がせるのは、「歸」である（「公羊傳」に「婦人の嫁するを謂ひて歸と曰ふ」とある。「嫁」と「歸」とは音が近い）、甲は尊者が嫁がせようとしたのであつて、淫行の心があつて私に人の妻となつたのではない、故に罪は無いと判決してゐる（「御覽」六四〇引）。

歴史上の事實から見ても、當時、再嫁は自由に行はれてゐたやうである。例へば、後世の小説家がよく引用する朱買臣の妻がある。「漢書」の本傳によると、朱買臣は吳の人で、字を翁子と云つた。貧乏であつたが讀書を好み、常に薪を賣り歩いては讀書にはげんだ。妻は羞ぢて、彼の許を去つて再嫁した。後、買臣は出世して會稽の太守となり、車を列ねて吳界に入つた。やがて道路工夫となつてゐる故妻<sup>もとつま</sup>の夫を見付け、夫婦を引とつたが、妻は一月すると縊死したと云ふ。

「後漢書」にも、再嫁の例は少くない。

應奉の曾祖父の順は、字を華仲と云つた。華仲の妻はもと鄧元儀の妻である。元儀の父伯考は尙書僕射であつた。元儀が郷里の汝南郡南頓に還つたとき、妻は都に留まつてゐたが、姑はこの妻を憎んで、空室に幽閉し、飲食もろくに與へなかつた。伯考はこれを哀れんで實家に歸らした。後、再嫁して華仲の妻となり、華仲は將作大匠となつた。たまたま、華仲の妻が朝車で出かけたとき、鄧元儀は路傍でこれを觀て、「あれは自分のもとの妻である。過失があつたわけではないのに、姑に嫌はれて歸らした。もともと相愛の仲だつたが」と、人に語つたといふ（應奉傳注引「汝南記」）。「酷吏傳」に見える、黃昌の妻は賊に獲へられ、流轉して蜀に入り、人妻となつた。黃昌は後に蜀郡の太守となり、はからずも故妻に遭ひ、また夫婦となつた。「後漢書」の「列女傳」中には、寡婦を再嫁させようとするが、本人がこれを肯ぜなかつたといふ物語（荀爽の女・桓鸞の女・呂榮等）もあり、「女誡」の著書荀爽も、寡婦となつたその女に再嫁をすすめてゐるし、

「悲憤詩」で有名な蔡琰も「列女傳」に收められてをり、當時の社會が守節を重視しなかつたことを示してゐる。

蔡邕の女の琰は、初め衛仲道の妻となり、子が無く、衛の死後、實家に歸つてゐたが、初平四年の喪亂に、獲へられて匈奴に入り、左賢王の妾となり、胡中に留ること十二年、二子を生んだ。後、曹操がその身を贖つて歸國することができたが、再び董祀の妻となつた。「後漢書」には、數奇な運命を詠じた楚辭體と五言體との、いはゆる「悲憤詩」二首を收めてゐる。「後漢書」の作られた時代は、文學の尊重された時代であるから、蔡琰の詩才を顯揚するために、彼女の傳記とこの敘事詩とを「列女傳」中に收めたのであらう。唐の劉知幾は、「史通」人物篇で、「文詞餘りありて、節槩足らず」と貶し、宋以後では、蔡琰は節操に缺けるから、「列女傳」に入れるべきではないと云ふ議論もあるが、これはこの時代と後世との、道德觀念の相違から來ることである。「史通」品藻篇で、劉向の「列女傳」の魯の秋胡の妻について、「その始末を尋ぬるに、ついに才行の稱すべきなし。たゞその夫を怨懟するを以て川に投じて死す。生を輕ずること古治に同じく、節に殉ずること曹娥に異る。これすなはち凶險の頑人、強梁の悍婦にして、輒ち貞烈と伍を爲すは、その實に乖くもの有り」と論じてゐるのは、劉知幾の一家言であつて、公論となすに足らぬ。元來、劉向の「列女傳」は、善惡美醜を共に收めて鑑戒の具としたのであつて、烈女の傳ではないからである。ましてや宋以後の儒者が言ふ意味での貞烈を顯揚しるのではない。「史通」の云ふ貞烈といふ語は、劉向の用語では節義に當るが、これと後世で云ふ貞烈とは、内容に於いて、大いに徑庭がある。這般の事情は、次を追ふて述べる所によつて、おのづから明らかとならう。

## 五

魏晉南北朝時代は、もつとも世族を重んじた。門戸に等級が生じ、士庶の區別が嚴重で、身分的族内婚が行はれた。身分的地位は、實際にはなによりもまづ、通婚、食事の同席 (commensalism) 例へば、「世說」任誕篇に「劉公榮與人飲酒。

雜穢非類。人或譏之」と)、しばしば、特權に伴う營利機會の獨占、または特定營利活動の忌避、その他の身分的因襲の裡に表はれるが、いま通婚について云ふと、士庶の限界が嚴重で、相互に通婚せず、もしこれを犯すときは、往々、世論の非難をまねるたのである(例へば、沈約「奏彈王源」、「晉書」楊佺期傳、「魏書」高祖本紀・崔武傳)。庶族で進身を求めるものは、士族に附趨してその門生となるか、或は、いはゆる同姓通譜によつて高門に依附し、立身の途徑をひらいた。このやうな時代であつたから、舅又は夫の罪に連坐して、官府に沒收された婦女を、天子より賜つて妻とすることは、それが高門の士女であれば、寒門の士にとつては特殊な榮譽と見做されたと云ふ(「北齊書」陳元康・孫搴・魏收傳)。「晉書」列女傳には、我が家の門地をあげるために、父兄を説いて、自ら貴族の妾となつた李氏の女を收めてゐる(周顗母李氏條)。

晉の干寶は、史には忠臣・烈士・孝子・貞婦の節を書すべきことを論じてゐるけれども(「史通」書事)、當時の貴族社會では、婦人の再嫁を忌むとか、再醮の婦を娶ることを恥辱とするやうな道德觀念は見出し得ない。「世説」に三度も出てくる物語であるが、諸葛恢の長女は太尉庾亮の子の庾會に嫁ぎ、會の死後、江思玄に再嫁してゐるし(方正・企羨・假譎篇)、何晏の母の尹氏は、夫と死別して、晏を連れて曹操の妾となつた(「三國志」曹爽傳)。魏の甄皇后ゼンはもと袁熙の妻で、曹操が鄴を攻略して後、曹丕の夫人となつた。「世説」賢媛篇に見える物語で、郗超が死んだ時、その妻の兄弟は彼女を實家に呼びもどさうとするが、「生きてたとへ郗郎と室を同じくすることを得ざるも、死して寧ろ穴を同じふせん」と云つたのは、後漢末の弘農王の妻の唐姬が、王が董卓のために自殺させられて後、再嫁させようとする父のすゝめを承諾しなかつたことや、樂府「孔雀東南飛」の劉蘭芝の情緒と一般で、自然の愛情から出た行爲であつて、後世のやうに、貞節といふ習俗的規範によつて外から規制された行爲ではない。

族望を誇る貴族といふものは、王朝の興亡の圈外にある社會集團であるから、國家に對する使命感は稀薄であるが、身

分的名譽を維持するために對内道德としての家族道德を重んずる。孝子傳や孝義傳を立てることは、六朝の正史に始まるが、南朝の宋の世に作られた「後漢書」の第六十九卷列傳二十九は、内容から云へば孝子傳であり、正史の「列女傳」もここに創設された。晉の裴頠や張華に「女史箴」があり、賈充の妻の李婉が「女訓」を作り、世間で讀まれたと云ふのも、貴族の家庭で閨門を箴儆するためである。北齊の羊烈の家では、一門の女は再醮を許さず、魏の太和中に兗州に一尼寺を作り、女の寡居して子の無いものは、みな出家して尼としたと云はれる（「北齊書」四三）。しかし、當時の貴族社會の風習として、幼子や幼女を僧院や道觀に入れることが行はれてゐるから（例へば、北魏の靈太后胡氏、宋の謝靈運等）、出家は必ずしも俗界と縁を切ることではない。「廣弘明集」七には、婦女の貞操は保ち難いと云ふ邢邵の言も見えてをり（「邢子才は河間の人なり。魏に仕へて著作郎となり、中書黃門郎に遷る。以爲へらく、婦人保つべからずと。王元景に謂ひて曰く、卿何ぞ必ずしも王を姓とせんと。元景色を變ず。子才曰く、我亦何ぞ必ずしも邢を姓とし、能く五世を保んや」と）、北朝の社會では、高歡の時代に、民間の寡婦を俘虜に配したことすらある（當時の樂府に「燒火燒野田、野鴨飛上天。童男娶寡婦、壯女笑殺人」とはこのことを云ふ）。全體として「晉書」の列女傳や「世說」の賢媛篇は、一事一藝に秀でた婦女の爲に傳を立て逸話を集めたのであつて、貞烈を顯揚するのではなく、儒教に固有な名教の上からは、むしろ非難さるべき事例も少くない。後世の衛道先生のいはゆる「步障解圍の談、新婦參軍の戲」がこれであつて、もつて時代の風氣を知るに足らう。いま試みに、明の郎瑛が述べる所を引用しよう。曰く、「その列女傳中、收むる所は三十に過ぎず。而も閨（門）の禮に中る無きもの四人あり。餘は或は識明かに才膽（ゆた）かに、一事一藝の美あるに過ぎず。陶侃・周顗の母、稱して賢と曰ふべきのみ。これを謂ひて烈と曰ふは可ならんや。王渾の妻鍾琰、實に恥づべきこと甚し。王凝之の妻謝道韞、毎に夫を樂まず、謝安責むるに『何ぞ恨まん』の言を以てするを致す。且つ叔（王獻之）客と談じて勝たざるを聞けば、婢をしてこれに白（い）はしめ、小郎の爲に圍を解かんとす。後、夫の爲に讎を報ぜんとして擄へらると雖も、又その節に死するを聞か

