

Title	家族存在論の一考察
Sub Title	An ontological study of family
Author	高須, 裕三(Takasu, Yuzo)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1952
Jtitle	哲學 No.28 (1952. 3) ,p.101- 128
JaLC DOI	
Abstract	<p>Sociology is on an equality with other social sciences in the fact that the object of each, of them is an aspect of social phenomena. Sociology, howeyer, has a more fundamental character than the other social sciences, because sociology has for its field the social relationships. The unique feature of sociology will be clearly shown in the point that the elemental facts treated by sociology are different in quality from those treated by other social sciences. For instance, the fundamental elements treated in the field of economics are commodity, labour, capital etc. However, in this case, these elements are treated objectively as only "things" and are generalized and united into scientific order, while their meanings as the expression of social relationships are neglected. On the other hand, the fundamental elgments in social relations which are to be treated by sociology are social groups, habits, institutions, ideologies etc. Each of these is an expression of social relationship. Therefore, it is not only a "thing" but an expression of the ways of human existence and involves subjectivity. Of course, we must always study sociology following the elemental facts themselves, and consequently we must take the empirical method to do so. But, if the last and the most difficult problems of sociology are lying in the synthetical grasp of concrete correlation of many facts, the study of these facts must be completed by the study of essential correlation. In this point, there exists the necessity of an ontological study which proceeds from the study of phenomenon to the question of existence. This essay is an ontological itudy of the family, as a part of philosophical anthropology; that is, the social ontology man himself, and not that in the relationships of men. In studying the existence of the famitly, I preferred the scientific, especially sociological way. I first introduced concepts of the family written by some sociologists, and believe that these concepts contain some truths regarding the being of the family, but, the incompleteness of the truths is to be completed by further ,study of the essential correlation in their beings. But, here we are confronted by the gap which exists between the scope of the study of phenomena and that of the ontological study. As a mediator for this gap, I preferred the "topological psychology" because I thought in this "field" houman existence and individual manifestation or ontology and science coinside. In this way, it seems that it is possible for sociology to reach ontology through psychology. Of course, it is never our intention to mix these three, or to discuss the superiority or inferiority of their respective value.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000028-0101">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000028-0101</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.

# 家族存在論の一考察

高 須 裕 三

## (一) 序

コント、スペンサー等によつて実証哲学または綜合哲学の中に誕生した「社会学」は、やがて二十世紀初頭に至つて社会諸科学の中に独自の研究分野を開拓して科学として独立するに至つたが、それはこの時期の代表的な社会学者たちが、この学問の対象を種々の見地から「社会關係」に限定したことによつてであつた。

このことは社会学を十九世紀に於けるその百科全書的混迷から救ひ、経済学・政治学・法学等々と共に社会学を社会諸科学の一員に列せしめたのであるが、併し社会学は他の社会諸科学と並立的關係のみに於ては律し切れぬ特殊の性格をも有つものである。

何故ならば、現象複合体としての社会事象に於ては、政治・経済・法律・教育等々の諸側面は、それぞれ他の諸側面から孤立してあり得るものではないが、これらの諸現象領域は何れも人間間の關係を基盤として成立するのであり、この基盤的な關係こそ「社会關係」に外ならず、この社会關係が即ち社会学の研究領域であるからである。

もとより社会関係と他のすべての諸現象領域とは相互に密接に關聯し干与し合ふものであるが、社会生活に於ては社会關係の他の諸現象領域に対する干与が基本的であることは争へぬ事實であると思はれる。

故に、社会学は、社会事象の一面を対象とする点に於て他の社会諸科学と對等の性格をもちつゝも、同時に社会關係をその研究領域とする点に於て他の社会諸科学よりも一層基本的性格をもつのである。

この社会学の特殊性は、その取扱ふ要素的事実が、他の社会諸科学の取扱ふ要素的事実と質的に相違する点に於て明かに示される。例へば経済学の領域に於て扱はれる基礎的な要素は商品であり労働であり資本等であらう。それらは何れも社会關係の表現としての意義を捨象し單なるものとして對象的に扱はれ、それが一般化されて科学的秩序に統一される。然るに社会学の扱ふ社会關係に於ける基礎的な要素は社会の集團や習慣や制度やイデオロギイなどであらう。それらは何れもそれぞれの社会關係の表現の事實であり、單なるものではなくてそれぞれ特殊な人間存在のあり方を表現するものとして、その主体性を内蔵してゐるのである。

そこにノエシ的な人間存在の構造がノエマ化される轉換点が見出されるのであり、逆にこゝに表現を介して人間存在への通路が見出されるとも言ひ得るであらう。

人間存在への通路は、われわれ自身が人間である限り、固よりわれわれ自身と共にある。しかしわれわれに於けるその最初の通路は、われわれの経験とその理解である。しかし経験とその理解は、われわれ各自と共にある限り個別化的なものとして規定される。この個別化的なるものを一般化する所に、われわれの客觀的認識即ち學問の機能が認められる。しかし客觀的認識に於ける一般化には、経験そのものに即してのそれと、個別者相互の本質關聯に対するそれとが區別されねばならない。前者が現象的一般化であるとすれば、後者は存在的一般化であらう。

もとより科学としての社会学は、その取扱ふ要素的な事実に即して研究されねばならず、それには主として経験的方法に依らねばならないであらう。然し社会学の最後の最も困難な問題が、諸事実の具体的聯関の総合的把握にあるとすれば、それらの事実の究明は、その本質的關聯への追究によつて補完されねばならず、そこに現象から存在への存在論的探究も亦その必要性を主張し得ると思はれるのである。

以下に展開せんとする小論は「家族存在論の一考察」と題したのであるが、その論旨は人間の結合としての社会存在論ではなく、人間に於ける社会存在論であり、人間存在論の一環としての家族の存在論である。

