

ニーチェ・コントゥラ・パスカル（その5）
——「心胸のメタモルフォロジー」への序論——

Nietzsche contra Pascal (5)
——Einleitung zur “Metamorphologie des Herzens”——

圓 増 治 之
Haruyuki Enzô

「今までは万人中の最高権力者、多くの婿や息子によって支配者であった——いまや国を逐れて、力なく連れ去られる」（オウィディウス『メタモルフォシス』）⁽¹⁾。

(I)

ニーチェの『ツァラツストラは斯く語りき』で、ツァラツストラがまず第一に語った教説は、心胸の「三つの転身について（Von den drei Verwandlungen）」であった。ここでのツァラツストラの教説でテーマとなっているのは、精神の三つの形態についての形態学的（morphologisch）な説明ではなく、精神の、というよりむしろ「心胸」の、あるいは「生」の形態の、転身（Verwandlung）、つまりメタモルフォーゼ（Metamorphose）である。ツァラツストラの言うところによるとこうである。「わたしは汝らに精神の三つの転身を挙げてみせよう。すなわち、如何にして精神が駱駝に成り、駱駝は獅子に成り、獅子は子供に成ったかを」⁽²⁾という。この「駱駝の精神」を最もよく具現したのが、パスカルの場合（つまり、ニーチェがつけた書名の顰に倣うなら、“Der Fall Pascal”，すなわちパスカルの没落⁽³⁾）である。

「駱駝の精神」は、重荷に耐えてしかもかつ重荷に耐える自分の強さを喜ぶ精神、「畏敬する」精神、畏敬の念を抱き誠実に生きんとする精神、かかる精神の象徴である⁽⁴⁾。それこそまさにパスカルの生き方であったし、同時にまた、それはニーチェの最初の生き方でもあった。パスカルもニーチェも共に、自分自身に対する峻厳さを徹底して生きた。ニーチェの眼から見れば、パスカルは、「最も強く、最も卓越せる魂」と映る。そして、

かかる「強き者」どもは、ついには、「自己軽蔑と自己虐待との逸脱で没落するにいたる。かの身の毛もよだつような没落である。その最も有名な例をパスカルが与えている」⁽⁵⁾と、いう。キリスト教の誠実さを自分自身の根底に向けて徹底し、自分の根底の奥に深淵を開くのは、パスカルもニーチェも同じである。「我々の強さ自身が古き朽ちたる地盤に我々をもはやとどめおかない。我々は自分を賭して彼方へと向う、このことに自分を賭する、つまり、世界はまだ豊かで未発見である。そして没落することさえ、中途半端で有毒になることよりましである」⁽⁶⁾と、ニーチェは言う。この生の深淵で、パスカルは「神あり」に自己を賭けるのであるが、ニーチェはどこまでもニヒリスティッシュに自分で賭していくのである。

生の深淵に於いては、パスカル主義かそれともニーチェか、という二者択一（Entweder-Oder）が問題となる。然るに、普通ひとはそこ迄で誠実を徹底することではなく、中途半端にとどまる。「ひとは麻薬的キリスト教に満足する。なんとすれば、ひとは探究、闘争、冒険、自立欲への力をもたず、さりとてパスカル主義への穿鑿的自己軽蔑への、『おそらく罪人』という不安への力をもっていないのである」⁽⁷⁾と、ニーチェはいう。すなわち、普通ひとは、ニーチェのように自己超克的力もなければ、パスカル主義にも立ちえない、つまりパスカル主義かニーチェかのEntweder-Oderの問題の次元にまで、突き詰めて生きずして、そのいずれでもない。すなわちWeder-Nochなのである。そのような者は、パスカル対

ニーチェの対立の地平に立ちえないのである。これに対して、ニーチェはパスカルと等しい生の次元にまで誠実性を徹底し、生の深淵の次元を開いたのである。その次元でニーチェはパスカルと対決し、これを超克していくのである。

それ故、ニーチェのパスカル像にはニーチェ自身の姿も投影されている。いやむしろ、ニーチェは自分自身の姿をパスカルにあえて投影することによって、自己超克を具象的に遂行しようとしたのではないだろうか。ニーチェ自身もいう、すなわち、「かかる自己に対する支配の長期の危険な訓練のなかから、ひとは、或る別の人間として現われ出るのである」と。さらにまた、「ひとは、かかる深淵から、かかる重い病いから、深刻な疑惑の病いから、生まれ変って立ちもどる、脱皮して、以前そうであったよりも、より敏感に、より意地悪く、歓びに対するより繊細な趣味をもち、あらゆる良きものに対するより繊細な舌をもち、より快活な感覚をもち、歓びに於いて第2のより危険な無邪気さをもち、より子供っぽく同時に百倍も洗練されて」ともいう。これこそ、生の深淵に於ける生の転身であり、かかる「変容の術(die Kunst der Transfiguration)」こそがニーチェの哲学なのである⁽⁸⁾。我々はかかる生の「変容の術」(die Kunst der Trans-figuration)をメタモルフォロジー(Meta-morpho-logie)という新造語をもって名づけ、以下に於いてこのメタモルフォロジーの構想を、粗削りにではあるが、叙述したい。

(II)

ニーチェは、自分自身に対する勇気をもち(das "Herz" gegen sich haben)、自分自身の内奥に向っていった。つまりニーチェは自分自身の「心胸」に対する「心胸(勇氣)」をもって自分の「心胸」の深淵のうちへ見入っていったのである。この場合の「見入る」とは、意識という有り方でこちらに立って、意識の向うに立つ対象を客観的に眺めるというような見方ではない。深淵に見入り、深淵に見入(魅入)られるといった見方である⁽⁹⁾。まさに身心一丸となって、自分自身を生生の深淵へと擲ち、深淵を啓くのである。ニーチェ

