

战后日本对华观念的变迁与“共同体”理论

祁建民

内容提要 “共同体”理论是20世纪30年代以来日本对华认识观念中最核心理论之一。在战前由“共同体”理论演化出来的“中国社会停滞论”，成为支持日本发动侵略战争的重要借口之一。战后日本的中国研究就是在否定“中国社会停滞论”的基础上重新出发的。从20世纪60年代起，日本的“共同体”理论发生重大变化，对其价值判断也由否定转变为肯定，并引申出“乡绅论”和地域研究方法。中国改革开放后社会经济高速发展的事实从根本上否定了“中国社会停滞论”。但是，在日本近代以来所形成的错误观念依然残存，应该继续清理。

关键词 战后日本对华观念 “共同体”理论 “中国社会停滞论” 农村社会研究

“共同体”^①理论是20世纪30年代以来日本对华认识观念中最核心理论之一。可以说，从那时起直到现在，日本关于中国认识的几次争论及其观念的演变大多都与“共同体”理论相关。在战前由“共同体”理论而演变出来的“中国社会停滞论”和“八纮一字”皇国史观并列成为支持日本发动侵略战争的两大观念。战后日本的中国研究，也正是在批判“中国社会停滞论”的基础上再出发的。

在战后日本，随着中国研究的深化，更主要的是由于中国社会自身的迅速发展，其关于中国“共同体”问题的研究与战前相比不但在目的意识上有许多不同，而且“共同体”概念本身的内涵与外延也发生了巨大变化。特别是受国际学术潮流的影响，对“共同体”的价值判断亦发生了根本转变，从把“共同体”看作是前近代的、落后的残余物，转而认为是现代人类社会中所必要的组织和规范性资源。“共同体”理论已经成为分析中国社会特征的一种研究取向。

不过，战后日本对“中国社会停滞论”的清理并不彻底，至今日本仍有一些人有意或者无意地支持或接受这种观念，并为过去所发动的侵略战争辩护。还有些人受这种蔑视中国和亚洲观念的影响，对今天新兴发展起来的中国总是感到不适应，说三道四，唱衰中国。

跨越战前和战后，在日本的中国认识中，“共同体”概念几经变化，值得系统分析和归纳。本文主要是从学术史和政治史的角度对战后以来日本关于中国认识中的“共同体”理论问题进行初步梳理，重点分析其运用“共同体”理论研究中国社会历史的代表性观点及其基本特征。

^① “共同体”是英文 community(德文 gemeinde、gemeinschaft、gemeinwesen)等的日文译法，中文也这样使用。以往中国学者也有人译为“农村公社”或“村社”等。

一、战后日本对“中国社会停滞论”的否定

1950年10月,日本日中友好协会宣告成立。在协会纲领中明确指出:日中两国人民发生不幸的原因之一就是由于统治阶级误导出来的“我们错误的中国观”,协会就是要尽最大努力清除掉这种错误的中国观。^①这里所说的“错误的中国观”就是指弥漫在战前日本的“中国社会停滞论”。同样,战后日本历史学的出发点也就是从否定所谓的“中国社会停滞论”开始的。

战后日本对于导致“中国社会停滞论”的“共同体”理论问题进行再认识是从两方面展开的,一方面是围绕日本历史上究竟有没有“共同体”的存在,日本是不是亚洲的特例,日本自身要不要改革等问题进行的;另一方面就是对中国的“共同体”问题进行重新分析,彻底批判“中国社会停滞论”的观点。

对于“共同体”的基本理论和日本的情况,日本著名欧洲经济史学家大塚久雄依据自己对“共同体”的重新定义,认为日本也同样存在“共同体”问题,需要进行农地改革。大塚的理论是以“共同体的解体—资本主义的发生—近代市民的形成”这种模式为前提展开的。大塚认为就“共同体”的原始形态来说是无阶级的原始共产形态,但是这种社会结构直到封建社会末期的各种阶级社会之中都是作为一种社会基础而存在的。在前资本主义时代由于生产力低下,这种共同关系不得不维持,所以,“共同体”是前近代社会所固有的。构成“共同体”的基础包括土地的“共同所有”和“共同劳动”两个范畴,即“物”的共同和“组织”的共同两个方面,而资本主义生产方式的发生不仅仅是封建制的破坏,还有“共同体”的解体。但是,日本的场合是由于封建的小农向小商品生产者转化困难,两极分化主要表现为寄生地主和佃农的关系。战后日本的农地改革就是要打破这种关系。^②大塚的观点受到马克思和马克斯·韦伯的影响,可能韦伯的影响要更大一些。大塚把“共同体”作为一种各国历史上都长期存在的现象,日本也不例外。这就否定了那种只有中国和亚洲其他国家才长期存在“共同体”因而发展停滞的观点。在战后相当长一个时期内,大塚学说成为日本“共同体”理论的指导性观点。

战后关于中国“共同体”问题的重新认识,最早是在1950年度的日本历史学研究会大会上,西岛定生、堀敏一等中国史学者提出要克服中国历史研究中的所谓“停滞性”问题。1953年度大会的主题就是“在世界史上的亚洲”,把克服“停滞性”作为会议的中心议题。日本史学界为了否定中国历史“停滞论”,力求从中国历史自身进程中揭示其内在的发展、前进规律。当时他们是从两种思路出发的,一种是以宫崎市定、宇都宫清吉为代表的京都学派,是从自由精神即市民社会的形成这一角度来寻找、分析专制王权之下自由市民社会的形成、发展轨迹。另一种是以前田直典、西岛定生、周藤吉之、堀敏一等为代表的历研学派。他们是致力于划分出中国历史上的奴隶社会和封建社会这样不同阶段的递进顺序,由此来揭示中国历史进步的轨迹。在中国历史阶段的划分上两者观点也不尽一致,京都学派的划分是到后汉为止属于古代,魏晋南北朝和隋唐为中世,宋代以后为近世。历研学派则认为一直到唐代属于古代,宋代以后为中世。这样便围绕中国古代社会的性质展开了争论。^③争论的焦点是中国历史上是否也经历了奴隶社会、封建社会,以及中国的奴隶社会、封建社会的特点是什么,与欧洲是否相同,争论的目的都是要由此批判中国社会的特殊性即所谓

^① 日中友好協会編『日中友好運動五十年』、東方書店、2000年。

^② 大塚久雄『共同體の基礎理論』、岩波書店、1955年;大塚久雄『近代歐洲經濟史入門』、時潮社、1949年。

^③ 谷川道雄『中國史の時代区分問題をめぐって』、『史林』68卷6号、1985年。

“停滞论”的观点。

争论中最有影响的学者之一是西岛定生。西岛对于“停滞论”的批判是这样展开的：首先他为了否定中国历史特殊论即“停滞论”，试图证明中国古代也经历过奴隶社会。他认为中国古代的奴隶制度与古代希腊、罗马那样典型的奴隶制度不同，中国的古代奴隶制度是在氏族制度解体以后，发生阶级分化时，一部分成为豪族，另一部分成为奴婢，豪族阶级收容了奴婢，由此形成长制制的家内奴隶制度。与典型的劳动奴隶制不同，在中国由于氏族制社会解体的不均衡，在豪族势力的周边依然有“共同体”组织残存下来，所以没有发展成为典型的奴隶制社会。^① 西岛主张中国历史与西欧历史的发展过程是一样的，中国历史自身也在发展。但是，西岛限于受当时大塚学说的巨大影响，以英国近代资本主义工业发展的历史为标尺，研究中国资本主义萌芽问题，所得出的结论却是中国缺乏向近代资本主义发展的内在契机。在这里西岛一方面考虑到中国社会自身的特点，强调了中国社会也在发展；另一方面又以西方社会为标准，试图将中国社会纳入到世界历史的一般范畴之中，结果出现了自相矛盾的地方。

针对西岛的观点，增渊龙夫提出不能拿世界历史上的普遍范畴直接套在中国社会，应注意其内在的特点。增渊提出汉高祖集团的性质是一种非经济关系的人格关系即任侠的关系，以此来说明中国社会的内在特点。^② 增渊关于应重视中国自身特殊性的观点对以后的讨论影响很大。另外，滨口重国提出中国社会的基本结构是皇帝与一般农民间的阶级关系，并不是西岛所说的私有大地所有制内的阶级关系。^③