かくて人間に於ける家族の存在を追究するに當つて、私は先づ科学的な——社会学的な——道を選んだ。そこに社会学者の提出する家族の種々の概念は、固より家族の存在に対して何らかの眞実を含んでゐる。しかしそれらの眞実の一面性はそれらの存在に於ける本質關聯への追究によつて補充されねばならない。然しこゝには現象的考察から存在論的考察に到る次元の飛躍がある。その飛躍を媒介するものとして私は「場の心理学」を援用した。その「場」に於ては、具体的な人間のあり方を示すものとしての存在と現象とが、また存在論と科学とが重り合つていると思はれるからである。

かくて社会学から心理学を介して存在論への一応の到達が可能となつたものゝ如くである。かくいふもこの小論がこの三者の区分をあいまいならしめたり、或は三者の価値の優劣を論ぜんとする如き意圖の毛頭ないことはこゝに斷るまでもない。そしてまた家族存在論の一考察にとゞまることも勿論である。

(二)

家族の本質については従来種々の學說が提唱されている。先づ機能的見地から考察して、家族の當む政治的・經濟的・教育的・宗教的等の諸機能の中の何れかに着目して、家族とはそれらの機能の何れかを當むことを目的とする共同体又は結合体と見る。又は形態的見地から考察して、歴史的に家族の原初形態を求めてそこに家族の本質を探究せんとするか、未來的に進化の形態を求めてそこに家族の本質を見んとする。又は家族の構造的契機の見地から考察して、親子の血縁的連続面を重視して家族をば血縁的集團と見、或は夫婦の性愛的結合面を根本的として家族をば性愛的集團と見る——等々種々の見解及びこれらの同時併存の見解が行はれているのである。

以下に於ては家族構造の血縁的及び性愛的契機の見地に沿つて諸家の說を稍くわしく見てゆきたいと思ふ。

(三)

先づこの問題について最も対立的な代表的學說をとり出すならば、一はドイツのテンニースが家族をゲマインシャフト(共同社会)の典型と見たの<sup>(1)</sup>に對し、他はアメリカのマキーヴァーが家族をアソシエーション(結合体)と規定してゐる<sup>(2)</sup>ことが注目される。

テンニースの共同社会の理論に従えば、(家族の如き)すべての親密な封鎖的共存は共同的結合であり、人は生れ乍らにしてこの共同的結合に属し一切の禍福は之に原因し、永続的にして眞実なる共同生活を當む生きたる有機体である、<sup>(3)</sup>そして共同的結合の契機をなすものは血縁・地縁・友誼的精神の三種であり、<sup>(4)</sup>かくて成立する共同社会の例と

して家族・部族・氏族・村落・都市、教会等を挙げてゐるのである。<sup>(5)</sup>

テンニースは明かに家族を以て血縁的契機の支配する共同社会として規定してゐるのである。

一方、マキーヴァーのいふアソシエーション（結合体）とは「人々の一定の意志関係を秩序づけるところの予め意志せられたる形態であり、人々は種々なる仕方（6）で目的意識的に種々なる社会組織を形成せん為（7）に結合するのである」されば彼が家族を結合体の二種と見たのは、家族に於ける血縁的契機よりもむしろ婚姻に於ける、両性の意志の關係を家族の本質的契機と見たためである。

従つてテンニースとマキーヴァーとの見解の対立は、家族についての前者の身分的見解に対する後者の契約的見解、前者の過去形態重視に対する後者の未来形態重視、前者の血縁的契機を本質とする家族観に対する後者の性愛的契機を本質とする家族観に由来すると言へるであらう。更にこれらの対立を根本的に表現するならば、前者における家族の本質的な契機は、個人に対する環境的限定の必然的契機であり、後者におけるそれは、必然的環境に対する個人の自由自覚的、個体的限定の契機であると云えるであらう。

必然と自由と、環境と個体と、これらの矛盾的両契機を媒介として現実の社会はまさに存在するのであるが、これらの両契機の何れを重視するかの見解の相違がテンニース的とマキーヴァー的との相違となるのである。

#### （四）

社会のこの二つの矛盾的契機に着目して社会進化の法則を立てた学者は多い。

ヘーゲルは「奴隷から自由へ」向つて社会は進歩すると見た。法学者メインは「身分から契約へ」と言ひ、テンニ

ースは「ゲマインシャフトよりゲゼルシャフトへ」と解し、デュルケムは「機械的連帯より有機的連帯へ」と言ひ、ベルグソンによれば「閉ざされた社会から開かれた社会へ」の発展である。

すなわちかの社会を構成する二契機を環境と個体として表現するならば、社会は環境によつて個体が支配される状態から、逆に個体による環境克服の状態へと発展しゆくもの、即ち環境的限定から個体的限定への発展として考へられるであらう。

然し乍ら人間の社会は如何に過去に遡つてみても全然個体的契機のない社会といふものはあり得ないし、又いかに将来の人智の進歩を予測しても全然環境によつて拘束されない社会といふものも考へられない。必然から自由へ、環境から個体へといつてもそれは両契機の強弱の程度の差にすぎないものである。

されば社会発展の状態如何により、又時代の如何によつて家族観に對蹠的見解の現れるのは当然である。各々の特質はあるとしても、一般的に言つて家父長的大家族制の段階にあつた古代ギリシャ、ローマ、インド、シナ、日本の家族観が総じて血縁的契機を強調し、家族とは父子の関係を根本とするものと見たのに対し、近世欧米の家族観は總じて性愛的契機を強調し、家族に於ける夫婦の關係こそその根本的なものと解するのである。

(五)

古代ギリシャやローマの家族制度を究明したクラーランジュの「古代都市」によれば、古代家族の成員を結合したものは根本的には原始宗教であつた。勿論家族を創設したものは宗教ではない。しかし家族に規範を与へたものは宗教である。古代ギリシャ語で家族を示す「エピスチオン」 *episthion* とは「かまどの傍なるもの」の意味で家族とは同

