

ニーチェの「運命愛」について (2)

平 木 幸二郎

第三章 苦しみの肯定

以下の論述を進めるにあたり、これまでの考察を簡単にまとめておこう。運命愛とは、この世界に生ずる一切の出来事を必然的としてとらえるのみならず、それを愛することである。したがって、この人生がもつ暗黒面、つまり、恐るべきもの、不気味なもの、邪悪なもの、およびそれらから生ずる苦しみを、人生から取り除きえないものとして耐えるのみならず、それを「望ましいもの」として愛することである。たんに人生の暗黒面の不可避性を洞察するだけにとどまるなら、ニヒリズムにとどまるだろう。ニヒリズムを越えて運命愛に到るためには、人生の暗黒面を望ましいものとしてとらえてゆく必要がある。

以上から、ニーチェの運命愛を解明するためには、次のことが必要であった。第一に、一切の出来事の必然性とはどういうことか、つまり、ニーチェの必然性の概念、運命概念、究極的には回帰の必然性を明らかにすること。第二に、人生の暗黒面、およびそれらから生ずる苦しみを望ましいとしてとらえるとはどういうことかを明らかにすること。第一の問題は次章で扱うとして、第二の問題の考察が、ここでの課題である。ただし、出来事の必然性の洞察と苦しみの肯定とは、互いに深くからみあっており、もともと切り離すことのできないものであることについては、すでに簡単に示しておいた(第I章第5節)。したがって、両者それぞれについての考察は、同時に両者の内的連関性をより立ち入って明らかにするものではない。

第1節 「十字架にかけられた者に対するディオニュソス」

ニーチェが自伝『この人を見よ』の最後に記した「十字架にかけられた者に対するディオニュソス」という言葉は、従来ヨーロッパを根本的に規定してきたキリスト教的立場に対するおのれの立場を鮮明に示したものである。

ニーチェは、若い頃、ギリシア悲劇の根底を流れる「ディオニュソス的なもの」という不思議な現象に心うたれるとともに、そこに自己の内的経験と最も深く通じあうものをみだした。27歳の時の処女作『悲劇の誕生』は、この発見から生まれたものである。いわゆる批判期といわれる彼の思索の中期には、ディオニュソスという言葉はほとんど完全に彼の著作から姿を消すが、一転し後期に入ると、その到るところで彼の思索を特徴づける根本概念として用いられ、いかに彼がこの異教の神ディオニュソスへの傾倒を強めていったかがわかる。晩年の著作『偶像の黄昏』の中では、おのれのことを、「哲学者ディオニュソスの最後の弟子であるこの私、永遠回帰の教師であるこの私」⁽¹⁾とすら表現している。さて、このディオニュソスとイエス・キリストとの根本的相違について、ニーチェは、ある遺稿の中で次のよ

うに述べている⁽²⁾。

両者とも受難という点では全くかわりはない。一方は十字架にかけられて死に、他方は八つ裂きにされて死んだ。しかし、その受難の意味が両者では正反対である。十字架にかけられた者、およびその者の苦しみは、「この生に対する異議」を、したがって「この生からおのれを救済せよとの指示」を表わしている。これに対して、ディオニュソスは八つ裂きにされることによって再生するのであり、八つ裂きの苦しみは、「生への約束」を表わしている。いいかえれば、ディオニュソスの破滅、苦しみは、あらかじめ再生へと向けられており、生の永遠の豊かさ、回帰が、破滅、苦しみの条件となっている。ここからニーチェは次のようにいう。

おわかりだろうか。問題は苦しみの意味なのである。キリスト教的な意味か、悲劇的な意味か、ということ……。前者の場合には、苦しみは浄福なる存在へ至る道であるべきであり、後者の場合には、存在そのものが、途方もない苦しみをもなお認するほど十分浄福的であるとみなされている。

悲劇的な人間は、この上なく苛酷な苦しみをもなお肯定する。彼はそうすることができるほど十分強く、豊かであり、神化する力をもっている。

キリスト教的な人間は、地上の最もめぐまれた運命すらなお否定する。彼はいかなる形式の生においても、なお苦しまざるをえないほど弱く、貧しく、おちぶれているのである……。

ここに、従来のキリスト教的立場に対立する、ニーチェの悲劇的＝ディオニュソス的立場が簡潔に示されている。悲劇的人間はいかなる苦しみをも肯定する。というのも、彼は、いかなる苦しみをも是認できるほど、この人生は根本において浄福に満ちていることを知っているからである。これに対して、キリスト教的人間はいかなる些細な苦しみをも肯定できない。それで、この世界を不完全な偽りに満ちた世界であると断罪し、それを越えたところに、浄福に満ちた真の世界を虚構せざるをえないのである。

上述のような悲劇的な苦しみとのらえ方を、たとえばわれわれは、ルー・サロメがニーチェに献じた詩のうちに見ることができる。この詩の最後の数句については、ニーチェ自身の中に『この人を見よ』の中で、「あの句は偉大である。苦痛が生に対する異議とはみなされていない」⁽³⁾とまで述べ、賞讃したものである。それは、サロメが生に向かって呼びかけている次のような句である。

汝、もはや我に与うる幸きちを持たずとならば、
さらばよし！ 汝いまだ汝の苦痛をもてり⁽⁴⁾。

たとえ幸福など全くない、苦痛だけしか与えることのない生であっても、なおその生は生きるに値する、その生を私は愛するというもので、ここには限りない生への讃歌がみられる。

しかし、苦痛だけしか与えない生でも、生きるに値するとはどういうことであろうか。われわれが生きるに値すると思うのは、いかに苦痛にみちたものであろうと、やはりそこに何

がしかの喜びがあるからではないだろうか。少なくとも、全くの苦痛だけの、そしてそれ以外に何も無い生を、生きるに値するというのは背理であろう。われわれが恋人からつらい仕打ちをうけ、その人から苦しみ以外の何ものをも与えられなくても、なおかつその恋人を愛さざるをえないというのであれば、それは、恋人から受ける苦しみの中にも、なおかつ喜びがある、少なくとも恋人のいない生活と比べれば喜びがあるからではないだろうか。たしかにそうなのである。全くの喜びのない生は愛するに値しない。だからあの句も、苦痛の中にもある種の深い喜びがあることを前提としているのである。そして、このように苦痛の中にも深い喜びが感じられるところに、悲劇的＝ディオニュソス的精神の特質があるのである。晩年の遺稿の中に次のような言葉がみられる。

悲劇での快感は強い時代や人物の目印である。悲劇的残酷さの中にあって、自己自身へと然りというのは、英雄的精神である。この精神は、苦しみを快として感じるほど十分頑強である⁽⁶⁾。

また『偶像の黄昏』の中では、「悲劇的感情」を説明して、「そのうちにおいて苦痛ですらなお刺激剤として作用するところの溢れ出る生命感情と力の感情」⁽⁶⁾と述べている。ここで「刺激剤」とは生への刺激剤ということである。苦痛が生への異議とはならず、かえって生への刺激剤となり、生への意志を高め、生きることの喜びをもたらすということである。上述の「苦しみを快として感じる」とはこのことを意味している。このように、悲劇的人間にとっては、苦しみの中に快がある。ニーチェはこの事態を、「快は苦痛の一種である」⁽⁷⁾「快は苦しみの一形式である」⁽⁸⁾、あるいは「苦痛はその最高の形式においては一種の快である」⁽⁹⁾といった表現で表わしている。

以上から、この章の課題、苦しみを望ましいものとみなすとはどういうことかということの解明は、ここでいわれている「苦しみを快として感じる」、という事態のより一層たちいった究明ということになる。そしてこのことはまた、ニーチェが「ディオニュソス的」と呼んでいるものの内実を明らかにしていくことでもある。

第2節 『悲劇の誕生』における「ディオニュソス的」の意味

「ディオニュソス的」という言葉がニーチェにおいてどういう意味をもっているかを知ろうとするならば、やはり彼の処女作『悲劇の誕生』をみるのがよい。なんといってもこの書の核心は、ギリシア悲劇の根底に横たわる「ディオニュソス的なもの」の解明にあるからだ。この書はまた、後におのれをディオニュソスと同一視することになったニーチェにとって、以後の彼の全思索の出発点となったものであり、いわば彼の全思索の萌芽をすでに含んでいるといえるものでもある。

ニーチェはここで悲劇についての独自の解釈をおこなっている。従来、悲劇についての解釈の中で中心的位置を占めてきたのは、悲劇は「同情と恐怖とをひきおこすことによって、この情緒のカタルシスを成しとげる」というアリストテレスの解釈であった⁽¹⁾。ニーチェはこの解釈に真っ向から反対する。というのも、悲劇の効果のうちには、いかなる道徳的な要素も混入されるべきでなく、われわれはそれを、純然たる美的領域に求めなければならない

からである。

それでは、悲劇は、偉大な英雄が残酷にも破滅していく姿、その恐るべき光景を描くことによって何を伝えようとするのであるか。それは、一方において、現象の世界に属する個々の存在は、たとえ偉大な存在であろうと、すべて没落する運命にあるということ、それらはすべて破壊と苦しみをまぬがれえないということ、しかし他方において、変化生成する現象世界の根底にある生命は不滅であり、主人公の没落によって微動だにすることなく永遠に生きつづけるということ、このことである。すなわち、悲劇は、「一切の現象のかなたにあって、いかなる破壊にもかかわらず生きつづける永遠の生命」⁽²⁾を表現し、このことによってわれわれに「形而上学的な慰め」⁽³⁾を与えんとするものである。

この「永遠の生命」——ニーチェはこれを「根源的一者」「原存在」「生命ある一者」「根源的なる母」ともよぶ、さらには物自体を意志としたショーペンハウアーにならって「世界意志」ともよぶ——の本質は、生きとし生けるものを生み出す「創造」活動にある。すなわち、おのれの豊かさから驚くほど多種多様な生命あるものを生み出し、それらを生へとかりたてる働きである。根源的一者とは、この創造活動に永遠の喜びを感じる存在である。しかし、創造活動には必然的に破壊がともなう。生まれ出るものがあれば、死ぬものがなければならない。それゆえ、ニーチェはいう。

今やわれわれには、さまざまな現象の闘争や苦悩や破壊などが、なくてはならぬものであるかのように思えてくる。われわれはこの苦悩の狂暴なとげによって刺し貫かれる。がしかし、その同じ瞬間に、われわれはいわば存在に対するはかりしれない根源的快と一体になるのであり、この快の不滅と永遠性とをディオニュソスの恍惚のうちに予感するのである。