ず。これ豈に婦人の事ならんや。竇滔の妻蘇若蘭、夫の妾を取るに因りて、妬忌特に甚し。夫怒りてこれを棄つ。則ち織錦迴文、以てこれを感じせしむ。文、奇妙と雖も、又豈に女人の徳ならんや。李玄盛（西涼の李嵩）の後尹氏に至りては、乃ち再醮の婦なり。亦取りて列女に入る、吾則ち何の謂なるを知らず」と。更に鍾琰について曰ふ、「王渾に適ぎて濟を生む。渾かつてこれと同坐するに、濟、庭を過る。渾曰く、『子を生みて此の如くなれば慰むるに足る』と。琰笑ひて曰く、『若し新婦をして參軍に配することを得しめば、子を生むことたゞ此の如くなるのみならんや』と。參軍とは渾の弟淪なり。琰、心に淪を欲す。何ぞそれ淫なるや。夫に満たざること知るべし。聰慧にして弘雅、能文にして識有りと雖も、婦人は何ぞ此に貴ばれんや」と（「七修類稿」一五）。

この謝道韞が王獻之のために青い歩障のかげから、客とわたりあつたと云ふことや（「晉書」列女傳）、阮籍の嫂が里歸りしようとしたとき、籍は嫂にあつて別れの言葉を交したと云ふ物語（「世説」任誕）は、もとより禮法を犯すことゝなるが、「世説」や「晉書」を讀んでみても、明清時代のやうに、家の中で男女が互に避け合ふといふ習俗は、まだ確立してゐないやうに見うけられる。「禮記」には、「男女雜坐せず」（曲禮）、「七年にして、男女席を同じくせず」（内則）と云ひ、魏の荀爽の「女誡」には、「七歳の男、王母も抱かず、七歳の女、王父も持せず。親、父母に非れば、ともに車を同ふせず。親、兄弟に非れば、ともに筵を同ふせず」とあるが（「藝文類聚」二三）、男女の別を説く誠命にすぎないのであつて、例へば古樂府歌辭の三婦豔に、「大婦織綺羅。中婦織流黃。小婦無所爲。挾瑟上高堂。丈人且安坐。調絲方未央」（「相逢行」・「長安有狹斜行」）と歌はれてゐるやうに、舅姑が子婦のかなでる瑟にきゝゐることもあつたらう。「古者、子婦の舅、姑に供事するや、旦夕側に在り、兒女と異なるなし。故にこの言あり」と「顔氏家訓」書證篇には説いてゐる。

清の趙翼は、「二十二史劄記」の中で、「宋の世、閨門禮無し」の一項を設け、劉宋の朝廷の淫亂の狀を述べてゐるが、前廢帝劉子業は、その姊山陰公生のために面首左右三十人を置いたと云ふ（「宋書」七）。前代未聞のことで、「資治通鑑」

の「宋紀」十二にも取入れてゐる。「面首」とは、胡注によれば、「面はその貌の美に取り、首とはその髪 of 美に取る」と云ふが、後世、男妾の意に用いられる（例へば、「鏡花縁」五一回）。これは勿論、宋の宮廷の醜狀を示す例外的な事件であるが、漢の武帝の姉館陶公主、武帝の女鄂邑蓋公主等が、私夫をもつた例も無くはない。「陳書」の徐陵傳には、陵の弟徐孝克について、一種の重圓物語が見出される。即ち、梁の太學博士徐孝克は妻臧氏と貧居し、しかも孝心が深かつた。梁末の侯景の亂に遭ひ、京師は饑饉に見舞れた。孝克は母を養ふために、妻臧氏を侯景の將で富裕な孔景行に賣り、得た所の穀帛で孝養を盡した。そして自分は出家して法整と名のつた。後、景行は戰死したので、還俗して再び夫婦となつたと云ふ。

「陳書」の姚思廉の贊に、「孝克、身を砥き行を厲し、親を養つて禮を逾ゆ。亦（曾）參・閔（損）の志か」と、曾參や閔子騫になぞらへてゐる所から知られるやうに、孝子と見做し、孝克の孝心を顯彰するために、かゝる挿話を收めたのであらう。一般にシナでは親に對する「孝」が、他の徳目に優越するから、「孝」の義務と他の義務との間に、義務の衝突は起らない。母を養ふために子供を生き埋めにするとか（「二十四孝」の郭巨）、子供を火あぶりにして母の病氣平癒を東嶽廟に祈るとか（「小張屠焚兒救母」雜劇）、家の血統を絶さぬためには、女の操にこだはつてはならぬ（李漁「十二樓」奉先樓）、といふ物語もあり、目的と手段との間の緊張は、「孝」の義務を優越させることによつて無造作に乘切られたのである。徐孝克の物語にしても、「孝」の義務が一方的に優越するから、妻を賣ることが親を養ふ手段として取られるのである。それと云ふのも、肉體的な意味での貞操がさして重んぜられず、操を賣つても夫に負くことは考へられなかつたのであつて、再び夫婦となることによつて、徐の孝と妻の貞とが完ふされたこととなる。この物語は、唐の孟棨の「本事詩」の卷頭に置かれた、陳の太子舍人徐德言とその妻樂昌公主とが、陳末の喪亂に夫婦は離ればなれとなり、妻は楊素の寵を受ける身となるが、後、再びめぐり合つて夫婦となるといふ破鏡重圓の物語とともに、後世の劇曲に取入れられたのは、

夫婦愛が聴衆に感動を與へるからであらう。前者は明の張鳳翼の「祝髮記」となり、後者にもとづくものに、戲文「樂昌公主破鏡重圓」があり、元人沈和の雜劇もあると云ふ（「錄鬼簿」）。「醉翁談錄」小説開闢の條に見える「徐都尉」も、恐らく後者のことを語つたのであらう（都尉は駙馬都尉のことであらうから）。「京本通俗小説」の「馮玉梅團圓」や、初刻「拍案驚奇」の崔俊臣の物語（「今古奇觀」三七にも見ゆ）は、やはり重圓物語であるが、この二つは朱子學風なモラルが全篇の伏流となつてをり、生別れになつた妻が、操を失ふことなく、再びもとの夫にめぐり會ふといふ仕組で、云はゞ貞女の物語でもあり、この點で先の二徐の重圓物語と異つてをり、此等の物語の作られた時代の貞操觀念の相違を反映してゐる。

## 六

「隋書」の李諤傳に曰ふ、「諤、禮教の凋敝するを見る。公卿薨亡すれば、その愛妾侍婢、子孫輒ちこれを嫁賣し、遂に風俗となる。諤、上書して曰く、『遠を追ひ終を慎めば、民德厚に歸せん。三年改む無きは、方に稱して孝となすと。聞が如くんば、朝臣の内、父祖亡没する有れば、日月未だ久しからざるに、子孫無賴にも、便ちその妓妾を分ち、嫁賣して財を取る。茲に一あるも實に風化を損す。妾は微賤と雖も、親しく衣履を承く。斬（衰）三年（の喪）に服するは古今の通式なり。豈に遽に衰經を褫し、強ひて鉛華を傳け、靈几の前に泣き辭して、佗人の室に送付すべけんや。凡そ在見する者、猶ほ傷心を致す。況んや人子よくこの忍に堪へんや。また、朝廷の重臣、位望通貴にして、平生の交舊、情は弟兄のごとき有り。（しかるに）その亡没するに及んでは、杳として行路（の人）に同じく、朝にその死を聞けば、夕にその妾を規め、方便に娉を求めて、以て限と爲すを得るは、廉恥の心なく、友朋の義を棄つるなり。且つ居家の理治は官に移すべし。既に私に正しからざれば、何ぞ能く（政）務を贊けんや』と。上（高祖）覽てこれを嘉す。五品以上の妻妾、改醮することを得ざるは、此に始まる」と。同じく、高祖紀下には、「開皇十六年六月、……詔して九品以上の妻、五品以上の妾、夫亡く

なりて改嫁することを得ず」とあるから、九品以上の官吏の妻、五品以上の官吏の妾は、夫の没後、改嫁することは禁止された。この種の規定が史上に現はれた嚆矢で、當時の門閥家である趙郡の李諤の建議に基づくやうであるが、特に五品以上の官吏では妻妾の改嫁を禁じてゐることから知られるやうに、官閥を顯重し、その品位を保たうとする努力の現はれである。

しかし、既に示唆しておいたやうに、このやうな家族法的規定が、現實の生活様態を支配し得たか否かは、全く疑問である。恐らくかゝる規定は、單なる具文に過ぎなかつたであらう。魏晉以來、族望を重んずることは時代の風尚であつたから、多くの聘財を用ゐても高門と結姻し、再醮の婦であつても、華胄と締眷することは榮譽と見做されたからである。

たゞ北方では嫡庶の分が嚴重で、妾媵の地位が低く、側出を鄙んで「人流に預らず」と云はれた程であるから、李諤の上書に見えるやうに、主人の没後たゞちに妾を賣拂ふやうなことも行はれたのであらう。このため庶子は賤まれ、嫡妻の没後は、再び娶るのが習はしであつた。「晉書」や「世說」をみると、溫嶠、賈充等の北方出身の顯官に雙妻の例があるのも、妾を賤むところから、門戸相當の家から娶つた婦は、これを妾とせず、二嫡を立てる結果となつたのであらう。これは後世の民間の「兩頭兒大」の習俗と同じく、「婚姻は二姓の好を合す」といふ禮法に乖くばかりでなく、往々、合葬、喪服の問題について争が起つたのである。（元末の高明「琵琶記」の蔡氏雙妻のことは、士人の立身出世を描いて現實性がある。）