じ龍神に祈り同じ祖先に神饌を献げることが許された一団の人々を意味するといふ。<sup>(8)</sup>

かくて家族に規範を与へたものは、かくの如き原始宗教であるが、当時の家族に於て重視されたものは斯くの如き規範に従ふための血縁的連続関係であつて、性愛的個体的契機はそこに殆ど無視されていた。原始宗教は当然祭祀を絶やさぬ為に家系の断絶を何よりも不可とした。人間生活の最大の関心は祭祀継続のための子孫の確保であつた。かくて結婚は義務的であり、その目的は子孫を作ることであつた。ローマ人は婚姻の儀式の際「子孫をなすがために結婚す」と言ひ、ギリシャ人も亦「嫡男を得んが為に」と言つた。従つて妻が子を生まぬ時は離婚するのが正当な権利であり義務であつた。

またインドの宗教では「八年連れ添つて子なき妻は他の女と代へる」と規定してゐたといふ。

アテナイ及びスパルタの法律には、子の生れぬ原因が夫の側にある場合は、妻は夫の兄弟或は近親の一人に身を委ねねばならぬ旨の規定が見られるし、又子のない寡婦は亡夫に最も近い血縁者と結婚すべきことが規定され、生れた子は亡夫の子と認められたといふ。<sup>(9)</sup>

## (六)

次に漢の初期に編纂されたといふシナの社会道德の書「礼記」は、君臣の義・父子の親・長幼の序・夫婦の別の四倫を主として論じてゐるのであるが、その中最も根本的道德とされるものが孝道であつた。そこには「子甚だ其の妻に宜きも父母悦ばざれば出す、子其の妻に宜からずとも父母これ善く我に事ふと曰へば子は夫婦の礼を行ふ。身を没するまで衰へず」(内則篇)といふ一方的な血縁尊重的道德が示されてゐるのである。



日本の家族観もまた同様であつた。祖先祭祀の外、家産家職家業を継ぐべき男系の長男を得ることのみ婚姻の意義が認められ、家族とは父子關係を中心としたものであつた。

徳川封建成熟期の、當時としては最も進歩的思想家の一人たる荻生徂徠も「妾と云者は無くて叶はざる物也……子無ければ妾を置くこと通法也<sup>(10)</sup>」と言ひ、又徳川初期の徳川封建制確立期に於ける儒學者中江藤樹は當時勃興した庶民の好學心に応じて教化の筆を大いに揮つたのであるがその中に、「又わが身に子なき故に子孫相続のために手かけなどをもつを、はげしくふせぐは妻一しほりんきの蛇心なり。いかなれば、聖人七去の法の中に、子なきは去るとあれば、子なくしてをのれその家にあるは、夫の慈悲有がたきことなれば、われよりすゝめても手かけをとゝのへ、なさけをかけて子孫をもとむべきこと義理の当然なり<sup>(11)</sup>」といふ。

そしてこのやうに婚姻を血縁保持の手段と見、妻をその道具と解する思想の最も代表的なものは、同時代の貝原益軒の「女大学」にいふ「一にはしうとしうとめに順ざる女は去るべし、二には子なき女は去るべし、是れ妻を娶るは子孫相続の爲なれば也」といふ言葉であらう。彼が単に武士階級のみならず、町人庶民の間に最も広く読まれた著述家としての存在を思へば、その世道人心に及ぼした影響感化は量りしれぬものがある。そして徳川初期の封建制確立期に於ける時代的制約より見れば彼の儒教的分限論は又当然の議論でもあつた。

(七)

次に眼を転じて近代西欧の學者の家族観に移らう。觀念論と唯物論との兩代表としてヘーゲルとエンゲルスとを挙げることにする。

ヘーゲルにとつては世界史の進展は必然から自由に向つての展開に他ならなかつた。彼によれば、東方アジアの世界にあつては自由なるは唯君主一人のみ、この一人の前には万人は奴隷であつた。古代ギリシヤにあつては少数貴族のみが自由であり他は奴隷に過ぎなかつた。近代ヨーロッパ諸国家特にプロイセン国家に至つてはじめて万人の自由が可能になるに至つたといふ。

この言葉の歴史的事実性はともかくとして、そのやうな自覺に呼応する環境の内に人となり、而も彼自身の経験した家族生活は婚姻に始まり婚姻に終り、彼の子女はそれぞれ家産の均分相続を原則とする配分を受けて各々独立の個別家族を作つて行つたのであるから、彼の家族觀が血縁排除的な性愛的契機のみに向向したのは異とするに足らぬと言はねばならない。

彼によれば婚姻の人倫的意義は愛にある。愛に於ては男女の精神的合一こそ偶然的なる愛情の脊後に存するところの實在的なものであつて、性的衝動の如きはそれが満たされるときには消失する單なる自然的契機にすぎないものである。婚姻は契約關係をその本質的基礎とはしない。蓋し婚姻は個別的に独立する人格の間に結ばれる契約の立場から出發しながらも却つてこの立場を止揚するところに成立するからである。然し乍ら感覺的愛情と實在的な愛とが別の存在といふわけではない。婚姻は精神的合一ではあるが、これが實現は感性的な性的契機を媒介とするのである。かくの如き人倫的合一に於て男女は一個の人格となり、従つて家族も亦一個の人格と称される。家族が人倫的實體であるのは正に斯かる婚姻の故にである。かくて婚姻により新しい家族が構成されたときには、この新家族はその構成員の出自の家とは全然別個の性質をとる。何故ならば出自の家の結合は自然的血縁に基くが、婚姻によつて、新しく生じた家族は人間的な愛に基くからである。而して子は婚姻による統一體の対象化したものである。妻は子に於て夫

を愛する。夫は子に於て妻を愛する。いづれも子に於て彼等の愛を感覺的に見るのであるといふ。

ヘーゲルにあつては夫婦の愛は實在的であるが、親子の愛は感覺的であるに過ぎない。親子関係の人倫的意義は、子が成長して婚姻するまでの親の教育にのみ認められ、子が精神的、物質的に独立した際には親子の倫理的関係が解体される<sup>(12)</sup>といふ。

