

|      |                          |
|------|--------------------------|
| タイトル | 明治三十年代の文明論：文明批評の成立と展開<1> |
| 著者   | 菱川，善夫                    |
| 引用   | 北海学園大学人文論集，6：A43-A54     |
| 発行日  | 1996-03-31               |

# 明治三十年代の文明論 文明批評の成立と展開へ1

菱川善夫

## 明治三十年代文明論の位相

明治三十年代は、急進的な文明開化政策が一応の成果を収め、逆に文明の本質や西欧文明の受容に関して、本質的な論議が活潑に展開された時期にあたっている。いわゆる文明批評の胎動期と言つてよいが、いかなる文明が、どのような形で論議の俎上にのぼつたのか。その実態分析は、文学の世界だけではなく、日本の近代化過程そのものの把握に、少なからぬ問題を投げかけるはずである。

学芸の面から明治三十年代を振り返つた時、無視することのできぬ現象として、ドイツ学派の台頭をあげなくてはならない。ドイツ学派が、政治、法制、自然科学、文献学や文学の世界をリードした時代であつたから、明治三十年代の文明批評は、いきおいドイツ国家、ドイツ文明の動きと密接な関係をもつて浮

上してくることになった。そこにこの時代特有の特色を指摘することができるとは、なぜドイツ学派が学芸の中心を占めるようになったのであろうか。その問いに適切な解答を与えてくれるものに、上田敏の「仏蘭西思想」(「大阪朝日新聞」明44・1・1)がある。

上田敏は、幕末の頃から、世界の強国「英米仏露」が通商貿易を迫り、鎖国を破棄した時代にあつては、日本の官人や知識人は、「必要と考へた一外国語を選んで、勉強」にはげんだが、海運と貿易、伝道のもつとも盛んな英米の国語が勢力を拡大した結果、英語がひろくおこなわれ、「英米風の議論が唱導され」たため、まず西洋文明は、英語を通して受け入れられたことを指摘する。しかしその間にあつても、フランス語がけつして無力であつたわけではない。フランス語は「始め陸軍と法律の為に研究され、随つて、軍事法制の二方面には、仏蘭西に制を採

り、法理の根本、政治の基礎について、フランス風思想の影響が大きかった。にもかかわらず、なぜフランス語が敬遠されるようになったのか。その原因は普仏戦争にある、というのが上田敏の見解である。

（千八百七十年（明治三年）普仏戦争の一大事変あつて敗戦の仏国は俄然日本に於ける熱望を失つたのである。勿論仏国は戦後数年ならずして、靈鳥の炎けてまた甦へる如く、実力を恢復したが、軍事上の威名は、其性質上、急に復旧しない。怜悯なる日本人は、欧州諸国の例に倣つて、新に独逸の陸軍を模範とし、作戦法の根本までも、之に従ふに至つた。）

つまり、普仏戦争におけるドイツの勝利が、「富国強兵の実を挙げようと焦る日本人」の目に、かつこの典型としてうつつた結果だという。戦勝国ドイツに範をとることは、それはそのまま官学のあり方を決定する。「独逸語を知らなければ語るに足らぬ如く思ふ流行が生じ」、「その上、独逸へ行つて、實際を調べて見ると、大学その他教育上の施設は、外面上、極めて有効に画然と整頓してある。學術の研究は頗る組織的に分科され、連接されている、社会各般の事も亦精密に組立てられた一大機関の如くなつてゐて、宛もその誇りとする軍隊の歩調のやうに、一糸乱れざる観がある」ところから、組織的、實際的な學術研

究が、近代化を急ぐ日本の範となり、医学、法政学、自然科学、文献学等が、いちじるしくドイツ化したと敏は言う。

上田敏のこの指摘は、日本近代化の基本的なあり方を見つめる上で、重要な指摘だと言つてよい。戦勝国ドイツに範をとつたことは、近代の日本が、戦勝国ドイツに自己投影させたことを意味しているからである。

