

Title	人倫の規範體系と社會の本質構造との關係
Sub Title	
Author	川合, 貞一(Kawai, Teiichi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1942
Jtitle	哲學 No.24 (1942. 12) ,p.1- 66
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000024-0001">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000024-0001</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 人倫の規範體系と社會の本質構造との關係

川 合 貞 一

一

近時日本精神なるものが頻りに云爲されてゐる。而も日本精神の内容とせらるゝものに至つては洵に區々であつて歸一するところを見ない。随つて甲の以て日本精神となすところと乙の以て日本精神となすところとは必ずしも一致しない。かくて等しく日本精神といふも、それが果して何を意味するかは明かではない。されば先づ其の概念の意義を確定するの必要がある。

惟ふに、日本精神なるものに關する考察には、二様の立場があるやうに思はれる。一は心理的立場であつて、今一つは倫理的立場であると言へよう。若し心理的立場を取るとすると、日本精神なるものは、一般に我が國民性若くは民族性と謂はるゝところのものとは異なるところはなからう。會

て國民性十論などいふ著書の世に行はれたことがあるが、さういふ類の我が國民性を論じたものが今日多く日本精神を取扱ふものと見做されてゐるやうである。而してさういふ立場に於いては、我が國民性若くは民族性中ある性質を勝手に取來つてこれこそ日本精神であると論じてゐるやうに見える。随つて論者によつて各其の見るところを異にするの結果となる。かくて日本精神に就いて云爲されること今日の如きは曾て見ないところであつて、日本精神なる語は思想上の一種の流行となつてゐるにも拘らず、日本精神とは何ぞや、といふ問に對して的確に答へ得る者幾んど稀である。が、これ心理的立場から考察される以上、避くべからざることと言はなければならぬ。

思想上最も重要な概念がしかく曖昧模糊を極めてゐるといふことは太だ遺憾とせざるを得ない。是に於いてか日本精神なる概念を的確に規定するの必要が起つて來るのである。

自分の考へるところに據ると、倫理的立場を取つて日本精神なるものを見來る時は、心理的立場を取つて考察する場合に於けるとは全く其の關係が異つて來るやうに思はれる。といふのは、其の場合に於いては、日本精神なるものは、我々が國民として若しくは民族として事實上、單に有つてゐるに止まるところの心的性質を指すのではなくして、却つて我々の隨順し實現すべき理念を言表すからである。すると、日本精神なるものの意義は一義的に定つて來るであらう。されば日本精神

なるものの意義を先づ確定するといふことが我々に取つて喫緊な問題であると言はなければならぬ。

蓋し心理的に見られた日本精神なるものは、既に言へるが如く、國民性若しくは民族性を意味するものであつて、單に存在するところのものを言表すに過ぎないのであるが、倫理的に見られた日本精神なるものは當爲を言表すのである。換言すると、前者は單に與へられた現實に就いて語るものであり、後者は價値に就いて語るものであると言ふことが出来る。

以上述べたやうに、心理的に見られた日本精神なるものと倫理的に見られた日本精神なるものとを峻別することになると、問題となるのは、存在と當爲、現實と價値との區別及び其の關係如何といふことである。

カントが、

當爲は全自然の中に會て現れることなき必然性と理由との結合の一種類を言表す。悟性は自然に就いて、唯、あり若しくはあつた若しくはあるであらうところのものを認識することが出来るだけである。自然の中に於けるあるものが、すべて此等の時間關係に於いて、實際あるより別なものであるべきだといふことは不可能である。實に當爲なるものは、人が唯、自然の進行を眼前に見るだけならば何等の意義も有するものではない。(カント、純粹理性批判)

となして、存在と當爲とを峻別してより、カント哲學の立場に立てる者はいづれも、存在と當爲とを以て全く異なつたものと見ようとしてゐる。かのナトルプの如きは、當爲即ち目的、我々の最も喜んで理念と呼んでゐる概念は、自然概念でもなければ、心理學の概念でもない。といふのは、自然の過程にしてもまた心的過程にしても、いづれも唯、因果關聯をなせるに止まつて、何等目的を有してゐるものではない。然るに我々がそれを考察する場合には、我々が目的を立て而して人間的比論に従つて事物を表象する傾向を有してゐるところから目的を描くやうになつたまでである。つまり目的考察なるものは、客觀的現實に其の基礎を有してゐるものではなくして、考察する主觀の附加したところのものだと云ふのである。これと同じやうにヴィンデルバントもまた、當爲と存在、價值と現實は異なつたものでなければならぬ。若し規範と現實とが合致するであらうならば、其の擇一的性質が肯定と否定に於いて其の差異を豫想するあらゆる評價はなくなつて了ふであらう。若し表象の自然的必然性が正しい結果に導くであらうならば、眞偽といふ如何なる論理的評價もなからうし、若し動機の自然的過程があらゆる意欲行動に於いて道德法則を實現するであらうならば、善惡といふ如何なる倫理評價もなからうし、又、若し自然と藝術の作品に於いて意味ある内容が完全に表現されるであらうならば、美醜といふ如何なる評價もなからう。それは丁度人生に於けるあらゆるものが快適であり若

しくは有用であるであらうならばあらゆる快樂的評價はなくなつて了ふのと同様である。それで存在を経験的若しくは感性的な現實と考へれば考へるほど益々さういふ存在と妥當——*setzen*——との間の反對がはつきりして來ることになる。而して妥當なるものは、そが中に認められるところのあらゆる心的過程から獨立してゐるのを見ると、特有な存立を有するものなることが判る。妥當自體なるものは、絶對的意識、即ち、意識一般に取つての妥當として考へらるべきである。要するに全價值生活なるものは、現實に對して措かれる要求の或は充されることがあり、或は全く充され得ないといふことを示してゐる。で、實際評價を定める規範なるものは其の本質上、自然に充たされるものでもなければ、又、何處に於いても充たされるといふものでもない、と考へるのである。

かういふやうに考へて行くと存在と妥當、現實と價值なるものは各其の存立を異にしてゐるところの異なつたものとせざるを得ない。惟ふに存在と妥當、現實と價值を區別するといふことは一應尤なことである。といふのは、グインデルバントの考へたやうに、あらゆる現實なるもの、あらゆる存在するところのものが妥當と合致し、價值と合致してゐるとすると價值評價といふことは全く無意義に歸して了ふからである。けれどもナトルプのやうに、目的即ち妥當、換言すると理念なるものを以て單に主觀の附加したものであるとすると、現實から遊離して了つて其の兩者の間に密接な關聯を覓め

ることが出来ないことにならう。随つて無力なものとなつて了ふであらう。惟ふに現實を動かすことを得るものは深く現實に根ざして生々した力を有つて居るものでなければならぬ。

それからヴァインデルバントが規範と現實の合致するものにあらざることを主張し、當爲と存在、價值と現實は異なつたものでなければならぬ。實際評價を定める規範なるものは自然に充たされるものでもなければ、又、何處に於いても充たされるといふものでもないと爲してゐるのも一應尤である。而して妥當自體なるものを以て絶對的意識、即ち意識一般に取つての妥當であると爲してゐるのも強ち非難すべきではない。何故かといふと、當爲若しくは價值の根本的基礎付けは絶對的意識——それが理性と呼ばれようと精神ガイストと呼ばれようと關係はない——といふやうな超越的なるものに覓めるの他はないからである。而も實際我々を動かすのはさういふ當爲自體であるのでもなければ、價值自體であるのでもなくして、實に具體的當爲であり具體的價值であるのである。而して具體的當爲、具體的價值なるものは、現實そのものの存在そのものの中に生きてゐる。随つて現實に於いて把握されなければならぬ。要するに當爲、價值は現實によつて充たされてゐるが故に、理念として我々を動かす力があるのである。さればといつて必ずしも當爲と存在、價值と現實とが全く合致するといふのではない。たゞ當爲にしても價值にしても存在に根ざし、現實に根ざしてゐるといふに止まるのである。

これはヴァインデルバントもある意味に於いて既に之を認めてゐるといへる。といふのは、ヴァインデルバントも當爲の法則と不能不の法則とは實際全く異つたものであつてはならない、が、然し一致してもいけない。評價の事實には必然に現實に於ける價值を有するものと價值に反するものとの二元が屬してゐる、と言つてゐるからである。然しヴァインデルバントはカント哲學の影響の下に當爲並びに價值を専ら基礎付けようとしたところから、存在の方面、現實の方面を輕視して主觀の方面に重きを置いたものといへよう。蓋し具體的當爲、具體的價值なるものは主觀が單に當爲として價值として附加的に認めただけのものではなくして、主觀によつて當爲として價值として認めらるべき客觀的存在關係、客觀的現實關係が存してゐなければならぬ。換言すると、當爲並びに價值は存在の中に、現實の中に客觀的に與へられてゐなければならぬ。而してさういふ一定の存在關係、現實關係が與へられると、我々はそれを當爲として、價值として直觀的に把握することが出来るのである。かういふ意味に於いて當爲並びに價值は客觀的に與へられてゐるといふことが出来る。近時現象學派の立場に立てる者が當爲並びに價值の客觀性を主張するのは一面確かに理由あることではななければならぬ。

されば心理的に見られた日本精神なるものと倫理的に見られた日本精神なるものとの間には離るべからざる關係の存することを許さざるを得ないには相違ない、而も其の間には存在と當爲、現實と價

値の差別の存することを忘れてはならぬ。然るに今日一般に日本精神なるものに就いて論せられてゐるところを見ると、其の差別の幾んど全く等閑に附せられてゐるの觀がある。随つて其の内容に歸一するところを見ないのは寧ろ當然の事と言はなければならぬ。若し日本精神なるものを心理的に解してこれを我が國民性であるとなし、若しくは民族性であるとするならば、日本民族の有する心的特徴を列擧するか、然らざれば其の中の顯著なるものを擇出すの他はあるまい。それにしても我が民族はしかゞの心的特徴を有するといふに止まつて、それが我々を動かす生きた力ある理念とはなつて來ないであらう。固より我が民族が優秀なる資質を有するとすると、それを發揮するのは頗る好まじきことであるに相違ない。けれどもそこからしては當爲の必然性が生じ來るものではない。これ日本精神なるものを考察するに方つて自然的立場に立つ以上、避くべからざることと言はなければならぬ。かくて、日本精神なるものを考察するに方つては、價值の立場に立つといふことが殊に重要となつて來るのである。固より我々にとつても日本精神なるものさういふ心理的考察を以て全く無用となすのではない。惟ふにさういふ考察も純理論的研究としては等閑に附すべからざるものなるには相違ない。けれどもさういふ考察によつては生きた力ある原理、我々の由つて進むべき道を示し、我々を鼓舞激勵するが如き理念の把握され得るものではない。是に於いてか日本精神なるものの倫理的考察の

必要が起つて來るのである。

然らば當爲としての、價值としての日本精神なるものは如何にして把握されるであらうか。言ふまでもなく與へられた存在、與へられた現實に於いて直觀的に把握されるの他はないのであるが、其の與へられた存在、與へられた現實とは如何なる存在であり、如何なる現實であらうか。此處に問題があるのであるが、其の詳細なる論究は暫らく後に譲ることとし、此處に於いては先づ當爲としての、價值としての日本精神なるものは自然的考察の立場に立つて見たる單なる我が國民性でもなければ、單なる民族性を指して言ふものでもなく、實際我々日本人を動かし來つた道義體系に他ならないと言ふに止めて置かう。

