

## 真理感覚とエートス 二

## — 呼応と共感のプシユコロギア —

藤田 一美

## 六、私としての心、心としての私 — 共感と反感の交錯

ひとつのディアロゴスが成立するためには、少くともそれをひとつのディアロゴスと見做す、即ち二つのロゴスの交流を関係づけるひとつのロゴス或いはロゴスの根源的同一性への期待を抱く共感の意識、言わば水平の次元における *sympathetic communion of minds* <sup>1</sup> の可能性への何らかの確信が先行してはならない。そして事実上それは常に予在しているのである。このときひとつのロゴスの具体的現象形態として我々が関わるものが、身ぶりも含めての日常の言語活動であり、思想であり、命題である。またそれらを秩序づけ基礎づける文法であり論理である。

然るに、アリストテレスの『命題論』冒頭の述べる処に従えば、文字は音声の象徴（シュムボロン）であり、音声としての言葉はプシユケト（心）において生じたパテーマ（心象、情意）の象徴である。シュムボロン概念の吟味はここでは措くと、パテーマがプシユケトとブラーグマの相関によって生ずるものである以上、結局ロゴスの根源的同一性への期待は、ロゴスの相関者たる折々の事象の総体としての世界の根源的同一性への期待と一

体となる。

その意味で、 $\wedge$  sympathetic communion of minds  $\vee$  (さしあたり共感の共同体と訳出) は、それが日常性の次元に留まるものであろうと或いはより厳密な認識論的反省のトポスに成立するものであると、基本的に、世界とロゴスの相即不離の関係そして各々のまた両者の根源的同一性への形而上学的希望を有している。

形而上学的希望とは、それが事実上如何なる次元の同一性に関与しうるのかは措いて、原理上根源的な同一性あるいは体系性を志向する思惟の運動が、自らの心を事象の体系としての世界へ向けて自由に開きつつこれと同一化する実験<sup>2)</sup>を引受ける意欲として現われるものである。然るにかかる形而上学的志向において、我々は自らの個としてのありようを保存しようとする欲求を超越しつつ、同時に何か謎めいた $\wedge$ この私 $\vee$ という実存の意味を開示せんとする難題に逢着することになる。

ヘラクレイトスが、「私にではなくロゴスに聞いて、全ては一なり、との声に同意することが賢明である」(DK 22B 50) (傍点筆者) と語るとき、認識主体としての個はその私性 (το ἴδιον) を超越して、言わば根源的な世界理性としてのロゴスに与ることが要求されている。換言すれば、私の小さなロゴスが大きなロゴスへと変容することが期待されているのである。人々が様々な区別や差別の相に固執し、またかかる差異に固執することの $\wedge$ 私 $\vee$ に固執する限り、一なる全体としての世界の実相は開示されず、また究極のトポスにおける同化、共感の共同体が成立することもない。その意味で人は、「普遍的なるもの (το κοινόν) にこそ従うべきであら」(ibid. 2)。しかしながら、ヘラクレイトス自身が認めているように、「多くの人はロゴスが普遍的であるにも拘わらず、各々が固有の思慮 (ἰδία φρονήσις) を持っているものとして生きている」(ibid.) のである。そしてこのことは単なる事実認識の次元のことではない。と言うのも、ヘラクレイトスの哲学は、ソクラテス $\wedge$ ἡρώδης σαυρόν $\vee$  (cf. Phaedrus 229e 5-6) に先んじて、 $\wedge$ ἐπί τε αἰάνῃσι νέμερόν $\vee$  (私は私自身を探した) (DK 22B 101) に象徴

されるからである。この言葉が置かれている文脈の解釈については問題があるが、と言うのもこの言葉を伝えるディオゲネス・ラエルティオスはその『哲学者列伝』においてむしろヘラクレイトスの孤高の精神を強調しているからであるが（K. 1-3）、私は彼を愛したニーチェの翻訳「*Mich selbst suchte und erforschte ich*」<sup>(3)</sup>を用い、これを認識論的存在論的文脈において考えてみたい。

認識の究極のトポスにおいて、この私が超克されて世界のロゴスが現実態となり、私性に代わって普遍的なる実相が自己を開示してくるとしても、この私が関与している事実上の多様な差異相あるいはむしろ逆に多様な差異の認識によってこそこの私が私としての存在を確証しているという事態の重圧は大きい。そして私のロゴスが世界のロゴスへと脱自的に変貌するためには、ヘラクレイトス自身が語るように、差異に拘泥するこの私という重圧をまざるもって引受けてゆく他はないのである。従ってヘラクレイトスも「人間的エートスは（真相への）洞察（*ἰδέσθαι*）を持ち得ないが、神的なエートスはそれを有している」（B78）と語って、人間的実存におけるかかる脱自的メタモルフォーゼの困難を示唆している。

それ故に、我々はむしろ次のように考えるべきであろう。我々が日常の無反省的な或いは自己の個実存性をあえて問題とする必要のない場面において語ったり行動したりするときには、 $\wedge$ 共感 $\vee$ （*Sympathisieren*）あるいは $\wedge$ 共同体験 $\vee$ （*Mit erleben*）という言葉すら無用の一般性に与ることができ、その実体の如何を問わない共同体に共属することができ、各々の個的な $\wedge$ Perspektive $\vee$ が趣味やものの方あるいはイデオロギーや世界観という形で差異相を示してくればくる程、 $\wedge$ 反感 $\vee$ （*Antipathie*）が一般性を破り、共同性を危くするといふことは我々の屢々経験するところである。しかし、何らかの共同体が世界およびロゴスの根源的同一性への期待によって成立すべきであるとしても、それは要請であって事実ではない。反感が一般性を破り共同体を危くするという事態は決して例外的ではなくむしろ日常のことである。明治初期における啓蒙思想家西周は異文化を理

解する共通の基盤として感覺的知覚の共通性を置いたが、<sup>4</sup>しかし、かかる感覺的知覚においてすら我々は容易に對立することができるのである。従つて極めて些細な局面においてさえも我々は、共感と反感、異化と同化の交錯をそれ故の共同体の不安を體驗しているのである。ヘラクレイトスは意識して引用すると、「期待されざるものはまた発見されることもない」(B18)<sup>5</sup>と語るが、根源的同一性への期待はしかし共感と反感、同化と異化の果しのない交錯の運動のうちに辛うじて存立しているに過ぎない。しかも、かかる終局の同一性は言わば「顕わならざる調和」<sup>6</sup>としてそれ自体としては現象することなく、私性の重圧を受けるこの私の私自身における探究の目的かつ根拠として予想されているに過ぎない。

ここで先に引用した岡倉寛三の「sympathetic communion of minds」<sup>7</sup>という用語法についてあらためて確認しておこうと思う。『茶の本』の文脈ではこの言葉は作家あるいは作品とそれを享受する者との関わりについてのみ語られているけれども、この共同体もまた、一個の実存がその個的な自由の裡に実現すべき「direct communion with the inner nature of things」<sup>8</sup>、換言すれば「自己自身を素材として」<sup>9</sup>「art of being in the world」(世に在ることの藝術)を具現しようとする求道の人がその必須の条件として有すべき世界との本來的な「communion」を根拠として、始めて成立しうるものであると解釈される。「事物の内なる本質との直接の交わり」<sup>10</sup>とは、事物の有する多様な外面的な属性への関心を超克しつつ、その大小に関わりなく、「ひとつの原子(としての存在)が宇宙と等しい可能性を有していること」<sup>11</sup>、従つてまた人間の個的な実存とその具体的な行動もかかるものであるから、「全的なるものを探究する者もまた自己自身の生活の中に内なる光の反映(the reflection of the inner light)を見出さなくてはならぬ」ということを洞察することを得て、漸く達成されるものである。<sup>12</sup>

岡倉は、このような世界との直接的な交流を「sympathetic communion」と呼んではない。しかし、藝術体

- 驗における  $\wedge$  sympathetic feeling  $\vee$  はただ単に  $\wedge$  the union of kindred spirits in art  $\vee$  に留まるのみではなく、むしろ藝術愛好家に  $\wedge$  to transcend himself  $\vee$  を促し、この自己超越において彼は  $\wedge$  a glimpse of Infinity  $\vee$  を得るのである。このとき、その精神はその  $\wedge$  matter  $\vee$  の軌から自由になって、事物のリズムの中を動いている」と言われている<sup>12</sup>。また偉大な茶人については、 $\wedge$  harmony with the great rhythm of the universe  $\vee$  の中に生きようと努めたと言われていることから、あえて荘子の言うような宇宙の内在的原理としての大宗師としての造物と呼応関係<sup>13</sup>を想定するまでもなく、 $\wedge$  direct communion  $\vee$  にも言わばストア的なホモロギアとしての  $\wedge$  sympathy  $\vee$  を読み込むことは可能であろう。その意味で、自己の内、内的な光の反映を見出すことも、宇宙のリズムとの調和を試みることも、後に言及するニーチェの  $\wedge$  Mitgefühl  $\vee$  とも関連してくるが、形而上学的な意味での卓越した  $\wedge$  共感  $\vee$  なのである。そしてその  $\wedge$  共感  $\vee$  とは、藝術作品を  $\wedge$  living reality  $\vee$  とするものでもあるが、この  $\wedge$  共感  $\vee$  は、 $\wedge$  the more human the call the deeper is our response  $\vee$  という言葉から明らかとなるように、<sup>13</sup>本来的に卓越した藝術家の  $\wedge$  呼びかけ  $\vee$  に対する我々の  $\wedge$  応答  $\vee$  としての  $\wedge$  呼応  $\vee$  の関係を意味するのである。
- かかる事例をもって直ちに一般的に語ることにしてもより手続上の問題があるが、我々は、何らかの意味で  $\wedge$  ロゴスの共同体  $\vee$  が成立することを考える場合、少くとも以下のことに心を留めて置く必要があると考える。
- a) ディアロゴスが成立すると見えるとき、それが如何なる位相（人と人、人と作品、人と事物ないし宇宙）におけるものであれ、その究極の根拠は、世界およびロゴスの根源的同一性あるいは調和にある。
  - b) ロゴスの運動は、我々自身をそしてディアロゴスを世界の実相へと解放することを究極の目的とするが、それは同時に実存的な課題としての  $\wedge$  この私  $\vee$  のそしてこの私がそこで問題となる私の  $\wedge$  心  $\vee$  の  $\wedge$  自己開示  $\vee$  の運動であり、心の学（プッシュコロギア）と世界の学（コスモロギア）は相即不離である。
  - c) 心の自己開示あるいは自己解放は、しかし、 $\wedge$  *δῶρα ὄψις ἀκροῦ ἡαθῆταις, ταύρα εἴω πορτιμέω*  $\vee$  と

