

# 「公 Gong」の社会的構造についての基礎的考察(1)

——中国社会への一視角——

李 明伍

本稿では、これまでの中国社会論、とりわけ中国近代化論は中国社会のある独特な一側面でもって中国社会の性格を演繹しようとする傾向が強かったという認識に立ち、中国社会に対するより統合的な視角としての公共性論的アプローチの一環として伝統中国に於ける「公 Gong」の社会的構造について基礎的考察を行っている。この考察を通じてわれわれは中国に於ける共同空間（公）は不安定な権威－権力（公）による社会資源の平分（公）によって形成されるものであり、従って個（私）と個（私）との主体的な関わりによって創出される空間ではなく、いわば所与の空間であることを確認できよう。

## 1. はじめに

中国社会論において、社会原理に関する次のいくつかの視座はもはや古典的なものとなっていると言えよう。「小農経済」、家産官僚制、儒教、家（Jia）・宗族等がそれである。これらは多少強引に言えば、それぞれちょうど T. Parsons の AGIL 図式にあてはまるサブシステムとして見なすこともできるが、しかし、今日に至る中国社会論を縦観した場合、これらはどちらかといえば一つのサブシステムとして取り扱われる前に、それぞれ過度に自明の原理として取り扱われる傾向が強かったことに気づく<sup>(2)</sup>。

「小農経済」論的アプローチは、多くの場合意識的であるにせよ無意識的であるにせよマルクス主義的社会構成体論に立脚するもので、中国に顕著に見られる分散型小規模農業経営形態でもって「上部構造」を解釈しようとするものである<sup>(3)</sup>。次に官僚制論的アプローチの場合、「中

国史の鍵はその官僚制にある」(E. Balazs 1972)

というテーゼが象徴的に示すように、中国の独特の官僚制でもって中国社会の説明項とする傾向が強く見られる<sup>(4)</sup>。そして儒教論的アプローチの場合、そこでは「エートス」論的方法により儒教が中国社会の停滞もしくは進化の方向を宿命的に規定することとなる<sup>(5)</sup>。それから家（Jia）・宗族論的アプローチの場合、家（Jia）・宗族から導かれる血縁原理が中国社会の性格を強く規定するということが強調される<sup>(6)</sup>。

これらのアプローチはそれぞれ中国社会の重要な側面に着目していることである程度説得力をもつが、しかし前述通りその過度な原理化傾向のため還元主義の危険性を伴う。とりわけ儒教規定説においてはまさにその還元主義的傾向により中国近代化についての二つの相反する演繹がなされているのである<sup>(7)</sup>。儒教がどの程度庶民層に浸透していたかも問われなければならないが、それはさておき、儒教自体に普遍主義（Universalism）的原則（例えば「仁」）と個別

主義 (Particularism) 的原則 (例えば「孝」) とが共存している限り<sup>(8)</sup>、状況という媒介変数抜きに儒教を単純明瞭な原理として捉えるのは不適切であろう。

このような還元主義的傾向を克服するためには、上述の諸アプローチにおいて状況という媒介変数がもっと積極的に導入されるべきであり、そしてこれら諸アプローチの原点である社会的諸側面が統合的に把握されねばならない。その試みの一つとして社会契機としての公共性という枠組みが導入され得よう<sup>(9)</sup>。ここで言う社会契機とは、社会を成り立たせる秩序のことである。社会を相対的均衡システムとして捉えた場合、いまさらいうまでもなくその均衡は必ずしもその社会成員間の形式平等によって保持されるものではない。むしろ現実社会においては殆どの場合、形式的には不平等であるが、しかし何らかの心理的な均衡によって社会が維持されていると言える。従って、ある特定の社会にはそれ独自の均衡メカニズム、即ちそれ独自の公共性を有すると言えるのである。このように、公共性という分析枠組みは社会の十分条件を問題にするという意味でより統合的な視角たりうる事が分かる。つまり T. Parsons の AGIL 図式を借りて言えば、公共性は AGIL それぞれの上位システムの契機なのでこれら下位システムを貫通する原理でもあるわけである。つまり中国の伝統的な公共性は前述の「小農経済」、家産官僚制、儒教、家 (Jia)・宗族の上位概念として措定されうる。

従ってある一時点の公共性、例えば現代中国社会の公共性を究明するためには、現代中国社会の AGIL それぞれに対する分析が必要であり、それと同時に既存の文化構造としての公共性の、これら下位システムに対する影響についての分析も必要である。そして、この既存の文

化構造としての公共性の発見において重要な手がかりとなるのがそれをいい表す「言葉」である。例えば public、オオヤケ、公 (Gong) などがそれである。public、オオヤケについては、それぞれ多くの先行研究 (public: J. Habermas [1973], R. Sennett [1976] など; オオヤケ: 有賀 [1974], 安永 [1976] など) で詳しく論じられているので、ここでは公 (Gong) について若干説明をつけ加えておきたい。

本稿では公共性が社会の契機、秩序として定義されているが、公 (Gong) という言葉はまさに集団・社会 (国家に対する社会という意味での社会というよりも、「共同」体としての社会) を成り立たせる秩序の及ぶ範囲を表すものであり、それと同時にその維持のための倫理規範を表すものでもある。その意味で公 (Gong) は公共性の一類型たり得ると言えよう<sup>(10)</sup>。従って本稿では中国社会への公共性論的アプローチの一環として伝統中国社会に於ける「公 Gong」の社会的構造について基礎的考察を行いたいと思う。というのも、秦朝以来の中国社会は「停滞的」社会 (K. Wittfogel 1957=1961)、「恒久的」官僚制社会 (E. Balazs 1971)、「超安定システム」(金観涛 1983) 等と言われているように、「停滞」とまでは言えないにしても比較的同質の構造が続いたと言えるし、従ってこのような伝統社会からその構造を理念的に抽出することはそれほど無理なことではなく、しかも歴史の連続性を認める限りこのような伝統的構造が今日においても大きな意味をもつ、といった諸々の理由からである<sup>(11)</sup>。

これまでも公についての議論はいろいろなされてきた。例えば、安永 (1976) は中国の公は早くから聖性を抜け出し、公開、公平、公正といった規範概念となり、それが日本のオオヤケを美化したと指摘している。つまりここでは公

