The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	李大釗の時問論
Author(s)	河田, 悌一
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1972, 5, p. 51-77
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/5238
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

李大釗の時間論

河田悌一

一　はじめに

李大釗は、辛亥革命から五・四運動、そして中国共産党の成立へといたる、現代中国の原点ともいうべき変革期におけるすぐれた思想家である。とくに彼は、その変革期において、自らの思想形成をはかるとともに、その後の中国の歩むべき道を指し示した人物として注目され、研究されている。したがって、日本における李大釗研究は、主として彼の主体的な思想形成、思想展開の過程を、マルクス主義受容のあり方とからみあわせつつ追求する、という角度からなされてきたといえる。(1)

李大釗の生きた二十世紀の初頭、とくに一九一〇年から二〇年代にかけては、二千年来の専制体制の中華帝国、その最後の清朝、が打倒され、そこでは、専制体制を擁護してきた儒教を主軸とする一元的価値世界が崩壊し、アジアで最初の共和制中国が成立したことによって、新しい価値観の模索、形成がはかられる時代であった。そのような歴史的状況のなかで、李大釗は、伝統的な中国思想と現代中国の思想との接点として、近代中国思想史において、重要

な位置をしめている。そしてまた、げんざい、清末から民国、現代中国への思想史を、譚嗣同――李大釗――毛沢東、章炳麟――魯迅――毛沢東という継承関係で捉えようとする見方も、[2]ほぼ定着しつつある。

しかしながら、いま私はこの小論においては、視点を李大釗の時間意識にしぼることによって、彼の思想の一部を構成する時間論を明らかにしようと思う。つまり客観的時間に対して、李大釗がいかなる時間意識をもって、時間論を形成したかという見地から、彼の時間論を述べる。その際私は、李大釗がマルクス主義を受け入れる前の観念論的色彩をおびた時期に書いた代表的論文『今』（一九一八年四月）と、受容後の『時』（一九二三年十二月）を、考察の主要な材料として、彼の時間論の特徴、その変化した側面と変化せざる側面を明らかにする。というのは、李大釗の時間論は、彼の思想のなかで、きわめて重要な要素であり、彼の歴史観、人生観とも密接な関係をもつからである。李大釗はその独自の時間論をもつことによって、彼自身そのなかに存在する歴史的時間を如何に生きるべきか、という問題をつねに思考したのである。

またよく知られているように、中国の旧体制を保持してきた伝統的歴史観は、尚古主義にもとづく退歩史観と、循環史観であった。そこで、清末以来の思想史において、最もウェートをもった命題は、退歩史観、循環史観を打ち破り、近代ヨーロッパに対決できうる新生中国の再構成を可能にすべき歴史観の創造にあった。そしてその歴史観を反転させる作業は、清末以来、三つのアンチテーゼをもってする三つの段階を経過することになる、と私は考える。すなわちその第一段階は、春秋公羊学を利用した康有為によるもの。第二段階は、魯迅、陳独秀、胡適などが基盤とした進化論[3]によるもの。そして第三段階が、独自の時間論をもとにした李大釗によるもの、と私は考えるのである。そうした意味において、李大釗によって体系化された時間論は、伝統的歴史観を反転させる過程で、大きな意義をもつ

のである。

なお小論を展開するうえで、時間論を考察する前に、時間と密接な関係をもつ空間、についての論、宇宙論についても論及し、その特徴を述べることにする。

二　李大釗の関心の所在

李大釗が文筆言論活動をはじめて（一九一三年）以来、彼の関心は、つねに自らの存在を規定する外的世界としての中国の現在のあり方、現状と、その世界のなかに存在する主体的自己に対する自覚に集中していた。彼の『選集』（『李大釗選集』人民出版社、一九五九年、以下、頁数を示すときは同書による）に目を通してみると、そこに集められている著作の多くは、彼が生きた現実の社会である中国の政治的、思想的状況に対する批判であり、改革への提言である。

いうまでもなく、当時の中国は、辛亥革命によって二千年来の専制体制は打ち倒され、アジアで最初の共和制国家が建てられたとはいえ、革命の成果は軍閥袁世凱と、それを背後から援助する帝国主義列強に奪われていたのである。異民族清朝による専制的支配は崩壊し、いちおう民族革命による政治的改革はなったが、社会的変革はいまだなされず、共和制を行なうための社会的、思想的基盤はほとんどないという状態であった。さらに、十九世紀末に、西欧資本主義諸国は、すでにその最高段階である帝国主義に発達しており、外からの圧迫はアヘン戦争以来ひしひしと中国をとりまき、国内の封建的諸勢力を利用して中国の植民地化を強化しようと図っていたのであり、内には旧体制を維持しつづけてきた物質的条件、精神的風土は、あいかわらず温存されていた。このような中国の現状は、若き知

識人李大釗の前に、厳然として立ちふさがり、彼の存在を規定する枠組みとしてあったのである。なによりもまず、李大釗もそのような「時代の子」であったといえよう。

したがって、李大釗が知識人として生きてゆこうとするならば、自らをとりかこむそのような環境世界＝現実社会に対して、全く無関心に思弁的、観念的世界に逃避することは、中国における伝統的知識人のあり方としても不可能なことであった。すなわち李大釗が自己の思想を形成する前提として、彼の存在を限定し、決定づけるものとして、物質的基盤、歴史的状況が実在するのであり、その制約のなかで、彼は関心を自らをとりまく環境世界である中国の現在の状態に集中した、といえる。

要するに、李大釗の出発点は、「現在の中国」、さらにそのなかに存在するところの「現在の自分」にあったのである。

中国人の今日の生活は、まったく矛盾の生活であり、中国の今日の現象は、まったく矛盾の現象である。くにじゅうの人は、みんな矛盾現象のなかで生活をもとめている……（『新しいもの／旧いもの／』、九七頁。）

今日の「我」の中には、もとより明らかに昨日の「我」が存在する。ひとり昨日の「我」が存在するのみならず、昨日以前の「我」、ないしは十年二十年百千万億年の「我」が、いずれも厳然として、「今の我」の身に存在するのである。（『今』九六頁）

