

辜鴻銘の『中国人の精神』 (*The Spirit of the Chinese People*) について

島 山 香 織

目 次

はじめに

- 1 『中国人の精神』について
 - (1) 『中国人の精神』の概要
 - (2) 『中国人の精神』の日本語訳について
 - (3) 『中国人の精神』の欧州での出版について
 - (a) 『中国人の精神』のドイツ語訳について
 - (b) 『中国人の精神』のフランス語訳について
- 2 『中国人の精神』に見る東西文化比較
 - (1) 宗教観について
 - (2) 孔子と「春秋」について
 - (3) 「真の中国人」について
- 3 中国での評価の変遷
 - (1) 同時代人の評価
 - (2) 現代中国での再評価

終わりに

キーワード：辜鴻銘，『中国人の精神』，宗教観，孔子，東西文化比較

はじめに

辜鴻銘について、これまで『辜鴻銘のキリスト教認識と批判』（2008年）、『辜鴻銘の“*The moral cause of the Russo-Japanese War*”について』（2010年）の2篇の論文で『尊王篇』と“*The moral cause of the Russo-Japanese War*”という初期の著作を取り上げた。そして、本稿ではそれらを踏まえたうえで辜鴻銘の最も重要な著作『中国人の精神』 *The Spirit of the Chinese People* について検討したい。まず、『中国人の精神』の概要及び各国語に翻訳された経緯と影響を調べた。さらに、『中国人の精神』から読み取れる辜鴻銘の主張、特に東西文化比較の視点から辜鴻銘の独特な着眼点を分析し、他とは異なる研究方法や導き出した結論を提示したい。辜鴻銘は生前から本国より海外で評価され、著名な学者として欧州で認識されていた。だが、中国国内での評価は低く、長年ほとんど研究対象にさえならなかった。変化が現れたのは1990年代以降で、辜鴻銘研究が著書、伝記の出版などで盛り上がりを見せた。辜鴻銘とほぼ同時代に生きた中国の知識人たちの評価、加えて近年中国国内の研究者の評価なども取り上げ、その変遷から中国における東西文化比較研究の一側面を明らかにするのが本稿のねらいである。

1 『中国人の精神』について

(1) 『中国人の精神』の概要

『中国人の精神』*The Spirit of the Chinese People* は辜鴻銘の著書の中で最も有名で、影響力が大きいものである。原書は英文で著され、表紙には『春秋大義』という題名が付されている。1915年に北京毎日新聞社から初版が出版され、1922年には北京商務書館から重版もされた。『中国人の精神』の構成について、川尻文彦は論文『辜鴻銘と「道徳」の課題——東西文明を俯瞰する視座——』の中で次のようにまとめている。

『中国人の精神』（漢文名『春秋大義』）は1915年、第一次大戦中に発行された。「序論 良民の宗教」「中国人の精神」「中国の女性」「中国語」「中国におけるアーサー・スミス」「ある中国学の大家」「中国学」（一）（二）、「付録 暴民崇拜教（大戦とその出路）」の各章からなる。辜鴻銘自身は最初の三章「中国人の精神」「中国の女性」「中国語」を本書の中心であると考えていたようである。その次の「中国におけるアーサー・スミス」「ある中国学の大家」「中国学」（一）（二）、は欧米におけるシノロジーを批判的に扱ったもの。最後の「付録 暴民崇拜教（大戦とその出路）」は唯一の時論で、ヨーロッパの大戦の原因をイギリスとドイツの二つの側から分析したものである。戦争による甚大な被害に見舞われたヨーロッパではヨーロッパの文明社会に対する反省の機運から本書への反響は大きかったという。中国文化の紹介をしつつ、つねにヨーロッパの現状・歴史と比較しながら、「道徳」と「文化」の問題を論じるこの『中国人の精神』はいわば辜鴻銘思想のダイジェストを提供しているといえよう¹⁾。

『中国人の精神』について簡潔かつポイントを的確に押さえた説明である。なお、1996年に出版された中国語訳『中国人の精神』（海南出版社）には、最後の「付録 暴民崇拜教（大戦とその出路）」のあと、「文明と無政府状態（極東問題における道徳的難問）」という一文を「付録二」として収録している。ただし、『辜鴻銘文集』（海南出版社 1996）にある『中国人の精神』にはこの「付録二」は入っていない。

(2) 『中国人の精神』の日本語訳について

『中国人の精神』*The Spirit of the Chinese People* は昭和15年、1940年に魚返善雄の手による日本語訳が出版される²⁾。

日本語訳題名の次に、（本篇は北京の東方學會の會合で講演するために用意したものである）という注意書きがあり、これは1914年から「北京東方学会」の活動に関わるようになった辜鴻銘が最初にこの論文集を提出したことを意味している。

『中国人の精神』の主旨は中国人の精神生活を明示したうえで、中国伝統文化の価値を再評価し、儒教文明こそが第一次世界大戦後の精神的混乱から欧州を救う力がある、と主張している。当時、世界規模で東洋文化研究ブームが高まる中、『中国人の精神』は正にその代表的なものと言える。

辜鴻銘のこの著書について、諸橋轍次は日本語版(昭和15年)に序文を寄せているが、その中で「透徹の見は精緻の討究と相待って到るところ人をして傾聴せしむるものがある」としたうえで次のように続けている。

ヘブライの文明は正義を教へて技巧を語らず、ギリシャの文明は技巧を説いて正義を知らず、獨り孔子による徳教は兩者を兼ね。「善人たれ」と訓ふるに先つて「禮義ある善人たれ」と訓へ、「人を愛せよ」と勸むるに先つて「禮を以て人を愛せよ」と勸むると云ふが如き、或は日支の國民生活の相異を論じて、「日人の鄭重さは匂ひの無い花の様であり、支人の鄭重さは貴重の香水の馥郁さを有つてゐる」と斷ずるが如き、一見識と見る可きであらう³⁾。

ここで諸橋は、辜鴻銘の中国と日本の文化比較の一言説を挙げているが、これは『中国人の精神』の本編に見られる主張である。これについてはまた後述する。

(3) 『中国人の精神』の欧州での出版について

(a) 『中国人の精神』のドイツ語訳について

『中国人の精神』はもともと英文で著されたものだが、1916年にOscar・A. H. Schmitzによりドイツ語に翻訳される。その後、辜鴻銘の『中国牛津運動故事』*The Story of A Chinese Oxford movement*やその他の著書もそれぞれドイツ語訳され、ドイツにおける辜鴻銘への注目度が高まりを見せる。欧州の中でも、ドイツの辜鴻銘評価は突出しているが、その様子を伝えるある中国人ドイツ留学生の書いた一文がある。

1934年9月に出版された『人間世』第12期に著者名嗣銓で「辜鴻銘在德國」(ドイツにおける辜鴻銘)が掲載されている⁴⁾。

嗣銓によると、民国10年(1921年)ドイツ留学中に、ある哲学専門の教授宅に招待された。その際、カント哲学の研究者である教授から、中国で辜鴻銘の著作を読んだことがあるか、と尋ねられた。あんな偏屈な頑固者にわれわれ若い世代は興味がない、と答えると、教授は大変訝り、辜鴻銘の著作を私は何冊も読んだが、彼の哲学は極めて奥深く、私は大変敬服している、と言った。そして、その場で本棚から辜の著作を3冊取り出し、紹介してくれたが、そのうちの1冊が『中国人の精神』*The Spirit of the Chinese People*のドイツ語版だった。数学や物理を専攻しようとしているこの中国人留学生に、教授はぜひ辜の著書の一読を熱心に勧めた。その後、

