

## ニーチェ — 深淵の書

—『善悪の彼岸』の作品構成をめぐる—

高橋 透

### 序 アフォーリズムと思想の連鎖

『善悪の彼岸』(1885 / 86) と同時期の、85年6-7月に書きとめられた遺稿断片にニーチェはこう記していた。「私のアフォーリズムの本のようなアフォーリズムの本のなかには、短いアフォーリズムの間やその背後に、まさに禁じられた長いもの、すなわち思想の連鎖(Gedanken-Ketten)が隠されている。」(KSA Bd. 11, 37 [5])<sup>1)</sup>。一般にニーチェのアフォーリズムは相互になんの関係もなしに並べられていると考えられている。ある種の物語性をもつ『ツァラトゥストラはこう語った』についてはその各章・各節の配列と意義についてすでにいくつかの優れた研究<sup>2)</sup>がなされてきたものの、こうした明白な物語性をもたないその他の作品についてはこのような作品構成上の研究が欠如しているのが現状のようである。作品構成の研究を通じて、各アフォーリズムの“位置価値”(Stellenwert)を確定することができるが、こうした確定はとくにニーチェのようなアフォーリズム作家の場合、個別では決定しづらいアフォーリズムの意味と作品内におけるその位置づけの解明のために不可欠であると考えられる。『善悪の彼岸』ではアフォーリズムという言葉は使用されていない。しかし上掲の同時期の遺稿でも、以下本論で論ずる『善悪の彼岸』289の提起する問題が、すなわちアフォーリズムによる著作では究極的見解は「伝達不可能」(ebd.)だとする問題が取り上げられていることからわかるように、上掲の遺稿がアフォーリズムについて語っていることは『善悪の彼岸』にもあてはまると考えられる。そこで本稿は『善悪の彼岸』を例にとり、諸アフォーリズム間の隠された「思想の連鎖」を探る。

前掲の遺稿断片は続けて、ニーチェが『反時代的考察』までの“雄弁”さを脱却し、それ以降「隠遁者の哲学(Einsiedler-Philosophie)」にいそしんできた経緯について語っている。周知のように、『反時代的考察』に次ぐ『人間的、あまりに人間的』以来ニーチェの作品はアフォーリズム集の形態をとり、雄弁の哲学、すなわち公共的・万人向けの哲学を批判

1) ニーチェからの引用は Friedrich Nietzsche: Studienausgabe in 15 Bdn., München 1980 (KSA と略) により、訳出には諸既訳を参照した。『善悪の彼岸』(Bd.5 所収)のみはアフォーリズム番号で引用。同邦訳にはおもに木場訳(岩波文庫版)を用い、適宜変更させていただいた。引用文中の強調はすべてニーチェによる。また『善悪の彼岸』のコメンタールについては直接参考にした文献はないことをお断りしておく。さらに本稿第I章執筆にあたっては、Michel Haar: La maladie native du langage. In: Nietzsche et la métaphysique, Paris 1993, S. 122. を参照した。同論文でアールはこの遺稿をてがかりに隠された思想の連鎖を(ただし一般的かつ理論的に)探っている。

2) 例えば、Laurence Lampert: Nietzsche's Teaching, New Haven 1986; Gary Shapiro: Nietzschean Narratives, Bloomington 1989 を参照。

し、隠遁者の語りの形式としてのアフォリズムの哲学へと移行する。しかし明白なアフォリズム形式は『道徳の系譜』以降姿を消し、『系譜』の各章の表題が示すごとく、ふたたび一種の“統一性”をもつように見える「論文 (Abhandlung)」<sup>3)</sup>形式が主流を占めるにいたるが、『善悪の彼岸』はこうした『道徳の系譜』以降への転換点を形成し、思想的にも「権力への意志」という一種の“統一的”視点が形作られはじめる時期にあたる。『善悪の彼岸』のこうした中期のスタイルから後期のスタイルへの交差的性格のゆえに、『善悪の彼岸』を例にとって、その背後に隠された思想の連鎖を読み取る意義が生じるのである。『善悪の彼岸』では“統一的”視点は、「隠遁者」としての哲学者像—この像は様々に名づけられているが<sup>4)</sup>—という「標的」(序言)に求められる。したがって、同書の「思想の連鎖」はこの標的へ向かって進む隠遁者の魂の遍歴という形をとる。

### 1 深淵と孤独な自己

こうした隠遁者の哲学とはどのようなものであろうか。『善悪の彼岸』289 でニーチェはこう記している。「(…) 隠遁者は、かつて哲学者—哲学者は常にまず隠遁者であったとすれば—が自己の本来の究極の見解を著書のうちに表現した、とは信じない。(…) 実に彼は次のように疑うであろう。およそ哲学者は“究極的かつ本来的な”見解をもちうるのか、彼にあってはあらゆる洞窟の背後になお一層深い洞窟が存し、存しなければならないのではないか、一皮相なものを越えたより広汎な、より未知の、より豊かな世界があり、あらゆる根拠 (Grund) の背後に、あらゆる“根拠づけ” (Begründung) の背後に一つの深淵 (Abgrund) があるのではないかと。(…) あらゆる哲学はさらに一つの哲学を隠している。あらゆる見解もまた一つの隠し場 (Versteck) であり、あらゆる言葉もまた一つの仮面 (Maske) である」。隠遁者は哲学者が自分の哲学を、自分の真の究極の見解を表現しているとは考えない。隠遁者によれば、哲学には究極的かつ最終的な見解など存在しえず、それはつねに隠され謎のままにとどまる。それどころかこの謎は、謎を秘めた洞窟の背後にまた謎の洞窟が存在しその背後にはまた……というように無限に続いていくというのである。このような謎の連鎖という形で、「皮相なものを越えたより広汎な、より未知の、より豊かな世界」(289) が次々と開けていく。このように、あらゆる哲学の背後には次々と新たな哲学が隠されているのであり、あらゆる見解が隠し場となり、あらゆる言葉が仮面となる。哲学者の著作においては、彼の哲学においては、すべてを支えるべき「根拠=土台」は堀り崩され、その背後には底無しの不気味な深淵が顔を覗かせているのである。

ところでニーチェによれば、これまでの哲学者たちはこの深淵を前に立ち止まり深淵を

3) 『道徳の系譜』各章題参照。なお、早稲田大学教授 E. Scheffele 氏は『系譜』の“統一性”に注意を喚起してくださった。

4) 例えば、「哲学者」、「高貴な者」、「命令者」、「野獣の人間」、「孤独な者」、「主人」等といった具合に。自己性と“複数の”自己性との間のこうした統一性と分裂性の構造もまた、以下本論で述べる自己解体と自己確立の循環構造によって規定されている。この点に関しては、拙稿『ニーチェ—孤独への道とその陥穽』(日本独文学会誌 94 号, 1995 年)を参照していただきたい。

隠蔽して根拠とすりかえたのであった。「哲学者がここで立ち止まっ(…)たということ、彼がここで更に一層深く掘り下げず、鋤を捨てたということにはなにかしら恣意的なものがある—これには何となく不審なものさえある」(ebd.)。こうした従来の哲学者の態度に対抗して要請されるのは、恣意的に設定されたにすぎない根拠=土台を乗り越えて、それらを破裂させ掘り崩し、不気味な、異常な深淵へと進んでいくことである。このように、ニーチェ的な真の「哲学者—それは絶えず異常な事柄を体験し、見聞し、猜疑し、希望し、夢想する人間である。(…)哲学者とは、ああ、しばしば自己から遁走し、しばしば自己に恐怖を抱く存在である—が、しかし余りにも好奇心が強いので、常に繰り返し《自己へ帰る》 („zu sich kommen“)(292)。

