

漱石の「老子の哲学」

呉 雪 虹

一、はじめに

「老子の哲学」を、漱石が大学二年生の時（明治 25 年 6 月 11 日に）東洋哲学の論文として書いた。当時のこの論文に対する評価は記録されていないが、まもなく、他の四人と共に、『哲学雑誌』の編輯員に選ばれたという。彼は哲学の才能が優れているところを見込まれた故に、編輯員の一人になったのだろう。「老子の哲学」は老子の『道德經』を読んだ上で、感想を書きあげたレポートなのである。それで、『道德經』が漱石にどういうふうに影響を与えたのか、興味を持たせるところである。

「老子の哲学」を理解するには、まず『道德經』を読まなければならない。その後で、『老子の哲学』を十分に解説することである。それから、それを『道德經』に照らしてみることにした。照合した結果は自ずから、『道德經』が漱石にどのように理解されているのか、ということが分かるようになるだろう。外国の文学に影響を受けた点を明らかにする方法は、やはり比較文学理論を踏まえて検討するのがよいと思う。

二、「老子の哲学」の梗概

(一)「老子の哲学」は『道德經』について、「總論」・「老子の修身」・「老子の治民」・「老子の道」と四篇に分けて論じている。冒頭には孟子が齊宣王に説ける「蓋反其本矣」^①と、老子が「以道佐人主」章に、述べた「言其事好還」^②とを比較した上で、「本」に復帰を望んでいる意味合いがあるという感想を述べている。両者が主張する「本」と「還」の趣が異なっている所は、王道を踏まえて政を行うことを唱える儒学と、強硬な態度より柔軟な姿勢をとって君主を輔佐すべきと主張する老子との違いを書き出しに、端的に指摘している。

では、漱石の指摘した「孟子の本は老子の本にあらず老子の還亦孟子の還と趣を異にす」この一句では、孟子の本と老子の本はそれぞれ何を指すものであろうか。また両者の還はどのように異なっているのか、彼はそれについて明らかにしてない。敢えて自分なりの見解を示してみよう。「人の本性は本来善である」というのは孟子思想の中心学説である。人間はその本性に戻るべきである。孟子の「本」とは王道であり、惻隱の心を踏まえて政を行うことだ、老子の本は『道德經』の中心思想の「道」である、と思う。従って孟子のいわゆる「反」とは仁義の心を取り戻して、生まれつきの天性に復する意味であり、老子の「言其事好還」の「還」は王弼の注によれば、返であり、「事」とは戦争を指し、つまり、戦争を引き起こしたら、必ず復讐されるに違いないのである。

漱石は仁義を以て戦国の諸侯を説得しようとする儒学より、『道德經』を提出した老子の理論は一層迂闊なものであるという。老子は相対を脱却し、絶対の見識を立てて、その上、惚恍幽玄な道を以ってその哲学の基とした。道の根本は

① 「蓋反其本矣」は『孟子』梁惠王篇の第七齊桓章に見えて、趙注によれば、「当反王道之本也」となって、王道の根本に復すべきだという意味である。

② 「言其事好還」が老子『道德經』の以道佐人主章に見えて、道を以って君主を輔佐する方法がもっとも適切である。武力に訴えれば、必ず仕返してくるという意味が含まれている。

「無状の状無物の象一中略一形容出来ず玄の一字を下すことすら其の名に拘泥せんことを恐れてしばらく之を玄之又玄と稱す玄之又玄衆妙之門とは、老子が道德經を貫く大主意なり」である。

それでは、玄とは何であろうか。玄とは本来黒の色の意味であり、『道德經』では深遠の意味にとらえられる。漱石の説明によると、それは相対的な眼を以て不可思議な者を指し、虚無真空を言うのではなく、その名を無と言う。この玄の実態は老子が示したような「惚兮恍其中有象恍兮惚其中有物」（二十一）である。天地の剖判万物の羣生は即ち玄の又玄より発生して、真空より宇宙が出来たので、「故に天地の始め万物の母にして混混洋洋名づくる所以を知らざれば無名と云ふ」。

