

若きニーチェの宗教観 (二)

— 神話観とキリスト教批判 —

舟越 清

I ニーチェと神話

(一)

ニーチェのギリシャ・ラテン語との接触は古い。カルル・シュレヒタの『ニーチェ年表』によると、ニーチェは一八五一年にドーム・ギムナージウムの初等教育学校である私立ウエーバー学院に入学しているが、そこでは、宗教教育などの他にギリシャ・ラテン語の基礎教育が一般に行

なわれていたとされている。⁽¹⁾ おそらく、この頃にギリシヤ・ラテン語に接する機会があったものと認められる。ニーチェ自身「手記」の中でこう記している。

「ウエーバー先生はキリスト教徒で、りっぱな教師で、われわれの友情を知ってもその仲を裂くようなまねは決してしなかった。ここでわれわれの未来の教育の礎石が置かれたのである。魅力的な宗教教育の他にわれわれはギリシヤ語とラテン語の最初の教育を受けた。⁽²⁾」

一八五一年と言えば、ニーチェがまだ七歳の頃であるから、ニーチェは相当小さい時からギリシヤ・ラテン語に接

していたことになる。

その三年後の一八五四年にはドーム・ギムナージウムの二年に移籍しているが、ここで初めていくつかの点でギリシャ語に苦勞したらしい。夜遅くまで勉強することもしばしばあったとされている。⁽³⁾

一八五八年十月十五日にはプフォルタ学院に移籍しているが、そのの授業ですでにクセノフォーンの『アナバシス』を読んでいる。

一八五九年になると、カエザル、オヴィデウス、ルキアヌス、タキトゥスのゲルマニアなどの古代ローマの作品を読み、一八六〇年のギリシャ・ラテン語の授業ではホメロス、リーヴィウス、キケロ書簡、アリウス、旧約聖書（ヘブライ語）の授業を受けている。一八六一年にはホメロス、ヘーロドトス、リューシアヌス、トゥキユデーデース、ヴェルギリウス、リーヴィウス、キケロ、サルティウスが、また、一八六二年の授業にはホラーチウスが見られる。それと並んで『運命と歴史』などの作品も書いている。⁽⁴⁾

一八六三年の読書にはエッダ、シユムボシオン、タキトゥスの『ティベリウス』、ブルートウス、アイスキュロス、

それに、アリストファネスの『雲』などが記されている。その他に授業で『ギリシャ抒情詩人』を読み、『音楽における内的な力について』等、後年のニーチェの思想の萌芽と思わせる作品も見られる。⁽⁵⁾一八六四年の『手記』にはこんなことが記されている。

「同時に古代ギリシャ・ローマの研究に対するわたしの愛着も大きくなってきた。わたしは今でも、ソポクレスやアイスキュロスやプラトーンに関する最初の印象のもっとも楽しい思い出を覚えている。とりわけ、わたくしの愛読した詩の中で思い出すものは、シユムボシオンとギリシャ抒情詩人である。」⁽⁶⁾

一八六四年には数学の外は優秀な成績でプフォルタ学院を卒業して、当地を去っているが、その時の成績にはこう記されている。

「(C) ラテン語

彼(ニーチェ)は古典詩人の翻訳にすぐれた才能を持ち、ラテン語の文章表現も正確で明瞭でうまい。それ故、口答試問ではあまりよい結果が与えられなかったけれど、それでもなお、彼に秀の成績が与えられるのが妥当である。ラテン語を話すことにおいても、彼

は極めてすぐれた才能を持っている。

(d) ギリシャ語

彼(ニーチェ)はクラスの中で常に題材に対して賞賛すべき興味を示している。それはプラトーンに関するテーマについての課外の宿題も証明している。同様に、彼は筆記試験にも口答試験にもよい知識を示している。^(?)

ニーチェの古代ギリシャ・ローマ文化に対する打ち込み方がなみなみならぬことを示している。

ニーチェの古代文化によせる愛着はこれのみにとどまらない。

プフォルタ学院時代にニーチェはソポクレースの『オイデプス王』について書き、あるいは、プラトーンの『シユムポシオン』を読み、『メガラのテオグニスについて』の研究もしている。そして一八六四年の十月十六日ボン大学に神学生として入学手続きをして、後のニーチェの恩師であり、当時の高名な古典文献学者である、フリードリヒ・リッテナル教授の「文献学と神学」を聴講し、古典文献学者であり、モーツァルト研究家である、オットー・ヤーソ

教授の講義にも出たりしている。⁽⁸⁾そして、一八六五年ライプツィヒで運命的なショウペンハウアーの『意志と表象としての世界』にかいこうすることになるのである。

こう見るとニーチェのギリシャ・ラテン語との接触は、小さい時から始まり、途中で止切れることなく続けられていた。そして、ここで注目されるのは、後年のニーチェのギリシャ研究の対象の大半がすでに大学入学前に読まれていたという事実である。大学での古典文献学の研究は、ニーチェが小さい時からギリシャ・ラテン語に接してきて芽生えてきた興味の延長上にあるのであり、古代ギリシャのテオグニス研究はその最初の結実であった。

こうして長い間かかって培われてきた、ニーチェの古代ギリシャによせる関心は、したがって、文献学研究に見られるように、一方では、純粹に学問的な面を持っている。

例えば、ソポクレースの『オイデプス王』に関する研究、あるいは、『メガラのテオグニスについて』(一八六四年)、『ラーエルティオス・ディオゲネーシスの資料について』(一八六七年)、バーゼル大学就任演説である『ホメロスと古典文献学』(一八六九年)、『ラーエルティオス・ディオゲネーシスの資料研究と批判がもたらした貢献』(一八七〇

年)、『ソポクレースのオイディプス王に関する講義序説』(一八七〇年)、『ギリシャ律動論に関する三つの論文』(一八七〇—七一年)、『古典文献学研究序説』(一八七一年)、『ギリシャ雄弁術史』(一八七二—七三年)、『哲学者の道』(一八七三年または七四年)、『ギリシャ文学史I、II、III』(一八七四—七六年)、『プラトーン以前の哲学者たち』(一八七二—七六年)、『プラトーン対話篇研究序説』(一八〇〇年)など、これひとつを取ってみても、純粹に学問的ならざるものは、ひとつとしてない。一八七八年教授辞任までのニーチェのギリシャ研究は、このように、一面では学問的なのである。

(11)

ところが、ニーチェのこのような学問的成果を見ると、そこにはひとつの基本的姿勢が認められるのであって、それはニーチェが古代と近代の違いに目を向け、その差のよってきたる原因に注目していることである。例をあげてみよう。

「エウリピデースで悲劇の発展にひとつの断絶が生じ

た。それはこの時代に生の全ての形式の中に現われてきたのと同一のものである。一種の強力な啓蒙主義が思惟にしたがって世界を変えようとしていた。現存するものはすべてそれを解体させる批判に投げ込まれた。解体されつつあったのである。なぜなら、思惟はもう一方の面だけを発展させたからである。」

「一般的に言ってアリストテレースは書くことに関してはプラトーンの立場をとっていた。アリストテレースは対話体、すなわち、芸術的な文体の作品のみを公けにしていた。学問的な知識は口頭でのみ伝えられたのである。しかし、門下生の記録が手から手に渡り、かくして、新種の文学が、¹⁰⁾学問的な文学が形成されたのである。ここに転回点がある。」

「古代人と近代人を特に区別するものが修辭学(Rhetoric)の異常な発展である。近代ではこの技術はこの上なく軽視されている。それが使われる時には、われわれ近代人のうちで最善に使われた場合であっても、それは道楽趣味ないし粗雑な経験以外のなものでも

ない。一般に、真理それ自体に対する感情がこの上なく発展されている。修辭学はある民族から、つまり、神話の形象の中になお生き、歴史的な確かさを無条件的に必要とすることをなお知らぬ民族から生じたのである。⁽¹⁾

近代と古代の差とは、結局、ニーチェの場合、この例にもあるように、世界觀が「神話の形象の中になお生き」ているか否か、すなわち、世界觀が「神話の形象」に基礎づけられているか否かということに帰する。それは修辭学の場合でも、ギリシヤ文学史の場合でも、あるいは、他の研究でも、すべてに共通している。そして、この「神話の形象」の有無は同じ時期に書かれたもうひとつの作品群の基底にもなっている。この意味でニーチェのギリシヤ研究ともうひとつの作品群とは共通した基盤を持っていると言える。

(三)

ところで、同じ時期に書かれたニーチェの著作には、学問的と言うよりも、文藝的、哲学的と言った方がより適格

であるものが見うけられる。その最も著名で象徴的な作品が『悲劇の誕生』(一八七二年)である。それ以外に、少年の頃から書かれた詩や未完の戯曲や評論、『反時代的考察』(一八七三—一八七六年)、『一八五六年から一八六九年までの手記』(一八五六—一八六九年)、『われわれの教育施設の未来について』(一八七二年)、『ギリシヤ人の悲劇時代における哲学者たち』(一八七二年)、『ホメーロスの競争』(一八七二—一八七三年)、『ドイツ人によせる警告』(一八七三年)、『道徳外の意味における真理と虚偽について』(一八七二年)、『ショウベンハウアーの哲学とドイツ文化との関係』(一八七二年)『ギリシヤ国家』(一八七二年)、などがあげられるが、これらの作品群の基調をなしているものは、初期の詩などを除いて、一般に現代文明批判で貫かれているのが特徴となっている。たとえば、こんな風にある。

「近代人のあの牧歌的な群飼いは、近代人に自然と見なされている、教養という幻影全体を模写したものにすぎない。ディオニューソスのギリシヤ人は真実と自然を自らの最高の力の中で欲する——ディオニューソスのギリシヤ人は自らがサテュロスに変化するのを見

る。⁽¹²⁾

「それほど隔てられてもない過去の、あの知られた小国民、それは古代ギリシャ人のことのみを意味しているが、その小国民は、あの偉大な力の時代に一種の非歴史的な感覚を強じん⁽¹³⁾に保持していた。当世風の人間があの世界に魔術にかけられて後もどりしたならば、その者はおそらくギリシャ人に於て教養がないのを見出し出すことであろう。同時にひどく慎重に包み隠している近代人の教養の神秘性は公然たる哄笑のうちに暴かれること、必然である。」

「若い世代の文学・語学の研究者をちょっと見てください。われわれは古代ギリシャのような世界に面と向うと、この世にいることに対する権利すらないような恥かしい感情を持つものですが、そのような感情を若い世代の文学・語学の研究者に認めることが、なんと少ないことでありましょう。また、なんと大胆に厚かましくこれに対抗して、あの若い血潮たちは自分たちの貧弱な巢をこの荘麗な神殿のまっただなかに建てることであろう。」⁽¹⁴⁾

近代人の「教養という幻影」に対する「真実と自然」を

欲する「最高の力」、あるいは「教養の神秘性」に対する「一種の非歴史的な感覚」、あるいは、「貧弱な巢」を作る「若い世代の文学・語学の研究」に対する「荘麗な神殿」を建てる「古代ギリシャ人のような世界」の表現に見られるように、一般に、若きニーチェの現代文化批判は基準を古代ギリシャ文化、それも、世界観が神話に基礎づけられている、ソクラテース以前の古代ギリシャ人の文化の創造に置き、その基準から現代文化を見て、そこに生のあり方に対する根本的な違いを見出し、その違いから来る現代文化とそこに生きる人間のむなしさを厳しく批判している。これはニーチェが現代文化を裁断する基本的な姿勢であって、その姿勢は一八七八年以後においても変っていない。この意味でニーチェのギリシャ研究はニーチェの思想の根本をなすと言える。

(四)

ところで、こうしたニーチェの現代文化批判を見ると、そこには現代文化に対するニーチェに固有とも言うべき見方が散見される。たとえば、こんなふうにある。

「理論的文化の胎内に眠りこけている災いが徐々に近代人を不安にしはじめ、近代人が不安になって自己の経験の宝庫から、この危機を避ける為に、手段をつかもうとするが、その手段を自ら真に信じることもしない。こうして、近代人は自分自身の結果を予感しはじめる。⁽¹⁵⁾」

「すべてのこれまでの近代芸術は、それによって孤独で委縮した芸術として、あるいは、ぜいたくな芸術として、ほとんど価値を失なってしまった。われわれ近代人は古代ギリシヤ人から真の芸術を受け継いだが、それに対するあいまいでまとまりのない追憶も、自ら今新たに理解したことの中で輝き得ないなら、今すぐ⁽¹⁶⁾に消えるがいい。」

ニーチェは現代文化を見ると、そのすべての分野にその「胎内」に「災い」を認め、その「災い」の故に現代文化が自壊しつつあることを指摘し、その終局を見透している。その終局とは、ソークラテースに発した文化がほとんどその価値を失なってしまった時期である。ニーチェはその時期を全体的に「アレクサンドリア時代」として把握し、こう記している。

