

一九二四年タゴールと辜鴻銘のアジア訪問

許 時 嘉

一、はじめに

一九二四年六月、中国本土で刊行された『小説月報』には一枚の写真が掲載されている¹⁾。それは北京訪問中のインドの詩聖タゴールが中国儒学者辜鴻銘と会見した後に一緒に撮った記念写真である。二人は東洋精神の維持と再興について意気投合し、話し合ったという簡単な報道記事が残っているが、具体的な談話内容は詳しく記されていない。その後、タゴール（一九二四年六月七月）と辜鴻銘（同年十一月）は期せずして相次ぎ日本を訪れ、盛大な歓迎を受けた。

アジア人哲学者の双璧と呼ばれるこの二人が、一九二四年という時点で日本に招かれたのは、決して偶然ではなく、排日移民法案発布後の社会状況に密接にかかわっていたと思われる。一九二四年、アメリカ排日移民法案の衝撃を受け、日本国内において日華親善をスローガンとするアジア連盟論が急浮上し、白人と黄色人種との対決の不可避やアジア民族全体のしかるべき姿がしばしば言及されるようになっていた。このような状況下、西洋文明を批判してアジア文化の従来価値を鼓吹するタゴールと辜鴻銘の論調が、排日移民法案に不満を持つ日本の言論界にとって大きな援護射撃として意識されたことは想像に難くない。ところが、タゴール・辜鴻銘の講演内容を当時の日本の反響と照らし

合わせてみると、この二人の思想や理念は歓迎したはずの日本人に皮相的に捉えられている場合が多かった。二人が日本に招かれ、各地で大きな歓迎会・講演会が開かれたのは、タゴール・辜の理念への純粋な関心ゆえのみならず、世界的名士である彼らの名声を利用して自らの政治的目的を実現しようとする人々もいたはずである。しかし、双方に何らかの思想的接点が存在しなければ、そのような「利用」は最初から不可能だっただろう。それでは、兩人と日本の言論界との思想上の共通点と相違点とは何だったのか。また、彼らの言論が当時の日本の言論界のそれと時に深く結びつき、時に乖離するように見えるのは、どのような思想的背景と関わっているのだろうか。

本論文は上記の問題意識に基づき、タゴールの日本訪問時と辜鴻銘の日本・台湾訪問時の論点に焦点を合わせ、東洋思想を鼓吹するタゴールと辜鴻銘の言論とそれに対する反応を考察する^②。両者の論の意図を明らかにした上で、彼らの思想に対する当時の日本社会の受け止め方とその思想の限界を再考する。

二、タゴールの日本訪問

——日本への同情と脱ネイション論

一九二四年五月末、賛否両論の中国訪問を終え、タゴー

ルは日本外務省文化事業部の招待で日本へ赴いた。この訪日は、一九一六年の鳴り物入りの初来日ほど報道は多くなかったが、排日法案発布後の訪日で一定の関心を集め、一般民衆まで彼に興味を示し、六月九日の東大講演では、男子学生の中に珍しく女学生や奥さん風の婦人の姿まで交じり、「聴衆がああ広い講堂に入りきれず、四方の窓や入口は無論、外までぎっしりいっぱい詰まって」、タゴールの講演に真剣に耳を傾けた様子が報道されている^③。訪日期間中、頭山滿、内田良平、田辺安之助、野口米次郎、洪沢栄一、高楠順次郎、姉崎正治、山田三良など名士や知識人との交流があった。

タゴールは講演において、アメリカが誇らしげに唱える民主主義（デモクラシー）の欺瞞性を痛烈に批判し、また日本国民が受けた自然的災難（一九二三年関東大震災）と人為的災難（一九二四年米國排日法案の実施）に同情を示している^④。日本人自身は米國の不公平な待遇に憤慨しないわけではなかったが、過激な対米行動に走ることがなかったのは「日本固有の美德たる謙讓自尊の態度」であり、今回の災難は「日本の尊敬す可き文明に深い根柢を感知せしむる機会」となるだろう、と述べ、日本人固有の美德を賛美している^⑤。それに対し、西洋の物質文明の発達はかえって世界を滅亡の道へと導かせるものである。彼は次のように述べている。

人智進み科学の発達に伴ひ、富を築き勢力を得るに従ひ、いよいよ排他的行為を敢てし、人に差別的態度を執るが如きは、貴族富豪が専ら奢侈大宅に耽り衆人の近づくを悦ばず、独り宏居に豪然たる⁹と等しく、其の排他的行為はますます世の擯斥に逢ひ、遂には無援孤獨となり自滅の外なきに至る……

現在の西洋物質文明は、知識と科学の発達で富と力を築き上げているが、それにより利己心を以て他者を差別するなど、排他的な行為も露骨になっていく。人は利己心により個人利益の拡大に、国は利己主義を以て領土や勢力の拡大に腐心した結果、他者を滅ぼして自分のものにするか、さもなければ他者からの抵抗を受けて孤立に陥り、自ら滅んでいくことになる。つまり、西洋文明の発達がもたらした物質文明(軍事力と資本力を指す)の進歩は、対外的に弱者を搾取し、対内的には人間を階級化し、差別して支配するもので、これにより人と人との奪い合い、国と国との競い合いは白熱化し、人間世界と国際社会を弱肉強食の悪循環に陥れるのだ、とタゴールは考えている。

一見すると表層的な反物質主義的発言だが、上記の内容をタゴールのネイション観(Nation)に結び付けて考えると、彼の思想の一貫性が明白になる。すでに研究者が明らかにしているように、一九一七年発表の『ナシヨナリズム』

ム』(Nationalism)では、タゴールはNationという概念の人工性と搾取性を強く批判し、独自のナシヨナリズム論を展開している。⁸Nationは、現代社会において一般的に「国家」と訳されているが、タゴールの文章に登場するNationは、「政治的共同体の内部構成者」または「人々が政治的または経済的な意味において組織化されている様態」という意味が強いので、現代の訳者の間ではそれは「国民」と訳されるのが一般的である。タゴールは「国民(Nation)」について次のように定義している。