このような国家的要求に支えられた學術研究のドイツ化により、日本の近代は急速に促進されることになつたけれど、同時にそれは決定的弊害を助長することにもつながつた。いかなる弊害か。「この時よりして文明の精神的方面は常に多少の注意斟酌、甚だしきは疑懼の念を以て迎へられ、目前の実益にのみ資する物質的方面を受入れることに努力して、政治上に、宗教上、教育上に反動の気分が勃興した」ことだと、上田敏は説く。つまり、精神文明をおろそかにした物質文明の重視が、「反動の気分」を助長したというのである。こうした學術の進歩と反動の氣風が噛みあつたところに、明治三十年代の複雑な文明的位相があつたと言つてよいだろう。「反動の氣風」とは、旧道德、旧思想、国粹主義の復活を指すが、事実それは、氣分的な領域にのみとどまっていなかった。登張竹風が、最初の本格的ニイチェ論、「フリードリヒ、ニイチェ」を「帝国文学」に発表した

のは、明治三十四年のことだが、ニーチェの「超人」の思想が不敬にあたるとして、高等師範学校教授の職を辞せざるをえなかったところにも、旧道徳復活の気運は、はっきりと示されている。

もちろん、範を仰いだドイツにも、ドイツ文明自体が物質主義におちいり、画一化の危機にあることを危惧した識者がいなかったわけではない。その傑出した思索家が、フリードリッヒ・ニーチェであった。ドイツ文明の移入は、このニーチェの思想の移植を可能にしたけれど、ニーチェの文明批評を軸として、文学Ⅱ文明批評という認識を成立させたところに、明治三十年代批評の独自の意義を見出すことができる。その役割を担ったのが、高山樗牛、姉崎嘲風、登張竹風であった。

一般に文学史的には、明治三十年代前期は、ローマン主義の時代として規定されているが、文明論的視野で眺めたとき、この文明評論の成立を見逃すわけにはいかない。それら文明批評の論旨は、いずれも機械文明の否定と、精神文明の強調を核心に据えている。ニーチェが狂気のうちに没したのが、ちょうど一九〇〇年(明治三十三年)の年であった。十九世紀文明に、激しい批判を叩きつけたニーチェが、没後ただちに日本で復活したことになるが、ニーチェ思想の復興は、実は近代日本の文

明批評を導く水先案内の役を果たしたと言える。

なぜなら、ニーチェ風文明批評の登場によって、日本の近代は、啓蒙主義の時代から決定的変貌をとげることになったからだ。上田敏は、明治二十年代以前の「文明開化」の声の高かった時代を指して、「軽卒とも言へるし、雄健とも名づけ得る一種の進歩主義が勢力を得、少しく新文明に抵抗の気味を見せると、旧弊とか頑固とか非難される時期であった」(「仏蘭西思想」と述べているが、この「進歩主義」の時期を支配していたのが、「実学」の観念であったことは言うまでもない。福沢諭吉は、「我輩の多年唱導する所は文明の実学」(「福翁百話」明30・7)であると言ひ、諭吉はそれを「文明学」とよんでいたが、この文明学の概念の中に、文学は含まれてはいなかった。「文学の前後を以て決して文明開化の標準とするに足らず。(中略)西洋諸国の文明開化は徳教にもあらず文学にも在らず又理論にも在らざるなり。然ば則ち之を何処いづこに求めて可ならん。余を以て之を見れば其人民交通の便に在りと云はざるを得ず」(「民情一新」明12・8)というのが福沢の持説である。新しい技術の発明が、歴史を動かす原動力たりうるという福沢の視野の中に、実学から遠い文学は、入りようがなかったということであろう。

こういう実学本位を中心とする楽天的な進歩思想から、文明

そのものの本質への疑問を提出したのが、実は明治三十年代であった。では、どのような文明批評がそこで展開されたのか。高山樗牛、姉崎嘲風を中心に検証してみることにする。

