

## 「琥珀のなかの虫」——ニーチェ中期のユートピア

研究員 須藤 訓 任

『ツアラトウストラ』以降のニーチェが、「超人」の到来と、「永劫回帰」思想の開示・受容とによる、みずからの哲学的世界観の成就に「大いなる正午」の象徴を与えたことは、比較的よく知られている。それに対し、中期、正確には『人間的、あまりに人間的』においてニーチェが、その当時の立場を「午前の哲学」と標榜していることは、それほど周知の事柄とはいえない。「大いなる正午」の前に「午前の哲学」とは、これはある意味で語呂が合いすぎる。中期のニーチェが、六・七年先の自分の思想の行末に既に見通しをつけていたとも、また逆に、自己の立場に強い確信を抱く円熟期の彼が、その立場を中期からの延長上で命名したとも考えにくいからである。その語呂のよさには、それが単なる偶然の結果でないとしたら、ニーチェの語彙や文体のみならず、思想的体質の一貫性もが反映しているとも見ることができようが、いずれにせよ、中期が「午前

で後期が「正午」といわれると、いかにも前者は後者の準備段階のように思えてしまう。実際、それが標準的解釈であろう。筆者としても基本的には、それに異論を唱えるつもりはない。形而上学や道徳・宗教の批判、人間心理の鋭利な分析、さらに「権力意志」思想の萌芽など、そこには、後期になると一層明確な輪郭を示す諸思想が数多く散在しているのだから。それと共に、実証主義的とも形容されることからわかるように、中期のニーチェは事象の表面に密着・固執し、そこからさらに踏み込んでその思想を統一的に描き出すことを意識的に避けようとするため、『悲劇の誕生』の「ディオニユソスの「アポロンの」とか、後期の「権力意志」「超人」「永劫回帰」といった、彼の哲学を端的に表徴するキー・ワードを鑄造することがない。それが、アフォリズム集という著述形態ともあいまって、当時のニーチェの基本思想を整合的に促えにくくしている。この事

情も、中期を後期への橋渡しと考えさせてしまう一因であろうし、その時期の思想をニーチェのなかでは一般になじみの薄いものにしてまいよう。確かに、後期から振り返ってみるならば、ニーチェの中期とは、ショーペンハウアーやワグナーの呪縛から逃れただけ、それだけに自己の立場を確定しかねている試行錯誤の時期、と規定されてもいたしかたのないところがある。

しかるに、当の「午前の哲学」のモットーを打ち出した「漂泊者」(『人間的』上巻六三八)という題のアフォリズムでニーチェは言う――

自由なる精神はすべて、山、森、孤独をおのが住み家とし(…)ある時は悦ばしげに、またある時は物思わしげに、漂泊者とも哲学者ともなる。早朝のもつ秘密のなかから生みおとされた者として彼らは、十時から十二時の鐘の音のあいだ一日が、かくも純粹で照り輝き、光のなかで変容した晴やかな相貌をみせることができるのはどうしてかと、思いをめぐらす。――彼らは午前の哲学を求めているのだ。

ここにはなにか、完結した世界を予感させる、自己充足的な趣きがある。それは「大いなる正午」のような過大な力感や陶酔感を伴っ

てはいない。淡い光、冷ややかで澄みきった大気、大きな広がりの中の孤独、そうしたものが一体となったところに醸し出される充足感――これが当時のニーチェの気分であった。少なくともニーチェが獲得し維持したいと願っていた気分であり、雰囲気であった。

そしてそれは、一八七〇年代後半におけるニーチェ固有の、その時代への対応であった。七〇年代前半ニーチェは、古典文献学者でありながら、ワグナーの芸術運動に参画し、その推進に力を注いで、芸術による世界と人間の救済を夢みる一方、普仏戦争の勝利に酔いしれて自国の文化を荒廃させてゆくドイツ帝国の野蛮に、齒に衣を着せぬ批判をあげた。その時のニーチェは、時代のなかにしかと身を定めた、時代の一つの駒であった、といってよい。しかるに、ワグナーから離反し、文字通り「漂泊者」の生涯を開始する中期にあつては、時代に対してある屈折した距離を取り方を余儀なくされる。そこには、前期のように、時代を直接動かそうという気概はない。かといって、後期にみられるごとき、時代とじかに切り結ぶことはますます稀薄になりながら、逆に、自分以前と以後とは歴史は二分されるといった、世界史全体を掌中に収めたかのような、誇大な発想もない。ニーチェは傍観者となり、傍観者に徹しようとする。ところが、傍観者というこの立場設定は、当時のニーチェの時代診断およびそれへの対処からの帰結だったのであり、そ

の意味で、中期のニーチェも、時代の大きな動向には、それなりに自己に誠実な仕方でも反応していたのである。以下、時代へのニーチェのこの対応の内実を、軸となる思想の検討を通して、より具体化してゆきたい。そして、そこに留意された、当時のニーチェが思い描く理想的生の姿といったものを再構成してみたい。(ただし、本稿では取り扱う範囲は『人間的』全二巻とその周辺の遺稿に限定したい。『人間的』は上巻が一八七八年四月、『さまざまな意見と箴言』および『漂泊者とその影』からなる下巻は、それぞれ七九年三月と十二月に出版された。『人間的』だけでも十分、当時のニーチェの姿勢を明らかにするはずである。)<sup>(1)</sup>

## 一、表象の世界

『人間的』のニーチェは表層に専ら定位する。多彩な表層の事象の背後あるいは深層に潜むとされる「物自体」や本質的原理を追い求めることは意図的に断念する。むしろ、本質や原理を追求する態度そのものを問題視し、そうした態度の起源を明らかにしようとする。そこに「心理学」の重要性が由来する。それは、ニーチェにとつて、表層の世界が表象の世界、即ち、基本的には人間の種々の心理によって織りなされる世界だからである。世界とは、「有機的生命

の全発達の中で次第に発生し互いに合生し、いまとなつては過去全体の蓄積として相続されてきている、一群の誤謬と空想の成果」(MA 16)なのである。

表象の世界とは、ショーペンハウアーのいう「意志と表象としての世界」のうち、物自体としての意志を切り捨てたものに他ならない。しかるに、ショーペンハウアーのこの二元論的構図は『悲劇の誕生』ではそのまま踏襲され、意志は「根源一者」と読み換えられていた。個体化された事物が生成消滅を繰り返す表象の世界のその奥底でそれらを統一する「根源一者」——この原理がいまや放棄されたのである。世界はその時いわばタグをはずされ、表象のみが、即ち、誤謬や幻影のみが跳梁跋扈する。表象が幻影や誤謬と言い換えられるのは、事実と対応しない表象が多いというだけでなく、真の存在との照合が原則的に不可能だから、つまり、一切は多かれ少なかれ人間の分泌する虚構と規定されることになるからである。従つてまた、根本原理との関係を断つた表象は、今度はひたすら相互にのみ結合することになる。一箇の、あるいは多数の表象から必然的に他の表象が生み出されてくる。世界は表象の必然的歴史の世界となつた。そこには突発的偶然や奇蹟の介在する余地はない。それは別に、数字的定式化が可能な必然性というわけではあるまい。しかしいずれにせよ、表象は一貫した因果的連続のうちにあるとみ

