

『中国農村慣行調査』をとおしてみた

華北農民の規範意識像

小 口 彦 太

はじめに

第一章 地主・小作関係をめぐる規範意識——磯田氏の所論を中心にして

第二章 家族関係をめぐる規範意識——仁井田氏の所論を中心にして

第三章 村落をめぐる規範意識——平野・戒能「論争」を中心にして

はじめに

中国農村慣行調査とは、末弘巖太郎氏を中心とする東亜研究所第六（『支那慣行』）調査委員会學術部委員会第一部（『農村に関する慣行調査』）と、杉之原舜一氏を中心とする満鉄側の慣行調査班との協働体制のもとで、一九四〇年

『中国農村慣行調査』をとおしてみた華北農民の規範意識像

から四四年にかけて河北省、山東省のいくつかの農村地域を対象として行われたいわゆる「ボーリング調査」である。そして、周知のことであるが、この調査の目標・対象としたものは、末弘氏の「エアリッヒノ所謂生キタ法ノ如ク社会内部ニ成立シテイル norm ヲ掴ムトイフコトヲ目標トスル。」⁽¹⁾という発言に見られるように、実効性をもって現実の社会秩序を規律づけている社会規範の総体をつかまえることにあった。このように、この調査の対象としたものになによりも先ず生ける法をつかまえることにあった点で、それ以前の、例えば台湾旧慣調査などとは決定的にその方法的性格を異にするものであった。

とはいえ、この調査によってとり出された生ける法の内容は、末弘氏が最初期待していたような、すなわち伝統的要素と革新的要素との対抗関係において、あるいは「各種社会力」の相克持ち合い状態の中で形成されるような類いの生ける法ではなかった。中国社会の内部からの変革的要素を描き出すことができなかった（というよりも日本軍によって「治安」が保障されたようなところに変革的要素が存在する筈もなかった）という点で、この調査は大きな限界をなすものである。⁽²⁾同じ調査でも、略々同時期に社会的変革を目的として、その立場から意識的になされた例えば米脂県楊家溝調査のようなものとは、性格においても方法においても異なるものであった。

この調査が以上のような限界をもつことは事実である。しかし、そのことはこの調査が全く無意味であったということの意味するものでは決していない。一九四〇年代という時点での、農村社会の古い、伝統的な規範意識の実態をきわめて詳細にとり出したこの資料は、中国革命の（否定すべき）歴史的前提Ⅱ母胎を具体的に認識するうえでの一つの重要な素材を提供するものであり、伝統中国の法と国制を支えてきた観念的土台の実態を具体的に知る手懸りを与

えてくれるものであるからである。いわば中国法史研究と中国法研究の結節点的地位をこの調査資料は占めているといえる。

本稿は、旧中国農村の社会的諸関係を媒介していた規範意識のうち、土地所有とりわけ地主・小作制、家族、村落についての農民の規範意識について、先学の業績に依拠しながら考察してみたものである。したがって、いわば先学の業績に屋上屋を架するような結果になるかもしれないが、それにもかかわらず敢えて慣行調査について論じてみようと思ったのは、日本や西ヨーロッパ（前近代）社会がそれぞれ特殊な性格をもった社会であると同様に、旧中国社会も日本などの尺度ではおおよそとらえきれない特殊な型の社会であったこと——要するに「世界史の基本法則」の呪縛から完全に解放されること——をきちんと認識しておきたかったからである。

なお、以下の本文で『中国農村慣行調査』全六巻（岩波書店）の資料を引用するばあいは、巻数とページ数とで、例えば二巻の六九頁ならばⅡ―六九とのみ表記す。また、引用文の傍点は断りなき限り筆者によるものである。

（１）満鉄調査部総合課『支那慣行調査打合會諸會議議事録』東大打合會議（第三回）。

（２）中国農村慣行調査の意義および問題点については福島正夫『中国農村慣行調査と法社会学——とくに末弘博士の法社会学理論を中心として——』、野間清「中国慣行調査、その主観的意図と客観的現実」、『愛知大学国際問題研究所紀要』六〇）などを参照。

第一章 地主小作関係をめぐる規範意識——磯田氏の所論を中心にして

一

本章では、華北農村の社会的諸関係のうち地主・小作関係について考察を加える。これを対象とするのは、いうまでもなくそれが社会的諸関係の中で最も直截に階級的関係を表現するものであり、その意味で旧中国社会の性格を認識するうえでの不可欠の要素をなすからである。

ところで、中国革命に先行する旧中国社会の性格に関してはこれまで封建社会あるいは半封建社会として自明の如く考えられてきた。中国社会を封建制概念でとらえる考え方がいつ頃、どのような政治的背景のもとで確立してくるのかは、それ自体別個に考えられなければならない問題であるが、少なくとも中国に関して使用される「封建地主」なるものが、いわゆる「封建領主」とは全く異質の性格のものであることだけは銘記しておく必要がある。（更にいえば、中国の封建社会なるものと、日本やヨーロッパのそれとは、上部構造においても下部構造においても、およそ似ても似つかぬものであることを銘記しておく必要がある。）

旧中国社会を、いわゆる「封建」地主論の立場から説明するにしても、華北農村慣行調査によって描き出された地主小作制のあり方は、これを果たして封建的な地主制としてとらえられるか、はなはだ疑問視させるものである。勿

論、中国における地主制がすべてこのような華北農村型の地主小作制であったわけではない。しかし、逆に中国社会をアブリオリに（半）封建社会と決めてかかる論者がいたとして、そのような論者も、この華北農村型の地主・小作関係のあり方を無視することは絶対に許されないであろう。

本章では、地主・小作制といっても、両者の関係がいかなる規範意識によって媒介されていたのかということを考察の主たる対象とする。そして、この規範意識の側面よりする地主・小作制の分析については、既に磯田進氏の秀れた研究があり、⁽¹⁾本稿もそれに依拠している。磯田氏の研究と調査資料によって一九四〇年代農村の規範意識の実態をとらえなおし確認しておくことは、中国法史の研究においてのみならず、現代中国法研究においてもなお依然として重要な意味をもっていると思う。

二

(1) 中国における地主・小作制の発展度については、華北・中・南等の地域によって差異があり、華北地域においてはそれ程の割合を占めてはおらない。このことは既に諸家の説くところである。⁽²⁾事実、調査対象地域をなした河北省順義県沙井村、欒城県寺北柴村、昌黎県侯家営、良郷県吳店村、山東省歴城県冷水溝莊、路家莊、恩県後夏寨の土地所有状況をみると

〔沙井村〕 Ⅱ六九戸。二〇畝以下五二戸、自小作五〇戸。

〔寺北柴村〕 Ⅱ一二〇戸。耕地の大半が出典小作（七〇～八〇％）、純自作戸殆んど無し。

『中国農村慣行調査』をとおしてみた華北農民の規範意識像

〔侯家宮〕 〓 一一四戸。三〇畝以下七五戸、自小作四〇戸。

〔呉店村〕 〓 五〇余戸。純自作三四戸、純小作二〓三戸、大半が自小作。

〔冷水溝荘〕 〓 三七五戸。大半が一〇畝前後の自作農、自小作二五戸。

〔路家荘〕 〓 一三〇戸。大半が一〇畝前後の自作農。

〔後夏寨〕 〓 一三〇戸。大半が三〇畝未満の過小農で自小作多し。

という報告がなされているように、寺北柴村で出典小作が発展しているのを除けば、これらの地域の大半の農民が自立再生産の困難な（二〇〓二五畝がこれら地域での一族の再生産可能な最低ラインといわれる）隷細小土地所有農民である。従ってこれらの地域における小作制は殆んど自小作のかたちをとり、地主的土地所有の発展していた華中・南地帯での小作制とは形態を異にしている。

(2) 調査地域における地主・小作制が以上のようなものであるとして、そこでの両者の関係がいかなる形態をまとうていたかが問題となる。以下に記すものは調査前の東京側および満鉄側の調査項目であるが、それによれば

(8) 小作人の身分的制約

イ 村落内に於ける小作人の社会的地位

ロ 地主・小作人間の儀礼的關係

ハ 地主の小作人の生活に対する干渉―地主の小作人に

対する所謂恩恵的施設

七 小作人の地主に対する隷属關係

(1) 小作人の身分關係に対する地主の干渉

(2) 小作地経営に対する地主の干渉

(3) 地主の小作人に与える恩恵

(4) 小作人の地主に対する奉仕―節季冠婚葬祭時に於け

ニ隷農的・農奴的關係——小作人が土地に伴って買却さ

る貢物、勞務提供等

れる關係（元の隨地佃客の類）の有無

（滿鉄側）

（東京側）

となっており、地主・小作制におけるいわゆる封建的な支配從屬關係の存在が想定されていた。そこにはおそらく日本農村社会における「半封建的」地主制のイメージが投影されていたと思われる。ところが、周知のように、これらの調査項目の予想はごとごとく裏切られ、我々が通常理解しているようないわゆる封建的な支配・從屬關係は全くといってよいほど見出せなかったのである。

「小作人は壟の方向を変更してもよいから構わない。小作人がどう作るか、何を作るかは地主と關係のないことだ」（Ⅱ—六九）

「小作料は前納で、金さえ拂えば小作人は地主と沒關係で耕作しうる」（Ⅱ—七九）

「杜は何の家事を助けに行ったり、又は礼品を届けたりしなかったから土地を借りている以外に關係はないから行かず」（Ⅱ—四三）

「（小作權の相続に關して）地主の許可を要するかは相談しなくてもよい」（Ⅲ—二三五）

「小作人は地主に対して小作料を納めるだけから然り」（Ⅳ—一五一）

こうした応答をみるかぎり、⁽⁴⁾「地主と小作人の間の關係に、經濟外的、身分的、人（法）的な拘束關係が乏しい（その意味で、小作關係が近代契約法的な關係に類似している）と考えることができる」⁽⁵⁾（磯田、傍点原文）とか「支那の小

作関係(は)何等身分的・人法的関係を形成せず、純粹に契約法上の取引⁽⁶⁾の関係にすぎない(戒能)という指摘も十分肯かれる。しかも、このザッハリッヒな「契約」的地主・小作関係は血縁的な親子、同族関係にも貫かれていたものであり、そのことは諸氏によってしばしば引用されている、

(母が分家後の長男の所有地を承典し、そのことについての弟への質問)「どうして肉親の子の土地を承典するのか」兄は既に分家している。分家すればたとえ兄弟でも親子でも、一家のときとは異なる」「(兄から母への出典地は現在他人が耕作しているが)兄が希望すれば耕作させるか」母の自由」「若し兄に耕作させたら普通の小作料を取るか」勿論小作料は取る」「(II—103)とか

「小作人は投票で決めるか」然り」「父と子が競争することありや」あり」「そんな時に子は父にゆずるか」ゆずらない」「(I—119)

「同姓の者が外姓の者より少し貧しい時は外姓の者に貸すのか」同姓でも金がなければだめ」「(V—六七)といった応答によって容易に知ることができる。

ところで、地主・小作制が人格的身分的な支配・従属の関係をとらず、「近代契約法的な関係に類似している」というばあいには、両者の関係を媒介している「契約」的規範意識の中味が当然問題とされなければならない。

(1) 地主・小作関係が「契約」的關係をとるといふ指摘で右に磯田、戒能両氏の論を引用しておいたのであるが、実はこの両者の「契約」論はその前後の文脈を見れば明らかなように、いずれも「紹介人」「中人」「保人」といった私的第三者の介在を通して地主・小作「契約」が結ばれていることの指摘の中になされているのである。そして、「契約」の中味をなす地主の土地所有権¹¹ 収租権および小作人の使用、耕作権がこの第三者たる中人や保人の「説合」（調停和解）によって担保され、しかもこの「説合」にみられる規範意識が、近代法上の契約を内面から支えている規範意識とは全く異質のものであることを具体的に明らかにしたのが磯田氏である。そこで、氏の論旨をたどりながら「契約」關係を支えていた華北農民の規範意識の性格について考察を加えてみたい。

先ず、近代契約法で予定されているところの規範意識（法的關係を支えている規範意識）は、実質的理由の如何を問うことなく一義的に明確化された、法的権利の有無のみをもって他者に対抗しうるような、きわめて形式合理主義化された規範意識であることを本質的屬性とする。そして、このような規範意識はブルジョア社会の成熟をまつてはじめて本格的に確立するのであり、当時の地主・小作關係がこのような規範意識によって媒介されていたわけでは勿論ない。例えば「契約」期間中の小作地取上に關しての

「では小作人が小作契約を忠実に守って何等の欠点がないときでも、地主は故なくこれを自由に取上げ得るのか¹² 然り、元来土地は地主のものだからそうなる」（Ⅲ—一八六）

「地主が現に小作させている土地を他に売る時は小作人の承諾を求めるのか」小作人に承諾を求める必要はない」

「何故小作人の承諾を求める必要がないか」土地を売るのは地主の自由であるから」(IV—一四八)

といった応答をみるならば、そこでの小作「契約」を支えている規範意識が、契約上の法的権利であることのみをもって相手方に対抗し得るといった性質のものとは異質なものであることがわかるであろう。とはいえ、このことから小作人の耕作の「権利」が何ら保障されてはいなかったのであるかといえば、そうではなく、右の資料中後者において「買主が引続き小作させない場合でも收穫を終るまで、土地を小作人に使用させるか」然りとあるように、現実には果実を所有している限りにおいてはその「権利」は保障されていたのである。さらに、前者の資料で、右の応答に続けて

「然し小作人の言に理由があるときは、仲裁者が入って円く修め、続いて小作させることになる」

と答えていることや、また別の農民の、期間内の地主の側からの返還請求に対しては「小作人は訴訟しようにもその費用がないから没法子、小作を中止する」けれども、しかし「保人が仲に入って小作人に続耕させるようにした」(IV—四七三、なお、この農民にあっては期間内の返還請求を自明の前提とは考えていないようである)という応答にあるように、実際には「中人」や「保人」といった私的第三者の「説合」によってその「権利」の保障がはかられているのである。そして、いわゆる封建的支配に特有、不可欠の経済外強制を欠如させた中国の地主にとっても、この「中人」「保人」らの「説合」が地主の経済的支配を担保する機能を果たしていたのであり、こうした経済外強制の欠如と「中人」「保人」らの「説合」機能の存在との間に密接な関連の存したこと、このことは既に磯田氏の説くとお

