

# 潘光旦から費孝通へ

——あるいは生物学から社会学への展開

西澤 治彦

はじめに

私が潘光旦の倫に関する論文を知ったのは、費孝通の『郷土中国』を通してであった。即ち、第四章の「差序格局」（差序的な構造配置）において、費孝通が「倫」について述べる下りで、潘光旦の「説倫字」に言及している。その後、二〇一三年から『郷土中国』の翻訳作業を進めてきたが、最終的に二〇一九年になって全訳を風響社から出版することができた。翻訳の過程で、費孝通の「差序格局」を理解するためには「説倫字」を読む必要があると考え、この論文を読んだ。短い試論ではあるが、非常に面白いだけでなく、根源的な問いかけをしていることに感銘を受けた。そしてこの続編に「倫有二義（説倫之二）」があることも知った。このあたりの事情に関しては、『郷土中国』の「訳者解題」にて詳しく触れているが、この続編も読むことにより、費孝通の有名な「差序格局」のモデルは、

実は潘光旦の「倫」の論文に依ること、しかも「格局」という語句も潘光旦が使い出したことを知った。なお「格局」という語句が初めてでてくるのは、続編の「倫有二義（説倫之二）」の方である。

『郷土中国』の訳書を出版後、この二本の論文を改めて精読すべく、和訳することにした。簡単に訳せる内容の文章ではないため、詳しい訳注をつけながら時間をかけて翻訳作業を進めていった。<sup>(注1)</sup>この過程でさまざまな発見があり、多くの思索に誘われることとなった。そして、潘光旦という知の巨人が残したものを読解し、受け継いでいく必要性を痛感すると同時に、潘光旦に対する理解は、費孝通の思想形成を理解するうえでも不可欠であるという思いを新たにされた。そしてこの二人の関係を軸として、民国期の中国社会学の一面を浮かび上がらせることが出来るのではないかと考えた。本稿に「潘光旦から費孝通へ」という表題をつけた所以である。

なお、本稿の後半部分にて、費孝通が提起した「差序格局」のモデルがどのようなものなのか、潘光旦の倫の議論を踏まえた上で、改めて整理している。この考察は、『郷土中国』の増補改訂版を出す機会があれば、「訳者解題」にて加筆する予定である。また、本稿の最後に、『郷土中国』の現代的意義を書いていく。これは『郷土中国』の「訳者解題」にて、機会があれば別稿で論じたい、と予告していた文章である。これを別稿で述べることはせず、本稿に合体させることとした。このため、本稿は、潘光旦の倫の論文をめぐる思索に加え、『郷土中国』を軸として、潘光旦の影響を受けた一研究者としての「費孝通論」にもなっている。

### 「説倫字」「倫有二義」の概要

潘光旦の「説倫字」および「倫有二義」の論文は、儒者の説く「倫」について論じているものの、その主旨は、

あくまで中国社会学を確立していく上で考慮すべき問題点を指摘することにある。言い換えれば、当時の社会学者らに共有されていた問題意識である「社会学の中国化」を、潘光旦なりの立場から推進しようとしたものである。潘光旦の議論に入る前に、「倫」に関する二本の論文の概要を整理しておきたい。<sup>(注2)</sup>

「説倫字」は僅か数頁の短いエッセーであるが、潘光旦がなぜ「倫」に注目する必要があると説くに至ったのかわかる上で、重要である。彼は、中国において社会学を語る場合、最も連想すべき二文字は「群」と「倫」であるとし、蔽復がスペンサーの *The Study of Sociology* を漢訳する際、「群学肆言」と意識したことと触れ、「群学」の「群」には荀子の議論が踏まえられているとする。一方、*Sociology* は、別に「倫学」あるいは「倫理学」と呼ぶことができなくもなかった。社会学が対象とするものは、曖昧に言えば人の「群」であり、より明確に言えば、「倫」の字が代表する種々のものであるからである。しかし既に *emics* を「倫理学」と訳していたため、この訳も定着することがなかった。最終的には「群学」ではなく、日本人が訳した「社会学」が定着することになるが、潘光旦はこれに異議を唱えているのではない。「群」や「倫」の字は土着のもので、幾ばくかの歴史的意義はあるが、「社会学」に取って代わるものでもない。ただ、この話をすることによって、「倫」の字に対する興味を引き起こし、「倫」の字に対する認識を促したただけである、としている。そして、「群」の字に対してはさらに深く検討する価値があるが、ここでは脇に置いて、倫の字について以下の如く語っている。

「倫」の字は「人」と「侖」<sup>ルン</sup>から成る。『説文解字』に「侖、思也、从人从册（侖は思なり、人と册とから成る）とあり、「人」は「集」と読むことから、「集」の意味があるかも知れぬ。「会」の字もまた「人」から成る。もし『説文解字』の説が正しいなら、思想は条理を必要とするが、「册」は条理の部分を差し、「人」は条理を合せたものだと解釈できる。凡そ「侖」から成る字には皆、条理や秩序の意義がある。清代の学者、朱駿声が『説文通訓定声』

においてこの類の字を並べて議論して以降、このことはさらに明らかとなった。「論」「倫」「論」「論」「論」「倫」の字に共通する鍵は、半分の「侖」の字であり、その音が共通していると言うよりも、むしろ条理、類別、秩序といった意義が共通していると言った方がいい。そして、一つの字が形成されるには、その背後に社会生活や文化生活のさまざまな経験が関連しており、社会の由来と変遷を研究するには字を知る必要がある。即ち、倫の字の如く、倫は人と侖から成るが、その侖の字はまた「人」と「册」から成る。「人」とは「合」であり、「册」とは「分」である。「分」とは条理あるいは類別によって辨別された言葉を指し、「合」とは関係や秩序によって築かれた言葉を指し、これによって社会生活の全てが包括されるのである。そして最後に、「群居和一」(社会の和合)の道を説く『荀子』「荣辱篇」の一節を引き、「群」に話を戻してエッセーを終えている。

「倫有二義」は「説倫字」を発展させたもので、題材は同じく「倫」の字であるが、前作同様、中国社会学の進むべき道を示そうという意図のもとで書かれた論考である。

潘光旦はまず本篇の趣旨を語る。「倫」には二義があり、第一義は類別、第二義は関係で、類別がなければ、関係は生まれようがなく、この二義は前後の因果関係がある。類別は事物の間の静態であり、その根柢は異同の辨別にある。類別はまた構造に属し、生物の表示である。対して、関係は動態を代表し、それは相互の影響を表す。とりわけ人間の場合、これが入り乱れ感応する。関係はまた機能に属し、社会と文化の運用に相当する。先秦から漢代にかけてこの点は明確であったが、後に「倫常」の概念が盛行し、基本である第一の義が曖昧となり、ついには人々も言及しなくなった。本篇の意図は、この曖昧になってしまった点を改めて明確にすることにある、と。

次いで、人類の特徴をこう説明する。我々の社会関係となると、三つの条件が必須となる。一つ目は、品性が異

なるものが存在すること。二つ目は異同の辨別。三つ目は、異同を辨別しているという自覚である。人は品性の変異が最も多く、また変異の幅も最大の動物である。人はまた、神経系統が最も発達しており、感覚（五感）の発達に平均的であるが、大小どんなものでも辨別する能力が最も備わっている動物である。故に人の人たる所以は、自覚と意識をもった動物になったことである。各人は一つの個体であるだけでなく、一つの自意識をもった個体であり、一人の個人は一つの人格なのである、と。

その上で、「格局」の用語の話に移る。<sup>(注4)</sup> 人としては同じであるが、各人はそれぞれ異なる格式、あるいは人相見が言うところの「格局」をもっている。「人格」という一語は、このように解釈することによって、科学的となる。そして、このように解釈してはじめて、我々は、道徳が高尚な人や、あるいは才能が卓越した人に限らず、各人が自ずと人格をもっていることを見いだすことができる。通常、人々が了解している人格の「格」は「格局」ではなく、標準や模範を意味している。学生の成績が合格か不合格かの「格」であり、これは便利な語ではあるが、厳格な社会学の用語としては適当ではない。「格局」の相違は人と自分を分ける最も主要な要素であり、自分が自分である所以、他人が他人である所以は、互いの格局の相違からきている。とりわけ重要なのは、この種の相違を鑑別し、体得することである、と。

続いて潘光旦は社会学批判へと展開する。第一点は、一般の社会学者は、人も動物の一種に過ぎないと見なしたくはない故に、社会学を生物学の上に築きたいとは思っていないことである。社会と文化は、自ずと一つの体系をなしており、独自の世界を形成していると考ええるからだ。第二点は、彼らは事実上、かえって人を動物のようなもののみならず、生気がなく身動きできない物体と捉えていることである。社会の構成要素に対する曖昧で画一的な見方は、子孫の自然発生的な変異を否認し、「人」の多様な現象を否認することになるし、社会と文化の影響を過分

に重視する見方は、人の自覚と自ら動く力量を見落とすことになる。動物が本能と自然環境に支配されるのに対し、人は社会と文化の環境に支配されているという違いがあるが、支配されている点は動物も人も同じである。二三十年來、西洋の学術界ではいわゆる「学術の人間化」の呼びかけが起っている。人を対象とする学術は、必ずや先に「人間化」して磨きをかけねばならぬのに、これまでの社会科学はそもそも「人格を持った者としての」人を対象としてこなかった、と。

こうした立場を表明した後、いよいよ本題に入る。社会学を「人間化」するには、先ず「明倫」（人倫を明らかにする）から始めねばならず、「倫」を理解するには、とりわけ「倫」の字の両義を明らかにしておく必要がある。中国には従来、生物学、心理学、社会学などの学科名は存在しなかったものの、生物学的な経験、心理学的な経験、社会学的な経験などは積んできた。しかも人口の多さと土地の広さ、連綿と続いた歴史により、この類の蓄積は少なくない。早くも先秦時代、我々は人が持つ両義的なものに対して「倫」の字を対応させてきたとし、ここで『書経』『詩経』『国語』『春秋穀梁伝』『孟子』『戦国策』『礼記』『儀礼』『周礼』『論語』『荀子』『莊子』『呂覽』『爾雅』といった先秦時代の諸文献にみえる「倫」を含む語句を列挙し、「倫」の字が(1)道、理、(2)類、比、(3)関係、などの意味で使われていることを整理し、その変遷を整理していく。そして以下の結論を導く。

「倫」の字義には複数あるが、(1)の道、理の意味は時代を下ることに使われなくなり、(2)の類、比と(3)の関係の意味に限られるようになった。「倫」の字が人と人との関係、つまり後世になって言うところの「倫常」の「倫」を指すようになったのは、戦国時代より遅くはなく、最も早い例は『春秋穀梁伝』の隠公元年に見える「兄弟、天倫也」（兄弟の前後は天の倫である）の一語である。兄弟間の関係は天倫に属するものの、君臣間の関係と父子間の関係はまだそうではなかった。君臣と父子は天倫に属していないだけでなく、倫にも属していなかった。「倫」

の字義を意図的に派生させたのは、孟子であった。君臣や父子の関係は早くから存在したものの、「倫」の字を以てこの種の関係を呼ぶようになったのは、孟子が最初であろう。さらに、「男女居室」を以て「人之大倫」と為すというのは、明らかに孟子が言い始めたことであり、ここにおいて我々は、兄弟、父子、君臣以外のもう一つの「倫」、則ち夫婦間の関係を見いだす。これにさらに朋友間の関係が加えられ、あの有名な「聖人有憂之、使契為司徒、教以人倫、父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有敘、朋友有信」（舜が契を司徒に任じ、人々に（五）倫、則ち父子に親あり、君臣に義あり、夫婦に別あり、長幼に序あり、朋友に信あり、と教えさせた）という一節が完成する。長幼は兄弟から派生したものであり、この派生は孟子以前から存在しており、『論語』『微子』の中にある「長幼之節」の話がそれである。但し、朋友間の関係を指す「倫」は、孟子が自分の一存で加えたものであり、しかもこれは孔子の「朋友信之」という一語を借りている。後世のいわゆる「五倫」は、孟子においては意図的に作り上げられたもので、自ずとできる限り周密になっていかざるを得ない。もし朋友の「倫」が「五倫」の一つとして並列されなければ、とりあえず一般庶民のことは放っておくとしても、上流社会においては、朝廷内や家庭内を除くと全く倫に基づく社会的な関係がないことになってしまう。故に、この朋友間の「倫」をどうしても付け加える必要があったのである。

