

近代日本における中国思想の受容と変容

——道家思想と漱石「老子の哲学」をめぐって

胡 穎芝

一、近代における中国思想と「哲学」

近代日本の過渡期（一八六八—一九二六年）には、明治維新により江戸時代の鎖国政策が終わり、急速な近代化と西洋化が進んだ。しかし、江戸時代に培われた漢学の伝統は依然として残っていた。近代の哲学者たちは漢学を放棄せず、西洋哲学と比較しながら再解釈・統合を試みた。東洋思想と西洋思想の葛藤と融合が、明治・大正期の漢学の特徴である。

桑兵は、当時帝国大学文科大学（現東京大学）の課目の変遷と哲学界の動向から、明治時代における「東洋哲学」および「支那哲学（中国哲学）」の形成についてまとめている。明治期の東京大学では、一八八一年に哲学科が設立され、中国哲学を中心とした東洋哲学の講義が始まった。一八八三年に井上哲次郎が体系的に東洋哲学を講じ、学問分野としての基礎を築いたう

え、弟子の井上円了らが後の発展に貢献した。一八八四年には哲学会が創設され、西洋・インド・中国哲学の区分が明確化され、中国哲学の学術的位置づけが確立されたという¹⁾。

また、佐藤將之によれば、明治初期に西周が「philosophy」の訳語として「哲学」を導入し、日本の哲学者は儒教などの伝統的中国思想を「支那哲学」や「東洋哲学」として再構築しようとした。しかし、一八九七年以前にこれらの正式な書物はなく、初期の概念形成は講義録や学生ノートなどから理解されるべきであるという²⁾。

日本哲学の父とされる西田幾多郎や近代作家・夏目漱石など、近代日本の重要人物の多くは、一八八四年以降に帝国大学に入学し、この新たなカリキュラムのもとで学んだ。特に注目すべきは、帝国大学文学部の学生に必修とされた五つの哲学関連科目である。すなわち、「哲学概論」、「哲学史及論理学」、「哲学史及心理学」、「比較宗教及東洋哲学」、「倫理学」である³⁾。た

たとえば、英文学を専攻していた漱石もこれらの哲学科目を履修し、「比較宗教及東洋哲学」の最終課題として『老子の哲学』というレポートを井上哲次郎に提出している。漱石は哲学者ではなかったが、大学の制度改革により西洋哲学と東洋哲学の両方を学ぶ機会を得ただけでなく、当時の哲学者たちとの交流や『哲学雑誌』の編集にも関わった。哲学の制度的導入が、哲学者のみならず広範な知識人層にも影響を与えたのは間違いない。

以上のような時代背景を踏まえると、当時の中国思想がいかに受容され、いかに解釈されていたのかをめぐる研究は、現時点ではまだ十分に蓄積されているとはいえない。しかしながら、近年になって、こうした問題に取り組もうとする研究者たちの動きが見られるようになってきている。たとえば、佐藤將之編『東洋哲学の創出』では、主に、井上円了の思想活動およびその著作の内容と意義を考察することを通じて、今日「中国哲学」あるいは「東洋哲学」と呼ばれる学術領域がいかにして誕生し、いかなる条件と過程を経て形成されたのかを明らかにする⁴⁾。だが、これらの研究は、主に儒家思想と仏教思想を中心に論じている。

その一方で、当時の道家思想がいかに受容されていたのかについては、これまで十分に注目されてこなかった。そうした中、王青は西田幾多郎の『善の研究』において、従来注目されてきた儒教や大乘仏教の影響に加え、「純粹經驗」と老荘思想との関係に着目している。とりわけ、西田が金沢第四高等中学在学中

に道家の書物を読むように読んでいたことは、彼の漢詩作品からも読み取ることができ、「病中叙懷」においても莊子の説く絶対的自由を体現する「真人」への憧れが表明されていると指摘する。そして、このような老荘思想の影響は、『善の研究』にも引き継がれているという⁵⁾。

実際、西田幾多郎と同様に、帝国大学の新たなカリキュラムのもとで学んだ夏目漱石も、道家思想の影響を受けていたと考えられる。特に、「比較宗教及東洋哲学」の最終課題として井上哲次郎に提出された「老子の哲学」と題するレポートは、漱石が道家思想について直接論じた唯一の文献であり、この点に注目しておくべきである。

