

翻 訳

郷土社会の中国

費	孝	通 著
蕭	紅	燕 訳

- ・「礼治秩序」(礼治の秩序)
- ・「無訟」(訴訟無き社会)
- ・無為政治
- ・「長老統治」(長老支配)
- ・血縁と地縁
- ・名実の分離
- ・欲望から需要へ
- ・あとがき

「礼治秩序」(礼治の秩序)

一般的に「人治」と「法治」という用語がある。しかも西洋は法治社会であり、われわれは「人治」社会であると思われる。しかし、こうした言い方はあまり明確な表現とは言いがたい。法治とは法律自体が支配し、社会秩序を維持できるという意味ではなく、その社会の人間関係が法律によって守られているということである。法律は権力で維持され、具体的な人間によって執行されなければならない。したがって、法治とは正確には「人は法に従い支配する」ということであって、人的要素は排除されていない。

現代では、法理を論じる学者のなかに、人的要素を非常に重んじる者がいる。かれらは実際の状況に法律を応用する場合、法律の条文に対する裁判官の解釈があるということに関心を持った。裁判官の解釈の対象は法律条文だが、解釈の内容を決定づけるには多くの要素が含まれる。たとえば、裁判官の個人的な偏見や、ひいては胃腸を患ってい

るかだろうか、また社会世論なども極めて重要だ。そこでかれらは、法律とは裁判官による判決に過ぎないという。もちろん、これは一面的な考え方である。裁判官は好き勝手に判決を下すわけにはいかない。その判決は少なくとも法律にのっとっているものと思われなければ通らないからだ。しかし、他方では、いわゆる法治においては人的要素が欠かせないことも明らかである。

こうしてみると、人治と法治とはどこがどう違うのだろうか。もし人治が法治の逆ならば、その意味するところは「法律に頼らぬ統治」となるであろう。もし統治が社会秩序を維持することだとすれば、何の力にも頼らずに社会秩序を保ち、人間関係に何の規定もなく自動的に協力しあえるようなことはとても信じられない。しかし、法律に基づかないならば、いったい何に準拠したらよいだろう。

文字どおりに解釈すれば、人治とは有権者が個人の好悪によって、社会の人間関係を規定しているようにもとらえられよう。だが、この種の「人治」は自然にできるものだろうか。共同生活を営む人々の間で行為、権利や義務に一定の規範がなく、支配者の好悪が決定権を持ち、しかもその好悪にも予測がつかないようなら、その社会は混乱してしまい、人々はどうすればよいかわからなくなる。これは有りえないことだ。とても「治める」どころではない。

いわゆる人治と法治の違いは「人」や「法」という二文字にはなく、秩序を維持する際に用いる力、また拠り所とする規範の性格にある。郷土社会の秩序の維持は、現代社会のそれとは異なる部分が多い。しかし、だからといって、郷土社会は「無法無天」（無法社会）ではない。「規律が無用だ」というわけでもない。確かにこんな考えをもつ人もいるが。

老子がいうような、社会の範囲が縮小され、「鶏犬の鳴き声が相聞こえのに互いに付き合いをしない」ような小国寡民の社会では、社会秩序の維持は外部の力に頼らなくてもよい。各人の本能または良知だけで互いに平和共存できると思われる。

このような素朴な考え方は老子だけに限らない。現代社会において、全世界の経済が密接にかかわりあって一体となっているというのに、アメリカの大多数の人々はいまだに古典経済学の自由競争の理想を信奉している。かれらは人為的な「計画」や「統制」による経済秩序の維持に反対し、自由競争のもとで、何か見えない手が人々のために、道徳に合致した経済秩序を打ち立ててくれるものと信じている。それだけでなく、社会、

政治、経済の各分野において、「無政府」状態をもっとも理想的なものともみなす傾向がある。もちろん、いわゆる「無政府」は決して「混乱」状態ではなく、一種の「秩序」である。規律を必要としない秩序、自動的な秩序、「無治而治」（治めずにして治まる）の社会である。

しかし、郷土社会はこのような社会ではない。もしわれわれは法律というものを、国家権力で維持される規則として限定するならば、郷土社会は「法無き」社会ともいえよう。だが、「法無し」でもこの社会の秩序はちゃんと守られているのだ。郷土社会は「礼治」社会なのである。

ここで、礼治社会とは礼儀正しく、『鏡花縁』¹⁾に描かれているような君子国ではないことを、断っておかねばならない。「礼」は必ずしも「文明」、「慈善」、また、「人と目線が合ったら会釈する」といったことを伴うわけではない。邪悪な意思をも含むことがある。「礼」は殺人も、「野蛮」であることも認める。

たとえば、インドのある地方では、夫が亡くなると、その葬儀では妻を殉死させ、焼死させてしまう。これが礼である。またビルマのある地方では、成人式を迎える少年は首狩をして何人かを殺さなければ、成人の儀礼が成し遂げられない。われわれの古代小説の中でも、人を殺して祭旗の儀礼をするというくだりがよく描写されている。これが軍礼である。

要するに、礼の内容は現在の基準からみると、非常に残酷な場合がある。残酷さと礼に合うかどうかは別問題だ。

「子貢、告朔^{コクサク}の餼羊^{キヨウ}を去らんと欲す。子の曰わく、賜^{ノクマ}や、爾^シは其の羊^{ナンジ}を愛む、我れは其の礼を愛む。」

惻隱^{ソクイン}の情はあるものの、それでも孔子は残忍な行為を廃止することに賛成しなかったのだ。

礼とは、社会に公認された行動規範である。礼に合うことはその行為が正しいことであり、正しいとは社会にふさわしいことだ。行動規範からみれば、礼は法律とそれほど変わりはない。法律も一種の行動規範だ。礼と法との違いは規範を維持する力が異なる点である。法律は国家権力によって執行される。「国家」とは政治権力を指すが、現代国家が形成されるまでは、部落も政治権力であった。しかしながら、礼はこうした有形の権力機関に維持されるものではない。礼という規範を維持する力は何よりも伝統その

ものである。

伝統とは、その社会が積み重ねてきた経験である。また、行動規範の目的とは、人々の行動に合わせて社会の務めを成し遂げることだ。社会の務めはその社会の構成員の生活需要を満たすことにある。そのために人々は互いに協力しあって、有効な技術を用いて環境から資源を獲得しなければならない。しかし、この一連の方法は各人がみずから考案したり、若干の人々を臨時的に集めて計画をたてたりするものでもない。

ヒトには学習能力があり、上の世代の者が試みた有効な結果を次世代へ伝えることができる。こうして生活技術を代々重ねていくのだ。個人からみると、その生まれる前から、その人生に起こりうる問題の解決法はすでに用意されている。当人は「学びて時にこれを習い」さえすれば、需要が満たされ、人生の楽しみを享受できるのである。

そもそも文化そのものが伝統である。どの社会にも伝統のないことは有りえない。衣食住など諸々のもっとも基本的なことにおいて、われわれは一々気を使わなくてもよい。それは祖先のおかげであり、それぞれ従うべき行動規範がちゃんと用意されているからだ。だが、郷土社会における伝統の重要性は現代社会よりはもっと大きいものであり、その伝統の効用はより強力だからである。

郷土社会に生きる人々にとって、住み慣れた土地は離れがたいものである。人々は同じ土地に生まれ育ち、死んだらまた同じ土地に帰っていく。人口の移動が少ないだけでなく、人々が資源を獲得するための土地もあまり変動しない。王朝が秦代から漢代へと交替しても、代々暮らしが相変わらずの環境に置かれた個人は、みずからの経験や年配者の経験も頼りにできる。

郷土社会に生きる百姓にとって、大事なことは四季節気の変化であって、時代変更ではない。一年また一年と、同じことを繰り返していく。先人たちの経験は、そのまま自分の生活の指南にもなる。そして、前代でその有効性が証明されたことほど、守るべきものと思われる。そこで、「言必堯舜」（何事につけ、すぐに上古時代の君主である堯・舜を引き合いに出したがる）となり、古きものを好むことは生活の保障にもつながっていく。

わたし自身は抗日戦争のころ、雲南省昆明の農村に疎開した。そのとき、生まれたばかりの赤ん坊が泣き止まず、周囲に医者もみつからないので、大家のおばあちゃんに助けを求めるとしかなかった。そのおばあちゃんは泣き声から菌莖に「菌」が出たという。

この「菌」とは一種の寄生菌で、赤ん坊がおっぱいを飲むと痛む。飲まないとお腹が空いてしまう。そこでおばあちゃんは漬物と紺色の布きれで赤ん坊の口を拭かせた。一、二日したら、病気は果たして治った。

この土地にはこの病気があり、どの子もかかる。それで、母親なら誰でも有効な治し方を知っている。環境が変わらず、新たな細菌が入ってこないかぎり、このような対応はつねにその有効性が認められる。効き目がある以上、理屈はどうか言うこともなからう。

こうした伝統は理由を知らなくてもかまわない。そのまま従えば、生活が保障されるから、その価値が認められる。われわれが言うところの「霊験あらたか」とは、人に知れない魔力が含まれる意味合いがある。そのまま従えば物事ははかどるが、従わなければ問題が起きる。そこで、人々は次第に伝統に畏敬の念を抱くようになった。

もしわれわれが行為と目的との相関関係を追究せず、決まった方法に従い、しかも決まった方法どおりにしなければ、不幸が起きると信じていると、これらの行為はいわゆる「儀式」となるのだ。礼とは儀式どおりに行なうことである。「禮」という字は「豊」と「示」からなっている。「豊」とは祭器で、「示」とは儀式を指す。

礼は外在的権力で行われるものではなく、教化のもとで養われた個人の畏敬の念であり、礼に服することは主体的なことだ。「富於好礼」といわれるくらい、礼は人に好かれるものでもある。孔子は主体的に礼に服することを殊のほか重んじている。

「顔淵、仁を問う。子の曰わく、己れを克めて礼に復るを仁と為す。一日己れを克めて礼に復れば、天下仁に帰す。仁を為すこと己れに由る。而して人に由らんや。顔淵の曰わく、請う、其の目を問わん。子の曰わく、礼に非ざれば視ること勿かれ、礼に非ざれば聴くこと勿かれ、礼に非ざれば言うこと勿かれ、礼に非ざれば動くこと勿かれ。顔淵の曰く、回、不敏なりと雖ども、請う、斯の語を事とせん。」

明らかにこれは法律と異っており、一般にいうところの道徳とも異なる。法律は外側から人々を制限するものであって、違法すれば罰せられる。その罰は個人に加えられる特定の権力である。人々は法律の網の目から逃げることもできるし、うまく逃れられれば得意げになるだろう。

一方、道徳は社会世論によって支えられるものである。不道徳なことをすれば面目ないし、人々から蔑まれてしまう。恥じるべきことだ。礼は道徳には勝るとも劣らずであ

る。もし失礼なことをしたら悪いばかりか、間違っている、道理に合わない、たいへん申し訳ないことなのである。この礼というものは個々人の慣習によって守られている。衆人が監視するところと、誰もみていないところとは同じだ。「曾子易箆」²⁾ という話はその好例といえる。要するに、礼はふさわしい道であり、教化過程を経て形成された、主体的に伝統に服する習慣なのである。

礼治とは表面的にみると、人々の行為が規律に束縛されずに、自動的に形成された秩序のようにみえる。だが、実際では、自動的という言葉は的確ではなく、人々は自主的にしきたりに従っているに過ぎない。孔子は「礼」の養成を「克」(克める)や「約」(制約する)の二字を再三に用いて説明しているから、礼治は社会からかけ離れた、本能または天意によって構築された秩序ではないことが明らかであろう。

礼治が可能になるのは、生活上の問題への対応に伝統が有効であることが前提である。郷土社会はこの前提に合致しているので、その秩序は礼で維持することができる。だが、変動の速い社会になると、伝統の有効性が保証できなくなる。過去においてある生活様式の有効性がいかに認められていようと、環境が変われば、新たな問題にそのまま対応できなくなってしまう。もし集団の協力が必要になる場合、みんなで相談して方法を決め、定められた方法で協力作業をすることになる。この場合、各人をコントロールする力が必要となる。この力がまさに法律そのものだ。つまり、いわゆる「法治」である。

要するに、法治と礼治とは、異なる二つの社会構造に発生するものである。ここでいう礼治はあるいは一般によくいわれる「人治」かもしれない。しかし、人治ということばは礼治より誤解されやすい。人治というと、社会秩序が個人の好悪で維持されているかのように思われがちだ。だが、実際では、礼治は個人の好悪による統治とはまったく違う。礼は伝統であり、社会の歴史そのものによってその社会の秩序が守られているからだ。礼治社会が変動の激しい時代に現われなくなることは、まさに郷土社会の大きな特徴であろう。

訳注

- 1) 『鏡花縁』は清代李汝珍が書いた長篇小説。主人公である唐敖などの海外見聞録や唐閩臣をはじめ百人の才女たちの物語である。本の中では、女性の才覚を認め、男尊女卑の思想を批判し、封建社会にみられる醜悪な社会現象を暴いた。

- 2) 曾子易箦という故事について、『礼記・檀弓上』を参照せよ。「箦」とは光澤のある華美な竹席のこと。当時のしきたりによれば、大夫なる者がこの箦の使用が許されていた。だが、曾子は丈夫ではなかった。したがって、この箦の使用という身に余る待遇を断って、病を患い危篤におちいった曾子は死ぬ前にこの箦を取り替えさせたのだ。

