

翻 訳

個人・集団・社会  
—— 学術分野でのあゆみを顧みて ——

費 孝通著

蕭 紅 燕 訳

人生の閉幕が近づくとつれて、長年にわたる学術分野における自らの歩みをときおり顧みる。自分の歩んできた道は紆余曲折を経て、残した足跡に誤りもあった。その軌跡を一つ一つ考えてみると、改めて考えさせられることも少なくない。

このたび、旧友たちとの再会をきっかけに、これまでの道程をふり返らせていただき、みなさまのご教示を切に願っている。願わくは余生にいくぶん裨益することである。

—

「社会」という概念に対しては、従来から二通りの異なる見解がある。一つは社会を個人が集合して生活を営む集団とみなす考え方である。嚴復<sup>1)</sup>が sociology を「群学」と訳している。人々が集まれば群れを為す。各人が生活の需要から集まって集団を為し、分業と協力によって共同生活を営み、各自の生活需要を満たす。ヒトはそもそも動物であって、衣食や男女の交わり、諸々の欲望など生活上の需要が自然界の進化からくるものであり、個人の生物的遺伝に由来している。こうした側面においては、ヒトは他の動物とおおよそ一致している。

ただ、生物界ではヒトという段階まで進化してくると、他の動物の智力より勝るようになった。生物学者がヒトを homo sapiens とよぶ。Sapiens とは智力を意味している。ヒトはこの特徴をもって自らその需要を満たすために、他の動物を上回る能力を持つ。人間どうしは共通した認識と理解によって分業・協力体系の構築を可能にし、集ま

り住み、集団を為すようになる。

厳復はなぜ sociology を「群学」と訳したか？わたしの理解では、彼は生きた生物としてのヒトが集団を為す実体であることをまず認め、そして集団が規定したすべての行動規範、およびその他いわゆる文化とよばれる、すべての人為的なものがみな、ヒトに役立たせるための手段であることを認めているようにおもわれる。

もう一つの見方とは、集団は確かに一人一人からの集合体だが、一方、個々人がなければ集団も成り立たない、という見解である。これは解りきっていることだ。しかし、集団を為す個人となると、もはや一人一人の生物体ではなくなった。かれらは自然進化の過程における生物界を越えて、さらに別の層<sup>じげん</sup>に入った。この層がまさに社会である。

社会に生きるヒトは、生物界の個別の生物体、または生物としてのヒトであるだけでなく、組織された集団のなかの社会構成員でもあり、または社会人ともいう。社会とは人為的な集団である。社会は他の動物集団のように、生物の繁殖機能によって新たな成員を受け入れるのではなく、また、他の動物のように、個人がその生物学的な遺伝の本能によって集団のなかで生活するものでもない。

ヒトの社会では、子どもはその社会に定められた手続きによって生を受け、生まれてからその社会の規則を踏まえつつ暮さねばならない。いつでも、相手によってどう対処すべきかは、その与えられた社会的役割に従いつつ、しかるべき行動様式で事を運ぶ必要がある。

どの社会においても、その構成員の生活様式についての規則が定められている。不適切な言い方かもしれないが、ここで便宜上の喩えをしてみよう。社会に生きる人々はあたかも舞台に立つ役者のようだ。どんな役者でも指定された役柄を脚本どおりに演じざるを得ない。どの歌手も楽譜どおりに歌わなければならない。

社会がその構成員のために規定した行動様式は、<sup>シキケツリ</sup>規矩とよばれる。書物ではそれを「礼制」または「法度」という。これらは確かに人為的なもので、ヒトの本能によるものではない。世代を重ねて蓄積し、受け継がれてきた成規<sup>キケツリ</sup>なのだ。上位世代の者が下位世代に教えこむことにより、各人は「学びて時にこれを習う」結果、その社会で暮らすための権利や生活様式を学び取るのである。そればかりではなく、もしその社会の構成員がこうした規矩に則って行動をしなければ、社会から干渉や制裁を受け、さらにその社会で生き残る機会まで剥奪されかねない。まさに死活問題である。

社会はその自然進化の過程で、生物の世界に次いで現れた実在の世界である。社会は生物体を土台にしている。無生の有機体を基礎にしている生物体と同じだ。生命の始まりに生物界が現れ、生物集団の発達によって社会が生まれた。ヒトは動物でもあるが、ただの動物ではない。ヒトの集団はもはや普通の集団ではなくなり、社会となったのである。

この意味からして、社会自体は一つの実体である。生物としてのヒトは社会の実体とは見なされず、社会の保持体<sup>キャリアー</sup>に過ぎない。一方、生物としてのヒトがなければ、社会の実体も存在し得ない。言い換えれば、有機物質がなければ、生物は存在し得ぬのと同様である。要するに、有機物質は生命の保持体であって、生物としてのヒトは社会の保持体である。実体と保持体とは異なる。実体にはそれ自体の発展規則があり、保持体の新陳代謝の過程で存続し発展することができる。これはまさに生物としてのヒトが数えきれぬほどの細胞からなっているものの、細胞の一つ一つの生死が、その人の寿命を決定づけられるものではないことと同じ原理である。

個人の生命もしかりだ。有機体の細胞の絶えざる更新によって個人の生命が継続される。同様に社会に生きる個々人は生物体であるので、生物の規律に支配され、生老病死がある。しかしながら個人の生死が、その所属する社会集団の盛衰存亡を決めるものではない。したがって、生物の実体と社会の実体とは自然進化の過程にみられる二つの層に属している。ヒトには生物人と社会人という二つの属性がある。

このように社会を生物集団より一段と上層の実体とみなすのと、社会をただヒトの集団としての生活手段とみなすのとは、理論的には異なる二つの見解へと展開してゆく。

## 二

わたしは社会学を学び始めたころ、社会とは何かという根本的な問題を理論的に追求しようとはしなかった。中国人がどのように生活しているかを理解することは、若い時分のわたしにとっての学習目標であり、また、その暮らしを知る目的は中国人の生活改善をはかることにある。そのためにわたしは社会学を選んだ。いまふり返ってみると、自分は先述した前者の影響を受けてこの学問の世界に入ったといえる。

ところで、社会学を人間の集団生活の行為を研究する学問とみなすということは、sociology の厳復による中国語訳——「群学」の意味合いにちょうど合致している。社会

はまさに人類の集団にはかならない。また社会が定めたあらゆる決まりごとや制度は、いずれも生活上の需要を満たすために人為的に作り出された手段であり、人々の需要が満たされなくなれば改善し、生活手段はヒトの主観的な要請に応えなければならない、とわたしは考えている。自分の一生は、まさに中国の大きな社会変動の時期にあたる。もし社会制度が人類の生活手段でなければ、人為的な改革云々というのは話にもならないであろう。

わたしが最初に翻訳を手がけた社会学の理論書は Ogburn の『社会変遷』である。そのころのわたしは社会学を学びたてであったが、この本から深い感銘を受けた。科学技術の進歩が社会変遷を引き起こすという著者の理論に共鳴したからだ。科学技術が進歩すれば、社会のその他の制度もそれに合わせて変らざるを得なくなる。さもなければ社会から遊離し、またはアンバランスの状態に陥ってしまう。一方、科学技術の進歩は人為的なものであり、ヒトが生活資源を獲得するための手段である。その他の部門が科学技術の進歩に適応しようとしても、やはりヒトの努力によって現有の制度を改造せざるを得ない。

この理論に魅せられたわたしは、この本を中国語に訳して商務印書館で刊行してもらった。この翻訳がわたしにとって社会学という学問分野へ入門した目印ともいえよう。今日あらためてこのことに触れたのは、わたしは無意識のうちに社会に対する前者の見解からこの学問分野に入ったことを言いたかった。無意識というのは、当時の自分は社会への別の見解があり得ることを会得していなかったからである。そういう意味で、意識的な選択ではなかった。

その後燕京大学に在籍する最後の学年に、おりしもアメリカ・シカゴ大学からパーク教授<sup>2)</sup>が学術講演に中国を訪れた。实地観察に基づく社会学的研究を唱える教授の主張にわたしは感銘を受けた。このような方法は人類学によるものというので、人類学を学ぶ決心をした。当時の自分は人類学についてはまったく無知であったが。

燕京大学社会学系を卒業後、呉文藻先生<sup>3)</sup>の紹介で清華大学研究院の入学試験に受かって史禄国教授<sup>4)</sup>に師事し、人類学を学ぶこととなる。史禄国教授は帝政ロシア時代、国家科学院の人類学研究者であった。ロシア十月革命が発生した際、史教授はちょうどシベリアと中国の東北地方でツングース人の調査をしていた。ロシアで革命が起きたあと、教授は帰国せずに中国にそのまま留まり、当時の中央研究院に入った。のちに同僚たち

