

- 25) II, S.511
- 26) II, S.463
- 27) III, S.769
- 28) II, S.599
- 29) III, S.895
- 30) II, S.1078
- 31) III, S.556
- 32) II, S.1077
- 33) II, S.1065-66
- 34) II, S.367
- 35) III, S.834
- 36) II, S.1152
- 37) II, S.514
- 38) II, S.261
- 39) II, S.1152
- 40) Karl Schlechta: Der Fall Nietzsche (C. Hanser, 1959) S. 18
- 41) ガブリエル・マルセル (岳野慶作訳): 「ニーチェの現代的意味」(『中央公論』昭和33年1月号, P.228)
- 42) Karl Löwith: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Kohlhammer, 1956) S.203

である。ニーチェが、現代人の心に深く問いかけてくるのも、もしかしたら、彼が未来への展望を切り開いてみせたからではなく、ニーチェが一個の模索者として、自らの座標軸を取り払ったところにこそあるのかもしれない。

註記

使用テキスト：Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden (K. Schlechta), C. Hanser 1960

- 1) 上掲書 (以下 I, II, IIIのみ記す) III, S.1299
- 2) Eugen Fink: Nietzsches Philosophie (Kohlhammer, 1960) S.10
- 3) II, S.161
- 4) II, S.1120
- 5) III, S.1130-31
- 6) III, S.1145
- 7) 『人間的』の最終節に〈漂泊者〉と題する自画像的な一文がある。
- 8) Nietzsches Werke, Erste Abteilung Bd. III, Menschliches, Allzumenschliches, zweiter Band (Kröner) S. 391
- 9) 妹エリーザベトはその著『孤独なニーチェ』の中で、特にニーチェの書簡中の健康状態に言及した言葉は、諸々の口実や仮面になっていることが多い、と記している (S.VI)。
- 10) II, S.1070
- 11) II, S.1072
- 12) Karl Jaspers: Nietzsche (Walter de Gruyter & Co., 1950) S.46
- 13) 「1880年から83年までの間において初めてニーチェは自己自身を見い出す。即ち一箇の思索者たる自己自身を見い出す。彼は、存在者の全体の中における自己の根本的態度、それとともに自己の思索の決定的な根源を見い出す。」とハイデガーは述べている (Heidegger: "Nietzsche" Bd. I, S.16)。
- 14) II, S.202
- 15) II, S.510
- 16) III, S.853
- 17) II, S.552
- 18) ルカーチ著作集第12巻、暉峻・飯島・生松訳「理性と破壊(上)」(白水社) P.475
- 19) III, S.438
- 20) III, S.1182
- 21) II, S.410
- 22) II, S.145
- 23) II, S.860
- 24) II, S.599

運命愛の思想は、開かれた地平線の中での実存の自在性を保証しており、遠近法主義という一種の芸術的イロニーの次元、従ってまた、〈世界遊戯〉というイデーとも相容れるものであった。非完結的につねに未来へと開いた遠近法的世界は、存在と仮象の無碍自由な遊戯界となり、ニーチェはその無責な遊戯的空間を、永遠との共感の場として全的に肯定せんと志向する。「私は恐らく道化師なのだ……」³⁹⁾という自覚のもと、ニーチェはますます軽やかな精神を身につけ、世界構想の奥義へと、そして同時に、精神の暗闇へと傾斜してゆくのである。

ドストエフスキーが人間存在の真のリアリティを求めて〈地下生活者〉となったように、ニーチェは〈ヨーロッパの最初の完全なニヒリスト〉になることを己れの眼目にした。最大多数の最大幸福や、自由平等博愛といった近代的理念の不文律を人間性の凡庸化の兆候として捉え、超越界や背後世界に存在の矮小化を見、自己のうちに本来的な実在性を奪還しようと試みるニーチェの敢行は、しかし勿論、その近代的自我の内部に再び破綻の要素を秘めたものである。それにまた、その試行の一部が実存の深層を鋭く剔抉してはいても、それらの形象がニーチェの言う〈ヴィジョンの前触れ〉ないし〈前景の哲学〉に留まっていることも言を俟たないであろう。たとえばシュレヒタがニーチェの思索の経緯に〈ある種の不思議な単調さ〉や〈月夜の如き風景〉を認め⁴⁰⁾、マルセルが「超人の思想も永遠回帰の思想も、人間存在の具体的な状態を深めようと念願している思惟を、長く満足させることは出来ないように思われる」と批判し⁴¹⁾、エーヴァルトが「ニーチェの教説は、その叙述がその象徴的な観念性を超えて実在性の中へ出てゆくとき、ようやく根拠のないものとなる」と論断する⁴²⁾事実も簡単に見過ごすことのできないものである。ニーチェが健筆を揮っていた時期は、ヨーロッパ各国で社会主義政党が創設された時期に相当するが、ニーチェは近代の政治からは遠く位置し、その思索の中心には社会性が絶対的に欠落している。