「国民」とは、人民の政治的ならびに経済的な結合であるという意味において、一つの住民全体が一つの機械的目的のために組織化された場合に現れる姿である。……「国民」とは、全人民の私欲が組織されたものである。¹⁰あり、最も人間味に欠け、最も精神的でないものである。(傍線筆者。以下同)

タゴールは、近代国民国家をヨーロッパの資本主義の発達を中核として発展してきたものと捉えており、これらの「国民」は、政治的・経済的な目的など、それぞれの利己主義的な理由によって機械的に組織されただけで、人間味や精神性に欠けるものであると考えている。さらに、タゴールは、インドのことを「国の民」というもののないインド」といい、「古老の智慧をもち合わせた人間の住む、こ

の辺鄙の地域に対して西洋の「国民」が襲いかかった」と述べ、「西洋の「国民」なるものが、その機械装置の触手をインドの大地深く突き刺した」と繰り返して批判している¹¹⁰。最後の「機械装置」という表現は、近代的軍備や資本、技術を行使して他国を侵略する植民地支配の冷酷な手段を意味するだけでなく、組織維持の自己目的を達成するため、個人の人間性や個性差を抹消し、集団的で非人間的な行為を機械的に遂行していく、という資本主義イデオロギーの膨張欲求を母体とする近代国民国家の特徴をも指すであろう。

ここまでは近代西洋世界のアジア進出への全面的批判のように見えるが、ここで注意を払いたいのは、タゴールが警鐘を鳴らす対象は、特定の国民国家の事例というよりも、ナショナリズムの普遍化による弊害である。岡本佳子は次のように解説している。

政治的に解放された人間は「国民」に参加することによって主権を得るが、「ナショナリズム崇拜」によって内面を支配され、イデオロギーから自由な精神の実現は不可能となる。内面の自由を失った者の社会における自己実現の過程は、ネイションへの同化の過程に必然的に吸収される。政治的自由を得た人間がかえって内面的に不自由になるという逆説をタゴールは見事

に見抜いた。彼は人間の生き方として、「世界の大部分における奴隷制度を永続させる」ネイションを拒否しているのである¹¹¹。

岡本の言う「政治的に解放された人間」とは、文脈によれば、国民国家成立以前の絶対的な支配者（植民地の場合はその統治者も含む）から解放された人々を意味するのだろう。言い換えれば、タゴールは、西洋の植民地支配から祖国を解放し、一国民国家の主権を得て祖国の独立を目指すのではなく、ナショナリズム及び国民国家という西洋近代的国家観を前提とする当時の世界の仕組み自体を拒んだのである。植民地支配からの解放、祖国の独立なしには個人の自由が得られないと同時代の人々は認識していたが、タゴールはその認識自体を拒否した。なぜなら、国民国家という觀念自体が、人々を自動的に再び支配・被支配関係の渦中に引きずり込み、人間を差別化し奴隷化する仕組みを絶えず繰り返してしまふからである。政治的自由の獲得が新たな国民国家の構築を通して実現可能になったとすれば、それは同時に人間をもう一つの束縛、すなわちナショナリズムという束縛に絡め取り、人間をその本来的自由からどんどん遠ざからせるだけだ、とタゴールは考えている。タゴールのナショナリズム論は、逆説のように見えるが、近代国民国家の概念に囚われることを拒んだ「脱ネイショ

ン論」を中核とするものである。近代国民国家が物質文明（軍備、資本、科学技術）を土台として発展してきたものである以上、タゴールがアジア訪問中に西洋物質文明を痛烈に批判したのは当然のことだったと言えるだろう。

三、タゴール思想と洪沢栄一の違和感

タゴールの思想の特徴は洪沢栄一との交流にも覗える。日本資本主義の父と呼ばれ、戦前の実業界で指導的役割を果たし、儒学倫理と経済道徳を主張する『論語と算盤』を著して「道徳経済合一」を提唱した洪沢は、一九一六年と一九二四年のタゴール来日に際して交流を行なった。

一九一六年七月十三日に原富太郎の別荘で食事が開かれ、タゴールと交流する機会を得た洪沢は、当日の様子を次のように回想している。「タゴール翁は富と権勢とを否定するのみで、然らば、物質文明を如何に迎え、之に對し如何なる所置に出づべきかとの一段になれば、⁽¹³⁾自分にも不明であるかの如く見受けられる」。そこで洪沢は、「富にも権勢にも勿論弊がある。假令弊があつても、単に之を呪ふのみに満足せず、その弊を去つて、之を人類の福利増進に善用する法を稽^{かんが}へねばならぬ」とタゴールを追及したが、通訳を介しての談話なので、答えらしい答えが得ら

れなかつたという⁽¹⁴⁾。物質文明がヨーロッパにもたらした戦乱の弊害ばかりを提起するタゴールに對し、洪沢は「極端にさういふ意味を以て心配されるやうでありました」という印象を抱いた⁽¹⁵⁾。

一九二四年の訪日では、タゴールは六月十二日に洪沢栄一の招待を受けて、東京・飛鳥山の暖依村荘での茶話会に参加した⁽¹⁶⁾。タゴールは前日十日に日本女子大学校で、十一日に日本工業倶楽部で物質文明の弊害を再び提起していた。これらの講演を聞いた洪沢は、通訳を交えたこの茶話会で次のような問いを投げかけた。知識の進歩は科学の進歩となり、船、電気、肥料ができて富と力の蓄積が実現する一方、富と力を駆使して個人を圧迫し、国際的に大なる罪悪に繋がってしまうこともよくあつたが、かといってこれを理由にして知識を勧めなくてもよいのか、罪悪にながらない知識の教え方もあるのではないかと。また、十三日に板橋の養育院に案内した際には、タゴールは「貧民の施設を斯くまでやっているのは感心だ」とほめてくれたが、洪沢はそこに違和感を覚えたようである。「お世辭もあつたかも知れぬ」という率直な感想をもらしている。洪沢はタゴールを「益友」と称賛しつつ、文末にタゴールの印象を次のように述べている。