つまり李大釗は、儒教を主軸とする一元的価値世界が崩壊し、旧体制の中国が解体した、そしてまた、共和制民国が確立されていない歴史的変革期において、自らの存在を、時間的空間的範疇のなかで把握しようと意図する。そこでは、自分自身がいったい如何なる存在であるか、そして自らが存在する時間的空間的範疇において、どのように行

動し生きてゆくべきかという存在論的および実践論的な問いかけを、根源的に提起するのである。だがそれは、たんに個体的な存在としての自分自身に対する問いかけとしての意味をもつだけでなく、自らの存在を規定する総体的存在としての中国に対しても、中国が現在どのような状態におかれているか、また今後いかに進むべきか、という問いかけとしての意味をもちうるものであった。けれども、時間・空間という範疇から自からの存在を論じようとする李大釗の時間論、宇宙論は、アカデミックな哲学論としてのそれではなく、現実の中国を変革するための実践哲学、という意図をもって書かれている。

では時間・空間という哲学的角度から、自らの存在を論じようとする発想は、どのようにして李大釗によって採用されたのであろうか。それは、彼が一九一四（大正三）年一月から一六（大正五）年初夏まで日本に留学した当時、流行していたベルグソンの影響を受けたからだと思われる。注にあげるごとく、一九一三（大正二）年にはじまってベルグソンの翻訳研究書は、一五（大正四）年までの三年間で九冊も出版されている。李大釗も留日中に書いた『厭生心と自覚心』（一九一五・八）で次のようにいっている。[4]

> 須らく自由意志の理“Theory of free will”に本づき、進みて努力し、発展向上して、以てその境（引用者注、中国衰退の状態）を易え、志す所に適うを得さしむるには、則ち Henri Bergson 氏の「創造進化論」“Creative Evolution”を尚しとすべし。（三一頁）

なるほど、のちに彼がマルクス主義を紹介した時、河上肇や堺利彦の著書から中国語に翻訳したようには、時間についてベルグソンの日本における翻訳書解説書から訳し引用してはいない。[5] がしかし、彼がその当時のベルグソン研究によって、時間（また空間）に対して啓発され、創造的進化という積極性に目を向けさせられたことは、否定しが

たい事実であろう。すなわち李大釗の時間論は、時間という問題に目を向けさせられたという意味で、ベルグソンの影響を受けた、といえる。かくして李大釗は、自分自身と中国とを時間的空間的範疇に位置づけようと、もくろんだのである。それはまさに「一切の社会的座標軸の喪失状態といってもよい」[6]時代状況において、「座標軸の設定――時間的、空間的原点を作り上げて行こうとする」[7]作業でもあったといえよう。

それでは、いったいどのような意味において、李大釗は空間と時間を捉えようとしたのであろうか。私はまずはじめに、時間と深くかかわりあっている空間について、李大釗の空間に関する認識、宇宙論について述べることにする。

三　宇　宙　論

李大釗は、彼の初期の代表的論文『青春』（一九一六年九月）において、空間的時間的存在である彼自身と中国についての位置づけを行なっている。そこでは、宇宙の起源や本質についての、彼独特の見解が看取される。

「宇宙には果して初め有りや？」曰く「無に初まる」と。「果して終わり有りや？」曰く「無に終わる」と。無に初まるとは、初め無きに等し。無に終わるとは、終わり無きに等し。初め無く終わり無ければ、空間においては無限、時間において無極なり。これを質言すれば、無なるのみ。これ絶対の説なり。もし相対よりこれを観れば、則ち宇宙は進化を有するものなり。（六六頁）

ここで李大釗は、宇宙を、絶対的不変的側面と、相対的可変的側面とからなる統一的存在としている。つまり李大釗の宇宙観は、絶対と相対の二つの側面をもっており、このようにして、宇宙を「無初無終」「無始無終の自然的存

在」[8]「無始無終の大実在」[9]と認識するとき、それは宇宙を絶対的なもの、と認識しているのである。

それに対して、相対的に見るならば、「宇宙は進化する」もの、「宇宙自然の真実本体より生ずる所の一切の現象は、すなわちこの自然法に循(したがっ)て、自然的、因果的、機械的に、漸次発生し、漸次進化する」[10]ものであり、「進化あれば必ず退化ある」がゆえに、「差別の万殊万象が生ずる」と考える。さらに「差別の万殊万象」から「全体における個体」「全生（命）における一生」という、全体と個体との対立、があらわれてくる。そしてまた、「個体の積は、それがどんなに広大であろうと、有限に終わる」のであり、「一生の命は、それがどんなに悠久であっても、有涯に終わる」とのべ、個体の総和は全体ではなく、各個人の生命は宇宙悠久の生命とは等しくない、とするのである。

ここにおいて、李大釗は宇宙の現象面を相対的なものとして把握し、

生あらば即ち死あり、盛あらば即ち衰あり、陰あらば即ち陽あり、否あらば即ち泰あり、……吉あらば即ち凶あり、禍あらば即ち福あり、青春あらば即ち白首あり、健壮あらば即ち頽老あり、これを質言すれば有なるのみ。（六六頁）

と述べて、あい対立する現象の存在を見い出している。

かくて李大釗は、宇宙には二側面（二相）があり、「仏理よりこれを言えば、平等と差別なり、空と色なり。哲理よりこれを言えば絶対と相対なり。数理よりこれを言えば、有と無なり。易理よりこれを言えば、周と易なり」といい、金聖嘆の『離騒経』序の以下の言葉を引く。（それは「周易」をもって論じている。）

周はその体なり、易はその用なり。約法して論ずれば、周は常位を以て義と為し、易は変易を以て義と為す。双つながら人法に約すれば、則ち周は乃ち聖人の能事にして、易は乃ち大千の変易なり。大千はもともと一つとし

て有るなし、更るがわる立ちて定まらず、日に新たに、　日に日に新たにして、　また日に新たなるの謂なり。

（六六～七頁）

すなわち李大釗にとって、宇宙は実体的な存在であり、本質的に限定されえない無限なもの、絶対的不変的存在であるが、相対的側面からいうと、実体的なあらゆる変化の現象を生みだして、日いちにち新しくなり進化する可変的存在として捉えられる。

