

名に關わる倫理

溝口 靖夫

人間は考ふる動物であり、論理的な動物であると考えられているが、この論理の出発点は個物が名を背負つていようとところに認め得る。主語も述語もすべて名によつて表わされているのであり、すべての概念と判断とは名によつて表現されている。人間の言葉もまた名の連繫によつて成立する。かくして、名は実に人間の思惟の媒介となるものであり、名あるがゆえに、ひとは動物から抽んで、ひとたることができるのである。名は自覚せる人間の個的徴表であり、人間の社会的協同の地盤である。

では、名はもといかなる意義をもつたものであるのか。われわれはまず名の原始的性格について考察しよう。第一に名は神祕性を有するものであつた。人類学者が未開社会について教えるところによれば「原始人は姓名を何か具體的な、實在的な、かつしばしば聖的なものと見做している。」(レギ・ブルル『未開社会の思惟』山田吉彦訳、小山書房、昭和十年、四四頁)すなわち、かれらにとつては、ひとと名との間には、何か實在的な物理的な宗教的な關係が存在するのであつて、名はそれ自体一種の神祕的な力をもつたものであつた。ゆえに、ひとびとは他人の名を濫りに口にすることはできないし、とくに王の实名は秘密にされ、タブーとされる。また死者の名やひとに危険をおよぼすとき動物の名も口にしないのである。かれらの精靈を恐るるがゆえである。

中国でもこれと類似の信念が存したのであつて、諱がそれである。これは東周時代から制度化されたものであり、生前の名がそのまま死後の諱と規定されたのである。わが国においても、室町時代の『塵添襪囊鈔』に名の吉兇に關する

信念について記されている。またいまなお、坊間における名の縁起について多くの民俗信仰が存続している。(拙著『差別感情とタブー』中央融和事業協会、昭和十年参照)

第二の原始的性格は、名の共同性ということである。「名前は、その名を持つ人と、その名の源スィルズとの間の一系の關係を含んでいる。」(レギ・ブルル、前掲書四五頁)すなわち「名はトーテム集団、祖先―個人は屢々その生れ代りである―夢の中で彼に示された個人トーテムまたは護神・彼の加入している秘密集団を保護する見えざる作用に対する個人の縁戚關係を表示し、実現している。」(同上、四七頁)のであり、同じ名を有すること、名をともしることがかれらのトーテム集団の紐帯となつたのである。たとえば、オーストラリアの未開種族の間におけるカンガル―族であるとか、オボツサム(袋鼠)族であるとか、エミウ(駝鳥の一種)族における場合などのごときがそれである。名はかれら未開種族にとつては、そのまま血縁的共同性を意味したのであつて、そこに共同のマナの生命力を直感したのである。

これらの名の有する「神秘性」と「共同性」との二つは、發生学的にみた名の二性格であるが、これは人間の文化が進歩して後も、人間の社会的活動に隠然たる機能を有していることを認めなければならない。だがすべてのタブー的存在が、人智の進歩とともに、それ自体理智の批判の俎上に置かれたごとくに、名のもつ神秘性もまた、やがて哲学的な反省の門を通らなければならなかつた。しかして、その結果すべてのタブー的存在と同様に、一面その神秘性は剝奪されて、その眞実な姿としての相対性を露呈したのであつたが、他面依然として、人間のパトスの深層において、抜くべからざる威力を貯えているのである。ここに會つてはタブー的存在であつた名の社会的機能における哲学的な反省と認識の根柢が存するものと思う。第二の共同性に関しても、原始的なる神秘的かつ共同的威力というものは大部分合理的なものの中に昇華されてしまつたけれども、社会の集团的パトスの深層においては依然として超合理的なる威力を有しているのであり、これをいかにして合理的基礎のうゑに人間協同の媒介たらしめうるかに哲学的課題が見出さるるの

である。

名は人間が自然的秩序または宿命のうちに随順を余儀なくされて来た原始において、マナ的な威力を有したのであった。しかして、それに対する哲学的批判の先駆となつたものは、パルメニデスである。かれにとつては、呼び名は臆断の対象であるにすぎない。すなわち「ひとびとの臆断によれば事物はかくのごとく生成し、かくのごとく現在ある。今後も事物は生長し消滅するであらうが、ひとびとはこれ等の各々に一定のオノマを与へて居る。」(金子武蔵『形而上学への道』筑摩書房、昭和十九年、二〇九頁)と指摘した。即ちひとびとの生成変化、運動等の思想は、「死すべきものどもの定めた名目に過ぎぬ」と断定した。(田中美知太郎『ロゴスとイデア』二一九―二二四頁)しかして、この考えは、名の有する相対性についての理解として注目に値する。ここに名に対する合理的理解の道が開かれたのである。そしてこれを継承したものは、かのソフィストたちであつたが、ただこのままの理解にとどまるならば、社会の秩序または法としてのノモスの世界は懷疑に陥るよりほかはない。ここにおいて名の有すべき形而上学的なる基礎づけが必要となつてきたのであつて、これを企てたのがプラトンであつた。