との折り合いが悪くなり、清華大学に転職しそこで教育のかたわら著書生活を送るようになる。時の中国では人類学がまだ人々に知られていない学問であった。わたしは史禄国教授の門下生となり、その指導を受けた唯一人の大学院生でもあった。

史教授は欧州大陸の伝統に従い、人類学が幅広い守備範囲を持つものと考えている。その主なる内容としては、人類の体質、言語、考古、社会と文化があり、ある意味ではヒトと人文の総合研究といってもよい。教授はわたしのために6ヶ年にわたる基礎的な学習計画を立ててくださった。それには体質人類学、言語学及び社会人類学の3部分が組み込まれ、2年を1期とし、3期でもってこの課程を修了とする。

そこで、わたしは1933年からまず体質人類学を履修すると同時に動物学を補習し、これが第1期の学習内容である。清華大学の校則によると、大学院生の在学期間が2年間を最短とし、別に期限がなかった。わたしは史教授の定めた学習計画を進め、第3期まで履修するつもりでいた。1935年の夏休み、第1期の学習を修了した時点では、人体測量と体質類型分析を習得し、2篇の論文をまとめ、口頭試験による審査に合格した。

清華大学の校則では、大学院に入学した2年後、成績優秀者は清華大学の公費留学資格を得ることができる。また1935年がちょうど史教授の休暇期間にあたり、教授は休暇明けには清華大学での教職をやめる予定であった。そこで史教授はわたしの学習計画を立て直してくれた。1935年の夏休み明けには中国国内の少数民族地区で1年間の調査をしてから、1936年、清華大学の公費留学で海外へいくこととなる。史教授はわたしの第2期から第3期の学習計画をもはや自ら指導をしない。

史教授の意見アドバイスに従い、わたしは1935年夏休みに、広西省大瑤山、現在の金秀瑤族自治県へ赴き実地調査をおこなった。その際、体質調査をするための人体測量機を携帯し、前妻王同恵の同行で社会調査を共にした。同年12月、大瑤山の山奥である花籃瑤地区の調査を終え、近くの坳瑤地区への移動途中に方向を失い不幸な事故に見舞われた。わたしがけがをしてしまったため、妻は単独で救援を求めにいく途中、水に溺れて亡くなった。のちにわたしは入院生活をしている間、王同恵といっしょに集めた資料に基づいて『花籃瑤の社会組織』をまとめあげた。これが実地調査にもとづくわたしの最初の成果である。

しかし、史教授の定めてくださった学習計画からいうと、この調査が計画を繰り上げてやったことになる。社会人類学の部分は第3期の学習計画に組み込まれていたからだ。

わたしは『花籃瑤の社会組織』をまとめるまで、満族とツングース族に関する史教授の社会調査報告を読んだに過ぎず、それほど深い印象を受けていない。また、社会学の理論についても系統的に学んではいなかった。ふり返るに、恩師史禄国先生に教わったのは厳格な科学的姿勢、社会構造にみる諸民族の特徴や社会体系に関する認識かもしれない。社会構造にみる特徴や社会体系というのは、社会生活を営むうえで社会の各部門が相互に協力し合うことであり、それらが全体として独自の個性を持つことである。

瑤族の調査を通して、わたしは社会生活における各部門間の密接な関連性をさらにはつきりと、具体的に見えるようになった。その体験が『花籃瑤の社会組織』の全篇を貫いており、わたしは花籃瑤の基本的な社会細胞である家族を出発点とし、かれらの政治、経済その他各方面の生活を一つの<sup>システム</sup>として描いた。

ところが、瑤山で得た体質測量の資料整理だが、条件が整わないため、わたしはずっと資料をそのまま持っていた。しかし、昆明で、聞一多事件<sup>6)</sup>が起きた後、急遽雲南を離れたため迂闊にも資料を紛失してしまい、花籃瑤の体質報告もついに書けずじまいになった。しかしだからといって、この2年間にわたる体質人類学の学習が自分の研究に何ら影響が残っていないということではない。体質人類学を学んだおかげで、人類の生物としての基礎について深く認識できただけでなく、習得した類型分析による比較研究という科学的な方法もまた、以後のわたしの社会学的調査に新たな道を切り開いてくれた。

当初の学習計画に変更があったため、1936年夏休み、わたしは海外留学の準備に取りかかった。呉文藻先生のお世話でイギリスへ渡り、ロンドン経済政治学院(LSE)でマリノフスキー<sup>6)</sup>に師事し、社会人類学を学ぶことになった。これは史禄国教授が定めてくれた計画から、言語学の学習を削ったことになる。

さて、瑤山からいったん帰省したわたしは、出国や入学手続きを待つことになったが、姉に勧められた村へ見学と休養を兼ねて訪ねることになる。姉は当時、郷里からあまり遠くない、太湖湖畔にある開弦弓という村で農村製糸生産販売合作社の基地を試みていた。わたしはそこで農民たちに聞き書きをし、瑤山と似たような社会調査を行った。のちにこの村で収集した農民の生活に関する調査資料を持って<sup>ロンドン</sup>倫敦へ渡った。

ロンドンでわたしは開弦弓の調査で得た資料を踏まえて論文の<sup>アウトライン</sup>概要を提出したが、まず当時の指導教官ファース<sup>7)</sup>に認められ、やがてマリノフスキーの目に留まった。マリノフスキーは即座に自らわたしの指導教官となり、中国の農民生活を研究<sup>テーマ</sup>題目として



博士論文にまとめることを勧めてくださった。

そのころのわたしはなぜこんなに幸運に恵まれ、マリノフスキーに師事できたか、自分でもわからなかった。のちにわたしの論文を読んだ人が、次の質問を投げかけてきた。「どうしてLSEに入る前に、あなたはすでに機能主義的な考え方を持っていたの？」

その時になってはじめてわたしの疑問が解けた。かつて史禄国教授に学んだこと、ヒトの生物学的基礎と社会構造の全体論及び系統論を重視することは、なるほどマリノフスキーが唱える機能主義の構成部分だったのだ！わたしはただ、マリノフスキーの人類学講義が自分の親しんできたことのように感じていた。要するに、出会う前に、二人の間にはすでに心が通じ合っていたのである。

さて、第1節で述べた社会に対する二つの見解に立ち戻ろう。ロンドンにいる間、わたしはまだ明確な認識には至らなかった。当時のわたしは社会に対する前者の考え方以外に、別の異なる見解が有りうることにはまったく気づいていなかった。これは自分が理論に敏感ではないことを示している。すなわち、学問的基礎固めが足りないのである。

わたしは二人の恩師、史禄国教授とマリノフスキー教授の理論的特徴については、いまだにすべて理解できているとは言い難い。拙著『江村経済』の刊行後、それを読んだ史教授が本への不満を述べたことを聞いている。この本は史教授の理論的な枠組みのなかでは重要な位置づけができないような気がする。しかし、彼の理論を自分は完全に理解できていないため、どこどの部分に不満があるか、わたしにはよくわからない。

それに対して、マリノフスキーの理論については、多少は会得している。すでに活字になった文化の機能に関するマリノフスキーの理論について、わたしの理解では、基本的に上述した前者の見解に属するとおもう。マリノフスキーの機能主義の出発点は社会構造をはじめ、文化体系もヒトの基本的な生物需要や生物的需要から派生した各種の需要を満たすための手段であると考えられている。この点をマリノフスキーはずっと堅持するとともに、文化の全体性をも認めている。文化の全体性とはつまり、生活の需要を満たすために人為的に創り出された文化は全体性を持っており、総合体として完備している。文化は生物体としてのヒトの需要をすべて満たし、それ自身が一つの統合体を為さねばならない。文化の各部分はまた相互に連携し、配合しあう体系である。この論点をわかり易く言えば、文化の全体論と系統論にほかならない。

ところで、マリノフスキーが提起したこの文化論にはそれなりの時代背景がある。人

類学に实地調査という方法を用いた先駆者であるマリノフスキーは長い間、トロブリア  
 ンド島の土人<sup>せんじゆうみん</sup>たちと生活を共にし、現地人の土語<sup>とちのことば</sup>を習得し、かれらの集団生活を参  
 与観察した。ある集団の生活を理解するには、その集団構成員の分業・協力を総合的に  
 観察する必要があることを、マリノフスキーは痛感した。人々は秩序に従って生活を営  
 み、自らの需要をも満たす。

