豳風七月の社會

谷口義介

はじめに
一　豳の所在地
二　社會の構造
むすび

はじめに

民謠であり古代歌謠であることを本質とする『詩經』諸篇は、古代社會の現實の具體的な反映であり、そこに生活するものの息吹きをそのまま現代に傳えるが、とりわけ豳風七月の一篇は、一年にわたる農村の勞働と生活を生き生きと描いた農事詩である。自然のリズムと農耕の手順とが有機的に結びついた田園生活を彩り豐かに歌ったこの一篇に接するとき、グラネーならずとも、[1]ヘシオドスの敍事詩『仕事と日々』を想起するであろう。そこでも同樣に、季節の移り變わりとの關連のもとに、古代ギリシアの農事の營みが適確にとらえられているからである。

しかし、ヘシオドスもしくは『仕事と日々』の研究に比較すると、[2]豳風七月に關するそれは、著るしく見劣りがするといった印象は否めない。第一、七月篇を含んだ豳風詩の成立時期について未だ定說を得ていないし、諸國の國振りの歌とされる國風中、豳をどの地方に定めるかに對しても、三說が併存しているのが現狀だからである。したがって、七月篇を通して窺われる豳の社會的性格についても、歷史的により正確な把握がなされているとは思われない。

本稿では、このような豳風研究の現狀を踏まえて、まず七月篇の成立時期と豳の所在地を檢討し、次いでその社會構造を分析して、歷史的な位置づけを試みようと思う。

一　豳の所在地

民謠としての豳風詩の成立を果してどの時代に想定しうるかという問題は、『詩經』諸篇の成立年代に關する研究史のなかでも、とりわけ困難な課題を負っている。というのは、國々の民謠である十五國風中、豳をどの地方に比定するかという見解が、周民族發祥の地を同じく豳とみなす傳承ともからまって、未だ歸一した結論に達していないからである。豳風がどの地方の民謠であり、傳承上周民族の故地とされる豳がどこを指すかという問題は、その詩篇の成立年代を劃定しようとするとき、同時に解決されなければならない問題としてたちあらわれてくる。

從來ほとんど定說となっていた豳風陝西說を斥けて、その舞臺を山西河・汾の閒に求め、豳風を春秋期晉人の詩とみなしたのは、周知のごとく錢穆氏であった。[3] その提說は、實は周民族の出自の地についての解明にその主眼があり、豳風山西說は、兩河の閒に周初の遺風が殘るとして、補足的に論ぜられたにすぎないが、その說は多くの矛盾を含むかのようである。錢氏は、七月篇にさかんに歌われる蠶桑が陝西の風土では見られないと述べているが、その地に桑の野生したことは、秦風車鄰・黃鳥の詩にもみえている。また、豳風と汾域とを結合する有力な根據とされる田祖の祭にしても、大雅甫田・大田にみえ、必ずしも山西に特有のものではない。錢氏はさらに、汾水下流の唐風と豳風との類同を論じているが、二風のあいだには詩の背景としてかなりの相違が認められる。すなわち、七月篇の內容に卽してみる限り、錢穆氏の揭げる上記の諸點は、豳風の舞臺を山西の地に比定しようとする積極的な論據になりえていないように思われる。

これに對して、從來の豳風陝西說を襲いながら、その成立期を春秋中期にまで引き下げたものに、郭沫若氏の說がある。[4] 郭氏は主として、春秋中期から戰國期にかけて實施された曆法は周曆であったという曆法史研究の成果に基づき、[5] 七

月篇に詠み込まれた時令は周暦に外ならないから、詩の作成もそれに應じて春秋中期以降に定まる。したがって、假りにその詩が豳地から採取されたとすれば、秦人統治下の陝西の詩であり、詩中には當然その社會を反映する句が含まれている、と論じた。その場合、秦地の「詩風は秦・豳の兩國を兼ぬ」[6]といわれるごとく、秦風との關連が問題になるが、二風から推測されるその社會構造には明確な相違點が認められる。また郭氏は、七月篇における「七月」以下の月名をそのまま周暦に基づくものと解して、「一之日」・「二之日」は月名とはみなさないのであるが、十一月から二月までの部分に、かえって「一之日」・「二之日」といった周暦による月名が詠み込まれていて、その逆に、四月から十月までの月名は、立春に近い正月を歳首とする夏暦に基づく。その第五章には、十月を改歳と歌って、次の月から「一之日」が始まり、第一章には「二之日」を卒歳と歌っているが、この改歳と卒歳は、それぞれ周暦と夏暦における年末の月を意味している。改歳から卒歳までの二箇月の開きは、冬至正月（周正）を歳首とする周暦と、冬至より二箇月おくれの月を正月とする夏暦との差に一致するからである。したがって七月篇は、周暦と夏暦という二種の暦法を併用しているとみるのが正しく、[7]それに伴って郭氏の説は著るしくその論據を弱めるように思われる。

しかし、七月篇が周正と夏正を併用するがゆえに、その詩を春秋期の魯のものと斷じたものに、傅斯年氏の説がある。[8]この説は『左傳』の記載に基づいて魯の地にこの事實があると認めたもので、西周の初めから採用されていた周正が魯の文公・宣公の頃を境に夏正に移行したとする暦法史研究上の見解とも關連しよう。[9]しかし、魯とは別に晉も夏正を用いていたことについてはすでに王韜に論があり、[10]またそのような周正から夏正への移行は、あくまで公的な制定暦の上での問題にすぎない。つまり制定暦として周正が用いられていた西周期においても、民間にあっては、實用暦・農業暦としての性格の顯著な夏正が行われていたと考えられるのである。夏暦は、華北で農耕生活を營む上に最も適合していたから、その暦法は公式にも、漢の武帝の太初元年より清朝に至るまで、若干の例外を除き歴代王朝に採用された。おそらく夏暦が行われた歴史は古く、西周期にあっても實用暦・農業暦として廣く通行していたと推測できよう。

傅斯年氏の豳風山東説の論據は、曆法上の問題に止まらず、さらに豳詩といわゆる周公説話との關連にも及び、それを承けた徐中舒氏によって詳細に展開されている。[11] 徐氏の論點は多岐にわたるが、結論として、豳風詩の成立を春秋末期の魯國に求め、魯の樂人が豳籥を奏しつつ歌った豳風は、他の『詩經』諸篇とともに魯においてテキスト化された、と論じている。しかし、『詩經』が魯の樂師の傳誦するところを底本とし、豳風の編成にその手がなにほどか加わっていたとしても、徐氏が説くように、豳風の舞臺そのものを樂師らが住した魯國の風土に求め、その詩篇には春秋期の魯の政治情勢が反映していると斷ずるに至っては、到底その説を信じがたい。豳風山東説に對してはすでに、華北の風土・物産・氣候などについて、逐一具體的な反駁が加えられており、[12] 別の側面から白川靜氏も委曲を盡した批判を提出されている。[13] 例えば、徐氏は、季札の豳詩評に「それ周公の東せるか」とあるのに基づいて、周公が魯に入った一證とし、豳風すなわち魯風に外ならないと述べているが、古來、魯の地を豳と稱した例はなく、魯侯が周公と呼ばれた事實もない。また、『呂氏春秋』音初篇に、破斧を東音に屬していて、言うまでもなく破斧とは豳風中の一篇であるから、この詩を含む豳風は東音すなわち魯の樂である、とする傅氏の説を援引している。しかし、音初篇にいう破斧の詩はもともと夏后氏孔甲の傳承に伴うもので、豳風中の詩とは何らの關係もない、等々と白川氏は批判されているのである。蓋し徐氏の山東説は、詩篇がいつの時代に、どのようにして、どこで保管傳誦されたかという問題から逸脱して、詩篇自體の成立時期やその風土的・社會的背景にまで議論を擴大してしまったところに、行論上の飛躍があるように思われる。

以上のようにして、錢穆氏の山西説、郭沫若氏の陝西説、傅斯年・徐中舒兩氏の山東説がそのままの形では認められないとしたら、豳風はどの地方の民謠とみなすべきであろうか。四氏共に豳詩の成立を春秋末期に求める點では共通するが、果してそこまで引き下げて考えることが妥當であろうか。その到底首肯しがたい理由については、上に略論した通りである。とするならば、豳風七篇、すべて周公の自作もしくは周公の事蹟を歌う詩とする詩序以來の舊説に從うべきであろうか。

