

Title	春秋諸侯の国内掌握
Sub Title	The establishment of the princes' power in China in the spring and autumn period
Author	齋藤, 道子(Saito, Michiko)
Publisher	三田史学会
Publication year	1993
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.62, No.4 (1993. 3) ,p.113(495)- 135(517)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19930300-0113

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

春秋諸侯の国内掌握

齋藤道子

はじめに

春秋時代とは如何なる時代であつたのか。その時代的特質を求めようとする最近の研究、例えば高木智見氏による祖先神との関わり方が他の時代にくらべてより濃密であつたという指摘⁽¹⁾などによって、その時代的特徴が次第にあきらかにされつつある。他の時代とは様相を異にする春秋時代としての固有性の追求は、これまでほとんどなされてこなかつたものであり、その意味で研究史的にも大きな意味を持っている。

しかし同時に、言うまでもなく、春秋時代の三百年余の間は静止した時間ではない。時代的特質と見なし得る様相・現象も、その時代の初めから終わりまで不変・不動であつたのではなく、変化・変動していったであろう。

私は先に、春秋期における諸侯間の婚姻を取り上げ、それが周代からの原理を引きずりつつも、新しい現実の社会状況に対応すべく適応のための変質がなされていたことを述べた⁽²⁾。同様の変化は、この時代の諸侯の統治権の根幹とも言うべき部分にも見いだし得るように思われる。

この小論は、周室の權威の低下や強国による弱小国の併呑といった事態が現実のものとなつた春秋時代に、各諸侯が自らのよつてたつ權威をどこに求め、さらに己の支配領域をいかに安定的に自らの統治下に組込もうとしたか、といった問題を考えようとするものである。これは、周室の權威の低下がおおいかくすべくもなくなつたこの時代に、各諸侯国が直面する現実にとどの様に対処し、新しい秩序を模索していったのか、という大問題への解

答のための、一つの荒削りの覚書であるとともに、特に支配者層においては、前代からの秩序や原理と、それではもはや対処しきれない現実状況との狭間で、新しい秩序・原理を求めての模索がなされた、「転換」という動態的一面をも春秋時代の時代的特質と見ようとする意図も含まれている。

一

春秋時代の特質として一般的に言われる周室の力の低下は、諸侯との関わり方において、どの様な面にもどの様な形で現れてきたのであろうか。その一つとして、諸侯国の相続に周室がもはや必ずしも関与していないという現象を、『左伝』などの文献史料から挙げる事ができる。魯の例を、『左伝』によりながら見ていくことにしよう。

魯公として即位すること、もしくははその地位にあったことを承認・追認したのではないかと思われる、周室の魯公室に対する使節の派遣は三例見いだすことができる。

その一は、莊公元年経文の「王、榮叔ヲシテ来リテ桓公ニ命ヲ錫ハシム。」であり、これに対する杜注は「桓公ニ追命シ其ノ徳ヲ褒称スルナリ。」とし、さらに昭公

七年にみえる衛の襄公に対する追命と同質のものと解している。⁽³⁾

莊公元年の魯の桓公への追命の内容が、はたして衛の襄公へのそれと同内容のものであったか否かは明言できないものの、言えることは、桓公を魯の正式な公として周王が認知していることである。桓公の即位の際に、記録の上からは周から何らかの沙汰があつたとはうかがえないが、少なくともこの追命により、桓公はその公としての存在を認められたと見なすことができる。

第二は、文公元年経文の「春、王ノ正月、公即位ス。：天王、毛伯ヲシテ来リテ公ニ命ヲ錫ハシム。」である。この「錫命」の内容については、杜預は「命圭を賜うこと」、会箋は「策命」と解しているが、いずれにしる楊伯峻⁽⁴⁾がここに注するように「嗣位の命」であることは間違いない。

第三は、成公八年経文の「秋七月、天子、召伯ヲシテ来リテ公ニ命ヲ賜ハシム。」である。この命を杜預は「命圭」、会箋は「策命」と、ともに前記文公への命と同質のものと解しているが、であれば杜預が「八年ニナリテ乃チ来ル、緩ナリ。」とするのは極めて妥当な感想であろう。⁽⁵⁾

以上魯の例を見たが、この他の諸国では、「天王、邵武公ト内史過ヲシテ晋侯ニ命ヲ賜ハシム。」(僖公十一年)とあるように、前年即位の晋の恵公に対するものが確実に嗣位の命とみられるものであり、この他時代的にはこれより早い、「冬、王、虢仲ニ命ジテ晋ノ哀侯ノ弟緡ヲ晋ニ立ツ。」(桓公八年)は晋の侯を周王が決めたものであつて、周王による諸侯の即位への関与の例として挙げる事ができよう。

以上見てきたように、周王が諸侯の擁立に直接関与する(前記桓公八年の条)、もしくは嗣位の命を賜うことは現実に春秋時代においても見いだすことができるが、しかし、『左伝』に見える魯公十二名のうちわずか三名にしか命(追命も含む)がないことが象徴するように、それは諸侯全体の即位数からみれば取るに足りない数といえる。しかも、『穀梁伝』が文公元年で「礼ニ命ヲ受クル有ルモ、来タリテ命ヲ錫フ無シ。錫命ハ正ニ非ルナリ。」と述べるように、周室から使いがわざわざやってきて命を与えるところに、周の權威の低下がはつきりと現れている。『史記』魯世家に見える、西周後期の周の宣王が、武公の死後に自らの寵した武公の少子戯を長子をさしおいて強引に魯公としたような周王の權威はもは

や見る影もない。

伊藤道治氏は、西周後期と思われる「伯農鼎」の銘文(6)を侯位の継承を命ずる周王の冊命の例として引き、西周時代には諸侯が死亡し、その子が侯位を継ぐに当たつて改めて周王から封建の冊命を受けて初めて正式に侯になることができたことを述べられた上で、しかし、この原則が常に実行されたかは疑問で、実際には諸侯国内の政情によつて継承権を握つた子弟を追認するのが実情であつたらう、と述べられたが、上記の『左伝』からうかがわれる春秋期の状況は、こうした追認すら十分には行われなくなつてゐる様子を示している。先に引いた僖公十一年の晋の恵公への賜命の記事に、会箋が「春秋ノ時、諸侯、天子ノ命ヲ待タズ。天子亦或ハ賜ヒ、或ハ賜ハズ。此ヲ以テ重軽ト為サザルナリ。」と注しているのは、まさにこうした状況を的確に捉えた見解であろう。

封建体制の中核ともいふべき諸侯の侯位の継承についての周室のこうした関与機能の低下・弛緩は、他の面でも見られる周的秩序の動揺の一環ととらえられるが、これは諸侯が自らのよつてたつ基盤をもはや周室に仰がないことを意味している。

しかし、周代の封建制度の骨格が王から臣(諸侯)へ

采邑・領地を代表とする恩寵を与え、それに対し臣が一族の永遠におよぶ王への忠誠を誓うものであれば、諸侯の侯位継承が王の手から離れていくこうした状況は、同時に諸侯の領国支配を支えていた觀念をも動揺させ、変化させずにはおかない。