二、「老子の哲学」について

「老子の哲学」は、明治二十五年六月十一日に「東洋哲学」のレポートとして提出した論文である⁶⁾。漱石は明治二十三年に帝国大学文科大学英语学科（一年生）に入学した⁷⁾。「東洋哲学」は、『東京帝国大学一覽（明治二十三―二十四年）』によれば、英文学科の学生は第二年（漱石の場合は、明治二十四―二十五年の一年間⁸⁾）の必修科目である「比較宗教及東洋哲学」を一年間受講する⁹⁾のであり、そして「比較宗教及東洋哲学」を担当したのは、明治期の哲学界の代表人物、井上哲

次郎である⁽¹⁰⁾。

ただし、「比較宗教及東洋哲学」の講義の詳細を見れば、漱石が『老子』をテーマにすることは、興味深く思われる。磯前順一の考察によれば、「比較宗教及東洋哲学」講義は、それまでドイツに留学していた井上が、帰国直後の明治二十四（一八九二）年春から同三十一（一九一八）年七月までの、約七年間にわたって行なったもの⁽¹¹⁾であり、「明治二十三（一八九〇）―二十七年までの「仏教前哲学」は、おもにインド哲学の六派哲学を中心に論じたもの」⁽¹²⁾である。つまり、明治二十四―二十五年度に授業を受けた漱石も、「比較宗教及東洋哲学」の科目名のもと、内実としては「仏教前哲学」について勉強したにもかかわらず、宿題として提出した論文は、『老子』の哲学の分析だったのである。ここからみれば、漱石はこの時期すでに多かれ少なかれ『老子』に惹かれていたと考えられよう。

「老子の哲学」は、「第一篇 総論」、「第二篇 老子の修身」、「第三篇 老子の治民」と「第四篇 老子の道」との四つの部分で構成される⁽¹³⁾。漱石は各篇に、まず老子の論述を箇条書きでまとめて、『老子』から多くの例を根拠として挙げながら、それに対する自分の意見を述べて、最後にその一篇に討論したことをわかりやすく表にまとめるという形にする。

窪川真紀子の指摘したように、「『老子』の引用を多く盛り込みながら、表にまとめるなどの工夫をして、理路整然とした

漱石独自の分析が行われている」⁽¹⁴⁾のである。こうした漱石

独自の分析には、『老子』が批判的に論じられるところが多く見受けられるとよく指摘されているが⁽¹⁵⁾、実際に見ると、漱石は『老子』を全面的に否定するのではなく、むしろ窪川の指摘するように、老子の哲学を現実問題として眺めながら、それは「実行」できるか否かという実際上の点を思想の判断材料としている⁽¹⁶⁾であり、または今西順吉の指摘するように、漱石が単に老子の論述から「絶対と相対とを結ぶ実践的な筋道は何ら見出しえていない」ことに「不満を吐露しているにすぎないとも言いうる」⁽¹⁷⁾ようである。たとえば、「老子の言時に矛盾する所ありと雖ども、其全篇を通観するに、嘗て有の眞無より生じたるを説きし点なく、from nothing comes nothing と云へる原理に撞着せるを見ず」（「第一篇 総論」）というような肯定的な言葉も見える。

しかも、批判を加えながらも、漱石が『老子』に惹かれることもしばしば窺える。たとえば、【第一篇 総論】には、以下のように述べられている。

① 偕老子の主義は如何に、儒教より一層高遠にして一層迂濶なりとは如何なる故ぞと云ふに、老子は相対を脱却して絶対の見識を立てたればなり。捕ふべからず、見るべからざる恍惚幽玄なる道を以て其哲学の基としたればなり。其論出世間的にして実行すべからず、その文怪譎放縱にして

解すべからざればなり。

漱石は、論文の劈頭に老子の思想の根本が、「相対を脱却して絶対の見識を立て」る「恍惚幽玄なる道」であると簡潔かつ正確にまとめている。そして老子の哲学は、「出世間的」であるため実行できず、老子の文は、「怪譎放縦」であるため分る事ができないというふうに、批判的に説いていると見える。だが、要するに、このような「出世間的」理論を憧れにしたとしても、当時近代化に進んでおり、進化論の影響が盛んである明治日本においては、それは実行できない⁽¹⁸⁾と苦悩しているように理解してよい。

また、老子の文が「怪譎放縦」的であるというコメントの後ろに、『史記』「老子伝」の「吾今日見老子其猶龍耶〔吾れ今日老子を見るに、其れなお龍のごときか〕」を引用し、そもそもそれは孔子の老子に対する称賛であることから見れば、漱石はむしろ老子の文章表現がわかりにくくて、その哲学が実行し難いと認めながら、『老子』の世界の高遠さに惹かれるように見えると言つてもよからう。