うへラクレイトスの言葉（DK 22B 55）<sup>16</sup>にも見られるように、ひとつの原子としての眼前の感覺的事物との關係に始まる。

以上のことは、端的に言えば、 $\wedge$ 私としての心 $\vee$ が或いは $\wedge$ 心としての私 $\vee$ が関与する事物や世界あるいは根拠との $\wedge$ 呼応としての共感 $\vee$ が水平的關係としてのそれを基礎づける、ということである。言わば垂直のディアロゴスが水平のディアロゴスを成立せしめる、ということに他ならない。無論それは時間的前後關係ではない。と言うのも、無反省的に開始された水平のディアロゴスの破綻が垂直のディアロゴスへの転位やその深化をもたらすということは屢々ありうることだからである。ただし、かかる基礎づけが果して事実上可能であるかどうかは分らない。我々が敢えて希望や期待という語を用いる所以である。序章で見たように、ソクラテスのディアロスにおいて、我々はむしろ垂直の方位を志向するモノローグの方位を認めざるを得ないからである。そしてこの垂直の方位の結実は、ソクラテスの理想<sup>17</sup>にも拘わらず、必ずしも水平の次元に還元されないからである。

## 七、エートスとプシュケ

我々が $\wedge$ 真理感覺 $\vee$ という言葉をもって明らかにしようとしたことのひとつは、見かけ上は水平の次元で一般性ないし普遍妥当性をもって語られる思索の道筋としての方法が、自己自身のあり方あるいはその実体や存在の形式は措いて自己自身の心あるいはエートスの指向する存在根拠との垂直的方位<sup>18</sup>において語られること、そして何らかの意味や真理への志向としての予感を言わば追認する形式として語られているように見えることであった。その意味で、それは安易な形での一元主義を否定するものではあっても、プロタゴラスの如き一般的な相對主義や独我論を主張するものではない。前章でも述べたとおり、垂直の方位における $\wedge$ 呼応としての共感 $\vee$ が水平的

關係を基礎づけるのであってその逆ではない、ということなのである。

従って、あらためてここで問題とすべきは、かかる呼応關係に立つ△この私▽がそこで生起し本来的にそこで問わるべき△エートス▽そして△プシュケー▽である。その意味で言わば△この私のトポス▽であるエートスの学としての△エーティケー▽あるいはプシュケーの学としての△プシュコロギアー▽が必須なのである。それはしかし、ニーチェの用語法で言うならば、先ずもって△außerordentlich▽な次元においてである。

かかる価値中立的なエーティケーにおいてさしあたり我々の見極めるべきは人間のエートスの存在論的本質である。と言うのも、そこにおいてこの私が生起する私のエートスが言わばエートスとしての私として有するその指向性において垂直の方位に如何なる可能性を有するのかが問われなくてはならないからであり、その存在論上の可能性に拠ってプシュケーの可能性もまた開けるからである。先に引用したヘラクレイトスの断片七八にはエートスが洞察（*ἔραυνον*）を有する主体として登場しているが、そしてこの意味ではプラトンやアリストテレスにおけるプシュケーの機能とも合致するが、さしあたり本論では、例えば、アリストテレスの『詩学』などでディノイア（思惟）などと並列して使われる狭義のそれ（性格）とは区別して、エートスを存在全体のある方としてプシュケーをその中核としての精神機能即ち心としておこうと思う。その意味で心、精神、魂は屢々同義に用いられる。

右のような方法論上の定義に従ってエートスを存在論的に考えるとき、最も問題を提起すると思えるものがヘラクレイトスの言葉△*ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*▽（DK 22B 119）である。以前も言及したとおり、ストバイオスの伝えるこの断片の信憑性については問題があり、また多くの註釈家はこの断片の意義をそれ程にも認めていない<sup>13</sup>。確かにディールスの△Seine Eigenschaft ist dem Menschen sein Dämon (d. h. sein Geschick)▽という訳を見ても一見それ程重要とは思われない。恐らくはプラトンの『国家』におけるプシュケーとダイモンの関わりに

ついでに解釈をひとつの典拠として、カークは「A man's personal destiny is determined by his own character, over which he has some control」<sup>20</sup>と訳出するが、この訳出からもエートスの存在論的意義は汲取れない。直訳すれば「人間のエートスとは人間にとつてダイモンである」と訳出する他はなさうに思われるこの言葉を、ガスリーは「A man's character is the immortal and potentially divine part of him」と翻訳している<sup>21</sup>。このガスリーの訳出は、プラトンの語るダイモンの「ἐμψυχός」の中間者としての神的な性格を考へるとき、人間的エートスの自己超越性を示唆すると共に翻訳上の無理がないように思われる。この解釈を更に進めると時代的には逆転するが、ハイデガーの「Der (Geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenung des Gottes (des Ungeheuren)」<sup>22</sup>となる。このハイデガーの解釈は、「Gewissen」の二義性を考へるとき、正確な翻訳としては認め難いがまさしくひとつの解釈としては、「ἐπίστυγαίην εὐεωρόν」との密接な連関の上にこの断片を解釈する立場をとる我々には極めて興味深い。

我々が自己を探求する心の運動は言わば「itinerarium mentis in terminum mentis ipsius」であり、我々の外へというよりはむしろ自己自身の内へ向かい、自己自身の存在としてのエートスをそして「シッケーをひとつのしかし無規定的なトポスとして「resonantia dialogica」を試みている。それは「自己開示」(Selbstauslegung)としての「自己解釈」であり、また「自己超越」でもある。かかる脱自的運動のうちに出会うものが神的なものであるか否かは措いて(とは言え)ヘラクレイトスの文脈では世界理性あるいは内在的超越者としてのロコスの語りかけであり、プラトンにおいては人として做すべき神であろうが、<sup>23</sup>、少くとも従来は自己にとつては未知なるものより根源的なるものであり、この意味において「in mente supra mentem」と呼ばれるに相応しいものである。

その意味でこのヘラクレイトスの言葉は、ただ単に、人が自己の自由と計画的理性によって自己自身のありよ



うを決定することができない、むしろ運命的なものに左右される、ということではなくて、より積極的に自己を  
超えるような何かの呼びかけに応じて、自己を従来の自己より自由にし、その開かれた場における新たな自己  
union √ や √ 共感 √ を予期する √ resonantia dialogica √ を更に試みることによって、新しいより本来的な自己  
自身へと脱自的に変貌してゆくよう運命づけられている、という風に解釈できるであろう。

無論のこと、それでも「人は結局のところ自己自身を体験するに過ぎない」と言えるであろう。しかし何らか  
の形で「人とは超克さるべき或るものである」と言われるとき、その超克としての自己超越に際して少くとも自  
己規定においては何かが変容してゆく可能性がある。先に引用したカークの翻訳では、私の自由な選択が私の性  
格に影響を及ぼしそれが私の運命を左右する、というように、エートスは常に √ 私のエートス √ である。しかし、  
私のエートスが私の支配を越えるものであり、むしろその中で何らかの出会いや共感を介して私が新たに私自身  
となってゆく場となるとき、エートスはむしろ私のエートスから √ ひとつのエートスとしての私 √ へと変わりゆ  
くことにならないだろうか。そしてこれは私にとって決して小さな変化ではないと思われる。

即ち、端的に言えば、私は私の特殊な自己を主張するためにではなく、 √ 私の中で何が出来るのか √ を見守  
るためにある。それは、私が言表する命題の背後に伏在する √ res cogitans √ としての √ 私 √ が命題に懸ける  
 √ 私性 √ の重圧を出来る限り √ redlich √ あるいは √ aufrecht √ に排し、 √ Sache √ そのものを自由に浮上させる  
ことである。

このとき、私のエートスにおいて生起することは、所謂 √ 受動 √ と √ 能動 √ の二極対立を越えて、 √ エートス  
としての私 √ の蒙るパトスとしての √ Sache √ の √ Erscheinen √ と言えるであろう。ただしここで留意すべきは、  
 √ 私性 √ の重圧を排しつつ、 √ Phänomenalismus √ によって √ 真なるもの √ を現象させたとしても、そしてそ  
れが √ 真理感覚 √ に叶うものであつても、それがニーチェの文脈における √ 共通感覚 √ は言うまでもなく

何らかの△間主観性∇のトポスに転位するということではない。その意味では、ただ、認識する主体の自己主張性が却けられた限りでの控え目なしかし率直な必然性の承認の下に、ひとつのエートスとしての私において何らかの真なることが生起したに過ぎない。即ち、垂直の方位における△resonantia dialogica∇としての自己開示が幸運にももたらした△direct communion with the inner nature of the things∇のひとつの形象であり、言わば△art of living in the world∇のひとつの結実なのである。

我々がこの文脈において考えるエーティケーとは、従って、エートスの自由な開放と自己超越としての自己開示の存在論上の意味を考察してゆくものであり、そしてその意味における基体性としての人間的主体性のありようを確証してゆくものである。そしてニーチェの思想より汲取りうる現象論的、プシュコロギアもまた、所謂心理的因果関係を究明してゆく心理学、究極的な美そして善へと誘う△魂への氣遣い∇としてのプシュコロギアとは異なつて、かかるエーティケーの上に成り立つ自己認識論であり、目的論的な自己拘束を否定するプシュケーの自己開示としての心象論であるように思われる。プシュケーは、ここでは言わばより上位の基体としてのエートスに帰属しつつ、それ自らは自らの内にアリストテレスの言う折々のパテーマとしての精神的諸現象を内在させるひとつの基体としての主体である。プシュケーが少くとも文法上は人称の主語の背後に控えることが通常であるとしても、心象論の構造としては、言わば△私としての心∇がその内で真理が生起する△心としての私∇のありようを見据えてゆくということになる。