### 高山樗牛の文明批評——ホイットマンからニーチェへ

高山樗牛が東京帝国大学文科哲学科を卒業したのは、明治二十九年（一八九一）であった。翌三十年、雑誌「太陽」の編集主幹に就任して論陣を張ったが、一般にニーチェ主義者として通っている樗牛の最初の文明評論は、実はニーチェを対象とするものではなく、アメリカの詩人ホイットマン(Walt Whitman 1819-92)に関する「ワルト、ホイットマンを論ず」（「太陽」明治31・6）であることに注目しておかなければなるまい。後年有島武郎が渡米して、強烈な衝撃を受けたのも『草の葉』の詩人ホイットマンであったが、南北戦争後のアメリカ社会の物質的傾向を批判したこの詩人の作品が、日本において文明批評の温床になったのは偶然ではなかった。日本もまた、文明開化による物質中心主義への道を歩いていたからである。

高山樗牛はこの評論の冒頭を、「偽りの世なるかな」の言葉で書きおこしている。それは「似而非文明」に反抗した詩人とし

て、ホイットマンの存在を強調するためである。では、この偽りの「似而非文明」への反抗者とは、いかなる詩人なのか。樗牛はホイットマンを、まず徹底した「人生の詩人」、「自然の要求を重じたる詩人」として評価する。「自然の要求を重じたる詩人」とは、「汗と血と涙と誠とを以て実在の人生を積み得たる人」でなくてはならない。当然のように、「所謂詩的と称せらるるあだなる想像」は、ホイットマンの詩からは遠い。次の詩の一節が語っているように。

No shutter'd room or school can commune with me,

But roughs and little children better than they

つまり実在の人生が、自然を離れてあり得ないということに、ホイットマンの「根本思想」があると樗牛は述べているのだが、しかしホイットマンの「自然」を、外部の自然だけではなく、身体の「自然」も含めてとらえたところに、樗牛の先見性を見ることが出来る。「吾等が身体の健やかに、鮮やかに、美はしく、全からむことは、最も貴むべき自然の要求にはあらざるか。誰れか肉の楽しみを霊のそれよりも貴からずと謂ふか、（中略）所謂文明は將に凡べての肉欲を亡ぼし尽さずむば已まざらむとす。吾れ却て『人道』の名によりて此暴行を非認せむ」と、樗牛は高らかに宣言している。一見おおげさな主張のよう

だが、肉体の表現が罪惡視されていた時代の中で、この宣言にはそれだけの必然性があった。ローマン主義文学の先駆的位置を樗牛が獲得し、また「明星」の文学運動や、与謝野晶子『みだれ髪』(明34)の肉体表現に関して、理論的支柱となり得た理由もそこにあるが、実は樗牛はその根拠を、ホイットマンの作品の中に見出していたのである。したがって樗牛が引用しているホイットマンの作品も、その主張が明白に影を落としたものになっているのは言うまでもない。

生を汚すは死を汚すと等しく悪しきに非るか、

肉体は精神の如く大切なものに非るか、

若し肉体にして精神ならずとせば精神とは何物ぞや、

(アダムの子等、全集八一頁)

爾等は曾て女の肉体を愛せしことありや、

爾等は曾て男の肉体を愛せしことありや、

爾等見ずや、是の如きは世界の凡ての時と処との凡ての人

にありて正に均しきことを。

……(健全なる身体の各部を列举し)

オ、吾れ敢て言はむ、是等は肉体の詩の一部なるのみなら

ず、亦精神の詩の一部なりと、

オ、吾れ又敢て言はむ是等は精神なりと、

(同、全集八五頁)

愛と友情を歌った『草の葉』の代表作、「アダムの子どもたち」からの引用だが、樗牛はこの作品の中に何を見ていたのか。右の引用箇所からもあきらかであろう。すなわち「肉体は精神の如く大切なもの」、肉体⇨精神にほかならないという思想である。

