

魯迅のニーチェ理解について ——高山樗牛との比較検討を通じて——

修 斌

はじめに

魯迅の思想形成に対してニーチェ思想の与えた影響が重視され、多くの論文と回想文が発表されてきた。留学期の魯迅のニーチェ理解については、伊藤虎丸、張釗貽諸氏の詳細な研究が代表的なものである^①。しかし、魯迅のニーチェ理解と日本における知識人の初期のニーチェ理解との関係についての具体的考察は、なお十分になされていない。ここでは、魯迅の留学当時の日本におけるニーチェ議論と魯迅のニーチェ理解との関わりについての具体的な検討を通じて、留学期の魯迅におけるニーチェ像、さらに20世紀初頭の中国におけるニーチェ受容の一端を解明したい。

1. 魯迅のニーチェ理解と明治日本

魯迅はニーチェに強く関心を抱き、ニーチェから大きな影響を受けた。彼が初めてニーチェと接触したのは日本留学時代（1902～1909）の弘文学院時期（1902～1904）である。親友の許寿裳の回想によれば、その時、魯迅は日本語のニーチェの伝記を手に入れていた^②。当時の日本で公にされていたニーチェの著訳書は三冊あった。すなわち登張竹風の『ニイチェと二詩人』、『気焔録』及び桑木巖翼の『ニーチェ倫理説一斑』である。その中、『ニイチェと二詩人』と『ニーチェ倫理説一斑』にはいずれもニーチェの伝記が含まれる。そのほか、雑誌にはニーチェの伝記も若干ある^③。

魯迅が来日した1902年頃、ちょうど日本最初のニーチェ熱が頂点に達した。1900年に入って、雑誌『帝国文学』と『太陽』を中心として、ニーチェに関する記事が急増した。登張竹風、上田敏、高山樗牛などが相次いで雑誌でニーチェ紹介の文章を発表した。特に1901年8月に樗牛の「美的生活を論ず」が『太陽』に掲載されてから、文壇には大きな論争が起こった。魯迅とニーチェとの関わりはまさにこのニーチェ熱の直後から始まったのである。魯迅の日本留学の後期に書いた「文化偏至論」、「摩羅詩力説」、「破悪声論」の三篇の評論には、ニーチェについて論述している箇所が見られる。魯迅は日本人が書いたニーチェに関する文章や

伝記などのどれかを読んだことがあると考えられる。

明治時代の日本におけるニーチェと言えば、高山樗牛の名を挙げらなければならぬ。

高山樗牛は、1871年1月に生まれ、1902年12月に病を得て世を去るまで、わずか31年の短い生涯を過ごした。日本近代の批評家として揺るぎない位置を占める。その広い視野と雄大な文章とによって、一文出るとに世の耳目を集め、空前絶後の人気を保ったとされる。彼は、『帝国文学』や『太陽』などの編集を通じて文壇と思想界に君臨し、大小あわせて640篇の作品を発表して日清戦争後の新しい時代を描写した。樗牛の思想の遍歴が、三つの時期に画されるとするのは定説である。すなわち、第一期は浪漫主義、第二期は日本主義、第三期は個人主義——それは天才主義・本能主義・ニーチェ主義と言い換えてもよい——として規定される。このうち個人主義の第三期は、樗牛が世論に対してもっとも影響力をもった時期である。彼の自我の主張と「個」への努力は彼の死後、日露戦争後の文壇上主流となった自然主義に先鞭をつけた。

樗牛がはじめてニーチェの名を耳にしたのは、1898年1月頃のことであった。当時パリで開催された東洋学会に列席して帰朝した井上哲次郎が、知友約20人を麹町の富士見軒に招き、ヨーロッパ談義のついでにはじめてニーチェのことを持ち出した。同席していた樗牛も井上の話に耳を傾けたという⁴⁾。樗牛が火を点けた日本最初のニーチェ・ブームは「文明批評家としての文学者——本邦文壇の側面評」⁵⁾の発表によって始まった。この文章が掲載される直前、1899年12月20日付哲学者姉崎嘲風宛の手紙では、「先達よりニーチェ、イブセンなどをのぞいて、又チーグレルの詳論を参照し、独逸現代文学に就いて多少の観念を得た様に思はれる」⁶⁾と述べている。

1895年から、樗牛は文学雑誌『帝国文学』の編集委員として批評欄と雑報欄を担当した。そしてもっとも影響力がある総合誌『太陽』文学欄の記者となり、大量の評論を発表した。とりわけ1901、1902年頃には、その文名はいよいよ高まり、一世を風靡するほどであった。

1902年、すなわち樗牛が没した年の4月、魯迅は留学生として日本にやってくる。その後、7年あまりの留学生活を送る間、魯迅は学生として勉強を続けながら文学活動を行っていた。当時もっとも注目されたのは、彼が批評家の立場から、『浙江潮』、『河南』などの留学生雑誌に発表した十数篇の民族主義、個人主義の思想を表した文章である。魯迅の作品は樗牛には言及していないが、樗牛と同時代の木村鷹太郎、上田敏、

森鷗外などの文章についてはこれを読んだことが知られ、引用例も認められる⁹⁾。樗牛の実弟の斎藤信策と親友の姉崎嘲風が編集した『樗牛全集』は、魯迅の日本留学期間中すでに出版されていた。魯迅はこれらの雑誌・書籍を通じて樗牛の文章を読んだ可能性が高い。

同じ明治30年代という時代背景のもとで、時代的な文学的資源の共有、ドイツ文化・思想への接近、及び気質・興味の類似点から見れば、魯迅と樗牛両者の間に関わりが存在していることは否定できないであろう。彼らのニーチェ理解における同一性と異質性は何か、その理由は何か？ 筆者はいくつかの側面から魯迅のニーチェ理解と日本の知識人のニーチェ理解との異同をめぐって検討したい。

2. 文明批判について

日本のニーチェ紹介者らにおけるニーチェと魯迅におけるニーチェとの間には顕著な共通点がある。それはニーチェを「個人主義」の最大の代表者として、また19世紀の「文明批判者」として紹介していたことである¹⁰⁾。