かくてヘーゲルによれば、家族は性愛的関係としてのみ理解されたのであり、血縁的親子関係は殆ど無視されたといへるのである。

觀念論的な彼が親子関係を自然的血縁連続面とみて夫婦関係の人倫的意義より低く評価したのは止むを得ないとしても、その自然的契機によつて生ずる脊後の實在に深く注目するのを怠つたように思はれるのは彼のために遺憾とせざるを得ない。

(八)

社会の發展につれて血縁的契機の比重が、性愛的契機にとつて代られつゝあるのは正に真理といふべきであるが、唯物史觀の見地に立つて家族の發達史を完全に血縁から性愛へと公式化した典型は、エンゲルスの「家族・私有財産國家の起源」である。彼はモルガンの「古代社会」を引用しつゝ家族の史的發展を論じていふ。

「(想像せらるゝ)無規律性交の状態から恐らく極めて速かに、血縁家族なる第一段階の家族が發達した。この家族に於ては祖先と子孫、親と子だけが相婚の權利を有せず同世代の兄弟姉妹、従兄弟姉妹はそれ故に又すべてに相互に夫婦なのである」。このやうな家族に於ては血縁的契機のみが家族の成立条件であり夫婦関係すら血縁的であつた。

やがて「家族の第二段階プナルア家族 (Punaluafamille) に至ると兄弟姉妹の相姦を禁遏する集團婚に進歩し氏族を発生せしむるに至つた。」

次に「第三段階対偶家族に至ればこの段階では一人の男は一人の女と共棲する、けれども依然として多くの妻をもつことゝ随時貞操を破ることゝは男性の権利であつた。而も女性には共棲の繼續する間、多くの場合最も嚴格な貞操が要求される。」

そして血縁に非ざる氏族同士の通婚が心身共に優秀な人種を作つた故に、自然淘汰の作用によつて血縁婚は次第に非血縁婚に取つて代られるといふ。

「原始歴史に於ける家族制度の進化は、それ故に両性間に婚姻共有が行はれる範圍が元來は全種族を包容してゐたのが絶えず縮小されることに存する。最後には如何なる種族の集團婚も實際不可能となり、果てはまだ鞏固ではないが一時的に結合された一對偶のみが残される。既にこれのみによつても一夫一婦制の發生には現今いふ如き意義に於ける個人的性愛が殆ど無関係であつたことが明かである」と。(傍点筆者、以下同じ)

かくて「第四段階は一夫一婦制の家族である。疑ふべからざる父性を帯びた子の出生を明白な目的としこれに他日父の財産を繼承せしむる為である。」

「一夫一婦制の起源はかくの如きものであつた。決してそれは個人的な性愛の果実ではなくなんらそれと関係はなかつた。」

かくてエンゲルスは從來の娼女制と姦通に伴はれた形式上の一夫一婦制が實質的に一夫一婦制となるのは第五段階としての共產社会に於ける婚姻であるといふ。

「されば婚姻締結の完全な自由は資本主義的生産とこれがために生じた財産關係とを廢滅して、もつて今もなほ配偶者の選択に頗る強い影響を及す經濟的顧慮を除去した時に初めて普遍的に實現され得る。その時にあつては相互の愛着以外の如何なる動機ももはや存在しないからである。性愛はその本質として排他的であるから性愛に基づく婚姻はその本質上一夫一婦婚である」と。

その場合、子供は如何になるのであるか。「子供の扶養及び教育は公共の事務となる。社会はすべての子供をその嫡出子たると私生子たるとを問はず平等に保護する」<sup>(13)</sup>と。

かくて彼の描く家族にあつては、子供は家族の外の社会へ移譲される。家族とは二人の夫婦のみから成立する。かくて、原始形態に於ては純粹に血縁的であつた家族が、彼の描く共產社会にあつては純粹に血縁排除的な性愛的契機のみ家族となるといふ。

そして婦人の家庭經濟圏からの解放は、名実共に男女平等を可能にし自由恋愛、自由結婚、自由離婚を實現せしめるといふのである。<sup>(14)</sup>

環境的限定から個体的限定へ、血縁的限定から性愛的限定へ、家族社会發展の原理はまさにかくあるべきであるが、既に述べたように如何なる過去の社会に遡つても個体的契機の全然ない社会などは考へられず、(デュルケムの「集合表象」の個人支配といふもそれは一種の傾向律にすぎない) 又いかに未来といへども全然環境によつて拘束されない社会など人間の世界として到底考へられない。そして又人間の我執、欲望等が根元的である限り、性愛的契機のみ、血縁的契機の含まれぬ家族が實現すると思へないのである。現実の世界はつねにこの矛盾的兩契機の弁証法的統一としてのみ實在的なものであり、エンゲルスの家族發展論は現實を抽象した型的思索の典型といはるべきもの

として、それはその意味に於て理解さるべきであると思はれる。

(九)

以上の諸説は、いづれも家族社会の血縁或は性愛の何れかの契機に注目したものであるが、それらの契機の根底的なものにまで探求のメスを掘り下げたものではなかつた。而してこの方向に一步を進めたのは実にフランスのデュルケムであつた。

彼は最も原始的な社会形態たる「氏族」を明確に把握しその宗教的根底を明かにせんとした。家族が何であるかはこの根底に立つてのみ真に理解されるといふ彼の主張は正しい方向を示してゐたといふべきである。

この立場に於て彼は通常考へられる如き氏族が血縁を基礎とするといふ考へは事實ではなく、逆に血縁が氏族を基礎とし氏族から生じてくることを見出した。即ち彼はいふ。

「極めて最近まで親縁を構成する道德的並びに法律的关系は血縁の共通から来る体質的关系の他の一面に過ぎないといふことが自明として考へられてゐた。バッハオーフェンとその後継者マク・レナン、モルガン及びその他の多くもやはりかゝる偏見に影響されてゐた。これに反し我々は原始的民族の性質を知るに及んで親縁は血縁で決定され得ないことを知つた」<sup>(15)</sup>

