

△象徴主義▽における心理的現実と典型——十字架上の人対ディオニソス

藤田 一美

一 自己記述の心理と論理——現実化の論理における△Begriff▽と▽Realität▽

本稿は以下に述べる意味において、「実存の藝術としての△tragische Philosophie▽」⁽¹⁾を受け、これを補完するものである。前稿においては、ニーチエの哲学が収斂してゆくところを△実存の藝術(Kunst der Existenz)▽である⁽²⁾と見極め、さらには、ニーチエにおけるきわめて限定された用語法に従って、実存の藝術とはまさしく△Tragödieの哲学▽に他ならないと結論した。われわれは、エートスとパトスを対比しパトスを人間的実存の基礎におくニーチエ⁽²⁾の思想を、そのパトスに力点を置く独特の△主情主義▽⁽³⁾も含めて、われわれの言う△存在論的エートス論(ontologische Ethike)▽⁽⁴⁾の文脈において解釈した。

われわれの言う存在論的エートス論(あるいはエートス論的存在論)は、もともとヘラクレイトスのエートス概念に典拠を仰ぐものである。⁽⁵⁾われわれの用語法としては、パトスとエートスの関係は、必ずしも感性的なものと理性的なものとの対立関係と類比的に見るのではなくて、むしろ折々のパトスないしはパターンをエートスの偶有的な構造契機となるといふ関係において考えている。言い換えれば、その都度多様な仕方で生起するパトスに対して、エートスは、△基体(Brockelneuvon)▽としてのプシユケーの△態勢(Seinsverfassung)▽として、基体そのものではないが、いわばより基底的な位置を有すると考える。⁽⁷⁾したがって、人間的エートスは、パトスのなもの、またロゴスのものの⁽⁷⁾のある傾向をもった全体(集合)を受容しまた送り出すという、固有の△志向性▽を有する態勢、またさしあた

つては個人的な態勢である。エートスを性格と訳出するのはその態勢の△傾向性√のゆえである。

われわれはこのようなエートス論に立つて、ニーチェが自ら称する△実験哲学 (Experimental-Philosophie) √を、つねに人間存在のエートスの人間学的・歴史的・存在論的意味を検証しようとする△フィロロギー√と見る。⁽⁸⁾ このフィロロギーが読むものは一言で言えば△テキスト√としての△人間と人間の大地 (Mensch und Menschen-Erde) √としての△世界√である。⁽⁹⁾

われわれは、ニーチェについての一連の研究の発端において、△人間の生の意味 (Sinn des Lebens) √をめぐるニーチェの思想の歴史的過程を以下の三つの様態において理解した。すなわち、卓越した仕方で生起した△人間の生の典型 (Beispiel des Lebens) √を吟味し、その典型の意味を△可能的な生√として歴史的地平に浮び上らせる△演奏√的フィロロギー、第二の形式としては、生の意味を具象化する作品化としての△作曲√、最終的には、その生の意味 (≡ Begriff) によって自己自身を把握し (begreifen)、自己自身においてその意味を実現しようとする自己作品化としての△舞踏√という三態である。⁽¹⁰⁾ その素描を可能にしたものは、結局はその世界開示のフィロロギーの根本的方法とも言うべき△生の光学 (Optik des Lebens) √という彼の理念である。⁽¹¹⁾ またわれわれがとくに音楽的なるものをもってその様態を象徴化したのは、初期の著作から後期の作品にまで通底する音楽的なるものへの傾倒、ワグナー体験の大きさ、感覺論的には人として感じうるもの (Menschen-Fühbares) 、「とりわけ聴き取りうるもの (Hörbares) への傾斜の強さであったし、また何よりもかれ自らが『ツァラトゥストラ』を音楽に数えているからである。⁽¹²⁾

ところで、この三態の關係は、三つの構成契機を数え上げた並列的なものではなく、ニーチェの思想体系、そしてそれこそがわれわれの解釈を混乱させるのであるが、ニーチェ自身の歴史的展開の形式なのである。すなわち、その歴史は、学問的なるものは藝術的なるものに転位し、藝術的なるものは個の実存そのものありかたへと昇華する、

というかたちを踏んで展開してゆく。

この三態の最後の階梯において、それが本稿のテーマを巡る問題となるのであるが、『この人を見よ』の末尾に謎めいて付せられた、ただ一行によって構成された一節、「ひとは私を理解したか？ 十字架にかけられしものに対するディオニュソス・・・」(Schicksal 8) という言葉が問題となってくるのである。この言葉は、前稿においてもまだ十分に解釈しきれなかったものの一つである。

ニーチェは同じ章の第六節において、およそ哲学者と呼ばれるものの内、みずからの前には誰一人△Psycholog(心理通) ⁽¹³⁾ √たりうるものはなく、また△Psychologie √そのものがなかった、そしてまさしく比類なき△心理通 √であることにおいて、みずから△一個の運命 (ein Schicksal) ⁽¹⁴⁾ √ (8) であると述べている。註(13)にも記すように、ここにいう△Psychologie √の概念自体については、別稿においてフェノメナリズム(現象主義)の概念と密接に連関させながら詳細に論じてあるが、この△心理 √の実存的・脱自的意味を把握することが、結局自らを△一個の運命 √と称し、△十字架の上の人に対するディオニュソス √と呼ぶ、その謎めいた言葉を理解する鍵となると思われる。

この文脈には現れないが、ここでさらにわれわれの注意を引くのは、自らを、一個の運命、あるいはディオニュソスという自らの△理念 (Begriff) √によつて、自己のありようを一個の△歴史的な出来事 (Ereignis) √として△把握 (begreifen) √するということ、その△自己規定 ∥ 自己記述 √の仕方である。というのも、同書の『悲劇の誕生』二において、われわれは次のような言葉を見いだすからである。

「ただ単にディオニュソス的という言葉や△begreifen √するのみならず、このディオニュソス的という言葉において自己自身を△begreifen √する者は、プラトンやキリスト教、あるいはショーペンハウエルへの反証を必要としない。——というのも、その人はすでに腐臭を嗅いでいるのであるから」。

すなわち、すでに「腐臭を嗅いでいる」というその△心理的現実▽が△ディオニユスの▽なる語による△自己把握▽を可能にする。たとえ実体の把握には至らない予感のごときものであるにせよ論理を喚起しうるかかる心理的根柢をもって、すでに単なる論理的な可能性の段階を越えて、この△自己把握の論理▽が発動しているということである。

そのことをあえてより総括的に言うとなれば、おそらく△心理通▽は、その△心理的現実▽から、その「(ものごとを)先取する (vorwegnehmen) 心理通の眼」によつて、また「事実を把握する力 (Tatsachen-Griff)」によつて (EH, Klug 3)、個々の現実的経験を包摂する△Realität▽を先取し、その△Realität▽を根柢として△Begriff▽を発見する。藝術的営為については、「偉大な藝術家はただ自らの△Realität▽からのみ創造し」「典型 (Typus) を発明する」(ibid. 4)、というシェイクスピアに関する彼の言葉は、この文脈において理解されなくてはならない。

自らを△心理通▽と称するニーチェのこのような△自己記述▽のありかた、そしてまた△Begriff▽あるいは△Typus▽と△Realität▽あるいは△Tat▽の相関を、より一般的な理論構築の可能性をも視野に入れながら、エートス論的・存在論的・認識論的様態としての△象徴主義 (Symbolismus) ▽の文脈において考察してみようと思つ。

二 ロゴス、ミュートス、プラークシス——心理の把握と象徴主義の位相

二・一 △心理的現実▽と△理念化▽

自己自身の本来的なありようを△自己の心理的現実▽に忠実に把握しようとする場合、そこに登場する△理念▽としての△述語▽はすべて、いわば自身を△Text▽とする△Philologie▽の帰結として、自己のありようをまさしくそれ以外にはないかたちで語り出す、まさしく当の実存の本来的な△主傾向 (Hauptzüge) ▽を示す△自己述語▽

でなくてはならないのは当然である。

かかる自己規定のありかたは、『偶像の黄昏』(Streifzüge 8)で極めて印象的に語られた△藝術的衝動▽の本質的形式としての△理念化(Idealisieren)▽の△必然▽を、自己自身のありかたに適用しようするものと言って良い。すなわちそれは、いわば自己自身の実存の内部よりその心理的現実_{に即して}△herausreiben▽されてきた決定的な本質傾向を再認識するものであり、フェノメナリスムスや『この人を見よ』における△Inspiration▽についての記述が端的に語るように、その△率直さ▽、△必然性▽そしてその△発見性▽において、認識するというよりはむしろ、自己の心理的現実を△受け取る▽というほうが相応しいかたちのものである。⁽¹⁸⁾

ところで、この△心理的現実▽という言葉は、まずはニーチェの現象主義的フィロロギーにおいては、ほとんど△Tatbestand▽や△Tatsache▽としての△現実▽そのものと置換されうると言ってもよい重要な概念である。⁽¹⁹⁾さらにそれは、後に詳しく述べることになるが、従来ほとんど注目されてこなかった、それと密接に関連して成立するいわば存在論的・エートス論的△象徴主義▽において、もつとも基本的かつ重要な用語法となると言つことができる。この△心理的現実▽に照応するドイツ語としての用語法については、△Wirklichkeit in psychologis▽や△psychologische Realität▽などを考えているが、⁽²⁰⁾『この人を見よ』の文脈にこの用語法を探れば、それは次のような論理になる。

例えばひとが自己の内に△呪詛▽や△嘔吐▽のごときものを認めたとき、それがその時点における実存の主傾向と云うべき、すなわち避け難く必然的かつ運命的という他はない△心理的現実▽であれば、それがどれほど自分にとって厭わしいものであれ、まずもつてはその心理的現実のかたち、△呪詛▽や△嘔吐▽という形相において、率直に自己を把握する以外にはない、ということである(cf. Schicksal 6)。言い換えれば、このとき初めてひとは△自己▽について何の躊躇いもなく△呪詛▽や△嘔吐▽という△述語▽を使い自己を述定することができる。ニーチェがテ

クストを「良く読む術」としての \wedge Philologie \vee を幾度も繰り返し強調するのは、 \wedge Realitat \vee を「あるがままに考へ」(ibid. 5)、「心理における通貨偽造」(7)を避けるには、いわばあの \wedge 四つの徳 \vee (JGB 284) を支える精神の \wedge Reinlichkeit \vee が必須だからである (7)。

二・二 理念化 \parallel 現実化の論理

ニーチェの主要な用語の一つである \wedge Beispiel \vee を転用して言えば、他者を呪う自己や嘔吐する自己が、そのときの紛れもない自己自身の \wedge Beispiel \vee であり、またグッドマンの用語法を転用すれば、これらの \wedge 例 \vee はいわばテキストとしての自己を \wedge 例示する (exemplify) \vee ことになるのである。したがってこの文脈においては、 \wedge 主語と述語 \vee 、 \wedge 自己と自己の例示 \vee (\parallel テキストと例示)、 \wedge 心理的現実と象徴 \vee (三・三、四・三)、という関係が相互に密接に連関してくることになる。