しかも、このような姿勢は、全篇にわたって繰り返される。それにもかかわらず、漱石は実際その「実行性」について指摘している。

「第二篇 老子の修身」

◎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、観察を廃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。

◎余は敢えて不言無為を尊びたる老子が縷々五千言を記述したるを咎むるにあらず。無為不言は目的して上下十八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。

「第三篇 老子の治民」

◎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。議論上之れ有りと主張するも、實際其世界に飛び込む能はず。

そして老子がその高遠なる世界観を提示しつつも、その「相対を脱却して絶対の見識を立て」る「老子の理想たる無為の境界」まで導く過程を明示していないことを惜しむように見える。たとえば、漱石は以下のように述べている。

「第二篇 老子の修身」

①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。

②老子既に此有為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。偕其無為を自知せるは何ぞと尋ぬるに、転捩一番翻然として有為より悟入したるにあらずや。去ら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、朝夕有為の衢に奔走する輩を拐し去つて、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。

「第三篇 老子の治民」

③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。それを如何となれば、人間は到底相對世界を離るる能はず、決して相對の觀念を没却する能はざればなり。

④老子がかく昏乱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

の両面を比較対照して其得失利害を攻討することなく、単に其醜惡なる側面のみを看破し、之を兩立し得る善美の側面をも一撞百碎し去らんとせる、甚だ不可なりとす。

つまり、漱石は「相對を脱却して絶対の見識を立て」る「老子の理想たる無為の境界」に魅了され、『老子』の中にその実行方法を求めようとしたが、結局失敗してしまつたので、老子に対して苦情を言っているように受け止めることは可能であろう。

この論文の最後のセクション、「第四篇 老子の道」は、総論にも言及された「捕ふべからず見るべからざる恍惚幽玄なる道」を敢えて一篇設ける理由について、漱石は「道と云ふ字は老子の處々に散見し其哲学の骨子なれば、特に此篇を設けて之を説明せんとす」と述べている。この一篇は、「道の範圍」、「道の体」と「道の用」に分けられて「道」について論じられている。ここでまず、漱石の作つたまとめの表を挙げておきたい。

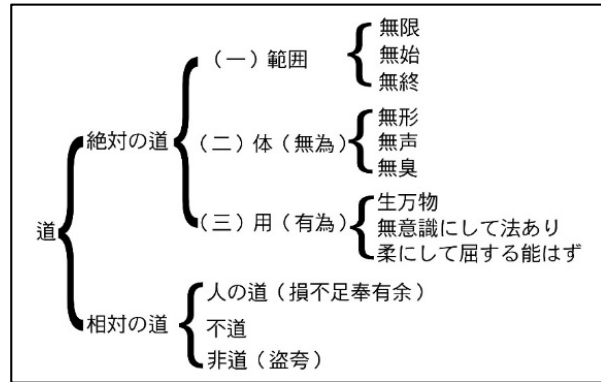


表1 漱石による「老子の哲学」 「第四篇 老子の道」のまとめの表¹⁹⁾

「道の範囲」について、漱石は以下のように述べている。

⑤之を言ひ換ゆれば、其範囲至大至広にして窮極なく、天地を包含して餘りあり。宇宙に存在する者皆道より成立するの謂なり。去らば道は則玄玄は則道と解するも妨げなからん。又先天地生「天地に先だちて生ず。二十五章」と云ひ、象帝之先「帝の先に象たり。四章」と云ひて、其初生の期は得て尋ね可らず。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、吾人の相対世界は此道に包含せらる、之を道の範囲となす。

漱石は、「道」＝「玄」という構図を提示し、そして「道」は「天地」や「吾人の相対世界」などを漏れなく全部包含しているという。さらに、「道之用」には、

⑥道が自ら発達分離して而も其変化を知覚せざることなり。……何か道に意思あつて公平の所置をなすが如くに思はれど、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、無為而不為〔無為にして而も為さざるは無し。三十七章〕と云ふ。

⑦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。

とある。また、「第四篇 老子の道」の結論として、漱石は以下のようにまとめて「老子の避くべからざる矛盾」について指摘している。

⑧老子道の体に則とるか、真に無為ならざる可らず。其能はざるは前に述べたり。老子將た道の用に法らんとするか、則ち有為ならざる可らず、相対を棄却する能はず、善悪の差別を抹殺する能はず、美醜を混合する能はず。既に道の体に則とる能はず、用に則つて相対を棄てんとす、是老子の避くべからざる矛盾なり。

