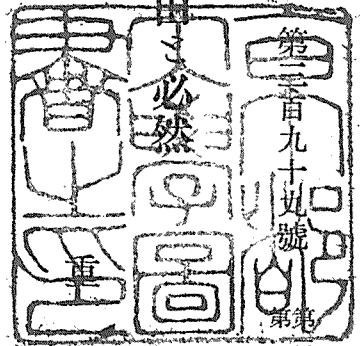


哲學研究

支那思想に於ける自由と必然

第三百九十九號

第三十五卷
第一冊



澤 俊 郎

人間が自己を取りまく社會的自然的環境に對處し、其の意味を把握する態度は、之を細かに分類すれば勿論千差萬別であらうが、其の間若干の類型が發見されることも確かである。民族に就いても之と同様のことが言へる。民族が多くの場合自然的社會的條件を同じくして生活する集團であり、特に文化的共通性を其の最も顯著な基盤として所有することが是認される以上、民族固有の思想を形成し其の特徵的要素を産み出す要因の一つとして自己の環境に對する態度が考へられ、しかも其の態度がそれぞれの民族に於いて或る傾向性を有することは理論的にも事實的にも肯定される所である。既に然りとすれば、民族が其の環境的諸條件に對して示す所の普遍的基本的傾向を吟味することは、其の民族の思想や哲學の根本的性格の理解に有效であるのみならず、必要な工作と謂はなければならぬ。

人間の環境的諸條件は一應自由及び必然といふ相反した二つの範疇に整理することが可能である。大まかな表現をすれば、神の意志や自然の秩序は人間に取つては必然であるに對し、社會秩序や道徳などは自由の範疇に入り得るものと言へるであらう。然し此は立場を換へれば必ずしも然らず、客觀的には人爲を絶してゐる筈の前二者にしても、

支那思想に於ける自由と必然

人間が或る條件を獲得したことに依つて之を左右し得ると考へるならば、少くとも主觀的には自由となるであらうし、後者の如く本來人爲的所産である場合に於いても其れ等が個人の自由意志を超越した或る權威を以て人間に對臨する面に重點を置いて把握すれば、一轉必然として解釋されることになる。自由と必然が必ずしも常に絶對的對立關係にのみ在ると限らない以上、主觀的解釋に介入の餘地を與へるのは當然と謂ふべく、むしろ吾吾は此の不安定性の故を以てこそ、此の問題を通して民族思想の基本的性格を探求し得ると思ふ。

二

漢族を中心とする民族的構成を有し、漢族の文化を核心とする民族文化を育成し來つた支那民族は、文化擔當の主体が二千餘年に亘つて動搖しなかつた點に於いて、先づ特異な存在と謂はなければならぬ。支那民族が世界の他の文化に對して極めて特徴的な一箇の體系的統一的文化を完成し得たのは、此の事實に負ふ所が甚だ大きいと思はれるが、然し支那文化の有する基本的性格そのものを總て此の事實のみに依つて解決することは出来ない。文化の性格の最終的決定者を探求するが如きは勿論容易ならざる課題であり、窮極的には民族性と云ふような抽象的なものに歸する以外方法は無いかも知れないが、若しより近い又より具體的な要因を求めんとすれば、その民族に一般な思惟の様式は看過し得ざる重要性を有してゐる。支那民族が其の自然の姿に於いて環境的諸條件を、より必然的なものとして解釋するか、將たより自由なものとして解釋するか、其の何れへの偏向性に當むかは、それが主觀的であるだけに彼等の思惟の様式に關する一つの具體的表現と言つてよい。一つの具體的表現に過ぎないが故に、凡ゆる性格を説明し盡すことは出来ないが、新しい一つの斷面を作ることとは問題の根本的解決に一步近づぐことは確かであらう。

先づ天の觀念を取り上げてみよう。周知の如く此の觀念は支那思想の基底に常に根強く横り、彼等の哲學や生活感情を内面的に規定する偉大な力を有してゐる。古代に於いて天を意味する稱呼が既に多數存在した事實は、彼等が天

に對して如何に複雑な感情を抱き、また如何に之を把握したかをよく物語るものである。試みに若干の名稱を擧げ
ならば

穹蒼 詩桑柔

蒼天 詩黍離

上天 詩信南山

旻天 詩召旻、左傳

昊天 詩無雨正、尙書堯典

皇天 尙書梓材

上帝 尙書君奭

帝 詩皇矣、尙書洪範

皇天上帝 尙書召誥

の如きものが、極めて通常の用例として發見される。人間の天に對する第一義的な認識は之を自然的存在として把握するに在ることは言を俟たない。かうした單なる感性的把握を、それ／＼天の形狀色彩位置に即して表現したのが「穹蒼」「蒼天」「上天」の三者である。もつとも爾雅に於いて異つた四箇の天名を四時に配當する整理が行はれた際「蒼天」が春に配せられ、「春には萬物が蒼蒼然として生ずるから」と言ふ理由が與へられて、宛然天の機能に着目した名稱の如く解されてゐるが、之は「蒼天」本來の意味とは考へられない。同様に、「上より下を監臨するもの」といふ機能の見地から「上天」を解釋するのは、其の原初的意義を捉へ得たものではない。