なされており、その点でニーチェは決定論を受け容れている。

より正確に言おう。表象は、いわば微分化されて相互浸透し、微細に差異化された流れを形成し、またそこへ溶けこんでゆく。そこには質的対立などは存立しえず、一切は程度の差にすぎない。従って、質的に異なった個体とか善悪等の価値も、過去のさまざまな表象の堆積や化学的結合の所産でしかない。化合・沈澱の結果、質的に独自な存在であるかに見える心象を、その元来の要素にまで還元し、起源と正体を暴露すること、それが『人間的』という著作の一つの目論見である。たとえば、「無私的行為」の利己的な起源を明らかにし、利己的といわれる他の行為との連続性を回復すること。ニーチェが自己の心理学を「概念や感情の化学」(MAI)と名づける理由もそこにある。(ちなみに、化学は十九世紀のドイツにおいて特に大きな発展をみた、という。)その際注意すべきは、一切が表象である以上、人間もまた表象に他ならず、従って、表象の操作主体が表象の外部に定位されることは不可能だ、ということである。表象はそれ自身の歴史を担ったものとして、他の表象から必然的に生成し変化消滅してゆくのであって、自由な主体としての人間によって「無から」創造されるのではない。いかに人間が自発的にものを考え自由を選択すると思おうとも、それ自体一箇の表象であり、必然的因果のなせるわざにすぎない。人間はその時々表象として

存在するのみなのである。こうして人間の自由は、表象の決定論に立って否定される。そこからニーチェはためらうことなく人間の「非責任性」を結論する。自由が否定される限り、責任の所在はどこにも認められようがないだろう。

表象の必然的因果連鎖——これが唯一存在する世界である。探究の対象もそれ以外にはありえない。従って、もし形而上学者や宗教家・芸術家が表象の背後の隠れた本質を「直観」したと主張したり、神がかり的インスピレーションにうたれたと申し立てようとも、それもまた表象にすぎない。彼らの主張を前にしてなすべきは、もはやその主張自体の当否を問うことではなく(それは原理的に無意味なのだから)、表象としてその主張がいかに発生するに至ったか、そこにはどのような心理的経緯があり、いかなるまやかしや卑少さが作動しているか、を逐一明らかにすることである。その結果、霊感や直観もたゆまざる鍛練や習慣によって蓄積されたエネルギーの、時として妄想にも等しい、必然的爆発であるとされ、絶えまない表象の流れという先の世界観に帰着させられることになる。前期の立場からするなら、これは一八〇度の転換と云ってよい。『悲劇の誕生』では、真正の芸術を亡ぼした張本人として指弾されたソクラテスの「理論人間」にいまやニーチェは与している、とさえ言えるかもしれない。「理論人間」もまた、因果図式によって世の一切

は探求可能・知識化可能と見たのであった。しかるに、「理論人間」が、知識化の結果として世界は改良可能となり、そこに人間の幸福もかかってくる、と主張し、その科学主義を自己の根本信条としていたのに対し、中期のニーチェは科学の成果や技術の発展によって直接人間が幸福になるとは考えず、科学尊重の立場をとるとはいえ、それを自身の「信念」とすることは拒否する。というのも、信念こそは、いかなる内容のものであれ、「誤謬よりも危険な真理の敵」(MA 483)として人間世界の病の源をなす、とニーチェは診断するのであって、その意味で、科学が尊重されるのも、むしろさまざま信念を打破するためだからである。だからといってニーチェは、信念廃棄をその信念となすという、自縄自縛に陥っているわけでもない。かえって逆に、厳しい批判の目が確かに向けられる、それぞれ信念であるには違いない、宗教・形而上学・道徳・芸術もそのそれぞれの時代において、それ固有の仕方で人間の幸のために奉仕もしてきたのであって、現代ではその役目が硬直した信念をときほぐす科学によって(いわば間接的に)代行される、と考えるのみである。そこには、時代の動かしようのない一つの趨勢に順応しようとするニーチェの姿勢が伺えるが、しかしそれはまた、彼の基本思想からの論理的帰結でもある。

なぜなら、一切が絶対的本質への対応をもたない、因果的に決定

された表象である以上、それぞれの表象に内在するとされてきた価値が雲散霧消し、信念の依って立つ基盤がとりはられてしまうからである。善と呼びならわされる行為も、自由な人間の決断によって行なわれるのではなく、因果的必然に従って生起してくるのであってみれば、善という価値判断はもはや成立しようがない。善悪・優劣に対する称賛・非難はその根拠を失う。事象の因果的決定論およびその系としての人間の非責任性を見通す科学的認識者にとって、その時残された唯一可能な誠実な態度は、自身の認識作業にさらに勤むことではないだろう。そしてその時認識の目には、本来必然的生起であるものに対し称賛や非難を浴びせ続ける人間の世界はなんとどきつくあざとい、そしてまたなんとはかない徒勞の世界と映ることだろう。『人間的』のなかにみなぎるシニクでさめた雰囲気はここから醸し出される。しかしだからこそ、そのどきつさと徒勞の感覚から逃れることが緊急の課題となる。そしてこの課題の遂行に認識の使命が存するのである。一定の価値観への盲信から発生する信念、並びにその信念から出来るぎらぎらした心理や人間関係、さらにそれらから湧いてくる幻想や妄想の類——こうしたものの必然的連鎖をていねいに解き明かすことによって、そこに熱うかされたかの如く呪縛されている精神を解放し、人間をして、無根拠でしかありえない信念の「高貴な裏切者」(MA 637) たらしめ

ること、そのことが認識の果す機能なのである。中期ニーチェの認識に賭ける強い意欲、科学への大きな期待感は何よりも、認識のもつ冷却作用・解熱効果に由来するのだ。

このように認識によって解熱された生は、「一箇の自然のごとき人間の生」(MA 222)と呼ばれる。ニーチェの目指すところは、人間の自然化である。

## 一、自然の静謐

自然とは、この時期のニーチェにとってはさしあたり無機的自然を謂う。人間の主観的思い込みや感情移入の汚れを洗い落とした自然であって、それは科学によって解明されるべきものである。たとえば音はいかに精妙な音楽となったとしても存在の胎動を表現するのではなく、単なる空気の震動にすぎない。自然は、芸術が懂れるような母なる大地でもなければ、謎めいた根源でもない。きわめて「そっけない、gleichgültig」で無表情な代物である。しかるに人間は、知らず知らず、自然を擬人化し、自然内のあらゆる事象を、自然という巨大な生命体の自由意志の発現であるかのようにみなしてしまふ。客観性を最も重んずるはずの自然科学ですら、「自然法則」という語法を彩用する際には、自然の事物がみずから意志でその法

則に服従すると発想しがちである。このように擬人化された「自然の神話」は再度脱人間化されなければならない。もつとも、脱人間化すればするほど、自然はますます空虚な、意味を欠いたものとなってゆくだらう。だが、空虚で無表情なその自然こそ事物本来の自然なのであり、そのような本来の自然が回復されなければならない、とニーチェは考える。そして、その回復の作業に従事するのが科学なのである。その意味で、科学は「概念による自然の模倣」と規定される。それは単に、対象としての自然を正確無比に理解し、概念に写しとるというだけでない。何よりもまず、静謐で無表情な自然の振舞いそのものの模倣なのである。自然が究極目的といったものにまったく与り知らぬのと同様に、科学もそうしたものに顧慮を払うべきではないし、また、自然が時として、それと意図することなく最高度の合目的性を達成するのと同様に、真理のあくなき探求としての科学も、たとえ人間の利益と福祉に資すること頻繁であるとしても、そのことを第一目標として意図するわけではないのである (MA 38)。