恐怖と同情にさいなまれながらも、われわれは幸福に生きるものであるが、それはわれわれが個体として生きるからではなく、生命ある一者として生きるからである。われわれはその生命ある一者の生殖・生産の喜びと融合同化しているのである⁽⁴⁾。

このように、悲劇の目的は、われわれを、根源的一者との、およびそれがもつ根源的快との一体化の状態へと導くところにある。この根源的一者との一体化の状態、これをニーチェは「ディオニュソス的」とよぶのである。

さて、このディオニュソス的狀態を考えるうえで忘れてはならないことは、さきの引用文にもみられたように、この状態において、苦痛と快、途方もない恐怖と歓喜あふれる恍惚感が表裏一体になっているということである。それが歓喜あふれる恍惚感をともなっているのは、それが根源的一者の永遠の快樂と一体となっているからである。そこでは一切の制限・対立は消失し、人間と人間との結びつきが回復されるだけでなく、それまで対立しあっていた人間と自然も、また和解の祭典を祝うことになる。一切の制限から自由になった人間は、歩くことも話すことも忘れ、まさに踊りながら空中に舞い上らんとすらすら。こうして、人間はこの状態において「自分を神と感ずる」⁽⁵⁾のである。しかしこの歓喜あふれる恍惚感、同時に途方もない恐怖と一体になっている。それは、かの一者との合一は、同時に、それまでの秩序ある明るい世界を生きてきた個的存在にとっては、おのれを否定する無限の闇、死

の闇へと入ってゆくことを意味しているからである。

ディオニュソス的狀態がこのように、快と苦痛の表裏一体となった状態であるということは、結局、人間が個的存在であると同時に普遍的存在、生命ある一者でもあるということからきている。この個普の総合として人間存在の真理が、あの個的存在を支えている明かるとい、日常的な、多なる世界、つまりアポロ的世界が消失してゆくディオニュソス的狀態において、最も鮮明に輝き出るのである。

それはともかく、以上から、ニーチェが苦しみの肯定として述べた言葉、「苦しみを快として感じる」という一見矛盾した言葉も、『悲劇の誕生』の思想に即していえば、個体としては苦しみを感じながらも、その同一の状態を、根源的一者と融合したものとしては快を感じるということの意味しているとみななければならない。ところで、ここで根源的一者といわれているものは、ニーチェの完成された形而上学において「力への意志」としてとらえられるものである。それゆえ、苦しみの肯定という問題をさらに闡明してゆくためには、この一切の根源たる力への意志と一体化するとはどういうことか、いいかえれば、この意志から真に意志するとはどういうことか、を明きらかにしてゆく必要がある。

ただし、この問題に入る前に、『悲劇の誕生』にみられる上述のような考え方を、そもそも後期ニーチェの思想理解の手引きとすることが許されるのかという問題を見ておきたい。なぜなら、この書が書かれたのは、ニーチェが後になって手厳しく批判することになるショーペンハウアーやワグナーに心酔していた時期だからである。つまり、一般におこなわれているニーチェの思想を三つの時期に分ける分け方に従えば、第一期に属する『悲劇の誕生』の考え方を、いわゆる「批判期」といわれる第二期を経て形成された第三期の思想、ニーチェの完成された思想を理解するための手引きとしてよいのか、という問題である。

第3節 『悲劇の誕生』の思想の位置づけ

たしかに、『悲劇の誕生』にはショーペンハウアーの思想からの影響が色濃くみられる。その最大のものは、この世界を現象の世界と物自体の世界にわけ、この物自体を「意志」としてとらえるのとらえ方である。また、悲劇のもたらす効果を、「形而上学的なぐさみ」となどと表現しているのも、いかにもショーペンハウアー的表現であって⁽¹⁾、ニーチェがかの書で述べている実際の内容からすれば、違和感を覚えざるをえないものである。だからこそニーチェも、この作品に後につけ加えた「自己批判の試み」(1886年)の中で、この作品が「ショーペンハウアー的図式でもって、ディオニュソスの予感を曇らせ、だいなしにしてしまった」⁽²⁾ことを、残念がっているのである。

しかし、この言葉は逆にいえば、ショーペンハウアー的図式を用いることで、ディオニュソス的なものの論述があいまいになったということであって、ニーチェのその時のディオニュソス的なものの理解は真正であったということである。そうでなければ、晩年、この書でもって「私はディオニュソス的なものという不思議な現象をとらえた最初人間となった」⁽³⁾とか、「『悲劇の誕生』は私の最初のすべての価値の価値転換であった」⁽⁴⁾と述べることはなかったであろう。さきの「自己批判の試み」の中でも次のように述べている。

私が現在このうえなく残念に思っていることは、私が当時、あらゆる点であんなにも独

自な直観と冒険に対して、あえてまた自分独自の言葉を用いる勇氣（あるいは不遜？）をまだもっていなかったことである。——そして、苦勞しながら、ショーペンハウアーやカントの図式を用いて、本来は彼らの精神にも趣味にも根本から相反する、未知の、新たな価値評価を表現しようとしていたことである⁽⁵⁾。

実際、かの書を読むならば、ニーチェはショーペンハウアーの図式を用いているだけであって、ショーペンハウアーの思想の上に立っているのではないことは明白である。

このことを最もよく表しているのが、ニーチェがかの図式に加えている変更である。彼はかの図式を用いながら、もはやショーペンハウアーが用いているのとは同じ意味で用いてはいない。ショーペンハウアーにとって、真に実在するのは物自体たる意志だけであり、個別化された存在者たる現象は、たんにわれわれ主観にとって存在しているにすぎない。これに対して、ニーチェにあっては、現象たる個別的な存在者は、物自体たる世界意志の芸術的創造の産物に他ならない。ここでは「物自体」と「現象」という区別は、創造するものと創造されるものという、創造活動そのものがもつ二側面、実在そのものがもつ二側面を表わすものとなっている⁽⁶⁾。

ここにわれわれは、すでに、後の、この世界を「諸力および力の諸波の戯れとして一にして多」⁽⁷⁾なるもの、「自己自身のうちへと荒れ狂い入り、溢れ入る諸力の大洋」⁽⁷⁾としてとらえる世界観、力への意志としての世界観があらわれているのを見ることが出来る。もちろん、われわれが諸々の波のみを見て、そこに一なる大洋を見ないならば、それは真にこの一にして多なる大洋をとらえたことにはならないが、だからといって、そこでとらえられている諸々の波は主観的なもので、実在性をもたないというものではない。ニーチェにとって、「個体化の原理」がうちこわされるということは、単に、多なる波の根本に一なる大洋をみるということにすぎないのである。

さらに、ショーペンハウアーとニーチェでは、現象と物自体という図式を用いながらも、物自体たる意志のとらえ方が根本的にことになっている。前者では、それは盲目的な「生きんとする意志」、苦しみに満ちた意志であり、それから離脱し、自己を救済することが重要となっているのに対し、ニーチェにとっては、物自体たる意志は、芸術的な創造活動をおこなう快楽に満ちた意志であり、これとの融合同化が重要となっている。このことは、いいかえれば、変化生成するこの世界＝意志のうちに、前者が単なる矛盾・破壊・苦悩だけをみたのに対し、後者はさらにその奥底に、創造と永遠の喜びがあるのみたということである。

このようにみえてくると、それでは一体なぜかくもはっきりしているショーペンハウアーとの対立を、ニーチェはかの書の中で明言しなかったのか、という疑問が当然でてくる。それはおそらく、次のような理由からである。一つには、ニーチェは、矛盾と苦しみに満ちたこの世界を虚妄と断じ、その彼岸に「浄福な、真なる」世界を考えるキリスト教的世界解釈に対して、どこまでもこの世界のもつ暗黒面に目を注いだショーペンハウアーの世界解釈を高く評価していたということである。つまり、存在の根底は、矛盾・破壊・苦悩に満ちたものであるとする洞察、ペシミズム的世界観において、ニーチェとショーペンハウアーは同一の立場に立っていたということである。二つめは、ニーチェ独自の世界解釈は、さきのようなショーペンハウアーの世界解釈をいわば徹底底化させる形で——つまり、破壊、苦しみは、喜

びあふれる創造から生じているということを洞察する形で——生じてきたのであるが、『悲劇の誕生』当時は、この徹底化がまだ不十分だったということである。事実、この書の後半は、たしかにニーチェ独自の意志のとらえ方が強くでているものの、前半では、ショーペンハウアー的なとらえ方が依然として強く残っている。

次の遺稿の中にみられる一文は、ニーチェがなぜショーペンハウアーに傾倒し、また、なぜ彼から離れていったかを示唆している。

〈事物自体〉は必然的に善で、浄福に満ち、真で、一でなければならないとする考えに対して、この〈自体〉を意志とみなすショーペンハウアーの解釈は、本質的な一步を踏み出した。ただ彼は、この意志を神化することを理解しなかつただけである⁽⁸⁾。

この「意志の神化」という点において、『悲劇の誕生』当時のニーチェは、いまだショーペンハウアーから十分脱しきれていなかったものであり、それゆえまた、彼との立場の相違も、いまだ明言することができなかつたのである。

第4節 後期の作品にみられる「ディオニュソス的」の意味

『悲劇の誕生』は、ショーペンハウアーの思想から脱皮してゆく過程にある作品として、いまだ不完全なものを多く宿している。この不完全なものは、ただショーペンハウアーの解釈をひきづっているという点にみられるだけではなく、ニーチェ独自の世界解釈がうちだされているところにもみられる。

それは、あの創造的な根源の一者について、あたかもそれをすでに知りつくしているかのようになり、あまりに安易に語りすぎているところである。かの一者、それは自らがそれへと成りゆくべきものであって、饒舌でもって語るべきものではない。それに成ることなくして、それについて語る時、その時すでに、自らが批判したはずの二世界論に再び落ち入っているのである。ニーチェが『悲劇の誕生』以後、「ディオニュソス」について再び口を閉ざし、現実に即して物事を考察する、いわゆる批判期を経なければならなかつたのは、そのためである。あの批判期といわれる、ニーチェ思想の第二期は、実は、『悲劇の誕生』においてみいだされたおのれの根源に、一步一步近づいていく過程であったといえるのである。

われわれが以上のようなニーチェの思索の歩みを正しく踏まえるならば、『悲劇の誕生』は、ニーチェ後期の思想——あの到達された根源から、再び世界そのものについて語り始める完成期の思想——を理解する上で、よき手引きとなるのである。なぜなら、かの書には、ニーチェ完成期の思想の骨格が、未熟であるがゆえに、それだけより大胆に示されているからである⁽¹⁾。