少なくとも、周代封建制のもとにおいては、土地の支配は周王に許されて初めて可能になるという觀念があり、従つてある領国の土地支配は特定の族のみにゆるされたものであつた。⁽¹²⁾「兄弟甥舅、王略ヲ侵敗シ、王命ジテ之ヲ伐タシムレバ、事ヲ告グルノミ。其ノ功ヲ獻ゼズ。親暱ヲ敬シ、淫慝ヲ禁ズル所以ナリ。(中国内の同姓・異姓諸侯が王の決めた境界を侵して、その討伐を王が命じた場合には結果を報告するだけで、捕虜や戦利品を献上することはしない。近親者を敬し、行き過ぎた侵犯を禁止するためである。)」(『左伝』成公二年)こそ、周代の、少なくともあるべき姿と意識された、王を秩序の中核とする土地支配、換言すれば諸侯同士の平和的共存のありかたであつたであろう。

繰り返して述べるなら、周代封建制とは、各諸侯が、支配権のよりどころ、さらには自国の領土の保全・保証のよりどころを周室に求めるといふ性格をその一面とし

て持つていた。そしてまさに春秋時代になつて顕著になつてきたのは、こうした体制の覆い隠しようのない破綻であつた。われわれは、そうした破綻の一例として、侯位継承に関する周室の関与機能の低下を見てきた。こうした破綻が諸侯国間の関係秩序をも動揺させるに至ることは論を待たないが、同時に言うまでもなく、諸侯は自国内でのそれへの対応の必要にせまられたはずである。図式的な言い方をすれば、諸侯の地位が、周という絶対的な上位者とのつながりによつて保証される方式から、自国内の諸勢力との関係再編成によつて自己の存在基盤の安定を求めていこうとする方向へ転換がなされていったのではないか。とすれば、次に我々が進まなければならぬのは、諸侯が自国内をどのように再編しようとしていったのか、そうした新体制・新秩序の具体的な検討である。

二

春秋期において、国内の侯と大夫の關係の再編がどの様な形でなされていったのかを暗示するものとして、まず「氏」の問題がある。言うまでもなく「氏」は「姓」と対をなして捉えられる概念であるが、両者はそれぞれ

固有の役割を持って機能したと考えられる。

尾形勇氏は、「姓」とは姫姓たる周を中心に、同姓・異姓の区別を通して諸国間の秩序を律するもの、「氏」は各国内で、封邑間もしくは封邑を維持する諸氏族・分族を秩序付けるもの、とそれぞれの機能を説明された上で、各国の有力世族を分別秩序化するためにつくられた、姓よりもさらに政治的色彩濃厚な族の冠称である「氏」は、国君による采邑の賜与にともなう賜氏・命氏により、すなわち一国内封建制に密着して形成されたものであって、時代的には、鈴木隆一氏の論を挙げつつ、各国内の封建秩序・宗法制の確立と表裏して春秋中期以降に一般化した、とされる⁽¹³⁾。鈴木氏の論とは、『春秋』経文によれば、魯においては僖公以前では卿大夫の有氏の者が少ないが、文公以後は有氏の方が多くなる。他の列国公室をみても、同じく『春秋』経文による限り、春秋初期には氏族名を持つものは見あたらず、それが中期前葉から氏族名が現れ、後期になると公子・公孫以外に氏族名を持たないものはなくなる。すなわちこうしたことから見⁽¹⁴⁾て「氏」制の成立を春秋中期前葉以降とするものである。

この両氏の論は、春秋時代に諸侯国内で国内封建体制による秩序の整備がなされてきたことを、「氏」の成立

から論じられたものである。鈴木氏の論に関して言えば、氏が『春秋』経文から春秋初期には魯以外の国で氏族名を持つものは見あたらぬといわれたのに対し、伝文には楚の鬬氏（『左伝』莊公十八年）や晋の游氏（莊公二五年）など、春秋の初期にもこうした有氏の例が見られるが、しかし大きな流れとしては氏の言われるとおり、やはり後期になるほど氏族名が圧倒的に増えていくという傾向は間違いない。

こうした国内封建体制の整備が春秋期になされたとすれば、これはとりもなおさず、諸侯による国内再整備の一環と捉えることができる。宮崎市定氏も、周と周によつて封建された諸侯の国との間の主従関係が断絶すると同時に、今度は強国を中心として第二段の封建制度が成立したとし、魯の三桓氏や晋の六卿を例にあげられた⁽¹⁵⁾が、この時期の諸侯国内の封建形態を、これまでの諸研究を参考としながら確認しておきたい。

『国語』晋語四に文公の時の話として、「公ハ貢ヲ食ミ、大夫ハ邑ヲ食ミ、士ハ田ヲ食ミ・・・」とあるように、諸国において大夫が春秋時代に采邑を有していたことは明かである。この時代、特に晋・秦や楚などの場合は、いわゆる「県」による管領形態が出現することから、大

夫の配下の邑を直ちに世襲の采邑と見なすことは危険であるが、こうした諸国においても、晋では驪姫の乱以後公子達が追われて公族（会箋のいう「公の族属」）がいなかったが、成公の即位後、卿の嫡子に邑を与えて公族とし、さらに嫡子以外の子を余子、庶子を公行として、公族・余子・公行の三つのランクをつくり、趙括を公族大夫として趙氏の旧族を率いさせた⁽¹⁶⁾とある例（『左伝』宣公二年）や、楚の靈王によって邑を奪われたことを恨んだ蘧居や蔓成然が靈王を倒すクーデターに参加したこと（『同』昭公十二年）などから、大夫が県管領者として県を管領する以外に、自らの族の采邑を持っていたことも間違いない。⁽¹⁷⁾この他の国においては、魯の三桓氏の費・邠・成（『左伝』定公十二年）をはじめ、卿大夫の采邑の例は枚挙に暇がない。『通志』氏族略は、邑をもつて氏としたものとして春秋時代の多くの氏を挙げてゐる。

こうした大夫（公子を含む）の采邑のほとんどが侯から与えられたものであったことは、「公、季友ニ汶陽ノ田ト費トヲ賜フ。」（『左伝』僖公元年）と魯の季氏の采邑として名高い費が魯公より与えられたという記述、さらには成公十六年の曹の公子臧が、自分が亡命先の宋か

ら帰国することが曹伯を国に戻すこととの条件であると晋から言われて帰国するものの、「子臧、盡ク其ノ邑ト卿トヲ致シテ出ズ。」とあるように邑と卿の地位を侯に返還して出仕しなかった例などから明かであろう。⁽¹⁸⁾同じ『左伝』の哀公十四年で、宋の向魋の弟の司馬牛が出奔する際に邑と珪とを返還したこと、さらには襄公二九年で、襄公が季氏の使いとしてやってきた公冶に卿の礼服の冕服を与えていることから、諸侯が大夫に邑を与える際にはその地位の象徴としての玉珪や衣服が併せて賜与されたことが窺われる。しかし、諸侯国の内部には、こうした諸侯と大夫の間の関係（それは多くの場合、土地の賜与を伴っている）と同時に又、大夫とその下のレヴェルの下級大夫や士などの間にも君臣関係が成立していた。

「初メ、鮑国、鮑氏ヲ去リテ来リ、施孝叔ノ臣ト為ル。施氏、宰ヲトス。匡句須吉ナリ。施氏ノ宰ニ百室ノ邑有リ。匡句須ニ邑ヲ与ヘテ宰為ラシム。以テ鮑国ニ譲リテ邑ヲ致ス。・・・鮑国、施氏ヲ相ケテ忠ナリ。」（『左伝』成公十七年）

