

ニーチェにおける「遊戯」の哲学

——「創造」概念との連関において——

大石昌史

序

ニーチェは、その「世界」あるいは「人間」についての思想の核心的場面において「遊戯 (Spiel)」を語っているが、それは、論証の対象とされるものではなく、もはやそれ以上「概念的」に「語り得ないもの」の「イメージ」[像] (Bild) あるいは「象徴 (Symbol)」なのである。それ故、ニーチェ論の多くは、「遊戯」を主要な考察の対象としてはいない¹⁾。しかし、それは、ニーチェにおける「遊戯」を哲学的に考察することの難しさを示すものではあっても、それが重要でないことを意味するものではない。

ところで、「もはや語り得ないもの」の「イメージ」あるいは「象徴」としての「遊戯」は、「概念的思索」の限界を示すものであり、それを考察の対象とすることは、一つの哲学的態度表明でもある。それは、すなわち、存在者の総体としての「世界」や「個体」としての「人間」は、「概念」によっては捉えられないということ、また、客観的、普遍的妥当性を要求する「思索 (Denken)」が沈黙するところに、「イメージ」による、あるいは、「象徴」を通じての「詩作 (Dichten)」としての「思索」が始まるということ²⁾を認めることなのである。そして、この「詩作としての思索」の単なる傍観者ではなく、その共演者として「思索」の「運動、上演 (Spiel)」

に参与することを自ら引き受ける者のみが、ニーチェの語る「遊戯」の真相に近づき得るのであらう。

「私は、『悲劇の誕生』を、真相に通じた者 (Eingeweihte) のための書物として、音楽の洗礼を受けた人、そもその始めから共通のまねな芸術経験に結ばれた人々のための音楽 (Musik) として、芸術における血縁者の識別票として書かれたものであると認める。」⁽³⁾

しかし、自らの「思索」を「音楽」とみなし、概念的論証を無視すること、そして、それをある特定の人々のためのものとする、このような「傲慢さ (Freveimut)」は、思想家のとるべき態度ではあるまい。それは、ニーチェが、自己を「思想家」というよりは、むしろ、「創造者」という意味での「芸術家 (詩人)」として捉えていることに起因する。もし、「真理」が、予め存在し発見されるべきものではなく、未だ存在せず、新たに「創造 (schaffen)」されるべきものであるならば、それを対象とする「思索」は、対象を自ら生み出す創造的な「詩作」とならなければならない。しかし、その時、「思索」が、現実を離れた、文字通りの「詩作」になつてしまふならば、それは、もはや他者がそれに「従つて思索する (nachdenken)」ことを可能ならしめるものではない。「真理」の「創造」という状況において、「思索」は、「詩作」との間を揺れ動くのであり、それは、もはや従来の「概念的思索」ではないが、通常の意味での「芸術作品」としての「詩」でもない。ニーチェの『フォリズムや『ツアラトウストラはかく語りき』には、この「思索」と「詩作」の間の揺れ動きが反映されている。ニーチェは、彼の「思索」を「音楽」や「詩」と呼ぶことによって、許されるべきではない思想家の「傲慢」を示しているのではなく、「創造されるべきもの」、「(詩として) 歌われるべきもの」としての「真理」の呈示を試みているのである。そして、彼の「詩作としての思索」は、「創造」の「遊戯」に他ならないのである。「傲慢ではなく、繰り返し新たに目覚める遊戯衝動 (Spieltrieb)」が、他のもろもろの世界を生み出すのである。」⁽⁴⁾

本論考は、ニーチェにおいて、「概念的思索」の限界に位置する「遊戯」を、「創造」と相関的に論ずることによって説明しようとする試みである。「思索」が「詩作」へと移行する境界に存する「遊戯」という「イメージ」あるいは「象徴」は、「創造」に関する概念的規定によって補うことで初めて十全な説明が可能となる。すなわち、ニーチェにおける「遊戯」の哲学は、彼の「創造」の哲学（美学）と相補的な関係にあるのである。⁽⁵⁾

1 世界の遊戯（遊戯の形而上学）

1・1 ディオニュソスの遊戯⁽⁶⁾

ニーチェは、彼の最初の著作である『悲劇の誕生』において、芸術現象を司る「アポロン」と「ディオニュソス」という「芸術神」を以下のように規定している。

アポロンは、「造形芸術」を司り、「夢（Traum）」という生理現象に関係し、「美しき仮象」によって悲惨なる生を救済するものであり、さらに、それは、個々の事物を他のものから区別する「個別（個体）化の原理」と結びついている。

一方、ディオニュソスは、「音楽」を司り、「陶醉（Rausch）」という生理現象に関係し、人間を「忘我」の状態へと導くものであり、アポロ的な「個別化の原理」と対立する原理（いわば「融合の原理」）と結びついている。

しかし、彼によって、極めて独特な意味づけがなされている「ディオニュソス」もしくは「ディオニュソス的なるもの」は、ギリシア悲劇における、いわば「苦痛」に対する「快感」を、「世界」の真相の呈示によって引

き起こされるものとして説明している「芸術の形而上学」において、「アポロン」に対する相対性を超えて、「根源的一者」の分裂の象徴、「根源的一者」の別名⁽⁷⁾とみなし得るものとなる。ニーチェは、その「芸術の形而上学」(『悲劇の誕生』の第24節)において、以下のような内容のことを述べている。

「ディオニュソスの」な悲劇が、現実の「生」の「醜悪さ」や「不調和」をことさらに表現しているのは、そもそも「存在(Dasein)」や「世界」は、「道徳的現象」としてではなく、「善悪の彼岸」にあるところの「美的現象(aesthetisches Phänomen)」としてのみ、「是認されている」⁽⁸⁾のであり、「美」のみならず、「醜悪さ」や不調和も、意志(Wille)が、自らの快樂の永遠の充溢の中で、自己自身と戯れているところの、芸術的遊戯(ein künstlerisches Spiel)〔の産物〕だからである。

それは、すなわち、「根源的一者(das Ur-Eine)〔ディオニュソス〕」としての形而上学的「意志」の「芸術的遊戯」によって生まれた現実の「世界」において、「美しきもの」のみならず、「醜悪なもの」および「不調和なもの」、すなわち一切の「存在」が、その「遊戯」の不可欠な構成要素(いわば「遊具」)⁽⁹⁾として「是認」されており、悲劇は、このような現実の世界の「非道德性」、「遊戯性」を反映している、ということなのである。また、悲劇によって「ディオニュソスの」な「陶醉」に満たされた人間は、「美」ならざるものに満ちた現実の世界を、悲劇の中の世界と同様に、いわば「ディオニュソスの遊戯」として捉えることにより、たとえ自己がその「遊具」にすぎないとしても、「永遠の生」としての「根源的一者〔ディオニュソス〕」との結びつきを感じ、自己の現実の「生」(滅びゆくものとしての自己の「存在」)を、そして、現実の「世界」を「肯定」するのである。

また、ニーチェは、後に『悲劇の誕生』に付された序文『自己批判の試み』の第5節において、「ディオニュソスの遊戯」を「芸術家」の「創造」行為と連関つけて以下のような内容のことを述べている。

「一切の出来事の背後にある芸術家の意識〔感覚〕（Künstler-Sinn）」あるいは「その潜在意識〔潜在感覚〕（-Hinterstirn）」として捉えられる「非道德的な芸術家―神（Künstler-Gott）〔ディオニュソス〕」¹⁰は、「もろもろの世界を創造（schaffen）することによって、充溢と過剰の困難から、〔そして、〕自己の内
で駆り立てられた対立の苦悩から、自分自身を解放するもの」である。