要するに変わった詩人であると思つた。インドの土地

があのやうであつて、境遇や環境が進歩的でなく、自ら進歩向上しやうとしても六ヶしい為めでもあろうが、翁も、理想的に傾いて、活動的でもなく進歩的な所が乏しくはないかと思われた。¹⁷⁾

洪沢からみると、物質文明なしには人類福祉の実現がでない。したがってタゴールの論点は実行性に欠けており、あくまで空想に留まるものにほかならない。タゴールの憂慮を理解しないわけではないが、それより重要なのは、人間の進歩にとつて有益なものであるならば、弊害があるとしても積極的に弊害を取り除いて取り入れるべきだと洪沢は考えており、ここには経世済民の儒教思想と実業家のプラグマティズムを結合する彼の立場が明確に現れている。

洪沢とタゴールの論調はなぜこのようにパラレルな展開を見せたのだろうか。その理由はおそらく、「国民国家」という西洋近代的国家観とその存続可能性について二人の認識が相反していたからである。前節で紹介したように、タゴールは脱ネイションを唱え、一国の独立を目指して世界の国民国家の陣営へ組み込まれなければならないという近代特有の固定観念を脱構築しようとする思想の持ち主だった。物質文明の向上は富の蓄積と科学の発達に繋がるものであるが、これにより世界各地で実力の不均衡が生じ、互いに自己の利権をより拡大するために、個人間の競争を

超えて、より大きく強固な枠組み、すなわち国民国家という枠組みを追求せざるをえない。しかし、この枠組みはまた人間を支配・被支配の政治的關係に巻き込み、人々が次第に政治的關係における搾取と差別を必然視するようになる結果、人間が本来持っていた内面性と自由は見失われてしまう。タゴールは近代国民国家が強いるこのような人間の蹂躪を警戒視するからこそ、物質文明を組上に載せてきたのである。

一方、洪沢は商工立国という理念の持ち主で、彼の思想と行動には一国の独立と国家への奉仕という固定観念が刻み込まれている。彼は一九一二年の『青淵百話』において、明治以来、欧米文明の輸入と民権論の成熟により、国民は国家への責任を意識するようになり、「国民が皆一様に国家を思ひ、国政を憂ふるようになったのは国家としての大進歩で、且つ深く悦ぶべきことであろう」と述べ、日本における国民意識の定着を評価している。¹⁸⁾ さらに彼は、国民と国家との關係について、次のように述べている。

国家は独り為政者にのみ依つて立つもので無い、……国民もまた国民たるの責任を重んずるものでなければならぬ。……為政者の如何に拘らず、国民たるものは別に国民としてこの義務責任があるから、それに向つて自らなすべきを為し、尽すべきを尽さなければな

らぬ。これは国家に対する国民の権利にして又義務である。¹⁹⁾

洪沢は、国民が国家に尽くす義務責任を強調し、これにより前近代東洋世界における為政者と人民との絶対的な従属関係を解体し、「民」を近代国民国家における国家と国民との必然的な紐帯関係に持ち込んで再定義することができた。つまり、洪沢は国家に対する国民の奉仕を第一義と考えている。それに対して、タゴールは近代国民国家という觀念からの離脱・脱却を何より重視している。洪沢は目の前にある現実を見てその現状に即した政治的経済的な改善・進歩を図ろうとするのに対して、タゴールはあくまで「人間」の理念に基づいて哲学的にその「あるべき姿」を追究しているので、かみ合いようがないとも言える。思想の出発点が完全に相反するこの二人が互いに相手を納得させられないのは当然なことであつただろう。こうして、物質文明の発展と精神の向上のどちらを重視すべきなのか、という不毛な議論が洪沢とタゴールとの間に繰り返し登場することとなった。

四、辜鴻銘の訪日と訪台

タゴールが離日した後、タゴールとともにアジア人哲学

者の双壁と呼ばれ、同様に東洋精神賛美論を掲げた辜鴻銘（一八五七―一九二八）が同年訪日した。裕福な南洋華僑実業家の子としてマライのペナンに生まれた辜は、幼少期から西洋学校で過ごし、後に渡英、エジンバラ大学を卒業後、一八八〇年にマライに戻った。ところが、清仏戦争中に張之洞の影響を受け、辜は一転して儒学と中国文化の研究に没頭、それ以降中国伝統思想の研究に腐心して四書の『論語』『中庸』『大学』の英訳を果たした。西洋の知識をもとに東西文化を比較する彼の研究視座が評価され、一九一五年北京大学の教授に着任した後は、英文学とラテン語を講じた。亡くなるまで、彼は辮髪と伝統的服装を貫き、清王朝の復辟を唱えたので「怪傑」という異名を得た。²⁰⁾

一九二四年十月十日、辜は大東文化学院の招待により訪問先の朝鮮から日本に渡り、頭山満などの名士に歓迎され、東京、京都、大阪、神戸、浜松での巡回講演を英語で行なった。辜を招聘した大東文化学院は、「漢学振興に関する建議」に基づき一九二三年二月に設立された大東文化協会によって、その教育思想を体現するために同年九月に文部省の設置認可を受け、一九二四年二月に開校した私立専門学校である。国庫補助による全額給費制度が導入され、創設時の学則には「本学院は本邦固有の皇道及国体に醇化せる儒教を主旨として東洋文化に関する教育を施すことを以

て目的とす」と定められ、皇学を中核とする儒学教育を重視することから、当時の私立専門学校において特殊な性格を持つて設立された高等教育機関であったことが分かる。²¹⁾

