

曹娥と「孝」

— 後漢時代の「孝」に関する断章 —

柴田 昇

Cao E and "Xiao": A Study on "Xiao" of the Eastern Han Period

Noboru Shibata

1、はじめに

『後漢書』列女伝に名を連ねている女性たちの中でも、後世において特にその名をよく知られている人物の一人が曹娥である。現在でも浙江省の上虞市百官鎮孝女廟村には曹娥の廟があり、年に一度十日間にわたる盛大な祭りが行われているという。またその傍らを流れる川は曹娥江という。

曹娥の名がよく知られている理由は彼女が中国における代表的な「孝女」の一人とされてきたことによる。「孝」は言うまでもなく中国社会を規定する重要な価値観を示す言葉の一つで、前近代における「孝」の実践は国家公認の価値意識を体現する行動として、社会的評価や官吏登用においても重要な意味を持った。「孝」であることは、前近代中国において「君子」であることのほぼ絶対的な条件だったと言ってよい。

本稿では『後漢書』列女伝の女性観の性格、後漢時代における儒学の性格という二つの視角から曹娥説話を検討することで、そこに見出される「孝」という観念がもつ歴史的特質の側面を描き出してみたい。

2、曹娥説話

『後漢書』列女伝に記されている曹娥説話とは以下のようなものである。

孝女曹娥は、会稽郡上虞県の人である。父の盱は、絃歌を能くし、巫祝をこととしていた。漢安二年五月五日、県江で川の流れをさかのぼりつつ舞踊して神を迎えようとし、溺れ死に、死体は見つからなかった。曹娥は十四歳であったが、川に臨んで号泣し、昼も夜もその声は絶えることなく、十七日して、遂に川に身を投げて死んだ。元嘉元年に、県長の度尚は娥を川の南の道端に改葬し、碑を建てた。

孝女曹娥者、会稽上虞人也。父盱、能絃歌、為巫祝。漢安二年五月五日、於県江泝濤婆

娑迎神、溺死、不得屍骸。娥年十四、乃沿江号哭、昼夜不絶声、旬有七日、遂投江而死。至元嘉元年、県長度尚改葬娥於江南道傍、為立碑焉。

曹娥の父親である盱は、巫祝として神事を行う際に川で溺死した。父の死を悲しんだ十四歳の少女曹娥は、十七日間嘆き続けた果てに、父が溺死した川に自らも身を投げて死亡した。後に県長によって曹娥は改めて葬られ、彼女を称える碑が建てられた。

『後漢書』列女伝に引かれている説話の原型になったと考えられるのが晋・虞預『会稽典録』の曹娥説話である。『会稽典録』は『晋書』虞預伝には二十篇とあるが、現在では完本は存在せず、諸書に若干の逸文を残すのみである。『太平御覧』巻四一五・人事部・孝女に引かれるもの¹は、県長の名を記さない等の若干の字句の異動があるが、それ以外は『後漢書』とほぼ同内容。『藝文類聚』巻四・歳時中・五月五日に引かれるもの²は、曹娥を「孝女」ではなく「女子」と記し、号泣を続けた期間を「七日」とし、県長による立碑を記さないという点以外は、『後漢書』と話の大枠はほぼ同じである。

ところが同じ『会稽典録』から引かれたはずのものでありながら、上記の資料とは著しく異なった要素を持つ曹娥説話が存在する。『世説新語』捷悟篇注に引かれる『会稽典録』には次のように記されている。

孝女曹娥は、上虞県の人である。父の盱は、拍子を取り歌をかなでるのに巧みであり、舞を踊って神を楽しませた。漢安二年、伍君神を迎え、波に向ってさかのぼったところ、水中に沈んでしまい、死体は見つからなかった。娥はこの時十四、号泣して盱のことを思慕し、瓜を川に投じた。父の屍を求めて次のように言った。「父がここにいるならば、瓜よ沈んでおくれ」。十七日にして、瓜はついに沈んだ。そこで自ら川に身を投じて死した。県長の度尚は、その義を憐れみ、娥のために改葬し、弟子の邯鄲子礼に命じて碑文を作らせた。

孝女曹娥者、上虞人。父盱、能撫節按歌、娑娑楽神。漢安二年、迎伍君神、泝濤而上、為水所淹、不得其尸。娥年十四、号慕思盱、乃投瓜于江。存其父尸曰、父在此、瓜当沈。旬有七日、瓜偶沈。遂自投江而死。県長度尚、悲憐其義、為之改葬、命其弟子邯鄲子礼為之作碑。

この文章は、先に見た『後漢書』・『太平御覧』・『藝文類聚』に引かれたものとは字句・内容がかなり異なっており、さらにそれだけではなく先に引いたものには見られない独自の要素も見出される。曹娥死後の県長による改葬・立碑の記事を後日談と見て本稿では検討の対象から外すことにすると、それ以外で特に注目しなくてはならないのは、父の死に対する曹娥の行動だろう。

『後漢書』列女伝の記事では、曹娥は悲しみのあまり十七日間号泣した果てに川に身を投じている。曹娥の死を父の死への悲しみによる殉死とするのは『太平御覧』人事部所引『会稽典録』・『藝文類聚』所引『会稽典録』でも同じである。曹娥が江に身を投じたのは悲しみが極まった果ての行動であって、父の死体を探すという要素は、少なくとも文中には明示されてい

ない。これらの説話のメインテーマは、父を失った孝女曹娥の悲しみの大きさである。

それに対して『世説新語』所引の『会稽典録』は、曹娥が瓜を川に投げ父の死体の所在を探ろうとし、瓜が沈んだ場所、即ち父の屍のある場所に身を投じるとの内容を付加する。そこでは父親の死体を探し求めることが話のメインテーマとして浮上しているのである。

