

井上哲次郎「支那哲学史」を通して見る 夏目漱石「老子の哲学」の特徴

鈴置拓也

一 研究の意義と目的

本稿は、明治二十四年（一八九二）春から明治二十五年（一八九三）六月九日にかけて行われた井上哲次郎（一八五六～一九四四）による講義の聴講ノート「支那哲学史」四卷¹と、夏目漱石（一八六七～一九一六）が明治二十五年六月十一日に執筆した「文科大学東洋哲学論文」である「老子の哲学」²との比較を行い、両者の影響関係を明らかにするものである。

漱石の「老子の哲学」については従来、英文学科二年に配当されている課目「比較宗教及東洋哲学」の期末課題であると考えられてきた。明治二十四年度に東京大学において同課目を担当していたのは井上であり³、同論文は井上の講義に基づいて執筆された。

一方で井上の「支那哲学史」四卷は、複数人の筆跡が確認できるものの、誰の筆によるものかは判定できない。ただ後述するように、井上の経歴及び聴講ノートの記述から、講義の時期は明治二十四年春から明治二十五年六月九日までと推定され、講義の終了時期と漱石の「老子の哲学」の執筆時期が重なっていることが分かる。

「老子の哲学」に関する先行研究としては、吉田精一「漱石における東洋と西洋」⁴が早い。その後には、清水孝純「漱石と

老子―「老子の哲学」をめぐって⁵⁾や窪川真紀子「夏目漱石「老子の哲学」に見られる理性と感情との乖離―「絶対の境地」の萌芽⁶⁾」などがあり、いずれも漱石の老子解釈について論じられている。しかし、いずれにおいても、井上の講義から受けた影響が顧みられることはなかった。このことは、井上の老子解釈に関する著述の少なさや本稿で扱う「支那哲学史」のような存在が知られていなかったことによる。

これら先行研究のうち、漱石の「老子の哲学」に対する評価に関しては、例えば吉田氏が「難解な老子を掌中のものとして、論理的に分析し、プラグマティックな立場から、解釈し批判している」、また「漱石はたんねんにその詞章にすぎりつつ、合理的、分析的に判断し、矛盾を指摘した⁷⁾」と述べている。このような「老子の哲学」に対する評価はその後とも変わらず、清水氏も「複雑多岐にわたり、また重複矛盾も多いといわれる老子の思想を、有機的に体系づけ、それを〈道〉によって一元的に把握しようという漱石の力業⁸⁾」と述べ、あたかも漱石自身が『老子』諸章を結びつけて老子の思想を体系的に再構成したかのように高く評価している。

しかし、講義の課題として提出されたものである以上、その講義の内容を無視してはならない。つまり、いくら漱石の西洋的、あるいは近代的な老子解釈を高く評価しようとも、講義者である井上の老子解釈との差異を考えなければ、その評価は的外れなものとなる恐れがある。

筆者はこのような問題を解決するため、「老子の哲学」と「支那哲学史」の比較を試みた。

実際、井上の「支那哲学史」を見れば、漱石の老子解釈が実は井上の講義の影響を強く受けていたことが分かる。例えば、清水氏は漱石の老子解釈について、「第一篇の終りに、老子の学は「希臘古代の哲学と同じく cosmology を以て其立脚の地となす者の如し」とあるのも、そうした漱石の老子理解の特質を示しているように思える。」と述べ、漱石が老子の思想と cosmology を結びつけて理解したことをその特徴としているが、この両者の関係については井上がすでに言及している。井上の明治二十年（一八八七）の日記には次のように記されている。

氏曰く、支那の哲学ハ道德の事のみならずや。

余曰く、多くは道德を論ずれども「コスモロジー」等の事もなきに非ず。¹⁰

引用中の「氏」は Jules Simon (一八一四―一八九六) を指しており、この記事は彼と井上との哲学に関する問答の一部だが、井上がこの時すでに中国思想と cosmology を結びつけて理解していたことを考慮すれば、漱石が老子に対して「cosmology を以て其立脚の地となす者」とする解釈は、実際には井上の講義から着想を得たであろう可能性が高い。

井上の『哲学字彙』¹¹によれば、彼は「cosmology」を「世界形成論」と訳しており、「支那哲学史」においても、例えば巻三で齋子を解説して「天地万物の変遷は急劇に非らずして徐々なり。故に人我身の変化を覚へねども、暫くも同じ状態にあることなすと云ふ考なり。以上はコスモロジーを論じたるなり（支那の学者にてコスモロジーを論じたるもの、老子流の学者の外には多くなし）」と講じており、講義において井上が cosmology と老子を代表する道家との関係を意識していたことが伺える。

このように、従来の「老子の哲学」に関する研究においては、井上の「支那哲学史」を実見できなかったために、無批判に『老子』と「老子の哲学」を直接的に結びつけて漱石の老子解釈へ高い評価を与えていたが、新出の「支那哲学史」を介在させることによって、井上の老子解釈を通じた漱石の老子解釈を伺うことができるようになった。

井上の講義内容を踏まえて漱石の「老子の哲学」を読むならば、その内容がいかに多く井上から影響を受けていたのかが分かる。従来の研究では、前述のように漱石が体系的に老子の思想を再構成したというように評価されていたわけだが、老子を「道」に基づいて二元的に理解しようという試みは、井上の講義にすでにあらわれている。つまり、これまでの漱石の老子解釈に対する評価は、実際には井上の「支那哲学史」への評価であったとも考えられるのである。

よって本稿ではまず、井上の中国哲学を含む東洋哲学に対する考えを伺うとともに、従来利用されてこなかった「支那哲学史」の内容及び講義の時期を整理する。続いて先に井上、後に漱石の老子解釈を項目毎に展開させて、その影響関係を明らかにする。そして最後に、その影響関係を踏まえた上で、井上の老子解釈にも見られない漱石独自の老子に対する見方を導きだし、さら

に後年の漱石にいかなる影響があったのかについても考察していく。これによって、大学時代の漱石の近代的学問に対する態度の一端を伺うことができる。

二 井上哲次郎と「東洋哲学史」講義

井上哲次郎の経歴については、先行研究も多いため詳論を避けるが、彼は明治十三年（一八八〇）七月に東京大学を卒業してから「東洋哲学史」の編纂を志し、文部省編輯局及び東京大学に置かれたばかりの編輯所に入り、その作業を進めた。明治十五年（一八八二）三月には東京大学助教教授に就任し、年譜¹²によれば明治十六年（一八八三）九月に「東洋哲学史」の講義を開いた。¹³この時の聴講生には井上円了（一八五八～一九一九）・三宅雄二郎（一八六〇～一九四五）・日高真実（一八六四～一八九四）・棚橋一郎（一八六三～一九四二）・松本源太郎（一八五九～一九二五）ら十数名がいたという。彼らのうち、円了の聴講ノートが現存しており、三浦節夫氏によって翻刻されている。¹⁴他にも、井上の「東洋哲学史」の聴講ノートが金沢大学所蔵の「高嶺三吉遺稿」中にあり、水野博太氏によって翻刻がなされている。¹⁵これら二点はいずれも井上がドイツへ留学する明治十七年（一八八四）以前の聴講ノートであるのに対して、本稿で扱う「支那哲学史」四巻は留学後の講義の聴講ノートであり、上記二つのものが主に儒家のみを取り上げているのに対して、「支那哲学史」は、儒家の他にも道家や墨家の諸子をも扱っており、より内容が増補されている（後掲目次参照）。

彼が大学で学んだ西洋哲学の研究方法をもって、中国を初めとする東洋哲学を研究しようとしていたことはよく知られており、自身で東洋哲学に対する見方を次のように述べている。

人によつては、よく東洋の哲学を研究しないで、東洋の哲学は単に考古学的・文献学的の価値より外にないとして顧みないやうであるが、それはよく東洋哲学を研究せざるの罪に帰する。東洋哲学を研究して西洋哲学と比較対照して、そして

一層進んだ哲学思想を構成するといふことは、東洋人としては最もその方法を得たものと考へられる。(中略) それ故に自分は西洋の哲学を研究すると共に東洋の哲学の研究を怠らず、両者の融合統一を企図することを以て任とするやうに力めた次第である。¹⁶

彼が東洋哲学を西洋哲学と比較対照して両者の融合を図ろうとしたことについては、後に狩野直喜などによって批判されることとなるが、この研究方法は明治初期において一つの潮流をなしており、井上に学んだ遠藤隆吉(一八七四―一九四六)を初めとする多くの哲学研究者に影響を与えている。¹⁷

三 「支那哲学史」の講義時期及び概要

「支那哲学史」の講義時期についてであるが、講義終了は、卷四末尾に「今学期は今日にて終れば、先づ之れにて墨子を終るべし(明治廿五年六月九日)」とあることから、明治二十五年六月九日であることが分かる。また、卷一・卷二には講義者の氏名が記されていないが、卷三の冒頭に「文学博士井上哲次郎講述」とあり、井上が文学博士の学位を授与された明治二十四年八月二十四日以後に卷三の講義が始まったと考えられる。

東京大学は当時、一年を三学期に分けており、明治二十四年度の学年歴では明治二十四年九月十一日に第一学期が始まり、同二十五年六月十七日に第三学期課業終了となって、年度が終わっている。¹⁸ このことと「支那哲学史」の記載を踏まえれば、卷三は明治二十四年度の第一学期に始められ、卷四は第三学期の六月九日に終わったと考えられる。よって卷一・卷二はそれ以前、すなわち明治二十三年度に行われていたと推察できる。

井上は明治二十三年(一八九〇)十月十三日に留学から帰り、同月二十三日文科大学教授に就任し、「講義は其の翌年即ち明治二十四年の春より始めた」とする。²⁰ これらのことから「支那哲学史」は、明治二十三年度の後半である明治二十四

年春から明治二十五年六月九日までの約一年半に渡って行われた講義であると考えられる。当時の井上の担当課目には明治二十三、四年度²¹どちらにも「比較宗教及東洋哲学」があるため「支那哲学史」はそこで講じられたのだろう。