八、ニーチェにおけるプシュコロギア

——〈Selbsterkenntnis〉と〈Mitgefühl〉

このように考えてくると、例えば西田幾多郎が「創造的意志の哲学」<sup>31</sup>と呼び自らもそれに倣おうと考えたように思われるニーチエの思想の、積極的に自己自身を超越してゆこうとするかへの意志、その能動性あるいは創造的主体性を損うのではとの批判も起りうるであろう。しかし、我々の考えるところ、創造的意志の哲学はまさしく、その未来の創造のための自由な空間を開く現象論的エートス論およびプシュケー論としての厳格な自己認識論<sup>32</sup>を抜きにしては成立しえない。この厳格性がそのまま認識の客観的な普遍妥当性を意味するものではないことは既に述べたとおりであるが、言わばそれは何らかの根拠との呼応を求めて自己自身に内向する哲学的探究の自己規律としての「Redlichkeit」であり、その普遍性は不問、かかる自己規律性を以て始めてその認識の行為そのものが既にひとつの「力」<sup>33</sup>として成立するのである。しかも既に言及した如く、言わば開放された自由な場何らか重大な思想が生起するとき、その生起の様態はいわゆる受動・能動の対立を止揚していると言って良いのである。

しかし、何故にニーチエはそれ程にも厳格な、プシュコロギアを言わば現象としての自己自身と他者をテクストとするフィロロギアを必要としたのであろうか。そのことを文献に沿って確かめてみなくてはならない。先ずもって我々はここでニーチエ自身による自己解題の書と言える『この人を見よ』の一節を想起すべきであろう。それは以下の如くである。

「私の著作から比類なきひとりの「Psychologe」が語っているということ、それこそ恐らく良き読者が到達しうる最初の洞察（Insicht）であろう。……中略……根本的に世間全般が一致している諸命題は……中略……私には見当外れの素朴なものに見える。例えば「unegoistisch」と「egoistisch」が対立概念であり……中略……或いは人間は幸福を得んと努力する」とか、或いは「幸福は徳の賜物である」と、また更には「快と不快は相反する」という命題……人類のキルケとしての道徳は、あらゆる「psychologica」を根底に到るまで虚偽化し、

〈vermoralisieren〉として、愛とは何らひUnegoistischesたるべしと云う、あの恐ろしいまじの〈Unsinn〉に於て種として「た」(Warum ich so gute Bücher schreibe 5, SAI, S.1104-5)。

1) の一節に續く言葉〈Man muß fest auf sich sitzen, man muß tapfer auf seinen beiden Beinen stehen〉<sup>28</sup>をもつて、右の引用文を解釈するとすれば、〈psychologica〉——即ちフロストテレスの用語に拠つて翻訳するならば、〈παθητικα ἐν ψυχῇ〉(心という場において生起する事柄、心象)——に目的論的・道徳論的な重圧を与えなうこと、〈Widernatur〉としての虚構や〈unrein〉な仕方による〈heiliger Geist des Lebens〉の冒瀆を犯さないこと、即ち自己自身による自己自身の心のありようをフ、ロロギーの精神をもつてあるがままに他者の解釈の介在なしに見据えることが要求されているのである(註35参照)。それは、やや先取的に言えば、〈Freiheit〉、〈Redlichkeit〉、〈Reinheit〉、〈Wirkllichkeit〉、〈Gesundheit〉、〈Tiefe〉を喪失するほどのなう、〈Sinn des Lebens〉<sup>27</sup>を採照せんとなすべし、〈psychologische Optik〉としてフ、ロロギーの〈還元〉への実存的な要求に他ならなう。

「真理とはある種の生物がそれなくしては生きることのできなう誤謬である」(WM 493)と云われるように人は前述した自己保存の要求としての、真実感覚によって人生の意味を求め、無意味であることに耐えられなう。それ故に「*πύραξ*」<sup>29</sup>と云う心、〈Du sollst...〉の処方としての命題を書込む、die geistlichen Ärzte〉即ち、die sogenannten Seelsorger〉(AM 1, 243)が——無論それは人の魂への〈Fürsorge〉(ibid. 242)をなす唯一神の通訳者としての人生の解釈者、意味賦与者であるが——介在してきたのである。人は自ら〈auf sich sitzen〉する程の〈Tapferkeit〉を有していなうから「*πύραξ*」かかる、〈Seelsorger〉を必要としてきたのである。しかしながら、かかる介在者の賦与する意味が結局は人生を拘束する、〈Unsinn〉であることに気づいたとしたり、自らが、〈Seelen-Erräter〉(JGB 269)としての、〈Psychologe〉になる、<sup>30</sup>とがひとつの可能性

として開けるのである。ただし、それは美德に対して悪徳 (Laster) (EH, op. cit.) を命題に対して反命題を立てて終ることを意味するのではない。我々が敢えて「還元」と言うのは、「Du sollst」の命題の否定としての自己解放、心の「Reinheit」としての「Freiheit」を自己自身に取戻すことを意味する。それはより穏やかに言えば、「我々は（我々の心を深く揺り動かす）感情に覆われてしまわないように「den Geist der Wissenschaft」を喚起しなくてはならない。それこそは我々を幾分なりとも冷ややかにまた懐疑的にし、とりわけ究極の決定的な真理への信仰の熱き流れを冷却化する」(AM 1, 244) ということになる。しかし、それはただ単に科学的精神による客観性の確立あるいは「結果から原因への迅速な推論」(ibid. 243) を意味するわけではない。例えば「den Glauben an einem Gott und seine Fürsorge」(ibid. 242) を棄却するとき、そして人々が新しい教育の可能性を持ち堪えようとするとき、「第一に、どれ程のエネルギーが継承されているか、第二に、如何なるものによって更に新しいエネルギーが燃焼させられるのか、第三に、如何にして個人が、不安に曝されその固有性を破砕されることなしに、かの過剰な迄の多様な文化の要求に適応させられることができるか」(ibid.) ということが問題となる。即ち、「Perspektivismus」の文脈で言えば、「おおよそ「Erkenntnis」なる言葉が意味を有する限りにおいて、世界は「erkennbar」である。が、世界は他様にも「deutbar」である、即ち世界は自らの背後に唯ひとつの意味をのみ有しているのではなくむしろ無数の意味を有している」(WM 481) という論理上の帰結が生じたとき、かかる「Unendliche Ausdehnbarkeit der Welt」(WM 600) を持ち堪える精神のエネルギーが要求されることになる。即ち「統一性（一元主義）は inertia の欲する処であり、解釈 (Deutung) の多数性こそが力の徴である。世界からその我々を不安にさせる謎めいた性格を否認し去ってはならない」(ibid.) とする決断が要求されることになる。それは言わば個人が如何なる力をもって「Kontrapunkt der privaten und öffentlichen Kultur」(AM 1, 242) を生抜くかということに他ならぬ。

全ての人間がそこへ帰依しうる唯一の命題や共有された命題を否認することは、各々の固有な文化を創造するための自由を獲得することではあるが、謎めいた「世界」 $\vee$ という地平で個と個が相互否定の関係に立ちつこの世界に共属するという不安をむしろ進んで引受けるというパラドクスを喚起する。ニーチェは既に述べたように、「 $\wedge$  Philosoph $\vee$ 」 $\wedge$  Wissenschaftler $\vee$ を藝術家や聖者と共に人間の個の実存の三形式のひとつに数えたが、<sup>40</sup>その「 $\wedge$  Philosoph $\vee$ 」について次のように述べている。「哲学する者とは、常に常ならざることを体験し、見、聞き、訝しみ、希望し、夢想する人間である。彼は自らの思想によって、外から上からそして下から、まさしく彼に固有な出来ごとによって落雷による如く撃たれる。……中略……哲学する者は、屢々自己自身より遁送し、屢々自らを怖れるが——しかし、二度と再び「 $\wedge$ 自己自身へ」と還帰する $\vee$ ことを忌避するには、余りにも好奇心に充ちている存在である」(JGB 292)。

常ならぬこと(auserordentliche Dinge)を体験するということは習慣より離脱して開かれた自由の地平において自己自身の可能性を享受することではあるが、離脱としての自由が必然的である程、存在の地平としての自由はむしろ避けることの出来ない実存の重みを伴って現出する。自由の地平における新しい自己の経験は単に未知のことであるのみならず眩暈や嘔吐や畏怖<sup>41</sup>をももたらしうるものである。そして人はもはや習気の内なる甘やかな自由へ帰ることを許されない。

「 $\wedge$ 自己自身に還帰すること $\vee$ 」(zu sich zu kommen)は「 $\wedge$ 自己自身を知ること $\vee$ 」のひとつの実存的形式である。「 $\wedge$ 自己自身を知れ $\vee$ 」とはソクラテスに先行するギリシア哲学の最も重要な命法のひとつであり、ソクラテス自身にとっても生涯の課題であったが、そのソクラテスにおいて、哲学とは、「 $\wedge$  λογισμός ἀρείας $\vee$ 」(根拠への推論)(Memo 98a4)であると同時に「 $\wedge$  ἐν τῇ μέλει τῆς ψυχῆς $\vee$ 」(魂への気遣い)或いは「 $\wedge$ 自己自身への気遣い $\vee$ 」<sup>42</sup>であった。

△metaphysica△は、従つて、△psychologia△を抜きにしては語れず、アウグスティヌス流に言うならば、△私  
の心において私自身を超出すること△が△metaphysica△の形であつたと言うことができる。この△自己自身を  
知れ△をニーチェは△Perspektivismus△の文脈において次のように解釈している。

