

「差序格局」と「団体格局」の概念で読み解く 自己形成過程に関する一考察

原 田 忠 直

要 旨

本論は、費孝通が『郷土中国』（1948年）において提示した「差序格局」と「団体格局」という二つの概念に焦点を当て、自己形成に関する論を展開する。この二つの概念は、前者は中国の社会構造、後者は西洋の社会構造を表したものであり、費の狙いは、国家や「公」の在り方の違いを明らかにすることにあった。ただし、費は、「団体格局」の説明を十分に展開したとはいえず、本論では、新約聖書、道徳感情論を利用して補足説明を行い、二つの概念の違いを鮮明に浮かび上がらせ、その上で、それぞれの格局の下で、自己形成の特徴および違いを明らかとする。

キーワード：差序格局，団体格局，繩，自己と他者，胸中の観察者

はじめに

本論では、「差序格局」と「団体格局」という二つの概念を導き手として、それぞれの概念に基づく人と人の結合原則、いわゆる他者との関係性から自己の成り立ち方を比較検討する。「差序格局」と「団体格局」とは、中国の社会学者であり、文化人類学者でもある費孝通¹が、中国革命前夜の1948年に発表した『郷土中国』において展開した概念であり、二つの用語は費の造語である。「差序格局」は中国固有の人と人の結合原則、「団体各局」は西洋的なそれを表している。費は、イギリス、アメリカでの豊富な留学経験や、社会学、文化人類学などの学問を積極的に吸収し、中国における入念な現地調査、キリスト教と儒教の教えの違いなどに着目しつつ、この二つの概念を導き出した。

費の目的は、結合原則が異なれば現れてくる社会構造の形式が異なること、すなわち、西洋とは異なる中国の特殊な社会構造を浮かび上がらせることにあった²。あるいは、「外国の傍観者は、中国人をばらまかれた砂だという。その理由はどこにあるのか。中国の一般人民には、家族主義と宗族主義があるだけで、国族主義がないからであります」（孫文1985 p20）という孫文が描いた社会像の源泉を探究するためであったともいえる。なかでも、費が『郷土中国』を執筆してい

た当時、欧米諸国や日本によって蹂躪される光景が中国全土で広がっていた。そのような状況のなかで、国家という存在、さらには「公」という概念に強い関心が寄せられたことは必然であったといえる。

ただし、なぜ国家よりも家族、宗族が重視されるのか？いわゆる「ばらまかれた砂」のごとくの中国人について考察すること、中国社会の特殊性をより深く理解することが本論の目的ではない。もちろん、中国研究者として、それらについて強い関心を抱くのだが、ひとまずその視点は棚に上げる。むしろ本論では、費が導き出した中国と西洋の異なる社会構造を起点として、その違いを生み出す自己と他者の結合原則に着目する。そして、結合原則が異なれば、自己の成り立ち方も異なるのではないかという一つの仮説を立て、論を展開する。無論、このような仮説は、大風呂敷を広げ過ぎであると非難を浴びることも予想されるが、自己の成立にとって、他者の存在が不可欠であることを前提とすれば、自己と他者は何を持って関係性を築き、承認し合うのか？あるいは、生産関係や権力関係という視点だけから自己と他者の関係性を語り切ることはできるのだろうか？

本論においてこのような疑問のすべてに答えることはできない。そもそも筆者は、承認論、人間関係論、コミュニケーション論などの専門家ではない。その上、本論で論じる内容が、どのような学問領域に属すべきなのかも曖昧模糊である。しかし、「差序格局」に基づく結合原則を突き詰めていけば、その先に、自己と他者の関係性を理解する上でのヒントを見出し、新たな問いを発することができるのではないかと考えている。ただし、二つの概念が、広く知れ渡っているとは言い難い。そのため、この聞き慣れない「差序格局」と「団体格局」を詳細に説明することから始める。

1. 「差序格局」に基づく社会秩序の形成の特徴

「差序格局」という言葉をそのまま解釈すれば、「差」とは格差や差異、「序」は順序や序列、そして、「格局」とは構成や構造という意味である。つまり、「差序格局」を直訳すれば、「差異と序列の構造」ということになる。しかし、このような訳から全容を理解することは難しい。そのため、「差序格局」をより分かりやすく説明するため、以下では、視覚的に捉えることから始める。

図1-1は、費がいう「あたかも一つの石を水面上に投げ入れると一輪ずつ広がっていく波紋」（費孝通2019:68）を表現したものであり、投げ込まれた「石」とは一人の人間、波紋とはその人間によって生み出されるエネルギーを意味する。すなわち、この図とは、どこまでも一人の人間を中心に据えている点、および外側に向かっていく力を可視化したものであるとも

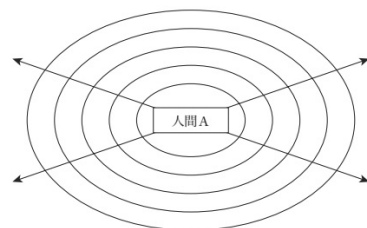


図1-1 差序格局 波紋の広がり

に、費が想定する中国における人と人の結合原則の基本的な特徴を表している。そして、この2つの特徴をさらに詳しくみれば、おおよそ次のような点を指摘することができる。

第1に、費は、「人間A」が波紋を生み出す理由を孔子の「推己及人」（己を推して人に及ぼす）という言葉を用い、「人間A」が個人的かつ自発的に自らを外に向かって押し出す力であるとす。そして、この「人間A」が引き起こす波紋は、その先で他者が生み出す波紋と出会う。

第2に、図1-2は、「人間A」から広がる波紋が、他者の波紋、すなわち「人間B」「人間C」「人間D」「人間E」の波紋との出会いを表している。費は厳格にそれらの出会いについて言及していないが、おおよそ一つ目の輪は家族、二つ目の輪は親戚、三つ目の輪は地縁や友人（幼馴染）、そして、もっとも外側の輪は「見知らぬ人」の波紋と想定することができる。

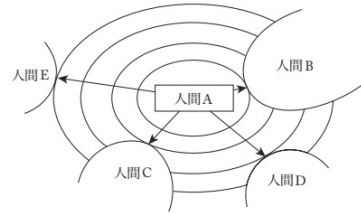


図1-2 差序格局 波紋の出会い

第3に、図1-2に従えば、「人間A」は、自らを外側に押し出すことによって、異なる4つの関係性が形成されることになる。費は、このような人間関係を「^{チェンズ}圈子」と呼ぶ。すなわち、「人間A」は4つの「圈子」の保有者である。無論、同級生であるとか、趣味の繋がりなど、さらに多くの「圈子」は存在するだろうが、ここでは、「人間A」の4つの「圈子」を一つのモデルとする。