にも拘らず、ニーチェのいわば自己磔刑的とも言える思索遍歴は、そのような非を補って余りあるほど、それ自体の価値を伴ってわれわれに迫ってくるの

れは永遠の円環運動を欲する…このことに与えた私の定式が運命愛である。』³⁵⁾

ニーチェの「私は否定する精神の反対である」³⁶⁾ という表現も実は、この領域に達したニーチェにあってはじめて、素直に納得ゆく言葉であろう。注ぐべき対象を欠いたツァラトゥストラの愛の充溢は、当初空しく空転しつつも、次第に内面化し、たとえば〈真昼時〉のツァラトゥストラは至上の幸福に酔い痴れてこう語った。「まさしく、最もわずかなことこそ、即ち、最もかすかなもの、最も軽やかなもの、とかげの動き、一つの息吹、一つの疾走、一瞬こそ、一わずかさこそ最上のたぐいの幸福を作るのだ。静かに！」³⁷⁾。〈最も身近かなもの〉への愛惜を表明するツァラトゥストラには、すでに amor fati の実践の典型を確認できるのである。

『ヒュペーリオン』の中の「運命の歌」が運命を持った人間と、運命を超えた神々との対比であり、最終的にそれは人間本来の忍苦的姿勢を示唆しているのに対して、ニーチェがヘラクレスに学んだ永遠回帰の思想は、運命愛というディオニュソス的な概念、即ち自己への愛と忠実のモチーフを誘い込み、〈耐える〉という語は限りなく〈愛する〉という語義に帰一する。恩寵に満ちた至福な瞬時を可能にする運命愛の思想は、悪魔と契約を結ぶ決定的な瞬間にファウストが吐くあの至福と墮罪への陥穿を眼前にして、しかもなおその没落への方向性を保ち続ける。「力が恵み深くなって目に見えるものの中に降りて来るとき」ツァラトゥストラはそのような没落を美と認め、その知覚的な認識をそのまま生と化そうとするからである。まさに運命愛のイデーには、芸術のヴェールに包まれた、生と認識の合一という法外な試みを垣間見るこゝろが出来るのだ。

ニーチェは『プリンツ・フォーゲルフライの歌』の中で『ファウスト』の「神秘の合唱」をパロディー化して次のように歌った。

「世界の戯れは、すべてのものの主宰者として

存在と仮象とを混ぜ合わせる、—

永遠に道化めくものが

われらを一—その中に混ぜ入れる。」³⁸⁾

愛に一脈相通ずるものとなるだろう。

神を殺害したニーチェにもはや照合すべき何物もなく、生成の回帰の中であって、自己の発揚こそかけがえのない存在の具現を意味した。現実の生そのものに忠実であろうとするニーチェの徹底したリアリズムは、目的論的な一切の理想主義・彼岸主義、生を凡庸化し貧弱化する一切のオプティミスムスや観念主義を乗り越えようとする。「偶像（これが〈理想〉に対する私の用語である）を転倒させること—これこそ以前から私の仕事である。人々はこれまで理想の世界を虚構し、その分だけ実在から、その価値・その意味・その真実性を奪ってきた……。」³³⁾ 愛の宗教であるはずのキリスト教に敢て愛の不足を指弾し、〈私は愛の相続者であり、愛の土壌なのだ〉³⁴⁾と壮語するニーチェの救世主的な衿持も、元をただせば、そのような運命を荷うところの悲劇的パトスに裏付けられたものであった。わが身に〈地上的な実在性〉を呼びこむ根源的な愛をニーチェは運命愛と命名したのである。キリスト教の超現実的な自己超克のありように対して、ニーチェの超克のヴィジョンはあくまで内在の立場を貫くものである。耐えうる限りの真理に耐え、生成の世界に〈然り〉と呼ぶとき、生成（Werden）の世界は存在の世界へ極限的に接近する。存在（Sein）そのもののより豊かな発現を促す、〈力への意志〉の生成に対する働きかけがニーチェの言う“amor fati”の謂と言えようか。