こうした観点に立って李大釗は、変＝現象、不変＝本質という概念を、主題とする青春にあてはめて、変化するものを「青春の進程（プロセス）」とし、変化しないものを「無尽の青春」とするのである。つまり異なるもの、易（かわ）るもの、有なるもの、相対的なもの、色なるもの、差別あるものが「青春の進程」なのであり、周（あまね）きもの、無なるもの、絶対的なもの、空なるもの、平等なるものが「無尽の青春」とされる。換言すれば、「生死・盛衰・陰陽・否泰……吉凶・禍福・青春白首・健壮頽老」など対立する現象の輪廻反復、連続流転は、いずれも可変的相対的な「青春の進程」であり、それに反して「無初無終、無限無極、無方無体の機軸」が、不変的絶対的な「無尽の青春」として把握される。

すでに見てきたように、李大釗にとって、宇宙の本質は「無始無終の自然的存在、大実在」なのであり、それに対してこの「広大悠久の宇宙」にあって、宇宙悠久の生命と等しくない生命をもつ人間は、「滄海の一粟」のごとき微小なる存在にすぎないのである。だがそれでは、人間は宇宙という客観世界に流されるものでしかなくなる。そこで李大釗は次のように考える。すなわち、青年は、「人生の王、人生の春、人生の華」[11]なのであり、宇宙の間にあって「無尽の青春」をもち、無限の可能性をもつものとして存在する、と。

したがって李大釗は、青年に向かってよびかける。

青年鋭進の子は、塵塵刹刹、施転簸揚循環して端なき大洪流の中に立ち、宜しく江流不転の精神、屹然たる独立の気魄を有ち、その潮流に衝蕩し、その勢力に抵拒し、その不変を以てその変に応じ、その同を以てその異を操り、その周を以てその易を執り、その無を以てその有を持し、その絶対を以てその相対を統べ、その空を以てその色を駆し、その平等を以てその差別を律すべし。故に能く宇宙の生涯を以て自我の生涯と為し、宇宙の青春を以て自我の青春と為す。宇宙無尽ならば即ち青春無尽なり、即ち自我無尽なり。この精神は、即ち死を生かし骨を肉づける回天再造の精神なり。この気魄は、即ち慷慨悲壮、山を抜き世を蓋う気魄なり。……ただ真に能く宇宙が無尽の青春を有つを識る者のみ、乃ち能くこの精神と気魄を具う。ただ真に能くこの精神と気魄を有つ者のみ、乃ち能く永く宇宙無尽の青春を享く。（六七頁）

一、さてこの宇宙論の構造は次のようなものとなろう。「自我」（青年）は「江流不転の精神」「屹然たる独立の気魄」をもつことで確立した存在となる。そして「自我」の絶対に不変なる意志と態度でもって、相対的可変的現象を把握することによって、「宇宙」と一体化し、不変的存在の「宇宙の生涯」を相対的有限の生命をもつ「自我の生涯」と合一できる、というかなり主観的観念的なものである。

二、この宇宙論のテーマは、主体確立およびそのための自覚を喚起することにあり、きわめて実践論的志向をもっている。すなわち主体確立論であり、そのための自覚論でもあった。李大釗にとって、青年は無限の可能性にとむものであった。だからこそ、この宇宙論は、青年に「生死肉骨、回天再造の精神」と「慷慨悲壮、抜山蓋世の気魄」をもち、主体的精神と立場を確立し、「老大の後には青春があり」、白首の中国には必ず青春の中国が再生することを信じて、中国の復活、再生、回春、再造に努力すべきことを自覚するよう求める。言いかえるならば、李大釗は、主

体的に自立した人間が、自らの生きる現実の社会および歴史に対して、積極的能動的に働きかけることを要求しているのである。

さきほど私は、この宇宙論は主観的観念的色彩をおびているといったが、これは、歴史変革に対する彼の主観的願望を反映するものである。この宇宙論のもつ、ついで次章で述べるであろう時間論のもつ、積極的能動的性格こそ、彼の思想を特徴づけるものなのである。すなわちこの動的性格こそが歴史に対して、あるいは激動期の社会変革に際して、人間のもつパトスとして作用するものと言えよう。

三、李大釗は、宇宙の本質を「無始無終の自然的存在」「無始無終の大実在」としながらも、上述したごとく、絶対的不変的側面と相対的可変的側面とからなる統一的存在と理解している。認識論的には、宇宙の存在は認識する主体である自我（人間）と対立せず、むしろ主客未分的傾向をもって把握している。このことが、「自我の生涯」と「宇宙の生涯」の一体化を容易にする重要な要素となっている。

四、さらに、宇宙は「無始無終の自然的存在」であるというように、きわめて唯物的に認識していることからして、宇宙の創造主の存在はとうぜん承認されない。ゆえに、すでに指摘されているように、李大釗の宇宙論は無神論である。(12)

五、李大釗は社会科学的知識に乏しかったことから、自己の存在を、宇宙論、あるいは時間論という観点から確立させたともいえる。この宇宙論(また時間論)とマルクス主義とは、直線的には結びつかないが、マルクス主義受容を容易にしたと認めうる。空間・時間という範疇で問題を捉えようとする姿勢は、たとえば、宇宙論による空間的連関性によって、同時代を横への拡がりと認識し、第一次大戦を「庶民の勝利」であり「資本主義の失敗」と、ロシア革

命をいちはやく「二十世紀の世界革命の先声である」[13]として、そこに「世界の新潮流」を見いだす世界史的把握を可能にした。またのちに時間論で述べるごとく、「大実在の漠流は、永遠に無始の実在より無終の実在に向かって奔流する」（『今』）とか、時は「広漠無涯の未来へ奔走する」（『時』）、という時間的連続性によって、「今後の世界は労工の世界である」[14]といい、歴史の大実在の流れは「労工の世界」へ移行するとの認識を可能にした、ともいえる。もちろんこのような認識を可能にするためには、客観的状況に対する透徹した現実直視が必要であったことは、いうまでもない。さらに、この宇宙論の無神論的側面が唯物史観受容に果した役割も見落せないし、この宇宙論（とのちに述べる時間論）によって形成された主体が、歴史を変革する時、社会科学理論であるマルクス主義が、実践の指針としてこの主体形成論をより強く支えるものとして作用したのである。

