

パトスとロゴスの間

—— ニーチェのフィロロギーとフェノメナリスムス ——

藤 田 一 美

一 言葉から存在への道としてのフィロロギー

「今や我々は言葉 (Worte) が欠如している処では、それ以上厳密に観察 (beobachten) しないことに慣れてしまっている。と言うのも、言葉なき処で更に厳密に思考 (denken) することは苦痛だからである。いや、¹ とうの昔に人は知らず知らずの内に (unwillkürlich) 、言葉の國 (das Reich der Worte) の終る処、存在の國 (das R. des Daseins) もまた竟ると結論を下していた」。ニーチェは一八八一年の著作『曙光』(M) 一一五においてこう語っている。翌年には『悦ばしき知識』(FW) が書かれ、八二年には例えばフィンクなどが決定的な思想の告知の段階として位置づけ²、ニーチェ自身が後年一個の典型 (Typus) の比類なき呈示として語り³、或いはその言葉の卓越性において一個の音楽に譬える『ツァラトウストラ』(Za) の一、二部が著わされるから、言わば思想の円熟期を準備する時期のものとして『曙光』の有する意義は全般的にも極めて重要であると言わなくてはならない。

本論の文脈においてとりわけ問題となるのは、断章一一五の存在あるいは事物と認識あるいは言表との間の照応ないし緊張の関係は、後述する通り、既に初期の著作で正しく問題として提示されているが、ニーチェの修辞学とも言うべきパトスを伝えるへ文体の藝術 (Kunst des Stils) ⁴ が大いなる自負の下に語られる最晩年まで依然として最終的に調停されないまま存続していると考えられることである。即ち、一個の文藝作品『ツァラ

トウストラ』がもし作家の現実性 (Realität) からその現実に対応しく創造され、超人やディオニッソスというひとつのイデーないし意味がツァラトウストラとしてひとつの行為、ひとつの現実性となった⁽⁷⁾ということであれば、その著作に先立って存在の國と言葉の國との終りなき緊張関係において何が生じたのか、少くともさしあたり何らかの決着がつけられたのかどうか、この『曙光』一一五を念頭に置きつつ解明されなくてはならないように思われるのである。

ニーチェが一八六九年二月に若冠二十四歳でバーゼル大学古典文献学の員外教授として招聘されたことは周知のことであるが、この古典文学 (klassische Philologie) のあり方については当時既に懐疑的であった。前年の二月友人のエルヴィン・ローデに宛てた書簡の中では「当面私にとっては細目は殆んど問題ではない。私を今惹き付けているのは、普遍的・人間的なこと (das Allgemein-Menschliche) である。即ち、或る種の文学史的研究の欲求が如何にして形成されるのか、そしてまたそれが哲学者たちの造形する手の下で如何にしてある姿を獲得するのか、ということである」と記されてある (SAM, S. 987)。これは換言すれば、△創造的なもの (das schöpferische) △と研究的なるものの乖離を見据えることであり、△創造的な閃き (der schöpferische Funke) △の謎を文献学の地平ではなく△der philosophische Hintergrund△を有する地平において探ることであった (cf. *ibid.*, S. 986)⁽⁸⁾。

かかる背景の下で行われた六九年五月のバーゼル大学就任講演『ホメロスと古典文献学』では、別稿⁽⁹⁾で記したとおり、古典文献学の現代的意義について述べたあと、それも既に十分に挑戦的なものであったが、⁽¹⁰⁾「しかしなお、これに加えて若干の言葉が語られなくてはならない。しかも極めて私的な (allerpersönlich) 種類の言葉が」と添えられて、*philosophia facta est quae philologia fuit* (とらうゼネカを逆転した有

名な言葉が語られることはなる。ニーチェはこのラテン語を「この言葉によって語られていることは、およそ如何なる文献学的活動と言えども〈philosophische Weltanschauung (哲學的世界觀)〉Vによって包みこまれていなくてはならない、ということである。この世界觀においては、あらゆる個別的なるもの、個別化されたものは忌むべきものとして霧消し、ただ全体的なものの統一的なもの (das Ganze und Einheitliche) のみが存続する」と自ら解説している (SAE, S. 174)。先のローデ宛の書簡にある細目的なるものの放棄、創造的なものの強調とも相俟って、フィロロギーはもはや字義通りの文獻学ではなく、むしろソクラテスやプラトンの哲學的世界におけるフィロロギアーに立帰るように、文獻としてのテキストではなく、人間と世界の意味あるいはその意味賦与のあり方を読解 (lesen) してゆくものである⁽¹²⁾。しかも〈das Ganze und Einheitliche〉を保持するという仕方において。そして予じめ結論先取的に述べておけば、この講演で使われた〈allerpersonlich〉という言葉は、⁽¹³⁾ 少くとも内容的には、〈Fremdling〉という語からも知れるように、ニーチェ的フィロロギーの方法的特殊性、⁽¹⁴⁾ 後に言う〈Tatsachen-Sinn〉、そして読解の主体と世界との折々の關係の即ち体験の個別性の両方を規定してゆくと考えられる。

右のことを証示するひとつの典拠を挙げると、同年十月のローデ宛書簡の中で、数年来「美学上の問題と解答が発酵している」こと、そのひとつとしてワグナーのことがあって、「私にとってワグナーは最高の意味で有意義であり、何よりも従来の美学の立場では把握できない実例である」⁽¹⁵⁾ ことが語られている (SAE, S. 1018)。このときのワグナーはニーチェにとってはジュピターであり、⁽¹⁶⁾ 測り知ることの出来ない当代最大の天才、最大の人間であった。⁽¹⁷⁾ 文獻学は人生とは何であるかVを把握するために人生の最も美事な実例Vとしてのギリシア文化あるいはギリシア人を吟味する、と就任講演の後に書かれた覚書『我ら文獻学者』⁽¹⁸⁾ にあったが、生の最高の実例であればそれはもはやギリシアの生活圏には留まらない。そして世界学ないし人間学としてのフィ

ロゴギーは、後年『この人を見よ』において強調されるように、最高度の現実（*レアル・グライツ*）との関係、パトスにおいて自らの学問的方法や言表、ロゴスの変更を余儀なくされることになる。言わばワグナー体験がフィロロギーとしての美学の変容を促したと言えるかも知れない。

さて、以上のような前奏に続いて、事物（*Ding*）との関係における言葉（*Wort*）や概念（*Begriff*）一般についての否定的な言及が明らかとなってくるのは、七三年の『ギリシア人の悲劇時代における哲学』（*PHG*）の中においてである。ニーチュはパルメニデスの哲学に関して「*》das was ist, ist, das was nicht ist, ist nicht《*」という対照的命題の論理的真理のための内実（*Inhalt*）を探そうとすると、かかる命題に厳密に相似するような現実（*Wirklichkeit*）は事実ひとつとして見つかることができない」（*SA III, S. 390*）と述べている。しかしそれは〈*Sein*〉と〈*Nichtsein*〉の対立がそこから抽象されてくるべき〈*Anschauung*〉を有していないから、空虚（*leer*）だということを語るに留まらない。プラトンは「ロゴスは何かにいつのロゴスである」（*Sophista 262e5-6*）と語っているが、およそ「言葉（*Worte*）」というものは、事物相互の関係（*Relation*）の、また事物と我々との関係の象徴（*Symbole*）に過ぎないし、言葉は決して絶対的な真理に触れる（*berühren*）ものではない」（*ibid.*）と言われているからである。触れるという言葉を我々の現実的感覚的実感に拠る比喻として強意的に解釈すれば、何れにせよ言葉と事物は存在の系列を異にするということである。ニーチュは *》Erkennen und Sein die sich widersprechendsten aller Sphären sind《*（*ibid.*）と語っている。

「言葉や概念を介しては、我々は関係の壁の背後へ、言わば事物の何らかの巨大な（*fabelhaft*）根源（*Urgrund*）へ決して達することはないであろう」（*ibid.*）と言われるとき、前述の〈*Wahrheit*〉や〈*Urgrund*〉

あるいは物の〈An-sich-Sein〉(ibid. S. 391)は、因果関係を逆転した認識論的な虚構(擬制)⁽¹⁹⁾であると考えられているようである。しかしこのようなニーチェの言う因果関係の逆転とも見える原因や根拠への推論はニーチェの指摘を待つまでもなく屢々起りうる。その典型は神の本体論的証明やプラトンの存在論的範疇論などに見られるが、例えば「存在は何らかの仕方では我々にとって到達しうる筈のものとして与えられている。もしそうでなければ我々はおよそ存在、という概念すら持ち得なかったであろう」という風に(ibid.)。

言葉から存在へ到ろうとする道が幾分とも現実的でありうるのは、アリストテレスの『命題論』やプラトンの『パイドロス』を援用して言えば、言葉が存在の〈Anschauen〉の象徴であるときであり、しかもその直観が自己のものか場合によつては共有のものかに限られる場合であると見える。しかし、そもそも存在の系列と言葉の系列が異なるというより、先の引用文にある通り、むしろ相反するものであるとしたら、象徴はそれ自体の独立性を有するものとしてむしろ逆行を阻む壁となり、時には壁としての力が有意義的に大きく見える程その言葉に照応する筈の背後の現実が虚空に肥大化することになる。それ故、我々はここで、存在という概念のみを縁として内実へという方途を辿るのではなく、そもそも言葉がたとえ象徴としてでも何らかの存在理由を有するのかと問うてみる必要がある。それは「言葉の国の終る處、存在の国もまた竟る」という命題の、そして言葉の竟る處に生起する苦痛のバトスの意味の検証となるであろう。

II ≪Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?≫

この問いかけは例えばトマス・アクィナスの『veritas est adaequatio intellectus et rei』を想起する。⁽²¹⁾プラトンの存在論的認識論においては、真実、在としてのイデアが認識主体には〈causa cognoscendi〉として、認識対

象には「causa essendi」⁽²²⁾として働く。両者は言わば同根の「形相的」存在として、形相的に認識すべき者、形相的に認識さるべき者として出会うから、このような表現はないが、認識の真理とはアイデアを仲介とした知性と対象の適合、等しき者の出会いということになるであろう。従ってニーチェの間（『道徳外の意味における真理と虚偽について』(WL)一八七三年, SA III, S. 311）は、認識主体と認識対象を同根のものとする絆への疑義となる。