りである。⁽⁷⁾

そこで次に問題となるのがこれら「中人」「保人」の説合の性格、内容についてである。先ず「中人」「保人」の性格についてであるが、両者は実際には必ずしも明確に区別されておらず、また近代法上の保証人のように債務不履行のばあいの徹底した代納義務を負っているわけではないし、そもそも保証責任の範囲が一義的に画定されているわけでもない。しかも重要なことは、彼らの要件について、「愚か者、不親切者でない限り無地の貧戸、乞食でも可」(Ⅱ―七三)、「財産は問わぬ。……いくら貧しくても可」(Ⅲ―一八八)、「女でもよい」(但し「実際にはかかる例なし」)(Ⅳ―一五四)とあるように、紛争に際して調停的機能を果たすことが期待されている彼らは必ずしも社会的名望家あるいは財産家たることを要求されてはいないというのである。そして、名望家でもなければ財産家でもなく単なる一人にすぎない彼らが行う「説合」に規範的拘束力を付与していたものが何であるかといえば、それは「面子」とよばれる非法的な規範であった。例えば小作人の変更に關する、

「でも既取小作料に利子・経費を返せば小作人を換えてもかまわぬではないか」かかることは實際行われない。小作人や紹介人の面子がなくなる。」(Ⅱ―七五)

という応答は、「面子」の地主に対する規範的拘束力を示すものであり、また

「地主が小作をやめさせる場合、小作人の方からもう少し耕作させてくれと願ひ出ることはないか」ある」「その場合、保人には頼まないのか」糧食を納めるのが遅れたのだし保人の面子はないわけだ、信用はない」(Ⅳ―四六四)

という応答は、小作人に対する規範的拘束力を示すものである。

ところで、この「面子」規範が実際にどの程度の規範的拘束力を有していたかは、個々の地主と小作人の力関係も考慮しなければならず一義的には明らかにし得ないが、国家の裁判規範とこの「面子」規範とのどちらが行為規範としてより強く観念されていたかといえは、おそらく後者であつたろう。(但し、このことと、実際に紛争が生じたばあい国家の司法機関によって、その紛争の解決がはかられることは必ずしも矛盾するものでない。)磯田氏も言及している寺北柴村での指地借錢に関する次のような応答はそのことをものがたっている。

(期限が来ても金を返済してもらえない時、貸金者は)「以前はどうしたか」その時は典契を作らなくても貸主が耕作することができる。打官司の場合は売らせて返させることができる」(但し、当地では貸金者が土地を売ってしまうことについては「その権利なし」と観念されていることに注意——小口)「どうして打官司をしないのか」人情上いけないし、中人などが立会い面子の関係もある。」(Ⅲ—二二六)

さらに、「面子」規範とは性格を異にするが、習慣(慣習的規範)と国家法との関係での

「例えば、柴村の村民の間ならば習慣に遵うから典期内でも(出典地を——小口)回贖し得るか」然り、法律(法律では満期後回贖——小口)を盾にとって頑張るのは城内又は北関の地主だ」(Ⅲ—二九〇)

という応答にみられる、「法律を盾にとって頑張る」ことに対する非難の言葉の中にも、国家法よりも慣習的規範の方を優位させる意識が如実に示されている。しかしながら、地主の経済的支配と雖も、この応答のように国家の法律に依拠していたとばかりはいえないのであり、むしろ、

「一年一年の小作期間は小作人としては永小作よりも遙かに不利なわけだ。これを永くして貰う意欲は小作人にはないのだろうか」心持はあるが、慣習で地主が認めない」（Ⅱ—二二六）とか、

（出典者が小作料を滞納していることを理由として出典者の側からの回贖の要求を地主が拒否している事例について）「地主が温情を示すがよいというのだ、少しは小作人の立場に立って考えたらどうだ」それは非常に固く行われている風俗習慣だから皆守っている、小作人も守っているし地主もそんな無駄な恩情を示そうとしない、風俗習慣に従うのが法律を守ると同じである。皆がかかる習慣に従ってきたのだから別に法律に定まっているわけではないが、従わねばならぬ」「では中国に滞納小作料を納めねば回贖を許さぬと言う法律ありや」法律は知らぬが鑾城の習慣である」……「鑾城の風習は中国の法律に反しているがそれでもよいと思うか」これも習慣ですから法律に合っているかどうか知らぬ」（Ⅲ—一七四）

とあるように、地主の側の経済的支配についても慣習的規範に依拠している場合が多いのであり、しかも後者の資料にみられるように、地主は国家の法律よりも慣習的規範の方を優位させることによって自らの経済的支配を貫こうとしているのである。

このように、地主・小作制が「契約」的關係のかたちをとるといっても、その關係を支えていた当時の農民達の規範意識の性格は、「面子」とか「習慣」を妥当根拠とするものであり、法Ⅱ權利の存否のみを妥当根拠とする形式合理主義的な規範意識——このような規範意識によって近代契約法は媒介されている——とは全く異質のものであったと

いなければならない。

ところで、地主・小作の「契約」的關係が以上にみたような伝統的な規範意識によって媒介されていたとして、筆者にとって特に重要だと思われるのは、個々の伝統的な規範の内容もさることながら、当時の社会的諸關係——その一つとしての地主・小作關係——の維持、および紛争が生起したばあいの解決にさいして、抽象的、形式的な準則によってではなく「仲人」や「保人」が「具体的実情に則して公正、妥当と考える」⁹⁾ ような実質的価値規範によってその維持と解決がはかられていくという規範意識構造のあり方についてである。「仲人」らが説合をなすにさいしての、「具体的実情に則し」た実質的な価値基準の内容については、資料によってそれを具体的にうかがい知することは困難であるが、磯田氏によってもとりあげられている次のような応答は、当時の農民の規範意識、思惟様式の性格を知ろうえで興味深いものである。これは、契約成立後に売主の方から売買の中止を言ってきたばあい仲人はどのような観点から説合を試みるかについて答えたものであるが、その中で

「大体宇宙の間は買主が買わぬのはいけないが売主が売らぬことは出来る。人間が病氣になつて医者診断に依れば明日死ぬと云われても、死なずに生き延びることもある。其の生き延びた人を死なせることは出来ないことが世の中の道理だ、だから売主が都合によつて土地を売らないということも貴下が損失を大して受けない以上は我慢するのが当然ではないかと買主に言い訳する。普通買主は此のような話を聞き大抵納得する」(Ⅲ—二七九)

といったことが述べられている。要するに、買主と売主とでは、それぞれのおかれた経済的立場なり状況が違うのであるから、契約成立後の売買中止にさいしても両者の取扱いについて価値的に差異をもうけてもかまわないという実

質的な価値判断がそこには示されているわけである。また、先に出典者が小作料を滞納していることを理由として地主が回贖の要求を拒否している事例を紹介したが、そのもう一方の当事者の

「滞納の場合の一般の習慣如何」その場合は翌年金で返すのが多い。滞納した年の価額で返すのが普通、一般に地主は金持だから少しは損しても当然と思う。但し之については中人の説合を要する」(Ⅲ—一七一)

という考え方の中にも——この場合は説合する人間の価値基準ではないが——実質合理主義的な規範意識がうかがわれる。そして、このような実質合理主義的な規範意識のあり方は、単に伝統中国社会における法の実現——行為規範としてであれ裁判規範としてであれ——の態様・実態を知るうえで重要であるだけでなく、現代中国法の現実的機能を認識していくうえでも重要であると考ええる。すなわち、形式合理主義的な規範意識を生み出すところのブルジョア社会の成熟を経験することなく、直接、社会主義社会に移行した中国にあつては、政治権力や階級関係の根本的転換にもかかわらず、実質的価値規範を優位させるような旧中国における規範意識構造なり思维様式をそのまま引き継いでくるということは十分にあり得ることである。例えば、「法律をもって大衆の革命的行動を拘束し制限すること」⁽¹⁰⁾に反対するとか、「語録」をもって判決とするといった⁽¹¹⁾、非人格的で客観化された実定的法規範よりも実質的価値原理や特定人格の意思を優位させる思考様式や規範意識が一方で存在し、他方、「有法可依、有法必依」という法制強化の主張が一九五〇年代においてのみならず最近においてもくりかえしなされなければならないという現実を考えあわせるとき、社会構成員の規範意識構造なり思维様式において、伝統的なそれとの連続面を見出すこともあながち無理とはいえない。⁽¹²⁾

四

(1) 当地方における地主・小作関係には身分的支配従属関係が殆んど見られず、外見的には近代の契約的關係に著しく類似するものであった——規範意識構造において本質的には全く異なるものであるが——としたばあい、ひるがえって地主による身分的支配が何故形成され得なかったのか、その形成を阻止してきた要因が一体何であるのかが問われなければならない。そして、当然この問題は旧中国社会の性格の根幹にかかわってくるものである。

この、地主の身分的・人格的支配の欠如の要因としてもっとも頻繁に引き合いに出されるのが中国における徹底した均分相続ということである。このことは磯田氏のみならず多くの論者によって説かれてきたといつてよい。⁽¹³⁾ 一時的にどんなに土地の集積がはかられようと、徹底した均分相続によって土地の流動化と隸細化が不斷に進行し、そのことによって固定的で世襲的な名望家的社会層の支配秩序の形成が阻がれてきたという考えである。中国においてこの均分相続制は既に漢代あるいはそれ以前には確立し、一九四〇年代の華北農村社会の中にも貫徹している。例えば、同じ一九四〇年代の解放区（陝西省米脂県楊家溝一帯）でなされた調査をもとにして、そこでの地主馬氏一族の分析を行った河地重造氏によれば、中国地主制の特色をなす地主相互間の「流動性」と「地主的土地所有の細分化」がこの一族にも貫かれ、均分相続こそがその「細分化」をもたらしした要因にはかならないことを明らかにされている。⁽¹⁴⁾ そして、この均分相続の徹底性ということをもって福武直氏などのように中国社会の非封建的性格の根拠とする論者もいる。しかし、この福武氏の考えについては、住谷一彦氏の「西欧の封建制がいち早く成立した地域は、ルヨ・ブ

レンターノが既に解明しているように均分相統慣行が存在しているところであ(る)⁽¹⁵⁾という指摘もあり、均分相統制と非封建的性格とのあいだに一義的な因果連関は必ずしも存しないといわなければならない。とすれば、中国社会の性格を非封建的——非封建的という言葉が妥当でないとしたら、上部構造においても(外見的には絶対主義国家に類似するところの中央集権的官僚制国家)、また下部構造においても(領主制的土地所有の不存在)、我々が通常理解しているような封建制とは全く異質な封建制と言い換えてもよい——なものにした要因を、もっとグローバルな視野からとらえなおす必要があるだろう。それは、行政手段の私的所有を剝奪するなかで非常に早い時期から主権的権力を形成し、その主権的権力者たる皇帝による統治を媒介する官僚制機構と法を高度に発展させた中国の国制の構造、およびそのような国制の形成を可能にした社会の實在的基盤の問題——その中でも農・工・商の社会的分業、とりわけ商業Ⅱ貨幣経済の展開度とそれが社会的諸関係に及ぼす影響の問題——、総じて「未開」から「文明」への移行のあり方⁽¹⁶⁾の問題を、中国の歴史に即してもう一度とらえなおし、従来の「世界史の基本法則」理解からする中国封建制論を再検討してみてもある。

(2) 華北農村慣行調査をとおしてみる限り地主・小作関係の中には経済外的な支配従属関係が全く見られないとすれば、そのような地主小作関係のあり方が地域的に、また時代的にどこまで一般化され得るであろうか。

まず、一九三〇—四〇年代の地主的土地所有制の理解をめぐるては、「地主の半封建的な『経済外強制』を伴う身分的関係⁽¹⁷⁾」の存在を重視する考え方と、それらの身分的支配関係は「一部地方の問題であり」、「特殊の関係であるが故に人の注意を惹く」⁽¹⁸⁾にすぎず、身分的支配の契機を欠く「契約」的關係の方が基本であったとする考え方とが対立し

ており、そのいずれを妥当とするかによって旧中国の経済的構成体の理解も相当異なったものとなってくる。そのさい、地域差を肝案しなければならないことは勿論であるが、たとえ、地主の大土地所有制が広汎に普及していた地域——そこでは他人の剰余労働の収取のみによって生計を営むいわゆる「封建地主」が典型的なかたちで存在したであろう——においても、その剰余労働物の収取は後者の理解のように「契約」的關係によって媒介されていたと考える方が妥当ではないかと思う。所有と政治權力の一体化した領主制的土地所有の形態が全くみられない中国にあって、生産關係の面から敢えて「封建」的所有關係の存在を論じようとすれば、封建地主論しかないことになる。しかし「封建」地主といっても、自らの土地所有の実現¹¹地代の収取のための独自の経済外強制装置をもたず、地代収取の経済的行為が「契約」的關係によつて媒介され、しかも、その地主的所有は不斷に流動化し隷細化するような性格の地主であることに注意する必要がある。しかもこのような、身分的人格的支配を欠き、「契約」的關係によつて媒介された地主・小作制のあり方は、なにも二〇世紀になつてはじめて形成されたものではなく、既に宋代以後の地主制の發展の中に見出されるものである。

かつて柳田節子氏は宋代の地主的土地所有制の型を、先進と後進の二つの型に分け、小耕地片の集積からなる前者の型においては後者の地主・佃戸制のごとき、譜代的に家族ぐるみ地主に隷属するような身分的隷属性の契機は認められないことを指摘されたことがある。⁽¹⁹⁾そして、この柳田氏の議論に先んじて宋代以後近世説の立場から、この先進型の地主制が純粹に経済的な「契約」關係によつて媒介されていたことを論じたのが宮崎市定氏であり、それに対し⁽²⁰⁾て、契約關係の封建的性格を主張したのが仁井田陞氏であったことは、中国法史学（あるいは歴史学）において周知

のことがらである。この仁井田氏の「契約」否定論に関しては、当時の「契約」的關係が近代ブルジョア法に特有の規範意識によって支えられていたものではないという指摘にとどまるものであるならば、その限りにおいては仁井田氏の指摘は妥当するかもしれない（中国が資本主義社会を経験したことがない以上、それはあたりまえのことでもある）。しかしそれにしても、地主による支配が「契約」關係をとっているという事実とその意味はやはり重視されなければならぬと考える。仁井田氏の「封建」地主論のばあい、地主支配の恣意性、経済外的強制、高率地代の三つが不可欠の要素をなしているといえるが、恣意的支配や経済外強制によって高率地代の収奪が実現されるのであれば「契約」的關係をとる必要はないはずである。そうではなくて、地主が独自の経済外強制の契機をもちあわせず、もはや佃戸を身分的・人格的に支配することができないという客観的現実が、両者を「契約」的關係によって媒介させていることになっていると考えるべきであろう。そして、この地主・佃戸の關係から人格的、身分的支配・従属關係を払拭させた実在的基盤をなすものこそ宮崎氏のいう「資本主義」的傾向、すなわち宋代以後顯著に發展してくる商業資本、貨幣經濟の發展であつたといわなければならない。

