

西周春秋戦国時代の諸侯の社

越智, 重明
九州大学文学部

<https://doi.org/10.15017/24580>

出版情報 : 九州大学東洋史論集. 14, pp.1-33, 1985-12-25. 九州大学文学部東洋史研究会
バージョン :
権利関係 :

西周春秋戦国時代の諸侯の社

越 智 重 明

序 言

西周春秋戦国時代の社についてはすでに数多くの研究が発表されている。⁽¹⁾それは社神が祖先神的性格をもつ土地神(以下、社神を祖先神という際、それはこのような性格をもつものとしての神のことである)かそれとも土地神そのものかといった観点、あるいはそれがもともと自然発生的な原始集落の中心たるものであるか否かといった観点からの追求が主となっている。つまり、それは社の性格自体の解明を意図するものであるといえよう。しかしそれらについていまだ定説的なものはない。また、社がどのような形で藪沢(＝叢沢)などと結びついているのかといった点についての研究はあまり進んでいない。

私見では西周春秋戦国のころの諸侯の社の場合社神は土地神であったが、同時に始祖神(を主とする遠祖神)的性格をもっていた。そうした社は特定の藪沢と結びついていた。かつて諸侯は社と結びついた藪沢で(軍事訓練を兼ねる)田獵を行い、その収獲物で右のような性格をもつ祖先神を祭るといったことをしていたと考えられるが、戦国のころになると、その藪沢は軍需物資などの供給源としての意味を強くもってきた。ただし、諸侯が藪沢を軍需物資などの供給源とすることは、社と直接結びついていない藪沢についても同様であった。また、社神は土地神で同時に始祖神(を主とする遠祖神)的性格をもつものから、死亡した人物、土地神そのものなどに変化するが、そうした際社が特定の藪沢と結びつくといったことはなくなったと考えられる。一方諸侯が藪沢に生計の資の一部を求めた民衆を(土地神そのものを祭る)社を通じて支配することも生じ、ひいては社を通じて全民衆を支配することも意図されてきた、といったことになる。

本稿は藪沢が軍需物資の供給源(、囲い込みの対象など)となった局面(この点は別稿で述べる)を除き、右についての若

干の考察を行うものである。(村落段階における社神の考察は省略する。)

ここで本稿で用いる史料についての私見を若干述べておく。それはいわゆる経学に関するものが多い。長い期間に、色々な学統の人々によって書かれたものであるだけに、そこには相反する見解が示されていることもあるし、自説を補強するための無理な説明といったものもある。それらをすべて矛盾なくとりあげることが不可能であるし、かりにそうしたことをしてもそれは殆ど無意味である。本稿ではそうした基本認識をもって、事実あるいは事実に近いと思われる史料をとりあげた。そこには主観の入る危険性があるが、経学上の史料を歴史事実の解明に資するためにはやむをえないと考える。なお、社制、廟制などについては、将来発掘調査などによって旧来の諸見解に補訂が必要となるべきは明らかなことである。本稿で述べる社制、廟制についても、当然それはあてはまる。

第一節 廟制をめぐって

天子、諸侯の廟制には、宗法としての廟制と、とくに諸侯の場合それと異なる廟制とある。本節は、次節以下の考察に關係があるので、主として後者をとりあげる。

池田末利氏によると、（註）金文ではもともと宮、室、寢、廟、宗は同義であって別個に宗廟を営むことはなかった。つまり、本来廟は鬼頭をおく屋室で、もともと明堂は廟堂のことであつたと考えられる。さらにいうと、説文解字卷十七に、

廟、尊先祖鬼也。

とあるが、これは詩経頌清廟の鄭氏箋に、

廟之言、邈也。死者、精神不可得而見。但以生時之居、立宮室、象貌爲之耳。

とあるように、死者の精神が見えないから生時の住居を以て宮室を立て、邈を象つたことをいつている。もともと廟はこうしたものであつたのであろう。

さて、かつて周王と同族の諸侯は始封君の父である王の廟をもつていた。すなわち、左氏伝襄公十二年（前五六一年）の伝に、

秋、吳子壽夢卒。壽夢、吳子之號也。臨於周廟。立其廟也。周公出文王。故壽禮也。凡諸侯之喪、異姓臨於外。其臨也。向同姓臨於宗廟。所出王之廟也。同宗於祖

廟。始封君之廟也。同族於禰廟。

父廟也。同族謂高祖以下也。

是故魯爲諸姬臨於周廟。

諸姬同姓。

爲邢凡蔣茅旼祭臨於周公之廟。

卽祖廟也。六國皆周公之支子。別封爲國。共祖周公也。

とある。注は杜預のものである。この杜注は、周王と姓を同じくする姬姓の魯侯が同じ姬姓の諸侯の喪を哭するにあたり、(一) 単に同姓に止まるものにあつては、諸侯の所出の王の廟(魯にあつては文王廟)である周廟宗廟に臨む。(二) (同姓内の) 同宗に止まるものにあつては始封君周公(周公は文王の子)の廟である祖廟に臨む。(三) (同姓内の同宗のうち) 同族のものにあつてはそれから両者が分かれた父廟である禰の廟に臨む(ただし、この同宗とは高祖以下を同じくするもの)、ということをするとしている。なお、魯の周公廟はここでは祖廟とされているが、論語八佾第三に見える魯の大廟は古来周公廟と解されている。つまり、その祖廟は大廟でもあるわけである。なお、左氏伝襄公三十年(前五四三年)の伝の会箋に、魯の周廟は文王廟であり、鄭の周廟は厲王廟であり、魯の大廟は(始封君)周公の廟であり、鄭の大宮(大廟)は(始封君)桓叔(この桓叔は厲王の子)の廟である、宋の大廟は(始封君)微子の廟である、としている。こうした理解は間違いないところであろう。

右の宗廟以下の廟制についての記述は、魯の君の哭についての場合のものであるが、周王と同族の諸侯の場合右に即した廟制があつたとすべきであろう。

さて、左氏伝文公二年(六二五年)の伝に、

宋祖帝乙、鄭祖厲王。

とある。厲王は鄭の始封君桓公の父である。鄭の君の祭る周廟は必ず厲王廟であろう。なお、宋は殷王と同姓の国であるが、帝乙は宋の始封君微子の父である。蓋し宋には帝乙の廟もあつたことであろう。ところで、国語魯語上に、

諸侯祀先王先公、卿大夫佐之受命焉。

とある。この韋氏解に、「先王、謂宋祖帝乙、鄭祖厲王之屬也。先公、先君也。」とある。この韋氏解のいうところはさきの記事を念頭においてのことであろうが、ほぼ誤りのない理解であろう。それが正しいとすると、これも亦諸侯がその始封君の父たる王以下を(廟で)祭りえたのを示しているとされよう。

諸侯の国では恐らく最初始封君の父たる王の廟を(王の死後)設け、のち始封君の廟を設けたのであろう。さらにいうと、さきの襄公十二年の伝の場合、天子と同姓の諸侯、同宗の諸侯、同族の諸侯はそれぞれ始封君の父たる王、始封君、父たる諸

侯を通じて結びつきをもっているが、そうした形をとるとすれば、そこには自ら始封君の父たる文王の廟が出現する必然性があることになろう。

ところで、さきの左氏伝襄公十二年の伝では、同姓、同宗、同族を区別しているが、以下、本稿では一般的称呼として、同じ祖先から出た同姓の人々をすべて同族とする。

ここで魯国において始祖神としての帝、(その子とされる后稷)を祭っていたことを見てみよう。詩経魯頌闕宮に、

闕宮有卣。實實枚枚。赫赫姜嫄、其德不回。上帝是依、無災無害。彌月不遲。是生后稷。……后稷之孫、實維大王。居岐

之陽、実始翦商。至于文武、纘大王之緒。……建爾元子、俾侯于魯。……

乃命魯公、俾侯于東、錫之山川土田附庸。周公之孫、莊公之子、龍旂承祀、六轡耳耳、春秋匪解。享祀不忒。皇皇后帝、

皇祖后稷、享以騂犧、是饗是宜。降福既多。周公皇祖亦其福女。……

祖來之松、新甫之栢、是斷是度、是尋是尺。松栢有梟。路寢孔碩。新廟奕奕。奚斯所作、孔曼且碩。萬民是若。

とある。この新廟は、毛伝では閔公廟であり、奚斯がこの廟をつくったとしている。また、奚斯がこの詩をつくったとする説

がある。また、この詩は大雅の生民の詩と大明の詩とからとるところがあるものであるが、姜嫄が出てくるので郊禘と関連し

て説かれている。

また、左氏伝文公二年の伝に、

秋八月丁卯、大事于太廟、路僖公、逆祀也。於是夏父弗忌爲宗伯、尊僖公、且明見曰、吾見新鬼大故鬼小。先大後小、順

也。路聖賢、明也。明順禮也。君子以失禮。禮無不順。祀國之大事也。而逆之。可謂禮乎。子雖齊聖、不先父食久矣。故

禹不先鯀、湯不先契、文武不先不窟。宋祖帝乙、鄭祖厲王、猶上祖也。是以魯頌曰、春秋匪解。享祀不忒。皇皇后帝、皇

祖后稷。君子曰禮。謂其后稷親而先_レ帝也。詩曰、问我諸姑、遂及伯姊。君子曰禮。謂其姊親而先_レ姑也。

とある。鯀は禹の父、契は湯の十三世の祖、不窟は后稷(人名)の子、また、さきにふれたように、帝乙は宋の始封君微子の

父、厲王は鄭の始封君桓公の父である。右の際魯で祭っている后帝_二帝_一(_二上帝_一)は周族の始祖神とされているとしてよかる

う。

かくて、魯国において始祖神としての后帝_二帝_一以下、その遠祖神を祭っていたのが察せられる。こうしたことは、周の同族

の他の諸侯の国にあつても同様である。なお、左氏伝哀公二年（前四九三年）の伝に、

衛天子禱、曰、曾孫蒯聵敢昭告皇祖文王・烈祖康叔・文祖襄公。……敢告、無絶筋、無折骨、無面傷、以集大事。無作三祖羞。（下略）

とある。康叔は文王の子で衛の始封君である。蒯聵は靈公（襄公の子）の太子である。当時靈公は生存していた。これは衛において始封君康叔の所出の王たる文王を上限として、始封君（康叔）、父（たる諸侯）を祭りえたのを祭せしめる。文王は宗法でいう天子に該当する。