孟子の倫の議論には、更に注目すべきことが二点ある。一つは、彼は「己」について語るものがなく、語る時には必ず他人と併称している。孟子にとって、倫とははつきりと「人倫」を意味していたのである。二つは、関係を意味する「倫」の事例の数は類別を意味する「倫」の数を遙かに超える。孟子が人倫を説くとき、その重点は終始、関係の意味にあった。しかし、孟子の古に托して創作するという救世の心情は、戦国の世が終ると、多くの人の同情を得ることがなくなつた。関係の「倫」を重んじ、類別の「倫」を軽んじることは、孟子の性善論や、人を堯舜

でもって論じることと同じ範疇に属した。最初に同情を示さなかった重要人物は荀子である。荀子が「倫」について述べる時、重心は明らかに類別の方であって関係ではない。これは孟子と反対で、「倫」の字の用法は戦国時代の間に自然と接近していき、類別の「倫」は遅かれ早かれ、関係の「倫」を包括するようになる。

以上の考察から、潘光旦は二つのことが明らかにされたとする。一つは、一般に倫の概念を論じるには二種類の適応があり、それは人の類別、およびこの類別を根柢に自分と他者との間に発生する関係とである。品類の異同と異同の自覚の識別は、人の自我を形成し、生物界に進化以前には存在しなかった新たな実体、即ち人格を生み出した。いわゆる関係とは複数の人格どうしの間で発生するもので、通常、社会関係と称する。健全な社会関係は健全な人格の上に成立することは間違いなく、健全な人格は、転じて健全な「流品」の識別が基礎となる。社会学が目指すべきものは、この倫を明らかにすることである。

もう一つは、「倫」の用法とその変遷を通して、我々は多少なりとも、二千余年前の中国の學術が比較的繁栄していた時期に、我々の祖先がこの分野においても一定の技量を發揮したことを確認できた。この技量の發揮は、社会学の如く専門の学問に發展することはなかったものの、理論的な方面においてはまだ發展の余地が大いにある。社会の学問に従事している我々は、西洋で成立した諸説の余りを広く蒐集するだけでなく、中国固有の先人の努力を継承することによって、補正の一助となるし、少なくとも自分の仕事をしっかりとやり遂げることになるのである、と論文を締めくくっている。

「流品不齊」から「倫」へ

潘光旦が論文のタイトルに「倫」の字を付けたのは、一九四〇年に書いた「明倫新説」<sup>(注6)</sup>が最初のものである。その「新説」というタイトルから、潘光旦が「明倫」を新たな視点から見直そうとする意思を読み取ることが出来る。その後、一九四七年に「説倫字（説倫之一）」を、翌一九四八年に「倫有二義（説倫之二）」及び「説『五倫』的由来」を書く訳である。

一方、潘光旦が考える「倫」の概念と深い関係がある「人品」や「流品」について言えば、一九三五年に「不齊的人品」<sup>(注6)</sup>を書いている。この中で潘光旦は「人品不一樣」の語句の他、『孟子』に言及しながら「人品不齊的問題」「人品的變異或不齊」「人品(的)不齊」という表現を使っている。当初は、「流品」ではなく「人品」を使っていた。そして先述の「明倫新説」の中でも「流品不齊」について言及している。「人品」を「流品」という語句に言い換えたのはこれが最初であると思われる。「流品」という表現は、一九三七年に書いた『明清兩代嘉慶的望族』の「自序」でも使われている。

また、一九四二年に書いた「社会和社会学」<sup>(注7)</sup>（一九四六年に『自由之道』に再録される際に「談中国的社会学」と改題）の中でも「流品的不齊」に言及している。これらの論文は内容に多少の重複がみられるが、最後に書いた「説倫字（説倫之一）」及び「倫有二義（説倫之二）」が最も潘光旦の主張が明確に輪郭を表したものとなっている。なお、「流品」という語句は、潘光旦が Popene & Johnson の *Applied Eugenics* (1918) を抄訳し、一九四九年四月に『優生原理』と題して観察叢書として出版した中でも、第三・四章の題に「流品的不齊」「流品的遺伝」という表現を使っている。

「倫有二義（説倫之二）」を和訳する際に、最初、私は「流品」を前後の文脈から「遺伝的多様性」と解した。しかし、その後、「流品」の字義を調べていくうちに、そのような意味がないことを知った。ところが、いろいろと調べていく過程で、私の解釈でいいのではないかと思うようになった。そしてその過程で、「流品不斉」が遺伝学を学んだ潘光旦にとって、非常に重要な概念であることに気がついた。おそらく潘光旦は、遺伝学を学ぶことによつて、「流品不斉」が科学的に裏付けられた、と考えたのかも知れない。そして潘光旦はこの「流品不斉」の観点から中国の伝統的な「倫」の概念の探求に向つたのではないかと考えるようになった。

「流品」という語句そのものは古くから存在した。諸橋轍次の『大漢和辞典』によると、流品には(1)百官を意味し、王儉の「楮淵碑文」に「内贊謀謨、外康流品」(内にあつては(国の)謀を助け、外にあつては(役人らを)仲睦まじくした)とあり、韓(愈)注に「流品、百姓百官也」(流品とは百姓百官のことなり)とある。(『文選』巻五十八所収)(2)人品を意味する。流は派別、品は等第をいい、道德学問の上下、ひいては社会内で占める地位を意味する。この用法の例としては、南北朝時代(四三九―五八九年)の南朝の歴史を記した『南史』巻二十二列伝第十二「王曇首子僧綽」に「累遷尚書吏部郎、參掌大選、究識流品、任拳咸尽其分」(尚書吏部郎に昇進し、(役人の)人選を掌つたが、流品を見極めたため、皆、其の職分を尽くした)と見えるほか、「究識流品」の語句は、南朝の断代史である『宋書』巻七十一列伝第三十一「王僧綽」のところで出てくる。清の顧炎武の『日知録』「卷十三流品」にも「晋宋以来、尤重流品、故雖蕞爾一方、而猶能立国」(晋宋以来、さらに流品を重んじたため、小さくともなお国を維持することができた)とある。(3)後魏の官制で、一品から九品までを指した。因みに、随唐時代、九品以内の官にあるものを「流内」、外にある者を「流外」といった。

潘光旦も基本的には「流品」を上述の(2)の意味を踏まえた上で、彼なりに新たな意味を付加したとも思われる。<sup>(注2)</sup>

生物学を学んだ潘光旦としては、「流品」を、歴史用語としての「社会的地位」「人品」という本来の意味の上に、「代」を経るごとに新たに組み替えられる遺伝情報が各個人の格局の違いを生みだし、これらは一人一人同じではない」というニュアンスを付加したかったのではなからうか。潘光旦が従来の言葉に新たな意味を付加することは、「格局」という語句でも行なっている。

それが端的に現れているのが、潘光旦が『優生原理』を漢訳した際に、原文の第三章のタイトル Differences among men を「流品不斉」と訳していることである。この場合は、人品の意味の「流品」ではなく、広く遺伝的な多様性の意味で使っているように思われる。なお、第四章の The inheritance of mental capacities は「流品的遺伝」と訳しており、こちらは「人品」の意味になっている。因みに、Applied Eugenics は日本語にも抄訳されていて、第三章は「人類間の差異」、第四章は「心的能力の遺伝」と訳されている（大日本文明協会編一九二二年『応用優生学』<sup>(注10)</sup>）。ところで、潘光旦が「人品」を「流品」と置き換えたヒントが、一九四三年に書いた「明倫新説」の中にある。即ち、唐代までの九品中正の制度に言及するなかで、近世になると、九品は名目だけとなり、「未入流」という語句にのみ、「流品」の「流」の字が残ったとしている。おそらく潘光旦は、倫の字義の歴史的な研究をしていくなかで、「人品」よりも、自分が考える遺伝的多様性のニュアンスを付加するには、「流品」の方がよりふさわしいと考えたものと思われる。

「倫有二義（説倫之二）」の中で、潘光旦は、「格局」の相違は人と自分とを分ける最も主要な要素であり、自分で自分である所以、他人が他人である所以は、互いの格局の相違からきている。とりわけ重要なのは、この種の相違を鑑別し、体得することである」と書いている。これも意味深である。分類は学問の基本といわれ、細かな違いを識別していきながら、議論はさらに細部に渡り、精緻となっていくものであるが、社会も構成員が増えるに従い、より相

違が詳細となっていく。とりわけ、中国のように社会のサイズが巨大になればなるほど、その内部にはさまざまな「人品」の人々がひしめき合うようになるのは当然である。社会を研究していくには、この違いをしっかりと識別し、しかも体得しなければならぬ、という主張は、社会学の研究に限らず、あらゆることに言える哲理でもある。

### 孟子の「貢献」と儒教の「限界」

潘光旦の「説倫字」および「倫有二義」の論文の主旨は、あくまで中国社会学を確立していく上で考慮すべき問題点を指摘することであり、倫の字義の変遷は、あくまでその為の材料であるが、孟子が五倫を完成させるまでの過程の議論は、儒教を理解する上での重要な示唆を与えてくれるように思える。

即ち、潘光旦は倫の字義の変遷を追うかなかで、兄弟関係が最初にあり、続いて君臣間と親子間がこれに加わり、その後、孟子によって男女間が加えられ、最後に朋友間が加えられたということを明らかにしていく。こうして五倫が完成していく訳であるが、その際、「倫有二義（説倫之二）」に見える、「後世のいわゆる五倫は、孟子においては意図的に作り上げられたもので、自ずとできる限り周密になっていかざるを得ない。もし朋友の「倫」が「五倫」の一つとして」並列されなければ、とりあえず一般庶民のことは放っておくとして、即ち上流社会においては、朝廷内や家庭内を除くと、全く「倫に基づく社会的な」関係がないことになってしまう。故に、この「朋友間の」「倫」をどうしても付け加える必要があったのである」という一文は示唆的である。孟子によって完成した「五倫」であるが、孟子が教化の対象と考えていたのは、あくまで上流階級であって、一般庶民ではなかった。そもそも文字を読めない人々に教化することは、初めから発想になかったのである。この点を理解すると、中国は果たして儒教

社会と言えるのか、という疑問に答えが得られる。それは文字の読める階層とそうでない階層とを分けて考えればいいということである。

もう一つ、重要な点は、上流社会において、朝廷内や家庭内では「倫」に基づく社会関係が存在していたものの、朋友関係においては未だ「倫」に基づく社会関係が存在していなかったということである。そこで孟子は、朋友関係においても「倫」の範囲内に収めようとして、最後に朋友間の「信」を加えたと言う訳である。これで「五倫」が完成する訳であるが、重要なのは、「五倫」の最外延は、朋友関係（しかも上流社会の）で止まっている、という点である。この朋友の外側となると、もう全くの他人となり、「倫」の及ぶ範囲ではない。これは、今日の中国人の人間関係を考えても、顔見知りや友人の「圈子」に相当するもので、それ以外の他人に対する無関心というものがとうまく符号する。換言すれば、儒教の「五倫」が有効なのは、上流社会の朋友関係まで、ということになる。この点を理解できれば、キリスト教的な博愛主義、あるいは西洋的な「公」と「私」の関係が、中国では存在しない、という従来からよく議論されてきた問題がうまく説明できる。欲を言えば、孟子が第六番目の対象として、見知らぬ他者との間にも何らかの「倫」の概念を設けていけば、儒教はまた違った展開になったのかも知れない。

### 多様性と平等の問題

潘光旦が「説倫字」の最後に引用している『荀子』「荣辱篇」の一節は、「人倫」の本質を言い当てている。即ち、「高貴をもって天子となし、富をもって天下を治めることは、人情の欲する所である。然るに人の欲に従うならば、情勢は受け入れがたく、物も賸りなくなる。故に先王はこの為に礼儀を定めて之を分けた。貴賤の等級、長幼の差、

賢者と愚者、有能者と無能者とを分け、それぞれ各自が得意とすることに当るようにさせ、それによって俸禄の多少を決めた。これこそが「群居和一」（社会の和合）の道である。……これこそを至上の公平と言うのである。……斬り分けられているが揃っており、曲折しているが順序があり、同じではないが一つである。これこそが人倫である」<sup>(注1)</sup>。

