

若江薫子の女性教育論

——『内訓』を中心とした比較哲学的試みとして——

鬼頭孝佳

1. はじめに

主として西洋哲学を論ずる場に、東アジア思想“史”的な素材が取り上げられることを訝しむ向きもあるかもしれない。だが、昨今隆盛する「世界哲学」の動きを無視して今や哲学は成り立ち得るのだろうか¹⁾。

本稿で主に取り上げる若江薫子(1835-81)は、「内憂外患」の幕末に生を享けた下級公家の女性であり、今日で言うところの「保守／極右」の思潮から女性教育を説いた。明治政府からも生家からも、「内治」に専心すべきとされた女性の「外事」侵犯たる、その政治的主張の故に不興を買った晩年、儒学における女性観を規定してきた『女四書』の注釈書、『和解女四書』を遺した人物である。仮に近代国民国家が成立した明治期を近代と目するならば、薫子は後に女性教育で活躍する津田梅子(1864-1929)や下田歌子(1854-1936)などの先鞭となる、近代黎明期の女性思想家であり、彼女らとは違って今日に“私学”を遺さなかった薫子は戦後、再評価の機会にもあまり恵まれなかった。ジェンダー論の関心から、女性哲学者を再評価する機運も高まっているが、日本哲学／思想史の文脈で、その意味でも影響力を無視し難い人物であるにも拘わらず、研究は少ない²⁾。

本稿では、『内訓』に関わる部分を主たる考察対象とする。『内訓』は明の第三代皇帝、永楽帝(1360-1424)の妻、徐皇后(1362-1407)が著した、『女四書』の中では、比較的新しく成立した女訓である。全体の構成は、御製序に説明がある。性善説を説く徳性章第一に始まり、その先天的善を維持するための修身章第二が続き、その具体化として言行に関わる慎言章第三と謹行章第四が配置される。そして、この言行を成立させるための環境や条件として、勤励章第五・節儉章第六・警戒章第七が提示される。既に先行研究で指摘されているが、この『内訓』は靖難の変(1399-1402)というクーデターにより政権を樹立した、永楽帝による治世の正当化を企図した側面もあるため、個人から国に至るまでの、あらゆる単位における、善因善果と悪の兆しの忌避を説いた、積善章第八・遷善章第九が挿入され、その体現者として明の初代皇帝、洪武帝(1328-98)の妻、馬皇后(1332-82)の業績を讃える、崇聖訓章第十と馬皇后を歴代の“賢妃”に布置するための、景賢範章第十一が後続する³⁾。そのうえで、「修身齊家治国平天下」(『大学』)の“プロジェクト”における女性の職分(役割)として、修身から

齊家へとこのテキストの語りは移行する。すなわち、齊家の人間関係を支える基盤として、まず実父母への事父母章第十二が説かれ、この「孝」が、夫への事君章第十三、舅姑への事舅姑章第十四、夫の先祖への奉祭祀章第十五、子への母儀章第十六、夫の親戚への睦親章第十七、年少者への慈幼章第十八、夫の側室への逮下章第十九、外戚への待外戚章第二十に敷衍され、「齊家」を目的とする、目上・同輩・目下への“適切”な人間関係規範が説かれて、『内訓』は閉じられる。

『内訓』は一般的に短いとされる女訓の中では、相対的に分量が多く、本稿でその全ての章を分析することは叶わない。そこで、ジェンダー平等に関わる徳性章第一・修身章第二、道徳の環境要件を説く節儉章第六、近代の良妻賢母思想にも間接的には通ずる母儀章第十六と通常目上への絶対服従を説くと観念されがちな儒学における年少者への義務を説く、慈幼章第十八における薫子の注釈を、西洋との“接点”を意識しながら、取り上げてみたい。

ただし、薫子の注釈“のみ”を再構成するだけでは、筆者が一面的に薫子の注釈を解釈しているという疑いは免れ難い。そこで、他の注釈や女訓との比較対照が要請される訳だが、『女四書』に限っても、その影響力から、数多の派生したテキスト群を有している。したがって、紙幅の都合から、江戸時代に通行した辻原元甫(1622-?)の仮名草紙(ただし、原典の要約に加えて、元甫独自の列女伝が加筆されている)と東アジアで広く普及し、幕末から日本でも句読を付して刊行された王相(?-1524)の箋注、大正10(1911)年に(当時の水準での)女性抑圧を近代人として意識した著作である、井口愛泉『女大学と女四書の批判』を、薫子の注釈の独自性を示す必要に応じて、適宜参照することとしたい。