「無訟」（訴訟無き社会）

郷土社会では、「訟師」（訴訟師）といえ、人々はすぐに「挑撥是非」（^{ソツボク}唆して問題を起こさせる）などの卑劣な行動を連想してしまう。「作刀筆吏」（文書係の役人をして訴訟を起こす者）は、このような社会では軽蔑される。だが、現代の都市では、「律師」（弁護士）の前にさらに「大」の字がつく。新聞紙上でも弁護士の名刺広告が紙面全体を埋めてしまうこともよくある。会社にせよ個人にせよ、何事がなくとも、弁護士に頼んで自分の顧問にするのだ。伝統的な見方からすれば、都市はまことに悶着の種が尽きない、まともでない所であり、まじめな人間はとても住めないように思われてしまう。

かつての「訟師」を「律師」にし、さらに大の字がつく。「打官司」（訴えを起こすこと）を「起訴」に改称し、「包攬是非」から「法律顧問」に名称変更している。この一連の名称変更はまさに社会の性格の変化、つまり、礼治社会から法治社会へ移り変わったことを示している。

都市社会では、法律がわからなければ、人に聞かなければならない。それは別に恥ずかしいことではない。事実、人々は都市での生活において、日常生活や職業に関する諸々の法律を知るすべはない。法律は専門知識となってしまった。だが、法律を知らない者も法律の外で暮らすことはできない。秩序のある都市社会では、法律の外で生活していると、社会の安全が脅かされてしまうので、人々にとって法律顧問が必要となってくる。弁護士の重要な地位もこうして獲得されるのである。

一方、郷土社会の礼治秩序のなかでは、もし「礼」を知らなければ、規則を守らぬ教養のない乱暴者、悪人と見なされてしまう。これはまさに道德問題だ。地方の秩序維持につとめる「父母官」（地方官）にとって、礼治の秩序を維持するための理想的な手段は教化であって、「折獄」（判決を下すこと）ではないのだ。もしどうしても訴訟を起こ

さざるを得ない場合、それは誰かがしきたりを破ったに違いない。

古代小説をひもとくと、訴訟の場面、または懲罰の過程はたいがい次のとおりだ。まず「犯人」を役場の集会所に引っ張ってきて、原告と被告の両方の尻を叩く。すると、二人が大声で不服をいう。そこで、父母官（旧時、知府・知県など直接に民衆を治める地方長官）は「人相をみる」視線で人相の悪い、ずるそうな顔つきの悪人を見分けて、それに厳しい懲罰を加え白状させる。判決の結果、善悪がはっきりし、冤罪も雪ぐことができ、みんなは父母官に感謝する。

このような裁判の過程は現代的な視線からは、理屈に合わないと思われるであろう。しかし、郷土社会では、これが当然のことだ。さもなければ、なぜ『包公案』¹⁾『施公案』といったような小説がいつの時代でも、人々に愛読されるのだろうか。

わたしは前篇では礼治秩序の性格について述べた。ここでもう一つ事例を挙げて、礼治社会を説明してみよう。

サッカーの試合では、審判員が呼び子を吹いて、ある選手のルール違反を宣言すれば、その選手は罰を受けなければならない。双方が試合を中止して議論するに及ばない。もつとも理想な試合は、審判員がいてもいなくてもよい（サブとアウトを指示する以外）という場合だ。なぜなら、試合の参加者はすべて前提として試合の規則を知っており、あらかじめ双方が合意する規則のもとで試合をする。審判員はこの規則の権威である。一人一人の動作が規則に反してはいないかをチェックすることがかれの責任だからである。

Sportsmanshipをもつ選手ならば、審判員の背後にまわって、相手チームの選手にこっそり拳を振り上げたりはしない。もしこうしたことが起きれば、審判員はかれを罰するだけでなく、この選手をはじめ、ひいてはかれの所属チームの名誉は傷ついてしまう。選手が規則を熟知し、その技術が気持ちのおもむくままに駆使されるものの、規則を破らないようになるには、長期にわたる訓練が必要だ。もし故意に規則違反をしようものなら、トレーニングが足らないとともに、コーチの恥じでもある。

この事例では、郷土社会における訴訟への見解を垣間見せてくれよう。いわゆる礼治とは、伝統的な規則への服従だ。日常生活の各分野における人間関係には、決まった規則がある。行為を行なう者はこうした規則に幼いころから慣れ親しみ、しかもそれを当然のように思っている。長期間の教育によって、外在の規則が内在的な習慣に化してい

る。礼と慣習を維持するのは権力ではなく、自らの良心にある。したがって、このような秩序は修身や己れを克めることを重んじる。そして理想的な礼治とは、誰かに監督されなくても、各人が規則を自覚的に守ることである。

しかしながら、理想的な礼治の秩序はつねにあるものではない。利己心のためにこっそりと規則を破ることがある。このような者は礼治秩序のもとでは、ろくでなしと思われるに違いない。礼を知ることは各人の責任であって、この社会では、各人が礼を知ることを前提とする。少なくとも人々に礼を知ってもらうのが社会の役目でもある。そこで、「子不教」(子に教がない)ことは「父之過」(父の過)である。郷土社会における「連座」制を実行する根拠には、この考え方があるからだ。息子が悪いことをすれば、その父親は罰を受けなければならない。またその子の教師も責任を逃れないのだ。まじめに教えていれば、子弟が悪いことをするはずがない。したがって、訴訟を起こすこと自体恥じるべきことで、教化が足らないことの証拠なのである。

農村にみられる「調解」(調停)は、実質的には一種の教育過程である。わたしはこの種の集會に顔を出したことがある。わたしが調停の場に招かれることは農民からみると、ごく自然のことだ。わたしは学校の先生である。読書人で礼を知っているし、権威者なのだ。調停にあたる他の者は村の長老であった。面白かったのはこのような集會では、保長²⁾が発言しない。保長という存在が村では社会的地位がなく、一介の幹事に過ぎないのだ。

ところで、「調解」とは新しいことばで、古くは「評理」(道理を論じる、是非善悪を論じる)といった。たいがいこのような場面では、話し上手な郷紳³⁾がこうして話を切り出す。かれは決まってまず調停の双方を叱りつける。

「まったく村の恥だ！おまえたち、さっさと謝らんのか？！早く謝って家へ帰りなさい！」

つづいて双方を叱る。時には机をトントンと叩いて大声で怒鳴りつける。かれは自分が「当たり前」と思われることを双方に教え諭すのだ。郷紳の話はきわめて効果観面である。怒鳴られた双方は「和解」に達し、また調停役にご馳走をふるまうことも罰として言い渡される。このような場面をそばで傍観しているわたしは、まるで球場で審判員が呼び子を吹いてペナルティボールを求めるような錯覚にとらわれることがしばしばであった。

確か次のような興味深い事例があった。年取っている甲が阿片の吸飲者である。その長男が一家の生計を考えて、父親の阿片吸飲に反対しているが、干渉できない。次男が一日ぶらぶらしてろくに働こうとしない。次男は人目を盗んで阿片を吸っているが、時々年老いた父親に阿片を吸わせては、自分も少し分けてもらう。

ある日、長男に見つかった。長男は弟を殴ったが、弟が父のせいにした。腹が立った長男は父を怒鳴って、一家は大騒ぎとなり、かれらは郷公所⁴¹へ連れていかれて、「評理」をしてもらった。

そこで、先ほどの郷紳がいつものように、これは村の恥だと言って、倫理原則を駆使してその家族を叱りつけた。次男はろくでなしだ。見るからに悪いやつだ。村から追い出してやるべきであると。長男は父親を怒鳴ったので、罰を受けるべきだ。また年老いた父親は息子のしつけを怠るばかりか、自分も阿片を吸っているから、これもけしからんことだ。こうして、親子三人とも謝って家へ帰った。調停が終了した郷紳は振り返って、わたしに愚痴をこぼした。若い世代が次第に礼を知らなくなり、世の気風がだんだんと悪くなってしまったことを嘆いた。

「子の曰わく、訟^{ウツダ}えを聴くは、吾^ナれ猶お人のごときなり。必らずや訟^{ウツダ}え無からしめんか。」

郷紳の話に耳を傾けたわたしは、孔子の心情がその時、わかるような気がした。

一方、現代の都市社会では、個人の権利を云々し、権利は侵されてはならないとする。国はこうした権利を守るために、数多くの法律が定めた。裁判官は道徳と倫理観を考慮せず、かれの仕事は人々を教化することではない。刑罰の意味はもはや「これをもって悪事を真似る者を戒めること」ではなく、個人の権利と社会の安全を守ることにある。とくに民法においては、裁判官の務めはことの是非善悪を分別することなく、権利を推し量ることにある。

判例にもつづいた英米の法律制度のもとでは、訴訟の目的は以後、遵守すべき規則の獲得に時間をかける場合が少なくない。変動中の社会では、すべての規則も変わってしまう。そして環境が変われば、相互の権利も変わらざるを得なくなる。事実、まったく同じ状況にある案件は有りえない。そこで、各人の権利をどう量るべきかは常に問題となるので、訴訟によって守るべき判例、いわゆるテストケースを獲得するのだ。このような状況下では、道徳などは当然、問題外となろう。

現代社会では、法律を固定した規則とせず、法律は時間とともにその内容が変わるものとみなす。そのため、すべての人がこの時とともに変わる法律を熟知することも期待していない。そこで法律を知らない者が「ならず者」となることもない。したがって、弁護士が現代社会に欠かせない職業となったのである。

中国はいままさに郷土社会から現代社会へ変わろうとしている。訴訟に対する伝統的な考え方は依然として、広く民衆の間に存続しているため、現代の司法制度を徹底的には実行できない。その理由はいくつか考えられる。

第一、現行法のなかの原則は西洋から移入されたもので、従来の倫理観とはかなりかけ離れている。前にも触れたように、伝統的な中国の秩序の構造では、そもそもすべての人に施行できる統一規則というもの認められないのだ。なのに、現行法のそれは個人平等主義をとっている。これについて、一般民衆にはすでに理解しがたいのに、司法制度の過程においてはなおさらのことだ。

農村では、一般の人はいまでも訴訟を嫌がるのに、新たな司法制度がすでに農村で実施されるようになった。そこで、郷土社会の倫理と相容れないような人物にとっては、新たな保障ができたようだ。かれらは農村の私的制裁に不服があれば、司法処まで訴えることができる。もちろん、理論的にはこれはよいことだ。こうしてはじめて従来の郷土社会の伝統が破られ、中国が現代化への道を歩むことができるのである。

ところが、実際では、司法処で訴訟を起こす者は、まさに農村で「ろくでなし」と見なされるような連中ばかりだ。そして現行法による判決（ここでは、ひとまず汚職などを除外して）は時たま、地方の伝統と相容れないことがある。農村で悪い行為と思われることは、現行法に照らしてみると、合法的な行為となってしまう。そのため、農民の目からみると、司法処という機関は悪事を庇うところというふうに見なされるわけである。

ある司法官を兼任する県長がわたしにこれに似た数多くの事例を語ってくれたことがある。たとえば、ある人は妻が別の男と寝たので、浮気相手の男を殴って傷つけた。農村では、寝取られた夫がこうするのは当たり前のことで、別に何も悪くはない。ところが、和姦の場合は法律によると、罪にはならない。まして証拠もないのに、かえって人を殴って傷つけたことは罪として問われる。

そこで、県長がわたしの意見を求めた。この案件をどう判決すればよいだろうか？

その県長はもちろん知っているのだ。もしその浮気相手の男が善良な農民なら、自分が悪いことをしたので、絶対に役所などに来て訴訟を起こすようなことはしない。法律知識をあてにし、これらのならず者が農村でいくら悪事を働いていても、かえって法律に守られているのだ。このような事例はよくある事実である。

確かに、現行の司法制度は農村で特殊な副作用をすでに起こしてしまっている。司法制度によって、従来の礼治の秩序が破壊されたにもかかわらず、それに代わるような法治秩序を有効に打ち立てることもできないでいる。法治秩序をつくるには、若干の法律条文や法廷を設定するのではなく、人々がこうした施設をどのように利用するかがより重要である。さらに、社会構造や物の考え方についても、まず改革が必要であろう。もしこうした分野で改革をせず、単に法律や法廷を農村で実行しようとするならば、結果的には法治秩序の恩恵を受けるところか、礼治の秩序が破壊されるという弊害が先に発生してしまうのである。

訳注

- 1) 『包公案』は明代の小説。その主人公である包公は、清廉な裁判官として人々に愛されてきた。民衆は尊敬をこめて包公を「包青天」と呼んでいる。
- 2) 保長とは旧時、保甲制度の保長のことである。保甲制度は戸籍編成によって民衆を支配する制度である。若干の戸数を甲とし、甲長を設ける。また若干の甲を保とし、保長を設け民衆の管理にあたる。
- 3) 郷紳とは旧時、官を辞して田舎に隠退している有力者。勢力ある地主または紳士である。
- 4) 郷公所は郷の役場のこと。

無為政治

権力を論じる者はたいがい二派に分かれている。社会衝突を強調する者と、社会協力を強調する者の二派である。両者はそれぞれかなり偏っているので、見えるものも当然違ってくるであろう。

「社会衝突」という点に着眼した者は、権力が異なる社会集団や階層間における主従形態に現われているとみなす。権力を握っている上級階層が下層階層を支配し、かれら

の意志で被支配者の行動をコントロールしようとしているもの、ととる。このような観点からみると、権力とは衝突過程の持続であり、休戦状態の一時的な平衡である。衝突はまだ終わっていないが、武力段階が終了し、被支配者は敗北を認め、権力に屈している。

しかしながら、かれらは勝利者が定めた条件を快く受け入れているわけではない。心服しているわけではない。そこで両者の関係には権力が生じる。権力はこの関係を維持するための必須手段であり、強制的なものであり、上下の別を持つ。この点からみると、政府や国家組織も、およそこの種の権力を握るものは、いずれも支配者の道具に過ぎない。さらによえることは、政府、国家組織などは階級闘争の過程にしか存在しないこととなる。「階級闘争」の問題が解決された暁には、社会には階級の区別が無くなり、政府、国家組織などは秋風に吹かれる青桐の葉のように凋落していくであろう。このような権力は「横暴的権力」といえよう。