岡崎義恵は、「第四篇 老子の道」には、「天」「道」「自然」「無我」という語が用いられており、しかも「道の体に則とるか」という言葉は、「後の則天去私の語を聯想せしめるし、ヘーゲルの「理念」と老子の天の道との相違に関する立言は、後の「天」の本質について示唆を与える所があるとも考へられる」⁽²⁰⁾と指摘している。しかも、⑤⑥⑦の引用と前述した「第四篇 老子の道」のまとめの表から、道は「公平」であり、道は無意識のところに「天然自然」と流行する際に自ら一定の規律があり、故に「道法自然と云ひ、無為而不為と云」い、道は「天道」と言い、道は「絶対の道」と「相対の道」に分けられて、しかも「無」「柔」と「万物を生ずる」は「絶対の道」における重要な特質である、という漱石の見方が窺える。したがって、老子の哲学は「則天去私」の根本でありながら、「則天去私」と関わる、漱石漢詩における「天・道・自然」や「無」といったモチーフが「老子の哲学」に現れることも、当然であると考えてよい。ちなみに『老子』の「道」と「天道」は全く

別物であるが、従来しばしば混同されてきたのであり、漱石もその一人である。

さらに、佐古が、「漱石の「則天去私」をめぐる諸問題の源泉が、王陽明の「伝習録」にそのほとんどが見出されることに驚ろきを感じている」と述べながら、『明暗』の「天然自然」が『伝習録』の「只だその天則の自然に順ふ」ということとまったく同じであると指摘しているが⁽²¹⁾、実際、「天然自然」という言葉は、既に学生時代の論文で『老子』の哲学を論じる際に使われている。

ところが、この論文には『老子』の「王注」と「蘇子由」が言及され、おそらく「老子の哲学」は三国時代魏・王弼と宋・蘇轍の注を参考しながら書かれたものである⁽²²⁾。ただし、漱石の蔵書には、『老子』も『莊子』も見つからないことは、注目に値する。

明治三十九年に『中学文芸』に掲載された『落第』において、漱石は、次のように述べている。

元来僕は漢学が好で随分興味を有つて漢籍は沢山読んだものである。(中略)其処で僕も大に発心して大学予備門へ入る為に成立学舎——駿河台にあつたが慥か今の曾我祐準の隣だつたと思ふ——へ入学して、殆んど一年許り一生懸命に英語を勉強した。ナシヨナルの二位しか読めないのが急に上の級へ入つて、頭からスウィントンの『万国史』

などを読んだので、初めの中は少しも分らなかったが、其時は好な漢籍さへ一冊残らず売つて了ひ夢中になつて勉強したから、終にはだんだん分る様になつて其年（明治十七年）の夏は運よく大学予備門へ入ることが出来た。（23）

すなわち「漢学が好で随分興味を有つて漢籍は沢山読んだ」漱石は明治十七年に、一度好きな漢籍を全部売ってしまったということがわかる。そして、従来の『漱石全集』に掲げられてきた「漱石山房蔵書目録」は、「漱石の没後でもない大正八年十一月に刊行された『漱石全集』「別冊」にはじめて収録され、その後の全集においてはほとんど変更・改訂されることなく継承されてきた」ものだが、「漱石山房蔵書目録」には欠落があると指摘される⁽²⁴⁾。こうしてみると、漱石は、図書館などで「王注」と「蘇注」『老子』を参考しながら論文を作成したか、明治十七年以前に一度持つており、後に全部売ってしまったか、または蔵書目録の欠落によつてその存在が確認できなかったと推測できる。

ただし、後年の小説、漢詩や書簡などには『老子』と『莊子』の語句がしばしば使われているにもかかわらず、「老子の哲学」の分析が正確か否かを置いておき、『老子』の思想を表などでもとめており、系統的に分類して分析したことから見れば、漱石が『老子』と『莊子』を熟読し、老莊思想に惹かれたことは間違いないと思われる。江藤淳も、「大学生だった漱石

はおおむね儒学の枠組と進化論の尺度を用いて『老子』を批判していますが、すでに老子の存在論や認識論には少なからず惹かれていた形跡があります」（25）と指摘しており、重松も漱石における莊子の語彙の用例が「数の上でも『老子』の場合ははるかに凌駕する」（26）という。以上の考察から見ると、漱石の『老子』『莊子』の受容は、おそらく想像以上に深かったと推測できる。

