

若きニーチェのソークラテース観

——若きニーチェ研究序説——

舟越 清

1 ソークラテースとヨーロッパ

イギリスの経済学者であり、哲学者でもある、ジョン・スチュアート・ミル John Stuart Mill (一八〇六—一八七三年) は自著の『自由論』On Liberty の中でソークラテース Socrates (紀元前約四七〇—三九九年) について次のように述べている。

「かつてソークラテースと名づけられたひとりの男がこの世にいて、その男と当時の司法当局と世論との間に記憶すべき衝突が生じたということを、人類はど

んなにしばしば思い出しすぎることはない。この男は個性に基づく偉大さに富む時代と国に生まれ、彼と彼の時代を最もよく知る人々によって、彼の国と彼の時代のうちで最も有徳な人として後世に伝えられたのである。⁽¹⁾」

ここで述べられているソークラテースと「当時の司法当局と世論との間に」起こった「記憶すべき衝突」とは、紀元前三九九年にアテナイの市民であるメレートス Meletos⁽²⁾らによってソークラテースが不敬と不道徳のかどで訴えられ、死刑の判決を受けて、堂々とその刑に従ったということである。⁽³⁾ ソークラテースは死に際しての彼の行為に

よつて「彼と彼の時代を最もよく知る人々によつて彼の国と彼の時代のうちで最も有徳な人として後世に伝えられ」ることになるのである。

しかし、その余韻はなにも「個性に基づく偉大さに富む時代と国」、すなわち古代ギリシヤ時代とアテーナイという領域に留まらない。遠く後世にまで及んでいる。

J・S・ミルはソークラテースを「彼以後のあらゆる徳の教師の先駆者であり模範」⁽⁴⁾としたり、「彼以後この世に生を受けたあらゆる著名な思想家たちの師として認められている人、その人の名声は二千年以上を経た後になつてもなお高まつており、彼の生まれた市を輝かしている他の人たちの名声すべてをしのがんばかりである」⁽⁵⁾と言つたり、あるいは、「その生涯と対話をよく知る人々の記憶に、彼の精神的な偉大さにおいて深い印象を残し、その後一八世紀の人間々が全能者そのものとして彼を崇めてきた人物」⁽⁶⁾と表現しているが、これはソークラテースの影響が遠く一九世紀にまで深く及んでいることを示している。

ソークラテースに対するこのような見方は、なにもJ・S・ミルに限つたことではない。われわれはそれを今日のさまざまな人々の中に見いだすことができるのである。

「(このように)知的探求が信仰を前提し、それによつて導かれ、支えられていたことがソークラテースやプラトーン *Platon* (紀元前四二七〜三四七年)をソフィストたちから決定的に区別する徴しであり、また、それがかれらを西歐の精神的伝統の形成者たらしめたのであつた」⁽⁷⁾

「ギリシヤ哲学のあらゆる記述のうち、ソークラテース、プラトーン、アリストテレース *Aristoteles* (紀元前三八四〜三二二年)の三人の名はせつ然としてよう立している。後世は、よくみずから気づくことしかにすくなくとも、ギリシヤに負うところたしかに絶大であるが、それはかれら三人に負うのである」⁽⁸⁾

「われわれの知り得る限りでは、じ来連綿としてヨーロッパの思惟を支配し続けた『靈魂』の概念を創造した者はソークラテースであつた。人間は靈魂を持つ。それは正常の、覚めたる知能と道徳的性格との座であり、かつ、この靈魂こそ彼の自己であるか、そうでないにしても彼について最重要なものであるから、人生における至高の務は、精一杯これを用い、かつ、これがために最善をつくすことであるというのが、過

去二、〇〇〇年以上にわたつての、開花せるヨーロッパ人のかわらざる仮定であつた。」

「ソークラテースの運命は、ヨーロッパ精神史の本質をなす主題のひとつである。紀元前三九九年以降、哲學的自覚がいかなる道をたどろうとも、その道はいつかはこの謎にみちた人物に至り、彼と出会う人々の心に深い感動を与えずにはおかない。彼は他の追隨を許さず、後世の精神的人間の姿勢に対するその影響は、精神的生き方を教えたほどの大思想家よりも深い。彼の運命は、完全にある特定の状況から生じ、彼の個性と結びついているが、そのうちには、他の歴史上の人物にはほとんど見られぬような模範となるべき力が宿っている。」

古代ギリシヤの持つすべてが語りかけ、そこになんらかの意義を見いだすところには、洋の東西を問わず、ソークラテースは必ず現われている。ソークラテースとは、このように、ヨーロッパの思想のかなめの位置のひとつを占めているのである。

2 ニーチェとソークラテース

若きニーチェにしても、その例外ではない。ニーチェは古典文献学者として古代ギリシヤ世界と接触しているうちに、古代ギリシヤの偉人たちと共に、ソークラテースに深い関心を示すようになる。

ニーチェは一八七〇年二月に「ソークラテースと悲劇」*Sokrates und die Tragödie*と題して講演しているし、一八七一年には、「プラトーン対話篇研究序説」*Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*の講義の中でソークラテースについて述べているし、一八七二、三、四年の「プラトーン以前の哲学者たち」*Die vorplatonischen Philosophen*の講義では「ソークラテース」と題した一節を設けて述べている。一八七三年には「プラトーンの生涯と作品」*Sokrates Platons Leben und Werke*の中で、また、一八七六年の「プラトーンの生涯と作品について」*Über Platons Leben und Werke*の中でいづれもソークラテースについて述べている。ニーチェの初期の作品にソークラテースに言及していないものは、ほとんどないほどである。これは、いづれも、ニーチェがソークラテースに並々ならぬ関心を払っていたことを示すものと言える。ところで、これらの作品の中で注目されることは、ニー

チェが初期の作品の中でソークラテースを取り上げる時には、一般に、ソークラテースを彼以前の古代ギリシヤ人の世界と対立する人として描いていることである。たとえば、

「もし哲学がアリストテレースで始まるとすると、われわれは信じられぬほど過激な態度で既存の世界に、政治や倫理や芸術において対立したソークラテースによって引き起こされた全く新しい動きを理解することが全然できない。」⁽¹¹⁾

「古代初期のギリシヤ精神は一連の哲学者たちの中にその諸力を顕示したが、ソークラテースと共にこの顕示は中断してしまふ。彼は自己自身を産出し、あらゆる伝統を拒否しようとするのである。」⁽¹²⁾

「信じられぬほど過激な態度で既存の世界に政治や倫理や芸術において対立したソークラテース」と言い、あるいは、「ソークラテースとともにこの顕示は中断してしまふ。彼は自己自身を産出し、あらゆる伝統を拒否しようとする」にしても、いずれも「古代初期のギリシヤ精神」を支柱とする世界に対立するものとしてソークラテースが登場している。

ついでに、『悲劇の誕生』Die Geburt der Tragödie の中

ではニーチェは次のように記している。

「ホメーロス *Odysseus* (紀元前約八五〇〜八〇〇年) やピンドロス *Pindaros* (紀元前五二二〜四四八年) やアイスキュロス *Aeschylus* (紀元前五二五〜四五六) が得たように、……最も深い深淵や最も高い山が得るように、われわれの熱烈な(驚嘆に値する)崇拜を得ることが確かである、古代ギリシヤの本質を一個人としてあえて否定することを許されているものは、いったいなにもないのであろうか。このような魔法の飲物をじんあいの中にあえて注ぎ込むことを許されているものは、いったいどのような魔神の力なのであろうか。人類のうちで最も高貴な人々の精霊の合唱が次のように呼びかけざるを得なかつたものとは、どのような半神なのであろうか。『ああ、痛まし、汝はそれを打ち壊わした。この美しい世界を、力強いこぶしでもってこの世界は打ち倒れた。それは崩れ落ちた。』⁽¹³⁾

「古代ギリシヤの本質」は、ニーチェにとつては「魔法の飲物」であり「われわれの熱烈な崇拜」の対象であり、他のなものにも替え難いものなのである。それだけに、「古代ギリシヤの本質」によせる愛着がひとしお強かつたニー

チエは、その「本質」を否定する「魔神の力」にも、「半神」にも人並みはずれた興味を示すことになるのである。この引用文には、こうした、「古代ギリシャの本質」によるニーチェの強い愛情と、この「本質」を否定する「半神」に対するニーチェの異常なまでの好奇心と驚きとが吐露されている。ニーチェがソークラテースに深い関心をよせるのも、もっともなのである。