これを読む限り、荀子の説く「人倫」の概念は、個人の差異を認めたくらんで、さらにそれを前提として作りあげられた社会秩序である。潘光旦の独創的なところは、この「個人の差異」を「流品」と置き換え、遺伝的な差異というニュアンスを付加したことにあろう。これにより、個人のレベルを社会のレベルから分け、それまで前提として疑うことのなかった「個人の差異」に光を当てようとしたとも言える。但し、潘はこれによって従来の「倫」の概念を補強することはあっても、根底から否定しようとしたようには見えない。むしろ、「群居和一」（社会の和合）の道として、「倫」のもつ社会の統合機能としての側面に注目しているように見える。

多様性は個人レベルの問題であるが、社会統合のレベルとなると、平等、不平等という問題が絡んでくる。個人の多様性に光を当てたのは潘光旦の貢献であるが、社会秩序としての儒教の「倫」は、「平等主義」(egalitarianism)とは相容れない要素が多い。近年、「多様性」「ダイバーシティ」といったことばがもてはやされているが、どこか表面的な印象をぬぐえない。もちろん、多様性は擁護されるべきである。しかし多様性を唱えるなら、平等、不平等の問題は避けては通れないはずである。荀子は個人の不平等(多様性)を認めた上で「群居和一」(社会の和合)の道を選んだ。しかしこの道を否定したとしても、社会統合の問題は残る。無論、「平等主義」は人間個人一切の差異を無視するものではないが、極端な「平等主義」を追求すると、個人の多様性までも抹殺されてしまう。

人間の平等、不平等の問題は、人類にとって古代の思想や宗教、世界観にまで遡る根源的な問題である。西洋に

おいては古代ギリシアの時代からさまざまな論争がなされてきたが、近代以降の人権主義で考えれば、ルソーの『人間不平等起源論』（一七五五）が想起されよう。ルソーが人間の不平等を問題にしたのは、アンシャンレージュを批判するという、当時の時代背景があり、儒教とは文脈が異なる。ルソーが思索したのは、一言で言えば、「自然的不平等」と「人為的不平等」との間に何らかの必然性があるのか否かという命題で、その結論は否であった。しかしながら、ルソーは人間の平等を主張しながらも、両者の関係に対して深く考察を加えた訳ではなく、それは未解決の問題として残されている。

潘光旦の文章にはルソーへの言及がないが、潘が言う「流品」は、ルソーが言うところの「自然的不平等」に相当しよう。もつとも、『孟子』の「五倫」は、「社会的な差異」に対して述べているものであって、「生物学的な差異」の問題にまで立ち戻って議論しているようには思えない。<sup>(注1)</sup> 少なくとも、ルソーの如く、両者を明確に分別し、その関係を論じようとはしなかった。古代中国の世界観は、そもそも「自然的不平等」と「人為的不平等」という分け方をしていないのかも知れない。

潘光旦は、西洋の生物学を学ぶことにより、儒教の根本とも言える「倫」の問題に新たな息吹を吹き込んだ。その意図は、「倫」が本来もっていた第一の字義である「類別」を、「流品」を経由して「遺伝学的な差異」として蘇らせることにあった。そのうえで、潘光旦が目指したのは、多様な個人から成り立つ社会が、一体、どのように形成されているのか、ということにあった。その意味で、潘光旦が説く各個人の「遺伝的多様性」と、社会統合のありようとの関係は、「社会」を説明していく上で、極めて奥深い問題提起となっている。潘光旦は、この視点から中国社会のシステムとして、「倫」を見直した訳である。この貢献は、この研究が費孝通の「差序格局」に引き継がれたということ抜きにしても、高く評価されるべきであろう。しかも、自然と文化との関係は現代人類学に繋

がる基本的テーゼであり、社会集団における人格をもった個人の問題は、近代合理主義の枠をはみ出した視点を内包している。潘光旦の「倫」の論文は、中国社会のみならず、人間社会を研究する者にとって、今日でも色褪せることのない必読文献なのである。

### 「倫」から「差序格局」へ

先述の如く、費孝通は潘光旦の「倫」の論文からヒントを得て、この概念を「差序」という社会学の概念に置き換えた。同時に、これに「格局」をつけ、「差序格局」という、中国社会を理解する上で鍵となる概念を打ち立てた。これは費孝通が為した大きな貢献であるが、その背後には、潘光旦の倫の研究があつたことになる。そしてその研究の背後には、「流品不齊」があり、その基となっている「人品」から「流品不齊」になるには、遺伝学の知見が関与していたということになる。換言すると、遺伝学、生物学の基礎の上に、「流品不齊」が生まれ、これが「倫」の研究となり、さらには費孝通に引き継がれ、「差序格局」という社会学の概念になったという流れである。

しかしながら、従来、「差序格局」の議論において、このことが指摘されることはあまりなかったように思う。<sup>(注1)</sup> しかしながら、従来、「差序格局」の議論において、このことが指摘されることはあまりなかったように思う。費の貢献は単なることばの置き換えに留まるものではなく、それを「差序格局」というモデルに仕上げ、さまざまな含意をもたせたことにある。即ち、潘光旦が「倫」の第一義である「類別」を通して、個人の多様性に光を当てようとしたのに対し、費孝通は「倫」の第二義である「関係」に注目し、これを個人を中心とした「遠近」の物差しで捉えなおした。<sup>(注2)</sup> このようにして出来上がったのが「差序格局」モデルである。また、儒教の「倫」の概念は、個人から出発しているものの、社会的な結合力の問題にまでは深く踏み込んではいない。費は「差序格局」に対峙

するモデルとして「団体格局」（団体的な構造配置）というのを想定し、両者を比較することによって、社会的な結合力という点で「差序格局」のもつ「弱点」を浮かび上がらせて見せた。<sup>(註5)</sup>

潘光旦に限らず、民国期の知識人にとつての儒教は、宗教でも学問的なデシプリンでもなく、むしろ社会観、世界観の土台として共有されているものであった。そこに、西洋から新たな学問体系が入ってきた。これらを一括りにするならば、一八世紀ヨーロッパに起こった啓蒙思想に端を発する「近代合理主義」と言うことができよう。それはフランス革命となって帰着するのであるが、そうした革新運動は、政治思想から法学や政治学、経済思想から経済学やマルクス主義、社会思想から社会学や社会進化論など、いくつかの学問分野へと分化していく。中国の伝統文化とこうした西洋由来の学問とをどう接合するかが、当時の知識人にとつての大きなテーマであった。

生物学を学んだ潘光旦は、遺伝学の知見から「倫」の再解釈に辿り着き、彼なりのやり方で「社会学の中国化」の道を指し示した。片や、費孝通の師である呉文藻は、社会学、人類学を学び、欧米の理論を中国の事例で論じることにより、「社会学の中国化」を推進した。潘光旦と呉文藻はアメリカ留学時代から親しかったが、二人の路線は大きく異なっていた。費孝通の研究は、この二人の師から多くの学恩を受けつつ、二人の発想を繋ごうとするものであり、この意味で『郷土中国』は二人の学問の結晶と言うこともできよう。

潘光旦は社会学者であるが、書齋にこもって歴史文献を読み込む、伝統的な文人であった。国学への造形も深く、書く文章も簡潔な文語で読者を選んだ。対して、潘光旦との世代の差もあるが、費孝通の書く文章は平易で読みやすい。しかし費孝通が潘光旦と決定的に違うのは、費が人類学が言うところのフィールドワーカーであることであった。どちらかと言うと鳥瞰的な上から目線で社会を見ようとする潘光旦に対し、費孝通は歴史文献よりも、人間関係のただ中に分け入って、現実の社会を直視しようとした。フィールドワークを通して、費が理論だけではなく、

現実の中国人社会の人間関係に密着した視点をもち得たからこそ、儒教の「倫」の概念を自分なりに客体化し、社会学の「差序格局」モデルに転換することができた。その上で、費孝通は、他の社会と大胆な比較をすることによって儒教、さらには中国社会を相対化し、その問題点を明らかにしようとした。こうした比較研究の視点にこそ「人類学者」としての費孝通の真骨頂がある。

### 費孝通の「差序格局」モデル

ここで費孝通が『郷土中国』にて提起した「差序格局」モデルとはどういうものなのか、簡潔に整理しておきたい。日本のみならず、中国においても「差序格局」をめぐることは、読む人によつてさまざまな「解釈」がなされ、必ずしも正確に理解されていないのではないか、と思うこともしばしばある。さまざまな解釈がなされるのは、古典としての宿命であるが、その原因の一つが、費の説明が必ずしも体系的ではないことにある。これは紙面の関係でやむを得なかったことであるが、所々に分散して語られている費の説明を丁寧に追っていけば、費が頭の中に描いていた「差序格局」モデルの輪郭が明確に浮かび上がるはずである。

まず、費が「差序格局」モデルを提示している核心的部分を見てみたい。いずれも第四章「差序格局」に見える段落である。

どうして、我々のこの最も基本的な社会単位を指す名詞が、このように曖昧であり得るのか？私思うに、これは我々の社会構造そのものが西洋の社会構造と同じではないからである。我々の社会構造は、一東一東ときれ

いに括られた柴のようなものではなく、あたかも、一つの石を水面に投げ入れると一輪ずつ広がっていく波紋のようなものだ。各個人は、それぞれが自らの社会的な影響によって押し広げていく「圈子」(輪)の中心となる。そして、広がっていった「圈子」(輪)の波紋が及ぶ所に繋がりが発生する。各個人が発動する「圈子」(輪)は、時と場合によって必ずしも同じものではない。

「己」(自己)を起点に、あたかも石を水中に投げ入れた時のように他人と繋がっていく、という社会関係のあり方は、「西洋の」団体の中の一員が皆一つの平面上にあるのと異なり、水面の波紋の如く一輪一輪と広がり、広がるほど遠くへ、遠くへ行くほど薄くなる。ここにおいて、我々は中国における社会構造の基本的な特性に行きあたるのである。我が国の儒家が最も探究してきたのは「人倫」であるが、この「倫」とは一体、何であろうか？ 私の解釈では、それは自己を押し広げていくことによって社会的関係が生じる一群の人々との間に現われる、一輪一輪の波紋の「差序」(等級に差のある序列)であると思う。「釋名」では「倫」の字を「(淪は)倫なり。水文が相次いで〔同心円状に広がっていくさまが〕倫の秩序である」と説明している。<sup>(注15)</sup>

「差序格局」に対するさまざまな解釈の分岐点は、「一つの石を水面に投げ入れると一輪ずつ広がっていく波紋のようなものだ」という、費孝通が『釋名』を基に考えた比喩に収斂する。つまり、この比喩があまりに具体的なイメージを喚起させるため、そのイメージが一人歩きしてしまう。

その一つが、水面に石を投げ入れた如く、波紋が自動的に広がっていくかのようなイメージを与えている点である。しかし、水面に石を投げ入れる話はいくまで同心円的な広がりを説明するための比喩であって、『釋名』には、

石のことまでは書いていない。外に広がる輪は「己」が押し広げるものであり、水面に石を投げ入れた後の波紋のように自動的に広がるものではない。またそれは常時、波打っている訳でもなく、必要に応じて、各個人が「発動」するものである。むしろ普段はスイッチをオフにしていると考えた方がよい。

もう一つは、他者との関係である。水面に投げられた石の比喻から、他者も同様に自分の波紋をもち、自己の波紋とその波紋とがぶつかり合い、そこで親疎や上下の関係が発生する、とイメージされがちである。しかしながら、費が引用している『釋名』の「淪」の定義は、そこまで書いていない。時間を止めて水文の動きを眺めると、波が同心円状に広がっていく形状と映るが、「淪」には、段階的に減衰しながら広がっていく、といった時間的な感覚が含まれている。その時間の経過を追って、「水文の波動が〔他者に到達した〕所に倫理、即ち倫の秩序が生まれる」と訳すことも可能であるが、それでも他者の波紋は出てこない。もっとも、費は「差序格局」を説明するにあたって、『釋名』の定義を動的な方向に拡大解釈している。即ち、「倫」を自分なりに解釈するに際し、「社会的関係が生じる一群の人々」と、他者の存在に言及している。しかしながら、この一文で費が述べている波紋は他者の波紋ではない。大事なのはあくまで自己の波紋であって、他者の波紋は問題ではないし、眼中にはない。これこそが「差序格局」モデルの出発点であり、根本であると考えられる。

