

近代倫理学生誕への道(四)

——家族道德の止揚(モーゼの十戒、少年イエスの話)——

堀 孝彦

【解説】

この論文は、漸く二〇〇四年に書かれた。「古代的自然法とアウグスチヌス主義」までを書いた一九八七年論稿『人間の本性』概念と自然法Ⅱ社会理論—問題の提示—(『名古屋学院大学論集・社会科学篇』23(4)、1987.4)および、その一年後に書いた『封建的自然法とその解体——「人間の本性」概念の転回——』(24(3)、1988.1)からは十八年も隔たっている。当然、その間には、関心方向の大きな変更が含まれているので、そのことから述べておく。

後者(24(3))の内容は、「トマス・アクイナスにおける自然法と『人間の本性』と」、「ルターにおける人間観の転回」とから成っている。つまりルターまでを、「人間の本性」概念の転回過程として叙述していた。もともと倫理学の通史を書く意図はなく問題史的記述ではあるが、それをそのまま続けるとアダム・スミスへ至る『近代倫理学生誕史』ができて行く。しかし果たしてそれで、筆者の意図していたことは達成できるのだろうかという疑問が生まれてきたのであった。

その自覚には、いま一つの変化、すなわち筆者の日本英学史分野への越境という関心方向の一大変化が、その時期と重なっている。筆者は先祖に、——といってもこの「先祖」とか「子孫」とかいう観念はさっぱり希薄なのであるが、——代々長崎のオランダ通詞の家系をもち、その八代目にあたる堀達之助(筆者はその玄孫)は幕末にペリー初来航時の主席通詞をつとめ、のちに幕府による印刷された最初の『英和対訳袖珍辞書』初版(文久二年、1862)の編纂主任となるのであるが、アジア太平洋戦争におけるアメリカ空軍の爆撃で全焼してしまった自宅にただ一つ焼け残った『親類書』を頼りに、当時健在だった長崎の史家・渡辺庫輔さんと、一九六〇年代に文通をはじめたりもしていた。その後、北海道の長谷川誠一さん(日本英学史学会)が達之助についての画期的な事実——実は堀は長崎で漂流米人マクドナルドに英語を習わなかった。——を発見され(一九八一年)、そのことが早速、吉村昭さんの歴史小説『海の祭礼』1986のなかでさりげなく紹介されているのを見つけたので、その片腕であった谷澤尚一さんと知己になり、八〇年代後半から達之助資料の本格的な収集を開

始し、英学史分野へ越境することとなった。それにつられるようにして倫理思想史の方でも、いきおいその対象が近代日本へ傾いていったのであったが、大西祝・井上哲次郎・内村鑑三・和辻哲郎に関する論稿が生み出されていたので（いずれも『名古屋学院大学論集』、『近代倫理学の生誕と社会科学』構想に先んじて『日本における近代倫理の屈折』論集（未来社2001）がまとまり刊行することになった。

このようにして生じた日本における近代倫理の『屈折』への関心視点から『生誕』問題にたちかえると、従来のままでの継続執筆は困難となる。もともと西欧近代倫理学『生誕史』を試み始めたのも、近代日本とは異なる道としての西欧近代倫理の論究であり、それはなぜ西欧では——一応——屈折しないのかを探るためではあったが、そこではまだ西欧と日本は二本の平行線として考えられていた。しかし近代日本における『屈折』を概観し、その屈折をどう解消して、あらためて本格的な近代人権道徳を再構築していくかという課題の重要性に重点がより重くかかってくるにつけ、東と西の問題は次第に一つに重なり——倫理思想史における西欧と近代日本の問題とは接近し、両者の研究は相交錯してくる——、われわれにおける屈折克服を目的とするためにこそ、屈折を免れた西欧での生誕事情を確認する必要に迫られてくる。つまり両者は並行ではなく、なぜ近代日本では屈折してきたのか、いかにしてそれを止揚していくかという、すぐれて「戦後」日本におけるわれわれの重要課題として、そのために西欧での生誕史を跡付けることが求められてきたのであった。

(一)

そうなると明確な屈折の有無や、その分岐点は一体どこであろうか、今やその源流は西欧『近代』思想にとどまらないことが自覚されてくる。源流は、実ははるか一神教の成立期にまで遡るらしい。というのは、近代倫理（学）の生誕の前提には、はるか昔の『家族』道徳の止揚があったという事実が浮上してくるからである。さしづめその分岐点は、古代ユダヤ教から新約宗教（原始キリスト教）にまでさかのぼらざるをえない。本稿「家の者が敵となる——家族道徳の止揚（近代倫理学成立の前提）——」（2004.1）は、こうして生まれた。

それではこれまで書き始めてきた生誕論稿は、すべて廃棄して新規に書きなおすべきか、筆者に残されたその時間はすでに切れている。これからどのようにして逆順ともなった『生誕論集』をまとめるか思案した結果、旧稿に注釈をつけて『rewrite』するかたちで編集する方針にもとづき、今この原稿を再開・継続することとなっている（「近代倫理学生誕への道」（一）」2009.3 参照）。歴史的順序を考慮して旧稿を並べ変えれば、前回の「古代ギリシャ」と、今後予定している「中世紀トマス・アクイナス」との間に、本章（原始キリスト教）が挿入されることになる。

ところがさらに二〇〇七年、全く予想外のこと、約一五〇年前の『英和对訳袖珍辞書』（初版1962）の原稿が奇跡的に発見されたため、その『解説』本刊行のため更に三年をかける羽目になった。いまその刊行が終わった現在、ようやくにして旧稿の再編成にもとづく継続を再開する状況が得られた。

上記のことは関心方向の外面的経過であるので、重複を含むが

今少し内的事情に触れておきたい。

ただし当初から、近代日本の課題を薄々意識していたからこそ、既述のように、①現代における「人間の本性」概念の没落や、②明治啓蒙思想の問題点を先触れていたといえよう。しかし当初の問題意識では、なによりも国境を越えた普遍的な倫理学成立（史）問題が関心の中心にあった。一国倫理学というか、とりわけ「国民道德論」としての近代日本の倫理学という枠組の止揚課題が、強くあった。普遍的な「人間の本性」概念の経過が中心であったのも、それが国境と無関係な西欧倫理学の基底概念だったからである。しかしそのことだけなら、古代ギリシャからすでに国境による区別と関係のない立論にあったから、ただ単に human nature の分析経過を追って近代英国を仔細に記述しても、それだけでは目的に接近できない。《human nature》にしても、どのようなその把握が、どのような社会事情のもとでなされたかが、近代倫理学の生誕の秘密、ひいては社会科学の成立へいたるか、それが問題である（内田義彦の主體的自自然法）。

したがって英国近代倫理学成立史を述べるだけでは、それでもってその《屈折》原因の究明にはならないという、課題意識の登場であった。これは、日本英学史への越境を媒介して、その結果として得られたものであったといえるが、近代日本への関心が強まるほど、まさにそれとの関連で《屈折》の有無と、その原因追求へむかうことになったのである。

.....

【本文】

「家の者が敵となる

——家族道德の止揚（近代倫理学成立の諸前提）——

はじめに（問題の所在）

中村元氏は、日本人が外来思想を受容するにあたっての心理特性として、次のような正鵠を射た指摘をおこなっている。

「日本人が外国の宗教を摂取する場合には、まず何らかの具體的人倫組織を絶対視していて、それをそこなわない限りにおいて、あるいはそれを助長し発展せしめると考えられる場合に、摂取したのである¹⁾」。

この文章は土居健郎『「甘え」の構造』（一九七二・弘文堂一九八九年）にも肯定的に引用され、ここにいう「具體的な人倫的組織の絶対視」は「甘えの人間関係の重視」であり、宗教を「摂取採用すること自体、実は甘えの心理の延長上の働き」と注釈している。いま「甘え」の問題は重要だが当面脇におき、中村氏の指摘の通りだとすれば、——たしかにそのように思えるのだが。——これと真っ向から対立する次の箇所が新約聖書にあるだけで、天主教にまでさかのぼる歴史的経緯もさりながら、明治維新後においても「日本」共同体によるキリスト教（耶蘇教）の邪教扱いは免れまい。