このように、ニーチェはソークラテースに非常に関心をよせているが、それは、なにも、ソークラテースが「古代ギリシャの本質」を否定する人間であるということにのみあるのではない。ニーチェはソークラテースの中に別なものを見ていたのである。

『悲劇の誕生』にはこんなことが書かれている。

「われわれの近代世界全体はアレクサンドリアの文法の網の中に捕えられていて、最高の認識力を備えた、学問のために働く理論的人間を理想と見ている。

ソークラテースはそういう人間の原像であり、祖先なのである。⁽¹⁴⁾」

ニーチェがソークラテースの中に見ていたものは「われわれ近代世界全体」をすっぽりと「網の中に」包み込んで

いる「アレクサンドリア文化」であり、その「文化」を支持している「理論的人間」である。ニーチェはソークラテースをこの「理論的人間」がこの世に最初に典型的な姿で現われた人間として見ている。

ニーチェは更にこう言っている。

「科学という密儀の導士であるソークラテースの後に、哲学の諸派が寄せ来る波のように、次々と交代してゆく様子を、知識欲の全く予想もしなかった広がり、高度な能力を持ったすべての人々に対する真の義務として科学を……⁽¹⁵⁾ 遠い沖のほうへ連れ出した様子を、……一度はつきりと目に思い浮かべられるもの、つまり、驚くべき高さにある現代の知識のピラミッドを含めてこういうことすべてを心の中に描き出せるものは、ソークラテースの中に、いわゆる世界史の転回点とうずのひとつを認めざるを得ない。」

ニーチェは「科学という密儀の導士であるソークラテース」が「知識欲」と結びついて「驚くべき高さにある現代の知識のピラミッド」を形成しているのを見るのである。ニーチェは、このようなことを「心の中に描き出せるもの

は、ソークラテースの中にいわゆる世界史の転回点とうずのひとつを認めざるを得ない」としているが、この「心の中に描き出せるもの」こそ、ニーチェにほかならない。

こう見るなら、ニーチェがソークラテースの中に見ていたものが、「古代ギリシャの本質」の世界から「現代の知識のピラミッド」への巨大な「世界史の転回点とうずのひとつ」であるのが、わかるのである。これが若きニーチェがソークラテースに深い興味と関心をよせる理由である。

3 古代ギリシャにおけるソークラ

テースと彼以前の世界との抗争

ニーチェのソークラテース観は、今見てきたように、ソークラテース以前の古代ギリシャ人の世界を否定するものとして、また、その結果として、現代の知識のピラミッドの形成者の原点に立つ人として捕えられているが、ソークラテースを彼以前の古代ギリシャ人の世界観に対立する人として見る見方は、古代アテナイの市民であるメラートスらの訴状からもうかがい知ることができる。

「ソークラテースは国家の認める神々を信奉せず、かつ

また新しい神格を輸入して罪科を犯している。また、青年を腐敗せしめて罪科を犯している。」⁽¹⁹⁾

ソークラテース以前から受け継がれてきた「国家の認める神々」を信ずる市民には、アテナイにおけるソークラテースの諸行がなにか自分たちと異なる世界、つまり、「新しい神格」に支えられているように見えたのである。

そうでなかったら、ソークラテースを「国家の認める神々を信奉せず」云々と訴えるはずがないし、また、プラトーンの『ソークラテースの弁明』Apologia やクセノフォーンの *Esopos* (紀元前約四三四〜三五五年) の『ソークラテースの思い出』Memorabilia に描かれているように、その真实性をめぐって激しい論争や抗議が行なわれるはずがない。メラートスらの公訴は新旧両世界の対決のシンボルなのである。

ところで、ソークラテースの諸行であるが、それをニーチェは次のように述べている。

「知識と理解をどのように新しく、しかも、前代未聞に尊重するためのきわめて強烈な言葉を、ソークラテースは、自分はなにも知らない、ということをも認めた唯一の人間として自己を見いだした時、言った

のであつた。他方、彼はアテーナイを批判しながら歩き回っていた時、偉大な政治家、演説家、詩人や芸術家のもとを訪れて、いたるところで、知っているというぬぼれに出合った。彼は、このような名士のだれもが自分の職業についてさえ正しい確実な理解を持たず、単に本能からのみ職業を営んでいることを知って驚かされたのである。⁽¹⁷⁾

ソークラテースを「アテーナイを批判しながら歩き回らせ、「偉大な政治家、演説家、詩人や芸術家のもとを訪ね」させ、彼らの「知っているという、ぬぼれ」を吟味させたものは、いわゆる、ソークラテースの熱烈な敬愛者であるカレイポーン *Kalippon* による「デルポイの神託の証言」にあるとされている。それを『ソークラテースの弁明』は次のように伝えている。

「カレイポーンを、たぶん、諸君はごぞんじであろう。あれはわたしの、若い時からの友人で、あなたがたの大多数とも、同じ仲間にも属し、先年はあなたがたといっしょに国外に亡命し、またいっしょに帰国しました。そしてまた、カレイポーンがどういふ性質の者だったかということも、諸君はごぞんじだ。あれは何

をやらしても、熱中するたちだったので。△そのカレイポーンが▽……いつだったか、デルポイに出かけて行って、こういうことで、神託を受けることをあえてしたので。……それはつまり、わたし△ソークラテース▽よりも誰か知恵のある者がいるか、どうかということを、たずねたのです。すると、その巫女は、より知恵のある者は誰もいないと答えたのです。」⁽¹⁸⁾

平生から「わたしは自分が、大にも小にも、知恵のある者なんかではないのだということを見覚している」⁽¹⁹⁾ソークラテースは、この神託を聞いて、その真意を計りかねて、知恵があると思われている者を訪ねて、自分より知恵のあるものを探し出し、それによって神託の虚偽を証明しようとしたと言われている。その結果は、アテーナイの知名の人士の「だれもが自分の職業についてさえ正しい確実な理解を持たず、単に本能からのみ職業を営んでいることを知⁽²⁰⁾ることになるのである。その当時のアテーナイとソークラテースとの間に生じたあつれきをD・H・キトーは次のように述べている。

「この吟味はソークラテースや彼に従う熱心な若者たちに、伝統的道德は論理的になんらの根拠もないこ

とを示した。アテーナイの何人も、この恐るべき石屋との十分間の討論に堪えるならかの道徳的あるいは知的徳の定義を与えることができなかった。若者たちの何人かに及ぼした影響は、被害甚大であった。彼らの伝統への信念は破壊され、その代り何ものも置き代えられなかった。ポリスに対する信念もまた動揺させられた。」

ソークラテースの厳しい吟味によって引き起こされた、アテーナイ市民の精神世界の混乱が目に見えようである。歴史的にもソークラテースは彼以前の古代ギリシャの人々の世界観と対立していたのである。

4 虚像から実像へ

問題はこのような相克の実体をニーチェがどのように捉えていたかであるが、それは、「アテーナイ」の「偉大な政治家、演説家、詩人や芸術家の……だれもが、自分の職業についてさえ正しい確実な理解を持たず、単に本能からのみ職業を営んでいることを知って、驚かされた」という表現に見られるように、「自分の職業」、つまり、現象世界

における生の形式に対する把握の違いに由来している。

ニーチェの場合、ソークラテース以前の古代ギリシャ人の生の形式は、「若きニーチェの世界観序説」I、IIで述べたように、ディオニューソスによって創造された「芸術作品」としての意志がその芸術作品を生活体としての人間を通じて現象させるものとして把握されている。現象世界に現象している人間の生は、「芸術作品」としての意志そのもの、つまり、意志の自画像であり、それは生活体としての人間がこの自画像に全的に依存・帰依することによって現象世界に具現されるとされている。

たとえば、ニーチェは「この幻の像を求めてわれわれは手を伸ばし、自然は（自己の）真の狙いをわれわれの幻覚によって達成される」と言っているが、こういう場合、ニーチェは「われわれ」人間の中に「この幻の像」を求めて、「手を伸ばす」内的欲求の存在を想定しているのである。その欲求は「芸術作品」としての意志にほかならない。この意志が現象世界に実在しているものに作用し、現象に実在しているものは、その自画像に深く依存・帰依することによって、意志の自画像を現象世界で形成すると、ニーチェは見るのである。かくして、現象世界に実在して