「△Erkenne dich selbst△は△die ganze Wissenschaft△である。——全ての事物の認識の終局において初  
めて人は自分自身を認識したことになるであろう。と云うのも事物は単に人間の限界に過ぎないのであるから」  
(MR 48)。人が事物を把握するのは自己自身との関係( Beziehung )においてであり、意味は全て、たとえそ  
れが科学上のものであろうとも、△関係の意味△( Beziungungs-Sinn )に過ぎない。換言すれば、人は自らの心  
の△Perspektive△としてのみ事物を把握しうるのであり、かかる△Perspektive△としての事物を相関者とし  
て或いは媒介者としてのみ自己自身と出会うことができる。そして、人が自らの知的良心をもって自己自身を誠  
実に観察し、実存の力の及ぶ限りにおいて自己自身の△Perspektive△として自己自身を把握しかつ体験しつづ  
△本来あるところのものになる△ことを願うとき、<sup>46</sup>即ち、キルケゴール的に言えば、精神が自己自身との緊張関  
係を保ちつづ自己となるとき、その良心の誠実さと厳格さによって、「(生命としての)精神は自己自身に切りこん  
でゆく生命」<sup>44</sup>となりうるのである。

しかし、誰が措定したかは知らず、自己自身の根拠へと本来の自己を探してゆくかかる垂直的方位のディアロ  
ゴスのプシュコロギアにおいて、自己のプシュケアーはそして自己は果して如何なるものとなり如何なるトポス  
に立ちうるのか。そしてまた同様に自己探求の道を歩く他者と如何なる水平的関係を保ちうるのか。果して「各  
各の魂には各々別の世界が属する」<sup>48</sup>ということになる他はないのか。

その間は暫く措いて、プシュコロギアーは、脱自的実存としてのこの私のプシュケアーの実相を内向しつづ敵密に  
読みとるフィロロギアであり、自らの良心によって自らを探究する自己が如何なる自己に出会うとしても敢え





を傷つけ、その嘔吐を更に耐え難くするということであろう。その意味で、非情とはむしろその苦惱の深み、*Infelicität* を敬して遠ざかることであり、*Reinlichkeit* についての異なる *Sinn* と *Grad*、*der höchste Instinkt der Reinlichkeit* は本来的に人を *Einsamkeit* と導くが故に、それを敬えて共有しようとはしないといふのである (*ibid.* 271)。

## 九、*Mitleid* と *Mitgefühl*

この二つ、*Mitleid* は *Mitleid* を却ける *Pathos der Distanz* とも言うべき *Härte* と *Heiterkeit* を *Seelen-Erreiter* (魂の洞察者) と *der Wissende des Herzens* (心の何たるかを知る者) が有すべきであるとしつつ、「大いなる誇り高き *Gelassenheit* (従容、放下) をもって生きよ、常に *jenseits* にあれ」と始まる断章の中で、「*Mut* < *Einsicht* < *Mitgefühl* < *Einsamkeit* の四つの徳の主であれ」と語らる (*ibid.* 284)。

この四つの *Tugend* の内、*Mut* は *Heiterkeit* をもたらすという意味でそれよりは上位の徳と考えられるし、*Einsicht* は *Nische* の微妙な *Reinheit* までも見通す力として必須であることは既に引用した箇所からも明らかであり、また、「*Einsamkeit* (独居) は *Reinlichkeit* の崇高な衝動 (*Hang und Drang*) とこのひとつの徳である」(*ibid.*) と言われているから、この三つの徳については *Nische* の *ヘーテイ* ケーとして問題がないように思われる。しかし、既に本稿二章においても言及した *Mitgefühl* (さしあたり共感と訳出) についてはどうであらうか。この *Mitgefühl* とは或いは全く相反する極に位置するものであるということは、例えば次の文章からも推し測れるのである。

「全ての深い思想家は、誤解されることよりもむしろ理解されることを怖れる。誤解によって傷つけられるのは多分その虚栄であるが、理解によって傷つくのはその心」(Herz) (心)であり、Mitgefühlである」(ibid. 290)と言われるとき、このMitgefühlが「der Wissende des Herzens」の徳であり、卓越した心やその感性によつてのみ為しうることであることは明らかである。それではこのMitgefühlは、先に言及した『人間的な』第一部三三における「人間の意識の総体を自らの内に把握しこれを感じ取る」Mitgefühlと果してどのように関わるのであろうか。そしてそれが「人間の一般的な生と苦悩」にいつてのものであるとしたら、かかるMitgefühlは「Reinlichkeit」の極みとしての同情を拒否する「Einsamkeit」とどのように折合うのであろうか。と言つても、同書四四四における「Mitgefühl」は、「M. für alles Leidende」(WM 957)として、「Freunde der Einsamkeit」としての「自由なる精神」が却けて止まぬものだからである。この箇処のみならず、「Mitgefühl」を「mitfühlen」が否定されてゐる例は幾つか見出せる。加えて、「Reinlichkeit」の崇高な形式としての「Einsamkeit」を徳とする精神は、共同性へと傾斜する心の末を次のように描いてゐる。

「人間と人間との接触到際して、ゲゼレンシャフトにおいて、事態は避けがたく unreinlich な方向へと推移してゆくことを、純粹さの崇高な志向と衝動は看破してゐる。あらゆる Gemeinschaft は如何ようにしてか何処でいひかは「gemein」になる」(JGB 284)。即ち、「我々の思想自体が意識の性格によつて——その内に支配してゐる「Genius der Gattung」によつて——言ひば多数化され、Herden - Perspektive」に翻訳し返される」(FW 354)のである。その意味で「我々の意識しうる世界は……中略……eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt である」(ibid.)。かくして如何に我々の行動が「persönlich」であり「einzig」であり「unbegrenzt - individuell」であるか (ibid.) と確信するところでも、「意識は本来 Individual - Existenz に属するものではなくむしろ人間の内在的 Gemeinschafts - und Herden - Natur に属する」(ibid.) と結論されることになる。

しかしもしかかる共同性が本来的であるのであれば、何故にニーチェは敢えて、 $\wedge$ Mitleid $\vee$ とほぼ同義に用いられてゐる $\wedge$ Mitgefühl $\vee$ を $\wedge$ Einsamkeit $\vee$ と同じ方位を有するひとつの徳として立てるのであるうか。

『善悪の彼岸』とほぼ同時期(八六〇七年)に書かれた遺稿にも、「今や群衆を個人と見做し個々の人間よりは群衆により高次の位置を与えようと試みている——最も深い誤解!! 同様に群衆化するもの、Mitgefühlを我々の本性のより価値高い側面として性格づけようとしている!」(WM 766)とある。 $\wedge$ Individual-Existenz $\vee$ を彼我ともに保つことができるか。かかる関係の裡に共同の徳としての $\wedge$ Mitleid $\vee$ に反立する個の徳としての $\wedge$ Mitgefühl $\vee$ が如何にして成立しうるのであろうか。そもそも $\wedge$ 個人 $\vee$ とは何かについて次の遺稿を引用しておこう。

$\wedge$ Das Individuum ist etwas ganz Neues und Neuschaffendes, etwas Absolutes, alle Handlungen ganz sein Eigen. ……er auch die überlieferten Worte sich ganz individuell deuten muß. Die Auslegung der Formel ist mindestens persönlich, wenn er auch keine Formel schafft: als Ausleger ist er immer noch schaffend. $\vee$ (WM 767)(イタリックは原文に従う)。

個人とは私の責任において常に新たに生の意味を解釈してゆくものであり、その行為は他に依存することのないものである。それ故に、未来の哲学者によつて、 $\wedge$ Mein Urteil ist mein Urteil: dazu hat nicht leicht auch ein anderer das Recht $\vee$ (JGB 43)と云われたのである。「共有されうるものは常に価値の少ないものでしかない」(ibid.)のであれば、 $\wedge$ 共感 $\vee$ のトポスにおいて何らかの判断や評価としての命題が共有される形は考えられない(も)ともそれは前引用文中の nicht leicht が修辭的意味以上の何かを示唆するものではないと解するからであるが)。そもそもニーチェにおいては、先にも $\wedge$ Genius der Gattung $\vee$ (EW 354)の支配に触れたが、その思想の初期より、言葉(記号)の同一性が $\wedge$ dieselbe Gattung innerer Erlebnisse $\vee$ (JGB 268)に置換

されることの危険性が説かれていたし、更には「種の同一性」そのものの措定、体験（Erfahrung）を共通のもの（gemein）とするには、断章二八四でも言われていたように「ins Gemeine」の「progressus in simile」であつた（*ibid.*）。

従つて、共感——何かあることを共通のこととして感ずること——のトポスは、この深淺を問はず個の徳としては、ない、としなくてはならないであらう。仮にそれが極めて動的な意味で、即ち「トマ」を志向することなく「誇り」へと「趣味」をもつて、「die großen Dinge」の「die Abgründe」の「die Zartenheiten und Schauder」を求めてゆく「die Großen」の「die Tiefen」の「die Feinen」呼ばれるに相応しい人が、各々の道を辿りつて到達すべき可能態としての普遍的な「Wahrheit」であるとしてもよい（*cf. ibid.* 43）。その意味で、この断章における複数形は、単なる修辭的表現であつて、解釈の一元性（*cf. WM* 600, 481, 580 etc.）を拒んでゐるのも思ふのである。

もし、「二人の人間を最も深く分つものが相互に異なる」の「Sinn und Grad der Reinlichkeit」である（*JGB* 271）であるならば、そして「Sinn」よりも更に深い人間の実存の本質的な力が高次の普遍的な位相に想定されているのではないとしたら、「Sinn」のひとつの有力な形としての「Gefühl」が互いに異なる感性を有する者の間における共通の即ち同一の真理に関わる「Mitgefühl」に成るべくもなす。

しかし、それにも拘わらず、「Einsamkeit」の軌を一にする「Mitgefühl」がひとつの徳として人の有すべき器量として有意義であるとしたら、そしてしかもそれが「全ての悩める者への共感」（*ibid.* 44）でないとしたら、先づ以つてそれはあらゆる苦悩のその各々の苦悩への水平的同調としての同情ではなく、人間が人間として、その偉大な典型さえもが、逃れることのできぬ運命的な「großes Leiden」（大なる受難）（*JGB* 225, 20, *SA II*, S. 345）を「個的な実存」としてその思惟の「Reinlichkeit」の「Phantasie」の力とをもつて恰も