## 二

當爲は存在に根ざし、價值は現實に根ざさなければならぬといふことは、既に指摘したところであるが、果して然りとする、我々の道義體系としての日本精神なるものは當爲であり、價值である以上、やはり存在に根ざし、現實に根ざしたものでなければならぬのは言ふまでもないことである。然らばさういふ日本精神なるものの根ざしてゐる存在、若くは現實とは如何なるものであらうか。自分

は敢へて躊躇するところなく、其の存在若くは現實とは我が日本社會の本質構造以外の何物でもあり得ないと答へたいのである。惟ふに當爲として、價值としての日本精神であつても現實生活を基礎——Fundament——とせざる以上、存立し得るものでもなければ、又、それに對して働きかけ得るものでもない。是に於いてか精神と其の基礎としての環境との關係如何の問題を論せざるを得ないことになる。といふのは、この論究を俟つて始めて日本精神と社會の本質構造との關聯が明かになるであらうからである。

從來地理的環境と精神との關係に就いて論せられたこと尠しとしない。ヘーゲルの如きもやはりある點まで地理的環境と精神との關係を認めたと云ふことが出来る。ヘーゲルは歴史哲學の中に於いて道義的全體と其の個々の行動する個性に對して民族精神の自然關聯は外的なるものとされる。けれども我々はそれを以て精神の其の上に於いて運動するところの地盤と見做さなければならぬ限り、本質的に而して必然的に基礎である。我々は世界史に於いて精神の理念が外的形態の一列として現實に現れ、而して其のいづれもが實際存在するところの民族となつて来る。かういふやうに自然性を装へる精神は其の特殊な形成體をして個々別々なものたらしめるといふのは、個々別々なものになるといふのが自然性の形であるからである。かくてさういふ自然の差別はまた精神がそれから出て来る

ところの特殊の可能性と見なければならぬ。而してかくして地理的基礎になるのである。で、土地をば外的な場處として知るのが我々に大切であるのではなくして、さういふ土地の子たる民族の型及び性格と精密に關聯するところの地方の自然型を知るのが大切であるのである。この性格が正しく諸民族の世界史上に現れ、而して其の中に於いて位置と場處とを占める爲方である。自然なるものは高く評價され過ぎても、又、低く評價され過ぎてもいけない。溫和なイオニアの天は確かにホメロスの詩の典雅に多く貢獻をした、けれどもそれだけではホメロスのやうな人物を生み出すものではない。トルコの主權の下に在つては何等の詩人も現れなかつた。此處にまづ第一に世界史的運動から斷然閉ざされてゐるやうに思はれる自然を願慮しなければならぬ。即ち世界史的民族の土地は寒熱兩帶の中に在ることは出来ない。惟ふに眼覺める意識は初には、唯、自然の中に在る、而して其のいづれの發展も自然的直接性に對する精神の自己反省である。而してさういふ特殊化に於いて自然の契機が共に入つてゐる。精神の自己反省が、人間の自然から自からに自由を獲得することの出来る最初の見地である。而してこの解放が自然的力によつて困難となつてはならぬ。ところが寒熱二帶に於いては人は何等自由な運動をも爲すことが出来ない。寒と熱とは、精神なるものが一つの世界を自から建設することを容すには餘りに強大な威力である。アリストテレスは既に曰つてゐる。需要の急が充たされるな

らば、人は一般に一段高いものへ向ふと。然しさういふ氣候の極端な處に於いては需要の急の止むことは決してあり得ないし、また決して避けられもしない。人間は斷えず其の注意を自然に向け、太陽の灼熱と氷霜とに向けなければならぬ。それで世界史の演ぜられる場處は溫帶であり、而して其の北方の部分である、といふのは、地球は北方の部分に於いて大陸になつて居り、而してギリシヤ人の言ふやうに、廣い胸を有してゐるからである。これに反して南方に於いては、地球は多くの尖りとなつて分かれてゐるからである。同じ契機が自然の産物にも現れてゐる。北方は共に動植物の非常に多くの種類を有してゐる。ところが土地が尖つて分かれてゐる南方では自然物の形態も互に個別化してゐる、と言つてゐるのである。

ヘーゲルと同じやうに、ヘルデルもまた自然的環境に重きを置いてゐる。然しヘルデルは人間に影響を與へるところの風土なるものを以て、極めて廣義に解して、唯、氣候の寒熱だけではなく、土地の高低、土地並びに物産の性質、人間の飲食物、其の生活の爲方、其の行ふ勞働、衣服、日常の坐作、娛樂、藝術が、他の多くの事情と共に、千變萬化する風土關係に屬するものであるとなし、而してそれが人類の身心の上に作用すると考へたのである。かくてヘルデルは神話の世界に就いてすらかう言ふのである。

到る處幽界が風土と民族とによつて特色付けられてゐる。グリーンランドと印度、ラブランドと日本、秘露と黒人の神話を共に比較して見よ。詩作する心の完全な地理學である。婆羅門はアイスランド人のフオルスバを讀み聞かされ説明されても幾んど一光景をも考へることが出来ないであらう。同様にアイスランド人は吠陀を理解することが出来ないであらう。いづれの民族にもその表象の爲方が深く印象されてゐるが、それは其の民族に固有なものであり、その天地と近い關係を有するものであり、その生活の爲方から出て父祖から傳へられたものであるからである。外國人の最も多く驚異するところのものは、彼等が最も明瞭に理解してゐると信じて居るものであり、外國人の一笑に附するところのものは、彼等が極めて眞面目に考へて居るものである。(歴史哲學)

と。かくてヘルデルは最も想像力に富んでゐる者は孤獨を愛し、自然の不毛な地方、砂漠岩石多き地方、暴風のある海岸、火山の麓、其の他不思議な變動のある地方に住んで居る民族であるとなし、太古の時代から亞刺比亞の砂漠は高尚な想像の母である、而してそれに耽つた者は概して孤獨の感に堪へない人物であつた。生活の爲方が人心に大きな影響を及ぼすことは殆んど言ふを俟たないところで、牧羊者は漁夫や獵師とは別な眼で自然を見るのである。而して何れの地方に於いても亦、其の職業は

民族の性質のやうに異つてゐるのである。例へば北方カムチャダル人の神話に於いては寧ろ南方の民族に於いて要むべき大膽な淫逸を認めて私かに驚くのであるが、而もその風土と發生的性質とは其の不合理に就いて説明を與へて呉れるのである。其の寒冷の地方には火山があり、温泉があり、麻痺するほどの寒冷と沸騰するやうな火熱とは相争つて居る。其の淫蕩な風俗と其の粗野な神話の諧謔とは兩者の自然の産物であるとなし、かくて自然の環境からしてあらゆる史的現象を説明しようとしたのである。

一體、人間の行動、社會組織及び社會の歴史的運命の地理的環境に依存してゐるものなることは古くから知られてゐたことであるが、今日に於いてもなほさういふ見解を取つてゐる學者が少くないのである。固よりそれ等の學者の高調する方面は必ずしも一致して居るとはいへない。或者は經濟生活の地理的環境によつて制約されてゐることを説き、或者は社會的、政治的組織の地理的環境によつて制約されてゐることを説き、或者は宗教、藝術、文學の地理的環境によつて制約されてゐることを説き、更に進んでは、人種すら地理的環境によつて定まるものと見ようとして居るのである。固より人間は地上を離れて生活し得るものではない。隨つて地理的環境の身心に及ばず影響の尠からざるは言ふまでもないことである。

さりとして地理的環境を以て人間に於けるあらゆる事象を説明し盡して餘蘊なきかといふに必ずしもさうではない。近代の科學的研究の結果に見ても、地理的環境の人間の身心生活に及ぼす影響の頗る大なるものあるに拘らず其の意義を評價し過ぎてはならないことを示してゐるのである。それで、人間の行動、社會的組織及び社會の歴史的運命の地理的環境に依存してゐるといふことは、確かに一部の眞理を含んでゐるには相違ないが、而もそれを以て全的眞理であるとする譯には行かない。かういふ點に於いてヘーゲルが地理的環境は精神の其の上に活動する地盤ではあるが、それを以て高尚なる精神活動を説明するには足りないとなしてゐるのは極めて道理あることと言はなければならぬ。惟ふに精神の其の上に活動する地盤なるものには種々の層が考へられる。地理的環境は畢竟最低の地盤なるに他ならない。さればさういふ最低の地盤を以てしては當面の問題たる當爲としての、價值としての精神の基礎を明かにすることの出来ないのは勿論である。固より地理的環境なるものの人間の身心生活に影響することの尠からざるはこれを許さざるを得ない。随つて當爲としての、價值としての精神にも影響を及ぼすことの全くない譯ではない。けれども其の影響たるや直接的ではなくして寧ろ間接的たるに止まるのである。

然らば人間の精神を直接的に規定するところのものは何であるかといふと、往々社會なりとされる。

グムプロヴィッツの如きはかやうに言つてゐる。

個人心理學の最大の誤謬は個人が考へると見ることである。かくてこの誤謬からして思惟並に人がさう考へて別に考へない所以の源泉をどこまでも個人に究めるといふことになる。而して神學者や哲學者は、人は如何に考ふべきかといふことに就いて考察を行ひ若しくは忠告をすら與へるのである。が、それは誤謬の連続である。といふのは、まづ第一に個人に於いて考へるところの者は全く個人ではなくして社會的共同體である。随つてその思惟の源泉は個人に在るのではなくしてそれが生活するところの社會的環境に在り、それが呼吸するところの社會的雰圍氣に在るのである。而して個人は周圍の社會的環境の己が腦中に集注する影響から必然に生ずるところのものとは別に考へることは出來ないと。

グムプロヴィッツの主張するところは、エルサレムも、『思惟及び思惟形式の社會的被制約性』なる論文中に言つてゐるやうに、社會の制約に就いて強調し過ぎてゐるところがあり、又、餘りに大雑把に述べ過ぎてゐるところはあるが、確かに肯綮に中れるものがあるといふことは否定することが出來ない。

グムプロヴィッツの考へたと同じやうに、あらゆる人間的思惟を以て心的過程として社會的に制約されてゐると見、更に一步を進めてこれを考察したのがデュルケームである。デュルケームは『宗教

生活の基礎形式』なる大著述に於いて、先天論者の先験的方法と社會學的考察とを結合し、而して認識過程を社會學的に究明する途を拓かうとしたのである。デュルケームは宗教の研究は宗教の範圍に止まるものではなく、あらゆる宗教は宗教的觀念の範圍以外の方面を有つて居るとなして、かう論ずる。

人間が世界並に自己に就いて作るところの表象の初めの體系は宗教的起源のものであるのは古からよく知られてゐたことで、神に關する思辨であると同時に宇宙論にあらざる宗教なるものはあるものではない。宗教なるものは科學や哲學の始めであり、人間精神そのものを形成するに貢獻した。我々は智識の質料を大部分宗教に負うてゐるだけではなく、其の智識に依つて仕上げられる形式に負うてゐる。我々の判斷の根柢にはアリストテレス以來悟性の範疇と呼ばれてゐる知的生活に缺くべからざる觀念が存してゐる。時間、空間、類、數、原因、本體、人格などいふ觀念がそれである。さういふものは事物の最も普遍的な特性に對應するもので、丁度思想を容れる固い枠のやうなものである。而して思想は自から破壊されずに其の枠から自由になることは出來ない。といふのは、我々は時間の中若しくは空間の中に在らざる、してまた數へられないやうな事物を考へることが出來ないからである。然るにそれ以外の觀念はすべて偶然なものであり、可動的なものである。で、範疇なるものは精神の正

