

若江薫子の女性教育論

―『女論語』をケア・ホスピタリティの倫理として読む―

鬼 頭 孝 佳

一．はじめに

近代・欧米化する世界において、イスラームや儒学の女性観は「正面」から、問にくい。なぜなら、少なくとも社会思想の次元で、女性の社会進出や抑圧に全く関係ない、とは言い難いからである。今ではその存在が（フェミニストらの間ですら）忘れられつつあるが、「父なる天と母なる大地」という相補的宇宙観から、過剰に男性原理を追究した近代への批判として、（男性からの規定を超える、そして男性をもその担い手とする）女性原理の復権による世界の再均衡化を説いた、エコ・フェミニストに青木やよひ（一九二七―二〇〇九）がいる（一）。非西洋の文化に造詣の深かった青木ですら、主として武家層の儒学イデオロギーが明治以降、庶民に強制され、性差別の正当化に寄与した帰結にばかり着目したことは、儒学のネガティブな作用（とその印象）の強さを物語っている。

ネオ・プラグマティズムの旗手であった、R. ローティ（一九三一―二〇〇七）は哲学史の叙述方法について、合理的再構成と歴史的再構成の葛藤（と循環）を挙げている（二）。つまり、思想テクストに対して、（解釈者の時代性を問わないまま）あたかも同時代人であるかのように接し、対話すべきであるのか、それともあくまでも過去の（曖昧な）文脈に

位置付けることで満足すべきであるのか、「思想／史」に付き纏う究極の難問を突き付ける。今、問うている儒学の女性観に関わる問題をもし、歴史的再構成だけに止めるなら、肯定（復古）にせよ、否定（進歩）にせよ、一旦は途切れてしまった歴史の遺産としか理解されないに違いない。だが、筆者が試みたいのは、歴史上の抑圧の経験それ自体は深刻に見据えつつも、この女性観の思想的可能性を、注意深く状況を踏まえ、相手に合った仕方では応答する責任を重視する「ケア」や「ホスピタリティ」の倫理として再構成することにある（三）。

今回その再構成の基とするテキストは『女論語』である。唐代に宋若莘（？―八二〇？）・宋若昭（七六一―八二八）姉妹が班昭（四五？―一七？）『女誡』に倣って、広い階層を意識しながら、「賢婦」になるために必要な、当時の女性向けの礼儀作法を具体的に、分かりやすく、リズムカルに物した一大著作である（四）。礼法は、誰かに対するものであるから、その人に相応しい所作が要請される点において、「ケア」や「ホスピタリティ」と関係が深く、規範の趣旨を斟酌しつつ、「時・処・位」に合った礼法をその都度「再創造」していかなくてはならない以上、本来、礼法の考察が歴史的再構成だけに止まることは有り得ない。とは言え、その影響力の大きさから、『女論語』より派生した書物は少なく、紙幅の都合上、今回その全てを取り扱う訳にはいかない。そこで、江戸時代に通じた辻原元甫（二六二―？）の仮名草紙と東アジアで広く普及し、幕末から日本でも句説を付して刊行され始めた王相（？―一五二四）の箋注を対照させつつ、王注を敷衍した若江薫子（一八三五―一八八二）『和解女四書』（明治一六（一八八三）年刊）に主として依拠し、『女論語』を読解してみたい。というのも、後述のように、薫子の注釈は、①元甫や王注よりも女性の「尊厳」に対する尊重を志向しており、②具体性に富み、③『女四書』の構造をよく理解しているからである（五）。ただし、薫子は「男女の別」自体には好意的であったため、「近代人」井口愛泉『女大学と女四書の批判』（大正一〇（一九二一）年）を参照することで、現代に適用し得る規範再構成への媒介項としたい。

本稿の構成について、やや迂遠ではあるが、ケアの担い手が圧倒的に女性であるという事実を鑑み、女訓がその性別役

割分業を正当化する役割を担ったという側面を捨象する訳にもいかないもので、まず薫子の『女論語』解釈が儒学の枠内では、相対的に女性の「尊厳」を重視する解釈の一つ足り得るということを、元甫や王注との比較から検討する。問題となるのは、性別特性論の枠内であつても、男性に甘く、女性に厳しい、性の二重規範であつたか否かである。次に、『女論語』の章の構造を踏まえつつ、薫子が女性の「職分」をどのように考えていたのか、を確認する。「ジェンダー平等」を必ずしも自明の前提とはしないが、少なくとも薫子が儒学の枠内においては、女性の「主体性」をある程度尊重する議論を展開しつつも、性別特性論を批判する観点からは、課題が残ることを指摘することになるだろう(六)。そのうえで、愛泉の『女論語』に関する「批判」を媒介として、薫子の『女論語』解釈を基に、元甫や王注との比較を踏まえながら、現代にも通用する「ケア」や「ホスピタリティ」の倫理として『女論語』の主張を「再構成」したい(七)。

二. 薫子は二重規範を規範的に許容したのか

女訓はそもそも、女性“だけ”の規範なのか。この問いの含意は、①女性“だけ”に適用され、男性は“例外”とされる、二重規範(ダブルスタンダード)でしかないのか、②そもそも女性“だけ”とされる規範を、男女双方に“共通”の規範として語り直すことはできないのか、という問いとして提起し得る。規範自体の考察であるから、ここでは史実は問わない(現実と規範とを“直ちに結びつける”ことは「自然主義的誤謬」として退けられるからである)。

『女論語』には、女性“だけ”に再婚禁止を求める守節章がある。愛泉はこの徳目について、「自覺的恋愛主義の男女間には全々 unnecessary の道徳」であり、「女子にのみ節操を守れと強ふるのは則ち片務的で一夫一婦の道徳には適合しないのであつて、男子にも之を守らせねばならぬ」と評しているが、元甫は「守節」の意を説明するだけで、王注も「女子の道は節を守るを第一義と為し、清貞之に次ぐ」と述べるだけであるから、男性の「守節」が想定されていないという愛泉の批判

は当たっている。だが、薫子は、そのような所謂「ダメンズ」を良しとしたのだろうか。

男子には、夫々の家業をなさしめ、仕官しては、忠義を尽し、父母先祖の名を、はづかしめざるやうに教へ、農工商にても、みな父の業をつぎ、孝悌忠信の行ひを、つとむるを教へ、女性は女の礼儀を教へ（後略）

と、本文にも諸注にも無いことを言い添えている。つまり、「職分」の相違はあつても、「職分」に対する誠実さの点では、原則、男女で異なる基準を適用することはないのである。

