

儒教経学における「嫂」

小 島 毅

はじめに

『孟子』離婁章句上の第十七章に、孟子と淳于髡との次のようなやり取りがある。淳于髡は齊国の「弁士」だったとされる。

淳于髡「男と女がものを直接手渡ししないのは礼でしょうか？」

孟子「礼です。」

淳于髡「^{あによめ}嫂が溺れば手をさしのべて援けるのではないですか？」

孟子「嫂が溺れているのに援けないのでは豺狼^{けだもの}です。男と女がものを直接手渡ししないのは礼であり、嫂が溺れていれば手をさしのべて援けるのは権^{けん}であります。」

淳于髡「いま天下は（乱れており、まさに）溺れています。先生が（手をさしのべて）援けないのはなぜですか？」

孟子「天下が溺れていれば道理をもって援けます。嫂が溺れていれば手をもって援けます。あなたは手をもって天下を援けようとするのですか？」

孟子が理想的な正論を説くばかりで実効性のある政策を提言しないことを、淳于髡が比喩を用いて皮肉った。淳于髡が比喩として持ち出しているのは、家族内の礼の作法である。ある人物の妻とその人物の弟とは直接にものを手渡さない。ましてや手を握ることはない。だが緊急事態においては別である。それを孟子は「権」と表現する。後漢の趙岐（?～201）の『孟子注』は、『春秋公羊伝』桓公十一年の記述にもとづいて「権は経に反しながらも善であること」、すなわち臨機応変の意とする。南宋の朱熹（1130～1200）の『孟子集注』は「権は^{おもり}錘で、ものの軽重を衡^{ばらんす}ってその中をとる道具」であり、「衡^{ばらんす}って中を得れば、（明文規定には背いていても）礼である」とする。いずれにせよ、礼の規定を逸脱するものの特別な事態においては当然の行為だと解している。

もちろん、淳于髡は孟子がこう答えるだろうと予想していた。そのうえで「では、あなたは どうして「権」によって天下を救おうとしないのか」と詰問するための仕掛けとして嫂の話を持ち出したのである。『孟子』は孟子の答弁をもってこの章を終えており、彼がこの議論の勝者であるかのように記録しているけれども、もし実際にこの対話がなされていたのだとすれば、淳于髡は沈黙することなく、さらに発言を続けたはずである。いま天下を援けるのに必要な「権」は、孟子が主張するような道理ではなく、すぐに差し伸べられる手に比すべき武力や刑罰である、と。

この論戦で淳于髡・孟子両者が共有していた規範、すなわち嫂に手で触れることが禁忌とさ

れていたのはなぜなのだろうか。儒教が理想化して維持を図っていた家族の正しいありかたの一つとして、本稿では某人の妻と弟の関係についての経学上の議論を紹介する。

1. 嫂という文字

嫂という字について、『爾雅』の「积親」には「兄の妻を嫂と呼ぶ」という。後漢末の『釈名』「积親属」によると、「嫂は叟である。叟は老人のことをいう。叟とは縮のことで、人でも動物でも老いと若い頃より小さく縮むのでそういう」。

嫂もとの字形は嫂であり、後漢の許慎（58～147）の『説文解字』はこちらの字（嫂）で記され「兄の妻」とする。白川静によるとこの字の旁は「廟中で手（又）に火燭を執る形で、氏族の長老たる人をいい、叟の初文」（『字統』）。要するに嫂は嫂なのである。「兄嫁は家刀自として祭事につかえるものであるから、叟に準じて嫂とよばれるのであろう。長子相続制の時代には、兄嫁の地位は甚だ重要なものであった」（同）。男性たる叟とともに家族内部の儀礼をつかさどる役割にあるのが（通常はその妻である）嫂ということになる。

だとすれば、原義としての嫂は「自分の兄の妻」という特定の関係性を示すわけではなく、一家の「主婦」がつとめる一つの役割をもってその人を指す属人的な呼称だったはずである。これが夫の弟の立場からする呼称（＝兄の妻）として特化したのはなぜか。

