

柏史観と「包の倫理規律」

原田忠直*

要 旨

本論文は、柏祐賢が中国革命の成立以前に発見した「包の倫理規律」を柏自身が描き出した当時の中国社会さらに柏史観のなかで捉えなおす試みである。それは柏史観における「発展」または「停滞」の概念、中国社会の「自由」の概念の再考を意味する。そしてその再考の先に、言い換えれば柏がこだわり続けた中国の「停滞性」を乗り越えたその先に「利潤の社会化」・「自由の社会化」を内包した「包の倫理規律」の本質が浮かび上がる。

キーワード：柏史観、「包の倫理規律」、コモンウィール、アクイジション、オーディネーション、中国経済の停滞性、中国の「自由」

はじめに

柏祐賢（かしわ すけかた）¹ は1938年から1944年までに実施した4回の中国現地調査を経て、空襲が激しさを増し始めた戦時下に3編からなる『経済秩序個性論—中国経済の研究』を書き上げている。そしてこれら3編は、第1編が1947年、第2編と第3編は1948年に人文書林から出版された²。本稿において60年以上前に出版された書物を取り上げる理由は、柏が『経済秩序個性論』において突き止めた中国の経済社会秩序である「包（請負い）」的なリズム（規律）³ を現

* 日本福祉大学経済学部

1 柏祐賢は1907年（明治40年）富山県の農村（実家は地主）に生まれる。1933年京都大学農学部卒業。その後、農林省、京都大学助教授を経て、1947年に京都大学教授。1971年京都大学定年退官。同年、京都産業大学経済学部教授。1978年から京都産業大学学長。2007年死去（なお、略歴及び著作目録の詳細は『柏祐賢著作集』第25巻に掲載されている）。

2 本稿では、『柏祐賢著作集（全25巻）』（京都産業大学出版会、丸善販売、1985～90年）を利用している。なお、『経済秩序個性論—中国経済の研究』は、『著作集』の第3～5巻に収録されている。

3 柏はしばしば「規律」をリズムと表現している。たとえば寺田由永との対談「史観をめぐる40年」（柏1990 p.305参照）では、「シナ経済秩序が、自分を規律している原理になるようなもの、それが第四回目のシナ旅行中に、何か一つの確信めいたものとなって、固まってきたのです」、そして、その規律を柏は「それは、やっぱり一種の請負的なものだ、何でも請負的なリズムを持っているん

在の中国においても依然として確認することができ⁴、経済社会秩序の「歴史」の連続性を認めることができるからである。

しかし柏の中国に関する研究、すなわち『経済秩序個性論』が後継者によってさらに深められることはなく、研究の「歴史」は断絶を余儀なくされた。その理由として、岸本美緒（2006）は、柏が『経済秩序個性論』で導き出した中国経済の「停滞論」のために「忘れ去られた」としている。そして「忘れ去られた」一つの要因は、『経済秩序個性論』が発表された翌年に中国革命が成立したこと、すなわち「中国革命成立＝新しい社会の誕生及び発展」という図式のなかに「停滞論」は埋没することになったといえる。もっとも筆者のように戦後生まれで、革命後の中国経済の大混乱を既存の事実として受け止めているもの、あるいは革命の成立がそのまま左派の永続的な勝利に結びつくことにはならなかったことを知るものからみれば、なぜ「停滞論」ゆえに忘れ去られなければならないのか、という疑問を抱かざるを得ない。

だが中国革命の成立は、マルクス学派の勝利にほかならず、とくに革命後の中国の状況に関しては排他的な雰囲気蔓延し、柏の学説は後塵へ追いやられることになったと推測される。たとえば柏は華北農村の貧窮の要因を、多くの学者が「農村経済社会における階級分化に基づく、マルクスの相対的意味の窮乏化である」とするなかで、柏は「階層的・相対的意味における窮乏問題は、全然、存在しないのではないが、しかしその比重は大ではない。むしろ華北農村においては、絶対的マルサス人口論的意味における窮乏問題が、より根本的な問題として在しているといわざるを得ないのである」⁵と異を唱えている。しかし革命の成立は、この論争に科学的な判断を下すことを許さなただけではなく、柏が描き出した中国経済の「個性」をマルクスのではないという理由で、歴史のなかに葬り去ることになったのではないだろうか。言い換えれば、革命の成立によって生まれたエネルギーは、隣国の中国研究界にも絶大な影響を与えたばかりか、一時的であるにせよ、経済社会秩序の「歴史」の連続性に関わりなく、日本における中国研究の「歴史」は断絶することになったといえる。

ただし柏が中国研究において「忘れ去られた」存在になってしまったことを、マルクスのではなかったという点だけに求めることはできない。「歴史」を断絶させたもう一つの要因は、柏自身に求めることができる。柏は『経済秩序個性論』を世に問うた後、『農業政策論』『農学原論』『危機の歴史観』などを発表し、いわゆる柏史観を確立していくが、再び中国の研究に舞い戻ることはなかった。とくに柏は史観を書き上げるなかで中国の研究が大いに役立っていることを認めているが、その史観のなかで積極的に中国を位置づけることはなかった。このことは実に腑に落ちない点であり、柏が自らの手で中国研究における「歴史」の連続性を断ち切ったという事実は否めないことでもある。それゆえ筆者は柏が中国研究において多くの業績を残している事実に

じゃないかと、つまり請負の倫理みたいなものが、シナ経済秩序の中に支配しているんじゃないか」と「包の倫理規律」を発見していく過程を回顧しながら、リズムという表現を用いている。

4 加藤弘之（2009）、拙稿（2011）

5 柏（1986b）pp. 287～289 参照

変わりはないが、遣り残した領域も少なからず存在し、そのためにも柏史観および「包の倫理規律」を現代の中国の地平で再考すること、つまり今一度『経済秩序個性論』などの柏の著作群を現代の机の上に広げ、断絶した研究の「歴史」を結び直す必要があると強く⁶感じている。

したがって本稿では、まず柏史観の枠組みを捉え、その上で柏史観と彼の中国研究の間に横たわるいくつかの疑問点を提示しつつ、「包の倫理規律」とは如何なるものであるのかを明らかにする。そしてそうした一連の作業を通して、今後、過去と現代とを結びなおすための出発点あるいは「包の倫理規律」の原型を浮かび上がらせることが、本稿の主な目的である。

I 柏史観の概要

柏史観を語る上で重要なキーワードは、コモンウィール (commonweal=「共同福祉」柏訳・以下同じ)、アクイジション (acquisition=「私的利益追求」)、オーディネーション (ordination=「秩序の自己内形成」) の3つである。そしてこれら3つのキーワードは現実の経済秩序を成立させている要因であり、歴史的発展を作り出す根本要素とされる。

コモンウィールとは社会の共同福祉であり、「いつ如何なる社会をとって見ても、それは、その社会のコモンウィールの向上という目的を持って動いているものであることは、如何にしても否定することのできない事実」⁷であり、柏は人類の歴史を「コモンウィールの向上という目的を追求してやまない社会という人間の営みの発展過程にほかならない」⁸とみることができるとしている。すなわち「人類社会は、物質的な生産力だけを追い求めてきたわけではなく⁹、生産と利用厚生とを追い求めていると見なくてはならない」と断言している¹⁰。

そしてこのコモンウィールの視点から歴史を辿れば、歴史の初期においてすなわち人類の原始社会では、柏は「採取することが、ただちに利用厚生の意味を持っていた」¹¹時代であり、採取

6 辻村公一によれば(辻村公一1988 p. 16 参照)、「強く」という言葉は、柏の多くの著作に見出される言葉であり、「極めて性格的な言葉で」、柏の「内面的強さの表白であろうと感じられた」としている。とくに「史観をめぐる40年」では、柏の強烈な「個性」を感じることができる。なかでも、地主の家に生まれ、戦後の農地改革によって三町からなる土地を柏の代で手放すことになったことにふれ、「先生のことで、そういう持っていた土地を手放さなきゃならん、そのこと自体、そりゃもう、腹が立って腹が立ってしょうがない、ということでしょうがね」という寺田の問いに、柏は「腹が立った」と素直に認め、「それはもう歴史的必然性だと、こうなればね、歴史的必然性だとなれば、放さざるを得んわけよ。となれば、その論理を自分でつけておかないと、いかんわけよ。自分で自分に納得させる論理をつくらなきゃならないわけよ」(柏1990 p. 318)と答えている。こうした柏の言葉には、一つは、実証主義的な側面を窺い知ることできるが、それ以上に、アクの強い個性的な人物としての柏を捉えることが可能である。筆者も、柏に従い、あえて「強く」という表現を使用した。

7 柏(1986c) pp. 91~92 参照。

8 柏(1986c) p. 92 参照。

9 柏によれば、人間が長い歴史を通して追い求めてきたものは、「マルクスでは、物質的生产力というものの中に見出されていた」とし、史観の違いを鮮明にしている。

10 こうしたコモンウィールの追求という概念は、フェビアン派の影響を受けている。

11 柏(1986c) p. 93 参照。

と利用厚生とが未分化の状態であったとしている。ところが「採取が単にあるものを採取するというのではなく、一定の計画に従って自然にはたらきかけ、栽培・飼育するという、人間の長い時間的な労働過程を経て得られた結果物を採取するというように変わってくるようになると、事情はすっかり変化してくる」ことになり、それは採取ではなく生産といわれるものになる¹²。そして生産は複雑な社会関係のなかで行われるようになり、福利厚生から徐々に分化していく。その結果、利用厚生は生産のための社会関係の中でのみ行われることになり、利用厚生が生産力の裏側に隠れることになる¹³。さらに資本主義社会に至っては、失業者が一般化し、また低賃金化が一般化することによって、より一層利用厚生が顧みられることがなくなり、生産と福利厚生の分化は極致に達する。このようなコモンウィールが置き去りにされた状況に対して「福利厚生の向上なき発展は真の発展ではない」¹⁴ とし、そうした状況を是正するためにも人類あるいは社会は「社会秩序そのものの展開が必要となってくることに気づくのである」¹⁵ としている。そして後述するような生産の発展と福利厚生の向上が同時にはかられる「職分社会的共同体」の時代が想定されることになる。

このように柏は、その史観のなかでコモンウィールの向上を目指すことが、人間の目的であり、それを達成することが「発展」であると指摘しているが、他方において「われわれ個々の人間は、直接にそのように社会全体のためにということで行動してきたのではない」¹⁶ とし、人間は利己的であり、私的利益の追求をアクイジションと呼んでいる。つまり人間社会とは、「本来的に、利己的愛自的な個々の人間の集まりから成っていることを否定することはできない」¹⁷ としている。そしてコモンウィールが「人間の世界における善の面、明の面」であるのに対して、アクイジションは「人間の世界における悪の面、暗の面」とし¹⁸、「アクイジションがコモンウィールから大きく開いたとき、そのときにこそ危機が起こる」としている¹⁹。まさにこうしたアクイジションとコモンウィールの関係性を歴史的に辿ること、すなわち両者の未分化、分化の状態を明らかにすることが柏史観の底流をなしている。

ただし柏は、人間が私的な利益を追求すること、すなわち人間のアクイジション的側面を頭から否定しているわけではない。むしろ柏史観の前景をなすのは、シュンペーター研究に始まる主

12 柏 (1986c) p. 94 参照。

13 柏 (1986c) p. 95 参照。

14 柏 (1986c) p. 100 参照。

15 柏 (1986c) p. 100 参照。

16 柏 (1986c) p. 104 参照。

17 柏 (1986c) p. 105 参照。

18 柏 (1986c) p. 103 参照。

19 柏 (1986c) pp. 22～23 参照。もし柏が現代の日本社会、すなわち、福祉分野を切り捨て、さらに多くの就業者を非正規という不安定な雇用形態のもとに置き利益追求が計られる新自由主義的経済秩序（コモンウィールからかけ離れたアクイジション）を目撃したとするならば、そこに大いなる危機を見出し、逆に行き過ぎた新自由主義に対して歯止めを掛けようとするさまざまな対策（たとえば、派遣村など）にコモンウィールを追求する人間の姿を再確認していたのではないかと推測される。

体論であり²⁰、人間の善も悪も含んだ「人間研究」こそが、柏史観の出発点であり、かつまた終着駅であるとされる²¹。

さらに柏久によれば、柏の考え方を一言で表現するならば、「人間（主体）に即した弁証法」であり、その特徴は「人間を肯定的に見る前向きの弁証法である」としている²²。事実、柏は「ヘーゲルは、世界精神というような人間の営みを離れた力に、発展の原動力を見ているが、マルクスは物質的生産力というような人間の営みを越えた力に、その発展の原動力を見ている。前者は、その根元の力を観念的なものに、後者は、それを形而下的なものに見ている点で違っているだけである。ともに、人間社会の主体的なはたらきに目をそむけている」²³としている。つまり柏は「私利私欲によって行動してきた人間をはなれて歴史はない。私利私欲的な営みの発展と、その社会的な競争・交錯・支配の関係の中においてこそ、真に人間社会の歴史が作られてきたのである」²⁴とし、人間の主体性が顕著に現れるアクイジションを積極的に評価している。また、佐藤長によれば、アクイジションの体現者として歴史上に登場する領主であるとか企業者を搾取者あるいは悪役として位置づけているわけではなく²⁵、むしろ生産力実現の主体であり、危険負担をする経営者として積極的な存在意義を認め、歴史を現実に関わり経済発展の核となっているのはアクイジションであると位置づけるところに、柏史観の一つの特徴を看取できるとしている²⁶。

