

「共同体」理論と中国農村社会研究 —谷川道雄「共同体」論の意義を論する—

凌 鵬

第一章 日本中国史研究の中の「共同体」論の変遷
第二章 中国史研究における「共同体」論の意義
第三章 谷川道雄「共同体」論の特殊性
結論

キーワード：共同体、中国農村、社会研究、
谷川道雄、豪族共同体

「共同体」は、20世紀日本の歴史学・社会科学において最も重要な概念の一つとなった。「共同体」論は、日本の中国史研究と中国社会研究に大きな影響を与えたが、それは統一的な理論ではなく、むしろ時代によって、その意味する所も変容を被るものであった。そして、中国史・中国社会の研究に対する「共同体」論の影響もまた、それに伴って変化を遂げるようになった。「共同体」論を切り口とすることで、中国社会（特に農村社会）の研究がこれまで如何に変化してきたのかを理解できるとともに、「共同体」論の変容を分析することによって、中国農村社会の研究が将来どのような方向に進むべきかも、ヒントを得ることができると言える。

本稿で「共同体理論と中国農村社会研究」というテーマを論じるに当たり、筆者は単に中国史・中国社会の研究史のみを対象として「共同体」論を検討するのでは不十分であると感じる。そこで本稿は、日本の学界での「共同体」論の変化を背景に、「共同体」論と中国農村社会研究との関係を分析する¹。ついで、中国研究における「共同体」論の系譜の中に、谷川道雄の「豪族共同体」論を位置付けて、その意味を論じる。そのうえで最後に、筆者の研究関心に照らし、今後の中国農村社会研究に「共同体」論が持つ意味について考えてみることにしたい。

第一章 日本中国史研究の中の「共同体」論の変遷

言うまでもなく、「共同体」という言葉は翻訳語である。それに対応する原語は主として以下の二つで、一つは英語の「community」、いま一つはドイツ語の「gemeinschaft」（もしくは「gemeinde」、「gemeinwesen」）である。なお、「community」という概念は、「地域社会」、

¹ 中国研究史上の「共同体論」についての先行研究に、霞森健介「中国史における『社会』と『人間』の把握をめぐって——共同体、地域研究、モラル・エコノミー」（『中国：社会と文化』第7号、1992年）、岸本美緒「『市民社会』論と中国」（『歴史評論』527号、1994年）、「中国中間団体論の系譜」（『帝国日本の学知』岩

波書店、2006年、255-291頁）、丹喬二「中国史上の村落共同体に関する一試論」（『宋元時代史の基本問題』、佐竹靖彦ら編、汲古書院、1996）、祁建民「戦後日本対華観念の変遷と共同体理論」（『抗日戦争研究』2014年第6期）、「戦前日本の中国観と共同体理論」（『抗日戦争研究』2014年第9期）がある。

「コミュニティ」とも訳され、「gemeinschaft」は「共同社会」、「ゲマインシャフト」とも訳される。

日本の「共同体」という概念は、おそらく最初はドイツの歴史学法学派の「gemeinschaft」の概念に対する翻訳であったが²、その後は、ドイツの社会学の理解も取り入れられているようである³。しかし、マルクス主義が日本に輸入されると、その「共同体」理論の影響力は急速に増大して、「共同体」論の主流となり、中国社会の研究にも絶大な影響を及ぼすことになった。

（１）戦前の中国「共同体」研究

明治の末より日本に輸入されたマルクス主義は、日本の学界に重大な影響を与えた。1904年、堺利彦と幸徳秋水が『共産党宣言』を翻訳すると、その後、マルクス主義の著作は続々と日本語に訳されることになった⁴。その中でも、マルクス主義歴史理論のうち、「共同体」論と最も関係が深いのがマルクス『経済学批判』である。『経済学批判』の序文で、マルクスは「古代—封建制—資本主義」とともに、「アジア的生産様式」という特殊概念を提示している。この「アジア的生産様式」とは、後の学者の整理

によって、土地私有の欠如、灌漑とそれに伴う大規模な公共事業の必要、農業共同体の存在、国家形態としての永続的専制政治の4つに特徴づけられた。なかでも、「農業共同体」とそれを基盤として成立する東洋的君主専制が重要な論点である。

この時代のマルクス主義は、「原始社会—古代—封建制—資本主義」の発展段階論において、「共同体」(gemeinde) 概念を主に「原始—古代」段階の社会に適用していたが、その一方で、「アジア的生産様式」の概念は、アジア社会（特に中国社会）を特殊化しようとしたもののように思われる。すなわち、「アジア的生産様式」概念を利用して、中国の歴史全体を分析することで、その「農業共同体」を特殊例とみなそうとしているのである。

1931年、ソ連のレニングラードで「アジア的生産様式」をめぐる論争が起こったが、その背景には、中国革命を達成する上で、中国社会をどのように理解すべきかという問題が控えていた。この論争と以後も継続した議論によって、「アジア的生産様式」という特殊な社会形態の概念規定は、誤った見解として否定されることになる。しかし、日本では、マジヤールやウィットフォーゲルなどの中国研究を通じて⁵、「ア

² 管見の限り、「共同体」という言葉を最初に用いたのは、『行政法』（斯波淳一郎著）という法学書である。この書は「地方共同体」の章を立て、そこに「一 最下級ノ地方共同体及其成立原素、二 町村ノ機関、三 町村ノ職権」の節を付している。「共同体」は、町村という地方行政の範囲を指す用語として現れたのである。斯波淳一郎は、ドイツ留学時代（1884-1888）にドイツの歴史学法学派の影響を強く受けており、1887年からベルリン大学教授を務めたオットー・フォン・ギールケに就いて学習した。このことから、彼の「共同体」概念は、ドイツの「gemeinschaft」という法律概念に対応した翻訳である可能性が高い。

³ L.グンプロビチ『社会学と政治』（新見吉治・柴山鷺雄訳、東京、社会学研究会、1902年）には、「共同体の経営」という章があるが、ここでいう「共同体」もドイツ語の「gemeinschaft」と対応している。