これによると、魯の大夫施氏が宰を卜したところ匡句須が吉と出たので、この匡に施氏の宰に与えられること

になつてゐる百室の邑を与えたところ、匡は元々は齊の大夫鮑氏の一員で魯に来て施孝叔の臣となつていた鮑國に宰の職とその職に付随する百室の邑を譲つたのである。この史料から我々は、施孝叔（成公十一年の杜注によれば魯の恵公五世の孫）の家の宰には百室の邑が与えられたこと、さらに初めトによつて選ばれた匡句須とは、『廣韻』匡字の注に引く『風俗通義』姓氏篇によれば、魯の邑である匡の宰でそれにより匡を氏としたものとあり、その文脈から考えれば匡も施氏の邑であり、そこに邑宰が置かれていたこと、さらに他國の士である鮑國が施氏の臣になつてゐるといふ、大夫における「異姓の臣」の存在といつたいくつかの点を知ることができる。ただここで与えられてゐる百室の邑が世襲のものかといへば、襄公二九年で会箋が「家宰ノ食ム所ノ邑ハ其ノ位ニ処レバ則チ以テ禄ト為ス。其ノ事ヲ謝セバ則チ其ノ邑ヲ還ス。身ニ止メテ世ニ伝セズ。」と言つてゐるようによつて、この場合は家宰の職に付随するもの故、世襲ではないとされてゐる。⁽¹⁹⁾この他にも、家宰や邑宰は『左伝』に例が多いが、『儀礼』葬服の賈公彦の疏によると、家相（家宰）は全ての大夫層にあるが、邑宰は大夫層の中でも土地所有者だけにあるものとされてゐる。

こうした大夫層以下の社会的な結合關係について、小野沢精一氏は『左伝』に見える「主」という用語を分析され、「主」字は住の意味から主客の主、そして臣主の主、さらに大夫の呼称に、と歴史的な變遷を遂げたことを指摘され、さらに「主」には、世襲的大土地所有者で主從關係によつて結ばれた輩下を擁するものという性質があり、『左伝』では君主層に使われた場合より大夫層に使われた例の方がはるかに多く、しかも大夫に対しての用例は史料に見る限り、春秋時代の後半に集中的である、という極めて示唆に富む説を述べられた。⁽²¹⁾

すなわち以上の諸点から考えれば、諸侯國にあつては、まず諸侯が卿大夫に采邑を賜与することが春秋時代に一層活発化したことが考えられる。鈴木氏や尾形氏が指摘される、氏族名が春秋、特に魯の文公期以後特に増加するといふ現象がこれを推測させる。そして、世族といつた有力な族は複数の邑を所有してゐたことは間違いない。ここに、諸侯による自らを中心としての国内体制の整備の意図を読み取ることが出来る。ただし、こうした土地賜与を中心とした国内の封建体制的再編の状況は決して全中国諸國において一様であつたのではなく、國によつてその時期や様相に差があつたことと思われる。例えば

楚においては、賞としての賜邑や他国からの来奔者への賜邑が平王（前五二八～前五二一）以前は他国に比べて極端に少なく、こうした体制は他国に比べて整っていないかかったように思われるが、しかし平王以後の昭王・恵王期になると王の近親の公子や新世族に邑を賜与することが多くなつていく、という様相が見られることは以前拙稿で指摘した。⁽²²⁾

さらに、既に見たように、春秋時代の諸侯国にあっては、君臣関係は諸侯と卿大夫層との間に留まらず、さらに階層的に、卿大夫を中心としても形成されていった。こうした大夫層を中心とした君臣関係は、諸侯の意図と関わりなく形成され、補強拡大されていき、小野沢氏が「春秋時代が戦国時代への展望を以て君主から大夫への政治的社会的権力の推移の歴史であることは『左伝』を基として明瞭に組立てられる構図である」と述べておられるように（「前掲論文」三二一八頁）、次第に春秋社会を動かす大きな原動力になっていったことは間違いない。⁽²³⁾しかし、諸侯を中心とした、すなわち諸侯による国内掌握の試みを探ろうとする本稿では、敢えて大夫を主とするこうした関係の分析に立ち入ることは避け、国内封建制と言うべきこの諸侯と大夫との間の統合原理はどのよ

うなものであったのか、その検討に移ることにしよう。

三

諸侯国内における諸侯と大夫の両者の関係は、国によつて多少状況は異なるものの、数的には圧倒的に同族が多かつたと思われる。従つて、この両者の間を結ぶものとして考えられるのは同族関係を基盤とする結合形態であろう。

これに関して、金文をもとに西周・春秋の祖先祭祀を考えられた池澤優氏の研究は大きな示唆を与えるものである。氏の論文「西周春秋時代の「孝」と祖先祭祀について——「孝」の宗教学・その1——」⁽²⁴⁾は、戦国以降の思想家によつて展開され、『孝経』に至つて集大成される「孝」思想のいわば前史として、金文資料を主として用いるが、その中で当時「孝」とほぼ同意義であつた祖先祭祀がその時代にどのような社会的機能を持っていたのか、を論じている。特に、祖先祭祀への参加者の変化から見た西周社会と春秋社会の差の考察は注目される。すなわち氏によれば、西周から春秋への変化は漸進的なものであることを前提としながらも、一、祖先祭祀の目的とし

て西周期に強調されていたリニツジ内及びリニツジ間の紐帯強化が春秋期には明瞭でなくなる傾向がある、二、祖先祭祀が有効に機能する親族関係の範囲が春秋期には狭くなる。これは活動の主体となるリニツジが西周期のそれよりも下位のより細分化された分節になったため、その長の権威の及ぶ範囲が限定されたためと思われる、三、君臣関係に関する点では、西周金文には君主による臣下の祖先祭祀への介入が語られていたのに対し、春秋金文では君主の祖先祭祀への臣下の参加が語られる。これは祖先祭祀の性格の変化というより、周王室の関与の低下にともない、自己の権威下の親族・非親族を一様に臣として招集しようという諸侯側の意図が銘文としてあらわれやすくなったためと思われる、四、現実の諸侯の祭祀には多くの親族が参加したことは間違いないので、祖先祭祀の機能としては西周と春秋には基本的な継続性があった、とされている（「前掲論文」九九―百頁）。とりわけ、こうした銘文の内容の変化は、祖先祭祀の社会的機能が、少なくとも人々の意識の中では、族結合中心から君臣関係中心へ移行したことを示すという指摘（「前掲論文」百頁）は特に興味深い。

池澤氏は、春秋金文での祖先祭祀の場に見える臣下的

存在を示すものとして、父兄（氏は、親族関係を持たないものも含んで広く卿大夫層を指すと見る）、正卿、大夫、諸士、庶士といった存在を例示しておられるが（「前掲論文」八九―九一頁）、これはまさしく、諸侯と家臣との間の結合紐帯を成立させる場として、祖先祭祀が春秋時代に機能していたことを示している。⁽²⁵⁾ 親族関係にある卿大夫以下の家臣は、諸侯の祖先祭祀に参加することにより、諸侯と祖先を同じくするものとしての同族意識が再喚起されたであろう。そして、同時に親族の中での関係（池澤氏の使われる人類学の用語によればリニツジの長と各「分節」との関係）を体系化する一つの手段として、先に述べた諸侯から大夫層への賜氏・命氏が行われていったのではないかと考えられる。⁽²⁶⁾