2. 儒学的ジェンダー論の射程

本章では、徳性章第一・修身章第二における薫子の注釈から、儒学におけるジェンダー観が、今日のジェンダー平等観と何処まで接点を持ち、何処から相容れないかを考えてみたい。

儒学のジェンダー観に関する“イメージ”は、大正時代ではあるが、愛泉が特性章・修身章を評した次の言葉に代表され得るだろう。

(筆者注一特性章は)女子に対し片務的道德を強要して居る(中略)故に本章は女子にのみ修得せしめん為めの教訓ではなく、男女共々に修養すべき徳素である。

故に、かゝる倫理観(筆者注一蓄妾制度を肯定する男剛女柔)は(中略)野蛮の悪道徳であつて婦人の人格を蹂躪した悪訓である。

この“イメージ”が根も葉もないものであると言うつもりはない。儒学のこうした教訓が“男

権主義”の後押しをしたのは、史実としては紛れもない事実である。しかし、この“イメージ”だけでは、当時としては珍しく賢母には止まらない女性観を説いた、中村正直（1832-91）のような人物がなぜ、儒学の影響下に成立し得たかを、説明し得ない。勿論、正直はキリスト教に改宗し、J. S. ミル（1806-73）の『女性の隷従』を東京女子高等師範学校の教材とするくらい、英学の影響を受けているが、他方で東京大学において漢学を講じており、漢学を捨てた訳ではない⁴⁾。ということは、儒学には、主流ではない以上、目立たない形ではあったのだろうが、“ジェンダー平等”の契機も含まれており、その理解を媒介に、英学を摂取したと考えざるを得ない。

そもそも、徳性論は、愛泉が非難する“男尊女卑”としてしか読み解けない議論なのだろうか。鍵は元甫にある。

徳性といふは、男女にかぎらず、生れ出づると齊しく、天より与へ給へる明德、わが心のうちに備はれるを云ふなり。仁義礼智信の五常も、此徳性より為すわざなれば、生れつかざることを強ひて求むるにあらず。常々心を正しくし、行道にかなひ侍れば、徳性くからず、天理を我心と一体にして、人の人たるものなり。

王注では「人の徳性は皆有生の初に稟受す」とだけある部分を、わざわざ「男女にかぎらず」と書いている。薫子は「男女」どころか、「悪人愚人」ですら、欲望で生来の善の徳性が隠され、欲望に流される悪徳の習慣を、学問の実践が防ぐのだ、として次のように言う。

人に五臓といふものあり、(中略) 此五臓あるからは、仁義礼智信の五常、そなはり有るものなり、(中略) 孟子の性は善なりと、いはるゝも、此(筆者注—本文の「稟くる所に本(原)づく)ことなり。たとへ悪人愚人にても、徳性は有るものなり、(中略) 此心なき人は、百人の内に、一人もなきものなり、(中略) 教といふものは、外よりなきことを教ふるにあらず、人々の身に持生れたる所の善を、失ふまじき為のものなり。

薫子にとって、仁義礼智信の身体論的基盤（徳目と臓腑との対応関係）も、『孟子』の性善も女性を除外するとは認識されていない。それどころか、王注では仁義礼智信の機能を簡単に説明して済ませるところ（例えば、智は以て理を燭す）、薫子はその機能の説明を継承しつつも、

仁を行ふことは、義によりて行はざれば、仁も道に当らず。(中略) 仁と義とは行ひ得ても、智なければ、人の善悪邪正と、事の大小軽重のわかちを、知ることなきにより、智以て之を燭すなり、かく仁義と智ありとて、いふことに偽りありては、先の三の者も、すたるゆゑ、信にて此の三の者を守るなり、さて礼を知らざれば、上下のわかち、男女の別

なども行はれざるにより、之に体するなり。

と、それぞれの徳目が不即不離で、道徳がこの徳目の“適切”なバランスで成り立っている関係性（所謂、「中庸」）にまで説明を深めている。また、この説明から“ジェンダー平等”に関して分かるのは、「男女の別」は、仁義智信を表現する（「体」）際に、初めて問題になるということである。ただ、なぜ礼で「男女の別」が問われるのかを考える時、先述した仁義礼智信の身体論的基盤とは異なる、陰陽的存在論を問題とせざるを得ない。ここで行為を問題とする修身章を参照する必要がある。元甫では省かれているが、王注では「婦人の義は従伏するを主とす。陽剛陰柔は夫婦の義なり。」と説かれている部分を、薰子はどのように解しているのだろうか。