へ自己自身を超出しつゝ思惟するにや(über sich hinaus denken) (AM 1, 33) である。へ Einsamkeit と軌を一にするへ Mitgefühl für das allgemeine Leben und Leiden はそのように解されて然るべきであろう。従つてかかる意味におらつてへ Mitleid を言ふとするは「我々(gestaltende Kräfte)へ Künstler-Gewissen を自覚する者)の Mitleiden とは、より高くより遠く見る Mitleiden である」(JGB 225) とらふことになる。それ故にまた「我々はむしろ苦悩がかつてなかつた程により高く悪しくあることを願う」とさえ言われている。

右の如きへ Mitleiden へは、そのままへ Mitfühlen へに置換することができるが、創造的な力、魂の深みや大いさ、あるいは藝術家的良心を忘却し、苦悩することのそしてこれを引受けつつ克服してゆくことの実存的意味を解しえない者に、へ Geschöpf im Menschen へに向かつてのみ通用する通常の同情とは逆のへ umgekehrtes Mitleid であり、へ Mitleid gegen Mitleid へでもつて (ibid.)、同化する相手をもたない異化としてのへ 反同情 への形式なのである。

しかしながら、他者は無論のこと自己自身をも超克してゆくこのへ 反同情 へとしてのへ 共感 へは或いはより深い根源的な位相における人間的生の意味あるいはその受難という事実についての普遍的な共感として成立しうるのであろうか。ニーチェにおいてそれは求められているようにも見える。が、それは直ちに反転する。それが、自由な精神の純粹さ、所与の事実や現象を超出してより本質的な相を見通してゆく個の実存の想像力の、一言で言えば極めて精妙なそして純粹な感性の証しなのである (cf. JGB 271)。

如何なる命題も、結局のとらう、先に述べたように、へ Individuum als Ausleger und Neuschaffendes へに於つてへ Individuell へにへ deuten へされて始めて、そのへ Sim への射程におらつて、即ちそのへ Perspektive へにおいて始めてへ real へとなるのみである。従つて、卓越した感性が自らの到達しうる限りにおいて為しうる人間的なものへの共感としての真理の把握は、自己自身の人間としての深みへの勇氣をもつた自己還帰 (zu sich zu

kommen) (*ibid.* 292) としてのみ、その限りでの自己認識としてのみ成立する。

△共感▽はかくして△反同情▽あるいは△超同情▽として自己へ回帰する魂の△itinerarium mentis in terminum mentis ipsius▽の一頁に過ぎない。そしてヘラクレイトスの語るように、「人は如何ように彷徨しつつ探求しようとも、自己自身のプシキケーの涯を見出すことができない」(DK B 45)と言われる程に、「プシキケーは深いロゴスを有してゐる」(*ibid.*)し、しかも、「プシキケーのロゴスは常に自己自身を深めてゆく」(*ibid.* B 115)のであるから、△itinerarium▽は遂に書終えられることがなす。

ニーチェがヘラクレイトスの△εἰς ἑνοχάλῃν εἴθεον▽ (*ibid.* B 101)を絶えず念頭に置いていたことは、△Mich selbst suchte und erforschte ich▽と強調して訳出していたことからも間違いないことであり、それがニーチェのプシキコロギアの中核を形成しているのである。かかるプシキコロギアにおいて、如何に人間一般の根源的な受難がひとつの真理として語り出されようとも、それは「畢竟自己自身を体験しつつ生きるにすぎなす」(Za, *Der Wanderer*, SAT, S. 403)人間の自己実現の形としての△共感▽である。ただヘラクレイトスにおいては、私のロゴスと世界のロゴスの存在論上の対立があることは心に留めておかななくてはならないが。

△共感▽はこのような意味において、自己と自己自身との動的な関わりの中に開けてくる人間的なるものへの思い遣りであるともいうことができる。ここにソクラテスの言葉を再び援用すれば、それがニーチェ的形而上学の△εἰς ἐπέλευσιν φυχῆς▽に他ならぬ。

さてかかるプシキケーへのエピメレイアとしてのひとつの△共感▽が到達する命題に対して、それをひとつの△苦悩▽の現実として、これに同情(共苦)しようとする同調的共感もあるに違いない。むしろかかる共感の形が一般的であるからである。しかし、かかる水平的呼応としての同調的共感、その認識の深さは不知、二つの世

界の壁に阻まれる。もし「各々の魂にはそれぞれ異なる世界が属し」、各々の魂にとって「外なるものは存在せぬ」(Za, *Der Genesende* 2, SAT, S. 463)とするならば、同調せんとする精神は他者の壁にとよりより、より本質的には自らの壁に阻まれる。即ち言わば外に立てられた命題は、私がこれに同調して共鳴し安心立命することを許されないという意味での私に対する否定的命題であり、言わば私が私自身に還帰してこれを私の責任において、あらためて「individuell zu deuten」をなすという意味において発言者に対する否定的命題となる。従って、自己認識としての共感の語り出す真理への同情的共感<sup>6</sup>は反感<sup>7</sup>によって自己自身を回復し自己自身の「プロキアー」における共感への道をとることになる。その意味で、我々は『善悪の彼岸』二八四の「Für und Wider」<sup>8</sup>とも連関させつつ、キルケゴールの『不安の概念』における「ethische Spannung」を併<sup>9</sup>た「共感的反感」<sup>10</sup>として「反感的共感」の別のひとつの形をここに見ることが出来る。従ってかかる自己還帰としての「反感」の契機を欠いた「理解」は、「jeder tiefe Denker」の「Herz」を「Mitgefühl」を傷つけることになるのである( JGB 290)。これらの思想家は、「das gefällt mir, das nehme ich zu eigen und will ich schützen und gegen jedermann verteidigen」(ibid. 293)と「言うに違いないからである」。

ただここで留意しておくなくてはならないことは、かかる思想家は、沈黙する者ではなくツァラトゥストラのように他者に人間への愛を有するが故に語りかける者であり、<sup>11</sup>「誘惑者」である( cf. JGB 42)。常の誘惑との違いは、その誘惑が誘惑者自身に対する「反感」<sup>12</sup>としての自己還帰へと誘うことにある。

ところで前述した如くニーチェは、「Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits」に始まる『善悪の彼岸』二八四の中で、かかる「Gelassenheit」を保つための四つの「悪徳」としての徳として「Mut」<sup>13</sup>、「Einsicht」<sup>14</sup>、「Mitgefühl」<sup>15</sup>、「Einsamkeit」<sup>16</sup>を挙げているが、私はこの四つを数がプラトンが『国家』で言及したポリスにおける四つの徳、キリスト教世界の中で対神徳( fides, spes, amor )に<sup>17</sup>対し「要徳」と

呼ばれた四徳を念頭に置いたものであり、 $\wedge$  jenes spitzbüßische und heitere Laster  $\vee$ はそれを個人、の善悪の彼岸における道徳として $\wedge$  ironisieren  $\vee$ したものと推察してゐる。 $\wedge$  Mut  $\vee$ は $\wedge$  Heiterkeit  $\vee$ をもつて $\wedge$  Parthos der Distanz  $\vee$ を保つ個、的な $\wedge$  äußere  $\vee$ であり、 $\wedge$  Einsicht  $\vee$ は自己、の $\wedge$  Perspektive  $\vee$ の内に生の意味を讀取る $\wedge$  äußere  $\vee$ であり、また $\wedge$  Einsamkeit  $\vee$ は自らの $\wedge$  Reinlichkeit  $\vee$ に従う限りに於いて自己自身に相應しい涯分を弁える $\wedge$  äußere  $\vee$ である。そして $\wedge$  Mitgefühl  $\vee$ があたかも個としての自己自身を超出するかの如くして人間の一般的な生と苦悩のありようを全体として、思惟し、うる力、そしてかかる全体としての人間的なるものへの思い遣りから、各々異なった実存の方位と力を有する諸個人の非統一的、全体的共存の場の中に、自己自身を位置づける力、でありうるとしたら、この個人道徳はポリスの民をその統一的、共同体の中に各々に相應しく秩序づける $\wedge$  δειρακοσύνη  $\vee$ と、言わば配分の徳として、通ずるものがある。

総じて、運命を従容として肯定するために必須の四徳は、人間のプシケを拡大化した形として想定されたポリスという統一的調和的共同体の秩序を実現させうる倫理上の徳、同時にそれは縮小されたポリスとしてのプシケの幸福を達成する倫理上の徳であるが、この共同体の論理に基く四徳に対応する反共同体の論理による個人道徳と考えることができる。パーゼル大学時代における講義録にはプラトン研究があり、プラトンは徹底して倫理学者と見做されているが、ニーチェが徳について語るときその対極のひとつは疑いもなくプラトンの徳論であったということが出来る。例えば、このプラトンのな共同体の倫理が究極の目的因として善を措定し、かかる善を形相因として、共同体的人間を陶冶し統一的秩序を形成してゆこうとするのに対して、ニーチェの言う四徳は、世界とその内に住む人間を目的論的な志向から解放し、その解放のもたらす無目的な無規定の自由を人間的生の根源的な受難として捉え、それを敢えて一個の実存が本来の自己自身となるべく引受けるプシケの力なのである（註46参照）。前者の倫理が、究極には善と美を知り共同体の人々にも伝え自らもそれに従う、言わ



ば他者と自己の魂への気遣いをもってポリスに統一的秩序をもたらしことを目的とするポリスの守護者の倫理であるとするれば、後者の道徳は、むしろ共同体における水平的な次元における共感と反感の交錯の裡に、言わば倫理的なエートトスの緊張をもって、敢えて共同体に自己の位置を求めない自己自身の守護者としての個の実存の論理である。一言で言えば、それは〈Erlösung vom Leiden〉を個の論理で実現しようとするプシコロギアと共同体の論理によるそれとの対立である。更に言えば〈Mitleid〉と〈Mitleid〉の対立である。