さらに、池澤氏はさきに「父兄」という語の解釈で示したように、この祖先祭祀には諸侯の臣下としての非親族者も参加したと推測されていた。祖先祭祀に関する春秋金文に見える「賓客」が、主人とほぼ対等の地位にある人を指すとする氏の指摘（「前掲論文」九八―九九頁）に従えば、賓客として祭祀に参加する人間には異姓の人間が当然含まれることになることからして、祖先祭祀に異姓者の列席自体を許容しないという閉鎖性があったわ

けではないことは明かであり、従つて池澤氏が推測されるように、異姓大夫もまた諸侯の祖先祭祀の場に連なつていたとみなすことができよう。⁽²⁷⁾

以上、諸氏の論を手がかりにしながら、春秋時代に諸侯と大夫層のあいだに土地(采邑)賜与、賜氏・命氏をともなう関係の再編がなされ、さらに諸侯の祖先祭祀に参加することで諸侯をリニツジの長とする秩序を共有する体制が整えられていくことをみてきた。もちろんこうしたことが、春秋時代になって突然に出現したのではなく、西周時代からこうした動きは徐々に進行していたのであろうし、さらに国によつてもその状況が異なつていたことは先にも述べたとおりである。

周王室との関係が希薄化していく中で、諸侯はこのよ^{うな}自国内の整備を余儀なくされていったのであるが、しかし、こうした祖先祭祀の共有という血縁原理だけでは秩序維持機構としてもはや不十分であつたことは、『左伝』をはじめとする文献から感得される所である。

二・三例を示そう。まず、「孫林父、戚ヲ以テ晋ニ如ク。」(『左伝』襄公二六年)などの、自らの采邑をもつて大夫が他国へ出奔する例が、『左伝』を見る限り襄公以後頻繁に見られるようになる。これは、土地と特定の

血族との結び付きが崩壊していく兆しである。さらに、魯の叔孫氏の邑である郈の馬正侯犯が郈に拠つて叔孫氏に背くように(定公十年)、采邑の支配の実権が采邑主ではなくその采邑の役人に握られる場合や、さらには魯の季武子の庶子であつた公弥(公鉏)が季氏の馬正を務めた後、季氏のもとを出て魯公の左宰になつた(襄公二三年)例からは、季氏という魯のなかの公室につらなる一つの分節に分裂的要素が現れ、先にみた諸侯をリニツジの長とし、大夫の家をその分節としての整理された祭祀体系では包括しきれない要素が出現していることがみてとれよう。さらに、「(孤突) 対ヘテ曰ハク、子ノ能ク仕フレバ、父之ニ忠ヲ教フルハ古ノ制ナリ。名ヲ策シ質ヲ委シ、貳アルハ乃チ辟ナリ。」(『左伝』僖公二三年)のごとき、「策名委質」による血縁を媒介としない君臣関係の増加がある。⁽²⁸⁾ こうした関係の構築は、諸侯にも見られたであろうが、大夫を君としてなされる例が圧倒的に多いことは、小野沢精一氏の「主」の用語が諸侯より大夫に対して特に春秋後半に数多く用いられているという指摘(前節参照)のとおりであろう。

こうした祖先祭祀という血縁原理を基盤としての国内秩序の動揺・破綻は、『左伝』によれば春秋後期に顕著

になつていくように思われる。すなわち、もはや祖先を媒介とする血縁原理だけでは包括しきれない、あるいはその原理を越えた新たな社会的結合の出現のもと、諸侯も自らの支配の安定のためにさらなる施策をこうじる必要があつたことは想像に難くない。次節で検討を続けよう。

四

一節で見たように、春秋時代になると、諸侯の侯位継承は周による命を待つことなく、すなわち周の意向とはほとんど関わりなく行われるようになってきていた。では、周の策命によらない侯位は何によつて保証されたのであろうか。

諸侯の即位の際に大夫や国人との間に「盟」が結ばれることが多い。『左伝』に例を求めれば、「(鄭ノ石癸) 孔將鉏、侯宣多ト之(公子蘭)ヲ納レ、太宮ニ盟シテ之ヲ立ツ。」(宣公三年)²⁹や「庚午、(公子周子)盟シテ入ル。…辛巳、武宮ニ朝ス。…二月乙酉朔、晋ノ悼公朝ニ即位ス。」(成公一八年)、さらに齊における「丁丑、崔杼(景公ヲ)立テ、之二相タリ。慶封ヲ左相ト為ス。国人ニ大宮ニ盟フ。」(襄公二五年)³⁰などがある。

すなわちこれらの史料を見ると、諸侯の即位の際に、もちろん全ての場合ではないが、特に即位すべき公子が国外から入つた場合(上記の成公一八年)や、政争の後³¹に即位する場合(上記の襄公二五年)には大夫や国人との盟がなされることが多い。これは、諸侯の相続とその地位の安定には、大夫や国人といった国内勢力の同意・協調が求められていることを示すものであり、諸侯が絶対的存在ではないことをよく示している。そして、この場合になされるのが盟であつた。

目を広げれば、即位の際に限らず、廟で国君もしくは公子が盟をする事例は『左伝』の随所に見いだすことが可能である。楚に接近しようとする方針を国人に反対されて国都から追い出された衛の成公は、晋によつて帰国を許された際、公に従つていた大夫の甯武子がまず国に入つて、残つていた衛人と君臣和合の盟を結んだ後に帰国しており(僖公二八年)、さらに鄭の公子班が亡命先の許から鄭に入ろうとしたのに対して、子駟(公子駟)が国人と大宮(鄭の祖廟)で盟した後³²にこれを討つて(成公十三年)。周では、王子朝の乱のために成周を逃れていた敬王が成周に戻る際にも、「癸酉、王、成周二入ル。申戌、襄宮ニ盟ス。十二月癸未、王莊宮ニ入

ル。」(昭公二十六年)とあるように、襄王の廟で盟がなされた。さらに、権力を掌握しようとしていた魯の陽虎は、公と三桓氏と周社で、さらに国人と亳社で盟したこと(定公六年)も見逃すことはできない。

こうした一連の史料から読み取れることは、春秋時代の諸侯は、その即位さらに地位の維持のために、大夫や国人との融合・協調を図り、時には、特に国外から入る場合には了承さえ得なければならなかったことであり、その手段が盟であったことである。盟の内容はその時々によって異なっていたであろうが、『左伝』僖公二十八年の衛の甯武子と国に留まった衛人との間のものを例とすれば、「…今日ヨリ以往、既ニ盟フノ後、行ク者(公に従った者)ハ其ノ力ヲ保ム無ク、居ル者(国に留まった者)ハ其ノ罪ヲ懼ルル無カレ。其レ此ノ盟ヲ渝ルコト有ラバ、以テ相及ボシ、明神先君是レ糺シ、是レ殛セント。」とあり、さらに「国人此ノ盟ヲ聞クヤ、而ル後ニ貳セズ。」とあることからみて、基本的には双方の対等性・合意・地位保証という基盤に立つものと思われる。春秋時代の「国」には共同体的側面が残存しており、公や卿は国人を靖んずることにつとめねばならず、それを怠ると国人の批判と背反に直面しなければならなかつ

たという、国人の支配者に対する規制力はすでに増淵龍夫氏によって早く指摘されていることであり、⁽³²⁾そうしたことからすれば、この時期の諸侯が即位にあたって、国人や大夫と相互保証の盟をなすということはそれ自体では何等新しい指摘ではないとも言えよう。しかし、増淵氏の優れた業績を踏まえた上で改めて問いなおしてみれば、価値があると思われるのは、こうした春秋時代の国に見られる「共同体的側面」が、はたして前代の遺制であつて、春秋まで残存していたに過ぎないという程度のものなのかどうか、ということであろう。