三、「老子の哲学」と「東洋哲学」・「支那哲学」

ところで、漱石の老莊思想の受容について、従来の研究では、単純に「漢学素養」という角度から考察されていると思われる。もし前述した明治時代の「東洋哲学」の形成という背景も考慮すれば、漱石の老莊思想の受容を考察する意味は、より一層深くなつたと考える。

前述したように、漱石が大学に入学した明治二十三年より五年前に、当時の学術界にはすでに「支那哲学」と「東洋哲学」という概念が現れたと思われる。さらに、明治十五年度⁽²⁷⁾から講じられた井上哲次郎の東洋哲学史は、インドの系統を除けて主に中国哲学史であつたと指摘されているが、三浦節夫⁽²⁸⁾と水野博太⁽²⁹⁾による、当時受講した井上円了と高嶺三吉の講義ノートを見ると、中国哲学が紹介されるうえに、「諸氏百

家と西洋の哲学者が比較されている」³⁰とわかる。つまり、西洋哲学に対して豊富な知識をもっているため、いわば「東西哲学の融合」を目指していたと考えられる。

こういう「東西哲学の比較」傾向のみならず、諸子学に属する『老子』が「漢学」でなく「哲学」として扱われることは、漱石の「老子の哲学」にも窺える。

ここで、まずは漱石の「老子の哲学」の比較対象として、内田周平の哲学館講義である『老荘学講義』³¹を取り上げる。まず、曹峰が指摘したように、「その構成からみれば簡明な道家思想史だと思われるが、用いられた概念はすべて中国古典のもの」であるのみならず、当時の哲学館には「中国哲学」の課目が開設されたとしても、講師は「旧学」、すなわち中国古典を熟読している人々が多いため、たとえ新しい概念（たとえば「哲学」や「倫理」）を使つたとしても、昔から慣れてきた討論と説明を行つてしまつたという³²。

そして、「老荘学講義」は、管見の限りでは、一八八八（明治二十一年）年の版本と一八九四（明治二十七年）年の版本があり、およそ四十頁である一年生向けの講義である。両版本を比較してみれば、一八八八年の版本は、講義の本文の前に「支那學術の種類」、そして本文の後ろに講義内容の質疑に対する答えである「老荘学講義附録」が付いている。本文の内容は「第一章 道家ノ本源」、「第二章 老子ノ履歴」と「第三章 老子ノ教旨」に分けられ、両版本は概ね一致しているが、一八九四

年の版本はスピノザ、仏教、老子、孔子と朱子の道徳の比較、そして老子、儒家、易経（周易）と宋儒の教旨の比較が加えられた。その中に、

老子ノ道ハ……又西洋学士ガ万物ノ根源ヲ説キシモノト相ヒ似タリ。老子ガ純粹哲学ノ真価ヲ有スル所以ハ実ニ此ニ在リ。

西洋学士ノ中ニ於テソノ所説老子ノ道徳ト甚ダ相ヒ類似セシ者ハ、凡神教ヲ以テ一派ヲ興シタル和蘭ノスピノザ是レナリ。スピノザ氏ノ道徳ハ本質ト名ケラル。而シテコノ本質ハ、両属性ノ中ニ在リトナセリ。両属性トハ即チ心ト物トナリ。³³

とあるように、僅かな西洋哲学との比較が行われており、しかも初歩的な考察に過ぎないと見受けられる。おそらく当時の潮流に乗ろうと思いつながら、「旧学」である内田にとつては、やはり簡単に転換できなかったと考えられる。

「旧学」の内田周平に対して、東西思想を身につけた漱石は、明らかに違う分析方法を使っている。第三節にも述べられたように、漱石は『老子』の論述を箇条書きで系統的にまとめ、『老子』から多くの例を根拠として挙げながら、それに対する自分の意見を述べて、最後にその一篇に討論したことを

わかりやすく表にまとめるという形にする。しかも、その中に西洋哲学との比較（ヘーゲル、希臘古代の哲学）が行われているのみならず、西洋哲学の概念、たとえば「conscious」、「相對と絶對」や「動物進化（進化論、筆者注）」が用いられている。また、「老子の哲学」との題名から、以下の分析まで、『老子』を「哲学」として扱うという漱石の見方がはつきりと表されている。