常の機能と殆んど離れることの出来ないいはゞ理知の骨格の如きものである。ところで人が原始的宗教信仰を分析すると、其の中に存在の原理たる範疇に逢着する。それで範疇なるものは宗教の中に而して宗教から生れて来る。彼等は宗教的思惟の産物である。ところで宗教であるが、それは著しく社會的なるもので、宗教上の觀念なるものは、總體的現實を現す總體的觀念であり、祭式なるものは、集つた集團の只中に於いてでなければ生れない行動の爲方であつて、其の集團の心的状態を攪起し、それを維持し或はそれに元氣付けるやうになつてゐるものである。宗教がさういふやうに社會的なるものであるとすると、範疇もまた社會的なるものであり、總體的思惟の産物でなければならぬ。例へば時間であるが、年、月、週、日、時といふやうな系列にあらざる抽象的なる時間を表象しようとしても不可能である。で、我々には種々の時期を區別するといふ條件に於いてでなければ時間を考へることが出来ないのであるが、さて其の分化の起源は何であるかといふと、つまり社會生活である。日、週、月、年などの區別は儀式、祭などの定期性に相應したもので、曆なるものは、總體的活動の秩序を保證する役目を有してゐると同時に、其のリズムを言表してゐる。

空間も時間と同様である。アムランが證明したやうに、それはカントが想像したやうな漠然たる限定されてゐない環境ではない。若し空間なるものが純粹に絶對的に同質的なるものであるならばそれは何

物にも役立たないであらうし且、思想に影響を與へないであらう。ところで空間の表象なるものは本質上知覺することの出来る經驗の所與の間に導き入れられた原初的並列より成つてゐる。若し空間の部分が性質的に同じであらうならば、即ち、それが實際相互に置換へられ得るであらうならば、其の並列は不可能であらう。然らば空間に缺くべからざるその區分は何處から來るであらうか。空間そのものには右もなければ左もなく、上もなければ下もないし、南もなければ北もない。で、さういふ區別は明かに異つた情的價値の諸の部分に歸せられるといふところから起つて來る。而して同一文化の下に在るすべての人が空間を同じやうに表象するやうに、その情的價値及び情的價値に依存する區別は彼等に等しく共通してゐる。これに依つて其の社會的起源のものたることが判かる。而してさういふ關係を示す幾多の場合がある。オーストラリヤ及び北アメリカのある社會に於いては、住居が圓形をなして居るところから、空間が大きな圓形をなして居ると考へられてゐる。而してさういふ處に於いては、空間の圓は精確に種族の圓のやうに分かたれてゐる。種族中の氏族クランの數だけ分かたれた地方があり、而して地方の位置の定まるのは、野營の内部に於ける氏族によつて占められた場處である。いづれの地方も氏族のトータルによつて定義される。例へばズニーに於いては、部落は七の地區を含んで居り、その地區のいづれも氏族の一集團である。それは恐らく其の初め唯一の氏族であつたもの

が後に分かれたものであらう。而して空間は同様に七の地方を含んで居り、いづれの地方も部落の地區を象徴する特有な色に對應する色を有つて居るのである。歴史の經過中に基本的氏族の數が變つたが、空間の地方の數もやはり同じやうに變つた。かくて社會の組織が空間的組織の手本であり、空間的組織は其の模倣である。それで左右の區別といふものは恐らく宗教的、隨つて總體的表象の產物であつて一般人間の性質の中に包含されてゐるものではない。更に類、力、人格、效力などいふ觀念に就いても似寄つた證明を見出すであらう。矛盾の觀念もまた社會的條件に依存してゐる。矛盾を信ぜしめるやうになるのは、思想上に於ける經驗が時と社會とによつて變化したといふことである。同一の原理は今日科學的思惟を支配して居るけれども、觀念の歴史の中には著しい役割を演じた表象の大きな體系があつて、其處では同一の原理が屢誤謬とされてゐる。神話がそれである。神話に於いては常に、一であつて同時に多であり、物質的にして精神的であり、之を構成するところのものを少しも失ふところなく無限に分かたれ得る、最も矛盾した屬性を同時に有する物がある。即ち、神話に於いては部分が全體と同じであるのである。かういふ論理の變化は人間の心理的組織に永遠の古から銘記されてゐるのではなくして、少くとも一部分は歴史的、隨つて社會的要因に依つてゐるのである。すると、認識の問題が新しい言葉で指定されることになる。といふのは、從來一方の論者は、範疇なるも

のを以て経験から導き出すことの出来ない先天的なるものとなし、又、一方の論者は、個人によつて断片から構成されたものとする。が、いづれの解釋にも重大な困難が伴つてゐる。といふのは、經驗論者に従ふと、範疇は普遍性必然性といふ其の特有の性質を失つて了はなければならぬことになる。何故かといふと、經驗的に與へられたものは、本質的に個別的なものであり主観的なものであるからである。然るに範疇なるものは、最も普遍的な概念であつてあらゆる主観から獨立してゐるだけではなく、我々に對して權威を以て蒞むところの理性として與へられてゐるのである。それで範疇は唯、我々に依存してゐるだけではなく我々に課せられてゐるのである。然るに理性をば經驗に歸することになると、其の特色たる普遍性必然性をば、事物のいづれにも對應するところのない錯覺に還元することになる。かくて經驗論は非合理論となつて了ふ。ところが、先天論者は事實をより多く尊重するといふのは、彼等は範疇なるものをば感性的表象と同じ要素から成つてゐるものとは見ないからである。一體、先天論者は合理論者であつて、世界は理性の表現する論理的方面を有してゐるものであり、而して精神は經驗を超越してゐるものとする。而もそれが直接に經驗に與へられたものに付加はる特異な力に就いては説明も與へてゐなければまた證明も與へてゐない。かういふ問題を解決するが爲に個人的理性の上に神の理性のやうな優れた理性が想像されたのであるが、さういふ假説は科學的制御

の出来ないものである。随つて科學的假説の要求する條件を充たすものではない。其の上、人間思惟の範疇なるものは決して定まつた形式の下に固定されて居らずして、形成せられ、解體せられ、絶えず改造せられる。随つて時處によつて變化する。ところが神の理性は不變なものである。而してさういふ不變性は決して斷えざる變化を説明し得るものではない。が、とにかくかういふ二つの見地が數世紀以來對立してゐるのである。然し whichever も精神なるものをして不確實なものたらしめざるを得ない。然るに範疇の社會起源が許されるならば、さういふ困難を追れることが出來よう。先天論者の根本命題は、智識なるものは一を他に還元することの出来ない二種の要素から成り、而してそれが全く別個の重ねられる二つの層の如き關係をしてゐるといふのである。我々の假説は全部其の原理を確認する。ところで、眞に經驗的といはれる智識なるものは事象の我々の精神に直接的作用を及ぼすところから惹起されるものであるから個人的状態である。これに反して範疇なるものは本質上、總體的表象であるのでまづ第一に集團の状態を表してゐる、即ち其の宗教的、道德的、經濟的的制度等に依存してゐるのである。それで表象のかういふ二種類の間には個人を社會から區別する距離がある。而して社會を個人から、全體を部分から、複合を單純から導き出すことの出来ないと同じく後者を前者から導き出すことは出来ない。蓋し社會なるものは特有な現實であつて他に見られない獨特な性質を有つ

てゐる。随つて此が言表すところの表象は個人的表象とは全く異つた内容を有つてゐる。而して總體的表象なるものは空間時間に擴がれる大きな協力の産物であつて、此が形成せられるには、種々の精神の多數が其の觀念並に感情を聯合し、混合し、結合し、時代の長い系列を経て其の經驗と智識とを積み重ねて始めて出来るのである。そこで理性なるものが經驗的智識の範圍を超越することの次第が判かる。

惟ふに人間なるものは二重性を有するもので、有機體に其の基礎を有するところの個體的なるものと我々に於ける最も高い現實を現すところの社會的なるものとから成つてゐる。かくて道德的秩序に於いては其の理想は功利的動機に還元することの出来ないものであり、思惟の秩序に於いては理性は個人的經驗に還元することの出来ないものだといふことになる。個人は社會に關與する度合に従つて思惟に於いてもまた行動に於いても自然に自分自からを超えることになる。かくて範疇の必然性の由つて來る所以が判かる。一觀念が內的性質の一種によつて何等證明に伴はれずに精神に課せられた時には必然であると云はれる。さういふ觀念には理知を強制するところのあるものがある。先天論者の要請するのはさういふ特異な效力である。而もそれに對して何等の説明をも與へてゐない。が、範疇なるものを以て前に述べたやうな起源のものであるとすると、其の優越は怪むに足らぬ。實際範疇は

事物の間に於ける最も一般的な關係を言表して居り、外延に於いてあらゆる他の觀念を超えて我々の知的生活の全般を支配する。我々が若しさういふ範疇を有してゐなからうものならば、理知の間に於ける調和はすべて不可能とならう。随つて共同の生活はすべて不可能とならう。社會が範疇を個々のものの自由意志に任せて了ふことになれば社會そのものを放棄することにならう。生活せんが爲には社會は道德上の十分な一致を必要するだけではなく、より以上缺くことの出来ない論理的一致の最小量がある。そこで社會は調和を保つが爲に成員の上に權威を加へる。而して社會が我々の中に代表されればされるほど益々我々自身の中から勝手な妄想に反對することになる。理性の權威の起源は此處に在る。而もそれは社會の權威であつて、共同のあらゆる行動に缺くべからざる條件である。かくて範疇が我々に課せられた必然性なるものは、少しの努力によつて束縛を脱することの出来るやうな單純な習慣の結果ではないし、又、物的な或は形而上學的な必然性でもない。といふのは範疇なるものは時處に従つて變化するからである。蓋しそれは特異な道德的必然性の一種であつて、道德的義務の意志に於けると同じ關係を知的生活に對して有つてゐるのである。

が、然し範疇なるものが本來社會狀態に還元されるとすると、此が爾餘の自然に對して應用されるのは比喻によるのではなからうか。又、實際上、有用ではあるが而も現實と關係のない人爲的象徴の

價値しか有しないものではなからうかと云ふ疑が起らう。けれども社會も自然の一部をなして居り、其の最も高い顯現であることを考ふれば其の疑は容易に解けよう。それで範疇が其の本來の意味から轉せられた場合にはある意味に於いて象徴の役目を演ずることになる。が、それはよく基礎づけられた象徴である。よし其の構成に人爲が入つて來るにしても、其の人爲は自然に近い人爲であり、常にそれに近づかうと努めてゐるのであるから、社會的要素を以て構成されてゐるにしても全く客觀的價値を缺いてゐると論結されてはならない。要するに範疇なるものは個人的觀察から取出して來ることの出來るやうな單純な觀念ではなくして人間の集團が數世紀の長い間苦心して鍛へ上げた思惟の立派な道具の如きものであつて、其處には人類の歴史の一部分が要約されてゐるといへる、といふのである。

デュルケームが宗教觀念の形成に對して社會生活の影響を認めたことは確かに其の效績としてこれを認めざるを得ない。けれども、宗教觀念の形成を以て全く社會生活の影響のみに歸しようとして居るのは、要するに一面觀たるを免れない。宗教觀念には地理的環境の影響もあるであらうし、又、ソロキンの批評して言つてゐるやうに生物學的要素の影響も少なくないであらう。若し人間の心的素質が異つてゐるとすれば其の宗教觀念も自から異つて來なければならぬであらう。随つて一般思惟に