西岛在接受以上批评的基础上又提出一个新观点，即以二十等爵制度把皇帝和小农由里的秩序（年齿秩序）连接起来，形成了其个别人身支配论的观点。^④ 这种通过小农为中心的里（地方组织）的秩序，以及对专制主义特点的研究，将“共同体”的机能放在了支撑以皇帝为顶点的专制统治的作用方面，扩展了对“共同体”的研究范围，引出了把人际关系作为重点的魏晋南北朝史研究。^⑤ 对于西岛从爵制秩序中来揭示皇帝与民众内在统治秩序的研究，增渊表示赞赏。但是，增渊对于氏族制度的解体，里的自律秩序机能的丧失（“共同体”解体），由于赐爵形成了里的新秩序这一过程，是依靠国家权力的他律的形式进行的，使得作为遗留制度的齿秩序（族秩序）复活的观点仍然持有疑问。他主张这种社会的内部秩序是由土著势力的联合形成的，具有乡论的“共同体”性格。^⑥

为了说明中国历史也符合世界史的基本法则，当时的讨论由对奴隶社会的争论又扩展到关于封建社会的争论，这主要是围绕佃户制的性质而展开。周藤吉之、仁井田升认为佃户制属于封建农奴制的范畴。宫崎市定则认为这是近代地主与佃农的关系。争论的核心是佃农的人身依附关系是否存在，是不是与地主有对等的契约关系。^⑦ 例如对于宋代经济体制的研究重点就是如何理解佃户制内部田主和佃户的关系，柳田节子发现在田主和佃户的关系之间也有国家权力的介入，并且作

① 西嶋定生「中国古代帝国の一考察」、『歴史学研究』141号、1950年。

② 增淵龍夫「漢代における民間秩序の構造と任侠の習俗」、『一橋論叢』26卷5号、1951年；增淵龍夫「所謂東洋の専制主義と共同体」、『一橋論叢』47卷3号、1962年。

③ 濱口重国「中国史上の古代社会問題に関する覚書」、『山梨大学学芸学部研究報告』4、1953年。

④ 西嶋定生「中国古代帝国の形成と構造」、東京大学出版会、1961年。

⑤ 藤森健介「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——」、『中国——社会と文化』第7号、1992年。

⑥ 增淵龍夫「所謂東洋の専制主義と共同体」、『一橋論叢』47卷3号、1962年。本文引自增淵龍夫「新版 中国古代の社会と国家」、岩波書店、1996年。

⑦ 谷川道雄「戦後日本の中国史論争」、河合教育文化研究所、1993年、18頁。

为国家权力广泛基础的自耕农也大量存在;同时对于国家权力向经济社会介入的观点在明史研究中也兴盛起来,其结果便是乡绅论的产生。^①关于封建制讨论的另一个重点是对于封建专制主义的认识,当时主要表现在魏晋南北朝史的研究上。宫崎市定对九品官人法的研究引起了学界的重视。

但是,这一时期充满争论而活跃的研究并没有持续下去并取得更多成果。谷川道雄就评价道,对照世界史的普遍性如何认识中国历史的特殊性,对于这样重大问题的讨论,虽然战后以来的研究有许多进展,但是并没有给以有效的解决。在20世纪50年代已经认识到中国史特殊的地方,遗憾的是将这种特殊性上升到普遍性的研究在没有得到结果的情况下便于20世纪70年代终止了,这一“论争的时代”就此结束。此后,人们对中国历史理论的体系化丧失了研究欲望,转而致力于解明一些细小的问题。^②造成这种状况的原因,是学界依然拘泥于原有的“共同体”理论,这就需要对“共同体”本身进行重新定义,由此才能解释中国历史的特征。不过,这一时期,日本历史学对于否定“中国社会停滞论”所作出的探索和努力应值得肯定。

除中国史研究者外,当时日本的世界史研究者也对批判“中国社会停滞论”十分关心。江口朴郎认为近代亚洲发展的落后,不是由于其内部的原因,而是由于欧美帝国主义对亚洲的侵略、掠夺这一外部原因造成的,因为近代资本主义的发展必然要开发国外市场,形成国家间的从属关系,这就是资本主义的世界性。远山茂树是从批判所谓的“世界史基本法则”入手的。他认为要克服“停滞论”,首先要打破西欧历史典型论的陈见,战前用西欧的历史衡量亚洲社会,以此强调亚洲社会的“特殊性”,进而形成了“停滞论”。他提出世界史的发展并不是一个国家的历史总和,而是经济发展阶段和经济结构各不相同的各民族相互有机关联的复合体。^③另外,梅棹忠夫提出“文明的生态史观”,把世界历史划分为第一和第二两个地域,第二地域高度文明很早出现,诞生了大帝国,但是后来衰落了,第一地域反而由于不易受到攻击,在吸收第二地域的文化后发展起来,这就揭示了文明之间先后交错的复杂过程。这对人们把世界历史看作单线发展,一直追求“世界史普遍法则”的观念带来了冲击。^④

当时也有学者直接对魏特夫的观点进行了批判、清理。仁井田升指出魏特夫关于东洋社会的“停滞论”和“水理论”的观点是错误的推测,这种东洋的水永远决定东洋风土的必然论,不但与东洋的过去而且与东洋的现实也不适应。东洋的水不是永久决定东洋的因素,即使把东洋的水作为理解东洋的“钥匙”之一,那也不是万能的“钥匙”。^⑤对于在战后移居到美国的魏特夫后来所进行的研究,日本学者也予以批判。增渊龙夫针对魏特夫的《东洋专制主义》(*Oriental Despotism, A Comparative Study of Total Power*)进行批评,他指出:魏特夫移居美国后看来受到文化人类学方法的影响,但其内涵还是基本未变,其视角依然是依据西欧市民社会的价值基准,拿中国社会与之比较,从表面上来把握东洋社会的“亚细亚”特殊性,这与他战前的中国研究方法是一样的。

战后日本学界对魏特夫研究的评价发生显著变化,这是由于日本中国史学界的出发点和价值观发生了根本变化。克服魏特夫所提倡的“东洋社会停滞论”成为一个时期日本年轻研究者主要

① 谷川道雄「戦後日本の中国史論争」、22頁。

② 谷川道雄「戦後日本の中国史論争」、24頁。

③ 永井和「戦後マルクス主義史学とアジア認識——“アジアの停滞性論”のアポリア——」、古屋哲夫編「近代日本のアジア認識」、京都大学人文科学研究所、1994年。

④ 梅棹忠夫「文明の生態史観」、中央公論社、1974年。

⑤ 仁井田陞「東洋は何か」、東京大学出版会、1968年、24頁、25頁。

的共同课题。^① 不过,相对于战前日本连篇累牍地翻译介绍魏特夫的著作,战后对于魏特夫理论的系统批判尚显不足,因为战前日本的“共同体”理论主要来源于魏特夫,如果不对其理论进行全面清理,那么对于战前日本“亚洲停滞论”的批判就不会彻底。但是,除了个别学者^②,魏特夫及其理论已经被排斥在战后史学家的学术视野之外。

二、“共同体”概念的转变与研究的深入

随着日本战后对中国历史研究的深化,关于“共同体”概念本身的内涵及外延,学者们开始了新的开拓,因为“共同体”理论自身毕竟是揭示出了人类社会中所不可或缺的相互关联与合作的侧面,特别是有传统中国社会这样一个与西欧社会存在很大不同的强调人伦关系,重视人与人相互调和、协作的文明类型的存在。这样从20世纪60年代起日本的“共同体”理论经过战后大塚久雄的重新定义之后,在对中国社会历史进行研究时,出现了新的关于“共同体”的再认识,标志着日本的“共同体”问题研究出现重大转型。

这一时期对“共同体”概念进行重新诠释的代表人物是京都学派的谷川道雄。经历过20世纪60年代安保斗争的谷川,由于在现实社会中没有找到新的“共同体”而感到失望,他要通过历史研究来追求这种新的“共同体”。^③ 所以,对于以往的民众史研究谷川提出了疑问,他大胆批判把“共同体”归结为“落后或残余”的观点,在价值观上对“共同体”进行重新定位。他提出,“共同体”是私有制和公有制、阶级制和共同制这样的矛盾统一体,人类社会普遍存在的形态就表现在“共同体”之中。作为人类生活场所的社会,不是仅仅由私有制、阶级制这样的对立性的侧面构成的,而是与公有制、共同制这种合作性的另一个侧面共同构成的;不是由于生产关系的矛盾产生阶级斗争,而是在私有制的发展过程中出现了共同性和人性的异化(孤独化),这样被异化了的人们便又重新开始向“共同体再生”的方面复归,这就是推动历史发展的动力。

