

戦国秦漢時代における王権と非農業民

柿 沼 陽 平

はじめに

戦国秦漢時代の中国では、それまで主流であった贈与交換経済が徐々に変質し、銭・黄金・布帛を主たる貨幣（経済的流通手段）とする貨幣経済が急速に展開した。これは、いわゆる拝金主義の拡大をも招来した。秦が戦国七雄を統一できたのも、前漢がそれを継承して長く天下を維持できたのも、貨幣経済を巧妙に操作して財力を維持し、それによって軍備増強をしたことに一因があった。⁽¹⁾ また前漢武帝期以前の皇帝は、山林藪沢を主たる経済的基盤として独占し、⁽²⁾ その収入を恩恵として人びとに再分配することで、⁽³⁾ より安定的な支配を生み出していた。

戦国秦漢時代における王権と非農業民

ところが周知のごとく、当時の民衆の中には純然たる拝金主義者でない者も数多く含まれていた。このことは、当時の社会において、家族的結合原理や任侠的結合原理、もしくは非経済的重要性を有する祭祀等が非常に重視されていたことから一目瞭然である。すると、そのような人びとを包括的に支配する戦国秦漢時代の王権（皇帝権力を含む）の至高性は、必ずしも経済力の延長線上にのみ発生するものではなかったのではないか。⁽⁴⁾ それでは、戦国秦漢時代の王権の至高性は、貨幣の多寡以外に、一体いかなる要因によって担保されていたのか。

この問題を検討するにあたり、まず最初に確認すべきは、戦国秦漢時代の王権の支持者であり被支配者でもあった民衆が、そもそも一体どういう種類の人びとによって構成さ

れていたのかである。これについて先学は、当時広範に存在した農業従事者の存在を重視している。たとえば戦後歴史学の焦点の一つである秦漢帝国論争（秦漢帝国の史的性格をめぐる論争）は、堀敏一氏によると、①支配のあり方が奴隸制であったか農奴制であったかを問う段階、②皇帝と小農民の関係を問う段階、③被支配者側の共同体的あり方を問う段階に分類されるが、それらはいずれも帝国と農民との関係を中心的議題とするものであった。⁽⁶⁾なるほど、秦漢時代に多くの農民がいたことは疑いようがないので、このような研究の方向性自体は必ずしも誤りではない。しかしその一方で、戦国秦漢時代には商人・鉱業民・漁業民等々の非農業民も数多く存在していた。しからばこれらの非農業民は、従来の秦漢帝国論の中にどう位置づけられるのか。また巫や障害者などのマイノリティーは、戦国秦漢時代の国家の中で、どのような役割を果たしていたのか。上記のごとく、戦国秦漢時代の王権の至高性を問うためには、当然これらの問題にも答えねばなるまい。そこで本稿では、農業民と非農業民の両方の存在を念頭に置いた上で、改めて戦国秦漢時代における王権の存立背景について検討したいと思う。

第一節 巫と障害者

戦国秦漢時代の王権の存立背景を闡明するさいに注目すべきは、『礼記』檀弓篇下である（『礼記』の成書年代には諸説あるが、本稿で取り上げる内容については、それと類似・関連する記載が戦国秦漢時代の他の史料にも散見するので、いずれも戦国秦漢時代の王権思想をしめしたものと解釈できる）。

歳ごとに旱あり。穆公、縣子を召して問然いて曰く「天久しく雨ふらず。吾、疋を暴さんと欲するも奚若」と。曰く「天、則ち雨ふらざるも、而るに人の疾子を暴すは虐。乃ち不可なる母らんや」と。「然らば則ち、吾、巫を暴さんと欲するも奚若」と。曰く「天、則ち雨ふらざるも、而るに之を愚婦人に望むは、以て之を求むるに、乃ち已だ疏なる母からんや」と。「市を徙さば則ち奚若」と。曰く「天子崩ぜば、巷市七日。諸侯薨ぜば、巷市三日。之が爲に市を徙すも亦た可ならずや」と（歳旱。穆公召縣子而問然曰「天久不雨。吾欲暴疋而奚若」。曰「天則不雨、而暴人之疾子虐。母乃不可與」。曰「然則吾欲暴巫而奚若」。曰「天則不雨、而望之愚婦人、於以求之、母乃已疏乎」。曰「徙市則奚若」。曰「天子崩、巷市七日」。

諸侯薨、巷市三日。爲之徙市不亦可乎。

これは、日照りなどの災害時に疋（疾子）や巫（愚婦人）を人身御供とする習俗の存在を伝えるものである。類似の伝承は『左伝』僖公二十一年条にもみえる。

夏、大いに旱あり。公、巫疋を焚かんと欲す。臧文仲曰く「旱の備に非ず。城郭を修め、食を貶し、用を省き、穡（しよく）に務め、分に勤むるは、此れ其の務なり。巫疋、何をか爲さん。天、之を殺さんと欲せば、則ち生くること勿きが如し。若し能く旱を爲さば、之を焚せば滋（ます）々（ます）甚しからん」と。公、之に従う。是の歳、饑うるも害あらず（夏大旱。公欲焚巫疋。臧文仲曰「非旱備也。脩城郭、貶食、省用、務穡、勤分、此其務也。巫疋何爲。天欲殺之、則如勿生。若能爲旱、焚之滋甚」。公從之。是歳也、饑而不害）。

このような焚巫の俗は一般に殷代から続くとされている。というのも、殷代には日照りを意味する「𠄎」・「𠄎」という甲骨文字があり、それらは両手を前で縛られて焚殺される巫の象形と解されるからである。その是非はともかく、それでは天災時に「疋（疾子）」や「巫（愚婦人）」を「暴」・「焚」することには、具体的にどのような意味があったのか。これに答えるには、まず犠牲対象がいかなる基準で選定されていたのかを明らかにせねばならない。

戦国秦漢時代における王権と非農業民

そこで『荀子』王制篇をみると

其の吉凶妖祥を知るは、偃（歪）の巫・跛（足の不自由な）の擊（覘）の事なり（知其吉凶妖祥、偃巫・跛擊之事也）。

とあり、いにしへの巫覘は身体障害者であったとされている。すると巫・疋はともに身体障害者であったという点で、共通していたといえる。しかし前掲檀弓篇下によると、犠牲となる巫は愚婦人ともいわれ、その語に身体障害者の意はない。また現実に、歴代の巫全員が身体障害者であったとは思われず、後述するように、君主自らが巫となることもあった。さらに『論語』陽貨篇をみると

古は民に三疾有り。今、或いは是れ亡（な）きなり。古の狂や肆、今の狂や蕩。古の矜や廉、今の矜や忿戾。古の愚や直、今の愚や詐なるのみ（古者民有三疾。今也或是之亡也。古之狂也肆、今之狂也蕩。古之矜也廉、今之矜也忿戾。古之愚也直、今之愚也詐而已矣）。