## 十、根拠との呼応としての共感

### 〈fröhliche Wissenschaft〉のエーティケー

〈Mitleid〉は共同体の倫理として、そのことの可能性を不問、自己を他者化し他者を自己化するという同一化の形式をもつ共苦の体験である。それ故にこそプラトンはとりわけ共同体の力を低下させる次元におけるとりわけ文藝音楽に関わる〈εὐπαιδεία〉を恐れたと言うことができる。しかしその一方で、プラトンは高次のパトスへの接近を徹底して共同体の論理によって考えざるを得なかったから、その限りでの高次の〈Mitleid〉を全体として否認した訳ではない。これに対してニーチェは〈Mitleid〉を、個人がその純粹な感性によって〈Das gefällt mir〉と主張することを妨げる〈neueste Art des schlechten Geschmacks〉(JGB 283)と決めている。ただし、〈Mitleid〉は人が何らかの共同体的倫理的関係に帰属している限り容易には超克することができないものであり、従ってニーチェは個としてのプシキケーの有すべき四つの徳についてこれを〈gegen Mitleid〉の形式によって語らねばならなかったのである。自らの趣味を愛し自らの個の実存を試みる自由な精神が、その孤立の不安の故に、ともすれば抗し難くなる共同体の美德としての同情、この同情はその背景に

苦痛に対する病的な過敏性と苦悩に対する公式化された礼拝を有するのであるが、かかる力をもつ同情の同化への誘惑に対して距離のバトスを堅持するための護符として身につけるべきものとされているのが、四徳を以て始めて可能となる「gai saber」(fröhliche Wissenschaft)であつた(ibid.)。目的論的世界解釈の虚構性を見据える良心のフシッコロギアー、その限りでの「自己解釈」は、前述したとおり自らの認知した無目的性の故に絶えず虚無の重圧を受け続ける(cf. AM 1, 34)。従つて「Interpreten unserer Ergebnisse」(体験の解釈者)としては、まさしくその自己の「体験」を「eine Gewissenssache der Erkenntnis」(認識上の良心事)として、ひたすら「Redlichkeit」を守り、出来る限り「Vernunft」を明晰にして「Dinge, welche wider die Vernunft sind」を却け、「あらゆる感覚の欺きに対して」抵抗を試み、また「幻想的なものの拒絶において」勇氣をもつて立向かわなくてはならない(FW 319)。

かかる「自己の体験の解釈」をニーチェの言葉を時制上の変更を加えて敢えてその言葉として定式化するとすれば「Was erlebe ich eigentlich? Was geht in mir und um mich vor?」(cf. ibid.)或は「Wie entsteht es da?」(ibid. 335)と云うことになる。かような問を虚無の重圧に耐えつつ持続してゆくと云うことはこれも変更を加えて定式化すると「unsern Erlebnissen so streng ins Auge zu sehen」(ibid. 319)「イタリックは筆者」ということになる。従つて、「自己解放」としてのフシッコロギアーは、方法的には「Phä-nomenalismus」に基き、ヘートス上は「Psychologie des Gewissens」と云う語も示すとおり「Gewissenssache」たる性格を喪つたことなる「strenge Wissenschaft」となる。

「strenge Wissenschaft」と云うことの認識論上およびヘートス論上の契機を有するこの概念は、異論は予想されるが、ニーチェその人の用語法ではないにせよ、以上の文脈からそれ程無理なく導出できると考えられる。しかし、何故にかかる意味契機を有する徹底した「strenge Wissenschaft」としてのフシッコロギアーが、

△fröhliche Wissenschaft▽として成立しようのであろうか。

右の問に対するひとつのありうべき答は、エートスの根源的な指向に拠る内発的志向としての自己肯定が嚴格な△eine Gewissenssache der Erkenntnis▽としての自己否定的体験をも包越した△fröhliche Wissenschaft▽を成立せしめる、ということである。例えば、△Wir selber wollen unsre Experimente und Versuchs-Tiere sein▽（我々は自ら我々の実験となり実験動物とならう）、（*zeid.*）という言葉に、少くとも何らかの自己肯定の明かい響きを聞きとることができるのであるまいか。ただしかかる自己肯定の声がそのまま△Gelassenheit▽あるいは△バイス・バイゾン▽の無垢な△Spiel▽また△amor fati▽へと直結する訳ではない。『ツァラトゥストラ』の示唆するように、自己否定の道もまた深く、更に△Untergang▽を幾たびとなく経験することを介して、自己肯定の視野（*Perspektive*）も一層広く開け、実存を支える力（*Kraft*）もまた増大するのである。

少くとも、たとえ不完全なものであれ四つの徳の力をもって嚴格な知的良心や誠実さや直しさを志向している限り、そこには何程か謎めいた自己自身の存在への応答の自負があり、自己発見の更には自己実現の悦びが生じていると思われる。その意味で、△strenge Wissenschaft▽としてのプシュコロギアーは、自己自身へ内向しつつ自己の存在への応答を試みつつ未来を志向する△fröhliche Wissenschaft▽なのである。

しかしながら、人間的エートスは個としての自由を保ちつつもそれ自身の内に全き自己原因性を有している訳ではない。プシュケーあるいはエートスはヘラクレイトスやプラトンが語る文脈においては自己内在的かつ超越的である。かかるプシュケーやエートスの内在的超越性に拠って、各々の相関者（神）の超越性や実体性を異にしつつも、△呼応の形而上学▽としてのプシュコロギアーが成立している。アウグステイヌスにおいてもその構造は同様である。そして、プラトニズムを攻撃し、△理性に反することへの渴望▽（*FW 319*）として顕われる奇蹟や再生の体験、更には天使の声を聴くというようなことを△理性▽に拠って批判するニーチェにおいてさ

えも、△呼応の形而上学▽としてのプシュコロギアが成立していると言えるのである。

その△Perspektivismus▽の思想は、内的な力の昂揚によって自己自身を積極的に△贈与▽し、言わば世界を△自己化▽してゆく創造的実存の思想であると言えるが、<sup>35</sup>他方、かかる実存の自己肯定に關わる△永劫回帰▽の思想は、その創造的方位とは全く逆の言わば主観性を放棄する方位において、△Inspiration▽或いは△Orfenbarung▽として成立している。一個の実存におけるこの△贈与▽と△受容▽、△能動▽と△受動▽という相反する方位は、<sup>36</sup>ニーチェの初期より後期に到るまで屢々見出されるが、それは一見△神の死▽を告知し人がむしろ神となることを説いた人における矛盾のようでもある。

しかし、右に述べた相反する方位は、同一次元における反立ではなく、我々の言うところの△呼応の形而上学▽の局相として解釈できる。と言うのも、例えば『悲劇の誕生』第五章について既に言及したように、いわゆる叙情詩人は△ディオニッソスの藝術家▽として「ディオニッソス的なプロセスにおいてすでにその主観性を放棄してしまっている」のであり、その限りにおいて△Herz der Welt▽（世界の心）と一体となっている（SAI, S. 37）。更によえば「叙情詩人の△自己▽は存在の深淵から響いてくる」（ibid.）ものであり、そして、その△自己▽とは「およそ真に存在する永遠にして事物の根拠に想う唯一の自己性（Ichheit）であり、叙情的天才はかかる自己性の写しを介して事物の根拠にまで透徹する」（S. 38）（傍点筆者）と言われている。即ち、自己は自己性としての自己との關係に立つが、かかる自己性は一個の主体を包越する存在の深淵（Abgrund）あるいは事物の根拠（Grund）に宿るものであり、叙情詩人は言わば自己自身への下降的、内向を介して自らの根拠との△呼応▽の關係に立つのである。

無論この時期においては、△Perspektivismus▽は明らかに顕在化しているとは言えないであろう。しかし、△Perspektivismus▽が明確な形をとって現われる『ツァラトゥストラ』において、一方で、大地に意味を与え

価値を定立し、世界を創造すべし、とされながら、他方で、愛と認識あるいは精神と徳とをもって大地に、忠実となり、大地に奉仕すべきことが語られているのである（註54参照）。既に指摘したように、大地、世界、生、身体は個性性を越えて相互置換可能なより根源的なものとして語られており、ツァラトゥストラは自らを八生の代弁者（S. 462）と称しつつ、現実の世界より一層深い世界の（die Mitternachts-Seele）（S. 555）との呼応を試みてゐる。

「深き夜は何を語りかけるのか」（S. 554）という問は、単なる比喩ではなく、自己性の深淵より響いてくる声を、（feine Ohren）（ibid.）を以て、注意深く率直に聞き取るうとする応答の精神から発せられた、と考えることができよう。そしてそう問わしめてゐる者、そのように呼びかけてゐる者を、ニーチェは『善悪の彼岸』において（das Genie des Herzens）（心に訴える天才）と呼んでゐる、と考へて良いのではないだろうか。

同書二九五において（das Genie des Herzens）と呼ばれてゐる者は（誘惑する神）としてのディオニッソスであり、ここには処女作『悲劇の誕生』がディオニッソスに捧げられた最後の犠牲であることが暗示されている。誘惑者ディオニッソスは、その（was er ist）を顕わにすることなく、その声をあらゆる（Seele）の（Unterwelt）にまで届かせて、人間の（Gewissen）を誘ひ出すことによつて己れを示す神である。

この神の（呼びかけ）は、（Inspiration）や（Offenbarung）の場合に似て、人の（Gewissen）がそれに従つてゐるを得ない（Zwang）の力を有しており、人はこれに従つて、（愈々内的に愈々底深く）（immer innerlicher und grundlicher）その呼びかけに（応じてゆく）。ディオニッソスの（Genie des Herzens）は、「言葉多くして自らに頼る者を沈黙せしめた傾聴すること」（horchen）を教える」（傍点筆者）。ただし、このディオニッソスとの（呼応）としてもし差支えなければニーチェの言う意味での（共感）の關係においては、（啓示）の場合のようにただ何か積極的なものを（受ける）という事態が成立している訳ではない。比喩的に言えば、誘惑

者ディオニュッスは、『ツアラトゥストラ』で屢々語られる心の奥底の深い夜に潜んで、常に呼びかけている神である。この神との〈呼応〉の關係がもたらすものは、一言で言えはば〈豊かさ〉である。しかし、それは何か善きものを与えられるという意味ではなく、心が新しくなれその安定を奪われることにおいて、名の知れぬ希望に充たされることであり、新しき〈Willen und Strömen〉をこつて〈Unwillen und Zurückströmen〉の動的な相反する方位の交錯に身を委ねさせられることである。