教授は辜鴻銘が北京で耐乏生活を強いられ、貧民を救済したいが、その財力もなく、そのため精神的な苦痛が耐えがたく、早く死にたいと嘆いていることを知り、少しながら経済援助を申し出ようともしている。そして、後日教授は、嗣銚に再び読書の感想を求めたが、それほど印象深いものではない、という答えにとても失望した様子だった。教授は「私は今日まで辜鴻銘の本をすでに十数回読んでいる。一回読むごとに得るものが増す。本というものは一回しか読む価値がなければ、その本はきっと一回も読む価値がないものだろう。君が再読したあと見解がいまと違うものになることを私は期待している」と言ったが、この留学生にとって、このことは六、七年間の留学中最もショッキングな出来事だったと記している。ヨーロッパで崇拜される中国の学者は極めて少なく、その中で辜鴻銘がドイツで評価を受けたのは、ただ単純にヨーロッパ人が骨董を愛玩しているからだけではなく、辜鴻銘は中国でも再評価すべきだと、この著者は結んでいる。

『中国人の精神』*The Spirit of the Chinese People* のドイツ語版訳者 Oscar・A. H. Schmitz は訳者自序を冒頭に載せているが、そこでまず辜鴻銘の略歴を紹介したうえで次のように評している。

辜鴻銘は東西文化の接触を通じて互いに影響し、浸透し合うことを望んでいた。彼は事実を正視し、批判する態度で東西の文化を考察した。彼の書物を読めば、これらの思想は決してユートピア的な空想ではないことが分かるだろう。なぜなら、彼自身の経歴がそれを証明している。辜鴻銘の気質は頑迷で変人と言われ、その放縦で我が道を行く生き様は狭隘な民族的な制約と揺れ動く国際主義思想から来ている。彼は民族主義の思想傾向をもち、自民族文化の記号を深く刻まれた中国人である。彼は自国の完全なる欧州化の主張を最も嫌っていたが、同時に自国の伝統を裏切りさえしなければ、中国は欧州文化及び科学知識を利用することで中国自身の進歩を促せることも十分意識していた。

さらに辜鴻銘は次のような観点を表した。自由主義思想は中世ヨーロッパの思想対立から芽生えたものと言われているが、有名な儒教の学説中の非神秘的な理性がすでにこの自由主義思想を育てていた。中国の理性は主に精神と道徳の価値を徹底的に認めながら、ある種の無欲で静謐な心情でこの価値を受け入れた。辜鴻銘は言う。真の自由主義は中国で生まれたが欧州に伝わった後、「現実的で思想のない英国人」の実利主義に成り下がってしまった。彼らは生活水準の高低で民族の文化レベルを計ることに馴れ、この種の自由主義思想は19世紀欧州文化の衣を纏い、再び中国に伝えられた。東洋は不安な心情で仕方なくこの種の偽自由主義を受け入れたが、古い文化の伝統は失われつつある。この現実を前にして、辜鴻銘は18世紀の欧州の自由主義は文化的教養があり、読書をすることで思想を理解していたが、今日の自由主義はただ私利私欲のため新聞を読み、昔の美しい自由主義思想の慣用句の一部だけを利用している。18世紀の自由主義は公理と正義、そして人間性のために戦っていたが、今の偽自由主義はただ貿易特権や資本家、金融家の利益のために戦っていると批判している。

このドイツ語訳の訳者によると、第一次世界大戦勃発の2年前、辜鴻銘は彼に書簡を送り、

欧州文化は英国の実利主義の勝利によって衰退するだろうと指摘し、ドイツが欧州文化を救うため立ち上がるべきだと述べている。辜鴻銘のドイツへの肩入れは他の著述にも見られ、英国的民主主義や実利主義が伝わったため、アジアの国々の古来の政治システムが崩壊し、無教養の草莽の民が共和国を作ったが、結果は混乱ばかりだと主張している⁵⁾。

ドイツ語訳の巻末には、さらに当時のドイツの新聞各紙に掲載された評論が収められているが、例えば次のようなものがある。辜鴻銘は欧州の工業化主義や軍国主義に対し、無礼ではないが、鋭い批判を下している。彼はゲーテ、ハイネ、カーライル及びフランスの偉大な歴史学者や哲学者を崇拜しているが、その語り口はわれわれを驚かせるものだ。彼は自分がドイツ精神の中でも指導的な役割を果たそうとし、初めて自ら東西の文化を総合しようとした⁶⁾。さらにもう一例挙げると、

辜鴻銘の欧州や欧州人への熟知度に肩を並べられる人は、中国には皆無である。彼は1人の政治家ではなく、1人の哲学者である。(中略)我々は辜鴻銘の著作を読めば必然的に認めざるを得ない、ここで言及されているのはすべて深刻な問題だと。著述の中で東洋と西洋のいわゆる「自由主義」との思想闘争を論じている。しかし、彼の言う思想闘争は高い境地のもので、目下至る所に氾濫している白人と黄色人種の闘争といったありきたりな論調とは全くの別物である⁷⁾。

以上の引用などからも辜鴻銘の著述がドイツにおいてかなりの反響を引き起こしたことが伺える。それは上述の中国人留学生の実体験とも合致する。

(b) 『中国人の精神』のフランス語訳について

『中国人の精神』のフランス語訳は1927年パリで出版された。訳者のGuglielmo Ferrero (1871～1942)はイタリア人で、歴史学、社会学の学者で政治家でもあった。一時ムッソリーニ内閣の一員だったが、後にファシズム批判の立場をとるようになり、1922年から1932年まで当局から出国を禁じられた。東洋文化を崇めていたためか、この間に辜鴻銘の『中国人の精神』をフランス語に翻訳し、出版した。

フランス語訳の訳者自序には辜鴻銘について論評している。

辜鴻銘は伝統主義者で古代中国君主政治と儒教思想の忠実な信徒だ。と同時に、西洋世界及び文明の反対者でもある。かつて欧州で暮らしていたので、その歴史、文学と言語に彼は極めて近いのだ。しかし、彼が熟知しているものは彼が最も嫌うものだ。故に中国の古い文明と西洋文明とを比較研究するこの著書には独特な価値があるのだ。ただ、辜鴻銘は博学とはいえ、彼の西洋理解はある種の不完全さが感じられる。欧州の歴史を論じる時も簡単すぎる嫌いがある。時には欧州文明の欠点と長所を混同し、正しいものにも批判を加える。

とはいえ、辜鴻銘のこの著書の思想は実に深淵で、表現自体も簡潔且つ流麗だ。特に彼の

「ヨーロッパには頭ではなく心を満足させる宗教があり、心ではなく頭を満足させる哲学がある」という言葉は実を射ている。言うまでもなく、たとえ最も輝かしい文化文明でも、異なる文明様式との対比がなければ、自身の欠点に気付くことはできない。この点は欧米という工業化が実現し、民主的文明が勝利した大陸においてはさらに重要だ。辜鴻銘はこの文明を乱しているのは、権力の乱用、珍しい発明への心酔、富に対する渴望などで、結果、混乱、暴力、残虐及び不公正をもたらしていると批判している。欧米大陸ではいま正に善と悪が悲劇的な死闘を繰り広げているが、優れた古い文明、たとえば消えつつある中国文明は善の威力を助けることができる。

そして訳者は最後に、この著述はある中国人の手によるものだが、自民族の不幸な災難のため、批判の矛先は極めて鋭い。しかし、強い道徳の導きが必要な時代にこの本は非常に有益だとしている⁸⁾。

2 『中国人の精神』に見る東西文化比較

(1) 宗教観について

辜鴻銘はまず、人類になぜ宗教が必要かという問いに答えている。

それは科学や芸術や哲学の必要を感じるのと同じ理由で人間は魂を有するからだ。

人間の身内にある魂は、現在のみならず過去や未来をも洞察し、——一般動物が只現在のみに生きているのとは違う——その住む所の宇宙の神秘を解くことの必要を感じるからである。人間は宇宙において眼にふれる事物の性質なり、法則なり、目的なり趣旨なりを相当に理解するまでは、恰も暗い室に入れられた子供のように、すべての物に対して危険や不安や不審を感じるものである⁹⁾。