辜の講演会は「何れも満場立錐の余地なき盛会裡に終を告げ聴衆に多大の感動を与えた」²²⁾。同年十一月二十二日に台湾人名望家の辜顕榮に招かれて日本から台湾に渡り、台北と台南で講演会を開催、台湾総督府の官員と台湾人名望家たちとの交流を経て、十二月二十一日に離台して中国に戻った。翌年の一九二五年四月末に再び大東文化学院の招聘を受けて来日し、一九二七年七月の離日まで学院で教授を務め、東洋文化および言語学を教えるほか、東北五県で巡回講演会を開いた。²³⁾二回の訪日期間中の講演内容と寄稿は、一九二五年に『辜鴻銘講演録』、一九四一年に『辜鴻銘論集』として出版された。

日本の講演で辜は、終始儒学思想の卓越性の賛美と日華提携の必要性を鼓吹している。「東西の異同を論ず」²⁴⁾では、東洋社会が道徳の上に築かれているのに対し、西洋社会が金銭の上に築かれていると指摘し、ヨーロッパの文明を「機械の文明」と批判している。また、「日本の将来」という講演では、世界が西洋化に一辺倒の現実に警鐘を鳴らしながら、東アジアの唯一の活路は儒学思想の道徳観に戻ることだと指摘し、このような東アジア全体の運命を握るの

はアジアを先導する日本であって、日本が「正しい道を探った」ならば、中国も正しい道を探ることができる、という。²⁵⁾辜は汚い苗床(中国)とそこに咲いたきれいな花(日本)という比喩を用いて中国と日本の文化的同根性を強調し、日本がこれまで持っていた「道徳的標準、国民の理想」を将来ともに保持して行くことが出来るか、またそれを捨て去って西洋化を目指すのかは「日本及び東洋全体の将来の運命」に繋がっている、と述べる。²⁶⁾

辜の考えによれば、強国の一員と肩を並べた日本が日中共通の儒教的道徳観に立ち戻って中国との信頼関係を築くとあれば、半植民地化した中国を独立の道へと赴かせ、東洋全体の平和を促進することが出来るのである。この独りよがりの論点はあまりにも現実離れした精神主義であり、近代国際政治における国力重視と国家利益至上の現実主義を無視するものだと言つてよいだろう。

辜の日華提携を鼓吹する論調は、台湾訪問中にも繰り返して登場した。十二月一日に鉄道ホテルで開催された汎太平洋倶楽部例会の講演では、「私は東洋の文明と東洋の道徳を主張するものであるが、排外を主張するものでない。……西洋と東洋にある最も美しい点のみを調合する事は私の理想である」と述べ、日本には中国を誘導する責務があり、中国の独立を「日本人の公平寛大なる友情」によって

解決できるよう期待する意を示している。²⁷⁾ここで、辜は台湾人の役割を提起し、中国と日本の間の架け橋の役割を担い、いうのは中国から移住し、日本人とも親密な関係を築き、政治、教育、産業共に進歩している台湾人をおいてほかにないと言説するのである。

また、儒教思想の共有から日華提携の必然性を展開する論調も依然として変わらない。代表的なのは、一九二四年十二月六日、東洋協会と台湾教育界の主催により台北医専講堂で開催された講演会で、千二百名の聴衆の前に「東西教育の異同」を主題として行なわれたものである。²⁸⁾辜は、道徳教育よりも科学教育に重きを置くのが、欧州戦争以降のヨーロッパを混乱に陥れている主原因であると指摘し、次のように述べている。最近五十年間のヨーロッパでは自由教育と言いながら、専門教育、職業教育が盛んに行なわれ、ヒューマニティ重視の「リベラル・イデューケーション (liberal education)」が閑却されていく。その結果、さまざまな学者や専門家など機械的人間を輩出した反面、思想が悪化して社会主義や共産主義、無政府主義が横行し、「政治も官僚の一部の人々のものとなり、社会的な善良な人、紳士は次第に減じてきた」と。²⁹⁾辜の「社会的な善良な人、紳士」は何を指すのかは具体的に示されていないのだが、前後の文脈から判断すれば、特定の政治的目的に奉仕する

のではなく、単なる社会の倫理道徳の構築と福祉の向上に献身する無私の慈善家や道徳家を指すと思われる。

また、朝鮮と台湾訪問中に各学校の立派な校舎や施設を見て、植民地教育に力を入れる日本政府の努力に驚嘆する一方、これらの教育は専門教育や職業教育を偏重しており、「白蟻の豫防、毒蛇或蛇毒等の研究のみに没頭する人々で社会が構成された時代を想像すると自ら寒心を覚えた次第である」と苦言を呈している。³⁰⁾辜は、「将来は文芸教育を盛んにして雅趣に富む善良な人間を養成する事が目下の急務」であると提言し、儒教経典『大学』の「明明徳、³¹⁾新於民、止於至善（大学の道は、明徳を明らかにし、民を新たにし、至善に止まるに在り）」という教えを取り上げ、「これこそ東洋教育の根本の方針を示すものと信ずる」と東アジアに共通する儒教伝統の重要性を繰り返して唱えている。³²⁾

では、辜の思想は当時の日本人によってどのように理解されたのだろうか。辜鴻銘を招いた大東文化協会の記者は訪日中の辜鴻銘の講演要点を紹介し、西洋文明に心酔し皮相な共和政治を採用した中国の現状を批判する辜は、「古い支那」ではなく、「真の支那」を標榜する思想家であると評し、「学界巨人の獅子吼は蓋し今後我が国の思想界に影響を及ぼす所決して尠少ならずと信ずる」と絶賛している。³³⁾翌年、『辜鴻銘講演集』出版後には、新聞雑誌からも

