

我が國上代に於ける家族道徳思想の研究 (完)

— 家族名稱を手懸りとせる —

木村俊夫

第三節 親子間に於ける名稱 (承前)

二 チチ・ハハ・カゾ

父・母をオヤと呼ぶ外に、父をチチ、母をハハと呼ぶ、さう言ふ稱呼法は既に古くよりあつた。萬葉では、チチを
 知知、父等の字で、ハハを波波、波播、妣、母等の字で現はしてゐる。

さてチチなる語は、宜長によれば、語幹チの重つたもので、チは麻呂賀知(應神天皇記)のチ、比古遲(神代記)のチ、老翁(神代紀、下)のチと同じく、「男を尊みて言稱^{註一}」である。之からして分る様に、チチなる語は、直接には血縁に觸れない。單に或る種の男に對する尊敬の意を籠めた稱呼である。然し、此のチは血の子でもあるところからして、父なる稱呼は子との血縁を直接に現はすものとして成立したといふ様な考へ方もあり、また更には本來乳の子で、その故に初めは母のことをチチと呼んだのが、何時か轉じて父の稱呼になつたといふ如き説もある。此等の所論は未だ是非を判定し難いが、神祕、神聖、偉力的なものを現はすに用ゐられた言葉であることは確かであり、親は斯るものと見られ、そこからして、チチと呼ばれたものであらう。オホデ(祖父)、ヲデ(小父)、ヲデ(老翁)、ヒコデの子と通ずる所以である。^{註四}

次にハハに就いては、その語義説に二つの型がある。一つは腹が膨れるといふ意味から婦人・母・祖母の義が生じた

とするもの、他は嬰兒が母に向つて何か意味は分らぬにもせよ、もの言ふ言葉即ち喃語が固定したとするものであ
註六る。婆、伯叔母、のべは此のハハのハたることは確實で、此等から見ると語幹ハが重つたもの、と見ることが出来る
 が、此の語が「影れる」といふ事から来たものか、喃語の固定したものか、今日の所何れとも言へぬ。従つて此の言
 葉は尊稱とか愛稱とかの固定したものとも言へないのであるが、然し、語幹ハは自分と何等かの血縁關係、或は親愛
 關係にある婦人に對して用ゐられ、特に母を言ふ時にはハハと語を重ねるのである。

チチもハハも、語幹を重ねる事によつて、父・母を意味する言葉となるのであるが、語幹のみの場合は、それに對
 して用ゐられる範圍が擴大する。さういふ言葉で父・母を呼ぶといふ事は此の言葉が直接には、親子の血縁的關係
 を含んで出来た稱呼でないといふ事に基く。

かつ、父を呼ぶにカゾといふ言葉があつた様である。仁賢天皇紀六年の條に「鹿父」なる人名を註して「鹿父人名
 也、俗呼父爲三柯曾」とあり、倭名類聚鈔には「父加増……俗言父知々」とある。チチとカゾの何れを俗語にするかと
 いふ事に就いて、書紀と倭名鈔は全く正反對の立場に立つてゐるが、宜長は倭名鈔の方を、「古語を知らずて、妄りに
 言るなりと言つてゐる。註七その語源の穿鑿は、金澤博士は終に匙を投げられたが、白鳥博士は上のカが語幹となつて、
 轉じた語頭の Kasī 皇后の Kiasī 舉の Kazo 嵩の Kasa 腰の Kosa」と同じく、此の種の K 音と S 音の結合は
 總じて、高貴・嘆美・恐怖・奇妙、乃至、上・大・木の意を含む、とせられる。父の威嚴を特に捉へたものであらう。

註一 トロリアンド島の土人にとつては、父は「母と結婚したる男子にして、彼女と同一の家に居住し、家族の一部を形成する
 もの」といふ純粹に社會的な定義を有し、子にとつては、本質的にはトマガワ即ち *maternal* 若しくは *consider* であるとさ
 れてゐる由である。(松井子徳譯、マリノウスキ「原始民族の文化」二一八頁參照。

註二 賀茂「日本語源」四〇頁、松岡「新編日本古語辭典」三四八頁。

註三 喜田貞吉博士「言語上より見たる日本上代の女權」歴史地理五七ノ一、一七頁。

註四 松岡前掲書、三四七―八頁参照。

註五 松岡壽雄「新編日本古語辭典」並に賀茂「日本語源」二一〇頁参照。

註六 喜田博士、前掲論文、一七頁並に賀茂「日本語源」二一〇頁参照。

註七 記傳増補版、三三二頁。

註八 金澤博士「古語の研究より見たる日本古代の家族制度」(「歴史と地理」三ノ二、八四頁並に白鳥博士「十國語に於ける敬稱語の原義に就いて」(「史學雜誌」十七ノ四)参照。

三 イロハ・オモ

倭名類聚鈔を見ると、「母イロハ波オモ……俗言……母波」とある。當時に於いて、イロハが正常に用ゐられ、ハハが俗語であつたとは考へられぬが、相當用ゐられてはゐたのであらう。然し古事記や書紀、萬葉集には見えぬ語である。然し、記紀に於てイロセ、イロモ、イロネ、イロト等と、イロ某といふ如き形を取るところの同母の兄弟姉妹間に於ける特に親愛の情の籠つた稱呼と比較するとき、此のイロハは記紀の時代にも子達にとつて實の母として、親愛の情を籠めて、用ゐられてゐたのではなからうか、といふ推測を試みることは、さう亂暴ではないであらう。……とする、此の言葉に就いての、守部の、二織母などに對へて、産母ウツクハの殊に親しまるゝよりいひ、……」といふ言葉は、承認してよいであらう。

次にオモである。此の言葉は萬葉集に幾つか見えてゐる。即ち、

知波夜布留 賀美乃美佐賀爾 奴佐麻都里 伊波負伊能知波 意毛知我多米 (四四〇二)

可良己呂茂 須會爾等里都伎 奈苦古良乎 意伎身會伎怒也 意母奈之爾志豆 (四四〇二)

右の外、於毛、於母、母、乳母等の字にてオモと訓ますものがある。此等の用法を調べて見ると、單に「産母」といふのではなく、むしろ「育母」「乳母」ともいふべき意味で用ゐられてゐるものがある。

古事記垂仁天皇の條を見ると、天皇と、謀反する兄に殉じられる后とが、母の后に残された皇子の養育に就ての對語に、

天皇……又命詔何爲日足奉。

(后)答曰取御母。定大湯生。宜日足奉。

とある。此の御母は母の后ではなく、后に代つて皇子を養育申上げる所の謂はゞ「乳母」のことでなければならぬ。宜長が之をミオモと訓んだことは正しい。とすれば、同じく古事記の大國主命受難の條の、「母乳汁」は矢張り、宜長の言ふ様にオモノヂシルと訓むべきであらう。此のとき、そのオモとは、大國主の母神ではなくて、神産巢日之命から遣はされた鬘貝比賣、蛤貝比賣のことであらう。

日本書紀神武天皇紀によれば、

初孔舍衛之戰。有人陰於大樹而得象難。仍指其樹曰。恩如母。時人因號其地曰。母木邑。今云。厭悶遺奇。誰也。

とあり、また仁賢天皇紀に、

言於母亦見於吾亦見。此云。於。是阿例尼慕是。

とあるのは、母の字をオモとも訓むべき場合のあることを示す極めてよき例であらう。

宜長は、此のオモと言ふ言葉の用法に就いて、

兒を養育す事をする婦人を、凡て言稱なり、……又親母も主と養育す者なる故に、淤毛とも言ひ、「親母を淤毛」と言は、養育す方に就て言稱なり、たゞ親母の古名と心得るは精しからず、……