それでは『後漢書』の説話と『世説新語』注の説話のいずれが『会稽典録』の原話に近いものであるのか、柳瀬喜代志はそれをにわかには定めがたいとし、「『世説新語』捷悟篇所引の説話が後来の潤色増補部分を包み込んだのであるか、范曄らが合理を尊んで原話にあった呪術性を捨象していったのか、未詳」³とする。しかし、合理の尊重や呪術性の捨象という観点からこの説話の異同を理解することは困難なのではないか。

『後漢書』列女伝には、いわゆる「孝」や「義」が超自然的な現象を伴ったことをいう説話がしばしば見出される。たとえば、広漢の姜詩の妻の条では、孝を尽くす夫婦の屋敷の隣に泉が湧き出し、そこから姑の好む味の水や魚が毎日採れたこと、赤眉の軍もその地域では「大孝を驚かせば必ず鬼神を触さん」として軍備を解いたとの記事が見え⁴、呉の許升の妻の条では、賊に狼藉を働かれそうになった妻が自殺したところ、疾風暴風が吹き荒れ雷が鳴り響き空が暗くなったとの記事を記す⁵。もちろん後漢～六朝時代の人々と現代に生きる我々のイメージする合理性や呪術性は同じものではないはずだが、これらの記事を見る限り、『後漢書』が『世説新語』捷悟篇所引の説話を合理の尊重という観点から排除・改変する必然性は乏しいだろう。この点に関しては、『後漢書』・『太平御覧』・『藝文類聚』に見える一連の説話の形こそが「本来の『会稽典録』の基本素材と考えてよい」とし、『世説新語』捷悟篇所引の説話に見られるような要素を「古い資料に存在した素材ではなく、時代の推移の中で脚色・創作された可能性が高い」とする下見隆雄の理解に従いたい⁶。

後世の曹娥伝説では、曹娥の入水を父の死体を探すためとするものや、曹娥が入水後何日かたってから父の屍とともに水上に浮かんできたとするものが多く見られ、近世においてはそのような説話として理解する立場が主流化していくようである。しかし、曹娥伝説の最初期においては父の遺体を捜し求めるという要素が説話内に明示されていないことは、ここで改めて確認しておきたい。初期の曹娥説話においては、曹娥の悲しみと父の屍の探索とを結びつけて理解する根拠は話中にない。『後漢書』列女伝中に孝女叔先雄の如く入水したあと父の屍とともに水中から浮かび上がってくる説話が記載されていることを想起するならば⁷、曹娥説話は『後漢書』編者によって非合理的な要素を削られたものなどではなく、そもそも「父の死体を捜す」という要素なしに成立するものだったと考えなくてはならない。

後世においては、このような曹娥の行動はさまざまに潤色・改変されながらも、「孝女」の一つの理想型として語り継がれることになり、その際には上に見たような父の屍を探すという要素がしばしば付加された。曹娥を主人公とする説話は後漢末期より広く知られていたようで、六朝以降の様々な書物に見え、『太平記』等の日本列島の書物にもいろいろな形に脚色・翻案されたものが見出される⁸。また曹娥は近世中国においてたびたび顕彰の対象となってお

り、現在の曹娥廟でも宋代以降の顕彰の様子を記した碑文をみることができる。

3、『後漢書』列女伝と曹娥説話

3-1、『後漢書』列女伝の基本的性格

『後漢書』列女伝に立てられている女性の伝は十七。その中で「孝女」として立てられている者は「孝女曹娥」と「孝女叔先雄」の二つである。この二つには、死亡した父親を思慕して入水した女性の伝という共通点がある。『後漢書』列女伝はこのような女性たちを後漢期の孝女の代表的存在と理解したと考えられる。本章では、前漢末の劉向『列女伝』と比較することで、『後漢書』列女伝の基本的発想の特質を確認し、それと曹娥説話との関係を推定してゆこう。

筆者はかつて劉向『列女伝』の思想的特質・思考様式についての基礎的分析をおこなった。それによれば、劉向『列女伝』では女性は「信義と礼にのっとって自らの高い人格的価値を表明する行動を取り得る存在」とされ、信頼すべき人間や正義の所在を自らの主体的意志に従って判断し、それに基づく行為を実行し得る存在として描き出された。そしてそのような女性像が肯定的に描き出されたのは、自分が最も重視すべき男系系譜を個別的状況に即して判断し得る知的能力が女性に要求されたからだった。女性たちが「最重視すべき人間関係・男系系譜は具体的状況と個別の女性が拠る信条によって揺れ動くのであり、個別の男性から、自らの親・夫・子が所属する男系系譜、ひいては自らの主君にあたる人物の系譜までのかかなり広い幅を持ち、女性とはそのような「重層的な人間関係の中で」「必要に応じて夫やわが子の個別的な生命を放棄してでも何らかの男系系譜の継続維持に尽く」すべき存在と考えられていた。劉向『列女伝』の内的世界においては、女性は天子を頂点とする全体的世界を視野に入れつつ自らが最優先すべき男系血縁集団・男系系譜を選択すべき主体的な存在と意味づけられたのである⁹。

それではそれと比較したとき、『後漢書』列女伝の特質はどのように把握できるだろうか。『後漢書』列女伝に立てられた十七人の伝について、女性による献身の対象という観点を中心に整理してみると次頁の表のようになる。

劉向『列女伝』とは収録されている人物の数にかなりの差があるので単純な比較は難しいが、これらの説話群を通観することで、以下のような特質を見出すことができるのではないか。

第一に、『後漢書』列女伝の女性たちの献身の対象は、自らの夫・子・父といった、嫁ぎ先もしくは実家の人間に限定されている。それらを越えた君臣関係や、天子を頂点とする全体的秩序、天下国家が意識されることはほとんどない。女性の個人的能力のレベルでは扶風曹世叔妻や陳留董祀妻のように傑出した人物が肯定的に記される場合もあるが、劉向『列女伝』に見られる、夫や嫁ぎ先よりも王家の系譜を優先して行動するような例¹⁰は見出すことができない。