しかしこの問は、単に認識論の地平においてではなく、人間は真理が快いものである、生を維持する限りにおいて、「真理を欲する」という個体としての自己保存の本能を前提にして問われている。⁽²³⁾その意味で、言葉の習慣は、『悦ばしき知識』五一で語られる「Wahrheitssinn」とは方位を逆にする「Wahrheitssinn」(真理志向)の所産ではないか、とも言われるのである。

言葉の終る処、存在もまた竟る、という思想をニーチェはとらない。しかし、存在の終る処、言葉もまた竟る、と言えはどうか。言葉が事物相互の関係の象徴、あるいは事物と我々の関係の象徴と言われる以上、少くとも、「関係」のない処、象徴としての言葉もまたない、とは論理必然的に言わざるを得ない。その意味では、例えば、フッサールが、「ich bin」を第一命題とし(Husserliana VII, S. 42)、「ich bin」ist für mich der intentionale Urboden für meine Welt (FTL S. 209) ⁽²⁴⁾と言つて、それは「Sinngebung kann sich nur im Wechselspiel mit dem Sich-selbst-Geben des Gegenständlichen vollziehen」(H. VII. S. 30) と言われているように、⁽²⁵⁾フッサールにおける我々とノエーマあるいは「コギタタとしての世界」(H. I. S. 75, IX. S. 282 etc.)との関係は、「ロコスによって世界を創る神とロコスによって存在へと喚起される世界との一方的関係とは全く相違するのである」。

無論、ニーチェの神の死を出発点とする遠近法的世界観は時に神の無からの創造を想起させる趣きを有するが、⁽²⁷⁾

人間は世界を神のように創るのではなく、フッサールの「意味賦与 (Sinngabe)」の場合と同様に「das Gegenständliche」の現れ方に差異があるとしてもやはり「Wechselspiel」によって世界を開示すると言わなくてはならないであろう。意味とは従って「Beziehungs-Sinn」(WM 590)と呼ばれている。

さて、「ひとつの言葉とは何か?」。アリストテレスがこの問に答えるとすれば、「音声としての言葉は心の内なるパトス (pathos) の象徴であり、文字としての言葉はその象徴であるということになる(註20参照)」。プラトンもまた『パイドロス』において明示的ではないにせよ「心—音声—文字」の系列をしかもアリストテレスよりはより強烈に生動性を失う過程として考えていた。しかし、認識が成立しうるのは先述したようにアイデアを介して等しいもの、同根のものが出会うことにあるから、このパトスからロゴスへの転移はたとえ生動性を喪失するものではあっても言わばアイデアないしエイドスの連続的転位と言えよう。命題としてのロゴスについても「ロゴスは必然的に何かについてのロゴス」であり、その何かとは自らの内に形相的結合としての意味連関を有しており、まさしくその限りについて、それについて「はしかじかのもの」あるいは「SはPであるV」という言表が成立しうるものである。

さて、ニーチェにおいて、「ひとつの言葉とは何であるか?」。

ひとつの語とは、「音声の内に何らかの神経への刺激 (Nervenreiz) を転写したもの (Abbildung) である」(WL, SAM, S. 312)。かかる転写については「即ち「die Genesis der Sprache」(ibid) に関して、そのことを言わば「我々の外なる原因 (eine Ursache außer uns)」としての真理の名の下に正当化することも確実性 (Gewissheit) の保証を求めることも、根拠の命題の誤用として否認されている。リルケは、「もし人の心の外に、外の何処か世界のある場所に確実性が生起するとしたら、人の心とは一体何だろうと自らに問うことであろう」と語っているが (Über den jungen Dichter, Werke VI, S. 1048) 例え「この

石は硬い」と語るとき、それは語る私以外のところで「der Stein ist hart」と言うことが許されるという訳ではない。「この石は硬い」という判断は、プラトンの存在論的範疇論では、超越的存在としてのイデア体験に拠る認識主体の内なる石と硬さの概念（形相^{エイドス}）が、これも超越者としてのイデアを原因として当該対象に内在する石と硬さの結合に出会って結合し、全体として相等しくなることによって、正しい確実な判断となる。これに対して、かかる超越的根拠への推論を認めないニーチェは、「この石は硬い」というのは「hart」というのは、 \wedge ひとつの全く主観的な刺激（eine ganz subjektive Reizung）（*W.L. SA III, S. 312*）にすぎない、と言う。

神経が何らかに刺激されたということが端緒である。後に言及する一八八八年の遺稿「内面的世界の Phänomenalismus」と密接に関連するが、しかじかの原因ないし条件の下に「硬い」という言葉、カテゴリーが成り立つという訳でもなく、 \wedge 硬さ \vee という概念の出自が明らかになって始めて「硬い」と安心して言えるということでもない。⁽²⁸⁾と言うのも「自然というものは何らの形相（Form）も概念（Begriff）も知らず、また何らの類（Gattung）をも知らず、知っているのはただ \wedge ein für uns unzugängliches und undefinierbares $X\vee$ である。即ち個と類という我々のたてた対立項も擬人的なものであり事物の \langle Wesen \rangle から由来したのではない」（*ibid.* S. 312-3）からである。神経刺激の \wedge 転写（Abbildung） \vee という言葉は関係の形式、式というよりは単なる関係の事実を示しているに過ぎない。それ故ここに我々は屢々 \langle Abbildung \rangle とも訳出されるプラトニックな言わば \langle die ursprünglichen Wesenheiten \rangle との \langle entsprechen \rangle （*ibid.* S. 313）としてのミーメシスとの類似性を認めてはならない。刺激を与えるものと刺激と言葉（音声）との間には形相的、連続性、ニーチェの言葉を使用すれば \langle trennes Abbild der Urform \rangle （S. 313）はなごのである。

しかし、もし言わばパトスとしての神経刺激が端緒であるとしたら、原初的な \langle Empfindung \rangle （S. 312）を

欠いた例えば ≪Ding an sich≫などと言う言葉は「この言葉の形成者 (Sprachbildner) にすら全く把え難く追求する値が皆無のものである」(ibid.) とういうことになり、言葉は ≪Empfindung≫の篩にかけられニーチェの著作では少くとも一八七六年に登場する ≪Gefühlssrede≫ (UB 4 Richard Wagner in *Byreuth*, (WB) SA 1, S. 416) としてのみ自らの存在を主張することになる⁽⁸⁰⁾。それはその ≪sprachliche Phantasie≫によつて「言葉 (Sprache) をそこではそれ自身が Dichtung であり Bild であり Gefühl である ≪Urzustand≫に押返す」、⁽⁸¹⁾「可視的な動きをへ心と原体験 (Seele und Urleben) へに翻訳し返す」ワグナーへの礼讃を伴っていた。その意味で、根拠への推論を旨とする形而上学的な、或いは形式や外觀に遊ぶ、一八七四年のキケロについての遺稿の言葉を借りるならば ≪裝飾文化≫を担う修辭学的な Worldichter や Sprachbildner は ≪Sprachliche Phantasie≫を欠くものとして批判されることになる (cf. op. cit., S. 389—390, 397—8, 413—416 etc.)。

かくして「Sprachbildner はただ事物の人間に対する関係だけを表示するのみであり、その関係の表現のために最も大胆なメタファーを助けとして用いる」(WL, SA III, S. 312) とういうことになる。ここで言うメタファーとは特定の語法を示すのではなく言葉そのものを意味する。大胆というのは、「ある神経への刺激がまずある像へ移される (übertragen)」、これが第一のメタファーである。この像が更にある音声としてそれに従つて形成される (nachgeformt)。⁽⁸²⁾これが第二のメタファーである」(ibid.) として、⁽⁸³⁾「刺激像—音声」の轉移過程が一アリストテレスの場合は恐らく刺激と像を共にしてパターマとなるであろう一語られるとき、このメタファー的轉移について、「即ちその (メタファー化の) 度毎に、ある全く別種の新しい領域 (Spähare) の真只中に (現在の領域からの) 完全な飛び越え (vollständiges Überspringen) がある」

(*ibid.*) と言われているからである。〈*übertragen*〉、〈*nachformen*〉、或いは〈*abbilden*〉という少くとも何がしかの形相的連続性を予想させる言葉は高々因果の連鎖を意味するに過ぎず、その連続性は別種の領域間の〈*Überspringen*〉によって全く断たれることになる。

メタファーとしての像と音声が客観的な形相的根拠を有さない主観的な刺激の結果として生ずるものであれば、多くの人々が少くともそれにはある種の客観性を認める所謂感覚的な性質(例えばカントの用例を挙げれば、客観的表象としての「野は緑である」というような)を示す言葉ですら、或いはまた敢えてその客観性を問うに足らないような日常語(例えばアリストテレスの言う明らかなで平板な *το κοινον*)も、主観的な刺激という原因の前に本来虚構としての一般性を喪失してしまうことになる。先に引用したとおり「自然は何らの形相も概念も知らない」から「我々が樹木や色や雪や花について語るとき、そのような事物そのものについて何か知っている」と思いこんでいる。が、実のところ我々が所有しているものは、他でもない、〈*die ursprünglichen Wesenheiten*〉には全然対応していないような事物のメタファーのみである」(*ibid.* S. 312-3)である。ということは、先ずもって、

a) 言葉は事物ないし現実(の本質)へ適合する表現とはなりえない、

ことを意味する。が、それが主観的刺激に促されたメタファーに過ぎなければ、少くともある主観と他の主観との同一事物(?)より受ける刺激の同一性ないし類同性或いは共同体性ないし社会性が証明されない以上、³²⁾

b) 言葉はそれを用いる者相互の関係においてもメタファーとなり、従って同一の言葉はない、

ということになる。その意味で言葉は本来的に外向性、他者志向性を全く有していない。既にプラトンやアウグスティヌスが各々の地平において考えたように、³³⁾言葉は、その人において、

c) 〈原体験(*Urerlebnis*)〉を想起するものとして役立つ (cf. *ibid.* S. 313)'

に過ぎない。⁽³⁴⁾ 所謂一般的な概念は、後に言う〈Herden-Merkzeichen〉⁽³⁵⁾ は、ニーチェに従えば、「等しからざるものを等置することによって生ずる」(ibid.)。