と述べてゐる。即ち親母は大低オモとなるが、オモは必ずしも親母ではない、といふことを明言してゐる。それは、先に掲げた古事記所載の二つの例からして、容易に承認し得るであらう。

然し、記紀の時代既に言語的——概念的に右の如き區別が設けられてあつた、といふ事は、當時の家族制度、殊に子女の養育が如何にして行はれてゐたのであらうか、といふ我々の關心を喚ぶに足るものがある。萬葉に見える、

緑兒之（ミドリコ） 爲社乳母者（タマシヤノニ） 求言（モトコト） 乳飲哉君之於毛求覽（ニ）（二九、二五）

竹毛（タケモ） 老爾來鴨（オシロイカモ） 我背子之（ワセコノ） 求流乳母爾行益物乎（ニ）（二九、二六）

の歌の如きは、「育母」として他家へ傭はれて行く婦人が存在してゐたことを思はせるに充分である。然し、實際一般には、「産母」がそのまゝ「育母」であつたに相違ない。またそれなればこそ、オモに對してもハハと同じく母といふ字が用ゐられたのではなからうか。（註四）

然しました、それ程「産母」と「育母」とが殆ど不可分離であるならば、ハハなる言葉とオモなる言葉との間にも、言葉自身としてのつながりがありさうに考へられるのであるが、然しハハなる言葉そのものの語源的意義が未だ明かでないから、兩者のつながりを見出す、といふことは困難である。そこで、母なる存在と、オモなる言葉自身の意義即ち語義の間に何かのつながりを見出せばしないか、といふ事を考へて見よう。

新井白石や宜長（註五）が既に指摘した如く、朝鮮語で、母を *om* と言ふところから考へると、此のオモなる語はハハなる語との關係は分らぬにしても、母なる存在とは深い關係があつた、否、初めは「産母」に對してもハハなる言葉と共にかどうかは分らぬが、用ゐたらしい。

ところで、オモなる語がもと母を指して言つた、とすれば、ハハなる語を手懸りとしては窺ふことの出来なかつた上代人の母性觀を、此のオモなる言葉から窺ふ事は出来ぬであらうか。今メ（女）、イモ（妹）、オモ（母）と三語を並べて考へて見ると、オモの方はイモのイと同様接頭語で、語幹は同じくモである、と思はれる。ところで、此のモはメがマ行の中で變化したものであらう。そして此のことは、妹や母が先づ何よりも先に女である、といふことと對應する。

女性一般を表すメ乃至ハ音が特殊的に限定されて母や妹を表すイモやおモといふ言葉になるのであらう。ところで、右の言葉が特殊的に限定される、といふことは、語幹の變化もあるが、之にイとかオとかの語が附帯させられることである。ところで、此のイとかオとかの接頭語は、今日のところでは別に敬稱とも美稱とも考へられてゐない。誠に、單なる接頭語として理解せられてゐる。さうすると、言葉の形としては特殊的限定を受けて、妹とか母とかを表す様になつた、とは言ふものゝ、語義そのものに於いては何等の限定も受けてゐない、といふ譯である。即ちイモもオモも、語義そのものとしては、唯單に女といふだけのことである、と言はなければならぬ。……とすると、オモなる稱呼も、血縁關係や、子の母に對する愛情の表現といふ様な意味を、直接には語の中には含んでゐない。さういふ言葉であつた、といふ譯である。然し、金澤博士の説によれば、母の意味のオモは、又主のオモ、重のオモ、表のオモと通註九じる。若し、此の説が承認せられるとするならば、それは、支那でも物の根源を表すに父と言はず、却つて母、例へば「萬物の母」、「酒母」、「母指」などいふ如く、既に母の、女としての性的意義を捨離して、極めて抽象せられた生産性——根源性を見出して居た、それを基本として、右の如き比喩的表現が成立した、といふことであらう。即ちオモなる語はもと生産性とか根源性を表す言葉で、母は之から成立したのではなく、逆に、既に成立してゐた母を以て、生産性や根源性を表現する語としてゐる所に、却つて、母なる存在の意義を深くその根底から把握されてゐた、といふことが想察せられるのである。上代人は母なる存在意識を斯くの如く根柢から把握してゐた。然し、それは母の語源からではなく、却つて之を語源として成立した他の言葉の分析から、明らかになつたのである。

註一 記傳、増補版三三二頁、橘守部「山彦册子」全集本五二頁參照。

註二 記傳、増補版一、二八四頁。

註三 乳母をオモと訓むことに就いては、豈長が「必スオモと訓ふべきこと、末句に於モとあるにて知べし」(記傳一二八四頁)と

述べてある通りである。

註四 然し、或は「育母」のすることは「産母」が當然なすべき、また一般にはなしてあることであるからして、育母に對しても母の字を用ゐるのかも知れない。もう一つ考へられる事は、母の字の音がボ又はモであることからして此の音をとつて用ゐたのかも知れぬ、といふ事がある。

註五 白石「東雅」、全集本第四、九三頁。並に記傳増補版一、二八四頁參照。

註六 金澤博士「國語の研究」一六三、並に一二五頁參照。

註七 高橋「我が國古代の道德と儒教」(「哲學研究」一一五號七〇頁)參照。

註八 朝鮮語の *hani* (母)、滿語の *hama* (母)、蒙古語の *hama* (妻) 等を參照せよ。金澤博士「國語の研究」一二五頁參照。

註九 金澤博士「言語の研究より見たる日本古代の家族制度」(「歴史と地理」三ノ六、八四頁)。

— 家族道德思想 —

第一節 夫婦間に於ける「愛情の倫理」

今日ツマと言へば、それは一般には夫に對する妻のことである。^{註一}然し上代に於いては妻に限つたことなく、妻が夫を呼ぶ時にも用ゐられてゐた。^{註二}即ち、夫婦關係に於いて、夫が之を使へば妻を指し、妻が用ゐれば夫を意味するといふ如く、その都度相對的に使用せられてゐる。宣長が之を「都體阿比」の意であるとしたのも、斯る用法を觀ての事であらう。「適合」即ち人生行路上の相互補足的伴價と言ふ意味で對等・相對に用ゐられたのであらう。即ち夫婦は相互に自他を對等・相對的存在として自覺理解したのであらう。^{註三}ツマなる語の使用法は此の自覺の表現でなければならぬ。

斯るツマの語に對して上代人は如何なる字を當てたであらうか。萬葉集に於いては、妻・婦・孀・夫等の他、都靡等の如き假字が用ゐられてゐるが、一番多く使はれてゐるのは矢張り妻の字である。註五ところで此の妻の字は「説文」に「妻齊也」即ち妻は已と齊しき也とある如く古代支那に於いても、大體ツマの語と同様、對等的存在としての妻を表はす文字であつた。但し妻の字は對等的存在としての夫婦の中、女の方を限つて言つたのであつて、此の點ツマの語と些か異なる。又古く夫婦のことを伉儷とも言つたが、その意味は「左傳」の疏によれば「言是相敵之匹偶」であるとされてゐる。即ち夫婦は同等對立の關係にあるといふことの表現であるが、併しそれは夫或は妻を相互に呼ぶ言葉でなくして、夫婦といふ「全體」を總稱する言葉であるから、矢張りツマの語とは用法が異なる譯である。然し何れにしても、ツマといふ言葉或は妻といふ文字が總じて夫婦といふ一對の存在の對等性を持つといふことの表現であるといふ事は間違ひない。又既に早く萬葉に於いてツマ（女の方）を表はすに他の字に比して妻の字が最も多く用ゐられた、註五といふことは單なる偶然でなく、前述の如く我國に於けるツマと言ふ語並びに支那に於ける妻といふ字否夫婦に對する深い自覺と理解に基いてのことか、と考へられるのである。

