The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ニーチェにおける＜子供＞の身体
Author(s)	阪本, 恭子
Citation	メタフュシカ. 1997, 28, p. 81-97
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66601
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ニーチェにおける〈子供〉の身体

阪本恭子

「身体、そして魂であるもの、それが私である。」――こう子供は語る。
ひとはなぜ子供たちのように語ってはいけないのだろう？[1]
(Z, S. 39.)

F・ニーチェ（1844-1900）の〈子供〉について考え続けている。〈子供〉とはニーチェの核心的思想が体現されたものと自他ともに認める主著『ツァラトゥストラはこう語った』（1883-85）で重要な役割を演じる精神の比喩であるが、それが、同書の全文を通じて肯定され、本文の最後でなお課題として残るとき、つまりツァラトゥストラ＝ニーチェが見いだしたものの、いまだ捉えられないものとして描かれるとき、その課題を引き受けざるを得ないと思うのだ。誘惑し試みる者ニーチェの企図どおり、まさに〈子供〉に惑わされていると言うべきだろうか。

残された課題とは〈子供〉の生成（Werden）の問題、すなわち〈子供〉とは何か、そしてそのような〈子供〉に如何にして成るかである。しかしニーチェは、これらに明確には答えない。むしろ〈子供〉にまつわる問いを通して、彼の思考の解釈の多様性を可能なかぎり要求する。冒頭の一節は、「〈子供〉とは何か？」を「〈子供〉とは誰か？」と言い換え、〈子供〉自身に問いかけた場合の答えとして取り上げた。身体かつ精神であるもの、それが〈子供〉である。[2]

ところでニーチェというと、身体を絶対化する肉体主義[3]や精神の働きを科学的に根拠づける生物学主義[4]に基づいて、心身二元論を否定する生の哲学者と称されることがある。しかし彼の思惟によれば、精神と身体は異なる。一ではない。再びしかし、どのように異なるのか。以下本稿では、精神の比喩である〈子供〉が語る身体を手掛かりに、ニーチェの観た「身体」を、「精神」との関わりを中心に考察し、ひいては〈子供〉の問題を解明する布石としたい。

一　精神

（一）小さな理性と自我

冒頭に引用した箇所で、身体、魂にひきつづき言及されるのが精神である（Z, S. 39ff.）。それは「小さな理性」、つまり「大きな理性」である身体の「道具」あるいは「玩具」として「自我（Ich）」[5]を語る。身体によって創造される精神はそれ自体根拠ではあり得ず、認識し、把握し、思考するという精神の諸作用は身体の命令に呼応したものである。ではまず精神の理性、換言するとわれわれの意識的理性[6]である「小さな」理性を見ていこう。

『ツァラトゥストラ』と同時期の断想「道徳と生理学」（NF, KSA. 11, 37 [4], S. 576ff.）で精神は、他の生命体（lebende Wesen）と同じく「人間の現存在の各瞬間において」身体を構成するとされる。つまり身体に服従（Gehorchen）している。精神の道具性および身体の理性との相対的な大小関係はここに由来する。しかし精神は一方で、命令し、自らの意志で行為し、さらに機械的ではなく「選択的、賢明かつ思慮深く、反抗的でさえある」という仕方で身体に服従すると捉えられるとき、より根源的な身体を主、その一機能として精神を従とする一種の支配関係には収まりきらない両者の関わり合い、あるいは精神の「服従」の意義が浮かび上がってくる。

服従はさまざまに語られる。初期の教育論では、自由に先立つべきもの、あるいは人間が本質的にもつ生産的唯一性の実現に不可欠なものとして[7]。後期の道徳論では、否定し、さらに肯定する意志の発現による、善悪の彼岸という絶対的自由への超克の大前提となる絶対的服従として。そして再びこの時期の断想では、「『服従』と『命令』は一つの闘い（Kampfspiel）の二つの形式である」（ebd., 36 [22], S. 560.）[8]と。ニーチェの身体を「力の関係の場」と解釈するドゥルーズは、服従を力の一つの「質」と定義する[9]。そして服従（＝反動＝劣）と命令（＝能動＝優）を力の差異、位階秩序とし、二つの力の関係を、根源における「並存」と捉える[10]。上のニーチェの言葉を用いるとそれは、闘いながらの並存とも言えるだろう。そこには身体とその道具（Werkzeug）、玩具（Spielzeug）としての精神が、競合（Kampf）と遊戯（Spiel）として作用する（wirken）ことにより、何ものかを生み出す（zeugen）という関わり合いが認められはしないだろうか。

服従は次のようにも語られる。「自分に命令できないものは、ひとに服従するべきである。そして自分に命令できるものは少なくはない。しかし彼らも自分に服従するにはまだ多く欠けている！」（Z, S. 250.）と。ここでは、服従し、命令し、服従される「自分」が、再帰代名詞 „sich“ によって描かれる。この自

分を、精神すなわち主観が語るとされる「自我」をもとに捉えなおそう。

自我は、意欲し、創造し、評価する。そして最も正直な（redlich）存在として、同じく最も正直に、身体と自らの存在――証明し、語るのが困難である、最も不思議なもの――を語る（vgl. ebd., S. 35ff.）。意欲、創造、評価、これらはニーチェにとって、人間が人間たり得る所以の、つまり「自分を保持する」（ebd., S. 75.）ための行いだが、真の行為者は、精神の認識、思考作用がそうであったように、身体の「自己（Selbst）」である。つまり行為する身体を語る存在、それが自我である。ここにも精神的自我の身体的自己への服従が、言葉と行為の関係として現れる。自我は言葉を通じて自己へと向かい、自己は行為により自我に言葉を与え、その存在を可能にする。それは「ここでは全ての存在が言葉になろうとする。全ての生成が私から語ることを学ぼうとする」（ebd., S. 232.）[11] 状態で、「ここ」とは人々の間にいたツァラトゥストラが、彼らを批判して再び戻ってきた故郷での「孤独」を指すが、それは自我の自己への服従が、他人との交わりとその否定を前提とすることを暗示するだろう。また自我は、それ自身で正直な存在ではなく、自己を語る、さらに正直に語ることに基づいてのみ、つまり自己への服従が誠実であるかぎりにおいて、その存在を確立することを上の文脈から読み取っておく。