これまで述べたことから知られるように、通常の心理学とは異なるニーチェの心理学(心理洞察)は、まずもつては自己のそして他者の \wedge 心理的現実 \vee をテキストとするフィロロギーである。この心理学は、ただ単に心理的現実の諸傾向を読み取るのみならず、ロゴスからミュートスさらにはブラークシスの領域における \wedge 理念化 \parallel 例示 \vee にまで関わってくる。先述したように、ミュートスの領域においては、心理学は、カオスの内より何らかの \wedge 可能的存在 \vee の \wedge 指向 \parallel 本質傾向 \vee を駆り出す \wedge 理念化 \vee としての藝術的創造の方法となるのである。

ところで、すでに第一章において触れたように、われわれがそう把握するところの、 \wedge 実存の藝術 \vee を志すニーチェの場合、心理学は、実存の運命的なブラークシスを実現してゆく基本的な方途であり、それはただ \wedge hic et nunc \vee の直接的な現実の把握のみならず、脱自的実存が試みる \wedge 自己投企 \vee 、将来的実存の地平をも含めた \wedge 自己先取 \vee の形式でもある⁽²²⁾。この意味での自己現実化、いわば藝術的行為としての \wedge 自己作品化 \vee の可能性は、ポイエーシス

においてはミュートスがむしろ歴史的現実を包越する、 \wedge 可能的現実 \vee の正しい把握によって成立しようように、まさしく \wedge 可能的 \parallel 将来的現実 \vee を契機とする、自己の心理的現実の \wedge 総体 \vee を、いかに正しく読み取るかにある。⁽²³⁾

この \wedge 現実 \vee ないし \wedge 事実 \vee の読みとりの失敗の最たるものの例としてニーチエが挙げるのは、 \wedge 悪しき読解 \vee あるいは \wedge フィロロギーの欠如 \vee の言葉をもって繰り返し批判するキリスト教である。⁽²⁴⁾ 総じて、現実を直視しえないフィロロギーあるいは心理学の弱さは、結果として \wedge 脱人格化 (Entpersönlichung) \vee あるいは \wedge 反自然 (Widernatur) \vee (Schicksal 7) への傾斜をもたらすことになる。そのキリスト教批判の当否はにおいて、ここで確認すべきことは、正しいフィロロギーあるいは心理学によつてはじめて、ロゴス、ミュートス、ブラークシスのすべてにわたる \wedge 理想化 \parallel 現実化 \parallel 例示の論理 \vee を獲得しようということである。この論理がわれわれが問題にしようとする \wedge 象徴主義の論理 \vee である。

二・三 現実化の位相

ところが、前稿において確認したように、心理的現実の把握と現実化の論理 (テオレーテイケー、ポイエーテイケー、ブラクテイケー) はむしろ本来成立の位相を異にするという意味で \wedge 非連続 \vee であり、またその論理を成立させるエーテイケーそのものも非連続的に \wedge 重層的 \vee に現れる。この意味で、 \wedge 自己喪失の道德 (Entselbstungs-Moral) \vee に反立するニーチエの心理学も、すでにある位相ないしはある時期のエーテイケーにおいてそのように方向づけられたものである。ロゴスがブラークシスに転位するためには、場合によっては \wedge 回心 \vee とも言うべき非連続的・実存的決断、すなわち \wedge エーテイケーの転位 \vee が先行しなくてはならない。いわばその決断・転位の必然性によって導出された \wedge 運命論的文脈 \vee においてはじめて、ブラクテイケーは心理学のロゴスをブラークシスに \wedge 転移 (übertragen) \vee (übertragen) \vee (übertragen) \vee が \vee となる。⁽²⁵⁾

ロゴスとブラークシスの非連続性あるいはエーティケーの重層性の問題を別にとすると、心理のロゴスからブラークシスへの移行すなわち知行合一の \wedge (主観的)必然化 \vee という点に限って比較すれば、ニーチェ的な現実化の論理は皮肉にもまさしくソクラテス・プラトンのであり、また後述するようにキリスト的(キリスト教的ではない)であると言わざるをえない。というのも、ソクラテスやキリストの死は、意識すると否とを問わず、それぞれの知行合一の論理の \wedge 論理的帰結 \vee であつたかのように見えるからである。ニーチェが自らを反キリスト・ディオニュソスとして呈示している見える以上、ブラクティケーを実践したこのような \wedge 生の例(Beispiel des Lebens) \vee に対して、ニーチェはそのブラクティケーの論理によつて際だつた典型であらうとしたことは間違いない。

ところで、自らをディオニュソス的なものに関係づけるニーチェの言葉を、 \wedge 型 \vee と \wedge 象徴 \vee の概念を中心にわれわれの言う \wedge 象徴主義の論理 \vee の文脈において考察することは、同時にまた、近代より現代に及ぶさまざまな人間観や世界観を考察する一助ともなる。

ニーチェの見解によれば、近代はいわばスペンサー的予定調和論的道德論の文脈においてさしあつては個(人)的なものを温存した。ところがこの個人的なるものは、 \wedge altruistisch werden sollen \vee という命法によつて実存論的には \wedge Selbstlosigkeit \vee (cf. Schicksal 7)としか言いえぬ事態に追い込まれた。その意味で近代は、 \wedge 主体性の虚構 \vee の上に成立する。そしてまた現代は、この \wedge 主体性 \vee の概念をめぐつて言えば、予定調和的進歩史観を有する近代を継承しつつも、その一方では、近代的なるものの対極として、 \wedge 主体 \vee から実存的緊張を捨象する \wedge 脱主体化 \vee を基礎に置く機能主義的な科学哲学的構造主義、あるいは主体を伝統的な枠組みや近代の呪縛から解放しようとする \wedge 脱構築 \vee 、その延長線上にあると見える多元主義的自由主義、さらには実存論的必然から主体を遊離させ \wedge 浮遊感覚 \vee を楽しむデカダンとしてのポスト・モダンなどのさまざまの契機を含んで、錯綜した状況を呈している。この錯綜した状況についての一視点を獲得する上でも、象徴主義の論理を探る必要があると考える。むしろ、徒に時代を逆行しよ

うというのではない。われわれは人間的生の意味をよりよく理解するというフィロロギーの理念のもとに、ある歴史的な位相における人間的なるものVを例示する現実化の論理を検討するのである。

すでに幾度も引用した通り、ニーチェは個としての人間の実存形式は哲学と宗教と藝術の三つにおいて際だつとしたが、それはまた真理と聖と美の三つの価値領域と相關するものであった。⁽²⁶⁾この三分法は一見古典的な真善美の価値と相應するかに見えるし、またアリストテレスの三つの学問区分（理論、実践、制作）とも照応するかのようである。⁽²⁷⁾

しかし、古典時代のそれとニーチェの実存主義との相違は、前者がわれわれの言う存在論の本質主義であり、⁽²⁸⁾後者がその形而上学的世界観の価値転換を主張するものであるということのみならず、この三つの領域の相関性にある。この三形式を、われわれは意図的にロゴス、ミュートス、プラークシスと呼んできたが、その相関性の差異を明らかにするためにも、まずは一個のギリシア的な典型であり、ヘディオニュソスの敵対者V(GT12)あるいはヘデカダンスの徴候の始まりV(WM427)と言われるソクラテスの場合を見ておこうと思う。後に説明する言葉を取取りするが、われわれは、キリストをヘジンボリストVと呼ぶニーチェの言葉(AC34)を利用して、さしあたり一個の哲学的典型ソクラテスをジンボリスト・ソクラテスと呼ぶことにする。

三 一個のギリシア的典型——ジンボリスト・ソクラテス(?)

三・一 ソクラテスにおけるロゴス、ミュートス、プラークシス

『国家』や『法律』を見ると、それに到達することによって体系的統一性の秘儀に与ることのできる人究極の認識対象Vといえども、その認識をもつてことが終わるといふ風には決して考えられてはいない。人認識の登り道Vは常にまた人行為の下り道Vを予定している。⁽³⁰⁾この知行一致の形式は、『国家』において端的に「もし善そのものを

見たら、これをパラダイグマとして用いて、国家や一般庶民また自分自身をも秩序づける (κοσμεῖν) (540a8-b1) と言われている。⁽³¹⁾

プラトンがソクラテスのことをこの人以上に△正しい▽人はいなかったと書き遺しているのは、おそらく△正しさ▽を問いつけたソクラテスにとつては最高の称賛であつたと思われる。というのも、△正しさとは何であるか▽を△把握する▽ことは、とりもなおさず、△正しいことをなす▽ことであるのはむろんのこと、さらには△正義を自己において実現する▽ことであつたからである。われわれの用語法で言えば、ソクラテスはフィロソフィアの道において、自己自身を△正そのもの▽∥△パラダイグマ∥原象▽の△一例▽∥△模像▽としようとしたと見える。それが△神に似ること▽という『テアイテトス』の言葉に代表される△哲学的ミーメシス▽の自己実現の形式に他ならない。⁽³²⁾

ソクラテスにおけるロゴスはただ単に何らかの命題として現実化されるのみならず、ブ拉克シスやミュートスを形相化しえてはじめて現実態となりうる。他方ブ拉克シスやミュートスはロゴスを伴うテクネーを包越してゆくべきことができる。ミュートスについて言えば、ミュートスのポイエーシスはロゴスを伴うテクネーを包越してゆくべきものであるが、単なる経験のみに基づいたアロゴスなミュートスはエルゴン (現実) としては存在しえない。その意味でミュートスもブ拉克シスも問われれば常にそのロゴス性を証明できなくてはならない。ソクラテスが、ロゴスやミュートスそしてブ拉克シスそれぞれの領域において際立つと自認する者、また人もそのように賞讃する弁論家や詩人あるいは政治家を非難する場合、その批判における唯一本質的な論点は、かれらがその美しい営みにおける現実化の論理 (ロゴス) とその結果の本来の意味 (ロゴス) を説明できない、ということであつた。⁽³³⁾ ちなみに、アリストテレスとソクラテス・プラトンではポイエーテイケーの存在論を異にするが、アリストテレスが言うミュートスの骨格としての△καθόλου▽は、常に△人間的な生と行為▽を語り出す△一般者∥述語▽としての△καθόλου▽をその契機として有するものであり、いわばミュートスの本質 (εἶδος) についての命題∥ロゴスである。⁽³⁴⁾ それゆえにまた