とあり、南宋・朱熹集注に
氣、其の平を失わば則ち疾と爲る。故に氣稟の偏る者も亦た之を疾と謂う（氣失其平則爲疾、故氣稟之偏者亦謂之疾）。

とあり、疾子の疾や愚婦人の愚には「精神的に正常でない」という別の意味もあったことがわかる。また『荀子』修身篇には

是を非とし非を是とするは、之を愚と謂う（非是是非謂之愚）。

とあり、愚には是非の転倒者（常識にそぐわない者）という意味もあったことがわかる。しからば、前掲檀弓篇下において巫は愚婦人、疋は疾人とされているので、巫・疋・愚婦人・疾人の四者は、いわば「普通とは異なる」という広い意味で共通性をもっていったといえるのではないか。

この点をさらに確認するため、次に『漢書』卷四五蒯通伝をみると

〔蒯〕通、説くも聽かれず、惶恐し、乃ち狂と陽りて巫と爲る（通説不聽、惶恐、乃陽狂爲巫）。

とあり、蒯通は狂って巫になったとある。ところが、狂は一般に精神障害を意味し、それでは狂と巫の関連が不鮮明である。そこで漢代に狂と評された東方朔の例をみると、彼は『史記』卷一二六滑稽列伝に列せられ、滑稽とは是非の転倒者すなわち「常人とは異なる者」を意味していた。⁽⁹⁾

また東方朔は「朝廷に世を避くる者」と自称していたが、それは『荀子』堯問篇に「世を避くる」者としてみえる狂接輿と類似する。すると、前掲蒯通伝の狂は「普通とは異なる者」を意味し、そのような者が巫たりうるとみなされていたのであろう。現に『列仙伝』にも、「普通とは異なる者」たる東方朔や狂接輿が仙人として描かれており、そ

れは巫と同じく異界と交通する存在なので、これはまさしく「普通とは異なる者」・滑稽・巫・仙人・狂のあいだの密接な関連をしめすものと解される。しかも、神託を受けんと舞っている巫の象形とされる「𪛗(若)」や、⁽¹⁰⁾ そのような巫を活写したとされる東周青銅器の文様などをみると、⁽¹¹⁾ 巫は被髪ザンバラに描かれており、一方で狂もまた、『史記』卷三八宋微子世家に


被髪して狂と詳りて奴と爲る（被髪詳狂而爲奴）。

とあり、被髪とされていた。これも両者の共通性をしめすものである。もっともこれは、両者が現実につねに被髪であったということではあるまい。⁽¹²⁾ むしろ西岡市祐氏が指摘するように、被髪は脱社会の象徴で、巫と狂もそのような存在として認識されていたことをしめすものである。これは、「狂≠非日常的状态」とし、⁽¹³⁾ 狂と巫を近い存在とする桐本東太氏の説を傍証するものである。これより、天災時に犠牲となる巫・疾子・疋・愚婦人は、いずれも「常人ならざる性質」を帯びていたという点で共通していたと考えられる。では、これ以外に天災時に犠牲とされた者はいなかったのか。

第二節 王殺しと異人

そこで次に注目すべきが、前掲檀弓篇下の類例とみられる『呂氏春秋』卷九季秋紀・順民篇である。

天、大いに早し、五年、收めず。湯、乃ち身を以て桑林に禱る。曰く「余一人に罪有り、萬夫に及ぼすこと無かれ。萬夫に罪有るときは、余一人に在り。一人の不敏なるを以て上帝鬼神をして民の命を傷つけしむること無かれ」と。是に於いて其の髪を翦り、其の手を鄜（櫪）し、身を以て犠牲と爲し、用て福を上帝に祈る。民、乃ち甚だ説び、雨、乃ち大いに至る（天大旱、五年不收。湯乃以身禱於桑林。曰「余一人有罪、無及萬夫。萬夫有罪、在余一人。無以一人之不敏使上帝鬼神傷民之命」。於是翦其髮、鄜其手、以身爲犠牲、用祈福於上帝。民乃甚説、雨乃大至）。

これによれば殷の湯王は、雨乞い時に、あたかも「（日照り）」の字形のしめすごとく、目の前で両手を「櫪（拘束）」した上で断髪したという。⁽¹⁴⁾このように災害時に王が犠牲となる伝承（いわゆる王殺しの類例）⁽¹⁵⁾は、先秦時代の宗教文化として地域を問わず広範に見出される。⁽¹⁶⁾これは、前掲の巫・疋・疾子・狂・愚婦人と王とのあいだに何らかの共通性があったことを示唆する。現に、殷の湯王は聖王・聖人とされていたが（後掲『白虎通義』聖人篇参照）、『今文尚書』周書多方篇に

惟れ聖なるも念うこと罔くんば狂と作る。惟れ狂なるも克く念うときは聖と作る（惟聖罔念作狂、惟狂克念作聖）。

とあるごとく、聖とは狂と表裏一体の関係にあり、常人とは無関係なところで相互に変転する存在とされていた。⁽¹⁷⁾また聖の初義は、祝禱して神の応答・啓示を聴くこととされるが、⁽¹⁸⁾これも神の声を聞く巫や、幻聴を聞く狂との共通性を窺わせる。そこで『白虎通義』聖人篇をみると

聖人は皆な表と異なる有り。……『禮説』に曰く「禹の耳は三漏……皐陶は馬喙……湯の臂は三肘……文王は四乳……武王は望羊……周公は背僂……孔子は反宇……」と。聖人のみ能く獨り前観を見、神と精を通ずる所以は、蓋し皆な天の生む所なればなり（聖人皆有異表。……『禮説』曰「禹耳三漏……皐陶馬喙……湯臂三肘……文王四乳……武王望羊……周公背僂……孔子反宇……」。聖人所以能獨見前觀、與神通精者、蓋皆天所生也）。

とあり、聖人・聖王が異形であったとされている。これは現実に基づく故事というよりも、むしろ彼らの「常人ならざる性質」を象徴的に描き出したものとみるべきであろう。これより聖人・聖王は、巫・疋・狂・疾子・愚婦人などと同様の存在であったと考えられる。