もちろん肉欲を重視したからといって、ホイットマンを「浅薄なる詩人」とみることに樗牛は反対する。そのため、なぜホイットマンが、このような詩を書かざるをえなかったか、必然的にその背景についての言及が必要になる。そのため、樗牛はホイットマンの詩集跋文に注目し、そこにアメリカにおける民主政治そのものへの批判の声を聞きとって、それを指し示す。

「今や民主政治は有力なる人々の為に妨げられて又当初の氣力無く、一切を挙げて死せる平面とならむとす」と。この跋文を受け、樗牛は次のような文明批評論を展開させた。

「死せる平面なる哉、死せる平面なる哉、北米合衆国の民主政治は正に是一語の中に尽されたり。今の世に二大圧制国あり、東半球の魯西亜と西半球の合衆国と是なり。唯其人民に臨むや彼は兵力を以てし、此は金力を以てす。専制と虐待とは則ち一のみ。彼の叫ぶ自由の声によって得る所の者幾何ぞ、

文字と音響は遂に事実とならざるなり。富は権制を産み、権制は実益を収む、残る所の名や即ち自由と平等のみ、されど形式主義の弊や、尚ほ是の空名によりて正義を説く、されば四海同胞の旗幟の下に国を樹てるものの子孫が、宗教の名によりて異人種迫害を行ひ、人道の名によりて『帝国』主義を實行しつつある間に、彼等は尚ほ其自由と平等とに謳歌するをやめず。是れホイットマンの坐視するに忍びざる所なり。されば所謂富、所謂権力、所謂紳士は彼が詩中に認められず、人は其『人』たるの力と性によりて初めて尚ぼる。殊に物質的、方便的の文明に対しては最も痛切なる打撃を加へたり。

ロシアとアメリカの二大専制国が、「虐待と圧制」をほしいままにし、自由、平等が、掛け声だけで終わっているにもかかわらず、しかも「形式主義の弊」によつて正義を説き、堂々と人種迫害をおこない、帝国主義の實行をやめようとしなない——ホイットマンの警鐘は、まさにそうした民主政治の危機にむけられており、「物質的、方便的」の文明に対して、「痛切なる打撃」を加えた、樗牛は評価する。

この批評は、詩の巧拙を論ずる視点とは明瞭に異っている。ホイットマンの「物質的、方便的文明」への批判を、樗牛自身

が文学評論の中に内在化させた批評と言つてよく、樗牛における文明批評が、ホイットマンを媒介として成立した事情を、この論は雄弁に語っているだろう。

啓蒙主義の浸透による文明開化美化の論調が、やがて転回を強いられることになったのは、啓蒙主義の時代に軽視されていた文学の中に、文明への失望の声を聞きとつた、樗牛のような評論家があらわれたからである。物質文明だけではなく、西欧から移入された自由、平等という観念も、それが偽の仮面にほかならぬことを教えてくれたのも、ほかならぬ自由、平等の国の文学であつた。だからこのホイットマンの声にうながされ、文学の使命が文明批評にあることを樗牛が自覚するようになるのは、ほとんど時間の問題にすぎなかつた。

事実、ホイットマンに対するこの視点を、樗牛はホイットマン一人にかぎらず、やがてすべてのすぐれた文学者（トルストイ、イプセン、ゾラ等）の上に拡大させていく。それを鮮明にしているのが、「文明批評家としての文学者」（『太陽』明34・1）である。まずここで樗牛は、「フリードリッヒ、ニーチェ」の名をあげ、ドイツ青年の間に彼の名が「魔語の如く響き渡り」、ズーデルマンを初として、文学者の中にも甚大な影響を与えているのはなぜかを問う。その理由として「実に彼が大いなる文明批