そう言えば、遺稿集の中に〈然りへの私の新しい道〉と題する次のような回想の一文がみられる。「水と砂漠を辿ったそうした彷徨が私に与えた長い間の経験から私は、これまで哲学されてきたすべてのものを異った視点から眺めることを学んだ。……〈精神がいかに多くの真理に耐えうるか、いかに多くの真理を敢行するか？〉—これが私には本来の価値尺度となった。……認識のあらゆる獲得は、気力から、己れに対する冷酷さから、それに対する潔癖さから結果する……私の生き抜くが如きそうした実験哲学は、最も原則的なニヒリズムの可能性をすら試験的に先取する。こう言ったからとて、この哲学は、否定に・否に・否への意志に停滞するということではない。この哲学はむしろ逆のことにまで徹底しようとする—あるがままの世界に対して、差し引いたり、除外したり、選択したりすることなしに、ディオニュソス的に然りと断言することにまで—そ

らの事情はニーチェが夙に実体験のうちから 摂取した思索の過程であっただろう。) ニーチェが生の本質を〈力への意志〉と見なすのはまさに、無責な回帰そのものに創造的な存在の意志を刻みこもうとする、その人間主体の局面に至重の意味を置くからにはほかならない。〈生成に存在の性格を刻印すること—これが最高の力への意志〉²⁹⁾である。そしてその力への意志という内在的人間性の基調にあるもの、それをニーチェは〈運命愛〉という言葉で表現したのであった。(このイデーの告知の一節は最初の部分に示したが、その修辞法もニーチェのパーソナリティとの関連から眺めるときはじめて生きた相貌を獲得する。)

ニーチェは生涯を通して〈いかにして人は自己自身となるか〉というテーマをわが身に課した。そのような自己との対決の中からニーチェが汲み取ったものの一つが、〈自己即運命 (ego fatum)〉の思念であったことは確かで、その操作は時に極端な自己神格化の域にまで達してさえいる。『この人を見よ』の中でニーチェは、「自己自身を一個の運命さながらに受け取り、〈違ったように〉は自己を欲しないこと」を〈偉大な理性〉を呼んでいるが³⁰⁾、これは存在の無意味性・偶然性に自己を委ねる宿命論を意味しない。自己自身の内の無を克服するために、最も危険な形で自己を一個の運命としてその無に晒そうとする意志が働いているゆえに、〈偉大な理性〉と言われるのだ。そこには救済のための予定調和は見あたらず、自己実験的な本能としての〈生が最も怖るべき、最も瞬味な、最も欺瞞的なものであるときですら、その生を是認することをめざす〉³¹⁾生への衝動が標榜されている。存在の負い目を払拭し、生命の有する無条件の現実性に自己を凝集することによって、瞬間に耐え、瞬間を永遠化するのである。ニーチェはあるとき、宿命論の寓話を綴った。……行軍があまりに辛くなったロシアの兵士は、ついには無抵抗のまま雪の中に身を横たえろという。何ものも受けとらず、およそ反応というものをしない。決して平然として死んでゆくというのではなく、新陳代謝を低減し、それを緩慢にすることによって自己の消耗を防ぎ、その場の宿命に耐える……。ニーチェはこれを〈ロシア的宿命論〉と名づけ、同様にまた〈偉大な理性〉と呼んだ³²⁾。このロシア兵を人間存在の形姿とそっくり置き換えるとき、その宿命論はニーチェの運命

れた。「思想というものは、われわれの感覚の影である—感覚よりもつねに暗く、虚ろで、単純である」²²⁾と述べてニーチェは、〈知性のストア主義〉を痛罵し、認識における〈官能否定〉に楯突いた。カント流の〈純粹な、無意志の、無苦痛の、無時間的な認識主観を設定したあの危険な古い概念的虚構〉²³⁾に対してニーチェは重大なアンティテーゼを用意するが、それがすなわち遠近法主義 (Perspektivismus) である。生きた世界の全体的性格を固着するためのいかなる原点も定理も拒絶して、ニーチェは視点を多層的な仮象性のもとへと導く。「真理が仮象よりも価値があるなどということは、道徳的な先入観にほかならない。(中略) 遠近法的な評価と仮象性とに基づかない限り、生というものは全く存立しえないであろう」²⁴⁾ (『善悪の彼岸』)。そこに示された相対性の世界、換言すれば、〈何ものも真理ではなく、一切が許されている〉²⁵⁾・〈中心はいたるところにある〉²⁶⁾ というこの遠近法的な世界は、断るまでもなく、上述の永遠回帰のニヒリズム思想と抵抗なく符合し合うものであった。その視野は、絶対の相対主義という意味では中心喪失・価値喪失という虚無の様相を帯びるが、反面また、いたるところに中心がある、自由なる精神という意味で〈開かれた地平線〉でもあるのだ。ニーチェが敢て、「〈仮象性〉はそれ自体実在性に属している。それは実在性の一存在形式なのである」²⁷⁾と述べる論拠も実はそこにあると言えよう。