婦人は、人に従ふを道とす、幼にしては父に従ひ、成長しては、夫に従ひ、夫死して後は、子に従ひ、一生独り立つ事を行ふことなし、夫婦の道は、陰陽剛柔の道理にかたどり、天地になぞらへたり。

王注と大差がないどころか、所謂「三従」の具体例まで挙げて、女性の「独立」を妨げる叙述を展開している。ただし、王注が「蓋し婦人の賢不賢、家国の盛衰興廢は茲（筆者注一祖先祭祀の基盤となる婦人や夫婦の義）に由て係る。閨門の内、慎まざるべからず。」とするところを、薰子は、

又家の盛り衰へるも、国天下のさかんになり、又替れ行くも、基本は后婦人の行ひの正しきと、邪なるとによれり、去れば、妻たる者は、貴きも、賤きも、其身を修め、徳性を成就せずんば、あるべからず。

と読み替えている。つまり、薰子は陰陽的存在論の秩序を維持する点では、間違いなく保守的なのだが、その枠内での女性の主体的貢献や徳性の完成を、「治国」や「平天下」を左右する「基本」に据える点では、女性に「慎んでおけば良い」とだけ述べる王注よりは、女性の職分を積極的に評価していると言えるのである。

このような薰子の儒学的ジェンダー観理解を示すと、師プラトンと同様に『形而上学』では雌雄を実体の問題ではなく、質料（身体）の問題としながら、『動物発生論』や『政治学』では、女性を有能な男性の“不完全形”として、被支配の対象に位置付けたアリストテレス（B.C. 384-B.C. 322）のジェンダー観や『創世記』2章18-23節を典型とする、男性の補助的役割を担う存在としての女性といった『新訳聖書』のジェンダー観などを想起する方もおられるかもしれない⁵⁾。あるいは現代平等論の旗手である竹内章郎の議論から、儒学的ジェンダー

が、果たして平等だと言えるのかを、考える向きもあるだろう。または、特性に基づく区別ではあるが、「男尊女卑」の差別ではないとする、所謂、性差特性論と儒学的ジェンダー観は如何なる関係にあるのかを問う者もあるだろう⁶⁾。

本稿だけでこれらの問いに十全には応答し難いが、少なくとも薫子の議論は、徳性修養における女性の差別的取り扱いを認めないし、徳目に関わる存在論的基盤において男女の身体論的差異を認める議論ではない。また、陰陽論的存在論の次元においても、元来、一である「太極」から男女は陰陽に二分される以上、固定的ではあるが、相補的でもある職分（役割）が生じ、薫子はその枠内での役割と責任を男女の差異にも拘わらず、正当に評価しようとする。この点において、(例外的侵犯も稀にあるが) 基本的には、既存の儒学における「秩序」観に抵触しない範囲で、相対的には女性の地位向上に努めている。ただし、陰陽論的存在論が天地に喩えられる以上、垂直的関係を伴うのだから、上下間の責務を誠実に果たすよう、男女の別なく厳しく問うとしても、支配一被支配関係は「秩序」として残存してしまうという限界はある。この「秩序」観そのものを儒者自身が問い直すには、(植民地支配という実態とは別の、理念的な人格尊重を謳う) 西洋社会との出会いを待たざるを得なかったのである。

3. 徳徳の条件

前章では、薫子の『内訓』解釈を通じて、儒学的ジェンダー観の一端を明らかにし、簡単にはあるが、西洋哲学におけるジェンダー観や今日の平等論哲学との対比のための整理を試みた。ただ、女訓は果たして、ジェンダー論“のみ”の関心でしか読むことができないのだろうか。先に別稿にて、筆者は薫子の『女論語』注をケア・ホスピタリティの倫理としてどのように読み替えることが可能か、ということ論じた⁷⁾。しかし、それでもケアの担い手が圧倒的に女性である以上、ジェンダーと無関係な議論とまでは言えない。本章では、ジェンダーとは異なる見地から敢えて女訓を眺めてみたい。『内訓』の節儉章は、単なる儉約奨励の議論としてではなく、人が道徳的に振る舞うために必要な環境とは何かという問いへのヒントとして再読する余地を残している。

