

## 節婦烈女論

—明清時代の女性の生き方—

### 合山研究

抱かざるを得ないのである。

明清の両朝は、年代的にいえば、西欧ではルネッサンス以後の近代に相当し、ことに清末ともなると、すでに二十世紀に達しているといふのに、社会の雰囲気は何となく中世に逆行したかと思われるほどに、前近代的、閉塞的であつた。人々はさまざまな宗教的呪術や迷信にならず、獵奇趣味や変態趣味に染まり、不合理や頽廃が世を覆い、一種のサディズムやマゾヒズムが社会全体を支配しているかのごとくであつた。たとえば、親の病氣を治すために、子供が自分の股や腕の肉を切り割いて親に食べさせる、一種のカニバリズム的孝行ともいいうべき階級的道徳が流行したのも、それに当たる。また、漢代ごろにはぼ跡を絶つた「殉死」（「殉葬」）の風習が、明代の皇帝や諸王の間に復活したことも（ただ、清の全国統一後には、この習俗はおおむね廃除されたが）、この時代の前近代性を特徴づけるものであろう。歴代王朝の最末期にあらわれたこの種のおどろおどろしい風習を見て、私は明清時代に「死」の臭いの漂う中世的な古い社会のイメージを

このようない明清の旧社会において、女性の置かれた情況は、中國の全時代において最も劣悪であり、男性のそれに比べて遙かに悲惨であつたといわれている。女性史研究の先達は、この時代を「婦女が最も抑圧と虐待を受けた時代」とみなしている。この時代の女性の抑圧や悲惨を示す事例や資料はいろいろあるが、なかでもそれを最も際立たせているのは、封建道徳の痛ましい犠牲者とされる、おびただしい数に上る「節婦烈女」が、この時代に出現したことである。明清時代にいかに多くの節婦や烈女が生まれたかを、『古今圖書集成』によつて見ることにしよう。先ず、「節婦」について見ると、その閻節部に収録された歴代の節婦の伝記の数は、以下の通りである（<sup>1</sup>）。

周秦七	漢二二	魏晉南北朝二八
代二九	宋金一五九	元四四八
清九八一八	明二六四八九	唐五

また、『古今圖書集成』閨烈部に収録された歴代の烈婦（烈女）の伝記の数は、以下のごとくである。

周秦七 漢一八 魏晉南北朝三三 隋五 唐五  
代二九 宋遼金一五四 元三五八 明九二三  
清二九八五

『古今圖書集成』は、清の雍正三年（一七二二）に完成したもので、清代に関しては清初のせいぜい三、四十年分の記録しか収録されていないが、これだけでもかなりの数である。もしこの書が清代全部を含むとすれば、清代の節婦烈女の数は、明代をはるかに上回ることであろう。何にせよ、明清時代にこのように多くの節婦烈女が現れたことは、どうみても尋常一樣のこととは思えない。

もちろん、人数だけではなく、それに付随する作品も膨大である。

『古今圖書集成』所録の伝記は比較的簡単であるが、文人の別集に収められた伝記や墓誌の類は、もつと長文である。たとえば、錢儀吉（一七八三—一八五〇）の『碑伝集』は、清の天命紀元から嘉慶に至るまでの偉人、碩学、良吏、婦女などの碑伝行状を集録したものであるが、それには王公大夫士庶が一千六百八十余人、列女が三百三十余人載っている。列女のうち、九割以上を「節婦烈女」が占めている。また、「清代文集篇目分類索引」を見れば、その「碑伝乙」に当時の婦女の伝記や墓誌のリストがあるが、それにはすべてで二二一六篇の作品名があがつており、少なくともその六、七割を節婦烈女の伝記が占めている。これらは当時の文人の書いた長文の伝記類であるが、それ以外にも、たとえば、詩歌、散文、隨筆筆記あるいは戯曲、小説、彈詞などにも、これらの婦

女の逸話や行実が記録されている。清代中期の乾隆時代の貞女程氏に関する詩文を集めた『貞女行略』や『貞女詩文』<sup>(2)</sup>という書物があるが、それには「貞女行略」や「貞女贊」などの文章十二篇と数十人の詩文が収められている。当時はこのように、節婦や烈婦が一人生まれると、その背後に一冊の本ができるほどの文章が作られていたものと見るべきであろう。

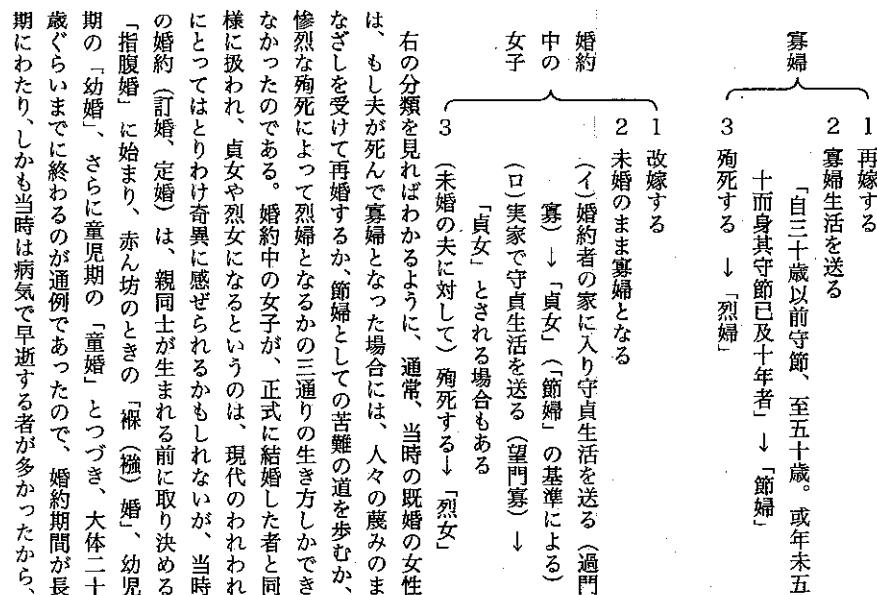
明清時代になぜこれほど多くの節婦烈女が生まれ、彼女たちの節烈を顕彰する詩文が物されたのかについて述べる前に、まず「貞」「節」「烈」の概念をはつきりさせておこう。

「貞」と「節」とは、「貞士」「節士」などのように、もともと男子の徳を言うときに用いられていたが、明清時代では殆ど婦女子が貞節を守る意のみに用いられ、男子は含まない。また、「貞」と「節」は同義であるが、「女を貞と曰い、婦を節と曰う」というよう、「貞」は、未婚の女子の死亡した婚約者に対する節操をいい、「節」は、既婚の婦人の亡夫に対する節操をいうことが多い。従つて、節婦や貞女は、夫や婚約者の死後、長い間、貞節を守つて孀居をつけた婦女子をいうのであるが、それではどれぐらいの年月、孀居をつけたならば、節婦や貞女といえるかというと、明の太祖の洪武元年（一三六八）の詔令に「凡民間寡婦、三十以前夫亡守志、五十以後不改節者、旌表門閥、除免本家差役」とあり、これがいわゆる節婦貞女的一般的な基準とされている。すなわち、三十歳以前に夫や婚約者と死別し、その後守節寡居して、年齢が五十歳を越えた婦女をいうのである。ただこ

閨節列伝に載つてゐるような者は、「寡居四十年」「苦節五十年」「守節終身」などの文字が伝記中に頻出するよう、而も夫の居期間が三十年を越えた者が多い。しかし、三十歳以前に夫や婚約者と死別し、五十歳になる前に本人が死去した場合には、寡居期間が十年を越えていたならば、旌表の申請を行なうことができた。また、婚約者に死なれた未婚の寡婦の場合は、婚約者の家に入つて、舅姑に事えて守貞を通すと（過門寡）、節婦と同じ基準によつて「貞女」として旌表を請うことができた。またたまには、未婚の寡婦が改嫁を拒み、生家にとどまつて未亡人としての一生を送る場合（望門寡）でも、「貞女」とされることもあつた。

一方、「烈婦」「烈女」は、いずれも生命を犠牲にして節操を守つた女性をいう。古えは、「節」の中に「烈」も含んでいたが、明代中期ころから、生・死の違いによつて、「節」と「烈」と使い分けるようになつた。「烈婦烈女」には二種類あり、その一つは戦乱などのような危機的状況の中で、暴力によつて貞操が奪われようとしたとき、自害するか、抵抗して殺されるかして、命を落とした者をいう。もう一つは、夫あるいは婚約者が死んだとき、その後を追つて自殺した「殉身」の女性をいう。明清時代には、後者のほうが、圧倒的に多い。烈婦烈女の場合は、節婦のような基準はないが、その死に方が壮烈悲惨であればあるほど、「烈」の度合いが高いとされ、旌表の対象になりやすいのである。

すなわち、夫または婚約者に死なれた当時の女性の生き方を図示すれば、大体次のようになるだろう。



婚約中に相手の亡くなることが少なくなつた。そんなとき、男子の場合は別の女性と結婚するのに何の支障もなかつたが、女子の場合は既婚者に準じた貞節が要求されたので、顔も知らない未婚の夫（婚約者）の家に入つて喪に服し、舅姑に事えて一生を終えたり、或いはその夫（婚約者）の後を追つて自殺したりすることしばしば行われたのである。