ところで、のちの時代（漢時代を含む）にあつては諸侯は天子を祖として祭らず、大夫は諸侯を祖として祭らない宗法が一般化する。すなわち、礼記郊特牲第十一に、

諸侯不敢祖天子。大夫不敢祖諸侯。而公廟之設於私家、非禮也。由三桓始也。

とある。ここでは諸侯はその家系が天子から出ていても、天子を祖としてそれを祭らず、大夫はその家系が諸侯から出ていても、諸侯を祖として祭らない。それだけに私家（大夫の家）において公廟を設けて祭るのは礼でないとしている。この祭法は明らかに宗法の原則を示している。ところで、右では三桓氏が宗法にそむき、私家でその出自の魯の君を祭つたとしている。そのときに宗法が存在していたのかどうかはわからない。恐らく後世の宗法が投影されてこうしたことがいわれているのであろうが、何れにしても、いまままで見てきたところから、かつて諸侯の大夫がその所出の諸侯を祭りえたことがほぼ祭せられよう。

なお、哀公二年の伝の杜注に、

言仲孫叔孫季孫氏。皆立桓公廟。魯以周公之故、立文王廟。三家見而僭焉。

とある。この注によれば魯では右の郊特性に見える廟制と異なり文王廟を立てていたので、魯の公から出た三桓氏がそれぞれ右に準じて桓公廟を立てたことになる。ところで、疏に、

正義曰、知魯得立文王廟者、案、襄十二年、秋、吳子壽夢卒。臨於周廟。禮也。注云、周廟、謂文王廟也。此經云、諸侯不敢祖天子。而文二年左傳云宋祖帝乙鄭祖厲王。大夫不敢祖諸侯。而莊二十八年（前六六六年）左傳云、凡邑有宗廟先君之主曰都。與此文不同者、此據尋常諸侯大夫。彼據有大功德者。故異義。

とある。ここでは諸侯が天子を祭り、大夫が諸侯を祭ることを、大功徳があったのに基づく、としている。蓋しこうした理解は宗法出現後、宗法とかつて存在していた・宗法とズれる実態を示す廟制の記事とを矛盾なく解釈しようとしたところに出たのであろう。

さて、宗法では、整備された形では、天子は七廟あるいは五廟、諸侯は五廟、大夫は三廟という形をとっている。いまこれについて考えてみよう。周の天子についていうと、礼記において天子の廟制について王制(第五)・礼器(第十)・祭法(第二十三)の七廟説、喪服小記(第十五)の五廟説に近い四廟説があるが、他に春秋元命苞の五廟説がある。また、ともに七廟説でも、王制と祭法とは内容を異にする。それは、(A)王制が七廟を大祖廟及び三昭三穆とするのに対し、祭法は五廟・二祧とする点、(B)王制が廟組織において大祖廟を重要視するのに対し、祭法は大祖廟を意味する祖考廟(高祖)・皇考廟(曾祖)・王考廟(祖父)・考廟(父)の四親廟と並列してこれをあまり重視しない点、以上の二点においてである。これら経文間の矛盾をいかに見るかについて古来礼学者間に議論が存する。(この大祖廟は始祖廟を意味する。)

さて、五廟説と四廟説との相違は大祖廟を加えるか否との差であり、五廟説と七廟説との相違は四親廟(大祖廟)の上、更に二廟あるいは二祧を定制として認めるか否かの差である。ところで、これら三説に共通することは、何れも四親廟は否定しないということ、すなわち廟制の最小限あるいは基礎として四親廟はこれを認めるということである。

池田氏は右について、凡そ、死者に対する記憶の限度が通常祖父の祖父すなわち高祖に止まることは、諸戸素純氏も指摘する通りであるが、これは通常の家族生活において、同居の世代的距離が祖父と孫とを以て限界とし、曾祖あるいは曾孫に及ぶことがあってもそれは稀であるか、あるいは短期間に終わることによるものであろう。該祖父と同居範囲の上限もまたその祖父に止まるとすれば、結局祖父の二乗すなわち己を中心とする四世が親縁関係の一応の限度となる。宗法・喪服あるいは九族などがほぼ自己を起点とした前後四世を標準とするのは、右の原理に基づくものと考えられる。四親廟の心理的根拠を、右の如く見ることが許されるならば、それは極めて自然にして普遍的な現象であるが、古代中国にあつてはこのほかになお二次的素因として、恵棟の指摘する五行説の影響も考えられないことはいふまでもないであろう。春秋元命苞や石渠論・白虎通などの后稷・文武の故に周はとくに七廟といった五廟原則論はこの間の消息を示すものとも考え得る。かく見てくると、喪服小記の四廟説は廟制の最小範囲を示した普遍的原則とすべきである。さらに遡源的にいえば、廟の最原始形態は、礼記などに見える庶人無廟

(祭法)、庶人祭於寢(王制)、すなわち寢・廟一致と考える。最初は死者その人だけの廟であったのであろうが、次第に増加して、死者に対する記憶の限界として四廟にまで発展したものと推定される。廟組織発展の第一段階は始祖廟の加設である。こうした五廟制が発展して七廟制となる。この七廟制における七人の廟主についてはさまざまの説が出されているが、文献的に見た際、七廟(五廟二祧)は直近六親廟と始祖廟とからなり、他の遷主は皆始祖廟に蔵められ、文武二王は別に明堂の世室において祭られる、といった旨を述べておられる。蓋し正解であろう。

さて、諸侯の五廟は二昭、二穆の直近四親廟と大祖廟(≡始祖廟)とからなる(礼記王制)。この五廟説についてはさして異論はないようである。さきに見たところをあわせ考えると、この大祖廟は、かつて始封君の父の王[≡]天子の廟であるケースを含んでいた可能性がある。しかし、何れにしても宗法制としての廟制にあつてはそれは否定されている、とされよう。

宗法出現よりまえの廟制において、(姫姓を含む)諸侯が始封君の父である天子を祭っていたケースのあることは、宗法出現よりも古い時期に、一般的な形において、諸侯が始祖神以下の遠祖神を社神として祭るといふ形があつたとする次節の考察と対比した際、その何れがより古いかは別として、かつて諸侯が始封君よりも古い祖先神を祭りえたという意味で重要な関連性をもっていると考えよう。

第二節 墨子の上帝鬼神と諸侯の社

本節は墨子明鬼下第三十一に見える取位が叢社なるべきを述べ、あわせてその叢社の性格をとりあげる。

墨子には鬼神が見えるが、その鬼神の一つは叢社に祭られたと考えられる。いまそうした鬼神について見てみよう。墨子の鬼神については、近年佐藤賢氏が注目すべき見解を示しておられる。佐藤氏は、天は直接人間に賞罰を加えないが、鬼神の賞罰暴は国家万民に施されるものである。鬼神は天の意思に従つて天の下で実際に賞罰をなすものである、とされ、また、尚同中第十二に、

(前略)則此語古者上帝鬼神之建設國都、立正長也、非高其爵、厚其祿、富貴佚而錯之也。將以爲萬民興利除害、富貴貧寡、安危治亂也。故古者聖王之爲若此。

今王公大人之爲刑政、則反之。

とあり、尚同下第十三に、

天子以其知力、爲未足獨治天下。是以選擇其次、立爲三公。三公又以其知、爲未足獨左右天子也。是以分國建諸侯。：故古者建國設都、乃立后王君公、奉以卿士師長。此非欲用説也。唯弁而使助治天明也。

とあるのから見て、国・都を建てたのは古の天子である上帝鬼神であろうといった旨を述べておられる。この際、上帝鬼神に天子に国・都を建てさせたのは天とすべきである。(この上帝鬼神という表現は、その死後の様態からいつているものである。この点は後述。)

この上帝鬼神についてであるが、明鬼下に、

子墨子曰、古之今之爲鬼非他也。有天鬼(者)。亦有山水鬼者。亦有人死而爲鬼者。

とあって、鬼神には天の鬼神、山水の鬼神、人の鬼神があるとしている。ところで、天志下第二十八に、

祭祀上帝山川鬼神。

とあって、上帝鬼神と山川(山水)鬼神とが分けられており、また、天志上第二十六に、

(前略)以祭祀上帝鬼神、而求祈福於天。

とあって、上帝鬼神は祭祀の対象とされ、一方、天は福を祈る対象とされている。さきの天の鬼神はこの上帝鬼神のことである。この上帝鬼神は後述するように帝に天の左右にいるものである。なお、鬼神が賞賢罰暴を行うものであるということは、明鬼下に見える。

故古聖王必以鬼神爲賞賢而罰暴。是故賞必於祖、而僂必於社。

とあり、

是故子墨子曰、嘗(當につくるべし)若鬼神之能賞賢如罰暴也。蓋本施之國家、施之萬民、實所以治國家利萬民之道也。とあるのはそれである。右の古の聖王は生きているものである。こうした賞賢罰暴を行う鬼神は上帝鬼神に限られない。