第4に、それぞれの「圈子」を「人間A」との関係性からみれば、波紋が遠ざかるほどに、それは希薄化していく。すなわち、波紋とは、「熟人」（よく知った人）から「生人」（見知らぬ人）への広がりを示すとともに、紐帯力が、波紋の先に行くにつれて弱まっていくことを想起することができる³。ただし、このような紐帯の強さと弱さ、いわゆるその差異は、「差序格局」を理解する上で必要な視点ではあるが、その核心ではない。

第5に、費は、「倫とは、水紋が会うところに倫理が生まれる」（費2019：70）という一文を『釈名』から引用し、倫とは、「分別をわきまえる」ことであり、「礼」を踏み外すことはできないとしつつ、人と人の出会いによって生まれる倫理観、すなわち結合原則の要となる倫理観に着目する。そして、それぞれの「圈子」で習得すべき倫理観を浮かび上がらせる。

第6に、「圈子」に対応した倫理観を図1-2に従い示せば、血縁者である「人間B」や「人間C」とは「孝」「悌」、地縁者や友人である「人間D」とは「忠信」、見知らぬ人である「人間E」、とくに経済活動を営むのであれば「包の倫理的規律」⁴という労働倫理観を挙げることができる。つまり、「圈子」とは、「孝」「悌」「忠信」「包の倫理的規律」などの異なる倫理観に基づき形成された人間関係の表象である。

以上6点から明らかなように、「人間A」とは、異なる倫理観に基づき4つの「圈子」を内包した存在である。そして、自己という点からみれば、「人間A」とは、4つの「圈子」をともに構成する他者との間で、それぞれに対応する倫理観によって結び付き、その上で、「圈子」にお

いて自己を確立していると捉えることができる。少し噛み砕いていえば、「人間 A」は、4つの舞台上、必要とされる仮面をかぶり、他者とともに芝居を演じる役者の一人であると理解することができる。あるいは、他者と倫理観を共有しながら、一つの客観的な空間を作り出し、その内部においてのみ自己を表現しているともいえるであろう⁵。ただし、このような説明だけでは、「差序格局」の概念を理解したとは言い難い。さらに、「人間 A」に焦点を絞り、次のような点を加味しなければならない。

第1に、「人間 A」が出会う他者が、「圈子」に対応する倫理観をいつも持っているわけではない。たとえば、「人間 A」が一つの「圈子」において、「徳」を求められたとする。ところが、出会った他者が応えられない可能性もある。費は、このようなケースの対処方法として、論語の次のような孔子と弟子の間答から説明する。すなわち、「ある人が恨みに対して徳で応えるというのは、如何でしょうか？」と尋ねた。先生は「では徳には何で答えるのですか？恨みに対しては素直に答え、徳に対してのみ徳で答えればよい」（費 2019:73）と教える。この一節から費は、不幸な出会いの対処方法として、他者そのものに差をつけることであるとし、それを差序的階層化と呼ぶ。この差序的階層化とは、臨機応変に他者との対応が求められているようでもあるが、むしろその真意は、「圈子」に対応する倫理観は、人間によって習得のレベルが異なることを意味している。よくよく考えるまでもなく、「孝」「悌」「忠信」「包の倫理的規律」を誰もが同様に習得しているわけではなく、「人間 A」の「徳」と他者の「徳」に違いがあることは必然である。そして、この違いを前提とすれば、倫理観は、出会った人間同士によって修正・調整されながら、「圈子」は形成されることを意味する⁶。すなわち、「圈子」に対応する倫理観とは、誰もが知る言葉であるが、解釈が定まっているわけではない。つまり、習得すべき倫理観は予め用意されておらず、学ぶための教科書や参考書も存在せず、「人間 A」は、また他者も同様に、「圈子」を形成するためには、ただ経験を通して、倫理観を自分なりに解釈し、習得し蓄積していく以外に道はなく、自己は、この過程においてのみ育まれることとなる。

第2に、「人間 A」は、4つの「圈子」を保有する存在であるとしたが、この数は、あくまで一つのモデルであり、同級生、趣味などの「圈子」を持つこともあるし、逆に、身近な地縁血縁者の「圈子」だけに依存していることもある。あるいは「圈子」を持たずに孤独に生きているケースもあるだろう。いずれにせよ、その数は、育った環境であるとか、経済状況の影響を受けることもあるが、基本的に「圈子」の増減の決定権は「人間 A」の手の内にある。すなわち、「人間 A」は自らの意思でその波紋を広げたり、縮めたりすることができる。そして、このような「人間 A」とは、『郷土中国』のなかで費の主張がもっとも凝縮した次の一文を具現化した存在でもある。「孔子は決して楊朱のように「小己」（頑なな自己）でもって一切の状況に応じたのではなく、この道徳の範囲を必要に応じて拡大したり縮小したのである。孔子は、道徳の範囲を広げるだけで狭めることができなかつたイエスや中国の墨翟（敬称は墨子）とは違っていた」（費 2019:73）。この一文と「差序格局」の概念を比較すれば、道徳の範囲の伸縮と「人間 A」がその波紋を自在に操る点に親和性を読み解くことは容易である。さらに不幸な出会いのなか

で、倫理観そのものを柔軟に伸縮させることとは、まさに修正・調整を行うこととほぼ同義であるともいえる。無論、このような伸縮性とは、根っこのない優柔不断な自己と誤解されることもあるだろう。また、そもそも上で示した倫理観には、生産関係や権力構造を正当化する要素が含まれるという批判もあるだろう。このような誤解や批判は、実には的を得ているように映る。しかし、なぜ優柔不断として捉え、生産関係や権力構造という概念で理解しようとするのか、その源泉を知る必要がある。

以上2点から明らかなように、「差序格局」の概念とは、倫理観とは所与のものではなく、他者との交わりという経験を通して「圈子」を形成するための倫理観を習得していくものであるという視点、さらに、伸縮性や柔軟性という特徴は、その要諦である。そして、費は、「団体格局」との比較を通して、「差序格局」に基づく人と人の結合原則の特徴をより鮮明に浮かび上がらせるとともに、誤解や批判が生まれる背景を示す。

2. 『新約聖書』から読み解く「団体格局」

費孝通は、「団体格局」を次のように説明する（図2-1参照）。
「西洋の社会はどこか、我々の田畑にある束ねられた柴のようなところがある。数本の稲を束ねると一把つかみとなり、数本の把を束ねると一扎くくりとなり、数本の扎を束ねると一捆しばりとなり、数本の捆を束ねると一挑かかえとなる」とする（費2019：66-67）。束ねられる柴は、人間そのものを表すとともに、「一本一本の柴は、一挑のなかにあっても、特定の一捆、特定の一扎、特定的一把の中にある。一本一本の柴は、一把の中の仲間、一扎の中の仲間、一捆の中の仲間を探しだすことができ、それぞれきれいに束の中に納められて乱れることがない」（費2019：66-67）と、西洋社会のなかでの人間関係の特徴を示す。