さて、後期にニーチェが「ディオニュソス的」という言葉をどのようにとらえていたかを知るために、これについて語られている箇所を二箇所紹介しておこう。

ディオニュソス的とは、生の原理とのしばし間の同一化のことである⁽²⁾。

〈ディオニュソス的〉という語で表現されているのは、一体性への衝動であり、忘却の

深淵として、個人、日常、社会、実在をこえててつかみかかることであり、より暗い、より豊かな、より浮動的な状態のうちへと情熱的・痛苦的に溢れ出ることである。つまり、あらゆる転変のうちにおいて同一なるもの、同一の力をもったもの、同一の浄福にめぐまれたものとしての生の総体的性格へと、狂喜して然りということである⁽³⁾。

ここで説明されていることは、すでに『悲劇の誕生』で述べられていることと基本的に全く同じである。ただし、ここではもはや、「根源的一者」「生命ある一者」という言葉は用いられていない。それは、こうした言葉が、多から離れた一を、個別的存在から離れた普遍者の存在を予想させ、したがって二世界論を予想させるからである。かの一なるもの、これは他ならぬ自己の足下に自覚されるべきものである。その意味で、ここではそれは、「生の原理」といわれ、「生の総体的性格」といわれるのである。

「ディオニュソス的」とはここでも、日常的な個人的立場をこえてて普遍的立場に立つことを、様々な他の存在との対立を生きているこの特殊な生をこえてて、生そのものの立場に立つことを意味している。それが「情熱的・痛苦的に」leidenschaftlich-schmerzlichといわれるのは、そのような立場に立つことは、同時にこの個人的生の没落を意志することだからである。

ニーチェは、この普遍的生を生きる「ディオニュソス的」あり方のうちに、個人的生の真の救済をみる。

真の生に入るとは——普遍的な生を生きることによって、おのれの個人的な生を死から救うことである⁽⁴⁾。

キリスト教的意味での「真の生に入る」とは、地上でのこの生においては実現不可能なことであり、彼岸における再生——しかも、この生においてそれを信仰してきたものにもみ保証される再生——を意味している。キリスト教においては、個人的生は信仰によってそのままの世界において再生するのであり、不死である。ニーチェはこの魂の不死という考えに反対する。個人的生は（魂といわれるものまで含めて）死すべき運命にある。これを死から救うべき道は、ただ一つ、この死すべき自己を永遠の生である普遍的生へと同一化していくことのみである。このことはしかし、ディオニュソス的に生きるということ以外の何ものをも意味していない。

ところで、およそ苦しみというものが、この個別的存在が否定されるところに生じるものであり、そしてこの個別的存在は、その生誕からしてすでに死という究極の否定へと運命づけられているものであるなら、一切の苦しみを肯定する道も、さきの道以外にはありえない。

以下、われわれは、われわれに生じる快・不快の現象を、ニーチェが生根拠と考える「力への意志」からとらえなおすことによって、苦しみの肯定という事態によりたचितった考察を加えたい。

第5節 「力への意志」からの快・不快現象の照明

ニーチェの「力への意志」の理論にもとづく快・不快の解釈は、1888年春に相次いで記さ

れたと思われる二つの覚え書きのうちに、比較的よくまとまった形でみることができる。これらの覚え書きは、最新の全集本では、第Ⅷ巻の14〔173〕と〔174〕に収められている。

14〔173〕の覚え書きには、「生としての力への意志／力への意志の心理学／快・不快」という三段にわたる見出しがつけられている。この見出しは、この覚え書きの意図が、われわれが一般に「生」とよんでいる存在、つまり有機的存在を、力への意志の観点からときあかすこと、なかでも人間的生がもつ快・不快現象を、力への意志の観点からときあかすことにあることを示している。したがって、ここで述べられている内容は、われわれが今ここで求めているものにちょうどあたる。つづいて記された14〔174〕の覚え書きにも見出しがつけられているが、それにはただ「生としての力への意志」とだけ記されている。しかし、そこでの内容は、基本的には〔173〕のものと同じである。以下、ここでは、快・不快現象がより包括的に述べられている〔173〕の内容を中心にみていこう。

この最初の部分は次のように記されている。

人間は快を求めるのではなく、不快を避けるのではない。……(略)……快と不快とは単なる結果、単なる随伴現象である。——人間が欲すること、生命ある有機体のあらゆる最小部分も欲すること、それは力の増大である。それを求める努力のうちで快も不快も生ずる。あの意志から人間は抵抗を探し求め、おのれに対立する何ものかを必要とする。それゆえ、不快は、おのれの力への意志の阻止として正常な事実であり、あらゆる有機的生起の正常な要素である。人間は不快を避けるのではなく、むしろたえずそれを必要とする。すべての勝利、すべての快感、すべての生起は克服された抵抗を前提とする。

ここで、一切の生きとし生けるものの根本にあるものが、たえずおのれの力の増大をはからんとする意志、力への意志であることが明瞭に告げられている。ところで、より強くなるということは、おのれに対抗するものと闘い、それを自己の支配下におくことによって可能となるのであるから、力への意志は必然的におのれに対抗する何ものかを必要とする。これがすべての生あるものの根本事実である。われわれが一般に活動の原因と考えている、快の追求、不快の回避は何ら真の原因ではない。というのも、快・不快とは力への意志の活動から生ずる単なる「結果」、その「随伴現象」にすぎないからである。すなわち、不快とは力への意志が阻止されていることの表現であり、快とは抵抗が克服されたということの表現、つまり「力の増大の感情」(14〔173〕)なのである。

このように、快が抵抗を克服することによって生ずるのであるならば、不快は快の前提となっており、不快のない快はありえない。快が大きなものであるためには、不快もまた大きなものとならねばならないし、快が持続するためには、たえず新たな抵抗、不快に立ち向かっていかねばならない。覚え書き14〔173〕の方では、この快と不快の不可分離性が特に強調されている。すなわち、「苦痛は快の反対ではない」「不快は快の成分として働いている」。

快・不快のもつ意味について、ニーチェは以上のように説明しつつ、14〔174〕の中ほどで突然次のようにいう。

それゆえ不快は、われわれの力の感情の低減を必ずしも帰結せしめるものではなく、一

般の場合には、それはまさしく刺激として、この力の感情へと働きかける。——阻害はこの力への意志の刺激剤なのである。

この文章はやや唐突である。というのも、それまでは、不快は、力の感情を高めるために、つまり快のために必要であるということしか述べていないのに、ここでは、不快は一般的には力の感情を高めるが、そうでない場合もある、力の感情を低める場合もあるというのであるからである。しかし、ニーチェがここでいいたいことは次のことなのである。不快とは抵抗にあっていてということであり、それは一般には力の感情を高めるが、しかし、力の弱っている者にとっては、抵抗にあらうことは、抵抗できないという感情、敗北感、無力感を生み出すのであり、つまりは、力の感情の低減という深い不快感を生み出す、ということである。だから、ニーチェはさきの言葉につづけて次のようにいうのである。

不快は不快の一種、疲労困憊という不快と混同されてきた。後者は、実際、深い力への意志の低減やおちこみを、あきらかな力の損失をあらわしている。このことと言おうとしていることは、力の強化のための刺激手段としての不快があり、力を使い果たした後の不快があるということである。前者の場合には、一つの刺激剤であり、後者の場合には、過度の刺激の結果である……。抵抗できない無能力が後者の場合の不快に固有であり、抵抗するものを要求することが前者の不快に属する……。疲労困憊の状態においてただやっと感じられる快は、眠り込むことであり、他の場合における快は勝利である……。

ここで述べられていることは、きわめて明瞭である。すなわち、不快には、抵抗できないところから生ずる不快、つまり力の低下の感情としての不快と、抵抗をもとめるところから生ずる不快とがある。いいかえれば、「疲労困憊」Erschöpfungとしての不快と、「力への意志の刺激剤」としての不快があるということ、それぞれに対応して、快にも「眠り込むこと」としての快と、「勝利」としての快とがあるということ、従来の誤りは、これら二種の不快と快を区別しなかったところにあるということである。

ここで「眠り込むこと」Einschlafenといわれているものは、さきの引用文につづく箇所から判断すれば、「休息、リラックスすること、平和、静寂」等を求めることが意味されていることがわかる。この本質的意味は、疲労し、抵抗力を失った者が、これ以上傷つくことを避けるため、現実との接触をさけること、現実から身をひくことである。それは極度に弱った者が、力の損失をくいとめ、力を維持し、力を回復させんとする方法なのである。ここにも快感情は生じる。しかしこの快は、勝利としての快のように積極的なものではなく、ただ傷つくことをまぬがれた、苦痛がなくなったという消極的なものでしかない。

以上見てきたように、覚え書き14〔174〕は、われわれに生じる快・不快現象を、きわめて広い視点から包括的にとらえている。われわれはさらにこれについての考察を深めるために、以上の論述から次の二つの疑問をとりだしたい。

一つは、ニーチェは快・不快現象に二種あると主張しているにもかかわらず、あたかも、一方の方がより根源的現象であるかのように述べるのは何故かということである。こうした論述の仕方は他の箇所でも同じである。たとえば、覚え書き〔173〕では、快・不快現象に

二種類あることは一切ふれられず、ただ「不快が快の成分として働いている」ことが強調されているが、これは、力への意志の刺激剤としての不快と、勝利としての快についてのみいえることであって、他方の種類の快・不快についてはあてはまらない。なぜニーチェは、一方の種類の快・不快現象をもって、あたかも快・不快現象一般であるかのように論ずるのであるか。

二つめの疑問は、快・不快現象が力への意志の活動のたんなる「結果」「随伴現象」であることは理解できたとして、たんに快・不快とはそれだけのものなのか、それ以外に何の意味ももたないものなのか、それとも、それは何かの役に立っているのか、ということである。

第6節 「強者」「弱者」という概念について

まず第一の問題からみてゆこう。そのために、われわれはまず、ニーチェがしばしば用いる、「強い、健康な生」「上昇する生」「強者」と、「弱い、病的な生」「下降する生」「弱者」という生の二つの分類を思いおこそう。すると、上述の二種類の快・不快は、強者、弱者それぞれにおいて生ずる快・不快であることがわかる。というより、二種類の快・不快のうちの一方の快・不快をもつものが強者で、他方の快・不快をもつものが弱者だという方が正しいであろう。つまり、抵抗、不快を必要とするのが強者で、抵抗、不快から逃れようとするのが弱者である。とすれば、ニーチェがなぜ快・不快現象の一方を強調するのかという問題は、なぜ彼は、弱者のあり方よりも強者のあり方を、より根本的なものとして強調するのかという問題に帰着する。