史実としてどうだったかはここでは問題としない。史実か虚構かはさておき、この件が儒教内部の言説ではどのように語られたかを紹介する。

区別されるべき対称的な存在として浮かび上がるのが、「弟の妻」である。『爾雅』は前掲の文に続けて「弟の妻を婦と呼ぶ」とする。『釈名』には弟の妻を指す呼称は見えないし、婦の意味のひとつに「弟の妻」があるとも説かない。

「婦」の根本義は一家の^{あるし}主の妻を指す語である。旁の帚は箒もとの字形で、祭祀を行う施設の清掃係を意味する。つまり、前掲の嫂同様、家族内の祭事に関する呼称である。儒教経典ではその夫たる「主人」と一対の語として見え、たとえば『儀礼』には「主婦」が133回登場する（中国哲学書電子化計画データベース <https://ctext.org/yili/zh> による）。ところが『爾雅』は婦そのものの定義をしない。原義たる「一族の主人の妻」、ないしは文脈上の主体となっている当該男性の妻であることが自明のこととして、「婦は夫の父を舅と呼び、夫の母を姑と呼ぶ」のように規定している。そして、その延伸義として「子の妻を婦とする」、「弟の妻を婦とする」と、妻とは別の関係にある女性を指す用語としても使われることを示している。また、「婦人」という語は『易』・『詩』・『儀礼』などの経典において女性一般の意で用いられるし、「主人」の対として「主婦」と同義に使われることもある。

つまり、婦は狭義には自分ないしは文脈上の主体の妻、広義には女性一般を広く意味しており、そのなかに「子の妻」・「弟の妻」という特定の用法が位置する。ただし「兄の妻」は嫂であって婦とは呼ばない。「弟の妻」は婦なのに、「兄の妻」はなぜ婦を使わず、特別な嫂という呼称を用いるのか。

『儀礼』喪服篇の「伝」（儀礼の式次第を記した経文ではなく、その解説文として付記された部分）、およびこれを引用したと思われる『礼記』大伝篇に次のような一段がある。

其夫属乎父道者、妻皆母道也。其夫属乎子道者、妻皆婦道也。謂弟之妻婦者、是嫂亦可謂之母乎。（其の夫は父道に属する者は、妻は皆母道なり。其の夫は子道に属する者は、妻は皆婦道なり。弟の妻を婦と謂ふ者なれども、是れ嫂も亦之を母と謂ふべけんや。）

後漢の鄭玄は『儀礼』・『礼記』のどちらにも注を著しており、こう解釈する。

ここの「道」は「行」（＝世代）と同じような意味である。その意味は、婦人は自分の姓を棄てて（嫁いできて）いるから（夫の一族のなかで世代上は）決まった序列がない。だから父の世代に嫁いでくれば母の世代として扱われ、子の世代に嫁いでくれば婦の世代として扱う。弟の妻を婦と呼ぶのは、その地位を下げて遠ざけているから婦と呼ぶのだ。嫂とは尊厳ある呼び方だ。「是嫂亦可謂之母乎」という疑問文は（反語であって）そうしてはならないという意味だ。嫂とは老人に対する呼び方であり、これは男女の区別を序列づけるためである。

つまり、こういうことである。父の兄弟の妻は母という字をつけて、伯母（父の兄の妻）・叔母（父の弟の妻）と呼ぶ。一方、兄弟の子の妻はみな、子の妻を婦と称するのにあわせて婦と呼ぶ。弟の妻については、世代を卑属に移した子の妻に準じて弟婦という。とすると、兄の妻については世代を尊属に移して母の字をつけた「兄母」と呼んでもよさそうである。だがそう呼ぶわけにはいかない。そこで年長者に対する敬意をこめた嫂という呼称を用い、（この嫂の夫である人物にとっての）弟の立場からは、母の世代に対するのと同等の敬意を払うまでのことはしない。嫂という字を用いることで、この関係にとってはこれでもう十分な敬意を示しているからだ。

鄭玄はさらに続けて、これは昭穆を正しくさせるためだという。（ここの記述は『儀礼注』と『礼記注』で異なるが、趣旨は同じである。）昭穆とは宗廟における世代順次のこと（奇数代と偶数代）で、父の世代が昭なら自分と兄弟の世代は穆、父の世代が穆なら自分と兄弟の世代は昭という関係にある。兄の妻を母と呼ぶとこれに反するというのである。では弟の妻を子の妻にあわせて婦と呼ぶのも同じではないか、と論理的にはなるだろう。鄭玄の『儀礼注』はこの話題を服喪の制度で語っている。

