

中国中世史研究会編

中国中世史研究

——六朝隋唐の社会と文化——

愛宕 一元

本書は宇都宮清吉氏を中心とする、名古屋、京都の研究者からなる「中国中世史研究会」の構成メンバーによる論文集であり、宇都宮氏の名古屋大学退官を記念するために出版されたものである。本書の書名が示すように、中国史上の中世についての合計十七の専論が系統的にまとめられている。そこで各専論の題目をまず紹介しておく。

総論

- 1 中国中世史研究における立場と方法 川勝義雄 谷川道雄
- 2 中国古代中世史把握のための一視角 宇都宮清吉

第一章 古代の克服

- 3 後漢末地方豪族の動向―地方分権化と豪族― 狩野直禎
- 4 後漢における知識人の地方差と自律性 勝村哲也
- 5 貴族的官制の成立―清官の由来とその性格― 上田早苗

第二章 中世世界の諸相

- 6 貴族制社会と孫呉政権下の江南 川勝義雄
- 7 魏晉時代の名族―荀氏の人々について― 丹羽兎子
- 8 南朝の皇帝と貴族と豪族・土豪層―梁武帝の革命を手がかりに―

安田二郎

- 9 沈約の思想―六朝の傷痕― 吉川忠夫

- 10 北朝貴族の生活倫理 谷川道雄

第三章 中世の再編成とその解体

- 11 隋唐仏教への視角 藤善真澄

- 12 顔真卿論 杉村邦彦

- 13 中唐における新儒学運動―劉知幾の経書批判と啖・趙・陸氏の春秋学― 稲葉一郎

- 14 律令体制とその崩壊 礪波 諒

- 15 唐の官僚制と宦官―中世的側近政治の終焉序説― 横山裕男

附論

- 16 民国軍閥の歴史的背景―比較史的素描― 波多野喜大

- 17 中国中世とは何か―ヨーロッパ中世あるいは中国近世との簡単な比較― 河地重造

ここでいう中国中世とは、そのサブ・タイトルが示すように、六朝・隋唐期を指しており、その限りでは内藤史学の伝統を継ぐといわれる所謂「京都学派」の歴史観と時代区分の視点は同じであるといえよう。しかし、総論を一読すれば、本書の書名から早のみこみして受けるかもしれない所謂「京都学派」的なものへのある種の反撥心を伴った先入観は一掃されるであろう。そして、ユニークな問題提起を含んでいることに気付く。それは我々自身の思考に少なからず作用しているところの近代ヨーロッパを基点とした世界史の普遍的発展法則に対する懐疑的立場の表明であり、それに代るべき新たな価値理念の模索であるといえる。歴史学を科学としてとらえ、ほんらい価値的諸関係であるはずの歴史的な諸々の現象を、没価値的にとらえようとするのが歴史学における科学的認識であるとするならば、なんらかの価値理念をもつ生

きた人間のダイナミズムとして歴史を理解するうえで、はたしてこのような科学的認識方法で十分なのかという疑念でもある。価値理念と歴史に対する認識とはうらはらの関係にあるものであり、歴史学研究者にそれぞれ各自の価値理念がなければ、歴史認識もあり得ないと同時に、歴史に対する認識そのものが価値理念に支配されるものである。したがって、認識主体としての個々の研究者の側の歴史的諸事象に対する働きかけは、当然のことながら大きな比重を占めることになる。無限の多様性のおりなす歴史的諸事象のなから、探求すべき対象を選択し、意味づけるのは、ほかならぬ研究者自身であるからである。そのような意味から、本書の総論は中国史上の所謂中世史研究の方法論上の問題について、いくつかの重要な示唆を含むものである。そこで、まず総論について見てみたい。

総論は「中国中世史研究における立場と方法」および「中国古代中世史把握のための一視角」の二論よりなる。とりわけ、前者は中世史研究会において長年にわたって議論され、そして形成されてきたと思われる、中国中世史に対する基本的な立場、概念規定にまで論及されているので、前者を中心に紹介したい。

最初に「アジア的停滞論」が批判され、それに対して、「中国はそれ自体が主体的に自己の諸矛盾を克服しつつ発展してきた」という基本的考えが述べられる。古代・中世・近代という、ヨーロッパ史の発展に基づく発展法則なるものが、普遍的なものとしてそのまま中国史理解の規準とはならず、中国史における「特殊具体的な固有の論理」を追求する方向にあるという最近の学界動向に一定の評価を与えながらも、その研究方向にも中国史の「特