宇宙の神秘という重荷が人間の上に負わされているが、科学、芸術、哲学そして宗教を欲するのはこの神秘の重荷を軽減し、不安を解消し、心を穏やかにするためだ。しかし、辜鴻銘によると宗教を必要としない人々もいる。美術や詩は美術家や詩人に宇宙の美や秩序を見せしめ、哲学は哲学者に宇宙の方式と秩序を見せしめ、科学は科学者に宇宙の法則と秩序を見せしめ、これらによって神秘の重荷は軽減されるため、宗教は不必要になる。ゲーテしかり、スピノーザしかり、ダーウィンやヘッケルもしかり。

しかし、生涯苦難の中に過ごし、大自然の脅威と人間同士の残忍な危害に晒される大多数の人類にとって、「この摩訶不思議な人の世の神秘の重荷」を軽減してくれるものは宗教だ。さらに、辜鴻銘はいう。宗教は人々に安全感と永久感をもたらす。人類の生涯における栄枯盛衰——生誕、幼年、青年、老年、死及びこれらによって起こる神秘さや頼りなさを前に、避難所を与える。

このように辜鴻銘は宗教の必要性を一通り述べているが、ここでいう宗教とはヨーロッパ人の思う宗教のことで、それは中国人の感覚とは必ずしも一致しない、と論を転じていくのだ。ヨーロッパ人の宗教は彼らの魂を慰めるが、時として彼らの理智と衝突を起こす。だが、中国人にはヨーロッパ人が思う類の宗教は存在しないと辜鴻銘は断じる。

なるほど支那においては、一般大衆でさえもあまり宗教に熱心にならないのは事実である。もっとも私が言う宗教はヨーロッパ的な意味合いのものである。支那の道教や仏教のお寺やお祭などは、教化のためというよりはむしろ物見遊山のためのものである。それは謂わば支那人の審美感に触れるものであって、道德感や宗教感はそれほどでない。事実、これらは支那人の想像力に訴える方が、その心や魂に訴えるよりも多い。しかしながら、支那人は宗教を持たないというよりも、むしろ支那人は宗教を欲せず、宗教の必要を感じないと言った方が一層適切であろう¹⁰⁾。

上にあるように、人類が宗教を必要とする理由についての辜鴻銘の解釈自体、明らかにヨーロッパ的な意味合いのもので、彼自身のヨーロッパ長期滞在によって培った西洋文化の教養が根底にある。辜鴻銘によれば、中国人にはこの類の宗教を切実に必要と感じない。それは彼らが来世のことを心配したり、宇宙の起源の謎を解明しようとも思わないからである。ここで、辜鴻銘はロンドン大学の中国語学教授ロバート・ケイ・ダグラス (Robert Kennaway Douglas 1838-1913) の発言を引いている。

過去四十代を通じて、支那人は皆ただ一人の人の訓えに絶対的に服従して来た。孔子は支那人中の支那人であったから、その訓えは彼の感化を受けた人々の性質にピッタリと適合していた。黄色人種の心性は著しく粘液質で非思索的であるから、自己の経験を越えてまで事物に深入りすることには勿論反対であった。来世の観念も未だ覚知されず、従って明々白々にして現実即応的な道德体系、例えば孔子の説いたようなものが、支那人の要求のすべてを充足してくれたのである¹¹⁾。

しかし、辜鴻銘はダグラスのこの指摘の一部分について否定しながらも、その観点を交えながらさらに自分の考えを加えていくのである。そもそも宗教は思索的なものではなく、感情のもの、情緒のものだ。人間は動物的生活から脱した瞬間に、内からいわゆる魂が覚醒し、そして宗教の必要性を感じる。中国人が宗教を必要としないのではなく、すでに儒教というものにおいてひとつの哲学や倫理の体系をもっており、それは人間社会と文明を統合したもので、宗教の代用となり得るものだ。儒教はヨーロッパのいう宗教ではないかもしれないが、それが儒教の偉大さであり、儒教があれば宗教がなくてもすむ。

では、辜鴻銘はこの孔子の儒教をどのように説明したのだろうか。

まず、宗教の代替として人々に安全感や永久感を与えた。孔子の儒教が生まれた時代について、心と頭との間の闘争が激しくなり、人間の心理に混乱が発生したと辜鴻銘は分析している。先祖代々伝わって来た龐大な社会と文明の組織に対して、実際の生活の要求に応ずるものではなく、単に習慣的に非合理的なものに過ぎない、と人々は感じていた。ここで辜鴻銘は2500年前に中国人の心に芽生えたこの自覚こそが「今日のヨーロッパにおいていわゆる近代的精神であり、それは事物の原因理由を探求しようとする自由主義的精神であり研究心である」¹²⁾と主張するのだが、儒教誕生の起因を同時代的に語ることで、その有効性を強調したのだろう。

辜鴻銘はさらに続ける。混乱が続き、抑圧された時代に人々はすべての文明に不満を抱き、苦悶と絶望の果て、すべての文明を打倒し、破壊しようとした。老子、荘子はすべての文明を捨てるよう中国人に告げた。しかし、孔子は文明を捨てるなどと言った。病根は、社会や文明が歩んでいた道が間違っており、基調が間違っているところにある。正しい軌道、真の基調に戻すべきと孔子は主張し、昔の文明の設計図「五経」を持ち出した。辜鴻銘はこの「五経」を中国の「旧約聖書」と呼び、この中国文明の設計図面を助け出し、新しい解釈を加え、それによって中国人に真の国家観、真実、合理的、恒久的、絶対的な国家の基調を与えたことが、孔子の最大の貢献だとしている。

ここで辜鴻銘は次のように文明の統合について論じている。

ところで、古くはプラトーンやアリストテレス、近くはルソーやハーバート・スペンサーも亦文明の統合を企て、真の国家観を与えようと試みている。では、これらヨーロッパの偉人によって試みられた哲学や文明統合と、いわゆる儒教の哲学ならびに道德体系による文明の統合との差異は何であろうか。その差異は、私はこうであると思う。プラトーンやアリストテレスやハーバート・スペンサーの哲学は未だ宗教乃至宗教相当物、即ち一民族一国民の大衆によって受け容れられる信仰とまではなっていない。しかるに儒教は、支那人の如き多数大衆の間において宗教又は宗教相当物となっている。もっとも私のここに言う宗教とは、ヨーロッパ流の狭義の宗教ではなくて、広義の、普遍的意義の宗教のことである。ゲーテも言っている、「一般衆生のみぞ真の人生を知る。一般衆生のみぞ真の人間生活を生きる」と。ここに広義の、普遍的意義の宗教を云々する場合には、概ねそれは行動の基準を伴う教義体系のことであり、ゲーテの言の如く、一般衆生、或は少くとも一民族一国民の大多数によって、真実であり拘束力ありとして受け容れられるものである¹³⁾。

辜鴻銘は、儒教が中国の「一般大衆」に受けいれられているところがヨーロッパの「宗教や宗教相当物」と異なるとしているが、哲学、思想及び宗教を統合した形態の文明を比較の対象にしているのならば、いささか牽強附会の説に感じてしまう。この後、辜鴻銘はさらに両者の

差異について分析を続ける。一つは、ヨーロッパ的意味の宗教には一種の超自然的な起源や要素をもっているが、儒教はそうではない。もう一つとして、ヨーロッパ的意味の宗教は人に対して善い人間になることを説く。「人間の主要な目的は神に栄光あらしめることである」とする。もちろんこれはキリスト教を念頭に置いた指摘だ。それに対して儒教は更にそれ以上のもの、善良な公民になることを説く。「人間の主要目的は孝子として、また善良なる公民として生きる事である」と結論づける。