いうまでもなく柏が描き出すアクイジションの背景には、小林一三が指摘しているようにシュンペーターの「企業者」、すなわち企業者が新結合を遂行しつつ、主体的に利潤形成の機会を追求し、それによって資本主義経済の発展に貢献するという図式²⁷が大きく影響している。しかし小林によれば、柏はシュンペーター理論の「方法論的个人主義」と「理想類型化方法」において同調していないとしている。つまりシュンペーターの「企業者＝人」は、その特有の方法論的个人主義による理想類型的方法によって作り上げられた「人」にほかならず、その人は超社会的な人であり、超歴史的な人であるという特色をもち、柏はそこにシュンペーターの理論体系の欠陥を見出しているとされる²⁸。そして柏がいうアクイジションとは、時代的あるいは歴史的に實在

20 シュンペーターについての記述は、『企業者—資本主義経済の構造と発展』『資本主義のメカニズム』『経済秩序個性論（I）』を参照。

21 小林一三（1988）p. 930 参照。

22 柏久（1988）p. 1052 参照。

23 柏（1987）p. 125 参照。

24 柏（1986c）p. 108 参照。

25 佐藤長（1988）p. 43 参照。

26 佐藤長（1988）p. 44 参照。

27 小林一三（1988）p. 938 参照。または小林一三（2001）p. 104 参照。さらに小林は、両者を比較し、「シュンペーターの「企業者」論は、最終的には「景気循環」の解明に留まり、資本主義経済の史的発展と変質を説き得なかったが、柏教授は「技術」と「所有」を手がかりにして、「人」と「物」、「人」と「人」との相互関係を分析の射程に入れることにより、シュンペーター理論の限界を突破されたのである」としている（小林 1988）p. 940 参照。

28 小林一三（2001）p. 104 参照。

する「人」であり、ある時代を「作りゆく人」にほかならない。

そしてアキュジションの視点から歴史を辿れば、原始的共同体の時代ではもっぱら採取放浪の営みを中心であり、アキュジションの主体は氏族というような血族的な共同体であり、その後、経営領主や封建領主、さらに資本主義経済時代の企業者といったアキュジションが歴史の舞台に次々に登場する。そしてそれぞれの時代のアキュジションは「生きるための糧」、「労働力（奴隷）」、「土地」、「資本あるいは利潤」という獲得目標をもち、それぞれの時代を「作りゆく」担い手となる。つまり歴史は異質のアキュジションの非連続的な継起であり、それぞれの時代は、それぞれに特色あるアキュジションによって代表され、背負われ、「それらの時代的な社会は、そのような代表的なアキュジションによって秩序つけられて在している」とされる²⁹。いうまでもなく柏が見出したアキュジションは、シュンペーターの「企業者＝人」とは大きく異なり、歴史的・時代的な存在である。このように柏史観では、どこまでも実在する「人」そのものに焦点が当てられ、「アキュジティヴな行動こそ、歴史を作っていく力である。その動きをありのままに理解しなくては、歴史の正しい認識に到達することはできない」としている³⁰。

そして最後の3つ目のキーワードであるオーディネーションを柏は「始原的には、何か社会の全体の空気のようなもの、ムードのようなものとして在するものであろう。平穏静寂のために、おのずからそれに従おうとするような空気として在しよう。したがって、おのずから慣習的に従うべきものとして在するであろう。慣習から、さらに社会倫理として、人の営みを拘束するように進もう。さらには、法という実体的な規定の中にも姿をあらわしてくるようになろう。そういう形をとってあらわれる秩序の具体的な内面規範」であると説明している³¹。すなわちオーディネーションとは目で捉えることはできず、また人びとは自らの内面にオーディネーションそのものを容易に認識できるものではない。さらに柏はこのオーディネーションをコモンウィールとアキュジションを両立させる概念であると定義している。

まずこのオーディネーションについて辻村公一の解説に従えば、コモンウィールは社会の歴史的発展の「見えざる目的因」とし、また、アキュジションは「見える動力因」の如くに理解し、オーディネーションは、コモンウィールとアキュジションの両者を媒介するもの、たとえばアダム・スミスの「見えざる手」とかライプニッツの「予定調和」というものであり、それは「形成因」であるとしている³²。そして柏は、このオーディネーション（秩序の自己内形成）をあくまで人間の主体性と結びつけながら論じている。もっとも柏は、オーディネーションを人間の行動規範を外在する根拠（たとえば、マックス・ヴェーバーのように中国経済の停滞を儒教で説明すること）、あるいは人間に内在する普遍的な価値観・倫理感（たとえばアダム・スミスがいう人

29 柏 (1986c) pp. 107～108 参照。

30 柏 (1986c) p. 118 参照。

31 柏 (1986c) p. 128 参照。

32 辻村公一 (1988) pp. 19～20 参照。

間は合理的に自らの利益を追求するという考え方³³または「同感」に基づく倫理感³⁴)に求めることはなかった。言い換えればオーディネーションの形成は、人間の外側で形成されるのではなく、あるいは人間であれば誰でも共感できると思われるような価値観・倫理感によって作り出されるものではない。柏は「経済の統一的秩序は、環境に対応して強く自己内形成をして在している。いわば環境に対応して、自己自身の内をととのえるのである。環境と自己との対立関係を解消していくために、自分自身の内面を形成するのである」³⁵としている。すなわちオーディネーションとは環境に応じて形成されるものであり、そしてそれはそれぞれの時代の「慣習・倫理・法」という一連の社会規範の中に、秩序の自己内形成がそのすがたを具現する」³⁶ものとなる。つまり環境に変化が生じれば、その秩序の自己内形成は再構築されることになり、または自然的、歴史的な環境が異なれば、それはまったく異なるものになる。つまり「形成因」としてのオーディネーションは、環境を異にする場所・地域、あるいは国家の「個性」となってわれわれの目の前に姿をあらわすことになる。そして本稿では後述するように柏が描いた未来社会における「職分」

33 ジョージ・A・アカロフとロバート・シラーは(2009)、「ケインズは、ほとんどの経済活動が合理的な経済動機から生じていることは認めた」が、同時に「多くの経済活動がアニマルスピリットによって動かされていることも指摘した」という視点に立ち、「ケインズの見方だと、こうしたアニマルスピリットこそ、現実世界で経済が上下動する大きな原因」であり、「経済を理解することは、それがアニマルスピリットにどう左右されているかを理解することだ」としている。そして、アダム・スミスはアニマルスピリットを無視していると断を下し、アニマルスピリットの5つの側面である、「安心」、「公平さ」、「腐敗と背信」、「貨幣錯覚」、「物語」を挙げ、それらが経済的意思決定にどう影響するかを論じている。こうしたケインズの掘り起こしは、とくに、「物語」(すなわち「自分が何者で何をやっているか」というわれわれの現実感覚は、自分や他人の人生のストーリーとからみあっている。そうした物語の総和が国の物語や国際的な物語となって、経済で重要な役割を果たすことになる)」という視点は、「人」を中心に据えた経済学的アプローチであり、既存の経済学そのものに変更を迫る可能性を持つ。ただし柏の視点(オーディネーション)からみれば、「物語」を形成する人が、如何なる環境に呼応しそれを描きだすのか、という点が重要であり、それぞれの国の個性豊かな物語が、その国の経済秩序にあるいは国々の個性と個性が衝突するなかで如何に国際的な物語が描かれるのか、問題となるのではないだろうか。

34 確かにアダム・スミスの「同感」という概念、すなわち誰の胸中にも「公平な観察者」は存在し、それが一つの規範を作り出すという考え方は普遍的な倫理観ではないかと思われる。しかしこうした自己のなかに「我」と「汝」が誰にでも形成されるのか。たとえば柏は「包」の説明において次のようにヨーロッパと中国を比較しながら語っている。「ヨーロッパにおいては、自己自身の中に、我と汝が作り出され、その汝が「包」的第三者として秩序構成の上に参加してくるのである。対物的技術的により優れた能力を持つ「汝」たる人を、我の中に見出して、もってそれに「包」せしめるのである。対物的技術的により優れた能力の人たる「汝」を我の中に見出すとは、とりもなおさず自分自身の技術的培養にほかならない。これがヨーロッパ経済社会における営みの特色である。しかるに中国においては、そのような意味の「包」は見られない。中国においての「包」的第三者は、自己以外に求められる人である」(1986a pp. 158~159 参照)というように、両者の違いを明らかにし、中国において自己のなかにヨーロッパ的な「汝」の存在を見出せないとしている。もっとも柏は中国において我のなかに「汝」が存在しないといっているわけではないとしているが、この点についてはⅢで詳細に論じる。

35 柏(1986c) p. 118 参照。

36 柏(1986c) p. 122 参照。

という概念、また中国における「包の倫理規律」がこのオーディネーションにあたる。

このようにオーディネーションとは、上述したアクイジションと同じく、どこまでも時代的に限定された概念にほかならない。しかしアクイジションとは異なり、その主体を具体的に捉えることができないばかりか、アクイジションが極めて動態的な概念であるのに対して、オーディネーションは静態的なものであり、オーディネーションそのものが、歴史を作り出していくものではない。

それゆえこのオーディネーションは、一方においてアクイジションの主体の交代を容易にする働きをもつ³⁷。たとえば現在のわれわれが共有している慣習・社会倫理・法とは、ある特定なアクイジションにとってもっとも有利に働くものであるが、次の時代の担い手としてのアクイジションが萌芽的であるにせよ同じ時代の中で形成されているとすれば、その新たなアクイジションが実際に時代を背負っていくためには、新たなオーディネーションが必要とされる。しかし当然新たなアクイジションのための社会倫理であるとか法の成立はいまだに形成されるには至っていない。しかし現在のアクイジションが「時代遅れ」「時代錯誤」などと呼ばれているのであれば、それらの言葉のなかに新たなアクイジションが生まれるための可能性を見出すことができる。そしてそれは新たなアクイジションが歴史の表舞台に登場するための、決して暴力的で破壊的な準備ではなく、どこまでも静態的に時間の経緯とともに、新たなアクイジションが活躍するためにもっとも相応しい社会倫理や法が整備されていくことになる。

さらに柏は、新たなアクイジションが登場するときには、必ずコモンウィールの達成がその目標として掲げられることになり、それは同時にアクイジションの私利私欲の側面にひとつの歯止めがかけられることを意味するとしている。そうした歯止めの後景に柏はオーディネーションの働きを見出している。つまりオーディネーションとは、「一方ではアクイジションを認容する規律であるとともに、他方ではコモンウィールを成り立たせる規律である」とし、「アクイジションのはたらきの展開の中に、コモンウィールを意味づけるものである」³⁸としている。つまりオーディネーションとは、異なる二つの概念を同時に成立させるというものではない。あくまで両者を一体として成り立たせるものであり、実在するアクイジションが、時代的な獲得物を手に入れながら、同時にコモンウィールを達成させていくことを意味している。

そして柏はこれら3つの要素が、歴史的発展を作り出す根本要因であるとともに、3つの歴史的段階を特徴づけるものであるとしている。すなわち「人類の歴史はコモンウィールの強く表面にとび出した時代から、アクイジションの強く勝った時代へと進み、さらにオーディネーションの最も強力にはたらく時代へと発展する」³⁹という歴史的段階を示している。具体的にそれぞれの時代をみると、おおよそ次のようにまとめることができる⁴⁰。

37 柏 (1986c) p. 124 参照。

38 柏 (1986c) p. 126 参照。

39 柏 (1986c) p. 142 参照。

40 歴史的段階については、柏 (1986c) pp. 144～147 及び佐藤長 (1988) pp. 39～42 を参照。

第1の段階は原始的共同体時代であり、生産力と利用厚生主体とが未分化の状態にある。すなわちこの時代においては、共同体（地縁共同体）の構成員は採取放浪の生活を送りながら、共同体員全体の採取的な働きは、そのまま全体の福祉厚生に連なり採取即厚生であり、その間に分化はなかった。いわばコモンウィールが強く表面にとび出し、地縁共同体が主体獲得＝利用厚生主体をなす時代であった。そしてこの時代におけるアクィジションの獲得目標とは、「生きるための糧」あるいは「生命の維持」そのものであったといえる。

しかしこの共同体が発展するにつれ、おのずから生産力の追求と利用厚生とが分化せざるを得なくなる時が訪れる。その時とは自己の発展のために本来的には自己の内にはないものを自己の内に含み持つこと（異物混入）によって始まる。すなわちこの時代の異物混入とは、地縁共同体が他の氏族民を包摂し、さらには異族を併呑することである。そして主従支配の関係が成り立つようになり、採取放浪の経済体は土地の私有をなすことになる。このことは採取的労働即福祉厚生という未分化の経済時代の自己否定にほかならず、時代は利権社会へと移行することになる。