「われ地に平和を投ぜんために来れりと思ふな、平和にあらず、反って剣を投ぜん為に来れり。それ我が来るは、人をその父より、娘をその母より、嫁をその姑^{しゅうと}樟^{（しょう）}」より分たん為なり。人の仇は、その家の者なるべし「自分の家族の者が敵となる」。我よりも父または母を愛する者は、我に相^{ふさ}応^{（ふさ）}しからず我より息子または娘を愛する者は、我に相^{ふさ}応^{（ふさ）}しからず。又おのが十字架をとりて「担^{（お）}って」我に従はぬ者は、我に相^{ふさ}応^{（ふさ）}しからず。生命を得る者は、これを失ひ、我がために生命を失ふ者は、これを得べし」（文語訳による。マタイ一〇章三四〜三九節。同様のことはルカ二二章五一〜五三節、一四章二六〜二七節にも見える）。

内村鑑三らしいの「予言」の精神があふれているという塚本虎二^{（一）}によると、こうなる（『福音書』岩波文庫、一九六三年）。

「地上に平和をもたらすためにわたしが来た、などと考えるのではない。平和ではない、剣を、戦いをもたらすために来たのである。わたしは子を、その父と、娘を母と、嫁を姑と、仲違いさせるために来たのだから。『家族が自分の敵になろう』。わたしよりも父や母を愛する者は、わたしの弟子たるに適しない。わたしよりも息子や娘を愛する者は、わたしの弟子たるに適しない。また自分の十字架を取ってわたしのあとに従わない者は、わたしの弟子たるに適しない。十字架を避けてこの世の命を得る者は永遠の命を失い、わたしのためにこの世の命を失う者は、永遠の命を得るであろう」（マタイ一〇章三四〜三九節）。

なお同趣旨の次の箇所をも参照されたい。

『わたしの母とはだれか。わたしの兄弟とはだれか。』そして、弟子たちの方を指して言われた。『見なさい。ここにわたしの母、わたしの兄弟がいる。だれでも、わたしの天の父の御心を行う人が、わたしの兄弟、姉妹、また母である。』（マタイ二二章）。

「あなたがたは『先生』と呼ばれてはならない。あなたがたの師は一人だけで、あとは皆兄弟なのだ。また地上の者を『父』と呼んではならない。あなたがたの父は天の父おひとりだけだ」（マタイ二三章）。

たとえば明治九年（一八七六）一月三〇日、熊本の花岡山で奉教趣意書に署名し、プロテスタント・キリスト教を奉じて日本に広めようと盟約を結んだ横井時雄・海老名弾正ら、いわゆる「熊本バンド」の例をみてみよう。熊本洋学校で彼らに影響を与えたジェーンズ J. L. Jones (1841—1923) の『熊本回想』によると、「ある者は学校をやめさせられ」、「ある者は座敷牢に入れられ」、「ある者は刀で脅され」、「ある者はつばをはきかけられ」るなど、いずれも家族から棄教をせまられたという^{（二）}。棄教しないならば自害すると、横井時雄（横井小楠の長男。1855—1928）がその母に迫られた例については、徳富健次郎蘆花も、「耶穌を捨てねば自尽する、と〔母〕つせ子の懐剣が袋を出ます」と書いている^{（三）}。

明治初年にキリスト教信仰を持つためには、親子の縁を切る決死の覚悟を要した。これに勝る親不孝はないとみなされたのである。日本

の牧師たちは説教に際し、さきに引用した聖句を取り上げるのを躊躇しがちであるといわれるのも、それなりに無理からぬ話といえよう。毅然たる姿勢を貫いた内村鑑三でさえ、「甚だ穩かならぬ言である」と言い、父や母に「背かせ」の訳字は強すぎ、改訳の「分たん」為と⁴いうのが原語の意味、真意に近いと和らげて説明しているほどである。

だから、和辻哲郎などは、旧約〔聖書〕の十戒のなかには「あなたの父母を敬え」（第五戒。出エジプト記二〇の一二）が入っていたのに、キリスト教の方ではそれがなくなっていることを論難指摘している。「孝の道は儒教においてきわめて重要視せられたるにかかわらず、西洋の倫理学において特に力説せられる所なきものである。モーゼの十戒には汝の父母を敬えと規定されており、またユダヤ人の間には今なお親孝行の風が顕著に存しているのであるが、キリスト教はこの点を重んじなかった。（しかし旧約の方でも予言者などには後のキリスト教に通じる思想が含まれている。——引用者）かくて明治以後の倫理学は孝の道を書くこと少なく、それに対して孝の道を重んずる『東洋倫理』が原理的に対立するものとして主張される⁵。孝の道の重視あるいは軽視の相違があるのは「民族や時代における社会構造の特殊性」によるものにすぎず、「人倫の道において孝の道が閑却せられることはあり得」ず、その意義は「不動である」という主張が基底にある。なんとすれば「父母子の共同存在は人間存在の根元的な一段階」だからである。それでは家族共同体よりも広い、より高い共同体が重視される社会ではどうなるか。その存在を危うくするのを防ぐため、「堅い利己性を有する」孝の道の力説は差し控えられる、という。

* そのような共同体の例として挙げられている「教団あるいは市の団結」も、家族と同じ次元に属する《間柄》⁶ 人間関係の一つとしてであり、超越者との関係としては把握されないから、超越者の登場・媒介による飛躍、たとえば《家族の解体》とか、《家族道德の止揚》といった問題意識は、和辻倫理学からは生まれない。

「宗教的体験の固有性を自己と神とのかわりに見ようとする立場も単に個人主義的である」。「宗教活動は間柄的活動である」。「現実の宗教活動は、歴史的に形成された文化財との相即においてのみ行なわれ得るから、絶対の立場であるにもかかわらず、文化活動たらざるを得ない。」和辻は芸術・学問・宗教の「三者をもって文化を代表せしめ」（五七〇頁）、宗教も文化の一つとして「文化共同体」のなかで考察される。それは世界宗教においても「宗教的象徴」は「本来民族的に形成せられたもの」としてのみ見る立場である（『倫理学』、「文化共同体」の節を参照。超越は悉く象徴に内在化されてしまう）。

これらのことは、一見するより遙かに射程のながい問題を孕んでいる。たとえばヘーゲル『法の哲学』との比較において「和辻倫理学における間柄と全体」を論じた佐藤康邦氏は、和辻の間柄としての人間把握は、なにも『非民主主義的』な日本社会にのみ特徴的なことではなく、西洋でもヘーゲルに典型的にみられるように存在する（『有機体論的方法』と指摘し、——この点で和辻とヘーゲルが同一線上にあると言えるかどうかは、大いに問題ではあるが——、その上で、和辻がヘーゲルの近代的家族論をも批判していることを述べている。したがって『倫理学』における和辻の記述は「入り組んだもの

となる」。和辻は「ヘーゲルの家族論の影響下にありながらも、なおそこにあつたモチフ、すなわちアトムの個人の集合ということを超えた全体として機能する人倫組織としての家族というモチフを、和辻に得心いく方法で展開し直そうと試みたものであるという位に解釈するのが適當ということになろう」といった記述で終えてゐる（二二八頁）。しかし、このような曖昧な記述ですまされる問題ではない。

親と子の関係（家族道德）の問題は、道德全般の人類史的位置づけにとつても、西欧近代倫理学の成立要件・成立条件を考察するうえでも、避けて通れない関門というべく、とりわけ我が国に於ける自律道德の形成という課題にとつて、古くして新しいテーマである^⑦。

一 古代ヘブライズムにおける「親と子」

カール・バルトは『教会教義学』（『創造論IV／2、親と子』）において（8）、旧約聖書は「確かに親と子は重要なものであり続ける。しかしそれは個人人格として（als Personen）であり、また個人人格的關係（persönliche Beziehungen）と義務のなかである。親族集団そのもの（Geschlechtskollektiv als solche）は、それとして、もはや何の役割（keine Rolle mehr）も演じてゐない」と言い切つてゐる。新約聖書を含めてその根拠として挙げられてゐるものを要約すれば、次の諸例である。

① 家族 Familie という言葉はもともと強者に従属する奴隷 famulus を表し、そこから包括的な家人となり、最後に今日いう親族集団のなかの小グループを表わす言葉となった。家族という概念はキリス