高山樗牛の「文明批評家としての文学者」は、日本におけるニーチェ流行に大きな影響を与えたとされる文章である。この文章には、この時点での彼の思想が、既に国家主義的な傾向から個人主義的な内容に移ったことが明確に現れている。彼は文学者の真の使命は文学批評家としての点に存することを説き、ニーチェ、トルストイ、イブセンなどの19世紀文明に対する批評が如何に深刻であり、かつ如何に適切であるかを論じたのであった。樗牛は「彼（ニーチェ——筆者注）の説は是に至りて現時の民主平等主義を根本的に否定し、極端にして、而も最も純粹なる個人主義の本色を発揮し来りたるを見る」と評価している。

樗牛にとっては、ニーチェの個人主義とは西洋の19世紀文明、特に平等主義の反対に位置するものであった。

ニーチェは殆どあらゆる方面に於て十九世紀の文明に反抗せり。
 (中略) 彼れの説は是に到りて現時の民主平等主義を根本的に否定し、極端にして、而かも最も純粹なる個人主義の本色を発揮し来りたるを見る¹¹⁾。

1901年、日本におけるもっとも熱心なニーチェの紹介者である登張竹風は「フリードリヒ・ニイチェを論ず」¹²⁾を著して、ニーチェを「極端なる個人主義の鼓吹家」とし、そして「人類は偉人天才を生ぜむが為に孜孜として、勉めざる可からず。之を外にして人類の天職あることなし」

と述べる。さらに彼は若者たちに「諸君、若し個人の才能を欲し自ら天才たらむを冀はば請ふニーチエを読め」と呼び掛けた。

この年の『太陽』第六号に掲載された「ニーチエ思想の輸入と仏教」⁽¹¹⁾では、ニーチエが出現したことは「科学熱の旺盛なる今日の独逸哲学中に一種の異彩を放ちし天来の福音に似る」と述べる。

無署名の「学者と文士との対抗」⁽¹²⁾では、「ニーチエは過去一百年間に於ける科学の成績にあきたらざる者なりと、渠はあらゆる方面に於いて十九世紀の文明に反抗せりと、渠は人格独立の為に歴史発（展）説を否定せりと、渠は人道の目的は模範的人物たる天才、すなわち超人の産出にありと唱へたりと、渠は民主平等主義を排撃して極端なる個人主義を鼓吹する」と述べている。

一方、魯迅は「文化偏至論」において、シュティルナー、ショーペンハウエル、イプセンらに続いて、ニーチエを個人主義の思想家の最大の代表と見なした。彼は次のように述べている。

ニーチエという人物は、個人主義のもっともすぐれた闘士だった。彼はただ英雄と天才にのみ希望を託し、愚民を基本とすることを蛇蝎のごとく嫌った。彼はこう考える、政治を多数者にまかせておけば、社会は一朝にして生命力を失ってしまう。それよりは、凡庸な民衆を犠牲にして、一、二の天才の出現を求めるほうがましである。天才が出現すれば、社会の活動もまたはじまる、と。これは超人説とよばれ、かつてヨーロッパの思想界を震撼したものである⁽¹³⁾。

魯迅によれば、19世紀の西洋文明には二つの偏向がある。一つは「物質」であり、もう一つは「多数」（衆数）である。発達した物質文明は、人々に利益をもたらしたと同時に、社会全体を物質崇拜に陥らせる。一方、自我の覚醒や、平等自由の観念などは民衆に平等の権利をもたらすと同時に、次第に多数が天下を統治し、独自の見解を持つ人が排斥されるという現象も多くなってきた。彼は次のように述べている。

しかも社会民主の傾向がますます勢力を強めたので、個人はすべて社会の一分子ということになり、山をくずし谷を埋めることを理想とし、天下の万民を一致させ、社会における貴賤の差別を廃止しようとした。（中略）そのうえ、世の中には賢人はもともと少なく、卑俗な連中が横行するのは防ぎようがないから、このような傾向に触まれて、社会は全体として凡庸に陥っていく⁽¹⁴⁾。

魯迅はこう考える。多数政治を主張する連中はもし西洋の立憲民主制度を中国に持ち込んで実行すれば、その結果は「かならず多数をたのん

でその少数者をいじめる。大衆の政治の名を借りてはいるが、その圧制ぶりには暴君よりもずっとひどい」⁽¹⁶⁾のものであった。

文明の偏向に直面して、「大人や賢者は早くもその弊害を知って、憤慨し嘆息した。これが十九世紀末葉に思潮の変化を生じた原因である」⁽¹⁶⁾と、魯迅が述べている。

魯迅が19世紀文明の悪弊を救う潮流として見いだしたのは、ニーチェをはじめとしての個人主義の系列に立つ思想家たちであった。彼はニーチェらの個人主義が「本質的には、十九世紀文明を矯正するためにおこったのである⁽¹⁷⁾」と述べ、ニーチェらを19世紀文明が「物質」、「多数」(衆数)へ偏向することを拒むことができる「聡明な人物」(明哲之士)であり、「二十世紀の新精神」の代表と見なした。

樗牛らも魯迅も、ともに欧米におけるデモクラシーは時間の推移と共に極端に趨って行き、しだいに凡人本位主義となってしまった。天才を殺し、すべてを日常化することは、西洋19世紀における弊害の一つである。ニーチェらの個人主義こそは、「十九世紀文明の王冠」⁽¹⁸⁾、「二十世紀文化の出発点」(二十世紀文化始基)⁽¹⁹⁾であると考えた。文明批判の態度と近代文明への批判という枠組み自体は、魯迅のニーチェ理解が樗牛らのそれを受け継いでいるものである、という点についてはすでに伊藤虎丸に指摘されている⁽²⁰⁾。しかし、筆者には、文明批判について、魯迅は樗牛らと相違する側面があると思われる。

魯迅は当時の日本におけるニーチェ紹介者と同じように、ニーチェを「文明批判者」として受け取り、ニーチェ本人がそうしたように19世紀の「物質主義」、「平等主義」などの近代文明に反抗し、これを批判した。しかし「文明批判」について具体的に見ていくと、その把握の仕方は、日本の言論人たちとはかなり違いがあるのである。

まず、文明の「悪」を生み出した根本原因についての理解が異なっている。

日本の文化人、例えば高山樗牛、登張竹風らは、直接ニーチェの説を引用したり、解釈したりしている。ニーチェと同じように、文明の「悪」の原因を歴史になすりつける。そこから歴史、歴史家、特に歴史教育に対する批判を導き出すのである。例えば、樗牛は「文明批評家としての文学者」では、ニーチェの説によってこのように述べている。