いる個々のものが、それぞれの意志の自画像を生る形式として現象世界で具現することによって、現象世界はディオニューソスの思い描く壮大なドラマの舞台と化するのである。

したがって、この「芸術作品」はディオニューソスの創造するものであって、現象世界に生活体として実在するものの創造するものではない。「芸術作品」は彼岸のかなたから此岸に実在するものに与えられるものであり、此岸に実在するものにとっては受動的なものである。その形式は、ニーチェの場合、「幻の像」(Wahnbild)、「夢」(Traum)、「アポローンの幻影」(die apollinische Illusion)とか「仮象」(Schein)という虚像で最初現われるように考えられているのも、実は、「芸術作品」が此岸に実在するものが創造するものでないことを示したものにほかならない。これはニーチェのソークラテース以前の古代ギリシャ人の世界観の把握において特徴的なことである。なぜなら、この「芸術作品」という虚像は、ソークラテース以前の古代ギリシャ人にあつては生という形式を取つて現象世界に現象することによって実像に転化しているからである。「芸術作品」という虚像は、ニーチェの場合、生とい

う実像を形成する主役になつているのである。

このような虚像と実像に対するニーチェの見方は、ニーチェの初期の作品ではよく見かけることである。例をあげてみよう。

「古代初期のギリシャ人のように、神話の世界のとりこになつていゝる民族の目覚めていゝる白昼は、神話に属してゐるやうに、絶えず生じてゐる奇跡によつて、学問で冷静にさせられてゐる思索家の白昼よりも、夢のほうに實際はずつと近いものなのだ。」

ニーチェはここで、ソークラテース以前の「古代初期のギリシャ人」にとつて「白昼」に見られることが多彩である故、奇跡の結果のやうに見える、それ故、「夢のほうに實際はずつと近いもの」のやうに見えるのと述べてゐる。つまり、「白昼の実像」の本質が「夢」といふ虚像に求められてゐるのである。

ニーチェはこんなことも言つてゐる。

「ディオニューソス的ギリシャ人は真理と自然をその最高の力の中で欲する。——彼は自分が魔術にかかれてサテュロスに変わるのを見るのである。」

ニーチェはここで「真理と自然」に対する異常な欲求が

「ディオニューソスのギリシヤ人」を「サテュロス」という虚像に変じるとしている。「サテュロス」という虚像が「ディオニューソスのギリシヤ人」を通じて実像に転化すると考えられているのである。ニーチェはこの引用の次こう言っている。

「そのような状況と認識のもとにディオニューソスのしもべの熱狂した集団が歓呼の声をあげる。その力が彼ら自身を彼らの目の前で変貌するのであり、その結果、彼らは再来した自然の精霊として、サテュロスとして自己をみるように妄想する。」

われわれはここに「自然の精霊」である「サテュロス」という虚像が「ディオニューソスのギリシヤ人」の中で異常な緊張状態のもとで白昼の現実に実在する「サテュロス」という実像に「変貌」してゆくのをみるのである。ニーチェは「ディオニューソスのギリシヤ人」すなわち、ソークラテース以前の古代ギリシヤ人を、このように、「幻の像」という虚像が白昼の現実に実在するものの実像の本質であるとして見ているのである。

ニーチェが見ているソークラテース以前の古代ギリシヤ人、すなわち、「あらゆる生産的人間においては本能がま

さに創造的肯定的力になり、意識は批判的に諷刺的にふるま^(分)っている。」こう見ると、ニーチェがソークラテース以前の古代ギリシヤ人に「芸術作品」という虚像を感知する世界観を必須の条件としていたことがわかる。この引用文にしても、このような世界観を前提にしているのであつて、その言わんとするところは、そういう世界観が「本能」を生み、その「本能」が「創造的肯定的力」となつて「生産的人間」を通じて「芸術作品」という生の形式を具現しているということである。

ニーチェの場合、ソークラテース以前の古代ギリシヤ人は「芸術作品」という虚像を白昼に実在する実像と見なす世界観を前提にしなくては理解することはできない。

「アテナイ」市のソークラテース以前の「偉大な政治家、演説家、詩人や芸術家」は、このような世界観に立つて「本能からのみ職業を営んでいた」のである。

5 ソークラテース以前の古代ギリシヤ人の生のあり方に対するソークラテースの批判

さて、ソークラテース以前の古代ギリシヤ人のこのような生のあり方に対して、ニーチェは、たとえば、「3 古代ギリシヤ云々」の項の中で、ソークラテースは彼以前の古代ギリシヤ人の「職業」という生の形式さえ「本能」から営まれているのを知って驚かされたというように、ソークラテースが彼以前の古代ギリシヤ人の生のあり方に対して疑念を抱いているように描いているが、このような傾向は『プラトーン対話篇研究序説』の中にも見られる。

「ソークラテースは、たいていの人々は、ただ、仮象と暗黒の中で生きているばかりであって、最も偉大な人々や最も有名な人々でさえそうであるということを確認したのである。また、彼らの偉大さは、それが幻に基づいていて知識(Wissen)に基礎づけられていない故、なんら価値あるものではないことを確認したのである。この現実、無視にソークラテースは、さらに、⁽²⁸⁾ こういう種類の人間を無視することをはじめたのである。」

ここでは、ソークラテースは「アテーナイ」の「たいていの人々」は「ただ仮象と暗黒の中で生きているばかり」であるのを「確信した」とされ、「また、彼らは幻にひた

りきつており、彼らの偉大さは……幻に基づいている」のを「確信した」とされている。ソークラテースが彼以前の古代ギリシヤ人の中で見ていたものが「仮象と暗黒の中で生き」、「幻にひたりきつて」いる「アテーナイ」の人々の生活であり、「幻に基づいて」形成されている「彼らの偉大さ」であるとされているのである。現象世界で現象している実像が「芸術作品」という虚像から形成されているところに、ニーチェはソークラテースの批判のまなざしの方角を求めている。

そして、ソークラテースの見ている世界に対してソークラテースは「それが……知識に基礎づけられていない故、なんら価値あるものではないことを確信した」とされている。ソークラテースが彼以前の古代ギリシヤ人の生のあり方に対して否定的な立場に立つ論拠が、現象世界に現象している実像が「知識に基礎づけられていない」ところに、つまり、「ディオニューソス」の創造する「芸術作品」という虚像に求められているのである。

ニーチェは『悲劇の誕生』の中でもこんなことを言っている。

「ソークラテースは、自分の吟味するまなざしを向

けるところはどこでも、理解の不足と妄想の力を見いだしたのであり、その結果、彼は理解の不足というところから、ヘソークラテース以前の古代ギリシヤ人の内面世界が倒錯しており、現存しているものが退けられていくと、推論したのである。²⁹⁾

ソークラテースが「自分の吟味するまなざしを向けるところ」とは、ソークラテース以前の古代ギリシヤの世界であり、それは「芸術作品」という虚像から現象世界に現象している生の形式という実像が形成されている世界である。そこでは人はこの「芸術作品」という虚像に全的に依存・帰依することによって自己の生存の形式を形成しているのである。

ニーチェは、そこでソークラテースが見いだしたものは、「理解の不足と妄想の力」であると言っている。「芸術作品」としての意志がその「芸術作品」をうむを言わざぬ力で生活体として実在しているものに激しく作用し生活体として実在しているものが「芸術作品」を実現しようとして激しく行為している状況に、ニーチェのしているソークラテースは否定的態度を示す人として描かれているのである。そして、ソークラテースのこのような否定的態度の由

来が現象世界に現象している生の形式が「妄想の力」の所産であるところに求められている。

このように、ニーチェはソークラテースを、ソークラテース以前の古代ギリシヤ人の生のあり方に対して対立する人として、あるいは、否定的態度を示す人として捉えられている。そして、ソークラテースのこのような態度のよってきたる論拠を、現象世界に現象している生の形式が、「知識に基礎づけられていない」ところに、あるいは、「妄想の力」に由来しているところに求めているのである。

ニーチェは「プラトーン以前の哲学者たち」の中で、「人間の全世界が彼ヘソークラテースVには無知の世界として見えたのである。言葉はあっても、それとすっかり結びつけられた概念がなかった」と言っている。³⁰⁾