この視点は辜鴻銘が最も主張したかったところで、他の書籍の中でも繰り返し述べている。『中国人の精神』では、「世界のすべての大宗教の価値は、世人のもつ靈感即ち生きた情緒を彼らが道徳律に服従するに必要な程度にまで覚醒せしめ、昂揚し、燃焼せしめる所の機構を有する点にある。世界のすべての持つこの機構は教会と称せられる」とまとめた後に、辜鴻銘はあるイギリス人歴史学者の表現を引用している。

『自分はイギリスにおいて何百回というほど、信仰の奇跡だとか、聖職の使命だとか、使徒の後継等という説教を聴かされたが、極く一般的な正直というようなこと、例えば「偽るなかれ」とか「盗むなかれ」といったような原始的な命令に関しては只の一度も説教を聴いたことがない』と。(中略)しかし教会の真の職能は、世界のいかなる大宗教においても、道徳を説くことではなくて宗教を説くことであり、而してその宗教とは私が先に述べたように、「偽るなかれ」とか「盗むなかれ」といったような四角張った規則ではなくて、世人をしてこれらの規則に服従せしめんがための靈感であり、生きた情緒なのである¹⁴⁾。

つまり、辜鴻銘によると教会は人々に単純な「四角張った規則」を守らせるためにあるものではなく、むしろある種の神の威光を伝え、それに対する人々の活発な情熱を触発し、情緒的な高まりをもたらすのだとしている。しかし、中国の儒教の場合、キリスト教徒やイスラム教徒が神や預言者を信奉するように、孔子を信奉し、愛慕することを教えていない。辜鴻銘が言うには、中国ではヨーロッパの教会の役割を果たしているのは学校で、中国語では宗教にも「教」という字、教育にも「教」という字を用いている。中国人にとって学校が教会のような存在で、宗教とは中国人にとっては教育、教養を意味する。しかも中国の学校の趣旨や目的は、「今日の近代的ヨーロッパやアメリカにおけるが如く世人に生計の道や貨殖の道を教えるのではなくて」、人間を教化するためにある、としている。

(2) 孔子と「春秋」について

前述のように、辜鴻銘は中国において儒教が宗教の代わりとなり、人々に善良な人間になるより善良な公民になることを説いていると指摘した。その中心にいるのは孔子だが、孔子が中

国人にした最大の貢献は、真の国家観を与えたことだと断言できるが、それによって儒教は個人や教会のものではなく、ある種の「社会宗教」「国家宗教」となった。辜鴻銘はさらに言う。ヨーロッパにおいて政治は一種の学問だが、中国では政治は一種の宗教となった。このような観点は決して珍しいものではなく、儒教のある意味世俗的で現世的な色合いを思えば十分納得できる。そして、『中国人の精神』の原書の表紙に「春秋大義」という4文字が記されている通り、辜鴻銘は孔子の考えが読み取れる『春秋』を紹介し、「春」「秋」、即ち栄枯盛衰を支配する道徳的原因を明らかにした書物で、カーライルの近代冊子の如きものだと表現している。

この本において孔子は、社会及び文明の虚偽的頹廢的な情勢の歴史を要約し、この社会及び文明の虚偽的頹廢的な情勢の歴史から来る一切の苦痛災厄の真の原因を突き止めた結果、それは人々が真の国家観をもたず、国家に対して、また国家の上長即ち統治者や君主に対して負うべき義務の本質について正しい認識をもたぬためであるということが分かった¹⁵⁾。

論がここまで進むと、辜鴻銘が最も言いたいことの核心に迫ってくる。一見「王権神授説」を説いているように読めるが、そうではない。『春秋』の中で孔子が説いているのは「本分」、即ち社会の通常の人間関係を発生させる「利益や恐怖の如き低級の動機以外になお、人間の行為に影響を及ぼす更に高く更に貴い動機」のことを指す。血縁の絆や自然の愛情だけで自分たちの首長と結びついていた時代と違い、「一国の人民がその国の元首、即ちその統治者であり君主であるものに対して負うべき本分義務の基礎を新たに、明瞭に、合理的に、確立することの必要に迫られた」が、そこで孔子が本分義務、「名分」という言葉を見出した。辜鴻銘は、前年日本滞在中に前文相菊池男爵から『春秋』にある「名分大義」の4文字を英訳してほしいと言われ、「名誉と義務の大原則」(the Great Principle of Honor and Duty)と訳した、と明かしている。また、孔子が説く「君子之道」はヨーロッパの言語で最も近い訳語は(the Law of the Gentleman)「紳士の掟」、その哲学乃至道徳の全体系は即ち「紳士道」である。孔子はこの「紳士道」を法典化し、一種の国家宗教たらしめたのだが、それは国家のみならず、すべての社会及び文明の合理的、恒久的、絶対的な基礎となるべく人間に備わる「名誉感」だとしている。

では、この「名誉感」の役割は何だろうか。辜鴻銘は言う。「人に備わる名誉感がなかったならば、いかなる社会も文明も忽ち破滅して立ち行かなくなるであろう」、「まったく、人間に名誉感がなくなったならば、社会が現状を維持するには強権による外はない」。ここで、辜鴻銘は清王朝を崩壊させ、民国に変わっている当時の中国の現実に攻撃の矛先を向ける。当時の「共和国」の支配者には「名誉感」がなく、その統治は強権に頼ったものでまるで詐欺のようだ。「彼等近代社会の共和国における弁護士や政治家や長官や大統領は、政治には道徳性もなく名誉感もないという主義を信奉し、これを公言し、且つこれに基いて行動している」¹⁶⁾

すでに述べたように、賭博や交易の如く、人間社会においては殆ど或は大して重要でもないような事柄に関係した人たちの間柄でさえも名誉感の確認ということが大切であり必要であるとすれば、一般人間社会の如きは家族に国家という二つの最も根本的な制度を有するのであるから、その対人関係においては名誉感が更に更に大切であり必要でなければならぬ筈である¹⁷⁾。

人間社会にとって「名誉感」が如何に大事かと述べた後、辜鴻銘は続けて結婚制度を論じる。少々長くなるが引用する。

如何なる国の歴史を見ても、民事社会は結婚制度と共に始まるのが常であるが、ヨーロッパの教会宗教では結婚というものを一種の聖奠、即ち神聖不可侵なものとしている。ヨーロッパにおいては、結婚の聖奠の裁可は教会が与え、その裁可を司るものは神である。しかし、これは只外面的、形式的なもので、いわば法律的な裁可である。結婚の不可侵性に対して真の、内面的な、本当に拘束力のある裁可——たとえば教会宗教のない国々に見られるようなもの——はやはり名誉感であって、当事者たる男女に備わる紳士の掟なのである。孔子も、「紳士道の確認は夫婦の関係の確認と共に始まる」と言っている（『中庸』第十二章、「君子之道造端乎夫婦」）。言い換えれば、名誉感——即ち紳士の掟——の確認によって、いかなる国でも民事社会の存する所には結婚の制度が確立されるのである。而して結婚の制度は家族制度の確立となる¹⁸⁾。

ここは辜鴻銘が最も強調したかった内容だが、結婚制度は当事者の男女の「名誉感」によって拘束力が発生し、神聖不可侵が認められ、中国の家族制度の安定性と恒久性が確保される。孔子以前の時代では結婚の聖奠を「周公之礼」と呼んだが、孔子は「亦この新しい、更に広い、而して一層わかり易い応用方面を彼の唱える国家宗教の中の紳士道に与えることによって一種の新しい聖奠を定め」、それを「礼」とは呼ばずして「名分大義」と呼んだ。このように「名分大義」という名誉の法典の制定によって、孔子は中国人に対して従前の家族宗教に代わるべき国家宗教を与えた、と辜鴻銘は結論づけている。もちろん、ここで再三強調されるのは、一般人民と君主は「名分大義」という「名誉の法典」によって縛られ、両者の間の忠順の契約を一種の神聖不可侵のものとして絶対的に従わなければならない、という点だ。清王朝、しいては中国に帝政が存続することを期待しつつ、民国という共和国体制、及び時代の転換期に生じる混乱を危惧し、批判していた辜鴻銘らしい論法と言える。今日においては、ただ無意味な主張として一笑に付される観点かもしれないが、『中国人の精神』を通じて辜鴻銘はいかなる叙述法で彼なりの儒教認識をヨーロッパや西洋文化圏に伝えようとしたかを知ることは、この人物の特性を理解するのに欠かせないと言えらるう。