「顏氏家訓」治家篇に、「鄴下の風俗、専ら婦を以て門戸を持す。曲直を争訟し、造請逢迎、車乗は街衢を填め、綺羅は府寺に盈つ。子に代りて官を求め、夫の爲に屈を訴ふ。此乃ち恒代の遺風か」と、北齊の都城の模様を傳へてゐる。閭閻若璩によれば、恒代の遺風とは北魏の舊俗の意味だといふが、してみれば、北魏では嫡妻の地位が比較的高かつたのであらう。「禮記」にも述べてゐるやうに、元來、王侯は身分に應じて正夫人の外に一定の妾媵を置く習はしであるが、北魏にはかゝる規定が無かつたらしく、元孝友は百官各々品第に應じて妾を置くように奏請してゐる。この上奏文に、「父母、女

を嫁すれば、則ち教ふるに妬を以てし、姑姉逢迎すれば、必ず相勸むるに忌を以てす。夫を制するを以て婦徳となし、能く妬するを以て女工となす」と見える。夫人たるものは、妬忌の心を持つべしとは、「魏書」に種々の例がある。儒教本来の通念からすれば、これは却つて姦淫の源を開くことである。すでに嫡夫人の地位が高く、妾媵が許されぬとすると、身分の賤しい奴婢にこれを求めることとなるからである。しかし、元孝友の上奏はついに實行されなかつた。北方に於いて、妾媵が賤まれ、嫡庶の別が嚴重であつたことは、或は、婦の地位の高いといふ事實の歸結であるかも知れぬ。

## 七

唐の古文家であり、詩人として著名な韓愈の女が、かつて先づ李漢に嫁し、後、離婚して樊宗懿に再嫁したと傳へられ、ことに就いて、清朝の考證家の間に、これを事實とするものと、否定するものとの兩説がある。事柄自體はまことに些細なことであるが、孟子以來の道統を繼承してゐると自負する韓愈であつてみれば、その門より失節の女を出したか否かと云ふことは、明清時代の貞節觀念の在り方からみて、問題となつたのであらう。詞人の李清照が再嫁したか否かの問題とともに、しばしば取上げられてきた。これを事實と肯定するものに、黃宗羲の「金石要例」、閻若璩の「潛丘劄記」があり、否定して周緻な考證に、毛奇齡が林雲銘の問ひに答へた「答福建林西仲問韓昌黎一女兩壻書」(「西河合集」書七)と黃定宜の「一女兩壻辨」(「考辨隨筆」一)がある。

元來、この問題は、皇甫湜の「韓文公墓銘」に、「孤前進士昶。壻左拾遺李漢。集賢校理樊宗懿。次女許嫁陳氏。三女未笄」(四部叢刊本「皇甫持正集」六)とある記事の解釋の仕方による。これは唐代の文章の法に照して理解せねばならぬ。韓愈の「乳母墓銘」や洪慶善の「文公世譜」によると、愈には二男六女あつたことが知られてゐる。遺子のうち昶は已に進士に及第してゐたのであらう。未だ及第しない進士の候補者を「進士」と稱し、已に及第すれば「前進士」と稱するの

が當時の例である（案顧炎武「日知錄」十六進士條自注云。唐人未第稱進士。已及第則稱前進士。「雍錄」引唐人詩云。曾題名處添前字）。五人の女の中、上の二人は夫々李漢と樊宗懿とに嫁ぎ、一人は陳氏と婚約してゐるが、これを含めて下の三人ともまだ幼女である、と理解すべきである。再嫁説を取るものは、「次女」を第二女の意味に解するのであるが、唐人の文集や碑刻の用例では、子女は多く「次」字を疊出し、「長（女）……次（女）……次（女）……」として、「次女」必ずしも第二女を意味しないことは、諸家の文例からして明らかである。第四女の掣が、かぞへ年十二で夭折したことは、愈の「女挈壙銘」に明文がある。従つて陳氏に許嫁したのは、第三女、第五女、第六女の中の一人である（シナでは幼女の間、父兄その他の尊長が主婚人となつて婚約を取りめることはめづらしくない。やがて生れるであらう男女を婚約する「指腹婚」の例すらある）。ともかく長女について、初め李漢に適き、改めて樊宗懿に嫁いだといふ一女兩壙の形跡はない。けれども、唐宋の士大夫の間には、再嫁を失節と見做すやうな習俗は、まだ存在しなかつたと云つてよい。「新唐書」の公主傳を見ても、公主にして再嫁するもの二十三人に及び、三たび嫁するもの四人ある。五代の周祖は四たび娶り、皆、再醮の婦である。唐の李翱は、かつて幕賓として仕へた李尙書が、故なくして妻を離婚したことに由つて左遷され、没後も追贈されなかつた公議の處置を不當とし、李を辯護した一文中で、「古人のその臣を逐ふや、必ず君に復事せしむ可し。その妻を去るや、必ずまた嫁せしむべし。大罪ありと雖も、猶ほ彰明するに忍びず、必ず爲に辭をなして以てこれを去らしむ可し。故に曾參の妻を去るや、蒸梨熟さざるを以てし、孟軻の妻を去るや、惡敗を以てし、鮑永の妻を去るや、狗を姑の前に叱するを以てす。これ皆、事を以て辭をなしてこれを去らしむるなり」（「論故度支李尙書事狀」）と、再嫁することができるよう考慮して、適當な理由をつけて離縁すべきことを述べてゐる。

シナには元來、離婚については、七出・三不去の條件があり、「大戴禮」や「孔子家語」の本命篇、「公羊傳」莊公二十七年何休注等に見えてゐるが、唐の戸婚律以來、成文法の體系に取入れられ、後世の「朱子家禮」や「清律」もこれに依つ

てゐる。「七出」とは、無子、淫佚、不事舅姑、口舌、盜竊、妬忌、惡疾、の七條件が擧げられてゐるが、「七出」が離婚の條件となるのは、家族共同體の結合を緊密にし、家系の存續を圖らうとする家族主義に由來する。即ち、子無ければその家系が絶え、祖先の祭祀を續けることができない。淫佚なれば族を亂し、舅姑に孝順でないのは悖德であり、口舌つまり多言は親和を破り、盜竊は義に反し、妬なれば家を亂し、惡疾（癩病）があれば祖先の祭祀に糞盛を供へることができない。次に「三不去」とは、「七出」の條件があつても、その妻を離婚し得ない三つの條件であつて、娶る所あつて歸る所なきもの、共に三年の喪を更<sup>へ</sup>たるもの、先に貧賤にして後に富貴となるもの、この三つがそれである。要するに、妻の嫁入りのときには、實家が榮えてゐるが、今や没落して歸るに家なきとき、妻が嫁して後、舅姑が歿し、これに對して妻は夫と共に所定の三年の喪、即ち二十七月の喪に服したとき、さらに、夫の家が嫁入りの際は貧賤であつたが、夫婦の協力により、今は富貴となるに至つたとき、この場合は假に妻の側に七出の條件があつても、離婚し得ないと云ふことである。第三の條件は後漢の宋弘のいはゆる「糟糠の妻は堂より下さず」の意である。「婚姻は二姓の好を合する」ことであり、家系の存續といふ家族主義の立場から考へられ、經典も夫婦は終身ともにあるべきことを説いたから、個人の好惡によつて妻を出すことは、むしろ醜行と見做されたのである。これに反して、かつて婚約した女が盲になつたのを、敢て約束通り娶つて伉儷相得たと云ふやうな物語は、古來美談として傳へられてゐる（例へば、蘇軾「書劉庭式事」、沈括「夢溪筆談」九人事一、周亮工「書影」五の李充高のこと等参照）。民族宗教である道教の「功過格」なども、「富貴となりて後、もと聘したる癡疾の女を娶る」ことを「百功」（プラス百點）に數へ、「富貴の後、私寵に耽溺して糟糠の妻を忘る」といふことを「百過」（マイナス百點）としてゐるし（李士達輯「功過格輯要」）、道教倫理の影響の強い「聊齋志異」には、他の女に心を奪はれて妻を出した男が、天の報いを受けると云ふ物語も見える（「阿霞」）。