彼が調査したオーストラリアの諸部族の基盤をなす氏族の成員は、相互に同族意識を有するが、それは血縁から来るのではなく、ただ単に同じ名をもつといふ事實に基く。そしてその名が同時にトーテムの名なのである。

即ち、「氏族を構成してゐる個人は親縁関係で結合されてゐると互ひに考へてゐる。……この親縁は各人が相互に

一定した血縁關係をもつてゐることから發するのではなく、單に同名であることから親縁なのである。……氏族は各々自己にのみ屬してゐるトーテムを有してゐる。……事實、ある名を帶びてゐることのみで氏族の一員をなすのである。従つてその名を有してゐるものは同一の資格でその成員である。<sup>(16a)</sup>

「氏族はその極めて大多數のオーストラリア社會に於ける形態ではトーテムなしに存在し得たとは思はれない。何となれば同一の氏族の人員は必然的に同血縁でもなく、又しばしば部族的領域の異つた諸點に散在してゐるので、地域上の共同社會によつてもまた血縁のそれによつても互いに結合されてはいないからである。<sup>(16b)</sup>」同一のトーテムに作  
用される人々が相互に同族關係を構成するわけである。

かくてデュルケムは氏族の根底に非人格的な神祕的な力を見、この作用の中から血縁も生じたと説く。即ち、  
「換言すればトーテミズムは某の動物或は某の人間もしくは画像の宗教ではない。これらの存在の何れにも見出されるが、それにも拘らずその何れとも混淆されない一種の匿名で非人格的な力の宗教である。これを悉く所有してゐるものもなく、而もまたすべてが之を分有してゐる。<sup>(16c)</sup>」

「よつて力の觀念は宗教的起源である。宗教から、先づ哲學が、次に諸科學がこの觀念を借りたのである。<sup>(16d)</sup>」  
そこで神を社會と見、社會の根源が宗教的なものであるとする。

「トーテムが異つた二種の事物を表明し象徴することは明白である。一つは、それは吾々がトーテム的原理又はトーテム神と呼んだものゝ感性的な外的形態である。他の一つは、それは氏族と呼ばれるこの一定社會の象徴でもある。<sup>(16e)</sup>  
……従つてそれが同時に神と社會との象徴であるとすれば、神と社會とは一つなのではないであらうか。」

彼の學説は、かくて從來の社會學の企てなかつた社會的實在の深部に向つて探求の道を切り開いたのである。(但

し彼が社会から個人への一方的因果関係を強調して個人の主体性を無視する如き表現をなしたことは批判されねばならない所であらう。

(十)

デュルケムが原始的生活にあつては宗教的神祕的なものゝ力が先づ存し、その中に於て血縁が自覺されると説いた如き思考方法は、家族の本質についても大きな示唆を与へるものである。

親子関係について根本的に考へてみるに、親子を結ぶ根拠は決して目に見える対象的な血液の連関或は生殖細胞の生理的連関ではない。母親は生みの苦しみ、哺育の世話、病気の看護、生活の共同等の行動によつて子との存在の共同の場を形成し、その場の作用から血縁関係と血縁意識とが生ずるのであり、生理的血縁関係が親子関係の根拠をなすものではない。

例へば出産直後「母」のもとから引離されて他所で養育されて成長した「子」に「母」が偶然遭遇したとしても、両者には生理的血縁関係はあるが親子関係は成立しない。

即ち血縁関係と通常言はれるものは、親子の共存の主體的な場をば、感覺的限定面として一面的に表現したものに過ぎないのである。血縁の根拠は対象的物質よりも高次元の主體的場にこそ求められるのであり、この場は親子の血縁的な行動によつて作られるのである。血縁関係も血縁意識もこの親子の行動の中に含まれ相互に媒介しつゝ規定し合つて存するもので、それ自体としては抽象的契機に過ぎないものである。

父と子との血縁もまた場から生ずることは一層明かである。ストリンドベリの戯曲「父」に於ける如く、父は子に



対し生理的血縁關係を確認する方法をもたないし、また父が子に対し血縁的意識を生ずるのは、その前に妻の貞操への確信があるからである。妻の貞操への確信は、一定期間の証拠物件を蒐集して結論を導き出すといふ如き対象的感覚的なことを如何に積み重ねてもそれによつて起るものではない。貞操への確信は、單なる意識を超えた夫婦の存在の共同の場、いはば夫婦の「場所」ともいふべき高い次元から生ずるノエシ的な愛の働きによつて形成されるのである。<sup>(17)</sup>

かくて血縁とは親子の「場所」、及び夫婦の「場所」、即ち家族の場所から生ずるその自己限定面であつて、決して血縁自体が根源的なのではない事が理解されて来るのである。

## (十一)

以上のように解釈すれば、性愛も亦男女の共存の主體的な場から生ずるものであることが判明するであらう。

従来 of 心理学では愛とは人が物に対し、私が汝に対して抱く感情であるとして、その根拠をアトム的個人に置いた。我々は先づかゝる心的要素を前提とする古典的な要素心理学に対して根本的な変革を要求する「場の心理学」の主張を聞かねばならない。

この派の代表者レヴィンは、先づアリストテレス的思考方法とガリレイ的思考方法とを区別する<sup>(18)</sup>。前者は物を主とし之に対し何らかの影響を与へる限り環境を考へるがヴェクトルは物にある。例へば空気より軽い物が上昇し重い物が落下する原因は個物に内在すると見る。然るに之に反し後者では物体落下の原因が物と環境との關係から導かれる。物の重さ自体がかゝる關係に依存すると見做す。かゝる考へ方がガリレイの落体の法則の研究の根底に在つた。