ソークラテース以前の古代ギリシヤの「人間の全世界」をニーチェのソークラテースが「無知の世界」とした理由が、「言葉」ひとつをとってみても、「それとすっかり結びつけられた概念」を持っていないところに求められている。

こう見ると、「3 古代ギリシヤ云々」の項でニーチェのソークラテースが古代ギリシヤの「アテーナイ」を歩き回

つて「アテーナイ」の人々が本能から職業を営んでいるのを知って驚かされたとされている真意は、アテーナイの古代ギリシヤ人が自分たちの職業について「それとしっかり結びつけられた概念」を持っていないことであつたことがわかるのである。ソークラテース以前の古代ギリシヤ人の生が「それとしっかり結びつけられた概念」を持っていなかったことが、ソークラテース以前の古代ギリシヤ人の生のあり方に対してニーチェのソークラテースが否定的態度をとる理由であつたのである。

6 実像から虚像へ——概念の形成——

問題は「それとしっかり結びつけられた概念」をニーチェのソークラテースがどのように捉えていたかということである。

ニーチェは一八七三年に断片で終わった『道徳外の意味における真理と虚偽について』を書いているが、その中で「概念」の生成をこう述べている。

「あらゆる概念は同一でないものを同一視することによつて生ずる⁽³¹⁾」。

「個性的なものや現にあるがままのものを看過することが、われわれに概念を与え、形式をも与えるのである⁽³²⁾」。

より具体的に、

「一枚の葉が他の葉と全く同じであるということは決してないのだが、それと同じように、確かに葉という概念はこの個々の違いを随意に取捨することによつて、つまり、もろもろの差異を忘却することによつて形成され、その後では、自然の中でもろもろの葉の外に『木の葉』であるようなものが、あるような観念を呼び起こすのである⁽³³⁾」。

「同一でないもの」とか「個性的なもの」とか「現にあるがままのもの」とは、「一枚の葉が他の葉と全く同じである」ということは決してない」世界のものであり、「個々の違い」「もろもろの差異」を前提にした「もろもろの葉」のことである。

それは、ニーチェの場合、「ディオニュソス」によつて創造された「芸術作品」としての意志が「アポロン」の作用の下に現象世界に生の形式として現象しているものにほかならない。

ニーチェはこの千変万化していてどれひとつとして「同一」というものがない、生の形式として現象している実像を「同一視することによって」、「個性的なもの」を「看過することによって」、あるいは、「個々の違いを随意に取捨することによって」、「概念 (Begriff) が「生ずる」とし、「形成される」と言い、「形式」も与えられるとしている。

生の形式として現象世界に現象している、個々のものは、ニーチェの場合、造花の真相に横たわる、「ディオニューロス」の創造した「芸術作品」であり、それは、どれひとつとして同一なものはない。そういう状況が現象世界に現象しているものの真の姿であると、ニーチェは見るのである。

この無限に多彩である状況を「同一視」し「個々の違い」や「もろもろの差異」を「取捨」「忘却」して画一的に把握するということは、ひとえに、この現象世界から、それを多彩に彩っている基盤である、「ディオニューロス」の創造する「芸術作品」としての意志を否定することにほかならない。

ニーチェはソークラテースを「彼の非ディオニューロス

的傾向」とか「ディオニューロスの敵」とか「非ディオニューロスの、反神話的精神」、「ディオニューロスの精神の消滅」あるいは、「この強大な神自身さえ逃亡のやむなきを得なかつた」等々、しばしば言っているが、これは、ニーチェが「概念」を形成するにあたって、現象しているものを、「ディオニューロス」の「芸術作品」としての意志が自己の自画像を現象している状況として捉えたのではなく、多彩に現象しているものから、「芸術作品」としての意志を取り去った、ものとして実在しているものに「概念」形成の対象を求めていたことを示すものである。ニーチェはソークラテースの世界を追求しているうちに、「概念」形成の基盤が「ディオニューロス」との関係が「消滅」した、ものとして実在しているものに見いだしたのである。

問題は、「概念」がものとして実在しているものの何を表わしているのかということである。

ニーチェは「プラトーン以前の哲学者たち」の中で「多くの個々の特徴はわれわれにひとつのものを規定させるものであつて、……この特徴が類似していることがわれわれに多くのものを、ひとつの概念のもとに把握するように誘うのである⁽³⁴⁾」と言っている。

ここでは、「ひとつの概念」は、本来、「われわれにひとつのものを規定させる」はずの「多くの個々の特徴」が「類似している」ことから「把握」されるように見られている。「類似している」ものの集合体から「ひとつの概念」が形成されるというのである。

ニーチェは、また、「誠実」(Ehrlichkeit)を例にして、こう言っている。

「われわれは『誠実』と呼ばれる、実体のある性質については全くなにも知らない。ただ、知っているものは、多数の個別化された、それ故、同じでない、もろもろの行為である。われわれはその同じでないもろもろの行為をその同じでない点を取り除くことによつて同一視し、誠実な行為と呼ぶのである。そして、最後に、われわれはその誠実な、もろもろの行為から『誠実』という名称をつけて、ひとつの目に見えない性質を定義する。⁽³⁵⁾」

ニーチェは、「誠実」についても、われわれ人間の知る「誠実」は、「多数の個別化された、それ故、同じでない、もろもろの行為である」としている。「誠実」という行為ひとつにしても、ニーチェがどれほど「ディオニューロス」

と「アポロン」を両極にして、「ディオニューロス」の創造する「芸術作品」としての意志の自画像の具現化されたものに求めていたかがわかるのである。

ニーチェは、その「多数の、個別化された、それ故、同じでないもろもろの行為」から「その同じでない点を取り除き、類似した『誠実な、もろもろの行為』を『同一視』することから『誠実』と呼ばれる……目に見えない性質」が形成されるとしている。

「ひとつの概念」の例と云い、「誠実」の例と云い、ニーチェは「概念」を現象世界に現象している「多数の、個別化された、それ故、同じでない、もろもろのものから」その同じでない点を取り除き「類似した」「もろもろのもの」を「同一視」することによって形成されると見ていたのである。

こう見るなら、ニーチェの捉える「概念」は、現象世界に現象しているものの中から選び出された、「類似」し「同一視」された実像の集合体の原型を表示したものと云える。そして、この意味において、この原型はソークラテース以前の古代ギリシヤ人の生のあり方と逆の方法で、実像から形成された虚像を意味している。

「概念」という虚像は、ニーチェの場合、このように、「ディオニューソス」の創造する「芸術作品」としての意志の不在した、ものとして把握される現象世界から形成されるのであるが、ニーチェは、こうして「概念」がいったん形成されてしまうと、その「概念」は「自然」の中から前々から実在していたような「觀念」を人間に「呼び起こす」と言っている。人間の錯覚が「概念」の存続を保障すると、ニーチェは見るのである。

ニーチェは、人間の「概念」形成の能力と錯覚によって、ソークラテースとそのエピゴーネンは「自然」を「類」や「種」に分割して「概念」を次々に形成すると言っている。「自然」が「概念の壮大な建築」の中に閉じ込められてゆくように見られている。ニーチェはまた、こうして「概念」の中に閉じ込められた「自然」は「ローマのカタコンベのような硬直した規則性を示し、論理の中で数学に固有のものである、あの厳しさ⁽³⁶⁾と冷たさを発散する」としている。「自然」は無限の過去から今日に至るまで、そして、永劫の未来にわたって無限の生命を浪費し、自分の思いのままに、無限に多様な世界を形成していると見る、ニーチェは、その「自然」が「概念」という虚像の世界の中で硬直

化されるのを知るのである。ニーチェの目には、「概念」の世界に閉じ込められた「自然」は、もはや、無限に多様な姿を現出する自由な「自然」には映じなかったのである。「ディオニューソス」という「この強大な神」は「逃亡のやむなきを得なかつたのである。」

7 ソークラテースと「衝動」

若きニーチェは、このように、「自然」という実像の世界から、「概念」という虚像の世界が形成され、その虚像の世界に「自然」が閉じ込められると考えるのだが、「自然」から「概念」を形成し、「概念」の世界に「自然」を閉じ込める傾向を、ニーチェはソークラテースの中に典型的に現出しているのを認めて、その傾向を「ソークラテースの衝動」、「ソークラテース的傾向」、「ソークラテース的なもの」、「全く新しく生まれた魔神」、「ソークラテースの原理」などと呼んでいる。

