

日本中國學會報 第七十三集
二〇二二年十月九日 發行 拔刷

『列女傳演義』
における節義について

仙石知子

『列女傳演義』における節義について

仙石知子

はじめに

中國近世では、(前漢)劉向の『列女傳』に基づきながらも、その内容を改變し、あるいは新作を加えた俗本系の「列女傳」が、坊刻本として何種類も出版された。中國近世で一般に「列女傳」と呼ばれたものは、そうした俗本系の「列女傳」が多い¹⁾。それらのうちで、清代に刊行された『列女傳演義』は、俗本系の「列女傳」の中では、劉向の『列女傳』に近い内容を持つもので、『列女傳』を読みやすく白話に直し、内容を改め、さらには(明)馮夢龍『情史』などを藍本に新しく創作した作品を収録している。

かつて『列女傳演義』巻四 貞順傳を取り上げ、劉向の『列女傳』と比較・検討することにより、そこに真心から現れる「貞」と「順」の重視という新たな女性への規範が示されていることを明らかにした²⁾。本稿は、これを承けて『列女傳演義』巻五 節義傳の特徴を検討するものである。なお、本稿では劉向の『列女傳』を「古列女傳」と稱する。

一、「古列女傳」の節義

『列女傳演義』全六巻は、底本とした首都圖書館藏古吳三多齋本の表紙には、「古今列女傳演義」とある(本稿では『列女傳演義』と略稱)。作者は不明で、馮夢龍かその息子の馮煒であるとされる。『列女傳演義』は、「古列女傳」には収録される巻七 孽嬖傳を缺き、巻一 母儀傳・巻二 賢明傳・巻三 仁智傳・巻四 貞順傳・巻五 節義傳・巻六 辨通傳に分けて、計百十人の話を収録している。『列女傳演義』巻五 節義傳は、「古列女傳」巻五 節義傳に収録される全十五篇から、第二番目と第三番目の話を除いた十三篇を白話文に直すと共に、新たに十三篇の話を加えている。巻五 節義傳は、『列女傳演義』の中で最も新作の多い巻である。

「古列女傳」から削除した話の理由から検討しよう。「古列女傳」の第二番目の話である「楚成鄭賁」は、立太子に嬖妾が關わる話であるため、中國近世の皇帝權力のあり方にはそぐわない。第三番目の話の「晉國懷嬴」は、父と夫への義を重んじた懷嬴が二夫にまみえていることから、本稿の三で扱う中國近世の「節義」の基準となる守貞から

大きく逸脱する。それらの理由により、この二篇は削除されたと考え
てよい。では、『列女傳演義』が表現しようとした「節義」とは、「古
列女傳」における「節義」とどのような違いがあるのだろうか。兩本
の節義の捉え方を明らかにするために、まず劉向の「節義」の特徴が
明確に現れる「蓋將之妻」を取り上げよう。

蓋國の將軍であつた邱子は、蓋國が戎に滅ぼされると、殺された國
君のあとを追つて殉死しようとする。だが、妻子を殺すと脅され、自
害できずに家へ戻つた。すると、邱子の妻は、邱子を次のように批判
した。

吾聞くならく、將の節は勇にして生を果たさず、故に士民力を
盡くして死を畏れず。是を以て戰に勝ち攻取す、故に能く國を存
し君を安んずと。夫れ戰ひて勇を忘るるは、孝に非ざるなり。君
亡して死せざるは、忠に非ざるなり。今軍は敗れ君は死するに、
子獨り何ぞ生くるや。忠孝身に忘れ、何ぞ忍びて以て歸るか。¹⁾

妻は、將の「節」とは勇敢に戦い死ぬこと、それを貫くことが
「孝」であり、「忠」であると邱子を責めている。これに對して、邱子
は、君主が死んだあと自殺を試みたこと、そして自殺をすれば、妻子
が誅殺されるので、死ねなかつたと辯明する。しかし、妻は、さらに
「義」とは何かを説いて、邱子を批判するのである。

吾之を聞く、主憂ふれば臣は辱しめられ、主辱めらるれば臣は
死すと。今君死すも子死せざるは、義と謂ふ可けんや。多く士
民を殺し、國を存する能はざるに自ら活くるは、仁と謂ふ可けん
や。妻子を憂ひて仁義を忘れ、故君に背きて強暴なるに事ふる
は、忠と謂ふ可けんや。人にして忠臣の道・仁義の行無きは、
賢と謂ふ可けんや。周書に曰く、「君を先にして臣を後にし、父

母を先にして兄弟を後にし、兄弟を先にして交友を後にし、交友
を先にして妻子を後にす」と。妻子は、私愛なり。君に事ふる
は、公義なり。今子妻子の故を以て、人臣の節を失ひ、君に事
ふるの禮を無す。忠臣の公道を棄て、妻子の私愛を營み、生を偷
み苟に活くるは、妾らだに之を恥づ、況んや子に於てをや。²⁾

妻は、「義」とは君のために死ぬことであると述べる。すなわち、
「蓋將之妻」の主題である「節義」とは、君主のために死ぬことを指
している。そして、『周書』（逸周書）を引用して、義を盡くすべき先
後關係を示したうえで、それに沿つて妻子は「私愛」であり、君主
に仕えることこそが、「公義」であると述べる。そして、忠臣の「公
道」を捨て、妻子の「私愛」に生きるのは恥すべきことである、と邱
子を責め、その後、妻は自殺するのである。³⁾

劉向は、「君子曰く」と『詩經』を附す。そして、頌には次のよう
に述べられている。

君子謂へらく、「蓋將の妻は、潔にして義を好む」と。詩に曰
く、「淑人・君子、其の徳回ならず」とは、此れ之の謂なり。
頌に曰く、「蓋將の妻、節に據ること鋭精たり。戎既に蓋を滅ぼ
すも、邱子獨り生く。妻死せざるを恥ぢ、五榮を陳設す。夫の
爲に先に死し、卒に顯名を遺す」と。⁴⁾

『詩經』は小雅・鼓鍾であり、ここでの「淑人・君子」は、古の善
人・君子を指す。すなわち、この『詩經』の引用によつて、話の中で
表現されている「節義」は、女性だけに向けられているものではな
いことが分かる。君主という「公」のために「私愛」を犠牲にして
「忠」「孝」を盡くすこと、これが劉向の説く特徴的な「節義」であ
る。そこには男女の別はない。三で扱うように、『列女傳演義』が著

