

自由に関する比較思想的な研究試論

(その一)

田路 慧

はじめに

現代はまさに激動の時代である。その最大のもは大国ソビエト連邦の解体と世界の盟主を自認するアメリカの経済的衰退と様々な面での分裂的傾向である。前者は経済的・政治的・社会的自由あるいは精神的自由を求める民衆の衝動的ともいえる抵抗運動によって堅固不動とみなされていた強大な独裁機構の崩落的な自壊作用によってもたらされ、後者はむしろ逆に過度の競争の自由や性的自由など社会的市民的自由の爛熟ないし行き過ぎによってもたらされた精神的荒廃あるいは文化的退廃がその根底にあると思われる。自我の拡張と飽くこと無き欲望の追及、利潤獲得競争の自由を本質とするブルジョワ的自由は、一方では南北問題など貧富の拡大と格差・不平等を生み、他方では過度の競争の生むストレスによる精神的荒廃と目的のためには手段を選ばずといった道徳的退廃をもたらしている。そしてさらに資源の乱費と環境の破壊を激化させて、人間というよりも生物そのものの生存をも破滅させかねないところに至っているのである。このような危機的状況を招来した様々の事象の根底にはこれまで述べてきたように人間の自由の問題が潜動しているのである。かくてわれわれは今こそ自明のこととして深く探究することのなかった自由の問題に真剣に取り組み、従来の西洋的自由観を超越して、危機的状況を突破しうる新たな自由観を探究確立すべきときが来たということができよう。そしてそれは東西両思想における自由観の比較思想的な研究によって切り開かれることになるであろう。筆者は東西両思想における倫理的自由概念に関する共同研究を企画推進し、その成果を『人間と自由』（河野真編・以文社刊 一九八四）という研究書として刊行し、以後も自由に関する研究を続けてきたが、本論ではこれ

までの研究成果をふまえて、東西両思想における自由観の比較検討を試み、新たな全人的な自由観の構築に資したいと思う。

西洋における自由の語義

「自由 freedom liberty Freiheit Liberté」という言葉のもつ意味は多様で難解で神秘的である。そのために様々な誤解や独断や狂信をうみ混乱をもたらしてきた。共に「自由のために」をスローガンに双方が戦うこともしばしば行われたのである。また自由主義を国是とする国において自由を求める暴動が起こったりするのも自由の問題の複雑さを示しているということができよう。「自由は一つの神秘である」(マールブランシュ)とか、「自由は哲学の躑躅石」(カント)とかいわれる所以である。そこでまず初めに「自由」という言葉のもつ意味から検討してみよう。

英語 freedom の原語は frēo で、その原義は dear の意をもち、ギリシャ語の philos に対応する語である。ピロスは愛すべき、親愛な、という意味であるが、親しみ愛すべきものは何といても自分のもの、自分の家族、自分の仲間、自分の氏族や民族など自分の関わるものである。そこで frēo は「自分の」という自己に関わる意味をもつようになったとされている。このことはドイツ語 Freiheit の語源である frei においてもいえることじ、frēo も frei もその語源は古代インド語の priyah で、やはり「愛する」とか「望ましい」ということを意味しており、古代インド・ゲルマン語の prai すなわち「愛する」「大切にする」という語に通ずるのである。このように frēo も frei も「自分の」という意味を潜在的にもち、「自己」に関わる語であるが、さらに注意しなければならないことは、この「愛する」あるいは「大切にする」対象が、自分の属する「同じ氏族や血族」あるいは「同階層の仲間たち」といった「親しい集団」を指していることである。友人を意味する英語の friend やドイツ語の Freund が、この prai や frei を語源としていることがこのことを明瞭に示しているということができよう。このように自由 freedom という語は元来個人の心情に関わる面と集団への帰属に関わる面との両面をもっていることが分かるのである。一般に liberty は外的身体的自由を意味し、freedom は内

的・精神的自由を意味すると解されているが、語源的にみればそれはいわれないこととすることができよう。

西洋思想において自由が最初に意識され意識的に追求されるようになったのはギリシャ時代であった。ギリシャ人たちは自由を目標としスローガンとして議論し、自由を求め、自由の名のもとに戦った。

「おお、ヘラスの子らよ、進め！祖国に自由を！子や妻に自由を！古い神々のお社や父らの墓地に自由を！すべてはこの一戦で決まるのだ」（アイスキュロス『ペルシャ人』四〇二―五）

ギリシャ語の自由 *eleutheria* は隷属 *douleia* に対する語で、奴隷 *doulos* に対する自由人 *eleutheros* を意味し、個人を指すよりも奴隷ではない状態・奴隷ではない同族や集団や仲間、階層を意味する言葉であった。これは *liberty* の語源であるラテン語の *libera* も同様である。かくて自由の語は本来的に奴隷ではないこと・隷属状態にないこと、解放された状態を意味しているのである。しかも個人においてよりもむしろ集団的に隷属状態から解放されている状態をいうのである。これはギリシャ・ローマの時代には戦争に破れると民族や氏族全体が奴隷とされたことによるのであろう。ここにおいても自由の語が集団的な意味と親愛し団結する意味の両方をもっていることが伺われるのである。