以為く、十九世紀の吾人は歴史の多きに勝へざる也。主観を没し、人格を虐げ、先天の本能を無視するものは歴史也。個人自由の発達を妨げ、凡ての人類を平凡化し、あらゆる天才を呪詛するものは歴

史也⁽²¹⁾。

そして、ニーチェの「個人の為に歴史と戦へり」という「偉大なる人格」を称賛した。

他方、魯迅にとっては、その「悪」は文明の発展と変化がもたらした客観的な「偏向」(偏至)である。彼はこう考える。

思うに、人類が今日つくりあげたものは、すべて以前の人々がのこしたものを継承しているから、文明はかならず時とともに変化するものであり、また旧来の主潮に反抗することもあるから、文明もまた偏向をまぬかれない⁽²²⁾。

文明はかならず前人ののこしたのものにもとづいて発展してきたので、過去の事物を矯正するために偏向を生ずることがある⁽²³⁾。

次に、樗牛はニーチェらをヨーロッパ19世紀文明の批評家として称賛すると同時に、目を日本の文壇へ移し、批判の矛先を文壇・思想界の煩瑣な学風に向けた。

吾人は茲に顧みて吾邦文学者の多くが、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薄志弱行を遺憾とせざるを得ず⁽²⁴⁾。

また姉崎嘲風宛ての手紙から、樗牛が如何に当時の学界、思想界、文壇に失望して大きな不満を抱いたことが分かる。

嗚呼君よ、文明の苦痛は斯る時世に於て最も深く感ぜらるゝものに非るか。今の思想界の煩瑣と平和と単調と凡俗とは、何時まで吾等を欺き、吾等の精神に安慰を与へ得べしとする欺⁽²⁵⁾。

樗牛は「薔薇花は砂漠に咲かざるなり、本邦文芸の前途亦遠い哉」⁽²⁶⁾というため息をつきながら、「真の晴天は暴風の後に来るが如く、戦闘を経ざる平和には非ざる也」⁽²⁷⁾と指摘した。彼が期待するのはニーチェ、イブセンのような「強健なる意志と崇高なる理想」⁽²⁸⁾を持つ人物、及びパイロンの「悪魔の如き力」、ハイネの「毒蛇の如き舌」⁽²⁹⁾であり、そのような人物によって一日も早く文壇の平和が破壊され、思想界の面目を一新させることを理想とする。

一方、当時の中国は、日本と異なり近代的な思想界と学术界はまだ形成されていなかった。このため、魯迅は批判の矛先を「偽志士」に向けてることになった。魯迅によれば、一部の外国に留学した連中は、近くは中国の現状を知らず、遠くはまた欧米の実態を調べもせず、盲目的に西洋の工業・商業・立憲・国会等の導入を主張した。魯迅は、これらの文物・制度は枝葉末節にすぎない、連中は問題の本質を見逃している、欧

米の強さの根底は人間にある、と指摘した。次の一節は彼の主張を明確に表している。

世界に生存して、列強と競争しようとするれば、第一に重要なことは人間にある。人間が確立してしかるのち、どんな事業でもおこなうことができる。人間を確立するための方法としては、個性を尊重し精神を発揚することが、ぜひとも不可欠である⁽⁹⁾。

さらに、魯迅が最も注意を払ったのは、文明批判の対象と内容よりもむしろニーチェの近代文明に反抗しそれを破壊する精神であった。

この精神とは、彼自身の言葉で言えば、「旧弊をいやす薬となり、新生への橋渡しとなる」⁽¹⁰⁾のものであり、「二十世紀の新精神」である。魯迅はこの精神を「意志力」で表した。「文化偏至論」には、「強靱な意志力」、「絶大な意志力」、「意志の強烈な人物」、「意志力によって活路を切り開く」⁽¹¹⁾というような言葉がしばしば現れる。魯迅にとって、反抗・破壊の源泉は意志力である。この「意志力」に、読者は誇張のニュアンスを読み取るかもしれないが、魯迅における「個人主義」の最も重要な特徴の一つと思われるのである。ニーチェにおけるこの精神は、魯迅の思考に合致したらしく、後々までこれとよく似た記述を残している。

破壊がなければ新たな建設はない、確かにそうだ。だが、破壊があっても必ずしも新たな建設が起こるとは限らぬのである。ルソー、シュティルナー、ニーチェ、トルストイ、イブセン等の人物は、ブランドスの言によれば、「軌道破壊者」である。実際、彼らは破壊したうえに掃き出してしまったのだ。大呼突進して、脚にからまる古い軌道は、丸ごとであろうと破片であろうと、すっかり掃き出してしまふ⁽¹²⁾。

魯迅にとって、このような人間こそ、「万民にさからうこともおそれない強者」と「将来の世の中の柱石」⁽¹³⁾であり、「理想的な人格」であると言えるであろう。

以上に見てきたように、魯迅も日本の言論人と同様、ニーチェを個人主義の代表者としてとらえ、ニーチェの人格とその個人主義に対して最高の称賛を与えた。それと同時に、「個人主義」は、「凡人」・「衆愚」の反対の概念としての「天才」・「超人」とも繋がりを持っているのであり、その対立項は「平等主義」、「衆愚主義」である。魯迅も日本の紹介者らも「個人主義」に則って、19世紀ヨーロッパ近代文明を批判する。批判する立場はほぼ同じであるが、しかし近代文明の「悪」を生み出した根本原因についての理解は、両者は異なっている。すなわち、樗牛や

竹風らは文明の「悪」の原因を歴史教育になすりつける。魯迅にとって、その「悪」とは文明の発展と変化をもたらした「偏向」であり、客観的法則である。また、ニーチェらのヨーロッパ文明批判を学んで、樗牛も魯迅も自己の現実的目的をもった。しかし、その着目は相違する。樗牛が意図したのは、「個」の「時代の精神」を借りて文壇と思想界の煩瑣、皮相、浅薄な学風と凡人主義を攻撃することであり、また期待したものは真の文明批評家の出現である。一方、魯迅が強調したのは、「物質を排除して精神を発揚し、個人を尊重して多数を排斥すべきである」⁽³⁵⁾という点であり、期待したのは人間の内面の精神生活を発揚し、個性に充実させ、国民に覚醒させ、「砂の集まった国は転じて人間の国となる」⁽³⁶⁾ということであった。さらに、魯迅がもっとも注意を払ったのは、文明批判の対象と内容よりむしろニーチェの近代文明に反抗しそれを破壊する精神、意志力であった。