そもそも、豳詩と周公を結びつけて解釋する最大の根據は、言うまでもなく、破斧篇が「周公東征」の一句を含む點にある。しかし、大雅や周頌の諸篇よりはるかに遡った西周初期に、この詩にみられるような三章疊詠の形式を想定することは不可能である。[14] むろん破斧篇は周公の自作ではなく、その東征の偉業をたたえるという形をとっているが、三章疊詠體の成立を西周後期と考えると、周初よりしてすでに約二五〇年、しかも詩は追述の辭を含まない。また詩序は、鴟鴞篇を周公による三監の叛と關連づけて解しているが、その作者として孔子も孟子も周公說をとっておらず、[15] 兩者が結びつけられたのは、戰國末期の成立とみられる『尙書』金縢篇より以降のことである。[16] すなわち、豳風七篇をすべて周公と關連づけて西周初期の成立とみなす詩序以來の傳統的な豳詩解釋もまた、にわかに信じがたく、兩者がなにゆえ結合されたかという問題は、改めて別の方向から檢討しなおさなくてはならないのである。しかし、實は、この問題に關しては、すでに白川氏により明解にして動かすべからざる解答が與えられている。[17] 豳詩と周公說話の關係については、豳の所在地とその成立年代を究明した後で改めて論じられるであろう。あらかじめ結論を述べておくと、豳風諸篇の成立は晩くとも西周末期にかかり、[18] 豳とは舊說通り、陝西省の涇水上流域とみるのが最も妥當なように思われる。

しかし、そのことは必ずしも周民族の出自の地とされる豳もまた岐山の東、涇水上流を指す、ということを意味しない。むしろ、卜辭にみえる周族の消息や、[19] 殷・周期における主要農業地域の分布といった點からすると、[20] 周の起源は山西省西南部にあったと考えるべきであろう。[21] したがって、古代歷史地理の立場から錢穆氏が、豳の原名は汾に發し、もと汾域を示す名であった、とする見解は首肯されなければならない。つまり周民族の出自の地としての豳は山西省西南部にあったのであり、この地をかりに第一の豳と稱しておこう。周が第一の豳から離れて西進した事情としては、殷の勢力が河南北部に定着するのに伴い、その壓迫を受けて、山西臺地にあった山岳民鬼方が西に移動し、その影響をこうむって更に周の西遷が促された、と考えられている。[22] おそらくこうした情勢に餘儀なくされて、周は殷の圈內を去り、渭水の域に入って、この方面の經營に努めたのであるが、更に豐・鎬の地に轉じて、殷末までには確乎たる勢力を築くに至った。しか

し、汾域を去った周民族が直ちに岐山南麓に達したかというと、その西進のルートに關しては、再考の餘地があるように思われる。

周知のごとく、『史記』周本紀によると、邰に封じられた后稷の後、子の不窋は失官して戎狄の間に奔り、一代へた公劉は耕稼の業に力めて豳に建國したが、八代後の古公亶父のとき、薫育に攻められてこの地を去り、漆・沮二水を渡って梁山をこえ、ついに岐山の下に本據を定めた、と傳えられる。古註によると、邰とは陝西武功縣、豳とは陝西邠縣に比定されているから、周民族は渭水河岸から北上して涇水上流に達し、再び南下して岐山山麓に移ったわけである。このような傳統的解釋に對して、邰を山西聞喜縣に比定し、豳を山西河・汾の間に求めたのは、前述のごとく錢穆氏であった。その後、この說を繼承した伊藤道治氏は、甲骨文で鬼方と呼ばれる薫育の壓迫を受けた周民族は、河・汾の合流點よりやや南で渡河し、西進して陝西銅川縣を過ぎ、岐山の麓に達した、という說をたてた。[23] 因みに銅川縣は、殷中期の遺物が發見された舊くからの農業地域であり、殷後期になるとその文化は漸く岐下にまで波及しているのである。[24] 伊藤氏は更に西周文化の起源について論じ、長安縣客省莊の西周早期の遺蹟から發見されたT三二：二Bといわれる鬲、すなわち張家坡I式と呼ばれる袋狀足をもつ鬲は、[25] 西周の通常の鬲とは形式を異にし、むしろ河南龍山文化に屬する安陽大司空村出土の鬲[26]に近いとみなし、ここに殷代の鬲から西周の鬲への連續を指摘されている。[27] むろん鬲という一器種の連續性をもって殷・周兩文化の影響關係の全體を論ずることはできないが、この形式の鬲が客省莊ばかりでなく、渭水・涇水の上流域においても發見されている點は注目されてよい。[28] 特に重要なのは、類似の鬲が長武縣史家河で發見されていることで、この事實は殷代晩期の文化が涇水流域の邠縣の附近にまで及んでいたことを示唆するものといえる。

ところで、傳說上の周都を求めて涇水流域を實地に踏査した石璋如氏は、その兩岸に遺跡の分布が少いのに對し、山脚部の泉源周邊にかえって遺跡が多いことに注目した。[29] その踏査のおり、泉源をもついわゆる「溝圈地形」上において、多數の彩陶・灰陶が採取されているが、そのことはおそらく新石器時代の農耕集落が營まれる場合、地下水を比較的淺く求

められるという農耕立地上の條件が考慮されたことを意味するであろう。山西省内においても、彩陶・黑陶期以來の舊い農耕遺跡は、沖積平野を流れる黃河や汾水とは全く無關係で、それらはむしろ山脚部と黃土臺地との接觸點に集中している。[29] すなわち、背後に山があり、前面に河を有する緩やかな傾斜地で、山腹からの湧水が小河川となって河に流れ込んでいるような地形では、土地は自然に灌漑されており、地下水位が高いため、時に人工灌漑を必要としない旱地農業が可能だったのである。このような立地條件に惠まれて、涇水流域には、仰韶文化以來の舊い農業地帶が開けていたとみなすこととができよう。上記したような特殊な扇に代表される殷代晩期の文化を受けいれる基盤を、この地域はすでに十分備えていたと考えられるのである。

更に石氏は、大雅公劉篇にみえる豳を邠縣城と栒邑に當て、その共通する地理的環境として、前者が涇水の、後者が三水河の沖積第二臺地上に位置し、ともに肥沃な土地と豐富な泉源を有する事實を指摘しているが、[30] 公劉篇に「かの百泉に逝く」、「その流泉を觀る」といった詩句が散見するのも、豳の所在地を探る場合、極めて示唆的であるといえるであろう。言うまでもなく、七月篇をはじめ豳風の諸篇には、豳の所在地を直接示す資料は見出せない。ただ、周の開國傳說を傳える公劉篇に豳の名が出て、その地を具體的に歌っているから、公劉篇の檢討を通じて豳の所在地を確かめうる方途が殘されているわけである。

公劉篇には、豳のほか、溥原・京師・渭・芮などの具體的な地名が詠み込まれている。渭とはもちろん渭水を指し、芮水は涇水の支流であるから、公劉篇の豳は、渭・涇二水を中心とした範圍内に求められよう。溥原について王國維は、これを大克鼎にみえる陣原に比定し、[31] 郭氏もその說を追認されている。[32] また白川氏は京師を、克鐘の「王親しく克に命じて涇東を遹し、京𠂤に至る」の京𠂤に當てる。[33] 鐘銘の意味するところは、王命を奉じて克が涇水の東一帶を巡察し、京𠂤の地に至った、というのであるから、京𠂤は涇水の東に位置したことになる。しかも大克鼎・克鐘の二器とも、同じく克氏の遺した彝器である。大克鼎の陣原も涇水周邊に求めるのが自然で、白川氏の指摘されるごとく、克氏の器にみえる京𠂤

・豳原こそ公劉篇の京師・溥原であることは、ほとんど疑いえないと思われる。それゆえ豳地の範圍は更に狹まって、涇水上流の一圓に劃定されることになろう。克氏二器は夷王・厲王期の製作にかかり、[35] 大雅の諸篇は概ね西周末期までには成立していたと考えられるが、公劉篇の作られたその時代、周民族の祖先傳承において、現在の邠縣のあたりが豳とみなされていたことは確實である。この地を便宜上、第二の豳と呼ぶことができる。

