

費孝通、マーガレット＝ミードを読む
——『美国人的性格』の比較文化論——

前川 亨

1. 序論
2. home と《家郷》
3. fairness と《礼讓》
4. 結語

費孝通、マーガレット＝ミードを読む

The old people in a new world, the new people made out of the old, that is the story that I mean to tell, for that is what really is and what I really know. (Gertrude Stein)⁽¹⁾

1. 序論

費孝通 (Fei Xiaotong、もしくは Fei Hsiaotung, 1910—2005年)。自らの故郷、江蘇省呉江の小村である開弦弓村に関するモノグラフ *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley* を1939年にロンドンで出版し、ロンドン大学留学時の恩師プロニスラフ＝マリノウスキーの学統を継ぐ社会学者・社会人類学者として世界に広くその名を知られた。以後、抗日戦争、国共内戦、文化大革命と、幾多の試練に見舞われながらも、それらを乗り越え、長い学究生活の大半を学界の第一線で活躍した。およそ中国社会の研究に携わる者にして、費孝通の著作から何らかの恩恵や示唆を受けないことはあり得ない。多方面に亘る彼の業績をいかに継承し、いかに批判していくかは、私たちに課せられた大きな課題である。⁽²⁾

マーガレット＝ミード (Margaret Mead, 1901—1976年)。親友ないし「それ以上」の関係であったルース＝ベネディクトと共に、文化とパーソナリティ学派の代表的な文化人類学者として活躍し、アメリカにおける斯学の興隆・発展の基礎を築いた第一の功労者といってよい。1920年代に彼女がサモア諸島で実施した調査に基く有名なモノグラフ *Coming Age in Samoa* を巡っては厳しい批判も提出されているけれども、彼女が研究史上に刻した輝かしい足跡まで消し去ることはできない。彼女抜きにアメリカの文化人類学の歴史を語ることは到底不可能である。⁽³⁾

第二次世界大戦後のそれぞれの分野に決定的といってよいほどの影響を及ぼしたのみならず、専門分野の枠を超えて様々な領域の研究にまで多くの示唆を

与えてきたこの二人が、少なくとも一度、費孝通がアメリカ滞在中の1943年から44年にかけて顔を合わせる機会をもったことを、私たちは費孝通の文章から確認できる。「Mead 女史は私の同業であり、もとコロンビア大学で人類学を講じていた。私はアメリカで彼女に会ったことがある。彼女の夫 Gregory Bateson もやはり同業で、かつてインドからわざわざ昆明までやってきて、私たちの村に三日間滞在し、三日間お喋りした」（『美国人的性格』〔以下、美と略すことがある〕「後記」『費孝通文集』群言出版社（1999年）第五卷〔以下、『費』五のように略記する〕、41頁）。残念なことには、費孝通はこの時の対話の内容を明らかにしておらず、他方、ミードはそもそも費孝通に言及することはなかったようであるから、二人がこの時何を話したのかは不明のままである。（後に言及するように、1942年に公刊されたミードのアメリカ論の内容を費孝通が1947年まで知らないままだった点——もっとも、1943年にアメリカでこの本のことを「聞いたことがある」とはいうのだが——から推察する限り、立ち入った学術的な話題は出なかったのであろう。また、ユニークな人類学者ベイトソンとの昆明での談話の内容も不明である。）では、直接対話には遠く及ばないにせよ、費孝通がミードと交わした「内的対話」の記録ともいべき著作はないだろうか。私たちは、1947年5月から7月にかけて、自由主義的知識人が集う雑誌『観察』⁽⁴⁾に費孝通が連載したエッセイ『美国人的性格』に注目したい。この長編エッセイは、同年、上海の生活書店から刊行された際に付された「後記」にいうように、ミードの独創的なアメリカ論 *And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America*. New York. 1942. [KYPD. と略記することがある。本論では1965年に第十五章を増補して重版された William Morrow & Co. Inc. のテキストを用いる。] に触発された費孝通が、その忠実な「編訳」ではなく、さりとて彼の完全な「創作」でもない、その中間の「読書札記」として著したものである（『費』五、42頁）。そこでは、ミードのアメリカ論の紹介、それへの費孝通の共感と批判、それに対置される彼の中国論、

アメリカと中国に対する彼の微妙な心情が交錯し、ミードの著書に優るとも劣らぬユニークな作品となっている。私たちは、このエッセイを読むことを通じて、費孝通がミードのアメリカ論をどう読んだのかを追跡してみようと思う。それは、ミードに対する費孝通の「読み」と私たちの「読み」、そして費孝通に対する私たちの「読み」という複数の「読み」を交叉させる試みとなるであろう。費孝通のこのエッセイの内容を知る機会がミードにあったか否かは不明であるが、私たちの試みは、アメリカと中国という二つの巨大な、しかも異質な文化の対話の可能性を探ることにも繋がる筈である。

ミードが *And Keep Your Powder Dry* を書きあげた1942年は、前年12月における日本軍の真珠湾攻撃を契機として、アメリカが枢軸国との戦争に突入するまさにその時に当たっている。本書を読む者は誰でも、それが熾烈な総力戦での勝利に貢献するというアクチュアルな使命を帯びていることを容易に看取するに違いない（特に chap. I, chap. X）。自らとは異質な他者との戦いに勝利するために、自文化および他文化の総体を取り扱う文化人類学の知見が求められたのである。私たちはここで、対日戦争の遂行と戦後処理に資する目的で1945年に執筆（翌年に刊行）されたベネディクトの著書『菊と刀』（Ruth F. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Charles E. Tuttle Co. [CS と略記することがある。]) を想起してもよからう。簡略にいうならば、両者は戦争への対応を直接の目的として著された比較文化論である点では共通するが、他方、ベネディクトがアメリカ人にとつての他者としての日本人をいかに理解するかという課題に向き合ったのに対し、ミードはアメリカ人がアメリカ人自身をいかに理解するかという課題に向き合った点では対照的な立場に立つ。同じ戦争を契機としながら、一方は他者認識の、もう一方は自己認識の試みなのである。ところで、ベネディクトの他者（日本）認識が他者にとつての他者である自己（アメリカ）の措定を必要としたのと同様、ミードの自己（アメリカ）認識もまた、自己を限定し相対化する

ための外部としての他者を必要とした。ミードの場合、そのような他者として措定されたのは、主としてヨーロッパ人であった。もちろんミードは彼女の主なフィールドであったポリネシア諸部族の事例も引照するけれども、それらの挙例は断片的であって、ヨーロッパに関する挙例のように、アメリカとの対比の根拠づけとして系統的に取り上げられるのではない。これは、第二次世界大戦へのアメリカの関与という本書の問題関心からして当然であろう。一般に、比較文化論では「比較するもの／比較されるもの」の枠組みが必須である。第二次世界大戦へのアメリカの参戦の時期に書かれたミードのアメリカ論の枠組が「他者（ヨーロッパ）／自己（アメリカ）」なのに対し、対日戦争終結前後に著されたベネディクトの日本論の枠組は「他者（日本）／自己（アメリカ）」であった。これらに更に、1947年、日本という共通敵を失った国民党と共産党とが既に内戦に突入し、それに伴ってアメリカと中国との関係も大きく変動しようとする時期に著された費孝通のアメリカ論の「他者（アメリカ）／自己（中国）」という枠組を加えて、この三者の比較文化論を比較検討するのは興味深い課題である。第二次世界大戦の開始からその終結直後の1940年代半ばにかけて、優れた比較文化論が相次いで現れたのは偶然ではない。蓋し、人類史のクリティカルな転換期は、その中を生きる知識人たちに、自文化と他文化との顕著な差異を前提としつつ、いかにしてその両者の共存を実現するかという根本的な問いをつきつけずにはおかなかったのである。

私たちが費孝通『美国人的性格』に注目するのには、もう一つ理由がある。費孝通の学術生涯を大雑把に前期（1930年代末まで）・中期（文化大革命の開始＝1966年まで）・後期（文化大革命の終結＝1976年以降）と区切った場合、前期の代表的著作を *Peasant Life in China*、中期の代表的著作を『郷土中国』観察社（1948年）、後期の代表的著作を「中華民族的多元一体格局」『北京大学学報 哲学社会科学版』（1989年第4期）とすることにはさほど異論はあるまい。このうち、機能主義的社会人類学の方法論の全面的な影響下にある前期

からの連続的延長線上に中期を位置づけることは困難である。中期に至って彼は、調査対象を局限してそこに集約的な参与観察を投入する機能主義の方法によっては取り扱うことのできない領域へと踏み込んだ。では、前期と中期との断絶を生んだ原因は何か。私たちはそれを費孝通のアメリカ体験に求めようと思う。彼はこの体験によって、中国^①にとっての他者としてのアメリカと、アメリカ^②にとっての他者としての中国とを発見した。「中国」や「アメリカ」のような広域を扱うのには、「開弦弓村」を扱うのとは異なる方法が必要となったのである。ところで、費孝通のアメリカ体験の記録としては、『美国人的性格』以前に既に『旅美寄言』（1943-44年執筆）、『初訪美国』（1945年執筆）が発表されていた。これら二作と『美国人的性格』とは共通点もあるものの、同時にそこに大きな差異も見出される。私たちは、その差異の由来を彼の「ミード体験」に求めたい。1944年に *The American Character* と改題のうえロンドンで再版された *And Keep Your Powder Dry* を彼が入手したのは、彼が同地滞在中の1947年2月であった。『美国人的性格』「後記」によれば、北平への帰途、飛行機上でそれを読了した彼は、「『初訪美国』を書く前にこれを読んでおくべきだった」と後悔したという（『費』五、42頁）。私たちは『美国人的性格』の検討を通して、費孝通の「ミード体験」の意義をも明らかにできるに違いない。⁽⁶⁾

本論において、漢語の語彙であることを示す場合には、その語を《 》で括って表記する。引用文中の……は引用者による中略、〔 〕は引用者による補足である。

*

具体的な検討に入る前に、*And Keep Your Powder Dry* と『美国人的性格』との各章の名称をそれぞれ書き出し、対応関係の強い章を実線で結んでみよう。（『美国人的性格』の各章には数字が振られていないので、便宜的にそれを補い、以下の引用ではその数字を、例えば美①のように付す。）

KYPD.

- I *. Introduction—1942
- II. Clearing the Air.
- III. We Are All Third Generation.
- IV. The Class Handicap.
- V. The European in Our Midst.
- VI. Parents, Children, and Achievement.
- VII. Brothers and Sisters and Success.
- VIII. Are Today's Youth Different?
- IX. The Chips on the Shoulder.
- X. Fighting the War American Style.
- XI. Are Democracy and Social Science
Comparative Each with Each?
- XII. If We Are to Go on.
- XIII. Building the World New.
- XIV. These Things We Can Do.
- [XV. The Years between : 1943-1965]**

美

- ①美国在旅程的尽頭
- ②在記録与起碼之間流動着
- ③有条件的父母之愛
- ④不令人服輸的成功
- ⑤猜不透上帝的意志
- ⑥蛮一点、孩子！
- ⑦道德上有個毒刺
- ⑧原本是負了氣的門
- ⑨後記

* 1965年版はこの前に Preface—1965, Preface from England—1943, Introduction—1965 を置く。

**この章は1965年に増補された。

私たちはこれによって、費孝通の関心がどの方面に集中しているかを大略窺うことができる。「アメリカ人がアメリカ人に読ませる」ことを目的として書かれたミードの著作を逐語的に翻訳したところで、「中国人には縁遠い話と受け取られるに違いない」(美⑨、『費』五、42頁)との配慮の下に執筆された『美国人的性格』が、原著の単なる「編訳」にとどまらず、取捨選択と自由な敷衍がそこに加えられたのは当然であった。例えば、第二次世界大戦の勝利に寄与するための「自己」認識の確立という、ミードが⁸*And Keep Your Powder Dry* を著した最大の動機は、大戦終結後に、アメリカを「自己」とするので

はない費孝通によって著された『美国人的性格』では、もはや焦点を結ばない。日本軍の真珠湾攻撃という同一の歴史事象に言及する場合でも (KYPD. X. pp. 167-168. 美⑥28-29頁)、それが発生した翌年にアメリカ人の手で書かれた原著と、既に日本が降伏した後に中国人の手で書かれたその「読書札記」とでは、捉え方は異ならざるを得ない。一般化していえば、ミードがアメリカ人の性格の分析から枢軸国の戦闘行為へのアメリカ人の対応のための処方箋を引き出そうとしたのに対し、費孝通は、枢軸国の戦闘行為へのアメリカ人の反応などの諸事例からアメリカ人の性格を、ミードの所論を導きの糸として結晶化し、抽出することを試みたのである。こうして抽出されたアメリカ人の範型が、今度は戦後におけるアメリカの諸政策の検討に供されることになる (例えば、美⑤⑥⑧)。ここには *And Keep Your Powder Dry* が書かれた1942年と『美国人的性格』が書かれた1947年との時間的差異と共に、アメリカ人を「自己」とするミードとそれを「他者」とする費孝通との、観察者としての視点の差異が反映している。

私たちは、第二次世界大戦後に、またアメリカ人を「他者」とする観察者の視点で *And Keep Your Powder Dry* を読む点では、費孝通と同じ立場に立つ。ミードがこれを書いた時点で最もアクチュアルであった課題は今日では既にアクチュアルでなくなったものの、アメリカ人を「自己」とする観察者の視点とそれを「他者」とする観察者の視点とを交叉させることは、今日の私たちにも依然として多くの示唆を提供する。ミード、ベネディクト、費孝通の優れた比較文化論が、それらの負う不可避の時代的制約にもかかわらず、今なお価値を失わない所以である。他方、私たちは、中国人をも「他者」とする観察者の視点に立つ点では費孝通と立場を異にする。これはもとより、観察者自身の属する文化圏に拘束されるからであるが、同時にこの視点を探ることによって、アメリカと中国とを均しく「他者」として観察し、ミードと費孝通との比較文化論を外から比較する、いわば「メタ比較文化論」を構想し得る利点があ

る。

私たちは以下、費孝通が注目した、そして実際ミードのアメリカ論の最も精彩に富む二つの論点——home と《家郷》、fairness と《礼讓》——に限って検討を進めよう。(従って本論は、*And Keep Your Powder Dry* と『美国人的性格』の全般的な紹介を意図するものではない。)⁽⁷⁾

2. home と《家郷》

「アメリカ人の性格とは何か。アメリカ人の全てに、つまりこの^{カントリー}地に生まれた人の全てに血肉化された、また時にはこの陸地に後からやって来た人々にすら血肉化された、アメリカ的な慣習や態度の表現とはどういうものか。アーカンソー州の出身か、それともメイン州或いはペンシルヴァニア州の出身かにかかわらず、またドイツ系の姓を帯びているか、それともスウェーデン系或いはイタリア系の姓を帯びているかにかかわらず、スラバヤでもマルセイユでも、「あそこにアメリカ人がいるよ」と指差し得る特性とは何なのか」。こう問題提起したミードは、直ちに大略次のように自答する。——その性格は、着ているものの特徴のみに表れるのではなく、着物の着方や道の歩き方、周囲を見回す仕草などにも表れる。アメリカ人の性格（アメリカ人らしさ）は、彼らがどの街からやって来たのかではなく、彼らが話す声の調子に示される、「へえっ、僕はすぐその近くから来たんだよ。僕の故郷 home town はエヴァンスヴィルなんだ。エヴァンスヴィルに知り合いはいるかい？」というその調子に。^{ホームタウン}故郷を尋ねることで、出会った見知らぬ二人の声に温もりが増し、最初は隔てられていた二人の距離が縮まる。それぞれ一人ぼっちだった二人の間に紐帯が結ばれる。アメリカ人は誰でも、こうした紐帯が結べるのではないかとの希望をもって、見知らぬ誰彼に向かって同じように尋ねるのだ、「君の故郷^{ホームタウン}はどこ？」と—— (*KYPD*. III. pp. 27-28)。