ところで、夫婦の相對・對等性の根源は何處に在るのであらうか、文字通りに連合といふ言葉の意味を考へるならば、同等の人格とか個性とかを持つた *atoms* な或は *individual* な存在の或種の結合關係とも言へるであらう。然し、一般に夫婦のことを連合と言ふ時には、既にそこには有無相通、相互補足の人生伴侶といふ意味が含まれて居り、更にその根柢には男女の對偶といふことが考へられてゐる。古事記の岐美二神の國生みの條に、阿那邇夜志靈、登古靈と言ふに對して、阿那邇夜志靈、登古靈と在り、又成と前成餘處と言ふに對して成と前不成合處と在るの、此の間の消息を如實に物語るものであらう。

即ち、ツマと言ふ語は夫婦といふ存在の對等性に於いて言はれるのであるが、その對等性は有無相通・相互補足性を内に包んだものでなければならぬ。古い英語では連合のことを *Better-half* と註六言つたのも、夫婦の有無相通・相

互補足性に於いて言つたのであらう。

ところで夫婦といふ存在の有無相通・相互補足關係の原本的形式は男女の對偶といふことでなければならぬ。然して夫婦に於けるこの男女の對偶を直接的に表現するものはヲとメの語であらう。註七

八千矛の 神の命や あが大國 主こそは 男(遠)に いませば うちみる しまの崎崎 かきみる いその崎
おらず わかくさの つまもたせらめ あはもよ 女(賣)にしあれば 汝を除きて 夫はなし 汝を除きて 夫
はなし ・・。

之は古事記所載の須勢理毘賣の夫大國主命に對して切々たる戀情を訴へた歌であるが、右に言ふ夫婦に於ける男女の對偶が、ヲ(遠)とメ(賣)の語によつて典型的に表現せられてゐる。

ところで、ヲとメの語が男女、夫婦の對偶を表はす語の根幹として直接態なると同様、男女の對偶は夫婦の相互補足性成立の根源であり原本的形式である。先に述べた夫婦の對等性も、それがこの相互補足性を内に包む、と言ふよりは相互補足性の故に對等性を獲得するのであるが、——實は此の男女の對偶に基いて成立するのである。即ち夫婦の對等性は男女の對偶に基く相互補足性を媒介として成立するのである。

夫婦の相互補足性は男女の對偶に基く。即ち男女といふ存在性格の原本的相違が、夫婦と言ふ二箇の存在間に於て有無相通・相互補足を相互に欲する如き差別を事前に生ぜしめるのである。儒教に於て夫婦有別と言ふ時、その「別」は單に當爲として要請樹立せられたものではなく、その根柢に於て、本來的な存在の仕方の差別として、既に把握せられてゐたのである。儒教で言ふ五倫五常は、君臣・父子・夫婦等夫々の人倫關係並びにその根本的秩序形式を説明したものであるが、夫婦の關係に於て特に「別」といふことが強調されてゐるのは興味が深い。

夫婦は右に述べた如きその存在の根本的差別性の故に、相互補足——従つて對等的存在たることが可能なのである。そして我々は既にその對偶性をヲとメに於て、その相互補足性、對等性に對する上代人の自覺をツマといふ語の

用法に於て見た。然らば右に言ふ差別性に就ては如何。我々は此の差別性の自覺をイモ・セの語の用法に於て見ることが出来る、と思ふ。即ち、イモ・セは單に夫婦間に於てのみならず一般に男・女（同胞・朋友・其の他）間に於ても用ゐられる語であるが、然しイモは自分（男）より目下の者（女）に對して、セは自分（女）より目上の者（男）に對して用ゐられる例になつてゐた。ところで、斯る用法を持つイモ・セの語が夫婦の間で相互に用ゐられてゐたといふことは、如何しても右に言ふ如きその存在性に於ける差別の自覺に基くもの、と言はざるを得ない。即ち、此等の語は何れも親愛の情を籠めた語であるが、その發顯の仕方がイモの場合は、向下的愛稱であるに對し、セの場合は、仰上の尊稱的である。しかも此の態度の相違は、單なる美稱とか敬稱とかの意識面を超えて、深く夫婦の間に於ける存在性の差別に基くものである。

ところで本來的なる存在の仕方、と言ふ時、それは倫理の本來的なる概念として、既に當爲を豫定してゐる。存在の仕方は當爲の内容を決定し、當爲の内容は存在の仕方の維持・回復である。斯る觀點に立つて古事記に於ける鼓美二神の國生みの段を見る。とそこでは、女神の言先立が蛭子生みといふ形で否定せられてゐる。天神の教（太古に卜へた結果）によれば、斯る場合には女神は男神の後に従ふべきものであつた。正に夫唱婦隨である。而してそれは男女・夫婦の存在の仕方、従つて又當爲でもあつたのである。夫先婦後、之は記紀に於ける國生神の記名の仕方にも明らかであり、之が夫婦の倫理であらねばならない。ところが最初、女神の言先立によつて、此の倫理が否定せられた。否定せられた倫理は回復を要求する。即ちその否定を更に否定しなければならぬ。否定の否定即ち肯定である。二神はこの蛭子生みを契機として女神の言先立なる倫理の否定態を更に否定する。即ち夫唱婦隨の本來に復歸する。夫先婦後の倫理に従つて爾後の國生み神生みを企うるのである。さて此の神話は夫婦間に於ける、右の先後（時間的）の他に今一つ、左右の別（空間的）に就いて物語つて居る。即ち二神は天之御柱を男神は左より女神は右より廻つて會合せられる譯であるが、此の夫左婦右も先の夫先婦後と同様夫婦の存在の仕方を規定したものに他ならぬ。

い。何故なら、我が國の上代に於ても所謂左尊右卑の思想が存在してゐた、が茲で反省しておかなければならぬことは、右に於けるが如き夫婦の間に於ける先後とか左右とかの問題は、單に外面的・形式的な差別とか秩序とかの問題ではない。若しさうであるなら、彼の神話は格式の問題であつて、別に倫理的考察の對象とはならぬであらう。然しそこに於ける先後は時間的先後を、又左右は空間的左右を共に包みつゝ之を消す人格的場面に於ける先後であり左右であるのである。ところで、此の神話が記録せられた時代に於ける一般の考へ方では、尊卑の別を左右の別で表はすには左が尊、右が卑であり、又貴賤を序す時には、貴が先賤が後であつた。従つて神話に於ける先後とか左右とかの問題は實は二神の存在の貴賤の問題であると考へなければならぬであらう。斯る觀點から見れば、先後といひ左右と言ふも、此の根本的なる存在價値の關係秩序の一表現に過ぎない。

右の神話の考察によれば、上代人は夫婦の別を尊卑貴賤といふ形で自覺した、と言ふことが出来る。併して此の尊卑貴賤の別は根源的には男女の別に基いてゐる。夫婦のことをイモ・セと呼ぶのは此の自覺の表現であらう。然し驪つで考へるに、夫婦の間に時に此の差別性が強調せられるのは、夫婦の存在には他方に於いて却つて此の差別性を否定する平等面があるからに他ならない。上代人はその平等面に對する自覺をツマといふ語に於いて表現した。ところで、その「差別」の否定とは婚姻即ち相互補助的結合によつて合一態となることであるが、その結合は本來人格的恋愛によつて成立するのでなければならぬ。愛とは一般に對立者の合一の要求である。又プラトンの、男女間の愛について言へば、未完態が完全態に對する憧憬である。此の合一態を形成することに於て夫婦は對等的存在たり得る。然しそこには飽くまでも、絶えず夫は夫、妻は妻としての存在性即ち夫婦の別が維持されてゐるのでなければならぬ。合一面の裏は差別面でなければならぬ。愛は此の差別の否定的統一の絶えざる運動でなければならぬ。即ち、夫婦的存在とは斯る二つの相互否定的契機によつて成立する。