第2の段階である利権社会時代とは、生産力獲得主体が利用厚生主体から分化し、後者にかわりなしにそれ自体として分離分化して進む段階である。いうまでもなくアクィジションが強く勝った時代である。そしてこの時代は、①経営領主制＝奴隷制経済時代、②封建領主制＝農奴制時代、③資本主義的企業者制＝賃労働者制時代の3つの時代に分けられる。

①経営領主制の時代では、生産力の支配主体と生産力の実現主体とが未分化な段階、すなわち経営領主が奴隷を使って生産獲得を行う時代であり、奴隷労働力を集積し巨大経営が行われるようになる。まさにこの時代の獲得目標は奴隷（＝労働力）である。しかし征服によってあるいは投託によって経営領地が漸次に大きくなると、自ら直接に経営責任をとるよりも、配下のものに分けて（異物混入）経営支配させるようになる。そして領地の分割分与、貢納という形をとって封建制へと発展する。

②封建領主制の時代では、生産力の支配主体が生産力の実現主体から分離分化し、それ自体として純化発展する。生産力の実現は土地に結縛された農民によってなされ、農民は村落共同体によって生活する。しかし領主は生産の拡大を目指して動き、新田開発が漸次に大規模となる。まさにこの時代の獲得目標は土地である。しかし新田開発は前貸投資を必要とし、前貸資本依存となる。つまり自らの発展のため、自らとは本質的に異なったものを内に含み、変質していくことになり、やがて資本主義が成立する。

③資本主義的企業者制の時代では、生産力の支配主体と生産力の実現主体とが自由流動性を持った資本の運用すなわち企業者を媒介として組織的に統一されるようになる。つまり企業者は資本の運用者として賃労働者を雇用し生産を行い、これが今日では世界を担う秩序となっている。そしてこの時代の獲得目標は利潤である。しかし企業者は必然的に利潤の最大化のため、労働力の機械への代替を行い、失業者の増大が避けられなくなる。これは社会の福利厚生とは一致しなくなることを意味する。つまり資本主義的企業制の時代における機械化は、コモンウィールからの完全な離反を意味するだけではなく、失業者を増大させることであり、社会的労働力を生産に十

分に動員していない（動員できない）点にその限界性が露呈することになる⁴¹。さらに柏の「発展」の定義にしたがえば、こうした状況とは「真の発展」には程遠いものである。

そして第3の段階である「職分社会的共同体」の時代が予想されることになる。この時代では、「労働は、商品として売買雇傭されるということがあってはならない。将来的な社会秩序における経済的な営みの単位体は、それぞれの特有の技能、すなわち専門的な技術を身につけている者、老熟した労働経験を持つ者はもちろん、単なる肉体的な労働に従事して作業を分掌する者までも、すべての組織的単位体の構成員となるようなものでなくてはならない」とされ、「営みの単位体は、これに参加するすべての者の協同組織体となるべきであり、組織協同体であるべきである」と柏は指摘している⁴²。そして組織協同体では職業分業、作業分業が成り立ち、それに参加する人びとは、「その素質・修得した技能・体力・智能などに最適の職種・作業を分掌し、すなわち適者適所の原則に従い、それぞれの人の能力が最大限に発揮し得られるように、配置されなくてはならない」⁴³としている。つまり「職分社会的共同体」における「職分」とは、人びとがそれぞれの「分」に応じて経済的営みを主体的に参加することにほかならない。

さらにこうした組織は軍隊組織のような上下階層命令方式の結合組織ではなく、むしろテラー・システムなどにみられるような同列的・相互監視の組織でなくてはならないとしている。つまり人びとは自らの能力に応じて「あたかも歯車における個々の歯のごとくかみ合い」、歯車の一つでも欠けてしまえば、全体の機能が停止してしまうため、そこでは「怠慢は許され得ない」ものとなる⁴⁴。そしておのずから相互に監視的に機能しあうようになり、そうであるからこれに参加するものは、相互に全く同列的な位置を占め、上下支配の関係にはならず、「極度に細分化された機能の分掌者が相互に密着し、有機的な一体をなして組織されて出来上がった協同体社会こそ、まさに職分協同体」⁴⁵とされる。すなわち「職分」に含まれる意味として、社会的生産力の追及上の責任を分担して（怠慢は許されず）、「その社会的義務を履行する」という概念も指摘できる。さらにこの時代では、その獲得目的は純生産であり、その拡大は直接構成員の所得に関わるものとなる。つまり誰もがその「分」に応じて働く職種あるいは働く場所の権利を有し、そこでおのおのが働き（社会的義務の履行を通して）、純生産の拡大が達成されれば（この意味では経済的

41 資本主義的企業制時代における「異物」については、寺田由永（1988 p. 64 参照）によれば「本来企業者によって雇用される立場にある技術者、管理能力者、労働者といった、異物の機能を主体の機構に取り込み、それに位置を与え、自らの目的達成のために使うようになる」とし、技術者、管理能力者、労働者を「異物」と捉え、それらを内包することによって一層高度に機構的組織化がはかれるとしている。しかし、そうした「異物」に与えられた位置は失われつつあるというのが、実際の現実により即しているといえるのではないだろうか。したがって、ここではその位置を失っている失業者や非正規社員を「異物」とし、その「異物」がどのようにして機構的統一がなされるかが、現代的な課題ではあると判断している。

42 柏（1986c）p. 282 参照。

43 柏（1986c）p. 282 参照。

44 柏（1986c）p. 283 参照。

45 柏（1986c）p. 283 参照。

な発展が目指されると言い換えることもできる), それに応じてより多くの所得を手にすることが可能となり (このことは経済発展を支える動機付けを与えることになる), 「社会普通の生活水準に応じた生活をしていくことができるのであり, 権利を享受していくことができる」⁴⁶ とされている。

このように柏が描く「職分社会的共同体」の時代においては「権利即義務」という一つの思想が強調されることになる。この「権利即義務」とは、「生きるためには、働かざるを得ないが、とすれば、働くことは権利であり、しかも働く以上、恣意的になることが許されないとすれば、働くことが義務である」⁴⁷ という意味とされる。しかしそれは一方において後述するように「職分社会的共同体」そのものに潜む息苦しさを感じざるを得ない要因でもあるが、他方においては柏自身の労働観、与えられた場所で一所懸命に働くことを美徳とするような労働第一主義的な労働観が明確に示されている⁴⁸。

すなわち「職分社会的共同体」とは、生産力主体と利用厚生主体とが「職分」を媒介として組織的に統一されるようになる段階である。そして人びとが「職分」を果たすことによって社会的配分を得て、利用厚生を享受することができるような経済秩序の到来が予測されている。つまりこの時代では、人びとがそれぞれの「分」に応じながら社会的義務を果たさなければならないといった「職分」(オーディネーション)によって内面的に規制されながら、アクイジションとコモンウィールを実現していくという社会が描かれている。

以上、柏史観を筆者の解釈に基づきその枠組みを辿ってみたが、その特徴とは、まずコモンウィール、アクイジション、オーディネーションの3つの要素が未分化から分化し、最終的に機構的(組織的)に統一⁴⁹されるという大きな歴史の流れを背景にもつ、その上で上述したように「人

46 柏(1986c) p. 299 参照。

47 柏(1986c) p. 288 参照。

48 「権利即義務」を中心に据えた柏の労働観は、戦後日本農業が歩んだ「農地改革」と密接な関係性があり、柏はこの「農地改革」に「職分社会的共同体」の萌芽的な側面とその未来像を重ね合わせている。たとえば柏は「農地改革は、不在地主の所有地は、すべてこれを否定した。在村不耕作地主の保有し得る土地は、平均1ヘクタール(北海道においては4ヘクタール)までとした。したがって原則として、自ら耕作する土地だけを、自ら所有し得ることとしたのであった。こうして農地所有権は、その土地の耕作と密接に結びつくことになり、権利それ自体として独り歩きする土地所用権は、否定されてしまったのである。そして権利即義務という意味での土地所有権が、成立してくることになったのである」と語り、こうした事態(すなわち権利即義務が現実の秩序の中で起きている)は未来的職分社会への大きな前進であり、このような社会的秩序は社会的職分社会にほかならないとしている。そして柏は権利即義務を中心に据えた労働観をこれまでとは全く異なった新たな意味を持つものであるとしている(柏1986c p. 290 参照)。つまり不在地主に代表されるような寄生的性格を暗に否定する労働観であるともいえる。またここで述べた「農地改革」に関する柏の考え方は、注6で示した「農地改革」(自らの土地を手放すこと)に対して自らを納得させるための論理的な説明であるともいえる。

49 「未分化―分化―機構的統一」という図式は、辻村公一によれば田辺哲学(「種の論理」における類〈普遍〉と個〈個別〉と種〈特殊〉)及び西田哲学(「先ず全体が含蓄的 implicit に現はれる、それより其内容が分化発展する、而して此の分化発展が終った時實在の全体が現実せられ完成せられるのである」という「實在の分化発展」)の影響を受けたものであるといわれる。

間を肯定的に見る前向きの弁証法」という視点を前提として、異物混入を通して新たなアクティベーションが再生産されながらも、やがてオーディネーションが前面に出た時代が到来し、「真の発展」が成し遂げられるという点にある。

そしてこの史観の今日的意義は、柏が予測した「職分社会的共同体」の時代はまだ到来していないが、柏が示した「歴史の危機」は今なお色あせることなく、むしろそれは新自由主義のもとで、アクティベーションの暴走（あるいはコモンウィールからの完全なる乖離）により以前に増して「危機」を強く感じざるを得ないという現状からも明らかである。少なくともわれわれは現代において「社会秩序そのものの展開が必要となってくること」に気づいているのではないだろうか。もっとも今日の社会では、失業者や非正規社員は依然として経済発展のなかで放置され見捨てられた一群として捉えられ、コモンウィール、アクティベーションのそれぞれの問題が個別に議論されがちである。しかし柏史観から現在の「危機」をみれば、失業者や非正規社員という社会的弱者を新しい異物として捉えることが可能であり、社会は必然的にその異物を混入しつつ新たな社会に向かうものと予想することができる。つまりコモンウィールとアクティベーションを媒介するオーディネーションについて再考すること、たとえば柏が示した「職分」という概念あるいは新たな概念を提示することが、今を生きるわれわれにとって大きな課題であり続けている。

このように柏史観とは、われわれの社会の未来像を描く上でもひとつの道筋を与えるものである。しかし現代社会が抱える問題の捉え方は、筆者を含め多くの人びとが共感できるものである。しかし筆者が柏史観に共感できるということは、それは柏と同じ資本主義社会のなかで生きているからにほかならないという点を否定することはできない。それゆえに柏史観は、資本主義の歴史に限定された史観であるという指摘も十分な説得性を同時に持ちうることになる。

佐藤長は柏史観を一方において「未来社会への展望という一般歴史家の殆んど触れない問題にまで積極的に予想し、社会科学者としての優れた歴史観を示された」と高く評価しつつも、他方において「西ヨーロッパ発展の歴史把握の理論であり、世界史把握の理論までに至っていないところに問題が残っているのではないだろうか」⁵⁰と疑問を呈している。すなわち「インドや中国における生産力の発展はどのような系譜を持っていたか」、またはこの史観のなかで、中国については「個性の強調にとどまっているだけで、ヨーロッパとは異なった高度の生産力をもつ歴史社会としての把握までは進んでいない」⁵¹という指摘には同調せざるを得ない。

次章では、なぜ柏は、この史観を作り上げる過程において中国研究が生かされたとしているにもかかわらず、その史観において本稿の中心的な課題ともいえる「包の倫理規律」や「中国の自由の概念」について多くを語らなかったのか、という問題を中心に論じたい。

50 佐藤長 前掲書 p. 47 参照.

51 佐藤長 前掲書 p. 46 参照.