が倫理的規範として捉えられている。また、溝口（1980）は思想史的観点から主に宋代以降の「思想家」の言説を手がかりに公、私概念の展開を分析している<sup>(12)</sup>。ただ、これらの議論では主に公のイデオロギー的側面に着眼点がおかれており、従って公という言説と社会構造との関係についてはあまり議論されていないと言えよう。言説の中には、社会構造を規定する、あるいはそれを反映している主流的なものもあれば、国家意志からも無視され、しかも庶民層にも浸透せず、従って社会構造に殆ど影響を及ぼすに至らなかったものもあることは言うまでもない。従って、公の社会的構造の究明には言説と社会構造両面からのアプローチが必要となろう。

本稿では、伝統中国の（大部分の朝代に比較的共通なものとして見受けられるところの）公の社会的構造を対象としながら題は公一般、中国一般となっているが、これは伝統的構造が今日においても尚意味を持つという認識からであり、そして更には日本のオオヤケや西欧の public との比較を念頭に置いているからである。

## 2. 公の原初的意味について

何千年もの歴史の間に公は「神也、君主也、平分也、諸侯也、官也、父祖也、・・・」と数多くの意味を抱え込むようになり、今日その数は二十を越えている<sup>(13)</sup>。当然ながら公にはその原初的意味があり、そこから時間の経過と空間の広がりに伴って次々と新しい意味が派生されて今日に至ったものと思われる。

それでは公の原初的意味はいったい何だったのだろうか。今のところ公の語源については定説はないが、次の二説が有力と言えよう。その

一つは象形説とでもいえる説であり、いまひとつは会意説とでもいえる説である<sup>(14)</sup>。象形説によれば公は甲骨文字における形（例えば [甲骨続存一八一七]）からみて、昔祭祀が行われた場所を象っている。象形説は次のようにまとめられる。甲骨文字に於ける公の形は「長方形の空圏の上に二直線を左右にしるす形で、長方形の空圏は宮室の象。その廷前に、左右に屏障を設けて儀礼を行う。その平面形が公で、公の初義は公宮」である。「殷の神都天邑商に公宮がある」が、このような「公宮はその氏族の宮廟である」。そしてこのような「宮廟に祭られている人を公と言ったのであろう」し、また「その祭祀権をもつ人がまたそこに祭られるべき人であった」のである。そして氏族は共同体的性格をもつものであるから、そこから公共の意となり、のちに「官府の意となり、公私は官民という関係となる」のであり、従って「公義、公正とはそのような支配者の論理」となるのである<sup>(15)</sup>。

一方、会意説では公は基本的に篆文に基づいて解釈されている。篆文における公の字は現在の形をほぼ整えている。会意説によれば公字の下部の「ム」は「私」の原字で、勝手に囲い込むことを意味し、そして上部の「ハ」はそれとは逆に開くことを意味することから、公は「私」に背く、つまり「私」（勝手に囲い込むこと）に反対することとして解釈されている<sup>(16)</sup>。この会意説は戦国末期の韓非に始まり後漢の許慎の『説文解字』によって定着するようになる<sup>(17)</sup>。

公についての象形説と会意説とは今のところ文字学領域においては対立しているが、ここで社会史的観点から両者の接続を試みることにする。『説文解字』に先だって前漢の儒学者たちの手によって古典用語解説書としてまとめられた辞典『爾雅』には「公、君也」とあり、そ

して『韓非子』以前の文献では多くの場合公は君主や祭祀関連の物事を指している。従って公において、韓非流の会意説に基づく属性概念より象形説でいう実体概念が先行したのだらうと思われる。公が祭祀関連の物事や君主を意味するという事は権威を意味することにつながる。従って公の原初的意味を考える際、中国における王権の形成過程に注目する必要がある。

もともと「宇宙の万物をまとめて総括する最高神」<sup>(18)</sup>を意味していた「帝」は殷代の末期、とりわけ秦の始皇帝の時代から地上（世俗）の統治者を意味するようになった。そして歴代の統治者は時代を遡るほど「王権神授」の儀式をもって皇帝の権力を正統化していた。つまり皇帝は天（神）の司祭者（天子）として常に天旨を承る立場に身を置くことで自らの権力を正統化していたのである。というのは中国においても例外なく権威の原初的形態は神であり、従って神に一番近い地位（司祭）にある者も権威者となるからである。このことから、公がもし祭祀の場所を象ったものだとすればそれは当然権威の概念と結び付く可能性が大きいと言える。現に中国は祖先崇拜の伝統を持っていて、祭壇に祭られる祖は公とよばれていたし、祖の司祭者たる父も公と呼ばれていた。そして諸侯の場合でも亡くなった者が公と呼ばれたばかりでなく生きている者も公と呼ばれ、天子も公と呼ばれた。要するにここにおける公は権威と結び付いているのである。

一方、とりわけ周代に盛んに行われたとされる井田法に端的に見られるように、私的占有化の流れの中で土地の分配は均分を原則としていたことが分かる。当時の井田は氏族共同体的土地関係と領主制的土地関係を兼ねていたとされるが<sup>(19)</sup>、「普天の下、王土にあらざるはなし」

（普天之下、莫非王土—『詩経・北山』）という言説からも分かるように土地の均分は王権を背景に持つのである。時代の流れと共に領主制的土地関係が強まる中で、天子のみならず、諸侯も授田者としての性格が顕著になる。ここにおいて権威としての公と許慎のいう平分としての公とが接続される可能性がでてくる。公の語源を辿ることはいまのところ文献の制限により推測の領域に限られるが、しかしこのように社会発展史論的視点からすれば公の意味の変遷は比較的明瞭となる。

制度レベルにおいて伝統中国の原型をつくったのは秦朝であり、そして意識レベルにおいてそれをつくったのは春秋戦国時代と言える。現存の文献からわれわれは伝統中国の公における三つの側面、即ち権威としての公、共同としての公（「天下為公」・『礼・礼運』）、そして『説文解字』における「公、平分也」という解釈に見られるような、支配者の倫理規範としての公が既に春秋戦国時代には形成されていたという事実を確認することができる。