すなわち、初め山西河・汾の間のいわゆる第一の豳に居住した周民族は、鬼方に追われて黃河を渡ったが、そのまま西進して岐下に達したのではなく、陝西銅川縣のあたりから北に折れて涇水上流の邠縣附近に至り、そのいわゆる第二の豳に定着して數代に及ぶ經營を行い、國力の基礎を築いたのであろう。もともと汾域を示す名であった豳(汾)が邠に轉じ、西周末の子孫によって、現在の邠縣城の附近が遠祖公劉の拓いた豳地と觀念されたことは、汾域を發して涇水流域に移った周民族が、更度岐下に轉じ、豐・鎬の地に國都を奠める以前、數代にわたってその地を經營し、民族の基礎を築きあげたことを示すものとみられる。周の開國傳說を歌う大雅公劉篇は、古公亶父による周原開發を歌った大雅緜篇よりも晚出の詩篇であるとされるが、[36] 公劉篇には、第二の豳にあった頃の民族の歷史が痕跡的なかたちで遺されていると思われる。また大雅鳧鷖の詩が、涇水のほとりで祖靈の來臨を祀ることを歌うのも、あるいはその流域の豳が周民族の故地として特別に意識されていたためかもしれない。[37]

公劉より數えて八代後、異民族に追われた周は大擧して豳地を離れ、古公亶父に率いられて岐山の南麓に本據を定めるが、西周期に入って、再びその地は周王朝の支配の及ぶ領域となった。克氏二器が示すように、夷・厲期、涇東の一帶は克氏の遹省を受け、邠縣下孟村においては、西周末期の遺跡も確認されているのである。[38] しかしそれより以前、いわゆる第二の豳では、入殖した氏族によって豐かな農耕生活が營まれていた。その社會の一年にわたる農事と生活を歌うものが、すなわち豳風七月篇に外ならないが、克氏の遹省以前、その地に入殖したものがいかなる氏族であったかについては、更に若干の考察を必要とする。そのためには、先にふれた大克鼎の檢討から入らねばならない。

大克鼎は、初め自述の形式をもって王室と自家の關係を述べたのち、後半の册命の部分において、田土・民人の賜與の次第を刻している。

汝に田を埜に賜ふ。汝に田を渒に賜ふ。汝に井家の𤔲する田を𨸏に賜ふ。厥の臣妾とともにす。汝に田を康に賜ふ。汝に田を匽に賜ふ。汝に田を陣原に賜ふ。汝に田を寒山に賜ふ。汝に史小臣・靈龠・鼓鐘を賜ふ。汝に井退の𤔲する人を賜ふ。併せて汝に井人の彔に奔れるを賜ふ。[30]

克氏關係の器には、このほか、小克鼎・克盨・克鐘・伯克壺・師克盨などがあって、その時期は夷・厲の際にわたり、すべて陝西岐山縣の出土である。克氏の本貫が岐山にあったことはこれによって疑いえないが、大克鼎において、「埜」以下七箇所の田土が克氏に分賜されているのは、それが岐山に近い諸地だったからであろう。しかも、その中に「陣原」の名がみえることによって、前述のごとくその地域は具體的な考定が可能である。すなわち、陣原とは大雅公劉篇にみえる「溥原」に外ならず、その地は公劉の故居たる豳の境域に屬している。陣原以外の諸地についてはその所在を明らかにしないが、克氏の本貫たる岐山から、涇水上流の豳にかけての地域に散在していたと考えてよい。すなわち、岐山方面の大族であった克氏は、夷・厲の頃より次第に勢力を擴大し、その本邑から東して涇水に及ぶ豳の故地を、多くその采邑として領するに至ったのである。

しかし、克氏の有に歸するまでの豳地がいかなる狀態におかれていたか、それを推測させる資料は極めて乏しい。その中で白川氏は、いわゆる周召分陝の傳承[31]に史實の反映を認め、岐山縣召亭を境にして、それより東方の涇水に及ぶ地域に周公の采邑があり、公劉以來の由緒のある豳地は、周公の一族が入殖してその經營に當っていた、と論じられた。[31]豳と周公の關係は、豳風七篇がすべて周公と關連づけて解釋されている點からも、ことさら留意されなければならない問題である。

言うまでもなく、周公旦の子には、魯に封ぜられた長子伯禽と、成周にあって本宗をついだ明保のほか、凡・蔣・邢・

茅・胙・祭の六國があったといわれ、[42] すべて河南から山東にかけてその領邑を保っている。このうち特に注目されるのは、六國中の盛族とされる邢氏で、邢は金文では井あるいは井と書かれて、金文資料にしばしば登場する。麥盉にみえる井侯征は周公の子に擬定されているが、[43] 井侯のほか、金文には井伯・井公などの名もみえ、その國は井邦と呼ばれて、懿孝期には井叔は王命を出納する卿士の職にあった。このように、井氏が非常な盛族であったことは、西周初期以來の金文資料によって窺われるのである。そして、井（＝邢）氏が周公の胤であることが確かだとすると、先に掲げた大克鼎の銘文が極めて重要な意味をもってくる。すなわち、克氏に賜與された田土・臣妾のうち、井家の所有管理にかかるものが三例も數えられるのである。この事實は、克氏の有に歸する前の豳地に周公の支族たる井氏が入殖していたことを示唆するものではなかろうか。貝塚茂樹氏は、大克鼎の「井家」を殷代の井方の後裔である井族と解して、この推定とは異なる見解を示されているが、[44] 殷の井方・婦井と周公の胤たる邢氏とは、もとより別にして考えるべきである。[45] 王國維は『說文』邢字下に、「邢は周公の子の封ぜられし所にして、地は河內の懷に近し」とあるのを引き、『左傳』宣公六年や『戰國策』魏策三の邢丘が邢國の故地である、と論じている。[46] 邢丘はおそらく卜辭にみえる井方の領域に屬し、地名として殘された井（邢）が、周代に入ってその地の居住者の氏號となったものであろう。白川氏もまた、周公の子である征は、河南汜水縣から對岸の溫縣邢丘に移って、井侯の名もその移封によって定まった、と述べられている。[47] これとは別に、井侯初封の地を陝西華縣の棫林一圓に比定し、その地から邢丘に移ったとする見解も伊藤氏により提出されているが、[48] いずれにしても、周公の六支族のなかでは、最も涇水上流の豳に近い。しかも井氏が特に盛榮の一族であったことを考えると、邢丘より別れて更にその一部が豳地に入り、同じ姬姓の氏族として、周王室の傳統ある地域を繼承したとみることも、決して不可能ではないように思われる。

ところで、詩序は、豳風破斧にみえる「周公東征」の一句を周公旦による管蔡征伐のこととして、配下の兵士がその偉業を讚えたものとみなし、東山篇もまた周公東征に關するもので、周公が兵士の勞をねぎらった詩である、と解した。し

かし、上記のごとく、克氏の勢力が豳地に波及する夷・厲期より前、すでに周公の胤が入殖してその地を保持していたとすると、豳風と周公説話に關する詩序の説とは別に、當然そうした歴史的背景を踏まえて、より合理的な解釋が提出されなくてはならない。すなわち白川氏は、「周公東征」とは豳に采地をえた周公支裔の戍役のことを指し、「東山」もまた豳よりして東の涇東の山地とみるべきで、西周後期金文から知られるように、北方の玁狁は涇・洛二水に沿って南下したから、その行役とはこれら諸戎の侵寇に對する防人的な戰鬪である、との見解を示されている。[16] この解釋にそって更に、鴟鴞篇は外族の侵寇によって惹起された生活の不安を歌い、狼跋の詩は困難に對處する豳侯を讃したもので、九罭は周公の胤が新婚とともに豳地を去ることを哀惜する詩であろう、と述べられている。前述のごとく、大克鼎は豳における井家所有の田土とその民人の克氏に對する賜與を刻しているから、井家が周公の胤であるとすると、周公の支裔が豳地を撤收する運命に逢着したことは事實とみなければならない。その場合、周公離豳の最大の原因が、外族の侵寇にあったことは確かであろうと思われる。大克鼎と同じく克氏の器である克鐘は、克氏が王命を奉じて涇東の一帶を遹省したことを誌しているが、これは北方からの侵凌に對し周公旦の血をひく公族の力ではすでにその地を維持しがたく、そのためには岐山の雄族たる克氏の勢力を借りる必要があったからであろう。[17]

