

中国史における「社会」と「人間」の把握をめぐる

— 共同体、地域社会、モラル・エコノミー —

蔑 森 健 介

はじめに

「中国史を学ぶ事に何の意味があるのか?」。この問いは中国史研究に携わる者が、研究、教育を通じて常に周囲から問われ、そして自分自身に問うてきた問いである。中国が自信をもって社会主義建設に当たっていた時代、歴史の発展が確信された時代、この問いに対する答はある意味で容易であったかも知れない。戦後の一時期、中国史研究者は、中国における歴史発展の過程、人民中国誕生へいたる道程を説明することに情熱を傾け、熱気を帯びた論争を繰り広げた。しかし、「社会主義国家」の崩壊、「資本主義大国」の行きづまりは次の時代への不透明感を増幅し、歴史の発展に対する信仰を揺るがしている。また、現代化に苦悩する今の中国にあるべき社会の理想の姿は求め難い。

この様な状況の下にあって、今の大学生のどれほどがかつてのよるな歴史の発展への確信、中国に対する憧れを感じて中国史を学んでいるのであろうか。私はアジアの歴史という授業の開始に当たって「古代、中世、近代とはそれぞれの様な時代か。その特徴を記せ」という問いを発し、学生に書かせてみた。しかし、以前なら当

然予測された「古代—奴隸制、中世—封建制、近代—資本制」等という答はほとんど返ってこない。また、中国についてのイメージを書かせた事もあるが、歴史の古い国、ラーメンやパンダの国、経済発展の遅れた国というもので古めかしい、エキゾチックな国という印象が多かった。『三国志』ブームも手伝ってか、中国史を学ぼうという大学生は決して少なくないようであるが、彼らにとって、興味は史実（エピソード）にあるのであって、歴史発展の法則や現代中国の状況等にはないようである。

これは果たして最近の大学生だけの問題に限った事であろうか? 中国史研究の分野でも、研究の個別化、細分化が指摘されはじめて久しい。この個別化、細分化というのややはり、個別実証に重きが置かれ、歴史の体系的把握を目指す研究が少ないという傾向と相重なるように思われる。一九九〇年の『史学雑誌』の「回顧と展望（魏晋南北朝）」でも都築晶子が「こうした研究状況に問題を投げかけた」論稿として岸本美緒の「モラル・エコノミー論と中国社会研究」を挙げ、これを機に、未解決のまま残っている「共同性」をめぐる「論争」の「再燃」を切望している（『』）。しかし、「論争」はそう簡単に再燃しうるものであろうか。岸本は東南アジア社会をめぐ

る論争の中から出されたモラル・エコノミーの概念から、中国社会の流れを把握する上で必要な三つの課題を指摘した⁽²⁾。氏が課題とする問題は、所謂谷川「共同体論」や名古屋大学東洋史学研究室が一九八一年夏に主催した中国史シンポジウム「地域社会の視点」において提起された問題関心をかなりの部分で踏まえている。かつて、谷川が「共同体論」を提唱した時、氏が用いた「共同体」「士大夫」という言葉は相当の抵抗を以て受けとめられ、シンポジウムが行われたときも「地域社会」「リーダー」という概念に様々な疑問も出された。しかし、シンポジウムより十年、たいした論争もなく、「地域社会」「リーダー」が論文の中で散見されるようになり、当時生産関係を曖昧にした概念と反発すらなかった「共同体」「士大夫」という言葉さえも何の定義もなく使われている現状である⁽³⁾。

「共同体論」、「地域社会の視点」は、中国史における「社会」と「人間」の問題を正面から見据えんとして出された視点と理解している。その意図が消え、言葉のみ残ったのでは「論争」の「再燃」も不完全燃焼となってしまう。岸本が宋代以降の中国社会に対する研究の流れを主として踏まえたのに対し、本稿では、唐代以前に対する研究で、これらの問題がどう扱われたのか、その流れを追ひ、その上で、岸本の問題提起を検討し、中国史研究者全体がそれを共有するための課題を探ってみたい。

一 戦後の中国古代史研究と共同体

中国史研究、特に時代区分をめぐる論争は歴史学の理論上の問題であると同時に、極めて現代的意味を内包する。所謂共同体論争が中国史研究を巻き込んだ所以もそこにある。そこで先ず共同体論争

に至るまでの研究史を簡単に整理しておきたい。

そもそも、戦後の中国史研究において時代区分の問題が研究の主要課題となったのは、戦前の中国停滞史観が中国侵略に口実を与えたとの反省から、中国史に於いて歴史の流れ（発展・進歩）を積極的に位置づけようとしたためである。中国史の発展、進歩を説明する際、まずとられたのがヨーロッパ史との対比、すなわち一見停滞と見える中国史の中にヨーロッパ的發展があつたとする方法である。一つは宮崎市定、宇都宮清吉等所謂京都学派によってとられた、自由な精神、あるいは市民社会の成立をあとづける方法。もう一つは、前田直典、西嶋定生、周藤吉之、堀敏一等、所謂歴史派によって主張された、古代的奴隸制、封建的農奴制を中国史に見いだそうとする方法である。その結果前者は、後漢末までを古代、魏晉南北朝、隋唐を中世、宋代以降を近世とする説、後者は、唐代までを古代、宋代以降を中世とする説を唱えた⁽⁴⁾。

この両説は様々な点で対照をなすものの、中国史發展の指標をヨーロッパ史に指定した点では共通性を持つ。しかし、当然ヨーロッパと中国では歴史の發展段階で見られる社会の質も異なってくる。特に問題となるのが、皇帝を頂点とする中央集権的専制権力の問題である。専制権力の下でのより自由な市民社会の發展をあとづける京都学派に対し、漢から唐の奴隸制をギリシャ・ローマの奴隸制に、宋代以降の地主・佃戸制を中世ゲルマン社会の封建制に比し、私的土地所有の發展に注目する歴史学派にはヨーロッパに対するアジア的特質をどう説明するかが重要なテーマになったように思われる。たとえば、漢代奴隸制説を説いた西嶋は漢の高祖劉邦の権力集團の結合形態に家父長的家内奴隸制的特徴を指摘し⁽⁵⁾、家父長的家内

奴隸制に基づく生産関係と規定した漢代の豪族の大土地所有制と結び付けた⁶⁾。すなわち、こうした家父長的家内奴隸制はギリシャ・ローマの古典古代的労働奴隸制のアジアの展開であって、労働奴隸制に発展し得なかった背景には前代の共同体の残存があったとする。また、均田制の崩壊から地主・佃戸制への発展を中世の成立と見る

堀にあつては、その過程で発生した黄巢等の反乱集団の構造の中に家父長的結合関係を指摘し、こうした古代的な支配関係の残存が、中国の封建社会（中世）においてなお残る、皇帝を中心とする集権的官僚制の土台になったと述べる⁷⁾。これらの説の根底には、当時世界を揺るがした大事件、人民中国の誕生を奴隸制から封建制を経て資本制、社会主義社会へとといった「世界史発展の基本法則」の延長線上に位置づけようとする志向があったと思われる。従つて、ヨーロッパ史の発展過程を基準としたとき、中国史上見られる共同体及びこれに根ざした家父長的人間関係を中国史における私的所有の正常な発展を阻み、アジア的な専制権力を生み出すものと位置づけ、消極的評価しか与え得なかったことは当然の帰結といえよう。

高祖集団の性格を経済的關係でなく人格的關係（任俠的關係）から理解すべきだとする増淵龍夫⁸⁾、同集団の主君（劉邦）と臣下の關係をより対等な信義關係に位置付ける守屋美都雄⁹⁾、中国古代においては豪族と小作の關係より、皇帝と自作農の關係が基本的だとする濱口重國¹⁰⁾の批判を受け、西嶋の古代説（西嶋旧説）は方向を転換する。即ち二十等爵を媒介として皇帝と小農民が礼秩序（年齒秩序）によって結び付けられるという、所謂個人身支配論（西嶋新説）である¹¹⁾。この新説は小農民を中心とする里の秩序や専制体制という中国の独自性をより強調した点で共同体問題、多系