それは常に説明可能なのである。

このロゴスを中心にして言えば、いわば上位の（神の）ロゴスが、自己と他者そして国家の制度をロゴスによって
△吟味する（ἐστράτευ）▽者ソクラテスを介して、多様な領域における認識と形相化₍₃₇₎ 現実化のロゴスを検証す
るということになる。ロゴスについてのこのような形而上学的な関係の先駆的形態の一つは疑いもなくヘラクレイト
スに見いだされる。ヘラクレイトスにおいては、われわれの言う上位のロゴスとは、人がそのロゴスを聴き取って
「全ては一なり」という根本命題に同意すること（*ἁπολύειν*）が期待されている世界生成の論理としてのロゴスで
あり、⁽³⁸⁾ いわば小文字の人間のロゴス△△▽がそれに倣う、大文字のロゴス△△▽のことである。この△△▽と△△▽
の関係は極めて動態的なものであり、その点においてヘラクレイトスはまたソクラテス・プラトンと一線を画する。し
かしそのことを描いてここに先述したミーメシスや例示の概念を適用すれば、この△△▽と△△▽の関係は、
△Urbild▽と△Abbild▽あるいは△Urmöglichkeit▽と△Beispiel▽の関係に立つ。その意味では、₍₃₉₎ 荘子が△道▽
を△大宗師▽と呼ぶことも同様の構造を有しているのである。

ミュートスやプラークシスのロゴス性の検証において、人間的ロゴス自身がさらに自己自身の形相性と体系性を深
化させ、その体系的形相認識とミーメシスとしての△例示▽の力を高めるといふダイナミズムが、ソクラテスそし
てプラトンの理想としたディアロゴスの本領と言つてよい。もしそうでなければ、ディアロゴスは単なる相手方の論
難（*ἐλεγχοσ*）にとどまるのみであつて、△汝自身を知れ▽という根本的命題を最大の課題とするソクラテス自身₍₄₀₎
を、超越的・神的なるものとの緊張をはらんだ関係においてさらに深化させることはないであらう。あるいはまた、
『パイドン』でアイロニカルに語られているソクラテスの一つの遺言（？）とでもいふべき「哲学は最高のムーシケー
である」（*δία4*）という言葉は、ロゴスが究極にはミュートスに転化しなくてはならないということの意味している
わけではない。

ソクラテスはロゴスによってポリスやノモスの世界のポイエーシスを試みているし、対話の間にいわゆるミュートスを語っているが、それはまだ形而上学的原理や論理による国家像あるいは魂の本来的な在り方についてのものである。多様なベルソナや行為によって織りなされる歴史的世界のそれではない。その意味では、ソクラテスのミュートスは、依然として哲学的ロゴスとしてのポイエーシスの領域に留まっており、ホメーロスに対し批判的に用いた言葉で言えは、虚構的世界の△正しい▽呈示を実践するには到っていない。それにも関わらず、△正しいミュートロギアー▽は、△哲学的ミーメーシス▽の一つの形式として、常に問題でありつづけたと思われる。⁽⁴³⁾ ちなみにこの△虚構▽という語は、ミュートロギアーが将来的なあるいは不在の出来事をも語り出すがゆえに、⁽⁴⁴⁾ 歴史的世界の叙述(ディエーゲーシス)とは原理的に異なるという、後にアリストテレスが『詩学』で区別する仕方に近い⁽⁴⁵⁾ かたちで用いられている。もしソクラテスが、アリストテレスの悲劇の一つの定義である「行為と生のミーメーシス」ともいべきミュートスを、ホメーロスや弁論家たちを批判する際に用いる評価の基準でもある△*phantasia*▽に叶うかたちで語りえたとしたら、また△蓋然性▽⁽⁴⁷⁾をポイエーシスの真理基準とするアリストテレスが要求する以上に、登場人物のディアノイアとエートスを形相化してその人格的統一性を実現することができたとしたら、それが△おもしろい▽⁽⁴⁸⁾という評価を得るかどうかは別問題として、△現実のロゴス化▽および△ロゴスの現実化▽という点において、ソクラテスのフィロソフィアーのミュートスの例示となつたに違いない。

このように考えてくると、ソクラテス自身の自己認識において、ロゴス的なあるいはブラックシス的な△自己開示▽自己例示▽が、もしそれなりの現実性をもって実現されているとしたら、その哲学的実存としての自己開示に欠けているものは、まさしくミュートスの例示に他ならないであろう。しかしこのミュートスの例示にしても、その哲学が△心への気遣い▽であり△自己自身への気遣い▽である限りは、⁽⁴⁹⁾ 外化された象徴や形式が自己目的化するこ

とはなく、 \wedge 根拠への応答 \vee を試みるソクラテスという実存のそのつどの例示として、またそのエートスへと反省的に回帰するものである。ソクラテスにおける自己同一化の運動は、このたえざる自己自身への反省的回帰の運動といふことができるのであり、このロゴスを伴った自己回帰的運動の論理こそがわれわれの命名するジンボリスト・ソクラテスの象徴主義の論理に他ならない。

三・三 割り符としてのシユンボロン——自己自身の身身的象徴

ここであらためて古典古代における \wedge 象徴 \vee の問題を語法的に確認しておきたい。プラトンの著作における \wedge シユンボロンの最も基本的な用例は、アリストファネスのエロース論、すなわち、個々の人間は本来一つの全体である者の \wedge 半身 \vee 、すなわち本来 \wedge 符合させる($\sigma\upsilon\mu\beta\alpha\lambda\epsilon\upsilon\iota$) \vee べき \wedge 割り符($\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu\omicron$) \vee である、という文脈に見いだされる(*Symposium* 191d1-5)。したがって、象徴化とは一つの全体を二分することであり、二分するのはまた一つになるためである、ということになる。ただし、この文脈における \wedge 割り符 \parallel シユンボロン \vee の場合、存在論的身分は同等である。

この存在論的に同等の割り符 \parallel シユンボロンに対して、いわば \wedge σημείον \vee に相当するシユンボロンの用例がある。一つは、商品と交換されるべき \wedge 貨幣 \parallel シユンボロン \vee であり(*Republica* 371b8)⁽⁵¹⁾。他は、何らかの意図を指示する \wedge 合い言葉 \vee としてのシユンボロンである(*Epistulae* 360a1, 363b1)。もし貨幣を物の交換価値を示す抽象的な指示記号とまで見なしてよければ、貨幣シユンボロンは合い言葉 \parallel 符丁に近づく。この合い言葉シユンボロンにおいては、すなわち \wedge 指示記号($\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu\omicron$ \parallel signum) \vee と \wedge 指示されるもの($\sigma\iota\gamma\eta\alpha\tau\eta\mu$) \vee の間では、すでに存在論的身分の同等性は保証されない。残るのは \wedge 符合性 \vee (\parallel 交換可能性)だけである。したがって、論理的には、 \wedge συμβολων \vee \parallel \wedge σημείων \vee (λόγος \parallel \wedge δύοια \vee + \wedge ρήματα \vee \rightarrow \wedge δύ \vee \parallel \wedge πρόγραμμα \vee)とどう一般的关系が成

立しそうに見える。ただし直接の用例は見いだせない。

このような関係はアリストテレスにおいてより一般的に成立している。周知のように、アリストテレスは、プラトンの『ソピステス』261c6-264b7を要約したかに見える『命題論』冒頭において、 \wedge 心の内なるパターマと音声と文字 \vee の関係について \wedge σὺμβολῶν \vee という語を用いている。その用語法について本論が考慮すべき意味は少なくとも以下のとおりである。すなわち、

- (a) パターマはプラグマとの関係において生ずる、
- (b) 音声（象徴）は、パターマを指示する象徴である、
- (c) 文字（象徴）は、音声の象徴である、
- (d) 象徴は個的偏差を有し、多様である、
- (e) 象徴が指示するパターマは同一である、
- (f) パターマは何らかのプラグマのホモイオームである、
- (g) プラグマは同一である、

ということになる。

共同体において言語がすでに最も基本的な共通の媒介項として通用する限り、原理上はいかなる言明も共通のディアロゴスの場を形成しうる。その共通の場を支えるのが、パターマやプラグマの同一性である。それがある程度まで前提されなくては、そもそも共同体の基礎的形式である言語的關係が成立しえない。しかも『命題論』においては共同の場における論理的検証の可能性が大前提であるから、心の内なるパターマといつても、通約性を有さない \wedge 私固有のパターマ \vee が考えられているわけではない。 \wedge 私のプラグマ \vee についてもまた同様である。

いずれにせよ、 \wedge σὺμβολῶν \vee は \wedge πρόθημα \vee あるいは \wedge λογος \vee とは存在論的身分を別にすれば同等

の関係有することになる。⁽⁵³⁾ ただし、この同化の過程において、 \wedge 割り符性 II 象徴性 \vee は \wedge 私性 \vee やパターマの生々しい \wedge 内面性 \vee から切り離されて、⁽⁵⁴⁾ すでに共同体において共通化された \wedge 指示記号 \vee と \wedge もの \vee あるいは \wedge signatum \vee との一般的符合関係に転位する。この一般的符合関係においては、さらに \wedge signatum \vee が \wedge もの \vee から自由となり、 \wedge signum \vee と \wedge signatum \vee の関係においてのみ符合性が語られることになり、さらにはもともと一つのものから分かれた割り符がもっている \wedge 完全適合性 \vee あるいは \wedge 符合の必然性 \vee が希薄化され緩やかな関係性に移行することになる。

そのことよって例えば次のような結果が生ずる。すなわち、アリストテレスが語るように、 \wedge A \vee が何らかの叙述よって \wedge B \vee を説得する場合、 \wedge B \vee が言葉としては熟知している一般的な感情表現 \wedge X \vee を用いると、その \wedge X \vee に符合する当の個別的な事態 \wedge Y \vee には関与していないのに、 \wedge B \vee は \wedge X \vee を自身直接には関与していない \wedge Y \vee の \wedge 割り符 \vee のように受け取って \wedge Y \vee を知ったつもりになることが多い、⁽⁵⁵⁾ ということである。

しかしながら、符合関係が主体の内的なパターンとその相関者としてのプログラムを捨象して、名辞と（抽象的）意味の関係において成立することが多いとしても、符合関係の成立根拠について反省すれば、パターンとプログラムはただちに存在論的な問題あるいは根拠として浮上してくる。それゆえ、先に挙げた、(a) から (g) の意味契機は依然として重要であり、われわれの文脈においては、存在論的身分を異にするもの間に成立する \wedge 存在論的連続性 \vee あるいは \wedge ホモイオーシス \vee はなおざりにできない原理である。

その意味では、さまざまなる \wedge 象徴 (συμβολον) \vee を呈示する主体の影がどれほど希薄化されても、また象徴がどのような形式を取ろうとも、それが最終的に帰属するのは \wedge 基体 \vee としてのおのおのの人間のエートスあるいはその心 (プシケ) である。したがって、人は言葉を発した何らかのかたちで象徴を \wedge 外化 \vee しつつそのつど自らを \wedge 例示 \vee し、 \wedge 自己同一化 \vee の運動を展開してゆくと言ってよい。

かくして、象徴はどのような形式のものであれ、常にまずは \wedge 自己自身の例示 \vee 、 \wedge 自己自身の象徴 \vee である。後述するニーチェの \wedge 内的経験 \vee あるいは \wedge 心理的現実 \vee に照応する \wedge 内なるパターマ \vee 自体が、そのおりおりのかたちにおいて、そのつど \wedge 私 (の心) \vee を例示しているのである。とりわけプラトンの描くソクラテスは、言葉が、とりわけ文字がプシユケーから遊離し、本来の生動的な符合性を喪失しがちになることを戒めている (cf. *Phaedrus* 274b6-277a5)。極端に言えば、文字が他者のパターマの象徴として呈示される場合、その \wedge ヒュポムネーマ \vee としての文字を介して私が私自身の内的経験 (記憶) \wedge 回帰して再確認するのではなくては、呈示された文字は私にとつては何ものも象徴しない文字である。私が何かを書き記す場合には、それはまずもつてその時点における私自身の象徴に過ぎないということである。⁽⁵⁶⁾

ここですくなくとも象徴 \parallel シュンボロンの問題を語る場合、関係する双方の存在論的身分の違いはあれ、その適合関係の關係方式の理想は、本来一つであるものを二分したもの、またそれゆえ再統合さるべき双方の \wedge 割り符性 \vee であることを確認しておきたい。たとえシュンボロンの形式がどのように屈折したものであろうと、またわれわれがその符合性を確信できようとできまいと、外化されたものは原理的につねに \wedge この私の自己同一化 \vee の運動におけるそのつどの \wedge 私の象徴 \vee である。ただし事実上は、私は \wedge 私自身の割り符 \vee である、というテーゼが端的に承認されているわけではない。⁽⁵⁷⁾

四 < Wort = Begriff > \vee < Tat = Realität > の間——キリストとディオニュソス(?)