「われわれは、いわば、逆の順序でギリシヤの本質の偉大な最盛期を類似の方法で逆体験しているのであり、たとえてみれば、現在はアレクサンドリア時代から逆に悲劇の時代へ歩み出しているように見える。」

「アレクサンドリア時代」とは、ニーチェの場合、科学や学問や認識衝動に象徴され基礎づけられた文化の時代である。

それらは、ニーチェの場合、ディオニューソスの創造する「芸術作品」としての意志の实在を否定した、現象しているものを唯一絶対のものとして捕え、それを類や種などに分類し、空間・時間・因果律のうちに概念として規定し、その概念で「自然」を説明することであって、そうすることによって造花の真相をも認識改変することができるというねらいを持つものである。

ニーチェはそうした傾向をソークラテース的認識衝動として捕え、それをソークラテース以前の古代ギリシヤ人の生のあり方と基本的に対立するものとして把握している。ニーチェはこの認識衝動は結局現象のしかた、すなわち、アポロンの世界のしくみを解明するにすぎず、造花の真相を究めることはできないと見ている。現代文化の発展は

そのような傾向の延長上に形成され発展させられたとき、そこに現代文化の持つむなしさ、潤いの無さ、統一の無さが求められているのである。¹⁸⁾

ニーチェが「生存の価値に関する」近代の判断を混乱の相として見るのも、あるいは、「近代芸術」が「ほとんど価値を失なってしまった」とするのも、実は、ニーチェが近代文化にソークラテースに象徴される認識衝動によって基礎づけられ、発展させられ、「生存」に統一的な意味を与える内的必然性を喪失した姿を見ていたからにはかならない。

ニーチェの見る現代文化とは、このように、「アレクサンドリア時代」、すなわち、ソークラテースに象徴されるソークラテース主義を基底にして形成され、発展しつくされた文化の時代の終局であり、「ギリシャの本質の偉大な最盛期」への出発点になっているのである。ニーチェの言葉で言うなら、「現代はアレクサンドリア時代から逆に悲劇の時代へ歩み出していった」のである。

(五)

ところで、過渡期に関するニーチェの表現を見ると、それは、「類似の方法で逆体験している」に見られるように、古代ギリシャの変遷と現代文明の変遷とが逆の順序でニーチェの内面世界で重なり合って映し出されている。ニーチェはこういうふうにも述べている。

「……二つの異なる生存形式の境界線に立つわれわれにとって、このギリシャの理想像ははかり知れない価値を持つものであって、その理想像の中にはあの過程と闘争の全てが古典的教訓的な形式ではっきり現われている。¹⁹⁾」

ニーチェの内面世界に映し出された古代ギリシャは「あの過程と闘争の全て」、すなわち、ソークラテースと彼以前の古代ギリシャ人との間で戦われた世界観に対する激突した相であり、その相がニーチェの内面世界に「古典的教訓的な形式ではっきり現われている」のである。

そこに描き出された「このギリシャの理想像」は「二つの異なる生存形式の境界線」であり、そのひとつは、ひっ

きょう、ニーチェの場合、ディオニュソスとアポロンを対とする世界観であり、他はその否定の上に形成されるソークラテースの世界観にほかならない。ニーチェはそのような二つの世界観が現代において逆の順序で、すなわち、ソークラテースの世界観からソークラテース以前の世界観に変遷していると見ているのである。

ここで注目されることは、ニーチェがソークラテースの世界観の自壊作用の延長上にソークラテース以前の世界観の再来を設定していることである。これはニーチェに特徴的なることであり、ニーチェは現代文化を見ると、そこに到るところで、ソークラテースの世界観の自壊作用を目にしたのであり、同時に、その背後にソークラテース以前の世界観の基底が見えざるを得なかったのである。そしてこの現代文化に対する見方は、ニーチェの古代ギリシャ文化に対する学問的成果から生まれたものにほかならない。それはギリシャ文学史の研究にも修辭学の場合でも、また、ギリシャ雄弁術史においても、その他の場合にも、ひとしく認められることで、これらにおいてニーチェが見ているものは、変遷のよってきたる必然の関係であり、その条件である。ニーチェはそれを宗教、芸術、哲学、歴史、教

育、あるいは、修辭学に雄弁学など全ての分野にわたって見ている。それらを規定しているものは、「神話の形象にいまなお生き」ている民族から「歴史的な確かさを無条件的に必要とする」民族へ変遷する、そのよってきたる原因である。ギリシャ文学史の一節を見てみよう。

「古代ギリシャの役者は本来は今日の役者とは全く異なつた立場に置かれていた。聴衆の心はコーラスに浸されており、その心をかきたせる音楽によって俳優が姿を現わすと、そこに超人間的な本質を心に浮べるようになっていたのである。そのような雰囲気が見られない時には、古代の役者はおかしな怪物になつた。

役者の役割は自然にふるまうことでは全くなく、観衆の普段とは異なる不自然な状況に合わせることである。観衆は（役者の中に）神々や神人を見ると信じ込んでいるからである。やがて、徐々に、ひとつの変化が始まる。役者の演技が多くなり、（歌い手として）名人芸になればなるほど、役者はコーラスから重要性を奪いコーラスに新たな役割を押しつけてしまった。コーラスの位置が変わつたのである。本来はコーラスはエペイソディオオン（コーラスの間にある對話の部分）と並んで

重要な位置にあったのに、徐々に幕間の音楽になつて行つた。かつてコーラスとひとりの名人との間に生じた対立はだんだんと尖鋭化せざるを得なかつた。この過程の中に悲劇の歴史がある。」

このように、ニーチェが古代ギリシャに見ていたものは、「神話の形象」になお生きてゐる民族の世界観を崩壊させた原因であり、それを「過程」の中に読みとることであつた。そして、そこで見出し出したものをニーチェは現代文化の中に逆の形で見いだしていた。言い替えれば、ニーチェにとって古代ギリシャの変遷と現代文化の変遷とは逆の順序で同じであつたのである。ニーチェが「神話の形象」になお生き、歴史的な確かさを無条件的に必要とすることをお知らぬ民族」に大きな関心を示すのも、実は、ニーチェが現代をソークラテースの時代からソークラテース以前の時代に変遷すると見る見方にある。現代に対するニーチェのこの見方が「神話の形象」になお生きていた、ソークラテース以前の古代ギリシャ人の世界観にニーチェが注目したゆえんである。この意味で神話に対するニーチェの見方を明らかにすることは、ニーチェの世界観の解明に大きな意義がある。

II 神話の世界とその構造

(一)

若きニーチェが神話について述べた言説の中にはたったひとつだが、共通したものがあつた。それは、神話と言えはニーチェの場合、一般にギリシャ神話を指していることである。もちろん、後年になれば、聖書やキリストも神話の対象になつてゐるが、少なくとも一八七八年以前においては、神話と言えは、それはニーチェの場合、ほとんどギリシャ神話にきまつてゐる。

ニーチェがこのように神話をギリシャ神話に限定しているのは、ニーチェがギリシャ神話に独特な見方を持つていたからにほかならない。

ニーチェは、すでに述べたように、現代文化の発展過程の延長上に神話に基礎づけられた世界の到来を予見して、その世界をニーチェはソークラテース以前の古代ギリシャ人に見出し出している。そして、その古代ギリシャ人の

世界観がニーチェには神話に基礎づけられているように見えたのである。例をあげてみよう。

「国家さえ神話の基礎以上に強力な不文律を知らない。神話の基礎は国家が宗教と結びついていることを、神話的表象から国家が成長したことを保障している。」⁽²²⁾

「ポリスが古代ギリシヤ人の意志の焦点であり、神話に基礎づけられているとすれば、神話を放棄することは、古いポリスの概念を放棄するのと同じことを意味している。」⁽²³⁾

ニーチェは、このように、「ポリスの概念」のみならず、国家や宗教、芸術、歴史、哲学等のすべての分野にわたって、言うなれば、ソークラテース以前の古代ギリシヤ人の全生活がギリシヤ神話に規定されているように見ているのである。

(一)

神話は、このように、ニーチェの場合、古代ギリシヤ人の生活を規定しているように見られているが、その理由を

見ると、そこにはニーチェに固有な見方が認められる。たとえばである。

「タミュリスとムーサの女神との争いの中に、マルシユアースとアポロンとの競争の中に、あるいは、ニオベーに襲いかかる運命の中に現われたものは、決して互いに争うことの許されていない二つの力、すなわち、人間と神とのおそるべき対置である。」⁽²⁴⁾

ニーチェはここで一方にタミュリスやマルシユアースやニオベーというように、人間の実在を見、他方で、ムーサの女神やアポロンなどという神を見いだしている。言い換えれば、神話を通じてニーチェは、一方に、神の遍在を見、他方に人間の実在を見ているのである。そして、両者の関係を「決して互いに争うことの許されていない二つの力」として捕えている。

ニーチェの見る古代ギリシヤ人とはもとよりディオニュウソスとアポロンを対とする世界観の中で考えられており、その中では、生はディオニュウソスによって創造される「芸術作品」としての意志がアポロンの世界で自己の自画像である「芸術作品」を現象するものとして把握されている。ニーチェにとって生とは、したがって、「芸術作

品」としての意志の自画像がアポローンの世界で現象したものにほかならない。

それゆえ、「芸術作品」としての意志は、意志であることに変わりはなく、無限に発展する可能性を持つわけで、ニーチェ自身そのことを「アポロンのギリシヤ人自身、内面的にもあの追い落とされた巨人たちや神人たちと同族なのだということ」を隠すわけにはゆかない⁽²⁵⁾と言つて、「芸術作品」としての意志が無限に発展する可能性があることを見いだしている。ニーチェは神話を通じて人間の中の無限に発展する可能性を一方で知つたのである。タミユリスやマルシュアースやニオペーは、ニーチェの場合、人間の中にある可能性が無限に発展することを意味していたのである。

(三)

ニーチェはこのように無限に発展した「芸術作品」としての意志を「こう慢と過剰」(Selbstüberhebung und Übermaß)と呼び、それを「本質的に(アポロンに)敵対するアポロンのでない領域の魔神として、したがって、アポ

ロン以前の時代の、巨人時代の、アポロン以外の世界の本質、つまり野蛮の世界の本質⁽²⁶⁾として、すなわち、「ディオニュウソスのなものが引き起す影響」としてはいる。

「芸術作品」としての限界を越えて発展した意志は、ニーチェの目には、もはやアポロンの見えなかつたのであり、アポロンの世界で実在することを否定することであり、「ディオニュウソスのなものを意味していたのである。そしてそこに「芸術作品」としての意志がアポロンの世界で生きる為の条件が設定されているのをニーチェは知つたのである。タミユリスやマルシュアースやニオペーの悲劇は、ニーチェの場合、その条件を示すものとしても見られたのであり、その条件とは、人間の中に秘められた可能性が発展することに限界が設けられていることである。

その限界をニーチェは「決して互いに争うことの許されていない」ところとして把握し、そこにニーチェの見る古代ギリシヤ人は神の实在を想定している。このような見方は次の例にも認められる。

「ギリシヤ人はしつと深く、その為、ギリシヤ人は名譽や富、栄光や幸運を過剰に持つと、あの神のしつと

深い眼差しを自己に向けられているのを感じていた。
そして、ギリシヤ人はこのしつとを恐れた。⁽²⁷⁾

ニーチェはここでギリシヤ人が「名譽や富、榮光や幸運を過剰に持つ」ことと、「ある神のしつと深い眼差し」とを対置させ、「過剰」、すなわち、「芸術作品」としての意志の無限な發展が「神のしつと深い眼差し」を呼ぶように見ている。人間の意志の發展の限界地点に古代ギリシヤ人が神を設定しているのをニーチェは見ている。

ニーチェは同じものをマラトーンの戦いの勝利者であるミルティアアデースの悲劇にも見いだしている。

「マラトーンの戦の後でミルティアアデースを襲ったものは天界のしつとである。この神のしつとはこの人間がいかなる競争者もなく敵対するものもなく、孤独な名譽の高みにいるのを神が認めた時、燃え出す。神々だけをミルティアアデースはこの時自己の近くに持つ。

——そして、その為にミルティアアデースは神々を自己に敵対するものとして持つ。が、神々は彼をヒュブリス(優心)の行為へそそのかし、ヒュブリスの行為の中でミルティアアデースは崩壊する。⁽²⁸⁾

ニーチェがミルティアアデースに見たものは、「いかなる

競争者もなく敵対するものもなく、孤独な名譽の高みにいる」ところであり、そこに對抗するものとして「神々」が立っている状況である。ミルティアアデースの悲劇としてニーチェが捕えたものは、「ヒュブリスの行為」であり、それは人間の可能性が限界を越えてその外へ流れ出て過剰になったものにほかならない。ニーチェがミルティアアデースの悲劇に見た神とは、ミルティアアデースの發展の限界地点に設定されている。