ところで、これらの語句を見ると、たとえば、「ソークラテースの衝動」のように、ソークラテースの中になにかあるものがあって、それが「ソークラテースの衝動」とな

って、「自然」を「概念」の世界に閉じ込めているように見えるのである。

ニーチェは「ひとつの深遠な幻覚 (Wahnvorstellung)」が「ソークラテースという人物においてはじめてこの世に現われた」と言い、その「ひとつの深遠な幻覚」を「思惟は因果性という道しるべで存在 (das Sein) という最も深い深遠につながっており、したがって、思惟は存在を認識できるばかりでなく、修正することができるという揺ぎない信念」と述べている。

「思惟」云々の「揺ぎない信念」という「ひとつの深遠な幻覚」がソークラテースの背後にあつて、激しくソークラテースに作用し、その「幻覚」に捉われたソークラテースは、その「幻覚」を現象世界に実現すべく「自然」を「概念」の世界に閉じ込めたと、ニーチェは考えているのである。

ニーチェは、また、「ソークラテース」においては、ソークラテース以前の古代ギリシヤ人が持つ、「あらゆる神秘的素質が驚くべきほどに欠落している」とし、その代りに、「論理的天性が過剰に懐胎して極端に発達している」と言つて、ソークラテースの中で「論理的天性」が「あらゆる

神秘的素質」の位置に取つて代わつたように見ている。

ニーチェはさらにこんなふうにも言っている。

「他方では、しかし、あの、ソークラテースに現われた論理衝動は、自分自身に向かうといふことがなかった。この論理衝動はとめどもなく流れ出ていて、一種の自然力を示している。その様は、われわれがあらゆるうちで最も偉大な本能的な力に際してのみ、このような自然力に驚嘆しながら出合うのに似ている。」

ニーチェはここで、「論理的天性」が「ソークラテースに現われた論理衝動」に支えられていると見、それを「一種の自然力」として捉えている。そして、その「自然力」が現象世界で現象している様子を、ソークラテース以前の古代ギリシヤ人に内在している「あらゆるものうちで最も偉大な本能的な力」と一般であるように把握している。

ニーチェはさらに次のように綴っている。

「ソークラテースの生の傾向のあの神々しい純真さと信頼の香気を、プラトーンの著作からほんのわずかでも感じ取つたことのあるものなら、そのものは、論理的ソークラテース主義の巨大な動輪が、あたかもソークラテースの背後で動いているように感じるである

うし、また、その動輪は、影をとおして見られるように、ソークラテースをとおして見えざるを得ないのに⁽⁴⁰⁾気がつくのである。」

ニーチェはここで、「論理的ソークラテース主義の巨大な動輪があたかもソークラテースの背後で動いている」と言い、また、「その動輪は……ソークラテースをとおして見えざるを得ない」とも書いている。これは、ニーチェがソークラテースの背後に「論理的ソークラテース主義の巨大な動輪」の実在を見だし、その「動輪」が自己を示現しようとしてソークラテースに激しく作用し、その「動輪」に捉われたソークラテースは「論理衝動」にかり立てられて、行為しているというように見ていることを示している。

こう見ると、ソークラテースもまた、彼以前の古代ギリシヤ人の場合と同じように、「論理的ソークラテース主義の巨大な動輪」という「芸術作品」が現象世界で現象したものと捉えられているのがわかるのである。そうして、この「巨大な動輪」が「思惟」云々という「揺ぎない信念」であり、それがソークラテースという人物をとおして現象世界で現象したものが、「自然」から「概念」を作

り、その「概念」の世界に「自然」を閉じ込めることであったのである。

それ故、ニーチェはソークラテースをソークラテース以前の古代ギリシヤの巨匠たちと同列にみなし、「ギリシヤ悲劇時代の哲人たち」Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen の中で次のように述べている。

「彼ら〔タレーヌ Thalys (紀元前七世紀頃)、アナクシマン드로ス Anaximandros (紀元前六世紀頃)、ヘーラクレイトス Herakleitos (紀元前六〜五世紀頃)、パルメニデース Parmenides (紀元前五〇〇〜四六〇年)、アナクサゴラス Anaxagoras (紀元前五〇〇〜四二八年)、エンペドレーヌ Empedokles (紀元前四五〇年頃)、デモクリトス Demokritos (紀元前五〜四世紀頃)、それにソークラテース〕の思索と彼らの性格の間には厳しい必然が支配している。……彼らすべては自分自身の形相 (Form) を見だし、その形相を細大漏らさず転身 (Metamorphose) によって形成しつづけるという、古代人の高貴な精力を持っていたのである。⁽⁴¹⁾」

われわれはここに、ソークラテースの中にソークラテ

ス自身の「形相」という「芸術作品」が宿り、その「形相」がソークラテースをおして現象世界で形成されつづけられたというニーチェのソークラテースに対する見方を見いだすのである。

ニーチェはソークラテースの内面世界に「論理衝動」を見いだし、その「論理衝動」が「論理的ソークラテース主義の巨大な動輪」に支えられているのをソークラテースとおして見たのであり、その「動輪」がソークラテースに彼以前の古代ギリシャ人の生のあり方に激しく抵抗、否定させているのを知ったのである。ニーチェの見るソークラテースとは、このように、ソークラテース以前の古代ギリシャ人の場合と同じように、「根源的一者」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自画像を現象する自然人のひとりだったのである。

8 ソークラテースの「信念」の限界

ニーチェは、このように、ソークラテースの背後に「論理的ソークラテース主義の巨大な動輪」を認め、その「動輪」が「思惟は因果性という道しるべで存在 (das Sein)」

という、最も深い深遠につながっており、したがって、思惟は存在を認識できるばかりでなく、修正することができるといふ、揺ぎない信念」つまり、「ひとつの深遠な幻覚」をソークラテースに与え、ソークラテースはその「幻覚」を現象世界で現象させるために、「自然」を「概念」の世界に閉じ込めたと見ている。言うなれば、ソークラテースが「自然」を「概念」の世界に閉じ込めたものは、「思惟は」云々「揺ぎない信念」であったと言える。そして、この「信念」は「因果性」を媒介にして、「存在 (das Sein)」という、「最も深い深遠」、すなわち、世界の創造主をも「認識」することであると捉えられている。

ニーチェは、ソークラテースに取りついた「ひとつの深遠な幻覚」をこんなふうにも言っている。

「このソークラテースの楽天主義は、この主義にとつて危険でない永遠の真理 (aeternae veritates) をよりどころにして、世界のあらゆる謎を認識でき究明できると信じて、空間、時間、因果性を最も普遍的な妥当性を持つ、真に絶対的な諸法則として扱った。」⁽²⁾この引用文で見られる、「空間、時間、因果性を最も普遍的な妥当性を持つ、真に絶対的な諸法則として扱う」と

いうことは、「世界のあらゆる謎」が「空間、時間、因果性」から成り立つことを前提にしている。そういう前提があるから、「世界のあらゆる謎」を「空間、時間、因果性」のうちに明らかにし、「認識」「究明」できるといふ「信念」が生まれるのである。

こう見るなら、「自然」を「概念」の世界に閉じ込める真のねらいが、「世界のあらゆる謎」を「究明」し、「認識」することであり、この「世界のあらゆる謎」を「空間、時間、因果性」といふ「最も普遍的な妥当性を持つ、真に絶対的な諸法則」のうちに把握することにあるのがわかるのである。

ニーチェは、これに対して、カント、ショーペンハウアの明らかにしたこととして、「これらの空間、時間、因果性の√法則は、実際には、マレーのしわざである単なる現象を唯一最高の實在に持ち上げ、事物の最も内にある真の本質の位置にこの現象を置き換え、そのために、事物の真の本質を真に認識することを不可能にすることにもつぱら使われてきた」と言つて、「空間、時間、因果性」の中に「世界のあらゆる謎」を「認識」し、「究明」し把握することに限界があるように記している。

カント Immanuel Kant (一七二四—一八〇四) は、『純粋理性批判』Kritik der Reinen Vernunft の中で、「空間、時間」を感性的直観の形式であり、現象世界に現象しているものを存立させる条件であり、「空間、時間」の中に存立するものは、現象であり、単なる表象であり、したがつて、現象を規定するものであつても、物自体を規定するものではないと言つている。