Home、或いは home town。さりげなく導入されたこのありふれた語がミードのアメリカ論の重要な鍵概念となるのは、それがアメリカ人の、ひいてはアメリカ社会の顕著な特性としての移動性（流動性）と関連するからである。この大陸に移動してきた移民たちは、更にこの大陸の中をも移動し続ける。ミードによれば、アメリカ人にとっての故郷とは「十中八九まで、自分が現に住んでいる場所ではなく、かつて住んだ場所である」。見知らぬ二人が偶々知り合った場合、出会ったのがどこであれ、「彼らのその最初の出会いには共通の了解事項が背後に蔵されている。すなわち、二人ともこれまで移動してきたのだし、今現に移動中なのだということ、そして二人の進路が交叉したのは二人の間に潜在的な親しさが存在したからだということがそれである」。見知らぬ二人の間に紐帯が結ばれるのは、「誰でも皆が旅してきたであろうその途上で on the road、二人が共通して通った地点を発見すること」を通して以外にはあり得ない。アメリカ人が見知らぬ相手の故郷を尋ねるのは、そうした「共通して通った地点」を相手も持っているかどうか、その人と紐帯を結べるかどうかを確かめたいからなのである（*KYPD*. III. p. 28）。

ここでミードが旅 travel に言及していることは注目される。本拠地から別の地点への比較的長い時間を要する移動を仮に旅と総称するとすれば、故国からこの大陸へと移動してきた移民であるアメリカ人、故郷を離れて生活するアメリカ人にとって、旅は特殊に重要な隠喩として機能するに違いないからである。「アメリカにおける移動性の高さは、世界中のどの国も及ばない」——。アルヴィン＝トフラーのこの言葉を引用しつつ、亀井俊介はアメリカ人の移動性の高さ「旅行熱」との相関を指摘する⁽⁹⁾。自由の女神に「我がもとへ送れ。故郷を失い、嵐に翻弄されし人々を」と叫ばしめた19世紀後半の女流詩人エマ＝ラザルスから（Emma Lazarus, *The New Colossus*）、若き放浪者に「途こそ人生だ」と叫ばしめた1950年代ビート世代の偶像ジャック＝ケルアックに至るまで（Jack Kerouac, *On the Road*. Part III. chap. 5）、アメリカ人性 Ameri-

canness——「あそこにアメリカ人がいるよ」と指差し得る典型的な性格——が、故郷を失いし者たちの移動としての旅と密接に関わっていると想定することは可能であろう。同時に私たちは、以下の行論との関係で二つの点に注意を喚起しておきたい。

第一に、同じくアメリカ人の移動といっても一通りではない。概していうと、20世紀半ばまでの移動は、「自由の聖地」を求める移民たちの新大陸への移住（大陸間移動）であれ、箕作阮甫が夙に指摘した「本国の一端より他の一端に迄らんとする」人々の、アメリカ大陸の中での移動（大陸内移動）であれ、⁽¹⁰⁾「約束の地」＝目的地へと向かう一方向的な旅であった。大陸間移動はその後にも基本的には一方向的であり続ける。しかし大陸内移動における東から西へという移動の一方向性は、1890年代のフロンティア消滅を契機として次第に薄らいでいく。ジョン＝スタインバック『怒りの葡萄』にみられるように、1930年代末に至ってもなお、「約束の地」を西部に求める希望が一部のアメリカ人にはあったが、この小説は、彼らの希望が巨大な失望に逆転する残酷な過程を映し出している。この失望は、西部の開拓・殖民によって、大陸の東部と西部とが均質化されてきたことを意味しよう。下って1951年に原案が構想されたケルアック『^{オンザ・ロード}途上で』では、「約束の地」サンフランシスコに幻滅した主人公は、今やどこにあるか知れない黄金郷を求めて放浪するしかない。旅の多方向性ないし無方向性の表現として、*On the Road* という書名は象徴的である。⁽¹¹⁾しかしまた、一方では逆に、アメリカに早い時期に移住してきたいわゆる old American の中には、都市や農村に土着して移動を止める者も少なくなかった。ミードがアメリカ論を著したのは、こうした様々な傾向が顕在化してくる1940年代であった。ミードの記述にはこれらが錯綜して反映しているに違いない。

第二に、アメリカ人の移動性（流動性）の高さは、「固定化した地理的な場所から抜け出す自由」と共に、「固定化した社会的地位からの自由」をも含意

(12) する。前者（地理的移動の自由）と後者（社会的移動の自由）とは相関しており、地理的移動性の高さは特定の社会的関係に拘束される度合に反比例する。ミードのアメリカ論は、地理的移動の自由を扱う第三章から社会的移動の自由を扱う第四章を導出する構成をとる。ミードによれば、アメリカ社会はその総体が中産階級 middle class で形作られている点で、上の上 upper upper から下の下 lower lower まで様々な階級に分節されているヨーロッパの社会とは異なる。もちろん、アメリカ人が総体として中産階級であるということは、個々のアメリカ人が全て現に中産階級であるということではない。そうではなくて、アメリカ人なら誰でも中産階級たり得る可能性を有するということ、つまりアメリカ人は潜在的に中産階級なのだという意味に解すべきである。個々人が安定的・継続的に属する社会階層であることを「階級」の基本的要件とするならば、中産階級は、安定性ではなく流動性によって特徴づけられる点で、特殊な階級という他はない。この階級では出自・血統など^{スタティック}な要因の重要性は極小化され、代って力動的な要因が前景化する。そこに属する人々は「人生は競争の一種だ」と意識する。質素と勤勉とでその競争に立ち向かい、大志と技能とで自ら途を切り拓く者こそが、その競争を勝ち抜く。かくてアメリカ社会は「鳩の巣 pigeon-hole」としてではなく、人々がそこを移動するところの「梯子 ladder」として表象される。中産階級は、アメリカ人なら誰でも昇っていきこうとするその梯子の中間に位置する。アメリカ人はこの梯子を絶えず上へ、^{アップ}下へと移動し続けており、彼らが構成する社会は「階級の絶対的基準」をもたない。しかもこの梯子は、そこを昇降する人々の大志と技能の程度に応じてどこまでも延長可能であるから、行き着く尖端がない（KYPD. IV. pp. 54-63）。梯子の尖端に行き着くことが人生の目的なのではなく、それを求めて上昇を目指すべく梯子に乗っていることが重要なのだ。故国の様々な社会的拘束——それは反面、社会における自己の安定的・継続的地位の保証でもあった——を脱して新大陸へと移動してきた移民たちの地理的移動性が、アメリカ社会

の流動性、すなわち梯子状社会の形成を導く大きな要因であった。

地理的移動と社会的移動との相関は、更に微視的な観察からも発見することができる。アメリカに移動してきた移民たちは、ヨーロッパの祖先を想起したり、或いは故意にそれを忘却したりしながら、一つの世代としてまとまって、まずはリトルイタリーとかチェコ街とか、もしくはポーランド教会の周囲とかに一緒に住む。そこで彼らは、彼ら自身の言葉を喋り、彼ら自身のお好みの唐辛子を買って求めることができる。しかし彼らはその地に長くは留まらず、やがて郊外や小さな街に散らばって「アメリカ的」な生活様式を身につけていく。「シカゴであれブロンクスであれ、彼らのその新居には庭もなければ果樹もなく、土 earth との繋がりもないし、時には近隣との繋がりもない」。空間＝土地の拘束から切り離されることによって初めて、ヨーロッパとは大きく異なる生活——^{スタティック}静的ではない生活——が始まる。移民街から郊外へと引越す地理的移動が、自己の過去と訣別し、アメリカ人となっていく社会的移動の第一歩なのである。「ありと全ゆるアメリカ人は、長く曲がりくねった道 long and winding road を辿ってきた」。アメリカ人は故郷^{ホームタウン}を捨てた、或いは失った人々であるからこそ、見知らぬ人と新たな社会的紐帯を結ぶために、相手の故郷^{ホームタウン}を尋ねずにはいられない。この「長く曲がりくねった道」がどこかで交叉しているのではないかと期待しながら (KYPD. III. pp. 29-31)。

ミードは全体の「導入」(第一章)と「視野をはっきりさせること」(第二章)に続く第三章でアメリカ人の移動性(流動性)に論及したのであるが、導入部分をもたない費孝通『美国人的性格』は冒頭から直ちにこの問題を取り上げる。そこに彼は「旅程の果てにあるアメリカ」という象徴的な標題を与えた。彼は、アメリカ人の地理的移動性の高さと社会的移動性の高さ——彼はそれを「孤独な社会的旅程」(美①、2頁)と表現する——との相関をも鋭く洞察していた。彼はいう、——文化の最深層に蔵されている原理は、我々が自覚しないまま用いているありふれた挨拶言葉や常套句に表出される。見知らぬ人

と何らかの社会的関係を構築しようとする場合、我々中国の伝統社会であれば、まず相手の年齢を尋ねるに違いない。それは、我々の社会における上下の区別が年齢を規準とするからだ。他方、アメリカにおいては同様の場合、「故郷（home town）はどこ？」と相手の故郷——費孝通は《家郷》という語を用いている——を尋ねるのが常である。中国人の《家郷》とアメリカ人の home town とは同じではない。中国人にとっての《家郷》とは、「現在我々の生活に重要な関係を生じている場所」であって、我々はそこから支えを得ている。そこには我々のことを気にかけてくれる沢山の人々、親戚や知人が現に暮らしていて、我々にとっては「故郷に錦を飾る」のが目標なのである。これに対して、アメリカ人にとっての home town とは、現にそこに暮らしている人々の集合体ではなく、「個々人の歴史における記念品、記憶の中の目印」に他ならないのだ（美①、1頁）。中国人の《家郷》の現在性とは対照的に、アメリカ人の home town は不在性——現在との断絶——によって特徴づけられる。「アメリカに移住してきた人たちは祖国をもつだけで故郷をもたない」。彼らにとって祖国は貧困・抑圧・不自由の代名詞であって、「将来死んだ時にも、棺桶を運んで帰って葬る場所、というわけでは決してないのである」。しかもこの「祖国」なるものは、彼らが新大陸で発展していくのに障害にすらなりかねない。だから彼らは、移住後いつときは《土語》・《土味》・《土舞》に満ち溢れた移民街に落ち着いたとしても、アメリカ社会に溶け込み、そこで社会的地位の上昇を図ろうとするならば、移民街から脱出し移動しなければならない。自らの過去＝故郷と断絶する過程を通して初めて、その人はアメリカ人としての一步を踏み出す。彼は「一時期や一世代では歩み終えることのできない旅程」を歩み始める。「それぞれの人がそれぞれの途に行く。或る場所から別の場所へと移住し、或る社会的地位から別の或る社会的地位へと上昇もしくは下降する。「故郷」とは、この長い旅程において、かつて留まったことのある駅のことを指す」（美①、1-2頁）。

土との繋がりを失い、社会的諸関係から一旦切り離されてアトム化した《過客》(旅人)たちは、見知らぬ誰彼との間に新たな人間関係を構築しようとする。その際、「かつて留まったことのある駅」を共有できるかどうかは重要な意味をもつ。「故郷はどこ？」という問いは、相手と自分とが同一の《郷土団体》に属するか否かを発見したいのではない。二人の人生の旅程において、同じ場所を通ったことがあるか否かを探り出したいのである。人間同士の《人情》(付き合い)の基礎とするにはこの一点で足りる」。彼らは、彼らの過去、彼らの本拠地から、地理的にも社会的にも遠ざかれば遠ざかるほど、また、血統や出自といった静態的な要因ではなく、様々な名称で呼ばれる《社》アソシエーション(団体)の力動的な形成が社会の主要な構成要素となる度合が高まれば高まるほど、ますますアメリカ人になっていく。むしろ、アメリカ人になっていくその過程自体がアメリカ社会なのであり、その中で絶えざる上昇を目指すことこそがアメリカ人に特有な性格なのだというべきかも知れない(美①、3頁)。

中国社会とアメリカ社会との比較をめぐって、費孝通は興味深い例を挙げている。——中国人にとって、休日は隣近所集まって賑やかに過ごすものと相場が決まっている。日曜日は安息日だといわれたところで、中国人にはその宗教的心情は分からない。それゆえ、中国人の伝統的な体系の中に入ってしまうと、それは純然たる祝日にしかならないのである。祖先のお祀りをするという名目ののだが、そのおこぼれにあずかろうと「招かざる客」までが押しかけて大変な騒ぎになる。こんな生活に慣れ親しんだ中国人学生が国外に出ると、誰もが皆な、休日になるたびに、余りの寂しさに堪えず、旧懐の情を倍加させる。「家庭の独立性と神聖性とは西洋社会に共通である。アメリカではこの特色はとりわけ顕著である」。故国では「生於斯、長於斯」(その地に生まれ、その地に育ち)、よく見知った人々ばかりに囲まれて暮してきた人も、ひとたびアメリカに移住し、「社会的旅程の旅客」として歩み始めたときに、その周

困を敵か味方か分からない見知らぬ人々に取り巻かれてしまう。彼は、一方ではその見知らぬ人々と新たに社会的紐帯を結ぼうと努め、他方では周囲の潜在的な敵や競争相手から自己を防衛しようと努める。「家」は、誰も知り合いないこういう世界の中では、唯一の温かな孤島となる」。それゆえにこそ、そこは「外部の者がむやみに足を踏み入れるのを許さない」場所なのである（美③、10-11頁）。中国とアメリカとの対比を通して、費孝通は次のような逆説を示唆していると思われる。すなわち、自律的（自立的）な《郷土団体》が外部からの防護の機能を果たしている中国人の《家》は《家》の外に対して開放的となるが、他方、家を防護する社会的諸関係の皮膜をもたないアメリカ人の家は、激しい競争社会である外部に何らの緩衝板もなしに直接に接触せざるを得ないというまさにそのゆえに閉鎖的となるのだ。アメリカ人の家の周囲に巡らされた塀は、社会から家を守るためのものに他ならない。「家。これは我々中国人が容易には理解できない偶像である」（美③、11頁）。

費孝通のこのような言明は、私たちに意外の感を抱かせる。なぜなら、中国人にとっての《家》こそは、私たち外国人が「容易には理解できない偶像」——巴金『家』（1933年）に描かれたような——であるかに思われるからである。費孝通が指摘する家（家庭）の神聖性とは、アメリカ人ではなく、むしろ中国人の家（家庭）の特徴ではなかったか。野村浩一はジュリア＝クリステヴァを引用しつつ、中国社会が「「聖」なる「教会」としての家族」によって構成されていることに注意を喚起し⁽¹³⁾、ジョセフ＝キタガワもまた、「もし「聖なる共同体」（The holly community）という用語を中国宗教に適用する場合には、家族制度を意味すると考えてよい」との見解を述べている⁽¹⁴⁾。他方、費孝通は「所謂家庭中心説」（『世紀評論』2-10、1948年。『費』五、396-401頁）においても、中国文化を familism とみなす D=H=カルプら西洋の研究者のいわゆる「家庭中心説」について、『美国人的性格』と同様の論拠に基いて詳細な反論を展開している。では、中国人の家（家庭）の神聖性を説くこれらの知

見は費孝通の指摘と齟齬しているのであろうか。そうではあるまい。中国人の家（家庭）が神聖化されているという場合、それは、キリスト教世界における教会に相当する共同体が中国には存在しないがために、世俗的な社会諸関係を構成する基本単位としての家（家庭）それ自体が、教会に代位するものとして神聖化されたということを意味する。これに対して、アメリカ人の家（家庭）が神聖化されているという場合には、それは、所与の社会諸関係から切り離されてアトム化した個人にとって、弱肉強食の苛酷な外部の競争関係から自己を防御してくれ、生存のよりどころとなる共同体として、世俗的な領域における家（家庭）が、聖なる領域における本源的な共同体である教会と結合したことを意味する。ここでは、教会と家（家庭）は不可分の関係に置かれ、そのことによって、世俗的な外部の社会（公的領域）と対立するところの内的世界（私的領域）を構成するのである。所与の社会的諸関係が網の目状に自らの周りに張り巡らされることによって、社会の基本単位としての家を防護する《郷土団体》が形成されるとすれば、中国においてはその存在が、他方、アメリカにおいてはその欠如が、家（家庭）の神聖化の根拠であった。現在性を以って特徴づけられる中国人の《家郷》と不在性を以って特徴づけられるアメリカ人の home town との差異に関する費孝通の見解に共鳴する要素を、私たちがここに看取することは困難ではない。