この命題(c)についてはなお若干の註が必要となる。と言うのもニーチェはこの〈Urerlebnis〉を〈das einmalige ganz und gar individualisierte U.〉と呼び、またそれを〈das Nichtgleiche〉と呼んでいるからである。ここには既に、一八七三年の段階で、〈Perspektivismus〉への萌芽(というよりそのもの)が看取されるが、⁽³⁶⁾ 言葉がメタファーであることと、刺激は他の誰でもないこの私(主体)が受けるものであるということから、果して直ちに体験の一回起性、徹底した個別性という帰結を得ることができるであろうか。私には論理上の飛躍(Überspringen)があるように思われる。しかし、ニーチェが後にとりわけ『ツァラトゥストラ』で恰も自己自身について語る〈dieses schaffende, wollende, wertende Ich〉と云う言葉や〈meine Tiefe (od. Höhe)〉、〈meine Unschuld〉と云う語に見られる〈私〉や〈私の〉の有する重要さを鑑みるとき、更に一八八七年の『悦ばしき知識』三五四で「疑いもなし」と極めて強い調子で繰返される体験の〈比類なき私性、唯一性、無限の個別性〉の主張(註36参照)を思えば、原体験の一回起性の思想はニーチェの自己自身の体験、ペルスペクティヴの深みへの終生変わることのない確信、深い思い入れから生じてきたものであろう。それ故にこそ自己自身の自己自身による解題『この人を見よ』が書かれなくてはならなかったのであろうか。その中に「私のツァラトゥストラの全ては孤独への頌歌である」(Warum ich so weise bin, SA II, S. 1080)とある(註37参照)。

三 フィロロギーの可能性

前節の命題(a)、(b)、(c)に付加して、

d) メタファー(言葉)がそこから生ずる主観的刺激あるいは原体験は徹底して一回起的、個別的である、
 と言うと、これらの命題が何れも一八七三年までの著作の中に含まれることから、そもそも書かれた著作(結果として想起の縁でしかないもの)を相手とする文献学とは果して何であらうか。それと言うのも、唯一の文献学的著作とされる『悲劇の誕生』は七四年に書かれており、七四年より五年にかけて『我ら文献学者』という標題の下に多くの覚書が遺されているからである(註11参照)。この覚書から得られる文献学者とは、詳しくは別稿(註9)に譲るが、

a) 愛と尊敬をもって生の美事な例を吟味し生の意味や価値を探る懷疑家(WP 5. 9. 168 etc.)、
 であり、文献学とは、

β) 現代をより良く生きるべく、古代を媒介として現代をより良く理解する営み(WP 7 etc.)
 である。更に、七三年の『反時代的考察』第一部において、「古典作家を尊敬する道(Art)はただひとつ、即ち彼らの精神(Geist)に拠り彼らの心(Mut)を以って探究し続けること、そしてその探究に倦むことのないことである」(UBI. 2. SA I, S. 144)と述べられている。言葉のメタファー性、原体験の一回起性が、いかなる接近の方途をとるにせよ、△言葉▽から△存在▽への遡行を阻んでいるのではないか。それとも言わば△感性(Sinn)▽の深みに拠って△呼応▽の相手を求めつつ、一挙にメタファーの二重の溝を飛び越えるというのであらうか。△Phantasie▽という語も『我ら文献学者』一二四に見えるが、所詮は想像力も自己の経験の射程の内に留まる他はないのではあるまいか。もし原体験を成立させる感性が主体性の個別的偏差をも呑みこむ△存在の深淵(Abgrund des Seins)▽より発する普遍的なものであれば、かかる感性の根源的な共鳴の力によって、他の主体の精神に同化しその心に同調することができるとも知れない。事実、ニーチェの著作では、私の深みを

際立たせる遠近法的な異化の論理あるいは距離の、パトスが強力に語られる反面において、共通感覚や概念的類同性の地平とは位相を異にするトポスにおける偉大な感性の呼応とも言うべき同化への極めて強い期待が語られている。⁴¹⁾

この異化と同一化の相反する二極の間をニーチェは文献学の時代より自己自身の解題を試みる最晩年まで動揺していると言つて良い。ワグナーとの出会いと別れはそのひとつの典型であつたし、共に創造する者を求めつつまた自らより去ることを命ずるツァラトゥストラはかかるニーチェのイデーの具現者であつた。⁴²⁾

自己自身の体験への評価から、一方ではそれに相応しく原体験の限らない個性性が語られ、それ故にこそ孤独の重圧を破る偉大なる感性の共鳴が反面において語られる。論理は共に飛躍している。相反して飛躍する二つの論理の弁証法的展開の中で、言わば言葉から存在へ、向う狭義の文献学は放棄されてゆき、ニーチェのフィロロギーは、既に文献学的命題(α)、(β)を包越して、自己自身を介して或いは自己の魂の壁の内、自己自身、他者、そして「一切の事物は人間の限界にすぎない」(『曙先』四八)が故に世界を読んでゆくことになる(註11参照)。

その意味でニーチェのフィロロギーは、「私は何を本当に体験したのか(erlebt)」、そのとき私の中で私のまわりで何が起こったのか」を問う、我々自ら我々の実験(Experimente)となり実験動物となるという意味での〈Interpreten unserer Erlebnisse〉、即ち「心理学」⁴³⁾となる。自らを実験動物とする〈Experimental-Philosophie〉の価値尺度は「ひとつの精神がどれ程の真理に耐え、どれ程の真理を敢えて行ふのか」とい

うことであり、自己自身において試行すること(versuchen)実験することを敢えて引受けることがニーチェの〈Wahrheitsinn〉⁴⁵⁾の限界である。ニーチェは自らを「心理学者」と呼んでいるが、⁴⁶⁾フィロロギーはかくして優れた意味で実験哲学となり心理学となる。かかる心理学の実験哲学において原体験に他者の解釈を介在させることなく直面する「内面の現象学(Phänomenalismus der „inneren Welt“)」が要請されることになる

る。かかる文脈において、所謂文献学とも自らの置き入れた価値をアプリオリなものとする悲しきフィロロギイとも訣別する処、

(e) 言葉の国の終る処、存在の国が始まる、

という逆説的な命題が暗黙の裡に立てられることになるであろう。

四 ≪Fundamentaltrieb≫ und ≪Metapherbildung≫

言葉は、そして学問は言わば直観の埋葬所となるべき概念の建物、を構築し続け、その内に全ての経験的世界、人間的に変容させられた世界を包みこもうとする (cf. *WL*, SA III, S. 319)。言葉、概念の覗き窓を介して存在のありようを理解することが、社会 (*Gesellschaft*) の要請であり、社会の中で生きる人間の義務である。かかる義務は本来慣習に過ぎぬにも拘わらず、この言わば本然と化した慣習の中で人々は、*das Übersehen des Indisiduellen und Wirklichen* (ibid., S. 313) という事態を招き、かかる見過ごしの忘却、無意識性の内に、言わば共通感覚 (*UB4, WB5, SA I*, S. 388) の地平に *das Gefühl der Wahrheit* (*WL*, S. 314) に到達する (註 24 参照)。

もしかかる世界が、「直観的なメタファーを何らかの図式へと稀薄化させ、何らかの像を概念へと解消させる」という特殊人間的な能力 (S. 314) に由来するのであれば、そしてたとえ直観的な最初の印象からなる直観的世界 (*anschauliche Welt*) を構成する直観的なメタファーが如何に *individuell und ohne Inesgleichen* であっても、概念による新しい世界が「より確かなもの、普遍的なもの、より周知なもの、より人間的なもの、そしてそれ故にこそ規制力をもち命令的なもの」であれば、如何にして我々はかかる人間的

な世界とその中で存在を勇氣づける真理感情の呪縛から逃れることができるであろうか。むしろ直観的世界は不確かでその非在の不安に我々は耐えられないのではないか。従って、ニーチェが「メタファー形成へのかの衝動、人間の基礎的な衝動は、かかるものを無視すればそのことによって人間、そのものを無視することになるが故に一瞬といえども無視しえない」(S. 319)と述べるのは、基礎的衝動であることは確かであるとしても、前後の文脈からして余りにも背理ではなからうか。もし人間的であることの第一義を比類なき個的実存に認めようとするならば、そのような実存 (Existenz) においては非在の不安を持ち耐える卓抜した自由の力が備わっていないなくてはならないであろう。⁴⁹ それ故やはり一方では、彼は、「あの原初的なメタファー世界の忘却によってみ、人間のファンタジーという根源的能力 (Urviehogen) から熱い流れとなつて迸り出る本源的な像の魂が硬化し凝固して始めて、この太陽、この窓、この机こそひとつの真理それ自体であるという抗し難い信念を介してのみ、要するに人が主体でありしかも藝術的に創造する主体であることを忘れることによってのみ、人は何程かの安らぎと確かさと整合性をもつて生きることが出来る。従つてもし人がこの信念という牢獄の壁の外へ一瞬と言えども出ることがあれば、人の自己意識は忽ち失われるであろう」(S. 316)と語っているのである。

原初的な、直観的なメタファー形成の世界、ファンタジーの世界に個としてあえて留まることをもつて人間的とするか、あるいは共同体の中での正名の秩序の中で自己であることを確認し維持してゆくのが人間的であるのか、ニーチェ自身、少くとも表面上はどちらもありうべき人間のあり方として語っているように、決し難い。要は、まさしくそれが自覚的か否かはおいて自らの志向として何れかの世界との関係に入るからである。そもそも「主体と客体という如き二つの絶対的に異なった位相の間には何らの因果性も正しさも(適合した表現もない」(S. 317)からである。但し、何れの道を採用としても、一方は、絶えず個の世界から類の世界への頹落の危険に曝され、また他方は、苦痛のうちに、他の別種の世界(あるいは真理)の受容 (Weltperzeption) を認めた

り、正しい尺度によって測ることの無意味さに気づく羽目に陥ることにもなる (cf. S. 316-7)。その意味で、とりわけ後者は概念構築による強固な保護 (S. 319) を必要とするのであるが、そのことは措くとして、何れにしても人は原理上はファンタジーと概念の間で或いは感性と共通感覚の間で動揺することになる。

さて、ファンタジーによるメタファーの形成が人間の根本衝動であるとして、人は能くその対象的なものの出会いの原点に立戻り、藝術―創造的主体 (künstlerisch schaffendes Subjekt) であることが可能なのであろうか。