ではこれらの宇宙論の特徴を伝統思想との関係でみることにする。まず先に述べた三・四は、いずれも中国に伝統的な認識であるといえる。とくに三、のごとく、西洋哲学のように主客を対立二分する認識をとらず、宇宙を主客未分の渾一的存在として把握[15]するのは、万物一体観を特徴とする伝統的自然観にもとづいている。いうまでもなく、創造主＝神が存在しないからこそ、万物一体の自然観がでてくるのである。またこの宇宙論が、荘子の絶対と相対の関係を活用する点[16]、さらにこの宇宙論が、たんなる理論ではなく、実践と不可分に展開させられていることは、知と行の関係において、伝統を継承している、と認められる。

ところで、先に述べたように、この宇宙論のテーマは、主体の確立とそのための自覚にあったが、それでは、自覚をもてばどうなるのであろうか。李大釗は次のようにいう。

青年の自覚は、一つには、過去の歴史の綱羅を衝決し、陳腐なる学説の囹圄を破壊し、僵尸枯骨をして現在の活

潑潑地の我を束縛せしめることなく、進んで現在の青春の我を縦(はなつ)て、過去の青春の我を撲殺し、今日の青春の我を促して、明日の青春の我に禪譲せしむるにあり。一つには、浮世の虚偽の機械(からくり)の生活を脱絶して、特立独行の我を以て、行健不息の大機軸に立たしむるにあり。(七五頁)

そうすることは、「今日の青春の我」をもって「今日の白首の我」をうち破るだけでなく、また「今日の青春の我」によって「来日の白首の我」を、あらかじめ防止することでもあり、これこそが「人生唯一の革向(もくひょう)」であり、「青年唯一の責任」でもある、と主張する。

というのは、彼の目の前には、「白首の中国」「暗黒の中国」が存在しているが、「新生命の誕生は、もとよりつねに累々たる墳墓の中にある」[17]のであり、実は「白首の中国」も相対的には無尽の可能性をもっており、必ずや発展進歩して、「青春の中国」「光明の中国」になるはずのものであった。それを実現するために、自覚した青年が、「進んで努力し、発展向上させ、その状態を易え」ねばならないと考えるのである。

李大釗がこのような認識をもち、青年に対して自覚と主体的な態度の確立を要求するのは、宇宙は「広大悠久」なる「無始無終の自然的存在」であっても、相対的現象として「人の生は有限」であり、青年にとっても、青春はいつまでも持続するものではない、と考えるからでもあった。そして李大釗が、生命の有限性を認めたことによって、「時間」は彼にとってしぜんに二つの意味をもってくる。一つは、「広大悠久」「無始無終の自然的存在」である「宇宙」の、無限に持続しつづける「時間」であり、もう一つは、「有限なる生命」をもつ存在としての人間(自己)における、有限の持続としての「時間」である。要するに、人間は、そして青年は、有限の存在であるからこそ、まさにそれゆえに、過ぎゆく一瞬一瞬の時間は、生命と同じ重さをもつものとして認識され、一刻一刻の時間が青春そのもの、

生命そのものとして意識されるのである。したがって私は、次に李大釗の「時間」に対する意識をたどることにしたいと思う。

四　時　間　論

「私は、世の中でもっとも貴ぶべきものは〝今〟であり、もっとも失ないやすいものも〝今〟であると考える。それはもっとも喪失しやすいものだから、よりいっそう貴重なのだと思う」（九三頁）

という言葉ではじまる李大釗の時間論『今』は、その題からしてわかるように、「現在」重視の色調をあざやかにえがきだしており、過去・現在・未来に分類される時間様態における現在が、考察の主題となっていることは、容易にみてとれる。彼は先の言葉について、まず二つの疑問をだす。一つは、なぜ「今」が貴ぶべきであるかということ、もう一つは、どうして「今」は失ないやすいものか、という問いである。最初の問いに対しては、エマソンの次の言葉を引いて答える。

汝、もし千古を愛さば、汝、当に現在を愛すべし。昨日は喚びもどすこと能わず、明日はいまだ確実ならず、汝の能く確かに把握しうるものは、すなわち今日なり。今日の一日は、明日の二日に当たる。（九三頁）

すなわち昨日はすでにすぎさった過去であって、もはや存在しないものなのであり、また明日は、まだ実在しないものなのである。

第二の疑問については、「宇宙の大化は、刻刻流転して、決して留まりはしない。時間というものは、吾人がそれを貴び、それを愛するからといって、この世に未練を残してしばしも留まることはない」のみならず、「たったい

ま、それが〝今〟であり、〝現在〟だといったものも、風馳電掣の如く、すでに〝過去〟となってしまう」のであるという。このことから、李大釗は、㈠時間は永久にとどまることなく進行しつづける持続であり、㈡喚びもどし不可能――不可逆性（これはのちの論文『時』で展開される時間の一方向性、一回性の要素となる）、という客観的物理的時間の基本的性質を、認識していたことがわかる。

それでは、時間の客観的性質を認めたことによって、李大釗の内部には、どのような時間意識が形成されるのであろうか。李大釗は時間を一瞬としてとどまることなく経過し、絶対に停止しない持続と認めたことによって、そうした進行的時間に存在し生きる人間は、安易に現在を生きるべきでなく、一瞬一瞬を重々しくせねばならぬと意識するのは、当然のことであろう。また過去・現在・未来という時間様態において、過去は喚びもどし不可能なもの、創造的活動のできぬ時間的場であり、未来は、有限の生命を有する人間にとって、存在するか否か、わからぬものである。そうした意味で、現在の重要性が李大釗の内につよく意識されることになるのである。