第二に、その献身の対象はほとんどが夫もしくは父で、しかも女性が最終的に死を選ぶことが多い。十七の伝のうち三分の一を越える六つの伝（④⑥⑧⑨⑭⑯）で女性の自死が述べられている。また自死ではなくとも⑬⑰のように夫（や子）に尽くすために自ら殺害されることを

表 〔後漢書列女伝〕

伝に立てられている人物	伝の主内容	献身の対象
①勃海鮑宣妻	父の持たせた豪華な嫁入り道具・持参金に対して夫が否定的な反応→夫の言に従う。	夫
②太原王霸妻	友人の出世とそれに対するわが子の態度に落胆する夫に忠告→夫のこれまでの生き方を肯定。	夫
③広漢姜詩妻	夫の母（姑）に対する献身。	夫の母
④沛郡周郁妻	夫の行動が改まらず、義父から責められる→夫に忠告して改まらなければ自分の罪、改まれば父より妻の言を重んじたとして夫の罪となる、と考え自殺。	夫
⑤扶風曹世叔妻	夫の死後、和帝の命で兄班固の遺業を継承する。また宮中で皇后らの師となる。『女誡』七篇を著し、新婦による夫・姑・叔妹への献身の必要を説く。	夫・姑・叔妹
⑥河南楽羊子妻	夫の行動に対して忠告。夫の学問をやり遂げさせる。盗賊から操を守る→自死。	夫
⑦漢中程文矩妻	自分を憎む前妻の四子を、わが子に対する以上に優遇→反省した子供たちは官府に自らの罪を訴え出る。郡守は母親を顕彰、徭役免除、四子も放免となる。	夫の前妻の子
⑧孝女曹娥	父の死→悲しみのあまり父の水死した川に投身自殺。	父
⑨呉許升妻	夫に幾度も忠告するも夫の行動が改まらず、実父が怒って改嫁させようとするも拒否して夫に尽くす→夫は改心して名を挙げる。夫が盗賊に殺害される→夫を殺した者に対して復讐。殺害する。盗賊から操を守る→自死。	夫
⑩汝南袁隗妻	夫となる者の問いに答え、自分自身・姉・父親の考えを述べて屈さず→世に名をなす。	実家
⑪酒泉龐涪母	夫の仇に報復するため十余年待ち、ついに仇を討つ。県に自首、のち赦免される→表彰の対象となる。	夫
⑫沛劉長卿妻	夫が早世し子も夭折したので、自ら耳を削いで操を貫くことを誓う→表彰。	夫
⑬安定皇甫規妻	夫の死後、董卓に聘せられるも従わず→鞭打たれながらも操を守って死す。	夫
⑭南陽隱瑜妻	夫が早世し操を守ろうとした娘を、親が再婚させるため病と称して呼びもどし、無理矢理に再嫁先に連れて行く→自死。	夫
⑮犍為盛道妻	戦に敗れ夫妻で獄につながれるも、夫・子を逃がしてそれらが逃亡し得るまで巧みに獄吏に対応→十分遠方に逃げてから吏に逃亡を告げ、殺害される。夫は終身娶らず。	夫・子
⑯孝女叔先雄	父の水死に激しく悲しみ、二人のわが子に決別の辞を送り、家人の監視が緩むのを待って入水→父とともに浮かんでくる。	父
⑰陳留董祀妻	最初の夫が死んで子が無かった→実家に帰る。胡騎にさらわれ胡中に12年、二子を生む→曹操により戻され、董祀に嫁す。夫の罪に対して許しを乞い、見事な弁説で曹操の許しを得る。曹操の命で実家（父は蔡邕）の典籍で暗誦しているものを筆写、遺漏脱誤なし。	夫

選ぶ記事や、⑫のように自死には至らないが自分の耳をそぎ落として操を守ろうとする例、⑨⑩のように尋常ならざる執念で夫の仇の命を奪う例も見られる。

以上のように、『後漢書』列女伝では女性の献身の対象はいわゆる「三従」¹¹の枠からほとんどはみ出すことはなく、しかも操を守り難い状況に直面したり父の死という大きな悲しみに出会ったりした時に死を選ぶ女性にしばしば高い評価が与えられている。そのような価値観に規定された場では、女性の主体的意志決定能力の必要性は肯定的にはとらえられにくくなるだろう。『後漢書』列女伝では、女性の主体的な選択の幅は著しく狭められ、目前の自明の対象に対するひたすらな献身が高く評価される傾向が見出されるのである。

3-2、班昭『女誡』の基本的性格

ここで注目しておきたいのが『後漢書』列女伝中の⑤扶風曹世叔妻の伝である。扶風曹世叔の妻とは、『漢書』の編纂者として知られる班固の妹で後漢時代を代表する女性知識人・班昭をさす。扶風曹世叔妻の伝はその内容の過半を班昭の著書『女誡』が占めている。以下『女誡』の構成と内容を概観してみよう¹²。

卑弱第一では、女性が持つべき基本的な性格が規定される。

むかしは女が生れて三日目になると、これを寝台の下に寝かせて、すやきの糸巻きを持たせ、身心を潔めて祖先に告げたものだ。寝台の下に寝かせたのは、女が卑しく弱いもので、人に対しへりくだることを第一とすることを教えるため。糸巻きを持たせるのは、労働に慣れ親しみ、ひたすら働くことを第一とすることを教えるため。身心を潔めて先祖に告げるのは、祖先祭祀を継ぐことを第一とすることを教えるため。

古者生女三日、臥之牀下、弄之瓦墼、而齋告焉。臥之牀下、明其卑弱、主下人也。

弄之瓦墼、明其習勞、主執勤也。齋告先君、明当主繼祭祀也。

女性は [1] 人に対してへりくだる [2] 労働を厭わない [3] 祖先祭祀の継承を務めとするといった基本的属性を有するべきで、それらは生後まもない時期から女性にすりこまれるべき事項とされる。そしてこの三つの事項は女が自らの地位を維持するためにも必要なのである。