以上、みてきたように西洋思想における自由の語は語源的にみれば、潜在的には「自分の」といった「自己」に関わる意味をもちながらも、主として自分の属する氏族民族階層など集団的な意味において用いられてきたこと、そして奴隷階級や隷属することに対する意味で用いられ、支配・拘束・強制されないこと、あるいはそれらからの解放の意味に用いられてきたことが分かる。ここに自由が根源的に支配・拘束・強制されないこと、またそれらからの解放という「くからの自由」の意味をもっていること、さらに社会的・市民的なものとして集団に関わる意味をもっていることが理解できるのである。自由が個人の自由としてさらには内的・精神的自由として自覚され追求されるようになるのは、個人の存立の基盤であったポリスが崩壊したヘレニズム時代の思想、そしてキリスト教の成立においてである。

東洋における自由の語義

次に東洋における自由の語義について考察してみよう。

中国において「自由 *自由*」という語が文献に表れるのは『後漢書』（皇后記下）においてである。そこでは自分の心のまま、思い通りになること、気ままの意味に用いられ、気楽とか呑気の意にも使われていた。自由の語を漢字の文字の面からみるならば、「自」というのはもともと「鼻」を表す象形であったが、やがて自分や自己の意味に転じて使用されるようになり、「より・から・よる・みずから・おのずから」の意をもつようになったといわれている。「由」は祭りに酒を入れる注ぎ口の付いた壺を描いた象形に由来するといわれ、「くから出てくる」ことを表す意に用いられた（参考・藤堂明保編『漢和大辞典』）。かくて「自由」という語は「自ら出てくる」とか「自己から出てくる」あるいは「自分・自己に由る」という意味をもつことになるわけである。いずれにしても「自由」という語は「自分・自己」を原点にしているのである。そこで「自分の思い通りになる」とか「自分の心のまま」といった意味、あるいは「欲しいまま」や「勝手気まま」という意味で用いられることになるのである。

このように漢字としての「自由」は個人的色彩が強く、自分の心掛けや行動に重点がおかれており、社会的・集団的な意味合いは希薄であったと思われる。そして積極的・肯定的な意味で用いられるよりも、消極的・批判的な意味で用いられる傾向が強かったのである。このことはわが国においても同様で、『徒然草』に「よろず自由にして、大方、人に従ふといふ事なし」（六〇）とあるように、江戸時代までは「欲しいまま」「思い通り」「勝手気まま」の意味に用いられていたのである。明治になって西洋の自由思想を日本に紹介しようとした思想家たちが *liberty* や *freedom* の訳語に「自由」の語を当てることに躊躇したといわれているのもゆえあることなのである。

ところで他から拘束や強制を受けることなく、自分の心のおもむくままに生き、自分の欲するままに行動し物事が成り行くことは、人間にとって最高の願望であり、このような状態にあることは最高の快楽である。古来中国では自由の語は「楽」の意識と重ね合わせて用いられてきたといえる。『詩経』において

「重税で息苦しい場所から逃れて、どこか楽土でのんびりと暮したい」(魏風・碩鼠)とか、「身分の高い君子は、物心の憂いのない自由な身である」(小雅・南山有台)と述べられているように、他の何ものにも煩わされることなく思うままに自由に気楽に暮すことこそ人間の根源的な願いである。このように中国においては「自由」は原初的に「楽」の感情と結び付いているのである。ここにまた「自由」のもつ深い内容が伺われるのである。「自由を樂しむ」といった個人生活の地平において「自由」がとらえられているところに、西洋の自由概念にはない東洋の特色があるといえることができる。

インドではウパニシャッド時代に「輪廻 samsara」の思想と共に成立したとされる「解脱 vimokṣa vimukti vimokṣa」の語が「自由」の概念に相当するいうことができる。「解脱」とは生死輪廻の連鎖から解放された脱出して、二度と輪廻の世界に再生しないことをいう。輪廻の世界に生れ転生することは苦あるのみであるから、解脱は苦からの解放であり、安楽である。輪廻の苦界から解脱して安楽を得、二度と苦界に転生しないことがインド人の最高の願いであり、人生の理想であったのである。仏教においてもこの苦からの解脱の思想は取り入れられ、解脱して安らぎの境地(涅槃 nirvāṇa)を体得することが修行の目的とされ、また人生の理想とみなされたのである。ただ解脱の対象が内面的に把握され、苦をもたらず原因である渴愛や無明、すなわち煩惱からの解脱が説かれるようになった。そして一切から解脱して涅槃に入れば自由自在の境地を体得できるとされているのである。

また、īvara (全能者・最高の存在・王・領主・統治者)、その形容詞型の īvara (何でもできる・自由自在な)という語も仏典において使用されている。当然最高の存在・全能者は何でも思うままにできるわけで、いうまでもなく自由自在である。この自由自在 vāsīna という語も仏典の随所において使用されている。さらにインドでは最高の存在のことを自在天 īśvara と呼び、仏教でもブッダのことを大自在者と呼んでいる。「観自在菩薩」の自在もこの īśvara である。漢訳仏典では「自由」の語よりも「自在」が使用されることが多く、自由の語は否定的な意味で使用されることが多いようである。それは「自由」の語のもつ積極的・消極的の意味の二重性のためではないかと思わ