ニーチェの神に対するこのような見方は、なにもこれのみにとどまらない。プロメーテウスの場合でも、オイディプスの場合でも、全てに共通しているのである。

ニーチェが神話を通じて見ていたものは、このように、人間の意志の發展の可能性に限界が設けられていることとあり、その限界地点に神の實在をギリシヤ人が想定していることである。

(四)

したがって、ニーチェの見る古代ギリシヤ人の神は常に人間の可能性の發展と深いかわり合いを持っている。ニ

ニーチェはアポローンから現象世界における生に求められて
いるきまりとして「個体の限界の遵守、ギリシヤの意味に
おける節度(Maß)⁽²⁹⁾」をあげ、この「節度」をこう述べてい
る。

「アポローンは倫理的の神としてその信者から節度と、
それを守ることができる為に、自己認識を求める。か
くして、美の感性的欲求には、なんじ自身を知れ、
過剰になるな」の要求がつきまとう。」⁽³⁰⁾

アポローンの「信者」に「節度」を守るように求めるア
ポローンが自己の「信者」に課しているものが「自己認識」
であり「なんじ自身を知れ」であり、「過剰になるな」で
ある。

アポローンの「信者」(die Säugler)とは、ニーチェの
場合、ディオニューソスによって創造された「芸術作品」
としての意志が現象世界でその「芸術作品」を具現したも
のであり、したがって、「芸術作品」としての意志にとっ
て自己とは「芸術作品」にほかならない。ニーチェの見る
ソークラテース以前の古代ギリシヤ人にとって「認識」と
は、したがって、「自己」、すなわち、「芸術作品」を知る
ことにほかならない。

ニーチェは「芸術作品」という限界内で「美の感性的欲
求」が最大に生きることが許されていることを古代ギリシ
ヤ世界を通じて見たのであり、その限界を越えた発展の悲
劇をギリシヤ神話に、あるいは、古代ギリシヤ人の生活そ
のものの中に見いだしたのである。

ニーチェはそのような条件下における生をこんなふうに
美しく叙している。

「……事物の本来の秩序にはいつも多くの天才がい
て、互に節度の限界の中で自己を守りながら互いに行
為へ駆り立てられる。」⁽³¹⁾

「節度の限界」、すなわち、自己の「芸術作品」の認識の
もとで最大に活動するところに、生の美しき花が咲き乱れ
ているのをニーチェは見ている。ソークラテース以前のギ
リシヤ人の生は、ニーチェの場合、このように、「本能が
まさに創造的肯定的な力になり、意識が批判的警告的にふ
るまっていた」⁽³²⁾のである。意志はここにおいて肯定され、
そのたくましく活動が許され、現象はそれによって調和が
とれたのである。「ここでわれわれに語りかけるものは、
生存するものの豊満な、いや勝ち誇った姿であり、そこに
おいては、実在するもの一切が善であれ悪であれ、神格化

されている。⁽³³⁾」

(五)

ニーチェは、このように、ソークラテース以前の古代ギリシヤ人の生に「自己認識」という条件のもとに限りない豊かな生を認めているが、その生は常に神と決して争わない地点に限定されている。

これを見方を変えて見れば、許容限度を越えている意志が、ニーチェの場合、神々ということになる。つまり、「芸術作品」としての意志を越えて現象する意志が神々と見なされるわけである。

実際、ニーチェは古代ギリシヤ人の現象世界を見る見方の中に「芸術作品」としての意志を超越した意志を見い出して、それをこう述べている。

「ゲリーリュオネース伝説は……(南西スペインの)タルテソッス地方の植民の言い伝えて、チュウロスのポリスの神が荒々しい自然の諸力からこの地方を救い出した話である。⁽³⁴⁾」

「暑い季節のあらゆる病氣、とりわけ、人間や動物を

殺すベスト(人はそれを太陽光線のしわざと見なししていた)、あらゆる不作、特に原因を太陽に求められていた黒穂病から由来するような不作、しかし、よい収穫や健康によるあらゆる恵みも人はこの神の影響と見てその神々をそれによって不幸を守るもの *avertunci*、⁽³⁵⁾ *avertunci* として崇拜した。」

「気象の神と樹木崇拜との結び付きは、たとえば、稲妻のゼウス *Kakouphros* (落下するもの) は稲妻が落ちたその場所を在所として聖所として自ら示したというようにして生じたものと思われる。……最古の祭祀の偶像の多くは、稲妻によって焼かれた木であったことは確かである。焼け残ったものが、この地に神の臨在を示す神聖な象徴になった。」⁽³⁶⁾

「荒々しい自然の諸力」という人為を越えたものから救い出した行為者、実体の見えない病氣、あるいは、不作やその反対の数々の恵みをもたらす「太陽光線のしわざ」、あるいは、木や人間を打ち砕く稲妻など、どれひとつを取っても、人為を越えない行為はひとつとしてない。ニーチェはこのような人間の力を越えた行為をするものを古代人が神として把握しているのを知ったのである。ニーチェは

こんなことをも言っている。

「個人にとって自然は自由の国として、恣意の国として、より高貴な力として、それどころか、まるで人間より高い段階のもの、すなわち、神として見えざるを得なかつた。」

この例に見られる「個人」とは現象世界で実在形式を「芸術作品」として規定されている意志全体の象徴であり、自然とは「芸術作品」によって規定されていない、「芸術作品」としての意志を超越した意志の総体を意味している。ニーチェはそれを「自由の国」、「恣意」、個人「より高貴な力」、「人間より高い段階のもの、すなわち、神」としている。ニーチェは古代ギリシャ人の現象世界を見る見方の中に「芸術作品」としての意志の他にもうひとつの「芸術作品」としての意志を超越した「より高い段階」の意志の実在を知ったのである。

(六)

したがって、ニーチェの見る古代ギリシャ人の現象世界には「芸術作品」としての意志とそれ「より高い段階」の

意志とが実在することになる。

「芸術作品」としての意志は現象世界を形成する母体であり、現象世界に実在する形式を規定されたものであり、「芸術作品」としてのわく内でその生存を許されている限定された意志である。

他方、「芸術作品」としての意志「より高い段階」の意志は「ゲーリュオネース伝説」や太陽光線、不作あるいは健康などの「気象の神」や稲妻の神などに見られるように、現象世界における役割はあっても、それに規定されない意志として見なされている。それは次の文にも見られる。

「あらゆる木が突然ニムムベーとして語り、神が雄牛の毛皮を身にまとい乙女たちを連れ去ることができるとき、あるいは、女神アテーナが美しい馬車に乗ってペインストラトスをお伴にしてアテーナイの広場を通り抜ける光景が突然見られる時、——このようなことを誠実なアテーナイ人は信じたのだが——一瞬一瞬において夢の中と同じようにすべてが可能なのである。」

木が語るという行為にしる、雄牛の毛皮を身にまとい乙女たちを連れ去る行為にしる、あるいは、美しい馬車にの

ってアテーナイきつての実力者であるペイシストラトスをお伴にしてアテーナイの広場を通り抜けるという事象にしろ、それらはすべて神の行為と見られており、神の転身した姿として描かれている。ニーチェがそのように見るのは、神を「芸術作品」に限定されていない、すべてのものに転身できる自由な意志として把握されたからにはかならない。ニーチェはこのようにも述べている。

「アリストイデースは長患いの末にアスクレーピオスの神事と関係することになり、そこから一種の特殊技能を得た。アスクレーピオスから彼のところにすべてが来たのである。彼は一種の自己賛美を創作した。彼を通じて語られるのは神であり、再三再四神が現われるは、彼が偉大な古代人と同じであり、それどころか、³⁹彼らよりようがしていると彼に保証したのである」。

ここでも医療の神であるアスクレーピオスは医療という役割は与えられていても、現象世界における表現形式である「芸術作品」によって規定されておらず、それ故、アリストイデースを通じて自己を語るといふ行為を可能にしているように描かれている。そして、そこにアスクレーピオ

スという神の変幻自在の姿が見られる。

実際、ニーチェは古代ギリシヤ人の神に対する見方を「全自然が人間の周囲に群っている。それは、まるで全自然が神々の仮面にすぎず、神々はマスクであらゆる姿に身を変えて人間を惑わし戯れているかのようである」と言⁴⁰って、古代ギリシヤ人が神を一切の現象世界の實在形式を超越したものと把握していることを述べている。

神々のこうした超越性は神々の生存を無限とする見方にも示されている。アスクレーピオスに限らず、その他の神を見ると、それは、ニーチェの場合、太陽や雷に見られるように、永遠に實在する事象に限られている。これは「芸術作品」を超越した意志が生成流転の意志のように、生存期間を規定されない、永遠に不変に實在する意志として見なされていることを示している。このような見方は死者の霊の場合でも変わらない。ニーチェは一方に「芸術作品」としての意志を有限なる意志として把握し、他方、「芸術作品」としての意志「より高い段階」の意志を永遠に不変に存続する意志として捕えていたのである。

ニーチェは神話を通じて「芸術作品」としての意志「より高い段階」の意志を現象世界における人為を超越した事

象の荷い手として、同時に、そうすることによって「芸術作品」という規定を受けない意志として把握したのであり、それによってこの意志が現象世界で表現形式を規定されている「芸術作品」としての意志の实在形式を利用してすべてを為し得るものとして見なしたのである。ニーチェは古代ギリシャ人の神をこのように「芸術作品」という現象世界の实在形式に規定されない、永遠に不変な「より高い段階」の意志として把握したのである。

(七)

ニーチェはこのような「より高い段階」の意志の中にあつて古代ギリシャ人が自己の生を全うするために考えつたものとして、「より高い段階」の意志の選択をあげている。たとえば、「あるものはちよ(4)うどよい時に現われ、その他のものは現われてはならない」というふうにある。「より高い段階」の意志をこのように「ちよ(4)うどよい時に現われる」意志と「現われてはならない」意志とに分けるところにニーチェが目を見つる例は、なにもこれのみにとどまらない。ニーチェは「あらゆるみそぎで人は神との交

流を妨害する可能性のある悪意ある魔神を追い払おうとする⁽⁴²⁾」と言つて、「悪意ある魔神」と、そうでない、自己の生存に好意を寄せる「神」とに「より高い段階」の意志が分けられているのを見つめている。ニーチェは「力を失わぬ為に墓や(霊の宿る)木の所有が必要になる」と言つて、自分たちの生存に限りない恵みをもたらす「力」を古代人が神と見なしているのを見ている。

神と人間の生存に好意を寄せる意志とは、このように、ニーチェの場合、ひとつのものとして把握されている。神が「自然の運行の恵み深い経過⁽⁴³⁾」と結びつけられたのも、実は「自然の運行」が人間生活に限りない恵みをもたらすことに基因しているからにほかならない。ニーチェは古代ギリシャ人の神を見る見方の形成を通じてそこに「より高い段階」の意志が自己の生存に組する意志とそうでない意志とに分けられているのを知り、その組する意志が神とされているのを見たのである。「先祖の霊に対する信仰」、あるいは、「守護神」も、ニーチェの場合、自分たちに好意を寄せ、数々の恵みをもたらし、自分たちの生活を保障する「より高い段階」の意志にはかならない。「オリュンポスの神々」はこの、自分たちに好意を寄せる「より高い段

階」の意志の延長上に位置するものであり、この意味で自己の生存に限りない恵みを与える「より高い段階」の意志と言える。

(八)

ニーチェは、今見てきたように、「より高い段階」の意志が人間の生存に限りない恵みをもたらす意志と「悪意ある魔神」とに分けられ、人間生活に大いなる恵みをもたらす「より高い段階」の意志を古代ギリシャ人が「オリュンポスの神々」と見ていることを示しているが、ここで注目されることは、ニーチェがこの「神々」を「この世にあることの恐怖とせい惨」の自覚から「創造」されたものとして見ていることである。つまり、「神々」の生成の本質が人間の「創造」に求められているのである。たとえばである。

「絶対に生きんが為に、ギリシャ人は生存することの恐怖とせい惨を前にオリュンポスの神々のさんぜんたる夢の誕生を設定せざるを得なかった。……生きんが為にギリシャ人はこれらの神々を、最も深い必要から

創造しなければならなかった。」⁽⁴⁾

「生存することの恐怖とせい惨」とは自己の生存を脅かす意志の総体の実在を前提にしているのであり、それは、ニーチェの場合、すでに述べたように、「芸術作品」としての意志「より高い段階」の意志にはかならない。「恐怖とせい惨」はこの得体の知れない意志群の中にあつて「芸術作品」としての意志を感じる「恐怖とせい惨」を意味したものである。「最も深い必要」とは自己の生存を脅かす意志群の中にしか自己の生存の場がないという認識にはかならない。