西周時代の諸侯国におけるこうした共同体的性格の存在については、文献からでは必ずしも明かにしがたいが、金文史料を見る限り、少なくとも諸侯や領主とその下に仕える里君や下僚との間に一種の契約・誓約的關係があつたことは確かなようである。⁽³³⁾従つて、西周時代の諸侯や領主とその家臣との間は絶対的な支配と被支配の關係ではなく、詳細は不明ながらも増淵氏の言われる共同体的側面が西周時代から既に存在していたことは確かに否定できない。

しかし先に見たように、春秋時代にかけて諸侯の後継者承認・任命が周の手から離れてくるという状況が出現

し、しかも諸侯は自らを他から際だたせる絶対的な權威・権力を必ずしもまだ整備しきっていなかった。そうしたものを求めての一つの体制が前節までにみた国内の血縁原理を基にしての再整備であったが、それが特に春秋後期にはかなり破綻をみせていたことも既に明らかにしたことである。とするならば、諸侯にとって国内諸勢力と自らとを結合させるものとして、この「盟」のもつ社会的機能は改めてその重要性が認められたのではなからうか。「盟」が、先に挙げた『左伝』の例のように、それが同姓の大夫や国人との間に交わされる場合には先公の廟でなされるという血縁秩序的要素を持っているものの、しかし同時に春秋時代の諸侯の会盟から明らかのように、本来同姓ばかりではなく異姓の者との間にも結合される、すなわち機能として血縁原理よりより広い範囲を結合させ得る性格を持つことも、当時の異姓大夫をもかかえた諸侯にとっては好都合であつたらう。

すなわち、前述した即位の際の盟の例から明らかのように、春秋時代における諸侯の地位は全体として安定しているとは言いがたいものであつた。その現象は、あるいは、周という外部の絶対者から与えられていた諸侯の權威が周の無力化によって有名無実化し、諸侯の国内で

の地位が相対的に低下したものと捉えることができよう。春秋時代をとおして、こうした諸侯の地位の不安定さは時代の通奏低音として存在し続けたものと思われる。増淵氏がその論文の中に数多く紹介しておられる、春秋時代の支配者に対する国人の批判や背反も、こうした背景から発した現象とみることができ(34)る。こうした状況なかで、二節・三節で見えてきた血縁に基礎を置く秩序形態を補完するものとして、「盟」による関係の構築も併せておこなわれていったと思われる。「盟」は第一の試みに比べて、血縁・非血縁という概念を始めから問題としない、一層広い範囲の人間との間に適用できる統合原理であり、従つて同姓大夫はもちろん、祖先祭祀の共有という手段では関係を構築できない国人層との間に、相互保証的關係を築くことを可能にするものであつた。こうした「盟」は、諸侯と大夫・国人層双方の利害に関わる個々の具体的問題が出現したときに行われたものと思われる。

五

これまで、春秋時代の諸侯によって試みられた国内における自己の支配権安定の試みとして、血縁秩序を基盤

とする国内封建制の整備と「盟」を見てきた。さらに、次の三例に見られるような、他国の侯もしくは捕虜を本来その国の諸侯が祭るはずではない社に献ずることが行われるようになるのも、春秋時代の新しい動きのように思われる。

「夏、宋公、邾ノ文公ヲシテ鄆子ヲ次睢ノ社ニ用ヒシメ、以テ東夷ヲ属セント欲ス。」(『左伝』僖公一九年)、
「秋七月、平子、莒ヲ伐チテ郟ヲ取ル。俘ヲ献ジ、始メテ人ヲ亳社ニ用フ。」(『同』昭公十年)、(魯)師、宵ニ掠メ、邾子益ヲ以キテ来リ、亳社ニ献ジ、諸ヲ負瑕ニ囚フ。」(『同』哀公七年)

社についてはこれまで多くの研究がなされているが、その起源や実態はまだ必ずしも明らかにしているとは言い難い状況である。⁽³⁵⁾しかし当面の問題の追究にあたっては、春秋時代の諸国には、支配者の祭る社とそれ以外の人々の祭る社の両者が存在していたことを確認したい。それを裏付ける史料としては、先にも挙げた『左伝』定公六年の「陽虎、又公ト三桓トニ周社ニ盟シ、国人ニ亳社ニ盟シ、五父ノ衢ニ詛フ。」がある。ここで、陽虎が支配者である魯公と三桓氏とは周社で、国人とは亳社でと、それぞれ違う社で盟していることは、周社と亳社の

祭祀主体が異なっていることを端的に示している。小南一郎氏は、民衆の社は支配層の社とは独立して存在し、天子の太社を中心にして各国の社はその下に配属されるという封建の理念が支配する社はごく一部であり、大多数の社は別に自立的に、古くからの伝承に基づく血縁的・地縁的原理で結合されていた、とされる(小南「前掲論文」三〇頁)。

先の『左伝』の三つの社も、支配者の社ではないことはあきらかである。このうち「亳社」については、『左伝』襄公三〇年の杜注が「殷社ナリ」とするごとく殷人の祭っていた社であると思われるが、その亳社が魯にある理由については、新美寛氏が魯は殷族を基底または隷属とし、それを周族すなわち魯の一族が蓋圧または統領するという二重の層、二つの民族集団から成り立っていたため、と説明されている。⁽³⁶⁾

すなわち、支配者レヴェルのものではない社は以前から支配者のそれとは別に存在していたのであろうが、ここで注目したいことは、文献から見る限り、春秋時代になるとそうした民衆レヴェルの社に支配者が祭祀者の一環として加わるようになることである。新美寛氏が『国語』魯語上の魯の莊公が斉にいつて「觀社」した話を引

用して、本来社の祀はそれを中心に結合する部族によつてのみ執り行われるべき性質のものであった、とされ（新美「前掲論文」五〇一―五〇二頁）、さらに小南一郎氏の社は古くからの血縁的・地縁的原理で結合していたという先の指摘とを併せて考えれば、こうした部外者の祭祀への参加は本来有り得ないはずのものであった。³⁷それが、実際には部外者である支配者が祭祀に関与するということは、支配者がその社の祭神を認めることであり、従来その社を祭っていた集団の地位の上昇を意味する。

とするならば、諸侯による国内の社への祭祀は、自国内諸勢力との関係を調整し、自己の存在の基盤・安定を国内に求めようとする諸侯側の、第三の手段ではなかったろうか、と考えられる。

しかし国内の社の祭祀への支配者の参入を、支配者の要求に基づくものと考えerためには、その前提として一つの条件が必要であろう。それは、社の祭祀が特定の部族によって荷われる閉鎖性を本来的に有しているものであれば、そこに支配者という外部者が参入するためには、支配者側の意図とは別に、本来の祭祀集団がそれを受け入れるための原理の転換が前提として必要であった、ということである。