第一編 総論

◎老子は相對を脱却して絶對の見識を立てたればなり。捕ふべからず見るべからざる恍惚幽玄なる道を以て其哲学の基としたればなり。

◎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。

第二篇 老子の修身

◎老子既に此有為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。

第三篇 老子の治民

◎今此相對世界に生れて絶對を説くを得るは、智の作用推理の能にて、想像の弁なり。議論上之れ有りと主張するも、實際其世界に飛び込む能はず。

◎老子がかく昏乱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、……。

◎老子道德經中政治に関する章凡そ廿四章程あり。是にて老子が功利の末に趨く民を驅つて結繩の昔に歸らんしめんとせし意あるを見るに足らん、なれど其方法杯は到底行ふべからざるのみならず、其大主意も科学の發達せる今日より見れば論ずるに足る者寡なし。

◎其言ふ所は動物進化の原則に反せり。……今更先祖の經驗と自己の智識とを悉皆返上して太古結繩の民とならんこと思ひもよらず。人間は左様自由自在に外界と獨立して勝手次第の變化をなし得る者にあらず。

第四篇 老子の道

◎第一章に有名万物之母（有名は万物の母）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。

◎是老子の哲学が「ヘーゲル」と異なる所にして、両者共に一元論者なれども、一は道に意識なし、一は Absolute Idea が発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、氣の付いたこと丈を比較するなり）。

まして、前述したように、この論文は、井上哲次郎の「比較宗教及東洋哲学」授業に提出したものである。そのため、おそらく井上の影響でもあると思われるが、漱石はたしかに『老子』を「東洋哲学」として意識していると考ええる。その題名から内容の系統的なまとめ方と分析まで見ると、『老子』が「哲学」や「東洋哲学」の枠組の中に捉われていると考えられる。要するに、漱石に「失敗の亡骸」「畸形児の亡骸」⁽³⁴⁾とされる『文学論』は言うまでもなく、明治四十年と四十一年に行われた彼の講演「文芸の哲学的基礎」と「作家の態度」にも、「文学」や「文芸」を哲学的に、心理学的に分析してみたものと認められる。たとえば、「意識」という概念から議論し始めるのであり、また、「情を働かす人は物の関係を味はうんだと申しました。物の関係を味はう人は、物の関係を明めなくては

ならず、又場合によつては此関係を改造しなくては味が出て来ないからして、情の人はかねて、知意の人でなくてはならず、文芸家は同時に哲学者で同時に実行的の人（作家）であるのは無論であります」⁽³⁵⁾と述べられている。そもそも漱石は「哲学」の枠組によつてものを分析する傾向があるといえよう。

したがって、従来の明治・大正期の漢学振興運動と漢文学の普及の流れではなく、明治時代の「東洋哲学」の形成という視点から、近代化に進む明治日本に生きていた、東西思想を身につけた知識人としての夏目漱石も、「東洋哲学」という時代の潮流に乗っていたと考える。

四、おわりに

漢学、さらには道家思想の近代における受容と変容は、これまで十分に注目されてこなかったが、東洋哲学の形成過程と併せて考察することで、その意義の大きさが明らかとなる。なぜなら、前述のとおり、中国思想は専門の哲学者のみならず、広範な知識人層にまで影響を及ぼしていたからである。東洋哲学あるいは中国哲学という枠組のもとで、中国学がどのように研究されていたのかを明らかにすることによって、日本近代文学など他の学問分野との関係を、従来とは異なる角度

から分析することが可能となる。

たとえば、夏目漱石に見られる道家思想の影響は注目に値する。また、この時期には、「文学」と「哲学」の密接な関係を指摘する知識人も現れていた³⁶⁾。明治二十一年六月に出版された『哲学会雑誌』『雑報 文学と哲学』には、以下のような記述が見られる。

この故に西洋に於ては哲学専修の士も旁ら文学に涉り居り、又専門の文学家も兼ねて哲学に通じ居る者多し。是れ実に結構の事と謂ふべし。

これは、夏目漱石が一九〇七年および一九〇八年の講義「文学の哲學的基礎」および「創作家の態度」において展開した見解とも響き合っている。これまで述べてきたように、漱石はこれらの講義において、文学や芸術を哲學的・心理學的に分析するだけでなく、「文芸家は同時に哲學者で同時に実行的の人（作家）であるのは無論であります」と述べている。つまり、近代日本の知識人にとって、哲学と文学は密接不可分の関係にあったと言える。

以上のような観点から考察すれば、近代日本の知識人たちの思想や作品を再検討するためにも、当時の東洋哲学および中国哲学に対する受容と変容の実態を、より深く掘り下げていく必要があると言えるだろう。