ニーチェは古代ギリシャ人が「生存すること」に「恐怖とせい惨」を感じるのは、つまるところ、「人が自然の法則」についてなにも知らないことにあり、その結果、古代ギリシャ人には「地上についても天空についても必然」ということがなく、「季節や日光や雨は現われることもあれば、現われないこともある」ように見えたと言っている。

そして、それは、ひっきょう、「一般に自然の因果関係に関するあらゆる概念が欠けている」ところから来ると見ている。つまり、古代ギリシャ人が「生存すること」に「恐怖とせい惨」を感じるのは、「自然の因果関係に関するあ

らゆる概念」の欠如の所産と見られているのである。こんな例もある。

「クウサ・カフェルン族の王は難波した船のいかりの一部を折り取ったところ、その後まもなく死んだ。すると、全カフェルン族の人々は以後いかりをひとつの生きた本質⁽⁴⁶⁾と見なし、それに近づく、いかりに恭しく敬意を表した。」

ニーチェがここで見ているものは、「王」の死とその原因を「難波した船のいかりの一部を折り取る」行為に結びつけているところである。「王」の死の原因を「いかりの一部を折り取る」行為に結びつけ、その結果「いかり」を「ひとつの生きた本質」と見なし、その「生きた本質」が「王」を死に至らしめたと思像し、その「生きた本質」に、それ故、「恐怖とせい惨」を感じ、「いかり」に「敬意を表わす」ことになったことの次第の背後にニーチェが見ているものは、古代ギリシャ人が「自然の法則」について知識が欠如していた事実である。それは次の文にも認められる。

「一般に自然の因果関係についてあらゆる概念が欠けている。船をこげば、船を動かすものは、こぐことで

はなく、こぐことは一種のセレモニーであって、それによって人はあるデーモンに強制されて船を動かすことになる。⁽⁴⁷⁾」

ニーチェは、この例に見られるように、「自然の因果関係についてあらゆる概念が欠けている」ことが、結局「デーモン」という「ひとつの生きた本質」の实在を古代ギリシャ人に想像させたと見ている。

こう見ると、「オリュンポスの神々」の「創造」のかわりにニーチェが見ていたものは、「自然の因果関係についてのあらゆる概念が欠けている」ことであり、それが現象世界で現象するすべてのものを「生きた本質」と見なし、その「本質」を「より高い段階」の意志と把握し、それに「生存することの恐怖とせい惨」を感じさせていた事実であったのである。「自然の因果関係についてあらゆる概念が欠けている」ことは、ニーチェの場合、「生存することの恐怖とせい惨」を感じる土台であり、「オリュンポスの神々」の創造の基底であり、「オリュンポスの神々」はこの欠如の結果想定された「生きた本質」の一部であったのである。

ニーチェは「オリュンポスの神々」の基底に「恐怖とせいで惨」を見出し、その由来を「自然についてあらゆる概念が欠けている」ことに認め、その結果として古代ギリシヤ人が現象世界に生起するすべての事象に「生きた本質」を設定させたとしているが、この「生きた本質」の一部である「オリュンポスの神々」の生成過程をニーチェはこう述べている。

「芸術を人生に呼び込むと同時に、更に生きるように誘い生存を補い完成する同じ衝動が、オリュンポスの世界をも生成させ、その中で自己の前に光明化の鏡を立てた。」⁽⁴⁸⁾

「芸術を人生に呼び込むと同時に、更に生きるように誘い生存を補い完成する同じ衝動」とは、ニーチェの場合、すでに述べたように、ディオニュソスによって創造される「芸術作品」としての意志が自己の自画像である「芸術作品」を求めて活動するものである。⁽⁴⁹⁾

ニーチェはそれと同じ「衝動」が「オリュンポスの(神

々の)世界」をも「生成」させたとしている。つまり、「オリュンポスの(神々の)世界」は「芸術作品」としての意志の創造した産物として把握されているのである。これはニーチェが「オリュンポスの(神々の)世界」という人為を越えた世界の「生成」を「芸術作品」としての意志という、人間の内的世界に見出したことを示すものであって、そのような例はこれのみにとどまらない。たとえば、ニーチェは「死者は絶えず生き続けている。なぜなら、死者は生きているものの夢や幻覚の中に現われるから」と言⁽⁵⁰⁾って、「夢や幻覚」という「生きているもの」の内的世界に「死者の像」が現われ、その「死者」と「生きているもの」の意志とが「生きているもの」の内的世界でかいこうしているのを見ている。あるいは、ニーチェは「夢」の中に「目もさめるような神々の像」や「超人間的な本質という心をつとりさせる肢体」が現われると言⁽⁵¹⁾って、「神々の像」や「超人間的な本質」が「夢」という内的世界に出現することを⁽⁵²⁾見いだしている。

ニーチェは「オリュンポスの(神々の)世界」の生成を人間の「内的ファンタジーの世界」に見出し、そこで「芸術作品」としての意志が「オリュンポスの神々」を創造し

ているのを知ったのである。「オリュンポスの神々」とは、ニーチェの場合、このように、「芸術作品」としての意志が「内的ファンタジーの世界」に創造した神的映像であったのである。

(十)

ニーチェは古代ギリシャの神々を人間の内的世界で「芸術作品」としての意志が創造した神的映像として見ているが、その神的映像は、ニーチェの場合、単に「内的なファンタジーの世界」の中にのみとどまっていない。

たとえば、ニーチェは、「生きているものの夢や幻覚」の中に出現する「死者の霊」は、その「霊」が葬むられている墓に「花や木」が生じるのを見れば、「その花や木の中に息づいているものは、いずれにしろ、死者の霊ということになる。それ故、その花や木はひとつの変身 (Verwandlung) であり、化身 (Verkörperung) である」と言っている。『夢や幻覚』という「内的ファンタジーの世界」に現われる「霊」という「生きた本質」、すなわち、神的映像が「花や木」という形で外的世界に「変身」「化身」し外

在化されるのを古代ギリシャ人の中に見いだしている。あるいは、ニーチェは「木や動物、木片や石の中に人は神のヌメンが宿されていると考えた」⁽⁵³⁾と云って、「内的ファンタジーの世界」で考えられた「神のヌメン」が「木や動物、木片や石」という形で外的世界に顕在化されているのを見ている。あるいは、「不完全なもの、暗示を与えるもの、超完全なもの、真に本質的に非人間的なものの中に、そこに無慈悲な神聖がある」⁽⁵⁴⁾と云って、「内的なファンタジーの世界」で見る「無慈悲な神聖」(die grausenhafte Helligkeit) が、たとえば、四本の手と四つの耳を持つ「ラコニアのアポロン」のように、「不完全なもの、暗示を与えるもの、超完全なもの、真に本質的に非人間的なもの」として表現されているのをニーチェは見ている。

ニーチェはこうして「内的なファンタジーの世界」で見られた「死者の霊」や「無慈悲な神聖」がなんらかの形で外的世界に「変身」「化身」し外在化されたものについて「ヌメン (numen) はなにか神秘に満ちた方法でのみ神像の中で活動し場所に封じ込められて出現することになっている」⁽⁵⁵⁾と云って、外在化されたものに「内的ファンタジーの世界」で見られた「無慈悲な神聖」という「ヌメン」が

実在するように見なしている。ニーチェは「内的ファンタジーの世界」で「芸術作品」としての意志が創造した神的映像が外的世界に形象化され、その形象化されたものの中に神的映像が転出されているのを見たのである。したがって、外的世界に形象化された神像は、ニーチェの場合、「内的ファンタジーの世界」で創造された神的映像が外的世界に映し出されたものであり、同時に、それによって神的映像が「内的ファンタジーの世界」から形象化されたものへ転出する対象であったと言えよう。

(十一)

ニーチェは神的映像が外的世界に形象化され、転出する対象を「神像」(Götterbilde)と呼んで「それによって木は神聖な木になり、人はその木に生きている人を敬うのと同じように敬意を払う。いやそれ以上に。なぜなら、死者は生きている人より強いから。偶然墓の上に見かけられる動物も同じ観念を呼び起こす」と記している。

ニーチェはここで、人間の「内的ファンタジーの世界」に出現した神的映像の外的世界に形象化されたものが、

「……人が敬意を払う」に見られるように、特定の人間集団の神的映像の共通像になってゆくところを見ている。

ニーチェはこうして外的世界に形象化された「ひとつの事物の神聖性」が古いものと結びつけられ、最も古い神聖な木がある種類の木の「元の木」(Urbaum)と見なされ、その木が種族の拡大と同じものと見なされたと言って、外的世界に形象化された「元の木」が「神像」となって種族全体の「内的ファンタジーの世界」に出現する共通した神的映像に発展したように見ている。ニーチェはまた、「人は足で床を踏み鳴らすことによって神を呼び出すものと信じた」と言っているが、このニーチェの言説には「足で床を踏み鳴らすことによって」出現する「神」がそれと関係ある人間集団の「内的ファンタジーの世界」で共通した神的映像になっていることを前提にしているのであって、ある特定の人間集団に共通する神的映像なしには「床を踏み鳴らし」「神を呼び出す」行為は不可能であるというニーチェの考えが秘められている。

ニーチェはこうしたある特定の人間集団の「内的ファンタジーの世界」に出現する、共通した神的映像は、やがて家族から氏族へ、更に部族の内的世界に共通した神的映像

へと発展し、ポリスの守護神へと展開して行ったと見てい
る。たとえばである。

「アッティカの四つの部族、一二の氏族集団、三六〇
の氏族は各自の神人と神々のもとに同じ数の宗教的共
同体を形成していた。すべての市民はひとつの部族、
ひとつの氏族集団、ひとつの氏族に属し、あらゆるこ
れらの共同体の神々と神人を崇拜するように義務づけ
られていた。」⁽⁶⁾

四つの部族に四つの部族の宗教的な共同体があり、それ
ぞれに内的世界で共通する「共同体の神々と神人」という
神的映像があつて、それが部族という限界を越えて一二の
氏族集団と三六〇の氏族の共通した神的映像となつてい
ることをここでニーチェは示している。同じように、三六〇
の氏族に三六〇の宗教的な共同体があつて、それぞれに
「内的なファンタジーの世界」で共通する神的映像があつ
て、その神的映像が氏族という領域を越えて一二の氏族集
団、四つの部族の共通した神的映像となつて市民が礼拝し
ているところにニーチェは注目している。

ニーチェはこうして古代ギリシャ人の世界の中に一氏族
の内的世界に共通する神的映像が氏族集団だけでなく、部

族の内的世界に共通する神的映像となり、また部族や氏族
集団の内的世界に共通する神的映像が氏族全体の内的世界
に共通する神的映像となり、それらの神的映像が部族や氏
族集団や氏族を構成する市民の内的世界の中で重層的に神
的映像群となつて形成されているのを知つたのである。ニ
ーチェの目に映じたアテーナイのアクロポリスの丘は、こ
うしたアテーナイ市民の内的世界に重層的に形成された神
的映像群が外的世界に顕在化された姿にほかならなかつた
のである。

(十二)

ニーチェは古代ギリシャ人の世界に人間の「内的ファン
タジーの世界」に出現する神的映像が氏族や部族を構成す
る人間の「内的ファンタジーの世界」に共通する神的映像
へと発展し、その神的映像を通じて氏族や部族やポリスの
構成員全体が内的に結合されているのを見たのである。

ニーチェはその様子を古代ギリシャ人の個人の生活にも
認めて「ギリシャ人の家は入口から家の最奥にいたるまで
聖所の列で連なつていた」と言ひ、家のそばにある「ヘル

メーアの柱像」から始まって、災いから身を護る道路の守護神「アポロロン・アグイエウス」、泥棒や空き巣から守る「ヘルメース・ストロバイオス」の聖所、あるいは、家の中心部に置かれていたの女神ヘステイアの祭壇、そして、最奥の夫婦の寝室にはヘルメースやアプッロデーテーなどの固有の結婚の神々をはじめ、ペイトー、エローアス、ヒーメロス、ポトス、ヒュメーン、ムーサなどの聖所があったとしている。ニーチェの見る古代ギリシヤ人の「内的ファンタジーの世界」では、このように、さまざまな人間集団の「内的ファンタジーの世界」に出現した神々が重層的に結合され、形成され、ポリスを形成する人間集団全体を内的に統合する支柱の役割を荷っていたのである。

これは他面ではニーチェの見る古代ギリシヤの神々にさまざまな氏族や種族の神々の要素が混合されていることを示すものであって、それをニーチェはセム系、トラキア系、グレコ・イタリア系、原住未開民族系などの要素に分析している。その一例をここで示そう。