強者とは、より強くなりたいという生の根本衝動に従って、傷つくことを恐れず、外へと向かってつかみかかってゆく存在、能動的、攻撃的な存在である。これに対して、弱者とは、弱いがゆえに傷つき、外界に対して消極的、受動的にならざるをえない存在、もっぱら自己防衛に走らざるをえない存在である。前者のめざすところが、現にある自己を越えてゆくところ、つまり「自己超克」Selbstüberwindungにあるとするならば、後者のめざすところは「自己保存」Selbsterhaltungにあるといえる。

しかしここで大切なことは、弱者とても生の根本衝動である、より強くなろうとすることをけっして放棄したわけではないということ、自己保存がみたされれば、当然自己超克へと向かうということである。弱者はただ弱いために、現実的には自己保存に走らざるをえないだけである。それは、あたかも、相闘う二人のボクサーのうち一方が、実力において劣るため、もっぱら防戦一方になっているからといって、そのボクサーの目的が、相手を倒すところにあるのではなく、自分の倒れないところにあるのだと考えてはならないのと全く同じである。

以上のことは要するに、強者は、生のより強くという根本衝動をより完全に実現している存在であるのに対し、弱者は不完全にしか実現していない存在であるということである。強者が自己実現を遂げている存在だというなら、弱者はそれを不完全にしか遂げていない存在だといえる。だから、ニーチェが強者のあり方を強調したということは、弱者の存在に対して強者の存在を擁護しようとしたということではなく、生そのものの本来のあり方を明確にせんとしたということにすぎない。

この点、誤解のないようにしておかねばならない。しばしば、ニーチェは強者の立場から

しか物事をみていないとか、ニーチェはあるタイプの人間にのみ味方する片寄った思想家であるという批判がなされるが、これは、彼のいう「強者」「弱者」を、彼の根本概念「力への意志」から理解しようとしないとこから生じた誤解といわざるをえない。ニーチェはまず何よりも「生の代弁者」⁽¹⁾ der Fürsprecher des Lebens たらんとしたのであり、その立場から、強者のあり方を根本的なものとして説明せざるをえなかったのである。

さきの覚え書きで、まず強者の快・不快現象が、あたかも快・不快現象そのものであるかのように示され、しかるのちに、快・不快にも二種類あるとして、弱者の快・不快現象が示されたのはそのためである。だからまた、覚え書きの最初にてでくる、「人間は快を求めるのではなく、不快を避けるのではない」という主張に対して、現実には「疲労困憊」としての不快を避け、「眠り込むこと」としての快を求める人間が多くいるのではないかと反論してみても、それは意味をなさないのである。そのように快を求め、不快を避けている人間も、根本においては、そうではなく、より強くなろうとしているのである。すなわち、快を求め、不快をさけるという自己保存も、自己保存自身のためでなく、自己超克のために行われているのである。

もっとも、後でふれるように、手段であるはずの自己保存が自己目的化される場合もないではない。それは意識（つまり自己意識）をもつ人間においてのみ生じることで、この場合、意識のおかす誤謬により、自己保存が自己目的化されたり、それどころか、意志が自己自身を攻撃するという自己矛盾したあり方が生じたりする。ニーチェはこのあり方を「禁欲主義」「理想主義」として批判する。ニーチェが批判するのは、このような、おのれの本来のあり方に反するあり方をとるに至った弱者のあり方であって、自己保存にきゅうきゅうとせざるをえない弱者のあり方ではない。後者はやむをえず弱いだけであって、批判する、批判しないの問題ではない。前者には自己欺瞞があるが、後者にはそれがない。

この自己欺瞞の問題、禁欲主義の問題が、実は、さきにあげた第二の問題とも関係し、次節以降の重要な問題となるのであるが、今そちらの問題に移る前に、強者、弱者の理解のために、もう少しつけ加えておきたいことがある。

さきほど、弱者のあり方を防戦一方のボクサーにたとえた。しかし、これはあくまでも、生の本来の目的が自己超克にあることを説明するための比喻であって、それと弱者の存在を同一視するなら、それは強者、弱者の存在を誤解することになる。というのも、もしそのようにみるなら、ある者が強者となるか、弱者となるかは、外界の状況次第ということになるからである。厳しい状況のもとでは弱者となり、めぐまれた状況のもとでは強者となるというふうに。しかし、真実には、ある人の弱者か強者かを決定するのは、根本的には、その者の心の内部のあり方によるのである。

次の覚え書きは、ニーチェのいう強者、弱者を理解する上で重要である。

意志の弱さ。これは誤解を生みやすい比喻である。なぜなら、意志なるものはなく、したがって強い意志も弱い意志もないからである。衝動の多様性と分散、それらの中での体系の欠如が結果的に〈弱い意志〉となり、ある単一の衝動の優勢の下での諸衝動の協調が、結果的に〈強い意志〉となる。前者の場合には、ためらいと重心の欠如があり、後者の場合には、方向の精確さと明瞭さがある⁽²⁾。

このように、強いとは衝動間に統一、調和のあることであり、弱いとはそれがなくである。ニーチェが、強い・弱いを、「健康な」「病的な」といいかえるのもこれゆえである。ただし、このことは逆にいえば、健康、病気というものも本質的に異なったものではなく、単なる、統一・調和における「程度の差」⁽³⁾にすぎないということである。

第7節 快・不快が随伴現象であるということの意味

第二の問題に移ろう。快・不快が力への意志の活動から生ずるたんなる結果、その随伴現象にすぎないということは、この現象がわれわれにとってどうでもよいもの、不要なものであるということの意味しているのか。そうではない。それが意味していることは、快の追求、不快の回避が行動の真の原因ではなく、力の増大への意志がそれだということにすぎない。むしろニーチェは、快・不快現象はわれわれの生にとって重要な意味をもっていると考えている。この快・不快現象がもつ意味、それは、この現象がわれわれの意識の内では生じるものであるかぎり、意識が生に対してもつ意味、役割によって、根本的に規定されている。それでは、意識はわれわれの生とどういう関係にあるのか、それは生に対してどういう意味をもっているのか。

ニーチェによれば、われわれが一般に「我」Ich とよんでいるもの、すなわち意識的自我は、多くの人間がそう考えているけれども、実際には自己の中心ではない。真の自己は、むしろ、この意識的自我の背後にあって、これを支配し、これをおのれのための手段として用いているわれわれの生、つまり力への意志である。「意識作用は生の発展と力の拡大における一つ的手段にすぎない」⁽¹⁾。

この意識的自我の背後にある真の自己を、ニーチェはあるところでは「自己そのもの」⁽²⁾ Selbst とよび、またあるところでは「それ」⁽³⁾ Es とよぶ。またしばしば「身体」Leib ともいう。

この「身体」という表現には注意が必要である。これは、われわれが普通に身体とよんでいるものと同一ではない。なぜなら、われわれが普通に身体とよぶものは、世界の内に他の諸々の存在者と並んでみいだすことのできる一存在者、自然科学的に研究可能な一存在者であり、それゆえまた、それは意識的自我の対象となるものであるのに対し、力への意志としての自己は、この意識的自我のさらに背後にあるものであり、そのようなものとして、もはや世界の内にみいだすことの不可能なものであるからである。それにもかかわらず、ニーチェがそれを表わすのに「身体」という言葉を用いるのは、われわれのいう身体において、力への意志が——意識とか精神といわれるものにおけるより——より可視的になっていると考えるからである。

本質的なことは、身体から出発し、それを導きの糸として利用することである。身体は、より明瞭な観察を可能にしてくれるところの、はるかに豊かな現象である。身体を信ずることは、精神を信ずることよりもずっと確かなものである⁽⁴⁾。

たとえば、すでにみたように、ニーチェは、われわれの存在は単一なものではなく、諸々の衝動の調和、統一によって成り立っていると考えているのであるが、そうした事態が、身体

を導きの糸とすれば、より正しく表象されることができるのである。

このように「身体」という言葉は、ニーチェにとって、「力への意志」にとってかわりうる形而上学的概念である⁽⁵⁾。このことを踏まえれば、ニーチェの思想を唯物論的傾向の強いものとしてとらえる解釈が、いかにまとはずれであるかが（彼自身はある箇所ではっきりと、自分のことを「あらゆる唯物論の最もきびしい反対者」⁽⁶⁾とよんでいるのであるが）、また、彼の思想をとらえて、一切万物を生物学的概念で説明せんとする「生物学主義」Biologismus におちいつているとする批判が、いかに誤ったものであるかが理解できるのである⁽⁷⁾。

同様に、ここからまた、われわれは、ニーチェが晩年しばしば用いた「生理学」Physiologie という語も理解しなければならない。彼はたとえば、快・不快の真の原因は「生理学的原因」にあるといったり⁽⁸⁾、また、われわれが普通「美学」とよぶものを「芸術の生理学」とよぶ⁽⁹⁾。また、「魂を回復させる全実践は生理学的基礎に還元されねばならない」⁽¹⁰⁾ともいう。しかし、ここでいう「生理学」とは何か。それはすでにみたように、力への意志が可視的となっている「身体」についての学問、いいかえれば、生の本質たる力への意志について、正しい知を追求する学問である。それは、形而上学の別名であり、従来の誤った形而上学にかわる新たな、正しい立脚点に立った（＝身体を導きの糸とする）形而上学を表わす名である。だからこそまた、ニーチェは仏陀を「深みのある生理学者」⁽¹¹⁾などによぶことができたのである。彼のいう「生理学」を、自然科学の一分野としての生理学と取りがちがえる人だけが、彼の思考を自然科学的なもの、唯物論的なものとみなしたり、あるいは、彼の思索の混乱を指摘することができるのである⁽¹²⁾。

話をもとに戻そう。意識はニーチェにとって、近代の観念論者が考えてきたように、自己存在の中心ではなく、自己そのものたる力への意志＝身体に付属するものであり、その道具、手段にすぎない。しかし、意識が道具であるならば、そこに現れてくる快・不快も、力への意志の道具なのである。「意識はまさしく、たんに手段にすぎない。——だから快感、不快感もまた、まさしく、たんに手段にすぎない」⁽¹³⁾。だが、それはどう意味において手段であるのか。

すでに紹介した覚え書きのⅧ₃, 14 [173] では、次のようにいわれている。

苦痛は知的な過程であり、そこではある判断が決定的にものをいう、——それは長い経験の集積から生じた〈有害〉という判断である。それ自体では苦痛というものは存在しない。

また、別の覚え書きでは、

快・不快は、感情の形式をとった〈有用〉〈有害〉であり、それゆえ、まったく一時的で従属的なものである⁽¹⁴⁾。

といわれている。

およそ意志なるものは、自己の力の増大をはかろうとするならば、たえまなく外から入ってくる様々な刺激に対して、さらには自己のおかれている状況全体に対して、それが自己に