⁴ 例えば、『科学の社会主義』（堺利彦訳、1906年）、安部磯雄『資本論』（部分訳、1919年）、マルクス『全訳資本論：経済学の批評』（松浦要註訳、第1巻第1冊および第1巻第2冊、未完、経済社出版部。初めての完訳書は高畠素之『資本論』1920年）。『経済学批判』（序文のみ、河上肇訳、1919年）、エンゲルス『家族・私有財産及び国家の起源：リユイス・エチ・モルガンの研究に因みて』（内藤吉之助訳、有斐閣、1922年）、マルクス『経済学批判』（宮川実訳、叢文閣、1926年）、『経済学批判』（猪俣津南雄訳、新潮社、1926年）。『新mega 第Ⅱ部（『資本論』および準備労作）関連内外研究文献・マルクス／エンゲルス著作邦訳集成』を参照。

⁵ L.Madiyar『中国農村経済研究』上（プロレタリア科学研究所中国問題研究会訳、希望閣、1931年）を参照。

ジア的生産様式」論が、マルクス主義理論家（特に講座派の理論家）に大きな影響を与えつづけ⁶、彼らは「アジア的生産様式」論に即して中国研究を行っていくことになったのである。

例えば、講座派の森谷克己は『アジア的生産様式論』（東京、育生社、1937年）の附録で、「アジア的生産様式」の典型例として中国・朝鮮を挙げている。これも講座派の秋沢修二は『支那社会構成』（白揚社、1939年）において、「原始共同体—奴隷制—封建制—資本主義制」の五段階論を用いて中国の歴史を分析しながら、その一方で、「アジア的生産様式」論を受容して、「農村共同体」を中国農村社会の基本的特徴として強調し、ここに「停滞性」の主要因を求めることになった。

講座派以外の研究者たちは、「アジア的生産様式」論を全面的に受容していないはずであったが、彼らもまた「アジア的生産様式」論に依拠した「共同体」論・専制主義論を利用して、中国社会の分析をおこなうことが少なくなかった。その代表的なケースが清水盛光である。清水盛光の『支那社会の研究：社会学的考察』（岩波書店、1939年）は、中国専制国家の基礎を村落共同体に置いた。ここからは、「アジア

的生産様式」「共同体」論の影響がどれほど顕著であったかがわかる⁷。

総じて、「共同体」論を用いて中国社会の「停滞性」を分析するのが、戦前の一般的な学術状況となっていたのである。しかし、これを同時代の日本史研究を比較したときに直ちに気付くのは、日本史の側では「共同体」論を分析概念に用いるのが、極めて稀であったことである⁸。たとえ「アジア的生産様式」論を利用するにしても、そこでは、「停滞性」に納まらない日本の独自性が強調されていた⁹。

（2）「中国農村慣行調査」と平野一戒能論争

1940年から1944年までの四年間、満鉄調査部と東亜研究所は、「支那の法的経済的諸慣行の解明」を目的として、共同で華北地域（河北省・山東省）の現地調査を実施した。

この調査の趣旨と実施過程については、『中国農村慣行調査』に末弘厳太郎「調査方針等に関する覚書」¹⁰等を載せるほか、旗田巍・内山雅生・三品英恵らの多く論考があるので割愛する。ここでは本稿の問題関心に即して、「中国農村慣行調査」と「共同体」理論との関係を見ていこう。

「慣行調査」について、調査員旗田巍は「私

⁶ ウィットフォーゲル『解体過程にある支那の経済と社会：アジア的な一大農業社会に対する科学的分析の企図特にその生産諸力・生産=流通過程』上下（平野義太郎監訳、中央公論社、1934年）を参照。

⁷ 「私は支那専制国家の限界をその構成と機能の二方に就て述べ、村落自治の永続が支那的専制権力の支那的特性に条件づけられる一面のあることを明らかにした。」とし、「村落自治体の構成が、専制権力発生の地盤なのである」と論じる（清水盛光『支那社会の研究 社会学的考察』、岩波書店、1939年、119頁。）

⁸ 講座派の歴史家はこの理論を「古代史」研究に利用したに過ぎない。例えば、早川二郎「歴史と『アジア的生産様式』」（『日本古代社会史の研究』、東京、白揚社、1933年）が挙げられよう。さらに彼は、『日本歴史読本』（白揚社、1934年）において、「共同体の崩壊」

により日本が氏族制度の時代から封建主義の時代へ移行したと説明している。そのほかにも、渡部義通『日本原始社会史』（東京、白揚社、1934年）に「原始共同体の意義」という節が見える。

⁹ 秋沢修二は「第六篇 支那社会と日本社会」において、日本社会が中国社会よりも「進展的」であるという事実の証明に、「共同体」論を利用している。それによれば、班田制が日本の農村共同体関係を崩壊させたことで、日本は典型的な封建制の時代に入ったが、中国の均田制はかえって中国社会の奴隷制と農奴制の結合を温存させたというのである。（秋沢修二『支那社会構成』、白揚社、1939年、401-402頁。）

¹⁰ 中国農村慣行調査刊行会『中国農村慣行調査』（再版、第一冊）、岩波書店、1981年、21-26頁。

は「村落」の調査を担当した。そのとき私の関心は、中国における村落共同体の実態を確認することであった」と述懐している¹¹。戦前日本の中国社会の研究は、「アジア的生産様式」に関わる「共同体」論から大きな影響を受けていた。そのために、この「共同体」理論を検証することが、「中国農村慣行調査」の主要な目的の一つとなったのである。そして、「中国農村慣行調査」の調査資料をもとに、「共同体」の存否問題について、周知の平野—戒能論争が発生した。

平野義太郎は戦前日本における講座派の代表的な研究者であった。1937年、拘留中に「転向」し、1945年に華北慣行調査の資料を分析して『大アジア主義の歴史的基礎』（河出書房、1945年）を出版した。