3. 人生問題について

樗牛自身は「予は矛盾の人也。煩悶の人也」⁽³⁷⁾と言っている。樗牛における矛盾と煩悶は、時代の精神状態、すなわち日清戦争後に進んだ産業社会化の現実を反映していると言える。同時にそれも彼自身の内面から出た人生問題に対する思考、そしてその思考によってもたらされた苦悩から出たものである。樗牛は仙台の第二高等学校予科時代、既に「人生終に奈何、是れ実に一大疑問にあらずや」⁽³⁸⁾と、真剣に人生に対する思考を始めていた。

人生の意義に対する探求は未来に対する希望につながる。もしも未来への希望と現実との距離が大きくなれば、往々にして樂觀から悲観へ、やがてはこの世に対する絶望へと向かうことであろう。樗牛はおそらくこのような心の道程を経験したのだと思われる。

人間の歴史は希望の歴史なり、否希望を求めて煩悶するの一大哀史なり。吁希望乎、希望乎、希望は終に得べからざる乎。(中略) 嗚呼寧ろ知らんや、厭世なる二字は此未解の疑問に向て最後の答案を与ふるものに非ざるかを⁽³⁹⁾。

しかし、このような厭世の時にあっても、樗牛の希望と光明を希求する努力は止むことがなかった。耐え難い人生の負荷の重さに対して、彼は依然として「幸に絶望せず、歎嗟せず何時かは光明の天地に遭遇するの日あるべきを信じて静に其の修養に勉めたりき」⁽⁴⁰⁾と言っていたのである。

樗牛の評論・隨筆・小品・史伝そのいずれにも、必ずやその裏に詩情、詩趣が潜んでいた。樗牛においては、「詩」は人生であった。人は詩を読む、あるいは詩を書く時、真実かつ厳肅な人生を感じることができる。

予は是等詩人（パイロンたち）の文字を通じて人生の最もなる嚴肅なる事相を感受するを楽しむ。（中略）吾等は箇中に作者の生涯を想ひ、彼等が自読せる人生の事相によりてその詩篇を解く、詩篇ここに到て人也、命也、人生也⁽⁴⁾。

樗牛の思想の変化はいくつかの段階を経たが、その思想の根底を貫くものは、人生への苦悩と、その矛盾・煩悶から脱出しようとするあがきであろう。それが樗牛の思想の過程において始終存在していたことは、彼自身の告白を見れば分かる。

人は兎に角死生の間に入出すると、人生の趣味もいくら分かる様だ。此頃は宗教に関して思念することも往々ある。同時に僕の個人主義とでも言ふべきものが、一層明瞭になった。ドーモ日本主義時代の思想が、僕の本然の皮相なる部分の発表にすぎなかったことが今から思はれる⁽⁵⁾。

さらに、ほぼ同じ時期のもう一通の手紙には、

此頃の僕の精神には、此の一兩年の間に醗酵し來ったとも思はれる一種の変調が現はれて來た。（中略）要するにロマンチズムの臭味を帯びて居る一種の個人主義たることは争はれない。僕は曾て日本主義を唱へて殆ど國家至上の主義を賛したこともある。今に於ても是の見地を打破るべき理由は僕には持ち得ぬ、唯是の如き主義に満足の出来ぬ様になったのは、僕の精神上の事實である⁽⁶⁾。

と記されている。

思想の変化であれ、歳月の流れであれ、矛盾と煩悶ははじめから終わりまで樗牛に伴ったものである。このような心境を異国にいる親友の嘲風に漏らした。

足下よ、悪夢に魘はれたる夜は眠らざるに等し、予は実に是の十数年に歳月をかかす煩悶の間に過ごし人生の負荷寧ろ其の重きに堪えざるを覚えたり。（中略）今や齡既に而立に及びて青春將に暮れむとす、而して矛盾と煩悶と依然として元の如きや。ああ足下よ、是を如何かすべき⁽⁷⁾。

文名を大いに振った当時の樗牛ではあったが、その苦悩・煩悶に到底堪えきれないほどであったことが以上の手紙から知ることができる。

この手紙を出した二ヶ月後、樗牛はニーチェ論争を引き起こした「美

の生活を論ず」⁽⁴⁹⁾を発表した。この文章において、樗牛は人生の幸福・目的は本能の満足にあり、「本能」は人性本然の心身両面の要求を含むということ説いている。

何の目的ありて是の世に産出せられたるかは吾人の知る所に非ず、然れども生れたる後の吾人の目的は言ふまでもなく幸福なるにあり。幸福とは何ぞや、吾人の信ずる所を以て見れば本能の満足即ち是のみ。本能とは何ぞや、人性本然の要求是也。人性本然の要求を満足せしむるもの、茲に是を美的生活と言ふ⁽⁴⁹⁾。

絶対的価値を持つ美的生活に対して、道徳と知識はただ相対的な価値を持つだけであるから、それは人生を真に解釈するにはならないものである。

道徳や、知識や、是の幸福を調撰して、其の発達を助成する所に用あり、其の用や消極的たり、相対的たり、方便たり、手段たり。夫の偽学と言ひ、腐儒と言ひ、方便主義と言ふが如きものは畢竟是の人生に帰趣に関する本末を顛倒したる処に生ずる病的現象に外ならざるのみ⁽⁴⁹⁾。

しかしながら、実は「美的生活」も最終的に樗牛の人生問題を解決するものではなかった。精神的苦悶が続いている間、彼が出会ったのは日蓮であった。宗教に精神の慰めを求めたのである

一方、留学時期の魯迅も人生問題に対して関心を抱いていた。弘文学院時代の彼は許寿裳とたびたびこの問題について議論した。当時の彼の文章を読めば、同じ個人主義の立場に立っているものの、樗牛と相違する部分が相当あることが認められる。

まず、個人の幸福や人生の趣味、「人性本然」の要求などに力点を置く樗牛に比べ、魯迅は国民の覚醒、「個」の確立を重要視した。「国民は覚醒し、個性は充実し、砂の集まった国は転じて人間の国となる。人間の国が建設されてこそ、空前の威風をそなえ、世界に屹然と独立するだろう」⁽⁴⁹⁾というのが、魯迅の認識である。