以上のような、「世界」の「生成」の原理を「芸術家」を「創造」へと駆り立てる「衝動」と類比的に語る「芸術家―形而上学」（『悲劇の誕生』の本文の中の「芸術の形而上学」に対応する¹¹）によれば、「ディオニュソス」とは、「創造」と「破壊」とを「戯れる」芸術家―神、すなわち「遊戯」する「神」に他ならないのである。

ところで、この「世界」を「ディオニュソスの遊戯」として捉える思想は、『悲劇の誕生』の第24節において、「根源的快感の溢出」としての「個体の世界の遊戯的な建設と破壊」は、ヘラクレイトスによって、「世界を形成する力」が、¹²「戯れに石をさまざまに置き換えたり、砂山を積み上げてはまた崩している子供」に喩えられているのとよく似ている、と述べられているように、「バイス・パイゾン（遊ぶ子供）」の断片に示されているヘラクレイトスの思想から影響を受けている。しかし、ニーチェのヘラクレイトス解釈については、それを主題的に論じている遺稿の叙述を対象として、次に改めて検討することにする。

1・2 バイス・パイゾン（ニーチェのヘラクレイトス解釈）

ニーチェは、一八七三年に書かれた遺稿『ギリシア人の悲劇時代の哲学』の中で、ヘラクレイトスは、「世界」を「偉大な宇宙児、ゼウスの遊戯」、「火の自分自身との遊戯」、あるいは「アイオーンの美しい無垢なる遊戯」

として捉えた、と述べている。¹⁸⁾そして、ヘラクレイトスの「永遠に生きる火」と「バイス・パイゾン」の断片に中心的に示されている彼の思想を、「芸術家」や「子供」の「遊戯」との類比のもとに以下のようにまとめている。

「生成と消滅、建設と破壊、それらを道德的な責任を問われることなく、永遠に変わらない無垢 (Unschuld) のままで「無邪気に」行なうのは、この世界においては、芸術家と子供の遊戯のみである。そして、子供や芸術家が遊ぶように、永遠に生きる火 (das ewig lebendige Feuer) が、無垢のままで、遊び、建設し、破壊する。そして、この遊びを、アイオン (Äon) は、自己自身で遊ぶ。彼は、水や土に変身しながら、子供のように、海辺で砂山を積み上げ、積み上げるかと思えば崩れていく。時おり、彼は、この遊戯を最初からやり直すことがある。満足した瞬間に、欲求が芸術家を創造 (創作) に駆り立てるように、欲求が新たに彼を捕える。傲慢ではなく、繰り返し新たに目覚める遊戯衝動 (Spieltrieb) が、他のもろもろの世界を生み出すのである。」¹⁶⁾

以上の引用から、それが「世界」の本質についての論述であるという文脈を離れて、ニーチェの考える「遊戯」の特徴をまとめると、以下のようになる。

- ①遊戯は、道徳に左右されることのない「無垢」なる活動である。
- ②遊戯には、「創造」と同時に「破壊」も属している。
- ③遊戯は、その活動自体が目的であるが故に、究極的な終結をむかえることなく、「繰り返し」行なわれる。これら三つの特徴のそれぞれについて、以下で少し考えてみたい。
- ④遊戯が道徳に左右されない、すなわち、「非道德的」であるということは、例えば、遊戯においては、殺人を演ずる〔遊ぶ〕ことも可能であることを考えてみれば明らかであろう。外なる社会規範からの自由が、遊戯を

「無垢」なるものとする。しかし、「無垢」であるということには、残忍さ、破壊も許容されている。

②「創造」と同時に「破壊」が遊戯に属するということは、その「非道德性」とならんで、遊戯においては、その活動自体に意味があり、活動の結果、創造の産物には、本質的な意味が存しないということを示している。

③遊戯は、それが収斂する究極目的を有さないが故に、何度でも「繰り返し」行なわれ得る。また、それは、始まりも終わりも等価な自己目的的活動である。それ故、遊戯は、完成、すなわち、究極目的の実現の途上にあって、その目的から個々の行為が意味づけられるようなものではない。

①、②、③に示された、遊戯の非道德性、遊戯における創造の産物の無意味さ、遊戯には究極目的が欠けているということ、これら、いわば遊戯の否定的側面を極限にまで押し進めれば、存在の無意味さを説く「等しきものの永遠回帰 (die Wiederkunft [Wiederkehr] des Gleichen)」の思想にまで達する。しかし、逆から言えば、それ自体が目的であるが故に、遊戯においては、存在が、他の手段となることなく、「肯定」されているのである (遊戯の肯定的側面)。

世界論の文脈にもどろう。ニーチェによれば、以上のような特徴をもった「遊戯」こそ、ヘラクレイトスの捉えた「世界」の本質であり、「永遠に生きる火」、「アイオーン」¹⁴「永遠」は、「遊戯衝動」に駆り立てられながら、「変身」を繰り返し、様々な「世界」を生み出すのである。また、その「世界」は、別の「遊戯衝動」が目覚めると同時に、新たな創造のために破壊されてしまう。この創造と破壊の、究極目的をもたない、無意味な繰り返しだが、「世界」の真相であり、「世界」とは、恒常的な唯一の「存在 (Sein)」ではなく、絶えず変化し、「生成 (Werden)」し続けるものである。

ところで、ニーチェは、『この人を見よ』の中の『悲劇の誕生』の解題の第3節において、「永遠回帰」の思想 (先にみたように、「世界」を「遊戯」として捉える思想の延長上にあると考えられる) が、すでにヘラクレ

イトスによって説かれていたかもしれない、と述べているが、¹⁸ニーチェにとって重要なのは、ヘラクレイトスが、「世界の遊戯」を、あるいは「永遠回帰」を説いていたこと以上に、そのようなものとしての「世界」を英雄的に「肯定」したということであった。単なる「自然学者」に留まらない、いわば「世界肯定者」、すなわち、「世界」の真相を「人間」の生き方において「肯定」する者である限りにおいて、ヘラクレイトスは、ニーチェに先行する「悲劇的哲学者」¹⁹たり得る。そして、ニーチェにとって、「世界」の「肯定」を可能ならしめるもの、「世界」と「人間」とを結ぶものは、ヘラクレイトスが「アイオーン」について語った「遊戯」に他ならないのである。

2 永遠回帰と力への意志

本節においては、ニーチェの「永遠回帰」と「力への意志」に関する思想を、一八八十年代の遺稿を中心にまとめてまとめ、彼における「人間」と「世界」との連関を検討してみたいと思う。

2・1 永遠回帰

a 等しきものの永遠回帰

「世界の遊戯」における存在の「無意味さ（ニヒリズム）」を端的に表現したものが「等しきものの永遠回帰」であり、その意味では、「永遠回帰」は、「世界の遊戯」の、いわば「陰面（ネガ）」であると考えられることができる。ニーチェによれば、「最高の諸価値が無価値になり」、生に対する「目標（Ziel）」が、そして、「『何

ゆえか (Warum)』という問いに対する答え」が欠如している状況が、「ニヒリズム (Nihilismus)」であり、²⁰⁾そして、その「極限的形式」こそ、「無 (Nichts)」すなわち「無意味なもの (das Sinnlose)」が、変わることなく、「永遠」に「回帰」すること (「等しきものの永遠回帰」) なのである。²¹⁾