発展論への口火をきったものとされよう。とはいえ、その共同体的機能は皇帝を頂点とする専制支配体制を支える部分に位置付けられその評価は限定付きのものであった様に思われる。こうした中で共同体とそこから発生する人間関係を種極的にとらえようとする見方が魏晉南北朝史研究の中から起こってきた。

二 「共同体論」をめぐって

北朝から隋唐を研究していた谷川道雄は、六〇年安保という戦後の大きな民衆運動のうねりを経た段階で、自己の研究を回顧しながら、戦後の民衆反乱に対する機械論的把握が民衆の生きた姿を描出し得たのか疑問を投げ掛ける。さらに中国に根強く見られる共同体的側面が、従来、後進的にとらえられてきたことを批判する。氏の説が従来の研究と際だつ点は、①共同体の定義の仕方、②歴史展開のダイナミズムのとらえ方、③指導者（支配者）の倫理性にあると思われる。

氏は、共同体について「私有制と共有制、階級制と共同制、こうした矛盾を統一して存在する」ものと定義し、「人間の普遍的な存在様式」は共同体の中にあられるのであるとする。即ち、氏は私有制、階級制という対立の側面からのみ成り立つ社会でなく、共有制、共同制という協力の側面の双方から成り立つ社会（共同体）を人間の生きる場と設定したといえよう。更に、「階級闘争とは共同体の両側面の闘争」であって、中国の民衆反乱は「圧制が共同体の具有する人間の普遍的存在を破壊」したところに起こり、その広がりと共に、「新王朝樹立という共同体再生の志向」が形成されてゆくと説明する。氏はこのような共同体の展開過程として中国史の流

れ、さらには一九六〇年代のアジア各地の民族解放運動をとらえるべきだと提唱した⁽¹²⁾。つまり、生産関係の矛盾より生じる階級闘争ではなく、私有制の展開の中で発生する共同性、人間性の疎外と、その中で疎外された人間が「共同体再生」へと向かう動きに歴史を動かすエネルギーを見いだしたのである。この方向は、その後、北魏末の城民の反乱の中から、かつては北魏王朝を支える中核でありながら、その王朝の展開と共に、その支配体制から疎外された北族の共同体再建への志向を読みとり、隋唐帝国形成の道筋をその延長線上に跡付けた研究へと展開する⁽¹³⁾。加えて、魏晉南北朝・隋唐の共同体においては、自由な小農民と、世俗的欲望を抑え、それを超えることにより、一種公共的な世界に向かおうとするきわめて倫理的な「士大夫」と呼ばれる指導者によって構成されていることを指摘する。氏はこのような倫理意識を媒介とした共同体を「豪族共同体」と名付け、これが従来の血縁の關係によって成り立つ共同体を一步超えて成立したことに、共同体世界の古代から中世への展開を求める。そして、そこにみられる被指導者一般が指導者たる資格を判定するという下から上への作用を前提とした文化的機能として郷論をとらえる。郷論を以上のようにとらえることにより、氏は民衆の役割をより積極的に評価し、指導者の性格をより深くとらえようとした。魏晉南北朝の貴族はこうした共同体をふまえて成り立つたものであり、当時の貴族社会がすぐれて倫理的世界であるのはその表象であるという。このように氏は共同体秩序の結節点に、私欲を抑え倫理的行動をとる儒教的知識人、所謂「士大夫」を位置づけ、共同体の主要成員である小農民が彼らを支える機能として郷論に注目した⁽¹⁴⁾。

又、魏晉南朝を研究する川勝義雄も、後漢末に郷里社会に於いて経済・武力にものを言わせ領土化傾向を示す豪族及びこれと結託した中央政界の宦官や外戚と対決した知識人グループを、中世貴族の源流に位置付けた⁽¹⁵⁾。中世貴族の源流となったこの後漢末の勢力は宦官・豪族等を「濁流」と呼び、自ら清廉潔白な態度を示して「清流」と名のつた。一方、時勢に失望し郷里に隠遁した「逸民的人士」も輕財好施等を行い輿論の支持を得たとする。更に、これら後漢末に現れた「清流」、「逸民的人士」、黄巾等の道教集団は漢代からの共同体秩序を崩壊に導いた豪族、「濁流」に対するレジスタンス運動としての共通点を持つと指摘する。この様に川勝もまた倫理的経済行為を中世世界成立の原点におき、貴族制社会の成立、展開のダイナミズムを説明した⁽¹⁶⁾。

氏等の共同体論が生み出される背景には当然の如く、魏晉南北朝の貴族制を如何に理解するかという学問的課題があった。即ち、郷党にあって「望」と記され、官界にあって「清」と評される当時の貴族をどう位置づけるかは魏晉から隋唐にかけての政治・社会を理解する上で重要な意味をもつ。「望」「清」で示される貴族制の理念が単純な機械論的唯物史観で割り切れるはずがない事は明白であり、貴族が豪族（大土地所有者）とは一線をかくする事は共通認識となってきた。氏等が「士大夫」の倫理性とそれがはぐくまれる郷党社会の共同性（共同体）から貴族制の構造を説明した事により、この時代の政治、社会の諸側面が明らかにされたのは確かである⁽¹⁷⁾。ただ、階級関係に対し共同関係を、支配層の被支配者への搾取関係より支配者層の倫理的経済行為と被支配者層の支持関係を重視し、そこにヨーロッパ史に対する中国史の独自性を主張する氏等の見解

は単に学問管為からのみ導き出されたものでない。即ち、六〇年安保がぶつかった大衆運動の壁、植民地からの脱却を目指すアジアの民族運動という現実社会の動向に対する独自の認識を踏まえたものといえる。それ故に、氏等の問題提起は史実の解釈の問題を越え、中国史に対する個々の研究者の研究姿勢を問うものとして学界に大きな反響を呼び、漢代史から明清史に至る全中国史研究者をも巻込んだいわゆる「共同体論争」を引きこした。

論争は谷川説を踏まえた上で中国の近代、前近代論を展開した河地重造に対する明清研究者重田徳の批判から始まった(18)。やがて、魏晉南北朝の共同体における小農民の自立性、共同性の階級性に対する優越性、「士大夫」(支配者)の倫理的指導性へと論点が移る。

即ち、重田は谷川等が共同体を階級関係に優先させるのは、共同体の平衡回復機能のみ強調したものであり、彼らがいう共同体とは「自然的・物質的基礎にもとづくのではなくて、「いわば心情的・意識的結合として成立つ」もの、即ち「たかだか共同体意識」の問題に止まるものと位置づけ、従来の経済史で定義されてきた共同体概念から外れている点を批判する。また、唐代以前を奴隸制とする立場から大土地所有の発達期の魏晉南北朝期に豪族の一面を持つ貴族と自立小農民との関係を基礎とした共同体が成立し得たことに疑義を呈示し、谷川等の中世論は文化史的手法による京都学派の伝統的中世貴族制論に規定された結果と述べる。さらに、重田は谷川の「士大夫」——小農民の関係は心情的倫理的結合であって、生産関係を等閑視しているとして、彼等の共同体論を主観的、観念的、倫理的、と決めつけている(19)。この重田の批判は「共同体」を生産関係の観点から一元的に理解し得るものとし、歴史発展のエネルギー

を生産関係の矛盾とそれを克服するための闘争に求めようとするそれまでの社会経済史研究の立場を固守したものと見えよう。ある意味で、当初唯物史観の立場に立っていた谷川が、その機械論的把握に対して疑問を呈示したこと、六朝を中世(封建制)と規定する内藤湖南以来の京都学派の文化史に立脚した時代区分論を展開したことへの仲間意識の裏返しともいえる感情的反発が論争のきっかけとなった様に感じられる。それとともに、明清時代の社会と魏晉南北朝の時代という研究対象の史料世界の違い(たとえば六朝の貴族と明清の郷紳)からくる認識の差も無視しえない。更にもう一つ、押さえておかねばならないのは、谷川、川勝の「共同体論」は政治社会史研究の中から生み出されたことである。この点で、従来の西嶋や重田達の明清研究者の様に、共同体の構造から社会全体の構造へと、社会構造として共同体を位置づける見方とずれが生じているのではない。即ち、谷川等には「共同体」を靜態的なものとしてではなく、歴史のダイナミズムの中でとらえようとする志向があった様に思われる。これは、後漢末、東晋末の民衆反乱を「共同体要求運動」として分析した川勝の研究や前述の谷川の城民の反乱の研究からも窺えよう。それが重田には「主観的」「観念的」「心情的」に写ったのかもしれない。