他方、「社会協力」を唱える立場からみると、権力の違う性格がみえてくる。社会分業の結果、人々は「他人に頼らざる」を得なくなる。分業は各人にとって有利であり、これが経済の基礎であって、人々は労少なくしてより多くの収穫ができる。労力とはコストであり、つらいものだ。だが、人々は分業によって労働の負担を軽減し、享楽が増える。享楽は人々が望むところだが、このような便宜に慣れてしまうと、人々は自給自足できず、「他人事」に口を出さずにはいられなくなる。もし他人がその仕事を怠れば、自分の生活にもとばかりがくるからだ。そのため、自己を守るためにも、他人のことに干渉しないわけにはいかない。同様に、もし自分が果たすべき職分を果たさなければ、他人にも影響し、干渉されることになる。

こうして権利と義務が生じる。他人への干渉からみると権利であって、他人の干渉を受ける側からすると、それは義務である。各人がみずからの仕事を成し遂げ、互いに監督しあう責任をもつ。「思いのまま」自分のしたいようにすることはできない。みんなが合意した分業の仕事をこなさなければならない。しかし、これにはどんな保障があるのだろうか。もし守らない者がいたらどうするのか。そこで共同で授与する権力が生じた。この種の権力の土台は社会契約であり、同意である。

社会の分業が複雑化すればするほど、この権力は大きくなる。もしこの権力に束縛されたくなければ、「他人に頼らぬ」状況に立ち戻り、ロビンソンのような生活をするし

かない。その場合、何事も自分一人であらなければならない。また、「小国寡民」のように、権力を小さくすることに限る。もっと明確に言えば、経済利益を切り捨て、享樂も云々せず、原始的な生活にもどらざるを得ない。さもなければ、この権力からは離れられないのだ。この権力は「同意的権力」ともいえよう。

以上のこの二つの見解はいずれもそれなりの根拠があり、互いに矛盾はしない。人類社会においては、この二種類の権力が存在している。しかも事実上、支配者、いわゆる政府はつねに同時にこの二種類の権力を代表しているが、両者の配合が違うだけだ。その理由は社会分業が容易なことではないからである。いままでの歴史を遡ると、協力こそあって衝突はない。この二種類の過程はつねに相互に交錯し、入り交じっている。衝突のなかに協力があり、協力のなかに衝突があり、そう単純なものではない。

したがって、この二種類の権力は概念上の区分であり、事実上の区分ではない。われわれがある地域の権力構造を理解するには、この二つの権力構造の配合から考察する必要がある。ある地域では「横暴的権力」に偏り、また別の地域では「同意的権力」に偏ることもある。さらに同じ地域においても、異なる人々の間で異なる権力関係も発生し得るのだ。たとえばアメリカでは、表面的には「同意的権力」に偏っているようにみえるものの、民族間においては、事実、依然として「横暴的権力」が機能しているのである。

ある説によると、権力自体が魅力的なもので、人間には「権力への飢餓感」があるという。この見解は権力の道具としての性格を無視している。人間はある変態的心理によって、単純な支配欲、あるいはいわゆる Sadism（残酷な嗜好）があるかもしれない。だが、これは正常なことではあるまい。人々は権力から得る利益を好む。もし手に握っている権力では利益が得られなければ、あるいは権力がなくても利益を得られるなら、権力の魅力はそれほど大きくはなからう。

イギリスであるアンケートをとった。それによると、将来、自分の子どもに議員や閣僚になってほしいという親の割合が非常に低いことがわかった。イギリスで議員や閣僚になる者はサラリーが低い、社会的榮譽という報いがある。それでも大多数の人々にとってはあまり関心事ではない。もしこの榮譽も与えられず、権力を駆使する者がほんとうに公僕になるなら、許由¹¹ や務光のような人物が現われても、別に何の不思議もあるまい。

権力の最たる魅力は経済的利益であろう。「同意的権力」のもとでは、有権者はみずからの特権を保障されないため、その社会では、栄誉と高賃金でかれらを雇う必要がある。「横暴的権力」と経済利益との関係となると、なおさら切ってもきれないものだ。支配者が暴力によりその地位を維持しようとするには目的がなければならず、その目的も経済的利益なしでは考えられない。また逆にいえば、経済的利益がなければ、「横暴的権力」も大して意味がないし、生じ得ないと思われる。

例を挙げていえば、甲という集団がもし権力で乙集団を支配し、その経済的利益を得ようとするなら、次のことを前提とする必要がある。つまり、乙の存在がこの利益を供給できることである。もっとわかりやすくいうと、乙の生産量はみずからの消費量を上回るものでなければならない。その余剰のために甲が乙を征服しようとしているのだ。これは極めて重要な点である。生きるために必要最低限のものしか生産できない者は奴隷にはなれないのだ。つまり、農耕社会における「横暴的権力」には、大きな制約があるということを、わたしは指摘しておきたい。

かつて広西省瑶族の住む山間部でわたしが調査をしていたころ、漢人が瑶族の土地を横取りしてしまうことがよくみられるが、瑶族の人々を奴隷にすることはしない。理由はいろいろあるだろう。しかし、もっとも重要な理由は、土地の貧しさによるものであろう。一方、水田を営む瑶族は生活レベルを下げても、漢人の小作人になろうともしない。もし漢人に太刀打ちできないものなら、かれらはあえて自分の土地を放棄してよそへ移住する道を選ぶのである。

農耕民族の争いのなかで、もっともよく見られる方法は先住民を追い出して、その土地を自分のものにし、自らそれを耕すことである。すでに多くの人口を有し、労力が自足でき、土地利用がすでに飽和状態に達した場合はなおさらそうだ。われわれは史書をひもとくと、「坑卒幾万人」（数万人が生き埋めされた）というような記録をよく目にする。諸方を荒らしまわす賊に関しては、しばらく前ではよく遭遇することであった。これらのことは、おそらく工業的な侵略権力には見られないことであろう。

しかし、だからといって、農耕社会の土台の上では、「横暴的権力」が成り立たないとは言わない。逆に、このような社会はまさに皇権の発祥地である。郷土社会は抵抗力に富む組織ではないからだ。農耕民が遊牧民に侵略されるという記録は、史上よくみられる。確かに東方の農業平野は帝国の領域だが、農業を土台にした帝国は虚弱体質であ

る。皇権によって国が壮健にはならず、強大な横暴権力を支えるだけの基礎がとても弱いものである。そこで、農業の余剰生産が人口増によって日増しに減少する一方、平和がまた人口増の機会を与えるのだ。

中国の歴史はこのことを立証している。たとえば、雄大な志を持つ皇権がその領土を切り開くために、都市を築き河川工事をおこなう。これらはそもそも悪政とはいえない。一種の投資とみてもよからう。まさにフランクリン・D. ルーズベルト（Franklin Delano Roosevelt）がつくった Tennessee Valley Authority と似通った性格を持っている。

ところが、備蓄に乏しい農耕経済はこのプログラムの莫大な費用を賄いかねる。農耕経済には十分な余剰物がないからだ。そこで怨声が遂に溢れ、皇権への反抗が起きるようになる。有為な皇権はこのさい、内部への鎮圧を強めざるを得なくなる。そこで出費がさらにかさばるため、たちまち陳渉²¹、呉広の乱のような農民一揆が起きる。結果、大勢の死亡者を出してしまい、人口減となる。また動乱のあと平和な局面を迎えると、休養生息が必要となってくる。この時期の皇権は無為に努め、民を養うようにする。ところが、次第にある程度力が蓄えられると、その力が再び皇帝の雄大な志を刺激し、そこで悪循環が始まるのである。

皇権は自身を維持するために、歴史から教訓を汲みこんで、「無為」という存在価値を見つけ、無為政治の理想が確立した。

「横暴的権力」はこの経済的制約があるため、「天高皇帝遠」という中央の支配力が及ばぬ遠隔地においては、郷土社会における人々の日常生活と密接にかかわっている事柄を、「同意的権力」に譲るようになった。しかし、「同意的権力」にもそれなりの経済条件の制約がある。先に触れたように、「同意的権力」は分業体系の産物だ。分業体系が発達してはじめて、この権力は広がっていくのである。

だが、郷土社会は小農経済である。経済的にはどの農家も塩と鉄を除いて、必要なときは、外部との交流をせずに自給自足が可能である。しかし、「同意的権力」の範囲も「門戸を閉じてしまう」まで縮むとは考えられない。したがって、郷土社会の権力構造は、自らその権力を維持する意志もなかった末代の皇帝は除くにしても、「専制」「独裁」といった概念は実在の人々の暮らしをみるに、けっこう微弱で、名ばかりの、つまり無為的なものだったといえよう。

注

- 1) 許由は別名が許繇。伝説によると、堯がその位を許由に譲ろうとしたが、許由は箕山の麓まで逃げて、そこで土地を耕して暮らした。堯がまた九州長官に出任してほしいと頼んだが、許由は今度潁水の辺へ来て、その川の水で耳を洗い、堯からの依頼を聞き入れまいとした。
- 2) 陳涉と呉広はともに秦末、農民蜂起の指導者。陳涉(?～紀元前208年)は名前が陳勝、字が涉。陽城の出身で小作人であった。秦末では賦役が重く刑罰が苛酷であった。秦二世元年(紀元前209年)、漁陽での駐屯に徴兵された陳涉は呉広とともに蕲縣大澤郷で仲間ら九百人に呼びかけ、旗をあげて蜂起を起こしたが、のちに時の支配者に鎮圧された。

「長老統治」(長老支配)

郷土社会の権力構造を理解するには、前篇で分析した「横暴的権力」と「同意的権力」という二つの概念だけでは、まだ物足りない。確かに、われわれは郷土社会の性格からくる横暴的権力への事実上の制約を説明できる。しかし、だからといって、郷土社会の権力構造がいわゆる「民主的な」形式のものであるとはいいがたい。

「民主形式」は「同意的権力」にもとづくものである。「横暴的権力」による「政府」の支配という要素を取り除けば、伝統的な無為政治という層における支配力はそもそもそれほど強くない。また、郷土社会の基層に現われているのは、同等な権利のもので、公民の共同参加による政治でもない。これが中国の基層社会における政治の性格の難解な点である。

中国には政治の民主がないものの、社会の民主があるといわれるが、中国の政治構造には上下二つの階層があるという説もあり、民主的でない層が民主的な層の上のしかかっているという。これらの見解はいずれも一部のことは言い得ているが、どちらも確ではない。それは郷土社会にはもう一つの権力があるからだ。それは「横暴的権力」でもなく、「同意的権力」でもない。社会衝突でもなければ、社会協力から生じるものでもない。それは「社会継替」(社会の新しい成員が前の成員と交替して、成員としての役割を継承すること)の過程に発生した教化的な権力である。あるいは家父長的な性

格のものといえる。英語にいう Paternalism である。

社会継替とは、拙著『生育制度』のなかで用いたわたしの造語である。だが、これは何も新しい概念ではなく、社会構成員の新陳代謝の過程を指すことばである。生死無常、命には限りがある。個人からすると、この世はあくまで逆旅であるに過ぎない。誰しもこの世にしばらくの間仮住まいするが、その長さはそう変わらない。だが、この宿舎には、いかなる宿や旅館よりも複雑で厳しい規律がある。どの新来者も、ここに来るまではその規律は知らなかった。それだけではなく、この宿舎に来るのは自らの選択でもないのに、一旦来た以上、勝手に引越してもいけない。宿はここ1軒しかないのだ。もちろん、この大きな宿には異なる部分がある。

その異なる部分を、われわれは異なる文化地域といい、そこにはそれぞれ違う規律がある。いずれも規律があることは間違いない。どの宿にも「十戒」よりも多い「旅の者へのお知らせ」があるのだ。そこで、この宿舎に来て暮らしている者は数多くの規律のもと、いかに思うままに行動しつつも、鉄壁にぶつからないように、しっかりと教化を受けなければならない。

社会のなかの規律は、社会衝突の結果もあれば、社会協力によるものもある。個人の周囲に張りめぐらされている鉄壁には、「横暴的権力」もあれば、「同意的権力」もある。いずれにしても、これらの規律は守らないといけない。ヒトがもし蟻や蜜蜂であれば、ことは単純になる。集団生活の規律にはその生理的保障があり、学ばずにしてなる。しかし、ヒトの規律は人為的なものばかりだ。たとえば、箸で豆腐を食べるとか、ハイヒールを履いてダンスをし、他人の足を踏まないようにするとか、どれもこれも困った規律だ。学ばないと身につけることはできない。また、それを学ぶ際に眠くなったり、面倒がったりしてもいけない。しかし、これもヒトの天性ではないので、強制せざるを得ない。こうして強制によって権力が生じてくる。

こうして生じた権力は同意でもなければ、横暴でもない。たとえば、子どもが靴を履かなければ街頭へは出てはならない、ということをもし社会契約だなどというのは言い過ぎだろう。いわゆる社会契約という前に、まず個人の意志が必要である。個人はこの契約から自由に離脱する権利はないものの、この契約的な規律はその形成過程において、各個人の自由意志を尊重しなければならない。いわゆる民主政治とは、個人意志と社会的強制とを総合した結果にはかならない。

しかし、教化の過程においては、この問題は起きない。教化を受ける者には選択の余地がないからだ。教化を受ける側、つまり、われわれが文化とよぶものが、個人に先んじて存在しているのだ。われわれは「意志」ということばを未成年の子どもの人格に加えたりはしない。教化の過程ではこの承認が必要ではないからだ。事実、意志というのは生理上の器官のように次第にできるものではない。意志は心理現象ではなく、社会的承認である。同意秩序を維持するには、意志は必要不可欠な要素だが、別の秩序では事情が違ってくる。われわれが未成年者の意志を認めないのは、かれらがまだ同意秩序には入っていないということを示している。