プラトンによれば、名はけつして臆見に附せられたごときものではなくして、かならずや深き存在の根拠を有すべきものであると考えられた。しかしてかれはこれをイデア的に基礎づけようとしたのである。すなわち名は存在するもの本性に類似したものとして立てられておるべきものである。(『クラテュロス』)すなわち名は概して言えば、イデアの個別的な影像を表わしているはずのものである。だがプラトンといえども、名の現実に対する認識に無関心であつたのではけつしてない。すなわちすべての名が正しくイデアを表わしているとは限らない。事物の存在と一致してないことがある。ここにプラトンは名に関わる重要な問題としての名を正しく立てるといふことを論ずるのである。名の適合性の問題がそれである。かれの理解するところによれば、名を正しく立てるといふことは困難なることであり、それが美しく立てられた場合にのみ、存在を表わすにふさわしきものであり、これをなしうるためには、優れた能力が必

要であると云つてゐる。

元來名を附するということはきわめて困難なることである。第一、その対象が千差万別であり、換言すれば、存在するものは単に個物であるにすぎないとも考えうるからである。この点に着目したのがかの唯名論者であつた。かれらによれば、名の表わす普遍的存在を否定し、単に個物の存在を主張するのである。しかし、それではすべての普遍は否定せられて学問の世界も共同の活動も不可能となるのほかないであらう。事物はたとえいかに個性を有し、唯一回限りのものであるとも、それらの個物と個物との間には、何等かの普遍性を認めないわけにはゆかない。つまり個物は普遍なるイデアの表現であるものと考えるときにのみ真理の探究が可能となるのであつて、この普遍的概念の措定さるるところ、名の存在が可能となるのである。

名の立て方についての第二の困難は、名の代表する事物の存在がつねに変わりゆくものであるという点に存する。今日白いと考えたものが明日かならずしも白いとはかぎらず、今日弱いと考えられたものがかならずしも明日弱いとはかぎらないからである。しかし、プラトンも繰返しヘラクレイトスの流転の原理と名の立て方について論じているごとく、いかに万物は流転変化するとしても、そのうちに変らざるものを認めないわけにはゆかない。變つて變らないという矛盾なる自己同一の存在を認めることによつてのみ名の存在の可能が考えられるのである。

第三に名と存在との一致、不一致に關しての困難がある。最初に名を立てたものは、これを適合せるものと考えたにしても、その後、不適當に用いられる場合もあるがゆえに、ひとびとの約束の理解に相違がないとはかぎらず、約束には多くの制限が存するということが、ここに名と存在との喰いちがいが生ずるのである。かくの如く、名は、それが人々の間の便宜上の約束であるときは勿論のこと、たとえそれが、イデアに根拠をもつ場合にも、現実の世界に形をとつて存するものであるかぎり、その相対性は免れないのである。

古來、中国においても、つとに名が問題となつてゐるのである。まず老莊學派のそれを見るに、老子は伝統的かつ常

識的なる名に対する盲信性に鋭い批判を向けている。すなわち『老子』の拳頭において、「道の道とす可きは常の道に非ず。名の名とす可きは常の名に非ず。無名は天地の始めにして、有名は万物の母なり。」と見えている。ここにかれは道と名とを全的に否定したのではないが、世のいわゆる「道」と「名」との恒久性についての信念を否定したものであることをしるのである。かれにとつて永久不変の名前とは宇宙の本体たる自然の道であり、この本性は名のないものであるが、かりに上なるものを天と名付け、下なるものを地と名付ければ、「天地」という「有名」が万物の根源であるということが考えられたのである。（高田真治『支那思想の展開』第一卷一八七頁）また曰く「物有り混成す。天地に先立つて生ず。寂たり。寥たり。独立して改まらず。周行してあやうからず。以つて天下の母と為るべし。吾は其の名を知らず。之を字して道と曰う。強いて之が名を為して大と曰う。大を逝と曰う。逝を遠と曰う。遠を反と曰う。」（同書、二十五章）すなわち、天地の始めなる本体には、もと名はないが、しいてこれに字して「大」「逝」「遠」「反」などと称するのである。ここにかれの本体観が窺われるのであるが、それは、その作用において偉大にかつ広遠であり、その極まるどころ、また元に帰還するという、いわば、絶対者の活動の単に直線的なるものでなく、円環的であることを説いたものとして解することができるであろう。更に、道常名無し。……始めて制すれば名有り。名亦既に有り、夫も亦將に止まることを知らんとす。」（同書三十二章）といつている。この「始制有名」というのは、名についての深き思惟を示したものであると云いうる。すなわち、天地の絶対者なるロゴスは、みずからを制し、または自己限定することによつて、オノマとして成立することを述べたものであり、この「有名」が更に仁、義、礼、法という徳（アレテー）またはノモスとして成立するのである。しかしそこにはすべての可見的（エイドスの）なるものの常として、かならずやそれ自身の限界を知らねばならないというあたり、これまたオノマの有限性または相対性に着目したものである。