この三つがそろっていて、それでいてその名が鳴り響かないこと、婚家から追われたり叱責されたりすることを患う者は、未だかつていない。この三つを失って、どうして名を挙げたり、離縁・叱責を遠ざけることができようか。

三者苟備、而患名称之不聞、黜辱之在身、未之見也。三者苟失之、何名称之可聞、黜辱之可遠哉。

夫婦第二では、夫婦関係について「夫婦の道は陰陽に参配し、神明に通達し、信に天地の弘義、人倫の大節なり」として、次のように言う。

夫が「賢」でなければ妻を御することができない。妻が「賢」でなければ夫に仕えることができない。夫が妻を御することができなければ、威儀は廢れ無くなってしまう。妻が夫に仕えることができなければ、義理はすたれてしまう。この二つのことは、実際の働きは

一つである。

夫不賢、則無以御婦。婦不賢、則無以事夫。夫不御婦、則威儀廢欠。婦不事夫、則義理墮闕。方斯二事、其用一也。

このように夫婦いずれもが「賢」であることの必要性が述べられ、にもかかわらず男子を賢とするための教育は行われているが女子に対するそれがなされていないことが指摘される。そして

礼書によれば（男子は）八歳で始めて書を教え、十五にして学に至るという。なぜこれに従うことを、女子への教育の準則にしてはならないのか。

礼八歳始教之書、十五而至於学矣。独不可依此、以為則哉。

と述べ、女子に対しても男子と同様に教育を施すべきことを提言する¹³。

敬慎第三では、男女関係の基本原理が述べられる。

陰と陽は性が異なり、男女はつとめが異なる。陽は「剛」を徳とし、陰は「柔」を用とする。男は強さこそが貴いもので、女は弱さこそが美徳である。

陰陽殊性、男女異行。陽以剛為徳、陰以柔為用、男以強為貴、女以弱為美。

そしてそのような男女の本質から、女性のとるべきを「敬順の道」とし、

敬とは他でもない、辛抱することを言う。順とは他でもない、寛容なことを言う。辛抱するとは、足るを知るということ。寛容とは、恭しくへりくだること。

夫敬非它、持久之謂也。夫順非它、寛裕之謂也。持久者、知止足也。寛裕者、尚恭下也。として、さらに以下で具体例を挙げ、夫婦関係を維持するために妻がなすべき態度が提示される。

婦行第四では、「女に四行有り。一に曰く、婦徳。二に曰く、婦言。三に曰く、婦容。四に曰く、婦功」として、女性の行うべき行為がその基本原理・発言・姿・仕事の四つの観点から述べられる。そしてそれらがいずれも慎み深く行われるべきものであることを述べ、さらに四行がいずれも「之を為すこと甚だ易」く、その実行の要点は「唯だ心を存するに在るのみ」、すなわち一心に取り組むのみであるとする。

専心第五以下では、前節までの記述をふまえつつさらに具体的に嫁ぎ先における女性の心構えと振る舞いが述べられる。専心第五はまず次のような文章から始まる。

礼では、夫の再婚は義とされるが、妻の再婚は認めていない。だから「夫は天なり」と言うのだ。天はそもそも逃れ難いもの、夫もそもそも離れ難いもの。行いが神祇に反すれば、天は罰を与える。礼儀に誤りがあれば、夫に軽んじられる。

礼、夫有再娶之義、婦無二適之文。故曰夫者天也。天固不可逃、夫固不可離也。行違神祇、天則罰之。礼義有愆、夫則薄之。

そして女性の務めを夫の心をつかむこととし、そのためにはへつらったり甘えたりするのではなく、「固より心を専らにし色を正し、礼儀絜きに居るに若くは莫し」と言い、夫一人に尽す態度の重要性が論じられる。

同様に、曲従第六では、舅姑の心をつかむことの必要性和、そのための「曲従」、すなわちものごとの理非を正そうなどと考えず舅姑の意向に「曲げて従う」態度の必要性が述べられる。和叔妹第七では、「婦人の意を夫に得るは、舅姑の己を愛するに由るなり。舅姑の己を愛するは、叔妹の己を誉むるに由るなり」として、義妹の心を得ることの重要性を論じ、そのためには「謙順」すなわちへりくだり謙遜すること、及び従順であることを兼ね備えればよい、とする。

以上、『女誡』七篇を概観した。『女誡』の特徴は約言すれば、一人の女性を全体として見るのではなく、個別的な人間関係に切り分けてとらえ、家内部の個別的な関係の中に封じ込めるところにある。女性は、生まれて間もない時から「卑弱」を身につけねばならず、嫁いでは家の内部で夫・義父母・義姉妹に「専心」「曲従」「謙順」の徳を以て一心に尽くすことでようやく安定的な位置を得る存在とされた。この書物には、世界の秩序をトータルにとらえてその中で女性がどのような役割を果たし得るか、といった発想は見出すことができない。女性が関心を持つべき事象は、家内部での個別的な人間関係のこなし方に限定されている。

『女誡』は新婦訓（新妻の心得）の体裁をとる書物なのでその視線が家の内部に集中するのは当然かもしれない。しかしそこで女性の心得として提示されている内容が女性が直接接触するごく少数の人間との関わり合い方に限定されていることはやはり注目すべきだろう。

3-3、『後漢書』列女伝の中の曹娥説話

『後漢書』列女伝を劉向『列女伝』と比較して見た時、そこからは女性の意識すべき視野の狭小化、及び女性が献身すべき対象の限定化という基本的傾向が見出される。ここでは、劉向『列女伝』に見出されたような天下的秩序への視野を持った女性は描かれることはない。扶風曹世叔妻の伝中に引かれる『女誡』は、そのような傾向を具体的かつ明快に表現する書物である。すなわち『女誡』は、女性存在を対夫・対義父母・対義姉妹といった個別の人間関係の集積ととらえた。そしてそれらに一心に尽くし従うことでそれらの人々の心を得ることこそ女性にとって最も必要な行動とされた。『女誡』は女性が最も意識すべき課題を、嫁ぎ先における人間関係のこなし方、換言すれば女性はその時所属する血縁集団内における生活・生存戦略、具体的には個別的な対象に対する時の心構え・振る舞い方と考えたのである。