《郷土》、《郷土団体》。費孝通が自著でこれらの言葉を用いたのは『美国人的性格』が最初であったと思われる。《郷土》は古典にも用例があるから、非常に特殊な語彙であるとまではいえないものの、例えば現在日本で広範に用いられている「郷土」ほど一般的な語彙とはいえない⁽¹⁵⁾。他の語ではなく敢えてこの語が、アメリカ論の中で、しかも『美国人的性格』以前の『旅美寄言』や『初訪美国』ではなくミードの *And Keep Your Powder Dry* との対話の中で、初めて扱われた意義は決して小さくないであろう。もとより、彼の造語である《郷土団体》なる語は、『美国人的性格』では一度しか使われておらず、定

義すらされていないのであるから、その語の重要性を費孝通が十分に自覚していたとは考えられない。しかし、試みに次の文章を読んでみよう。「《郷下人》（田舎の住人）は泥土から離れられない。なぜなら、《郷下》に住む場合、地を耕すのが生計をたてる最も普通の方法なのだから」。「《郷土社会》の生活は地方性に富む。地方性とは、住人の活動範囲が地域的に限界づけられ、地域相互の接触が少なく、生活形態がそれぞれ切り離され、そのそれぞれが孤立した状態を保持している社会的範囲のことをいう」。「《郷土社会》は地方性の限界内にあり、「生於斯、死於斯」（その地に生まれ、その地に死ぬ）の社会を構成する。そこでの常態的な生き方は、死ぬまで《郷》を離れないことである。……どの子供も皆な、人々の目に見守られて育つ。子供が接する周囲の人は小さい頃からの顔見知りだ。これは《熟悉》（よく見知っている人）の社会であり、《陌生人》（見知らぬ人）のいない社会である」。「直接泥土に頼る生き方であれば、植物のように一つの場所に根を下ろすことはあり得ないから、一つの場所に根を下ろした人でなければ、悠然とした時間の中、母親が自分の子女にするように、落ち着いてそれぞれの〔その共同体の中で生活する〕人の生活を熟知することができない」——『郷土中国』『郷土本色』に記された《郷土社会》のこうした表象（引用箇所はそれぞれ、『費』五、316頁、319頁、319頁、320頁）が『美国人的性格』においてアメリカの home town との対比の中で発見された《家郷》＝《郷土団体》の発展形態であることに疑問の余地はない。『郷土中国』はその冒頭で、中国社会の基層にある《郷土性》、とりわけ《土》の概念の重要性を強調するのだが（316頁）、そのことも、『美国人的性格』冒頭における《土話》《土味》《土風舞》《土香》《土色》などの印象的な連用（1頁）を想起させる。アメリカ人になっていく過程とは、《土》——「土」を原義としつつ、「土^{つち}くささ」「泥^{つち}くささ」という感覚、「土着性」という抽象化した意味までを含む——からの離脱の過程として、費孝通によって意識されたのである。他者としての日本を主題化したベネディクト『菊と刀』が、その主題

の「反射」として、他者にとっての他者＝自己（アメリカ）を見出したのと同様に、費孝通は他者としてのアメリカを主題化した『美国人的性格』において《郷土団体》の概念を、その主題の「反射」として、他者にとっての他者＝自己（中国）の措定の中で発見した。思わざる結果として発見されたこの概念は、やがて自己としての中国を主題に据えた『郷土中国』に至って、『郷土社会』論として全面的な展開をみたのである。「この両書〔『美国人的性格』と『郷土中国』〕は併読することができる。私が本書で中国の事実から《郷土社会》の特性を明らかにしたことと、Mead 女史がアメリカの事実から移民社会の特性を明らかにしたこととの間には、方法において相通ずるところがある」という費孝通の言葉（『郷土中国』「後記」、395頁）は、『美国人的性格』から『郷土中国』への発展の過程が著者自身によって強く意識されていたことを示している。⁽¹⁶⁾

土との繋がりを失い、移動性（流動性）によって特徴づけられる移民社会と、土に依存し、安定性によって特徴づけられる《郷土社会》との対比という構想は、費孝通がミードのアメリカ論を読む中で形成された。しかしこの構想はミードと費孝通との微妙な対立を顕在化させることにもなった。以下、私たちはこの問題の検討に進むことにしよう。

*

アメリカが梯子状社会であること、しかもその梯子には尖端がなく、どこまでも伸長し得ること。費孝通はミードのこの見解をひとまず承認したうえで、更に論を進める。——アメリカのように移動性（流動性）の高い社会では祖先崇拜が発生することはあり得ない。アメリカ人は自らの故国を、過去を、従ってまた祖先をも、捨てることによって初めてアメリカ人になっていくのであるから。その代りに彼らは、ワシントンやジェファーソンやリンカーンを、恰も自らの祖先であるかのように尊崇する。このことは、移民国家アメリカの輝かしい伝統が、自らの到達すべき目標として前方（未来）に投射されていること

を意味する。「[アメリカ]は大多数のアメリカ人にとって、一つの理想〔理念〕であり、目的なのであって、現実ではない」。理念としてのアメリカの実現を目指して絶えず上昇しようとする永遠の過程としてのみアメリカは存在する。「[アメリカ]はどこにあるのだろうか？ 旅程の果てにだ。では旅程の果てとはどういうものなのか？ 彼らはワシントン DC の三つの記念堂を指差す。ワシントンとジェファーソンとリンカーンの記念堂を」(美①、4頁)——。「アメリカ」が現実としてではなく理念として常に前方にあるとする思想は、「アメリカの中にアメリカを超えるものを見た」というアレクシス＝ド＝トクヴィルを初めとして、現在に至るまで「アメリカニズム」の中核を占めてきた。⁽¹⁷⁾ミードのアメリカ論も明らかにその系譜に属する。私たちはここでも、ベネディクト『菊と刀』を想起することが許されるであろう。ベネディクトはその中で、「既に過ぎ去った全てに対して」、それどころか「この世に生を受けたという単にそれだけの事実によってすら」、「巨大な負債 *indebtedness* を負っている」と意識する日本人像——彼らにとって祖先崇拜とは、この意識を「公けに明示する儀式」に他ならない——に對置して、「自分は何びとからもお蔭を蒙っていない」ことを誇りとし、「時代の負債者 *debtors of the ages*」ではなく「時代の継承者 *heirs of the ages*」を以って自任するアメリカ人像を提示したのである (CS. p. 98)⁽¹⁸⁾。自己の故国を、過去を、従ってまた祖先をも放擲し、それらに頼ることなく、代りに建国の輝かしい伝統を自己の未来に投射するミードのアメリカ人像は、ベネディクトのこのアメリカ人像と完全に適合する。ベネディクトと費孝通とは、ミードを挟んで見合う位置に立つ。ベネディクトが他者（日本）の対極に自己（アメリカ）を発見したように、費孝通は他者（アメリカ）の対極に自己（中国）を発見していく。中国社会における祖先崇拜の重要性については、ここに贅言を費やすには及ばないであろう。

ところで費孝通は、ミードの提示するまさにこのアメリカ人像が一面的であるとして疑問を呈するのである。彼の疑問は、ミードのアメリカ論が黒人の存

在を無視して組み立てられている点に向けられる。費孝通のみるところ、黒人にとってのアメリカ社会は、限らない上昇の可能性を期待させる梯子ではない。彼らは梯子の外、流動の余地のない「真っ暗な底層」に置かれているのだ。「黒人と白人との関係からいえば、アメリカはインドと同列で論じることがができる。社会学の用語でいえば、それは caste の構造になっているのである」。ルーズヴェルト大統領の TVA 計画の理論面と実際面とに多大な貢献をしたワシントン＝カーヴァーは、講演したり、委員会の招請を受けて議会で意見陳述したりする際にも、彼が黒人であるとの理由から大きなホテルには泊れず、寝台車に乗ることもできなかった。「彼の友人は同情の念をこめて言った、「彼が黒人でなかったらなあ——」と。しかし同情によっては、この偉大な人物の肌を白くすることはできないのだ」。かくて費孝通は結論づける——。黒人は「平等な競争」を原則とする筈のアメリカの「旅程」を歩むことができない、なぜならば、彼らにはそもそも競争者の資格が与えられていないのだから、と（美⑦、31頁）。ミードは黒人を排除し、アメリカ人の一部分を取り出して論じているに過ぎないのである。

もともと、ミードは費孝通のこの批判には納得しないだろう。用意周到な彼女は、このような批判が出ることを見越したかのように、慎重な留保を加えているからである。「アメリカ合衆国の文化に関する言明は、それを北部と南部との双方に適用しようとすれば、多くの場合、そこに限定を加えねばならない。二つの人種〔黒人と白人〕への人間の分クラシフィケーション割が南部に導入されたことは、時としてカーストが行動規範の展開に直接関与する要素となり得ることを意味する。本書が行なう一ジェネラリゼーション般化は、主に北部・中西部・西部の実態に基くとみなされるべきであって、南部の文化がたとえそれとは異なっていたとしても、その妥当性に疑念を呈してはならない。北部と南部との顕著な差異を均してしまうような議論は、成果をもたらすには余りに抽象的過ぎることが多いのである」（KYPD. II. p. 24, note）。ミードはこの箇所、ジョン＝ドラードの

著書の参照を求めつつ、アメリカ南部における黒人と白人との分クラシフィケーション割クラシフィケーションに関して「カースト」という語すら用いている。⁽¹⁹⁾ミードは、南部にカースト的階層化の傾向が見出されることを承認したうえで、敢えてそれを論外に置き、妥当範囲を限定して理論を構成した。費孝通の批判は、ミードが意識的に論外に置いた点を、その留保を無視して取り上げているという意味では、確かにやや公正を欠く。

しかし私たちは、費孝通のミード批判を単なる勇み足として片付けるわけにはいかない。ミードによる上記の留保は却って、様々な疑問を直ちに惹起するからである。ミードのように南部（及び東部）を除外して果して「アメリカ」を語り得るのか、そもそもそのような「一般化」はその名に値するのか、また、ミードが除外した南部（及び東部）の側にこそ「アメリカ的なるもの」を看取する余地はないのか——。これら当然想定される疑問に、ミードの留保は何ら答えてくれない。ここには、比較文化論的視点から「アメリカ的なるもの」を抽出する方法に関する、一見するより根深い問題があるように思われる。一般に、「アメリカ的なるもの」の抽出はヨーロッパとの対比によって行なわれるため、それがヨーロッパを自己とする立場からであれ（トクヴィル）、アメリカを自己とする立場からであれ（ミード）、階層的社会であるヨーロッパとの差異を最も明瞭に看取り易い「北部・中西部・西部」の特徴こそが「アメリカ的なるもの」であるとみなされる傾向がある。このことは、以下のようなアポリアを内包している。すなわち、「アメリカ」が常に「理念」として前方におかれているというまさにそのゆえに、それに合致しないアメリカの「現実」——例えば梯子状社会から排除される黒人の存在など——は、「アメリカ的なるもの」からは除外されるのである。アメリカニズムは、それが「イズム」であることによって、アメリカの現実から乖離することを免れない⁽²⁰⁾。——もともと、このこと自体がアメリカの「現実」ではあるのだが。また、新／旧移民の関係についてもアポリアが存在する。先に言及したように、古い時代に新大陸

に移動してきた移民の中には、大陸内移動を止め、特定の土地に根を下ろした者も少なくなかった。南部で農園を開いた者も、或いは東部で「バラモン Brahmin」という象徴的な名称で呼ばれる名門家族⁽²¹⁾も、ミードのいう「先祖がしばしば移動したことよりも、長い間移動しなかったことに誇りを感じる旧いアメリカ人」(KYPD. III. pp. 28-29)に他ならない。移動性(流動性)ではなく不動性・安定性によって特徴づけられる彼らは、たとえ進学や就職のために故郷を離れることがあったとしても、そのことによって故郷が彼らの「現在」から切り離されることはない。故郷は彼らにとって「記念品」や「目印」ではなく、今なお親戚や知人、自らの「現在」に関わる人々が居住している土地であり続けるのだ。これら「旧いアメリカ人」は長い時間をかけてアメリカの「土」に馴染み、定着したのである。もしミードのいうように、アメリカ人ではなかった人がアメリカ人になっていく過程こそが「アメリカ的なるもの」の徴標なのだとすると、アメリカに土着した旧いアメリカ人よりも、アメリカに移動してきて日も浅く、アメリカ化の「途上」にある新しいアメリカの方がより一層「アメリカ的」とあるという背理に陥らないだろうか。ミードは南部(及び東部)を論外に置くことによって、この背理の顕在化を回避しようとしたのであるが、それにもかかわらず、「旧いアメリカ人」に関する記述が時々嵌入してくるために、記述が錯綜している印象を読者に与えるのである。アメリカ人の性格を地理的及び社会的移動性(流動性)の高さによって特徴づけた筈のミードが、南部(及び東部)という地理的範囲と黒人など特定の社会的集団とを除外して「アメリカ的なるもの」を抽出しようとしたこと自体に矛盾があった。費孝通のミード批判は、ミードのアメリカ論のアポリア——それはいわゆる「アメリカニズム」に内包される「排除の構造」に他ならない——を衝いていたのである。費孝通は、この「排除の構造」を主として「黒人の排除」に見出したが、アメリカにおける「排除の構造」がそれ以外にまで及んでいることを見逃してはいない。彼は、「厳密に言えば、アメリカの華僑も」ミードの

アメリカ論から排除されている点を指摘する（美⑨、46頁）。『美国人的性格』における華僑への極く僅かな言及がこの方面に集中していることからみて、ミードのアメリカ論における「アメリカの華僑」の排除・欠落が、費孝通に「アメリカの華僑」の存在を却って意識せしめる機会となったのかも知れない。

とはいえ費孝通は、ミードのアメリカ論の一面性を斯く指摘したものの、ミードが論じたアメリカ人像と彼女が排除したアメリカ人像とがいかに結びついて一つのアメリカ人像を構成するののかという点にまで踏み込もうとはしなかった。そのため、「移動するアメリカ人」を「一般化」したミードの議論を受け容れ、それに依拠して組み立てられた記述の中に、それとは不整合な批判が唐突に挿入されている印象を拭い難い。費孝通を刺激し触発し、『美国人的性格』の執筆に駆り立てたのは、ミードが排除したアメリカ人像ではなく、ミードが「一般化」したアメリカ人像であった。そしてまさにこのことによって、ミードのアメリカ論に費孝通が加えた批判は、そのアメリカ論に彼が対置したところの彼の中国人像に、そのままはねかえってくるのである。なるほど、「移動するアメリカ人」（梯子状社会としてのアメリカ）を「一般化」したミードの議論は、「土着するアメリカ人」（階層的な社会としてのアメリカ）を排除している点で一面的であるが、それと同様に、「移動するアメリカ人」（移民社会）との対比の中で構成された、「土着する中国人」（《郷土団体》に属する中国人）を中国人像として「一般化」する費孝通の議論も一面的なのではないか。何となれば、費孝通とは全く逆の表象、すなわち「移動する中国人」を「一般化」することも決して不可能ではないからである。例えば西澤治彦は、「中国人が他の民族と比べ、民族固有の属性として高い移動性を持っているかどうかは、移動を可能とするフロンティアの存在など、居住地の歴史地理的な条件も係わっており、簡単に論断できない」と慎重な留保を付しつつも、「中国社会が、歴史的にみて、頻繁な移動をともなう、非常に流動性の高い社会であるということは言えよう」と述べている⁽²²⁾。中国人の地理的移動にはアメリカ人の

場合と同様、大陸間移動と大陸内移動との双方が含意される。この双方の移動について、中国もまた一種の移民社会であるとする見解は、決して奇矯とはいえない。仮に中国をそのように規定するならば、中国とアメリカとの一定程度の相似性⁽²³⁾と共に、両者の類型的対照性——アメリカでは大陸間移動によって^{イミグレイト}移住してきた人々が東から西へと大陸内移動するのに対して、中国では北から南へと大陸内移動した人々が大陸間移動によって^{エミグレイト}移住していくこと（受け入れ型移民社会と送り出し型移民社会との対照性）——、及び関連性——アメリカ側の pull 要因と中国側の push 要因との関連——が考慮されねばならない⁽²⁴⁾。しかし本論ではこうした問題に立ち入ることは避け、費孝通がなぜ「移動する中国人」ではなく「土着する中国人」を以って「中国人性」^{チャイニーズネス}の徴標としたのか、という問題に焦点を絞りたい。