社として祭られるものの内容は時代と共に複雑化していったであろうが、本来的に社が祖先神と切り離すことのできないものであることは、これまでも諸家の指摘するところである。³⁸殷人の社といわれる亳社の亳とは『史記』殷本紀によれば湯の都したところである。³⁹さらに小南氏は、『尚書』甘誓や『左伝』定公四年の主君の出征に廟主・社主を伴っていくという秦漢以後にはみられない習俗は社の元来の機能を伝えるものではないかとされて、部族社会的な段階では戦士集団が重要であり、彼らは戦いで勝ち取った土地を転々としたが、その集団の統合の中核をなしたのが祖先神の祭りとは部族の伝説的な発祥地に対する信仰であった。この両者は本来一つのものであり、商族は亳の土を、周族は周もしくは岐の土を携えて領土を拡大した。さらにたとえば商族にとつては亳という地名は古い都の名であるに留まらず、むしろ元来の意味は聖地の名であり、商族の始祖がそこでこの世界に出現したという伝承があったと推定できる、とする（小南「前掲論文」三二―三五頁）。

このように、社には本来的にはそれを祭祀する集団の祖先祭祀的性格が切り離しようがなく結び付いていたと思われるが、しかし春秋期まで時代が下がると、祭祀す

る集団の精神的な統合の象徴という機能は依然果たしていても、もはや異類・異族を排除する具体的な祖先や発祥地という要素は薄らいできたのではなからうか。傅斯年氏は、「亳社災アリ」と『左伝』に見える哀公四年は殷の滅亡から六百余年も経過しており、現在と南宋滅亡の間ほどへだたっていると興味深い例えをしておられる〔前掲論文〕一六〇頁が、赤塚忠氏の、魯の亳社についてそれが直接的に殷の亳土を継承していると考えたり、結合意識が「土」から始まっていると考える必要はない、とする指摘（赤塚『前掲書』一九五頁）はそのとおりであろうと思われる。実際、『左伝』僖公三十一年の次の史料はこの間の事情に示唆を与えようである。

「冬、狄衛ヲ困ム。衛、帝丘ニ遷ル。：衛ノ成公夢ム。康叔曰ハク、相、予ガ享ヲ奪フト。公、命ジテ相ヲ祀ラシム。甯武子可トセズシテ曰ハク、鬼神ハ其ノ族類ニ非ザレバ其ノ祀ヲ歆ケズ。杞・鄆何ヲカ事トセン。相ノ此ニ享セラレザルハ久シ。衛ノ罪ニ非ルナリ。以テ成王周公ノ命祀ヲ問スベカラズ。請フ、祀命ヲ改メント。」

これは帝丘に移った衛の成公の夢に衛の始祖の康叔が出てきて、夏の啓の孫の相が自分への供えものを奪ってしまうと訴えた。そこで成公が相をまつれと命じたところ、

ろ、甯武子が鬼神は本来同族のもの供えものしか受けないものであり、相の祭祀は夏の後裔の杞と鄆がやるべきもので衛がすべきことではない、と反対した、というものである。甯武子によつて強調されている、鬼神は同族の祭りしか受けないという考えは、同じ『左伝』の僖公十年にも「神ハ非類ヲ歆ケズ。民ハ非族ヲ祀ラズ。」と見え、血縁秩序を支える重要な概念であったが、しかし僖公三十一年の例では姒姓の相が姫姓の衛が自らの祖先に供えたものを横取りし、それに対して衛の成公が相を対象として祭ろうとし、また十年の例では、晋の申生が晋を秦にあたえて、秦に自分の祭りをおこなわせようとしている。これらから考えられることは、もはや春秋時代になると「神ハ非類ヲ歆ケズ」は必ずしも動かすべからざる原則ではなくなっていることであろう。⁽⁴⁰⁾

であれば支配者が国人あるいは異姓集団の社の祭祀へ関与することも、彼らの集団的統合を壊さない限りでは、比較的許容されたのではないか。

すなわち春秋時代になると、諸侯の中には自らと本来無関係の社の祭祀に関与する例が見られるようになり、そのねらいは「以テ東夷ヲ属セント欲ス」〔左伝〕僖公一十九年とあるように、自らの祖先祭祀を場としての関

係構築のできない自国内の従来からの居住者や、さらには自国内の異姓集団との関係構築・関係の友好化をはかるものではなかったか、と考えられる。本来、祖先祭祀と密接につながり、異姓者には閉じられていた社の祭りも、その血縁という要素は既に希薄化し、同じ土地に住む異姓者の参加も許容する、すなわち地縁の要素が大きくなっており、諸侯の祭祀への関与も容認される下地はできていたのであった。とすれば、「盟」とともにこの「社」の祭祀への関与は、諸侯から見ても、血縁を越えての統合原理として、自己と自国内諸集団とを結びつける機能を果たすものであった。

おわりに

これまで、周室との関係が希薄化する春秋時代に、自らの支配権を安定させるために諸侯が行った試みを考察してきた。その結果、大夫への賜邑・賜氏といった国内の封建制的再編成（結合原理としては祖先祭祀への参加といった血縁に基づく）、「盟」、さらに民衆の「社」の祭祀への関与といった三点が浮かび上がってきた。この三つは、それぞれ対象者を微妙に異にし、それによって諸侯が同姓・異姓の大夫や士、さらに商・工といった

人々（以上、国人の語で表される対象）、さらには旧来からの住民といった国人以外の被支配者、という自国内のほとんどの勢力と関係を持つことを可能とした。ただし、この三つの関係における諸侯と相手との立場は決して単純に一律ではない。第一の封建制的秩序関係においては、諸侯は君という上位者の位置にいるが、第二の「盟」では相手とは基本的には対等の立場であり、さらに第三の本来諸侯とは無関係の民衆の社への祭祀関与においては、祭祀者の一翼に連なるといふ程度のものであったように思われる。伊藤道治氏は、西周時代、采邑における社の祭りはその采邑を支配する公卿大夫によって主宰され、采邑内の各邑や田の土地神の祭りは、邑や田を管理するために置かれた家臣などによって行われた。それによって邑や田の支配者が誰かを人々に明らかに示すことになる、と述べられたが（『前掲書』一一二頁）、春秋期の諸侯は国内の民衆の社に対し、そのような強力な関与はまだできなかったと思われる。

春秋期の諸侯は、周という外部の上位者と切り離されたことによる不安定を、このような形で安定化させようとしたものと考えられるが、しかしその意図にもかかわらず、この時期の諸侯の地位が相対的に不安定であった

ことはこうした諸侯と相手との関係からもきわめて容易に推測される。もちろん春秋諸侯と一口に言っても、それぞれの国により事情は異なり、先に述べた三つの施策の比重も、さらには本稿では触れなかった大夫を主とする君臣関係の発展の程度も異なっていた。しかしいずれにしろ、春秋諸侯が新たな自己強化策を打ち出さない限り、その置かれた立場は本来的にきわめて心許ないものであった。この後、戦国期にかけて諸侯が名実ともに諸侯として君臨するためには、それぞれの国の特性に応じた諸侯側のもう一段の飛躍が必要なのである。⁽⁴⁾

本稿で述べてきたことに最後に一つ付け加えるならば、諸侯による「社」への関与がこれ以後、先に述べた「諸侯側のもう一段の飛躍」のためにも大きな意味を持つてくるように思われる。本稿で述べてきた春秋時代には、諸侯が自国内の諸集団の全ての社の祭祀に網羅的に関与したということはまだなく、その関与もアト・ランダムなものであったと思われるが、重要なものは、社の祭祀への関与によって血縁原理では全く包括のしよりのなかつた自国内諸集団との接点が構築されていくことである。なぜなら、春秋時代以降目だつて増加する強国による弱国の併呑という現象によって必然的に出現する「子孫に