では、なぜこれらの者は、天災時に犠牲とされたのか。

これについて陳夢家氏は、とくに殷代の例を挙げ、人身御供の対象者を天災を起こした神々と同一視した上で犠牲にしたとし、エドワード・シェイファーも後世の事例を収集した上で、その解釈に賛同している。⁽²⁰⁾一方、白川静氏は、太古の王が巫祝として自然の調和を維持していたとのべた上で、それを果たせない場合には殺される定めにあったと⁽²¹⁾している。しかし、供犠の対象には障害者なども含まれ、さらに後述するように、天災時には市場の移転・閉鎖や山林藪沢の祭祀なども重要とされた。これらを整合的に解釈する上で、従来の諸説は説明不十分と思われる。そこでこの点をふまえ、改めて犠牲の選定基準をみると、それは巫祝・王・障害者などに通底する性質、すなわち「常人ならざる性質」に求められる。とすると、その背景には、それらの者が常人の理解を越えているがゆえに、人知の及ばぬ異界にも接点をもっていたという観念があり、それゆえに彼らは身を曝され、焼かれ、異界へのメッセージの伝達役とされたのではないか。このことを直接明記した史料はみえないものの、このように理解すれば全ての史料が整合的に理解できる。

すると、これらの常人ならざる者は、このように自らの在住する共同体と異界とのあいだを交通する役目も担っていたという点で、まさに人類学・民俗学のいう「異人」で

あったことなるう。⁽²²⁾そして前掲王制篇は、これらの異人が、共同体にふりかかる災害・ケガレを一身に引き受けてその身を曝し、または焚き、それによって共同体を浄化する役割を担っていたという点で、まさに王権の秩序維持に欠かせない存在であったことをしめしている(ちなみに焚巫の俗は、前掲の『礼記』や『左伝』などでは無意味な習俗とされているが、それにもかかわらず実際には、当該習俗に関する言説は後世にも多くみえるので、このような犠牲に基づく王権観は長らく存続したと考えられる。⁽²³⁾)

そうなると、前掲檀弓篇下を理解する上で、最後に重要となるのが、焚巫・焚社以上に天災対策として有効とされた巷市・徙市の意味である。巷は里中の道を意味するので、これは、一定区画に設けられた公的な市を閉鎖し、代わりに里(＝日常的空間)における臨時的な商取引を許可したことと解される。『左伝』昭公一八年条にも

火、作る。……明日、野司寇をして各々其の徴せしを保ち、郊人をして祝史を助けて國の北に除せしむ。火を玄冥・回祿に禳い、四鄘に祈る。焚室を書して其の征を寛め、之に材を與う。三日哭し、國に市せず。……

……宋・衛も皆な是の如し。陳は火を救わず、許は災を弔わず(火作。……明日、使野司寇各保其徴郊人助祝史除於國北。禳火于玄冥・回祿、祈于四鄘。書焚室而寬其征、與

之材。三日哭、國不市。……宋・衛皆如是。陳不救火、許不弔災。

とあり、火災対策の一つとして不市が挙げられている。すると、同じような文脈で用いられる巷市・徙市・不市はほぼ同義と考えられるので、これらは天災対策として通常時の市を閉鎖ないし移転したとと解されよう。では、なぜ不市が救・弔に繋がるのか。

そもそも市は、甲骨文・金文の「𠂔」を原字とするが、その文例は断片的で少なく、その初義は判然としない。また『詩』陳風「東門之粉」に市がみえ、従来多くの研究者はそこから原初の市の姿と、歌垣との関連などを読み取るうとしているが、それも誤字の可能性がある。その上、『今文尚書』などにも市はみえない。よって春秋時代以前の市については、まだ不明な点が多い。しかし一方で、戦国時代以降の市については関連史料もあり、その実態はかなり解明されつつある。中でもとくに注目すべきが、当時の市が「異界に通じる非日常的空間」とみなされていたとする大室幹雄・相田洋・桐本東太・江村治樹諸氏の説である。それによると市は、異界からのメッセージを伝える場、異形の者（仙人や魑魅魍魎など）が出現する場、害悪をなす者を共同体の外へと排除（処刑）する場であった。たしかに、『史記』卷六始皇本紀卷末付年代記に

獻公立ちて七年、初めて行に市を爲る（獻公立七年、初行爲市）。

とあり、戦国秦の市は行に置かれ、行は、工藤元男氏によると、異界へと繋がる「境界」で、旅立つ者が安全を祈願する行神信仰の場でもあった。また『太平御覧』卷八二七引『三秦記』に

秦の始皇、地市を作り、生死の人と交易せしむ。令して云う「生人、欺きて死者の物を得ざれ」と（秦始皇作地市、與生死人交易。令云「生人不得欺死者物」）。

とあるごとく、市は生者・死者の交わる「境界」と認識されることさえあった。すると、天災対策の徙市・巷市・不市は、相田氏も指摘するように、このような異界との繋がりを規制し、共同体内の日常性を取り戻すという意味があったのではないか。現に、日照りなどの天災は、市などで魑（日照りの神）に遭遇した結果発生するものとされていた（『山海経』大荒北経・『神異経』など）。よって、天災をなくすには、そのような神々との遭遇を防止し、その発生源を断つことが求められたはずである。これより、徙市などには、日常的な秩序の崩壊（＝非日常化の拡大）を統制する目的があったと考えられる。

以上の分析に大過ないとすれば、戦国秦漢時代における理想的王である「聖王」は、自分や巫祝・障害者などを犠

牲として異界を鎮撫し、さらに共同体の内外を繋ぐ市の開閉などを司り、それによって日常的世界を守る異人とみなされていたことになる。つまり王の王たる所以は、上記の役割を十全に果たしうるか否かにあるとみなされていたのである。では、市よりもさらに外部に存在した山林藪沢は一体どのような空間とみなされていたのか。

第三節 山林藪沢と封禪の意味

いわゆる山林藪沢については、従来多くの研究がある。中でも増淵龍夫氏の研究は、漢代財政を国家財政と帝室財政に分ける加藤繁氏の説を継承し、⁽³²⁾帝室財政の淵源を先秦時代にもとめ、その根幹たる山林藪沢の経済的意義が戦国時代の専制君主権力の確立に大きく貢献したことを明らかにした点で、重要な意義をもつものであった。⁽³³⁾増淵説に部分的に批判を加えた好論もあるが、⁽³⁴⁾それらも大綱においては増淵説を継受している。

だが一方で、山林藪沢は、神々や異形の者のすむ非日常的空間とも認識されていた。⁽³⁵⁾そのような観念は、戦国時代以降も存在し、『左伝』や『山海経』には、それに関する記録が多く残されている。とくに『左伝』宣公三年条には、鼎の軽重を問う楚王に対する周の王孫滿の言として

昔、夏の方に徳有らんとするや、遠方をば物に圖き、金を九牧に貢がしめ、鼎を鑄て物に象る。百物にして之が備を爲し、民をして神姦を知らしむ。故に民は川澤山林に入るも不若なる螭魅罔兩に逢わず（昔夏之方有徳也、遠方圖物、貢金九牧、鑄鼎象物。百物而爲之備、使民知神姦。故民入川澤山林不逢不若螭魅・罔兩）。