自身、「我々自身が我々の実験となり、実験動物にならんことを欲す!⁽¹⁰⁾」といている。自ら実験動物となり、己れの生を賭して生の根底を問題として生きることによって、生そのものの深淵が啓かれる。それは、肉体と精神(意識)とに分離されざる生そのものの自己解明であり、従って単なる心理学ではなく、ニーチェが「生理=心理学(Physio-Psychologie)⁽¹¹⁾」とよぶ解明である。

かくして、ニーチェは自己の生の根底に深淵を啓き、そこに「自己超克的」な上昇の意志、つまり「力への意志」を見出したのである。のみならず、ニーチェは「力への意志」が、生きとし生けるものの根底を、有りとし有りたるものの根底を、通底的に貫ぬき脈搏ちたるをも、見出したのである⁽¹²⁾。「力への意志」の次元を開示した「心理学」も、そこから翻って逆に、「力への意志のモルフォロジーと進化論」⁽¹³⁾として、把握されることが要求される。かく把握された「心理学」すなわち「力への意志のモルフォロジー」を「すべての学の女王」⁽¹⁴⁾とニーチェはよぶ。ところで「すべての学の女王」とは伝統的に「形而上学」就中「存在論」に対して与えられてきた呼称である。してみれば、「力への意志のモルフォロジー」は新たな「存在論」ともいえよう。すなわち、すべての存在を「力への意志」のモルフェー(μορφή、「形態」として把握せんと試みであるといえる。

「力への意志」の立場からすると、人間は「力への意志」として自分から自分に対して定立した自己の可能性の観点のもとですべてのものをベルスペクティブヴィシュに観ている。しかも、人間はベルスペクティブヴィシュな見方以外の見方でもを見ることはできないのである⁽¹⁵⁾。つまり、人間は常に何らかの仕方では自分を世界のうちへ投げ入れて世界を解釈している。従って、このようにして解釈される世界には人間の像が何らかの形で投影されている、ということになる⁽¹⁶⁾。斯くいうニーチェの見方は、その限りではなるほどたしかに、一見Anthropomorphismusとみえるかもしれない。しかし、そもそも「力への意志」の立場からすれば、人間(anthropos)も「力への意志」の一つの形態(morphē)にしからざるべきでない。したがって、差し当ってのAnthropomorphismusも、

「力への意志」の法則たる「自己超克」の法則によって、超克しなければならない。すなわち、単なる人間的な世界解釈は超克しなければならない。「人間が問題なのではまったくない、すなわち人間は超克されなければならない⁽¹⁷⁾」のである。

したがって、すべての存在を「力への意志」の形態 (morphé) として把握せんとする試みは、anthropomorphischな解釈の試みではなく、むしろ逆に人間を「力への意志」の形態として把握し、かつ人間を超克せんとする試みともいえよう。ニーチェ自身が『力への意志』という標題のもとに計画した著作は、この「力への意志のモルフォロギー」ではなかったであろうか。

現行の『力への意志』はニーチェ自身の遺した『ニースに於ける1887年3月17日の草案』の「第一巻：ヨーロッパのニヒリズム」、**「第二巻：最高の諸価値の批判」**、「第三巻：新しい価値定立の原理」、**「第四巻：矯正と錬成」**というプランに従って、実妹エリザベトとペーター・ガストがニーチェの断片的遺稿を編纂したものであるが⁽¹⁸⁾、このニーチェの草案より後で書かれた草案(1888年春の断章)⁽¹⁹⁾に次のように記されている。「力への意志、あらゆる価値の価値転換の試み。
I. 従来諸価値の批判 II. 価値の新しい原理、**「力への意志」のモルフォロギー** III. 我々の近代世界の価値の問題：この原理に従って IV. 大いなる闘い」と。1889年1月にはニーチェは発狂したことから考えれば、この『力への意志』についての構想はおそらくニーチェ最晩年のものにちがいない。

ここで第二巻に「『力への意志』のモルフォロギー」と題されているのに注目しよう。「力への意志」のモルフォロギーは、現在刊行されている『力への意志』では第三巻「新しい価値定立の原理」の各章に於いて、「認識としての力への意志」、「自然に於ける力への意志」、「社会および個人としての力への意志」、「芸術としての力への意志」として、呈示されているのである。また、「従来諸価値」すなわち、宗教、道徳、哲学に対する批判も、それらが「力への意志」の「転倒せる」形態として批判するのであるのだし、現代批判についてもまた然りである⁽²⁰⁾。してみれば、やはりたしかにニーチェは、狂気の瀬戸際の最晩

年に於いて『力への意志』を「力への意志のモルフォロギー」として構想していたのであった。

1885年に「プラン」として書かれた断章に、「我々の知性、我々の意志、我々の感覚は我々の諸々の価値評価に依存している。そしてこれらの価値評価は我々の衝動やその存在諸条件に呼応している。我々の衝動は力への意志へ還元可能 (reduzierbar) である。／ 力への意志は我々がそこに帰着する最後の事実である。……」という一節がみられる⁽²¹⁾。「力への意志」へ還元可能なのは、ここで述べられている「我々の衝動」だけではない。すべての存在が「力への意志」に還元可能なのである。「力への意志のモルフォロギー」、すなわち敢えて言うならば「モルフォロギッシュな還元 (morphologische Reduktion)」によって、我々自身が「最後の事実」へと立ち帰り、そこに於いて純粋な「力への意志」を体験することが可能となると、ニーチェの立場に立てば、おそらくそういえるのではないだろうか。

かかる「モルフォロギッシュな還元」はのちのフッサールの「現象学的還元」に比することが可能かもしれない。しかし、フッサールに於いて、現象学的にそこへ還元すべき「超越論的自我」は、端的に心理的実体であるということとはできないが、しかしそれでもなお「実体的なもの」ということはできる。すなわち、「現象学的に変化するものは、たとえ自我が対象的であろうとなかろうと、我々が反省に於いて絶対的に同一的として把握し与えてきたところの自我自身ではない、そうではなく体験である⁽²²⁾」と、フッサールはいう。つまり、「超越論的自我」は、変化の底で自己同一的に留まるのであり、したがってそれは一種の「実体」ということができるのである⁽²³⁾。これに対し、ニーチェの「力への意志」は、絶対に実体化して考えることはできないし、考えてはならない。「力への意志」そのものへと立ち帰ったなら、そこに於いては、「力への意志」が存在する、とはもはや言うことはできない。そもそも「意志」というようなものが存在するとはいえないのである。ニーチェの言うところによればこうである。すなわち、