殊具体的な固有の論理」として専制主義への回帰の危険性が潜在的にあったことが指摘されている。この専制主義重視は、やはり、「アジア的停滞論」への傾斜を本来的にもつものであり、ヨーロッパ近代を基準としての自由と進歩の反対概念としてしか理解されない以上、中国史を理解しようとするとき、決して「特殊具体的な固有の論理」とはなりえないと批判されている。そこでつぎに「近代」という歴史的概念が問題にされる。中国の固有の社会発展を追求するとき、「近代」という概念がヨーロッパ的思考法とぬきさがたく関連している以上、あえて中国の「近代化」に視点をしぼる必要はないという。このことは、「近百年における中国人民の反帝・反封建闘争が大きくクロース・アップされ、それに比べて近百年以前の中国人民の苦闘は、長い停滞の闇のなかに価値を失うかに見える」という近代史分野での意識の潮流に反省を求めるものであり、そのような視点が逆に「停滞論」への大きな陥穽になるのではないかと中国史分野からの警鐘と受けとめるべきものと思われる。中国史における固有の発展過程それ自体から、中国「中世」を設定し、そこから中国の「近代」の概念規定を与えようという志向、はそれがいまだ摸索の段階であっても、その意欲は多とせねばならないだろう。ところで、中国史の「特殊具体性」を基点にすえて、「より有効な中国史の体系を追求する」と述べられるとき、「より有効な」とはなにを意味するのか。ヨーロッパ的価値理念に基づく中国史理解より以上に客観性をもつという意味と読みとれるが、中国の「特殊具体的な固有の論理」、すなわち「中国史を動かす主体的要因」を一つの新たな価値理念にまで高めることが今後の最大の課題となるであろう。

さて、やや一般論的な批評を長々と述べてきたが、もとより、この総論の重点は中国中世の概念規定の試みにあるのであって、その点について各専論にふれながら次にみてみたい。

「階級関係を生み出し、それを支え、またそれを否定し、超克することができるところの、歴史の主体的要因」を「共同体」に求めようとするのがその基本的立場である。なぜに主体的要因たりうるかというと、「共同体の方が階級よりも歴史のかつ論理的に、より本源的である」からである。そして、中国史の発展を「共同体の自己発展」ととらえて、具体的に次のように名づけられた「共同体」の再生産過程としてとらえようとされる。

すなわち「部族共同体」ないし「氏族共同体」↓「里共同体」↓「豪族共同体」がそれである。

秦漢古代帝国は「里共同体」として理解される。「総論二」の宇都宮論文「中国古代中世史把握のための一視角」では、「孝」に基づく「三族制豪族」という血縁的集団の横の關係として「里共同体」を秦漢の社会組織の基本とし、皇帝権力との關係が論じられている。この「孝」とは、農業的生産社会での「人間關係を律する自律的倫理」であったとされる。そして、「里共同体」内の階級分化の顕在化、すなわち、大土地所有者と小農民との階級矛盾の尖鋭化、それは第六論文の川勝義雄氏「貴族社会と孫呉政權下の江南」で論じられているところの、領主化傾向と自立小農民層を中心とする共同体再建への志向との対立、その矛盾が止揚されたものとして、「豪族共同体」と概念づけられるものが形成されてくる。これが中国中世を特徴づける「共同体」であるという。豪族はこの「共同体」の指導的存在であるが、武力・経済力

といった物理力ではなく、政治的・文化的能力を第一義的に下から要求された存在として考えられ、その倫理的、精神的役割が大きく評価されている。このような「中世」的豪族が貴族化するのであるが、第十論文、谷川道雄氏「北朝貴族の生活倫理」では、領主化傾向を自己規制して鄉村農民との調和的統一を志向する「士大夫的モラル」が論じられている。豪族層の側のむき出しの當利行為の放棄というような「物質的契機を超えてこれを精神的次元にまで高めること」によって、領主化傾向と鄉村農民の共同体再建への志向という矛盾は止揚されるのであり、それこそが豪族が「鄉村社会をトータルに把握する道であった」と。ところで、「共同体」の概念に關してであるが、一般的には、三つの基本的形態——アジア的・古典的・ゲルマン的——に類型化され、「共同体内における土地の私的な占取關係の進展度」と「それに照応する共同態の推転」を基本的視角としてとらえるべきものとされる。そして、この私的要素と共同態的要素という「共同体」のもつ「固有の二元性」の対立關係のなから、その生成、発展、崩壊が説明される（大塚久雄『共同体の基礎理論』四四頁）。総論では「大塚久雄氏の共同体理論は、まさにそのような近代以前の、『土地』を物質的基盤とする共同体の理論的究明であった。そのような視角からすれば、当然、近代化とは共同体の徹底的解体をめぐすものであり、従って、共同体を取り扱う態度は、それを『遺制』として見る方向に傾斜せざるをえないのである」と批判されている。たしかに、所謂「近代化」についての批判は、先に述べたように傾聴すべき問題提起であると思われる。しかし、「共同体」の概念それ自体についての批判は必ずしも説得力があ