ト教神学にとつて決して興味深い概念ではないのである。

② ヤコブの子孫の十二部族の内部で、「家」は、旧約聖書の見方と記述の中で、いずれにしても、独立した役割を演じていない。

③ ダビデの家と家系ということは重要であるが、そのような見方は、家とか家それ自身に基づいてゐるのではなく、むしろ一方において全体としての選ばれた民に基づいており、他方において特定の個々の人物に基づいてゐる。興味は決して『家』そのものに向けられておらず、むしろ家の内部で、その都度、ひとりの父からその都度ひとりの息子へと導いていく線に向けられてゐる。

④ そのようなわけで、イエスの系図もまさに、われわれが『系図』Stammbäumen ということと理解することを言い表わしてゐるのではない（チューリッヒ聖書）。

そういうわけで、一人の人間を、彼の個人名を越えて特徴づけている添名は、旧約聖書のなかではその父の名（イザヤ、アモツの子（『イザヤ書』一の二）であつて、家の名ではない。

⑤ まさにわれわれの『家族』の概念にとつてあれほど重要な親族關係の幅、というものは、既に旧約聖書の中では決して強調されてゐないものである（原文に付された傍点に注意）。

⑥ 新約聖書の中では、なおさらそのようなものについて語られ得ない。父と子の続き「系列」ということも、み子が生まれ給うた後では神学的に意味のないものとなつてしまつた。

⑦ 新約聖書は、『家』について語る時、『家族共同体的（交わり）』——それはそれから、教会の内部で、聞かれ、先へと伝えられる宣べ伝えの中心となることが出来る『家族共同体』——というあ

の包括的な意味で、*familia*のことを言っているのであって、まさに一族 *clan* そのものを言っているのではない。

⑧ 何人かの弟子たちに関して呼ばれているひとりの人間の苗字としての父の名が、今度はその故郷の名によって置き換えられているように見えるということは、決して偶然ではない。ナザレのイエス、カリオテのユダ、クレネのシモン、タルソのサウロ。

このあとに結論的に、先の引用文、「確かに親と子は重要なものであり続ける。しかしそれは個人人格としてであり、また個人人格的關係と義務のなかである。親族集団そのものは、それとして、もはや何の役割も演じていない」が続くのである。

そして、「家族」という概念に、後になってキリスト教倫理の根本概念という光栄が与えられるが、それを「キリスト教化された」異邦の諸民族の慣習と実際の慣習のせいとみなし、聖書そのものと区別している。われわれが取り組むのは「親と子の関係」であって、それより広い「親族関係を包括する集団」なのではない。

このように解するなら、いわゆるモーゼの第五戒にある「父と母を敬え」との関係はどう決着させるかが問題になってくる。

たとえばルターにおけるように、父母への尊敬が政府の権威への服従へ収斂させられていく危険性があるからである。またこの問題は、名譽革命前後のジョン・ロックが、フィルマーの王權神授説批判を正面に据えた『統治二論』で執拗に論じていたことと重なり、その意味でも興味深い。

第五戒で宣言されている「親の権威」は、権利を貫徹させる式(類)の権威ではなく、むしろ靈的力の権威のことである。また子に

要求されている親への尊敬は、年長世代の意思に外面的・形式的に服従させることなく、むしろイスラエルの民に与えられた約束の担い手・伝達者として年長世代を敬うことである。それは救いの約束のもとで、世代の系列全体が、み子・キリストの誕生までカナンの地で苦難の生活を送ることを意味している。子はその約束を年長世代から受け取り、この地で生きる生存の意味を知る。親を敬うことなしに、この約束のもとに生きることはありえないであろう、ということになる。権利を貫徹させる政府権力に服従するようという戒めもあるが、それは別な関連に属し、ここでの要求と一氣に並べて呼ぶべきではない。領主とか領母の呼び名は美しいが、新旧約聖書によっても基礎づけられない概念である。

このように「靈的力としての権威」が強調される。

第五戒を、第一―第四戒(神への戒め)と第六―九戒(人への戒め)とを繋ぐ中間に位置することの考察は関根清三氏にもみられるが、「一つ確かなことは、こうである。すなわち、父母という人を敬うことは、多義的な意味において「目上の者全般。内村は祖先・王・民族全体にも拡大させる。その頂点に神が位置する。」、神の代理たる者を、敬愛をもって遇することによって、窮極において神を崇めること——それを直接目指すとするにせよ、あるいは精神の持ち方におけるその間接的な学びであるとするにせよ——に《通ずる》、との一事である」(七一頁)とある。しかし、超越に遡って人間の垂直的次元をも包括した説明を試みる(九〇頁)この著者の発言としては理解に苦しむ。このように《通じて》しまえば、《通じ》させてしまえば、家族国家観と紙一重になってしまうからである(藤田宣三)。

*『「家族国家」として第一次集団から国家までが無媒介につながっている
我国では、家に同化しても社会集団に同化してもそのことによって直ちに
国家と同化することになってしまいうから、国家超越の正常な思想的方
法は、先ず単独の世界をつくる以外にない』⁽¹⁰⁾

だからこそ内村鑑三は、独り神を求める「寂寥」の世界をつくり、
そこに住むことを「快樂」とさえしたではなかったか。曰く、

「寂寥は人を離れて独り神を求むることなり、無辺の宇宙に在
て神と我と二者相對して立つことなり、此時我に国家あるなし、
社会あるなし、友人あるなし、家族あるなし、我に唯我と天然と
神とあるのみ、我は人の声を聞かず、……寂寥の念更らに甚だし
き時に我に人の知らざる快樂あり」⁽¹¹⁾

「神と我との二者」だけの世界に、なぜ「天然」が入っているのか
ということも、内村研究としては重要な点であろうが、それはともか
くとして、本稿との関連では「此時我に……家族あるなし」とある点
である。内村は実的確に、問題の本質を衝いている。

ルターに関しては、バルトの次の指摘が当てはまる。『父と母を敬
え……』という第五戒は、宗教改革当時の教理問答書に対して（特に
ルターはその大教理問答書一五二八年のなかで）、この関連のなかで、
そもそも人間的な權威の概念、特に神によって意思され、任命された
国家の政府の權威について発言していく機会を与えた⁽¹²⁾。これはナチ
スの Gleichschaltung（宗教的均制化・等制）政策（一九三三年）に対

するドイツ教会闘争において主導的役割を演じたバルト自身の体験
（バルメン宣言一九三四年起草）に照らしても、いささかも曖昧にしえぬ点
であった⁽¹³⁾。バルトは「神の代表者」というこの微妙な関連について、
先の引用箇所で「神のようにではなく」と記して、両者を区別するの
を忘れていない。

*「人は第五の戒めを思い出し、したがって『父たち』——約束の担い手
および伝達者として、（神のようにではないが、神の代表者として nicht
wie Gott, aber als Gottes Repräsentanten）うやまれるべき『父たち』
——について語ることができる。しかしまたそのことも教えの順序から
いって別の文脈に属しており、われわれとしては、ここで取り組むべき
ことではないのである。」S. 272 二四五頁

バルトは、なおも続ける。神の戒めは、子は親にたいし明確に従位
の立場をとるよう指示している。しかしそれは、身体的関係・秩序に
属さず、より知識と経験に富んだものという歴史的秩序に属してい
る。しかし、子は親の所有物、家来・下僕・生徒でもなく、いわば見
習であって、親は子を生命へと導くべく親に委託され、親より下位に
おかれている。肉体的な父であることは、靈的な委任を持ち、そのな
かで尊重されるべき威厳と榮譽をもつ。父母は、神から委ねられた靈
的な、救済的な機能を果たしているのである。

このように親の優位性は、肉体的ないし道德的性質として（weder
als physische noch als moralische Eigenschaft）親に属しているもので
はない。それは外から、上から（von außen, von oben）彼らの上に
落ちてきて、彼らのもとにとどまる光、創造主の恵みの光の明るさで

ある。だから神だけが、本来的に、まず第一に、父であるとの信仰に立って理解されることになる。

ここで特に日本人にとり注目すべき叙述が含まれている。親との肉体的な関係で、子の側で親との生命あふれる《情緒的な》結びつき (eine vital emotionale Bindung) が生じてくるが、それは戒めにある尊敬とは何の関わりもない。親がもつ道徳的な性質に、子の側でまたあれこれの《特別な結びつき besondere Bindungen》が対応するかもしれないが「——これらについてわれわれは、親の「恩」に対する子の側での儒教流の「孝」を想起する。引用者——」、それはあの「尊敬 Respekt」とは常に区別されねばならない、と念をおされている (p. 274)。