真の哲学者はこのように、往々にしてあの不気味な深淵という異常な事柄を体験せざるをえない運命にある。彼もかつて他の哲学者たちがなしたように、いったんは深淵を根拠によって覆ってしまおうとするであろう。しかし彼は「余りにも好奇心が強いので、常に《自己へ帰らざる》」をえない。彼は再び根拠=土台を掘り崩しあの深淵へと突入する。彼の本来のすみかはこの深淵のうちにある。この深淵へと帰ることによって彼もまた本来の自分に帰る。「正気に帰る」という „zu sich kommen“ の通常の語法を考慮するならば、彼はここで非本来的なあり方から「正気の」自己へと帰る。このようにして、深淵は彼にその正真の“自己同一性”を得させるのである。ところで深淵はすべての根拠=土台を崩壊させ自分のうちへと引きさらう。深淵とはしたがって、このすべてをおのれのうちへ引き込み収斂させる吸収の場、すなわちあらゆる根拠を己のうちへと取り込み統一させる力の場にほかならない。哲学者もこの深淵へと飛び込むことによって、自己から遁走し自己分裂をきたしていた自己性を取り戻すのである。深淵とはこのように、すべてに対して己の統一の力を付与するものなのである。このように深淵へ突き進むことによって、自己分裂を絶えず乗り越え自己へと帰ろうとする志向をニーチェは「自己克服」(257)とも名づけている。この自己克服において自己は、「自分自身から遁走しながら、きわめて大きな円を描いて自分自身に追いつく」(KSA Bd. 4, 261)のである。ニーチェの語る哲学者とは、こうした形での自己克服の循環運動を体現する者なのである。

ところでこの深淵へと突き進む運動は絶えず繰り返されねばならない。なぜなら、深淵は言葉によって言い表された瞬間に深淵たることをやめ、なんらかの根拠ないし真理に墮落してしまうからである。こうした事情についてニーチェはこう書いている。「ああ、お前たちはそもそも何であるのか、私が書き記し描いてきた思想どもよ！(…)われわれはいったいどんな事柄を書きとり、また写しとっているのか？(…)ああ[それは]つねにただ、飛び疲れ飛び迷って、いまや手で、われわれの手で、引っ捉えうる鳥たちばかりなのだ！」(296)。このように言葉は、描かれるべき事柄を「われわれの手で引っ捉えうる」ことのできる対象として描くことによって、その事柄を隠してしまう遮蔽物となり、その事柄から本来の生気を奪い取ってしまう。したがって事柄にふたたび生気を与えるには、こうした遮蔽物としての言葉の壁を、ちょうど根拠を掘り崩したように、破壊し深淵へと突き抜けねばならない。しかしこの場合問題は次のごとくである。ニーチェによれば「わ

れわれは言語の形式においてしか思考できないのだから」(KSA Bd. 12, 5 [22]), ここで深淵という言葉で名ざされている事柄も、言葉で名ざされているかぎり、やはり上で述べた対象化の過程をこうむる。つまり深淵という言葉ないし記号もまた、真の“深淵”の遮蔽物とならざるをえない。このように「われわれは(…)記号世界(Zeichen-Welt)をそれ自体(an sich)として事物のうちへと考え入れ、混ぜ込んで(…)」(21) しまうのである。このゆえに真の深淵を思考し名指そうとする場合、われわれは「悪循環」(56)を経験せざるをえない。深淵はそこに垣間見えているが、それは思考され名指された瞬間に深淵たることをやめる。と同時にまた深淵はすでにそこに顔を覗かせているのである。

深淵に関する以上の問題を思想史の文脈へ置いてみるならば次のように言えるであろう。主観性の哲学では主観が客観を表象することで、主観は自己を再帰的に表象し自己同一性を確立していた。つまりここでは主観は客観を自己の存在の根拠として、この客観を通じて自己の存在根拠を再帰的に与え返してもらうことで、こうした形での自己を“揺るぎなき基礎”と感じていたのである。ところがニーチェでは、主観は深淵へと逃れ去る表象不可能な“対象”と一致しようとする。こうした一致によってニーチェ的自己は分裂を克服して自己へと帰る。したがって、ここで言う自己とはいわば不確定な、常に生成途上にある自己とでもいったものであり、ここでは表象可能な対象の欠如のゆえに主観にはその存在根拠が与え返されることはなく、主観の“揺るぎなき”自己の存在根拠は足元から引きさらわれる。このように、ここでは自己はもはや表象しえないものとなることを目指して、つまり究極的にはディオニュソス神のように「隠れたもの」(295)となることを目指して、自己解体と自己確立を繰り返していく。こうした自己解体・自己確立の循環において自己は、はじめて真の自己となる。このようにして自己は「破開され(aufgebrochen)」, つまり自己分裂しつつ「(…)恐らくより不確かに(unsicherer), より柔らかく砕けやすく」(294) になっていくのである。しかしながら、すでに述べたように、われわれは認識活動においてあらかじめ主観が置き入れた対象に出会うだけであって、真なる対象そのものはこの認識・表象過程から逃れ去ってしまう。それゆえ真なる対象を認識するためには、主観の置き入れたにすぎぬ遮蔽物を突き抜けてその背後の表象されえぬ深淵へと向かわねばならない。しかしここでもふたたび、認識する主観は対象の壁にぶつかり押し戻される。このようにして、認識ないし表象活動はあの自己克服の循環過程を示すのである。ところで表象の不可能性をめぐるニーチェのこうした議論は不可知論とは異なる。不可知論的発想にもとづく『悲劇の誕生』はたしかにディオニュソスを、表象不可能な認識過程から逃れ「アポロ的な可視性を否定する」(KSA Bd. 1 139)ものとして規定していた。しかし「悲劇」を「たえず新たにアポロ的な形象世界において爆発するディオニュソス的合唱」(KSA Bd. 1 62)として、「ディオニュソス的認識作用のアポロ的な感覚化」(ebd.)として規定することで、かえって逆にディオニュソスをアポロンによる形象化へと、つまり表象化過程へと引き込み、表象から逃れ表象を否定するディオニュソスの本性を隠蔽し、こうしてディオニュソスを、主観に存在根拠を与え返す客観にしたあげてしまったのである。このゆえに『悲劇の誕生』は自己矛盾に陥ったのである。

この矛盾に対する自己批判に基づいて、『善悪の彼岸』はこの形象・言語の遮蔽を突破することを焦眉の課題とする。しかし、すでに見たように、言語化・形象化された思想はディオニュソスの深淵であることをやめざるをえない。「そこで、お前たち、私が書き記してきた思想どもよ、ただお前たちの午後のためにのみ私は色を、恐らく多くの色をもち、多彩な色調と、五十の黄色と褐色と緑色と赤色をもっているのだ」(296)。言葉の壁の突破によりほんの“一瞬”だけその姿を現す、「突如たる火花と奇跡」(ebd.)としての深淵の思想どもを書き写すニーチェの言葉の努力は、深淵の思想のそのつどのきらめきに応じて多彩な色彩を残していく。このように『善悪の彼岸』は、言葉の壁を打ち破り深淵へと向かう力が深淵に押し戻されて残していった色とりどりの軌跡であり、この諸軌跡こそが諸アフォリズムなのである。したがってここで言うアフォリズムは箴言、格言などと区別される意味のものにとどまらない。アフォリズム(Aphorismus)は語源的に、「互いに離れた(apo)」「地平・境界(horismos)」を意味するが、この語源を考慮に入れてよいとすれば、『善悪の彼岸』の諸アフォリズムは互いに独立し離れた地平を形作りながらも、それらを深淵の統一力によって結び合わせ、あの「思想の連鎖」を形成する連続と非連続の交差点である。<sup>5)</sup>各アフォリズムには深淵がいわばバラバラに置かれているが、同時にすべてのアフォリズムはその背後に秘められたこのひとつの深淵において収束させられるのである。そしてそれらはこのようにひとつの深淵へと収斂していくことによって、そこから押し戻されて多種多様な痕跡を残していく。ここに『善悪の彼岸』の作品としての統一性と多様性があり、そしてここに諸アフォリズム間の脈絡のなさと同時にその隠された連鎖も由来するのである。アフォリズムの多種多様性はこのように、上述の深淵とのかかわりにおいて生ずるのだから、アフォリズムを複数の地平の連鎖的存立とみなしてこの多種多様性を説明する解釈は一面的である。なぜならこの解釈は複数の地平は考慮に入れるものの、その存立を前提することによって、この地平を突破しあの深淵へと突き進む力学を覆い隠してしまうからである。こうした解釈はアフォリズムを深淵の痕跡と考えるのではなく、深淵を隠蔽する根拠にしたて上げてしまっているのである。<sup>6)</sup>