さて、さきに古の天子に上帝鬼神が国・都を建設したとある記事を引いたが、天志上には、

子墨子言曰、昔三代聖王禹湯文武、此順天意而得賞也。

とあって、それが夏の禹王、殷の湯王、周の文王・武王のことであるのがわかる。ところで、墨子の鬼神は、死後に鬼神とな

つたものである。その点に関し、周の文王について、明鬼下に、

子墨子曰、…文王陟降、在帝左右。穆穆文王、令問不已。若鬼神無有、則文帝既死、彼豈能在帝之左右哉。とある。この間話に、

案、依墨子説、謂文王既死、神在帝之左右。則與毛鄭義異。

とあるが、これは死んで上帝鬼神となつた文王が帝の左右に居ることを示している。なお、この帝はさきの天とほぼ同一のものであろう。明鬼下に、

昔者鄭（秦の誤り。以下同じ）穆公嘗晝日中處乎廟。有神入門而左。鳥身、素服三絶。面狀正方。鄭穆公見之、乃恐懼。

神曰、無懼。帝享女明德、使予錫女壽十年有九。使若國家蕃昌、子孫茂母失。鄭穆公再拜稽首曰、敢問神名。曰、予爲苟芒。若以鄭穆公之所身見爲儀、則鬼神之有、豈可疑哉。

とあるが、この帝も亦天とおきかえることが可能であらう。

ただし、上帝鬼神には右にあげた古の聖王だけがなく、上帝鬼神は他にも存在する。天志下に、

故昔也三代之聖王堯舜湯文武之兼愛之天下也、從而利之、移其百姓之意。焉率以敬上帝山川鬼神。天以爲從其所愛、而愛之。從其所利而利之。於是加其賞焉。使之處上位、立爲天子、以法也。名之曰聖人。

とあつて、堯舜湯文武が上帝山川鬼神（上帝鬼神と山川鬼神）を敬つたとあるのはそれを裏から示している。

論を進めよう。墨子では殷周交代時、周の武王が諸侯の国に、旧來殷王が祭つていた殷族の祖先神と地域的な自然神とを祭らせたとしている。非攻下第十九に、

（武）王既已克殷、成帝之來（賚の誤り）。分主諸神、祀紂先王、通于四夷。而天下莫不賚。焉襲湯之緒。とあり、明鬼下に、

昔者武王之攻殷誅紂也、使諸侯分其祭。曰、使親者受内祀、疎者受外祀。故武王必以鬼神爲有。是故攻殷伐紂、使諸侯分其祭。若鬼神無有、則武王何祭分哉。

とある。後者の間話に、「使親者受内祀」とあるものについて、

謂武王克殷、分命諸侯、使主殷祀也。非攻下篇云、王既已克殷。成帝之來、分主諸神、祀紂先王、是也。受内祀、謂同姓

之國、得立祖王廟也。

とあり、「疏者受外祀」とあるものについて、

此謂異姓之國、祭山川四望之屬。

とある。ここに内祀、外祀が見えるが、伊藤道治氏は、

殷代における祭祀には、自然神信仰を中心とする外祭と、先王に対する五祀を中心とする内祭とがあり、この二つのものが、交互にあらわれてくることが明らかになった。しかも外祭は、殷が他族を征服してゆく過程において、被征服族が祭る地域の中心的な神を、殷王朝が祭るようになったものである。したがって、この外祭とよばれるものは、殷王朝の対外的な発展・外向性にもとづくものであったことがわかる。これに対して、五祀は、王位の継承にもとづく祭祀であり、殷の王統を尊重する、いわば内向的なものであったのである。これらの二つの祭祀は、本来別系統のものであったが、殷における祖先祭祀の優位性によって、外祭が、王統に加上収合される傾向が生じてきた。このことは、本来複雑な構成をもつ殷の王朝において、次第に王権が確立してきたことを物語っている。¹¹

としておられる。殷王が被征服族が祭る地域の中心的な神を祭るようになったということは、殷王がその祭祀支配の権能を自らの手に入れたということである。

蓋し問詁の解釈は、殷族の国が殷の祖先の王を祭り、その外の国が自然神を祭つたとするもので、巨視的には右と合致するものであろうが、いままで見てきたところに従つていうと、前者は殷の聖王である上帝鬼神、後者は山川鬼神ということになる。右の墨子の記述は要するに鬼神が存在することを述べるのが主な目的で、その一環として内祀、外祀を分け掌らせたことを述べているのであるから、それと鬼神全体とを関連づけているわけではない。従つて内祀、外祀を分け掌らせたことと全体との全面的な関連性についての説明は不十分である。より正確に言えばそれはもともと殷の祖先神でない上帝鬼神や一般の人鬼とは関連のないものである。その外祀についてもどれほど（殷時代の実態を知つた上で）つきつめた理解を示しているのかは疑問である。

なお、殷王朝滅亡後、殷族は周王朝のもとにあつて二つの形をとつて支配者層として生き残つた。その一つは帝乙の子微子が諸侯として宋に封ぜられ、その族が宋の支配者層となつた場合のように、諸侯の国の君（諸侯）を頂点とする支配者層とし

てである。他の一つは魯国などにおけるように、その君（諸侯）の支配に服しながらも国（邑）において（広義の）支配者層となり、軍事力をもち続けるものとしてである。いま後者に関連する史料をあげると、左氏伝定公四年（前五〇六年）の伝に、（前略）子魚曰、昔武王克商、成王定之、選建明德、以蕃屏周。故周公相王室、以尹天下、於周爲睦。分魯公（周公の子魯公伯禽）以二；殷民六族條氏徐氏蕭氏索氏長勺氏尾勺氏。使帥其宗氏、輯其分族、將其類醜。以法則周公、用即命于周。是以使之職事于魯。分二之土田陪敦。一。因商奄之民、命以伯禽、而封於小皞之虛（曲阜にあたる）。分康叔（康叔は衛の祖）以二；殷民七族陶氏施氏繁氏錡氏饑氏終葵氏。一。而封於殷虛（朝歌にあたる）。分唐叔（唐叔は晋の祖）以二懷姓九宗。一。而封於夏虛（太原晋陽にあたる）。文武成康之伯猶多。而不獲是分也、唯不尚年也。

とある。「懷姓九宗」については、会箋に、「言懷姓九宗、則皆姓懷矣、知一姓而有九族。上文皆殷民。則此亦必殷之豪族耳。不言殷民者、文辭之勢也。（下略）」とあるのに従うべきであろう。また「文武成康之伯」は文・武・成・康四王の子で年長のものという意味である。この記事は魯に殷族と商・奄の国の民とが配られ、衛と晋とでは殷族がその支配に入ったのを物語っている。会箋では右の奄は嬴族であるが、魯の国内（ただし魯の国域の外）に居た。魯の西の衛はかつての紂の畿内すべてを支配しえず、殷民で魯の西境にいるものもいた。右の商（子姓）はこれを指すとしているが、正鵠を射た見解であろう。要するに、魯公伯禽は曲阜においてその同族である周族と土着の殷族、その他を支配することになったのである。

ちなみに、問詁には、さきの内祀、外祀について、別に、

祭統説周錫魯重祭。云外祭則郊祀是也。内祭則大嘗禘是也。彼大祀非凡諸侯所得祀。蓋不在所受之列。

と記している。この理解は宗法出現以後の様態を頭においてのものであるが、それだけにこれよりもさきにあげたものの方をとるべきである。

つぎに右の祖先神と山川の自然神とを祭る場所についてであるが、さきに周の武王が殷に克つてのち、内祀、外祀を分掌させたことに関する記事をあげた。明鬼下には、それに続いて、

(A) 非惟武王之事爲然也。故聖王其賞也、必於祖、其饗也、必於社。賞於祖者、何也。告分之均也。饗於社者、何也。告聽之中也。非惟若書之説爲然也。

とある。さらにこれに続いて、

(B) 且^つ惟^つ昔^つ者^つ虞夏商周三代之聖王、其始建國營都日、必擇國之正壇、置以爲宗廟、必擇木之脩茂者、立以爲取位

とある。この取位については守屋美都雄氏の詳細な研究がある。同氏はその「取位」を「叢社」とする通説的なものに反対し、字音からの推論を主軸として、社が聚落の中心であり、社は原始聚落の発生とともに設けられた標識で、聚落の人々の集合の中心であるとともに、土地占有の事実を外に向つて示すものであり、ひいては聚落そのものをも意味したと思われる、としておられる⁽¹⁴⁾。この論証については池田末利氏の精緻な反対論が出されている⁽¹⁵⁾。

筆者は守屋氏とは別の観点からこの記事をとりあげ、この「位」を「社」の誤りであると考ええる。つぎにそれを述べる。右の「取位」に続いて、

必擇國之父兄慈孝貞良者、以爲祝宗、必擇六畜之勝膂肥倅毛、以爲犧牲、珪璧琮璜、稱財爲度。必擇五穀之芳黃、以爲酒醴粢盛。故酒醴粢盛、與歲上下也。故古聖王治天下也、故必先鬼神、而後人者此也。故曰官府選効、必先祭器祭服、畢藏於府、祝宗有司、畢立於朝、犧牲不與昔聚群。故古者聖王之爲政若此、古者聖王必以鬼神爲^つ、其務鬼神厚矣。

とある。これは祝を立て犠牲酒醴粢盛を供して鬼神を祭っているものとしてあるが、その祭りの対象となる鬼神は、さきの(A)、(B)をあわせ見ると、当然宗廟^つ祖と社^つ取位とである。それだけにこの取位の位は社を正しいとすべきである。さて、墨子耕柱第四十六に、

子墨子曰、季孫紹與孟伯常、治魯國之政、不能相信。而祝於叢社、曰苟使我和。是猶弇其目、而祝於叢社也。苟使我皆視^つ、豈不繆哉。

とある。季孫紹、孟伯常はともに魯國の大夫なのであろう。この叢社は魯侯の社のこととして差支えなからう。墨子にはこうした叢社が存在することは、さきの「取位」が叢社なるべきであると推定をささえることとならう。