次に、樗牛の矛盾と煩悶は、主に個人の生き甲斐とは何かという問いへの答案が得られないこと、及び文壇に対する不満から生み出されたものである。これと比べ、魯迅の苦悶と焦燥は、中国の置かれた寂寞たる現実、そのような中で民衆の精神的支柱となる存在がいまだなかなか生まれてこない状況に対して感じたものである。「今日の中国は、まさに一個の寂寞の境である」⁽⁴⁹⁾、「いま、中国において、精神界の戦士たるものはいずこにいるであろうか。至誠の声をあげ、われらを善、美、剛毅

に導くものがあるだろうか？あたたかき声をあげて、われらを荒涼たる寒冷より救い出すものがあるだろうか？」⁽⁵⁰⁾

さらに、未来に対する希望という点については、魯迅が確乎とした信念を持っていたことも指摘しておかなければならない。

だが、私はまだ未来に大いなる希望を失ってはいない。賢者の心の声を聴き、その内なる光を見んことを思うからである。内なる光は暗黒を破り、心の声は虚偽を断つ。人の社会にこれらがあらわれるならば、あたかも、早春の空に雷霆のとどろくとき、百草はこれによって芽ぶきをはじめ、曙の光が東の空にさしそめれば、真夜中は去りゆくがごとくであろう⁽⁵¹⁾。

また、理想的詩人像についても、魯迅と樗牛は相違するところがあった。樗牛にとって理想的詩人とは、「国民詩人」であり、「国民的性情」を歌う詩人である。一方、魯迅にとってのそれは「摩羅詩人」、すなわち「反抗挑戦」の声に満ちる詩人である。魯迅は「摩羅詩力説」において、パイロンをはじめとする「摩羅派」（ロマン派）の詩人たちを取り上げ、大きな称賛を与えた理由は、これらの詩人たちは人心を充分に掻きたてる「力」をもち、みな世に諂う安逸の歌を歌わず、天と争い世俗と戦うことを主旨としたからである。

4. 「天才」と「超人」について

樗牛の「天才」、「超人」についての言説に、ニーチェの強い影響が見える。

「文明批評家としての文学者」において、樗牛はニーチェの「人道の目的は衆庶平等の利福に存せずして、却て少数なる模範的人物の産出にあり。是の如き模範的人物は即ち天才也、超人也、即ち是れ無数の衆庶が育成したる文名の王冠とも見るべきもの也」⁽⁵²⁾という主張を紹介した。樗牛によれば、民衆は自ら自己の為に生存するのではなく、「唯是の如き天才、超人の発生を助成する限りに於て其の生存の意義を有するのみ」⁽⁵³⁾ということになる。ここにおいて、民衆はただの手段と工具に過ぎず、無意味な存在となる。それでは、もしも天才がいなければ、世界はどのようなのであろうか。樗牛は次のように述べた。

吾人の世界より天才を除き去れよ、残る所果して何物ぞ。歴史は空虚とならむ、世界は暗黒とならむ、人生は寂寞たらむ。吾人夫れ何に頼り誰を憑みてか此世に生存すべき。天才は正しく社会の名誉也、国家の宝冠也、人類の光明也⁽⁵⁴⁾。

天才の敵は民衆であり、凡人である。天才の出現を妨害し、民衆と凡人を作り出す凡俗なる平等主義、道徳主義、教育主義は、樗牛の攻撃の目標となった。

吾人は恐るゝ余りに多くの人は生まれたるに非ざる乎。凡俗至極なる平等主義は是の如くにして行はるゝに非ざる乎。天才は是の如くにして狂者として迫害せらるゝに非ざる乎。天才の出現を沮害するもろもろの教育主義、道徳主義、吾人凡て是を憎む⁽⁵⁹⁾。

ところで、樗牛は「天才」、すなわち「模範的人物」を、どのようなものと認識していたのだろうか？

我は天才の出現を望む。嗚呼日蓮の如き、奈破翁一世の如き、詩人パイロンの如き、大聖佛陀の如き、哲学者ショペンハウエルの如き英雄豪傑は最早や此世に出づる能はざる乎。久しい哉、我の凡人に倦めることや⁽⁶⁰⁾。

さらに、樗牛は「天才の犠牲」において、

世に凡人の数幾十百千萬億ありとするも、人類に於て何の益する所ぞ。願はくは彼等の十萬を割いて一パイロンを得む。願はくは彼等の一百萬を割いて一奈破翁を得む。我に一日蓮を與ふるものあらば、願はくは代ふるに一千万の凡人を以てせむ。我に一釋迦を與ふるものあらば、一億萬亦惜しむに足らざらむ⁽⁶¹⁾。

と述べた。

以上によって、樗牛における個人主義の一要素である天才主義には、貴族的側面が存在したことが分かる。このような大衆を無視し、個々の人間の価値を軽視する態度は、樗牛の文明批判をするという立場から見た偏りであるが、人生の煩悶から脱出し、理想的人格をさがすという努力が窺えると同時に、ここからも詩人としての樗牛の強い気質が感じられる。

魯迅も樗牛と同様にニーチェの天才主義、超人学説を西洋の新思潮として紹介し、また「天才」、「超人」の対立項を凡庸な民衆としている。そして、天才主義という観点から平等主義、凡人主義に反対する点に於いて、魯迅と樗牛との考えも類似していた。

一方、「天才」、「超人」について、魯迅と樗牛らと、そしてニーチェ本人との理解は懸隔が存在していると思われる。この点について、魯迅の考え方は特に独自性を示す部分であろう。

まず、ニーチェの超人は非現実的なものであるに対して、魯迅の超人は現実性に富む。

ニーチェにおいては、人間は「動物と超人との間にかけて渡された一本の綱」であるが、「超人は大地・海・電光」である⁽⁵⁸⁾。登張竹風は「フリードリヒ・ニーチェを論ず」の中で、ニーチェの超人に関する解釈を三組の概念に総括した。一、「超種（超人）と常種（人類）」；二、「新貴族と奴隸」；三、「天才と凡人」⁽⁵⁹⁾。ここでは、超人は人類と全く違う未来に属する族類である。