また、早起章においても、元甫の「朝起きは人間万事の務をなす基」を敷衍したのでろうが、薫子は王注には見られない礼記内側篇を用いた解釈を施している。

礼記に、鶏、鶏初て鳴て、みな盥漱、といふ。後世にても、官ある人、朝廷へ参るは、夜のあけざる間なり、されば夫に準じ、賤き者まで、みな早く起るなり、今わが国の風習にては、鶏初て起ずとも、苦しからざれども、おそく起きては、家内の務、成がたく、何の業にても、勤め難きにより、未明におき出て、舅姑夫、あるひは父母の起たまはぬ内に、厨のしつらひをなすことよかるべし

後段で、薫子はさらに「心いそぎてすれば、何事も粗忽に、仕損じ多きものなり」という理由も付け加えて、内治を掌る女性が、家族で最も早く起きるべきことを結果的には肯定するものの、少なくとも早起きはまず当の「夫」が求められていた、という「起源」を述べることで、早起きが女性「だけ」に求められる徳目ではなかった、ことを明らかにする。

しかし、一方で薫子は、守節章で、他の諸注にはない記述だが、

夫の家貧く、飢凍ほどの苦みあるか、又夫我につらくして、非理のことに、さま／＼責めあなまるゝか、夫放蕩にして、酒食におぼれ、淫佚の行ひ多きことありとても、妻より夫をすつる心なく、幸うすくして、はやく夫に後れ、或は夫に棄らるゝこと有とても、再び嫁せず

と、ダメンズへの「忍従」という「不合理」も説く。この「矛盾」をどう整合的に捉えたらよいだろうか。勿論、この「

不合理”が夫を天に、妻を地に配当することに起因することは必ずしも否定できない。だが、薫子が何故にこのような“不合理”な教訓を述べたのかは、もう少し掘り下げる余地がある。如上のことを「此等は、平生のことなり」として、薫子は以下のように続ける。

乱世にあひて、敵の手に捕はれ、或は治世にても、位高く勢ある人に、恋慕せられなどして、其意に随へば、富貴を得、其身のみならず、親戚まで、富さかへ、従ざれば、殺さるゝか、殺されずとも一生憂ひにしづむ如きの時に、至りては、淫乱不貞の女にあらざれども、大抵眼前の利害にまよひて、操を失ふもの多し、かゝる時にも、命を軽んじ、操を守る者にあらざれば、まことの人といひ難し

つまり、利害を超えた「誠」としての「操」の義務を、薫子は結論として主張する。この義務は、いわば「トロツコ問題」のような「極限」の想定を通じて正当化される（八）。薫子が「極限」時に、「極端」な「犠牲」を実際に女性に求めたのか否か、という点は判断を留保せざるを得ないが、少なくとも「極限」時の覚悟によって、平時の身を律することが主眼だったのではなからうか。

もし、一種の“虚構”であると想定しないなら、

（女の徳を―筆者注）辨へ知り、心にしめて行ひなば、孝女賢婦となり、あるいは義姑慈母ならんこと、疑ひなく、生涯よき誉ありて、福をうくることかぎりなかるべし

という『女論語』の結びの注釈に背いてしまうからである。

同様の「極端」な想定に基づく修辞は、柔和章にも見える。

此等の（夫の親族―筆者注）悪きことを、人にいひはやさんは、わが身の恥なれば、一切に包みかくし、又からき目にあふこと有とても、是わが身の不運ゆゑなりと、思ひ明むべし、かく心にさへ、収めぬれば、いかなる不慈の舅姑にても、よく事へらるべし

王注では「至親に在れば、即ち我の不幸の如し。豈に外に彰聞するべけんや」、つまりあたかも自分の不幸のように感じるから、外に言いふらすべきではない、となっているが、薰子は直接「わが身の不運」の「ゆゑ」に「からき目」の運命に遭ったと読み替えてしまっている。王注よりも「理不尽」な解釈ではあるが、「不慈の舅姑」に対してすらも誠を尽くせるよう、自分を鼓舞するための「極限」の想定だと仮定するなら、（共感はないが）話の筋として理解はできる。つまり、「極端」な想定によって、多少の「からき目」を受忍せしむるための修辭となっているのである。

確かに、薰子は、貞操に関する、男女相互の「双務的」義務を説くには至っていないという点では、愛泉よりも性別特性論を擁護する傾向にはある。ただ、薰子は女子「だけ」を論難するのではなく、少なくとも男性がその「職分」としての義務を果たさないことを倫理的問題だとは、捉えてはいたはずである。そもそも、女訓とは男性向けの家道訓とセットで意味を為す倫理規範なのではないか、という指摘が既にある（九）。その意味で、「誠」を尽くすという点において、薰子は男女の責任の重さの不均衡を安易には認めなかったのではあるまいか。この点を明確にするには、さらに薰子が女性の「職分」をどのように考えていたか、を明らかにする必要がある。

三、女性の「職分」における「主体性」

薰子による『女誠』の注釈を分析した際に、筆者は女性領域において、薰子が「女性」の主体性を確保しようとしていたことを明らかにした。『女誠』夫婦章の薰子の注がその主張の典型である。

男と女と、夫と妻と、陰陽の性質異にして、つかふと、事ふると、道はかわれども、共に才かしく、心正しからざれば、内外を治むること成りがたき故に、斯二つのもの、其の用一なりといふなり。

この主張は『女論語』の注釈において、どのように「変奏」されるのであろうか。『女論語』の章構成は、最初と最後が対

称的で、「円環」を為すという意味において、いわばインクルージオ（囲い込み）の構造を示している。つまり、「修身」は立身章…自身の立ち振る舞いから説き起こされ、学作章…家政労働の学びに至り、学礼章…自身が客となる、または女性性の客を迎える実践に進み、「齊家」の「端緒」となる早起章から、後に詳述のように孝を基盤とした心の「推移」として、事父母章→事舅姑章→事夫章→訓男女章と段階的に教訓が展開される。そして、早起章に対応するように「齊家」の「目的」「ゴール」を説く営家章が置かれ、以下学礼章と対になる、待客章…夫の客を迎える実践、学作章に対する柔和章…家内への礼、立身章の、特に貞節に関する「再説」としての守節章で文章が閉じられるに至る。

立身章→早起章が「端緒」であるとするなら、営家章→守節章までは「目的」「ゴール」ないしは重要な点の「再説」となっている。客への対応については、後述するので、ここでは立身章・学作章・早起章・営家章・柔和章・守節章において、「修身」と「齊家」における女性の「主体性」がどのように提起されているのか、を章構造に留意しつつ、概観していく。