### 3. イデオロギーとしての公の展開

原始共同体において権威が主に宗教活動の中で生まれたとすれば、私有化の過程の中で世俗化されつつある権威はもはや宗教のみに自らの正統性を求めることは不可能で、経済活動の中においても自らを絶えず正当化していかざるを得ない。このことは公の言説によくみられる。前述のように公は先秦において既に権威としての公、共同としての公、そして平分としての公として語られている。前の二つは原初的意味と言えようが、後の一つは私有化の過程の中で派生された意味だらうと思われる。とりわけ春秋戦国時代以来盛んに議論されているのは平分・

公正・公平としての公である（例えば儒家の荀子いわく：「貴公正而賤鄙争」【荀子・正名】、法家の韓非いわく：「必明於公私之分、明法治去私思、夫令必行禁必止、人主之公義也。」【韓非子・飾邪】）。

伝統中国において主流を為したイデオログたちの理念における平分・公正・公平としての公を理解するためには彼らの「私」についての言説や「天」についての言説を考察しなければならない。というのは概ね伝統中国において私は公の対極に位置づけられており、天は時には公の具現者として、また時には公（平分・公平）の実践の監視者として登場するからである。

伝統中国における私は私曲、私欲という言葉が示しているように概ね否定的な存在であった。漢において儒教が国教となるわけだが、後漢の『説文解字』において私が姦邪の意に解釈されていることを引くまでもなく、宋に始まる新儒教以前の儒家においても宋儒におけると同様私は否定的な存在であった。とりわけ朱子を始めとする宋儒において私は除去の対象であった（例えば「一事には便ち両端あり。是なる底は即ち天理の公、非なる底は即ち人欲の私」【朱子語類】）。そして儒教におけるこのような否定的な私は多少紆余曲折を経ながらも（例えば明末における、主に富民の権利要求としての私の主張など）、清末民初へと続くのである。法家においても私は除去の対象であった（例えば「能去私曲就公法者、民安而国治」－【韓非子・有度】）し、そして道家においても世俗的私は否定的な存在であった（例えば「少私寡欲」－【老子・十九】）。要するに伝統中国を支配してきたイデオロギーにおいて私は否定的な存在だったのである。したがってその対極に位置する公は、それが共同を表す場合当然ながらそれは自立した私と私とが合意によって形成す

る共同ではなく、外部から供与される共同に過ぎない。

それではこのような公をもたらす主体は誰なのか。それは言うまでもなく公と呼ばれる権威一天、君、父なのである。その中でも天に主体性の根源が宿る。

中国の天は人格神的性格の強かったとされる周代においても既に宇宙法則性的性格も強かった。周公の「敬天保民」思想<sup>(20)</sup>がそれをよく物語ってくれる。周公は、殷は天意に背き徳を失ったため滅ぼされたのであるから周が天に祐されるためには天命に従い徳を積み民を顧みなければならないと説いている。このような思想は孔子や孟子によって受け継がれた。孔子や孟子の天命説、墨子の天志説、そして老子の天道説、さらに朱子の天理説などによって天はずっと超越的な存在として生き続けた。ただ、後世になるにつれて天は宇宙法則性的性格が強くなり、天理説においては完全に宇宙法則と化するに至った。権威が身近な人格神的性格の強い天から抽象的な宇宙法則としての天に変容するにつれて、天の祭祀者たる天子も自らの王権の正当化の方法を変えざるを得なくなるのである。

天が宇宙法則性的性格を強める中、君主は天子にはなってもそれだけで王権を完全に正当化することはできず、イデオログたちの指図通りに徳を積むことによって権力基盤を安定させなければならないようになったのである。そこに行動規範としての公が登場する必然性があったといえよう。公の持つ公正、公平、平分という意味の由来がまさにここにあったのである。

#### 4. 社会関係に於ける公

これまで見てきたように、言説レベルにおける公は大きく分けて三つの側面をもつ。共

同・権威・平分がそれである。ではこの三つの側面は伝統的中國という実社会においてどう構造化されているのだろうか。結論を先に言うとそれらは次のようなダイナミックな構造をなしている。つまり無神論寄りの汎神論の社会（森 1971）としての伝統中國において権威（公）は絶えず世俗的な倫理行為（公平、公正、平分としての公）を自らの属性とすることにより補強されねばならず、それによってもたらされる空間（共同としての公）において権威の存在が確認されることとなる。以下このようなダイナミズムが社会関係においてどう具体的に展開されるかを見ていくこととする。先ず公の家（Jia）レベルにおける展開を分析し、それから国家レベルにおける展開を見ていくこととする。

#### [1] 家（Jia）レベルにおける公の展開

家産官僚制（M. Weber）が伝統中國の全般にわたって支配的な国家体制として存続していたという事実からも分かるように、伝統中國において国家はある意味で家（Jia）の原理を多く取り入れているとも言える。従って国の原理を考察する上で先ず家の原理を見ておく必要がある。ここでは伝統中國の家における公の実態に近づく手がかりとして家父長の権威、そして家産均分制度を考察することとする。

家長権と父権との区別が重要であるとされる（中根 1968）が、伝統中國ではまさに家父長は家長という地位にあるがために権威を持つというより、父であるが故に権威を持つと言える。したがってその権威は家産の多寡に原則的に支配されないという意味で、そして血縁論理により不可侵的であるという意味で絶対的なものである。このような絶対的な父権の存続は儒教の道徳律や制定法に負うところが大きい。孝の強調を例にとるまでもなく、儒教においては子の

父への絶対的な服従が何よりも重要視されている。そのことは「君父、伯父、叔父、師父」などの呼称からも窺える。そして制定法上では例えば「唐律疏議」にみられるように、親が子を殴ることは罪に問われないが子が親を告言・詛罵するだけで絞刑、また親を鬪殴すれば斬刑に処される。そして妻が夫を告言すれば徒二年に処されるが夫が妻を告言した場合は罪に問われない（尾形 1979）。このように親、特に父はその特権を法律によっても保障され、絶対的な権威者として存続するのである。ここに父が「公」、「家公」と称される一因があると言えよう。