よつて祀られぬ祖先」というものを、当時の社会がどのようなに処理していったのか、を考える手がかりになるように思われるからである。⁽⁴²⁾ 今後の課題としたい。

注

(1) 高木氏はこうした特質を踏まえて、春秋時代の社会を「神・人共同体」と呼ぶ。高木智見「春秋時代の神・人共同体について」(『中国—社会と文化』五、一九九〇)参照。さらに拙稿「春秋時代における統治権と宗廟」(伊藤清司先生退官記念論文編集委員会編『中国の歴史と民俗』第一書房、一九九一)でもこの時代における祖先の存在の大きさと、それに基づく秩序機構について述べた。なお私自身としては、こうした当時の人々の世界観の中での祖先の存在の大きさは西周時代においても同様であったのではないかと考えている。

(2) 齋藤(安倍)道子「春秋時代の婚姻—その時代的特質を求めて—」(『東海大学文明研究所紀要』一一、一九九二)。

(3) 文公元年の経文「天王、毛伯ヲシテ来リテ公ニ命ヲ錫ハシム。」への注で会箋は、追命について、諸侯が即位した際の王から与えられる「策命」に対し、諸侯が薨じた際に与えられるのが「追命」であり、周制では王が卿士を派遣して亡くなった諸侯の徳を追叙する哀詞を賜与する、と説明している。

(4) 楊伯峻『春秋左伝注』全四冊(中華書局、一九八二)。

(5) この他隱公元年経文の「冬十有二月、祭伯来ル。」は、伝が「王命ニ非ルナリ。」としているが、元年という時期を考えると、隱公の即位と関係がある可能性もあろう。

貝塚茂樹氏は、こうした春秋初期から中期の過渡期、斉桓公や晋文公の覇権が成立するのと時を同じくして、周室が覇主のみならず衛や魯の列国の君主の相続に使いを派遣して新しい爵制に応じた策命を授与したのは、本来西周王室から授与された爵号が、覇者を中心とした会盟で新しく再編される状況下において、東周王室としては爵号授与という大権を形式的にでも守ろうとする意図からであつたらう、とする（貝塚茂樹著作集第一卷『中国の古代国家』、中央公論社、昭和五十一年、二七三頁）。

(6) 「伯農鼎」の年代については、白川靜氏は、『大系』が厲王期のものとするのに対し、そこまで下るものではないかろう、としている。『金文通釈』卷三上（白鶴美術館、昭和四四）三七頁参照。

(7) 伊藤道治『中国古代国家の支配構造—西周封建制度と金文』（中央公論社、昭和六二年）一〇六一—一〇七頁。王培真氏もその論文「金文中所見西周世族的産生和世襲」の中で、卿大夫や王の近臣が亡くなると、その子孫は官職や采邑を継承するために、王による新しい冊命が必要であつた、と述べる（『人文雜誌叢刊第二輯 西周史研究』人文雜誌編輯部、一九八四）一九〇頁。

(8) 魯公は齊などの強国へは行きながらも周へは聘せず、この年、周より聘を求められてやつと孟獻子を派遣した例（宣公九年）や、晋が齊からの戦利品を周に届けた際、

周が礼に合わないとして受けなかつた例（成公二年）など。

(9) 具体的に諸侯が周王から侯として冊命される背景には、それを裏付ける思想として、豊田久氏は邦国は周王という受命の君を媒介者として邦国自らが受命したと考えたのではないかと述べ、さらにこうした邦国の受命は、領内の民と境土とに対する統治権の正当性を神祕づけ、また天命は氏族的紐帯をもつた世襲主義と深く結び付き、邦内に対する伝統的支配を有効ならしめるものであつたとする（『周王朝の君主権の構造について—「天命の膺受」者を中心に—』松丸道雄編『西周青銅器とその国家』東京大学出版会、一九八〇、四三三—四三四頁）。

(10) 伊藤道治『前掲書』一四二頁参照。

(11) 同上二一頁。

(12) 諸侯の自国の土地への支配権が祖先崇拜と緊密に結び付いていることは、林巳奈夫「中国古代の祭玉、瑞玉」（『東方学報』四〇、一九六九）二九六頁、貝塚茂樹「周代の土地制度」（『史林』四九—四、一九六六）七五頁など、これまでも多くの研究者によって指摘されている。

『左伝』昭公二五年で、莒の国境以西の千社を与えようという齊の申し入れに対し、子家子が周公に与えられた土地こそが魯であるとして、その申し入れを受けることに反対しているのもこうした思想につながるものであろう。

(13) 尾形勇「中国の姓氏」（『東アジア世界における日本古代史講座十 東アジアにおける社会と習俗』学生社、昭和五九年）一八、二五頁。

- (14) 鈴木隆一「一生一及の相統法」(『東方学報』三三、昭和三八) 八七―八八頁。
- (15) 宮崎市定「中国上代は封建制か都市国家か」(同氏著『中国古代史論』平凡社選書一二五、一九八八) 七一―七三頁。
- (16) この三者について、杜預は官名、会箋は族であつて官名ではない、とする。
- (17) 同年の会箋では、蔓成然が他所で鬪成然と出ていることを指摘し、『通志』氏族略の、成然が蔓に食采したので蔓を氏としたという説を紹介している。
- (18) 時の覇者が、他国の大夫にその大夫の国の邑を賜うこともあつた。『左伝』僖公四年の、斉の桓公が鄭の申侯を賞して鄭の蔽邑である虎牢を与えたことはその例である。ただし、これについて会箋は鄭邑を斉が勝手に与えることはできないから、鄭に圧力をかけて鄭から与えさせたのであろう、と解しているが、形式はどうあれ、他国の覇者の意志による邑の賜与もあつたことは間違いない。
- (19) 魯の季氏の費邑の宰の南氏のように、世襲的にその邑宰になつてゐる場合もある。注(20)参照。
- (20) 襄公二九年の魯の公冶(季氏の家宰とする会箋に従う)、襄公三十一年の鄭の尹何(子皮の私邑の宰にならうとする)、子産の反対で実現はせず)、襄公七年の南遺と昭公十二年の南蒯(共に魯の季氏の費邑の宰)。
- (21) 小野沢精一「『左伝』に見える「主」の意味と春秋社会の構造」(同氏著『中国古代説話の思想的考察』汲古書院、昭和五七年)。平勢隆郎「趙孟とその集団成員の「室」―兼ねて侯馬盟書を検討する―」(『東洋文化研究所紀要』九八、一九八五) は、まさに晋における趙孟を「主」とする集団についての分析である。
- (22) 安倍道子「春秋後期の楚の「公」について」(『東洋史研究』四五―二、昭和六一年) 十―十四頁。張君「論楚国宗族制解体的歴史原因」(『安徽史学』一九八四―六) の四五―四六頁でも、楚では文王以後の三王は王子を別封することなく、そのため王室に給を仰がねばならない王子達の経済力は弱く、また貴族への食邑・賞田の賜与も活発でなかつた、としている。
- (23) 小野沢氏は、大夫を主と呼んでいる用例が晋に多いことを指摘されている(『前掲論文』三一―八頁) が、特に後の歴史が示すように晋でこうした大夫を主とする集団が大きな力を發揮していくことになる。
- (24) 『筑波大学 地域研究』十、一九九二。
- (25) 『左伝』成公十四年に、衛の乱れを恐れた大夫孫文子(林父)が「是レ自り敢テ其ノ重器ヲ衛ニ舎カズ、盡ク諸ヲ戚ニ寘ク。」とあり、その重器を国都衛から自邑の戚に移したとされている。この重器については、会箋は「宝器」、楊伯峻は「宝重ノ器」と注するのみで必ずしもその指すものは明らかでないが、重器の中にはあるいは孫氏の祖先の祭器も含まれ、国内の支配関係が国都の宗廟に目に見える形で示されていた、との可能性もあるように思われる。
- (26) 池澤氏は「前掲論文」百一頁において、春秋時代は「父系出自集団の解体過程」とも呼べる時代であつて、分