好評が寄せられ、『読売新聞』は「日本の将来を論じ東西文化の異同を説くにあたり東西文明の深い研究に基礎づけられた卓見の閃光が放射されて居る」と評し、『大阪朝日新聞』は「日本や支那の文化の発達とその特徴」、「東洋人としての自覚の必要などを説いたものには傾聴すべき名論卓説が多い」と述べている。³³ また『山陽新聞』は更に一步踏み込んで辜の論説を紹介し、次のように評している。中国はかつて漢や唐の時代に文明を創造していたが、いずれも没落して今は江蘇、浙江の一部に宋の時代の文明が残るのみとなった、それに対し日本は唐時代の文化を継承している³⁴ので、今後は世界文明改造の使命を担い、「日本の天職」を果たすことができるだろうと山陽新聞の記者が述べて、日本がアジア文明の再興の使命を持つことを読者に示唆している。

辜を台湾へ招待した台湾総督府外事課の関係者も同じ論調で彼の思想を評価し、次のような内容の講演評を台湾日日新報に寄稿した。³⁵ 日本は過去半世紀間に西洋文化の受容に成功したとはいえ、理性も批判もなく模倣的機械的に西洋文明を輸入し、盲目的に陶醉した結果、政治生活、社会生活、個人生活などにおける価値観の混乱は精神生活に支障をもたらしてきた。その一方、辜の思想は保守主義的で、今日流行せる民主主義、共和政治、物質文明等には調和せ

ざるものであるが、東西の文明に精通し東洋固有の文明道徳を高唱する彼が思想上混乱の巷に傍徨しつつある日本国民に対して獅子吼的講演をすることは、多大な意義があるしたがって、辜の日本人への提言を生かし、泰西の文明に心酔せず東洋文明の真諦を發揮し活用することと中国文明の復興は、日本人の天職である、と。

このように主張する辜は台湾伝統知識人の間では歓迎されたが、新興知識人の間には不評を買った。一九二〇年代から植民地台湾では被植民者による参政権獲得運動（台湾議會設置請願運動）が展開し、それと同時に台湾人自発の文化啓蒙活動が繰り広げられた。一九二三年から、中国五四運動以来の「文学革命」の影響を受け、台湾新興知識人の間に白話文（口語文）の使用と旧式文学（漢詩文など文語文による文学様式）の撤廃を鼓吹する「新文学運動」が発足し、新興知識人と伝統知識人の対立が深まっていく。運動の旗手であった張我軍は辜の西洋文明攻撃論に反論し、明治期の日本が従来の鎖国政策を撤廃して西洋文明を積極的に受容していなければ、明治維新の成功を迎えることができず、今の中国と同じ羽目に陥っていただろう、と西洋文明の重要性を強調する。明治期の西洋化政策は政治面だけではなく、学術面にも実業面にも発展をもたらしたのだが、辜を含めた一部の「破廉恥な東洋学者」は日本の成功を東洋文

明のすばらしさに帰すべきだと唱え、意図的にその淵源をすり替えようとしている。³⁶⁾この類の東洋文明賛美論なら、辜が主張しないまでも、これまでの伝統知識人たちに喧伝されてきたのだから、「我らの台湾では東洋精神、東洋文明云々なんてもううんざりだ」と張は最後に述べて、辜と彼の支持者たちを手厳しく批判するのである。³⁷⁾

近代日本における西洋文明への過剰な依存を問題視する総督府関係者と異なり、張が代表する台湾人新興知識人は西洋文明受容の必然性を過小評価してはいけないと力説する。文明への素朴な信頼に満ちているかのような新興知識人の論点だったが、同時期に台湾人による文化啓蒙活動（纏足・アヘン吸煙・蓄妾制などの陋習撤廃、台湾人の識字率の向上、台湾人と日本人の共学など）が台湾議會設置請願運動の一環として民間でも各地で推進されていた時代背景を考えると、決して意外なものではなかった。

五、辜の民主観

——礼儀／道徳を中核とするデモクラシー論

ところが、辜の思想は単純に表層的な西洋文明批判ではなかった。先行研究ではあまり注目されてこなかったが、辜には「デモクラシーとは何ぞや」という講演があり、そこで彼は西洋社会に由来するデモクラシー (democracy) の

定義を覆して異色な民主論を展開している。³⁸⁾結論から言うと、辜は、真の民主は人民が自ら礼儀と道徳に従うことによつてのみ実現できるもので、その実現は、人民の上に立つ高貴な君主や貴族たちが人民をその礼儀の道に誘導することによつてのみ可能になるのだ、と考えている。

辜はまず、デモクラシーの語源がギリシャ語の「デーモス」(demos) から出たもので、「田舎」という「農夫耕人の住む場所」を指すのだと説明し、³⁹⁾真のデモクラシーが投票の多数決で決められるものならば、デモクラシーの主体である人民は「都会に住んで奢侈安逸をこれ事としている商人、銀行家、成金などの資本家階級」ではなく、「農夫や耕人等の庶民階級」とすべきだっただろう、という(二四九頁)。その点からみると、日本では普通選挙を求める声があがってもおかしくないが、普通選挙の実施が大多数の民衆が望む新の理想を実現しうるのか、「この問題は私自身としては頗る疑問とする所である」、と日本の普通選挙への疑念を示している(一五〇頁)。

辜は『孟子』の「得之邱民為天子(丘民に得られて天子と為り)」という教えを挙げ、デモクラシーという概念と同様に、中国には古来から民に認められると天子に成るといふ民を重視する考え方があったと述べながら、デモクラシーの本態とは「道徳といふことに到達した」状態を指す