九罭が周公離豳に關する詩であり、夷・厲の頃、その撤收の後をうけて克氏が豳地を領したとすると、豳風諸篇はおおよそその時期の成立とみなすことができる。豳風諸篇が成立してくる時期は、このように北方の異族に對する對外的な危機感をはらんだ時代であって、そこにみられるのは外からの脅威に對する不安と抵抗に外ならない。それゆえ、牧歌的に一年の農村生活を敍する七月篇のみは、他の諸篇とは異って、外族の侵寇がこの地に到る以前の比較的平穏な時期の成立とみなすべきかもしれない。しかし、その第四章に、「二の日、それ同い、すなわち武功を纘ぐ」と歌っているのをみると、領主・村民ともに參加する冬の狩獵が、北方の剽悍な異族を意識しての軍事訓練であったと考えることも可能であろう。とにかく、七月篇を含めた豳風諸篇から推測できるその社會には、領主と土着氏族の内部的な對立は稀薄で、むしろ

両者の運命共同體的な一體感すら窺われるのである。その一體感は、あるいは豳がもともと周王室の故居であったことから、在地の氏族が改めて入殖した周公の支裔に對し容易に親近の情を懷きえたといった點に歸せられるかもしれない。しかし、より根本的には、その社會が、入殖した領主の總體的な支配の下で、在地首長と氏族員の初期的な貢納關係によって基礎づけられていたからであると思われる。豳の社會構造に關する檢討は、以下、七月篇の分析を通して試みられるであろう。

二　社會の構造

豳風七月篇は、もともと農村生活を基盤として成立し、一年にわたる生産活動を農事暦風に歌った素朴な民謠であったが、春秋期、詩篇の傳承時代において、それは魯國宮廷の樂師の歌う宮廷的な歌謠と化していたらしい。吳の公子季札が魯を訪れた際、その求めに應じて宮廷の樂工の歌った詩の一つに、豳風の名もみえているのである。[53] しかし、七月篇は本來、それとは異った歌謠の場で、特定の社會的機能をになって歌われたものと思われる。

豳風、ことに七月篇に關しては、『周禮』春官籥章にいういわゆる豳雅・豳頌の問題がある。

籥章は土鼓・豳籥を掌る。中春、晝、土鼓を擊ち、豳詩を歙きて以て暑を逆う。中秋、夜、寒を迎うるに亦かくの如くす。凡そ國の年を田祖に祈るや、豳雅を歙き、土鼓を擊ちて、以て田畯を樂しましむ。國の蜡を祭るや、則ち豳頌を歙き、土鼓を擊ちて、以て老物を息はしむ。

記事の前半は、豳詩が季節の折目々々に宮廷祭祀の樂歌として用いられたことを述べるが、後半の部分は明らかに農事的儀禮においてそれが歌われたことを示している。これはおそらく七月一篇に關する問題で、豳詩の全般に係わることではなく、[54] 宮廷の主宰する農事的儀禮にその樂章として用いられたという籥章の記載は、七月篇の本來の歌謠の場を間接的に示唆するものといえる。

一方、これと異って、グラネーは七月篇自體の内容の分析から、それが歌われた場所の推定を試みている。すなわち、七月篇の歌謠の場は詩の最終章に表現されているとみてよく、そこにみえる收穫祭のおりに、人びとは「健康を祝福し合」い、「過ぎぬる年の仕事と日々とを」歌った、というのである。[33] グラネーの見解は、『周禮』のいう宮廷的な農耕儀禮を更に民間の收穫祭に限定して考えた點で、七月篇の歌謠の場のみならず、それがもつ社會的機能の究明に關しても正しい方向性を與えるように思われる。しかし、グラネー自身は七月篇を、詩の主題による三區分のうち、田園的主題をもつ一類に屬し、儀禮的な價値を有するとして、上記の説明を加えたにすぎない。七月篇の社會的機能については、因みに、橋本增吉氏の見解がある。その説によれば、七月篇は、封建的支配者に柔順な模範的農民の勞働を敍した詩で、支配階級關係のものが同じ階級に屬するものに對し、農民生活の具體的姿を知らしめる目的で作った詩である、とされたが、[34] 儀禮的價値をもつとしたグラネーの説より後退している印象は否めない。

グラネーの指摘するごとく、七月篇の歌謠の場は詩の最終章に歌われていると考えてよく、その場における歌者と聞き手の關係を分析することを通じて、七月篇のもつ社會的機能もおのずから明らかになると思われる。

十月の收穫祭には、まず集稼場を潔め、祭田中に立てた聖樹の前で村人一同が祭をとり行った後、[35] 領主の公堂に出かけて祝頌を獻じ、領主からは饗酒がふるまわれる。詩中の「公堂」とは、領主の住む家屋とそれに附設された祭廟のことで、「萬壽無疆」とは長上者に對する祝頌の辭である。[36] つまり、詩の最終章で歌われる領主の公堂における收穫祭のおり、その行事の一環として一年の農事を詠み込んだ歌謠が歌われ、收穫が壽がれたのであろう。したがって七月篇の聞き手とは、詩中に「公」と稱される領主とみて誤りはない。

七月篇が特定の聞き手を豫想していることは、詩篇中の「我」・「爾」といった人稱の使い方や、「公」・「私」の用法にも端的に表われている。「我」の所有格の用法としては、「我が婦子」(一、五章)、「我が農夫」(六、七章)などがあるが、農夫や婦子を三人稱的に歌う者とは、もちろん農民自身であるはずはなく、「我が農夫を食なう」(六章)といった表現

は、明瞭に農民の生活を保障する者の存在を想定せしめる。一方、「晝は爾ゆきて茅かり、宵は爾索綯せよ」（七章）と歌われた「爾」が、歌者によって呼びかけられた農民であることも明らかである。しかし、その農民を率いる者が領主自身でないことも、當然斷定されなくてはならない。冬の狩獵のおり若猪を「私し」、大猪を「公に獻」じたり、狐・貍をとって「公子の裘を爲る」（四章）ものが、「公」すなわち領主であるはずはないからである。このように、農民を「我が農夫」や「我が婦子」と歌い、農民たる「爾」に呼びかけて農事を命ずる一方、「公」や「公子」に對してある種の貢納義務を有する者として、農民を率いて領主に奉仕する村落の指導者の存在が浮びあがってくる。この農夫を統率して領主に奉仕する村落の指導者こそ「我」の實體であり、七月篇の歌者自身に外ならない。[58] そして七月篇が誰か第三者の聞き手を前提にしていることは、農夫や婦子を三人稱で歌っている點に明瞭に示されているから、詩が收穫祭のおり領主の公堂で歌われたとすれば、その聞き手とは必然的に領主ということになる。そして一年の生産生活の全體が村落の指導者によって領主の前で歌われるのは、そのこと自體の中に、領主に感謝し、領主に對して奉仕を誓うといった意味が込められているからであろう。後述するように、もともと收穫祭とは、農業神として共同體の生産力を體現した首長と、一般の共同體成員の關係が年ごとに確認される場であり、その宗教的儀禮の形式には必ず前者に對する穀物の供獻が伴った。領主の公堂を歌謠の場所とみ、領主に對する祝頌としてこの詩が歌われたと考えるとき、七月篇のもつ社會的機能は、農民を背後に率いた村落の指導者の領主に對する奉仕の再確認として理解できるのであって、[59] その背景には收穫祭時における上記の供獻儀禮が存在したのである。

しかし、このことは、本來七月篇が領主に對する祝頌として成立したものであることを意味しない。たしかに詩の最終章には公に對する祝頌の辭が含まれているが、他方、歌者たる村落の指導者は、農夫に對して「我が農夫」と呼びかけ、農夫の家人を「我が婦子」と稱して、その生活と生産とを最終的に保障することを歌っている。そして、村落内の首長としての立場から、年間を通じての農事の指圖や日常生活の細部に至る配慮がこまごまと歌われていることからすれば、七