アフォリズムの配列順序について言えば、各アフォリズムはたんに並列的に並べられているのではなく、魂と同様の「位階秩序」(257)をもつ。各アフォリズムは、全体的傾向からすれば、深淵という究極目標へ向かって、この深淵に最も遠い段階から出発して次第にポテンツを高めつつ目標へと接近していくという位階的配列をもっているのである。そしてこの配列順序は、本来の自己に最も遠い卑俗と言われるあり方から発して、より本来的な高貴な自己へと向かう道程でもある。このような意味で『善悪の彼岸』にも自伝の書『この人を見よ』の副題「ひとはいかにして自分があるところの者となるか」があてはまり、『善悪の彼岸』を一種の“自伝”ともみなすことができる。しかしながらこうした位階的道

5) Vgl. Haar: op. cit., S. 121.

6) Vgl. Haar, op. cit., S. 92. なお、同箇所ではアールはドゥルーズの「シミュラクル」ないし「ミュルティプリシテ」的ニーチェ解釈がこうした深淵の問題圏を取りのがしていることを批判している。

程はたんなる直線的な道ではない。というのも、「それ〔高貴な魂〕は(…)位階の問題について解決をつけるや否や、自分自らに接すると同じように(…)〔自分の〕同等者や同格者たちと交渉する」(265)のだから。つまり、高貴な自己性がいったん確立されるならば、諸アフォーリズム間の位階秩序は背景に退き、むしろ相互に同等な、並列的な配列順序が生じるのである。それゆえ、この観点からすれば諸々のアフォーリズムは位階づけなしにバラバラに配列されているにすぎないということになる。例えば、後で見るように、第1章は或る観点ではすでに第9章を先取りしており、この意味で両者は同じものであり同列に並べうる。けれども両者間にはやはり同時に位階づけも存在しているのである。このようにここでは第1章はすでに第9章でありつつ、いまだそうではない。卑俗な自己は卑俗でありながらすでに高貴である。このように高貴な自己への道とは、前進しつつ循環する螺旋的の道程なのである。位階づけと同等性との間のこうした構造を形成しているのもやはり、上述の自己解体と自己確立という自己克服の力学にほかならない。そしてさらにこの自己克服の力学は、各章間だけでなく、諸アフォーリズム間さらには同一アフォーリズム内においても同様に作用している。そしてこの力学が『善悪の彼岸』の作品構造全体に刻印されているのである。『善悪の彼岸』はこのように常に生成途上にあるものとして未完にとどまり、その副題が示すように、「未来の哲学の序曲」でありつづける。

## II 独断論者から高貴な自己へ

以下本稿第II、第III章では『善悪の彼岸』の各章を順を追って検討する。本文で扱えなかったアフォーリズムのコメンタールは章ごとに注に記載する。<sup>7)</sup>

本稿第II章では『善悪の彼岸』の序章から第8章までの各章の構造を分析し、次いで第III章で『善悪の彼岸』全体の縮図ともいえる最終第9章ならびに「後歌」を重点的に探究する。まず第4章『箴言と間奏』を除いて確認できることであるが、第1~9までの各章は大きく分けて2段階の構成をとっている。前半でその章の主題ないし目標がそれと対立する伝統との対比で述べられ、後半で伝統からこの目標へ向かっての脱却とその目標の意義が述べられる。このようにして前半から後半への移行において価値の転倒の闘争過程が記述され、「あきれるほど否(Nein)を言いながら(…)否を言う精神の反対である」(KSA Bd. 6, 345)肯定(Ja)する精神の歩みが模擬される。しかしこのJaへの歩みは、Jaの達成の瞬間に常に新たな闘争相手を生み出し、この闘争は次章へと引き継がれ、またNeinからJaへの道がたどられる。さらに、各章相互の関連について言えば、9つの章全体は、第1から第4章までが、『善悪の彼岸』の本題である「近代性の批判」(序言)の課題へといたる前史をテーマとし、そして第5から9章までがこの本題を扱う。さらに否定から肯定という観点からすれば、第4章を除く第1から第5章が否定、第6から第9章が肯定への役割をはた

7) 以下章ごとにコメンタールを記すが、その際、本稿第III章で論じるように、各章を4段階に分けて自己克服の運動を示す。各段階の意義は〈 $\alpha$ 〉段階、すなわち、章の課題とその対立物、〈 $\beta$ 〉段階、すなわち、それらの対立関係、〈 $\gamma$ 〉段階、すなわち、対立関係克服への道、〈 $\delta$ 〉段階、すなわち、章の課題の意義である。なお、( )内の数字はアフォーリズム番号を示し、vsは対立関係を示す。

す。(第4章の特殊な地位についてはもっと先で論ずる)。この全9章を、『善悪の彼岸』全体的の見通しを与える「序言」と遍歴を重ねて或る種の境地に立った魂が歌う「後歌」とがはさみこむ。

はじめに「序言」。「真理が女性であると仮定したら—どうだろう？ すべての哲学者は、彼らが独断論者(Dogmatiker)であったかぎりにおいて、女性たちをあまりよく理解していなかったのではないかという疑念が根拠あるものになるのではなかろうか?」。真理は女性であり、哲学が真理への愛であろうとするならば、この真理=女性を愛する術を心得ていなければならない。ところがこれまでの哲学は独断論にすぎず、真理に対する恣意的な解釈でしかなかった。後の第7章で女性の「本性」が仮象にあると語られるように、真理=女性への愛とはしたがってあの深淵の仮面・仮象性への志向のことなのである。したがって、この仮象性を無視してきた独断論に戦いを挑み、独断のまどろみから覚醒すること、これが『善悪の彼岸』の課題となる。

第1章<sup>8)</sup>は、「序言」における独断論哲学の批判を受け継いで「哲学者たちの先入見について」扱う。アフォリズム1番はこう問う。「われわれが真理を意志するのだとすれば、何故にむしろ非真理を意志しないのか」と。ここで非真理を意志すると言われているのは、上述のあの深淵との関連で言えば、(伝統的)真理という壁を破裂させその背後にある非真理という「不現実性」へと、足場のない深淵へと突き進む意志のことであり、「人間の根本衝動」(6)のことである。そしてこうした非真理性は「解釈」(22)と名づけられ肯定されて、この章の目標へといたるのである。しかしこのように「形而上学的要求」(12)から解放された者は今度は現象界を、つまり自然界とその「合法性」(22)とを「原典」・原理とみなし再び伝統的真理を復活させる危険をはらむ。しかしニーチェの言う非真理性としてこの原理そのものが「解釈であるにすぎない」のであり、あの絶えざる自己克服の活動の体現なのである。

もう一度上の歩みを振り返って、第1章の構造を明らかにする。第1章前半部(1, 6)では真理/非真理が対立させられ、非真理への道が提示された。そして後半部(22)で、この非真理性という目標が解釈性として肯定された。しかしこの肯定は、「物自体」(2)から解放された現象界における(伝統的)真理の再生という反動現象を生む。そして次の第2章で解釈性は「仮面」の問題へと、そして現象界は人間の「交わり」(26)ないし社会の問題へと受け継がれていく。このように、反動の克服という観点からすれば、自己克服は再び反復