自然への科学のこの同化は当然、科学に携わる人間にも及んでくる。科学的認識を通して最終的に人間は、人間同士のあいだでも、また自分独りの場合も、自然のあり様と同様に賞讃も非難も熱中もなく生き、自分は単なる自然以上のものなどという考えに、いら

つかされることもなくなるはずだ (MA 34)。そして、自然それ自身はいかに無表情と規定されるにしても、その自然のうちに帰還した人間の営む認識作業はそれ固有の (自然と同質な) 静謐な喜びを醸し出すだろう——たとえ冷徹な認識が、従来の常識や価値判断、道德的信念や因襲を打破することで、多大の苦痛や悲嘆を惹き起こすとしても。なぜなら、それらの苦痛や悲嘆は結局のところ、打破された信念や因襲にこそ生の価値が依存すると考えられるところから由来するにすぎないからである。ところが、因襲や道德などの表象のうちに含まれる誤謬を暴露する認識者はまた、人間が生きてゆくうえでそれらの誤謬が不可欠 (必然) であることも認識する。かといって、認識者にとつて、誤謬を誤謬と知りつつ信じこむわけにはいかない。まして、その信仰ゆえに人間の生をぎらついた、時として血生臭いものにするわけにはいかない。かくして彼は、人間と道德と因襲から離れ、それらの上を自由に浮遊し、しかもその浮遊状態を「最も望ましき状態」として享受する (MA 34)。認識者の喜びとはこれに他ならない。それは、「あまりに人間的な」情念から淨化されて自然に同化した者のもつ愉悦である。その意味で、認識の喜びも自然によって与えられる、といつてよい。自然とは「全世界を快によって支配する」 (MA 292) ものであり、そういうものとしてそれ自体、喜ばしきものであるからだ。

だが、認識者の、つまりは人間の心のあるべきかたちを、物質的自然の無機的なありさまからわり出してくることに論理的飛躍が介在しているのではないか——このような疑念が当然のごとく湧きあがってこよう。それに対してニーチェはおそらくこう応じるだろう——人間の心も物質も根本的に表象なのであって、その限り両者は等質であるのだから、自分の主張に飛躍はない。そもそも精神と物質という二元論を自分は認めないのだ——と。一切は表象である。ニーチェのこの根本前提は共有しよう。しかし、その前提のうちから問題が必然的に胚胎されてくるのではないか。なぜなら、静謐で喜ばしげな自然の姿もとのつまり、人間の表象であるしかなく、それゆえ、擬人化された「自然の神話」とは程度の差しかないからである。なるほど、ニーチェにとつてその程度の差こそが問題の要をなすのであって、表象とはいっても、この無表情な自然像は客観的科学的厳密な認識作業を通してしか折出されてこないものであり、その点に決定的な差異がある、ともいえよう。そうであるとしても、この自然像が「物自体」的自然だとか「真の」自然だとか主張する権利は、やはり誰にもないであろう。それは、人間の手になるある一定の自然像に留まるのであって、無表情の表情という衣を纏わされた自然なのである。自然の脱人間化を説くニーチェは『人間の』上巻の冒頭、形而上学的なものの方から逃れるためには、人間の

脱人間化の必要があるのではないか、とも自問している。脱却さるべき人間とはその場合さしあたり、現在の、そして従来の人間のあり方を指すであろうが、また、「人間の脱人間化」は今の文脈では「人間の自然化」とも換言できよう。しかるに、その自然もまた表象、それも人間の表象であつた。だからこそ、『人間的』上巻の出版後数ヶ月してニーチェはその遺稿ノートに、「人間は脱人間化されねばならないのではないか」と自著から引用したあと、「誰がこのイロニーを理解しただろうか？」(VI, 32 [14])と記すのだ。いくら脱人間化に励んだところで、結局は人間に帰着してしまう、というこのイロニー。だからといって、ニーチェがわずか数ヶ月で自分の思想を放棄したと考えるはなるまい。むしろ、脱人間化も人間の営みだからこそ、成功の可能性がある、と彼は見込んでいたのだろう。その脱人間化の目的地は自然、自動運動する静謐で寡黙な自然であつた。そして、その自然像も人間の、つまりはニーチェの表象であつた。ということ、少なくとも当時のニーチェにとって、そうした静謐さが自然と人間の望ましき姿だつた、ということである。「われわれがかくも野外の自然のなかにいることを好むのは、自然がわれわれについてなんの意見ももたないからである」(MA 508)といわれる場合の自然を、ニーチェはおそらくそれと知らずに既を選択してしまつていたので。(それ自体は他の多くの人間も共感し共有しうる

選択ではある。)人間の情念や思惑に汚されておらず、また、自身、人間やその他のものにかなる感情も執着もたない、冷やかかな大気そのものの自然。そこには、人間の相互交渉の猥雑さやねばつきに対するニーチェの嫌悪感がほのみえる。自然は孤独に味わわれ自然でなければならぬのである。

科学的自然観すら認識者ニーチェの暗々裡の願望に裏付けられていた。そこから、あるべき自然像を「わたしの自然」として自覚的に選別するまでは、ほんの一步であろう。実際ニーチェは、『人間的』上巻の出版後ほどなくその道を歩み出し、「わたしの自然」との一体感を強めてゆく。

### 三、「われもまたアルカディアにあり！」

人間の饒舌の与り知らぬところで沈黙する自然はこうして『人間的』下巻の圏域では、一方的に人間のざわめきの対極に置かれるだけではない。自然のもつ落ちついた静けさはいまや人間のうちにも捜し当てられることになる。ニーチェは言う――

非真理はただ人間だけのものである。可能な限り非真理から身を引き離すことが認識というものであり、人間を自然と自然の真



理のなかへ置きもどすことである。(…) 強壯な空気、太陽と湿気からの防禦、人間どもの不在——これがわたしの自然なのだ。

(IV, 27 [20])。

「人間どもの不在」とは、人間との関係を断ち切つて寂寥とした自然の相貌であると共に、ワーグナー芸術の恍惚から醒めた孤独のなかで再発見されたニーチェ本人の自然本性でもある。既述のように中期ニーチェの根本モチーフは、一切を人間の表象と見定めたいで、そこに潜む幻影や誤謬また狂信的情念の正体と由来を分析し解明すること、そしてその解明を通して、幻影を駆除し情念を冷却化することであった。その解熱のための一方策、より正確には、首尾よく解熱に成功した状態の理想としてもち出されたのが、自然(の表象)なのであった。人間の現状が熱にかされた譫妄状態にあると、静かで冷やかな自然が存在する(と表象される)限り、人間もまたそうした状態に——認識作業によって——復帰できるはずだ、というのがその論拠である。この論拠が論拠として有効であるためには、しかし、自然の自己充足的静謐さが、人間から区別される自然のうちだけでなく、人間自身のなかにもその可能性が見出されねばならないであろう。それをニーチェはいまや、少なくとも彼自身の本性のうちに捜し出したのである。