しかし、「等しきもの」が「永遠」に「回帰」する「世界」、それを単に宇宙論的思想として捉えるならば、古代の哲学にみられる思想の一変種にすぎない。²²⁾確かにそれは、キリスト教的な、神の世界創造から終末に至る直線的な時間解釈とは異なる円環的な時間解釈ではあるが、それ自体、思想的な新しさをもっているとは言えない。ところで、ニーチェによってヘラクレイトスが英雄視されたのは、単に「生成」の説教者としてではなく、生成する世界の「肯定者」としてであった。その思想が思想家の生き方と重なるところにおいて、宇宙論が倫理学と結びつくところにおいて、ヘラクレイトスは、ニーチェの先達と見なされたのである。それ故、ニーチェ自身、ヘラクレイトスが説いていたかもしれないと述べている「永遠回帰」の思想は、その倫理的、実存論的側面こそ注目されるべきである。

『悦ばしき知識』の中のアフォリズム三四一番によれば、「等しきもの」が「永遠」に「回帰」する時、人間は、一つの行為に対して、それを無限に繰り返す決断をしなければならぬ。

「何をするにも、『君はこれをもう一度、²³⁾いやさらに無限回も欲するか』という問いが、最大の重しとなって、君の行為の上のしかかるであろう。」

たとえ現実の生が「苦痛」に満ちたものであったとしても、それを否定し、「彼岸的」な「救済」を求めることが不可能な状況、全く同一の生が、再び、そして永遠に繰り返される状況においては、「快樂」のみならず「苦痛」も、「偉大なもの」とならんで「卑小なもの」も、ともに「肯定」されなければならないのである。もしそれができなければ、人間は、出口のない無限の循環の中で、永遠に苦しみ、悩み続けなければならない。また、

同一の生が「永遠に回帰」するのであれば、それは既に決定されているのだからと、何ら「向上」をめざすことなく自堕落に生きる者も現れるであろう。これら、悩み続ける者も墮落する者も、ともに「永遠回帰」の思想に「押しつぶさ(zermalmen)」れてしまったのであり、それを「肯定」すべく、現在ある自分を「変貌(変身)させる(verwandeln)」ことができなかった「卑小な」人間なのである。²⁴⁾

b 運命愛

では、ニーチェにとって、人間の「偉大さ」とは何であるのか。

「人間における偉大さを表わす私の定式は、運命愛(amor fati)である。すなわち、何事も現にそれがあるとは別なふうであってほしいと思ってはならないのであり、未来に対しても、過去に対しても、永遠にわたって、けっして、そう思わないことである。必然的なもの(das Notwendige)を、単に耐え忍ぶだけではなく、まして、それを隠したりせず、……それを愛する(lieben)ことである。」²⁵⁾

「永遠回帰」の思想は、以上のような「運命愛」の思想と相關的に捉えられることによって初めて、その実存論的意義を明らかにする。人間の一切の行為が、既に「過去」において無限に繰り返されており、また、「未来」において無限に繰り返されなければならないとすれば、今ここで行われる一切のものを「愛」し、「肯定」して生きたことしか自己を「救済」する術はない。もはや、どこか別のところに理想的世界、「背後世界(Hinterwelt)」を夢想し、そこに逃避することは許されない。この「世界」が、いかに「醜悪」であり、「苦惱」に満ちたものであったとしても、別の「世界」は存在しないのである。それ故、人間に残された唯一の「救済」の道は、この「世界」をあるがままに、「卑小なものも」「醜悪なものも」、ともに「肯定」すること、すなわち「運命愛」なのである。

2・2 力への意志

a 美的肯定

ところで、ニーチェによれば、「必然的なもの」を「愛」し、「醜悪なもの」、「卑小なもの」を「肯定」することは、それらを「美」化することである。²⁷⁾そして、この対象を「美」として「肯定」する「美的肯定 (ästhetisches Ja)」には、「力 (Kraft, Macht)」の充実を必要とする。

『『美しい (schön)』という判断が下されるか否か、あるいは、どこで下されるかは、力 (Kraft) (個々の人間の、あるいは民族の力) の問題である。充実の感情、せき止められた力の感情……——力の感情 (Machtgefühl) が、力無き者の本能であれば、嫌悪すべきもの、『醜悪な (hablich)』ものとしてしか評価し得ない事物や状態に関してすら、『美しい』という判断を発するのである。…… (『それは美しい (Das ist schön)』と云うのは、一つの肯定 (eine Bejahung) である。)』²⁸⁾

「力」の充実によって、対象の「評価」が変わるとするニーチェの主張の背後には、彼独特の「力への意志」の思想がある。それによれば、対象を「評価 (schätzen)』し、「解釈 (interpretieren)』する働きは、「力への意志 (Wille zur Macht)」に帰せられる。

「力への意志は解釈する。」²⁹⁾

「価値評価 (Wertschätzen) 自体が、この力への意志にすぎない。」³⁰⁾

それ故、すべての対象を「美」化し、それらとともに「永遠」に「回帰」することを「肯定」する「運命愛」を、自らのものとするためには、「力への意志」の充実が不可欠なのである。

b 力への意志

対象の「解釈」、 「評価」が「力への意志」の働きとして捉えられる時、「世界」は、いわば「力の場」となる。

「すべての力の中心 (Kraftzentrum) は、残りの全体に対して、自己の遠近法 (Perspektive) を持っている。すなわち、自己の全く特定の評価 (Wertung)、自己の作用の仕方 (Aktions-Art)、自己の抵抗の仕方 (Widerstands-Art) を持つてゐる。従つて、『仮象の世界 (scheinbare Welt)』は、一つの中心から発するところの、世界に対するある特殊な作用の仕方に還元される。

ところで、これより他の種類の作用は、全く存在しないのである。だから、『世界』とは、これらの作用の全体的運動 [全体的遊戯] (Gesamtspiel) に代わる言葉にすぎない。實在性 (Realität) とは、精確には、各々、個々のものが、全体に対してなす、この特殊な作用 (Aktion) および反作用 (Reaktion) の内に存する。

ここでは、仮象について語る権利は、もはや少しも残されてはいない。⁽²¹⁾

「世界」が、「作用」と「反作用」を本質とする「力」の「全体的運動 [遊戯]」として捉えられるならば、それについて「仮象」云々と語ることは、意味の無いことである。すべてが、「力」として「實在」している。すなわち、「仮象の世界」こそ「實在」なのである。増大する「力」は、より多く「作用」を及ぼし、減少する「力」は、より多く「作用」を受ける。このような「力」の増大と減少、あるいは、「力」と「力」の相互「作用」によって、「世界」は「運動 [遊戯] (spielen)」、 「生成 (werden)」し続ける。そして、「人間」は、「力の中心」として、一切のものを「価値」づけ、利用し、「支配」⁽²²⁾しようとする。これが、「力への意志」に

よる「遠近法的」な「世界」認識（「遠近法主義（*Perspektivismus*）」）である。

「この世界は、力への意志である——そしてそれ以外の何ものでもない。しかもまた、君たち自身が、この力への意志であり——そしてそれ以外の何ものでもないのである。」³³

「世界」は、「創造」と「破壊」を繰り返す「力への意志」であり、「人間」もまた、自らの「遠近法」によって、「仮象の世界」の「創造」と「破壊」を繰り返す「力への意志」なのである。

2・3 人間と世界の間の根源的矛盾

しかし、以上のような「力への意志」の二元論は、あまりに単純化されていないだろうか。むしろ、「人間」と「世界」〔多様な「仮象の世界」の総体としての「世界」〕とは矛盾し続けるのであり、それ故ニーチェは、「永遠に回帰する世界」〔その時、その時によって変化し得る、すなわち、時間的、可変的な「仮象の世界」を包摂した、いわば「永遠なる世界」〕の「肯定」を「運命愛」と呼ばざるを得なかったのではないか。そこで、ニーチェの言う「力への意志」と「永遠回帰」との関係について考えておかなければならない。