重田の明清社会経済史の側からの戦後の唯物史観のオーソドキシに立脚する議論に対し、谷川、川勝から先入観をぬぎに、当該時代の史実(事象)をふまえた議論(理論に関する)をすべきとの研究態度自体を問ひ直す激しい反批判が提出された(20)。言い替えれば、下部構造(経済的要因)が上部構造(政治的文化的特徴)を規定するという、これまで踏襲されてきた歴史の見方に対する再検討

の余地について、中国史の史実（特に六朝）を踏まえた形で、見直してみようという提起である。両者の研究対象とする世界の差異をお互い認識し、信仰告白をせまるがごとき論法を捨てて、初めて本当の意味での論争が始まるはずであった。けれども、重田の急死によって、重田、谷川・川勝間の論争は互いの研究姿勢に関わる議論にとどまって、中国史の具体的実像をどう解釈するかを問う段階に到ることなく論争は終わってしまった。

三 共同体秩序と倫理性をめぐる

重田によって口火を切られた論争は、漢代史研究者の五井直弘(21)、多田狷介(22)、北朝史研究者の堀敏一(23)等が、魏晉南北朝に於ける「士大夫」(支配者)の倫理的指導によって維持される共同体の再生産機能の存在を認めたことから、共同体論争は「士大夫」の倫理的指導性の解釈をめぐる新たな段階へと移る。とはいえ、氏等は共同体の物質的基礎を基本に据え、共同体内部に於ける生産関係、階級関係を重視した。その結果、多田や明清史の田中正俊のように、「士大夫」の人格性(倫理性)によって維持される共同体は当時の生産力の水準の低さに規定されて生じたのであり、「士大夫」の倫理的行為は支配階級が共同体首長として共同体を収奪するためのものであったとする意見が大勢を占めた(24)。こうして、中国中世史において共同体(共同性)の意義を限定付きながら認める方向が次第に定着してきたのである。だが、「共同体論争」は谷川等が指摘した魏晉南北朝の共同体にみられる強度の共同性、「士大夫」の倫理性、指導性を生産力水準の低さ、支配階級の共同体収奪の手段と社会経済史研究者側が解釈することにより、中国史の解釈をめ

ぐる理論面における論争は、膠着化してしまったかの観がある。その後の「共同体論」へのアプローチは、もっぱら、歴史のダイナミズムとしてでなく、静態的にとらえる方向から行われた。しかし、魏晉南北朝史研究においては、論争の焦点でありながら十分な実証研究と分析がなされていなかった、「士大夫」の倫理的経済活動と共同体維持機能の関係に関する実証研究の方面で新たな展開をみる。先ず小尾孟夫が、国家(地方官)によるもの、在地有力者によるものを含めて魏晉南北朝の版図の実態を網羅的にとらえ、当時の国家と地方の在地社会の関係を明らかにしようとする研究を発表した(25)。

こうした問題を更に深化させ、国家支配のイデオロギーと小農経営の関連で問題にしたのが、渡辺信一郎と佐竹靖彦である。渡辺は当時重視された「仁・孝」のイデオロギーが富豪(豪族)による版図活動と深く結び付いていたことに注目した。そして、富豪によるこれらの版図行為は、弱体化した国家に代わり、小農民経営の再生産機能を維持する役割を果たす。大土地所有者である富豪はこうした公的行爲により士人(官僚士大夫)へと転化したとする(26)。また、富豪の版図行為が「仁・孝」のイデオロギーと結びつくのに対し、官僚士大夫(貴族)の禄賜の散与、私的生産活動の抑制等が当時の史料で「清」と表現されていることを指摘する。その上で「清」は四民分業、「食禄之家、不与下民争利」の国家理念に沿ったイデオロギーであると位置付けた。こうした「清」イデオロギーを背景とするという唐代以前の国家体制が維持されることになったと構想する(27)。また、佐竹靖彦も、谷川の論理を詳細に分析した上で、六朝期の共同体の典型である田疇、庚亥の場を例に、「士大夫」の倫理的経済

活動の意味について考察を加えた。氏は、賑卹により小農民経営の再生産機能を果たすという、直接的な物質的契機の結果富豪が士人（貴族）へと転化しえたとする渡辺の説に疑問を呈する。すなわち、賑卹とは物質的契機から転化した人間の共存を再建するエトス的関係（精神的契機）であって、これにより、富豪は「仁」の体現者としての士人となると氏はいう。だが、氏は富豪はあくまで豪族の転生した姿であるという立場から、豪族が官僚貴族（士人）となり、国家を通じて自らの社会全体にたいする収奪を実現するための契機として、賑卹を位置付けるにとどまる⁽²⁸⁾。

この様に「士大夫」による共同体維持行為は史実として肯定され、社会的再生産過程という用語の下に社会の中での位置づけも行われた。しかし、それは支配層の功利的打算との限定が付き、かつての「共同体論争」で谷川、川勝が問題とした歴史における人間存在、共同体へと向かう民衆のエネルギーの問題はむしろ後退した感もでてきた。それはある意味で、六〇年安保や七〇年頃の大学紛争の熱気も冷めて未来への希望が薄れ、高度情報化、社会の管理強化のなかで人間性への確信も実感できなくなった時勢と不可分な無かったように思われる。「人間」という抽象的な言葉を多用した、名古屋大学東洋史研究室主催の中国史シンポジウム「地域社会の視点」が開かれたのはまさにこうした状況をふまえてのことであった。

四 「地域社会」の視点

本章を展開するにあたって、先ず誤解の無いように断っておくべき事がある。名古屋大学文学部東洋史研究室が主催したシンポジウム「地域社会の視点」の「地域社会」という語は決して既成の用語

を使用したものではない。即ち、「地域社会とリーダー」はシンポジウムを企画して行く過程で研究室各自が問題関心を出し、議論して行く中で「集約的」にまとめあげた言葉である。従って、「地域社会」にしても「リーダー」にしても、関わった各自がそれぞれ微妙に異なったニュアンスをいだいており、「地域社会の視点」はまさにこれから練り上げて行くべき『視点』と意識していた⁽²⁹⁾。ただ、「人間が生きる基本的場」としての「地域社会」への関心はそれぞれが持っており、基調報告を行った森正夫の明末清初における社会変動を分析する際使用した「社会関係」⁽³⁰⁾、腹森が六朝貴族制研究の課題を論じる際に使った「基層社会」⁽³¹⁾という概念はそれを示すものである。とはいっても「地域社会」はあくまで研究室全体の関心の集約であって、一個人の見解によって代表されるべきものでなからう。その後、「地域社会」は主催者の手を離れ一人歩きをはじめ、「地域社会」の概念に対する責任を基調報告を行った森一人に負わせている観があり、シンポジウムに関与した一人として常々心苦しく思っている。ただ、本稿における「地域社会」に関する言及はシンポジウムに関わった腹森個人の理解に基づくものであって、当時の名古屋大学東洋史研究屋各位の意見を代表するものではない事をくれぐれも了解しておいて頂きたい⁽³²⁾。

シンポジウム開催にあたって、先ず危惧したのが「地域社会とリーダー」という副題を「共同体と士大夫」という谷川の共同体論の文脈で理解されてしまう事であった。その危惧が杞憂でなかったことは報告書の討論部分に示される通りである。勿論、シンポジウムに携わったメンバーが研究の方面で、谷川の影響を種々の形で受けてきたことは認めねばならない。それは、「地域社会の視点」が