先に引用したとおり、全く別種の位相に立つ主体と客体の間には確かな関係の形式はないとされている。もし両者の間に何かあるとすれば、それは「高々美的 (ないし感性的) 態度 (ein ästhetisches Verhalten)」、即ち暗示的移行 (eine andeutende Übertragung)、『全く異種の (fremd) 言葉への口籠りながらの置換え (eine nachstammelnde Übersetzung)』(S. 317) という如きものであり、しかもなおかかる不確実な移行を能く持ち堪えるためには、『eine frei dichtende und frei erfindende Mittelsphäre und Mittelkraft』(ibid.) が必要である。それは、更に積極的に言えば、そこには何か似たもの、同じようなものにする^{こと} (die Ähnlichseherei u. Gleichmacherei) ではなく、『das Einmalige』を看取る眼が必須であり (cf. *FW* 228)、『かかる眼をもって「未だ名を有さず、名をもって呼ばれない何かを見る、こと」そして名を与えつつその限りでそのものを顕在化させる (sichtbar machen)』ところに、△独創性 (Originalität) 〱が成立する (ibid. 261)。しかしメタファー形成の主体が自由に発明し名を映え何かを顕わにする独創の域に達するということは、自らの大いさにおいて自らの価値を映す小さな存在を喚起する創世の神の業に近づくということではないだろうか。昂揚した精神によってミュートスを形成したとされる古代初期ギリシア人 (*WJ*, S. 320) の場合は、歓喜に満ちた英雄としての直覚的人間がその △die metaphorische

Anschauung〉の輝きによって、理性の苦境を越え、生を^{シャイン}仮象や美として変貌せしめ、かかるものとしての生をリアルなものとして享受することになる（S. 321）。⁽⁵⁰⁾ かかる意味での藝術による生の支配という思想は一八八九年の著作『偶像の黄昏』（*Götzen-Dämmerung, GD*）に見えるまやしく遠近法的な藝術観に連関してゆくものである。ここでは、藝術は次のように定義されていた。

- (f) Der Mensch dieses Zustandes (mit dem Gefühl der Kraftsteigerung = dem Rausch) verwandelt die Dinge, bis sie seine Macht widerspiegeln — bis sie Reflexe seiner Voelkommenheit sind. Dies Verwandeln-müssen ins Vollkommene ist-Kunst (*Streifzüge eines unzeitgemäßen 9. SA II, e. 995*).

しかしながら、メタファー的直観はそれが如何に卓越したものであれ、客体の本然（本質）を洞察してこれを規定してゆくのではなく、むしろ主体と客体の間で仮象の衣裳を恰もそれが実在であるかのように織りなしてゆくに過ぎない。岡倉天心の言葉を借用して言えば、〈aesthetic personality〉⁽⁵¹⁾の射程においては、(f)とも関連するが、「究極のところ、われわれは宇宙のなかに自分自身の姿を見るに過ぎぬ」ということである。その意味では、ツァラトゥストラの次の言葉は実に示唆に富むであろう。彼は言葉（Worte）と響き（Töne）のあることを喜び、それを永遠に分たれたものの間に懸かる幻の橋（*Schein-Brücken*）として語る。「事物に名と響きの与えられたるは、事物によって蘇生せんがためではないか。語ることは美しき痴戯に他ならず。以って人は万象の上を舞う。あらゆる語り（alles Reden）、あらゆる音の欺き（Lüge）の快きことよ。音をもって我らが愛は五彩の虹に舞う」（*Za 3. Der Genesende 2. SA II, S. 463*）。生を美しい仮象として享受することは虹の欺きによって自己を救済することである。それこそ初期におけるニッチェのフィロロギーの目的であった。⁽⁵²⁾

メタファ－的直観が仮象の美によって人を「生きるに難い生」より軽やかに解き放つとしても、言葉や響きは常には語り出されない。「概念によってではなく直観によって導かれる」ことは抽象的世界に馴れた人間にはむづかしい。即ち、「強力な現在の直観の印象に創造的に対応する Eindrücke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen」(S. III, S. 321)ためには、先ずもって、少くとも古い概念ないしカテゴリーの枠組を否認してゆくこと、そしてまた、絶えず生起しようとする抽象化言わばカテゴリーによる分類的記述の志向に逆らって沈黙すること (verstummen *ibid.*) が必要となる。それは「全く禁じられた隠喩や未だ語られたことのない概念の結合によって語ること」(*ibid.*) に先立つ自己自身のかオス化である。そのカオスの中より舞う星が生まれるか否かは知らず、カオスがファンタジーと抽象的記述の相反する緊張の内に自ら生ずることが肝要なのである。八一年の『曙光』四二三は、沈黙せざるを得ないカオスの中で、「言葉の国の終る處、存在の国も亦た竟る」とは言い難い、主体と客体の錯綜したそして緊張した關係を描写している。

五 大いなる沈黙の内なる主客の交錯

沈黙は恐らく日常屢々起る事態ではない。大いなる沈黙と呼べるものは更に稀である。日常人は概念的・理解によって諸事物を整序し、概念の共同体の内では生を養っているからである。しかし時によって人は概念的・了解の手に余る名状し難い現実に出会うことがある。通常の述語^{カテゴリー}、賦与を拒む現在のもの力の打たれることをさしあたりプラトンの用語法に倣って「自己喪失のパトス」と呼んでおく。『曙光』四二三を解釈する一助としてなお少しこのパトスについて述べておこうと思う。

プラントの存在論的カテゴリー論においては認識とは形相的認識であり、主体は形相的認識能力を^レ生得的に有する者であった。しかし、初期対話篇ではそのことは明示的ではないが、『パイドロス』より知れる通り、生得的認識能力にも序列があり、全ての人が同一対象に等しく出会い、同一の名(ὄνομα)をもって、しかも同一の意味内容(あるいは深さ)をもってそれを呼ぶ、ということはありえない。とりわけ、美をそのひとつとする神性を有する諸価値(善、正、節度など)(*Phaedrus* 246d8-e1)を実現しているものとの出会いにおいてはそうである。原理上そのことは日常的事物にも妥当すると推論されうるが、名にも自と軽重があつて、この場合には命名のとくに実体の名をもつての命名の個的偏差は殆ど無視されている。

さて、プラントの著作ではそもそもバトス的なものが積極的に描写されることは珍らしいが、『パイドロス』のミュートスにおいては、まず認識(συνίεναι)とは魂の純粹現実態において見た(*Phaedrus* 249e4-5 *πᾶσα μὲν ἀνθρώπου φύξις φέρεται τεθέαται τὰ ὕψα*)その真実在(認識論的存在論的原因としてのアイデア)を想起することであり、まさにそのためには力の限りをつくして(*κατὰ δύναμιν*) (249c5)想起の縁を正しく用いる(249c7)知を愛する者の精神(τῆ τοῦ φιλοσόφου δίανοια)が必要であることが再確認されている。一般に言つて、「全ての魂にとって此岸的なものを便りとして超越的なものを想起することは必ずしも容易なことではない」(250a1-2)し、「この世の美(τὸ κάλλος)を見て、真実の美を想起すること」(249d5-6)は猶のこと難しい。プラントは美しい者との出会いについて、その出会いの発端を、「秘儀に参加して間もない者やそのとき他にも増して多くの真実在を見た者は、美を良く写した(*κάλλος εὖ μεμυμμένην*)神々しい面差しや肉体の姿を見るや否や、先ず震えがきて(*ἐφορᾷ*)かつての畏怖の情(*δειμα*)の幾分かが蘇り、次いで美しきものに直面し、つづ(*προσώδον*)神の如くこれを畏れる」(251a4-5)と述べている。かつて見た聖なるもの(τὰ ἁγὰ)ものの記憶を十分に有している少数のものにあつても、「超越的な世界の似像(*ὁμοίωμα*)と出

会った(ἴδωσιν)ときは、驚きに打たれて自己自身を喪失してしまふ(ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ' αὐτῶν γίνονται) (250a6-7)のである。それは即ち、「未だ理解(δρακοῦσθαί)が十分でないためにそのパトスが何であるのか知ることができない」(250a7-b1)という状態である。

プラトンのミュートスの中では、対象が如何にあるかというその特性についての記述よりも、むしろ美の前でその力によって打たれ自己を失うそして相剋の内に存在の根拠との関係を回復してゆこうとするその心のパトスが活写されている。ここでは、美という名はその出会いのとき一旦は心の内で発せられるであろうが、記憶の内に名として成立することの根拠が再確認されなくては述定のカテゴリーとしての力を失う。そしてまた述定という対象との小さな関係を包越する言わば大きな磁場の中で概念的整序によって安心する主体も所在を失うことになるのである。

プラトンのミュートスは美そのものというよりは美を最大の関心事のひとつとする心のあり方とりわけエロースを主題とするものであるし、また根拠を超越者としてにおいてニーチェの世界観とはさしあたり相反した方位を持つと見えるから、註釈は別稿に譲るとして、ここでは次の三つの点を確認しておこうと思う。

(x)、卓越したものとの出会い(iδέω)において自己喪失のパトスが生ずる。

(y)、極めて明らかに圧倒的に現象する美との直観的な関係の中で通常の生活を整序している日常的な言葉が命名、述定の力を失う、

(z)、関係の内に美という名の定義や説明あるいは対象のあり方が明らかになるのではなくて、美という名そのものが根拠との関係の回復(想起)の中で蘇える、

ということである。

さて、『曙光』四二三は以下のように語られる。

「海辺に來た。ここで我々は都市を忘れることができる。丁度いまもその都市の鐘はアヴェ・マリアをしきりと打ち鳴らしているが、——あの昼と夜の別れ目の、暗く、愚かな、しかも甘美な響を——それもほんのひとときのことだ、いまは一切が沈黙する、海は青褪め、キラキラと輝いて横たわっている。海は何ごともしることができない。大空は……（中略）。大空も物を言うことができない。……（中略）小さな岩礁や巖の帯、彼等もみな物を言うことができない。われわれに突然襲いかかるこの巨大な沈黙は、まさしく美であり、戦慄だ。（私の）胸ははり、さけ、そうだ。——しかし私は想う、この沈黙の美は人間に対する欺きではないのか、」（氷上英廣訳、傍点、括弧とも筆者）。

胸(Herz)の膨張は、〈dem Eindrucke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen〉(WL, SA III, S. 321) という人間の根本衝動のもたらすものであろうか。胸の中に言わば出を待つ直観的メタファーが満ち満ちているのであろうか。もしそうであるとしたら、それにも拘わらず何故ニーチェは、語る (reden) 主体、沈黙する (schweigen) 主体を人以外の万象に求めるのか、更にはまたその沈黙を敢えて欺きと呼ぶのか。沈黙 (Stummheit) が美しいのは、恐らく直観性を欠いた無神経な言葉や概念の表出を抑制しその限りで美を維持しようとしているからである。海については bleich, glänzend という二語が与えられ、大空についてはただ *spielt sein ewiges stummes Abendspiel mit roten, gelben, grünen Farben* と言われているに過ぎない。海や空や岩を命名し述定する通常の関係方式は、既にかかる方式の無意味さを戦慄を以て (grausenhafte) 暗示する 〈etwas Ungeheures〉を前にして止まらざるを得ないのである。