(3) 「真の中国人」について

前述のように、辜鴻銘は『中国人の精神』の中で、宗教観などの問題について論じてきたが、ここでもう一つ非常にユニークな視点を取り上げたい。それは物事を覚えるとき、西洋人は「脳」で記憶する (remember by brain) が、中国人は「心」で記憶する (remember by heart) という主張だ。

この視点を提起したのは、辜鴻銘のあるこだわりが理由になっている。『中国人の精神』を著したのは辜鴻銘が言う「真の中国人」の精神を伝えるため、それは、心性や気質や情緒において欧米人と先天的な差異があるとしている。しかも、この「真の中国人」は現今消えつつある。代わりに、いわゆる進歩的な、近代的な中国人が現れようとしている。だが、古いタイプの中国人の人間性がこの世から全く姿を消さないうちに、他民族、或は新タイプの中国人との違いを究めるべきだというのが辜鴻銘のスタンスだ。

次に辜鴻銘の言う「真の中国人」を形容する言葉を見てみる。まず、古いタイプの中国人の人間性において、「何等野性的、未開的、乃至は凶暴的なものを持たないという点であろう」、社会の最下層に位する人間の中でも、「荒っぽさ」を帯びている者はヨーロッパより少ない。彼らの人間性が人に与える印象を一言で総括すれば、英語の「優しさ (ジェントルネス)」だと辜鴻銘は主張している。さらに、

私のいわゆる「優しさ (ジェントルネス)」は、硬さ (ハードネス)、烈しさ (ハーシェネス)、荒さ (ラフネス)、即ち乱暴さ (ヴァイオレンス) の缺如を意味し、つまり人の疵に障るものがないことである。真に支那的な人間性の中には、謂わば一種物静かな、落ち着いた、嫌味のない「あたりのよさ」、例えばよく鍛えられた一片の金属に見られるような一種の風格がある¹⁹⁾。

また、辜鴻銘の次のような中国人評にも驚かされる。「真の中国人」は粗笨かもしれないが、その粗笨さに風袋の悪さがない；醜悪かもしれないが、その醜悪さには凄みがない；鄙俗かもしれないが、その鄙俗さには挑戦的などころがない；愚鈍かもしれないが、その愚鈍さには不合理性がない；狡猾かもしれないが、その狡猾さには深い悪意がない²⁰⁾。今日において、このような中国人論はまず提起されないし、帝国主義や植民地時代の偏見が生み出した、ステレオタイプの人種観だという誹りを免れない。また、政治的にも危険を孕むことになるだろう。そして、辜鴻銘のこのような母国や同胞に対する認識は彼の旧式中国文人の立場から来ているのか、それとも長期のヨーロッパ滞在と西洋的教養がそうさせたのかを改めて考える必要がある。いずれにせよかなり時代の流れに背いて後ろ向きの言論のため少なからず違和感を覚えるが、辜鴻銘の次の論点を見れば、ここでの問題提起の理由が見えてくる。

「真の中国人」には「その肉体にも心情にも性格にも缺陷や瑕瑾があるにしても」、その人間

性においての「優しさ(ジェントルネス)」という特徴は突出している、ということを辜鴻銘が強調したかったのだ。そして、その「何とも言えない優しさ」は「同情と知性という二つのものの結合から生まれたものである」と。ここで言う「同情」は、「即ち生と愛着の感情から来る所の知性である」、人間が人間たる性質に深く関係しているものだ、と辜鴻銘は論を続ける。「優しさ」は「同情」の力から来るもので、その由来に関して辜鴻銘は一つの仮説を立てる。つまり、「真の中国人」は心の生活をしている、彼らの全生活が感情の生活で、その感情とは「実は我々の天性の最も深いところである心或は魂から生れ出て来るところの情緒、即ち人間的な感応の意味である」。

まったく、真の支那人は情緒生活即ち人間的感応の生活、魂の生活に徹し切っているために、時とすると彼は、心身両面を備えてこの世に生きている人間の思慮ある生活として必要な条件でさえも尋常以上に閑却しがちだという批評を受けることを指摘しておこう。この点は、支那人が不潔な環境から受ける肉体的不快に対して不感性であり、且つ洗練性を欠いている所以を最もよく説明するものである²¹⁾。

要するに、辜鴻銘から見ると、「真の中国人」は決してヨーロッパ風に洗練されておらず、肉体的にも心情的にも性格にも「缺陷や瑕瑾」があり、近代西洋の衛生観念に適合しない生活環境にある。しかし、彼らは特にそのような生活を苦にしていない。なぜなら、彼らは「心の生活」をしているからだ。

ここで辜鴻銘はまず、中国語を一つの例として挙げる。辜鴻銘は、これは誰でも知っている事実だとしたうえで、次のようなことを述べている。心の生活をしている中国人にとって中国語も心の言葉である。中国に来ている外国人の中で、子供や無教育の人ほどたやすく中国語を覚えるが、近代ヨーロッパ流の知的教育を受けた成人や知識階級ほど学習に困難を覚える。おそらく辜鴻銘自身のまわりにいるヨーロッパ人の実情を知っての発言だろう。前述のように、『中国人の精神』という著書には「中国語」という独立した一篇が含まれているが、その中でも同じような表現が見られる。近代的な教育を受けたヨーロッパ人にとって中国語の学習、とりわけ口頭言語が難しく感じられるようだ。その理由として、中国語の口頭言語は教育をあまり受けていない、或は全く受けていない人々の言語で、事実上ある種の子供の言語だ。そして、博学の言語学者や中国学の大家が中国語学習の難しさを論じている傍らで、ヨーロッパ人の子供たちはいとも簡単に中国語を、中国語の口語をマスターしていくのだ。そして、辜鴻銘は中国語を習いたいヨーロッパ人の友人には、自分を子供の状態に戻ささえすれば、天国にも入れるし、中国語も習得できるとアドバイスを与えている²²⁾。外国語学習において、成人より子供の方が早く習得できるのはどの言語に関しても言えることで、いわばひとつの常識だが、その中でも言語自体の特性によってより顕著にその違いが現れると辜鴻銘は言いたかったのだろう

か。それはただ辜鴻銘自身の経験値からくる結論かどうかは明確に書かれていないが、長年欧州に滞在し、幼少時から数か国のヨーロッパ言語を身に付けた辜鴻銘の観察だからこそそれなりの説得力も感じられる。

さらに、辜鴻銘は記憶力について次のように述べている。

誰しも知っているとおりの、支那人は驚くべき記憶力を持っている。その所以は何であろうか？ それは、支那人は物を記憶するのに心を以ってし、頭を以ってしないからである。心と一緒にその同情力がいはば膠の作用をして物事をよく覚えておかせるのであって、コチコチで融通のきかない頭や知力の如きは遙かに及ばないのである。また、これと同じ理由にもとづく例であるが、我我は誰しも子供の時分に覚えた事は成人の後に覚えた事よりも遙かによく記憶しているものである。それは、子供の時には恰も支那人の場合と同じく、物事を心で記憶し、頭で記憶しないからである²³⁾。