李尙書は妥當な理由がなく妻を離縁したため、朝廷の公議はこれを左降せんとしたやうであるが、再嫁が何ら道德的な

非難を伴はなかつたことが知られる。宋の范仲淹は二才のとき父を亡ひ、母の謝氏は朱氏に改適したので彼は朱説と名のつてゐたが、二十七才にして進士に登第し、二十九才のとき始めて范姓に復したと云ふ（樓鑰「范文正公年譜」）。宋代の説部書には王安石の次子王雱の私生活について、次のやうな話を傳へてゐる。即ち、王雱は平素から精神病の氣があつた。同郡の龐氏の女を娶つて妻とし一子をもうけたが、顔が自分に似てゐないといつてこれを殺さうとした。子供はまもなく心臓病で死んだが、妻とは毎日争つてゐた。王安石は雱の妻に何の罪も無いことを思ひ、遂に彼女のために婿を擇んで再嫁させたといふのである。この話は、孔平仲「談苑」一、魏泰「東軒筆錄」七、江少虞「事實類苑」六四、無名氏「墨客揮犀」三等に見えるが、「宋會要」禮六一に、「政和三年三月江寧府言。王雱止有二女。三歲而雱卒。及長。適通直郎呂安中。生一女。而安中卒。時王氏年方二十有七。服除。即歸宗守義。頃居母蕭氏喪。伏望特賜旌表。從之」とあるのによると、王雱の婦は蕭氏であつて龐氏ではなく、政和の初め夫家で死んだことになつてゐるから、いはゆる「生前嫁婦」のことは事實ではあるまい。北宋末以來、王安石父子の惡口を言ふことが流行したのでかゝる話も作られたのであらう。しかし前掲の説部書には、再嫁そのものを非難するやうな口吻は全くみられない。王雱の女のやうに、夫の死後、「義を守つて」再嫁しなかつたものが特に旌表されたと云ふことは、反面、再嫁が稀でなかつたことを物語つてゐる。詩人の陸游は二十才の頃、唐婉と結婚し、夫婦の仲は圓滿であつたが、姑と嫁との間がうまくゆかず、唐氏は離別されて趙士程に再嫁したと云ふ。陸氏は晩年に至るまで、故妻を回想するいくつかの詩をのこしてゐる。（因に云ふ。陸氏が紹興の沈園で、趙氏に再嫁した故妻に遭つたとき、壁に題したといふ「釵頭鳳」詞にまつはる物語は、恐らく作り話で、かつて蜀の任地でなじんだ妓女に與へた戯れの作であらう。別れた妻に對する感傷の作にしては、文字が艶に過ぎるし、すでに人妻となつた故妻について「山盟雖在、錦書難託」の句は妥當でない。「東風惡、歡情薄」とか「淚痕紅浥鮫綃透」の句は、溫柔鄉裡の佳人にふさはしい表現ではあるまいか。）こうした姑と嫁との不和からする遺婦のことは、すでに後漢の樂府

「孔雀東南飛」に詠ぜられてゐるが、シナのやうな家族制度の下では、起りがちな事象であつたらう。宋人の詩に「姑惡」といふ禽言詩があるが、姑惡とは姑に虐待された嫁が化けて鳥になつたのだと傳へられてゐる。

南宋の張九成は、再適の婦馬氏を娶つたが、馬氏の請により、その前夫吳察の母龔夫人のために「龔夫人墓誌銘」を書いてゐる（『横甫文集』二十）。宋人は一般に、婦女の再嫁のことを墓誌中に書くこととはゞからない。このことは清朝の士大夫にとつては、ひとつの驚異であつたらしく、往々、宋祁や陳瓘の集からこの例を擧げてゐるが（例へば、武克順「餘園墨藩」三、陸以湑「冷廬雜識」一）、葉適の「翁誠之墓誌銘」も、翁氏の女の再嫁のことを述べてゐる（『水心文集』一五）。

南渡前後の閨秀詞人李清照についても、再嫁のことが傳へられ、「明史」列女傳の蔣烈女の條に、「易安更嫁」（李清照は易安居士と號した）のことが見えてゐるから、李心傳の「建炎以來繫年要錄」が張汝舟に改嫁したことを述べて以來、久しく信ぜられてきたのであらう。しかし清の俞正燮の「易安居士事輯」（『癸巳類稿』一五）には、その冤を力辨してゐる。岳飛についても、その妻が姑と合はず、離別して改嫁したことが傳はつてをり、明末の錢士升の「南宋書」岳忠武王傳には故妻更嫁の説がみえる。清の梁王繩はその謬りであることを辨正してゐるけれども、「建炎以來繫年要錄」の紹興八年六月の條に、改嫁のことが記載されてゐるのは、恐らく事實であらう。

清初の王士禛は、「宋の世の士大夫、最も禮法に講ふなら。然れども解すべからざるること一あり。仕官して卒し葬り、終身その郷に歸らざるは一なり。閥閥名家、更嫁を以て恥となさず。范文正の如き、幼にしてその母の朱氏に改適するに隨ひ、遂に（淄州の）長山に居り、朱説と名づく。既に貴なり。凡そ推恩に遇へば、多く朱姓の子弟に予あたふ。その長子純佑は王陶（范文正の門生）と僚壻なり。佑卒し陶の妻また亡す。陶遂に范氏の長姨（純佑の妻）と再婚す。忠宣（純佑の弟純仁）たゞこれを疎んずるのみ。文正輒ちその改適を聽ゆるして、これがために禁ぜざるは尤も解すべからざるなり」（『香祖筆記』

十一」と論じてゐる。第一の士大夫流寓のことは、唐以來の習慣で、明初に迴避の法が興り、又、科擧の籍が固定したため、退官した官吏はみな本籍地に歸るようになるまで續いたのであり、第二の更嫁を恥とすることは、明清時代の士大夫に見られる現象で、以上見てきたやうに、當時はまだ再嫁を忌む習俗は確立してゐなかつたと云へよう。

## 八

再嫁は失節の事であると、強く非難したのは北宋の程頤である。「或ひと問ふ。孀婦やもめは理に於いて取る可からざるに似たり、如何と。伊川先生曰く、然り。凡そ取るは以て身に配するなり。もし節を失ふ者を取りて以て身に配せば、是れ己も節を失ふなり。又問ふ、或は孤孀貧窮にして託することなき者あらば、再嫁すべきや否や。曰く、只是れ後世寒餓の死を怕る、故に是の說あり。然れども餓死は事極て小なり、節を失するは事極て大なり。」この「二程遺書」に見える答問は、「近思錄」や「小學」にも收められ、「餓死事極小。失節事極大」の句は、後世、再嫁を誠めるものの常套語となつた。しかし、伊川の兄程明道の子の妻は王氏に改嫁してゐるし、伊川の友人邵雍の母はかつて江隣幾の妻であつて、邵氏に再嫁して邵雍を生んだのである。宋代の大臣名儒についてみても、薛居正の妻は張齊賢に改嫁してゐるし、陳瓘と潘良貴との生母は同じである。魏了翁の女は初め安子文の家に適き、既に寡となるに及んで、郷人は争つてこれを聘せんとしたと云ふ。

程伊川の貞節觀を推進したのは南宋の朱熹である。朱熹は、陳守（字は師中、俊卿の子）の妹壻の鄭鑑が死んだ時、陳守とその父俊卿とに書を送つて再嫁を誠めてゐる。その文に曰ふ、「朋友傳いもうとごへ説ふ、令女弟甚だ賢なりと。必ず能く老を養ひ孤を撫し以て柏舟の節を全ふせん。此事更に丞相（陳俊卿）夫人の奨勸扶植し以てこれを成就するに在り。自明（鄭鑑）をして没して忠臣となり、その室家つまをして生きて節婦たらしめば、斯れまた人倫の美事ならん。計るに老兄昆仲きょうだう必ずこれ

に賛成するに憚らざらん。昔、伊川先生かつて此事を論じ、おもへらく、餓死の事は小、失節の事は大と。世俗よりこれを觀れば、誠に迂闊なり。然れども、自ら經<sup>みち</sup>を知り理を識るの君子よりこれを觀れば、まさに以てその易ふ可からざるを知る有るべし」(「與陳師中書」文集二六)と、妹に再嫁させず、節婦にさせるよう勧め、更に父である陳俊卿に書を送つて、深くこの點に留意されるよう申し入れてゐる(「與陳丞相別紙」文集二六)。朱子學の流行にともなつて、この種の貞節觀念は士大夫の間に廣く受け入れられるやうになつた。元初の孔齊の「至正直記」に、不幸にして家に寡婦があれば、兄弟の妻たちは時々話し合つてその志を堅固ならしめるやうにし、寡婦の居處にも氣をくばつてやらねばならぬ。久しくしてこの生活に堪へられないものは必ず改適を求めるやうになり、失節非禮に至る(卷一寡婦居處條)。かつ、「婦人、不嫁を以て節と爲すは、これを嫁して以てその節を全ふするにしかず」といふ表兄の沈圭の言を擧げ、守を志つて終ることができず、陰に不善をなすよりは、再嫁して婦としての節を全ふする方がよいと述べてゐる(卷二)から、當時すでに、改嫁を失節とすることが、士大夫の習俗となつてゐたのであらう。ひとたびこうした習俗が成立すると、個々の婦女の行爲を、その心情にかゝわりなく、外部から強く規制するやうになる。自然の人情としてそうなるのではなく、従ふべき義理として強ひるやうになる。「至正直記」の記事は這般の事情を物語るものであらう。妓妾にして節を守るものもあり、「輟耕錄」(一五妓妾守節)や明の梅禹金「青泥蓮花記」(六記節)にはこれを顯揚してゐるが、元以來の妓女劇の多くは、妓女と相思の若者があり、富豪が妓女を奪はうとするので、假母は金に引かれて妓女を富豪に渡さうとし、妓女は節を守つて苦しむけれども、結局めでたしに終ることゝなつてゐる。勿論、妓妾が寵を受けた主家に節操を立てるといふことは、人情の自然に出ることではあるが、一旦これを苦しめて守節をからませるところに、時勢の影響が見られよう。蘇天爵の「元文類」に引かれてゐる元明善「節婦馬氏傳」は、參知政事楊居寛なるものの繼室の傳で、夫の死後、馬氏は死を誓つて再嫁しなかつた。大德七年十月、乳ガンにかゝつた時のこと、醫者を迎へるようすゝめられたのに對して、「自分は楊