一切の沈黙が欺きとも悪意とも見える中、静寂は一層深まり「再び私の胸は一杯になる (schwillt)」。胸が 〈schwellen〉 するのは、出を待つメタファーのためではなく、「私の胸がひとつの新しい真理のために驚

き、戦^いっている(erschrickt)」からである。即ち「私の胸もまた語ることができない」(原文イタリック)という否定的な空虚な事実認識に充たされてしま^ううからである。それでもなおその真理に抗うかの如く語り出そうとする傾向は、——それは恰もプラトンの描く魂^{フシケ}の三部分のひとつ欲望^{トヘビテラ}的傾向^{イオン}を担う悪しき馬の理性的部分に抗う本能的盲目的な衝動にも似ているが——、正しく根本衝動であるが故に払拭しきれずに持続している。従って、一層口^{くち}と胸との対立が深まる。

「口^{くち}がこの美(diese Schönheit)の中へ何^{なん}と^とか(etwas)叫^{こゑ}び出^でそうとするとき、胸は自らそれを嘲^{あざわら}弄^わする」と言われるとき、この〈etwas〉は全く無差別であり、恐らくは直観^{直観}的メタファーでさえも或いは〈schöpferisch zu entsprechen〉という態度ですらここでは拒まれる。即ち「語ること(das Sprechen) いや考えること(das Denken) さえも私には厭^{いと}わしくなる」。と言うのも、全ての言葉の背後で、〈Irrtum〉や〈Einbildung〉と〈Wahngel^{ワハゲル}ist〉が笑うように聞えるからである。

〈この美〉の強烈な印象はその巨大さをもってひたすら人に沈黙を強いてくる。海、そして夕べに対して、「君たちは人間に人間であることをやめよと教えているのか?」、更に続けて「人間は君たちが今ある如く、蒼樾^{ソウゲツ}めて、輝いて、沈黙し、巨大に、自己自身に対する平静に住するようになるべきだろうか? 自己自身を超えた崇高さに?」とニーチェは問いかけている。

海や夕べは語らない。語ることなく自己の内に安んじている。人は海や夕べのようになることはできない。沈黙のうちに留まり続けることは恐らく人間の涯分^{涯分}を遥かに超えた崇高さであるかも知れない。メタファーを創出すること語り出すことが根本衝動であるからである。しかし、いかなる〈Anschauungsmetapher〉(WL, SA III, S. 315) もまた〈metaphorische Anschauung〉(S. 321) も、こゝでは既に拒否^{拒否}された〈Abs-
traktion〉と共に却けられるとしたら、またその意味で〈Mythus〉も〈Kunst〉(S. 319) も棄て去られると

したら、〈schöpferisch〉であることなぞおよそ出きるはずもない。沈黙のみが美しいのであれば、「語るざる言葉」⁵⁵すら美しいとは言えないからである。それでは海や大空や夕べとの関係を放棄すれば良いのか。しかしながら既に人は自己自身も含めて万象との抜き差しならぬ関係に入ってしまったている。後の『ツァラトゥストラ』では正しく大地こそが実存の基盤であった。

原初的なものの忘却に基く概念的構策の世界から直観的世界への還元はここでは見事に挫折している。それが直観的世界から更に形而上学的な道を歩むプラトンとの大きな差異である（命題Ⅱ）。創造的であることが創造的に思惟し語り行うことがニーチェの哲学的実存の要であり形式であるにも拘わらずである（註49参照）。そしてその実存の実験哲学をもっとも特色づけている遠近法主義はパトスの深みを語り出す言葉なくしては、先にも言葉と響きの存在理由についての引用をした如く、成立しえないのである。これもまたニーチェが『ツァラトゥストラ』の『三態の変化』で語る獅子の姿であるのだろうか。ツァラトゥストラは次のように語っている。「新らしき価値の創造、——之は獅子と雖、いまだよくなし能うるところではない。されど、新らしき創造への自由をみずからに創造すること、——之ぞ獅子にして初めてなしうるところである」（竹山道雄訳、SAT, S. 294）と。「私の胸もまた語ることができない」というへ新しい真理の承認は、実体のない言葉を案出してゆく虚妄の語りや概念の樓閣に支配されていた心（Hertz）をむしろそこから解放し自由にすることであるのか。しかし、ここでは創造（Schaffen）への道はさ程開かれていようには見えない。

語ることができない、という新しい真理（出来事）の承認が自由をもたらすとすれば、それは『悦ばしき知識』（FW）の断片一二五（一八八二年）における、神の死が未だ途上にある〈dies ungeheure Ereignis〉であり、その把握し難い途方も無さの故に〈ein unendliches Nichts〉の中に行暮れるしかなく自由と似ている。それに対して同書の断片三四三（八七年）は、むしろ神の死を明るくもって〈das größte neuere

Ereignis」として扱え、それを「自由な精神」にとつての「曙光」、冒險的航海のための開かれた海、地平の解放と見做して、新しき創造への期待を語っている。この二つの断片には五年の隔りがあり、この五年の間に『ツァラトゥストラ』が成立している（八三—五年）。ツァラトゥストラの旅が示唆するように、断片三四三は断片一二五のカオスの苦痛のパトスを経て始めて有意味に語り出される。それは言わば創造者が生れ出るための「多くの苦き死」（Za. 2. *Auf den glückseligen Inseln*, SA II, S. 345）のひとつであると言える。それ故に、恐らく「語ることができない」という内面の現象論的真理を是認する者は、〈Fürsprecher und Rechtfertiger aller Vergänglichkeit〉（*ibid.*）となるとも言えるのである。

しかし、この大いなる沈黙の内では畏怖をもって承認させられる「私」にとつての真理は、まさしく「私」自身が自己の内面の現象に直面して得られたものであるからこそ、却って新しき創造への道を切り開くことを困難にしている。『悦ばしき知識』断片一二五から断片三四三への轉換に相応するような思索し語ることの新しい可能性の発見がありうるだろうか。ただひとつの手がかりがあるとすれば、それは海や夕べや大空との関係、それも「呼応」の関係における主体と客体の交錯に、更に言えば、「言葉から存在へ」の方位をとる文献学的志向を、〈menschliche Phantasie〉、〈metaphorische Anschauung〉——即ち私が直観的メタファーを見出すことへの期待と挫折を介して、逆転させることにある。

かかる逆転はニーチェにおいてありうるのだろうか。一八八九年『この人を見よ』（EH）と同年にそれに先立って書かれた『偶像の黄昏』（GD）においては、「我々が我々自身を伝えようとするとき我々はもはや自分自身を評価していない。我々の固有の体験（Erfahrungen）は全くの処軽口ではない。たとえ体験がそれを望むとしてもそれを果すことはできないであろう。と言うのも体験には言葉が欠けているからである」（*Streifzüge eines Unzeitgemäßen*, 26, SA II, S. 1005）と語られている。体験の固有性については既に引用したとおり

〈das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis〉として初期遺稿の中で既に語られており (WL, SA III, S. 313) 八七年の『悦ばしき知識』三五四でもそれが更に断固とした形で強調されて語られ (註 36 参照) 、この文脈で、〈der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus〉なる語が登場しているのである。然るに一方、ニーチェはパトスを語り出すハ文体の藝術の可能性についても自負をもって語っているから、語り出すことへの挫折の体験はまた新たな語りと沈黙の弁証法的関係へと発展していったことになる。

ただ、我々がここで言うハ存在から言葉へVの逆転については、『ツァラトゥストラ』の中にそれを示唆する箇所『帰郷』があり、ニーチェは語り出すことのひとつの相としてこの部分を重視していたらしく、『この人を見よ』の『ツァラトゥストラ』の解題の三節、インスピレーションや啓示 (Offenbarung) について述べる処で引用している。

六 存在から言葉へ

『ツァラトゥストラ』第二部『詩人たちについて』において、ツァラトゥストラは、民衆は「^{レルネン}学ぶ者には塞がれているある特別な秘密の知への通路が (詩人には) あるかの如く」信じ、また全ての詩人は「天と地の間にある事物について何ごとかを経験しうる」、それは恰も「自然の方が詩人への恋に落ち」、^{「詩人の耳に忍び寄って秘めごとを語りかける」}と信じている、と語り、「天地の間には、ひとり詩人のみがその何ごとかを夢見たという多くの事物がある」と嘆いている (SA II, S. 383) 。この詩人たちの夢想は観客を欲し内面へ向うことを知らない処に成立する。我々が既に見たハ大いなる沈黙Vの内に到来した新しい真理はここではまだ体験されていない

い。しかし、この章の終りに於いてツァラトゥストラは詩人たちが「自己自身へと眼差^{ブリック}を向ける」ように変化しつつあり、「精神の贖罪者」として現れて来ることを予感している（S. 385）。精神がフェノメリスムスによって自己の内的経験としての現象を冷静に見据え、自己否定の苦痛を経験しなければ新しい自然との関係の道ーフィロロギーは開けない。そして恐らくその新しい関係は、テクネーの領域において八文体の藝術⁵⁷を模索する如き態度によつては成立しえないように思われる。問題は方法論や技法論の地平にはない。言わば自己否定を媒介とした古い習慣の八忘却⁵⁸としての創造の八新しい始まり⁵⁹は、方位は異なるが、何かプラトンの語るペリアゴーゲーやアウグスティヌスの言うコンヴェルシオにも似て論理的連続性を断つ飛躍的転向⁶⁰を介してのみ成立しようである。

さて第三部『帰郷』(SA II, S. 432-5)において、ツァラトゥストラは言わば自らの故郷とも言える洞窟に帰るが、その故郷の孤独はむしろツァラトゥストラに「語り出すこと」を勧めるのである。その言葉は第二部の詩人の夢想に酷似しているが、「ここにあっては全ての事物が愛撫するかのようにお前の語り(Rede)に近づき追従する。と言うのも万象はお前の背に跨って進むうとするからである。ここにあっては、お前はあらゆる比喩に跨ってあらゆる真理へと進む(ことができる)」（S. 432）からである。それはツァラトゥストラが「あらゆる事物に対して真直ぐに率直に語りうる」ということであり、その語りかけに、一切の事物がそれを自らへの讚美⁶¹と書いて快く応えるということである（S. 432）。ここに言う比喩は事物に向う人間が形成するメタファーと言うよりはむしろ、人間に向う存在が形成するメタファーと考える方が良いかも知れない。ツァラトゥストラは更にこう語っているからである。