以上から、服従し、命令する自分を精神的自我、服従される自分を身体的自己、さらに初めの服従はその対象を自分以外のものにもつと理解したい。しかし、命令する自我が自己への服従に至るにはまだ欠けるものあった。それは何か、以下見ていこう。

（二）自由精神

精神の所産である理性あるいは自我そのものをニーチェは否定しないことは、『ツァラトゥストラ』および同時期の遺稿から明らかとなった。それらはただし小さな理性と同じく言わば道具として身体の優越性を強調するため、つまり身体に服従するものという観点から言及される。しかし彼はそれ以前から精神を具体的かつ批判的に、精神自身すなわち「自由精神（der freie Geist）」に語らせていた。

その名を副題にもつ『人間的、あまりに人間的な』（1878-1880）の序言で自由精神は、「大いなる解放」（MAI, S. 15.）を経験した精神として説明される。「大いなる」という形容は、解放に先立つ義務や畏敬の対象、先に用いた表現では他人との交わり、自分以外のものへの服従が徹底していたことを示す。この服従を経て「現在何ができるか、現在初めて何が許されるかを知っている」、後の説明では「再び自分自身を手にして自由になった」（EH, S. 322.）精神が自由精神である。同著作の中

でそれは、世界を二分するという意味で「形而上学の源」(MAI, S. 27.) となる「夢」[12]についてこう語る (ebd., S. 33ff.)。

睡眠者が夢を見る。夢は初め仮定であった。次いで具象的表象を伴う「信念 (Glaube)」となる。彼の精神は、肉体 (Körper) の多様な内的誘因による刺激を受けた感覚の原因を誤って求め「判断 (Urtheil)」するのだ。「この夢は、私が感じるあの感覚の原因にちがいない」と。つまり夢を後から説明する。そうして誤って原因と考えられたものの表象が夢である。このような推理は覚醒者によっても行われる。説明すべき何ものかがある。説明のため精神は原因を求める。つまり原因は結果から推理され、結果の後で表象される。それは「真理」として通用した。

これは真理の生成史である。それがたとえ精神の誤謬推理をたどる過程であっても、否定的には語られない。そこで注目すべきは、後に精神を支配するという能動的役割を担う身体が、ここでは精神に影響を及ぼす肉体として既に見いだされていたこと。そしてその反応作用である精神の推理は、われわれの内部の人間性の太古の部分が、「より高い理性」の基礎となるべく夢の中で古来より続けてきた訓練とされることである。つまり自由精神は、真理が由来する因果性を生み出した判断の誤りを指摘するという意味での精神批判は行うが、判断の本質である信念について、「見いだされた真理への信念は、そこから最も強い力の泉がわき出してきた源である」(ebd., S. 31.) と言うとき、その形成作用は肯定的に見ていると思われる。また「信念」の最も強い力は、後の道徳論でニーチェが、奴隷道徳は否定しても、それを成立させる奴隷精神の「意志 (Wille)」の受動的力の「深さ」は肯定的に扱い、そこに創造性への契機を認めることに結びつくだろう。

これは因果性の成立史でもある。感覚や行為の原因が実際は、有機的存在である人間の快と苦痛の感覚に基づく信念によって、結果から判断されたにも拘らず、「自由意志」(ebd., S. 40.) と信じられるとき、それは精神の誤謬と断定される。後者の信念が、単一かつ不動の実体 (Substanz) や同一の事物への信念を、過去からの遺産として背後にもつ、すなわち形而上学的前提をもつからで、このような主観 (Subjekt) の判断につきまとう根本的誤謬を「根本的真理であるかのように」扱う形而上学に対し、自由精神は「全ては生成したものである。絶対的真理がないように、永遠の事実もない」(ebd., S. 25.) と、真理の絶対性を否定し、この真理への信念を「妄想 (Wahn)」(NF, KSA. 7, 29 [8], S. 624.) として批判する。語る自由精神は、自我の自己への服従に不可欠であった「正直さ」を美徳とし (JGB, 227, S. 162f.)、その服従に欠けるものを批判を通じて示す。

(三) 真理への意志

大いなる解放を経た自由精神としてのニーチェは『人間的』以降、対象を「道徳」と明言して批判を始める(EH, S. 329.)。『ツァラトゥストラ』に続く『善悪の彼岸』(1886)、『道徳の系譜』(1887)ではキリスト教道徳、それに基づく風習、文化、形而上学などが道徳の射程に入れられる。しかしそこで問われているのは、一貫して道徳の価値すなわち「価値判断(Werthurtheil)そのものの価値」(GM, S. 250.)である。

判断の本質は信念であった。信念が妄想となるのは、それが志向する真理に起因する。真理の本質は「私はそう信じる」という「価値評価(Werthschätzung)」にある(NF, KSA. 12, 9[38], S. 352f.)[13]。この評価は個体の維持・成長の条件と有用性を前提とする。生に不可欠なのはしたがって、何かを「真実とみなす(für wahr *halten*)」と評価、判断することで、それが「真実である(wahr *ist*)」ことではない。こうしてニーチェは真実の世界と仮象の世界の「対立」を「価値の関係」へと還元し、真理を「ある種の生命体が、それなしには生きることのできない一種の誤り」(NF, KSA. 11, 34[253], S. 506.)と捉える。

誤りとしての真理を必要とする、言い換えると妄想を抱くのが、「プラトニズム」とそれに発する形而上学、そして「大衆向きのプラトニズム」であるパウロ以来のキリスト教だと彼は見る(JGB, Vorrede, S. 11ff.)。両者が「価値の対立への信念」(ebd., 2, S. 16.)をもつ、つまり彼らの真理は、仮象と真実、此岸と彼岸といった対立に基づく二元論に支えられているからである。それは不動性、同一性、単一性の原理と結び付くと、一方が自らを固定化、絶対化して他方を排除する論理となる。そして例えば自我の「直接的確実性」(ebd.,16, S. 29.)を唯一の真理とする形而上学は、精神「対」身体という図式を生み出し、苦悩の救済という有用性から彼岸化、神化した生を「偽造」(ebd.,59, S. 78.)するキリスト教は、此岸すなわち身体によって生きられる現実的生の否定に至った。