とって有用か有害か、また有害であるにしても、どの程度有害かの決定をたえず下していかなければならない。いいかえれば、その刺激を受け入れるべきか、拒否すべきか、その状況から逃れるべきか、それともそこに踏みとどまって戦うべきか等の決定である。この決定は意識以前のところで行われる。そこでは、長年の経験が、各自の価値観点に従って、圧縮され、簡略化され、秩序づけられ、いわば本能的知となって貯蔵されている。この知が、その時々刺激のない状況に対して、有益か有害かの判断を下すのである。そしてこの判断が、意識においてあらわれる快・不快にほかならないのである。

だから、快・不快が感じられる時、決定はすでに下されており、行動は開始されているのである。意識がおこなうこと、それは、この自己からくる指令をききとり、それをより確実に、より有効に達成するための手段を考え出すことである。意識が力への意志の手段であるということは、そういうことである。

ところで、有用か有害かの判断を下すものが本能的となった知であり、この知を形成するのは各自の価値観点であり、この価値観点を決定するのは、各自の力の量であるから、あるものが有用か有害かを決定するのは、根本的には、各自のもっている力の量ということになる。力の弱い者にとって有害と判断されるものでも、力の強い者には、おのれを高めるための手段として有用とみなされる。力が強くなればなるほど、拒否しなければならぬものはますます少なくなるであろう。つまり、何を快と感じ、何を不快と感じるかは、完全におのれの力の量に依存するのである。さきの引用文で、快・不快が全く「一時的で従属的なもの」といわれるのはそれゆえである。

ここから、ニーチェにとって重要な結論がでてくる。それは、「この生を意識のもつ因子（快と不快、善と悪）でもって測定」⁽¹⁵⁾してはならないということである。それは、手段と目的との転倒であり、「部分を全体におよぼす誤った遠近法」⁽¹⁵⁾である。そうした試みは、結局、目的そのものたる生自身の根源を塞ぎ、生の否定へと行きつかざるをえない。たとえば、快・不快によって生の価値をはかろうとするペシミズム（人生において苦の方が快より優勢であり、それゆえ人生は生きるに値しない、ないしはこういう人生はあるべきでなかった）、その逆のオプティミズム、あるいは、意識が生み出した善悪の観念によって、この人生を断罪するキリスト教的世界観、これらはすべて同じ誤りをおかしている。

ニーチェの思索をつらぬく、ディオニュソス的なものの強調と、キリスト教的なものへの批判は、畢竟するに、この意識と生との逆転現象を、もとの自然な姿に戻すということ以外の何ものをも意味していない。意識が生を導くのではなく、生自身が、生と意識を導くのである。ニーチェが晩年おのれの哲学を特徴づけるために用いた、「あらゆる価値の価値転換の試み」という言葉も、意識の生み出した価値、反自然的価値、転倒した価値、すなわち「道徳的価値」にとってかえるに、生自身に根ざした「自然主義的価値」⁽¹⁶⁾をもってすることであった。

ニーチェの処女作『悲劇の誕生』は、さきにみたように、彼の哲学の出発点であり、後に展開される思想の萌芽がすべてそこに含まれているものであるが、この著作において、すでに、この逆転現象が、ディオニュソス的なものに対立するソクラテス的なものの台頭として、鋭く剔決され、批判の俎上にのせられている。そこでは、ソクラテスは、「学問というかの本能の手に導かれて、生きることができたのみならず、——こちらの方がはるかに重要なこ

とであるが——また死ぬこともできた最初の人間⁽¹⁷⁾として性格づけられている。ソクラテスにおいてはじめて、意識、精神によって生が徹頭徹尾導かれるという、無気味な生の類型が出現したのである。若きニーチェは、このソクラテスのうちに、ギリシアにおけるディオニュソス的なもの、悲劇的なものを解体する力を、「世界史の転回点と混乱の渦巻」⁽¹⁸⁾をみたのである。

第8節 生と意識との転倒をめぐる

それでは、生と意識との間の転倒現象とは具体的にはどのようなものであったのだろうか。いかにして手段であるはずの意識は自立化し、目的であるはずの生に敵対することになるのか。この問とともに、この章のテーマ「苦しみの肯定」とはいかなることかを、その逆の現象を明確にすることによって、いわば逆から浮き上がらせることになる。というのも、かの転倒現象とは、まさに苦しみを肯定できないところから生ずる事態だからである。

ただし、この苦しみが肯定できないところから生ずる転倒現象についてのニーチェの論述は、様々な観点から様々な形でおこなわれており、一見すると相矛盾するように思える叙述もしばしばあり、よほど注意深く読み進めていかないと、彼のいわんとしていることの基本構造を見失う危険がある。われわれはこれを避けるため、ここでは、ニーチェの仏教理解とキリスト教理解、さらに、ニーチェはこの二大宗教の相違点をどの点にみていたかという点に焦点を絞って論を進めたい。

さて、生と意識との転倒現象についての問題に入るまえに、まず転倒現象が生じていない正常なあり方とはどういうものかをみておこう。

正常なあり方とは、意識が生から発せられる指令に従って働く状態である。ここでは、意識は、生のたてる目的をより確実に、より適切に遂行するための手段を考えるために働く。目的ではなく、手段についての知、これが意識の追求すべきものである⁽¹⁾。(今日人類が手にしている膨大な科学的諸知識は、人類の意識が人間的生のためにこれまで獲得してきた手段的知の集積、いわば財産である。)

ところで、強者なるものは、強者として存在しているかぎりには、必ず意識と生との関係は正常な状態にある。なぜなら、意識と生が転倒するとは、意識のおしつける意味、目的によって生が導かれるということ、生自身の自由な目的定立が不可能になっているということであるが、他方、強者とは自己自身を越えてゆく存在として、まさしく自己をこえて新たな意味、目的を立てることのできる存在だからである。したがって、かの転倒はただ弱者にのみかかわる。とはいえ、すべての弱者にかの転倒が生じるわけではない。

転倒が生じるということは、生自身の自己をこえてゆく可能性が全くなかったということであって、生自身が現在自己をこえてゆくことができないということ、つまり弱いということとは直接関係しない。現在弱くても、将来自己保存が十分確保されるならば、自己をこえてゆくというのであれば、そこには転倒はない。あのボクサーの例でいえば、防衛一方で攻撃に転ずることができないというだけであれば、それはただ弱いというだけであって、攻撃性そのものがなくなっていない限り、そこに何ら不自然なところはない。不自然、つまり転倒が生じたといえるのは、(現実にはそういうボクサーはありえないが)、相手を倒すことではなく、ただ自分の倒れないことそれ自体が究極目的となったり、さらには、相手

を攻撃するのではなく、自己自身を攻撃することが目的となったりした場合である。いいかえれば、本来の目的が失われた場合であり、要するに、価値転倒が生じた場合である。

ところで、ニーチェによれば、このボクサーの例でいって、前者のような価値転倒をおこしたのが、仏教をはじめとする様々なニヒリズム的・厭世主義的宗教や哲学なのである。そして、後者のような価値転倒をおこしたのが、キリスト教なのである。前者では、自己保存的あり方が生の究極目的となっており、後者では、生自身を破壊するようなあり方が生の目的となっている。(ただし、後でみるように、ニーチェは、その思索の最後においては、仏教には価値転倒はなかったと考え、その教えを生の観点にもとづいたものとして高く評価している。)

それにしても、意識はこの生を導く価値、いわゆる「理想」なるものをどこから手に入れるのであろうか。それはある意味で、やはり生自身からなのである。このことは、価値転倒の第一の場合を考えてみれば、容易に理解できる。自己保存的価値を追求することは、弱者にとって当然のことであり、また必然的なことである。しかし、この価値が、弱者の当面追求すべき価値であることが忘れ去られ、すべての生の追求すべき価値とされるなら、そこに価値転倒が生じるのである。つまり、弱者が、自分にとっての当面の価値を、生一般にとっての価値であると思いつく時、価値転倒が生じるのである。最初手段として追求されていたものが、いつの間にか目的そのものとなってしまったのである。

それでは、第二のキリスト教の場合はどうであろうか。第一の場合が、ある特定の生（弱者）から発せられた価値評価（自己保存的価値評価）が、意識において絶対化されたというならば、第二の場合、その価値評価が意識においてまったく誤解された形で（というよりはむしろ、あえて誤解する形で）聞きとられたということが出来る。

さて、すでにみたように、生自身の発する価値評価が意識に伝えられる最も根本的な形式は、快・不快であった。それゆえ、生自身が発する価値評価を意識はどのように聞きとったかという問題は、意識はこの快・不快をどのように聞きとったかという問題に帰着する。そして、弱者とはあの疲労困憊からくる不快に悩まされる存在であるから、結局、価値転倒の問題は、弱者のその苦しみに対する対応の仕方にかかわってくる。

それでは、仏教やキリスト教は、苦痛、不快に対してどのように対応したのであろうか。

第9節 仏教における苦しみとの闘い

われわれは、上述の問題をみてゆくにあたって、『道徳の系譜』第三論文を手がかりとしたい。そこでは、弱者がどのような方法を用いておのれの苦しみと闘うか、また弱者の指導者たらんとする僧侶がこれまでどのような苦しみとの闘い方をといてきたかが、具体的に述べられているからである。

ニーチェはそこで、弱者の苦しみと闘う方法として、第一にあげられるべきものは、「生命感情一般を最低点まで引き下げる」ことであるという。これは具体的には次のようにすることである。

できれば、およそいかなる意欲、いかなる願望をもはやもたないこと。情動を生み出すすべてのもの、〈血〉を作るすべてのものを避けること。愛さず、憎まず、冷静でいる

こと、復讐せず、富まず、働かず、乞食をすること。できれば妻帯せず、あるいはできるだけ妻の数を少なくすること。精神的観点においては、〈愚かなるべし〉というパスカルの原理に従うこと⁽¹⁾。

この方法は、ニーチェによれば、結局、生命機能の働きを最低限へともってゆくことによつて、ある種の動物にみられる「冬眠状態」や、ある種の熱帯植物にみられる「夏眠状態」にも似た状態を作りだすことに他ならない。あまりにも傷つきやすく、いかなる現実も厳しすぎて耐えられないため、できるだけ現実との接触を避けて眠り込むことである。ただし、この方法の優れている点は、人はこの「深い眠り」⁽²⁾の中で、実際に苦しみから解放されるということである。