氏の寡婦である。むしろこの疾に死んでも、男子に見せることはできない」と、竟に死んだと云ふ。歐人のシナ研究者がよく擧げることだが、後世シナでは、婦女が病氣になつたとき、醫者に直接診察させることを避け、醫者は患者の容態を家族のものから聞いて處方箋を與へるといふ習慣も(例へば、「紅樓夢」四十二回の史太君が王太醫を迎へるときの記事を見よ)、宋元以後に始まることであらう。明代には民間の寡婦で節を守つて改嫁しないものを、旌表したばかりでなく、かゝる節婦の家の差役を免じた。風憲官より節婦を上申させて、貞節を獎勵することは、明清を通じて行はれたのである。その反面、官吏の婦人で夫に因つて封號を得たものは、再嫁が許されず(例へば、「皇明制書」二上吏部職掌)、清朝でも再醮の婦には封號を奏請することができなかつた。雍正以後、直省の州縣では孝節祠が建てられ、有司が春秋に祭祀を行つたと云ふ。

## 九

このやうに改嫁が失節と見做され、寡婦の守節が要求されるやうになると、更に一步をすすめて、未婚の女性であつても、すでに婚約して、將來、夫となるべき婚約者が死亡した場合、そのまゝ再び結婚せず、夫家に入つて舅姑に仕へるか、實家に在つて節を守つて生涯を終へることが「貞女」とされ、或は、婚約者の後を追つて自殺するものもあり、これは特に「烈女」と云はれ、ともに旌表される習はしとなつた。儒教では早くから「殉死」が禁止され、シナでは一般に殉死の習俗はない。夫に死別した婦がその後を追ふことは、往々あるけれども、これを特別に顯揚するやうなことはない。(文學にはしばしば自殺が現はれてゐるが、復讐のために自殺することは、他の諸民族にあまり例を見ないことではあるまいか。) 然るに、明代中期以後、こゝした意味での貞女や烈女、又は烈婦のことが史上に現はれるやうになり、次第に社會の習俗となつて、婦女の生涯を規制するに至つた。

かゝる意味の貞女の爲に傳を書いて顯彰したのは、明の王敬臣（一五一三—一五九五）の「俟後篇」に始まると云ふ（清初の彭定求の「南畝文彙」十二に収める「貞女論辨」にその説が見える。王敬臣は字を以道といひ、長洲の人。少湖先生と稱せられた。「俟後篇」には萬曆二十年の自序があり、康熙十二年に長洲の彭定求が重刻してゐる）。事實、萬曆以後、明清時代の文集にはこの種の貞女烈婦の傳が屢見するが、明末の「醒世恒言」の「陳多壽生死夫妻」も、かゝる烈女物語である、陳氏と朱氏とは棋友で、息子の陳多壽と娘の朱多福とを將來夫婦にさせようと婚約する。陳多壽は後に癩を病み、朱多福の父母は破婚しようと思ふが、女はそれを聞き入れない。終に陳氏に嫁して處女のまゝで看病し、三年たつて夫は毒を飲み、妻も後を追つて服毒する。朱・陳は白居易の「朱陳村」の詩から、恐妻家である朱氏の妻が柳氏であるのは、例の陳季常の「河東の獅子吼」からきてゐるのであらうし、夫婦の名が多壽と多福であることは、こしらへものめくが、この物語の原型は許浩の「復齋日記」に見えてゐるから、近聞に基く世態を描いたものであらう。婚約から死に至る過程は、巧みな筆致で活寫されてゐる。（夫妻が毒を飲んで後、羊の生血を飲まされて助かり、癩病もこのため癒え、めでたしめでたしに終るのは、通俗小説の常套手段としてやむを得ない蛇足である。）

「三國演義」の五十四回で、孫權が周瑜の計略に従つて、息女を劉備の夫人として妻せることにしておびきよせ、これを殺さんとするのを、孫權の母の太夫人が知つて周瑜をのしる一段で、「周瑜の下郎めが、六郡八十一州の總大將でありながら、荊州を切り取る程の知恵ものうて、人の娘をおとりにするとは何のざまじや。もし劉備を殺したならば、嫁に行かぬさきから若後家となるぞえ。それでどこへ嫁にやるといやる。娘の一生はだいなしになるだけのことではないかえ。あほうも大がいにしたがよい」（小川環樹の譯文による）と見えるのは、すでに述べてきたやうに、女が一度婚約した後は、相手の死亡後も再嫁せぬのが節義とされた、明代中期以後の貞節觀念をふまへてゐる。してみれば、「三國演義」のこの段は、すくなくも元末の人羅貫中の原作のまゝではあるまい。明の嘉靖以後の改訂に始まることではなからうか。

かゝる貞節觀念が讀書人階層の間に一般化しなければ、この種の作品にまで取入れられないはずである。（因に云ふ。五十二回で、趙範が自分の嫂を趙雲に妻せようとするが、趙雲は「その妻をめとつては人に爪はじきさせませう。妻女から申せば再縁は操をけがすもの」と云ふのは、程朱學の倫理觀念であるが、やはり明人のやかましく云つたことである。）

處で、再嫁が失節とされ、孀婦を娶ることを恥とするやうになり、室女についても、守志殉夫が稱揚されるやうになると、おのづから肉體的な意味での處女性が尊ばれるやうになる。明末の才子佳人小説である「好逑傳」の十八回で、ヒロインの水冰心が鐵中玉と結婚するについて、時の皇帝が皇后に命じて處女であるか否かを身體検査させる條があるが、明代の末期に僞作されたと云ふ「雜事祕辛」にも、この種の記事が見え、漢の桓帝のとき梁瑩が皇后に冊立される前に、吳妯に命じて身體の各部分を検査させたところ、「これ守禮謹嚴の處女なり」といふことが分る。「醒世恒言」の「錢秀才錯占鳳凰儔」は、錢青といふ貧書生が醜男の從兄の身代りとなつて高贊の女と結婚し、三夜同床するが犯さなかつたと云ふ筋で、縣令が穩婆とりあげばどをして驗べさせる條がある。「古今小説」の「李秀卿義結黃貞女」には、その方法が述べられてをり、朝廷で妃を選ぶとき、都てこの法を用ゐるとある。焦竑（嘉靖二〇—萬曆四八）の「焦氏筆乘」卷三の「我朝兩木蘭」の條にも、穩婆が驗べることが見えてゐるのもこれで、處女性を問題とすることは、明季の作品に至つて、集中的に現はれるやうになる。（身は賣つても心は許さぬといふ觀念は、明末の「板橋雜記」に見える。）

妓女についても、梳弄みつあけ（梳櫛ともかく。妓院の清倌つまり處女は辮髪をたらしてゐるが、客に接して後は髻をゆふので梳弄と云ふ。上頭とも云ふ）が風流子に珍重されるやうになり、「警世通言」の「玉堂春落難逢夫」では、主人公の王景隆は玉堂春を水揚するのに、二百兩の銀子と四匹の綾錦その他を費してゐるし、「醒世恒言」の「賣油郎獨占花魁」では三百兩の銀子で水揚する話がある。妓女についても處女性が尊重さるやうになつたからであらう。

却説、こゝで考ふべきは、このやうな貞女であり、節婦であることは、遵守さるべき道德的義務として、士大夫身分の

社會意識の中に定著したといふことである。こゝからして、行爲者の心情に於ける自發性の有無に拘らず、個人意識に對する拘束性をもつ。換言すれば、寡婦の不改嫁とか、室女が婚約者に殉ずると云ふことは、士大夫層の習俗として、一定の行爲規範が、世間によつて隨順すべしと要求されたが故に、それに従ふ非自發性を多くの場合伴つたのである。「習俗」はもとより世間によつてその實行が強制せられる、規範としての強制力をもつてゐる。然し、かゝる習俗的規範の強制は、道德的規範の現實的妥當性を保證する精神の内面的強制とは異なる。後者に於ては、外から規定されることなく、自からの内からの自律によつて媒介されるが故に、強制は強制として現はれないで、却つて自由として顯現する。

明の馮從吾（一五五六—一六二七）の「旌烈錄序」に、「或ひと曰く、烈婦の死するは、たゞ死あるを知るのみ。いづくんぞ身後の名（評判）あるを知らんや。これ爲にする所なくして爲す、眞にそれ眞なるものなり。今の節を守るものの如きは、皆、烈婦の風を聞きて興起す。これ爲にする所ありて爲す、眞に非なるなり。しかるに子反つてこれを稱するは何ぞやと。余曰く、然らず。烈婦の死するは、固より爲にする所なくして爲す、固より眞なり。彼の風を聞きて興起するもの、これ感ずるに因りてその良心に觸る。良心ひとたび觸るれば、おのづから勃然として已むべからざるものあり。その已むべからざるの心は、何の心ぞや。これ亦爲にする所なくして爲すの眞心なり。いづくんぞ僞を以てこれを目するを得ん」〔馮恭定公全書〕十三と云ふのは、習俗の外面的強制に従ふことは、世間の評判を目あとする行爲であつて、内心の自律に媒介された行爲でないと云ふ意味で、虚僞ではないかと云ふ問に對して、世間の評判によつて外から觸發され刺戟を與へられた所の、一定の行爲規範に對する即自的な隨順をば、眞心として稱揚したのである。

「爲にする所なくして爲す」と、「爲にする所あつて爲す」とを峻別し、前者を天理に、後者を人欲に恰對させることは、南宋の張栻（一一三二—一一八〇）に始まり、朱子學に取入れられるやうになつたのであるが、「爲にする所なくして爲す」とは、朱子學に於いては専ら道德的心情の純粹性（*puritas moralis*）を意味する。節を守り、夫に殉ずることは、形式

的には習俗的規範に忠實であることであり、それ故に貞烈として稱揚されたのであるが、にも拘らず、それが純粹な心情の流露であるか否かゞ問題にされたことは注目すべきである。