と言い、このようなデモクラシーをなす唯一の道は、「厳正なる意味に於る Aristocracy—貴族政治を確立するに在る」(一五四頁)と主張してゐる。

次に、寧は中国の歴史を振り返つて次のように述べている。中国に二千年前にアリストクラシー(貴族政治)と似たような封建制度があつたが、彼らの権力失墜によつて中国のアリストクラシーが消え、「神聖なる政治は徒らに煩瑣なる諸官庁に於ける俗吏官憲によつて墮力的に続け」られてきた。こうして、「尊敬すべき」アリストクラシーが「低級なる Bureaucracy 官僚政治の支配」に移り変わった。その官僚政治は一時的に統治の機能を果たしていたが、時間が経つとその限界が露呈してしまつた。なぜなら、「官僚は無味なる法律のみを知つて礼儀の徳の政治の上にかに重要なものであるか、を知らないのである」。官僚政治は民衆を機械的に統治することは出来るが、民衆に礼儀を教えるなど、民衆を教育することが出来ないのだ。また、官僚政治を担う膨大な政治機構を絶え間なく運転するため膨大な経費が租税の形で人民に転嫁されたが、税負担が過重になると、人民が次第に反発し、「破壊的デモクラシイ」が起つてしまい、官僚政治を打破するに至つたのだ。その後、漢の高祖・劉邦が武力で天下を統一し、「政治は民衆に礼儀を教養することによつてのみその完きを得る」

という大学者の献言を受けて民衆を教育して以来、「漸く我等中国人は前述の如き破壊的なそれでなく、真実なデモクラシイに浴することになつた」と(一五五—一五七頁)。

ここで登場した漢高祖・劉邦の典故は、劉邦が武力で天下を統一した後、天下を治めるには『詩経』『尚書』など儒教の教えを重視せよと側近の陸賈に諫められて文治を行ないはじめたことを指すのだろう。周知のように、儒学の根本的な理念は紀元前六〜五世紀の春秋末期、孔子によつて作り上げられたもので、その政治統治の理想像は孔子の『春秋』が示すように、「仁」という語が表す人間同士の相互信頼を軸に、西周(紀元前十一〜八世紀)の封建制度下の社会と徳に基づいて行なわれる政治のあり方であつた。秦が滅んだあとに中国を支配した漢は、秦の法家偏重から転換して儒学を正式に政治に採り入れるようになり、それ以降儒学が官学とされた。つまり、寧の論は『春秋』の観点で踏まえて二千年前に一度立ち消えた西周の時代の政治状況を理想像とし、漢が儒学を政治の正統と改めて重視するようになつた歴史を、「真実なデモクラシイの実現」として捉えている。魯迅が叫んだ「礼教(家父長制の倫理道徳)が人を喰う」という批判を想起すれば、漢以降の儒学の官学化が中国社会に真のデモクラシイの実現をもたらしたという寧の論は言語道断の時代錯誤であろう。それはさてお

き、辜の歴史観は儒学による統治の正統性を中心とするものであり、また、為政者が礼儀道徳を民衆に教え込み、国全体が礼儀道徳によつて動かされるべきである、という彼なりの政治の理想像がここに窺われる。

また、民主主義とポピュリズムの違いについて辜は明白に認識し、民意による行動は、必ずしも理想的な政治行動とは言えず、むしろ理念のない「破壊的」デモクラシーにつながる可能性があることを常に警戒視している。彼は、近代ヨーロッパから伝来したデモクラシーについて次のように述べている。「現在の歐洲の外衣を纏へるデモクラシイは未完成、未組織のものであり、然るが故にこのデモクラシイは現在の形態における限り、破壊的な要素を含み、従つて非常に危険なるものと言はねばならぬことである」と（一五三頁）。近代西洋に由来するデモクラシーは人民の自由を強調するあまり、衆愚政治や暴民政治に走る危険を免れない、と考える辜は、この講演を次のように締めくくっている。

真のデモクラシイとは、その本質的には民主的政治を意味するに非ずして実に民主的社會を指すものであり、斯くの如き社會に於ける民衆は投票の方法及び内容を考究し、教養を受けるのではなくて民衆自らを統御し、政府・為政者の力を藉らずして社會文化の実を擧

げること、これである。しかもこの民主的政治を創造せんがためには、私が縷々説明した通り、第一に真実なる貴族政治を有しなければならぬ。而して真実なる貴族政治は民衆自身の高等教育、即ち民衆の教育を實質的に向上更新せしむるに依らなければならない。

……この民主的社會の理想は我が東方文明に於て、「王道」と称する。即ち道徳的君主を推戴する政治であるといふことである。（二六二―二六三頁）

辜が考える真の民主とは、民衆の投票や関連知識の普及によつて実現される政治形態ではなく、民衆が協力し合い、為政者の力を借りずに自らを統御する状態である。さらに、民衆がこのような自制できる状態に達するまで「高等教育」を計画的に与えられるのは、「道徳的君主」というカリスマの支配者以外に考えられない。ここで登場する「高等教育」の正体は詳しく書かれていないが、前後の文脈によると、それは実学的な知識ではなく、道徳倫理を中心とする儒教の教えを指すのだろう。つまり、辜の西洋批判の根底に流れる思想は儒教的民本主義で、道徳的君主の力カリスマ性を不可欠のものとし、下層民衆に道徳倫理を教え込むという上からの教化を重視することであった。

六、結び

以上、一九二四年タゴールと辜鴻銘の来日時の講演内容とその反響を分析し、同じく東洋文化を称揚する彼らの論説には異なる国家観と民衆観が錯綜しているものの、同様に反西洋のレッテルを貼られることで、当時はその差異があまり認識されていなかったことが明らかになった。二人の論の矛先は、共に西洋文明に向けられるのだが、それぞれの論点は、とりわけ人民と国家との結合方法をめぐって大きな違いを示している。タゴールが近代国民国家体制から完全に解放された国家なき人民像を目指すのに対し、辜はカリスマ的支配を信奉する者として、君主との紐帯関係を基に築き上げられた、伝統儒教体制における人民の理想像を堅持しようとする。辜の思想は、人民と上位者（国家君主）との結合関係を必然視する姿勢ゆえに、タゴールと比較して、天皇制国家的であり、教育勅語によって儒教的教えを維持した日本人には受け入れやすい論説だったのである。