ニーチェは、この方法による苦しみからの解放を、その教えの中心としたものとして、バラモン教と仏教とをあげている。彼によれば、これらの宗教が、「至高の状態、解脱そのもの」「事物の根拠への一体的帰入」「一切の妄念からの解放」等の言葉でもって讃嘆しているのは、この深い眠りにおいて得られた、苦痛のない状態のことである。またニーチェは、エピクロスの説くところも、表現の仕方こそちがえ、これらの教えと基本的に同じであると考えている。

さて、問題は、この形での苦しみからの解放をとく教えを、ニーチェはどのように評価しているのか、ということである。「深い眠り」が至高の状態とされるのであるから、ここには明らかに価値転倒がある。それはいうまでもない。

しかし、すでにみたように、「眠り込むこと」自体は、疲労し、抵抗力を失った弱者が、それ以上傷つくことを回避し、力を保存し回復をはかるための、有効な、おそらく唯一の手段なのである。弱者が苦痛からの解放をこのような形で求めることは理にかなっていることである。生はまさしく苦痛でもって「有害」という信号を送っているからである。だから、たとえば、ニーチェは、『喜ばしき知識』の中の「苦痛の中の知恵」と題するアフォリズムの中で、次のように述べているのである。

私は苦痛の中に、「帆をたため！」と叫ぶ船長の号令を聞く。…(略)…われわれはエネルギーを減らして生きることもまた知らねばならない。苦痛がその危険信号を発するや否や、エネルギーを減らす時がきているのである。——何らかの大きな危険が、嵐が、接近しているのである。われわれはできるだけ〈はらむ〉ことのないようするがよいのだ⁽³⁾。

このように、ニーチェは、眠り込むこと、生命感情を低下させることの意義を十分認めている。それどころか、冬眠状態にまで近づく生命機能の低下は、しばしば危機におちいっている弱者を救うる唯一の手段である。ニーチェは『この人を見よ』の中で、行軍がつらくなるとそのまま雪の中に身を横たえてしまうロシア兵士の無抵抗主義を、「ロシアの宿命観」とよび、自分が生涯における最大の危機的時期をのりきることができたのは、まさしくこの宿命観によってであるとして、次のように述べている。

この宿命観は、必ずしもただ死への勇気だけを意味しているわけではなく、生命の最も危

険な状況のもとで生命を維持する働きをも意味している。この宿命観のもつ偉大な理性は、新陳代謝を低下させ、緩慢にすること、一種の冬眠への意志のうちにある。……(略)……もし少しでも反応しようものなら、たちまちにして自分を消耗してしまうだろうから、もはや全然反応しない。これが、ここでの論理なのだ⁽⁴⁾。

だから、この第一の方法、生命機能を低下させ、眠り込む方法は、それ自体としては、弱者の生にとって理にかなったことである。つまり、それは自己保存の方法として理にかなっている。この方法で問題があるとすれば、各自が自己のおかれている状況に応じて、この方法を用いるのではなく、すべての生にとって、しかも生命機能を最低にまでもっていき、できるだけ深く眠ることが最高の境地とされる点にある。ニーチェが仏教を批判する点も、実はこの一点につきるといえる。

しかし、もし仏教が、たんに眠り込むことを最高の境地としたのではなく、ただ傷つきやすい人間に、傷からの回復方法を示したにすぎなかったとしたらどうだろう。その時には、仏教の教えは、傷つきやすい弱者救済のための最も現実的な教えであるということになる。事実、ニーチェは『道徳の系譜』から一年後の『反キリスト者』(この書は、発狂するわずか数か月前に書かれたものである)では、仏教をそのようなものとしてとらえている。

そこでは、仏教は、「すでに道徳概念の自己欺瞞を背後に」した、「善悪の彼岸」に立つ、「現実主義的な」教えとしてとらえられている⁽⁵⁾。ここでは仏教は、『道徳の系譜』におけるように、深い眠りにおける苦痛からの解放を至高の境地として説いたというよりは、むしろ、疲労した人々に対して「衛生学的な」⁽⁶⁾処置をほどこさんとしたものとされる。仏教はもはや禁欲主義をとくのではない。それは人々に、休息だけでなく、快活さをも与えんとする。特にニーチェは、仏陀の教えの中心を、人々をしてルサンチマンの感情におちいらせないようにするところにもみる。「敵対によって敵対は終らず」という仏教において繰り返される言葉をそのように解する。ルサンチマンこそ、弱者にとって何より有害であり、これから抜けることが魂の回復への第一歩であることを、仏陀は深い人間存在への洞察から見抜いたのである。このようなニーチェの仏陀の教えへの評価は、やはり同時期にかかれた『この人を見よ』の中でもみられる。ニーチェはこの中で、仏陀のことを「深みのある生理学者」とよび、「仏陀の〈宗教〉、これはキリスト教のようなあんな哀れむべきものと混同しないために、宗教とよばずに衛生学と呼んだ方がよいだろう」⁽⁶⁾と述べている。われわれは、この「衛生学」という言葉を、あまり軽くとらないにしよう。「衛生学」とは、「生理学」と同様、ニーチェ独自の意味をこめて用いられているのであって、生に対する本質的洞察にもとづいた、生のための健康増進、病気予防のための学というほどの意味である。

なお『反キリスト者』でも、『道徳の系譜』と同様、エピクロス思想が、この仏陀の教えと基本的に同じものとしてとらえられている。(ということは、エピクロスの評価も、仏陀の評価の変更に従って変更したということになる。)さらに、興味あることは、ここで、イエスの真に説きたかったことが、後のキリスト教の教えとの対比において詳しく論じられているのであるが、このイエスの教えを、ニーチェが仏陀の教えと基本的に同一視しているということである。イエスの教えは、「苦しみや刺激に対する極度の感受能力」⁽⁷⁾をもったイエス自身が、そのために生ずる苦しみからまぬかれる方法を人々にも説いたものにほかなら

ず、それは、「徹底して病的な基盤の上に生じた快樂主義の崇高な、より一步を進めた発展」⁽⁷⁾といわれるべきものなのである。その意味で、イエスの出現は「きわめてインド的ならざる土地に現われた仏陀を思わせる」⁽⁸⁾といわれ、彼の運動は、「一つの仏教的な平和運動」⁽⁹⁾であったといわれるのである。

このような『道徳の系譜』と『反キリスト者』との間にある仏教評価のズレを、われわれはどのように理解すべきだろうか。その理由としていくつかの可能性をあげることができよう。たとえば『道徳の系譜』以降、仏教についてより詳しい知識を得る機会があったということ（この可能性は十分考えられる）。また、『反キリスト者』の執筆に向けて、イエス自身の教えの内実を確定してゆく作業の中で、同じく弱者を対象としたものでありながら、より健全な、より現実的な基盤に立っているように思える仏陀の教えへの評価が高まったこと。

しかし、かのズレの最大の理由は、おそらく、仏教の説く苦しみからの解放が、生にとって自己保存的価値をもつところにある。すでにみたように、この価値は、それが抵抗力を失った弱者に向かって説かれる限り正しい。ニーチェはその限り、仏教を評価する。しかし、その価値が絶対化され、生一般に向かって説かれるなら誤っている。ニーチェはその限り、仏教を批判する。このようにみるなら、両著作における仏教評価のズレは、実際に評価に変更が生じたというよりは、それぞれの論述における強調点の相違によって生じたといえよう。

第10節 キリスト教における苦しみとの闘い

さて、再び『道徳の系譜』第三論文の内容に戻ろう。ニーチェは、弱者の苦しみと闘う方法として、さきの仏教に代表的にみられる「生命感情を全般的に弱めること」を挙げたあと、つづいて「機械的活動」「ささやかな喜び、とりわけ〈隣人愛〉という喜び」「畜群組織」「共同体的権力感情の喚起」等をあげている。しかし、今ここでは、これらについてはふれない。というのも、それらの方法について説明する時、ニーチェは、キリスト教を念頭におきつつ述べているのであるが、しかし彼によれば、キリスト教が苦しみとの闘いに対してとった最も根本的な方法は——それゆえ、キリスト教の本質ともいわれるべきものは——、実は次のものだからである。（ニーチェは、苦しみとの闘いにおいてとられる上述のすべての方法を、「罪のない方法」とよぶのに対し、この方法を「〈罪のある〉方法」とよぶ。）

この方法とは、「何らかのかたちでの感情の放逸」⁽¹⁾ということである。これが苦しみとの闘いの有効な手段となるのは、これが苦しみを瞬間的にうち消すという「麻醉剤」の働きをもっているからである。「心を苦しめる、ひそかな、どうにも我慢できなくなりつつある苦痛を、なんらかの種類のより強烈な感情によって麻痺させ、せめて一瞬間でもそれを意識から消し去る」⁽²⁾こと、ひとことでいえば、「情動による苦痛の麻痺」⁽²⁾、これが、ニーチェによれば、キリスト教が苦しみとの闘いに対してとった根本的方法である。この情動、それは、「怒り、恐怖、肉欲、復讐、希望、勝利、絶望、残忍」⁽³⁾等——ニーチェがかの箇所では列挙しているものをそのままあげたわけであるが——強烈なものでありさえすれば何でもよい。それらが心の中で激しくかきたてられ、突如として爆発させられるならば、苦しみを麻痺させる能力をもっているのである。

われわれは、この箇所ではニーチェが、あのルサンチマンという現象を、心理学的により一層深くとらえなおそうとしていることに注目すべきである。ルサンチマンとは、おのれの苦

しみを——それは自己の弱さからくる、いいかえれば、何らかの生理学的不調からくる必然的なものであるにもかかわらず——、誰かのせいにし、この誰か、つまり有罪者を非難し断罪しようとする弱者の心理のことであるが、この心理そのものが、情動による苦痛の麻痺を求める欲求から生じていると考えるのである。つまり、あの、苦しみに対して責任を負うべきもの、「有罪者」なるものは、弱者がそれに向かっておのれの情動をかきたて、爆発させるために捏造されたものだといっているのである。

もっとも、この有罪者は、常に自分以外のものに求められるとは限らない。自分より強い強者こそがその有罪者であるとされる場合もあれば、自分自身がそれだとされる場合もある。ニーチェによれば、ユダヤ教における善・悪という転倒した価値は、弱者が強者に向かって、「おまえが悪い」と非難断罪するところから生じた価値である（これが『道徳の系譜』第一論文のテーマであった）。これに対してキリスト教は、この転倒した価値をそのまま継承しつつ、ただ苦しみの原因をユダヤ教とは逆に、自己自身に求めるようにさせたものにほかならない。すなわち、キリスト教徒は「おまえが悪い」とはいわず、「わたくしが悪い」という。とはいえ、この「ルサンチマンの方向転換」⁽⁴⁾は、けっして弱者のうちで自然におこなわれるものではない。これをおこなうもの、これが、弱者を組織化し、弱者を指導するところにおのれの使命をみるキリスト教的僧侶なのである。