るとは思えない。中国中世とは「個々の土地所有を内包し、しかもそれを越えた一種精神的な社会連帯の場」(谷川論文二七四頁)であり、それを動かす「主体的要因」は「物質的契機がそれ自体として機能するのではなく、これが精神的契機へと転化することによって、そのはたらきが発揮される」(同上二九二頁)ことに求められるような「共同体」、それを「豪族共同体」と規定されるとき、その「共同体」とは、具体的にどのよう概念規定されるものなのか、やや判然としないように思える。それは、精神的役割が大きく前面におし出されていることに対するとまどいでもある。むしろ、大塚理論でいう「共同体」のもつ「固有の二元性」のうちの、私的要素に対して消極的ながら一定の評価が与えられている「それ(私的要素の進展度)に照応する共同態」という、特定の歴史的存在形態としての概念の範疇に含まれるものではないのか。「共同体」の基本的三形態という類型化はヨーロッパ近代を基点とする概念規定として批判されようが、少なくとも、「共同体」それ自体についての視角については近似性を感じざるをえないのである。領土化傾向と自立小農民の下からの共同体再建への志向という対立情況の克服されたものとして中国中世社会が形成されてくるということ、具体的には古代の「里共同体」の解体過程から、矛盾を止揚しつつ再生産されてくる「共同体」、それが中世「豪族共同体」であるならば、まさにそれは特定の歴史的存在としての「共同体」を意味するものにほかならないのであって、土地占取という私的要素は、精神的要素に内包され、物質的諸契機が精神的契機に転化されることによって、その機能を発揮するような中世社会とは、少しく理念的かつ抽象的にすぎは

しないかという印象はまぬがれないように思える。たしかに、ある特定の社会を理解するためには、その社会に支配的な観念、価値理念との関連で理解することは必要ではあるが、歴史の対象とする特定の時代の観念、理念の質差がそれ自体のものとして検証できるというようなものではなく、認識主体のもつ諸々の価値理念が大きく反映されることは自明の制約として認めねばならないのではないか。したがって、そのような歴史的制約のもとで、我々のもつ価値理念的なものを、主観的なものから客観的なもの、にまで高めることが新たな価値理念の模索の方向であろう。また、それぞれの時代の理念的なものとの関係しながらも、物質的利益とからまり合った現実の人間の生活が存在するはずである。それは当然、美醜あわせもつものであるが、中世社会についての概念から理念的で抽象的な印象をうけるのは、その精神主義的なある種の美意識から与えられるものかも知れない。

以上、総論を中心に一部の専論にふれながらみてきたが、以下全ての専論にまで言及できるだけの能力はもとより筆者にはないかつ、紙面の制約もあるため、第三章「中世の再編成とその解体」の部分について、ごく簡単ではあるがふれておきたい。

第十一論文、藤善真澄氏「隋唐仏教への視角」は仏・法・僧の三位一体を遵守しようとする僧団と権力側の僧団支配の過程を僧侶の側の国家観、沙門観の変遷を跡づけながら論じたものである。それは僧団の側の意識の変化が国家権力に屈してゆく過程でもある。そして、国家権力に隷属せしめられたのは僧団であり、必ずしも仏・法ではなかったとされる。権力側の意図が仏・法と僧団とを分離して僧団を支配下においたということは、仏教の本質的なも

のはその独立性を保持したと言えるかもしれないが、現実の場では僧団、教団として存在している以上、教団の権威と仏教それ自体のもつ宗教的権威とは混然一体であって、権力の側の僧団を分離し隸属しようとする意図は、的確な政治的判断に基づいているように思えるがどうか。その意味で、僧団の組織体としての現実の具体的な姿が追求されておれば、俗権としての国家権力への隸属過程がさらに明確になったのではなからうか。第十三論文、杉村邦彦氏「顔真卿論」は、書芸術を通して顔真卿の人間性に迫り、新しい評価を与えようと試みられたものである。しかも、単なる書論ではなく、ある歴史的情況のもとでの抗うことのできなような流れに苦悩しながら生きた一人の人間への大きな共感の表明でもあり、顔真卿個人に対する少なからぬ感情移入があるように思われる。その再評価は、王羲之の最も正統的な後継者であること、彼の本性は「弘く裕かな」ものにあり、一般に言われる「剛直」な面はむしろ現実の生き方にかかわるものである、この二点に要約できよう。五つの方向からこれらが論じられているが、その一つとして「当時の前衛芸術家との交遊」があげられている。前衛芸術家とは狂草家、逸品画家などである。顔真卿が「彼等のようにひたすら観念的な美の世界に陥暎することはできなかった」のは、その生き方に原因が求められているが、彼自身の観念にこれら前衛芸術家たちとの共通部分をもちながら——彼の本性を「剛直」ではなく「弘裕」とみなされることと無関係ではない——現実の生き方において彼をその方向に行かせなかったもの、この点はもちろん論じられてはいるが、顔真卿個人への少なからぬ感情移入が逆にさまたげになっているのではないか。第十三論