II 柏史観における『経済秩序個性論』の位置づけ

柏は『経済科学の構造』（1943 年）の出版後、「経済秩序というものは、機能的主体の秩序であるだけでなく、さらに倫理的主体の秩序であり、経済秩序が持っている個性というのは、そこから来る」という重要な結論に達していたとしている⁵²。そしてほぼ同時期に実施された第 4 回目の中国現地調査（1944 年）において中国の経済社会秩序に潜む特異な個性（「包の倫理規律」）を発見し、それを理解することから「経済秩序の倫理的主体的な規律の認識へと高まることになった」としている⁵³。つまりシュンペーター理論に端を発した主体論についての研究と中国というそれとはまったく異なる領域の研究が同時進行するなかで、2つの研究は中国の現地調査で結実し、倫理的主体の秩序、すなわちオーディネーションの概念にたどり着くことになる。いうまでもなくオーディネーションの概念とは柏のオリジナル性がもっとも際立つ点であり、柏史観の中核をなすものである。そしてその概念は中国の「包の倫理規律」の発見を通して確立することになったといえるが、柏はその史観のなかで中国を論じるには至らなかった。その理由として、主に次の 2 点が指摘できる。

第 1 に、柏はマルクスからも多くを学んだとしながらも、自らを「世のいわゆるマルキストでもなかったし、またマルキストにもなり得なかったのである」⁵⁴としている。その理由は多々あるが⁵⁵、上述したように人間の「主体的なはたらき」に対する見解の相違が、マルクスから距離を置く最大の理由ではなかったかと考えられる。とくに柏は「マルクスの立場に立つものの言う主体性は、その破壊と断絶とを担う主体性であって、形成していく主体性ではない」⁵⁶と断じている。いうまでもなくこうした見解は、実際のマルキストによる革命の成立およびその後の国家運営の実態を顧みた上で導き出された結論であると推測される。とくに中国革命成立後の中国社会における混乱が強く影響したと考えられる。つまりそこでは、「包の倫理規律」というひとつのオーディネーションは消滅し、社会・経済を形成することができない、言い換えればひたすらに破壊する人びとの一群が目に残っていたのではないだろうか。すなわち革命成立後の中国社会には破壊的なアクイジションが出現し、語るに耐えない歴史が生まれ、あるいはそうした時代は長く続くことがないだろうと柏はみていたのではないだろうか。それゆえに中国そのものを史観で論じることはなかったと判断できる。

52 柏（1985b）p. 193 参照。

53 柏（1985b）p. 187 参照。

54 柏（1985b）pp. 204～206 参照。

55 柏は「史観をめぐる 40 年」のなかで次のように語っている。「私のように農村の生まれで、農村の生活をしてきたものから見るとそうなのです。こういう実際の動きが、マルキシズムの立場では、どうしても説けない」（柏 1990 p. 266 参照）。

56 柏（1985b）p. 202 参照。

だが第2に、柏は中国の「停滞論」ゆえに、つまり発展できない（あるいは発展しない）という理由で史観に取り上げなかった可能性を否定できない。すなわち中国革命の成立には関係なく、そもそも柏史観は上述したようにアクィジションの再生産を通して社会的経済的な変化を論証することであり、その変化とは人間社会のあくなき発展の歴史である。つまり「発展」というキーワードが重要であり続けていたのではないだろうか。そして革命以前の中国では「包の倫理規律」がアクィジションの秩序を内面的に規制し、異物らしきものも存在せずその状態が続く限りにおいてアクィジションに変化はなく、中国における「発展」の可能性は極めて弱いものと判断され、それを史観の対象とすることはなかったといえる⁵⁷。

このように革命の成立前後において柏は中国において「停滞」の形成者、破壊者あるいは歴史の断絶者としてのアクィジションを見出し、どちらもが社会を「作りゆく人」ではないと断を下した可能性は否定できない。しかし果たしてこうした判断は正しかったのか。なかでも中国革命以前に柏が見出した「包の倫理規律」によって内面的に規制されたアクィジションが「作りゆく人」ではないという点に、筆者は同意できない。さらに後述するように「包の倫理規律」と柏が描いた未来の「職分社会的共同体」には類似性があるにもかかわらず、史観のなかで「包の倫理規律」が積極的に展開されなかったことに大きな疑問が残る。以下では、まず「包の倫理規律」と中国の「停滞論」について論じたい。

「包の倫理規律」とは、「営みの不確定性を第三者たる他の人に転嫁して、もって確定化する秩序」⁵⁸であり、「経済者の営みの不確定性を、とくに人と人との間の取引関係において、確定化しようとする規範」⁵⁹である。さらに「挿入せられる第三者は、さらに自らの営みの不確定性を、他の第四者に転嫁負担せしめ」⁶⁰、すなわち「重層的な不確定性転嫁の構造」によって、重なり合う人と人が「包（請負い）」の関係を持ち合いながらその不確定性を確定化するものである。したがって「包」とは、どこまでも人と人との関係において不確定性を確定化させるという点に大きな特徴があり、不確定性に対して技術的進歩や組織的な合理性の追求によらない点でヨーロッパとは全く異なる経済秩序である。

つまり「包の倫理規律」に規制されたアクィジションは、ションペーターがいう「企業者」像とは大きく離れ、自己の努力によって利潤の獲得を目指すようなものではない。中国のアクィジションはどこまでも商業的取引と同じように、「包」を通して外在的な利潤の獲得、すなわち

57 もっとも「停滞論」は必ずしも柏の最終的な結論ではない。「中国経済の環境が永遠に無変化であることを立証し得ない限り、中国経済の停滞性の永遠なることを主張し得る筈はない。中国経済といえども変わらざるを得ないのである。否、中国経済の主体的形成が進んで無変化を排除せざるを得ないのである」というように、柏は、中国経済の停滞性を固定的に捉えているわけでは決していない。ただ、当時の状況を顧みれば、「中国経済は、内面から発展しえるような環境形成を行っていない」に過ぎないとしている（柏 1986a pp. 336～337 参照）。

58 柏（1986a）p. 157 参照。

59 柏（1986a）p. 157 参照。

60 柏（1986a）p. 157 参照。

他者との相互依存を繰り返しながら利潤獲得が目指される。そしてこうした自己努力をしないアクティジションの存在そのものが中国の「停滞論」を裏付ける一つの要因となっている。

さらに「包」の重層的構造はアクティジションの資本蓄積を妨げることに直接繋がる。具体的にいえば「包の重層化」とは、「包」を行うアクティジションに地縁・血縁者が群がり利益を食いつぶしていくことであり⁶¹、資本蓄積が大きく妨げられ発展の機会は損なわれることになる。この点も中国の「停滞論」を裏付ける一つの要因を形成している。

このように柏は「包の倫理規律」によって内面的に形成されたアクティジションのもとで中国の経済は「停滞」せざるを得ないと説明しているが、筆者は柏史観における「停滞論」と「包の倫理規律」または「職分社会的共同体」と「包の倫理規律」との間に、以下のような疑問点を指摘したい。

第1に、「停滞」という一つの結論は、柏が「包の倫理規律」を発見する以前から、すなわち中国研究の前提となっていたのではないかと考えられる。それはマックス・ヴェーバーが、「非常に商業が進み、自由な社会であったシナにおいて、しかも、なおかつ資本主義が伸びなかったのはどういう理由か、という形で問題」⁶²を出し、最終的に「儒教」にその答えを見出していくことに対して、柏はそれとは異なる論として「包の倫理規律」を明らかにしただけではないか。もちろん「停滞」要因として、「包の倫理規律」がより中国社会の実態に近いものであるに違いないが、両者はともに「停滞」を前提としていることに変わりはなく、柏の中国研究は「初めに答えありき」という感を否めない。それゆえ「停滞」そのものがいかなる状態であるのかは明らかにしていない。そしてこうした「停滞」に対する曖昧さは、最終的に柏が予想する未来の「職分社会的共同体」の曖昧さに直接結びつくことになる。

第2に、柏が描いた「職分社会的共同体」という将来像は、アクティジションがコモンウィールを実現していくわけであるから、当然そこには利潤獲得だけに自己努力する主体性が前面に押し出されることはない。むしろ社会全体のコモンウィールのためにも自己努力するような主体性が浮かび上がる。つまり柏は「職分社会的共同体」におけるアクティジションに経済的「発展」および社会的「発展」の担い手という役割を付与している。しかしそうした柏の将来像における経済的「発展」と利権社会におけるそれとを比較すれば、その「発展」の速度を同様に捉えることは難しいといわざるを得ない。少なくとも上述したように「職分社会的共同体」では「職分を果たすことによって各自は社会的配分を得て、利用厚生を享受することができる」とされるが、「職分を果たす」ことによって、あるいは所得拡大という動議付けだけによって経済的「発展」は保証されるものなのであろうか。したがってその「発展」の速度は減速、あるいは「停滞する」とみるほうが自然であると考えられる。しかし柏は「職分社会的共同体」が経済的に「発展」する

61 このように1人の成功者に多数の人びとが群がる光景は現在の中国においてしばしば目にすることができる。拙稿(2011) pp. 62~65 参照。

62 柏(1990) p. 311 参照。

かどうかについて納得できる説明を展開しているわけではない。そしてこの曖昧さが「職分社会的共同体」をおぼろげにしか掴みきれない一つの原因を形成し、柏は最終的に自らが描いた社会のなかで経済的「発展」と社会的「発展」とをどのように位置づけようとしたのか、という曖昧な問題を残すことになる。

もちろん第3に、柏は「職分社会的共同体」における「発展」とは、経済的「発展」だけの担い手に過ぎなかった利権社会のアクイジションと比較し、社会的「発展」をも担うようになるという点で大きく前進したアクイジションであると捉えることも可能である。言い換えれば、柏が描いた「職分社会的共同体」という将来像では、「職分」というオーディネーションに内面的に規制されたアクイジションによってコモンウィールが達成され、そこに「真の発展」の実現が想定されている。しかしそうした状況は、柏が『経済秩序個性論』のなかで明らかにした中国の状況と強い近似性を感じざるを得ない。少なくとも柏はすでに革命以前の中国社会のなかで「オーディネーションによってアクイジションの秩序を内面的に規制し、コモンウィールを実現させていく」さまを描き切っている。

柏は上述した「包の重層化」を一方で「停滞論」の大きな要因として挙げているが、他方では「包の重層化」とは、多くの人びとがアクイジションに群がることであり、それは間接的に利潤がより多くの人びとに分配されるシステムにほかならないとし、「包の倫理規律」のもとで「利潤の社会化」が成立していると指摘している⁶³。つまり革命以前の中国社会では「包の重層化」によって人びとが重なり合いながらコモンウィールを実現していたとみることができる。または「包の倫理規律」のもとでアクイジションは利潤の独占化を忌避しつつ、コモンウィールを実現していたとみこともできる。そしてそれは柏が描いた未来社会そのものではなかったか。またそこに現れるアクイジションとは、確かに利権社会のアクイジションと比較すれば大きく異なるが、「職分社会的共同体」のなかで想定されたアクイジション（「作りゆく人」）にはより近い存在ではなかったか⁶⁴。

しかし柏は「包の倫理規律」と「職分社会的共同体」を結びつけて論じることではなく、中国におけるコモンウィールの実現（「利潤の社会化」）は、あくまで「停滞論」の一つの要因として語られ、そこに「真の発展」を見出すことはなかった。そしてその理由は上述した「停滞論」ゆえに終に顧みられることにはならなかったといえる。すなわち柏は「停滞論」の要因説明ではマックス・ヴェーバーを乗り越えたが、最後までマックス・ヴェーバーあるいはヨーロッパ的思考を引きずったといえる。

もっとも第4に、柏がその史観のなかで「包の倫理規律」を取り上げなかった理由として、中

63 柏（1986a）p. 167 参照。

64 筆者は、現代中国社会において、「包」の関係を結ぶために積極的に活動する人びとのなかに、主体的または動態的性格を見出す。たとえばそうした人びとは、確かにシュンペーターの「企業者」像とはかけ離れた性格を有していることは事実であるが、歴史・時代を「作りゆく人」とであると見るべきではないかと考えている。

国の「停滞論」以外の点も指摘することができる。それは柏が掲げた未来社会における「職分」という概念の背後に潜む「労働第一主義」的な思考に隠されている。上述した「怠慢は許されでない」という言葉のなかに柏の「労働第一主義」的な思考はほぼ集約されているといっても過言ではない。そしてこうした思考から中国社会をみれば、主に次のような2点が指摘できる。

ひとつは、商業的なリズムに強く支配された中国社会のなかに、柏は「怠慢な人びと」を見出していたのではないだろうか。柏はその著作のなかで幾度も中国が商業的な国家であることを繰り返して述べ、「包の倫理規律」はまさにこの商業という営みにもっとも適合したものであると指摘すらしている⁶⁵。しかし柏の目に映ったその商業の担い手たちの実際は、茶館に集まりお茶をすすりながら商談を進めるというものであり⁶⁶、そうした姿は柏が描いた未来社会における労働観とは大きな隔たりがある。もちろん柏は、茶館に集まる人びとを「怠慢」であるとはしていないが、少なくとも彼らに対して嫌悪感⁶⁷を抱き、または上述したように「包」を通して外在的に利潤を獲得していく中国のアクイジションに対して寄生的性格を見出していた可能性は高い。どちらにせよそれは彼の労働観と決して融合されることはなく、それゆえに史観で描かれることはなかったと判断できる。だがこうした柏の「労働第一主義」的な思考は、モンテスキューが指摘した「商業の自然の効果は平和へと向かわせることである。一緒に商売をする二国民はたがいに相寄り相助けるようになる。一方が買うことに利益をもてば、他方は売ることに利益をもつ。そしてすべての結合は相互の必要に基づいている」⁶⁸という商業を通して形成される平和主義、相互依存といった価値観に対する考察を後塵へと追いやってしまったのではないだろうか。

そしてもうひとつは、「包の重層化」によって達成される「利潤の社会化」を柏はどこまでも寄生的なものと捉えたのではないかと推測される。すなわちアクイジションに群がる地縁・血縁