さて、そのニーチェの遠近法主義は、世界をフィクション化することによって存在の重しを軽減し、〈さまざまな色調〉に比重をおくことによって価値の相対化をはかる。「まったくのところ、何が一体われわれを強制して〈真〉と〈偽〉の本質的対立があるという仮定を立てさせるのか？ 仮象性の段階を想定して、いわば明暗さまざまの色調^{ヴァール}を考えるだけで十分ではないのか？ われわれに何か関わりのあるこの世界が^{フィクション}一虚構であってはならないという理由があるだろうか？」²⁸⁾ これらの表現は、単なる遠近法主義の解説に終わっているものではない。価値が相対化され、世界が仮象やフィクションとして存在の対象像に据えられることによって、そこに反照的に、主体性の次元が顕現されてくる。のっぴきならない境位から自己への収斂が促され、その自己を限りなく高めようとする自己超克の姿勢にすべてが託されるのである。(言うまでもなく、これ

』²⁰⁾ 恐らくこの時期にニーチェは自らの思想圏の成熟を確認し、かつ、諸々の思想・教説の円環作用を見てとっていたのではないか。永遠回帰と以下に述べる運命愛が互いに拮抗関係にあることによって成り立つものであるとすれば、力への意志を本分にした超人の形姿は当然ニーチェ哲学の帰結点でありうる。その年から構想が熟してゆく主著『ツァラトゥストラ』はその意味からして、ニーチェ自身の〈思想の調合〉の結晶化なのである。

その第3部『幻映と謎について』の一節²¹⁾の次のような場面が思い出される。

……仮眠をとっていた牧童の首にぐるぐる倦きついていた蛇は、さらに口の中にはいり込み、喉元に噛みついた。その場に居合わせたツァラトゥストラは必死で蛇を引き出そうとするが、それも無駄と認め、ついにこう絶叫した。「噛め！噛め！その蛇の頭を噛み切れ！」牧童は蛇の頭を噛み切った。するとどうであろう。彼はもはや牧童ではなく、人間ではなかった、——一人の変容した者、一人の光明に包まれた者として、彼は笑った。この世においていまだかつていかなる人間も、彼が笑ったように笑ったことはなかったのだ……。

蛇という形象が回帰する想念の執拗さを示し、噛み切った牧童が変容するのは、回帰という最大の重しを克服したことの意味深い比喩である。永遠回帰という不条理を噛みくたく牧童の主意的な行為はまさに自己超克のアルファでありオメガーと言うべきだ。ニーチェはたまたまニヒリズムという言葉に法悦的という形容をかぶせるが、牧童の高笑いは、その自己超克の法悦^{エクスターゼ}と決して無関係ではないであろう。語るに耐えない回帰の思想は、それをわが身の問題として引き受ける主体の問題とされる限り、〈勝利者的思想〉、〈最高の肯定方式〉へ転回する契機を生む。そう言えば〈最大の重し〉の結語の部分にはこうあった。「この究極の永遠なる確認と封印以外の何物も望まないためには、君はどれほど君自身ならびに人生を愛惜しなければならぬだろうか。」