『大アジア主義の歴史的基礎』第二編「支那社会の基底としての郷党及びその自治」第二章「北支村落の内部構造」の第三節「自然的生活協同態としての会、郷村」および第四節「会、会首、村長」において、彼は村の「会、会首」に注目し、「会」を村民の自然的な生活と生産協同体であると見做した。そして、「会」の背後に倫理規範意識の原動力となる「廟」があり、「会首」によって成立した「公会」が村の自治機構であると考えた。旗田巍の言葉を借りれば、平野義太郎は「自然的生产協同体＝自然聚落＝会」という形で、中国社会の「基礎」を理解したのである。

この平野義太郎の説に対し、同じく華北の調査資料にもとづいて、法学者戒能通孝は痛烈な批判を加えた¹²。彼は「支那土地法慣行序説」（『法律社会学の諸問題』日本評論社、1943年）において、二つの点から、中国と日本の村落が

内面的構造において全く異なっていると論じたのである。第一に、中国の村落には境界がなく、村落が固定的・定着的な地域団体として成立していない。第二に、中国の村落には、中核となる村民間の団結力がなく、中国の村長や会首は村民の精神的支持を受けない単なる支配者に過ぎない¹³。

旗田巍は、平野—戒能論争について、「大アジア主義」（平野）と「脱亜主義」（戒能）というイデオロギーの対立が背景にあったと指摘している。しかし、筆者には、ここにはさらに大きな点が内包されているように思われる。

中国華北農村における「共同体」の有無の問題について、平野と戒能の結論は正反対であるが、この論争は華北の村落のうち自分の注目した側面を、自分の「共同体」の認識に当てはめ、そこから共同体の存否を判断した点に本質がある。しかも、論争の背後にある平野・戒能両者の「共同体」の理念型は、基本的に共通しており、どちらも同じマルクスを原型とする西洋的な（あるいは日本的な）「村落共同体」なのである。筆者にはむしろ、こうした彼らの「共同体」の認識自体を克服する必要があるように思われる¹⁴。

事実、平野の注目する華北農村の「会、会首」「村公会」及び「廟」という「共同性」と、戒能の注目する「村の境界なし」「村民間の団結力なし」という「個性性」は、ある意味では同時に併存する両側面なのではないか。そしてここからは、さらに重要な論点として、「会、会首」「村公会」及び「廟」の存在という現象と、「村の境界なし」「村民間の団結なし」という現象の間の矛盾に対して、どう解釈すれば良いのかという問題が出て来る。

¹¹ 旗田巍『中国村落と共同体理論』岩波書店、1973年、36頁。

¹² 戒能通孝「支那土地法慣行序説」『法律社会学の諸問題』、日本評論社、1943年、87－176頁。

¹³ 旗田巍『中国村落と共同体理論』、36頁。

¹⁴ 平野—戒能論争が「共同体」の「有無」という二元論に陥ることの問題については、岸本美緒に既に少し論及がある。「中国中間団体論の系譜」

簡言すれば、中国農村社会の研究において、「中国農村慣行調査」と平野一戒能論争には二重の意味があると言える。

第一に、問題を研究する場合には、理論・概念を持っていなければならないが、ここでは「共同体」概念を利用して調査をおこなうことで、中国農村社会の各側面に見通しを与えることができた。平野の注目する「共同性」と、戒能の注目する「個性性」がそれである。

第二に、理論・概念を利用して問題を研究する場合、理論・概念自体に制約があるために、問題をそれ以上検討できなくなることもある。これまでの「共同体」論は中国農村の両側面を明らかにしたが、一方で、その間の矛盾と関係性については説明力を持っていない。「共同体」論には大きな限界があったのである。

（３）戦後の中国「共同体」に対する研究

1949年、マルクスの著作『資本主義的生産に先行する諸形態』が日本に紹介され、論争を巻き起こした。1955年、大塚久雄の著書『共同体の基礎理論—経済史総論講義案』が出版されるが、彼はここで『資本主義的生産に先行する諸形態』にもとづき、マックス・ウェーバーの理論も参照して、「アジア的共同体—古典古代的共同体—ゲルマン的共同体」という共同体の発展段階論を提出した。

この新しい「共同体理論」は、「原始社会—

奴隷制—封建制—資本主義」論と「アジア的生産様式」論の並立という従来の理解と異なり、「アジア—古典古代—ゲルマン」という普遍的な理論を示した。そして、「共同体」の概念・用語を主に原始社会と古代社会に適用させていた戦前の状況と変わって、「アジア的」段階（あるいは原始社会）から資本主義直前の「ゲルマン段階」まで一貫して「共同体」概念を用いている。このような「共同体」理論をもとに、大塚久雄は日本近代史を反省し、「共同体」的性格が強すぎる日本社会では、近代的な人格が育成されないとの批判をしたのである。大塚の「共同体」論の影響は、当時の研究者・知識人に広く行き渡るようになった¹⁵。

前節で言及した通り、戦前の日本史研究は、「共同体」という概念を「原始—古代」の段階にしか当てはめてこなかった。しかし、50年代から70年にかけて、「共同体論」は日本史研究において急速に重要な概念になってくる。「原始—古代」だけではなく、「中世」「近世」「近代」までも、「共同体」概念で研究するものが急増したのである¹⁶。

しかし、この時期の日本史研究での「共同体」ブームと違って、中国社会と中国史の研究においては全く異なる傾向があった。戦後の中国史・中国社会の分野には、「慣行調査」などの資料にもとづいて中国の「共同体」を論じる、二人の代表的研究者が現れた。福武直と旗

¹⁵ 「共同体」という視角から日本近代史の「反省」を導くのが、この時代に共通した思考様式となっていく。丸山真男は共同体と明治期の地方自治について、次のような厳しい批判を行っている。「底辺的な共同体的構造を維持したまま、これを天皇官僚機構にリンクさせる機能を法的に可能したのが山県の推進した地方自治制であり、その社会的媒介となったのが、この共同体を基礎とする地主＝名望家支配であった」。(丸山真男『日本の思想』岩波書店、1961年) また、農村社会学の立場から日本の農村共同体の「封建性」を追究した福武直は、著書『日本村落の社会構造』の第一部第二章「現代日本における村落共同体の存在形態」で、