65 たとえば柏は次のように「包」と商業との関連性を指摘している。「『包』的な経済秩序は、人と人との間の仲介を基礎とする秩序であり、商業的秩序であり、いわば商業的なリズムを持つ秩序である。中国においても、農業も工業も存在している。否、それどころか中国は、本来、農業国として発展してきた国であり、現在もまた農業国である。中国四億の民衆の八割は農民である。しかしながらその農業も、また工業も、どこかに『包』的な雰囲気を漂わせているのであり、いわば商業的雰囲気を持つ農業であり、商業的雰囲気を持つ工業である」（柏 1985a pp. 274～275 参照）。または「『包』は、工業的な営みにも、農業的な営みにも見られることであるが、しかし『包』は、本来、商業的律動であるといわねばならない。『包』は、人と人との間に第三者が介入し、その間を媒介するものであり、したがって商業的な律動であるといわねばならない。されば中国が『包』的な規律を持つ社会であるということは、換言すれば、中国社会が商業的な雰囲気の中に成り立っている社会であるということになる。『包』は商業に通じている」（柏 1986a p. 156 参照）。

66 柏（1986a）p. 177 参照。

67 筆者も現在の中国人の労働観に対して嫌悪感を抱いたことがないといえば嘘になる。実際、10数年前から「民工学校」の運営に携わっているが、民工学校に寄生する地縁・血縁者はまさに利益をしゃぶり取る存在であり、なぜ彼らが自己努力しないのか理解できないでいた。しかし「包の倫理規律」あるいは彼らの人生を長期的な視点から捉えなおすことによって初めて嫌悪感は払拭され、自らの研究の起点が浮かび上がってきたことも事実である。

68 モンテスキュー（2009）p. 202 参照。

者を寄生虫あるいは「怠慢」の象徴としたのではないだろうか。しかしよくよく考えるまでもなく、中国だけではなく柏が想定する「職分社会的共同体」の時代においてさえも寄生的な時間を有しないで生きていくことができる人間は存在するはずもなく、あるいは誰もが健康で労働できる状況が永遠に与えられているわけではない。だが柏は、こうした相互依存について深い考察を加えることはなく、むしろ人びとが他者に寄生する状況、あるいは商業が物資を横から横に流すことによって利益を得ている状況に対して嫌悪感を抱き続けたのではないかと考えられる。もちろん中国社会に垣間みえた自らの価値観と大きく異なる現象に対して嫌悪感を抱き、それを乗り越えたがゆえに中国の個性ともいえる「包の倫理規律」を発見することができたのではあるが、「職分社会的共同体」では、寄生的性格を排除する傾向が強く、柏はその史観において中国で抱いた嫌悪感をどこまでも引きずったといえる。

第5に、「職分社会的共同体」における「職分」という考え方には、なによりも「労働」が最優先され、相互監視的であり、さらに指令的（または業務命令的）な雰囲気漂い、息苦しさを感ぜざるを得ない。また辻村公一が指摘しているように、「職分社会的共同体」の時代になったとしても、現代の社会が抱える人間の機械化、人間の自主性の喪失、物化という「人間性の危機」を解消するには至らないのではないか⁶⁹、という疑問には同意できる。そして半ば指令的性格を強く帯びた「職分」というオーディネーションの下で、豊かな社会像を共有すること、さらに柏の終着点として導き出された「人間像」を共有することは難しいといわざるを得ない。

このように「職分社会的共同体」に対して息苦しく感じ、「人間性の危機」が拭い去れないのは、柏史観に「自由」の概念が欠落していることが最大の理由ではないかと考えている。とくに柏は、「職分社会的共同体」では、「職能を分掌する以上、それを果たすか果たさないかは、もはや個々の者の自由ではあり得なく、明らかに社会的義務である。生きるために分掌せざるを得ない社会的職分は、権利であると同時に義務である」⁷⁰とし、人びとが労働に収斂されていく必要性が強く説かれている。しかしそこには労働からの逸脱は許されないという不自由さがあり、たとえ皆で労働し、その先に皆で「自由」を享受することが想定されていたとしても、筆者は相互監視システムの結果生まれるような「自由」を共有することはできない。

なかでも柏は、コモンウィールを実現することが人間の本源的性格であるとしているが、われわれ人間はコモンウィールを実現するだけでなく、それと同時に「自由」であること、または「自由」がなければ「自由」を獲得することが重要であったのではないだろうか。柏は「アキジションがコモンウィールから大きく開いたとき、そのときこそ危機が起こる」としているが、同様にわれわれは「アキジションが自由から大きく開いたとき、そのときこそ危機が起こる」という歴史を辿ってきたのではないだろうか。少なくとも「職分社会的共同体」の時代とは、アキジションと「自由」とが大きく開き、危機が到来することを予感させるものである。したがっ

69 辻村公一（1988）pp. 26～27 参照。

70 柏（1986c）p. 288 参照。

て「オーディネーションによってアクイジションの秩序を内面的に規制し、コモンウィールと自由を実現させていく」社会こそが、未来社会として描かれなければならないのではないか、と思わざるを得ない。そしてなぜ、筆者がこのように考えたかといえば、それは柏が『経済秩序個性論』のなかで展開した中国の「自由」と「包の倫理規律」についての考察において、すでに「コモンウィールと自由を実現させていく」社会を想定するには充分すぎるほどの準備が柏自身の手によってなされていたからである。

Ⅲ 「中国の自由」と「包の倫理規律」

柏が中国の「自由」を語るとき、とくに「包の倫理規律」と強く関連する「自由」の概念として「放任の自由」と「包を結ぶときに生まれる自由」の2つを指摘することができる。

「放任の自由」とは古くはケネーらによって注目された中国の「自由」の概念であり⁷¹、柏はそれが生まれた背景を中国（権力主体）の無権力性に求めている。すなわち「中国の統一国家は、決してヨーロッパ的な、権力的強力性を持った国家ではなかった。権力的にはかえって無力な国家」であり、中国（権力主体）の特質とは「ヨーロッパの権力国家に対比して、礼的国家」であり、それは「徳と礼とによる支配」であるとしている⁷²。つまり中国とは「徳と礼」を兼ね備えた至人あるいは理想人である支配者（＝天子）によって統治される国家であり、「徳による支配は、

71 柏は「アダム・スミスに先立つところの重農・重商学派、ことにケネーやテュルゴー等の経済思想にも、中国の経済秩序が大なる影響をおよぼしたといわれているが、しかしケネーやテュルゴーにおいては、中国の自由な経済秩序が関心点であったし、しかしてその自由秩序の下においての農業を基盤とする商業的循環が関心点であったのである」（柏1986a pp. 320～321 参照）あるいは「ケネーやテュルゴーが、当時のヨーロッパに比べて、むしろ先進的であるとさえも見なし、中国を範として、もって彼の『経済表』を作ったのであるといわれる。まことにケネーの『経済表』は、中国にもっともよく妥当するようなものでさえもあろう」と中国の自由の概念とケネーらの経済学説との結びつきを指摘している。しかしその学説から導き出されることは、「単なる循環があり、しかしてさらに停滞がある。なんら進歩を示し得ないのである」とし、アダム・スミスが中国の「停滞性」について「深く注目するに至ったのは当然である」としている（柏1985a p. 284 参照）。いうまでもなく柏自身もアダム・スミスと同じようにケネーらが注目した中国の自由の概念を「停滞性」と結びつけ『経済秩序個性論』を著しているのだが、アダム・スミスに始まり、ジョン・スチュワート・ミルらによって論じられた「停滞性」に対して、柏は「われわれはここで、なお若干のそれに関する学史的考察を行うべきであるかも知れないが、いまはそれをば止め、その後においても、経済学者の間には、このような中国経済の停滞性が深く信じられていることだけを指摘するにとどめておこう」（柏1986a p. 321 参照）と述べている。柏自身もこの「停滞性」について「信じる」という非科学的な根拠のもとで『経済秩序個性論』を著した可能性は否定しがたい。

72 柏（1986a）p. 55 参照。ヨーロッパと中国の違いとして柏は「ヨーロッパの権力的な帝王に対して、中国の帝王は、倫理的な帝王であるともいい得よう。ヨーロッパでは、王において権力の最高標準が示されているのに対して、中国においては倫理的評価の最高標準が示されているのである。したがってヨーロッパでは覇道的であり、法治主義的であるが、中国においては王道であり、礼治主義的である。

外から法律によって権力的に規律する支配とは異なって、「人」の内面からする支配である。外からの力による支配ではなく、内からの盛りあがる呼応による支配である⁷³としている。このように中国における支配とは、どこまでも民衆に対する法的な無干渉を基礎としつつ、礼治的または礼教的に民衆を内面的に律していることに大きな特徴がある。

そしてこうした状況から、柏は「中国四億の民衆は、すでに二千年も前から、しかもなんら闘争によることなくして、いわば自由を与えられていたのである。中国においては、権力的に民衆を拘束する治者もなく、治者はただ徳治による治者であった。したがって民衆の持つ自由は、最初から与えられていたのである。しかもそれは部分的な自由ではなくして、まったく全面的な自由である⁷⁴」とし、「放任の自由」とは国家の無権力性のもとで全面的に民衆に付与されているものであるとしている。そしてこの「放任の自由」は「権力主体によって保障されている自由ではない」ために、民衆は「自らの組織的秩序において維持しなければならぬ自由であった⁷⁵」としている。

つまり中国には民衆の「自由」を保証する組織（権力主体）が存在せず、民衆は必然的に自らの「自由」を保証するための組織を持つこととなり、それは村落では同族結合体、都市では各種のギルド的結合体などの私的な組織が生まれることになる（以下、こうした組織を「私的領域」とする）。そしてこうした私的領域は、国家による規制であるとか、法によって何一つ保証されない下で、必然的に閉鎖的性格を強めることになる。後述するようにそれぞれの私的領域にはそれぞれの内規を有し、自らを律しつつ自衛的に、さらには秘密性を保持しながら存在することになる。

こうした状況を図で示すならば、図1のように大小さまざまな私的領域が中国という空間に浮遊するイメージを導き出すことが可能である。そして図1には私的領域を囲い込むような国家の外枠は存在していない⁷⁶。いうまでもなくそれは中国では法治的、権力的な支配構造による統治

法が力を代表するのに対して、礼は徳を代表する。法は征服を意味するのに対し、礼は敬虔を意味する。法は強制を意味するのに対して、礼は教化を意味している。さればヨーロッパの国家の権力的なるに対し、中国の国家はまさに礼教的であり、両者を「権力—倫理」「霸道—王道」「法治—礼治」「力—徳」「征服—敬虔」「強制—教化」と対比し、その政治原理において中国はヨーロッパと比べ「根本的に異なっている」としている。したがってヨーロッパの国家あるいは統治形態の視点から「中国の国家はきわめて弱体であるといわれ、あるいは極端には、中国には国家が存在していないともいわれる場合があるが、しかしそれは、権力的に無為であるという意味においてであるならばともかく、その礼治的機能に注目する限り、許されえない言葉である」と断じている（柏 1986a pp. 66～67 参照）。

73 柏（1986a）p. 70 参照。

74 柏（1986a）p. 94 参照。

75 柏（1986a）p. 106 参照。

76 また柏は「支配統治が権力的ではなく、倫理的である結果として、その国家的な支配地域が不明瞭となる傾きがある。その徳のおよぶところは、もちろん中国の国家領域に入るであろう。しかしその徳のおよぶ範囲が、権力的支配の場合とは異なって顕示的ではない。したがって古来、中国には、あるいは邦といい天下という言葉があるが、いずれも今日的の国家領土を意味していないのである」とも

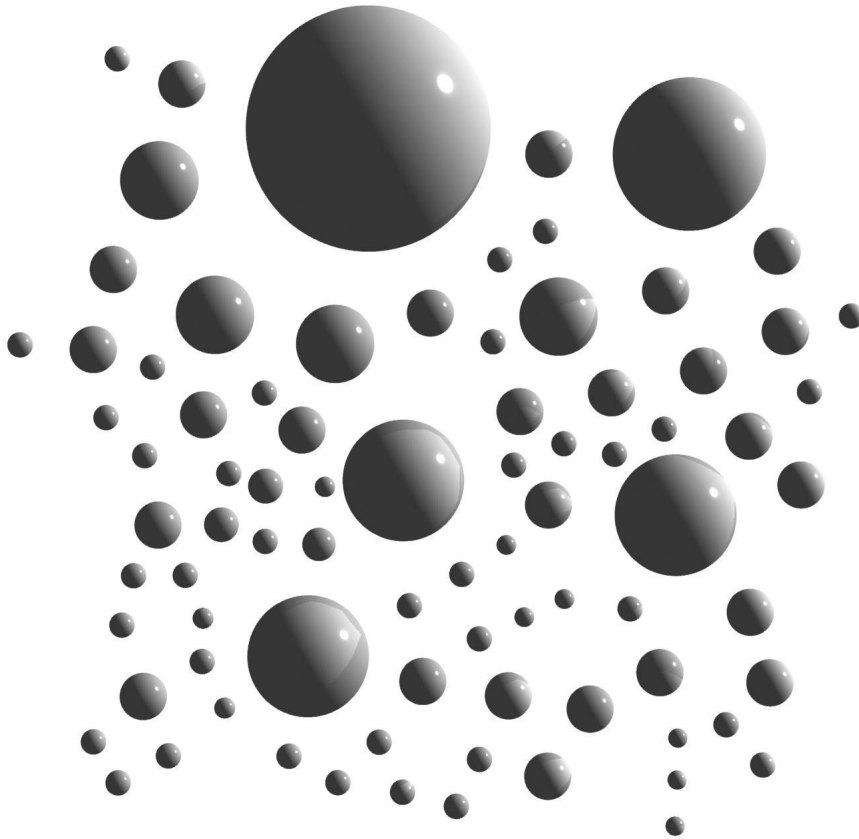


図1 浮遊する私的領域

が行われてこなかったためである。

もっとも中国では、国家が存在せずあるいは権力主体がなかったわけではなく、上述したように礼治的主義に基づき国家あるいは支配者が君臨していた。そしてその支配者は「有徳の「人」でなくてはならず、礼教を履み行ふ「人」でなくてはならぬ」とされ、民衆は支配者である天子に理想の「人」を見出し、「同時にそのような理想の極限に、天・神に通じる途」をも見出し、「王において天を再現し、天を具体化」することになる⁷⁷。ただし支配者である天子は、理想人であることに違いないが、天とともに民衆を包み込むように存在していたわけでは決してない。柏によれば支配者もあくまで私的な存在である。すなわち「帝王の業さえもまた私的である」、「王朝もまた、他の私的な家族と同様に一つの私的な家族である。私人である」とし、「天子も理想