四・一 象徴主義の特異性と体系性

さて、前節の結びにおいて呈示した、私は私自身の割り符である、という命題は、 \wedge 私 \vee の \wedge 個の実存性 \vee と \wedge 符

合Vの^直接性Vを強調する立場から、われわれの言う象徴主義の論理の基礎を形成する。この文脈においては、私とは、^Realität, wie sie ist V (EH, Schickal 6) を^konzipieren (受胎する) V 個的実存である。

この^Realität V という概念については、われわれは、単なる歴史的事実ではなく、それも含めて脱自的実存によって常に包括的に先取りされる、アリストテレス的な^可能的世界Vをも連続的に包み込む^総体的現実Vを考えている。⁽⁵⁸⁾ すなわち私の現実とは、いまだ私にとつては実現されていない、可能的地平と可能的事実を連続的に取り込んだ、私の総体的現実のことである。

この意味において、私の割り符シュンボロンをつくりだす^自己例示Vは、単に拡大再生産的自己同一化のみではなくて、むしろ脱自的実存の最先端を象徴する発見的なものでありうる。逆に言えば、その先端的性格の故に私の^Realität V から生じたはずの^Begriff V あるいは^Typus V が私自身を十全に象徴できないという挫折が生じる場合もあるのである。ニーチェの語るツァラトゥストラが「私は^Tat V に先立って黄金の^Wort V を投げ、約束した以上に振る舞う (halt) 者を愛する」(Z's Vorrede 4) と語るのには、可能的なものとして外化された^Wort = Begriff V が歴史的な^Tat V へと移行することが難いからである。

ところで、言葉の成立についてのニーチェの言語観の一端をアリストテレスに拠つて要約した^三・三Vの(a) ~ (g) と比較してみると、(a) のプラーグマを括弧に入れ、象徴関係が存在論的な形相因を有さない非連続的転位であることを留保すれば、(a) ~ (d) は両者にほぼ共通していると言える。もともとニーチェは遠近法(Perspektivismus)の立場をとるから、アリストテレスにおいて大前提となっているプラーグマやパターマの同一性や自体性は考慮しない。

さてこの象徴主義の文脈においては、プラトンやアリストテレスにおけるシュンボロンのように、象徴||記号||命題という一般の関係は後景に退く。⁽⁶⁰⁾ 例えば、初期の遺稿『我ら文献学者』においては、^人間的生の見事な典型V

としてのギリシア人の特徴の一つとして「Sinn für das Symbolische」(104, 19, 94 etc.)が挙げられているが、これは極めて卓越した資質の一つである。またこの文脈では、「Typus」もほとんどの場合単なる「型」ではなく「卓越した」典型「V」を意味する。⁽⁶²⁾ もちろん「Symbolismus」⁽⁶³⁾ という言葉もほとんど『アンチクリスト』にのみ、また極めて限定された文脈にのみ現れる特異な用語法である。この特異な用語法をめぐって、「Begriff」⁽⁶⁴⁾、「Typus」⁽⁶⁵⁾、「Tar」⁽⁶⁶⁾、「Realität」⁽⁶⁷⁾、「Psychologie」⁽⁶⁸⁾、「Symbolist」⁽⁶⁹⁾などが極めて限られたかたちで密接に連携しながら体系の核心を形成することになる。

これら一連の語群を結ぶ基礎理念は、やはりテキストとしての世界と自己を読み取る「Philologie」⁽⁷⁰⁾＝「Weltauslegung」⁽⁷¹⁾＝「Psychologie」⁽⁷²⁾とニーチェの三態がそれをめぐって展開する「Sinn der Erde」⁽⁷³⁾である。この「Sinn」⁽⁷⁴⁾という語は、ニーチェにおいては「⁽⁷⁵⁾」⁽⁷⁶⁾という「Begriff」⁽⁷⁷⁾とも置換されうる読解されるべき人間的生や歴史的世界の「意味」⁽⁷⁸⁾と読解能力としての「Tatsachen-Sinn」⁽⁷⁹⁾ (AC 59) や「Wahrheitsinn」⁽⁸⁰⁾ (FW 51) あるいは「historischer Sinn」⁽⁸¹⁾などに代表される「感覚」⁽⁸²⁾という、フィロロギーにおける切り離すことのできない両契機を意味する。この意味において、「Begriff」⁽⁸³⁾と「Realität」⁽⁸⁴⁾の関係はまた「Sinn」⁽⁸⁵⁾と「Ereignis」⁽⁸⁶⁾の関係に類比的である。

四・ニ ジンボリスト・キリスト——論理あるいは方法論なき象徴主義

改めて言うまでもなく、キリスト教に対するニーチェの攻撃は極めて激しい。しかし、ニーチェについてのさまざまの研究書を繙いても、見いだせるのはほとんどがキリスト教とニーチェあるいはキリスト教とフィロロギーとかいう項目であって、イエス・キリストに直接触れるものや、キリスト対ディオニュソスというテーマについて論じたものがほとんどない、と言う極めて単純な事実⁽⁸⁷⁾に気づく。

しかしながらそれでは文献研究としての正当性を欠くことになる。というのも、これまで述べてきたように、ニー

チエの文献学は何よりも八人間的生の意味Vを見いだすために、八生の典型Vを吟味することをもって出発したのであり、事実ニーチェは幾度となく紛れもなく一個の典型であるキリストに言及し、キリストを「偉大なジンボリスト」(AC34)とちやえ呼んでいるのである。

キリストとキリスト教あるいはキリスト教徒の間には決定的な相異があることは明らかであり、キリスト批判には、キリスト教に対する例の激しい批判が影を潜めるばかりでなく、その典型へのある種の八是認Vがある。例えば、ツアラトウストラは、十年余をそこで過ごした山を下る途中で森の聖者に会おうが、この聖者に対して彼はただ異なる道を行くものとして穏やかに接しただけである。このことから八聖者Vという存在がニーチェにおいて独得な位置をもつことが予測されるし、その予測はまた正しい。

一個の典型としてのキリストの是認は、何よりもまずその八救済(Erlösung)Vの思想の方位がニーチェのそれとはまったく相反していることから、それが思想的共感を意味するものでないことは当然である。またむしろ、「道德的な行為(Handlung)と知的な洞察(Einsicht)との間には徹頭徹尾必然的な紐帯がある」というテーゼを認めては是認でないことも明らかである(cf. MA I, 53)。と、いうのも、「思惟を論理的に訓練し身につけてゆくことによつて他者に立ち勝る」という仏教徒にとつての八聖性Vの標識は、キリスト教徒においてはむしろ八不聖Vの標識となるからである。

したがつて、ニーチェによれば、この知的訓練を不要とする世界において、キリストは「生まれながらの神の子と信じ、またそれゆえにまったくき意味において罪なきものと感じていた」(144)、一個の典型である。キリストは、それが「誤つて解釈」された結果であるにせよ、その「人柄の良さと知恵において」卓越した存在として現れ、⁽⁶⁸⁾「自己への信仰」を獲得した。そしてそのことによつてまさしく八一個の卓越した典型Vとして「世界史上の価値」を与えられたのである(143)。

キリストがかくしてその△知性▽と△論理▽によらず自然・必然にキリストとなつた、ということこそニーチェはそれとして受けとめてゐる。キリストがキリストとなる過程そのものはむしろ徹底して△Einsicht▽と△Mitleid⁽⁹⁾▽を重んじるニーチェのとる道ではない。しかしながら、キリストは知性的典型の対極に立つ「最も暖かい心情（の人）」(235)として、自らがそれを感じ、また自らへの信仰をえたというそのことにおいて、ニーチェがキリストを△偉大なジンボリスト▽と呼ぶように、△自己の十全な割り符▽となることに成功したと言つて良い。

この典型キリストとキリスト教徒の断絶は、皮肉なことにいわば双方の思い違ひに基づく信仰の共同体をもたらずことになる。そのことは、「パウロはキリストが命を懸けて否定したもの（教会）を大規模に再建した」(WM 158)という言葉に端的に現れている。⁽¹⁰⁾ニーチェが指摘するキリストの失敗は、いわば「大きな欠点や偏見」をもたない

(一)「人間の魂の精通者 (Kenner der menschlichen Seele)」(MA II-2, 83)として、官能（肉欲）に関する戒めを始め通常の人間には実践が困難なさまざまな忠告を人々に与えたことである。それを信仰の名のもとに受け入れる者もまたその実践が可能であるように思い違ひをしてしまい、結果としてキリストの言葉を受け入れることとその言葉の重さを△心理的現実▽として経験することが乖離してしまふことになる。その結果、「イエスが要求した行いに巴を捧げる勇氣も意志ももたなかつた」(WM 191)キリスト教徒が誠実にキリスト教を弁護しようとするほど、かえつて自らが△非キリスト教 (Unchristentum) ▽に立脚しているという逆説を証明してしまふことにもなるのである。⁽¹¹⁾このような逆説は、むしろツアラトウストラの信奉者においても成立しうる。それゆゑにツアラトウストラはむしろ△方法▽としての△距離▽∥△否定性▽を常に意識していた。⁽¹²⁾またニーチェが△誘惑する神ディオニュソス▽の力として語る△Einsicht▽を伴う△心情の天才 (Genie des Herzens) ▽は、明らかにキリストについて言われた△魂の精通者▽へのアンチ・テーゼである。⁽¹³⁾