一方で、漱石の「老子の哲学」は『定本漱石全集』にも収められており簡単に見ることができるとは、その冒頭には「明治二十五年六月十一日、帝国大学文科第二学年」とあり、やはり「支那哲学史」の講義終了時期と「老子の哲学」の執筆時期が近い。『帝国大学一覽』によれば、漱石の所属する英文学科の二学年の課目には「比較宗教及東洋哲学」があり、この講義担当者は井上であると考えられる。この点が本稿を進めるに当たっての大前提である。

ただ注意すべきは、井上の「支那哲学史」の内容をそのまま漱石が受講していた可能性は低いということである。その理由は、井上の「支那哲学史」で老子が講じられるのは巻二であり、これは明治二十三年度に講義されたことは先述した。明治二十三年度すなわち、漱石が英文学科一年の時には同学科に東洋哲学に関する課目はなく、ここに時間的ズレが存在する。それでも、本稿においては、「支那哲学史」と「老子の哲学」の内容がほぼ一致しており、両者の影響関係が強いことに鑑みて、井上の老子解釈と漱石の老子解釈とを比較することを試みる。

次に「支那哲学史」の概要を紹介する。

三浦氏及び水野氏によって翻刻された井上の聴講ノートはいずれも中国思想の総論あるいは儒家の部で終わっていたのに対して、本稿で扱う「支那哲学史」の講義内容は、巻一で支那哲学総論及び儒家、巻二・巻三で道家、巻四で道家と墨家を扱っている。今その全貌をつかむために四巻分の目次を掲げる。

巻一 支那哲学総論

儒学 儒学の起源

孔子○其伝○其人物○其編纂○其学○其学の批評

子思

孟子○其伝○其人物○其著書○其学説○其学の批評

荀子

揚子

卷二 道家

老子○其伝○其書○其学の淵源○其学○其学の批評

老子の三学派

道家の歴史

道家の神話

道家の註文

道家の批評

道家の起源

老子以前の道家

卷三

鬻子

老萊子

屍子

老子と列莊との間の道家

文子

関尹子

蜎子

黔婁子

亢倉子

長廬子

列子○其伝○其書○其学○其学の批評

列荘間の道家

公子牟子

田子

莊子○其伝○其書○其学○其学の批評

卷四

鶡冠子

鄭長者

楊子○其伝○著書有無○学統○其学○其学の批評

墨子○其伝○其書○其学の淵源○其学派○其学説

目次を見て気付くように、「支那哲学史」と題するものの、内容は通史ではなく、主に諸子を扱っている。また彼の講義の特徴として、随所に西洋哲学や仏教との比較を踏まえていることが挙げられ、このことに関しては既に水野氏に詳しい言及がある。²²

「支那哲学史」は卷二・三を見て分かるように、道家に最も多くの分量が占められている。特に本稿で扱う卷二は老子と道教に当てられており、道教に関しては先秦から同時代にかけての道教の位置付けやその変遷が論じられている。道教についての研究としては従来、妻木直良（一八七三～一九三四）の「道教之研究」²³がその先駆として知られていたが、井上がそれより二十年ほど前にすでに道教に関して通史的に取り上げていたことは注目に値する。さらに附言すれば、井上の道教についての講義は那珂通世（一八五一～一九〇八）の『支那通史』卷三（金港堂、一八七九）「第八篇学藝宗教・第五章道教」の記述

と重なる部分がほとんどであり、彼が刊行された直後の同書を参考にして講義していたことは明白である。また一方で随所に Robert Kennaway Douglas (一八三八～一九一三) や Joseph Edkins (一八二三～一九〇五) といった同時代の西洋人の研究を踏まえ、時には彼等の研究に対して批評もしていた。このように日本あるいは西洋の同時代の研究も踏まえた講義は、今日的評価はともかく、当時唯一の大学において最先端の教育であったといえよう。

四 両者の老子解釈とその影響関係

これから「支那哲学史」巻二と「老子の哲学」を比較するにあたって、項目をそれぞれ設けて論じていくこととする。その項目は、漱石の「老子の哲学」が井上の影響を受けていることを明らかにするという本稿の性質上、「老子の哲学」の構成（「第一篇総論」「第二篇老子の修身」「第三篇老子の治民」「第四篇老子の道」）に基づき、さらに便宜的に「第一篇総論」と「第四篇老子の道」をひとつにまとめ、(一)老子の「道」(二)老子の修身(三)老子の治民の三項目とする。そして各項目ごとに、先に①井上の「支那哲学史」、続けて②漱石の「老子の哲学」の内容を取り上げて、両者の解釈方法を比較する。ただし、「老子の哲学」の内容は、清水氏の論文において詳しく解説されているため略説するに留め、それを井上の解釈と比較することによって、先行研究で「老子の哲学」の特徴とされた点が、井上の解釈にすでに見られることを明らかにする。なお、末尾には両者の対照表を附した。詳細な比較結果はその附表に委ねるとして、本文においては比較結果より導き出せる両者の共通点を中心に論じていく。そのため、本文ではそれぞれの引用文の後に（附表井／漱「項目」行数）の形で該当箇所を示し、附表を参照できるように便宜を図った。

(一) 老子の「道」に対する解釈

① 井上の場合

『老子』第一章は老子の説く「道」について述べられており、『老子』の中で最も重要な章とされる。

井上は「老子の学は虚無恬憺の四字に帰す。天地の未分に帰り、世の煩を悲んで一身を清ふするなり」(附表井「第一章」一行)と老子の思想を要約するとともに、第一章について「老子の学は第一章にて尽く」(附表井「第一章」二行)と第一章の重要性を強調する。また「世界の初はものが Differentiate せず。之れを大元の単純に帰さねばならぬと云ふが老子学の太原なり。尔し世を支配する Principle あり。是れが道なり」(附表井「道の体」一行)と老子の「道」について説明する。

井上の解釈によると、老子の「道」はこの世界を支配する Principle (原理) であって、老子は区分のない、世界の始まりの状態に戻すことを目指した。そして、このような点から「老の道は孔子の道の積極的なるに反対し消極的なり」(附表井「道の体」三行)と、儒教における積極的な「道」と対置する。

この他の箇所でも井上は「道」について、「第四章、道冲用云云。冲はガランドなり」(附表井「道の体」三行)といたり、「老子」第十四章を引用して「明くもなく暗くもなく何もなければ、つまり *Nichsein* となる。されども何もなきに非ず。之れを無象の象と云ふ云云。之れを古の道と名く。今の有の世界を支配し居る」(附表井「無象之象」一行、「道の体」六行)と、*Nichsein* (虚無) だが「無状の状」として世界を支配する原理として存在すると説明される。

次に、このような世界を支配する「道」の下における万物の発生についての井上の解釈を見ていく。

井上は、万物の発生を「有も無ももとは同一処より出で来る (一切無差別の処より)。無差別の処、玄の又玄なる深き処は衆妙発生の源なり」(附表井「第一章」六行、「玄之又玄」一行、「道の範圍」四行、「道の用」十二行・二十三行)という。つまり、「道」の支配する区分のない世界の始まり「一切無差別の処」=「玄の又玄なる深き処」から「有も無も」すなわち万物が生まれるとした。

井上はさらに、このような万物の発生を西洋哲学の概念と結びつけて理解を深めようとする。

天地間の事物に秩序あることを云ふ意義に観察したることは希臘には Aristoteles 「a」より論じ、後 Leibniz 論じたり。英語にては Design、独語にては □□ と云ふ。Hermann Lotze の此語を用ひたるは老子とは少しく意変ずれども、Schopenhauer は Will と云ふ盲目なる意趣ありて天地を貫けりと云ふ。(附表井「道の用」十五行)

「天地間の事物に秩序あることを云ふ意義」について、井上の弟子である吉田熊次（一八七四～一九六四）の論文から明治期における理解のされ方を伺いたい。

凡そ宇宙間の万象は一として必然の理法に従ひて生起し又必然の理法に依て堙滅せざるはなし、日月星辰の天に運行するは決して偶然に進行するに非ずして必然の理法に従ふて運行を持続するものなり、朝露の庭園に置かる、も亦決して偶然に然るにあらず、却て必然の理法に従て生ずるものなり、此の如きは獨り天然顯象に於てのみ然るにあらず、社會人事間の事象と雖ども亦此命數を免る、こと能はざるものなり、²⁴

これによれば万物の発生には「必然の理法」が存在する。そして、これは老子の思想でいえば、「道」＝この世界を支配する Principle (原理) であって、井上が引用するように、これは西洋でいえば Aristotle の形而上学と結びつけられる。井上がこの他、Gottfried Wilhelm Leibniz (一六四六～一七一六) を引いたのは、彼のいわゆるモノイド論があるからであろう。彼のモノイド論は、『岩波哲学・思想辞典』の「モノイド」によれば「モノイドは宇宙の生命的活動の原理であり、神の創造によつてのみ、生じかつ滅びる」という説明がなされているが、井上は老子の「道」とモノイドとに対して万物の発生する原理という共通性を見出したのだと考えられる。さらに Arthur Schopenhauer (一七八八～一八六〇) の「Will」(意志)とは、こちらも『岩波哲学・思想辞典』の「ショーペンハウアー」に「世界の根元は、非合理的な生への意志である。この意志が表象を生み出し、さらに無機物から生物、動物、人間へと至る存在の階梯(プラトンのイデア)を現象させる」とあり、やはり老子の「道」との共通性が見出せる。このように井上の講義の特徴としては、老子の思想を西洋哲学の概念と結びつけて論じたことが挙げられる。この研究方

法は、前述したように井上が東西の哲学を融合させようと考えたことの表われである。以上が井上の「道」に対するおおまかな解釈である。

彼は第一章の解説部分で「道」を取り上げて、それが老子の思想の根元であるとした。さらに「第一章は林希逸も一書の大意之れに基くと云ふ。道徳学も政治学も皆此れより出づ」（附表井「第一章」九行）というように、「道」の説かれる第一章から「道徳学」及び「政治学」が演繹されていくとした。すなわち、老子の思想を「道」によって一元的に捉えていたのである。