このキリスト教的僧侶が、弱者のうちに強烈な情動をかきたて、それによって弱者のうちなる苦しみを麻痺させるべく、かの苦しみを「罪」として理解することを教えるのである。彼らは弱者にいう。「おまえは、その苦しみの原因を、おまえ自身の中に、罪の中に、過去のある出来事の中に求めなければならない。おまえはおまえの苦しみのものを刑罰の状態と理解しなければならない」⁽⁵⁾と。こうして、この「罪」の観念を中心として、罰、報復、審判、天国、地獄、神、悪魔等、様々の観念が、弱者の心が、怒り、残忍、恐怖、希望等の情動によってたえず駆りたてられているよう、次々と作り出されたのである。ニーチェによれば、キリスト教的世界観なるものは、こうして生み出されたまったく虚偽の世界観にすぎない。もちろん、これに依拠する苦しみの麻痺が、弱者を本当に癒すものでないことはいうまでもない。弱者はこれによって、ただ一層病的な存在に、一層支離滅裂な存在におちいるだけである。

以上、われわれは、『道徳の系譜』第三論文を中心に、弱者が苦しみと闘う際のその方法についてみてきた。それは大きくわけて二種類あった。それは、仏教的な、生命活動を低下させることによる苦痛からの解放と、キリスト教的な、強烈な情念による苦痛の麻痺という方法であった。前者は価値転倒へと流れる危険性をもっているが、それ自体はまだ価値転倒ではない。これに対して、後者はあきらかな価値転倒である。ここにはあきらかに、生と意識との転倒がある。

ニーチェが、弱者の苦しみへの対応の仕方というものについて一般に考える時、基本的には上述の二種類を考えていたことは、『喜ばしき知識』第五書（1886年著）の中の次の一文が明瞭に物語っている。

……しかし、苦しむ者にも二種類ある。一つは、生の充溢で苦しむ者であり、この者はディオニュソスの芸術を欲し、また同様に、生への悲劇的な展望と洞察を欲する。——も

う一つは、生の貧化で苦しむ者であり、この者は休息、静寂、穏やかな海、芸術と認識による自己からの救済を求めるか、あるいは、陶酔、痙攣、麻痺、狂気を求めるかとする。後者のこの二重の要求に応じるのが、芸術と認識におけるロマン主義の一切であり、それにショーペンハウアーもリヒャルト・ワーグナーも応じた⁽⁶⁾。

ここにはっきりと、弱者の求めるものとして、「休息、静寂、穏やかな海、芸術と認識による自己からの救済」と「陶酔、痙攣、麻痺、狂気」の二種類があることがあげられている。いまこの分類を用いるならば、仏教は前者の要求に応じるものであり、キリスト教は主として後者の要求に応じるものであるといえる。

なおここでつけ加えておこなうならば、ショーペンハウアーもワーグナーも、この弱者の二重の要求に応じたロマン主義者であると述べられているが、ショーペンハウアーは主として前者の要求に、ワーグナーは主として後者の要求に応じたといえる。「芸術と認識による自己からの救済」とは、まさにショーペンハウアーの説いたところであるし、また、ワーグナーの音楽が聴衆の心に「陶酔」をひきおこす効果をねらったものであることは、ニーチェのしばしば指摘するところである。

ニーチェが若い時、ワーグナーの熱烈な崇拜者となったのは、ワーグナー音楽のもつこの陶酔的側面にひかれてであった。ニーチェはこれを、ディオニュソスの陶酔と、すなわち、あの生命の充溢から生ずる陶酔とかんちがいたのである。ところがその実、その音楽がめざしていたのは、その逆の、苦痛を麻痺させるための陶酔、単なる興奮でしかすぎなかったのである。後になって、ニーチェは、ワーグナーの音楽について次のように述べている。

ワーグナーは、音楽のうちに、疲れた神経を興奮させる手段を察知した。——彼はそれでもって音楽を病気にした。彼の発明の才は、最も疲労困憊した者にすらふたたび刺激を与え、なかば死んだ者を生きかえらせる術において小さからぬものをもっている⁽⁷⁾。

彼の音楽は、ニーチェがまた別のところで用いている表現によれば、「酔わせると同時に頭をもうろうとさせる麻酔剤」⁽⁸⁾にすぎなかったのである。

第11節 「ここは、幸福の深み……」

われわれは、人間的生において、いかにして自己自身に矛盾するような生のあり方が生じるかをみてきた。それは、生自身の発する苦痛、不快の意味を、意識が誤って理解し、それにもとづいて生を導こうとしたところから生じた。ひとことでいえば、意識と生との転倒が、かの原因であった。

そもそも苦しみは、われわれが意識の立場に固執するかぎり、ただ単に否定的なもの、無意味なものとしてそこに存在しているだけであって、それを肯定することはできない。それを肯定しうるのは、あるものを快として、あるものを不快として解釈し、まさにそのことを通じて自己の力の増大をはからんとしている生そのものの立場にわれわれが立つ時である。つまり、苦しみに先んじて存在し、苦しみを条件づけている力への意志としての自己、根源的快にみちた創造的活動の主体にほかならぬ自己にめざめる時である。その時、われわれは

はじめて次のようにいうことができるのである。

快は苦痛よりも一層根源的である。後者はそれ自身快への（創造することへの、形態化することへの、破滅させることへの、破壊することへの）意志の帰結にすぎなく、最高の形式においては一種の快である⁽¹⁾。

ところで、この力への意志としての真の自己に目覚めるということ——これはただ意識的自我のかかげる理想の破壊をつうじて、すなわちニヒリズムという道をとおってのみ達成されるが——、このことはただちに、生の原理としての力への意志そのものを現実に生きるということ、普遍者、全体者の立場を現実に生きるということを意味しているわけではない。ニーチェは、この点に関しては、われわれ人間はどこまでも個別者としての立場を離れることはできないと考えていた。というより、個別者としておのれを一定の秩序と節度のうちに保ち、自己の力の集中につとめるもののみが、また、あの自己を越えてでしばし全体者と一体になるという、たぐいまれな瞬間にめぐまれるのだと考えていた。

われわれはここで、すでに引用した、後期ニーチェのディオニュソス的という言葉の説明を思い出そう。そこではこういわれていた。「ディオニュソス的とは、生の原理とのしばしの間の一体化のことである」⁽²⁾。われわれがかの全体者と一体化するのは、日常のことではなく、「しばしの間」zeitweiligのことなのである。こうした表現はここだけのものではない。たとえば『悲劇の誕生』でも、「われわれが現実に根源的存在である」のは「ほんの短かい瞬間において」in kurzen Augenblickenといわれている⁽³⁾。この瞬間とは実は、別のところで「時間のない瞬間に」⁽⁴⁾in zeitlosen Augenblickenといわれているものと同じで、われわれの日常的な流れゆく時間が永遠と接する時である。

ニーチェはこうした瞬間を、その生涯において深淺の差はあれ幾度か味わったものと思われる。1883年1月、ジェノヴァ近くのラパロ湾を散歩している時、突然『ツァラトゥストラ』第一部の全体が彼に浮かんできた時も、そうした瞬間の一つであった。彼はその時の「恍惚境」Entzückung「完全な忘我の境」ein vollkommnes Außer-sich-seinを、次のように表現している。

ここは幸福の深みであり、そこでは最大の苦痛も最大の陰鬱も対立物として作用せず、むしろ限定されたもの、必要なものとしてよびだされたもの、このような光の充満の中ではなくてはならぬ色どりとして作用するのである⁽⁵⁾。

われわれはしかし、こうした幸福の深みが訪れる瞬間はニーチェにおいてもきわめてまれであったことを忘れてはならない。彼の生活の大半は、その思想の完成期にあたる晩年においても、激しい肉体的苦痛と様々な精神的苦痛のため、睡眠薬や麻薬の助けなしにはほとんど生きることの困難なものであったのである⁽⁶⁾。 (以下、第IV章へ続く)

註

ニーチェからの引用文はすべて、Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe (hrsg. v. G. Colli und M. Montinari) による。なお、ニーチェ自身の手になる著作からの引用には、上記全集本の巻数とページ数を記し、その後、その著作名と節番号を記した。また、遺稿からの引用には、巻数とそこにつけられている整理番号を記した。

第1節

- (1) VI₃, S. 154 (Götzen-Dämmerung, Was ich den Alten verdanke, 5)
- (2) VIII₃, 14 [89]
- (3) VI₃, S. 334 (Ecce homo, Also sprach Zarathustra, 1)
- (4) *ibid.*, ただし、ニーチェの著作で紹介されているのはこの2行だけである。この句の全体は、ニーチェがハインリッヒ・ケーゼリッツ宛に出した1882年9月1日付の手紙によって知ることができる。Friedrich Nietzsches Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, Bd. 6, S. 249. ただし、『この人を見よ』にあるものと、書簡にあるものとは、最後の行に異同がみられる。前者では、wohlan! noch hast du deine Pein となっているのに対し、後者では、wohlan — so gieb mir deine Pein (さらばよし — ならば汝の苦痛を我に与えよ) となっている。
- (5) VIII₂, 10 [168]
- (6) VI₃, S. 154 (Götzen-Dämmerung, Was ich den Alten verdanke, 5)
- (7) VII₃, 40 [42]
- (8) VII₃, 39 [16]
- (9) VIII₃, 14 [18]

第2節

- (1) この言葉は、アリストテレスの『詩学』第6章にでてくる、悲劇に対する有名な定義であるが、この定義の解釈をめぐるは従来から様々な意見がある。しかし、大きくわければ、「カタルシス」の意味を「医学的」に解し、同情・恐怖という抑圧的情動を悲劇によって「排出」し、軽減させるというふうに解釈するものと、かの言葉を「道徳的」意味に解し、これらの過激な情動を、徳性になかったものへと「純化する」というふうに解釈するものとに分かれる。(竹内敏雄編『美学事典』弘文堂刊, 38頁, 395頁参照)

ニーチェ自身は、この言葉は「医学的」「道徳的」両方の意味が含まれていると理解していたようである。たとえば、悲劇の目的を論じているある箇所に、次のような表現がみられる。「アリストテレス流のなかば医学的な、なかば道徳的な情動の放出」(VIII₂, 10 [168])。

- (2) III₁, S. 104 (Die Geburt der Tragödie, 16)
- (3) III₁, S. 52, S. 105 (*ibid.*, 7, 17)
- (4) III₁, S. 105 (*ibid.*, 17)
- (5) III₁, S. 26 (*ibid.*, 1)