れる。

このようにインド語においても束縛支配強制からの解放がまず自由とみなされ、自由の意識が楽の感情と結びついて把握され、人間にとって望ましいものとして理解されていることがうかがわれる。とくに仏教においては外的な束縛支配からの解放よりも内的な束縛からの心の解放が強調され、内的・精神的な自由が重点がおかれているといえることができる。

共同体・必然性と人間と自由

ギリシャの時代においてはいうまでもなく近代的な意味での個人の概念はなく、あくまでも共同体の成員の一人としての個人であった。したがって先述のように、自由人というのは奴隷ではない、奴隷階層ではない、あるいは自由である同族、同階層の成員であるということの意味していたのである。そして自由の意識も外的束縛や支配強制のないこととして把握され、内的・精神的な、あるいは心の自由といった自覚はみられないのである。

ギリシャ人たちの存立基盤は、あくまでも自己の所属する共同体ポリスであり、自己自身のうちにはなく、個人は共同体に担われてのみ存在するものであった。だからソクラテスもあえて共同体の判決に従って、脱獄することなく、甘んじて死刑となったのである。

またソポクレスの『オイデプス』などのギリシャ悲劇においても、運命と人間の対立葛藤、そして和解が主題であり、いうなれば運命と自由の問題が描かれているのであるが、そこでは運命の支配に苦悩する人間という存在の悲劇性に重点がおかれており、近代的な意味での個人の意志の自由の挫折としての自由の悲劇が描かれているとはいえない。ギリシャにおいては人間はあくまでも神々とその支配する共同体の内に存在の基盤を有し、その支配からは逃れられないのであって、自己自身の内にその存立の基盤をもつ近代的な意味での個人ではなく、したがって近代的な意味の自由もなかったのである。とはいえず運命と自由の問題は有る限的存在としての人間に本質的に内在する問題であり、自由の意識と自覚の進展と共に自由意志実現を立ち塞ぐ壁としての運命の意識はいっそう熾烈なものとなり、自由と運命の問題は人間が自由意志をもった存在

である限り永遠の課題であらう。

自由と運命の問題は諸民族共通の問題であり、インドにおける輪廻転生、中国における天命、わが国における人の世の定めや宿命の問題など宗教的な問題の主題となっている。運命の問題をより徹底して哲学的に考察し、宇宙の摂理、自然必然性として把握したのが次に述べるストア派の思想家たちであろう。

マケドニアの侵入によってギリシャ人たちの強力な存在の基盤であった共同体ポリスの崩壊したヘレニズム時代からローマ時代において、孤立的存在である個人としての人間の自覚が次第に深まっていた。かくて自由民として自由を自己の属する共同体や階層の成員であることに見出すことはできなくなり、人々は自己の心のうちに自己の心のよりどころと安定を見出さざるをえなくなったのである。とはいえ未だ自己自身のうちに存在の根拠をもつという自覚にまでは至らず、ストア派の思想にみられるように、コスモスとしての世界ないし自然の内に存在の基盤を求めたのであった。

ストア派の説によれば、人間は大宇宙の神的理性を共有する理性をもつ小宇宙である。したがって人間は神的理性の法・宇宙必然の理法に従い、自然に合致して生きなければならない。人間の内なる自然は理性である。よって自然に合致して生きるとは、理性に従って生きることである。ところで人間が内なる本性である理性に従って生きることが妨げるものは、非理性的な衝動である「情念」である。情念のなかでも理性を曇らせ惑わす悪しきものの基本は苦痛・恐怖・欲望および快楽の四つである。これこそ理性の戦うべき当のものである。かくて理性により情念を克服し滅して得られる境地が「無情念」の不動の境地である。そしてこの境地こそ目指すべき「自由の境地」なのである。この達成された自由の境地の体得が賢者の徳なのである(以上ディオゲネス・ラエルティオス 巻七)。奴隷エピクテトスもこの境地において自由でありえたのである。このストア派の自由論は、自由を人間の内的なものとして把握し精神において獲得すべきものとした点において、自由の内容をより深い豊かなものとなし、後のキリスト教の自由論の先駆をなすとともに後世の自由観に大きな影響を与えた。さらに自由の根拠を自然に置き、自然必然性に合致すること、理性の法に従うところに自由が成立するとみなし、自由と必然性を合致させ、必然性へ

の自発的服従のなかに自由を見出だしたことも、後世の自由観に甚大な影響を及ぼすとともに、必然性と自由という重大な自由の矛盾・二律背反の問題をも提起したのであった。

内なる情念を滅して情念の支配からの解放された不動の境地を自由とみなすストア派の自由観は、内なる煩惱を滅して煩惱から解脱した金剛心をもって自由であるとする仏教の自由観と共通する。ストア派が情念克服のよりどころとして理性的法則である自然必然性をもってしたのに対し、仏教が煩惱克服のよりどころとして「法」をもってするところも共通している。もっともストア派のいう自然必然性は神の法であり、実体的なものであるのに対し、仏教のいうところの「法」は本来「空」であるとされ実体的なものとみなされないところは、根本的に異なっている。