まず、節儉章に関する薫子自身の要約を一瞥しよう。

節儉とは、物のついへを省き、奢らぬやうに、することなり。天下のために、物を惜むは儉なり。わがために、物をおしむは吝なり。儉と吝と、状は相似て、心異なれば、其別を知るべし。

「吝」に着目する読みは、他注には見られない態度である。愛泉は徳川光圀(1628-1701)自身の儉約奨励による人民感化の逸話を引きながら節儉を名教として讃えるばかりであり、元甫

は「奢を防ぎ分際相応にすること」と、身分制社会に親和的な禁欲主義理解に止まる。王注は、『論語』八佾篇を受けて「儉以て己を処し、豊以て親に事ふ」と、親のみの「豊」を説くだけである。しかし、薫子の「儉」と「吝」の概念の区別は、これら諸注とは異なる、ある社会的な眼差しを有している。

儉約とは、わが身足ることを知りて、自らわが為に、物をついやさずして、父母に孝行し、又は人に物を贈り、貧しき人を救ひなどするには、莫大の費をもいとはぬなり。吝嗇は、ひたすらに、物を吝み、父母にも不孝をなし、人に贈るべきも贈らず、貧しき人も、すくはぬなれば、これ悪なり。

あくまでも儉とは、“知足”であり、「欲心を道理にして、禁じ止めることをよくせずして、其身の徳を失ひ、あるいは家国を覆し敗る」ことを防ぐことなのである。これに対し、父母への孝は勿論のこと、人間関係の紐帯を支える贈り物や貧者救済への出し惜しみは「吝」として退けられているのである。つまり、欲望に委ねた消費行動を戒めることと、(我が身の可愛さが背景にある)単なるケチとは位相が異なると、薫子は言っているのである。

少なくともプロテスタントのカルヴァニズムにおいては、「「事業の成功は、(筆者注一神から)『選ばれた』者であることの明確な証であり、「救済への道としての善行を否定することで、貧困と伝統的なキリスト教道徳の間の最後の結びつきを事実上断ち切」っているため、神から「選ばれなかった」貧者を救済することは、原則として“非道徳的”なことと映るはずである⁸⁾。今日の、所謂、新自由主義社会における“自己責任論”の隆盛を見る限り、このようなカルヴァニズムの世俗化した修辞の影響力は無視し得ない。つまり勤勉でなかったから、貧困になった者に救済は不要である、という言説とこの思考法は親和的なのである。

しかし薫子の議論は、このような思想とは別の思考回路を持っている。なぜ薫子は、諸注に無い貧者救済を盛り込んだのだろうか。『春秋左氏伝』からの引用を注して、薫子は

儉は聖人の宝といへり、其意は、聖人の帝は、仁心あつくして、天下中の人を憐み、ことごとく富しめ、たとへ貧賤なる者も饑寒の禍なきやうにせんと、思ひ給へども、上より金穀を、人毎与ふことは、なり難く、只上より下に示し、奢りを止め、儉約をなして、見すれば、(中略)自から家富むを知り、(中略)上より罰せられんことを恐れ、自らけんやくをなし、家富により、大なる仁恵となるなり、(中略)侈は悪の大なりとは、諸事件に華美を好めば、財つひへるのみならず、(中略)後にはわが分限をこへ、貴き人のまなびをせんとして上を犯すに至り、又財の乏しきにより、民を虐げ、人に求めなどするにより、大悪となるなり。

と述べている⁹⁾。最終的には否定されるが、救貧の給付が構想されていることに着目したい。そのうえで、(理由は明示されないが)給付が難しいので、上からの「節儉」が奨励され、反逆など、儒学の垂直的秩序観に基づく社会防衛の視点が皆無ではないものの、「民」への暴政を防ぐことにも、焦点が当たっていることが注目される。

王注でも、このような「天物を暴殄」する「罪」や「弊」に関し、読者個人に対して道徳的に訴えかけられてはいるが、薫子の場合、

上たる人、かく奢りを好めば、定まりたる貢賦にては、事足らず、貢の外に、民の物を貪るに至り、下は又上の奢りを見ならひ、猶ゝおごりさかんなる上に、上より多くの貨財を、はたりとらるゝにより、富る者は、貧しくなり、貧しき者は饑凍へるに至り、かく上下とも、貧しくなれば、たとへ天下国家にても、覆へり亡ぶるに至るなり