8) 第1章：〈α〉 伝統的真理の非真理性：(1) 真理は非真理 (2) 真理は仮象 (3) 確定は不確定 (4) 真理は誤謬；〈β〉 従来の諸哲学批判：(5) 哲学における誠実の欠如 (6) 従来の哲学の背後の解釈性 (7) 役者・ウソツキとしてのプラトン (8) 哲学は単なる確信に基づくにすぎない (9) ストア=自己欺瞞 (10) 実証主義への不信としての反現実主義 (11) 先天的総合判断の誤謬ならびにその背後の人間保存への意図 (12) 原子論・霊魂論の背後の衝動・情動 (13) 自己保存本能背後の力の放出；〈γ〉 解釈性への道：(14) 物理学=世界の解釈 (15) 感覚の非真理こそ真理 (16) 認識の直接的現実性の誤謬 (17) 主語=実体概念の解釈性 (18) 多様な解釈の証左としての或る理論の反駁可能性 (19) 意志の単一性は解釈にすぎぬ (20) 言語に拘束された世界観・解釈の多数性；〈δ〉 衝動として解釈性：(21) 自由意志・不自由意志論の誤謬、現実には強い意志と弱い意志 (22) 自然法則背後の解釈衝動 (23) 生の本来的条件としての情動

されねばならないことになる。こうした次章への移行の構造は章の末尾付近と次章の冒頭付近に記述されている。以上の章構造は第2章～9章までほぼ本質的な点では共通である。

さらに各章間の位階づけの問題、具体的には第1章における第9章の先取りの問題について言えば、第1章冒頭の(2)はすでに「新しい種類の」「《ほとんど》の哲学者たちの到来」について語っている。「おそらくは」の哲学者とは非真理や不確実性を、つまりあの深淵の仮象性を主張する者の謂である。だからこの者はすでにあの隠遁者としての哲学者を先取りしているのである。しかし第1章では主眼はまだ伝統的真理との対決とそこからの脱却に置かれている。これに対して第9章では、後に見るように、哲学者の自己性“そのもの”が「類型」(257)論的・モデル論的に扱われる。このように第1章の自己はすでに第9章のそれでありながら、いまだにそうではないのである。(この構造は言うまでもなく他の多くの類例にもあてはまる)。

第2章<sup>9)</sup>「自由な精神」は、上述の解釈性の立場にたち、独断論的哲学者の先入見から自由になった精神を扱う。すでに指摘したように、「物自体」(2)という超越者から解放された者にふさわしく、彼は今度は人間の「交わり」(26)の場としての社会をそして解釈性そのものを問題とするが、解釈性という自己の立場に立って、この公衆から「誤解」(27)されるために「仮面」(25, 26)をかぶり「孤独」(ebd.)であろうとする。このようにして彼は、孤独や仮面へのこうした意志を世界の「《可想的性格 (intelligiblen Charakter)》」(36)すなわち“原理”として認識する者となり、「新しい哲学者」(43)となる。しかし自由な精神は独断論的形而上学からの解放を、いわゆる「《自由思想家》」(44)のように「近代理念」(ebd.)の勝利とみなし、理性という根拠づけを真理とし、あの深淵を隠蔽してしまう危険を孕んでいる。

第3章<sup>10)</sup>「宗教の本質」は、こうした危険を孕み「宗教的本能を失い」(58)かねない自由な精神にとって、宗教がそのさらなる「育成と教育」(61)の手段となると説く。ここに第3章の課題「宗教的人間」の新しい「諸可能性」(45)を探究する意義があるのだ。つまり、宗教は一方では以前からそうして来たように、あの深淵へ向かう自己克服を神への自

9) 第2章：〈α〉仮面という課題：(24)単純化と偽造化とりの世界(25)真理のための殉教 vs 仮面・孤独への意志(26)社会での仮装の必要性(27)交際における誤解の必要性(28)良い翻訳としての情動の翻訳；〈β〉公衆批判：(29)孤立 vs 共感(30)秘教 vs 公教(31)ニュアンス vs 絶対性(32)非意図(=本能) vs 意図(33)利己的 vs 利他的(34)解釈性の認識者(悪い市民) vs その対処者(良い市民)(35)孤独 vs 啓蒙の公共性；〈γ〉仮面への道：(36)仮面への意志(37)神の死は悪魔でなく新しい神へ通ずる(38)原典の解釈化(39)真理の虚偽化(40)仮面への愛(41)孤独(=仮面)の必要性；〈δ〉仮面性の体現者としての新哲学者：(42)秘密の、誘惑する新哲学者(43)孤独の友(44)畜群の対立者

10) 第3章：〈α〉宗教の新しい可能性探究の課題と旧宗教観克服の課題：(45)〈α〉に同じ(46)自己性の奴隷化としての原始キリスト教(47)自己性への意志の否定者としての聖書(48)自己性の否定者としてのカトリック教(49)新しい可能性の示唆としての古代ギリシア宗教(50)自己性否定の例としての神への愛；〈β〉従来の宗教批判とその背後の新しい可能性：(51)聖書 vs その秘められた意志力(52)新約=畜群宗教 vs 旧約の偉大さ(53)無神論の背後の宗教本能(54)旧靈魂概念批判としての近代哲学(55)神犠牲への道；〈γ〉世界の開示としての真の宗教への道：(56)世界の循環性(57)世界の遊戯性(58)遊戯性ゆえの無為の必要(59)世界の虚偽性(60)人間の自己愛としての自己克服=真の宗教性；〈δ〉宗教の意義：(61)新哲学者の育成と教育(62)宗教の反動化の危険性



己「犠牲」(46)と誤解し本来の自己性を「奴隷化」(ebd.)させてしまいはするが、しかし他方では「聖者のうち」の「自らを試練しようとする卓越した力、意志の強さ」(51)、すなわち自己克服の力は同時に新しい哲学者にとっての「崇敬」(ebd.)すべき範型ともなりうるのである。こうして新しい哲学者は、自己克服という世界の原理を「永遠にわたって飽くことなく」(56)肯定するのである。このように宗教の本質は新しい哲学者の育成と教育の手段たるにあるが、しかしもしも宗教が「至上権」(62)を要求するならば、それは「《神の前の平等》」(ebd.)を唱える「畜群」(ebd.)の養育手段に成り下がらざるをえない反動の可能性をも孕んでいる。

第4章<sup>11)</sup>「箴言と間奏」は他の章といささか性格を異にする。63～185番まで全部で123個のアフォリズムをここで分析することは省略するが、管見によればこの章は例の2段階区分をもたず、諸「箴言」が同じ資格で並置されているにすぎない。第4章のこうした特殊性は次のように説明されうる。第3章の高貴な「古代ギリシアの宗教」(49)への示唆は、ディオニュソス神への暗示と考えられる。ディオニュソス神とはすべてがそれに「従う」(295)範型中の範型である。したがって第3章をもってすでにニーチェ哲学の最高目標は教示されていたのである。ところでこのディオニュソス神は「悪循環の神」(56)であるがゆえに、ここではすべてが同じものへと帰さざるをえない。上述の自己克服の肯定とはこうした悪循環の謂なのだ。このように最高地点へと達したからには、すでに論じたように、すべてのアフォリズムは同じものの回帰としての循環性を模擬しつつ、同じ資格で並列され、アフォリズムを位階序列にしたがって配列し目標への接近を提示する課題は背景に退く。しかしそれならば本来このように最高の境地を示すはずの第4章が「間奏」である理由はなぜか。それは第3章最終アフォリズム(62)に求められる。ここでは真の高貴な宗教がキリスト教へと墮落する反動の危険が指摘されていたが、ニーチェによればキリスト教こそが畜群の宗教として現代ヨーロッパの運命を左右している。この問題は第5章以下に引き継がれ、現代ヨーロッパのキリスト教からの解放というテーマのもとに『善悪の彼岸』の本題へと入ることになる。ここから明らかかなように、第1～3章は本題への準備過程であり、それに続く第4章はそれらの章の収斂点と次章以下への転回点を形成しているため「間奏」の地位をもつのである。<sup>12)</sup>さらにこの間奏という地位に、『善悪の彼岸』全体