つぎに、同じ流れを汲んだ莊子においても同様の思想が見られるのであるが、かれにおいては名の問題は名実論とし

て展開されている。すなわち『莊子』に「名実入らずして、機踵より發す」とある。(応帝王第七)これは人間の性の根源が、渾然として名付くべきものなく、捉うべき象なきにかかわらず、ただ一道の生氣が踵から發生して來るごとき状態において感ぜられることを述べたものであり、また「その文を既して未だその実を既さず」(応帝王第七)という言葉が見えている。ここにも言語文章は尽したが未だ道の本質を尽さないという意味において、文辞言語とその実とを区別したことを知る。その他、莊子はしばしば「名実」を令誉と実利と同意義に用いているのであり、「名実は聖人の勝うること能わざる所なり」(『莊子』人間世第四)とか、「その名に感ずることなかれ」(同上)などと云うのである。これ当時の伝統的なる名実尊重主義に対する批判であつた。

これに対して、儒教はどこまでも名実を重んじ、名実の一致をもつて理想としたのである。これ儒教が名教と称えられる所以である。すなわち、孔子によれば、「君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり」といつて、君臣父子がそれぞれその名にふさわしき実を備うべきことを説いている。そのことが可能なるとき、理想的なる政治が実現するのであつて、その反対が家国乱れ、人倫紊れるゆえんである。ここに名の有する共同性が示されている。しかしてこの名実を一致せしめんとする考えはさらに名を正すということにより徹せられたのであつて、ここに中国における「正名論」の先驅を見る。すなわち、孔子は「必ずや名を正さんか」(『論語』子路篇)と云い、その理由として「名正しからざれば、言順わず、言順わざれば事成らず、事成らざれば礼楽興らず、礼楽興らざれば則ち刑罰中らず、刑罰中らざれば、則ち民足を措くところなし」(同上)と述べているのである。これ名実の適合性から適正性への論理的発展の迹を示すものである。

さてその後正名論はいかに展開されたであろうか。ここにわれわれは、(一)名家、(二)法家、(三)儒家の三者を見る。名家の正名論によれば、まず一語一物を正し、つぎに語と語との関連をなす論理を正すことによつて治平を得んとしたのである。名家は、世の乱れるのは思想が乱れるからであり、思想の乱れるのは名が乱れるからであるとなし、名を正し

て、もつて実を正さんと志したのである。しかるに、その結果として、かの有名なる恵施の「雞は三足なり」、「卵に毛あり」、「馬に卵あり」、「白狗は黒し」、「飛鳥の影は動かす」（『莊子』天下篇）であるとか、公孫龍の白馬非馬論、堅白論などが現われたのである。すなわちそれは、その動機にもかかわらず、かえつて論理上の詭弁となつてしまつた。ただしかれらが名の論理性を強く昂揚したのは大なる貢獻であつた。

つぎに法家においては、世を治むるに法をもつてしようとしたのであり、その法を定むるに名を正さなければならぬと考へた。それは天下の万物にはみな一定の名分がある。名分を定めるところ是非善悪が判明する。この名の有する普遍性に基いて、それに包括される個物を統べなければならぬとしたのである。法家の祖と仰がれている管子においては、名と法とを一致せしむべきを考へたのであるが、かれの理想は法を布いて実際にはそれを用いないことであつた。