まず想起されるのは、費孝通が江南の農村地帯の出身であることである。もし、広東や福建の商工業地帯の出身者が中国人像の「一般化」を企てたならば、それは費孝通が描き出したのとはよほど異なったものとなった可能性が高い。しかし、このような個人史的要因はあくまで副次的な次元に属する。私たちはむしろ、比較文化論的方法そのものに由来する要因、及び中国系移民のユニークな性格に由来する要因を重視したいと思う。

比較文化論的方法については、先にも若干言及したので簡単にまとめておこう。比較文化論では一般に、相互に比較される二つの文化の最も鮮明かつ尖鋭な対立点が抽出され、「甲の文化はXなのに対し、乙の文化はYである」という定式に整理されることにならざるを得ない。その結果、それぞれの文化が広域的に設定されればされるほど、文化特性の抽出過程で捨象される要素——甲文化における非X、乙文化における非Yの要素——も増大する。階層的社会であるヨーロッパと最も鮮明かつ尖鋭に対立する要素として、ミードが「移動するアメリカ人」（梯子状社会）を抽出して「土着するアメリカ人」（階層的社会）を捨象し、他方、そのミードが提示した「移動するアメリカ人」（移民社

会)と最も鮮明かつ尖鋭に対立する要素として、費孝通が「土着する中国人」(《郷土団体》に属する中国人)を抽出して「移動する中国人」(移民社会)を捨象したのは、彼らの比較文化論的方法の必然的な帰結であった。WASPに属するミードや富裕な農村の出身であった費孝通の個人史的側面は、こうした比較文化論的構図の形成を促すのに副次的な機能を果たしたというべきであろう。

次に、中国系移民のユニークな性格について述べよう。⁽²⁵⁾ 費孝通はミードのアメリカ論が「厳密に言えば、アメリカの華僑をも」排除していると批判するのだが、これはまた、中国系移民に対する費孝通自身の認識の反映でもある。すなわち彼は、このようにいうことで「アメリカの華僑」を、一方でヨーロッパ系移民から区別し、もう一方で《郷土団体》に属する中国人＝「土着の中国人」から区別するのである。すなわち、故国(故郷)を捨ててアメリカ化していくヨーロッパ系移民から「アメリカの華僑」を区別することは、「中国的なるもの」をどこまでも保持し続け、梯子状のアメリカ社会に容易に同化しない彼らの性格を際立たせ、他方、《郷土団体》に属する中国人(《家郷》を離れない中国人)から「アメリカの華僑」を区別することは、彼らが中国の《土》を離れてしまったがゆえにその《土》に固着した「中国的なるもの」から断絶し、結果として現地で定着するより他はない彼らの状況を際立たせる。中国系移民には、一見矛盾するこの二つの側面が見出されるのである。前者には「落葉帰根」、後者には「落地生根」という熟語が対応する。エドガー＝ウィックバーグが、「rootednessとmobilityとの相反状況」^{アンビヴァレンス}を看取したのは、この「落葉帰根」と「落地生根」との間であったと言ってよからう。⁽²⁶⁾ しかし、「相反状況」の指摘のみでは、中国系移民の地理的移動性の高さと「中国的なるもの」の保持の強靱さとの相関を十分に説明することが難しい。むしろ私たちは、《家郷》からいかに地理的に遠く離れようとも自らが《家郷》の根を失うことはあり得ないとの彼らの強い確信——自らがrootedであって、決してrootlessにはならないという確信——が、より遠い地域への、より多くの人々

の移動を可能ならしめる精神的要因となっていると解すべきではないか。「落葉帰根」と「落地生根」との関係は相反的であるよりは、ヨリ多く補完的であったのである。この視点にたつならば、mobilityの増加がrootednessの増大と相関する中国系移民の存在形態は、mobilityの増大がrootednessの逡減と相関するヨーロッパ系移民の場合とは著しく異質であった。費孝通はヨーロッパ系移民と対比しながら中国系移民について次のように記述している。「アメリカは中国華僑の眼からみれば「金山」である。財をなそうと思う者は危険を冒しても渡航切符を手に入れ、うまくいけば故郷に錦を飾り、しくじったら異域の鬼となるのだ」(美⑧、37頁)⁽²⁷⁾。もとより、「故郷に錦を飾る」ことを夢見ながら果せず、「異域の鬼」となって終った移民が大多数であったに違いない。中国系移民は、「故郷に錦を飾る」夢を追い続ける点ではヨーロッパ系移民と異なり——中国系移民について「華僑」(字義通りには「僑居する華人」^{かりずまい})の意)という呼称が通行してきたのは、中国系移民のこうした側面と無関係ではあるまい——、「異域の鬼」となり果てる点では《郷土団体》に属する中国人とも異なる。『美国人的性格』に僅かに浮び上がった「アメリカの華僑」の相貌は、二重の意味で——^{ルーツ}根を保持し続ける移民としても、《土》を離れてしまった中国人としても——「一般化」ではなく却って「特殊化」される運命を免れなかった。

費孝通はシカゴ学派社会学とりわけロバート＝パークの強い影響下にあった1930年代前半の論文——晩年の回想によれば、彼は燕京大学在学中の1933年、当時客員教授として来燕中のパークの指導の下で、フィールドワークを積み重ねるシカゴ学派社会学の方法を実際に教え込まれ、「象牙の塔の中で生きていた小青年の視界」を開かれたのだった(「略談中国社会学」1994年、『費』十三、8頁)——ではしばしば移民に言及しており、そこには中国の事例が取り上げられることもあった。『美国人的性格』における「アメリカの華僑」への言及にそこからの継承を読み取ることは不可能ではあるまい⁽²⁸⁾。しかし、移民社会ア

アメリカとの対比という『美国人的性格』の比較文化論的方法が、ヨーロッパ系移民とは異なる中国系移民のユニークな性格と相俟って、費孝通の視野に映る中国系移民の姿を特殊化し、叙述の焦点から外す結果を導いたことも否定し難いと思われる。

3. fairness と《礼讓》

「もしあなたがイギリスで、たった今出くわしたあの方はいったいどなたなのか、と老婦人方にこっそりお尋ねしたならば、その老婦人方は必ずや、その人の何代もの祖宗の名をずらりと暗誦してみせてくれるに違いない。もしあなたが余り親しくない客人で、それらの名をよく知らなかったならば、まるで名人伝を唱えるように、根気よくくどくどと長く説明を加えてくれるであろう——このような時、その社会は家世社会である〔《家世》は身分・家柄の意〕。祖宗を説明することが、すなわちその人を説明することに等しいのである。アメリカでは、こういう状況は極く少ない。ニューイングランド地域には幾らか遺風はあるものの、他の人の祖宗に興味をもつ人は非常に稀である。彼らが見ず知らずの客人を紹介する時、いつも次のような言葉が聞かれるに違いない。「こちらはベストセラー作家です」、「こちらは某町のテニスの試合の優勝者です」、もしその客人がまだ学校の学生であったならば「こちらは某校の優秀な学生さんです」、或いは「クラス対抗試合の選手です」のように。ベストセラー作家、優勝者、優秀な学生、選手などは、同じ職業、同じ業種、同じ学年の中で相対的に傑出した人物である——このような時、その社会は競争社会である」(美④、14-15頁)。ここではイギリスとアメリカとが家世社会と競争社会として対比されているが、中国の伝統社会もまた家世社会であることはいまでもない。

費孝通が家世社会／競争社会として抽出したそれぞれの社会の特徴は、子と

親や教師との関係に顕著に表れる。ミードによれば、アメリカ人の家（家庭）においては、親は子の模範ではない。親の生活様式を模倣していたのでは、子の成功は覚束ない。それゆえ、「親の知っている標準から、子が離れれば離れるほど、子が成功を欲する度合は大きくなる」。子は親を「裏切る」。「その代りに彼〔子〕が差し出すことのできる唯一のものが成功なのである」。移民街から離れることがアメリカ人になるための第一歩であったように、英語を碌に喋れず夏時間にも適応できない親から離れることが、アメリカ人としての成功のためには欠かせない。実際、「子は親をさっさと追い越してしまう」。かかる社会では、学校の教師は親にとって愛憎共存的な存在である。親の理解不能な多種多様の知識を子に提供することで親からの子の離反を促す点では、教師は「親の敵」である。教師は「年々大きくなっていく、親と子との溝を象徴している」。しかしその反面、教師は、新しい知識の教授を通して、親が成し遂げられなかった成功という宿願に子を導いてくれる有難い存在でもあるのだ。「教師はアメリカでは実質上、両親の代理^{レプレゼンタティブ}ではない」。それは「未来の代表者」^{レプレゼンタティブ}なのである（KYPD. VI. pp. 94-98）。

アメリカ人の家（家庭）における親子関係の特徴は、家世社会、すなわちミードのいう「^{スタティック}静態的な」社会との対比によって、一層鮮明になる。後者は「親が子に家業を継がせる社会」と考えてよい。「子が親の仕事道具に、えもいわれぬ手つきで初めて触れた時、親は、一体感と誇りとで身を震わすかも知れない」（KYPD. VI. p. 93）。ここでは過去（親）と現在（子）とは連続し、その延長線上に未来を見通すことができる。世代の断絶はあり得ない。費孝通はその典型として中国人の家（家庭）を例示する。「我々〔中国人〕の社会では、子が親に似ることを望む。客人に謙遜する時、我々は息子のことを「不肖」〔字義通りには「^に肖ない」の意〕と呼ぶのだが、要するに、心の中では自分の標準に基いて、息子を励ましたり叱ったりしているわけである。子が本当に「不肖」だったりしたら、我々は全然嬉しくない」（美③、13-14頁）。子が親の跡

を継ぎ、子が親に肖ることを善しとする社会では、アメリカ社会とは逆に、教師は「親の代理」でしかない。親は教師であり、教師は親なのだ。親は、その前の世代（自分の親）がしたように自分の子を育てればよいし、教師もまた、先輩がしてきたとおりに子供を教えればよい。育て方や教え方を自らの意思で改変することは、伝統の破壊、伝統への反逆として厳に忌まれる。伝統の体得には時間と手間がかかるにせよ、周囲は伝統の見本に事欠かないのであるから、親も教師も明確で信頼するに足る指針に従い、自信をもって子に接することができる。時間的変化の相が極小化されるこの種の社会では、その社会を現に支配しているのは、実は過去から未来までを貫く悠久不変の伝統に他ならない。《郷土団体》とは、伝統の下に結束して協同する一定地域の人間集団である。

「自分に肖ない子」を育てあげようとするアメリカ人の親は、中国人の親のように《郷土団体》からの援助・助言を受けることができず、過去や伝統の指針もないから、子育てに自信がもてない（美③、13頁）。彼らが頼れるものといえば、「映画や安っぽい雑誌、それに、自分より少しばかり年長の親たちの拙い経験」くらいしかない。彼らはこぞって *Saturday Evening Post* や *Lady's Home Journal* に、あるべき家庭像を捜し求める。かくてアメリカ人の親は、多様であることを宿命づけられているがゆえに、その志向する生活様式は却って「画一性」によって特徴づけられるのである（*KYPD*. VI. pp. 84-87）。費孝通は、アメリカにおけるこれらの雑誌の普及を、中国の伝統社会における『朱子家訓』や『黄曆』の広範な流布と対比させている。それらはいずれも「生活の指南」である点では共通する。しかし、アメリカの雑誌は「父母に優り、祖宗に勝り、祖宗や父母よりも更にアメリカ化する」ための規準を提供するのであるから（美③、12-13頁）、父祖伝来の生活規範、道徳規範の結晶たる『朱子家訓』などとは著しい対照をなす。前者は、親たちが恰も予言者に対する如き信頼を寄せる「新しい流派」（*KYPD*. VII. pp. 100-101）を追って絶えず更新

され、後者は永遠の伝統を変わることなく提示し続ける。

過去は「全て余計なもの」、ビジン英語しか話せない父親は「手本とするに足りない失敗者」、総じて歴史はただ単に（親のようにならないための！）「消極的警戒」の意味しかもたないアメリカにおいては（美③、12頁）、親子関係は特異な性格を帯びざるを得ない。すなわちアメリカ人の親は、親としての自らの優秀さを証明してくれる、「同じ職業、同じ業種、同じ学年の中で相対的に傑出」した子に対してのみ、愛情という報酬を与えるのである。アメリカ人の子にとって両親の愛情とは、無条件に与えられるものではなく同級生や同僚との競争に勝つことによって「獲得する」ものなのだともードはいう。「人目を気にする父親が、病院のガラス張りの新生児室の外に立ち、自分たちの赤ん坊の頭の形状を他の赤ん坊と心配そうに見比べる時から、その子は比較の対象として値踏みされているのである」（*KYPD*. VI. p. 88）。もっとも、費孝通は、このことからアメリカにおける親子関係が脆弱だとはいえず、それどころか、子に対する親の態度はアメリカ人の方が中国人よりも「ずっと真面目である」と指摘する（美③、14頁）。アメリカにおいては、潜在的なライヴァルである周囲の誰彼ではなく親のみが競争社会での子の勝ち残りと「アメリカ化」の達成に責任を負うのであり、子に愛情を注ぐのは親しかいない。これに対して、《郷土団体》が家（家庭）を外から庇護する皮膜となり、周囲が皆な《熟悉》である社会では、子に注がれる愛情は親に専一化されず、広範な《熟悉》に分散する。子は所与の共同体の中に生まれ、その中で育てられる。従って、親が自力でなし得ること、またなすべきことは、アメリカの場合より著しく限定されるのである。ここでは、親子関係は「在るもの」であって「作るもの」ではない。

親子関係を作っていかなければならないアメリカ人の親は、どの程度の愛情を子に投入するかを見定める必要に迫られる。その際の判断基準は子の点数以外にはない。なぜなら、子が周囲との比較において「相対的に傑出」している

か否かは、学校の成績、競技会の順位、昇給、報奨といった「外部の要素」によって計測できるだけであり（*KYPD*. VI. p. 94）、その相対的な優劣の差は点数化（定量化）されなければ誰の目にも明らかとはならないからである。どこの家（家庭）でも、親は「点数！点数！」と叫んで、近所のスミスさんやブラウンさんの子供と自分の息子を見比べる。アメリカのように多様性を前提とせざるを得ない社会では、「絶対的価値」を設定してそれへの万人の近接度を測定することが難しいから、いきおい、同級生や同僚との位置関係を序列化する点数を唯一の具体的な指標インデックスとすることになる。これが「相対評価 marking of the curve」といわれる評価方法である。同じ点数であっても異なる母集団では異なる評価となってしまう不合理は知られているにもかかわらず、相対評価がアメリカに広く受け容れられているのは、社会のこうした本質に根ざしているのである（*KYPD*. VII. pp. 104-105）。費孝通は、ひたすら点数を追い求めるアメリカ式教育の傾向を「分数疙瘩」（点数コンプレクス）と皮肉っている。もっとも、アメリカ式教育を受けたせいで、彼自身も今なお、試験に合格しなかった夢にうなされ、夜中に目が覚めることがある、というのだが（美④、15頁）。

評価の点数化には試験が欠かせない。このことから、費孝通は、アメリカも伝統中国と同様「完璧な科挙社会」であるという（美④、15頁）。伝統中国において官吏登用試験＝科挙に合格することが社会的成功の決定的な鍵であったように、アメリカにおいても種々の試験で合格点を取らないことには社会的成功はあり得ない。「科挙社会」という語を「試験社会」というくらいの非常に緩やかな意味で解すれば、確かに両者に共通点を見出すことも可能ではあるが、このことを理由に両者を一括するならば、家世社会である筈の伝統中国において、なぜアメリカと同じような競争が必要なのかという根本的な疑問が生じる。費孝通は『美国人的性格』においては、伝統中国の科挙試験が《功名》（官職）の獲得を、他方、アメリカの試験が父母からの愛情の獲得を、それぞれ

一元化することを唯一の目的とする伝統中国の科挙試験と、多様な機関が多様な機会に多様な目的で実施するアメリカの多元的な試験との巨大な質的差異を撥無してしまうのではないか。そこでは、科挙試験が典型的な絶対評価（その規準は儒教教義の習熟度と文人としての教養の定着度）であり、決して相対評価でないことも無視されざるを得ない。こうした点からして、「科挙与社会流動」は、確かに『美国人的性格』の中で芽生えた問題意識の発展であり展開ではあったが、それが採用した方法と導いた結論とを『美国人的性格』の延長線上に位置づけることはできないと私たちは判断する。それかあらぬか、翌1948年、非定量的方法を用いて費孝通が単独執筆した『郷土中国』では、科挙試験およびその社会的流動性との関連の問題は全く論じられてはいない。

競争社会アメリカの試験に話を戻そう。そこでは、受験者の多様性（質的差異）が余りにも大きいからこそ、受験者の達成度を点数（量的差異）に還元し、相対評価によって序列化せねばならなかった。もっとも、自由競争原理は個々人の「ステイタス静態的な要因」（出身地、経歴、階層、生活・学習環境など）を顧慮の外に置くため、「持てる者」と「持たざる者」との格差を顕在化させかねない。もしその格差が試験の結果に反映し、「持てる者」が合格者の多数を独占するならば、それは皮肉にも却って自由競争原理の否定に繋がる。「持てる者」の優越を是正するための社会政策が要請される所以である。しかしそれはあくまで補完的な措置に留まる。不利な静態的要因を背負っているにせよ、他の受験者と一律の受験機会が保証され、努力次第で合格する可能性が与えられている点こそが重要なのである。実質的平等ではなく形式的平等、結果の均等ではなく機会の均等——、これが、典型的な競争社会であるアメリカ社会を貫く大原則である。費孝通はこのことを、「アメリカ人が重視するのはfairであってequalではない」と表現した（美④、18頁）。こうして私たちの前にfair, fairnessという鍵概念が漸くたち現れてくる。ミードは、fair playがドイツ語には翻訳できない、「アングロ・サクソンの興味深い概念」であることを指摘し（KYPD.