玄には二つの要素がある。一つはその静なる所で、もう一つはその動く所である。この二つ要素の関係を表に示すと、次のようになるものである。

玄之又玄（絶対）	{	静：平等故無名……故常無欲觀其妙
		動：萬物之母故有名……故常有欲觀其微

さらに、道は無形・無声・無影であるので、玄という言葉で表されることもある。玄とは文字・言語を以て形容できるものではなく、言語道断という意味をするものである。玄之又玄についての王弼の注^③を、呉怡が「無限の深遠を表す」^④ととらえている。王雲五も同じ解釈を施すのである^⑤。つまり、玄は道の代名詞だといってもいい。また、漱石は玄を静と動に分けている。静は平等である故に「無」と名付け、宇宙が真空より形成したものだとしたら、その前に真空の状態に置かれるすべてのものが目には見えないはずであった。玄の働きによって、万物が徐々に生まれてくる。道は万物を制作する経緯を道の妙用というのである。動は万物の母である故に「有」と名づける。形が整った万物はすでにそれぞれに名前を付けられたので、これを「有」というのである。従って、万物の成長・発

③ 呉怡著、『新譯老子解義』、三民書局、1972.1、P11。

④ 同注3、P10。

⑤ 「玄：幽昧深遠の意味」と注する。錢穆著、『莊老通辨』、三民書局、1973.8、P51。

展のルールを冷静な目で観覧することは「故常有欲觀其徼」という言葉に当てはまるのである。

(二) 道の用

老子が主張する「道」は「天之道」と「人之道」に分けられていて、二種類あると思う。「道可道、非常道」(一)で謂う道は幽玄恍惚で、「視之不見、名曰夷」をもって道が無色であることを、「聴之不聞、名曰希」をもって道が無声の性質を、「搏之不得、名曰微」をもって道の無形を表す。以上は老子が説いた「天之道」の本性である。一方、「人之道」は『道德經』の内では数多くの名言で、その正体を表している。「反者道之動、弱者道之用」(四十)における道は実存意義のある「人之道」であり、それによってはっきりと規律と作用を明らかにしている。その他、『道德經』にはよく道に関する理が見かけられ、「人之道」がその大半以上を占めている。

「人之道」は漱石の『老子の哲学』においては「老子の修身」と「老子の治民」に分けて論じられているのである。それでは、漱石の論文を本にし、「人之道」の真義を考察していく。

(1)「老子の修身」は「老子の哲学」第二篇のタイトルである。これには「老子は學問を以て無用とせり」・「老子は凡百の行為を非とせり」・「老子は嬰兒たらんとす」と三段に分けて、漱石が『道德經』における修身に関する理論をまとめている。

A.「老子は學問を以て無用とせり」

まずは「老子は學問を以て無用とせり」について、三つの観点を取り上げている。

その一には、老子の「絶學無憂」(二十)と「為學日益」(四十八)に対して、漱石が解釈を示している。學問をなせば、「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」と述べている。

その二は「不出戸知天下不窺見天道」(四十七)を瞑目潜心すれば天道を見ることがあり得る。「其出彌遠其知彌少」(四十七)では卑低の処にのみ眼を

着ければ、到底高尚な世界観をなし得ない、という考えを明らかにしている。

その三は老子の「損之又損 以至於無為」を「無為を重んじ学問を棄てて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れざるべし」という見解を示した上で、「只其無為」に至るの過程を明示しないことを惜しむと叙する。

続いては、敢えて漱石の見解について、自分なりの感想を述べてみようと思う。その一では老子の「絶學無憂」（二十）の「絶學」とは「世俗の知識を超脱する学問」である。この絶学が普通の学問と異なっていることは確かであるが、学問を為さないという意味ではない。老子の学説では、「常使民無知、無欲」（三）という熟語がある。これは常に民に知識を手段として遊ばせなく、人に迷惑をかけようとする欲望を、できるだけ押さえてほしいという意味が含まれてるかと思う。これによって、老子は学問を否定するわけではなく、学問を非行に使われてはならない、という理念でこの一句を綴ったと思う。