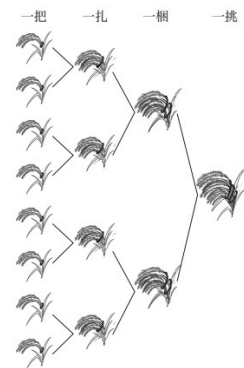


図2-1

ところが、費は、柴を束ねるための縄について詳細に述べていない。「差序格局」には孔子の思想が多数引用されているのに対して、縄に関するバックグラウンドは明確に示されていない。そのため、「団体格局」に基づく人間関係とは、どこまでも費の生活体験などから得られた見識に基づき展開された一つの仮説といえる。無論、わざわざ孔子の思想に対して聖書やその他の文献などを提示しなくても、説得力は持ち得ているが、縄が、どのような性質であるのか曖昧さは残る。それゆえ、本論では、キリスト教と国家という二つの視点から筆者なりの解釈を加え、その特質についての考察を試みる。

まず、キリスト教に焦点をあてれば、イエスの教えのなかに縄の存在を掴み取ることは容易である。たとえば、最後の晩餐を終え、オリブ山に向かう道中でのイエスとペテロの会話は、典型的な事例の一つであり、キリスト教的な縄の性質を浮かび上がらせる。

「シモン・ペテロがイエスに言った。「主よ、どこへおいでになるのですか」。イエスは答えられた、「あなたはわたしの行くところに、今はついて来ることはできない。しかし、あとになってから、ついて来ることになる」。ペテロはイエスに言った。「主よ、なぜ、今あなたについて行くことができないのですか。あなたのためには、命も捨てます」。イエスは答えられた、「私のために命を捨てると言うのか。よくよくあなたに言うておく。鶏が鳴く前に、あなたはわたしを三度知らないというであろう」(ヨハネ 13章 36～38節)。

この一節は、ヨハネによる福音書からの引用であるが、マタイ(26章 31～35節)、マルコ(14章 27～31節)、ルカ(22章 33～34節。ただし、前半の部分はない)のすべての福音書に登場し、信者でなくとも一度は耳にしたことのある話であろう。そして、この一節から繩の性質を読み解くとすれば、主に次のような点が指摘できる。

第1に、イエスは、「あなたはわたしの行くところに、今はついて来ることはできない」と答えるが、イエスが向かう場所とは、いうまでなく、神の王国である。その地とは、ゴルゴタの丘で磔にされ3日後に復活することによって辿り着く場所であり、この道程は、神がイエスにだけ与えたものである。つまり、「あとになってから、ついて来ることになる」とは、ペテロをはじめ弟子たちに磔刑からの復活を求めているわけではなく、復活したイエスに従えば、やがて神の王国の門は開かれると解釈できよう。もっとも、ヨハネによる福音書の記述は、やや抽象的でもある。マタイとマルコの福音書では、「私はよみがえってから、あなたがたより先にガリラヤへ行くであろう」と書かれ、復活することが明確に伝えられている。また、ガリラヤとは、神の王国を直接指しているわけではないが、イエスが布教を始めた地で復活を見届け、この奇跡に従えということであろう。このように福音書によって記述は異なるが、イエスが成し遂げる復活に重きが置かれた内容であることに間違いはない。そして、この奇跡を通して、イエスは他者が模倣することができない高貴で、高尚な存在となり、そのカリスマ性が高められることになる。すなわち、このようなイエスに宿ったカリスマ性とは、繩の特質を理解する上で重要な視点である。

第2に、ペテロは、「あなたのためには、命も捨てます」と、どこまでもイエスに付き従うことを望む。しかし、イエスは、「あなたはわたしを三度知らないというであろう」と躓きを預言する。実際、イエスが捕縛された後、ペテロは、「あなたもあの人の弟子のひとりではないか」といわれると、「いや、そうではない」とイエスとの関係を否定する(ヨハネの福音書 18章 17節、25節、27節)。ペテロの躓きとは、復活前の出来事であるが、その真意とは、信仰深き人物であっても躓くことが予め組み込まれていると読み解くことができよう。つまり、イエスの教えとは、人間の弱さを容認する点に一つの特徴がある。繩という視点からみれば、その性質は随分と緩く、寛容でもある。もっとも、たとえ罪を犯しても許されるのだから、イエスの言葉に背いても構わないというわけではない。すなわち、その繩から逸脱すること、躓いたままの状態が据え置かれるわけではない。当然、躓けば自省が求められ、自らを新生させなければならない。そ

それは、イエスの言葉に戻り、信仰を深めていく過程であり、躓くたびに何度も繰り返されることになる。この繰り返しこそが、キリスト教の繩の特質であり、緩い繩が幾重にもその身体に巻き付けられていくことになる。

第3に、イエスのような強いカリスマ性を持つ人物は、歴史上、頻繁に登場することはない。それゆえ、時間の経緯とともに求心力が弱まっていくことは避けられず、殉教者、敬虔な信仰心、奇跡を起こした人物を聖人とし、または、ルルドの泉⁷、ファティマの奇跡⁸などの出来事が注目されることになる。無論、数多の聖人の存在や後世の奇跡の数々は、イエスのカリスマ性、復活という奇跡に及ぶことはないのだが、キリスト教という一つの繩を維持していく上で重要な働きとなる。同時に、それらは、信者たちの躓きから新生への繰り返しを助ける。聖人は新たに生まれ変わるための一つ道標となり、奇跡は失われかけた信仰心を再び呼び覚ますための役割を果たすことになるだろう。そして、このような繰り返しとともに、イエスの教えは未来永劫この世界に留まり続けるように映る。ただし、この繰り返しは、キリスト教の存続には不可欠な要素であるが、身体に巻き付いた緩い繩の存在そのものに大いなる価値が見出されるようになると、イエスの教えの必要性が問われることになる。すなわち、躓きや苦難から逃れ、新たな生き方を探す手段は、必ずしもキリスト教だけの特権ではない。あるいは、イエスの教えに救いを求めても、いつまでも苦難から解放されず、絶望に支配され続ければ、別の繩を探し求めることになったとしても不思議ではない⁹。つまり、新生という感覚に重きが置かれるようになると、それを可能にする新たな緩い繩が求められ、それを発見すれば、人びとは、進んでその身体を差し出すことになるだろう¹⁰。

以上3点は、費の「団体格局」の概念、なかでも繩についてのキリスト教の視点からの解釈であるが、重要な点として、躓きからの新生が繰り返される点を挙げることができる。無論、この繰り返しを自己の成長と呼ぶかどうかは別だが、少なくとも新生のために不可欠な緩い繩を探し求める自己が浮かび上がってくるといえよう。ただし、このような繩の特質は、図2-1で示した「一把^{つかみ}」「一扎^{くくり}」「一捆^{しばり}」「一挑^{かかえ}」というその束が小さなものから大きな束に変化していくことを説明しているわけではなく、束を縛り付ける繩の一つの性質を明らかとしたに過ぎない。また、イエスの教え、あるいは別の新生を可能にする繩に従うだけの自己が浮かび上がってくるだけである。そのため、次節では、アダム・スミスの『道徳感情論』を参照しながら、「団体格局」の概念についての考察をさらに進める。