十

然し一方では、こうした貞女烈女の在り方について、批判もあつた。古文家として有名な歸有光（一五〇六—一五七一）の「貞女論」がそれで、女が未だ嫁がぬ先に、夫となるべき人が死んだからとて、そのまゝ終身改嫁せず、或は夫の爲に死ぬのは、禮でないと論じた。その後、明末の蘇州の詩人韓洽（字は君望、長洲の人。明滅亡の後、羊山に隱居して出仕せず。「靜志居詩話」に云ふ、「崇禎の際、詩を吳下<sup>すうか</sup>に言へば、吾必ず君望を以て巨擘となす」と）も、その「寄菴詩存」中の「沈烈女」詩で、女未だ嫁せずして節を守るは禮でないことを力辨し、又、「周烈女」詩では、「女道」と「婦道」と、つまり女としての道と妻としての道とは懸絶し、婚約したのみでは妻ではないから、女が婦道を行つて改嫁せず、或は、夫のために父母の反對をおしきつて軀を捐てるのは禮ではない。「經に背き、禮を瀆し、訓とすべからず。たゞ奇節を詫<sup>はこ</sup>り、庸愚を驚かすのみ。家に在りては父に従ひ、嫁しては夫に従ふは、禮經に明々として踰ゆべからず。願<sup>つね</sup>に言正<sup>われ</sup>に閨中の姝<sup>かほよき</sup>に告づん」と結んでゐる（「明詩綜」七九）。

もつとも歸有光は、室女の貞烈を批判したのであつて、傳統的な節婦とか、又は烈婦のあり方について批判したのではない。歸氏自身、多數の節婦・烈婦傳をその文集にのこしてゐる。ことに、歸氏が嘉定縣の安亭鎮に住んで居た頃、たまに聞いた張貞婦のことについては、これを顯彰するために多くの文章を書いた。張女は年十六のとき安亭に僑居してゐた汪某に嫁いだ。ところが姑が淫奔で、酒を飲んで多くの惡少どもを家に引き入れ、淫樂に耽けつてゐた。一夕、張氏はこの惡少の一人胡巖に犯されんとして、杵を以て相手を撃ち、張氏もまた刺されて死んだといふ事件である。はじめ胡

巖等は張氏が傭奴と通じて自殺したやうに見せかけ、獄吏に賄賂を與へて犯跡をくらまさんとしたのであるが、歸氏は烈婦の冤を雪ぐために筆陣を張つたのである。「震川集」にはこれに關する書簡も收められてゐる。歸氏の詞章家としての聲望から、有名な事件となつたらしく、清の乾隆五十七年（一七九二）に出版された草亭老人こと杜綱の短篇集「娛目醒心篇」にこの事件のことを採り入れてゐる（卷八參照）。

いつたい、歸有光や韓洽のやうな、未婚の女子の貞烈を非難する議論が起るのは、それが「禮」に合はないためであるが、「禮」に合はないとは、未だ「六禮」を備へてゐないからである。

傳統的な結婚の儀式は、「儀禮」の士婚禮によると、納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎の六禮からなる。納采は、結婚せんとする男子の家から、品物をもつて女家に禮を修めることを云ふ。品物は雁である。問名とは女の姓氏を問ふ。吉凶を占ふためである。納吉とは、問名の済んだ後に、その姓氏を占つた結果、吉を得たと女家に知らせることである。もし占つて凶であれば、納吉は行はず、結婚は成立しない。後世、民間で云ふ八字帖兒の交換がこれに相當しよう。納徵とは、男家よりの申込み、女家が合意を與へた場合、男家は結婚の約束の成證として、女家に品物を贈る禮である。品物は布帛である。この禮が済めば婚約が成立したと解され、これを「許嫁」と云ふ。許嫁の後、女子は始めて字（よびな）<sup>あざな</sup>を稱することゝなつてをり、このため女子の許嫁のことに「字」といふ文字を用ゐることがある。請期とは、婚約の成立した後、男家から女家に結婚期日の日どりを相談に行くことである。このとき女家では、男家からの相談に對し一應辭退して萬事は男家の都合に任せる。結婚の日どりも定まり、當日になると婿が親しく女家に趨き女を迎へる。これが親迎である。こゝで始めて六禮が備はるわけで、しかも親迎は六禮中の大綱であるから、これを缺いては正式の夫婦ではない。夫婦でないのに、婦としての節を守るのは禮ではない、と云ふのが歸有光や韓洽の意見である。韓氏は曰ふ、「余、その非を力言す。禮文明かに且つ詳なり。六禮苟も備はらざれば、貞女は妄行せず。おもふにこの六禮中、親迎は尤も大綱なり。」

聘して未だ娶るに及ばざれば、夫婦の禮いまだ成らず。自ら彼の家婦と稱するは、情に過ぐる無きを得んや。太過は不及の如し。禮に於て俱に妨げあり」と（沈烈女）。勿論、「儀禮」に説くやうな儀式が、そのまゝ後世も行はれてゐたのではないが、儀式の次第はほゞこれに近く、「儀禮」の儀制が生かされてゐたやうである。

歸有光の「貞女論」が現はれて以來、この問題は經學者や文人の間に長らく議論を呼んだ。だいたい歸有光の説に近いものに、毛奇齡「禁室女守志殉死文」（「西河合集」十八冊）、汪中「女子許嫁而婿死從死及守志議」（「述學」內篇一）、焦循「貞女辨」（「雕菰集」八）、雷俊「貞孝錄敘」（「乃有廬雜著」）等があり、これに反撥するものに、梁份「駁貞女論」（姚椿「國朝文錄」七）、彭定求「貞女論辨」（「南畝文藁」十二）、翁方綱「貞女說爲管室徐貞女題」（「復所齋文集」十）、姚鼐「張貞女傳」（「惜抱軒文集」十）、彭兆蓀「潘瀾筆記」上（小石山房叢書本）、張文虎「書清芬集後」（「舒藝室雜著」甲篇上）、曹元弼「禮經校釋」十四（又、「經學文鈔」六）、朱珔「貞辨」（「小萬卷齋文稿」五）等があり、章學誠の「述學駁文」（「文史通義」所收）は、女子未だ嫁せず、夫死して貞を守り、或は身を以て殉ずるのは正しい禮ではないが、名教に背く行爲ではないと云ひ、汪中の論旨に反駁を加へてゐる。（明人の意見に就ては、勞史「餘山遺書」論未婚守節參照。）

毛奇齡によると、行媒、納采、納徵、問名、卜吉、請期の六禮の後、三たび告廟の禮があり、これがすんではじめて「婦」となる。故に「婦」でないものが「婦」として「志を守り」、又は「殉死」するのは、禮ではない。「周禮」の媒氏の條にも、「家殤」（死人に嫁すること）と「遷葬」（生時に夫婦でなかつたものを死後に合葬すること）を禁止する明文がある。識者はこれに鑒みるべきであると論じてゐる。（經學者の方法は、經書の規定即ち禮法を、決疑論的に適用する法律主義的倫理學である。だからどの規定を重くみるか、それをどう解釋するか、によつて結論が左右される。）毛氏の擧げる六禮は、當時の士大夫の婚儀の實狀を傳へるものであらう。汪中は「禮記」曾子問篇を主な典據とし、未だ廟見のすまぬうちは、「婦」ではない。婚姻の禮は「親迎」によつて成立するから、それ以前に改適するのは禮に戻るものではないと

する。毛も汪も、ともに雄辯を騁馳し、嫚罵を好み、宋儒を惡む點では相通するものがあり、ことに汪中は一生不遇に終つた人であるが、「述學」の一書はその文章の謹嚴と内容の弘深とによつて、學者文人の間に多くの愛讀者をもつたから、すくなく影響を及ぼしたであらう。（因に、毛氏は等身大の著述があり、一代の通儒であるが、往々、人の意表に出んとして、典故を捏造したり虚言を弄することがあるので、清朝の一部の學者はこれを輕視した。又、「西河合集」はその内容が文網にかゝる部分もあるので、ついに喧傳されなかつた。）

嘉慶朝の易學者である徐潤第は、「女子未だ嫁せず死を以て所<sup>いひなづけ</sup>字に殉ずるを論ず」（「敦良齋遺書」十七）で、この習俗は、「夫婦の實」なくして「夫婦の名」に殉ずるものであると、名實論の上から非議してゐるが、その中で、「禮に死す」といふ世評に内在する、殉死の習俗の虚、偽を浮彫にしてゐる。「吾のいはゆる偽となすは、死の偽たるを謂ふに非ず。その情に死して、しかも以て禮に死すとなすの偽たるを謂ふなり。亦、死者果して禮に死するに託するの心あるの偽たるを謂ふに非ず。死者は自ら情に於てし、世のその死を論ずるもの、これを禮に附す。これ死者もと偽なく、論ずるものこれを遺すなり」と云ひ、その死が人間としての「情」に基づく死でありながら、これを「禮」のために死するものとして表彰する世評の虚偽を指摘した。（讀者はこゝで乃木大將の殉死、鷗外の「阿部一族」を想起するがよい。）故に、「むしろ世の譏りを冒すも、敢て類を充し義の盡くるを至すの高論をなさず」と云ひ、「禮」に「情」を對置し、「情」には中と過と不及の三品があり、「その情の中に緣つてこれを制するを禮となす。……過と不及とは禮の數にあづからず」として、「未だ嫁せずして守り且つ殉ずるは過となす」と論じた。これより先、雍正の末頃から南方で盛行した「儒林外史」も、「烈婦殉夫」の習俗のもつ虚偽を諷刺してゐる。