その上で、ここで費が、自己と「社会的関係が生じる一群の人々」と限定しているのも重要である。そもそも自己と社会的な関係を持つ人にしか、自己の波紋が会うことはない。見知らぬ人は素通りしていく。そうでなければ、自己の波紋が無数の人に到達してしまうことになり、錯綜する人間関係で混乱し、自分も疲弊してしまう。たとえば何らかの繋がりがあったとしても、「人情」<sup>レシチ</sup>の貸し借りを伴うことなく、その場で清算してしまう相手とは、「関係」が生じることはない。その一方で、将来において未知の人と新たな「関係」を結ぶ可能性は常に開かれている。また、

ある個人の「チェイエンズ圈子」(輪)のうち、核となつている親族との「関係」は、等級化されているが故に他者でも識別できるが、その外側の人間との「関係」の遠近となると、他者からは窺い知ることが出来ない。(註17)

まとめるなら、人口の数だけ、無数の水紋が常にひしめき合っている訳ではなく、自己から見たら、必要に応じて発動した波紋は自己の一つだけであり、それが自己と何らかの社会的関係をもっている他者まで到達したところから初めて、その人間との「関係」が生まれるのである。その他者との距離は、決して固定的なものではなく、時間の経過など情況に応じて絶え間なく動いている。しかも、波紋は無限に広がり続ける訳ではなく、徐々に薄くなり、やがてフェードアウトしていく。

ところで、水紋の話は、第四章「差序格局」の別な段落にも出てくる。

孔子が最も重んじたのは、水紋を外に向かって押し広げていく力である「推トワイ」の字である。彼はまず「己」なるものを認めたが、これは「推己及人」(己を推して人に及ぼす)の「己」である。(註18)この「己」は礼によって克服される必要があるとし、「克己」とは身を修めることであると述べている。この同心円を成している人倫の道(倫常)に従って、「己」を外に向かって押し広げていけばよいのである。

こちらは「差序格局」を儒教の観点からみた場合の話である。「推己及人」に象徴されている如く、外に押し広げていく力の源泉が個人の修身である、という指摘は重要である。もともと、儒教の教えと社会関係の構造としての「差序格局」とは、本来、次元が異なる話であるが、「差序」の概念が儒教の「倫」から生み出された背景を考えると、うまく重なるのも当然といえば当然である。これがまた「差序格局」モデルを複雑なものにしているとも

言えるが、「差序格局」モデルは、本来、このように重層的な性質を帯びたもの考えるべきであろう。

最後に、「差序格局」モデルと「ネットワーク」（費の原文は「ワネル網絡」）との関係についても触れておきたい。費自身が「差序格局」の補足説明をするために、繰り返し「ネットワーク」という言葉を使っているため、「差序格局」が「ネットワーク」に換置されることがよくある。これがまた多くの「解釈」を生み出す結果ともなっている。

費は、第四章「差序格局」において、何度かネットワークという言葉を使っている。それらを列挙すると、「生育と婚姻によって形成されるネットワークは、過去の人から現在の人、そして未来の人へと無限に連なっていく」「このネットワークはあたかも蜘蛛の巣の如く、一つの中心があり、即ちそれが自己である」「親族関係によって形成された社会関係のネットワークというのは、それぞれ個別なものなのである。どのネットワークにも『自己』があつて中心をなしているため、それぞれのネットワークの中心も全て異なったものとなる」「人と人の交流によって形成されるネットワークにおいて綱紀となっていたのは、まさにこの『差序』であり、これが即ち『倫』であつた」「このような伸縮性に富んだネットワーク」「個人にとつての社会的範囲は、個人間を繋げる一本一本の糸によって構成されるネットワークの内側であり、それ故に、我々の伝統社会における全ての社会道徳もまた、個人間の中でしか意義をもたなくなる」とある。「ネットワーク」という言葉は、第五章「個人間を繋ぐ道徳」と第二章「血縁と地縁」でも何度か使っている。

費が言う「ネットワーク」の特性を整理するなら、(1)生育と婚姻など、親族関係によって形成され、過去から未来へと垂直にも連なっている。(2)蜘蛛の巣の如く中心があり、それが自己である。(3)自己を中心とする故に全てのネットワークおよびその中心は同じではない。(4)対人関係のネットワークにおける綱紀は差序（倫）である。(5)伸縮性に富んでいる。(6)「差序格局」をとる社会では（「アソシエーションではなく」無数の個人間の関係で構成され

るネットワーク〔をメインに〕成り立っている。(7)ネットワーク(圈子)の内側のみが社会的範囲となり、社会道徳は個人間の中でしか意義をもたない、となるう。

費が「郷土中国」を執筆した時代には、理系に端を発するネットワーク理論や、社会関係資本としてのネットワーク分析などはまだ登場していなかった。従って、今日からすれば、費には先見の明があったと言えるが、費はこれを念頭においてこの言葉を使った訳ではない。現在、「ネットワーク」というと、鳥瞰的にみた水平に広がる回路網をイメージすることであろうが、これと、費が言うところの「網絡」(ネットワーク)の特性と照らし合わせた場合、重なる部分もあるが、違いもある。即ち、(1)親族組織を通じて、「水平の空間だけでなく」時間を超えて垂直にも広がっていくこと、(2)親族を核としてその内側では「倫」(等級に差がある序列)が綱紀となっていること、(3)輪を広げていく力が儒教的な観点から言えば自己の修身に求められること、などは決定的な違いである。親族を核とする人間関係網には、平面だけでなく時間軸が組み込まれているということを端的に表わしているのが、「表三千里、一堂五百年」という俗言である。(注19)

さらに言えば、個人から見たら、自分が一体、誰へと繋がっているのか、決して全体像を見ることはできない「ネットワーク」に対し、「差序格局」モデルでは、各個人は自己を中心に同心円的に広がっていく人間関係を、段階的に線引きして見ることができ得るのかも知れない。(注20) なお、水紋の波は各個人が必要に応じて発動するものであり、この点では、電源のオンオフのある電気回路網のイメージに近い。また、時間の次元を超える点では、「自己を中心として水平、垂直に広がっていく人間関係網」と説明すれば分かりやすい。従って、「差序格局」モデルをそのまま安易に今日の「ネットワーク」の概念と換置することは、誤解を招くだけでなく、「差序格局」モデルもっている含意や可能性を矮小化してしまうことになりかねないであろう。

## 『郷土中国』の現代的意義

費孝通が分析した「郷土社会」から工業化された社会への移行というのは、中国に限らず、近代化の過程において普遍的に見られるものである。この意味では、『郷土中国』は人類に共通した問題提起をしている書物でもある。近代化の問題は、国民国家の誕生と通底している。アーネスト・ゲルナーは、『*Nations and Nationalism* (1983)』邦訳は加藤節監訳二〇〇〇『民族とナショナリズム』岩波書店)にて、農業社会から工業社会への転換が、国民国家の誕生の契機となったと唱えている。『郷土中国』は、まさに近代国家形成以前の、伝統的な農業社会としての中国を克明に描き出しているところに価値がある。つまり、『郷土中国』と、工業化以降の時代に焦点をあてている『*Nations and Nationalism*』とを併せ読むと、両書は時間軸で繋がるのである。

その一方で、費孝通は、中国社会の基層を成している「郷土社会」の特質とは何か、という問いに対し、血縁や地縁関係など中国社会の現実にしつかりと足場を持ちつつ、儒教を媒介として、独自の方法で理論化をはかっている。『郷土中国』は、普遍性をもちながらも、中国社会の研究書としての価値もまた大いに有している。

『郷土中国』と言えば、「差序格局」モデルが一番に想起されよう。これは間違っていない。しかし、『郷土中国』が含意するものは、それだけに留まらない。訳しながら、強く印象に残っている文章がいくつかある。それらは民国期に書かれた文章でありながら、現代についてもある程度言えるのではないかと、と思わせるものである。

最も強烈なのは、第四章「差序的な構造配置」に見える「私が常々思うのは、『中国の伝統社会にあっては、人は己の為に家を犠牲にすることができ、家の為に党を犠牲にすることができ、党の為に国を犠牲にすることができ、国の為に天下を犠牲にすることができ』ということだ」という記述である。この場合の党は国民党を指していた

が、共産党と置き換えても通用してしまふ。一例を挙げれば、文革時に自己の保身のために家族を告発するといった行為が想起される。

普遍的な道德の問題でいうと、第五章「個人間を繋ぐ道德」における分析も極めて明確である。即ち、「我々の社会には、団体に対する個人の道德的な要素を見つけ出すことも非常に難しい。……我々は『忠』の字を持ち出して、この規範に当てはめたりするが……この場合の『忠』の字は『職務に忠実』の『忠』に近いものの、決して『団体』に対して『忠を誓う』という意味は含まれていない。『論語』の中に見える『忠』は、さらに言えば、君臣関係の道德的要素にすらなっていない」という観察は、団体に対する道德の欠如のみならず、君臣間の関係ですら、道德的要素では結びついていないということを示していて興味深い。どうやら日本人は、「忠」の字義を自己解釈しているようである。

同様に、「差序的な構造配置」をとる社会は、無数の個人間の関係でもって構成されるネットワークから成り立っている。このネットワークの一つ一つの接点の全てに、道德的な要素が付随している。それ故、伝統的な道德のもとでは、これに代わる漠然とした道德観念を求めることはなく、全ての価値基準もまた、差序的な性質を持つ『人倫』を超えて存在することはできない……こうした社会では、普遍的な道德の基準というのとは一つとして機能することとはなく、必ず相手が誰であるか、自分とどんな関係にあるかをはっきりとさせた上で、はじめてどんな基準を持ち出すべきかを定めるからである」という記述も重要である。相手との関係によって対応を変えるといふ中国人の行動に接したことのある日本人であれば、これでその理由が理解出来よう。

「公」と「私」に関して言えば、やはり第四章の分析は圧巻である。例えば、冒頭に出てくる、「各人は自らの門前の雪を掃くだけで、他人の屋根の霜にはかかわらない」という俗言は中国における「公」と「私」の問題を端的

に表していて興味深い。費孝通はこれを受けて、「『公共のもの』というところ、それはほぼ、誰でも適宜、勝手に使つてかまわない、という意味となるし、それを使う権利はあつても何らの義務はないと考えている……『悪貨は良貨を駆逐する』ように、ここでは利己心が公共道徳心を追い払つてしまふのだ」とまで言い切つてゐる。さらには、「中国人は『世態炎涼』<sup>シークイエンリヤン</sup>（人間関係が金銭や権勢に左右されて熱くなつたり冷めたりすること）に対して特別な感慨を持つものであるが、それはまさにこの伸縮性に富んだ社会的範囲が、その中心にある勢力の変化によつて大きくなつたり小さくなつたりするからである」とも書いてゐる。これも現代の権力闘争でよく起つてゐる現象である。

また、公と私の範囲が流動する点に関して言えば、「彼が一族を犠牲にする時、彼は家の為にならざるを得ないのであり、彼にとつての家は『公』だからである。あるいは彼が自らの小集団の利益を謀り、権利を争う為に国家を犠牲にする時、彼は『公』、即ち小集団の『公』の為にしているのである。差序的な構造における『公』と『私』は相対的なもので、どの範囲の『圈子』（集団）の中であろうと、内側を見ればそれは『公』となるのである」という説明も明確である。

しかし、私が訳しながら最もはつとした文章は、第四章の最後に出てくる「克群」という語句である。これは「克己」と対になる費孝通の造語である。即ち、「我が国の伝統では、集団の上限は曖昧模糊とした『天下』であり、『国』は皇帝の『家』であつた。集団と自己の境界線はずつと不明確であり、あるとすればそれは自己という中心から外に向かつて押し広げていった社会勢力の『圈』（輪）だけである。それ故、手をつけられるのは具体的な『己』しかなく、『克己』（自己の克服）が社会生活における重要な徳性となつてきた訳である。中国人は集団によつて個人の権利が犯されないように『克群』（集団の制御）をしようとは考えない。このような「差序的な構造配置」にあつては『克群』の問題は起りようがないのである」<sup>(注2)</sup>という記述である。これは換言すれば、儒教は「克己」を奨励し