わたしは以前、次のことを語ったことがある。「子どもたちがぶつかるのはかれらの便宜のためにできた世界ではない。大人たちの便宜をはかるための世界である。そこへ子どもという闖入者が来る。かれは新たな秩序を打ち立てる力もないが、それまでの秩序に従おうとする気持ちもないのだ。」(『生育制度』: 101)

子どもたちの意見や同意を求めずに設けた、適応せざるを得ないような社会生活様式からみると、子どもの教化にあたる大人は民主的でないといえよう。しかし、だからといって、横暴とまでもいえない。「横暴的権力」は社会衝突に起き、被支配者を搾取し、利益を獲得するための道具だ。もし子どもの教化過程についても搾取だというなら、明らかにこれも言い過ぎだ。子どもを育てることはまさに「自己を損ねて人に利益を与える」仕事だと思う。胚芽状態から成人まで育てる責任は、精神的な慰めを以外に、物質的にはどのような利点があるといえようか。「成人」の時限を生理的にはまだ子どもである段階にまで下げて「搾取」をはじめるとは、あるいは可能かもしれない。しかし、経済的な打算のために子どもを生み育てるのは、少なくとも儲けのないビジネスであろう。

表面的にみると、「子どもが一時間のうちに受ける干渉は大人が一年間で受ける社会的非難より回数が上回るだろう。もっとも専制的な君主のもとにある民衆も、もっとも過保護な父母のもとで育てられるよりは楽に暮らせる。」(『生育制度』)

ところが、厳父(つまり教化する者)と専制君主(統治する者)との性格が異なる。つまり、前者のなすべきは社会にかわって、人を一定の文化様式のなかで集団生活をするにふさわしい者に鍛え上げることである。この仕事にあたるのは、社会のためであり、教化を受ける者のためでもあるが、支配関係ではない。

教化的な権力は親子関係にもっともよく現われるが、何も親子関係だけに限らない。文化的で、政治的強制を除いて、いずれもこの種の権力が含まれている。文化と政治の区別もまさにここにある。およそ社会に全面的に受け入れられる規範とは文化的である。これに対して、ある社会がまだ一つの規範を共同で受け入れず、多種多様な意見が寄せられるなかで、臨時的な解決法を求めるのは政治である。文化の基礎は同意によるものでなければならない。しかし、社会の新来者に対して、文化は強制的なものであり、一種の教化過程でもある。

変化の少ない社会では、文化は安定していて、新たな問題があまり発生せず、人々はしきりに従って暮らす。もしその社会ですべて伝統に定められているとおりに生活するのであれば、この社会には政治というものがなく、あるのは教化のみともいえよう。事実、このような社会は有りえないものの、われわれの郷土社会はこのような社会に近い。

「為政不在多言」（まつりごとを為すに多言に在らず）、「無為而治」（無為にして治める）などはいずれも政治活動の単純さを表現している。このような社会では、人々の行動は伝統の礼に束縛される。儒家が教化権力にもとづく王者の形成を何よりも望み、「横暴的権力」で保たれる秩序に熱中したことは一度もなかった。「苛政猛於虎」（苛政は虎よりも恐しい）の政治は「横暴的権力」だ。それに対して、「為政以德」的な政治は教化的であり、「為民父母」とはまた家父長的な権力である。

ところで、教化権力を成人の間にまで広げていくには、まず安定した文化環境が必要だ。安定した文化伝統は有効な保証だからである。もしわれわれは個別な問題についてそれぞれ対応しようとするなら、「年とっても学び、死ぬまで学ば」ざるをえないだろう。人生の各段階にぶつかる問題がみな違うからだ。ところが、文化は暮らしの辞書みたいなもので、われわれは問題ごとに調べることができる。したがって、このような社会では、われわれが現在いうところの成年という限界点はない。

自分より年長の者は、必ずや現在自分に生じている問題を先に経験している。つまりそこで彼は「我が師」となるのだ。三人いれば、問題への対応を教えてもらえる人が必ずそのなかにいる。また、どの年長者も年下の者に対する教化権力も握っている。「出則悌」とは年長者に出会えば恭しくし、この権力に従わなければならぬということである。

われわれの初対面の挨拶用語として、互いに年齢を聞くのはたまたまたやっていることではない。われわれの社会における人間関係は長幼の序に基づくことが、まさにこの礼儀作法に示されている。長幼の序はまた、教化権力の効力をも示している。われわれの親族呼称のなかでは、長幼は極めて重要な原則である。われわれは兄と弟、姉と妹、伯父と叔父などを区別するが、多くの民族ではこうはしない。

恩師史禄国先生（Shirokogorov）がいつか指摘されたことがある。この長幼の区分は中国の親族制度におけるもっとも基本的な原則である。時には世代原則よりも重要な場合もある。親族原則が社会生活のなかで形成されるものだが、長幼原則が重要視されることには、教化権力の重要性が示されている。

ところが、文化が不安定で、しきたりだけでは目前の問題に対応しきれなくなると、教化権力も小さくなってしまふ。親子関係や師弟関係にまで縮んでしまい、またごく短時間に限られてしまうこともある。社会変動の過程において、人々は経験を参考にできなくなった。個別の状況を超えた原則があてになるが、頼りになるのは必ずしも年長者ではなくなる。この能力には、年齢とはあまり関係なく、知力と専門知識がより重要となってくる。もちろん、機会という要素も無視できないであろう。

機会といふ、年少者はかえって年長者より恵まれている。かれらは変化を恐れず、好奇心旺盛で、好んで新しいことを試みる。社会変動のなかで慣習が適応の阻害となり、経験がかえって頑固と落ちこぼれのように見なされてしまいがちだ。ここでいう「頑固者」や「落ちこぼれ」は嘲笑の対象で終らず、その生存の機会まで脅かされてしまう。

したがって、このような状況下では、もし子どもが愛称でその父親を呼んでも、父親に叱られないどころか、かえって親しみのこもった表現として受け取られる。同時に父親にとっては、子どもから疎外されていないことの慰めにもなる。そこで年齢上の尊卑がなくなり、長幼を問うことも無意味となり、初対面の挨拶も年齢を聞かなくなった。しかし、このような社会における土着性も消え失せてしまったことになる。

さて、再びわれわれの郷土社会を振り返ってみよう。郷土社会の権力構造のなかには、民主的でない「横暴的権力」もあれば、民主的な「同意的権力」もある。またはこの両者以外に教化権力がある。しかも後者の場合は民主でもなく、民主的でない専制権力でもない。教化権力にはそれ自体の独特の役目がある。

したがって、民主的か民主的でないかという物差しで、中国社会を考察しようとする

と、いずれも似通っているものの、どれも的確ではないのだ。もしどうしてもひと言でそれを名づけようとするなら、やはり長老支配という言い方において他はなかりう。

血縁と地縁

変化に乏しい社会では、長幼の間に社会的な差異が生じ、年長者が年少者に対して強制力を持っている。これが血縁社会の土台をなすものである。血縁とは人々の間にみられる権利や義務が、その親族関係によって決められることを意味している。「親族」とは子どもの養育や婚姻から成立している。したがって、血縁とは厳密にいうと、生み育てることから発生した親子関係を指すのみである。しかし実際では、単系的な家族組織の中では、婚姻関係よりも養育関係がより重要視されるため、血縁といっても差し支えはなかりう。

子どもを生み育てることは、社会を持続させていくためには必要なことであり、いかなる社会においてもしかりだ。異なるのは子どもを生み育てることで生じた社会関係によって、各人の社会地位が決定される社会もあれば、そうでない社会もあることである。前者が血縁社会である。

一般的にいうと、血縁社会は安定した社会であり、変化に乏しい。変動の激しい社会は血縁社会にはなりにくい。そして、社会の安定性とは、その構造としての静止状態をいっているのであって、その構造の各地位に置かれる個々人が静止状態ではありえない。生命には限りがあり、人々はある場所に永久に止まることができず、いつかは死がやってくる。

そこで血縁社会は、生物学上の新陳代謝、つまり子どもを生み育てることによって、社会構造の安定を維持しようとしている。父が死ねば息子が父親の跡を継ぐ。農家の子はいつまでも農業を営み、商人の子は商人である。これが職業上の血縁的継承だ。貴族の子には依然として貴族の血が流れているものとする。これが身分上の血縁的継承だ。また、財産家の子は依然として裕福である。これが富の血縁的継承だ。

今日の社会においてさえ、血縁的継承は完全には捨て去ることはできない。また、親族によって子どもを生み育てる時代では、血縁による継承を無視することはできなかった。しかし、もし社会構造に変化が起これば、その社会における継承が完全に血縁で行

われることも不可能となってくるであろう。子どもの養育が社会化する以前、血縁の力の強弱が、おそらくその社会変動の速さによって決まるかのように思われる。

また、血縁によって定められた社会的地位は、個々人が選択することはできない。この世の中で、自由意志によるものではないのに、自らの生活に大きな影響を与えてくれる者は、誰が自分の父母になるかということだろう。自分にとって、誰が父母になるか、父母の存在はまったく偶然そのものであって、かつ自分が生まれる以前の既存事実なのだ。

社会がこの争えない、隠せない、歪曲できない事実をもって、各人の職業、身分、財産の配分基準としてくるのは、まったく理不尽のようにも思える。もし理由があるとすれば、それは秩序に見合った、もっとも安定した基本的な方法だからであろう。もしわれわれがこの原則を受け入れたならば（われわれには、この事実をまともに疑った者がいるのか？この原則の存在理由について検討してみようと考えている者が果たしているだろうか？）、社会に起きうるいさかきも生じなくなる。

血縁は安定した力である。安定した社会では、地縁が血縁の投影に過ぎず、血縁とは切っても切れぬものだ。「生於斯死於斯」（生まれ故郷に死す）という慣わしは、人と土地との因縁を固定化してしまった。生を受けることで、つまり血の繋がりによって、その人の「地」（生まれ故郷）が決まる。また、世代間の人口増加は、あたかも同じ根から繁茂した苗木のようなもので、地域的に近いものである。地域間の接近は血縁上の親疎の現れともいえよう。地理的な位置とは社会化した「空間」である。

われわれは方角にも尊卑があるようにとらえており、右よりも左、北よりも南が尊ぶ。これが血縁の座標だ。空間自体はそもそも混沌としたものであるのに、われわれは血縁の座標を用いて、空間に方向と位置を与えた。われわれは「地位」ということばで、ある人の社会における位置づけを表現する場合、もともと「空間」を意味するこの名詞に、社会的価値が付与する。このことから、「地」との関連性から派生された社会関係についても、われわれは教えられた。

人口移動のない社会では、自給自足の農村社会に生きる人々は、移動をとくに必要としない。家族という社会集団に地域の意味も含まれていて、村落という概念は余計なものといえる。

「摇摇揺、揺到外婆家」（お船を漕いで、おばあちゃんのお家まで行こうよ）という

^{ワラベウタ}童謡がある。われわれの経験からすると、ここでいう「外婆家」（母方祖母の家）とは、地域的な意味に満ちたことばである。血縁と地縁の合体は、コミュニティの原始的な状態である。

ところが、人間は植物と違って、どうしても移動せざるを得ぬこともある。農村社会に避けて通れぬことは「細胞の分裂」の過程である。人口増加中のある血縁にもとづく社会集団にとって、その人口が一定の程度に達すると、人々は決まった地域にそのまま全員集まって住めなくなってしまう。この社会集団が必要とする土地の面積は、人口増によって次第に広がっていくからである。土地の面積がある程度まで大きくなり、田畑が居住地からあまりにも離れ過ぎて、仕事の効率に支障を来たしてしまうと、この社会集団は地域的に分裂をせざるを得なくなる。これは土地が際限なく拡張できる場合を指している。

しかし、事実、すべての家族にとって、どんどん開墾していける機会は非常に限られており、人口の増加がもたらしてくるのは、さらに集約的に耕し土地をよりよく利用することになるだろう。だが、増える人口と減少する土地との関係で、この社会集団が生きるために分裂を余儀なくされ、分裂された部分は別な耕地を求めて郷里をあとにすることとなる。

こうして分裂された細胞がもし荒地を開墾し、別な村を形成することができるなら、出身地の母村との間に血縁的な繋がりを保ち、ひいてはもとの地名をもって新たな土地に名づけたりもする。それは空間的な隔離を否定しようとしているといえよう。このような事例は移民社会に数多くみられる。

アメリカを旅行していると、地名だけみれば、まるで「掻き乱された欧州」という錯覚に陥ってしまいそうだ。ニュー・イングランド、ニューヨークなどはいずれもよく知られた地名である。ロンドン、モスクワなどの地名もアメリカの地図にあり、しかも一カ所だけには止まらない。

さらにわれわれ自身の事例を取りあげてみよう。「血縁的な地縁」はなおさらである。わたしは10歳のときに郷里、呉江を離れ、蘇州城に9年も住んでいた。だが、各種の書類の本籍地という欄にはずっと「江蘇呉江」と記入してきた。抗日戦争のころ、わたしは雲南にさらに8年も住んだが、何の変わりもない。雲南で生まれた娘も、わたしの本籍地を継承することになる。彼女の一生にも、おそらく「江蘇呉江」という本籍地の記

入に変化はないだろう。

そもそも費家の祖先は、呉江ですでに20数世代も住み重ねてきたものの、わが家の提灯には「江夏費」という赤い文字が貼りつけてある。この江夏とは湖北省にある地名だ。地縁的にはわたしがこの江夏とはいったいどんな関係があるのか？これは娘の場合にもいえる。娘は呉江へは一度も足を運んだことがないのに、どうして未知の土地との間に地縁関係が生じたといえるだろうか？