もし兄の妻が死んだときに母の世代に対する服喪をし、弟の妻が死んだときに婦の世代（すなわち子の世代）に対する服喪をするのであれば、それに対応して自分のほうが死んだときには、兄の妻は子の世代に、弟の妻は舅の世代に対する服喪をするのでなければ相互の重さが釣り合わない。これでは昭穆を乱すことになる。

唐初に孔穎達（574～648）らが編纂した『礼記正義』では理屈っぽく次のように説明する。

弟は自分より年少なので、その妻は（夫より年少だから）自分より年少である。だから（子の妻と同じく）婦と称してかまわない。しかし、嫂に子の妻の呼称である婦を貸すわけにはいかない。嫂は（自分より年長の）兄の妻であるとはいえ、（夫である兄より年少だから）年齢は自分と同じようなものであろう。あまり年の差がないのだから、母と呼ぶことはできない。

同書の鄭玄の注に対する二次注解としての箇所では、以上の解釈が鄭玄の意図に適合するものであることを説明したうえで、「皇氏」すなわち南朝梁の皇侃（488～545）がその『礼記義疏』において学者たちの間で見解が異なることをいちいち引用紹介しているが、それは煩瑣だからここでは言及しないと断り書きをしている。皇侃『礼記義疏』の当該部分は現存しないのでその具体相を知ることができないが、この『礼記正義』の記述だけからでも、この解釈について諸説あったことがわかる。たしかにすっきりしない経文ではある。

北宋の方慤（11世紀末に活躍）になると、陰陽思想をこの事例に持ち込んで説明を加える（衛湜『礼記集説』が引用）。すなわち、男は陽だから伸び、女は陰だから屈すべき存在である。だから弟の妻は、婦という子の世代の呼称を用いることによって低く扱う。ところが兄の妻は、男である弟の立場から母と同格に尊ぶわけにはいかない。とはいえ、嫂のほうが年少であったとしても兄の妻であるからには敬意の対象であることは叟（＝長老）と同じである。ゆえにこの叟を旁に持つ女偏の字（嫂）で呼ぶのである。名称上は母として尊ぶことはしないけれども、実際には敬っているのである。これが「先王の微意」である、と。ちなみに、方慤は王安石（1021～1086）の学派に属する礼学者であり、佚書として現存しない王安石の『礼記注』もこれと似た内容だったと想像される。

元の陳澧（1260～1341）が編纂した『礼記集説』（上記の衛湜の書などをもとに編集しなおした別物）では、兄の妻を母と称することができないだけでなく、弟の妻を婦と称するのも礼として不適切だという意味にこの箇所を解釈する。なぜなら、どちらも昭穆を乱すことになるからで、従来の解釈はこの点を見誤っているというのだ。この解釈は上記の鄭玄が昭穆という語をこの解釈に持ち込んだ流儀を継承するものであるが、鄭玄より一步を進めて弟の妻を婦と称することも昭穆紊乱であるとした点で論理的な一貫性を持っている。そもそもこの『礼記集説』は、明の公定注解たる『礼記大全』の藍本であり、この箇所も『礼記大全』は踏襲している。つまりは以後の朱子学における正統的解釈ということになる。

清の江永（1681～1762）は考証学者として著名な人物だが、彼の『礼記訓義折言』もこの説を踏襲している。その理屈はこうである。兄弟の子は「兄の子」・「弟の子」と称するのであって、「姪」と呼ぶことはできないのと同じである。（中国で「姪」は日本語の意味とは異なり、「おい」の意味でも使う。ただし江永の見解によれば、姉妹の子としての「おい・めい」を「姪」