わされた中國近世においては、「節義」とは女性の守貞を指して用いられる場合が多い。『列女傳演義』が、卷五 節義傳に最も多くの新作を挿入する理由である。

一方の『列女傳演義』での「蓋將之妻」は、「古列女傳」の「蓋將之妻」を丁寧な白話文に直している。「古列女傳」との違いは、二カ所が目立つ程度である。第一は、「古列女傳」にあつた妻の「戦いに勇氣を忘れるのは孝ではない」という言葉がないことである。「孝」であることが「忠」であると両者が直接結びつく『孝經』の論理が強かつた漢代では、君主に盡くす「孝」は、「忠」と同義であるため、「古列女傳」の妻の發言は不自然ではない。しかし、中國近世では違和感があつたため、『列女傳演義』の作者は削除したのであろう。第二の違いは、經書の引用と『列女傳演義』の作者が附した評（以下、作者評）である。經書の引用については、「古列女傳」にあつた「君子謂へらく、蓋將の妻は、潔にして義を好む」は取り入れ、『詩經』を削除している。作者評では、『孟子』がいうように、羞惡の心はみな持つてゐるもので、妻の行動はその羞惡の心が發端となつてゐると述べられる。中國近世では、四書が尊重されたため、『孟子』の四端説により義の説明をすることで、讀者が理解しやすいようにしたのである。

さて、「古列女傳」と『列女傳演義』の「蓋將之妻」は共に、盡くすべき「公義」の相手を君主であるとし、妻子を「私愛」としていたが、「魯義姑姉」においては、兄の子を「公義」・自分の子を「私愛」と關係づけている。「古列女傳」から掲げよう。

齊が魯を攻めた時、一人の婦人が二人の男の子と逃げた。軍勢が追いつきそうになると、婦人は自分の子を棄て、兄の子を連れて逃げ

『列女傳演義』における節義について

た。齊の將軍がその理由を尋ねると、婦人は次のように答えた。

己の子は、私愛なり。兄の子は、公義なり。夫れ公義に背きて私愛に嚮ひ、兄の子を亡くして妾の子を存せば、幸にして幸を得るも、則ち魯君は吾を畜はず、大夫は吾を養はず、庶民・國人は吾に與せざるなり。夫れ是の如くんば、則ち肩を脅むるも容るる所無くして、足を累ぬるも履む所無きなり。子は痛ましと雖も、獨り義を何と謂ふや。故に子を棄つるを忍びて義を行へり。義無くして魯國を視ること能はず。

婦人は、自分の子を助けることは「私愛」であり、「公義」としては兄の子を助けなければならない。「義」に適つた行動をしなければ、たとえ自分と自分の子の命が助かつたとしても、魯の國では生きていけないと述べた。齊の將はこの婦人の言葉を聞くと、人を遣わせて國君に次のように報告した。

魯未だ伐つ可からざるなり。乃ち境に至るや、山澤の婦人すらも、猶ほ節を持し義を行ひ、私を以て公を害はざるを知る。而るに況んや朝臣・士大夫に於てをや。還らんことを請ふ。

こうして魯が保全されたことを、「古列女傳」は、評により高く評價し、そのあとに『詩經』を引用して、頌でもまた婦人の行いを次のように稱えている。

公正誠信なるものは、義を行ふに果なり。夫れ義は其れ大いなるかな。匹婦に在りと雖も、國猶ほ之に頼る。況んや禮義を以て國を治むるをや。詩に云ふ、「覺たる德行有り、四國之に順ふ」とは、此れ之の謂なり。頌に曰く、「齊君魯を攻め、義姑節有り。軍を見て山に走り、子を棄てて姪を抱く。齊將之を問ひて、其の理を推すを賢とす。一婦義を爲し、齊の兵遂て止む」と。

引用される『詩經』は、大雅抑で、徳が顯れる賢哲の士に四方の國が従うことを示す。ここも、對象は女性に限定されない。頌では婦人の「義」により、齊の軍が侵攻を止めたことが確認される。評からは、「禮義」により國を治めることになれば、その效力は絶大ということが劉向の主張であると分かる。

『列女傳演義』は、これを丁寧に白話文に直しながらも、二つの違和感を和らげるための書き換えを行っている。第一は、自分の子を「私愛」とし、兄の子を「公義」とすることについてである。中國近世の宗族の意識では、兄の子を「公義」と扱うことには違和感がある。このため、『列女傳演義』は、齊將に、「兄の子も身内だが、自分の子どもの方が近い存在である。自分の子を棄て、兄の子を抱いて逃げたのは、どうしてなのか」と問わせている。これは、兄の子を「公」、自分の子を「私」と完全に區別する「古列女傳」の「公・私」観と近世における違いを調整するための加筆と考えてよい。

中國近世の宗法から見れば、兄の子は、この婦人にとって出身宗族の子である。婦人がその子を助けようとする正當性が、齊將の言葉によつて示されているのである。中國近世の族譜には、妻の出身宗族について記録される場合も多く、それなりに重視されていた。しかし、女性は、嫁ぎ先の宗族の一員として夫の宗族の血すじの維持に貢献すべき立場とされていたため、どちらを優先すべきかといえば、當然、嫁ぎ先の繼嗣問題を重視するのが宗族内における女性のつとめであった。そのような社會通念を背景として、それでもなお兄の子を守ることを選んだ婦人の心情、具體的には、公義を優先する意識を節義と捉え、古の婦人への思いや憧憬を『列女傳演義』は描いているのである。

第二の違いは、『列女傳演義』が作者評において、次のように述べている点である。

子を棄て姪を残すのは、鄧伯道の行爲（と同じ）である。これは聖賢の道の中庸には合致しないが、その心のまことを窺えば、また賢となすこともできよう。しかし行き過ぎのきらいがあり、もし公と私（をわきまえること）で論じてもとても難しい行爲であつたと言ふことができる。（しかし）もしそうせず姪を棄て子を殘していれば、心に安んずるところがあつたのであろうか、なかつたのであろうか。いづれにせよ義姑姉の剛直な言葉は、齊の軍を撤退させ、その義は國において有益なものとなつたことはこのとおりである。