これらの真理の虚妄性を指摘し、精神が服従するに値しないことを示すのが、真理への信念すなわち妄想という表現の狙いである。それはまた、「なぜ真理だけがなければならないのか」(ebd.,16, S. 29.)と問い、「何ものもはや真実ではなくなった近代性の頂点において、デカルト的懐疑を再び根本的に疑う」[14]ことを目指す、徹底した問い直しとしての精神批判である。しかし前述のように、たとえ誤りであろうと真理を求める精神の働き、つまり何かを真実と価値評価する「真理への信念」が、「人間に必要不可欠」(NF, KSA. 7, 19[175], S. 473.)で「力あるもの」(ebd., 19[254], S. 499.)として、「虚妄への意志」(JGB, 1, S. 16.)あるいは「真理への意志」(ebd., 1, S. 15.)とも言い換えられるとき、ニーチェの精神批判の主旨は、真理そのものではなく、その問い直しを通じた、真理を形成する「意

志」の再評価にあると考えるべきであろう。そしてさらに、「意志する人間は、自分のうちにある服従するもの、または服従すると信じるものに命令する」(ebd., 19, S. 32.) と言われるとき、自我の自己への服従に欠けていたのは、この意志であると理解できるだろう。

二　身体

(一) 大きな理性と自己

精神の自我は存在を語っていた。それは身体に服従するかぎりにおいて正直なものである。ところが自我の意志が身体ではなく真理へと向かい、しかもその真理が普遍性をもつ超‐自然としての形而上学的真理となる、換言すると「背後世界」(Z, S. 35.) に措定されるとき、虚偽を語っていると批判される。身体の自己も語る。自我よりさらに正直に「大地」の意義を語る (ebd., S. 14ff.)。つまり人間が身体的存在として生きる「永遠に不完全な世界」を根拠に価値と意志を創造する。そして自我を行う。すなわち身体の大きな理性は、自我の諸作用の基となる意志を発動させ、自我の意志は、仮構するときでも自己へと向かう。自己とは自我に命令する「支配者 (Beherrscher)」(ebd., S. 40.) である。身体的自己の「支配」が示すのは身体の優と精神の劣である。しかし「福音の使者」(EH, S. 366.) を自称するニーチェの思惟を支え続けるのは「否定精神」であり、精神による「自己批判の試み」[15]であった。つまり彼は優れた身体の盲目的な重視ではなく、劣った精神の再考に基づく身体の見直しを説いている。「身体と生理学から出発すること」(NF, KSA. 11, 40 [21], S. 638.) の目的はしたがって、主観に関する「正しい理解」を得ることとされ、身体は精神の合間を縫って語られるのだ。それらを後期の遺稿 (1884-1887) から拾いあげよう。

誤った理解とは、自我を主観、つまり全ての行動の原因と見ることである (NF, KSA. 12, 9 [98], S. 391f.)。そこでは既述の誤謬推理が働き、また自我とはそもそも自己が支配するもので、質料、事物、実体、数値や目的と同様、整理のための仮構、思考の産物にすぎないからである (NF, KSA. 11, 35 [35], S. 526.)。思考の根底では「多様性 (Vielheit)」(ebd., 40 [42], S. 650.) としての主観が相互に作用し、闘っている。主観は、組織の中心が絶えず移動し、増大と減少、生と死がくり返される領域 (NF, KSA. 12, 9 [98], S. 391f.) でもあり、支配する共同体の個々の活動と破壊に関しては非知 (Unwissenheit) かつそれらに依存する「生きた統一性 (die lebendigen Einheiten)」(NF, KSA. 11, 40 [21], S. 638.) である。これらは形容矛盾ではない。「統一性という概念は相対的」[16]、つまり生における力の境界規定は流動的であり、主観における支配と服従は

「同じ種類のもの」（ebd.）であるからだ。こうして主観は多様性および統一性（複数形）で説明される。

ニーチェは言う。「ひとは考えられる以上に豊かであり、より多くの人格になる素質を身体にもつ。『人格』、すなわちただ一つの仮面に属するものが『性格』とみなされる」（ebd., 26 [370], S. 248.）。あるいは「われわれには『各人は自分にとって最も遠い者』という命題が永遠に妥当する」（GM, S. 247f.）と。[17] ここから、そして「一つの意味をもつ多数性である。戦争であり平和である。群れであり牧者である」（Z, S. 39.）という身体に関する略説から、上の主観を身体的自己と理解したい。ところで、自我から自己への移行は、一般的主観性から「各人が特殊である身体-構成[18]」としての「個体性（Individualität）」へ、とも解釈されるが、ここまで「主観」としてきた „Subjekt“ の訳語も、「主体」と言い換えたい（注(5)参照）。

「身体への信念は精神への信念よりずっと確かである」（NF, KSA. 11, 40 [15], S. 635.）。身体、それは「奇跡中の奇跡」（ebd., 37 [4], S. 577.）、魂より「驚くべき思想」（ebd., 36 [35], S. 565.）であり、そこでは「全ての有機的生成の最も遠く最も近い過去」が生き生きとよみがえるとされる。身体的自己は、身振り、顔の表情、踊り、音楽[19]によって、自我よりいっそう正直に語る。「身体を手掛かりにして（Am Leitfaden des Leibes）」（ebd.）、それらを「精神の耳」（Z, S. 39.）で聴きとっていこう。

（二）生理-心理学

身体を語るのにニーチェが基盤としたのが生理学である。これまで多く引用してきた断想「道徳と生理学」では道徳批判の手段として、「身体と生理学から出発すること」という断想では身体と精神の理解のため、形而上学に代わる新しい学問として提示されていた。それは「生理-心理学（Physio-Psychologie）」とも称されるように「不可分の身心統一体[20]」を主題とし、初期の芸術哲学と中期の歴史哲学を受け継ぐ、後期の「力への意志（Wille zur Macht）」の「発生学（Entwicklungslehre）」である（JGB, 23, S. 38.）。この生理学と心理学も道徳の価値を問題とし、「遠近法（Perspektive）」（GM, S. 289.）つまり「さまざまな観点」を必要とする。一例を『道徳の系譜』から取り上げよう。