とあり、かの九鼎には山林藪沢に出現する魑魅魍魎が描かれていたと明記されている。さらに『国語』周語上には國の將に亡びんとするや……民神怨痛し、依懷する所無し。故に神も亦た往きて、其の苛慝を觀て之に禍を降す。是を以て神を見て以て興る或り、亦た以て亡ぶ或り。昔、夏の興るや、（祝）融、崇山に降り、其の亡びんとするや、回祿、聆隧に信る。商の興るや、檮杌、丕山に次り、其の亡びんとするや、夷羊、牧に在り。周の興るや、鸞鸞、岐山に鳴き、其の衰うるや、杜伯、王を郟に射る。是れ皆な明神の志なる者なり（國之將亡……民神怨痛、無所依懷。故神亦往焉、觀其苛慝而降之禍。是以或見神以興、亦或以亡。昔夏之興也、融降于崇山、其亡也、回祿信於聆隧。商之興也、檮杌次於丕山。其亡也、夷羊在牧。周之興也、鸞鸞鳴於岐山、其衰也、杜伯射王於郟。是皆明神之志者也）。

とあり、国家の盛衰に応じて、山林藪沢に異形の者が出現

し、吉凶を伝え、あるいは直接害悪をなしたとある。『史記』卷四周年紀にも、殷王朝が衰退すると、牧野（山林藪沢）に麋鹿・蜚鴻が溢れたとある。これは山林藪沢が、市と同じく異界のメッセージを伝える「境界」で、それと王朝の盛衰が密接に連動していたことをしめす。すると、山林藪沢を君主が管理する背景には、やはり市の開閉と同様、君主が異界との「境界」を管理するという象徴的な意義もあったのではないか。現に、上海博物館蔵楚簡「東大王泊早」や『晏子春秋』内篇諫上（『説苑』卷一八弁物篇と同文）には、前掲檀弓篇下の類例として、王による雨乞いの事例がみえ、早魃は高山広水・高山深溪の祟りと疑われ、それに対する祭祀のあり方などが問題とされている⁽³⁶⁾。また『左伝』昭公十六年条には早魃時に桑山の木を伐採したとあり、山林藪沢との祭祀的關係が、王・巫祝・障害者の犠牲や徙市と同義であったことが窺われる⁽³⁷⁾。これより、王権の維持には、犠牲の管理や市の開閉に加え、山林藪沢の祭祀の管理が必要不可欠であったと考えられる。

そこでそのような祭祀の状況を確認すると、まず殷代の山林藪沢は、生活物資の供給地であるのみならず、殷王が数日ごとに田獵を行って祭祀用の犠牲を獲得し、それによって宗教的権威を得るための場所でもあった⁽³⁸⁾。これは、山林藪沢の非経済的重要性が殷代より脈々と継受されたもので

あったことをしめす。また周代以降も、『史記』卷二八封禪書に

五帝より以て秦に至るまで、軼いに興り軼いに衰え、名山・大川、或いは諸侯に在り、或いは天子に在り、其の禮の損益は世々殊なり、勝げて記すべからず（自五帝以至秦、軼興軼衰、名山・大川或在諸侯、或在天子、其禮損益世殊、不可勝記）。

とあるのによると、名山・大川などが祭祀対象とされ続けたようである。もっともその後、戦国時代になると山林藪沢は経済的にも重要とされ、諸国間・君民間での奪い合いが起るようになる⁽³⁹⁾。たとえば『荀子』王制篇には、山林藪沢の資源を民に開放することが「王者之法」・「聖王之用」とされ、当時君主が一般に山林藪沢の資源を独占していた実情が批判されている。とはいえ、これはあくまでも山林藪沢の経済的利益の独占を批判したもので、その祭祀権を君主が手放すべきことをのべたものではない⁽⁴⁰⁾。すると、戦国諸国による山林藪沢や苑囿（山林藪沢の一部を囲い込んだ領域）の争奪戦には、それによって敵国の祭祀的権力をも取り込もうとする意図もあったのではないか。ここで注目されるのが、文献にみえる「中原に鹿を逐う」という慣用句に関する桐本氏の所見である⁽⁴¹⁾。桐本氏は、苑囿が鹿などの犠牲獣を養うための一種の動物園であったことを指摘

した上で、敵国の犠牲獣たる鹿を保有することは、戦争に敗れ去った国の屈服を決定的なものにしたと論じている。また、シェイファーや大室氏は、中国古代の苑囿が凝縮された小宇宙で、天下の複製であったことを指摘している。⁽⁴²⁾ そうすると、鹿などの犠牲獣のみならず、それを囲い込んでいる苑囿や、諸国の祭祀対象となる山林藪沢を管理するのにも、王権を存立せしめる祭祀対象としての重要性が備わっていたことになろう。

以上の検討に大過ないとすれば、戦国諸国の君主は、自らの王権の至高性を顕示するために、それぞれ山林藪沢の独占的な祭祀を求めていたことになる。そして、それを初めて完遂したのが秦の始皇帝であった。『史記』巻二八封禪書には、そのことが明記されている。

秦の天下を并すに及び、祠官の常に奉ずる所の天地・名山・大川・鬼神をして得て序すべからしむ。……

(高祖二年)……悉く故の秦の祝官を召し、復た太祝・

太宰を置き、其の故の儀禮の如くす。因りて縣をして

公社を爲らしむ(及秦并天下、令祠官所常奉天地・名山・

大川・鬼神可得而序也。……悉召故秦祝官、復置太祝・太宰、

如其故儀禮。因令縣爲公社)。

また後文を考え合わせると、前漢帝国も山林藪沢の祭祀的掌握を意図していたようである。

始め名山・大川、諸侯に在り、諸侯の祝、各々自ら祠を奉り、天子の官、領せず。齊・淮南國の廢せらるるに及び、太祝をして盡く歳時を以て禮を致すこと故の如からしむ(始名山・大川在諸侯、諸侯祝各自奉祠、天子官不領。及齊・淮南國廢、令太祝盡以歳時致禮如故)。

さらに漢代最大の山林藪沢祭祀である「封禪」も、じつは同様の文脈に沿って解釈できる。すなわち封禪は従来、不老登仙術の儀式・易姓告代の儀式等々と解されてきたが、これも本来は、皇帝が「異界」的・「境界」的な地域を征服したことを宣揚するための儀禮であったと考えられるのである。現に『史記』巻一一「驃騎列伝」には、匈奴征伐を成し遂げたばかりの霍去病が封禪を主催したとあり、それは不老登仙術や易姓告代の儀禮でなく、むしろ桐本東太氏の泰山封禪に関する解釈をふまえ、⁽⁴³⁾「攘夷↓登山↓封禪」を一連の過程とする国見的占有儀禮であったとみる方が自然である。