「力への意志」が、常に増大を、「人間」的な意味においては、「世界」の新たな「解釈」としての「自己超克（*Selbstüberwindung*）」あるは「向上（*Erhöhung*）」³⁴をめざすものであり、すなわち、不断の「世界創造」を本質とするのに対して、「等しきものの永遠回帰」は、「人間」の不断の「世界創造」、「自己超克」を「無意味」なものたらしめる。何故なら、「永遠に回帰する世界」においては、いかなる行為も固有の「意味」を持たず、等しく「無価値」なものとなるからである。このように、「力への意志」と「永遠回帰」との間には矛盾が存する。³⁵しかし、この矛盾は、「人間」〔世界内存在〕と「世界」との間の根源的矛盾を反映したもので

あり、ニーチェの思惟の不完全さではなく、誠実さを示すものと言えよう。「運命愛」の思想は、「力への意志」としての「人間」と「永遠に回帰する世界」との間の超え難い断絶を、いわば捨身の覚悟で架橋しようとしたものである。その「運命愛」は、「回帰する世界」を甘受する、受動的に受け入れるのではなく、能動的に、それに参与することを説くものであり、その背後には、「力」の充実、「力への意志」の働きを要する。しかし、「力への意志」によっては「回帰する世界」「永遠なる世界」を変更することはできないのであり、有限な「力」は無限な時間の中で、「等しき」ままに「回帰」せざるを得ない。このように、「永遠回帰」は、「力への意志」として不断の「世界創造」を遂げながらも、没落し、そして再び「回帰」して来ざるを得ない「人間」存在の「悲劇性」を示している。その「悲劇性」の「超克」のためには、「永遠回帰」を「運命愛」によって「肯定」すること、「人間」の究極的な「自己超克」を要するのである。

そこで、次節においては、「価値」の「地平」を開くこととしての「世界創造」と「永遠回帰」の「肯定」との関係を、「人間」が「自己超克」を遂げたものとしての「超人 (Übermensch)」との連関において考えてみたいと思う。

3 創造と超克

本節においては、『ツアラトウストラはかく語りき』を対象に、ニーチェの「遊戯 (Spiel)」ならびに「創造 (Schaffen)」について総括的考察を試みる。

ところで、この『ツアラトウストラ』は、『悲劇の誕生』と密接な関係を有しており、ニーチェは、「『悲

劇の誕生』において呈示された』『ディオニュソス的 (dionysisch)』という私の概念 (Begriff) が、ここで『ツアラトゥストラ』において「最高の行為 (höchste Tat) となった」と述べている⁽⁸⁷⁾。この「概念」が「行為」となったということは、「ディオニュソス的なもの (das Dionysische)」という思想が、「ツアラトゥストラ」という典型的な人物に結実した、ということの意味なのであろう。また、『悲劇の誕生』に對する『自己批判の試み』(第3節)において、「歌うべき (singen sollen) であつたとされた、この「ディオニュソス」についての思想が、『ツアラトゥストラ』においては、「詩」として「歌わ⁽⁸⁸⁾」れているのである。そして、この「歌」は、「[ディオニュソスを讃える] ディテュランボス」に他ならない。

3・1 創造

a 三態の変化

ツアラトゥストラの教説の冒頭にある「精神の三態の変化 (drei Verwandlungen des Geistes)」は、「人間」が、いかにして「創造者」となるかを述べている。ところで、この「精神の三態」は、「駱駝 (Kamel)」、「獅子 (Löwe)」、「子供 (Kind)」という「比喻」によって語られている。以下に、ニーチェの見解をまとめてみよう。

「精神」は、旧来の「価値」を無批判的に「肯定」し、一切の重荷を自らに荷なう「駱駝」、すなわち、「汝なすへし (Du sollst)」という義務の命令に服している状態から、それら一切の「価値」に対して「聖なる否 (ein heiliges Nein)」を発し、「新しい創造のために、自由 (Freiheit) を自ら生み出す」ところの「獅子」、すなわち、「我欲す (Ich will)」と語る状態へと変ずる。しかし、この「獅子」には、まだ、新しい

諸「価値」を「創造」することはできない。それ故、「獅子」は、さらに「子供」へと変じなければならぬ。
「子供は、無垢 (unschuld) であり、忘却 (Vergessen) であり、新しく開始 (Neubeginnen)」、遊戯 (Spiel)、「自ら回転する車輪 (aus sich rollendes Rad)」、最初の運動 (erste Bewegung)、「聖なる然りという発語 (ein heiliges Ja-sagen)」がある。

そうだ、私の兄弟たちよ、創造の遊戯 (Spiel des Schaffens) のためには、聖なる然りという発語が必要なのである。その時、精神は、自らの意志を意欲し、世界を失った者 (der Weltverlorene) は、自らの世界を獲得する。³⁹⁾

上の引用文の中には、極めて多くのことが語られている。まず第一に、「創造」が一つの「肯定」、「然りという発語」であるということ。しかし、その「肯定」としての「創造」は、同時に、「忘却」であり、「新しい開始」、「最初の運動」なのである。したがって、「創造」において「肯定」されるものは、「駱駝」の荷なっていた旧来の「価値」ではない。何故なら、それは、既に「獅子」によって「否定」されているのであるから。それならば、何が「肯定」されるのか。そこで、引用文の後半が注目されなければならない。「精神は、自らの意志を意欲し、世界を失った者は、自らの世界を獲得する」ということは、「駱駝」が意欲していたものは、自己固有の「意志」ではなく、また、「駱駝」の有していた「世界」は、自己の「世界」ではなかった、ということの意味している。自己のものではない「意志」に動かされ、自己のものではない「世界」に生きてきた「駱駝」は、「自らの意志」、「自らの世界」を獲得するために、「獅子」へと変じなければならなかった。そして、「獅子」の「否定」によって、「世界」は、再び、「無垢」な状態、白紙の状態となり、そこに、「子供」は、新たな諸「価値」を、「自らの意志」に基づいて付与し、その新たな「世界」を「肯定」するのである。これが、「忘却」と同時に「創造」である「創造の遊戯」の構造である。

ところで、「創造の遊戯」の主体である「子供」として、「世界」が常に「無垢」な状態にあるということ、
 「子供」自体が、一切の既成の「価値」に対して「無垢」であるが故にである。このように、ニーチェに
 いては、「人間」と「世界〔仮象の世界〕」とは、相関関係において捉えられている。「人間」が「無垢」であ
 れば、「世界」も「無垢」、すなわち、「創造」に対して開かれた状態にあり、逆に、「世界」が「無垢」であ
 れば、「人間」も「無垢」、すなわち、「創造の遊戯」を営む「子供」の状態にある。

以上においてみてきたように、「人間」が「創造者」となるためには、単なる「価値」の「否定者」ではなく、
 新たな「肯定者」、「子供」とならなければならない。では、その「子供」が営むとさる「創造」は、『ツァラ
 トウストラ』の文脈において、いかなるものとして語られているのか。

b 評価としての創造

「もろもろの価値を、まず最初に、人間が、自己を保存するために、事物の中に置いたのである。——人間が、
 最初に、事物に意義、人間的意義を創造したのである。それ故、彼は、自らを『人間(Mensch)』、すなわち、
 「評価者(der Schätzende)」と呼ぶ。⁽⁴⁰⁾