ここで扱われるのは「キリスト教の心理学」（EH, S. 352.）すなわち「道徳的先入観の由来（Herkunft）」（GM, S. 248.）の問題である。奴隷道徳（キリスト教）の受動的な対立価値「善悪」を心理学的に類型化し、この由来を遠近法により明らかにする、つまり系譜をたどることで、それが所与のものや真理と見え、そして見えない観点を示すニーチェが問うのは、その価値判断が現すのが生の危機、退化、それとも生の力、意志かで

ある。彼の主眼は「悪の起源（Ursprung）」(ebd., S. 249.)、換言すると、主人道徳の能動的な相互補完価値「優劣」の優を逆転させ、悪を捏造する奴隷の「ルサンチマン」(ebd., S. 270.)に据えられ、そこに「生に逆らう意志」(ebd., S. 252.)の萌芽を見いだし批判しつつ、必然性を認めもする。なぜ必然的かは、生理学と心理学によって説明される。

奴隷が病者とも表現されるように、ルサンチマンは「病気」(EH, S. 272.)と同義である。しかしニーチェは病気すなわち「病める身体」[21]とその生理的欲求を哲学の根本と捉え、哲学を身体の解釈、むしろこれまでは誤解であったとする。そして自らの体験を踏まえて、観点の転換、さらに「価値の転換」を可能にするのは「病者の光学（Kranken-Optik）」(EH, S. 266.)と言う。つまり病気は、われわれが「魂を吹き込まれた・生き生きとした（beseelt）[22]身体」であり「身体としてある（leiben）ことによって生きている」[23]ことを明らかにし、遠近法的解釈を多様化させる。世界を解釈するのは「欲求」、「衝動」とその肯定と否定で、あらゆる衝動は一種の「支配欲」(NF, KSA. 12, 7[60], S. 315.)、そして欲求は「価値判断の起源」(ebd., 7[2], S. 251.)でもある。

判断の誤りは判断に対する反証とはならない。それどころか人間は仮構、偽造なしに生きることができず、「最も誤った判断」(JGB, 4, S. 18.)は絶対に必要なのだ。対立する者を「おまえは悪い」と否定し、その帰結として自分を「ゆえに私は善い」と肯定するルサンチマンは奴隷の「本能」(GM, S. 276.)であり、これに基づき自らの生に本質的な困窮を転回すること（Wende der Noth）のため観点を逆転させ新たな価値を捏造するのは、行為による反応ができないという生理的「必然性（Nothwendigkeit）」(Z, S. 269.)である。またそれを支える因果性へと彼らを誘うのは、理由や意図のない出来事を想像し得ないこと、つまり意図の保持者としての主観への根本的信念に由来する「心理的強制」(NF, KSA. 12, 2[83], S. 102.)だと説明される。

しかし他方で奴隷道徳は批判されるのは、ルサンチマン的本能が内向し「自虐への意志」(GM, S. 326.)つまり良心の疚しさや負い目の意識となり、神格化、絶対化されたそれらの概念によって本能の所有者自身が苦悩するという病気、ニヒリズムが始まるからである。ニヒリズム、それは「虚無への意志」(ebd., S. 336.)である。しかし人間は苦悩の意味と目的が示されれば苦悩を欲し、これを探し出しさえする動物で、人間の意志は「何も欲しないよりはむしろ虚無を欲する」(ebd., S. 339.)と言われるとき、ニーチェの問題は、奴隷道徳と「善悪の彼岸」であり主人道徳や「優劣の彼岸」では「ない」(ebd., S. 288.)こと、さらに、彼が手掛かりにする身体は、猛獣がその最高形態と規定される主人道徳の人間の身体と確かに似てい

るが、[24] 異なることも確認できる。同等者以外の他人への服従は彼らには不可能で、彼らの自由は、ニーチェが非本来的と見る、共同体「からの自由」だからである。[25] 善悪の彼岸すなわち「精神の自由」(NF, KSA. 11, 36 [17], S. 558.) に至るのは、習慣的価値に服従した後それに反抗し、「道徳を乗り超えて」(JGB, 23, S. 38.) 行くこと「への自由」を得た自由精神にのみ可能であろう。

(三) 力への意志

「全ての出来事における絶対的同質性と、道徳的区別の適用が遠近法的に制約されたものでしかないことを示すこと」(NF, KSA. 12, 10 [154], S. 542.) がニーチェの意図である。生理学と心理学に基づいて彼が奴隷道徳を批判かつ容認するのはこの意図による。それは「道徳的現象はない。現象の道徳的解釈があるだけだ。この解釈そのものは道徳外的根源をもつ」(ebd., 2 [165], S. 149.) という命題を定める。支配欲としての衝動と欲求が世界を解釈し、価値判断の起源ともなることは上で見た。解釈とは「支配の手段そのもの」(ebd., [2] 148, S. 139.) で、有機体の生命過程は絶え間ない解釈を前提とする。そして「解釈する」(ebd.)、つまり境界を定め、力の差異を規定するのが「力への意志」である。

行為者としての主観への信念が因果性を仮構するという指摘で批判されるのは、全ての行動の「原因」(ebd., 9 [98], S. 391.) と解釈され、存在を語る精神的自我の主観である。「原因も結果もない」(NF, KSA. 13, 14 [98], S. 275.) とするニーチェにとって、原因は作用する能力であり出来事に付加するよう案出されたものである。出来事は結果せしめられたものでも、結果せしめるものでもない。因果性の本能は、未知のものへの恐怖、既知のものを見いだそうとする試みであり、動力因と目的因は基本的に一つとみなされる。この批判の原理として彼は「運動の起源」(ebd.)、「出発点」としての力への意志を必要とする。力への意志とはすなわち原因を外部にもつ実体ではなく、それ自身が起源となる作用であり、力そのものから発する「意志から意志への因果性」(NF, KSA. 11, 35 [15], S. 514.) と換言できるだろう。それはまた生成の中での認識を可能にし、「生成に存在の烙印をおすこと」(NF, KSA. 12, 7 [54], S. 312.) が「最高の力への意志」とされるが、「解釈する」主語としての力への意志は、支配と服従が拮抗するあの領域、つまり自我に自己の存在を語らせつつ、生成がくり返される大地の意義を語っていた身体的主体にほかならない。