IX. p. 143)、費孝通もまた、この語は「翻訳するのが難しい」ので原語のまま用いるという(美⑥、26頁)。しかもミードによれば、この「アングロ・サクソンの概念」はアメリカにおいて更に「新たな変形」を加えられたのであった(KYPD. IX. p. 143)。費孝通は、競争社会アメリカにおける行動規範をミードのアメリカ論のこの fairness に見出し、家世社会=伝統社会における行動規範としての《礼讓》をこれに対置した。では fairness と《礼讓》との差異はどこに見出されるのか。私たちはいよいよこの問題に進むことにしよう。

*

費孝通は、fair play なる語は漢語の《礼》にやや似ているという。しかし、「《礼》の後に我々は《讓》字を続けることができるのに対し、fair play は積極的であって、《争》字を続けることができる。《礼》字に我々は《動手》(手を出す)の意をもたせられないが、fair play はといえば、《動作》をはっきりと伴っている。武力を用いることも《動作》である」。ただし、ルールに従わない《動作》は fair play ではない(美⑥、26-27頁。《動作》は《動手》より広義の動作・行動全般を指す)。簡単にいうならば、《礼讓》は「手を出さない」行動規範なのに対して、fair play は「手を出す」ことを前提としたうえで、いかに「手を出すか」を律する行動規範である。費孝通のこの説明は一見明快であるが、実は微妙な問題を孕んでいる。私たちは《礼讓》に関する費孝通の説明をもう少し詳しく検討したうえで、それと対比しながら fairness に論及することにしよう。

費孝通は、幼い日の自らの体験を例示して《礼讓》を説明している。他の子供と争いになった時、費孝通がその子供に手をあげるといつでも、そのことを知った彼の祖母は、なぜ彼が他人を打ったのかに関係なく、彼の方に非があったとした。「君子たるもの、口は動かしても手は動かさないものだよ。誰であれ、手を出した方が悪い」というのがその理由であった。彼の無念そうな様子を見て、祖母は慰めて言った、「お前は彼らとは見識が違うのだよ。彼らみたいに

野蛮な子供たちは道理が分からん。私たちはそういうわけにはいかんのだ。彼らがしたいようにさせておきなさい」と。そして彼女は費孝通に砂糖菓子をくれたので、費孝通の気持ちも納まった。「これが、我々中国の伝統的礼讓社会の正統的なやり方である」。費孝通の祖母の理由づけは、魯迅が描いた阿Qの「精神勝利法」を想起させる。なぜならそれは、「君子は手を動かさず」ということによって、実際上は、自らの「臆病な心持ち」を隠蔽することにもなるから。しかし、「社会的圧力に富む」中国の伝統社会では、そうとばかりはいえない。「手を動かさない」ことで社会の同情を勝ち取り、自らの正当性を周囲に明示して、「手を動かした」側に何らかの社会的制裁を加えることをも期待できるからである。「阿Qの不幸は、社会的圧力が既に効力を失っていたために、彼が得たものも、彼の個人的な精神勝利にしかかなり得なかったことである」(美⑥、25-26頁)。ここにいう「社会」は事実上《郷土団体》に等しい。

《礼讓》とは畢竟、《郷土団体》内における紛争回避原理に他ならない。『美国人的性格』では萌芽的に記述されるに過ぎなかった《礼讓》の行動規範と《郷土団体》との関係は、『郷土中国』では、《郷土社会》における《礼治秩序》の問題として詳述されるに至った。同時にそこには、《礼讓》と《礼治》の関係という新たな論点も発生することとなった。

《郷土社会》にも紛争が起こる可能性はある。しかしそれは例外的である筈である。仮に紛争が起こりかねない状況があったならば、《法》に依頼して紛争を解決するのではなく、むしろ《礼》に依頼して紛争を予防的に回避すること(《調解》と呼ばれる)が、つまり《法》の支配ならぬ《礼》の支配が希求される。なぜか。蓋し、《郷土社会》は生活の各方面、人間関係のそれぞれに、全て一定の規則を設けている。それらの規則は、各構成員によって幼い頃から、理由を問うこともなく当然のこととして受け容れられ、習慣化されているものである。「長期の教育」が外在的規則を内在的習慣に変えるのだ。「《礼治》とは、伝統を服膺することに他ならぬ」。理想的な《礼治秩序》の下では、社

会構成員は皆な「伝統のルール」を遵守する筈であって、紛争が惹起する余地は本来認められない。万一、訴訟が提起されたりするならば、それは伝統の内面化の不足すなわち「教化不足」による恥づべき事態とみなされる。それを避けるために必要とされるのが《調解》である。それは、伝統という名の社会的拘束力に基く「一種の教育過程」として位置づけられる（『郷土中国』「無訟」、361頁）。「文化は伝統であり、どの社会であれ伝統をもたないことはあり得ない」のだが、《郷土社会》におけるその「効力」はとりわけ甚大である。そこでは人々は伝統に対して畏怖の念を抱いている。「生於斯、長於斯、死於斯」（この地に生まれ、この地に育ち、この地に死ぬ）悠久不変の《郷土社会》において、祖宗より伝えられてきた伝統の価値体系は、その背後に「人知を超えた或る魔力」を有する。それに則るならば祖宗の福を享受できるが、それに則らなければ障りもたらされるに違いない（同「礼治秩序」、357頁）。伝統のもつ「人知を超えた魔力」は、例えば功過格のようなかたちで《郷土社会》で生活する人々の行動を規制する。費孝通は、伝統のもつかかる社会的拘束力を「教化権力」と名づけた。「教化権力」の範型は親子関係に求められ、そこからの類推によって《郷土社会》全体の権力と秩序とが構成される。その権力が「爸爸式権力」（文字通りには「お父さん式権力」）とも称される所以である。伝統の習慣化・内面化を秩序の根幹に据える《礼治》において何より重視されるのは「長幼の序」であるから、「我々が〔日常の〕挨拶言葉として、お互いの年齢を尋ね合うのも偶然ではない」。お互いの年齢を知らなければ相手に対する振舞い方を決められないからである。伝統を体現している年長者が「教化権力」をもつ限り、年少者がそれに従順するのは当然である（同「長老統治」、371頁）。年長者の振う権力は、「教化」すなわち教育活動の一環とされ、年長者と年少者との対等性は承認されない。費孝通が『郷土中国』にしばしば、元来はエリート階層（士大夫階層）を律する行動規範を示す儒教典籍（例えば『論語』）を引照するのは決して恣意ではない。「礼は庶に下らず」とはい

いながら、《礼》などの儒教的理念は「土着化」の過程を経て非エリート階層の生活空間＝《郷土社会》にまで下降するのである。⁽³²⁾

ここに引用した『郷土中国』の表現の中に、本論が論じてきた『美国人的性格』の所説と共鳴するものを発見するのは容易であろう。もっとも、両者に重点の違いがあることも無視すべきではない。『美国人的性格』では、費孝通の祖母の言葉にあるように「手を出す」ことに対する「手を出さない」ことの倫理的優越を強調し、社会的拘束力の問題が後景に退いているのとは対照的に、『郷土中国』では社会的拘束力としての伝統、すなわち「教化権力」の現前が強調される。一言でいえば、《礼讓》は倫理であり、《礼治》は制度なのである。これは、「手を出す」際の行動規範である fairness との対比が常に意識されている前者と、『郷土社会』の構造を内在的な視点から記述する後者との差異と捉えてもよい。

このことと関連して興味深いのは、費孝通が『郷土中国』「無訟」において、《礼治》の説明にサッカーゲームをモデルとして提示していることである（360－361頁）。スポーツゲームのモデル（以下、ゲームモデルという）を用いて《礼治》を説明するのは一見して適切でないように思われる。なぜなら、勝敗をかけて両チームが競い合うゲームの表象と、「手を動かさないこと」「争わないこと」という《礼治》の理念とがそぐわないからである。実際、このモデルの採用が議論の錯綜を招く要因をなしたことについては後述するが、まずは費孝通がこのモデルを採用した意図を理解するように努めよう。それには、ゲームを「競争的ではあるが協同的な社会的企て」とした H=L=A=ハートの⁽³³⁾定義を引照するのが最も便宜である。競争性と協同性というゲームの両面のうち、費孝通のゲームモデルは協同性の側面を極限化したものと解することができる。両チームのプレイヤーやコーチもレフェリーも、皆なゲームを成功させるという共通の目的のために協力し合う。その協力はルール遵守として表われる。「最も理想的なゲームとは、レフェリーが「形同虚設〔形だけで、居ないも同

然)」の場合である。なぜか。ゲームに参加するプレイヤーは皆な、予めルールを熟知しているのが当然であり、かつ予め双方全て同意のルールの下でゲームを遂行すること、レフェリーがルールの権威であること、が決めてあるのだからである」。最も理想的な、従って最も協同的なゲームの形態とは、レフェリー抜きで遂行されるゲームである。各プレイヤーがルールを熟知し、「従心所欲而不逾規」（思いのままに動いてもルールを逸脱しない——『論語』！）状態までにそれを内面化しているならば、「それぞれのプレイヤーの動作がルールを越え出ないように目を凝らす」レフェリーの役割は最小化できる筈なのである。レフェリーの目を欺く反則行為は、そのプレイヤーのみならずチーム全体の「名誉」をも失わせる。かかる行為はチームが訓練不足である証左であり、指導不足（教化不足！）のコーチの恥辱でもあるのだから。費孝通は言及していないけれども、万一プレイヤーが反則を犯した場合には、そのプレイヤーとチームの「名誉」は、「正直に」自発的にそのことを申告してペナルティを受けることによるのみ回復されるに違いない。

費孝通のこのゲームモデルでは、レフェリーはプレイヤーの外に自律した独立の審級を構成しない。このモデルにおけるプレイヤーの最終目的はゲームの完璧な遂行であって、自らのチームの勝利は第二義的な価値しかもたない。プレイヤーは全員、単一のルールを完全に内面化していることを要求される。ルールを遵守し、反則を犯さないことこそ、このゲームのプレイヤーにとっての至上の徳、すなわち「名誉」である。「名誉」なき勝利は「恥辱」に過ぎない。従ってこのモデルでは、ルールは制度（外）か倫理（内）かを択一的に問うても意味がない。制度（外）であると同時に倫理（内）であるようなルールこそが《礼》なのである。『美国人的性格』は倫理（内）＝《礼讓》の側から、他方、『郷土中国』は制度（外）＝《礼治》の側から、記述してはいるが、そのいずれもが《礼》である点に変わりはない。このようなルールこそが家世社会に照応する行動規範であることは、今や明らかであろう。

では fairness はどうか。Fairness に関するミードの議論は甚だ錯綜した様相を呈するが、枝葉を削れば、(Ⅰ) ルールを遵守する→(Ⅱ) 弱者とは戦わない→(Ⅲ) 先制攻撃しない、という三段階に整理できる。このうち(Ⅱ)が「アングロ・サクソンのな」(従って英米共通の) fairness であり、(Ⅲ)がその「アメリカ的変形」に相当する。それゆえ、ミードの議論において(Ⅰ)の段階は(Ⅱ)(Ⅲ)の導入部分としてのみ意味をもつ。換言すれば、(Ⅰ)だけではその行為が fair であるとは認められない。例えば、fair play に相当する固有語をもたないドイツ人の生活にとっても、目上の者に対する目下の者の振舞い方を初めとして、(Ⅰ)は不可欠の部分となしているのである(KYPD. IX. p. 143)。費孝通はミードの理論構成を明確に意識しつつ、その段階を追って説明を加えていくのだが、注目されるのは、(Ⅰ)の位置づけがミードの場合と微妙に異なることである。費孝通にとっては、(Ⅰ)は(Ⅱ)(Ⅲ)の単なる導入ではない。ミードとはむしろ逆に、彼は(Ⅰ)なしには fairness が成り立たないことを強調する。(Ⅰ)は fairness の十分条件ではないにせよ必要条件ではあるということだ(美⑥、27頁)。(Ⅰ)を fairness の前提として重視する費孝通の立場が、「手を出さない」行動規範である《礼讓》から「手を出す」ことを前提とする行動規範である fairness を区別しようとする彼の意図によることは間違いない。(Ⅰ)が行動規範として必要になるのは、どういうかたちであれ「手を出す」場合に限られるからである。(Ⅰ)はあくまで fairness の前提となる行動規範として位置づけられるべきであって、《礼讓》の側には位置づけられない。

もとより、ミードのいう(Ⅰ)段階と《礼讓》とが全く無関係なわけではない。両者は「名誉」を行動規範の中心に据える点においては共通する側面をもつ。(Ⅰ)についてミードが挙げている狩猟の例をみよう。猟師は、命中させるのは難しいが命中させれば「名誉になる honorable」標的に狙いを定める。彼は、もしその標的を射損なったならば恥辱を感じるに違いない。この場合、

恥辱を受けるのはどういう時か、また面目を失うのはどういう時かを弁えること——それができる人こそ「名誉ある人 the man of honor」である——もルールのうちである (KYPD. IX. p. 143)。ゲームモデルを用いた費孝通の《礼治》の説明が読者に違和感を与えるのと同様、獵師が的を外すことを「ルール違反」に直結させるミードの議論も読者に少なからぬ戸惑いを与える。反則を犯すことは直ちにゲームに敗北することを意味しないが、的を外すことは敗北そのものであるから、ゲームにおいてその行為のもつ意味も大きく異なる。こうした点からすれば、費孝通のゲームモデルがそうであったように、ミードの挙例も不自然さを免れない。しかしそれは私たちがゲームを「競争性」の側面からみているからであって、視点を変えれば、全く違う様相が表われてくる。ゲームの「協同的な」性格を強調する立場からすれば、反則行為も的外しも不名誉・恥辱である点で変わりはない。訓練不足（教化不足）が一方では反則行為として、他方では的外しとして現象したのであって、その本質は同じである。この「協同的な」ゲームモデルでは、勝利は第一義的な目的ではなく、プレイヤーにとっては「名誉」が至上の徳なのであるから、仮に反則行為を犯しながらゲームに勝利したとしても、それは的外しと同じように「恥辱」なのである。「ルールに従わずして得た勝利は道徳上の失敗である」(美⑥、27頁)。