ただ、家長としての父の権威もその維持のために法律をも動員しなければならなかったという事情を考えれば、それは懐疑を挟む余地のないほど安定したものではなかったことが分かる。実際家父長がその権威（公）を保つためにはさらに経済レベルでの公平・公正・平分（公）を実行しなければならなかったのである。その一例として家産均分制度を挙げるができる。

伝統中國において家産分割は基本的に諸子均分であった。伝統中國では意識上も制定法上も家族共産制と家父長の絶対的権威、つまり家産の管理処分における家父長の優位とが拮抗の状態にあった。つまり一方で「唐律や金律或は元代法や明律をはじめ、旧律の建前は、家産は家族生活の目的の為に使用されるのはもちろん、家長一人の専用共産ではなくして家族共産」（仁井田 1963 p225）であるとしていると同時にもう一方では「学者或は現実社会の法慣習において、家産はすべて家長たる父祖の専有財産であるとする」（仁井田 1963 p226）一面もあった。実際には、家父長は家産の実質的な管理権と儀礼的な処分権とを有していたと言える。このことが家産分割における諸子均分制を可能せしめ

たとも言える。諸子均分制は例えば唐の『戸令』（「諸応分田宅及財物者、兄弟均分」）をはじめ宋明清各朝代の制定法に見られ、慣習上も根強く存在していた。唐以前も家産均分は慣習として慣行され、しかも均分主義は徹底したものであった。『太平御覧』の伝えるところによれば西漢の富豪田氏家三兄弟は家産を均分するにあたって庭にある一株の紫荆の木まで三分しようとしたほどである。ここから伝統中国の家において兄弟間はある程度対等な関係にあったことが分かる。これはつまり兄弟間では兄あるいは弟に対して自立した個（私）を確立していたことを物語る。それはもちろん父という権威の下においてである。このように兄弟の対等関係を保障するという意味で父がまた公と呼ばれていたとしても不思議ではないと言えよう。

## [2] 国家レベルにおける公

伝統中国において王権は少なくとも建前上は絶対的な存在であった。まさに多くの言説（例えば「道德賞罰出於君」－『管子・君臣上下』など）が示すように、君主は絶対的な権力を持ち、従って君主以外の者は皆君主の臣下であった。その意味で君主は公であった。このような君主専制を存続させた最大の要因は家産官僚制及び土地制度にあったと言えよう。

M. Wrberはその伝統的支配についての理念型的分析においてレーエン封建制と家産官僚制とを対極的に捉えているが、まさに非世襲制、俸禄制、科挙制を柱とする伝統中国の家産官僚制は、官僚をして君主の手足とせしめたのである。一方官僚は広い意味で行政官であるという点で政治的権力を獲得することができ、そしてその地位によって豊富な物的収入が可能となる点で経済的権力を獲得することもでき、しかも官僚自身学者であるという点で高い社会的威信を獲

得することができた。このことが社会成員全体をして官僚への「出世」コースを選択せしめたのである。そして、基本的に世襲制をとらず、なおかつ基本的に科挙制によって官僚が登用されるという制度は一方においては君主に儒学で「武装」したいわゆる「社会の精英」が提供されることにより君権の強化を結実し、もう一方では官僚への俸禄制も加わって経済的にも政治的にも王権以外の社会諸勢力の成長を妨げる要因となりかねなかった。しかもここで重要なことは、君主はこのような二得を出世への機会を形式的であるにしる全社会に均等に与えるという方法で達成するということにより自分の公としての正当性を補強した点である。このようにして王権は常に「公」をまとい、皇帝のために働く者は「公人」（『宣州観農文』・[宋]文天祥）、そして皇帝の直接の支配下にある平民は「公民」（『烈女伝』・[漢]劉響）と呼ばれた。

土地制度も王権を公たらしめるに大きく寄与している。「中国には古来王土思想・・・があり、単に古代ばかりでなく中世後半つまり明清の頃でも私所有地を『受田』とさえ言っている」（仁井田 1963 p295）といわれているように、王土思想は根強いものがあった。このような王土思想は歴代における様々な土地制度や税制を可能にし、またそのような土地制度や税制が「公平」性を標榜することにより王権に公的色彩が付与され、王朝の延命に寄与したのである。

差等を重んじる孔子でさえも「平均」政策をもって国を治めることを極力主張したのである（「有国有家者、不患寡而患不均、不患貧而患不安、蓋均無貧、和無寡、安無傾」－『論語・季氏』）。この思想は孟子にも受け継がれ、孟子はかの有名な井田法を理想として打ち出すこととなる<sup>(21)</sup>。孟子の言う井田法が殷周時代に実際に行われていたかどうかは別として<sup>(22)</sup>、孟子

の描く井田法の理想がその後の中国の全般にわたる土地制度や土地占有意識に多大な影響を及ぼしたことは疑い様のない事実である。前漢の董仲舒の「限田」主張、そして北魏から唐に至る間の均田法などはいずれも井田法の理念を受け継ぐものである。そして唐以降もこの理念は生き続け、明清に於ける農民たちの地主に対する「永久租借」(「永佃」)、「均等租借」(「均佃」)要求へとつながっていき、それに伴い土地所有権が田面(上地)権と田底(底地)権とに分割されることとなる<sup>(23)</sup>。十九世紀中葉の太平天国運動にしても、そして二十世紀初めの辛亥革命にしても皆土地の均分を掲げている。とりわけ孫文の「平均地権」思想は彼自身が言っている(「平均地権者、即井田之遺志也」—「三民主義」)ようにある意味で井田法理念を受け継ぐものと言える。

要するに、各王朝の君主は王土思想を背景に比較的均等な土地制度や税制を敷くことを通じて、一方では自らを公(公正)のシンボルに仕立て、それにより自らの権威を強化し、もう一方では王朝に対抗できるような豪族の出現を極力抑え、それにより王権の維持に努めたのである。その結果、社会の財は均等の方向へと零細化し、それにつれて社会勢力も細分化され、そして社会成員の間には均等思想が根付くといった具合に中国的共同の基盤が絶えず再生されるのである。ここにおいてもわれわれは公の三つの側面のダイナミズムを見いだすことができる。権威→平分→権威下の共同占有→権威の正当化といったダイナミックな展開がそれである。