「ギリシヤではヘラス人より前にセム民族の支配が先行していたに違いない。……星座崇拜、七つの惑星

(すなわち、太陽、月、それに古代で知られている五つの遊星)の崇拜、それに、それと結びつけられた天文学はセム民族の原始宗教のものである。……アポロロンの祭礼に際し、ひじょうにしばしば見られる七の数字、アポロロンの誕生がタルゲリーオンの七日目であること、聖なる白鳥がアポロロン誕生の時デーロス島を七周したこと、アポロロンの別名がエブドアイオス・エブドマケテース(七日目の)があること、七本の光線がアポロロンの頭部を取り囲んでいること……ここにはギリシヤ人が同化しなかった祭礼の名残りが見られる。」

この例にも示されているように、星座崇拜や太陽や月は、いずれも、人間生活にとってきわめて重要な事象であり、それにニーチェの見る、「内的ファンタジーの世界」に出現した神的映像は形象化されている。ゼウスやアポロロン、アルテミスあるいはディオニューソスなどの「オリュンポスの神々」は、こうした人間生活と関係のある、現象世界に生起するすべての事象に設定された荷い手であり、その荷い手に内的世界に出現する神的映像が外在化されている。

そして、たとえば、白鳥がデーロス島を七周したという自然現象を、その内的世界に出現した神的映像であるアポロンから、「聖なる白鳥がアポロン誕生の時デーロス島を七周した」というように解釈したものが、ニーチェの場合、神話と見なされている。

このような見方は、ニーチェの場合、すぐれた人間活動が見いだされた場合にも言えることであって、ミルティアデースの悲劇やニオベー、マルシュアース、タミュリスの神話はそれを示している。あるいは、プロメーテウスやオイディプスの悲劇にしろ、それらに共通するものは、人間の限界を越えて発展した行為を人間の内的世界に出現する神的映像から解釈したものにほかならない。⁽⁶⁴⁾

ニーチェは神話を人間の内的世界に出現する神的映像から現象世界に生起するすべての事象を解釈したものと見ていたのである。

(十三)

ニーチェは、今見てきたように、神話を人間の内的世界に出現する神的映像から人間生活と関係ある現象世界に生

起する、すべての事象を解釈したものと見ているが、そのように解釈せざるを得ない理由をニーチェは古代ギリシヤ人の信仰の世界に見いだしている。たとえば、ニーチェは古代ギリシヤの祭祀について、「あらゆる地域的な祭祀には前提があつて、それは、繰返すが、神のなんらかの行為、苦惱、顕現に関する地域の伝説である。……あらゆる祭祀とサクラの設立にはある神話的な出来事が必ず結びついている」と言つて、古代ギリシヤの祭祀の設立が神話や伝説の内容と密接な関係にあるように見ている。それだけではない。ニーチェは更にこんなことも述べている。

「祭司はこの地で神と人間とが個人的な変わりがあつたことを思い出させる。祭司はこの交わりを、供物で、一種の愛さん(餐・Lebensmahl)でもてなし、(神話の出来事に見られる)一回限りの恩恵を永遠に忘れ難いものにし、神がかつて約束したものを回想すること⁽⁶⁵⁾で神を手元におく。」

ニーチェは、すでに述べたように、古代ギリシヤにおいては人間生活に限りない恵みをもたらす、現象世界に生起するすべての事象に荷い手が設定されていて、その荷い手に自己の「内的なファンタジーの世界」に出現する神的映

像が外在化されていることを見ている。したがって、「神を手元におく」とは、実は、この現象世界に生起し人間生活に限りない恵みをもたらす事象を「手元におく」ことにほかならない。

その際、神を「手元におく」手段が「(神話の出来事に見られる)一回限りの恩恵」を神に「回想」し「思い出させ」「永遠に忘れ難いものにする」ことに求められているが、神とは、ニーチェの場合、もともと「内的ファンタジーの世界」に出現した神的映像が外的世界に生起した事象に想定された荷い手に外在化したものにほかならず、したがって、「回想し」「思い出させ」「永遠に忘れがたいものにする」とは、結局、自己の「内的なファンタジーの世界」に消え易い神的映像を再現することにはほかならない。ニーチェは神話にこの神的映像を人間の「内的ファンタジーの世界」に再現する役割を見いだしたのである。

それだけではない。神話に述べられていることは、ニーチェの見る古代ギリシャの世界では、神を出現させる手段とも見られている。例をあげよう。

「ほとんどあらゆる祭祀は、ひとつのドラマを、祭祀の設立と関係ある一種の表現された神話を持っていて

る。その真の意味は……神自身が為し苦悩したことを、為し苦悩することが、要するに、神そのものに、あるいは、神の従者であるように、できる限り努めることが帰依の最高のあかしである。これは神を動かし自ら参加させ、出現させる手段と見なされている。」⁽⁶⁶⁾

「祭祀の設立と関係ある一種の表現された神話」とは、ニーチェの場合、人間生活に限りない恩恵をもたらす事象を、人間の内的世界に出現する神的映像から解釈したものであり、その内容はその事象に設定された荷い手に自己の内的世界に出現する神的映像を外在化し、その外在化された神的映像である「神自身が為し苦悩したこと」を共に「為し苦悩した」人間と神との間に生まれたドラマである。したがって、ここに見られる「自ら為し苦悩する」「神」とは、それと関係ある人間集団の内的世界で出現する共通した神的映像であって、その共通した神的映像が、それと関係ある人間集団の内的世界でその人間集団に自らが「為し苦悩した」ことを共にするように求め、その人間集団が神的映像の求めるものを、「できる限り努める」ことによって神的映像と自己、すなわち、「芸術作品」としての意志とが一体化するところにニーチェは「帰依の最高のしる

し」を見ている。そして、内的世界に出現するこの神的映像と内的世界で自己、すなわち、「芸術作品」としての意志とが一体化している状況がそのまま現象世界で展開されている姿に「神が動かされて自から参加し、出現する」光景をニーチェは見たのである。人間の内的世界に出現する神的映像という虚像がこうして人間を通じて現象世界で実像へ転化している事象こそ、ニーチェが古代ギリシャの信仰に注目するゆえんであったのである。それは次の文にも認められる。

「主祭日には祭司は自らの神の代理人となって神と神秘的に一体化することを成し遂げる。祭祀の由来の話が述べられる毎年の創立記念祭には祭司は神そのものになる。祭司は自らが仕える神の衣装を身にまとう。」⁽⁶⁷⁾ 祭司が自分の奉仕する神と「神秘的」な「一体化」を成し遂げ、「神そのもの」になり、「神の衣装」を身にまとい、その光景にニーチェが見ていたものは、祭司の内的世界に手元におかれた神が出現し、その神と祭司自身、すなわち、「芸術作品」としての意志とが一体化して外的世界のそこに現出している姿であり、同時に、それでもってその現出している神が荷っている、限らない恵みをもたらす事

象が現象世界に生起している光景にはかならない。人間を通じて神という虚像が古代ギリシャ人の祭祀において実像となつて現象世界に顕現している光景こそ、ニーチェが古代ギリシャ人の祭祀に注目するゆえんであったのである。ニーチェが神話の中に見いだした「真の意味」は、このように、神的映像という虚像を人間を通じて現象世界で実像へ転化させることであった。

(十四)

ニーチェは、これまで見てきたように、古代ギリシャ人の祭祀に祭祀の中心的実在である神がそれと関係ある人間集団の「内的ファンタジーの世界」の中で神的映像となつて出現し、その出現した神的映像と自己、すなわち、「芸術作品」としての意志とが一体化したところに神話の中に解釈された内容が再現され、同時に、その神の荷っている事象も出現するのを見ている。

これを人間の側から見れば、自己の「内的ファンタジーの世界」に神的映像を出現させ、その出現した神的映像と自己とが一体化すれば、神は出現することになるのであつ

て、ニーチェはこの逆の論理を古代ギリシヤの祭祀の中に認めて、こう述べている。

「あらゆる祭司はそれぞれの場所にある神の一回限りの出来事を永遠のものにし、それを繰返し生じるようにする手段」⁽⁶⁸⁾とする手段なのである。信仰の生活では一回限りという事は存在しない。」

「祭司」を「それぞれの場所にある神の一回限りの出来事を永遠のものにし、それを繰返し生じるようにする手段」と見るニーチェの見解には、もうひとつの見方があるのであって、それは「神の一回限りの出来事」を神的映像から解釈した神話によって「祭司」の「内的ファンタジーの世界」にそれと関係ある神的映像を再現させ、祭司と一体化させれば、神は、好むと好まざるとにかかわらず、顕現し、同時に、「神の一回限りの出来事」も出現するといふものにはかならない。ニーチェはこの古代ギリシヤ人の信仰の世界に「神の一回限りの出来事」が永遠化し、「繰返し生じる」ようにさせるのを見たのである。ニーチェの見る古代ギリシヤ人の「信仰の生活」は神的映像を人間の「内的なファンタジーの世界」に再現させることによって「神の一回限りの出来事」が「一回限り」で終るといふこ

とはなかった。

ニーチェはこの逆の論理、つまり、人間の内的世界に神的映像を出現させ、それと一体化すれば、それに伴って神が出現するという論理が古代ギリシヤ人の信仰の本質であると把握したのである。

(十五)

ニーチェはこの論理の由来をこう述べている。

「どうしたら人は自然の気ままな行為に影響を及ぼし得るか?……そこで人は自問する。自分たちそのものが規則的であるのと同じように、あの諸力を慣習や法を通じて規制する手段はないものかと。……そこで、魔術や奇蹟を信じる人間の考え出したものは、自然に法を課すことである。⁽⁶⁹⁾宗教的祭祀はこの為に考え出された手段である。」

ニーチェはここで「自然の気ままな行為に影響を及ぼし……規則的であるのと同じように……規制」する為に「考え出したもの」として「宗教的な祭祀」を把握している。

ニーチェはこの為に「魔術や奇蹟を信じる人間」が現象

世界に実在する目に見えない「精神的なもの」に目に見えない「身体的なもの」を設定したのを知り、その理由をこのように述べている。

「身体を持つところのものは、すべて、魔術の及び得るものであり、それ故、自然の精霊もまた魔術の及び得るものである。そして、神もまた神像と結ばれたならば、ひとは神に対してもまたまったく直接的に強制を行使用することができる。」

この例にも示されているように、ニーチェは目に見えない「自然の精霊」とか「神」が「身体的なもの」、「身体をもつところのもの」あるいは「神像」という目に見えるものに転化され、それを通じて目に見えるものの中に潜む目に見えない「自然の精霊」や「神」が「魔術」で「規則的であるのと同じように……規制」されるのを見ている。ニーチェは「宗教的祭祀」の根底に「神」を呪縛する「魔術」があるのを見たのであり、「魔術」を通じて「神」が規制されているのを知ったのである。

したがって、「魔術」のあり方が「祭祀」のあり方を規定するわけで、ニーチェはそれを目に見えない「精神的なもの」の「傾向性」に、つまり四季の運行等に基づいてい

ると見、その「傾向性」に応じて目に見えない「神」や「自然の精霊」に「切願したり、祈ったり、服従したり、定期的に貢納したり、贈り物をしたり、追従の称賛を捧げたりする」としている。そして、自分たちの行為に答えてくれる「自然の精霊」を「神」として認め、その実在を許容したとニーチェは見ている。

かくして、「神」の「傾向性」に基づく「魔術」のあり方によって「自然」が「法」を課せられ、「規則的であるように」規制されているのをニーチェは知ったのである。この意味でニーチェの見る古代ギリシャの「宗教的な祭祀」の真の意味は「自然をわれわれの利益になるように規定し呪縛し、かくして、本来自然になかったひとつの法則性を刻印することである」と言える。そして、「本来自然になかったひとつの法則性を（自然に）刻印する」ところに古代ギリシャ人が神と共同生活するのをニーチェは見たのである。ニーチェはこうして自己の目に映じた古代ギリシャの祭祀をこうつづべている。

「ギリシャの祭祀のようなそのような祭祀は二度と実在しない。それは美しさと華麗さと多様さとつながりにおいてこの世で唯一のものであり、この世の精神の

最高の産物のひとつである。⁽⁷⁸⁾

「内的なファンタジーの世界」で神と人間が一体化して乖離するところのない信仰こそ、ニーチェの目に映じて消えることのない古代ギリシャの信仰の世界であり、また信頼して止まなかった「この世の精神の最高の産物のひとつ」であったのである。

III 神話の世界の崩壊

(一)

これまで見てきたように、ニーチェは古代ギリシャ人の信仰の世界の根底に「自然の因果関係に関するあらゆる概念」が欠如しているのを認めている。ニーチェはこの欠如が古代ギリシャ人にその内的世界に自己、すなわち、「芸術作品」としての意志の創造の産物として神的映像を見い出させたとし、その見いだされた神的映像が現象世界に生起する事象に設定された荷い手に顕在化し、外在化させているのを見ている。ニーチェはその神的映像を通じて古代