(Ⅱ) の fair play についてミードが提示した、「弱者と強者との間の行為の規準」(KYPD. IX. p. 143) であるか否かという点でいえば、弱者-強者関係が前景化しない (Ⅰ) は確かに fairness とは異なる圏域にある。にもかかわらず費孝通は『美国人的性格』では (Ⅰ) をあくまで fairness の側に位置づけ、《礼讓》から区別する。(Ⅰ) を fairness に含めるか否かは、前述のように、「(Ⅰ) なくには fairness にならない」点を強調する立場と「(Ⅰ) だけでは fairness にならない」点を強調する立場との相違による。費孝通に即していえば、《礼讓》と《礼治》との相違の局面に注目するのか、それとも《礼讓》と《礼治》との共通性の局面に注目するのか、という問題と関わる。『郷土中国』におい

て《礼治》の例とされたゲームモデルは、畢竟『美国人的性格』における《礼讓》の例とはなり得ない。費孝通のゲームモデルはゲームの「協同性」を極限化してはいても、それがなおゲームであって、単なる儀式でない以上、「競争性」をゼロにすることはできないからである。たとえ第一義的ではないにせよ、実際に「手を出して」優劣を競い、自分や自分のチームの勝利を追求している限り、それが「手を出さない」行動規範である《礼讓》と抵触することは避けられない。費孝通は『美国人的性格』の（Ⅰ）の説明の中で「宋襄の仁」を例に挙げ、「戦争もゲームと同様、ルールがなければならない」というのだが（美⑥、27頁）、ルールの遵守が要請されねばならないこと自体、ゲームが、ましてや戦争が、《礼讓》といかに異質であるかを示している。「《礼讓》あるゲーム」「《礼讓》ある戦争」という表現は形容矛盾なのである。これが、ゲームや戦争という本来的に「競争性」をもつ「社会的企て」の本質に由来することはいうまでもあるまい。畢竟、《礼讓》（倫理）／《礼治》（制度）という《礼》の二面性と「競争性」／「協同性」というゲームの二面性が、費孝通によって十分に整理されているとはいえないのである。

ミードの（Ⅱ）（Ⅲ）段階の fairness に関しては、ミードの所説とそれに対する費孝通の見解を詳細に追うことは避け、費孝通『郷土中国』のゲームモデルと対照させて、その理念型を示すゲームモデルを構成するにとどめよう。（従って、以下に述べるゲームモデルをミード自身が提示しているわけではない。）費孝通のゲームモデルがゲームの「協同性」を極限化したのに対して、（Ⅱ）（Ⅲ）の段階をモデル化するとすれば、当然その「競争性」の側面が前景化してくることになる。ここではレフェリー抜きのゲームの遂行など、そもそも想定されない。プレイヤー全員が完璧にルールを遵守することを前提にはできないからである。（Ⅱ）段階では依然として、ルールの単一性は守られ、そのルールはプレイヤー全員に周知されているが、その場合でも、各プレイヤー、各チームによってルールの解釈は多様であり得る。それゆえ、（Ⅱ）

(Ⅲ)の段階では、費孝通のモデルとは逆に、レフェリーはプレイヤーの外に独立した審級を構成せざるを得ない。ルールはあくまで外からプレイヤーを拘束する。さもなければ、プレイヤー間・チーム間でのルール解釈の相違によって、ゲームの遂行は早晩、著しい困難に直面するであろう。制度(外)と倫理(内)との麗しい一致に期待することはもはやできない。だからこそ、レフェリーが外に独立していることが必要なのであり、かつそうである限り、レフェリーの判定に対していかに異論の余地があったとしても、ゲームに参加する全ての人はその審級の判定に服するのである。このように、(Ⅱ)(Ⅲ)の段階でレフェリーの存在が必須となることは、プレイヤーの多様性の増大と共に、ゲームの「競争性」の増大とも対応している。とはいえ、(Ⅱ)の段階では、「競争性」は「協同性」をいまだ圧倒してはいない。ベルトの下を打ったり、倒れた相手を打ったりする卑怯な行為を禁じ、相手の強さに応じて手加減するなどの規範は各プレイヤーに共有されている(KYPD. IX. p. 145)。それらの規範を犯してまでの勝利はやはりそのプレイヤー、そのチームにとっての恥辱でこそあれ、決して名誉ではない。

費孝通のゲームモデルの対極に位置するのは(Ⅲ)の段階である。ここでは、プレイヤーが余りにも多様であるために、ルールの解釈が統一されていないのみならず、ルールの単一性すらしばしば保証されない。白人と黒人の間にも、プエルトリコ系やメキシコ系の「ロマンティズム」にも、更には「父親が背後にいつも短剣の恐怖を感じている」シシリア系にも、均しくルールが理解され共有されているとは到底期待できないからである。相手がルールを知っているとは限らない以上、そのような相手と戦う自分はtoughでなければならない(KYPD. IX. pp. 145-146)。費孝通はミードの用いているこのtoughなる語に《蛮》という語を当てているが、蓋し適訳というべきであろう。(Ⅱ)のようなfair playは「多かれ少なかれ弱者を援護する」結果を招く。しかし、自らを庇護してくれる故郷ホームを離れ、周囲をライヴァルに囲まれた苛酷な競争社

会で、他人に侮られることなく勝ち抜くためには、アメリカ人の親は子に「もっと《蛮》になりなさい！」とけしかけるより他はない（美⑥、27-28頁）。戦うからには勝たねばならず、勝つためには強くあらねばならないのだ。この（Ⅲ）段階では、ゲームの「競争性」が「協同性」に圧倒的に優越している。プレイヤーからの自発的協同性が期待できないゲームにおいて、プレイヤーの外に自律した審級としてのレフェリーの占める役割がいかに重要であるかは言を俟たないが、同時にまた、ここに至ってレフェリーの役割の限界も鮮明にならざるを得ない。プレイヤーが反則行為を「正直に」自発的に申告することを期待できないにもかかわらず、ゲーム中の全てのプレイヤーの行為を漏れなく把握し尽すことなど、神ならぬ身には到底不可能だからである。レフェリーの役割の限界についての意識は、各プレイヤーをより一層 tough に、より一層《蛮》にと駆り立てていく。

費孝通のゲームモデルにせよ、ミードの（Ⅰ）段階にせよ、およそ「協同性」が「競争性」に優越している場合、プレイヤーは誰でも皆な「名誉」を規準とし、それを失うことを「恥辱」と感じるものと前提された。これは、上引の費孝通の祖母の言葉に「私たちは他の者とは違うのだ」とあったように、一種の *noblesse oblige* の意識に起源するというべきであり、それ自体、階層的の社会と照応している。《礼讓》とは名誉ある態度のことであり、《礼讓》ある人は名誉ある人である。ゲーム＝社会の「競争性」が増大し、プレイヤー＝社会構成員の自発的「協同性」が減衰するにつれ、「名誉」と「恥辱」の行動規範である《礼讓》も次第にその規範性を希薄化させざるを得ない。そして「競争性」が極大化し「協同性」が極小化した、fairness の「アメリカ的変形」である（Ⅲ）の段階では、「名誉」と「恥辱」は各プレイヤー＝社会構成員の行動を律する規範としてはもはや機能しない。しかし、もし、このことが規範性そのもののゲーム＝社会からの脱落を意味するならば、それはとりもなおさずゲーム＝社会の崩壊・解体に他ならない。各プレイヤー＝社会構成員は、少なくと

もゲーム＝社会に参加している以上、ゲーム＝社会の崩壊・解体を望みはしないだろう。その意味では——先ほどの費孝通のゲームモデルの場合とは逆に——、「競争性」が極限化された（Ⅲ）の段階のゲームモデルにおいても、それがゲームであって単なる喧嘩でない限り、「協同性」をゼロにすることはできないのである。（この意味で、（Ⅲ）の段階において遵守される規範としてミードが「先制攻撃しない」ことを挙げているのは興味深い。ここでいう先制攻撃とは、相手にプレイする意思があるか否かを確認しないままに、先に仕掛ける行為を指す。それはまさしくゲームを解体して喧嘩に変える行為に他ならない。）それゆえ、制度（外）とは区別される次元にありながら、しかも制度（外）を制度（外）として、つまりゲーム＝社会をゲーム＝社会として、成り立たせる何らかの、「名誉」「恥辱」とは異なる倫理（内）が依然として要請されねばならない。制度（外）と倫理（内）とが切り離されることは、倫理（内）の不要を何ら意味しない。もとより、制度（外）と倫理（内）との麗しい一体性が既に事実上失われているにもかかわらず、なおその一体性が保たれているかのように振舞うことは、自己を偽り演技すること——hypocrisy はこれを原義とする——といわねばならない。この意味では、《礼讓》の行動規範に従って生活する《郷土社会》の中国人を描出した費孝通と、中国人の演劇的（偽善的）性格を強調するアーサー＝スミスの観察（Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, North China Herald Office. Shanghai. 1890. p. 16）とは、一見するほど矛盾するわけではない。前者は《郷土社会》の理念型を純粹に提示しているのに対し、後者はその《郷土社会》が解体しつつある現状の中で、偽善＝演技に転落した《礼讓》—「名誉」の様相を記述しているのだからである。

では、制度（外）と倫理（内）との一体性の失われた状況で、なおゲーム＝社会をゲーム＝社会として成り立たせる倫理的価値とは何か。私たちはそれを、ピーター＝バーガーに倣って、「制度化された役割に連結されている」ところの「名誉」に対置される、「制度化された役割から本質的に独立している」

ところの「尊厳 dignity」と呼んでもよいだろうし、また、ライオネル＝トリ
 リングに倣って、「自分自身の自我に忠実であることによっていかなる人間に
 対しても不実を働かぬこと」、すなわち（偽善の反義語である）「誠実 sincer-
 ity」と呼んでもよかろう。⁽³⁴⁾ 私たちは、fairness, sincerity, dignity の関係につい
 ての意味論的分析を展開する余裕をもたないが、このいずれもが自尊 self-
 respect の観念と関連している点には注意を促しておきたい。《郷土社会》から
 の庇護も拘束も受けることのない競争社会にあっては、倫理的価値の根拠は自
 己 self に集中する。自己を価値あらしめる行為こそが^{フェア}正であり、然らざるもの
 は不正なのである。「Fairness としての正義」を掲げるジョン＝ロールズが、
 自尊を「最も重要な基本財」として特筆し、それを「自己肯定感 self-esteem」
 と同一視したのは当然であった。⁽³⁵⁾ もとより、広義の自尊は何もアメリカ社会に
 限る観念ではない。ベネディクトが感動をこめて記述しているように、洪水が
 押し寄せてくる際、阿鼻叫喚も右往左往も周章狼狽もなしに高台へと整然と避
 難していく日本人の姿に、「自尊心ある人 self-respect person」を見出すこと
 は可能であろう。ただ、日本人のこのような自尊とアメリカ人の自尊とは、性
 格を大きく異にする。日本人の側からは、アメリカ人の自尊は「自制 self-
 control」を求めないものに映る。自制としての日本人の自尊は *noblesse oblige*
 に結びつくが、アメリカ人の自尊はそうではない (CS. p. 148)。自尊が自己肯
 定（もしくは自己実現 self-actualization）として表われるアメリカとそれが自
 制として表われる日本との差異は、とりもなおさず競争社会（梯子状社会）と
 階層的な社会との差異の反映であった。費孝通が理念的に提示した中国の伝統
 社会における《礼讓》も、類型上後者に相当する。

ベネディクトは興味深い例を挙げている。自尊が「自らの地位向上」と連続
 しているアメリカ人にとっては、「或る階級の農民はこれこれの人形を買うべ
 し、別の階級の農民は違う人形を買うべし」などと命ずる徳川時代の法令は嫌
 悪の情を抱かせるものだ。しかしアメリカでも実は、日本とは異なる措置に

よって日本と同じ結果を得ているのである。「我々〔アメリカ人〕は、工場主の子が電車のセットをもち、小作人の子が玉蜀黍の芯で作った人形に甘んじている事実を、批判することなく受け容れる。我々は収入の違いを許容し、それを正当化する。いい月給を稼ぐことは、我々の自尊の体系の一部なのだ。人形〔を買い与える経済力〕が収入によって規定されたとしても、そのことは我々の道徳観念に反しない。裕福になった者が、よりよい人形を子に買ってやるのだ」(CS. pp. 149-150)。日本もアメリカも、どの人形を買うかが階級によって分化している状況に変わりはない。しかしそれを正当づける論理は対極的である。日本人は「相応しい位置 proper station」を各々が守ることを善しとするがゆえにそうした状況を受け容れるのに対し (CS. p. 50)、アメリカ人は逆に、よりよい人形を買える立場にまで社会的階梯を上昇する可能性が fair な競争の原理によって自らにも開かれている限りにおいて、その果実を自らは手に入れられず、別の人は手に入れられる現状を受け容れるのである。アメリカにおいては、フォードやロックフェラーのように、労働者階級から出発して更にその上^{アップ}の階級へと上昇する梯子があるため、労働者に「階級意識」が育ちにくく、労働団体が結束しにくい、という費孝通の指摘も (美②、10頁)、このことと無関係ではあるまい。とすれば、少なくとも類型としてみた場合には、アメリカと日本とに関するベネディクトの対比は、アメリカと中国とに関する費孝通の対比と平行の関係に置くことができる。「高すぎず低すぎず、自分に相応しい位置を占める」ことを「真の尊厳」であるとするトクヴィルの言葉を引照しつつ、ベネディクトは、「トクヴィルであったなら、階級の差異はそれ自体屈辱的なものではないという日本人の態度を理解するであろう」といった (CS. p. 150)。これに倣うならば、私たちも次のようにいってよいのではないか——トクヴィルであったなら、費孝通が述べた伝統中国の《礼讓》の行動規範が *noblesse oblige* に由来する「名誉ある人」のものであることを理解するであろう——と⁽³⁷⁾。

4. 結語

最後に、費孝通とミードのそれぞれについて、若干の補足を加えて本論の結びとしたい。

費孝通『郷土中国』が発表される3年前——日本の敗戦の僅か5か月前——に出版された平野義太郎『大アジア主義の歴史的基礎』河出書房（1945年。ただし、元となった論文は1942-44年にかけて発表されたもの）は、「郷土社会」「東洋の郷土」「郷土生活」「郷土意識」「郷土的な力」「郷土共同体」「郷土道徳」等々、殆ど濫用といってよいほど「郷土」を全編にちりばめている。ほぼ同時代とはいえ、費孝通と平野とが互いを意識していたとは思えないが、次に摘記する平野の文章に、費孝通の「郷土社会」のイメージと近似するものを見出すことは難しくない。曰く、「ギリシャ・ローマから近代にいたる欧米の社会的本質は、個人主義・自由競争と征服支配と対立・抗争を特質とするのに反して、アジアの社会的本質は、家長・本家を中心とする家族的秩序の生命的協同一体、親和・礼讓といふ点に尽きる。全体が個を支へ活かし部分と全体とは融合しつつ長上を中心として統一せられ……。……アジアの特質は農村協同体を基底とし家族隣保の連帯互助による米作農業の社会的本質が郷土を生活の基本とし、生命的協同・総親和を郷土生活の原理とするからである」（「序」8-9頁）、「この郷土における共同生活の規範意識は、どこの村にも一様に応用される平原的一様性をもってゐるのであるが、この生活秩序が村民を規律し、その規範権威の中心が紳董によつて保持され農民がそれを遵奉してゐるかぎり、支那の村人はやはり郷土的共同生活に結成してゐるのである」（150頁）。

費孝通の《郷土社会》がその表象の原型を自らの故郷である開弦弓村の生活から得ていると思われるのに対して、平野のそれは主として、1940年から44年にかけて東亜研究所と満鉄調査部によって華北農村で実施された慣行調査の膨