3. 『道徳感情論』から読み解く「団体格局」

費孝通が、『道徳感情論』をその手に取り、「団体格局」の概念を作り上げる過程で参照にしたかどうかは定かではない。しかし、『道徳感情論』の第3部「徳の性格について」の第2編から第3編のなかで示された社会像は、「団体格局」の概念を理解する上で、なかでもイエスと自己の関係性とは異なる側面、いわゆる生活に密着した階級や共同体、さらに国家と自己の関係性を

知る上では有益である。アダム・スミスは、その関係性を次のように語る。

「独立した国家は例外なく多くの階級と共同体に分かれ、それぞれが独自の権力や特権を持ち、義務を免除されたりしている。そして個人は当然ながら、他のどの階級や共同体よりも自分が属す階級や共同体に強く結びつけられており、当人の利害と対面のみならず、友人や仲間の利害と対面もこの階級や共同体と深くかかわっている。そこで自分の階級や共同体の権益を拡げようと熱望し、他の階級や共同体に浸食されまいと必死になる」(アダム・スミス 2014 p.496-497)

ここに登場する「階級と共同体」とは、やや大雑把な括りであるが、具体的にいえば、業種に基づく組合、宗教や宗派、地域コミュニティなどの多種多様な団体と捉えることが可能であろう。そして、これら団体を図2-1に示されている「一把」「一扎」「一梱」「一挑」に置き換え、繩の性質について考察すれば、主に次のような点が指摘できる。

第1に、アダム・スミスによれば、団体とは、自己や仲間の利益と深く結びついた一つの運命共同体である。すなわち、「一把」「一扎」「一梱」「一挑」の存亡は自己の生活を大きく左右すると理解することができよう。そして、団体の規模には関わりなく、その構成員は、団体の維持、発展のために「必死になる」ことが求められ、このような団体の存在は、無論、宗教を核とした団体もあるが、キリスト教の緩い繩とは異なり、強固な繩の存在を想起させる。

第2に、その繩の起源を見極めることは難しいが、少なくともイエスの誕生以前から存在していたことは間違いない。あるいは、西欧社会に脈々と受け継がれてきた古くから存在するものと捉えることができよう。そして、その繩の特徴とは、自己は仲間とともに団体への帰属性を深めながら、他の団体との対立的な状況を生み出すことになる。すなわち、「一把」「一扎」「一梱」「一挑」とは、閉鎖的、内向的な性質を帯び、その内部において、団体が定めた掟、教義、規則、さらには法などの繩によって、自己は仲間と一緒に縛られながら、他の団体と対峙することになる。

このようにアダム・スミスは、西欧社会の基層を形成する一つの繩の存在を明らかとするのだが、必ずしもキリスト教を軽視しているわけではない。むしろその目的は、キリスト教の繩と「階級と共同体」による繩との融合、すなわち、「一把」「一扎」「一梱」「一挑」の間で練り広げられる対立から融合への道筋を示すことにある。アダム・スミスは、その過程を次のように語る。

「賢明有徳の士は、自分が属する階級や共同体の公の利益のために、つねに自己の利益を犠牲にしようとする。また、この階級や共同体の上位に位置付けられる国家や主権者のより大きな利益のために、階級や共同体の利益を進んで犠牲にしようとする。となればこの人は、下位集団の利益はすべて、宇宙の大いなる利益のために犠牲にしようとも考えるだろう。それはつまり、あらゆる賢慮と知性を備えた存在から成り立ち、神自身がその直接の統治者であり指導者でもある

大いなるものの利益のために、犠牲にすることである。慈愛に満ちた全知全能の存在は、その統治体系に、宇宙の善にとって不要な悪が一片たりとも紛れ込むことを許さない——この人がつねに心からそう信じているなら、自身や友人、社会、祖国を襲う不幸はどれも宇宙の幸福に必要なだと考えるに違いない。したがって、そうした不幸を甘受すべきものとみなすだけでなく、ものごとの相利共生をわきまえた人間であれば、謙虚に欲すべきものとさえ、みなすはずである」(アダム・スミス 2014 pp.505-506)

この一節から明らかなように、アダム・スミスは、自らが所属する団体だけではなく、上位に位置づけられる団体の利益を自己犠牲の精神に基づき重視することを求める。つまり、この自己犠牲の精神によって、階級や共同体間の対立構造は融合へ向かい、「一札」から「一札」へ、「一札」から「一札」へと上位の団体へ収斂していく過程を説明する。そして、この融合は、「賢明有徳の士」「ものごとの相利共生をわきまえた人間」によって成し遂げられるとするとともに、自己のあるべき姿を提示する。

しかし、アダム・スミスが求める自己とは、「階級と共同体」の權益を守り広げること「必死になる」自己とほぼ同義であり、「必死になる」を自己犠牲という言葉に書き換えたに過ぎないといえよう。その意図、さらにその根拠はどこにあるのか。また、「宇宙の大いなる利益」とは一体何を指しているのかははっきりとしない。このような疑問を念頭に置きつつ、アダム・スミスの団体と自己の関係を考察すれば、主に次のような点が指摘できる。

第1に、自己を犠牲にしてまで守るべき団体とは、アダム・スミスの言葉をそのまま信じるならば、それは、もはや「階級や共同体」という言葉が陳腐になるほど広がりのある「宇宙」ということになる。しかし、その真意は、「神自身がその直接の統治者であり指導者でもある大いなるものの利益」という記述から判断して「宇宙」とは神の王国と解釈して間違いはなかろう。そして、神の王国を連想させることによって、自己犠牲の精神を聖人または殉教者と同じく高貴なレベルへ押し上げ、そうした高貴さを備えることを自己のあるべき姿として描き出したといえる。つまり、ここにキリスト教との一つの融合を看取することができよう。ただし、アダム・スミスが求める高貴さとは、「不要な悪が一片たりとも紛れ込むことを許さない」というように、躓きに対する寛容さはない。まさに自己の利益を優先することは、それ自体が悪であり、自己犠牲の精神を放棄した者に神の王国の門が開くことはないという脅しのように聞こえる。それゆえ、アダム・スミスの言説の背後には、イエスの教えと比べ、強固な縄によって縛られた自己の存在が浮かび上がる。