以上三者が天の感性的表現なるに反し、旻天以下は總て何等かの意味に於いて人間の感情を投影した心理的表現と言はなければならない。先づ「旻天」は「天が仁徳を以て下を覆ひ人間を愛愍する」といふ希求若しくは主觀的解釋

を内容とする概念であつて、其の使用者には天に對する訴願乞憐の心意が存する。人間能力の限界が意識せられ、天の恩寵が冀望せられるに至つた時、其の愛惠的作用の面が重點的に把握された結果である。此の段階に於いては、天は既に純粹自然現象たるの性格を喪失し、神の概念に接近しつゝあることは否定出來ない。

次に「昊天」は一應天の感性的把握から出發して其の廣大を意味するのであるが、此の概念は獨り天の空間的廣大を表現するに止らずして、天の有する意味の無限大に注意を置く所に特徴が有る。天は無限に擴張してゐるといふ物理的認識からではなく、宇宙の有する無限の神祕を包藏するといふ意味に於いて、意味的無限性が認識され宇宙の根源的存在に外ならないといふ確信に發展する。此は勿論人間の主觀的解釋の結果であり、しかも相當進んだ反省を待つて始めて可能な事に屬する。此に於いては天は最早訴願哀憐の對象と爲り得る親昵性から脱却して或る權威又は秩序の淵源としてこの不可侵性を帶有する方向に進まざるを得ない。昊が

元氣博大之貌。

混元之氣昊昊廣大。

などと解せられるのは此の爲めである。後世長く天の觀念の主要要素を爲した權威者的性格は斯くして確立したのであるが、「昊天」は此の權威者的不可侵的性格の一面を強く意識しつゝ、やゝ之を擬人的に表現せんとする所に成立する概念に外ならない。等しく權威者的把握を立脚點としながらもその立言の角度に従ひ、「昊天」は「昊天」よりも權威の内容並びに性格が具體的に感知される點に於いて、心理的意味は必ずしも同じく無いものがある。

「上帝」「帝」「皇天上帝」の三者は帝を以て天を表現する點で共通の發生理由を有するのであるが、帝は本來遠祖を意味する語なるが故に、此の三者は何れも祖先の神靈が在天するといふ宗教的觀念と密接に關聯してゐる。

文王陟降、在帝左右。詩文王

の如き場合には、帝を無限の上空と解することは到底許されず、必ず或る限定された場所又は物を指すと考へなければ

ばならないことが明白であるが、此の場合は文王の祖靈を意味してゐる。支那古代に於いては、死後人の靈魂は昇天して一定の星に宿るとする信仰の存した痕跡が窺はれるが、此の信仰を媒介とすれば祖先を意味する帝字が祖先の所在地たる天の同義語と爲るに至るのは異しむに足りない。要するに「上帝」以下の三者は「皇天」以上の數者と全く發生の由因を異にし、宗教的性格を有することを其の共通の特徴としてゐるのである。

古代文獻に既にかくも多數の名稱が見えるのは古代支那人の天に對する感覺の複雑さを端的に示してゐるが、以上諸概念の中、後世の天の觀念にも強い連繋を有するのは、最も哲學的要素に富む「昊天」「皇天上帝」の概念である。此の三者は、たとひ其れが人間の主觀的解釋の所産なるにせよ、天の機能を最も豊富に其の内容として包攝するからに外ならない。殊に「昊天」に於いて顯現された權威及び秩序の淵源としての天の理解は後世長く天の觀念、特に哲學的な天の觀念を根本的に支配し、此の要素と宗教的要素との結合に成る「皇天上帝」は、漢代に至つて天の諸神が階級的に整理された時に絶對至上神の名稱として採用せられ、其の最高の權威者の性格が確認されることゝさへ爲つたのである。

一體天に對する權威者の認識は天の諸名と離れた全く別の側面からも觀察し得る。例へば天命思想の如きが其れである。孔子が

五十而知天命。

と言ひ、更に溯つては

時惟天命。

天命自度。

惟天降命。

祈天永命。

支那思想に於ける自由と必然

等の諸文が尙書の周に關する記錄に多數見える。天命思想は其の細別は暫く措き、要するに天が超越的統制力を人間に對して發揮するといふ確信を基礎にしなければ成立し得ない筈のものであるから、周の末期孔子時代の知識人は勿論、周代初期の支配者も既に斯る觀念に到達してゐたことが立證される。此は尙書の同じ部分に天威を畏れ天意を崇ぶ思想が充満し、凡そ國家の隆替君主の成敗が悉く其の行爲に對する天の意志的反應の結果として解釋されてゐる事實と并せ考へる時、周代知識階級の主流觀念が此に在つたことを思はしむるに十分である。