11) 第4章：123個のアフォリズムを数の上で4段階に分けて幾つかのサンプルで位階性の欠如を示す。〈 $\alpha$ 〉(63)自己克服としての教師・生徒関係 〈 $\beta$ 〉(93)愛想の良さという社会に対する仮面 〈 $\gamma$ 〉(123)妾を“悪”とするのは男女間の「敵対性」(Vgl.236)を抹消する婚姻制度による解釈にすぎない。〈 $\delta$ 〉(153)愛の我欲(Vgl.220)(=自己克服)は善悪の彼岸へ導く。以上のように『善悪の彼岸』の諸主題が様々に現れるだけである。

12) この歩みをニーチェ思想の発展史とも重ね合わせることができる。『善悪の彼岸』第1章は「物自体」をめぐる形而上学的議論として『悲劇の誕生』『反時代的考察』に、第2章は自由精神の問題として『人間的、あまりに人間的』に、第3章は永遠回帰説への歩みとして『曙光』『悦ばしき知恵』に、第4章「箴言と間奏」は永遠回帰の啓示として作品構造上の違いはあるものの、『ツァラトウストラはこう語った』(第1～3部)にほぼ重なる。宗教的反動化の問題は『ツァラトウストラ』第4部で提起され、第5章以下で『善悪の彼岸』そのものにつながる。この意味でもニーチェの作品は自伝である。

では位階づけと同等性との両方が共存しているのに対して、第4章ではアフォリズム間の同等性だけが強調される理由が求められる。つまり、最高の境地の孕む反動の危険性を考慮せねばならなくなった今、最高の境地そのものにとどまりうると考える第4書の行き方は放棄され、第5章以下では、ひいては『善悪の彼岸』全体では、同等性に加えて位階づけの側面が導入され、改めて絶えざる「自己克服」が開始されねばならないのである。

第5章<sup>13)</sup>「道徳の自然史について」は、第3章の宗教における反動の問題を受け継いで、現代ヨーロッパを支配する畜群道徳キリスト教からの解放のために、その系譜をたどることを課題とし、従来の諸道徳を「情動の記号論 (Zeichensprache der Affekte)」(187)の観点から解釈しなおす。したがって章題の「道徳の自然史 (Naturgeschichte der Moral)」とは、情動の「教育」(188)に道徳の「《自然》」(ebd.)なあり方を見て、その系譜をたどることを意味する。この系譜学によれば、「善を有用にして快適」(190)とする「合目的や功利」(191)の立場を取るソクラテスの道徳説は、道徳のこうした合理的根拠づけによってあの深淵を隠し、根拠を乗り越える情動・本能を隠蔽している。ここに畜群道徳の系譜は求められる。したがって、民主主義・社会主義による現代ヨーロッパの畜群化を救うためには、そうした情動・本能を体現する「猛獣の人間」(197)を「人間の畜群」(199)に「命令する者」(ebd.)として肯定し、あの万人・畜群から離れた孤独な者への、つまり自己克服への意志を再び浮き彫りにせねばならない。しかしこの畜群の命令者・「指導者」(202)は、次の第6章が問題にするように、「社会」に「救済者」(ebd.)を見る「民主主義的賤民」(ebd.)と取り違えられる危険を秘めている。

以上、第1~4章で独断論者からの脱却が遂行され、第5章でこの脱却に対する反動の可能性からの脱皮が問題とされた。こうして新しい哲学者の脱却すべき殻が、つまり彼がどのようであってはならないかという否の部分言われた。これに比して残りの第6章~9章では新しい哲学者の像が積極的・肯定的観点から展開されていくことになる。

第6章<sup>14)</sup>「われら学者たち (Wir Gelehrten)」は、第5章の系譜問題の成果を引き継いで

- 
- 13) 第5章：〈α〉道徳の類型学：(186)〈α〉に同じ(187)情動の記号法としての道徳；〈β〉従来の道徳批判およびその背後の情動の解説；(188)情動の訓育としての道徳、放任主義批判(189)キリスト教道徳の背後の意義=抑制を通じての情動の先鋭化(190)プラトン道徳の背後の情動否定としてのソクラテス主義(191)本能(=情動)隠蔽としての合目的・功利的道徳(192)学問背後の虚偽性への情動(193)現実背後の解釈衝動(194)人間の位階づけ決定基準としての所有・占有欲(=情動)(195)価値の転倒者としてのユダヤ教(196)情動の記号論の星辰文字による比喩；〈γ〉情動の体現者としての野獸的人間の肯定とその対立者(197)〈γ〉に同じ(198)情動を危険とみなす従来の道徳の批判(199)畜群性からの解放者としての野獸的人間(200)命令者(=野獸的人間)vs服従者(=畜群的人間)；〈δ〉新しい指導者としての野獸的人間；(201)野獸性の畜群への墮落批判(202)畜群道徳の克服(203)新しい希望・課題としての野獸的人間
- 14) 第6章：〈α〉現代の学者批判と目標としての新哲学者；(204)支配者としての新哲学者と賤民本能としての現代科学批判(205)204に同じ；〈β〉新哲学者vs現代の学者；(206)天才vs科学者(207)客観精神vs新哲学者；〈γ〉新哲学者への道；(208)現代の懐疑精神の判断中止の批判から決断の新哲学者へ(209)決断のための強い懐疑精神(=新哲学者の一特徴)(210)古い真理の批判者(=新哲学者の他の特徴)；〈δ〉旧価値の批判に基づく新価値の創造者としての新哲学者；(211)〈δ〉に同じ(212)同時代批判の必要性(213)同時代に理解しえない孤独者としての新哲学者

今度はヨーロッパを現代の視点から扱い、第5章の真の命令者という新しい哲学者像を現代の「科学的人間 (wissenschaftlicher Mensch)」と取り違えることに対して警告し、その在るべき姿を提示する。現代の科学は哲学・形而上学という「主人」(204)からの解放を唱えることによって、「民主主義」の「賤民的本能」(ebd.)に立って社会に指導者を見る現代の道徳と同様に畜群化されているのである。こうした科学性・客観性に対しては、強固な「意志」(208)が、「批判的」(210)精神をもつ「懐疑」性(209)が対置されねばならない。これは客観性の無色性に対して決断をもって「過去の全体」(211)の「克服」(ebd.)を断行する。しかし新しい哲学者はこうした過去の克服に立脚して「未来」(ebd.)へ向かって、新たな「価値を創造する」(ebd.)任務を遂行せねばならない。では、ここで価値創造とは何を意味するのだろうか。ニーチェによれば、真理よりも「仮象に(…)生にとつての(…)より高い(…)価値が帰せられる」(2)。したがって生は仮象・仮面にもとづいて、つまりあの深淵にもとづいて正真の生でありうるものであり、正真の自己同一性をもちうるものである。それゆえ価値を創造するとは、生のために、この正真の自己同一性を創り出し与えてやることである。新しい哲学者の任務とはしたがって、自己の生に対して、価値創造を通じて正真の自己同一性を創り出し与えてやることにはかならない。第5章の情動論はいまだに、獸的人間が畜群から脱却することを提唱するにとどまっていた。第6章を通じてはじめて真なる自己性の創造という獸的人間の本来の課題が明確化し始めるのである。しかしこの自己性ないし(自己)同一性は「《権利の平等》」(212)としての同等待性・同一性と取り違えられる危険を孕んでいる。