まず、立身章と守節章について。薫子は立身章で、「修身」の「端緒」を以下のように説く。

およそ、女子の学問をなし、婦人の道を学ばんと思はゞ、先身の立居ふるまひを、慎むより初まるなり、立居ふるまひを慎むには、清貞を務むるを要とす、清貞とは、姿かたち、むさ／＼取り乱さずして、身にも心にも、少の穢れなきを、清といひ、又操を正しくするは、いふ迄もなく、仮初の見聞、動静などに付ても、聊も邪なる事なきをいふ。王注は「立は猶成なり」と説くが、そうすると「九烈三貞の解は前篇に見ゆ」、つまり「冗長な」繰り返しになってしまふ。しかし、薫子の場合、「九烈三貞のことは、序に見えたり」、つまり序に「回帰する」。だから、他注には見られない、

今の人は、男女とも、むかしの聖賢などは、鬼神が形にても、かはりしものゝ如く思ひ、とても及び難しとする故、善にすゝむことまれなり。聖賢とて、別にかはりしものにあらず。日々善を勉めて怠らず、いさゝかの私もなくば、たとへ聖人となり得ずとても、賢女とならんことは、左のみなし難きことに、あらざるべし

聖人可学論に基づく、次善の人格的完成への励ましを説くのである。そして、『女誠』での注釈と同様に、「日々善を勉めて怠らず、いさゝかの私もなくば」人格的完成に至るという点においては、男女間に「不均等」は無い。

次に、学作章・柔和章について。「女功」と「柔和」という章の大意から考えれば、直ちに対応関係にあるとはいえない。ただ、それぞれ「須学女工」／「須能以和為貴」で始まり、「莫学懶婦」（ただし、「莫学懶婦」自体は、早起章にも出てくるが、章末ではない）／「莫学愚婦」で閉じられるのは両章だけであり、形式における類似性がある。例えば、「妻たる職分をなし得」なければ、「父母まで卑しめられ」、「村里の笑ひものと成」という帰結と、「近き親戚、又は隣などの事を（中略）事々しく、いひ罵れば、親き中にも、離れぐとなり、後には身の禍となる」という帰結には、論理展開に平等性がある。女訓という性質上、女性の「職分」を果たさないこと「だけ」が問題視されている訳だが、男性が「職分」を果たさないのも同様に「悪」という評価であったことは、既に前章で説明した通りである。例えば、世情への献策などを秘かに記した『杞憂独語』「第二十」において、「縉紳其外官人陪臣に至る迄愉惰の者を罰るべし」と薰子は言つて憚らないのである。

最後に、早起章と営家章について。この両章は要するに、「朝はやく起ざれば、夫の家の務を、なし難きこと」、「家事を心がけることにて（中略）夫の用のかげぬやうに、なすべきこと」をそれぞれ説いている。営家章の表現で再説するならば、「夫は何人にも、妻の内にて、助けとなるに、あらざれば、夫外をつとむること成がたし。夫々身分に応じたることを勤むべし」という、所謂「内助の功」を基調として、「一年の内を安楽にすごさんと、思はゞ、春の間より心をつけて」、「一日を安楽に過さんとおもはゞ、あさ未明より起出、夫々のつとめを、なさゞれば、ならぬ」という教訓であり、営家章の論旨を日々の積み重ねの重要性と考えるならば、早起章はその「入口」を示しているのである。因みに、前章で確認したように、「みな早く起る」を前提として、家業を成り立たせる「土台」たる女性の「職分」を果たすための「儉約」と「勤め」の両立が、営家章の基調となっている。

所謂、良妻賢母の文脈から、愛泉でさえも、当家章は「家政学」であって、「女子の特殊労務にして、今も昔も活用すべき名訓」と評していたのだから、陰陽（天地）論に基づく存在論的な秩序観を前提する薫子が、性別特性論を維持したのは、当然の帰結である。問題は、儒学の中で薫子の女性観が、どのように位置付けられるか、にある。「職分」の相違はあっても、その「職分」を懈怠なく、誠実に勤めることにおいては、男性には甘く、女性には厳しくという二重規範は無かったというのが、薫子の基本線だった。

ただし、「陰Ⅱ地Ⅱ柔」という女性の存在論的解釈から、女性が「主に」「陽Ⅱ天Ⅱ剛」に当たる存在者に対して、「非理」であるという自覚があっても、「重大な」ことでない限りは、「寛大な」対処を求めたのも事実である。ただし、その「寛大さ」は「実父母」や「夫舅姑」に対して「のみ」求められた訳ではない。和柔章に、

隣の家は、かならず、互に親しきものなり（中略）よきことは、いひ伝えて、人の勸となること、あれども、人を猥にほむれば、余の人を、譏るにあたることあれば、いわぬをよしとす。況や、あしきことをや。（中略）されば、是非とも、一切いはぬを可とす、但し悪事も重大にて、すて置て、大なる禍となることは、此限にあらず

とある。元甫は「三従」を強調して、近所付き合いには触れないし、王注には「但し」以下、つまり「重大な」「理非」に対する例外を認める叙述が存在しない。薫子は近所付き合いも「内治」の範囲と捉えていたし、「極端」な想定に基づいて「忍従」を勧めるにも拘わらず、実は「理非」の観点から「寛大」には限度がある、とも考えていた。男性領域への「例外的」な侵犯である、『杞憂独語』正・続は、薫子がこのような女性観を抱いていない限り、成立するはずのない書物であることが、その傍証となろう。

四、柔の徳をケア倫理として読み替える

前章までは、①男女に関わる二重規範の問いを扱い、薫子が性別に基づく「異なる」職分の責任の重さについては男女を区別しなかったことを確認してきた。本章では、薫子のこのような性別観を踏まえつつ、薫子にとって、②女性「だけ」の規範とされていることが、男女双方に「共通」の規範として語り直され得る可能性を考えてみたい。そのように薫子を「再読」しない限り、相対的には女性の「尊厳」を重視しているとは言え、所詮は（「良き伝統」か、男尊女卑かは別として）過去の時代の産物である、という見方自体は、払拭できないからである。

『女論語』和柔章は、女性「のみ」に柔和の徳を得を求める。元甫は「夫は天になぞらへ、女は地に比して、地の徳は静にして、天に従うもの」だと、その理由を説明し、王注も同様に、「陽は剛、陰は柔は男女の義なり」と説く。これに対し、薫子は「女は柔なるを道」とするという諸注の説明に加え、「家に居て、内を治むるもの」だからという理由を付け加える。

女性を「齊家」の主体であると「仮定」した場合、「物ごと、人と争ひ忤はざるをよし」とするのは、「理」に叶っている。というのも、「齊家」の担当者が、「齊家」を乱す行爲を行ってよいはずがないからである。だが、薫子も「柔」は女性が担うべき徳を得であることに疑いはない。立身章で述べるように、「男女の別」は、薫子にとっても「人間」秩序の基本線であることは、儒者として疑いの無い前提であった。