第2に、「宇宙」(神の王国)であるとか、「慈愛に満ちた全知全能の存在」という言葉が並ぶと、つついキリスト教をイメージしてしまうが、『道徳感情論』とは、キリスト教のテキストではなく、信者の信仰心を高めるために書かれたものではない。アダム・スミスの視線は、満天の星空が広がる宇宙に注がれることはなく、足元の「自身や友人、社会、祖国」、なかでも祖国、いわゆる国家から離れることはない。たとえば、アダム・スミスは国家について次のように語

る。「自分自身のみならず、心からの愛情を注ぐわが子、両親、親戚、友人、恩人など、私たちが自ずと深く敬うすべての人は同じ国に属するのがふつうであり、この人たちの幸福と安全は、ある程度まで国家の幸福と安全に依存している。このため祖国は、利己的な感情のみならず献身的な気持ちからも、私たちに愛されるようにできている。国とのこうした関係により、国家の繁栄と栄光は私たちにある種の誇りを感じさせるようだ」(アダム・スミス 2014 p492)。このようにアダム・スミスが捉える団体とは、国家にはかならず、「宇宙の大いなる利益」は国家の利益にすり替わり、その繁栄と栄光は自己や家族、そして仲間の繁栄と栄光を保証するということであろう。つまり、自己犠牲の精神に基づき、上位の団体へと収斂されていく過程において、その広がりにはあたかも宇宙まで広がるようにみえるが、実際は、国家という枠組みに留まる。すなわち、図2-1で示されている一番大きな束である「一挑」は国家ということになる。そして、キリスト教に基づく自己の成り立ち方とは異なり、国家という枠組みのなかで自己の成り立ち方が問われることとなる。

第3に、アダム・スミスは、国家のために、自己を犠牲にできる人間を「賢明有徳の士」「ものごとの相利共生をわきまえた人間」とするが、そのような自己を生み出すのは、自己の胸中に潜むもう一人の自己であるとする。いわゆる「胸中の観察者」である。たとえば、自らが属する国家が他国に侵略され危機的な状況に陥った時、国家のために生命を捧げるべきか、肉親への情を優先すべきか。このような選択に迫られた場合、「胸中の観察者」の声に耳を傾け選択しろということである¹¹。そして、その声は、上記の一節から判断すれば、自己犠牲の精神に基づき、前者を選択することが「賢明有徳の士」として称えられ、逆に、後者を選択すれば、臆病者と非難されることになる。ところが、「胸中の観察者」はいつも自己犠牲を選択するわけではない。すなわち、「私たちの善行が自国を超えた広い範囲に効果をもたらすことは稀だが、善意はいかなる境界の制限も受けることなく広大な宇宙を包み込むことができる」(アダム・スミス 2014 p504)とし、観察者の声は、稀なことではあるが、侵略者に対して、善意を示し、平和を望み、博愛の精神を声高く叫ぶこともあるとする。また、このような他国による侵略を前にして、自らの生命をささげるかどうかという極端な例だけではなく、身の回りに生じる出来事、さらに経済活動における振る舞い方についても同様に「胸中の観察者」の声に従えという。つまり、アダム・スミスが求める自己とは、内なる声に導かれ、自己の進むべき道を見定め、自らを成り立たせるということである。

第4に、「胸中の観察者」は、「我」の欲望を抑制し、理性的な「汝」に従うということであり、自己を縛る縄とは、理性的な性質を帯び、そこに宗教的呪縛から解放された自己を見出すことは可能である。しかし、理性的な声といえども、その判断基準は、所属する社会の常識や価値観、さらにいえば、時勢が醸し出す雰囲気のような世論、あるいは誰もが信じる物語¹²から逃れることはできない。すなわち、博愛の精神を選択する時とは、現実社会が博愛を求める限りにおいてであり、自己の内面に理性が自然と湧き上がってくる結果ではない。少なくとも自己が理性的に振舞えば、理性的な社会が実現するという考えは、錯覚に過ぎない。つまり、美德であるの

か愚行であるのか、あるいは、他者の気持ちに同感できるのかどうかは、理性的な判断というより、むしろ現実社会の声を強く反映せざるを得ない。それゆえ、自己は、現実社会に依拠した「胸中の観察者」というもう一人の自己の縄によって縛られ続けることになる。

以上4点は、費孝通の「団体格局」をアダム・スミスが『道徳感情論』で展開した「階級と共同体」「国家」と自己の関係性、さらに「胸中の観察者」の視点から「団体格局」の特徴である縄に関する筆者の解釈であり、キリスト教の縄の性質も踏まえれば、神（またはイエス）と自己、団体と自己という構図の下で、自己の成り立ちが浮かび上がる。そして、「差序格局」における自己の成り立ちを比較すれば、縄の有無、他者とのかかわり方など、その違いは鮮明に浮かび上がるといえよう。次節では、二つの概念を比べながら、自己の成り立ちについての考察を深める。

4. 「差序格局」と「団体格局」の相違点と問題の所在

本論では、費孝通の「差序格局」と「団体格局」の二つの概念について、なかでも「団体格局」に関しては、『新約聖書』と『道徳感情論』を参照しながら、筆者なりの解釈に基づき考察を進めた。本節では、費の「公」に関する見解を起点として、自己の成り立ち方の違いを明らかにする。費が導き出した結論は次の通りである。

「差序的な構造配置における「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。実際、西洋の外交官が国際会議において、自国の利益の為に平気で世界の平和や他国の合法的な権益を犠牲にする時も、これと同じ事をしているのである。異なる点は、彼らは国家を一切の小さな組織からなる団体を超越したものと見なし、国家の為なら、上層下層の双方を犠牲にすることがある。しかし、犠牲にしまで、他の集団をまとめあげることはしない。これが現代における国家観念であり、中国のような郷土社会にはないものである」と結論付ける（費 2019：74）。

このように費は、「公」とは、その団体の大きさに関わりなく存在するものであると指摘するが、その解釈を読み解けば、主に次のような点が指摘できる。

第1に、「国家」も国際的な視点からみれば、閉鎖的で内向的な性質を帯びた一つの共同体に過ぎないとする。この指摘は、アダム・スミスが語る「階級と共同体」の特徴である自らが属する団体の利益を優先する性質は、「国家」にも強く反映され、団体の規模に関わりなく、同質の紐で縛られるという「団体格局」の要諦を示す。

第2に、「圈子」のなかにも閉鎖的で内向的な性質を帯びている性質があるとする。すなわち、「圈子」も「階級と共同体」と同じく、一つの団体にほかならず、その構成員は、仲間意識を持ち、外部からの侵略に対しては結束し、自己犠牲の精神が発揮されることを否定してはいない。

第3に、自己犠牲の精神を必要とする「圈子」とは、おおよそ家族や宗族などの地縁血縁者、

いわゆるよく知った人（熟人）の「圈子」に限定されるものと推定されるが、自己犠牲の精神がすべての「圈子」を覆うことはない。つまり、「公」の概念は、一部の「圈子」だけにみられるものであり、国家の枠組みまで広がることはないとする。