「意志というようなものは全く存在しない。存在するのは、点を指定する意志の諸々の働きであ

る。これらの働きは絶えずそれらの力を増大したりあるいは喪失したりしているのである」。(Es gibt keinen Willen : es gibt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren)⁽²⁴⁾。

「意志」なるものがまず有って、次いでそれが「力」を意志する、というように、我々はニーチェのいう「力への意志」について考えてはならない。「力への意志」は最初から「力への意志」である。「力への意志」とは、「より一層強く成らんと意志すること、生長せんと意志すること——そしてそのために手段をも意志すること」⁽²⁵⁾である。自分のより高い可能性へ超越せんと意志して、そのために、自分から自分自身の「維持＝上昇の諸条件」という観点(Gesichtspunkt)⁽²⁶⁾を指定する(punktieren)。もしかかる「力への意志」の働きが無いとしたら、「力への意志」も無い、なにも無い、そうとしか言いようが無いのである。まさに、「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無い！」⁽²⁷⁾とニーチェが言う如くに、それ以外は無という意味に於いて、「力への意志」は「最後の事実」なのである。

「力への意志のモルフォロギー」、すなわち「力への意志」へのモルフォロギッシュな還元を通して、我々は「最後の事実」としての「力への意志」に立ち帰るが、しかしそのことに於いて、それだけではとどまりえない。けだし、そもそも「力への意志」とは、より高い自己の可能性へと自分自身を超越してやむことのない動性なのだから。我々自身が「力への意志」としてより高い可能性へと轉身あるいは変容(metamorphosieren)していかなければならない。しかも、今となってはナイヴに轉身するのではなく、殊更「力への意志」として意志的に、すなわち「変容論的(metamorpho-logi-sch)」に、轉身しなければならぬといえる。あるいはまた、「力への意志のモルフォロギー(形態論)」自身が、最後には自己超越して、「力への意志のメタ＝モルフォロギー」へと轉身せざるをえないのである、ともいえよう。

「力への意志のモルフォロギー」といっても、「力への意志」の根本法則たる「自己超越」の法則を免れえず、「力への意志のメタ＝モルフォロ

ギー」へと自己超越せざるをえないのである。いやむしろかえって、「力への意志のモルフォロギー」なればこそ、それは「力への意志のメタ＝モルフォロギー」へと自己超越せざるをえないとということができるのである。

(Ⅲ)

「メタモルフォロギー(Metamorphologie)」とは、第(Ⅰ)節に於いては、生の、すなわち「力への意志」の変容(die Metamorphose des "Willens zur Macht")⁽²⁸⁾の論、つまり、Metamorphose+logieである、ということがサジェストされた。そして第(Ⅱ)節では、メタモルフォロギーとは、「力への意志のモルフォロギー」を超えた論、つまり、Meta+morphologieである、ということがサジェストされた。

このように「メタモルフォロギー」という語に我々の込めた意味は両義的であり、したがって曖昧であるとの誇りは免れえないかもしれない。しかし、それは、我々の「メタモルフォロギー」の対象がそれであり、且つ「メタモルフォロギー」自身がそれであるところの「力への意志」自身が、そもそもすでに執え所がないということから由来するのであるといえはしないだろうか。

『悦ばしき知識』でニーチェは「我々理解されぬ者」と題したアフォリズム⁽²⁹⁾のなかで「我々は樹木のように生長する——これはすべての生と同じように理解され難い！——一個所ではなく至る所で、一方向ではなく、上に向っても、外に向っても、また内に向っても、下に向っても生長する」という。斯くの如く、「力への意志」は無限に多様な自己の可能性へ向って——すなわち、あらゆる方向に向って——自己を乗り越えて生長するという可能性のうちにある。「力への意志」はこのように絶えざる生長のうちにあるが故に、それは、固定した「形式」・「定式」・「図式」などを通して理解しようとしても、できないし、まして概念的に把握(begreifen)することはできない。いやむしろ概念的に把握できないことが生々とした生の証しとなるであろうし、また「概念的に把握すること(das Begreifen)は一つの終末である」⁽³⁰⁾ともいえるのである。

「力への意志」は、その都度自己の可能性を、自己の可能的形象を企投し、そこへと自分自身を超え出、生長して、止むことのない動性にある。このような飽くことなき「意志」の働きが、ニーチェのいう「ディオニソスの」ということであろう。それは、まさに「個人を、日常を、社会を、実在を超え、移ろいの深淵を超えて掴み出る (ein Hinausgreifen über den Abgrund des Vergehens)⁽³¹⁾」という働きであるといわれるが、まさに自分を超えて自分の外へと掴みかかる働きである。個人としての、日常としての、社会としての、実在性としての、「力への意志」はそれぞれ自分自身を超えて自分の外へ掴み掛り掴み出る (hinaus-greifen über sich) ののである。何を求めてか？ 「力を求めて掴みかかる (nach Macht aus-greifen)⁽³²⁾」のである。どこへ掴みかかるのか？ 自分自身を超えて自分の外へである。あるいは、虚無の内へといえるかもしれない。けだし、「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！（その外は無！）⁽³³⁾」なのだから。「力への意志」は、自分を掻き立て、より高い自己の可能性を、自己欺瞞的に、自己の外に投影し、自己の外に出て、より高い自己に出あう。すなわち、「人間は芸術家として歓喜する。力として、自己を享受する。自分の力として虚言を享受する」⁽³⁴⁾ ののである。