かくしてニーチェにとって、ものを客観化し脱人間化してゆく科学が明らかにする自然の姿と——その脱人間化作用にもかかわらず、否！脱人間化作用のゆえにこそ——人間の本性とはその根底において相通することになる。なぜなら、人間のその本性とは、人間関係による汚濁をきれいにとりはらわれ、それ自身脱人間化された人間「本来」の自然本性のはずだからである。自然への沈潜がそのまま自己への沈潜であり、またその逆でもあるという「自己と自然へのもつとも深い帰入」(MA 200)——自然と人間との本来的一致が、その時確信されるだろう。この本来的一致をニーチェは『人間の』下巻の後半部『漂泊者とその影』338「自然の分身現象」で美しく描き出した。

いくつかの自然地帯のなかにわれわれは自分自身を再発見して、快い戦慄に襲われることがある。それは美のきわみの分身現象である。陽光に満ちた十月の空気にいつも包まれ、早朝から夕方

にいたるまで風の流れのいたずらっぽい戯れのなかにあり、とても清らかな明るさとまことに適度な涼しさにおおわれ、全体として厳肅ななかにも優美さがあるといった趣きの丘・湖・森からなる高原、しかも驚くべき万年雪のかたわらに恐れることなく延び広がった高原、まさにこの高原であの分身現象の感覚をもつ者

は何と幸福なことだろうか！（…）「自然のなかには確かにもつと偉大で美しいものもあろう。けれど、これこそがわたしにとつて親密で気のおけぬもの、血縁にあるものなのだ、否、それ以上のものなのだ！」と言いうる者は何と幸福なことだろうか！

その至福に満ちた美しさにもかかわらず、ここでニーチェの思想は一条のほころびを見せている。「自然のなかには確かにもつと偉大で美しいものもあろう」という発言は、自然の表情や人間のあり方が多彩であるのに応じて、両者の一致も多種多様でありうること、それゆえ、ニーチェにとつてのあるべき自然およびそれとの合体も決して唯一「本来」の自然でもまた合体でもありえないことを含意するからである。だが逆に言えば、ニーチェは、自分の言う自然に「本来性」の称号を主張することにはや固執せず、科学的認識によつて折出されることではなく、自己が一体化しうるかどうか自然の眼目を置くのである。既にニーチェは彼の賞揚する自然の容姿が究極的には彼自身の欲求に根差すことを自覚している、といつてよい。従つていまや前面に押し出されてくるのは、厳密な科学的認識による濾過を経るまでもない直接的な、自然と自己との一体感、そしてそこから発醸してくる静かな陶酔とならざるをえない。その典型例は、「われもまたアルカディアにあり！」（WS 295）という象徴

的な題名をもつアフォリズムである。

私は丘々の波をこえ、樅や老いて厳めしい唐檜（まがひ）の群を通して、一つの乳緑色の湖水の方を見おろしていた。私の周りにはあらゆる種類の岩の塊りがあり、地はいろいろの花や草によつて彩られていた。畜群が私の前を動き、延び、ひろがっていった。遠くには牝牛がちらほらと、また群をなして、夕日の光をくつきりと浴びて、針葉樹林のそばにいた。また別の群がもつと近く、これは朦朧としていた。一切が安らかに夕方の飽満にひたつていた。時計は五時半頃を指していた。一頭の牝牛は群をはなれて真白く泡立つ小川に足を踏み入れ、水にさからい、あるいは従いながら、その奔流を辿っていった。こうして牝牛はおそらく腹立たしいばかりに強烈な快感を味わっているのである。ベルガモ人らしいふたつの暗褐色の人影は牧者であった。少女のみなりもほとんど少年と変わらぬ。左手には幅広い森林帯の上に岩山と雪原、右手には私の頭上高く、日靄のヴェールの中に漂いながら、二つの巨大な氷結した岩角、——一切のものが偉大で、静かで、明るい。総体の美が戦慄をそそり、美の黙示される瞬間の黙々とした崇拜をそそる。恰もこれより自然なことはないかのように、知らず知らず、人はこの澄みきった鋭い光の世界（憧れる、待ち受ける、

前後を顧みる、といったことは何一つ知らない世界)の中へギリシアの英雄たちをおきいれる。画家プッサンやその弟子が感じたとおりにである。つまり英雄的で、同時に牧歌的なのだ。——このように持続的に世界の中に自己を感じ、また自己の中に世界を感じて生きて来た人々がいた。その中には、最大の人間の一人であり、英雄的・牧歌的な哲学の創始者エピクロスがいる。(氷上英廣訳。一部変更)<sup>(2)</sup>

ここでは、偉大・静けさ・明るさの三位一体を体現してその喜びに没入しえた者の代表者としてエピロクスの名が挙げられていることに注目したい。「小庭園、無花果、小さなチーズ、それに三、四人の友人——それがエピロクスのぜいたくであった」(WS192)と他の箇所では記されているエピロクス、乏しきもののなかにこそ幸を見出すエピロクスのこの姿は、形而上学的思弁や宗教的信条など、従来人の世の最重要問題とされてきた事柄に思い煩うことをやめ、居食住や人づき合いなど「身近かな物事」die nächsten Dingeの「よき隣人」gute Nachbarn たれ(WS16)と説く、この時期のニーチェにいかにも似つかわしい。というのも、身近かな物事の方が実際は人間の生を決定付ける重要事であり、また、自然と人間との直接的交渉の場なのだからである。壮大ではあるが虚しい妄想のごとき目

標や理想を追うことなく、こまごました無言の事物と丹念につきあい慈しむ人間。いわば人生のプリコラージュであって、それに勤しむ者はもはや、他者の評価を意に介したり、自分が何者であるかに頭を悩ましたりしないだろう。人間のこうしたあり方を完璧に実現したのがエピクロスだった。

エピロクスはいつの時代にも生き続けているが、自称エピキュリアンには知られないままだし、哲学者たちの評判となることもない。それどころか、彼は自分の名前すら忘れてしまった。しかし、それは彼が捨て去ったなかでも最大の重荷だったのだ。(WS227)

これは、人間であることをやめた人間、自然へのまっただき還帰を成し遂げた人間の姿に他ならないだろう。固有名こそは一人ひとりの人間の同一性の表徴であり、その意味で「最大の重荷」なのだから。(この点では『悲劇の誕生』における個体化の原理の廃棄に等しい。だが、その向かう方向が正反対なのだ。)そして、自然の匿名的自動運動へのこの同化は、「われもまたアルカディアにあり！」にみながる気分も示唆するように、古代的世界観の再興を要請するだろう。「現実的諸力の表現としての神々」、そして「一切のうえに君臨するモイラ」(TV, 28 [40])という古代ギリシアの世界観の再興を、

「琥珀のなかの虫」——ニーチェ中期のユートピア

六一

である。興味深いことに、一旦は分離するかに見えた科学と自然とはここで再度手をとりあうことになる。なぜなら、モイラとは現代語に翻訳するなら「運命」Fatum あるいは「必然性」Nouwendig-keitであり、その必然性が科学によって露呈されるはずのものであったからである。こうしてニーチェのなかで、近代科学と古代世界とは独自の形で合体する。というか、近代科学の場合も古代的世界観の場合も、自動運動する自然の必然的運行という結論がニーチェにとっては一とまず肝要だったのであり、その必然的世界の必然性の認識によるにしろ、あるいは、認識の回路を経ずに直接感情的に自然と一体化するにしろ、そこに浸み出てくる静謐さに人間の幸福の可能性が宿る、とニーチェは思い定めたのであった。