② 漱石の場合

漱石の「道」に対する解釈は、「第四篇老子の道」において詳しく述べられている。

漱石は、老子の道についてまず「道の範囲」を論理的に整理して「道は則玄、玄は則ち道」（附表漱「道の範囲」十四行）と定義し、「道（＝玄）」には始まりもなく終わりもなく限界もないものとする。次に「道の体」を問題として「（一）万物の実体は道なり（二）道は五官にて知る可らず」という命題から「万物の実体は五官にて知る可らず」（附表漱「道の体」十一行）として、「世界の実体は見るべからざる metaphysical points より成ると云ふ議論とよく似通ひて甚だ面白し」（附表漱「道の体」十七行）と感想を漏らした。「metaphysical points」という表現は、清水氏によれば、Leibnizからの引用とされ、モノド論と結びつけられている。²⁷

漱石はさらに「道の用」を分析して、「（一）道は他力を籍らず自ら変化し、自ら differentiate する者」（附表漱「道の用」一行）、（二）「其公平なる所反つて其無意識なる所にて」（三）の blind will を以て自然天然と流行し、其際に自ら一定の規律あり」（附表漱「道の用」十一行）、（三）此道を称して天道と云」（附表漱「道の用」十七行）うとしている。

清水氏は「東洋思想のなかに、ヨーロッパ的分析的思考がドッキングしているのが、この論文全体の特徴」と、西洋哲学の概念を取り入れて解釈していることを漱石の老子解釈の特徴とする。しかし、井上が老子の「道」を説明する際に、

Aristotle・Leibniz・Schopenhauer など必ずに持ち出していけば、漱石が Leibniz や「blind will」すなわち、Schopenhauer の盲目意思を取り上げるのが、いずれも井上の講義を踏まえた上でのものだと考えられる。西洋哲学の概念を取り入れた老子解釈は、漱石ではなく井上の特徴であった。

『老子』第一章の位置付けについても、漱石は「第一篇総論」で「玄之又玄、衆妙之門とは、老子が開口第一に言ひ破りたる言にて、道経徳経上下二篇八十章を貫く大主意なり」（附表漱「第一章」一行）とし「此玄を基礎として修身に及ぼし、又治国に及ぼす」（附表漱「第一章」三行）とする。このような前提に立つて論文を進めていくのは、井上が「老子の学は第一章にて尽く」として説いた前述の「道」解釈や、そこから「道徳学も政治学も皆此れより出づ」と、老子の思想を「道」によって二元的に捉えたことと符合しており、ここに両者の立脚点が一致していることが伺える。つまりは、漱石が論文において「修身」「治民」と展開させていくその構成自体が井上の講義の影響を受けていたと考えられ、清水氏が漱石の老子解釈を「〈道〉」によって二元的に把握」と評価したのは、実際には井上の講義に対する評価であった。

次に、老子の「道」を出発点とした老子の修身と治民の解釈について見ていく。

(二) 老子の修身に対する解釈

① 井上の場合

次に老子の修身、すなわち老子が人々の行いに対して求めていたものを見ていきたい。

老子の思想においては「無為」という言葉がよく取り上げられる。井上は、『老子』第三十章を引用して「故に盛にならぬ様にすれば亡びぬ。盛んなれば亡ぶると云ふなり。さればとて、無為に居るが老子の工夫なり」（附表井「無為」一三行）と、強盛にならないように「無為」を心がけることが「老子の工夫」であるとする。ただし、このような「無為」を重んじる老子に対する井上の評価としては、「為無為（三章）とあれど、是れ矢張有為ならずや。守蔵吏となるが如き如何。又、行不言之

教と云へど、五千言の著これ果して不言か（附表井「老子批判①」六行）と述べているように否定的な見方を示す。このように老子の思想に対する否定的な見方は、後述するように、井上および漱石の老子に対する基本的な見方だと考えられる。

そしてまた、老子のいう「無為」は老子の学問観とも共通しており、「聖人ある故正邪が起る。聖智を棄つれば民利百倍するなり、然からずば民孝慈に帰す云々と云へり。二十章絶学無憂、二十三章希言自然、二十七章善行無無軌迹、五十二章天下有始乃至不殆」（附表井「学問」二行）と、『老子』二十章、二十三章、二十七章、五十二章を結びつけて「聖智を棄」てることによつて「民利百倍」になるとというのが老子の学問観だとした。諸章を結びつけて老子の思想を解釈するという井上の方法は、附表の「嬰兒に帰る」その他でも常に利用されている方法であり、明治期における体系的な老子解釈は漱石を俟つまでもない。この他、井上は「欲望を絶し嬰兒に帰せしめんとするなり」（附表井「嬰兒に帰る」一行）とも述べ、「老は Evolution はなく、全く Dissolution 一方なり」といい、これを「退歩的のものなり」（附表井「退歩主義」三行）とまとめている。

② 漱石の場合

一方、漱石は老子の修身について「老子は学問を以て無用とせり」（附表漱「学問」一行）、「老子は凡百の行為を非とせり」（附表漱「無為」一行）、「老子は嬰兒たらんとす」（附表漱「嬰兒に帰る」一行）の三つに分けて説明する。以下にそれぞれ簡単に見てみたい。

一つ目「老子は学問を以て無用とせり」は、『老子』第二十章「絶学無憂」及び第四十八章「為学日益」と王弼注「務欲進其所能益其所習」が引かれて「学問をなせば巧智愈進んで道の本元を去ること益遠く紛擾争奪の殃を醸すに至る。故に之を無用とせるなり」（附表漱「学問」二行）と、老子が知識の増加が禍を招くため、学問を無用視していたことを述べる。ただし、井上同様漱石もこれに対しては否定的な見方をする。

かく老子は一方にては学問を以て事物を研鑽するを悪み、又一方にては經驗を利用して現象を探求するを無用とし、損之

又損、以至於無為の域に達せんと力めぬ。去れど老子の世界観は果して外物に待つなかりしか。学問もなく経験もなく、宇宙の真理、天下の大道を看破せしか。一毫も外界より得たる知識なきも、猶能く此くの如きの世界観を構成し、其無為論大玄説、冥中より飛び来つて老子の脳中に入るを得べきか、そも世界観とは其文字通り世界を觀じたる結果に過ぎず、仮令如何に非凡の人といへど、時と処の影響を蒙らざるはなき筈にて一度び目を揺かせば、光脳に入り、一度び耳を聳つれば音脳に入り、一視一聽の間知らず知らず外物の支配を受くること賢愚聖凡の差別はあらじ。去るを老子なりとて争でか此境界を脱するを得ん。仮令独断的にせよ經驗的ならざるにせよ、一個の世界観ある以上は外界の助けを得て構成したるに相違なからん。今結繩の民は無為にして化し、老子は之に倣はんと欲するが故に無為を重んじ、学問を棄てよ、觀察を廢せよと説法したりと見るも、矢張り論理上の非難を免かれざるべし。(附表漱「老子批判①」一行)

二つ目「老子は凡百の行為を非とせり」は、老子が学問や「觀察」を廢止し、情や意思をも棄てて「遂に凡百の行為を杜絶」(附表漱「無為」三行)するにいたつた考えを述べる。これはいわゆる老子の「無為」を言っている。

三つ目「老子は嬰兒たらんとす」で漱石は、老子諸章を引用して、「老子は嬰兒たらんと」(附表漱「嬰兒に帰る」一行)することを説明している。一例をあげれば、漱石は老子が「柔に居つて争はず、卑に処して人と抗せざる」という考えを抱いていたと主張するが、その主張の根拠として『老子』四十三章「天下之至柔、馳騁天下之至堅」、七十八章「天下莫柔弱於水、而攻堅強者莫之能勝」、七十六章「強大処下、柔弱処上」、二十二章「聖人：以其不爭、故天下莫能与之争」、六十八章「善用人者、為之下是謂不爭之德」(附表漱「嬰兒に帰る」四行)というように『老子』諸章を結びつけて老子の思想を解釈している。

ここで注目したいのは、先行研究で評価された「漱石は、この箴言集を一度ほぐし、それをひとつの体系的な有機的な脈絡をつけて再構成しなおしたといえる」²⁹という言葉である。前述したように、『老子』諸章を体系的に結びつけて老子の思想を解釈するというのは井上の「支那哲学史」にすでに見られた。清水氏は、江戸時代までの注釈の形式によって老子各章を解釈していくのではなく、明治二十五年という比較的早い時期に漱石が『老子』各章を結びつけた体系的な解釈を行ったという意

図でそのような評価を下したと考えられるが、諸章を結びつける体系的な解釈方法は井上の方法であつて、単純に考えれば、漱石は井上のそのような方法を踏襲したにすぎない。

(三) 老子の治民に対する解釈

① 井上の場合

井上は、老子の治民策について「学問上と同じく、老子は政治上に於ても無為無関渉、放任主義なり」(附表井「悶々之政」一行、「悶々の政をなすに当つて去るべき者三あり」十一行)と概括し、具体的な方策として「老子は戦争を嫌へり」(附表井「他国との関係」一行、「悶々の政をなすに当つて去るべき者三あり」一行)、「列国交際上にも同じ考にて、六十一章に大国者下流云云、他国より下に出るを得策とす」(附表井「他国との関係」四行、「悶々の政をなすに当つて去るべき者三あり」四行)を取り上げている。そしてそれぞれの方策についても、修身に対する解釈と同様に『老子』の諸章を引用して老子の治民に対する考えを体系的に理解する。次に一例を掲げる。

老子は戦争を嫌へり。六十七章に我有三宝、持而保之、一曰慈 (Humanity) 二曰儉 (Temperance) 三曰不敢為天下先云云。第三十一章に夫雖有兵乃至不処と。第五十七章に以正治国乃至取天下とあり。六十九章、用兵有言乃至退尺云云。敗軍が勝をとることを云ふ。戦せぬが主意なれど、防禦的は仕方なし。

(附表井「他国との関係」一行、「悶々の政をなすに当つて去るべき者三あり」一行) 他にも井上は、治民政策として「百姓を無知無欲にせねばならぬ」(附表井「教育」一行) 考えを、『老子』六十五章を引用して「曰く古之善為道者乃至国之賊。老子は民を愚昧にするに相違なかりしなり。六十五章は大切なり」(附表井「教育」三行)と説明し、治民策を述べる際にも、老子の学問観と関連させて「民を愚昧にする」ことを老子が目指していたという。井上は『老子』六十五章を重要だと述べていることは注目し、さらにまた老子の退歩主義をここから読み取っていたと推測でき