このように見てくると、社と叢沢(＝藪沢)とが結びつくべきが予測される。いまそうした点を考えてみよう。

周礼司徒教官之職大司徒に、

設其社稷之壇。而樹之田主、各以其野之所宜木、遂以名其社與其野。

とある。ここに社とならんで稷が見えるが、周礼司徒教官之職封人に、封人の職として、「掌設王之社壇、爲畿封而樹之。凡封國、設其社稷之壇、封其四疆。造都邑之封域者、亦如之。」とあり、鄭注にその稷を「社之細也。」としている。右の稷はこ

のように考えるべきであろう。

さて、大司徒の鄭注に「所宜木、謂若松柏栗也。若以松爲社者、則名松社之野、以別方面。」とあるが、大司徒の野の場合、社名と野の藪沢の代表的な樹木の名とが一致すると考えてよからう。また、玉海卷九十九郊祀の後漢志注に引く尚書逸篇に、

大社惟松、東社惟栢、南社惟梓、西社惟栗、北社惟槐。

とある。(これとも同一史料に出たと思われるものが、後漢書卷九十九祭祀下社稷の劉昭注補に見える。) また、論語八佾第三に、

哀公問社於宰我、宰我对曰、夏后氏以松。殷人以栢。周人以栗。曰使民戰栗也。

とある。なお、この民をして戰栗させるとするのは、宰我が哀公に三桓氏を征伐することを慫慂したもので、この際論議の外にある。

このように見てきた際、かつて社と結びつきその名を同じくした藪沢があり、その名残りが右のような形で現われている可能性が大きいといえよう。第三節でとりあげる宋の桑林などはその本来の形であると考えられる。また、漢書卷五十一郊祀志に、漢の高祖が初めて起つたとき豊邑の粉榆社に禱つたことを記している。顔師古はこの粉榆(白色のにれ)を社神としそれを名としたとしているが、樹木名が社名になっているのは注目される。これも亦右の名残りとされよう。なお、この粉榆社は豊の社とすべきであろう。

また、六韜卷四略地に、

冢樹社叢勿伐

とある。こうした冢は周知のように社のことである。これは社に樹木があると同時にその社に結びついている藪沢のあるのを察せしめる。

ここでさきの祖と社との関係について考えてみよう。守屋氏は、

郭沫若氏も云われたように、書経甘誓篇には、命を用うるものは祖に賞し、命を用いざるものは社に戮せん、と記している。この記事は周礼春官小宗伯に、

建国の神位、社稷を右にし宗廟を左にす、

とあるのと同じく、社と神とを明快に分離しているけれども、退いて考えてみると、戦争の勝敗は、もちろんその結果は正反対であつても、戦争という点に關する限り同じ性格のことからである。その同じ性格のものを一は祖の前で、他は社の前で言うというのはむしろ不自然な分離で、却つてそれ以前における祖と社との合致を思わせるものがあるのである。

としておられる。⁽¹⁶⁾なお、(A)に祖に賞し、社に僂するとあるのは、明鬼下の別のところに見える禹誓に、その前後の様態をともなつて記されている。また、尚書夏書甘誓には、その前後の様態をともなつて「用命賞于祖、弗用孥戮于社」として記されている。両者の記述は必ずしも合致していない。何れにしてもそこに採用された古伝説はそれほど古いものではなからう。思うに、明鬼では恐らく周時代殷族は(宗)廟で祖先神を祭り、社で自然神を祭るとしているであろうが、それは周族などが(宗)廟で祖先神を祭り、社で自然神を祭るということにもなるのであろう。けれども、いままで見てきたところから、もともと(宗)廟も社も同じく祖先神を祭るものであつた。明鬼にもその痕跡があるとして大過なからう。第三節では周時代もとより遠い祖先神(始祖神などの遠祖神)が社で、より近い祖先神が(宗)廟で祭られたということを考える。

そうすると、諸侯の社における社神は、土地神でもあるから社神は複数の性格の神となる。第三節で引用する・左氏伝昭公元年の伝に見える、台駘が汾水の自然神であると同時に、汾水流域の四国の諸侯の祖先神でもあつたのは、古い中国の神が複数の神格をもつた一例とならう。なお、明鬼下には、

……於古曰、吉日丁卯、周代祝社方。歳於社者考、以延年壽。若無鬼神、彼豈有所延年壽哉。是故子墨子曰、嘗若鬼神之神能賞賢如罰暴也。蓋本施之國家、施之萬民、實所以治國家、利萬民之道也。

とある。問話には卯は卯(酉)の誤りとしている。祝は蓋し祀の誤りであり「歳於社者考」には脱字があらう。詩経大雅雲漢には、「方社不莫。」とあるが、この「方社」は名詞である。こうした方は方祭の意味で、四方とはいささか性格を異にするが、宗教的意味においてやはり一連のものである。この四方、方は地祇の四望を中心としながらも百神を含む広範囲の祭祀対象であり、それだけに古い中国宗教の特徴ともいべき多神觀を表現している。⁽¹⁷⁾

第三節 社と祖先神

本節は本来土地神を祭る社で始祖神を含む遠祖神を祭る場合が生じたことを述べる。

池田氏は、社は土の祭祀を意味していたが、土地崇拜の原本形態は土地一般に対する崇拜の転化したものである。つまり、地母神としての社の本質は祖神崇拜に遡源する、としておられる。¹⁹一方、伊藤氏は、殷代の自然神の一つである土即ち社神に大地母神的な性格を見ようとすると説があるが、土神にこれを見ようとすることは、少なくとも殷代の資料に関する限りは不可能である。勿論土神には他の自然神とは異なった性格があるが、そのような差違が生じた理由には、殷の最高神である上帝との関係が考慮されねばならない、としておられる。¹⁹社神は土地神である、というのは一般的な理解である。筆者もその点に異論はない。問題はそうした社神に始祖神（遠祖神を含む）としての性格が加わる場合のあることである。伊藤氏は、殷の神々について、最高の位置におかれていたのが帝であり、おそらくこれは天にあると考えていたようである。祖先祭祀は、殷代においてもっとも重要な行事であったのであり、周以後においても、宗廟における祭祀として重視されたものである。自然神は、稔りや雨——この雨も稔りのたいせつな要素であった——に影響するものであったが、のちの時代には、社稷の祭祀となるものであった。社は土神、稷は穀物神である。ただ殷代では、これも血縁に組みこもうとする傾向があった。この傾向は周の始祖が后稷とよばれていたという伝説にも残っている、²⁰としておられる。また、伊藤氏は、本来異族の神であった自然神が（人格としては祖先神とは異なり、祭祀としても異なるけれども）先公神として殷の系譜に加えられたことを指摘しておられる。²¹また、貝塚茂樹氏は、盤庚に率いられて殷虚に移住して来た殷の民族がそこに都邑を建設したとき、この地で祭られていた社神をそのままに奉祀したものと推定される。殷の神話的高祖神のうちに相土すなわち土神があるが、これは殷人がその故地に於て奉祀したものであった。これに対して殷虚に於て新たに土着の土神を奉祀したのである。この祭祀は殷虚に於ける土着民である都市の住民のために建てられ、その政治的権力を象徴するものであった。それは正しく殷虚という都市国家の守護神であった。しかし殷王朝は、この自己とは血縁的に全然関係のない守護神をも自己の王朝の血統上の祖先として祭られる、祖先神化しようと試み、上甲微以下の四公の神格を人工的に分化せしめた。しかし宗廟に於ける神主によって祭られる殷王朝の一般祖神と、門外の祊に於て冢土の社に於て祭られる四公の神との祭儀神格の相違は、これを完全に擬人化し、同一の祖先神と化することを許さなかつたので、そこに名号・祭法上の特殊性をそのまま保存せざるを得なかつた、²²としておられる。

右は殷時代についてのことであるが、周時代になると、その始めがいつかわからないが、諸侯の社の社神が諸侯の祖先神でもあるといったことが出てくる。いまそれを考えてみよう。

論を進めるに先立ち、帝Ⅱ上帝、天の性格の変化にふれておく。帝Ⅱ上帝はもともと天と同一のものであったのであろう。しかしのちそれは始祖神としての性格をもつていきていく。これは第二節で見た詩経闕宮に明らかである。ところで、礼記曲礼下第二に、天子の喪を諸侯に告げるときのこととして、

告喪曰天王登俛。措之廟、立之主曰帝。

とある。その鄭注に、「同天神。」とある。これは祖神崇拜と帝崇拜との融合がのちのちまでも働いていたことを察せしめる。曲礼は氏族制崩壊後の後代のことを記しているが、その廟神は始祖神を含む。右は始祖神崇拜と帝崇拜とがそうした廟が出現しても引続き融合して存在しているのを察せしめよう。一方、天の場合、引続き旧来の性格をもつことが多かったであろう。しかし、恐らくは戦国末中央集権国家の出現が予測され期待されたころのものであろうが、荀子礼論には

王者天太祖。

とあって、天も亦王（具体的には周の天子）の祖先神（蓋し始祖神を含む）と考えられるに至っている。

さて、礼記礼運第九に、

孔子曰、嗚呼哀哉。我觀周道、幽厲傷之。吾舍魯何適矣。

魯之郊禘非礼也。周公其衰矣。杞之郊也、禹也。宋之郊也、契也。是天子之守事也。故天子祭天地、諸侯祭社稷。とある。ここに魯の郊禘が非礼である、と見える。鄭玄はそれについて「非、猶失也。魯之郊、牛口傷、麋鼠食其角。∴是周公之道衰矣。言不能子孫奉行興之。」とし、また、「先祖法度、子孫所當守。」としているが、要するに、杞で郊においてその始祖神禹を祭り、宋で郊においてその始祖神契を祭るように、魯で郊においてその始祖神（帝、あるいは后稷）を祭るが、その祭りが不充分であるとしているものであろう。そうした理解であればそれは正解とすべきである。なお、礼運には、また、孔子曰、我欲觀夏道。是故之杞。而不足徵也。∴我欲觀殷道。是故之宋。而不足徵也。