と称するのであって、兄弟の子をそう呼ぶのは誤用である。)『儀礼』の伝や『礼記』が書かれた当時、すでに先王の礼制が崩れていたと江永は考えており、一般に弟の妻を「婦」と称していたことに対して批判を加えることがその真意なのだ。結論として、以前の解釈が「弟の妻は婦と呼ぶけれども、兄の妻は母と呼ばずに嫂と呼ぶ」としてきたのは誤りで、正しくは「兄の妻を嫂と呼んで(父の世代の女性の通称である)母と呼ばないのと同じく、弟の妻を(子の世代の女性の通称である)婦と呼ぶべきではない」と理解すべきである、というのが江永の説明である。この説に従って当該経文の最後の一文を訓読すれば、「弟の妻を婦と謂ふ者は、是れ嫂も亦之を母と謂ふべきならんか。」ということになる。

郭嵩燾(1818~1891)といえば清末の洋務派官僚で初代駐英公使として知られているが、彼には経学上の著作たる『礼記質疑』がある。その当該箇所では彼は『礼記集説』の解釈を誤りだと断じる。そのもとになった鄭玄説は基本的には正しいのだが、この箇所に宗廟内の昭穆の序次を持ち込み喪制と連動して捉えて解釈したことは穿鑿がすぎ、それが『礼記集説』による誤読を生んでしまったとする。(彼は江永説には言及していない。)ここの経文は字義どおりに「弟の妻を婦と呼ぶけれども、兄の妻は母とは呼べない」と解すればそれでよい、と。

以上、嫂という呼称の由来、および対照されるべき「弟の妻」との相違について経学者たちの所説を見てきた。次に相手を「嫂」と呼ぶことになる主体、すなわち(この嫂の立場からは)夫の弟たる人物との関係について、経文の記述とその解釈を紹介する。

2. 嫂叔無服

喪服制度は儒教教義のなかで血縁秩序の根幹に位置する仕組みである。親戚・姻戚関係にある人たちの死に際して、それぞれの人物が故人との関係如何に応じて等級の違う喪服を身につけ、それぞれに定まった期間の服喪を実践する。主要な喪服は以下の五種で、齊衰は親疏によって期間が三等に分かれる。主体を男性とした場合、彼の血縁親族の死における喪服は以下のようにになっている。

斬衰 ^{ざんさい}	三年：父母
齊衰 ^{しさい}	一年：祖父母・伯叔父母・兄弟・子・おい・未婚おば・未婚姉妹など
	五月：曾祖父母
	三月：高祖父母
大功	九月：男性いとこ・未婚女性いとこ・既婚おば・既婚姉妹など
小功	五月：伯叔祖父母・またいとこなど
總麻 ^{しまた}	三月：父のまたいとこの子(=高祖父の玄孫)・曾孫・玄孫など

もっとも、齊衰のうち曾祖父母、ましてや高祖父母の死に際会するという体験は滅多にあるものではなく、その規定があるのは高祖父母を頂点とする親族体系(これを高祖を同じくする

小宗と称する)が喪服制の範囲になっているからである。

『礼記』檀弓上篇には次のような一節がある。

喪服兄弟之子、猶子也、蓋引而進之也。嫂叔之無服也、蓋推而遠之也。姑姉妹之薄也、蓋有受我而厚之者也。(喪服 兄弟の子は、猶ほ子のごときなり、蓋し引きて之を進むるなり。嫂叔の服無きや、蓋し推して之を遠ざくるなり。姑姉妹の薄きや、蓋し我に受けて之を厚くする者有るなり。)

兄弟の子、すなわち「おい」は卑属の三親等であるから大功に分類してもよさそうなものである。しかし子と同等に齊衰としているのは引き上げて段階を進めたからである。姑姉妹、すなわち(男性の立場からなので、ここの姑は「しゅうとめ」ではなく)「おば」や姉妹に対しては、彼女が未婚でまだ生家に属していれば齊衰一年、既婚で他家に嫁いでいれば大功九月である。だがもし生前において特に恩義を受けていたならば、これより重い服喪がありうる。これらに対して嫂と叔の間には喪服の規定が無い、すなわち服喪しないというのだ。

「叔」とは兄弟の年齢順を示す用語で、長男から順に伯・仲・叔・季という。ここの叔は、嫂の立場からすれば夫の実弟、現在の日本では「義弟」と表現する関係性のことである。以下はこの「叔」を用いて表記する。