「人間が人間としてどの様に生きたか」という問いを中國史に投げかけ、それを「人間が生きたる（生活する）葭森」基本的な場」において検証しようと思図したものであるところにも表れている。しかし、「地域社会の視点」は谷川の歴史への問いは継承したが、「共同体論」をそのまま踏襲したものでは決してない。特に「共同体論」が「觀念論」とのイメージが強い事を意識し、より「実体」を表す意味あいの強い用語として「地域社会」を選び、具体像をふまえて議論したいとの意識が働いていた。そもそも、「地域社会」は一人の人間によって成り立つわけではなく、複数の人間が互いに関係をもって生きてゆく場といえよう。従って、その場を成り立たせるために様々な秩序が生み出される。そこで、「地域社会」の中から、家族・同族（血縁）、地主・大土地所有（経済的範疇）、士大夫（文化的・社会的範疇）、国家（政治的範疇）、を基軸とする秩序原理を抽出し、その原理の担い手を「リーダー」という語で表現したのである。即ち、このシンポジウムの目的は「地域社会」という場を設定することによって、そこに貫徹する秩序原理を多角的に分析し、谷川が提起した「共同体論」をむしろ一般化、相対化することによって、その意味を改めて考えてみようとするものであった。ただ、「地域社会の視点」が問うた問いのもつ意味は、唐宋変革以前以降の研究では異なってくるように思われる。

唐宋変革以前の研究分野では、第一章でも触れた如く、漢代史研究において五〇年代既に、西嶋定生の爵制秩序⁽³²⁾、増淵龍夫の民間秩序⁽³⁴⁾、宇都宮清吉の家族・豪族の研究⁽³⁵⁾等、政治、社会の秩序を「地域（基層）社会」の側から見通した研究が始まっていた。魏晉南北朝における、谷川の「共同体論」もこれらの研究の基盤の

上に成立したといってもよい。また、六朝貴族制研究の分野でも、貴族が豪族（大土地所有者）と同一の存在でないことが共通理解となってきた。更に、皇帝権（中央集権的国家）の下に、多数の小農民が存在し、そこに大土地所有者としての豪族が介在するという、唐代以前における地域社会の実態についても、ほぼ一致した見方が成り立っていた。むしろ問題はその実態に対する解釈の仕方の検討にあったと言えよう。そこで魏晉南北朝の基調報告では、地域社会の実態を皇帝（国家）、貴族（士大夫）、豪族（大土地所有者）の観点から、どう理解し得るのか再検討しようとして提起した。この様に、唐代以前の分野の基調報告において、「地域社会」という概念は「人間が生きたる場」、様々な政治、社会の秩序が生み出される場」という意味を強調している⁽³⁶⁾。

当時、鶴間和幸の漢代豪族研究や大川富士夫の江南豪族研究等、空間的広がり（エリア）を示す意味での「地域」研究が起こっていた⁽³⁷⁾。しかし、シンポジウムでは、こうした空間的広がりを示す意味での「地域社会」という概念は敢えて捨象している。大川鶴間がこうした「地域社会」という語の用法に疑問を投げかけるのは当然と言ってよからう。筆者自身も基調報告の役割を担ったにもかかわらず、自身の研究では「地域社会」に当たる概念を「基層社会」という言葉で示しているのはこうした点を意識した上でのことである。筆者のいう「基層社会」とは国家支配の末端に位置し、国家を経済的にかつイデオロギーの面で支える場、川勝が六朝貴族制社会を生み出す基礎に位置づけた「基層郷論」が行われる場、そして民衆が日常生活を送り再生産を行う場を仮に名付けたものである。史料に即して言えば「郷邑」「郷里」「郷党」等と記されるものであ

る。筆者が敢えてこれを「地域社会」と呼ばなかったのは、貴族制や皇帝支配を支える基盤、理念には、地域差を超え、中国全土に共通するものがあつたと認識し、谷川の共同体論、西嶋の個人身支配論もこうした普遍性を意識していたと考えたからである⁽³⁸⁾。そこで、生活の基本的場から国家中枢へと積み重ねられるレベルを表す意味で「基層」という語を冠したのである。シンポジウムで使われた「地域社会」の意味は筆者のいう「基層社会」とほぼ同じといつてよからう。「人間が生きる基本的場」においては経済史が問題にしてきた土地所有に表現される経済的關係、西嶋新説が問題とした皇帝を頂点とする国家の支配原理、谷川が問題とした「士大夫」に集約される倫理的秩序が複雑に絡みあつて存在する。従つて、一つの観点から一元的に全体像を明らかにし得ないように感じる。これまで指摘されてきた観点を「地域社会（基層社会）」という場を設定することにより、その相關關係を考察し、総合してゆけるのではないか。というのが、藤森の基調報告の意図であつた⁽³⁹⁾。こうした意図については唐宋変革以前の討論においてはかなりの了解を得られ、議論は「地域社会」内部における具體的關係のとらえ方に関与して感じられる。

唐宋変革以降の基調報告を行った藤森も、「地域社会」という言葉の概念を、具體的・實際的な空間の広がり（某州とか某県とかいう範囲）を示すという意味での「地域社会」、ある行為が行われ、秩序が形成される場を設定するという意味での「地域社会」（方法概念）とに明確に区別した。その上で、シンポジウムで問題とするのは方法概念としての「地域社会」であることを明言し、様々な秩序が形成される場における指導者の諸類型を並列的に提示した⁽⁴⁰⁾。

しかし、地方志など個別の地域に即した史料が豊富な明清史研究等では、実体概念を捨象した所に、いわゆる「地域社会」のありようが明確に浮かび上がってくることはないという見方も出てくる。また、直接近代へとつながり、その射程に人民中国の成立も論じ得るのだとの意識を背景に進められてきた戦後の明清史研究においては、「地域社会」の最重要課題を生産（経済）關係でとらえる考え方が一般的であり、当時もその雰囲気が強かつたと感じている。従つて、藤森の基調報告が提起した「士大夫指導型地域社会論」即ち「士大夫を指導者とする地域社会の把握」は、「士大夫」という文化的範疇を正面からとらえた点、「支配者」でなく「指導者（リーダー）」という概念を持ちだした点において予想通りの抵抗感を持つて受けとめられたような印象を受けた。唐宋変革以降の討論で「地域社会の視点」の提起そのものが問題にされ、指導者の諸類型相互の關係についてつづこんだ議論にまで至らなかったのもそうした背景が感じられる。結局、当時においては唐宋変革以前と以後では問題を共有し得る土壌が十分でなく、「地域社会の視点」から全中国史を見通す等という議論は起こらなかった。

そうした意味で、岸本美緒の論文「モラル・エコノミー論と中国社会研究」は、我々が提起した「地域社会の視点」のもつ意味を中国史全体を通して検討し得るきっかけとなるように思う。

五 モラル・エコノミー論をめぐる

モラル・エコノミーはもともと西洋史において使われた概念らしい⁽⁴¹⁾。その後、ジェームス・J・スコットによつて東南アジアの伝統的農村社会を分析する上で使用され、ポリティカル・エコノミ

論の立場に立つサミュエル・ポブキンとの間で論争が行われたところである。筆者の拙い理解によれば、モラル・エコノミーとは、農業という環境に左右され易い「不安定」な経済状況下で、「危険回避」、「生存維持」をはかるため、「道徳的規範（モラル）」を共有する農民達が相互依存的にとり結ぶ人間関係を指し、スコットはその観点から村落内の社会関係を説明した。これに対し、ポブキンは、功利打算的な「合理的農民」は個人の経済利益を最大の関心事とするという立場から、村落内の関係を「非協力的ゲーム的互酬性」で理解し、スコットを批判したということらしい⁽⁴²⁾。筆者は西洋史にも東南アジア社会にも精通していないし、その原典に当たった訳でもない。概念自体十分に理解していると言えない以上、本稿でモラル・エコノミーの概念を云々したり、中国史における妥当性を議論したりする等論外である。ただ、岸本がこれらの論争から導き出した三つの論点⁽⁴³⁾について整理し、自己の研究領域（中国六朝史）から感じるところを述べたいというに過ぎない。

岸本は第一に「生存維持」とか「利潤追求」とかいった「いわば、個人動機に関する仮説を基礎に据えた整合的な『経済学』」による中国社会理解の可能性をあげる。筆者なりに言い替えれば、前近代の中国人がどの様な必要性があつて村落社会内の様々な社会関係ととり結んだのか、モラル・エコノミー論争の見られたその「動機」の次元に遡って検討しようというものである。そこで問題となるのは「動機」、即ち「経済観」である。岸本は、こうした問題を扱った研究者として、「中国社会経済の特質・個性を問題にしよう」とした柏祐賢、村松祐次をあげ、彼等が伝統的中国社会に、「人々をとりまく自然的・社会的環境の不安定さ」、「自衛的心情、家計維持