このように費は、西洋と中国の社会構造の違いを見出したといえるが、なぜ「圈子」をまとめ上げるような自己犠牲の精神が育まれないのかという疑問に対して明確な回答を示しているわけではない。もちろん、地縁血縁関係の「圈子」の「公」は国家よりも重視されるためであるとか、国家をイメージするような神の王国の概念が存在しないと、そもそも人びとを束ねるための縄が存在していないなどの理由を挙げることは可能であろう。しかし、これらの理由は、「差序格局」の概念とは直接関係のない要因である。

「差序格局」の概念の視点から、その理由を簡潔に述べれば、「圈子」とは、それぞれが異なる倫理観によって成立しているからである。図1-2に戻り、詳細に説明すれば、主に次のような点が指摘できる。

第1に、「人間A」は、4つの「圈子」を保持しているが、このうち、よく知った者同士、いわゆる「人間B」「人間C」「人間D」とで形成する「圈子」では、「団体格局」でみられた自己犠牲の精神を求められる可能性は高い。しかし、「人間E」との「圈子」では、たとえば、経済活動を目的とした「圈子」とすれば、まったく異なる倫理観である「包の倫理的規律」を習得することが求められる。

第2に、経済活動において求められる「包の倫理的規律」の特徴とは、第三者に仕事を丸投げすることを基本とする。すなわち、自己努力をすることなく、どこまでも他人に寄生する労働倫理観である。そのため、しばしば悪しき倫理観と指摘されることもあるが¹³、仕事の出し手と受け手の関係は資本家と労働者のような「主」と「奴」のような関係ではなく、どこまでも対等な「主」と「主」の関係が成立する¹⁴。

第3に、「包の倫理的規律」に基づく「圈子」、すなわち「包の経済組織」の特徴は、その構成員が絶えずシャッフルし、しかも「包の経済組織」そのものがビルド&スクラップを繰り返す性質がある¹⁵。すなわち、時限的な性質を強く帯び、そのため、構成員の関係性も流動的なものとなり、よく知った者同士の「圈子」のような結束力や組織存続のために自己犠牲の精神が求められることはない。

このようによく知った者と知らない者との「圈子」では、習得すべき倫理観に違いがあるように、結束力、自己犠牲の精神など求められる要素は異なる。このことは、「人間A」の内部において、異なる目的で形成された「圈子」が併存していることを意味する。そして、「人間A」にとって、より多くの「圈子」を保有すること、すなわち、家族の「圈子」では愛情を育み、幼馴染や同級生の「圈子」では友情を分かち合い、ビジネスの「圈子」では「お金持ちになりたい」という欲望を叶えるなど、まさに多様な「圈子」を保有することを前提として、自己はかたづけられる。もちろん、家族の事情や経済活動の状況などの外部環境の影響を受けて、いずれかの「圈子」を選択しなければならぬ場合もあるだろう。また、友情を取るか、お金儲けを重視す

るかなど、自己の内部で対立が生まれ、苦しむこともあるだろう。しかし、たとえ自己矛盾に苛まれたとしても、波紋を四方八方に広げ、自己の内部に「ばらまかれた砂」のごとく「圈子」を形成することは、多様な目的を実現するためには不可欠であり、中国人の望む理想的な状態といえよう。逆に、「圈子」が、自己犠牲の精神の名の下で収斂されてしまうことは、自己の存在意義を根底から否定する耐えがたき状態にほかならないといってもいい過ぎではない。

もっとも、「団体格局」の概念からみれば、「差序格局」の概念に基づく自己とは、自己犠牲の精神がないわけではないが、それが突き通されることはなく、実に優柔不断な自己と映るであろう。また、「圈子」のなかには封建的な権力構造を助長するような倫理観に支配されているようにもみえるであろう。さらに、「主」と「奴」の関係性では捉えきれない生産関係を見出すこともできる。それゆえ、「団体格局」の概念に支配された人間からみれば、「人間 A」を理解することは容易ではない。しかし、そのような理解とは、一つの「圈子」だけに注目して導き出された結果に過ぎず、俯瞰して「人間 A」を捉えれば、まったく異なる印象を受けることになる。そして、翻って「団体格局」に基づく自己の成り立ちをみれば、主に次のような点が指摘できる。

第1に、「差序格局」における自己の成り立ち方と比べ、他者の存在を明確に掴み取ることができない。「神」と自己、「階級と共同体」と自己、そして、「国家」と自己の関係性は理解できたとしても、他者との関係性は、「それぞれきれいに束の中に納められて乱れることがない」と費が指摘するように自己と他者はどこまでも同質的な存在のままであり、他者が目前に現れることはない。もっとも、「団体格局」の下でも、家族、親族、友人とは、「差序格局」と同じくそれぞれとの間で固有な関係性が築かれるはずだが、自己犠牲という縄で縛られることによって、誰もが市民や国民という名称が付与され、固有な関係性よりも上位に位置づけられることになる。すなわち、「団体格局」の下では、代替不可な存在であるべき他者すら同質化から逃れることができない。

第2に、「胸中の観察者」の判断に基づく他者とは、決して自己の外側に解き放たれることはない。他者は「胸中の観察者」に捕らわれたままである。その結果、他者の存在は具体性に欠け、どこまでも抽象的な存在として理解されることになる。それゆえ、その関係性は、同情、友情、愛情、または、信用、信頼、さらには包括、包摂などの抽象的な概念でしか語るることができない。無論、他者との関係性を理解するための言葉を発見し、定義することは、一つの研究領域であることに違いはない。しかし、言葉で、ただ抽象的な概念だけで他者との関係性を構築することは可能なかという疑問は決して消えることはない。

第3に、自己の内面には、他者を理解するための抽象化された言葉が並ぶ。溢れるほどの言葉を内面化した自己が優れているのか、幸せなのかはさておき、いずれにせよ、自己は自らの存在を維持するため、また他者との関係を形成するために、言葉を選び続けることになる。その選択は、あたかも自己の自由であるように映るが、その実際は、現実社会の状況、いわゆる世論の強い影響を受けざるを得ない。つまり、「団体格局」の概念に基づく自己の成り立ちとは、「差序格

局」のように倫理観を習得するのではなく、現実社会を意識しながら言葉を選択し、理解することにほかならない。逆説的にいえば、言葉に縛り続けられることを意味するといえよう。

第4に、自己犠牲の精神という一つの言葉は、自己と他者が国家という大きな束に結合されていく過程を示したに過ぎず、「団体格局」の概念に基づき人と人がどのように結合していくかという問い掛けに答えるものではない。少なくともアダム・スミスにとって、自己犠牲の精神について論じることは、市場における結合原則を考察する上での一つの雛形を提示することに意義があり、その目的はその先にあったといえる。周知のように、アダム・スミスが導き出した市場における結合原則とは、分業と交換の原理にほかならず、自己と他者は分業と交換を通して関係性を築き、自らの存在価値を知ることになる。すなわち、自己と他者はともに、分業と交換に対応した経済用語、たとえば資本家、経営者、労働者、従業員、または消費者などの名称に読み替えられ、その上で、その名称に応じて他者との関係性を構築することになるといえよう¹⁶。