## 二

それでは次に、当時の節婦烈女の具体的な例を挙げることにしよう。数多くの伝記の中から、よく知られた一般的な例として、清初の文人、毛際可（会侯、一六三三—一七〇八）の娘、方烈婦毛氏を取りあげることにしよう。

清初の文人で、当時、祥符（開封県）の長官であった毛際可の娘（孟）は、翰林編修の方象瑛（一六三三—一六八五・）の子の引祿（奕昭）と婚約を結んでいた。奕昭は久しく肺を病んでいたが、彼女を迎えるために、都からなるばる祥符へ旅立つた。しかし、道中、病状が悪化し、到着と同時に寝ついてしまつた。彼女は彼に付き添つて看病したが、まもなく奕昭は危篤状態となつた。奕昭は言つた、「わざか三日間看病するだけの交わりで、そなたの一生を台無しにしてしまつた」と。彼女は言つた、「あなたは『詩經』の芣苢の詩（悪疾の夫をもつて妻の歌とされる）をお読みになつたことがないのですか。夫と定めた人に悪疾があれば、たとえ結婚式を挙げなくとも、去るに忍びないものです。まして三日間でも一緒に

に過ごしたのですから、なおさらのことです」と。やがて奕昭は死んだ。彼女は食を絶つて自殺をはかつたが、父が強いて食べさせた。自殺するのではないかと恐れた父は、二人の侍女に寝起きをきびしく監視させていた。しかし明年の三月、日暮れに樓に上り、窓を閉めるなりをして、そこから楼下の敷石めがけて身を躍らせた。だが、神の加護があつたのか、口から血を吐き、数日間、眸子が潤潤しただけで、不思議にも助かつた。しかし、彼女はその後もなお死ぬことをあきらめず、十年後の康熙二十九年（一六九〇）、奕昭のために墓地を定めて埋葬をうながし、自分と合葬するよう強く求めた。家の者が誇々と諭したが、死を求める気持ちは堅く、「私は樓から飛び降りても死ねませんでした。金の耳環を一対と金の指輪を一枚呑みこみました。それでも死ねませんでした。死を願う気持ちは一朝一夕のものではありません。埋葬の時期が近づいたのに、『從死の約』に背けました。死を願う気持ちは一朝一夕のものではありません。」と。かくして十九日間絶食しつづけて、やつと死んだ。二十七歳であった。死の数日前、肉の塊のようなものを三個腹から下したが、人々は腸がただれて出てきたのだろうと思って、廁中に捨てた。半年後、廁所をさらえた農家の者が、耳環一つ、指輪二つを見つけて質屋にもつて行き、銀と交換したので噂を呼んだ。里人が競つて捜したところ、さらに耳環が一つ見つかつた。耳環や指輪はいずれも変形しており、呑み込むときに強く噛んだものと見えて、歯形がついていた。そこでそれら

を十倍の銀を払つて買ひ戻し、耳環は烈婦祠に置き、指輪は嗣子のところに留めて伝家の宝とした。

方烈婦毛氏については、その父が有名人であるだけに、當時の多くの文人が彼女を讃える伝記や行状などを遺している。管見の及ぶ限りでも、黄宗羲「方烈婦墓表」、徐釚「方烈婦伝」、毛奇齡「家貞女墮樓記」、毛際可「亡女吞金記」、「亡女節烈述」、馮景「方節婦吞金記」、方象瑛「亡仲子行述」、陳維崧「毛貞女墮樓詩序」、王士禛「遂安毛貞女詩」、龐壇「節婦行序」などがある。彼女の行為は、陰惨凌絶を極めた特別な例のように思われるかもしれないが、決してそうではなく、夫に殉じる烈婦烈女の行為はおおむねこのように慘烈なものであった。彼女は父と義父とが親友であり、ともに高名な文人官僚であるから、他人から死ぬことを強要されることは全くなかつたのであるが、あくまでも自分の意志で婚約者に殉じたのである。彼女の場合は、何日間か未婚の夫の看病をしたとはいゝ、もちろん処女妻であるから子供はないが、烈婦の中には幼い子供がいても、それらを打ち捨てて夫の後を追つて死ぬ者がいる。<sup>(3)</sup> (中國人は、日本人のように子供を道連れに無理心中はしない)。一方、節婦貞女の伝記は、烈婦のそれより壮絶さはみられないが、何十年にも及ぶ艱難辛苦の孤独な生涯を重々しく描いたものが多い。いずれにせよ、彼女たちに關するおびただしい伝記類を読めば、旧時代的な男女関係や夫婦関係の中で、現代のわれわれには信じられないようなきびしい生き方をした女性たちの生涯が引きも切らず眼前に立ち現れてくるのである。

## 二

では、明清時代にはなぜ、この種の節婦烈女がこれほど多くあらわれたのであろうか。その理由として、諸書に散見するものを私なりに整理すると、大体、次のような要因が考えられるようである。

## (一) 貞節観念の宗教化

## (1) 礼教による貞節の強調

北宋の程頤が「餓死の事は極めて小さく、失節の事は極めて大なり」と発言して以来、女性の貞節を重んじ、再嫁を嫌う風潮が社会道德として少しづつ強まり、それが明清時代にピークを迎えたことが挙げられる。ただし、宋代には婦女の再嫁を忌み嫌う風潮はそれほど強くなく、再嫁した女子の例はかなり見られたが、朱子学の盛行とともに元代あたりから貞節觀念が少しづつ強まっていったことは事実であろう。清の方苞が、「餓死の事は小にして、失節の事は大なり」の言は、則ち村農市兎すら皆な耳に熟せり。是より以後、男子たる者は、率ね婦人の失節を以て羞と為し、之を憎み且つ賤しむ」(『方望溪先生集』卷四「嚴鎮曹氏女婦貞烈伝序」とい)、同じく清の尚鉛が、「元明以還の理學は、君臣夫婦の義を昭宣し、愈々講じて愈々厳なり。年、童婢に在ると雖も、皆な飽聞熟見し、大義の天地の間に逃る所無きを知る」(『碑伝集』卷一五八所収「盧貞女序贊」というがごとくである。その結果、

明代になると、徐皇后の「内訓」、呂坤の「闡範」などの女訓書においても貞節観念が強調され、女子の再嫁が強く規制されるようになつた。また、それにつれて処女（童貞節）を異常に尊ぶ風潮も起つた。

### (2) 再嫁を嫌惡する迷信の流行

夫を亡くした女性を「披藤星に中つた」として不祥視する迷信の流行が挙げられる。たとえば、「寡婦は死人の妻であつて、亡靈がついてまわつている」というところから、誰も娶らうとしなかつたまでのことである「魯迅『我之節烈觀』」、「再醮婦が不祥視されるのは、単なる社会道德の見地からだけではない。その背後には影のように亡夫の靈魂が纏いついて離れない」という民俗的な恐怖の感情があるからだ」（沢田瑞穂『中國の庶民文藝』三五頁「寡婦上墳」）などといふがごとくである。このような宗教的、心理的的感情は道徳よりも迷信に支配されやすい下層階級の女性において特に顯著であったと思われる。

### (1) 「旌表」による貞節行為の顯彰

政治的要因としては、明清時代に朝廷による節婦烈女の「旌表」が盛んに行われたことが挙げられる。節烈の婦女を旌表することは、宋代以前にも時々行われたが、明清時代のように法令に従つて大々的に行われたことはなかつた。元の大德八年（一三〇四）に礼部によつて議定された条例は（元典章・礼部六・孝節・旌表孝義等事）は、明の太祖の洪武元年に出された詔令

（凡民間寡婦、三十以前、夫亡守志、五十以後、不改節者、旌表門閥、除免本家差役）と同様の内容であるが、ただ、元代にはそれにもとづいて実際に旌表が行なわれた形跡はないという。節烈の婦女に対して、殯葬の資として銀を給したり、孝節祠を建てて祠中に位牌を設け、春秋に祭りを行なつたり、墓前に牌坊（牌樓）を建てて坊上に名を題したりする「旌表」が法律によつて行なわれるようになつたのは、明代以後であり、明清時代の節婦烈女の簇出はやはり、この「旌表」制度による顯彰をぬきにしては考えられないだろう。『明史』列女伝序にも、「明興り、著して規条と為し、巡方の督学、歲ごとにその事を上ぼす。大なる者は祠祀を賜い、次いで亦た坊表を樹て、烏頭緋楔し、井闇に照耀し、乃ち僻壤の下戸の女に至るも、亦た能く貞白を以て自ら歎く。その実錄及び郡邑志に著わるる者、万余人を下らず」というが如くである。

### (三) 婚姻手続きの変化による婚約期間の長期化

未婚の女子の守貞や殉死という他の時代には殆どみられない風習が明清時代に盛行したのは、婚姻の手続きが漢唐以来の買売婚から元明清の契約婚へと変化したからだといわれる。買売婚では正式に娶つて以後に責任が生じるのに対し、契約婚では契約時、つまり聘金の授受が行なわれた時から責任が生じるのである。当時は、男の家から女の家に贈られる聘金（聘札）が高額にのぼつたため、ひとたび聘金をもらって定婚（婚