B.「老子は凡百の行為を非とせり」

仁義を中心思想とするのが先頭に立つ儒家である。朱子も韓子も程子も仁を惻隱の心とも、不忍の心とも言っているが、漱石は「老子は凡百の行為を非とせり」のもとに、老子の「大道廢有仁義 智慧出有大偽」（十八）と「絶聖棄智民利百倍 絶仁棄義民復孝慈」（十九）を取り上げて、仁義や聖智などを重視しない老子の理論に感心を示してない。又、老子の「禮者忠信之薄 亂之首也」（三十八）では禮を見下げる姿勢に賛成しかねない見解を見せている。これに関しては二つの理由が取り上げられる。

(甲) 相対論に基づいて、仁の義と言え、絶対より見れば取るに足らない。そして、仁と言え、不仁を含み、禮と言え、非禮を含むので、老子は「天下皆知美之為美斯惡已 皆知善之為善斯不善」（二）という理論を提出した所以なのである。

(乙) 「失道而後德 失德而後仁 失仁而後義 失義而後禮」（三十八）というのは仁義禮智は道の本元を失って、大道を外れた恐れがあるので、仁と義を

末にした訳だと、漱石が老子の理論に対する見解を示している。

仁義を末となす故に、肉体の快樂は之を排除すべきだという漱石が自分なりの考えを、老子の話を借りて裏付けている。それは「甚愛必大費 多藏必厚亡」（四十四）と言ひ、「金玉滿堂莫之能守 富貴而驕自遺其咎」（九）と言ひ、「五色令人目盲 五音令人耳聾 五味令人口爽」（十二）「服文綵 帶利劍 厭飲食 財貨有餘 是謂盜夸」（五十三）といった理論はすべて欲を断ち、情を摂すべきものだとし、漱石が受け止めた。四十四章の「甚愛必大費」では名声を重んじすぎると、それを保つために、必死にいろいろな行動をとって、余計な心配がかかるに違いない。「金玉滿堂」の身分になっても、必ずしも福でなく、いいことではない、自分に逆効果をもたらしてくれたりするようなこともある。ここに取り上げられるのは、いずれも欲望は人間を不良に走らせる副作用が伴ってくる、という主張をするものである。

C.「老子は嬰兒たらんとす」

「老子は嬰兒たらんとす」という点では、漱石が老子の「專氣致柔能嬰兒乎」（十）を取り上げた。さらに、老子のいわゆる嬰兒に復帰しようとするれば、三つの重点があると、老子の理論を借りて明らかにしている。

- (甲)「禍莫大於不知足 咎莫大於不欲得 故知足之足常足矣」（四十六）
- (乙)「天下之至柔 馳騁天下之至堅」（四十三）「天下莫柔弱於水 而攻堅強者莫之能勝」（七十八）「強大處下 柔弱處上」（七十六）「善用人者為之下 是謂不爭之德」（六十八）
- (丙)「牝常以靜勝牡 以靜為下」（六十一）「致虛極 守靜篤 萬物並作」（十六）「重為輕根 靜為躁君」（二十六）

以上述べたように、修身上においては静を好み、柔を愛し、足ることを知るなどの要点があると、漱石は確かに老子理論の中心思想を心得ている。さらに、その説は常に退歩主義だという判断を下したのである。老子の理論は見たとたんに、消極性であると受け止められ勝ちだが、それを世渡りに生かしたら、最高な

ガイドラインだと思う。たとえば、二十三章の「希言自然」は、人々に混乱の時代に置かれたら、下手の横好きの討論を抑える方が好ましい。五十六章の「知者不言 言者不知」の指摘のように、知恵のある人は口を慎んでいて、よく口を開く人は知恵のなきものである。

(三) 老子の治世

老子は争乱の時代に生まれ、権力者が自分の欲望で戦争を引き起こしたりし、犠牲になって、飢え死にとかな不幸に見舞われた人々が、数え切れないほどある。その無残な姿を見るに忍びない老子は隠居の住まいを求めて、万里長城を通ろうとしたところで、そこを管理する官吏に面会を求められた。そして、その人に頼まれて『道德經』を書いたわけである。この本では政治権力者を相手にして、助言を綴る名言が数々ある。だが、その説をも、漱石には退歩主義とされている。それでは、取りあえず、漱石の老子に対する観点を以下のように取り上げておこう。