一方、魯迅は人種の絶え間ない進化を認め、将来になってもっと高尚で、円満な人類が出現することを信じる。しかしそれはニーチェのように茫漠(渺茫)、超然として人類から遊離することではない⁽⁶⁰⁾。魯迅は終生中国民族の奴隸性を批判し続けたが、その目的はそのような奴隸的性格から脱却した「第三の時代」⁽⁶¹⁾を創ることにあったのであって、奴隸を新貴族の培養土と見なしたニーチェの発想とは根本的に異なっていた。彼が期待するのは一人一人の庶民が覚醒して自己を乗り越えて「超人」という「真」の人間となっていくことである。魯迅が庸俗と衆愚を蔑視し、希望を「精神界の戦士」に託すのは、「多数をたのんでその少数者をいじめる」現象や、天才の抑圧や平等主義に反対するためである。そして少数の先達者を通じて、中国の置かれた蕭条・寂寞とした現実を打ち破り、「人間を確立」し、「国をおこす」目的を達成させることを目指すのである。それはニーチェのように強者が弱者を酷使し、「超人」が凡庸な人間を畜類と見なすこととは異なった思想であると言わなければならない。

次に、魯迅の「超人」には、彼の現実の社会と民衆に対する関心が含まれている。

留学期の魯迅はニーチェの『ツアラトウストラ』を愛読した⁽⁶²⁾。魯迅の留学期の文章の中に、『ツアラトウストラ』を引用しているものが二つある。一つは「文化偏至論」であり、それは第二部第十四章の「教養の国について」からである。

私は遠くまで歩きすぎて、伴侶を失いひとりとなった。いまの世をふりかえって見ると、それは文明の国であり、華麗な社会である。だがこの社会は確固たる信仰をもっていない。民衆の知識は創造性に欠けている。このような国にいつまでも留まっておられようか。

私は父母の国から追放された。まだ期待できるのは子孫のみである⁽⁶³⁾。

もう一つは「摩羅詩力説」の冒頭に引用されたものであり、それは第三部第十二章の「新旧の諸板について」の一節である。

古き起源を求め尽くしたる者は、未来の泉を求め、新しき起源を

求めむ。おお、わが兄弟よ、遠からずして新しき生命は興り、新しき泉は深淵より湧きいづらむ⁽⁶⁴⁾。

以上のことから、現実社会への不満、先覚者の孤独感、そして故国に対する郷愁を読み取ることができる。それと同時に、魯迅が託した未来への希望や、子孫や新しい事物、新しい力への期待が感じ取れることであろう。

その後、魯迅もたびたび「天才」と「民衆」の関係に言及した。例えば、

天才といっても、べつに深林や曠野に自生する変り種ではありません。天才を生み育てることのできる民衆によって生み出され、育つて来るものなのです。だからこのような民衆のないところに天才はおりません⁽⁶⁵⁾。

更に、魯迅の「超人」像には、理想的な人格を追求する彼の願望が含まれている。

許寿裳の回想によれば、弘文学院時期に魯迅と彼がしばしば議論したことは、「理想的な人間性」がある⁽⁶⁶⁾。魯迅が希望を託すのは、少数の先達者を通じて、中国の置かれた「蕭条」・「寂寞」とした現実を打ち破り、「人間を確立」し、「国をおこす」目的を達成させることを目指すのである。彼にとって、このような人間こそは卑俗・虚偽・暗黒・蕭条を破ることのできる「精神界の戦士」であり、その主な特徴は、第一に反抗、第二に破壊、第三に躊躇することなく貫徹する意志力にあるのであった。ある意味では、魯迅における「超人」は理想的な人間の代名詞と言えるであろう。

以上のことによって、魯迅はニーチェの「超人」の貴族的な部分をそのまま受容していたのではなかったと分かる。魯迅における「天才」と「超人」とは、おもに「先達」（先覚者）、「精神界の戦士」を指すのであり、いくつかの特徴を備えた人間のことである。それは、第一に、「個」としての独立性である。彼は、イプセン「民衆の敵」の主人公の言葉を借りて、「全世界で最大の強者はただ独り立つ人間だ」⁽⁶⁷⁾と言い、このような人間観を称賛した。第二に、平民性を失わない人道主義である。「義侠を尊び弱者をたすけて不平等を正し、有力なる愚昧の社会を倒さんとし、社会全体より憎まれてもおそれぬ」⁽⁶⁸⁾弱者の立場に立つ人間、及び「独立を重んじ自由を愛し、奴隷がその前に立てば、必ず心より悲しみかつ目を怒らして睨む、心より悲しむのはその不幸を哀れむからであり、目を怒らして睨むのは戦わぬことを怒るからである」⁽⁶⁹⁾というよ

うな正義の士こそは魯迅が最も評価するものである。第三に、「意志の力」(意力、意志力)を強調することである。魯迅における理想的人格は、以下のようなものである。

望むらくは、ただ人並みはずれた強靱な意志力をもつことだけであり、意志と情感によって現実の世の中に処し、しかも勇猛と奮闘の才をそなえ、何度倒れても、ついにはその理想を実現できるような人であった⁽⁷⁾。

ニーチェが求めたのは、意志の力が絶大で、ほとんど神に近い超人であった。イプセンが描写した人物は、変革を生命とし、力強く闘争に長じ、万人にさからうことも恐れない強者であった⁽⁷⁾。

魯迅は「意志の力」をもっている人間を社会にとって最も貴重なものと見なし、「二十世紀の新精神は強風怒濤のさなかに立って、意志の力によって活路をきり開くであろう」⁽⁷⁾と予言した。

従って、魯迅における「超人」は、現実の人生への関心を示し、国の盛衰を思うという土台の上につくられることになった。それは彼の「人間を確立する」、「国をおこす」という目標と一致するものである。この特徴は日本におけるニーチェ流行には見られなかったものである。

5. 魯迅におけるニーチェ理解の性格——結びに代えて

20世紀初頭、つまり明治30年代の日本の文壇の事情・流行などは、魯迅と梶牛兩者にとって同一の知識的・思想的資源をもたらした。ヨーロッパ、特にドイツ文化の背景及び共通の個性は、魯迅が梶牛へ、またニーチェらへの接近に可能性を提供した。さらに、その裏にはニーチェに対する共通な受容基盤が存在していると考えられる。すなわち、先進のヨーロッパ諸国に対してアジアは後進であった。急速に進んでいる日本に対して中国は後進国であった。どのように後進から脱却して近代化に達するのか、当時の知識人にとって重大な課題であった。外国思想の摂取は当然ながら急務となった。ドイツ人のニーチェの思想が一部の日中知識人に受容されることは意外ではない。