これは、次に述べる社会経済史的関連でいえば、アジア的共同体における古い家族制的 (patrimonial パトリモニアル) 温情主義との区別に対応するであろう。

二、古代共同体における氏族制度とその改編

そうだとすれば、もちろんそれは直ちに近代的な核家族を意味しないけれども、核家族といえども「通例の場合、事情によっていつでも一つの家族となり得るものである。あるいは本来一つの家族であるものが便宜上別居している、という方が当たっているかも知れぬ」(『和辻全集』第一〇巻、四一八頁) という和辻倫理学と対比してみても、はるかに旧約のイスラエル世界は既に近代倫理学生誕の基礎要件成立へ向かって大きく踏み込んでいる姿を示している。いったいどのような事

態 (生産様式と集団類型) が、このことを可能にしたのか、その社会経済史的背景を一瞥しておくことにする。

人類が自らの意識的生産活動によることのない天与の宝庫たる大地 Erde を占取し、労働を介して大地と関係を取り結ぶに際し、単独の個人は生存できず、すでにあらかじめ原始的な共同体に包みこまれ、その一員としてのみ行動しえた。このような共同組織は、生産力の発展に応じて「共同体 Gemeinde, commune」という歴史的諸形態をとるが、初発における原始共同体のもつ諸特徴がその外枠として規制し続け、歴史的共同体の発展過程 (アジア的、古典古代的、ゲルマン的) において漸次、「水を割られ薄められて行く」⁽¹⁴⁾。

古典古代に属する古代イスラエル、ギリシャ、ローマの共同体は、農村を母胎として「集住、シュノイクスモス」によって形成された都市 (polis, civitas) を基本共同体とする。古代ローマの史実から M・ウェーバーは「ローマ農業史」(一九九一年)、その耕地が家父により家族的温情のうちにも權威をもって支配された《拡大された家族 (Erweiterten Familie)》ではなくて、相互に平等な単婚家族 (Einzel familie) からなる 'genossenschaftlich な性格をもつ経済共同体によって占取されていたという。それは、古い呪術的Ⅱ血縁的規制を弛緩させ、都市という新しい共同体を形成するチャンスをもしたため、アジア的共同体を特徴づける血縁的構成 (Clanschaft) を既に喪失しつつあった」⁽¹⁵⁾。

内田芳明氏の著述から要約すると、こうなる。⁽¹⁶⁾

古代経済社会の分析視角として重要な方法概念は、「家族共同体 Hausgemeinschaft」―「氏族 Sippe」―「部族 Stamm」という社

会組織である。これが、古代世界の政治組織や文化的諸形態を規定する経済的土台であり、古代経済における土地占有の基礎単位をなしている。

原始的な氏族社会の典型的組織は、

- ① 「(大) 家族」、
- ② それがいくつか集まった血縁的集団としての「氏族」、
- ③ 氏族がいくつか政治的に結合した集合体としての「部族」ということになる。

アジアの生産様式が古代的（奴隷制）生産様式に分かれて発展していくばあい、家族・氏族・部族の分化発展の仕方いかんによって、古代社会の歴史的文化的相違もまた生じてくる。

西洋の文化発展の系列——イスラエル、ギリシャ、ローマ——を、東洋の文化発展の系列——インド、中国——との対比でみたとき、つぎのような発展の相違がみられる。

- ① 部族は相互に、往々イスラエルの神ヤハウェのような神を中心にして「連合」（契約）を結んだ。
- ② 都市国家polisの形成において、氏族の集住がおこなわれ、共通の「市民」団体が形成された。

* イスラエル民族における「出エジプト」という民族的「移動」体験は、原生的共同体とすべての一切の慣習（家族主義的血縁関係）からの脱出を促し、超越神信仰を受容する素地を養った（「主はアブラムに言われた。『あなたは生まれ故郷／父の家を離れて／わたしが示す地に行きなさい。』」

『創世記』一二章一節⁽¹⁷⁾）。

- ③ この過程で血縁的・自然的「氏族」は、分化・分解をとげつつ、一方は上昇して貴族的氏族（高次の氏族、ゲノス、ゲンス）が成立。

- ④ 「家族」もまた、自然発生的な家族と異なる高次の家族（ギリシャのoikos、ローマのfamilia）が発生した。

- ⑤ 加えてイスラエルのばあいは、この「氏族」は徹底的に破壊された。これはヤハウェ宗教の特徴である家ごとの氏族礼拝の排斥の結果として、氏族礼拝（祖先礼拝や死者礼拝）の宗教的意義の喪失したこと、また国家的存立が外国勢力により破壊しつくされ（＝バビロン捕囚）、氏族の軍事的意義が喪失したこと、関連していた。

このように古代の経済社会（軍事的・政治的發展）の基礎は、氏族組織の分化発展によるが、西欧的社会経済の進展の方向をとる地中海的社會発展のためには、さらにいっそう、この進化した氏族が、更にいっそう破壊される必要があった。この氏族を徹底して破壊しきる力は、一つには古代エジプト新王国にみられた国家の官僚制組織であり、二つにはヤハウェ宗教のなかに生まれてきた予言者の説く法と正義の要求、「倫理的予言」（使徒予言）であった。さきに引用した、「自分の家族の者が敵となろう」というイエスの言葉は、氏族制度がやはり古代社会の厳然たる原理であった時代のものであったから、その破壊力の凄まじさの程が知られる。

すなわち、この予言の力は、「一切の世俗的、伝統的（氏族的）拘束を徹底的にうち破って、新しい人格的自由の結合関係の中に人間を作り直してしまふ。合理的「予言」が革命的意義をもつ」（内田芳明、五一頁）例である。

以上の説明により、「もはや親族集団はその役割を演じていない」というバルトの指摘の一般的背景は理解できるが、さらに、同じ古典古代的形態にありながらも、イスラエル民族は悲惨な運命を辿ることになり、それが逆に独自の旧約宗教（ヤーヴェ信仰）から原始キリスト教へ、ひいてはその後のキリスト教全般までを色濃く刻印していくことになる（『苦難の神義論』）。

イスラエル民族はカナンの地に定着したときには、すでに農耕に従事するようになっていたが、彼らはやがてヤハウェを、モーゼを通じてユダの南方の砂漠において契約（berith）の神として受け入れ、イスラエル諸民族の宗教連合（『誓約共同体』）を結成した。

しかしギリシャ諸都市が順調にオリエントからの解放を遂げて行き、平民層が共同体内部に食い込み上昇していった（『幸福の神義論』）のに対して、イスラエルではヤハウェ宗教の熱心な担い手だった小牧畜民層は人口増加による農地拡大に伴う牧草地縮小のため没落し、平民（gerin, ゲーリーム）は共同体内部に入り込めず、あまつさえ強大なオリエント専制諸国家の圧力を直接に受ける近接地域に位置し、国家的独立をも保持しえず流散の運命に翻弄されていく（住谷、九七〜九八頁）。

ここで、①原始宗教、②国家（民族）宗教を止揚시켰た、③普遍（世界）宗教の特質をまとめておこう。¹⁸

アニミズムに代表されるような超自然的・非人格的勢力である『霊』観念は、原始宗教に属する。農耕民の地母神や遊牧民の天空神など区別されるが、自然の再生（春と冬）および、それとの連想で生活の再生（成人式儀礼）観念をもつ。自然的諸力の幻想的反映である

これらの儀礼が、王権正当化儀礼のうちに包摂されると、支配・収奪の儀礼、すなわち国家宗教へ転化される。それまで未分化であったハレ（聖）とケ（ケガレ、賤）が分解し、王権力が聖を独占し、ケガレを抑圧する。

それに対しケガレのもつ負価値を正価値へと決定的に逆転させるところに、普遍宗教が成立する。超越神への一元化により、既成の聖価値が貶められるから、被抑圧者（Pariah, パーリア賤民）の聖化となる。だからたとえば「山上の説教」（マタイによる福音書五章）のように、「（心の）貧しい人々は、幸いである。……義のために迫害される人々は幸いである。」などとなる。その背景は、専制諸国家の出現、戦乱と虐殺、国家による保護の消滅、放出された裸の無力な、無辜の民（個人）の切なる希いによる普遍的な神の創出などである。その特質としては、①超越的普遍者の定立、②既成の社会習俗を超越し突破、③共同体的・国家的祭祀、儀礼の排除、④呪術的・偶像崇拜の排撃、⑤脱神話、神学・教義の成立、⑥その担い手は賤民、アウトサイダー、奴隸などとなり、（原始仏教も含めて）のちに平等思想、人権思想を生んでいく契機となる。