まず、天下を治めようとすれば、争乱は相継いで起きるに違いないから、漱石は老子の「將欲取天下而為之 吾見其不得已 天下神器不可為也」(二十九)での主張に従って行うべきだという感想を述べた。さらに、ただ道を守って超然な態度をとるべき方法としては、老子の理論を借りて明らかにした。それは「侯王若能守道萬物將自賓」(三十二)と、「道常無為而無不為 侯王若能守萬物將自化」(三十七)と「為道日損 損之又損 以至於無為而無不為 取天下常以無事」(四十八)である。最後には天下を取った後で、政を実施する方法としては漱石もこれに関する老子の理論を抜き出している。「治大国若烹小鮮」(二十九)は悶々の政をなす最高の原則として、これを実行するに当たり、二つ摘あげている。

(甲) 甲兵を撤すべし。(乙) 刑を去るべし。(丙) 法令を去るべし。

また、政府の取る方針は四つあると示されている。

(甲) 儉を守るべし。(乙) 宜しく人の下に立つべし。(丙) 能く柔弱にして卑辱を以って自らとるべし。(丁) 物の性により之を自滅せしむべし必ずしも法令

を用いるに及ばず、刑罰を要せず。

以上のように、どれも老子の治民に関する理論なのである。これらに対して、漱石は自分なりのまとめかたをして、老子の『道徳經』において政治に関する章は凡そ二十四ほどあるというのである。

続いて、納得できそうにない観点を述べている。まずは動物進化の原則に従えば、人間心身の構造は徐々に変化していくはずである。漱石の指摘するのは「功利の末に趨く民を驅って結繩の昔に帰らせろうとする意あるを見るに足りない。」というのである。つまり、先祖の経験に自己の智識を重ねていけば、生活が豊かになればなるほど、太古結繩の民のようにならないはずである。漱石の二つ目の意見は「人間の知識は悉く相対的なり、若し此相対的の知識を閑却するときは人間一日も此世界に存在する能はず」である。三つ目の意見は「仁義の関所を通り越して無為の境に移住せよとは猶猶六づ箇敷話しにあらず」である。

(四) 老子の道

老子の道というのは「天之道」と「人之道」に関して理論がおのおの綴られていると思う。漱石の「老子の哲学」では「人之道」を「老子の修身」・「老子の治民」の二篇に分けて論じている。「天之道」と「人之道」を「老子の道」一章に設けて論じている。道という字は老子哲学の骨子であるので、「老子の哲学」では特に一章を設けて論じている。これを「道の範圍」・「道の體」・「道の用」に分けて論じている。

1. 道の範圍

老子哲学の理論は道に基づいて、展開されている。王雲五が指摘しているように^⑥、「道」という哲学的な名称は老子によって、作り出されたのである。道が天地の始めなり、玄で言い換えられるものであるので、老子の哲学は一元論であると、これは漱石の道に対する見解であり、しかも、尤も適切なのである。従っ

⑥ 王雲五著、『老子今註今譯』、台湾商務印書館、1972.1、P1。

て、漱石は道の本体が宇宙に填充し、万物に遍満している。その範囲は(1) 無名天地之始(一)。(2) 道常無名(三十二)。(3) 故道天地之始であり、その範囲は至大至広にして、「周行而不殆」(二十五)で形容されるように、無限的なものである。では、いつから道が始まったと聞いたら、無始と、いつまで終わると質問すれば、無終だと答えられるに決まっている。