月篇を廣義の教訓詩の系列に入れて考えることも可能であろう。[29] すなわち七月篇は、歌者である村落の指導者の立場から、一方は領主に對する祝頌として、他方は一般の農民に向っての廣義の教訓詩として、二つの異なる性格を併せもち、またそれに伴う社會的機能を果していた點に最大の特徴を有するように思われる。そして七月篇の教訓詩的部分がまず存在し、それを前提とした上で初めて祝頌的側面も成立しえたことは、後述のごとく、その詩を生んだ豳の社會の構造を分析することを通じて明瞭となるであろう。しかし、七月篇における教訓詩的部分もまた、共同體的な勞働歌を前提としている點を看過してはならない。

例えば、「我が朱はなはだ陽(あか)し、公子の裳を爲らん」（三章）と歌うのは、むろん首長ではなく、本來村の娘たちに外ならないが、このような歌詞が勞働歌として口誦されていたことは明らかである。また、月ごとの農事や物候は、リズム感に富む數え歌の形式で歌われているが、そのことは集團的な共耕のおりそれらの詩句が口誦されたことを示している。七月篇のうちで、歌者が直接仕事にたずさわる女たちであるか、數え歌の形式をとる部分は、共同體的な勞働歌とみてさしつかえない。そして共同體的な勞働は、本來首長によって組織され指導されるものであったから、そこに共同體的な勞働歌から首長による農事に關する教訓詩的部分が生まれてくる契機はもともと胚胎していたといえる。と言うよりも、共耕のさいの勞働歌と首長による農事の指圖とは不離一體の關係にあったとみるべく、事實七月篇にみられるのは、在地の首長と農民の間の強い紐帶感に外ならない。「女心傷悲す、殆(ねが)わくは公子とともに歸〔饋〕せん」[30]（二章）と歌うものは首長ではなく、もともと村の女たちであって、戀愛詩的な主題の民謠に發しているが、この部分が七月篇の中に含まれているのは、歌者である首長と村民の一體感の表われと考えてよいであろう。そして、七月篇における集團的感情の表出は、當然のことながら、ある時代の豳の村の特定の社會構造に基づいていることは言うまでもない。

すでに論じたごとく、七月篇に歌われた豳の村は、涇水上流の邠縣・栒邑の一帶に比定される。石璋如氏は、その共通する地理的環境として、肥沃な土地と山腹からの豐富な泉源を有する事實をあげ、それらを初期の農耕民族がその居地を

定めるさいの基本的な條件とみなした。[59] 西周時代、邠縣や栒邑に村落が營まれたのは、地下水を比較的淺く求められるという農耕立地上の條件によっていることは疑いない。このような限られた土地では、小家族が分立して獨自に農業を行うことはむつかしく、農民は氏族集團を單位として共同體的な紐帶を解くことなく農業生產することを餘儀なくされる。小家族による農業經營が成立しうるようになるのは、鐵製農具の出現を契機とする灌漑用水路の開鑿によって、沖積平野への耕地の進出が可能になって以後である。[60] 豳風七月篇における集團生活の如實な反映とは、まず自然的條件に強く規定された初期的農業の生產段階と密接に關連していたことは明らかであろう。

豳の村の社會構造については、上記のごとく、七月篇の歌者が村落の指導者たる首長であることをポイントに、その分析が可能となる。詩篇中に散見する「我が農夫」や「我が婦子」は、當然歌者たる首長に率いられた村落の農民であるのに對し、「公」や「公子」と呼ばれる存在はもちろん領主階級に外ならない。現象的にみれば、ここに領主と農民という二つの階級の存在が想定されるであろう。公子に寄せる村の娘たちの「女心傷悲す、殆わくは公子とともに歸(饋)せん」といった願いは、かえって領主階級の絶對權を示すもので、奴隷制の行われていた有力な根據とされた。[61] しかしそれは、「我が朱はなはだ陽し、公子の裳を爲らん」と同じく、[62] 公子に寄せた女たちの思慕の情の表白にすぎない。また、「我が婦子と、かの南畝に饁す、田畯至りて喜す」（一章）は、從來、婦子らが農夫のもとに晝食を運べば、農事監督の役人も滿足すると解されてきたが、[63] この一句は、婦子が祭田に食物を運んで田神に供え、田神に扮した依代がそれを食するという、[64] 春の農祭のひとこまを歌うものである。[65] すなわち、上記の詩句によっては奴隷制の存在を證しえず、田畯の語をもって官制的な農民支配の方式を推定することも不可能なのである。豳の村の社會構造は、歌者たる首長が「あゝ我が野夫よ、我が稼すでに同(あつ)まる」（七章）と歌いつつ、他方で「我が農夫を食なう」と歌っている點に、最も集約されていると考えることができる。

『尙書』無逸篇に、周公の言葉として、「文王服を卑しくし、康〔糠〕功田功に卽く」という一句がみえ、小雅信南山

には「畇畇たる原隰、曾孫これを田つくる」と歌われている。また魏風伐檀に、「稼せず穡せざる」にその收穫物をえることが非難され、「君子」（首長）とは徒食するものではないはずだ、と歌われている。つまり三者とも、首長みずからが農作過程においてその勞働の指揮者としての機能をになっていたことを（伐檀の例では逆説的に）物語っているのである。首長が年閒を通じて農事の指導を行っていたことは、七月篇の具體的に歌うところでもあった。このように氏族の共耕において、首長が指揮者・組織者としての役割りを遂行している段階では、首長と一般農民の閒には、共同體的な遺制をとどめた初期的な收取の關係が存在するにすぎない。例えば小雅甫田の詩で、首長は「我が田すでに藏む、農夫の慶」と歌い、「我れその陳きを取り、我が農人を食わん」と述べている。また收穫祭の次第を敍する周頌良耜は、豐かな收穫をえて氏族員の生活を保障せんと歌い、それが古來の傳統である、と結んでいる。上述のごとく、七月篇においても、首長は「我が稼」をもって「我が農夫を食なう」と歌っているのである。

しかしながら、本來的にいえば、氏族員の生活を保障するのは共同體自體の備蓄であったはずで、共同勞働によってえられた神への貢納物は一旦神倉に收められ、それが共同體の物的・精神的再生産の用に充てられたものと考えられる。しかし、首長によって管理される共同體の財産が首長の私的に取得するところとなり、共同體の勞働が首長に對する勞務に轉化する段階で、首長と氏族員の關係は、上記のごとき收取の關係に移行する。ただ、『國語』周語にもみえるように、祭田からの收穫物が神倉に收められて族員の厚生のためにも利用され、首長がその責任において農民の生活を保障する上記の段階は、あくまでもその初期の段階と規定すべきであろう。初期的な貢納制の特徴は、貢納物の收得者が何らかの機會と回路を通じて、それを貢納者たる共同體成員に再分配するところにあったからである。すなわち、西周期において、邠縣・栒邑のあたりに營まれた豳の社會は、初期的な貢納制の段階にあった、と理解することができるように思われる。そして、このような特定の段階にあってのみ、共同體的な勞働歌と首長による農事に關する教訓詩的な部分とが、七月篇において分離することなく一體的なものとして存在しえたのである。