四・三 典型ソクラテスと典型キリスト

『人間的な、あまりに人間的な』では、学問、論理的思考、洞察という尺度によって、キリスト教の聖者、ギリシアの哲学者、そしてその中間的な「Typos」⁽¹⁴⁾としてインドの聖者が挙げられている(1, 14)。ギリシアの哲学者即ソクラテスでないことは明らかであるが、ニーチェは、キリストとソクラテスを対比して、ソクラテスは「fröhliche Art des Ernstes」⁽¹⁵⁾と「Weisheit voller Scheinmenscheit」⁽¹⁶⁾において優れ、さらに「大きな悟性」をもっていたとしている(II-2, 86)。キリストに「Fröhlichkeit」⁽¹⁷⁾はともかく「Weisheit」⁽¹⁸⁾が欠けていると断言することは難しいが、両者の「救済の論理」⁽¹⁹⁾の相反性を考えれば、少なくともそれはニーチェが強調するような「軽やかさ」⁽²⁰⁾や「洞察」⁽²¹⁾を伴うものではなかった。⁽²²⁾

しかし、これらのことにも関わらずキリストがなおそのあり方において無視しえない典型であるのは、その実存の根底に、より高きものへの志向によって人間への愛を測りうるという「感覚」(Empfinden) ⁽²³⁾をもち、また同時にそのことを「心」⁽²⁴⁾において「体験」(erleben) ⁽²⁵⁾するからである。その意味で、いわばパトスがロゴスに先行するといふありかたを際だつたかたちで有するからである。さらにまた、パトスがその超越的志向の「高尚さ」⁽²⁶⁾と「こと」の重みのために舌が纏れるほどの「純粹さ」⁽²⁷⁾をもってロゴスを「聖化」(Heiligen) ⁽²⁸⁾するからである。

このキリストにおける「聖化の感情と意志」⁽²⁹⁾はまさしく一個の実存キリストを聖化したと言えるであろうが、だからといってキリスト教の伝統が必然的に聖化されるわけではない。たとえキリストが「最も高く飛翔し最も美しく迷った人間」(JGB 60) ⁽³⁰⁾であったとしても、この「人間」⁽³¹⁾の項に「教会」⁽³²⁾を代入するわけにはゆかないからである。言い換えれば、それは「唯一の現実」⁽³³⁾としての「至福」⁽³⁴⁾の「体験」⁽³⁵⁾と「その」⁽³⁶⁾「至福」⁽³⁷⁾という「記号」(Zeichen) ⁽³⁸⁾をめぐることの決定的な相異である(AC 33)。「悪しき読解」⁽³⁹⁾としてのフィロロギーにはこのあまりにも明らかな相異についての自覚が欠けている。かかるフィロロギーにおいてはまた象徴主義も成立しない。

四・四 典型キリストあるいはその象徴主義とキリスト教的伝承

五六

「私がおしこの偉大な象徴主義者についてなにがしかを理解するとしたら」とニーチェは断言する。「それはただ彼が内なる現実を現実として、 \wedge 真理 \vee として受け取った」ということである (AC 34)。 \wedge 神的靈感 (εὐθυρασιασμός) \vee の理念をもつてソクラテスが語る卓越したポイエーシスの成立にも似て、いわば解釈する \wedge 悟性 \vee の不在におけるかかる直截な受容が成立する。

キリストが率直に受け取るものは、いわば \wedge 一切 \vee を包括する \wedge ひとつの命題 \vee であり、その \wedge 一切 \vee はまた \wedge 一つの「本能」 \vee の帰結である (33)。この意味において、「救済者の生活は」このような一切を包括する命題を現実化する「(一つの新しい) \wedge 実践 (Praktik) \vee 以外の何ものでもなかった」。 \wedge 救済者 \vee の象徴主義はかくして、「 \wedge 天国のうちに \vee あると感じ、自己を \wedge 永遠 \vee と感じるためには、如何に生きなくてはならぬか、ということに対する \wedge 深い本能 \vee 」(強調は筆者)、すなわち、それ以外ではありえない「心理的現実 (psychologische Realität)」を前提にする (33)。

ところでニーチェは常に \wedge 精神の自由 \vee をもつてキリスト教に対峙しているが、『アンチクリスト』においては、 \wedge mit einiger Toleranz im Ausdruck \vee という留保付きながら、キリストを「自由精神 (freier Geist)」と呼んでいるのである (32)。これはおそらくこの文脈以外にはない限定された用語法であり、キリストを \wedge 偉大な象徴主義者 \vee (34) と呼ぶこともまったく符合する。この自由精神がいわば自己自身との相対的関係に置く \wedge 実験哲学 \vee のそれと異なるところは、以下に述べるとおり明らかである。

キリストの自由精神は、ただ「最も内面的なるものについて語る」。すなわちこの \wedge 自由精神 \parallel 象徴主義者 \vee は、宗教、儀礼、政治、歴史、自然科学、心理学、藝術、世故、知識などあらゆる文化的な営みとその位相を \wedge 問題 \vee として把握していない。ニーチェは、「キリストは文化というものを風聞でさえ知らなかった」と断言している。「キ

リストの「Wissen」はそのような類のことが存在するということに関する「純粹な無知 (reine Torheit)」である⁽⁷⁸⁾。

かかる「純粹な無知」においてはまた、「否定的意識」や「弁証法」のごときものは必要とされてはいない。彼にとつて「証明」というものがあるとすれば、それは「内的な光、内的な快感 (Lustgeföhle)」、自己肯定 (Selbstbejahungen)、「純粹な」力の証明 (Beweise der Kraft) である。その「教え (Lehre)」は「他の教えが存在すること、また存在しうることをまったく把握していなさう」のである。一言で言えば、ここにはなんらの「対照的な判断 (gegenfeitiges Urteil)」も存在していなさう (32)。

このような「他なる可能性」を考慮する比較考察的方法を欠く「象徴主義」を、なにゆえにニーチェは「自由精神」と呼んだのか。「純粹な無知」という用語法に倣つて言えば、その「内的現実」が何の躊躇いもなく「行為」として現実化されるというあまりにも「純粹な象徴主義の實踐」ということの他には、そのことの理由が見いだせない。その否定的意識を欠く「純粹な自由」(例えば他ならぬキリスト教徒が有するようなそれに代表される) あらゆるルサンチマンの感情を越えた自由、優越⁽⁴⁰⁾である。キリストの自由はその意味でいわば「獅子の攻撃的自由」としての「弁証法的過程」を捨象した「超越的自由」である。またその意味では、キリストの「純粹さ」は「弁証法的過程を経て成立したあの「パイス・パイゾーン」の「無垢」とは実存論的位相を異にする。いずれにしても、ジンボリスト・キリストにおける「相對主義的批判の欠如」は、その「純粹な無知」と「超越的自由」をもつて、ニーチェ的遠近法が実行する「相對主義的批判」のアンチ・テーゼとはなりえない。

さて、キリストとキリスト教徒の対比は、キリストと教会の対比において端的に語られている。もし教会についても象徴主義という言葉を使うことができるとすれば、その象徴主義は象徴主義的過程を欠く象徴主義である。そこには「歴史感覺」(37)や「懷疑的精神」(34)が欠如しており、またキリストの「内的現実」もないからである (34)。

「福音書」からある△魂∨の△歴史∨を読み取ろうとする「ような△心理学的軽率さ (p. Leichterfertigkeit) ∨ (29) によって、悪しきフィロロギーが発動する。それはキリストという「表象されえない」△心理学的典型∨ (29) を、すなわち「まさに象徴つまり捉え難きもののなかに浮かぶ一個の存在」を「自らの熟知する形式に当てはめて」、「救済者という型」を獲得することである (31)。

かくして、もともと他者には表象されえない「神の子」や「神」という△心理的象徴∨をもつ (34) △心理学的典型∨から△心理的現実∨が捨象された△型∥概念∨のみが伝承されてゆくことになる (49, 42 etc.)。したがって、「キリスト教の歴史は、その△起源における∨象徴主義 (ursprünglicher S.) を一歩一歩さらに粗略に誤解してゆく歴史なのである」(37—傍点筆者)。キリストの△心理的象徴∨が伝承者たちの意図に反してその△象徴性∨をいよいよ喪失してゆくこのような歴史的過程に、「ニーチェは△welthistorischer Zynismus ∨ (34) あるいは△w. Ironie ∨ (36) を見ている。

五 「十字架にかけられしものに対するディオニュソス」——

反キリスト∥シンボリスト(?)・ニーチェの顔

五・一 病者の光学——論理的あるいは当為の象徴主義とそのダイナミズム

「天国とは一つの心の状態 (ein Zustand des Herzens) である」(AC 34) あるいは「一つの心における一つの経験 (eine Erfahrung an einem Herzen)」である。その状態や経験が折々のキリストの行為によって象徴される。キリストの象徴主義は、ただ「福音的な実践 (Praktik) のみが神に至るのであり、その実践こそが△神∨である」(33) ことを示している。おそらくニーチェも、ツァラトゥストラが△舞踏∨という形式において自己の生を象徴しようと

したように、いわば「人間的現実」を思想的に体験しようとする、それゆえにこそ「価値の転換」を相対的・体系的に実現しうるその「光学」(Optik) ⁽⁸⁰⁾ において、「ディオニュソスのなるもの」を象徴しようとした。そのような方法としての光学を必要とするゆえにまた「ニーチェは、このディオニュソスのなるものをキリスト的な「純粹さ」によって象徴することができない。あえてキリストの光学を言うとするれば、その「内的な光」は他を考慮することなくただひとつの可能的な視野を照明する「絶対的光学」である。

このような人間の生の「絶対的照明」に対して、「ニーチェにおける」生の光学は、よく「認識」するための「方法」であり、それはまさしく「否定的意識」としての「自由な懷疑」 ⁽⁸²⁾ である。その極まった形式を「ニーチェは「病者の光学」(EH, Weise 1)と呼んでいる。病者の光学とは、その心身の衰弱のさなかで、むしろそれを奇貨とした「弁証法的な明瞭性」をもって、「より健全な状態では(そこまで)登攀できない、(それに相応しく)繊細にもまた冷徹ともなりえないような事柄を冷静に考え抜く」形式である。それはまた、ものごとの「隅から隅までを見通す心理洞察」(Psychologie)「すなわち、心身の衰弱のなかで、その「より健全な理念」(Begriff)や「価値」を見いだそうとする「遠近法の逆転」である。奇異な表現ではあるが、自らを「道徳」(Moral)」の外に立つ「哲学者ディオニュソスの弟子」(Vorwort 2)は、「健康への意志、生への意志から私の哲学を作った」(Weise 2)と言う。その哲学の基本的方法がこの病者の光学に他ならない。

かかる哲学が自らに与えた困難さは、単に従来の体系の批判によってその対極を浮上させようとする「価値転換」に存するのではなく、価値体系の仕組みそのものを動的に相対化しつつ、そのつど拓かれた全的な視野において「生の意味」を探るところにある。その哲学の形式をわれわれは前稿において「Tragodie」の哲学と規定した。この哲学はそれゆえ単なる概念ではなく、心理的現実として「tragisch-gesinnt-sein」という状態に至っていること、⁽⁸³⁾ 「tragische Gesinnung」を前提とする。この「tragische Gesinnung」は、「個人が超個人的なるもの」(etwas Überper-

sönliches)に捧げられる」その瞬間において「何か神聖なもの (etwas Heiliges)」に出会うことを、△超個人的▽かつ△普遍的▽な△快 (Lust)▽となしうる△心性 (Gesinnung)▽のことであり、この対極に△ソクラテスの心性▽が立つとされている (WM 432)。△tragische Gesinnung▽については、すでにいわゆるワグナー体験の段階において、「その心性が麻痺しない」ことが、「人間的なるものの将来にとってのただ一つの希望、保証」である、と述べられている (WB 4)。

「病者の光学からより健全な理念や価値を見、そしてまた逆に豊かな生の充実と自己自身への確信からデカダンス本能の密かな活動を見おろすということ——これは私の長い間の修煉であり、固有の経験である」という言葉は、病者の光学がさらに生そのものについてのより、全体的な光学へと転位しなくてはならないことを語っている。いわば、それは生への意志を根拠とする終わりない△遠近法の逆転▽であり、われわれの用語法で言えば△自己イロニー化▽の運動である。

したがって、世界形成における△像▽の役割があればほど印象的に強調されているにも関わらず、かかるダイナミズムにおいては、「いかなる新しい偶像も建てらるゝことがなし」(Vorwort 2)。

さて、このような生のダイナミズムにおいて、そしてまた△個人性▽と△超個人性▽という調和しがたい契機を含みつつ、△象徴▽や△像▽がなお依然として有意味であるとする、いかなる象徴主義が成立するのであろうか。

五・二 反キリストの象徴主義——ディオニソスⅡニーチェの顔(?)