谷川结合自己所研究的魏晋南北朝史说:“在私有制已经确立的历史阶段中,共同体作为其机能恰恰是具有阻止或者是克服私有制的意义,作为这种意志的代言人或人格体现者可以认为是贵族即豪族的存在。”^④ 谷川认为,在中国历史上,产生农民起义的原因是由于“共同体”这种人们的生活场所被一种压力破坏,而新王朝的诞生标志着“共同体”出现了再生的趋势。以往,关于魏晋南北朝时期的所谓中世贵族来源,川胜义雄认为从经济和武力方面来说,是显示出领主化倾向的豪族,以及与之相联合的那些同中央官宦相对立的知识分子群体。^⑤ 谷川则进一步认为,在魏晋南北朝和隋唐时期的“共同体”是由自由的小农和被称作“士大夫”的领导者共同构成的。这种“士大夫”是能够抑制和超越世俗欲望,以公共世界为取向,并具有伦理色彩的人物,他们是信奉儒教的知识分子。谷川把这种以伦理意识为媒介所构成的“共同体”叫作“豪族共同体”。魏晋南北朝的

① 增渊龍夫「所謂東洋の専制主義と共同体」、『一橋論叢』47卷3号、1962年。本文引自增渊龍夫「新版 中国古代の社会と国家」、岩波書店、1996年。

② 湯浅赳男是其中之一,但是他依然坚持魏特夫的观点。参见湯浅赳男『経済人類学序説——マルクス主義批判』、新評論、2003年;カール・A. ウィットフォーゲル著、湯浅赳男訳『オリエンタル・デスポティズム——専制官僚国家の生成と崩壊』、新評論、1991年。另外,还有以下著作:石井知章『K・A. ウィットフォーゲルの東洋的社会論』、社会評論社、2008年;石井知章『中国革命論のパラダイム転換』、社会評論社、2012年。

③ 谷川道雄『戦後日本から現代中国へ 中国史研究は世界の未来を語り得るか』、河合出版、2006年。

④ 谷川道雄『中国中世の探求 歴史と人間』、日本エディターズスクール出版部、1987年、188頁。

⑤ 川勝義雄『シナ中世貴族政治の成立について』、『史林』33卷4号、1950年。

贵族就是以这种“共同体”为基础形成的。^①

对于中国历史上“共同体”的演变过程,谷川按照自己所定义的“共同体”概念是这样总结的:春秋战国时期的社会变动,破坏了作为殷周国家基础的氏族“共同体”,因此,没有产生出广泛的奴隶制生产方式,在那里较多出现的是比较小规模的以家族方式生活的自营农民,形成了被称为“里”那样的集落。在“里民”们从事祭祀、防敌、生产等活动时,所结合成的相互合作关系就是“里共同体”。在汉代400年间,这种分化日益加剧,形成了豪族也就是大土地所有者和丧失土地者的两极分化。这就是作为公共权力的汉王朝衰弱的根本原因。在此之后,豪族即大土地所有者与隶属民之间的由个人关系形成的结合就成为社会经济中的主要倾向,结果产生了六朝贵族制社会。六朝贵族制社会进一步强化,出现了隋唐统一帝国,也就是贵族的官僚化越来越被强调,大土地所有制被纳入到均田制这样的国家体制之中。他认为豪族阶层对于民众的领导不是土地所有形式下的直接统治,而是发挥其精神性影响。当时对于社会领导阶层的这种伦理上的要求,就是乡论。乡论在六朝时代与官吏登用制度结合,成了九品官人法的一环。所以,豪族制度的基础是“豪族共同体”这种民众统治构造。“里共同体”是以拟制血缘关系为纽带,而“豪族共同体”的结合契机则是生活伦理,这可以看作是中国历史从古代向中世的演进。^②

不过,谷川的这种“共同体”论受到重田德的批判。重田认为,谷川把“共同体”优先于阶级关系,仅仅强调“共同体”的平衡恢复机能,他所说的“共同体”不是以自然的物质为基础,而是按照其所说的心情一类的意识结合而形成的,“几乎都是在民众范围的状况下产生的人们对于平等的愿望、希求等等”,这就脱离了已往的经济史上被定义的“共同体”概念。^③

对于重田的批评,葭森健介认为,重田的观点是从生产关系的视角对“共同体”进行一元化的理解,认为历史发展的动力就是生产关系的矛盾运动,把“共同体”作为一种社会结构来认识。而谷川对以往按照唯物史观进行机械理解的做法产生了疑问,并从政治社会史的研究中形成了新的“共同体”理论,这种“共同体”不是一种静态的东西,而是历史发展机制中的一种志向。^④

谷川对于重田的批评是这样反驳的:“实际上六朝时代是已经体验过汉代以来竞争、兼并的社会,深切感受到这种事态所带来的深刻的政治分裂、流离和贫困,基于这样的历史感觉形成了豪族共同体,这是把维持独立小农为主的社会作为使命。在这里我强调了‘伦理性’或者‘精神性’,也就是说这是历史沉重体验的产物。”^⑤谷川所强调的是这种主观愿望实际上来源于社会实践,并不是凭空产生的纯粹主观的东西。谷川这种侧重于伦理、精神等文化世界的研究实际上反映了内藤湖南以来的京都文化史学的主要特征。^⑥不过,谷川的视野更加远大,他不但看到硬要把基于欧洲历史的所谓“世界史普遍法则”套在中国历史上是不可能的,而且从人类的精神构造和“共同体”上探讨世界历史的共同性问题,他认为在这方面,中国历史具有重大的意义。中国的传统文化对于世界的未来具有指导性的意义。^⑦

在重田与谷川的争论发生之后,又有五井直弘、多田狷介、堀敏一、田中正俊等史学家加入讨

① 谷川道雄『隋唐帝国形成史論』、筑摩書房、1971年。

② 谷川道雄『中国中世の探求 歴史と人間』。

③ 重田徳『中国封建社会研究の方向と方法』、『歴史評論』247号、1971年。

④ 葭森健介『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——』、『中国——社会と文化』第7号、1992年。

⑤ 谷川道雄『中国中世の探求 歴史と人間』、177頁。

⑥ 山田伸吾『解説 谷川道雄という磁場』、谷川道雄『戦後日本から現代中国へ 中国史研究は世界の未来を語り得るか』。

⑦ 奥崎裕司『中国史から世界史へ 谷川道雄論』、汲古書院、1999年、184—186頁。

论。这时讨论的重点是如何确认“士大夫”伦理性的领导在维持“共同体再生”中的作用,也就是对于“士大夫”伦理性的领导进行解释,分析“共同体”内部的生产关系和阶级关系的实际状态。他们一般认为依靠“士大夫”伦理性领导而维持的“共同体”是在当时低水平的生产力条件下产生的。由此后来的研究便向着“士大夫”的伦理性经济活动(例如赈恤活动)与“共同体”维持机能关系方面发展,结果就是肯定“士大夫”维持“共同体”机能的的存在。这种研究趋势的进一步发展最终引起了日本关于中国乡绅问题的研究,并引发出地域研究的新方法,其影响直到现在。^①

这一阶段,对于中国“共同体”问题的另一项新的研究成果,是仁井田升提出了“共同体”是宋代以后再生产物的观点。他说,中国自古以来一般村落中的“共同体”性质土地所有关系十分稀少,农民们保障其再生产的构造是宋代以后出现的同族“共同体”,出现了像义庄那样的同族所有,其收获用于同族间互济。在这里,大地主救济村中的贫困者,以此来抵消反抗的力量,稳定封建土地所有制度,也使村落秩序得以安定。所以,这既是大地主贯彻其统治的一种新手段,也是一种满足同族利己主义的方法。乡约等也就是由支配者实行的村落自治的一种姿态。在那里虽然有伙伴间的利己主义,但即使称为伙伴,也是由有实力的人物来支配,看不到平等的原则。中国社会存在着这种血缘、地缘的以及基尔特和宗教等的多种多样的人与人的结合关系。^②

从对汉魏时代“共同体”问题的研究发端,到明清史研究中也出现了有关“共同体”的争论,这主要是围绕里甲制的“共同体”性质展开的。古岛和雄认为里甲制具有“共同体”的性质。他从江南三角洲地带的水利关系来推测里甲制中佃农再生产的维持,是基于在地地主的各种劳役负担。^③安野省三认为里甲制是依靠农村中土著地主权力而编成的税役征收组织。里长户和甲首户之间有着明确的阶层序列。^④小山正明提出从宋代到明代中期,是小农经营的未确立和不安定期,这样大土地所有者的剥削基础也不安定,所以地主阶层便要求建立官僚制的一元化专制权力。在这种状况下,明初建立了以小农经营为媒介的里甲制。到明末清初时期,小农经营逐渐安定,封建土地所有制确立,由国家直接对农户控制的体制解体。^⑤