大な記録——戦後に『中国農村慣行調査』岩波書店（1952-58年）全6冊として
て公刊された——に根拠を求めていた。（この他、橘樸からの影響も大きかった
と思われるが、ここでは取り上げない。）ところで、平野と同じ資料を根拠
としながら、平野と異なる結論を導いたのが戒能通孝「支那土地法慣行序説」
『法律社会学の諸問題』日本評論社（1943年）であった。戦後、旗田巍はこれ
を「平野-戒能論争」と命名し、平野が主張するような村落共同体の存在をそ
の慣行調査から読み取ることが出来ない点で戒能説が妥当であること、平野の
共同体論が当時の大東亜共栄圏構想を根拠づけるものであったのに対して、戒
能説はそのような時流に対する抵抗の表現としての側面を持ったことを主張し
た。それ以後、概ね旗田の見解に沿った理解が定説化してきたといつてよい。⁽³⁸⁾
では、平野が描き出したような「郷土社会」の实在は一種の幻想に過ぎないの
か。平野の「郷土社会」が幻想であったとすれば、費孝通のそれもまた——費
孝通がモデルとしたのは江南地方の農村であるから、華北農村と同列に扱って
よいかどうかという問題はあるにせよ——やはり幻想であったとみるべきなの
か。

しかし、問題は斯く単純ではない。小口彦太は、一方では旗田の研究によつ
て「両者〔平野と戒能〕の論争は略々決着済み」としながら、⁽³⁹⁾しかも他方で、
それにもかかわらず、論考の最後の局面で「平野氏的な視角からする村落構成
員の規範意識分析が全く無意味なものであったということにはならない」と議
論を反転させ、平野が「戒能氏によって描き出されなかった農民のもう一つの
規範意識像」言い換えれば「華北農民の民間信仰的、つまり呪術倫理的規範意
識」を抽出した点に、独自の意義を見出したのであつた。⁽⁴⁰⁾彼のいう「規範意識」
は、費孝通のいうところの、伝統という名の「人知を超えた或る魔力」——「教
化権力」の問題——に相当する。それにしても、もし平野の描いた「郷土社会」
が幻想なのだとしたならば、なぜそのような「規範意識」なり「教化権力」な
りの問題を取り上げる必要があるのか。蓋しそれは、幻想化すればするほど、

より一層純粹に人々の内面に結晶化し、より一層強くその心情において実在を主張する「郷土」なる概念の特質が然らしめるのではないか。農村の共同体的-協同体的の機制を解体に追い込み農村を変貌せしめる近代化の進行、及びそれと不可分な農村人口の流動化——故郷を離れる人の増加——は「郷土」の觀念を幻想化すると同時に純粹に結晶化せしめる最も大きな要因であった。平野の議論は欧米の（故郷を失った）近代社会にアジア的なるものとしての「郷土社会」を対置したのであったし、この図式そのものは、価値判断の付け方こそ違うものの、対立する戒能の議論にも基本的に妥当する。そして費孝通がアメリカにおける home の不在性に伝統中国における《家郷》の現在性を対置させたのも、実は共同体的-協同体的の機制がそこに実在していたからではなくて、却ってそれが喪失されて幻想化しつつある実態を背景としたからに違いない。『郷土中国』において彼が、「郷土社会」と「現代社会」とを対比し、前者から後者への「我々の社会の急速な変遷」に注意している点を見落とすべきではない（「郷土本色」321頁。また「文字下郷」326-327頁）。「郷土」についての心情——「故郷」を失ったという心情——が、どのような通路を通して、いかなる形態の政治的イデオロギーにまで昇華していくかの検討は重要な課題である。

*

費孝通に《家郷》《郷土団体》の概念を意識せしめる契機となったと思われるミードの home の概念に目を転じよう。この場合、問題は二つの側面から考察される。まず、ミードのアメリカ論が主要な対象とした、^{ホームタウン}故郷を持たない典型的なアメリカ人——主として北部・北西部・西部のアメリカ人——にとっては、home は徹頭徹尾、空虚な概念として現れる。余りにも頻繁に移動が繰り返されるところでは、home が何らかの具体的な表象を獲得する時間的余裕がなく、home が特定の土地に独自の表象と結び付くことができなからである。Home は土地との繋がりが希薄化すればするほど空虚なものとなっていく。アメリカ人にとって、見知らぬ人との紐帯を結ぶための殆ど唯一の手懸り

がhomeを尋ねることであるにもかかわらず、否、まさにそうであるからこそ、homeは無内容なもの、如何なる要素によっても補填できるものでなければならなかった。これが、アメリカ人の、ひいてはアメリカ社会の少なくとも一面を鋭く衝いていることは間違いない。実際、ケルアック『^{オン・ザ・ロード}途上に』にせよ1960年代から70年代のいわゆる「ロード・ムービー」にせよ、そこには移動するアメリカ人の様相が活写されながら、「過去の」自らの^{ホームタウン}故郷を懐かしむ心情は殆ど現れない。むしろ彼らは彼ら自身の居場所を過去にではなく未来に求めて歩き続けているというべきかも知れない。ただ、そこで求められるhomeはあくまで理念化されたもの、現在の自己とは異質な「何ものか」であることに注意すべきである。それが未来にある以上、その所在については誰も確証を持つことができない。それどころか、本当にあるのかどうかも分からない。彼らは、それを探して「^{オン・ザ・ロード}途上に」あるしかないのだ。例えば、アメリカの競争社会に傷ついた主人公と息子クリスとが、オートバイでの長い旅を続ける過程を描いたロバート＝パーシグ『禅とオートバイ修理技術』(Robert M. Persig, *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*. 1974.)には、次のような印象的な場面がある。「いつ^{ホーム}家に帰るの?」と尋ねる息子に、父は「サンフランシスコに着いてからだ」と答える。息子は更に言う、「本当はどこにも着かないんじゃないかって、そんな気がするんだ」。父「どこに行けばいいんだ?」、子「そんなことばくに分かるわけじゃない」、父「父さんだって同じさ」(p. 512)⁽⁴¹⁾。彼らの旅は彼らのhome探しの旅であった。そして理念化されたhomeの所在はアメリカにとっての他者である東洋に(ZENに!)求められたのであった。——もとより、それが幻想でないという保証はどこにもないのだが。

他面、ミードのいうところの「移動することを止めた旧いアメリカ人」——主として南部および東部のアメリカ人——にとっては、様相は大きく異なる。彼らにとっては、^{ホーム}故郷は決して空虚ではなく、その実在を強く主張するのであ

る。ただし、その実在が意識されるのは、やはり移動（流動）を通してであることに注意せねばならない。故郷は、そこを離れた時に、或いはそれを喪失した時に、その実在が強く意識されるという点では、彼らも他と変わりはない。アメリカの「土」に馴染み、そこに「根を下ろした」彼らが、近代化の進展の中でその馴染みの「土」を離れ、やむなく移動せざるを得ない状況に立ち至った時、故郷は彼らの意識の中で強くその実在を主張し始める。例えばステファン＝フォスターの歌曲『故郷の人々 *Old Folks at Home*』に描かれる home の光景は、「土」の明確な表象を伴い、彼らの「現在」に繋がる「現在性」を帯びている点で、上述の「新しいアメリカ人」の場合とは異なる。そこにはやはり、home を離れた、もしくは home を失った人々によって結晶化され、理念化された home の表象がある。⁽⁴²⁾「新しいアメリカ人」が home を不確定的な未来に、自らと異質なものとして理念化したのに対して、「旧いアメリカ人」はそれを確定した過去に、自らの根を示すものとして理念化したのである。「旧いアメリカ人」と「新しいアメリカ人」との関係は、アメリカ社会を理解するうえで重要な視点となるに違いない。

「故郷」の概念の普遍性と特殊性について、異なる文化圏、例えばアメリカと中国との事例を比較検討することは興味深い課題であるが、それをここでこれ以上展開する余裕はない。私たちは、ミードと費孝通の議論を通してその一端を垣間見たことに満足して、アメリカと中国への私たちの「旅」を終えようと思う。

-
- (1) Gertrude Stein, *The Making of Americans: Being a History of a Family's Progress*. Albert & Charles Boni. New York, 1926. p. 3. この箇所は、Yunte Huang, Maxine Hong Kingston and the Making of an "American" Myth. *Transpacific Displacement: Ethnography, Translation, and Intertextual Travel in Twentieth-Century American Literature*. University of California Press. 2002. p. 138. にもエピグラフとして引用されている。
- (2) 費孝通の伝記的研究として最も精緻なのは、R. David Arkush, *Fei Xiaotong and Soci-*

ology in Revolutionary China. Harvard University Press. 1981. である。費孝通自身の回顧として、塚田誠之訳「エスニシティの探究——中国の民族に関する私の研究と見解」『国立民族学博物館研究報告』22-2 (1997年)〔西澤治彦他訳『中華民族の多元一体構造』風響社(2008年)に収録。中国語版は「民族研究——簡述我的民族研究経歴と思考」『国立民族学博物館調査報告』8『中国における諸民族の文化変容と民族間関係の動態』(1998年)に所載〕がある。また、坂元ひろ子「多民族国家におけるナショナル・アイデンティティの歷程——大漢族／黄種／中華民族」『アジア新世紀』3『アイデンティティ』岩波書店(2002年)は、中国のナショナル・アイデンティティの変容過程に費孝通の学術の変遷を重ねあわせた興味深い論考である。

- (3) マーガレット＝ミードの伝記としてはその自伝 *Blackberry Winter: My Earlier Years*. Morrow & Co. Inc. New York. 1972. [和賀綾子訳『女として人類学者として——マーガレット・ミード自伝』平凡社(1975年)] の他、Mary Bowman Kuhn, *Margaret Mead: A Biography*. Greenwood Press. Westport. 2003を挙げるに留める。
- (4) 『観察』には、その後もなく大陸・台湾・アメリカに離散を余儀なくされる綺羅星の如き知識人たち——例えば、宗白華、季羨林、胡適、馬寅初、曹禺、梁実秋、張東蓀、馮至、馮友蘭、傅雷、傅斯年、楊澤、雷海宗、潘光旦、錢鍾書、蕭乾、蕭公權ら——が寄稿し、1946年から48年にかけて活発な言論活動を展開した。謝詠「『観察』撰稿人的命運」『二十一世紀』19(1993年)、中村元哉「雑誌『観察』の憲政批判」「憲政実施をめぐる文化論争」『戦後中国の憲政実施と言論の自由1945～49』東京大学出版会(2004年)参照。
- (5) ベネディクトの日本人論におけるこの問題を扱ったものとして、桑山敬己「民族誌の逆さ読み——アメリカ論としての『菊と刀』」『ネイティヴの人類学と民俗学——知の世界システムと日本』弘文堂(2008年)があり、ミードのアメリカ論との関係についても言及されている(206-208頁、225-226頁)。この他、クリフォード＝ギアーツ(森泉弘次訳)「われわれ対われわれでない人びと——ベネディクトの旅」『文化の読み方／書き方』岩波書店(1996年)〔原著：Clifford Geertz, *Us/ Not Us: Benedict's Travel. Works and Lives: The Anthropologists as Author*. Stanford University Press. 1988〕174頁、前川「『菊と刀』札記——*The Chrysanthemum and the Sword* と『菊と刀』の間」『専修法学論集』106(2009年)195頁、207頁注36参照。
- (6) 費孝通『郷土中国』の日本語訳として鶴間和幸他訳『郷土中国』(『学習院大学東洋文化研究所調査研究報告』49、2001年)、ミードの *And Keep Your Powder Dry* の日本語訳として国弘正雄・日野信行訳『火薬をしめらせるな——文化人類学者のアメリカ論』南雲堂(1989年)があり、それぞれ参照した。

- (7) 本論で「アメリカ」という場合にはアメリカ合衆国とその地理的範囲のことを指す。本論におけるアメリカに関する記述は、本論でも引用する亀井俊介、古矢旬などおおむね日本のアメリカ研究者諸氏の所見を参考にして暫定的に纏めたものに過ぎない。
- (8) 例えば古矢旬「移民と国民社会——「移民国家」の理念と現実」『アメリカニズム——普遍国家のナショナリズム』東京大学出版会（2002年）89頁——「「移民国家」とは文字どおり「移動する多様な民」によって形成された国家を意味する。合衆国の形成史の核心は、……なによりもまず人の「移動（mobility）」であったといっても過言ではない」。
- (9) 亀井俊介「序論——アメリカの旅の本」『アメリカの旅の文学——ワンダーの世界を歩く』昭和堂（2009年）4頁。亀井が引用するトフラーの言葉は、徳山二郎訳『未来の衝撃——激変する世界にどう対応するか』実業之日本社（1970年）〔原著：Alvin Toffler, *Future Shock*. 1970〕94頁。
- (10) 箕作阮甫の引用は亀井俊介掲「序論」4頁。別の論文で亀井は、近代日本の知識人が、一方では南北戦争の悲惨や共和政体の是非についてアメリカに批判的な論調を抱えながら、他方では、アメリカを「自由の聖地」として理念化しており、それがアメリカへの移民の精神的背景ともなったことを描き出した。亀井「「自由の聖地」——十九世紀日本におけるアメリカ像」『日本とアメリカ——相手国のイメージ研究』日本学術振興会（1977年）〔増補して『自由の聖地——日本人のアメリカ』研究社（1978年）〕参照。「自由の聖地」というアメリカのイメージは日本のみならず他の地域からの移民にもおおむね共有されていたとみてよいのではないか。
- (11) 梶原照子「『オン・ザ・ロード』ジャック・ケルアック——失われたワンダーを求める放浪者たち」前掲『アメリカの旅の文学』263–266頁。「「約束の地」に到達することが旅の目的ではなく、それを求めて路の上^{ロード}に出ること、つねに旅路の途上にいること自体が重要」なのだという指摘（263頁）は、本論にとって示唆に富む。
- (12) 亀井俊介掲「序論」4頁。
- (13) 野村浩一「中国・一九一〇年代の思想世界（一）——『新青年』を中心に」『立教法学』23（1984年）〔近代中国の思想世界——『新青年』の群像』岩波書店（1990年）所収〕65–66頁。
- (14) ジョセフ＝キタガワ（井門富士夫訳）『東洋の宗教——近代化をめぐる苦しみ』未来社（1963年）〔原著：Joseph Kitagawa, *Religion of the East*. Philadelphia. 1960〕50頁。また、前川「中国宗教の原質としての宇宙神教——中国宗教の全体構造に関するモデル」『東洋文化研究所紀要（東京大学）』136（1998年）140–141頁。本論では「家」「家庭」「家族」を厳密に区別することなく用いるが、これは、ミードがアメリカ人の家庭・家族を取り扱

- う第六章においてしばしば home と family を同義的に使用していること、また費孝通のエッセイで用いられる《家》もこれらを共に含む極めて包括的な用語であることによる。
- (15) 《郷土》は日本語の「郷土」と共通する側面をもちながら、しかも微妙な差異を含む。このうち差異の面については、例えば上田信『『郷土中国』解説』前掲日本語訳『郷土中国』4頁、佐々木衛「アジアの社会変動理論の可能性——費孝通の再読を通して」『民族学研究』61-3 (1996年) 358頁。他方、日本と中国とに共有されていた「郷土」概念に注目したものとしてプラセンジット＝ドゥアラ (山本英史・佐藤仁史訳)『《地方》という世界——政治と文学に見る近代中国における郷土』『伝統中国の地域像』慶應義塾大学出版会 (2000年) がある。《家郷》《故郷》《郷土》の意味論的差異には、本論では立ち入らない。
- (16) 上田信前掲「解説」2頁では、『郷土中国』が「たとえて言うならば『生育制度』を姉とし、『郷土重建』を性格の異なる双子の弟として」生まれたという。『生育制度』と『郷土中国』との関連の指摘は貴重であるが、もし『郷土中国』の「姉」に相当する先行の著作を挙げるとすれば、やはりまず『美国人的性格』に指を屈するべきではなからうか。
- (17) トクヴィル (松本礼二訳)『アメリカのデモクラシー』第一巻 (上) 岩波書店 (2005年) 「序文」27頁。また例えば、古矢句「アメリカニズム——「理念国家」の形成と変容」前掲『アメリカニズム』[原載:『二〇世紀システム』I 『構想と形成』東京大学出版会 (1998年)] 16頁——「……アメリカニズムは、つねに (「聖地」にしる「辺境」にしる) 「アメリカ的なもの」を模索し、あるいは新規にそれを編み出す過程として、すなわち「アメリカ化」^{アメリカニゼーション} という動的な過程として現われざるを得なかった」。渡辺靖『アフター・アメリカ——ポストニエーションの軌跡と文化の政治学>』慶應義塾大学出版会 (2004年) 323頁——(トクヴィルを引用しつつ)「……ヨーロッパの産物である「近代」の理念を極限まで培養していくことにアメリカの自己理解があった。……しかし、諸々の矛盾を乗り越えながら、「未来」へ向けて自己変革を企てるという、「近代」の内省的・創造的な営みは未完であり、ゆえに「アメリカ」をめぐる相克も続く。もしもアメリカの伝統が「未来」にあるのであれば、アメリカの未来は、この相克に賭かっているのである」。
- (18) ベネディクトによる debtors of the ages と heirs of the ages との対比の含意は必ずしも明瞭でないが、私たちは、財産・名誉・伝統などプラスの遺産を受け継ぐ者という意に後者を解し、負債者としての前者に対置すべきであると思う。この点については、前川前掲『『菊と刀』札記』182-185頁で検討した。
- (19) ミードが参照を求めているドラードの著書は、John Dollard, *Caste and Class in a Southern Town*. Yale University Press. New Haven. 1937 である。ルイ＝デュモンは、「ア