2. 道の體

道の正体はどうであろうか。老子は「視之不見名曰夷 聴之不聞名曰希 搏之不得微」(十四)を持って道を形容している。「夷」とは無色で、「希」とは無声で、「微」とは無形である。従って、道は無形を持って宇宙の至る所に充滿している。また、「有物混成先天地生 寂兮寥兮独立不改」(二十五)を持ってその実体を表す。一方、これに対して、漱石は二つの疑問を出している。それは「万物の実体は道なり」と、「五官にて知る可らずとしたら、万物の実体は五官にて知る可らず」との問題なのである。そういう疑問を持たせたのは漱石が取り上げた「道沖而用之、或不盈。淵兮似萬物之宗」(四)に対する見解に因んで生じたのではないかと思う。これは道の本体を説くものだと主張するのは日本の学者(虚舟簡野道明の『老子解義』には書かれている)である。だが、それを道の用だという見方を示すのは王雲五(『老子今註今譯』)と呉怡(『新老子解義』)である。「道沖而用之、或不盈。」とは「道」は沖虚の本体があるだけに、いくら使っても底をつくこともないし、永遠に満たしているが、外に溢れたりすることもないという意味なのである。「道沖」は道の體というものを指す言葉であるが、この一句全体は道の働きがいつも沖虚の状態を保っているが、一方永遠に外に溢れ出すことがないという意味なのである。道は計り知れないもので、万物を生じる本源とされるものである。言い換えれば、道の用を人間の社会に生かしたら、大した役が果たせるではないか。つまり、この一句は道の用を強調しているものだと思う。

3. 道の用

道は何の用をなすかということに対して、漱石は老子の「大道汎兮 其可左右萬物」（三十四）と「道生之 德蓄之」（五十一）とを取り立てて、萬物を生ずる力は道にあると立証される。さらに、萬物は道の一部分であり、又萬物の発生する力も又道であるという以上は、道がどんな用を足しているだろうか、漱石は以下のように述べている。

(1) 「反者道之動 弱者道之用」（四十）と「道生一、一生二、二生三、三生萬物」（四十二）を取り上げて、道は他力を借らず自ら変化しているものだという考えを示している。前者は道の運行が循環的で、道の用が柔弱的だと言う意味である^⑦。

(2) 「天道無親常與善人」（七十九）と「天網恢々疎而不失」（七十三）を取り上げて、道は萬物に対して公平な処置をなすように思われる。「道法自然」（二十五）と「無為而無不為」という理論は老子の重要な思想である。

(3) 道を天之道、聖人之道、人之道、不道、非道など五種類に分けている。その理由は老子の『道德經』よりそれぞれに属する理論を取り出している。まずは「天之道損有餘而補不足、人之道損不足而奉有餘」（七十七）では天之道と人之道の比較が見られる。「天之道利而不害、聖人之道為而不争」（八十一）では天之道と聖人之道を並べ立てている。「物壯即老是謂不道 不道早已」（三十）は不道を諷するものとしている。「是謂盜夸」（五十三）は非道を物語っている。

「老子の哲学」において、漱石は老子の『道德經』に対する疑問を結論として締めくくっている。老子道の體に則って真に無為になれるだろうか、道の用の法則に従えば有為になれるだろうか。つまり、相對を棄却することも、善惡の差別を抹殺することも、美醜を混合することも、いずれも道の體と言ひ、道の用と言ひ、この二つに則ってうまく行くわけがないという。それはまさに老子の避けられない矛盾な箇所だと、漱石は指摘している。

⑦ 同注 6、P154。

三、私 見

老子は政治有権者を相手にする意識の元で、『道德經』を書きあげたと思われる。それは敢えて天下の先とならず、柔弱謙遜な態度を持つのが処世の要諦だと教えている。老子は「道」を万物を生じる根源とし、「形而上」と「形而下」に設定されている。「形而上」が『道德經』においては天之道という名称に、「形而下」が人之道という名称につけられている。「形而上」とは形よりも上なるもので、「形而上」とは形のあるものである。王雲五のまとめによると、『道德經』には道に関する理論が七十三箇所がある。敢えてそれを「形而上」と「形而下」に区別してみることにした。「形而上」に属するのは第一、四、十四、十六、二十一、二十三、二十五、三十二、三十四、三十七、四十、四十七、五十一、七十三、七十七、七十九、八十一などがある。「形而下」に属するのは第九、十五、十八、二十四、三十、三十一、三十五、三十八、四十一、四十二、四十六、四十八、五十三、五十五、五十九、六十、六十二、六十五、六十七などがある。