明らかに、われわれの郷土社会における地縁というものは、団結力を成す関係まで確立していないといえよう。われわれの本籍地は父親から継ぐものであり、自らの生まれ故郷、または居住地に基づくものではない。本籍地は姓といっしょに継承された「血縁」なのだ。そういう意味から、本籍地はただ「血縁の空間への投影」に過ぎないといえる。

生まれ故郷から離れて別世界を求め多くの人々にとって、土に落ちた種のように、その土地から新たな村が生まれるということはなかなかできない。かれらはすでに形成されている他のコミュニティの中へ何とかして入り込む以外に方法はない。もしこれらの血縁関係にない人々が、地方の社会集団を結成できるならば、かれらの間を結びつけるものは純粋な地縁であって、血縁ではないといえよう。こうしてはじめて血縁と地縁とが切り離すことが可能となる。

しかしながら、このことが実際の中国農村では非常に困難である。わたしは各地の農村を回っていると、「客辺」「新客」「外村人」などと呼ばれる人々によく出くわす。戸籍の上でも「寄籍」と記入されていることがある。現代社会の都会でさえ、公民権取得の手続きが規定されていて、その主なるものは一定の居住時期が必要とされる。一方では、農村では居住期間が重要な条件ではない。多くの村では、すでに数世代にわたって定住している場合でも、よそ者は相変わらず「新客」とか「客辺」と呼ばれることを、わたしは知っている。

江村や禄村で調査をしていたとき、わたしはこの問題を気にしていた。「どうすれば村人になれるか？」大まかにいうと、次の幾つかの条件が必要だ。一つは土に根を下ろし、村に土地を持つこと。もう一つは婚姻関係を通して土地の親族ネットワークに織り込まれること。しかし、この二つはいずれも容易くできることではない。中国農村では土地の売買が自由にできないからだ。土地の所有権は宗族に守られており、宗族の同意を得られなければ、土地は簡単によそ者には売られるものではない。

また、婚姻関係を結ぶことは確かに地縁獲得の手段であり、娘は嫁ぎ先の人になるものだ(入り婿の場合、婿になる男子が生まれ故郷とは違う別のコミュニティに入ることはできる)。しかし、もはやある地方に住み着いた「外客」にとって、土地の娘を妻とし、自分の子どもたちに土地のコミュニティに入りこむきっかけをつくることは並大抵のことではない。事実、まず土地がなければ、血縁ネットワークに根を下ろすことはできないだろう。以上はわたしの推測に過ぎず、調査資料から確認をしなければ、この推理は成り立たない。

ところで、コミュニティの周縁に位置するこれらの人々は、すでに当該村落の社会集団に入りこめたとは言いがたい。というのは、かれらは往々にしてしかるべき公民権を得られず、懇意の間柄とは見なされず、村人には信頼されていないからだ。先ほど述べたように、われわれの郷土社会は親密な社会である。しかし、これらの人々は「見知らぬ」者だ。かれらは素性のわからないいかがわしい存在だ。ところが、こうした特徴が、郷土社会におけるかれらの特殊な職業につくためのきっかけにもなったのだ。

親しい血縁関係は若干の社会活動を制限してしまう。主として衝突と競争の場合において、である。親族とは身内だ。同じ根から発生した枝葉どうしは、原則的には何につけても互いに影響がある緊密な間柄だ。しかも、親密な共同生活のなかで、各人が互いに助け合わなければならぬことが実に多方面と長期にわたるものである。したがって、贈答関係の間に一々清算することも不可能だ。

親密な社会集団にみられる団結性もまさに、その構成員間に続くこうした終わり無き贈与関係に負う所が大である。われわれの社会にこのことが手にとるようにはっきりしている。たとえば、食事が済むと、友達どうしが争うように勘定を済まそうとする。そうすることで相手に借りを作らせ、それはまるで投資のようだ。一方、他人に借りをつくれば、適宜な機会を見計らって少し金額を足してお返しをしなければならなくなる。

いくら金額を足すことで相手にお返しをして、今度は相手に借りを作らせることになる。こうした實際が繰り返され、人々の相互協力を保つことができる。親しい社会集団の中に身を置かれると、こうした義理人情に事欠くこともできないし、「算帳」(かたをつけること)がもっとも恐れられる。「算帳」や「清算」とは絶交と同じ意味になってしまう。互いに借りがなければ、交際する必要もなくなってしまふからである。

しかしながら、親族の間ではたとえどんなに親しい間柄であっても、やはり他人の意

識がある。痛痒を感じる間柄とはいえ、ここでいう痛痒の感覚は事実、自分の皮膚にしか感じることができない。このような親しい集団の中で親密関係を維持し、「不是冤家不碰頭」（仇とならぬ）のためにも、重複した義理人情を避ける必要がある。社会関係における権利と義務にはある種の均衡が必要であり、この均衡関係を保つにはかなり長期間にわたることも有りうる。しかし、あまりにも一方に傾けてしまう社会関係も堪えるものではない。強制的な力が加わらない限り、切れかねない。したがって、親族関係を切らない一つの方法には、社会関係の負担を軽くすることがある。

例を挙げてみよう。雲南農村には上踪という「銭会」（頼母子講）があり、一種の信用互助組織である。そこで、わたしは頼母子講の参加者の親族関係を調べてみて、二つの傾向に気づいた。第一には参加者はなるべく同族の親族を避けること。第二は親族関係にない友人が喜ばれる。

なぜ同族の親族に頼母子講に入ってもらわないのかとわたしが尋ねたところ、かれらの回答は非常に現実的だった。

同族の親族は原則的に助け合う責任がある。もし経済力があり、好意があれば、わざわざ頼母子講に入らなくても、直接金銭的な援助をしてくれるだろう。しかし実際では、気前よく援助してもらえる親族がそうめったにいない。もし親族に頼母子講に入ってもらい、期間どおりに金を払おうとしない場合、義理人情のために催促もろくにできず、結果的には頼母子講もつぶれてしまう。

そういう理由でかれらはいっそのこと同族の親族に頼もうとしない。その他の親族の場合、たとえば「舅家的人」（母方おじの家族）にも同じ頼母子講に参加する場合があります、支払おうとしないこともよく起きる。調査をしていたとき、ある頼母子講の世話役が未納金のためにはらはらしていた様子を、わたしは目のあたりにした。彼はしみじみとこう語った。「金銭上の付き合いは、なるべく親戚などを巻き込まないほうがいいんだ。」このことはまさに、さきほどわたしが述べた社会関係の負担を軽くすることへの注釈といえよう。

また、社会生活が発達すればするほど、人々の間には交際がますます頻繁になり、こうした義理人情だけでは、相互間の権利と義務の均衡が維持しにくくなっていく。そこで「その場で清算する」必要も増えてくる。貨幣が清算の単位と媒介物となる。一定の単位があれば、正確に清算することができる。この媒介があると、各人との所得や信

用も保証できる。いわゆる「金銭上の付き合い」とは、こうした「その場で清算」できる付き合いをいうのであって、つまり、一般的に「経済」という範囲内での活動という。狭い意味でいうと、商売の話、またはビジネスのことである。

これに対して、親しい血縁社会においては商売は成り立たない。しかし、だからといって、このような社会で交易が行なわれないというわけではなく、かれらの交易は義理人情で保たれ、贈答関係によって支えられる。実質的には、贈与儀礼と貿易とは相通じるものがあり、ただ清算方式が違うだけだ。贈与儀礼によって大規模な物のやりとりをおこなうことは、太平洋の島々にまだみられる。マリノフスキーが考察し分析したクラ制度がその典型である。しかし、このシステムがたいへん煩雑なだけではなく、かなりの制約を受けるものである。

血縁関係以外のところで商業を成り立たせるのは普通である。われわれの農村では、こうした貿易を専門に扱う「街集」がある。「街集」は一般的に村の中にはなく、ある広場に設けられている。人々はこの特定の場所にやってきて、「無情」の身分で現れる。ここでは、人々はお互いの相互関係はさておき、すべての交易がいずれもその場で清算されなければならない。

隣近所の人々が10数里¹⁾も歩いて街集まで出かけて、交換を済ませてから、またその荷物を背負って帰ってくるという姿をわたしは何度も目撃している。かれらは何のためにわざわざ「街集」まで足を運ばなければならないのか？ 自宅前でも交換できるのではないか？

わざわざ出かけていくにはれっきとした理由がある。自宅の門前ではお互いに隣近所なのであって、「街集」に出てはじめて「見知らぬ」人になりうるのだ。「その場で清算する」ということは見知らぬ者どうしの間に行なわれる行為であり、その他の社会関係を絡ませてはならない。

こうした街集貿易からさらに店舗貿易にまで発展していくには、「客迎」という地位にある人々に特殊な方便が与えられるようになる。つまり、血縁的なコミュニティの周縁に置かれるよそ者たちが今度は、商業活動の媒介となるのだ。村人たちはかれらに対して値切ったり、その場で清算したりはできる。義理人情にこだわる必要がなく、恐れ入ることもない。わたしの知っている限りでは、村で店を営んでいるのは、乞食のような年寄りの露天商のほかは、他所から来た「新客」の店がほとんどである。商業は血

縁以外のところで発達を遂げるものである。

地縁は商業から発展した社会関係である。血縁は身分社会の基礎だが、地縁は契約社会の基礎となる。契約とは見知らぬ者の間で為される約束事である。したがって、契約をする場合、各人には選択の自由がある。契約のなかで信用と法律による保護も必要だ。法律には同意権利の支持を必要とする。契約の完成は、権利や義務を清算することであって、綿密に清算しなければならず、確実な単位と頼りになる媒介が必要である。ここで必要とされるのは冷静な考慮であって、感情ではない。そこで、理性が人々の活動を支配するようになる。

これらすべてのことは現代社会の特徴であり、まさに郷土社会に欠けていることである。したがって、血縁から地縁の結びつきへの転換は社会性格の移り変わりであるが、社会史上における大きな転換でもある。

訳注

- 1) 1里は500里に相当する。

名実の分離

われわれはこれまで、「郷土社会」を「静止的社会」とみなしてきたが、これは都合上のことだ。特に「現代社会」と比較すると、「郷土社会」では「静止」（停滞）が目立つからだ。しかし、完全に静止した社会が事実有りえず、「郷土社会」は「現代社会」よりその変化が遅いに過ぎない。変化が遅いというのは、変化の速度を指している。だが、速度の違いは変化形態の違いをもたらしてくる。本稿では、変化の遅い郷土社会におけるその変化形態について検討してみたい。

これまで権力の性質を検討する際、三種類あることを述べておいた。1) 社会衝突のなかで生じる「横暴の権力」。2) 社会協力のなかで生じる「同意的権力」。3) 社会継承のなかで生じる「長老的権力」。ここでわたしはさらに四つ目の権力形態を取りあげてみたい。それは社会変化の激しい社会に生じてくる権力である。

社会の継承とは、固定化した社会構造の中での人々の移動である。これに対して、社

会の変動は社会構造自体の変化を指す。この二つの過程は衝突するものではなく、同時に存在する。いかなる社会でも、ある日突然、それまでの構造とはまったく打って変わった様式が現れるようなことは有りえない。いわゆる社会変動もその変化がたとえどんなに速くても、次第に変わってゆく。変化する部分はある時期に限ってみれば、つねに全体構造のごく一部に過ぎない。したがって、この2種類の社会過程に生じる二つの権力も必然的に並存しつつも、互いに消しあう。社会変動が遅ければ、長老の権力はより強力なものとなる。変化が速くなると、「父不父、子不子」(父、父たらざれば、子、子たらず)¹⁾、という現象が生じ、長老の権力も弱ってくる。

ところが、社会構造自体が変動する必要はない。一部の学者たち、たとえばいままで触れた Spengler が社会構造(文化の主要部分)を有機体のようにとらえている。社会構造はまるでわれわれの身体の如く、幼年、青年、壮年、老年期などの諸段階を踏んで発達するものだという。

しかし、わたしはこの見解には賛成できない。社会構造は文化のその他の部分と同様に人為的なものであり、人々が環境から自らの生活の需要を満たすために作り出した道具に過ぎないからである。社会構造に変化を来たすのは人間であって、変化させようとする理由は、それまでの社会構造では人間の需要が満たしきれなくなったからだ。例としていえば、われわれが筆で文字を書く場合もそうだ。筆と文字はいずれも道具であり、これらの道具を用いてわれわれは自分の意志を他人に伝えようとする。もしわたしたちが英国人に意志を伝えなければ、中国語や毛筆は有効な道具とはいえない。そこで、別の道具を用いなければならなくなり、英文とタイプライターの出番になるだろう。

こうしてみると、従来の社会構造が新たな環境に適応できなくなる場合に社会変動は生じてくる。新たな環境のもとで、旧来の方法では有効な効果を得られず、人々は生活上困ってしまう。従来の方法の適用性が認められるかぎり、人々はそれを切り捨てたりはしない。古い生活慣習にはマナーがあるからだ。しかし、従来どおりでは人々の需要を満たしてくれなければ、いずれは人々から手放されてしまう。役に立たない道具にしがみついても無意味なばかりか、日常生活に支障をきたし、損失をも蒙りかねない。

一方、新たな方法というものは既存するものではなく、誰かがそれを発明し、または異文化から学び取らなくてはならぬものだ。さらに、新たな方法は試行錯誤を経てはじめて人々に受け入れられ、社会変動の過程が成し遂げられるのである。この新旧交替の