#### 四、「わたしのユートピア」

以上われわれは、中期ニーチェの二つの思想態勢——科学的認識への意欲および自然との合体欲求——が互いに強い連関をもちつつ微妙にずれをみせる筋道を追い、双方ともが精神の鎮静化を狙いつつしていたことを確かめた。それでは、そのような精神の鎮静化を志すにいたったニーチェの動機とはいかなるものだったのか。そしてそこには、当時のニーチェにとってあるべき生の姿、いわばユ-

トピアがどのように反映しているのか。最後にそれを問題にしたい。その名も「わたしのユートピア」(MA 462)と題されたアフォリズムでニーチェは言う——

社会のより良い秩序のなかでは、重労働と人生の困苦とは、それらによってもっとも悩むことの少ない者に、つまりもっとも鈍感な者に割り当てられるであろう。このようにして一歩一歩上方に進んで、最後に、最高度に昇華された類の悩みにもきわめて敏感で、それゆえ、人生の最大の安楽化においてすら悩む者に辿り着く。

通常のユートピア概念からすればあまりに破天荒なこのユートピアには滑稽味すら漂っているように見える。しかし、最大限の人々が安寧状態にあるというのが正統的な理想国家像だとすれば、そのようなユートピアでは偉大な知性や強力な個性のための土壌が枯れてしまうとして、ニーチェは明確にそれを拒絶するのである(MA 235)。従って、いかに常識はずれで、実現の可能性などニーチェ自身念頭にないナンセンスのようなものであっても、ここに描かれたユートピア像はだからといって、ニーチェの本音ではない、ということにはならない。というのも、ニーチェこそ「最高度に昇華された類の

悩みにもきわめて敏感」な者の一人だからである。そして、過敏なニーチェが同時代のうちに見出した主要特徴もそれに似たところがあった。時代もまた沸騰し、ますます進行速度を増して不安感を充進させ、休みなく作動し、中庸を知らずに遥れ動く。そのなかで生をえた人間は神経を過度に刺戟され、激した感情の過剰に疲弊・飽満し、慢性的ノイローゼ状態となる。それは、「国民戦争の、教皇至上権にまつわる苦難の、社会主義による恐怖の、この十年」(VM 171)とニーチェ自身が言うような、一八六、七〇年代のことであり、さらに機械の進出によって労働が平板化されてその喜びが急速に失われていくような時代であった(WS 220)。(ちなみに一八七三年には二十年におよぶ「大不況」も始まっている。)そして、「この十年」とは芸術の分野においては特にワグナーの時代であり、ドイツで顕著な政治的反動にワグナー芸術の精髓は合致している、とニーチェは見る(VM 171)。そうしたものとしてワグナーは、労働の時代にあつて疲労した人々をして麻痺・酩酊させ、震撼・痙攣するまでに涙を流させたのであった(WS 170)。ワグナーはニーチェにはもはや耐えられない存在となっていた。詳しいいきさつを本稿で論ずる余裕はないが、ワグナーの信仰復帰はもとより、ワグナーの天才としての自負、というか傲慢、まわりでワグナー崇拜をあおりたてる取り巻き連中の党派心、そして一時期その崇拜に積極的に加担して

いた自分への傷心…。

おそらくこの時期ニーチェは、人々の主義主張、およびそこに発する政治や芸術の運動などが、たとえ純粋な善意によるものだったとしても、結果としてはその意に反して、すべて裏目に出てしまつ、という強い感覚にとりつかれていたのでないだろうか。社会を改善し人類を幸福へ導くという真摯な動機に裏付けられているにせよ、そうした実践に身を捧げて励めば励むほど、逆に事態は一層悪化するばかりだ。なぜならば、「信念」にもとづく数限りない雑多な行為が寄り集まり、ために、そこから瘴気のごとく立ち登つてくる、人間世界の汚穢にまみれた喧騒が、個々の行為はそれ自身だけで見ると非の打ちどころのないものであるとしても、従つてこれらの行為の動機の善悪にはかわりなく、また、対象となる問題事象への行為の的確・不的確も抜きにして、その時代の病の本質をなす、とニーチェは考えているからである。

ニーチェのとる道はさしあたり一つしかなかった。逃避、猥雑な時代からの、それゆえまた、ワグナーからの、過敏な自己自身からの、逃避である。しかし、そのために用いたニーチェの方策は思想家としての自己に忠実なものであった。認識である。沸騰する時代に対して、さまざまな思惑や偏見に満ち満ちた人間関係に対して、そしてそれらの根底にあつて絶えず誤謬と幻想を分秘する表象とし

ての人間本性に対して、ニーチェは、そうしたものの透徹した認識を遂行することによって、防禦壁をめぐらそうとしたのである。認識が、即ち「鏡」に徹することがそのまま、その冷却作用によって、時代への、人間関係への、自己への、治療となる。そこにニーチェは賭けた。けだし彼にとつて、幸福とは「心根の漸次的改造」(MA 452) によってしか達成しえないものだったからである。

だが、その治療、人間情念の鎮静化は結局のところ、どうして可能なのか。ニーチェの決定論あるいは宿命論は、一切の事象の必然性の認識それ自体も必然的因果連鎖に組み込まれるとする。その点でそれはそれなりに徹底しているといえる。しかし、ニーチェは必然性の認識の必然性をこれまた認識するところで停止するのである。だからこそ、認識による心情の冷却効果も発生しうるのだが、その場合認識主体はやはり必然の流れを客体化し、そのことによつてそこから身を引き離していると言わねばならないだろう。しかるに、必然の認識の必然性の認識の必然性の……と無限遡行していった時には、いかなる効果も出てこないか、あるいはどんな効果でも出てきうる。つまり、理論的にはいかなる結論も引き出せないのである。このことはニーチェ自身、運命の認識からいかなる成果が出てくるかは、その認識そのものより認識者がいかなる者であるかの方に依存する (VM 363) とか、認識の冷却作用が生ずるためには「よ

い気質」が前提となる (MA 34) とか述べる時、承知していたはずのことでもある。それにしても「よい気質」をもった人々にはやはり冷却効果が及ぼされるとするのであって、その限り、その種の人々は、道徳・宗教・形而上学等の諸観念はただ因果の歴史的必然に従つて生じて効力を発揮してきたのであって、通常考えられているように、それら諸観念の内容や価値によって人間精神を支配してきたのではないと悟り、その認識によってそれらの観念の直接的勢力範囲から逃がれ、平静な心情を保つ、とされるのである。だが、そこには論理的飛躍が潜む。必然の認識から心情の静謐へ直結する通路はないからである。むしろ、少なくともある種の認識が冷却作用を伴うことは認められてしかるべきであろう。しかし、その冷却作用は、たとえば事象の必然性という認識内容によるというよりは、認識の対象化作用というその形式、つまり、認識対象からの距離取り、にもとづく、と言うべきであろう。このことを少なくとも当時のニーチェは見のがしていた。道徳や宗教の諸観念の内容を事象の必然性の認識によつて、いわば形骸化していったニーチェである以上、これは奇異といえは奇異なことである。しかし、その形骸化の武器となっていたのは事象の必要性という、これまた認識内容なのであって、それだけはニーチェは手放すことができなかつたのかも知れない。そのゆえに事象の必然性の認識から心情の冷却化を結論