ギリシャ人が現象世界に生起する事象を「集約された世界像」として解釈し、その解釈されたものを神話としてどのように把握している。

ニーチェはこうして把握された神話を通じてそれと関係ある人間集団の内的世界で祭祀において神的映像が再三再現され、その再現された神的映像と自己、すなわち、「芸術作品」としての意志が一体化したところに神が顕現し、同時に、その顕現でもって神の荷う「集約された世界像」という事象も出現すると古代ギリシャ人が信じていたと捕えている。ニーチェは、古代ギリシャ人がこのような方法で現象も制御することができる⁽⁷⁹⁾と信じていたのを古代ギリシャ人の祭祀を通じて知ったのである。

神話はこの意味でニーチェの見る古代ギリシャ人の信仰の世界では中心的位置を占めていたと言える。ニーチェはこのような信仰の世界と結びついた神話が単に信仰の世界だけでなく、日常生活にも深く影響を与えているのを見て、こう述べている。

「それまでギリシャ人は本能的に体験されたものをすべてただちに自己の神話に結びつけ、そう、この結びつけによってのみ、体験されたものを理解するように

なっていた。それによって次の現在も古代ギリシヤ人
にはただちに永遠なる相(sub specie aeterni)として、
ある意味では時間を越えたものとして見えざるを得な
かった。時間を越えたもののこの流れの中にこそ国家
も、芸術と同じように、身を沈めて、その流れの中で
瞬間の重荷と激しい欲望から安らぎを見いだしたので
ある。⁽⁷⁶⁾

ここでニーチェが見ているものは、「自己の体験」とい
う有限なものが自己の内的世界に出現する神的映像によつ
て解釈され、その解釈された「体験」が神話の体系の中に
位置づけられることによってその一回限りという有限性を
脱却して再三再四出現し得るといふ無限性を獲得している
ところにはかならない。そして、そこに神話が日常生活に
も深く作用しているのをニーチェは見るのである。ニーチ
ェの見る神話は信仰の世界だけでなく深く日常生活の全般
をも規定していたのである。

それだけに、ニーチェは古代ギリシヤ人の生全体を形成
していた神話が崩壊するのに深い関心を示している。その
一例をあげてみよう。

「ギリシヤ悲劇の没落の過程とギリシヤ民族の性格の

退化と変遷とは一致していた。……悲劇のあの没落は
同時に神話の没落でもあった。⁽⁷⁶⁾」

ニーチェは「ギリシヤ悲劇の没落」を「二つの芸術的な
根源衝動(つまり、ディオニュソスの衝動とアポロンの衝動
の)注目すべき乖離によって引き起されたと思わざるを得
ない」と言つて、「ギリシヤ悲劇の没落」を「二つの芸術
的な根源衝動」の乖離に見ている。そして、ニーチェはこ
の「ギリシヤ悲劇の没落」と同じ基盤に、つまり、「二つの
芸術的な根源衝動」の「乖離」に「神話の没落」の原因を
も見い出し、その「乖離」を「ギリシヤ民族の性格の退化
と変遷」に認めたのである。

(11)

ニーチェは「ギリシヤ民族の性格の退化と変遷」を、た
とえば、「神話の背後にすべてを描くこと。この無限な不
確実さと(それに対する不安の)高まり。人はより確実なも
のを切望した。神話の光線が落ちるところにのみ、そこに
古代ギリシヤ人の生は輝いた。それ以外のところでは暗か
った。今、哲学者はその神話を捨てた⁽⁷⁸⁾」と言つて「ギリシ

「ヤ民族の性格の退化と変遷」を神話自体に内在しているものに認めている。その神話に内在するものとは、ニーチェの場合、この例が示すように、「神話の光線」が古代ギリシヤ人にとつてもはや十分に明瞭なものに見えなくなったことにある。ニーチェは神話それ自体に内在するこの不透明さが古代ギリシヤ人にとつて問題になったと見、その原因を「ギリシヤ民族の性格の退化と変遷」に、「二つの芸術的な根源衝動」の乖離に見たのである。ニーチェは『人間的な、あまりに人間的な』の中でもこんなことを言っている。

「精神の潜主・神話の光線が落ちるところにのみ、そこにギリシヤ人の生は輝いた。それ以外のところでは暗黒であった。今、ギリシヤの哲学者たちはほかならずぬこの神話を捨ててしまった。それは、まるでギリシヤの哲学者たちが日の光から日陰に、暗やみの中に身を移そうとしているかのようにではないか。しかし、日の光を避ける植物というものはない。根本ではあの哲学者たちも、より明るい太陽を求めた。神話は彼らには清澄でなかった。十分に輝いていなかった。彼らはこの光を彼らの認識の中に、彼らのだれもが自らの

《真実》(Wahrheit)と呼んだものの中に見いだした。」⁽⁷⁹⁾
ニーチェはここで「神話の光線」が古代ギリシヤ人にとつて「清澄なものでなかった」ことが、「十分に輝いていなかった」ことが、結局、古代ギリシヤ人を「認識」(Erkenntnis)に走らせたとしているが、ここでニーチェが見ているものは、神話が十分に輝いているように、清澄なものであるように見えなくなった古代ギリシヤ人の「性格の退化と変遷」にほかならない。それは次の文にも認められる。

「これと反対のことが起こるのは、民族が自己を歴史的 (historisch) に把握し、自己を取り囲む神話の防壁を破壊しはじめるときである。」⁽⁸⁰⁾

「これと反対のこと」とは、ニーチェの場合、「自己の体験したものをすべて直ちに神話に結びつけ」それによって「自己の体験したものをすべて」永遠化することにはかならない。⁽⁸⁰⁾ ニーチェはこのような自己の体験を神話化し永遠化する傾向を古代ギリシヤ人に本能的なものとして捕え、その傾向に対立するものとして「民族が自己を歴史的に把握する」ことに見いだしたのである。そして、民族が自己の体験を神話化し永遠化する傾向から「自己を歴史的に把

握する、」この転換に「ギリシャ人の性格の退化と変遷」をニーチェは知ったのである。

(三)

ニーチェは古代ギリシャ人の「性格の退化と変遷」を民族が自己の体験を神話化し永遠化する傾向から「自己を歴史的に把握する」ことに見いだしているが、これと同じ転換をニーチェは神話がたどる運命の中に認め、それをこんな風に述べている。

「あらゆる神話の運命は徐々にいわゆる歴史的な(Geschichtlichen)な現実という狭い所に入り込み、ある後の時代から一回限りの事実として歴史的な要求で取り扱われることになっている。」

ニーチェは、すでに述べたように、古代ギリシャ人は自己の体験を自己の内的世界に出現する神的映像を通じて解釈し神話化し、それによって自己の体験という「一回限りの事実」を永遠化しているのを見ている。神的映像が内的世界で出現すること、自己の体験を永遠化することとは、ニーチェの見る古代ギリシャ人の場合、ひとつに結び

つけられている。

ニーチェはこの、再三再四出現することを前提にして成り立つ「一回限りの事実」の永遠化が「歴史的な要求で取り扱われる」ことによって「一回限りの事実」としてとどまってしまふところに「神話の運命」を見ている。ニーチェは同じことを「信仰がいつも死滅する方法」の中にも見いだして、こう述べている。

「信仰がいつも死滅する方法は……ある信仰の神話的諸前提がある正教の独断論の厳しい合理的な眼差しによって歴史的な出来事の済んでしまったものの総計として組織化され……かくして、神話に対する感情が死滅し、神話の位置に信仰が歴史的な基礎を求めて踏み出す時である。」

ニーチェは神話の成立にさまざまな「諸前提」を見いだしているが、「ギリシャ民族の性格の退化と変遷」においてはそのような「信仰の神話の諸前提」が「厳しい合理的な眼差しによって歴史的な出来事の済んでしまったものの総計」すなわち、「歴史的に一回限りの事実」として取り扱われ、それに伴って「神話に対する感情が死滅」するのを見ている。

現象世界に生起し、「集約された世界像」として解釈された事象を「一回限りの事実」として見、繰返し生起しないということは、ニーチェの場合、「一回限りの事実」を永遠化していた神的映像がそれと関係ある人間集団の内的世界にもはや出現しないことを意味しているのであって、ニーチェはそれを「民族の初期の生存の（基礎をなしている）無意識的な形而上学との断絶⁽⁸⁵⁾」としている。民族が自己を歴史的に把握し、あるいは、「神話」を「歴史的な要求で取り扱う」というニーチェの言説には、このように、ひとつの前提が秘められているのであって、それは人間の内的世界から神的映像が消滅し、それに代って自己を、あるいは、神話の出来事を「一回限りの事実」として取り扱うこととであったのである。

(四)

ニーチェはこうして民族が自己を歴史的に把握する裏に人間の内的世界から神的映像が消滅しているのを見ており、その神的映像の消滅が結果的に「神話の諸前提」を一回限りの事実として歴史的に把握されるのを知ったのであ

る。ニーチェが「神話に対する感情が死滅する」とするのにも、それはニーチェが人間の内的世界から神的映像が出現しなくなったことを知ったことにある。ニーチェは民族が自己を歴史的に把握するということに人間の内的世界から神的映像が消失し、古代ギリシャ人の信仰がその基礎を失なうのを見たのである。そして、ニーチェは、このように、自己のよって立つ基礎を失なった信仰がその基礎を神的映像に代って「歴史的な基礎を求めて踏み出す」ことに注視している。

「信仰」ととって「歴史的な基礎」とは、ニーチェの場合、現象世界に「一回限りの事実」として生起する事象にほかならない。

ニーチェはこのような事象に神的映像を消失した信仰が「厳しい合理的な眼差し」のもとで自己のよって立つ基礎を求めるとしているが、これは、このような事象を「厳しい合理的な眼差しのもとで」探求することによって信仰が自己の消失した神的映像を見いだそうとしているところにニーチェが眼差しを注いでいることを意味している。

ニーチェはこれに類似したものを歴史家のトゥーキューディデースに認めてこう述べている。

「われわれは奇蹟のように立っているひとりの人間のところに来た。そのものはまさにあらゆる宗教的付随思想を欠き、あらゆる神話的なものや典型的なもののことごとく厳しく拒否し、本質的に非ギリシャ的と思える、驚くべき公平さを持っていることよって奇蹟のように立っている。……その人はトゥーキューディデースである。」⁽⁸⁶⁾

ニーチェはここでトゥーキューディデースを「本質的に非ギリシャ的」な歴史家として捉え、トゥーキューディデースの歴史観をこう描いている。

「トゥーキューディデースは神話的なものや典型的なもの、ものを歴史においてきらった人である。神話的なものは彼以前の歴史家においては超自然的な諸力(wunderbare Mächte)と共に行為することの中に、宗教的な要求と一致した発展の経過の中に、ありのままの出来事を拒絶することの中に、あるいは、おしなべて言えば、ある一点、すなわち、とりわけ自然的と呪術的という、因果関係の取り違いの中に現われるものである。典型的なものとは多くの個々の出来事を範例によって表現し、この典型を歴史的に正確にはなく、詩的

に取り扱う傾向の中に現われる。……特別な事情や一致しない現実には拒否される。ある出来事の一般的な意味が典型的なものによって取り出され、典型的なものに通じない出来事は、省略されている。今、トゥーキューディデースは人間の本性(die menschliche Natur)の同一性を信じる。これは確実であり、したがって、人はできる限り忠実に現実の出来事を報告する必要があるし、それによってその後の出来事も類似しているように見えるに違いない。典型的なものに合わせて自らを整えることは必要でない。人間本性の活動は、同一のものや類似したものを必然的に伴っているからである。」⁽⁸⁷⁾

ニーチェはここでトゥーキューディデース以前の歴史家の歴史観の中に「神話的なもの」(das Mythische)や「典型的なもの」(das Typische)が歴史記述の中心をなしているのを見ており、その由来を「超自然的な諸力」という虚像が現象世界の諸形式を通じて「ありのままの出来事」という実像に転化している、現象世界に対する見方に見込んでいる。トゥーキューディデース以前の歴史家はニーチェの目には多分に詩人に見えたのである。

ニーチェはこれに対してトゥーキューディデースの歴史記述の根本に「人間の本性の同一性」が設定され、その設定された「人間の本性」が「出来事」に現われるというトゥーキューディデースの歴史観を見ている。「できる限り忠実に現実の出来事を報告する」という言葉にニーチェが見ていたものは、「できる限り忠実に」報告された「現実の出来事」という実像を通じて「人間の本性」という虚像を見いだす歴史観にニーチェはトゥーキューディデース以前の歴史家と違った見方を見いだしたのである。