評価する (schätzen) とは、創造する (schaffen) ことである。……
 評価することによって、初めて、価値が存在する。⁽⁴¹⁾

既に前節においてみたように、後期のニーチェは、「創造」を「評価」として語っている。彼によれば、「創造」
 とは、神のごとくに、事物を生み出す(所謂「無からの創造(creatio ex nihilo)」)ことではなく、事物に
 「価値」を与えること、人間の尺度に従って、それを「評価」することなのである。それ故、これを、事物の「創
 造」と区別して、「価値」という「地平(Horizont)」の「創造」と呼ぶことができるであろう。ここでは、生

み出されたものは、事物ではなく、それが「評価」される「地平」なのである。また、新たな「地平」を生み出す「開く」ことは、新たに「価値づけ」られた事物の「世界（仮象の世界）」を「創造」することに他ならない。ニーチェの言う「世界」の「創造」とは、様々な事物を生み出すことによって、所謂「事物の総体としての世界」を「創造」することではなく、自己の「遠近法」に従って、様々な事物を「評価」することによって、いわば「価値地平としての世界」を「創造」することなのである。「人間」は、新たに自分自身によって「価値づけ」た様々な事物の中にあつて、予在する事物によって自己が「価値づけ」られているのではなく、自己自身が事物の「価値」の「創造者」であり、自己の内なる、「価値」を「創造」する「力」が充実していることを確認する。すなわち、「価値地平としての世界」の「創造」は、「人間」が、その本質であるところの「評価者」たり得ていることの自己確認なのである。

○ 過去の救済

しかし、「人間」は、自己の「過去」については「創造」できないのではないか。「過去」は、もはや取り返しがつかない。それ故、「人間」の「創造」する「力」は、決定的に限定されたものとなるであろう。ニーチェは、この問題（「過去の救済（Erlösung）」）について以下のように述べている。

「一切の『そうであった（Es war）』は、断片であり、謎であり、恐ろしい偶然である。これに対して、創造する意志（der schaffende Wille）は、『しかし、私はそうであることを欲した（aber so wollte ich es／＼）。』⁽⁴³⁾

—— 創造する意志は、『しかし、私はそうであることを欲してゐる（Aber so will ich es／＼）』⁽⁴³⁾ ということを欲するであろう（So werde ich's wollen／＼）。』⁽⁴³⁾

ニーチェによれば、「過去の救済」とは、既に取り返しのつかないものを、自らを「欲した(望んだ)」のだとすることによって、すなわち、「過去」に対する自己の立場、「過去」を「評価」する「価値」の「地平」を築くことによって、それを「肯定」することである。この「肯定」によって、そうであった「世界」とその様に行爲した「自己」とが同時に「救済」されるのである。しかし、この「評価」の変更によっては、「過去」は「過去」のままであつて、実際には、何ら変更されはしないのである。はたして、このような「過去の救済」に意味があるのだろうか。それに対しては、引用文の後半を検討してみなければならない。そこに示されているのは、ニーチェの言う「過去の救済」とは、単に「過去」を「過去」(「欲した(wollte)もの」)として「肯定」するのではなく、「過去」を「現在」(「欲している(will)もの」)として、さらに、「未来」(「欲するであろう(wollen werde)もの」)として「肯定」することなのである。

「創造する意志」によって、「過去」は、「過去」においてのみならず、「現在」から「未来」に向けて、すなわち、「永遠」にわたつて「肯定」され、「救済」されるのである。ここにおいては、「過去」は、もはや「過去」ではない。「現在」であり、「未来」であり、そして、「永遠」なのである。「過去」は、「永遠」となることによって、その「過去性」から「救済」される。したがつて、「過去」を「救済」する者とは、「永遠」に「自己」と「世界」とを「肯定」し続ける不断の「創造者」のことなのである。⁴⁴⁾

ところで、この「過去の救済」は、上に述べたことから予想されるように、「等しきものの永遠回帰」の「肯定」へと展開していく。この「永遠回帰」の「肯定」は、「人間」が「超人」へと「自己超克」を遂げる最大の課題であり、そこにおいて、「創造」は、いわば「実存的決断」となる。

3・2 超克

ニーチェの「超人(Diembensch)」とは、端的に言えば、「ディオニュソス的なもの」を体現した「人間」である。以下では、その「超人」およびそれに関連するいくつかの概念について、ニーチェの見解をまとめてみよう。

一切の「価値」を規定していた「神は死んだ」。しかし、「人間」は、「神」に代わる「価値」の「創造者」とはなり得ていない。何故なら、「人間」とは、「超克(Überwinden)されるべき何ものか」にすぎないからである。新たな「価値」を「創造」する者は、「人間」が「自己超克」を遂げたところの「超人」、すなわち、「大地の意義(Sinn der Erde)」⁽⁴⁶⁾である。

ところで、この「人間」の「超人」への「自己超克」は、「大地に忠実(treu)」⁽⁴⁷⁾であることによって果される。しかし、この「大地」は、究極的な「創造者」としての「神」を欠いているために、「価値」に対して「開かれて(frei)」いる。それ故、「人間」自らが、「大地に意義、人間的意義を付与」⁽⁴⁸⁾しなければならぬ。「大地に忠美」でありながら、「大地に意義を付与する」という、ある意味で「矛盾」した行為は、「大地の意義について語る」ところの「肉体(身体)(Leib)」⁽⁴⁹⁾によってのみ可能なのである。

「肉体は、一つの大きいなる理性(eine grobe Vernunft)である。一つの意義をもつ一つの多様であり、一つの戦争と一つの平和であり、一つの畜群と一つ(一人)の牧人である。」

わたしの兄弟よ、君が『精神(Geist)』と呼ぶところの、君の小さな理性もまた、君の肉体の道具(Werkzeug)⁽⁵⁰⁾である。君の大きいなる理性の小さな道具ないし遊具[玩具](Spielzeug)である。』

「小さな理性[精神]」をして見るならば、「肉体」あるいは「大地」は一個の「矛盾」に他ならない。しかし、この「矛盾」における「運動[遊戯](Spiel)」こそが、様々な「意義」あるいは「価値」を「創造」するのである。その際、「小さな理性」としての「精神」は、「創造の遊戯」の主体ではなく、単なる「遊具[玩具]」

にすぎない。「創造」の主体は、「大地の意義」を語る「大いなる理性」としての「肉体」⁽⁵¹⁾なのである。

以上のことから、ニーチェにおける「超人」とは、「大地に忠実」でありながら、「大地に意義を付与する」ところの「創造する肉体 (der schaffende Leib)」⁽⁵²⁾であるとみなすことができる。また、この「創造する肉体」は、「矛盾〔対立〕」から「運動〔遊戯〕」が生ずる「ディオニュソスのなるもの」⁽⁵³⁾の「人間」における体現なのである。

b 吐き気

ニーチェは、『幻影と謎について』(第Ⅲ部)と題された章の中で、ある無気味な話を語っている。それは、「人間」が「超人」へと到るために「超克」すべき最大の課題、「等しきものの永遠回帰」の「肯定」に伴う「苦悩」を「比喩」的に示したものである。以下に、それをまとめてみよう。

一人の若い牧人が、「黒い重い蛇 (eine schwarze schwere Schlange)」を喉につまらせて苦しんでいる。その顔には、かつて見たことのないような「吐き気 (Ekel)」と「恐怖 (Grauen)」とが表れている。ツアラトゥストラは、その「蛇」を引き抜こうとしたが、出来なかったので、それを「噛み切れ」と叫んだ。すると、牧人は、「蛇」を噛み切り、その頭を遠くへ吐き出し、そして、すくっと立ち上がった。