的関心」、「人間関係を通じて安全の保証を図ろうとする傾向」、「不安定な環境に対応する主体的秩序形成」等、スコットが東南アジアの伝統的農村社会から抽出した要素と同様のものを見いだしていたことを指摘する。ただし、そこに成り立つのはスコットが描いたような「安定的で明確な慣行的秩序」でなく、「競争的で不安定な秩序」であつて、農民の行動にみられる「安全を指向する」という側面と「冒險的・投機的側面」が「相互補完的に絡み合った」中国経済像が彼らによつて構想されていることを岸本は指摘する。その上で、この「不安定で競争的な中国経済のイメージは、中国の伝統的知識人の見方と案外近い」との認識を示す。そして、「早期から自由競争が発達したにもかかわらず、それに対応した自由主義的な経済思想が発展せず、自給的農村を美化し、商品経済に対する規制を旨とする農本思想が力を持ち続けたのは、当時の人々が、眼前の競争的経済を均衡的体系とは見ず、放任すれば弱肉強食を通じて経済全体の崩壊へと導く無規範状態と見なしたからとも言えよう」、即ち、伝統中国の経済論が「倫理を前面に押し出し、経済の自然な動きに歯止めをかけようとする規制的政策論となる傾向を持っていたのは」、「経済の不安定性に対する危機観の所産でないだろうか」と結論する。

次に岸本は「戦後日本の中国史研究において、暗黙の内に前提となってきた」、「人間行動の功利主義的説明」とむしろ「異端的」に扱われていた「モラル・宗教といった要素」との関係の再検討をあげる。この「モラル・宗教といった要素」について注目すべき研究として、第二章で述べた「戦後中国史学が暗黙の前提としてきた功利主義的人間観を問題化」した谷川の研究と、「反乱を支える民衆

の精神世界が、現実の日常世界に根ざす世界観の延長線上にあるのではなく、日常的利害状況との断絶、『転倒』の上に築かれる『幻想の共同体』である」とした小林一美の宗教反乱の研究を挙げる。

岸本は谷川の「社会を社会たらしめる上で第一義的に重要なものは物質的利害やそれに基づく支配関係に還元されない内面的な共同意識」との指摘の重要性を認める。その一方で「谷川のいう『共同体』とは、結局、実態なのか希求なのか」という問を發し、それが「志向的、當為的性格」の強い印象を受ける点指摘する。しかし、「志向的、當為的」な「共同性」を設定することによって、「当時の人々が隋唐帝国に付与していた意味、当時の人々に見えていた隋唐帝国」を讀みとらうとした谷川の意圖を見抜く。そして、谷川の問題点とはむしろそこで強調されている倫理が「あまりに一般的な内容のもの」であると指摘する。その上で、谷川や小林が「倫理・宗教」を「日常の安定した生活秩序に深く根ざしたものでなく、むしろ、切迫した心情につき動かされた人々の、共同性への『志向』『幻想』として捉え」ている点がスコットの指摘と対照的であることに注目する。そこから、岸本は、様々な人間関係を「血縁の暗喩」でとらえようとする伝統中国の社会観とは「生物学的血縁関係への即時的埋没でなく、不安定な社会に生きる人々が求める共同性の原像なのである」との見解を導く。言い替えば、「生活秩序」「社会的（経済的？）」「不安定であるが故に、前近代中国に生きる人々は『志向的』『當為的』な『共同性（倫理性）』『宗教』を求めたと言ふことになる。

第三に岸本は「伝統中国社会」について、秩序が働いていた「場」とその構造を問題にする。氏は先ず「村落共同体」をめぐる

諸研究を類型化し、これら「リジッドな秩序論の枠組」が、「共同体の具体的範囲を特定することの困難さ、『國家と社会』問題の膠着、など」の難問に逢着している点を指摘する。それに対し、本論文第四章で触れた方法概念としての「地域社会」論は、意識的に「実体的枠組」をはずし、「必ずしも明確な団体とは重なりあわない『場』即ち人々の意識の中で共有される一つの認知的世界として提示」したものと理解を示す。更に、滋賀秀三や寺田浩明の「法」に関する研究が、中国の共同体ないし地域団体における慣習法の存在を否定している点にもふれる。中国の地域社会に関するこれらの見方は、一見、地方社会において共有される明確な規範を持ち、それを地方民衆が自らの手で執行するというモラル・エノミヤ論の核心をなす議論とは逆行するかに見えるとした上で、「しかし、民衆にとつての正義の觀念が社会的に共有される場の構造にも、様々な型があると言ふべきでないか」との見解を示す。そして、「極端な普遍主義」に支えられた中央集権的専制国家体制とその対極にある「ついに制度化されないまま人々の行動に強い影響力を及ぼしてきた在地勢力、社会集団、及び地方慣習」という両側面の關係を把握するため、「西洋的な『法と秩序』の觀念―中略―をいったん相對化して、中国地方社会に生きる人々の目に映っていた秩序のかたちを虚心に解説すべく試みる必要があるのではないだろうか」と結論する。

これらの岸本の提起した問題は、一章から四章で振り返った通り、唐代以前、特に魏晉南北朝研究者にとつては古くて新しい問題である。谷川、川勝が「共同体論」で示した「階級性と共同性」の矛盾という観点を「利潤追求・功利主義」と「生存維持」という観点に

置き換え、その背景として「不安定な社会」を設定することによって理解しようとしている。更に、その「共同性」が、「実態」と「希求」の両側面を持つことを指摘し、谷川「共同体論」から「志向的、当為的」の傾向が強いことを感じとり、当時の人々にとっての意味を読みとろうとした点を評価した。こうした点は第三章で紹介した、渡辺、佐竹が「小農経営」という「人間行動の功利主義的説明」を徹底することにより、「共同性」即ち賑邸という「士大夫」の倫理的経済行為を説明したのとは対照的である。また、様々な秩序や規範が成り立つ基本的「場」について、「実体的枠組」を一旦捨象した「場」を設定することの有効性、そこでの秩序のかたちを国家との関係を視野にいれ、当時の人々の目を通して解説しようとする考え方は、シンポジウム「地域社会」の「視点」を的確に受けとめられているように感じる。即ち、個人的印象ではあるが、岸本の論文は谷川の「共同体論」や「地域社会の視点」に込められた意図を、「生存維持」「功利主義」「不安定な社会」「規範の成り立つ『場』」という、東南アジア社会をめぐるモラル・エコノミー論争から導き出された視点を媒介にして、明清史研究の立場から再検討したものであるといつてよからう。更に、氏の「中国社会研究」への提言は、これまで見てきたことから明らかなように、「共同体論」以来問題とされた唐代以前の経済活動の倫理性を生み出した「場」をめぐる研究の流れの上においても、積極的に位置づけ得るものである。

特に、「士大夫」の「(倫理的) 経済観」「共同性」の背景、その「動機」に関する問題は、唐代以前の「社会」と「人間」に関する研究が積み残してきた課題でもある様に思う。そこで、岸本の提言を全中国史研究者が共有する為にも、「経済観」「倫理性」「共同性」と

岸本がその背景に位置づけた「社会(経済)の不安定さ」の関係について、章を改め、筆者が研究対象とする六朝史研究の分野から検討を加えておきたい。

六 「経済観」と「共同性」をめぐる

本稿で述べてきた通り、谷川の「共同体論」以来、「士大夫」の共同体維持活動は論争的となっていた。岸本は、この「士大夫(伝統的知識人)」による「倫理を前面に押し出し、経済の自然な動きに歯止めをかけようとする規制的政策論」、「商品経済に対する規制を旨とする農本思想」の背景に「経済の不安定性に対する危機観」が存在したのではないかと指摘する。