天命思想の一つの展開に中庸の立場が有る。中庸の有名な

天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教。

は中庸の新しい部分に屬し周代末期の成立に係るものであるが、此に示された天命思想は哲學的展開を試みた點で注目し得る。中庸の著者は人間論に就いては固より性善の立場を取るが、其の善なる普遍的人間性の淵源として天を考へ、一切の道德教化の規範的作用を此から導き出さんとするのである。道德は一應内在的規範として成立はしたものの、同時に之を擔ふ人間の主體性は天に隸屬せざるを得なくなつた。此は人間を自由の世界から必然の世界に移動せしめつゝあるのではなからうか。實は此のみに止らない。中庸の著者は天といふ表現の感覺的具體的性格を避ける爲めに、より抽象的な「誠」なる概念を發見し、

誠者天之道也、誠之者人之道也。

自誠明謂之性、自明誠謂之教。

と稱するに至つた。「誠」は天の最も原理的抽象的表現に外ならざるが故に、右の思想に於いては人間は誠の外に寸毫も獨立するものではなく、却つて誠に依つて始めて其の存立が保障されるに過ぎないとされることが明かである。「昊天」の概念の中に其の萌芽が發見された意味的無限性は今や極度にまで自己を擴大し、「誠」といふ宇宙原理の形を以て人間を自由から必然の網に完全に收容し終つたと言はなければならぬ。中庸の思想を自己の哲學の基礎とす

る宋學が、此の方向を一層徹底させたのは當然であつた。周知の通り、宋學に於いては性は理であり、誠は天理の本然であると解せられ、遂に

・道之本原出_二於天、而不_レ可_レ易、其實體備_二於己、而不_レ可_レ離。

と稱するに至る。人間の本性は天理そのものであり、天の本體は人間に於いて最も具體的に顯現される。宋學の主流を爲す程朱の學に於いては理氣二元的存在論が説かれてゐるが、理は氣を定着凝結せしむる所以のものと解釋され、理を離れて存在の可能は考へられてゐないのである。天理を存在の根源と見る強力な要求は、本來全く別な起源を有する宇宙論、例へば陰陽說五行說の如きものまでも自己の傘下に吸収し、天理の根源を明かにしつゝ、それ等を總て包括した體系的宇宙觀を組織せしむるに至つた。太極圖が其れである。

天の觀念がかくの如き決定的方向を取つて展開した事實は、實は自由と必然の問題に關して示された支那思想の一般的态度を知らしむるに十分であると言つてよい。性を天理其のものと見る哲學は人間理性の崇高を示し、其の絶對的權威を確立せんとする欲求に發したものであり、また確かに一應所期の目的を達成してはゐるのであるが、然し天の觀念を導き入れた論理的歸結として理性の絶對自由は否定せられ、天理の必然を承認せざるを得なくなつた。人間性に許可された自由性は天理の支配下に於ける制限附きのものであり、天に對する自由は全然有り得ないことになつた。理を離れて人間存在は考へられないからである。一體人間理性の獨立尊重に對する關心が顯著に爲つたのは孟子の時代に始る。つまり個人の價値に對する學者の關心が高められ、人間解釋が新たに問題と爲つた時期であつた。孟子の性善説は此の課題に對する一つの解答として提出されたと言つて差支へ無い、孟子は性善を立證するに當つて形而上學的説明に由ること無く、性の發動と見られる情の本質を分析するといふ經驗的方法を採用するに止つてゐた。所謂四端説が是であるが、此の立場に在つては超越者の概念が猶ほ出現してゐない爲めに、人間性の偏善的本質は生物としての人間本來の自由と解し得る餘地が残されてゐたと言へる。然るに此の性善説が中庸を経て漢以降儒家哲學

の主流を爲しつゝ遂に宋學にまで發展するに及んでは、前述の如く天の意味的無限性の觀念と結合して形而上學的説明が興へられ、理論的體系は完備した代りに、自由は變じて必然と爲つたのである。孟子の時代には人性論者の中にも、例へば告子の如く性を濶水の東西すべきに譬へ、後天的努力即ち人間の自由に依つて定め得べきを説く者も有り、又荀子の如く天と人間とを截然分離し

大_レ天而思_レ之、孰_ニ與物畜而制_レ之。從_レ天而頌_レ之、孰_ニ與制_レ天命_ニ而用_レ之。

と言ひ、天を人間の利用の對象たる單なる自然物と考へる學者も現れてゐる。此の二つの立場は何れも明かに人間の自由の保障必然への反抗であり、其の何れを取つても人間理性の獨立自主性は論理上十分説明することが可能で、當時の學界の要求を充し得るに拘らず、其れが遂に哲學の主流と爲ることなくして衰微し、天理に由る如上の決定論的解釋を取る立場が獨り永き生命を有するに至つたのは、支那思想を其の根底に於いて制約する一つの大きな傾向性——自由より必然へ——の然らしむる所ではなからうか。

三

右の如き天の把握は、自然の秩序は人間に對して如何なる關係に在るかといふ問題に直ちに關聯を生ずる。其の解釋に就いては固より種種の立場が現れてゐるが、兩者の間には一定の因果關係が成立し、自然の秩序は人間に取つて規範性を有すると見る思想が優勢であつたことは注目されなければならない。先づ尙書の洪範は君主の道とすべき政治上倫理上の根本原則を所謂九疇の形に於いて陳べたものであるが、其の第八疇に庶徵の一項が有り、休徵答徵が左の如く説かれてゐる。