る。

② 漱石の場合

漱石は老子の修身を踏まえて、やはり老子の治民を「退歩主義」と捉え、その具体的な政策を「天下を得る方」と「天下を得た後」の二つに分けて説明する。

「天下を得る方」について、老子の考えは「天下は進んで取るべきにあらず、退いて之を受くべし」（附表漱「他国との関係」一行）、「只道を守って超然たるべきのみ」（附表漱「他国との関係」五行）と、消極的に「苟しくも無為に居って道を守れば天下を取らずとも天下之に帰せんとの意なり」（附表漱「他国との関係」七行）であるとする。漱石の解釈は、先述した老子の修身における無為を治民策へと応用させたということが分かる。

次に「天下を得た後」には「悶々の政」、すなわちおろかなぼんやりとした政策をすべきであるというのが老子の治民策だと漱石は考える。すでに例を挙げるまでもなく、諸章を結びつけて体系的に老子の思想を解釈するという方法に変わりはない。井上の「支那哲学史」より整理されているとはいえ、結局、治民に対する漱石の解釈も、理解の仕方は井上と変わらない。このように、井上の「支那哲学史」を実見することによって、従来の漱石の「老子の哲学」が井上の影響下で執筆されたことを証明することとなった。西洋哲学の概念と結びつける解釈の仕方は、江戸時代と比較すれば当然斬新であったと言えるが、明治初期の洋学流入期を経験した明治二十年代において帰朝者である井上の存在を踏まえれば、そのやり方は主流とも言える方法であっただろう。諸章を結びつけた体系的な解釈というのも同様であり、やはり漱石は、自身の手によって老子の思想を体系づけたのではなく、井上の講義を踏まえ、さらに整理した形で「老子の哲学」を書き上げたのである。これは学期末の課題であることを考慮すれば何ら不思議ではない。

五 井上の講義にも見られない漱石独自の見方

「老子の哲学」でむしろ注目すべきは、漱石が「第二篇老子の修身」で「只無為に至るの過程を明示せざるを惜むのみ」（附表「老子批判①」十九行）と述べているように、老子に対して「無為に至るの過程」、すなわち実践のための具体的な方法を求めていたことであり、このことは漱石の老子批判へと繋がる。

漱石の老子批判は、「第三篇老子の治民」において「其方法杯は到底行ふべからざるのみならず、其大主意も科学の発達せる今日より見れば論ずるに足る者寡し」（附表項目「老子批判②」）、「其言ふ所は動物進化の原則に反せり」（附表「老子批判②」一行）、「人間は到底相對世界を離る、能はず、決して相對の觀念を没却する能はざればなり」（附表「老子批判②」八行）というように老子の思想は実行不可能であると批判している。

このような漱石の批判的な視点は先行研究においても共通して述べられていた。しかし、この老子批判に関しても、すでに井上が「老子の学問不正の点」として、「老子の政治上の考は到底実行出来ず」（附表井「老子批判②」一行・六行）といい、また近代的学問の見地から「実際の事情に撞着し、進化論に反し、天地必然の勢に反せり」（Darwin はラーガニズムが進化するを論じ、Spencer は人事も如此と云ひぬ）（附表井「老子批判②」三行）と述べており、漱石よりも先に Charles Robert Darwin（一八〇九～一八八二）や Herbert Spencer（一八二〇～一九〇三）に基づいて老子の思想が実行不可能であることを述べている。

ただし井上は、老子の思想が実行できるかどうかという視点で講義していたわけではなく、近代的学問の見地から老子の学の誤りを指摘しているだけであり、「支那哲学史」では老子の思想が実行不可能であるという見解を述べているにすぎない。

井上の老子に対する見方をここまで論じてきたことから推測するならば、彼は「Paradox が多し」（附表井「嬰兒に帰る」四行）老子の思想に対して、諸章を結びつけ、それを西洋哲学の概念と比較あるいは西洋の学問的見地から考察をして、何とか体系

付けて理解しようとしたのではないだろうか。そこには次に述べるような漱石のプラグマティックな視点とは一線を画している。

漱石が老子の思想を実践できるか否かという視点で見ていたことは彼の老子に対する特徴的な解釈だといえよう。このことはすでに吉田氏が「ドイツ観念論の形式的、純論理的思考からはなれて、あらゆる意味を人格的要求や人間的興味の一元に帰そうとした彼の根本態度は、すでに早く、「老子の哲学」批判にみてとれるもので、プラグマティズムを受け入れる準備は本来そなわっていたのである³⁰」と指摘し、さらに漱石のプラグマティックな思考が、後に発表される「文藝の哲学的基礎」や「作家の態度」などに見られるとし、その萌芽を「老子の哲学」に求めている³¹。

漱石は明治二十三年八月の子規宛て書簡に「この頃は何となく浮世がいやになり³²」というように、講義以前より厭世的思考を持っていた。このことから、井上が西洋哲学や進化論によって体系的に老子の思想を講じたとしても、世俗から離れたい漱石は、「出世間」的な老子の思想を、近代的な学問の見地から体系的に解釈されても、実践できなければ意味がないというようなプラグマティックな視点で捉えようとしていた可能性は十分考えられる。

本稿においては、先行研究によって従来指摘されてきた漱石の「老子の哲学」に対する評価を、講義課題という性質から、講義者である井上の老子解釈と比較してきた。その結果、従来の漱石に対する評価は井上へ転換されていた。ただ、老子の思想に対する見方に関しては、漱石は私生活における悩みもあって、実行できるか否かという視点で捉えていた。このような視点は、学問的に老子の思想を追求しようとする講義者にはなく、うら若い学生であればこそのものであろう。

六 結論

本稿では、略說的ながら、井上の「支那哲学史」と漱石の「老子の哲学」を比較してきた。先行研究では、漱石が『老子』を体系的に再構成し、西洋哲学をも取り入れて解釈したとされていたが、実はそれは井上の講義にすでに見られる特徴であった。よって、今回の検討の範囲内では、漱石の理解の仕方に独自性はなかったと考えられよう。

漱石の解釈の仕方に独自性が見られない一方で、彼の老子に対する見方は特徴的である。すなわち当時の漱石は厭世的思考を持っており、このような厭世的思考をもっていればこそ、出世間的な老子の思想を実践できるか否かというプラグマティックな視点によって、西洋哲学の理論や進化論と照らし合わせて論理的に解釈しようとした。これは井上の講義を踏まえた上で、「浮世がいやにな」ったという自身の現状に近づけて『老子』を解釈しようという漱石独自の試みである。このことこそが、漱石の「老子の哲学」の特徴といえよう。しかし、その結果は『老子』の思想は実践不可能であるということであって、これによって漱石は『老子』を批判した。

吉田氏は、このプラグマティックな考えは後年の漱石に強くあらわれるとする。このことから、漱石の「老子の哲学」が井上の講義の影響を強く受けていることを鑑みれば、そのプラグマティックな思想形成には井上の影響が少なくなかったのではないかと考えられる。すなわち、漱石が老子の思想を実行できるか否かを判断する材料として、井上の講義における近代的学問からの見地を利用していた可能性があるかと推察される。

なお、学問と実践の関係について丸山眞男氏は、明治五年（一八七二）に福澤諭吉が『学問のすすめ』で「専ら勤むべきは人間普通日用に近き実学なり」と述べて以来、近世までの「実学」からその意味が「転回」したとする。近世までの「実学」概念は、社会的秩序、人倫に繫縛されていた。しかし、福澤は「物理の「定則」の把握を通じて人間精神は客観的自然を逞しく切り開き、之を「技術化」することによって自己の環境を主体的に形成する」という「実験精神」を持って「生活のいかな

支那哲學史卷二下

五、莊子之「齊物論」ハ、儒學ナリ。併シ固本ニハ種ニノ階級
ハ元々流ニ分ツ。

一、儒學 孔子之ヲ創ル身思孟子道徳之ニシテ

二、道家 老子関子子不系列子、在宋

三、佛敎 古印度ニ傳テ五胡ノ季ニ傳ル。見スニシテ
ニ維テ哲學ヲ起シタルハ實ニ佛敎ナリ。佛ニ傳テ

漢ハ昔ヲ知ラズレバク。

四、名家 名ヲ正スラ唱ル者儘文字ノトカキテ子
ノイテ子公孫龍、杯元ノ屬ス。

五、法家 韓非、尉繚、慎到、申不害

六、墨家 墨子ノイフツ尙陽也、刑非ヲ不レ

七、縱橫家 鬼谷子、其意ヲ統テ、孫臏、張儀

八、雜家 原子ヲ有テ、史記ニ見ル。漢ノ初ニ此
ヲ入ル

九、道教 神農ニ基ク。

此外ハ儒家ニ派トスル者アリ。此ハ道家ハ、哲學ニ因
ス。農家雜家ナドイハル。關係ナシ。

支那哲學史三

文學博士 井上哲次郎講述

道學ノ起源

道家 老子ヲ功コリトシテ、カラスニ老子已前老ヲト
周ノ靈童無ク、老子現リ唱ルコトアリシガ、一、哲學史
所ニテモ、老子之ヲ唯老子ノ身ニ傳ル。思想家ナリシカ故ニ
其思想ヲ関子ニ傳テ之レシ。道ニ起リタルノ
是ヲ孔子已前傳テ其義ヲ在セリ。孔子大成シテ傳
敎トスル也。