「因果性」についても、現象世界に現象している、いさゝいの変化がこの「因果性」に従つて生起するとし、感覚界以外では全く意義を持たないとしている。

また、ショーペンハウアは『意志と表象としての世界』Die Welt als Wille und Vorstellung の中で「空間、時間、因果性」は現われ方、すなわち、現象の仕方を規定するにすぎず、現われるところのもの、すなわち、現象するものを規定するものではない。形式を規定するにすぎず、内容を規定するものではない。したがつて、「空間、時間、因果性」は「物自体 (Ding an sich)」に帰せられるべきものではなく、現象に帰せられるべきものであると言つている。

したがつて、「空間、時間、因果性」で「認識」し、「究

「明」し把握できる「世界のあらゆる謎」は「マリーヤのしわざである、単なる現象」、すなわち、表象に限られるのであって、「事物の、最も内にある真の本質」、すなわち、「ディオニューソス」を含まないのである。こう見るなら、ソークラテースに取りついている「芸術作品」としての意志が目指したものが、実は、「アポロン」の世界の解明であったと、ニーチェが見ていたことが理解されるのである。ニーチェはそこに「自然」を「概念」化することの限界を認めたものと言える。

ニーチェは「この崇高な形而上学的な幻は本能として科学に添えられていて、科学を幾度も幾度も科学の限界へ導く」⁽⁴³⁾。「科学の精神がその限界まで導かれ、万物の合法性を求める科学の精神の要求がその限界を証明することによって無に帰せしめられた後にはじめて、悲劇の再生を希望することが許されるであろう」⁽⁴³⁾。「近代人があのソークラテースの認識欲求の限界を予感しはじめ、広大、荒涼とした知識の海原からひとつの岸辺を求めているのを知るには、あらゆる分野の学問に精通してなお心満たされずに身を焦がし、知識欲から魔術や悪魔に身をまかせる、ファウストをソークラテースのかたわらに置いて比較すればよい」⁽⁴⁴⁾など

と言っているが、これは、ニーチェが「空間、時間、因果性」の中に「ディオニューソス」を含めた「世界のあらゆる謎」を「認識」「究明」することに限界を設けていることとあかしてある。そして、その限界こそ、ニーチェの場合、カント、ショーペンハウアの示した限界にほかならない。「ディオニューソス」の想定は、「科学の精神」の「限界」「証明」の結果であり、現象世界に実在するすべてのものの由来を「空間、時間、因果性」以前から把握しようとした結果である。

ここで注目されることは、ニーチェが「悲劇の再生」に對する「近代人」の「希望」を、あるいは、「広大、荒涼とした知識の海原からひとつの岸辺を求めている」ことを「科学の精神の要求がその限界を証明することによって無に帰せしめられた後」のあなたに設定していることである。つまり、「科学の精神」、すなわち、「論理的ソークラテース主義の巨大な動輪」が自ら破綻したところに「悲劇の再生」が可能であるように、ニーチェが考えていることである。

ニーチェの場合、「悲劇」とは、「ディオニューソス」によって創造された「芸術作品」としての意志が自らの自画

像である「芸術作品」を運命的なものとして現象世界で現象することである。

ニーチェがその「悲劇」を「科学の精神の要求がその限界を証明することによって無に帰せしめられた後はじめ……再生を希望することが許される」としたことは、ニーチェが「悲劇の再生」を「科学の精神の要求」の発展過程の延長上に必然的に由来するものとして捉えていたことを示すものにほかならない。

ニーチェはまた、ソークラテースの最後の日々にソークラテースの夢枕に「幻」が現われてソークラテースに「音楽」をするように言ったということに対して、「このソークラテースの夢に現われたという、あの言葉は、論理的天性の限界に対する疑惑の唯一のしるしである」としているが、ここでも「論理的天性の限界」のかなたに「音楽」という「悲劇の再生」が考えられている。

こう見ると、ニーチェは「悲劇の再生」を、すなわち、ソークラテース以前の古代ギリシャ人の生を「科学の精神の要求」の発展過程の末に、「論理的天性の限界」の延長上に復活されるものと考えていたのである。

9 ニーチェと現代

これまで、今回を含めて、三回にわたって、わたくしはニーチェの初期の作品を通じて、ニーチェの生の把握を論じてきたが、その結果、若きニーチェは、これらの作品の中で、少なくとも、生のあり方に二種類のものを見ていたことを明らかにしてきた。

そのひとつは、「ディオニューソス」と「アポロン」という対極世界の中に把握されたもので、現象世界の根源に「ディオニューソス」という創造神を設定して、その「ディオニューソス」の創造する「芸術作品」としての意志が自らの自画像である「芸術作品」を「アポロン」の世界で現象したものとして考えられているものである。他のひとつは、「論理的ソークラテース主義」という巨大な動輪が示現する世界で、「ディオニューソス」が創造し「アポロン」の世界で現象した「芸術作品」から「芸術作品」としての意志を取り除いたものうち、類似したものを集めて、種、類など等に分類し、その分類された「芸術作品」に共通する原像を求め、その原像を足がかりにして「自

然」を概念化するところに生のあり方を見いだす世界である。ニーチェの言葉で言えば、「論理的人間は脱ぎ捨てられた外皮に心を満たされるのであり、その外皮をいつも自分の力でじょうずに取り除くことに成功する過程に自らの最高の快楽の目標を置いてゐる。」⁽⁴⁸⁾「外皮を……取り除く……過程」の中に「ソークラテース」に見られる生は現出するのであつて、ソークラテース以前の古代ギリシヤ人に見られる、「芸術作品」という虚像を實際化する生のような実体を持たないのである。

ニーチェは、このような二種の生の在り方を古典文献学を研究しているうちに古代ギリシヤ人の中に見いだしたのであるが、若きニーチェの場合、それが単に見いだしたということにとどまらないような表現にしばしば出会うのである。たとえば、こんなふうにある。

「あの〈ディオニューソスとアポロン〉という巨大な対立を認識してから、わたくしは古代ギリシヤの悲劇の本質に近づき、同時に、古代ギリシヤ人の創造的精神の、まことに深遠な示現に接近したいという、強い衝動を感じた。それというのも、その時はじめて、わたくしは、われわれのありふれた美学の美辭麗句を

克服して、悲劇の根源的な問題を自分の魂の前に生き生きと設定し得る魔力を自分が自由にあやつる力を手に入れたと信じたからである。その魔力によってわたくしは古代ギリシヤに対する一種の異様に独特なまなざしに恵まれ、その結果、われわれの、ひどく誇らしげにふるまっている古典ギリシヤ学が主要な問題において今日まで、影絵芝居やうわべを楽しむことしか知らなかったかのように、わたくしには見えざるを得なかつたのである。」⁽⁴⁹⁾

これを一読すると、いかにも若きニーチェが古代ギリシヤの「悲劇」ひとつにしても、ソークラテース以前の古代ギリシヤ人の生の在り方にまで深く掘り下げ、そこから古代ギリシヤの「悲劇」を捉えようとしているかのように見えるが、よく見ると、「あの〈ディオニューソスとアポロン〉という巨大な対立」の中にソークラテース以前の古代ギリシヤ人の生の在り方を若きニーチェが「認識」したことが、「魔力を自分が自由にあやつる力を手に入れた」とか、「古代ギリシヤに対する一種の異様な独特なまなざしに恵まれた」などに見られるように、ニーチェ自身を変身させたように描かれている。まるで変身したニーチェの

中にソークラテース以前の古代ギリシヤ人がよみがえっているかのように見えさせる。二千年を経てニーチュエという個人の中にソークラテース以前の古代ギリシヤ人がよみがえり、「古典ギリシヤ学」云々に見られるように、ソークラテースと彼以後今日までの文化を厳しく「吟味」をして、真の文化の在り方を問うているように見えるのである。

ニーチュエは一八七五年に断片として著した『相闘う科学と英知』Wissenschaft und Weisheit im Kampf の中で「ありていに言えば、ソークラテースはわたくしに非常に近いところにいるため、わたくしはほとんどいつも彼と闘っている」と言っている。