### [3] 家(Jia)レヴェルにおける公と国家レヴェルにおける公との関係

ここで主に問題となるのは権威としての公で

ある。今更言うまでもなく家(Jia)レヴェルにおける公への義務は孝として語られ、国家レヴェルにおける公への義務は忠として語られている。前でも若干触れたように、伝統中国では孝の原理と忠の原理とが拮抗状態にあったと言える。戦国末期に孔子の弟子たちによって孔子の言説として編まれたとされる『孝経』では孝が徳の本として語られている(「夫孝、徳之本也」)。その後も伝統中国全般においてこのような孝が重要な徳目として存在し続けたことは今更言うまでもない。

一方、東漢の経学家馬融によって、儒家の「忠」の理念を宣揚するために書かれたとされる『忠経』においては忠節が至大のものとして語られている(「天之所覆、地之所載、人之所履、莫大乎忠」)。このような忠は歴代王朝において重要な徳目であったことは言うまでもない。

このように、孝と忠はイデオロギー上拮抗状態であったと言える。ただ、現実において純粋な血縁主義に基づく家族制度が支配的であったことを考えれば、孝が忠より優先されていたとも言えよう。現に、孝行をするためにはまず忠義を尽くさなければならない、そうして初めて立身出世でもって孝行が出来るのだという理屈も現れているのである(たとえば、「君子行其孝、必先以忠。尽其忠則福祿至。」『保孝行』)。しかし、このような忠の孝への取り込みは、皇帝が最大暴力を有する限り、イデオロギーにおいても、そして現実においても完成し得ないし、実際完成しなかった(不忠による極刑、様々な労役、税制などはこのことを物語っている)。そうかといって、孝の忠への収斂も、徹底した血縁主義の故に不可能である。このようにして孝と忠はそれぞれ独立した次元を維持することとなる。従って、言行一致の面からみて伝統中



国人にとって家 (Jia) における公と国家における公とをその権威性、重要度において同じ次元で序列化することは難しかったと言えよう。

このことは「類」の原理と「場」の原理 (中根 1982) を引用すれば分かりやすくなる。それによれば、血縁擬制主義乃至地縁主義を社会結合の原理とする伝統的日本社会、つまり「場」の原理に基づいている伝統的日本社会の場合、極端に言えばその帰属意識ひいてはその帰属集団を家から空間の広がりによって国家にまで拡張することが出来る。従って、ここにおいては孝が忠に収斂する可能性を持つのである。それに対し、純粋な父系血縁を社会結合の原理とする伝統的中国社会、つまり「類」の原理に基づいている伝統的中国社会の場合、血縁集団以外へと帰属意識ひいては帰属集団を拡張することは難しいと言わねばならない。その意味で孝の忠への収斂は難しいと言えよう。このことは、1930-40年代の中国においてすら、国家はおろか、雑姓村においても村への帰属意識の欠如、つまり村落共同体の欠如が指摘されている (戒能 [1944]、旗田 [1972]) ことからこの一斑を窺うことができよう。

このように、伝統中国の家 (Jia) レベルにおける公と国家レベルにおける公はその基本構造においては同じでありながらそれぞれ違った「類」(次元) に位置していると言えよう。

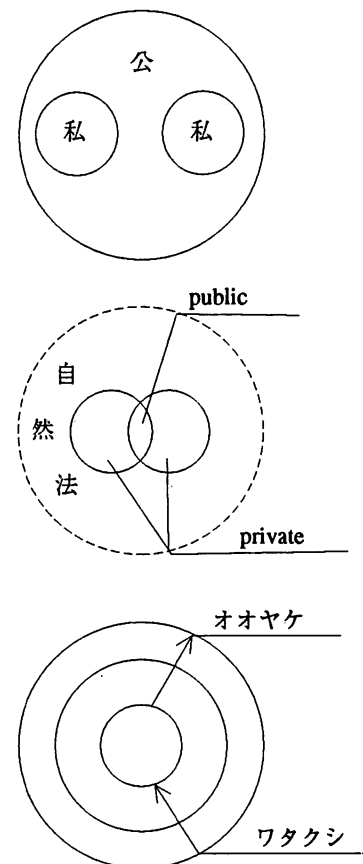
## 5. おわりに

西欧における市民的公共性としてのパブリックはハーバーマス (J. Habermas 1973)、セネット (R. Senett 1976=1991) やその流れを受け継ぐ議論を踏まえて言えば、独立した個と個との自主的な参加によって形成される共同ルールの空間であり<sup>(24)</sup>、日本の伝統的なオオヤケは有

賀喜左衛門、安永寿延、三戸公の議論 (有賀 1974、安永 1976、三戸 1976) を踏まえて言えば、日本的入れ子型の社会関係において包摂する方、即ち権威を指す。そして包摂される方はワタクシとなる。それに対し伝統中国における公は権威を指し、公平・平分を指し、そして絶対的な権威の中における共同を指す。これらをとりのけ私 (個) との関係に着目して単純な図式<sup>(25)</sup>で表すと次のようになる (オオヤケに関しては有賀 [1974] の図式に基づいて作成した。なお、public-private 図において自然法空間を画する点線は公やオオヤケにおける実線に比べて開放的であることを表す。)<sup>(26)</sup>

共同としての公をパブリックとの比較で言うならば、両者とも対等な個人がかかわるところに共同が成

立する点で似ているが、しかしパブリックの場合は各成員が合意のもとで参加することにより成り立つので、その中の成員は互いに権利と義務とを持ち合わせる事となる。それに対して公の場合は権威によって予め与え



られたルール空間に居合わせることによって成り立つので、その中の各成員は互いに権利は主張し合うが、しかし義務は権威に対して負うこととなる。この点からも西洋の個人主義(individualism)と中国の個人中心主義との本質的な違いが説明できると思われる。

また伝統中国における権威としての公を日本の伝統的オオヤケとの比較で言うならば次のようなことが言えよう。日本の権威の場合、それは必ずしも血縁論理と結び付くとは限らないということもあって服従者との間には最初から双務関係が成り立つが、しかし中国の権威の場合は宗法や儒教の影響のもとで血縁論理と結び付いているので服従者との間は原初的にはあるいは建前上は片務的關係にある。まさに血縁論理的に片務関係にあるからこそ、つまり権威への忠誠(孝を基調とした忠孝)が心の救済につながるものでもなければ見返りとして現世利益が約束されるものでもないからこそ権威への忠誠に怠慢が生じ、従って現実においてはこれまでみてきた通り、権威としての公は結局その正当化の一環として服従者に公平・平分を提供しなければならない。