それに対して、普遍宗教への止揚を欠き、無・超越性、没・個性にとどまるとき、『超越性原理による既成秩序の変革・革命』は実現されず、要求さえされない。日本では、原始宗教Ⅱ国家宗教Ⅱ普遍宗教がいずれもケジメなく、長提灯のように連結してしまうから（『切断なき連続』）、普遍宗教への転化の可能性を孕んでいたはずの儒教や仏教も、普遍宗教として果たすべき使命を遂行せず、国家的政治宗教（『天皇制』）が生き残ってしまった。¹⁹

三 第一戒による第五戒の限界づけ——少年イエスの話——

十戒の言葉は、こうである（『出エジプト記』二〇章一二節）。

2 わたしは主、あなたの神、あなたをエジプトの国、奴隷の家から導き出した神である。

3 「第一戒」あなたには、わたしをおいてほかに神があつてはならない。

12 「第五戒」あなたの父母を敬え。そうすればあなたは、あなたの神、主が与えられる土地に長く生きることが出来る。

それでは聖書は、イエス自身が「神への誠め」（一〜四戒）と「人への誠め」（五〜十戒）との間をどのように繋いで（架橋して）みせたと記述しているだろうか。これはルカによる福音書二の四一だけに出てくる十二歳のイエスの話が、その代表例となる。①神に対する子の関係と、②人間的な両親に対する子の関係の間で、のっぴきならぬ緊張 *Spannung* が明確に立ち現れているからである。

（神殿での少年イエス）

『ルカによる福音書 2 の 41』

両親はイエスが十二歳になった時も、過越祭に都エルサレムへ上った（ユダヤ教の慣習世界Ⅱ 過越祭への参加の側面）。帰路についたときイエスはエルサレムに留まっていたが、さきに行つたと思つた両親は一日分の道を行つたが見つからず、都に引き返した。三日の後、イエスが神殿で学者たちに質問したりしていた（Ⅱ「自分の父の家」の側面）のを見つけ、両親は驚き、母は

言つた「なぜこんなことをしてくれたのですか。心配して探していたのです」

すると、イエスは言つた。

「どうしてわたしを捜したのですか。わたしが自分の父の家にいるのは当たり前だということを、知らなかったのですか」

しかし両親は、イエスの言葉の意味が分からなかった。

それからイエスは一緒に都を下つて行き、ナザレに帰り、両親に仕えて暮らした。

母はこれらのことをすべて心に納めていた。

イエスは当初まだ全く両親に導かれて都に上つた。ところが、まさに連れられて行つたその箇所で、見あたらなくなつてしまい、両親に不安と狼狽をもたらす。彼は両親が知らない間に、両親の意思に反して宮にとどまる。何のためか。旧約聖書的な意味での、子どもとしてなすべき聞くことと、問うことを、自然的な両親のもとにおいてではなく、よその教師たちの間で続けるためである。そこでは一体、あの「父母を敬え」（第五戒）はどこに残っているであろうか。イエスがこの戒を守ろうとしたとすれば、身体的な父母なしに、父母の意に反してである。両親の心配と苦情はもつともである。およそ、父母の意に反して、父母を敬うことなどありえようか。ところがである。「少年」の答えは、それを肯定したのであった。

さし当たって先ず、両親が命じるといふ仲介を通して聞いた神の戒め自身が、両親が命じること逆らつて、形態をとり、力を發揮するようになる。この新しい形態のなかで、父母をその意に反して敬うこ

とが、単に許されるだけでなく、要求されるのである。両親は、祭りの雑踏のなかで迷子になった子どもを捜すような具合に、イエスを探すことはできなかった。「自分の父の家」＝源泉に留まるイエスの必然性を、両親は理解せねばならなかったが、「その言葉を悟ることはできなかった」。どうしてイスラエルの神は突然、彼の特別の父であり、その神殿は今や彼の特別な父の家なのであるか。この父（神）は自分の息子とその両親としての彼らの間に、割って入ることが出来るのであろうか。どうして彼は、第一の戒めを通して単純にそのまま、家長制度的な意味で、第五の戒めを守るようにと指示されていないのであろうか。かれを、自分の両親に負う服従から遠ざけてしまうように見える新しいことは、いったい何であったのか。

この謎は、第五の戒めの父権制度的な、もしくは母権制度的な把握の仕方と解釈にとっては理解できないものである、とバルトはいう。聖書の結論部分に出てくる「イエスは両親と一緒に都を下って彼らに仕えた」は、もはや両親への不服従から服従へと、今一度ふたたび戻ることではない。イエスは両親を、両親なしに、その意に逆らって、敬ったのである。人間に対して負う服従は、そこで人間が要求することと衝突するかもしれない場合でも、実は神への服従のなかに含まれている。（使徒言行録五の二九でも、人間に従ってはならぬというのではなく、人間よりは神に従うべきと言われている）

子たちに与えられた（五）戒は、子から見て親が神の方に向かっての視線の向きに立っていることによって基礎づけられてくる。キリスト教的な人生の認識枠、キリスト教的な倫理学にとり、この戒めの限界づけ（*Begrenzung*）が、戒めの積極的な規定を指し示す。

神が父であるということと、人間が神の子どもであるということとは、キリスト降誕前の旧約聖書では、具体的には、イスラエルの民と神との関係のことであり、個々のイスラエル人にとっては間接的な意味しか持たない。それは、両親の現実存在の傍らに独立的に立っている事実ではなく、両親の存在を通して認識可能であり、子が神を敬うことは自分の両親を敬うことと實際上、一致する結果をもつ。だから、第五の戒めが第一の戒めによって限界づけられるようなことは起こり得ない。ところが新約段階になると、事情が異なる。ここでは、具体的に、まず神と一人の人間イエスの間の関係である。この人格の現実に基づき、神と教会の個々の会員間の関係である。両者の関係は、人間的な両親の存在の傍らにある独立的な事実となり、背景から前面に出てきて、力強く傍らにたつ。第五の戒めが第一の戒めによる基礎付けが避けられないものとなり、特別の形態をもつようになった間に、今や両親の権威は、それだけでもつ、疑義のない権威（*fraglose Autorität* P. 278）ではあり得なくなる。このとき両親の権威は、権威であることを止めることなしに、そのようなものとして初めて明るい光のなかで照らされ、神の権威のなかでの基礎付けに照らして計られる（*gemessen*）。

このことは両親を敬うことがなくなるのではなく、いよいよ要求される。しかしそれは、自由な、区別づけられた決断 *differenzierte Entscheidung*（霊的決断）の性格をもつようになる。両親の権威が、霊的な力の権威であること、両親に負う服従は霊的な行為と態度の取り方から成り立つことができるということが、明らかなもの、有効なものとなった、と説く。

第五戒は、いかなる本能 (Naturtrieb) から社会的慣習・協定 (Konventionen) から独立している。年長者が支配権を保持していることが賢明な社会的規則だとしても、この規則そのものは決して神の戒め (Gottesgebot) ではない。第一戒によって限界づけられた、新約聖書の・キリスト教的に理解された第五戒であるとき、すべての自然的衝動や社会的因習に依存しない神の戒めとなりうる。バルトが新約的理解を強調するのは当然であるが、これは旧約における預言者から新約へ至る系譜全体にみられ、一般的にいえば超越的神意の高揚するところでは、世俗的慣習は相対化される。神が、彼の親とは異なった一つの独立した形姿をとること、したがって子は自分の親よりも多く神に聴き従うという関係のなかで、親に聴き従うことを学ぶ、という構造になっている。このように、親が神に向かう視線の向きの中に立っているということは、子どもにとって神が親の背後に隠れて溶け込んでしまうことを意味しない。

年少の幼い子にとって、親を敬うということは何を意味するであろうか。成長の移行段階では、親との関係で服従と自由な服従の間に均衡が保たれねばならない。親の権威とは、伝承から引き出された秩序、上位・下位の秩序、家族的な階級制度に刷り込むことではない。この思想が近代倫理を準備していくのであり、ないしは逆に近代倫理がこの把握をいっそう推進していくのである。そのためには「親の権威」をはるかに超えた神の権威が、前者およびそれに連なる一切の世俗の諸権威・諸権力を相対化していく装置が極めて有効に働いているのである。