自己を超越するために、自己欺瞞的に、自己の外に可能な自己の仮象的像を投影し、そこへと「力への意志」としての生は超越する。すなわち、仮象的なものを手掛りとして自己超越するのである。したがって、仮象的なものは真なる存在ではなく「無」であるというのであるのなら、「力への意志」の自己超越は手掛り無しにいわば空を掴んで自己を超える動性である。かかるHinausgreifenという働きに於いて掴まえられる (greifenされる) のは何であるか。それは、「自己の可能性」、「力としての自己」、端的に言えば、自分自身、に他ならない。Hinausgreifenとは、他のなにものをも手掛りとするとなしに、自分自身だけを足掛りとして自分自身を乗り越え、自分自身を掴みとって行くが如き、超越の運動である。

かかる「力への意志」の超越 (Transzendenz)

という運動は一体他の如何なる運動と比すべきであろうか。ヘーゲルの哲学『精神現象学』において意識としての「知」は絶えず自分自身を超え出て (über sich hinausgehen) 止まないのであるが、かかる知 (意識) の弁証法的運動といえども、ニーチェの「力への意志」の das Hinausgreifen über sich という運動に比べれば、なお「内在的運動」であるにとどまる⁽³⁵⁾。ヘーゲルに於ける知の自己超出の運動は、「絶対知」、すなわち「それ (知) が自分自身を見出し、概念が対象に、対象が概念に一致する処」⁽³⁶⁾ に至って、それで終りである。ヘーゲル自身も、弁証法を「内在的超出 (das immanente Hinausgehen)」とよんでいる⁽³⁷⁾。「絶対知」の立場から振り返れば、かの知の自己超出の過程も、実は絶対精神の「自己内還帰 (das Insichgehen)」、あるいは絶対精神が自己を概念把握する (sich begreifen) 過程である。精神は、自分自身へと還帰し、展開して自分自身の許に有る (bei-sich-sein = 正気である) という有り方に至って、安らってしまい、もうそれ以上超え出ない。むしろ、それ以上超え出ないことにこそ、精神の精神たる所以がある。そこから超え出れば、もはや精神ともいえない、狂気である。逆にいえば、狂気に於いてこそ、真なる超越が可能なのではないだろうか。

かつてプラトンは、「イデアの場」たる「超天の場 (ὑπερουρανίος τόπος)」への魂の超越を、「神々から与えられる狂気 (μάγνια) の輝かしい所作」として描いていたが⁽³⁸⁾、若きニーチェも『悲劇の誕生』で、根源的一者への脱自的超越をディオニソスの狂気 (der dionysische Wahnsinn) とよんでいる⁽³⁹⁾。

ディオニソスの狂気に於いて、人間は脱自的に (すなわち「個体化の原理」が破れて) 根源的一者へと超越し、根源的一者と一つになるのであるが、根源的一者の側から言えば、そのことに於いて同時に、「根源的一者の心臓のうちにある根源的矛盾と根源的苦痛」⁽⁴⁰⁾ がその心臓から語り出るのである。すなわち、ディオニソスの狂気、あるいは「ディオニソスの陶醉 (der dionysische Rausch)」に於いて、「人間はもはや芸術家ではなく、芸術作品となってしまう」⁽⁴¹⁾ ののである。ここで若きニーチェの呼ぶところの「根源的一者

の心胸」の動性が、のちにニーチェによって「力への意志」と言われるのである。

さてところで、陶酔によって産み出される芸術作品であるが、それはかえって逆にまた、「芸術創造的な状態の、すなわち陶酔の鼓舞」という働きをする⁽⁴²⁾。つまり、芸術は、高揚する生によって産みだされ、かつ、高揚する生を刺激してより一層高揚せしめる。まさに、「芸術は生の大いなる刺激剤である」⁽⁴³⁾。もともと生は、「力への意志」として、本来自分自身のより高い可能性へと自己を超越する動性のうちにあるが、芸術は生を、かかる本来的な自己自身へと、すなわち「自己超越的」な自己へと、挑発的に高める。しかもそもそも、その芸術を定立するのは、他ならぬ生自身である。芸術とは、本来生長を意志する生がそのために定立する生の上昇の可能性の条件なのである。逆に言えば、「芸術」という「力への意志」の形態に於いて、他の諸々の「力への意志」の形態（たとえば、「自然」、「宗教」、「道徳」、「哲学」、「科学」等）にもまして、生本来の意志たる「力への意志」がその最も「力への意志」らしい生々とした動性でもってそれ自身を表わすのである。それ故に、

「『芸術家』という現象はやはり最も容易に見透し可能（durchsichtig）である——ここから、力の根本本能、自然その他の根本本能へと目を向けることができる！ 宗教と道徳の根本本能へも！」⁽⁴⁴⁾と、ニーチェは言う。

「力への意志」は、より高い自分の可能性とその諸条件を自分から自分に対して定立し、そこへと自分自身を常に超えてやまざる活動にある。「力への意志」は自分自身が自分自身を条件づけ可能にするという活動であり、したがって自分以外根拠づけるものがなく、没根底的、深淵な活動である。逆に言えば、「力への意志」は深淵から自己循環的に立ち昇ってくるが如き活動であるともいえる。ところで、ニーチェは、芸術の「機関的な機能（organische Funktion）」を、「ひとは、変容されて、より強く、より豊かで、より完全なように自分に見せて、より完全である（Man scheint sich transfiguriert, stärker, reicher, vollkommer, man ist vollkommer.）」⁽⁴⁵⁾、という働きにみとめたが、かかる「芸術」、「芸術家」の働きにこそ、

かの「力への意志」の純なる働きがみとめられるのである。すなわち、「芸術」という現象は、その根底たる「力への意志」をその深淵に向ってどこまでも見透すことのできる透徹した現象である。