しからば、李大釗は現在の重要性を意識することによって、現在と過去・未来をどのような関係で捉えるのであろうか。まず彼は哲学者の間でも種々に見解のわかれる過去・現在・未来の時間把握において、時間には過去と未来は存在するが現在は実在しない、とする意見を否定する。そして「過去と未来はみな現在である」という見解を肯定する。なぜならば、彼は、「現在はあらゆる過去の流入している世界」であり、「あらゆる過去はすべて現在のうちに埋没している」との歴史的把握をするからである。彼は次のごとく考える。多くの過去の時代思潮をみてみると、それはあらゆる過去の時代思潮が結びついてできたものであることがわかる。たとえば、一つの石を時代潮流のなかに投げ込めば、その引き起こす波紋は永遠に流れ伝わって消え去ることはないのであり、屈原の「離騒」が永遠に人々を

感動させるごとく、リンカーンの頭を撃った銃声が「永遠の時間と空間」に呼応するがごとくなのである。だから、一時代の変動は、絶対に消えることなく次の時代に跡を残し、窮まることなく伝わってゆくのであって、世界には一貫してつらなる「永遠性」がある、と。したがって、昨日の事件と今日の事件から幾つかの複雑な事件が構成され、一つの問題がまた別の新たなる問題を提起する、と李大釗は考え、過去と現在・未来を時間的経過における歴史的連鎖をもつ因果関係として、捉えている。かかる認識からして彼はいう。

無限の「過去」はすべて「現在」を帰宿としており、無限の「未来」はすべて「現在」を淵源としている。「過去」と「未来」の中間に、「現在」があるからこそ、それらは連続しているのであり、永遠となっているのであり、無始無終の大実在となっているのである。ひとたび現在の鈴を鳴らせば、無限の過去・未来は、みな遙かにあい呼応する。（九四頁）

李大釗は、過去を原因とすれば現在はその結果であり、過去の蓄積、累積したものとして、現在を理解する。「歴史的現象は、時時流転し、時時変易してはいるが、同時にやはり永遠不滅の現象と生命を、宇宙の間に遺している」のであり、げんざい「白首の中国」、「暗黒の中国」とされているもののうちには、過去の中国の産み出した残滓が存在する。すなわち、

今日の〝我〟の中には、もとより明らかに昨日の〝我〟が存在する。ひとり昨日の〝我〟が存在するのみならず、昨日以前の〝我〟、ないしは十年二十年百千万億年の〝我〟が厳然として、〝今の我〟の身に存在するのである。

まさしくこのような認識から、過去をにない、未来をはぐくむ「永遠の今」という時間意識を感得することができ

る。すでに考察によって明らかなごとく、李大釗は時間を究明しながら、その時間は歴史的時間として意識されている。したがって歴史的時間として現在をみた場合、現在のなかには過去と未来が含まれるのであって、現在は、過去・現在・未来の三つの歴史的時間の統一的存在なのである。換言するならば、過去が過去としての意味をもち、未来が未来としての時間的意味をもつのは、いずれも現在を媒介とし、現在との関係においてのみである、と李大釗は意識し把握する。かくのごとき観点からして、彼は、「過去と未来はみな現在」だ、とするのであり、だからこそ「今はもっとも貴ぶべきもの」、と考えたのである。

先に述べたように、李大釗は過去と現在を、過去＝原因、現在＝結果とする因果関係として捉え、過去の「白首・暗黒の中国」は好ましくないものとしながらも、陳独秀のように単純明快に過去＝悪として切り落し捨象するという思考――その思考のもとには、モデルとしての近代ヨーロッパ＝善とする認識（近代主義）があったのだが――は、とらなかった。それはとりもなおさず、李大釗が自らの時間意識によって、現在の中国には、過去の中国の残滓がぬきさりがたく存在すると考えたからである。そしてそのことによって、その過去の残滓の重みに耐えながら、力強くしぶとく生きてゆく、過去をにない、未来をはぐくむ人間が、「現在」に必要とされる。また過去・現在・未来という時間様態において、現在が強く意識されたことによって、その現在を如何に正しく生きるべきかという問題が出現する。つまりここにおいて、李大釗の時間論は、実践の意識を内包しながら人生論的に述べられることとなる。

たとえば『現在と将来』（一九一九年三月）において、李大釗は言っている。過去と未来は、「いずれもあの無始無終、永遠に流転する大自然のうちにあり」、「その中間には、みな一つの連続不断の生命がある」。ゆえに過去と未来は、決して「区別して二つに分断できない」のであって、「この（過去と未来の）間に表現される不断の関係を、

完成させることこそ、我々の人（間的）生の現在である」、と。さらに、

我々は、この自然の大生命を完成しようと思うならば、まず自己の人（間的）生を実現せねばならない。我々は、自己の人（間的）生を実現しようと思うならば、我々の生命中の過去と将来の間の関係・時間（＝現在）を、すべて人（間的）生の面の活動に用いるべきであって、動物的欲望の面の衝動に用いるべきではない。（一六五頁）

ここにみられるのは、主体としての「自己」は、「自己」を包含する「大自然＝大実在」のなかで、「自己の人（間的）生を実現」することによって、「自然の大生命を完成」するという、先に見た宇宙論で「自己の生涯」を「宇宙の生涯」と合一したごとく、「自己の生」を「自然の大生命」と一体化させる、という認識である。

また「自己」と「大実在」の関係については、『今』においても以下のように同様の発想でもって理解される。

「大実在の瀑流は、永遠に無始の実在から無終の実在へと奔流する」のであって、「吾人の〝我〟、吾人の生命も、やはり永遠にあらゆる生活上の潮流に合し、大実在の潮流に合し、大実在の奔流とともに、拡大し、継続し、進展し、発展する」。それゆえに「実在は即ち動力、生命は即ち流転である」、と。そして『今』は次の言葉でしめくくられる。

吾人、世に在りて「今」を厭いて徒らに「過去」を回想し、「将来」を夢想し、以て「現在」の努力を耗誤すべからず。また「今」の境を以て自足し、毫も「現在」の努力を拿（もつ）て、「将来」の発展を謀らざることあるべからず。宜しく「今」を善用し、以て努力して「将来」の創造を為すべし。「今」に由りて造らるる所の功徳罪孽は、永久に不滅なり。故に人生の本務は、実在の進行に随（したが）いて、後人の為めに大功徳を造り、永遠の「我」の享受、