天子曰く「驃騎將軍〔霍〕去病、師を率い……以て比車耆を誅し、轉じて左大將を撃ち、旗鼓を斬獲し、離侯を歴渉す。弓閭を濟り、屯頭王・韓王等三人、將軍・相國・當戸・都尉八十三人を獲、狼居胥山に封し、姑衍に禪し、翰海に登臨す。……」と(天子曰「驃騎將軍去病率師……以誅比車耆、轉擊左大將、斬獲旗鼓、歴渉離侯。

濟弓閭、獲屯頭王・韓王等三人、將軍・相國・當戶・都尉八十三人、封狼居胥山、禪於姑衍、登臨翰海」……)。

もつとも、この史料は従来あまり検討対象とされてこなかったもので、そこには大きな問題が伏在している。すなわち、臣下たる霍去病の封禪は君主たる武帝の泰山封禪よりも前のことであり、これは武帝と当時の学者達が封禪の実態解明に悩んで何度も討論を重ねたことや、彼らが封禪を皇帝専用の秘儀と考え、苦心の結果ようやく実施にこぎ着けたことをふまえると、あまりにも奇妙なのである。これは、霍去病の封禪と武帝による泰山封禪とが同一の儀礼ではなかった可能性を示唆する。栗原朋信氏によると、泰山封禪には皇帝による不老登仙の秘儀が伴うので、武帝はその方法に頭を悩ませていたのではないか。つまり封禪の基本はあくまでも国見的占有儀礼であり、泰山封禪はこれにさらに不老登仙の秘儀等が加わったものと考えられるのである。⁽⁴⁵⁾ともあれこれより、戦国秦漢時代の「聖王(皇帝も含む)」は「異人」であり、異界への犠牲とその「境界」⁽⁴⁶⁾を司ることとで、その権威を維持していたと論定される。では、そのような王権理念が確立したとみられる前漢帝国においては、実際にどのような支配体制が布かれていたのか。

第四節 漢代帝室財政と皇帝権力の所在

漢帝国による実質的な支配のあり方を検討する上で、もつとも注目すべきが徴税の施行状況である。なぜなら、徴税こそが国家による人民支配の実体であり、それを支え続けた経済的原動力でもあったからである。⁽⁴⁷⁾そこでその内実をみると、それが国家財政と帝室財政に分けられ、帝室財政に九つの財源(①山沢の税、②江海陂湖の税、③園の税、④市井の税、⑤口賦、⑥苑囿池禦の収入、⑦公田の収入、⑧献物及び酎金、⑨銭の鑄造)があつたことが知られる。⁽⁴⁸⁾そしてその課税対象をみると、④の市と、①②③⑥の山林藪沢は、既述のごとく「境界」と「異人」に関連するものであつた。⑦は皇帝の家産としての土地を対象とした課税で、その土地はもともと山林藪沢を開拓したものであつた。⁽⁴⁹⁾⑧は地方の特産品(献物)や、祭祀(異界との繋がりを確保する儀式)のために徴収された黄金(酎金)で、それらの原産地も山林藪沢であつた。⑨の鑄銭も、山林藪沢に産する銅・錫などの原料の採取を前提とするものであつた。最後に⑤は、七歳以上一五歳未満の者に課する税で、⁽⁵⁰⁾これも以下の理由により、境界・異人に関連するものと解される。すなわち漢代では、一五歳未満の者は小・幼・童な

どとされ、成年男性の象徴でもある束帯・束髪をせず、肉刑なども科されず、人臣とも認められず、忠などの評価基準からも外れた、いわば「常人ならざる存在」とされていた⁽⁵¹⁾。そしてそのような童は、祭祀にも必須の者とされていったようである。これは、童が異界と通じうる者とみなされていたことを示唆する。また伝世文献には、神託としての「童謠」が散見し、童が異界のメッセージを伝える者でもあったことがわかる。⁽⁵²⁾これより、十五歳未満の者は、「常人ならざる性質」を帯び、異界とも交通できた「境界」的存在、すなわち「異人」であったと考えられる。すると、帝室財政の財源は基本的にすべて境界・異人に関連するものであったと考えられることになろう。⁽⁵³⁾

そこで次に、その分類が当時の人びとの意図した結果であったのか否かをさぐると、まず帝室財政を管理する少府は、財物を納める府を原義とし、⁽⁵⁴⁾その官名自体には、境界・異人的性質はあらわれていない。ところが、国家財政を管理する官の方は、実際には「農」だけを管理していたわけではないにもかかわらず、「治粟内史（前一四三）・大農（前一四三）前（一〇四）」・「大司農（前一〇四）」などと命名されていた。これは理念上、国家財政が「農」たるべき存在とみなされていたことをしめす。しからは帝室財政は逆に、本来的に「非農」的存在とみなされていたこと

になろう。すると、漢帝国はそもそも「農本」主義（大田穀作主義）を採用し、⁽⁵⁵⁾農民こそが「常人」とされていたので、非農民は逆に「常人ならざる者」とされ、そのような者からの収入が意図的に帝室財政に組み込まれていたことになる。これより、帝室財政はやはり本質的に境界・異人に関わるものとみなされていたと考えられる。

すると漢代皇帝は、個人的に境界・異人に対する統制権を専有し、そこから得られる力を意図的に帝室財政に吸収し、それによって権力と権威を得ていたことになる。これはまさしくいにしえの聖王の位相を継承・具現化したものであろう。そして、そのさいにとくに重要な役割を果たしたのが銭であった。すなわち秦漢帝国は、「半兩」銭を鑄造し、銭文・規定重量（あるいは銭径）・実質重量・材質といった諸条件の中でも、とくに銭文を価値基準とし、その画一化を通じて銭の価値の一元化を図り、その上で、銭の枚数の積算によって商品の価値をはかる制度を整えようとした。⁽⁵⁶⁾これは理論上、銭があらゆる物財の価値を一元的に数量化できたことを意味する。よって皇帝は境界・異人から得られる象徴的・自然的で曖昧模糊とした力を、銭を通じて一元的に数量化して徴収し、それによって境界・異人を完全に支配したかのごとき状況を現出せしめていたと考えられる。つまり銭は、たんに経済的流通手段・国家的

支払手段であっただけではなく、むしろ漢帝国の底流にあった象徴的・自然的な力を物質化して把握するための装置としても機能していたのである。

これより漢代皇帝は、「百姓」つまり農民と非農業民の両方を支配し、前者の力を国家財政に、後者の力を帝室財政に吸収していったことになる。換言すれば、皇帝の公権は農民に、私権は非農業民にそれぞれ支えられていたのである。そして皇帝の皇帝たる所以は、とくに後者を管理し、それによって日常的秩序を維持することにあつたと結論づけられるのである。