『後漢書』が「列女伝」と題して女性の伝を配する篇を設定したことが、先行する劉向『列女伝』の影響であることは明らかだろう。しかし、劉向『列女伝』と『後漢書』列女伝には、それぞれが持つ視野にかなりの違いがある。そして天下全体への視野を失った『後漢書』列女伝の女性たちは、その献身の対象を「三従」という言葉で示されるような人々に限定するしかなかった。とすれば、未婚の娘にとって父はおよそ唯一の絶対的献身の対象でなくてはならない。また出嫁後においても、父への献身はプラス評価を得られる行動だったことは孝女叔先雄の伝に示されている。劉向『列女伝』では、信義を貫くに値しないと判断し躊躇なく夫を見限る妻を肯定的に描くような伝が見出され¹⁴、また全体として個別的夫婦関係・親子関係よりも

より広範囲の男系系譜・男系血縁集団の護持・維持を意識した女性の行動が肯定的に描かれる傾向が強い¹⁵。これに対して『後漢書』列女伝では女性の献身の対象を血縁集団・系譜よりも特定の個人に限定して考える傾向が著しく強まっている。そして献身の対象に死を以て尽くすことは、『後漢書』列女伝では珍しいことではないのである。

以上、『後漢書』列女伝の基礎的性格について概観し、孝女曹娥の伝に記された、父の死を嘆いた挙句の入水という行動が、『後漢書』列女伝の世界の中では不自然なものではないことを論じてきた。孝女曹娥は『後漢書』列女伝に一貫する発想の傾向に従って伝の中に組み入れられたと考えてよい。しかしここまで述べてきたことだけでは「孝女」による悲しみの果ての自死という行動の持つ意味、そしてその行動が「孝」と評されたことの意味を説明することにはならない。曹娥説話を理解する上で重要と考えられるもう一つのファクターについて、章を改めて検討してみよう。

4、曹娥と礼

4-1、「孝」と「礼」

後漢はしばしば「礼教国家」と表現され、儒学が社会的価値の中核を占めた時代と把握される。漢帝国は儒学官学化の中枢に「孝」の観念を据えた。前漢中期に官吏登用の一基準として制度化された「孝廉」科は、後漢時代には選挙の代名詞となり、「孝」は小吏・庶人が命官に昇進する際の基準となる最も重要な観念となった。また漢代を通じて『孝経』の読誦が奨励され、「孝」を中核とする価値意識が社会全体に注入されていった¹⁶。

加地伸行によれば、中国の「孝」は、祖先に対する「孝」、目前の親族に対する「孝」、子孫に対する「孝」という三つの要素の複合体として把握される。具体的には祖先祭祀・両親に対する孝養・子孫への系譜の継続という三つの要素を十全にやり遂げることが「孝」の貫徹であり、その範囲は自らを生み育てた「親」への「孝行」ととどまらない。自分自身とは、自立的・孤立的な個人というよりも、過去から未来への血縁的な流れの一部であって、祖先と共通の要素を自らの本質として有する連続性をもった存在なのである¹⁷。

このような「孝」の特質から見たとき、父の死に対して最終的に自らも悲しみの果てに死を選ぶという行動は、必ずしも「孝」の原理に沿ったものとは言えないのではないか。父の不慮の死に対して嘆き悲しむのは正しい。しかしそこで死を選ぶことは、父から継承した系譜を自らの感情により一方的に断ち切ることを意味する。

また、儒学的発想では人間の感情は行動に表現される。悲しみにはそれを表現するにふさわしい行動、すなわち「礼」が常に存在する。そのため、葬儀に際しては死者と自らの関係によって服装も喪に服する期間も、泣き方さえも決まっている。

例えば『礼記』間伝には「斬衰の哭は往きて反らざるが若し」とある。「斬衰」とは、父親の死等の際に身につける、裁断しただけの粗末な布から成る喪服で、それを身につけること自体が悲しみのあまり華美な衣類を身にまとうことができないという心的状態を表現する。そし

てその場合の泣き方も決まっており、哭声を放ち続けるうちに息が絶えて戻ってこないが如き泣き方をしなければならないというのである。同様の規定は五服のそれぞれにあった。『礼記』曲礼上に「仁義道德は礼にあらざれば成らず」とあるように、人間の心的状態は礼によってこそ表現され得るものと考えられた。感情と行動は一体であるべきであり、正しい感情は正しい行動によってこそ表現されるはずなのである。

少なくとも儒学における「孝」の観点から言えば、父の後を追って死ぬことは正しい行動ではない。儒学の世界では悲しみにもルールがある。また、礼は親の後を追って死ぬことを推奨しない。『孝経』喪親章には、

（父母が死んでから）三日目に食事を摂るのは、死者のために生者が身体を損なってはならないことを教えられたのである。（悲しみで）やせ衰えても命をなくすには至らないのが、聖人の正しい定めなのである。

三日而食、教民亡以死傷生也。毀不減性、此聖人之正也。

とある。そもそも『孝経』開宗明義章に「身体髮膚、之を父母に受く。敢えて毀傷せざるは孝の始めなり」とされるように、自らの身体を父母と同質のものと考えそれを傷つけることを避けるのは儒学の基本原理の一つだったはずである。

それでは、悲しみの果ての入水という行動をとった曹娥はなぜ「孝女」と評されるのだろうか。

4-2、後漢時代の「礼」

漢代の官吏登用、即ち選挙において重視されたのは、郷里社会の評判だった。郷里社会における人物評価が個人の出世に強く影響した。このことは自らの手で社会的評価を創出しやすい豪族勢力の跋扈を助長することになる。それでは、高い社会的評価の獲得のためには、どのような行動をとることが要求されたのだろうか。