文、稲葉一郎氏「中唐における新儒学運動の一考察」は、劉知幾の經書批判とそれをさらに批判的に継承した中唐の啖助・趙匡・陸淳らの春秋三伝の批判的比較研究の方向が宋学へと結実してゆくことを論じたものである。新しい研究方向とは、經書の単なる解釈でなく、經世致用の学として、また、より広汎な社会層の教養としての学問へという社会の変化に照応する傾向であったとされる。劉知幾の經書批判があくまで儒家的立場からの經書の解釈上の矛盾の揚棄を意図したことに対して、春秋学発展のための懐疑論者と評価されている点は、論旨からみて少しニュアンスのずれる表現であるように思える。第十四論文、礪波護氏「律令体制とその崩壊」は、唐代における律令体制の崩壊過程を通して中世貴族社会の終焉を論じられたものである。ここで強調されることはたてまえと現実、換言すれば、理念的なものと現実のあり様との乖離であり、この両者の差違を見定めることが必要だということであって、本論文集を通じて理念的なものが強調されているのを見るときやや異質の感を受けるが、筆者などにはより理解しやすいし、基本的には肯首できる考え方だと思う。ただ、本論文は著者の唐代史に関する基本的な考えを「素描する」ことだと言っておられるが、論旨そのものはしごく明解であるのに、一沓のものたりなさを覚えるのはなぜか。第十五論文、横山裕男氏「唐の官僚制と宦官」は唐代を貴族政治の時代と規定し、唐代官僚制内での貴族層の優位は唐末までとにかく持続し、皇帝権強化のために形成されてきた宦官集団も貴族層抑圧のための決定的要因たりえなかったことが「甘露の変」を中心にして論じられている。それでは、中央政界で少なくとも主流たる立場を保持してい

た貴族層がなぜ没落するのか。総論の表現を借りるならば、その主體的要因は一体何に求められるのか。「貴族政治体制の最も基礎的意識であった家格意識」は五代をまつまでもなく、すでに唐中葉後期において現実の士庶の明確な判別基準は失なわれ、家格意識が存在していても、それは実際に機能しうるものではなかったと考えられる。したがって、中央政界での所謂貴族の優位性の保持が、そのまま唐代後半の政治史全般にパラレルな形で応用できるかは、少し疑問に思われる。むしろ、唐代後半期は既成の士大夫層の徹底的な没落、解体化の過程としてとらえられるべきものように思う。

以上、仏教、経学、書芸術、社会経済、政治等の多方向からの唐代史に関する部分の専論を、ごく概観的に紹介した。各論ともにそれぞれの分野における具体的な質の変化について、宋への展望のもとに論じられている。しかし、唐末に中国中世の終焉を描定される意識がやや過剰に前面におしだされている感を少なからず受ける。このことは総論において、古代——中世の概念規定が意欲的に試みられている反面、中世以後への具体的な概念づけが欠落していることも関連する。その点について、今後の努力が大いに期待されるところである。

最後になったが、本書の総論、さらには附論の河地重造氏「中国中世とは何か——ヨーロッパ中世あるいは中国近世との簡単な比較——」の諸論文は、学界への少なからぬ刺激となることはまちがいない。時代区分の問題がかつてほどには論じられなくなった最近、正面切つてこの問題にとり組もうとされている姿勢は大いに多とせねばならない。時代区分の問題のみならず、方法論上の問題を含めて、我々個々の中国史全体に対する視座を改めて問い直す作業を要請していることは謙虚に受けとめねばならないだろう。これを契機に、活発な論争がなされることが望まれる。事実すでに中世史研究会メンバーの諸氏と重田徳氏との論争がなされているが、ここではあえてふれなかった。以下の諸論を参照されたい。

重田徳「封建制の視点と明清社会」(『東洋史研究』二七一—四)

谷川道雄「中国史研究の新しい課題再論——重田徳氏『封建制の視点と明清社会』を読んで」(『東洋史研究』二八一—三)

重田徳「中国封建制研究の方向と方法——六朝封建制論の一検討」(『歴史科学』三三、『歴史評論』二四七に再録)

川勝義雄「重田氏の六朝封建制論批判について」(『歴史評論』二四七)

(A5版 五〇〇頁 昭和四十五年三月 東海大学出版会刊 定価二五〇〇円)