と、儒学の垂直的秩序観が前提とはなり、且つ生産力の向上は度外視され、財物の増減が前提されていないが、社会構成員がもし、欲望のままに有限の財物を求め続ければ、国や社会が崩壊してしまうという懸念に力点が置かれている。

王注の場合、以上で述べてきた薫子のような丁寧な説明が欠落しているので、「亦た皆節儉を崇尚し、以て其の家衆を率ゐ、然る後人民皆富み、庶凍餓無く、百姓皆礼儀を知り、風化の美以て紀述すべし」がやや唐突に映ってしまうのだが、薫子の場合、以下のように述べる理由は、最早明らかだろう。

かく上下ともに、みなけんやくを、守りぬれば、至つて貧しく賤しき民まで、衣食に事かぐことなし、かく万民ゆたかななれば、自から教へも行はれ、礼儀もわきまへ知りて、悪をなすものなく、よき風俗となり、(以下略)

つまり、薫子は、『管子』牧民篇にある「倉粟実ちて則ち礼節を知り、衣食足りて榮辱を知る」、という物質的条件を、道徳の成立条件としているのである。この提案は、例えば勤励章や警戒章のような掛け声だけで、道徳が成立すると考える者からは、“奇異”に感じられることだろう。実際、現代日本においてですら、貧困“も”理由となって犯罪に至ったとしても、貧困の改善を求めるのではなく、貧困でも努力出来るのだから、犯罪に走る人の“自己責任”である、という仕方で、処罰か、治療か、隔離により、社会の治安を維持しようとする動きが主流である¹⁰⁾。だが薫子なら、「莫大の費」を厭う「吝」な社会、特にその社会の“指導層”が、不道徳の条件であり、悪であると考えてるのではなからうか。

勿論、薫子がこうした社会条件の改良による道徳性の向上を主張するからと言って、彼女は“尊王攘夷”派であり、「無識の徒」による、易姓革命の起こらなかった日本の「国体を弁知せ

ず、或は西洋共和の説を唱る」事態を、「長嘆大息」で眺める（積善章注）、その意味では紛れもない、「保守／極右」の思想家であった¹¹⁾。ただし薫子が攘夷であったのは、「君臣の大義」を否定するキリスト教に対する反発もあるが、それ以上に西洋列強による植民地化を懸念したのも主因であった¹²⁾。また、『杞憂独語』には、「西洋共和」は拒否すると言っても）天皇への民からの“直接的”な上奏という形で言論の活性化は積極的に企図されているし、「縉紳」向けではあるが、冠婚葬祭を主目的とする共助のための義倉の設置や、本章で確認してきた「儉」を勧め、「吝」を否定する思想も叙述されている¹³⁾。

こうした思想を突き詰めていくなれば、後知恵にはなるが、名目的に天皇が存在するものの、実態は「有司専制」であるという“不公平”な体制を、薫子が歓迎したとは考えにくい。また仮にそのように仮定するならば、「君側の奸」を排除した一君万民の理想の下に、万民が豊かになる社会を目指す制度、つまり皇室を前提とする国家社会主義に親しい思想を形成し得る余地が薫子には潜在していたことになる¹⁴⁾。薫子が明治政府から危険人物として扱われたのは、彼女が「建白書」という形で女性の「分」を弁えなかったからだけではなく、彼女の思想自体に当時の明治政府の政治体制を揺るがしかねない可能性があったことも推定し得るのである。

4. 目下の者への眼差し

前章では、節儉章に仮託された薫子の「衣食足りて礼節を知る」という思想が、道徳性の最低条件として把握される限りにおいて、カルヴァニズムと親近性を持つ“自己責任論”の対抗概念となり得、この思想が一君万民論と結合するならば、国家社会主義的な思潮とも親和的になり得る可能性があったのではないかと、いうことを考えてみた。

本章では、目下から目上への義務論として観念されがちな儒学の“イメージ”を転換すべく、目上から目下への義務論として、母儀章と慈幼章における薫子の思想に焦点を当ててみたい。元甫と愛泉は、両章を子に対する接し方として区別しないが、それでは両章は重複になってしまう。しかし、『内訓』には他に重複する章はない。だから、王注や薫子のように、母儀章は子への接し方を、慈幼章は年少者への接し方を扱っていると、区分するのが理に叶っている。とりわけ、慈幼章で「実の子」と「家属」、「大賢君子」と「尋常の人」を対比させながら、王注よりも厳格に母儀章と区別した、