(約) したならば、女子は夫方のものとなつたのも同然とみなされ、未婚の夫への貞節が要求されたのである。

清の焦循が、「古え男女、昏を議することと晚く、聘と娶と一時の事なり。……今人齧毗にして婚を議し、或いは遅ること五年、或いは遅ること十年、甚だしきは二三十年に至れば、聘と娶と懸隔甚だ遠し。その中、死亡疾病自ら免るること能わず」(「貞女弁」というように、婚約期間が長期に及ぶ契約婚では、女子が婚約者と死別する可能性がきわめて大きかつたのである。

その他、貞節の強制は多妻制社会にはつきものであるとの説がある。すなわち、イスラム世界などのように、多妻制(一妻多妾制)社会であつた昔の中国でも、男系家庭を維持するために異常なまでの貞節の強制を行なわざるを得ない面があつたというのである。また、これは私の放肆な見方に過ぎないが、女性をめぐる明清時代の社会状況は、「サティ」(suare、寡婦自焚、寡婦殉死)によつて特徴づけられるインドのそれとよく似ている。インドの社会習俗の中国への間接的影響もあるいは考えられるのではないかと思われるが、たとえ無関係であつたとしても、インドと比較して、広い視野からこの問題を考えることは無益ではないだろう(3)。他にもまだあるかもしれないが、いずれにせよ、その理由は一つではなく、以上挙げたようないくつかの要因が重なつて、明清時代に節婦烈女の異常な簇出をみたのであろう。

## 四

では次に、当時の人々は、女性にのみ強要した「貞節」という道徳をどのように価値づけていたのかについて、当時の文人の貞節論を通して見ることにしよう。ただ、当時の文人が貞節や節烈に関して述べた文章は余りにも多く、また多岐にわたつてるので、それらについて詳述することはとてもできない。そこでここでは、彼らの節烈觀の基盤になつてゐると見られる基本的な考え方をただ一つ挙げることにするが、私の見るところ、当時の節烈肯定派、ないしはそれに近い多くの文人たちとは、夫婦關係を君臣關係に對比させ、男子は主君に忠節を尽くし、國事に命をかけているのだから、女性は家を守り、夫に貞節を尽くすべしという考え方、すなわち、男女の役割分担という視点から節婦烈女を意義づけようとしていたように思われる。たとえば、彼らの文章には、次のような言葉が頻繁に用いられている。

「忠臣不事二君、貞女不更二夫」(『史記』田單伝、王蠋の言葉)

「嗚呼、女婦之殉夫、臣子之殉國、其於生死之難也、一而已矣」(錢謙益『牧齋有學集』卷三三「旌表節婦從祖母徐氏墓誌銘」)

「女子之死節、猶士大夫之死王事也」(陸世儀、『桴亭文集』卷六「海烈婦伝」)  
「嗚呼、食人之祿有死無二者、謂之忠臣。夫人之室有死無二者、謂之節婦」(潘耒「沈節婦墓誌銘」、『碑伝

集』卷一五一所收)

「予謂夫婦猶之君臣也、身受其聘則皆婦、身居其國則皆臣、均當有常變不貳之義焉」(張貞「張烈女伝」、「碑伝集」卷一五四所收)

「自古臣婦之道、遇其變也、非死即守、男女無二理也」

(王貞儀『徳風亭初集』卷二)

「忠臣之以死報君、烈婦之以死殉夫、其義一也」(黃汝

成「蔡烈婦伝」、「碑伝集」卷一五六所收)

「女道也、臣道也、一也」(李元漁「晝潘貞女事」、「碑

伝集」卷一五七所收)

「天地正氣、在男為忠義、在女為節烈」(吳汝淪「原烈」)

男女は、性別に応じてそれぞれに社会的役割を担つてゐるが、その典型的なあらわれが、男子における忠臣義士、女子における節婦烈女であるとみなされるのである。従つて、節婦烈女は、しばしば伯夷・叔齊のような忠臣義士や孝子仁人、さらには隠士逸民、戒行僧などにも喻えられている。

「以其求仁得仁也、周氏其女中之夷齊矣」(林雲銘「義

興周貞文詩文序」)

「女子未嫁、可以無死。然其志氣、譬之於君臣、与伯夷爭烈矣」(閻循觀「灘上女子小伝」、「碑伝集」卷一五七

所收)

「彼其誠一之至、視死如歸、務求乎心之所安、是亦巾幘中之夷齊矣」(錢大昕「潛研堂文集」卷四十「夏烈女伝」)

「譬如奇男子、……譬如隱逸民、……譬如戒行僧」(『清詩譜』卷二〇、呂承恩「謝貞女詩」)

この種の考え方が、明清時代の文人の節烈觀の基盤をなすものであり、彼らはこの考え方にもとづいて、節婦烈女も、忠臣義士と同様に、奇節異行を以て類世を振起感奮させる役割を担つてゐるとみるのである。「乾坤の敵れざるは、頼むに之が柱礎となる者有ればなり。独り丈夫のみ然るに匪す。節婦も亦た其の一なり。」(藍鼎元「鹿洲初集」卷九「貞節汪太君伝」というがごとくである。しかも、この種の議論を為す者は、しばしば節婦烈女の義行を男子のそれと対比して、男子のそれを遥かに凌ぐものがあると、一種の女性賛美論ないしは男性蔑視論を開拓している。

「古來純臣若申包胥、田單、諸葛孔明、張睢陽、陸秀夫之流、蓋曠世不一見也。而婦女顧間有之、若沈節婦、其炳然者矣」(潘耒「沈節婦墓誌銘」、「碑伝集」卷一五一所收)

「吾鄉近多節烈風、如烈婦之為者有幾耶。況其出於妾者耶。然則世之号為丈夫、有愧於烈婦者多矣」(林佶「陳烈婦伝」、「碑伝集」卷一五四所收)

「世有身為大臣高談殉國、而或呼家人飼猪、或辭墳墓親戚、終不克死者、對北方知盧氏之貴也」(藍鼎元「鹿洲初集」卷九「盧烈婦伝」)

「雖然士大夫憑高廄厚、嘗聞海內、或失身賤庭、或臣事二姓者、恒不絕於記載。……及臨事倉皇、喪其初守、往往不婦人女子若、非惟不婦人女子若、直不禽獸若也」(黃汝成「蔡烈婦伝」、「碑伝集」卷一五六所收)

この種の表現は、節烈肯定派の多くの文人に見えるが、彼

らの考え方を好意的に解釈すれば、彼らは女子の節烈を賞賛することによつて腐敗堕落した世道人心を矯正し、軟弱でふがいない男どもを奮い立たせようとする意図をもつていたのではないかろうか。

ところで、このような男女の役割分担論は、男女双方が何らかの目的のためにそれぞれの役割をきびしく実行している場合には、あるいは成り立つかもしれない。たとえば、明清時代の士大夫が、日本の昔の武士ほどにも主君に対して忠誠を尽くしていたならば、女性に対する貞節の強要も、ある面では致し方ないところがあるとみなされるかもしれない。ところが、周知のごとく、この時代の士大夫は天下国家のために命がけで忠義を行なうような気持ちは殆ど持ち合わせておらず、清代中期の張洲が、「予、貞女節婦を観るに、古今の史冊、郡邑志に多くあり。而るに伝うる所の義夫なる者は殊に寥寥たり」（「書淮安程允元夫婦事」、「碑伝集」卷一五二所収）といい、同じく清の翟檀が、「当今の世、鬚眉の丈夫中、卓然として名節を以て表著する者は、百に一も遇うことなし」（『貞女詩文』所収「貞女論」）といふように、大部分の男性は忠烈とはおよそ無縁な安穩な生活をのうのうと送っていたのである。このような情況の中で、男女の役割分担論や節婦教世論を唱えてもうつろに響くばかりであり、むしろ男女の不平等感を際立たせ、女性の壮烈さや悲惨さを目立たせるだけであつたろう。

そのようなわけで、この時代にも、男子の殉國と女子の殉夫とを対比させて、貞節を女子にのみ一方的に課すことに對

して批判的な者もないわけではなかつた。たとえば、明末の呂坤は、「夫れ礼は、婦人の守貞に嚴にして、男子の縱欲に疏なり。亦た「聖人の偏れるなり」といつてゐる」（『呻吟語』卷五治道）。また、これは小説においてであるが、明末の凌濛初の『二刻拍案驚奇』卷十一「滿少卿飢付鮑殿、熊文姫生仇死報」には、次のようにいつてゐる。