「合一」は「差別」を豫想し、「差別」は「合一」を既に孕んでゐる。そして又事實、イモ・セの語は單に尊卑の別に

慕いたり、又之を樹てようとするのではなく却つて、男女の性別そのものによつて愛が生じ、その愛によつて男女の差別が柔らかく包まれてゐるのである。従つてそれは人為的形成的な尊卑の別に基づいて用ゐられた語といふよりはむしろ自然的實質的な愛の方向即ち向下的と仰上のとの相違を表現したものと云ふべきであらう。先にも述べた如く愛は對立の統一の要求であるが、それは對立する各項が相互に愛の志向的對象であるといふことであるが、此の相互の志向の方向が單に水平的なものではなく、傾斜してゐる、と言ふのである。即ち夫から妻へ、その愛が向下的であり、妻から夫へ、それが仰上のだ、と言ふのである。即ちそれは單なる尊卑の倫理ではなくて、實は「愛情の倫理」であつたのである。イモ・セの語は此の愛情の秩序の表現であつたのである。夫婦有別と言ふも、それは上代人に於いてはまことに愛情の形而上學であつたのである。

註一 詩歌等に於いては今日でも矢張り夫のことを指して用ゐる事もある。

註二 英語の *Buter-hul* が丁度これに當る。古い英語では夫・妻何れにも用ゐられたが、今日では殆んど妻に對してのみ用ゐられてゐる。モルガンの掲げたセネカ・イロクオイ族の親族名稱表によれば、夫・妻共にダヤケネと言はれる（古代社會學照）。

註三 此の意味に於ける夫婦の相互の自覺・理解は諸神二神の黃泉國に於ける對話の餘に現されてゐる。又英語の *Buter-hul* の古い用法に於ては、此の意味が端的に表現されてゐる。

註四 大體「古事記」に於けると同様「萬葉集」に於いてもツマと言へば夫よりも多く妻の方を指してゐるのであるが、それが集中夫といふ如き假字よりも妻・婦・嬪等の如き、本來妻或は其他の女性を表す文字の多い理由でもあらう。

註五 夫のことを表すのに、妻の字を以つてしてゐる例（六三四）がある。之は婦（四二六）嬪（二〇〇四）と同様單なる借字であらう。

註六 單に「二」でなく、又形容詞が比較級なるを注意。此の比較は配偶者と自己との比較で、その比較に於て配偶者の地位を認

め、その優位性に於て配偶者を把握してゐるのである。此の點、妻齊也といふ文脈のそれとは異なる。同じ夫婦の指討・對俾性を表現した稱呼であり乍ら、猶その間に右の如き相違のあることは興味が深い。

註七

但し、神の語と熟するときには、ヲとメの代りにコとメが用ゐられる。即ち、黄登百、黄登實、比古・比賣の如くに、又夫々が同じ音音の中で變化して、伊邪那美・伊邪那美、須鳴美・須鳴美の如くにも用ゐられる。然し何故にヲとメの對偶でヲのみがコ或はゾの如く異音音に變化したのか、或は何故に直接態としてのヲとメの對偶が殆ど讀られず、コとメの對偶が多く用ゐられたのか、分らない。若しかすると、ヲはコに比して、メの熟すると調子を合せては熟し難く、斯う寫情によるのかも知れない。

註八

『神代紀』上の二書によれば、書再二神の因生みに際して、天神^{あまのつみ}を女神は左より、男神は右より巡つて相偶した時、女神の方が先に呼びかけて夫^{むすこ}婦^{めかけ}をしたところ、天神が生れたので、天神に問合はせたところ、婦人が先に言寫情したからだらう、と言はれた。それで柱の巡り方呼びかけ方を逆にしたら、其き因生みに成功した、とある。こゝに、單に夫先婦後のみでなく、夫左婦右の秩序の主張が窺へる。又他の一書には、諸神が、御^み寓^{のり}之^の珍^{めづ}を生まうとて、白雲鏡を左手に執上げた^たら火日^ひ尊^{のみこと}天照大神、右手にとり上げたら月弓尊が化出^{あは}でたとある。上代人に於ける左尊右卑思想の存在は肯定されるべきである。

註九

向下的愛・仰上の愛と言へば、直ちにアガペーとかエロースの如きものが考へられ、かも知れないが、こゝに言ふ愛を直ちにさういふものと同一視することは出来ない。斯る愛の概念の仕方を借りて言へば、夫婦間の愛情といふものは、むしろフイリアに近い。然し、單なるフイリアではなく、それにアガペー的或はエロース的なものが加味せられた如きもの、と言ふべきであらうか。

第二節 同胞間に於ける性別の倫理

上代文獻に於けるハラカラの語の初見は、續日本紀所載の天平寶字三年の宣命に「朕私父母波良尙良」、或は「朕波良

我が國立代に於ける家族道德思想の研究(承前)

何良」とあるのが、それである。一般に言はれて居る如く、ハラカラの語義は同腹の間柄に在る者、といふことであらう。従つてそれは初め同母であれば、同父異父の別なく用ゐられたものであらう。^{註一}然し宣長も指摘して居る如く、右の宣命に於ては既に同母といふ限定を捨て、即ち本來の意義から逸脱して、「たゞひろく」^{註二}兄弟姉妹を指した語と解すべきである。但し、小論に於て同胞と言ふ時はハラカラの原義に従ふ。^{註三}

さて、同胞間で用ゐる稱呼には、大體次の二組四箇のものが考へられる。即ちエ・オト、イモ・セである。何れから考察を出發せしめても同じと思はれるが、先づエ・オトを手懸りとして始めてみよう。エ・オトの語の用法を見るに、それは同性同胞の間でのみ用ゐられてゐる。従つて同胞でも性が違ふとそれはエ・オトとは言はない。(イモ・セと呼ぶ)即ちエ・オトの語は何れの性であつても同性間に於いてのみ用ゐられる。^{註四}つまり、それは同胞間に於ける單なる長幼の別を表はすに過ぎない。然し、此の語が異性同胞間に於いては絶對に用ゐられない。換言すれば同性同胞間に於てのみ用ゐられる、といふことは注目すべきことである。^{註五}

即ちそれは同胞間に於いて用ゐられる他の種の稱呼イモ・セの語特有の用法と共に、同胞間に於ける男女・長幼の序別に關する上代人の自覺の仕方^の考察に對して、極めて重大な問題を提起するものである。

エ・オトの語は既に考察した如く、それ自身としては性的なものを含まない。唯長幼の序別を表現するのみの語である。然し又先にも述べた如く、その用法に於て、此の語が唯同性同胞間に於てのみ、しかも男女各々の側に於て用ゐられ、異性同胞間では絶對に用ゐられない、といふところに、單に長幼の序にのみ關係した語であるとして打捨て置き難いものがあるのである。それは却つて男女の性別にも關係のある語即ちイモ・セの語と不可分の把握考察せられなければならない。

ところで、同胞間に於ける男女の性別を端的に表現する稱呼はイモ・セの語である。然して之が用法を檢するに、女の側からは兄も弟も共にせてである。即ち女の立場に於いては異性同胞は其の長幼を問はず共にせてである。之と同