親は子を教育せねばならない、然り。では何に向かって教育する

(14)

のか。「まだ noch」必要な他律 (Heteronomie) と同時に、既にこのでまた自律 (Autonomie)、即ち、より高い権威に対する責任、自分の道を歩むことが準備されなければならない。「まだ」から「すでに schon」への移行、他律から自律的行動への成長にとっても、子どもを「はめ込むこと *Einfügung* (挿入・注入)」への批判、自主独立的にすることにとっても、第一の戒めと第五の戒めとのダイナミズムは、——最終的にはただ神自身が権威であるとのドグマのもとにはあるが、——この概念装置が近代倫理を準備し、その前提要件を形成していくのは事実であり、その点で極めて重要である。

聖書の解説テキストとして、ここで用いたバルト『教会教義学』は、新約視点を強調したものであり、多分に近代倫理を指向しているといえようが、そのことは、近代倫理の重要な前提要件が、遙かに旧新約の記録にその源流を見いだしうることを示していて、本稿にとって好都合、かつ有益である。

子の青春時代が終わるとき、「人は父母を離れて、その妻と結ばれ、二人は一体となる (べし)」(マタイによる福音書一九章五節)。子どもが成人するとイエ (家族) は、『解体』する。親夫婦の年長家族と、結婚して自立した若い家族とが、平等に『横に』並列される。「市民社会」の誕生である。のちにヘーゲル『法の哲学』²⁰⁾ が、「市民社会」を「家族」の止揚として位置づけたその原型が、ここに出ている。

『法の哲学』は「家族の解体 (die Auflösung der Familie)」について、人倫的 (倫理的 *sittlich*) 解体と自然的 (自然的 *natürlich*) 解体とを挙げている。後者は両親 (とくに男親) の死によるもので、資産にかなする相

続問題、遺言の権利が発生する。前者の人倫的解体が当該のケースである。成年に達した子どもが法的人格として認められる場合、すなわち自己自身の所有をもつ資格が認められるとともに、自分の家族を形成する資格を認められる場合である(§17)。人格性原理により多数の家族に分かれていくが、その各家族は独立の具体的人格としてふるまい、相互に外面的にふるまう。ここに、各々独立した諸家族の関係し合う場として「市民社会」が成立するとされている。

この理解は、ヘーゲルのすぐれて近代的な核家族観を前提にしている。家族は愛を基礎とし、夫婦の両人格の一体性を内容としており、一体性の実体的現存在が資産および子どもなのである。戦中に刊行された金子武蔵著『ヘーゲルの国家観』⁽²¹⁾が、「ヘーゲルには民俗Sittesの地盤となるべき実体的共同体はない」と批判し、それに対して日本は英米やソ連と異なるのはもちろん、実体的基盤喪失に苦悶する(ナチス)ドイツとも異なっており、「人倫国家を形成し得る唯一の国家」(一九四四年戦中版四九七頁)は日本であると、日本帝国を称揚していたほど、ヘーゲルの家族観はすぐれて「近代的」であった。(ところが戦後の一九五〇年刊・同書二刷においては、金子氏の評価は一八〇度逆転し、「日本には家族と国家とがあるだけで社会の媒介が欠けていた」(戦後版四九五頁)と、「一言の断り書きもなしに書き変えられている。このことは既に金子教授のご存命中に、拙著『近代の社会倫理想』一七二―一七三頁、青木書店一九八三年刊においても指摘しておいたところである。)

有機体的といわれるヘーゲルと比較してさえ、その家族観は、「近代」日本におけるわが明治民法(一八九八―一九四五年)にいう、「妻ハ婚姻ニヨリテ夫ノ家ニ入ル」(七八八条)と、⁽²²⁾完全に対照的である。

バルトの以下のコメントも、我が国の実情に照らして看過できない

い。親は子に機会を提供できるだけであり、ましてや子どもを「幸福に」するとか、「有能な人間」にするとか、更に、み心になうキリスト者になることなどできない。そもそも子どもをどういうものにもすることができないのである。「制限された親の権利」があるだけである(二三三頁、p. 318-319)。

戦後の『日本国憲法』(一九四七年)は、「婚姻は両性の合意のみに基いて成立し、夫婦が同等の権利を有することを基本として、相互の協力により、維持しなければならぬ」(第二十四条第一項)と改正されたが、果たしてその実態はどこまで浸透しているだろうか。夫婦別姓への抵抗も強く未だに法改正ができないでいる。

他方、韓国は憲法では「婚姻と家族生活では両性平等でなければならない」(三六条一項)とあるのに、戸主制が残っているため、現在それを廃止する民法改正案が国会に上程されている。⁽²³⁾

四 近代日本における二つの家族観

ここで、近代日本の対照的な二つ家族(家庭)観を並べてみよう。

(一) 井上哲次郎——家族制度と家庭主義——

「人に依って、西洋人が家庭(ホーム)を大事にするのを見て、それを家族制度であると考へて居るが、それは大変な間違である。家庭を大事にする事の結構なことは言ふ迄も無いが、家庭が必ずしも家族制度であると云ふ訳では無い。それは家庭主義とか、何とかいふ名を附くべきものであって、家族主義では無い。家族制度といふものは、

法律上、必ず一家の家長といふものを立てて、それが先祖を代表し、一家を統率して行く組織で無くてはならぬ」（『国民道德概論』一九二二年刊、二二頁）。

「家族制度は、一家族を一団体とみる団体主義に基づく。西洋では家族制度がローマ帝国の滅亡とともに潰れ、個人主義が興ってきた。この個人主義思想を助成したのが耶蘇教である。神の下に人類を平等にみて、個人本位の精神を拓げるから、権利の主張とも結びつく。個人主義が西洋文明と共に日本に入ってきて、団体主義にもとづく家族制度に影響してきている」（同、二三〇頁）。

（二） 内村鑑三

「世に欲しきものとして幸福なる家庭^{ホーム}の如きはありません。是れは地上の楽園であります。」家族は肉体であるのに対して、家庭は靈魂であり、「神より愛を受けた者が其愛を相互に交換するところ」である。「自由なる愛のない所に幸福なる家庭は」なく、「東洋流の道德を以てしては愛」は起こらない（『家庭の幸福』一九〇三年、『内村鑑三全集』一巻）。

井上は、古来、団体主義としての家族制度を「立派に統一的に発達」させてきた日本に、近代文明とともに個人主義が入って来て、家族制度を壊し、「社会の秩序を顧みず、極端な個人主義がこの間出た逆徒やアナキスト」となるのを危惧している。

ちょうど一九一〇年五月から大逆事件の逮捕が開始され、八月に朝鮮「併合」＝植民地化となるが、まさにそれに対応して、二月に文部省講習会で井上哲次郎の「国民道德の大意」などが講述され、『国民道德概論』一九二二年刊となる。国民道德論の社会的背景には、西

洋文明には無政府主義なんと言ふ不健全な思想が主張され、凶悪なる謀をし処刑された者がある位である（『大意』二〇頁）とか、有毒なる思想も輸入され「本年処刑されました逆徒のやうな危険なる思想を抱く者もあり」（『概論』一〇頁）とか名指しで言及されている危機感があった。

家族制度に依拠した彼らの国民道德論は、明治末年における体制側のかかる危機意識の産物として始まったが、戦中の和辻哲郎もその枠内にあり、戦後六十年近い最近でも、その系譜につながる再版はあとを絶たない（西部邁『国民の道德』二〇〇一年一〇月、文部科学省『心のノート』二〇〇二年四月）。これらのことを含めて筆者は、近代倫理の「屈折」と呼んだ（『日本における近代倫理の屈折』未來社二〇〇二年一月）。

この井上の対極に位置するのが内村であるが、家族観に関して内村を挙げるのは不適切かも知れない。内村は個人主義の立場をとっているわけではなく、社会の基礎を個人ではなく家族におくからである。しかも内村の家族観は、極端な近代的典型——非情な（impersonal）隣人愛を説く正統カルヴィニズム——ではなく、むしろ人格的な（personal）関係を重視する、ルターの家父長制を思わせるような家族を良しとし、到底現今のフェミニストの指弾を免れない。しかしそのような時代的制約をもちながらも、それは東洋流の道德では起りえぬ自由なる愛の共同体、労働の日々を目的とする「家庭」を指している。そのさい、それが「神より受けた愛を相互交換する」霊的共同体とする点に特色があり、あの「神と我との寂寥の世界」を破壊するものではない。こうして家族を国家などへ無原則に同心円拡大させる道は原理的に遮断されるが、それが可能となるのは、超越的な神からの