「ここでは、あらゆる存在の言葉が私に到来し、言葉の社は私に向かって開かれてくる。ここにあっては、一切の存在が言葉になろうと欲する。一切の生成がここにあっては私より語ることを学ぼうと欲する(傍点著者)」

(S. 433)。言葉を与えるのは私ではなくてむしろ存在である。無論私は存在に語ることが教えることはできない。もし人があの詩人たちのように夢想するのではなくて、存在が自ら語る機縁となるということができれば、大いなる沈黙における美の体験、新しい真理の前での挫折は新しい転機を準備したということができるであろう。しかし、それはどういうことか。能動的なメタファー形成の根本衝動自体の変容を余儀なくされるということなのか。創造的な主体は受容する主体へと変貌せざるを得ないのであるか。そのことを裏書するように、この「帰郷」の引用文は先に述べたとおり、再び『この人を見よ』の『ツァラトゥストラ』解題第三節(SA II, S. 1131-2)に引用されている。この節は「この十九世紀の末に一体誰がああ不屈の時代の詩人がインスピレーションと呼んだものの明晰な理解を持っていたようか。もしなければ私がそれを述べよう(beschreiben)」という言葉で始まる。しかしそれはInspirationやOffenbarungという言葉でニーチェ自身の卓越した思索の経験に即して解説するというよりはむしろ、その言葉を用いる以外に、「そこで(シルヴァプラーナの湖畔の三角岩の側)この(永劫回帰の)思想が私に到来した」(S. 1128)あるいは「(ジェノア近くの海辺の)二つの道で『ツァラトゥストラ』の第一章全体、何よりも典型としてのツァラトゥストラその人が私に現われた、より正しくは彼が私を不意打ちした」(S. 1129)というツァラトゥストラの〈Geschichte〉(S. 1128)を語るすべはなかったということであろう。かかる思惟の体験について古代の人々が抱いていた「迷信の残滓をもって」言うならニーチェは事実上〈Inkarnation, Mundstück, Medium übermächtiger Gewalten〉以外のものではないということである(S. 1131)。プラトンの言葉を借用すれば、それは「詩人が神々の通訳(ερμηνεύς)となる」(Ion, 534e4-5) ということであり、「神が自ら語り手(ὁ λέγων)となる」(ibid. 534d3-4)ということである。

「Offenbarung」という言葉(Begriff)が、何かが、人をその心の奥底から憾がした覆えず何かが、

突然、言いようもなく確かに精妙に見えてき、聞えてくる、ということの意味するならば、それは単に事実を述べたものである (beschreibt einfach Tatbestand)。「ことが向うから」「稲妻の始く、抗し難く、(mit Notwendigkeit)」「ためらう暇とてなく、光り出る」とき、「人は(ただ)受け、誰が自らに与えるのかと問うこともない」のである (S. 1131)。

受け、像 (Bild) や比喩 (Gleichnis) について、このとき「それが何であるか」を明らかに理解すること (Be-griff) はもはや不要である。それが「最も直接的な、真直ぐな、単純な表象として自らを差出している (dietet sich)」ことが肝要なのである。ニーチェは「(かかる体験において) 最も注目すべきは、像や比喩の〈Unfreiwilligkeit〉である」という興味深い表現をしている (S. 1132)。不自由であるのは現われてくるものを抗し難く受取り「選択しえなかった」私である。そしてその私は *ein vollkommenes Außer-sich-sein* の状態にあり、自らの心的情況についての「明瞭な意識」を有するものの、ここにはもはや先に述べた自らを試みるあの〈Wahrheitssinn〉(FW 51) はない (S. 1131)。自らを差出してくる像や比喩のこの私にとっての真性を吟味するフィロロギーの精神、啓示的体験のありよう(現象)を見据える私のフェノメナリズムはここにはもはや存在しないと見えるのである。

存在が言葉になる、或いは、パトスがロゴスとなる、という逆転した対象的なものの錯綜した関係においてはフィロロギーもフェノメナリズムも少くとも一旦休止する。しかし、この稀な啓示の体験において与えられた像や比喩がそれ自体永遠のものとして留まるのだろうか。ニーチェ自身に拠ってそうは思われない。大いなる沈黙の裡に遭遇した新しい真理 (M. 423)、「体験には言葉が欠けているとした冷徹な認識 (GD 9.26) はなお依然として重く影を落している。

『この人を見よ』に再録されている『悦ばしき知識』の『大いなる健康』と題される三八二節（一八八七年）で、「従来神聖にして善なるもの、触れることを許されない神的なるものとされてきた一切を、改めて意欲するまでもなく溢れ流れる豊かさとし力強さをもって戯れのなかにとりこんでしまふ」精神の危険な誘惑、精神の理想が説かれている。この精神の戯れ、「生き生きとしたパロディー」と共に「偉大な嚴肅（Ernst）が初めて生じ、本来の疑問符が初めて置かれ、魂の運命が逆転し、時針が動き、悲劇が始まる」。

健康な精神は試みる、真理、感覚を失うことができない。それ故に『ツァラトゥストラ』では、「一つの形象をしてただに形象にのみ止まらざらしめんがために、われが愛し、没落せんと欲する所に」美がある、と言われる。⁶⁴即ちいかなる像も比喻も自己を否定する個体と共に没落する。そして『この人を見よ』において、ニーチェがディオニュソスと呼び、それを見出したが故に自らを八最初の悲劇的哲学者と呼ぶ權利を有すると語る八悲劇の心理について八究極の知識とは、『偶像の黄昏』の最後の断片にある「最も疎外的であり最も困難な諸問題のなかにおいてさえ生れ自身に対して然りと言うこと、生の最高度の典型（Typus）を犠牲に供してすら自らの無尽蔵を悦ぶことのできる生への意欲をもつこと」であった。⁶⁵

運命を逆転させ生の最高の典型をも没落させる善悪の差別を越える無邪気な戯れがあつた三態の変化の最後の姿、八遊ぶ小児の戯れそのものかどうかは分らない。と言うのも八新たな始まりを準備する一切の過去のなるものの八忘却がニーチェにおいて果されているとは思えないからである。健全な真理感覚の下に「試みることと問うこと」をもって八自己の趣味としてゆく精神にとっては、「過ぎ去らざるものは比喻に過ぎず」、一切は〈Spiel〉、それも〈Weltspiel〉の形式をもって絶えず新たな生成へ向う生そのものの犠牲に供されてゆくことを甘受する他に道はない。⁶⁶しかもその道は、存在と思惟ないし言表との或いはパトスとロゴスの関係における意味志向としてのメタファー形成と大いなる沈黙との間を、そしてまた他者との関係における深い意味での感性

の呼応による共生すなわち等しきパトスの共有への期待と自らの世界を他者のそれより隔てる距離のパトスとの間を、総じて生の根本的事実を直接に読取り生の意味を開示してゆく哲学的世界解釈としてのフィロロギーにおける同化と異化の間を振り子のように揺れ動き続ける道である。

かかるフィロロギーの道、ともすれば、例えば「美しい」という判断をするとき、美しいと判断することの根拠を認めるときに初めて自己の美の判断が自分にとって明らかとなる、という内的経験の事実に見られる如き虚構の因果論や、世界と私との間に介在する他の通訳による了解へと陥り易い世界開示の道を、維持した吟味し続ける力が正しく生の力としての真理感覚であり、かかる感性の現象としての内的世界に真直ぐに向う認識の形式がフェノメナリスムである(註57参照)。かかるフェノメリスムスの、虚構の構造を全く冷徹な事実認識なくしては、フェロロギーは世界との直接的関係に立つ内的経験の厳密な意味では不可能な究極の形式を試みることもできず、真理への意志をもつことも許されない。

註

本文中並びに註における略号は慣用に従う。S.A.はシュレヒタ版、K.T.A.はクレーナーポケット版、K.W.は批判的全集版である。

ニーチェの翻訳については文庫本も含めて新潮社版、理想社版を主として参照した。とりわけ竹山道雄訳に多くを負う。

(1) Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960, S. 59f.

(2) cf. *Ecce Homo* (EH), *Also sprach Zarathustra* (Za) 1, S.A. II, S. 1129; Zarathustra selber, als *Typus*, 2. *ibid.* S. 1130; Um diesen Typus zu verstehen muß man sich zuerst seine physio-logische Voraussetzung klarmachen, 6. *ibid.*, S. 1135; *Dieses Werk steht durchaus für sich*. Lassen wir die Dichter beiseite: es ist vielleicht überhaupt nie etwas aus einem gleichen Überfluß von Kraft, heraus getan worden. 以下『この人を見よ』(EH)の引用はシュレヒタ版二巻に於て。

(3) EH, Za I, S. 1128; Man darf vielleicht den ganzen Zarathustra unter Musik rechnen.

- (5) cf. *EH*, M 2, S. 1126; Mit der »MorgengröÙe« nahm ich zuerst den Kampf gegen die Entselbstungs-Moral auf.
- (6) *EH*, Warum ich so gute Bücher schreibe 4, S. 1104; Ich sage zugleich noch ein allgemeines Wort über meine Kunst des Stils. Einen Zustand, eine innere Spannung von *Pathos* durch Zeichen, eingerechnet das Tempo dieser Zeichen, mitzuteilen, Warum ich so klug bin 4, S. 1089; Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind.
- (7) *EH*, Warum ich so klug bin 4, S. 1089; Der große Dichter schöpft nur aus seiner *Realität*.
- (8) *EH*, Za 6, S. 1134: Mein Begriff »dionysisch« wurde hier höchste *Tat*, S. 1135; Hier ist in jedem Augenblick der Mensch überwunden, den Begriff »Übermensch« ward hier die größte Realität.
- (9) An *Erwin Rohde*, Naumburg, 1-3. Febr. 1868, SA III, S. 986; Ich habe erstaunliche Lust, in meinem nächsten in *honorum Ritschel* geschriebenen Aufsatz... den Philologen eine Anzahl bitterer Wahrheiten zu sagen.
- (10) ニーナ博士談話(一) — 〈 Sinn der Erde 〉 ヲルニナ博士談話(一) 四〇〇 — 一九八〇。
- (11) Wir *Philologen* (WP) 24 (1874) KTA 71.; Die größten Ereignisse, welche die Philologie getroffen haben, sind das Erscheinen Goethes, Schopenhauers und Wagners: man kann damit einen *Blick* tun, der weiter reicht, 74 (1875); Die beste und höchste Gesamtdarstellung von den Alten bringen wir doch den jungen Leuten entgegen. Oder nicht? *Das Lesen der Alten* wird so betont, 155; wo sind Historiker, die nicht von allgemeinen Flausen, beherrscht die Dinge ansehen? cf. *Jenseits von Gut und Böse* (JGB) (1886) I, 22; schlechte Interpretations Künste, Der Antichrist (AC) (1888) 52; Unter *Philologie* soll hier, in einem sehr allgemeinen Sinne, die Kunst, gut zu lesen, verstanden werden — *Tatsachen ablesen* können, ohne sie durch Interpretation zu fälschen,

zu wissen: eben den notwendigen *Perspektivismus*, vermögen dessen *jedes Kraftzentrum* — und nicht nur der Mensch — von sich aus die ganze übrige Welt konstruiert d.h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet... Sie haben vergessen, *diese Perspektivien-setzende Kraft* in das „wahre Sein“ einzurechnen... In der Schulsprache geredet; *das Subjekt-s-sein*.