としているが、孔子は右の杞、宋の郊での祭りも当時十分行われていないとしているのであろう。ところで、右では夏の始祖神は禹となっているが、史記卷二夏本紀では、禹は黄帝の玄孫で顓頊の孫である。しかし、後引の史記周本紀では祝国が黄帝の後となってその祭りを奉じ、杞国が禹の後となってその祭りを奉じている。これから見て、禹が黄帝の子孫であるという伝承があるにしても、右では杞国の始祖神は禹であるとされている、と考えられる。

やや結論的にいうと、礼運のさきの記事は孔子の言として、周の天子の幽王や厲王は周の道を傷け、周族である魯の始祖神の郊や禘の祭りも正しさを失っている。後者は魯の祖先神であり、周族の範とする周公の道の衰えを示すものでもある。しかし、吾は魯を捨てて何くに適こうか。天子はその天地の祭りを守ると同時に、諸侯の国において、(例えば、)魯がその始祖神帝(あるいは后稷)を郊で祭るように、杞がその始祖神禹を郊で祭り、宋がその始祖神契を郊で祭るのを守らせるべきである。その祭りは諸侯では社稷の祭りとなる、といったことを述べているものである。ここでは社神は郊に禘の祭りの対象神と同一のものとなるとして大過なかるう。この際の稷は(周族の始祖神后稷のこととするよりも、)さきに述べたように、鄭玄は稷を社の細いものとしているが、社に副次的にそえていわれているものであろう。

右の禘は始祖神の祭りである(ただし、配祀とは考えられない。)が、右ではこれが郊祭と混合された形で現われている。⁽²³⁾とここで、礼記祭法第二十三に、

祭法、有虞氏禘黄帝而郊饗、祖顓頊而宗堯。夏后氏亦禘黄帝而郊鯀、祖顓頊而宗禹。殷人禘饗而郊冥、祖契而宗湯。周人禘饗而郊稷、祖文王宗武王、燔柴於泰壇、祭天也。

とある。これも亦禘が郊とやや混同した形をとっている。この鄭注に、「禘郊祖宗、謂祭祀以配食也。此禘謂祭昊天於圓丘也。祭上帝於南郊曰郊。(下略)」とある。この配祀という理解の正否は旧来問題とされているところであるが、さきの礼運のような形をとり直接(天神的性格をもつ)黄帝、饗などの始祖神を祭ったと読むことも可能である。(さきの礼運の記事によつていえば、右の郊は鄭注のようにには読むべきでない。)ただし右の際、禘と郊とにズレがあるが、一括して、始祖神を含む遠祖神の祭りとして理解できよう。何れにしてもそれはいままでの理解を基本的に妨げるものではない。

ただし、郊には后稷を配祀するものもある。すなわち、礼記明堂位第十四に、いわゆる魯郊について、
祀帝于郊。配以后稷。天子之礼也。

とある。この帝は天のことであろう。また、孝経聖治章第九に、「曾子曰」として、

昔者周公郊祀后稷、以配天。宗祀文王於明堂、以配上帝。

とある。この上帝は天のことであろう。これらは周族が行った郊における祭天が、始祖神を祭る禘に接近しているのを示している。

前者、後者何れがより古いのかはわからないが、何れにしても礼運において郊と禘とが始祖神の祭りであるという点に問題はなからう。

つぎに、中庸に、

郊社之禮、所以事上帝也。宗廟之禮、所以祀乎其先也。明乎郊社之禮、禘嘗之義、治國、其如示諸掌乎。

とあるものについてであるが、ここでは郊社の祭りが上帝に事えることだとされている。社の祭りは引続き土地神の祭りとしての一面をもっているが、天の神としての上帝はもちろん土地神そのものではなく、そうした上帝と土地神とが混同することはない。それとききの礼運の郊禘、社の記事、第二節で引いた詩経闕宮などで見たところなどから考えて、この上帝 \parallel 帝は自然神の性格の強い周の始祖神の名残りとすべきである。

ところで、郊は形態上（国城の外の）郊における祭りであるから、あるいは社はもともと郊の叢林 \parallel 藪沢におかれ、そこで郊の祭りをしたということも一応可能性として考えられるが、明証を欠く。

ただし、天子がその廟で始祖神を祭り、それだけに始祖神の祭りが廟と結びついてきたとき、また、諸侯以下が始封君の父である王を祭りえなくなつたとき（これは少なくとも建前上、必ずしも周族に限られることなく、他族にあつても、かつてその直系の祖先に王がいた場合、血縁上あるいは伝承上の始祖神、遠祖神を祭りえなくなつた、ということでもある）郊社の祭りの性格が變つてくる。いまそれを瞥見する。礼記王制に、

天子諸侯宗廟之祭、春曰禘、夏曰禘、秋曰嘗、冬曰烝。天子祭天地、諸侯祭社稷、大夫祭五祀。天子祭天下名山大川。五嶽視三公、四瀆視諸侯。諸侯祭名山大川之在其地者。天子諸侯、祭因国之在其地而无主後者。天子禘祫、禘嘗、禘烝。諸侯禘則不禘、禘則不嘗、嘗則不烝、烝則不禘。：天子社稷皆大牢、諸侯社稷皆少牢。

とある。その嘗、禘は（宗法における）宗廟の祖先神（天子の場合、始祖神を含む）の祭りであり、それだけにその社は土地神の祭りとなる。また、礼記曾子問第七に、天子七廟制時代のものとして、

曾子問曰、天子嘗禘郊社五祀之祭、簠簋既陳。天子崩、后之喪、如之何。

とある。この嘗、禘、郊、社、五祀は別々のものである。この嘗、禘、社もほぼ右に見えるものに該当しよう。この郊は恐らく（郊という場所での）析穀祀天の祭りであろう。

なお、明堂位に、

季夏六月、以禘禮、祀周公於大廟。

とある。これは天子七廟、諸侯五廟の廟制が出現して以後のものであろう。

このように見てくると、社について、一つの形として、土地神で同時に祖先神（始祖神を含む）的性格をもつものを祭るものから専ら土地神を祭るものへの変化を想定すべく、禘について、一つの形として、かつて社で祖先神を祭ったのから宗廟で祖先神を祭るものへの変化を想定すべく、また諸侯の場合、始祖神を祭ったのから、その上限として始封君を祭るものへの変化を想定すべくことになろう。（ちなみに、礼運の「諸侯祭社稷」の内容は王制のそれと違っている。礼闕係の記事が、表現が同じようでも内容が違ふことのあるのは、改めて述べるまでもないところである。管子問第二十四では五祀を祭るのは天子であるが、王制では大夫である。また、いままで見たところでは郊は諸侯の祭りでもあったが、荀子礼運では専ら天子の祭りとなっている。）

このように見てくると、社が始祖神以下の遠祖神を祭っていた時期があったことが察せられよう。

さて、法苑珠林卷五十七君臣篇第四十一に、

燕臣莊子儀無罪。而簡公殺之。子儀曰、死者無知則已。若其有知、不出三年、必使君知之。昔年簡公祀於祖沢。燕之有祖沢、猶宋之有桑林。國之大祀也。男女觀。子儀起於道左、荷朱杖擊公。公死於車上。

とある。この一の部分、墨子明鬼下では、

期年燕將馳祖。燕之有祖、當齊之社稷、宋之有桑林、楚之有雲夢也。

となつてゐる。これには文字に誤りがある。その「祖（二つ）」は祖沢とすべく、「當」は猶とすべく、「齊之社稷」は「齊之有社稷」とすべきであろう。また、齊には海隅という藪沢がある。右の社稷はそうした藪沢名の誤りとみることもできようが、齊については社稷をあげ、宋、楚についてはそれぞれ藪沢名をあげ、以て互文的に社稷（とくに社）と藪沢とに結びつきがあるのを察せしめる、といった書きかたをしていると読むことが可能であろう。

顔之推の究魂記では燕侯が祖沢で祭ることが宋侯が桑林で祭ると同様国の大祀であるとしてゐる。後述のように、宋には桑林の社がある。これは宋の社が桑林という藪沢（＝藪沢）と結びついていることを察せしめる。この祖沢は宋の桑林と並べ

られているものであるから同名の叢沢をもつ社と考えられる。なお、雲夢も亦叢沢である。これについても右の桑林、祖沢と同様のことを想定すべきである。

つぎに大祀についてであるが、国語魯語上に、

海鳥曰爰居、止於魯東門之外三日。藏文仲使國人祭之。展禽曰、越哉、藏孫之爲政也。夫祀國之大節也。而節政之所成也。故慎制祀以爲國典。今無故而加典。非政之宜也。夫聖王之制祀也、法施於民則祀之、以死勤事則祀之、以勞定國則祀之。

能禦大災則祀之。能扞大患則祀之。非是族也、不在祀典。：

幕能帥顓頊者也。有虞氏報焉。杼能帥禹者也。夏后氏報焉。上甲微能帥契者也。商人報焉。高圉大王能帥稷者也。周人報焉。凡禘郊祖宗報、此五者國之典祀也。加之以社稷山川之神。皆有功烈於民者也。及前哲令德之人、所以爲明質也。及天之三辰、民所以瞻仰也。及地之五行、所以生殖也。及九州名山川沢、所以出財用也。非是不在祀典。今海鳥至。己不知而祀之、以爲國典、難以爲仁且知矣。