嫂叔間に服喪の義務が無いというのは俄かには理解しがたい。そのため後世の注釈者たちはこれをなんとか合理的に説明しようと試みた。礼学の権威 鄭玄は、「引」を「重親(親を重んず)」、「推」を「遠別(別を遠ざく)」と解す。

『礼記正義』が引く何晏(?~249)の説はこうである。

男性と女性との間に服喪の関係が生ずるのは、骨肉の親族すなわち実際の血縁関係があるか、(女性のほうが他家から嫁いできた姻戚である場合には)尊卑の差異があるかの場合に限られる。嫂と叔とは血縁は無いし尊卑も異ならないので、混じり合うおそれがある。そこで押しやって服喪させないのである。

つまり、兄の妻である嫂と夫の弟である叔とのあいだの関係というのは対等な関係にある赤の他人にすぎない。何晏の意を汲むならば、弟の妻とその義兄との関係は兄弟の序列からも男女の格差(=男尊女卑)から見ても尊卑が定まっている。したがってこの両者の間には喪服の規定があるし、前段で述べたように「弟婦」という呼称が成り立つ。ところが、嫂と叔の場合、兄弟の序列では嫂が上位に思えるが、男女の序列では叔のほうが優位となり、両者が打ち消しあって尊卑が定まらない。したがって喪服規定を設けられないというのであろう。経文を合理的に説明するための苦し紛れの論理にも思えるが、これが経学というものである。経学がいわゆる哲学ではなく、神学ないしは法学と同質のものであることが理解されよう。

『礼記正義』自体は、上記何晏の引用に先立って次のように論理的説明を施している。これ

は鄭玄の上記注解に対するさらなる解説という体裁である。すなわち、『儀礼』喪服篇の伝のなかで兄弟の子に対して「期」(齊衰一年)と、実子に対するのと同じ重さの服喪を定めている。親疎から見れば一等を降して大功でよさそうなものにこうなっているのが鄭玄のいう「引」である。一方、「推」については、兄弟間は相互に「期」なのだからその妻であれば一等を降して大功とすべきところ、ここで嫂叔については無服としているのは、一等だけではなくさらに遠ざけるという意味で鄭玄はこう表現しているのだ、と。

しかし実際問題として、家族内で無服の関係が存在するのは喪礼を实践するうえでは差し障りが生じたことが容易に想像できる。『礼記正義』編纂作業が行われていた時期、唐の太宗の宮廷において魏徵(580~643)がおおむね以下のような趣旨の建白を行った(『通典』の引用による)。礼の規定では継父であっても同居していれば服喪するように、同居していれば血縁関係が無くても喪に服す。つまり喪服制では当人が受けた恩義が厚い場合にはそれを配慮する。年長の嫂が幼かった叔を撫育した場合などは、継父よりもむしろ恩愛が深い。情義に応じて規定を定める(称情立文)という原則からすると、嫂叔を小功の關係に置くのが妥当である、と。太宗はこれを勅許した。その約百年後に玄宗が命じて編纂された『開元礼』では明確に小功の喪を規定した。これ以降、経文の「無服」という記載にもかかわらず、両者の喪服關係は小功となったのである。

ただし、個別事例においては、より重い服喪もあった。韓愈(768~824)が嫂に養育されたことは広く知られていたが、彼は「期」(齊衰のうちの一年間の喪)に服している。父の姉妹(伯叔母)や実の姉妹と同ランクの重さである。清の孫希旦(1736~1784)『礼記集解』は魏徵の建白の趣旨を引いたのち、韓愈の例について「これもまた礼を義によって起こしたものだ」と評している。孫希旦はこの前段で、元の呉澄(1249~1333)が嫂叔無服について『儀礼』喪服篇に朋友間では麻製の粗末な服を着るとある規定を準用し、心喪(外形的には服喪しないが感情的に喪にあること)が妥当であるとする見解を表明していたことを、「喪服制の意義に背く」と批判している。

なお、北宋の程頤(1033~1107)は嫂叔無服について、後世の聖人が喪制を再整備する際にはきつと服を定めるだろうとし、南宋の朱熹は扶養してもらった恩義がある場合には叔の心は安んじないであろうと言う。江永はこの二人の説を折衷するのがよろしかろうとしている。