不过,奥崎裕司对小山的观点提出批评,他说宋代以后小农经营是稳定的,明末清初大土地所有者对国家权力的依存也是增加的。^⑥滨岛敦俊也指出,虽然明末佃户具有一定的自立性,但不会有小山所说的由佃户组成的强固的地缘“共同体”,并具有水利管理和保障机能,实际上这种机能是国家权力介入的结果。^⑦

20世纪60年代出现的关于中国“共同体”研究理论的变化,已经大大超出战前和战后初期“共同体”理论所表示的社会形态或者阶级关系论的内涵,使得“共同体”具有了时代性和具体的社会组织实体的意义,也就是把“共同体”由抽象的概念变为中国社会的具体历史事实,这就为此后把“共同体”理论引入到中国近现代史领域和地域社会史的兴起提供了理论准备。

值得注意的是,在20世纪70年代后的一个时期里,日本学术界对日本社会的“共同体”“ムラ

① 渡森健介「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——」、『中国——社会と文化』第7号、1992年。

② 仁井田陞「中国法制史 奴隸農奴法・家族村落法」、東京大学出版会、1962年。

③ 古島和雄「明末長江デルタ地帯における地主経営——沈氏農書を中心として——」、『歴史学研究』148号、1950年。

④ 安野省三「明末清初、揚子江中流域の大土地所有に関する一考察——湖北漢川県蕭免采の場合を中心として——」、『東洋学報』44巻3号、1961年。

⑤ 小山正明「明末清初の大土地所有——とくに江南デルタ地帯を中心として——」一・二、『史学雑誌』66編12号、67編1号、1957—1958年;小山正明「明代華北賦・役制度改革史研究の一検討」、『東洋文化』37号、1964年。

⑥ 奥崎裕司「中国郷紳地主の研究」、汲古書院、1978年。

⑦ 濱島敦俊「明代江南の水利の一考察」、『東洋文化研究所紀要』47冊、1969年。

(村落)“集落”等也进行了新的研究,对“共同体”的意义开始重新认识,这也给日本的中国史研究带来影响。这种研究的发起者和讨论的核心人物是当时农林省农业综合研究所从事农政学研究的学者们,他们所提出的“村落领域论”成为世界农林业调查项目中有关日本“集落”调查的理论依据。这时的讨论首先批判了20世纪50年代大塚久雄的近代主义的“共同体”价值观,而是把村落中“共同体”那样的强固的人的结合,看作是对人们生活和生产具有积极意义的东西而开始加以肯定。这时的“共同体”理论成为农村开发运动及其政策理念的理论基础。这样,“共同体”作为马克思主义关于生产方式的概念便转变成成为社会学上关于社区连带关系或地域集团的概念。其研究目的也从对日本社会全体的把握变成为狭义的对农村地域社会的认识手段,但其最主要的变化就是对“共同体”的价值判断由消极否定转变为积极肯定,摆脱了把“共同体”视为落后的前近代残存制度的观念。^①这是一种带有根本性的变化,影响到了其后的地域社会研究。

正如北原淳所指出的那样,这期间“共同体”概念已经发生巨大变化。他认为,在20世纪70年代以前,“共同体”具有特殊的意义。受马克思主义影响,在经济史和历史学界,认为“共同体”具有物质基础,拥有土地的共同所有和共同管理,是远古时代延续下来,并在私有制社会残存的制度。但马克思的“共同体”理论并不是经过实证的理论,而是表现一种理念的意识形态。现在所说的“共同体”,不仅局限于土地所有,是基于某种共同的成员意识而进行的种种共同行为,是指比较小范围的村落组织或地域社会。^②另一位研究中国问题的学者柳泽和也同样认为,战后日本关于中国“共同体”的概念是含糊不清的并且已经发生变化。但不论“共同体”是否存在,中国社会带有“共同体”性质的东西是明显存在的。^③可以说,这一时期关于“共同体”理论的重大转变,是对中国社会历史研究走向深入的结果。

三、共同关系论与“共同体”研究的再兴

20世纪80年代以后,虽然日本的中国古代史学界对“共同体”的讨论已为乡绅论和地域社会研究所代替,对中国历史与世界历史普遍法则关系的讨论也已经失去兴趣。但是,在中国近现代史研究领域,关于中国农村社会“共同体”的研究却开始兴盛起来。这种研究所使用的资料并不仅仅是古代史研究中所唯一依据的历史文献和考古资料,而是利用田野调查所获得的活生生的资料来验证和阐释“共同体”问题。这些资料包括两方面内容,一方面是战争期间满铁等调查机关在中国占领区进行农村实态调查所得到的资料,另一方面是一批比较年轻的学者在中国开放以后,通过自己亲身到中国农村进行实地调查所收集的资料。所以,就资料方面来说,他们比战后初期仅仅利用文献资料的研究者更具优势,特别是在研究方法上,对“共同体”的研究也吸收了社会学有关社区和地域社会的理论。然而,更主要的是在价值取向上,对于“共同体”所展现的人与人的社会结合关系,随着时代主流意识的演进而发生了根本变化,与20世纪六七十年代出现的“共同体”研究相比,不但在内容上有重大转变,而且更加具有了对现实人文关怀的情结和对人类未来的展望。

从更广泛的视野看,20世纪80年代以后,无论是欧美,还是日本的思想界都出现了要摆脱19世纪以来的那种把追求个人独立、自由放在首位,排斥“共同体”连带关系这种近代主义思潮的动

^① 北原淳『共同体思想』、世界思想社、1996年。

^② 北原淳『農村社会の過去と現代の変化』、北原淳編『講座 東アジア近現代史6 変動の東アジア社会』、青木書店、2002年。

^③ 柳沢和也『近代中国における農家経営と土地所有——1920—30年代華北・華中地域の構造と変動——』、御茶の水書房、2000年、200頁。

向。经历了战后经济高速增长,各种社会问题日益突出,人们对于近代以来那种片面伸张个人独立、自由的历史进行反思,重新认识到人的相互联系、共同合作的价值与意义。产生于近代市民社会的社会学也在“个人”和“社会”的关系问题上经历了100年以上的争论之后,开始发生转变。在19世纪的社会学中,“共同体”是作为一种要被消灭的制度而发现的,它是以人格的亲密以及由于相互扶助、相互关联而产生的道德、情绪等为纽带所结成的各种关系的凝结体。^①所以,很长时间内人们都把这种社会学上的“共同体”认为是近代市民社会的对立面。一般是将“个人的自由”与“共同体的规范”对立起来,多数的场合是二者必居其一,将个人的自由作为公理,而排斥“共同体”的道德规范与理念。但是,从20世纪80年代开始,人们开始反思过去的做法,对激进的自由进行规范,以此来恢复社会秩序。这就成为现代人们所必须考虑的课题,社会学研究的重心便转变为如何构筑个人与公共之间的和谐。在后现代主义的人类学中也出现根据人们的认同而形成的“亲密圈”“公共圈”等概念,对“共同体”这种人的结合关系开始重新评价。^②这种观念上的重大变化直接影响到日本新一代中国近现代史研究者。

20世纪80年代以来,中国近现代史领域中的“共同体”问题研究,就其学术源流来说是来自战前,特别是战争期间所开展的中国农村调查活动。曾经参加过华北农村惯行调查,专门负责村落组织专题的旗田巍在战后发表了一系列重要成果,他的研究起到了承前启后的巨大作用。旗田在1973年出版的《中国村落与共同体》一书是其中国研究的集大成之作。旗田根据其亲身对华北农村调查的经验,认为中国并不存在大塚久雄所主张的那种在日本和欧洲所见到的“共同体”,在中国是一种特殊的“共同体”,它的特征是存在于以奴隶制统治为内容的家父长制的家族中,其共同关系会成为阶级统治的支柱。^③另一位也使用战前调查资料的史学家古岛和雄则提出,中国历代王朝官僚制统治的基础是存在于自治村落中的“观念上的村落构成原理”;在近代的豪绅统治体制当中,尽管农民对地主的依附程度很高,但在农民的意识中,两者的关系是提供生产手段的地主与提供劳动力的农民之间的一种协作关系,这就把事实上的阶级统治关系隐藏到“共同体”之中。^④