瀬戸際に、どうすればよいか途惑ってしまう時期がつかまとう。この時期の人々は緊張し、迷いと不安で心が落ち着かない。

こういう時に「文化英雄」が現れる。彼は良案を考え、新たな実験に取り組む能力もあり、人々からの信頼を得られる。このような人物は彼に従おうとする群衆を支配できるので、群衆との間にある種の権力を生む。だが、この権力は「横暴的権力」とは異なる。搾取関係の上に成り立つものではないからだ。また、「同意的権力」とも違う。社会から権力を授与されたものではないからだ。長老的権力とはなおさら異なり、この権力は伝統に基づくものではないからだ。この種の権力は時から生じたものであり、どう名づければよいかわからないが、ひとまず「時勢的権力」としておこう。

この「時勢的権力」は原始社会によくみられる。荒原では人々が想像もつかぬような場面にしばしば遭遇する。かれらにはアイデアに富んだ、すぐれた人物が必要だ。それが英雄である。戦争が起きた場合も一種の非常時であり、このような類の英雄が時運に応じて現れてくる。

ところで、激しく変化する現代社会においても、このような権力が頭を擡げ始めている。おもしろいことに、立ち遅れた国が近代化を速めようとする過程において、この種の権力をもっとも顕著に現れるものだ。この視座から旧ソビエト共和国連邦の権力の性格をみるとよかろう。欧米の学者が旧ソビエト共和国連邦の権力形式を「横暴的権力」と見なす。それは形式的には独裁的なものだからである。しかし、旧ソビエト共和国連邦の人々からすれば、この独裁は帝国ロシアの独裁とは異なるのだ。そこで、もしわれわれがこの「時勢的権力」の概念を用いて検討すれば、その本質はより理解されよう。

しかし、安定した社会ではこの種の権力とはほとんど生じない。郷土社会は、その社会構造が人々の需要を満たせるうちは、もっとも安定した社会なのだ。郷土社会には「指導者」や「英雄」の少ない社会である。また、いわゆる安定とは相対的なもので、変化が非常に遅いことを意味する。「非常に遅い」とだけ言っても意味が曖昧だ。どこまで遅いか？孔子がすでにこれに答えている。「三年無改於父之道」（父の死後三年経っても父のやり方を変えない）という。言い換えれば、社会変動が社会継承の過程に含まれる場合、この社会は安定した社会といえる。

儒家がもっとも重んずるのは「孝」である。「孝」が社会の安定を維持するための実質的な手段だ。孝とは何ぞや？「無違」（親に逆らわないこと）だ。つまり、長老的権

力を認めることである。長老が伝統シンボルの代表であり、伝統を遵守していれば、父の教えに逆らうことはなからう。しかし、伝統の代表者にもいつかは死が訪れてくる。また自らも歳月がたつにつれて、いずれは長老の地位につく。もし社会変動の速度が世代交替の速度と同様であれば、親子間、または世代間の衝突が起きず、伝統自体が緩やかに変化を遂げていける場合、長老の指導権も維持できる。このような社会では「革命」の必要もない。

社会全体からみると、その社会の指導階層がもし社会変動についていけるのであれば、社会変動のために起こる混乱が避けられることもある。英国はまさにその好例だ。英国では流血せずしてさまざまな根本的な改革が行なわれたことは、大方の羨望の的となっている。しかし、どうしてそれが実現できたのか、英国のもつ条件に気づいていない人が多い。

過去の数世紀にわたって、英国は世界における先進的な文化の指導的な地位にあり、産業革命の本場でもあった。英国社会の指導階層はまた、もっとも環境の変化に適應できる人々である。この環境変動の速度に、指導階層がついていくことができはじめて、流血の革命に至らなくて済む。しかし、今後の英国がこの記録を維持できるかどうかは、その指導階層の思案にかかっている。

郷土社会では、環境が固定化している。父が死んで3年後にようやくそれまでのやり方を変えてもよいというリズムのもとでは、社会変動が衝突を引き起こすこともなからう。長老がその権力を保ち、子弟たちは長老に逆らわずに伝統的な支配に甘んじる。そこでは、「反対」が生じないどころか、長老的権力のもとで「反対」が認められるはずもない。

長老的権力とは教化作用の上に成り立つものである。教化とは無知の者に対して年長者が知識を伝えることだ。もしその伝授される文化の有効性が認められれば、教わる側は抵抗する必要もない。だが、もしその有効性が失われた場合、教化も無意味になってしまう。したがって、このような関係においては「反対」が生じ得ない。

容認、ひいては奨励や反対といった行為は「同意的権力」において生じることである。なぜなら、「同意的権力」が契約のもとに成り立つものであり、この権力を執行する者が契約を遵守しているかどうかについて、随時監視されなければならぬからである。また反対しようとしても、つまり異議を唱えること自体、同意を獲得するための必要な段

取りでもある。これに対して、「横暴的権力」のもとでは、反対が生じず反抗があるのみだ。そもそも「反対」が「横暴的権力」の諸関係に含まれているからである。そのため、「横暴的権力」のもとでは、反抗を抑えなければならず、反対も容認できない。

一方、「時勢的権力」においては、同じ問題に対する異なる回答に反対が生じる。だが、社会において複数の方案を同時に実施できないので、異なる方案の間で争いが生じてくることがある。これを「冷たい戦争」ともいえる。そこで宣伝に努め、人々の追従を促す。そして功を奏するには、自ら問題の解決に自信を持てる者にとっては、自分に対する群衆の注目と支持が他案へ移ってしまわないように、反対意見を認められぬ「思想統制」が生じてくる。こうした思想面の闘争においては、対立が重要となり、反対派が対峙する勢力と化する。

さて、「長老的権力」が支配する郷土社会に話を戻してみると、ここでは反対意見が時間とともに薄れていき、一種の「解釈」となってしまう。解釈とは、「長老的権力」を保つために加えられた変化内容である。中国の思想史において、社会変動の激しかった春秋戦国時代に百家争鳴とよばれる思想闘争が展開されていた。しかしその後、儒教が独尊されるようになると、「解釈」という形で社会変動に適応しようとしたのである。またこの解釈の違いによって、名実を大きく乖離させてしまうこともしばしばみられる。

「長老的権力」のもとでは、伝統的な形式に反対することは許されない。しかしながら、この形式を表面的に認めさえすれば、形式の内容については解釈次第で改竄されることが可能である。その結果、口ではいいこと言いながら、内心はそうではないということになりかねない。

中国の伝統的な旧家で生まれ育った者なら、家長の意志には逆えない。しかし水面下では、事実がどのように歪曲されているかがわかっている。偽りはこのような環境下においては避けて通れぬばかりか、必要不可欠ともいえよう。実用的ではない教条または命令に反対できないならば、歪曲という手しかない。そのかわり、^{メンツ}面子だけはなんとか保っておく。「面子」とは、表面的な追従にほかならない。こうして、名実間の距離は社会変動の速度に比例して増大していく。

完全に固定化した社会構造では名実間に隔たりが生じ得ない。しかし実際には、このような社会は存在しない。変化の遅い社会には「長老的権力」が生じる。この統治のもとでは反対が認められない。したがって社会変動が速まれば、解釈を加えたり本意を曲

げたりするような方法を免れ得ない。「挾天子以令諸侯」(天子を擁して諸侯に令する)の結果、地位と権力、名実、言動、さらに理論と現実との間がすべてかけ離れてしまいがちになる。

訳注：

- 1) 『論語』(巻第六、顔淵第十二)を参照。

欲望から需要へ

「時勢的権力」というと、わたしは社会変動に関連する他の問題を思い出す。つまり、われわれがよく耳にする社会計画や社会プロジェクトなどである。こうした言い方は明らかに現代的なもので、郷土社会で慣れ親しまれてきたものではない。ここには実に重大な変化が含まれている。もしわれわれが「時勢的権力」と「長老的権力」との相違点を理解しようとするなら、この問題についてさらに掘り下げて検討しなければならなくなる。

社会も設計できるということに気づいたのは、人類にとっての大発見だ。これは、人類がすでに土着性の強い社会の段階を乗り越えたことだといえる。郷土社会にはこのような発想が毛頭ない。郷土社会での人々が欲望のまま事を運ぶ。だが現代社会では、欲望が人々の行動の指針には成り得ないため、「需要」が生じ、「設計」も必要となってくる。欲望から需要へ至るまでは、社会変動の重要な一里塚である。ここで、欲望と需要という二つの概念について、まず説明しておきたい。

人類の行為を観察してみると、人々がある行為のために行為をし、行動のために行動しているのではないことがわかる。つまり、その行為や行動のいずれも手段であって、目的達成のためのものである。自分自身を観察してみよう。自らの一挙手一投足には必ず目的がある。食事をしようとして箸を手取る。腹が空いたから食事をする…自分の行動はつねに「何かしようとする」ということに支配される。

「何しに來たの？何かご用ですか？」と誰かに尋ねるとする。こうして他人に聞くことで、その行動に対する説明を得られる。ここにおいて、人類の行為には動機がある、

とみなされる。

人類の行為に動機があるというのには、二つの意味合いがある。一つは、人類は自己の行為を抑制することができる。やりたいことや、やりたくないことを自分で選べる。これがいわゆる自由意志である。もう一つは人類のその取捨選択には根拠がある。この根拠というのが欲望にはかならない。欲望は人類の行為の方向性を規定し、さきほど述べたああしたいこうしたいの「要」（何かしようとする事）を決めるのだ。この欲望が行為よりも先に存在するもので、満足されればわれわれは喜ぶが、欲望が満たされなければ、不満が残り不愉快にもなる。

英語では「欲望」「要」のいずれも want で表現されるが、want はまた「欠乏」という意味にも通じる。「欠乏」とは単なるある状態の描写でなく、ある種の勢いをも内含する。不愉快な想いから引き起こされたこの勢いが、人類の身体の動きを促すのだ。この勢いを「緊張状態」ともいう。この状態は持続的なものではなく、必ず捌け出さなければならぬ。その捌け口が行動となり、そこで満たされる。欲望→緊張→行動→満足→愉快を得る。これが人類の行為の過程である。

もし欲望が意志によって自らの行為を抑制するなら、行為をする者が自覚しなければならぬ。自覚とは、自ら何が欲しいのか知っていることだ。欲望という次元ではそれで問題がない。しかし、ここで次の問題にぶつかる。もし人類が欲望のおもむくまま行動をすれば、その行為が必ず個人の健全なる発達に役立ち、またその社会に生きる人々の協調、社会の保全と持続に役立つものであろうか？この問題を提起したのは、性善か性悪かを論じるためではなく、人類の生存という事実から生じた疑問による。

他の生物の立場にたち、遠くから人類を観察してみよう。人類は悠久な歴史を持つ。人類は多くのことを成し遂げ、それによって生存を連綿と保ってきた。かれらは個人の健全な発達、社会の保全を目的としているようにみえる。ところがひとたびかれらに近づいてつかまえてたずねてみるとよい。かれらの口からはこうした目的とはまったく関係のない欲望が次々と出てくるだろう。

はたからみていると、男と女が寄り添って暮らす。子どもが生まれると、夫婦がその子育てに力を合わせる……。こうした行為は社会の保全をはかるために必要なことで、もし子どもを生まず、子どもの世話をする者もいなければ、人々は次第に死に絶えてしまい、社会がみだれ人類は途絶えてしまうのではないか？

そこで、あなたは自分のこの「発見」を得意げに人々に聴かせてみせる。だが人々はそう思っていない。「ぼくらは愛情があるからいっしょに暮らしているの。子どもが欲しくないのに、できちゃった。」かれらはあなたのはやとちりを笑うだろう。人類の「種」を維持しようという欲望をもつ人は、おそらくどこを探してもいないだろう。愛しい女と付き合っている時、このような形而上的の深刻な問題を考える人はいないであろう。

また、周囲をみると、人々は毎日のように、澱粉や脂肪、ビタミン A やビタミン C などを食べ物から摂取している。食べ物の成分を示す長いリストを、あなたが実験室で研究してみるとする。そうすれば、間違いもなく、澱粉が人々にエネルギーを与えることがわかる。ビタミン A もしかりだ。いずれも生命を維持させるうえでの栄養を含む。しかし、現代都市に住んでいない田舎者に聴いてみよう。なぜ君は唐辛子や大蒜^{ニンニク}を食すのか。「美味いから食うんだ。食がすすむよ。」とかれはたちどころにこう答えてくれるだろう。

要するに、愛情や食欲といったものは欲望であり、自覚的なものである。われわれの行為を直接決めるのは確かにこうした欲望だ。しかし、これらの欲望から生じた行為は常に人類の生存条件に見合ったものかどうか？この問題は多くの学者が議論したところである。人類の欲望は確かに不思議だ。かれらがあれこれ欲しがるとは、結果的にはたいがいその生存条件に合ったものである。

そうなると、欲望とは何だろう。食色は性なりといわれ、人間の生物としての特徴である。ここでは巧妙に仕掛けられているようだ。種族の持続のために、ヒトには男女間の愛情がある。栄養をとるために、五味の嗜好がある。そこで、19世紀に次のような理論が生れた。個々人が「利己心」を持っていれば、本性からきた自らの欲望が十分に満たされ、その社会でもっとも均整のとれたすばらしい秩序が形成できるという。アダム・スミスがいうところの「冥々のうちの見えない手」によって社会秩序がうまく調整され、自分のために打算する人々はそこで仲良く暮すことができるというのである。

だが、このような理論が拠り所としているのは実は郷土社会であって、現代社会ではない。郷土社会でこの理論は多少なりとも的を射ている。「冥々のうち」のあの手のせいではなく、郷土社会においては、個人の欲望が往々にして人類の生存条件に見合ったものだからである。両者がぴったり合うのは、欲望が人々の生物的事実ではなく、文化