「芸術」という現象に於いては、有るものが有るがままに現象するのではない。むしろ逆に、何か或るものが、変容して自分自身に「より強く」見せ掛けるという仕方では現象して、はじめて「より強く」有るのである。かかる自己変容的な現象の仕方こそが、そもそも「力への意志」に固有な現象の仕方である。「力への意志」はそれ自体としては「虚偽で、残酷で、矛盾にみち、誘惑的で、意味をもたない」⁽⁴⁶⁾が故に、そのままでは自分自身を現わしうべくもない。「力への意志」は、それ自身轉變してやむことなく、それ故にそれ自体としての形態（μορφή）はもたないが、自己変容する（sich meta-morphosieren=verwandeln, od. verklären, od. transfigurieren）という仕方ですべて一定の形態に於いて自己を現わす。すなわち、「力への意志」はその都度或る一定の形態から別の或る一定の形態へと変容・轉身するという仕方では、現われるのである。芸術はかかる「力への意志」の現われ方を最も純粋に現わす。つまり、芸術（Kunst）とは、なによりも生の変容（Metamorphose）の術（Kunst）なのである。

前にも述べたように、生が生々とした生たりうるためには常に自分を超越し変容せねばならない。生が生たる限り、生には自然の裡に自己超越が属しているが、その生が、芸術（Kunst）に於いては、態々（^{わざわざ}künstlichに）自分自身を取り立てて或る一つの形態へと超越し変容するのである。さればニーチェも言うのである。「生の本来的課題としての芸術、生の形而上学的活動としての芸術……」⁽⁴⁷⁾と。

(*)

「生の形而上学的活動としての芸術」は美的なものを創作するいわゆる「芸術（Kunst）」だけに限らない。第（I）章の最後の部分で言及したように、ニーチェにとって「哲学」もまた「変容の術（die Kunst der Transfiguration）」の一つ、いや、優れて「変容の術」たりうべきであっ

た。ニーチェの新たなる「哲学者」像たる「芸術家＝哲学者」⁽⁴⁸⁾の「哲学」とはまさにこの「変容の術」、あるいはメタモルフォロジーにほかならない。

メタモルフォロジーは、「力への意志」の変容 (Metamorphose) についてのロゴスとして、「力への意志」としての生に暗々裡に属する「変容」という動性を、取り立てて完遂するのであるが、このメタモルフォロジーな探究に於いては探究する者、すなわち哲学者自身はそのままとどまることはできない。自分自身も「変容」せざるをえないのである。自分自身「変容」(sich meta-morphosieren) するという仕方で、ある一定の形態 (morphé) を取って現われる。この場合の「現われ」は、単にそう見えるだけという意味での「単なる仮象」(bloßer Schein) ではなく、「輝き現われる (das scheinende Erscheinen)」という意味での「シャイン」である⁽⁴⁹⁾。それは、明るみのうちへ現われ出でるといふよりむしろ、自分自身で光を放射しながら輝き現われるという、卓抜なる現われである。

このような卓抜な仕方で現われを、ニーチェは「悲劇の誕生」で、「予言の神」にして「輝く者 (der “Scheidende”)」、 「光の神」たるアポロンをもって象徴したのであった⁽⁵⁰⁾。そのアポロンの像に欠けてはならないのが、「あの節制的な限界付け (jene maßvolle Begrenzung)、野蠻な興奮からのあの自由、造形神のもつあの知恵に満ちた平静さ」⁽⁵¹⁾であると、ニーチェは言う。ハイデッガーによれば、ギリシャ的に理解された *μορφή* (モルフェー) はその本質を「立ち現われつつ自己を限界の内へこちらへ向けて立てること (das aufgehende Sich-in-die-Grenzerstellen)」⁽⁵²⁾ から得ているという。かくハイデッガーが言い表わした「現象」はニーチェのアポロンの現象に相当するのではないだろうか。まさしく、metamorphologischな現象は、ハイデッガーの言うギリシャの意味でのモルフェーへと自分自身を置くのである。

メタモルフォロジーに於ける現象は、現象 (変容) するもの自身が光輝きながら、その光のうちで現象するのであるが故に、単に自分だけが変容するだけにとどまらない。その光は同時に他の

ものを照らし出す。まさしく、アポロンの芸術が、「すべてのものの上にホメロスの光と栄光との輝きを広げ覆う」⁽⁵³⁾ が如くに。かくしてその光のうちですべてのものは新たなる容相をもって輝き現われる。つまり、「人間は自分自身を変容する術を知る時、人間は現存在の変容者となる」⁽⁵⁴⁾ のである。

このように、「力への意志」の metamorphisch な現われは、自分自身と共にすべての存在を一定の形態 (morphé) のうちへと置き、現存在へともたらず。逆に言えば、現存在はすでに或る一定の morphé を刻印づけ (prägen) されて、現に有る⁽⁵⁵⁾。のみならず、「力への意志」の metamorphisch な刻印づけは、時として、「現」を超えて遙か将来にまで及び、エポックを画するのである。増してや、変容力のポテンツを一段と強めた metamorphologisch な変容に於いてをや。「力への意志」のメタモルフォロジーとしてのニーチェの哲学は、「最高の力への意志」として「生成に存在という性格を刻印づけ (aufprägen)」⁽⁵⁶⁾、人類の歴史に新たな大いなるエポックを刻印づけるのである。そこで、ニーチェは言う。すなわち、

「私は人間ではない、私はダイナマイト、人類の歴史を真二つに割る。ひとは私の前に生きるか、私の後に生きるかだ」と⁽⁵⁷⁾。

(*)

このような、光彩を放つ「変容」あるいは「轉身」を、ニーチェはその主著『ツァラツストラは斯く語りき』の第三部『幻視と謎』第二節の後半に於いて、謎めいた象徴的形像のうちに、予視的に我々に描いて見せる。すなわち、

ツァラツストラは、「永劫回帰」の思想を予示的に語った後、この上なく荒涼たる月の光の下に一人の若い牧人を見た、という。その牧人は身をよじらせ、息を詰らせて苦しみ、痙攣し、顔容を歪めており、その口からは黒い蛇が垂れていた。蛇は牧人の喉のなかに這入り込み、そこにしっかりと噛み付いて (festbeißen) いたのである。ツァラツストラは蛇を引っぱったが無駄であった。「その時、私のうちから『噛みつけ！ 噛みつけ！ 頭を噛み切れ！ 噛みつけ！』という叫びが起っ