近代人、ニーチュエの内面世界にソークラテース以前の古代ギリシヤ人がよみがえり、ソークラテースと彼のエピソードに真の生存の在り方を厳しく詰問している様子が目に見えるようである。二千年を経た一九世紀後半の一人であるニーチュエの内面世界で、「3 古代ギリシヤ云々」の項で述べたような、ソークラテースの世界とソークラテース以前の古代ギリシヤ人の世界との間で引き起こされた激しい争いが逆の形式でなされている。

「古代ギリシヤに対する一種の異様に独特なまなざしに

恵まれた」若きニーチュエの、彼の「まなざし」に映じた近代の映像を二、三紹介してみよう。

「近代人は永遠に飢えたる者であり、喜びも活力もない『批評家』であり、つまるところ、図書館員であり、校正係であり、本のちりやミスプリントでみじめにも失明するアレクサンドリアの人間なのである。」

「いま、この（神話に裏づけられた古代ギリシヤ文化の）かたわらに抽象的な、神話なしに導かれる人間を、抽象的な教育を、抽象的な倫理を、抽象的な法を、抽象的な国家を置いてみるがいい。あるいは、芸術的幻想が自己に固有な神話によって手綱を取られず無秩序にさまよっている様子をありありと目に浮かべてみるがよい。また、確固とした神聖な根源的な本拠を持たず、いっさいの可能性を使い果たし、あらゆる文化を食してかろうじて生きるように運命づけられている文化を思い出してみるがよい。これこそ、神話の絶滅を目指したあのソークラテース主義の結果としての現代の姿である。」

ニーチュエは「現代の姿」を「永遠に飢えたる者」とか「喜びも活力もない『批評家』」「図書館員」「校正係」さら

に、「教育」や「倫理」「法」「国家」あるいは、「文化」を「抽象的」として捉えている。

そして、この「現代の姿」のよつてきたる根柢をニーチェは「自己に固有な神話によつて手綱を取られずに無秩序にさまよつてゐる」ことに、また、「神話の絶滅を目指した、あのゾークラテース主義」に見いだしている。

「自己に固有の神話」とは、ニーチェの場合、「ディオニュソス」によつて創造される「芸術作品」としての意志であり、「神話の絶滅」とは、ひとえに、この「芸術作品」としての意志を消滅させ、「自然」を「概念」化することにはかならない。

ニーチェは、「現代の姿」の中に、たとへば、「芸術的幻想」ひとつにしても、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、「無秩序にさまよつてゐる」ように見えたのである。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だけものが「ゾークラテース主義」であり、その「現代の姿」である「科学」(Wissenschaft)である

と、ニーチェは見るのである。

そして、ニーチェをして「現代の姿」をこのように把握させたものは、「すべての文化史が特筆してゐる一九世紀以後、今世紀にかけてのその危機の様相」⁽²⁾にほかならない。

「ニーチェの仮借ない批判の声は、最初は一八七〇年代のドイツ、普仏戦争の勝利に酔う外的隆盛のかけにひそむ文化の無内容化への憤り、そして、彼の洞察したギリシヤ悲劇の本質からする文化更新への意欲から発したのであった。が、まもなく、彼の目は、ヨーロッパの現代文明の全面に広がって、これを裁断する⁽²⁾」。

手塚富雄氏はこの「危機の様相」とニーチェの関係をこう述べているが、「一九世紀以後今世紀にかけてのその危機の様相」とニーチェとの関係についてこのように捉える見方は、一九世紀以後に見られる「危機の様相」を論ずる諸家に共通するものである。ドイツの文学史家、フリッツ・マルティニーニ Frits Martini は『ドイツ文学史』Deutsche Literaturgeschichte の中でそれをこう述べてゐる。

「われわれの全ヨーロッパ文化は、ずっと以前か

ら、数十年来顯著になつてきている緊張の拷問で動揺している。それは、ちょうど悲劇的局面に直面してぼうぜん自失するのに似ている。不安になつたり、強暴になつたり、あわてたりしている。終局を欲する河に似ている』という言葉にニーチェは最も痛切に突き当たつたのである。」

「一九世紀の進歩に対する信仰や専門家精神に對して、ニーチェは意義を与える、精神的な文化の中心点を、創造的天才的な人類の指導者を、大衆や文明や合理主義に影響されぬ、絶對的な文化の諸力を求めたのである。」

ニーチェの世界観は、このように、彼の生まれ生きた時代と深くかわつている。

そのニーチェが生まれ生きた一九世紀の「危機の様相」とは、あらゆる分野にわたる、科学と技術の驚異的な進歩に象徴されている。科学上の諸発見は技術の進歩に貢献し、企業はそれによつて拡大し、経済面に大変革をもたらした。経済面のこの大変革は大資本の集中によつて強化され、都市の膨張を生み、プロレタリアートを発生し、労使の抗争をもたらしたのである。

しかし、この科学と技術の發展もその根底にさまざまな危機を持つていたのである。

技術の進歩と企業の拡大は「自然」を量的に扱ひ物質化し、都市の住民の増大は人間を平準化し、個性を喪失し、生存の意義を見失わせている。大資本の集中は、工場経営に見られるように、人間を機械化し、都市の膨張は人間の生活環境を悪化させ、プロレタリアートは人間を畜群化している。いつさいの進歩は人間を、自然を、形骸化していくことのうち成り立っているように思われる。ニーチェが生きた時代とは、このように、いつさいの文明の形骸化した姿だったのである。

それ故、ニーチェはこの形骸化した文明の中にあつて生きるに値する生を求め、自らその生を全うしようとしたのである。ニーチェの悲劇的な生涯は、現代文明の形骸化した状況にあつて生きるに値する生を全うすることの、いかにむつかしいかを示している。その意味でニーチェは現代に生きる人間にとつて背負ひ切れぬほどの重い十字架を背負わされた聖者であり得るのであり、彼の作品は、現代人にとつてくめどもつきぬバイブルになり得るのである。

「ニーチェの著作は、ひとりの個人的なカタストロ

ローフェ（悲劇的な結末）であるが、このカタストローフェはヨーロッパ全体に通用するカタストローフェを示しており、先取りしている。」⁽⁵⁵⁾

この「カタストローフェ」は、今日、世界の「カタストローフェ」にならんとしている。それ故、この「カタストローフェ」が克服されぬ限り、ニーチェの生と作品は、限りなく、人々の胸に、心に訴え続けていくことであろう。

あとがき

今回で「若きニーチェ研究序説」は完結したのであるが、これまでの研究でわたくしが確認したことは、若きニーチェの場合、生の把握がニーチェの思索の基盤になっているということである。したがって、生の把握があいまいだと、ニーチェの思想の解明も不明確になると考える次第である。

その例として、ここで、ヘルマン・ヨーゼフ・シュニットの『ニーチェとソークラテース』Nietzsche und Sokrates に簡単に触れてみたい。

この書は、「序説」のところで述べられているように、ニー

チェのソークラテースに関する最大公約数的な像をニーチェの思想によって解明することを目指したもので、その方法論は、年代学的方法 (Chronologische Methode) によっている。つまり、筆者はニーチェの思索過程を (I) 一八六九〜一八七一年、(II) 一八七二〜一八七五/七六年、(III) 一八七五/七六〜一八八一年、(IV) 一八八一〜一八八八年の四つに区分し、各区分ごとに年代順にニーチェの遺稿を含めた全著作の中にあるソークラテースに関する記述を抽出し、そこからニーチェのソークラテースに関する多岐にわたる変化と変遷と意味との統一を求めている。

「フリードリヒ・ニーチェの思想上の発展過程に見られる、ソークラテース像の意味と変化と機能をニーチェの哲学の根本問題の地平線から分析する」⁽⁵⁶⁾のために、たとえば、(I) 一八六九〜一八七一年では、筆者は「学問と芸術の關係」を「ソークラテースそのものの問題にかぎとして見なされうる」⁽⁵⁷⁾ものとし、『ホメーロスと古典文献学』Homer und classische Philologie から例証している。

「この学問が芸術と共通しているところは、学問にとって、最もありふれたものが全く新しく魅惑的に、まるである魔術の力によるかのように、たった今生ま

れ、そして今はじめて体験されるように思えるということである。生は生きられるに値すると、芸術という最も美しい誘惑者は言うのに、学問は、生は認識されるに値すると言う。⁽⁸⁸⁾