作为年轻一代的代表学者,自20世纪80年代以来一直孜孜以求、批判地接收“农村共同体”理论,而通过实地调查对中国农村进行研究的当属内山雅生。内山认为,那种由于市民社会的成立使得“共同体”解体的理论是按照欧洲社会历史总结出来的,马克思晚年提出“亚细亚式的共同体”概念之后,在研究上一直没有新的进展。内山企图通过对20世纪华北农村社会的深入研究,来探明带有“共同体”性质的客观而具体的社会关系在农村中是如何具体表现出来的,这种关系在现代史上又是如何变迁的。内山参考了20世纪40年代“平野一戒能争论”和旗田巍的有关研究,结合自己对于农村调查资料的细致分析,认为在中国农村并不存在与西欧、日本性质相同的“村落共同体”。所以,他的研究中为了避免误解,更多地使用了“共同关系”一词,他认为这是一种可以被称为“共同体式的诸关系”的社会现象。^⑤内山提出,应该把“共同体”看作是历史的产物,它既具有支撑王朝统治的体制维持机能,又具有在打破王朝统治的农民斗争和秘密结社中所看到的那种体制批判机能,这两方面是同时并存的。特别是他把“共同体”问题与现代中国革命运动联系起来予以解释,不能不说是一大创新。

① 斐迪南·滕尼斯著,林远荣译:《共同体与社会:纯粹社会学的基本概念》,北京大学出版社2010年版。

② 松田素二「変異する共同体——創発の連帶論を超えて——」、『文化人類学』69卷2号、2004年;小田亮「共同体という概念の脱/再構築」、『文化人類学』69卷2号、2004年。

③ 旗田巍『中国村落と共同体』、岩波書店、1973年。

④ 古島和雄『中国近代社会史研究』、研文出版、1982年。

⑤ 内山雅生著,李恩民、邢丽荃译:《二十世纪华北农村社会经济研究》,中国社会科学出版社2001年版,第253页。

内山对于华北农村“共同关系”的研究,是从对华北农村中广泛存在的“看青”“打更”和“搭套”“合具”等村落生产、生活合作行为进行极为精密细致的分析着手的。

内山关于“看青”的研究深受旗田巍的影响。内山认为,村公会在坚持聚集一般村民、实施共同防卫这一看青理念的同时,还在积极策划通过机构的改编来加强以会首为核心的固有传统自治组织对村落的统治,这就使得村落统治机构披上了“团结性协同事业”的外衣,使人们承认它是由村民的“共同关系”确立起来的。因而,村落统治机构就不再是那种垂直的支配与隶属关系,而是以村落成员这种伙伴意识为纽带建立起来的多重结构。新中国成立以后,看青制度也只是改变了一下名称而在事实上继续存活下来。这些过去的习惯行为之所以能继续存在下来,只因为农民生活本身是依存于农村的各种社会关系中的。^①

关于“搭套”和“合具”的研究,内山通过对后夏寨村的“搭套”“合具”等习惯行为的研究发现,该村的“共同关系”不仅限于牲口为主的交换合作,还包括水井的使用等,是贯穿于农业生产的各个方面的,它是以兄弟、亲戚、同族甚至朋友关系为纽带而广泛结成的。在建立互助组时,这些因素就是形成互助组的重要因素。他由此认为,就华北农民的一般状况来说,是存在着接受中共推行集体化政策的社会条件的。内山认为,至少到互助组那个阶段,集体化的推行是与农民的主体意志相一致的。^②内山批评了那种把20世纪50年代的集体化仅仅归于中共自上而下强制推行的观点。

对于中国农村的“共同关系”,内山认为不能像大塚久雄那样要判定它是不是“前近代”的,而是认为其本身在中国社会即使是“非欧洲近代式的”,那也是先进的,因为它是与中国独特的近代化要素紧密联系的。内山还说,可以预测,在多重社会体制转换过程中磨炼出来的中国农民的顽强性格和他们所坚持的相互间的结合或团结等习惯行为,或许是正向市场经济迈进的中国农村发展的支柱。^③内山认为改革开放以后中国农村的发展,也依然得到了传统互助合作习惯的有力支持。

这一时期用新的资料和方法研究近现代中国“共同体”问题的另一位重要人物是石田浩,他的核心论点是强调村落的作用,并提出了“生活共同体”的概念。这一概念是针对流行一时的市场圈理论而提出的。

在战后相当长的一个时期里,日本学界对于中国农村研究的中心课题就是否认“村落共同体”的存在,代替这种理论的是“农村社会市场论”。例如福武直的乡镇“共同体”(町村“共同体”)、古岛和雄的“农村集市市场”、河地重臧的“小地方市场圈”等观点。特别受施坚雅(G. William Skinner)提出的中国农村市场圈理论^④影响,农村市场结构论一时成为研究中国农村的主流观点,这样对于村落的研究便为人们所忽视。不过,也有人从开始就对其存有疑问,例如古岛和雄就指出:“如何从总体上对于包括那些村落结合强固性等现象进行统一的把握,依然有重新讨论的必要。”^⑤

针对市场圈理论的不足,石田浩明确指出,认识中国农村社会的关键并不是“农村市场社会圈”,而是村落。在中国的村落中,缺乏作为“村落共同体”物质基础的“共同体”土地所有,也看不到强制耕地等“共同体”的规则,所以,从这一点来说,石田也同意中国不存在“村落共同体”的观点。但是,他又认为在解放前农村日常生活中,农民的活动范围已经跨越村落,直接到达了市场圈,

① 内山雅生「現代中国農村と「共同体」——転換期中国華北農村における社会構造と農民」、御茶の水書房、2003年、57頁、110頁。

② 内山雅生「現代中国農村と「共同体」——転換期中国華北農村における社会構造と農民」、111頁、162頁。

③ 内山雅生:《二十世纪华北农村社会经济研究》。

④ スキナー著、今井清一、中村哲夫、原田良雄訳『中国農村の市場・社会構造』、法律文化社、1979年。

⑤ 古島和雄「旧中国における土地所有とその性格」、山本秀夫、野間清編『中国農村革命の展開』、アジア経済研究所、1972年。

但在这中间依然存在着几个不同的社会经济网络,其最小的单位依然是村落。另外,中国村落虽然没有日本村落那样明确的边界或者边界不明确,但可以是按照本村人与外村人的区别来确认村落的划分。中国农村是先有人的结合,以聚居在一起的村民们所有土地的范围来作为村落的边界,而并不是先有村的边界再把界内的人全部作为村民的。所以,由于社会经济的变动,村民土地的买卖行为增加,结果造成村民所有的土地范围(村的境界)模糊,给人造成没有村落边界的看法。

石田浩认为,在中国村落,人们的结合(集团构成原理)在同族村是家族(血缘)原理,在杂姓村是同乡(地缘)原理发挥作用。作为这种家族、同乡原理的派生形态,还有同姓(拟制血缘)、同业(业缘)、同学(学缘)的存在,这些关系都在发挥作用。^①“生活共同体”在现代中国也依然活跃着。

中国农村社会是极为复杂和多样的,“共同体”因素和个人主义因素有时是同时存在的,或者是一个事物的两个侧面。与内山、石田等关心和强调中国农村共同性方面的研究相对立,足立启二则重视和关注其非团体性的方面。足立是从中日比较的视点立论的,他提出,把亚洲社会全部认为是具有封闭集团性特征的社会,这是一种长期流传的误解。具有封闭集团性特征的社会绝不是亚洲社会的一般特征,只可以说是在亚洲罕见的日本社会构造才是唯一的典型。在日本的村落中由特定的家族集团构成了固定的领导集团,由家族的代表组成村落全体集会这样的决议机关,由这个机关选出的村方三役构成执行机构,因而日本村落具有极强的自律性特征。与此相对,中国村落这种自律性的指标并不存在。在中国是由国家权力对社会进行直接组织的,这就进一步阻止了自律团体的发展,作为中间团体的领主制始终未能形成,这使得专制国家得以长期延续。^②

日本学者中强调中国社会的流动性和非身份制特征的并不是始于足立启二,在他之前宫崎市定和滋贺秀三就把中国社会看作是个人主义或者非身份制社会。宫崎有“宋代以后近世说”,滋贺则认为中国社会具有非身份制的特点。甚至像日本法制史研究者水林彪所提出的那样,认为中国自宋代开始实行科举制,没有固定的身份制度,由个人构成了家族与社会。自秦汉以后到宋代几千年中形成了独特的个人主义的非身份制的社会与国家,其历史的发展以千年为单位走在了日本的前面。^③另外值得注意的是还有学者从经济学的角度对中国农村“共同体”性质的关系进行研究,同样也对中国村落的“共同体”性质进行了否定。例如原洋之介认为,在“看青”这种经济活动中农民们能够形成互助关系的契机是农民个别的方便与费用之间差额的最大化,是方法论上的个人主义。^④