第7章<sup>15)</sup>「われらの徳」は、この危険を脱するために、価値創造という新しい哲学者の理想に、すなわちその新しい徳目にさらにはっきりとした輪郭を与える。新しい哲学者の徳目は、したがって、隣人愛や「平等」(219)等という現代ヨーロッパの徳の対極に位置し、彼が孤独であることに呼応して、人間と人間の間、真の哲学者と民衆の間に「命令と服従」(226)の「位階秩序」(228)を設定することに存する。「悪魔性」(227)とも映りかねないこうした要請はしかし、「われわれの《神》」(ebd.)ディオニユソスへといたる道である。すべての「《高次の文化》」(229)はこうした悪魔性の、つまり「残忍の精神化と深化」(ebd.)ないし「神化」(ebd.)に、要するにディオニユソス化することに立脚しているのである。し

15) 第7章：〈 $\alpha$ 〉従来の道徳克服の課題：(214)新しい徳の必要性(215)行為の一義的解釈批判(216)隣人愛 vs 軽蔑としての真の愛(217)ルサンチマンとしての道徳批判(218)市民社会の弁護者としてのフランス心理学批判(219)復讐としての道徳批判；〈 $\beta$ 〉現代諸道徳批判とその対立物としての苦悩の必要性：(220)非利己性道徳の批判と情動の肯定(221)非利己性道徳の批判(222)同情道徳の批判(223+224)平等思想に基づく歴史主義批判(225)同情でなく苦悩の必要性；〈 $\gamma$ 〉苦悩・自己分裂(=克服)・残忍の肯定へ：(226)命令と服従関係(=自己克服)としての世界(227)悪魔性と映る我々の篤実(228)平等でなく位階秩序の必要(229)残忍の精神化(230)残忍としての認識行為；〈 $\delta$ 〉自己克服・残忍性の意義=秘密の真理としての深淵への道および深淵の仮象性の比喩としての女性：(231)〈 $\alpha$ 〉と同じ(232+233)女性の自体性批判と仮象としての女性(234)性(=自己克服)を促進する栄養学知識の女性への勧め(235)理性 vs 狂気(=自己分裂・克服)(236)男女間の敵対性(分裂・克服として)(237)仮象による誘惑者としての女性(238)236と同じ(239)現代の平等主義的女性解放運動批判

たがって、残忍の神化とは根拠の安寧を掘り崩す自己分裂を経由してあの深淵へと赴く志向のことである。このような志向が新しい哲学者の徳目なのである。こうして第5章の獸性の肯定から第6章の創造性をへて第7章で両者の統一性への第一歩が示される。つまり、獸性という（自己）分裂は自己性の創造を通じて、あの自己克服の循環活動となるのだ。この循環性に呼応して、男と女の間にも「永遠に敵対的な緊張の必然性」(238)が支配せねばならず、女性像もそれに相応しくあの深淵の仮象 (Vgl. 232) を宿しているのでなければならぬ。しかしこうした自己の内に敵対性を含んだ自己性は、すなわちあの自己克服による自己同一性の確立は、「近代理念」(239)と取り違えられ、「平等」(238)主義と混同される。

第8章<sup>16)</sup>「諸民族と祖国」ではそれゆえ、こうした「《近代理念》」(242)を越えて真に「ヨーロッパがひとつになる」(256)ことが論じられる。こうして5章以来通底してきた現代ヨーロッパの問題を扱いつつ、第7章で語られた哲学者の徳目の目指す「高次の文化」の在るべき実現像を論ずる。この近代理念は民主主義的ひいては「無政府主義」(242)的傾向とその反対の「国粹主義」(ebd.)的傾向（「国民感情の疾風怒涛」(ebd.)）へと分岐するが、どちらも「ヨーロッパ人の近似化」(ebd.)という点では同じことにすぎない。したがって近代理念の言う近似化ないし同一化とは異なった近似化、統一化が要求される。この統一力とは言うまでもなく、あの深淵のそれであり、多数の国家の統一はこの統一力に、つまりあの自己克服の法則に従うのでなければならぬ。つまりそれらの中には「平均化と凡庸化」(ebd.)によって位階づけというあの差異化、分裂化を排除する統一性ではなく、第7章の男女間のように「求め合い(…)誤解し合う」(255)、分裂を含んだ統一が支配していなければならないのである。しかしこうした統一性もまた、ワグナーにおいてそうだったように、「国粹主義」(256)と、ひいてはそれと「近似化」という点で同根源のキリスト教への道（「ローマへの道」(ebd.)）と、つまり近代理念にもとづく統一性への道と取り違えられる危険を含む。これら二つの同一性の混同は第9章で扱われる。

以上、第5章で畜群を脱却した後、第6・7章をへて、第8章で自己克服の統一力が徳目として提示された。新しい哲学者はこの徳目を自ら体現しつつ、それを「現実界」にも実現しようとするのである。こうして彼がどう在らねばならず何をなすべきかが積極的・肯定的に語られてきたのである。

16) 第8章：〈α〉近代理念克服ならびにヨーロッパ統一の課題：(240)国粹主義と混沌とした未来の可能性としての現代ドイツ(241+242)近代理念〔国粹主義/コスモポリタニズム〕vs新しい僭主(243)ヘラクレス星座による新しい僭主の比喩；〈β〉ドイツの国粹主義傾向批判(244)愛国心としてのドイツ的深さ批判(245)国粹主義傾向をもつドイツ・ロマン派音楽批判(246+247)ドイツ語文章・文体批判；〈γ〉各民族に秘められた真の統一力としての自己克服およびその反動形態：(248)諸民族の支配性・産出性(249)各民族の自己克服の課題の無限性(250+251)自己克服力の体現者としてのユダヤ民族(252+253)近代理念の体現者としてのイギリス人；〈δ〉ヨーロッパ統一への道：(254)真の統一力保持者としてのフランス(255)道徳の彼岸の象徴としての南方の音楽(256)近代理念の克服とヨーロッパ統一

### III 高貴な人間とその友情

第9章<sup>17)</sup>「高貴とは何か」は第8章で言われた二つの統一性、「《近代理念》」を越えていくそれと「《近代理念》」のそれとをそれぞれ「高貴」「卑俗」と名づける(260)。そして近代理念を克服する、つまり自己克服を行う新しい哲学者を高貴な人間という言葉で要約し(Vgl. 257)、これに従来の型の卑俗な人間を対立させることで、独断論者から新しい哲学者への脱皮の歩みを描いてきた先行8章全体の総括を行う。第8章まででは、おもに現代のヨーロッパ問題に焦点が合わせられていたが、第9章は、総括という地位にふさわしく、「《人間》という類型(Typus)」を主題とし、現代を越えたいわば“永遠”の範型を扱う。そして魂は本章末尾で範型中の範型ディオニュソスに遭遇するのである。さて、これまでは簡単化のために各章を前半と後半に大きく二つに分けて、その章の目標への歩みを叙述してきたが、もっと詳細に検討するならば、各章は4段階の構成を示す。そこで第9章ではこの4段階の変化を追うことにする。以下に述べるようにこの4区分のうち最初の2段階がこれまでの分け方の前半部(章の目標とその対立項)に、後の2段階が後半部(対立項の克服と目標の“達成”)に対応する。

さて、第1段階ではこの章の主題ないし目標が、それに対峙する反対の目標との対比を通じて提示される。第9章の第1段階(257~268)のうち257~260は高貴・卑俗の対立を原理的に提示する。すでに第8章末尾で見たように、ニーチェ的眞の統一性は男女間におけるように、求め合い誤解し合うという形での自己分裂を孕んだ「自己克服」(257)にあった。他方、卑俗な者の自己はこの破壊性のモメントを排除する。したがって卑俗な者にあつては「同情が(…)尊重される」(ebd.)。卑俗な者は他人に是認してもらい同情されることではじめてその自己性を主張しうるのである。このように卑俗な者は、他人を自分の存在の根拠とする。これに対して高貴な者は、孤独であることによって、同情という観念を無価値にしてしまう。つまり、他人との紐帯を破壊し、他人という、卑俗な者にとっての存在の根拠を奪い取ってしてしまう「搾取」(255)者なのだ。