以下のように書いている「『封建制』を論じえないにしても、「封建性」といわれるものは、やはり農村の中に濃厚に残されている。こうした現実に対応して、共同体の問題が、封建的なものの残存の理由としてとりあげられてくる。」(福武直『日本村落の社会構造』、福武直著作集第5巻、東京大学出版会、1976年、61頁)
¹⁶ 例えば中村吉治、河村望、木村礎ら。その中でも、『共同体の史的考察——中村吉治教授還暦記念論集』(日本評論社、1965年)がこの点をよく表しており、本書は日本史を「原始・古代」「中世」「近世」「近代」に四区分し、各時代の「共同体」問題について、専門家が具体的な論述を行っている。

田巍である。

福武直は戦後、中国農村研究の代表的な著作に数えられる『中国農村社会の構造』（初版1946年、再版1950年）を著した。福武は同書において、「中国農村調査」の資料を利用し、中国の華中・華北農村社会の構造を分析した。彼は、同書第一部「華中農村社会の構造」第五章「農村社会の社会的性格」第三節「農村界の全体構造—農村共同体の問題」で、「共同体」について論じている。福武は、華中の農村が村の共有地を有さず、血縁村落でもなく、社会的な統一性も微弱であり、封鎖的自足性もないという特徴を挙げ、「以上の如き概念規定から見て華中農村は村落（郷村）共同体ではない」と結論づけた¹⁷。また福武は、華北農村社会では、村落内の「協同生活」と「集団性」は華中農村と比較して増加することを指摘しているものの、「吾々は、華北の村落に集団性を認めるものの、而も之に強度の統一性と拘束性とを主張することが出来ないと言はねばならないのである」と述べ、やはり「村落共同体」の存在を否定している¹⁸。つまり福武は、中国農村の地域的差異を認める一方、村落共同体が存在しないという点では、中国農村が共通しているとしたのである。

つまり福武直は、一方で、中国農村の「共同性」と「個性性」の矛盾を同じく意識しながら、地域の差異もはっきり意識していた。その一方で、この矛盾を解釈できなかったために、結局また「共同体」有無の問題に戻ってきてしまったのである。

旗田巍は、1941年より満鉄調査部に所属し、華北農村慣行調査では全期間を通じて調査員を務めた。戦後、彼は「慣行調査」に関する研究を『中国村落と共同体理論』（岩波書店、1973年）としてまとめている。

同書は、まず戦前日本の中国「共同体」研究をまとめ、平野一戒能論争の紹介・分析を行う。平野一戒能論争、さらに「慣行調査」の資料を用いて、村の境界と村民資格、「看青」「開葉子」の協同行為、村公会の構成について検討している。そして、華北村落の境界が民国時代になってから次々と形成されたことを指摘し、協同行為はあるものの、それは村落共同体的な行為ではないとして、村落は「村落共同体」ではなく、「家族主義的な共同体」であると結論付けたのである。

こうして戦後の中国研究者は、戦時期の「華北慣行調査」をはじめ中国農村調査によって収集された資料で、中国社会（特に近代社会）を研究することで、中国には「村落共同体」が存在しないという共通認識に到達したのであった。

（4）70年代中期から

70年代中期以降の日本の「共同体」研究では、「共同体の復権」運動が始まった。それは50年代—70年代までの「共同体」へのネガティブな評価とは違って、共同体の「自立性」や「協同性」といったポジティブな側面を強調しはじめるものであった¹⁹。このような共同体の認識の変化は、中国史の研究においても「共

¹⁷ 福武直『中国農村社会の構造』、福武直著作集第9巻、東京大学出版会、1976年、261頁。しかし代わりに、彼は「町村（市鎮）共同体」という概念を提出した。

¹⁸ 福武直『中国農村社会の構造』、503頁。

¹⁹ いわゆる「むらの再生論」の時代である。70年代の中期から、守田志郎『小さい部落』（朝日新聞社、1973年）、安達生恒『むらと人間の崩壊』（三一書房、1973

年）、色川大吉『近代日本の共同体』（『思想の冒険』、筑摩書房、1974年）を代表例として、反近代主義の立場から「共同体」の積極的な面を重視する論考が出現した。その後の近世史研究者の水本邦彦、藪田貫、近代史研究者の牛山敬二・長原豊・庄司俊作らも、それに加えることができる。

共同体」論に影響を与えることになった。

同時にこのとき、日中国交正常化によって、日本の研究者は中国で現地調査をすることが可能になった。こうした研究環境の改善を受けて、戦時中の調査資料もふたたび研究者の注目を浴びるようになる。

内山雅生は、「華北慣行調査」の調査地について、自ら現地調査で集めた資料と「華北慣行調査」を突き合わせ、中国の「共同体」「協同関係」を研究上の課題として再提示した。彼は旗田巍の「看青」研究を受け継ぎ、慣習について過去・現在の状況を対比することで、より詳細な検討を可能にしたのである。その分析のなかで、内山は「看青」のほか「打更」「搭套」の慣行にも言及し、「共同関係」の存在をより強調することになった²⁰。

そのほかにも、石田浩は中国の村落を「生活共同体」として捉え直し、中国農村研究の重心を農村市場圏の視角から村落そのものに引き戻そうとした²¹。

一方、70年代の後半から、森正夫らの中国史研究者が「地域社会論」を提唱し始め、「地域社会」という概念が、それまでの「共同体」概念にある程度取って替わることになった。その後、濱島敦俊は江南地方の農村史の研究において、小山正明の「共同体」論を批判して、民間宗教・共同祭祀という側面から江南農民の「共同体」と「共同性」を研究するという視角を提起した²²。また、片山剛は広東村落の研究で、土地領有問題の検討をへて、「共同体」の問題を同様に提起した²³。