注

(1) 佐藤將之「明治日本『中国哲学』の形成と楊朱論」、『台湾東亜文明研究学刊』第十九卷第二期（通卷三十八号）、国立台湾師範大学、二〇二二年十二月、七十二頁…

「要するに、これまでいわゆる『中国哲学』という学術分野に関する問題は、通常『哲学』という語の発明に関する西周の議論に注目し、また東京大学における哲学（および漢学）関連の学科整備の過程を通して、その形成を説明してきた。しかし、我々が定義する『中国哲学』に関連する言説は、『哲学』という翻訳語の使用から直接的に生まれたものではない。また、それは『中国哲学史』という通史的著作が現れる明治後期以降になって初めて出現・展開したわけでもない。『中国哲学』という学術分野の形成は、明治期を通じたある程度の長い期間を経て、徐々に形成されていったものと考えべきである。現在確認できる史料によれば、『中国哲学』という学術領域の始まりと形成は、一八八〇年代における東京大学の哲学関連学科やカリキュラムの展開と並行して進んでおり、具体的な言説はこの過程に関与した教師や学生たちの論述から生まれたものである。彼らは『東洋哲学』の構築を試みる中で、東アジア伝統思想においてこれまでほとんど注目されてこなかった楊朱を、二〇〇〇年以上前の戦国時代の文献から『召喚』し、やがて彼を哲学史において不可欠な主要『哲學者』の一人として位置づけていったのである。」

- (2) 桑兵著、村上衛訳「近代「中国哲学」の起源」、『近代東アジアにおける翻訳概念の展開：京都大学人文科学研究所附属現代中国研究センター研究報告』、京都大学人文科学研究所附属現代中国研究センター、二〇一三年一月。
- (3) 『東京帝国大学一覽(明治二十三―二十四年)』、東京帝国大学、一八九〇年十二月。
- (4) 佐藤將之編『東洋哲学的創造』、台湾大学出版社、二〇一三年。本書はまた、井上円了が中国近代の啓蒙思想(康有為・梁啓超・章炳麟・蔡元培など)の形成に及ぼした影響の規模、深さ、多様性についても解明を試みる。これ以外に、中島隆博「桑木嚴翼と中国哲学」と佐藤將之「近代日本における中国哲学の誕生——明治十年代に東京大学で行われた諸講義を中心に」(ともに廖欽彬・伊東貴之・河合一樹・山村獎編『東アジアにおける哲学の生成と発展——間文化の視点から』、法政大学出版局、二〇二二年)と水野博太『支那哲学』の誕生——東京大学と漢学の近代史』(東京大学出版会、二〇二四年)も参照。
- (5) 王青『善の研究』と老莊思想の関わりについて、廖欽彬・伊東貴之・河合一樹・山村獎編『東アジアにおける哲学の生成と発展——間文化の視点から』、法政大学出版局、二〇二二年。
- (6) 最新版の『定本漱石全集 第二十六卷 別冊中』(岩波書店、二〇一九年)には、「老子の哲学」がどの科目に提出されたものかが書かれていないが、『漱石全集 第十二卷 初期の文章及詩歌俳句』(岩波書店、一九六七年)には、「明治二十五年六月十一日稿、文科大学東洋哲学論文」と書かれている。
- (7) 『東京帝国大学一覽(明治二十三―二十四年)』、東京帝国大学、一八九〇年十二月、三〇三頁。
- (8) 『東京帝国大学一覽(明治二十四―二十五年)』(東京帝国大学、一八九一年年十二月)によれば、「学年ハ九月十一日ニ始リ翌年七月十日ニ終ル」(三十一頁)のであり、つまり「老子の哲学」はたしかに井上哲次郎の「比較宗教及東洋哲学」に提出されたものであると確認できる。
- (9) 同前注(7)、一七一頁。
- (10) 同前注(7)、一五三頁。念のために、『東京帝国大学一覽(明治二十四―二十五年)』も確認したところ、漱石が二年生のときも、井上哲次郎が引き続き「比較宗教及東洋哲学」を担当している(同前注(7)、一六五頁)。
- (11) 磯前順一「井上哲次郎の「比較宗教及東洋哲学」講義——明治二〇年代の宗教と哲学」、『思想』九四二号、岩波書店、二〇〇二年十月、六十八頁。
- (12) 同前、六十九頁。
- (13) 「老子の哲学」の引用はすべて『定本漱石全集 第二十六卷 別冊中』(岩波書店、二〇一九年)による。「」内は編集者による補遺であり、丸囲み数字、太字と傍線は筆者による。句読も筆者が適宜追加した。
- (14) 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