柔の徳を女性「のみ」が担うことへの疑問は、「近代人」である愛泉を待たねばならない。愛泉は柔の徳を「女子のみの道徳ではない男女共通道徳」と明言している。しかし、柔の徳を男女共通の道徳とするという「だけ」では、「説明」としては舌足らずだろう。後知恵ではあるが、今日、「ケア倫理」という考え方を、我々は知っている。世界に類を見ない少子高齢社会である日本では勿論、コロナ禍を経た世界にとっても、「ケア」は切実な問題となりつつある（二〇）。「ケア」は便宜的に言えば、家族（血縁）や地域（地縁）が提供することもできるし、あるいは企業（市場）や結社（ゲノッセンシヤフト）が提供することもできるし、社会が公権力を通じて提供することもできる（一一）。元々、女性（嫁または娘）が

（「使命感」を持って「自発的」に引き受けてきた人もいるにせよ）、多くの場合、男性中心の社会が、有無を言わず、「愛」の名の下に「無償」でケアに従事させてきた経緯が、現在も続くケア労働の劣悪な労働環境や低賃金に繋がっており、しばしば「ケア」の在り方は議論の対象となる（一二）。

ただし、ここで論じたいのは、「制度」として如何なる「提供」形態を模索するにせよ、またその担い手が（性別を含め）誰であるにせよ、「ケア」というものが、人と人の「間」に成立する営みである限り、「ケア」は「倫理的な問題だ、という事実である。「ケア」倫理自体は、主に近代西洋における自立・自律・普遍的規範に基づく決断の主体観に対するアンチテーゼとして提唱されたものではあるが、担い手の「ジェンダー」問題（とそれに纏わる負の史実）を慎重に踏まえた上で、『女論語』における柔の徳を、ケアの担い手の倫理として「再構成」してみたいのである。このような解釈営為により、愛泉の「男女共通道徳」という着想に具体的な内実を与えることができ、同時に比較思想の観点から「ケア倫理」の新たな一面を照射する動きに繋がりが得ることが期待される。「男尊女卑」の側面を抱える女訓が、女性の「尊厳」に対し、どのような作用をもたらしたのかを、「ジェンダー・セクシュアリティ」の観点から再考するのは、勿論、女訓を再読する重大な意義であるには違いない。だが同時に、女訓のコア仮説と補助仮説を弁別しつつ、どうすれば女訓の「差別」性を克服したうえで、女訓を現代に援用できるのかを模索することも、危うさを孕む道であるにせよ、「温故知新」を通じた現代の「致用」に女訓を寄与させることができるのではなからうか（一三）。

先述のように、薫子は他の諸注とは違って、章相互の連関にも注意を払っている。例えば、所謂「三従」を説いた以下の章の関係を薫子は以下のように整理する。

此章（筆者注―事父母章）には父母に事ふることをいふ、女子は他の家に嫁して、舅姑夫に事ふるものなれども、父母への孝行も、忘るべきにあらず、父母に孝行するを、本として、其心を推移して、君に事れば、忠義となると同事なり

ここ（筆者注―事舅姑章）には、舅姑に事ふることをいふ、父母は、我を生みたる恩あり、舅姑は生育の恩なければ、夫の父母にて、其家を継により、父母と同じく、孝をつくす也

まず、実父母への孝行は、結婚後も重視される。なぜなら、「生育の恩」に報いる実父母への孝が基盤となつて、男性の場合には君への「忠」に、女性の場合には「舅姑夫」への「敬」が要請されるからである。舅姑は赤の他人である以上、実父母と違って、実際には「生育の恩」が無い訳だが、「たとひ隠居するとも、（夫の―筆者注）家の主」であり、「夫の敬ひ事ふる人」であるから、「ことさらに敬ふ」べきである以上、「実の父母と思ひて」、「父母に事へしごとく」、「誠の心を尽し」、舅姑に事えるよう擬制される。

元甫や王注では、実父母の孝と舅姑の敬との繋がりは示されない。だから、王注の場合、妻は夫に従うものだから、一家の主であり、夫の父母たる舅姑を実父母のように恭敬すべきだ（舅姑乃夫之父母、一家之主也、女子従夫、於舅姑之前、当尽新婦之礼、敬事恭承、亦如父母之礼）とするだけで、女性が舅姑を実父母のように接する義務がある説明としては弱い。つまり、薫子のように実父母の孝から舅姑の敬への心の「推移」を問題にしないので、実父母の如く接するべきだ、という義務は直ちに導出されない。

ただ、薫子の説明も心の「推移」の点を除けば、詰まるところ、王注のように、舅姑は家の主で、夫が大切に存在だから、妻は「ことさらに敬ふ」べきだ、というところに行き着く。ここで、問題となるのは妻がなぜ夫に事へる必要があるか、を薫子がどのように説明して、その説明が諸注とどう分岐するか、である。

これ（筆者注―事夫章第七）は夫に事ることをいへり、およそ女教の書に、夫に事ふることを、いへるもの多しといへども、かくねんごろに、説しめしたるは稀なり、能々心をとめて、守り行ふべし

女子嫁して、夫につかふること、かり初のことならず、前の世よりの契りなるべし。支那にても、我国にても、一国中の人、いく千万人もある中に、二人集りて、夫婦となることなれば、生まぬ前より、定まれる縁にして、今の世に、

夫婦となるものなるべし、夫の重く尊きことは、天にたとへたれば、軽んずべきにあらず、夫は剛にして、陽の徳をそなへ、妻は柔にして、陰の徳をたち、夫は妻をいとをしみ、恩義あり、妻は誠の道をもつて、夫を敬ひ事ふるが、夫婦の正しき道といふなり。

元甫も、王注も、薫子も、前世の奇縁が現世で成就するのが夫婦であるという説明は同じである。ただ、薫子は、王注のように夫だけを「一身之主」とはしない。また、王注の「夫は恩あり、婦は愛するは人道の大経なり」を、元甫のように「地は天の恵をうけて万物を生ずるものなれば、夫に従ひ事うまつる道」が夫婦関係の本質であるとも言わない。「夫の重く尊きこと」自体は承認するが、それ故に夫は「妻をいとをしみ、恩義」を尽くす重責を負う者であることが前提されている。つまり、妻が「夫を敬ひ事ふる」のは、この恩義に「誠の道をもつて」報いるためなのである。

したがって、報恩という観点による限り、薫子の「事父母」、「事舅姑」、「事夫」は無条件に絶対服従を求める論理ではない。その意味で、「近代人」たる愛泉が「事父母」について、