宋の程頤以來、朱子學の流行に伴つて士大夫社會を規制してきた所の、婦人の再嫁を失節とする觀念もまた、清朝に入つて朱子學が衰へるとともに批判されるやうになつた。明季以來新に勃興した唐宋の詩文に對する關心と、漢學の復興と

は、朱子學者流の道德觀念に固有する偏狹なりゴリズムに對する反省をもたらしただうである。明季から清の雍乾にかけての文集には、唐宋の士大夫は婦人の再嫁を忌まずといふことを、例を擧げて述べてゐるものがすくなくない。既にこうした史實がひろく知られるやうになると、長年の傳統にも疑問が投ぜられる。清初の朱用純の「書李映碧先生議徐汝廉改嫁說後」(「愧訥集」十一)に引く徐汝廉「改嫁議」は、今では目睹することを得ないが、この早い例と見うけられる。

一般的に云へば、儒教の人間觀には、人情は、聖人も凡夫も、何人も同じやうなものだといふ基本的觀念があり、しかもこの人情に即して倫理のいかに在るべきかを考へようとする。ことに禪の影響を強く受けた陽明學には、既存の禮法よりも、ヨリ根源にある自然法に基づけて人間の行爲を規制しようとする傾向がある。かゝる自然法は、エルンスト・トレルチ流に云へば、「解放の自然法」として既存の秩序や習俗に反撥することがある。例の李卓吾に見られる一種の男女平等論とか、呂坤の「夫れ禮は、婦人の貞を守るに嚴にして、男子の欲を縦にするに疎なり。亦、聖人の偏れるなり」(「呻吟語」五)といふのもこれである。朱子學の解體過程に現はれた、ヨリ古い古典に復ることによつて、既存の傳統や現實を批判する精神も、それを支へるものは、自然法の教義である。

汪中よりやゝ後の臧庸が、「夫死適人及出妻論」(「拜經堂文集」一)で、「聖人は情を考慮して人を原し、法によつて斷ずる。もし夫死して、妻は若く子は幼く、すでに兩親とか舅姑とかが亡くなつてゐる場合には、再嫁を許さなければ、必ず母子ともに斃れてしまふだらう。聖人の心はかくの如く忍でない。後世は節義廉恥はことごとく古人に及ばぬのに、再嫁を諱忌することだけは古人より嚴しい。蓋し、一家の中で、父子・兄弟は天合であるが、夫婦は人合である。天合に基づく關係は自然の結合であるから分れることはできぬが、人と人との約束による人合は、義が合へば結合し、義が合はなければ分れることができる。故に夫が死ねば妻が再嫁することは自由である。妻が不賢ならばこれを離婚し、夫は又娶ることができるし、妻も亦再嫁することができる」と、當代の習俗を批判して、婦人の再嫁を認めてゐるのも、父子兄弟は天

合なるに對し、夫婦は人合であるから、義として別れることができると思ふ自然法思想に依據してゐる。この父子兄弟を天合とし、夫婦を人合とすることは、すでに錢大昕の「答問」(「潛研堂文集」八)の中に見え、「天合を以てする者は天地の間に逃るゝ所なく、人合を以てする者は制するに去就の義を以てす可し」と云ひ、夫婦は人合であるから、父母兄弟と折り合ひの悪いやうな妻は離縁すべきであるが、妻が離別されて更に嫁するのは失節でないと論じた。

纏足を非難した俞正燮(一七七五—一八四〇)も、再嫁を失節とする宋以來の習俗を攻撃したが、同時に未婚の女が殉死する習俗をも非難し、その「貞女說」(「癸巳類稿」十三)の中に一詩を引いてゐる。「閩風女を生むも半ばは擧げず、長大これに期す烈女とならんことを。壻死して端なく女も亦亡く、鳩酒尊たふに在り繩梁に在り。女兒生を食るも逼迫をいかんせん、斷腸幽怨胸臆を填む。族人は歡笑す女人の死を、旌籍を請ふて姓氏を傳ふ。三丈の華表門に樹ち、夜には聞ゆ新鬼の返魂を求むるを」とあるが、一門から烈女が出たといふ旌表を受けんがために、本人の意志を無視して烈女に仕立て上げる殉死の習俗の虚偽を暴露してゐる。貞女とか烈女とかは、恐らくかうしたものが多く、近親者から無理に仕立て上げられ、世間體や體面のために、心ならずも自殺を強ひられたこともあらう。「儒林外史」の王玉輝は、自分の女がその夫に殉死してくれたことを大いに喜ぶが、烈女の位牌を祠に收めて頌德表を建てる時には、「却つて傷心を覚え、辭してどうしてもその場へ顔を出さなかつた。」後にまた自ら、「家で日々老妻が泣き悲しんでゐるのを見ると、心中忍びない」と述懐してゐる(四十八回)。作者の吳敬梓はこゝで、人間心情の蔽ふべからざる真相を抉摘し、「烈婦殉夫」といふ習俗のもつ虚偽を暴露したのであつた。(金兆燕「古詩爲新安烈婦汪氏作」がこの物語の本事だと云ふ。)

## 十一

儒教には、靈と肉とを峻別し、肉を根本的に惡とする、いはゆる二元的禁欲主義の傳統はない。「論語」季子篇で、孔子

は人生を少、壯、老の三期に分ち、その各時期に於いて最も戒むべき心得を諭して、少き時は「色」を、血氣さかなな壯年時代は「鬪」を、老境に入つては「得」即ち貪ることを戒しめねばならぬと説いてゐる。女色は鬪争や貪欲とともに慎むべきではあるが、「色」そのものを道徳的に貶下したのではない。齊の宣王が、自分には女色を好む疾があると云つたとき、孟子はそれに對して、王が女色を好む心を廣く人民に推し及ぼし、怨女、つまり婚期を逸して夫なきを怨む女や、曠夫、即ち年頃になつても妻を得ざる男がないやうにしてやるがよい。さうならば、王自身が女色を好むとしても、それは何等王道を行ふ妨げにはならぬと説いた。ことにシナに固有な祖先崇拜は、子孫を確保することを孝子の義務としたから、この點からも「色」そのものを惡と見做すやうな禁欲主義は成立しなかつた。たゞ「欲」を「禮」によつて制するのが「道」であるから、「色を好みて淫せず」、つまり、色を好んでもその然るべき程度を越えぬことが實踐道徳として要求された。「飲食・男女、人の大欲はこれに存す」といふことを卒直に認め、人間の自然性を尊重することは、元來、儒教思想のひとつの特徴である。

それ故に儒者は、兩性の關係をたゞ性的なもの、自然性に於いては性は欲である、と考へたから、性的欲求に基づきながら、たんなる肉欲に解消できない戀愛の情緒が、男女の間に發生することを理解できなかつた。かくて、文學に於いても、戀愛を戀愛として取扱はず、たゞちに肉體的な結合へと趨らせるか、又は、結婚に至る過程として戀愛を取上げ、めでたしめでたしに終局させる顯著な傾向があるのも、ひとつには、男女の交渉をたゞ性的な意味でしか理解しようとはしなかつたからである。（因に云ふ。先年翻譯されたロシア生れの社會學者オルガ・ラング女史の著書であつたと記憶するが、シナ文學では「紅樓夢」のやうに悲劇に終るのが普通で、めでたしめでたしに終るのは稀だと述べてゐるのは、全くの見當違ひである。「紅樓夢」や朱有燉の「香囊怨」のやうに悲劇に終るのは、むしろ甚だ稀である。）儒家が兩性の關係を云ふにあたつて、直ちに「淫」とか「欲」とか云ふのもこのためである。彼等は性を欲としてのみ把握したから、外部

からそれを抑制することのみを教へ、人生の根本にある嚴肅な事實としてこれを尊重し、尊重することによつてそれを内部から純化することを知らなかつた。

従つて、性に關する教訓は、一般論として男女有別を説き、夫婦以外の男女が近づくことを禁止するか、健康醫學的見地に立つて、男性に對して節欲を説くか、又は、婦女は三姑六婆の類に近づく勿れといふやうな形でしか、與へられなかつた。

前漢の董仲舒は、「君子治身。不敢違天。是故新牡十日而一遊於房。中年者倍新牡。始衰者倍中年。中衰者倍始衰。大衰者以月當新牡之日。而上與天地同節矣」（『春秋繁露』循天之道）と説き、「隋書」や「唐書」の經籍志に書名の見えてゐる「王房祕訣」にも、「年二十。常二日一施。三十。三日一施。四十。四日一施。五十。五日一施。年六十以去。勿復施焉」（丹波康賴「醫心方」二八引）と述べてゐるが、すでに「禮記」や「白虎通」にもこの種の規定がみえてゐる。清初の顧炎武も、友人に與へた書てがみの中で云ふ。自分は年五十九にしてまだ繼嗣がなかつた。たまたま太原で傅山に遇つたところ、まだ子が得られるからと妾を置くことを勧められた。そこで靜樂縣で妾を買つたところが、つぎつぎと病が起り、始めて董仲舒の言を思ひ出して後悔した。そのうち姪ぢやうの顧衍生を嗣子とすることが定まつたので、妾を出してしまつた。かつて張爾岐と話のみぎり、傅山のことを大雅の君子だとほめると、張は曰つた、「六十の老人に妾を勧るとは、君子といへようか」と。五十九になる友人の王弘撰が妾を買はうとしたのを聞いて、殷鑒遠からずと書き贈つたのである（『亭林文集』六、規友人納妾書）。妾を置くこと自體は、もとより一般的な習俗であり、道德的には問題外ア・モラルのことであるが、その主な目的とする所は、子孫を確保することであるから、子孫があつて妾を買ふことはむしろ「不祥」と見做されたのである。