III

1880年代のニーチェには、『悲劇の誕生』期に見られる美的観照への傾斜が再び顕著になり、認識や知性の次元に、たびたび衝動や感覚や意志が持ち込ま

ていま少し検討を進めたいと思う。

先のデーモンの問いにはそもそも質を異にする二つの問いかけが含まれている。すなわちその一つは、〈最も重苦しい思想〉としての絶望的な宿命論の開陳であり、他の一つは、その条件下においては人はいかにして生きるに値する生を持ちうるかという倫理的な問いかけである。回帰の思想には、その問いの二重性のうちにある種のレトリックとも言うべき逆転への契機が内包されていることを見逃してはならないだろう。ニヒリズムの極限形式は最終的には無そのものをも無化する〈無責〉(unschuld) な次元を意味している。従って主体の側に賭けとしての救済の余地が残されている限り、ニーチェはこの部分に向かって自己を再投企するのである。〈お前はこのことをいま一度、否、無限にわたって欲するか?〉というデーモンの詰問がいかにも無気味な響きを湛えていようとも、これに対して〈これが生だったのか、よし、もう一度!〉¹⁷⁾ と呼ぶ、その回帰への意志、換言すれば最大の重しに耐えようとするディオニュソス的な姿勢、これこそニーチェの説く〈悲劇的パトス〉であった。限りなく自らを高めようとする自己超克の意志は〈新たなパッション〉(passio nova) を生み、虚無思想は〈能動的ニヒリズム〉へと昇華される。絶対的な無に封印された限界状況自体がニーチェにとって、〈ショーペンハウアーの受動性を克服するための直接的な前提〉(ルカーチ)¹⁸⁾ となり、永遠回帰の思想が〈訓育的な偉大な思想〉と呼ばれる栄光への必然性を持ち得ることになる。「回帰の思想に耐えるために必要なのは、モラルからの自由、……あらゆる種類の不確実性を、あの極端な宿命論の対重として享受すること、……超人を創造する当のものとしての、人間の力の意識の最大の高揚」¹⁹⁾ と綴られるニーチェのアフォリズムには、回帰思想と〈力への意志〉および〈超人〉のヴィジョンとの関係が明瞭に描き出されているが、更に1882年2月7日付のルー・ザロメ宛ての書簡はそれをより具体的に裏書きするものである。「これで6年間にわたる作品(1876年から1882年まで)、つまり、私のすべての〈自由思想家の思想〉が終ったのです。なんという数年だったことでしょう!なんというあらゆる種類の苦悩!なんという孤独、なんという人生嫌悪!さながら生と死に対するように、すべてのものに対して私は自分の薬剤を調合したのです。つまり私の思想をです。

いう問いに対して答えがないということだ。」時代認識の過程においてニーチェが、超越者の不在(すなわち神の死)や実存の故郷喪失性(Heimatlosigkeit)を実感的に体験していったとしても決して不自然でなかっただろう。人間存在の究極の姿が<つねに途上にあるが目的地もなくまた故郷もない>¹⁵⁾、いわば永遠のユダヤ人と呼ばれるにふさわしいものであることをニーチェは認知し、かつそれを希求する。その意味から、上に引用したデーモンの語りから、歴史の弁証法を拒絶し、生の創造活動を拉致し、存在の基盤をもろとも無に凍結させる壮絶な認識を包含していることに注目しなければならない。永遠回帰の輪環の中にあっては、一切の価値は消滅し、本来の生成も滅亡もなく、そこにあるのはただ永遠の時間性のみである。換言すればこれは虚無の永遠化であり、ニーチェの言う<ありうべきあらゆる考え方のうちで最も世界否定的なもの><ニヒリズムの極限的な形式>であった。<最大の重し>と言うとき、その真の意味は、つまり絶対的な無の重さにほかならない。

この<永遠回帰>を通奏低音にした、<超人>の啓示の試みがつまり『ツァラトゥストラ』の主題となるが、回帰の思想を口にするツァラトゥストラの口吻には言いようもない悶絶の苦しみが顕で、この思想の重苦しい雰囲気をもどかせている。<意味もなく目標もなく、しかも無のうちへと終ることもなしに不可避免的に回帰しつつあるところの、あるがままの生存>¹⁶⁾という、この<同じものの永遠回帰>の思想は、その反歴史的な、反理想的な、反彼岸的な特徴から言って、人間主体にとって一つの限界状況を意味するものである。しかも、それ自体がニーチェ自身の直面した問題からの帰趨であるところに、つまり、冷やかな了解としてでなく、彼自身がその理念を生きようとしたところに固有な意義が認められるのである。それは局外者ニーチェの現実生活をそのままに反映して、一切のものから疎外された個我の境位の内に結ばれる寂寞の概念であった。

ニーチェの抱き続けていた課題が、この永遠回帰の受胎によって一段と構想化されたことは、その後の思想展開を見れば自明の事柄である。<生命力が最低点>に達した1880年頃を境に、ニーチェが内面の危機を乗り越えてゆくことは先に触れたが、その間の事情はいかなるものか、<永遠回帰>の問題に沿っ

う。」さてニーチェが愛弟子 ペーター・ガストに (1881年8月14日付書簡) こう漏らすその思想が、いわゆる〈永遠回帰〉思想を示唆するものであることは周知の事実である。これは『悦ばしい知識』の第341節に〈最大の重し〉として最初の定形化を得るに到るが、とにかく、ニーチェの形而上学のうちにあって最も戦慄的な実存体験の一つであった。認識と幻想の混淆の中で、虚無と無限との二つの深淵の間に懸けられた自己の状況が切り開かれ、それが〈運命愛〉、〈力への意志〉、〈超人〉などに連なるニーチェ思想圏の原型 (Prototyp) を形作ることになる。ひとまずその一節を引用しよう。