ヒトのすべての需要は生物体として生じてくる。食色は性なりというのは、ヒトの動  
 物としての属性からくるものだ。この生物としての基本的な需要から、次第に上層の需  
 要が出てくる。たとえば、分業・協力体系を保つ社会的な需要などがある。マリノフス  
 キーはこの理論を用いて当時の人類学分野で流行っていた文化伝播論、歴史構造論など  
 の諸説を批判した。これらの理論はいずれも人間社会の文化的要因を抜きにして、ヒト  
 という存在を遊離させて論じられていた。

例を挙げれば、当時、図騰<sup>トーチム</sup>を研究する場合、この信仰発生の具体的な集団を無視して  
 トーテムの起源、伝播及び人類発展史上におけるトーテムの位置づけなどを追究する学  
 者がいた。マリノフスキーは欧州で流行っていた人類学の諸説に矛先を向け、真っ向か  
 ら対立した機能論、全体論及び系統論を提示した。これは人類学という学問発展におけ  
 る革命的な出来事であり、それによって人類学的研究を再び科学的研究に復帰させるこ  
 ととなった。

### 三

マリノフスキーは自らその人類学理論を機能学派と呼んでいる。いわゆる機能とは、  
 文化がヒトの需要を満たすために生じるものであるので、いずれも有効な手段といえる。  
 文化のなかの各要因、民具や信仰など、いずれもヒトの暮らしに有用なものだ。機能と  
 は需要を満たす力であり、早い話が、役にたつものということである。

機能という用語は function からの訳語である。Function には二通りの意味がある。  
 一つは目的達成に果たす役割、もう一つは数学の函数を意味する。もし甲が乙の函数で  
 あるとすれば、甲が変ると乙もつられて変らざるを得ない。ここでマリノフスキーが機  
 能学派と自称するのは上記の両方の意味合いを兼ねている。しかしながら、彼は理論を  
 述べる際、前者の意味をとかく強調する。たとえば、巫術の役割を論じる時、農作業の  
 節奏<sup>リズム</sup>や、農業にみるその権威的役割を強調した。それまでの学説では、巫術を理性に乏



しい未開人の現われとしてとらえていたが、マリノフスキーはそれを科学以前、または偽者の科学的思想の産物に過ぎないと批判している。

19世紀の欧州人類学界には、当時流行っていた民族優越感が充満していた。かれらは植民地の先住民たちを未開の野蛮人とみなし、その生活様式が不合理極まりない行為として蔑まれていた。機能論はこうした思想への痛烈な批判であるが、この理論はまた行き過ぎてしまった。文化のなかのあらゆる要因が有用であるとし、また存在こそ合理的だという印象<sup>イメージ</sup>を与えがちであった。この命題は哲学的にもよく批判を受けていた。ヒトの暮らしに資するどころか、害をも与えかねないような社会の伝統も少なからず存在しているという事実とも常識的に矛盾している。さらに生物的需要を満たすことを機能の基準とするのには、なおさら一般の人々にとっては受け入れがたい。したがって、マリノフスキーの機能論が人類学界を風靡していたころ、すでに異なる見解が現われていた。しかもそれが、同じく機能学派と自称する陣営のなかから頭角を現したのだ。もっとも典型的なのは、燕京大学で学術講演を行ったことのあるラドクリフ・ブラウン<sup>8)</sup>である。

ブラウンも実地調査を重んじ、文化の全体論と系統論を唱える人類学者である。しかし、機能の意義とは有効かどうかにあるのではなく、また生物的需要と結びつくものではないと考えられている。ブラウンは「機能」の意味を数学の函数というふうに理解しており、つまりマリノフスキーの強調する「機能」の内含が半分削られたことになる。

そのころ、わたしたち若い学生たちはマリノフスキーとブラウンを、あたかも同じ芝居を演じあう二人の主演のようにみていた。理論に敏感でないわたしにとっては、この論争のなかで芝居見物に熱中する以外、その見解の違いについて真剣に考えてはいなかったものの、否応なしにその論争に巻き込まれて、第1節に述べた社会に対する二つの異なる見解という迷路にわたしも紛れ込んでしまった。のちにわたしは機能主義の前衛であるフランスの Emile Durkheim<sup>9)</sup>の著作に接してから、社会に対する二つ目の見方に興味を持つようになった。彼は社会自身を存在の実体とみなし、社会を生物界のヒトから切り離れた。

医学院予科や体質人類学の授業で基礎的訓練を受けてきたわたしにとっては、社会の文化を生物と結びつけて考えるのには割合むりが無い。ところが、マリノフスキーとブラウンとの論争が、社会に対するわたしの考え方を揺るがした。ことに瑤山と開弦弓での現地調査を考え合わせると、わたしは次第にブラウンの見解へと傾いてゆく。ここで、

コミュニティ  
社区 での現地調査に入りたてのころの体験をふり返ってみる必要がある。

あるコミュニティにはじめて入り込んだ時、見知らぬ人々に遭遇し、そして異なる場面に個々人の行動、振る舞いを目の当たりにする。このような複雑で事柄が繁多な場面を前にして、どう理解すればよいか？問題の糸口をどのように見つけ出すだろうか？

わたしは次のように考えた。人々の社会的行為が、その社会の定めた諸々の社会的役割から生じてくる。無秩序ではない。秩序はちゃんとあるのだ。このような視座から目前に展開されている各個人の行動を観察すると、整然とした秩序が見えてくる。どの家庭にせよ、もしわれわれが父母、子ども、親戚、隣近所などといった社会的役割から、こうした雑然としているようにみえる個人の言行を観察してみると、人々には重複した行動様式が見て取れるのである。例を挙げれば、どこでも母親と息子との間の相互的行為は似通っており、一つのモードとなる。しかもこのような行動様式は妻と夫との関係とは異なり、さらに母親と娘にみる相互的行為とも完全には重ならない。

コミュニティに生きる人々の暮らしの営みは一見して雑然としているようにみえるかもしれないが、実際には、それぞれの社会的役割にふさわしい行動様式に則して行動しているものである。わたしは実地調査を通してこのことに気づいた。またその社会的役割も相互に組み合わせられたものであり、その節目節目がネットワークのようなしくみを成す。このような構造からコミュニティに生活する人々の行動をみると、それが条理整然として少しも乱れていないことがわかる。この整然とした構造はまた、現地人が臨時的に決めたことではなく、構造そのものがそこに生きる人々に先んじて存在していたのだ。言い換えれば、そこの人々は幼少時からすでにある社会構造のなかで暮らし、この構造のしくみを習得し続けてきた。これがまさに個人の社会化の過程にはかならない。

この社会構造に定められた諸々の役割間にみられる相互の行動様式もまた、その社会に生きる個々人が超えてはならぬ規範なのである。それからはみだそうとすれば、たちまち誰かに干渉され、または制裁をも受けかねない。したがって、他所から調査にやってきた者が目にする事のほとんどは、社会の規範ののっとった行動であって、またたまにはその規範を破った者への制裁も見受けられる。要するに人類学者として実地調査をする際、観察している事柄はほかでもなく、こうした規定された諸々の社会的役割の行動様式なのだ。役割の背後にある個人の内面的なことについては、普通の人類学者にとっては、めったに触れられるものではない。

ところで、わたしの行った社区調査について言えば、いまふり返ってみるに、瑤山と江村（開弦弓）のいずれも深く掘り下げたものとは言い難い。どうしても社会的役割の行動様式の解明に満足していたのだ。そのため、社会に対するわたしの見方まで影響されてしまい、社会をそれ自体が一つの実体とみなしていた。この見方をもっとも端的に示しているのは、講義ノートを整理してまとめた拙著『生育制度』である。

このほか、わたし個人の経歴もまた自らの学術的観点の形成に影響したので、ここで少し付け加えておこう。1938年、わたしはロンドンを離れた。そのころ、我が国で抗日戦争がすでに2年目に入り、わたしの故郷も日本軍に占領され、沿海地方の大学もみな内陸部へ疎開してしまった。そういう状況なので、ベトナム経由で帰国せざるを得ず、昆明にたどりついた。当時の雲南大学や清華大学・北京大学・南開大学から合併された西南連合大学で教鞭をとることとなった。

雲南に着いたわたしはさっそく現地調査をはじめた。やがて燕京大学社会学系に対する羅氏基金の援助を受け、雲南大学で社会学研究センターが設立された。空爆を避けるため、この研究センターを昆明附近にある呈貢の魁閣に設置した。世間では魁閣とよぶ。