たが、そのことは同時に「克群」（集団の制御）を排除していたことを意味していた。それ故に、中国人社会は集団によって個人の権利が侵されることがしばしば発生した、と解釈することが可能となる。もちろん、費孝通はそこまで明言していないが、実はそのことに気が付いていたのではないかと思う。歴史的には東洋的専制国家論がこれで説明がつくし、現代の事例でいえば、上からの指示で行なわれた大躍進政策や、文化大革命がこのことに相当しよう。さらに言えば、「差序的な構造配置」を維持する限り、中国人社会は集団によって個人の権利が犯されること防ぎ得ない、ということだと思う。

では、この重要な概念である「差序的な構造配置」はいったい、いつから「中国」社会のシステムとなったのか、という疑問が提起される。これは歴史人類学にとっては興味深い問題であるが、費孝通はあっさりとのこの問題に答えを出している。即ち、「差序的な構造配置」は儒教の「倫」をその根底においており、その起源は少なくとも春秋戦国時代から秦漢時代まで遡ることになる。時空を跨ぐ詳細な議論は、今後の課題であろうが、少なくとも費が引用している儒教の言説と「差序的な構造配置」とはうまく合致している。二〇〇〇年以上の歴史があるとすれば、「差序的な構造配置」は、そう簡単に消えてなくなることはないであろう。しかも、その根底にある「倫」は、実は強固な父系親族組織と密接に関係している。儒教が先あって父系親族組織が形成されたのか、父系親族組織が先あって儒教が形成されたのかは、興味深い問題であるが、おそらくこれは鶏と卵で、相互に影響し合いながら歴史的に形成されたものと考えるのが妥当であろう。もともと、中国人の現実主義的な描写は、費も引用している『戦国策』の蘇秦の例の如く、儒教とはあまり関係のない文脈で残されており、さらなる検討が待たれよう。なお、父系親族組織と儒教の伝統を維持していく上で、漢字の果たした役割も大きいと言わざるを得ない。<sup>(注23)</sup>

第八章「礼治秩序」以降の、儒教の「礼」と国家の統治形態や権力構造を論じた部分も、平易な文章で書かれて

いるものの、鋭く真理を突いている。西洋の「法治」に対し、中国はよく「人治」社会であると見なされているが、「法治」といっても「法律」は人によって維持されることから、実際には「人が法によって治める」社会である。一方の「人治」も、何の規範もなく統治者の好き嫌いによって決定されるような社会は、現実にはあり得ない。「法治」と「人治」の違いは、秩序を維持する際に用いる力の違いであり、伝統中国社会は「人治」というよりは「礼治」社会である、という指摘も斬新である。

第一〇章「無為政治」における「横暴なる権力」（皇帝権力）と「同意に基づく権力」（民主主義）の分析も色褪せない。経済的な利益が得られなければ「横暴なる権力」は発生しえないとか、農業的な社会は皇帝権力の発祥地となりやすく、皇帝権力は力のないときには民を養うことに専念するが、力を蓄えると大きな野望を抱くという循環が繰り返されること、郷土社会は決して抵抗能力に富む組織ではないことなどは、それまでの、そしてその後の歴史が示す通りであった。また、アメリカでは表面上は「同意に基づく権力」に偏っているように見えるが、エスニック関係においては、依然として「横暴なる権力」が支配している、といった見解は今日でも当てはまる。

ところで、「無為政治」という言葉は、費孝通が歴代皇帝権力の実体を表わす為に考えた造語である。<sup>(注2)</sup> 費がいう「無為政治」とは、狭義には、儒家の唱える「無為而治」を体現した、「教化による権力」に基づく統治方法を指す。<sup>(注3)</sup> しかし、現実にはいくら徳があろうと何もせずに広大な土地を統治することは不可能で、広義には、徹底した君主独裁ではなく、官僚や地方の有力者に政治を一任する統治法を指す。「天高く皇帝遠し」という俗言がこれを端的に表わしているが、その弊害として「天子を挟んで諸侯に命令する」ということも起きえた。中国共産党はかつての皇帝統治の方法とは異なり、県城以下、末端の郷鎮や村レベルまで、政府系統と党系統の組織を築き上げた。これは中国史上、初めてのことであるが、緩衝層がなくなったため、不条理なものも含めあらゆる政策が中央からトツ

プダウンで末端の村々（都市部の場合は居民委員会）まで徹底されてしまうという結果を生み出している。

第一三章「名と実の分離」における権力構造の変化の問題も重要な問題提起となっている。「同意に基づく権力」下では、異議を唱えることは同意を得る上で必要な手順であり、むしろ反対を容認、奨励する。対して、「横暴なる権力」下では、反対は容認せず、反抗も必ず制圧する。新しい「時勢的な権力」では、一つの問題に対して異なる回答が出されたときのみ、反対が発生する。しかし同時に二つの方法を試せないで、論争が起こり、功を求めざる者は反対意見を容認しない「思想統制」が生まれる、としている。ここで費は新興のソビエト連邦の権力構造を解釈しようとしている。即ち、英米の学者はソ連を「横暴なる権力」と見なしているが、それはその形式が独裁的であるからだが、ソ連内部からみたら、この種の独裁はロシア皇帝の独裁と同じではない。そしてここに「時勢的な権力」という概念を用いれば、その本質を理解できようとしている。費は、ある意味、ソ連に理解を示したかたちになっているが、「時勢的な権力」の例としてソ連に言及していることからすると、共産党政権下においては「思想統制」や「宣伝戦」が起り得るということはある程度、予測していたともとれる。

「注釈」と「面子」の本質の議論も日本人には新鮮である。即ち、「注釈」とは、長老の権力の形式を維持しつつ、変動していく内容を注入していく作業に他ならない……だが、この注釈の書き換えによって対応していく方式は、『名』と『実』との間に大きな乖離をもたらす結果となった……中国の旧家で育った人間なら誰しも、家長の意思は何であろうと表面上は違<sup>ちが</sup>うことが出来ないが、事実上はそれを歪曲してきたということを知っている。虚偽は、このような状況下では避けられないばかりでなく、必要なことでもあった。反対できないこと、適切でもない教条や命令に対しては、歪曲して対応することしか出来ないが、それによって何とか「相手の」面子を保っているのである。面子とは、表面的な追従に他ならない」という説明がそれである。現代における名と実の分離でいえば、社

会主義政權と現実の経済活動の乖離が想起されるが、「中国特色的社会主義」という「注釈」によって、共産党の「面子」を保っているのである。これは単に面子の問題なのである。とは言え、この「注釈方式」は必ずしも「取り繕い」というネガティブなものとも言い切れない。経学の本質がそうであるように、解釈上の齟齬や伝統的な権威に対する懷疑や再解釈の提示こそが、学説史的な展開の動因にもなっているからである。

費孝通が単行本化に際して追加した第四章「欲望から需要へ」は、今日の文脈から読み直しても、意味深である。例えば、「郷土社会の中では、欲望は文化的な陶冶を経て、行為の指針となり得るし、それは結果的に生存条件と合致したものとなる。……こうした自覚のない合致には、弊害もある。即ち、環境が変化した時、人は主体的、および計画的に適応していくことが出来ず、サムナーの言う如く、盲目的に試行錯誤を繰り返す方法によってしか、新しい方法を見つけ出すことが出来ない。……しかしながら、このご時世で、郷土社会によって養成されてきた精神を維持していこうとするのは危険なことである。ひとたび騒ぎが起れば、ただ事ではなくなってしまうからである」という一節を訳しながら、費孝通が一体、何を言わんとしているのかが気にかかったが、今ひとつ具体的なイメージを思い浮かべることができなかった。だが、今から振り返るなら、「人類史上まれに見る実験」としての文化大革命が引き起こした大混乱のただ中に放り込まれた費孝通は、一人自分が書いたこの一節を思い起こしていただけないかと思う。<sup>(注26)</sup>人間が社会を計画的に改造できるとするマルクス主義的な発想は、人間が社会の構成要素である人々の「品性」、換言すれば「個性」を管理できると考えた優生学同様に、極めて不遜で傲慢なことであり、それを力で強行しようとする、その代償もまた大きなものであった。

また、「我々は生存条件を自覚的なものに変えた。自覚されるようになった生存条件は『需要』と呼ぶべきであり、『欲望』と区別する必要がある。人々は榮養の為に食料を選択するようになった。これが理性の時代である」とい

う一節も、現在の情況からすると意味深い。費の見立ては、社会主義政権の誕生によって、郷土社会下の「欲望」から、理性に基づく「需要」への転換が為されるはずであった。しかしながら、改革開放以降、驚異的な経済発展を遂げた中国は、「需要」から再び「欲望」へと向かっているようにも見える。限られた資源の中で、一四億もの人間の「欲望」を解放した先に何が待っているのか。晩年の費孝通は、この点を気にかけていたとのことであった。

### 「礼」と「倫」

儒教は別に「礼教」と呼ばれることがあるように、儒教の本質を一語で述べるとするならば、「礼」がふさわしいことは間違いないであろう。『説文解字』によれば、「礼」（「禮」）は、「示」と「豊」より成り、ともに祭器を意味し、祭祀行為を意味した。『周礼』や『儀礼』『礼記』といった「礼」に関わる経書の「礼」がまさにこれにあたる。儒学者が説く「礼」は、個人の冠婚葬祭から王朝の祭祀までを含む包括的な概念であり、またその実践でもある。そして「礼」は、社会秩序を維持する規範となり、「礼教」が周囲に滲透していく過程こそが、「文明化」の過程と重なるようになった。つまり、「礼」の有無が、「文明」と「野蛮」とを分ける指標にもなったのである。<sup>(註2)</sup>

私もこれまで、中国の宴席儀礼や坐法などの身体技法の考察を通して、「礼」の問題を考えてきた。その過程で、儒教の「礼」は、身体論的には「跪拜」に収斂するのではないかと思うようになった。古代中国において、「跪拜」は祭祀のみならず、上下関係のある対人関係においても不可欠の身体技法であった。そして「跪拜」をしない異民族は華夷秩序の中で周辺に位置づけられた。ところが、西アジアからもたらされた「胡牀」を媒介として、近世以降、中国人の生活様式も平座から椅子座に移行していき、その過程で跪坐が消えていく。宋学研究において、跪拜の変

容が注目されることはあまりないが、身体論の立場から、宋代以降、儒教のDNAともいえる「礼」が何らかの形で変質したのではないか、という李済の議論に与したことがある。<sup>(注28)</sup>

そうした中で、費孝通が『郷土中国』の第八章「礼治社会」の中で、「礼」について語っている内容は、意外なものであった。即ち、「『礼』には『文明』や『慈善』、あるいは『人に会ったら会釈する』、極悪非道なことをしない、という意味が含まれてはいないのである。『礼』は人を殺すこともあるし、『野蛮』にもなり得る……：礼の内容は、現在の基準からみると極めて残酷ではあるが、残酷であるか否かは、礼にかなっているか否かの問題とは別である……：礼とは社会によって適正と認められた行為の規範である。礼に合致しているとは、その行為が正しく行われることであり、正しくとは〔社会的に〕適正であるという意味である」としている。こう考えると、「礼」を単に「礼儀正しい」と理解している日本人は、「礼」の本質が分かっていることにならない。日本人が「礼」を単に「礼儀正しい」と理解してしまったのは、「目上の者に対する取るべき適正な行為」だけを見て、それを礼と捉えてしまったからである。目下の者、親しくない者に対する相応の対応も、それが適正であれば、これもまた「礼」なのである。

費孝通や潘光旦の議論を読んでいくうちに、どうやら儒教の核心は「倫」にあるのではないかと考えるようになった。「倫」の秩序に則って為されるべき行為が「礼」と考えれば、両者の関係も合点がいく。たとえ宋代以降、可視化される身体技法としての「礼」が変質したとしても、中国社会には、「倫」は根強く残っている。その理由は、「倫」は、換言すれば「差序的な構造配置」は、父系親族組織と密接に関連しており、父系親族組織が残る限り、「倫」は消えることがないからである。