節化のサイクルも速められた、と述べているが、春秋後期に氏族名が急に増加する背景にはこうした状況が考えられる。さらに池澤氏は、各分節が充分にリニッジとして成長する前に分節化を繰り返すような状況下では大宗リニッジ集団の集団としてのまとまりもある程度有名無実化し、また争乱の絶えない社会情勢はある家系が連続して大宗リニッジの長であることを困難にした、と述べているが、こうした祖先祭祀を共有するという形での諸侯と大夫のあいだの紐帯がさほど安定的に有効に機能したわけではなかったことは後述するとおりである。

(27) 大夫にも、『左伝』襄公二十七年の齊の崔氏の崔を例とすることく宗邑があり、大夫を主とする関係では、やはりこうした宗邑における祭祀が各分節ごとの一つの関係の結合・強化の場として機能していたものと考えられる。かつて魯の季氏の家宰であった公冶が亡くなるときに、家臣達に、季氏を自分の葬儀に参列させるな、と命じており（『左伝』襄公二十九年）、『国語』魯語下では公冶を季治としており、韋昭注に従えば公冶は季氏の族人であって、これらのことから族人の葬儀にはその長が参列することが慣例であったことがわかる。

(28) 貝塚茂樹『前掲書』二二八―二三〇頁では、人が他人へ面会する時に贄（質）を持参するという慣習が、西周から春秋にかけて貴族制度の位階と身分差を擁護する役割を果たしたという楊寛氏の論を紹介して、血族意識を祖先祭祀を通じて強化し、血族の紐帯で国家の統一を維持してきた春秋列国は、血族の紐帯に代わって異族を主

従関係によって吸収するためこの儀礼を用いるようになり、これが社会的に大きな意味をもってくるのは春秋時代の中期ごろから、とする。また桐本東太「中国古代の服属儀礼」（『中国の歴史と民俗』一三四―一三六頁）は、策名委質の委質を犠牲獣の観念を媒介として成立する上下関係の概念で捉えようとする。

(29) 八子蘭は後の穆公であるが、厳密に言えばこのときは太子として立っている。

(30) 即位の際の盟が宗廟で行われていることが多いことについて言えば、この春秋時代が、国君が他国へ出かけ帰ってきたこと（『左伝』桓公二年）、決戦と戦勝祈願（宣公十二年・哀公二年）、戦勝（襄公十年・昭公二年）、他国との間の約束事（昭公七年）、国から去ること（襄公一四年）、婚礼（昭公元年）、儀礼（士昏礼）などの事項を祖先の廟に報告する社会であってみれば、（こうした社会であったればこそ高木氏によって「神・人共同体」ととらえられたのであろうが）、国君の即位にとまなう盟が廟で行われることは極めて当然であろう。

(31) 「国人」なる語の意味する実態については、吉本道雅氏が「春秋国人考」（『史林』六九―五、一九八六）で述べられたように、諸侯や世族、さらに大夫の下層から士・工・商まで及ぶと考えられる。

(32) 増淵龍夫「春秋戦国時代の社会と国家」（『岩波講座 世界歴史 四』岩波書店、一九七〇）一五一―一五七頁。

(33) 伊藤道治『前掲書』一七二、二八四頁に銘文のあげられていた孝王もしくは夷王の時代のものと思われる「懌

「匱」、さらには「散氏盤」の銘文参照。

- (34) ただし、春秋列国をすべて同一条件で論ずることはできない。例えば、楚における国人の力の強さは、以前に拙稿「楚の王権構造に関する一試論」(『東海大学文明研究所紀要』十、一九九〇年、二六―二七頁)でも触れたが、楚が果して周による封建を受けていたかはきわめて疑問であることを考えれば、楚における状況が周と楚王との関係断絶によって生じてきたとは言えない。また、『史記』魯世家によれば、周の宣王によって強引に魯公として擁立された懿公に対して「懿公ノ兄括ノ子伯御、魯人ト攻メテ懿公ヲ弑ス」とあるように、国人が時の支配者に対して反対行動に出ることは西周時代にもなかったわけではない。

- (35) 凌純声「中国古代社之源流」(『中央研究院民族学研究所集刊』一七期、一九六四年)一―二頁、小南一郎「社の祭祀の諸形態とその起源」(『古史春秋』四、昭和六二年)一七―一八頁に、これまでの諸説の整理がなされている。

- (36) 新美寛「魯の亳社に就いて」(『支那学』八一四、昭和十一年)四九四―四九七頁。また、傅斯年「周東封与殷遺民」(『傅斯年全集』第三冊、聯経出版事業公司、民国六九年)一六〇―一六一頁でも、魯の統治者は周人であるが、魯の国民は殷人であった、と述べる。この他、亳社に関する古来の諸説は新美論文に詳しい。近年では、杉本憲司「中国城郭成立試論―最近の発掘例を中心に―」(林巳奈夫編『戦国時代出土文物の研究』京都大学人文科

学研究所、昭和六〇年、一七三―一七四頁)も、曲阜の魯国故城遺跡の性格の異なる墓群から、この地における殷人系の原住民と新来の魯の支配者階級という二つの集団の存在を指摘している。

- (37) 先に三節において賓客として異姓者が祭祀に参加することは述べたが、詳細は不明ながらも、この『左伝』の三例から察せられるのは、諸侯のより積極的な、祭祀者の一環としての参加の姿勢である。

- (38) 新美寛「前掲論文」五〇〇頁、小南一郎「前掲論文」三三―三六頁、池田末利「古代中国の地母神に関する一考察」(『社の起源とその変遷―句龍伝説批判』)ともに同氏著『中国古代宗教史研究―制度と思想』東海大学出版会、一九八九第二刷)九九―一〇一、一一三―一一五頁、凌純声「前掲論文」三〇頁。

- (39) 赤塚忠「中国古代の宗教と文化―殷王朝の祭祀―」(角川書店、昭和五二年)一九三―一九四頁によると、甲骨文では、亳は武丁の時期以来の聖地であり、殷末には王の巡遊の地であった、また族名でもあったらしい。

- (40) 『左伝』において、「神ハ非類ヲ歆ケズ」の觀念が強調されているのも、あるいは、この觀念が必ずしも墨守されなくなっている現状を逆に示していると考えられなくもない。

- (41) 春秋期の諸侯の地位の安定には、本稿でこれまで見てきた国内の関係ばかりではなく、同時に諸侯国どおしの承認も必要であった。「凡ソ諸侯位ニ即ケバ、小国ハ之ニ朝シ、大国ハ聘ス。」(『左伝』襄公元年)とあるように、

諸侯の即位に関する使節の交換は『左伝』に数多く見られる。

(42) 宇都木章「社に戮す」ことについて」(中国古代史研究會編『中国古代史研究』吉川弘文館、昭和三五年)は、宗法制度の枠を破って拡大される新しい政情を統一する原理を追求されたものであり、そこで氏は社稷の祭りにそれを求められている。