さらにストア派のいう「無情念」の自由観は、中国思想にみられる「天を樂しみ命を知る。ゆえに憂えず」(『周易』繫辭上)という境地、さらに孔子のいう「我を知るものはそれ天か」(『憲問』「天は徳を予に生ぜり」(述而)「命を知らざればもって君子たることなし」(堯曰)そして「心の欲するところに従えども矩をこえず」(為政)という自由の境地にも通ずるものである。また老荘の思想の説く万物の存在や生成・運行の最高原理である「道」の思想に基づき自由観にも共通するところがみられる。老子は言う。「道は常に無為にして、しかも為さざるなし」(『老子』三七)「もって万物の自然を輔けて、敢えて為さず」(六四)「人は地に法り、地は天に法り、道は自然に法る」(二五)。かくて人は道を求め、道を体得し、道に従って生き、一切の人為を廃して、己を空しくして為す「無為」の実践において「自由の境地」に達し、樂を得るのである。「虚を致すこと極まれば、静を守ること篤し」(一六)「樂は虚より出ず」(『荘子』齊物)。非本来的な一切の人為を否定し、無為自然の道を徹底していつとき、人は自由自在の安楽の境地に至るのである。

ストア派の無情念の思想にはどこか悲壯感が漂うが、仏教の説く涅槃や老荘の無為自然の道には自然な安らぎがみられる。それはストア派の思想家たちのおかれた危機的状況に由来するか、神・世界・自然と自己を実体化し対立的に把握するところからくるのであらう。いずれにしても自由の境地の思考の構造

には共通する思考形態がうかがわれるのである。しかしストア派が情念からの解放を、自然ないし理性の必然的法則に服従することによって達成しうる、と考えたことは、服従からの解放が新たな服従をもたらすことになり、それが服従である限り真に自由な状態といえるか、という問題が起こるのである。服従するのが理性的法則であろうと、あるいは自発的な服従であろうと、服従である限り限定された自由であり、全き意味での自由とはいえないといえよう。この点同じく道に法るとか、道に従うといっても老荘思想の説く無為自然としての自由とは本質的に異なっているように思われる。いずれにしてもストア派ないし西洋の自然観と老荘ないし東洋の自然観を比較検討したうえで論ずる必要がある。

神と人間と自由

ストア派の思想家たちが到達した個人における自由の内面化・精神的自由の確立と自然法の下での個人としての人間の平等の思想は、やがてキリスト教に引き継がれさらに発展していく。キリスト教においては、ストア派の説く「情念からの自由」の問題は人間に普遍的な「罪からの自由」の問題としてより深く掘り下げられていくのである。

『新約聖書』においては、ギリシヤ・ローマでは厳然と峻別された民族間の差別、奴隷と自由民との差別、さらには男と女の差別も否定され、神の下での人間として個人としての平等が強調される。「あなたたちは皆、信仰により、キリスト・イエスとの一致によって神の子なのです。(略)そこではもはや、ユダヤ人もギリシヤ人もなく、奴隷も自由な身分の者 *eleutheros* もなく、男も女もありません」(「ガラテア」3・28)。このように奴隷や老若男女貧富貴賤の差別の桎梏から、神の名において精神的に解放し、人間の個人としての内的自由と平等を保証して人間の尊厳を確立したところにキリスト教の特長があるのである。人間はいかなる外的状況におかれようとも、その精神において、信仰によってみずからの自由を確保しうる可能性としての自由を有することを提起し、そこに人間たることの根拠をおいたのである。そこで女だからとか奴隷であるとかいった身分や家柄など外的状況はもはやキリスト者にとっては問

題にはならない。キリスト者にとっては自己の心のあり方、心の内なる自由こそ問題なのである。身分上の奴隷状態よりも、内なる心の奴隷状態こそ問題である。そして心を支配拘束し奴隷状態にするものは外的権力ではなく「罪」なのである。そこで「罪からの自由」がキリスト教の自由の主題となるのである。「あなたたちは、かつて自分の五体を汚れと不法の奴隷として、不法の中に生きていたように、今これを義の奴隷としてさきけて、聖なる生活を送りなさい。あなたたちは、罪の奴隷であったときは、義に対しては自由の身でしただ。そのころ、今では恥ずかしいと思っているふるまいから、なんの实りも得ましたか、その行きつくところは、実に死なのです。あなたたちは、今は罪から解放されて神の奴隷となり、聖なる生活の实を結ぶことができます。その行きつくところは、永遠の生命です」(「ローマ」6・19〜22)。罪に汚れた人間は神の子であるイエスを信じ、イエスの教えに従うことによつて、罪から解放され自由の身となることのできるものである。そしてそれは同時に神の奴隷、主の奴隷、義の奴隷となることでもあり、そのことによって人間は死の支配から逃れて「永遠の生命」をうることができるのである。「主とは精霊のことですが、主の霊のおられるところに自由があります」(「IIコリント」3・17)。「主によって召された奴隷は、主によって自由の身にされた者だからです。同様に、主によって召された自由の身分の者は、キリストの奴隷なのです」(「Iコリント」7・22)。「わたしのことを守れば、あなたたちはまことにわたしの弟子である。またあなたたちは真理を知り、真理はあなたたちを自由にするであろう」(「ヨハネ」8・31)。