このようにみると、二〇世紀華北農村においてみられた「契約」的な地主・小作關係が決してその地域、その時期に特有のものではなく、既にはるか前代から存在していたものであることを十分銘記する必要がある。

五

さらにもう一つ看過してはならない問題として、旧中国における土地所有關係を考えるうえで地主的土地所有制に

だけ視角を限定してよいかどうかということがある。かつて旗田巍氏は、「中国社会の特質とか、その封建性が論ぜられる時に、主として地主と小作の關係が検討されて（いる）……が、同時に、国家あるいは官人と農民との關係、その物的表現としての租税の問題が、輕視され（る）……傾向のあることは、考えなおすべきことと思⁽²²⁾」うと、租税論の観点からの国家の農民支配を土地所有論の中にくみこむべきことを正当にも指摘されている。そして、氏みずから「中国の公租公課を何と理解すべきかは、なお未解決の問題であり」「将来に残された大問題である」と述べられているように（秦漢帝国以来の）旧中国社会におけるこの租税の性格をどう考えるかは、例の『資本論』第六編第七章第二節労働地代に出てくる国家最高地主説や租税と地代の一致論の理解ともからんで大変厄介な問題を含んでいるが、しかし、この租税収奪に示される国家の側からの土地・農民に対する支配の側面を抜きにしては、アジア型、ということとてくれないなら中国型社会のもとの土地所有の特質を十全には明らかにし得ないだろう。筆者自身は、共同体の完膚なきまでの解体Ⅱ完璧なる私的土土地所有制の展開と同時に、並行的に現われる、国家の側からの剰余労働の収奪Ⅱ租税収取關係を国家的所有制範疇でとらえるべきであり——この国家的所有制においてこそ、「封建」地主支配には欠けていた経済外的強制が典型的にあらわれる——、しかも国家自身が最後まで生産關係の外側に立つことができなかったところに（Ⅱ国家と社会の未分離）、近代官僚制国家とは決定的にその性格を異にする国家としての未成熟さを示していると考ええる。

些か唐突に何故このような国家的土地所有論の問題を持ち出したのかといえ、実はこの慣行調査資料の中にも、旧中国における国家的土地所有を支えてきた所有觀念の残滓が見出されるからである。

さきに地主・小作関係を媒介している規範意識のところ、契約期間内と雖も「土地は地主のものだから」という理由で地主は土地の返還を請求しうると観念されていた——但しそのばあいでも收穫前には取りあげることはできないし、またその社会で伝統的にゲルテンしていた社会諸規範を體現していたであろうところの、「中人」「保人」らによる「説合」によって現実の返還請求は抑制されていた——ことにふれておいた。そして、土地所有権觀念をこの側面だけに限ってみればいかにも強力無比のように思われる。ところが、このような強力な私的所有権觀念を有しつつ、一旦、国家に納める租税との関連で彼らの所有権觀念をみてみると全く違った觀念があらわれてくる。次に示すのは侯家營の二人の農民の応答である。

「土地とか房子は誰のものと考えているか」中華民國三十年までは個人のもので三十年以後は国産（国家）」「それは誰がきめたのか」昌黎から誰か科長が来て講話した」「しかしあなた方は本当はそう考えていないだろう」然り。しかし訓話をきいた者は大体そう答えるだろう」「普通土地や房子は当家のものと考えているか」頭の古い者はそう考えているが新しい者は国家のものと考えている（V—六二）

この「あまりすれていない」「四十六歳の普通の農民」の答えによる限り、土地は国家のものとする觀念は民国以後はじめて形成されたかのようなのであるが、民国以後何故土地は国家のものになるのかの理由はこの応答からは明らかでない。その点もう一人の「比較的朴訥の」「物識りではないらしい」農民は次のように答えている。

「どこの家でも土地とか房子などは誰のものか」土地は国家のもの、房子は個人が造ったものだから個人のもの」「ではあなたの家はあなたのものか」分家の時に自分のものになった」「では分家の時に土地もいくらか分けても

らったろう」然り」「その土地はあなたのものか」然り。自分のもの」「あなたのものでありまた国家のものであるのか」国家に錢糧を納めている」「昔から土地は国家のものと思っているのか」そうは思わなかったが花銷（いろいろの費用）を納めてきた」「土地は国家のものということはいつから知ったか」民国年間だろう」（V—六五）

この農民においても土地が国家のものという観念は民国以後のものとされているようであるが、その理由として「国家に錢糧を納めている」ことをあげていることは重要である。（なお、質問者のこれら二人の農民に対する質問の本来の意図は、前後の文脈からみて日本の「家」産観念に類する所有観念の有無を問うているようであるが、その予想とは異なつて、一方で「個人のもの」「自分のもの」と答えるかと思うと、一転して他方で「国家のもの」と答えていることに注意。）ところで、この、租税を納めるが故に土地は国家のものという論理と観念は、租税の徴収は被徴収者の財産権に対する侵害であるが故に被徴収者の事前の同意を必要とする——国王の側からの *Bribe* のかたちをとる——というヨーロッパ中世法以来の所有観念・論理⁽²³⁾とは一八〇度反対の性格のものである。そして、質問者がその理由を聞いたわけでもないのに、租税を納めるが故に土地は国家のものであるという答えをするということは予め農民の側に租税を納めることを自明視し、その自明の観念をとおして自然と国家的土地所有の容認へとつながるような所有観念が前提とされなければ出てこないものである。別の農民の

「土地そのものを自己のものと考えるのか、土地そのものは国家のものにて耕作し得ることをいうのか」土地そのものを自己のものと考える」……「国家に納税するのは何のためか」そうすると土地は国家のものかと考えられる」

という応答の中にはそのことがよくあらわれている。しかるに、あれだけ私的所有觀念の發達していた中国において、このような租税觀念にうらうちされた国家的所有觀念が民国以後突然形成されたとは考えにくい。むしろ、次に示す沙井村の二人農民の応答にみられるように、伝統的な国家的所有觀念との連続で理解することによってはじめて右のような農民の答えも十分に諒解可能なものとなる。その一つは、戒能氏も一部引用されているものである。

「地権という言葉はよく使うか」普通使う、産権とも同じ、地は即ち産である」「権というのはどういう意味だろうか」自分の随意勝手に出来ることをいう」「普天之下莫非王土という言葉は知らぬか」判らぬ」「昔は土地というのは皇上のものではなかったか」それは必ずそうだった、土地は国家のものだった」「今はどうか」今もやはり国家の土地である、だから毎年税を納めている」「では地権は国家のものではないか」地権は人民のものである、そうでないと誰でも勝手に耕作したいから」「では地権というのは土地を耕作する権利のことか」然り」「では土地を売るのは耕作する権を売るのか」只地権を売るのだが前の人の納めたのと同じ税金を国家に納めねばならぬ」(II—二二一)

地権とは「自分の随意勝手に出来ること」であるという私的所有權觀念と「(土地は国家のものである)だから毎年税を納める」という国家的所有觀念が同時に並存しているような觀念のあり方は、この質問者にみられる二者択一的な近代的所有權觀念によっては理解できないものである。また戒能氏は日本近世における所有(「所持」)權と比較して「支那農村慣行上の土地所有權が、略々純粋な私權であると見らるべきであ」り、中国においては「所有法の体系と、地租法の体系は、論理的には別個のものと考えられて居た」という立場から、右のような国家的所有の觀念を

「之を以て人民が国有地の永小作権を有するものと考えるのは妥当でない」として否定的に解されている。⁽²⁴⁾しかし、国家的所有ということを氏のように「国有地の永小作権」とか、あるいは「国家に於て直接に自ら耕種するか、若くは小作料的な高さを有する租税を課するにいたって初めて問題となることである」と狭く理解する必要はないのである、私的所有権者の上にかぶさってくる国家の側からの租税の収取を、名目的土地所有者たる国家の、その所有の実現形態として理解することはいつこうにさしつかえなく、したがってまた、例えば日本における領主的所有制あるいはその粗野な転化形態たる国家的所有制（「藩」|| 国家对自営小農民のそれ）と比べてどんなに抽象的存在と化しておろうとも、国家自身を生産関係の主体として（国家と社会のデュアリズムスの未成熟として）理解することは「論理的に」一向にさしつかえない。そして、そのように理解してはじめて二千余年にわたる旧中国社会の土地所有関係||階級関係のトータルな把握も可能となるのである。最後にもう一人の農民の応答をもって本章の結びとしたい。

「産権は何を意味するか||自分が勝手に使用し且つ勝手に売買のできる権利である」「土地は誰のものか||旗地でも民糧地でも国家のものであることは同様である」「錢糧及び旗租は、人民が国家からその土地に対して与えられた権利に対する義務と認めるか||そう思う、『地養民人、国家収錢糧』ということがある」（II—四四五）

この最後の引用句に示されている転倒した所有観念と、「自分が勝手に使用し且つ勝手に売買できる」「純粹な私権」観念が同時に並存しあつてきたところに旧中国における土地所有観念およびそのような観念を支えてきた二重の所有関係の特質がある。⁽²⁵⁾

(1) 「北支の小作——その性格とその法律関係」『法学協会雑誌』六〇巻七、一二号、六一巻三、五、七号。

(2) 天野元之助『支那農業經濟論 上』二七七頁以下參照。

(3) 『中国農村慣行調査』各卷所収の各村の概況報告による。

(4) もっとも、「(小作を永く続けるために) 耕作させて貰っている恩を忘れないで礼品を贈る」(Ⅱ—一二六)とか、「(小作料の) 納付がおくれた時は……小作人の方から(地主の所へ働きに行くことを) 希望する」(Ⅴ—一八六)といった応答も見られないわけではない。しかしこれらはレアケースである。

(5) 前掲、六〇巻一二号、八四頁。

(6) 「北支農村に於ける慣行概説」七一頁。

(7) 前掲、六〇巻一二号、八四頁。

(8) 同、六一巻三号、七四—五頁。

(9) 磯田、同、六一巻三号、五五頁。

(10) 王桂五「徹底清除檢察工作上的資産階級法律思想」(『政法研究』一九五八年第五期、六四頁)。

(11) 谷春徳「有了政策還必須有法」(『人民日報』一九七八年一月七日)。

(12) 最近の法制強化の政策の一環として刑法典等の制定がはかられていることは周知の事実である。この政策が法による社会秩序の維持および法による恣意的な権力行使のチェックを目的とするものであることは十分に予想できる。しかしそのような法的制度、法規範が整備されることと、法がどの程度社会内部で実効性をもち得るかは別の次元の問題であり、後者の問題を考えるうえで、主体的側面における規範意識、思维様式といった法の觀念的土台の性格のあり方が決定的ともいえるファクターをなすであろう。因みに最近の法制強化の論調で一つ気になる点を付言しておけば、法の尊守を強調するさいの論拠として伝統中国のもとでの法治主義を引き合いに出してくる傾向が見られるということについてである

『中国農村慣行調査』をとおしてみた華北農民の規範意識像

(一例をあげれば梅鑒「法和言」、『人民日報』一九七八年一月七日)。もし「長官の意思」による支配を否定するためにそれを引き合いに出すのであるとすれば、それはあまりにも単純な誤りを犯しているといわなければならない。何故ならば伝統的な法治主義にあっても、主権者たる皇帝個人の意思は常に法に優越していたからである(法に対する権力の優位)。社会主義の中国において、政策の根拠づけとして専制国家の法理論、法思想が引き合いに出されてくるとは何とも奇妙な現象である。

- (13) 例えば磯田、前掲六一巻七号、三九頁以下、福武直『中国農村社会の構造』四〇〇頁、村松祐次『中国経済の社会態制』二二七頁等を参照。

- (14) 河地重造「二〇世紀中国の地主一族——陝西省米脂県楊家溝の馬氏」(『東洋史研究』二二巻四号、一四九—五二頁)。

- (15) 「福武社会学の秘められた可能性」(『中国農村社会の構造』所収、五三一頁)。

- (16) ここでの「未開」「文明」なる用語はいうまでもなくエンゲルス『家族・私有財産・国家の起源』にいう所のそれである。周知のようにエンゲルスのこの著書ではアジア型国家形成の道は分析されておらず、そのことから中国のような専制国家の形成の道については右の著書は必ずしも十分な考慮がはられてこなかったように思われる。しかし、中国における単婚家父長制家族—農・工・商の社会的分業とりわけ貨幣経済の発展による私的所有の発展—領域国家形成の歴史的事実はエンゲルスの右での論理がある意味では典型的にあてはまることを示している。そして、このような歴史と論理をふまえつつ、我々が通常理解しているような意味での封建制を生み出すことのなかった中国における「文明」社会のあり方をさらにつめて考えてみる必要があるようである。

- (17) 天野元之助、前掲書、三三一頁。

- (18) 福武直、前掲書、七一頁。

(19) 「宋代土地所有制にみられる二つの型——先進と辺境——」(『東洋文化研究所紀要』第二九冊)。

(20) 例えば「宋代以後の土地所有形態」(『東洋史研究』一二卷二号)。

(21) 『中国法制史研究』奴隸農奴法
家族村落法 第七章第二節。

(22) 「中国社会の封建制——封建社会の村と中国の村——」(『封建遺制』所収二四四頁)。

(23) F・ケルン『中世の法と国制』(世良晃志郎訳) 八二—三頁。

(24) 「支那土地法慣行序説」(『法律社会学の諸問題』所収、一〇八、一〇六頁)。

(25) なお次の資料は、きわめて呪術宗教的觀念の濃いものであるが、その中にも国家的土地所有觀念が顔をのぞかせている。

「雨水に力があるか」然り」「その力は誰が与えたのか」龍王が雨をつくる」……「雨水が地上に至ると龍王のものでなくなら
るだろうか」水も土地も国家のものである。人々はこれを借りる」……「雨水が民地に降ったときはその水は誰のものか」
民地所有者のもの」「でも雨水は国家のものではなかったか」国家のものでも、民地に落ちたら民地の所有者が使ってよい」
「一体土地は誰のものか」これも、国家のものだ。人々は借りているから田賦を納めているのだ」(V—二九八)。

第二章 家族関係をめぐる規範意識について——仁井田氏の所論を中心にして

一

前近代社会では一般に、個々の人間ではなく家族が社会の基本的単位をなすといわれている。このことは中国社会

『中国農村慣行調査』をとおしてみた華北農民の規範意識像

についても同様であり、「中国の団体の多くは、家あるいは家の拡大延長の中に成立し、団体の性格の中には家族主義が特殊な形をもってあらわれ」「家族の問題は……中国研究の出発点⁽¹⁾」の位置をなす。そして、この家族の問題に對してはさまざまな角度からのアプローチが可能であると思われるが、ここでは家族内部の規範意識、とくに家父長の權威をめぐる規範意識の実態を農民家族に即して法社会学的に分析しようとした仁井田陞氏の所論を中心にして検討を加えてみたい。具体的には、家族労働力規律論の視角よりする家父長の權威論と、家産をめぐる家父長専有意識と家族共産意識の「せり合い」論についてみてみることにする。このいずれの議論も既にこれまで多くの論者によって検討が試みられてきているものであり、あらためて論ずる必要もないかもしれないが、筆者自身これまで家族の問題についてあまり考えてこなかったこともあって、この機会に先学の業績を一応跡づけておこうという私的な理由から、敢えて仁井田氏の所論の検討を加えてみた次第である。