この点について、後漢時代にはまだ礼の規定は必ずしも固定的なものではなく、固定的な礼を遵守しなければならないという感覚自体も十分に成立していなかったことを想起する必要がある。夙に宮崎市定は、漢代における人々の儀礼の実行について「守礼」派の学徒と「過礼」派の学徒に分けて論じ、「守礼」派を「儒学の戒律たる礼制を、其儘文字通りに実行する」ことを理想とする学者の中で「進退に礼を以てする人々」すなわち最大の礼としての喪礼において三年の喪を実行する人々とした。また「過礼」派を、「礼に規定された以上のことを行」い、六年の喪等の極端な礼を実行する人々とした。そして後漢末に増加する「過礼」派の行動を辟召察挙目当ての自己宣伝・受験戦術と評している¹⁸。

これに対して、神矢法子は「過礼」派のそれらの行動が後漢時代において間違った礼、「衍礼」とは考えられていなかったことを指摘している。神矢によれば「漢時代には親に対して服喪すべきことは一般的習俗ではなかったと同時に制度化しても」おらず、「三年の喪は実行の困難な「久喪」であり、それに服することが無条件に親の死に対する手厚い孝心の現われとし

て評価された」。そして「三年の喪服をさらに延長実践することは、服喪期間中の哀悼儀礼や謹慎生活を極端に厳しく実践することと同様、正しい路線に沿った手厚さの累増として存在」しており、「過礼」一礼の過剰実践・超過実践は、礼がもとづくところの人情の発露のあり方として非難すべきものとはされておらず、「衍礼」には該当しな¹⁹。先に述べたように、儒学においては悲しみにもルールがある。しかしそのルールは、後漢期においては過剰にする方向であれば破っても必ずしも非難の対象とはならなかった。礼の過剰実践は、悲しみの大きさを端的に表現する行動として肯定的に評価される場合があったのである。

ここで想起されるのは、儒学の発想の中には、人格的な力を感化を及ぼし得る範囲の大小として量的に把握しようとする、すなわち人間の徳性を量的な観点からとらえようとする思考パターンが見出されることである。人間を君子と小人に区分した議論は儒家文献にしばしば見られる。そして『荀子』不苟篇が君子の優れた人格について縷々述べた後に「天下の要を総べて海内の衆を治むること、一人を使うが若し」と論じているように、君子はその人格的能力の適用範囲が小人に比して著しく巨大であるとされる。また、前漢後期の劉向『説苑』貴徳篇には次のような一節がある。

大仁というものは、まず近くの者を愛しそれを遠くに及ぼすのであり、心楽しまぬ者どもがいれば、小仁を捨てて大仁に懐いてくるものである。大仁は、その恩徳を世界に及ぼすものだが、小仁は、それが妻子までにとどまってしまうのだ。

夫大仁者、愛近以及遠、及其有所不諧、則虧小仁以就大仁。大仁者、恩及四海、小仁者、止於妻子。

同一の儒学的徳目にも大小の差異があり、その違いは感化力の大小として量的に把握される。そして正しい心的態度と行動はそれが極大化した時には世界を秩序づける力を有することになる。より正しい心のあり方と行動の取り方はより量的に巨大な、広範囲に影響する感化力へと直結し、それこそが政治的人間が持ちうる本質的な価値と考えられたのである。政治の現場で直接的に生きる技術とは基本的に無関係な「孝」という基準によって評価された人間こそが官僚に登用され、また「孝」の量的増加をアピールする行動が人物評価の形成に有効な場合があったという事実は、政治的な統治の場面においても心的態度とそれに即応する外面的行動の正しさこそが人間の本質的な価値と考えられたことを示唆している。

このような、人格的価値を量に還元して把握する発想を個人レベルに適用するところに過礼が生み出されてゆくのではないか。親の死という悲惨事に対して、礼は三年の喪を規定する。しかし上のような発想からすれば、三年よりも四年、あるいは倍の六年喪に服した方がより大きな真心を持つことになるのではないだろうか。そしてこのような発想を突き詰めれば、父の死に悲しんだあまり自らも生きてはいられないと感じることもまた、正しくないとは言い切れないことになるだろう。

六朝期には服喪期間を長期化させる例はあまり見出されなくなる。しかし過礼は中国史上近世に至るまでさまざまな形で実行され続け、礼の規定を逸脱する行動をとることの根柢を優れ

た精神・人格のあり方に見出し自身に何らかの過剰な負荷をかけることで親族に尽くすというパターンは、形を変えながら後世においてもしばしば繰り返されてゆく²⁰。

4-3、任侠的習俗と儒学の発想

何らかの人格的な優越性を具体的行動によって表現しようとする志向は、実のところ戦国秦漢期の史料上に頻繁に見出されるものでもあった。春秋末期以降民間に任侠好勇の風が蔓延したこと、そして游侠が戦国秦漢期の民間秩序の形成・維持において重要な役割を果たしたことは既に指摘されている²¹。増淵龍夫は彼らの「与えられた恩義のためには死を以て報じ、人からうけた依託は死を以て果たす、という「言信にして行果なる」実行力と素朴な生活感情」²²こそが戦国秦漢期の人的結合関係を支えるものであるとし、そのような任侠者・游侠たちの行動に典型的に表現される行動様式を「任侠的習俗」と呼んだ。増淵によれば、漢代の民間秩序の基本的性格は以下のように特徴づけられる。

当時の民間秩序というものは、個々の家々を超えた、しかも、個々の家々を一様に律する、客観的—非人格的な秩序ではなく、またその意味では、西欧のセンスにおけるコミュニティ的性格のものではないということは明らかである。秩序と名づくべきものがあるとすれば、それは具体的人間、或は具体的家の族的結合が中心となって、その外延に具体的な人間関係をひろげて行くことによって維持されるきわめて個別的具体的な性格のものと考えざるを得ない²³。