こうした、「倫理的」「規制制」「農本的」経済思想を持った「士大夫」の典型として従来より注目されて来たのが、六朝時代に出現した塲主じやうしゅと呼ばれる人々であり、中でも西晋末の庾こう氏はその代表とされる。谷川は永嘉の乱という漢族、五胡入り乱れての社会の混乱の中での生存維持の欲求を(44)、趙克堯も自然経済への後退を(45)、それぞれ庾こう氏の塲の出現の背景にあげた。これらは、岸本の理解に近いものといえよう。しかし、庾こう氏が経済活動に対して倫理的態度を示したのが、塲主となる以前の西晋中期の頃からだったことを見落としてはならない(46)。

太康元年(二八〇)、西晋は呉を滅ぼし三国に分裂していた中国全土を統一した。その結果、社会は安定し、交易も活発となり、経済的にも豊かさを増す。こうした中で、貴族たちは、『世説新語』汰た修篇に記されるように、交易の活発化に伴いもたらされた珊瑚樹や沈香汁等遠来の珍宝を浪費し、贅を競った(47)。庾氏一族も、当時

富貴を誇っていた名族の一つである、その中にあって、庾袞の父と彼のみが質素儉約な生活を守り、庾袞自ら耕作して家族を養った。また、庾袞に嫁いだ妻は金持ちの家に生れながら、結婚後は持参した財物をまわりに施し、貧苦に安んじた。麦の収穫が終われば落穂を拾う際も、他の人が取り終わるのを待ち、しかも取り尽くさない様に周囲に気を配っている。このほか、村人と山に橡の実を拾いに行つた時も、年齢、土地の様子を考慮して不公平のない様割当てた。庾袞は普段からこうした生活態度を守り、「清白異行」の士に挙げられ、世間から「庾異行」と評せられている。また当時、外戚、諸王が権力と富を求めて、所謂「八王の乱」と呼ばれる激しい抗争を繰り広げていた⁽⁴⁾。こうした諸王勢力の官界への招きを断つた庾袞は、逆に禹山へと登り、塙を築く。更に八王の乱の混乱の深まる中、「晋室卑くし、寇難まさに起らん」との言葉を残し、更に山深い林慮山に居を移す。この様に庾袞には、物欲、権力欲への追求、するわち「功利主義的行動」に対する、激しい反発とそれを排除する生活態度が日常的にみられる。庾袞が緊急に際し、人々から獨主に推され、秩序を維持したのはこうした日常生活の延長として理解されよう。

当時において「功利主義的」傾向に反発したのは何も庾袞ばかりでない。王沈は『釈時論』、魯褒は『錢神論』を著し、「貪鄙」に流れる時勢を痛み、これを痛烈に批判した⁽⁵⁾。『錢神論』は立派な身なりで都に遊ぶ司空公子と学問を極めながらみずばらしい身なりをした蔡母先生との対話形式で展開される。その中で、物欲に心を奪われ、学問を廢し、人格の陶冶に務めず、錢の力で榮達を求め、何事も錢で解決しようとする貴族の姿が痛烈な風刺を込めて描かれる

(6)。「釈時論」も權門のもとに集まり金錢で官職を求める様子を批判している⁽⁷⁾。また、妻の「貪濁」をにくみ、「貨利」を謀つたことのない王衍は絶対に「錢」という言葉を口にしなかった⁽⁸⁾。彼等は「功利主義」に走る有様を、「濁」とか「鄙」と意識してこれに反発し、「経済的」倫理観に基づいた所謂「清」と評される行動をとっていたと言える。こうした「経済観」、「経済行為」が生み出されたのは、經濟が不安定な時代でなく、逆に、経済的に最も安定し、繁栄していた時代のことである。六朝の「士大夫（伝統的知識人）」である彼等が「倫理的」「規制」「農本」的「經濟観を固守した背景には、岸本が指摘するような「經濟の不安定」に対する危機観というより、むしろ「功利主義」的傾向を野放しにした際に起こる經濟以外のなかに対する危機観があったのではないか。「物盛んなれば則ち衰う。固より宜なり」。三國統一から滅亡までの西晋の經濟状況を評した『晋書』食貨志の評価は、經濟の繁栄がもたらす結果への危機観を端的に表現しているのではあるまいか⁽⁹⁾。

ではこの危機観とは何か。「衰う」とはなにが衰えるのか。庾袞は誰かが目先の利欲で墓の木を伐つたとき、嘆き悲しみ、「徳の修らざりて、先人の樹を庇うあたわらざるは袞の罪なり」と自らを責めたという⁽¹⁰⁾。庾袞が愁えたのは、「功利主義的」行動が、祖先への畏敬という血縁秩序の中核となるべき精神を乱した点である。『錢神論』を書いた魯褒は、錢神にひれ伏して「功利」にはしる「士大夫」が、「智」「勇」「芸」といった才能、人格の陶冶によって官界を目指すのでなく、「錢（賄賂）」で榮達を求める姿を皮肉っている⁽¹¹⁾。これを裏付けるように、西晋中期、杜預は「清濁粗率」を排するため考課の必要を説く⁽¹²⁾。また、「上品に寒門なく、下品

に勢族無し」と九品中正制度を批判した劉毅も現状を「清濁同流」と述べる(9)。この場合の「清」とは人格の陶冶と学問(「清談」等)により、郷里で「清」なる評価(「清望」)を得、九品中正制度によって「清流」として官界にはいる人物をいい、「濁」とは諂いと賄賂により官位に登り、不正を働く者をいう(10)。即ち西晋の「士大夫」は「清」の理念が崩れて「功利主義」に走った時、血縁秩序が乱れ、「清」の理念に基づく人格主義的官僚制が崩壊することを恐れている。「物盛なれば則ち衰う」、この「衰」とは経済混乱を指すのでなく、血縁秩序、人格主義的官僚制の「衰退」を指していたのである。また、都築晶子は後漢末、郷里で隱遁生活を送った逸民の人士と呼ばれる人々が、「功利」に走り互いに争う姿を「恥」と意識させることによって、村民を教化したと指摘する(11)。この様に当時の「知識人」は「功利主義」的行為を血縁秩序、人格主義的官僚制、道德秩序を乱すものと認識し、これを超えるところで「倫理性」「共同性」の理念を追求しているのである。これら「功利主義」に對立される、血縁秩序、人格主義的官僚制、道德秩序とは、儒教思想が理想とする「礼」秩序に収斂する。即ち、六朝人にとって「共同性」とは「経済的」なものでなく、「礼」思想という極めて「道德的」「社会的」「人間的」なものとしていたのではないだろうか。これは、谷川が隋唐帝国の「共同性」の原点を、国家から疎外された城民達の反乱に求めたのと相通するものがある(12)。こうした点で六朝史においては、「士大夫」の「経済観」「倫理性」「共同性の原像」を、岸本のように「(経済的に)不安定な社会」に一元化して理解することには無理が生じる様に感じる。

かといって、岸本の指摘を否定するのは早急すぎる。岸本は前近

代中国社会を「伝統的」「当時」という言葉を冠することにより、中国史の展開に伴う社会の質の変化を捨象して、一様に論じた。それは氏自身十分承知の上スコットやボブキンの論点と中国社会の特質を對比させ異同を際立たせる為に敢えて触れなかったものと思われる。しかし、氏が第三点で指摘した「規範の成り立つ『場』の構造」にしても、上述の「経済観」「倫理性」「共同性」にしても中国史を通して一貫したものであったかどうかは極めて問題である。岸本が問題とする「場」の構造や「秩序のかたち」をそこに生きる人々の目を通して描くことは、唐宋変革以前においては史料上の制約もあり、難しい。ただ、当時の「士大夫」の「地方社会」の問題に対する認識について触れておきたい。

北朝隋唐を通して、「地方社会」に対する最大の「経済政策」といえるのが均田制であろう。その立案者李安世は社会の混乱の原因を「強宗豪族」が「侵凌を肆いままに」し、土地をめぐる裁判でも証拠が錯綜しているため、「土をして贖功あらず、民をして游力なからしめ、雄擅の家をして、膏腴の美を独せしめず、單陋の夫をして、亦頃畝の分あらしめ」という理想が達成されないことを述べる。その上で「宜しく更めて量を均しくし、その徑術を審かにし、分芸をして準あらしめ、力・業相い称わしめ、細民も資生の利を獲させ、豪右も余地の盈あらざらしむ」という均田制の実施を提案する。李安世にとって理想の秩序とは民の労働力(力)と生産手段としての土地(土・業)が一致(相称)するといふものであり、これを阻むのは「強宗豪族」・「豪右」による排他的土地所有と認識する。彼は實際地方官として、「宗族強盛にして、生民を殘掠」していた地元の李波一族を誅滅する(13)。また、東晋末、義熙土断が行われ