内山和石田的对于共同关系侧面的研究与足立启二等人的对于个人主义侧面的研究本来是互相平行的,各自揭示了中国社会的一个侧面,没有直接发生争论。不过,由于奥村哲针对内山等人的观点进行点评,引发了两种观点的一些交锋,但是规模不大。

奥村认为,与对中国共产党革命的研究相关,对于解放前中国农村社会的认识方法,存在着两种对立的观点,即追寻“共同体”性质的观点和与之相反即强调其共同性低下的观点。对于石田和内山二人将解放前的农村看作是“共同体”性质的社会关系,并且这种关系在社会主义体制下也依然残存的观点奥村表示“无法同意”。对于内山所提出的“搭套”和“合具”在集体化中发挥积极作用

① 石田浩「中国農村社会経済構造の研究」、晃洋書房、1986年、141頁、224頁;石田浩「中国——社会主義建設と農村変革」、アジア政経学会『アジア研究』第36巻第4号、1990年。

② 足立啓二「専制国家史論——中国史から世界史へ」、柏書房、1998年;足立啓二「東北アジアの近代化と従属化」、植村泰夫他編「講座 東アジア近現代史2 東アジア経済の軌跡」、青木書店、2001年。

③ 水林彪「封建制の成立と日本社会の成立」、山川出版社、1987年、452頁。

④ 原洋之介「村落構造の経済理論——共同行動の経済学的説明の方向について——」、『アジア研究』第21巻第2号、1974年。

的看法,奥村也表示不能赞同。他批判说,如果按照内山的说法,“共同体”性质更为突出的日本农村应该比中国更加要求走向社会主义。^①三品英宪援引中国法制史学者寺田浩明的观点,指出在传统的中国社会没有绝对的规范和价值基准,对此共产党的农村革命是伴随着暴力,在某种意义上是把固定的价值基准强加到农村社会之中,批判了内山的由于“共同关系”而形成民间结合的观点。^②

对于奥村的批评,内山进行了反驳,与谷川道雄在进行“共同体”争论时所采取的方法一样,内山也是首先对“共同体”的概念加以重新定义。内山说,奥村与他在关于“共同体”的认识上,存在着观念上的根本不同,奥村的观点大大脱离了近年来围绕“共同体”的新的研究趋向,因为奥村依然是从与“近代”相对立的那种“共同体”的角度来认识。内山援引了北原淳的这样一段话:“‘共同体’的意义广泛,是相当于英语 community 意义的地域集团、地域社会,是把社会学固有的‘社区’概念也附加到‘共同体’上。”^③内山强调,他所提出“看青”“打更”“搭套”“合具”等传统农业习惯行为,本来是农家在个体经营中为了维持生产和生活而形成的以“共同性”为核心的共同生活空间,这些原来的习惯行为在集体化时是作为接受装置而存在的。针对三品的批评,内山认为在中国农村中农民以“地域的公共性为前提的共同性”这种社会意识是存在的。^④

对于共同性与个人主义两种观点的对立,近年有学者试图寻找新的思路,力求把二者统一起来,进行全新的解释。这种研究值得重视。例如,深尾叶子和安富步对陕西农村中“相伙”(相互帮忙的方式)与“雇”(金钱支付的方式)两种协作方式进行了田野调查,经过理论分析、概括后认为,这两种分别具有“共同体”性质和“个人社会”性质的相对立的劳动交换方式在同一村落是同时存在的。村民们是以人际关系的远近为基础,再加上村落内“风言风语”等因素的影响,来决定他们之间的劳动交换是采用“金钱支付”还是采用“相互帮助”的形式。深尾和安富试图将“共同体”观点与个人主义的观点用动态分析的方法统一起来认识。^⑤但是,祁建民认为在这个村落中使用“雇”的方法具有特殊性,也就是“相伙”和“雇”两种方法的采用是不均衡的,“相伙”仍然是传统性的、主流的。^⑥

对于中国社会的“共同体”问题,岸本美绪从中间团体的多重性角度进行分析。她认为中国的中间团体乍一看呈现出多种现象,但作为一种防卫性的非制度性的相互扶助团体,在危急时刻可以呈现出像内藤湖南所关注的曾国藩义勇军那样,有着令人惊叹的纪律和内在的凝聚力;但有时又不过是缺乏共同意识的散沙一般的惰性集团。在集团内部,在没有固定的身份阶层制存在的同时,保障成员间平等关系的规范也不存在。对于这样的中间集团由于关注的侧重点不同,因而对其的评价也就大相径庭。^⑦这就揭示了中国的传统民间团体的复杂性,不能单独仅强调其一个侧面,对于“共同体”问题的认识也应如此。

在历史学之外,日本的社会人类学者对中国社会集团性的比较研究也值得参考。中根千枝通

① 奥村哲「民国期中国の農村社会の変容」、『歴史学研究』779号、2003年。

② 三品英憲「近現代華北農村社会史についての覚書」、『史潮』新54号、2003年。

③ 北原淳「共同体思想——村落開発理論の比較社会学——」、『世界思想社』、1996年、27頁。

④ 内山雅生「近現代中国華北農村社会研究再考——拙著『現代中国農村と「共同体」』への批判を手がかりとして」、『歴史学研究』第796号、2004年。

⑤ 深尾葉子、安富歩「中国陝西省農村の人間関係形成機構——「夥」と「雇」——」、『東洋文化研究所紀要』第144冊、2003年。

⑥ 参見祁建民『中国における社会結合と国家権力——近現代華北農村の政治社会構造』、御茶の水書房、2006年、320—321頁。

⑦ 岸本美緒「『市民社会』論と中国」、『歴史評論』第527号、1994年。

通过对日中两国社会的比较,提出了“场”与“类”的观点。她认为,日本的家族制度像一个“场”,家族构造极为稳定,本家与分家关系不能改变。一个家族就限定在一个村落之内。而中国的宗族是以父系血缘关系这个同类构成的,宗族内部的领袖并不固定,一个宗族的兴衰往往跟宗族领袖的变化有直接关系。宗族很多是跨越村落的,地域关系也不明显。^① 中根还发现,在家族制度以外的行会组织之中,中国行会的严密性和凝聚力也同行会首领个人的能力有重大关系。日本的行会制度是固定的,组织构造非常安定,而中国的行会结合力的强弱是处于经常变化的。^② 园田茂人则从“面子”和关系主义社会的观点分析中国社会的集团性,他认为人们常说中国社会缺乏集体性,但是,当某种条件具备的时候中国人的凝聚力会突然地加强,形成巨大的能量。^③ 从日本社会人类学的以上研究来看,简单地说中国社会是“共同体”性质的还是个人主义性质的都不确切。但是,这种人类学的个案研究如何与历史学的规律性概括结合起来却依然是一个未解决的难题。

四、“共同体”概念变化与对中国认识的转变

战后以来,从大塚久雄对“共同体”理论的重新解释,到谷川道雄对“共同体”的评价发生革命性变革,再到内山雅生等把“共同体”概念向社区理论或地域研究方法转换,使得当代日本的“共同体”一词所包含的意义十分广泛,甚至可以说是含混不清,每个学者都是按照自己所理解的“共同体”概念来分析、把握中国社会历史。正如柳泽和也所指出的,战后日本关于中国“共同体”概念发生变化的起因,是对“共同体”概念的规定含混不清,将“共同体”与“共同体”性质的东西不加区别地议论。^④ 如果不从每个学者的价值取向和理论背景来理解,那么,对于其所使用的“共同体”一词往往会产生误解。

其实,在战后日本,关于日本“村落共同体”的研究中也曾有过概念上的混乱,但日本农村社会学界较早发现了这一问题。例如,针对日本农地改革后,关于“共同体”已经解体说和“共同体”的村落机能依然存在说之间的争论,兰信三曾指出这是把阶级论的“共同体”与集团论的“共同体”两个概念相互混淆使用所致。兰信三认为,阶级论的“共同体”具有土地所有、共同劳动和集团性等特征,这种“共同体”的解体并不能直接进入市民社会。因为作为基础集团的村落依然存在,以村落内所残存的以及新生的共同契机为基础重新形成了新的“共同体”。^⑤ 这种机能性的“共同体”依然存在。

但是,总的趋势是,研究者们逐渐放弃了阶级论的“共同体”,而更多地采用集团论的“共同体”,放弃传统历史学和政治经济学中的“共同体”理论而采纳社会学的“共同体”学说。特别是对于“共同体”的价值和意义由否定到肯定,更是一个根本性的变化。造成这种状况的原因,除了前述人类社会发展的背景和国际学术潮流的演变之外,就中国史的研究来说,还有一个重大因素就是自20世纪80年代以来中国社会经济的迅猛发展所带给日本学界的巨大冲击。这也证明了“批判的武器当然不能代替武器的批判”这一马克思主义的观点。正是由于当代中国翻天覆地的变