拡張、伝襲に供し、窮極なきに至りて、以て「宇宙即我、我即宇宙」の究竟に達するに在り。（九六頁）

以上、李大釗の主張は、時間の一様態である現在において、有限の生命をもつ相対的可変的存在である「自己」が、主体的に永遠の生命を保証する創造的行為をなし、絶対的存在となることによって、その「自己」をも包含する絶対的不変的存在としての「大実在」（＝宇宙・時間）と合一して、「宇宙＝我（自己）」「我（自己）＝宇宙」となることにあった。この論は、やはり人間に対して、現実の社会、歴史に働きかけることを要求する実践論なのであり、すでに『青春』でみた宇宙論が投影しているのである。また、永遠の生命をもつ創造的行為をなすことによって、宇宙と我々が一体となり「永遠の時間と空間」において不滅なるものとして存在する、というこの李大釗の主張のなかに、「志士仁人、身を殺して仁を成す」が如く、従容として死についた譚嗣同の革命的ロマンチシズム、動的性格が、精神的に継承されていることが感得されよう。

さて私は、『今』『現在と将来』をもとにして、李大釗の時間論をたどってきた。そこでは、李大釗が時間の客観的性質を認めたうえで、(1)時間様態のうち現在を重要なものとする意識、以下はいずれもこれと相互補完的なものであるが、(2)過去をにない、未来をはぐくむ「永遠の今」という意識、(3)現在は過去・現在・未来の三つの歴史的時間の統一的存在である、(4)過去と現在、現在と未来、は因果の連鎖をなす、というような時間意識をもったことを明らかにした。さらに、これらの時間意識をベースにして、有限の生命をもつ人間が、その現在の生を充実したもの、「自己」を不滅なるものとなすために、現実の社会、歴史に働きかける実践を要求する時間論を展開したことを示した。以下、李大釗の時間意識は、ほぼ変らぬものとして彼の思想の認識的側面に位置しつづけながらも、時間論は、マルクス主義受容後の論文『時』において、いっそう体系化および精密化されることとなる。したがって、私は次

に、彼がマルクス主義を全面的に受け入れたと認められている時期に書いた論文、『時』の論述をたどり、いますこし彼の時間論を追うことにする。

李大釗は、すでに見てきたように、この論文においても、一方では、「時」は「無始無終の大自然」であり、「無彊無垠の大実在」であるといい、人間が存在し活動する場である客観的不変的存在として、「宇宙」と等質的なものと考えている。しかしまた他方、「時」は「偉大な創造者であり、また偉大な破壊者である」とか、さらに「歴史の楼台は、それ（時）の創造の工程であり、歴史の廃墟は、それ（時）の破壊の遺跡である。世界の生滅成毀、人間の成敗興衰は、いずれも時の幻身遊戯である」とか述べており、時間それ自体を、きわめて可変的かつ機能的存在であるとする時間意識をもって捉えている。

すなわち李大釗は、時間を、不変的側面と可変的側面とからなる統一的存在としているのである。それならば、李大釗はどのような時間把握をするのであろうか。彼は時間を解釈するのに、時間を空間になぞらえ、時間とは引かれた一本の線のようなもので、その線上に過去・現在・未来という三つの時間があるとする、哲学者達の解釈の仕方は納得できないと考える。というのは、李大釗の考えでは、線のすでに引かれた部分が過去であり、まだ引かれておらない部分が未来に当たるのであるが、そうすると現在という時点は、いったいどこにあるのかということが、説明できないのである。[18] 李大釗は、歴史的時間において、「現在は、過去の帰宿であり、未来の淵源である」という時間意識をすでにもっているのであり、そこで、現在という時点がなければ、過去は何にそれ自身を託せばよいのか、未来は何を受け継げばよいのか、と反論する。

だとするならば、時間を線とする発想をもとにして、いかにすれば論理的解決がえられるのか。李大釗によれば、それは以下のように理解される。つまり、すでに引かれた線は過去であり、まだ引かれていない部分は確かに未来なのであるが、この線の進行する方向は、過去から未来へと進行してゆくのであり、そこには必ず「力」が存在するのである。そして、この「力」によってはじめて、「引くという行為」がなされるのであり、さらにこの「引くという行為」は、「現在という時点」によってなされる。だから、「過去と未来は、いずれも現在を媒介として引きのばされたものだ」、とする。李大釗の時間意識においては、『今』で見たごとく、過去あるいは未来が、それぞれの意味をもちうるのは、現在との関係を通してのみ可能であった。がいまやここにおいて、時間様態としての「今」「現在」それ自身に、過去をにないながら未来へ向かって進行する推進力、原動力を見い出し、躍動的なものとして捉えているのである。この点は、先の論文に見られなかった新しい論理の展開であり、注目を惹く点である。

ところで、このように了解された時間に対して、李大釗は、その客観的性質については、どのように特徴づけ、規定したのか。またそこからいかなる時間論を展開したのであろうか。

(a)「今日の日は、延留すること能わず。昨日の日は、呼び返すこと能わず」。（四八六頁）――不可逆性

(b) 時は、「広漠無涯の過去へ向かって奔走するのではなく、広漠無涯の未来へ向かって奔走する」。（四八八頁）

(c)「時は、一たび往きて返らざるものである」。（四八九頁）

「凡そ歴史的事件、歴史的人物は、すべて一度だけのものである」。（四八七頁）――一回性

すでに『今』において、㈠時間は永久にとどまることなく進行しつづける持続、㈡喚びもどし不可能な不可逆的なもの、と特徴づけていたのだが、以上とり出した要点(b)(c)からわかるように、李大釗は、時間の不可逆性を発展させ、

それを、一方向性をもつもの、一回性をもつもの、とより精密に規定したのである。とりわけ進行する時間の方向性について、彼は伝統的な時間意識を否定するために、皮肉にみちた次のごとき論を提出する。

「空間において前後を論ずれば、前はわれわれの面前にあり、後はわれわれの背後にある」。ところが、「時間において前後を論ずれば、ちょうど逆になる」。なぜならば、「前日」というのは、「過去の一日」をさすのであり、「後日」というのは、「未来の一日」を意味するのである。したがってこのことから、「時間」における前後では、「空間」の場合のそれと異なり、「後日が、かえってわれわれの面前にあり、前日が、反対にわれわれの背後にある」。