休徵

君主が肅ならば適宜な雨が降る。

君主が又ならば適宜な日照りが有る。

君主が暫ならば適宜な暖かさが有る。

君主が謀ならば適宜な寒さが有る。

君主が聖ならば適宜な風が吹く。

答徴

君主が狂ならば淫雨が有る。

君主が僭ならば日照りが続く。

君主が豫ならば時ならぬ暑さが続く。

君主が急ならば時ならぬ寒さが続く。

君主が蒙ならば時ならぬ風が有る。

肅・父・狂・僭など君主の道德性の如何によつて、それ／＼晴雨寒暑風の自然現象が之に對して出現することを言ふのであるから、兩者の間には深い因果律の作用が肯定されなければならない。此の庶徴の思想を表面的に解釋すれば、君主の道德的條件が因で自然現象は單に機械的に之に應ずる果の如く考へられ、従つて君主は主體的に自己の態度を決定して自然現象を自由に制御する能力を有することに爲るかも知れない。未開社會には確かに斯る信仰の存したことが明かにせられて居り、庶徴の思想は此の傳統的觀念を含みつゝ成立したものであつたらしい。若し此の段階に止るならば人間は論理上大なる自由を保障せられ、必然の支配から全く脱却し得るのであるが、庶徴の思想は實は此の自由を轉じて必然と爲すべき契機を既に藏してゐた爲めに、忽ち之に續いて所謂天人相關的な哲學の發生を見るに至つたのである。

元來休徵咎徴が若し單に君主の徳性に對する自然現象の反應といふ一方的關係を意識内容とするに過ぎないならば、

此は政治の基本的九原則の一つにとするに足らざるものである。表現の如何を問はず、其れが洪範九疇の一に列せられて政治の大原則と認められたのは、君主は自然現象を綿密に考察して自己の道德的政治的反省を不斷に積むべしとする要請を、背後に用意するからに外ならない。人間に與へられたと思はれた自由は實は庶微の思想に於いても既に絶對的なものではなく、自然現象が人間の意志や行爲を逆に制御せんとする衝動を明瞭に豫想し、之を暗暗裡に承認するものである。これが必然の權威を認める以外の何物でもないことは贅言するまでも無からう。

庶微に於いて既に用意された此の方向は、漢代以後の所謂災異說に於いて愈々強化されるに至つた。災異說は前漢の春秋學や易學に附隨して發達し、自然現象の解釋に依つて君主支配階級の意志行爲を抑制せんとする目的のものである。災と異とは何れも異常な自然現象を意味するが、災は異より小さく、先づ災が現れて後に異が生ずると説かれてゐる。災異說の偉大な組織者と見られる董仲舒の説明を假りれば、

凡災異之本盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽、而天出災害、以譴告之。而不知變、乃見怪異、以驚駭之。尙不知畏恐、其殃咎乃至。春秋繁露

災異は君主の失政に對して天の示す警告であると解釋し、君主は災異の出現に依つて反省を重ね速かに失政を正さなければならぬ。若し其れが行はれなければ、君主の失脚を強制するが如き革命的現象が繼起すると説くのが、災異說の綱領である。此の思想は其の直接の目的を政治に置くが故に表面的には主として君主一人の徳性が問題とされてゐるが、之を構成する理論そのものに就いて言へば人間一般を對象として完全に妥當するものである。此の思想の下に在つては、自然現象は人間に對して規範的權能が認められ、人間は必然の前に其の自由を抛棄しなければならなくなつた。庶微と全く同じ系列の思想であるに拘らず、問題の重心は必然への服従といふ點に變置されたと言つて可は無く。

此の段階に於ける災異思想は、既に現れた自然現象を根據として之に對應する筈の過去の人間行爲が問題とされる

のであるが、別な方向へ展開した災異説の一分派は、此の理論の支配分野を未來にまで擴張せんとする意欲を示した。豫言的災異説が即ち是で、之に依れば災異理論は空想的には勿論、時間的にも無限の妥當性を要求し得ることゝ爲るのである。此の分派は董仲舒の弟子の時代に發生したが、其の説く所は異常な自然現象の解釋に依つて未來の社會的異變を豫知し得ると言ふに在る。例へば泰山の大火が自力で起立した事を以て、微賤者が身を起して新たに君主と爲るべき必然の徴候と解釋するが如きである。災異思想に於ける豫言は蓋然性や可能性を論ずるのではなく、必然的確實性を主張するのである以上、若し此の説の理論を是認すれば人間社會の未來の現象は總て超越者に依つて豫定せられ、人間に對しては必然的意味を以て現れてくることに爲る。人間は好むと好まざるとに關り無く、其れを受動的に承認せざるを得ない。人間が歴史を造るといふが如き觀念は此の思想に於いては到底許容せらるべき筈も無く、歴史は人間の能力を絶した力に依り豫定的必然性を以て人間と獨立に進行せしめられるものに外ならない。此の種の豫言的災異説の理論自體は極めて非科學的前論理的段階のものに過ぎないに拘らず、其の人間心理に對する影響力は甚だ大きく、自然現象の變異と政治革命の發生との間の必然的關係を示す説話は枚舉に勝へないほど作られてゐる。此の理論を組織的に述べたものが所謂組織緯説であるが、そこに開陳された豫言は支那社會に對して輕視すべからざる威力を有してゐる。そして常人は必然の支配下に在りながら必然の所以を知る能はざるが故に、之が知解の特殊能力を備へた者は方術望氣の徒として獨特の存在意義が認められる。