ニーチェはこれと同じものを「歴史的な基礎を求めて踏み出す」信仰にも見ていた。信仰が「一回限りの事実」を「厳しい合理的な眼差し」のもとに求めて踏み出すというのは、ひっきり、一回限りの事実」を通じてそこに設定されている神的映像を見いだすことにはかならない。ニーチェはこの「一回限りの事実」という実像を通じて神的映像という虚像を人間の内的世界に回復する傾向を信仰が「歴史的な基礎を求めて踏み出す」ことに認めたのである。

(五)

ニーチェは、今述べたように、信仰が「歴史的な基礎を求めて踏み出す」ということに信仰がその発生の根本である「一回限りの事実」という実像を通じて失なわれた神的映像という虚像を求めているのを見ているが、そのような傾向を持った信仰のひとつをニーチェは「キリスト教」にも見いだしそれをこう述べている。

「人がキリスト教で学び得ることは、歴史的な取り扱
いの影響のもとでキリスト教で色あせ不自然になつて
しまい、ついには、完全に歴史的な、いわゆる不偏不
党の取り扱いがキリスト教をそれに関する純粹の知識
に解体し、それによって無に帰せしめたということ、
これを人は生あるものすべてについて知ることができ
る。」⁽⁸⁸⁾

ニーチェはここでキリスト教の歴史の中に「完全に歴史的な、いわゆる不偏不党の取り扱い」が支配しているのを見ているが、その際「不偏不党の取り扱い」の対象になるのは、ニーチェの場合、キリスト教の歴史の中に見られる

奇蹟であり、それは「一回限りの事実」にほかならない。

ニーチェはその「一回限りの事実」を「不偏不党」に「取り扱う」と、それは「一回限りの事実」をそれに関する「純粹の知識に解体」するとしている。つまり、ニーチェは「一回限りの事実」を「不偏不党」に取り扱うことを学問研究の意味に捕えている。ニーチェはその学問研究をこう述べている。

「学問は事物の観察のみを真実で正当な観察、すなわち、学問的な観察と見なしている。……学問的な観察はいたるところに生成したものの (das Gewordene) 歴史的なものを見て、事物の根底にあるもの (eine Seiende) 永遠なるものを見なす。」⁽⁸⁸⁾

ニーチェはここで「学問」は「事物」、つまり、「生成したものの、歴史的なもの」の「観察のみを真実で正当な観察」と見なしているとしているが、これは、ニーチェの場合、ソークラテースで述べたように、現象世界に生起する事象を空間・時間・因果律の中に明らかにし、もって「存在 (das Sein)」を認識し修正することにほかならない。⁽⁸⁹⁾

したがって、信仰において「純粹の知識に解体する」とは、ニーチェの場合、信仰の基盤である、現象世界に生起

する事象を空間・時間・因果律の中で明らかにし「存在」をも認識することを意味している。そして、この「存在」とはニーチェの見る信仰においては、事象の出現の主体である神的映像であることにほかならない。「歴史的な基礎を求めて踏み出す」信仰にニーチェが見ていたものは、このように、現象世界に「一回限りの事実」として生起する事象を空間・時間・因果律の中で把握することによってその事象の荷い手である神的映像を認識し、もって、消失した神的映像を内的世界に回復することにあつたと言えよう。

(六)

ニーチェは神的映像を消失した信仰が歴史的な基礎を定めることを、空間・時間・因果律の中で現象世界に生起する事象を明らかにし、それでもってその事象の荷い手である神的映像を認識し、もって人間の内的世界に神的映像を再現することにあつたと見ているが、その結果をニーチェはこう見ている。

「たとえば、完璧に不偏不党の支配のもとに歴史的な

知識に置き換えられる運命にある信仰や、すみずみまで学問的に認識されるはめになる宗教は、その道の果でとたんに死滅する。その理由は、歴史的な吟味に合うと、いつも多くの誤解や野蛮なもの、非人間的なもの、不条理なこと、暴力的なものが明るみに出され、その結果、生きとし生けるものすべての中にある幻影に対する敬虔な感情が必然的に飛散してしまうということがある。」

「歴史的な知識に置き換え」「すみずみまで学問的に認識する」対象とは、ニーチェが見る信仰の世界では、現象世界に一回限りの事実として生起する事象である。ニーチェは、その事象の「因果関係」に関する一切の概念が欠如して、それが古代ギリシャ人の内的世界に神的映像を出させたと見ている。現象世界に生起する事象の「因果関係」に関する一切の概念の欠如は、人間の内的世界に神的映像が出現する土台と見なされているのである。

その土台となっている事象が空間・時間・因果律の中で「歴史的な知識に置き換えられ……すみずみまで学問的に認識される」ということは、現象世界に生起する事象の「因果関係」を空間・時間・因果律の中で明らかにされ、

それにとまって人間の内的世界に出現する神的映像の創造の土台も解明されることを意味している。ニーチェが「歴史的な吟味」に出合った信仰が陥る運命を「多くの誤解や野蛮なもの、非人間的なもの、不条理なこと、暴力的なもの」が明るみに出される」としているのは、実質、信仰の由来する土台である現象世界に生起する事象が「歴史的な吟味」によって空間・時間・因果律の中で解明され、その結果、この事象の因果関係の知識の欠如にもとづいて生まれたさまざまな「幻影」が解消されているのをニーチェが見たからにはほかならない。

ニーチェは、こうして、「歴史的な吟味」が神的映像の創造の土台を破壊し、「生きとし生けるものすべての中にある幻影」を「必然的に飛散」させているのを見たのである。失われた神的映像を求めて出発した「歴史的な基礎を求め」信仰がその「歴史的な基礎を求め」故に、失われた神的映像を再現するのではなく、それを「飛散してしまう」悲劇を、パラドックスをニーチェは知っていたのである。ニーチェはここに信仰の世界がその礎を空間・時間・因果律の中に求め、そこから信仰の支柱になっている神的映像を認識し再現することの不可能であることを知っ

たのである。

(七)

ニーチェは、こうして、人間の内的世界に神的映像を失なった信仰がその失なわれた神的映像を「歴史的な基礎」に求める故に神的映像を見失い、もって、信仰が死滅してゆくのを凝視している。

ニーチェはこのような神的映像を見失い、「歴史的な基礎を求める」信仰をニーチェの時代の宗教観にも見出し、それをこう描写している。

「しかしながら、これらの純粹至極なキリスト教諸精神が初期の不純なキリスト教諸精神について語るのを聞くと、関係のない聴衆は、まるでそれがキリスト教について全く語っていないような……印象を受ける。同じことは、今世紀最大の神学者がキリスト教を、現実にあるあらゆる宗教とそれ以外になおあると思われる、いくつかの宗教を包摂すること、を許す宗教と称しているのを見る時にもあるし、真の教会を流動するかたまりとなつて輪郭がなく、あらゆる部

分が時にはここに、時にはあすこにあり、すべてが平穩のうちに混ざり合うもの」と言われる場合にもある。

「純粹至極」になつた「キリスト教諸精神」にニーチェが見ているものは、「キリスト教諸精神」が内的世界に消失した神的映像を「神学」という学問に求めてかえつて、「初期の不純なキリスト教諸精神」に見られた神的映像の土台を破壊し、信仰の統体である神的映像を内的世界に失ない、その結果、キリスト教についてなにを語つても、それが心に迫るような実体を持たないところにはかならない。ニーチェは同じものをなにもかものみ込んでしまふ。「今世紀最大の神学者」のキリスト教観にも、あるいは、「流動するかたまりとなつて、輪郭がない」「真の教会」にも見い出している。内的世界に一切を統括する統体を明瞭に持たない宗教は、ニーチェの目には道を見失い、そこそこにあてどなくさまよう迷える羊に映じたのである。

ニーチェはこのような神的映像のない、「純粹至極なキリスト教諸精神」のひとつを十九世紀の代表的な神学者のひとりであるD・F・シュトラウスにも認めて批判してい

る。たとえばである。

「 \wedge 一瞬たりとも忘れるな、君と、君が自己の中に、自己のまわりに認めるすべては、まとまりのない断片ではなく、もろもろの原子と偶然の雑然とした混とんでもない。すべては永遠の法則にしたがって、あらゆる生、あらゆる理性、あらゆる善のひとつの根源から出現する。これが宗教の精隨である。 \wedge 」

これはシュトラウスの最後の作品と言われる『古き信仰と新らしき信仰』に述べられているものである。この書でシュトラウスはキリスト教と究極的に訣別したと言われている。⁽⁹⁴⁾ ニーチェはこの部分を次のように批判している。

「しかし、あの \wedge ひとつの根源 \wedge から同時にすべての没落が、すべての不条理が、すべての悪が流れ出る。そして、その \wedge 根源 \wedge の名称がシュトラウスの場合、宇宙と呼ばれている。どうしてこれがそのように相入れない、相殺し合う性格であって、宗教的な崇拜を受けるに値し、 \wedge 神 \wedge という名で呼ばれるべきなのか？」⁽⁹⁵⁾
ニーチェはもともと「実在するもの一切」を統一するものとして「ディオニュウソス」を考え、それを個別化の原理から解放された、自由な意志の集団として捕えている。

そして、その統一体を現象世界に見られるように個別化する⁽⁹⁶⁾ことを悪の根源と見なしている。そのように現象世界を見るニーチェの目には、シュトラウスの「永遠の法則にしたがってあらゆる生、あらゆる理性、あらゆる善のひとつの根源から出現する」すべては、「悪の根源 (Urgrund des Übels)」に見えるのであり、「あの \wedge ひとつの根源 \wedge 」から同時に「すべての没落が、すべての不条理が、すべての悪が流れ出る」ように見えるのである。ニーチェは「君と君が自己の中に、自己のまわりに認めるすべて」を「個別化の状態」と見、それを「すべての苦悩の源泉であり、根源」とも見ている。⁽⁹⁷⁾ ニーチェにとって「君と君が自己の中に、自己のまわりに認めるすべて」は、「相入れない、相殺し合う性格」であり、「宗教的な崇拜」を受けるに値いしないし、「 \wedge 神 \wedge 」という名で呼ばれるべきものでもなかった。このような「悪の根源」を「宗教の精隨」と見るシュトラウスにニーチェが見たものは、「あらゆる生、あらゆる理性、あらゆる善のひとつの根源」を学問に求め、その結果、広漠とした過剰な知識の中で神的映像を消失し、あてどなくさまよう近代人の信仰の運命にほかならない。ニーチェはこのような近代人の運命をシュトラウスの「隠者」

や「聖者」や「イエス」や「天才」に対する見方にも認めている。例をあげよう。

「かくして、かつての隠者や聖者の禁欲や自己否定は、二日酔いの一形式としてかつては見なされる運命にあったし、イエスはわれわれの時代では精神病院をまずほとんど免れないであろう狂信家として記されるのがおちであるし、イエス復活の話は、世界的なベテ⁽⁹⁸⁾ン⁹⁹と呼ばれるのが相場である。」

「俗物にとって、さりながら、シュトラウスの形而上学そのものがキリストの形而上学よりずっと気に入る。そして、ひとつの迷える神の表象の方が奇蹟を行なうものの表象よりも共感する。なぜなら、俗物その人は迷うことはしても奇蹟を行なうことは全くないからである。この理由からのみ俗物にとっては天才は憎むべきものとなる。なぜなら、天才こそ、奇蹟を行なう為に正当に招へいされたからである。」⁽⁹⁹⁾

「かつての隠者や聖者の禁欲や自己否定」「二日酔いの一形式」と見なし、「イエス」を「狂信家」とし「イエスの復活の話」を「世界的なベテン」と呼ぶシュトラウスにニーチェが見ているものは、内的世界に神的映像がな

く、その為、実際の体験がごとく欠け、「人間に対する根本的な洞察」が欠如し、英知が欠け、「思想の成熟」が欠如していることにほかならない。⁽¹⁰⁰⁾「この頂点にあるものが、同じほどの過剰な知識欲、この同じ満されざる発見者の幸運、この途方もない世俗化、それと並んで、故郷を喪失してそこをうろついている様、見知らぬ食卓に対するがつつした衝動、現代に対する軽はずみな神格化、あるいは鈍感に無ぞうさに、現在⁹⁹という時代の相のもとに転向するさま、これらはこの文化の核心に等しく欠陥があること、すなわち、神話の消滅と同じ徴候を示している。」⁽¹⁰⁰⁾古代ギリシャの信仰に対するニーチェの欲求は、人間の内的世界に一切を統括する神的映像が消滅し、その結果、「神話」が死滅し、その代りに過剰な知識の中で、「⁹⁹現在⁹⁹という時代の相」のもとで、ほう然自失する信仰に対する絶望に由来するものであり、ニーチェのこの欲求と絶望は今日われわれ一般の問題でもある。

「われわれは……大胆な眼差しの典型を偉大さと自然さと人間らしさというギリシャの根源世界に求めることが、いつか許されるであろう。そこでは、しかしながら、われわれは本質的に非歴史的な文化と、それに

もかかわらず、いやむしろ、それ故にこそ筆舌に尽か
 がない豊かな生命に満ちた文化の存在をも見いだすこ
 とになる。」^(註2)

ニーチェのこの言葉は現象世界一切を科学で解明してや
 るべき今日、ますますわれわれに大きな意義を与えざる
 べきならぬといふ。

【註】

- (1) Karl Schlechta: Nietzsche Chronik. Daten zu Leben und Werk. Carl Hanser Verlag, 1975, S. 13. (以下 Nietzsche Chronik 以下同)
- (2) Fr. Nietzsche: Autobiographisches aus den Jahren 1856 bis 1869. In Fr. Nietzsche: Werke in drei Bänden, Hrsg. von Karl Schlechta. Carl Hanser Verlag, München, 1956, Bd. III, S. 19 (以下 Nietzsche Werke in drei Bänden 以下同)
- (3) Nietzsche Chronik, S. 14.
- (4) Ebenda S. 16-21.
- (5) Fr. Nietzsche: Autobiographisches aus den Jahren 1856 bis 1869. In Nietzsches Werke in drei Bänden. Bd. III, S. 115.