その時からわたしをとりまく学術環境は、かなりきびしく孤立していた。もともと親しくしていただいた数少ない先学や友人たちを除いて、雲南以外の地域、及び海外の社会学界からほとんど断絶状態になっていた。そのころのわたしたちは自分たちの周辺以外の思想とはほとんど接触がなく、過去の社会学関係の書籍や資料を収集し、保存する図書館すらなかったし、国内外のそれまでの社会学関係の研究業績を生かすこともできなかった。このように情報交流に乏しい状況のもとにおいては、学術的思想を発展させるうえで確かに大きな制限となった。いまふり返ってみるに、当時のこのような特殊な環境がわたしの学術思想にかなり強い影響を与えた。その影響の一つに見聞が狭く学識が浅いという面もあったが、一方では、自力更生によって自ら一派をなし、すべてを自力でやってみるという習慣も養われた。この習慣は後年になって、社会学の新たな流派をあまり受け入れられなかったことにも関連している。

1943年、アメリカ国務院の招請を受けて、「十名の教授の訪米学術講演」という機会であメリカに1年間滞在した。だが、この期間を利用して魁閣時代の調査成果をまとめることに追われた。アメリカの幾つかの大学の同僚たちの手助けを得て、Earth Bound

China と China Enters the Machine Age という二冊の本をまとめあげた。正直いって、当時の自分は、海外における人類学と社会学の新たな思潮の吸収につとめようとはしなかった。

そのころ、コロンビアではリントン<sup>10)</sup>、シカゴではレッドフィールド<sup>11)</sup>、ハーバード商学院では Elton Mayo にも会った。上述の本の編集に取り組む際、かれらに親切かつ具体的なお力添えをいただいた。それにもかかわらず、かれらの著作をわたしは掘り下げて研究してはいなかった。帰国後、Mayo の著書を中国語に訳したが、その他の先生方の著書についてはそれほど深く読むことなく、ただちょっとばかり上っ面を学んだだけで、結局は自分の胸中にすでにできていた竹の絵という青写真に枝葉を幾らか添えたに過ぎなかった。

ここだけの話だが、旧友たちの前だから自分の欠点をごまかす必要はないとおもう。1940年代後半から1970年代の最後の年にかけて、わたしは海外の社会学界とは2回ばかりのごく短い交流を除いて、ほとんどこの世界から隔絶されていたのである。

#### 四

さて、崑明時代、魁閣での調査活動というと、それは『江村経済』の延長線上にあった。この研究活動を コミュニティスタディ 社区研究 と名づける。社区 コミュニティ という用語はわたしの学生時代につくられた新語である。

その経緯は次のとおりである。1933年、燕京大学社会学の卒業生たちは、パーク教授の中国での学術講演を記念するために記念論文集を刊行することとなった。ところが、パーク教授の論考に訳しにくい表現があった。“Community is not Society”。このことばの訳語に頭をひねった。Community と Society のいずれもその中国語訳が「社会」である。もし「社会は社会ではない」と直訳しようものなら、まったく話にならない。そこでパーク教授の意味することばの内容を明確化せざるを得なかった。「社区」とは具体的な地域に形成された集団であり、それに対して「社会」はこの集団に生きる人々の相互間の行動、人間関係であることを当時のわたしたちはそう理解した。そこで智恵を振り絞って「社」と「区」とを結びつけて「社区」という新語をつくった。

社区という概念が明確になってくると、研究対象もはっきりと見えてきた。つまり「社区」とは、ある地域に生きる集団の社会関係である。この社区は大きいものもあれ

ば小さいものもある。学校、村、都市、または民族、国家、さらにはこの地球上に共存する人類全体に至るまで、そこに暮らす人々を社会関係という糸で結びつけるならば、いずれも「社区」という概念でとらえることは可能である。

このような概念ができてくると、実地調査の対象となる範囲も決まってくる。瑤山で民族集団の社区研究もよし、中国各地の農村での社区研究もよしとわたしは考えていた。1933年、このような社区研究は燕京大学の学生の間には一時流行ったものだ。後日崑明に行ってから、わたしは相変わらずこの社区研究の道を歩みつづけた。

さらに取りあげなければならぬことは魁閣での研究活動の特徴は、比較研究法と、理論と実際との結びつきにある。つまりパークによる社区研究の概念と方法を受け入れるとともに、呉文藻先生をはじめ提起された社会学の中国化という努力目標をも目指している。燕京大学の学生たちは社区研究を通して社会学を中国化させようとしていた。社会学の中国化とは実質的には社会学の主要な任務にはかならない。その目的は、中国社会はどんな社会なのかを究明することにある。ところが、社区研究によってこの目的に達成可能であろうか？

当然のことながら、中国はどのような社会なのかをはっきりさせる必要がある。そのための科学的な方法は実地調査しかない。つまり社区調査である。しかし、すぐにまた次のような質問を浴びることとなる。もしあなたがいう社区研究が具体的な社区であれば、それもせいぜい中国のごく一部に過ぎないだろう。この方法で全国各地のすべての農村や都市を観察し得るものであろうか？社区研究を通して局所的な情況の理解に役立つかもしれない。だが、それがあたかも大海原の一滴水のようなもので、どうして部分から全体を語るといふ弊害から免れようか？これに対して、わたしたちは比較研究法と、理論と実際とを結びつけるという対策を提示した。このことについては、一昨年、東京で行われたシンポジウムで発表した「中国における人の研究」ではすでにこの質問に答えたので、ここでは繰り返さない。

ここで指摘しておきたいのは、わたしたちの社区研究の理論的土台は、1936年、燕京大学で学術講演を行ったブラウンと直結していることである。ブラウンはアメリカ・シカゴ大学で開講した人類学の科目名を比較社会学と称した。わたしたちの社区研究では、社会の系統論と全体論に対するブラウンの見方を受け入れた。各社区に特有の具体的な条件から成す社会構造に基づいてはじめて、異なる社区を互いに比較することが可能と

なる。また、比較を通して同じ種類の社区の相違点を見出すこともできる。各社区の具体的な条件からその違いを生み出した原因を探り出し、さらに社区の発展と変動の法則を突き止めて、これを理論的に昇華させてゆく。

魁閣での社区研究は1938年から1946年までの8年間のみであった。しかも最後の3年間は、授業の負担が重くなり政局も緊迫してきたので、わたし自身の実地調査はもはや実施できなくなった。したがって、魁閣での仕事は社区研究の試験的な段階にすぎない。この仕事の続きはずっとあとになって、1980年代に入ってからようやく再開できた。

魁閣時代の社区研究は基本的には瑤山と江村での調査の延長線上にある。この2時期を比べてみると、魁閣時代の調査は、全体性と系統性を受け継いだほか、比較研究と理論との結びつきに力点が置かれたことがその特徴である。

まず比較研究の話をしよう。もし自分の経歴から比較研究の根源を探り当てるのであれば、清華研究院で補講した比較解剖学と、史禄国教授に教わった人体類型分析に遡るべきであろう。わたしたちはすでに内地で沿海地方と異なる社会構造をもつ農村を見たし、さらに昆明滇池の周辺で異なる条件をもつ農村を意識的に選んで比較研究をした。これらの比較によって、都市からの影響の度合いが、農村に異なる社会構造をもたらすという論点を立証できた。この方法の試みについては、わたしは *Earthbound China* の最終章ですでに系統的に論じておいた。こうしてみると、魁閣時代に行われた『雲南三村』の研究は、瑤山と江村に比べて方法論にせよ、理論にせよ、大きな進歩を遂げたというべきであろう。

比較研究の試みを通して、本稿の冒頭で提起した社会に対する二番目の見方にわたしはさらに関心を向けるようになった。つまり、社会そのものを発展過程をもつ実体としてみなすことである。しかしこの思考では、どうしても「社会を見て人を見ぬ」傾向に陥りかねない。また生物的需要を踏まえたマリノフスキーの機能論からさらに遠ざかり、社会構造を重視するブラウンの機能論により近づいたのである。

## 五

魁閣時代の後期になると、雲南大学と西南連合大学の教授を兼任し、当時の政治情勢の緊張も加わって、わたしは実地調査に直に参加することができなくなり、講義や執筆活動により多くの時間を費やすようになった。そのころ、インフレが鱈上りで実質的な



収入がどんどん減ってしまう。わたしはまた1940年に一子の父親となった。わが家は呈貢の農村で借家暮らしをし、家の1階が豚小屋となっており、生活は苦しかった。そこで、わたしは大学の月給のほか、収入源を見つけなくてはならなかった。