思想としての儒教は、書物を通して日本にも入ってきた。しかし、その核心をなしている差序的な「倫」の概念は入っては来なかったとすべきであろう。<sup>(注29)</sup> なぜなら、日本は中国のような強固な父系親族組織を持たないからであ

る。明治まで、一般庶民に姓がなかった現実を考えると、日本はとても父系親族理念の強い社会であると言いうことはできない。これは、日本に入ってきた風水についてもいえる。父系親族組織と密接に結びついた風水は、日本に定着しようがないのである。

### おわりに

儒教の「倫」や中国社会の「差序格局」というのは、一つの社会システムである。それ自体は、何ら価値判断を伴うものではない。しかも、それは長い歴史によって形成されてきたものである。「西洋の衝撃」や「近代化」によって変化していくことが考えられるが、その一方で持続する部分もあることは否定できない。今後、それがどうなっていくかは、容易に予測できるものではないが、中国社会がそのようなシステムの社会である、ということを理解しておくことは重要であろう。

費孝通は中国の人間関係が全て「差序格局」になっているとは言っていないし、欧米社会においても全てが「団体格局」で占められている訳ではない。問題は、二つのシステムが占める割合の違い、およびその比率の変化である。その比率は社会の「近代化」、あるいは「工業化」のスピードとも関わってくる。費孝通が『郷土中国』を著わした意図は、郷土社会の特質を「差序格局」というモデルで説明することにあるのではなく、後半の議論にあるように、中国が「郷土社会」から近代的な法治国家に転換していくためには、この「差序格局」の克服が不可欠である、ということを訴えることにあった。

中国と隣接する日本人にとっての中国研究のスタンスは、欧米諸国とは大きな隔たりがある。カトリックであれ

プロテスタントであれ、かつてキリスト教の宣教師らはこの中国をキリスト教国にしようと試みた。その歴史は明代のイエズス会宣教師、マテオ・リッチまで遡る。「文明の翻訳」としてのイエズス会士の果たした歴史的役割は大きなものがあるが、文化の比較研究はあっても、社会構造の比較分析までには至らなかつた。清末から加わつたのプロテスタント宣教師らも、中国の社会や文化に対しては相応の関心をよせ、多くの著作を残している。中には社会学的な研究もあるが、方法的な限界と、中国文明の歴史に対する理解の深さでは、中国人研究者には遠く及ばない。この意味で、当時の社会学や人類学の最先端を吸収した上で、構造機能主義的なフィールドワーク体験に基づいて執筆された費孝通の『郷土中国』は、中国内外を問わず、それまでになく新しい中国社会論を展開したと言える。そして費孝通の背後には、呉文藻や潘光旦といった、民国期の知識人を代表する優れた社会学者らの存在があつた。

『郷土中国』の刊行から七〇年を経た今日、中国社会も大きな変貌を遂げた。だが、こうした変化は、むしろ費孝通が予期したものである。社会変動の中にあつても、大きく変わらないものがある限り、社会構造の本質を突いた分析は色褪せるものではない。この七〇年で何が変わり、何か変わっていないのか、そしてその理由は何なのか。本書にはその手がかりが随所に散りばめられている。

## 注

(1) 翻訳は、「文献紹介：潘光旦著『倫を語る』論文二部作——『倫の字を語る（倫を語るその一）』『倫に二義あり（倫を語るその二）』と題し、『武蔵大学人文学会雑誌』五四巻一号二〇二二に掲載。

(2) 最初に、漢語の「倫」、および日本語に入ってきた「倫」の字義を整理しておきたい。漢和辞典では、当然のことながら、「倫」の字義を正確に記述している。例えば、『角川 新字源』では、「倫」のなりたちを、「人」と、順序だつて意と音とを示す「侖」とかなり、人々の秩序正しい関係の意を表わす、としている。その上で、意味としては①たぐい。ともがら。なかも。同類。この意味の熟語に「倫類」「倫輩」「倫匹」「比倫」「絶倫」などがある。②しな。等級。(2)ついで。秩序。順序。この意味の熟語に「倫次」「倫序」「天倫」などがある。(3)みち。のり(法)①人のふむべき道。この意味の熟語に「倫理」「倫紀」「倫常」「人倫」「五倫」などがある。②すじみち。道理。「倫理」(4)つね(常)「彝理」。(5)そろえる。ならべる。(6)えらぶ。の六つを挙げている。潘光旦の倫の字義の論考を読めば、これらの字義がいづれも根底において共通していることが理解できよう。つまり、まず並べた上で類別し、その等級や順序に基づいて形成された秩序こそが、人として守べき倫理となる。

一方、国語辞典となると、微妙なズレがある。例えば、『岩波 国語辞典』によれば、「倫」の字に対し、「つね」「たぐい」と訓読みし、その意味を(1)人が修め、守るべきみち。のり。すじみち。(2)くらべもの。くらべものになる相手。なかも。ともがら。たぐい。としている。(1)と(2)は、『角川 新字源』でいえば、(1)と(3)の意味に相当し、(2)の秩序、順序という意味、およびそれ以外の字義も欠落している。「倫」は別に「みち」とも訓読みされるが、「すじみち」と理解しては、「倫」の本来の字義を矮小化してしまおう。なお、『岩波 国語事典』では、(1)の守べきみちの用例として「不倫」を挙げている。本来の「不倫」は「同じ類ではない」という意味で、男女間の不貞の意味の「不倫」は日本人の造語である。

(3) 潘光旦は言及していないが、「合」と「分」の関係、あるいは荀子が言うところの「群居和一」(社会の和合)の問題は、朱子学における「理一分殊」といった考え方にも通底しよう。伊東貴之によると、道学一般の著しい特徴のひとつとして、万物の一体観を指摘することが出来るが、これを「天理」の語に象徴的に含意させた程明道に対し、程伊川は、「理一」の思想によって、「理」の全体性・統一性と個別性の両側面を包括的に把握しようとした。即ち、物には必ず理があり、それが各々の個物を特徴づけ、個別的な秩序を成り立たせてもいるが、一方でこうした個別的な「理」が実は「一理」であり、全体としての万物の秩序は、この「一理」によって貫かれていてと考えられた。まず「理一」なることによつて、己を推して波及的に他者に及ぼす仁愛の道理の一貫性が説かれるとともに、「分殊」なるが故に、それはあくまでも親疎の差に従つて秩序づけられた差等に沿うかたちで発揮されることが要請された。かくして個別的な秩序が意味づけられる一方、それと万物の一体観との調停が図られた。朱熹は、程伊川の「理一分殊」の概念を存在論の文脈に組入れ、まさに宇宙論的な規模でこれを再構成した。一物には一物の理があるが、それは天地万物の宇宙の普遍的な「一理」と同じだとされる命題は、正確には彼によつてその完成を見た(伊東貴之 一九九八「理一分殊」『岩波 哲学・思想事典』岩波書店より)。

(4) 「格局」は、中日辞典では「組み立て、構成、構造」などと訳されている。かつて費孝通の『中華民族多元一格局』を邦訳した

際に、「格局」について、人類学者の劉正愛らとの議論を経て、以下のように説明したことがある。即ち、「格局」とは「格」と「布局」とが合わさったもので、格とは縦横の線を意味し、この場合は三次元の立体的な枠組を指す。そうした枠組の随所に、あるものが配置された状況を「格局」という。「結構」が物質的で静的な枠組であるのに対して、「格局」は枠組だけでなく、その内部に配置されたものも含めて、それらが時間や人為的な要素で変化していくという、よりダイナミックのニュアンスが加わる（『中華民族の多元一体構造』訳注1）費孝通等編 西澤治彦・塚田誠之・曾士才・菊池秀明・吉開将人共訳『中華民族の多元一体構造』二〇〇八風響社・五九頁）。

その後、この「格局」という語句の意味する内容の変遷に言及した研究を知った。社会学者の翟学偉（たかひら）によると、実は中国語の「格局」は古くからあることばではないという。実際、諸橋轍次の『大漢和辞典』でも「格局」は格好、体裁、行儀、作法と訳されているだけで、典拠となる文献は示されていない。翟は、「格局」は現在では「構造」「局面」「格式」などを意味することばとなっているが、使われ始めた当初は、主観的な意味合いが含まれていたという。もともと「格局」というのは「相面先生（人相見）」の用語で、個体間の区別を表していた。潘光旦はこの用法を借用し、主観と客観の両方の意味を同時に持つ「情境」という新たな意味を付与し、この意味での「格局」を社会の分析に用いるようにした。そしてこの概念が、費の「差序格局」のモデルにも大きな影響を与えた、としている（『中国人的関係原理』二〇一一北京大学出版社・二二八頁）。

「格局」のこうした字義を踏まえた上で、『郷土中国』を邦訳した際には、「格局」に対し「構造配置」という訳語を思いついた。「格局」が客観的な構造を意味する「格」と、主観的で関係を表す「局」から成る熟語であれば、「格」を「構造」、「局」を「配置」と訳するのが適当と考えたからである。これだと劉正愛氏の説明ともうまく符合する。「中華民族の多元一体構造」を邦訳した際に、ベストな訳ではないと承知しつつ、「中華民族の多元一体構造」とした。特に書名の場合は仕方ないところもあるが、これを「中華民族の多元一体的な構造配置」とすれば、本来の意味をよりの確に理解することができよう。

それにしても、なぜ潘は「倫」の字義の話で「格局」に言及したのか。それは、「倫」に本来、備わっていた「類別」と「関係」という二つの語義を説明するに際し、人相見が使う「格局」という語句が、もってこいだからであろう。興味深いことに、「倫」と「格局」は語の由来は異なるが、似通った意味をもっているだけでなく、共に「客観」と「主観」といった両義性をもっており、その意味では「倫」と「格局」はパラレルな関係とも言える。しかもその字義も歴史的に（倫が主観へ、格局が客観へと方向の違いはあるが）片方の意味へと変化していったとすると、二重の意味でパラレルな関係になっている。

(5) 一九四三年に重慶の商務院書館から出版された『優生與抗戰』第一篇の「三」として収録、『潘光旦文集』第五巻に収録。

(6) 『潘光旦文集』第九巻に所収。

(7) 一九四六年に刊行された『自由之道』に「談中国的社会学」と改題して再録。本論文は星明氏によって「中国の社会学を論ず」と

題し、和訳されている（『仏教大学社会学部論集』第六九号、二〇一九年九月）。潘光旦の文章が和訳されたのは、管見の限り、これが最初であるようだ。

(8) 『優生原理』は、『潘光旦文集』第六卷に収録されている。本書が訳文を集めた第一—四巻に収録されなかったのは、これが原著の全訳ではなく、抄訳、さらには翻案しているからであろう。このあたりの事情については「自序」で説明されている。

(9) 呂文浩も、二〇〇九年に書いた『五四啓蒙思想的延統與反思・潘光旦社会思想研究』福建教育出版社（二〇一二）に台湾の秀威から『潘光旦社会思想研究』と題し再刊）の中で、「流品」という語句が、潘光旦が漢訳した『優生原理』の第三章に見えることを指摘している。これは優生学の用語で、広義に言えば、生物学の思想の根底の一つであり、潘光旦はこれを自身の社会観の基礎と考えた。即ち、社会は個人の集合体であり、その各個人は生物学の「流品不斉」の原則から逃れることはできない。従って、複雑な社会問題を研究するには、それぞれ「流品」が異なる人々を分別することから始めなければならない。「流品」が異なるからこそ社会問題が発生し得るのであって、「流品」が同じなら社会問題も発生し得ない、と解説している。この部分は、潘光旦の「倫有二義（説倫之二）」に見える「健全な社会関係は健全な人格の上に成立することは間違いなく、健全な人格は、転じて健全な『流品』の識別が基礎となることは間違いなく」という一文に基づいている。呂文浩は、原文の「健全な人格」「健全な流品」から注意深く「健全な」を取り払って敷衍しているが、この語句にこそ、潘光旦の優生学的な思想を垣間見ることが出来る。こうした配慮のせいか、呂文浩は「流品不斉」を「遺伝的多様性」とまでは言い切っていない。また、『優生原理』の翻訳はもつと後の一九四九年のことで、先述の如く「不斉の人品」は一九三五年に、「流品不斉」は一九四三年に使い始めている。