- (6) Ebenda S. 118.
- (7) Elisabeth Förster-Nietzsche: Der junge Nietzsche. Kröner Verlag, Leipzig, 1912, S. 134.
- (8) Nietzsche Cronik, S. 21ff.
- (9) Fr. Nietzsche: Einleitung zu der Vorlesung über Sophocles Oedipus rex. In Fr. Nietzsche: Gesammelte Werke. Musarion Ausgabe 23 Bde. München, 1922-1929. (以下 Nietzsche Gesammelte Werke in 23 Bänden 以下同) Bd. II, S. 271.
- (10) Fr. Nietzsche: Geschichte der griechischen Literatur, Teil I und II. In Nietzsches Gesammelte Werken in 23 Bänden. Bd. V, S. 161.
- (11) Fr. Nietzsche: Rhetorik. In Nietzsches Gesammelten Werken in 23 Bänden. S. 287.
- (12) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I, S. 50.
- (13) Fr. Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I, S. 232ff.
- (14) Fr. Nietzsche: Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Dritter Vortrag. In Nietzsches Werken in

drei Bänden. Bd. III. S. 220.

- (15) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 101.

- (16) Fr. Nietzsche: Richard Wagner in Bayreuth. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 369.

- (17) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 110.

- (18) 『ニーチェは「現代の姿」の中に、たとえは、「芸術的幻想」ひとつにして、それが現象世界で具現すべき「自己に固有な」芸術作品』を持たず、いたずらに、「無秩序にちまみちてくる」ように見ている。ニーチェの目に映じた「現代の姿」とは、このように、形ばかりで、その形に限りない潤いを与え、実在の意義を付与する内的必然性の失われたむなし世界だったのである。そして、その世界をもたらしたものが「ソークラテース主義」であり、その「現代の姿」である「科学」である。とニーチェは見る。『(詳しくは『成城文芸』第六十八号、二五三—三三三参照) なお、ソークラテース以前のギリシヤ人の生に対するニーチェの見方は『成城文芸』第五十九号、六十二号を参照。』
- (19) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 110.

- (20) Fr. Nietzsche: Geschichte der griechischen Literatur, Teil I und II. In Nietzsches Gesammelten Werken in 23 Bänden. Bd. V. S. 111ff.

- (21) たゞをばいごんちやうにたゞある。

「あらゆる人間に時として慰めとなるものを、すなわち、自己の《真理》を信じ見るごとく心酔し犠牲になり死ぬ心構えのできた、運命の神への忠誠をキリストについて語ったこの本ほど豊かに含み、誠実に表現した本は他にない。この本から賢明なものは、一冊の本を世界の本だ、すべての人の友にさせ得る一切の手段を学び得る。つまり、すべてを思い出されたものとして称し、来たるべきものや不確実なものはないとやるある巨匠の手段である。』

(Fr. Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 77d) — 一八七八年以後になると、神話について述べるものが少なくなり、それに代って聖書やキリストについて語るものが多くなってきた。

- (22) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 125.

- (23) Fr. Nietzsche: Wissenschaft und Weisheit in Kämpfe. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd.

(24) Fr. Nietzsche: Homers Wettkampf. In Nietzsches Werken in drei Bänden. B. III. S. 295.

マルシユアース・ギリシヤ神話に出てくるブリュギアアのケライナイに住むデーモンで、サチュロスとかシーレーノスとみなされている。彼はアテナがふくと顔がゆがむので捨てた横笛をひろい、名手について吹き方を習得していた。マルシユアースは思い上ってアポローンに音楽の競走を申し込み、その結果、アポローンが勝ち、彼は生きながらにしてその皮をはがされたといわれている。彼の血(あるいは彼の流した涙)が同じ名前の川になつたと言われている。(Das Große Lexikon der Antike. VEB Bibliographisches Institut Leipzig, 1971. S. 337)

タミヨリス・ギリシヤ神話に出てくるトラターの歌手であるといわれている。彼は思い上って歌とキタラーでムーサの女神と競争することになり、その時の条件に彼がこの競争に勝つた場合には、ムーサの女神のうちの一を自分の妻にすることを望んだ。結局、タミヨリスはこの争いに敗れ、ムーサの女神によって盲にされて歌とキタラーの弾き方の技術を奪われた。(Ebenda S. 547)

ニオペー・ギリシヤ神話に出てくる小アジアの王、タン

タロスの娘で、テーバイの王安ティオンの妃、七人の息子と七人の娘を持ち、己れの子どものことを自慢して、アポローンとアルテミスという二人の子どもしかいないレートルをさげすんだ為、アポローンとアルテミスから母の辱めに対する復しゅうを受けることになり、自分の子供を全部アポローンとアルテミスによって殺害され、その為、苦痛のあまり、硬直し、小アジアの故郷のシュピロス山に流した涙で岩に変えられたと伝えられている。(Ebenda S. 379)

(25) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 34.

(26) Ebenda S. 34.

(27) Fr. Nietzsche: Homers Wettkampf. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. III. S. 294.

(28) Ebenda S. 298.

(29) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 33.

(30) Ebenda S. 33.

(31) Fr. Nietzsche: Homers Wettkampf. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. III. S. 296.

(32) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietz-

shes Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 77.

(33) Ebenda S. 29.

(34) Fr. Nietzsche: Der Gottesdienst der Griechen. In Nietzsches Gesammelten Werken in 23 Bänden. Bd. V. S. 342.

ゲリリヲオネース・三つの頭を持つた、奴かひびきびきか
らじやな巨人で、世界の西の果をメヌイノにきるホリヲチ
イノ島に住み、牛を大量に所有してゐたが、その牛をクー
ラランメが殺らふつてつてたつてはえられつゝんぞ。(Das
große Kexikon der Antike, VEB Bibliographisches
Institut Leipzig, 1971. S. 191).

(35) Ebenda S. 350.

(36) Ebenda S. 362ff.

(37) Ebenda S. 328.

(38) Fr. Nietzsche: Über Wahrheit und Lüge im außer-
moralischen Sinne. In Nietzsches Werken in drei
Bänden. Bd. III. S. 320.

(39) Fr. Nietzsche: Geschichte der griechischen Bered-
samkeit, Teil I und II. In Nietzsches Gesammelten
Werken in 23 Bänden. Bd. V. S. 39.

(40) Fr. Nietzsche: Über Wahrheit und Lüge im außer-

moralischen Sinne. In Nietzsches Werken in drei
Bänden. Bd. III. S. 320.

(41) Fr. Nietzsche: Der Gottesdienst der Griechen. In
Nietzsches Gesammelten Werken in 23 Bänden. Bd.
V. S. 328.

(42) Ebenda S. 334.

(43) Ebenda S. 329.

(44) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietz-
sches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 30.

(45) Fr. Nietzsche: Der Gottesdienst der Griechen. In
Nietzsches Gesammelten Werken in 23 Bänden. Bd.
V. S. 327.

(46) Ebenda S. 325.

(47) Ebenda S. 327.

(48) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietz-
sches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 30.

(49) 『文藝文報』第六十二号参照。

(50) Fr. Nietzsche: Der Gottesdienst der Griechen. In
Nietzsches Gesammelten Werken in 23 Bänden. Bd.
V. S. 331.

(51) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietz-

schles Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 23.

- (22) Fr. Nietzsche: Der Gottesdienst der Griechen. In Nietzsches Gesammelten Werken in 23 Bänden. Bd. V. S. 331ff.

(23) Ebenda S. 402.

(24) Ebenda S. 403.

(25) Ebenda S. 402.

(26) Ebenda S. 403.

(27) Ebenda S. 332.

(28) Ebenda S. 332.

- (29) Fr. Nietzsche: Geschichte der griechischen Literatur, Teil III. In Nietzsches Gesammelten Werken in 23 Bänden. Bd. V. S. 223.

- (30) Fr. Nietzsche: Der Gottesdienst der Griechen. In Nietzsches Gesammelten Werken in 23 Bänden. Bd. V. S. 366.

(31) Ebenda S. 364.

- (32) Fr. Nietzsche: Der Gottesdienst der Griechen. In Nietzsches Gesammelten Werken in 23 Bänden. Bd. V. S. 339.

(33) ニーチェの見た神話とは、しだにいつ、大別して二種あり

の二つあり、そのひとつは神の神話であり、他は神人の神話である。この神人の神話は「悲劇的神話」(dir tragische Mythos)と呼ばれ、後に彼の芸術観の中に入るのである。神の神話は神事と結びつき、祭祀へと発展するものである。

- (34) Fr. Nietzsche: Der Gottesdienst der Griechen. In Nietzsches Gesammelten Werken in 23 Bänden. Bd. V. S. 417.

(35) Ebenda S. 417.

(36) Ebenda S. 335.

(37) Ebenda S. 417ff.

(38) Ebenda S. 420.

(39) Ebenda S. 328.

(40) Ebenda S. 329.

(41) Ebenda S. 328.

(42) Ebenda S. 330.

(43) Ebenda S. 323.

- (44) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 125.

(45) Ebenda S. 123.

(46) Ebenda S. 127.

- (71) Ebenda S. 126ff.
- (72) Fr. Nietzsche: Wissenschaft und Weisheit im Kampf. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. III. S. 334.
- (73) Fr. Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 605.
- (74) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 127.
- (75) Ebenda S. 127.
- (76) Ebenda S. 63.
- (77) 「一回限りの事業」を著したるは、たゞ「一回限りの事業」を以て(五十五〜五十六ページ参照)。「一回限りの事業」を自己の内的世界の神的映像を解釈し神話の中心位置にたらしめ、その位置以外の際、その神的映像を自己の内的世界に出現せしめ、その「一回限りの事業」を繰返して再現し得ることを言ひ及ぼす。
- (78) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 63.
- (79) Ebenda S. 127.
- (80) Fr. Nietzsche: Geschichte der griechischen Literatur, Teil III. In Nietzsches Gesammelten Werken in 23 Bänden. Bd. V. S. 174.
- (81) Ebenda S. 177ff.
- (82) Fr. Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 253.
- (83) Ebenda S. 281ff.
- (84) 『英雄文藝』第六十八号。
- (85) Ebenda S. 252.
- (86) Ebenda S. 253.
- (87) Fr. Nietzsche: David Strauß. Der Bekenner und der Schriftsteller. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 169.
- (88) In vier Abschnitten behandelt der Verfasser sein Thema, eine Darstellung der modernen Welt- und Lebensanschauung, einen kurzen Abriss einer neuen Glaubens- und Sittenlehre. (Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig, 1907. Bd. 19. S. 89).
- (89) Fr. Nietzsche: David Strauß. Der Bekenner und der Schriftsteller. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 169.

- (96) 『成城文藝』第五十九、六十二号参照。
- (95) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 61.
- (98) Fr. Nietzsche: David Strauß. Der Bekenner und der Schriftsteller. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 166.
- (96) Ebenda S. 171f.
- (99) Ebenda S. 176.
- (101) Fr. Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 128.
- (201) Fr. Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In Nietzsches Werken in drei Bänden. Bd. I. S. 261.

【訂正】

『成城文藝』第八十三号の鄧先生の論文に次の「誤り」がありましたので訂正いたします。

頁	行	正	誤
六十二頁	上段五行目	讚華、供養	讚難、供養
六十六頁	下段八行目	究極的	究局的
六十九頁	下段五行目	反乱の平定	反乱を平定