様、男の側からは姉も妹も共にイモであるか、と言へば、之は些か問題である。妹は確かにイモと呼ばれてゐる。然し姉がさう呼ばれて居る例は一つも見えない。^{註六}

然し又姉を決してイモと呼ばなかつた、といふ積極的な證據はなく、むしろ、男同胞一般をセ、女同胞一般をイモと言つた例があるのである（小論「家族名稱の研究」第二節「参照」）。……とすれば、弟が姉をイモとも呼んだ、或は少くとも嘗て（當代以前）さう呼んだ事があつたかも知れぬ、といふ想定は強ち無理ではなからう。^{註七}

既に見た如く、イモ・セの語は端的に男女の別を表明するものである、即ち相互に異性同胞に於ける長幼の序列に關係なく言はれた語である。然し、その故に却つて、同胞的存在の考察に當つては、長幼の序列を表現するエ・オトの語と一體的に把握・考察せられなければならない。

以上見來つた如く、同胞的存在の考察に當り、エ・オト、イモ・セの二組の稱呼の何れの側から考察を進めて行つても、結局エ・オトの語はイモ・セの語を豫想し、イモ・セの語はエ・オトの語を俟つて再めて語としての十全の役目を果してゐる。……といふ事は、同胞的存在の概念が、男女の別並びに長幼の序といふ二つの契機によつて決定せられてゐる、といふことでなければならぬ。

同胞的諸存在の概念は男女の別並に長幼の序を契機として成立する。即ち同胞的諸存在とは、可能なる限りでの、此の二つの契機の諸種の統一の仕方（組合はセ）に基いて考へられる。即ちそれは男長・男幼、女長・女幼の四つであり、それが一般に同胞と言へば此の四つ即ち兄弟姉妹が考へられる。然し土代にあつては、男の場合にはエ（兄）——オト（弟）——イモ（姉・妹）、女の場合にはエ（姉）——オト（妹）——セ（兄・弟）の三概念によつて考へられるのである。イモは男の立場からのみ、セは女の立場からのみ用ゐられ、又兩者に於いて用ゐられるところのエ・オトの語の内容も異つてゐる。即ち男には特有の同胞觀があり女には女特有の同性觀があつたと言はなければならぬ。

ところで斯る同胞觀の相違は如何にして成立したのであらうか。之に就いては既に何人かの學者が、未開社會に於ける同様の現象の研究に基いて、それは幼年よりの男女の隔離に存してゐる、と結論し、又此の説は最近に於ける古代支那に於ける男女の別に關する禮制の研究からしても支持せられてゐる。^{註一〇}ところで我が國上代に斯ることの痕跡が見られるのであらうか。

正倉院文書戸籍帳に現はれたところでは、一般に命名法には男女の別に基く大體一定した型があつた。又右戸籍帳御野國太寶二年の條の房戸の人員名の記載の仕方が、男は男許り、女は女許りに片寄せてある。又記紀に見られる男神名に見られる對語的なるもの、或は岐美二神の男先女後、男左女右等の國生みの記事は男女の差別に對する社會的一般的通念の表現であらう。或は上代各地で行はれたらしく見える歌垣とか嬉歌は青年男女間に於ける男群と女群の對立的存在の公認を示すものであらう。

以上が上代文獻に見られる所の男女間に設けられた生活の仕方の相違であらう。然し此等のものから、支那に於ける如き、「七年男女。不同席。不共食。」とか「男子十年出就外傳。居宿於外……女子十年不出。毋教媿媿聽從」とか「婦人送迎不出門。見兄弟。不踰闔」とかいふ、斯る禮制註一に見られる如き幼年よりの男女の生活の隔離などいふ事は窺知する事は到底出來ない。従つて、我々は我々の上代に、支那に於けるが如き、禮制による男女の幼年よりの隔離を想定することは無理である、先に見た如き程度での隔離はあつたのであるから、我が上代の同胞間の稱呼も矢張り斯る隔離的生活に基いて成立したものと解すべきであらう。

先にも述べた通り、同胞的諸存在の概念は、一般に男女の別と長幼の序の二つの契機の相互媒介によつて成立するのであるが、上代に於いては未だ兩者が完全には相互媒介せられてゐない。少くともエ・オト、イモ・セの語は兩契機の完全なる相互媒介を映すものではない。却つて、各々の契機を單獨に映すものと言へやう。然らば此等兩契機が別箇對等的にあつたかと言ふにさうではない。男女の契機が先である。それは單に自覺の出現上の時間的先後ではな

く、構造的にさうなのである。それはエ・オト、イモ・セの夫々の用法から看守し得るところであり、又それは幼年よりの隔離生活に基く當然の結果である、と思はれる。上代に於ける同胞關係の特色を、特に「性別の倫理」として把握せんとする所以である。

註一 きやうだいのことを言ふのに何故同胞といふことを強調するが如き形の語が用ゐられたか、といふことに就いては、母のことを特にミオヤと言ひ、異母同胞ある時に限つてイロとマ、の語によつてそれを表はさうとしたりする、此等の事と共に併せ考へる必要がある。と言ふのは、恐らく何れも母子同居、夫婦別居といふ如き制度の存在を稱呼による以外の方法で證めた上で、それに基づいて考察せらるべき問題と考へられるからである。

註二 「綴起原朝語詞解」増補全書本第五、一五一頁。同胞といふ文字の本來の意義はハラカフの原義と相覆ふ。然し今日では同一國民といふ意味にさへ用ゐられる。

註三 異母きやうだいに就いては次節で考察する。

註四 上代に於いては、此のエ・オトの語に對して、普通兄・弟の字を用ゐて居るが、古代支那に於いては、兄・弟の字は女同胞の場合には用ゐなかつた。女同胞同志の間では娘・姉の字が用ゐられた。——加藤常賢「支那古代家族制度研究」三一六—三五〇頁参照。

註五 モルガンが「古代社會」に於いて掲ぐるハワイ人の家族名稱表に於いては上代のと全く同じ形のものが見られる。即ちカイクアアーナが年長者、カイカイナが年少者を意味するのであるが、それらは全く男女各同性同胞間に於いてのみ用ゐられるのである。

註六 イモと言へば、一般に自分よりも目下に見る譯であるが姉に對しては却つて敬稱としてのネ(ナエ)（汝ツレの約りたる言——記傳、全集本……一六五頁）が用ゐられてゐる。

註七 英語では男同胞女同胞を長幼の別なく夫々 Brothers and Sisters と言ふ。但し之は同性・異性に限らず用ゐる。本文に於ける推定を正しいと見れば上代に於けるイモ・セと同様の稱呼法がハワイ人のそれに於いて見られる。即ち男は姉妹を共にカイクワ我が國上代に於ける家族道德思想の研究(承前)

ヒーナ、女は兄弟と共にカイクナナと呼ぶ。

註八

前註に言へる如く、イモと云ふのは當代に於いては一般に目下に見る語である。然るに當代の用法に於いては、姉に對してイモを用ひて居る例は一つも見えず、却つて敬稱としてのネが用ゐられてゐる。従つて、姉に對するイモの語の用法を當代に於いて推定することは恐らく無理であらう。従つて當代以前と推定するのであるが、此の時、若し姉が弟によつて後代と同様尊敬せられてゐたとすれば、イモの語は嘗ては、決して目下に見る語ではなかつた、としなければならぬ。又若し目下に見る語であつたとすれば、姉も妹と同様目下の存在として把握せられてゐた、と考へなければならぬ。〔一〕に従へば、イモの語が後代に見る如く目下に對する語となつて來たとき、姉に對する敬意を維持表現する別の言葉として「汝兄」^{ナエ}、或は之の「約りたる言」ネ（當代兄・姉何れにも用ゐられる）が登場した。此のネからやがてアネが成立しアネが成立する頃、同胞を表すイモ・セのイモはイモウトと變り、オトはオトウトと變つて行つたものと考へられる。〔二〕に従へば嘗ては妹と同様に見られた姉が當代に入つてその地位を留めて來た、といふことになる。又嘗ては、本文に後述する如く、男女の隔離に基いて弟の側に於ける女的目下の一般といふ如き概念がその隔離制度の消滅と共に解體し、女同胞間に於ける姉・妹の別と共に、自己（男）との關係に於ける長幼の比較の觀念を生じた、とも考へられる。斯る意識段階に於いては、最早イモの語はイモウトと變つて妹を表すより他なくなり、姉に對しては敬稱としての「汝兄」^{ナエ}或は之の「約りたる言」ネ、更に之がアネと轉じたものが用ゐられる様になる、とも考へられる。ところで〔一〕は何れの假定が眞實に迫るものであるか未だ筆者には分らない。