「嫂叔無服」という規定は、經典における記載においてこれを「推而遠之」のためであると説明されていた。ではなぜ「推而遠之」をする必要があるのか。当初はこの観点からの解釈が行われていた。ところがこの規定が家族の社会的あり方とそぐわないと判断されて、唐の途中からは国家が定める礼制のなかで小功に格上げされ、以後も踏襲される。すると経学上もそれを正当化すべく、当事者たちの心情を持ち出してその無効化を宣言するにいたる。經典は礼の当為を示すものとして回帰の対象とされるのが儒教では一般的であったが、この例のように実践的な要請による後世の改定が経学的にも支持される場合があった一例である。

3. 嫂叔不通問

「男女 七歳にして席を同じうせず」という文言は、儒教における男女の別を示す象徴的なものとして日本では今も広く知られている。出典は『礼記』内則篇。この篇ではその名称どおり家庭内の規則についてあれこれと具体的に規定している。ただし、この有名な文言の原意は、「席」すなわち同じ敷物には座らないというにすぎず、江戸時代以降の日本でそう説かれていた「同じ部屋にいてはならない」という意味ではない。儒教の礼が制定された時代にはまだ椅子は一般化しておらず、床に敷いた^{むしろ}席に直接座っていた。

別室にいるべしとする規定はむしろ曲礼篇のほうにある。「男女不雑坐（男女 雑はりて坐せず）」。鄭玄は「男子は堂におり、女子は室にある」と、別室であることを説明している。堂は家のなかの表側の部屋であり、室は奥にある部屋である。ただし、これも一般的にいつも別室に居れという命令とは解されていない。『礼記正義』所引の北齊の熊安礼（6世紀後半に活躍）の注解では、「一族の会食が行われる場合には、宗子（当主）が一族の男性たちと堂で宴を催し、宗子の妻が一族の女性たちと房で宴を催す」と述べていて、特別な宴会の場合に限定している。

曲礼篇の文はこれに続けて「不同^い櫛^か（櫛櫛を同じうせず）」すなわち衣服を同じ衣紋掛にかけない、「不同巾櫛（巾櫛を同じうせず）」すなわち手巾や櫛を共用しない、「不親授（親授せず）」すなわち直接に物を手渡さないと規定する。「不親授」とは冒頭に引いた『孟子』所載の問答が前提としていう礼にほかならない。ここではそれを男女一般、といっても家庭内の道徳なので、兄弟と姉妹のあいだなど身内の礼として説いていることになる。そしてそのあと、「嫂叔不通問、諸母不湫裳（嫂叔 問を通せず、諸母 裳を湫がず）」と言う。鄭玄によれば諸母は庶母、つまり父の妾たち、彼女たちに裳（下半身の着衣）を洗わせてはならないというのだ。「嫂叔不通問」は嫂と叔とが「相称謝（たがいに謝を称す）」、直接に挨拶をしないという意味だと鄭玄は言う。

先掲の方慤は「問安問疾之類」すなわちご機嫌伺いや病氣見舞いのたぐいであると解する。「生きてはたがいに問を通せず、死してはたがいに服をなさざるは、みな推してこれを遠ざくるゆえんのみ」。彼はここの規定が先述の無服と表裏をなすことに注意を喚起しているのだ。しかも、『礼記』坊記篇では女性が男性に「問疾」するには病名を尋ねないという規定があるので、女性が男性に「問疾」すること自体は禁じられていないはずだと述べ、そこから論理的な結論として直接の通問が禁じられているのは嫂と叔の関係にある場合に限定されるとする。方慤と同じく王安石系統の陳祥道（1053～1093）は「通問してもかまわないのは、溺れかけているのを援けるときだけだ」と、『孟子』での挙例が唯一の例外であることを強調する。王安石は程頤・朱熹にさきだつて『孟子』の經書化を推進していた。陳祥道が『孟子』に言及してこれを唯一の例外とするのは『孟子』が經書であるがゆえに無謬であることを前提としている。方慤は通問自体が禁じられているのは嫂叔関係だけだとすることによって、『孟子』において淳于髡がなぜわざわざ嫂をここで持ち出していたかを説明しようとしたことになる。というのは、男女間でも嫂叔以外の関係ならば「通問」できるので、わざわざ溺れかけているという極