大体孝なるものは親から要求すべきものではない（中略）孝なるものは子女が自発的に鴻恩を感じ、子女をして孝を尽さざる可からざる程に父母たる者が真心を以て其の恩義を感じしむる様、愛育するのが父母たるものゝ最大義務であつて、如何に父母が孝養を強要しても、子女をして其の恩義を感じせしめざるが如き育て方では、罪は却つて其父母にあると云わねばならぬ。

と評するのは、「概ね」正しい。

ところで、薫子が「親」の責任を考察するのは、訓男女章においてである。

ここで「母儀」ではなく、「親」と書いたのには理由がある。この章は元甫も「母親の育て教ふる道」と述べているし、王注でも「母儀之道」と要約している。愛泉もまた、当代の日本では絶対に適用できないとしながら、「女子が母となつて子女を教育する訓誡」と理解する。だが、薫子はこの章について「男女の子供を教へ導くことをいふ」として、その教育

主体を曖昧にしている。

そもそも、特に王注が明確だが、「夫婦は必ず男女を生む」ことになっていて、それ以上の家族形態が考慮された形跡はない。しかし、薰子は「およそ」男女夫婦となれば、必子を生ものなり」としつつも、「又子を生ぬ女もあり」、「子を生ても、育ぬも有、子なき女も多けれども、庶子又は養子などもありて、子の一人もなき家はまれ也」と述べている。つまり、そもそも薰子はこの章で必ずしも「実子」を想定してはいないのである。

そして、元甫は「父は外のわざを務むるものなれば、父子一ところに居る事稀なり。母親は常に内に見ありて、子を育つるものなれば、母のをしえ肝要なり」、王注も「父は外事を主り、母は内事を主る。男女幼少なれば内に居処す。故に母の教へを専らと為す」と、外事／内治の性別役割分業を自明視しており、そもそも父が子育てに関わるということは想定されていない。薰子も①（恐らく男女を「剛」と「柔」の存在論で理解するからだろうが）厳格な父より母になつきやすい、②父は終日家に居れず、休日でも来客の接待があつて、「子に付添居る間」が少ないという理由から、結果的には「父よりも、母を主とする」と言うものの、本来は「男子は父教へ、女子は母教ふべきもの」とする点で、薰子は「訓男女」を「母儀」のみとは見做していない。

この解釈の相違は、子供の教育に関わる結果責任を誰が負うか、という議論に影響を及ぼしている。例えば、王注の場合、子供の教育は「母儀」であるから、「梢を尊親に貽し、父母を羞玷」した責任は「母訓の早らざるに由」ってしまう。しかし、薰子の場合、「父母の教訓」と「父母のいふまゝに」が教育の基調であり、「よき女の師」が稀な時に女子に対する「母」が言及されるにすぎない。したがって、「辱尊親に及び、父母を玷る」責任は「親」が「その子の幼少の時より、教へ戒め」なかったことに帰されることになる。だから、薰子は母のみならず、両親が父母たり得なければ、親不孝な子供が育つ可能性が高いと考える点において、愛泉の議論に「概ね」同意することだろう。

ただ、「概ね」と書いたのは、もしそれなりに「過酷」な家庭環境であつても、「近代人」たる愛泉のように「罪は却

つて其父母にある」とは言わず、その環境の下で可能な徳の追究を各人に求め、愛泉とは異なる「倫理」を模索する点で、彼らは袂を分かつのではないか、と思われるからである。

愛泉の主張と比べ、この薫子の考えを「不合理」だとするのは容易い。確かに、忍従も過ぎれば、毒でしかないだろう。しかし、注意しなくてはならないのは、薫子の「倫理」の基調は「報恩」であり、元甫や王注に垣間見えるような、「天地」に準えた存在論的な絶対服従とも受け取れる解釈とは、一線を画しているということである。にも拘わらず、なぜ「不合理」に見える主張を行うのか、その点を「忍耐強く」掘り下げる必要がある。

例えば、父母の教訓が常に正しいとは限らない。元甫や王注の場合、その可能性は想定されない。だから、常に父母の教訓こそが絶対的に正しく、子は絶対服従しなくてはならないという教訓に見えてしまう。薫子も、まずは父母の教訓が正しく、自分に過失がある場合の受け止め方から論じている。

もし我身に過失ありて、父母しかり責給ふことあらば、ゆめ／＼怒るべからず、又あはて騒ぎて、過失を重ねべからず。（中略）朝夕にさま／＼考へ、わが過失なることを知りて、父母の教に従ふなり。

しかし、薫子は父母の主張が「理に当ら」ざる場合も想定する点で、諸注とは異なる。

もし父母の詞、理に当らざることにても、重大のことにあらざれば、一まづ父母の詞にしたがふべし。

先述のように、薫子は「重大」な誤りについては、理を優先し、妥協はしない（規範の侵犯すらする）。しかし、些末なことであれば、あたかも相手に妥当性があるかのように、「一まづ」実父母に従う態度を勧める。つまり、「理」の是非（正義）以外の行動原理がここに想定される訳である。

別な例を検討しよう。実父母の孝の「推移」から舅姑への敬を説くことに関連して、実父母と舅姑に事えることの違いを、薫子だけが注釈した箇所である。

生の親は、孝行するものと、誰も知りたる故、別に疑ひを避るに及ばず、養ひ親、舅姑などは、他人の聚りたるもの

故、やゝもすれば、実の親に私して、かりの親に不孝ならんかと、いふ疑ひある故、其疑ひをさくろく心がけ、なくしては、測らざる冤を受けること有べし、此たがひめを、よく／＼察して、孝養すべし。

孝が社会常識となつてゐる世界において、実父母への孝が非難の対象になるとは考えにくい。だが、血縁で結びつく実父母に対し、養父母や舅姑は「他人」にすぎない。「やゝもすれば」、実父母ばかりを大事にして、自分が蔑ろにされてゐるのではないか、という疑念が想定外の禍をもたらす場合があるから、細心の注意を払うべきだ、という教訓である。そもそも、疑心暗鬼になる養父母や舅姑の至らなさを責めるのは容易い。しかし、薫子はあくまでも、養父母や舅姑の感じ方を尊重して、「疑ひをさくろく心がけ」を説くのである。

こうした薫子の教訓が「結果的に」女権を後退させた可能性も否定できない。しかし、薫子は「報恩」を前提に、「倫理」を組み立てている以上、こうした教訓は単なる上位者への絶対服従を説いたものでは有り得ない。問題は、このような礼の規範が何を目的としているか、である。

夫婦の中の、睦まじからぬは、仇敵にひとしく、成行もあり、又中よきは、なれ過て、礼儀を失ふもの多し。いかに中よけれども、礼儀を失へば、中惡くなるの基なれば、嚴重に礼儀をまもり、たま／＼来りし、貴人の客を、あつかふごとくに、なすべし。