おわりに

本稿では、戦国秦漢時代における王権（皇帝権を含む）の存立構造について考察し、従来、秦漢帝国論争において不純物としてあまり注目されてこなかった非農地や非農民の非経済的意義に注目し、その境界的・異人的性格を取り上げ、それらがむしろ王権を支える上で必要不可欠な存在であつたことを論じた。その上で、境界・異人より生じる象徴的・自然的な力が銭などを媒介として帝室財政に回収（＝徴税）され、それによって皇帝の権威と権力が確保されていくことを指摘した。これより戦国秦漢時代の王権の

戦国秦漢時代における王権と非農業民

至高性は、必ずしも経済力の延長線上に発生するものではなかつたと論定される。むしろ経済はまだ社会に深く埋め込まれており、その中で皇帝は、「境界や異人を管理しつつ日常的秩序を維持する存在」として、その至高性を顕示していたのである。戦国秦漢時代における貨幣経済と拝金主義の限界の一つは、この点に見出せるといえよう。

このような中国古代王権のあり方は、世界各地の王権のあり方とも類似している。たとえば宮田登氏は、日本の天皇の日和見の王（時間や天候を司る王）としての側面を強調しているが、それは本稿の第一節～第三節で指摘した、天災管理者としての戦国秦漢時代の王権にもみられる性質である。⁽⁵⁷⁾ また網野善彦氏は、日本中世の後醍醐天皇（一二八八～一三三九）がとくに祭祀的権力と非農業民の力を組織して鎌倉幕府を討ち、一時的に異形の王権を建てたとしており、王権と境界・異人との関係を詳論しているが、⁽⁵⁸⁾ これも上記の中国古代王権と類似する。その中でも、秦漢皇帝の私権は境界・異人に支えられており、そのような性質がとくに強かつたと考えられる。このような境界・異人を専有する王の姿は、山口昌男氏なども指摘するごとく、まさに人類共通の思考様式に淵源するといえるかもしれない。⁽⁵⁹⁾ しかれば逆に、世界史上における秦漢帝国の特殊性は一体どこに見出されるのか。これは、戦後の中国史研究者が

つとに討究していた問題であったが、既述のごとく、それには非農業民に対する考察が不足しており、それゆえ筆者は本稿でこの点を補ったわけである。とすると、次に注目すべきは、皇帝と民（農民と非農業民）との包括的・全体的な関係であろう。ただし、これについては紙幅の関係もあり、別稿で検討したい。また、このような帝室財政と国家財政の二分化は、前漢後期以降徐々に消失し、帝室財政は国家財政に組み込まれたといわれているが、それが皇帝権力に与えた影響についても別途考察が必要であろう。

註

- (1) 拙稿『中国古代貨幣経済史研究』（汲古書院、二〇一一年出版予定）。
- (2) 増淵龍夫「先秦時代の山林藪沢と秦の公田」（同『新版中国古代の社会と国家』岩波書店、一九九六年）。
- (3) 銭・黄金・布帛の賜与については拙稿註(1)前掲書。
- (4) 西嶋定生「秦漢帝国の出現」『世界の歴史』第三卷、筑摩書房、一九六〇年）も秦漢皇帝権力を経済力の高さに還元する説を批判する。
- (5) 堀敏一「コメント多田狷介『戦国・秦漢期における共同体と国家』」（『史潮』新二号、一九七七年）。
- (6) 東晋次「秦漢帝国論」（谷川道雄編著『戦後日本の中国史論争』河合文化教育研究所、一九九三年）も参照。
- (7) 裘錫圭「説卜辞的焚巫尪与作土竜」（胡厚宣編『甲骨文字与殷商史』上海戸籍出版社、一九八三年）、白川静『白川静著作集別巻 説文新義』（平凡社、二〇〇二～二〇〇三年）。
- (8) 「尪」が犠牲となる理由については、前掲『礼記』檀弓篇下の鄭玄注に「尪者、面郷天覬、天哀而雨之」、前掲『左伝』僖公二十二年条の西晋・杜預集解に「巫尪、女巫也。：或以爲尪非巫也、瘠病之人其面上向。俗謂、天哀其病、恐雨入其鼻、故爲之旱、是以公欲焚之」とあり、「尪」巫とする説と、「尪」を天が憐れんだからであるとする説もあるが、巫がつねに「尪」であったわけでもなく、「尪」のみが犠牲となったわけでもないので、両説ともに説明不十分である。
- (9) 大室幹雄『滑稽』（岩波書店、二〇〇一年）。
- (10) 白川註(7)前掲書。
- (11) Weber, C.D. (1968) *Chinese Pictorial Bronze Vessels of the late Chou Period*, Ascona: Artibus Asiae 参照。
- (12) 西岡市祐「被髮雜考——「被髮左衽」感解その一」（『国学院雑誌』第七三卷第四号、一九七二年）。
- (13) 桐本東太「詩経」東方未明の一解釈」（同『中国古代の民俗と文化』刀水書房、二〇〇四年）。
- (14) 白川静「漢字の世界」（同『白川静著作集第二巻 漢字Ⅱ』平凡社、二〇〇〇年）は、断髮を身体の一部を犠牲にすることとするが、本文では断髮後に本人も犠牲となっております、それだけでは断髮の意味の説明には不十分である。

大形徹「肉体をぬけだす魂」(同『魂のありか——中国古代の靈魂観』角川書店、二〇〇〇年)は断髪を、毛先から魂を出して天に昇らせようとしたものと推測しており、妥当と思われる。まず断髪して昇天しやすい状態にした上で、本人を犠牲にしようとしたのであろう。

- (15) 王殺しについては、フレイザー・J・G (神成利男訳)『金枝篇 呪術と宗教の研究』第一・二巻(国書刊行会、二〇〇四年)参照。

- (16) 工藤元男「楚文化圏の卜筮祭禱習俗——上博楚簡『東大王泊旱』を中心に——」(『早稲田大学長江流域文化研究所年報』第四号、二〇〇六年)。中国古代の巫祝王を犠牲とする習俗の因襲性の強さについては、Schafar, E. H. (1951) *Ritual exposure in ancient China, Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.14, Cambridge: Harvard-Yenching Institute や吹野安「焚巫の俗と禱祝文——『後漢書』「独行列伝」の記事——」(『国学院雑誌』第九七巻第一号、一九九六年)も参照。なお好並隆司「中国古代祭天思想の展開」(同『秦漢帝国史研究』未来社、一九七八年)は、前漢・揚雄『法言』第五〇〇篇に「史以天占人、聖人以人占天」とあることから、天災時には、祈禱などで切り抜けようとする「史」と、天災の責任を自ら背負って犠牲となり、もしくは善政を布こうとする「聖人」という二つの立場があったとする。