では、このような表現形式における前・後という方向性の違いが、中国人の間で、時間の場合にはなぜ起ったのであろうか。李大釗は、そのくい違いは、「時の観念の誤謬、歴史観の誤謬、人生観の誤謬」によって起ったもの、と考える。李大釗によれば、一般に普通の伝統的な時間意識では、「時の進行方向は、広漠無涯の過去へ向かって奔走している」のであって、時間は、未来→現在→過去、の方向で流れる、とされる。そして、そうした時間の場に生き存在している人間は、身体や顔を時間的歴史的過去の方向に向けて立っているから、かくのごとき混乱が起ったと考えるのである。李大釗は、このような屁理屈ともいえる論理を展開することによって、伝統的時間意識に、痛烈な批判をおこなった。そこで彼のこの論文『時』は、中国の進歩を阻止するものとして作用する歴史観、「退歩的、あるいは循環的歴史観」を反転させるという明確な意図をもつこととなった。彼の批判は、この当時の中国にあって、まだ色濃く残っていた伝統的歴史観を固執する知識人（たとえば彼は、梁啓超・章士釗の名をあげている）に向けられている。

この「時」の観念の産み出す歴史観・人生観は、退歩的であり、静止的であり、大自然大実在の進展方向に背く

ものであり、過去を回顧し、未来を喪失するものである。（四八八頁）

たしかに、時間を「広漠無涯の過去」へ向かって過ぎ去ってゆく、とする意識から、「大自然大実在の進展」、あるいは現実社会や歴史の進歩・発展を感得することは困難であろう。すでに論及したように、「大実在の漠流は、永遠に無始の実在から無終の実在へと奔流する」（『今』）、という実在観をもつ李大釗の進化に対する意識は、無限の進化を確信するという自然史的なものであった。彼は次のように述べている。

時の首脳（あたま）は、古初にはなくて現在にある。広漠無涯の過去へ向かって奔走するのではなく、広漠無涯の未来へ向かって奔走するのである。（四八八頁）

時は、進むことありて退くことなきもの、一たび往きて返らざるものである。循環と云うもの、退歩と云うものは、けっして時の本当の姿ではない。かりに一歩ゆずって、時の進路が循環的だと認めても、この循環は、やはり順進的なものであって、逆退的なものではなく、ラセン的進歩であって、反復的停滞ではない。（四八九頁）

さて以上の考察で明らかなように、李大釗の時間論は、この段階では、時が未来へ向かって前進するものとして一定の方向性を明確にもつに至っているし、また前述したように、従来の中国人の時間意識を痛烈に批判するところに進みでている。またすでに述べたごとく、『今』において、李大釗は時間を追求しながら、その時間は歴史的時間として意識されたのであるが、ここにおいて彼は、さらに一歩前進して、時間意識から歴史意識、歴史観へと問題を発展させ、従来の中国人の歴史観、人生観に対してきびしい批判を行なうと同時に、歴史観の反転をもはかったのである。

われわれは、この間違った時間の観念を改め、これによって産み出された間違った歴史観、人生観を改め、向き

を変えて、未来に向かって発展する大自然大実在の方向にそって、昂頭邁進し、逆退的なものを順進的なものに、静止的なものを行動的なものに変えねばならない。このようにしてはじめて、奮闘鼓舞する歴史観、楽天的に努力する人生観をえることができるのである。（四八八頁）

ここからわかるように、彼の時間論は、『今』と同じパターンをとり、無限の歴史的時間に存在する有限の生命をもつ人間の、実践の問題へと至っている。李大釗は、以下の如く考える。

今は生活であり、今は動力であり、今は行為であり、今は創作である。苟も一刹那たりとも行為をもたず、動作をなさざれば、この一刹那の今は即ち烏有に帰し、この一刹那の生は即ち喪失するに等しい。（四八六頁）

したがって、時間を主体的に把握する積極的立場に立つことが要求されるのである。

我々は、……ただ行動し、行為し、邁進し、努力して進むことがあるのみで、一瞬たりとも徘徊するひまはなく、いささかたりとも躊躇する余地はないのである。（四八七頁）

吾人は道路を開辟するものであり、……時の主動力となって、前に向かって時の行程を邁進し、時の径路を増辟するものである……（四八八頁）

李大釗は、すでに「現在」に過去をにないながら未来へ進む推進力、原動力を見い出していたのだが、いまやその「現在」に存在し、生きる主体たる人間こそが、時間と一体化し、時間という「線を引いて前進する主動力」なのであり、「傍観したり回顧できない」存在として出現する。まさしくここにおいて、人間こそが、時間そして歴史を、推進してゆく原動力として明確に把握されるのである。このことは、マルクス主義を受容し、「社会上の一切の活動と変遷は、すべて人間の力で創造された」[19]という彼のマルクス主義が、ある程度反映しているといえよう。このよう

にして李大釗は、『今』で述べた「宜しく〝今〟を善用し、以て努力して〝将来〟の創造を為すべし」という萠芽的考えを、この段階で、いっそうはっきりうち出したのである。

五　おわりに

以上で私は、李大釗の時間論について説きおえた。李大釗が、二十世紀の初頭の中国が大きく変わる時代、多くの人々にとって自らの依って立つ基盤の喪失した変革期において、時間・空間というきわめて根源的哲学的角度から、自己の存在を捉え、思想的原点を設定したことを述べた。以下私は、彼の時間論、宇宙論を総括する。

一、李大釗は、時間・空間（宇宙）をきわめて唯物論的に、物質（＝人間）の運動（＝活動）する場として見なしている。

二、時間論、宇宙論は、いずれも主体確立論であるとともに、実践論である。

三、時間論も宇宙論も、とくに初期の『青春』『今』におけるものは、主観的願望を反映して主観主義的ロマンチシズムの色彩をおびている。彼は、時間と宇宙を「無始無終の大実在」という言葉で繰り返し表現するが、その「大実在の流れ」は、主体を組み込む「自然の大生命の流れ」として意識されている。このことは、変革主体が創造的行為をなすことで、容易に時間や宇宙と一体化することになる。また李大釗自身は、「自己」が大実在の流れのなかで、時間・宇宙と合一することを志向していたのである。