於いても異つて來なければならぬであらう。殊にデュルケームが範疇を以て社會の影響の下に形成されるとなし先天論者の主張を説明することが出來るとしてゐるのは、要するに自己欺瞞であつて、土俗學上の一二の事例を以てこれを説明しようとしてゐるにしても、さういふ個別的事例を以て範疇の普遍妥當性を十分基礎付けるには足らない。デュルケームと思想傾向を同じうするエルサレムすら、デュルケームの先天論に對する讓歩と讚辭とは先天論の思惟方向の代表者からは認められることが困難であらう。デュルケームは此處に明かに屢犯された誤謬に陥つてゐるやうに思はれると云ふ。ところで其の誤謬といふのは先天なるものを時間的に解することである。が、これはカント及びその現今の後繼者、再興者の思想とは全然矛盾してゐる。先天論者に取つては、人間の認識の起原及び發展を明かにするのが決して問題ではなくして、寧ろ純粹理性から生ずるところのあらゆる認識の絶對的妥當性を高調し、これを基礎付け、而してそれから結論を惹くのが問題であるのである。それで理性の時間を超越せる不變な論理的構造を信ずるといふことが正しく先天論の最も重要な基礎である。ところが、デュルケームにはそれが出來ない。それで先天論に對する渠の同情はやはり結局誤謬に基いてゐる、と論じてゐる通り、デュルケームの論證しようとするところは單に思惟に於ける社會的基礎に止つてゐる。而もそれを誤り解してゐる。といふのは、渠は精神といふ高次の世界を低次の社會的要因

に解かうとしてゐるからである。素より渠もかういふ理論を以て史的唯物論の單なる若返りと見られてはならない。宗教なるものを本質上、社會的なるものであるとなすのは、社會の實質的な形及び其の死活的必要をたゞ別な言葉に翻譯しようといふのではない。我々は、社會的生命なるものは其の基礎に依存して居り而して其の特徴を擔つてゐることを一つの證明と確に考へてゐる。けれども、總體的意識なるものは、個人的意識が神經系統の單に華を開いたのは異つてゐると同じやうに、形態學的基礎の單なる隨伴現象とは異つたものであつて、個別的意識の無類な綜合であり、別の法則によつて支配される獨立なもので、目的もなく何等の效用もなく顯現するものであるとは言つてゐるにしても、なほ基礎と其の上に立てるものとの關係を機械的に解する傾向を免れない。これはデュルケームが宗教なるものを以て社會的原因の産物であると言つてゐるところからしても察せられよう。が、基礎なるものは單なる條件に過ぎないものであつて、原因と見做さるべきものではない。

けれどもデュルケームが思惟の社會的被制約性を認めしたのは確かに一面の眞理を道破したものと云ふことが出来る。デュルケームと大體其の説を同じうする一人であるといへるエルサレムの如きも、社會的考察によつて始めて認識の問題も解決が出来るし、宗教、法律、道德のみならず、國家、社會、國民の本質に關する高次にして明晰な概念に達することが出来るとなし、思惟及び思惟形式の社會的

被制約性を説いてゐるのであるが、渠から見ると、現象論、先天論及び新現象學の如きも、いづれも個人主義的思惟方向の産物であつて、現象論を取ればどうしても唯我論に陥らざるを得ないことになる。随つて個人を全く孤立させるといふことになる。が、それは社會學上、許すべからざることである。先天論であつてもやはりさうであつて、個人主義的起源のものたることを蔽ふことが出来ない。といふのは、個々の思想家が自己の内部を自から直観して、それによつて人間理性の論理的構造を發見したと信じ、而して人間の理性の構造の共同財産であるといふことに少しも氣付かないからである。かういふところから、我々は經驗から獨立に、我々自からの理性から普遍妥當性を有する眞理を紡き出すことが出来る、随つて事物の本質に對して最後の説明を下すことが出来る、といふ誤つた信仰に自然に導かれるカントの批判的考察から出來上つた思辨的體系は、かゝる個人的自負と自己欺瞞の著しい例である。同様な事がまた新現象學に就いても言はれる。この方向を取る論者は、自己の感官的知覺並に構想の産物から直觀の一方法を發展せしめて本質學なるものを打建て、かくて經驗に依存するところなき絶對的妥當性を有する認識に達することが出来るとする。かのフッサールは個人意識から一般意識へ移行り行くことの權能あることを斷乎として肯定したのである。かくて自我に取つて認識の出來るところのもの、原理上、何人に取つても認識され得なければならぬことが、我々に洞見

出来るといふのである。かういふ方法の結果を調べて見ると、その個人主義的起原のものであつて、それには自己欺瞞の危険の結び付いてゐるといふことが容易に判かる。すべてかういふ理論に於いては、どこに於いても重要な認識發展に於ける社會的要素が或は全く看過せられ或は故意に無視されてゐる。然るに不變な認識は何時でも精神の共同作業の結果であり、而して社會的凝縮の過程を経て始めて必要な固定性とそれと同時に實際的應用可能性とを獲て來るのである。個人の個々の觀察はそのもの自體すぐに經驗として評價せらるべきではない。精神の引續ける共同作業によつて相互認識と強化によつて一般的にして確證された認識を作り上げたならば其の場合に於いて始めて經驗といふことが出来る。而して一般的にして確證された經驗にして始めて眞理なるものの妥當性を有する唯一の標準であるといふことが出来る。證明の主觀的感情、判斷の內的必然性及び普遍性の確信なるものは社會的に制約され確證された經驗の結果たるに過ぎない。さて人間の認識なるものは概念の階段としての代表的表象からして科學的概念に進んで行くのであるが、科學的概念になると、其の普遍妥當性が廣い範圍に推擴められて行くことになる。が、さうなつたからとて社會的性質を失ふことにはならない。蓋し科學的概念なるものは最早離れた一集團に屬するものではなくして、全人類に屬するのである。かういふ思惟形式を人間社會から引離して妥當の世界に移すといふことは、それに對し

て高い認識價値を與へるものではなくして、その具體的依據を取去ることである、と言つてゐる。

さてカントが認識は經驗を以て始まると言つてゐるやうに、之は其の成立の上から言へばどうしても經驗を俟たなければならぬものであるし、而して其の經驗たるや集團生活を離れては生立し得ない人間の經驗である以上、此が始めから社會的に制約されてゐることは言ふまでもないことである。

さればエルサレムが試みたやうに、思惟及び思惟形式の社會的條件を研究するといふことは無益な事ではない。けれども之に依つて其の意味が十分明かになるものと考へてはならぬのは勿論である。それで、思惟なるものが一定の社會的條件を基礎として發展するものであるにしても、それをば全く其の基礎に還元して了ふといふことは不可能である。

けれども、道德生活と社會との關係に至つては、更に緊密なるものあるを思はざるを得ない。といふのは、道德生活なるものは單に社會によつて制約されてゐるといふだけではなくして、これ無ければ社會生活は存立し得ない關係に在るからである。それで社會の在る處には何等かの道德關係が自然に與へられてゐるものと言はなければならぬ。而してさういふ關係の中に與へられた價値を把握し、實現しようとするのが我々の道德行爲であるといへる。随つて道德上の當爲の必然性の基礎は社會そのものの中に與へられてゐると言へるのである。さればデュルケームが『道德的事實の決定』と題す

る論文に於いて、あらゆる道德は行爲の規則の體系であるが、其の規則は獨特な權威によつて課せられる。随つて義務なるものが道德規則の第一の性質である。が、義務の中に意味された本務の觀念で道德の觀念が磨くされるものではない。本務の觀念に劣らず缺くべからざる獨特な性質が好ましいものといふ性質であつて、これが普通に善と呼ばれるところのものである。それで道德は主觀と客觀の二つの方面から見ることが出来る。前者は社會集團の中に具體的に存する道德であつて、後者はさういふ道德的現實の客觀的にして外的な要素の個人的實現である。それで道德法則の義務的性質は、個人の社會精神でふ超越的現實に對する無力感、依存感から起つて來るものであり、道德的事實の好ましい性質は社會精神が個人の精神に透徹して恰かも其の一部となつてゐるといふ所から説明が付くのである。それで個人が道德行爲を行ふ場合にはその精神的內容の一部であるところの傾向に従つてゐるのであるから、正しく行動すればそれから快を感ずるのである。随つて道德の神聖は、それが社會的産物であるところから説明せられる。かくてそれが個人に取つて超人間的價值を有するものである、と言つてゐるのであるが、デュルケームが道德的價值を以て客觀的現實の中に存するものと認め、而して其の價值を實現することが我々の道德行爲であると考へたのは大體に於いて其の當を得たるものといふことが出来よう。とにかく價值なるものは現實に根ざしてゐるものである。随つてあるべきも

○——Seinsollendes——である。若し價值なるものを以て存在を離れてたゞ當爲の世界といふが如き所謂第三王國に於いてのみ存立するものであるとすると、實際我々を動かす力ある當爲の必然性とはなつて來ないであらう。

されば日本精神であつても、當爲であり、價值である以上、我が社會の現實に根ざしてゐるにあらざれば、我々の理念となることは出來なからう。かくてさういふ日本精神を生み出すところの社會の本質構造は如何なるものであるかと研究を要する問題となつて來るのである。が、我が社會の本質構造を考察しようといふには、まづ一般に社會の本質構造の如何なるものなるかの考察から其の歩を進めて行かなければならない。而して我が社會の本質構造の他の社會の本質構造と異なる特異の存在たることが明かになれば、そこで始めて日本精神の獨特なものたることが自から明かになるであらう。

三

社會の本質構造に就いては從來種々に考へなれたものであるが、かのホッブスの如きはかういふ風に考へたのである。

ギリシヤ人は人間をば *ζῷον πολιτικόν* と呼んでその基礎の上に市民社會をば平和保全の爲のもので

あるかのやうな學説を打建てたのであるが、さういふ公理は確かに間違つてゐる。かういふ誤りの起つて來るのは人間の性質をよく觀察しないところからである。人間の結合するに至る原因を詳細に調べて見ると、互に相愛するところから社會を形成するのではなくして、互に相怖れるところからである。ところで人間の相怖れる原因なるものは、一部は人間の自然的平等と一部は互に害を加へようとすることに在るのである。すべて人間は其の激情と主として徒な慢心とからして互に相害はうとする自然の傾向を有つてゐる上に、すべての者のすべての者に對する權利が附加はつて來る。かくて一方が權利によつて侵して來るとまた一方は權利によつて抵抗することになる。そこからあらゆる方面に永久の嫉妬と猜疑とが起つて來る。で、人間が社會を成す前の自然の状態なるものは鬭争であつたのである。否、たゞ鬭争といふだけではなくして、すべての者のすべての者に對する戰——*bellum omnium contra omnes*——であつたのである。けれども永久の戰なるものは人類の保存にも、亦、個人の保存にも反するものであるのは明かである。が、それは其のものの性質上、永久なるものである。といふのは、相鬭ふところの者が平等であるからして、勝利によつて終結するといふことはあり得ないからである。然し人と人とが互に相鬭つてゐては不安であるからして、自己の有つてゐる自然の權利の一部を割いて互に結び付くことになる、少くとも共同に鬭はんが爲に結び付くことになる。かく