- (17) 白川静『文字遊心』(平凡社、一九九六年)。
(18) 白川註(7)前掲書。

戦国秦漢時代における王権と非農業民

- (19) 陳夢家「商代的神話与巫術」(『燕京學報』第二〇期、一九三六年)。

- (20) シェイファー註(16)前掲論文。

- (21) 白川註(7)前掲書。

- (22) 異人については、赤坂憲雄『異人論序説』(筑摩書房、一九九二年)など参照。

- (23) 共同体内で犠牲者を特定し、全員一致の暴力を加えて排除することで、共同体を浄化して結束を高めるという論理については、つとにルネ・ジラール(古田幸男訳)『暴力と聖なるもの』(法政大学出版局、一九八二(一九七二)年)や山口昌男『文化と両義性』(岩波書店、一九七五年)などの指摘がある。なお、殷代以降の供犠や祭祀については、天地調和のいわゆる呪術ではなく、合理的官僚的日常的仕事の一部で、不安定な神聖性を人為的に組みかえて支配者が利用するための手段になっていたとする Puett, M. J. (2002) *Anthropomorphizing the Spirits: Sacrifice and Divination in Late Bronze Age China, To Become a God: Cosmology, Sacrifice and Self-Divination in Early China*, Cambridge, Massachusetts: the Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute の説もあるが、これによれば殷代以降の王は、当該機制を演劇的に操作して権威の確立に利用していたことになる。これは山口前掲書やジョルジュ・バランディエ(渡辺公三訳)『舞台の上の権力』(平凡社、一九八二年)の例示する演劇的王権のあり方とほぼ合致する。

- (24) 「市」説については、武者章「研究ノート」(『川口北高の教育』第一五号、一九八九年)、王蘊智「釈甲骨文『市』字」(『漢語漢字研究論集』中華書局、二〇〇四年)の批判もあるが、裘錫圭「戦国文字中的『市』」(『考古学報』一九八〇年第三期)をみる限り定見であろう。
- (25) 堀敏一「中国古代の『市』」(同『中国古代の家と集落』汲古書院、一九九六年)など。
- (26) 高亨『詩経今注』(上海古籍出版社、一九八〇年)、家井真「花・実・草・木の興詞」(同『詩経』の原義的研究』研文出版、二〇〇四年)。
- (27) 大室幹雄『新編 正名と狂言——古代中国人の言語世界』(せりか書房、一九八六年)、相田洋『異人と市 境界の中 国古代史』(研文出版、一九九七年)、桐本東太「市にさけぶもの——中国古代の市と予兆」、「中国古代における市の位相」(桐本註(13)前掲書)、江村治樹「都市における『市』の役割」(同『戦国秦漢時代の都市と国家 考古学と文献史学からのアプローチ』白帝社、二〇〇五年)など。
- (28) 「初行爲市」の訓読については、曾我部静雄「中国古代の集落形態」(同『中国及び古代日本における鄉村形態の変遷』吉川弘文館、一九六三年)参照。
- (29) 工藤元男「先秦社会の行神信仰と禹」(同『睡虎地秦簡よりみた秦代の国家と社会』創文社、一九九八年)。境界については、山口註(23)前掲書、赤坂憲雄『境界の発生』(講談社、二〇〇二年)など参照。
- (30) 相田註(27)前掲書。
- (31) 「魅」については、陳註(19)前掲論文や伊藤清司『中国の神獸・悪鬼たち——山海経の世界——』(東方書店、一九八六年)なども参照。また『神異経』については、王国良『神異経研究』(文史哲出版社、一九八五年)参照。ちなみに「徙市」・「巷市」については、他にも田村専之助「朝鮮における祈雨儀礼「徙市」」(同『東洋人の科学と技術』雄山閣、一九五八年)や李成九「中国古代의 求雨習俗 斗徙市」(서울 大学校東洋史学研究室編『古代中国의 理解 5』지식산업사、二〇〇一年)がある。
- (32) 加藤繁「漢代に於ける国家財政と帝室財政との区別並に帝室財政一斑」(同『支那經濟史考証』上巻、東洋文庫、一九五二年)。
- (33) 増淵註(2)前掲論文。
- (34) 西嶋定生「中国古代帝国の形成と構造」(東京大学出版会、一九六一年)。重近啓樹「中国古代の山林藪沢」(『駿台史学』第三八号、一九七六年)も参照。
- (35) 神田喜一郎「山海経より観たる支那古代の山嶽崇拜」(『支那学』第二巻第五号、一九三二年)、好並隆司「中国古代における山川神祭祀の変貌」(同氏註(16)前掲書)、森鹿三「中国古代における山岳信仰」(同『東洋学研究 歴史地理編』同朋舎、一九七〇年)、伊藤清司「山川の神々」(一)——『山海経』の研究」(『史学』第四一巻第四号、一九七〇年)、同「山川の神々」(二)——『山海経』の研究」(『史学』第四二巻第一号、一九七〇年)、同「山川の神々」(三)——『山海経』の研究」(『史学』第四二巻第二号、

一九七一年)など。

(36) 「東大王泊旱」の訓読は工藤註(16)前掲論文参照。

(37) 松本信広「古代中国の季節祭と伝説との関係」(同『日本民族文化の起源』第三巻、講談社、一九七八年)。

(38) 松丸道雄「殷墟卜辞中の田獵地について——殷代国家構造研究のために」(『東洋文化研究所紀要』第三一冊、一九六三年)。

(39) 平勢隆郎「戦国時代徐州の争奪——滅宋・滅越問題を中心として」(川勝守編『東アジアにおける生産と流通の歴史社会学的研究』中国書店、一九九三年)も参照。

(40) 越智重明「山林藪沢と諸侯の社」、「山沢」(同『戦国秦汉史研究1』中国書店、一九八八年)。

(41) 桐本東太「中原逐鹿考」(同『中国古代の民俗と文化』刀水書房、二〇〇四年)。

(42) Schafer, F. H. (1968) *Hunting Parks and animal enclosures in ancient China, Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol.11, Leiden: Quadrimestrale、大室幹雄「漢代バロックの生活——演技Ⅲ」(同『劇場都市』筑摩書房、一九九四年)。ただし芦立一郎「苑囿——中国における自然観の側面——」(『集刊東洋学』第三七号、一九七七年)は、それが徐々に享樂の場に変質していったとする。