鄧伯道は、『晉書』卷九十に專傳を持つ鄧攸のことで、自分の子を棄ててまで、死んだ弟の血筋を守つた。『列女傳演義』の作者は、その行爲について、「聖賢の道の中庸には合致しない」と批判的ではある。しかし、鄧伯道が自分の子を殘していれば心が安んじたとも言いつていない。義姑姉は、嫁ぎ先の繼嗣を守る義務を放棄してまで、兄の子を優先した。兄の子を優先するという公義を選んだ義姑姉の行爲は、中國近世における繼嗣觀にはそぐわない。『列女傳演義』の作者は、鄧伯道の事例を擧げることにより義姑姉の行き過ぎた行爲に解釋の餘地を残そうとしているのである。

このように『列女傳演義』は、「古列女傳」そのものは古典として尊重し、それを正面から批判することは避けようとした。批判せざるを得ないことが豫想される場合には、「古列女傳」第二番目、第三番目の話である「楚成鄭督」・「晉圍懷嬴」のように、初めからその話を削除したのである。また、中國近世における社會通念と合わない場合

には、違和感をなくすために字句を改め、作者評に説明を加えることで調整を圖つた。このため、「古列女傳」を踏襲した『列女傳演義』の話では、私愛よりも公義を優先することを奨励する「古列女傳」の構成をそのままの形で繼承できているのである。さらに、『列女傳演義』は、「古列女傳」にみえる私愛よりも公義を優先することの重要性をさらに理解しやすくするための表現技法を用いている。二として検討を続けよう。

二、『列女傳演義』における教訓的表現

私愛よりも公義を優先することが重視されるべきと捉える劉向の考へは、『列女傳演義』では、女性のさらなる自發的な意志により私情を捨て規範を守る女性を描くことにより説明されている。自分の生んだ子よりも先妻の生んだ子を優先するという「齊義繼母」の事例を検討しよう。

「古列女傳」から掲げたい。齊の宣王田辟疆のとき、道で喧嘩をして死んだ者があつた。その傍に二人の子どもの兄弟が立つており、共に自分が殺したと言つた。王は兄弟のどちらが犯人か判断できないため、二人の母を呼んでくるよう命じた。そして、母に兄と弟とどちらを殺してよいか、尋ねるよう命令した。

相 其の母を召し、之に問ひて曰く、「母の子人を殺すも、兄弟相代はりて死せんと欲す。吏決する能はず、之を王に言す。王仁惠有り。故に母に問ふ、何れか殺し活かさんと欲する所ぞ」と。其の母泣きて對へて曰く、「其の少なる者を殺せ」と。相其の言を受け、因りて之に問ひて曰く、「夫れ少子なる者は、人の愛する所なり。今之を殺さんと欲するは、何ぞや」と。其の

『列女傳演義』における節義について

母對へて曰く、「少なる者は、妾の子なり。長なる者は、前妻の子なり。其の父疾みて且に死せんとするの時、之を妾に屬して曰く、「善く養ひて之を視よ」と。妾曰く、「諾」と。今既に人の託を受け、人に許すに諾を以てす。豈に以て人の託を忘れて、其の諾を信とせざる可けんや。且つ兄を殺し弟を活かすは、是れ私愛を以て公義を廢するなり。言に背き信を忘るるは、是れ死者を欺くなり。夫れ言ひて約束よとのはず、已に諾して分まめず、何を以て世に居らんや。子痛ましと雖も、獨り行をば何と謂はんや。泣下りて襟を沾らす。

母は、先妻の生んだ子である兄を殺して、自分の生んだ子である弟を生かすのは、「私愛」により「公義」を廢することである。そして、夫の遺言に背くことは「信義」に背くことになるとの理由により、泣きながら自分の子を殺して欲しいと答えた。それを知つた王は、母の節義を稱え、行いを評價して兄弟を共に許し、母に「義母」という稱號を贈つた、という話である。

先妻の子である兄を遺すことを「公義」、自分の子を遺すことを「私愛」と位置づけ、私愛よりも公義を優先することを重視するといふ點では、先に擧げた「魯義姉姉」と同じである。

これに對して、『列女傳演義』は、私愛を捨て、公義を全うしようとする母の意志を強調するために、「古列女傳」では、「寡人度るに、其の母は能く子の善惡を知らん。試みに其の母に問ひ、其の殺し活かさんと欲する所を聴け（寡人、度其母能知子善惡。試問其母、聽其所欲殺活）」となつている王の言葉を次のように書き換えている。

わしが考えるに、子の善し悪しは、母親であればよく知つておろう。試しにその母親を呼び出して、これを尋ねてみれば、間違ひ

ないであろう、と言った。¹⁹⁾

『列女傳演義』は、「古列女傳」にある「どちらを殺してどちらを生かして欲しいか（其の殺し活かさんと欲する所）」という王の言葉を削除している。それにより、「古列女傳」で、どちらを殺すべきかを母に判断させていたことは回避される。すなわち、「古列女傳」には、王にどちらを殺すのかを迫られ、また亡き夫との約束に背くと生きてはいけないという、共に外在的な壓力が記されている。それでも、母が自分の子を殺して欲しいと述べるのは、自らの内なる公と私の規範による。

一方、『列女傳演義』の母も、自らの内なる公と私の規範により、自らの子を殺すと答えた。母が規範として持っていた公と私の規範に基づき、先妻の子である長子を生かし、自らの子である次子を殺して欲しいと答えるよう書き換えられているのである。「古列女傳」の母も『列女傳演義』の母も、その褒賞として、長子と次子二人の生を全うすることができた。

もちろん、『列女傳演義』にも、「古列女傳」と同様、亡き夫との約束に背くと生きてはいけないという外在的な壓力が記されている。しかし、王が「どちらを殺すのか」を迫る言葉を削除するという、わずかな記述の書き換えにより、女性にとって外在的な規範を意識しながらも、自らが持つ内発的な規範を強く持つべきことを『列女傳演義』は表現する。この結果、儒教の規範を外在的に示す「古列女傳」の物語は、女性の内発的な意志による規範の遵守の重要性を説く教訓書へと變貌を遂げていく。『列女傳演義』の譯を掲げてみよう。