の如く自然状態の不安を脱しようとするところから平和を覓め、秩序ある國家を形成することになる。而して其の國家なるものは一人の主權者若くは一集會に従ふといふ各自の合意によつて出来ることもあるし、或はまた強者の征服によつて出来ることもある。が、いづれの場合に於いても、主權者の權威は絶對無限であつて、臣民は主權者が重大な危害を加へようとしない限りはこれに服従しなければならぬ筈のものである、といふのである。それでホッブスの見解に據ると、人間が社會を形成するのは其の内的本質からではなくして、いはゞ偶然に結果し來るものである。それで動物が同一の衝動を有して居るところから結び付くとは異つて、それから起つて來るところの利益の爲に結び付くのである。これ人間には動物のそれよりも優つた思惟の能力なるものが賦與されて居るところからさうなつて來るといふのである。かくてホッブスの描いた社會なるものは、自然權を有する個人がそれより生ずる利益の爲に自己の權利の一部を捨て、結び付いたものだといふのであるが、現實の社會なるものが果してさういふものであらうか。一體ホッブスの考へでは、自然の狀態に於いては人と人とは互に相闘つてゐたので彼等の生活は不安であつた。そこでそれを脱するが爲に社會を作り、國家を作ることになつたといふのであるが、然しさういふ孤立してゐた個人なるものが實際存在してゐたであらうか。若しホッブスの言ふやうに、人と人とが互に相闘つてゐたものとする、人間はとくの古に

絶滅してゐなければならぬ。然るにホッブスは現實には存在し得ない孤立した個人を想定して、さういふ個人がそれより生ずる利益の爲に社會を形成するに至つたと考へ、社會の成立に對して合理主義的説明を與へようとしたものに他ならない。然るにルソーの如きはあらゆる社會の中最も古くして且、自然である唯一の社會は家族であるとなし、自然的結合をなせる家族關係を以て最も原始的なものと見てゐるのである。かういふ點に於いてルソーの見解は正鵠に中つてゐるところがあるといへる。けれども渠が更に一步を進めて、家族に於いてすら、子供は自己の生命を保存するのに父親の必要である間だけ父親に愛着する。随つてその必要がなくなると、その自然的結合は解けて來る。而して子は父に負うてゐた服従から解放され、父は子に負うてゐた愛護から解放されて、双方とも同等に獨立に歸る。若し彼等が若し結合されたまゝで居るとすると、その結合は最早自然的なるものではなく、たゞ任意的にさうして居るに止まつて居る。かくて家族そのものはたゞ契約によつて維持されてゐるに止まつてゐる。それから政治的社會であるが、それは家族の手本に従つて考へられ支配者は父に該當し、人民は子に對應する。が、然しすべての人は自由に且、平等に生れてゐるので自からの利益の爲でなければ自己の自由を手放しはしない。それからその全く異つてゐるところは、家族の場合に於いては父が子の世話をするのは、子に對する父の愛によるのであるが、國家の場合に於いては支配の快

威が君主の人民に對して有つてゐない愛に代はる、と論ずるに至つては、やはりホッブスと同じやうに社會の本質を誤認してゐるものと言はなくてはならぬ。一體、社會なるものを以て個人の單なる總和であるとする場合に於いては、どうしてもさういふ風に考へるの他はないであらう。惟ふに社會に對する個人主義的見解では、完成せる獨立な個人が先づ存在してゐて、而してそれが自からの利益の爲に社會關係を結ぶことになるかと解するのであるが、さうすると、人と人との間を結び付けるところの結帯となるところのものは契約より他にあり得ないことになるのは當然である。けれども現實の社會なるものは個人と個人とが互に並存してゐて、それが單に外的に機械的に契約によつて結合されてゐるといふやうなものであらうか。勿論、今日の社會に於いては、契約による任意的方面の著しく發達して來てゐるのは否むべからざる事實である。けれども今日の社會と雖も根柢からさういふ社會になりきつてゐる譯ではない。たゞ近代の發達せる社會に於いては、さういふ傾向を多分に帶んでゐるところがあるといふに過ぎない。さう見て來ると、ヘーゲルが家族から市民社會に發展するといふ考へ方にも直ちに首肯し難いところがあると言はなければならぬ。

さてヘーゲルは觀念論的立場からして家族、市民社會及び國家なるものを以て客觀的精神發展の段階を現はすものであるとなし、直接的若くば自然的人倫的精神が家族であつて、そこに於いては、人

格を有する男女が愛によつて結合せられて一人格を形成し、一家族を打建てるのである。而して其の家族なるものは自然的人倫的全體であつて、人格といふ原子から成るのではなくして、自から意識的に一緒になつて一人格の統一を形成するところの成員から成つてゐるのである。結婚の本質並に其の性質はさういふ人倫的統一に存してゐるのである。それから家族なるものは、人格として所有に於いて其の外的實在性を有してゐる、而して家族の成員は其の財産に對していづれも分前を有して居り、子供は家族の財産から養育せられ教育せらるべき權利を有してゐる。ところで子供が家族の中に於いて教養せられて成人すると獨立な人間となる。かくて子供は新家族を作ることになり、而して兩親と子供との間の家族關係は解けることになる。そこで彼等は相互に對して外的な態度を取ることになり、而して人倫的理念として、家族の中に結合されてゐた契機が解放せられて獨立な實在性を獲て來なければならぬ。かくて市民社會なるものが現はれて來ることになるのである。市民社會なるものは獨立な個人としての成員が其の慾望により、人格並に所有保存の手段としての司法制度により、其の特殊の共同利益を擁護するが爲の外的警察制度によつて形式的な一般性に結合されてゐるところのものを指して言ふのである。家族と市民社會の高次な統一が完成された人倫としての國家である。國家なるものは近時考へられてゐるやうに、個人の生命財産を保全するが爲の施設であるのではない。若し

さうであるとする、國家は個人の利益に役立つところの單なる手段となつて了ふ。即ち單に個人の意志並に福祉に役立つに過ぎないものとなる。が、然し國家なるものは個人の利益に役立つものではなくして、統治するところのものである。手段ではなくして目的である。實際目的自體であり、あらゆる目的の最高なるものである。自己目的であり、終極目的である。國家なるものは、統治し、それ自からを目的として居り、而してあらゆる他の生活目的は悉くこれに従屬するからして、普遍意志であるのである。あらゆる特殊な、個別的な利益は國家の中に擔はれて居り、維持し、組織されてゐる。それで國家は一つの人倫的有機體であり、而してその目的が意識されてゐるからして、客觀的精神である。かくてヘーゲルは『あらゆるものは國家に於ける普遍と特殊の統一に歸着する』、『國家は特殊な目的及び福祉に到達する唯一條件である』といふのである。

かういふやうにヘーゲルは客觀的精神の辯證法的發展として家族、市民社會、國家を考へ、家族は愛によつて繋がれてゐるが、市民社會は家族の個人への解體であり、各自の欲望の満足をもつてその目的としてゐる結合であつて、而して其の欲望の満足は勞働によつて媒介せられる。然るに國家は家族の原理と市民社會の原理の止揚の上に成立するものであつて、人倫的全體であり、自由の實現であるとなすのである。要するにヘーゲルは辯證法的觀念論の立場から社會を考察したのであるから、その

言ふところには耳を傾くべき多くの點があるにしても、社會の現實に必ずしも忠實であるとは言へない。何故かといふと、家族以外の社會は悉く慾望の満足を以て其の目的としてゐる結合であるとはいへないし、國家も必ずしも統治關係からのみなつてゐるとはいへないからである。然るにテンニースに至つて社會の本質構造の差異を更に明かならしめるに至つた。

テンニースは社會なるものを以て協同社會から利益社會に發展するものであるとする。ところで、その協同社會の理論は、個人間の必然にして、與へられたる特質に従つて形成される本原的若くは自然状態としての人間意志の完全な統一から出發する。ところでさういふ關係の一般的根原は出生による關聯であつて、人間の意志は血縁と性とによつて相互に結合される。而してその關係は母子、夫婦、兄弟姉妹の關係であるが、これが協同社會を形成すべき傾向と力とを有する最も有力な萌芽である。家族の中に於いては、その成員は互に相愛し相了解し合つて協同の生活を營んでゐる。素よりさういふ成員間の自然的本能的基礎には相違があるにしても、とにかくさういふやうに協同生活を營んでゐるところからして、相互の間に統一を生じて來る。かういふ家族が協同社會の中心をなしてゐる。言はゞ有機體の細胞の如きものである。

ところで本質の統一としての血縁の協同社會が發展すると、場處の協同社會に分かれることになる。

場處の協同社會は一緒に居住する關係に基づくものであるが、然しそれが又精神の協同社會に發展し、而して眞に人間的な最高の協同社會となる。かくて協同社會の根本的種類は次の三として考察するこゝとが出来来る。即ち(一)血縁關係、(二)隣人關係、(三)友人關係これである。さて血縁關係なるものは家を其の在處としてゐる。而して此處では、一家の中に共棲し、物を共同に所有し、且使用し、殊に共同の貯から食を攝り、同じ食卓に就くのである。それから死者が視ることの出来ない靈として自分達を保護する有力なものやうに崇拜せられる。隣人關係なるものは、村落に於ける共同生活の一般的性質であつて、住居が接近して居り、耕地の境界を共にし、人々相接觸し、互に相親み相知合つてゐる。かくて勞働も共にすれば管理も共にするし、又、幸不幸を齎す水陸の神々や靈に共に祈願することになる。最後に友人關係なるものは、一致する勞働や考へ方の條件並に結果として生ずるもので、職業を同うし技術を同うしてゐるやうな所から起つて來るところのもので、さういふ關係は町に於いて生ずる。而してその維持には共同精神によつて生じ、それによつて祭られところの神が直接的な意義を有する。それで協同社會の可能を其の中に最も直接に示すのは、血の接近と其の混和であり、次に空間的接近であり、最後に精神的接近である。かくて協同社會の大法則は次のやうに提出される。即ち血縁關係ある者及び夫婦は互に相愛し容易に睦び合ふ。隣人及び他の友人も比較的にさう

である。而して相愛する者の間には了解がある。而して相愛する者及び相了解する者は一緒に居住し共同生活を組織する。それで協同社會を規定するところの意志の形式なるものは和合であり、家族精神である。

さて協同社會的生活は共同の財寶を所有し、これを利用するに在る、それで其の意志はまた共同の財寶を保護し防衛する意志でもある。ところで牧蓄が行はれ牧場が占有されることになる、土地との特別な關係が付いて來ることになる。而して農耕が行はれることになる、その關係が更に密になり家は耕地と共に固定することになる。ところで家なるものは、同じ中心の周りに廻轉する三つの層から成つてゐるもので、其の中の最も内的な層が最も古いものであつて夫と妻とがそれである。而してそれに子が續く。子は結婚してもなほ家の中に留まることがある。それから最も外の層が奉仕する僕婢である。これは最も新しい層で、共同精神及び共同意志によつて同化せられて、自からの意志によつて服従し満足してゐる限り協同社會に屬してゐる。かういふ構成要素中最後のものは缺けて差支ないものであるが、敵若くは他人が家の生活に與かるに方つては取らなければならぬ形式である。而して僕婢の身分は子のそれに似たものたることも出來るが、また人間の尊嚴が認められなければ奴隸の觀念に移行くことも出來る。

家の組織はまづ第一に經濟的方面に於いて共に働き共に享樂する共同生活として大切で、常に反覆される人間の享樂は飲食であるから、飲食物を覓め、これを調理することが必要な規則正しい労働である。それで竈及び其の火が言はゞ家そのものの中心であり、本質であつて其の周りに夫婦、老幼、主従が集まつて共に飲食する。かくて竈の火及び食卓が象徴的に有意義なものになつて来る。竈の火は代が更つても持續する家の生活力として、又、食卓は一家の者の身心の維持と回復に結び付いてゐるものとして有意義なものとなつて来る。一家の者が各その爲事の爲に分散した後、缺くべからざる享樂の分配を受ける爲に家に戻つて来る。爾餘の財寶の享樂に於いてもまた同様である。然るに眞の交換なるものは家の本質に反したもので、家そのものの生産物の剩餘がたゞ有效と思はれる形のものに交換され得るに止まつてゐる。