豫言者未來記の類は何れの社會に於いても見られるものであり、歴史が超越者の決定に依る必然の過程に外ならずと解せられることも必ずしも支那社會獨自の現象とは限らない。然し斯る觀念の支配分野が宗教的範圍のみに止らないで政治や文化の殆んど全領域に及び、事實上人間生活に全面的干渉を爲したと、及び其の本來の非合理的性格が長く不變のまゝ維持されて長期の生命を保つたことは、支那社會に特に著しい現象である。自由と必然の見地から此の現象を觀察するならば、此を可能ならしめた民族心理が大いに問題と爲るのである。

四

こゝでは少しく眼を轉じて墨家の思想を自由と必然の問題に即して考へてみよう。墨家の理想社會は、周知の如く兼愛交利の原理に依つて支へられる社會に相異無いが、之を構造的に見れば尙同尙賢の社會である。彼等は人間が自らの主觀に依つて判斷を立てる自由を有することは秩序の失はれる原因であると考へ、所謂一人一義二人二義十人十義の原則を否定する。是に於いて人人の思惟行動の基準は自己の屬する長上の判斷に服従する以外には存し得ない。即ち彼は嚴密な階層的社會を想定し、士は大夫の判斷に、大夫は諸侯の判斷に、諸侯は天子の判斷にそれ〴〵服従して自己の自由な判斷の權能を拋棄せんことを要請するのであるが、斯る社會が弊害無く成立する爲めには各階層は嚴格に知能的に序列されなければならないが故に、此の點から言へば尙賢であると共に、人人が總て自己の上位者の判斷に絶對服従の義務を有する點から名ければ尙同と言ふことが出来る。かくて墨家の理想社會は實質上尙賢、形式上は尙同と考へられるが、尙同の頂點を占める者即ち天子に對して判斷を提供すべき者は何處に求められるかと言へば、彼等は直ちに天を以て之に充てる。つまり天の意志判斷は絶對的であり、それは階層的の下に及び總ての人間を完全に拘束する權威を有する。此の權威に對しては人間は一切の判斷能力を禁止されるのであるから、其れが如何に極端な自由の剝奪を意味するかは推測に難くない。墨家は淮南子に「鬼を右ミダシぶ」を以て特徴づけられてゐる如く超越者に對する信賴が甚だ強烈で、兼愛理論の如きも其の道德的當爲性を天の意志から導き出し、又特に「明鬼」の一篇を作つて鬼の存在を立證せんと試みたほどである。もつとも彼等の考へてゐた天は極めて人格的で、生物的な意志感情を有する具體的存在として描かれてゐるが故に、普遍的抽象的な「理」の哲學へ向つての發展性は豫想されないものであるとしても、絶對的權威を以て人間に迫る必然性の淵源と爲り得る點は何等異なる所は無い。かくて墨家の抱懐する理想社會の構造に適應する哲學は、人間理性の自由を抑へて天の意志に基く權威を總ての人間に強要する一種の必然

性の哲學たらざるを得なかつたのである。

墨家に次いで道家思想を考へてみると、此でも亦人間の絶對自由は必然を以て迫る自然の前に抛棄されるべきものとして解釋されてゐる。先づ道家は人間が感覺的に把握し得る現象の背後に超感覺的な實在即ち宇宙の本體を考へ、之を道とか虚無とか恍惚とか名けてゐることは何人も知る通りである。人間は道の實體を捕捉する能力を缺き、たゞ其の機能を現象に依つて知り得るに止るが、存在の根源を爲す此の絶對者の機能は人間に取つては當然絶對的であり必然でなければならぬ。人間は此の大知大道の前に自己の小知小道を自ら否定することに依つてのみ、纔かに自由を獲得することが出来るが、然し此の自由は人間の本來有すべき基本的絶對的自由とは性質を異にする。かうした絶對的自由の否定の下に新たな自由を保障せんとして、道家は凡ゆる人爲の排斥を説き自然主義を強調して已まないものである。

絶、理棄、知、民利百倍。老子

大知閑閑、小知間間。老子

と言ふのは知識の否定であり、「曠は臍を隠し肩は頂より高い」といふ稀代の不具者支離疏を描き、

夫支離其形者、猶足以養其身、終其天年。又況支離其德者乎。莊子

と稱するのは、肉體的無用を以て精神的無用の絶對的價值を強調せんとするのである。彼等の所謂無用の用は、人間營爲の社會に於ける無價值性が自由の唯一の保障に外ならざることを意味すると思はれるが、然し人間社會に於ける無價值性は人間の自由に依つて直ちに實現されるものではなく、却つて自由の抛棄を前提とする、道への服従に依つてのみ期待される。これ即ち必然の支配の承認に外ならない。