① 中根千枝「問題提起Ⅱ 日本と中国・朝鮮、家族構造の特色」、江上波夫、梅原猛、上山春平、中根千枝編『日本と中国天城シンポジウム 民族の特質を探る』、小学館、1985年、99—101頁。

② 中根千枝『社会人類学 アジア諸社会の考察』、東京大学出版会、1996年、246—247頁。

③ 園田茂人『中国人の心理と行動』、日本放送出版協会、2002年、74—75頁、137—162頁。

④ 柳沢和也『近代中国における農家経営と土地所有——1920—30年代華北・華中地域の構造と変動——』、御茶の水書房、2000年、200頁。

⑤ 蘭信三「村落研究における共同体論的アプローチについて」、『ソシオロジ』第26巻3号、1982年。

化,才可能从根本上冲刷掉日本近代以来根深蒂固的“中国社会停滞论”。近年日本的中国研究出现的一些崭新的观点就与此相关。

以往的中国研究关于中国社会中浓厚的“共同体”性质的人际关系,研究者往往将其归纳为“非近代的”“关系主义”和“人治社会”等,持否定的态度。但是,近年来首藤明和指出,对于造成中国社会活力的人际关系优先主义应进行积极的评价。他认为,在中国农村中人际关系是丰富和多样的,已经经历了近代化的欧美和日本甚至中国人自身现在才刚刚开始认识到这种人际关系优先主义所隐藏着的效用,由此可以解读中国现代化的多种可能性,所以要把中国的这种关系社会作为另一种文明来认识。^①

佐佐木卫也提出,以往人们认为中国社会结构的特征是与“近代官僚制”社会格格不入的,因而把这种社会结构看作是推行近代化的阻力。但是,只要观察一下现代中国就不会认为中国没有走向近代化。中国社会的结构从某种角度看是一种具备动态性质的构造。在传统社会中,以集团为媒介,由开发和移动促进了社会的发展。在现代社会,也不得不考虑传统的集团结构在现代化进程中成为导致人们行动和活力的方式。^②以研究中国农村共同关系为己任的内山雅生指出,自中共十一届三中全会以来,中国经济飞速发展,已经成为世界经济的重要部分,对于作为20世纪重要历史事件的中国革命必须从各种角度进行研究,关于人民公社这种集体化也不能仅仅是与苏联东欧进行比较,必须从中国传统农村社会中所包含的社会特质进行分析。^③

当然,在看到这种变化趋势的同时,也仍然有值得警惕的现象,那就是,现在的日本对于战前形成的关于中国社会“停滞论”的观点是不是已经完全解决了呢?虽然在战后有相当多的历史学家进行了努力,这种观点已经没有多大市场,但是在其他社会层面上其遗毒并没有完全消除。著名史学家野泽丰就曾严肃指出,在战后的中国近现代史研究中由于对平野义太郎在战中活动的自我批判和相互批判不足,使这一问题长期止步不前,这就为战后历史学研究的再出发埋下祸根。^④另一位日本著名学者沟口雄三指出:“在冷战结构中,随着日本在20世纪60、70年代的高速成长中恢复了自信,对社会主义体制中国的反共意识和经济上的优越感又再一次与战前蔑视中国的感情结合到一起。”^⑤对中国等亚洲国家的这种根深蒂固的“停滞”观念,从对过去战争的反省上看,比如近年的教科书问题及其为东条英机翻案等动向看,可以说其影响是依然存在的。还有人在继续鼓吹日本发动第二次世界大战是为了亚洲各国从殖民地的境地得到解放,赞扬平野义太郎等在战争期间的大亚细亚主义观点。^⑥沟口雄三就批判说:“看一看西尾干二著的《国民的历史》,明治以来形成的对中国、朝鲜的蔑视感情经过他们的再生产,成为他们将日本装扮成与西欧进行‘孤独’斗争的战斗者的最大依据,更何谈战争责任。”^⑦特别值得注意的是,现在日本年轻一代依然还受到过去日本“脱亚入欧”、蔑视亚洲观念的影响,不认为自己是亚洲人。一位日本教授对班上139名学生

① 首藤明和「中国の「人間関係優先主義」と「后台人」——現代中国農村の民衆生活を見る視点」、『社会学評論』53(3)、2002年;首藤明和「もうひとつの文明として 中国の人治社会」、日本経済評論社、2003年。

② 佐々木衛「中国民衆の社会と秩序」、東方書店、1993年、31—32頁。

③ 内山雅生「現代中国農村と「共同体」——転換期中国華北農村における社会構造と農民」、3—4頁。

④ 『歴史科学大系』第13巻、校倉書房、1979年、266—267頁,转引自秋定嘉和「社会学者の戦時下のアジア論——平野義太郎を中心に——」、古屋哲夫編『近代日本のアジア認識』、京都大学人文科学研究所、1994年。

⑤ 沟口雄三:《历史认识问题是什么问题》,[日]中国社会科学研究会编:《全球化下的中国与日本:海内外学者的多元思考》,社会科学文献出版社2003年版,第12頁。

⑥ 西尾幹二『国民の歴史』、扶桑社、1999年、605頁。

⑦ 沟口雄三:《历史认识问题是什么问题》,[日]中国社会科学研究会编:《全球化下的中国与日本:海内外学者的多元思考》,第12—13頁。

(包括留学生)进行问卷调查,问题是“你是亚洲人吗?”结果日本学生中有64人回答“是”,但有33人却回答“否”。这个班有三分之一以上的日本学生不认为自己是亚洲人^①,可见问题之严重。

即使是面对中国改革开放的巨大发展,中国崩溃论或对中国发展表示担心的观点也不绝于耳。东一真就认为中国是一种“常春藤资本主义”。他指出常春藤是蔓类丛生性植物,依附于大树寄生,生命力顽强、到处群生;但是,常春藤永远不会成为一棵大树,因为它四处蔓延,缺乏统一性。这种观点认为“常春藤资本主义”在体制上接近“新美国型资本主义”,不过,美国社会的宗教和志愿者组织在一定程度上可以抑制资本主义的狂奔,而中国社会没有这种机制,中国的社会规范也不完善,在这里只有通过强权来统合国家。中国将来代替这种权力构造的应该是法制的完备,这需要长期的过程。^②

战后中日关系虽然有了巨大发展,但是磕磕碰碰依然不断,其中一个深层次的思想意识原因就是日本的“中国社会停滞论”这种蔑视中国的遗毒在作祟。沟口雄三曾经警告说:“日本在追随欧美的同时,另一方面却蔑视或轻视亚洲,这种结构中的无意识地、不自觉地轻视亚洲的感情在这一个半世纪里作为一种积弊,象麻药一样贯通全身肌体,歪曲并阻碍了人们对亚洲现实的认识能力。如果冷静观察,我们可以预料,今后至少半个世纪,长则一个世纪以上,这种积弊恐怕还会继续存在甚至愈发腐臭地堆积下去,与亚洲现实的变化相对抗。”^③所以,在由社会现实进行事实上批判的同时,仍然离不开理论认识上的批判和清理,而且这一工作依然任重道远。

最后需要指出的是,中国学界对与“共同体”理论相关的亚细亚生产方式问题并不陌生。早在20世纪20年代几乎与日本引入“共同体”理论的同时,在中国就曾展开了中国社会性质的大论战,其中就涉及亚细亚生产方式和“中国社会停滞论”问题。不过,在中国争论的焦点是中国当时究竟属于一种什么社会,因为这关系到中国革命的性质与道路问题。经过论战,中国马克思主义学派确认了中国社会的半殖民地半封建性质。1939年毛泽东的《中国革命与中国共产党》一文就反映了这场论战的结果。当时对“中国社会停滞论”问题也多有涉及,所得出的结论是中国历史的发展也是按照五种社会形态规律发展演进的,只不过由于近代列强的入侵打断了中国自身发展的进程。1941年,陈伯达指出:“中国封建社会的发展,不管其如何表现为停滞状态,然而总是一步步地向资本主义发展的历史趋向接近。”所以,“否认中国封建社会的自己运动可能走到资本主义,这种观点是错误的。同时,如否认近代中国出现资本主义是欧风美雨波及的结果,这观点也是错误的”。^④