『究科紀要』巻四九、第三分冊、二〇〇三年、三十三頁。

- (15) たとえば、重松泰雄は「ところがこの論文に認められるのは、すでに知られるとおり、漱石の痛烈な老子思想への批判である。」と述べている。重松泰雄『漱石と老荘・禅 覚え書』、三好行雄・平岡敏夫・平川祐弘・江藤淳編『講座夏目漱石 第五巻〈漱石の知的空間〉』、有斐閣、一九八二年、九十頁。

(16) 同前注(14)、三十三頁。

- (17) 今西順吉「十五 「老子の哲学」、同氏著『漱石文学の思想 第一部 自己形成の苦悩』、筑摩書房、一九八八年、二六八頁。

- (18) 「第三篇 老子の治民」には、「老子道德経中政治に関する章凡そ廿四章程あり。是にても老子が功利の末に趨く民を驅つて結繩の昔に帰らんしめんとせし意あるを見るに足らん、なれど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なし」や「其言ふ所は動物進化の原則に反せり。……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こと思ひもよらず。人間は左様自由自在に外界と独立して勝手次第の變化をなし得る者にあらず」と書かれている。

(19) 前注(13)の表に従つて再作成したものである。

- (20) 岡崎義恵『漱石と則天去私』、宝文館、一九六八年、五十九頁。

- (21) 佐古純一郎『『明暗』における「天然自然」について』、『人文論叢』第十五輯、二松学舎大学人文学会、一九七九年、六頁。

- (22) 大野淳一・長島裕子・十川信介「注解」(『定本漱石全集 第二

十六巻 別冊中』、岩波書店、二〇一九年)を参照。

- (23) 「落第」、『定本漱石全集 第二十五巻 別冊上』、岩波書店、二〇一八年、一八二―一八三頁。太字と傍線は筆者による。

- (24) 「漱石山房蔵書目録」(『定本漱石全集 第二十七巻 別冊下』、岩波書店、二〇二〇年)と大塚達也「漱石・その知の辺縁をめぐって——漱石論への試み(二)」(『語学文学』第二十五巻、北海道教育大学語学文学会、一九八七年)を参照。

- (25) 江藤淳「漱石と中国思想——『心』『道草』と荀子、老子」、同氏著『漱石論集』、新潮社、一九九二年、一六六頁。

(26) 同前注(15)、九十六頁。

(27) 同前、一四九頁。

- (28) 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」(『井上円了センタ―年報』第二十七号、東洋大学井上円了研究センター、二〇一九年三月)を参照。

- (29) 水野博太「『高嶺三吉遺稿』中の井上哲次郎「東洋哲学史」講義」(『東京大学文書館紀要』第三十六号、東京大学文書館、二〇一八年三月)を参照。

(30) 同前、二十三頁。

- (31) 岡本監輔、内田周平述『儒学・孔孟学・老荘学(哲学館講義録)』(哲学館、一八八八年)と内田周平述『老荘学講義(哲学館講義録)』(哲学館、一八九四年)を参照。また、曹峰によれば、二年生の講義内容は「道家の流派」、「老子全解」、「莊子全解」

及び「道教の沿革」であるが、本文は見つからなかったという。

曹峰「對内田周平的重新認識」、『臺灣東亞文明研究學刊』第三卷第二期 国立台湾師範大学、二〇一六年十二月、八十二頁。

(32) 同前注曹峰論文、八十二頁。

(33) 同前注(31) 内田周平述『老莊學講義（哲学館講義録）』、三十五—三十六頁。句読は引用者が追加した。

(34) 「私の個人主義」、『定本漱石全集 第十六卷 評論ほか』、岩波書店、二〇一九年、六一四頁。また、同じ講演で漱石は「一口でいふと、自己本位といふ四字を漸く考へて、其自己本位を立証する為に、科学的な研究やら哲学的の思索に耽り出したのであります」（六一三頁）とも述べている。太字と傍線は筆者による。

(35) 「文芸の哲学的基礎」、『定本漱石全集 第十六卷 評論ほか』、岩波書店、二〇一九年、九十頁。太字と傍線は筆者による。

(36) 「雑報 文学と哲学」、『哲学会雑誌』、第十七号第二冊、明治二十一年六月。