そこで（王は）相に命じてその母を召して之に尋問させて言った、「汝の子は人を殺し、兄弟は互いに（自分が）殺したと認め

ている。吏は罪を定められず、王に報告した。王は心が仁恵であり、妄りに刑を加えるに忍びなかつた。そこで、子を知る者は母に及ぶものはないとされた。このため特別に汝を召して問うことになつた、二人の子は平生、どちらが仁でどちらが悪か、汝の本當の言葉、それにより罪を問う方を定めよう」と。その母は大いに哭いて言つた、「二人の子は仁であえてそんなことはできません、しかもともに惡の心など持つてはいけません。また妾は本當は誰の罪であるかが分かりません。ただ主上の恩愛により生かすと殺すを妾に決めさせていただけなのであれば、愚の氣持ちは小さい方を殺すことにあります」と。²⁰⁾

このように、官吏がどちらの子を罰するのかを母の言葉に委ねるとの王の言葉を聞いた母は、二人の子は共に仁で、惡の心が無いことを述べる。そして、自分にはどちらが罪を犯したかを判断できないと言ふ。それでも、自分の子である下の子を殺して欲しいというのである。その理由は、私愛により公義を廢せず、亡き夫との約束に背くことができないことに求められる。それは「古列女傳」と同じである。それに基づきながらも、自らが内発的に判断していると表現されることとが、『列女傳演義』の「古列女傳」との最大の違いである。たしかに「古列女傳」でも、下の子を殺して欲しいと母は述べている。しかし、二人が共に仁であり惡い心がなく、自分には決められない、という言葉はない。『列女傳演義』は、それを明記することにより、母の葛藤を描き、母が自らの内在的な規範に従つて、自らの行動を定めたことを明らかにしている。このような表現により『列女傳演義』は、女性が公と私の判断能力を自ら持つことにより褒賞が得られる、という教訓書的な要素を示すのである。

また、『列女傳演義』は、作者評では、次のように述べて、先妻の子である兄を助けようとする「公義」の正當性を確認する。

自分の子か前妻の子かとなれば、自分の子を優先するものである。もし夫との關係から見れば、前妻の子は嫡子であり、自分の子は庶子である。夫の心には（嫡庶の）別があった。夫との約束を忘れず、また夫の意志を推し量り、下の子を死なそうとしたのである。

作者評は、先妻の子である兄が「嫡子」であり、自分の子は「庶子」であるとして、兄の子を遺そうとした正當性を主張する。先に擧げた「魯義姑姉」は、兄の子と自分の子のどちらを取るか、という話であった。ここでは、先妻の生んだ子も後妻である自分が生んだ子も、共に同宗内の子であり、長子が優先されるのは當然である。そのような近世における規範を女性が私情を取らずに、自發的な意志により守つたと描くことで、公義に向かう重要性を表現している。

このように、『列女傳演義』は、「古列女傳」の節義の定義である公と私の捉え方を繼承しながら、「古列女傳」を分かり易く、教訓的にしているのである。

そうした事例として、續いて「魯秋潔婦」を掲げよう。「魯秋潔婦」は、任地から數年してようやく戻ることになった夫が、歸路の途中に桑畑で會つた女性を自分の妻と氣付かずに金を渡して誘おうとし、拒絶されるという話である。夫が家に戻ると、妻は夫を言い諭し、決別の言葉を殘して自害するのである。

「古列女傳」において、妻は夫に對して、次のように義を説く。
子束髮し、親を辭して往き仕ふ。五年にして乃ち還る。當に悦びて馳驟し、塵を揚げて疾に至る所なるべし。今や乃ち路傍の婦

『列女傳演義』における節義について

人に悦び、子の糧を下し、金を以て之に豫ふるは、是れ母を忘るるなり。母を忘るるは不孝なり。色を好みて淫泆なるは、是れ汚行なり。汚行は不義なり。夫れ親に事へて不孝なれば、則ち君に事へて不忠なり。家に處りて不義なれば、則ち官に治めて無理なり。孝義竝びに亡はるれば、必ず遂げざらん。妾は見るに忍ばざれば、子は改めて娶るべし。妾は亦た嫁がず。
妻は、色を好んで金を女に渡そうとした夫の行爲を「不義」、その金を知らぬ顔で母に渡そうとした行爲を「不孝」と批判し、君主に仕えても「不忠」であろう夫とは、共に夫婦であることはできないとする。そののち、妻は黄河に身を投げて死んだ。

一方、『列女傳演義』は、「魯秋胡潔婦」と題を變更し、次のような改變を加えて、物語を分かり易くしている。

第一に、桑を摘む女性の描寫として、「まことに美しい容貌の女性であつた（生得容貌甚美）」を加える。夫が色に惑つた證である。第二に、「（それを見た秋胡子は）甚だ氣に入り、ふざけてからかつて（心甚悦之、因調戲之道）」彼女に言葉をかけた、と改變する。夫の行爲の惡を際立たせる表現である。第三に、木陰で休ませて欲しいと言つても振り向かない彼女に對して、「そんなに必死になつて桑を採っているのは、利のためなのでしょう（夫人亟亟採桑、是以桑爲利也）」と言い、さらに、「今日こうしてあなたはわたしに會えたじゃありませんか。わたしは不肖者ですが、國卿です。金の入つた箱も持っています、あなたに差し上げましょう。あるいはそれよりも桑を採っている方が良いでしょうか（今夫人既見吾、吾雖不肖、實國卿也。吾有筭金、願奉夫人。或者過於採桑乎）」と口説く。口説き文句が具體的に記されることで、夫の傲慢さが強調され、利に汚い夫の邪心が際立っている。それ

は、第四の彼女が斷る言葉に反映され、「どうしてお金のためでしょうか。あなたのお金が多くとも、早く持ち歸つて、邪心を抱くのはやめてください（豈爲金哉。子金多、願持歸自奉、無起邪意）」と「邪心（邪意）」があると見抜かれていたことも述べられる。

このように『列女傳演義』は、「古列女傳」を繼承しながらも、物語を具體的に描き、淫を惡として強調することで、「古列女傳」を分かり易くしている。淫は惡であるという規範性を加えることで、教訓書としての性質を明確化させたのである。