梶牛と魯迅との共通点と言えば、まず、二人においてその個人主義が共通の根源をもつことである。共通の根源とは、すなわちニーチェを代表とする19世紀後半の西洋近代の個人主義である。周知のように、ニーチェの思想は非常に豊富かつ複雑であるので、彼を「個人主義者」と呼ぶのは不適切であろう。しかし、ニーチェ思想に近代個人主義の要素が顕著であるのは事実である。特に、20世紀初頭の日本と中国では、一般

的にニーチェを「極端な個人主義者」とし、ニーチェの学説を「個人主義」と捉えた。この種の「個人主義」には個性、主体性というような要素が含まれと同時に「英雄主義」、「天才主義」の色彩が濃厚であった。これは近代の日中両国の知識人におけるニーチェ理解と本来のニーチェとの間のギャップと言える。次に、文明批判について、二人はともに主として19世紀文明に批判的であった。最後に、二人はともにロマン主義的、詩的性格をもっていた。これも彼ら自身の気質と合致する。さらに、使用される言葉、概念が同じあるいは類似することである。すなわち両者に類見する言葉、イメージに共通性がある⁷⁹。

しかし一方、梶牛と魯迅とは、それぞれの国・社会の背景や置かれた立場などの差違に支配されたために、共通の思想的根源をもっていたにもかかわらず、形成されたそれぞれの思想に隔りが生じたのも、また不自然なことではない。

第一の相違点は梶牛と魯迅の「個人」に関する理解の違いである。梶牛における「個人」は目的であり、魯迅における「個人」は手段であった。梶牛の「美的生活を論ず」によって分かるように、彼は個人の幸福・本能满足させることを重要視した。それに対して、魯迅は往々にして「国を興す」「民族自立」のため、「人間を確立する」ことを手段とした（この手段は彼にとって不可欠な前提である）。二番目の相違点は梶牛の「内向」と魯迅の「外向」である。すなわち、梶牛は外面から内面に傾いていく過程で、個人の生の永遠・無窮を求めた。彼は「国民的性情」を代表できる歴史上の人物をさがした結果、発見したのは平清盛や日蓮であった。一方、魯迅が唱えたのは「外国に新しき声を求める」⁸⁰ことであり、彼が出会ったのはバイロン、プーシキンなどであった。三番目の相違点は梶牛の「宗教感情」と魯迅の「現実態度」である。梶牛は生涯の後期に至って、精神上の慰藉を求め続けて、しだいに宗教的世界へ傾倒した。「小児の心を以て一切を観察せざるべからず」⁸¹と主張した。一方、魯迅はいつでも現実を直視し、回避しなかった。両者における第四番目の違いは、梶牛の「貴族性」と魯迅の「庶民性」である。ここでいう「貴族性」とは、上流社会、統治階層の立場である。他方、「庶民性」とは、圧迫された民衆を思いやる人道主義に基づく圧制者に対して闘争を行う立場である。

魯迅とニーチェとの出会いは、留学時代の彼の新しい思想的到達点であった。しかし、彼の思想の全てを覆うものではない。魯迅の豊富さは他の思想的要素との関わりを通じてあらわれたと見るべきである。いわ

ゆる「他の思想的要素」とは、「人道主義」、「ロマン主義」、「民族主義」である⁷⁰。これらも魯迅と梶牛の間の様々な思想的差異をもたらした要因であると思われる。要するに、魯迅においては、個人主義はロマン主義、ナショナリズムと互いに融合している。

総括して言えば、魯迅のニーチェ理解は、基本的に当時の日本のニーチェ流行から得たと思われる。魯迅はニーチェの学説を系統立てて研究したことはないようであり、ただ自分にとって必要な部分だけを選択して受容した。彼はニーチェの個人主義の雄叫びを好み、ニーチェの批判的な思想的閃光に共鳴し、ニーチェのロマン風の警句・格言を楽しんだ。それらはいずれも日本で好まれたニーチェ像に重なるものである。しかし、以上によって見てきたように、魯迅におけるニーチェと日本のニーチェ紹介者におけるニーチェ理解とは等値ではない。魯迅のニーチェ受容はニーチェの若干の精神的要素を吸収して自分の血肉としたのである。彼における「超人」はすでにニーチェの「超人」を換骨奪胎した後のものであり、新しい理想的人格である。魯迅はニーチェを材料として自分の「人間の国」の構想を打ち立てる。魯迅にとって、「人」と「国」は分割できない統一体である。魯迅のニーチェ受容は彼の「人」（啓蒙）と「国」（救亡）に関する思想をより豊潤なものとする上で決定的役割を果たした。言うまでもなく、当時の魯迅におけるニーチェと西洋のニーチェ理解、そして本来のニーチェとの間には、二重、三重のギャップが存在していると言えよう。このような西洋思想の受容方式は20世紀初頭の近代化へ志向していく東洋世界では普遍的現象である。皮相的であると言えるが、このような「非真実」あるいは「非本来」こそは、あの時代の思想史にとって、真実かつ本来の一環であろう。

註

- (1) 魯迅とニーチェの思想的関連について、1930年代からの数十年間、瞿秋白、唐弢、洛餘文（王元化）、尾上兼英らの論述は広汎な影響があった。1979年以降、伊藤虎丸、柴蕨雲、張劍胎、汪毅夫、関抗生、黄健、張華、錢碧湘、陸耀東、唐達輝諸氏の論文がある。留学期の魯迅におけるニーチェについて、伊藤虎丸『魯迅と日本人——アジアの近代と“個”の思想』（朝日新聞社、1983年）、同氏「初期魯迅のニーチェ理解と明治文学」（『近代中国の思想と文学』大安、1967年）、張劍胎「早期魯迅的尼采考」（『学人』第九輯、江蘇文藝出版社、1996年）を参照。
- (2) 許寿裳『亡友魯迅印象記』（人民文学出版社、1953年）、5頁。
- (3) 例えば、1901年1月の『帝国文学』第一号には、登張信一郎訳「ニイチェの自伝」と上田敏訳「フリードリッヒ・ニイチェ」がある。