「法を立てて用いず、刑を設けて行わす」（『管子』禁蔵篇）と云い、「名正しくして、法備われば、聖人爲す事無きなり」（『管子』白心篇）であつて、老子の無爲主義と相通するものがあつた。しかし、法家の大成者たる韓非子は、すでに孔子の正名論が「虚名」に偏するを思い、管子の理想主義を改良し、「形名参同」の説を成したのである。すなわち、「言有る者自ら名を成し、事有る者自ら形を成す。形名参同君乃ち事無し。之を其の情に帰す。」（『韓非子』上、主道上）と云つてゐる。かれによれば、刑は形に通ずるものであり、形と名とを参験して、賞罰すべきものとしたのである。参験とは実験であり、その名（議論）と形（実際の成績）との一致を主眼としたのである。ここにかれの「功用」（『韓非子』下、問弁）尊重主義が存するのであり、名の効用性が問題とされたものと考えうる。かくのごとく韓非子の治世の方法は、名に循つて実を責むるところにあつたので、正名論の中心は法に置かれ、刑名に墮したのである。

このように、正名の学が論理に、形式に偏した弊風にかんがみ、あくまで当初の真面目を發揮せんとしたのは、のちの儒家たちであつた。すなわち、孟子や董仲舒などは孔子の正名論を人倫一般における徳目の整理にありと解したので

ある。かれらの高調した五倫五常の道とは倫常の名によつて、倫常の実を致さんとつとめたものであつて、これ前述のごとく儒教が名教と称えられるゆえんである。すなわち、このひとびとは、孔子の正名論を徳論として發達せしめたのであつたが、これに対して、それを名分論として展開したのは司馬溫公の通鑑であり、朱子の綱目であつた。かれらによれば、孔子の正名論は国家的秩序における名分を正すことであると解せられ、かつ主張せられたのであつて、これのち、わが親房の『神皇正統記』または光圀の『大日本史』に影響を興えたこと周知のごとくである。これら儒家たちは、ひとしく名の人倫性または共同性の認識を昂めたことに貢献を認めうるのである。

さてここで問題となるのは、道家、儒家、名家、法家などにおけるロゴス・オノマ・ノモス・エトスなどの相互關係の対照である。道家においては、ロゴスは絶対として把握されたのであるが、それはギリシヤ人のプユシスにも相当するものであつて、絶対者側からの人間に対する挑みと見ることはできない。それゆえ、ひとはプユシスのうちに埋没して、自然的生活を営めばよいのであり、ここに一種の虚無觀が発生した。かれらはまた人間のオノマとノモスとエトスの共同性を認めることができず、いきおい、それは無為主義に墮せざるをえなかつた。それは一種の諦觀ではあつたが、仏教的なる超世間的外脱的なものではなくして、あくまで人間社会をプユシスのうちに沈淪せしめて満足するといふごとき生き方を考えたのである。かくのごとき人生觀から、人間の力強き制作（ポイエシス）が現われるはずがない。この道家的世界觀・人性觀がひろく中国の民間哲學として今日まで民衆を支配してきたところに古来中国文化の退嬰的鬱閉氣の避けがたかつたゆえんがある。

つぎに儒家の立場を見るならば、天を考え、道を考えなければ人間中心の道であつて、天道即人道であつたのである。されば、オノマの本来的な性格としての相對性を自覺することができず、オノマを絶対視して形式主義もしくは虚名に執して、かえつてエトスの現実的基礎付けに失敗したと考へなければならぬであろう。かれらはあくまで相對の世界における堂々廻りに終始したのであつて、これ儒教が一種の倫理教の域を出ることのできなかつた

ゆえんであろう。ヘーゲルやシヨペンハウアーをして、儒教は通俗的の道話であり、實際的処世法に過ぎずそこには何等の思弁哲学をも見出すことはできないと断定せしめたゆえんであろう。老子にあつては、絶対者の媒介としての人倫体の積極的意義を見出し得なかつたし、儒教にあつては、人倫体を絶対視して、それが絶対者の相対的媒介たることを見失つたのである。ただし、儒教が人倫体の共同性に着目し、これを生命としたことは大なる力であつた。

つぎに名家はどうであつたか。これは元來儒家的な伝統の上に立つたのであるがゆえにオノマを重んじたことは自然であるが、オノマ偏重となつて、かえつてオノマの抽象に終つたのである。しかしそれがオノマとプラグマとの関連に注目した点、特色を有するものと思う。たとえば、孔子の正名論は、従前、国と社会の秩序においてのみ考えられていたのに対して、それを個々に即して解釈したことは、かれらの独自性であろう。すなわち、馬融は正名をもつて百事の名を正すのであると理解した。「馬曰、正百事之名」(『論語集解』)がこれである。すなわち論語の「觚觚ならず。觚ならんや、觚ならんや」(雍也篇)という孔子の言葉は事々物々においてその名を正すことであると解されたのであつて、正名論における名分論、徳論と並んで第三の名学(論理学)的意義を見出したと云うべきである。もしそうであるとするならば、孔子が中国における名学の祖となることができるのである。(高田真治『前掲』第一卷一五一頁)