アメリカにおける人種隔離について「カースト」という言葉を使うにあたって、イデオロギー的な違いを認めることに留意した何人かの学者は二次的な区別をおこなうことになった」として、ドラードのこの著書の、「アメリカのカーストは文化的事象ではなく生物学的事象にかかわっている」という言葉を例示する。デュモン（田中雅一・渡辺公三訳）『ホモ・ヒエラルキクス——カースト体系とその意味』みすず書房（2001年）所収の補論A「カースト、人種差別主義、「社会成層」——社会人類学者の考察」〔この論文の初出は1960年〕316頁。1930年代には、アメリカ社会の研究の中で「カースト」概念が多用されていた（同訳書311-313頁）。

- (20) ミードと同様に南部を例外に置いてアメリカの「天命」を論じたサックヴァン＝バークヴィッチの著書（Sacvan Bercovitch, *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America*. 1993）などを引用しつつ、古矢句は「排除の構造」を伴うアメリカニズムが19世紀に始まり、20世紀まで継続したことを指摘する。古矢前掲「アメリカニズム」10-11頁。
- (21) 北東部ボストン在住「ニューイングランドのパラモン・カースト」こと「ボストン・ブラーミン」に対する詳細な参与観察の記録である渡辺靖前掲書第一章29-134頁参照。ミード自身は東部については「カースト」概念を用いていないが、そこにヨーロッパの階層的社会に類する特色が見出されることには注意している（*KYPD*. IV. p. 67）。
- (22) 西澤治彦「村を出る人・残る人、村に戻る人・戻らぬ人——漢族の移動に関する諸問題」『僑郷華南——華僑・華人研究の現在』行路社（1996年）6頁。引用文中の「中国人」はこの論文の副題にあるように漢族と同義とみるべきである。因みに、『美国人的性格』や『郷土中国』で費孝通が表象する「中国人」も漢族と事実上一致する。従って、中期の費孝通の見解を検討する本論においても、「中国人」は漢族と事実上同義である。
- (23) 中国人の大陸内移動について伊原弘は、「中国人は有史以来、……北から南に大陸を移動し続けた」のであり、中国人の歴史とは「先住民族を追いながら異郷に居住地を建設し続けた歴史でもあった」という。伊原「東南アジアにおける中国人街の形成と中国の都市——チャイナ・タウン研究試論」『国際基督教大学学報Ⅲ-A アジア文化研究』18（1992年）25頁。この指摘は、東から西へと先住民族を追いながら大陸を移動したアメリカ人の歴史を想起させないだろうか。
- (24) 例えば June Mei, *Socioeconomic Origins of Emigration, Guangdong to California, 1850-1882. Modern China*. 5-4, 1979. 油井大三郎「一九世紀後半のサンフランシスコ社会と中国人排斥運動」『世紀転換期の世界——帝国主義支配の重層構造』未来社（1989年）参照。中国からアメリカへの移民は、従来のヨーロッパ系移民とは逆に西海岸から上陸した最初

- 期の移民であって、それ自体、19世紀半ばにおける環太平洋地域（交易）圏の形成の端緒であった。西海岸から上陸した中国系移民は、彼らにとっての理想郷を求めて西から東へと大陸内移動したのであって（劉伯驥『美国華僑史』黎明文化事業公司（1976年）70頁。劉は Rose Hum Lee, *The Chinese in the United States of America*. Hongkong University Press, 1960. Chapter III の参照を求めている）、この点でもヨーロッパ系移民の大陸内移動とは方向が逆になる。自身も中国系二世であるマキシーン＝ホン＝キングストンの小説（Maxine Hong Kingston, *China Men*. 1980. 藤本和子訳『アメリカの中国人』晶文社（1983年））で、主人公である中国系移民の主要な生活の場が、ハワイ（曾祖父。19世紀前半）→西部（祖父。19世紀後半）→ニューヨーク（父。20世紀初め）と、世代の変化につれて移動するのは象徴的である。
- (25) アメリカの中国系移民に関する歴史的研究は、園田節子『南北アメリカ華民と近代中国——19世紀トランスナショナル・マイグレーション』東京大学出版会（2009年）、貴堂嘉之『アメリカ合衆国と中国人移民——歴史のなかの「移民国家」アメリカ』名古屋大学出版会（2012年）などの緻密な成果によって、既に新たな段階に入っている。費孝通が理解した中国系移民像がどこまで史実と合致するかは別箇に検討を要する課題である。
- (26) Edger Wickberg, *The Chinese as Overseas Migrants. Migration: The Asian Experience*. (Judith M. Brown, Rosemary Foot, eds.) St. Martin's Press. New York. 1994. p. 35. また、『根』という語に注目して、アメリカに移住した中国系移民の帰属意識を分析した論文として L. Ling-chi Wang, *Roots and Changing Identity of the Chinese in the United States. Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Science*. 120-2. 1991. をも参照。
- (27) 「金山 The Gold Mountain は長い間、広東人にとってはアメリカの別称であった」。Zhou Min, *Chinatown: the Socioeconomic Potential of an Urban Enclave*. Temple University Press. Philadelphia. 1992. p. 19. 瀬川昌久が紹介する香港新界・八郷古廟の「重修碑」（1861年）に「金山梓友」からの寄付についての記述がみえるように、遅くとも19世紀半ばまでにはサンフランシスコが中国名では「金山」と呼ばれていた。瀬川「南へ——連続的視点からみた漢族の国内／海外移動」前掲『僑郷華南』108-109頁。キングストンの小説 *China Men* には、広東人にとってアメリカが「彼らのものであり、彼らが発明し発見したところの金山」であったという印象的な言葉がある（キングストン前掲訳書64頁）。吉田美津はこれを受けて、「中国人移民にとってアメリカはまず「金山」という物語としてたち表われた」と指摘する。吉田「^{アメリカ}金山」を越えて——キングストンの『アメリカの中国人』『新しい風景のアメリカ』南雲堂（2003年）462頁。キングストンのこの小

説は、アメリカへの移住を目指す広東人にとって「金山」という語が持った表象を様々に描き出している。

- (28) 移民への費孝通の言及例としては、1933年の「社会変遷研究中都市和鄉村」「社会研究的程序」「楊宝齡の《美国城市中俄藉摩洛哥宗派的客民》」、1934年の「親迎婚俗之研究」（いずれも『費』一）があり、このうち最初と最後に挙げた論文に、中国の移民に関する言及がみられる。とりわけ最初の論文が中国の「郷村問題」を取り上げたものである点が興味深い。シカゴ学派社会学の移民研究としては、ウィリアム＝トマスとフロリアン＝ズナニエツキの巨冊（William I. Thomas, Florian Znaniecki, *Polish Peasant in Europe and America*. 1918-1920）が有名である。「社会学家派克教授論中国」「派克及季亭史両家社会学学説幾個根本的分岐点」（いずれも1933年。『費』一）におけるトマス学説への言及からして、費孝通がそれを（少なくとも部分的には）読んで刺激を受けていたことは確実である。ポーランドからアメリカへ移住した移民たちの手紙を資料として、農民から中産階級への「態度 attitude」の変化を浮き彫りにしたトマスらの記述が、ミードのアメリカ論を読む費孝通に、ヨーロッパ系移民の典型例として、示唆を与えた可能性も指摘できよう。
- (29) 『朱子家訓』は『朱子治家格言』ともいい、明末清初の朱伯廬の撰。『黄曆』は「通書」或いは「日曆」とも呼ばれ、曆に様々な生活情報や日常的な道德規範、行動規範、更には占いなどをも書き込んだいわゆる日用類書の一つであり、その内容からは「善書」の一つとみることもできる。例えば1997年版の「通書」＝『黄曆』の中には、絵入りの『朱子治家格言』が収められているという。三浦国雄「通書『玉匣記』初探」『人文学報（京都大学）』86（2002年）2-5頁。また、同じく1997年には『朱子家訓』を『二十四孝』と併せて漫画化した黄建祖編『中華啓蒙叢書 二十四孝・朱子家訓』華齡出版社が出現した。これは現代版「善書」と呼ぶに相応しい。そこでは『朱子家訓』について、「説かれているのは全て日常生活において注意すべき事柄ばかりで、平凡で瑣末に見えるけれども、その中に深い哲理がある。……今読んでも深く人を啓発するところがある」（93頁）と評されている。
- (30) 共著論文に対する「先駆的」という評価は David Arkush, *op.cit.* p. 155. による。何炳棣の著書は、Ping-ti Ho, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*. Columbia University Press. 1962. 日本語訳は寺田隆信・千種真一訳『科挙と近世社会——立身出世の階梯』平凡社（1993年）。ただし、何炳棣は費孝通らの共著論文を「優れた研究」と称讃しつつも、資料上の観点から、それを「採用する」ことを慎重に避けている（同訳書336頁注（7））。

- (31) 「科挙試験を通して社会的流動性を測るという方法は、予想できない罫を含んでいる」と、ベンジャミン＝エルマンが何炳棣らの研究を批判しているのも、このことと無関係ではない。エルマン（秦玲子訳）「再生産装置としての明清期の科挙」『思想』810（1991年）104頁〔原著：Benjamin A. Elman, Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China. *The Journal of Asian Studies*. 50-1. 1991〕。また、儒教教義が科挙試験にいかん反映するかを微視的に追跡した興味深い論考として Elman, Changes in Confucian Civil Service Examinations from the Ming to the Ch'ing Dynasty. *Examination and Society in Late Imperial China, 1600-1900*. (B.A. Elman, Alexander Woodside, eds.) University of California Press. 1994 をも参照。
- (32) 「礼」「孝」が「無為」などと共に非エリート階層の行動規範にまで下降する通路を理論的に明らかにしようとしたものとして、前川前掲「中国宗教の原質としての宇宙神教」121-132頁がある。（ただし、そこで用いた「土着化」の概念については、前川「文化接触の諸類型——「東アジア」地域を想定した理論的枠組みとして」『社会科学年報（専修大学）』39（2005年）123-127頁において修正を加えた。）
- (33) ハート（矢崎光圀監訳）『法の概念』みすず書房（1976年）〔原著：H.L.A.Hart, *The Concepts of Law*. Oxford University Press. 1961〕45頁。ハートは同書でしばしばゲームモデルを提示して論を進めている。
- (34) Peter L. Berger, On the Obsolescence of the Concept of Honour. *Liberalism and Its Critics*. (Michael Sandel, ed.) Basil Blackwell, Oxford. 1984. [org. *European Journal of Sociology*. 11. 1970.] p. 154. 強調は原著者。
- (35) トリリング（野島秀勝訳）『＜誠実＞と＜ほんもの＞』法政大学出版局（1989年）〔原著：Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*. Harvard University Press. 1971.〕14頁。日本人のマコト（誠）の観念とアメリカ人の sincerity の観念とを対比したベネディクトの議論（CS. pp. 159-161, pp. 213-218）をも参照せよ。前川前掲『「菊と刀」札記』176-181頁、206-207頁注（35）。
- (36) ロールズ（川島隆史・福岡聡・神島裕子訳）『正義論（改訂版）』紀伊国屋書店（2010年）〔原著：John Rawls, *A Theory of Justice*. Revised edition. Harvard University Press. 1999. (First editon, 1971)〕577頁。ロールズは自尊を「自分に価値があるという感覚」「自分の能力の範囲内にある限り、おのれの意図が実現できるという自己の才能に対する信頼」と敷衍している（同、578頁）。ロールズの議論は、fairness に関するミードの所説や日本人のジチョウ（自重）にアメリカ人の自尊を対置したベネディクトのアメリカ観（CS. pp. 146-149）と連続しているように思われる。片やミードやベネディクトの立場をリベ

ラリズムと、片や費孝通の立場をコミュニタリアニズムと、照応させて考察することは魅力的な構想といえる。しかし、1940年代の比較文化論の知見を1970年代の政治哲学の一般理論と結びつけることには慎重を要する。ロールズは後段で、自尊・自己肯定感の損傷として「恥辱 shame」を挙げると共に、これに「罪 guilt」を対置するのだが（前掲訳書、581-585頁）、これは、階層的社会である日本の「名誉」の倫理に「恥の文化 shame culture」を、他方、自己実現としてのアメリカの自尊の精神に「罪の文化 guilt culture」を対応させたベネディクトの見解とは整合しない（CS. pp. 222-225. ただし、この対応についてのベネディクトの記述は単純な二分法ではない）。ベネディクトとロールズとのこのズレが何に起因するのかは興味深い問題であるが、この問題をここで展開する余裕はない。

- (37) 同時に私たちは、この平行関係があくまでも競争社会（アメリカ）／家世社会（中国・日本）という類型上の近似以上のことを意味しない点に注意せねばならない。中国／日本という対比を採った場合には、また全く異なる様相が表われてくるからである。実際、ベネディクトは別の箇所では、日本と中国とをカーストの社会と非カーストの casteless 社会として対比させている（CS. pp. 57-58）。この対比は、東アジアで唯一、ヨーロッパ中世と類似する狭義の封建制を有した日本と、家産制が長期にわたって持続した中国との対比に照応している。ここでは、ヨーロッパ・日本と中国が対照的な位置に置かれる。従って、中国社会の階層的性格を強調する費孝通とその非カーストの性格を強調するベネディクト（ただしその言及は断片的なものにとどまる）との立場の相違もまた明らかである。
- (38) 旗田巍「中国村落研究の方法——平野-戒能論争を中心に」『中国村落と共同体理論』岩波書店（1973年）〔原載：仁井田陸博士追悼論文集第二『現代アジアの革命と法』勁草書房（1966年）〕。旗田自身、同書に収められた優れた諸論文、とりわけ「「看青」の発展過程」〔原載：『歴史学研究』135（1949年）〕などによって、平野が主張したような村落「共同体」が華北農村に実在しなかったことを論証しようとした。
- (39) 小口彦太「『中国農村慣行調査』をとおしてみた華北農民の規範意識像」『比較法学（早稲田大学）』14-2（1980年）44頁。
- (40) 小口彦太前掲論文58-66頁。なお、清水昭俊は平野-戒能論争を旗田のフィルターを通して理解することには問題があるとし、戒能の展開した議論が、近代化に有利に作用する条件を日本と西欧とに共通する「封建制」に求める点ではむしろ1960年代のライシャワーの議論に類似するという重要な指摘を行なっている。清水「戒能通孝の「協同体」論——戦時の思索と学術論争」『近代<日本意識>の成立——民俗学・民族学の貢献』東京堂出版（2012年）（117-119頁）。前注37に言及した点とも関連して、検討すべき課題である。

- (41) 訳文は、五十嵐美克訳『禅とオートバイ修理技術（下）』早川書房（2008年）339-340頁による。ただし、ルビと傍点は引用者。
- (42) ウェルズ恵子はフォスターの「「ホーム」への憧れ」について、（アメリカで彼の *Oh! Susanna!* を聞いたジョン万次郎の場合と比較して）「ある特定の土地へ帰りたいというよりは、自分を迎えてくれる場所「ホーム」を理想的に思い描いて、その存在を信じたがっている」「故郷喪失感と帰郷（帰属）願望が生む憧れである」と指摘する。ウェルズ『フォークソングのアメリカ——ゆで玉子を産むニワトリ』南雲堂（2004年）210頁。しかし、これはジョン万次郎のケースをむしろ特殊とみるべきであろう。