この世の中には必ずいぶん不公平なことがある。もしも男子が死んで、女子が再嫁したならば、すぐに節操を失つたとか、身が汚れたとかいつて、口々に非難する。ところが男性が妻を喪つた場合には、後妻をもらおうと、妾を置こうと、婢を買おうと、そんなことはお構いなしで、死んだ者のことなど氣にも留めないが、薄情者と陰口をたたかれることはない。しかし、もし家庭の中の女性に生前少しでも道にはされたことがあれば、大変な醜聞とみなされ、言うのも憚られる。一方、男子ときたら、妻をほつたらかして淫を貪り色を好み、妓楼に宿泊したり、娼妓を廻つたりと好き放題をしているが、たとえよくないことだと取り沙汰されても、たいして不利にはならない。だから女子はますます可哀想な状態となり、男子はますます勝手気ままになるのである。これはやはり女性の心理としては容認しがたいことである。

あるいはまた、降つて清代中後期の俞正燮（一七七五—一八四〇）は、よく知られているように、その「節婦説」や「貞女説」において男女の道徳的不平等を強く非難している。さらにまた、周作人の「貞女に関する」に引く清末の錢振鐸の

『星影樓雜言』にも、この種の見解が提示されている。婦女

## 五

子にのみ貞節を強要する当時の習俗に対する批判者は他にもまだいるが、しかし、旧時代においては、所詮男女の役割分担論や節婦救世論を覆すような議論が大勢を占めることはありえなかつた。少なくとも既婚の寡婦に関する限り、一般的には認められないことであつた。せいぜい、宋代以前に行なわれた再嫁の例を挙げて、「余謂えらく、宋以前は改嫁を以て非と為さず。宋以後は則ち改嫁を以て耻と為す。皆な道学を講ずる者之を誤まる」（『履園叢話』卷二三「改嫁」とか、「今世衣冠の族、輒ち改嫁を以て恥と為す。而るに事、勉強に出で、馴致して状なし。反つて改嫁の得たりと為すに如かず」）（『柳南續筆』卷四「改嫁」と婉曲に批判するぐらに止まりがちであった。

明清時代をおおつた貞節肯定論が徹底的批判にさらされることは、やはり民国時代を待たねばならない。民国時代になると、魯迅・胡適・周作人などのような近代思想の洗礼を受けた知識人が、貞操は男女相互の道德であり、女子のみに一方的に道徳的責任を押しつける旧来の貞節論は、近代的な夫婦のあり方として許されるべきではないとする立場で、盛んに貞節批判を展開した。民国時代にはなお、従来の貞節觀の維持を説く勢力もあつたが、社会の進展や彼らの批判によつて、長い間唱えられてきた「男女の役割分担説」や「節烈救世説」はおおむね打破され、「貞操」に対する社会上の観念が一変したのである。

以上述べたように、明清時代には、婦人が夫のために守節殉死することを否定するような意見は、愈正變の「節婦説」など、わずかしか見られず、あるのは殆どみな節烈肯定派の議論だけであつた。しかし、それは既婚の婦人の場合にだけいえることである。夫が死んだとき、既婚の婦人が守節の生活を送る（或いは殉死する）のは、当時の士大夫にとって当然のことと考えられたからか、それとも反対論を主張したくても言えなかつたからか、既婚者の節烈に対し異を唱える者はきわめて少ないのである。

ところが、未婚の女子が、婚約者を失つたとき、婚約者に對して守節したり（室女守志）、殉死したり（室女殉死）することについては、紛々たる議論が起つた。「未嫁の女の夫に殉ずる者ありてより、紛々の議起こり、今日に至るも尚未だ定まることあらず」（田蘭芳「薛貞女伝」というがごとくである。未婚の女子の守志や殉死は、あまりにも命を粗末にしそぎるところがあり、また礼法上にも問題を含んでいたので、帰有光の「貞女論」以来、これについて議論が沸騰し、この時代の節烈論争の最大のテーマとなつたのである。明清時代には多くの「貞節論」や「節烈論」が現れたが、「婦」に關するもの（節婦烈婦論）は殆どなく、その大半が「女」であろう。たとえば、それには次のようなものがある。

(A) 貞女烈女に対する反対論

帰有光「貞女論」、趙時春「貞女節婦解」「渋谷先生集」卷十五)、韓治「鶴陂漁話」所収の「雙貞圖詩」に引く韓の「寄庵詩存」、帰莊「書顧貞女伝後」、尤侗「艮齋雜說卷四」、毛先舒「室女無守節議」、毛奇齡「禁室女守志殉死文」、尤珍「書帰震川貞女論後」、汪中「女子許嫁而媚死從死及守志議」、吳定「統帰震川貞女論」、張雲璈「守貞議」、俞正燮「貞女說」、錢振鏗「貞女弁」(周作人「關於貞女」に引く)、沈家本「書帰震川貞女論後」、「書汪容甫先生女子許嫁而壻死從死及守志議後」、勞乃宣「書帰震川先生貞女論後」、「書汪容甫先生女子許嫁而壻死從死及守志議」、雷俊「貞孝錄叙」(『乃有廬雜著』所収)など。

### (B) 賛成論

朱彝尊「原貞」、彭定求「貞女論弁」、梁份「駁貞女論」、姚鼐「張貞女論」、翁方綱「貞女說管室徐貞女題」、章學誠「述學駁文」、焦循「貞女弁上下」、「自書貞女弁後」、彭兆蓀「潘瀾筆記」上、李兆洛「跋守貞記」、朱瑞「弁貞」、胡承珙「駁室女不宜守志議」、張文虎「書清芬集後」、曹元弼「駁汪氏中女子未嫁壻死從死及守死議」など。

### (C) 折衷論

陳兆嵩「廣貞女論」、潘德興「貞女對」、方宗誠「統貞女論」上下など。

右に挙げたものは私の読んだ貞女論であるが、これらは明清時代にあらわれた貞女論のほんの一部にすぎない。文集などをさらに涉獵すれば、おそらく数多く見出されるであろう。

ただ、論争の大筋はおおむねパターン化されており、それは大体、左のようく類別できる。

(A) 未婚の女子の守貞や從死に反対する帰有光の「貞女論」の見解に賛成するもの

(B) 未婚の女子の守貞や從死に賛成し、未婚者と雖も、一旦婚約したならば、すでに結婚したのも当然だから、既婚者に準じた貞節が要求されるとするもの

(C) 上記の二説の折衷論で、節烈を行なうかどうかは行為者の自由意志に任せるのがよいとするもの  
上の三説のうちのどれかに含まれるのである。

また、議論のやり方は、女子の守貞や殉死が礼法に合致しているかどうかを經典に照らして争うもので、しばしば昔の論争にありがちな煩瑣な經文解釈論争に陥っているが、論争の主旨は明白である。結局のところ、結婚に関する六礼(納采・問名・納吉・納徵・請期・親迎)をどう解釈するか、つまり、六礼をどこまで行なつたら、結婚したことにするかということが、最大の争点となつてているのである。たとえば、聘金の授受が行なわれる「納徵」(結納)は、普通「定婚(婚約)礼」に相当するが、それをもつて一応「結婚」したものとみなすか、それとも六礼の最後の「親迎」、さらにはその後の「合巹」(同牢)・「廟見」を終えなければ「結婚」したものとみなさないかの違いである。親迎・合巹を以て正式な「結婚」とみなす反対派は、結婚に関する六礼も終えず、女子が婚約者の家に行つて守志したり、殉死したりする

のは淫奔に等しいといつて、自説に有利な經典の文句を引きながら、その風習を厳しく糾弾し、一方、「定婚礼」を以て正式の「結婚」に準ずるものとみなす賛成派は、婚約中の女子を、科挙に及第したがまだ任官していない士大夫に喻えるなどして、これに反論するのである。両派の論争は、論争自体から見れば、どちらかといえば反対派のほうが優勢のようにも見えるが、実際には反対論の効果はあまりなく、既に見てきたように未婚の女子の守志や殉死の風習は一向に止むところを知らず、文人による顕彰の文章もまた相変わらず盛んに作られたのである。

なお、当時の節烈論に関連するものとしては、「旌表」の是非をめぐる論争もある。これは、単に節婦烈女の伝記や節烈論の中でも述べられているだけではなく、朝廷においても「旌表」の是非が争われ、政治問題化している。反対論の論述は、「旌表」は「徒死の端を開き」命を粗末にする（生を輕んずる）、風潮を助長するのでよくないということや、貧乏人や山間僻地の者はこれにあざかににくく不公平であるということなどである（5）。その結果、「旌表」の禁止令が出されたこともあつたが、地方長官は自分の任地に節婦烈女の多く出ることを誇りとしてその実施を願つたために、実際には禁令は殆ど効力をもたず、「旌表」は相変わらず盛んに行なわれたのである。

## 六

じのように見、またどのように研究してきたのであろうか。参考までに、近・現代人のこの問題に関する著書や論文を挙げると、次のようなものがある。

陳東原『中國婦女在法律上之地位』（一九二七年刊）

戴偉『中國婚姻性愛史考』（一九九二年、新華書店刊）

石云・章義和『柔腸寸断愁千縷—中國古代婦女的貞節觀』（一九八八年、陝西人民教育出版社）

高邁「我國貞節堂制度的演變」（高洪興等編『婦女風俗考』所収、原載『東方雜誌』第三三卷五号、一九三五年）

劉紀華「中國貞節觀念的歷史演變」（『婦女風俗考』および鮑家麟編『中國婦女史論集四集』所収、原載『社會』第一卷第五期、一九三五年）

曾鉄忱「清代之旌表制度」（『婦女風俗考』所収、原載『婦女史論集』第一九三四年）

董家遵「從漢到宋寡婦再嫁習俗考」（『中國婦女史論集』第一九三四年）

董家遵「歷代節婦烈女的統計」（『中國婦女史論集』第一九三四年）

董家遵「婦女風俗考」所収、原載『中山大學文史月刊』第三卷第一期、一九三四年）

董家遵「婦女風俗考」所収、原載『現代史學』第三卷第二期、一九三七年）

徐秉渝 「遼金元婦女節烈事蹟与貞節觀念之發展」(鮑家麟「中國婦女史論集編集」所收、原載『食貨月刊』)