もう一つ法家の立場であるが、これはノモス至上主義であり、それが絶対と個との媒介たることを見逃したところにその欠陥が考えられる。

これを要するに、中国の代表的思惟においては、絶対を見て、人倫体を忘れ、または人倫体を見てその限界を忘れたの感が深いのである。しかして、個の自覚のごときはほとんど知ることができないのである。名家は個と普遍との関連を問題にしたけれども、結局その正しき関係を認むることができず、懷疑に終つたのであり、また儒家においても、陽明学派においては、個の内的自覚が行われたけれども、オノマの形式の枠を脱却することができなかつた。そのいわゆる「格物」的解釈も、既定のオノマを個々の事物においてただすぎないのであつて、個の内的的自由に基いた

自己形成ではなかつた。また宋学において、儒教のエトスは道家のロゴスを取入れて、究理の学となる機会があつたにかかわらず、それはついに大義名分論に重点を奪われ、オノマの形而上学的基礎付けに徹底することができなかつたのである。宋学のわが国への紹介にあつても、鎌倉時代の禅学においてはオノマの本体論的展開が始められたのであつたが、おしむらくは、徳川時代の退嬰的気運はオノマをもつて、単に大義名分論として墨守せしめたのであつて、オノマの哲学的探究が看過されたことは、すこぶる遺憾であつたと云わねばならない。

かくの如く、ギリシヤ的・中国的思维によるならば、名はもと絶対者を地盤として、その自己限定としての世界の現実の姿に附せらるべきものであるという方向と、社会的現実を地盤として名を正さねばならないという方向と、名と實に關する二つの考察の方向を示されているのである。即ち、一は名に即して實を正すといういわゆる「名実論」であり、他は實に即して名を正すといういわゆる「正名論」である。概して言えば、孔孟の儒家は前者であり、名家は後者であり、法家はこれらの両者を綜合した立場をとることを旨としたものと考えることができるであらう。尹文の「名を以て形を検し、形以て名を定む、名以て事を定め、事以て名を定む」と説き、尸子の「實を以て名を覆い、……名を正して實を覆う」と論じ、また韓非子の刑名參同の説のごとき、ひとしく、この方法をとつて示している。われわれの現代的問題も亦これら二つの方向からの論及を要請されているものと思う。即ち一はイデオロギーの表象としての名の存在拘束性の問題と名の理念的基礎付けの問題との二つの方向である。

先ず、名の存在拘束性の考察から始めたい。イデオロギーの存在拘束性を問題としたのは、知識社会学におけるカール・マンハイムの立場である。即ち、イデオロギーはそれの対応するところの社会的現実によつて拘束・制約されるものであるということである。これはデュルケムの宗教社会学においても明かなるところであつて、翻つてみるならば、原始未開種族における名の神聖性そのものが、デュルケムによれば、社会そのものの本質としての神聖さに根拠をもつものである。即ちトートテムであるとか聖なるタブーであるとかの如き尊貴なる事物の名は、社会的權威の外在的な強制

力又は外在的な拘束性を表象するものであつて、それらが俗物から隔離され礼拝されるのは、実は社会的伝統のもつ権威に由来するものとされた。かくて、名が権威あるのは、それが表象する社会的権威であつて、これなきときは、いかに高き名も空名に過ぎない。トータム又はタブーの権威も、実はその社会の有した拘束力に他ならない。その意味においてわが国の「天皇」の名の如きも、その権威において時代により異なる。徳川時代と明治、大正、昭和時代と、戦後の今日とは甚だその趣きを異にするのである。その名の代表した社会的実体が変化した場合、名の権威に動揺が現われるのは自然的趨勢である。

今この名の代表する社会的現実態の変化における社会学的諸契機を考察するならば、大別して二つのものを考え得る。内からの契機と外からの契機とがそれである。第一は社会自身の内在的發展変化によるものであり、これは人口の増大、経済力の發展、及び發明、発見等を契機とするものであつて、これらに伴うデュルケムの言う分業過程の進展によるものである。トータムやタブーの名が揺いだのは、これら内部的社會發展の自然的結果であつた。