以上伝統中国における公をダイナミックに捉える作業を通じてその基本構造を整理することができた。要するに絶対的な権威(公)が自らの存続の為に公(平分、公平)を実践する結果、権利と義務とを持ち合わせていない無数の個体が関わり合うことによって共同の空間としての公が作り出される。これが伝統中国における公の基本構造なのである。この構造の維持において専制的な権威(=権力)が重要な役割を果たしており、従ってこの種の権威が存続する限り権利と義務とを持ち合わせた主体でつくる共同は現れないだろう。現に清末から現代にいたる多くの著名な学者、政治家たちも口を揃えて

中国人は「公德に欠けている」と指摘しており(沙 1989)、1940年代に中国の社会学者費孝通も中国社会に於ける共同(公)の様相を記して次のように述べている。「共同(公家-原語)のものと分かれば、ほとんどの場合人々はそこから何かを得ようとしか考えない。つまりそれに対する権利は意識しても義務は意識しない。二、三戸の家が庭を共同で使っている場合でも、共同の廊下は例外なくほこりが山積し、庭には雑草が生え乱れるが誰一人それを片付けようとしない。」(費 1988)このような光景は社会奉仕キャンペーンが跡を絶たない今日中国においても至る所でみかけるものである。このような公の構造のもとでは当然ながら社会的凝集力は生まれにくい。しかも社会的凝集力はこれまでの経験から見て近代化=産業化にとって重要な意味を持つ。前でも若干触れたように中国近代化に対する単なる「エートス」論的アプローチはもはや不毛と言えよう。イギリスを除く西欧の国々、そして日本の近代化=産業化には集団目標達成に向けての強力な集团的乃至国家的パフォーマンスが大きく寄与したというのがもはや通説となっているが、その際このようなパフォーマンスの動機付けとなっているのがそれぞれの社会に於ける広い意味での公共性に他ならない。従って中国の近代化論へのこの視点(即ち広義の公共性)の導入は重要であると言わねばならない。この視点は同時に中国社会全体へのより統合的な視点ともなり得よう。本論文ではこのような視点の確立の可能性についての初歩的な模索を行うべく公の素描を試みたに過ぎず、公についてのもっと具体的な考察、ひいては公共性の視点からの中国社会への本格的なアプローチは今後の課題としたい。

註

- (1) ここで言う社会的構造とは、純粋な倫理構造、精神構造との区別を意識しての用語法によるものである。筆者の管見ではこれまでの「公 Gong」に関する研究では主に「公 Gong」の倫理的側面が強調されてきた。詳しくは有賀（1974）、安永（1976）などを参照。なお思想史分野では溝口（1980）による、主に宋以降における「公 Gong」概念の展開についての優れた研究がある。
- (2) ただ、近年このような傾向への反省として中国社会の規定要因を多方面に求めようとする試みが現れつつある。例えば富永（1988）の場合、M. Weber の枠組みに依拠しつつも近代化との関連で中国社会の規定要因として 1. 家産官僚制、2. 宗族、3. 村落・ギルドにおける強靱な共同体的規制、4. 支配階級としての士大夫階層、5. 儒教などを比較的同一平面で取りあげている。
- (3) 「小農経済」論といえば、すぐ1927-1928年の間に中国で行われた「アジア的生産様式」論争が連想されよう。つまりマルクスの「アジア的生産様式」概念の中国農村社会への適用を試みる「アジア的生産様式」派と同じくマルクスにおける「封建制」概念を中国農村社会に適用しようと試みる「封建制」派との、政治的色彩の濃い論争である。これは当時の中国社会の性格を定義するための論争であったが、とりわけ「アジア的生産様式」派の場合、アヘン戦争以前の伝統社会全般をも視野にいれての議論であった。本稿で言う「小農経済」論とは主にこの「アジア的生産様式」派の流れのことである。ただ、政治的決着によって中国で優位に立った「封建制」論の場合でも、中国社会を西欧の封建社会と同一視したのではなく地主の存在を強調すると同時に、小作自作農による零細農業経営が重視されている。その意味でこの「封建制」論の流れも本稿で想定する「小農経済」論の範疇を出てはいないと言える。「アジア的生産様式」

論争については渡辺（1990）、小竹（1986）等に詳しい。なお近年、「過密化・内旋化 involution」（つまり人口圧力に対する生存戦略として、「就労時間当たりの限界収益が逡減されると言う代価を払うことで単位面積当たりの労働投入を集約する」傾向 [P. Huang 1994]）という構造的特性が資本蓄積を不可能にし、中国社会を停滞に陥れたという議論の展開で注目されている P. Huang（黄宗智 1992, 1994）も本稿で言う「小農経済」論的傾向のものと言える。

- (4) 「持続性」、「包括性」、「貫徹性」などを主な特徴とする中国専制官僚制を中国社会の停滞の主な原因として位置づけ、その存続メカニズムを解明しようとする試み（王亜南 1948=1981）や、伝統中国のみならず伝統を受け継ぐ今日の中国社会をも「官本位」の社会として位置づける議論（王輝 1989）などはその一例である。
- (5) この議論では、主意主義の主な源となっている M. Weber の所論がもっとも典型的なものと言えよう。その流れを受け継ぐものには N. R. Bellah（1973）、余英時（1987=1991）等数多くある。
- (6) これらの議論でいまなお重要な位置を占めているものの一例として次のようなものが挙げられよう。中国社会分析へのネポティズム（nepotism）概念導入で有名な O. ラング（1953）、伝統中国社会の「超安定システム」の修復において、その鑄型として機能するものとして宗法家族をを想定する金観涛の議論（1983）、家（Jia）・宗族から「類」の原理を導出する中根の議論（1982）など。
- (7) 儒教が中国近代化＝合理化の妨げとなったとする説（M. Weber の流れを受け継ぐ論者たち）と、NICs の発展に触発されて盛んになってきた、儒教とりわけ新儒教には資本主義精神を形成するだけの要素を内包しているとする説（例えば余英時（1987=1991）など）とがそれである。
- (8) 儒教に於けるこうした内在的矛盾は理論上の解釈