このように「罪」からの解放による自由の境地の体得は、人間の自発的自主的な努力によってなされるのではなく、あくまでもキリスト・イエスの教えを信じて神を信仰し、神の奴隷となることによってなされるのである。自己の自由の獲得は自己の意志的実践によるのではなく、神への絶対的服従による自己放棄によってのみなされるのである。キリスト教においては人間の自由意志は評価されず、むしろ罪・悪への意志として否定的に把握されている。「わたしは、自分の内、つまり、わたしの生れながらの本性には善が住んでいないことを知っています。善いことをしようという意志はありますが、それを実行する

ことはできないからです。わたしはしたいと思う善いことは行わず、したいとは思わない悪いことを行なっているのです」(『使徒』5・29)。人間は信仰により神の奴隷となって神の恩寵を受ける以外に、罪から解放され自由になって善を行なう道はないとされているのである。人間は自由の主体ではなく、自由は全能の絶対者・神とその子イエスにあり、人間の自由は信仰によって神から与えられる神の恩寵なのである。これは当然人間は全能の神によって作られた被造物であり、神に隷属する有限の存在であって、独立した存在ではないとする福音書の間観と相即する自由観である。このように福音書の説く自由は、いうまでもなく自主自立自尊の近代的人間観に基づく近代の自由ではなく、神への絶対的信仰によってのみ恩恵として付与される宗教的というか、いわば福音的な自由なのである。

自由が神の恩寵である以上、賜りたる自由を人間は悪のために使用してはならない。「兄弟たち、あなたたちは、自由を得るために召し出されたのです。ただ、この自由を、肉に罪を犯させる機会とせず、愛によって互いに仕えなさい。律法全体は、『隣人を自分のように愛せよ』という一句を守ることによって果たされるからです」(『ガラテア』5・13〜15)。自由は「愛の実践」のためにのみ、神より人間に贈られたのである。罪の奴隷から解放されて神の奴隷となり、義の奴隷となるということは、最高の律法である『隣人を自分のように愛せよ』という神の絶対的命に従い、愛を実践して「愛によって互いに仕えること」なのである。かくて「罪からの自由」は「愛の実践への自由」へと転換する。このように単に消極的な「〜からの自由」を説くだけでなく、積極的な「〜への自由」を打ち出したところに、さらに内的・精神的な自由の境地を説くだけでなく、隣人愛の実行という実践的な自由を打ち立てたところに、福音書の説く自由観の特長があるのである。福音書の説く自由は、構造的には情念からの解放を理性の必然性への新たな服従と相即して説くストア派の自由観と同様であるが、ストア派が無情念の不動の境地の獲得に留まるのに対し、他者への愛の実践を強調し、積極実践的なそして利他的社会的な自由観を提起したところに、福音書の自由観の大きな特色があるのである。しかし福音書の説く自由は、あくまでも神とその子イエスへの絶対的服従によっての

み恩寵として与えられる、いわば神の中の神に基づく自由であり、神への信仰のみによって得られる自由であって、自己の内にあるその存立の基盤をもつ独立した個人としての人間の自由ではなく、またイエスへの信仰を離れては成立しない、イエスの信仰者のみの自由であって、イエスへの信仰をもたないものにとっては関係のない自由であるところにその限界があるということができよう。

この福音書の自由観は、以後のキリスト教思想の基礎を築き初期キリスト教会最大の教父といわれるアウグスチヌス(三五四〜四三〇)によって思想として確立され、さらに宗教改革者のルター(一四八三〜一五六六)に受け継がれていく。アウグスチヌスもルターも共に神の恩寵を絶対となし人間の自由意志と主体性を否定する。ルターにおいては人間の意志は「奴隷意志」とすら呼ばれている。彼らによれば人間には選択の自由はなく、サタンの奴隷となるか神の奴隷となるかの選択も神の意志によって行なわれ、信仰もまた神の恩寵であるとみなされ、人間は神の下僕として神の意志に絶対的に服従すること以外に道はなく、それが神によって是とされる生き方であり、神のみが絶対的な自由をもつとされている。それどころか人間は神より賜りたる「罪を犯さないことのできる自由」を悪用して神の命にすら背き、自愛心につき動かされる肉の奴隷となって「罪を犯さざるをえない宿命」すなわち「原罪」を背負うことになってしまったのである。かくてかかる悲惨な状態から救われるには、人間はただひたすら神に祈り神の恩寵を乞い願うより他に道はないのである。「すべての希望はただひたすら、真に偉大なあなたのおわれみにかかっています。あなたの命じるものを与えたまえ、そしてあなたの欲するものを命じたまえ」(アウグスチヌス『告白』第十卷一九章)。

このような人間の能力や自由意志や主体性を徹底的に否定する恩寵至上主義の考え方に対して反対したのが、アウグスチヌスに対してはペラギウス(五世紀)、ルターに対してはエラスムス(一四六五頃〜一五三六)である。ペラギウスはこのようなすべてを神に委ねる考え方は、人間の能力を無化し道德的責任をないがしろにして、人間を道德的に怠慢にし墮落させるといふ。ペラギウスは人間は善をも悪をもなしうる可能性としての選択の自由を有し、自発的に