評家 Kulturkritiker たる所に存す」と明言しているところにも、自信のほどをうかがうことができるだろう。

ニーチェが文明批評家であるのは、「あらゆる方面に於て十九世紀の文明に反抗」したからだと言牛は言う。「哲学界に於てはヘーゲル以来、科学界に於てはダルキン以来、一代の思想を殆ど残り無く風靡し来りたる歴史発達説」が、「凡ての人類を平凡化し、あらゆる天才を呪咀する」弊害を生んだとする論拠に立つて、ニーチェは多くの学者を「偽学ヒルソングスフヒリステル者」と呼び、それに反抗して「超人ユーパーメン」の思想を打ちたてた。超人とは「天才」であり、「文明の王冠」とみなされるべき存在だが、しかし「超人は学者に非ず、識者にも非ず、又歴史的に発達し来れる如何なる人にも非ず、実に是れ一個の芸術家、創作家なり」とニーチェが断じたところに、言牛は深い共感をよせた。

この超人とは「芸術家、創作家」にほかならないという断言に共鳴することによって、文学、芸術の使命が、文明への反抗、文明への批評を核心に据えるべきだとする思想を、そこから言牛は、はつきりとつかみとることになった。その意味で、言牛のニーチェとのあいは、批評家としての彼の運命を左右したと言つてよい。

石川啄木も言牛の影響から出発し、天才主義の洗礼を受けた

のち、社会主義の思想に触れてそれを克服し、言牛がその後、思想的典型をニーチェから日蓮へと屈折させた点を、「時代閉塞の現状」(明43)の中で批判しているが、しかし「自然主義を捨て、盲目的反抗と元祿の回顧とを罷めて全精神を明日の考察——我々自身の時代に対する組織的考察に傾注しなければならぬのである」(「時代閉塞の現状」)と主張したような、「時代」に対する批評の必要性を、啄木が誰に学んだかと言えば、それは高山言牛である。ただ言牛には、啄木が提唱したような、時代に對する「組織的考察」の科学性が欠けていた。かつ時代の精神と言つた場合、啄木と言牛の間には、大きな懸隔があったのは当然である。言牛の時代精神は、「当代国民の感情及び歎求」(「時代の精神と大文学」・「太陽」明32・2)といったところにとどまっていたが、日清戦争後のナショナリズムの台頭を背景としていた言牛と、啄木のように自然主義を通過したのちの世代とは、時代精神に違いが生ずるのは、無理からぬことと言つてよい。だが、文学が時代精神の表現であり、偉大なる文学者は、すなわち文明批評家にほかならないという認識は、言牛の評論によって確立されたものであった。その意味では、言牛を批判した啄木の中にも、言牛の批評精神は、形をかえて再生させられていると言ふことができる。



「文明批評家としての文学者」の中で、樗牛はトルストイやイプセンにも筆をさいているが、たとえばトルストイの文明批評家としての特質を、樗牛はどのようにとらえていたのだろうか。

ヘトルストイ伯が当代文明の最も大胆なる批評家なることは何人も知る所ならむ。曾てルソーが自然に還れと説きしが如く、彼れが理想は十九世紀の文明を遡逆して原始基督教の禁欲主義に還没せしむるにあり。彼れは国家の威厳を認めず、帝王の尊貴を認めず自ら称して世界の公民と呼ぶ。魯国政府が発売を禁止したる『我宗教』の一書、真に彼が肺腑を暴露せり。彼れが思想の『アナクロニズム』は素より学者の批評を侮せざらむも、而かも魯国文明の弾該批評としては何物か能く彼れが書の痛快に及ぶべき。

トルストイの「原始基督教の禁欲主義」への「還没」は、ホイットマンによつて肉欲を肯定し、「美的生活を論ず」(「太陽」明34・8)で本能を重視した樗牛の立場とは、本来相いれないものだが、樗牛のトルストイ評価は、「国家の威厳を認めず、帝王の尊貴を認めず」、「世界の公民」の立場から、「魯国文明の弾該批評」を、敢然として貫いたところにおかれている。