た」とツァラツストラは言う。この叫びに従って牧人は天晴れ見事に蛇の頭を噛みきり、遠くに吐き捨て、跳び上った。その時彼は、「もはや牧人ではなく、もはや人間ではなく、——変容した者 (ein Verwandelter), 円光に包まれ輝く者 (ein Umleuchteter) であり、笑ったのである！ いまだかつてこの地上で彼が笑ったように笑った人間は誰一人としていなかった」という。

以上の隠喩は生のメタモルフォローギッシュな変容を物語っている。「黒い蛇」で象徴されているのは、極端なニヒリズム、「永劫回帰」のニヒリスティッシュな一面、つまり「現存在は、あるがままで、意味も目標もなく、そうでありながら不可避免地に回帰しつつ、無へと終ることもない」⁽⁶⁸⁾ という形での「永劫回帰の思想」である。「すべては空しい、すべては同じことであり、すべてはすでにあった」⁽⁶⁹⁾ という永劫回帰の思想は、人間の生の喉に這入り込み、そこにしっかり噛みついた。この場合外から引っぱっても、人間的生から抜き去れない。けだし、「永劫回帰」は生に元々内属する生の動性であるから。しかし、生はかえって逆に、「これが生であったのか？ さあ！ もう一度！」⁽⁶⁰⁾ と生の「永劫回帰」を意志することもできる。かかる「永劫回帰」への意志によって生は、生の喉に噛みついた極端なニヒリズムとしての「永劫回帰」をかえって逆に噛み切り唾棄し、光輝き変容するのである。してみれば、かの「噛みつけ！ 噛みつけ！ 頭を噛み切れ！」の叫びは、生の根源に属する動性のロゴスの叫びではなかったのか。「人間の笑いでないような笑い」をする者への変容は、ただ自然に生きているだけではできない。生の根源に属するロゴスに従い、あえて「永遠回帰」を意志しうるものにして、はじめて可能なのである。

しかしながら、『幻視と謎』での変容は、まだ「この上もなく荒涼たる月の光の下で (im ödesten Mondscheine)」の幻視的な出来事にすぎない。それはまさに、『ツァラツストラは斯く語りき』の終章『しるし (das Zeichen)』に於ける昇る太陽の光のもとでのツァラツストラ自身の「心臓の変容」、^{かんばせ}「顔容の変容」の予視的光景である。

『しるし』の最終部でツァラツストラは自分自身のうちへ沈潜して自問する。すなわち、「私の最後の罪としてなお私に残存しているのは何か」と。そして突然跳び上って、「同情だ！ より高い人間に対する同情だ！」と叫び、彼の顔容は青銅に変容したのである。

この「より高い人間」について、ツァラツストラは、「人間どものもとに於ける神の最後の残りもの、すなわち、大いなる憧憬、大いなる嘔吐感、大いなる倦怠を抱くすべての人間たち」⁽⁶¹⁾ と、言い表わしている。パスカルもかかるサンチマンを抱いた一人ではなかったであろうか。さらにまた、ツァラツストラは「神の死」を前にした「より高い人間」に対して、「汝の心臓は眩むや。ここに深淵が汝に口を開くや」と問い、さらに、「深淵を見る者、しかも誇りをもって深淵をもつ者が勇氣 (Herz) をもつ。深淵を見る者、しかも鷲の目をもって見る者——鷲の爪をもって深淵を掴む者：その者が勇氣 (Mut) をもつ」と言う⁽⁶²⁾。たしかにパスカルは現存在の深淵 (abime) を見はした⁽⁶³⁾。しかし、彼はその場合、ツァラツストラの言うような、目眩きを打ち殺す勇氣があったか。それは、パスカルの場合、疑問である。ニーチェの目から見れば、神に賭けるパスカルは、「賽を投げ損なった (Ein Wurf mißriet.)」のである⁽⁶⁴⁾。

かかるパスカルにニーチェは甚だしく「同情」を寄せているように見うけられる。たとえば、『力への意志』で、「キリスト教 (das Christentum) はパスカルのような人間を没落させてしまったが、キリスト教のかかることを許してはならない。最も強く且つ最も気高い魂をこそ粉碎せんとする意志をキリスト教はもっているが、キリスト教のまさにこのことを攻撃しつづけなければならない」と、言っている。しかし、キリスト教によって没落させられてしまったパスカルは、結局やはり「キリスト教的人間形態 (Christentum)」という鑄型に嵌ってしまったということになるであろう⁽⁶⁵⁾。ニーチェからするとパスカルは、キリスト教的生、すなわち疲弊・衰退した生の徴候を宿しているのである。

かかるパスカルに対し、ツァラツストラ＝ニーチェがその同情の念を断ち切り、蒼ざめたパスカ

ル像の額に改めて「デカダンス」という烙印を深々と押しつけたのである。かくしてツァラツストラ＝ニーチェ自身が新たな生の形態へと変容すると共に、その形態を未来の生に向けて型刻するのである。

それ故、「ツァラツストラ」の最終章「しるし（Das Zeichen）」も、単なる前兆としてのしるしではなく、もっと強い——das eingebrannte Zeichen（焼き印）という程強い——意味をもつのである。「より高き人間」に対する同情を意志的に断ち切ることによって、ツァラツストラはもはや「より高く」と段階的に上昇するのではなく、瞬間的・飛躍的に、メタモルフォローギッシュに変容するのである。そのことは、ツァラツストラが自分の最後の罪として残存していたのは「より高き人間」に対する同情であると思ひ至り、「突然、彼は跳び上った」と、表現されていることに表われている。かく変容した者は、「人間の笑いでないような笑い」をする者、もはや人間とも言えぬ者、あえていうなら、それは「超人」である。