⑮ 言ひつてベンナーを介して美学者ハインリッヒ・カール・レープホルツの (註 (1) 参照)。

⑯ *Briefe, An Erwin Rohde*, 17. Aug. 1869.

⑰ *ibid. An Paul Deussen*, 25. Aug. 1869.

⑱ WP 5; als schönstes Beispiel des Lebens wird das Griechentum geprüft. So wie der Mensch zu seinem Lebensberufe steht, skeptisch-melancholisch, so sollen wir uns zu dem höchsten Lebensberufe eines Volkes stellen: um zu *begreifen*, was Leben ist.

⑲ 虚構 (Fiktion) としての言葉はニーチェの「フクロキ」の「フクロキ」の文脈における最も重要な術語のひとつである。虚構の構造を看取するに「フクロキ」の「フクロキ」の文脈を参照せよ。cf. WM 568 (KGW V III 3, 14-93, Frühjahr 1888, S. 62); Kritik des Begriffs „wahre und scheinbare Welt.“ — Von diesen ist die erste eine bloße *Fiktion*, aus lauter fingierten Dingen gebildet. WM 585 (KGW V III 2, 9-60, Herbst 1887, S. 30); *Fiktion einer Welt*, welche unseren Wünschen entspricht; psychologische

kunstgriffe und Interpretationen, um alles, was wir ehren und als angenehm empfinden, mit dieser wahren Welt zu verknüpfen. „Wille zur Wahrheit“ auf dieser Stufe ist wesentlich *Kunst der Interpretation*: wozu immer noch Kraft der Interpretation gehört. cf. WM 479 (KGW V III 3, Frühjahr 1888, S. 252-4); Der Phänomenalismus der „inneren Welt.“ (註 (36) 参照)。

拙稿「内向の形而上学における語ることに聞くこと」東京大学文学部美学研究室紀要四「一九八六・三」三六—七頁において、『バイドロス』に依拠しつつ左のようにまとめている。

(1) 言葉は何かを指示すべきものである。

(2) 言葉は語る主体にとっても受ける主体にとっても存在と思维の合致 (知の現実) そのものではない。各々の心に内向して

それが照応すべきものを想い起す機縁^{メカニスム}、存在と思维の同一性を回復する機縁となりうるのみである。

(3) 存在と思维と言表の一致の根拠が同一である限りにおいて、言葉は共有の言葉として他者に対し知識と共に語りかけられる。

アウグスティヌスにおいても同様で、『教師論』を典拠にして整理して箇答書にすると、言葉が存在理由を有するのは、

(1) cum memoria, cui verba inhererent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas, quantum signa sunt verba (*De magistro* I. 2) ¹⁴⁸’

(2) auditis signis ad res significatas feratur intentio (*ibid.* V III. 24) とするが、最も大切なテーゼは、
(3) sermocinari nos omnino non posse, nisi auditis verbis ad ea feratur animus, quorum ista sunt signa (*ibid.* V III, 22) ¹⁴⁹’

(4) magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur (*ibid.* X. 33)

である。トントンの(1)～(3)は、¹⁵⁰「命題論」冒頭で、

Ἐστὶ μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα καὶ τὰ

ῥαδιόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ (16a3-4) ¹⁵¹

(21) *Summa Theologiae*, Prima Pars, Q. 16, Art. 1c, *De Veritate* I. 1c, *Summa Contra Gentiles* I. 59; cum enim veritas intellectus sit adequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit, esse quod est vel non esse quod non est.

(22) 真實在¹⁵²とは、¹⁵³「ἡ ἀρχώμενος τε καὶ ἀναρχὴς οὐσία ὅπως οὐσα (*Phaedrus* 247c7) ἀρχὴς καὶ τὰ ὄντα ὄντως」(*ibid.* 247e3) などという表現による。『国家』においてプラトンは太陽が可視的対象には可視性を視る者には視力を与えるという入視の三極構造を介して、善のイデアは認識する者には認識能力を認識対象(ここではイデア一般)には被認識性としての真實在性を与える入知の三極構造の主宰者となると推論している。この真實在性とは存在と本質のことである(508b12-c2, e1-3, 509b6-8, 517b7-c5)。そしてこの善のイデアの主宰的機能を個々の事承の判断において個々のイデアが担うことになる。

(23) 上の〈Wahrheitssinn〉は第三章において実験哲学としての心理学、フイロギーを成立させるものとして極めて重要であ

90.註(24)参照。

- (24) *WL*, *SA* III, S. 311, *WM* 279 (*KGW* V III.1.7-6, Ende 1886-Frühjahr 1887, S. 282); Die *inertia* thätig ... 3) im *Wahrheitssein*. Was ist wahr? Wo eine Erklärung gegeben ist, die uns das minimum non geistiger Kraftanstregung macht. cf. *WM* 495 (*KGW* VII.2.25-470, Frühjahr 1884).

- (25) *FTL* 5 *Formale und Transzendentale Logik*. Jahrbuch Bd. X. 1929 (*Husserliana* XVI.1974) 90-91 14 14' *H.* V. II, VIII 1911-1914年冬期に行われた「第一哲学」の講義録を補遺と共に収録したものである。

- (26) cf. Hirotsuka Tatematsu, *Phänomenologische Betrachtung vom Begriff der Welt*, *Analecte Husserliana*, vol. VIII, 1978, S. 109-129.

- (27) cf. *FW* 261 (1882): Originalität. — Was ist Originalität? Etwas *sehen*, das noch keinen Namen trägt, noch nicht genannt werden kann, ob es gleich vor aller Augen liegt. 所謂『力』の意』といふことがされた遺稿(一八八二—一八八三年)の区(『Perspektivismus』)に関するものは大部分が一八八五年以降に集まる。一八八七年以降のその他の著作(*FW* 5, *GM* etc.)に於けるこの思想が明らかに看取できるが、『ツァイトマッヘン』の成立はこの世界観なしにはあり得ない。cf. *FW* 261 40-41『Ja, dies Ich und des Ichs Widerspruch und Wirtsal redet noch am redlichsten 確信』64-65『Ja, dies Ich und des Ichs Widerspruch und Wirtsal redet noch am redlichsten von seinem Sein, dieses schaffende, wollende, wertende Ich, welches das Maß und der Wert der Dinge ist.』(*SA* II, S. 298) 42-43『細い糸の如く』(『Perspektivismus』) 43-44『その糸の如く』(*WM* 602 (*KGW* VII.2.25-505, Frühjahr 1884, S. 142) 14 14' (perspektivische Welt) 42-43『細い糸の如く』... erkennen wir, ... daß man mehr als sie (Wahrheit) die bildende, vereinfachende, gestaltende, erichtende Kraft zu schätzen hat』42-43『細い糸の如く』cf. *WM* 495 (*KGW* VII.2.25-470, Frühjahr 1884, S. 132); — der Sinn für das Wirkliche ist das Mittel, die Macht in die Hand zu bekommen, um die Dinge nach unserem Belieben zu gestalten. Die Lust am Gestalten und Umgestalten — eine *Urtlust*. Wir können nur eine Welt begreifen, die wir selber gemacht haben. cf. *FW*. 196, *WM* 259 (*KGW* VII.2.26-119, Frühjahr 1884). 14 14' (『Perspektivismus』) 42-43

以下の拙稿を参照されたい。ニーチェ研究序説〔一〕《Perspektivismus》における世界開示の問題、昭和五十六年度文部省科学研究費報告『藝術と想像力』一九八一所収、*Der Sinn vom „Sinn der Erde“ in der perspektivischen Ästhetik*, Aesthetics 2, 1986.

- 28 cf. *WL*, SA III, S. 313; (1) *Wir nehmen einen Menschen »ehrlich«*; (2) *warum hat er heute so ehrlich gehandelt? fragen wir. ...* (3) *seiner Ehrlichkeit wegen.*

29 (1) (2) (3) 《Ehrlichkeit》を知ることが、前提として《ehrlich》と云うカテゴリーが成立するところ、プラトンやアリストテレスの存在論的範疇論と符合する。しかし、《ehrlich》の原因 (2) とされる《Ehrlichkeit》と云うニーチェは《Wir wissen ja gar nichts von einer wesentlichen Qualität, die »Ehrlichkeit« hieße》と語り、多数の個性的な不同の現実を見過すことと云う言わね《qualites occultae》と云うので《Ehrlichkeit》が浮上すると言つて、事物は「近きを得て定義しえなから」であるから、内在する形相を持つてくもなら。与えればそこに擬人的な虚構が生ずる。

- 29 <Sinn> であるが <Ursinn> (*UB* 3, *Schopenhauer als Erzieher* I, SA I, S. 290) と対立する言わね <Gemeinsinn> の共同体の中では、人は個性を保ち得ない言葉の奴隷 <der Sklave der Worte> となり、人と人との全つの作爲的な疎外、Entfremdung) と無理解の敵となつて <richtige Empfindung> が失われる (*ibid.* 4, *Richard Wagner in Bayreuth* 5, SA I, S. 388)。註 (34) 参照。

- 30 拙稿「ニーチェにおける文体の藝術——パトスの陰喩——理想」一九八二、一二、五九五号参照。拙稿の中でニーチェは《Form an sich》を發明した修辭学の批判を行つてゐる (*Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*, 1875, SA III, S. 337)。「生成の無垢」と呼ばれる別の遺稿集の中で一八七四年頃の時期に裝飾文化の人キケロや修辭学について言及するところ、キケロは《Erfinder des „Pathos an sich“, der schönen Leidenschaft》と評されてゐる (*Die Unschuld des Werdens, Der Nachlass*, v. A. Bäuml, Kröner 1965, 38-41)。⁵ 註 (25) 参照。

- 31 *Ars Poetica* 22, 1458a18-20.