保証を前提としているからであり、このような根拠をもつ把握が日本社会に浸透する可能性は乏しいであろう。少なくとも当時は、このような超越的支えなしに、近代的家庭を妥協なく定着させる思想は、存立困難だったであろう。

* 『魔術の園(Kaubergarten)』に包まれた現実の慣習支配(血統・祖先の連続世界)を超越・断絶させる装置が——超越神信仰でなくとも——必要であるが、それを日本の精神的風土のどこに求めうるかは難問中の難問である。

和辻哲郎『日本の臣道』(一九四四年刊、『全集一四巻』)では、「絶対者にかかわる道は、ただ人倫的なもの、特に国家を通じてのみ、真に具體的に実現せられる。いわゆる世界宗教が個人の立場から直接に絶対者に行き得るのかとくに説いているのは単なる見せかけに過ぎない。それらは実は国家の代用物として僧伽とか教会とかのとき人倫的組織を用いているのである。しかもその代用物を権威づけるために国家の神聖性を抹殺しようとしている」(三〇八頁)というのであるから、まったく逆様である。

このような日本の環境のなかで人(＝現代人)はどこで〈超越〉と出会うかをテーマとしたのが、関根清三氏の前掲大著および『倫理の探索』(中公新書二〇〇二年)である。

家族や国家を越えた価値、「見えざる権威に縛られているという感覚」⁽²⁴⁾の獲得が困難だとすれば、われわれは反省的道德(reflective Morality)へ転化できていない慣習道德(Customary J. Dewey)の域内に依然とまり続けているのかと、思わざるをえない。

内村は、キリスト教信仰(霊と肉の対比)に立って家族制度を批判するから、井上からすれば内村も近代個人主義と重なって見えるに違いない。

* かつて筆者はこの両者に代表される人間観を、整数人間と分数人間として対照させたことがある。ルソー『エミール』の整数(自然人)と分数(社会人)からの、転借用である(堀『日本における近代倫理の屈折』)。

井上の家族論＝国民道德論は、裏側から読むと、近代倫理批判の要点を抽出した典型的代表となるから、近代倫理(学)成立の要件を問うわれわれにとって極めて役に立つ。日本では「太古の時代から家族制度で来て居る」が、ヨーロッパではローマ帝国の滅亡とともに、家族制度はつぶれ個人主義になった。民族移動によって各人種が侵入し、祖先・子孫の系統が破壊されたこと、そしてユダヤ教の宗教思想が人格尊厳の念を生み、個人本位になったことによって、祖先崇拜というようなことよりも唯一神となってしまうと、実的に確に述べている(『国民道德の大意』一九一〇年、一四六頁)。

それでは西欧世界において、旧約・新約の世界から直ちに近代的な(核)家族観が生まれたかといえば、もちろん否である。それは、十七世紀の英国における名誉革命期に至ってなお、ジョン・ロックが王政復古の政治状況に促されて、全力で神権説と苦闘せねばならなかったことによっても判る。それでも第二次世界大戦中にB・ラッセルは、その『西洋哲学史』(戦中の執筆で一九四五年刊)ロックの章で、十七世紀のわれわれ英国人はおかしなことを考えていたものだと、すっかり克服できた大昔のこととして笑うことができた。それも、

未だに「フィルマーの言説ときわめて類似した説」——ただし、これは万世一系の神権天皇制を指すが、両者の間には実は大きな隔たりがある。——を国民教育で教えることを強制されていた当時の「近代」日本を引き合いに出しての叙述であったことは象徴的である。今日のラッセルなら、現今のわれわれのことを何と書くだろうか。本質的にはさほど変わっていないとも言える側面が目立つ昨今である。

戦後日本は「イエ（家族共同体）」を法制度としては廃止したが、象徴天皇制のもと、生活世界や観念世界では依然その影響下から脱出していない事実を目撃している。近代倫理の成立条件が熟し切っていないことになろう。

註

- (1) 中村元『東洋人の思维方法』3、二二頁、春秋社一九六三年。
- (2) 中山そみ「横井つせ子と寿賀——幕末から明治に生きた女たち——」（家族史研究会編『近代熊本の女たち（上）』熊本日日新聞、一九八一年一月、三六頁）。
- (3) 徳富健次郎著『蘆花全集』第十五巻、『竹崎順子』（大正十二年初版）一五〇頁、新潮社内・蘆花全集刊行会、昭和四年（一九一九年）。
- (4) 内村鑑三「キリスト伝研究」一九三二年二月、『全集』第七巻、岩波書店一九八三年。
- (5) 和辻哲郎『倫理学』『人倫的組織・家族』、『全集』第一〇巻、四〇三頁、岩波書店一九六二年。
- (6) 佐藤康邦「和辻倫理学における問柄と全体」、加藤尚武編『他者を負わされた自我知』晃洋書房二〇〇三年。
- (7) 堀孝彦『日本における近代倫理の屈折』未來社二〇〇一年。
- (8) バルト『教会教義学・創造論』（KARL BARTH, DIE LEHRE VON DER

SCHÖPFUNG) IV/2 ZÜRICH 1957 吉永正義訳『創造論Ⅳ／2、親と子』新教出版社一九八〇年。

(9) 関根清三「旧約における超越と象徴」東京大学出版会一九九四年。

(10) 藤田省三「大正デモクラシー精神の側面——近代日本思想史における普遍者の形成とその崩壊——」一九五九年初出、六七年補正、『維新の精神』、『藤田省三著作集』第四巻、みすず書房。

(11) 内村鑑三「寂寥の快楽」一九〇五年、『全集』第一三巻。

(12) ルター「十戒の要約ほか」（一五二〇年『WA. Bd. VII, 1897 S. 204-220』には、こうある。

「モーセの、第二の左側の板は、次の七つの戒めを含んでおり、……、その第一（ここでは第四戒）は、神に代わって座するすべての権威、すなわち父や母、世俗的な、あるいは宗教的な主人に対して人はどうあらねばならないかを教える。したがって、この戒めは、他の戒めにさきだち、神ご自身にかかわる最初の三つの戒めに直結する。それは次のとおりである。

あなたは、あなたの父と母を敬え」

『ルター著作集』第一集、第二巻、四三八頁。ルター著作集編集委員会（委員長・岸千年）編、聖文舎一九六三年。

(13) ナチス宗教政策に対する、日本における同時代での批判としては、堀豊彦「ナチス全体主義国家の理念とドイツ基督教会」一九三七年『デモクラシーと抵抗権』東大出版会一九八八年）がある。宮田光雄編著『ドイツ教会闘争の研究』（創文社一九八六年）、同著「権威と服従——近代日本におけるロマ書十三章——」（新教出版社二〇〇三年）などで高い評価を得ている（その後の『国家と宗教』四五五頁、二〇一〇年、岩波書店も参照）。

このような批判が神学・哲学分野でなく、小野塚喜平次・吉野作造門下の政治学者によって逸早くなされたということは、この分野の研究者が内面の自由とか政教分離などに対して敏感な反応を有していたことを示しているといえようが、「当時、すべての政治学者から（このような明快な批判的姿勢が）示されていたわけではない」という（宮田前掲著、一三二頁）。そ

うだとしても国家主義的なゴッタルテンを紹介しつつ、「絶対他者の立場における人間（＝人間関係・間柄）の学としての倫理学」を確認した当時の倫理学者の及ばない問題意識であつたらう（和辻哲郎『弁証法的神学と国家の倫理』一九三四年、『全集』第九巻参照）。

(14) 住谷一彦『比較社会学』三和書房、一四頁。

(15) 住谷一彦『共同体の史的構造論』、九二〜九八頁、有斐閣一九六三年。

(16) 内田芳明『マックスヴェーバーと古代史研究』、四六〜五〇頁、岩波書店一九七〇年。

(17) アジアの基本共同体における血縁的構成を弛緩させ、戦う農民の共同体へ再編成させるに至る事情として、WeberやMarxは、「移動」と戦争を重要な契機として挙げている（住谷一彦『共同体の史的構造論』九五頁）。