とあるが、そこに諸侯の国の祀の基本とするものとして禘、郊、祖、宗、報があげられている。そのうち禘、郊、祖、宗は祖先神の祭りである。報は功のあるものへの報功の祭りである。その史料が、社稷を専ら土地神とするのに窺われるようにかなり後代のものであるだけに、そうした報功といったものも現われているのである。こうしたことは、遡って諸侯の国において（報を除く）祖先神の祭りを大祀としたのを察せしめよう。

なお、左氏伝成公十三年（前五七八年）の伝に、「劉子曰」として、

国之大事、在祀与戎。

とある。ここに国の大事が祀と戎とにあるとされているが、この前後の記事をあわせ見た際、戎事にあたって社で祭るべきことが示されているとされよう。また、左氏伝文公二年の伝に、

祀、國之大事也。

とある。これは諸侯について、始祖神以下の祖先神の祭りが国家の大事であるとするものである。これは大廟での祭りに関して記されているものである。右の二記事は天子七廟、諸侯五廟の制が出現したのちに書かれたものであろうが、いままで見えてきたところをあわせ考えた際、遡ってその出現よりまえ、諸侯の社で始祖神以下を祭ったことを否定するものではない、とい

えるであろう。

このように見てくると、さきの宛魂志に見える諸侯の国の社での大祀は始祖神を含む遠祖神の祭りのことなるべきが察せられよう。

ちなみに、王の特権として天・地の大祀があり、それが大祀とされることがあるが、諸侯が社で天地を祭つたことは考えられない。

なお、祖沢については、墨子問詁明鬼下に、

顔之推還冤記、又作燕之沮澤、當國之大祀。祖与沮菹字通。王制云、山川沮澤。孔疏引何胤隱義云、沮澤、下濕地也。孟子滕文公篇趙注云、菹澤生草者也。今青州謂澤有草者爲菹也。俞正燮據說苑臣術云、魏翟璜乘軒車、載華蓋、時以間暇、祖之於野。蓋所謂馳祖也、未知是否。

とある。ここではまず沮澤の祖を土地の様態を示す普通名詞とする説が示されている。しかしこの際は固有名詞としての祖沢とすべきである。つぎに、俞正燮の理解に関することであるが、(そのいう馳祖とは違い、従つてその理解そのものではないが)馳を生かして考えた際、のち諸侯が田獵によつて得た獲物を宗廟に供えるという様態、例えば、礼記王制に、

天子諸侯無事、則歲三田。一爲乾豆、二爲賓客、三爲充君之庖。無事而不田曰不敬。田不以禮曰暴天物。天子不合圍、諸侯不掩群。天子殺則下大綏、諸侯殺則下小綏、大夫殺則止佐車。佐車止則百姓田獵。

とあるような様態があるだけに、それを遡らせて、簡公が祖沢で社に供える獲物を得べく田獵したことを馳としているとも考えられる。こうした二つの考えは矛盾しない。

さて、史記書四周本紀を見ると、殷に克つた武王について、

武王追思先聖王、乃褒封神農之後於焦、黃帝之後於祝、帝堯之後於薊、帝舜之後於陳、大禹之後於杞。於是封功臣謀士、而師尚父爲首封。封尚父於宮宮、曰齊。

とあるが、周建國にあたり、殷族、周族のほかにもそれらと異族のものが多数諸侯として各地に封ぜられたと考えられる。この点はつとに指摘されているが、これらの国についても右に見たのと同様のことを想定すべきであろう。

ここで左氏伝襄公三十年(前五四三年)の伝を見ると、

(前略) 或叫于宋大廟也。曰諱諱出出。

とあり、続いて、

烏鳴于亳社。如曰諱諱。

とある。旧来この大廟は宋の始封君の廟であるといわれている。他の大廟の用法から見て間違いないところであろう。亳社については左氏伝哀公四年(前四九一年)六月の経を見ると、

辛丑、亳社災。

とある。この杜預の注に「亳社、殷社。諸侯有之。所以戒亡國也。」とある。亡國を戒めるという道義的意義づけを論外とした際、それを殷社であるとする理解は正しい。史記^卷殷本紀を見ると、

自契至湯、八遷。湯始居亳。從先王居。

とある。殷の始祖は契であるが、その母が帝嚳の次妃となり玄鳥がおとした卵を呑んで孕み契を生んだ。右の先王は帝嚳のこととされている(集解)が、右文にあつてはそのように理解すべきである。殷はのちにも再三遷都しているが、そのなかには亳もある。右はその亳の名をもつ社が魯国に存在していたのを示している。こうした亳社は殷族の宋国に存在していただけでなく、周と同族の魯国にも存在していた。この亳社は土地神と解されることが多い。ところで、殷族である宋の場合、始封君微子の大廟・微子の父で殷の王であった帝乙の廟以下の廟がある。これは宗法以前のこととなるが、その始祖神を祭る廟は見えない。いままで見てきたところから、そこにその始祖神(、遠祖神)的性格をもつ土地神を祭る社があつた。殷族すべての諸侯の国の社についてそれは亳社とよばれたが、宋国では後述のようにそれが桑林社ともよばれていた、といった形で理解すべきであろう。

また、左氏伝定公六年(前五〇四年)の伝に、

陽虎又盟公及三桓於周社、盟國人于亳社、詛于五父之衢。

とある。魯の政権は宣公以後、次第にその同族の三桓氏とくに季孫氏に掌握されるに至つたが、その季孫氏も亦その家臣陽虎に左右されるに至つている。(陽虎は定公の八年に乱を起している。)右はその陽虎が魯公及び三桓氏と周社に盟い、國人と亳社に盟つたことを示している。⁽²⁸⁾魯には支配者として殷族が多数いた。それだけに陽虎がそれらと魯の亳社に盟つたのであろう。

この際、亳社と並んで出てくる周社は周の天子の同族である魯公が祭るべき（廟に祭る祖先神よりまえの）始祖神（、遠祖神）の社ということになろう。

また、墨子非攻下に、

赤鳥銜珪、降周之岐社。曰、天命周文王、伐殷有國。

とある。この赤鳥は、周が五行説によつて火徳を以て王となつたという理解をふまえている。それだけにそこにはやや後代の思想が入っていることになるが、それにしても周の岐社というのは、周の武王の祖先である古公亶父以来岐山に住んでいたことに基づくものである。しかし、その岐社＝周社は岐の土地神を祭るものであつたにしても、いままで見てきたところから、その社神は周の始祖神（、遠祖神）的性格をもつていたとした方が穩当である。また、呂氏春秋有始覽第一応同には、この周の岐社を周社といっている。また、楚辞天問に、

伯昌号衰、乘鞭作牧、何令徹彼岐社、命有殷國。

とあるが、この周の岐社は周社のことである。

さて、史記殷本紀に、

湯既勝夏、欲遷其社。不可。作夏社。

とある。殷の湯王が夏に勝つたが、その社を遷しえず、夏社をつくつてのちに残したという点は、周の武王が殷に勝つたが、その殷の祭りを廃しえず、殷の社つまり亳社をつくつた、といったことが大きく投影されてでき上つたのではなからうか。

この際あわせ考えるべきは、淮南子卷十六説山訓に、

東家母死。其子哭之不哀。西家子見之、歸謂其母曰、社、何愛速死。吾必悲哭社。

とあるが、その漢の高誘の注に、

江淮謂母爲社。

とあり、説文解字卷二十四姐に、

蜀謂母曰姐。淮南謂之社。

とあることである。この母を社というのは、社神が土地神で百穀を産み出すところに出た、と考えられないでもないが、むしろ

ろ地方的ながらも祖と社との合一の痕跡があるとした方がよいのではなからうか。

ここで呂氏春秋季秋記第九順民を見ると、

昔者湯克夏而正天下、天大旱、五年不收。湯乃以身禱於桑林、曰、餘一人有罪、無及萬夫。萬夫有罪、在餘一人。無以一人之不敏。使上帝鬼神傷民之命。於是翦其髮、斷其手、以身爲犧牲、用祈福於上帝。民乃甚說。雨乃大至。則湯達乎鬼神²⁹之化、人事之傳也。

とある。湯の請雨伝説がいつ生じたのかはわからないが、尚書大伝湯誓に、

湯伐桀之後、大旱七年。史卜曰、當以人爲禱。湯乃翦髮斷爪、自以爲牲。而禱於桑林之社。而雨至方數千里。

とある。これは桑林が正しくは桑林の社であるとしている。湯王が桑林で上帝鬼神を祭り福を天に祈ったというこの伝説は必ずや桑林の社でそうしたことをしたことといっているのであろう。これについては、その原型が殷時代にあったにしても、右の形は周時代整えられたもので、そこに社名と叢林名との一致がある、少なくともそれは周時代にも生きて機能する伝説で、ここに社名と叢林名との一致がある、といったことがいえるであらう。

ところで、右で湯が上帝鬼神を祭り、福を天に祈ったとする桑林の社は、殷滅亡後の宋国において同じ場所にある桑林の社として存続する。すなわち、呂氏春秋慎大覽第三慎大に、

武王勝殷。…下饗、命封夏后之後於杞、立成湯之後於宋、以奉桑林。

とある。宋国において桑林を奉ずること、つまり桑林の社で上帝鬼神を祭ることは、いままでの考察をあわせ考えると、その始祖神（以下の遠祖神）を祭るといふことになる。この夏后氏の後の杞についても、宋と同様、叢林名をもつ社名でその始祖神（以下の遠祖神）を祭らせたことになる。こうした際も社神のもつ土地神的性格は存在する。また、呂氏春秋季冬紀第十二誠廉に、

（武王）又使保召公就微子開（微子啓を指す）於共頭（山名）之下、而与之盟曰、世爲長侯、守殷常祀、相奉桑林。宜私孟諸。

とある。桑林、孟諸はともに宋国内の叢沢とすべきであるが、ここでは前者の名と同じ名をもつ社において殷の常祀を行い、後者はそうしたことは関係のない微子の諸侯としての私用に供する、といったことになる。諸侯が叢沢を軍需品の供給