善をなしうる意志の自由をもっている、したがって道德的に責任をもちうるし
もたなければならぬ、神の恩寵は善なる意志の功績に依りてわれわれに与え
られると考えるのである。

エラスムスも人間の自由意志を認め、人間の自発性と善への能力に人間の特
長を見る。彼はいう。「わたしたちは、自由意志を、そういう力によって人間
が永遠の救いへと導くような事柄へ自分自身を適応させたり、あるいはそのよ
うなものから身をひるがえしたりしうる、人間の意志の力、と考えている」
「おおかたの人の内にある悪への傾向は、たとえそれを神の恩恵の助けなしに
は完全に取り去ることはできないにしても、意志決定の自由をまったく奪奪す
るものではないのである。もし改心のいかなる部分も意志決定に依存せず、一
切が必然性にしたがって神によって行なわれるとすれば、この場合に、どうし
て人間に悔い改めの時間が与えられているのであろうか」「信仰の賛美を大い
ならしめようと全力を尽くしつつも、意志決定の自由を否定することのないよ
うに用心すべきである。なぜなら、この自由がなくなってしまうならば、神の
義と憐憫に関する問題がどのようにして説明できるのか、私には分からないか
らである」(『評論—自由意志について』)。

アウグスチヌス・ルターとペラギウス・エラスムスの考え方の相違と論争点
は、神の恩寵と信仰に重点をおくか、人間の能力と自発性・自由意志の可能性
に重点をおくかの相違であり、いわば宗教的自由と道德的自由の問題であって、
その根底には人間観の根本的な差異があるということができよう。このような
自由観なくなく人間観の相克は以後も絶えることなく受け継がれていくので
ある。アウグスチヌスとペラギウスの論争ではアウグスチヌスの考え方が正当
とされ、初期キリスト教会の正統的思想として以後のキリスト教思想の主流と
なって中世の思想界を支配した。そして今度は神の支配や教会の支配からの人
間の解放が課題となり、やがてルネサンス期において人間の自由意志と尊厳の
思想は再び芽を吹きだすのである。

自由の多義性と弁証法的特質

以上自由の問題をその語義、ギリシャ・ローマ思想、キリスト教思想におけ

る自由観を通じて探究してきたが、これまでみてきたように自由という概念は、
集团的自由と個人的自由、外的・社会的自由と内的・精神的自由、社会的・政
治的自由と道德的自由と宗教的自由、靈的・理性的自由と肉体的・感性的自由、
さらには支配・抑圧と解放・解脱、隷属・依存と独立・自尊、恩寵と自力更生、
全能と有限性、一方からの解放は他方への服従、運命と意志、必然性と自由な
ど様々な矛盾的・二律背反的な諸問題を包含し、その人間がどの立場・観点に
立つか、どのような考え方をするかによって、自由の解釈・理解は異なり、同
じ言葉でありながら正反対の意味で使用されるといふ矛盾を含む弁証法的な特
質をもっているのである。しかも人間のあり方・生き方を考えるとき、あるいは
集団や社会のあり方を論ずるとき、自由を抜きにしては考えることはできず、
自由の感情・意識こそ人間存在の本質的なものとみなさざるをえない。人間の
社会や歴史はこの自由の概念の把握の弁証法的抗争によってつき動かされてき
たともいえるのである。

ギリシャ思想における自由観は人間としての価値は認められず服従し奉仕す
るものとしての奴隷階層と、支配命令し君臨するものとしての自由人の階層と
の集団対集団の問題としての権力構造における自由の問題を提起している。ま
たギリシャ悲劇においては人間存在そのものが内包する運命と自由の相克の実存
的な問題が取り上げられている。これら問題は近代になって前者は絶対君主・
教会・領主対市民階級の問題、さらにはブルジョワ階級とプロレタリア階級の
権力構造における自由の問題として受け継がれ、また後者は実存主義における
自由の問題として追求されることとなった。ストア思想における個人の内面に
おける理性による情念の支配からの解放、自由と自然必然性の問題は、近代に
おいて法の下での自由を説く自然法思想や契約思想、さらにはカントにおける
理性による感性の支配からの解放、自然法則と道德法則における自由の問題と
して引き継がれていく。また自由と必然の問題は、マルクス主義において社会
発展の法則と自由の問題として展開される。キリスト教思想における神と人間・
神の奴隷と罪(肉)の奴隷・恩寵と自由・人間の可能性と有限性の弁証法的問
題は、近世以後自然科学や経済活動の発達とともに神と教会の支配からの人間
の解放と個としての独立をうながし、近代になって自我意識の確立と欲望の解