第3節

- (1) ショーペンハウアーの悲劇解釈は、「悲劇は人生への諦念を教える」というものである(『意志と表象としての世界』第3巻第51章, また特に, 同3巻への補巻の第37章)。この解釈は、『悲劇の誕生』にみられるニーチェの悲劇解釈とはおよそ正反対であるが、ニーチェはこの書ではそれについて一切触れていない。なお「慰め」Trost という表現については、たとえばショーペンハウアーは、『意志と表象としての世界』第3巻の最後のところで、「芸術」を「人生におけるしばしの慰め」というふうに表わしている。

- (2) III₁, S. 14 (Die Geburt der Tragödie, Versuch einer Selbstkritik, 6)
- (3) VI₃, S. 309 (Ecce homo, Die Geburt der Tragödie, 2)
- (4) VI₃, S. 154 (Götzen-Dämmerung, Was ich den Alten verdanke, 5)
- (5) III₁, S. 13 (Die Geburt der Tragödie, Versuch einer Selbstkritik, 6)
- (6) ニーチェがショーペンハウアーの図式に加えているこの変更については, E. Fink: Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, 1973, S. 30-31 (吉沢伝三郎訳『ニーチェの哲学』理想社刊, 45-46頁) 参照。
- (7) VII₃, 38 [12]
- (8) VIII₂, 9 [42]

第4節

- (1) 以上、『悲劇の誕生』を後期の思想理解のための手引きとすることの正当性について、私なりの解釈を下してきたのであるが、この正当性については、ニーチェの思想を三つの時期に分けてとらえるレーヴィットやヤスパースにしても、同様に認めている。両者とも、第二期の思想は第一期の思想の否定から、第三期の思想は第二期の思想の否定から生じたものであるとしつつも、同時に、三つの時期を通じて一貫したものが流れており、それゆえまた、第三期の思想が『悲劇の誕生』の思想の繰り返しという面をもっていることを認めている。

K. Löwith: Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen, Felix Meiner, 1978, S. 30.

K. Jaspers: Nietzsche, de Gruyter, 1974, S. 56.

なお、レーヴィットは上述の箇所次で次の点を強調している。「ニーチェの著作を二度の変化に応じて時期分けすることは、もし同時に、ニーチェがその道の最後において出発点へと帰り、それゆえ、彼の運動の全体は円を描いて自己へと戻り、最後になって最初の点に達するということが洞察されないならば、不十分にしか理解されないだろう。」

- (2) VII₁, 8 [14]
- (3) VIII₃, 14 [14]
- (4) VIII₂, 11 [256]

第6節

- (1) VI₁, S. 267 (Also sprach Zarathustra III, Der Genesende, 1)
- (2) VIII₃, 14 [219]
- (3) VIII₃, 14 [65]

第7節

- (1) VIII₂, 10 [137]
- (2) VI₁, S. 35 (Also sprach Zarathustra I, Von den Verächtern des Leibes)
- (3) VI₂, S. 25 (Jenseits von Gut und Böse, 17)

なお、このニーチェの用いたEsという語が、フロイトが、われわれのうちにある無意識的な本能的衝動部分をEsと名づけるきっかけになったといわれている(浜川祥枝他編『フロイト——精神分析物語』有斐閣刊, 127頁および11頁)。

- (4) VII₃, 40 [15]
- (5) ニーチェにおける「身体」の意義については、拙論「西洋近・現代の生命概念」(日本倫理学会編『生命の倫理』慶応通信刊・1989年)の第3節で、すでにいささか詳しく論じた。
- (6) VI₂, S. 395 (Zur Genealogie der Moral III, 16)
- (7) ニーチェの哲学をBiologismusと特徴づけることの誤りについては、ハイデガーが詳しく論じている。M. Heidegger: Nietzsche I, Neske, 1961, S. 517-527

(8) VI₂, S. 392 (Zur Genealogie der Moral III, 15)

(9) VIII₃, 17 [9]

(10) VIII₃, 14 [155]

(11) VI₃, S. 271 (Ecce homo, Warum ich so weise bin, 6)

(12) ヤスパーズが、ニーチェを批判して (K. Jaspers: Nietzsche, de Gruyter, 1974), ニーチェは概念の明瞭性に特に意を払わなかったため、形而上学的ないしは実存的領域に属することがらを、不用意にも、自然科学的な概念、実証主義的科学の概念を用いて説明し、読者の理解を混乱させる結果を招いているという時、それはある程度、的をえている。しかし、ヤスパーズはそれにとどまらず、ニーチェは「しばしば同時代の実証主義的科学という空想にとらわれて」(S. 308)、上述の二領域を、その思索においてもしばしば混同する誤りをおかしていると批判する。われわれは、これに対しては賛成するわけにはいかない。

たとえば、ヤスパーズは、ニーチェは人間的生についての論述において、「実存的な根源に訴えることから、しらずしらず、単なる自然的な事実の主張におちいつている」(S. 158) という。あるいはまた、ニーチェの論述において、「人間の生理学的・心理学的な現存在現実性と実存的な本質現実性が、両者は同一平面ではけっしてみられないにもかかわらず、区別されることなく溶けあっている」(S. 308) という。

たしかに、ニーチェの論述の中に、生物学的、生理学的、心理学的な用語がしばしば出現することは事実である。しかしすでに「生理学」の場合でみたのと同様、ニーチェのいう「生物学」も「心理学」も、もはや個別科学としての生物学、心理学を意味してはいないのである (たとえば、心理学に関していえば、『善悪の彼岸』の23番で、「力への意志の形態学かつ進化論として心理学をとらえること」と強調されている)。したがって、いかに生物学的、心理学的、生理学的な説明にみえても、われわれはそれをどこまでも、力への意志の形而上学と関連づけて理解してゆくべきであろうし、ニーチェもそれを望んでいたとみるべきであろう。

いずれにせよ、ヤスパーズのように、ニーチェは自然科学的な思考に踏み迷った面があったと片づけてしまうより、以上のように考えた方が、ニーチェの正しい理解により大なる可能性を残しておくことになると思う。この点に関していえば、ニーチェの思索を「生物学主義」であると批判に対して、ニーチェはどこまでも形而上学的に思惟していたのだと主張するハイデガーの方に共感を覚える (この節の註7参照)。

なお、ニーチェに対する上述のようなヤスパーズとハイデガーの評価の相違は、ニーチェがおこなった、永遠回帰思想の「自然科学的論証」といわれているものに対する評価にもよくあらわれている。ヤスパーズが、ニーチェは一時「厳密に証明する科学との一致」という誤った考えにとらえられたとみる (S. 359) のに対し、ハイデガーは、かの「論証」といわれるものに、「自然科学的なものは何もない」(前掲書, S. 371), それゆえ「ニーチェは自然科学のうちへと迷いこんだのではない」(同, S. 375) と断言している。

(13) VIII₂, 11 [83]

(14) VIII₂, 11 [61]

(15) VIII₂, 10 [137]

(16) VIII₂, 9 [8]

(17) III₁, S. 95 (Die Geburt der Tragödie, 15)

(18) III₁, S. 96 (Die Geburt der Tragödie, 15)

第8節

(1) 意識の働きの根本は、外界を支配できるよう、外界を認識する (= 構成する) ことである。これに関しては、拙論「ニーチェの世界解釈」(信州大学教養部紀要・第22号・1988年)の7-9頁を

参照されたい。

第9節

- (1) VI₂, S. 397 (Zur Genealogie der Moral III, 17)
- (2) VI₂, S. 399 (ibid.,)
- (3) V₂, S. 230 (Die fröhliche Wissenschaft, 318)
- (4) VI₃, S. 270 (Ecce homo, Warum ich so weise bin, 6)
- (5) VI₃, S. 184 (Der Antichrist, 20)
- (6) VI₃, S. 271 (Ecce homo, Warum ich so weise bin, 6)
- (7) VI₃, S. 199 (Der Antichrist, 30)
- (8) VI₃, S. 200 (Der Antichrist, 31)
- (9) VI₃, S. 213 (Der Antichrist, 42)

第10節

- (1) VI₂, S. 403 (Zur Genealogie der Moral III, 19)
- (2) VI₂, S. 392 (ibid., 15)
- (3) VI₂, S. 406 (ibid., 20)
- (4) VI₂, S. 393 (ibid., 15)
- (5) VI₂, S. 407 (ibid., 20)
- (6) V₂, S. 302 (Die fröhliche Wissenschaft V, 370) なお、この『喜ばしき知識』370番は、『ニーチェ対ワーグナー』の中の「私たち対贖者」において、多少文章を変えて再度掲載されている。
- (7) VI₃, S. 17 (Der Fall Wagner, 5)
- (8) III₁, S. 14 (Die Geburt der Tragödie, Versuch einer Selbstkritik, 6)

第11節

- (1) VIII₃, 14 [18]
- (2) VII₁, 8 [14]
- (3) III₁, S. 105 (Die Geburt der Tragödie, 17)
- (4) VIII₃, 17 [4] -5
- (5) VI₃, S. 337 (Ecce homo, Also sprach Zarathustra, 3)
- (6) 1885年12月上旬のオーヴァーベック宛の手紙は、ニーチェが『ツァラトゥストラ』完成後も、それ以前と同様、いかに苦しみに満ちた生活を送っていたかを伝えている。

「…私には私の世話をしてくれる人が必要なのです。私の非実用的な資質、半盲目性、他方において、私の健康状態に起因する不安、寄るべない感情、意気阻喪が、しばしば私を容赦なく締めつけ、私をほとんど殺さんばかりです。——ほとんど7年間というものは孤独でした。そして、その大部分は、自分に必要なものをすべてにおいて欠いていたため、本当に犬のような生活でした。それを身近からまざまざとながめていた人が誰もいなかったことを天に感謝しています。」

そして、『ツァラトゥストラ』作成の最近の3年間をふり返り、次のように述べている。「私は最近の3年間の一日たりとも、二度と繰り返して生きたいとは思いません。緊張とその反対があまりにも大きすぎました！」(Friedrich Nietzsches Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bdn., Bd. 7, S. 116)。この言葉は、『ツァラトゥストラ』以降の言葉だけに、ニーチェの運命愛の思想を知る上で興味深い。

また、激しい肉体的苦痛は、時として、ニーチェをして死を願わしめるほどであったことについては、同じくオーヴァーベック宛の1881年9月18日付の手紙 (Bd. 6, S. 128f.)、1883年8月14日付の手紙 (Bd. 6, S. 425f.) が参考になる。