また、夫と父を救うため、犠牲になつた妻を描く「京師節女」は、教訓書としての『列女傳演義』のあり方が、露骨に現れる。「古列女傳」より掲げよう。

妻が仁と孝に篤く、義を重んじる人物であると知つた夫への報復者は、妻の父を拉致して、復讐の手引きを要求する。夫が死ねば不義となり、父が死ねば不孝となると考え、妻は要求を聞き入れたふりをして、夫の身代わりとなつて殺される。哀れに思つた報復者は、夫の殺害を斷念した。評では、妻の徳の高さが賞賛されている。そして『論語』を引用したのち、頌には、身を殺して仁を成し遂げたことで節女の義は天下に第一のものであるという。『論語』を引用するところから「古列女傳」を掲げよう。

論語に曰ふ、「君子身を殺して以て仁を成す、生を求めて以て仁を害ふこと無し」とは、此れ之の謂なり。頌に曰く、「京師の節女、夫の讎父を劫す。女に之を聞せんことを要め、許さざるを敢てせず、處を期して既に成り、乃ち其の所を易ふ。身を殺して仁を成し、義は天下に冠たり。」

一方、『列女傳演義』の「京師節女」は、話の流れはほぼ同じであ

るが、報復者と妻の拉致されていた父のやり取りが加えられている。報復すべき相手と間違つて妻を殺した報復者は、妻の父に對して、娘を間違えて殺したと話し、娘が父と夫を守るために殺されたことは「義」であると稱賛する。その結果、自分は報復を諦めたとして、千金を娘の父に與えるのである。

すなわち、「古列女傳」では、娘の死に對しては、「義は天下に冠たり」という名聲が遺されただけであるが、『列女傳演義』では、娘が「節義」を貫いた褒賞として、娘の父に「千金」が與えられるのである。そして、作者評は、次のように述べている。

（娘の）孝は父を（殺すに）忍びず、義は夫を（見殺しにするに）忍びなかつた。人に忍びざる者は、自ら忍ぶ者である。その孝を顯彰しないでおられようか。その義を稱揚しないでおられようか。しかしその身は辛く、この話を讀むたびに感傷的にならずにはいられない。

ここには、『列女傳演義』の執筆意圖が明示されている。作者は、こうした「節義」を明らかにすることによって、人々を「節義」に誘おうとしているのである。もちろん、すでに掲げた「魯義姑姉」において、「古列女傳」が、「公義」に生きなければ、魯君も大夫も庶民・國人にも許されず、足の置き場もなくなつてしまふ、として、「公義」に生きることへの社會的壓力を語ることもあるが、「古列女傳」は、あくまでも女性が内發的に「節義」へと向かう姿を描いている。それに對して、『列女傳演義』は、「節義」のある生き方には褒賞が引き出そうとするものである。自らの心の内發的な動きにより行われた女性の善行は、必ず報いが得られるとするのである。

このように『列女傳演義』は、「古列女傳」の「節義」を繼承しながらも、悪を強調することにより、「公」と「私」の關係性を分かりやすく伝えようとしている。そして、善行である「節義」の行爲に對する褒賞を加えることで、より内發的な意識を養成することに努め、教訓書としての性質も帯びるようにしたのである。

それでは、『列女傳演義』が新たに加えた部分には、どのような特徴を見ることができるのであろうか。

三、新たな節義

『列女傳演義』が節義傳に新たに加えた十三篇の話のうち、「漢馮昭儀」・「聶政姉」・「王孫賈母」・「王陵母」の四作までの物語は、「古列女傳」を繼承する「節義」の定義に基づいて集められており、「古列女傳」の増補にあたる。これに對して、五作目の「關盼盼」以降の話は、「古列女傳」とは異なる新たな「節義」を贊美する。ここでは、「綠珠」と「歌者婦」を取り上げよう。

「綠珠」は、西晉末を舞臺とした話で、西晉に仕える富豪で有名な石崇の歌伎の物語である。八王の亂において權力を掌握した趙王司馬倫を背後で操る孫秀は、「美にして豔」と稱される綠珠を求めた。石崇は綠珠を護ることを承知しない。孫秀は趙王司馬倫に讒言して、石崇を罪に陥れる。『晉書』には、次のように書かれている。

崇 綠珠に謂ひて曰く、「我今爾が爲に罪を得たり」と。綠珠泣きて曰く、「當に官が前に死を效すべし」と。因りて自ら樓下に投じて死せり。

『晉書』が、このように描いた綠珠の物語は、晉の王嘉が撰した『拾遺記』に記される石崇の婢である翾風が持つ眞珠の物語と合わせ

『列女傳演義』における節義について

られ、北宋の樂史の作とされる『綠珠傳』に昇華される。『列女傳演義』の作者とされる馮煊の父である馮夢龍は、「綠珠傳」を『情史』に収録した。『情史』「綠珠」は、綠珠が死ぬ場面を次のように記している。

孫秀は怒り、そこで（石崇の）悪口を趙王倫に告げ口して一族を皆殺しにしようとした。（石崇を）捕らえようとする兵士が突如やつてきた。石崇は綠珠に、「私はこの度おまえのために罪をえた」と言った。綠珠は涙を流して、「あなた様の前で命を絶ちとうございませう」と言った。石崇は制止したが、樓上から身を投げた。石崇は東市で晒し首となった。

これに對して、『列女傳演義』の「綠珠」では、石崇が綠珠に、「私はこの度おまえのために罪をえた。きみはこれからどうするか（我今爲汝獲罪矣。子將奈何）」と聞く。すると、綠珠はひどく泣きながら、「あなた様がわたくしのために罪をえたのですから、わたくしはあなた様に負い目がありますので、先にあなた様の前で命を絶ちとうございませう（君既爲妾獲罪、妾敢負君、請先效死於君前）」と答える。さらに、石崇が「死ぬことは固より快事であるが、だがわたしは忍びないのだ（效死固快事、但吾不忍耳）」と言うと、綠珠は、「忍ぶのは一時的なことです。快事は千年に亙り續くものです（忍不過一時耳。快事在千古）」と答え、樓から身を投げて命を絶つ。『列女傳演義』は、樂史の「綠珠傳」と馮夢龍の『情史』「綠珠」にはない石崇と綠珠とのやり取りを加え、綠珠が千年に亙り名を残すことができると述べて、貞節のために潔く死んだ様子を描くのである。