二

(1) 家族内部の現実の規範意識のせめぎ合いによって家族法をとらえていこうとする仁井田氏の戦後の家族法史研究の方法は、『支那身分法史』に代表される戦前のそれとは明らかに異なっている。そして、そうした戦後における方法的転換の直接的契機をなしたのもこそ、この農村慣行調査への参加であり、末弘氏の生ける法理論の影響であったといえることができる。事実、家父長の權威を生産Ⅱ労働の場での家族労働力の規律にかかわらせてとらえていくという氏の視点は、既に昭和一五年の時点ではぼろでもあがっていたと思われる。というのは、仁井田氏所蔵の、末弘氏ら

の作成にかかる「支那慣行調査項目案——第三 家族及び村落に関する慣行調査事項」にはさみこまれた紙切に記されている

權威ガ二重ニ構築セ

ラレル

經濟家族 自然家族

コレノミニナリキラヌ

という同氏のメモや、⁽²⁾ 右調査事項の「第一 家族・同族 三 家族の構成 (5) 家族の分裂」の項の上段欄外にある

(仁)

家族的規範体系内に於る

婚姻及び兼祧養子制度Ⅱ家の継統——その農業家族的特質

(家の祭祀の永続といふ観

念的な家の継統の問題から

ばかりでなく農民経済の

維持発展の上から見た

場合)

『中國農村慣行調査』をとおしてみた華北農民の規範意識像

あるいは、「四 家長の地位 (2) 家長の職分の諸内容 (1) 司祭、家族統制、家産管理等」の項の上段欄外にある

婚姻に干渉するのは生産団体の

労働力の規律

という書き込みの中に既に示されているからである。さらに、氏の『中国の農村家族』の「第四章 中国の家父長的權威と家内奴隸的家族——家族労働力の規律——」(この章は本書の中心的位置をしめるといえる)の節の立て方と右調査項目案の家族の調査事項を比べてみたら明らかなように、両者は略々対応し合っており、本章はいわば調査項目案の事項を肉付けするかたちで書かれたものといえることができる。この点からも慣行調査への参加が戦後の氏の家族法史研究の出発点をなしたことは明白である。

(2) 農民家族における家父長的權威の存在をその家族が「經濟家族」として有せざるを得ないところの家族労働力の規律・統制によって説明しようとする氏の考え方は、やがて『中国の農村家族』や『中国法制史研究家族村善法』(ともに、第一部第四章など)にまとめられることとなる。「農業家族……の特徴は家族的な生産共同体である。この家族共同体が、その生産を維持し生産物を分ってゆくためには、共同体内に家族労働力を現実につかまえ、それを現実に支配してゆく関係が必要となる。農民家族生活の規律として枢軸的であり支配的なものは、家族労働力の規律であり、農民家族における身分法上の諸問題は、主としてここから割出されていると考えてまちがいない。」⁽³⁾「農業家族の内にある、家族的秩序を支えているものは家父長的權威である。その家父長的權威と家族の従属関係は、家族労働力の規律の上から割出される傾向が強い。」⁽⁴⁾

このような視角にもとづいて、農民家族内部の身分法的諸行為をめぐる規範意識の実態的分析が行われ、それはすぐれて法社会学的方法によって貫かれているといつてよい。

しかし、ひるがえって家族労働力の規律から家父長的權威を説明するという氏の接近方法が、はたして家父長的權威の根拠を十分整合的に説明しきれているかとなると、それは別個の問題である。

たしかに仁井田氏の指摘するとおり、農民家族のばあいには、「労働力獲得維持の必要」ということと、例えば婚姻や養子縁組などの身分的行為に際して「父乃至家長」が「強い発言権最後の決定権」をもつこととの間に密接な関連のあったことは十分考えられる。⁽⁵⁾しかし、氏自身が他方で強調しているように、生産に直接たずさわっている農民家族にあつては、「家族生活の上に果す役割、家族共同体に対する寄与」⁽⁶⁾に依じて妻・子はそれぞれ家父長權威を制約しており、さらには妻の姦通や寡婦の再婚をまえにして家父長的權威は全く無視されているというのが現実である。

「妻が姦通することはないか」ある」「その時は離婚しないか」知らなかったら出来ぬ。知っていても貧乏で、他に妻を求め得ないので知らぬ顔をしていることがある。金持であれば離婚する」(I—二五〇)

この応答は、「金持」とは異つてぎりぎりの生活を維持していかなければならない農民家族のばあい、家父長的權威(およびそれを典型化した儒教的倫理規範)がいかに無力であるかをたるものである。とするなら、当然次のような疑問、すなわち「教授のように、家族労働力の規律の点から家父長的權威を説く」とすると、家父長的權威が最も強力に働くのは貧民層であり、富農・地主層にはそれが弱くならねばならない。これは事実に合うことであらうか。⁽⁷⁾という疑問が生じてくるであらう。

さらに、家族労働力規律論よりする氏の家父長的権威論について問題とすべき点は、まさにその家父長的権威の根拠づけについての理論的曖昧さにある。

氏によれば、「農業家族では尊輩であり年長であること、然も智識に富み経験をもち手腕があり有能であることが、家長としての地位と権威の強化に役立つ。……然し農業家族生活にあつて最も権威的なのは家長が、家族共同の父祖たる場合である。……父祖は子孫に対してただ父祖たることによつて既に直接強大な永久の権威をもつ。」とされるが、ここには氏の家父長的権威論の重要な論理的飛躍があるといわねばならない。何故ならば、「家長が家族共同の父祖たる場合」「子孫に対してただ父祖たることによつて」「最も権威的」たり得るといふこの家父長的権威の根拠は、家族内部において、自然所与的に祖父であり父であり、あるいは夫であるという、彼らの自然的地位（「経済家族」に対する「自然家族」）に由来する権威であつて、氏の言うように家族労働力の規律者であるが故に生み出されてくるような権威ではないからである。⁽⁹⁾そして、家族の自然所与的關係に由来する権威にこの家父長的権威の究極的根拠をもとめざるを得ないことが最も典型的にあらわれてくるのは、家産の所有をめぐる問題においてである。

誰が家産所有の主体であるかは、家父長的権威の問題を考えるうえできわめて重要な意味をもつ。ところが、氏のように家族労働力の規律によつて家父長的権威を根拠づけようとする限り、直系尊属が家長であるばあいと傍系親が家長であるばあいとは全くその所有關係が異なってくる、言い換えれば、自然所与的な家族の内部的關係によつて所有關係を異にするという中国における家産所有のあり方の説明がつかなくなってしまう。家父長的権威の性格、内容を考えるうえで、少なくともその半分のウェイトは占める財産關係について、家族労働力規律論からの家父長的権

威論でもって全く説明がつかないということは、やはりその理論が理論仮説としては不十分であるといわなければならないだろう。

三

(1) 農民家族の規範意識に関して、仁井田氏の議論のもう一つの柱をなすのは、家産（家産といってもここでは土地に限定）所有をめぐる家父長専有意識と家族共産意識のいわゆる「せり合い」論についてである。旧中国における家産所有をめぐるのは、それを家族共産制とみるか、それとも家父単独所有とみるかで対立しており、家産を父子間の「所有権の競合」あるいは「団体的所有」関係において理解する仁井田氏の立場が、前者すなわち中田薫⁽¹⁰⁾氏の見解を踏襲するものであることは周知のことである。このような立場から華北農民の規範意識の実態を分析したものとして『中国の農村家族』第五章「中国農村の家族共産制」をあげることができる。

(2) そこで先ず、仁井田氏が家産所有をめぐる規範意識の「せり合い」をいうばあい、氏の「せり合い」なるものがいかなる内容のものであるかを明らかにしておく必要がある。まず、この家父長専有意識と家族共産意識の「せり合い」が直接問題となるのは、家長が直系尊属のばあいについてであることは明らかである。そのことを前提としたうえで氏の言う所をみると、「中国の家産制を考えるについても、家父長權威を勿論度外視できないが、然し家父長權威又はその他或る種の見方のみから一元的に割り切らないで、現実の倫理的社会的その他の諸条件からくる複雑な様相——家父長權威と家族共産制という対立的モメントのせり合い状態……——を全体的に理解することが必要で

ある。中国の父子間のように不対等者間の共有が、仲間同輩の共有のように、共有の原理一本で貫けなかったからとて何の不思議もない。」⁽¹¹⁾とか、「家産に対する規範意識は一方の極においては家族共産の否定、家父長専有主義があらわれ、一方の極においては父子共有関係における子の法的主体性が明らかにうかび上ってきている。基本的には団体的所有であっても、父子間における支配団体内での共有関係にあっては、現実社会の慣習の場合、この両極をもつ幅の間に幾段にも階層を生じていた。」⁽¹²⁾といった表現がなされている。そしてこの、「父子間」での「家父長權威と家族共産制という対立的モメントのせり合い状態」とか、「父子間」にあっては、家産所有をめぐって「家父長専有主義」と「子の法的主体性」の「両極をもつ振幅の間に幾段にも階層を生じていた」といった表現からは、父と子、あるいはそれ以外の、異なった主体者間で、家産所有をめぐっての異なった規範意識が対立しせり合っているかのごとき印象をうける。そしてもし、そのように異なった主体者間——最も典型的には父と子——で（あるいは地域によって）あい対立する規範意識のせり合いが慣行調査に即して実態的に明らかにされているのであるならば、それは例えば伝統力と変革力の対抗の中から生ける法をとらえんとした末弘氏の方法の具体的素材にもなり得る貴重なものといわなければならない。しかし、仁井田氏が対象とした農民の規範意識の中から、はたしてそのようなことがいえるであろうか。

家産所有をめぐる規範意識の「せり合い」について、仁井田氏が右論文で分析の対象としている農民は、侯樹藩、張榮卿、楊潤、王世弘、姓名不詳の二人、禹祿、楊沢、杜祥（但しⅡ—二四六における応答箇所は趙廷魁との連名になっており、そのいずれの発言かは不明）の九名（あるいは趙を入れて一〇名）である。

しかるに、これら九名（あるいは一〇名）の農民の応答の中から、仁井田氏が規範意識の「せり合い」として描き出しているものをみてみると、応答者の違いによって異った答があらわれているといった性格のものではなくて、それぞれ同一人物が家父長専有意識と家族共産意識の両方を同時に答えているにすぎないことに気がつくであろう。⁽¹³⁾ 例え、杜祥と趙廷魁の連名からなる（そのうちどちらかの）次のような応答、すなわち

「家族員の取得した財物……はその者のものか、戸長のものか」戸長のものだ」「しかし稼いだ人は金を戸主にやるのが『義務』」……「家長と家族員と共有するものがあるか」ない」「何故ないか」財産はいくらあっても普通には『全家庭』のものなり」「『全家庭』のものとは戸長のものか」戸長のものである。しかし財産の主は家族全員で、戸長は財を管理するだけであり、戸長のものと普通いうけれども戸長のものではない」「何故か、戸主は何故実質的持主ではないのか」戸長だから管理、処分の権利はもっているけれども、実際には戸長のものでなく全員のものだ（？）。そのものの処分（土地売却）は必ず家族に相談する」「相談して家族が反対した場合は」理由を観てきめる。……理由なしに売る場合、他の者に反対されたら戸長は売れない」「絶対に売れないか」普通は自然に売らなくなる。しかしどうしても売るといったら仕方がない。家族は何も出来ない、戸長は権利をもっているから」

（I—二四六）

という応答を見れば、同一の人物がいわゆる家父長専有規範意識と家族共産的規範意識の両面を併せ有しているにすぎないことがよくわかる。仁井田氏はこれを称して「このように強い家父長専有意識の持主でありながら、その同一人の意識の内に家族共産的意識とせり合いを見せて」⁽¹⁴⁾ いるとする。しかるに、このような「同一人の意識の内に」

おける「せり合い」は、氏が対象とした他の八名（あるいは九名）の農民の大部分にも見出されるものである。すなわち

〔楊潤〕

「家長は家の財産を自由に処置できるか」出来る」（Ⅰ—二九七）。しかるに他方で（以下——で表記す）「家にあるすべての財産は家族全体のものか」然り」（Ⅰ—二九九）

〔王世弘〕

「分家しない家の財産は誰のものか」父母のもの——「家の財産は誰のものか」夥裏的」（箇所不明、仁井田二二七頁）

〔応答者不明〕

「特に家族員全体のため家族員全体で持っているものがあるか」宅地、家屋、田畠、馬等の財産は家長が管理し、支配し、処分することができるが、それらのものは皆家族員全体のために利用し、家族員全体が持っているものである。あるいは「それらのものは家長の考えで自由に売ったり他人に貸すことができるか」できる。しかし家族員に相談すべきである」（Ⅳ—八一）

〔禹祥〕

「土地は家長一人のものか家全体のものか」家全体のもの——「賭博で損をして土地を売ろうと思っても家族が反対したらどうなるか」家族が全部反対しても売る」（Ⅴ—四六二）。なお、仁井田氏はこの応答を引用した後「又、

同村の他の農民は次のようにいう」として「それ（家産——小口）は貴方一人のものでなく家の者全体のものだろう」然らず。自分は家長だから名義は自分のものだ。しかし全体の人を養うためにある物だ」（V—四五三）の応答を引用されているが、この人物は禹祚自身である。

〔楊沢〕

「楊沢さんに二十畝あるとして、十畝を勝手に売ってもよいか」——「家産は家長のものか、家全体のものか」全体」（I—二七〇）

これらはいずれも同一農民の意識の中で専有的規範意識と共産的規範意識が同時に並存しているものである。さらに、仁井田氏が家族共産的規範意識のいわば典型例としてあげている二人の農民、すなわち昌黎県の侯樹藩と樂城県の張榮卿のうち、後者についても同様のことがいえる。たしかに一面では、「家の財産は全部家長のものか、家長が自由にできるか」全部家長私用のものではない、故に自由処分はできない」（III—七八）とあるように、家族共産的規範意識を裏づけるような応答をなしているわけであるが、この張榮卿という農民は林鳳棲なる地主に借金のかたとして四八畝の土地を出典し、その回贖をめぐる林と係争中の人物であり（III—一七〇以下）、張の家族は債務関係の中にまきこまれた状況にある。そして、この債務関係と土地の取引・流通の側面から家産の所有をめぐる規範意識の問題をみていくことも必要であり、その点で張の