列子の書は原始道家の思想に混ふるに魏晉の道家を以てしたものとされるが、其の力命篇には智力と運命との關係が論ぜられてゐる。此に命とは張湛の解する如く、「必然之期、素定之分、雖此事未驗、而此理已然」ものである

が、此の命に對しては聖人の智力と雖も何等加ふる所無きを説き、若し人力が壽夭窮達を左右し得るとするならば天理を知らざるものと稱してゐる。そして列子は相反した二箇の絶對的人間像を描くに當り、此の素定の分を信じて自己の知識欲望を一切否定する徹底せる運命論者に其の一つを求めてゐるのは、自由と必然の問題に關する彼の立場を端的に表現したものと言へるであらう。老莊の自然主義にせよ列子の運命主義にせよ、實は必然への屈服を自體を窮局の目的とするものではなく、かくすることに依つて新たな意味の自由を確保せんとする要求から發したと解すべきであり、従つて自然の秩序に規範的必然性を與へて社會秩序の根據たらしめんとする、一部儒家に見られる必然性の哲學とは性質を異にするものであるが、然し自由の確保を斯る論理を以て實現せしめんとする思想そのものゝ底には看過し得ざる意義が存するのである。

五

上は知識階級の思想から、下は民衆の生活感情に至るまでに廣汎深刻な影響を及ぼしたものに神仙思想が有る。不老長生を希求する人間の一般的欲望の外に支那民族に固有と思はれる強い現實主義的傾向も加つて、人間生活に於いてのみ充される精神的物質的快樂を永久に享有し、しかも其れを現實社會に不可避な諸の醜惡を總て排除した状態の下に於いて實現せんとする欲求は、支那社會を特徴づける一つの極めて顯著な事實と爲つて現れてゐる。かうした神仙世界に對する空想は、やがて其の世界の所在や構造に關する論議を生み出し、更に登仙の方法登仙の可能性登仙の時期、並びに仙界と俗界との關係等の諸問題に就いての考察を刺戟し、茲に一箇の體系的な神仙思想の成立を見るに至つたのである。

不老長生を求めたる漠然たる感情ならば恐らく何れの世にも認め得るであらうが、それがやゝ具體的な形を取つて歴史的意義を有するまでに發達したのは秦代である。統一國家の專制君主としての權威を擅にし現實的な欲望に關する

限り求めて得られざるは無かつた筈の始皇帝が、自己の永遠の生命を保障すると信じられる神仙世界を探求するに費した努力は測るべからざるものが有つた。漢以後神仙への關心は益、昂まり、前漢武帝の如きは其の世界への交通と自己の登仙性獲得との爲めに國家經濟を破綻させるに足る支出を惜まなかつた。神仙熱の高揚と共に神仙に交通し登仙の秘法を知ると自他共に信ずる特殊の技術者即ち方術の士が多數出現して其の道を説いて居り、吾吾は之に依つて當時の神仙觀念の大體を知ることが出来る。漢代に於いては神仙世界の所在並びに其の世界との交通及び登仙の方法が主要な課題として意識されるに止つて、神仙理論は猶ほ十分に關心の對象と爲つてゐない。理論的討究が行はれて思想としての組織を備へたのは魏晉以後に屬するが故に、此の思想に就いては二つの發達段階を明瞭に區別する必要がある。そして其れが自由と必然の問題にも關係してゐるのである。

秦漢時代に於いて仙人を招聘し若しくは自ら登仙の資格を得る確實な方法として方術の士の主張する所は勿論一二に止らないが、人爲的に達成し得べき性質のものたる點に於いては共通である。例へば特定藥を飲用すること、丹砂等諸藥劑を化して黄金を作ること、靦臺を作つて肺囊を置くこと、泰山に於いて封禪の禮を行ふこと等、其の因果關係こそ全く明かにされてゐないが、方法自體は何れも人の爲し得る所のものである。つまり此の段階の神仙觀念に於いては、登仙に關する人間の自由は全面的に肯定されてゐると言つてよい。方法さへ宜しきを得れば登仙の欲求は必ず達成される筈と考へられ、人間の自由意志を超越した條件は何等言及されてゐない。勿論示された方法の中には特定藥の服用黄金の製作等の如く、實際上實現容易ならざるものも有るが、要するに人力の範圍内の問題で、少くとも先天的豫定的條件は全く含まれてゐないのである。

然るに魏晉時代（三—四世紀）の神仙思想に至ると必ずしもさうでない。晉の葛洪の抱朴子は秦漢以降の神仙思想を整理し、且つ理論的體系を興へることに依つて當時の思想統一の軸心たらんとして作られたものである。既に人間としての生理的限界を超えた人間を現世的狀態の下に於いて生存せしめる神仙世界の存在を信ずる以上、葛洪を純粹