近年来一些中国学者开始借用“共同体”理论,特别是借鉴日本学者的有关理论来研究中国“村落共同体”和“水利共同体”问题,这主要是从地域社会论和社区理论的角度使用“共同体”概念的。按照钱杭的归纳,他认为中国当代学者对于“共同体”理论及其相关问题的接触和了解,主要依靠3个途径。一是20世纪30年代以来日本学术界利用“共同体”理论对中国农村社会进行的系统研究,例如清水盛光的研究。二是马克思、恩格斯的原著,例如《德意志意识形态》、《资本主义生产以前的各种形式》和《〈政治经济学批判〉序言》等。三是近年翻译出版的西方社会学与人类学著作,如滕尼斯的《共同体与社会》^⑤、鲍曼的《“共同体”:在一个不确定的世界

① 家近亮子『日中關係の基本構造』、晃洋書房、2003年、187頁。

② 東一真『中国の不思議な資本主義』、中央公論社、2007年。

③ 沟口雄三:《历史认识问题是什么问题》,[日]中国社会科学研究会编:《全球化下的中国与日本:海内外学者的多元思考》,第16页。

④ 陈伯达:《由封建的中国到半殖民地的中国》,《解放》第128期,1941年5月。

⑤ 斐迪南·滕尼斯著,林远荣译:《共同体与社会》,商务印书馆1999年版。

中寻找安全》^①等。钱杭认为,在上述3个途径中,马克思主义观点理应占据主流位置,但实际上,日本学术界对“共同体”理论的研究成果对中国社会科学领域的影响似乎更为直接和深远。^②李国庆对于日本关于中国“村落共同体”问题的论争进行过系统梳理,从中国农村惯行调查到平野与戒能的争论,以及福武和旗田等人的研究,介绍得十分详细。近年中国学者引用的日本学者论著,主要是旗田巍、福武直、清水盛光、仁井田升,以及平野义太郎和戒能通孝等人的成果。特别是内山雅生^③和丹乔二^④的论著由于已经译成中文,被引用的更多一些。

在“村落共同体”研究上,张思运用“村落共同体”理论从农耕结合角度探讨了“村落共同体”的演变。他指出,近代华北农村社会,对等交换的行为仍带有亲密感情的、援助性的要素,基于亲密感情的无偿援助中也开始掺杂着合理的、交换的色彩。完全的、纯粹的合理交换和亲情援助都是少数。^⑤刘玉照则借鉴日本学者的“村落共同体”假设与施坚雅的“基层市场共同体”假设并结合中国农村的现实认为中国“基层生产共同体”已经通过特定的网络结构与各个等级的市场直接发生联系,参与到整个市场的分工体系当中,“基层生产共同体”的形成强化了市场体系功能,由于跨界的社区在扩大过程中越来越有明显的内聚特性并不断地整合原有的“村落共同体”与“基层市场共同体”,形成了一种全新不断扩展的内聚性“共同体”。^⑥项继权借鉴滕尼斯和清水盛光以及平野义太郎的研究,对于现代中国农村“共同体”的再建进行思考。他认为现在人们主要通过政治、经济改造实现乡村社会和社区的重建及有序管理。但是,单纯依靠行政权力规划并组建的社区,并不是建立在内在认同基础上的“共同体”。他提出要通过“服务”来强化人们对于“共同体”的认同。^⑦

在“水利共同体”研究方面,一些中国学者参考了日本20世纪50年代关于中国“水利共同体”的争论,并吸收森田明等日本水利史学者的成果,对于水利社会问题进行了深入研究。钱杭以“共同体”理论为分析工具,对于萧山湘湖水利集团进行详细研究后认为,中国传统社会集团其实都非常脆弱和僵化,缺乏协调各种利益纠纷的基本制度、主观愿望、方法机制和舆论导向,是中国传统社会许多根本痼疾的根源所在。而这类传统集团的衰落和逐步走向解体的过程,恰与中国近代化的步伐相一致。^⑧张俊峰参考“水利共同体”理论,结合山西区域社会史研究提出了“泉域社会”的概念,他认为“泉域社会”应具有泉源、水利型经济、水神信仰、水案和内容相似的水利传说等特征^⑨,使“水利共同体”的内涵更加充实。钞晓鸿根据对清代关中水利史的深入研究,对森田明关于“水利共同体”解体原因的观点提出商榷。森田明等日本“水利共同体”论者主张明末清初由于中小地主的衰落与乡绅土地所有的发展,导致原有水利设施的荒废与水利组织的瓦解,即“水利共同体”的解体是大土地所有发展的结果。钞晓鸿则认为,“水利共同体”的解体其背后存在着一些根本性的机制问题,主要是河流径流量的不稳定性、水资源在所有权上的公共性、模糊性和使用权上的排

① 齐格蒙特·鲍曼著,欧阳景根译:《“共同体”:在一个不确定的世界中寻找安全》,江苏人民出版社2003年版。

② 钱杭:《库域型水利社会研究——萧山湘湖水利集团的兴与衰》,上海人民出版社2009年版,第9—10页。

③ 内山雅生:《二十世纪华北农村社会经济研究》。

④ 丹乔二著,虞云国译:《试论中国历史上的村落共同体》,《史林》2005年第4期。

⑤ 张思:《近代华北农村的农家生产条件·农耕结合·村落共同体》,《中国农史》2003年第3期。

⑥ 刘玉照:《村落共同体、基层市场共同体与基层生产共同体——中国乡村社会结构及其变迁》,《社会科学战线》2002年第5期。

⑦ 项继权:《中国农村社区及共同体的转型与重建》,《华中师范大学学报》2009年第3期。

⑧ 钱杭:《库域型水利社会研究——萧山湘湖水利集团的兴与衰》,第8页。

⑨ 张俊峰:《水利社会的类型——明清以来洪洞水利与乡村社会变迁》,北京大学出版社2012年版,第264页。

他性、渠道区位的差异性和在“共同体”内部各个成员的责权分明与整个系统总体上的混淆不清等。^① 钞晓鸿的论文史料扎实,很有说服力,显示出中国“水利共同体”研究的高水平。

但是,以上研究主要是从地域社会论的角度引用日本“共同体”理论的,即使是引用平野义太郎和清水盛光的研究成果,也仅仅是作为一种纯粹的学术观点加以介绍或吸收,忽视了日本“共同体”理论中“中国社会停滞论”的思想背景及其以后的演变过程。对于战前日本由“停滞论”所带来的错误中国观,以及其一时成为支持侵略战争的理论则完全没有涉及。虽然也有人引用了旗田巍对于“平野一戒能争论”的评价,但并未深究。同样,战后日本学界为了消除“停滞论”进行了许多努力和探索,对于他们的这种心境和努力我们也了解不多。特别是,直到现在日本一些人还残存着“中国社会停滞论”的余毒,更值得我们在引用这些理论时加以明辨。改革开放以来,我们引进了大量国外社会科学理论,但国外经过几十年、上百年发展而来的理论在很短时间内同时、平行地进入到中国,对于种种新鲜的理论,我们往往忽视这些理论之间的对立与承接关系,以及其产生的社会思想背景,轻易地拿来使用,这是值得我们注意的。

[作者祁建民,山西省“百人计划”特聘专家(山西大学社会史研究中心),日本长崎县立大学教授]

(责任编辑:徐志民)

《性别与战争:上海 1932—1945》出版

陈雁著,社会科学文献出版社 2013 年 10 月出版,36.9 万字,79 元

陈雁著《性别与战争:上海 1932—1945》一书,是在其国家社科基金课题“战争与性别”结项成果基础上修改而成,并被列为“复旦大学历史学系近代中国研究青年学者书系”之一。作者以 1932 年至 1945 年的上海女性生活为中心,跳出了“国家兴亡,匹夫有责”的传统女性战争史的写作窠臼,从性别角度重新思考民族战争,尽力探究战争与妇女解放所包含的复杂历史脉络与多样的社会面相,重新审视这场中日战争对中国社会尤其是对中国女性的影响。全书除导论和结语外,分为九章,每章均以具体人物或事件为切入点,阐述或反映战时上海乃至中国社会的大背景,以及隐含其后的战争与性别的错综复杂关系。如,该书第四章从战时上海邮政局拒招女性职员和裁减已婚女性职员切入,分析了近代中国女性就业的状况、上海职业女性的独特面相以及战争与女性就业之间的关系。总之,作者力避传统抗战史写作中的“宏大叙事”、“见事不见人”的方法,努力展现妇女、性别史研究中的“个人记忆”和“女性体验”,尝试达到“细微之处皆学问”的效果。(徐志民)

^① 钞晓鸿:《灌溉、环境与水利共同体——基于清代关中中部的分析》,《中国社会科学》2006 年第 4 期。