しかし、一介の書生としては自分の筆に頼るしかない。当時のわたしはよく知られた多産的な作家になってしまった。大後方の各主要新聞や雑誌の紙上に、わたしの投稿が常に掲載されており、投稿用の文章を書くことが日課になった。現物売買のようで書けばすぐに掲載され、それで手に入れた原稿料は収入の半分を占めていた。文章の内容も形式にこだわらず、主として講義ノートや時事評論、及び海外訪問の雑記などであった。この時期に発表された文章はのちに本にまとめて出版した。その中で比較的売れ行きのよかったのは、『初めての米国訪問』『米国人の性格』『英国再訪』『内地の農村』『郷土社会の中国』『郷土社会の再建』『生育制度』『民主・人権・憲法』などである。

生活の足しに書いたこうした原稿は、事実わたしの思想をより明確に示している。また、自分の考えは学術的な見解と密接に繋がるものでもある。いまふり返ってみると、さきほど述べた社会の実体への傾斜ということが実にこれらの文章を貫くものである。3冊の海外訪問雑記は、実質的には英国と米国社会をそれぞれ個性的な実体、つまり民族の性格として描いたつもりだ。確かに自分はよく具体的な人物や物事をとりあげているが、こうした事例を常に中国社会と比較することを念頭に置いてもいる。

たとえば、自らの住処<sup>すまい</sup>をつねに移動させる都市に住む米国人と、伝統的な市・鎮及び農村に住む中国人とを比べて、「鬼 無き世界」と題してわたしは米国社会の特徴を明らかにしようとした。文中に確かに人物や出来事<sup>出来事</sup>の描写があるが、実際、それらを文化の保持体としてみなしているのである。

米国の滞在期間中、わたしにとってベネディクト<sup>12)</sup>の『文化モデル』とミード<sup>13)</sup>の『米国人の性格』がとりわけお気に入りの本だった。そこでミードにならって、自分のことばを用いて自らの見聞に基づき、『米国人の性格』と題する一連の文章を書き溜め、1冊の本にまとめた。ここでいう社会的性格とは個人を超越し、個人を形作る社会的モデルを指している。だが、それでは、社会を人間を超えたところに存在する実体としてみなしているではないか？ 続いて、『郷土社会の中国』に所収される一連の文章を世に送り出した。これらがある意味では『米国人の性格』の姉妹篇であると嘗ってもよからう。いまからみれば、このような Emile Durkheim 式の社会観はこの時期におけるわ

たしの主要な学術的傾向となっていたようだ。

このような傾向を理論的にもっとも明確化したのは、1936年に書き上げた『生育制度』である。そこで家庭・婚姻・親族などの生育制度は、人々がその生物学的な性的需要を満たすための社会的手段であることを、わたしは明らかに否定した。それどころか、社会はこうした制度を通して、人々の生物的需要を満たす方法を制限するものだとおもわれる。これらの制度は社会にとって新陳代謝的な役割を果たす。生物界においては、人の寿命に限りがあり、生老病死という特徴がある。また、社会という実体自身は連鎖として蓄積し、発展を遂げなければならない。人間の限りある寿命と社会の持続的発展との間に生じた矛盾を解決するためには、社会制度が生れたのである。

わたしに言わせると、もし両性の生物的需要を満たすことを出発点とするのであれば、次の順番に従うべきであろう。男女の性的欲求を満たすために結婚し子どもを生む。続いてその子どもを育てるためには家庭をつくらざるを得なくなる。さらに子孫の増加により親戚関係の網の目が形成されてくる。この一連の節々はまさに「間違いの連続」により出来上がった社会構造といえよう。

しかしながら、翻って考えると、社会にとってはその構造の完全性を保ち、集団の生存を維持させなければならない。そのため、社会構成員の新陳代謝の問題を解決する必要がある。そこで新規構成員の誕生、養育方法を定め、子どもを生み育てるという「生育制度」が形成されたのだ。この制度は、個人がその生物学的な性的欲求を満たせるためのものではない。婚姻や家族で定めた制度によって夫婦・親子及び親族の社会的役割を明確化し、人々が決まった条理や順序に従いつつ暮らせるようにした。「生育制度」に対するこの異なる二つの理解は、機能派の陣営における二つの見解の相違を实によく表している。

拙著『生育制度』は1946年、潘光旦先生<sup>14)</sup>とともに田舎暮らしをしていたころに書きあげた。潘先生は拙著の第一読者であり、わたしの社会的な考え方は、彼が主張する優生学的な生物学的観点とはかなり食い違っていることに気づいている。のちに序文執筆を依頼する時、潘先生はさっそく、「派与滙」と題する長文を書いてくださった。拙著も一見識のある言論といえるものの、社会の文化に対する生物としての個人の役割を軽視しているため、論点が偏りがちで、社会の全体像を掴みきれていないと指摘している。

潘先生は社会学の理論発展から新たな人文思想を提起した。すなわち、生物としての

ヒトと社会とを結びつけて、人間本位の、文化が目的達成の手段であるという根本的な観点に立ち戻った。しかし、このような見解については、当時のわたしたちは残念ながらわかり合えるには至らなかった。それにわたしたちの境遇も、学術的な理論について議論を戦わせる条件も心境もなかった。わたしは原稿及び潘先生のこの長い序文をそのまま商務印書館に渡し、本が刊行してから、ロンドンへ渡った。

1947年、帰国後のわたしは潘先生と同じ屋敷内に住んではいるものの、この社会学の根本的な観点についてさらに切磋琢磨を続ける気はなかった。この論議が展開されずに放置されたまま半世紀近くたったところ、潘先生はとうとう逝去された。わたしも80歳を過ぎて、この塵まみれの想いをもう一度拾い出し、懐旧の情に堪えず再考するようになった。だが、時はすでに1990年代に入っていた。これについては、またあとで話そう。要するに、拙著『生育制度』は、実質的にはわたしの学問的生涯の前半生に終止符を打つこととなった。

1947年、英国への訪問及び帰国後から1949年の北京解放に至るまでの期間は、創作の「豊作期」とわたしはかつて言ったことがある。北京の『中国建設』週刊誌、上海の『観察』週刊誌や『大公報』の紙面によく拙文が掲載されていた。その内容の多くは時事評論である。これらの文章を通して社会に対するわたしの基本的な観点が表明され、『観察』及び三聯書店から、抗日戦争時代に発表された論文集も刊行された。一時的には多く読まれる多産的な作家となった。しかしながら、ふり返ってみるに、この時期の自分は学問的な思考においては、たいして新たな進展はなかった。

## 六

狭い意味での学問的経歴に限って言えば、『生育制度』をもってわたしの前半生の学問的生涯の終焉とみてよかろう。1930年、社会学の分野へ足を踏み入れてから1949年の解放に至るまでの約20年の歳月である。続いての30年という、「解放」、「右派反対」及び「文化大革命」をはじめとする中国の激動期にあたり、尋常ではないものがある。この時期の思想の変化については、1987年10月、Pasternak教授との対談が行われたが、その記録が雑誌 *Curent Anthropology* に掲載されている。わたしはその文中で率直に自分の考えを述べているので、ここでは繰り返さない。

ところが、上述した社会の性質に関する根本問題との関連で、つけ加えておきたいこ

とがある。最近自分の考えていることだが、これによって、自らの後半生における学問的思考の若干の変化について説明したいとおもう。

個人の見方が、どうしてもその人の身近な体験から切り離せないものであることを、わたしはますます強く感じるようになった。解放後に遭遇した「尋常ではない」出来事が、必ずその後の自分の学問的志向に投影し、ひいては立身出世の現実の生活にもその経歴が反映されるものだ。したがって、もしこの時期を学問的経歴の空白期とみなすものなら、それは真摯な態度とは言い難い。

自分の一生のこの前期と後期における社会の本質への見方を比較する際、ある時期の経験がわたしに深い影響を与えた。わたしは前半生では確かに実地調査をし、理論と実際との結びつきを唱えていたものの、具体的な社区調査となると、自分は終始、調査者の身分として他人の暮らしを観察していた。言い換えれば、わたしは部外者の立場から生活者を傍観していたのである。

もちろん、わたしには自分の社会生活があり、定められた社会的役割という範囲内のことをやっている。したがって、自分のやること為すことについて、自らの社会が定めた行動規範の枠内にあるため、わたしは途惑う必要がない。内面的な葛藤も生じない。わたしの言動に対する他人の反応もまた、自分の予想外のことでない。つまり、わたしは共通した社会構造のなかで行動しているのだ。確かにこの社会構造も変動過程にある。しかしこのような変化は次第にみられるもので、それに自ら主体的に適応できるものである。わたしは自分が社会に対立する存在とは感じていない。