宋の邵伯溫の「聞見錄」十一に、王安石の吳國夫人が夫のために妾を買つてすゝめるが、安石がその女にあつて來歴を問ふと、南方から米を廻送する船團を指揮する一軍人の妻であつたが、船が沈んだので、家産をなげ出して償つたがなほ

足らず、ついに妻を賣つてこれを償つたと云ふ。そこで安石はこの身の上に同情して、夫のもとに歸へしてやるといふ話がある。これは元人の「錄鬼簿」に見える雜劇「荆公遣妾」の本事であるらしいが、「聞見錄」の同じ卷には、司馬光の夫人が夫に妾をすゝめる話も見える。「醒世恒言」の卷三十六にも、浙江の秀才朱源が年四十を越えてもまだ男の子が無いので、妻が妾をすゝめる話があり、卷十九の白夫人も夫に妾をすゝめてゐる。「今古奇觀」卷の十八、「醉醒石」五回の物語にも、夫に子が無いので、妻が妾をもつことをすゝめる一段がある。清朝の乾隆四十六年の三月、乾隆帝が西巡の時、博野の尹嘉銓はその父尹會一を孔子廟に合祀されんことを奏請し、文字獄に發展して、彼は「絞立決」（シナでは死刑は次の秋に行ふ習慣だが、重罪のときは立ちどころに行ふ）に處せられたのであるが、その上奏文中に、彼の妻が、李某女なるもの年五十を越えてなほ婚せずといふことに同情し、夫に妾としてすゝめたことを述べてゐる。尹嘉銓は妻のためにこのことを書き留めて、妻を稱揚するつもりであつたと云ふ（「清代文字獄檔」六輯）。

いつたい、夫婦の間には自然の愛情が生じ、その愛情の極るところ自己を犠牲にするに至るといふことも、考へられなくはないが、愛情は互に他を獨占しようとする欲求を伴ふはずである。妻が夫に妾をもつことをすゝめるには、それ相當の社會的、理由がなくてはならぬ。蓋し、結婚の目的が子を生み、家系を存續することであつた當時の家族に於いては、嫉妬は女性の惡徳であり、妻に子のないことは離婚の一條件ともなり、妻の地位を不安定なものとした。これに對し、夫のために妻が進んで妾をもつことをすゝめるのは、「婦徳」の表現と考へられたから、よし内心の抵抗はあるにせよ世間體をつくらふことにもなり、却つて自己の面子を立てる所以でもあつた。それは要するに特殊な家族制度の馴致したところに外ならない。（わが江戸時代の戯曲にも、夫の愛する他<sup>あた</sup>し女を庇護し、夫のために遊女を身うけする話はあるが、門松・天の網島等、多くの戯曲に現はれる女の嫉妬心は、概して甚だ猛烈であるのを見るがよい。）

勿論、儒教の教説は、一夫一婦制を立てまへとしてをり、「子」を確保する手段として妾を置くことをすゝめるのであり、

妾は奴婢と同じく金錢で賣買されたのであつて、既に述べたやうに雙妻は禮法に戻る行爲であり、儒教には一夫多妻を支持するやうな教義は見出し難い。古代の習俗に媵妾の制があり、後世でも貴人の女が嫁ぐときには陪傍が附くが、官品の上下に従つて妾の數を定めるのと同じ意味で、身分の高い家系を維持するためであり、朱子學で重んじた「文中子」に、「貴賤等（級）あり。一夫一婦は庶人の職（分）なり」と云ふのも、庶人は身分として妾をもつべきでないと云ふにすぎぬ。前掲の物語でも、王安石が妾を歸したとか、司馬光が妾に手を付けなかつたとか、妻が妾をすゝめるのに對して、夫婦は一夫一婦であるべきだとか（「醉醒石」）、今は妾をもつ氣はないとか（「醒世恒言」）、一應妾をすゝめられても夫はこれのことわつてをり、近世の文學には、夫が妻のために操を立てゝ再娶しないといふ物語（「馮玉梅團圓」の范希周、「香囊怨」の周恭、「醒世恒言」十九の程萬里等）があるのも、作者はみな儒教的教養をもつた讀書人であり、讀者の感動を期待してのことであらう。

處で、朱子の格言としてよく引用される句に、「三姑六婆。實淫盜之媒」と云ふのがあり、「前門不進師姑、後門不進和尚」（家に尼姑や和尚を近づけない）といふ句は、婦人が自ら貞潔であることを示す意味の言葉である（例へば、「醒世恒言」三四に引く）。元の陶宗儀の「輟耕錄」に、「三姑六婆」の一項を設け、「三姑は尼姑・道姑・卦姑なり、六婆は牙婆・媒婆・師婆・虔婆・藥婆・穩婆なり。蓋し三刑六害に同じ。人家に一もこれあらば、姦盜を致さざるもの幾希なり。もしよく謹みてこれを遠けること蛇蠍の如くせば、淨宅の法に庶（ちか）からん」と説いてゐるが、李汝珍の小説「鏡花緣」の「君子國」のシナの習俗を諷刺した一段で、シナでは三姑六婆を家庭に出入させるが、無知な婦女は往々その害を受け、家庭を破壊することがあると指摘してゐる。戯曲小説にも、僧や尼が良家の婦女をたぶらかすとか、尼が娼婦まがいの行爲をするとか、よからぬ仲だちをすることがあり、明の馮惟敏の「僧尼共犯」のやうに、僧尼間の私情を寫した作品もある。と云ふのも、近世のシナの僧尼は、眞の求道者でなく、生活の敗殘者が寺院に集まり、寺院は往々にして犯罪者の隠れ家で

あつたから、良家の婦女は僧尼に近づく勿れとの教訓も生れたのである。「今、吾家の子孫の婦女、老少に論なく、焼香念佛するを許さず。……僧尼老佛、往來を許さず」(呂留良「壬子除夕示訓」文集八)とか、「婦女は廟に入り焼香するを得ず」(王端履「重論文齋筆錄」四)と云ふやうに、書香の家では婦女が僧尼に近づくことを戒めたのであつて、これは儒者が釋老を嫌つたと云ふ意味ではない。明清時代には、佛教の擔ひ手であつたのは、むしろ在家の儒者であり、佛教は僧尼の手をはなれて、居士佛教として知識人の間に支持者をもつたのである(例へば、知歸子こと彭紹介の「居士傳」をみよ)。清朝の法律では、婦女の寺廟參拜すらこれを禁じ、犯すものはもとより、これを許した寺廟及びその家屬まで罪する規定が設けられてゐた(「大清律例修統纂集成」十六、禮律祭祀條)。

明清時代には最も大衆的な教訓書であつた道教の「善書」は、現實的な性道德を説いてゐる。「陰陽文」が、「人の妻女に淫する勿れ。人の婚姻を破る勿れ」と云ひ、「功過格輯要」は、「婦人の節を破る」ことを「三百過」に數へ、「處女に淫すれば加倍して論ず」と規定してゐる。婦人の節を破るとは、他人の妻妾及び寡婦と通することであり、人の婚姻を破るとは、他人と婚約中の處女と通すること、處女を犯せばマイナス六百點と云ふのである。一般にシナ人は因果應報を信ずる傾向が強いが、「科擧」の試験に落第するのは、その平生の心術行爲の上に落度があつた爲と考へられた。今、一部の「勸戒近錄」(梁恭辰撰述、應報のことを説く)をみても、最も重視されたのは、「淫」と「敬惜字紙」(字を書いた紙をそまつにしないこと。反故は必ず焼却する)で、犯淫や人の婚姻を破つた報いで科擧に落第した話が見出される。

これを要するに、一方では、強く「淫」を戒めながら、他方、婚姻外の性的交渉は、それが人の妻妾と交渉をもつとか、處女を犯すことでない限り、道德的には無記的な(gleichgültig)ものと見做されたのである。この故に、妓樓に遊び、妓娼を妾とすることは、これを以てたゞちに「淫」とは見做さなかつた。文學、音樂、並に政治上に於いて、娼婦は非常に重要な位置を占めた。士大夫の家庭では、學問や藝術に婦女を近づけることは婦德を害すると考へ、「女子無才是德」とい

ふ古語もあるが、歌妓は婦徳を守るために無智である必要はなかったから、知的な婦人の歴史は、却つて、薛濤や王朝雲や馬湘蘭や柳如是や顧横波等々の名妓の傳記の中にすくなくもその一部分は求めねばならないだらう。

（跋に云う。この小論は、かつてシナ近世に於ける道德觀念の變遷に就いて講じた時、貞節觀念に關して述べた部分を補訂し約百枚四萬言の要略にまとめたものである。とくに清代に當る部分は、大幅に削去した。詳に過ぎて、己の好む所に阿る嫌ひがあつたからである。このやうな研究の方法は、道德觀念の「型」を、あらゆる歴史的な諸現象の裡に見出される多様性に考慮を拂ひながら、定式化することである。資料の多いだけが能ではないが、いはゆる孤證は殆ど意味がない。「日本人は米を常食としてゐる」と云ふ命題は、日本人の誰かゞパンを常食としてゐる事實によつて、崩れ去りはしないのだ。この點では、社會科學者の方法も、考證學者のそれも、奇妙に似通つてゐる。

思へば、かゝる課題に就いて、寒齋の藏書を涉獵したのも、時勢の影響で、もうかれこれ十年も昔のことである。爾來、すでに筆者の興味は別の方面に移り、久しくこの種の研究から遠ざかつてゐたので、往時の鈔書は雲煙の如く、書史套裡に埋没してしまつた。今、機會を與へられたによつて、雞肋すて難く、一文を投じて已往を弔ひ、傑構はこれを來哲に俟たう。）