「ある日ある晩、デーモンがきみの寂寥の極みまでひそかに追い縋り、こう語ったとしたらどうだろう、—『お前は、お前が現に生きこれまで生きてきたこの人生をもう一度ないし無限にわたって生きなければならないだろう。そこには何ら新しいものはなく、あらゆる苦痛と快樂、あらゆる思想と嘆息、お前の生のすべてを細大洩らさず再現しなければならない。しかも何もかも同じ順序のまま。—この蜘蛛も、樹間の月光も、この瞬間も、このおのれ自身も同じ通りに—。存在の永遠の砂時計は何遍となく逆転され—それとともに微小の砂粒に等しいお前もまた！』—かかるとき、君は大地に身を投げ出し、歯ぎしりして、こう語ったデーモンを呪詛しないだろうか？……あるいは、この究極の永遠なる確証と封印以外の何物も望まないためには、君はどれほど君自身ならびに人生を愛惜し (gut werden) なければならないだろうか？—」¹⁴⁾

これが有名な永遠回帰の啓示である。ニーチェは1881年の夏シルス・マリーアのシルヴァプラーナ湖畔の森を散索中に突如この思想を受胎したというのだが……。

先述した精神彷徨の時期にニーチェが地下的視角から見とどけたのは、ロマン主義以後急速に色濃くなったヨーロッパ・ニヒリズム、末期的なキリスト教社会の不毛性であったが、同時にその底辺に巢喰う存在の非自律性に、ニーチェは震撼せずにはいられない。キリスト教批判を軸にしたニーチェの歴史批判は、自己の内面追求を足場に、ついには深く存在論的な認識に及び、人間存在の背面にひそむ虚無の実相に突き当たった。ニヒリズムとは何を意味するか。それは「最高の価値が無価値になるということである。目標がない。〈なぜ？〉と

ここに多少の誇張や自己演出がかりにあったとしても⁹⁾、そのような＜自己の生命力の最低点＞・＜わが生涯の最も暗い冬＞にありながら、ニーチェが着実に自己超克への途上にあったことは少なくとも否定できない事実である。同年に書かれた『漂泊者とその影』には、漂泊者ニーチェがおのれの孤影と深い対話を交わす趣きがあるが、そこには陰に陽に自由の地平へ出てゆく過程が看取でき、不思議な明るさと自足した肯定精神の雰囲気が漂うのである。ニーチェは書き残している。「私の場合、精神の完全な明るさと晴やかさ、いやその奔放な充溢さえも、最低の生理的衰弱、極度の苦痛感と相容れるのである。」¹⁰⁾「私の活力が最低になった年頃にこそ私は厭世家たることをやめた。」¹¹⁾ ニーチェにおける＜快癒＞は少なくとも肉体のそれより精神のそれが先行していると言って過言でないだろう。

ヤスパースは1880年から2、3年間のニーチェの思想展開を「否定性の＜荒野＞から新しい肯定性の創造に到るべき第二の歩み」¹²⁾としているが、如上の前提にたつならば、そのきざしはすでにその数年前から顕著なものになっていた。いわゆるニーチェ第二期の作品—『人間的』、『曙光』、『悦ばしい知識』—は端的に言って、＜自分に向っての自己超克＞であり、肯定性への接近であった。以下に述べる如く、ニーチェが1880年前後の時期に、自己に対するあるいは実存の深層に対する大きなパースペクティヴを得つつあったことは疑いを入れない事実であろう¹³⁾。＜人類の教師＞としての使命意識がその後のニーチェには重大なモメントとなり、ニーチェは様々な形象に託して根本思想の展開へと急速に歩を速めてゆくのである。永遠回帰と運命愛のモチーフが以上のようなニーチェの軌跡の延長線上に成り立つことを、ひとまずここで確認しておく必要がある。以下においてその遠大な＜新しい世界構想 (die neue Welt-Konzeption)＞の一端に言及したい。

II

「私の地平線の上には、かつて見もしなかったような思想が立ち昇ってきた—それには触れないでおこう。今は揺るぎないこの静隠の中に身を置いておこ

nach mir.)>」⁶⁾と綴り、回生への渴きを漏らすのである。打ち続く病苦との闘いのうちにニーチェは、絶望の情と自らの使命感とが絶えず交錯するのを正視していたに相違ない。そしてはやニーチェは自己を浪費することが何にもまして耐え難いことであっただろう。