註九

之を一層よく示すものは古代支那に於ける女同胞に關する稱呼であらう。即ち男の立場に於て同胞と言へば兄一弟一姉一妹であるが、女の立場からは兄一弟一姉一妹である。男同胞に關しても、双方の立場から各々異つた稱呼を用ゐれば、最も典型的なものとして、四連り（八衛）の稱呼が成立する（加藤常賢「支那古代家族制度」我が國上代のは最も原本的な型を示すものといへやう）。

註一〇

加藤常賢「支那古代家族制度研究」三五六一九頁参照。

第三節 親子間に於ける「敬愛の倫理」

子から親を言ふには、オヤ・チチ・ハハ・カゾ・イロハ・オモ・ミオヤ等の言葉があつたが此等はその語源の面から考察して、ハハ・オモの二つを除けば皆、敬稱乃至愛稱的性質を持つてゐる。オヤは「老ゆ」の轉化固定せるものとして、兩親何れをも指すと共に祖先一般を意味する。チチ・カゾは子に映する父の姿、即ち神聖・威嚴・恐怖等の情緒の起因としての存在性を表現せるものであらう。そこには、父の存在に威嚴を感じ、尊敬はするが、之に畏怖の念が伴ひ易く、親愛の情は感じ難い、といふ子の立場が表明されてゐるとも言へやう。

之に對し 母の方は、生母である限り、單に、「腹が膨れる人」とか「婦人」といふ意識ではなく、イロハ即ち愛すべき母、親しむべき母、尊重すべき親、等の織榮を以て呼ばれる。父の場合と全く反對で、古來の「嚴父慈母」といふ表現は誠に此の間の事情を端的に表現したものと云へやう。

然し、父母の父母たる所以は、子の親たるにある。「生まれた子」に對する「生んだ親」である。然るに右に見る通り、此の「生む」——「生まれる」の血縁的世代的關係の自覺は、何處にも表現せられてゐない様に見える。論者によれば「生み」の事實こそ「日本的なるもの、中核^{註一}」であり、「生むもの」資格に於て世代を形成する」のが「親^{註二}」である、と言はれる時、親なる存在を現はす幾つかの家族名稱の中に、「生む」——「生まれる」の血縁的、世代的關係を表はすものが一つや二つあつても良い筈である。我々は果してそれを見出すことは出来ぬであらうか。

世代的關係のみを考へるならば、オヤを取上げる事が出来る。何故ならオヤは「老ゆ」より轉化・固定せる語にして、そのもの意味は、單なる「老ひたる人」である。之れ一世代のみならず廻つて祖先一般をも意味し得る所以で

ある。然し世代的關係は窺へても血縁的關係を充分に映してゐるとは言へない。之に對して、先に敬稱的乃至愛稱的意味を持たぬ、として除外せられたハハ・オモは如何であらうか。

先づハハはイロハ或はママハハと熟するが、斯くの如く熟すれば、そこには「生む」「生まれる」の血縁的關係は端的に表現せられたことになるが、然しハハは血縁的關係の表現といふ要素はない。然らばオモは如何。オモは一般には母を指して言はれるのであるが、それは「産みの母」が同時に「育ての母」でもある場合であつて、兩者が異なる際には、育ての母に就いてのみ言はれるのであるから、此の時オモに對してはハハと言はれるならば、そのハハは充分血縁的關係意識を負つてゐる、と稱してよい。然し之も亦語源的には血縁的關係の表現といふ性格を持つたものではない。子に映する親若しくは祖先が斯くあるとき、親に於けるコは如何、と言ふに、それは唯、小として愛情の對象であつて、何等そこに血縁的世代的關係の表現は見出せない。

斯くの如く見て來ると、親子關係を表す稱呼の中には、語源的に「生む」「生まれる」の血縁的・世代的關係を表現してゐるものは皆無といふことになる。「生み」の事實こそ「日本的なるものの中核」であり、「生むもの」の資格に於て世代を形成する」ものが「親」である、と言はれる時、右の事實は一體如何に解釋すべきであらうか、今の筆者には分らない。筆者としては、畏敬、親愛の對象としての父母、老ひたる、即ち先の世代たる親、若しくは祖先しか見出すことが出来ぬ。勿論、此等の名稱を他人に對してでなく、父・母或は親・祖先に對して用ゐるのであるから、そこには充分血縁關係は意識せられてはゐる。唯それが家族名稱の上に直接表現せられてゐない、といふことを指摘することによつて、その意識、従つて當代の家族道徳を把握し表現形態の性格を窺はう、とするのである。斯くの如き立場より、當代の親子間のそれを、私は「敬愛の倫理」と性格づけよう、と思ふ。

註一 利根川東洋「生みの哲學」に於ける高橋異愛博士の序文。

註二 田中晃「生哲學」一二九—一三〇頁。

第四節 結 び

——情感の倫理——

右に考察したところを要約すれば、我が國土代家族に於いては夫婦關係は「愛情の倫理」、同胞關係は「性別の倫理」、親子關係は「敬・愛の倫理」として表現せられてゐた。勿論、之で當代の家族間に於て、家族成員の相互の存在の仕方に対する、相互の理解の全部を盡したものである、とは言はない。恐らく、彼等をもつと豊かに相互を理解して居たであらう。それは、物語や歌謡の示す通りである。然し家族名稱に表現せられた限りでは、右の如く結論するより外ない。その資料を、記録せられた家族名稱のみに限定し、之を手懸りとして行はれた考察故に、見解の狹隘になるのは止むを得ない。然し、それを承知の上でなされた研究である。見解の狹隘は、廣い觀點から爲された研究に基き、是正する必要がある。とは言へ、私は此の様な研究態度も全然無意義とは思はない。何故なら、斯る方法では最大限此だけの結果しか得られない、乃至は、斯る方法でも最小限此だけの結果は得られる、といふこと、即ち一定の方法によつて爲される研究の結果の下限乃至上限を實質的に明らかにすることは、後の研究者に對する一つの道標になると思ふからである。然し、それが正しい道標である爲には斯る方法に據る限りは、此の様な結果が必ず出て來るといふ様な研究でなければならぬ。本稿が、その意味で果して良き道標となり得るか、否かは大方の批評に委ねる。又廣い視野を持つ研究者の豊かな知識の熔鑄爐の中で、此の拙い研究が他の鑛石と共に製鍊せられ、美しい鑛物の内にはめこまれる事があれば、誠に幸ひである。私は此の様な信念に基いて、今更此の研究の狹隘性を糊塗しようとは思はない。むしろ、狹隘のまゝに、右の要約を壓縮して、次の如く結論したい、と思ふ。