するという誤謬推理を犯したのであった。

認識者ニーチェは最終的に必然の流れを岸からながめている。少なくともそう夢想する。「観想生活」に浸っているといってもよい。しかるに、観想生活者が身を定めるべき岸は前提上どこにもありえないのだ。だが、まさにこの「どこにもない場所」にニーチェはユートピアを見た。「観想」こそ「わたしのユートピア」という最も敏感な者にふさわしいだろう。「どこにもない場所」としてのユートピアに自らを封じ込めそこに棲息しようとする認識者——その姿をあえて形象化するなら、それは「琥珀のなかの虫」としてイメージできよう。ニーチェはある箇所で、生起する一切のものが生起するであろう一切のものと固く結び付いている世界においては、真に不死性といえるものは運動の不死性であるとしたうえで、「ひとたび動きを発したものは、存在する一切のものの総体的結合のなかに、琥珀のなかの虫のように、閉じ込められ永遠化されている」(MA 208)と述べている。しかしこの形象は、同等物を想定するような、ものを孤立化する見方が廃棄され、一切が相互浸透するまでに流動化された生成の世界そのものよりは、その世界の一員であると観念しながらひそかに透明な防禦壁をめぐるして必然の世界への完全な同化から暗々裡に逃れ、しかもその透明な壁を通して世界全体を見通した気になっているニーチェ自身の姿にふさわしいのではないだろうか。

か。

自然との一体感の場合も事情は変わらない。「われもまたアルカディアにあり！」にも表われているように、ニーチェはあの牧歌的自然の一員となりその喜怒哀楽を共有しようとするよりは、あくまで自然を観想し悦に入るのみである。その限り、自然との一体感の希求も、透明な自然の衣を纏うことによる人間界からの隔離の願望に根差すのであり、ここでもニーチェは自己を「琥珀のなかの虫」とらしめようとしている、とすべきであろう。ニーチェは何かについて目を塞いでいる。認識への、観想的生への欲求そのもの由来や正体に対する問いかけが本質的に欠如しているのだ。認識や観想的生が欲望や情念を消滅させると考えられている『人間的』にあつては、それはやむをえないことだといえ、後期になるや、その問題は——『人間的』にもその萌芽がないことはないのだが(例えば、VM 98など。また、追記一参照)——「真理への意志」の問題として大きく展開されることになるだろう。その意味で、特にその自然感覚など自己充足的趣きをもつとはいえず、「午前の哲学」はやはり「大いなる正午」の前段階だった、といわねばなるまい。しかし、われわれとしては、一八七〇年代後半のニーチェの基本姿勢を叙述しおえたところで、筆をおくことにしよう。

追記一 実をいえば、第三節で取り扱った「われもまたアルカディアにあり！」との関連においても、中期のさなかに蠢く後期思想の胎動が指摘できる。以下それを、「ブッサンからクロード・ロランへ」と題し、付論の形で提示しておきたい。

### ブッサンからクロード・ロランへ

アフォリズム「われもまたアルカディアにあり！」*Et in Arcadia ego*」のその題名は、いうまでもなく、ニコラ・ブッサン（一五九四—一六六五）の同名の絵画に由来している。それは、当のアフォリズムにも「画家ブッサンやその弟子が感じたとおりにである。つまり、英雄的で、同時に牧歌的なのだ」とあることから明らかにであらう。

*Et in Arcadia ego*」は、ラテン語の本来の意味からすれば、死（「われ」は桃源境たるアルカディアにもやはり存在し君臨する（「われはアルカディアにもあり」と解するべきであって、通常理解されているように、「わたし〔人間〕もかつてアルカディアにいたのだ」（この場合には省略された動詞は過去形ということになろう）と読まれるべきではないという（ブッサンのその絵画について、および *Et in Arcadia ego*」という語句の意味の変遷については、E・パノ

フスキー「われ、また、アルカディアにありき」（同著者『視覚芸術の意味』所収）参照。その語句は本来、死の宿命を強く意識した言葉だったのである。現在行われている通俗的な解釈においても、「われ」を人間と取るにせよ、その人間を死者と解するならば、「いまとなつては死者であるわれもかつては、アルカディアに住んでいた」という意味になり、その場合にはやはり、語句のなかに死の影が射していることになる。事実、ブッサンの有名な絵においても、*Et in Arcadia ego*」は墓碑銘として用いられるのであって、その限り、「われ」は、「死」ではないとしたら、「死者」と理解すべきであらう。

古典文献学者でありラテン語にもむろん精通していたニーチェが、語句に本来宿り、ブッサンの絵にも見え隠れしている「死」の意味を心得ていたのか、あるいは少なくとも「死」を念頭において「われもまたアルカディアにあり！」のアフォリズムを作成したのかどうか、ははつきりしない。そのアフォリズムから読み取れる範囲内では、そうした死の不安が、描かれた風景のなかに漂うようには思えない。その意味では、ニーチェにおいても、*Et in Arcadia ego*」は、現代の一般的な解釈に等しく、もっぱら桃源境をなつかしみ、その甘美な回想に酔う自己の姿を表わすものであろう。いや、回想というのは正しくない。このアフォリズムを執筆した一八七九



年夏当時、ニーチェはスイスのオーバー・エンガーディン地方（正確にはサン・モリッツ）にはじめて滞在し、その自然風景や気候にいたく心動かされ、強い愛着を覚えるようになる。したがって、アフォリズムは、当時のニーチェの自然体験の現場を謳いあげたもので、といわねばなるまい。そこには回想の甘美も痛みも存在しないのであって、それだけに「死」に通ずる要素は一層薄れているのである。唯一「死」を連想させるものがあるとすれば、それは、美しい光景にみとれ、観想に専念するニーチェ自身の心象風景の静けさ・平穏さ（「死」の平安）だけであろう。

そうはいいながら、このアフォリズムは他方で寂然としないものも潜ませている。いましがたも引いたように、ニーチェは「画家プッサンやその弟子を感じたとおりである。つまり、英雄的で、同時に牧歌的なのだ」と書いていた。プッサンの名が挙げられているだけでない。もうひとりの画家 (sein Schiller [単数形]) が匿名にされてはいるが、ニーチェの念頭にはある。しからば、この匿名の画家は誰のことなのか。氷上英廣は、それをクロード・ロラン（一六〇〇—一六八二）を指すものと解釈し、その論拠として、ロランが「ローマにおいて、プッサンの影響をうけた」（同氏『ニーチェとその時代』58ページ）という歴史的経緯と共に、ニーチェの次の遺稿の存在を挙げる。

一昨日の夕方、私はクロード・ロラン的な恍惚たる感激にひたり、ついには長いことひどく泣いてしまった。わが身にもこうしたことが、まだ体験できたのだ、地上に、かかる風景が存在するとは、われながら知らなかった。いままでは優れた画家がこしらえたものだと考えてきたのだ。英雄的・牧歌的なものを、いまやわが魂は発見した。そして古代人のあらゆる牧歌的なものが、一挙にして私の前でそのヴェールを取り、啓示されたのだ、——これまでのは何一つ理解していなかったのだ。(IV, 43[3], 氷上訳。一部変更。)