(43) 桐本東太『中国古代の民俗と文化』(刀水書房、二〇〇四年)所収の「始皇帝の第一回巡狩と封禅——あるいは封禅の始原について」や「始皇帝と「封禅」」参照。

戦国秦汉時代における王権と非農業民

(44) 栗原朋信「史記の秦始皇本紀に関する二・三の研究」(同『秦汉史の研究』吉川弘文館、一九六〇年)。

(45) 武帝自身が、君主たるものは「天」と関わり、瑞祥をきたし、自然を制御し、一般人民とは隔絶した存在であると考えていたことについては、岡本光生「禹湯水旱」について(『東洋の思想と宗教』第二二号、一九九五年)も参照。

(46) 村松弘一「中国古代の山林藪沢——人間は自然環境をどう見たか——」(『学習院史学』第四三号、二〇〇五年)が指摘するように、当時大陸にはまだ人為の全く及ばない山林藪沢もあったと考えられる。また森鹿三「晋・趙の北方進展と山川の祭祀」(同『東洋学研究 歴史地理篇』東洋史研究会、一九七〇年)によれば、山林藪沢の中には祭祀対象となっていない場所もあったようであり、その理由については別途詳細に検討してみる必要がある。ただし『漢書』卷六八上嚴助伝に「陛下は四海を以て境と爲し、九州を家と爲し、八藪を囿と爲し、江海を池と爲し、生民の屬は皆な臣妾と爲る」とあるごとく、漢代中期頃になると、現実はどうあれ(このとき越は反乱中)、全ての山林藪沢は皇帝の影響下にあるものとみなされていたと考えられる。

(47) 国家・暴力・徴税の関連に関する最近の研究としては萱野稔人『国家とはなにか』(以文社、二〇〇五年)などがあり、国家の起源に暴力を据えているが、これは物理的暴力以上に祭祀などを重視していた中国古代の人びとの心性

を必ずしもふまえていない。

- (48) 加藤註(32)前掲論文。宮崎市定「古代中国賦税制度」(同『宮崎市定全集』第三卷、岩波書店、一九九一年)、好並隆司「前漢帝国の二重構造と時代規定」(同『秦漢帝国史研究』未来社、一九七八年)は、漢初の田租が帝室財政に入れられていたとする。これは、従来の史料理解に解釈の余地があることを指摘している点で評価すべき高見であるが、その新説を積極的に支持するだけの史料の確証に欠けているように思われる。工藤元男「内史の再編と内史・治粟内史の成立」(同『睡虎地秦簡よりみた秦代の国家と社会』創文社、一九九八年)によれば、戦国秦で田租・芻粟税を管理していたのは内史で、内史のちに京師を司る内史と治粟内史(国家財政主管者)の二者へと再編されたので、ここでは田租・芻粟税を漢初から国家財政に組み込まれていたものと解する。

ちなみに宮崎氏は、国家財政と帝室財政の差異について次のようにのべている。そもそも春秋時代以前には貴族が軍事を司っていた。しかし次第に平民も戦争に動員されるようになった。しかしその中から常備軍が選抜されると、大半の平民は兵役に就く必要がなくなり、代わりに武器調達費を納めるようになった。これが「賦」である。一方、「税」は本来「分かつ」意で、收穫量の幾分かを納税せしめる意である。また「租」は祭りで捧げる穀物をさす。ただし「租」も收穫物の一部を分けて捧げる以上、「税」とは共通性があり、混同されやすい。かくして宮崎氏は、

「租税」が貴族による祖廟等の費用で、共同体内の財政として貴族の生活を支える収入源ともなる一方で、軍事費たる賦ものちに別途財政化していったとする。しかし当該説は、いわば賦税制度の起源論であって、必ずしも漢代財政の分類基準を明証したものではない。宮崎氏自身のべるように、これではなぜ雑税が帝室財政に入るのかは曖昧なままであり、既述のごとく、田租の分類についても疑問が残る。また宮崎説では、国家財政管理者がなぜ「農」字や「粟」字を冠しているのかも説明できない。

- (49) 増淵註(2)前掲論文。

(50) その制度的起源については、武帝期とする加藤説と漢初とする平中荅次「漢代の馬口錢と口錢」(同氏『中国古代の田制と税法——秦漢經濟史研究——』東洋史研究会、一九六七年)の説がある。

(51) 『周礼』地官郷大夫の孫詒讓正義によれば、身長六尺(約一三九cm)は一五歳になったことの証左だが、秦漢時代において、この年齢・身長の前と後では、社会的な扱いが大きく異なっていた。たとえば刑法適用の有無については、渡辺信一郎『呂氏春秋』上農篇蠹測」(同氏『中国古代国家の思想構造——専制国家とイデオロギー』校倉書房、一九九四年)。また『後漢書』延篤列伝に「吾自束脩已來、爲人臣不陷於不忠、爲人子不陷於不孝、上交不諂、下交不黷」、李賢注に「束脩、謂束帶脩飾。鄭玄注『論語』曰、謂年十五以上」とあり、『新書』容經篇に「古者……束髮就大學」とあり、一五歳以下の子供(童)は正式な束帶・

束髪をしておらず、人臣とも認められず、忠などの評価基準の埒外にもあった。異人としての子供については、相田註(27)前掲書も参照。

(52) 伊藤清司「中国古代の歌謠——その呪的性格」(『伝統と現代』第一五号、一九七二年)。なお童謡の内容と意義については、串田久治『中国古代の「謡」と「予言」』(創文社、一九九九年)も参照。

(53) 漢初の戸賦は、境界・異人との関連が希薄にもかかわらず、帝室財政に入る可能性が高いが、それは臨時課税と解される。拙稿「張家山二四七号漢墓竹簡訳注(五)——二年律令訳注(五) 金布律訳注——」(『早稲田大学長江流域文化研究所年報』第五号、二〇〇七年)参照。

(54) 佐原康夫「戦国時代の府・庫」(同『漢代都市機構の研究』汲古書院、二〇〇二年)。

(55) 原宗子『「農本」主義と「黄土」の発生 古代中国の開發と環境2』(研文出版、二〇〇五年)。

(56) 拙稿註(1)前掲論文。

(57) 宮田登『日和見——日本王権論の試み——』(平凡社、一九九二年)。

(58) 網野善彦『異形の王権』(平凡社、一九九三年)。網野善彦・上野千鶴子・宮田登『日本王権論』(春秋社、二〇〇〇年)なども参照。

(59) 山口註(23)前掲書。

〔付記〕 本稿は、平成二二年度文部科学省科学研究費補助金特

戦国秦漢時代における王権と非農業民

別研究員奨励費(研究課題「中国古代贈与交換史の研究——貨幣経済」と「贈与交換」の関係を中心に——)による研究成果の一部である。