的事実だからなのである。

ここで文化的事実というのは、人為的な作為を意味する。例を挙げてみよう。中国の北方人は大蒜を食すという欲望うたがを持っている。だが、これは遺伝ではなく、幼少期に養われた食習慣である。いわゆる「利己心」、己のための打算の仕方というのも、やはり社会から学ばざるを得ない。要するに、ここで問題なのは何かを欲しがるという行為、それ自体ではなく、欲しがるものの中身である。この内容は文化に決定される。

欲望は文化的事実である。しかしだからといって、すべての文化的事実が人類の生存条件に見合ったものということにはならない。文化には、人類の生存条件とは無関係、または有害な事柄さえも少からずある。食べ物からみても、もし食べ物のすべてが栄養的なものであれば、おそらく毒物などの類はなかろう。毒物ではなく、ごく普通の食品も、「病は口から」という言い方を裏づけることができる。

話が脱線するが、生きることを人類の最終的な価値とするのは、あまり妥当ではないとわたしは常を感じる。人類が他の動植物とどこか違うかといえば、ヒトは生きる以外のところで若干の価値観、いわゆる真善美といったことをみつけた点である。そのことが最も重要ではないだろうか？ヒトと禽獣との相違を説明する時、わたしは「ヒトは生物の中で唯一観念的に自殺できるものだ」ということをよく引き合いに出す。

しかし、人類は生きることに重要な価値観を持つ。その文化の一部には、生きることと全く無関係、または役立たないものもあるものの、生存の条件に適応しない文化、また生存条件に適応しない文化を受け入れた人々は時間とともに次第に淘汰されてゆく。かれらはいずれ消えてしまう。

このような淘汰作用は何も文化の範疇に限らず、文化以外の自然淘汰もある。自然淘汰は人間の価値観と無関係であり、美醜、善悪、真偽とは全く関係ない。生き残るには幾つかの条件があり、それに見合わない者は去ってしまうが、見合った者は留まる。われわれは病に悩む西施を美しいと感じる。だが、彼女は美人だからといって、生き残れるわけではない。病気を患った者はいつか死んでしまう。健康こそ生き残れる条件なのだ。ヒトが自殺しようとするれば、止められない。しかし、自殺した者を蘇らせようとしても無理である。

そこで、別の説が生まれた。孫末楠がその名著 *Fork Ways* の冒頭で次のような趣旨を述べている。人類にはまず行為があって、その次に思想が生まれるのだと説く。ヒ

卜の行為を決めるのは試行錯誤を通して積み重ねた経験であり、思想はこうした経験を留めておくに過ぎない。自覚的な欲望とは、文化が発した命令である。

郷土社会では、これも正しいことである。郷土社会は伝統社会であり、伝統とはすなわち経験の累積である。累積が可能なのは、自然淘汰に耐えられることだといえよう。各種の「試行錯誤」はつまり、人類の生存条件に合わない行為だ。淘汰された後に残った諸々の生活様式に対して、行為の主体者がいかなる解釈を加えようとも、これらのものは人類が生き残るうえで役立つものであるに違いない。

ここでさらに指摘しなければならないのは、郷土社会にみられる行為には、われわれがある種の欲望または目的達成のために用いられるものと思込まれるものが多い。だが、客観的に検討してみると、これらの行為は自覚的な需要からではなく、しかもその行為と目的との間に何ら関連性がないことがわかる。巫術がこうした行為のもっとも典型的な例である。^{オニヤウイ}追儼を事例に挙げてみよう。追儼とは実質的には人々の心理的な恐れを駆除するのだ。鬼がいるかどうかはさほど問題ではない。だが、恐怖心は追い払わなければならない。

郷土社会において、文化の薫陶を受けた欲望が人々の行動の指針となり、結果的には人々の生存条件に一致してくる。しかしながら、このような一致は自覚的なものではなく、計画性のあるものでもない。いわば、郷土文化における微妙な組み合わせは天のわざであって、人力によるものではないということである。もっとも文化とは人為的なものだが、しかし、この種の自覚によらぬ一致には、それなりの弊害がある。つまりもし環境が変わると、人々はそれに対応して計画的に適応することができないのである。孫末楠が指摘したように、その場合は、盲目的な試験錯誤によって、新たな対策を探り出すしかない。一方、郷土社会では環境がさほど変化せず、文化変遷の速度も遅いので、人々が盲目的な試験錯誤をゆっくりと繰り返すことも可能であるし、そのため蒙られる損失も致命的にはなるまい。

産業革命の早期段階では、思想家たちは社会秩序を「冥々のうちのあの見えぬ手」に委ねることができた。事実、当面においても、アメリカのような発達した文化背景をもつ複雑な社会においてさえ、計画経済に反対する勢力は思いのほか強力である。だが、こういう場合では、かつて郷土社会で培われてきた精神を保とうとするのは危険すぎる。間違っても起こせば、それこそ^{オキゴト}大事である。

社会変動が速くなってくると、もともとの文化では生活上の需要を有効に満たせなくなってくる。そこで人類は、自らの行為と目的との相關関係を求めざるを得なくなる。そして欲望が最後の動機ではなく、生存条件に達するための動機に過ぎないことにはじめて気づく。そこで人々は生存条件そのものに注目するようになる。社会学の分野では「機能」という新たな概念はこうして生まれた。

機能とは、ある行為が個人の生存や社会の完全性を保つうえで、どのように作用するかを客観的に観察することである。だが、この機能は、行為者が必ずしも自覚を持っていることではなく、分析の結果であり、栄養であって味覚ではない。ここでわれわれは生存の条件を自覚的なものに変えた。自覚的な生存条件は「需要」であり、「欲望」とは一線を画している。現代社会に生きる人々は栄養をつけるために自らの食料を選ぶようになる。これが理性の時代である。理性とは、人々が既知の手段と目的との関係によりその行為を設計することである。したがって、科学的なものともいえよう。

現代社会では、知識はすなわち権力である。この社会に生きる人々は需要によって設計をしなくてはならない。知識から獲得された権力を、わたしは前篇において「時勢的権力」としてとらえている。それに対して、郷土社会では経験が拠り所とされる。人々は設計の必要を感じない。時間のたつ過程で、かれらのために信頼するに足る伝統的な生活方案を自然が提供してくれるからであり、各人がそれぞれの欲望によって行動をするだけで、充分足りるからである。

あとがき

この本に収録されている14篇の論文は、わたしが担当した「郷村社会学」という講義ノートの一部をまとめたものである。この講義はすでに何度も繰り返して開講されてきた。最初のうちアメリカの教科書を参考にしたが、どうも意に満たなかった。またわたし自身が現地調査で得た資料を用いたこともあり、ちょうど中国の農村経済に関心を持っていた時期でもあった。しかし学生にとっては、かれらが講義内容に興味を示してくれてはいるものの、農村社会学と銘打っているのに、経済問題ばかり取りあげては偏りすぎる感ありである。しかも、大学のカリキュラムには土地経済学や比較経済制度などの科目も設置してあり、どうしても内容が重複せざるを得ない。

そこで、昨年度、わたしは講義内容に新しい火種をおこした。経済問題はさておき、もっぱら社会構造そのものへの考察に一念発起した。これは自分にとって初めての試みであり、成熟の域には程遠い。それでも、わたし個人の一つの試みではある。

社会学分野におけるわたしの仕事からいうと、これがその第2段階の仕事である。第1段階は実地調査による^{コミュニティスタディ}「社区」研究であった。わたしは清華大学研究院を出てから現地調査に踏み切った。民国24年（1935）の夏、前妻王同恵と連れだって広西省の^{ヤオ}瑶山へ赴き、瑶族の生活を調べた。その冬、奥深い山中で不幸にみまわれ、妻が事故で亡くなった。わたしもけがをしてしまい、広州の病院に春が過ぎるまで入院し、ようやく北上した。

入院生活の間、わたしは妻の遺稿を整理し、『花籃瑶の社会組織』という本にまとめた。さらに25年の夏になると、郷里に近い村で調査をおこなった。秋に英国へ渡り、そこで資料整理にあたった。恩師マリノフスキー（Malinowski）教授の指導のもとで、*Peasant Life in China* と題する博士論文を書きあげた。27年、帰国前に上梓する運びとなり、28年に刊行された。

ところが、わたしが帰国する際はおりしも抗日戦争が2年目に入っていた。安南經由で雲南に入らざるを得なくなり、そこに住み込んだ。また、「中英庚款」（義和団事件の賠償金）の援助を得て雲南での実地調査をはじめ、『禄村農田』を書いた。のちに農民銀行の援助を受け雲南大学に附属する小さな研究室を設けた。それが雲南大学と燕京大学との連携機関でもあった。

その時期のわたしの仕事は、若い友人たちの農村調査の手助けをすることであった。そのころ、崑明が爆撃に頻繁にみまわれるため、民国29年冬に呈貢古城村の魁星閣に移った。そこで新たに設けられた研究室が、地名にちなんで「魁閣」という^{アグナ}綽名で呼ばれるようになった。

そこで進められた企画は幾つかあり、調査研究に携わった研究者は相前後して10数名にもほった。すでに論文としてまとめあげたのは、次の論考である。張子毅氏「易村の手工業」「玉村の土地と商業」「洱村の小農経済」、史国衡氏「崑廠の労働者」「個旧の炭鋌労働者」、谷苞氏「化城鎮の基層行政」、田汝康氏「芒市辺境民の擺」「内地の女工」、胡慶鈞氏「呈貢の基層権力構造」。そのうちの一部はすでに刊行されている。

わたしは魁閣の世話役であり、諸氏の討論や論文執筆を手伝ったり、ガリ版や印刷ま

で担当した。民国32年、アメリカへ渡ったわたしは1年間滞在したが、『緑村の田畑』『易村の手工業』『玉村の土地と商業』を英訳し、Earthbound China という題名で発行した。さらに、「崑崙の労働者」を英訳し、China Enters the Machine Age という書名で出版した。

33年の帰国後、わたしは引き続き魁閣での研究に精を出すほか、雲南大学や西南連合大学で講義を兼任しつつ、第2段階の仕事に入った。この時期の仕事は社会構造の分析である。どちらかといえば、通論的性格に偏り、実地研究に対して理論的な総括と展望を試みた。『生育制度』がこの方面の最初の著書であり、この『郷土中国』は2作目といってもよからう。この2期におけるわたしの研究はそれぞれ力点が異なるものの、研究の性格からいえば一貫性のあるものである。また、なぜわたしがこのような方向から中国の社会学研究を志したのかについて説明するためには、自分が考える現代社会学の趨勢についても、ここで触れておかなければならない。

社会学は社会科学の中で最も若い学問分野である。コント（Comte）がその著作『実証哲学』においてこの用語を使いはじめた今日に至って、約百年しかたっていない。コントが「社会学」ということばを用いて予言した、社会現象を研究する科学とは、いまわれわれがいうところの「社会科学」の総称に相当するであろう。スペンサー（Spencer）もしかりだ。彼に言わせると「社会学」は、社会現象を研究する総論であるという。だが、社会学が政治学、経済学、法律学などの社会科学と同列の学問分野に降格されようとは、この名称の創始者である学者の方々にとって、思いも到らぬ出来事であろう。

ところで、社会学は特殊の社会科学に成り得るかどうか？この問題は実質的には未だ解決されていない。これは社会科学の領域区分に関わってくる。もしわれわれが政治学、経済学にそれぞれ特殊の領域があると認めるならば、社会科学が社会制度で区分できることをも認めたことになる。つまり、政治学は政治制度を、経済学は経済制度を研究するように、社会現象にはいかばかりの制度があれば、それだけの社会科学の分野が成立可能なわけだ。

そういう意味からして、当面の社会学は成熟していない社会科学の温床に過ぎない。一旦羽毛が生え揃えば、本家から分家をさせてもらい別に一家を構えるようになる。この喩えは確かに、現代社会学の一つの趨勢を物語っている。

社会学を嘲笑う友人たちは社会学に「残された社会科学」という渾名^{マダナ}をつけた。早期の学者たち、たとえばモンテスキューやアダム・スミスは、社会学者と呼ばれても言い過ぎではなかろう。その著書『法の精神』『国富論』などの名著は森羅万象を視野に取り入れており、それらを単なる政治学や経済学の著書としてかたづけしてしまうのは、あまりにも偏りすぎる。

しかしながら、のちに門下生たちはこうした大御所の余熱をひきついで発火させ、めいめい一家を成すようになった。そのいずれもまた、一派の言論を唱えることを誇りとしており、自分のルーツとの繋がりをさえ忌み嫌う者がいる。すでに政治学、経済学は独立したが、いまだ「社会学」という領域に止まっているのは、あまり脚光を浴びないものの、重要な「社会制度」である。たとえば家族、婚姻、教育などを含む「生育制度」、及び宗教制度等がある。社会学は「副次的な制度」の研究に甘んじる時期もあった。それでも、社会学は「温床」をこのまま守り続けることができない。未熟のものはいつかは成熟してゆく。ここ10数年間、この「残された分野」ではまた新たな分化が始まっている。

第二次世界大戦より数年前、さまざまな専門分野の社会学がまるで嵐のような勢いで一挙に現れた。たとえば、Karl Mannheim の知識社会学、Joachim Wach の宗教社会学、Eugen Ehrlich の法律社会学などがある。人類学者 Raymond Firth もその著書 WE the Tikopia という調査報告を親族社会学とまで称している。この調子でいくと、これらのいずれも知識学、宗教学、法律学や親族学として独立できるのではないだろうか。しかし、どなたもまだ社会学の看板を引きずっているのは、自らの「ルーツ」を大事にし、政治学や経済学より「心が寛容」だからではない。もしそのまま知識学や宗教学を用いると、こうした分野をすでに占領した古い学問との区別がつきにくいからである。