この実験物理学の方法論を心理学に応用したものが「場の心理学」である。こゝに於ては、精神現象をアトムの個人の事実と見ず、特定環境と特定個人とを包む具体的場の表現として見るのである。かゝる具体的場を心理的生活空間 (psychological life space) と呼ぶ。この生活空間とは可能性の全体を含む一般者である。個々の事象はかゝる一般者の自己限定として一般から特殊への方向に於て考へられるといふ。<sup>(19)</sup>

かくて私が汝に対して愛情を感じるといふ事は自己の内部から主観的意識として起つてくるといふよりもむしろ私と汝とを共に内に包む場そのものゝ底から起つてくる力によるものである。

而して場はその中に個体と環境とを包む全面的体系であるが、この体系は平靜な均衡体系ではなく常に欠如性に富む非均衡の体系であり、またつねに矛盾対立をはらんでいる。そしてこの欠如性を去つて均衡的にならんとする所に常に場の力が働くのである。

例へば人間はすべて男性か女性かの何れかであるが、男性も女性も人間としては偏つた性格のもので完全な人格ではない。男性の合理的、理智的、否定的、發展的、積極的等の諸性質に対する女性の非合理的、感情的、肯定的、調和的、消極的等、このやうにたへず非均衡的である要素を含む場に均衡回復的に場の力の発動する所、男女が相互に欲求することゝなるのである。

かくて夫婦の性愛の本質は男女のアトムの並存関係によつて生ずる対象的な自発的感情に尽きるものではなく、更にその根底に夫と妻、私と汝との共に於てある場としての場所的世界の側からの愛の作用を相互に映し合ふといふ性質のものであると考へられる。

(十二)

さきに我々は家族の本質に関する諸家の見解を検討し、或は親子の血縁的契機に偏執し、或は夫婦の性愛的契機を固執して、それぞれの立場から家族の本質を主張するのを見たのであるが、右の如き「場」の捉え方に従えば、血縁といふも親子関係の成立する場所こそその源泉であり、又性愛といふも夫婦関係の成立する場所こそその源泉であることになる。そしてこの親子の場所と夫婦の場所の織りなす場所こそ家族の場所と呼ばれるべき場である。そこで結局家族の本質を求めて出発したわれわれの探求は家族の本質とは家族の場所であるといふ結論に達した。然らば家族の場所とは如何なる性質をもつのであるか。(場と場に於ける個体との関係は決して一方的因果的でなく同時相即的である。個体は場によつて作られるが同時に個体は場を作るものである。個的契機なくしては場も存在し得ない。)

(十三)

そこで次にこのやうな家族の場所は如何なる世界に於てあるのか、その存立の根底を更に探究しなければならぬ。

夫婦といふ社会についてみるに、夫が夫であり得るのは妻に対する関係に於てあり、妻が妻であり得るのも夫に対する関係に於てある。同様に親がなければ子は無く、子が無ければ親はない。而も両者は非連続的に他なる個体的存在であり、両者の間に対象的連続面はない。而もそこに夫婦の関係があり親子の関係があるといふのは、この絶体到他なる個体の於てある場所が同一であるといふことに基く。このやうな形而上的社会ともいはるべき人格と人格

との結合の世界が根底に横たはつてゐればこそ、夫婦、親子の關係が見られ家族が成立するのである。そして現実の家族はそれぞれ特定の個性をもつ。そこで家族を成立せしめる家族の場所はそれぞれ特定の性格をもつ場所であるからこれを「有の場所」と称する。

次にこのやうな無数の家族の有の場所が存し各々特有の個性をもち他と區別されるのであるが、而もどの家族の場所も何れも家族といふ一般的性格をもつ事に於て相關係する。これは無数の有の場所が家族一般なる理念の場に於てあるからである。そしてこの一般者の理念の場は何等特定の性格をもつことはないから有の場所に対する「無の場所」であり、その無は有に対する無であるから「相對無の場所」とも言われ、またイデア的世界とも呼ぶことが出来るであらう。

更にこのやうな相對的な無の場所、例へば家族一般、都市一般、國家一般……といふやうな多数の理念の於てある場は、多数の相對的無を包む無限大の場である故にもはや相對の世界を超えた絶體の世界、「絶體無の場所」であらう。これこそ現実の世の中そのもの、即ち歴史的世界であり、宗教的に言へば神、即ち宗教的世界と呼ばれるものである。現実の社會の根底たる場所的世界はこのやうな三層の構造聯関を有する。<sup>(20)</sup>

#### (十四)

われわれが今まで家族社會の本質を求めて家族の場所に到達したのはこの「有の場所」であつた。そこで有の場所から更にその根底の「相對無の場所」即ちイデア的世界にまで掘下げてゆかねばならない。

そしてこの有の場所と相對無の場所との關聯に於てエロスの愛が見出される。

パイドロスに描かれたプラトンのエロス神話によれば、人間の魂はもと地上の現実界を超えた彼岸の理想界にその根源をもち、人はその前生に於て真善美のアイデアを直観してゐた。それ故地上に墮ちて肉体と結ばれて後もかの天上の理想界に還らんとする強い欲求をもつといふ。(パイドロス二四九・二五〇)

人間が異性に対して抱く性愛の動機をなすものはこのエロスの愛であるが、かくの如きエロスの本質をなすものは、ニグレンによれば、客観的理想的価値を対象として欲求する自己肯定的、自我中心的な幸福を目的とする愛である。<sup>(21)</sup>

然しエロスが価値あるものへの愛着であることは、同時に価値なきものへの憎悪である。理想への愛は現実への憎である。エロスの世界は愛憎の世界であり、それは必然的に分裂の契機を内蔵する世界である。

否定的契機としての憎もまた創造的に作用する面をもつものである。家族社会が環境的限定から個体的限定へ、封建的から民主的へと個人の自由を実現しゆく発展過程に於てその直接的動因をなすものは、一面エロスの愛の契機と共に、同時に他面憎の契機である。否定なくして肯定はなく、破壊なくして創造はあり得ない。