そして、『列女傳演義』は最後に、次のような作者評を附す。

綠珠は身を踊らせて樓より墜ちた。慷慨して死んだことは、虞

姫にも劣らない。こうして石崇に、千載もの間、體面を保たせた。一女子（の行い）は輕重を論ずるに足りないと言つてはならない。こと名節に關しては、小（きな歌伎）だからといつて大に及ばないということはないのを知るべきである。²⁰

ここでは、『列女傳演義』に加えた新作の第六番目の話に描かれている虞姬と比較しながら、歌伎である綠珠の節義がそれに劣らないと論ずる。「古列女傳」は、宮廷を舞臺とするため、取り上げる女性たちは、王妃や皇女、それに仕える女官たちが中心であつた。これに對して、『列女傳演義』は、新たに加えた話の中で、歌伎など身分の低い女性の節義を取り上げる。新たに加えた話において、主人公の女性は、「關盼盼」では妓妾、「春娘」では婢、「歌者婦」では歌伎、「海烈婦」では庶民の妻である。

明代では、都市において「民變」と呼ばれる民衆暴動が頻發していた。民變の指導者には、無學な庶民も多かつた。無知無學の庶民の示す直情的な正義感、知識人の注目と賞賛を受けた。²¹それは、陽明學が無學な庶民を重視していたことによる。陽明學者は、身分も様々な男女入り交じる群衆に、生まれつきの良善な性は、官人と庶民も、漢人と夷狄も同じであると説いた。²²こうした庶民の重視が、明末の小説における奴僕や妓女など下層民の心情に寄り添う敘述に繋がっているのである。

『列女傳演義』の特徴である、身分の低い者の節義を扱つた事例として、もう一例「歌者婦」を検討しよう。「歌者婦」の概略は次のとおりである。

明の南京に爵位を世襲した大帥がいた。酒色に溺れた人物だつた。あるとき、北から夫とともにやつてきた歌姫がいた。歌が上手で美し

かつたことから、大帥は彼女を召し出したが、いつも夫が一緒だつた。やがて大帥は、邪魔な夫を殺害すると、眞珠や翡翠を贈つて彼女の氣を惹こうとした。一年後、歌姫は大帥に氣のあるそぶりをして油斷させ、夫の仇を討つため大帥を斬り殺そうとした。しかし、腕力が足りずに失敗し、自ら命を絶つた。

これに對して『列女傳演義』は、次のような作者評をつけている。

人品に貴賤はあるが、夫妻が情好をなすことには貴賤はない。このため使君に婦があり、羅敷に夫があるように、その來歴は久しい。歌者の婦だけがひとり夫を思わぬことがあるか。帥がその夫を殺せば、歌婦がその夫を思つて帥を刺すことは必然であつた。刺そうとしたことは誠に見事であつたが、ただ劍術に疎いため、荊軻の痛みを抱えたのは、嘆くべきことである。しかしこの凛々とした一事例があることは、富貴の家がその權勢により匹婦の節を輕々しく奪うことができないことを示し、そうであれば名節はここに永く明らかとなつた。²³

身分には貴賤があるが、人としての情には貴賤がない。爵位を世襲する帥という「貴」が歌婦という「賤」を權勢にものを言わせて欲しいままにできるわけではないという「節義」を示したことを評は、高く評價している。こうした「節義」こそ、永く規範となつた、とするのである。

『列女傳演義』は、馮夢龍の『情史』を藍本として、この作品を文言から白話に直している。²⁴本質的な相違は、馮夢龍の評との違いにある。馮夢龍は「歌者婦」に次のような評をつけている。

これは女の高漸離である。高漸離は友（の荊軻）のために、この女は夫のためにした。始皇帝が荊軻を殺したのは、仕方がない。

歌者の死は、冤罪である。(大帥の)頸は断たれるべきで、珠翠で媚びることなどできようか。金兀術は一小卒の妻を愛し、卒を殺してこれを奪い、寵愛しようとした。ある日晝寝から目覚めると、突然この婦が刃を持って向かってくるのが見えた。驚いて起きこれに、「夫のために仇を報じるといふのか」と尋ねた。術は黙りこんで、これを去らせた。その日、大いに將士と饗宴し、この婦を召しだして、「おまえを殺すことは罪無き者を殺すことだ、(そうかといつて)おまえを留めることはできない。おまえは諸將の中から自分で従う者を選べ」と言った。婦人が一人を指さすと、術は直ちにこれを與えた、という。この婦もまたたいへん考えがあつた。惜しむらくは死ぬことができなかった。そうであればなおさら歌者の婦(が節義のために死んだこと)はいよいよ成し難いことである。

馮夢龍は、評で「歌者婦」を女の高漸離と稱え、金の建國者である完顔阿骨打の第六子の斡オジュ斡オジュ(金兀術)が一小卒から奪つた妻と比較する。一小卒の仇討ちのために金兀術を襲つた女が死ねなかつたことに對して、自殺して「節義」を貫いた「歌者婦」のことを馮夢龍は、高く評價している。

『列女傳演義』は、これを承けて、高漸離の代わりに荆軻を出し、金兀術の代わりに、戰國時代の趙王の家臣の妻で趙王からの誘いを断つた羅敷を掲げる。金兀術を避けたのは、清初において女眞の皇族の話題を避けたいと思われる。馮夢龍の評の中でも、一小卒の妻と比較されるように、「歌者婦」が卑賤の出身であることは意識されている。それを『列女傳演義』は明確化して、「人品に貴賤はあるが、夫妻が情好をなすことには貴賤はない」と冒頭に掲げている。

『列女傳演義』における節義について

このように『列女傳演義』は、「古列女傳」に追加した作品において、「緑珠」でも重視していたように、身分低き者の情を拾いあげることに努めている。「古列女傳」の扱う王妃や皇女など朝廷の女性だけではなく、市井を生きる庶民の女性たちの「節義」を取り上げることに、列女傳をより身近な物語とし、多くの女性が生きていくための指針しようとしたのである。

おわりに

「節義」は本来、男女雙方に用いる概念であつた。これに對して、「古列女傳」では女性に對して主として用いられる。公義のために私愛を犠牲にするという「古列女傳」に特徴的な「節義」のあり方は、中國近世のそれとは異なるものであつた。このため、『列女傳演義』は、「古列女傳」を白話に直す際に、中國近世における社會通念と合わない場合には、違和感をなくすために字句を改め、作者評に説明を加えることで調整を圖つた。また、悪を強調することで、私愛よりも公義を優先すべきことを分かり易く伝えようとした。さらに、「節義」に對する褒賞を加えることで、「古列女傳」よりも、さらに内發的に女性が「節義」を發揮することを求め、教訓書としての性質も帯びるようになったのである。