もう一つの契機は外部的なものであり、対外接觸を契機とする。これは文化接觸といわれる範疇に属するものであつて、一つの名はそれが他文化地域に伝播する場合、その伝播した地域の地理的・社会的な生活様式又は民族性・伝統等によつて著しく変改されるものである。この方面に特に着目したとき、それは所謂文化接觸變容(acculturation)という現象として理解されるのであつて、文化の形態及び内実は伝播されるとき、大小の變化を余儀なくされるのを常とする。尙お文化接觸變容の一般原理に関しては、私の近著『宗教社会学研究』―布教と文化接觸變容―(関書院)において詳論したのでここでは略したいのであるが、今、名との關連において特に述べたいのは、文化人類学上のいわゆる「再理解」(re-interpretation)の原理についてである。これは二方面の文化變化現象を意味する。一は古き言葉に新しき内容を盛る現象であり、他は新しき言葉に古き内容を盛る現象である。たとえば、ハースコヴィツ教授により左の事例が挙げられている。曾つてナポレオン戦争のときフランス人はロシア人に大変恐れられたので、フランス人は自ら

をロシア人の「おき友」(bon ami) になりたうと宣伝したのである。それでロシア人はフランス人のことを“Bonami-cheski” 又は “Bonamis” と通称することとなつたが、しかもそれは親しみの言葉ではなく、嘲りの意味においてかく呼ぶに至つたのである。更にアメリカに移されたアフリカのニグロは、そこでキリスト教と接触することとなり、元の神々を信奉することができなくなつた。そこで彼等は、キリスト教の聖靈に重きを置き、又、ヨルダン河に重きを置くこととなつた。どちらうのは、イエスの洗礼を受けたヨルダン河と聖靈降臨とを讚美することによつて、これと彼等の故郷の河における精靈崇拜とを結ぶことができたからである。又、その集団においてしばしば見られる哀愁的呻吟 (mourning groan) の慣習の如きも、アフリカの民族宗団の入会儀礼を模倣する機能をもつものであると見られてゐる。(Herskovits, Man and His Works, pp. 553-554.) これは確かに、彼等の愛唱するニグロ・スピリタス (黒人霊歌) にかつても見られるのであつて、たとへば “Swing Low, Sweet Chariot.” の歌詞の中にその意味が明かにうたわれつゝある。“I looked over Jordan, and what did I see, Coming for to carry me home? A hand of angels coming after me, Coming for to carry me home? The brightest day that ever I saw, Coming for to carry me home? When Jesus washed my sins away, Coming for to carry me home?”

右に見たのは、キリスト教信仰又は礼拝における同形変質の場合のラインタープリテーションであるが、反対に、変形同質の場合のラインタープリテーションの現象もある。キリントンの迫害下、観音礼拝においてマリア礼拝が行われたいわゆるマリア観音の例は著名である。またいわゆる切支丹燈籠といつて燈籠の一部に十字架又はその変形をひそかに彫み、これを崇拜するという例は全国に稀でなかつた。これはキリントン迫害下、信仰対象の形を変えて、実質を保存した顕著なる例である。即ちマリアという名が観音という名に変えられたけれども、実質上は変らなかつた例である。

この様に、同じ名称の下にその意味する内容が如何に変化したかを研究する學問は語義發達學 (semantics) といは

れているが、この語義發達學の研究が近時アメリカの文化人類學に取入れられているのは注目し得る。言語學上の問題は、主として言語の意味内容の変遷の次第を文獻學的に精密正確に認識することにあると思われるのであるが、これが文化人類學に取入れられる場合には、人間の文化財としての言語の意味内容の変化における民族的な社会・文化基盤の研究となるものである。更にこれが文化社会学上の問題となるのは、言語の意味内容の変遷の根柢としての社会關係又は社会的存在拘束性の考察という立場からである。

又、同一存在を表現するにその名が変るといふ現象は同じく言語學上の研究対象となるものであろう。この際にも、文化社会学的には言語學の示すところの正確なる素材に基いて、その社会的存在拘束性が問題となる。たとえば、法師というのが元來僧侶の尊稱であつたものが、俗法師の汎濫した中世紀において元の意味を失つたこと、又、坊主即ち坊舎の主という敬意を含んだ呼稱が漸次初めの意義を喪失して、現在では一般に僧侶と呼ばれているが如き、ここに名と實との社会史的な關係が考察されねばならない。又、一部少数同胞に対する呼稱が、徳川時代から明治の初年及び大正、昭和にかけて、しばしば変えられて今日に至つたが、いかに名稱を変えても、差別意識に變りない限り、その名はやがて又差別感情を伴うものとなるが如き（拙著『差別感情とタブー』参照）、これは名の存在拘束性の顯著なる例である。