た際も併せて、「豪強」による「山湖川沢」の占有が禁止されている(82)。すなわち、当時の知識人の認識では「地方社会」においての解決すべき「経済問題」は、「豪強」「強宗豪族」「豪右」の土地占有、排他的私的土地所有が小農民の生産活動を疎外するという点にあり、国家にとっての重要課題もこれら「豪強」の取締にあった。その一方で、唐宋変革以前においては、本来国家が収奪の対象とし、生産関係の上で対立すべきはずの小農民を「地方社会」の秩序破壊者にとらえる発想がほとんど見られないのも特徴的である。国家の官僚の担い手である当時の「士大夫」が、「地方社会」の秩序の脅威としたのは、直接生産者——小農民——でなく、大土地所有者である豪族であった。つまり、彼等には自由競争による私有制の展開を制限し、共同制を保持しようとする志向が強くみられる。

これに対し、南宋の陳淳は「地方社会」の秩序の混乱状況の一つに「折合之風」をあげ、そのなかで「田主」をゆする「佃戸」、「財主」をゆする「貸戸」、「屋主」をゆする「店客」等の跳梁を地方官に訴える。彼はその他「浮浪」「貧窮」「亡命」等も「地方社会」で悪事を働き、秩序を乱す者と見なしている。その上で彼らの取締を国家権力の末端に位置する地方官署に訴えるのである(83)。両者を比べた時、後者には「功利主義的」発想で活動する直接生産者の姿が生々しく浮かび上がっており、彼等に対する「士大夫」の危機観も感じられる。そこから、地主の立場にたち、佃戸等を抑圧するという宋代以降の国家のあり方が予測される。即ち、中国の国家は唐宋変革を経て、私有制を擁護し、生産手段の所有者の利益を代表するという階級的色彩が強まっていったのではないか。民衆反乱の形態にしても、唐宋変革以前の反乱は、ほとんどが在地の有力者に

率いられた国家に対するものであった。そこには直接生産者によるストリートな経済闘争、身分闘争、即ち、宋代以降盛んになる、抗租、奴変の様な傾向はあまり見られない。

この様にみえてくると、唐宋変革以前にあつてはそれ以降に比べ、生産関係の矛盾を意識できるほど直接生産者の「功利主義的発想」は育っていなかったと言えるかもしれない。それに対応して「知識人」の「経済観」も、「倫理性」、「共同性」、「人間的」といった色彩が強く、「功利主義的発想」が未熟であったとも考えられる。つまり、唐宋変革をはさんでそれ以前と以後では、「規範」の成り立つ「場」の構造」と「知識人」、民衆の「経済観」「共同性」に大きな変化があったと思われる。岸本が意識した「中国社会」とは、「経済的発想」「功利主義的発想」がより進んだ明清社会を指すのではないだろうか。氏が明清社会において「経済観」「倫理性」「共同性」の背後に「社会の(経済的)不安定さ」に対する「危機観」を読みとるのはうなづける。しかし、氏の指摘を中国史全体が共有するためには、「規範(モラル)」を生みだした「場」の構造、「経済観」「共同性」「倫理性」が中国史の展開の中でどの様に変化していったのか踏まえる必要があると思われる。筆者の専門から離れるので具体的なことはわからないが、たとえば唐宋変革を生産関係の変化としてばかりでなく、「経済観」の変化としての面からもとらえて直して見る必要がある。ウェーバーが意識した「経済人」が近代の所産であるならば、「経済人」即ち「功利主義的発想」を持つ人間がどの様に登場し、「伝統的知識人」の「経済観」とどう絡み合っていたのか、中国史の上で跡づけねばなるまい。そうした視野にたつ経済史ができたとき、本稿で触れた諸研究に新たな息吹が吹き込

まれるように思うのだが(64)。

おわりに

岸本が指摘する通り、中国社会を「功利主義的人間観」からのみ理解しようとはできない。これにいち早く気付いたのは谷川である。谷川の影響を直接受けた、森や筆者を含めた名古屋大学院生は、谷川の「共同体論」を相対化せんとして「地域社会の視点」を打ち出した。岸本はこれらを踏まえ、モラル・エコノミーという観点からこれらを整理し、中国史研究の課題について問題提起を行った。しかし、岸本の問題提起を生かすためには、各方面からの具体的検討が必要となる。筆者は六朝史という立場からそれを行ってみた。筆者の力不足で岸本の問題提起が十分消化し得たとは言えない。ただ、「伝統的中国人」の「経済観」に基づいた「経済研究」も「経済人」が登場する過程を追った「経済研究」もまだ十分でないことは確かである。筆者もかつてその必要を説いたことがある(65)。

果たして人間は原始より「功利主義的発想」を持っていたのだろうか。また、そうした「経済観」を何の抵抗もなく受け入れてきたのだろうか。エンゲルスは未開から文明への移行を、人が物を支配していた社会から物が人を支配する社会、即ち経済法則によって人間の運命が左右される社会への変化という図式で説明する。彼によれば、文明社会では人間も労働力という商品として売買される惨めな存在となる。こうした人間が尊厳を取り戻すのは古い共同体(氏族共同体)の新たな再生しかないとする(66)。筆者の管見、漠然とした印象であるが、このエンゲルスの認識はある点で、六朝「士

大夫」の社会観、経済観に近い様な感じを持つ。

歴史の流れの中で生産技術は確実に進歩し、経済活動、「功利主義的」発想もそれに伴い発展する。しかし、そこにある種の「共同性」、「人間性」の陳外が生じてくることも事実であろう。文明の利益を享受するか、危険視するか、経済観、社会観はその時代と地域によって多様性があるのではないか。そして経済観、社会観は時代によって変化する部分もあれば、「伝統」として受け継いでゆかれる部分もあろう。おそらく、中国社会では唐宋変革において経済観、社会観の展開があったのではなからうか。だが、その一方で今なお、六朝「士大夫」流の社会観、経済観が息づいており、文革等の「反近代的」発想や一部の「現代化」への抵抗姿勢にもそれが垣間見られる様に思われる。管見の思いつきに過ぎないが、中国史において、「生存維持」の発想と「功利主義的」発想は、「二者択一」という様なものでなく、互いに絡み合いながら展開していったものでないかと思われる。そうした絡み合いから中国史を再構成してゆく作業が今後重要になってゆくのではないだろうか。

注

(1) 都築晶子「一九九〇年の歴史学界―回顧と展望―(魏晉南北朝)」、《史学雑誌》一〇〇編五号、一九九二。

(2) 岸本美緒「モラル・エコノミー論と中国社会研究」(《思想》一九九〇年六号)。

(3) 本稿でも「士大夫」という言葉を使っている。この言葉を決どの様に定義するかは難しい。ここでは、便宜上、論文中で取り上げた研究者が使っているもの、史料用語として「士」