と同時にそれがたとひ理想主義的に真善美を追求するとしても、単なる憎、単なる否定、破壊にとどまる所には何等のアイデアも実現されないことは、理想を追ふ單なる直接的肯定的愛が何ら創造的アイデアを実現せぬことと同様である。

こゝに於てエロスの愛憎は、更にその根底的世界から、その即自態的形態を否定されるのでなければ歴史的現実的契機とはなり得ない。こゝにエロスの自己矛盾的限界がある。

(註) エロスの意義についてこゝに詳論する余裕がないので簡略を期してニグレンの定義を引用したにとどめたが彼の立場について

は反論の余地も多いであらう。「饗宴篇」二〇四以下には幸福が窮極目的なる旨の記述があるので、これを以て、ニグレンはエロスの本質を「自我中心的」と断定してゐるのであるが、そこに言ふ「幸福」とはよき生を送ることの意味であり大局より解釈すれば自愛と共に没我的な他愛もまた当然含まれると見るべきであり、そこにアガペ的なものを多分に含んでゐる。然し乍らそこには絶対的な救済の途は望み得ずエロスからアガペへの連続的發展の途はない。尙この点に関しては高田三郎「エロス」(岩波講座「倫理学」)参照。

## (十五)

この限界のアポリアに面しての自己否定に於て、現実の人間は、このやうな相対的世界の限界を超えて絶対の世界に包まれてゐる自己を死即生的に自覺せしめられるに至る。人間存在の究極の場所は實にこゝにあつたのである。一切の対立を内に包む弁証法的世界としての絶対無の場所、宗教的世界こそ諸々の社会の原社会であつた。家族もまたこゝに究極の基盤をもつ。

宗教的世界は即ちそのまゝに愛の世界である。それはもはやエロスの差別愛ではなく、アガペ的無差別の愛である。神の愛は人に何らかの価値を認めるから愛するのではない。評価なくして万物を「あれも・これも」愛するのである。もはや神の前には真善美の価値は問題ではない。<sup>(22)</sup>神は善人の上にも悪人の上にも均しく慈雨を恵む。百匹の羊の中たゞ一匹の羊が迷へば、神の愛はこの迷へる一匹の羊を救はずにおかないのである。これがアガペの本質である。

赤子の愛らしさ。何故愛らしいのかはわからない。たゞその存在のまゝに可愛いのである。これが人情の事実であるとするれば、人間にも価値分別を超えたアガペ的愛に似たものがあることは確かである。否、人間にあるのではなく

て人間が神のアガペを映す、人の心が無私になるとき人は神の愛の射映点となるのである。「煩惱障眼雖不見、大悲無倦常照我」(正信念仏偈) その大悲の光の射映点となるのである。

勿論人間から神に至る道はない。人が如何に無私無心となつても、固有の罪と惡とを脊負ふ人間なるものは神のアガペを完全に映せるものではない。然し無限に近づくことは出来る。数人の子を持つ親はその中の一番不出来な子をば、迷へる羊を愛する神にも似た気持で愛するであらう。

古来、親子の愛が最も純化された愛の如くに思はれて來たのは、このやうなアガペ的愛に最も近い性質を有するかであらう。

然しアガペ的であればあるだけその愛は親子の間に限られる性質のものではない。同様に夫婦の愛もその自覺の深まる所、そのアガペ的性質をあらはにしてくるのである。

對象的、感覺的に鋭敏なのが人間の通性であるから、性愛の場合に於て先づエロスの自覺に始まるのは當然としても、このエロスは自己否定を媒介としてその根底たるアガペの愛の場所にまでその本質的自覺を深めるのである。そしてこのアガペの自己限定としてエロスが自覺されてくるのである。

かくて家族の場所はアガペの自己限定たる夫婦・親子の人間愛の場所であるといふ事が出来る。

## (十六)

然しながらこのやうなアガペ的愛は人間をして重大なアポリアに面せしめる。無差別普遍的なるアガペの自覺は、人間存在の固有の罪と惡とを自覺せる個体の絶対自己否定を媒介とするものであつた。相對無の場所に見られる相對

的差別的人間観は、絶対否定を媒介として絶対無の場所に於ては絶対平等的同胞観に転成せしめられる。アガペ的愛は家族といふ限られた人々にのみ限定されるものではない。

「親鸞は父母の孝養の爲とて一返にても念仏申したること未ださふらはす。その故は一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり」(歎異抄)

「わが母とは誰ぞ、わが兄弟とは誰ぞ……誰にても天にいます我が父の御意を行ふ者は即ちわが兄弟わが姉妹わが母なり」(マタイ、十二の四八)

かく家族的恩愛のきづなよりの解脱が要求される。神の前には一切平等、一視同仁あるのみである。そして血縁も性愛も絶対否定の運命に置かれる。

「われ地に平和を授ぜん為に来れりと思ふな、平和にあらず、反つて剣を授ぜん為に来れり、それわが来れるは人をその父より、娘をその母より、嫁をその姑嬢より分たん為なり、人の仇はその家の者なるべし、我よりも父または母を愛するものは我に相応しからず、我よりも息子又は娘を愛する者は我に相応しからず」(マタイ十の三四)

まことに秋霜烈日の概がある。人はこの言葉の前に逡巡せざるを得ない。愛の宗教が親兄弟に叛けとは一体如何なることであるか。

## (十七)

然しキリストのこの言葉は決して家庭不和を煽動してゐるのではない。普通、人々は家族といへば、それは血縁・性愛による結合であると表面的感覺的契機にのみ捉はれて解釈する。その即自的肯定の立場を否定せよ。而してその