以上4点は、「団体格局」における自己の成り立ち方についての解釈であるが、「差序格局」の概念と比べ、根本的な違いを発見することは容易い。ただし、本論は、いずれが正しい自己の成り立ちなのかを問うてはいるわけではない。むしろ「差序格局」という異質な概念を西洋社会に対して投射することによって、自己の成り立ち、他者との関係性についてこれまでにない知見を導き出すための試みである。無論、あくまでも試論の域を出ないが、水面に投げ入れた小石が、誰かの波紋に出会うことを願うばかりである。

おわりに

本論は、「差序格局」と「団体格局」という二つの概念から自己の成り立ち方についての考察を行ったが、費孝通の念頭に中国社会と西洋社会が置かれていたように、筆者の頭の片隅には、絶えず日本人の自己の成り立ちが意識され続けていることも事実である。

日本人が、尊敬語、謙讓語、丁寧語、ため語などの言葉を使い分ける姿を思い起こせば、それは、「圈子」に応じた「差序格局」の一つの表象ではないかと考えたりもする。しかし、同調圧力という言葉を聞けば、「団体各局」の影響を強く受けた社会ではないかと考えたりもする。実際、筆者が受けた教育、いわゆる管理教育を振り返れば、「団体各局」の概念の影響を強く受けていることを否定することはできない。自己犠牲の精神、あるいは協調の精神が身体に染み込んでいる自己を発見することは容易でもあるし、それを他者に求めることもしばしばである。また、筆者と同じような他者を見出すことも簡単である。もっとも、二つの概念に応じて日本人を分類し、量的に把握することに意味はないが、この二つの概念から、日本社会の構造を見直すことには意義があるのではないだろうか。教育現場、労働現場、あるいは地域社会に落とし込み、日本社会における自己の成り立ち方を再考し、自己のあるべき姿を描き出すことは有意義な作業ではなかろうか。それは、表象としての言葉使いを倫理観に置き換え、他者との関係性を見直し、その下で自己の成り立ちを再考することにほかならないが、「差序格局」という異質な概念

を手にすれば、「団体格局」の支配から逃れるための道筋を開示できるのではないかと期待を寄せている。

参考文献

- アダム・スミス (2014) 『道徳感情論』(村井章子+北川知子訳 日経 BP 社)
- 内山完造 (2011) 『両辺倒 中国人的政治・経済感覚の古層』(長肆心水)
- 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)
- (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)
- 片山善博・川村潤子・原田忠直 (2022). 「〈鼎談〉実存の語り方～ロイ・アンダーソンの映画の世界」(日本福祉大学福祉社会開発研究所『日本福祉大学研究紀要－現代と文化』第145号)
- 加藤弘之 (2016) 『中国経済学入門－「曖昧な制度」はいかに機能しているか－』(名古屋大学出版会)
- 佐々木衛 (2003) 『費孝通－民族自省の社会学』(東信堂)
- ジュナサン・ゴットシャル (2022) 『ストーリーが世界を滅ぼす』(東洋経済新報社)
- 轟莉莉 (2015) 『「知識分子」の思想的転換－建国初期の潘光旦、費孝通とその周囲』(風響社)
- 岸本美緒編 (2006) 『「帝国」日本の学知－東洋学の磁場』(岩波書店)
- 原田忠直 (2022) 『新中国経済秩序個性論－「生意人」が形づくる経済秩序』(あるむ)
- 費孝通 (1985a) 小島晋治ほか訳『中国農村の細密画』(研文出版)
- 費孝通 (1985b) 横山廣子訳『生育制度－中国の家族と社会』(東京大学出版会)
- 費孝通 (2019) (西澤治彦訳) 『郷土中国』(風響社)
- 費孝通 (2021a) 梁海燕・蔣青・陳雪・張喆訳『費孝通学術論集－述懐と再考』(京都大学学術出版会)
- 費孝通 (2021b) 諸葛蔚東訳『郷土中国・郷土再建』(東京大学出版会)
- 丸山優・原田忠直・片山善博・川村潤子 (2023) 「座談会 丸山優先生からの伝言」日本福祉大学福祉社会開発研究所『日本福祉大学研究紀要－現代と文化』第146号
- 丸山優 (2023) 「ヴェーバーとハイデガー脱魔術化の行き着く果ての「再魔術化」からの脱却」『経済論集』第56号

注

- 1 費孝通 (1910年－2005年). 浙江省生まれ. 燕京大学卒業後, 清華大学大学院に進学. 1936年, ロンドン大学大学院に留学. 帰国後, 雲南大学, 西南聯合大学にて研究・教育活動に従事. 1943年に米国訪問. 1946年に英国再訪. 帰国後, 清華大学教授となり, 『生育制度』『郷土中国』『郷土重建設』などを発表. 中華人民共和国成立後は, 自ら思想改造を行い, 民族識別などに従事. しかし, 1957年の右派闘争で右派の烙印を押され, 文化大革命時代は, 迫害を受ける. 改革開放以降, 名誉回復され, 中国社会科学院所長, 北京大学社会学研究所長などを歴任. 中国社会学会長に就任し, 社会学, 人類学の再建に尽力する. もっとも, 改革開放以降の研究について, 小鎮化(農村の工業化)や民族識別に関する議論を中心に, 評価は定まったとは言いがたい. しかし, 革命以前の研究については, 「中国の社会秩序に関する斬新な問題提起がなされた特色ある時期」(岸本美緒 2006.p.281)に活躍した研究者の一人として位置づけることに異論はないといえよう. なお, 費孝通の著作としては, 『郷土中国』のほかに, 費孝通 (1985a), 費孝通 (1985b), 費孝通 (2021a), 費孝通 (2021b) などがある. また, 費孝通に関する研究としては, 佐々木衛 (2003), 轟莉莉 (2015) などがある.
- 2 もちろん, 費自身が語っているように, この二つの概念で中国人と西洋人を明確に区別できるわけではなく, おおよその傾向を示すものである.
- 3 人間関係の紐帯の強弱を基軸とした研究は, マーク・グラノヴェッターが有名であるが, この紐帯論を「差序格局」の概念から批判的に捉えていくことは今後の課題である.
- 4 「包の倫理的規律」についての考察は, 中華人民共和国成立以前では柏祐賢 (1986a 1986b), 改革開