「〔それは、〕もはや、牧人ではなかった、人間ではなかった。―― 変貌 (verwandeln) したる者、光に包まれた者であった。そして、彼は笑った (achte)。今まで、地上のどんな人間も、彼のごとくに笑ったことはなかった。」⁽⁵⁴⁾

この「牧人」は、「卑小なもの」、「無意味なもの」の等しきままの「永遠回帰」を「笑い (Lachen)」によって「肯定」することによって、すでに、「人間」を超え、「超人」へと「変貌」している。しかし、「人間」が

「超人」へと「変貌」するためには、「吐き氣」に満ちた「苦惱」を「超克」しなければならぬ。その「吐き氣」は、「永遠回帰」を象徴している、飲み込むことも吐き出すこともできない「黒い重い蛇」によるものである。そのままでは窒息してしまふかもしれない。それ故、彼は、「蛇」の頭を「噛み切る」という、いわば「実存的決断」をしなければならぬ。しかし、この「実存的決断」は、「永遠回帰」を「肯定」することであり、それは、容易なことではない。何故なら、「永遠に回帰する世界」においては、「最も卑小なもの」や「最も憎むべきもの」と、再び、そして「永遠」に巡り合わなければならないのであり、また、この「等しきものの永遠回帰」は、自己の存在を、他の存在と同様に、「無意味なもの」たらしめるものだからである。それ故、「永遠回帰」を「肯定」することは、単なる「自己超克」ではない。それは、「超克」そのものが「意味」を失いかねない極限的な「無意味さ(ニヒリズム)」の中で、「人間」の全存在を賭して、不断に「創造」し続けること、すなわち、「世界」の「生成」と一つになることを「決断」することであり、これは、「人間」が「人間」を「超える」こと、すなわち、「超人」となることなのである。

c 快癒

ところで、この無気味な「幻影(Gesicht)」を語ったツァラトウストラ自身は、「永遠回帰」に伴う「吐き氣」のために、七日間も「死者」のように横たわっていた(第Ⅲ部、『快癒しつつある者』、第2節)。その「吐き氣」から彼を「癒し」たものは、「花園(Garten)」のような「世界」、すなわち、「治癒の場所」となった「大地(Erde)」であり、彼に従う動物たち(鷲と蛇)の「歌(Sang)」であり、そして、一切の事物の「舞踏(Tanz)」なのであった。これを一言で言えば、「永遠回帰」を楽しんでいる「自然」が、彼を「治癒」へと導いたのである。「自然」とっては、「永遠回帰」も「遊戯」に他ならない。「自然」の存在が、「歌」や「舞

踏」によって「永遠回帰」を「戯れ」ているのであれば、「人間」もまた、「笑い (lachen)」、「歌い (singen)」、「舞踏する (tanzen)」という「遊戯」によって、それを「肯定」することが可能なのである。また、「大いなる理性」としての「肉体」の、このような「遊戯」において、「人間」は、「超人」への究極的な「自己超克」を果すのである。それ故、これらの「笑い」、「歌」、「舞踏」こそ、究極的な「超克」の「比喻」であり、また、「超人」の「遊戯」とみなし得るものであろう。

結び 超人の遊戯

「歌え、もはや語るな (Singen! sprich nicht mehr!)」

⑤⑥

もしも、哲学が、「概念」による思考のみを、その唯一の方法とするならば、「もはや語り」得ない事象、「比喻」によって、それを「歌う」ことしかできない事象については、沈黙せざるを得ないであろう。「世界の遊戯」、「超人の遊戯」、ともに「概念」的な論証が不可能な、単なる「比喻」にすぎない。しかし、「世界」の真相は、「比喻」によってしか呈示し得ないのではないか。あるいは、「比喻」によって、初めて、「世界」が「開か」れるのではないか。そう考えるならば、客観的、普遍的、そして、一義的な「概念」とは、もはや「世界」を「開く」力を失ってしまった、死せる「記号」であると言えよう。不断に「世界」を「開き(創造)」、「自己超克」を遂げることが、「人間」の本来的な生き方であるとみなすニーチェにとっては、「比喻」あるいは「イメージ」(「像」)によって「思索」することこそ、真に「哲学する」[知を愛する] (philosophieren) ことなのである。そして、彼の代表作、『ツァラトゥストラはかく語りき』は、「比喻」あるいは「イメージ」による「思索」の一つの典型である。これを、もはや「思索 (Denken)」ではなく、「詩作 (Dichten)」であるとみなすこと

もできるが、「芸術家(詩人)」を人間の理想とするニーチェにおいては、「思索」が「詩作」になることは、いわば、必然的な要請であったと言える。それ故、たとえ論証不可能な「比喩」であるとしても、「遊戯」を、「世界」と「人間」の在り方の真相として呈示し、それを通じての「世界」と「人間」との「融合」、「救済」の可能性を問う『ツァラトゥストラ』という「思索—詩作」は生まれたのである。

前節において、我々は、『ツァラトゥストラ』を対象として、ニーチェの思想を検討したが、その究極には、「永遠回帰」を「肯定」する者としての「超人」の「遊戯」という「イメージ」が存していた。しかし、この「超人の遊戯」は、「もはや語り」得ないものであり、それに関しては、「笑い」、「歌い」、「舞踏する」といういわば「超克の比喩」が帰せられるのみである。これらの「比喩」は、「世界」の「生成」に「肯定」的に参与する喜びは語っていても、「比喩」であるが故に、「超人の遊戯」とは「何であるか」を示してはいない。何をもち、「遊戯」し、「超克」していくかは、その人個人の「趣味(Geschmack)」⁽⁵⁷⁾によるのである。

「多種多様な道(Weg)と方法(Weise)によって、わたしは、わたし⁽⁵⁸⁾の真理(meine Wahrheit)に到達した。」⁽⁵⁸⁾

「超克には、多種多様な道と方法がある。」⁽⁶⁰⁾
「つまり、道「そのもの」は、存在しない。」⁽⁶⁰⁾

各個人が、それぞれの「道と方法」によって、自己を「超克」し、自分自身の「真理」へと到ることが、「創造の遊戯」であり、それは、「多種多様」なのである。また、全ての人に共通する、唯一の「方法」によるのではなく、各人の「自由」を許容するが故に、それは、「遊戯」と呼ばれ得るのである。このように、「超克」としての「創造の遊戯」が「多種多様」であるのに対応して、その究極目標である「超人」も「多種多様」な在り方をする。何故なら、それは、一定不変の「存在(Sein)」ではなく、「生成(Werden)」だからである。それ故、

「超人」と呼ばれ得る者に共通するのは、「世界」の「生成」と一つになり、不断に「創造（自己超克）」し続けるという、その在り方のみなのである。

最後にこのような「超人の遊戯」と、1節で検討した「ディオニュソスの遊戯」との関係をみておこう。「ディオニュソスの遊戯」においては、その「遊戯」の主体は、「根源的一者」としての「ディオニュソス」であり、「人間」は、それに参与するものでしかなかった。それに対して、「超人の遊戯」においては、その主体は、「人間」が「自己超克」を遂げたところの「超人」なのである。このような、「遊戯」における「人間」の位置づけの変化、「遊戯」の主体の転換は、ニーチェにおける認識の「遠近法主義」の確立によって生じたものであると言える。この「遠近法主義」こそ、ニーチェの初期の思想と後期の思想とを分つものである。しかし、「自己」と「世界」とが同時に「肯定」、「救済」されるところの「遊戯」においては、その主体を「ディオニュソス」として語ろうと、「超人」として語ろうと、同じ一つの「生成」としての「遊戯」に対する視点の相違に過ぎない。確かに、ショーペンハウアーとヴァーグナーの影響の下にあった『悲劇の誕生』における「根源的一者（ディオニュソス）」の「芸術家―形而上学」に対して、『ツァラトゥストラ』において語られている思想は、その独自性と深さを増しているが、「人間」と「世界」との結びつきを「遊戯」として語ることににおいては、両者は一貫しているのである。