『人間的なあまりにも人間的な』が執筆されたのは、ちょうどそのような状況下においてであった。この書は、実際上の健康回復は別として、少なくとも精神的に<快癒しつつある者>、自己へ帰還しつつある者の第一書と見なすことができる。当初考えられていたという書名『鋤の刃(Die Pflugschar)』がいみじくも暗示するように、ニーチェは自己のよって立つ土壌を鋤の刃で掘りおこそうと試みた。従来のいわゆる第一期の浪漫的な魔圏を脱し、自己探索のための<苛酷な、そして長い、新しい試練>を自らに課した。この時期のニーチェに、<自己再建>、<自己超克>、<自分に向っての進歩>、<厳格な自己陶冶>、などといった表現が多くみられるのもゆえなしとしないだろう。ニーチェはある種の法外な羞恥に捉われながら、自らに対して肯定・否定へのあらゆる権利を禁じ、いわゆる<自由なる精神>の可能性を総点検した。かつての師表や芸術の光学にも突然の侮蔑を投げかけ、それに代って、磨ぎすまされた認識の光学を、<精神の自主独立>を手探りした。それをまたニーチェは<一つの大きいなる解放>とも呼び<異郷への自発的な旅>とも呼んでいる。「かくして漂泊⁷⁾の年月が私を訪れた。これは快癒の年月であった。多彩な、悲痛にして摩訶不思議な変身と事件に満ちた年月であった。当時私は<私>をまだ発見していなかった。だが私は果敢にもこの<私>への途上にあった。そして私の遍歴しゆく幾千の事物や人間を吟味した、それらが<私>に属するものではないか、少なくともいくらかでも<私>を知るものではないかどうかを。」⁸⁾

ニーチェは十年間奉じてきた教授職に終止符を打ち(1879年)、文字通り自由なる精神として、<漂泊の病める逃亡者>として第二の道に踏み切るが、その門出は<いつなん時死の手に捉えられるか分らないほど死に囲まれ>(1879年9月、ペーター・ガスト宛書簡)たみじめな状態であった。この年発作に見舞われた日は百日を越え、医者にさえ匙を投げ出された格恰だった。ニーチェ自身自らの健康回復を断念し、ときには最期を渴望する声さえ残している。そ

な批判の矢を放つ。古典文献学という限られた学問世界に身を留めるには、時流に対するニーチェの違和感があまりにも大きすぎた、と言うべきだろう。ドイツの、あるいは近代ヨーロッパの世界解体の意識は、時とともに鮮明な輪郭をとり、ニーチェにとってそれは、自らの存立の内的危機と化してゆく。親密な交際を続け、帰依していたヴァーグナーとの間に73~4年頃から微妙な亀裂が生じてくるが、著書『人間的なあまりにも人間的な』(78~79年)はそのまま、ヴァーグナー・ショーペンハウアーの思想圏からの決定的な訣別を意味することになった—ニーチェが自己との対決を迫られ、最大の転換期に直面するのは、まさにこのような時点においてである。(ただここでは、いわば宿命的同时にできるヴァーグナーとの確執を追うことは避け、むしろその離反のあとを埋めてゆくニーチェの〈自己への帰還〉の局面を当面の課題としたい。)

自信を持って世に問うた処女作『悲劇の誕生』は文献学界の異端として厳しい論駁に遭い、加えて、内には導きの星ヴァーグナーに対する深い幻滅感、外には頭痛・眼疾・嘔吐の発作に苛まれ、ニーチェはいよいよ途絶感を募らせていったとみていいだろう。ニーチェの精神が漸次内攻の度を深め、自己との対決へと向かうのはむしろ必然的ないきおいであった。その内情をニーチェは後年『この人を見よ』の中でこう告白している。「当時わたしに決定的であったのは、ヴァーグナーとの決裂というようなものではなかった……自分に対する焦躁がわたしを襲った。わたし自身に立ち戻って省思すべき絶好の時だと洞察した。」⁴⁾ ニーチェは病状悪化を理由に、1876年の秋から向こう一年間大学を休職し、療養のためイタリアへ向かう。すでにこの前後頃から大学を辞する決意をしていたと思われ、77年4月、妹のエリーザベトに宛てた書簡の中では、「バーゼル大学の地位は到底長く続けられないし、私のより重大な目的は犠牲にするとしても、私の健康を全然放棄しないかぎりその職務は私には無理のように思われる。」⁵⁾ と生理的な窮状を訴えている。一方また学問研究とは別の次元での高い使命感がニーチェに迫り、その自覚は次第に嵩じてゆく。同年8月バウムガルトナーへの便りにニーチェは、「古典文献学そのものを私のより高い課題のために大いに利用することもできますが、私は文献学者だけに留まっているものではありません。〈私は、私自身に飢えているのです (Ich lechze