心の奥底で誘うディオニュッスは〈philosophieren〉して〈auf eine übermenschliche und neue Weise〉即ち〈auf Unkosten aller ernstest Dinge〉(あらゆる嚴肅なものを代償として)と云う仕方であつて、笑ふことを知る神であり(JGB 294)その人間への愛によつて、人間をより一層〈stärker, böser und tiefer; auch schöner〉に誘うように沈思する神である。ディオニュッスはその秘儀において上の如く語つたとニーチェは記している。そしてこの神は人間について、〈der Mensch ist mir ein angenehmes, tapferes, erfinderrisches Tier, das auf Erden nicht seinesgleichen hat, es findet sich in allen Labyrinthen noch zurecht〉と云はれる(『ibid. 295』(イタリックは筆者))。

『善悪の彼岸』二九五には、自己のプシケの深みに内向しその徳をもって自己自身を見出そうとする自由な精神と、その深みより良心へ呼びかけ応答を命ずるディオニュッスとの對話が録されている。ニーチェ自身が述べているように、我々はここにおいてこの神の实体について問うことも、またここに新しいシムトスを認めることもしない。この断章の中には、読者に向けた「君たちは今日心から神と神々を信じてはいない」という言葉があるが、それは言うまでもなく伝統的な神学や形而上学あるいはそれと同様の新しい神学を立てることを意味する訳ではない。〈Offenbarung〉の場合においてもただ〈man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt〉(EH, Za 3, SA II, S. 1131)と記されてゐるやうに、大切なことは、呼応のプシケロギアにおつて〈man-

cherlei Heimliches, Neues, Fremdes, Wunderliches, Unheimliches (JGB 295) と出会い、デオニョニョの語るように、人間が自らを超越しつつ、へより強く、より悪しく、より深く、そしてなお、より美しく (ibid.) 変貌してゆくことである。

自己の心とエートスを自由にし、「事物を定立するもののみが実在している」(WM 569) とする狭量な主観主義を超越する、あたかも自己を越える自己性あるいは事物の根拠との呼応のその限りにおける共感のプシコロギアは、その呼応ないし共感がある意味で根拠への同化あるいは模倣の形をとることに於いて、根拠の実体やその存在論的位相あるいはロコス性などに関する差異を別にすれば、屢々言及したように、世界理性との関わりに立つヘラクレイトスのそれには無論のこと、自らの主たる神に倣おうとするプラトンの、また創造主たる神を探求しつつ讚美しようとするアウグスティヌスの内向の形而上学としてのプシコロギアにも、一般的な構造としては一致すると言って良いであろう。その意味でニーチェもまたそのプシコロギアをもって自らが否認する形而上学の伝統に立っているのである。

ところで、かかる根拠との呼応としての共感の (cf. WM 569) を遂行する自己は、自己性あるいは大地、あるいは自らの神、デオニョニョとの垂直的な関係のうち、自己こそ (cf. Perspektive) としての世界をそして人間一般の存在と運命を (cf. strenge Wissenschaft) とし、また (cf. frühhliche Wissenschaft) として看取するのであるが、その (cf. Optik) は、他者の (cf. Seele) とその (cf. innere Erfahrungen) (cf. JGB 45) の到達した (cf. Höhe) (cf. Tiefe) (cf. Ferne) をどのように捉えるのであろうか。それが (cf. Mitleid) の次元を超越していなくてはならないことは言うまでもない。ニーチェは以下の如く述べている。

へ die ganze bisherige Geschichte der Seele und ihre noch unausgetrunkenen Möglichkeiten (cf. ibid.) を汲みとめてゆくためには、「あらゆる意味における Mut, Klugheit, Feinheit を必要とする。……中略……」

例えば Wissen 及 Gewissen の問題がこれまで宗教的人間の魂において如何なる歴史を有してきたのかを洞察し確認するためには、恐らくハスケルの知的良心の如く、*tieft, verwundet, ungeheuer* なくてはならぬ。更に尚 *immer noch jenes ausgesetzten Himmels von heller, boshafter Geistigkeit* が必要となる。これによつて *Gefährliche und schmerzliche Erlebnisse* の混沌を上から眺望し、秩序づけ、公式化することが可能となるのであるが。——しかし何人がかかる仕事を私のためにし得よう……中略……そうであれば結局自ら *einiges* を知るべく全てを自ら為さなくてはならない」(252d) (括弧、イタリック、傍点筆者)。

〈 zu übersehn, zu ordnen, in Formeln zu zwingen 〉 (引用文中の傍点部) という表現は、『力への意志』五六九における *〈 Mitteilung 〉* 及 *〈 Wiedererkennbarkeit 〉* を目的とした *〈 die Undeutlichkeit und das Chaos des Sinnesindrucks 〉* を悟性的に主たる大まかな傾向へと還元し論理化する *〈 psychologische Optik 〉* の方式と似ているが、その諸経験の総観者として有すべき殆ど不可能とも言える資質 (Mut, Klugheit, Feinheit, Tiefe etc.) において、また関与すべき対象の卓越性において全く異なっている。しかし、多分何人も能く為しえない他者の心の奥行とその体験の深みに対して、「見んがために見る」ということを本能的に超克しつつ (GD, 9.7) *〈 Psychologie 〉* の光を投射することの意味、そしてまたあらゆる努力を傾けたことへの報酬としての *〈 einiges 〉* とは何であるのか。その試みは「あらゆる悪徳のうち最も愛すべきもの」としての *〈 Neugierigkeit 〉* として笑って済ますべきものであるのか。そうではあるまい。ニーチェは自らの好奇心を *〈 die Liebe zur Wahrheit 〉* と呼び、その真理への愛の報いが既に地上においてすら得られると言っているからである。

かかる真理への愛は自らを誠実に試みる真理感覚 (cf. FW 51) を抜きにしてはあり得ない。引用では省略したが、我々は断章四五に *〈 Spürauge 〉* や *〈 Spürnase 〉* という極めて興味深い感覚に関する用語法を認めることができる。と言うのも、『この人を見よ』において、ニーチェがそれによつて自らの賢明さ (Weisheit) を誇る



かゝるのが、最も重要なものとして挙げられるものは、疑ふまなく「eine feinere Witterung für die Zeichen von Anfang und Niedergang」( Warum ich so weise bin I, SAI, S. 1070 ) である。〈Reinlichkeits-Instinkt〉の有する〈Reizbarkeit〉は、他の者の〈最も内なるもの〉を〈Physiologisch〉に知覚し嗅知する能力

〈psychologische Fühlhörner〉( *ibid.* 8, S. 1080 ) である。

かくの如き精妙な感覚によつて真理を求めるとかう自負の上は、〈ディオニッソスのなるもの〉、即ち〈Das Jasagen zum Leben selbst in seinem fremdesten und härtesten Problemen, der Wille zum Leben, im Opfer seiner höchsten Typen der eigenen Unersehbarkeit froherdend〉( *GD*, Was ich dem Alten

*verdanke* 5, SAI, S. 1032, *EH*, *GT* 3, SAI, S. 1110 ) をさへ、〈Psychologie des tragischen Dichters〉への架橋とした」と語つてゐるのである。先に言及した〈einiges〉とは、人がそこへと帰着すべき何かへ一般的なもの( *GD*, 9, 7 )、〈真理〉への方位の確認であり、架橋とは真理を介する限りでの〈共感〉の派生的な比喩であろう。しかし、それは〈ディオニッソスのなるもの〉の理念を共有する同情としての共感を求めることではない。ましてや悲劇詩人と共通のトポスに立つ喜び或いは苦しみを分か合ふということではないと思われる。

ニーチュのプシコロギアは、その鋭敏な触覚や嗅覚によつて、あたかもディオニッソスのな「Genie des Herzens」によつて他者の最も内なるものの秘密をその心の方位を察知したにすぎない。そこではもはや、その人においてディオニッソスのなるものが如何なる心の深みにおいて体験されているかどうかは問題ではない。その内奥に触れるや直ちに自己自身へと反転し、自らの心の深みにおいて「ディオニッソスの」なる言葉によつて自己自身を掴みとつ( *EH*, *GT* 2 ) 試みる。もし他者の内奥に近づくことの意味があるとすれば、それは「Wie der Mensch ist」( *ibid.* S. 1080 ) に同化するのではなく、同化への志向を異化によつて克服しつつ自己自身へと立帰り、その孤独におつて自らの〈Reinheit〉を更に深めることにある。そのことは「古典古代を介

して現代をより良く理解する」ことを本質としたニーチェのフィロロギアーがフィロソフィアーとしてのフィロロギアーになった、ということであろう。

註

- (1) Kazuo Okamura, *The Book of Tea*, with an introduction by Tsuneo Matsudaira, Duffield and Company, New York, 1929, p.107; The sympathetic communion of minds necessary for art appreciation must be based on mutual concession. 上の言葉は本来、芸術鑑賞における作家と鑑賞者の関係において用いられ、direct communion with the inner nature of things を前提にするものである。序においては、水平的次元のものとして借用しているが、その意味ではむしろ垂直の方位を有する語であり、その点については本章で触れてある。cf. p. 51; the individualistic trend.
- (2) ハルメニデスの思惟と存在(思惟されるもの)の同一性の命題が基本的に念頭に置かれてゐる(cf. DK 28B8)。また後述するコスモロギアーとメタロギアーの形而上学的同一性については、アリストテレスの『形而上学』における *αὐ- τοῦ δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετὰληψίαν τοῦ νοητοῦ* (1072b 19-20) に重要な示唆を得べき。
- (3) *Über das Pathos der Wahrheit*, 1872 (MAK, S. 139-147), SA III, S. 270.
- (4) 「そは人てふもの、生れながらにして知るものにあらざれば、必す外物の感覚によりて初て吾か智を開き、…四海萬國の人てふ人、誰かは此感覚の道を離れ別ちに忙し感覚をなすの道あるべき、是をなん天授の五官と名けぬる」(西周全集第一巻、宗高書房、二九四―五頁)。
- (5) *εἰν μὴ ἐκλήσθαι, ἀνέλκιστον οὐκ ἐξουσία, ἀνεξέπεινυτον εἶν καὶ ἄπορον* (Wenn er's nicht erhofft, das Unerhoffte wird er nicht finden, da es unaufspürbar ist und unzugänglich, ü. v. H. Diels). cf. DK22B 86; *ἀπίστην διαφύραται μὴ γινώσκεισθαι*.
- (6) cf. DK 22B 54; *Ἀρμονίᾳ ἀφανῆς φανερῆς κρείσσω*, B 51; *καλίτερος ἀρμονίᾳ*.
- (7) 註(一)参照。
- (8) *op. cit.*, p. 67; The followers of Zen aimed at direct communion with the inner nature of things.