ところが、解放後のある時期において、わたし自身が置かれた社会構造に革命的な変動が起きてしまった。すなわちこの構造を成す諸制度に大きな変化が生じたため、各制度で定められてあるそれぞれの社会的役割の行動様式も大きく変化した。もっとも端的に現われたのは「文化大革命」の真っ最中の出来事である。「大学教授」という社会的肩書きをもつ教員であろうと、その教え子たちに路面清掃や<sup>トビ</sup>掃除を強いられたり、さらに街に引き回されたり、群衆大会に引きずり出されて大勢の前で非難されたりもした。社会的権力が後ろ盾となるこうした行動様式と「文化大革命」以前の「大学教授」としての行動規範とは、まったく相容れないものである。

もちろん、「文化大革命」の時期にみられたこれらの「革命」はただ事ではない。しかし、この尋常ではない光景には、社会の本来の姿が浮き彫りになったのだ。いかにも

社会の本質とその力量が明示されるための実験室に、わたしは身を置かれたように感じた。この実験室のなかに身を置かれたわたしが実験の対象となり、わたし自身に対してこの実験を行うこととなる。同時にまたわたしが社会学者であるので、この実験過程と結果の観察者にもなるわけである。

この実験を通して、Emile Durkheim がいうところの「集団的表象」の威力をわたしは否応なしに体験した。いわゆる「集団的表象」とは「 $1 + 1 > 2$ 」の内容である。つまりわたしたちがよく言う社会の本質を示したこの実験によって、個人を超越した社会実体の存在が立証されたのである。

しかしながら、同時にまたこの実体に対抗しようとする「個人」の存在をも身をもって実感できた。この「個人」はもとより表面的には、社会が定めた行動様式に則して路面清掃や廁掃除をし、街に引き回されたり公衆の前で非難されたりはする。しかし、眼に見えぬ思想と感情を持つ「自我」も確かに存在している。この自我の持つ思想と感情は、その定められた行動様式をまったく受け入れず、または抵抗もする。彼はさまざまな複雑な行動上の反応をする。表面的な従順から断固とした拒絶へ、すなわち自害にまで至る。こうしてわたしたちは個人の背後にある眼には見えぬ、「自我」の存在を見てとることができる。「集団的表象」と対立するこの「自我的感覚」も一つの実体のようなものである。それはもはや「社会の保持体」ではなくなり、「社会の対立体」にさえなりうるからだ。

この実験は、社会構造に尋常ではない革命的な変動が起き得ることを教えてくれた。このような変動はごく短期間に発生することがあるが、それによって、それまでの社会構造における諸制度にみる社会的役割の行動様式を根底から覆すことも可能なのである。足掛け10年間に及ぶ「文化大革命」はまさに人類史上稀にみる「実験」であり、極めて震度の強い社会変動でもあった。浅学なわたしにとって、この大きな社会変動を更に深く認識し、分析することはできないが、生物を超越した社会実体の持つ強大な<sup>エネルギー</sup>力量をわたしは切実に体得したと同時に、個人という生物の本性の赤裸々な頑強さをも目の当たりにした。

この大きな震動から蘇ってきたわたしがまず考えたのは、社会構成員としての個人が、社会構造の絶えざる変化を冷静に自覚的に認識しなければならない、ということである。社会変化の度合いが遅く微弱であったりする時もあれば、急激に変わる時もある。社会

構造のなかに置かれた個人についていえば、その主体性を認めるべきである。個人の行動はその社会的立場からの要請にふさわしいものでなければならず、進展し変化する情勢への適応力も必要とされる。

そういう意味からして、学問的な研究活動も例外なく個人の社会的な行為であって、その社会が許容する枠内から抜け出すことができないし、社会変動の規則にも適応せざるを得ない。こうしてはじめてある歴史的な時期において、いかに自らの学問的研究をすべきかがわかる。このような自覚は、個人がその生きる社会の掌中から逃れられないことを認めると同時に、社会変動もその社会に生きる個々人のもつ主観的能動性に依存しているといえよう。これは社会と個人との弁証法的関係である。個人は社会の保持体であり、同時にまた実体でもある。

この理論的な体得はずっと自分の脳裏に潜んでおり、「文化大革命」以後の講演でも些か触れたことがあるが、後半生の学術研究にこの見解が充分に遂行されたとはいえない。要するに、「社会を見て人を見ぬ」という点は、依然として長年にわたる自分の社区研究にみられる主な欠点である。

## 七

わたしの後半生の研究活動は1978年に始まり、今日に至るまで延べ15年になる。「尋常でない」体験から蘇った当初は、研究活動が再開できるようになったし、30年前にやりかけておいた糸口をなんとか繋げて、社区研究を続けようと考えた。またこの時期のわたしは、社区研究自体のもつ機能についてもより明確な認識を持つようになった。Pasternak 教授との対談で述べたように、わたしたちの研究は実質的にはヒトに特有の自覚能力を発揮して、自然を進展変化させるための動力となるのだ。人類社会は絶えず発展してゆくものであり、それは生産力の絶えざる成長に現われる。したがって、わたしたちは中国社会に潜在的な生産力を意識的に開発し、人民の生活水準の向上につとめるべきである。

この進化論的な見解を、わたしは早くから受け入れた。解放後、当時のマルクス・レーニン主義を学習し、生産力が社会発展を促す基本的な推進力であることを認識した。この思想は、若いころ自分が翻訳した『社会変遷』の文中で、Ogburn が強調している科学技術の発展とも合致している。拙著『江村経済』の調査も、生糸の生産技術の改善に



取り組んでいた姉に啓発されて行われたものである。

そういう意味で、80歳の誕生日を迎えた日、わたしは「志在富民」（我が志は民を豊かにすることに在り）の四字を揮毫し、過去80年における自分の研究活動を貫く思想をまとめるよという友人たちの要請に応えた。この「志在富民」の観点を学術活動についていえば、応用科学の研究に携ることである。したがって、わたしは社会調査を応用社会学とみなす。この見解については、1980年2月、アメリカで応用人類学会よりマリノフスキー賞を受賞しており、その大会の席上でわたしは「人民へ向かう人類学」と題する講演を行い、自らの考えを公表する機会に恵まれた。

1981年、英国皇室人類学会より受賞通知を受け取った。さらに、受賞会場で解放後の江村の変化を紹介してほしいという恩師ファース教授の提案を受けて、わたしは江村へ3度目の訪問を果たし、短期間の調査を行った。この調査を通して、当時現われてきた郷鎮企業と小城镇にわたしは関心を持つようになった。それ以後のわたしはこの題目をつかんで離さなかった。調査隊を組み、農村経済発展の勢いにつれて、江村という一カ村から呉江県七つの鎮にまで足を運んだ。さらに1年経って県から市へ、市から省へ、一つの省から全国各地の大部分の省まで足を運ぶようになる。また沿海から内地へ、内地から辺境地帯へと絶えず実地観察を進め、現在に至ってすでに10数年の歳月が過ぎた。

また、調査地を訪れるたびごとに自分の体験を文章に書き留めておく。ここ10数年来すでに40篇近く溜まったが、その大部分が今年刊行予定の論文集『行行重行行』に収録されている。この系列の文章はいまも書き続けており、後半生における自分の主要な研究方向ともいえる。

この一連の文章は理論的には、『江村経済』を土台にしている。つまり、社区の経済発展を社区の全体的な発展の主要な側面とし、その人文地理的、歴史的条件と密接に関連させて分析をすることである。そこで、異なる条件下で社区発展の道が違ってくることに気づいたわたしは、比較の観点から異なる<sup>モデル</sup>モードを分類し、「多様なモードによって都市と農村を結びつけ、臨機応変なやり方で時期を失わぬように」という発展方針を打ち出した。さらに都市と農村との結びつきという基礎から一歩進んで、経済区域という概念を提起し、全中国の発展過程に形成されてくる地域構造は次第に見えてくる。

このような社区研究は農民が自らつくり出した社会構造を出発点とし、この構造形成

の過程や特徴を分析し、社会発展の見通しを予測することである。これは実情に合った見方であり、目的は各地の農民がそれぞれの置かれた条件によって、他所の経験を参考にしながら自らの発展を促すことにある。したがって、このような社区研究は応用社会学であり、人民に奉仕する社会科学といえることができる。

ところが、この10年間の研究成果をふり返ってみるに、総じていえば、「社会を見て人を見ぬ」という欠点をいまだに克服していない。わたしは発展の模式に着眼したが、具体的な人々が発展過程で何を感じ、どのように考えているかについては、十分な注意を払わなかった。いまの農民たちが衣食に困らず、住居も広く、生活が豊かになってきた。わたしは所得の増加から、農民の生活にみられる変化の度合いを示した。しかし、かれらの考え、感情、憂いや満足度、求めていることや将来への期待などについては、明らかになっていない。わたしの関心はやはり社会の変化にあって、社会変動に応じた人の変化が無視されたからだ。