復刊十卷六期、一九八〇年)

馮爾康 「清代的婚姻制度与婦女的社会地位述論」(清史研究集)第五輯所收、一九八六年)

胡發貴 「清代貞節觀念述論」(清史研究集)第七輯所收、一九九〇年)

胡適 「貞操問題」(論貞操問題) (胡適文存 卷四)

魯迅 「我之節烈觀」(墳 所收)

周作人 「貞女に關して」(瓜豆集 所收)

湯淺幸孫 「シナに於ける貞節觀念の変遷」(清代に於ける婦女解放論) (同朋舍刊、湯淺幸孫著「中國倫理思想

の研究」所収、一九八一年)

滋賀秀三 「中國家族法の原理」(創文社、一九六七年)

小野和子 「中国女性史—太平天国から現代まで」(平凡社、一九七八年)

夫馬進 「中國明清時代における寡婦の地位と強制結婚の風習」(前川和也編「家族・世帯・家門—工業化以前の世界から」)所収、ミネルヴァ書房、一九九三年)

山崎純一 「清朝における節烈旌表について」(中国古典研究)第十五号、一九六七年)

以上は、この時代の節婦烈女を総体的に論じた著書・論文のうち、管見の及んだものである(6)。見落としがあるかもしないが、一応、これらによつて判断するかぎり、近・現代の学者や文人は、純粹客観的な学問研究を除けば、おむ

ね節婦烈女を貞節という封建的道徳にしがみついた主体性のない保守的な女性、あるいは礼教に支配され習俗に拘縛されて悲惨な人生を送つた敗残者、ないしは犠牲者とみなす立場をとつてゐる。たとえば、魯迅は「我之節烈觀」において、「彼女たち(節烈の女性)は、憐れむべき人であつて、不幸にも、歴史と數の無意識の陥落にはめこまれて下手人のない犠牲となつたのであり、大追悼集会を開くに値しよう」「われわれは、過去の人を追悼し、そして、願を立てよう。人生に何の意義もない苦痛を除去しよう。他人の苦痛を製造し且つ鑑賞するところの昏迷と強暴を除去しよう」といつてゐる。これは最も主觀的で過激な言い方であるが、ただ中国人の著書や論文は、現在でもなお、強弱の違いはあるものの、おおむねみなこの種の考え方を踏襲しているようである。旧社会の道徳や習俗の犠牲となつた彼女たちの悲惨な人生には同情するものの、その人生は決して意味のあるものではないと見る所以である。一方、日本の学者のものは純粹客観的な社会史研究に傾きがちであり、彼女たちの実人生や節烈の行為をどう評価するかといったことには殆ど立ち入らないかのごとくである。そのようなわけで、今のところまだ、節婦烈女の娘、苦壯烈な人生も、またそれについて当時の文人が記録したおびただしい作品も、何ら積極的・肯定的に顧みられることなく、旧社会の遺習・残滓として否定的な評価を受けたまま空しく放置されているかのようである。

たしかに、この時代の節婦烈女のあり方は尋常ではなく、これを男尊女卑社会における女性抑圧の典型的な事例とみな

し、彼女たちを残忍酷薄な旧道徳や旧習俗の犠牲者と見ることも、もとより可能であろう。その種の異常な節烈の事例には事欠かないからである。しかし、その方向からの考察は、先に挙げたような研究書や論文で殆ど述べ尽くされているといつてよく、これ以上、この立場でこの問題を追求しても、詳密にはなるかもしれないが、大きな展開は望めず、屋上屋を架すだけであろう。そして、結論的にはやはり、彼女たちの人生を封建的道徳を盲信しその犠牲となつた無知な女性たちの無意味な行為の集積とみなす外はないだろう。

そこで私は見方を変えて、この種の余りにもわれわれの感覚と隔たつた前近代的な問題に對しては、現代人の立場でこれを見るのではなく、當時の人の立場、とりわけ當時の行為者の立場におきかえて見るというやり方で考察してみようと思う。また、行為の結果を歴史的事実として社会史的に見るのではなく、行為者の心情や情念を見る、という立場で考察して見ようと思う。この種の問題に對してわれわれは、余りにも現代人の立場で見すぎているように思われるからである。旧社会の道徳習慣を「惡」と見る現代的視点から見たのでは、結論ははじめから決まっている。しかし当時の行為者の内心心理を重視する立場から見るならば、敗残者、犠牲者とされる節婦烈女の人生にもある種の光が当てられ、積極的、肯定的な評価をなすことも可能ではないかと思うのである。

そこで先ず、節烈を行なう当の女性たちの心理状態はどう

だつたのかということになるわけであるが、いかんせん、彼女たち自身がその心情を語った文章は全くないので、直接資料からそれを窺うこととはできない。あるのは、殆どみな男性文人が他人から情報や又聞きによつて書いた伝記行状の類である。そのようなわけで、節烈を行なう彼女たちの内面に直接わけ入り、その心理をつかむのは難しいのであるが、しかし、それらの伝記や詩文の類を読めば、引用された彼女たちの言葉などを通して、節烈を行なう者の心事がかなり読みとれるのである。そして、それらを見る限り、当時の節婦烈女の心情は、現代のわれわれがそれに対しても抱く印象とはいさざか異なるものがあるようである。

たとえば、私たちはやもすれば、彼女たちが自らの自由意志によつて自發的、自主的に節烈の行為を行なうのではなく、当時の道徳や習俗による外的強制によつて非自発的、他律的になつたのである、と思いかちであるが、果たしてそうだろうか。湯浅幸孫氏は、「不改嫁」乃至「殉死」は士大夫層の「習俗」として、一定の行為規範が世間によつて随順すべしと要求されたが故に、それに従う非自発性を多くの場合伴つた。それ故貞節伝の多くは、近親者の好意ある再嫁改適の勧めにも拘らず、自ら節を守つて難きに就いたことを特に強調している」（『中国倫理思想の研究』二九二頁）といつてゐる。すなわち、多くの貞節伝に、自主的意志によつてなされたと強い調子で書かれているが、実はそれが封建的行為規範によつて強制された非自発的、他律的な行為であるがゆえに、わざと特別に強調しているのだと見るのである。た

しかし、湯浅氏の述べる如く、社会の全ての制度、全ての習慣が、個人の生存に対し有形無形の圧迫を加えることのあるのは否定できないけれども、しかし、それをあまりに重視しすぎると、旧社会の行為規範によってなされた古人の行動は、全て非自發的、他律的、強制的なものとなってしまい、行為者の心情とかけ離れてしまうことになるのではないだろうか。

具体的な例を挙げると、たとえば、経済的に多少とも余裕のある寡婦が、父母や舅姑の懇ろな善意の慰めや諫めをかなうに拒絶し、時には子供がいるにもかかわらず、ひたすら夫への節烈を貫いて殉死するのも、強制による他律的な行為だろうか。また、婚約者が死んだことを娘に告げたら悲しむと思って、父母はひた隠しにしていただけれども、あるときそのことを知った娘がすぐさま婚約者の家に飛んで行つて夫を哭したあと、家に帰るよう促されてもどうしても帰らず、そのまま居すわつて舅姑に見えたり、合葬を願つて殉死したりするのも、非自發的な行為である。親心から出た懇ろな忠告にも耳をかさず、宗教的情熱にとり憑かれたかの如く節烈の行為に狂奔する娘の姿は、親をしてしばしば「気が狂つたか」と慨嘆せしめているが、むしろこのような娘をもつた親のほうこそ、犠牲者であると見る者もいる。もちろん、貧乏のゆえに夫の後を追つて死なざるを得なかつたりする者もいたであろうが、節婦烈女の伝記に見る限り、節烈を行なうかどうかの選択の自由は、行為者にも相当認められていたようだ。

われる。たとえば章学誠は、未婚の女子の節烈の行為についてであるが、次のようにいっている。

未昏の守貞、如し名を好むと謂えば、則ち僻鄉陋巷のその女、未だ前人の記載、功令表章の事を聞かざるも、亦た感激殉身し、篤志守節する者あり。豈に秉彝の良、天性に出づるに非ずや。是れ則ち本と人心の有する所にして、矯強して不情なるに非ず。人心の有する所は、礼文の許す所に非ずと謂うべからざるなり。(『文史通義』外篇一、「述学駁文」)