「超人」とは、メタモルフォローギッシュに自己の可能的形態を企投しうる者である。「テクノロジー」の時代である今日、いかなる「形態」をメタモルフォローギッシュに企投し、そこへと我々は変容することができようか。それに対して「ツァラツストラ」では、いかなる答えを与えているかがい知ることではできない。ただ、「人間を超えた」形態をメタモルフォローギッシュに企投しうる者へと、ツァラツストラがメタモルフォローギッシュに変容したことだけをうかがわせて、「しるし」は、いや「ツァラツストラ」は以下のような叙述をもって終るのである。

「『……わが苦悩、わが同情——それが何だというのだ！ 一体わたしは幸福を追い求めたのか？

わたしはわが作品を追い求めたのだ！／ よし！獅子が来たれり、わが子供らは近し、ツァラツストラは熟せり、わが時は来ませり。／ これぞわが朝、わが日が生まれり。昇れ、さあ、昇れ、汝大いなる正午よ！』——

ツァラツストラは斯く語り、彼の洞穴をあとにした。暗い山々から昇る朝日の太陽のように、煌煌と輝き、力強く」。

(了)

註

- (1) カントの『純粋理性批判』第一版序文（1781年）IXにも引用される。カントでは、かつて「万学の女王」であった形而上学の嘆きのことばとして、この一節は引用されている。カントの『純粋理性批判』を介して、形而上学は、以前の所謂「実体性の形而上学」から「主体性の形而上学」へとメタモルフォージレン（転身）する。その『純粋理性批判』の第一版序文で「形而上学」の嘆きに、オウィディウスの『メタモルフォーシス』の一節を引用しているのは、なにか偶然の暗合なのだろうか。
- (2) Nietzsche “Also sprach Zarathustra” (Kröner Verl.) S. 25. 傍点は引用者が付した。
- (3) ニーチェに“Der Fall Wagner”という著書がある。この書名についてニーチェは、「口の悪い者たちは“Der Fall Wagners”と読もうとする」と、1888年9月13日付けでブランドス宛書簡で言っている。(Friedrich Nietzsche Werke in drei Bänden, hrsg. Von K. Schlechta, Bd.3 S.1317)が、この場合も同様である。いや、ワグナーの没落は中途半端にとどまるのに対し、むしろパスカルの没落こそ徹底した没落である。たとえば“Götzendämmerung” Steifzüge eines Unzeitgemäßen Nr. 9を参照してほしい。そこではder Fall Pascalsがder Fall des Fall des echten Christenとされている。つまり、ニーチェはパスカルの没落を徹底したそれとみなしていたのである。
- (4) このことに関しては、本論稿「その4」（長野大学紀要第7巻第2号66頁以下）を参照してほしい。
- (5) Nietzsche “Der Wille zur Macht” Nr.252.
- (6) ibid. Nr.405.
- (7) ibid. Nr.240.
- (8) “Die fröhliche Wissenschaft” Vorrede Nr. 3, 4.
- (9) Vgl. “Jenseits von Gut und Böse” Nr.146, 「汝が長い間深淵に見入っていると、深淵もまた汝のうちに見入ってくる」。
- (10) “Die fröhliche Wissenschaft” Nr.319.
- (11) “Jenseits von Gut und Böse” Nr. 23.
- (12) “Also sprach Zarathustra” Zweiter Teil, “Von der Selbstüberwindung”(Kröner Verlag) S.124, 「……わたしが生そのものの心臓に、その心臓の根底にまで潜り込んだかどうか、真剣に吟味せよ！／ 私は生けるものを見出した処、そこに力への意志を見出した。仕える者の意志に於いてすら、主たらんとの意志をわたしは見出した」。“Der Wille zur Macht” Nr.693 では次のように言われている。「存在の最内奥の本質が力への意志であり、