否定によつて一層高次元の場所的世界の連続面を否定即肯定的に、非連続即連続的に絶対辯証法的に自覚せよといふのがキリストの真意であらう。

親子の血縁にのみ依存し夫婦の性愛にのみ依存する親子・夫婦関係は極めて弱い結合である。

血縁・性愛の即目的肯定の立場がその根底たる場所的世界の側から絶対否定されるところ、否定即肯定的に搖ぎなき眞の家族社会がその本質をあらはにしつゝ、あるべき基盤に根を下して現成するのである。

そのとき家族社会は「閉ぢた社会」から「開いた社会」へと開化しつゝその基礎を強固にするのである。普遍的に開いた社会となることが同時に個性的にその特色を發揮することとなる。普遍的即個性的なる場所的論理によつて、家族社会はアガペ的隣人愛を遍く自覚せしめられると共に、益々個性的に眞の愛情を自覚せる夫婦、親子の関係が現成するのである。

(十八)

然しながら絶対否定とは相対的世界が絶対的世界によつて否定されるばかりではなく、絶対的世界自身の自己否定をも同時に意味する。アガペの働く絶対者とはたゞ単に対を絶するものではない。絶対者の眞の意味は、絶対的自己否定に於て自己をもつものである。

「絶対者はどこまでも自己自身を否定することによつて眞に人をして人たらしめる。仏は自ら悪魔にも墮して人を救ふと云ふ。キリスト教に於ける受肉といふことにも神の自己否定の意義が見出される」といふ。<sup>(23)</sup>

こゝに神の絶対的自己否定としてのデモニッシュなものが見られる。性愛の根底としてのアガペを制約しエロス

を破るものとしてのダイモンが現れるのである。恋愛が特にデモーニッシュと考へられ運命的と考へられるのは、相對的世界が窮極に於て人間的なものとデモーニッシュなものとの對立に歸せられ、そこに神の裁決が予想されるからであらう。

ゲーテはエツケルマンとの對話で次のやうに言つてゐる。

「一八三一年三月二日、

……ダイモンは悟性や理性で解けないものだ。私の性質にはないが私はそれに支配されてゐる。……ダイモンは積極的な活動力の中に顯はれる。」またゲーテは記してゐる。

「私は自然の裡に……たゞ矛盾の姿でのみ顯現し、その故に如何なる概念の下にも、沉んやいかなる一つの言葉の下にも包括しきれぬあるものを見出し得ると信じた。それは神的ではなかつた。何故ならば非理性的に見えたから。それは人間的ではなかつた。何故ならば悟性をもたなかつたから。それは惡魔的ではなかつた。何故ならばそれは善意をもつてゐたから。それは天使的ではなかつた。何故ならばそれは往々他人の不幸を喜ぶやうに見えたから。……この、あらゆる他のものゝ中に介入し、それらを分離したり、またそれらを結合するやうに見えるこのもの、それを私は、古代の人に倣つて、……デモーニッシュと呼んだ。」（『詩と眞実』第二十章）

このやうな世界の謎、人生の謎がいかによれば特に異性の間に働いて或は結合し或は分離せしめることであらう。

しかもまたダイモンは偉大な個性に宿つてそれを動かすと共に、逆に偉大な個性はダイモンを制御し得るともいふ。（エツケルマン「ゲーテとの對話」一八二九年三月二十四日、一八三一年三月十八日の項参照）

かくて家族社会はアガペの絶対自己否定として非合理的ともいはるべきダイモンの力と人間的なものとの葛藤する複雑な世界であり、更に人間的世界はエロスの愛憎の葛藤する場である。

愛と憎とはあくまで矛盾的であるが、而も愛は憎を自己の否定的媒介とし、憎は愛を自己の否定的媒介としてのみ真に両者とも歴史的現実的契機であり得る。そしてそれは同時に家族社会をも歴史的現実的存在たらしめるのである。

されば家族の本質は、アガペの自己限定的場所としての諸社会の中、血縁的契機と性愛的契機との自己同一の場所として理解される。親と子、夫と妻とは共に対象的にはそれぞれ独立な個体として非連続の他でありながら、そのノエシスの根底にアガペの自己限定として場所的連続面をもつ。かくて真の家族の場所に於ては、汝を私に従へることもなく、私を汝に従へることもなく、独立自由なる人格と人格とが深きノエシスの結合をもち、そこに環境克服的な個体的限定の契機が高次的に見られるのである。

以上。

註1' Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887. S. 25—27.

2' MacIver, *Community*, 1920. p. 134. 241.

3' Tönnies, a. a. o. S. 3—5.

4' *ibid.* S. 16.

5' *ibid.* S. 25—27.

6' MacIver, *op. cit.* p. 129.

7' *ibid.* p. 130—132

8' 田辺貞之助訳「古代都市」九九頁  
Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, 1864.

- 9、同書、一二四、一一五頁
- 10、获生徂徠、「政談」卷四
- 11、中江藤樹、「鑑草」卷三
- 12、Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 163. 172. 173. 177.
- 13、Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, 1884.  
内藤吉之助訳、「家族、私有財産及び国家の起源」二四—八九頁
- 14、共產主義社会の家族論については  
Sombart, Der proletarische Sozialismus, Bd. I. 1925. Kap. 20.
- 15、Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.  
古野清人訳、「宗教生活の原初形態」刀江書院版、九頁
- 16、同右、(a)一五八—一五九頁、(b)二七一頁、(c)三〇八頁、(d)三三五頁、(e)三三八—三三九頁
- 17、和辻哲郎、「倫理学中巻」九三頁以下
- 18、Kurt Lewin, The conflict between Aristotelian and Galilean modes of thought in contemporary psychology. J. Gen. Psychol., 1931.
- 19、Kurt Lewin, Principles of topological psychology, 1936.  
外林、松村共訳「トポロギー心理学の原理」二五—三〇頁
- 20、場所の三層的構造については西田幾多郎「働くものから見るもの」二九七頁参照
- 21、Nygren, Eros und Agape, I. 1930. S. 152 f.
- 22、ibid, S. 185 f.
- 23、西田幾多郎「哲学論文集第七」一四八頁