ここでのロジックは、ヨーロッパ人が中国語学習に当たって成人より子供のほうが容易だとする視点に相通じるものがあり、近代的理知と相反する「真の中国人」の記憶力の特徴を分析している。また、「真の中国人」は殊の外鄭重な民族で、その鄭重さの精髓は他人の感情に対する思いやりである。彼らは心の生活をしているため自分の感情を知っており、他人の感情を思いやることができる。このくだりを読むと、日本人の長所を褒め称える日本文化論を彷彿させる感を覚えるが、実は、辜鴻銘はここである比較を行っている。中国人の鄭重さは日本人のそれほど「御念の入ったものではないにしても、それは気持ちのいいものである」とし、次のように続ける。

フランス人がいみじくも言い表しているように、それは「心からなる鄭重さ」だからである。一方、日本人の鄭重さは、念入りではあるがさほど感じがよくない。或る外人たちがそれを嫌いだと言っているのを聞いたことがある。それは謂わば台詞型の鄭重さで、まるで劇の脚本のように暗唱された鄭重さだからである。それは直接に心から出て来る鄭重さではない。つまり、日本人の鄭重さは恰も匂いのない花のようなものであるが、本当に鄭重な支那人の鄭重さは恰も貴重な香油の香りのような馥郁さをもっている——それは心から来るものである²⁴⁾。

前述の、諸橋轍次が日本語版（昭和15年）の序文に「一見識と見る可きであろう」と評したのがこの部分だ。実は、『中国人の精神』には日本との比較を記したところがもう一か所ある。辜鴻銘はどこかで読んだという曖昧な表現をしつつ、日中両国に長く住んでいた外国人が「日本に長く住めば住むほど日本人が嫌いになるのに反し、支那に長く住めば住むほど支那

人が好きになる」²⁵⁾と述べている。このような比較は短絡な発想かもしれないが、今日においても時折耳にすることもある。恐らく日本人の丁寧さ、鄭重さが外国人に過度に思え、付き合う時どうしても一定の距離を置かれている感覚になり、真の親愛の情を発生しにくくしているのではないだろうか。ただ、辜鴻銘はここでこのような日本人評を全肯定しているのではなく、当たっているかどうか分からない、とも言っている。そして、中国人の鄭重さや「優しさ」の表現は「頭」で考えて作り出したのではなく、「心」がそうさせている、赤子の人懐っこくさに似ているというのだ。すでに述べたように、中国語の学習において成人より子供のほうが困難を感じない、その理由は中国語が「子供の言語」だとしている点に通じる。要するに、中国人は「脳」をつかってロジックや理屈により物事をとらえることがあまり得意ではない、と辜鴻銘は言いたいようだ。

さらに、この分析と関連してもう一つのことを指摘している——「正確性の欠如」。もともとアメリカ人宣教師で中国学者アーサー・スミス (A. H. Smith, 1845–1932) の著書『中国人の特性』*Chinese Characteristics* (1890) に記されていた中国人の特質の一つである²⁶⁾。辜鴻銘はこの著書全体を評価していなかったが、このくだりでは次のように言っている。

では支那人のすることには正確性がないというのは何の理由によるのであろうか。その理由は、これまた支那人が心の生活を生きているせいであると思う。心というものは極くデリケートな、感度の鋭い一種の秤である。頭脳や知力のような硬い、窮屈な、融通のきかぬ道具とはわけが違ふ。心を用いて考える場合には、頭脳や知力を用いて考える場合と同じ安定度と厳密な正確性とは期待されない。少くとも、そうすることは非常に困難である。事実、支那人の用いるペンや鉛筆が一種の柔いブラシ(毛筆)である点なども、支那人の心性の象徴と考えられてよいであろう。毛筆で字や画をかくのは極めて困難ではあるが、一旦その用法を心得てしまえば、字にせよ画にせよ、硬い鉄のペンなどでは到底出来ないような美麗優雅なものになるのである²⁷⁾。

物事を柔らかい心でとらえているがために、正確性は期待できない。そのため、純粹の知的生活に関してある程度その発展を拘束された民族だと辜鴻銘は分析している。自然科学、特に「純形式科学」たる数学、倫理学など形式上学においてほとんど進歩していない。心と感情を必要としないもの、例えば統計表などに対して嫌悪に近いぐらい興味がない、というのだ。子供のような、原始的な面もあるが、「原始民族には見られない所の一種の心と理性の力を持ち」、彼らをして社会生活や政治や文明の複雑困難な問題を善処せしめた。これは欧米諸国も及ばない点であり、中国人がアジア大陸において一大帝国を築き、実際の平和と秩序を保ってきたのだと主張する。

ここまで述べてきたさまざまな要素から、辜鴻銘がいう「真の中国人」の姿が見えてくる。

真の中国人とは成人の理性と小児の心を以って生きる人間のことだ。彼らに「なんとも言えない優しさ」を与えるのは同情心と真の人間の知性だ。そして、この知性は心と頭が互いに調和して働き、魂と知力が「仲良く聯合している。」そのため、「真の中国人」の精神は「永遠不老」だという結論に達している。

3 中国での評価の変遷

(1) 同時代人の評価

著書を発表していた当時から、辜鴻銘に対する評価は褒貶を異にするものだった。『辜鴻銘文集』（黄興濤編 海南出版社 1996）、『中華帝国の最後一個遺老——辜鴻銘』（孔慶茂 張鑫 江蘇文芸出版社 1996）、『辜鴻銘印象』（宋炳輝編 学林出版社 1997）などの書物には、重複も多数含まれているが、ほぼ同時代の文化人たちの論評が収められている。ただし、辜鴻銘に対する人物評や簡単な伝記、回想録の類が多くを占めている。ここでは、主に本論の対象である『中国人の精神』についての評価を取り上げたい。

李大钊が辜鴻銘のこの著書に言及した一文がある。原題は「東西文明根本之異点」、1918年出版の『言治』季刊第三冊に掲載されている。しかし、李大钊は『中国人の精神』全編を最後まで通読したのではなく、雑誌『東方』第十五巻第六号に掲載された、日本語訳版からの中国語訳を読んだようだ。「ある種の好奇心」から辜鴻銘の『春秋大義』（『中国人の精神』）を少し読み、巻頭の目次や導入部分で概要を知ることができた、としている。中国二千五百年の文化が「一人の辜鴻銘先生」を世に登場させたことは、中国が二十世紀の世界に誇るべきことだと自分は思う、という表現を李大钊はしているが、これは褒め言葉なのか皮肉なのか、辜鴻銘がヨーロッパで評価されていることについて示した次のような観点を見れば、その謂わんとするところが分かる。

中国人は現代西洋の最も価値ある学説でも常に拒み、誹り腐すのみだが、我が方の最も価値のない戯言でも欧州人の耳に入ると、彼らは誠意を以って受け入れる。そして自省を促したり、反対に自信を固めたり、その対応はさまざまだが、異なる学説には虚心坦懐な態度を取る。これは、自国の考えに固執し尊大ぶっている中国人とは大違いだ。故に、我々は欧州人が辜鴻銘の学説に注目していることを恥じるべきであり、「欧州人を驚かした」と自慢するべきではない²⁸⁾。

李大钊の評価がよく示されているくんだりだ。古い中国の社会改革や進歩を促す立場からすると、辜鴻銘の主張はただ中国を旧態依然のままに保持したい、極めて保守的な立場である。「最も価値のない戯言」とは手厳しい。この後、李大钊は目下最も必要なのは、如何にして西洋文明の長所を吸収し、東洋文明の短所を補うことであり、義和団のように西洋文明を排除する立場をとるべきではない。西洋文明の疲弊を批判するのみで東洋の精神文明の頹廃を反省しない

のは誤りだ。そして、李大釗は青年学者が西洋文明の研究に力を尽くし、同時に我が東洋文明の中の、今の時代状況に近いものを欧州人に紹介し、東西文明の調和に寄与すべきだ。辜鴻銘のような陳腐の学説を中国人の代表と欧州人に思われるようなことはあってはならないと締めくくっている。