上の人下たる者を慈み愛せず、悪みいかり、つらくもてなし置て、孝順にせよといはゞ、大賢君子ならば、(中略) 勉めて怨みざるべけれど、尋常の人は、たとへ実の子にても、必不足におもひて、親みはなれ、恩義を伎ふに至る。(中略) 実の子にてすら、斯の如し、まして婦其外の家属などは、なほ更離れ背き易し。

は、薫子の注釈者としての面目躍如たる箇所だろう。

以下、王注と薫子の注釈の“些細な”異同に留意しながら、目上が目下とどのように接することが要請されているのか、確認していきたい。

まず、薫子は元甫や王注に比べ、目下への「敬」を、必ずしも本文にその記述が無い場面でも問題化していることに気付く。例えば、母儀章で王注は「之を敦養するに廉遜の節を以てし」と字句を引き延ばした解釈を施すにすぎないが、薫子は「父母師又貴き人などは、いふに及ばず、同等以下の人にも、敬ひを忘れず、何事も、人に譲り、身を謙ることなどを教へ」と述べている。つまり、目上が果たすべき職分、所謂、“ノーブレス＝オブリージュ”に、薫子は十分、自覚的なのである。

では薫子は目下に対し、目上のどのような態度を求めるのだろうか。例えば、王注も薫子も、母儀章の教育観を、子どもの教育は溺愛しても、厳格に過ぎてはいけない、その中庸を目指すべきだとする点で、大差はない。しかし王注と薫子の注釈では、論のレトリックが微妙に異なっている。どちらも王注には見られないことだが、薫子は「親は子を慈愛すべきもの」というテーゼを注の冒頭に示し、そして「傷恩」に関して、「只厳に戒めこらして、聊のゆるみもなければ、堪え難きによりて、実の子にても、親をうらみ疾むに至る」ということをわざわざ加筆している。同様の論述は慈幼章にも見られる。王注は、本文の生物の棲家に関する比喻表現を受けて「上、仁慈にして能く容れば」とするところ、薫子は「下をあつかふこと余り厳に過れば、離れやすく、憐み深く、少し緩き方なれば、よく懐きたがふことを知るべし。」と本文にも王注にも無い、「緩さ」という語句を付加している。

ここまでの議論で、薫子が諸注の中で、親を典型として、目上が目下を愛する義務を課していること、その愛は溺愛ではいけないが、逆に厳格過ぎて、「緩さ」が無いものでも、目下との人間関係が破綻してしまうことを示唆している。つまり、目下が窮屈さを感じない、“あそび”が必要だと説いているのである。

儒学と言うと、(特に丸山眞男の影響で) 厳格主義という“イメージ”が付き纏いがちだが、なぜ薫子は目下への厳格さの貫徹を否定するのだろうか。この問いを解く鍵は、両章に2つある。まず、王注は母儀章で「之を教ふるの道は此くの如きに過ぎずして、(中略)、徳を成して虧ること無きに在れば、(中略)」とするが、薫子は「子を教ふるには、それへの道ありて、其身の慎みなくして、子を厳に教へたりとも、其子まことに従はぬもの也」。と、個に合わせた教育と目上自らの実践による目下の感化を説く。また慈幼章で、薫子は王注には無い叙述として、

道を尽すとは、子婦など、常によく教へ、過失ある時、怒らずして緩々と教へ、心の底より、わが過失と知りて、ひとり改むるやうになすをいふなり、怒りて緊しく戒むれば、うはべは順ふも、心の底より悔悟せざれば、一旦は改むるとも、長く以来を保つこと難きもの也

と注する。つまり、自分が実践出来ていないことを厳格主義で目下に押し付けることは出来ないし、仮に目下に表面だけ繕わせることを強制しても、目下の個性に合った仕方で、「まこと」や「心の底」に響く感化を目指さなくては、目下にとって血肉にはならないと薫子は言っているのである。

薫子はこのように目上が目下を感化する道筋について、かなり“合理的”な解釈を示している。しかしそんな薫子でも慈幼章で、王注が述べる「慈は上の恩必ずしも期すべからざる」という考え方は否定し得なかった。