四、時間論、宇宙論ともに、積極性能動性を強調するものであり、これは歴史変革に対するパトスとなりうるものであった。このことは、封建（専制的）社会から近代社会への過渡期にあたって、歴史変革という基準からすれば、

当時の中国の歴史状況のもとで、有効性を発揮しえた、と認めうる。

五、李大釗の時間意識は、「現在」重視という点で不変である。このことは、透徹した現実直視の目を、革命的イデオローグとしての彼に、与えることになった。

六、時間論としては、『今』『時』どちらも、歴史や社会に積極的に働きかけることを呼びかけているが、時期的に後の『時』の方が、歴史を推し進め変革するものとしての人間（主体）は、より強く意識されている。このことは、歴史を変革するための実践の指針として受容されたマルクス主義が、一定限度、反映している、といえよう。

七、『時』で確立した彼の時間論は、従来の中国人の歴史観、人生観を痛烈に批判しており、伝統的歴史観である退歩史観、循環史観を反転させる意図を、明確にもって書かれている。

八、最後に、私は必ずしも十分に論証しえたとは思わないが、宇宙論という空間的連関性、横への拡がり、は李大釗に同時代の世界史的把握、ロシア革命の肯定という認識を可能にし、時間論という時間的連続性は、時間および歴史の流れは「労工の世界」という未来に推移する、との認識を可能にした一側面である、と考える。

私は、李大釗の論述を追う過程で、余りにも彼を、哲学者として（彼は北京大学歴史学教授だったのだが）捉えすぎたかも知れない。だが李大釗は、「各人が彼の時代の子であるように、哲学もまた時代を思想において把握したものである」（ヘーゲル）といわれるがごとく、辛亥から五・四、中国共産党成立、中国革命へといたる激動する時期に、その時代の哲学的課題を自らのものとして、「奮闘鼓舞する歴史観、楽天的に努力する人生観」をもって、過去をにない未来をはぐくむ誠実な人であったのである。

注

(1) 丸山松幸「李大釗の思想とその背景」(『歴史評論』一九五七年八月)。野村浩一「『五四』時代のナショナルな思想――李大釗について――」(『思想』一九六二年三月)。同「近代中国の思想家」(『思想』一九六三年二月)。この二論文は同著『中国革命の思想』岩波書店、一九七一年二月に収録。従って引用の際はこの書の頁数を示す。近藤邦康「『民国』と李大釗の位置」(『思想』一九六四年三月)。後藤延子『李大釗における過渡期の思想』(『日本中国学会報第二十二集』一九七〇年十月)。

(2) この継承関係は、思想それ自体の継承として、必ずしもすべてが実証され明確になっているわけではないが、思想の底に流れる精神的、気質的な継承関係としては、承認されえよう。論したものに、近藤邦康「譚嗣同と李大釗」(『仁井田記念講座1、現代アジアの革命と法』所収、勁草書房、一九六六年十月)。章炳麟――魯迅については、島田虔次「章炳麟について」(『中国革命の先駆者たち』所収、筑摩書房、一九六五年十月)。章炳麟――毛沢東、西順蔵「〈われわれ中国人民〉の成立について」(『中国思想論集』所収、筑摩書房、一九六九年五月)。

(3) 李大釗も進化論の影響を受けていることは否定しがたい事実である。だが彼の場合には、ソーシャルダーウィニズムよりむしろベルグソンの創造的進化から、より大きな影響を受けている、といえよう。すなわち、彼はきわめて楽天的に進化を信じており、そこには歴史に対するオプチミズムが色濃くみられる。

(4) ①錦田義富訳『ベルグソンの哲学』(〈形而上学序論〉と〈変化の知覚〉の訳)、警醒社、大正二年四月。②金子馬治・桂井當之助共訳『創造的進化』早稲田大学出版部、大正二年十月。③高橋里美訳『物質と記憶』星文館、大正三年二月。④稲毛詛風・市川虚山『ベルグソン哲学の真髄』大同館書店、大正三年四月。⑤北昤吉『ベルグソン哲学の解説及批判』(第一編、時間と自由意志・哲学入門)南北社、大正三年四月。⑥野村隈畔『ベルグソンと現代思想』大同館書店、大正三年五月。⑦中川臨川(重雄)『ベルグソン』(近代文豪評伝ノ内)実業之日本社、大正三年十月。⑧北昤吉『ベルグソン哲学の解説及批判』(第二編、物質と記憶・創造的進化)南北社、大正三年十二月。⑨伊藤源一郎『ベルグソン』(現代叢書ノ内)民友社、大正四年八月。

(5) 野村前出書、後藤前掲論文参照。

(6) (7) 野村前出書十二頁、十三頁。

(8) 『自然的倫理観与礼子』、『李大釗選集』七九頁。

(9)『〝今〟与〝古〟』、『選集』、四三三頁。
(10)『自然的倫理観与礼子』、『選集』、七九頁。
(11)『〝晨鐘〟之使命』、『選集』、六〇頁。
(12)近藤前掲『思想』論文二一頁参照。
(13)(14)『庶民的勝利』、『選集』、一一一頁。
(15)近藤前掲『思想』論文二二頁。及び福永光司「認識論」(『中国文化叢書2思想概論』所収、大修館書店、八七頁以下参照。
(16)たとえば『選集』六六頁。長短の差は相対的なものだとして、朝菌不知晦朔、蟪蛄不知春秋、あるいは、小知不如大知、小年不知大年(逍遙遊篇)を引く。またこの宇宙論で、宇宙を相対的側面と絶対的側面から把握しようとするのも、荘子の論理にヒントをえている、と思う。
(17)『〝晨鐘〟之使命』、『選集』、五八頁。
(18)原文を引いておく。哲学者流、究時之義、竭慮殫思、不能得其象迹、乃有似於空間以為説法者。謂時如一綫、引而彌長、既被引者、平列諸点、有去来今。但以此喩説明時的遁嬗、亦不合理。因此一綫、既已引者、悉属過去、未曽引者、当在未来、現今之点、列於何所?『選集』、四八六頁
(19)『唯物史観在現代史学上的価値』、『選集』、三三九頁。

(大学院学生)