社会主義者の李大釗は言うまでもなく、辜鴻銘のような旧帝政擁護の保守的主張を真っ向から批判する立場だが、これとはまた少し異なる批評をしている例もある。林語堂は『人間世』1934年第12期に「辜鴻銘」という一文を寄せているが、その中で、辜鴻銘は時代が西洋文明を崇めている状況の中で、西洋文明の非を責めたてる。よく読むと深い見解がないとは言えないし、誠意が足りないわけでもない。しかし、辜鴻銘の言葉が過激である。その理由は彼の憤りにある。憤りは決して悪いことではなく、少なくとも付和雷同より数段上だ。精神分析から見ると、これは圧迫への反動と言える。辜鴻銘は世の中のすべてに不満や憤りを抱いているため、過激な言辭を発している。元々は中国人のためにメンツを取り戻し、鬱憤を晴らすためだ。『春秋大義』(『中国人の精神』)は実にすばらしい一文で、白人に孔子教を教え、彼らにとって五百年後もなお得るところが多いだろう。しかし、西洋は法律観念が硬直し、武力主義が横行、法や軍隊、警察の力でしか社会を管理できない、反対に中国は社会全体に道徳があり、徳を以って民を導くので法律や警察などの権力は必要ない、といった辜鴻銘の論理は自己欺瞞に過ぎない²⁹⁾。林語堂は辜鴻銘の近代西洋文明批判は勢いに任せて痛快な面もあるが、儒教の根本的な弊害は正に法律を蔑視しているところにあり、君子による治国を望んでもそれは夢物語にすぎず、結局は社会に腐敗が蔓延ることになると指摘している。

また、『人間世』1935年第34期に袁振英の記した「辜鴻銘先生的思想」という一文がある。『春秋大義』(『中国人の精神』)の内容をかいつまんで紹介する形をとっており、冒頭で辜鴻銘のこの著書を発表した目的は、中国文明の精神と価値を宣伝するためだとしている。ここで、辜鴻銘が文明の価値を計るために大きい都市や建物や道路、美しい家具や、新しい文明の利器、制度、芸術、科学などは必要ない、見るべきところはどのような道徳があり、どのような男や女がいるかだ。男女は人類の模型で、文化によって生みだされている。そこから文化の魂を感じることができる。そして、彼らが話す言語が彼ら自身の元素、人格と魂なのだ。そのため、「真の中国人」、「中国の女性」、「中国語」という三つのもので中国文明の精神と価値を表現したとしている。そして、西洋の物質文明の膨張が結果的に軍国主義と拝金主義を生み出し、第一次世界大戦を誘発するに至ったとする辜鴻銘の観点を最後に紹介し、目下世界の諸民族はまだこの点について目覚めておらず、さらなる戦争が世界文明を滅ぼすかもしれない。そして、今後の世界の状況を不幸にして言い当てたと知ったら、泉下の客となった辜鴻銘先生も嘆いているだろう、さらに我々の中国文明が保存できるか否かも大きな疑問だ、と結んでいる³⁰⁾。

(2) 現代中国での再評価

辜鴻銘をめぐって中国では1990年代半ばから著書の翻訳出版や研究が盛んな動きを見せるようになる。それまでは時代に逆行する思考を持つ、保守的な「文化怪傑」とされ、学術的価値も全く顧みられなかった。近代化という中国社会全体の変化の中、また、経済成長がある程度達成された後の価値観の多様化に戸惑う心理も増長した。急変する時代にモラルの低下による社会問題が多く発生する中、指針を見失い、何か安心できる道徳的な支えを求めようとする動きも現れている。文革であれほどまで批判していた孔子、儒学を再評価し、人格教育の教材とし、「中国式社会主義」に伝統的な道徳倫理をも組み込もうとしている。

また、学術研究において、自由度が増したことも大きな理由の一つだろう。辜鴻銘が再び提起され、研究対象にされたのも必然だったかもしれない。

『辜鴻銘文集』の編者黄興濤は「“辜鴻銘現象”的历史阐释」³¹⁾の中で、辜鴻銘の文化保守主義を理解するには、清末民国初期という時代背景に加えて辜鴻銘個人の経歴なども合わせて認識すべきだとしている。ただ古い文化を死守しようとした頑固な変人と嘲笑うのではなく、大きな時代背景のもとその生涯に客観的な評価を下すべきだ。この時代は西洋文明が中国やアジア諸国に伝わり、文化の融合や衝突が起こるが、辜鴻銘は自身の西洋体験から得た判断基準で西洋文明の欠陥を指摘し、無条件にそれらを中国に持ち込むことに抵抗を示した。黄興濤は、辜鴻銘の個人的資質の形成に大きかったものとして、青年期の欧州遊学ではヨーロッパ社会の陰の部分も見聞きし、西洋文明に対して幻想を抱かなくなっていたことが、帰国後も盲目に西洋文物に憧れる同時代の中国人を批判する理由だと指摘している。さらに、個人的な性質が極めて思い込みが激しく、大変有能なところが仇となり、独りよがり極論に陥りやすい。伝統的な中国文化を擁護するにもすべてを肯定し、論理的に明らかに矛盾していても自説を曲げようとしな。しかし、このような辜鴻銘でも、その功績が全否定されるべきではない、と黄興濤は主張する。確かに辜鴻銘が生きた時代は西洋文明が東洋文明を圧倒していたが、その中で儒教という自国文化の核心部分を英訳で伝えたこと、そして英字新聞などいろいろな場面でヨーロッパ人の分かる言語で中国人の立場を主張し、中国文化を解説し、結果としてそれらがヨーロッパに伝わり、中国理解の一助になったことは間違いないとしている。

また、『中華帝國的最後の遺老——辜鴻銘』の編者孔慶茂は序文「前言：怪誕的思想家——辫子长衫下的辜鸿铭」の中で、その学術研究の特徴について興味深い指摘をしている。辜鴻銘は、自身が置かれた特殊な文化背景と受けた西洋の高等教育によって、西洋式の研究方法を身に付けた。それは、伝統的な中国の国学とは異なるものだった。辜鴻銘は青年期の欧州遊学で西洋の書籍を多読し、帰国後は中国文化の教養を身に付けるため独学で儒教の経典などを学習した。師よりの伝承もなく、漢学、宋学といった枠にもとらわれず、訓詁学や性理の学などにも興味がなく、そのような姿勢は『春秋大義』（『中国人の精神』）にも表れている。辜鴻銘には伝統的な経学の強みはなかったが、その代わりに伝統的な経学の短所の影響も比較的少な

かった。辜鴻銘の研究は多くの書物を通覧したうえでの巨視的なもので、目的は經典古籍を整理するためではなく、その中から中国文化の「精髓」を抽出するためで、それが辜鴻銘の言う「春秋大義」なのだ。孔慶茂は、辜鴻銘の保守的な観点はともかく、その研究方法は中国近代において新しい試みだったと評価している³²⁾。

近年出版された『辜鴻銘与中西文化』(高令印, 高秀華著 福建人民出版社 2008年)は辜鴻銘の著書の主な内容を分析、紹介しつつ伝記の部分も織り込んだものになっている。その冒頭の「引言 本着思想言行」の中で、辜鴻銘は生前、母国では誰にも相手にされず、失意のうちに世を去った。しかし、のちに海外で高く評価され、尊敬されていたことが伝わると中国国学者の誉とされ、その不遇の生涯に皆感慨深かった。20世紀以降、海外でも中国国内でも東洋文化について再評価の動きが活発になり、新聞や雑誌に辜鴻銘関連の断片的な文章が掲載されるようになった。そして、あらためて読むと辜鴻銘の言論には我々がいま直面している、現代における儒学の役割という課題に附合する問題提起も少なくない。そして、ここで辜鴻銘の同時代人で親交もあったとされる著名な学者羅振玉の評を引用している。