とを学ぼうと思う—こうして私は、事物を美しくする者たちの一人となるであろう。運命愛 (amor fati)—これが今日よりの私の愛であれ！…… そうしてこれを要するに、私はいつかはきっとただひたむきな一個の肯定者 (Ja-Sager) であろうと願うのだ！³⁾ (『悦ばしい知識』, 第四書「聖なる一月」より)

もともと批判・破壊・否定を旨とするニーチェにしては妙に至福な、肯定への讃歌となっているこの表現は、あるいはファウストの「とどまれ、お前は美しい！」というあの瞬間への呼びかけを想起させるほどに、ニーチェの思索遍歴のうちでも Merkmall 的な意味を包蔵しているようだ。この小論で扱おうとしている主たるテーマは、ニーチェのこの〈運命愛〉の問題をめぐってであるが、ここでは〈永遠回帰〉との連関を考慮に入れつつ、これらの思想を中心にすすめることによって、転換期を経て精神の暗闇に至るニーチェの心の歩みを俯瞰できれば、という願望の上に立っている。筆者は、ニーチェの諸々の思想教説が必ずしも思弁的な思考に支えられたものではなく、多分に生活心情一般の位相から発想され止揚されたものであることを前提にして、それらの二つのイデーへと高揚するニーチェの思索過程を探ってみたい。この〈あらゆる精神的な料理の毒味役〉ニーチェの多岐にわたるメンタリティを包む必然性に眼を向け、それによって、永遠回帰あるいは運命愛という Parode に一瞥を投げてみたいのである。

I

ニーチェが初期の美的実存の優位を捨て、次第により懐疑的な、より分析的な傾向を見せ始めるのは、1870年代の前半である。バーゼル大学の少壮教授ニーチェは1872年の春、『わが国の教育施設の将来について』と題する連続公開講演を行なったが、この講演はニーチェを文献学の埒外に向かわせる一つの契機になった。時代をおおう〈生の虚飾〉に苛立ちながら、ニーチェは『反時代的な考察』(1873~76年)を試み、文化批判や近代批判をおのれの重要な思索の場とした。〈教養俗物主義〉を狙上へのぼせ、時代文化の根底に対して痛烈

ニーチェの「運命愛」

—「永遠回帰」との関連において—

恒 吉 良 隆

ニーチェには幾多の言語の冒険、思想の冒険がある。冒険であるがゆえに、もともとそこには完結性は意図されていない、ニーチェの辿る軌跡はあくまで一つの符號、一つの啓示に終始している。光彩陸離たる表現の裏にはある種の放埒さが相なり、諸々のイデーのうちには秘儀にも似たある深遠さが必定である。悲痛に未来への意志を語ったそのニーチェの語り口は、廢嫡者特有の増幅された精神空間の中で、ややもするとわれわれの理解を超えようとするかに見える。ニーチェはあるとき、「思想家としてであれ、文士としてであれ、詩人としてであれ、私の姿を伝達しようとする課題は、恐らく難しいように思われます¹⁾」と語ったが、事実ニーチェの姿なり思想なり情念なりを、一つの全体像のもとに捕捉することは容易な業ではない。＜優れて迷宮的な人間 (der labyrinthische Mensch par excellence)＞—オイゲン・フィンクはニーチェをそう呼んだ²⁾。なるほどそのポリフォニー的性格と特異なパースペクティヴのゆえに、ニーチェはかつて糺呑みにされ曲解された暗い過去を持つし、今後も大なり小なり絶えず解釈の危機に立たされ続けるであろう。そしてそれがニーチェの負うべき固有の十字架でもあるのだろう。それにしても、現代がすでに経験しつつあるニヒリズムの諸相を遠く予覚しながら、歴史の根底に壮大な挑戦を試みた、喪神の徒ニーチェの存在が、つねに今日的な問題を孕み、新たな衝撃を加えつつあることには何の異論もありえないはずである。

さて、1882年という年は、ニーチェに一つの固有な冒険を贈り与えることになった。いわゆる＜運命愛＞(amor fati) の告知がそれである。「新しい年のぞんで。……私はいよいよもって、事物における必然的なものを美と見るこ