指摘している（柏 1986a p. 72 参照）。

77 柏（1986a） p. 60 参照。

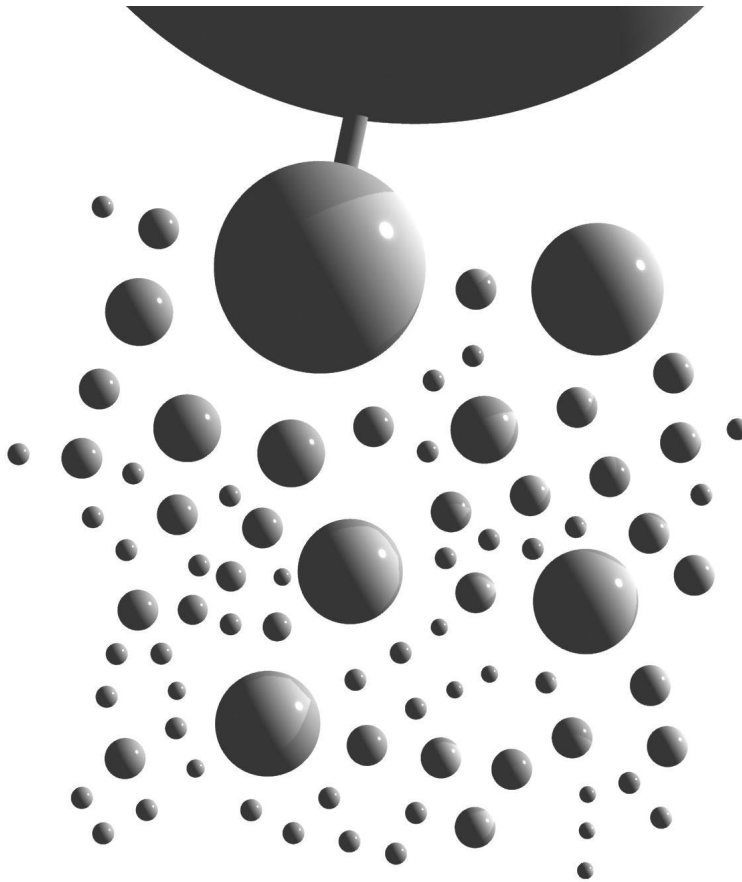


図2 権力主体と「天」との結びつき

人たらんとして、私的な教養、礼教の体得に専心する私人である」としている⁷⁸。したがって支配者も、図1で描かれている私的領域のひとつに存在していたに過ぎない。ただし上述したように支配者は天を再現し、具体化するものであるゆえ、支配者が含まれる一つの私的領域と「天」との間は、一本の途で繋がれている。つまり図2のように浮遊する一つの私的領域が「天」と結ばれ、それが国家を体現する権力主体である。

そしてこうした権力主体も一つの私的領域と捉えながら大小さまざまな私的領域が入り乱れた中国という一つの空間において経済活動が繰り広げられることになる。それは一方において上述したように私的領域は閉鎖的性格・秘密性を保持しながら、他方において私的領域と私的領域の間での活発な経済的交流がなされることを意味する。つまり閉鎖的で秘密をもったもの同士が取引をするわけであり、そこでは人と人との間における駆け引きがなされ、両者は最終的に「契約」

78 柏（1986a） p. 76 参照。

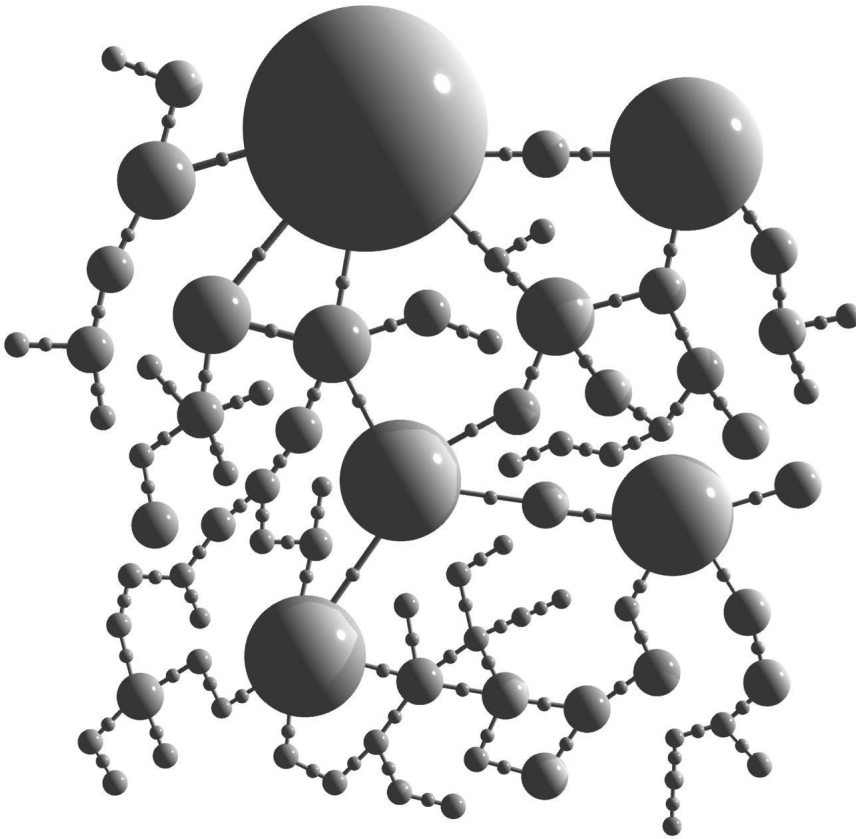


図3 私的領域と私的領域を結ぶ「包の倫理規律」

によって結びつけられることになる。もちろん私的領域同士の間では、数え切れないほど血を流す戦いが行われることもあったし、中国の長い歴史はそうした戦いによって語ることにも可能である。しかし他方で（あるいはそうした戦いの中から多くを学んだとも言えるかもしれないが）、中国では私的領域同士の経済秩序は人と人との関係、すなわち人間相互の強い信頼関係に基づく「契約」が重視されることになる⁷⁹。

ただし他者に対する信頼を前提とし、その上たとえその信頼が強固なものであったとしても、取り交わされた契約が必ず履行され成功するとは限らない。つまり不確定性から免れることはない。そのため不確定性に基づく危険を第三者あるいは第四者、第五者に請負わせながら、その不確定性を転嫁しようとするのである。まさにこうした行為そのものが「包の倫理規律」である。すなわち中国では、「自由」が放任的であったがために人的秩序が発展し、それを基礎とした

79 柏（1986a）p. 154 参照。

「包の倫理規律」というオーディネーションが誕生することになったといえる。

そして図3は、大小さまざまな私的領域が「包の倫理規律」によって結ばれた状況を示している。この図では私的領域と私的領域の間に存在する一つの空間（図では私的領域の間にある小さい球体）が「包の倫理規律」である。ここでは「包の倫理規律」を空間的に捉えているが、それは私的領域がもつ内部規律と区別するためであり、そうした内部規律が必ずしも通用しないことを強調するためである。または上述したような商談を進めるときに利用された「茶館」などの具体的な空間をイメージすることも可能である。つまり「包の倫理規律」とは、閉鎖的な私的領域が無数に存在する状況のなかで経済活動を行う場合には、私的領域から抜け出し（それは当然私的領域の内規が通用しないことを前提とする）、たとえば「茶館」に集まり商談する場合に誰もが従わなければならない規律である。そしてそれは上述したような「放任の自由」のもとで必然的に生まれた規律であるともいえるが、中国の長い歴史の中で人びとによって培われた経験や知恵が結集した空間と捉えることもできる。そしてそこでは私的領域の大小に関わりなく、あるいは身分に関わりなく、ひとたび「包の倫理規律」という空間に入れば、たとえ権力主体であろうともその規律に従わなければならない。したがって「包の倫理規律」とは、経済活動における「聖域」と理解することも可能である。

そしてその規律の特徴をみると、加藤弘之は「請負契約の当事者である「出包者」（契約を提示する者）と「承包者」（契約に基づき請負をする者）は対等平等の関係」にあることを指摘している⁸⁰。すなわち「包の倫理規律」のもとでは、私的領域の力関係に関わりなく、経済活動は対等平等な関係を前提とする。実際に柏は、企業経営における資本家（東家）と経営者（掌櫃的）との関係について「掌櫃的は、決して資本家たる東家の雇傭者たるものではない。東家と掌櫃的との関係は、決して雇主と傭人との関係ではない。東家が掌櫃的を使用しているのではない。東家はどこまでも掌櫃的に対して、自己の蓄財の利用を「包」的に託しているのである。されば掌櫃的がいかなる営業のしかたを行うにせよ、一切これに干渉することがないのである」と述べ、「包の倫理規律」のもとでの対等平等の関係性を示している⁸¹。

いうまでもなくこうした「対等平等」な関係性が生まれた背景は（それは同時に「包の倫理規律」が維持され続けた大きな要因でもあるが）、中国社会の長期間にわたる商業的繁栄にその源がある。上述したモンテスキューの言葉を思い出すまでもなく、少なくとも権力構造に基づく固定的な上下関係が社会の基盤となり、権力または暴力で他者を押しつぶすことがまかり通るような社会では商業の繁栄はありえるはずがない。商業とはどこまでも売り手と買い手の相互の利益獲得を前提としなければ成立しない。そして柏も幾度となく中国が商業的国家であり、商業的雰囲気漂った社会であると言及し、上述した対等平等の関係性の成立を裏付けてもいる。

しかし柏はその著作のなかで「対等平等の関係」という言葉を使用していない。むしろ柏は

80 加藤弘之（2009）p. 23 参照。

81 柏（1986a）p. 250 参照。

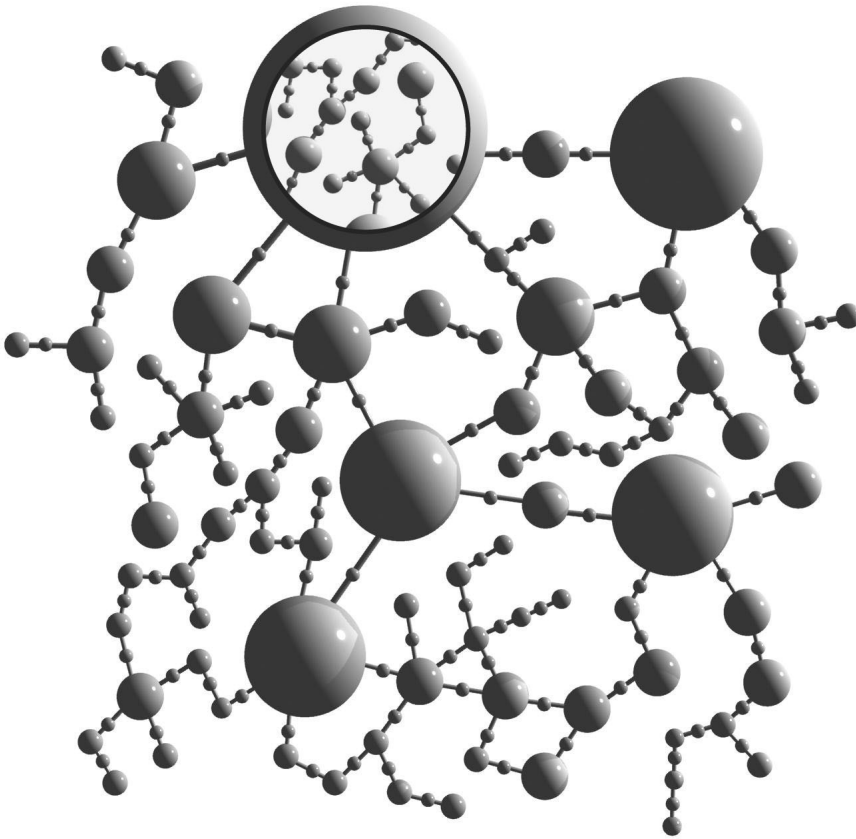


図4 私的領域内部における「包」の重層化

「受託した者がそれをいかに運営するかは、まったくの自由である」⁸² あるいは「掌櫃的は、東家の提供した資本を、まったく自己資本として自由な立場において運用するのである」⁸³ と述べ、「包の倫理規律」における「出包者」・「承包者」または「東家」・「掌櫃的」の関係性を「自由」という概念で表現している。そしてここでの「自由」の概念とは、「承包者」または「掌櫃的」に対して経営に関する裁量権が部分的ではなく、全面的に付与されていることを意味する。つまり彼らは他者からの指示を受けるわけではなく、ましてや相互監視のもとで仕事をするわけでもなく、自らの判断によって請け負った仕事のすべてを取り仕切ることが可能であったと解釈できる。したがって「包」の担い手としてのアクジションは、「包の倫理規律」という一つの空間において、利益を得るだけでなく、自らの能力を最大限に発現し、存在意義を示すことが可能

82 柏 (1986a) p. 244 参照.