この時期に発表した社会学の理論をひもとくと、個人と社会との関係に関する自分の見解が確かに幾らか変わったことがわかる。かつて『生育制度』のように、社会が実体で個人がその保持体であるという論調を強調しなくなった。潘光旦先生の意見を多少なりとも受け入れ、社会と人との関係は弁証的で統一体の両面として、活動の機制メカニズムのなかで相互に働きかけあうものであることを認識するようになった。この理論は1980年に行った講演「社会学と企業管理」「精神病医との社会学談義」にみられる。

「社会学と企業管理」は第一機械工業部での講演内容である。そのなかでわたしは1944年、ハーバード商学院で遇った Elton Mayo 教授のことをとりあげた。Mayo 教授はシカゴの工場で労働生産性の向上をどうすればはかれるかという問題を研究し、一連の実験を行った。彼は最初、さまざまな労働条件を変えてみた。たとえば工場内の照明、休憩時間などを変えてみて作業効率の向上を測驗した結果、確かに上がったことがわかる。だが、彼は作業効率の向上という根本的な問題解決にはなっていないとおもわれ、続いて実験を逆さにやってみた。つまり、今度はこうした客観的条件の変更を取りやめたのだ。すると、意外なことに作業効率は依然として向上したのである。

彼はそこで重要なことに気づいた。客観的条件の変更が労働者の作業効率を向上させたのではなく、この実験自体が役にたったのだ。つまり、労働者たちがこの実験に参加し、有意義な科学的作業をしていると感じて、自分がただ賃金で雇われて働く機械だけ

ではなく、科学的な価値を創造する実験者でもあることを感じたから。この変化が労働者たちの積極性を向上させたのである。

要するに、彼は普通の「労働者の身分」の背後に「人の要因」が潜在していることを発見したのだ。この要因が作業効率向上の源にはかならない。こうして彼の「人の発見」がアメリカの工場管理を一変させた。さらにわたしたちの問題関心からみると、社会的身分、すなわち社会が規定した行動様式の背後にある「保持体」とおもわれていた個人が、教授の実験によって生かされたのである。社会が定めた行動様式を個々人の主体的な行為へと変えていくのは、社会的身分の背後に潜んでいる個人である。

わたしたちは舞台俳優を論評する際、とかくその役柄になりきったかどうかをみる。役になりきれば俳優としての主体性が存分に発揮され、芝居上手になる。芝居が上手に演じられるかどうかは結局、その俳優次第である。この点がわかれば、個人と社会との関係もはっきりしてくるであろう。

さて、「精神病医との社会学談義」とは、北京医学心理学講習班での講演である。最初の題目は「神と獣との間」であった。ヒトは動物であって動物ではない。ヒトは神仙になりたいのに、なれない。ヒトは神仙と動物との統合体であることを意味している。社会は常に「満街都是聖人」（到る所に聖人に満ち溢れる）であることを求め、一連の行動規範でヒトの行動を嵌めようとする。ところが、事実、自ら好んで聖人になりたいと願う者はいないだろう。至聖先師と崇められた孔子でさえ、天命に近い70歳にして「従心所欲而不逾矩」（心の欲する所に従って、矩を踰えず）という境地によやく到達できた。にもかかわらず、人は社会のなかで暮らさざるを得ず、この行動規範という「緊箍咒」（無軌道の行為を制するために、頭に冠せた箍状のものを締めつける呪文）を嵌めないわけにはいかない。そこで注意深く神経を使って、「心猿意馬」（心は猿のように騒ぎ、意は馬のように馳せる。煩惱妄念のために心が乱れて落ち着かない）の想いで人間らしくする。

そこで、わたしはFreudが指摘した三層構造を用いて人の心理構造を説明した。一つ目はid、生物的衝動であり、二つ目はego、自己を意味する、三つ目はsuper-ego、自己を超えた存在である。idは獣性だが、egoは二重人格である。己を克めて社会に受け入れてもらえる人になろうとするかたわら、どうにも居心地が悪くてこの牢屋から逃れようとしているのだ。super-egoとは上からのしかかってきた、社会が定めた従わざ

るを得ぬ身分である。

講演のなかでわたしは次のように指摘している。このように神と獣との間に生じた諸々の葛藤は、まさに精神病医が対処する分野にはかなならない。神と獣との間は調整できない難しい面もあるが、一般の人々にとっては、精神病医の厄介になる者もそれほど多くはなかろう。つまり、神と獣との間に人間らしくし、心の安らぎを得る方法もあるのだ。そこで、潘光旦先生が書いてくださった序言のなかで提起された「中和位育」という新人文思想に立ち戻らなければならない。

潘光旦先生の新人文思想をわたしの理解では、社会を実体であることをまず認める。社会はヒトが集団のなかで分業し協力して暮らす結果である。分業をしたからには各自の持ち場がなければならず、互に協力し、各担当者間で互に合作せざるを得なくなってくる。そのためには共同で守るべき行動規則がなくてはならない。また規則があれば、これらの規則を維持する力が必要となってくる。

社会は集団のなかで分業、協力する体系の総称であり、集団を代表してこの分業協力体系を保つ力でもある。この体系は持続的なもので、個人の寿命を超越しており、個人を超えて存在、発展、衰微をたどってゆく。社会が実体としての事実は否定できない。しかし、社会の目的は個人の生活を円滑にするためにあり、絶えず個人の物質的、精神的需要を満たすことにある。しかも分業協力体系は、個人の行動によってその効用を発揮させるのである。

行動する個々人は主観的能動性のある動物であり、何を必要とし、何を望み、また需要を満たされたか、他にどのような期待があるかを知っている。これらの需要を満たされればやる気が出て積極的になるが、満たされなければやる気を失い消極的になる。したがって、個人は生きた保持体であり、主観的な役割を果たせる実体である。社会と個人とは相互に配合し、切り離すことのできない実体なのだ。このように人と社会を弁証法的な統一体とみなすのは、あるいは潘光旦先生のいう新人文思想であろう。

自分の研究生涯の生涯を振り返ってみるに、思索の道程が紆余曲折を経ていまの認識にたどりついた。この認識によって、<sup>レベルアップ</sup> 社区研究をさらに一層 向上 させなければならぬことをわたしは最近強調するようになった。社会構造のみでなく、ヒトの存在にも注目する必要があるということは、さきほど述べたヒトの心現状態の研究である。

わたしはまた次のように考えている。子々孫々これだけの人口を有するわが中国の大

地は、これほど悠久な歴史を持っているし、人間関係に関する<sup>いにしえ</sup>古からの教示のもとで、豊富な経験が育まれてきたはずである。これらの経験は先人たちが残してくれた文書に残っているだけでなく、現実の生活にも息づいているであろう。それらをどのように掘り起して、現代のことばで表現するかは、今後のわれわれ社会学者の果たすべき責任かもしれない。

社会変動がますます大きくなり、全世界にはもはや国境線で遮られなくなったいまの時代では、これらの知識はあるいは当面の人類にとって切実なものとなろう。もし<sup>カミ</sup>天がわたしにもっと歳月を賜れば、自分はこの学問的研究に努めたいとおもう。だが、いずれにしても後生の努力を待つことになろう。郷土社会に育まれたわたしのこの一滴の水が、やがて大海原に溶け込んでゆくことを願ってやまない。

\* 本稿は、香港中文大学社会科学院と北京大学社会学人類学研究所が連合して主催したシンポジウム「第4回現代化と中国文化」の席上で、費孝通先生が行った講演である。

#### 訳注：

- 1) 嚴復(1854~1921)は中国近代における啓蒙思想家、翻訳家。福建侯官(いまの閩侯)出身。福州船政学堂の最初の卒業生で、のちに英国海軍学校へ留学。1880年(清光緒6年)、北洋水師学堂総教習となり、のちに総辦になった。

嚴復は維新変法を主張し、当時の思想界に大きな影響を及ぼした。戊戌変法後、『原富』(国富論)『群学肄言』『法意』などを翻訳し、西方ブルジョアの政治経済思想と論理学を中国に伝播し、さらに「信・達・雅」という翻訳の基準をはじめて提出している。

- 2) パーク(Robert Ezra Park, 1864~1944)はアメリカの社会学者。「都市社会学の知」としてシカゴ学派都市社会学の創始者。ハーヴァードとハイデルベルク(ドイツ)に学ぶ。新聞記者、ヨーロッパ留学、黒人教化事業などを経験した後に、1913年シカゴ大学に招かれる。