(18) 竹内芳郎『意味への渇き』筑摩書房一九八八年。日本では、国家宗教が大幅に原始宗教を抱き込んでしまっていると、あとで移入された普遍宗教は、原始宗教のある側面を復権させようとして、かえって対決すべき国家宗教の方に引き寄せられ、包摂されて、普遍宗教の使命をなくす。

(19) 竹内芳郎『ポスト・モダンと天皇教の現在』筑摩書房1989

(20) ヘーゲル『法の哲学の綱要（もしくは自然法と国家学の要綱）』（略『法の哲学』）一八二二年刊、C人倫（a家族、b市民社会、c国家）

(21) 金子武蔵『ヘーゲルの国家観』岩波書店

(一刷・戦中版一九四四年、二刷・戦後版一九五〇年）。

(22) 和辻倫理学では『全集』第一〇巻、四一〜四三四頁）、ヘーゲルのヨーロッパ的考えにおいては「夫婦の愛のみがあつて親子の愛は存しない」。男女共同体のみを活かせ、父母子共同体や兄弟共同体の人倫的意義を顧みない家族観は、家族の人倫的活力を最小ならしめ、人倫的に最も進歩したもの、あるいは正しいものということではできない。「婚姻披露の形式が顕著に示しているように、婚姻は夫の親の家と妻の親の家との関係なのである」。「子は婚姻によって独立の家族を始めるのではなく、かえって既存の家族の内に新しい契機を作り出すのである（四一八頁）。「家族は超個人的な場面

である。それは婚姻よりも先にすでに存し、夫婦の死を超えてさらに存続する。かかる家族は……血縁関係をその重大な契機としているのである」（四二〇頁）。

(23) 韓国の戸主制は、①女性の父系入籍原理、②戸主の息子を中心とする直系卑属優先承認、③父姓強制条項を含むものであるが、これはかつての帝國日本の植民地時代に日本から導入されたもので、韓国では一九四八年来、とくに七四年以降の女性運動の成果として今、その廃止が実現されようとしている（池銀姫、韓国女性大臣に聞く「戸主制の廃止で家族・男女の関係が変わります」『世界』二〇〇三年一月号、岩波書店）。

外発的な日本の戦後憲法導入と対照的に、韓国では日本軍「慰安婦」問題などともに、内発的民主化運動の展開のなかで戸主制廃止へ向け進行している点が極めて印象的である。

(24) 丸山眞男は、同氏の論文「幕末における視座の変革——佐久間象山の場合」をめぐる社会人との対談で、「見えざる権威としての原理」について、次のように語っている。原理の設定と主体の形成との循環について「私の考えでは原理の設定が先行するんです。……もし経験的現実として目に映る世界がすべてになってしまつて、それをこえた目に見えない権威——神であっても理性であっても「主義」であってもいい、とにかく見えざる権威によって自分がしばられているという感覚がなくなつたら、結局は見える権威に——これまた政治権力であろうと、世論であろうと、評判であろうと——ひきずられるというのが、私の非合理的な確信なんです。……聖書の「人にしたがわんよりは神に従え」（使徒言行録5の29）とか、西郷（隆盛）の「人を相手とせず天を相手とせよ」とか——信仰内容はちがっても、精神の志向には通じるものがあると思います。佐久間象山の「天道」の普遍性の信仰にもそれがある」「丸山眞男氏を囲んで」一九六六年、『丸山眞男座談 五』、三二五頁、岩波書店。

内村鑑三のいう《二つのJ (Jeans & Japan)》が一つに収斂してしまえば、目に見える権威にだけしばられてしまふ。

『名古屋学院大学論集・社会科学篇』40巻3号（2004.1）

【解説】——家族道德と社会倫理——

ここで、近代倫理学における前提的な基本問題について最も重要なことを挿入しておく。

福沢諭吉が『文明論之概略』において「智慧と徳義を区別し、その功用の範囲を論じていることは非常に重要である（第六章「智徳の弁」、第七章「智徳の行わるべき時代と場所とを論ず」）。

「徳義は一人の心の内にあるもの」で、その功能の及ぶ所はまず「一家の内」にあり、「家族の交（まじわり）」には規則を要せず、約束を要せず」だが、智慧は世界を一変させる。「徳義の力の十分に行われて、毫も妨げなき場所はただ家族のみ。戸外（「社会」）に出れば忽ちその力を逞うすること能わ」ずとなる。家族内では家族道德だけで規則道德は不要だが、一步社会（「近代社会」）に出れば、初めて規則（「社会倫理」）が不可欠となる。わがくにの諺に「家を出ずれば七人の敵あり」とか、「旅の恥は掻き捨て」とかいうのがある。

家の一步外はルールなき真空地帯である——と見られてきた——から、そこでは何をやってもよい（恥ずかしくない）。

これは儒教の基本道德である五倫の力が大きい。五倫（君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友）の最後には「友だち」が入っているが、友だちでもない赤の他人、つまり《ただの人》人間一般》についての道德はない。「赤の他人同士の道德はないんです。なぜないのか、（儒教が）特殊主義的な哲学だからです」（丸山）。人間（関

係）は必ず君臣に始まる五つの特殊な関係のどれかに属するものとされる。それを離れた関係は——人間一般も唯の人（純粹個人）も——《抽象》概念に過ぎない。本稿は、そのような抽象的人間関係が、超越的な次元の導入（「普遍宗教」）を媒介にして自覚されてきたことを、新約宗教を例に述べたものである。

* 森有正は「経験と思想」（『森有正全集』十二巻、筑摩書房1979）において、日本人の言表（経験）は、必ず話し手と話し手との二項関係・共在の上でなされるという。この間の事情は、二項関係という人間関係から離れた三人称世界（「社会」のルールは、——たえず二人称関係へ還元されるから——成立しにくいということに通じよう。「主体性の代わりに関係性が現れる」というのも和辻哲郎の『人間（関係）の学としての倫理学』である。

ところが今や、この真空地帯では、従来お互いに面識のなかった者どうしの間に初めて《関係》が生じてくる。それが近代社会なのであるが、そこでは、もはや家族内での従来の行動基準（徳義）は通用しないから、それを止揚して新たなルールを《設ける》必要がある。どのようなルールを、どのようにして設けるのかという問題が、近代倫理（学）の根本課題となる。そして同時にここで重要なことは、いまルールを《設ける》といったように、制作主体が曖昧な従来の《成る》、《成り行く》（「to be」）世界から離れて（切断して）、主体の明確な《つくる》（「to do」）世界が成立していくことである。

ところが「近代」日本などの場合は、依然として家族カテゴリーのまま、——ただし《to be》が無価値になるのでは決し

でない。——それを延長させたり拡張したりして「家族的温情のうちにも権威をもって支配された、拡大された家族」、ウェーバー「ローマ農業史」、この事態（＝近代化）に対応しようとしてきた。

*「朋友の観念を推し及ぼすという。拡充させてみんな友だちのように扱

う」『丸山眞男手帖』54、二〇一〇・七・一九九三年一〇月の対話

それは「家族国家観」などにとどまるものではない。「国家」という表現からして、すでに「家」の字が入っている。したがって、その限り、そもそも「家族」とは次元の異なる「社会」とか「国家」とかいう集団それ自体が、順当に準備形成されないままに『近代化』に対応してきたことになる。この事態は、西欧からみれば近代倫理の《屈折》と云わざるを得ないが、われわれはそれを近代倫理なしに、その必要を十分自覚せぬままに、すませてきたといえる。極言すれば、そもそも未だ近代倫理（学）の必要性をさえ生じていなかった慣習道徳段階で、近代社会の問題に出会うこととなったといえるのかもしれない。

それに対して本稿は、西欧ではすでに古代（とくにイスラエル共同体の胎内）において、——超越と出会い、超越的次元が開示され、それを媒介にして、——家族道徳の止揚、すなわち近代倫理（学）成立へ向かう条件整備がなされていったことを述べようとしたものである。（二〇一〇年一〇月 名古屋学院大学名誉教授・倫理学）

【今後のメモ】

近代倫理学生誕への道（四の2）

封建的自然法とその解体

——「人間の本性」概念の転回——

NGU 社会24の3（1988. 1）

一 トマス・アクイナスにおける自然法と「人間の本性」

（1）恩恵と自然

（2）自然法の体系

（3）理性と衝動

二 ルターにおける人間観の転回

（1）「神の義」の発見

（2）宗教的個人主義の精神構造

（3）律法と福音