夫婦關係を「愛情の倫理」と規定するのに問題は無い、が同胞關係及び親子關係は如何であらうか。成程、同胞關

係は「性別の倫理」、親子關係は「敬愛の倫理」と性格づけられた。然し、之は一應の規定であつた。と言ふのは、同胞關係を現はす稱呼は、用ゐ方の側から觀察すると、性別の原理が際立つて見えるのであるが、語源の面から考察すれば、その性格は、夫婦關係の場合と全く同じく、之を「愛情の倫理」と呼んで差支へない。それを特に「性別の倫理」と呼んだのは、他の關係との差別相を強調せんが爲めであつた。

然し、語源の面から嚴密に考察すれば、セとかマとかは、それぞれの關係に於て、仰上の、即ち敬稱である。その意味に於ては、それ等の關係は、單に「愛情の倫理」と言はんよりは、むしろ親子關係の場合と同様、「敬——愛の倫理」である。

ところで、「敬」であるが、「敬」は直ちに「愛」ではない。畏敬と言ひ敬遠と言ふ如くである。然し、包括的な概念例へば感情乃至情操なる範疇を以てすれば、愛と共に同一概念に包攝され得る。そこで、右の三つの「倫理」を總括的に「情感の倫理」と呼ぶことが許されないだらうか。即ち、既に見來つた通り我が國上代に於ける家族成員の相互の存在の理解の仕方は、實に情緒的であつた。そして、その理解の仕方で家族相互の存在は、充分に得證せられてゐたのである。とすれば、斯る家族的存在を支へる理法の自覺の仕方は正に情的と呼ばざるを得ないのである。それをこゝに假りに名づけて「情感の倫理」と呼んだのである。

註一 斯く言ふに際しては、和辻哲郎博士「風土」の第三章「モンスーンの風土の特殊形態」の(二)「日本」の條並に島芳夫博士「人間の倫理」の三「人間の研究」の章、特にその章の中の「夫婦」「親子」の條に教へられるところが多かつた。

註二 斯くの如く總括するに際しては、西田幾多郎博士「形而上學的立場から見た東西古代の文化形態」(「哲學の根本問題」續編)に教へられること大であつた。

註三 「情感の倫理」とか「愛情の倫理」とか言へば、或ひは愛情そのものが倫理體系の中で持つ地位若しくはそれ自身の倫理性といふ意味にも解せられるであらう。然し本稿に於いては、むしろ情動的な道德思想、或る一つの倫理思想の情的性格、とい

——人倫的自覺と言語的表現の古代の様相——

第一節 主體的實踐的

家といふ一つの人倫的構造社會があつてはじめて、家族成員相互の關係秩序が考へられる。家族名稱の成立も亦こから考へられるのであるが、既に考察し來つたところに依れば、我が國の上代家族名稱は、斯る關係秩序を端的に理性的に表現したものと云ひ難く、むしろ、斯る關係秩序に立つ成員相互間の自然の情感を表現したものと云ふべきものが殆んどである。即ち、その大部分が愛稱的或は敬稱的な呼びかけの言葉が何時の間にか固定結晶して出來たと考へられる。

従つてそれは勿論成員相互の間の關係秩序を基礎にして成立したものであるが、直接には人間的な感情に基いて成立したものである丈に、その對象志向は極めて動搖性に富み、使用法に就いて見ても頗る合理性を缺くところが多い。此の點、「相互の間の一定の社會的權利義務關係を示すものであつて社會組織を或程度迄表現して居る。」^{註一}と言はれる所謂未開民族の使用しある人倫名稱とは大いに面目を異にするものと言はなければならぬ。嘗て、モルガンは未開社會に於ける親族名稱を手懸りにして、種々の婚姻形態を想像したが、之と同じ手法で以て我が國のそれを推定しようとする試みは右の理由からしても根本的に反省されねばならぬであらう。また事實、既に見來つた如く、代人の日常生活に於いて實際用ゐられた國語としての家族名稱は、その數も少く、構成も單純で、古代支那に於いて見られる如く、煩瑣な迄に完備したものでなく、またモルガンの報ぐるハワイ人やロツウマ人或はセネカ・イロクオイやタミールの親族名稱表^{註三}に見る如く膨大な、しかも合理的構成を持つものでもない、といふ事からしても、さう

考へられるであらう。

然し、中には「相互の間の一定の社會的權利義務關係を示すもの」もないではない。例へば兄弟關係に於けるイロ某の如き、相互にイロモ・イロモ・或はイロネ・イロトと呼び呼ばれる如き關係にある兄弟は例へば父を異にしても母を同じうする同胞であつて、斯る同胞間の婚は絶對に禁止されてゐること、既に見來つた如くである。然し此の場合、此のイロといふ言葉そのものゝ意味は^{嫁女}のイラ、^{御間城入彦}のイリと同じ愛稱或は敬稱であつて何等同母とか婚姻禁止とかいふ意味を含んだものではないのである。

斯くの如く、我が國語に於ける家族名稱は、言葉そのものとしては、直接家族相互間の客觀的關係秩序を表現せず、却つてその關係秩序の上に立つ家族相互の間の主觀的情感を表現するもの、と言ふべきである。即ち名稱成立の立場が客觀的・合理的・機能的であるといふよりも、主觀的・情意的・實踐的である。従つて先にも指摘した如き、名稱の對象志向の動搖性といふ事が言へるのである。

然し、此の動搖性は仔細に觀察するとき、夫々の名稱に於いて矢張り一定の統一或は性格を持つて居る。持つて居ればこそその動搖性にも拘らず猶矢張り一定の範圍の存在に對する名稱として用ゐられるのである、がそれは、主觀的情感に基いて、成立したと言ふものゝ、その情感の於いて生ずる主觀的聯關といふものは、客觀的な關係秩序そのものである、といふ事に基くものと考へられる。従つてその家族名稱は、家族成員相互の人格的な存在性に對する把握の仕方、即ち倫理的な態度を、情感的に表現したものと言へる。また或る意味ではそれは家族の構造組織を或程度映すものであるとも言へよう。

が兎に角、我が國語に於ける家族名稱の殆んど全部が愛稱的或は敬稱的性格を持ち、それが家といふ一つの關係社會の中で、行爲的聯關の立場に於いて主體的に體驗せられる情感を直接に表現したものである、といふ事は「精神の直接的實體性」^{註四}としての家族間の名稱に相應しいものであり、又我が國語のみならず日本上代の文化の全領域に於い

でも見られるところと充分に併せ考へられて良いであらう。

註一 岡田謙「原始社會」三六一—七頁。

註二 モルガン「古代社會」參照。 註三 同上。

註四 Hysel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 158. 但し、津田左右吉博士が「多くの家が一つの宗家によつて統制せられ生活上の一つの集團をなしてゐると言ふ意味に於て大家族制とも稱すべき風習のあつた支那に於ては、自然の必要上、家族間の稱呼が細く定められねばならなかつたが、我が國上代に於ける如く「生活を共にする家族の範圍にはおのづから限りがある。而もそれは……擬して狭小なものであつたと考へられるから、家族間の相互の關係について一々異つた稱呼がなくとも、其の間にさしたる混雜を生ぜず、實際の不便がなかつたのであらう。」(上代日本の社會及び思想「五四二頁」と言はれるところをも充分參照せねばならぬ。

註五 西田幾多郎博士「形而上學的立場から見た東西古代の文化形態」(『哲學の根本問題』續篇)並に和辻哲郎博士「日本古代文化」參照。

第二節 具體的聯關的

家族成員が相互に主體的實踐の立場に立つてゐるといふ事は、相互が具體的聯關の中に立つてゐるといふことである。斯る立場に於いて家族名稱は成立し、上代人は斯る立場に於いてその名稱を用ゐた。即ち、例へばツマといふ語を取り上げて考察すれば、唯ツマといつただけでは、たとへその意味は配偶者といふ様なものであつても、上代人の言語意識に於ては何等意味をもたぬ、謂はゞ空しき言葉であるに過ぎない。何故なら、ツマと言ふ語は、夫にとつての妻、妻にとつての夫であつて、夫婦といふ具體的聯關の中に於いて一方から他方を呼ぶとき、初めて意味が充實する如き言葉である。