衝動、欲求、本能。力への意志はさまざまに言い換えられる。支配、服従、価値判断、解釈。同じくさまざまな作用の主体となり、これまで見てきた自由精神は「力の根源と質の観点から力を判断する解釈の精神そのもの」、[26] 真理への意志は「力への意

志の一形式」(NF, KSA. 11, 39 [13], S. 624.) と捉えなおすこともできる。複数形の統一性で表される主体のように、あらゆる表象が力への意志へと還元されていくかのようだが、それは「生そのものが力への意志」(JGB, 13, S. 27.) だからであろう。この「生」はしかし形而上学の「真理」の代替概念ではない。生の本質は、真理を仮構し、道徳を捏造する「自己保持」ではなく、自ら破壊と創造を行い続ける「自己超克」(Z, S. 148.) である。そこでは、全ての出来事と体験を「固有の遠近法」(NF, KSA. 12, 1 [58], S. 25.) によって評価する多数の衝動がせめぎ合い、支配する衝動と服従する衝動の「位階秩序」(NF, KSA. 11, 25 [411], S. 119.) が保たれている。認識と誤認は衝動の「道具」(JGB, 6, S. 20.) であり、「認識としての力への意志」(NF, KSA. 13, 14 [152], S. 333.) は認識ではなく「図式化する」、つまり「混沌に対して、われわれの実践的要求を満たす規則性と形式を課す」。そして人間、とりわけ哲学者において彼が「誰か」(JGB, 6, S. 20.) を証明するのは、道徳すなわち「彼の本性の最内部の衝動がどのような位階秩序をもつか」で、「人間は多様、多数の『力への意志』の全体であり、どの力への意志も多様な表現手段と形式をもつ」(NF, KSA. 12, 1 [58], S. 25.) とニーチェは見る。このような生、力への意志がまさに彼の捉える「身体」の作用そのものだということになるだろう。

三　精神と身体

(一) 服従と支配

ニーチェにおける精神と身体を、服従と支配の概念を軸に概観してきた。支配、服従とは「有機的なものにおける力への意志の表現」(NF, KSA. 11, 39 [13], S. 623.) であり、闘いの形式であった。一種の支配欲でもある精神の服従は、同一化、単一化、または表面への意志をもつと、真理を仮構し、身体の多様性を統一し、また多くの知り得るものを拒絶して自らを偽装、他を欺くに至る (JGB, 230, S. 167ff.)。これは身体の支配には非知が伴い、精神より多くの力、つまり「多様性、差異、内的崩壊」(NF, KSA. 11, 36 [21], S. 560.) へのより大きな衝動をもつからである。「衝動の全き象徴表現」(NF, KSA. 7, 1 [49], S. 23.) である音楽と同じく、支配と服従の「統一性」を確立するのは不可能であろう。しかし両者の関係は、一人の人間の内で示し得るともされる、主人道徳と奴隷道徳の「緊密な並存 (Nebeneinander)」(JGB, 260, S. 208.)、また触覚感情と視覚形象は「隠喩[27]」により「共存して現れるもの (Mit-einander-Erscheinende)」(NF, KSA. 7, 19 [217], S. 487.) として表象されるという説明から、「並存」あるいは「共存」と理解できる。それは、「身体的状態のみがある。精神的なものは

結果であり象徴表現である」(NF, KSA. 10, 9 [41], S. 358.)とされながら、身体そのものはさまざまな生命体の共同作用の「最高の比喩」(NF, KSA. 11, 37 [4], S. 577.)とみなされているからでもある。

支配と服従はまた、能動と受動という「力の根源的質」[28]の差異としても現れていた。服従の受動的力がルサンチマンを作り出す一方で、支配の能動的力は「距離のパトス」(JGB, 257, S. 205.)になる。これは距離の忘却、つまり自分と他人を平等視する「無私(Selbstlosigkeit)」(EH, S. 283.)に対する「自己性(Selbstigkeit)」でもあり、まず自分自身と自分の行為に関わる価値を創造、次に他人を評価、区別して位階秩序を編成する。能動的とはすなわち「力を求める拡充」、「全てを自分自身の中に包み込もうとする意欲」で、受動的とは「抵抗と反応の行動」である(NF, KSA. 12, 5 [64], S. 209.)。「闘い」がしたがって支配と服従のもう一つの関係だが、そこから何かを生み出すのは、獲得しようとする支配の意志から分離し、新たな組織の中心を作ろうとする服従の「反対意志」(ebd.)である。

身体に根差す自然的なものを排斥する道徳を批判しつつニーチェは言う。「必然性のみがある」(FW, 109, S. 468.)、つまり「支配者も服従者もいない」無価値の自然において、「人間にとって何らか意味ある世界」(FW, 301, S. 540.)を創造したのはわれわれだと。この「われわれ」とは、支配する身体への服従を知る精神にほかならないだろう。彼にとっては「世界」は、「力への意志であり、それ以外の何ものでもない」(NF, KSA. 11, 38 [12], S. 610 f.)もの、換言すれば個々の「力動的(dynamisch)な力への意志」[29]が共存、相対して優勢化と中心化を図る持続的な「過程」(ebd., 36 [22], S. 560.)の全体性であり、「われわれ自身もこの力への意志以外の何ものでもない」のである。

(二) 自己超克

多様な力への意志の全体である人間において「自分を保持し増大させ、自分に関する意識を保ち続けようとする」(ebd., 1 [124], S. 40.)のは、人間を構成する各生命体ではなく「闘い自身」である。また「ダーウィニズムに反対して」(ebd., 7 [25], S. 304.)、生の過程で本質的なのは外的環境ではなく「内発的形成力」で、それは新しい形態を何らかの目的に合わせて作るのではないことが指摘される。つまり個体そのものが衝動として意識される部分と無意識として残る部分の「闘い」(ebd., 27 [27], S. 282.)であり、このような「有機的なものの内的力動性」[30]としての闘いが、身体的個体である人間なのだ。