によっては解消されることもあり得ようが、しかし実際の生活の上では様々な形でたち現れることは否めない（例えば「忠」と「孝」の葛藤など）。

(9) ここで言う公共性は広い意味で社会の契機そのものであり、従って量的概念よりも類的概念として指定される。つまり「本当の公共性」とか「公共性が稀薄だ」といった価値判断がなされる前の段階の当該の社会の契機そのものを指す。従って「市民的公共性（J. ハーバーマス）、「オオヤケの公共性」、「公 Gong 的公共性」、「ヨーロッパ中世の具現的公共性」、・・・といった実体を公共性の史例として挙げる事が出来る。公共性を社会の契機として捉えた場合、そして平等を心理的均衡をも内包した広義の概念として捉えた場合、これらの史実としての公共性の性格は「実質平等乃至主観平等 VS 形式平等乃至客観平等」を縦軸（社会契機に対する認知を表す軸）とし、「直接参加 VS 非直接参加（追認）」を横軸（社会契機の発生契機メカニズムを表す軸）とした座標系の分析枠組みによって類型化できよう。本稿では公 Gong の構造分析が公共性の分析の為の一環としてなされるという、本稿の位置づけのために公共性に言及するに止めているので広義公共性についての展開は別の機会に譲りたい。

(10) この意味で公（Gong）は、単にテリトリーを表す「国 Guo」よりも、そして単なる徳目としての「義 Yi」、「和 He」、「礼 Li」よりも公共性の一類型として相応しいと言えよう。

(11) 公についての文化論的アプローチは抽象への傾斜を免れられないが、しかし今や古典となっている西欧の公共性についてのハーバーマスの研究（1973）や日本のオオヤケについての研究を持ち出すまでもなく、その有効性は否定できない。公も社会的事実として歴史の結果であると同時に更なる歴史の原因でもある。その意味で公は原理でもあるのである。これまでの中国社会論では儒教原

理、宗族原理等の陰で主に公正、公平という倫理意識構造としての公の中国社会への影響が盛んに議論されてきたが、その社会的構造の中国社会への影響については十分に議論されてこなかった。

(12) 溝口（1980）によれば「君主一己の政治的特性」（同p22）としての宋代以前の公から宋代の朱子の天理人欲説における天理としての、しかも私を否定する公へ、さらに明末における「私と二律背反的ではなく、私を内包しその私を黄帝一人だけではなく民をも含めて共に充足させる高一層の公」（同p28）へと展開するが、やがて清末民初において「没個的な天下公」（同p36）へと収斂する。これはいわば公の概念構造の転換を論じているものとして受けとめられるが、しかし、その議論の中でも若干示唆されているように（例えば、公の原義として「共」や「通」の指摘、及び「天下為公」の二義性の指摘など）、これらの概念は遅くとも秦漢においてはある程度確立されていたと見るべきであり、しかも単線的な展開、もしくは構造転換を繰り返してきたとも言えない。このことは溝口（1980）の中においても若干示唆されている。例えば溝口（1980）では、明末において、「富民層が一方で自らの私を・・・黄帝に要求」する、いわば私を肯定する公が現れるが、「同時にその私を公によって包摂することによって、社会欲相互の私を否定し合う態の、・・・公が創出されている」（同p29）と述べられている。このことから分かるように、朱子の私を否定する公が明末の私を肯定する公によって完全に取って代わり、それがまた清末民初において私を否定する公へと展開されるといった単線的な展開ではなかったように思われる（ここでは、明末清初という特殊な時点における、一部のイデオログたちの「ルサンチマン」とでも言うべき議論が、その後の社会構造を本質的に変えることは出来なかったという史実に着目すべきであろう）。

- (13) 例えば『中文大辞典』（台湾 民国五六年）には「公」の見出し語の下に二十四の意味項目が設けられている。
- (14) 前者に関してはおもに『字統』（白川静 平凡社 1984年）、そして後者に関しては主に『説文解字』とその流れを受け継ぐ説、例えば『中文大辞典』（前掲）、『漢字源』（藤堂明保他 学習研究社 1988年）、『漢字の起源』（加藤常賢 角川書店 昭和四十五年）などを参照。
- (15) 『正中形音義総合大字典』（正中書局 民国六十年）では「口為古宮字」とされているが、これも公の初義を公宮とする立場を間接的に支持するものとして受け止めることができる。尚『字統』（前掲）の中でこの象形説を裏付けるものとして次のようなものを挙げている。a. 「夙夜在公」（『詩・召南・小星』）における「在公」とは公宮での祖祭に従事すること。b. 「退食自公」（『詩・召南・羔羊』）における公は公宮の式場。c. 「公宮の祭場で、祖霊に対して捧げる廟歌を頌、祖霊に対して哀告することを訟という」。
- (16) 会意説には、公の下部を篆文に基づいて「ム」とする説（『説文解字』他）と甲骨文や金文に基づいて「口」とする説（例えば『漢字の起源』[前掲]）とがあるが、両方とも「公」の下部は囲んで隠すことを意味する、と解釈している。
- (17) 韓非：「自環者為之私、背私者謂之公」（『韓非子・五蠹』）。許慎：「公、平分也。」（『説文解字』）。
- (18) 『漢字源』（前掲）。
- (19) 『中国封建土地関係発展史』（樊樹志著 人民出版社 1988年）参照。
- (20) 『中国古代政治思想史』（朱日曜主編 吉林大学出版社 1988年）参照。
- (21) 孟子は井田について次のように述べている。「方里而井、井九百畝、其中為公田、八家皆私百畝、同養公田。」（『孟子・滕文公上』）
- (22) 井田法の存在を肯定する説（例えば樊樹志の前掲書）と否定する説（例えば仁井田 1963）とがある。
- (23) 『中国封建土地関係発展史』（前掲）を参照。
- (24) 市民的公共性は単に「転換」によるものではなく、継承によるものでもある。つまり古代ギリシアのポリスの伝統は封建時代においてすら温存され、それがやがて市民的公共性へとつながったと言えよう。したがってここで言う市民的公共性は当然ながら西欧の前近代の歴史的伝統をも背負っている。
- (25) このような図式はいかなる意味においても構造の全体像にはならない。とりわけ公について言えば、この図は当然ながら本稿で描いた公の構造そのものを表すものではなく、その一側面を表しているに過ぎない。本稿で描いた公のダイナミックな構造はある意味でこの単純かつ静的な構造を説明するためのものでもあり得ると言えよう。
- (26) ここにおける自然法概念は主に H. ミッタイス（1971）に基づく。それによれば、共同体秩序に対置される「不可譲の人権」を主な内実とする自然法は遅くともストア哲学には現れており、その後このような自然法は多少紆余曲折を経ながらも今日に至るまで実定法に大きく影響することとなる。このように西洋においては早くから自然法・実定法という二元主義の基盤が確立しているが、とりわけ近代における自然法は、その「不可譲の人権」という意味での個人主義をベースにしていることにより普遍性を強く有している。その意味で開放的であると言えよう。