王注では単に「宜しく相親しみ、相愛し、待つこと賓客の如くす」となつていて、夫婦仲には言及がない。元甫は、「狎れやす」い夫婦しか想定されてゐない。薫子は不仲な夫婦と狎れすぎた夫婦を想定し、「中を惡く」しないための「礼」を説こうとしているのである。その一つの例として、

夫もしひがごとあらば、懇にいさめて、其惡事をなさざるやうにすべし、諫むるには、方ありて、此事惡しとのみ、いひては、其心に忤ひて、却て怒りを引起し、恩愛を傷ひて、夫の爲にもならざるもの也。たとへいかなる愚人にて、其身の行ひの内には、一つにても善こと有ものなれば、是程のこと知れる人にて、斯る惡きことは、有まじきな

りと、いふ意にて、さま／＼に辞を尽し、或は誘し、或は勧めて諫むべし。

ここも王注では単に「如し非礼の事を行はば、必ず善く勧めて之を阻」むとするだけである。元甫の場合、「女は夫に従ふものなりとて、悪しき事にも従ふは僻事なり」という問題関心から、「夫悪しきことをなさんとせば、氣をしづめ声をやらば、悪しかるべき道理をいひて夫を諫むべし」とする。悪事を諫めるべきだ、という理（正義）の観点において、三者に大差はない。だが、王注も、「氣をしづめ声をやらば」と、修辞には留意するにせよ。元甫も基本的には、善を勧め、道理を説けば、夫を「説得」できると信じている。だが、薰子は、「正論」による説得が相手の感情を逆なでし、裏目に出ることを知っている。それ故に、相手の善の端緒を見出し、相手の改心可能性を信じて諫めるよう教訓し、「諫むるには、方あり」と注意を促しているのである。

そもそも訓男子章で、薰子は男女問わず、「幼少より教へざれば、成長して後は、（中略）慣習となりて、中々改められぬもの也」という趣旨の内容を述べている（王注も女子の悪しき言動について「之を未だ萌さざるに禁ずること能はざれば、則ち習性已に成り、万も過ちを改め難し」と注している）。

自分が「理」（正義）を失わない限り、何が過ちであるかを判断することはそう難しいことではないだろう。事柄が自分に限ったことであれば、過失を改めるのは、自分の慣習を改めることができるかに掛かっていると言える。そこで他の人がどうであるかは自分の「理」の実現とは関係がない。

生死とも、処を同ふるする物なれば、ゆめく、別人のごとく、隔てをなすべからず、夫もし妾などに迷ひ、あるいは、人の讒言を聞などして、妻を隔つる心ありとも、妻より隔つる心なかるべし。古人もいへる、君君たらずとも、臣もつて不忠なるべからず、父父たらずとも、子もつて不孝なるべからずといへり。夫婦も同じ理也。夫は夫の道を失ふとも、妻は妻の道をうしなふべからず

だが、可塑性に富んだ子供に対してはともかく、既に大人になっている者の過ちに気付いたとして、その過ちをどのよ

うに改めさせることができるだろうか。長年、正しいと信じてきた慣習を、是非を指摘されたくらいで、改めることができるだろうか。無意識は、「抵抗」せず、「防衛機制」を働かせず、その諫言を素直に聞き入れるだろうか。

薰子はどうすれば理（正義）を樹立できるのか、には拘っている。ただ、仮に理（正義）が樹立し得なかったとしても、修身としての理（正義）は確立できると信じている。そして、理（正義）が樹立し得ないことについて、是非を明らかにする（普遍的理論を立てる）ことにのみよって実現しようとするのではなく、現実の人間関係や人間の道徳的な「弱さ」、問題の重大性を「総合的に」斟酌しつつ、人間の善への端緒を信じて、どのような働きかけが奏功するかを、様々な位相から検討している。その結果、些細な悪徳であれば、人間関係を円滑にする礼の観点から、相手を変えるのではなく、自分が変わることで対処することもあれば、事態が重大な悪徳であれば、相手の感情に響く方法を探究しさえする。逆に、善においては相手の感情を最優先に行動するため、倫理性は多大なる労力を伴って、個別具体的に構想される。

例えば、いずれも諸注にはないことだが、事父母章において、「老人の心細く、楽みなきことを、思ひ測りて、万事に心を用ゐて、聊のことにても、父母の心、楽みたまふやうにすべき」と説き、酒宴や人を招くことを嫌う人なら、無理に招く必要は無い、とする。あるいは、事舅姑章においても、「無用の話などして長居すべからず」というのが本文であるにも拘わらず、敢えて「物語などを好む人ならば、さまぐのことを語り慰むべし」と説く。

愛泉は特に事夫妻の夫婦観を、「男尊女卑」が却って、男性を子供扱いしており、妻に対する「片務的」な規定は「圧制的無自覚の結婚に依って成立せる妻への戒厳令」だと述べている。確かに、妻「だけ」が「陰・地・柔」の徳に従って、「常に」夫等に謙讓に振る舞うべきだ、と「固定的に」主張するなら（セットとなる夫の義務を棚上げしたままであるなら「猶更」）、紛れもなく「男尊女卑」だろう。そのような女訓の作用は女性の「尊厳」を損なうものであり、そのような形で女訓を女性「向け」の教えとして受容させることは慎重に避けなくてはならない。

だが、「陰・地・柔」の徳を女性「のみ」が担うべきではない（あるいは「陽・天・剛」を男性「のみ」が担うべきでは

ない」と主張することと、世界は「陽・天・剛」の作用だけでは成り立たず、「陰・地・柔」の作用を必要とするという主張は両立し得るのではなからうか。つまり、現代の「ジェンダー平等」社会に遭った仕方では、『女論語』の教訓を読み替えるとしたら、その担い手について「男女の別」を硬直的に主張すべきではないが、相手の「尊厳」を最大限尊重するための礼の創造や相手の感情の機微に寄り添う仕方が要請されるケアやホスピタリティにおける対処において、「陰・地・柔」の徳として述べられている教訓は、具体的な「氣遣い」の構想において、参照に値するのではなからうか。次章は、ケアの倫理の延長として、ホスピタリティの倫理を構想する。

五、『女論語』にみるホスピタリティ

学礼章について、元甫は「女の礼儀をまなぶ事なり」とし、「客」をその例示としている。愛泉も同様に、「女子としては礼儀作法を学ばねばならぬと云ふ教訓である」とするだけで、どちらも学びの客体としての女性を前提する。他方、王注は「此の章は客を待つのを言ふ」とするが、そうすると、女性自身が客となる場合は、「婦子事有りて、如し親戚の家に到らば、当に女子の務むる所の礼を行ふべし。前の客を待つのは儀の如し」と、受動的な「客を待つのを道」の応用とせざるを得ない。薰子は「女の客人をあつかひ、又自身客となりて、他の家へ、行たる時の礼をいふ」と述べ、あくまでも女性性が礼を学ぶ「主体」だとする。この章に対する位置付けの相違は、ホスピタリティについて述べる本文の解釈にどのような作用を与えるだろうか。