「形而上の道」とはどういうものなのか、「形而下の道」とはどういうものなのか、これについては『道德經』に端的に明らかにされている。「形而下の道」は「道沖而用之」（四）と「谷神不死」（六）で形容されるように、その自体が虚空で、無形、無色、無象なものである。道の運行は「周行而不殆」（二十五）の状態にあるものである。従って、「執古之道、以御今之有」（十四）の形容する如くに、「形而上の道」を人間の世界に活用したら、「形而下の道」というものになるわけである。「形而下の道」が『道德經』では「徳」一字を持って表されている。「孔徳之容、惟道是從」（二十一）では「道」と「徳」の関係を説明する箇所だと思われる。「道」は万物を通じて表しているのが「徳」の表現になる。

さて、「形而上の道」の運行に当たっている際に、どんな特性を持たせているのか。それは虚空の自体をもって、自然無為の個性が見られるのである。柔軟な性質である道は、万物に対しては無為而無不為の主旨をもって、臨んでいる。

「有」と「無」は「形而上の道」によって、生ずるものである。万物は「無」の状態より、徐々に一つ一つで形ついていき、「有」という実体になったのである。まさに「天下万物生於有、有生於無」で描写されるように、「有」と「無」の関係が一貫的である。「形而上の道」の特性が人生に生かされたら、「形而下の道」が「徳」の名称で表されるものである。この「徳」には「上徳不徳、是以有徳；下徳不失徳、是以無徳」（三十八）で描写するように、「上徳」「下徳」に分別されている。「上徳」より尊ぶのは「道」である。「同於道者、道亦楽得之」（二十三）で主張するように、「形而上の道」の境地を修めれば、道も喜んで近づいてくるだろう。

四、おわりに

老子の『道德經』が初めて日本に輸入された時期は明確に記されていない。遅くとも小野妹子が隋に留学した当時に、持ち込まれたのではないかと考えられる。同じく『道德經』は王弼註を中心に読まれたことが武内義雄の説明によって、分かるのである^⑧。だが、広く関心を寄せられたのは平安末期から鎌倉にかけての間だという。当時の禅僧が禅を日本に伝えたと共に、老荘学への興味を助長したということで、老荘学の研究ブームが一気に高まったようである。つまり、五山文学の興隆に従って、老荘学も着々と日本の本土に住付いていた。江戸時代になると、儒学に含まれて親しまれていたのである。江戸文学は明治そうそうの文明開化によって、終わった。

明治生まれの漱石が老荘学を目に通したことがあるのは、ごく当たり前のことである。まして、大学でレポートとして「老子の哲学」を提出して、よい評価を

⑧ 武内義雄著、『老子』、岩波書店、昭和 13.03.10、P137。

得たので、哲学雑誌の編集員に指名されたのである。「老子の哲学」は漱石の『道徳經』に対する理解を「老子の修身」・「老子の治民」・「老子の道」などのテーマの元にまとめられたものである。優れているレポートだと感服しておるが、レポートには漱石の『道徳經』に対して、矛盾を感じている箇所が見える。それは人間が相対的な間柄である以上、お互いに切ってはならない存在である。又「老子の修身」と「老子の治民」においては、老子の理論を「退歩主義」と見る見解を出されている。それは『道徳經』に対する誤解によって、老子が仁義を軽んじるという考えを表明している。

漱石の指摘するように相対的な関係から逃れないことである。人間は必ず相対的な立場の一方に肩を持つように、迫られることがある。そういう相対的な立場に立たされたくなければ、両方とも見捨てることになる。その覚悟ができていれば、それでいい。切羽詰まったら、老子のように世を離れて、隠居生活を選ぶ道しかない。又、「失道而後徳 失徳而後仁 失仁而後義 失義而後禮」の理論に関しては老子が仁義を軽んじるという見解を、漱石が示している。それは正しい見解ではない。「仁義」を重視する政策を打ち出す前に、「道」を主張するべきだという意味がある。つまり、「道」の崩壊によって、次にとられる政策は「徳」、その次は「仁」、「義」、「禮」といった順に従っていくべきだ、という要諦が含まれている。