イプセンに対しても、ほぼ同様の視点から評価が下されているのだが、ここから樗牛が、「晩近欧米の文学者にして盛名を一

世に擅にするものは、殆ど凡て文明批評家なり」という結語を導きだすのは、自然の理と言つてよい。時代精神の批評、もしくは反抗が文学には必要なのだ、とする樗牛の文明批評論が、石川啄木の中に再生させられたことはすでに述べたけれど、啄木においてもそうであつたように、こうした文明批評的視点に立つて、日本文学の状況を眺めた場合、痛烈な批評がそこから噴出してくるのも、また自明のことと言わなくてはならないだろう。「彼等の多くは社会を知らず、国家を解せず、況してや世界文明をや」とか、「吾人は茲に顧みて我邦文学者の多くが、気節なく、徳操なく、飄々片々として時好に投ぜらむことを是れ怖るゝの弱志薄行を遺憾とせざるを得ず。依て以て虚名を得、銭利を貪るの外、彼等に於て毫も著作せざるべからざるの必要無し」といったふうには、日本の文学者にむかう時、樗牛の舌鋒は鋭い。この批判は、今日にあつても耳に痛いところがあるだろう。批評はいかにあるべきか、という本質的な問いに立ちかえる時、文明批評としての批評の機能は、なお切実な問いを現代に投げかけているといえる。その意味で、樗牛の論が、文学史の中で色あせたと見ることは許されない。

## 姉崎嘲風のドイツ文明批判

高山樗牛の文明論と歩調をあわせるように、文明批判を展開したのが姉崎嘲風であった。嘲風は、明治三十三年三月から、明治三十六年六月までドイツに留学したが、留学目的は宗教学研究にあった。したがって、実際にドイツでの体験をふまえ、ドイツ宗教界の現状批判を通して、文明批判を展開させているところに、説得力にとんだ嘲風の特徴を見ることが出来る。嘲風自身の立場は、ショーペンハウエルの後継者という位置に自身を置いているが、ショーペンハウエルとニーチェを越える理想をワグナーに見出し、一切を融和させる「愛」の意志に、彼自身の窮極の理想像を置いたところが、樗牛との違いと言つてよい。ワグナーの発見は樗牛にも影響を与えたが、その発見の過程にどのような文明批評が内包されていたのか。「高山樗牛に答ふるの書」(「太陽」明35・2)と「再び樗牛に与ふる書」(「太陽」明35・8)について、その論点を確かめてみることにしたい。なおこの二作ともドイツで執筆され、友人である樗牛に託された。

「高山樗牛に答ふるの書」は、樗牛の「姉崎嘲風に与ふる書」(「太陽」明34・6)への返書という形式をとっている。樗牛は

ここで、日本美術史研究の必要性と、「評論家たるの任務」について述べ、彼の「文明批評家としての文学者」の所説を引用しながら、「文学の士が文明の批評家として有すべき信念抱負の極めて遠大なるべき」であるにもかかわらず、わが国の教育家、倫理学者が、「人間本然の要求を無視」していることに非難の矢を放った。「嗚呼足下よ、薔薇花は砂漠に咲かざるなり、本邦文芸の前途亦遠い哉」——この樗牛の嘆きに答えて書かれたのが、嘲風の「答ふる書」である。

嘲風は、樗牛の日本美術史研究への着手に祝意を表し、その大成を期待するところから文章をおこし、彼自身の研究テーマである「宗教」についての意見を展開していくのだが、その宗教論を、嘲風は、峻厳なドイツ文明批判として展開させた。

それはまずドイツ新教への批判から始まる。「新教の基督教が如何なる福音を宣布しつつあるやを見るに及び、実に啞然たらざるを得ざりき」と激しい語調で批判の口火を切る。理由は、ローマ旧教の持つ「万有神的詩趣感化は一切ルーテルの為に排除せられ」、「異教徒を剪滅すべし」との思想を鼓吹しつつあるからである。その結果何がおきたか。「文明の皮を脱して蛮行を演じ下走卒児童に至るまで支那人黄色人種を惡み、路行く我等に對してまでも石を投じ罵言を放つ」というあるまじき蛮行へ