源として重視するようになると、社と結びついていた叢沢だけでなく、それと無関係の叢沢をもその対象にするようになるが、右はそれを投影しているものである。こうした叢沢の利用については別稿で述べる。その桑林の祭事は始祖神（以下の遠祖神）具体的には始祖神契（以下の祖先神）を祭るものとなろう。

ちなみに、宋の桑林については、それを桑山の林とする説の外に桑林という樂名とする説もある。これについては旧来いろいろな見解が示されているが、呂氏春秋慎大の注のなかに、

奇猷案……桑林既爲祀神之所、亦爲樂舞之名。

とあるのが結論として正しい。なお、湯誓には続いて、

或曰、禱桑林以得雨。遂以桑林名其樂。

とある。これは湯が桑林で禱り雨を得たので、のち桑林という名称の樂が生じた、といわれているのを示している。この説は正鵠を射たものであろう。ところで、右の慎大の注のなかに、

（奇猷）案、杜預、司馬彪並以桑林爲湯樂。左伝孔疏引皇甫謐説、又以桑林爲大濮別名。以墨子及淮南證之。桑林蓋大林之名。湯禱早於彼。故宋亦立其祀。左昭二十一年（前五二一年）伝云、宋城キ旧鄆ニ、及ビテ桑林之門ニ（而守レ之）。當即望祀桑林之處。因湯以盛樂禱早於桑林、後世沿襲、遂有桑林之樂矣。

とある。ここで左氏伝昭公二十一年の伝を引いていっている意味は定かではないが、宋の都城の（外）門に桑林という名があった。その桑林は、もともと大林の名であった。そこで望の祭りを行った、としているようである。しかし、湯の行ったのは望の祭りとは考えられない。けれども、右の左氏伝の記事はもともと桑林が都城の近くにあったことを察せしめるものとして注目すべきである。

さて、左氏伝僖公二十一年（前六三九年）の伝に、

任・宿・須句・颯與、風姓也。實司大皞與有濟之祀、以服事諸夏。邾人滅須句。須句子來奔。因成風也。成風爲之言於公曰、崇明祀、保小寡、周禮也。若封須句、是崇皞濟而脩其祀、紓禍也。

とある。皞は古の帝号である。成風は僖公の母で須句から嫁してきたものである。「崇明祀、保小寡」は天子が命じた（句須など四国の祖先神である）大皞と濟水との祭りを崇び、小国寡民の句須の国を安ずるをいう。僖公は翌年邾を伐つて句須の地

を取り、そこにもとの句須の君をおいている。右の記事は周族と異なる風姓の諸侯の国でその祖先神で皞という（帝号をもつ）ものを祭っていたのを示している。諸侯が祖先の王を祭りえなくなった際、それらの国が存続していたと考えた場合、現実にかうした祖先の祭祀までが否定されたのかどうかわからない。しかし、何れにしても、もともと四国の社で皞は祖先神として祭られていたのであろう。

ところで、かつて諸国の支配者が地域的な自然神で同時に祖先神であるものを祭っていたことがある。左氏伝昭公元年（前五四一年）の伝に、

昔金天氏有裔子、曰昧。爲玄冥師（水官の長をいう）。生允格・台駘。台駘能業其官、宣汾洮（汾水と洮水との流れを通じたのをいう）、障大澤（大澤に堤をつくったのをいう）、以處大原。（堯）帝用嘉之、封諸汾川。沈・姒・蓀・黃（台駘の後の四国）、實守其祀。今晋王汾而滅之（四国を指す）矣。由是觀之、則台駘汾神也。（下略）。

とある。右の台駘はもと汾水という地域の自然神であったが、汾水流域の四国の君の祖先神となったといえよう。また、史記卷四十一趙世家に、

晋獻公之十六年（前六六一年）伐霍・魏・耿。而趙夙爲將伐霍。霍公求犇齊。晋大旱。卜之、曰霍太山爲崇。使趙夙召霍君於齊、復之、以奉霍太山之祀。晋復穰。晋獻公賜趙夙耿。

とあるが、この霍の太山も恐らく霍公の祖先神で同時に地域的な自然神であったのであろう。(30)(31) これらも亦社で祭られていた可能性が十分あるであろう。

さて、宜侯矢殷の銘文に、

これ四月、辰は丁未に在り、王は賦王と成王とが伐ちし商の圖を省り、佺（出）でて東或の圖を省れり。王は宜の〔宗〕社に立ちて南卿（嚮）す。

王は虞王矢に令して曰はく、口、宜に侯たれ。（下略）

とある。この「宗」とある部分は現在はずきりしない。何れにしても、これは康王のころ矢が虔侯であったが、王命によって改めて宜侯となったことを示すものである。王が封侯にあたって社において南向し、それを行うといったことは、のちには祖廟において南に向って行う、といった形で理解されている。周礼宗伯礼官之職大宗伯に、

王命諸侯則償。^{すむ}

とあり、その鄭注に、

償、進之也。王將出命、假祖廟、立依前南鄉、擯者進當命者、延^{すすめて}之命使登。内史由王右以策命之。降再拜稽首、登受策以出。此其略也。諸侯爵祿其臣、則於祭焉。

とある。その正義の疏には、

王命諸侯則償者、此謂諸侯始封、或嗣位而來朝、及有功而進爵、王則錫命之於廟也。……

祖廟者、謂於祖王廟。洛誥、成王命伯禽於文王廟、而兼告武王。國語周語、說宣王命魯孝公於夷宮。韋注云、夷宮者、宣王祖父夷王之廟。古者爵命必於祖廟。皆其證也。

とある。こうしたことは蓋し廟制の整備強化にともなつて生じたものである。このことは遡つて、西周時代王の始祖神を祭る社において封侯の儀を行ったことを察せしめるが、それがさきの銘文に現われているのではなからうか。ただし、封侯はもともと土地神とも関係がある。その点は周礼にも現われている。大宗伯に、

王、大封則先告后土。

とある。大封は諸侯の封建のことと考えられる。鄭注は「后土、土神也。」として、后土を土神としているが、これはそのことを物語っている。蓋し西周時代の社神が土地神で同時に始祖神的性格をもつ社での封建は王の宗廟制の整備強化後右のような二面性をもつものとなつたのであろう。

ところで、鄭注には、右にあげたものに続いて、「黍所食者。」とある。この正義に、

(前略)但經后土本爲五行之示。而鄭所謂土神者、則以人神之黎當之。固非其實。又黎本食火。后土自是句龍所食。此云黎所食、不云句龍者、鄭從先師說、以句龍爲社、因以黎兼食火土。其說尤牽強。

とある。黎(Ⅱ犁)は祝融のことである。經学的見地からすると、正義のいうところは正しいであろう。しかし、次節で見る左氏伝昭公二十九年の伝の記事をあわせ考えると、鄭玄は(そのとりあげた限りにおいて、)社神が現実には人神であるということをもふまえ、しかも土神Ⅱ土地神であるという面をも無視できなかつたので、右のようなやや矛盾した説を立てたと考えられる。

第四節 社神の変化

時代の流れとともに諸侯の社は変化する。その一つにヒトの形をとるものが死後社神となる形をとるようになり、それが転じて偉大な人物として現われることがある。本節はそれをとりあげる。

左氏伝昭公二十九年（前五一三年）の伝に、

共工氏有子。曰句龍。爲后土。

とあり、国語魯語上に、

共工氏之伯三九有（九州のこと）一也、其子曰后土。能平九州。……故祀以爲社。

とある。また、独断に、

社神、蓋共工氏之子句龍也。能平水土。帝顓頊之世、擧以爲土正。天下賴其功。堯祠以爲社。

とあり、礼記祭法第二十三に、

共工氏之霸九州也、其子曰后土。能平九州。故祀以爲社。

とある。この共工、句龍はつとに指摘されているように、語源的には鯀・禹伝説の翻案とされよう。この句龍は自然神（水神）的性格をもつものであったのであろうが、同時にヒトの形をそなえているものである。つまり、この社神としての后土は全国的規模のものであって、自然神で同時にヒトであった句龍が、死後ヒトとして祭られたものである。さて、風俗通義祀典第八社神に、

謹按春秋左氏傳、共土有子曰句龍。佐顓頊、能平九土、爲后土。故封爲上公、祀以爲社。非地祇。

とある。右でいう左氏伝の記事は、昭公二十九年の伝に見えるものである。この「非地祇」の説は、句龍を祭る社がヒトで土地神ではないとしている点で注目すべきである。

この際あわせ考えるべきは、宗法ができること、諸侯は天子を祖とせず、大夫は諸侯を祖としなくなることである。その出現によって周族と殷族の諸侯は、廟でも社でもその始祖神以下始封君の父たる王までを祭りえなくなる。ここでは直系の祖先に王をもつ右二族より外の諸侯の社も亦、少なくとも建前上その社神を土地の自然神なり土地神そのものなりとして行く。その

ことは自ら直系の祖先に王をもたない諸侯の社の性格をも同様の形で規定することになろう。宗法がいつ成立したのかはわからない。あるいはかなりのものことかも知れない。また、それはかなり長い時間をかけて地域的に進行速度に違いを見せながら出現したのかも知れない。(もしそれが戦国時代に入って出現したのであれば、恐らく諸侯の絶対性が天子の絶対性という形に投影され、逆に諸侯をその絶対性のなかに包みこんだということも一応予測される。)何れにしても社神に祖先神的性格がなくなることとの何らかの関連性をもつて、死後社神となった句龍が現われてきたのであろうが、その社神は全国的規模をもつものである。