- 云々と。
- (13) “Jenseits von Gut und Böse” Nr.23.
- (14) *ibid.*
- (15) 例えば, “Die fröhliche Wissenschaft” Nr. 374を参照せよ。「……人間の知性は自分自身を自分のペルスベクティーヴィシユな形式のもとで見ざるをえないし, そのもとでだけ見るしかないのである……」。
- (16) 例えば, “Die fröhliche Wissenschaft” Nr. 346では, “我々は, 世界をあまりにも長い間, 欺き偽って, しかし我々の畏敬の願望と意志に従って, つまり必要に従って解釈してきた」という。つまり, 我々は何らかの我々の意志に従って世界を解釈しているのである。その結果世界に, 自己の生の充実を投影している場合もありうるし, 自己の生の貧化を投影している場合もありうるのである。vgl. “Die fröhliche Wissenschaft” Nr.370.
- (17) “Der Wille zur Macht” Nr.676.
- (18) “Die Unschuld des Werdens” (hrsg. von Alfred Baeumler, Kröner Taschenausgabe) II Nr.876. Kritische Studienausgabe (hrsg. von Griorgio Colli und Mazzino Montinari, Verlag de Gruyter) Band 12, S.318. なお “Der Wille zur Macht” の目次では, 第三巻は「従来の最高の諸価値の批判」となっている。
- (19) “Die Unschuld des Werdens” II Nr.883, Griorgio Colli と Mazzino Montinari 編の Kritische Studienausgabe では13巻 320頁。
- (20) 例えば, デカダンスという現代的風潮も「力への意志」の一形態としてニーチェは批判している。vgl. “Der Antichrist” Nr.17.
- (21) “Die Unschuld des Werdens” II Nr.874, Kritische Studienausgabe, Band 11, S.661.
- (22) E.Husserl, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie” Bd.II (Husserliana Bd.IV) S.102.
- (23) ハイデッガーの術語を使えば, フッサールの「超越論的自我」の有は「^{フオアハンデンザイン}直前に有る」という有り方で性格づけられる。vgl. Otto Pöggeler “Der Denkweg Martin Heideggers” (Verlag Günther Neske Pfullingen 1963) S.77.
- (24) Nietzsche “Der Wille zur Macht” Nr.715.
- (25) *ibid.* Nr.675.
- (26) Vgl. *ibid.* Nr.715. この断章でニーチェは, 「『価値』という観点は, 生成の内部で生が相対的に持続する複合的な形成体を顧慮した保存-上昇の諸条件の観点である」という。伝統的哲学に於いて「実体」の実体性として考えられてきた「持続 (Dauer)」という性格を, ニーチェはここで, 生そのものにはな
- く, 生の形成体に帰属させている。しかもその「持続」も, 「相対的」なそれではない。斯くの如く, 「生」ですらすでに我々は実体化して考えてはならない。況んや, 「力への意志」に於いてをや。
- (27) *ibid.* Nr.1067.
- (28) die Metamorphose des “Willens zur Macht” という言葉としてなら, 筆者の知る限りでは, ニーチェの著作のうち “Der Wille zur Macht” Nr.86で見受けられる。この箇所ではニーチェの使っているこの語の意味が, 我々の使うこの語の意味と全く同じであるとは, この箇所だけで断言はできないが, 少なくとも近い意味をもつただけは言えるであろう。
- (29) “Die fröhliche Wissenschaft” Nr.371.
- (30) “Der Wille zur Macht” Nr.68.
- (31) *ibid.* Nr.1050.
- (32) *ibid.* Nr.657.
- (33) *ibid.* Nr.1067.
- (34) *ibid.* Nr.853.
- (35) ヘーゲル自身, 精神の弁証法的運動を「概念の内在的展開 (die immanente Entwicklung des Begriffes)」とよんでいる。vgl. Hegel, “Wissenschaft der Logik”, Vorrede zur ersten Ausgabe, S.7 (hrsg. Lasson). さらに, キルケゴールも, ヘーゲルの論理学の運動を内在的運動であり, したがって深い意味で運動ではないといっている。Kierkegaard “Der Begriff Angst” (Übersetzt von E. Hirsch) S.10.
- (36) Hegel, “Phänomenologie des Geistes” S.69.
- (37) “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft” §81.
- (38) Platon, “Phaidros” 245B.
- (39) Nietzsche “Die Geburt der Tragödie” Versuch einer Selbstkritik, Nr.4. Kröners Taschenausgabe, S.34.
- (40) *ibid.* Nr.6, S.76.
- (41) *ibid.* Nr.1, S.52.
- (42) “Der Wille zur Macht” Nr.821.
- (43) Vgl. *ibid.* Nr.851 u. Nr.853. なお, 「生の最大の刺激剤」という表現も見うけられる (Nr.808)。
- (44) *ibid.* Nr.797.
- (45) *ibid.* Nr.808.
- (46) *ibid.* Nr.853.
- (47) 27歳の若きニーチェは, すでにその処女作『悲劇の誕生』の「リヒャルト・ワーグナー宛ての序文」(1871年末)で, 「私は芸術を, 人間という意味でのこの生の最高の課題であり, 本来的に形而上学的な活動であると確信している」といっている (Kröner Taschenausgabe S.46)。このテーゼは1886年 (ニーチェ42歳) の『悲

劇の誕生』の新版に新たにそえられた序文「自己批判の試み」でも、表現を少し変えてくり返されている (ibid. S.35)。本文中で引用したフレイズは彼の遺稿集『力への意志』の「『悲劇の誕生』に於ける芸術」と題されたアフォルズム (断章番号853番) の最後の部分で見出されるが、この遺稿は“Kritische Ausgabe” (hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari) では、1888年5月-6月の断章 (17〔3〕) として収録されている。したがってこのテーゼをニーチェは処女作の時期から最晩年まで一貫して維持していたといえよう。

- (48) “Der Wille zur Macht” Nr. 795.
(49) ハイデッガーは、『形而上学入門』で、3通りのシャインを挙げている。すなわち、(1) 輝きや煌めきとしてのシャイン (2) 現象すること (Erscheinen)、つまり或るものがそこへ到来する現一前 (Vor-schein) としてのシャインとシャイネン (3) 単なる仮象としての、つまり或るものが呈する見せ掛けとしてのシャイン (“Einführung in die Metaphysik” S.76) 本文中のシャインはこの(1)に相当する。
(50) “Die Geburt der Tragödie” Kröner Taschenausgabe S.49.
(51) ibid. S.50.
(52) Heidegger “Einführung in die Metaphysik” S.46.
(53) “Die fröhliche Wissenschaft” Nr.370 の表現による。なお“Der Wille zur Macht” Nr.846 では「すべてのものの上にホメロスの栄光の輝きを広げ覆う」と表現されている。
(54) “Der Wille zur Macht” Nr.820.

(55) 辻村公一先生によると、「ハイデッガーは、時として“μορφή”を“Gepräge”と訳する」(ハイデッガー『根拠律』訳註〔68〕 創文社 1962, p279) という。我々もmorphēという語を、同様にエンファサイズされた意味で用いる。

- (56) “Der Wille zur Macht” Nr.617.
(57) この引用文は、“Ecce Homo”の“Warum ich ein Schicksal bin”のNr.1の文とNr.8の文とでモンタージュしたものである。
(58) “Der Wille zur Macht” Nr.55.
(59) “Also sprach Zarathustra” Zweiter Teil “Der Wahrsager” 同様の表現は同書のあちこちに散見される。
(60) ibid. Dritter Teil “Vom Gesicht und Rätsel” Nr.1 u. Vierter Teil “Das trunkene Lied”
(61) ibid. Vierter Teil “Die Begrüßung”
(62) ibid. “Vom höheren Menschen” Nr.2 u. Nr.4.
(63) cf. Pascal “Pensées” fr.72.
(64) “Also sprach Zarathustra” Vierter Teil “Vom höheren Menschen” Nr.14.
(65) 辻村先生によると、ハイデッガーの用語Menschentum (「人間形態」) は「歴史的に鑄型された人間の本質。たとえば『ギリシャ的人間形態』(Griechentum) とか『ローマ的人間形態』(Römertum)」であると、いう〔『道標』——ハイデッガー全集第9巻 創文社 卷末の『訳語解説』p18〕。ニーチェからの引用文中のChristentumも同様の意味内容をもつといって差しつかえないであろう。