まず、薰子はホスピタリティの担い手の苦勞に対し、他の諸注より「自覚的」であるように見える。例えば、他の諸注では女の客が来訪した場合「すべきである」と済ませてしまうところ、客の来訪を「前より知らば」という但し書きが付いている。つまり、薰子は「突発的」な来訪において、恐らく完璧に対処することまで求めてはいないのである。

また、王注では単に「声を低くし、顔を和らげ、色を悦し」とされるところ、薰子は「心には憂いかり、又心苦しきこと有とも、色に出さず、面を和げ」と注している。すなわち、薰子は今日で言うところの感情労働にまつわる「苦痛」を理解したうえで、「偽善のすすめ」（丸山真男）としての、もてなしの礼を求めるのである。

ではなぜ、薰子は客をもてなす礼を求めるのだろうか。王注は「其の貧賤を軽んじ、傲慢にして礼せざるなり」と、教訓を述べるだけでその理由は明らかにしない。他方、元甫は「心ある人」が見れば「はづかしき事」という外在的な理由は示されるものの、すぐに「懇ろに客をもてなすべし」であるとか、「高きも卑しきも、わけ隔なく、いづれも嬉しく思ふやうに、もてなし、あひしらぶべし」という教訓に向かってしまう。これに対し、薰子は

度々来る客にも、逢ぬがちに、もし出逢とても、礼節を尽ず、年長じたるをも敬はず、年若きをも、いとおします、富貴なる人に諂ひ、貧賤なる者を侮り、人のよくせざること有おば、謗り笑ひなどすれば、いかなる者にても、怨みいかりて、親子間がらにても、疎遠に成行くものなり

と、当のもてなされる客自身がどう感じるか、を重視した倫理を説いている。こうした「客」との関係に基づく、「気遣い」は

久しく問ざる方には、音信遠ざかりしを謝し、又常々懇なる方には、その挨拶をいひという「客の身分の程々に、叶」った礼という「形」に結実している。

では、逆に、自身が「客」となる場合、薰子はどのような倫理を説くのだろうか。元甫も、王注も、女性自身の振る舞いが周囲からどのように見られ、自身への評価が実家や婚家にどのような影響をもたらすのかを、女訓の基軸に据えている。薰子もそのような側面を説かない訳ではない（其身恥を受けるのみならず、親夫の教よからぬゆへぞとて、人の譏を受しむるなれば、大なる不孝不良といふべし。）が、主人との「関係」を重視する姿勢は、客をもてなす場合と同様である。いたづらに長居をせざるは、主の方に、なすべきことの、妨となることを、思ひ量り、又わが家にて、舅姑夫に事ふ

るひまの、かぐる事を思ひてなり、懇にとゞむるを、強て辞し帰るも、無礼にあたり、又隔意にてもあるごとく、疑はれんも、測りがたければ、止を得ず、饗応の席につくべし

薰子はそのうえで、「酒多くのむ性得ありとも、決して多く飲むべからず、尤肴も多く食せず、箸の置やうなどを乱さず、盃の数重らぬ内に、早く帰るべし」と、主人への「遠慮」を説き、礼法を失わせやすいという理由から過度な飲酒を戒める。愛泉は王注の「又を乱すべからず」等を踏まえ、「又筋」字義通り極端に解し、論難するという問題を抱えているが、「主人の心尽しを無にしないのが礼儀に叶って居る」ということを強調する点において、薰子の礼解釈に近い。

同じく客への礼を扱う待客章も確認しておこう。元甫は「つね／＼客の用意を心がくる事」と述べているが、この説明では学礼章と区別がつかない。この点王注は、「此の章は夫を佐け、客を待つのを言ふ」と、学礼章との区別を明確にする。屢々、「進歩」的な解釈を示す愛泉ではあるが、この章に限っては「女子の特定労務にして、来客に対する接待法の教訓」であることを疑わなければかりか、手料理一つ出せない現代婦人は放埒な夫の浮気を防止するために「用意周到至れり尽せり」のこの章を熟読すべきだ、と説教している。このような解釈に対し、薰子は「男子の客をもてなすことをいふ」とだけ述べている。学礼章と内容を区別すると同時に、王注の「佐夫」に言及せず、もてなす「主体」は読み手の女性であることを暗に示している。

傍証を示そう。元甫も、王注も（勿論愛泉も）、夫の指示を待つ女性という在り方を自明視する。無論、薰子も本文に「聴夫言語」とある以上、「夫の下知をうけて（中略）もてなす」こと自体を消去することはしない。ただし、「是は初めて来りし客のこと」という限定を付す。

もし度々来る客にて、来るたび毎に、何にても饗応なす客ならば、夫の下知を待に及ばざる也

例外とは言え、「夫の下知を待に及ばざる」ことが許容される。勿論、夫が下知する前にその意を体现すべきである、とも読める。だが、「夫にむかひ、何にても饗応の仕やうを、問ひ置」くと注釈が続いているのだから、勝手にその意を斟酌す

ることは薫子の論理では「有り得ない」はずである。したがって、消極的にはあるが、経験則から確実にもてなすことが予見可能な来客に対して、薫子は女性の自律的判断をある程度承認していたのだろう。先述のように、薫子は目立たない形ではあるが、女性の主体性に道を開く解釈を許容してきた。

元甫は省略してしまっているが、「夫喜能家客称暁事」を王注は「夫は其の能く家を治むるを喜び、客は其の能く礼を知るを喜び」と注する。薫子は王注を敷衍して、「夫は妻のよく家を治めて、客に礼をつくすを喜び、客は妻のよく礼を知り、事をわきまへたるを、ほむるなり」と述べている。愛泉はこの解釈の延長に、「夫は心の内に喜び、客は満足して、能く気の附く婦であると賞められる」としたのである。だが、薫子が評価を求めたのは、「客に礼をつくす基盤にある誠心や（礼を知っているだけではなく）「事をわきまえて」いる判断力だったとすると、夫や客の「満足」や「能く気の附く婦」という愛泉の要約は、女性を単なる「有能」な家事担当者に貶めてしまう評価にしかないだろう。