な合理主義者と言ふのは無理かも知れないが、此の時期の神仙思想の中心問題を爲した登仙の可能性及び登仙方法に關しては、一應合理的立場から解決せんとする意志を示してゐる。先づ葛洪は登仙の方法に就いては、鍊丹作金服藥等秦漢以來の傳統的方法をも決して抛棄しないのみならず、むしろより組織的に其の具體的因果關係を説き、更に進んで從來の神仙家の未だ全く言及せざりし道德的方法さへ新たに強調するに至つてゐる。而も其の道德は決して神仙世界獨特のものではなく、忠孝和順仁信の如き現世的道德であつて、此等諸德行の履修が鍊丹服藥等神仙の手段と同様の重要性を有することを論ずるのであるから、秦漢方士の奇法主義に比すれば遙かに合理性に富むと言はなければならぬ。たゞ人間の自由が登仙に關して一應承認されてゐる點に於いては、前代の立場と同一である。

然るに葛洪は同時にまた全く別の立場をも并有する。それは登仙の先天的契機を肯定し、素天的運命の要素が此の問題に對して有力に作用するとの見解を執持することである。彼は古來仙人の道を修めて遂に仙化する能はざりし多數の實例を挙げた後に、其の理由を、

按仙經、以爲諸得_レ仙者、皆其受_レ命、偶_レ神仙之氣、自然所_レ稟、故胞胎之中、已含_レ信道之性、及_レ其有_レ識、則心好_レ其事。抱朴子

と解釋する。胞胎の中に在つて神仙を信する素質が人間に與へられると否とが登仙の能否を決定すると言ふのであるから、此は人間の自由に非ずして必然である。然らば之を與ふるのは何物かと言ふに、彼は之を星宿の機能に歸する。

命之修短、實由_レ所_レ值、受_レ氣結_レ胎、各有_レ星宿、命屬_レ生星、則其人必好_レ仙道、好_レ仙道者、求_レ之亦必得也、命屬_レ死星、則其人亦不_レ信_レ仙道、不_レ信_レ仙道、則亦不_レ自修_レ其事也。抱朴子

と言ふのが是である。かうした星宿の絕對的意志を以て神仙的素質が既に胞胎の中に於いて與奪され、其れが他の登仙能否の決定的要素と爲るとすれば、登仙に關する限り人間は必然の支配にたゞ順應する以外爲す所を知らないことになる。而して葛洪の解釋に依れば、此の星宿の支配は登仙の素質に止るものではなく、天地をも含めて萬物の創造

は一に其の機能に待たざるは無いとされてゐるから、必然の權威は人間生活の全領域に及ぶこと勿論である。もつとも葛洪は上述の如く登仙に關する人間の自由を或る程度認めてはゐるが、其れは畢竟必然に依る素質の存在を前提條件とするに止り、必然と同次元的に對立し得る意味の自由ではあり得ないことが明かと爲つた。

秦漢時代に於いて人間の自由を認めてゐた神仙説が、魏晉に至つて何故に必然性の哲學を持ち出さなければならなかつたか。此には種種の困難な問題が含まれてゐると思ふが、秦漢以來數百年に互つて神仙説が經過して來た社會的經驗、並びに魏晉の神仙思想に負はされてゐた思想統一の課題は其の最も直接にして有力な原因であつたと言へよう。矛盾を含む人間性の統一的解釋は既に古代以來哲學の重要な問題を爲してゐたが、魏晉時代に至つて儒教的嚴格主義が一時的にせよ後退して新たな觀點からの人間解釋が哲學的に要求され始めると同時に、統一的國家の崩壞と關聯する社會的諸條件の變化は、人間實存の問題に關しても何等かの解決を出すべく迫つて來たのである。魏晉の神仙思想は自己の蓄へ來つた經驗及び自己の置かれた地位から言つて、此の困難な諸問題に解決の示唆を興へるに最も適格性を有してゐたのであるが、其れは必然を無視して自己傳來の自由の觀念のみに能く解決する所では到底無かつた。魏晉の神仙家が此の自己の重大な使命を自覺すればする程、必然の觀念に拂拭し得ざる意義を認めざるを得なかつたのが當然である。然し神仙説に數百年に互る經驗内容を提供したのも、魏晉の神仙思想をして統一の使命を自覺せざるを得ない條件の下に置いたのも、俱に支那の歴史的發展であつて、其の背後には支那の民族感情や文化の精神が存することを思ふならば、此に至つて必然の觀念を導き入れなければならなくなつたのも實は單に神仙思想のみの問題ではないのである。

六

支那の思想及び哲學が自由と必然とに就いて如何なる解釋の態度を示したかは、以上に於いて其の大體を知ること

が出来た。必然の權威を無視し務めて人間固有の自由を伸長せんとする立場も固より絶無とは言ひ難く、古くは荀子の天人分離の思想に始り、中ごろ王充に依つて代表される運命否定論に至り、後には列子の書に見える他の一つの絶對的人間像の如く必然の權威を全く認めずして自由を一方的に強調する思想の如きは、此の立場に屬する主なるものであるが、然し古今を通じて支那思想の主流を爲してゐたのは必然の權威を承認する立場であると言はなければならぬ。