【参考文献】

- 有賀喜左衛門 1974 「公と私—義理と人情」(『著作集Ⅳ』 未来社)
- Balazs, E. 1971 『中国文明と官僚制』 村松裕次訳 みすず書房
- ベラー, R. N. 1973 『社会変革と宗教倫理』 河合秀和訳 未来社
- 費孝通 1988 「差序格局」(『費孝通選集』 天津人民出版社)
- フリードマン, M. 1966=1987 『中国の宗族と社会』 田村克己訳 弘文堂
- ハーバマス, J. 1973 『公共性の構造転換』 細谷貞雄訳 未来社
- 旗田巍 1972 『中国村落と共同体理論』 岩波書店
- Huang, p., (黄宗智) 1992 『中国農村の過密化と現代化：規範認識危機及出路』 上海社会科学院出版社
- Huang, p., (黄宗智) 1994 「中国研究におけるパラダイムの危機」唐澤靖彦訳(中国社会文化学会 『中国—社会と文化』第九号)
- 金観涛 1983 『在歴史的表象背後—对中国封建社会超穩定社会結構的探索』 四川人民出版社 若林正丈他他訳  
『中国社会の超安定システム』 研文出版 1987
- 戒能通孝 1944 『北支農村に於ける慣行概説』 東亜研究所
- 小竹一彰 1986 「封建制規定の成立と『アジアの生産様式論争』—中国農村社会の研究における分析枠組みの再検討」(アジア経済研究所 『旧中国農村再考—変革の起点を問う』 アジア経済研究所)
- 三戸 公 1976 『公と私』 未来社
- ミッターイス, H., 1971 『自然法論』 林毅訳 創文社
- 溝口雄三 1980 「中国における公・私概念の展開」(『思想』1980年3月号)
- 森三樹三郎 1971 『「名」と「恥」の文化—中国人と日本人』 講談社
- 中根千枝 1969 「家の構造」(『家』 東京大学出版会)
- 中根千枝共編 1982 『日本と中国』 小学館
- 仁井田陞 1963 『中国法制史』 岩波書店
- 尾形勇 1979 『中国古代の「家」と国家』 岩波書店
- ラング, O. 1953 『中国の家族と社会』 小川修訳 岩波書店
- Sennett, R. 1976=1991 *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press (北山克彦他訳 『公共性の喪失』 晶文社)
- 沙蓮香主編 1989 『中国民族性(一)』 中国人民大学出版社
- 清水盛光 1939 『支那社会の研究—社会学的考察』 岩波書店
- 園田茂人 1988 「中国的〈関係主義〉に関する基礎的考察」(『ソシオロギス』 1988)
- 富永健一 1988 「ヴェーバーと中国及び日本の近代化」(『思想』1988年5月号)
- 王輝 1989 『中国的「官場病」』 中国婦女出版社
- 王亜南 1948=1981 『中国官僚政治研究』 中国社会科学出版社
- 渡辺信一郎 1990 「国家的土地所有と封建的土地所有—マルクスの前近代的土地所有概念を手がかりに」(中国史研究会『中国専制国家と社会統合』 文理閣)
- Wittfogel, K. A., 1957=1961 *Oriental Despotism : A Comparative Study of Total Power*, New Haven : Yale University Press,

1957. アジア経済研究所誌 『東洋的専制主義』 論争社 1961

樊樹志 1988 『中国封建土地関係発展史』 人民出版社

安永寿延 1976 『日本における「公」と「私」』 日本経済新聞社

横田栄一 1986 『市民的公共性の理念：カント、ファイヤーアーベント、アーベル、ハーバーマス』 青弓社

余英時 1987=1991 『中国近世宗教倫理与商人精神』 1987 聯経出版事業公司 (森紀子訳 平凡社 1991)

朱日曜主編 1988 『中国古代政治思想史』 吉林大学出版社

(り めいご)

## 大修館書店 新刊案内

# パワフル エイジア

ルシアン・W・パイ 著  
園田茂人 訳

上巻 アジアと発展理論  
アジアにおける権力観

東アジア  
東南アジア  
南アジア

下巻

中国  
韓国・台湾・ヴェトナム  
マレーシア  
イスラム諸国  
エイジア・パワーの実態  
温情主義と依存の勝利

アジアに民主主義は似合わない。  
「温情主義」と「依存」をキーワードに  
「エイジア・パワー」の本質に迫る  
壮大なアジア論・アジア人論。名著  
待望の全訳。

(上) 四六判・418頁 定価2,575円  
(下) 四六判・362頁 定価2,266円

## ベトナムと北朝鮮

— 岐路に立つ二つの国 —  
松本三郎・川本邦衛 編著

両国の政治・経済・文化の諸問題を  
比較検討する、新たなアジア理解の  
必読書。  
定価3,090円

## 自立する直島

— 地方自治と公共建築群 —

三宅親連  
石井和紘 著  
川勝平太

瀬戸内海のご真ん中、9期36年の三宅町政で  
生れ変わった直島の豊かな発想と自立の気概を  
描く。歴史家・建築家を交えた筋金入りの地  
方自治論。  
定価1,648円

〒101 東京都千代田区神田錦町3-24 振替・00190-7-40504 電話03-3294-2221<大代表>

■図書目録呈