「（指地借錢の——小口）証書を作る場合は中人、借主、貸主と三人でつくるか」三人でよろしい」「借主が家長でない時は」家長でないと借金する資格がない」（III—三二三）

という応答は、対第三者との取引関係において家産の所有主体が家長にのみあることを明確に意識しており、単純に家族共産意識によって貫かれていたわけではないことをものごとがたっている。すなわち彼にあっては両面にわたる規範意識が並存し合っているのである。⁽¹⁶⁾

さらに、このような家産意識の並存といった現象は仁井田氏がとりあげていない他の農民にもかなり共通してみられるものである。例えば

〔張輯〕

「父母、兄弟三人の時、特に父名義の田地等なきや」——「家産地産は家長のものか家のものか」父母生存中は父母のもの」(I—二五四)

〔任福裕〕

「家の財産は誰のものか」家長のもの——「家長は財産に対してどんな権利をもつか」権利はない、ただ管理するだけ」(IV—一〇六)

〔李良甫〕

「普通家長はどんな権力をもっているか」一家の財産を自分一人の手に握り家族を指揮する——「家の有する土地を家族に相談せずに売却したり出典したりすることができるか」必ず相談する」(IV—一〇九、一一〇)

〔侯瑞文〕

「分家単に書いてある土地はあなた一人の土地か、あなたの家の土地か」自分の名前を書いたものは自分のもの」

——「家のものと個人のものはちがうか」同じ。……」（V—六五）
などにみられる応答はそのことをよくものがたっている。

以上要するに、仁井田氏が家父長專有的規範意識と家族共産的規範意識の「せり合い状態」としてとらえようとしたものは、単に同一農民の意識の中に並存しあっているにすぎないものであり、地域による差異とか、また例えば父と子、あるいは甲と乙とで異なるといった性格のものでないことは明らかである。そして、こうした所有意識のあり方を氏のように「せり合い」としてとらえることは必ずしも正確ではないといわなければならない。何故ならば、以上のいずれの農民においてもいわゆる家父長專有意識と家族共産意識とが別段対立し矛盾するものとしては観念されてはいないからである。そこで、もし当時の農民達の家産をめぐる所有意識の特徴をあげるとすれば、むしろ権利の所在を一義的に明確にせずにはおかないというような規範意識が全くみられないところにこそあるといえるだろう。前掲の杜祥（あるいは趙廷魁）の応答にみられた「財産は……『全家庭』のものなり」「『全家庭』のものとは……戸長のものなり」「戸主だから管理、処分の権利はもっているけれども実際には、戸長のものではなく、全員のものだ（?）」という所有観念・所有意識は、そうした当地農民の規範意識構造の特質を典型的にあらわしているものである。すなわち、「管理、処分の権利をもっている」という彼の応答は、近代的所有権観念からすれば彼が所有者であることを意味するものである。しかし、彼にあっては、そのような「権利をもっている」という意識と「全員のものだ」という意識とが別段矛盾するものとしては観念されてはいない。したがって、ここでの「権利」意識とは、戸長のものである、故に全家庭のものではない、あるいはその逆といった Entweder-Oder 式の所有意識に全く馴じ

まない性質のものといわなければならない。(このような彼の応答に対して質問者が(?)と疑問符を付していることは、質問者と応答者の所有觀念のギャップを表明するものとしてまことに象徴的である。)そして、こうした規範意識のあり方は、他の農民にも略々共通してみられるものである。仁井田氏の家産意識の「せり合い」論は、はしなくも華北農民のそうした規範意識の特質を浮かびあがらせることになったといえる。

(3) 仁井田氏の「せり合い」論が家父長的權威の視角からのアプローチであったことはくり返して述べてきた。しかし、同一人物である家父長が專有的意識と共產的意識を同時に有している——そして別段そのことを矛盾として感じていない——という、そのような意識構造あるいは思维様式は、單純に家父長權威と家族成員との家産をめぐる「せり合い」、對抗的關係によって生み出されたとはいえない。とすれば、同一人物の意識の中におけるこの二つの所有觀念の並存という現象について、他の社会的要因が考えられなければならない。この点で利谷信義氏がかつて『中国法制史研究奴隸農奴法
家族村落法』の書評にさいして、農民家族における土地所有の二つの側面、すなわち「労働力の再生産の手段」の側面と「土地が流通する」側面の両側面から考えるべきことを指摘されていることは重要である。⁽¹⁷⁾そして、前者の側面でのみ眺めるならば、家族構成員の共同労働によって日常的生活の維持がはかれることとあいまって、土地等の財産も共產的關係(といっても明確に権利化された共有關係とは異なる)の意識形態をとることは十分あり得る。しかし、当時の華北農村の農民家族は、單純な自然經濟の中にあつたわけではない。大部分の農民家族が、貨幣經濟・債務關係の中にまきこまれていたのであり、そのような經濟的状况においては、土地の所有ということは、單に労働力の再生産の手段にとどまらず、売買や典や指地借錢の形態による貨幣取得のための手段としても機能する。

マイヤー氏の言う、土地所有が「貨幣類似の」near-money 機能を営むことである⁽¹⁸⁾。そして、土地のこのような流通的、信用的機能の発展は、当然その流通過程にまきこまれている個々の農民の家産に土地所有をめぐる意識の中にも投影されていたであろう。例えば、前述の張樂卿のばあいのように、家族内部の関係においては仁井田氏が注目した如くきわめて典型的な家族共産的意識を持ちつつも、ひとたび対家族外的な取引関係において家産の所有主体が問題とされるや「家長でない」と（指地借錢などに際して）借金する資格がない⁽¹⁹⁾という、家長単独的所有意識が前面に出て来ていることなどは、その例である。そして、この土地の流通的、取引的側面における家父長単独所有意識は、当時の華北農村にあつてはかなり普遍的に存在していたと思われる。例えば

「土地は家長以外の家族員が売れるか」戸主が売る。他の家族員に相談する必要なし」（Ⅱ—一七二）

「土地の売買は家長に限るか」家長がやる」（Ⅱ—一八〇）

「売主甲・買主乙は必ず家長でなくてはならぬか」然り「家長でない場合があるか」ない」（Ⅱ—一八六）

「土地を典に入れるとか売買するときは家長でなければ出来ないか」然り「家長でない者が典売の申込をしたらどうするか」必ず家長と相談する。若し相手が家長と相談してないことが分れば拒絶する⁽²⁰⁾「若し家長の同意を得ずして土地を売れば家長が取消することが出来るか」然り、取消し得る」（Ⅲ—二四九および二五〇）

といった応答にみられる規範意識はそのことをものがたっている。⁽¹⁹⁾仁井田氏の家産所有論の中心が、家族内部の家父長権威をめぐる規範意識の次元の議論におかれ、その結果、家産の流通過程での所有意識の問題の十分つめた議論がなされていないことは、氏の家産所有論の一つの弱点をなしているといえよう。⁽²⁰⁾家産をめぐる所有意識の並存とい

った現象は、氏のように家族内部における規範意識分析の次元では十分にはとらえきれないのであり、当時の華北の農民家族が置かれていた、自然経済的側面と貨幣経済的側面との統一的な視野からとらえなおす必要があると考える。

- (1) 旗田巍、前掲、二五四頁。
- (2) なお、この経済家族と自然家族という用語の使い分けについては戒能通孝「家族生活と家族法」(『法律社会学の諸問題』所収一四—五頁)にみえる。あるいは仁井田氏のこのシェーマも戒能氏の指摘、発言に示唆を受けたとも考えられる。
- (3) 『中国の農村家族』一四五頁。
- (4) 同、一七〇頁。
- (5) 同、一七〇頁。
- (6) 同、二〇三頁。
- (7) 旗田巍、仁井田陞著『中国の農村家族』書評(『法制史研究』四号、二六七頁)。
- (8) 前掲、一六九—七〇頁。
- (9) 中国における家父長的権威が、家長権ではなく、父権的権威に由来するものであることについては、既に内田智雄氏の指摘するところである(仁井田陞著『中国法制史』書評、『法制史研究』四号、二六一頁)。
- (10) 『中国法制史研究奴隸農奴法家族村善法』四四〇頁。
- (11) 『中国の農村家族』二四〇頁。
- (12) 『中国法制史研究』四四三—四。

(13) 滋賀秀三「中国家族法補考」(『国家学会雑誌』六七卷一一・一二号、一〇五頁) 参照。

(14) 前掲、二三五頁。

(15) 同、二三〇頁。

(16) なお、もう一人の農民侯樹藩については、周知のように彼の「盗買盗売」の発言の理解をめぐって仁井田氏と滋賀氏との間で厳しい対立のあるところである。同じ「盗売」の発言でも、兄弟同居家族の当家に限定したうえでの費元亭なる農民の「もし黙って売ってしまったら罪になる(盗売)。打官司して分家ということになるかもしれない」(V―六二)という応答とは異なり、このばあいの「盗売」がいかなる家族構成関係を想定してのものなのか(父子関係なのか、兄弟同居家族関係なのか)必ずしも明確でない。残念ながらこのような重要な発言をなしている侯樹藩の応答箇所は、私見の及ぶ限りこれだけである。もし別の角度から質問がなされておれば、先の張樂卿のばあいにみられたように、家族共產意識とは異った家父長專有的意識をあるいは引き出すことができたかもしれない。

(17) 『中国法制史研究』法と慣習
法と道徳所収、七六六―七頁。

(18) R. H. Myers, *The Chinese Peasant Economy*, pp. 229-234, 1970.

(19) 但し、単なる金銭債務や父親死亡の母子同居家族、兄弟同居家族等のばあいは別であり、また家長長期不在のばあいに指地借錢行為については家長の承諾なしにできるという応答はある(III―二七七)。

(20) 仁井田氏のばあいにも、この家産処分行為に際しての家族員の同意の有無が無視されているわけではない。しかし、中国農村慣行調査資料による限り、家産Ⅱ土地の処分・取引行為に家族員の同意を必要とするという応答は一例も見出せないのであり、しかも単に所有意識のレベルの問題ではなく、所有権の所在を考える際には、家産の対外的取引の面にこそ眼を向けなければならないのではなからうか。そして法律行為としての対外的取引行為の主体が家長でなければならないと考『中国農村慣行調査』をとおしてみた華北農民の規範意識像

えられていたことは、当地の慣習法的規範として家長こそが家産の所有権者であったことを意味していると思う。従って所有権の所在に関しては、戒能通孝氏（「支那土地法慣行序説」前掲書所収、一一七頁）や滋賀秀三氏（『中国家族法の原理』一五九頁）の家父単独所有権説の考えに賛成したい。

第三章 村落をめぐる規範意識——平野・戒能論争を中心にして

一

華北農村の社会的諸關係を媒介していた規範意識の性格を考えるうえで、村落の問題は避けて通るわけにはいかない。というよりも前近代社会は共同体を基礎とする社会であるという常識的理解に立てば、中国にあっても村落共同体の問題は、その社会の性格を解き明かすうえで重要な意味をもっている。慣行調査をもとにした議論の中で、平野義太郎氏と戒能通孝氏との間との、村落「共同体」の存否をめぐる「論争」が、（少なくとも筆者の眼からすれば）最もポピュラーであるのも故無きことではない。

ところで、村落共同体をめぐるいわゆる平野・戒能論争とよばれるものについては、その両者の方法的問題点についても、また村落の実態についても既に旗田氏の指摘と研究がある⁽¹⁾。旗田氏の研究によってこの両者の「論争」は略々決着済みであるといってもよい。すなわち、戒能氏の共同体論およびそれを支えていた氏の問題関心の所在につい

ては必ずしも全面的には賛成できないにしても、少なくとも平野氏が想定していたような村落共同体は実在しなかったとする点では略々決着がついているといつてよい。

それにもかかわらず、本章において敢えてこの両者の共同体論をかえりみようとするのは、この両者の共同体への接近の仕方の違い、視座構造の違いを明らかにすることによって、両者のそれぞれ異なる視座構造からとらえられた華北農民の規範意識像の両面性を全体的にとらえなおしてみたいと思うからである。

二

(1) 中国における村落「共同体」の存在を徹底的に否定した戒能氏の議論は、「支那土地法慣行序説」の第三節「支那社会に於ける土地所有権の内面的特質」の四項以下（『法律社会学の諸問題』所収一四三頁以下）に尽くされている。それによって氏の論点を列記すれば略々以下のようにまとめられる。

①中国においても、村落が契約当事者となり、あるいは攤款という村落単位の租税負担を負っていることにみられるように、「純粹に外面的な観点からするならば、支那にも無論村はある。」

②しかしながら、村落の内部的「結成原理」の問題に着目するならば、中国の村落と日本（および西ヨーロッパ）前近代の村落との間には決定的な差異が存する。すなわち、(i)少なくとも青苗会成立前の「支那の村には日本の村に於けるが如き、明確な境界が存」在せず、(ii)青苗会成立後と雖も「看青費以外の村の費用割附に関しては、村の境界は移動して居」り、「固定的な且定着的な地域団体としての村は未だ成立して居ない」。(iii)村落内の村長の職能について

みると、それは「主として官に対する関係に於て存在する」ものであり、村長たる資格において村落内部の紛争を解決したり、「村を代表し……連合して自村の利益を擁護する」といった傾向は殆んど見出せず、それは「時によれば身命を村の為に犠牲にした日本の名主又は組頭とは性質を異にするもの」である。(二)「此様な村長・会首の支配形態としての村の構成は、根本的には村長・会首の行動を内面的に監督し、彼等をして嫌でも公共目的のために奉仕せしむることを押してゆく、高持本百姓、バウエルの存在しないことに求められる」。したがって、高持本百姓意識はるか、村意識すら持たず、「生活を協同にする人間の集団」の存在しない中国の村落に対して『自然村』のあることを前提して居たことは誤りである。「自然村」とは、「単に人間が集って住んで居ると言うだけでなく、一つの団体・一つの組仲間として統一された村落の意味に理解しなければならぬのであって、斯る意味に於ける自然村落の形成は、村内に一応集団生活の遂行に必要な秩序を形成するに足る、高持本百姓意識の存在を予定するものであり、これなしに濫に『自然村』なる用語を用うると言うことは、支那農村と、日本若くはマウラー、ギールケの力説する独逸村落の間に、大きな差異を抹殺する危険がある」。(三)村民に定着意識が見られず、また、村落内部に家柄や名門の意識が見られず、農村生活が「純粋な実力的関係」、「一般経済原則の適用」に任せられていることは、中国村落に高持本百姓意識の欠如することのあらわれである。