自己が自己自身の象徴となるということは、われわれの解釈に従えば、自己が自己の主體的責任において余すところなくその本質傾向を駆り出し必然化するということである。それが△実存の藝術▽である。この藝術を△一つの新しい実践▽によって現実化したと解されるのがとりわけ『アンチキリスト』において触れられるキリストである。

ところでニーチェは自らをまた△反キリスト▽とも称している (Biche 2)。キリストの対極に立つのがディオニユソスであるとする、反キリスト＝哲学者ディオニユソスの弟子ニーチェはその象徴主義をいかなる意味において否定するのか。

両者の決定的な相違は、言うまでもなく、ひとつはすでに前稿においても述べたように△救済▽の思想のありかたに存するが、もうひとつは前章で述べた自己実現における△自己必然化▽の様相とその過程ないし方法にあった。キリストは、ただ彼の神の導きにしたがつて△内的な現実▽を△受け▽ (AC 34)、まさしくそうなるようにしてなった△ブランクシス▽の人である (33)、これに対してニーチェは、あのピンダロスに帰せられる△あるところのものになれ▽との命法に従って自己超克の道を歩まねばならない△ロゴス▽のそして△ミュートス▽の人である。ニーチェのロゴスやミュートスの道はソクラテスの場合とも違って、△一つの (正しい) 行為▽に結晶するものではなかった。

これに対して、キリストの純粹かつ直截的な自己象徴化の道は、すでにその心理的現実が忘却されたあとでも、神の子あるいは神を△例示▽した極めて印象的な歴史的行為 (象徴) の力をもって、△キリストの型▽として一般的に伝承されていった。十字架上のキリストは神の子の象徴の最たるものであり、また△救済者の型▽そのものである。そこには△Begriff = Typus▽をひとつの△Tat = Realität▽とする△起源における象徴主義▽ (37) の大いなる成功があった。それゆえ、一つの△Typus▽が一つの△Realität▽から再び抽象されえたのである。その激越なキリスト教批判にも関わらず、ニーチェ自身キリストその人の象徴主義の純粹さと影響を認めざるをえなかった。というのも、聖書にせよイコンにせよ処処に遺されているキリスト的な象徴は、そのそれぞれが端的に△キリストそのもの▽として受容されているからであり、その意味で△一個の典型キリスト▽の存在はあまりにも明らかである。

△象徴化▽は、三・三において述べたとおり、一つの全体を二分することであり、また分かれたものを一つにす

「チエは言う (EH, Za 6)。しかし、「このあらゆる精神の中の最も肯定的な (Sasagendest) 者は、あらゆる言葉と対立する。彼においてはあらゆる対立は一つの新しい統一へと結合される」と言われるとき、その言葉の \wedge Bildlichkeit \vee にも関わらず、あらゆる \wedge Bild \vee はヘラクレイトスのな \wedge 一切はまた一である \vee というロゴスによって包越されてしまっているのである。

この \wedge 一切 \vee が力動的に帰属する \wedge 一 \vee を、『ツアラトゥストラ』において \wedge 一 \vee であることが幾度となく強調されていることから、かりに \wedge 一個のプラークシス \vee と呼ぶとしても、そこにはわれわれの \wedge 光学 \vee に訴える \wedge diaopora (differentia) \vee が無い。逆説的に言えば、ここには多様な \wedge diaopora \vee をさらに \wedge diaopora (indifferentia) \vee に転位させる \wedge Dichen \vee があるのみである。すなわち絶えざる \wedge 創造 \parallel 像化 \vee の反面において「いかなる \wedge 像 \vee も留まらせることのない」⁽⁸⁶⁾、いわば \wedge lieben und untergehen \vee の弁証法を展開する \wedge イロニー化 \vee としての \wedge 論理 \vee である。

かかる \wedge 無形相 (aveiSeov) の相 \vee において、しかしなおニーチェは \wedge Bildlichkeit \vee を放棄してはいないように見える。この点において皮肉にもニーチェは、あの超越的な \wedge 善のイデア \vee についてそのイデア性をプロティノスに批判されたプラトンと似た立場に立っている。すなわち「色もなく、形もなく、触れることもできないもの」 (Phaedrus 247c6-7) 以上に \wedge 見えないもの \vee を \wedge 見る \vee という矛盾を抱えるという意味において。

五・三 キリストとディオニュソス—— \wedge 必然性 \vee と \wedge 許容性 \vee の間、そして \wedge 理念 \vee と \wedge 像 \vee の間

キリストの象徴主義においては、そのつどの言動のそれぞれにおいて絶えず \wedge 一なるキリスト \vee が現れる。⁽⁸⁸⁾ それに對して、 \wedge 多 \vee としての自己をこの上なく多様に呈示しつつ、それを \wedge 包括的な一 \vee のうちに解消ゆくという点においてツアラトゥストラは自己を \wedge イロニー化 \vee する。キリスト的象徴主義が折々の行為においてただちに自己の全

体像を呈示してゆくのに対して、ニーチェの象徴主義(?)は、幾度となく繰り返されたあの「*Untergang*」(註86参照)というツアラトウストラの言葉が端的に語るように、折々の行為において「自己」の像を象徴を破壊してゆく。全体像(?)はそのつどその「自己」否定を媒介として浮上するかにみえるだけである。

「許容存在」 \vee として自己自身を自覚し、その自覚に立つて自己を相対化しつつ、世界的イロニーに身を委ねるといふ論理は、「象徴主義的把握」 \vee を許容しない「二重のイロニー化」 \vee の論理である。その意味では、われわれにはディオニュソスの像はむしろのことディオニュソス的なもの理念(像)すら近づきたい。⁽⁸⁹⁾さらにこの原理的な近づき難さに加えて、「キリストとディオニュソス」 \vee の対比には存在論的・神学的な身分に関する奇妙な不整合がある。

最後に、あらためてニーチェの「光学」 \parallel 「遠近法」 \vee における「象徴関係の逆転」 \vee に触れておかなくてはならない。それはとりわけ『この人を見よ』をどう読むかという問題でもある。キリストにおいてはその心理的現実に即したその行為その人が常に問題であったが、ニーチェにおいては果たしてそうであったのだろうか。先に引用した『この人を見よ』の冒頭の言葉をそのまま受け取れば、かつてキリストについて言われた言葉を、「この私を見よ」という仕方⁽⁹⁰⁾で転用している。しかし本当にニーチェその人が問題であったのだろうか。

この点について、ニーチェには「像化」 \parallel 「異化」 \vee と「無差別化」 \parallel 「同化」 \vee の弁証法的運動に加えて「個人化」 \vee と「超個人化」 \vee の間のそれがあると考えるべきではないだろうか。われわれは先に述べた「*tragisches Gefühl*」 \vee は、ただ単に「一個の像」 \vee のみならず「一個の実存をも」 \vee 「これとは同義」と言いつてもよい。「*tragisches Gefühl*」 \vee は、ただ単に「一個の像」 \vee のみならず「一個の実存をも」 \vee 「一個の実存」 \vee として留まらせるものではなかった。この意味において「この人を見よ」という要求はそもそも「個人化」 \vee 「超個人化」 \vee の矛盾をはらんでいたのではないか。というのも「藝術」 \vee の定義や「世界像」 \vee の形成という遠近法⁽⁹⁰⁾

において考えるならば、△世界の個人化▽という局面における△像化▽する個人あるいは△美の尺度▽としての創造的個人が強調される。また△ディオニュソスのなるもの▽の理念 (cf. WM 1050) を中心的に考えれば、ツアラトゥストラもまたニーチェも△根源的な生への意志▽あるいはその内に△Urwiderspruch▽を蔵する△根源的一者 (das Ureine) ▽⁽⁹¹⁾の△一例示Ⅱ象徴▽に過ぎない。前者においては、△個人▽とその△割り符Ⅱ象徴▽の象徴主義的関係が問われることになり、後者においては、△超個人的なるもの▽とその一例としての△個人▽の存在論的關係が問われることになる。

したがって、これを総合して△ディオニュソス▽と△ニーチェの言葉▽との関係で考えると、この△一者▽はプラトンの体系について言われるような△BildⅡUrbild▽をもたないから、多様なニーチェの言葉はただ△相対化Ⅱイロニー化▽の運動を介して否定的にしか一者を暗示しない。この関係においては、キリスト的象徴主義に代表されると言つてよい象徴主義が後景に退くことになる。

われわれはむしろこう言うべきかも知れない。なおニーチェがそこに未練を残していると見える△典型▽への志向あるいは△象徴主義▽は、最終的に△Welt-Spiel▽の△世界的イロニー▽のなかにおそらく△ディオニュソスのなるもの▽という理念も含めて自らを捧げてしまわざるをえない。それこそがまた『偶像の黄昏』において呈示された△das Tragische▽の理念の要請であつた。『この人を見よ』はあえて一言で言えばかかる△理念の要請▽への真摯な△応答▽、「約束した以上に振る舞ふ」(Za. Zs. Vorrede 4) ことを試みた、自己矛盾の緊張をはらんだ応答であつたと解される。