次の261~264は上述の高貴・卑俗の対立が「規則正しく互いに回帰し、互いに連結して」(260)歴史を貫いてきた旨を述べ、それらを歴史的観点から取り上げる。これらは互い

17) 第9章：<α> 課題としての高貴性とその対立物の卑俗性：(257+258+259)人間の自己克服の課題(260)主人道徳vs奴隷道徳(261)奴隷性の典型としての虚栄批判(262)主人から奴隷への墮落過程(263)位階性の肯定(264)奴隷の回帰(265)主人道徳の本質としての利己主義(266)本能的利己主義の必要(267+268)263に同じ；<β>高貴vs卑俗、卑俗の回帰性と高貴の困難：(269)同情による高貴の没落(270)同情vs苦悩(271)賤民の汚辱vs高貴の純潔(272)271に類似(273)高貴維持のための孤独の必要性(274)高貴の困難さ(275)卑俗の根強い回帰性(276+277)高貴の困難さ；<γ> 仮面・誤解の肯定による高貴への道：(278)仮面の必要性(279)幸福の仮象性(280)偉大さに対する同時代の無理解(281)自己との不一致としての自己性(282)280に類似(283)高貴さの本質としての誤解(284)280に同じ；<δ> 高貴な者の自己肯定：(286)高貴な瞬間における賤民の回帰への用心(287)高貴な者の自己畏敬(288)仮面の必要(289)仮面としての哲学(290)誤解の必要性(291)人間の本性としての単純化・仮象化(292)新哲学者の自己帰還(293)主人の自己肯定(294)自己肯定における黄金の哄笑(295)ディオニュソス神との遭遇(296)飛び去った思想

に対立関係にあるだけでなく、相互に転化しあい絡み合う関係にあるのだ。続く265～268では原理的・歴史的観点に続いて高貴と卑俗が、その実現形態である「共同体」という観点からそれぞれ考察されるが、これについては「後歌」で「友情」を論ずる際に取り上げる。

次の第2段階は269～277にわたる。ここでは高貴が卑俗へと転化する両者の絡み合いについての上記の論述を受けて、この転化ないし「頹廢」(269)のメカニズムが論じられる。これによって、これらの対立構造がさらに明確化されるとともに、第3段階での価値転倒が準備される。269はこう語っている。「大衆は神を崇敬したのだ。しかもその《神》は哀れな犠牲獣であったにすぎない。(…)大政治家・征服者・発見者は彼の創造したものに変装(verkleidet)して、正体を見極めがたいまでになっている。芸術家・哲学者の《作品》がそれを創造した者、創造したとされる者をはじめでっちあげる(erfindet)のである」(269)。大衆は偉大な作品とその作者を正体を見極めがたいほどに同一視することで、作者を神格化してしまう。しかしすでに見たように、作品内にはその「本来の究極の見解」(289)を隠しうるあの深淵が口を開けているのでなければならず、この意味で偉大な作品は常に作者の究極の見解を隠し、作者の手を離れ作者に帰還しえない他者性といったものの陰を秘めていなければならない。ところが大衆は偉大な作品のこの秘密を知らず、作者と作品を同一視し、偉大な作品を通じて偉大な作者をでっちあげ神格化する。作品と作者のこうした同一視によって作品内のあの深淵には根拠＝根底という蓋が据え置かれ深淵は隠蔽されてしまう。

したがってこうした混同の危険を回避するために高貴な者は「あらゆる形式の仮装(Verkleidung)」(270)を通じて、深淵の仮象性を実現せねばならない。続く第3段階の278～285はこの仮装・仮面のテーマ系の展開を通じて、高貴・卑俗の対立関係から脱却し高貴という目標へといたる道を提示し、価値の転倒をはかる。こうして、第8章までの区分法からすれば、NeinからJaへの転換が企てられるのだ。281は仮面の構造についてこう述べている。「(…)私は自分のこととまた自分について、いつもただ悪くしか考えてこなかった。(…)それというのも自己認識(Selbst-Erkenntnis)の可能性に対する抑えがたい不信のためであるが、この不信が私を導いて、理論家たちがあえて使用する《直接的認識》という概念にさえも、形容矛盾を感じさせるにいたったのだ。—このような事実の全体がわたしが自分について知っている、ほとんど最も確実なことなのである(…)」(281)。すでに作品と作者との関係において論じたように、偉大な作品は作家に帰還しえない他者性を自己の陰として持っているものでなければならなかった。このように作品が常に自己でない部分を孕んでいるという意味で、それは仮装であり仮面である。これと同様の構造がニーチェの自己性の構造にも刻印されている。したがって自己認識、つまり自己が自己を認識することにおいても、自己が自己に直接に出会い現前し合うことはありえず、自己は異質な他者性を孕むことで自己に対してつねにズレ込んで行き、自分の「奥底(Gründe)」(284)は認識されることなく深淵へと沈みこんでしまう。しかしこうした仮面の自己性こそ「最も確実な」自己性にほかならない。

最後に第4段階(286~296)では高貴という目標の意義が述べられ、第3段階で論ぜられた仮面としての自己性が高貴な精神の「自己に対する畏敬」(287)と名づけられる。これが自己性の最高の範型である。この自己はあの深淵によって浸食され自己を引き裂かれざるをえないが、この「苦悩」(293)のただなかで、それは、「逃れ去る」(279)自己の片割れを追い求め、軽やかに「哄笑」(294)しながら「至福」(273)を味わうのである。ところでこの至福と哄笑の奥義を彼は「神々」(294)から学んだのだ。わけてもあの「ディオニュソス神」(295)から。ディオニュソスはこうして「すべての魂」(ebd.)の「従う」(ebd.)べき“範型中の範型”となる。しかし範型とはいっても、模倣する者がそれに合致することを拒み、模倣する者の前から姿を消す、範型とはいえぬ範型である。このように、この神の顕現と伝授においては神の姿にもその口伝にもあの深淵が書き込まれているのでなければならず、したがってそれらは現れ現前することにおいて同時に自らの現前を抹消し破壊してしまうのでなければならない。さもなければそれらは「もはや長く生きえず、飛びえない」鳥と化しディオニュソスたることをやめてしまうであろう。したがって、ディオニュソスの顕現とは現れないことが現れであるような現れであり、その現前において不在となる顕現なき顕現なのである。それは曖昧な「両義的な(der Zweideutige)」(ebd.)神であり、すぐれて仮面の神である。この範型にならって魂もこの現前と不在の交代をみずからにおいて表現する。魂はディオニュソス神に触れられると「新しい意志と潮流に満ちて、新しい不満と逆流に満ちて、以前よりもそれ自身においてより豊かに、より新しくなっていく」(ebd.)。このようにして魂はディオニュソスを目指す新しい意志と潮流に満ちながら、同時にそれから後退する不満と逆流に満ちつつ、つまり現前と不在の交代を表現しつつ、深淵への突入とそこからの退去を体現する。ディオニュソスについて語るとき「自己を忘却していた」(ebd.)という言葉が暗示しているように、魂はここでは自己忘却において自己であることをやめ自己分裂をきたすことによって、より豊かにより新しくなり本来の自己へと無限に接近するのである。とはいえ第1~8章でもそうであったように、この自己は実現の瞬間に本来の自己たることをやめ未完にとどまらざるをえない。この未完性について、真の叙述の対象が逃れ去り、その後には飛べない鳥だけが残されたことを嘆くあの第9章末尾の296番は語っているのである。