しかし、七月篇にはこのほかに、領主に對する祝頌詩的な側面も含まれていたことを看過すべきではない。豳の社會が、在地の首長と一般農民による單純な階級構成をとっていないことは、七月篇に登場する「公」や「公子」の存在がすでに如實に證明している。首長に率いられた一般の農民は、農閑の時を俟って公の居宅の營繕のことに從い、十一月には貉や狐・狸をとって公子の裘を獻じ、十二月には軍事訓練を兼ねた公の狩獵に參加している（四章）。また「公子の裳を爲」ることは、女たちに課せられた貢納義務であった。農民層から領主にもたらされるこれらの貢納や賦役の義務を、首長がその中間にあって組織化していることはいうまでもない。つまり首長は、一方で年間の生產活動において指揮者としての機能を果しつつ、領主に對しては、農民を率いて種々の貢納・賦役の義務を負っているのである。七月篇において、在地首長による農民に向っての敎訓詩的部分と領主に對する祝頌的側面とが併存するそもそもの契機は、まさしくこの點に見出すことができよう。そして、あくまで後者が前者を前提としつつ、七月篇にあって兩者が抱合的に併存するのは、首長の領主に對する貢納關係が、首長と一般農民との間に成立していた上記の收取關係に基づいた第二次的な展開であるからである。これを端的にいうならば、首長と一般農民の間にあらかじめ農產物や自然の獲得物の收取關係が存在し、この收取關係に基づく剩餘生產物の再分配として、首長の領主に對する貢納物の貢上があったのである。[22]また、軍事訓練その他の賦役が、首長がその指揮者・組織者としての機能を果していた共同體的な勞働の轉化形態であることも、七月篇の詩句によって容易に窺うことができる。徭役勞働の一種たる狩獵を兼ねた軍事訓練も、本來は首長と一般農民の間の共同體的勞働として存在したのであり、[23]豳の領主もこの關係を基礎とし、在地の首長の組織者・指揮者としての機能を利用することを通じて、初めて村落の農民に對して賦役を命ずることが可能となったのである。

以上のように、七月篇によって歌われる豳の社會體制は、領主對一般農民の奴隷制的な關係として存在したのではなく、また村落內における首長と農民による單純な階級構成をとっていたのでもない。首長と農民層の間にあらかじめ成立していた收取關係に基づく在地首長の領主に對する貢納關係として、その社會的・政治的體制は正しく理解できるのであ

る。前章で述べたごとく、豳の地域は、西周初期、周公の支族が封じられてその經營に當り、その後は岐山の雄族たる克氏の掌握下に歸したとみられる。したがって、七月篇にみえる「公」とは周公の裔、もしくは克氏の一族ということになるが、[16]豳の領主が在地の村落にとって外來の支配氏族であることに變りはない。おそらくこれらの外來氏族は、涇水や三水河附近の「溝圈地形」上に散在していた複數の村落を、その氏族組織を解體せぬまま總體的に支配したのであろう。むしろ外來氏族の領主權は、各首長層がそれぞれの支配領域内の農民層に對して保持していた傳統的な支配と收取の關係を積極的に認めるところに、成立していたとさえいえる。豳の場合、その領主はたまたま外來の氏族であり、西周王權による「封建」を契機に入殖した領主と、在地の首長層との間に貢納關係がとり結ばれたのであるが、本質的には領主權は、首長と農民層の間の生産關係から分化し獨立した權力である點に注意する必要がある。

首長制の成立を内在的にたどろうとするとき、恰好な資料を提供するのは、周頌・小雅中の農事詩系統の詩篇である。先にふれた周頌良耜は、豐かな收穫をえて氏族員の厚生に供し、その生活を保障することを歌うが、そうした氏族的傳統が收穫祭のおりに歌われて再確認される社會とは、首長と族員間に維持された共同體的な生産關係が根強い遺制として殘存する初期的な收取の段階と規定できる。こうした首長と族員による共同體的な生産關係は、氏族の共耕において、首長が農事の指揮者・組織者としての機能を果すことによって現實に展開する。小雅甫田・大田からは、詩の歌者である首長が、農作過程を指導し監督するさまが窺われるのである。それと同時に、大田篇において、「曾孫」が播種ののち苗の生長を巡視して、その成否を見定めている點が注目されなければならない。もちろん首長である「我」とこの曾孫が同一人物であるとは思われないので、[17]農事を指導するものとその成果を檢分するものは、首長と曾孫の二人ということになるが、兩者の關係は、大田篇の「我が公の田に雨ふり、遂に我が私に及ぶ」という一句によって、それを推測することができよう。ここにいう公と私の關係は、前述した七月篇の「公・私」の用法と同じであって、「我が公の田」とはこの歌者たる首長にとっての「公の田」であり、「我が私（田）」とは首長自身の所有する田に外ならない。[18]そして、この「公」こ

そ曾孫を指し、七月篇の場合と同じく領主を意味すると考えてよい。ただ豳の領主が外來の氏族であるのに對し、この場合の「公」は首長層の中から成長してきた在地性の濃厚な存在である點が、前者とは異なる。そのことは、以下の諸點に特徴的にあらわれているといえるであろう。

第一に、公が曾孫という祭祀用語によって表現されている點が重要である。この事實は、公が宗教的靈威を備えた人格であることを端的に示すが、彼の人格のもつ宗教的側面は、甫田・大田も歌うごとく、特に春と秋の農祭のおりに發揮される必要があった。收穫の豐饒を願い・感謝する農祭において、曾孫は田畯や婦子といった田の神の依代やその奉仕者を率いて、祭祀を主宰する。そのおり曾孫は婦子をして田畯に神饌を供せしめ、田畯はこれをうけて食した後、嘏辭をもって豐收を豫祝しているが、田の神の依代たる田畯の役割りは、本來首長自身の行うべきものであったと思われる。もともと首長とは、共同體に豐饒をもたらす特殊な宗教的能力を備えた人格として、神に對しては共同體を、共同體に向っては神を代表する存在であったとみられ、首長のもつこうした性格から凶作時における王殺しの慣行が發生し、[27] その傳統は中國古代の習俗にもしばしば見出すことができるからである。[28] 共同體の生産力を體現するがゆえに、首長はときに后稷のごとき穀神として、あるいは田畯のような田の神の依代として登場するのである。このような穀神または農業神として共同體の生産力を體現した首長と、一般の共同體成員の關係が年ごとに確認される宗教的儀禮の形式として、農祭時における穀物の供獻があったのであり、そこに首長に對する貢納の原初形態を認めることは極めて容易であろう。[29] 甫田・大田における神事には、田畯のほか畦士といったものまで登場し、すゝみまたる曾孫は祭祀を主宰すべき存在となっている。その事實はおそらく、田の神や穀神といった自然精靈に對する世襲的な首長權力の祖靈觀念の伸長を示すものであって、もとよりその背景には、そのことを物的に可能にした首長による貢納物や徭役勞働の永續的な收取が存在したのである。

第二に、甫田・大田に「南畝」という語が散見するが、それは本來神の粢盛をえるための祭田に發し、當然共同體的な性格の濃い氏族の共有田であったとみられる。祭田の耕作には、もとより族長以下の氏族員が奉仕し、共同體的な勞務提

供によって神への貢納物がえられていたのであろう。その貢納物は共同體の物的・精神的再生産に資するための備蓄であり、農具の類とともに、氏族共有の神庫に藏められるといった傳統があるごとく、[30] 共同體自體の財産であった。しかし大田篇における南畝の耕作が、首長の占有する「我が覃耜を以て」行われている點に、特に注目する必要がある。それは、首長の占有する農具を用いて祭田の共耕が行われることを一つの契機に、首長の組織する共同體の勞働が、首長に對する徭役勞働に轉化してゆく傾斜を示しているからである。更に、甫田篇に「我その陳きを取り、我が農夫を食なう」と歌うように、食糧もまた勞働用具と同じく共同體の財産ではなく、首長の私富として保有されていたとすれば、首長と共同體成員の關係は奴隷制的な性格を著るしくしてゆく。首長の側における食糧や勞働用具の私的蓄積を前提とした徭役勞働は、それ自體奴隷制的經營への志向を祕めるが、[31] 甫田・大田の歌う社會は、上記のごとく、依然として共同體的な生産關係が維持される段階とみなしてよい。しかし、食糧と勞働用具の私的所有を契機として、首長の組織する祭田の共同勞働は首長自身の所有する田土の徭役勞働へと轉化していったと思われる。大田篇は、「公の田」や「我が私（田）」の遺秉・滯穗は寡婦らの拾うに任せると歌っていて、こうした落穗拾いの特權が首長の田のみならず「公の田」においても認められていたとすれば、それは「公の田」と首長の田がともに一般農民の徭役勞働に基づいていたからに外ならない。[32] 七月篇の歌者たる首長が、「我が稼すでに同まる」（七章）と農民に呼びかけている事實も、その收穫物が力役によって首長所有田からうみ出されたことを推測せしめる。したがって、大田篇の公が巡視しているのは、當然彼が所有する「公の田」であり、あるいはそこから收穫物の貢納が豫定されていたとすれば、首長の所有田たる「私（田）」や、未だ共同體の共有と思われる南畝も、その巡視の對象となっていたかもしれない。ともかく、公がそれらの諸田の苗の生長を見定めているのは、公みずから農夫の徭役勞働を監督している事實を示し、それはとりもなおさず公が共同體的勞働の指揮者・組織者としての首長の性格を濃厚に留めた存在であることを明示しているといえるであろう。