- 32 cf. *WL*, SA III, S. 313-4 etc.

(33) 註(20) 参照。

(34) 但し、本文中にもワグナーに関して引用した *UB 4, WB* などについては次のように注意が必要。cf. *WB 7, SA I*, S. 397;

Dem gerade mit diesem Gefühl (er sich seinem Wesen entfremdet fühlt) nimmt er teil an der gewaltigsten Lebensäußerung Wagners, dem Mittelpunkt seiner Kraft, jener dämonischen Übertragbarkeit und Selbstäußerung seiner Natur, welche sich ändern ebenso mitteilen kann, als sie andere Wesen sich selber mitteilt und im Hingeben und Annehmen ihre Größe hat, *ibid.* 9, S. 416; ... gibt Wagner, ... jeden dramatischen Vorgang in einer dreifachen Verdeutlichung, durch Wort, Gebärde und Musik und zwar überträgt die Musik die Grundregungen im Innern der darstellenden Personen des Dramas unmittelbar auf die Seelen der Zuhörer, welche jetzt in den Gebärdenden derselben Personen die erste Sichtbarkeit jener inneren Vorgänge, und in der *Wortsprache* noch eine zweite abgeblätere Erscheinung derselben, übersetzt in das bewußtere Wollen, wahrnehmen... Alle diese Wirkungen... und zwingen den, welchem ein solches Drama

vorgeführt wird zu einem neuen Verstehen und Miterleben, *ibid.* S. 416; Die Sprache zog sich aus einer rhetorischen Breite in die Geschlossenheit und Kraft einer Gefühlssprache zurück。このように言語観は「言葉と共に並にメロディーが響き、そしてまたメロディーがその火花をさらに像と概念の国に投じかける」(*UB 4, WB 7*, S. 401-2) というワグナーの楽劇のあり方と無縁ではなう。ワグナー礼讃は割引して置く必要があるが、後の文体の藝術(Kunst des Stils)に連関する「言葉の音楽化」という思想が看取できる。cf. *UB 4, WB 7*, S. 416. rhythmischer Sinn, *FW 48, JGB 247, MA I*, 218; Klangwirkung, *EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 4, SA II*, S. 1104; die Kunst des großen Rhythmus, der große Stil der Periodik. 註(21) (22) 参照。

(35) *FW 354, SA II*, S. 222; alles, was bewußt wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dünn, generell, Zeichen, Herden-Merkzeichen wird.

(36) 註(27) 参照。この「Perspektivismus」は第一義的には「私の視座」からの展望、「主観的世界像」の形成を意

味するが、第二には〈Perspektive〉を開くその私の体験の独自の個別的な一回起性を重視してゐる。 cf. *FW* 354 (1887), S. II, S. 221: Unsere Handlungen sind im Grunde allesamt auf eine unvergleichliche Weise *persönlich, einzig, unbegrenz-individuell*, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie ins Bewußtsein übersetzen, scheinen sie es nicht mehr ... Dies ist *der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus*, wie ich ihn verstehe. 44 諸君 (2) 後座。

註(81) 参照。cf. Phaedrus 276d2; (ὁ δὲ καὶ ὡς τε καὶ καλῶς καὶ ἀγαθῶς ἐπιστήμας ἔχων) ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν τῷ αἵματι κηρύττει, πάλιν δὲ ἄλλοις ἑκάστῳ περὶ τὴν καὶ τῷ αἵματι, ὅταν ῥαδίῳ, ἐαυτῷ τε ὑπομνήματα θύσασθαι, εἰς τὸ ἁπλοῦς γήρας εἶναι ἔκταται, καὶ πάλιν τῷ ταῦτον ἔχοντος μετέπειτα. 卓越した知識を有することと書くことは全く別であり、書くことは自らのためか

或いは同じ、思索の道を迫る者のための算書としてしか意味がなく、積極的な効果をあてにできないパイディアである、ということである。果してプラトンが卓越した意味での思惟の体験の同一性を現実的に予想していたかどうかは定かではない。ニーチェは『この人を見よ』の中で、「耳があるということ、同様のパトスをもつ可能性があり、またそれに値する人々があるということ、自己を伝えることのできる人がなくはないということが、依然として期待されている」と書いている。

(*Warum ich so gute Bücher schreibe* 4, S. II, S. 1104)。

38 〈Simn〉という語がニーチェ哲学の中で重要な役割を果たしているのは註(9)の別稿にも記したことであるが、一七八六年の *UB 4, WB* には次の如き注目すべき一節がある。 *WB 1, SAI*, S. 367; Damit ein Ereignis Größe habe, muß zweierlei zusammenkommen; der große *Simn* derer, die es vollbringen, und der und der große *Simn* derer, die es erleben.

(23) cf. *Die Geburt der Tragödie* (GT) 5, SA I, S. 37; Seine *Subjektivität* hat der Künstler bereits in dem dionysischen Prozeß aufgegeben: das *Bild*, das ihm jetzt seine Einheit mit dem *Herzen der Welt* zeigt, ist eine Traumszene, die jenen Urwiderspruch und Urschmerz, samt der Urtrost des Scheines, *versinnlicht*, Das »Ich« *des Lyrikers tönt also aus dem Abgrund des Seins*, S. 38: ... die *Bilder* des Lyrikers nichts als *er selbst* und gleichsam nur verschiedene

Eindrücke.

- 49 卓越した美の形にのみ。cf. *WP* 9; Nur bei drei Existenzformen bleibt der Mensch Individuum; als Philosoph, als Heiliger und Künstler, *WP* 77, 191, *UB* 3, *SE* 5, *SA* 1, S. 326 etc.
- 50 *WL*, *SA* III, S. 321; Beide begehren über das Leben zu beherrschen; ... jener, indem er als ein »überfroher Held« jene Nöte nicht sieht und nur das zum Schein und zur Schönheit verstellte Leben als real nimmt.
- 51 Tenshin Okakura, *The Book of Tea*. N. Y. 1906, P. 74. 茶の書 (岡川文庫) を参照した。
- 52 この文脈に照して「eine schöne Narretei」は「ハナシ」の『グーゼロク』の「παράκλησις」(276e1) と対照し、その意を「おかしな話」に訳した。
- 53 根柢 (根本) に一から十まで参照。
- 54 *Za*, *Vorrede* 5; *SA* II, S. 284; Ich sage euch: man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch chaos in euch.
- 55 大手拓次の詩の題である。昭和六十三年度東京大学文学部美学概論講義の受講生木村建哉君がカスミに関する詩の題としてこの詩の文を教へてくれた。
- 56 cf. *WM* 478 (*KGW* VIII 3, 14–15², Frühjahr 1888, S. 127).
- 57 cf. *WM* 479 (*KGW* VIII 3, 15–90, Frühjahr 1888, S. 252–3); Der Phänomenalismus der inneren Welt. “..... In dem Phänomenalismus der” inneren Welt “kehren wir die Chronologie von Ursache und Wirkung um. Die *Grundtatsache* der” inneren Erfahrung” ist, daß die *Ursache* *imaginiert*, nachdem die Wirkung erfolgt ist....” der naive Mensch... wird über sein Schlechtbefinden (ich befinde mich schlecht) erst klar, wenn er einen *Grund* sieht, sich schlecht zu befinden... Das nenne ich den Mangel an *Philologie*: einen *Text* als *Text* ablesen können, ohne eine *Interpretation* dazwischen zu mengen, ist die *späteste Form* der ”inneren Erfahrung”) — vielleicht eine kaum mögliche

- (58) cf. *Phaedrus* 245a5: ὅς δ' αὖθις *ἀνευ μαρίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, περὶθεῖς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητῆς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός* ...
- (59) cf. *Za* 1. *Von dem drei Verwandlungen*, SA II, S. 294; Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.
- (60) *Za* 3, SA II, S. 432; *Aufrecht und aufrichtig* darfst du hier zu allen Dingen reden. 20のイタリックの語は換言すれば註(57)の活用である〈ohne eine Interpretation〉である。なる事実は、Za3の「ナリス」を方法とする「プロキ」の精神と文脈をなすところを推察する。cf. *Za*, S. 298; Immer *redlicher* lernst es reden, das Ich; und je mehr es lernst, um so mehr findest es Worte und Ehren für Leib und Erde.
- (61) シムホタ版では vollkommenes ではなく unvollkommenes であるが批判版全集に従う。ここは想起される註(56)で引用した『悲劇の誕生』の一節である。そこでは「藝術家はディオニソース的のプロセスにおいてその主体性を既に放棄してしまっている」を述べられている。この言わば能動的な主体性の放棄という意味をなす vollkommenes の方が良く、思ふに、*まだ*〈Außer-sich-sein〉を換言すれば同じく用文中の〈Das 〉Ich《des Lyrikers tönt aus dem Abgrund des Seins〉である。GT 2 EH 30 のような処にも共通性を有している。後日改めて検討してみたいのである。
- (62) 自ら比較な者も理者も自らなす「一」の心理描写には注目すべき点がある。後日改めて検討してみたいのである。
- (63) 原語は ungewollt である。
- (64) *Za* 2. *Von der unbefleckten Erkenntnis*, SA II, S. 379.
- (65) *EH*, GT 3, SA II, S. 1110. *GD*, *Was ich den Alten verdanke* 5, SA II, S. 1032.
- (66) 註(55)参照。
- (67) cf. *Za* 3. *Vom Geist der Schwere* 2, SA II, S. 443.
- (68) cf. *FW*, *Anhang-Lieder des Prinzen Vogelfrei* (1887), *An Goethe; Das Unvergüngliche* / Ist nur dein *Gleichnis*. / Gott, der Verfängliche, / Ist Dichter-Erschlehnis ...
- Welt-Rad*, das rollende, / Streift Ziel auf Ziel: / Not-nemts der Grollende, / Der Narr nemts — Spiel ...