このように章学誠も、未婚の女子の節烈の行為は多く人間の順良の性質から出た自発的、自主的なものであると見なしているのである。

それでは、節婦烈女はどのような心情を以て節烈の行為をなしたのであろうか。彼女たちの伝記類にしばしば引用されている行為者の心情を最もよくあらわしていると見られる言葉は、次のようなものである。

婦人貞、吉、從一而終也。(易・恒卦)

一与之育、終身不改、故夫死不嫁。(礼記・郊特牲)

貞女不更二夫(史記・田单伝)

之死矢靡他(詩經・鄘風・柏舟)

穀則異室、死則同穴(詩經・王風・大車)

これらは古典に見える古い言葉であり、婦女の貞節を言うときの決まり文句ではあるが、明清時代においてもやはりこれらの成語が頻繁に用いられているのである。たとえば、清初の張烈女は、婚約者の計が至ると、撃哭して地に倒れ、母

の制止も聞かず、「児は聞けり、女子は一に従つて終わる」と。節を改め行いを易うるの理なし」といつて、死を以て殉じようし、遂にその思いを遂げている（『碑伝集』卷一五四所収、張貞「張烈女伝」）。また、同じく清初の魏烈婦は、十九歳の時に夫と死別した後、夫の弟の子を嗣（あとつき）に立て、これを親しく撫育していたが、夫が新墓地に埋葬されると聞いて、「同穴の志、抨抨として動き、涙、裳に集まりて拭う可からず」の状態となり、嗣子の熟睡したのを見はからつて、「吾事畢れり。志遂げん」と壁に手書して自殺している（『碑伝集』卷一五四所収、李塨「魏烈婦伝」）。さらにも、清初の倪曉の「馬烈女碑」には、「一たびこれと匹すれば、身を終うるまで移らず。穀きては則ち室を異にするも、死しては則ち婦を同じうせん」（『碑伝集』卷一五四所収）といい、清の吳嘉樞の「題李貞母像及祠堂碑記卷」にも、「生きては室を同じうせずとも、死しては穴を同じうす。未だ嫁さざると嫁すと、心に別なし」（『清詩譜』卷二十所収）といつてある。ただ、これらの言葉は、彼女たちの行為を美化するために用いただけであつて、彼女たちの真情を伝えるものではないという見方も成り立つかもしれない。あるいはまた、これらの貞節観念は男性を作り出し、女性に押しつけたものであつて、女性自身の考えによるものではないといふ向きもあるかも知れない。しかし、たとえそうであつたとしても、たとえば未婚の寡婦が、必ずしも節烈という苦しい生き方を選ばなくていいのに、あえて改嫁を拒否して死者と結婚することを選ぶのは、どうみてもこれらの言葉やそれが

もつ観念に魅了されていたからこそ、その挙に及んだものであると見なければならない。当時の女性がこれらの言葉に感動する度合いは、今のわれわれの想像をはるかに絶するものがあつたようと思われる所以である。

それでは、右に挙げた言葉は、彼女たちのどのような心情を表したものであろうか。私の見るところそれは、夫婦は永遠に一体であるべきだとする強い思い、すなわち、「夫婦一体」への強い願望ではないかと思う。というのは、右に挙げたいくつかの言葉は、結局のところ、「従一而終」と「死則同穴」とに集約できると思われるが、「夫婦一体」の貫徹という当時の女性たちの「人生」に対する最大の願望を、この二つの言葉ほどはつきり示すものはないからである。既婚の婦人の場合は当然であるとしても、未婚の女子が未見の夫に對して守貞したり、従死したりするのを、「夫婦一体」というのはおかしいと思われるかも知れないが、「児は未だ与に昏を成さずと雖も、然れども心は已に虞氏の子に許せり。今没す。児は當に往きて守るべし」（『碑伝集』卷一五八所収、沈大成「貞義王媛伝」といつて守貞に赴いているところを見ると、未婚の女子にも婚約したときから胸中にはぐくまれた「夫婦一体」の理想があり、それにあくまでも殉じようとしたのではなかろうか。生前も死後も、この世も来世も、夫に頼つてしか存立し得なかつた当時の女性にとつて、節烈の行為を起こさせるモチベーションとして、「夫婦一体」への強い願望があつたのではないかと思われる所以である。陳東原は明清時代を「貞節観念の宗教化」した時代だと規定していく

るが、これを彼女たちの心情に即して見た場合、「從一而終」「死則同穴」という貞節の美学や「夫婦一体」のイデイアに殉じうとする彼女たちの情態が、宗教的な深さにまで達していたことを示しているのであるまいか。

## 八

ここで私が、現代ふうの「夫婦の愛」といつた言葉を用いずに、「夫婦一体への願望」という言葉を用いたのは、彼女たちのそれがわれわれのいわゆる「夫婦の愛」とはかなり異なるものであるし、また旧時代の礼教社会の夫婦関係においては、「夫婦の愛」といつた言葉は殆ど存在しないからである。旧時代の中国では、夫婦間の感情は、一般には「敬」、「義」、「順」、「別」、「恩」などの語やそれらの語の組み合わせによって表現されていた。たとえ夫婦間に愛情的的感情が存在しても、その存在を礼教的世界ではあくまでも認めようとしなかつたのである。従つて、亡き妻を詠つた「悼亡詩」において情愛的的感情が吐露されたり、戯曲や小説において「夫婦の情（恩情）」といつた語が用いられたりすることもあつたけれども、節婦烈女の伝記のような礼教と関わりの深い才ソドックスな文章においては、「愛」や「情」のような語は殆ど用いられず（？）、相変わらず「敬」や「義」のような堅苦しい語によつて夫婦間の感情が表現されていた。しかし私は、「夫婦一体」を希求してやまない節婦烈女の心情は、もちろん当時の小説にいうところの「夫婦の情」や現代のわれわれのいわゆる「夫婦の愛」のような情愛的なものではなく

かつたかもしれないが、「敬」や「義」などであらわされるよりももつと人間的なものを含んでいたのではないかと思ふ。節婦烈女の伝記類からはその種の感情はすっかり抜け落ちているが、私は彼女たちの行為を見る場合には、もう少し「情」の部分を重視すべきであると思う。

それについては、私がそう思うだけではなく、この時代の文人の中にもその種の見方をする者がいた。たとえば、清の嘉慶朝の易学者である徐潤第は、「女子未だ嫁せず死を以て所<sup>所</sup><sub>な</sub>字に殉<sup>む</sup>するを論ず」（『敦良齋遺書』一七）において、未婚の女子の殉死が人間としての「情」にもとづく死でありながら、これを「礼」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て、次のようにいつている（8）。

吾のいわゆる偽となすは、死の偽なるを謂うに非ず。その情に死して、しかも以て礼に死すとなすの偽なるを謂うなり。亦た、死者果して礼に死するに託するの心あるの偽なるを謂うに非ず。死者は自ら情に於いてし、世のその死を論ずるもの、これを礼に付す。これ死者もと偽なく、論するものこれを遺すなり。

基督教には確かに眞情の発露を素直に認めず、偽善的行為や虚偽的形式に固執するところがある。夫婦間における「情」の存在をかたくなに拒否するのも、その一つである。

また、清の熊宝泰は、遠くへ出かけたまま生死不明になつた婚約者の家に自ら求めて入つていき、姑に事えること二十四年、姑が病没した後、全財産を叔（夫の弟）に譲り、自経して果てた王孝姐の伝記において、

夫れ情は、形の遇うものは浅く、神の住くものは深し。孝姐は年十四歳の時より、劉に許字し、劉家の婦たるを習聞す。而して神の往き、一往移らざるは、情の至ればなり。余嘗に謂えらく、浩然の氣は情に生ず、と。忠臣孝子の身を殺して仁を成すは、皆な情の自ら曰む能わざるものなり。孝姐は何れの處より得来りしか。(『碑伝集』卷一五六所収、熊宝泰「王孝姐伝」)

といい、孝姐は、「蓋し情に死するなり」と結論づけている。さらによまた、清代中後期の王崧は、節婦が夫の死後、舅姑に孝を尽くすのも、夫に対する「情」を夫の親に移行させたものであるとみて、次のようにいう。

予れ嘗に謂えらく、婦の節なる者は、恒に孝を以て著わる、と。蓋し情その夫に篤ければ、夫既に没して、その情を用うる所なし。これを移して以てその夫を生みし所に事う。(『碑伝集』卷一五八所収、王崧「許貞女事略」)

以上のような見方をすれば、「礼」(貞節)と「情」とはもともと相容れない対立的概念のよう考へられてゐるが、必ずしもそうではなく、「貞節」のイデイアに殉じようとする節婦烈女の行為と、「情」のイデイアに殉じようとする死者の行為とは、意外にも、同一の心理基盤、ないしは相似した心理状態から発生しているのではないかと思われる。礼法を極端にまで殉守して「従一而終」を貫こうとする体制順守タイプの節婦烈女と、礼法に反発し、それを犯してまで「従一而終」を貫こうとする反体制タイプの情死者とは、行為形態や人物像の上では落差が大きいように見えるが、「従一而