この遺稿は「われもまたアルカディアにあり！」と同時期の執筆（一八七九年六月—八月）であり、また、両者の内容上の連関も一目瞭然であろう。そればかりか、氷上氏の論考以降に出版されたグロイター社版『ニーチェ全集』の編集者註によると (IV, S. 349)、遺稿は当初、アフォリズムの冒頭部分であったのが、削除されたのだという。両者は元来一体であったのだ。「その弟子」をクロード・ロランとする氷上氏の推測はほぼ裏付けられたといつてよい。

とするならば逆に、なぜ完成されたアフォリズムから遺稿の部分が削除されたのか、が今度は問題となつてこよう。しかしそれも、ある意味では一目瞭然といえる。なぜなら、遺稿とアフォリズム、

両者の間ではその雰囲気はなほだ異質だからである。アフォーリズムに描かれた自然の風景は、観想的認識者ニーチェによって、その全体が俯瞰され、観想者の心象が静謐であるのに応じて、あくまで平安な風景であるのに対して、遺稿の光景を前にしたニーチェは激しく心を揺さぶられ、「ついには長いことはげしく泣いてしま」う。そこには、心静かな観想者の姿はない。自然は人間の魂を鎮めるのではなく、逆にその心をかきたて強烈な感動を与えるものとなっている。その点で象徴的なのは、「私」(ich, mein, mir, etc.)という単語の使われ方である。遺稿においては、比較的短い文章であるにもかかわらず、「私」は数多く(六回)用いられており、従って、自然を前にした、いや、自然に包まれ巻き込まれた「私」の心の揺れ動きが前面に押し出されている、といつてよい。それに対し、アフォーリズムの方では、「私」は四度——文字通りの冒頭、およびその近辺に二度、さらに中間頃に一度——出てくるだけである。しかも、冒頭に配置された「私」を除くならば、他はすべて、「私の周り」とか「私の前」とか「私の頭上」という言い方であつて、風景描写の一環として、ある事物の「私」との位置関係が述べられているにすぎず、「私」の内面の動きについては一言も触れられていない。冒頭の「私」の方は、冒頭に置かれているというそのことによつて、削除された遺稿とアフォーリズムとの繋ぎの役目を元来は果していた

ともいえようが、しかし、この「私」の位置は、観想的認識者としての当時のニーチェの本質をよく示している。冒頭に置かれた「私」によつてそれ以降(アフォーリズムの)最後にいたるまでの自然風景は、その視野の中にすっぽりと収められてしまつている。遺稿において、自然の中にあり、自然に突き動かされていた「私」はアフォーリズムにおいては、逆に自然を一望し、敢えていうならば監視する。より正確には、「持続的に世界の中に自己を感じ、自己の中に世界を感じ」ながらも、そうした自然世界と自己との一体化すらをもさらに、認識者ニーチェは観想し監視するのである。同じく「私」といいながら、その実体は遺稿とアフォーリズムとはきわめて似て非なるものなのだ。遺稿が削除されざるをえなかつたのも当然であろう。そして、それに応じて、遺稿でははっきり記されていたクロード・ロランの名も、アフォーリズムのなかではプッサンの名のみが挙げられて、「その弟子」という形で匿名化され、かろうじて遺稿の名残を留めるだけになる。プッサンのやや哀調のこもつて安らかな「われもまたアルカディアにあり！」と、ロランの燃える金色の風景画とは、そこに醸し出される雰囲気が必ずしも調和しないからである。

だが、削除されたからといって、遺稿はニーチェの真意を表現してはいない、ということにはならない。事実、その文体からしても、

遺稿はニーチェの心模様をアフォリズムに較べても、より直截に代弁しているように思われる。ということは即ち、ニーチェはサン・モリッツでのそのクロード・ロランの自然体験を著作のなかでは「抑圧」したということである。なぜ、その自然体験は「抑圧」されざるをえなかったのか。それは、自然の美に慟哭するその体験が、『人間的』全般（厳密には、『漂泊者とその影』）の色調に、従って、当時のニーチェが求めていた生の気配に背馳するからに他ならない。ブッサンの絵画および、そこに由来する「われもまたアルカディアにあり！」という言葉が示唆する、静けさの支配する桃源境の雰囲気こそが、ニーチェにとつてあるべき生の姿だったのである。確かにアフォリズム「われもまたアルカディアにあり！」もブッサンの絵画の劣らず、美しい。しかしニーチェは、「われもまたアルカディアにあり！」という語句や絵画に、そのアフォリズムを除くならば、それ以前にもそれ以後にも、およそ言及することがない。（第一、ニーチェはブッサンの原画を見ていない。白水社版『ニーチェ全集』第一期第七巻のこのアフォリズムについての註参照。そののみならず、いったいブッサンの名を挙げているのは、著作や遺稿において、いや、書簡も含めてニーチェの書き残したものの全体のなかで、この以外にはないのだ）（Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe Bd. 15 の Register\* および Friedrich

Nietzsche Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe Bd. 8 の Register\* ならに K. Schlechta, Nietzsche Index による)。その限り、ブッサンはニーチェにとつて特別重要な画家ではなかった可能性を拭いきれない。そこに、その美の極みにもかかわらず、アフォリズム「われもまたアルカディアにあり！」にはなにかしら観念的な臭みが漂いはじめる——すなわち、ニーチェはすでにクロード・ロランの自然を発見していたにもかかわらず、中期思想の基本的趨勢を維持するため、敢えてそれを「抑圧」し、その代わりに、ブッサンの名を、ニーチェ自身真に共感できる芸術家となつてはいなかったにもかかわらず、いわば無理を押し記したのではないかと。そして、だからこそ、ニーチェはブッサンのみではなにか落ち着きの悪さを感じ、当時の彼の思想によりなじんだ存在であるエピロクスの名をアフォリズムの最後に挙げざるをえなくなったのではないかと。その意味で、「われもまたアルカディアにあり！」の背後では、中期の思想枠を打ち破るような心情がすでに胎動していたのであった。

一方クロード・ロランにも——『さまざまな意見と箴言』のなかで二度（アフォリズム 111, 117）比較的さりげない形で、しかし好意的な文脈で名が挙げられてはいるもの——ニーチェはそう頻繁に言及しているわけではない。「耳の人」ニーチェにおいては、一般

に画家に関する話題は、音楽家に較べると、きわめて乏しい。だが、ロランはニーチェの最晩年に回帰する。それは、いまや狂気を数ヶ月後に控えて滞在していたトリノにおいてのことであった。すでにオイフォリーの気分の亢じていたニーチェは、一八八八年十月三日付のハインリッヒ・ケーゼリッツ（ペーター・ガスト）宛の書簡のなかで、トリノの気候・人々・料理などを大いにもちあげ、それらがいかに自分の気性や健康に合っていることかと賛美したあと、次のように述べる。

ここトリノでは一日一日が、同じような始末に負えない完璧さと明るい陽光と共に、やってきました。燃える黄色のなかでりっぱな樹木が生い育ち、天空と大河は柔らかな青、大気は最高度に清らか——夢想だにしなかった一幅のクロード・ロランというところだ。

同様のトリノ賛美は、同時期の他の書簡（十一月十三日付オーヴァーベック宛、十一月十四日付メタ・ファン・ザリス宛、そして十二月六日付エミリ・フィン宛）にもみられるが、極めつけはやはり『この人を見よ』の一文であろう。仕事信じられない位順調に進んで、『アンチクリスト』の最後の四分の一が完成した旨を告げ