83 柏 (1986a) p. 250 参照.

な「自由」を獲得していたといえる⁸⁴。

さらに重要な点は、アクイジションの掌にのった「自由」は、一握りの人びとによって独占されることはなく、上述した「包の重層化」にもとづき（あるいは同じ経路をたどりながら）、次から次へと多くの人びとが「自由」を享受することになり、「自由」が「社会化」されることである。すなわち「自由の社会化」とは「包の倫理規律」によって規制されたアクイジションが「利潤の社会化」によってコモンウィールを実現したと同じように、「自由」が社会の隅々まで実現されていくことを意味する。そしてより具体的に「自由の社会化」をみると、次の2点が指摘できる。

第1に、「自由の社会化」は私的領域と私的領域との間に限定されたものではなく、その「自由」は私的領域の内部まで浸透していく。図4は私的領域内における「包の重層化」を示したものであり、「包の倫理規律」は地縁・血縁者の間においても経済秩序として成立していることを表している。柏は「中国の家族制度は、日本の家族制度のごとく一体としての完全な統一的家族ではなくして、一家族の中にいく組かの小単位家族が含まれているのであって、それら個系的小単位の一種の連合のごときものが、家族なのである。一組の夫婦こそ、この個系的小単位である」⁸⁵とし、私的領域の最小単位を家族（夫婦）と捉えている。そしてそのような最小単位である家族は、家長であるとかギルド的団体などの頭領の付属物ではなく、ましてや手足となって働く奴隷のような存在ではない。あくまでも「包の倫理規律」にしたがい、たとえ親子の関係であったとしても経済活動に関する限り対等平等な関係性が維持され独立性が保たれていたことになる。もちろんそうした私的領域の内部では、その構成員を拘束する規律が存在していたことも事実であるし、とくに殺傷権さえも保持され、構成員の生命はすべからず私的領域に握られていた。その意味でいえば、ヨーロッパにおける私的領域（中間団体）の閉鎖性や拘束力と大きな違いはない。だが中国では、私的領域の内部においてさえも「包の倫理規律」によって「自由」は生まれ続けていた。もちろんこうした事実は、柏によれば「家族的結合がその成員の自由を確保する意味においての自衛的相互扶助的機能体としてのみ発展している」という結論が導き出されることになるが、ここでいう「自由」とは「放任の自由」を背景とするものであり、国家が無権力であるゆえに私的領域がその「自由」を保証するものとして位置づけられているという説明にほかならない。もちろんそうした見解を否定する必要はないが、中国には「放任の自由」だけではなく、「包の倫理規律」を通して「自由」が絶え間なく生まれる社会であったとみるべきであり、誰もが「包」の担い手になることが可能であり、あるいはその機会が平等に付与されていた社会であったと捉えるべきである。もちろん私的領域内部には、暗く閉ざされた側面も存在しているが、経

84 つまり「包の倫理規律」の筆者の理解は、私的領域と私的領域との間で繰り広げられる商業的営みだけにその意味を求めるのではなく、それに携わる人びとすべてが自らを発現するための「公的領域」であったとその理解および意義の範囲を広げるものである。そしてこうした理解の背景にはH. アーレントの思想（『人間の条件』）が大きく影響していることはいうまでもないことである。なおアーレントの視点から近現代中国を考察することは今後の課題としたい。

85 柏（1986a）p. 144 参照。

済活動に限れば、「包」を通して開かれた空間、すなわち一つの公的領域が私的領域と私的領域との間だけではなく私的領域の内部にも存在していたといえる。そしてそのことは、人びとが閉鎖的な私的領域から開放されることによって始めて「自由」を手にすることができたとされるヨーロッパの文脈と比べ、それはまったく転倒した概念であり、中国の特異な歴史を示唆するものである。

もっとも第2に、「包」の関係は、両者の間で経済的関係が成立している期間だけであり、ひとたび「包」の関係が解消されれば（その契約が終了すれば）、「包の倫理規律」（図3の私的領域の間の小さい球体）も消滅することになる。したがって「包の倫理規律」によって生まれる「自由」も中国社会に固定的に存在しているわけではなく、「包」の関係が結ばれ解消されるたびに発生・消滅する「自由」であり、人びとが享受できる「自由」は期間限定的なものである。その意味からいえば、実に不確定的な「自由」であった。しかし不確定的であることは、逆により多くの人びとが「自由」を享受できる可能性を持ちえた社会であったといえる。柏は「中国においては、誰かある階層のものだけが「包」的な企業利潤の追求者であるのではなくして、労働者もまたその労働を「包」的に営み、さらに国家すなわち天子の機能も「包」的な機能であった。すなわち秩序の全体が「包」的な律動を持つようになっている。そのように社会に棲むあらゆる者が「包」的に働くに至れば、そのような社会の中から、社会的な不確定性の排除を意図するような動きは絶対に起こり得ないであろう。社会的な不確定こそ彼らあらゆる層の生存の地盤なのである」⁸⁶ とし、経済秩序の不確定性が再生産し続けるさまを指摘している（この指摘は中国社会が停滞し続けるという結論に導かれるための導線でもあるが）。そしてここに「自由」の概念を含めれば、中国のどこかで「包」の関係が結ばれるたびに、誰かが利益の獲得機会を得て生存の地盤が確保されるとともに「自由」を手にし、そうした状況を継続させるためにも社会を不確定的なものにとどめておく必要があったとみることもできる。つまりこうした社会の不確定的状態が維持されるということは、自らが手にした「自由」を一時的であるにせよ手放す危険を孕むものである。本来であればそうした危険を回避するためにも社会は確定的な状態に導かれてもおかしくはないが、中国では絶えず「自由」を失う危険と「自由」を得るチャンスが同居する社会が維持されていたといえる。

以上のように「包の倫理規律」と関連する「自由」の概念についてみてきたが、『経済秩序個性論』において柏は、「放任の自由」と「包を結ぶときに生まれる自由」のほかに、中国社会を読み解く上で非常に重要な「自由」についても触れている。それは支配者（天子）以外の人びとが「天」と「包」を通して生まれるときの「自由」である。最後にこの「天と結ばれるときに生まれる自由」について触れておきたい。

「包の倫理規律」とは、重層的に危険が他者に転嫁され続け、不確定性を確定的にするものであるが、他者に危険を転化するからといっても必ずしもすべての危険が解消されるわけでは決し

86 柏（1986a）p. 196 参照。

てない。したがって最終的には「他の人に包的に転嫁し得ない不確定性は、自己自身に作り出した「汝」たる第三者をして「包」的に請負わしめ、確定化⁸⁷することになる。ただしこの「汝」はヨーロッパ的な「汝」のように自ら自己努力し問題を解決していくのではなく、最終的に「天」に従う「汝」である。つまり不確定性が確定化され成功するのかあるいは確定せずに失敗に終わるのかは最終的に「天」に委ねられることになり、それは「天」と「包」の関係を結ぶことを意味する。そして失敗すれば「あきらめる」ことを受け止める「汝」が我のなかに作り出されることになる。このように柏は「天」と「包」の関係を結ぶことは、あくまで精神的なものとして理解し、こうした精神構造が人びとの投機的性格を助長するものであるとしている⁸⁸。しかし実際の現実社会では、「あきらめる」ためだけに「天」と「包」の関係が結ばれるのではなく、「天」と「包」を結ぶことを通して利益を得ている人びとの姿を確認することも可能である。たとえば柏は次のような事例を紹介している。

「道路もすでに私的なものであるという観念から、交通それ自体が私的なものへの報償なしには行われ難い事情にある。北京・天津の間、僅かに 80 哩の交通に、最近までは 7 つもの報償をなすべき関門が存在していた⁸⁹ または「たとえば船内買辦が船客定員を超過するもでき得る限り多数の乗客を乗船せしめ、しかも会社に対して正当なる乗客数を報告しないで過少に報告してその間に私利を計る」という事例を引用し、「買辦の船会社に対する関係は、定員数の賃銀総額に対する責任以外にはない。定員数の定めは、請負のための基準たるに過ぎないものと見られ得るのである。買辦は賃料支払に対する責任を負うているだけである。買辦はどれだけの乗客をいかに乗船せしめようと、それは自由である⁹⁰」。

柏がこのような事例を示したのは、当時の中国の私的なものと公的なものとが曖昧となっている状況を明らかにするとともに、「私利を計る」という言葉の響きに潜む社会悪は、あくまでヨーロッパ的な観念であり、そこに倫理観の大いなる相違を指摘することが主な目的である。だがこうした事例のなかから、「天」と「包」の関係を結ぶ人びとを見出すことも可能である。誰の許可を得ることもなく関門を設置する人びとは、道路を自らのものであると自覚したのではなく、誰のものでもない曖昧さを突いて「天」と「包」を通して利用することの正当性を自らに与えているのではないだろうか。また船会社に賃銀総額に相当する定員を乗船させ、それでも船のなかの甲板、階段、食堂などに空いたスペースがあれば、その空間は決して買辦の私的な空間ではないが、「天」と「包」をすることによって利用しているのではないだろうか。すなわちどちらの事例においても単なる公的なものへの曖昧さの結果ではなく、彼らが意識的に「天」と「包」の関係を結んでいる一つの現象にほかならない。もちろん「天」と結ばれた存在はあくまで支配者（天子）だけである。にもかかわらず人びとは「自由」に「天」と「包」の関係を結ぶ。すなわ

87 柏 (1986a) p. 162 参照。

88 柏 (1986a) p. 163 参照。

89 柏 (1986a) p. 78 参照。

90 柏 (1986a) p. 182 参照。

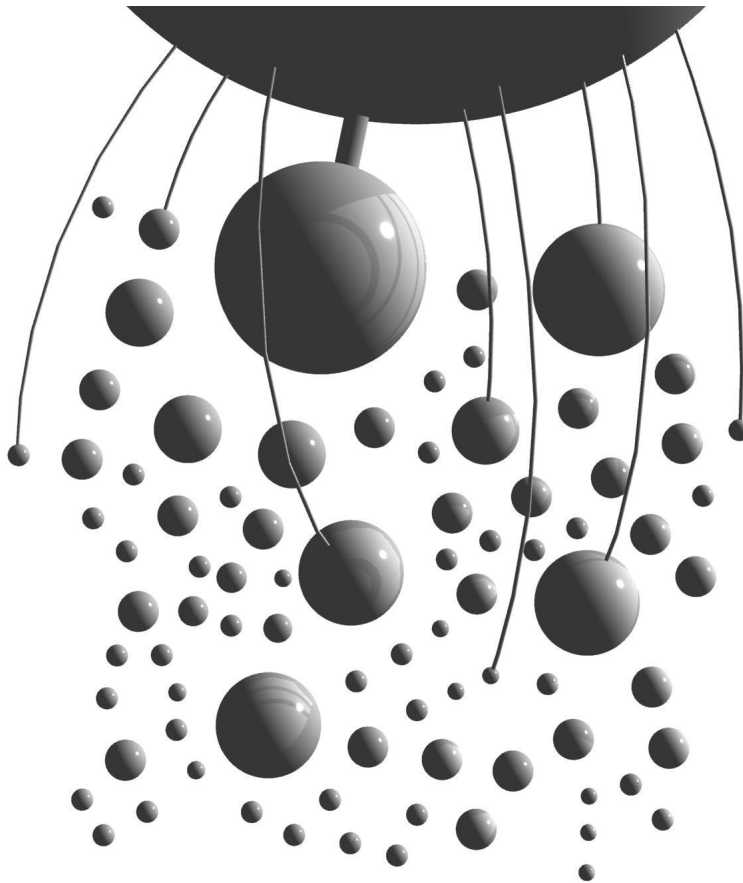


図5 天子以外の私的領域が天と「包」を結ぶ状況

ち図5のように大小さまざまな私的領域が「天」と繋がっていると理解することができる⁹¹。

91 現代の中国社会においても「天と包を結ぶ」行為をしばしば目にすることは可能である。国有企業や学校などの敷地内（その多くは塀沿いのことが多い）に商店が立ち並んだりする光景は典型的な事例である。そしてそこから得られる収益は「小金庫」と呼ばれたりもしている。また、柏が挙げた事例のような道路上に突然と関門（料金所）が現れるのは、現在の中国社会においても決して珍しい光景ではない。たとえば筆者も幾度となくそうした体験を持つが、2005年9月に河南省南陽市から石佛寺へタクシーで移動中に遭遇した出来事は忘れることができない。舗装されているが決して高速道路ではない道を走っていると前方に料金所が目に入る。するとタクシーの運転手はハンドルを右側に切り舗装されていないガタガタな道へ自動車を進めた。料金所をわざわざ避けることは地元のタクシー運転手であれば当然の行為である。横道にそれたばかりに走行距離が伸び料金が多少高くなるだろうと分かっているにもかかわらず、そのまま黙して乗車しているとタクシーはある集落のなかに入ってしまった。集落に入るとすぐに、フロントガラス越しに一本の丸太がスルスルと降りくるのが目に留まる。丸太はタクシーの行く手をふさぎ、タクシーが停車したことを確認すると1人の老人が近づいてくる。明らかに地元の農民そのものの身なりである。運転手も心得たものですぐさま窓を開け、その老人に