老子の『道徳經』を読み終わったとたんに、これは退廃的で、積極的な態度を棄却するよう感じられるのが普通の見方である。もう一度丹念に読み直して、それを人生の現象に当てて考えてみたら、頷けるところがどんどん湧いてくるのではないか。つまり、『道徳經』を世渡りの手本にすれば、いつか役に立つ所があると思う。「致虚極 守静篤」（十六）では虚無と静の状態を保つように、「寵辱若驚」（十三）では寵愛を得る一方、侮辱が伴うことを忘れないように、「飄風不終朝 驟雨不終日」（二十三）を読むと、自然界の如く「人生無常」という意識を持たされた。つまり、積極的な思いで『道徳經』を読めば、それは

「退歩主義」というより、むしろ人生のガイドラインとされるべきだろうか。

『道徳經』は漱石の大学時代に研究されたもので、彼にはどんな影響を与えたのか、これは相当研究する甲斐がありそうな課題であると思う。『老子の哲学』を通して、彼は老子の『道徳經』をかなり研究し、よほど心得ているように感じられる。小説にも漢詩にもそういう意識が、盛り込まれた箇所があるに違いない。人生経験においてもその影響があったのではないか。たとえば、日本文部省より博士学位を授けられるようなことがあったのに、わざと拒絶の文書を出して、その上、その内容を朝日新聞に載せて、一般公開し、この件はまさに、「寵辱若驚」の主旨に繋がりがあのではないか。つまり、分かりきっていて、実行に移した行動だと思われる。他にも数多くある。いくつかの小説には「老子との関係を語る要素を少なからず認めることができる」^⑨。たとえば、重松氏の指摘するように、『我が輩は猫である』には『道徳經』の名も見えているが。主人公苦沙弥に突然奇妙な手紙をよこす狂人が「天道公平」と名乗っている。その他、「無為にして化す」の言葉が出ている。『坊ちゃん』には「天網恢々疎にして漏らしちまったり」がある。『虞美人草』には「言ふ者は知らず」などの数々はいずれも老子の名言をそのまま引用しているものである。そして、「老子の哲学」には漱石が老子に対する理解が分かることに止まらなく、このレポートには孟子、韓子、朱子、程子などの儒学者の名も上げられている。これによって、彼は儒学にもよほど心得があったことが浮き彫りにされている。最後には漱石が「老子の哲学」を提出してから、老子の思想に影響されつつあったことは言うまでもない。その影響される箇所をすべて取り出すことは、果たして重松氏の言うように「枚挙に遑がない、全部を数えたてるのがその煩わしさに耐えぬはずだ」であろうか。それはさらに検討していく余地がありそうな気がし、今後の課題としておこうか。

⑨ 三好行雄編、重松泰雄著「漱石と老莊覚え書」、『鑑賞 夏目漱石——日本現代文学五巻』、角川書店、1956、東京、P338。

参考文献

1. 王雲五著、『老子今註今譯』、台灣商務印書館、1972.1、台北。
2. 吳怡著、『新譯老子解義』、三民書局、1972.1、台北。
3. 黃登山著、『老子釋義』、台灣學生書局印行、1987.12、台北。
4. 錢穆著、『莊老通辨』、三民書局、1973.8、台北。
5. 葛修勤編著、『老子研究』、星光出版社、1986.11、台北。
6. 王邦雄著、『生命的大智慧』、漢光文化事業有限公司、1992.2.26、台北。
7. 傅佩榮著、『儒道天論發微』、漢光文化事業有限公司、1985.4、台北。
8. 武內義雄著、『老子』、岩波書店、昭和 13.03.10、東京發行。
9. 三好行雄編、重松泰雄著「漱石と老莊覚え書」、『鑑賞 夏目漱石——日本現代文学五卷』、角川書店、1956、東京。
11. 虛舟簡野道明著、『老子解義』、明治書院、1925.10.5、東京。
12. 夏目漱石著、「談話——博士問題」、『漱石全集』第 16 卷、1976.3.9、東京。
13. 夏目漱石著、「老子の哲学」、『漱石全集』第 12 卷、1976.3.9、東京。
14. 下中邦彦編集、『哲学事典』、平凡社、1985.2.20、東京。