パークは、変動期にある大都市シカゴを「社会学実験室」として、さまざまな都市問題、地域問題を観察の対象に実証科学的に捉える方法論を確立した。

- 3) 呉文藻(1901~1985)は中国の社会学者・民族学者である。江蘇省江陰出身。19

17年、清華学堂（いまの清華大学）に入学し、1923年留学のために渡米。1928年、コロンビア大学で社会学博士の学位を取得。翌年帰国してから燕京大学で教鞭をとる。抗日戦争勃発後、雲南大学で社会学系を創立し、自らその主任と文学院院长となり、中国の社会学と民族学の発展に重要な貢献をしている。その主要な著作には、『民族と国家』『中国社区研究計画について』などがある。

4) 史禄国 (Sergei Mikhailovich Shirokogorov, 1887 (一説によると1899) ~1939) のこと。

5) 聞一多 (1899~1946) は中国の詩人、学者。本名は家驊、湖北省浠水出身。アメリカへ留学し、美術と文学を学んだ。抗日戦争の時期に崑明西南連合大学教授となった。1943年以後、独裁政権に反対し、民主を求める闘争に積極的に参加し、抗日戦争終了後、国民党による内戦にも反対した。1946年7月15日、崑明で国民党のスパイに暗殺された。『聞一多全集』8巻。

6) マリノフスキー (Malinowski, Bronislaw Kasper, 1884~1942) はポーランド生まれのイギリスの人類学者。イギリスの機能主義学派の祖とされている。ポーランドのクラカウ大学で物理学の学位を得たが、フレーザーの『金枝篇』を読んで人類学に転じ、ライブチヒでピュヒャー、ヴェントなどに学び、さらにロンドン・スクール・オブ・エコノミクスでセリグマン (Seligman, C. G.), ウェスターマークに学ぶ。1914~18年に、2回のニューギニア調査を経験、特に最後の2年間にわたるトロブリアンド諸島での調査が、『西太平洋の遠洋航海者たち』(1922)として出版され、これを契機にその仕事が認められることになった。

マリノフスキーは文化の進化や伝播の思弁的な学説を否定し、現地調査をもとにしてそこで諸文化要素が機能的、有機的に関連していることを実証することに全力をあげた。その後ロンドン大学で教授をつづけ、多くの後進を育てた。

7) ファース (Firth, Raymond William, 1901~ ) はイギリスの社会人類学者。生まれはニュージーランド。オークランド大学では経済学を学ぶ。後ロンドン大学に留学し、マリノフスキーの影響を受け、人類学に転向。数々の業績をあげた後、1944年、マリノフスキーのあとをついでロンドン・スクール・オブ・エコノミクスの社会人類学の主任教授となる。68年の退官まで人類学界をリードした。

その学問は、マリノフスキーの機能主義と古典派経済学の諸理論とを融合させ、



機能主義的経済人類学の確立に多大の業績を残した。また社会人類学の諸分野にわたっても文化変容理論など新しい研究分野を開拓した。

- 8) ラドクリフ・ブラウン (Radcliffe Brown, 1881~1955) はイギリスの社会人類学者。マリノフスキーと並んで20世紀のイギリス社会人類学の中心的推進者となり、多くの後進をイギリス・アメリカをはじめとする人類学界に生み育てた。バーミンガム市生まれ。リヴァーズのもとで人類学を学び、1906~08年にベンガル湾のアンダマン諸島で現地の狩猟採集民のフィールドワーク、第一次大戦中はトンガ諸島で調査、1926年シドニー大学の人類学の初代教授、雑誌 *Oceania* を発刊 (1930)。のちにシカゴ大学に移り、さらに37年からオックスフォード大学の教授となった。その後もカイロ、南アフリカなどでも教えた。

その『社会の自然科学』(1948)という書物の名からもうかがえるように、社会人類学を人間社会の科学的研究を行う科学と位置づけ、その建設をめざした。そして再構成するには推論しか頼れない進化主義学説を批判し、科学主義を唱え、構造と機能を統一して把握する構造=機能主義の立場にたつ比較社会学の建設を主張した。のちフォードらとともに編集したアフリカの親族、婚姻、政治組織などの総括は、民族文化の個性的側面を捨象した科学主義で、その系譜は伝統になった。

- 9) Emile Durkheim (1858~1917) はフランスの社会学者。当代社会学の創始者の一人。彼ははじめて社会学を実践に移し、社会学の経験研究を築き上げるための基礎固めをした。彼は身体表象論を唱え、身体表象が客観的存在の社会の実体として、社会学研究の対象となるべきだと考えている。さらに、社会学的観点から犯罪現象を研究し、「無規範理論」を提示した。主な著作は『社会学方法論』『社会分業論』『自殺について』などである。

- 10) リントン (Linton, Ralph, 1893~1953) はアメリカの文化人類学者。ハーヴァード大学の博士課程で人類学を学び、1923年ポリネシアのマルケサス諸島の物質文化の研究で学位を取得。ウィスコンシン、コロンビア、イエール各大学の教授を歴任した。

彼は個人を視点の中心におきながら、人類学、社会学、心理学を総合した新しい「人間の科学」をめざした。やがて、マダガスカル島での調査を契機にパーソナリティ形成における文化の影響に関心を向け、個人、社会、文化の相互関係を分析し

た力作『文化人類学入門』（1945）は社会学にも大きな影響を与えた。

- 11) レッドフィールド（Redfield, Robert, 1897～1958）はアメリカの社会人類学者。シカゴ大学法学部を卒業後弁護士となったが、再び同大学大学院で人類学を学び、1928年学位を得た。彼はメキシコ社会で長年現地調査を行い、その資料に基づいて、民俗社会から都市社会への文化変容過程の理論を展開した。彼は『ユカタンの民俗文化』（1941で部族社会、農民社会、町、都市という四つの社会・文化形態を比較し、民俗＝都市連続論（folk urban continuum）という変容過程を提示し、学界の注目を浴びた。その後、文明の歴史へと関心を向け、未開から文明への発展を、道徳的秩序（moral order）が技術的秩序（technical order）によって解体され、新しい秩序が形成される過程として捉えている。
- 12) ベネディクト（Benedict, Ruth Fulton, 1887～1948）はアメリカの文化人類学者。『菊と刀－日本文化の型－』（1946）によって日本においても著名。また文化相対主義の立場を鮮明にした『文化の型』（1934）で国際的に思想界に影響を与えた。
- 13) ミード（Mead, Margaret, 1901～78）はアメリカの文化人類学者。コロンビア大学で心理学を専攻した後、ボアズのもとで人類学を学び、当時彼の助手であったベネディクトと学友として親交を深めた。1929年、文献によるポリネシアの社会変動の研究で学位を得た。その後、アメリカ自然史博物館で研究を続け、アメリカ人類学会で指導的役割を果たした。

彼女は、最初の野外調査をサモアで行い、精神的に不安定な思春期は生物学的要因によるのではなく、文化の所産であり、社会的現象であるとする仮説を実証し、『サモアの思春期』（1928）にまとめた。その後、南太平洋地域を中心に野外調査を続け、育児様式や子どもの社会化過程に注目し、男女の気質や性格を比較研究した。彼女は心理学を導入しながら、パーソナリティ形成における文化の影響力に鋭い洞察を与えた。また、彼女の無文字社会の研究の背後に、厳しいアメリカ文明批判があったことを見逃してはならない。

- 14) 潘光旦（1899～1967）は中国の社会学者。江蘇省宝山（いまは上海市に管轄内に置かれる）出身。1922年、清華学校（いまの清華大学）卒業後、留学のために渡米。帰国後、呉淞政治大学などの大学で教鞭をとる。1934年から清華大学と西南連合大学で教える。清華大学での在任期間中、社会学系主任、図書館長をも兼任していた。

その主な著作としては、『中国の家庭問題』『優生概論』『優生原理』などがあり、近年では『潘光旦文集』も刊行されている。

- 15) 1987年10月、費孝通はアメリカニューヨーク市立大学人類学教授 Burton Pasternak の質問に答えるという形で、6時間にわたる対談をおこなった。対談は英語で行われたが、その中国語訳（潘乃穆訳）は「経歴・見解・反思－費孝通教授答客問－」という題目で、『費孝通文集』第11巻（143～205）に所収されている。

主な参考文献：

費孝通『師承・補課・治学』生活・讀書・新知三聯書店 2001年

費孝通『費孝通文集』第1巻～14巻 群言出版社 1999年

『辞海』上海辞書出版社 1989年

Edmund Leach. 1982. *Social Anthropology*. Oxford University Press.

綾部恒雄編『文化人類学15の理論』中公新書741 1984年

森岡清美・塩原勉・本間康平編『新社会学辞典』有斐閣 1993年