放と肯定をもたらしした。

しかし同時に人間は自己の拠り所を喪失して根源的な不安にさらされ、規制を受けることがなくなった自我は自己を絶対化し全能と思いがり他者との競争と対立抗争に明け暮れることとなり共同や調和を忘れてしまい、また禁欲の桎梏から解放された欲望はとめどもなく肥大し、人間は欲望(肉)の奴隷となつてその充足のために狂奔して心の安らぎを失い、自然を汚染破壊して自己の生存の基盤すら破壊し尽くそうとしているのである。現代においては神を喪失した人間はサタンの奴隷となるどころかみずから悪魔になろうとしているかのようにならざるを得ないのである。さらには決断と責任の重圧・孤独と不安という自由には必然的に付随する重荷に耐えるかねる人間はみずから自由を放棄して独裁者への服従すらみずから求めようとしているのである。キリスト教の提起した肉の奴隷になるか霊の奴隷になるか、どちらの自由を目指すかという問題は現代においてこそ真剣に取り組まれるべき問題であろう。

仏教の解脱思想との比較

初期仏教における解脱思想については、当研究紀要第三六巻所収『解脱自在』に詳述したので、今回はそれをもとにこれまで述べてきたギリシャ・ストア・キリスト教思想における自由観と比較検討してみたい。

まず仏教思想には奴隷階級に対する自由民といった集団的ないし階層的な自由の意識はみられない。したがってギリシャ人たちのように自分たちの民族あるいは階層の自由を守るために戦うといった姿勢は見当たらない。いうまでもなく古代インドではカースト制度にもとづく階層間の厳しい差別があった。釈尊は個人としての人間の平等を主張し、出身階層による差別、家柄や貧富貴賤老若男女の差別を徹底的に否定排斥した。人間はその行為によって評価すべきであつて、身分や地位など状態によって評価してはならないと強調している。

「生まれによってバラモンなのではない。生まれによって賤民なのではない。行為によってバラモンなのである。行為によって賤民なのである」(『経集』「賤民経」)

「生まれを問うなかれ、行ないを問え。火は実にあらゆる薪から生ずる。卑

しい家から生まれた者でも、聖者として道心堅固で、恥を知り、身を慎むならば、高貴な人となる」(『経集』「スンダリカ・パラドバージャ経」)

ギリシャ人の自由観は奴隷制度を是認したうえで、奴隷ではないという意味での自由であつて、奴隷制を前提としており、奴隷を人間としては認めず、当然奴隷の自由についてはまったく考慮していない。したがって自由といふ民主主義といつても、限られた特権階層の少数の自由民の自由にすぎないのであつて、奴隷の犠牲のうえに成り立した特権にすぎないのである。しかし古代奴隷制社会においては、一部の特権階層が大多数の奴隷の犠牲のうえに自由を享受しているのだからギリシャのみを批判することはできないにしても、ここにギリシャ思想における自由の限界があるということができよう。そして奴隷制の崩壊とともに特権的自由は消滅する。しかし一部の特権階層の自由が大多数の不自由の犠牲のうえに成り立つという図式は現代に至るまで続いており、ここに自由の矛盾があり階層間や民族間の対立抗争や戦争が絶えない原因があるのである。この問題はすべての人間の尊厳と自由と平等を認識し保証しないかぎり解決することはない。この点仏教および神の前での人間の平等を説くキリスト教では自由のための戦いは主張しなかったが、自由と尊厳はなによりもまず精神において確立すべきものであり、確立達成しようと考えられ、また現実的には出家し仏教教団に加入することによって差別制度による束縛や支配から脱却することができたのである。世間からあるいは国家や党派や集団から離脱することによって自由を獲得しようとする行動は現代までも続いている。

権力による抑圧や出身階層による束縛など外的な支配拘束に対して、内的境界や精神的独立によって自己の自由と人間としての尊厳を獲得保持しようとする点においては、ストア派やキリスト教、仏教の自由観は共通している。独裁の下にあつても、たとえ奴隷の身であつてもあるいは牢獄の中に幽閉されていても、精神においては自由を確保しそこに自己の存在と尊厳の根拠を置くのである。このような人間にあつては自己の置かれた外的状況など問題にはならず、たとえ肉体は拷問にさらされても、精神はひるまず傷つけられることなく自由と尊厳を確保し、死をもってする脅迫にもたじろぐことはないのである。この

不動の心・強固な信仰・金剛心こそ最高の自由の境地であり人間の理想であるとしている点においても、ストア派・キリスト教・仏教の自由観は共通している。

外的支配強制に対して、内的精神的自由と矜持によって對抗すること、一面において消極的・逃避的のようにみられるが、内的な自由の意識や感情がなくては、不自由を不自由と感じ考えることはできない。精神的な奴隷状態にあっては、自由は問題にはならず、求められることもない。内的な自由の感情・意識・知がまずなければ、外的な自由は成立しえないのである。この意味において、仏教・ストア派・キリスト教が内的・精神的自由に着目確立したことは、人間の自由の発展にとって大きな進歩といえることができる。

外的な支配強制拘束を否定し脱出するためには、まず何よりも内的な支配拘束強制から脱して、内的自由を確立しなければならない。人間の精神を内的に支配束縛強制するものとして、仏教は無明と妄執・貪欲瞋恚愚痴などの煩惱を挙げ、ストア派においては恐怖や快楽・欲望などの情念、キリスト教においては肉（罪）の支配を挙げており、この点においても共通性がみられる。しかしその解脱や克服の方法においては根本的に異なっているのである。