また、馬戎は、二〇一八年に書いた「我所認識的北大入——潘乃穆老師和她整理出版的潘光旦先生遺著『精神的魅力』」北京大學出版社（この文章の概略がネット上で、「潘光旦及其後人——我所認識的北大入」と題して公開されている）において、潘光旦が言う「流品」について言及しているが、やはり従来通りの「人品」の意味としており、控えめな解釈となっている。

(10) 日本語訳は、原著の抄訳とはいえ、原著のタイトル通り『応用優生学』と訳して出版している。対して、潘光旦は優生学の応用部分が強調されないようにと、『優生原理』と改題している。

なお、「優生学」という名称（訳語）や概念は、当初、主に日本経由で中国にもたらされた。そうした中で、アメリカで遺伝学を学んだ潘光旦は、五四新文化運動期に家族主義批判、女性解放運動の立場から優生学を唱えた中国の知識人らとは、学問的な基盤が異なっていた。潘光旦が最初に優生学について書いた文章は、アメリカ留学中の一九二四年に『東方雜誌』に寄稿した「中国之優生問題」であった。いわば、優生学者としての潘光旦の出発点にあたる論考である。これを巡っては、周建人が書いた書評に對して反論（一九二七「読『讀中国之優生問題』」）がなされたほか、社会学者の孫本文との間でも論争（一九二九「優生與文化——與孫本文先生商榷的一篇文字」）が交わされている。民国期の中国における優生学の受容のされ方と、それに対するさまざまな

な論争、およびその中における潘光旦の立ち位置に関しては、本稿の範囲を超えるが、潘光旦と周作人との応酬に関しては、閻俊二〇二「近代中国・新文化運動期における優生概念——潘光旦「中国之優生問題」を中心に」『Comparatio』(6)九州大学大学院比較文化研究会がある。

その後、潘光旦の優生学に対するスタンスは少しずつ変化していき、人口抑制の方に重点が移っていくように見受けられる。いずれにせよ、潘光旦が生物学の立場から優生学を精力的に中国に紹介し、また *Applied Eugenics* を漢語に抄訳したからといって、彼の研究者としての業績までもが全て否定されることにはならない。

優生思想そのものは古来から発想として存在していたが、「学問」として成立したのは一九世紀末のことであった。フランシス・ゴルトンによって一八八三年に *Eugenics* (優生学) という言葉が作り出されて以降、日本や中国も含め、世界各地でさまざまな論争を巻き起こしながら、優生学に基づく政策が実施された時期があった。しかしながら、優生学は人権の観点から倫理的な問題点が指摘されるようになり、少なくとも欧米諸国では第二次大戦後は次第に批判の対象とされるようになった。しかし、遺伝子に関する知識、技術が急激に進歩しつつあるなかで、優生学が内包していた生物学的決定論の視点は、今日なお、一定の影響力を保っており、胎児診断や生殖医療などの関わりでは、人間存在の根底に関わる問題として改めて問い直されている。

Popenoe & Johnson が一九一八年に著わした *Applied Eugenics* を読み進めていくと、実に恐るべきことが書かれている。「不良遺伝子」を排除していくには、最も効果的なのは「処刑」であり、次いで「去勢」、そして最後に「産児制限」がくる。しかし、現実の社会において、人間はこれに近いことを行なつてこなかった訳ではない。例えば、王朝が代わるごとに一族を殺害して種を絶つたり、去勢でいえば宦官の存在が挙げられる。現代社会であれば、産児制限も国家による生殖のコントロールという側面を否定しきれない。民間レベルにおいても、男女の産み分けや嬰兒殺し(その結果としての男女比の不均衡)などがある。さらには、生殖におけるヒトの遺伝子操作となると、これはもう禁断の領域に足を踏み入れようとしている。遺伝の法則は、野生動物の家畜化や植物の品種改良の過程でヒトが学んだ「方法」なり「技術」ではある。しかし、この「方法」なり「技術」を人間社会に当てはめてはならない。なぜ、それを行なつてはいけないのか。この単純ではあるが難しい問いに、万人を納得させる答えを出さなければ、優生学的な誘惑は常に顔を出すことになるであろう。優生学が抱える根本的な問題の一つは、一体、誰が何を以て「優生」であるかないかを決めるのか、ということである。物差しを一本化されてしまうと、優生学者が唱える「人類社会の健全なる発展のために」とは、一体、誰のための社会なのか、何のための発展なのか、と問わざるを得なくなる。

なお、優生学で思い起こされるのは、当時、アメリカにおいて優生学と戦った人類学者のボアズの存在である。優生学の存在は、彼の弟子のマーガレット・ミードのサモア調査にまで関わる問題であった。即ち、ミードはサモアでの調査において、人間は遺伝ではなく、文化という環境によって如何様にも変化しようという事例を意図的に集めたのではないかと、後になって批判される

ことになる(詳しくは、デレク・フリーマン著、木村洋二訳一九九五『マーガレット・ミードとサモア』みすず書房 参照)。

優生学に関して付言するなら、現在の中国では、優生学的な発想は否定されている訳ではなく、「優生優育」(より良く産んで「出生人口の資質向上」)より良く育てる(「母嬰の健康保護」)政策が国家によって実施されている。その法的根拠となっているのが、「中華人民共和国婚姻法」(一九五〇年施行、二〇〇一年改正)、「中華人民共和国母婴保健法」(一九九五年施行)、「中華人民共和国人口與計划生育法」(二〇〇二年施行、二〇一五年改正)の三法である。関連する機関としては、国家衛生健康委員会が主管する中国優生科学協会(一九七九年成立の中国優生協会を九二年に改名)や、民間団体である中国優生有育協会(一九八九年成立)などが組織され、全国規模で啓蒙活動が行なわれている(于麗玲・穴戸圭介・塩見佳也・池澤淳子・加藤穰・栗屋剛共著二〇一三「中華人民共和国母婴保健法にみる『優生優育』政策」『生命倫理』Vol.23 No.1)。

(11) 『荀子』「荣辱篇」に見えるこの段落を邦訳するに際しては、金谷治訳注一九六一『荀子』(上) 岩波文庫を参考にした。

(12) 朱子学以降は、人品に差異はあるのを認めつつも、性善説を大前提とし、本質のところは大差なく、学問や修養を積めば誰でも聖人になれる、という考え方に転換していったとされている。これには普遍的宗教としての仏教の影響も考えられるが、こうした流れを考えると、儒教といっても、時間軸を取り入れ、多面的なものとして捉える必要がある。

なお、現代の文化人類学(とりわけ構造主義人類学以降)の世界観は、世界は自然と社会という並列的な二項対立で成り立っているのではなく、人間は象徴体系(言語による命名と分類)を介して、自然を社会化し(社会的還元)、その枠の中で生きている、というものである。これが文化であり、人間はこの枠からでることはできない。自然といっても、それは社会化された自然でしかない。こうした世界観に従えば、自然的差異というものもは実在せず、全ては社会化された差異に過ぎない、となる。従って、自然的差異と社会的差異という二項対立で捉えても、その前提が成立しないことになる。この意味では、ルソーが「自然的平等」と「人為的不平等」との間に必然性はなく、あるいは「人為的不平等」だけであるとしたのは、現代人類学の世界観に通じるものがあり、ある意味、先見の明があったと言える。また、儒教が「自然的平等」と「人為的不平等」という分け方をしていなかったとすると、これはこれで現実社会を的確に把握していたとも言えよう。

(13) 費孝通自身が、第四章「差序格局」において潘光旦の「説倫字」に言及しているが、「格局」については触れていない。「格局」という語句を含め、費の「差序格局」モデルに対する潘光旦の影響について指摘したのが社会学者の翟学偉である(『中国人的關係原理』二〇一一 北京大学出版社)。しかし翟は、潘光旦が新たな意味を付与した「流品」の概念についてまでは触れていない。

(14) 「倫」の第二義である「閥係」に関して言うと、その基本は費孝通が明確に再定義したように、個人からみた人間関係の「遠近」の物差しである。親族組織を核として、自己からみた人間関係の疎遠がこれに相当する。親族の尊重は、生物学的に言い換えると、遺伝的に近いものを尊重し、遠いものを退ける、ということになる。一方で、潘光旦が個人の多様性を「遺伝学的な多様性」と

置き換えた意図には、多様な個人の間に見られる「優劣」の物差しを導入しようとしたのかも知れない。個人の集まりを「社会」として俯瞰的に見ると、多様性は社会集団の中での「優劣」の問題に変換され得る。潘光旦はこうすることによって、この問題を社会学として展開する意図があったのかもしれない。

この社会における「優劣」の物差しと、自己からみた親族の「遠近」の物差しとは、本来、相容れないものである。潘光旦は親族内の個々の構成員の人品をどう捉えるか、という問題については踏み込んでいない。理念として人品による差異を認めることと、親族内に人品の差異が生じるといふ現実とは、どこかで齟齬をきたす可能性がある。儒教の「礼」は人間的な感情が入り込むことを許さなかつたものの、こと親族に対しては、人品の差異を超越して親族関係が優先されたようにも理解できる。

と云うのも、費孝通も第五章「個人間を繋ぐ道德」で引用している、『孟子』「尽心上篇」に見える孟子の言説がそれを暗示しているからである。即ち、もし舜の父が人を殺したなら、舜はどうすべきかという問いに、孟子は父を背負って法の及ばぬ浜辺に逃げればよいという解決策を思いついたり、天下を取った舜が、自分を殺そうとした弟の象に土地を与えて君主に封じたことの是非を問われ、「自分が天子となりながら、弟を平民のままにしておいたら親愛と言えらるうか」と孟子が答えたことなどが想起される。もつとも、費はこれらの逸話を、団体に対する道德の欠如の例として引いているが、親族となると、異なる規準が持ち出されたという意味では、「礼」が抱えるある種の矛盾に通底する問題といえよう。

その一方で、この推測は、費孝通が第四章「差序的な構造配置」で言及している、『戦国策』に見える蘇秦の例（「蘇秦のように零落して帰郷したなら、『妻は夫と認めず、兄嫁は夫の弟と認めない』などということすら起こる」注22参照）とは矛盾する。そもそも両者の身分が異なる上に、舜の場合は、舜との関係が舜の父や弟であったのに対し、蘇秦の場合は、父からみた子、妻からみた夫、兄嫁からみた夫の弟という違いも関係しているのかも知れない。あるいは、この逸話は、「個人の人品や能力」の差とは別の規準が用いられる親族関係であったからこそその、強い期待感の「裏返し」の現象であったとも言えよう。

(15) 費孝通は孫文の「三民主義」(一九二四)を読んでいるはずであり、その中で言及されている、中国人を「ばらまかれた砂」に喩えた外国人による批評が脳裏にあったものと思われる。則ち、「民族主義」の冒頭に、「中国人がもつとも尊重するのは家族主義と宗族主義である。だから、中国には家族主義と宗族主義があるだけで、国族主義がない。外国の傍観者は、中国人はひとにぎりにバラバラな砂だ」といふ。その原因はどこにあるのか。それは、一般人民に家族主義と宗族主義があるだけで、国族主義がないためだ。中国人は家族と宗族の団結力がひじょうに強く、宗族をまもるためには、しばしば一家をささげ犠牲にする。……中国人の団結力は宗族までにとどまっていた、まだ国族までには拡大していないのである」とある(安藤彦太郎訳一九五七『三民主義』上岩波文庫)。なお、費が言う「人は己の為に家を犠牲にすることができ、家の為に党を犠牲にすることができ、党の為に国を犠牲にすることができ、国の為に天下を犠牲にすることができ」と、孫文が言う「宗族を守るためには、しばしば一身一家をささ

(16) 犠牲にする」とは逆のベクトルになっていることが注目される。費のこの発言が孫文を踏まえているのかは不詳であるが、費の言  
 い方が、自己を拡大していった「圈子」の内と外との区別を加えており、より精緻な論となっている。但し、「党の為に国を  
 犠牲にすることができ」の部分で言えば、国の団結力の弱さという点では、結果として孫文の主張と共通したものとなっている。  
 『釋名』は後漢末頃に作られた字書で、劉熙の著。釋天、釋地、釋山、釋水など二十七篇からなり、「爾雅」と同じ訓詁の形式を取っ  
 ている。単語の意味を同音や類似の音の字によって解釈（声訓）しているのが特色。上古漢語の音韻や語彙、当時の器物などを知  
 る上で貴重な資料となっている。