必然の權威の承認に勇敢であつた思想や哲學は、一體自由を如何に見てゐたかといふ疑惑が生ずる。かゝる思惟の體系に於いては人間固有の自由の觀念は全く發生しないのであらうか、抑も無價値の故を以て輕視されるのであらうか。實は其の何れでもない。自由に對する要求は決して稀薄ではないのであるが、人間の環境的諸條件を形成する必然の秩序に對して自己の存立を主張するような絶對的自由に多くの期待を寄せないだけである。支那民族は民族としての長い經驗を通して斯くの如き絶對的自由の有り得ないことを知らされてゐた。論證を超えた民族の先天性にも由るであらうが、長期に亘つて影響を及ぼした地理的經濟的諸條件による後天的結果も有るであらう。農業に對しては自然現象は正に絶對的意味を有し、其の秩序は必然的權威以外の何物としても受け取り得ない性質のものであるとすれば、之に對して人間の自由を一方的に強調してみた所で、畢竟それは非現實的であり、無意味に過ぎない。若しかゝる環境と認識の下に於いて猶ほ且つ何等か自由の保障を獲得せんと欲するならば、人間固有の自由を一旦否定することに依つて新たに生ずる所の自由、換言すれば必然の絶對性的の容認に依り却つて保障される異次元の自由を追求する以外に道は無い。此の道を最も明瞭に現したのは道家の自由觀であるが、他の思想に於いても高い關心が示されてゐたのは總て此の種の自由に對してである。自由を得んとして自由を否定し、自由の保障を必然の權威に求めたとも言へるであらう。

獨り觀念の世界に於いてのみ然るに非ず、實は社會生活の實際に於いても同様である。堅固な絶對主義と結びつい

た所謂官人支配の機構の下に於いては、支配階級の権力は被治者に取つて正に必然以外の何物でもない。彼等は此の必然的權威に對して正面から自己の自由を主張しなかつたことは、理論の世界に於いて學者の取つた解釋の態度と全く揆を一にする。然し彼等が自由を愛しなかつたのでは毫もなく、彼等ほど自由を愛する者は無いと言つても過言でない。彼等は皆自己の周邊に彼等自身の別の一世界を構成し、此の世界に於いてはそれ／＼完全な自由を謳歌してゐたのである。故に其の自由は悉く孤立した自由であり、本質上全體的結合の不可能な性質を備へてゐる。此は元來支配權に同位的に對立する筈の基本的自由の否定に依つて始めて成立した異次元の自由なるが故に、如何に其の勢力を擴張しても支配權に對する革命精力の濫床とは爲らない。其の長い專制政治の歴史にも拘らず、支那社會に於いて民衆の自發的精力の統一による革命運動がいつ最近まで出現しなかつたのは、此の獨自な性質の自由が民衆に意識されて、支配權の必然的威力に對する防壁を爲してゐたからである。いかに強烈な支配權力が客觀的には存在しても、個人が自己の周圍に主觀的自由の世界を有して其壓力を意識しない場合には、權力に對する反抗精神が組織的に結集されることは難しい。若し支那民族が哲學的理論の世界に於いても社會的實踐の世界に於いても、必然の權威を姑らく容認するだけの餘裕を有しなかつたならば、支那社會は全く異つた歴史を辿つてゐたに相異なる。それが支那社會に幸福であつたか否かは未來が解答する問題である。

ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

Freedom and Necessity in Chinese Thoughts

By Toshio Shigezawa

It is a momentum of capital importance in determining the character of our view of the world, whether we consider the various orders in human life to have been imposed upon us with necessity, or, on the contrary, to be something which depends upon our free choice; and in this respect each race is found to have its own particular inclination. The concept of 'T ien' in Confucianism, the fundamental ideas of Taoism, the doctrine of predestination found in 'Shên-Hsien' Theory, etc., all seem at first sight to incline towards accepting these orders as something given by necessity. This, however, does not definitively mean that the human liberty is made little of in the Chinese thoughts. The Chinese are, generally speaking, a people with a strong aspiration towards freedom, and their philosophies accordingly do not fail to display strenuous efforts in constructing such systematic theories as may insure the possibility of freedom; or we should more rightly say that it was just for this purpose and in the process of these efforts that they first recognized the authority of necessity, rejecting the freedom and personality proper to human beings. And this, as they believed, was exactly the way how to attain to the genuine freedom established on a firmer ground: in other words, obedience to the authority of 'necessity' does not imply the negation of the subjective spontaneity of human intellect, but rather such was to be, so to say, the logical

postulate necessitated for its positive foundation. The first passage of the "Doctrine of the Mean" might be quoted as a fine example of such sources as would suggest this sort of interpretation: "What Heaven has conferred is called the Nature. An accordance with this Nature is called the Path of Duty".

In close relation with this state of affairs in the region of ideas, Chinese people are found, in practice also, to have endeavoured to get to freedom by way of recognizing necessity first of all. It was only because they had provided themselves with cosy corners of personal freedom, that they were not called upon for such a considerable space of time to organize any revolutionary movement against the government of bureaucracy combined with absolutistic powers. Thus the discovery of freedom in the context above stated makes a remarkable factor which constitutes the character of the thoughts as well as of the real society of China. In case the Chinese people had not possessed such mentality from the very beginning, Chinese culture and society must have been quite different from what they actually are.