さて、ここで興味深いのは、これらの研究が

「共同体」を論じていながら、「共同体」の概念については、従来のマルクス主義的な語義（再生産の土台、全面的な生産共同体）をほぼ喪失していることである。この時代に至って、近代史研究でも、明清史研究でも、「共同体」概念は、生産・生活あるいは宗教の特別な側面に、「協同関係」と「共同行為」を見出すことによって、社会学の「community」概念にむしろ接近するものとなっていたと言えよう。

第二章 中国史研究における「共同体」論の意義

以上、日本史研究の「共同体」理論の変遷も参照しながら、中国史研究の「共同体」論の推移をたどってきた。これまで「共同体」論の研究史は、日本史・中国史の分野でそれぞれ個別に変化の有り様が語られてきたが、筆者はこれから両者を並列することにより、興味深い事実が明らかになることを指摘したい。

上述のように、日本における日本史研究と中国史研究の「共同体」論は、いずれも敗戦を契機として、大きな変化が起こったが、その具体的内容において、日本史研究と中国史研究はそれぞれ異なる道を歩んだのである。

戦前、「共同体」論を利用した日本史研究は稀で、そうしたのもも原始、古代社会の研究に限られていた。しかし、戦後になると、「共同体論」は日本史の研究・分析において最も重要な用語となる。「共同体」論は、以前から用いられた原始と古代社会にとどまらず、中世・近世さらには近代の日本社会の研究に重要な位置

²⁰ 内山雅生『中国華北農村経済研究序説』（金沢大学経済学部、1990）および『現代中国農村と「共同体」：転換期中国華北農村における社会構造と農民』（御茶の水書房、2003）を参照。

²¹ 石田浩『中国農村社会経済構造の研究』（晃洋書房、1986）を参照。

²² 濱島敦俊『総管信仰：近世江南農村社会と民間信仰』（研文出版、2001年）を参照。

²³ 片山剛「自然の領有の階層構造：字（あざ）の世界と一筆耕地の世界」（森時彦編著『20世紀中国の社会システム』、京都大学人文科学研究所附属現代中国研究センター、2009年）を参照。

を占めるようになった。

他方、中国史研究・中国社会研究では、戦前においてすでに「共同体」論が重要な意味を持たされていた。この「共同体」論は、中国の原始・古代社会だけに適用されたのではなく、むしろ古代から近代まで一貫する中国の「停滞」を理解する際に利用されたのである。そして、中国のアジア的専制主義の基礎を成すものと位置づけられたのである。しかし、戦後になると逆に、中国史研究・中国社会研究では「共同体」論に大きな疑問が投げかけられるようになる。とりわけ「華北慣行調査」にもとづく研究によって、中国社会（特に近世社会）には「共同体」が存在しないという共通認識が生まれた。事実、「共同体」論を用いて中国史を研究する学者は少なからずいたが、結局、「共同体」の存在の証明と統一的理解は成立しなかったのである。

ここに、日本史研究の「共同体」論と中国研究の「共同体」論の、奇妙な相反関係をみとめることができよう。

戦前：「共同体」なし（原始社会だけにあり）（日本史）—「共同体」あり（中国史）

↓

戦後：「共同体」あり（日本史）—「共同体」なし、あるいは疑問視（中国史）

もとよりここに、「アジア的生産様式」から「アジア的一古典古代的一ゲルマン的共同体論」へと移行した、「共同体」認識の変化が影響していることは確かであろう。その反面、敗戦を契機とした研究者の「反省」と中国革命の勝利による中国「停滞論」の放棄も、大きな要因になっていると考えられる。しかしながら、日本人研究者の日本像と中国像の対照的な思考方法が、戦前・戦後と一貫して見られることは興味深い。自己＝日本が「正」であれば中国は「反」、自己が「反」であれば中国は「正」という思考様式なのである。

ただし、ここで言う「正」「反」は、マルクス主義的な「共同体」論を根底に持つものである。先述のように、マルクス主義的な「共同体」論には変化も生じたが、戦前・戦後を問わず、「自然発生的な共同体」（マルクス『資本主義的生産に先行する諸形態』中の用語）という論点は一貫しており、資本主義以前のあらゆる「アジア的一古典古代的一ゲルマン的共同体論」は、その基礎に「土地の共有」の要素を最も重要視している。そして、「共同体」＝「自然発生的な共同体」として認識が堅持されたことから、「共同体遺制」（大塚久雄）という概念にもつながっていくのである。

「自然発生的な共同体」という概念のもと、「共同体」は人間社会の客観的存在の一形態と理解され、それは二つの要素によって成立するとされた。一つは「血縁共同体」「部落共同体」など、原始・古代社会から継承された「自然発生的な共同体」である。いま一つは、「土地の公有制」という現実の条件に依拠した「共同体」である。この二つの客観的要素の土台の上に、各段階の村落共同体（アジア的一古典古代的一ゲルマン的）が構築される。したがって、それは依然として「自然発生的な共同体」を本質とするものである。そして、共同体内の生産様式、人間関係、人々の「共同体意識」はすべて、この「共同体」の成立及びその物質基礎によって規定されるものと考えられた。

このように、「共同体」論は、単なる「ある」「なし」の二元論的な観点・論点しか持つてこなかった。中国共同体の最も重要な論争である平野一戒能論争も、実のところ、こうした「共同体」論の構成に由来する論争なのである。「共同体」の有無を問う二元論では、中間領域の存在が認められることはない。そのために、平野一戒能論争の対立点となった、個性性と共同性という相反する性質の並存状況を、理解することも解決することもできないのであ

る。また、福武直の中国農村構造の研究は、華中・華北という地域差を指摘してはいる。しかし、各地域の農村内部の「共同体」（もしくは「共同性」）それぞれの差異については、「自然発生的な共同体」論による限り、説明は不可能なままなのである。