筆者はこれに対して次のように解釈している。

「学問はここでは、芸術に対して一種の優位を得ているように思える。なぜなら、芸術は、最も美しくはあるが、ただ誘惑者としてのみ記述されているに過ぎないからである。にもかかわらず、学問はここではすでに芸術の見方のなかに置かれているように思える。なぜなら、学問は芸術から規定されているからである。しかし、芸術と学問は生に結びついていて、両者は生の側から規定されている。生の側の優位はこのようにすでにニーチェの最初の公開講演の中で述べられており、ニーチェの将来の思索上の発展の中で規定的要素として残ってゆくのである。⁽⁸⁹⁾」

『ホメーロスと古典文献学』は、一八六九年にニーチェが若干二五才の若さでバーゼル大学の教授に就任した時の講演である。ここでは、「学問」は厳密な分析によって事実を確定し、配列するのに対し、「芸術」は「学問」の提

供する事実から直観的にその背後に隠されている真実を知り、それをできるかぎり可能なかぎり、芸術の形式で表現するものであり、古典文献学者はそのようなものを合せ持つ人間とされている。したがって、古典文献学は学問的要素と芸術的要素が共存しているとされている。「ありとあらゆる文献学的活動」は「哲学的世界観」によって取り囲まれ、かきねをめぐらさねばならぬとされるのも、実は、古典文献学が創造活動を多分に包含していることにほかならない。この就任講演はニーチェの古典文献学に対する立場を示したものと言える。したがって、『ホメーロスと古典文献学』は、シュミットのいうように、学問と芸術との「優位」は主要な問題点ではない。「芸術と学問は生に結びつけられている」にしても、「芸術」の「生」は自己実現の場として考えられており、学問の場合は、形づくられた「生」の形式が関心事となっているのであって、両者の「生」に対する態度は本質的に異なっている。筆者は「芸術」と「学問」と「生」との関係を「芸術」↑生↑学問という図式で考えているようである。このような見方は、おそらく、筆者が、「生」についてあいまいに把握していることに基因しているものと思う。

このような「生」に対するあいまいな把握は次のような文にも見られる。

「ニーチェは科学の限界点で芸術に転化する科学を生存全体に拡張された芸術の網に従属させている。」⁽⁶⁰⁾

ソークラテースに見られる生が、「科学の限界点で芸術に転化する」のは、ひっきよう、「ディオニーソス」によって創造される「芸術作品」が神話の世界に属するとされるところからくる、帰結である。ニーチェは、いついかなる時でも、「科学」と「芸術」について主従関係を見ることは、まずない。それをあたかもあるかのように見る見方は、「科学」と「生」、「芸術」と「生」の関係をあいまいにしていたためと思う。

この書は、一般に、ニーチェの表現する字句にこだわらずに、「根本問題の地平線」の解明を忘却しているように見えるのである。

わたくしは、「根本問題の地平線」にニーチェの生の把握を設定して、その解明をソークラテースと彼以前の古代ギリシヤ人の生のあり方を中心にしてめざしたものである。

問題は、このようにして解明されたニーチェの生の把握

が歴史観、芸術観などの具体的なものの形成に対してどのように位置づけられているのかということであるが、それは今後、研究がまとまり次第、順次公けにするつもりである。また、ニーチェの生の把握は、わたくしは、中期、晩年でも変らぬものと信じるものであるが、これも、あわせて研究がまとまり次第、いずれ発表するつもりである。

〔註〕

- (1) John Stuart Mill: *On Liberty*, Bernhard Tauchnitz, Leipzig, 1917, S.42.
- (2) 三文詩人のメレートス、富裕な華屋で市の有力者、そして人民党の領袖であったアニュトス、*Ayros*、政治演説家のリュエーン *Lukas* の三人であった〔クセノフォーン(佐々木理訳)『ソークラテースの思い出』注、岩波文庫、一九七〇年 二四九ページ〕
- (3) この三人は共に紀元前三世紀末から四世紀初頭の人の間の事情は、プラトーン『ソークラテースの弁明』『ハイデーオン』に詳しく述べられている。
- (4) John Stuart Mill: *On Liberty*, Bernhard Tauchnitz, Leipzig, 1917, S.42.
- (5) Ebensoda, S.42.

- (6) Ebensoda, S.43.
- (7) 稲垣良典・現代カトリシズムの思想 岩波書店 一九七一年、三〇ページ。
- (8) バーネット(出隆・宮崎幸三訳)・プラトーン哲学 岩波書店、一九六九年、一三三ページ。
- (9) B・テラー(林 竹二訳)・ソークラテース 桜井書店、一九四六年、一四三ページ。
- (10) ロマーノ・ガアルディーニ(山村直資訳)・ソークラテースの死 法政大学出版局、一九六八年、一ページ以下。
- (11) Friedrich Nietzsche: Werke in 23 Bänden, Musarion Verlag, München, 1920/29, Bd. IV, S.368
- (12) Ebensoda, S.332.
- (13) Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. I, S.77.
- (14) Ebensoda, S.99.
- (15) Ebensoda, S.85.
- (16) ケセノフォン(佐々木理訳)・ソークラテースの思い出 岩波書店、一九七〇年、二三ページ。
- (17) Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. I, S.76.
- (18) プラトーン(田中美知太郎訳)・ソークラテースの弁明 世界古典文学全集14、筑摩書房、一九六四年、九ページ。
- (19) 同右。
- (20) この神話の信びよう性については、斎藤忍隨『プラトーン』岩波新書、一九七二年、六三三ページに詳しい。
- (21) D・H・キート(向坂 寛訳)・ギリシヤ人 勁草書房、一九六九年、二二二ページ以下。
- (22) Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. I, S.31.
- (23) Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. III, S.320.
- (24) Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. I, S.50.
- (25) Ebensoda, S. 50.
- (26) ニーチェは「アポロンのギリシヤ人」と「ダイオニエーソスのギリシヤ人」に比べて述べているが、これらはソークラテース以前の古代ギリシヤ人の異なる相として用いている。
- (27) Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. I, S.77.
- (28) Friedrich Nietzsche: Werke in 23 Bänden, Musarion Verlag, München, 1920/29, Bd. IV, S.401.
- (29) Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. I, S.76.

- (30) Friedrich Nietzsche : Werke in 23 Bänden, Musarion Verlag, München, 1920/29, Bd. IV, S.358.
- (31) Friedrich Nietzsche : Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. III, S.313.
- (32) Ebensoda, S.313.
- (33) Ebensoda, S.313.
- (34) Friedrich Nietzsche : Werke in 23 Bänden, Musarion Verlag, München, 1920/29, Bd. S.58.
- (35) Friedrich Nietzsche : Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. III, S.313.
- (36) Ebensoda, S.315.
- (37) Friedrich Nietzsche : Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1954, Bd. I, S.84.
- (38) Ebensoda, S.77.
- (39) Ebensoda, S.77.
- (40) Ebensoda, S.77ff.
- (41) Friedrich Nietzsche : Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. III, S.356.
- (42) Friedrich Nietzsche : Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. I, S.101.
- (43) Ebensoda, S.84ff.
- (44) Ebensoda, S.98.
- (44) Ebensoda, S.99.
- (45) Ebensoda, S.82.
- (46) Ebensoda, S.84.
- (47) Ebensoda, S.89.
- (48) Friedrich Nietzsche : Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. III, S.333.
- (49) Friedrich Nietzsche : Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. I, S.103.
- (50) Friedrich Nietzsche : Werke in drei Bänden, C. Hanser Verlag, München, 1956, Bd. I, S.125.
- (51) 手塚富雄・ゲオルゲトリルケの研究 岩波書店 一九六五年 四一ページ。
- (52) 手塚富雄・ニーチェの人と思想 世界の名著46 中央公論社 一九六六年 一四一ページ。
- (53) Fritz Martini : Deutsche Literaturgeschichte, Kröner Verlag, Stuttgart, 1963, S. 465ff.
- (54) Ebensoda, S.466.
- (55) Golo Mann : Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main in 1963, S.465.
- (56) Hermann Josef Schmidt : Nietzsche und Sokrates, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1969, S.5.

- (7) Ebensoda, S.9.
- (8) Ebensoda, S.10.
- (6) Ebensoda, S.10.
- (9) Ebensoda, S.11f.