終」「死則同穴」という夫婦一体のイデイアを追求するという点では、両者の精神や真情は共通しているともいえるのである。

そのことは、情死を扱つた当時の戯曲や小説において、作者がしばしば情死者の行為を節婦烈女のそれと同じ心情から出たものであると見ていくことによつても示されるであろう。たとえば、明末の孟称舜の戯曲『嬌紅記』は、申純と王紅記」というように、作者はあえてこの情死劇に「節義」の名を冠し、その題詞において次のようにいつてゐる。

伝中載する所の王嬌、申生の事は、殆ど狂童、淫女の為す所に類するあるも、予、これに節義と題するは、兩人皆な一に従つて終わり、身を没するに至るも悔いざる者なるを以てなり。兩人始め正ならざるが若きも、卒に正に帰す。亦た猶お孝子の孝、尾生の信、豫讓の烈のごとであると、次のようにいつてゐる。

また、孟称舜には、改嫁を拒み、婚約者に殉じた張玉娘と、彼女に殉じた二人の侍婢やペット(鸚鵡)のことと描いた戯曲『貞文記』があるが、その題詞において彼は、天下の貞女と天下の情女とは、「従一而終、之死不二」という点で同一であると、次のようにいつてゐる。

男女の相感ずるは、俱に情に出づ。情は正に非ざるに似たり。而るに予、天下の貞女は必ず天下の情女と謂うは、何ぞや。貧富を以て移らず、妍丑を以て奪われず、一に従つて終わり、死に之るも一ならず、天下の至つて情を種あつ

(鍾) めし者にしてこれを能くするにあらずや。

さらにまた、明末の馮夢龍は、編著とされる『情史類略』二四卷において、その第一巻を「情貞類」と名づけ、「情」によって「貞節」を全うした女性の逸事を収録している。「情」と「貞」とはもともと相容れない概念であるから、「情貞」といつた言い方はふつうはできないはずであるが、彼は「貞節」も、「情」を基盤にしていると見て、あえて「情貞類」と名づけて、それを第一巻に置いたのである。そして、その中の諱語に次のようにいつている。

情主人曰く、自來、忠孝節烈の事は、道理上より做せば必ず勉強（無理を）し、至情上より出づれば必ず眞切なり。夫婦はその最も近き（親密な）ものなれば、無情の夫は必ず義夫となる能わず、無情の婦は必ず節婦となる能わず。世儒は但だ理の情の範たるを知るのみにして、孰か情の理の維たるを知らんや。

節婦烈女の行為が全てみな、情死者と同じ愛情的な「情」によつて為されるとはいえないかもしないが、彼女たちの行為が、ここに述べるように、「道理」よりもむしろ「情念」によつて為されていることは否定できないのではないかと思ふ。しかしながら、節婦烈女を見る場合、從来この種の「情」については、殆ど顧慮されていよいよであるが、私は彼女たちの情念の部分にもつと光をあてるべきではないかと思う。というのは、明清時代の女性たちは、礼教を死守する節婦烈女にしろ、それを突き破る情死者にしろ、あるいは才子佳人小説中の「佳人」にしろ、実在者でも虚構人物でも、お

しなべて一途な情念——すなわち、「徒一面終」「死則同穴」を求める「夫婦一体」への熾烈な思い——に突き動かされて行動しているようと思われるからである。これについては、更に深く考察しなければならないが、この種の情緒は、この時代の女性が総体的にもつところの時代的特徴ではなかろうかと思う。

## 九

節婦烈女の心情の面を重視しようとするとき、もう一つ看過できないことがある。それは、「孝」と「貞節」との関係についてである。「孝」と「貞節」とはともに儒教の重要な德目であり、本来それらは調和的に行なわれるべきであつて、それらの間に矛盾や衝突があつてはならないはずのものである。しかし、そつはいつても、現実には、どちらを取るかの二者択一を迫られることもあり得る。そんな場合、古えは「孝」を「貞節」よりも重視した。『五雜組』卷八（人部四）に、「古者、婦節は甚だしくは重からざるに似たり。故に云う、人は尽く夫なり、父は一のみ、と」というがごとくである。「人尽夫也、父一而已」というのは、『左伝』桓公十五年から出た言葉で、女子にとつては、世間の男子はみな夫たるべき対象となりうるが、父は唯一の人だから、どちらか一方を取らねばならぬ場合には、父を取れ、というのである。このように、古えは人合である夫よりも、天合である父、言ひ換れば、「貞節」よりも「孝」のほうが重んじられていましたから、『列女伝』などにも、宋代あたりまでは、「孝」と

「貞節」とがするどく対立した事例は殆ど見られない。対立するような場合には、「孝」を優先させていたのである。

ところが、明清時代にあらわれた節婦烈女においては、しばしば「孝」と「貞節」とがするどく対立している。節烈の行為をなす彼女たちはしばしば、「孝」を取るか、「貞節」

を取るかのぎりぎりの選択を迫られ、結局最後に、自らの意志で、「孝」を捨てて「貞節」を取っているのである。とりわけ、未嫁の女子の場合にはそれが顕著にあらわれている。たとえば、清初の藍鼎元の『海陽陳烈女伝』によれば、婚約者の訃報が届いたとき、機を織っていた陳烈女は、地面に倒れて慟哭し、喪に駆けつけようとしたが、父母がこれを許さなかつたので、死を以て殉じようとした。母が諭し慰めると、泣きながら「児は父母を念わざるに非ざるも、自ら不孝に甘んず。願だ婦人は貞信を以て節と為す、節を虧ぎ親を辱しむるは、不幸なること尤も大なり」といった。伯母にあたる婦婦の侯氏も彼女を諭して、「家に在りて義を守り、父母の心を慰め、貞志を完うすべくんば、節孝両全ながら得ん」といつたが、伯母と自分とは情況が違う、「各おのその是を行なわんのみ」といつて、あくまでも肯んぜず、ついに自経して死んだという（『鹿洲初集』卷九）。また、同じく清初の劉権の『周貞女伝』によれば、三藩の乱のために、家同士が遠く離れてしまい、声聞も通じなくなつていていたところに、相手の家から「やむを得ず別の女子と結婚させたので、どうぞ遠慮なく改嫁してください」という通知を受けた周貞女は、父

わくは死して以て吾が志の「ならざるを明らかにせん」といひ、さらに、泣きながら、「児は不孝にして、鞠育の恩に負ふ。午を過ぐれば即ち長えに辞せん。命なり。児を以て念を為すことなけれ」といつて、十九歳で死んでいる（『碑伝集』卷一五七所収）。このような例は、枚挙に遙がないが、父母の親心から出た優しい諭しや忠告をかたくなに拒絶して、自ら死を死を以て貞節に殉じようとする凜乎とした烈女の姿には、殉教者のようなきびしさがあつて、とても親の手に負えるところではない。

未婚の女子が婚約者に殉じるかどうかは、基本的には本人の自由意志に任せられており、いやならば婚約は解消されて（退親、退婚、改嫁）することもできるのに、それをしないでこの挙に出ると言つことは、おおむね自発的、自主的行為であるといつてよいが、そのような行為を父母が望むことは、よほど特殊な場合を除いては、普通にはありえないことなので、殆どすべて父母の気持ち（孝）に背いているといつてよいだろう。清初の尤珍が、「忠孝節義は、人倫の重ずる所なるも、女子の許嫁して夫死して改嫁するが若きは、これを失節と謂うべからざるなり。近世往往にして自殺して以てその夫に殉するに至る者あり。是れ孔子云う所の三從の義に明らかならずして、大いに父母の心を傷なう。亦た思う、孝と貞節と孰れか重きと。家に在りて父に従わず、未だ嫁さずして夫に従う、女子の道たる、心に是の如くなるべけんや」（滄渭文集卷五「書婦震川貞女論後」）といふがごくである。

がいて、亡夫の遺子を養育しながら、舅姑に事える場合には、「孝」と「貞節」とを両立させることができる。さほど問題はないが、子女がなくて、舅姑が再嫁を強要（逼嫁）するときには、「孝」と「貞節」との板挟みにあって苦しむこととなる。伝記類には、都合の悪い事実は伏せられていることが多いので、文面上にはその種の矛盾や対立ははつきりとはあらわれていないかもしないが、実際には、「孝」と「貞節」との衝突は相当に深刻であつたようである。というのは、貧乏な下層階級においては、舅姑が聘金を得るために、再嫁を強要することが実際しばしば行われたからである。そのような場合には、「孝」と「貞節」との狭間で苦しみ、再嫁するか、死を選ぶかの二者択一を迫られることも少なくなかつた。たとえば、「明史」卷三〇二列女二に見える楊氏は、桐城の吳仲淇の妻であつたが、夫が死んで、家が貧しかつたので、舅が再嫁させようとした。楊氏はたとえ餓死しても舅姑と一緒に暮らしたいとねばつたので、その志を奪うことができなかつたが、数年経つて、家はますます貧乏になつた。舅姑は彼女の父母と謀つて、借金の肩代わりに彼女を再嫁させようとした。楊氏は天を仰いで、「吾が口を以て舅姑を累わすは、不幸なり。貧を助くる所なきは、不仁なり。節を失えば則ち不義なり。吾れ死あるのみ」とい、髪の毛を春んで自殺したという。これは、貧乏のために再嫁を迫られ、「孝」と「貞節」との間で身動きがとれなくなり、死を選んだ烈婦の例である。