九流トシテカ、孔子學成、分ルニ孔子時ヲ功コリテ

道徳ニ教ヘ、何ノ又ニ一、道徳一、務學一、退歩

一、直歩一、世ヲ離シ清淨自守、一、身ヲ殺シテ

仁トシテ、テ、孔子社會ノ功コリトシテ、傾リ

社會ヲ直シテ、孔子時ニ僅テ直歩ニ止ル。孔子時ノ其レ

ハ、白地ノ勢アリ、孔子學成、テ、孔子時ニ止ル。孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

ハ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ、孔子時ノ其レ

る微細な領域にも、躊躇することなく「学理」を適用して是をすみずみまで浸透させようとしたという。³⁴

このように近代的学問と実生活を結びつける「実学」概念は、この時の漱石においては見ることが出来るものの、当時の帝國大学において、そのような考えは普遍的であったのか否か、講義者の立場も踏まえた上で究明することを今後の課題とする。

- 1 注 「支那哲学史」四卷、二松学舎大学付属図書館三島文庫所蔵（請求記号三島文庫8806）。写本、版型二十三・六×十六・三、文字数約十八万字。なお、該書は翻刻の公表を計画中である。
- 2 夏目漱石「老子の哲学」（『定本漱石全集』第二十六卷、岩波書店、二〇一九）。以下「老子の哲学」からの引用は全てこれによる。
- 3 帝国大学編『帝国大学一覽』（帝国大学、一八九一）
- 4 吉田精一「漱石における東洋と西洋」（同氏編『夏目漱石必携』學燈社、一九六七）
- 5 清水孝純「漱石と老子」「老子の哲学」をめぐって（九州大学教養部文学研究会『文学論叢』三十三号、一九八七）
- 6 窪川真紀子「夏目漱石「老子の哲学」に見られる理性と感情との乖離——絶対の境地」の萌芽」（早稲田大学大学院文学研究科『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第三分冊四十九号、二〇〇三）
- 7 前掲注四
- 8 前掲注五
- 9 前掲注六
- 10 福井純子「井上哲次郎日記一八八四—一九〇〇『懐中雜記』第一冊」（『東京大学史史料室』『東京大学文書館紀要』十一号、一九九三）
- 11 井上哲次郎・有賀長雄増補『哲学字彙』（東洋館、一八八四）
- 12 井上哲次郎『異軒年譜』（井上哲次郎生誕百年記念会実行委員会、一九五四）
- 13 『異軒年譜』が「東洋哲学史」の講義の開始時期を明治十六年九月とする一方で、佐藤将之「井上円了思想における中国哲学の位置」（東洋大学井上円了記念学術センター『三浦節夫・井上哲次郎口述東洋哲学史』の翻刻—井上円了の東京大学文学部二年生の聴講ノート）（『東洋大学井上円了記念学術センター』井上円了センター年報二十七号、二〇一九）
- 14 水野博太「高嶺三吉遺稿」中の井上哲次郎「東洋哲学史」講義（『東京大学文書館』『東京大学文書館紀要』三十六号、二〇一八）
- 15 井上哲次郎「明治哲学界の回顧」（『岩波講座哲学』岩波書店、一九三二）

- 17 明治以降における「支那哲学史」研究の変遷については、戸川芳郎「漢学シナ学の沿革とその問題点―近代アカデミズムの成立と中国研究の系譜（二）」（理想社『理想』第三九七号、一九六六）、金谷治「総説」（赤塚忠等編『中国文化叢書3思想史』大修館書店、一九六七）、坂出祥伸「中国哲学研究の回顧と展望―通史を中心として」（同氏『東西シノロジー事情』東方書店、一九九四）、山田利明「日本の中国学」（同氏『中国学の歩み』大修館書店、一九九九）、町泉寿郎「幕末明治期における学術・教学の形成と漢学」（二松学舎大学東アジア学術総合研究所日本漢文化教育研究推進室『日本漢文学研究』十一号、二〇一六）などを参照。
同注三
- 18 井上の帰朝から文科大学教授就任までの日時については、福井純子「井上哲次郎日記一八九〇―一九二二『懐中雑記』第二冊」（『東京大学史史料室』『東京大学文書館紀要』十二号、一九九四）に「明治二十三年十月十三日帰朝、同年同月廿三日、任文科大学教授」とあるのによる。
- 19 井上哲次郎「祝辞」（『東京帝国大学宗教学講座創設二十五年記念会編』『宗教学紀要』同文会、一九三二）
- 20 帝国大学編『帝国大学一覽』（帝国大学、一八九〇）、帝国大学編『帝国大学一覽』（帝国大学、一九三二）
- 21 水野博太「井上哲次郎の東洋哲学と服部宇之吉の儒教倫理」（牧角悦子・町泉寿郎編『講座近代日本と漢学4漢学と学芸』戎光祥出版、二〇二〇）では、明治十六年頃の井上の「東洋哲学史」講義の特徴を次のように述べている。この特徴は、三島文庫所蔵「支那哲学史」にも共通する。
- 22 この講義は「支那哲学」を古代の諸子百家から明清に至るまで通史的に整理しつつ、随所で西洋の哲学者との比較を行うものだった。それは今日の目から見れば、単に「A」とBが似ている「程度の素朴な比較に過ぎないようにも思えるし、井上が後世しばしば批判されるところの「折衷」の域を脱していないとも言える。しかし同時にそれは、加藤が批判したような「調話」的な漢学の世界を脱し、「素蹟」と「比較」の方法によって、西洋哲学を参照しながら中国思想を捉えようとした最初期の試みであり、日本における「支那哲学」研究の第一歩であったとも言える。
- 23 妻木直良「道教之研究」は訂正も含めて東洋協会調査部『東洋学報』一卷一号から二卷二号（一九一一―一九二二）にかけて収録されている。
- 24 吉田熊次「倫理法の必然的基礎」（井上哲次郎編『哲学叢書』第一卷、集文閣、一九〇〇）
- 25 廣松渉等編『岩波哲学・思想事典』（岩波書店、一九九八）
- 26 ここで注意すべきことは、明治の日本におけるライブニッツの受容のされ方である。三浦準暉「明治・大正期におけるライブニッツ哲学の受容について―予定調和説と神の概念を中心として」（『東京大学大学院人文社会科学系研究科編』『東京大学草創期とその周辺』二〇一四・二〇一八年度多分野交流演習「東京大学草創期の授業再現」報告集、二〇一九）によれば、ライブニッツの思想が明治において日本で紹介された際には、彼の思想のうち神の存在に対しては非常に懐疑的であった。同論文では井上が「予定調和説の説明に超越的で一神教的な神を持ち出す点に対する批判」をしていたことも論じられている。
- 27 前掲注五
- 28 前掲注五
- 29 前掲注五
- 30 前掲注四
- 31 吉田精一「プラグマチズムの移入と消化」（同氏『自然主義の研究』上、東京堂出版、一九五五）
- 32 『定本漱石全集』第二十二卷（岩波書店、二〇一八）
- 33 福澤諭吉『学問のすゝめ』（日本近代文学館、一九六八）
- 34 丸山眞男「福沢諭吉の哲学―福沢諭吉の哲学研究序説」（同氏著、松沢弘陽編『福沢諭吉の哲学』岩波書店、二〇〇一）