柏は「ヨーロッパの法は、人の履み行ふべき道の下の限界を示しているものであるのに対し、中国の法は、むしろ人の履み行ふべき道の上の限界を示している」⁹²と中国の倫理観を見事に語っているが、「天」と「包」との関係をつなぐ人びとは、人の履み行ふべき道の上の限界の「周辺」で繰り返される行為である。そして「見つからなければ」または「見つかるまで」あるいは見つかって「お咎めがなければ続けられ」または「お咎めがあれば止めるまで」という意識に裏付けられたものであり、したがって「天と包をつなぐときに生まれる自由」とは「お咎めがあれば止めるまで」という性格を帯びた実に中国的な倫理感に基づく「自由」の概念である。もっとも柏はこの「自由」については何一つ語っていないが、筆者は「包の倫理規律」の現代的意義、なかでも現在の共産党による統治システムの実態を考察するにあたり、「天と包をつなぐときに生まれる自由」の概念は非常に重要な視点であると考えている。

以上、柏が『経済秩序個性論』のなかで展開した中国の「自由」と「包の倫理規律」についての考察を一つの手がかりとして筆者の解釈に基づき革命以前の中国における「自由」の概念を明らかにしたが、そこには「包の倫理規律」のもとで人びとが主体的に「自由」を生み出していく力あるいはそうした力を秘めた社会像が見出されたのではないだろうか。そして本稿の目的である「包の倫理規律」の原型として、「利潤の社会化（＝コモンウィールの実現）」だけではなく「自由の社会化」も内包したその実態が浮かび上がったといえる。そしてこの原型を柏史観に従い再考すれば、革命以前の中国社会とは「包の倫理規律」というオーディネーションに規制されたアクイジションによって、コモンウィールと「自由」が実現され、現実の経済秩序を成立させる3つの要因（コモンウィール・アクイジション・オーディネーション）さらに「自由」をも統合した社会が成立していたとみることができる。

もっとも柏は、史観のなかで彼自身が発見したアクイジション、コモンウィール、オーディネーション、さらには「自由」の概念を未分化のままであるとも統合された状態であるともせず、そもそもそうした視点から中国社会・経済をみることはなかった。その原因は繰り返し述べてきたように柏が中国の「停滞性」を引きずりすぎたこと、なかでも上述したように「自由」の概念は柏にとって「停滞性」を明らかにするための一つの要因に過ぎなかったためである。そして柏は『経済秩序個性論』において中国経済を「ある一定の高い経済秩序にいち早く発達しながら、そ

1元を手渡す。老人が丸太を引き上げる間に、運転手は、振り向きながら「ここを通ると9元も得なんだ」と得意げに笑う。こうしたことは、確かに中国における私的な観念、その裏返しとしての公的な観念は一体どのように形成されているのかと考えざるを得ない。この一本の丸太の存在は、一方において中国という一つの国家あるいはその支配者である共産党の権力の及ばざる領域、一本の丸太に潜む自由な領域が中国には目に見えるかたちでまたは見えないかたちで無限に広がっているのではないかと、と思わざるを得ない。また他方において実際に丸太を操作するのは老人の仕事であるが、丸太を設置することを決めたのは、老人を含む集落の多くの人びとであろう。そして収益も当然集落で分配されることになるかと予測できる。しかし誰も彼らの行為を認めているわけではなく、彼らは「見つかって咎められる」までは「天」と「包」の関係をつなぐと理解せざるを得ない。

92 柏（1986a）p. 76 参照。

こにおいて停滞し、それ以上には一步も前進することができないでいたのである」⁹³と結論づけるに留まる。しかしこうした結論は、柏が捉えた「一步も前進することのない中国社会」の背後に隠された人間の英知を軽視することにはかならず、それは中国の研究に関して、なかでも中国において「自由」を享受する人びとまたは「開かれた空間」を作り出す人びとに対して、柏史観の大きな特徴である「人間を肯定的に見る前向きな弁証法」の視点から決して語られなかったことを意味する。

そしてそれは柏自身が想定した「職分社会的共同体」における人間像に対しても同じことがいえる。つまり「職分社会的共同体」とは、利権社会の諸問題を弁証法的に解決あるいは止揚するその先に想定されただけのものであり、「人間社会の主体的なはたらき」に目をそむけた弁証法に基づく結論であった。したがって筆者は、柏が中国の「停滞性」に惑わされることなく「自由」の概念をさらに追求していれば、すなわち「人間の主体的なはたらき」に目をそむけることなく、肯定的に捉えることができていれば、「停滞性」を乗り越え、その将来像もより多くの人びとの共感を生むものになっていたであろうという思いを禁じえない。しかし実際は、柏史観の将来像を共有することは難しく、結果として柏史観そのものの限界性（すなわち一方でヘーゲルやマルクスを批判しつつも、最終的に同じ道を踏むという）を露呈することになる。すなわち中国研究の「歴史」を自らの手で断ち切ったということは、「職分社会的共同体」という将来像の広がりや深まりを喪失させたばかりではなく、柏が描く人間像が研究過程のなかで明らかに屈折していくことになったといわざるを得ない。

おわりに

本稿では、中国革命以前に柏が発見した「包の倫理規律」と柏史観とを対比させながら、「包の倫理規律」を筆者なりに解釈し、その解釈に基づき柏史観の再考を試みた。こうした作業は、あくまで現代の中国社会の分析を進める上での準備であり、なかでも「包の倫理規律」の原型を探ることは、本稿の大きな目的であった。その原型を明らかにし、現代において「包の倫理規律」に従い「利潤の社会化」や「自由の社会化」がどの程度機能しているのか、さらには「開かれた空間」が今なお存在しているのかどうかを再確認していくことは重要な作業ではないかと考えている。しかし「包の倫理規律」に内包された諸機能を再発見していくだけでは、中国社会の特異性に迫ることはできない。なぜならば今一度、柏史観に立ち戻り、柏が中国研究において遣り残した点を追求し、その上で「包の倫理規律」を再考しなければならないからである。

すなわち柏が遣り残したことは、柏がその史観のなかで中国について多くを語らなかったという事実にはかならない。もちろん筆者が柏にかかわって史観を書き直すということではない。そうではなく、その事実は中国の「自由」の概念とヨーロッパのそれが柏史観のなかで永遠に並存

93 柏 (1985a) p. 285 参照

したままの状態に置かれてしまったことを意味する。もちろん「自由」の概念だけではなく、倫理感、宗教観など並存されたままのものは多岐に及ぶ。かつてモンテスキューは「キリスト教は慈善事業の確立によって、公的礼拝によって、同じ秘蹟への参加によって、万人が一つになることを求めているように思われる。中国の礼は分離することを命じているように思われる」と語り、中国とヨーロッパとの間に広がる深淵を示唆しているが、現代においてさえもこの深淵を誰も乗り越えることができていない。つまりこの深淵を乗り越えることが、今後の課題である。そして筆者は、この深淵を乗り越えるための一つの手がかりは、柏が示した中国の「自由」の概念と「包の倫理規律」に隠されていると考えている。

それらは近代的思考を持つわれわれにとって、極めて特異な概念にほかならないからである。われわれは中国の「自由」の概念を前に、自らが主体的となって「自由」を作り出していくことが可能なのか、または「自由」を作り出す「開かれた空間」を持ち合わせているのか、という問いが目前に迫り来る思いを拭い去れない。あるいはわれわれは国家によって与えられた「自由」に溺れながら「開かれた空間」をどこで喪失したか気付くこともできないでいるのかもしれない、と思わざるを得ない。

たとえば筆者は、本稿を書き進む前後では、近代の「自由」についての理解が大きく変化していることに気付かずにはいられない。たとえばアメリカのパウエル元国防長官の次のような言葉に対して、本稿に取り掛かる前であれば、アメリカの「自由」に感動すら覚えることができたが、今では逆にアメリカの混迷する「自由」または「自由」の限界を痛感する。パウエルの言葉とは「オバマ氏がイスラム教徒かと聞かれたら、彼はずっとキリスト教徒であるので違う、というのが正解です。しかし、本当に正しい答えは、彼がそうだとしたらどうだということか、ということです。アメリカでイスラム教徒であることに何が問題であるということか。答えは否です。アメリカではそんなことが問題であるはずがないのです」というものである。

このように中国の「自由」の概念または「包の倫理規律」についての考察を進めることは、少なからずわれわれが辿ってきた近代の歴史を再考させるほどの魅力を持ち続けていることに間違いはないことである。したがって筆者は、近代の代表的な思想家と「包の倫理規律」とを比較しつつ、われわれが手にしているまたは手にしているはずの「自由」についての考察を今後も深めていきたいと考えている。

そしてこうした考察と同時進行的に、「包の倫理規律」の現代的意義を探らなければならない。すなわち「包の倫理規律」の再考とは、モンテスキューが示した深淵を乗り越えるという課題も付与されなければならない。その作業を通して始めて中国社会の理解が進み、その特異性が如実なものになると考えている。

引用文献

- 柏祐賢（1985a）『経済秩序個性論Ⅰ』（柏祐賢著作集第3巻，京都産業大学出版会，1985年）
- 柏祐賢（1985b）『秋の夕映え』（柏祐賢著作集第20巻，京都産業大学出版会，1985年）
- 柏祐賢（1986a）『経済秩序個性論Ⅱ』（柏祐賢著作集第4巻，京都産業大学出版会，1986年）
- 柏祐賢（1986b）『経済秩序個性論Ⅲ』（柏祐賢著作集第5巻，京都産業大学出版会，1986年）
- 柏祐賢（1986c）『危機の歴史観』（柏祐賢著作集第7巻，京都産業大学出版会，1986年）
- 柏祐賢（1987）『学問の道標／大学の道』（柏祐賢著作集第13巻，京都産業大学出版会，1987年）
- 柏祐賢（1990）『補巻Ⅴ 回想録』（柏祐賢著作集第25巻，京都産業大学出版会，1990年）
- 辻村公一（1988）「柏先生との出会い」（『学と人 — 柏教授の歩み』京都産業大学出版会，1988年）
- 佐藤長（1988）「柏博士の歴史学への寄与について」（柏祐賢著作集編集委員会編『学と人 — 柏教授の歩み』京都産業大学出版会，1988年）
- 寺田由永「人間性復活のための思想」（柏祐賢著作集編集委員会編『学と人 — 柏教授の歩み』京都産業大学出版会，1988年）
- 小林一三（1988）「経済の主体正論」（『柏祐賢著作集』完成記念出版会編『現代農学論集』（日本経済評論社，1988年）
- 小林一三（2001）『経済発展の理論と実証』（日本経済評論社，2001年）
- 柏久「柏学説における認識論と弁証法」（『柏祐賢著作集』完成記念出版会編『現代農学論集』（日本経済評論社，1988年）
- 加藤弘之「移行期中国の経済制度と「包」の倫理規律」（中兼和津次編著『歴史的視野からみた現代中国経済』ミネルヴァ書房，2010年）。
- 岸本美緒（2006）「中国中間団体論の系譜」『「帝国」日本の学知 — 東洋学の磁場』（岩波書店，2006年）
- 原田忠直（2011）「中国におけるセーフティネット形成と「包」の倫理規律」『日本福祉大学研究紀要 現代と文化』第123号 2011年6月 日本福祉大学福祉社会開発研究所）
- ジョージ・A・アカロフとロバート・シラー（2009）『アニマルスピリット』（山形浩生訳，東洋経済新報社，2009年）
- モンテスキュー（2009）『法の精神』（野田良之・稲本洋之助・上原行雄・田中治男・三辺博之・横田地弘訳，岩波書店，2009年）