そのほかにも70年代後半以降、村落内の「協同関係」「共同性」の各側面についての研究は多く登場したが、これまでの論議を全面的に突き崩すような「共同体」論を提出したものはなかった。中国社会の「共同性」と「個性性」の相互関係の検討も見られなかった。これに対し、マルクスの「共同体理」論の基本軸を意識しながら、それを正面から超克し、まったく新しい「共同体」論を提示して見せたのが谷川道雄である。

第三章 谷川道雄「共同体」論の特性

谷川道雄の「豪族共同体」論は1960年代に提出され、当時からすでに大きな反響を起こしていた。谷川はかつてマルクス主義の歴研派の一人でもあったために、彼の「豪族共同体」論は多くの批判を招くことになった。最初の批判は主に谷川の研究視角と理論への批判である。谷川氏自身はこうした批判を二種類に分けている。

「一つは、共同体結合の契機の問題であり」、「私が豪族の無私の精神が乱世に生きる人々の結束のかなめになったと主張したのに対して、これを観念論だとして批判しました。」、「批判者たちによれば、共有地だとか水利事業だとか

とにかく生産面での協同がなければ、共同体とはいえないというのです。」²⁴

「二つ目は、共同体と階級の関係の問題です」。谷川の考えでは、「階級制度が民衆の生活の安定を保証することができなければ、階級制度は存在理由を失って崩壊するのです。このように、階級制と共存性は相互依存の関係にあった。しかし、「批判者たちは²⁵、こうした考えに満足しませんでした。当時の社会に共同体的な性格があるとしても、それは階級支配を貫くための装置だというわけです。」²⁶

これに対して、谷川自身がすでにいくつかの場所で詳細に反論している²⁷、また、「豪族共同体論」をめぐっては、こうした理論面での批判以外にも、具体的な論証過程や史料読解の問題についても、谷川と批判者たちの間に論争がある。

しかし、本稿では、谷川道雄の「豪族共同体」論とマルクス主義唯物史観の理論論争や、六朝時代の「豪族共同体」の史実について課題とするつもりはない。ただ谷川の「共同体」に対する理解の方法と視角についてのみ、「共同体」理論が変化した背景に何があったのかを探るところから、検討を加えることにしたい。

「共同体」論については第一章ですでに通観したが、ここで言う「共同体」とは、主に「土地の所有関係」「内部の階級関係」「共同体意識」など、「自然発生的共同体」の静態的構造に由来する各側面である。しかし、谷川道雄の「豪族共同体」において最も重要なのは、「共同体」の静態的な構造論ではなく、「豪族共同体」の動態的な生成論というべきものであ

²⁴ 代表的な批判者として田中正俊。田中正俊「中国の变革と封建制研究の課題（一）」（『歴史評論』271号、1972年）を参照。

²⁵ 代表的な批判者として重田徳。重田徳「中国封建社会研究の方向と方法」（『歴史評論』247号、1971年）を参照。

²⁶ 以上の引用は、谷川道雄『戦後日本から現代中国へ』43頁。

²⁷ 谷川道雄「『共同体』論争について」（『中国中世の探求：歴史と人間』日本エディタースクール出版部、1987年）、『戦後日本から現代中国へ』（河合文化教育研究所、2006年）などを参照。

た。以下、「豪族共同体」の生成論を四点に分けて論じる。

①「豪族共同体論」の歴史背景に対する理解—漢末の「反省」

谷川によれば、殷周時代の氏族共同体秩序は春秋戦国時代に解体し、その中から大量の小規模な自営農民が現れたとされる。秦漢時代になって、これらの自営農民は「里共同体」を構成するが、その際には「擬制的血縁関係」が社会的結合の契機となった。この「里共同体」はもはや自然の氏族共同体ではなく、土地の私有・家族の分化がその内部で進行しており、しだいに「里共同体」では、豪族（すなわち大土地所有者）と土地を失った農民という両極への分解が見られた。この豪族による土地の兼併によって、漢王朝は崩壊に向かっていくことになった。

無論、こうした歴史事実は谷川よりも以前から、学界の常識になっていた事柄である。しかし、この歴史背景をどのように解釈するのかという点で、谷川と批判者たちの間には大きな差異がある。

これまでの議論では、漢末の土地兼併の傾向がそれ以降も継続して、豪族大地主を出現させ、これらの大豪族の下に、大量の付属民（奴隷あるいは農奴）が集まって、六朝時代の貴族制社会を形成したとされる。しかし、この解釈には二つの問題がある。一つには、六朝時代の貴族は官僚貴族・文化貴族であり、封建領主ではなかったこと、二つ目は、六朝時代には自営農民がなおも大量に存在しており、彼らは豪族大地主の付属民ではなかったことである²⁸。

したがって、谷川道雄は次のような自己の学

説を提出した。

「……、大土地所有そのものとして自らを貫徹することになるが、社会の総体としては全体的秩序の崩壊をもたらすことになる。漢王朝の滅亡がその明証であった。そのような体験をくぐりつつ、知識人と民衆の両面から、大土地所有の無限の拡大を私欲の縦恣として撃つ世論と運動とが展開されていった。そのことは川勝の論考に詳らかである。」²⁹

つまりは、漢末の大土地所有者の影響力は、直接物質的な力で作用したのではなく、この事態に人々が抱いた意識を自己のものとするのができて、初めて実現し得るものなのである。人々の大土地所有に対する認識は「反省」であり、これこそ六朝時代の「共同体」と貴族制社会を成立させる地盤となったのである³⁰。

②「豪族共同体」を生成した人々の意識と行動—主体的創造

谷川によれば、漢末の大土地所有のあり方に対する「反省」は、次のような意識をもたらしたという。

「豪族層はその大土地所有を無限に拡大してゆくよりも、むしろそこに自己抑制を加え、おのれの資産の余剰部分を救済その他に支出することのかたが、社会に確固たる地位を保持することになると考えたようである。」³¹「私はこのように統合された地域社会を、一種の共同体と考えました。……豪族は、人々の救済の他、農事指導や争い事の調停や、教育などにも当たりましたが、さらに地域防衛の中心ともなりました。」³²