③このような中国農村内部に於ける高持本百姓意識の欠如は、中国にあっては土地所有関係の変動が激しく、「土地所有自体に固定性が存在せず、激しい流通性を以て取引が行われている」ことに起因するものである。

以上の所論からうかがえるように、戒能氏には独特の共同体像が予定されている。すなわち、通常、共同体といえ

ばその解体の中から資本制生産様式が確立してくるというように、⁽²⁾両者の断絶の側面が強調されがちである。しかるに、戒能氏にあってはむしろ、来るべき近代市民社会を担うに足るだけの政治的、法的主体がいかにして前近代社会の共同体内部で鍛えられ形成されてくるかといった、近代的市民形成の場として共同体が描定されており、共同体の存在が近代市民社会形成の不可欠の前提として位置づけられている。「近代的所有権制度の法律社会学的な問題は、近代的な市民国家と近代的な市民生活が如何にして成立してきたかということ、或る特定の地域には何故に充分成長しなかったかと言うことの究明にある訳であり、問題は常に其国の社会的団体生活の内部に存在する。」⁽³⁾「国民の成長も亦た市民の成長と相伴うものに外ならず、封建的勢力に対抗するゲノッセン的行動の中に国民が鍛練せられてきた」⁽⁴⁾といった表現はそのことをものがたっている。したがって、戒能氏の共同体論にあっては、上位権力に対する抵抗の団体としての組仲間的協同体が存在するかどうか、そして、その組仲間的結合を可能にするような規範意識とその担い手が存在するかどうかが決定的なメルクマールをなす。とするなら、家族は「一つの下宿屋、アパート」に過ぎず、⁽⁵⁾同族組織は「所謂ゲゼルシャフト的關係」⁽⁶⁾からなり村には境界すら存在せず、組仲間的結合の規範意識を欠き「純粋な実力的関係」からなるにすぎないものとして氏の眼に映じた中国農村社会には、村落共同体なるものは存在しなかったということになる。

(2) 右のような戒能氏の共同体（否定）論の中で、最も前提的位置を占めるのは「支那の村には……明確な境界が存」しないという点であろう。そしてもし、戒能氏の説くように中国には村の境界という觀念が存在せず、ひいてはそのことから村という觀念が存在しないことになれば、中国において村落共同体を議論することは全く意味をなさないこ

となる。何故ならば、村という觀念の存否は村落共同体の内的性格の議論に先行する前提的位置にあるからである。

そこでまず、村の境界觀念の欠如という点でいえば、良郷吳店村のような一部の地域を除いて資料上略々確認される場所である。一々その資料を列举する煩は避けたいが、⁽⁷⁾ともかく

「個人の土地には必ず界標があるのに、村の境界は界標がないのは何故だろうか」個人の土地が村の境にあるから村の人が夫々界標を立てて注意すれば十分である。特に村の界標は不要」(I—二二二)とか

「村と村には境界があるか」境界は明白でない。村と村との界標無し。甲村の人が隣村(乙村)の人に土地を売れば、その土地は隣村の土地となり、境界が変わる」(III—一九)

といった、自己の所有地に対する強烈な関心とは全く対蹠的な、村の境界觀念の欠如あるいは無関心さは、日本の村落觀念に馴れ親しんでいる我々の眼からすればあまりにも奇異な感じを抱かせるものである。そして、このような村の境界意識を全くもたない中国社会に対して戒能氏がその村落共同体の存在を否定されたことはきわめて説得力を有しているかに見える。しかしこれまた我々にはまことにもって理解しにくいことであるが、村の境界觀念は欠如しているにもかかわらず本村人と他村人との区別は明確に意識されており、その意味では村落觀念は存在しているのである。このことを実証的に明らかにしたのが旗田氏の「村の土地と村の人——村の境界と村民の資格」という論文である。⁽⁸⁾

「村の土地、村の境界というものは、華北の村には元来存在しなかった。……しかし、このことから直ちに華北

村落の団体的性格が微弱であると結論するのは早すぎる。村落の団体的性格は地域的結合だけとは限らないからである。そのことは、村の土地、村の境界とは別に、村の人、あるいは村民の資格を検討すると明白になる。⁽⁹⁾というこの指摘は、戒能氏の村落共同体否定論には欠けていたものである。そこで、旗田氏の説くこの本村人の資格要件について、その要件のきびしい所を対象としてみると、①家と土地の所有者であること（山東省恩県後夏寨、同歴城県冷水溝莊）、②家と土地の所有以外にさらに墓と世代を要件とする（山東省歴城県路家莊、河北省變城県寺北柴村）、といったことが挙げられている。そして、①②に共通する家と土地、とりわけ土地所有が要件となっている点については「ここで『土地や家屋が問題になるのは、それが難款すなわち村費の負担に關係するからである。』⁽¹⁰⁾ということが理由とされている。しかし、このような村費の負担といっても、それは村落の公共的目的のためのものではなく、あくまでも「村を支配する外の権力のために支出される」（その「権力の中心は日本の占領軍」）ものであって「本村人は収奪の負担を分けあうにすぎない。」⁽¹¹⁾のである。したがってこの土地所有を資格要件とする本村人・外村人の別は、本村人による積極的な共同体的關係が営まれていることを何ら意味するものではないと考えなければならない。また②の墓や世代が要件とされている点については、「世代（輩）は中国の同族關係の基本的秩序である。……それが本村人の資格条件に転用されている。これらの点を考えると、本村人の資格条件のなかに、同族意識が反映して」おり、「こういう地域においては、本村人たることは同時に同族員たることであり、むしろ本村人としての生活よりも同族員としての生活の方が重要である。」⁽¹²⁾ということが理由とされている。そして、このような輩行Ⅱ同族意識との関連で本村人の資格が觀念されているということは、逆にいえば中国においては、血縁的な意識の存在が地縁的な村

落共同体の成立を阻む作用を果たしたとも考えることができるであろう。つまり、以上①②の本村人の資格要件ということがらは、たしかに中国における村落の实在を証明するものであるが、しかし、その資格要件から積極的な意味での地縁的な村落共同体的関係の实在へとは直ちにはつながらないといわなければならない。旗田氏は結論の部分において中国の農村では、このような（村の土地と村の人が同時にならんで成長するというような——小口）方向はあらわれなかった。……それは本村人がそもそも村仲間でなかったためだと思う。村仲間の形成がないところでは、村民の利益をまもるための村の土地は生れないのは当然である。」と述べているが、この指摘は結局、戒能氏が中国における村落的共同体不在論のもう一つの論拠となした組仲間の結合（その担い手と規範意識）の欠如を裏づけるものである。

ところで、村の領域的觀念すら存在しない中国において村落共同体の实在を論証しようとすれば、単に事実上村落が存在するというだけでは不十分である。事実上存在する村落内部にあって、経済的、司法的、行政的、精神的等の諸側面で村落構成員相互間に何らかの積極的な共同体的関係の存することが必要である。しかるに資料による限りそうした積極的な共同体的関係を示すものは殆んど見出せない。もとより中国農村にも村民の共同所有地（廟地、公会地）がないわけではない。しかし、それらの土地はあっても微々たるものであって、村民全体の共同利用地として再生産を物的に保障しているような性格のものではない。また村落内で民事的紛争が生起したばあい当事者が村長にその解決を委ねることは史料上散見するが、村長はその紛争解決にあたって村民全体を規範的に拘束するような独自の村法的規範にもとづいて判断を下しているわけでもなく、というよりもそのような村民全体を拘束する村法

的規範自体存在せず、しかも、村長の判断に服するか否かは当事者の自由に委ねられているのである。したがって、当事者が最初から公的機関に司法的解決を求めることはいっこうにかまわず、そのような行為をとったからといって何らかの——例えば村八分の如き——村落的制裁措置を別段被るわけではない。ただ公的機関に訴えると金がかかるからという理由で敬遠されているだけのことである。⁽¹³⁾ また村の行政についても、村長や会首の職務の主たるものは政府の側からの徴税や治安維持のためのものであり、教育や土木、勸農等村落構成員のための何らかの公共的職務が果たされているわけではない。⁽¹⁴⁾ また村落民の精神的一体性ということでも、中国の村には個々人や家族のための家廟があっても日本の村の鎮守に類するものは全く見られず、徹底徹底個人主義的精神によって貫かれている。

以上のように考えてくれば、戒能氏が中国には村落共同体は存在しないと述べたことは基本的には支持されるべきであり、後述の平野氏のように日・中両国の社会構造の同質性を前提とした共同体論に比べてはるかに旧中国社会の構造的特質をつかまえるものであったといわなければならない。およそ前近代社会一般に共同体が存在するとのアリオリな想定は少なくとも中国社会については修正されなければならない。⁽¹⁵⁾

(3) 戒能氏の、中国における村落共同体不在論は中国社会の実体に即してみたばあい基本的には正しい指摘であったと筆者は考える。しかしそのことは氏の共同体論に方法的問題点がなかったことを意味するものではない。氏の方法的問題点については既に旗田氏の指摘があり、それは要するに、「封建村落の組仲間的結合を近代社会の形成の前提とみ」「また近代市民社会を歴史発展の最も重要な到達点とみる立場からすると、中国社会は将来への発展の方向をもたないものとなる」⁽¹⁶⁾ ということにある。もっとも、戒能氏らが対象とした調査資料の中からは中国社会の「将来へ

の発展の方向」の要素を見出すことは困難であり、また近代市民主義の立場からの中国認識が全く有効性を持ち得ないとは思われないが、しかしそれにしても、戒能氏のように組仲間の結合の有無をメルクマールとする共同体論でもつては、中国革命につらなる社会的変革のみちすじをたどることはできないといわなければならない。前近代社会における村落共同体の存否をめぐる議論は、それぞれの社会の内的構造の特質を明らかにし、ひいてはそのような特質がそれぞれの近代社会（ここでの近代社会とは前近代社会に対しての近代社会という程度の意味。したがって社会主義社会も含む）に対してさまざまな「母斑」を刻印づけるという意味では重要であろうが、それぞれの社会の社会的変革の可能性の問題とは直接には関係しない。さらにいえば、きわめて強固な組仲間の結合を有した日本前近代社会の共同体のあり方が、氏の考えたような近代市民社会をはたして生み出すようなものであったのかは大いに疑問である。日本の歴史の中でも最も自律的性格を有した中世村落共同体について、中世史家石井進氏は一つの事例——係争地をめぐる和泉国入山田村の村民六人が守護方に人質として捕えられたさい、村の方では「五人・十人百姓等失せ候とも、不便には思食候とも、不運と存候へ」と答えて守護方の要求を拒否した事例——を紹介しつつ、「ここには惣の成員である百姓は、その利害のためには一命をも賭すべきだとの考え方が読みとれ」「いわば『村のためには死んでくれ』ということのできる団体の存在を示している」と述べている。⁽¹⁷⁾ここに見られる「村のためには死んでくれ」という村民のグロテスクなまでの団体主義的精神構造は、領主権力その他の、外部的権力団体から村落の自律性をまもるという意味では積極的意義を有していたといえるかもしれない。しかし、やがて自律的中世社会から近世の「専制的警察国家」社会への移行のもとで、さらにその連続線上にある明治以後の専制的天皇制国家のもとで、その

ような精神構造が上からの国家的支配にくみこまれることによって自律的個人主義の形成にどれだけ深刻な阻止的作用を及ぼしたかを考えると、戒能氏のように村持本百姓を中核とする組仲間結合の存在が近代市民社会成立の不可欠の前提をなすという戒能氏の立論にはにわかには賛成できない。⁽¹⁸⁾

(4) ところで、ここで留意しておかなければならないのは、氏がいかなる視角から中国における村落の問題にアプローチしているかということである。この点は次に見る平野氏の村落分析の視角との差異を明らかにしておくうえで、そしてさらには中国における村落構成員の規範意識の多層性ということを考えるうえでも重要である。では戒能氏の中国村落における規範意識の分析視角は何であったのか。それは氏の論文名「支那土地法慣行序説——北支農村に於ける土地所有權と其の具体的性格——」に端的に示されているように土地所有論の視角からのそれであった。そして、この土地所有論的視角から村落内部の規範意識の分析がなされる限り、利害と計算の世界からなるきわめてザッハリッヒな規範意識が前面に出てくることになる。人格的・身分的支配の契機を全く欠如させ、純粹に経済的關係からなる地主・小作關係、親子あるいは親族關係においてすら一切恩情を欠いた計算的關係、これらの關係を媒介しているザッハリッヒ規範意識の實在的根拠が何であるかと問えば、身分的社会的な制約を伴うゲマインシャフトリッヒな關係が成立する余地もないほどの中国における土地所有關係の著しい流動性（およびその背景にある貨幣經濟の滲透）ということにその一つの重要な根拠をもとめることができる。戒能氏が中国における土地所有權の性格について、「抽象權であり、私權であり、個人權であり、財産權であり、無制限權であり、絶対權であり、且弾力性を有⁽¹⁹⁾」し、「此事は一応表面的な觀察からするならば、近代諸法典の所有權概念に類似する」と指摘していることはいくつか

の留保を付さなければならぬ——例えば、「権利」関係の観念的土台をなしている規範意識構造の前近代的性格、あるいは所有観念における国家的、家族共産的、家父単独的所有観念の重層性——が、それにしても中国における土地所有関係が日本やヨーロッパ前近代社会における土地所有関係——土地の重層的所有関係、土地緊縛、経済外的強制等々を属性とする——に比してはるかに近代的な土地所有関係に類似し、したがってその所有関係が「近代諸法典の所有権概念に類似する」法的関係を事実上（ということは国家法によつてではなく）成立させていたことは事実である。このような土地所有の流動性（貨幣経済の滲透）は勿論、物質的財貨の主要な取得形態がなお依然として自然経済（土地の所有・占有関係）に基礎をおくものであるが故に、語の真の意味での物象化された社会関係の形成へと直ちにはつながるものではない。しかし既に第一章においてみたように、地主小作人間の土地所有関係における「金さえ払えば小作人は地主と没関係で」とあるという規範意識や、農村社会の基本的構成単位をなす家族内部においてすら、一旦分家すれば「たとえ兄弟でも親子でも、一家のときとは異な」って小作料の多寡のみによつて小作人を選定したり（したがって子よりも他人に小作させる）、小作人を投票で決めるに際して「父と子が競争」し、子は決して父に対してゆずることがないという規範意識のあり方は、およそ人格的、身分的依存関係や恩情関係の外衣を一切まとわないところの、純粹に計算的關係にもとづくザッハリッヒな性格のものである。ここで想起されるのが——あるいは人はそれをあまりにも唐突と感ずるであろうが——はるか前代の戦国末期における韓非の「市道」や「計算」の論理ということについてである。⁽²⁰⁾ 君臣関係や家族関係を含めて社会内部における人と人との関係を「計算」あるいは「市」「市道」、すなわちとりひきの関係として彼が構成したことは彼の権力論の社会的背景を考えるうえできわめて