一方、周知のように、タゴールは空想的理論家ではなく、実生活においても「脱ネイション」の理念の実現に献身した。彼は一九〇〇年代初期においては近代国家を目標とす

るインド自治運動や独立運動と足並みを揃えて活動していたが、その後は政治から身を引き、伝統的村落共同体の建設（シユリニケタンの農村改良事業）とサンチニケタン学園・国際大学の創設、運営に生涯をささげた^⑩。タゴールはアジア訪問中も理念の実践を心がけており、農村建設計画を中国でも実現したいと願い、山西省の軍政を握る閻錫山と会談した。その際、シユリニケタンの農村改良の実例をモデルに、山西省の晉祠の地を自由に使用できるよう閻と交渉し、その賛同を得たといわれる^⑪。一九二四年訪日中も、自分の農村改良事業を具体的に紹介し、日本人農民の有志たちをインドに招いて農民間の交流を深めたいという主旨の講演を行なっている^⑫。政治陣営に加わり、イギリスの植民地支配に抵抗する現実的な政治行動は採らなかつた彼だが、政治的権利の奪還よりも人間性の回復を目指す新たな共同体の構築を、異なる行動形態によって模索し続けたのである。残念なことに、国際間の軍備拡張と資源争奪競争が繰り返り広げられていた当時の現実にあつて、国家に依らない新たな共同体の構築というタゴールの理念は、多くの日本の知識人の間に、その論点に潜む普遍的人間性への共感を呼び起こすことはできなかった。

注

(1) 『小説月報』十五卷六号(一九二四年六月、七頁)。

(2) タゴールは、一九一六年、一九二四年、一九二九年の

三回、日本を長期訪問し、「日本の精神」「東洋文化と日本の使命」などの演説稿を残した。いずれも近代西洋の物質文明と偏狭な愛国主義に批判を向けており、講演期間中に人気を博した。一方、その西洋文明に抗する具体的な対策が見られなかった彼の論点は亡国の哀調を帯びて実行の實力に欠けるとして、初来日の時から、井上哲次郎、吉野作造、岡田哲蔵、小林愛雄、澤柳政太郎など多くの知識人はタゴールの手柄に魅了されつつも、批判を隠さなかった。

中島岳志「タゴール、現る——大正初期の「タゴール熱」と初来日を巡って」(『大倉山論集』五五輯、二〇〇九年、二二一—二六一頁)参照。他の関連研究は、大澤吉博『ナショナリズムの明暗——漱石・キプリング・タゴール』(東京大学出版会、一九八二年)、渡辺真一「一九二四年タゴールの来華と徐志摩」(『中央大学論集』八号、一九八七年、二三—三四頁)、小川原正道「高橋順次郎とタゴール——仏教哲学者が「詩聖」に見たもの」(『武蔵野大学教養教育リサーチセンター紀要』二号、二〇一二年、五一—一頁)、西川長夫「ナショナリズムと民族主義——孫文とタゴールの民族主義論を手がかりにして」(『植民地主義の時代を生きて』平凡社、二〇一三年)、中島岳志「アジアの

脱植民地化と帝国日本——タゴール・ブームと野口米次郎」(『岩波講座日本の思想 第三卷 内と外』二〇一四年、一七五—二一六頁)など参照。

辜鴻銘の日本・台湾訪問の日程詳細は林慶彰「辜鴻銘在台灣」(『近代中国知識分子在台灣2』萬卷樓、二〇〇二年九七一—一九頁)及び「辜鴻銘在日本」(『近代中国知識分子在日本3』萬卷樓、二〇〇三年、二六七—二八九頁)に詳しい。辜鴻銘の生涯の思想に関しては、中国では黃興濤『文化怪傑辜鴻銘』(中華書局、一九九五年)、日本では川尻文彦の「辜鴻銘と「道德」の課題——東西文明を俯瞰する視座」(『清末思想研究——東西文明が交錯する思想空間』汲古書院、二〇一二年、第二章)が集大成的な研究として挙げられる。一方、本稿は一九二四年の訪日における彼と日本人との思想の交差に注目し、彼の道德観をポジティブに捉えがちの従来の先行研究の一端を修正したい。

(3) タゴールの中国訪問は、伝統知識人に熱烈に歓迎された一方、西洋物質文化をひたすら軽視する講演内容が左翼知識人の攻撃を受け、賛否両論を招いた。これは、当時新旧思想の岐路に立っていた中国言論界の対立を反映するものである。中国行の詳細と意義については渡辺真一「一九二四年タゴールの来華と徐志摩」(『中央大学論集』八号、一九八七年、二三—三四頁)、張光璘「中国現代文学史上的一次泰戈爾熱」(張光璘編著『中国名家論泰戈爾』

中国華僑出版社、一九九四年、一八七―二〇三頁）などを参照。

- (4) 「タ翁講演 窓に溢れた聴衆」（『東京朝日新聞』一九二四年六月十日、七面）。一方、ごく少数の意見だが、彼の訪日に公然と反対する人もいた。カトリック公教雑誌『声』編集長だったフランス人神父・シユタイシェン（須田井飛燕）は、タゴールの西洋文明攻撃の講演内容は排日法案後悪化していく日米関係に火を注ぐものであり、「タゴールが今日我邦に來りて印度思想を宣伝し、日本人の排米熱を煽るのは我邦をして第二の印度たらしめんとする」ものだと憂いている。須田井飛燕「タゴールの思想を論ず」（『声』五八二号、一九二四年七月、二二―一五頁）。
- (5) ラビンドラナートル・タゴール「愛する日本国民に告ぐ」（『財界レヴュー』二号、一九二四年七月、一〇九―一二一頁）。
- (6) ラビンドラナード・タゴール「天災と人為的災害」（『実業』五卷一号、一九二四年七月、四四頁）。
- (7) 同前（四五頁）。
- (8) タゴールのネイション観の分析について、本稿は岡本佳子「タゴールのネイション観——二〇世紀初頭の発言を対象に」（『国際基督教大学学報 III—A アジア文化研究』二六号、二〇〇〇年、一三三―一五三頁）から示唆を得ている。西川長夫もタゴールの民族主義論の根底に「国