ストア派の説く自由の境地「無情念 *apatheia* の境地」は、宇宙の神的理性を共有する小宇宙としての人間が内なる自然である理性に従って生きることに、宇宙の必然的理法に従い自然に合致し、非理性的な衝動である情念を克服することによって体得される。ということは非理性的・無規定的な情念の支配から脱して、自然ないし理性の必然性に随順することである。それは神の摂理を自覚してそれに服従することでもある。このようにストア派のいう自由は一方からの解放は他方への服従という構造により成り立っている。それでは自由成立の根拠に必然性をおき、必然性への服従を自由とする矛盾を含んでいることになる。それがたとえ理性的であったとしても、必然性に支配され服従することは、服従からの解放という自由の概念からは逸脱しているといえよう。もっとも自由というものがそれ自体で存立するものではなく、自由を抑圧支配剥奪するものすなわち自己を否定するものとの関係において成立するという弁証法的構造に由来するものともいえることができる。しかも外的自然の必然性は

自然現象として認識可能であるが、内的自然としての理性の必然性は客観的には認識不可能である。そこでその人が最善と思うことすなわち「徳」に従って生きるにより、内なる情念に攪乱されないようにすることが自由であるといえることになる。この点において道徳的ではあるが、消極的であるということができよう。必然性への服従が自由であるという考え方は以後カント・ヘーゲル・マルクス主義の思想に受け継がれていくが、スピノザのように本性から必然なるものは神しかなく、したがって神のみが自由であって人間には自由はないという考え方もなる。かくて必然と自由の二律背反の問題は近代においても自由の問題のアポリアとなるのである。

このように西洋思想においては自我ないし自己というものがまず立てられ、その本質をなすものは理性であるという前提から出発している。この自我の存在の前提の下に、自我を束縛支配するもの、自我を存立せしめ支えるもの、情念・肉・感性といったものと宇宙自然・神・理性といったものとの対立関係において自由というものが成立するという構造をもっている。そして一方からの解放は他方への無条件の服従によって可能であるとする考え方は、キリスト教思想においても同様で、罪（肉）の奴隷からの解放は霊（神）の奴隷となることによつてのみ可能であると考えられる。しかもキリスト教においてはその解放も神の恩寵であるとされるのであるから、人間の意志の能力・主体性は徹底的に否定されてしまう。その対象がいかなるものであれ奴隷状態において感受され体得される自由というのは矛盾であり特殊なものあって、キリスト教の神と考え方を信じない者にとっては意味がないことになる。ここに宗教的自由の限界があるといえることができる。

西洋思想における自由観が自我とその本質をなす理性という実体的なもの、さらに自我と理性の根拠としての神や自然という実体的なものの存在を前提しているのに対して、仏教思想では、自我とか神とか自然という実体的なものの存在は認めない。とくに自我の絶対視・実体視は徹底的に否定している。それでは自由は一体何において成立するのかわかると、それは「心」においてであるとされる。仏教においてはこの世のあらゆる出来事すなわち世界の諸現象は「心」から生じ、「心」によって支配されるというのである。

「ものごとは、心に基つき、心を主とし、心より成る。もし汚れた心で話したり、行なったりするならば、苦しみはその人につき従う。車を引く牛の足跡に車輪がついて行くように。」

ものごとは、心に基つき、心を主とし、心より成る。もし清らかな心で話したり、行なったりするならば、福樂はその人につき従う。影がそのからだから離れないように」(『法句經』一、二二)

「この世は、心によりて動かされ、心によりて悩まざる。ただ心なる一つのものありて、すべてのものを隷屬せしむるなり」(『相応部経典』一、六二「心」)

仏教ではこのように「心」が、自由の担い手であり、心の自由が問題となるのである。西洋思想における自由が自我と自我ならざるもの、自我と他者との関係において追求されるのに対し、仏教思想では、自由は心のあり方、自我の内なる心と心のあり方の問題として、心の自由が探究されるのである。しかも心の当体である自我は実体的なものではなく、その本質といったようなものはない、すなわち無常にして無我であると考えられているのである。仏教では自我というものは色・受・想・行・識の五蘊が仮に結合して成立しているものに過ぎず、自我の構成要素の五蘊もそれぞれ皆無常にして無我であり、実体的なものではない。したがって自我も無常にして無我であって、実体的なものではないものである。

「比丘たちよ。色(受・想・行・識)は無常である。無常であるから苦である。苦であるから無我である。これは我が所有にあらず、我にあらず、また我が本体でもない。そのように正しい智慧をもって如実に観るがよい。そのように正しい智慧をもって観れば、その心は執着するところなく、煩惱を離れて解脱するであろう」(『相応部経典』二二、四五「無常」)

このように自我の構成要素である肉体(色)も精神活動(受・想・行・識)も常に消滅変化する無常なものであり、自分の思うようにはならないもの(苦 dukkha)であるから、「自分のもの mama」とはいえず、「自分そのもの aham」とは考えられず、「自分の自我すなわち本体 me attā」であるとは到底みなされえない。ゆえに自我といってもかりそめの現象であって常一主宰

の実体的なものではなく、その正体は無我 anattāman としかいいようがないというのである。(以下次稿に続く)

平成四年五月二八日受付
平成四年六月十一日受理