と、ドイツ国民を駆りたてることになった。この異教徒、異文明への弾圧と、絶対的な神の意志の私物化に加え、精神的基盤を失ったドイツ国民の「利害虚栄」への墮落が加速することになる。「国内を横流するアンテセミテスムが如何に人心の偏狭と我利主義を示し」ているか、また「愛国心の虚栄自負がシヨヴィニズム的に排斥的に外国を毛嫌しつつあるか」、「有色人種を人と思はざる態度を以て、彼等の所謂布教」を事としているか、それらを列挙しながら、こうした人間の価値、個人の価値を踏みにじるドイツ文明の状況に対し、嘲風は徹底した嫌悪をかくさない。そこから「日本の文明扶植家が多くドイツに模倣するを見て寒心の思に耐へざるなり」というふうには、批判の矢を日本にむけて放つ。ドイツ文明批判が鋭利であればあるほど、ドイツ文明に典拠を求めた日本の文明状況に、きびしい批判が放たれるのも当然であろう。樗牛の場合は、ニーチェに理想を見出し、そこからの日本批判であったが、嘲風の場合は、現実のドイツ文明への失望が、そのまま本国の文明批判につながっていた。

もちろん嘲風も、ドイツ文明の長所を見のがしているわけではない。フランス革命以後の自由の精神がドイツにも波及し、「学問と工業実利とを結合して物質文明の材」を作ったこと、ま

た「学問を天然科学的にして細緻精密の結果を得せしむる」に至ったことを、その長所としてあげる。しかしその長所こそ、「弱点」にほかならないというのが、嘲風の見解であった。「政治上の統一は人の自負的愛国シヨヴィニズムを養ひ、工業の勃興は我利の増長徳義の廃頽を誘起し、二者相助けて個人的修練の基礎なき国民を危険の地」に追いやることになったからである。「愛国シヨヴィニズム」が、有色人種への迫害を指していることは、すでに引用した文面からも明らかであろう。

しかし、こういうドイツ文明への徹底的批判者となったことが、逆に嘲風にあつては、ニーチェを評価する理由につながっていた。機械文明への呪詛は、ひっくり返せば精神文明の強調になる。嘲風がニーチェの中に見出したのは、「社会の総ての方便形式主義を打撃し、個人精神の要求に無限の尊厳を附与せんとする」思想である。ドイツ青年の中にも、こうしたニーチェ思想の崇拜者をうみだしているが、それが悪むべきドイツ文明の大勢の裏面で、なお尊重せねばならぬものだと言く。その上で、「今の日本の方便的道徳、形式的社会模倣的文明、学究的學術に対して大反抗をなすは我等の責にあらずや」と揚言し、樗牛の文明批評にこたえて、嘲風も熱烈なエールを樗牛に送った。

「再び樗牛に与ふる書」(「太陽」明35・8)は、これを執筆し

た六ヶ月後、樗牛の手によって発表を見たものである。前作の補論として論議を深めたものだが、全体は、樗牛あての三通の手紙文によって構成されている。

第一信(明35・5・14)は、ショーペンハウエルとニーチェ、ならびにワグナーについての所説を述べたもの。「ショーペンハウエルは意志の否定を以て道德の根底としぬ、ニーチェは意志の拡張に世間道德の超越を教へぬ、而してワグネルは意志の融合なる愛に、人生の帰趨を求めぬ」——これがこの第一信で中心テーマであるが、特にニーチェの評価に関しては、ニーチェが「猛然として天才個人の尊厳を説述し、之に絶対の威厳を付与して、遂に超人の理想を鼓吹したり」と評価を惜しまない。しかし「ショーペンハウエルの哲学に於て不動の光明を見る」嘲風の立場からは、「ニーチェの排斥的な意志膨張」に満足することができず、ワグナーこそ、「ショーペンハウエルの世界観の大使徒」にほかならぬことを、「タンホイザー」や「ローエングリン」の観劇によって確認できたことを、オペラの感動とともに綴っている。ここにみるワグナー論は、近代日本のワグナー論として一頭地を抜くものだが、樗牛との関係で言えば、ニーチェの超人思想に排他性を観取し、樗牛との見解の相違を明瞭にした点に、意義を求めるべきであろう。