るべく、ニーチェは書く。

九月三日、大勝利。価値転換の書（『アンチクリスト』のこと）の完成。ポー河沿いの神の散策。同じ日に私はさらに『偶像の黄昏』の「序言」を書いた。この書の校正刷りに手を入れる仕事は、九月を通じて私の息抜きとなっていた。——私はあんな秋をついぞ体験したことがない。地上にあんな種類のことがおよそあり得るなどと思つたこともない。——クロード・ロランの絵が無限に続いていると思えばいい。毎日が同じような、始末に負えない完璧さを具えていた。（VI, S. 354）

まさしく、光に包まれて変容した *Welt* 世界、光そのものとなった世界——ニーチェ自身の心象も含めて——の光景である。そこには、異様なまでのまばゆさがある。その異様さを、間近に迫つた狂気と関連付けることは簡単なことだが、しかし、この「トリノのオイフォリー」のはるか以前、『人間的』下巻執筆当時に、すでにニーチェはそのロラン的自然を発見したのであり、それのみならず、ここではもはや詳論は不可能であるが、およそ後期ニーチェの自然風景は、たとえロランの名は表立って冠せられてはいないにしろ、ロラン的輝きを発するものとなっているのである。その意味

で、特に『ツァラトウストラ』以降のニーチェの自然とは、画家でいえば、誰よりもクロード・ロランの名と結び付けて理解されるべきもの、と筆者には思われる。

追記二 後期の立場からするなら中期思想はどのように評価し直されることになるのか、について少し触れておきたい。

本論で詳述したように、『人間の』のニーチェは観想に徹しようとしていた。それは、科学的認識の営為を通して、すべての事象の必然性の認識へと到達し、そのことによって、精神の自由を獲得するためである。そして、その観想の自由とは結局、いかに世界が因果的必然に支配されていようと、その必然を見抜くことによって、それを見抜く当の認識主体は必然性の埒外に脱出するということがあり、その限り、必然の世界に対して透明な防禦壁をめぐらすことによって、かろうじて獲得・維持される自由であった。したがって、それは必然性の外部という自由であって、非拘束性の意味に解そうと、あるいは選択の幅の存在という意味にとらうと、必然性以外の何らかの余地があるという自由にはならなかった。しかし、後期のニーチェは、自由をこのような——必然性とは非両立的な——余地として構想することは弱者特有の心性にすぎない、ときめつける。というのも、行為の自由な主体、すなわち、ある行為を為すことも

為さないこともできる主体という概念そのものが、行為の責任を全面的にその主体に課すために、弱者の道德（「奴隷道德」）によって案出されたものだ、と見るからである。

弱者による主体概念の構想においては、行為の主体とその主体のよって為された行為そのものとは分離されて考えられる。それはヨーロッパ語の「主語—述語」図式にひきずられた結果だともいえるにしろ、一旦分離されたなら、主体の為した行為は「本来」その主体がおこなわないことも「自由」な行為であるときみなされ、ために、その行為の責任性は一にかかつて、主体が背負わざるをえなくなる。弱者はまず強者をそのような主体として構想する。強者・猛禽はおのずから仔羊に襲いかかつてその肉を喰らう。だが、強者たるもの、そうした暴力はふるわないこともできたはずなのだ。従って、それにもかかわらず、猛禽が仔羊を襲うとしたら、その責はひとえに猛禽にある。なぜなら、強者は強者でないこともできたはずの「自由」な主体なのだから。その限り、強者たる猛禽の存在は悪だ。それに対し、われわれ仔羊は他者に危害を加えることのない、穏和で心優しい善なる存在だ。強者が悪の強者たることを選んだように、われわれも同じ「自由」な主体として敢えて善なる弱者たることを望んで引き受けたのだ——このように弱者は考え、初めは強者にふりあてていた「自由」な主体の役割を、今度は自分らにも

——強者からの反動によって *reaktiv*——あてはめることになる。それこそ、「反動的な「奴隷道徳」の思考様式に他ならない。弱者という「この種の人間は、選択の自由をもつ中立的な「主体」に対する信仰を必要とする。自己保存、自己肯定の本能から必要とするのだ。この本能においては、どのような嘘も神聖なものとなってしまう。主体（もっと通俗的にいえば魂）というものが今日まで地上において最上の信仰箇条であったのも、おそらくはこの信仰箇条によって、最大多数の人間、あらゆる種類の弱者や被抑圧者が、弱さそのものを自由と解釈し、彼らの現実の在り様を功績と解釈する、あの崇高な自己欺瞞が得られたからであろう」（『道徳の糸譜』第一論文13）。

だが、強者の立場からするなら、弱者がいかに強（？）弁しようかと、弱者が強者たることはできないように、強者にも弱者たるべき余地（自由）はない。強者は強者として必然的にその力を發揮せざるをえない。猛禽はどんなに仔羊に恨まれようと、「あの善き仔羊どもにわれわれの方では、なんらふくむところはない。それどころか、われわれは彼らを愛してさえいる。やわらかい仔羊ほどよいものはない」（同上）と言って、喜んで仔羊にとびかかってゆく。もし仔羊を襲わない猛禽がいるとすれば、それはもはや猛禽ではないのだし、おのれの力を發揮しない強者はもはや強者と呼びえない

だろう。だが、おのれの力を發揮せざるをえない強者のその必然性は自由と非両立のものではない。むしろ、發揮せざるをえない力を發揮してしまうことが、そしてそのことが首尾よく果された場合に生ずる「力の感情」が、自由と感じられるのであって、選択の余地が残されているか否かに自由のメルクマールがあるのではない。後期ニーチェは、もはや必然性の外部に自由を求めようとはしない。逆に、必然性の内部にこそ自由の可能性を認めるのだ。そのとき、必然と自由は文字通り一致しうることになる。しかし、それは、一切を必然と観じた中期思想の、一つの方向に向けた徹底化であって、そのことは注意されなくてはなるまい。

他方このように、主体の自由を、行為選択の余地 *Spialraum* として解釈することが「奴隷道徳」に由来する以上、一切の事象の「必然性の洞察」によって、逆にその必然性からめとられない精神の活動空間 *Spialraum* としての自由をめざす観想的態度が「奴隷道徳」の影をひきずっていることもまた明らかであろう。観想に本質的ともいえる非生産性・非創造性もさることながら、後期ニーチェが「汚れなき認識」としての観想にもはや閉じこもっておれない理由の一つは、何よりもそこにあるのだ。

付記 本稿は一九八八年十一月に開催された第十九回「ドイツ文

化・社会史学会」のシンポジウム（総題『近代とユートピア思想』）における同名の研究発表に加筆したものである。

註

- (1) 以下、引用箇所を表示するにあたっては、『人間的』上巻はMA、『さまざまな意見と箴言』はVM、『漂泊者とその影』はWSと、それぞれ略記し、その後にはアフォリズム番号を記す。また、遺稿からの引用は、グロイター社版批判全集の巻数と断章番号を挙げる。翻訳は主として白水社版ニーチェ全集を参照した。
- (2) このアフォリズムについては、水上英廣「ET IN ARCADIA EGO」（同氏著『ニーチェとその時代』所収）参照。