現實の家は其の具體的な形態に於いて考察されると、孤立した家と、村に於ける家と、町家とに區別される。孤立した家は殊に遊牧者の可動的な、一つの場處から他の場處へと運ばれる天幕がそれである。村に於ける農家は自からあらゆる大切な需要を充たし、或は隣人及び協同社會的扶助者によつて補足される家政の行はれ、固定してゐて土地の耕作に適當な場所である。此處に於いては一つ屋根の下でないにしても一つの監理の下に統一されてゐるあらゆる作事場を含むことが出来る。之に反し

て町家は其の主な性質に於いて職人の親方の家と考へられるが、其の必要な需要は物品交易によつて充たされる。親方の作る物は大部分自から使用するのではなく附近の農家に供給し其の代りに生活必需品を獲るのである。かくて文化現象の一般的考察に取つて最も大切な交換が町と田舎との間に行はれる。が、家と村との二つになる前に氏族がある。氏族なるものは家族前の家族であり、村の前の村である。惟ふに氏族は家と村との可能性を自からの中に含んでゐる。氏族に於いては家長的性質と兄弟分的性質、支配者的性質と同輩者的性質とが混じてゐる。優れた家に對する自然的尊嚴の信仰が全氏族の長に直接に結び付けられ、かくて神から出て來たものとされることになり、其の役目を行ふところから名譽と感謝とがそれに加はつて來る。そこで家畜の最初に生れたもの及び農業上の最初收穫物が捧げられ、最も近い最良の土地が捧げられる。かくて其の家と領地が村の中央を占め、山地であれば其處に城が築かれる。未だ分配されない土地の支配が領主に任せられることになると、それが小さい領主に所領として與へられることになり、小領主と其の人民との間に益密接な關係を生じて、人民は領主の宮廷に仕へ軍陣に従ふ義務を負ふに至るのである。が、人民の財産は領主との共同關係から獲たものであるから公所有權は領主に在つて、たゞ收益權だけを有してゐるに止まつてゐる。而して自由な人民も大きな義務を負はずに保護を受けるといふやうな所からそれを歓迎する。かくて領主が絶

對權を獲ることになる。ところで村と領主との關係、村と其の仲間との關係は契約に基いてゐるのではなくして、家族のそのやうに了解に基いてゐるのである。村が領主を包含してゐる場合には、村と土地とは分かつことの出来ない關係をなして居り、共有地が村人の活動と配慮の對象である。分割された耕地や牧場であつても、たゞ一時家族に屬してゐるだけで收穫を終つて了へば、圍ひは取拂はれ土地は牧場の一部として復共有地となる。而してさういふ特別利用の間と雖も上に立つ所の總體の權利によつて多様に制限せられてゐて、それを耕作するには協同社會的秩序に従はなければならぬ。それで村が牧場及び耕地を開き又閉ぢ、夏冬の收穫及び休耕の場所を定め、種蒔き及び收穫の時を定め、後には收穫時に於ける報酬をすら定めるのである。其の上、耕作を強制された土地の從來の利用方法が勝手に變更されはしないか、耕作共同が破られはしないかをすら監督する。とにかく村の生活の仕組は協同社會的である。町であつても、其の自然の現象下に横つてゐる理念に従ふと、協同社會的に生活する有機體である。其の經驗上の成立はともあれ、其の存在の上では、之を構成する個々の仲間及び家族の必然的依存による全體と考へられなければならぬ。かくて町は其の言語、風習、信仰を以て時代の變化にも拘らず持續する。而して町は其の所有及び其の町人から若しくは周圍の範域から食物及び加工の材料を規則正しく得ることが確實なので、其の力を頭と手との精巧な爲事に捧げる

ことが出来る。殊に町に於いては、藝術が發達する、而して其の藝術は宗教と密接な關聯に置かれる。一體、本原的禮拜なるものは、家族の中に於いて最も力強く形成されたのであるが、家族の中では竈と祭壇とが同一なものであつたのである。然るに町に於いては、祖先としてたゞ鎮められたに止まる靈である魔が地下の存在から神々として天に高められ、而してそれがまた藝術によつて其の姿を描き出されて手近な處に安置される。が、それと同時に神々が又言はゞ天から引下されて豊富な思想的意義を有するものとなつて、道德的純潔、堪能、價値の模範となり、其の教師は徳の教師、説教者となるのである。そこで宗教の理念が始めて完成する。勞働に關する一つの同業組合が一つの宗教組合であるだけでなく、町そのものがさうなのである。かくて商品の賣買であつても、企業家個人の事柄ではなくして町そのものによつて若しくは町の名に於いて役人によりて行はれる。町會は町の必要とする物の出て行き、或は有害な物の入つて來ることに注意し、同業組合は親方の賣る品物の立派なものたることに注意し、教會若しくは僧侶は商賣取引から起つて來る影響を防止しようと努力する。

然るに利益社會に於いては、協同社會に於けるやうに、平和に共同生活を營み、離れてゐても本質的に結び付いてゐる人間の範圍を構成して居るのは異つて如何に結合されてゐても離れてゐる人間の範圍を構成してゐる。隨つて利益社會に於いては、先天的に必然的爲方に於いて存在する統一から

導き出されるやうな何等の活動も見出されない。其處に於いては、各人は獨立して居り、爾餘のあらゆる者に對して緊張の状態に在る。而して其の活動及び其の力の範圍は互にはつきり區別が付いて居る。かくて相互に接觸し、相互に滲透することが出来なくなつてゐる。つまり各人は敵對に等しい關係に立つてゐる。かういふ消極的態度が利益社會を構成する者の正常な基礎となる關係である。而して、さういふ關係の下に於いては、何人も他人に對して相當な報酬を得なければ何事もなさうとしないし、又、與へようともしない。それで人が一個の財を手放すのは、それによつて自己により善く思はれるものの手に入るところからである。とにかく利益社會に於いては、あらゆる財が爾餘の者を排除して各の所有者によつて所有され享受される。で、實際共同財なるものは存しない、ただ擬制によつてさういふものがあり得るに止まる。即ち取引の場合に於いて双方の主觀によつて意欲せられるところの共同の範圍が成立する、而して、さういふ共同財に關係付けられた意志は統一的意志と考へられる。それで交換なるものは、結合された一つの作用として見ると、擬制された社會意志の内容である。

隨つて利益社會なるものは、契約によつて結ばれる人爲的な個人の集合であつて、其の個人の意志及び範圍は相互に無數の結合をなしてゐる。が、それ等は互に獨立してゐて交互的な内的影響を有し

てゐない。而して利益社會に於いては、何人も自からの利益を覓め、而して爾餘のものは、それ自からの利益を進める限り又、進める間だけ肯定される。それですべての者のすべての者に對する關係は、約定前並にそれ以外に於いては、潛勢的敵對若しくは潛在的鬭争と解され得る、而してそれに對してあらゆる意志の一致が契約及び媾和となる。純粹私權若しくは自然權のあらゆる理論は結局それに基づかなければならぬ。

以上の關係を正しく理解しようといふには、人間の意志の概念が明かにされなければならぬのであるが、人間の意志には二つの形式がある。即ち自然意志——Wesenwille——と選擇意志——Kürwille——である。自然意志に於いては、感情、衝動、慾望の雜多の統一が實在的若しくは自然的であるが、選擇意志に於いては、觀念的若しくは人爲的である。で、後者に於いては、意圖、目的、手段が存して居るのであるが、前者に於いては思慮計量は存せずしてすべてが自然のままである。然るに選擇意志の形式では總體の自然に於ける個々の人間をば與へる者と受ける者とに對立せしめる。

自然意志の主體たる自我は、自然意志の形式のやうに統一である。即ち其の中に諸の統一を含んである統一中の統一である。而してそれは有機體と其の部分とのやうに內的規定性による關係をなして居る。即ち部分も全體として一つの大きな全體の中に含まれてゐるのである。然るに選擇意志の主體

たる人格は、選擇意志の形成のやうにその外的規定性、即ち機械的統一による統一である。選擇意志の形成がその主體に對し、その可能な影響への關係によつてたゞ實在性と統一とを有してゐるやうに、人格の概念は一つの擬制であつて、勢力、權力、手段を自由にする關係を思惟によつて概括するところから成立した科學的思惟の構成である。それで其の存在は全く觀念的性質のものである。思想體系に於いては、人格は現實的な選擇意志の主體として、現實的目的を追求し、現實的手段を自由にするものと考へられるならば、現實の人間もやはり其の目的を追求し、其の手段を自由にするものでなければならぬ。

協同社會なるものはより高きより一般的な自我であつて個我はそれから導き出されるし、個我の權利もそれから導き出される關係をなしてゐる。然るに利益社會なるものは力若くは手段を自由に左右する關係を現すものである。かくて一般的に解すると、協同社會は結合された自然意志の主體であり、利益社會は結合された選擇意志の主體である。而してその差別に従つて、人が一つの全體の自然的成員として見られる法の體系と、さうではなくして人は個人としては全く獨立してゐるが、たゞ自己の選擇意志によつて互に關係に入る法の體系とが成立する。それから自然意志の範圍であるが、其の範圍が外に在る物件に推し擴げられて考へられると、自然意志の實質に等しくなる。然るに選擇意志の

範圍では其の性質が異つたものとなつて来る。前者はこれを所有といひ、後者はこれを財産といふ。で、所有なるものは其の主體と全く一つのものであり、それと離れることが出来ない。随つてそれは自然的統一であり、分かつことの出来ないものであり、手段たることの出来ないものである。然るに財産なるものは、其の概念上、個々の享有に轉換され實現される力の一定量を現すものとして表象せられる。随つてこの量は希望により目的によつて勝手に分かつことも出来れば結合することも出来るものである。且、手放し得るばかりでなく、手放さるべき性質を有つてゐる。かくて所有は有機的な内的所持物であり、財産は機械的な外的所持物であると解せられる、といふのである。

テンニースのかういふ協同社會と利益社會の區別は社會考察上重要なものであることは専門家の大體一致して承認するところであると言つていゝ。勿論學者の間に社會の形式はこの兩者に盡きるものではないとなし、或はその意味を變更せんとするものがないではない。けれども根本的にこれを否定しようとするものはないと言つていゝ。が、たゞシユバンは協同社會及び利益社會の區別を以て實行すべからざるものとなしてかう批難してゐる。

實際テンニースの要領を得ない論文はマルクシズムと近代の自然權とを混せる自然主義的社會の中に全體主義的要素を導き入れようとしてゐる。協同社會と利益社會の區別は實行すべからざるもので

あるといふのは、それが社會の個人主義的見解から出發してゐるからである。全體主義的に出發して、例へば家族の如き結合の密なる形態と、例へば株式會社の如き結合の粗なる形態とに區別する方がよい、と。

成る程テンニースの社會學說の背景をなしてゐる唯物主義並に自然主義に對しては首肯することの出來ない點があるにしても、テンニースが確かに全體的にして非個人主義なる協同社會なるものから利益社會に進展するものとなしたといふことは否定することは出來ぬ。然らばシュバンのこの點に關する批難は必ずしも中つてゐるとは言へないし、又、協同社會及び利益社會の範疇に代へるに結合の密なる形態と結合の粗なる形態とを以てしようとすることも特徴のある概念に代へるに何等特徴なき概念を以てするに止まるであらう。