すなわち、漢末の大土地所有の反省の上に立って、豪族層が自らの土地兼併欲を抑制し、さ

²⁸ 谷川道雄『「共同体」論争について』、『中国中世の探求：歴史と人間』、165-166頁。

²⁹ 谷川道雄『「共同体」論争について』、『中国中世の探求：歴史と人間』、167頁。

³⁰ この点についての詳しい説明は、『中国中世社会と共

共同体』第一部第二章「中国における中世」1「古代社会の超克」を参照。

³¹ 谷川道雄『戦後日本から現代中国へ』、41頁。

³² 同上。

らに、地元の宗族・郷党や周囲の自営農民に対して、「救済」を実施することになった。そこから、彼ら小農民たちの支持を得ることで、「共同体」が成り立ったのである。しかし、ここで言う救済の行為とは、ただの倫理的行為を指すのではなく、「社会的地位を確立するための力を発揮する」ことが重要である³³。

谷川は「救済」行為を計画的経済行為と理解し、資本主義的な合理精神にまで喩えている。そして、「社会的地位を確立するための力を発揮する」とは、地元の共同体の支持で高い「郷評」を得て、九品官人法を通じて高い地位の官僚貴族になることである。

ここからは、「豪族共同体」の中核を占める豪族（貴族）の「救済」行為は、自然の「共同体意識」や「共同体倫理」に規定された行為ではないし、また、「共同体」が先天的に存在するために発生した行為でもないことがわかる。それは豪族の主體的な「行為」で、「反自然」的行為であり、だからこそ「豪族共同体」を成立させる基盤となるのである。こうした「救済」は倫理的行為であると同時に、豪族自身の確固たる社会的地位を保持するための「合理的行為」でもあったのである。

その一方で、数多くの自営農民が「豪族共同体」に参加し、豪族を支持する行為も、共同体規制に遵った行為ではなく、豪族による「救済」を受けて感服し、自分の生活の保障を得るためにおこなった「主體的行為」なのである。

以上の二点から見ると、谷川「共同体」論の

最も重要な論点は、豪族と自営農民が一緒に主體的・合理的行為として作った「共同体」であることだ。ここに、従来の「自然発生的な共同体」にもとづいた「共同体論」と、大きな差異が見られるのである。豪族の士大夫倫理と「救済行為」が、この「主體的な共同体」の結合の契機となって働いたのであり、それは同時に「合理的行為」でもあったからである。

③士大夫倫理の歴史淵源—儒仏道思想

「自然発生的な共同体」に依拠した「共同体論」においては、「共同体意識」のような精神・倫理的側面の存在は認められるとしても、そうした意識の淵源については、「共同体」の生産関係と物質的基礎の中に求められる。したがって、中国の「共同体」の有無という問題を追求する時には、この「共同体意識」の有無もまた追求されたのである。しかし、こうした「共同体倫理」「共同体意識」は、歴史的な意味合いに乏しい。谷川の「豪族共同体」論では、豪族の「士大夫倫理」が共同体結合の契機とされたが、ここで言う「倫理」とは決して抽象的なものではなく、歴史的に確かな淵源を有するものである³⁴。

つまり、「豪族共同体」の「士大夫倫理」とは、「共同体」の物質的基礎から成る抽象的な「共同体意識」「共同体倫理」ではなく、儒仏道の歴史的な思想淵源を有する「倫理思想」なのであった³⁵。

ここで注意しなければならないのは、谷川の「豪族共同体」論の中に、「共同体意識」なるも

³³ 「賑恤不是名望家一時的感情衝動、而是他們家計中的一環、是有計畫的經濟行為、正因為如此、他們在地域社会中作為名望家的聲望才更加牢固。与這種有計畫的家計相關聯、名望家自身的物質生活非常樸素簡約。」谷川道雄「日本中国史研究中的共同体問題」（李濟滄訳、『魏晉南北朝隋唐史資料』2002年、3頁）。これは谷川の武漢大学での講演にもとづく論文なので、日本語版は存在しない。

³⁴ 「六朝貴族の這種人生態度、或許会被看做是一種功利

主義、但在其深处是有哲學淵源的。對他們的思想產生極大影響的、除了儒學以為還有道教和佛教。這些宗教用不同的方法來勸說人們超越被欲望束縛的自己、即告訴人們只有超越欲望才可以得到永遠的生。」（谷川道雄「日本中国史研究中的共同体問題」、7頁）。

³⁵ この点についての最も詳しい説明は、「士大夫倫理と共同体及び国家」の中にある（谷川道雄『中国中世社会と共同体』国書刊行会、1976年）。

のへの関心が全く示されていないことである。この問題は「共同体」の有無を検討する際には、最重要の課題の一つだったはずである（事実、平野一戒能論争においても、「村意識」の有無は重要な論点であった）。旧来の「共同体」論は、「共同体意識」が存在しなければ、真の「共同体」とは言えないとするのが前提であった。しかし、中国の伝統思想の中には、そもそも「共同体」という認識がないし、倫理想の中にも、「共同体」の存在を倫理の起源とする発想もない。

したがって、谷川道雄の言うように「豪族共同体」は、中国の伝統的な儒仏道の思想の影響下に、士大夫倫理によって統合された「共同体」として出現し、一般の自営農民もまた、この士大夫倫理に感服して「共同体」に参加したのである。「共同体が歴史思想の産物であると認知するには、十分な根拠がある」³⁶。

④「共同体」の歴史に対する理解

これまでの議論をまとめれば、従来の「共同体」のイメージが「自然発生的な共同体」、すなわち物質的基礎に依拠し、発展段階上の社会段階に応じた共同体であったとすれば、谷川道雄の言う「豪族共同体」とは、具体的な歴史思想を持った人間が、協同して主体的な倫理行為をおこなって創造した共同体なのである。