社神は、蓋しこうした段階をへて人鬼として現われてくる。太平御覽卷五百三十二礼儀部十一社稷に、

五經異義曰、今民謂社神爲公位。位上公。非地祇也。

とあり、淮南子卷十三汜論訓に、

禹勞天下、死而爲社。后稷作稼穡、死而爲稷。

とあるのはそれを物語っている。この際の禹や后稷は、それぞれを祖とする諸侯の祖先神としてよりも、単なる人鬼として理解してよからう。また、漢書卷三十七樂布伝に、

燕齊之間皆爲立社、號曰樂公社。

とあるが、これも人鬼が社神となっている例である。初学記卷十三社稷第五に引く録異伝に、

(前略)果有鬼、來稱社公。

とあるのも恐らく同様であろう。

ちなみに、太平御覽社稷に、礼記外伝の記事として、

社主用石石土中

とあるが、社が専ら土地神を祭るようになる社神が石に転ずることもある。また、同じ社稷に、

荊州記曰、葉縣東百步有故城。西南四里、名伍伯村。有白榆連李樹。異幹合條、高四丈餘。士民奉以爲社。

とあるが、これはかつて社に樹がうえられていたことから転じて、奇異な樹そのものを神として祭った場合のあることを示唆する。また、

阮宣子伐社樹。有人止之。宣子曰、社而爲樹、伐則社亡。樹而爲社、伐樹則社移矣。

とある。阮脩（字は宣子）は六朝の晋時代の人で鬼神の存在を否定した人物である（世説新語方正第五）。これは当時一般的に社とよばれるところにおいて樹が社神的性格をもっていたのを察せしめるところがあるのではなからうか。なお、晋書卷五十四陸零伝には晋時代陸雲が縣令として功績があつたことを記し、さらに

（前略）雲乃去任。百姓追思之、圖画形像、配食縣社。
とある。

ここで説文解字卷一上を見ると、

祖、始廟也。

とある。一方、

社、地主也。从示土。春秋傳曰、共工之子句龍爲社神。周禮二十五家爲社、各樹其土所宜木。

とある。右の祖、社の解釈は全体的に見ると、社が専ら土地神を祭るようになったときのものであるだけに、その祖が始廟であるというのは始祖神を廟に祭るのを意味する。ところで、段玉裁注に、

始、兼兩義。新廟爲始。遠廟亦爲始。故祔禴皆曰祖也。

とあるが、これは右の祖の一つの解釈であろう。

しかし句龍を社神とするという際、さきに見たところに窺われるように、それを単純に土地神Ⅱ社神と断定することは無理で、それは死んだヒト（、自然神）としての性格をもっている。その点右の句龍のことを引いて「社、地主也。」とする説明には無理があることになる。

第五節 専ら土地神となつた社神（摘要）

一般的な形でいうと、諸侯は自らの始祖神（を始めたとする遠祖神）的性格をもつ土地神を祭る社の場合、その社名と同じ名の叢沢で田獵を行なつて獲物を取り、それで社神を祭つた。その社と結びついている農民の場合、田獵のとき勢子などをつとめることがあつたであろう。

のち諸侯の社は全版図の土地神そのものとなつて行く。その社の祭りのために全民衆が働き、社の田獵のために全国の壮丁が出、また社に全国から黍盛を供することになる。それは裏からいうと諸侯が社を通じて全版図の民衆を掌握する可能性があるということになる。

周知のように里に書社があるとされている。こうした類の社の出現がいつごろかは定かでないが、そこには戸籍があつた、少なくとも戸が結びついていたと考えられる。それは社神がもともと土地神である局面と関係しているであろう。そうした社は支配者がその支配に利用するものとなり、また結びつく地域の大小などによって階層性をもつことになる。

支配者が社によつて民衆を支配しようとする事と関連して、民に美報を教えることが生ずる。その反面、諸侯の場合、その社稷を保つという行為は観念化されて諸侯の孝と結びついてくることがある。そこでは社は田獵、軍事訓練といったものは関係がなくなる。

なお、こうした専ら土地神としての社が出現すると、かつて殷族の祖先神を祭っていた殷社_{II}亳社は、喪国の社として専ら陰を受けることになる。

また、漢になると天子の社が、皇子が封王の国に分祀され、それより外のものとは分祀の形で社を立てないということが生ずる。ここでは天子の社が全国の土地の社であるということになる。

註

(1) 現在、守屋美都雄氏、「社の研究」(『中国古代の家族と国家』所収)、宇都木章氏、「社に戮す」ことについて—周礼の社の制度に関する一考察—(『中国古代史研究第一』所収)、池田末利氏、「中国古代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」(『中国古代宗教史研究制度と思想』所収)、貝塚茂樹氏、「書社考」・「周代の土地制度—とくに新出西周金文を通じて見た」(『貝塚茂樹著作集第二巻』所収)、伊藤道治氏、「西周史の研究」(『中国古代王朝の形成』所収)、松本雅明氏、「詩経に見える古代の祭礼」(『詩経諸篇の成立に関する研究』所収)、楊寛氏、「試論中国古代的井田制度和村社組織」(『古史新探』所収)などが社の代表的研究といえよう。旧来の諸研究は概ねそれらにあげられている。

なお、近年池田雄一氏、「中国古代の「社制」についての一考察」(『三上次男博士頌寿記念東洋史・考古学論集』所収)が発表されている。

本稿は、拙稿、「社と田」（東洋学報五七・三・四）の補訂をかねるものである。

- (2) 池田末利氏、「釈廟」（前掲池田氏著書所収）参照。
- (3) 中国の姓・氏などについては、尾形勇氏、「中国の姓氏」（「東アジアにおける社会と習俗」所収）参照。
- (4) 日加田誠氏、「詩経」（「中国古典文学大系15」所収）参照。
- (5) 郊禘については、池田末利氏、「高禘信仰の成立—古代中国の原始母神」（前掲池田氏著書所収）参照。
- (6) これは犠牲を用いない祈禱、つまり告祭なのであるが、何れにしても始封君の父である王を祖先神として祭っているだけに、宗法とは異なるものである。

(7) 廟制については、池田末利氏、「廟制考—制限廟数の問題—」（前掲池田氏著書所収）参照。

(8) 佐藤賢氏、「墨子の天と鬼神」（史友一一）参照。

(9) こうした天、帝については前掲、「中国古代王朝の形成」第一部「殷代史の研究」参照。

(10) 墨子の上帝鬼神の上帝はもともとこうした帝 \parallel 天から出たものであるが、のちそれとは別のものとなる。後述の呂氏春秋の上帝鬼神はこの類のもので、始祖神（以下の遠祖神）的性格をもつものである。

(11) 前掲、「中国古代王朝の形成」第二部第三章「西周「封建制度」考」参照。

(12) 殷王朝滅亡後、亡殷の諸族がその族的秩序を保ちつつ洛陽に移され、かつそれらが軍事力を保持し続けたことについては、増淵竜夫氏、「中国古代の社会と国家」第三篇第二章「先秦時代の封建と郡県」及び白川静氏、「甲骨金文学論集」所収「釈師」に卓論がある。魯国などの場合にあってはそれと同様のことを考えるべきであろう。

また、本文で引用した、左氏伝定公四年の条の記事における殷民の性格については、上原淳道氏、「斉の封建の事情、および、斉と萊との関係」（「中国古代史研究第二」所収）に注目すべき指摘がある。

- (13) 前掲、「中国古代王朝の形成」第一部結語参照。
- (14) 前掲、「社の研究」参照。
- (15) 前掲、「古代中国の地母神に関する一考察」参照。
- (16) 前掲、「社の研究」参照。
- (17) 池田末利氏、「四方百物考」（前掲池田氏著書所収）参照。
- (18) 註(11)参照。
- (19) 前掲、「中国古代王朝の形成」第一部第三章「祖先祭祀と貞人集団参照。

- (20) 『中国の歴史1』5の「自然神」参照
- (21) 前掲、『中国古代王朝の形成』第一部第二章「宗教の政治意義」参照。
- (22) 貝塚茂樹氏、「中国古代都市の祭祀について」(前掲、貝塚氏著作集「所収」参照)参照。
- (23)・(24) 締、郊、両者の混同については、池田末利氏、「崇拜の対象」(前掲池田氏著書所収)参照。
- (25) 藪沢については、増淵竜夫氏、『中国古代の社会と国家』第三篇第一章三「殷周時代の山林藪沢」参照。
- (26) 周礼春官肆師及びその鄭注、正義参照。
- (27) 亳社については、新美寛氏、「魯の亳社について」(『支那学』第八卷第四号)がある。同氏は魯に亳社があつたのを、殷族固有の宗教的中心である社を存祀することを容許した結果であろうとしておられる。
- (28) この国人は国城内にいる支配者層(具体的には武器をもつ士の層)を主体としよう。これは国語斉語に見える、参国の制における士、工商のうちの士に該当する。こうした国人については別にとりあげる。
- なお、任常泰氏・石光明氏、「西周春秋時期的「国人」」(中国歴史博物館刊一九八二—四)参照。
- (29) 祈禱儀礼については、池田末利氏、「告祭考—古代中国における祈禱儀礼—」(池田氏前掲著書所収)参照。
- (30) 伊藤道治氏は、帝—天の神は、殷族あるいは周族にとつての最高神であり、他の国族にとつては必ずしも最高の神ではなかつたことに注意しておく必要がある、とされている。(前掲伊藤氏著書四六頁)
- (31) 墨子で叢社を祖先神を祭るとしていないのは、一応社を自然神(など?)を祭るところと想定したためであろう。これは遡源的にいうと、内祀を受けるといふ点を漠然とさせるが、やや後代の記述であるため、そのような「矛盾」が生じたのであろう。
- (32) 前掲、『中国古代王朝の形成』第二部第二章「邑の構造とその支配」参照。
- (33) 前掲、『社の起源とその変遷—句龍伝説批判』参照。