「士大夫」と記されるものを「」を付して使った。

- (4) 時代区分論争については様々な整理がなされている。たとえば、谷川道雄「中国史の時代区分問題をめぐって」(『史林』六八巻六号、一九八五)他参照。
- (5) 西嶋定生「中国古代帝国の一考察」(『歴史学研究』一四一号、一九五〇)。
- (6) 西嶋「古代国家の権力構造」(『国家権力の諸段階』岩波書店、一九五〇所収)。
- (7) 堀敏一「唐末諸叛乱の性格」(『東洋文化』七号、一九五〇)。
- (8) 増淵龍夫「漢代における民間秩序の構造と任侠的習俗」(『一橋論叢』二六巻五号、一九五二)。
- (9) 守屋美都雄「漢の高祖集團の性格について」(『歴史学研究』一五八・九号、一九五二)。
- (10) 濱口重國「中国史上の古代社会問題に関する覚書」(『山梨大学文学部研究報告』四号、一九五三)。
- (11) 西嶋「中国古代帝国の形成と構造」(東大出版会、一九六二)。
- (12) 谷川道雄「一東洋史研究者における現実と学問」『新しい歴史学のために』六八号、一九六二)。
- (13) 谷川「隋唐帝国形成史論」(筑摩書房、一九七二)。
- (14) 同前、及び「中国中世社会と共同体」(国書刊行会、一九七六)、『中国中世の探求』(日本エディタースクール出版部、一九八七)所収論文。
- (15) 川勝義雄「シナ中世貴族政治の成立について」(『史林』三三巻四号、一九五〇)。
- (16) 川勝「六朝貴族制社会の研究」(岩波書店、一九八二)。
- (17) 谷川、川勝の貴族制研究における位置づけについては拙稿「中国史における貴族制研究に関する覚書」(名古屋大学東洋史研究報告七号、一九八二)参照。
- (18) 重田徳「封建制の視点と明清社会」(『東洋史研究』二七巻四号、一九六九)。
- (19) 重田「中国封建制研究の方向と方法」(『歴史評論』二四七号、一九七二)。
- (20) 川勝「重田氏の六朝封建制論批判について」(『歴史評論』二四七号、一九七二)、谷川「中国史研究の新しい課題再論」(『東洋史研究』二八巻二・三号、一九七〇)。
- (21) 五井直弘「中国古代史と共同体」(『歴史評論』二五五号、一九七二)。
- (22) 多田狷介「中国古代史研究覚書」(『史艸』二二号、一九七一)、『後漢ないし魏晋以降中世説』をめぐって(『歴史学研究』四二二号、一九七五)。
- (23) 堀敏一「中国古代史と共同体の問題」(『現代歴史学の課題』上「青木書店、一九七一所収)。
- (24) 田中正俊「中国の变革と封建制研究の課題」(一)『歴史評論』二七二号、一九七二)。
- (25) 小尾孟夫「南朝における救荒策について」(『広島大学教育学部紀要』二二、一九七四)、「魏晋時代における『賑卹』」(『広島大学教育学部紀要』二三、一九七四)。
- (26) 渡辺信一郎「仁孝」(『史林』六一巻二号、一九七八)。

(27) 渡辺「清」『京都府立大学学術紀要』人文三一号、一九七九。

(28) 佐竹靖彦「中国前近代史における共同体と共同体論についての覚書」『人文研究（東京都立大）』一五四号、一九八二。

(29) 名古屋大学文学部東洋史研究室編『地域社会の視点—地域社会とリーダー』（一九八一・中国史シンポジウム報告書）（一九八二）、「あとがき」参照。

(30) 森正夫「明末の社会関係における秩序の変動について」『名古屋大学文学部三〇周年記念論集』一九七九。

(31) 注(17) 拙稿。

(32) 本章における、同シンポジウムの報告、及び討論についての言及は注(29)のシンポジウム報告書参照。なお、森の基調報告については「中国前近代における地域社会の視点—中国史シンポジウム『地域社会の視点—地域社会とリーダー』基調報告」『名古屋大学文学部紀要』八三・史学三〇、一九八二が詳しい。

(33) 西嶋注(11) 前掲書。

(34) 増淵龍夫『中国古代の社会と国家』（弘文堂、一九五九）所収論文等参照。

(35) 宇都宮清吉『漢代社会経済史研究』（弘文堂、一九五五）所収論文等参照。

(36) 拙稿「魏晉南北朝における地域社会をめぐる諸問題」（前掲シンポジウム報告書所収）

(37) 大川富士夫『六朝江南の豪族社会』（雄山閣、一九八七）所収諸論文、鶴間和幸「漢代豪族の地域性格」（『史学雑

誌』八七編一二号、一九七八）等参照。

(38) 注(17) 拙稿。

(39) 注(36) 拙稿。

(40) 森注(32) 前掲稿。

(41) 近藤和彦「政治文化の社会史にむけて」（『思想』七七六号、一九八九）。ただし、聞くとところによると、この「モラル・エノノミ」の「モラル」とは、日本語でいう「道徳」「倫理」といったたぐいのものでなく、集団の取り決め事、「規範」といったもので、中国史で議論されてきた「士大夫」の「倫理性」とストレートに結びつくものではないらしい。

(42) ポピン、スコットの論争については、原洋之介『クリフ・オード・ギアツの経済学』（リプロポート、一九八五）第三章、同「東南アジア農村社会論」（『社会科学と東南アジア』東南アジア研究会編、勁草書房、一九八七所収）、白石昌也「東南アジア社会論の最近の動向をめぐって」（同前）等参照。

(43) 以下、岸本の論旨については注(2) 前掲稿参照。

(44) 谷川「中国中世社会と共同体」（前掲）第二章「中国における中世」。

(45) 趙克堯「論魏晉南北朝的塙壁」（『歴史研究（中国）』一九八〇年六号）。

(46) 庾褒の行動については『晋書』卷八八庾褒伝参照。紙数の都合上、原文の引用は省略する。なお本稿は実証を主眼とする論稿ではないので、史実については行論に必要な部分の概要を述べるに止める。従って、論旨の飛躍は御了承願いたい。なお西晋の末の経済観については、拙稿「清」の時代」（『歴

史と地理」山川出版社四二一号、一九八九 参照。

(47) 『世説新語』次修篇第三〇。

(48) 八王の乱については、安田二郎「八王の乱をめぐる」
 (『名古屋大学東洋史研究報告』四号、一八七六)、福原啓郎
 「八王の乱の本質」(『東洋史研究』四一巻三号、一九八二)、
 「西晋代宗室諸王の特質」(『史林』六八巻二号、一九八五)
 参照。

(49) 『晋書』卷四、惠帝紀。

(50) 『錢神論』については、『晋書』卷九〇、魯褒伝、『芸文類
 聚』卷六六に記載されるが、『芸文類聚』引用の方が
 詳しい。

(51) 『晋書』卷九二、王沈伝。

(52) 『世説新語』規箴篇第一〇。

(53) 『晋書』卷一六、食貨志。

(54) 『晋書』卷八八、庾亮伝。

(55) 『芸文類聚』卷六六、所引『錢神論』。

(56) 『晋書』卷三四、杜預伝。

(58) 『晋書』卷四五、劉毅伝。

(58) 官界における「清」概念については、拙稿『「清簡」と「威
 恵」』(『名古屋大学東洋史研究報告』八号、一九八二)、『清』
 の時代」(前掲) 参照。また人格主義的官僚制については、
 拙稿『「山公啓事」の研究』(『中国貴族制社会の研究』、京都
 大学人文科学研究所、一九八七所収) 参照。

(59) 都築晶子「後漢末の社会秩序の形成について」(『名古屋大
 学東洋史研究報告』五号、一九七八)。

(60) 谷川「北魏末の内乱と城民」(『史林』四一巻三・五号、一
 九五八)。

(61) 『魏書』卷五三、李安世伝。

(62) 『宋書』卷二、武帝紀中。なお、義熙土断時期の社会につ
 いては、拙稿「晋宋革命と江南社会」(『史林』六三巻二号、
 一九八〇) 参照。

(63) 『北溪大全集』卷四七、「上傳寺丞論民間利病六条」。

(64) こうした観点からみた時、勤勞、商業活動を肯定し、商人
 倫理を説く思想が宋代以降明清にかけて芽生えてきたとする
 余英時の研究(『中国近世の宗教倫理と商人精神』森紀子訳、
 平凡社、一九九一、原書、一九八七、台湾刊)や前近代中国
 も含めた中国固有の经济管理思想を分析した嚴清華の研究
 (『中国经济管理思想概要』武漢大学出版社、一九八九)には
 興味深いものを覚える。

(65) 拙稿『「清」の時代』(前掲)。

(66) エンゲルス『家族・私有財産・国家の起源』第九章、「未
 開と文明」。

〈付記〉本論文の校閲にあたっては、徳島大学アジア史卒
 業生末崎澄香女史に大変御世話になり、貴重な示唆も得た。
 付記して謝辞に代えたい。