註

(1) 東京大学文学部美学研究室紀要、研究十(一九九二)、四五―一三頁。

- (2) cf. FW 317; des eigentlichen Pathos.
- (3) cf. Za, *Auf den glückseligen Inseln*; alles verwandelt werde in Menschen-Denkbares, Menschen-Sichtbares, Menschen-Fühlbares; 具体的な用語法として、*杖拳たうとせつかないが* 例へて MA I,33; das *Mirgefühl* für das allgemeine Leben und Leiden der Menschheit, *ibid.*; das Gesamtbewußtsein der Menschheit in sich zu fassen und zu empfinden, 144; Stifter des Christentums...; der sich für den eingebornen Sohn des Gottes hielt und deshalb sinnlos fühle, EH, Weise 4; das *Zartgefühl* vor Distanzen, Za 6; Zarathustra fühlt sich gerade in diesem Umfang an Raum, in dieser Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten als die höchste Art alles Seienden, AC 47; was als Gott verehrt wurde...; als schädlich empfinden, 59; *Tatsachen-Sinn*, etc. *など* 見ても、ニーチェの認識論における「感受する」の位置が明らかである。拙稿「真実感覚とエートス(一)」「(二)」研究八、九(一九八九、九〇)参照。
- (4) われわれの用語法としては、一言で言って、自己の世界存在的エートスの存在論的自己意識を意味する。それはまた同時に、そのことのあるまじうにおいて基体存在としての人間や世界をしかじかものとして「例示」決定する多様な「世界述語」世界内在者(人間、自然、文化など)の世界存在的かつ世界史の意味を、私のエートスとの関係において反省するものである。この「関係」においては、究極の基体と基体内存在としての「私」の、また他の内在者と「私」の「resonantia dialogica」としての「呼応関係」が生起する。なお、この存在論的エートス論とやはりわれわれの用語法である存在論的範疇論は不即不離の関係にある。存在論的範疇論については、存在の位相と言表、アカデミア一三五(一九八〇)、ポイエーシスにおける存在と意味、科研報告「ポイエーシスの同一性と差異性」(一九八八)、世界述語としての可能的存在における意味と美、科研報告「美の経験と意味と論理」(一九九一)などを参照されたい。
- (5) cf. DK 22 B119, 78 etc.
- (6) cf. Aristoteles, *Categoriae* 1a20-1b9.
- (7) cf. Platon, *Respublica* 501a2; ὁμορε πῖνακα πῶλαι καὶ ἦθη ἀνθρώπων.
- (8) cf. Nietzsche, M, Vorrede 5,84, JGB 22,47, AC 52 (59,36,47), WM 479,453 etc.
- (9) cf. Za, *Von der schenkenden Tugend* 2.
- (10) ニーチェ研究序説(一)——〈Sinn der Erde〉とニーチェ三態「アカデミア一四〇(一九八〇)」。
- (11) GT, VS2, GD, *Moral als Widermatur* 5.
- (12) EH, Za 1.
- (13) 心理学者という語を避けるのは、ニーチェの場合自らの触覚によって人の心に触れる力を有するものが意味されているからである。その意味で「心理通」とは詰まるところ「心情の天才(Genie des Herzens)」(JGB 295)なのである。

- belongs to or compares with but also exemplifies the work or score.
- (22) cf. *EH, Klug 3*; Stendahl... mit seinem vorwegnehmenden Psychologen-Auge, mit seinem Tatsachen-Griff. cf. *M 254*; Die Vorwegnehmenden, *FW 345* etc.
- (23) cf. *MA I, 33*; das Gesamtbewußtsein der Menschheit in sich zu fassen und zu empfinden.
- (24) cf. *M 84* (Die Philologie des Christentums) ; eine unverschämte Willkürlichkeit der Auslegung, *ibid*; Kunst des Schlechtlebens, *WM 479*; Mangel an Philologie, *JGB 47*; ein Fehler der Interpretation cf. *JGB 22*, *WM 453* etc.
- (25) 拙稿(註一) 七十一〜八頁参照。
- (26) cf. *WP 9, 77, 191*, *UB 3, 5* etc. cf. *WP 173*.
- (27) cf. *Metaphysica 982b11-983a11, 1025b3-24, 1026a18-32, Ethica Nicomachea 1140a1-10* etc.
- (28) 拙稿「浮遊する記号と象徴の時代(一)」研究十一(一九九二)一〇一、四一八頁参照。
- (29) *GM 27, GD, Irrtümer 2, Aiten 5, EH, Weise 1, Klug 9, Schicksal 1, AC 13 WM, Vorrede 4* etc. cf. *JGB 32*.
- (30) 『法律』におおても、国法の守り手は、「美や善あるものは重要な徳の全てにすぎずその何たるかを正しく認識し(eidēvai)」ことの本性にしたがって正当に(katōs) 為られているかどうかを判別しつゝ(krīnontas) そのことの意味をロギスにやがて十分に説明し(ēplhnevēin) その判断をエルロンにおおて実証してゆへつゝ(synakolobēin) のびざる者でなくてはならぬ」(966b4-8)。かかる知行一致の形式を可能にするがゆえに、 \wedge 究極の認識対象 \vee は \wedge causa formalis \vee を包摂する \wedge causa finalis \vee なのである。
- (31) cf. *Epistulae 324d8-e2, phōlon tñndra ehoi tpeçbútrepou Zaokparí, ðv ègwò syedōn oúk ðn aiogynoumēn eitrōn dikaiótatōn eivai tōn tōte*.
- (32) cf. *Theaetetus 176b1-3; thoiōtis theōn karà tò ðuvotōn thoiōtis de dikaiōn kai ðōtōn metà phōnēsōs gevēthai... theōs oūðamī oūðamōs ðōtikos, álλ' ðs oíōn te dikaiótatōs*.
- (33) cf. *Phaedrus 245a5-8* etc.
- (34) cf. *Apologia 22b9-c3* etc.
- (35) cf. *Poetika 1455a34-b2, 1451b5-10*.
- (36) cf. *Apologia 28e6* 本文に述べるような表現はない。『弁明』においては、ソクラテスのロギス的な検証が神託の解釈に始まったこと、自己自身をも吟味の対象とすること、常に何か神的存在が念頭に置かれていること、また『法律』においては、神は理性を有する者の主(713a4-5)であり、神と神の操り人形(644d7-8)である人間の間はロギスモスの糸で結ばれている
- (37)

と (645a1) 'κυριότης' 議論の展開が「神の導き (ἐπινοία θεῶν)」へとわたっている(811c8-9) などから、この中に形式化して許されるであろう。

(38) DK 22B50.

(39) 「太宗師篇」五に従えば、天地を場とし万象を創り出す大治としての造物者は人の做うべき道すなわち太宗師である。「老子」三三には「是以聖人、抱一為天下式」とあり、三九には「神得一為靈・・・候王得一以為天下貞」とある。

(40) cf. *Phaedrus* 229e5-6, Nietzsche, *M* 48, *FW* 335, *JGB* 32, 45.

(41) cf. *Respublica* 369e9; τὸ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς κρούμεν πόλιν, 378e7-379a1, *Leges* 702d1-2; τὸ λόγῳ συστήσασθε πόλιν, οὐκ ἐξ ἀρχῆς κρούσκειν πόλιν, etc. 「法律」におけるは教育のパラダイムとなりうるという点で、「ロコス(議論)」が一種ポイエーシスに似ている(811c9-10)と言われよう。

(42) cf. *Respublica* 377a5; μῦθος...; τούτῳ δὲ πρὸς ὅς θάνα εἰνεῖν ὑεθός, 377 b11-c2; Πρώτον δὴ τιμῆ (... ἐπιστατήτων μισθοροίσι, καὶ ὅν μὲν ἄν κάθον ποιήσασιν, ἐκρίτερον, ὃν δ' ἄν μή, ἀκροκρίτερον.

(43) ソクラテスは「ムーシケーをなし(ποίη)これを完成せよ」という夢の告知を、従来は「哲学こそ最高のムーシケーである」として哲学にいそしんできたが、死刑執行の前になって、「通常のムーシケーのことではないかと思ひ返し、まずアポロン賛歌をつくった。さらに、ポイエーテス(創る者)とは「ロコスではなくミュートスを創る(ποιεῖν)」者であると気づいたので、ただし「自身はミュートスの創り手(μυθοποιός)ではない」から、まずは良く知られているアイソポスの物語を詩に創ったと言ふ(*Phaedo* 60d8-61c2)。哲学的ミュートスのポイエーシスのありかたについては、『パイドロス』247c3-6を参照。

(44) cf. *Respublica* 392d2-3.

(45) *Poetica* 1451a36-b6.

(46) cf. *Respublica* 377c1, e7 etc.

(47) cf. *Poetica* 1451a38 etc. 拙稿「アリストテレスの詩学における「ἐὶς εἶκος」の問題、美学史研究叢書五(一九七九)参照。

(48) ソクラテスは、「有益性」の見地から国家において登用されるべきは「すぐれた人の語法を做つて」再現する「より厳格なまたより面白からぬポイエーテスやミュートロス」であるとしている(398a8-9)。すなわち「国家に受け入れて良いのは、神への賛歌とすぐれた人への頌歌だけである」(607a3-5)。

(49) cf. *Apologia* 29e1-2, 30b1-2, 36c-6, d7-8, *Phaedo* 107c2 etc.

(50) 根拠への応答の「形式が」根拠の推論(λογισμός αἰτίας)「(Meno 98a3-4)である。

(51) 貨幣(νόμισμα)を割り符に言っている、それが物と交換される「貨幣」一般「か、あるいは契約成立の時にその証として」

分される△割り符∥貨幣▽なのか (cf. *Politica* 1294a35 etc.) 必ずしも明らかではない。もし後者だとすれば、やはりシムムボロンとしては存在論的に同等の割り符となるが、*ソクラテス*は前後の脈絡から前者と解する。アダムは、△ νόμισμα ∇ が △ φύσις ∇ ではなく △ νόμος ∇ に由来するところから、ソクラテスが貨幣を必要悪と見なしていたこととして (The Republic of Plato, Camb ridge, 1965)。

- (52) Cratylus 390d9-e4: φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι, καὶ οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάζαν εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκείνον ἀροβλέποντα εἰς τὸ τί φύσει ὄνομα ὄν ἐκείσθαι καὶ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τρεῖναι εἰς τὰ γράμματα καὶ τὰς συναλλαγὰς, 427c8; σημειῖον τε καὶ ὄνομα, *Sophista* 262a5; λόγον ἀναγκραῖον... πινὸς εἶναι λόγον. [註律] 895d1-5 におおつては「どんなことにもつても問題にせず $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega\pi\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\kappa\alpha\iota\phi\chi\psi\omega\pi\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon$ 」△ οὐσία ∇ △ οὐσίας λόγος ∇ △ ὄνομα ∇ が挙げられてゐる。なお、アリストテレスにおける △ σύμβολον ∇ の用例は外に、△ 割り符 ∇ (*Politica* 1294a 35) △ 契約 ∇ (1280a39) などがある。