それからシュタウデンガーは、テンニースが社會的結合を個人の意志から理解しようとする、隨つて其の概念をば主觀的に打建てようとするとは異つて、それを客觀的標準の上に置かうとする。勿論シュタウデンガーも社會意志から出發はするが而も客觀的關係に重きを置くのである。渠は社會的意志關係には(一)對立(二)一意志の他の意志への從屬(三)合意があるとなし、而してそれからして可能な意志關係の四つの形式が生ずるものとなし、これを鬭爭關係、隸屬關係、交換關係、共同關

係となし、隸屬關係は鬭爭關係に依つてゐるものであり、隸屬關係に於ける純粹な權力の性質が失はれると多くは相互保護相互奉仕の關係を生ずることになり、かくて交換に導いて行く、而して最後に人間の間には協力が現はれ来る、と言ふのである。シュタウチンガーはかういふやうな考からして、社會をば協同社會關係、利益社會關係及び支配關係に還元しようとするのである。が、シュタウチンガーのやうに、協同社會關係なるものを以て共同の利害關係に於ける共同の統一的目的を自由を以て達しようとする人間の結合となし、利益社會的關係なるものを以て交換關係に基づくものとなし、既に男女間の性的交換に自然的に與へられてゐる最も根本的なる形式であるとなし、物的支配的關係なるものを以て隸屬關係に基づくものとなして社會の關係を明かにしようとしても社會の外的關係の一面は示されるかも知れないけれども眞に社會の本質が明かにならうとは考へられない。殊にシュタウチンガーがテンニースの協同社會利益社會の二つの範疇に加へようとする第三の範疇たる物的支配的關係なるものは鬭爭關係より生じて来るものとなしてゐるけれども、支配關係なるものは必ずしも鬭爭關係からしてのみ生じ来るものではなくして、テンニースの言つてゐるやうに協同社會的支配なるものは最も明白に父たる關係に現れて来るのである。この場合に於ける支配なるものは、自己の爲に子供を使役したり自由にしたりするといふ意味ではなくして產生の完成としての教育を意味してゐるの

である。とにかく協同社會的支配の原型としての父たる關係からして、發展しては家族國家に於ける統治も權威も自から生じて來るものと考へられる。然るに利益社會的支配なるものは、それとは異つて利益を目的として生じ來るものであつて、シユタウデンガーの考へてゐる支配關係なるものは、かういふ支配關係を見てゐるに過ぎないのである。かういふやうに考へて來ると、社會の根本型はテennesseeの謂ふところの協同社會と利益社會の二となして敢て差支ないであらう。

すると、現實の與へられた社會なるものが此の二つの根本型の中に果して包含され得るかといふ疑問が起つて來るのであるが、ガイガーの如きは、社會學上の最初の範疇は團結——*Samtschaft*——であるとなし、この團結なるものをば二つの原理に従つて區別するのである。即ち存在に於ける人間の融合と、社會的秩序による結合とに區別するのである。前者が協同社會であり、後者が利益社會である。が、ガイガーはこれを以て團結の型若しくは形態とは見ずしてその要素と見、すべてこの兩者が如何なる社會的集團にも見出されるものとなすのである。そこでガイガーは、協同社會と利益社會とは人間の集團の純粹形式的な要素であつて、然してその異つた爲方を意味してゐるものではない。而してそれは分析的認識による抽象的にして相關的な必然的な概念であつて、經驗的現實に於いては結合して存するに止まつてゐるものである、と言ふのである。勿論テennesseeであつても、協同社會及

び利益社會を以て決して經驗的社會現象に現れるを要しない、寧ろ化學的結合に於ける要素のやうに規則正しく相並んで含まれてゐる純粹型であるとなしてゐるのであるから、ガイガーの主張してゐるところと左程距りがある譯ではない。が、然らばそれは如何に解決さるべきであらうか。

ガイガーが、テンニースの協同社會及び利益社會なるものを以て純粹型であるとなしながらもこれを要素視しようとするのは異つて、型と要素とを峻別しようとしてゐるのは、尤もである。けれども協同社會及び利益社會なるものを以て單に要素に過ぎないものとなし、而して其の結合によつて現實社會を理解しようとするのは決してその當を得たものといふことは出來ない。何故かといふと、現實の社會形態なるものは、社會生活の要素の單なる機械的結合としては見るべからざるものであるからである。されば協同社會及び利益社會なるものは、社會生活の要素ではなくしてその根本型であると言はなければならぬ。實に社會には、感情並に意志の直接的融合より成る協同社會と、功利的目的によつて媒介された結合より成る利益社會との二つの根本型があるのである。而してこの二つの社會生活の根本型の中にはまた種々の社會關係が成立ち得るのである。即ち、協同社會型の中には愛によつて結ばれたる社會關係、信仰によつて結ばれたる社會關係、權威によつて結ばれたる社會關係、友情によつて結ばれたる社會關係があり、利益社會型の中には、契約によつて結ばれた社會關係、權力

によつて結ばれた社會關係、鬭争によつて結ばれた社會關係があるのである。

#### 四

我が社會の本質構造如何といふに、本來血縁關係によつて結ばれた協同社會型なることは疑ふの餘地がない。我が上代に於いては、共同の祖先から出た者を氏と稱して血族團體を組成し、皇室を宗家と仰いで奉仕したことは歴史上から見て明白な事實であるばかりでなく、神話の上からも推知する事が出来るやうに思はれる。一體、我が神話なるものは、神々の血縁關係を明かにした所謂系統神話に屬するところのものである。勿論所傳によつて神話の内容に多少の差異があるには相違ない。といふのは、古事記の傳へてゐるところと日本書紀の傳へてゐるところとが悉く一致してゐるとはいへないし、古語拾遺に傳へてゐるところもまた必ずしもその兩者の傳へてゐるところと全く一致してゐるとは言へないからである。けれども神々の血縁關係を明かにしてゐる點に至つては、いづれの傳へも其の揆を一にしてゐるといへるのである。かういふ神話は神話の形式としては非常に發達したものであつて、之が成立するに方つては、現實なる社會構造の反映の少なからざることを思はざるを得ない。即ち我が社會が祖先を重んじ、血統を尊ぶ血族團體から成つてゐたらばこそ傳へられてゐるやうな神

話が成立して來たものといへる。それで我が神話には、我が社會構造の反映を認めない譯にはゆかないやうに思はれるのであるが、然しまたさういふ神話が成立してからはそれがまた後代の社會に影響を及ぼして、我が長い歴史を形成するに貢献したのは言ふまでもないことである。とにかく後代に至つても血統の區別の重んぜられてゐたことは、書紀允恭天皇の條に「三才顯分ミツノミチワカレテヨリ以來。多歴タリ萬歲マンサイ。是以シテ一氏蕃息クマハリテ。更爲レリ萬姓マンシヤウ。云々」とあるに觀ても、我が國に於いては、其の初一つの血族團體があつて、それが分かれて萬姓となつたものと信せられてゐたといふことが判かる。固より我が日本民族が實際唯一の血族團體から發展したものだといふことの出來ないのは言ふまでもないことである。といふのは、我が國土にはアイヌ系のものはもとより、朝鮮支那南洋からの移民も少くはなかつたであらうからである。これは平安朝時代の初、萬多親王が勅を奉じて新撰姓氏錄を撰ばるゝに方り氏族を出自によつて皇別、神別、諸蕃（蕃別）の三つに分かたれたのを見ても判る。而して蕃別の數も決して尠しとはしないやうに思はれる。栗田寛の氏族考に於ける調査によると、皇別に於いて七百八十氏を數へ、神別に於いて八百九十氏を數へ、蕃別に於いて七百十氏を數へてゐる。これ素より國史に見えたる氏族の大略を擧げたまでであつて必ずしも正確なものとはいへない。けれどもこれに據つて見ても外來民族の如何に多數であつたかゞ推されるやうに思ふ。それで血統上からいふならば、唯一の血族團體か

ら出て來たものといふことの出來ないのは言を俟たないところである。然し外來民族團體から出て來たものといふことの出來ないのは言を俟たないところである。然し外來民族が我が國に定住するや我が社會構造の中に攝取包容せられて全く同化渾融し、時を経るに従つて婚嫁相通じ結局唯一の民族を形成するに至つたのである。かくて唯一血統が分かれて萬姓となつたものと信せらるゝに至つたのも無理からぬことと言はなければならぬ。

が、さういふ氏族は出自、勢力を異にしてゐるところから、その地位に優劣尊卑の別を生じ、かくてカバネ（姓）なるものが出來て來ることになつた。而して各氏族はその首長たる氏上の統領の下に其の職を世々にして朝廷に仕へまつたのである。然しさういふ世襲制度は大化改新後、冠位、位階の制定せらるゝに至つて漸次改廢せらるゝことになつた。それで氏族制度なるものは大化改新を劃してその面目を改めたといふものの血縁關係の社會上重きをなすことは後代になつても變りはなかつた。これ血統の云爲され、系圖の重んぜられた事實に見ても明かである。

それで我が社會構造の中心をなしてゐるのは家族關係であるといふことが出來る。かういふ點に於いて我が社會構造と隣邦支那の社會構造との間には頗る類似してゐる點があるといへる。蓋し支那の社會構造の單位となつてゐるのは家族であつて、それが村落の構成の中に最も明瞭に示されて居り、

各部落は多くの場合個々の家族を包容する大な血族團體、即ち家族の數個の結合體であり、時として一家族が一部落を形成することすらあるといはれてゐる。かういふ點に於いて、支那の社會は我が國に於けるよりも家族主義に徹底してゐるとも言へるであらう。けれどもまた一面から考察すると、支那の家族制度は村落に止まつて國家組織にまで擴充されてゐないといふことが出來やう。そこに我が國と支那とは大に其の趣を異にしてゐるところがある。といふのは我が國に於いては、社會の單位が家族であるばかりでなく國家そのものが大な家族である。即ち君と臣との關係が一面宛かも一家の家長とその成員との關係の如きものであるからである。然るに支那に於いては全くさうではない。此處に我が社會構造と支那の社會構造との間に本質的差異があるといへるのである。そこで我が國家の體制と支那のそれとの差別に論及せざるを得ない。

グンプロヴィッツは支那に就いて曾てかう論じたことがある。

支那の歴史が十分に判つてゐなかつたところからあらゆる可能な歴史哲學上の構成が試みられたものである。人類は一つの家族から起り而して原始時代は家長的家族國家の段階であつたと言ふので、支那が最古の國であるところから、家長的家族國家のあらゆる歴史哲學上の觀念がそれに移されたものである。而して支那の歴史が判つて來た今日に於いてもなほそれが保持されてゐる。が、それにも

拘らずヘルデルは支那の全國家組織なるものは身分相互間のあらゆる關係と義務とに於いて、子の父に對し、臣下の者の自分達を子のやうに保護するところの國父に對して懐く畏敬の上に打建てられて居る、といふ宣教師等の報告を懷疑の念を以て轉載して居るし、ヘーゲルはまた支那の國家は大な家族である、といふ誤つた觀念を述べてゐる。四十年代に支那を旅行した宣教師ユツタは、家族の理念なるものが、支那の國家組織の基礎となつてゐるところの原理であつて、孝が百行の本となつてゐる。帝王はさういふ原理の人格化である、と言つてゐるし、此頃デルクもまた國家有機體が支那に於いては家族の上に基づいてゐる。巨大な支那帝國はさういふ原始的な社會形式を失はずに有つてゐる一つの大家族に他ならない。家長的國家生活が到る處に純粹に保存せられた、といつてゐる。けれども支那の歴史上の事實を客觀的に冷靜に考察すると、他國の歴史及び國家組織と異なつたところがある譯ではない。といふのは、新しい研究に據ると、黃河揚子江流域の平野に定住してゐた多數の種族を元とタリム谿谷の南岸に住んでゐたらしい勇敢な遊牧民族が西方から侵入し來つて戰爭によつて征服して始めて國家が成立したのであるが、さういふ移住の行はれたといふことが黃帝の傳説に現れてゐる。素よりその國家は小さなものであつたに相違ないが、數千年の長い間、反覆行はれた異民族からの征服によつて大國になつたのであると。