重要な意味を有するものであり、その社会的背景の根拠をなしたもののこそ戦国期における社会的分業の発展（農・工・商の分離）と貨幣経済の滲透にあったことができる。ここで韓非の時代と一九四〇年代の革命前夜の旧中国社会を同一のレヴェルで論ずることに問題があるかもしれないが、その問題はさておいても、韓非の「市道」的世界観の實在的基盤が貨幣経済の滲透にあるとすれば、その貨幣経済の発展（勿論それは生産過程に及ぶものではないが）が見られるところでは常に韓非が称したような人と人との「市道」的な関係を絶えず再生産するものであるということもいえるであろう。華北農村社会の構成員の規範意識がすぐれてザッハリッヒな「市道」的規範意識によって媒介されていたことも、この貨幣経済の滲透とそれに伴う土地の著しい流動化という客観的基盤との関連において理解されなければならない。⁽²¹⁾そして、家族内部においてすら計算的規範意識によって貫かれているような、このような客観的基盤の存するところで果たして血縁関係を超越したところの地縁的な村落共同体が存在しうるかははなはだ疑問である。戒能氏が中国には村落共同体は存在しないといわれたが、たとえ氏のような共同体像を採らなくとも、中国における村落共同体不在論は我々の首肯しうる所である。

このように考えてくると、村落共同体の存否をめぐってのいわゆる平野・戒能論争といわれるものも、おのずから結論は明らかである。平野氏の、中国における村落共同体實在の主張には無理があるし、またその主張の背景にあった氏の当時の問題関心には決定的な問題性がはさまれていた。しかしひるがえって、では平野氏の村落共同体論には今日みるべき点は何もないのかといえば、そうではない。結論的には首肯しがたいにしても、氏の村落分析の視角の中には伝統中国法の觀念的土台を認識するうえでなお重要な意味を有していたといわなければならない。

三

(1) 一九四〇年代においてなされた平野氏の中国村落共同体実在論は、氏が日本における村落共同体と重ね合わせ、それとの共通性を中国社会的の村落に見出そうとした限りにおいて戒能氏の鋭い批判によってほぼ否定されたと考えてよい。一九三〇年代の『日本資本主義社会の機構』（一九三四年）によって示された、半封建的な日本農村社会についての批判的・科学的分析と、四〇年代の中国村落分析との間には深い断層がある。歴史に仮定をもち込むことは許されないのであるが、もし平野氏が三〇年代の『機構』の精神と方法によって中国村落の分析に立ち向かっていたら、おそらく実り豊かな科学的成果を我々のまに提供してくれたであろうし、またいわゆる平野・戒能「論争」とよばれるものも存在しなかったと思われる。

ところで、末弘氏指導のもと、戒能氏とともに華北農村の生ける法の把握をめざしつつも、平野氏の共同体論は視点のおきどころにおいて戒能氏とは明らかに異っていた。福島正夫氏によれば、末弘氏の「調査の根本方針に関する覚書」の一の四の、村落内部の規律の部分は平野氏の補充にかかることであるが、そこでは、社会規範のうち「村落内部に於ける村規、郷約」「宗法組織や『道德』の実生活上にもっている規範作用」が調査の対象にあげられている。すなわち、狭義の法規範とは異なる習俗的、倫理的、道德的な社会規範が村落内部の規律づけに対して果たす役割が重視されていることがわかる。（もっとも、平野氏が予想した「村規、郷約」の類いは調査地域には全く実在しなかったのであるが。）また、その後昭和十五年三月に作成された「支那慣行調査項目案 第三 家族及び村落

に関する慣行調査事項」の「第二 村落」の、例えば五の「祠堂・神廟・寺觀及び祭祀・演劇とその村落結合作用」として掲げてある民衆レヴェルでの宗教的倫理規範についての項目も、福島氏の話されたところによれば平野氏作成にかかるものとのことであり、以下に引用するような平野氏の議論の内容からしてそのことは十分に首肯され得る。なお、仁井田氏所蔵の同「調査項目案」の当該項目の上欄には

結合作用ばかりでなく信仰・迷信と秩序——幽霊の信仰——神判及び誓

という、仁井田氏自身によるものと思われる書き込みがあり、仁井田氏もまたすでにこの時期に伝統中国の社会秩序に対する民衆レヴェルの呪術的規範意識の關係と役割の問題に注目されていたことがわかる。⁽²³⁾

このように、既に調査項目作成の時点で、平野氏の共同体をめぐっての生ける法分析の関心の所在は民間信仰的な、あるいは呪術宗教的倫理規範の側面にあつたことがわかる。そして、それはやがて『『会』が廟を中心としつつ自然生的に共同生活し、共同の村落組織に結成して来た』⁽²⁴⁾とか、「土地廟の部落的結合に対して有つ役割を具体的に知りた⁽²⁵⁾い」とか、「村落を対象として、支那社会の特質、民族道德・宗教規範・法的慣行の機能を究明しつつあるのであるが、特に今ここに報告しようとするのは、聚落の結合作用が、いかに村廟を中心として営まれ、又、村民の是非

善惡の規範意識の原力が、いかにこの村廟主神を中心として成立しているか、ということである⁽²⁶⁾」といった表現から窺えるように、村落の内部的關係を媒介していると氏が考えたところの、村民の呪術宗教倫理的な規範意識の分析へと具体化されていくことになる。戒能氏が土地所有法論の視角から村落成員の規範意識分析を行ったのとは異なつて、平野氏の規範意識分析の視角は宗教倫理的側面にあつたということが出来る。ただ、平野氏がこのような視角か

ら宗教的規範意識の村落共同体的結集力に対して果たす役割を積極的に肯定しようとした点については、既に旗田氏によって「(平野氏は)非常に無理に、自説をがんばっているというふうな感じがしました。」「廟とか神様とか、觀念の面で共同体を構成しようとした。それも私から見たら無理だという感じでした。」と指摘されているように、実証的には成功しなかったといわなければならない。⁽²⁶⁾ 経済的、法的、宗教的いずれの面においても中国の村落には恒常的で積極的な共同体的関係を実在させていないのである。しかしながら、このことは、平野氏のな視角からする村落構成員の規範意識分析が全く無意味なものであったということにならない。農民の規範意識像をめぐる平野・戒能両氏の視座構造は明らかにダイメンジョンを異にするものであり、平野氏が問題とした農民の宗教倫理的規範意識の実態の分析をとおして、戒能氏によっては描き出されなかった農民のもう一つの規範意識像を明かすみに出し、そのことによって農民の規範意識を多層的に把握し得るようになるからである。

(2) 平野氏がとらえようとした華北農民の民間信仰的、つまり呪術倫理的規範意識の実態をみてみる前に、このような規範意識をとりあげることが伝統中国法の研究に如何なる意味を有するのかについて簡単に論及しておきたい。

周知のように伝統中国の国制は、中央集権化された国家が官僚制機構を媒介として人民を支配・統治する体制をとったのであるが、そのような統治の体制は規則に基く行政を不可欠とする。伝統中国が国家行政機構とその運用に関する行政規則の側面を著しく発展させたといわれるのも、そのような国制のあり方と密接な関係がある。問題は、そのような国制のもとの律や令あるいは会典といった、それ自体はきわめて体系的で合理的性格を有する国法が、現実の社会秩序の維持に対してどの程度の実効性を持ち得たのかということである。国家法は現実の社会とは全く没交

渉であつたとする議論はさすがに現在では修正を余儀なくされているようであるが、ただここで留意しておかねばならないのは、いかに国法が合理化された性格のものであらうと、それがかぶさってくる社会内部の民衆の規範意識構造——国法の觀念的土台——までもが合理化されていたわけではないことである（「呪術の園」の存在）。社会の外側には、合理的な機構と法を具えた官僚制国家がそびえ立ちつつも、ひとたび社会の末端部分に眼を転ずるやそこでは民衆は呪術的な倫理規範に強く拘束されており、いわばこの兩極的構造をとるところに旧中国社会の複雑な性格がある。国家が儒教倫理の外部的注入というイデオロギー政策（例えば「六諭」や「聖諭」）の社会内部への強制的滲透化の政策）に際して、何故鬼神信仰という民衆レヴェルの呪術的倫理規範を利用し、本来の合理化された儒教倫理を呪術倫理的なものに変容させつつ滲透化をはからなければならなかったのかという問題も、国家支配層の倫理規範と社会の末端層の倫理規範の乖離という現実を抜きにしては理解できない。同様のことは国家的法規範と社会内部の呪術規範との関係についてもいえる。我々がひとたび地方志をひもとくならば、鬼神觀念に代表される民衆の呪術的規範意識がいかに国法の補完物として地方行政の中にとりこまれているかを容易に見ることができるであろう。例えば

官の法令の及ぶ能わざる所の者、神之を及ぼし明らかにするを得。礼楽刑罰あらための革る能わざる所の者、神之を革るを得。故に夫れ神なる者は、令の逮およびざる所を佐たする所以なり。愚頑の民と雖も、未だ廟に入りて思敬せず、神を見て惶恐せざる者有らず。……斯民を潛導して、以て政治の一術に補さん。⁽²⁹⁾

とあるのはその一例である。地方行政の心得を説いたことで有名な汪輝祖が、民衆の土神信仰を民衆統治に利用

しようとしたのも、彼が「蓋し庸人婦禪、多く官法を畏れず、而るに神誅を畏る⁽³²⁾」という認識、すなわち民衆の間では国家的法規範よりも呪術倫理規範の拘束力の方が優位しているということの認識をもっていたからである。このように、官僚制国家の統治集団とそれによって統治される社会成員との間に著しい規範意識の乖離が存するばあいには、「すべての非合理的な宗教性に対する深い軽蔑と、しかもそれを馴致手段として利用する狡智との結びつきが官僚制を特徴づけている⁽³³⁾」とウェーバーがいみじくも述べたような官僚制的支配の方法が必然化することになる。それはまた、官僚制的支配なるものの実態が、実は、窮極的には非合理的、呪術的倫理規範によって支えられたものであると言ひ換えることもできよう。この呪術的倫理規範がいかに所与の政治的、社会的秩序を前提とし、その維持に適合的なものであったかは、当時の民衆の間で信仰されていた功過格の内容によってうかがうことができる。功過格とは人の生前の行為を善（功）と悪（過）に分けて点数化し、その点数の差引勘定によって過が多いばあいには玉皇上帝以下、閻帝、城隍神等の陰界の官僚組織によって処罰されるというものであるが、そこでの「天地に過を司る神有り。人の犯す所の軽重によりて以て人の算を奪う」とされている過の内容をみてみれば、「陰に良善を賊ひ暗に君親を侮り、その先生を慢り、その事える所に叛き、……国政を擾乱し……鬭合争訟し、妄りに朋党を逐ひ妻妾の語を用いて父母の訓に違ひ……その上を欺罔し、順を棄て逆に効ひ、親に背きて疏に向ひ、左道もて衆を惑わし、君上の命に違逆⁽³⁴⁾す」といった行為があげられているように、徹頭徹尾、所与の秩序の維持を志向する伝統主義的性格のものである。そして官僚制国家の統治に利用されくりこまれてきたところの、このような伝統主義的志向を有する呪術的な心的態度が、何を契機としてどのように変革されていくか——あるいはいかないか——は、法の観念的土台の問題を考える

うで決定的ともいえる重要性を有するが、これは別個に分析されなければならない大きな問題である。ここでは先の平野氏の分析視座に立ちかえて、このような伝統主義的性格を本質的には有する非合理的で呪術的な規範意識が一九四〇年代の革命前夜の華北農村において果たしてどの程度存在していたのか、その実態についてみてみたい。

(3) 平野氏が華北農民の宗教的規範意識の実態についてとりあげている事例は、氏が文献史料をあげて民間宗教の力を強調するわりには必ずしも多くない。「北支村落の基礎要素としての宗族及び村廟」の中からそのいくつかを拾い出してみると

(イ)「老坎地は売ることが出来るが買う人はない。墓ばかりで耕すことが出来ず、墓を平にしてうことは、法律上出来ない」⁽³⁵⁾。

(ロ)「民国以前には会首があり、彼が廟の世話をした。……会首は仏の保護を受けるので、会首になるとその人の畑は豊作になる。だから村尾は皆争って会首になりたがった」(Ⅲ—四三)。

(ハ)「蝗が来襲したとき村民は共同して禦ぐか」蝗の害は神の命令と農民は考えるから、廟のところへ行って供品を供えて黙禱するばかりである」(Ⅰ—七七)。

(ニ)「土地廟に『你也来了』と書いてあるのは何の意味か」それは土地爺の言葉で、悪いことをした人をいましめる言葉だ」「『你也来了』はどんな時にいう言葉か」土地爺は村民を管理する。悪いことをした時には、人は知らんでも土地爺は知っている。死んだ時に、土地爺が『お前も来たか』というと、その者はこわがる。それで生きている人もこの言葉を見て恐れ、悪いことをしなくなる」「その場合に、悪いこととはどんなことか」第一は親孝行をせぬ

人。父母を殴るような人。又人をだますような人。」「……悪いことをすると、死んだ時に土地爺が『你也来了』ということを村民は信じているか」信じている」(V—四三二)。

といった例が引かれている(但し(ロ)の資料については『中国農村慣行調査』によって補う)。当時の農民の呪術倫理にとらわれた心的態度を知るうえで(ロ)の資料も見逃すことはできないが、法的な觀念なり規範意識との関連で興味深いのは(イ)の資料である。(イ)について注目しなければならないのは『墓を平にしてうことは、法律上出来ない』という農民の応答についてである。ここでの「法律上」という文言は、国家の実定法を指しているわけではない(当時の中華民国の法律にはそのような規定はない)。にもかかわらず農民が何故に法律という文言を使用したかといえ、平野氏の指摘にもあるとおり功過格に「平一人塚、五十過」とある神法を法律としてとらえるような規範意識がそこでの農民に存在したからに他ならない。また(二)の「悪いことをした時には、人は知らんでも土地爺は知って」おり、村民はそれを実際に信じているという応答をみると、例えば明代の有名な「教民傍文」において、「鬼神の道、陰陽表裏す。人には見えること無しと雖も、冥冥の中、鬼神鑒察す」という鬼神觀念にとらわれた民衆の土地神信仰を積極的に利用して「世道に補⁽³⁷⁾」さんとした為政者の統治論が、単なる机上の空論ではなく、社会内部にその實在的根拠を有していたことを確認することができる。