以上は名の存在拘束性の面であるが、他面名は人間のイデア追求の所産としての面をもつものである。これは人間のイデア追求的であるという人間性の根本的な性格に立出する。デュルケムは未開人の名に対する恐れを社会自体の神聖性に対する恐れに還元したけれども、われわれは必ずしもその恐れの全面的根柢を斯く理解することはできない。それは未開人の信仰対象としての超越者の實在的偉力に対する畏怖の感を素朴な形において表現しているものと考えられる。たとえば、未開種族の社会が白人の圧迫により既に解体し、固有社会の偉力が失われた如きときにおいてさえも、住民は魔術・呪文その他の仕方により超自然的實在者—たとえば精靈・亡靈の如き—の超越的な力を藉りようとするも

のであつて、この際には固有社会の偉力が無意識的に反映しているものと考へ難いのである。この点に関連して、宗教社会学の第一線に活躍しているシカゴ大学のヴァツハ教授はデュルケムを批判して次の如く言つてゐる。「デュルケムは宗教の対象と礼拝の主体とを同一視するという承認することのできない假定によつて、彼の未開宗教制度の分析の妥当性を損じてゐる。」(Joachim Wach, *Sociology of Religion*, p. 5.) 超越的実在者の存在についての考察は宗教哲学上の別個の大いなる問題であつて、ここではこの点には触れないが、社会現象としての信仰対象を全然礼拝の主体自身に性格の中に還元することは、自ら宗教社会学の領域を逸脱するものであるといわねばならない。未開種族の宗教的行爲を文化社会学的に見る場合、われわれは、宗教観念を単に社会存在の反映と考へるのでなく、人間の超越者追求という人間性の現実そのものの中に観なければならぬ。しかして、その宗教観念の形態において、社会的存在がこれを制約するというのが宗教社会学の本来的な考へ方であると思ふのである。

かく考へるならば、未開社会において名の恐れられる所以は、それが単に社会的権威を反映するからではなく、その名において彼等の信する超越者の実在的威力が実感されるからであるということが出来る。しかして又、この人間の名に關する原始的な畏怖の念は、高度の文化人においては、一面高度の宗教信念として、他面哲学的な理念追求の態度として展開されつつあるのである。いま文化人の宗教的信念における「聖なるもの」(“Das Heilige” (Otto)) の名に對する畏敬の念の要請はここでは措くとして、(拙稿「称名の倫理」『福音と時代』一九五一年三月号所載参照) 哲学的な意味における理念追求の態度は、倫理学の領域において、社会進展のために必ず要請さるべきものであると思ふのである。

即ち、名が単に現実の反影に過ぎないならば、人はいかにして現実超出的たり得るであらうか。たとへば、戦後のわが国の教育を顧みるとき、余りにも現実埋没的であるという感を深くする。これはアメリカ流のプラグマティズムの影響を受けた傾向であると思ふのであるが、教育は単に現実の社会に即して人物を養成するという面でのその目的を達成す

るものではない。他面、昔乍らの現実超出的な理念追求的な面がなければならぬ。勿論プラトンのイデア論の弱点は、イデアの形式性、固定性又は極端に言えば、イデアの無内容性ということに存する。しかし哲学の任務は社会科学の領域を越えて、普遍妥当なる理念を探求することではなければならない。これなきとき現実には連続的進歩はあり得ても、飛躍ということはあり得ない。これを社会科学的に観る場合にも、社会過程の異質的變動の動力には常に何らかの理念的なるものを内容とするところのイデオロギーの存在を前提とすることが実証的に認められるのである。

マンハイムによれば、ユートピアとイデオロギーの相違は、前者が現実に行先する社会意識であるのに対して、後者が現実に行先する社会意識であることが指摘されている。(Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*) イデオロギーは存在により拘束されるものであるという意味で現実に後れるものであり、ユートピアは現実に捉われず、理性の独自の要請により形成されるという意味において存在に先行するものである。概してユートピアとは無力なるもの、空疎なるものという理解の仕方が普通である。しかし、いわゆるユートピアも語源の如く、単に“*ou topos*”即ち“*no place*”、「無可有郷」と解される限り空想に過ぎないが、それがイデア追求的であり、それを正しく把握し表象する限り、社会變動又は社会進展の有力なる推進力となるものであることに注意しなければならぬ。社会過程における名の社会的意義もここに存するのであつて、例えば、自由であるとか平等であるとか博愛であるとかの如き、それは現実に地盤を有するものであるかぎりにおいて達成可能なるものとして迫力を有するものであるが、他面、それは人類の憧憬して止まない理念であるところに、強く現実を否定しこれを飛躍せしめる動力となることができる。従来社会革命において、多かれ少なかれ、その目標としてかかる意味での理念的なる名が掲げられなかつた例は見出すに困難なのである。