第二信(明35・5・17)は、樗牛のとり組んだ日蓮に話題を絞り、日蓮は、ワグナー的であるより、むしろニーチェ的ではないのか、日蓮にもワグナーのような「愛の頌歌」があるかどうかを問いただす内容になっている。樗牛への質問という形で、日蓮とワグナーについての所説を述べているのだが、ここにも嘲風の、ワグナーに対する関心の高さを見ることができる。

第三信(明35・5・18)は、欧州文明の受容の方法に関して、嘲風が縦横に筆を走らせたものになっている。現在の洋行熱は、「輕薄皮相の觀察」にとどまって、「自ら其の思想の逕行其の主義の成立を自分の心に親炙したためし見」ることのない薄弱なものだ、というのがその論旨と言つてよい。

以上の論で見るとおり、姉崎嘲風の文明批評には、ニーチェ評価や日蓮論、ショーペンハウエルやワグナー論など、文明論の細部において樗牛と見解を異にしているが、個人主義思想を重視し、物質中心主義の皮相な文明に、強い批判を展開している点で、高山樗牛と、文明批評の根を同じくしていると言つてよい。ただ嘲風には、実際のドイツ留学体験があるだけに、ドイツ文明に対する失望と嫌悪の深さは、樗牛の比ではなかった。

しかし失望の深さが、ただちに文化の否定につながったわけではない。「再び樗牛に与ふる書」の中で、ワグナーに見出した愛の意志という理想は、その後も嘲風の中で発展をとげ、ダントの「神曲」やベートーヴェンの音楽について語りながら、「クラシクもロマンチクも又写実をも統一し超越」し、「過去久遠の源泉に未来永劫の消息を汲み、而して之を現在、今の一生に体现する芸術を推奨する」(「予言の芸術」・「帝国文学」明43・1)方向へと嘲風を導くことになった。

姉崎嘲風のこの「予言の芸術」に示されているように、文明批評は、未来文化論と深いかかわりを持つものである。明治三十年代には、それが十分な形として熟さなかったが、文明批評が文化と密接にかかわって動き出したのが、実は明治四十年代であった。明治三十年代は、そのための地ならしの時代として把握することも許されるだろう。

そのために、最初の本格的なニーチェ論となった登張竹風の「フリードリヒ、ニイチェ」(「帝国文学」明34・6・7・8・11)の存在も見落とすわけにはいかない。とくにニーチェの「文明論」において、ニーチェが、フランスに対するドイツの戦勝を、文化そのものの勝利と考えたドイツの風潮に水をさし、ドイツ文化がフランス文明に及ばない点を述べたニーチェの文明論

を、竹風は紹介しているが、その中には、文明と文化の関係を考える上で、きわめて示唆にとむ部分が用意されている。ニーチェは、「文明とは、某国民の一切の生涯を通じて顕はれたる芸術の様式の統一をいふ」と規定し、その観点から見たとき、「様式の紛化より成れる独逸の文明は、到底豊富なる文明を有せる仏蘭西人を制すること能はず」と言明したのだが、文明を「芸術の様式の統一」として考える視点には、当然そこに文化の問題がふくまれていたはずである。

文明とは、「芸術の様式の統一」だと述べるニーチェの視野には、当然、ギリシャ以来の文化が視野におさまっていた。その理解なくして、ニーチェの文明論はうまれてはこなかったはずだ。登張竹風のニーチェ論の中には実はこうした「芸術の様式」に関する問いが含まれていたのである。

個有の芸術の様式とは何なのか。あるいは「様式」とはそもそも何なのか。またそれと個性や創造はどうかかわってくるのか——そうした問題が、ヨーロッパ芸術の受容を通して議論され、逆にそれが文明論に刺激を与えたのが明治四十年代と云ってよい。高山樗牛と姉崎嘲風は、その時代を切り拓く先覚者の位置に立っていた。