このように、ニーチェは、「遊戯」に対する愛着を生涯失わなかった。それは、「遊戯」が、単なる「概念」ではなく、豊かな「イメージ」であり、そこから様々な「思索―詩作」を展開することができたからである。それについて、我々は今まで考察してきたのであるが、最終的な考察対象であった「超人の遊戯」は、それに帰せられる「歌い」、「踊る」という「比喩」あるいは「象徴」^①によって、最初の考察対象であった「ディオニュソス」、それを讃える「ディオニュソスのディテュランボス」、すなわち、「悲劇」の原形へと帰還する。このことから、ニーチェ

によつて展開された「遊戯の哲学」もしくは「創造の哲学」は、「イメージ」の連鎖によつて、大きな弧を描きながら、再びもとにもどつてくる「思索—詩作」の円環的な「運動 (Spiel)」であつた、と言へるかもしれない。

註

* 本論考における引用は、G. Colli, M. Montinari の編集による『ニーチェ全集』(“Kritische Gesamtausgabe Werke (KGW)”, W. de Gruyter, Berlin, 1967ff.) に拠る。

* 註にあらうは、著作は、以下のような略号を用ひて示す。

GT: Die Geburt der Tragödie, (『悲劇の誕生』)

VSK: Versuch einer Selbstkritik, (『自己批判の試み』)

PHG: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, (『ギリシア人の悲劇時代の哲学』)

FW: Die frühliche Wissenschaft, (『悦びと知識』)

Za: Also sprach Zarathustra (I~IV), (『ツァラトゥストラはかく語りき』)

EH: Ecce homo, (『この人を見よ』)

* 後期のニーチェの遺稿断片に於ては、『力への意欲 (WM: Der Wille zur Macht)』によつて編集された断片集 (Kröner 版) の番号に Gruyter 版の全集の断片の番号を併記する。

- (1) ニーチェ論の中で、特に「遊戯」を重要視してゐるものとしては、E. Fink “Nietzsches Philosophie” (1960) や信太正三『永遠回帰と遊戯の哲学』(1969) などがあげられるが、ともに、ニーチェの「創造」概念との連関におつては、「遊戯」を論じてはいない。しかし、本論考は、この二者から、特に、独自の「遊戯論」(“Oase des Glücks” (1957), “Spiel als Weltsymbol” (1960)) を展開した E. Fink から刺激されて成立したものである。
- (2) この用語は、ハイネッカーの後期の哲学 (“Erläuterung zu Hölderlins Dichtung (『ホルダーリンの詩の解明』)”) (1951) におけるものであるが、それを、ここでは、ニーチェの文脈に即して用ひてゐる。
- (3) VSK, 3: III, 1, s. 8

- ④ PHG, 7; III, 2, s. 325
- ⑤ ニーチェの芸術創造については、拙稿『ニーチェにおける芸術の「形而上学」と「生理学」』（『美學』一五〇号）を参照のこと。なお、「遊戯」を主題的に論じている本論考は、「創造」を主題的に論じているこの論考と相補う関係をなしている。
- ⑥ 以下の項は、前掲の拙稿の同名の項と内容的に重複している。
- ⑦ 「ディオニュソス」と「根源的一者」とを同一視することは、『悲劇の誕生』中の叙述と「ディオニュソス」が語源的に「神（天）の子」を意味していることに基づく論者の解釈によるのであるが、詳しくは、前掲の拙稿を参照のこと。
- ⑧ この「美的現象」に関する命題は、『悲劇の誕生』本文の第5節、第24節、および『自己批判の試み』の第5節の中に、それぞれ少し形を変えて見出される。
- ⑨ 「芸術の形而上学」の文脈において「遊具」という言葉を用いるのは、論者の解釈による。しかし、ニーチェ自身においてこの「遊具」という言葉の用例が見出される（本論考、3・2 a 超人を参照のこと）。
- ⑩ 同じ『自己批判の試み』の第5節において、ニーチェは、この「（芸術家）神」を「ディオニュソス」と名づけた、と語っている。
- ⑪ この「芸術家）形而上学」という言葉は、『自己批判の試み』において初めて用いられたものであるが、その内容は、『悲劇の誕生』の本文において、「芸術の形而上学」として語られたものである。ただ、前者においては、「形而上学」すなわち「世界の本質の解明」に力点が置かれ、後者においては、「芸術」すなわち「悲劇という芸術現象の解明」に力点が置かれているという相違がある。
- ⑫ 『ギリシア人の悲劇時代の哲学』の第6節によれば、ヘラクレイトスにとっての「世界を形成する力」とは、「火（das Feuer）」のことである。
- ⑬ 『ギリシア人の悲劇時代の哲学』の第6節では、以下のように述べられている。
- 「世界は、ゼウスの遊戯、あるいは、自然学的に表現すれば、火の自分自身との遊戯である。このような意味においてのみ、一者（das Eine）は同時に多者（das Viele）なのである。」（III, 2, s. 322）
- この「一者が同時に多者である」ということは、「世界」の本質に関わることであるが、ニーチェは、それを、「自分自身

との「遊戯」として捉えるのである。

なお、「偉大な宇宙児、ゼウスの遊戯」という言葉は、同論文の第8節(III, 2, s. 328)に見出される。

また、「アイオーンの美しい無垢なる遊戯」は、同第7節(II, 2, s. 325)に見出される。

- 14 ヘラクレイトスの「永遠に生きる火」と「パイリス・パイゾーン」の断片は、ディールス、クランツの断片集の分類番号によれば、B52とB30である。なお、註(17)を参照のこと。

- 15 「彼(er)」は、文法的には、「der Aon」を指すが、内容的には、「das Feuer」を意味している。この文脈においては、「永遠に生きる火」と「アイオン(永遠)」とは等置されているのである。

- 16 PHG 7: III, 2, s. 324f.

この引用の中にある「遊戯衝動」という概念は、シラーの思想との連関を思わせ、また、『悲劇の誕生』において、ニーチェは、シラーの悲劇における合唱団の解釈を肯定的に評価している(第7節)が、両者の関係については、本論者において検討することはできない。なお、論者のシラー解釈については、拙稿『「現象における自由」と「象徴としての美」』(『美學』一五四号)を参照のこと。

- 17 ヘラクレイトスは「世界」を「遊戯」として捉えたとするニーチェの解釈は、強引であり、正当的なヘラクレイトス解釈とは言えない。

対照するために、以下に、ニーチェのヘラクレイトス解釈の典拠となったと思われる二つの断片を、ディールス、クランツによる断片集(Hermann Diels, Walther Kranz, "Die Fragmente der Vorsokratiker", 第17版(1974))から引用(彼らによる独訳)してみよう。

「人生(Lebenszeit) = αἰών)は、将棋の駒を先へ後へと置いて遊んでゐる子供(Knabe der spielt) = παῖς παιῶν)である。子供の統治。」(B52)

「すべての存在にとって等しい世界秩序(Weltordnung) = κόσμος)は、神々のうちの誰かが創ったのでも、人間のうちの誰かが創ったのでもなく、それは、永遠に生きる火(ewig lebendiges Feuer) = πῦρ ἀείψων)で常にあったし、現にあり、また、あるであろう。それは、一定の限度で燃え、一定の限度で消える。」(B30)