勿論夫といひ、妻といふも、兩者は相互を豫想し合ふ言葉ではある。然し、此等の語は既に、右に述べた如き、生の生活態即ち具體的聯關の立場から離脱して、それ自身の客觀的存在を獲得した言葉である。相互に關聯し合ふ主體から離れて、第三者の立場からでもその關係主體を的確に指向し得る言葉である。そして此の事實は、一般に客觀性の獲得を志向すると言はれる表現的文化の通則である。

斯る見地より見れば、先のツマの語の如き、言語の發達段階から言へば、極めて低次の段階にあるとも言得るが、斯る客觀の程度を以つて一義的に發達・未發達の區別を設けんとするが如き態度は文化の類型性を知らざる極めて淺薄なる議論であると思ふ。^{註一}成程ツマの語が全く第三者の立場からは使用不可能であるとすれば、之は非常に生硬な語

として、斯る言語意識は低級視されて然るべきであるが、上代人の言語意識は決してその様に凍結したのではなく

黒牛方くろウシカタ 鹽子乃浦乎しほこののうら 紅玉くまのたま 裙須蘇すそす 延往者のほむけ 誰妻たれつま (二六七二)

の歌にも見る如く、立派に第三者の立場から用ゐられてゐる。但し、此の場合と雖も、誰かその夫なる人は分らないが、兎に角その人と玉裙須蘇を延き行く婦人との具體的聯關即ち夫婦といふ關係の把握の上に立つて用ゐられてゐる。その故にこそ第三者によつて用ゐられてゐるにも拘はらず此のツマの語が生きてゐるのである。

右には便宜上假りにツマの語のみを取つて論じたが、此のことはセ・イモの語についても同様である。特に此の語の如き、一語にして夫婦關係に於いては夫・妻、同胞關係に於いては男同胞・女同胞を指すのであるから、之によつて或る存在を的確に呼稱せんが爲には、當然主體相互の具體的聯關が前提されてゐなければならぬ。即ち同一の言葉を使用し乍ら、時により主體的聯關の意識の方向轉換をすることがある譯である。此處に、言語意識の極めて機微なる活動が考へられる。そして此の主體の機微なる活動能力こそ、言挙げすることの少くても言蘊のさきはふと言はれる我が國語の根本的性格を構成するものであらう。

註一 前節の註四、和辻博士「風土」並に高山岩男博士「文化類型學」參照。

第三節 原始的未分の

例へば、イモなる語が、或るときは妻を、或るときは妹を、また或るときは親しい女性（他人）を指して用ゐられる、といふ様なことは、確かに當時の社會組織が後の時代に比較して單純であり、従つて戸籍帳の製作せられた様な後の時代^{註一}に於ける程豊富に家族名稱を必要としなかつたことに基くのであらう。然し、斯う言ふことは、決して當時の血縁・姻戚關係が複雑なものを含まなかつたと譯ふ譯ではない。さう言ふものが假令存在しても、それをことごとく稱呼を以て、他と區別し際立たせる、さういふ必要が社會的に殆んどなかつた、従つてさういふ稱呼も余り用ゐられることなく、それが斯る稱呼の發達を見なかつた所以であらう、といふのである。また斯く言ふことは、決して上代人が複雑な血縁・姻戚關係を理解し把握し得なかつた、と言ふことでもない。それは、一度戸籍帳を製作せんとするや、よく煩瑣複雑なる支那の制度・稱呼を理解攝取し、之を参考として、獨自の記録法を確立し得た、その素地に鑑みても明らかであらう。先にも述べた通り唯、その爲に特別な言葉を設けてまでそれを言表さねばならぬ必要を感じなかつたであらう。又それ許りではない、上代人の極めて柔軟繊細なる言語意識は、使用する言語を遙かに越えて躍動し、豊富複雑なる意味内容を傳達感受し得たのである。稱呼の單に複雑せる事とか、體系的に整備せることとかを以てその民族の知的程度の高下精神發達の傾向を測る事は出來ぬ。上代日本人の所有した稱呼の關係と、モルガンの掲ぐるハワイ人やロツツマ人のそれと比較^{註二}して、後者の方が高き精神生活を學んでゐたとは簡單には言へない。イモなる語で或ときは妻を、或ときは妹を、また或ときは親しい他の女性を指す、それでゐて何等の間違ひも惹起せず已れの意志を他者に傳達し得る。そこには言ふ者、聽く者それぞれが極めて鋭敏繊細なる意識を働かせてゐる。此の時、そこに用ゐられてゐる言葉のみを取上げて見る時、それは自らの内に諸種の指向對象を含み、その意識のそれぞれは後に殆ど已れにのみ關係する語を所有するに至る、此の時、その初めの語を原始的未分の狀況に在る、

といふのである。否、その語許りではない、そこにはイモなる、右と同じ意味での原始的未分の狀況に在る觀念が存してゐたのであらう、と考へられる。即ち、イモは事實或は妻であり、妹であり、繼人であるが、それ等は何れもイモなる語によつて表現され得る。といふ事は、上代人が彼の女等に於いて何か共通のものを統一的に把握してゐた事の表現でなければならぬ。^{註三}イモなる語について言へば、自分より同等以下の立場にある親しい女性といふ事である。

之によつて見れば、上代人の男性は女性を考へるのに、自分より同等以上、以下或は親疎の關係によつて判別把握してゐた、といふ事になる。斯る立場から、イモに對する如何なる語があつたかといふ事になると、整合する様には考へられないが、後に見る如きものへの發展過程にあるトジとかアネとかいふ言葉が存した。然し、多くの場合、男女の關係は性の方が上位に考へられ、イモに對比する程の語は見受け難い。同様にして女性の側からはセなる語が考へられる。此等の事を考へると上代人に於いて各種の存在が或る觀念の下に統一的に把握されてゐたにせよ、又その觀念が一見原始的未分の狀況に在るにせよ、それを以て決して全體的に原始的未分の狀況に在つた、とは言へないのである。何故なら、今も見た通り、問題は何を以て分化の標準にするか、といふ事にある。即ち、妻・妹・女友達といふ様に夫々を分別せねば納らぬ後代的な立場から見れば、上代に於けるイモなる稱呼の立場は正に、原始的未分の立場に在る、と言はねばならぬが、然し、上代は上代で自らの分別の標準を持ち、當時の稱呼はそれに基いて構成せられて居た、とも言へる。従つて、必ずしも全面的に原始的未分化の狀況に在つたとは言へない：：にしても、稱呼の種類・體系は全體的には矢張り少數、單純であつたことは確かなのである。

(完)

註一 戸籍帳の製作せられた時代に於いては、そこに用ゐられてゐる如き名稱の悉くが一般家庭内で日常の呼稱として用ゐられてゐたとは考へられない。戸籍帳の立場はその必要上極めて非日常的形式的である。然し、津田博士が指摘せられた「上代日本の社會及思想」五四二―三頁参照）様に、戸籍帳の作製こそ先に見た如く（本稿「家族道德思想」第二節の註八）我國上代に於いて從來家族名稱に多くの變動を來さしめた主要原因であらう。

註二 モルガン「古代社會」。

註三 高橋俊乘「我が國古代の道德と儒教」『哲學研究』一〇ノ一〇、六三頁）参照。