附表「老子の哲学」の内容とそれに対応する「支那哲学史」巻二の内容

夏目漱石「老子の哲学」	項目	井上哲次郎「支那哲学史」
第一篇「総論」		
<p>道の根本は、仁の義のと云ふ様な瑣細な者にあらず、無状の状無物の象とて、在れども無きが如く存すれども亡するが如く、殆んど言語にては形容出来ず。</p>	無象之象	<p>第十四章に道者視之不見、名曰夷乃至此三者不可致詰、故混而为一（Principleとなる）。明くもなく暗くもなく何もなければ、つまり Nichtsein となる。されども、何もなきに非ず。之れを無象の象と云ふ云云。之れを古の道と名く。今の有の世界を支配し居る。かくして居を知るを道紀と云ふ。</p>
<p>玄之又玄、衆妙之門とは、老子が開口第一に言ひ破りたる言にて、道経徳経上下二篇八十章を貫く大主意なり。 此玄を基礎として修身に及ぼし、又治国に及ぼす故、老子の学は希臘古代の哲学と同じく、cosmology を以て其立脚の地となす者の如し。</p>	第一章	<p>老子の学は虚無恬憺の四字に帰す。天地の未分に帰り、世の煩を悲んで一身を清ふするなり。 老子の学は第一章にて尽く。道可道、非常道…衆妙之門云云となり。所謂道は希臘の Logos と応ずるとレムザー云ひしを Hegel 駁したり。既に道と云ふ時は Differentiation 起り象ならざるもの出でざるなり。名あれば Eitmal のものたりしを失ひしなり。天地が出来始まりしは区別が出来たるなり。初に帰れば事物の名や区別はなかりしなり。我に意なく、Schopenhauer の所謂 Will なり。仏者の所謂妄念を断ちて初て道の妙を見るを得。微とは限際の欲あれば Limit ありて其外は見へず。有も無ももとは同一処より出で来る（一切無差別の処より）。無差別の処、玄の又玄なる深き処は衆妙發生の源なり。老子の考は此章より出づ。 第一章は林希逸も一書の大意之れに基くと云ふ。道徳学も政治学も皆此れより出づ。又老子の学尽く之れにありと云ふ人あり。</p>
<p>天地の剖判万物の群生は命名すべからざる一種の物、即ち玄の又玄より發生せるにて、真空より宇宙が出来たりと云ふ意にあらざること明かならん。</p>	玄之又玄	<p>有も無ももとは同一処より出で来る（一切無差別の処より）。無差別の処、玄の又玄なる深き処は衆妙發生の源なり。</p>
第二篇「老子の修身」		
<p>（一）老子は学問を以て無用とせり。 第二十章に曰く、絶学無憂と。又四十八章に曰く、为学日益と。註に務欲進其所能益其所習とありて学問をなせば巧智愈進んで道の本元を去ること益遠く紛争奪奪の殃を醸すに至る。故に之を無用とせるなり。</p>	学問	<p>道は分れ居らず、聖人ある故正邪が起る。聖智を棄つれば民利百倍するなり。然らずば民老慈に帰す云々と云へり。二十章絶学無憂、二十三章希言自然、二十七章善行無無轍迹、五十二章天下有始乃至于不殆。</p>
<p>かく老子は一方にては学問を以て事物を研鑽するを悪み、又一方にては経験を利用して現象を探索するを無用とし、損之又損、以至于無為の域に達せんと力めぬ。去れど老子の世界観は果して外物に待つなかりしか。学問もなく経験もなく、宇宙の真理、天下の大道を看破せしか。一毫も外界より得たる知識なきも、猶能く此くの如きの世界観を構成し、其無為論大玄説、冥中より飛び来って老子の脳中に入るを得べきか、そも世界観とは其文字通り世界を觀したる結果に過ぎず、假令如何に非凡の人といへど、時と処の影響を蒙らざるはなき筈にて一度び目を挿せば、光腦に入り、一度び耳を聳つれば音腦に入り、一視一聽の間知らず知らず外物の支配を受くること賢愚聖凡の差別はあらじ。去るを老子なりとて争でか此境界を脱するを得ん。假令独断的にせよ経験的ならざるにせよ、一個の世界観ある以上は外界の助けを得て構成したるに相違なからん。今結繩の民は無為にして化し、老子は之に倣はんと欲するが故に無為を重んじ、学問を棄てよ、觀察を廢せよと説法したりと見るも、矢張り論理上の非難を免かれざるべし。そを何故ぞと云ふに、自ら知らずして無為になると、之を知って無為にならんとするとは同じからず。成程古代の民は無為なりしかは知らざれども、自ら無為をなして自覚せざりしならん（少くとも老子の意見に従へば）。今老子は如何、老子は同時代の民は如何、擾々紛々有為の極に居ると云ふべし。老子既に此有意活潑の世に生れて独り無為を説くは是れ無為に眼の開きたるなり。無為に conscious になりしなり。偕其無異を自知せるは何ぞと尋ぬるに、転振一番翻然として有為より悟入したるにあらずや。去れば其悟入したる点を挙げて人を導くべきに、去はなくして劈頭より無為を説き、不言を重んず。何とて此有情有智、立行横臥の動物、朝夕有為の衝に奔走する輩を拐し去って一瞬の際、之を寂滅窈冥たる無為世界に投ずることを得ん。余は敢て不言無為を尊びたる老子が纏々五千言を記述したるを咎むるにあらず、無為不言は目的にして、上下八十章は此に達するの方便なるべければなり。只其無為に至るの過程を明示せざるを惜むのみ。</p>	老子批判 ①	<p>第十九章に絶聖棄智、民利百倍す。二十章に絶学無憂とあれど、学を興てこそ世利も興し得べけれ。且学を棄て、万世利起るとの事も老子の未実檢、是証なきことなり。されば撞着の説と云ふべし。 第八十一章に善者不辨と云へども畢竟弁するに非ずや。故に老子自から善者なる事となるぞよ。 又、為無為（三章）とあれど、是れ矢張有為ならずや。守蔵史となるが如き如何。又、行不言之教と云へど、五千言の著これ果して不言か。 老子の政治上の考は到底実行出来ず。八十章、使人復結繩而用之云云。是れ豈に出すを得んや（老学説の内に入るべし）。</p>
<p>（二）老子は凡百の行為を非とせり。 学問は智なり、觀察も智なり。老子既に智を破却し、進んで情を破却し、併せて意思をも破却し、遂に凡百の行為を杜絶し了りぬ。</p>	無為	<p>十二章に五色令人目盲云云。欲を止めば安樂にして制度などの要なしとなり。 三十章、物盛則衰云云、不道不道早止とあり。故に盛にならぬ様にすれば亡ぶぬ。盛んなれば亡ぶると云ふなり。さればとて、無為に居るが老子の工夫なり。</p>

論文 井上哲次郎「支那哲学史」を通して見る夏目漱石「老子の哲学」の特徴

<p>㊦老子は嬰兒たらんとす</p>		<p>欲望を絶し嬰兒に帰せしめんとするなり。</p>
<p>甲、足ることを知るなり。故に禍莫大於不知足、咎莫大於欲得。故知足之足、常足矣と云へり。</p>	<p>嬰兒に帰る</p>	<p>二十八章に知其雄云云。老子の道を陰道と云ふ人あり。二十二章、知止、所以不殆。四十六章に禍莫大於不知足云云。</p>
<p>乙、柔に居って争はず、卑に処して人と抗せざるなり。故に天下之至柔、馳騁天下之至堅と云ひ、天下莫柔弱於水、而攻堅強者莫之能勝と云ひ、強大処下、柔弱処上と云ひ、聖人…以其不爭、故天下莫能与之争と云ひ、善用人者、為之下是謂不爭之徳と云へり。</p>		<p>七章に後其身云云。九章持而盈之云云。二十二章に聖人不自見、故明と。Paradoxが多し。自分はとせず、故に彰はる。不自伐、故有巧。不自矜、故長。夫惟不爭、故天下莫能与之争。</p>
<p>丙、静に安んずるなり。故に牝常以静勝牡、常以静為下と云ひ、致虚極、守静篤。万物並作、吾以觀復と云ひ、重為輕根、静為躁君と云へり。</p>		<p>第六章に谷神不死、謂之玄牝。谷神は必ず何ものなき処に精神あり。牝の方が老子の Principle なり。下よくして人に勝つ。此章黄帝より出づとも云ふ。玄牝の門が天地の根なり。綿々存するが如く別段之れを用ひて動むるの用なし。自然に之れに従ひ行く。</p>
<p>かく修身に於ては静を尚び、柔を愛し、足るを知るを重んぜし故に、其所説常に退歩主義にて進取の気象なく、消極にして積極の所寡なし。</p>	<p>退歩主義</p>	<p>老は Evolution はなく、全く Dissolution 一方なり。礼義等の興るは全く dissolute する者とせり。此点に於て Rousseau の説と似たり。彼れは性は自然に美なれば自由教育となして昔時の自然の有様に返る様にせんとせり。退歩的のものなり。</p>
<p>第三篇「老子の治民」</p>		
<p>㊦天下は進んで取るべきにあらず、退いて之を受くべし。自ら故意を用ひて天下を治めんとすれば争乱相繼で起るべし。故に曰、將欲取天下而為之、吾見其不得已。天下神器、不可為也。為むべからざる者を強て為めんと欲し、固執すべからざる者を固執して之を守らんとすれば、必ず之を敗り之を失ふ。故に不敢為天下先と云て之を三宝の一に數へたり。</p>	<p>他国との関係</p>	<p>老子は戦争を嫌へり。六十七章に我有三宝、持而保之、一曰慈 (Humanity)、二曰儉 (Temperance)、三曰不敢為天下先云云。第三十一章に夫雖有兵乃至不処と。第五十七章に以正治国乃至取天下とあり。六十九章、用兵有言乃至退尺云云。敗軍が勝をとることを云ふ。戦せぬが注意なれど、防禦的は仕方なし。列国交際上にも同じ考にて、六十一章に大国者下流云云、他国より下に出るを得策とす。牛尾となるも鶏口とならぬ主義なり。大者宜為下とあり。</p>
<p>㊦然らば如何にして可なるやと云ふに、只道を守つて超然たるべきのみ (道の事は下に論ず)。故に侯王若能守道、万物将自賓と云ひ、道常無為而無不為。侯王若能守、万物将自化と云ひ、為道日損。損之又損、以至於無為、而無不為。取天下常以無事と云ひ、苟ししくも無為に居つて道を守れば天下を取らずとも天下之に帰せんとの意なり。</p>		<p>老子は天地之間、其猶橐籥。(五章) 又、天長地久乃至而身先云云。(七章) 又、天之道、不爭而必勝乃至自來。(七十三章) 人之れに倣はざるべからず。而して之れがため故人亦無為ならざるべからずと云ふ。</p>
<p>㊦我れ天下を取るに意なく、而して天下我に帰せば我何を以て之に應ずべきかと云ふに、只閔々の政を為して醇々の民を養ひ、察々の政を廢して欠々の俗を滅するのみ。故曰、治大国若烹小鮮と。治は煩なるべからず、小鮮を煮るは撓むべからず。煩なれば則ち人勞れ、撓むれば則ち魚爛るゝを以てなり。</p>	<p>「閔々の政」</p>	<p>学問上と同じく、老子は政治上に於ても無為無関渉、放任主義なり。第五章に天地不仁以万物為芻狗云云。六十章、大国を治するは小鮮を煮るが如しと。まぜかやせば崩れてしまふ。五十七章に以正治国乃至民自樸。五十八章に、其政閔々云云</p>
<p>甲、一に甲兵を撤すべし。故に以正治国、以奇用兵、以無事取天下と云ひ、兵を用ひ正を用ふは未だ以て天下を取るに足らざるを明にす。又、以道佐人道者、不以兵強天下と云ひ、兵者不祥之器、非君子之器と云て兵の用ふべからざる所以を示す。</p>		<p>老子は戦争を嫌へり。六十七章に我有三宝、持而保之、一曰慈 (Humanity)、二曰儉 (Temperance)、三曰不敢為天下先云云。第三十一章に夫雖有兵乃至不処と。第五十七章に以正治国乃至取天下とあり。六十九章、用兵有言乃至退尺云云。敗軍が勝をとることを云ふ。戦せぬが注意なれど、防禦的は仕方なし。列国交際上にも同じ考にて、六十一章に大国者下流云云、他国より下に出るを得策とす。牛尾となるも鶏口とならぬ主義なり。大者宜為下とあり。</p>
<p>乙、二に刑を去るべし。故に曰く、民不畏死、奈何以死懼之と。是は政苛察にして刑罰嚴重なる時は、民手足を措く所なく従つて死を畏るゝの念も薄らぎ、果は恐嚇するに死を以てすと雖も無益なりと云ふ意味なり。</p>	<p>「閔々の政をなすに當つて去るべき者三あり」</p>	<p>七十四章に刑法を廢する議あり。此此刑極めて酷 (人を斬る事など孟子を見ても明なり)、民安じて生活し得ず、寧ろ死をよしとす。之れを如何んぞ死を以て嚇すを得んや。されば常に放任主義にて民を安全に置き、死を畏れしめ奇をなさば之れを殺す。是れ固より非難すべきに非ず。殺すは天帝の役なり。人猥りに天帝の役に代るに非ず。されば出来るだけ無為に放任し置き、国家の治安を妨害する様のものは之れを殺せと云ふが老子の主義なり。</p>
<p>丙、法令を去るべし。故に天下多忌諱、而民弥貧…法令滋彰、盜賊多有と云ふて、防禁嚴密なれば一挙手一投足も自由なる能はず。民業に安んじ生を楽しむこと能はざるを明にせり。</p>		<p>学問上と同じく、老子は政治上に於ても無為無関渉、放任主義なり。第五章に天地不仁以万物為芻狗云云。六十章、大国を治するは小鮮を煮るが如しと。まぜかやせば崩れてしまふ。五十七章に以正治国乃至民自樸。五十八章に、其政閔々云云。</p>
<p>一切の智慧を去り櫛々たる愚物を製造せんとす。故に古之善為道、非以明り、將以愚之。民之難治、以其智多。以治国、国之賊。不以智治国、国之福と云ひ、又、民多利器、国家滋昏、人多技巧、奇物滋起と云ひて、民俗の巧詐詭譎に赴くを畏れたり。又、兵高賢、使民不爭。不貴難得之貨、使民不為盜。不見可欲、使心不乱と云ひて民をして無知無欲にして化せしめんとせり。</p>	<p>教育</p>	<p>百姓を無知無欲にせねばならぬと云ふ考老子にあり。此に至りて志の權謀術数あるを見る。之れよりして權謀の学は後に起りしとなり。三章、常使民無知無欲云云。四十九章、聖人皆孩之。六十五章に尤も明なり。曰く古之善為道者乃至国之賊。老子は民を愚昧にするに相違なかりしなり。六十五章は大切なり。</p>