- (9) regarding their outward accessories only as impediments to a clear perception of Truth. *op. cit.*, p. 58; But the chief contribution of Taoism to Asiatic life has been in the realm of aesthetics. Chinese historians have always spoken of Taoism as the "art of being in the world," for it deals with the present-ourselves. It is in us that God meets with Nature, and yesterday parts from tomorrow. The Present is the moving Infinity, the legitimate sphere of the Relative. Relativity seeks Adjustment; Adjustment is Art. The art of life lies in a constant readjustment to our surroundings.

この文脈に処世の術という語が登場することについては不思議に思われるかも知れないが、我々は常に動く無限としての現在であり、我々を取り巻くものとの動的な関与（適応）において我々自身の「実存を適正に律しつゝ」（p. 155）、「自らをあたかも一個の作品として仕上げてゆく」という芸術的・実存的な課題を担っているのである。岡倉は終章で「expression of artistic personality」なる語を用いているが（p. 151）、「この語は「自分自身を美しいものになしうるまでは、人は美に近づく権利を有していない」という文脈に登場している。その極みが「茶人は、芸術そのものにならうとつとめた」ということである。その意味で処世の術は生の芸術（p. 43）となる。なお留意すべきは、我々は創る主体であると同時に神と自然が会場、会場でもあるということである。

- (10) 註⑧引用文および本文コンテキストを参照。

(11) *op. cit.*, p. 68—9.

(12) *op. cit.*, p. 111.

(13) *op. cit.*, p. 156.

- (14) 莊子に従えば、天地は言わば大鑪であり、造化の自然（造物者）は大冶である。そして大冶たる道—即ち「万物の係る所にして一化の待つ所」—は常人の倣うべき大宗師である（大宗師篇五、八、十二参照。なお『老子』二二、二三、二五、三九、四二なども併せて）。また造物については、山本和義、詩人と造物—蘇詩節記—、アカデミア、一三五、一九七九を参照されたい。ここでは、「詩人に詩本を贈与してその鎔化のわざを待つ」、「詩人の窮するを憐れむ天（造物）」と詩人の呼応の關係が蘇軾のさまざまな詩を巡って見事に読み解かれている。

(15) *op. cit.*, p. 108—9.

- 16 Diels; Alles wovon es Gesicht, Gehör, Kunde gibt, das ziehe ich vor, Heidegger, *Heraclit*, Frankfurt am Main, 1970, S. 224—5; Was man sehen und hören kann, das gibt Kunde.
- 17 「美や善あるらば重要な徳の全つていつその何たるかを正しく知り、事の本性に従つて立派になされてゐる人間をどうやうなうたを区別してつゝそのうたの意味を言葉によつて説き明し、その判断を行ふならし事実におうて実践してゆへ」  
(cf. *Lg.* 966b5—8)° cf. *ἐνάνοδος* (R. 532b8), *καταβατέων* (*ibid.* 520c1), *κοσμεῖν* (*ibid.* 540a8—b1).  
四章(本紀要入'五二頁)参照。
- 18 拙稿『クラウレイヌスの言葉—*ἡθος ἀβδηρῶν δαίμων*—』『カヂツブ』一二七—一九七九。
- 19 cf. G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1969, p. 214.
- 20 cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I, p. 482.
- 21 cf. *Smp.* 202e2 etc.
- 22 cf. *Phdr.* 242c4; *μαύρις*.
- 23 *Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, 1974, S. 106, cf. *Sein und Zeit*, § 54—60, 62; Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst, Der Ruf kommt aus mir und doch über mich, etc.
- 24 cf. *DK* 22B50, G. S. Kirk, *Heraclitus, The cosmic Fragments*, Cambridge, 1970, p. 67; the Logos is present in all things, it is obvious, it 'speaks' its presence.
- 25 Nietzsche, *Za, Der Wanderer*, SAI, S. 403.
- 26 *ibid.* *Zaratustras Vorrede* 3, S. 279, Von den Tarnkeln, S. 359; Steigen will das Leben und steigend sich überwinden.
- 27 cf. *FW* 319, Als Interpreten unserer Erlebnisse, —Eine Art von Redlichkeit…….》Was habe ich eigentlich erlebt? Was ging damals in mir und um mich vor?《
- 28 Redlichkeit & aufrecht  $\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma$  参照° cf. *AC* 50; rechtshaffenen *EH*, Vorwort 3, SAI, S. 1066; Mut, Härte, Sauberkeit etc.

- 30) cf. *WM* 269, 281 etc.
- 31) 「日本的なるものについて」(一九一七)参照。
- 32) cf. *Za*, *Von den drei Verwandlungen*, *SA II*, S. 294; Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen.
- 33) cf. *AC* 50; Was heißt denn *recht schaffen* sein in geistigen Dingen? Daß man *streng* gegen sein Herz ist, ..., daß man sich aus jedem Ja und Nein ein Gewissen macht!; *FW* 319 etc. など *AC* 50 以下 < Dienst der Wahrheit > と云う語が見出される。
- 34) 原佑、ニーチェ世界観の展望、春秋社、一九五〇は、その序章「フィロログ・ニーチェ」において「フィロログとしてその生涯を始めたニーチェは、またフィロログとしてその生涯を終えたのである」(八頁)と述べており、フィロロギーを世界解釈の方法論の源泉として捉えている。そしてこのフィロロギーを支えるものが魂の < Redlichkeit > に他ならない。この意味でフィロロギーはニーチェ的 < Psychologie > となる。この大筋の解釈において私は軌を一にするが (cf. *MR*, Vorrede 5) < Psychologie > < Physiologie > の関係についてはより慎重な検討を要すると思われる。
- 35) 良き読者は良きフィロログでもある。従って、良き読者に要求されるべきは、
- 1) < Philologie, ..., die Kunst, gut zu lesen, ... *Tatsachen* ablesen können, ohne sie durch Interpretation zu fälschen, ohne im Verlangen nach Verständnis die *Vorsicht*, die *Geduld*, die *Feinheit* zu verlieren > (*AC* 52) と云うのフィロロギーを有することである。
- 2) 「古典作家を尊敬する道はただひとつ、即ち彼らの Geist により彼らの Mut をまけて探求し疲れを知らぬこと」( *UB* I, 2, *SAT*, S. 144 ) と言われるように < Mut > を有することである。一言で言えば感性の繊細さと心の勇氣である。
- cf. *MR*, Vorrede 5; Philologie ... jene ehrwürdige Kunst, ... die *letzter feine vorsichtige Arbeit* ... , sie lehrt *gut* Lesen, das heißt *langsam, tief, rück- und vorsichtig*, mit Hintergedanken mit offengehaltenen Türen, mit *zarten Fingern und Augen* lesen, *Za*, *Vom Lesen und Schreiben*, *SA II*, S. 305; Es ist nicht leicht möglich, fremdes *Biat* zu verstehen; ich hasse die lesenden Müßiggänger, *WM* 479 etc. (「タタリツは殆ど筆者」)。



- (46) cf. FW 335; Wir aber wollen die werden, die wir sind — die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden, MR 125 etc. イタリクト部分ゼ' ヲ  
 ナクオクノ < Révol oïos ésoi > を念頭に採らざる可レカ' ニ一チ \* 採リヨクナクオスノ言葉や人生の課題として採リ  
 ヲシテオカシク可レカ' e. g., An Erwin Rohde, Naumburg, den 3. 11. 1867, 1—3. 2. 1868. An Lou von Salome,  
 Naumburg, vermutlich den 10. 6. 1882; Pindar sagt einmal » werde der, der du bist « 1, Naumburg,  
 Ende August 1882; Zuletzt, meine liebe Lou, die alte tiefe herzliche Bitte; werden Sie, die Sie sind,  
 FW 270; was ist dein Gewissen ? — » Du sollst der werden, der du bist «. < Man erlebt endlich nur  
 noch sich selber > ( Za, SAI, S. 403 ) ヲ < Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll >  
 ( *ibid.* S. 279 ) 其共ヨリヨクナクオクノ言葉ヲ密接ニ繋固ナク' なカ' FW 335 以テ < intellektuelles Gewissen > ヲ  
 ノコシ' 「リヲ採出ス」 ヲスル無断な良心的風ヲ引ツ井ツたヤカ' なカ' 》 wie ist es da entstanden ? 《 ヲ臨ム  
 セルカ' なカ' 区々な臨ムかなじ採ツ風ヲ 》 was treibt mich eigentlich, ihm Gehör zu schenken ? 《 ヲ臨ム  
 セルカ' ヲカシテス' 即チ' 知的良心ヲ採更ヒ入カシムルカ' 採ナシ臨ムカ' 也なカ' 》 cf. Za, SAI, S. 489;  
 mein Gewissen des Geistes, meine Redlichkeit.
- (47) Za, Von den berühmten Weisen, SAI, S. 361, 490 etc.
- (48) Za, Der Genesende 2, SAI, S. 463.
- (49) EH, GM, SAI, S. 1143; der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet.
- (50) e. g., EH, Warum ich so weise bin 8, SAI, S. 1080; meine Humanität besteht nicht darin, mitzufühlen,  
 wie der Mensch ist, sondern es auszukalten, daß ich ihn mitfühle ..... Meine Humanität ist ein beständi-  
 ge Selbstüberwindung.
- (51) cf. Za, Auf den glückseligen Inseln, SAI, S. 344; Könnet ihr einen Gott denken? — Aber dies bedeute  
 euch Wille zur Wahrheit, daß alles verwandelt werde in Menschen-Denkbares, Menschen-Sichtbares,  
 Menschen-Fühlbares! Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken!
- (52) cf. Za, Von der schenkenden Tugend 3, SAI, S. 340; Nun heiße ich euch, mich verlieren und euch finden;