そして、「任侠の気風に示されるあの固有な心的傾向、然諾を重んじ死をもって報いるあの固有な色彩をもった一種の対人的信義関係のジッテ」²⁴こそが戦国秦漢期の現実の中から生まれてきた秩序規範であり、人的つながりによって個々の家を外延の世界に結びつけるものであったことを論じた。己の節操を時には命を賭けた具体的行動によって周囲に表現することは、それによって人々の信頼を得、人々を集団として結集する機能を果たした。そして後漢末に至るまで「依然として変わらない任侠的習俗の根深い機能」²⁵は見出され続ける。

増淵の議論の背景には、氏族制秩序の崩壊により析出された個人・個別的家がそこからどのようにして新しい秩序をつくり上げてゆくのかという当時の日本の学界に共有されていた前提的な枠組みがあり、現時点ではそのような前提自体が全面的に検証されなくてはならない。しかし、増淵が描き出した任侠の気風とそこに生み出されてくる社会関係の性格は、現時点でも十分検討に値する内容を持っている。

任侠的習俗にみられる具体的な行動を根拠にした個別的信頼関係形成の論理と儒学の礼には、それらを生み出す共通の土壌があったのではないか。任侠的習俗とは、信義に厚い人格を有しそれを守り抜くためには生命を賭けた行動すらも取り得る人物に高い評価が与えられる世界での、規範的な行動の「型」である。それに対して儒学の礼とは、さまざまな場面で人間が持つべき心的状態を想定しそれに即応した行動の「型」を個別的に設定したものと言えるだろう。言わば任侠的習俗とは心的状態への忠実な接近に価値を見出す行動様式であり、礼とは心

的状态を正しく表現するための行動のガイドラインなのである。そして先述の如くこのガイドラインは後漢期においては未だ十分に機能していない場合があった。そのような状況下では、礼を逸脱した行動も、人としての信義にかなうものであれば肯定的な評価の対象とされることになる。

漢代中国人の基礎的発想には、戦国期以来の習俗化した気風を基盤に持つ、心的状態と外的行動の相即性が強く刻印されており、そのような発想からすれば、悲嘆にくれた究極的な結果として死を選ぶことが賞賛の対象たり得ることに不思議はない。曹娥の「孝」は、礼典の文言から導き出されるリジッドな意味での儒学の「孝」からは逸脱したものだ。しかし同時にそれは、戦国秦漢期において普遍性を持った社会的結合様式と強いつながりのある、同時代人にとってある種の共感を呼び起こし得る行動だったのではないかと思われる。礼は正しい心的態度の外的表現である。しかし、真心が極まった時、人間の行動は礼を超えるのである。

5、結びにかえて

以上、曹娥説話を出発点に、それを記録した資料がもつ思想的傾向と、背景としての漢代儒学・漢代人の発想について検討してきた。もちろん本稿で検討し得たのは、曹娥説話を手がかりとして見た漢代人の発想・思考様式の一側面に過ぎず、後漢期における女性にとっての「孝」の意味、『後漢書』全体における性観念の構造など、積み残した問題は多い。これらについては全て後考に期すよりない。またこの時期の男女関係や女性生活の実態に関しても別に検討の場を持つ必要がある。

少なくとも漢代社会における「孝」の実態について考えるとき、礼典の記事をそのまま前提とするのは必ずしも適切ではない。漢代の孝は未だ不確定かつ流動的な習俗的規範というべきで、そこでは礼典の記述は一つの指針に過ぎず、強固な拘束力を広汎に獲得するには至っていない。問題は、礼典に記された「孝」の像にではなく、同時代人にとって価値ある行動とはどのようなものだったのかという点にこそあるのではないか。その価値ある行動が、自らの親族に対するものであった時、その行動が「孝」と呼ばれる場合があったのではないか。「孝」は、そのような郷里社会の率直な感覚と礼典の記述との接点にこそ浮かび上がってくる概念としてとらえ直し得るのではないかと思われる。この点についても稿を改めて再論することになるだろう。

註

- 1 孝女曹娥者、上虞人。父盱、能弦歌為巫。五月五日、於県、沂江濤迎婆娑神、溺死不得屍骸。娥年十四歳、乃縁江号哭、昼夜不絶声旬有七日、遂投江而死。県長、改葬娥、於道傍、為立碑焉。
- 2 女子曹娥者、会稽上虞人。父能絃歌為巫。漢安帝二年五月五日、於県江、沂濤迎波神、溺死。不得尸骸。娥年十四、乃縁江号哭、昼夜不絶声。七日遂投江而死。
- 3 柳瀬喜代志「曹娥没水獲翁」譚と求屍故事」（『学術研究—国語・国文学編—』30、早稲田大学教育学