これらの例を見てもわかるように、事情はそれぞれに異なる

るとはいえ、明清時代の節婦烈女の多くは、「孝」を選ぶか、「貞節」を選ぶかの二者択一的状況の中、「孝」を選ばずに、「貞節」を選び取つた者たちであるといふことができる。このである。

## 十

以上、明清時代に簇出した節婦烈女について、行為者としての心理、心情、情念に即して見てきたが、既に述べたように、行為者としての彼女たちは殆どみな、自分自身を社会の慘めな敗北者、敗残者などとは思つていなかつたということができるだろう。何といつても彼女たちの行為には、「貞節」を梃子にして逆境を耐え抜こうとする鞏固な意志がみなぎつており、家門の譽れのために「未だ有らざるの奇節」を為さんとする強い決意が込められており、さらには運命の不幸や世の不淨に対する激しい憤怒や抗議の姿勢すら見られるからである。あるいはまた、「徒一而終」「死則同穴」のイディアに対する陶酔的な感情や自己犠牲をもいとわぬ殉教者的な喜悦も見られるからである。

たとえば、何度もいろんな死に方を試みた後、蝶梅詩を詠じ、「起ちて嚴かに妝<sup>よ</sup>おい、天地・影堂・靈座、舅姑・舅の姉に於いて各おの四拝を設<sup>な</sup>して曰う『婦は此より別れん。孝養の願いは、以て來世を俟<sup>ま</sup>たん』と。家人は皆な哀歎するに、烈婦は從容自若たり。此より又た食わず、除夕に間を得て、その七尺の余布を取りて、自ら夫の棺の旁に経す」（黄宗羲「唐烈婦曹氏墓誌銘」）といつた烈婦の例は多いが、こ

れには凄絶悲壮なドラマをみごとに演じ切つた者の誇負すら感ぜられる。また、未嫁の女子の婚約者への殉節には、父母の善意の論しですら利害打算に満ちた汚らわしいものと見る純粹一途な貞潔さのうかがわれるものもある。このように、明清時代の節婦烈女の伝記は、苦境に立ち向かう不屈の精神や死をも恐れぬ凜冽の気迫に満ちているのであるが、これには、伝記の作者が旌表を得るのに便利なよう誇大に顕彰しなければならないという事情などもあつたことだろう。が、それを差し引いたとしても、この時代の多くの女性たちは、男性をも凌ぐ勇氣と気概を実際にもつっていたのである。それはたとえば、明朝の崩壊後、明の大官だった錢謙益が、その姪人柳如是から一緒に死んで節義を全うしようとうけられたにもかかわらず、死ぬことを怖がつて清に降り、貳臣となつて生きながらえたといふ、よく知られた一事を以てしてもわかるであろう。そのようなわけで、われわれは往々にして、彼女たちを現代人の立場で、世の犠牲者、敗北者、敗残者と見なしがちであるが、彼女たちの多くは「死して聞こゆることなき者多し」といわれる当時の女性たちの中で、宗祖を光耀あらしめ、榮誉を郷里に及ぼし、歴史に名を留め得た女中の英雄であるといつてよく、その意味では、封建社会の犠牲者というよりも、むしろ一種の成功者であつたのではないかと思うのである。

というのは、当時は、これらの節婦烈女の背後に、旌表にあづかつたり、伝記に名を残したりする手だてのない、真に不幸で哀れむべき人生を送つたと見られる膨大な数にのぼる

女性たちがいたからである。たとえば、邪険な舅姑や酷薄な夫に一生いじめを受け夫よりも先に死んだ妻、実子がないためにつらく苦しい日々を送らねばならなかつた嫁、本妻に痛めつけられいびり殺された妾、貧乏のために人に売られ遊里に沈淪しなければならなかつた娘、あるいは、魯迅や郭沫若の本妻のように、夫から見向きもされない状態で浮かばれない空しい一生を送らねばならなかつた女性などは、ある面では節婦烈女よりも更に惨めで哀れな生涯を送つた女性たちであると思われるが、それらの女性たちの数はおそらく節婦烈女のそれを遥かに上回ることだろう。彼女たちは、生きても陽の目を見ることなく生ける屍のごとき生涯を送るだけであり、また自殺したとしても、「旌表」を受ける条件に合致しないので、全くの犬死となるだけである。これらの無告の女性たちこそ、真に時代の痛ましい犠牲者であり、敗北者なのであって、それに比べれば、節婦烈女として名を残し得た者は、「貞節」を支えとして生きることができ、それを通して自己の存在を訴える場をもつていたただけでも、この時代の最も不幸な女性ではないといえるのではないか。

以上私は、節婦烈女の心情や情念を中心にして、従来の見方とは異なつた立場で、節婦烈女を見てきたが、しかしながら、節婦烈女に関する資料はあまりにも多く、その生き方もまたあまりにも多種多様なので、私の見方が中正を得ていてかどうかについては自信がない。というのも、一概に節婦烈女といつても、たとえば、金持ちと貧乏人、上層階級と下層階級、実子のいる者といらない者、既婚者と未婚者など、さま

ざまな差違があるが、それらのすべてを考慮に入れて総体的に考察するのは容易ではないからである。さらにまた、父母や舅姑の人柄、本人の性格上の特徴、各人各様の複雑な事情などをも考慮に入れると、殆ど不可能に近いであろう。

そのようなわけで、私の節婦烈女観も「此れも亦た一是非、

彼れも亦た一是非」であるにすぎないかも知れないが、今後、

この問題を考察するときのたたき台にしていただければ幸甚

である。何といっても、明清時代の社会文化を見る場合、旧時代を特徴づける「節婦烈女」の大量の出現は、どうしても避けて通ることのできない重要な考察課題であると思われるからである。

### 注

(1) 「古今図書集成」閨節部および閨烈部に収録された歴代の節婦烈女の伝記は余りにも多く、収録者の数を正確につかむのは容易ではない。というのは、名表に名前がなくとも実伝があるなどの資料的不備があるからである。ここに挙げた数字は、私が二度数えて出したものである。私は、合伝の場合は、二節女、五烈女のような複数の伝記でも、すべて一人に数え、付伝の場合は、付隨者の数をそのまま本伝に加えるやり方で数えた。すでに早く、民国時代の社会学者、董家遵がその数を数え、「歴代節婦烈女の統計」(『現代史学』三卷二期 民国二十六年)において発表しているが、それによれば、閨節部は明代が二七一四一人、清代が

九四八二人、閨烈部は明代が八六八八人、清代が二八四一人となつてゐる。私の数値とはかなり異なるが、あるいは考え方の違いによるのかもしれない。

(2) ハーバード・エンチン図書館所蔵

(3) 朱世繡「周烈婦伝」(『碑伝集』卷一五三所収)

### (4)

インドの「サティ」の習俗については、バーバー・パトマンジー等著、小谷注之・押川文子訳『ヒンドウ社会と女性解放—ヤムナーの旅・高位カーストのヒンドゥー婦人』(明石書店、1996年)や、ジョアンナ・リドル等著、重松伸司監訳『インドのジェンダーニ・カースト・階級』(明石書店、1996年)などを参照した。それらによれば、インドのサティでは、「夫が死ぬと、妻は義務的に火葬の薪の山に身を投げる」とをほとんど強制され、それも「夫の死後、一週間以内に片をつけねばならない」というほどに厳しいものであったよう、それに比べれば、明清時代の節婦烈女はまだましであつたといえるかも知れない。

### (5)

貧乏人や僻陋の地に住む婦人が旌表を受けにくかつたことは、賽璐の「馬節婦伝」(『碑伝集』卷一五二所収)に「在富者、猶易託於有力之口、而貧瘦者往往泯滅而不彰」とい、『貞女詩文』卷一に「家貧甚、不能請朝旌」とい、『閨微草堂筆記』卷十一に「人間世界の表彰は、辺鄙な村や貧乏人の家にまではなかなか行き渡らないのです」と言つてのことなどか

らもわかるであろう。

(6) ここに挙げた論文・著書は、節婦烈女の問題を全体的に取り扱つたものに限つてゐる。個別的なものでは、鷺野正明「『貞女』の発見—帰有光の『貞女論』と節婦・烈婦伝」(「國立館大学文学人文学会紀要」第一二七号、一九九四)や周婉窈「清代桐城學者与婦女的極端道徳行為」(鮑家麟『中國婦女史論集四集』所収、原載「大陸雜誌」八七卷四期)など、かなりの数の論文を参照したが、ここでは煩瑣を避けて割愛させていただくことにする。

(7) ただ、尤侗「周烈女贊」(『西堂雜俎』巻下)に「生同衾、死同穴、夫婦之愛也。女而未嫁、其愛安在。從一而終、誠不可以再矣。然何必速死之為快也」といつてゐるので、「夫婦之愛」を全く用いないというわけではなさそうである。

(8) 徐潤第のこのことばについては、湯浅幸孫氏「清代に於ける婦女解放論」(『中國倫理思想の研究』二九八頁)参照。