ところで前述の、支配の能動的力に発する距離のパトスには、それに並び生ずる「もう一つの距離のパトス」(JGB, 257, S. 205.)が伴う。それは魂そのものの内部に絶えず新たな距離を拡大しようとする「人間の自己超克」(ebd.)の熱望であり、自

分自身から距離をとり、価値評価の位階秩序を自ら規定して「自分を抑制し畏敬する人間」(NF, KSA. 12, 9 [179], S. 444.)の、自由精神の美徳であった正直さ、誠実さによる「自己反省と深化」(JGB, 32, S. 51.)とも捉えられる。彼ら「誠実という自発的苦悩」[31]を負う者であって初めて、「自分自身であれ」という声に精神の耳を傾け、距離のパトスに基づいて自分の内と外の両方で価値を創造することができる、あるいは許されている。またそこでは自己の支配と自己への服従が共存し、まさに闘いとしての自己超克が遂行される。

自己への服従に欠けるものを上では意志と理解した。意志することは「自由にすること」(Z, S. 179.)であり、それはつまるところ力への意志なのだが、力そのものの表現である能動と受動、反動に対して「内在的かつ超越的」[32]な肯定と否定という二つの原初的質が、力への意志には備わる。能動と受動、すなわち支配と服従は並存していたが、肯定と否定も「肯定には否定と破壊が条件である」(EH, S. 368.)と言われるように、一般には「対立」とみなされる概念的連関が、ニーチェにおいてはつねに「相互補完的」[33]だ。「どうして或るものが対立するものから生じ得よう?」(JGB, 2, S. 16.)と問うことは、系譜の概念に基づく生理学と心理学によってはねのけられた。道徳的区別の適用が遠近法的に制約されたものでしかないことを示そうとしたニーチェが、捏造であるにせよ価値を作る奴隷道徳の観点の逆転を「必然性」と了解するのは、生の困窮を単に負うのではなく、これを転回すること、つまり「運命」(Z, S. 279.)として意志することが自己への服従、ひいては新たな価値の創造に不可欠な自由に必要だからであり、そのように「生の条件として非真実を敢えて容認する」(JGB, 4, S. 18.)ことで観点を善悪の彼岸へ移行し、全ての出来事における絶対的同質性を実証することを試みたのであろう。自己超克とはつまり「つねに自分で自分を克服する」(Z, S. 148.)ことを通して「自分を超えて創造する」(ebd., S. 40.)という身体的自己の力への意志の最も大きな現れであり、精神を通じて「身体に絶望したのは身体だった」(ebd., S. 36.)のだ。

(三) 精神の変化

身体すなわち精神として自己を語るのは、「汝なすべし」という他人、既成の価値観に服従する〈駱駝〉から、「我欲す」という意志を手に自己を支配する〈獅子〉を経て成る〈子供〉であった。「聖なる肯定」(Z, S. 31.)でもある〈子供〉へと至るには、服従する自我と他人、支配する自己の否定と破壊が必要である。こうして善悪の彼岸の「必然的前段階」(MA I, , S. 106.)である奴隷道徳は批判され、主人道徳は否定が肯定に補助的にしか伴わないという意味で「前道徳的」(JGB, 32, S. 50.)とされる。「生成としての精神」(NF, KSA. 11, 36 [15],

S. 556.）という事実は世界における目標、最終状態、存在能力の欠如を証明する。あるいは逆にニーチェには世界がそう見えるからこそ、生成変化を精神の本質とすると言えよう。そして「目標が達成されているなら、何のための子供だろう？」（NF, KSA. 13, 11 [337], S. 146.）、「私の思想。目標が欠けている。目標とは一人一人の個人（*Einzelne*）でなければならない！」（NF, KSA. 12, 7 [6], S. 281.）、「私の子供たちのところへ行ったり、そこから帰ったりしている最中である。子供たちのために自分自身を完成しなければならない」（Z, S. 204.）という彼の述懐は、〈獅子〉の意志に留まらざるを得なかった自己批判と、身体に基づく自己の実現としての〈子供〉を目指す反復と持続が精神の変化であって、「そうあり、それ以外にはあり得ない」[34]単純で矛盾に満ちた自然の必然性をも自分のものとする能動的かつ肯定的な力への意志が、すなわちわれわれ一人一人の生き方であることを表すのではないだろうか。

「常に語られている、しかし中心にではない」[35]とも言われる〈子供〉を手掛かりに、ニーチェにおける「身体」の意味と働きを概観し、問題の所在を確認した。ともに比喩である両者を概念化して把握することは同語反復に陥り、あるいはまた〈子供〉に振り回されているだけかもしれないとも思う。しかし彼にとっては「隠喩なくしては『本来の』表現も本来の認識もない」（NF, KSA. 7, 19 [228], S. 491.）のであり、また冒頭に挙げた、なぜ子供たちのように語ってはいけないのだろう、というツァラトゥストラ＝ニーチェの反語的問いかけを、子供たちのように語り得るようになることへの呼びかけと受け止め、以上とりあえず理解しておきたい。

注

（1）本論文で引用するニーチェの作品は下記の著作集所収のもので、以下の略号、頁数を（ ）に入れ本文中に挿入した。引用文中の傍点は原文で強調されている部分を示す。Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke, Kritische Studien Ausgabe in* 15 *Einzelbänden.* (KSA. と略記) Berlin/New York, 1988.

MA：『人間的、あまりに人間的な』*Menschliches, Allzumenschliches* I, II, KSA. 2.

FW：『楽しい学問』*Die fröhliche Wissenschaft*, KSA. 3.（断想番号を併記）

Z：『ツァラトゥストラはこう語った』*Also sprach Zarathustra*, KSA. 4.

JGB：『善悪の彼岸』*Jenseits von Gut und Böse*, KSA. 5.（断想番号を併記）

GM：『道徳の系譜』*Zur Genealogie der Moral*, KSA. 5.

EH：『見よこのひとを』*Ecce homo*, KSA. 6.