<p>(一)其言ふ所は動物進化の原則に反せり。抑も人間心身の構造は外界の模様にて徐々と変化し周囲の景況に応じて有機的の発達をなし、其性情機関の如きは子は父より受け、父は祖父より襲ぎ、祖父は又其先より授かり、かくして先祖伝来の遺産冥々の裏に蓄積し生るゝ時既に此遺産を譲り受け加ふるに自己の経験を附加しつゝ進行する者なれば、今更先祖の経験と自己の智識とを悉皆返上して太古結繩の民とならんと思ひもよらず。人間は左様自由自在に外界と独立して勝手次第の変化をなし得る者にあらず。</p>		<p>老子の政治上の考は到底実行出来ず。八十章、使人復結繩而用之云云。是れ豈に出すを得んや(老学説の内に入るべし)。実際の事情に撞着し、進化論に反し、天地必然の勢に反せり(Darwinはダーウィズムが進化するを論じ、Spencerは人事も如此と云ひぬ)。此勢に伴ふ、されば事物存するを得ず。されば、もし老学行はるれば其国亡びざるを得ず。</p>
<p>(二)よし勝手次第の変化をなして結繩の風に復したればとて、老子の理想たる無為の境界に住せんこと中々覚束なし。それを如何にとなれば、人間は到底<u>相對世界を離るゝ能はず、決して相對の觀念を没却する能はざればなり</u>。仮令ひ如何に古代の民にあれ、如何に蠢愚の者にあれ、苟しくも人間たる以上は五官を有せざる可らず。五官を有する以上は空間に於て弁別し、時間に於て経験するを免かれざるべし。空間に於て弁別する以上は左右をも知るべく、大小も知るべく、高下も知るべし。又時間に於て経験する以上は、前後も知るべく、遲速も知るべく、過去現在未来も知るべし。斯く人間の知識は悉く相對的なり。若し此相對的の知識を閉却するときは、人間一日も此世界に存在する能はず。美醜の念、善惡の心を除去するも生存上差支へなからん、結繩の民是なり。住宅被服なきも或は生存するを得ん、穴居の民是なり。去ればとて真の無為にて生活せんや。既に結繩と云ひ穴居と云ふ以上は幾分か智慧の念を含むにあらざるや。況して其甘食、美其服、安其居、樂其俗者何とて智慧才覚のなかるべき。甘と云へば不甘と対し、美と呼べば不美と応じ、安は不安と与に起り、樂は不樂に伴ふ。皆相對なり。抑も老子の民は自ら甘しとして其甘き所以を知らざるか、美として其美なる所以を知らざるか、安んじて其安き所以を知らざるか。仮令ひ之を知らざるにもせよ彼等とても食はざれば饑へん、饑は飽の反なり。服せざれば凍へん、凍は暖の反なり。矢張り相對の智識なしとは云ふべからず。今此相對世界に生れて絶対を説くを得るは、智の作用、推理の能にて想像の弁なり。議論上之れ有り主張するも實際其世界に飛び込む能はず。老子の之を知らずして漫に絶対を説きしは、前にも云へる如く、外界の刺撃に基づきし故にて</p>	<p>老子批判 ② 「其方法法は到底行ふべからざるのみならず、其大主意も科学の發達せる今日より見れば論ずるに足る者歟し」</p>	<p>老子の政治上の考は到底実行出来ず。八十章、使人復結繩而用之云云。是れ豈に出すを得んや(老学説の内に入るべし)。</p>
<p>(三)隻眼を以て相對の一方のみを見たる結果と云はざるべからず。當時の人君策士皆權謀を以て得意となし、詭譎反覆、利を見て為さざるなく、民俗も亦之につれて日に浮薄輕跳に赴き、其行は佞媚諛忍、其術は怪僻瑣屑、功利の末を追ひ、智慧の小を玩んで侮ることを知らず、天下滔々として澆季に赴く故、是では困ると茲に其不平を慰藉する為め、一個の世界觀を構造し、己れも此主義にて安心立命の地を得、又出来得るならば天下の愚物共をも警醒濟度せんと考へより、遂に無為の行、不言の教と云ふことを五千言にて後世に遺したるなり。老子がかく昏亂世界にあつて高尚なる一個の哲学思想を發揮せるは支那學問の爲め甚だ賀すべき次第なれども、其隻眼を開いて相對世界を觀察するに當つてや、相對の両面を比較對照して其得失利害を攻討することなく、單に其醜惡なる側面のみを看破し、之と兩立し得る善美の側面をも一擲百碎し去らんとせるは甚だ不可なりとす。(中略)其仁義を不可なりとするは其不仁不義はと對するが爲にて、其之を小なりと云ふは不仁不義に追陪するが爲と云ふ。成程不仁不義は善くあるまじ、去れども之に對する仁義をも同一視せんとするは如何、智を用ふること方を得ざれば邪說狡黠ならん。然し善く之を用ひば愚癡を啓發し、民福を増加するを得ん。去るを智は時として人を戕ふ故、其の人を益する時も猶惡と云ふは如何、當時の人は仁義の道をも弁へ先王の道をも心得るに、却つて放僻邪惡斯の如くなる故、必竟仁義杯を知るのが害になり、其反動にて不善に赴く者なれば、善を手本とし仁を模型として早く之に従へと勸むればとて到底益なく反つて其裏を潜つて不善を働くが人情故、寧ろ善惡無差別靈無濳々の教を立つるに若ざらと思ひ込みしにや。去はれ民をして仁義の本にだに歸らしむること難き世なるに、仁義の関所を通り越して無為の境に移住せよとは猶々六ツ箇數話にあらざるや六ツ箇數と云はんより何れの世何れの人に施すも行ひ得べからざる相談と云ふべし。又は数学上より割り出したる勘定づくの算用にて一と二の差も一と万の差も無限より見るときは同様なると等しく善の惡の美の醜のと嗅ぎ立つるも高尚なる女々世界より見るときは不可不可は只一條のみにて毫髮の差を認め得ずとの主意なるか。夫にしても相對世界に無限を引き入れ、無限の尺度を以て相對の長短を度ることは出来まじ。學理上の議論ならば兎に角之を應用して政治上に用ひんとするは驚き入るの外なし。</p>		<p>第十九章に絶聖棄智、民利百倍す。二十章に絶学無憂とあれど、学を興てこそ世利も興し得べけれ。且学を棄て、万世利起るとの事も老子の未実檢、是証なきことなり。されば撞着の説と云ふべし。 第八十一章に善者不辨と云へども畢竟弁するに非ざるや。故に老子自から善者ならぬ事となるぞよ。</p>