- (4) 赤木柝平『思想家としての高山樗牛』(新潮社、1918年)を参照。
- (5) 明治34年1月『太陽』所載。『樗牛全集』第二卷(博文館、1905年)所収。
- (6) 『樗牛全集』第五卷(博文館、1909年)、375頁。
- (7) 木村鷹太郎訳『海賊』解説とその「パイロン 文界の大魔王」が魯迅に読まれたことが知られる。北岡正子「『摩羅詩力説』材源考ノート」(その二)(中国文芸研究会『野草』、1973年新春第十号)及び中島長文「藍本『摩羅詩力説』第四・五章——北岡正子作るところの『摩羅詩力説材源考ノート』によせて」(颯風の会『颯風』第五号)を参照。
- (8) 伊藤虎丸は「魯迅は、大づかみにいえば、十九世紀の西欧近代文明に対する『文明批判家』としてのニーチェ像を日本文学と共有した」(前掲『魯迅と日本人——アジアの近代と“個”の思想』、56頁)と指摘している。
- (9) 『樗牛全集』第二卷、824頁。
- (10) 『帝国文学』(帝国文学会)、1901年6、7、8、11月号。
- (11) 無署名、姉崎嘲風と見られている。
- (12) 『帝国文学』1901年9月号。
- (13) 『魯迅全集』(学習研究社、1984年)第一卷、78頁。
- (14) 『魯迅全集』第一卷、76頁。
- (15) 『魯迅全集』第一卷、68頁。
- (16) 『魯迅全集』第一卷、74頁。
- (17) 『魯迅全集』第一卷、74頁。
- (18) 樗牛「一九世紀文明の王冠」『樗牛全集』第四卷(博文館、1905年)、995頁。
- (19) 魯迅「文化偏至論」『魯迅全集』第一卷、75頁。
- (20) 前掲伊藤虎丸「初期魯迅のニーチェ理解と明治文学」『近代中国の思想と文学』1042頁。
- (21) 『樗牛全集』第二卷、824頁。
- (22) 「文化偏至論」『魯迅全集』第一卷、69頁。
- (23) 同上。73頁。
- (24) 「文明批評家としての文学者」『樗牛全集』第二卷、833頁。
- (25) 1902年9月『太陽』所載「感慨一束」(姉崎嘲風に与ふる書)『樗牛全集』第四卷、976頁。
- (26) 同上、876頁。
- (27) 同上、977頁。
- (28) 「文明批評家としての文学者」『樗牛全集』第二卷、830頁。
- (29) 「煩瑣学風と文学者」『樗牛全集』第二卷、771頁。
- (30) 魯迅「文化偏至論」『魯迅全集』第一卷、85頁。
- (31) 同上、83頁。
- (32) 同上、82、83、84頁。
- (33) 「再論雷峰塔の倒掉」(再び雷峰塔の倒壊について)『魯迅全集』第一卷、257頁。
- (34) 『魯迅全集』第一卷、82、83頁。
- (35) 同上、69頁。
- (36) 同上、84頁。
- (37) 「姉崎嘲風に与ふる書」『樗牛全集』第二卷、860～861頁。
- (38) 「人生終に奈何」『樗牛全集』第四卷、3頁。

- (39) 「厭世論」『楞牛全集』第四巻、24頁。
- (40) 「姉崎嘲風に与ふる書」『楞牛全集』第二巻、861頁。
- (41) 「文芸雑談・文芸は厳肅」『楞牛全集』第二巻、947頁。
- (42) 1901年6月6日付嘲風宛書簡『楞牛全集』第五巻、400頁。
- (43) 1901年4月24日付嘲風宛書簡『楞牛全集』第五巻、392頁。
- (44) 同注40。
- (45) 1901年8月『太陽』所載。『楞牛全集』第四巻所収。
- (46) 同上、857頁。
- (47) 同上、863頁。
- (48) 同注36。
- (49) 魯迅「破悪声論」、1908年12月『河南』第八期所載、『魯迅全集』第十巻、51頁。
- (50) 魯迅「摩羅詩力説」、1908年2月、3月『河南』第二期、第三期所載、『魯迅全集』第一巻、148頁。
- (51) 「破悪声論」『魯迅全集』第十巻、49頁。
- (52) 『楞牛全集』第二巻、825頁。
- (53) 同上。
- (54) 「天才無き世界」『楞牛全集』第四巻、1006頁。
- (55) 「吾人凡て是を憎む」『楞牛全集』第四巻、1007頁。
- (56) 「天才の出現」『楞牛全集』第四巻、1005頁。
- (57) 『楞牛全集』第四巻、1005頁。
- (58) 「ツァラトゥストラの序説」『ニーチェ全集』（九）、吉沢伝三郎訳、筑摩書房、1993年、22～26頁。
- (59) 『帝国文学』1901年11月号。
- (60) ニーチェの超人の茫漠（渺茫）についての論述は、魯迅「隨感録四十一」と「〈中国新文学大系〉小説二集序」を参照。
- (61) 「燈下漫筆」『魯迅全集』第一巻、280頁。
- (62) 周遐寿『魯迅の故家』（松枝茂夫・今村與志雄訳、筑摩書房、1955年）、288頁。
- (63) 『魯迅全集』第一巻、74頁。
- (64) 『魯迅全集』第一巻、94頁。
- (65) 魯迅「未有天才之前」（天才の出るまえ）『魯迅全集』第一巻、229頁。
- (66) 前掲『亡友魯迅印象記』、20頁。
- (67) 「摩羅詩力説」『魯迅全集』第一巻、118頁。
- (68) 同上。
- (69) 同上、119頁。
- (70) 魯迅「文化偏至論」『魯迅全集』第一巻、82頁。
- (71) 同上、82頁。
- (72) 同上、84頁。
- (73) 例えば、力、意志力、新しき生命、主観、自覚、勇猛、人格、天才、悪魔、声無きなど。
- (74) 「摩羅詩力説」『魯迅全集』第一巻、98頁。
- (75) 「無題録」『楞牛全集』第四巻、1083頁。
- (76) 拙稿「日本留学期の魯迅における個人主義」を参照されたい。新潟大学『現代社会文化研究』第15号、1999年9月。