費の原文は、『釋名』於倫字下也說「倫也、水文相次有倫理也」となっている。引用の箇所は『釋名』卷第一、「釋水第四」に  
 見え、その前にある語句も加えると、「水小波曰淪、淪、倫也、水文相次有倫理也」（水の小波を淪という。淪は倫に通じ、水文が  
 相次ぐさまが倫の秩序である）とある。「水文相次有倫理也」は「水文相次ぎて倫理有り」と訓読しても、まだ意味が不明瞭である。  
 時間を止めて水文の動きを眺めると、波が同心円状に広がっていく形状と映る。だが「淪」には、段階的に減衰しながら広がって  
 いく、といった時間的な感覚が含まれている。その時間の経過を追っていき、「水文の波動が（他者に到達した）所に倫理、即ち  
 倫の秩序が生まれる」と訳しても間違いではないが、これはいささか意識に過ぎよう。そこで、ここでは「淪」がもつ動的なニュ  
 アンスをもたせ、「水文相次」を「水文が相次いで（広がっていくさまが）倫の秩序である」と訳してみた。これこそが、費孝通  
 の提起する「差序格局」モデルの核心部分である。

(17) これを裏返せば、核となる親族関係があるからこそ、我々は文化を超えて他者を理解することができるのである。「差序格局」が  
 洋の東西を問わず、普遍的に存在するモデルである所以は、人類に普遍的な親族制度を基礎としているからである。

(18) 「推己及人」は、現在では四字成句になっており、辞書では、「自分自身に置き換えてみて人の気持ちを推し量る」の意味と説明さ  
 れることが多い。「推己及人」という句は宋代の朱熹が使い始めたこととされている。「與范直閣（『朱子文集』）に「推己及人」の句  
 が見えるほか、『論語』や『孟子』、『中庸』に対する注釈の中でも「推己及人」の句が散見する（『朱子語類』）。朱熹はこれに類す  
 る句として、「推己及物」も使っている。こちらは『論語集注』に見える。即ち、『論語』の「衛霊公第十五」に見える「己所不欲、  
 勿施于人」（己の欲せざる所、人に施すこと勿れ）に対して、朱熹は「推己及物、其施不窮」（己を押しつけて物に及ぼせば、その効果  
 は計り知れない）と注をつけている。「推己及物」が意味するところは「推己及人」と同じである。なお「推己及物」は朱熹の句  
 ではなく、十三経注疏の『孝経注疏』の疏（注の注）に見える。即ち、「天子章第二」の冒頭の文に対する邢昺（北宋）の疏に「孔  
 伝以人為天下衆人。言君愛敬己親、即能推己及物」とある。朱熹はこれを踏まえて『論語集注』の中で「推己及物」と注をつけた  
 ものと思われる。その後、これを「推己及人」と言い換え、こちらを多用するようになったと推測される。

費孝通がここで引用している「推己及人」は、現代の成句がもつ「人の気持ちを推し量る」の意味ではなく、文字通り、「自己

を推し上げていって他者に及ぼし、さらには世界にまで広げていく」という意味で使っている。換言すれば、朱熹がこの句で言わんとした意味の通りに使っている。なお、これと関連して、費は一九九九年に、潘光旦生誕百周年の記念座談会にて、潘光旦の学問と人柄を偲ぶ文章を発表している。その中で潘光旦と続く世代との違いは、「己」のとらえ方にあり、潘光旦が「推己及人」を実践できた人物であったとし、このエッセーに「推己及人」という題をつけている（『費孝通全集』第一六巻）。

(19) 「二堂三千里」の「表」は、姓の異なるイトコ、即ち父や祖父の姉妹の子女、又は母や祖母の兄弟姉妹の子女を表わす。「一堂五百年」の「堂」は父系をたどる同姓のイトコを指す。前者を総称して「表親」「中表」、後者を総称して「堂親」「堂房」とも言う。俗言としての「一堂三千里、一堂五百年」とは、ある表親は（三三千里ほどの）遙か遠くの所に住むことすらあるが、一族である堂親は（その関係が五百年も）末永く続く、という意味である。現実には、「表親」の関係を何世代も辿ることは族譜が残っていたとしても難しく、関係は代を経ることに疎遠にならざるを得ない。一方、「堂親」の方は、同じ地域に住み続ける同姓であるので固い結束となるし、他所に移り住んだとしても関係は維持される。とは言え、「表親」は、同時代であればたやすく関係をたどれるし、その場合、「表親」との地理的な距離は問題とはならない。また伝承などによって関係を辿ることができれば、関係が活用されることもある。こう考えたと、この俗言は、「堂親」に対する「表親」の疎遠さを表すというよりは、むしろ「堂親」という時間軸に、「表親」という空間軸を加えることによって、婚姻によって生じる親族組織が時空を超えて広がっていくさまを表したものと解するべきであろう。

(20) 「差序格局」の「差序」は英語で言えばgradation（グラデーション）となるが、留意すべきは、英語のgradationには、等級の差の他に、色調などの漸次的ぼかしの意味もある。もし後者の意味で「グラデーション」ということばを使うなら、それは費が言う「差序」とは異なる。自己の「圈子」内は、なだらかできめ細かな差異化がなされているというよりは、波の層の如くおおよざばな差異化がなされている。外に広がる波を波動ととらえるには、波の頂なり谷間なり、視覚的な分岐点が必要である。一般論としても、昼と夜の間の如くグラデーションをなしている現実世界を、人間は二元論を基本に分類して認識している。昼と夜があるからこそ、黄昏や暁といった細分化も可能となる。何らかの人工的な境は、人間の脳にとって膨大な情報を処理する上で不可欠なようである。「差序格局」モデルの好例である中国の親族組織も、自己を中心として波の層、二層の如く、一親等、二親等と線引きがなされているし、喪に服すべき範囲と喪服の段階を示す「五服」なども同様である。費が「倫」を「等級に差がある序列」と定義した所以であり、これが「倫」の基本概念であり、また「差序格局」モデルの独自性ともいえる。

(21) 『郷土中国』の翻訳では、「克己」を「自己の克服」と、「克群」を「集団の克服」と訳した。「己に克つ」は朱子の解釈であり、費孝通もそれに従っているようである。このままでもいいが、その後、費孝通が使う「克己」を再考した結果、文脈によっては「抑

制」や「制御」という日本語の方が分かりやすいと考えるに至った。「克己」は自己の克服や抑制でいいが、「克群」は集団の制御(コントロール)とした方がよからう。

(22) 費孝通の文章は、「蘇秦のように零落して帰郷したなら、「妻は夫と認めず、兄嫁は夫の弟と認めない」などちうことすら起こる」というものである。蘇秦の故事は、『戦国策』「秦策第三 惠文君」の「蘇秦始將連横」に「婦至家、妻不下帷、嫂不為炊、父母不與言。蘇秦喟然歎曰、妻不以我為夫、嫂不以我為叔、父母不以我為子、是皆秦之罪也」と見える。蘇秦が秦の惠文王に何度も連衡策を説いたものの受け入れられず、零落して別人のようになって故郷の洛陽に戻ったら、妻は機から降りてこず、嫂(兄嫁)は飯を炊いてくれず、父母も口をきいてくれなかった。蘇秦は大きくため息をついて「妻は私を夫と思わず、嫂は私を義弟とも思わず、父母は私を息子とも思わない。こうなったのも全て身から出たさびというものだ」と嘆いた、という場面である。もちろん、妻や兄嫁や父母が自分だと気が付かなかった訳ではなく、落ちぶれたさまに相手にされなかったのであった。実際、奮起した蘇秦が趙王に受け入れられ、宰相に登り詰めると、実家に立ち寄った際に、父母は鄭重にもてなし、妻も敬意を表わし、兄嫁は蛇行しながら近づき、伏して四たび拝し、自ら跪き謝るのであった。蘇秦がその豹変の訳を聞くと、出世して金持ちになったからという答えが帰ってくる。蘇秦は、貧乏なら父母も子とせず、富貴なら親戚も恐れ憚る。人間、この世に生まれたからには、権勢と富貴をゆるがせにすることはできないものだ、と語るのであった。蘇秦の生涯と評価に関しては、司馬遷も『史記』「列伝」の中で「蘇秦列伝第九」を立てて詳しく記している。

(23) 漢字のローマ字化の提案がなされたこともあるが、これを断行することは出来ないであろう。というのも、漢字が読めなくなると、中国文明の精華ともいえる古典にアクセスすることができなくなってしまふからである。漢字の簡体字をつくるのがせいぜいであるが、それでも、「倫」の字の成立を論じるにあたって、「倫」を簡体字の「伦」で印刷しては、やがて中国人も潘光旦の議論についていけなくなってしまう。

(24) この点について早くから指摘していたのが歴史学者の岸本美緒である。岸本美緒二〇〇二「皇帝と官僚・紳士——明から清へ」網野善彦ほか編二〇〇二「岩波講座 天皇と王権を考える 2 統治と権力」岩波書店(二〇二二)「明末清初中国と東アジア近世」岩波書店再録) 参照。

(25) 「無為而治」については説明が必要であろう。道家が唱える「無為」には、「天道(自然の法則)」と「人道(人事の規範)」の両義があり、この二つを融合することによって「無為而無不為」の境地に到達することを理想とした。一方、儒家が唱える「無為而治」は、『論語』「衛霊公第十五」に「無為而治者、其舜也與、夫何為哉、恭己正南面而已矣」(無為にして治められた人は舜だね。一体、何をされたであろうか。恭しく「天子が向く」南に面してただけである)と在る如く、「徳」によって治めることを意味している。従って、「道」を唱える道家とは、「無為而治」と言っても意味する内容が異なる。費孝通は、ここでは儒家による「教化」の事を

述べているので、儒家の言う意味で「無為而治」を使っている。

(26) 費孝通が八三歳の時に、一九九三年一〇月に蘇州で行なわれたシンポジウムにおいて自らの研究生生活を回顧した「個人・群体・社会——生学術歷程的自我思考」(『費孝通全集』第一四卷 所収)の中の、文化大革命時期に関する記述を読むと、その思いを強くする。費は、「文革のような尋常ではない状況において闘争にかけられた」私は、まるで社会の本質と力量を顕示することを目的とする実験室の中に身を置いているかのような感覚であった」と当時の心境を吐露している。

(27) 「礼」の視点から儒教の本質、さらには朝鮮半島や日本への影響までを含む、包括的な論考として、伊東貴之二〇二二「『禮教』の滲透・汎化とその展開——中国を中心とする近世東アジアの事例から——」『中国思想史研究』(京都大学中国哲学史研究会) 第四三号がある。儒教が専門ではない筆者にとって、この論考は本稿執筆に際しても益するものが多かった。

(28) 宴席儀礼の歴史的な研究としては、拙稿二〇〇九『中国食文化の研究——食をめぐる家族と社会の歴史人類学』風響社が、跪拝に特化した論考としては、拙稿二〇一六「跪拝の誕生とその変遷」伊東貴之編『心身/身心』と環境の哲学』汲古書院、二〇二二「身体技法(跪拝)からみる中国における典礼問題の一考察」伊東貴之編『東アジアの王権と秩序——思想・宗教・儀礼を中心として』汲古書院がある。

(29) 儒教をはじめとした中国思想は書物を通してしか日本に入ってこなかったため、日本人はその本質を理解し得ていないという指摘は、すでに津田左右吉が『シナ思想と日本』(一九三八 岩波新書)で明確に述べている。例えば、礼についても、「(日本人には)禮をととしてその根底にある道德観念を理解することもできなかった。実行するところに意味のある禮が日本人にはただ書物の上の知識としてのみ知られたのである」と記している(四一頁)。もともと、津田の意図は、中国思想を理解しない日本人を責めることにはなく、中国の文物に影響されることのない日本文化の独自性を主張することにあった。蓋し卓見である。

## 付記

本稿の草稿に対し、瀬川昌久(東北大学)、伊東貴之(国際日本文化研究センター)、田村和彦(福岡大学)の諸氏から貴重なコメントを頂いた。また三氏との議論を通して触発されたことも多く、それらを私なりに敷衍し論考に反映させてもらった。記して感謝したい。