罪なくして、殺さるゝ程のことにさへ、父母の命に従ふなり、まして其の余の事は、従ふべきことあきらかならずや

修辞とは言え、冤罪で殺されるよりはマシだから、父母の命は絶対であるという説明では、愛泉が、この無慈悲な親への孝の道を「不条理千万」と評した解釈は覆し難い。かと言って、愛泉のように孝を慈に対する双務的關係に解消してしまうことは、容易で“常識”的な解決策だが、なぜ儒学がその道を選ばなかったのか、専制の自己正当化という以外の理由を、模索する余地が未だ残されているように思われる。その解明の鍵は、レヴィナスやデリダが取り上げた、『旧約聖書』のイサク奉獻の“不条理”に通じているはずだが、この問題は待考とせざるを得ない¹⁵⁾。

5. おわりに

本稿では、薫子の『内訓』解釈を諸注と比較し、「世界哲学」の問題意識から、特に西洋哲学との対比も示唆しつつ、ジェンダー平等／道徳の条件としての社会改良／目上の者の目下の者への義務という論点から、薫子の解釈の独自性の一端を明らかにし得たと思う。『内訓』に関する全ての章を取り扱えた訳ではないし、薫子を離れて、儒学思想と他の思想との比較を通じ、今回示唆しきれなかったテーマを含め、本格的な各論を準備する余地もまだ残されており、それぞれ今後の課題としたい。

注

- 1) 例えば、売れ行きが好調だと報じられる、ちくま新書の『世界哲学史』シリーズなど。ただし、この営みが「哲学」概念の弁証を図るものではなく、リービ英雄『日本語を書く部屋』岩波書店、2011年で批判された、「日本文学」を前提とする「非-日本文学」の統名としての「世界文学」の二の舞にならないことを心から願っているが。
- 2) 若江薫子に関する先行研究や本稿で比較対照に用いる『女四書』諸注及び底本に関しては、鬼頭孝佳「若

- 江薫子の女性教育論—『女誠』を中心に—『哲学と現代』38、2023年及び同「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—」『名古屋大学中国哲学論集』22、2023年を参照。
- 3) 吉田真弓「明朝女訓書発行の政治的背景」『中国女性史研究』10、2001年等。
 - 4) 小川澄江『中村正直の教育思想』、2004年。鬼頭孝佳「女英雄より賢母たれ」『哲学と現代』39、2024年等。
 - 5) 例えば、通説の差別性の克服を目指した、和泉ちえ「コスモスとイソノミア」『哲学分野における男女共同参画と若手研究者育成に関する理論・実践的研究』、2019年、木村晶子「『創世記』に見られる女性観」『人間生活学研究』26、2019年、横山道史「女性の自然化／男性の文化化」『国際ジェンダー学会誌』6、2008年等の議論を念頭に置いている。
 - 6) 竹内章郎「優生思想を含む能力主義を廃棄し得る新たな平等思想の契機」『中部哲学会年報』50、2019年。主たる関心は能力や障害、貧困にあるのだろうが、(a) 能力の個人主義的還元を能力の共同性として問い直した上で、(b) 社会や文化の垂直的発展から水平的展開への移行を展望し、(c) 同一性に限定されない反差別を平等概念として提起している。
 - 7) 注2) 前掲論文。
 - 8) S. M. ボードイン／伊藤茂訳『貧困の救い方』青土社、2009年、p. 108。
 - 9) 「儉者聖人之宝也」は管見の限り、『春秋左氏伝』には見られない。僖公二十五年の「信、国之宝也」の誤か。「又曰」以下は莊公二十四年からの引用である。
 - 10) 例えば、竹村登茂子「世論と少年非行“厳罰化”の関係」『22世紀研究所評論集』J08、2017年。
 - 11) “開明派”横井小楠（1809-69）暗殺犯への助命嘆願書は、梶原竹軒編『若江薫子と其遺書』、香川新報社、1917年、pp. 31-38。
 - 12) 注10) 前掲書 pp. 38-41。
 - 13) 注10) 前掲書所収『杞憂独語』「第五 言路を開き内覧を止る事」、「第七 縉紳義倉の事」、「第廿二 儉を崇び吝を戒る事」。
 - 14) 梅澤昇平「国家社会主義の皇室観」『尚美学園大学総合政策論集』12、2011年。
 - 15) 例えば、吉永和加『〈他者〉の逆説』ナカニシヤ出版、2016年。

※本稿の原文は解釈に支障がない限り、原則として旧字体を新字体に改めている。句読は読みやすさを考え、私に付した。