以上述べたごとく、首長と共同體成員の間の穀物の供獻儀禮から、首長に對する貢納制が發生し、そうして蓄積された

私富を前提として、首長の組織する祭田の共同勞働は首長所有田の徭役勞働へと轉化していったものと思われる。そして、かかる貢納制と徭役勞働の二つが、アジア的首長の生産關係の本質をなしているのである。[39] したがって、上記の二つの過程は、首長制成立の過程に外ならず、甫田・大田の公＝曾孫は、詩の歌者たる我＝首長の發展した形態であって、後者を下級首長とすれば、「公」の方は上級首長と規定することができるであろう。その社會の階級構成は、公＝上級首長——我（歌者）＝下級首長——農夫、といった三者の關係によって成り立っているが、[40] 公の領主權は本質的に、下級首長と農民間の生産關係から分化し獨立した權力としてのみ理解されなければならない。すなわち、外來の氏族である豳の領主も、下級首長がそれぞれの支配領域内の農民層に對して保持していた支配と收取の關係を基礎にしていたがゆえに、總體的に掌握した各村落の上に、徭役勞働と貢納制に基づいた領主權を確立することができたのである。もちろん、西周のいわゆる封建と呼ばれる體制下、その領域の支配が周王室によって認可され、統治權を委託されたものであることはいうまでもない。その意味で、諸侯封建に伴う外的契機も看過されてはならないが、上記のごとく、七月篇によって歌われた豳の社會は、アジアの貢納制といった生産關係、[41] もしくは首長制という階級關係[42]の側面からこれを解明することは、基本的に正しい方向であると思われる。

むすび

以上述べたごとく、夷・厲の頃、岐山の雄族たる克氏の勢力が豳に及ぶ以前、その地には周公の支裔が入殖して、公劉以來の周王室の故居を保持していたと思われるが、轉じて、豳侯の支配した村落の内部に卽して考えると、その地の原住民が氏族の集團性を確保したまま、入殖の周氏に服屬していたことは明らかである。すなわち周公の支裔の入殖を契機として、豳の社會は重層的な構造をもちながら、土着の共同體内部においては、首長の領導下、族内自治を認められるという緩慢な總體的支配のもとにあったとみなすことができよう。いま假りに、土着の共同體を基礎社會と呼ぶとすれば、そ

の社會は具體的に、首長が自己の責任において氏族員の生活を保障する初期的貢納制の段階と規定しうるものである。七月篇における領主に對する祝頌の部分や、明らかに貴人讃頌として理解できる九罭の詩が成立しえたのは、基礎社會の内部において、そのような階級關係が現實に生きていたからに外ならない。事實、七月篇の歌者たる在地の首長は、「わが農夫を食なう」と、族員の生活を保障することを歌っているのである。

しかし、首長の組織する共同勞働が徭役勞働に、首長と族員間の穀物の供獻儀禮が貢納制に、それぞれ轉化する段階で、兩者の關係は首長制的な階級關係に移行し、貢納制という生産關係が明確なかたちで確立してくる。周頌・小雅中の農事詩系統の詩篇が示すのは、基礎社會内部における首長制もしくは貢納制確立への過程である。更に首長と氏族員の關係が、前者による一方的な收奪に轉化してしまう段階では、例えば魏風伐檀が「稼せず穡せざるに、胡ぞ禾三百廛を取る。……かの君子は素餐せず」と歌うごとき、その搾取的生活を非難する社會詩が生まれてくる。この段階はむろん、貢納物の收取者が何らかの機會と回路を通して、それを貢納者たる共同體成員に再分配するといった初期的な貢納制の段階とは遠く距たり、また氏族の共耕において首長みずから農作過程の指揮者・組織者としての機能を現實に果していた社會とも異っている。これとは全く逆に、豳風七月の基礎社會が、まさにこうした特徴をもつ歴史的段階にあったことは、七月篇の階級關係や生産關係を分析することを通じて、上記のごとく容易に知られるのである。

七月篇に接するものが誰でもいだくような〝牧歌的〟な印象は、實は、この詩篇を生み出し、この詩篇によって歌われた社會が、上述したような歴史的段階と社會の構造に基礎づけられていたことによるものであると思われる。

しかし、これに反し、七月篇以外の豳風諸篇は北方の異族による外からの脅威と不安を歌い、大克鼎はその社會の内部的な崩壞への傾斜を物語っているようである。そのことは、別の機會に稿を改めて論じなければならない。

註

① 『支那古代の祭禮と歌謡』（内田智雄譯）第一篇。

② 廣川洋一『ヘシオドス研究序説』、久保正彰『ギリシア思想

の素地』、太田秀通『ギリシア世界の黎明』。

③ 「周初地理考」（『燕京學報』第十期）。

④ 「由周代農事詩論到周代社會」（『先秦學說述林』所收）。

⑤ 新城新藏『東洋天文學史研究』第八篇。

⑥ 『漢書』地理志。

⑦ 橋本增吉『支那古代曆法史研究』第二章。

⑧ 「周頌說」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』第一本第一分）。

⑨ 藪內清『中國の天文曆法』第三部。

⑩ 『春秋歷雜考』。

⑪ 「豳風說」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』第六本四號）。

⑫ 篠田統「豳風七月の舞臺」（『大阪學藝大學紀要』B十三號）。

⑬ 『稿本詩經研究』通論篇第一卷第一章。

⑭ 白川靜『中國の古代文學』㈠第六章。

⑮ 『孟子』公孫丑㈠「詩云、迨天之未陰雨、徹彼桑土、綢繆牖戶、今此下民、或敢侮。孔子曰、爲此詩者、其知道乎、能治其國家、誰敢侮之」。

⑯ 徐中舒「豳風說」（前掲）。

⑰ 『稿本詩經研究』（前掲）第一卷第一・二章。

⑱ 貝塚茂樹『中國の古代國家』（著作集第一卷）第一部は、西周中期を降らない、とされる。

⑲ 貝塚茂樹『中國古代史學の發展』第二部第三章。

⑳ 史念海『河山集』（伊藤道治『中國古代王朝の形成』所引）。

㉑ 黃土臺地において定着農耕に入る以前の周民族が元來、北方の遊牧系民族であったことは、周王室の祖神系譜（內藤湖南『支那上古史』）や、始祖神話（宇都宮清吉『中國古代中世史研究』）、また固有な天の信仰（石田英一郎『桃太郎の母』）などによって窺われる。また殷の曆が十日（旬）を單位として構成されているのに對し、周の曆には月相の變化に基づくウィーク（週）の要素がみられるが、これは純太陰曆を用いた遊牧時代の名殘りであるかもしれない。

㉒ 伊藤道治『中國社會の成立』第三章。

㉓ 貝塚茂樹・伊藤道治『原始から春秋戰國』第六章。

㉔ 樋口隆康『北京原人から銅器まで』、伊藤道治『よみがえる古代』。

㉕ 中國科學院考古研究所『灃西發掘報告』客省莊居住遺址。

㉖ 馬得志・周永珍・張雲鵬「一九五三年安陽大司空村發掘報告」（『考古學報』第九冊）。

㉗ 「西周文化の起源と宗周」（『中國古代王朝の形成』所收）。

㉘ 考古研究所渭水調查發掘隊「陝西渭水流域調查簡報」（『考古』一九五九年第一一期）。陝西省社會科學院考古研究所渭水隊「陝西鳳翔・興平兩縣考古調查簡報」（『考古』一九六〇年第三期）。陝西省社會科學院考古研究所涇水隊「陝西涇水上游調查」（『考古』一九六二年第六期）。