そこで、このような事例に見られる呪術的な心的態度なり規範意識がどこまで華北農村社会に広汎に存在し、また日常的行為に際しての規範的拘束力を有していたかということが当然問題となる。先ず、農民がどの程度このような呪術的宗教に関する知識を有していたか(単に知識を有するということ、それが規範的拘束力を有するということ

とは別問題である）ということを、陰間の司法を司るとされた——陽間Ⅱ現世での行政Ⅱ司法の補完物として機能することを地方官によって期待された——城隍神についてみてみると、右(二)の引用文の前後にみえる

「土地廟の上に城隍廟がある。人が死んで陰間で裁判する時には、城隍廟が土地爺に知らせ……陽間の役所と同様だ」「城隍。県知事に当る神様」……「土地爺は……時々他の村へ転勤する」「転勤は……城隍の命令」

といった応答の他に

「城隍神。陰間……の県知事のことをする、地方官吏」……「城隍神にも試験が……ある」(I—三一五)

「城隍神は県に……一つ」……「城隍神が土地神に人の命をとれと命ずる、とれないと土地神の責任になる」(IV—四三三)

「城隍は陰間の事件を司る神」……「城隍廟から半頭馬面の二人の役人が来て魂を城隍廟へつれてゆく。そこで城隍神にお前は某かと問われ、然りと答えると模範監獄(陰門監獄)に入れられて死体が埋められるまでそのままおかれる。埋葬せられると一殿閻君の神に引渡され生前の善悪事を訊問される。(そして以下十殿までの十級にわたって裁判が行われることになる——要約小口)(V—一三二、一三三)

といった応答に示されているように、農民の間でそれについての知識はかなり普及していたことがわかる。

もっとも、知識を有しているということ、それを実際に信じているということとはおのずから次元を異にするものであり、呪術的な民間宗教の「御利益」を否定したり、迷信として片づける農民もいないわけではない。しかし、「廟にお詣りしても別に御利益は……ない」と答えている農民が同時に「(神様を祭ると)病氣もしないし腫物も出

来ない」(V—二七)と答えていることに示されているように、真の意味での呪術からの解放がなされているわけではない。むしろ、

「神、仙、仏は信じないか」信じる」……「祖霊は生きていると思わないが、神や仏は生きていると信ずるか」然り」(I—二七八)

「旱魃の時には龍王に祈り、もし雨が降れば廟を改築し芝居をすると誓う。もし実行しないと来年は更にひどい旱魃になるから」「蟲王が怒って蓋をあげ蟲を放すと作物が食われる。蟲王が蓋をあげるのは玉皇の命令によるが、それは誰かが悪いことをした時である」「悪いことをした人には土地爺が病気を与えて罰する」(I—二一〇)

「土地爺は悪いことをした人に罰を与えるか」然り」……「村の人の一部……が悪いことをすると村民全部に罰が当ることありや」あり」(I—二二三)

「土地ならしの時には土地爺に焼香しないと土地爺が怒り、工事がうまくゆかない」(I—二二五)

「風水を見てもらいに沢山来るか」多い」……「風水を卜してもらわずに埋めると必ず悪いことがあるか」悪い」(三—一五九)

「どんな悪いことをすると(死後——小口)獣になるのか」殺人・放火・偷人物・強男覇女・路途腰接」……「神のおかげで助かった例ありや」あり」「病気のなおった例ありや」あり」(V—三六)

といった農民達の応答(これらはあくまでも例示的なものにすぎない)を見ると、華北農村にあっては呪術の園はなお依然として相当強固に存在していると考えなければならない。以下に示す二つの具体的事例も、農民達のこのよう

な呪術的規範意識の存在を背景にしてはじめて十分な理解が可能となる。その一つは、山東省歷城県冷水溝莊の近隣の村相互の争いの事案に関するものである（IV―三七、四三）。風水信仰が械闘の重要な原因となっていたことについては既に仁井田氏の指摘があるが、⁽³⁸⁾この事案も発端をみてみると、東沙河莊の李日海・李長緒なる土豪達が「水勢が急であると財を流し去るという迷信」から清河の支流に石壩を作り、それに対して蘇家郷・朱家莊・朱家橋莊等の村民約百名が、増水による危険を被ることの外に「かかることは北岸諸村にとって風水の関係からいっても面白くない」ということを理由として県に訴えたことに起因したものである。調査資料を読む限り村と村との争いはないという答えが多い中で、風水信仰のような迷信が村落間の争いというレアケースの要因をなしていることは、いかに呪術倫理的規範が農民達の行為を規定づけていたかをたるものである。（この事案は結局、県公署では解決がつかず、濟南法院の裁判に委ねらることになった。）もう一つの事例は、調査当時河北省順義県沙井村一帯に流行していた「先天道」という宗教結社の成員達および一般村民の、県の行政命令に対する規範意識に関するものである（I―二二五）。先天道とは「自衛」を目的とする結社で、沙井村には「二十数人」ほどいたらしく、その結社成員を規律づけている規範意識は「先天道を信ずると弾丸は当たらない」という言葉に示されているように呪術的色彩の濃いものである。そして、彼らおよび一般村民の規範意識を知るうえで興味深いのは、一農民杜祥の話として紹介されている「今年は高粱の植付を県から禁止されたが、先天道が『我々が保護するから植えてよい』といったので村民が植えたところ、今になって県から何の罰をも受けなかった」という内容の註記である。このことは、農民達の経済的要求が先天道の呪術倫理的規範と結びつき、この規範を根拠として県の行政命令を拒否するという規範意識の構造を如実にものが

たるものである。

ところで、右のような規範意識構造をつきつめていけば、呪術倫理規範の国家法に対する優位にもつながっていくものである。事実、我々は一九五〇年代（ということは社会主義権力のもとの）の湖南省において、伝統中国社会のもとで長年にわたって持続してきた蠱毒信仰なる一種の「魔女狩り」的な迷信が、国家法をおしのけ、生ける法として機能し続けていた事例を知っている。⁽³⁹⁾ また、最近制定された刑法典において「封建的な迷信、教義（公道門）を組織、利用して反革命活動を行った者は五年以上の有期懲役に処す」（九九条）とか、「神漢、巫婆など迷信を利用してデマをまきちらし、財物を詐騙する活動を行った者は二年以下の有期懲役に処す」（一六五条）といった規定がわざわざ設けられているのも、社会主義中国社会の内部になお依然として伝統的な呪術倫理規範が一定程度存在していることを背景にしなければ理解できないことである。そして、伝統中国社会の基層部分においてゲルテンし、社会主義社会のもとでもなお一定程度持続しているこのような呪術倫理的規範意識は、国家法の現実的機能の分析において無視できない要因をなすといわなければならない。平野氏が村落内部の規範意識分析の視座を宗教的規範の側面に据えたことは、伝統中国法を支えてきた民衆の觀念的土台の実態を知るうえでも、また社会主義中国のもとの、変革されるべき規範意識の一つの歴史的的前提物を認識するうえでも今日なお一定の意義を有しているといわなければならないだろう。

四

以上、平野・戒能両氏の「論争」について両氏の分析視角のダイメンジョンの違いに着目することによって筆者なりに華北農民の規範意識を多層的にとらえようとしてみた。戒能氏の視角Ⅱ土地所有法論的視角からとり出された農民の規範意識は、日本前近代社会のそれからは想像もつかなくらいにザッハリッヒなものであり、それは旧中国土地所有関係が戒能氏の指摘にもあるとおり自由な私的所有関係（およびその背景にある貨幣経済）を高度に発展させていたことと密接な関連があると思われる。しかし、自由な土地所有関係のもと、人と人との関係も人格的、身分的支配従属の契機を欠き、その意味で一見ゲゼルシャフト的な社会であるかの如き様相を呈しながらも、平野氏の視角Ⅱ宗教倫理規範の視角から村落成員の規範意識を見るや、なお依然として呪術の園にとらわれていたことも事実である。このことは、私的所有の発展、したがってそれを促進するところの貨幣経済の発展が、単純に呪術からの解放（人間の内面的領域の合理化）を生み出すものではないということを意味するものである。とすれば、呪術からの解放はいかなる要因によって可能となるか。果たして経済的要因のみによってそれが可能となるのかどうか、その解答は社会主義中国の現実の中で考えていくしかないだろう。

(1) 『中国村落と共同体理論』所収の各論文。論争の方法的問題に関してはその第一部第三章「中国村落研究の方法」を参照。

(2) 例えば大塚久雄『共同体の基礎理論』三頁を参照。

『中国農村慣行調査』をとおしてみた華北農民の規範意識像

(3) 前掲書、九五頁。

(4) 同、一六九頁。

(5) 同、一三九頁。

(6) 同、一四二頁。

(7) 例えばⅠ―一五四、Ⅲ―三四、Ⅳ―一、Ⅳ―三九九など。

(8) 都立大学人文学部『人文学報』五一号、前掲書所収。

(9) 同書、一二一頁。

(10) 同、一四六頁。

(11) 同、一四七頁。

(12) 同、一五一―二頁、一六〇頁。

(13) 例えば「村内の仲裁を頼まず、すぐ県に訴えることありや」ある。誰にも知らせず秘密裡に訴えることあり」……「かかる場合村民から悪くいわれぬか」(Ⅰ―一四〇)、「仲裁の時当事者の一方が服し、他が服さぬ時にはどうするか」分家の時、一方が服さぬ時にはすぐ分家する。分家以外の場合服さぬ人は県に訴える」「その人は村民から悪くいわれたり除け者にされぬか」その人に理があればよい。理がなければ仲裁人から悪くいわれる」「村民は県に訴えるのを好まぬだろう」……県に訴えると費用がかかるから好まぬ」(Ⅰ―一四一)という応答。その他、Ⅰ―一三七、一四七、一六三、Ⅲ―三〇、Ⅳ―一二等を参照。なお、「莊長の仲裁に服さぬ者は村で除け者にされるか」然り」(Ⅳ―五四)といった応答がないわけではない。但しこの発言は現莊長のものであり、割引いて考えなければならぬだろう。

(14) この点については旗田「権力と村落——攤款を中心にして——」(前掲書所収)を参照。

(15) なお、旗田氏は前掲論文（一六六頁）において、「村の境界の形成は、形の上では地域団体としての村の成長をあらわす」と述べているが、逆に、村落という独自の領域の形成を不可能にするほどに中国社会が「発展」していたとも考えることができる。経済的な再生産を保障すると同時に、さまざまな身分的、法的、社会的制約を伴う *gemeinschaftlich* な団体が最も安定的に存在するのは、その社会が狭隘な自然経済に基礎をおき、貨幣経済の浸潤に洗われていないばあいにおいてであるといえる。かかる意味での *gemeinschaftlich* な村落共同体が当時の農村社会に見出されないことは、社会的関係の「発展」を意味するものであろう。問題は、ではいつ頃から中国社会は *gesellschaftlich*（といってもそれは近代市民社会のそれではないが）な社会へと移行したのであろうかということである。

(16) 前掲、四七頁。

(17) 「中世社会論」（新版『岩波講座 日本歴史8』所収、三五―一頁）。

(18) 戒能氏の共同体論の問題点については拙稿「戒能法史学について」（『季刊現代法』九号、一〇七頁以下）参照。

(19) 前掲、一三二頁。

(20) 『韓非子』難一、六反等。また『史記』孟嘗君列伝や廉頗列伝等を参照。

(21) 中国社会の貨幣経済社会的性格については、戒能氏やマイヤーズ氏が注目、力説しているだけでなく、慣行調査当時、「交換経済化した自然経済社会」という表現でもって柏祐賢氏らも強調していたところである（『北支の農村経済社会』二二頁）。またそれ以前に、「自然経済は支那では既にとつくの昔から存在しない」と述べていたマジヤールの中国論も、再評価する必要がある。（『支那農業経済論』井上照丸訳、三八〇頁）。

(22) 前掲、二二頁。なお筆者が見た仁井田氏所蔵の「覚書」は福島氏紹介のそれと相当異っており、福島氏によれば、前者は後者をもとにして書かれたものであろうと言われている。

『中国農村慣行調査』をとおしてみた華北農民の規範意識像

『中国農村慣行調査』をとおしてみた華北農民の規範意識像

七〇

(23) 「民間信仰と神判」(『中国法制史研究 刑法』所収)はその一つのあらわれである。

(24) 「会・会首・村長」(『支那慣行調査彙報』所収、一四頁)。

(25) 同、二二頁。

(26) 「北支村落の基礎要素としての宗族及び村廟」まえがき(『支那農村慣行調査報告書』第一輯、所収)。

(27) 「中国農村慣行調査についての座談会」第一回(『中国農村慣行調査』第六卷所収、四七八頁)。

(28) 例えば次の応答にあるような農民の宗教観念をみれば、華北農村における民間宗教なるものがいかに村落結集的作用を果たすものではなかったかがわかるであろう。「香頭になりたい人は多いか」……「香頭になると御利益があるか」ある」「御利益を目的に香頭になるのか」然り」「香頭になる時には村の人々のためまたは同族のために心願するか、自己の家のために心願するか」自己の家のため(「I—二七」)。

(29) この点に関する最近の成果として中村茂夫「伝統中国法」離型説に対する一試論(『法政理論』一二卷一号)を参照。

(30) この点に関しては酒井忠夫『中国善書の研究』を参照。なお、清朝道光期の地方行政官黄育榿が、宗教的秘密結社の取締りに正統儒教倫理の無力なることを指摘し、邪教教人の法をもって対処すべきことを説いたことは有名である(沢田瑞穂『校注破邪詳弁』一一六頁)。

(31) 『東莞縣志』卷一八、建置略、壇、城隍廟。また例えば次のような史料を参照。「夫人情每忽於所易見、而傷於所不可知、法者民之所易見、而神者民之所不可知、故法之所禁有限、而神之為教無窮、……蓋風乎、愚夫愚婦、或不盡解於礼法、乃其歲時游神宇中、見諸善惡之報、輒縮項合掌相視、毋為所誠、斯畏神反甚於畏令矣、以神足憐民之善惡、……」(『重修広平府志』清河縣、城隍廟)。

(32) 『学治臆説』卷下、敬土神。

- (33) W. u. G., s. 290. 武藤・蘭田訳『宗教社会学』118—119頁。
- (34) 吉岡義豊『道教の研究』九二—一〇四頁。
- (35) この資料は、現在の『中国農村慣行調査』によっては知ることができない。
- (36) 前掲、一六頁。
- (37) 「教民傍文」第二八条。
- (38) 「支那近世同族部落の械闘」(『支那慣行調査彙報』所収、三一頁)。
- (39) 楊立中「反对審判工作中的唯心主義思想」(『政法研究』一九五五年三期)。

(本稿は、一九七九年五月の法社会学会での報告の一部を大幅に加筆修正したものである。)