- (53) Cratylus 427c8; ἐκείσθαι τῶν ὄντων σημειῖον τε καὶ ὄνομα τοῖων, *Sophista* 262d9-e1; καὶ περὶ τὰ τῆς φύσεως... σημεία... λόγον ἀναγκραῖον, 262a6-7; τὸ δὲ γ' ἐστ' αὐτοῖς ἐκείνας πράττουσι σημειῖον τῆς φύσεως ἐπιτεθεὲν ὄνομα, ソクラテスの用語法では、ロトス(命題)が語られる場合でも、△ ὄνομα ∇ とともに命題を構成する △ πῆμα ∇ はイデア論的な文脈では △ ὄνομα ∇ の陰に隠れてゐるが、例えば「ソピステス」の命題論的な文脈ではそのことは明確に示される (261c6-264b7)。アリストテレスの『命題論』16a26-17a37はほとんどその解説のよこにも見える。大まかに言えば、△ 存在 (ὄν) ∇ ∥ △ 心的状態 (πάθημα, νόημα, δόξα) ∇ ∥ △ 発声 (φωνή) ∇ ∥ △ 命題 (λόγος) ∇ の連続的な関係が成立する。ニーチェは「△ Bewusstsein ∇」一般は伝達の欲求という圧力のもとにのみ発達したのであり、「意識的な思考のみが言葉においてすなわち伝達記号において生ずる」から「言語の発達と意識の発達は手を携えてゆく」と言う (FW 534)。「意識は本来人間の個の実存に属するのではなく、人間における共同体的・群衆的本性に属する」というのがニーチェの現象論・遠近法のテーゼである。したがってニーチェ流に言えば象徴が個の実存の内面性から遊離するのは当然の成りゆきである。むしろ共同体においては、△ 共同体 ∇ の意識、概念、伝達記号が先行する、と言える。このように「種の霊 (Genius der Gattung)」の支配という観点を抜きにしても、個の実存において △ Bild ∇ は △ Wort ∇ に $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\pi\rho\sigma\tau\upsilon\phi\chi\psi\omega\pi\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon$ に △ Wort ∇ は △ Begriff ∇ に転位する (cf. WM 506, WL 1 etc.)。

- (55) しかし、「シムムボロンを語ることが双方にとって共通トポスである」(*Rhetorica* 1416b1) 場合でも、そのトポスにおいて双方が対立することもある。

- (56) cf. *Phaedrus* 274e4-275b2, 275c5-277a5. 例えばアウグスティヌスの「記号が与えられて事物が学ばれるというより、むしろ事物が認識されて記号が学ばれる」(*De magistro* X.33) という言葉もこの文脈で想起すべきであろう。△ 事物そのものの記号

(signa rerum ipsarum) としての言葉がそれゆえに意味をもつ事物の経験の「記憶 (memoria)」(ibid.12) は、ただ経験した者においてのみ意味をもつ。もし他者において意味をもつとすれば、呈示された言葉が否定的媒介となりうるときのみである。この考え方はニーチェにおいてもまったく同じと言って良い。

- (57) それゆえにこそあたかもベルソナを離れて自己目的化するソフィストの演说的ロコスは、その命題の有意味性や論理的構成の必然性以前にすでに不信の目をもって見られるのである。その意味では、キケロの修辞学を非難するニーチェの立場ときわめてよく似ている。そのような文脈における修辞学の意味については、拙稿、浮遊する記号と象徴の時代 (一)、研究十一、一〇頁参照。

- (58) *Poetica* 1451a37-8; *ofa dv yevotro kai to dvvotro*.

- (59) 拙稿 (註57)、一七頁および註36参照。

- (60) 例えは極めて一般的な用例として、十字架は△Symbol△とされている (MA I, 113)。

- (61) MA I, 14 には、ギリシアの哲学者 (学問)、キリスト教の聖者 (無論理)、インドの聖者 (その中間) という三つの△Typus△が挙げられている。

- (62) cf. *WM* 677; *Inwiefern die Welt-Auslegungen Symptome eines herrischen Triebes sind*. なお、*WM* 677、それぞれ△Welt-Auslegung△は△Welt-Betrachtung△と記述されている (cf. *GT* 3; *eine schreckliche Tiefe der Welt*)。△Weltanschauung△ (*H/P*) という語もあるが、このように広い意味で世界解釈と訳出される合成語は意外に少ない。cf. *WM* 470; *Gesamt-Betrachtung der Welt*, 600; *unendliche Ausdeutbarkeit der Welt* (cf. *FW* 374; *unendliche Interpretationen*), 481; *die Welt ist erkennbar*. なお、ニーチェは、認識 (Erkenntnis) を△Auslegung△と記述し、△Sinn-hinlegen△と記述し換えている (*WM* 604)。

- (63) *Za*, SA2, S.280,300,332,339 etc.

- (64) cf. *historischer Sinn* (MA I,2, *FW* 83)。*ふんごう* △Gedanke△と対立するその意味で△Einsicht△を欠くと言っている △Einbildung△に等置されることも △Irrtum△を招く△Sinn△ (*historischer Sinn*) が信仰を支える場合もある。このふんごうの△Sinn△は △psychologische Wirklichkeit△を把握していること (cf. MA II-1, 97,96)。

- (65) △Ereignis (出来事) △という語は例えば△神の死△というような主として何らか歴史的・画期的な△Sinn△が現れる場合に用いられる。△historischer Sinn△などふんごうにニーチェにおける中心概念群を形成する。cf. *FW* 343; *Das größte neuere E*, 125; *dies ungeheure E*. etc.

- (66) 註26に挙げたように、△das Heilige△は個的実存の形式として重要な意味をもっている。ツアラトウストラは山を下る途中で出会った森の老いた聖者と、それぞれの人間観、愛の方位 (神か人間か) について語りあうが、この二人はおのおのが別

- そのうちに△根源的矛盾▽を蔵する△根源的二者▽との力動的な関係に置くということになる(註91参照)。
- (78) この否定的意識や弁証法を欠くという点については、例えば『人間的』において指摘されているようなキリスト教における△Gedanke▽に優先する△Sinn▽や△Einbildung▽が典型的なものである(MA II-1,96,97,98)。しかるのち△Sinn▽や△Einbildung▽は△psychologische Wirklichkeit▽となり機能する(*ibid.*:96)。 cf. AC 40: man (sc. die Jünger) verstand hinterdrein Jesus als im Aufbruch gegen die Ordnung. Bis dahin fehlte dieser kriegerische, dieser *Nein-sagende*, *Nein-tuende* Zug in seinem Bilde; mehr noch, er war dessen Widerspruch.
- (79) △ふふふ△一個の典型キリストは表象もなれなければ、△伝承もなれなると△ふふふ△がニーチエの本旨である(cf. AC 29)。したがって、△伝承され、表象されるものは、△概念△としての△型△△ふふふ△△ふふふ△の意味での△概念(Begriff) △ふふふ△、W/L 1 (SA 3,313; jeder B. entsteht durch Gleichsetzen des Nichtiglichen) ? WM 506 △ふふふ△参照(cf. FW 354)。
- (80) △光学▽は△遠近法△と同義と考へて良し。△光学▽単独△ふふふ△die Optik des Lebens △(GT, VS 2, GD, Moral 5, WM 544) △△Kranken-Optik△(EH, Weise 2, FW 318)。△ふふふ△用語法が重要である。 cf. Optik der Werte (*Der Fall Wagner, Epilog*)
- (81) cf. AC 13, 59 etc.
- (82) cf. WP 5, 168, AC 54, 40 etc.
- (83) △tragisches Pathos △(EH, Za 1) △ふふふ△△tragisches Gefühl △(GD, Allen 5) △ふふふ△△同義と考へられ、△das jagende Pathos par excellence △を本質とする。 cf. tragische Weisheit (EH, GT 3) 註一論文参照。
- (84) cf. Za, *Auf den glückseligen Inseln*; eure Vernunft, euer Bild, euer Wille, eure Liebe soll es (sc. Welt) selber werden! cf. GD, *SU 8*: das Idealstreben.
- (85) 「*「マリア・カウスマン」に於ては△ふふふ△Ein Seher, ein Wollender, ein Schaffender, eine Zukunft selber und eine Brücke zur Zukunft△△ふふふ△△ふふふ△△一個の△ふふふ△△語は類出である。また△Dichten und Trachten △ふふふ△△das ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Rätsel und grauser Zufall △△ふふふ△△ふふふ△た(Von der Erlösung)*。 cf. EH, *Schicksal 8*; eine force majeure, ein Schicksal.
- (86) cf. Za, *Von der unberleckten Erkenntnis*: Wo ist Schönheit? Wo ich mit allem Willen wollen muß; wo ich *lieben und untergehen will, daß ein Bild nicht nur Bild bleibe, Auf den glückseligen Inseln*; im Steine schläft mir ein Bild, das *Bild meiner Bilder*. 一△の像を石の中より駆り出すこと自体決して容易ではなす。しかしいかに卓越した像であろうともまた没落すべき一つの可能性に過ぎない。この考え方は△テイオニエンス的なるもの△あるいは△根源的二者▽(註91)との関わりなくしては解釈できなす。 cf. GT 22; den tragischen Künstler selbst, wie er, gleich einer üppigen Gottheit der *individuat*o, seine *Gestalten*

- schafft.... — wie dann aber sein ungeheurer dionysischer Trieb diese ganze Welt der Erscheinungen verschlingt, GT 6.
 (87) 註86引用文を参照。
- (88) ただもし「曙光」ニ4において述べられているように、十字架上においてキリストに△Erkenntnis des Leidenden √が生じたとしたら、キリストは「最高度の苦悩の瞬間」において自己自身に対して△hellsichtig √になり、「わが神何故われを見捨てたまいし」という言葉は、自己の一生についての深い「幻滅と覚醒」を意味していたのかも知れない。もしもそうであるならば、まさしくキリストは非キリスト的となり、「偉大な象徴主義者」キリストは破綻することになる。
- (89) そもそもニーチエに老いては「文体の精妙な法則は、...距離を創り、出入りを禁ずる」(FW 381)ものであったが、ここに言う△近づき難さ √は、文体のそれをも包み込む△自己イロニー化 √の精神の△Schranke √(ibid.)である。
- (90) cf. GD, SU 8, 9, 19, Za (註27) / WM 801 etc. 遠近法を特徴づける命題群については、拙稿『Nietzsche II, JTLA 16 (1991), Anm. 27』を参照。
- (91) cf. GT 1; dem geheimnisvollen U., 5; Er (sc. Lyriker) ist zuerst, als dionysischer Künstler, gänzlich mit dem U., seinem Schmerz und Widerspruch, eins geworden und produziert das Abbild dieses U. als Musik, 6; Der Weltsymbolik der Musik ist eben deshalb mit der Sprache auf keine Weise erschöpfend beizukommen, weil sie sich auf den Widerspruch und vor aller Erscheinung ist, im Herzen des U. symbolisch bezieht, somit eine Sphäre symbolisiert, die über alle Erscheinung und vor aller Erscheinung ist, 22; hinter ihr und durch ihre Vernichtung eine höchste künstlerische Urfreude im Schoß des U. ahnen zu lassen.
- (92) 例えは註91に引くようにニーチエ自身が音楽的な△Weltsymbolik √を有さない言葉の限界にひいて触れている (GT 6)。