㉙ 「關中考古調查報告」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』第二七本）。

㉚ 和島誠一「東アジア農耕社會における二つの型」（『古代史講座』第二卷所收）。

㉛ 「傳說中周都的實地考察」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』第二〇本下冊）。
㉜ 「克鐘克鼎跋」（『觀堂集林』卷一八所收）。
㉝ 『兩周金文辭大系考釋』大克鼎。
㉞ 「金文通釋」二八（『白鶴美術館誌』第二八輯）。
㉟ 郭沫若『兩周金文辭大系考釋』（前掲）、白川靜「金文通釋」（前掲）。
㊱ 內藤湖南『支那上古史』第四章。
㊲ 白川靜『中國の古代文學』（前掲）第三章。
㊳ 陝西省社會科學院考古研究所涇水隊「陝西邠縣下孟村遺址發掘簡報」（『考古』一九六〇年第一期）。
㊴ 白川靜「金文通釋」（前掲）の訓讀を利用させて戴く。
㊵ 『春秋公羊傳』隱公五年、『禮記』樂記・『史記』樂書、『史記』燕世家、『說苑』貴德篇。
㊶ 『稿本詩經研究』（前掲）第一卷第一章。
㊷ 『左傳』僖公二十四年。
㊸ 白川靜「金文通釋」十一（『白鶴美術館誌』第十一輯）。
㊹ 『中國の古代國家』（前掲）第一部第二章。
㊺ 樋口隆康「西周銅器の研究」（『京都大學文學部研究紀要』七）參看。
㊻ 「說耿」（『觀堂集林』卷十二所收）。
㊼ 「金文通釋」（前掲）。
㊽ 『中國古代王朝の形成』第二部第四章。
㊾ 『稿本詩經研究』（前掲）第一卷第二章。
㊿ 白川靜『金文の世界』第八章。
(51) 『左傳』襄公二十九年。
(52) 白川靜『稿本詩經研究』（前掲）第一卷第一章。
(53) 『支那古代の祭禮と歌謠』（前掲）第一篇。
(54) 『支那古代曆法史研究』（前掲）第二章。
(55) 豳の村の一年を通じた生產形態・生活習俗に關しては、別に「豳風七月編の生活誌」を準備している。
(56) 『詩經』小雅南山有臺。
(57) 郭沫若『十批判書』によれば、「爾」の第二人稱代名詞としての用法は、金文では春秋中期に始まるという。それ以前に詩篇がテキスト化されていたとすると、西周金文と同じく「女」が用いられていたであろう。
(58) 宇都宮清吉「詩經國風の農民詩」（『中國古代中世史研究』所收、併看。
(59) 土橋寬『古代歌謠論』第五章、參看。
(60) 白川靜『中國の古代文學』（前掲）第四章は、祖祭のおり氏族の長老が族員に對し氏族秩序を維持するために與える敎戒の歌を敎訓詩とみなし、小雅常棣などをその例として擧げている。狹義の敎訓詩とはこのように倫理的な內容をもつ歌謠に限るべきであろうが、ここではより廣義に考えて、首長が族員に對して與える社會・生產生活に關する配慮や指圖を含む部分も、敎訓詩的なものと理解したい。
(61) 「歸」は「饋」とみるべく（グラネー『支那古代の祭禮と歌謠』第二篇）、食事を共にすること卽ち交情の暗諭と解される

（聞一多「高唐神女傳說之分析」『神話與詩』所收）。

⑫ 「傳說中周都的實地考察」（前掲）。

⑬ 西嶋定生『秦漢帝國』第一章。

⑭ 翦伯贊『中國史綱』、F・テーケイ『中國の悲歌の誕生』（羽仁協子譯）。

⑮ 「爲公子裳」は、自發的な衣の贈與ではなく、あくまで義務的貢納であるが（佐藤武敏『中國古代絹織物史研究』㊤第一篇）、衣はもともと靈を包むものとして、これを與えることは自分の靈を分與すること、卽ち愛情の表現であって（白川靜『漢字の世界』㈡第十二章）、この詩句に娘たちの祕かな希いを讀みとることは可能であろう。

⑯ 吉川幸次郎（註）『詩經國風』下。

⑰ 「田畯至喜」の喜は、小雅天保「古饗爲饎、是用孝享」の饎に解すべきである。

⑱ 拙稿「周の始祖神話の成立と變質」（『立命館文學』第三三一・三三二・三三三合併號）。

⑲ 白川靜『中國の古代文學』（前掲）第四章。

⑳ 「糜于籍東南、鍾而藏之、而時布之于農」。

㉑ 石母田正「東洋社會研究における歷史的方法について」（岩波講座『世界歷史』第三十卷所收）。

㉒ 石母田正『日本の古代國家』第四章、參看。

㉓ マルクス『資本主義的生產に先行する諸形態』（手島正毅譯）。

㉔ 七月篇の「公」が周公の支族である可能性の強いことは前章で論じた通りである。

㉕ 土橋寬『古代歌謠論』（前掲）第七章によれば、古代歌謠において三人稱から一人稱への轉換はしばしばみられるという。甫田・大田の場合も、歌者である「我」が自らを「曾孫」と呼んで三人稱的に自稱していることも一應考えられるが、その解釋はとらない。

㉖ 越智重明「社と田」（『東洋學報』第五七卷三・四號）參看。

㉗ フレイザー『金枝篇』（永橋卓介譯）。

㉘ 『呂氏春秋』順民篇、「昔者、湯克夏而正天下。天大旱、五年不收。湯乃以身禱於桑林。……於是翦其髮、鄰其手。以身爲犧牲」。

㉙ 宮崎市定「古代中國賦稅制度」（『アジア史研究』第一所收）。

㉚ 白川靜「詩經に見える農事詩」（『立命館文學』一三八・一三九兩號）。

㉛ 關野雄「殷王朝の生產的基礎」（『中國考古學研究』所收）。

㉜ 佐藤武敏「殷周時代の稅制」（『歷史教育』一八六號）。

㉝ マルクス『資本主義的生產に先行する諸形態』（前掲）。

㉞ 白川靜『稿本詩經研究』（前掲）第一卷第三章は、大田篇の登場人物を、イ、曾孫（族長）――管理者（我）――農夫　ロ、曾孫（我）――農夫、の二つの場合に整理できる、とされる。

㉟ 石母田正「東洋社會研究における歷史的方法について」（前掲）、參照。

㊱ 石母田正『日本の古代國家』（前掲）、フォーテス、E=プリッチャード（編）『アフリカの傳統的政治體系』（大森元吉・星昭監譯）、參照。

The World of *Pin-feng ch'i-yüeh* 豳風七月

Taniguchi Gisuke

As Marcel Granet has noted in his *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, the *ch'i-yüeh* section of *Pin-feng* in *Book of Songs* reminds one of Hesiod's *Works and Days*. Though differ in setting, they both depict with vividness the yearly life of the ancient peasantry.

The studies on *Pin-feng ch'i-yüeh*, however, does not stand comparison with those on *Works and Days*. For one thing, even the general consensus over the time of its authorship has not yet been reached. Also, there are three coflicting theories regarding which part of contemporary China corresponds to *Pin*, whose folk songs are collected in *Pin-feng*. Subsequently, our understanding of the historical society depicted in *Pin-feng ch'i-yüeh* too cannot be said sufficient.

With such state of scholarship in mind, I have attempted in this paper first to determine the time of authorship and the location of Pin and then to examine the place in history of its society. By approaching the problems from philological, archaeological, and geological points of view, I have reached the following conclusions:

1) The *ch'i-yüeh* was written no later than the end of the Western Chou 西周.

2) As Cheng Hsüan 鄭玄 (A. D. 127–200) had believed, Pin is the area in the upper stream of the Ching-he 涇河 in present day Shan-hsi 陝西 province.

3) The society of Pin consisted of overlords, village potentates, and peasants. The social structure was communal, and the relationship between leaders and members of the commune formed the basic class relationship.

4) Seeing from the production relationship between these two classes, i. e., leaders and members, its society remained in the preliminary stage of *tributary system* 貢納制.

These findings help to explain furthur the nature of state and society of the Spring and Autumn 春秋 and Warring States 戰國 periods when China was composed of communal city states.