『列女傳演義』は、「守貞」を中心とする新しい物語を「古列女傳」と同数の十三話盛り込んでゐる。女性の節義は「守貞」を中心とする、という中國近世の新たな節義觀に對應するためである。『列女傳演義』全巻の中で節義傳の新作が最も多いことは、「節義」という概念が古代と近世で最も乖離していたことを示す。また、『列女傳演義』は、「古列女傳」の扱う王妃や皇女など朝廷の女性だけの「節

義」に止まらず、市井を生きる庶民の女性たちの「節義」をも取り上げた。それにより、中國近世に生きる人々にとって「列女傳」をより身近な物語とし、多くの女性が生きていくための指針としようとしたのである。

中國近世において、「列女傳」は教訓書である、という印象が強くなるのは、『列女傳演義』のような俗本が、劉向の「古列女傳」を中國近世の社會風潮に合わせた結果なのである。

注

- (1) 仙石知子『列女傳』研究序説——中國近世における流布と受容——
 (『東洋の思想と宗教』三五、二〇一八年)を参照。
- (2) 仙石知子『列女傳演義』における貞順について(『中國女性史研究』二八、二〇一九年)を参照。
- (3) 文庫紅「素政堂主人“爲馮夢龍之子馮煇考”」(『復旦學報』社會科學版、二〇〇六一、二〇〇六年)は、『列女傳演義』首卷に收められている「列女傳演義序」が龍子猶(馮夢龍)の著とする。篇末に「素政堂」(蘇州の書房)の落款があることから、『列女傳演義』は、馮夢龍の死後、素政堂を引き継いだ子の馮煇が出版したものであるとする。なお、『列女傳演義』の版本については、賈海建『列女演義』考辨(『貴州師範大學學報』社會科學版、二〇〇九一五、二〇〇九年)を参照。
- (4) 吾聞、將節勇而不果生、故士民盡力而不畏死。是以戰勝攻取、故能存國安君。夫戰而忘勇、非孝也。君亡不死、非忠也。今軍敗君死、子獨何生。忠孝忘於身、何忍以歸(『古列女傳』卷五節義傳蓋將之妻)。
- (5) 吾聞之、主憂臣辱、主辱臣死。今君死而子不死、可謂義乎。多殺士民、不能存國而自活、可謂仁乎。憂妻子而忘仁義、背故君而事強暴、可謂忠乎。人無忠臣之道・仁義之行、可謂賢乎。周書曰、先君而後臣、先父母而後兄弟、先兄弟而後交友、先交友而後妻子。妻子、私愛也。事君、公義也。今子以妻子之故、失人臣之節、無事君之禮。棄忠臣之公道、營妻子之私愛、偷生苟活、妾等恥之、況於子乎(『古列女傳』卷五節義傳蓋將之妻)。
- (6) 下見隆雄は、「古列女傳」卷五節義傳における主人公たちの私愛を否定し公義を實踐する行爲には、穀梁學の影響があったとする。下見隆雄「劉向『列女傳』より見る儒教社會と母性原理」(廣島大學文學部紀要『東洋思想』五〇、一九九一年)を参照。
- (7) 君子謂、蓋將之妻、潔而好義。詩曰、淑人君子、其德不回、此之謂也。頌曰、蓋將之妻、據節銳精。戎既滅蓋、邱子獨生。妻恥不死、陳設五榮。爲夫先死、卒遺顯名(『古列女傳』卷五節義傳蓋將之妻)。
- (8) 『毛詩正義』卷十三の鄭箋に、「箋に云ふ、淑は善、懷は至なり。古者、善人・君子、其の禮樂を用ふるに、各其の宜を得、至りて信に忘る可からず(箋云、淑善、懷至也。古者、善人・君子、其用禮樂、各得其宜、至信不可忘)」とある。
- (9) 中國近世において、女性の守貞を「節義」とする事例が族譜などに多用されることについては、仙石知子『明清小説における女性像の研究』(汲古書院、二〇一一年)を参照。
- (10) 漢代における孝と忠については、尾形勇『中國古代の「家」と國家——皇帝支配下の秩序構造——』(岩波書店、一九七九年)を参照。
- (11) 己之子、私愛也。兄之子、公義也。夫背公義而嚮私愛、亡兄子而存妾子、幸而得幸、則魯君不吾畜、大夫不吾養、庶民不吾與也。夫如是、則脅肩無所容、而累足無所履也。子雖痛乎、獨謂義何。故忍棄子而行義。不能無義而視魯國(『古列女傳』卷五節義傳魯義姑姉)。
- (12) 魯未可伐也。乃至於境、山澤之婦人耳、猶知持節行義、不以私害公。

而況於朝臣・士大夫乎。請還（「古列女傳」卷五節義傳魯義姑姉）。

- (13) 公正誠信、果於行義。夫義其大哉。雖在匹婦、國猶賴之。況以禮義治國乎。詩云、有覺德行、四國順之、此之謂也。頌曰、齊君攻魯、義姑有節。見軍走山、棄子抱姪。齊將問之、賢其推理。一婦爲義、齊兵遂止（「古列女傳」卷五節義傳魯義姑姉）。

- (14) 兄子雖親、終不親於己子。你這婦人棄了己子、而反抱兄之子走。卻是何意（「列女傳演義」卷五節義傳魯義姑姉）。「古列女傳」での齊將の言葉は、「子之於母、其親愛也、痛甚於心、今釋之、而反抱兄之子。何也」である（「古列女傳」卷五節義傳魯義姑姉）。

- (15) この場合の兄は、夫の兄ではなく、彼女自身の兄である。なお、「姑姉」という字句について、下見隆雄『劉向『列女傳』の研究』（東海大學出版會、一九八九年）は、「姑姉」は父の姉をいうが、ここでは、兄の子であることから、「姑妹」でなくてはならず、これを字形の誤りとする説があることを指摘しており、やはり「兄」を夫の兄とは捉えていない。