NF：『遺稿集』*Nachgelassene Fragmente*, KSA. 7-13.（著作集・断想番号を併記）

（2）Vgl. NF, KSA. 11, 36 [36], S. 565. 同時期の遺稿では、「精神（Geist）」は「魂（Seele）」と同義であり、「主観（Subjekt）」は「魂」の近代的言い換えと捉えられる。

（3）Longo, Silvano: *Die Aufdeckung der leiblichen Vernunft bei Friedrich Nietzsche.* Würzburg 1987. S. 106.

(4) Heidegger, Martin: *Nietzsche.* Bd. 1. 1. Aufl. Pfullingen 1961. S. 517ff. ただしここでハイデッガー自身は生物学主義に陥るニーチェ解釈を否定し、存在そのもの、ひいては存在者全体を「生」とみなすニーチェの思惟は、外見的に生物学的な世界像を形而上学的に根拠づけるものとする。

(5) ニーチェにおける精神と身体を最も明確に区別するのは、精神的、意識的に作用する「自我 (Ich)」と身体的、行為的に作用する「自己 (Selbst)」である。文法的に比較すると、前者が「我」としてつねに主語 (Subjekt) となるのに対し、後者は「自分自身」、「独立独行」という意味の名詞として単独で用いられるよりも、主に副詞、形容詞として主語にも目的語 (Objekt) にも付随して、「それ自体」、「そのもの」のように付随される語を強調する。この主語は、我に対峙する「汝 (Du)」でもあり得る。また接頭語としては動詞、形容詞に「自分自身の・で」という意味を与えて所有格、与格として作用し、名詞に接合すると「自分自身が・を」と主格、対格としても作用する。形式と働きにおいて、「自我」は単一かつ同一であり、「自己」は多様であるがそれ自身の意味は変化させない。両者以外に「自分」を表すものとしてニーチェは再帰代名詞 „sich" を適用する。これも「自己」と同じく、主語に応じて変容しながら、動詞の目的語となったり、他動詞を自動詞化して受動あるいは自発、さらに相互的意味を与えたりする。そのさい再帰的にすなわち「自分自身に向かって逆に」(vgl. „reflexiv". In: *Duden* Bd. 7. 《Etymologie》. Mannheim 1989, S. 579.) 作用するにも拘わらず、主語の意志とは関係のない状態や現象を示すこともある。つまり „Selbst", „sich" は文法に従いつつ他の複数の語との関連の中で多様に作用する。ニーチェが主観 (Subjekt) を批判するのは、それが自我と等置される場合であり、上のような自己により成り立つ「一つの共同体の頂点に立つ統治者」(NF, KSA. 11, 40 [21], S. 638.) としての主体 (Subjekt) そのものを否定するのではない。

(6) Vgl. NF, KSA. 11, 37 [4], S. 577. ここでは意識は、意識的思考、感覚、意欲と並んで精神の領域に含まれる。

(7) ニーチェの教育論および道徳論における服従の意味については、拙論「F・ニーチェの教育観——《Zucht》の概念を手掛かりにして」(『待兼山論叢』第二十八号、大阪大学文学会、一九九四年)、「ニーチェにおける子供・道徳・教育」(『道徳と教育特集——道徳教育の地域・家庭との連携を求めて——』日本道徳教育学会、一九九六年) において概観した。

(8) 服従と命令の関係は『ツァラトゥストラ』で多く語られる。(vgl. Z, KSA 4, S. 59. S. 189. od. S. 250ff.)「闘い」の意味および「遊戯」との連関については、„Kampfspiel". In: *DUDEN Deutsches Universal Wörterbuch.* Mannheim 1989, S. 806. を参照。

(9) Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie,* übers. v. Bernd Schwibs. Frankfurt a. M., 1985, S. 46. ただしドゥルーズは身体 (Leib) を、化学的、生物的、社会的、政治的「物体」とも言うべき肉体 (Körper) と同等に扱う。両者がともに生 (Leben) に由来する語であることから考えるとそれは妥当だし、ニーチェの思考の広範な理解にもつながるだろう。しかしニーチェ自身は両者を使い分けている。「物」としての性質が強調され精神とあくまでも対立し、したがって具体的かつ積極的に否定されるのが肉体ならば、身体は「大きな理性」という表現にも見られるように、そこには「物」や「心」といった区別は及ばず、精神すらも内包しているため肯定的にのみ扱われる。両者はまた一過性のものと永続的なものという対比でも語られる (vgl. MAII, S. 587.)。

(10) Deleuze: *A. a. O.*, S. 62. ドゥルーズは力を能動的 (aktiv) と反動的 (reaktiv) の対比で説明し、受動的 (passiv) を「非活動的」(ebd., S. 129.) つまり発散し、作用にもたらされない反応 (Reaktion) にすぎないとみなす。そして「力への意志」の前段階的着想とも言える「力の感情 (Machtgefühl)」(ebd., S. 70.) について、スピノザの影響を示しつつ、力の表現としての「触発可能性」は「情動性 (Affektivität)」であって必ずしも「受動性 (Passivität)」

ではないと説明する。しかしニーチェが能動性との関わりで積極的に言及するのは、反動よりむしろ受動である。反動・反応と能動・作用（Aktion）は、遠近法によりその性格を付与される「仮象性」（NF, KSA. 13, 14 [184], S. 370.）で、前者が「第二級の能動性（Aktivität）」（GM, S. 316.）とも言われるように、両者の関係はあくまでも相対的だ。一方受動は「そのまま受け取ることの中の能動性」（NF, KSA. 11, 38 [10], S. 609.）と表現され、初期の『悲劇の誕生』（1872）では、純粋に受動的な態度における「最高の能動性」（ebd., KSA. 1, S. 66.）の獲得が示される。また「情念（Leidenschaft）」（NF, KSA. 9, 7 [7], S. 318.）とも言い換えられる受動性そのものの能動的意味と働きをもつ「もう一つの距離のパトス」（本論11頁）からも伺えるように、ディオニュソス的苦悩（Leiden）を積極的に引き受けるという意味での受動性こそ、能動性に対応し得る力の質と言えるだろう。