学礼章で薫子が当のもてなしを受ける客への「氣遣い」を重視していることは確認してきた。この待客章でもその点は変わらない。例えば、元甫ではまたも省略され、王注では「冷煖温涼俱に其の宜しきに合す」と簡素に済まされている。だが、本当にもてなす客の姿が想像できているなら、このような簡素な注釈では済まないはずである。事実、薫子は次のように、具体的かつ客との「関係」を重視した教訓を述べる。

冬ならば火闇火爐などに、火を多くいれ、温にし、夏ならば、夜具なども、薄きを出して、涼しきやうにし、客の安らかに睡るやうに心を付べし

このように、薫子は学礼章でも、待客章でも、女性の「主体性」を承認しつつ、相手に合った具体的場面における接待の倫理を説いているのである。

（薫子は儒学規範と両立する範囲で、女性の主体性を高める努力を惜しまなかったにせよ）現代日本社会において、もし『女論語』を、女性“だけ”を対象とする、相手へ接遇を述べた教訓として“しか”読まないなら、「ジェンダー平等」の観点の下、女性“のみ”にケアやホスピタリティを求める古色蒼然たる規範として退けられてしまうことも故無しとはいえない。しかし、その批判は男性が陽Ⅱ天であり、女性が陰Ⅱ地であるという固定的な存在論の割り当てが問題を孕んでいるということには同意するという意味であって、陰の役割無き陽だけで成り立つ世界を肯定するという意味では全くない。つまり、相手をもてなすケアやホスピタリティを女性“だけ”が担う必然性は必ずしもないが、かと言って相手との「関係性」に基づく「気遣い」を重視するケアやホスピタリティの規範自体は、相手を相手に相応しい仕方ではあるなら、直ちに無効になる規範ばかりではないという意味で、『女論語』を“再読”する余地があるのではなからうか。（青木に倣うなら、内なる女性原理を回復させるために、男性“こそ”この観点から『女論語』を熟読玩味する必要があるのだろう）。つまり、「時・処・位」に応じて、礼の外形が変容するとしても、相手の感じ方を慮り、人間関係を円滑にするために、相手への敬意を形に示し、相手との節度を保つ礼という行為自体は、（進化の途上で人間が手に入れたきた集団的な知恵でもあり）人間が人間であるための条件として、究極の個人主義的自由を標榜するリベタリアニズムが想定するように、全く“不要”になるとは考えにくい（一四）。というのも、平等だから常に無礼講で構わないという主張は一見すると、「合理的」に見えるかもしれないが、その人の「尊厳」に相応しい取り扱いが相互に存在しなければ、社会の紐帯が希薄になり、「一時的」にでも自分の身を低くして自分を相手に差し出すという意味での、相互への「敬意」を欠くのだから）、社会自身がその当の平等に関わる紐帯を支え続けることが最早不可能になるからである。

注

- (一) 青木やよひ『増補新版フェミニズムとエコロジー』新評論、一九九四年、二八頁及び九一―一二六頁。
- (二) R. ローティ／富田恭彦編訳『哲学史の記述法』『連帯と自由の哲学』岩波書店、一九八八年、一〇五―一六二頁。
- (三) ケア倫理やホスピタリティの倫理自体については、例えば、それぞれ安井詢子「弱いパターナリズムとしてのケア関係の可能性」『先端倫理研究』一五、二〇二一年、八木茂樹『歓待の精神史』講談社、二〇〇七年等。儒学からケア倫理を読み解く試みとして、一番ケ瀬康子・黒澤貞夫監修、介護福祉思想研究会編『介護福祉思想の探究』ミネルヴァ書房、二〇〇六年、白川俊介「人権の普遍性に関する比較思想的考察」『総合文学論輯』一、二〇一四年、竹中利彦「ケア倫理と孝の形而上学」『京都大学文学部哲学研究室紀要』十六、二〇一三年等。ただし、ケアに着目するならば、陰徳を主題とする女訓に焦点を当てるべきだろう。
- (四) 女四書とその影響については、崔淑芬「中国の女子教育思想と儒教」『筑紫女学園大学・短期大学部人間文化研究所年報』二五、二〇一四年等。
- (五) 本稿に先立って、鬼頭孝佳「若江薫子の女性教育論」『哲学と現代』三八、二〇一三年にて、元甫や王注と比較しつつ、薫子の『女誠』注釈を分析した。薫子の生涯や『和解女四書』についてはそちらをご参照頂きたい。底本は以下の通り。若江薫子／安達清風校『和解女四書』修道社、一八八三年。辻原元甫『女四書』小嶋左衛門、明暦二（一六五六）年。王相箋注・鄭漢校正・羽山尚徳訓点標柱『女四書』競英堂、一八八二年、井口愛泉『女大学と女四書の批判』家庭協和会、一九二二年。いずれも国立国会図書館デジタルコレクションで参照できる。井口愛泉については管見の限り不詳で待考とせざるを得ないが、石川松太郎監修／小泉吉永『女大学資料集成 別巻』大空社、二〇〇六年に若干の解題がある。

(六) 文化研究における「ジェンダー」概念との付き合い方については、棚橋訓・吉原公美編『はたして日本研究にとってジェンダー概念は有効なのか?』お茶の水大学ジェンダー研究所、二〇一六年等。

(七) 羽田朝子「漢文教育における教材活用法に関する取組み」『秋田大学教育文化学部附属教育実践研究支援センター』二〇一七年には、『烈女伝』を活用した漢文教育が紹介されている。本稿はもし、必ずしも「性規範」や「ジェンダー」の観点からではない形で、『女論語』を漢文教育に活かすとすれば、という問題意識を含んでいる。「現代」を強調したのはそれ故である。

(八) Philippa Foot, The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect (Oxford: Basil Blackwell, 1978, p. 19.

(九) 例えば、高美正「貝原益軒の思想からみた日本近世社会の女性観」『言語・地域文化研究』八、二〇〇二年。

(一〇) 例えば、内閣府編『選択する未来』二〇一五年。

(一一) G. エスピン・アンデルセン／岡沢憲英・宮本太郎訳『福祉資本主義の三つの世界』ミネルヴァ書房、二〇〇一年、i—xvi 頁の「福祉レジーム論」(とその後の批判に基づく幾つかの修正)を想定している。

(一二) 例えば、山根純佳『なぜ女性にはケア労働をするのか』勁草書房、二〇一〇年、特に二七八—二九九頁。

(一三) I. ラカトシュ／村上陽一郎ほか訳「反証と科学研究プログラム方法論」『方法の擁護』新曜社、一九八六年、一三一—一四九頁の概念を援用している。

(一四) K. N. レイランド／豊川豊訳『人間性の進化的起源』勁草書房、二〇二三年、二五六—二七二頁等。

付記

解釈に支障のない限り、新字体に改めた。調査をサポートしてくれた木村歩未氏、島袋海理氏に感謝する。