以上296個のアフォリズムの後、『善悪の彼岸』は「高き山々より」と題された一編の詩で締めくくられる。この詩はディオニュソスによって高められた魂の現在の気分にあわせて叙情詩の形態をとっている。15連からなるこの詩は、高き山で古い友を待つこと(1~3)、その友の到来(4~6)とお互いの失望による別離(7~8)、そして新しい真の友への期待(9~13)とその到来(14~15)を歌う、魂の遍歴と友情の詩である。このように作品の末尾に置かれたこの詩は『善悪の彼岸』全体の鳥瞰図である。古い形の友情、つまり同情道徳にもとづく友情が消え去った後、この詩の最終2連はこう歌っている。「魔術師のなせるわざか、友は時を違えず来る。(…)一は二となりぬ、時 まさに真昼なりき……/(…)友ツアラトウストラは来たりぬ、客人のうちの客人! いましも 世界は笑い、怖ろしき帳は裂け、光と闇の婚礼は始まりぬ……」。周知のようにニーチェにとって真昼とは世界が完

成する瞬間であり、この瞬間に孤独な高貴な人間の自己も完成する。するとこの瞬間に一が二となり孤独な者に友が到来するというのだ。徹底的に孤立し孤独である時にこそ真の友情が生まれるとするこの矛盾した事態の構造は、あの高貴な自己の構造、すなわち自己のうちに他者性を孕む構造によって可能となる。孤独においてあの自分とは全く異質な深淵に直面することで真の他者に出会う—もちろんこの出会いも未完で、決して完結することはないとはいえ—ことができるのである。そしてこのように徹底的に孤立し孤独であるという意味での「利己主義」(265)こそが自分と「同等な者や同格者との交渉」(ebd.)を可能にする。これに対して、“利他主義”すなわち畜群の道徳は他者のことを考慮するようにみせながら、逆に真の他者を抹殺してしまう。なぜならば、卑俗な者が偉大な作品の孕む深淵を隠蔽してしまったように、畜群道徳としての利他主義は他者と自己を同一視することで「自己自身を賞賛するだけ」(283)の「独断論」(序言)にすぎないからである。したがって、ニーチェが利他主義に反対し、誤解される危険を冒してまでも、高貴な者の本性を「利己主義」(259)、「わがものにする」(ebd.)こと、ならびに「搾取」(ebd.)といった「誹謗の意図を刻印された言葉」(ebd.)で特徴づけるのは、高貴な自己性の体現するあの深淵へと他者を引き込み、この意味において他者を搾取しわがものとしつつ、自己へと引きつけ、他者との間に自己との真の同等性を確立させるためである。こうして「高貴な魂は自分の同等者たちのうちに(…)自分を畏敬する」(265)。この同等性の倫理こそ「畜群道徳」の彼岸において、「善悪の彼岸」において成立する高貴な道徳(「主人道徳」(260))の姿である。

ニーチェは『善悪の彼岸』の冒頭からいたるところで読者に向かって「われわれ」「われらの友よ」と呼びかけてきた。この友への呼びかけが成就する真昼の今、友の中の友ツァラトゥストラが到来する。しかしこの呼びかけの主としてすべてを導くのは、やはりディオニュソス神である。なぜなら、顕現なき顕現、不在の現前を本性とするこの「隠れたる者」(295)をそれとして名ざし顕現させるのではなく、暗示することによって不在の現前のなかにたゆたえさせつつ、最終詩連は世界の哄笑、恐ろしき深淵を覆う帳の瓦解、それに続く顕現の光と消滅の闇との、つまり不在と現前との戯れとしての婚礼を、あの神の愛を歌っているのだから。ディオニュソスのこうした顕現を証するかのように、この詩は、そして『善悪の彼岸』は最後の黙示記号(……)の余韻をもって、未来へと開けた未完の「未来の哲学の序曲」たることを告げ知らせつつ、沈黙へと、沈黙のあの深淵へと沈み込むのである。



## Schrift des Abgrundes

— Zur Werkstruktur von „Jenseits von Gut und Böse“ [JGB] —

TAKAHASHI Tôru

Im allgemeinen heißt es von Nietzsches „Aphorismen“, daß sie keinen inneren Zusammenhang miteinander aufweisen. In einem nachgelassenen Fragment ist aber zu lesen: „In Aphorismenbüchern gleich den meinigen stehen zwischen und hinter kurzen Aphorismen lauter verborgene Dinge und Gedanken-Ketten“. Sind seine Aphorismen nun wirklich auf so geheime, rätselhafte Weise miteinander verbunden? Wie die vorliegende Analyse zeigt, sind die Aphorismen von JGB so angeordnet, daß sie in ihrer Grundtendenz in dem Konzept „vornehmer Mensch“ bzw. „neuer Philosoph“ fokussieren. Nach Nietzsche besitzt dieser Mensch (oder Philosoph) eine „sich selber fliehende“ Seele, die, als sich selber liebende, „sich selber in weitesten Kreisen einholt“. Diese Seele kommt also, paradox formuliert, „zu sich“, indem sie sich selber flieht und anders wird. Was ist nun dieses Hin und Her bzw. die Doppelbewegung der Seele? Ein vornehmer Mensch soll, so Nietzsche, solche Bücher schreiben, in denen keine „letzte und eigentliche Meinung“ vorkommt, so daß notwendigerweise „ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder Begründung“ liegt. Was er schreibt, muß in sich auch Meinungen enthalten, die in gewisser Weise von denen des Autors differieren. Weil wir Menschen aber andererseits „nur in sprachlicher Form“ denken und diese Form in die Dinge „als Ansich hineindenken“ müssen, hören die Dinge auf, was sie eigentlich sind, wenn sie ausgesprochen bzw. niedergeschrieben werden sollen. Die Sprache selbst erweist sich also als eine Art Deckung, die notwendigerweise den Abgrund verdecken muß.

Philosophisch betrachtet, besagt dieser Sachverhalt Folgendes: Einerseits entzieht sich der Gegenstand dem Subjekt und kann nicht mehr von diesem vorgestellt werden. Andererseits aber verhindert die Sprache dieses Sich-Entziehen des „Gegenstandes“. Das Subjekt muß daher dieses Hindernis überwinden und so selbst in den Abgrund eindringen, um den „wahren“ Gegenstand erkennen zu können. Weil aber das Subjekt wieder den Gegenstand in der sprachlichen Form denken muß, muß es von dem Abgrund zurückgedrängt werden, in den der Gegenstand entflohen ist. Das Subjekt muß diese Doppelbewegung für immer wiederholen, und diese Bewegung entspricht derjenigen, in der die Seele des „vornehmen Menschen“, anders werdend, zu sich selbst zurückkommt. Auf diesen Endzweck zielen, in ihren Hauptrichtungen betrachtet, die Aphorismen und Kapitel des JGB. Aber dieser Endzweck muß unvollendet bleiben, weil jene Doppelbewegung der Seele stets wiederholt werden muß. Und die Aphorismen, in denen diese Bewegungen dargestellt werden, müssen ebenfalls unvollendet bleiben. Auf diese Weise liegt in ihnen jener Abgrund vor, der sich jeder Darstellungsintention entzieht. Und jedesmal, wenn man diesen Abgrund darstellen will und trotz dieser Absicht von diesem Abgrund zurückgestoßen werden muß, werden viele ver-

schiedene Aphorismen hinterlassen, die das Werk JGB bilden. In meinem Aufsatz sollen an den einzelnen Kapiteln des JGB (besonders durch eine schwerpunkthafte Analyse des 9. Kapitels) die obengenannte Doppelbewegung der Seele und die Anreicherung der Aphorismen, in denen diese Bewegung geschildert wird, analysiert werden.