- (16) 中國近世における宗族内の女性の役割については、仙石知子『明清小説における女性像の研究』（汲古書院、二〇一一年）を参照。

- (17) 棄子留姪、鄧伯道所爲也。雖未必即合於聖賢之中道、然窺其心實、亦有意爲賢。而微傷於過者、若以公私論則亦可謂之難能矣。倘不然而棄姪留子、稍有人心安乎、不安乎。故義姑姉侃侃一論、而齊師退矣、義之有益於國如此（「列女傳演義」卷五節義傳魯義姑姉）。

- (18) 相召其母、問之曰、母之子殺人、兄弟欲相代死。更不能決、言之於王。王有仁惠。故問母、何所欲殺活。其母泣而對曰、殺其少者。相受其言、因而問之曰、夫少子者、人之所愛也。今欲殺之、何也。其母對曰、少者、妾之子也。長者、前妻之子也。其父疾且死之時、屬之於妾曰、善養視之。妾曰、諾。今既受人之託、許人以諾、豈可以忘人之託、而不信

『列女傳演義』における節義について

其諾邪。且殺兄活弟、是以私愛廢公義也。背言忘信、是欺死者也。夫言不約束、已諾不分、何以居於世哉。子雖痛乎、獨謂行何。泣下沾襟（「古列女傳」卷五節義傳齊義繼母）。

- (19) 寡人細思、子之善惡、母必知之。試召其母、而問之則必不枉（「列女傳演義」卷五節義傳齊繼母）。

- (20) 因命相召其母而問之道、汝之子殺人、兄弟互相認死。更不能定罪、言之於王。王心仁惠、不忍妄意加刑。以爲、知子者莫如母。故特召汝來問、二子平日、孰仁孰惡、汝可實言、以便定罪。其母大哭說道、二子仁固不敢當、然亦皆無惡心。妾亦實不知其爲誰之罪。但蒙上恩問欲活欲殺於妾使妾得行、愚意則請殺少者（「列女傳演義」卷五節義傳齊繼母）。

- (21) 以己之子與前妻之子論、則己子親也。若以二子從夫起見、則前妻之子嫡也、己子庶也。夫心或又有別。既不忘夫托、則又安敢不推體夫心、此其寧死少子也（「列女傳演義」卷五節義傳齊繼母）。

- (22) 本來「庶子」とは妾の生んだ子のことを言う。「古列女傳」では、冒頭に「齊義繼母者、齊二子之母也」と明記されるので、母は後妻である。これに對して、『列女傳演義』は、「齊義繼母者、齊二子之母也」を缺くため、妻ではなく妾と設定されている可能性もある。

- (23) 子束髮、辭親往仕。五年乃還。當所悅馳驟、揚塵疾至。今也乃悅路傍婦人、下子之糧、以金豫之、是忘母也。忘母不孝。好色淫泆、是汚行也。汚行不義。夫事親不孝、則事君不忠。處家不義、則治官不理。孝義竝亡、必不遂矣。妾不忍見、子改娶矣。妾亦不嫁（「古列女傳」卷五節義傳魯秋潔婦）。

- (24) 論語曰、君子殺身以成仁、無求生以害仁、此之謂也。頌曰、京師節女、夫讎劫父。要女問之、不敢不許、期處既成、乃易其所。殺身成仁、義冠天下（「古列女傳」卷五節義傳京師節女）。

- (25) 孝不忍父、義不忍夫。所謂不忍人、必自忍也。其孝非不彰。其義非不

揚。然而其身苦矣、每讀至此不禁神傷者久之（『列女傳演義』卷五節義傳京師節女）。

(26) 現行の「古列女傳」には、頌のない二十篇を集めた「續列女傳」がついており、四作はいずれもそこに収録されている。「續列女傳」については、下見隆雄『「續列女傳」について』（『哲學』四〇、廣島哲學會、一九八八年）を参照。

(27) 崇謂綠珠曰、我今爲爾得罪。綠珠泣曰、當效死於官前。因自投于樓下而死（『晉書』卷三十三石苞傳附石崇傳）。

(28) 秀怒、乃譖倫族之。收兵忽至。崇謂綠珠曰、我今爲爾獲罪。綠珠泣曰、願效死於君前。崇因止之、遽墮樓而死。崇棄東市（『情史』卷一情貞類綠珠）。

(29) 綠珠湧身墜樓。死之慷慨、不減虞姬。遂令石崇、千載之下、尙留顏面。無曰一女子不足爲重輕也。須知事關名節、雖小實不大可不盡也（『列女傳演義』卷五節義傳綠珠）。

(30) 岸本美緒「風俗と時代觀」（『古代文化』四八一―二、一九九六年、『風俗と時代觀―明清史論集―』研文出版、二〇一二年に所收）を参照。

(31) 溝口雄三「中國近代の源流」（ハーバード大學ハーバード・イェンジン研究所講演「近代中國を俯瞰する新しい視座」二〇〇〇年、『中國の衝撃』東京大學出版社、二〇〇四年）を参照。

(32) 人品有貴賤、而夫妻之爲於情好則又無貴賤也。故使君有婦、羅敷有夫、其來久矣。何至歌者婦而獨不念其夫也。既念其夫則帥殺其夫、歌婦刺帥必然矣。刺之誠快、獨恨劍術疎、而抱荊軻之痛爲悵悵耳。雖然有此一舉凜凜、然使富貴家不敢以勢而輕奪匹婦之節、則名節於茲永賴矣（『列女傳演義』卷五節義傳歌者婦）。

(33) 「歌者婦」の起源は、『太平廣記』卷二百七十婦人一歌者婦にまで遡ることができる。

(34) 此女中高漸離也。漸離爲友、此爲夫。祖龍之殺荊卿也、宜也。歌者之死、不更冤乎。頸且可斷、豈珠翠所能媚哉。金兀術愛一小卒之妻、殺卒而奪之、寵以專房。一日晝寢覺、忽見此婦持利刃欲向。驚起問之曰、欲爲夫報仇耳。術嘿然、麾使去。即日、大亨將士、召此婦出謂曰、殺汝則無罪、留汝則不可。任汝于諸將中自擇所從。婦指一人、術即賜之。此婦亦大有意思。惜乎不肯拼一死也。然則爲歌者婦愈難矣（『情史』卷一情貞類歌者婦）。