知識学と知識論とは言い方が近過ぎるし、宗教学と神学とではその違いが一目瞭然である。それでも「…社会学」と名づけたのは、「科学的方法で当該制度を研究する」ことを意味表示しているのだ。こうなると、社会学と名のつくことばはこのような風潮のなかで、表面的には確かににぎやかにみえる。だが実際では「残された社会科学」という渾名でさえ、名ばかりとなってしまっている。残ったものはもうゼロに近い。

ここで早期の社会学者たちに立ち返ってみよう。コントやスペンサー以降のある時期、

社会学に啓発されて、「社会現象とその他の現象との相関関係」という研究を展開する他の科学は少なくなかった。これらの研究を「学際的科学」としよう。このような研究が中国の社会学において、重要な地位を占める時期があった。わたしの記憶では確か15年ほど前、世界書局から社会学叢書シリーズが刊行された。その主要なものには、社会の地理的基礎、心理基礎、生物基礎、文化基礎などがある。

コントは宇宙現象の階層を早くも指摘している。上層のものは必ず下層をその土台にしているから、下層でもって上層を「説明する」ことも可能だ。社会現象はまさにその頂上に位置するので、その他のいかなる現象からも社会現象を解釈することができる。解釈からさらに進んで「決定論」にまで発展してゆく。つまり、社会現象はその他の現象によって決定づけられるのだ。こうして、他の科学分野で専門的訓練を受けた学者たちが社会学の領域にどんどん入り込んできて、社会現象について議論するきっかけにもなった。

このように社会学から数多くの学派が生まれた。機械学派、生物学派、地理学派、文化学派などがある。これらの学派について、Sorokinが『当代社会学の学説』という著作の中で紹介している。この本の中国語訳（黄凌霜訳、商務出版社）はすでに出ているので、ここで一々繰り返さない。

ソローキンが各学説の偏見に対して、かなり批評を加えてはいるものの、「学際的科学」の性格の「一面性」をわれわれは認めざるを得ない。社会現象と地理との関係に着眼した研究では、別の側面にまで目を向けるよう期待することは当然できないだろう。のちになって、社会学と他の科学の学際的研究においてどの側面がより「重要」かをめぐって、論争を展開する学者が数多くいた。それは実に無駄な議論である。社会学とその他の学際的科学との相関関係は多岐にわたっており、多角的なものも有り得る。偏見が生れたのは、一つのことにごだわり過ぎて他を顧みぬ結果である。

さて、社会学自身にとって、こうした「学際的科学」からどのような利点が得られたか？これについては、多少の不毛な論争はあったものの、何とも言い難い。しかし一方では、社会学はその他の科学に大きな影響を与え、その発展を促した。たとえば、人文生物学、人文地理などが今世紀の前半において長足の進歩を遂げたのは、社会学の影響を受けたため、と認めざるを得ないであろう。

社会現象にはその土台があることは、否認できない。その他の現象が社会現象に影響

を及ぼすことも事実である。しかし、社会学は「基礎論」に独占されるものでもなく、または各種の「決定論」では満足できないことも、自明の道理というべきだろう。社会学がこの「窓際」にまで来てしまっているのは、上記の社会科学の枝分かれの趨勢と関係している。奥行きがすでにそれぞれの特殊の社会科学に占領されたからには、社会学は玄関口にまで退くしかない。入口に立っているにもかかわらず、どこがほんとうの玄関だと言い争おうとする。実に可哀相だ。

社会学はおそらく統合路線で行くしかないかもしれない。だが、どのように総合されるのか？ ソローキンが各学派の偏見を批評してから、 $X+1$ の公式を提起した。その意味するところは、各学派はそれぞれの周縁に偏重があるものの、ものには全周があるということだ。実際では、かれのこの公式は「統合」というよりは、「総和」といったほうがより適切であろう。「総」とは各学派の周縁をプラスすることで、「和」とは偏見の調和をはかることだ。ところが、すべてをプラスしたところで、どうなるものでもなからう。好々爺の立場が学問の基盤には成り得ない。それに、社会学の特色として、ただ何でもありということにはなるまい。

社会現象の内容により、確かにそれぞれの制度に分けて考察することができるものの、これらの制度は互いに孤立したものではない。社会学を総合的な科学とするなら、周縁より核心問題から手をつけたほうがよい。また社会現象自体をみても、もし社会学が諸々の社会科学の総称とはならず、有名無実の名称に甘んじて、他の社会科学が諸々の社会制度をそれぞれの専門分野から研究することを認めるのであれば、社会学的な視野からは、二つの次元から総合的に考察することが可能である。その一つは各制度間の関係を検討することだ。たとえば、政治制度と経済制度との組み合わせ、そしてまたたとえば宗教制度にみられる変化が、政治や経済制度にどんな波紋を及ぼすか。このように制度間の相互関係に着目すれば、われわれには社会構造全体が見えてくる。要するに、社会学はその他の社会科学が残した、または包括しきれなかった分野を得ることができるのだ。

しかし、研究対象となる社会構造の総体は決して漠然としたものであってはならない。具体的な「^{コミュニティ}社区」でなければならない。諸々の社会制度と人々の生活が直接繋がっており、人々が暮らす場が具体的なコミュニティである。また、どのコミュニティにもそれぞれの社会構造と制度が機能している。したがって、現代社会学の趨勢の一つはコミュニティ研究である。これを「社区分析」(コミュニティ研究)ともいう。

コミュニティの第1段階の仕事は、具体的なある地域に生きる人々の社会構造を浮き彫りにすることである。この意味では、歴史研究に相通じるところがといえよう。社区分析をする場合、とかく現在のコミュニティを研究対象とするが、これはあくまで調べ易いからだ。もし史料が充分であれば、いかなる時代のコミュニティであろうと、分析対象に成り得る。

コミュニティの第2段階は比較研究である。異なるコミュニティの社会構造を比較するにあたって、どの社会構造にもそれに見合った原則があることにすぐに気がつく。その原則が違くと、社会構造の形態も異なってくる。そこで「^{ヨウシキ}格式」という概念が生まれた。欧米人類学の中で、このような研究の趨勢がもはや非常に顕著になってきた。Pattern, Configuration, Integrationなどの専門用語は、いずれもこの種の構造研究に用いられる表現である。これを「構造論」(Structuralism)とよぶことにしよう。

構造論は「機能論」(Functionalism)の延長線上にある。だが、「様式」を決定づけるものは何かという問題については、まだ一致した見解に達していない。そこでとすれば、「^{ヨウシキ}周縁科学」の余波に巻きこまれがちだ。地理的な要素を重視する者もいれば、心理的な要素を重視する者もいる。しかしながら、この余波は早年の社会学にみられた分派争いの様子とは幾らか異なっている。社区の構造研究に際して、その研究対象が具体的なものだからである。このように焦点が絞られてくると、問題の中核に影響を及ぼす諸々の要因のいずれも抽象的な理論にはならず、観察し比較することができる。

コミュニティ研究という分野における現代社会学は人類学の一部と合流するようになった。人類学という学問も元来、森羅万象を包括する科学であるが、社会学と同様に分化の過程をたどってきた。その文化研究の部分に社区研究の趨勢がみられている。この二つの学問分野はこの点において相通じるようになったわけである。

例を挙げていうと、LyndのMiddletownとマリノフスキーがトロブリアンド(Trobricand)で行なった調査報告は、同じ性格のものである。のちに人類学者も文明社会のコミュニティ研究を始めた。たとえばWarnerのYankee City Series、エンブリー(Embree)の『須恵村』(SUYE MURA: a Japanese Village)、および拙作Peasant Life in ChinaとEarthbound Chinaに至っては、人類学か或いは社会学的研究なのか、なかなか見分けがつかなくなってきた。

米国社会学の大家であるパーク(Park)先生は、社会学と人類学は合流すべきだと、

早くも主張されている。ラドクリフ・ブラウン（Radcliffe-Brown）はシカゴ大学で講義をした際に、自分の担当科目を「比較社会学」とした。

以上述べたのは、社会学はその総合性を維持する一つの路線に過ぎないということである。もう一つは具体的な研究対象から総合研究をするのではなく、社会現象の共通性に着眼することである。社会制度とは人々の社会的活動の機能から分類する単位である。政治、経済、宗教などの単位が人々の異なる需要を満たしてくれることをいう。そういう意味から、政治的活動や経済的活動は、その果たす機能を抜きにして考えると、もともとは同じ性格のものであり、いずれも人々の相互的行為にはかならない。これらの行為をさらにその形式により分類すれば、協力、衝突、調和、分離などの異なる過程に分けることができる。

ドイツでは形式社会学という学問分野がいち早く起こり、Simmelがその学派の代表である。また、Von Wieseの系統社会学もBeckerの紹介でアメリカ社会学に大きな影響を与えた。ParkとBurgessによる『社会案内』もこのように「純粋社会学」的立場を明らかに示している。

純粋社会学はその他諸々の社会科学を超越したところにある学問である。しかし、人々の社会的行為を研究対象とし、機能的な立場をさしおいて、形式から研究するのであれば、どうしても心理学の範疇になってしまう。そこでコントの戸惑いを思い出す。コントはその科学階層論を打ち立てる際、心理学をどう位置づければよいか迷っていた。心理現象を社会現象の上か下かのどちらに位置づけるか、かれは決めかねていた。このようなコントの迷いは心理現象の二元性によるものである。つまり、一つには現在でいうところのいわゆる生理心理学があり、もう一つには社会心理学がある。この二つは実際、同じレベルのものではなく、いわば社会現象を両方から挟んだサンドイッチのようなものだ。純粋社会学はそのサンドイッチの上層を研究対象としているといえる。

要するに、現代社会学の学問分野はいまだに社会学者たちの共通した認識を得られていない。だが、その発展の成り行きからみると、社会学は政治学、経済学などとは同じレベルにおける独立した分野を手に入れることが困難である。別な次元から社会現象を総合的に研究する立場を得るしかない。わたしはここで二つの方向性を示したが、おそらくこの方向性から二つの学問分野に発展してゆくであろう。つまり、コミュニティ研究を新興の社会人類学に譲り、「社会学」には社会的行為の形態について研究させるこ

とである。学問の名称はさほど重要なものではないかもしれないが、社会学の複雑な内容及びその変化の多さは、まぎれもなくしばしば誤解を招く原因となった。

～～～

以上のような社会学の趨勢に対するわたしの認識からすると、拙著『生育制度』は社会学的方法によりある制度を研究する試みであるといえる。それに対して、今回の『郷土社会の中国』はコミュニティ研究第2段階、比較研究によるものである。比較研究をするには、比較できる若干の類型をまず決める必要がある。つまり、異なる社会構造の原則によって形成される格式パターンをそれぞれ確立させることである。

昨年春、わたしはミード女史の *The American Character* にもとづいて『米国人の性格』という本を書き上げた。そのあとがきのなかで文化の類型について議論を展開したので、ここでは繰り返さない。この2冊を照らし合わせて読んでいただければと思う。なぜなら、わたしは中国の事例を取りあげて郷土社会の特徴を説明しており、アメリカの事例を通して移民社会の特色を明らかにしたミード女史とは、方法論的には相通ずるからである。

ところで、「農村社会学」の講義ノートだが、これにわたしは早くから整理にあたらうとはしたものの、考えが煮詰まっていないため時期尚早と思い、なかなか筆をとることができなかった。ところが、昨年の夏休み、張純明氏より『世紀評論』への連載を依頼された。せっかくのお誘いで断れないので、今学期になって講義のたび毎に書き溜めた原稿を投函し、これまで発表したものはや10数篇にもなった。また、儲安平氏に声をかけられて、その観察叢書として刊行することになった。そこでわたしは書きとめた原稿をもう一度編集し、幾つかの論文を書き直したうえ、若干の加筆をした。両氏の催促と激励がなければ、この本を世に送り出すことはなかっただろう。また、締切に追われて急いで書いたものなので、自分のなかで多くの概念がまだ煮詰まっていない。推敲を要する箇所がたくさんある。したがって、この本の内容は最終稿でもなく、自らの試みを書きしたために過ぎない。

民国37年2月14日

清華勝因院にて

上海觀察社、1947年刊行

謝辞：

翻訳文の添削はいつものことながら、友人大上葉子さんを煩わしたことをここに記して感謝の気持ちを申しあげます。翻訳作業において適訳が見つけれず困ったことはしばしばありましたが、そのつど葉子さんに助け舟を出していただきました。ただ、文中に間違いがあるのであれば、訳者のわたしがその文責を負うことになります(訳者より)。

参考文献：

費孝通著『費孝通文集』第1巻～14巻。群言出版社。1999年

From the Soil: the Foundations of Chinese Society, A Translation of Fei Xiao tong's Xiangtu Zhongguo, with an Introduction and Epilogue by Gary G. Hamilton and Wang Zheng. University of California Press. 1992.

費孝通著/横山廣子訳『生育制度—中国の家族と社会—』東京大学出版会 1985年。

費孝通著/小島晋治ほか訳『中国農村の細密画—ある村の記録 1936～82—』研文出版 1985年。

費孝通著/蕭紅燕訳 土佐地域文化研究会編『土佐地域文化』第3号(鏡村特集)208～230頁「郷土本色」(土着性), 「文字下郷」(農民たちに文字を教えよう), 「再論文字下郷」(「文字を農民たちに教えよう」再考)。2001年。

費孝通著/蕭紅燕訳 土佐地域文化研究会編『土佐地域文化』第4号(山村特集)177～200頁「差序格局」(社会秩序の構造), 「維系着私人的道德」(個人をつなぐ道德), 「家族」2001年。

費孝通著/蕭紅燕訳 土佐地域文化研究会編『土佐地域文化』第5号(鏡川特集)252～258頁「男女有別」(男女別有り)2002年。

費孝通著/蕭紅燕訳「中国における人の研究」『高知論叢』第75号：251～261頁。2002年。