ニーチェは、上の「αἰών(永遠)」を「遊ぶ子供(παῖς παιῶν)」として捉えた断片(B52)と「κόσμος(世界)」

を「永遠に生きる火（*πυρ αείων*）」として捉えた断片（B30）、それぞれに示されている思想を一つにして、「世界」を「遊ぶ子供」とした。しかし、ディールス、クランツのドイツ語訳に *kosmos* と *κόσμος* は *Weltordnung*（世界秩序）であり、「*αἰών*」は *Lebenszeit*（人生、生涯）である。彼らの解釈が正当であるとされるならば、「世界は遊ぶ子供である」とハラクレイトスが考えていたとする主張は、根拠を欠いたものとなる。ここで、ハラクレイトスの思想全体との連関において、「*κόσμος*」と「*αἰών*」を等置することが可能であるか論ずることはできないが、ディールス、クランツの解釈が、現在、正当的なものとみなされており、また、ハラクレイトスの断片のうちに「世界は遊ぶ子供である」ということを直接意味するものがない以上、「世界」を「遊戯」と捉える思想は、ハラクレイトスの思想というよりは、ニーチェ自身のものともみなすべきであろう。

18 『この人を見よ』の中の『悲劇の誕生』の解題の第3節（EH, GT, 3）を参照。

19 EH, GT, 3; VI, 3, s. 310f. を参照。

20 WM, 2 (VIII, 9 [35])

21 WM, 55 (VIII, 5 [71])

22 ニーチェ自身が「永遠回帰」を宇宙論的思想として、物理学的に証明しようと試みている（WM, 1062 (VII, 36 [15]), WM, 1063 (VIII, 5 [54]), WM, 1064 (VII, 35 [54]), [55], WM, 1066 (VIII, 14 [188]) 等を参照）。しかし、それは、論証を欠いた断定であり、証明に成功しているとは言えない。なお、彼の証明の骨子は、「力」は有限であり、「時間」は無限であるから、無限な「時間」の中では、かつての「力」の状態（組み合わせ）が「回帰」というものである。

23 FW, 341; V, 2, s. 250

24 註(23)を参照。

25 EH, 「何故、私はこんなに賢い(Klug)のか」第10節; VI, 3, s. 295

なお、一切のものの「肯定」については、例えば WM, 293 (VIII, 14 [31]), WM, 1032 (VIII, 7 [38]), WM, 1033 (VIII, 14 [11]), WM, 1041 (VIII, 16 [32]) 等の断片を参照。特に、最後の断片は、「運命愛」が「ディオニソスの肯定(dionysisches Jasagen)」とつづ語られる。

26 例えば、Za, 1, 「背後世界論者について」等を参照。

- 27 『悦ばしき知識』の中のアンナリズム二十六番において、ニーチェは、以下の如くに述べている。
「私は、あらゆる事物における必然的なものを美（das Schöne）として見ることを、それによらず、むしろ、あらゆる事物における必然的なものを美（das Schöne）として見ることを、それによらず、むしろ、あらゆる事物を美しく作る（schön machen）者たちの一人となるであらう。」（Ⅴ, 2, s. 201）
だから、私は、あらゆる事物を美しく作る（schön machen）者たちの一人となるであらう。」（Ⅴ, 2, s. 201）
- 28 WM, 852 (VIII, 10 [168])
- 29 WM, 643 (VIII, 2 [148])
- 30 WM, 675 (VIII, 11 [96])
- 31 WM, 567 (VIII, 14 [184])
- ニーチェの「最近法主義（Perspektivismus）」については、本論考において主題的に論ずることはできなうが、それについて、この断片の他は、例えば、WM, 12 (VIII, 11 [99])、WM, 259 (VII, 26 [119])、WM, 481 (VIII, 7 [60])、WM, 616 (VIII, 2 [108])、WM, 636 (VIII, 14 [186])等の断片を参照。
- 32 「本題」に関して、WM, 480 (VIII, 14 [122])、WM, 481 (VIII, 7 [60])、WM, 490 (VII, 40 [42])、WM, 492 (VII, 40 [21])、WM, 614 (VII, 25 [312])等の断片を参照。
- 33 WM, 1067 (VII, 38 [12])
- 34 WM, 617 (VIII, 7 [54])（「田口聖史」）、WM, 616 (VIII, 2 [108])（「田上」）を参照。
- 35 W. Müller-Lauter, "Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie (『ニーチェ 矛盾の哲学』)" (1971) は、ニーチェにおける「矛盾」を主題的に論じている。
- 36 註(22)を参照のこと。
- 37 EH, Za, 6; VI, 3, s. 341
- 38 EH, Za, 7; VI, 3, s. 343
- 39 Za, I, 「三態の変化のこと」; VI, 1, s. 27
- 40 "der Mensch"を"der Messende (測る者)"と結びつけるニーチェ独自の語源的解釈（『人間的、あまりに人間的な』Ⅱ 第2部 第21節; IV, 3, s. 192を参照）による。
- 41 Za, I, 「十一の田舎のこと」; VI, 1, s. 71

- ④2 WM, 616 (VIII, 2 [108]) (「遠近法」が「地平」と言い換えられている。)を参照。
- ④3 Za, II, 「救済にこそつ」; VI, 1, s. 177
- ④4 この「創造者」は、また「詩人(Dichter)」'「謎を解く者(Rätselrater)」'「偶然の救済者(Erlöser des Zufalls)」'でもある(Za, II, 「救済にこそつ」; VI, 1, s. 175)。
- ④5 この命題は、Za, 「ツアラトウストラの序説」第3節(VI, 1, s. 8)以降、しばしば繰り返されている。
- ④6 Za, 「ツアラトウストラの序説」第3節(VI, 1, s. 8)を参照。
- ④7 Za, 「ツアラトウストラの序説」第3節(VI, 1, s. 9)
- ④8 Za, I, 「贈与する徳にこそつ」第2節; VI, 1, s. 96
- ④9 Za, I, 「背後世界論者にこそつ」; VI, 1, s. 34
- ⑤0 Za, I, 「肉体の軽侮者にこそつ」; VI, 1, s. 35
- ⑤1 「大なる肉体」としての「理性」は、また、表層的な「自我(Ich)」の背後にある「自己(das Selbst)」'でもある(Za, I, 「肉体の軽侮者にこそつ」; VI, 1, s. 35f.)。
- ⑤2 Za, I, 「肉体の軽侮者にこそつ」; VI, 1, s. 36
なお、「肉体」による「芸術創造」については、「前掲の拙稿『ニーチェにおける芸術の「形而上学」と「生理学」』の4
芸術の生理学」の節を参照。
- ⑤3 「ディオニュソスのなるもの」の本質については、本論考の1・1「ディオニュソスの遊戯」の項を参照。
- ⑤4 Za, III, 「幻影と謎にこそつ」第2節; VI, 1, s. 198
- ⑤5 Za, I, 「贈与する徳にこそつ」第2節; VI, 1, s. 97
- ⑤6 Za, III, 「七つの封印」第7節; VI, 1, s. 287
- ⑤7 Za, III, 「重力の精にこそつ」第2節; VI, 1, s. 240f. を参照。
- ⑤8 Za, III, 「重力の精にこそつ」第2節; VI, 1, s. 241
- ⑤9 Za, III, 「新旧の表にこそつ」第4節; VI, 1, s. 245
- ⑥0 Za, III, 「重力の精にこそつ」第2節; VI, 1, s. 241

① 『悲劇の誕生』の第2節（G1, 2）を参照。