こうした「共同体」の発想は、マルクスや大塚久雄の考えた「アジア的共同体—古典古代的共同体—ゲルマン的共同体」という発展段階論から出て来るものではない。谷川道雄氏とっ

て、中国の「共同体」の歴史は、人々の思想・社会の変化過程を具体的に表現したものであった。春秋時代以来の「五口之家」の中国農民が、各時代それぞれの具体的な社会経済問題に直面した時、歴史思想の資源を各自がいかに利用し、主体的な行為を通じてそれぞれに相応しい形の「共同体」を結成し、問題を解決しようとしたかが問われなければならないのである。

このように見てくると、谷川「共同体」論とは、「共同体」についての統一的な概念によって、中国史に単一的な分析を加えようとしたものではない。むしろその背後に、中国の「共同体」のあり方について、多様な可能性が内包されているのである。谷川道雄が最も注目したのは「共同体」の存否問題よりも、人間の「共同性」のあり方そのものであった³⁷。したがって、ここでは「共同性」を理解するためには、「共同性」との関係性のうちに、「個性性」も併せて考えて、人間の行為を捉え直すことが求められるのである。

そもそも谷川の「豪族共同体論」において、「共同体」が成立し得たのは、豪族と周囲の自営農民たち「各自」が、「合理的行為」をおこなって協同したからである。こうした歴史現象を解釈するには、「個性性」と「共同性」の関係性を問う必要がある³⁸。

重要なのは「共同性」「個性性」を抽象的概念として考えるのではなく、歴史・思想の具体的な伝統に規定されたものと捉えることである。谷川の「豪族共同体」にあっては、「合理

³⁶ 谷川道雄「日本中国史研究中的共同体問題」、李濟渚訳、『魏晉南北朝隋唐史資料』2002年、7頁。

³⁷ 谷川道雄「中国社会の共同性について」（『東洋史苑』58号、2001年、49-77頁。）を参照。

³⁸ 実は、谷川道雄は既に「共同性」と「個性性」の関係について、彼自身の考えを述べている。「私たちは、中国人の個という問題を、もっと根元的に凝視する必要があるのではないだろうか。例えば、親と子はそれぞれ個体である。しかしその個体は、子に対する親、

親に対する子というように、他の個体に対する関係性を帯びた個体である。この対他関係性を内在させたものではないであろうか。したがって、個体が存在の不安定さを直面するとき、この要素がはたらいて、他と結びつくのである。「父は父たり、子は子たり」（『論語』顔淵篇）という章句は、個体がもつこの対他関係性を人倫として自覚させたものに他ならない。」（谷川道雄「中国社会の共同性について」、『東洋史苑』58号、2001年、49-77頁。）

的行為」の内面に存在したのが「士大夫倫理」であり、「共同性」「個性性」の持つ意味はみな、豪族（貴族）の教育や学問の中に潜在していた。また、中国の各時代は各時代なりに、「共同性」「個性性」の理解の仕方が、歴史や思想の変遷に伴って変化していく可能性をもつ。これは谷川の言う、「共同体」の各時代に応じた変化と同一の過程である。

最後に、谷川「共同体」論をもとに、1940年代の平野一戒論争を再考してみよう。すると、そこでは「共同体」の有無はもはや重要な問題ではなくなり、むしろ、当時の農民がどのような社会経済的問題に直面したのか、彼らのその時利用できた歴史的思想資源は何であったのか、彼らの「個性性」的行為と「共同性」の行為の間にいかなる関係があったのか、また、そうした農民自身は「個性性」「共同性」をどう理解していたのか等の疑問が、最重要の問題として直ちに浮かび上がってくるのである。

結論

本稿は三章にわたって、中国史研究において、「共同体」の議論が変容していく有り様と問題点、谷川「共同体」論がそこに占める位置の特殊性について、それぞれ検討を加えてきた。これまでの検討から得られた結果をまとめると、いま「共同体」論を再考しようとする時、次の三つの論点が提起できるように思われる。

①中国社会に「共同体」が本当に存在したのかどうかは、もはや重要な問題とは言えなくなった。それよりむしろ、人々の「共同性」や協同的行為をどう理解すべきかを問うことが、最も重要な研究課題となっているのである。

②人々の「共同性」行為については、ただ単に「共同性」の側面のみを強調したのでは不十分で、必ず各人の「個性性」との関係の中か

ら、考え合わせて研究することが必要である。

③「共同性」「個性性」については、抽象的な理論研究で終わらせてはならず、「共同性」と「個性性」の相互関係を、人々の「主体的行為」のあり方を通じて、明らかにしなければならない。またその際には、思想史・民衆精神史の具体像も、不可欠な研究対象となる。

最後に、「国家—社会」という論題と「共同体」の関連を少々論及したい。一般的に言えば、「共同体」（特に「村落共同体」）は「社会」の範囲に属す、故に「政府」と「共同体」との関係は、「国家—社会」という関係と対等である。これも20世紀以来、中国社会に対する基本的な認識である。

しかし、もし研究視角を変えて、「共同体」論ではなく、人々の主体的な「個性性」と「共同性」の関係という視角から見ると、村落と政府とは、二元的な存在ではないということが分かる。例えば、谷川道雄によれば、人々が「豪族共同体」を作る時、既に「国家」という意識が入っていた。そして、清代巴県の「租佃関係」を例とすると、その中に四重の現象が見られる。第一に、田主と佃戸間の「主客関係」、第二に、「団」という組織に依拠して存在する「減免」の慣行、第三に、市場経済の影響を受けて形成された「重押軽租」と「軽押重租」現象、第四に、政府に訴えて「租佃」に関する紛争の解決を求めること。この四重の現象について、単に「国家—社会」という二元論の理論では説明できないと思われる。

実は、これらの現象の中に、「国家」と「社会」はともに存在し、「個性性」と「共同性」も混在している。これらの関係を解明しようとすれば、恐らくまず当時の人々が「自身から—政府まで」の世界秩序をどう理解していたのかという問題を検討しなければならないと思う。