かういふやうにグンプロヴィッツは支那の國家を見て、國家なるものはすべて人種の鬭争によつて成立するものであるといふ自説を確證しようとしてゐるのであるが、支那に關する限りに於いては、グンプロヴィッツの謂ふところ確かに一面の眞理を含んでゐるといへる。といふのは、支那の社會なるものは上述のやうに家族を基礎として組織されてゐるものであるに相違ない。けれども支那に於いては、國家組織と社會組織とは本質上、別なものとなつて居り、征服の反覆によつて所謂易姓革命が行はれ來つてゐたからである。勿論外來の征服者であつても、一般社會が家族を基礎として組織されて居り、而して家族主義なるものが深く滲透して居るところから、さういふ民衆を懐けるが爲に家族主義なるものを政治の上にも採用して治國の術となした、といふことは怪むに足りない。それで支那の政治は刑名法術を以て國を治めた秦の始皇帝の場合を除いて多く徳治主義を採つたのである。けれども支那の國家の體制は決して眞の意味に於ける家長的家族國家であつたのではなく、其の本質に於いては、グンプロヴィッツの言つてゐるやうに、他の多くの國家と同じく征服によつて成立した國家であつたのである。即ち姓を異にする實力あるものが天下を征服して成立した國家であつたのである。さればさういふ點に於いて歐羅巴に於ける近代國家の多くと少しも異なるところなきものと言はなければならぬ。たゞ其の異なるところは、社會が歐羅巴に於けるやうに、個人を單位としてゐるので

はなくして、家族を單位として成立してゐるといふところに在るのである。

然るに我が國はそれとは全く其の趣を異にしてゐる。といふのは、我が國に於いては、支那に於けるやうに、純粹な形に於ける大家族制度は最早幾んど見ることが出來ないけれども、而も國家自體が血族團體から自然に發展し來つたものであつて、眞の意味に於ける家長的家族國家の體制を失はずに存してゐるからである。かういふ點に於いて、我が國の體制は他に類例なき特異な存在であると言はなければならぬ。勿論我が國であつても國家成立の際にまつろはぬものを言向け給うたことはある。けれども我が國に於いては比較的平和の間に國家の成立を見たのは、大己貴命がその國土を天孫に獻せられたといふやうな神話の存してゐるところから見ても察せられよう。要するに我が國家の成立には干戈は多く用ゐられるところなく、平和の中に建國の大業が進められたものと言つてよからう。然るに支那の傳説を見ると、我が國と其の趣きを異にしてゐるのは、グンプロヴィッツがリヒトホーヘンの支那に關する研究を基礎として述べてゐるが如くである。

さて支那の社會に於いては書の堯典にも平章百姓。百姓昭明。とあり、禮記にも王爲群姓立社。諸侯爲百姓立社。などあるやうに、もと／＼多數の血族團體が存して居り、而してそれ等の血族團體の間に婚嫁が行はれ、自然に不娶同姓といふやうな慣習をも生ずるに至つたものであらうが、然し

さういふ血族團體が一血族團體を中心として組織されるといふことはなかつた。それで帝王が祖廟を設けて祖先を祭るにしても、其の祖先は帝王の祖先であつて一般民衆は何等それに與る所がない。ところが我が國に於いては、あらゆる血族團體が皇室を中心として自然に組織せられ、而してそれが國家とまで發展し來つた。かくて皇室の祭りたまふ皇祖皇宗は一般民草の仰ぐ祖先でもあらせられるのである。我が國であつても、素よりすべての血族團體が本來血統を同じうしてゐたとはいへないにしても、長い歴史的共同生活の間には血液の混淆を來して竟に血縁に於いても相繋がるものとなり、眞の意味に於ける家族國家となつたのである。かくて、我が國に於いては皇室を宗家と仰ぎ一國即ち一家の體制を成すに至つたのである。さういふ國家であつて始めて「義乃君臣。情兼父子。」といふが如き關係が成立し得たのである。で、我が國家こそ眞の意味に於ける典型的な協同社會であるといへるのである。ところが支那の國家の如きは所謂利益社會たるに止まるのである。素より支那に於いては、王道なるものが説かれ、而してそれが政治の理想とされなかつた譯ではない。それはかの孟子が上下交々利を征らば國危からん、但、仁義あるのみと惠王に説いたのを以ても判る。けれども、支那のやうな國家に於いて、それが文字通りに行はれようとは望むべくもない。といふのは、國家そのものが其の本質を異にしたものであるからである。ところが、我が國に於いては、國家そのものが血縁によ

つて結ばれ、愛によつて結ばれてゐる一大家族であるのであるから、歴史始まつて以來、崇祖愛民の皇道の行はれたことは敢へて不思議とすべきではない。蓋し支那の社會に於いては、個々の家族の上に宗族なるものがあつて、其の長たる者が、恰も羅馬に於けるが如く家長權——*patria potestas*——を有して全家族團體を統御すると同時に共同の祖先を祭るの權を有して居り、今日に至つても大體に於いてなほ其の傳統を續けて變らないのであるが、而も其の關係は國家にまで擴充されるに至らなかつた。これ外來異民族による征服によつて成る支那のやうな厯大な國家としては已むを得ないことであると言はなければならぬ。然るに我が國に於いてはさういふ關係が國家全體にまで擴充されてゐる。かういふ點に於いて我が國は他に類例を見ない特異な國體を爲してゐるものと言はなければならぬ。

惟ふに支那に於いては、國家成立の關係上並びに自衛の必要上家族團體は益鞏固を加へ、家族制度は幾んど化石した觀があるのであるが、我が國に於いては然らず、宗家たる皇室の愛撫擁護の下に家族制度は自由なる發展を遂げることを得たのである。といふのは、我が國に於いても其の始め支那に於いて見るが如く大規模な家族であつたもののやうであるが、時勢の進運につれて其の形態を改め漸次に小規模な家族となつて今日に至つたのである。我が國の家族がもと／＼大規模であつたといふことは今日なほ僻陬の地に殘存してゐる事例を以ても推すことが出来るのであるが、奈良朝時代の戸籍

帳の斷片が更に明白にこれを物語つてゐるといふことが出來よう。正倉院に保存されてゐる大寶二年以後の戶籍帳の斷片に據ると、一戸多きは七八十口若しくはそれ以上を包容してゐたものもあつたやうに思はれる。さういふ點に於いて、今日の支那の家族と幾んど變りがない。然るに我が國に於いてはそれが漸次に小規模な家族に分かれるやうになつたのである。而も一方宗家たる皇室を仰ぎまつることには毫も變るところがなかつた。これ支那に於いては見ることの出來ない特異な現象である。況んや歐米諸國に於いてをやである。

我が國の家族は今述べたやうに漸次其の形態を改めて小規模なものとなつた。けれども歐米のそれのやうな單家族となつて了つたのではない。それで我が家族は支那に於ける大家族と歐米に於ける單家族との中間に立つてゐるものといふことが出來る。若し家族なるものを分類するのに、親子關係をその本質とするものと夫婦關係をその本質とするものとの二つとするならば、我が國の家族は親子關係をその本質とするものであつて、支那のそれと同じ範疇に屬するものと言はなくてはならぬ。然るに歐米のそれは夫婦關係をその本質とするものであつて、全く範疇を異にしてゐるのである。かういふ見地から考察すると、我が社會の本質構造は歐米のそれとは全く異つてゐると言はなくてはならぬ。といふのは、我が社會の單位たる家族は親子關係をその本質として居るのであるから大家族の範疇に

屬すべきものであつて、一家族の成員としては幾世代をも包含してゐるからである。たと支那の家族に比して其の規模が小であるに過ぎない。然るに今日の歐米の家族は夫婦關係をその本質となして居るものであつて、たとへ子供を包含してゐるにしても、その子供が成人すれば最早その家族の成員ではなくしてそれから獨立して了ふのである。随つて歐米の家族は單家族であると言はなくてはならぬ。さういふ單家族から成つてゐる社會と我が國に於けるやうに幾世代を包含する家族から成つてゐる社會とはその本質に於いて異つてゐるところがあると思はざるを得ない。まして國家そのものが一大家族であるやうな社會と國家が單に支配關係よりなつてゐるに過ぎないやうな社會とは自から異ならざるを得ないのは固よりである。それで歐米の學者が見てゐる國家社會と我々の見てゐる國家社會とは異つてゐる。随つて歐米學者の國家社會に關する見解を直に移して我が國家社會を律することは許さるべきではない。ヘーゲルは家族なるものは愛によつて繋がれてゐるが、家族の中に生れる子供は教育を受けると獨立な者になつて行く。かくて慾望によつて結び付けられた市民社會なるものが展開すると考へ、シェラーも協同社會がなければ利益社會はない、利益社會の成員は協同社會の中に生まれると言つてゐるのであるが、さういふ關係は文字通りに解釋さるべきものではない。といふのは、我が國では既に説いたやうに、人は家族といふ小さい協同社會から國家といふ大きな協同社會に入つて行

き、常に協同社會關係を離れることがないからである。尤も我が國に於いても利益社會なるものがある發展をなしてゐないのではない。特に現代に於いてさうである。けれどもそれは協同社會上の一現象に過ぎないものであつて未だ全生活を支配するまでには至つてゐない。然るに歐米に於いてはさうではなくして利益社會なるものが幾んど全生活を風靡するの勢ひがある。これマルクスをして今日に於いては家庭と雖も打算の上に立つてゐると言はしめた所以である。素よりそれは誇張であるには相違ない。けれどもさういふ傾向の存してゐるといふことは否定すべからざる事實である。テンニースが今日の利益社會の中に何等かの形で以て協同社會なるものが發生せざる以上、結局没落するの他はないと考へたのも無理からぬことと言はなければならぬ。

## 五

社會の本質構造の異なつてゐる處には異なつた人倫の規範體系を生ぜざるを得ない。歐米に於けるその體系と支那に於けるその體系とは異つてゐなければならぬし、我が國に於けるその體系はまた前二者とも異なつてゐなければならぬ。これ社會の本質構造の異なるところから起つて來る必然の歸結であるに他ならない。で、歐米に人格中心の倫理體系を生じ、支那に孝中心の倫理體系を生じ、

我が國に忠孝一本の倫理體系を生じたのは寧ろ當然の事と言はなければならぬ。

惟ふに我が人倫の規範體系は體系としては儒教の影響を受けたことの尠なからざるは言ふまでもないことであるが、而も儒教が攝取せられたのは我が社會の本質構造に契合するところがあつたからに他ならない。而して儒教に於いては十分展開せられなかつた忠の思想の我が國に於いて特異なる發展を遂げたのはこれまた我が社會構造の然らしめたものと言はなくてはならぬ。要するに、當爲として、價值としての日本精神なるものは我が特異なる社會の本質構造を離れては存立し得るものでもなければ、また考へ得るものでもないのである。かういふ意味に於いて當爲として、價值としての日本精神なるものは、我が社會の本質構造に根ざしてゐると言ふことが出来る。而して我が社會の本質に根ざしてゐればこそ眞に生きた力のあるものたるを得るのである。