君之文乃天下之至文, 沉疴之药石, 非寻常学者可等类齐观者也。至君论事于二十年前, 而一一验于二十年后, 有如著龟, 此孔子所谓“百事可知”, 益以见其学其识, 洞明无爽。予称之为醇儒之非诬也。³³⁾

要約すると、辜鴻銘の文章は世にも珍しい上等なもので、宿痾に対する劇薬のようだ。決して世間一般の学者と等しく評するべきではない。二十年前に論じたことが二十年後に証明され、恰も占い師のようだ。これこそ孔子のいう「百事可知」、その学識は実に透徹である、と。そして、「引言 本着思想言行」は、羅振玉の評は今日の辜鴻銘研究に一つの方向を示していると結論づけている。

終わりに

辜鴻銘研究には避けて通れない『中国人の精神』を取り上げ、日本やヨーロッパでの出版にともなう各国での反応を追った。この著書は英語で書かれたのち、各国言語に翻訳され、ヨーロッパの文化人に広く読まれた。今日、『中国人の精神』を読むと、西洋文明や西洋の文物が強烈なインパクトをアジア諸国に与え、圧倒的なパワーを示し始めた時代に、敢えて西洋世界に中国の伝統文化を発信しようとする辜鴻銘の一途な情熱が感じられる。

ただ、全編の構成はあまり論理的とは言えず、勢いに任せて書き進めた印象も残る。表現のうえでも論点を繰り返し提起し、議論自体が重複する箇所も少なくない。ただ、中国文化や中国人の精神、とりわけ儒教がいかに関後の世界に有効かを主張するため、聖書を含む西洋の偉

人の言葉などを引きながら論を進め、ヨーロッパ的文化教養の基本を押さえている点は辜鴻銘ならではのと感じた。

本稿では、辜鴻銘が主張した論点の中から、一部分を検討の対象にしたが、言及できなかった内容もまだ残っている。さらに、辜鴻銘の研究資料にはどうしても伝記的なものが多く、周囲から「怪人」「変人」と呼ばれた性格や生活様式に重きを置くものがよく目についた。このような資料は人物理解には一助になるが、本稿はあくまでも『中国人の精神』の中の辜鴻銘本人の主張を重要視し、その真意を解説することに努めた。辜鴻銘の観点の多くは今日においては全くの見当違いのもの、明らかに誤っているものも含むが、時代背景や個人的な気質なども考慮し、辜鴻銘という人物を立体的把握するために、『中国人の精神』の核心に迫ろうと試みた。

注

- 1) 「中国における都市型知識人の諸相—近世・近代知識階層の観念と生活空間—」(高瑞泉, 山口久和共編, 2005年2月。大阪市立大学大学院文学研究科都市文化研究センター編集・発行『都市文化研究』P.191)
- 2) 昭和15年(1940年)に出版された魚返善雄による日本語訳は『支那人の精神』と題している。本稿の文中では『中国人の精神』の題名を使用するが、日本語訳の引用は魚返訳のままとする。ただし、旧仮名遣いは新仮名遣いに改めている。
- 3) 『支那人の精神』(辜鴻銘著, 魚返善雄訳, 目黒書店, 1940年) P.2
- 4) 「辜鴻銘在德國」(『人間事』第12期 1934年9月)『辜鴻銘印象』(宋炳輝編 学林出版社 1997年)所収, PP.213-215
- 5) ドイツ語版の訳者自序の内容は、中国語訳されたものからまとめた。資料として使用したのは『中国人の精神』(海南出版社 1996年)「徳译本自序」PP.239-244
- 6) 同上『中国人の精神』「徳译本书后的附言」 P.246
- 7) 同上。P.246 訳は引用者。
- 8) 同上。「法译本译者自序」PP.249-251
- 9) 同3)『支那人の精神』(辜鴻銘著, 魚返善雄訳, 目黒書店, 1940年) P.32
- 10) 同上 P.29
- 11) 同上
- 12) 同上 P.36
- 13) 同上 P.39
- 14) 同上 P.77, このイギリス人歴史学者について、文中では「故ジェー・ユー・フルード氏の如き一本気な人」と表現している
- 15) 同上 P.43
- 16) 同上 P.49
- 17) 同上 P.51
- 18) 同上
- 19) 同上 P.15
- 20) 同上
- 21) 同上 P.18
- 22) 『中国人の精神』(海南出版社 1996年) P.102
- 23) 同3) P.22
- 24) 同上 P.23
- 25) 同上 P.17

- 26) *Chinese Characteristics*, 米国人宣教師 Arthur Henderson Smith 著 (1890), 和訳は明治 29 年 (1896) 『支那人気質』の訳題で博文館から出版。また, 白神徹訳『支那の性格』が昭和 15 年, 中央公論社から出版。中国語訳は『中国人的気質』(佚名訳, 黄興濤校注)の訳題で中華書局版 (2006) がある。
- 27) 『中国人の精神』(海南出版社 1996 年) P.23
- 28) 『中国人の精神』(海南出版社 1996 年) 所収, PP.271-273 「李大钊评春秋大义」
- 29) 『辜鴻銘印象』(宋炳輝編 学林出版社 1997 年) 所収, PP.144-148 「辜鴻銘」
- 30) 同上 PP.238-245 「辜鴻銘先生的思想」
- 31) 同上 PP.267-280 「“辜鴻銘现象”的历史阐述」
- 32) 『中華帝国の最後一個遺老—辜鴻銘』(孔慶茂編 江蘇文芸出版社 1996 年) P.20
- 33) 『辜鴻銘与中西文化』(高令印, 高秀華著 福建人民出版社 2008 年) PP.1-8

参考文献

- 『辜鴻銘文集 上・下』 黄興濤等訳 海南出版社 1996 年
辜鴻銘『中国人の精神』 海南出版社 1996 年
『辜鴻銘論集』 薩摩雄次訳著 皇国青年教育協会刊 1941 年
辜鴻銘『支那人の精神』 魚返善雄訳 目黒書店 1940 年
孔慶茂, 張鑫編『中華帝国の最後一個遺老—辜鴻銘』 江蘇文芸出版社 1996 年
宋炳輝編『辜鴻銘印象』 学林出版社 1997 年
高令印, 高秀華著『辜鴻銘與中西文化』 福建人民出版社 2008 年
張傑編『民国名刊簡金 臥聽松風—「人間世」散文隨筆選萃』 天津人民出版社 1998 年
川尻文彦『辜鴻銘と「道徳」の課題—東西文明を俯瞰する視座—』「中国における都市型知識人の諸相—近世・近代知識階層の觀念と生活空間—」(高瑞泉, 山口久和共編, 大阪市立大学大学院文学研究科都市文化研究センター編集・発行『都市文化研究』) 2005 年 2 月

On Gu Hong Ming's "*The Spirit of the Chinese People*"

Kaori HATAKEYAMA

Contents

Preface

1 Introduction to "*The Spirit of the Chinese People*"

- (1) The outline of "*The Spirit of the Chinese People*"
- (2) The Japanese translation of "*The Spirit of the Chinese People*"
- (3) The publication of "*The Spirit of the Chinese People*" in Europe
 - (a) The German translation of "*The Spirit of the Chinese People*"
 - (b) The French translation of "*The Spirit of the Chinese People*"

2 The comparison of Eastern-and-Western culture seen in "*The Spirit of the Chinese People*"

- (1) The view on religion
- (2) Confucius and "Spring and Autumn Annals"
- (3) "the true Chinese"

3 Changes of evaluation in China

- (1) The evaluation by Gu Hong Ming's contemporaries
- (2) The reappraisal in modern China

Conclusion

Keywords: Gu Hong Ming, "*The Spirit of the Chinese People*", view on religion, Confucius, comparison of Eastern-and-Western culture