放以降では加藤弘之（2016 など）、そして、両者を批判的に継承した原田忠直（2022）がある。

- 5 主観と客観については、内山完造の「包」論を参照。内山は「包」を区切りと訳すが、その理由を次のように語り、中国人の主観と客観の問題を明らかにしている。「この包を請負と訳して居るが、私はもう一步踏み込んで区切ることでであると云うのである。一戸の家は一つの区切りである。一つの市街に城をつくる（武装と云うことも出来る防壁と見ることも出来るが）大陸地帯での区切りである（村落の堡とか塁とか云う土を堆くしたのもも同様）、国境線は大陸の大区切りである。こう考えて来る時に、中国人は中国人として生きる為めには、先ず区切りからやらねばならぬ。ここに中国人が何事にも客観を先ず重視して、その客観との調整の範囲内でのみ主観を考えた。むしろ宿命とも言われる民族的習性がうなずかれるのである」（内山 2011 pp.60-61）。
- 6 ここでは修正・調整という言葉を用いたが、むしろ絶対的な倫理観の不在という視点が重要である。つまり、倫理観は人間の手によって修正・調整することが可能であるという意味である。なお、修正・調整という用語は、本文中で紹介した費による孔子とイエスの違いの説明から着想している。
- 7 1858年2月11日、少女ベルナデッタ・スビルーが、「聖母」と遭遇し、その後、教えられた泉。泉の水によって不治と思われた病が治癒する奇跡が続々と起こり、現在でも、ルルドはカトリックの巡礼地の一つとなっている。
- 8 1917年、ポルトガルの田舎町ファティマに住むルシア、フランシスコ、ジャンシタら3人の子供の前に聖母マリアが現れ、メッセージを伝えたと言われる奇跡。
- 9 キリスト教への信仰から別の繩を求める点については、片山善博・川村潤子・原田忠直（2022）の鼎談を参照。この鼎談では、スウェーデンの映画監督ロイ・アンダーソンの作品を中心に脱キリスト教を一つの論点として議論を展開している。
- 10 キリスト教以外の繩について、丸山優・原田忠直・片山善博・川村潤子（2022）のなかで丸山が語る次のような指摘に着想を得ている。すなわち、「再魔術化の話 宗教的な救いから始まってんだよ。宗教的な概念だから救いの概念があるんだけど、それを世俗化しちゃってるわけだよ。いま。その概念が、救いっていうのがいろんなところにありそうだってなっちゃうわけよ。逆にいうと、政治の世界でいえば、他の世界でいえば。みんな合理化が進むわけね。そうすると結果的には再魔術化っていてもいいんだけど、思ったよりもはるかに多くの神を持つことなんだよ。それぞれの分野で、で、神を崇めているだけ。それを合理化って呼ぶんだよ。再魔術化っていうのと合理化っていうのが最後には一緒になっちゃう。それがヨーロッパの合理化。」「合理化と。合理化っていうのは世俗化っていうのは脱魔術化、魔術の世界から離れることでしょ？ところが結果的に神を多く作っちゃうわけだから、再び魔術化しちゃうわけだよ。世界は、それは救いがないんだよ。そこには、神はいっぱいいるけど救いはないの。ただの形式だから。経済で言えば計算可能性っていうのは神だよって。そういう神をもってしまったけど、崇めるわけでもなければ、自分を苦難から救ってくれる存在でもなくて、どうすんだって」。つまり、緩い繩に救いを求め、その身体を差し出すことは、丸山が指摘するヨーロッパ的合理化と言い換えることも可能であろう。なお、この再魔術化に関しては、丸山（2023）も参照。
- 11 アダム・スミスは、「胸中の観察者」について次のように語っている「統治者の安全への奉仕を肉親の情など深い自然の愛情に優先すべきだろうか。逆にどんな場合なら、支配者への奉仕よりも肉親の情を優先しても不適切ではないだろうか。これらはすべて、胸中の人、すなわち私たちの行動の偉大な審判人であり裁定者でもある中立な観察者の判断にゆだねなければならない」（アダム・スミス 2014 pp.488-489）
- 12 ジュナサン・ゴットシャルは、ビクトリア朝時代の小説に関する調査（この分野の専門家を対象としたアンケート調査。調査では小説の架空の登場人物の性格について、実在の人間と同じように評価を行い、その基準の分析が行われた）に基づき、善人と悪人の対立関係を明らかとし、「主人公は協力して公益を目指して努力し、敵役は利己的な目的のために支配を企む」（ジュナサン・ゴットシャル 2022 p160）、さらに「物語の主人公は自分の個人的な利益と集団のニーズのバランスを適正にとって

いる。総じて主人公は、両者が対立すれば、公益を優先して自己利益を犠牲にする。敵役はそうではない。狩猟採取民の間ではたいてい、悪い人間とは集団の利益よりも自分の利益を必ず優先する協調性のない人間と定義される」(pp161-162)という結論を導き出している。このように「自己犠牲の精神＝善人」であるという共通認識は成立していたといえ、この構図を形成した要因として、文学が果たした役割は決して小さくないといえよう。もっとも、ビクトリア朝時代とは、アダム・スミスの死後の時代であるが、それほど大きな開きはなく、アダム・スミスが生きた時代も同様な傾向がみられたとしても不思議ではない。

- 13 柏祐賢は「包の倫理的規律」を中国人の悪しき労働倫理観として、中国経済の停滞論を導き出した。詳細は柏祐賢(1986a 1986b)を参照。
- 14 加藤弘之は「包の倫理的規律」を参照として「曖昧な制度」論を展開し、中国人の労働倫理観のなかに経済活動時における人びとの関係性が水平、対等であることを発見した。そして、水平性、対等性を中国経済の成長要因として、新たな中国経済論を展開した。詳細は加藤弘之(2016)を参照。
- 15 原田忠直は、柏と加藤のそれぞれの論を批判的に継承しつつ、「包の経済組織」の時限的性格、すなわち、利潤の確定化と組織の不確定性が循環することを明らかとした。つまり、資金に対する所有欲は非常に強いが、組織や職位、生業に対する所有欲の希薄な性質、すなわち、資金に対する偏った所有欲と組織や職位、生業に対する所有欲のアンバランスな状態が再生産されるという特徴である。そして、この特徴の下、「包の経済組織」の所有者や構成員は固定化されない状態へ導かれることになると結論付けた。詳細は原田忠直(2022)を参照。
- 16 人と人の結合原則が異なれば、現れてくる社会構造に違いが生まれるように、市場にも違いが現れることになるのは必然といえよう。もちろん、市場では、分業や交換が行われるわけであるが、その性質は大きく異なる可能性は高い。少なくとも「差序格局」の概念に基づき「包の倫理的規律」を習得した人間同士が行う分業と交換は、西洋と同じとはいいがたい(原田忠直 2022 参照)。アダム・スミスが指摘する分業と交換の原理を「差序格局」の概念から突き詰め、この聞き慣れた市場という用語に別の光を当てることができるのではないかと考えられるが、この点については、今後の課題としたい。