- 部、1981) 112~113 頁。
- 4 広漢姜詩妻者、同郡龐盛之女也。詩事母至孝、妻奉順尤篤。母好飲江水、水去舍六七里、妻常泝流而汲。後值風、不時得還、母渴、詩責而遣之。妻乃寄止鄰舍、晝夜紡績、市珍羞、使鄰母以意自遣其姑。如是者久之、姑怪問鄰母、鄰母具對。姑感慙呼還、恩養愈謹。其子後因遠汲溺死、妻恐姑哀傷、不敢言、而託以行學不在。姑嗜魚鱸、又不能獨食、夫婦常力作供鱸、呼鄰母共之。舍側忽有涌泉、味如江水、每旦輒出雙鯉魚、常以供二母之膳。赤眉散賊經詩里、氈兵而過、曰「驚大孝必觸鬼神」。時歲荒、賊乃遺詩米肉、受而埋之、比落蒙其安全。
 - 5 吳許升妻者、呂氏之女也、字榮。升少為博徒、不理操行、榮嘗躬勤家業、以奉養其姑。數勸升修學、每有不善、輒流涕進規。榮父積忿疾升、乃呼榮欲改嫁之。榮歎曰「命之所遭、義無離忒」。終不肯歸。升感激自厲、乃尋師遠學、遂以成名。尋被本州辟命、行至壽春、道為盜所害。刺史尹耀捕盜得之。榮迎喪於路、聞而詣州、請甘心讎人。耀聽之。榮乃手斷其頭、以祭升靈。後郡遭寇賊、賊欲犯之。榮踰垣走、賊拔刀追之。賊曰「從我則生、不從我則死。」榮曰「義不以身受辱寇虜也」。遂殺之。是日疾風暴雨、雷電晦冥、賊惶懼叩頭謝罪、乃殯葬之。
 - 6 下見隆雄「曹娥の伝記説話について」(下見隆雄『儒教社会と母性〈増補版〉』研文出版、2008、1999 初出) 486 頁。また蘇勇強は、曹娥の行動はもともと「孝」故のものではなかったが、後世の儒者が儒家的合理化を行いそれを死体探しのための行動と解釈したとする。蘇勇強「曹娥的“孝”」(『江漢論壇』2004-4)。
 - 7 孝女叔先雄者、犍為人也。父泥和、永建初為県功曹。県長遣泥和扞檄謁巴郡太守、乘船墮湍水物故、尸喪不歸。雄感念怨痛、号泣昼夜、心不凶存、常有自沈之計。所生男女二人、並數歲、雄乃各作囊、盛珠環以繫兒、數為訣別之辭。家人每防閑之、經百許日後稍懈、雄因乘小船、於父墮処慟哭、遂自投水死。弟賢、其夕夢雄告之「卻後六日、當共父同出」。至期伺之、果與父相持、浮於江上。郡県表言、為雄立碑、凶象其形焉。
 - 8 下見隆雄「曹娥の伝記説話について」495~502 頁を参照。
 - 9 柴田昇「劉向『列女伝』の世界像—前漢後期における秩序意識と性觀念の一形態—」(『血縁関係・老人・女性—中国古代「家族」の周辺—』名古屋中国古代史研究会、2010)。
 - 10 例えば、節義伝・魯孝義保、節義伝・魏節乳母。
 - 11 婦人、伏於人也。是故無專制之義、有三從之道、在家從父、適人從夫、夫死從子、無所敢自遂也(『大戴礼記』本命)。婦人有三從之義、無專用之道、故未嫁從父、既嫁從夫、夫死從子(『儀礼』喪服伝)。
 - 12 『女誡』に関しては、山崎純一「曹大家『女誡』と撰者班昭について—後漢における戒女書の成立と発展—」(『桜美林大学中国文学論叢』21、1996)、俞士玲「論班昭《女誡》及其創作背景」(『古典文献研究』11、2008)。また『女誡』の解釈については山崎純一『女四書・新婦譜三部書全釈』(明治書院、2002)収録の訳解を参照したが、日本語訳は筆者の判断で適宜改めている。
 - 13 山崎純一はこの記事を以て『女誡』を、世界で初めて女性に男性と同様の知育を与えることを主張した書とする。山崎純一「曹大家『女誡』と撰者班昭について—後漢における戒女書の成立と発展—」16 頁。
 - 14 仁智伝・晋宗伯妻。

- 15 柴田昇「劉向『列女伝』の世界像—前漢後期における秩序意識と性観念の一形態—」85～90頁。
- 16 漢代の選挙については、永田英正「漢代の選挙と官僚階級」（『東方学報（京都）』41、1970）、福井重雅『漢代官吏登用制度の研究』（創文社、1988）、渡辺信一郎「孝経の国家論」（『中国古代国家の思想構造』校倉書房、1994、1987初出）。
- 17 加地伸行『儒教とは何か』（中公新書、1990）19～21頁。また高木智見は、古代中国では人間と植物が類比的にとらえられ、古代中国人が血族を次々と枝分かれを繰り返して増殖する植物・樹木としてイメージしていたことを論じている。これも親族集団の継続性を重視する思考様式と対応するものだろう。高木智見『先秦の社会と思想—中国文化の核心』第一部第二章「人間と植物の類比的認識」（創文社、2001）。なお同様のイメージは近世中国においても見出される。滋賀秀三『中国家族法の原理』（創文社、1967）37頁。
- 18 宮崎市定「漢末風俗」（『宮崎市定全集7 六朝』岩波書店、1992、1942初出）143～157頁。
- 19 神矢法子「後漢時代における「過礼」をめぐって—所謂「後漢末風俗」再考の試みとして—」（『九州大学東洋史論集』7、1979）30～33頁。
- 20 後世における過礼の代表的なものとして割股・割肝・臥水などがある。これらに関する比較的近年の研究としては小林義廣「宋代の割股の風習と士大夫」（『名古屋大学東洋史研究報告』19、1995）、酒井恵子「孝子から節婦へ—元代における旌表制度と節婦評価の転換—」（『東洋学報』87-4、2006）。
- 21 宮崎市定「游侠に就て」（『宮崎市定全集5 史記』岩波書店、1991、1934初出）、増淵龍夫「漢代における民間秩序の構造と任侠的習俗」（『新版 中国古代の社会と国家』弘文堂、1996、1951初出）、「漢代における巫と侠」（同上所収、1954初出）。また比較的近年の論考として、東晋次「中国古代の社会的結合—任侠的習俗論の現在—」（『中国史学』7、1997）、「中国古代の任侠について」（『ふびと』51、三重大学歴史研究会、1999）がある。
- 22 増淵龍夫『新版 中国古代の社会と国家』（弘文堂、1996）150頁。
- 23 増淵龍夫『新版 中国古代の社会と国家』108頁。
- 24 増淵龍夫『新版 中国古代の社会と国家』88頁。
- 25 増淵龍夫『新版 中国古代の社会と国家』113頁