民」という怪物への批判が根付いていると指摘している。前掲西川「ナショナリズムと民族主義」（一四〇頁）。

- (9) 蠟山によると、現在では耳慣れない用語であるが、書名の *Nationalism* はタゴールによつて訳すと「国民主義」となるべきだという。この理由により、蠟山芳郎の日本語翻訳は *Nation* を「国民」と訳している。「訳者付記」（『タゴール著作集 第八卷 人生論・社会論集』第三文明社、一九八一年、四〇四頁）を参照。
- (10) 『タゴール著作集 第八卷 人生論・社会論集』（三二二頁、三二六頁）参照。
- (11) 同前（三二〇―三二二頁）参照。
- (12) 前掲岡本「タゴールのネイション観」（一三七頁）。
- (13) 洪沢栄一「タゴール翁と談る」（『実業の世界』十三卷一六号、一九二六年八月、二一六頁）。
- (14) 同前（注）。
- (15) 『洪沢栄一伝記資料』第四十三卷（洪沢栄一伝記資料刊行会、一九五五年、三九一頁）。
- (16) 星原大輔「心の交流 タゴールと邦彦」（『大倉山論集』六五号、二〇一九年、三三三―三四八頁）。
- (17) 洪沢栄一「タゴール翁と私との問答」（『実業の世界』二十一卷七号、一九二四年七月、六一―六三頁）。その後、同様な文面が「予とタゴール翁」という題名で『東京市養育院月報』二八一号（一九二四年十二月、一―四

- (17) 頁)に再掲されている。
- (18) 洪沢栄一『青淵百話』(同文館、一九二二年、二〇頁)。
- (19) 同前(二六一―二七頁)。
- (20) 辜の経歴については、前掲黄興濤『文化怪傑辜鴻銘』に詳しい。
- (21) 浅沼薫奈「井上哲次郎と大東文化学院紛擾——漢学者養成機関における「皇学」論をめぐる」(『東京大学史紀要』二七号、二〇〇九年、三一―四九頁)参照。大東文化学院の総長だった井上哲次郎は一九二五年発表した著書『我が国体と国民道徳』に三種の神器の解釈について不敬箇所がありと非難を受ける筆禍事件で総長を辞任するに至ったことから、大東文化学院の皇道色彩がいかに濃厚だったかが窺われる。
- (22) 「碩儒辜鴻銘氏来る」(『大東文化』一卷九号、一九二四年十一月、一六四頁)。
- (23) 辜の訪問日程は前掲「辜鴻銘在台湾」及び「辜鴻銘在日本」を参照。
- (24) 「東西の異同を論ず」(『辜鴻銘講演集』大東文化協会、一九二五年)八三頁。
- (25) 「日本の将来」(『辜鴻銘講演集』大東文化協会、一九二五年、六一頁)。
- (26) 同前。
- (27) 「混乱の支那を救ふは——東洋の覇者なる日本あるのみ」(『台湾日日新報』一九二四年十二月二日)。
- (28) 「辜氏講演会」(『台湾日日新報』一九二四年十二月七日)。講演内容は『台湾日日新報』に連載された。
- (29) 「東西教育の異同(二)」(『台湾日日新報』一九二四年十二月八日)。
- (30) 「東西教育の異同(三)」(『台湾日日新報』一九二四年十二月十日)。
- (31) 同前。のちに台湾人伝統詩人による漢詩結社・台北瀛社の歓迎会に出席する際、辜は瀛社同人の漢学振興を称賛し、西洋文明の腐敗を痛嘆し、大いに中国固有文明の保存を叫んだ。「辜鴻銘氏・歓迎詩筵」(『台湾日日新報』一九二四年十二月八日)。
- (32) 「碩儒辜鴻銘氏来る」(『大東文化』一卷九号、一九二四年十一月、一六六―一六八頁)。
- (33) 「辜鴻銘講演集」に対する新聞雑誌の批評一斑」(『大東文化』二巻四号、一九二五年四月、一四四頁)。
- (34) 同前。
- (35) 督府外事課某氏談「漢洋学の大家、辜鴻銘氏略歴(三)」(『台湾日日新報』一九二四年十一月二六日)。辜の訪台公開講演に通訳を務めていた法水了禪を推測している。
- (36) 張我軍「欲送辜博士」(『台湾民報』二巻二六号、一九二四年十二月十一日)。
- (37) 同前。

- (38) 「デモクラシイとは何ぞや」(薩摩雄次編『辜鴻銘論集』皇国青年教育協会、一九四一年、一四一―一六三頁)。
- (39) 一方、辜のこのデーモスの説明は歴史的事実とずれがある。確かにデーモスという語は古くは田舎を意味したが、その後農民や平民を意味するようになり、デモクラシー(DEMOS + KRATOS)が成立した都市国家アテネの民主制の時代には、この都市の自由市民百人単位の行政上の区割りを意味する言葉としても使われた。したがって、デモクラシーとはその語が発生したアテネでは、自由市民の支配・政体を意味していたのである。Liddell and Scott's *Greek-English Lexicon* (2007) を参照。

(40) 平等通昭『タゴールの学園——我等のサンチニケタン』(印度学研究所、一九七二年)参照。

(41) 閻錫山と話し合った農村建設計画の一次史料は未見。筆者は渡辺真一「一九二四年タゴールの来華と徐志摩」(二〇頁)を参照。このプランはのちに原因不明で頓挫した。

(42) 「農村問題」(北吟吉訳『古の道タゴール講演集』二二三八―二四八頁)。

*本稿は、JSPS科研費JP20K00092(基盤研究(C))「1920-1930年代植民地台湾におけるアジア共同体認識の変容」の研究成果の一部である。