端な非常時を設定することができないからである。だからこそ淳于髡は嫂を例にしたのだ、と。

4. 江戸時代の儒者たち

私は韓国の経学史について暗いので、以上の問題についてどのような独自の解釈が施されていたかを紹介する準備がまだできていない。朝鮮王朝時代には王家の女性の喪服着用をめぐる見解の相違が政治的な党争をもたらししており、必ずや「嫂」についての議論もあったはずである。これについては今後検討することとしたい。

日本でも7～8世紀の律令継受において家族内の喪服制度が儒教の論理によって定められた。『養老令』の「喪葬令」最終条（第十七条）は服紀条と称され、親族内の服喪が規定されている。そこには兄弟の妻や夫の兄弟に対する規定は含まれていない。ただ、「儀制令」第十五条（五等条）には四等のなかに「夫兄弟姉妹」と「兄弟妻妾」が見える。家族として認知された関係ではあったものの、同時代の唐のように喪の対象となっただけではなかったということであろうか。以後も嫂叔問題が深められた事例は寡聞にして知らない。日本の場合、儒教の礼学があまり発展しなかったこと、社会的な親族構造が中国や韓国とはおおいに異なっており、また仏教が圧倒的に優勢だったことなどがその理由であろうか。

江戸時代になって、何度か服忌令が發布された。その詳細は省くが、このうち貞享元年（1684）のものとその改訂版たる元文元年（1736）のものは、儒教の礼学上の見解も参照しつつ定められたとされている。ただし、嫂叔関係についての規定は無い。その準備作業として、天和三年（1683）六月に時の大老堀田正俊（1634～1684）は林鳳岡（1645～1732）・人見竹洞（1638～1696）・木下順庵（1621～1699）および神道家の吉川惟足（1616～1694）に儒家・神道の喪服制についての資料提出を命じた（林由紀子『近世服忌令の研究』）。吉川以外の儒者三人がそれぞれの説を開陳して翌月提出されたのが『服制合編』で、最近吾妻重二が関西大学の研究プロジェクトの一環として影印刊行した（『家礼文献集成 日本篇 八』）。鳳岡・竹洞・順庵の三人はいずれも朱子学を信奉していたから、当然その根拠資料は朱熹『儀礼経伝通解』であり、「兄弟妻」と「夫ノ兄弟姉妹」は小功の箇所に分類されている。鳳岡は「兄弟之妻」について「古ノ制ハ服ナシ。明ノ制ハ小功」と、隣国の現行制度をきちんと記している。なお、当時すでに清が中国の大部分を統治していたけれども、日本は台湾を領有する明（鄭氏政権）を独立国家として承認していた。清軍が台湾を武力で制圧するのは、彼らが答申を提出したのと奇しくも同じ1683年夏のことだった。鳳岡はこの時期をはさむ明清交替を『華夷変態』すなわち「中華が夷狄によって滅ぼされた記録」として編纂した人物でもある。

『服制合編』にやや遅れて、京都で活躍する中村惕斎（1629～1702）は『親尊服義』を編纂した。これには「兄弟妻」という項目があって、本報告が紹介してきた中国での経学上の諸議論が引用されている。さらに、同じく京都の伊藤東涯（1670～1736）『釈親考』には嫂の呼称をめぐる『孟子』を引いた議論が見え、『釈親考続編』の親族呼称一覧では「嫂」にアニヨメ、「弟婦」にヲウトヨメという振りがなを付けている（いずれも上記『集成』に掲載）。実際の

国制に反映させることはなかったが、彼ら江戸時代の儒者たちにとっても、経典上の規定およびそれについての過去の経学上の議論は関心をひく問題だったのである。

付記 本報告はJSPS 科研費基盤研究 (S) 18H05218 による研究成果として、2021 年 6 月 19 日に比較家族史学会第 68 回春季研究大会シンポジウム「東アジアはどこまで『儒教社会』か？—チャイナパワーとアジア家族」で報告した内容を一部改変したものである。