<p>第四篇「老子の道」</p> <p>(一)無名天地之始、(二)道常無名、(三)故道天地之始 此式によりて道は天地の始めなりと云ふ命題を得。天地の始めとは取も直さず玄の事なれば、老子の哲学は一元論にて此道とは玄の一部なるや。又は玄と同物なるやの問題に移るを得べし。第一章に有名万物之母とあり。此有名とは前に云へる如く、玄の一面にて蕩々渾沌たる点より見れば無名なれども其分離 (differentiation) の根たる点より見れば有名なり。又万物とは有形無形一切宇宙に存在する者を指したる称ならん。今道を以て玄と同物と見做す時は万物は皆道の変体と云ふ訳にならん。然るに六十二章には道者万物之奥とあり。蘇子由之を解して、凡物之見于外者皆其門堂也。道之在物、譬其奥物皆有而人莫之見耳と云へり。去らば道は常に物の中のみ潜んで外に見はるゝことなき物にや。斯く解するとき道は物の中に包含せらるゝ者にて万物の一部に過ぎず。従つて玄の一部として見做し能はざるが如し。然れども子由の意を察するに、道は万物に行き渡れども、無形なる故、其奥にのみある如くに見ゆと申し迄にて、老子の全篇を通観するも斯く解釈する方至当なる様に思はるゝのみならず、廿五章にも周行而不殆とあれば、道は宇宙に填充し万物に遍満し至らざるなく在らざるなきを見るべし。之を言ひ換ゆれば、其範圍至大至広にして窮極なく、天地を包含して余りあり、宇宙に存在する者皆道より成立するの謂なり。去らば道は則ち玄、玄は則ち道と解するも妨げなからん。又先天地生と云ひ、象帝之先と云ひて其初生の期は得て尋ぬ可らず first cause にあらずして、而も万物の原因となる故に、其始めを問へば無始なり、其終りを問へば無終なり。其限界を問へば無限なり。吾人の相對世界は此道に包含せらるゝ、之を道の範圍とする。</p>	<p>道の範圍</p>	<p>既に道と云ふ時は Differentiation 起り象ならざるもの出でざるなり。名あれば Etimal のものたりしを失ひしなり。天地が出来始まりしは區別が出来たるなり。初に帰れば事物の名や區別はなかりしなり。我に意なく、Schopenhauer の所謂 Will なり。仏者の所謂妄念を断ちて初て道の妙を見るを得。微とは限際の欲あれば Limit ありて其外は見へず。有も無ももとは同一処より出で来る (一切無差別の処より)。無差別の処、玄の又玄なる深き処は衆妙發生の源なり。老子の考は此章より出づ。</p>
<p>次に考ふべきは道は有形なりや無形なりやと云ふ問題なり。第四章に道沖而用之或不足盈。似万物之宗とあり。蓋其体冲然として宇宙に遍からざるなく、其無形なるを以て盈たざる者に似たるを云ふが如し。又廿五章には有物混成、先天地生。寂兮寥兮、独立不改、周行而不殆、可以為天下母。吾不知其名、字之曰道とあり。是れ道の湛然として常存し、寂として声なく寥として形なきを云ふなり。去れば五官を以て之を知る能はず、故に之を形容して視之不見、名曰夷。聽之不聞、名曰希。搏之不得、名曰微とて、其色声摸索の境を離れたるを示し、又陰陽を脱し形数を以て推す可らざるが故に、其上不徹、其下不昧。繩々兮不可名、復歸于無物とて、其捕捉し難きを言ひ、其外にも道之出口、淡乎其無味、視之不足見、聽之不足聞とも云ひ、道之為物、惟恍惟惚。惚兮恍、其中有象。恍兮忽、其中有物。窈兮冥、其中有精。其精甚真、其中有信抔言ひ、皆道の実在するに係らず、五官の作用にて知る可らざるを説明せる者なり。</p> <p>余輩は前段の議論より二個の命題を得たり。(一)万物の実体は道なり(二)道は五官にて知る可らず。此を前提として結論を作れば「万物の実体は五官にて知る可らず」と云ふ命題を得。</p> <p>然らば吾人が通常見たり聞たり触れたりする物は実体にあらずして仮偽なりと云はざる可らず。尤も老子はこゝ迄は明瞭に論ぜざれども、道は万物を填充 (即ち万物を組織) し、而して無形無声なりと云ふ前提ある以上は勢ひ此議論を含蓄せざるを得ず。故に老子の学が唯道論にて洋人の之を訳して Taoism と云へるは真に其當を得たりと云ふべし。此唯道論は当今の哲学にて形而下の点は何処迄行くも分析すべき性質を具する故世界の实体は見るべからざる metaphysical points より成ると云ふ議論とよく似通ひて甚だ面白し。</p>	<p>道の体</p>	<p>世界の初はものが Differentiate せず。之れを大元の單純に帰さねばならぬと云ふが老子学の太原なり。尔し世を支配する Principle あり。是れが道なり。老子は天道より人道を引き出したるなり。</p> <p>第四章、道沖用云云。沖はランドなり。老の道は孔子の道の積極的なるに反対し消極的なり。反面より觀察し居るものなり。空の深淵なる処より万物出づ。其鋭を挫き、紛を解き和光同塵。帝とは天帝なり。老子之れを信ず。されども道の後にあるものなり。</p> <p>第十四章に道者視之不見、名曰夷乃至此三者不可致詰、故混而為一 (Principle となる)。明くもなく暗くもなく何もなければ、つまり Nichtsein となる。されども何もなきに非ず。之れを無象の象と云ふ云云。之れを古の道と名く。今の有の世界を支配し居る。かくして居を知るを道紀と云ふ。</p>

<p>(一)道は他力を籍らず自ら変化し、自ら differentiate する者なるや明かなり。去れば四十章にも反者道之動、弱者道之用と云へり。王注に高以下為基貴、以賤為本。有以無為用、此其反也とありて、道が一度動けば相対となることを明言せるが如し。而して其変化分離する過程は如何にと云ふに、第四十二章にあるが如く、道生一、一生二、二生三、三生万物とあり。此一、二、三の数字は何を指すやら抽象的にて合点行かねど、ピサゴラスの数論に似て面白し。ピサゴラスの意見に因れば、無限の空間が一度びーに感触するときは二となりて線を生じ、此空間二に感触するときは三となりて面を生じ空間、最後に三に感触するときは四となりて立体を生ず。然るに老子は其一、二、三の何たるを言はず、従つて其如何なる物たるやを知るに苦しむなり。何しろ斯様な過程にて道より一、一より二、二より三、三より万物と漸々分離するに當つて一の注意すべきは</p>	<p>(卷一) 実に文学振興の時代、恰も希臘の Pericles の時代に能く似たり。此等諸子説中、西洋哲学と符合類似せるものは、例を挙げれば、老子の道生一、一生二、二生三、三生万物(四十二章)、又莊子の一与言為二、二与一為三、自此以往巧歴不能得(齊物篇)の如き。 支那の学者も此天地を支配する Principle を道と名づく。されども其見様が違ひ居れり。老子は事務の繁雑に変わることを認め、敦朴が浮薄に、Simplicity が Complexity に、Homogeneity が Heterogeneity に変ず。是等は全く無より出づるとす。 道可道、非常道…衆妙之門云云となり。所謂道は希臘のローゴスと応ずるとレムザー云ひしをヘーゲル駁したり。既に道と云ふ時は Differentiation 起り家ならざるもの出でざるなり。名あれば Etimos のものたりしを失ひしなり。天地が出来始まりしは区別が出来たるなり。初に帰れば事物の名や区別はなかりしなり、我に意なく、ショペンハワーの所謂 Will なり。仏者の所謂妄念を断ちて初て道の妙を見るを得。微とは限際の欲あれば Limit ありて其外は見へず。有も無ももとは同一処より出で来る(一切無差別の処より)。無差別の処、玄の又玄なる深き処は衆妙發生の源なり。老子の考は此章より出づ。</p>
<p>(二)道が自ら發達分離して而も其変化を知覚せざることなり。天道無親常与善人と云ひ、天網恢々、疎而不失と云へば何か道に意思あって公平の所置をなすが如くに思はるれど、其公平なる所反つて其無意識なる所にて一己の blind will を以て自然天然と流行し、其際に自ら一定の規律あり。無法の法、理外の理に叶ふ故に道法自然と云ひ、無為而無不為と云ふ。是老子の哲学がヘーゲルと異なる所にして両者一元論者なれども、一は道に意識なしとなし、一は Absolute Idea が發達して最上の位地に到るときは遂に絶対的に意識を有するとす(両者の差是のみと云ふにあらず、ヘーゲルの論杯は善くも知らざれども気の付たこと丈を比較するなり)。</p>	<p>天地間の事物に秩序あることを云ふ意義に觀察したることは希臘には Aristoteles 「a」より論じ、後 Leibniz 論じたり。英語にては Design、独乙にては□□と云ふ。Hermann Lotze の此語を用ひたるは老子とは少しく意変ずれども、Schopenhauer は Will と云ふ盲目なる意趣ありて天地を貫けりと云ふ。</p>
<p>(三)此道を称して天道と云ひ、善く之を体し身を修め治を行ふを聖人の道と云ひ、聖人の道に及ばざるを人の道と云ひ、其下を不道と云ひ、愈下を非道と云ふ。七十七章に天道と人道を比較して曰く、天之道、損有余而補不足。人之道則不然、損不足以奉有余。八十一章には天の道と聖人之道を双提して曰く、天之道、利而不害。聖人之道、為而不争。三十章に不道を誦つて曰く、物壯則老、是謂不道、不道早已。五十五章にも同じ事を繰り返し、五十三章には末を飾り、本を廢し、施設を以て事となす者を誦めて曰く、是謂盜夸非道哉。又徳と云、仁と云ひ、皆道中を含むを云ふて曰く、故失道而後徳、失徳而後仁、失仁而後義、失義而後礼と。而して道より直接に出る者は一なり。故に老子は重に一にをく。曰く載營魄抱一能無離、曰く昔之得一者、天得一以清。地得一以寧。神得一以靈。谷得一以盈。万物得一以生。侯王得一以為天下正。曰く少則得、多則惑。是以聖人抱一為天下式。</p>	<p>(卷一) 実に文学振興の時代、恰も希臘の Pericles の時代に能く似たり。此等諸子説中、西洋哲学と符合類似せるものは、例を挙げれば、老子の道生一、一生二、二生三、三生万物(四十二章)、又莊子の一与言為二、二与一為三、自此以往巧歴不能得(齊物篇)の如き。 支那の学者も此天地を支配する Principle を道と名づく。されども其見様が違ひ居れり。老子は事務の繁雑に変わることを認め、敦朴が浮薄に、Simplicity が Complexity に、Homogeneity が Heterogeneity に変ず。是等は全く無より出づるとす。 道可道、非常道…衆妙之門云云となり。所謂道は希臘の Logos と応ずるとレムザー云ひしを Hegel 駁したり。既に道と云ふ時は Differentiation 起り象ならざるもの出でざるなり。名あれば Etimal のものたりしを失ひしなり。天地が出来始まりしは区別が出来たるなり。初に帰れば事物の名や区別はなかりしなり。我に意なく、Schopenhauer の所謂 Will なり。仏者の所謂妄念を断ちて初て道の妙を見るを得。微とは限際の欲あれば Limit ありて其外は見へず。有も無ももとは同一処より出で来る(一切無差別の処より)。無差別の処、玄の又玄なる深き処は衆妙發生の源なり。老子の考は此章より出づ。</p>

※1 「老子の哲学」及び「支那哲学史」は筆者が適宜句読点を附した。なお「支那哲学史」の□は原本空欄を示す。
 ※2 「老子の哲学」本文の内、本稿で引用した箇所のみを左側に掲げ、それに対応する「支那哲学史」の記述を右側に掲げた。
 ※3 それぞれの対応毎に便宜的に項目を加えた。項目欄の太字は「老子」本文、「」内は「老子の哲学」からそれぞれ引用した。
 ※4 表中の傍線は、本文中で引用した箇所を示す。