次に問題となるのは、理念的な意味における名が、相対的なる現実の個物又は集団と、いかにして結ばれるのであるか、結ばるべきであるかについてである。理念が絶対的なものであればあるほど、それと、それを冠するところの個物との関わりは、本来的に非連続のものでなければならぬ。近時「自由」という名を冠する社会的存在がいかに多いか

を想えばこの点は明かである。もしその際の「自由」というのが、現実拘束的な相対的な意味での限定された「自由」であることが自他ともに承認されている場合には、その名を冠するものが相対的存在であるという理由でその結合に關して問題は起らない。名も実も共に相対的なものであるからである。しかし現実には、その冠するところの「自由」とは自他ともに現実を越えた絶対的な偉力を伴っている場合が甚だ多い。その際の「自由」は明かに人間が憧憬してやまないところの理念的なる意味での自由である。しかししてその理念的なる「自由」という名と結ばれることによつて現実以上の社会的威光 (social prestige) を發揮しようとする。ここに名に關わる現実の倫理の課題が生起する。

この際本来的には理念としての「自由」と、それを冠するところの個物又は集団との間には、何等の直接的な關わりはないはずである。しかるに人間の理性の要請又は功利的動機は、自由ならざるものに「自由」という名を冠するのでなければ安らうことができない。元来非連続なる理念的なるものと現実的なるものとの二つのものが結ばれるとき、兩者の結合は否定を媒介することなしには不可能なことである。即ち理念としての「自由」自身が、絶対性を否定して相対的な個物又は集団と結ばれるのであり、結ばれたとき具体的には自由は自己を相対的なものとして限定している。形なきものが形あるものとして自己を限定することなしには、イデアは現実態として自己を實化する道を知らないのである。又、現実の個物又は集団から言えば、自己を否定することによつてのみ、絶対の理念としての「自由」という名と結ばれることができるのである。このことを忘れて、「自由」の名を冠することにより、自己が恰も自由の主体となつたかの如く考え、又はその様に宣伝することは越権も甚だしいと云わねばならない。ここに古來問題とされた名実論の現代的意義が考えられるのである。「自由」の名を冠する主体は、その名によつて審かれ、その即自的な結合性を否定されることによつてのみ、よくその名と結ばれることができるであろう。

聖書に「新しき葡萄酒は新しき革袋に」(マタイ伝九ノ一七)という有名な言があるが、これは深き社会的真理を蔵するものである。現実においては、既に述べた様に、古き革袋に新しき酒を入れることもあれば、新しき革袋に古き酒

を入れることもある。かくて名と実との不一致を招来し、概念と事実との理解の上に混乱を惹き起すこととなるのである。翻つてみれば、凡ての学問は、或る意味で、名の意味内容を明かにすることであると云い得る。宗教とは何ぞや、自由とは何ぞや、デモクラシーとは何ぞやの如く、凡ての名によつて表わされている概念の規定が学問の重要な任務である。これとともに、現実態にふさわしき正しき名を附すること、これ学問の任務でなければならぬ。名ができて次にラジオができたのではない。ラジオ、テレヴィジョンという事実上の道具ができて後、これに名が附せられたのであつた。それらのマス・メディアを媒介とする人々と人々との間の意志通達の現実關係が成立して後、マス・コミュニケーションという名が附せられたのである。しかも現実態は最初から名を附せられるために存在したのではないがゆえに、それに適當の名を附することは容易なことではない。ここに古来の正名論の現代的課題がある。

同じ現実態も「勢力」と命名される場合と、「暴力」と命名される場合とは、人々に対するそのものの印象に多大の相違がある。一つの社会的存在に「戦力」と名付くべきか、「保安力」と名付くべきかの如き、今日程正名論の考察が要請されるときははない。又、他面、いかなる個人的、集团的行動といえども、理念的なる名を冠することなしには、もはや一切の行動を容認され難いのであつて、これが動物でなく、理性的な理念追求的な人間の行動であるゆえんである。二箇の対立した集団行動が、いずれも「平和」という理念的な名を己がものとすることに最善の努力を払つていゝ現状である。それらの各々が理念としての名を追求することは自然であり、又当然である。問題は、その名によつて果して実が当然受くべき審判を経てるか否かにかかつてゐる。更に、又、その存在自体が存在の当初において正しく名と結ばれるとしても、これが他の文化地域に伝達移植される場合には、再び名実にかかわる問題が生起する。即ち、デモクラシーの名は、文化接触の過程においてその実を變改せしめられるものであることを見たのである。ここに名実論の社会的探求の課題がある。かくて、名に關わる現代的倫理の課題は、いかによく社会学的な客觀的な考察の地盤の上に討究され得るかにかかつてゐるものと思う。(一九五三、二、四)