(11) 言葉と存在に関するこの一節は、言わば詩的衝動から生み出された「最高の書」（EH, S. 259.）である『ツァラトゥストラ』では（ニーチェの）自我が自己に服従し得ていたこと、つまり「私のインスピレーション体験」（ebd., S. 340.）を表す。また言葉と行為については、同著作自体が「『ディオニュソス的』という私の概念が最高の行為になった」（ebd., S. 343.）ものと表現される。またニーチェの身体哲学では言葉と行為をともに「個人の現在性における固有な創造の産物」かつ「存在への態度表明」と理解すべきと指摘される。（vgl. Kaulbach, Friedrich: Der Philosoph und seine Philosophie: Perspektive und Wahrheit bei Nietzsche. In: *Nietzsches Begriff der Philosophie*. Hrsg. v. Mihailo Djuric. Würzburg 1990, S. 12 f.）

(12) 「夢」は初期の論文ですでに現れ、『悲劇の誕生』では「アポロ的なもの」が「夢との戯れ」として捉えられる。夢は「仮象の仮象」（ebd., S. 39.）であり、仮象とは永遠の矛盾の反照である。そして夢見る者がそれを自覚して夢を見続けることを、真実に非存在なもの、すなわち生成として生きる人間に必要な覚悟と対比させられる。類する文脈は『楽しい学問』（1882）において「認識者」（FW, 54, S. 417.）が現実に働いているもの、生きているものとしての仮象つまり夢を自覚し続けざるを得ないと語られる。ピヒトは、後者の断想が、夢見る「歴史全体」による主体概念（夢の中の自我）の解体を意味し、ニーチェにおいて歴史とは過去から将来へ創造の過程として理解すべきと解説する（vgl. Picht, Georg: *Nietzsche*, Stuttgart 1988, S. 307 ff.）。

(13) Heidegger: *a. a. O.*, S. 508 ff. この断片を分析してハイデッガーは、価値評価、信念、判断、認識としての真理が、存在としての存在者と本質的に連関していると捉える。そしてこの真理が所属する力への意志の形而上学的意義を解明しようとする。

(14) Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. In: *Nietzsche*. Sämtliche Schriften Bd. 6. Stuttgart 1987, S. 277. デカルトの方法的懐疑についてニーチェは、「なぜ欺かれたくないのか？」（NF, KSA. 11, 40 [10], S. 632.）と疑うべきところを、「徹底しきれていない」と言い、直接的確実性を求める自我は、自分自身を欺こうとする「より深く繊細で、徹底した意志」（NF, KSA. 11, 40 [20], S. 637.）の手段であることを示唆する。

(15) 「自己批判の試み（Versuch einer Selbstkritik）」とは『悲劇の誕生』に後年（1886）添えられた序文の題でもあるが、ここではニーチェの身体哲学が、身体の復権というよりむしろ精神（すなわち身体）の再考と復権を目指すという観点で用いた。それは、彼のキリスト教に養われた「誠実さ（Wahrhaftigkeit）」（NF, KSA. 12, 2 [127], S. 125. od. JGB, 295, S. 238.）が却ってその「不誠実なもの」（ebd., 2 [131], S. 130.）を指摘し、また「自分に対する潔癖さ（Sauberkeit gegen sich）」（EH, S. 259.）が認識へと導くことにつながるだろう。

(16) Figl, Johann: *Interpretation als philosophisches Prinzip*. Fried-

rich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß. Berlin/New York 1982, 6. Kapitel, S. 131.

(17) 人格、仮面に関する短い断想：「『非利己的なもの』。一つの『自我』の中の人格（仮面）の多様性」（NF, KSA. 11, 26 [73], S. 168.）これは、精神的自我を唯一と捉える（Ein „Ich“）誤りと、自我は本来多様で非利己的であることを指示する形而上学批判だろう。しかし利己主義を悪のように扱うキリスト教に対しては、その隣人愛を批判し「遠人愛（Fernsten-Liebe）」（Z, KSA 4, S. 77ff.）が説かれる。それは自我にとって不可解で、最も遠い身体的自己への驚嘆、服従であり、また「理想的な利己主義」（*Morgenröte*, KSA. 3, S. 321.）である「妊娠」における、自らの内で生成するものへの希望、配慮、信念に関わると思われるが、この点については稿を改めて考察したい。

(18) Abel, Günter: Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib. In: *Nietzsches Begriff der Philosophie*. Hrsg. v. Mihailo Djuric. Würzburg 1990, S. 118. この解釈を裏付け得るであろう「意識」に関する論考がある（FW, 354, S. 592.）。「行為は根本的に唯一かつ無限に個人的である。ところがそれは意識に翻訳されると、一般的で表面的なものになる。なぜなら意識は本来、人間の個人的実存ではなく共同体的本性に属するからである。」というのが論旨である。「個人・個人性」はギリシア語の „átomos“ に由来するが（vgl. „Individuum“. In: *Duden* Bd. 7.《Etymologie《Mannheim 1989, S. 303.）、ニーチェは「主観の『アトム』などない」（NF, KSA.12, 9 [98], S. 391.）と言い、作用を及ぼす『主観』という虚構への信念を放棄した場合、アトムの世界ひいては物自体、現象、また作用を受ける『客観』も解消するとして「決定論」に反駁している（ebd., 9 [91], S. 383ff.）。また「個性」は教育論で、自惚れた自立性に陥りやすいものとして疑問視される（注(6)参照）。

(19) Vgl. NF, KSA. 7, 2 [10], S. 48. ここでは言葉と音楽の解明能力の違いと、言葉の限界が示される。音楽が、表現すべき感情内容を象徴する響きやリズムなどを備え、事物を無限に解明し得るのに対し、言葉、とくに書き言葉の解明は概念を通じ、共感を生みだすには思想という媒体を必要とする。言葉はつまり「並存」を表現できないとされる。また身体と音楽についてニーチェは、ワーグナー音楽に関する『反時代的考察・第四篇』（1876）、『ニーチェ対ワーグナー』（1889）の中で多く語り、彼のワーグナーに対する抗議は「生理的」（FW, 368, S. 616.）なもので、彼の「身体全体」が音楽から求めているのは「軽やかにされること」だと言う。

(20) Heidegger: *a. a. O.*, S. 114. ここでは「未分かつ不可分の統一体（die unzerrissene und unzerreißbare Einheit）」と表現されるが、本文では「不可分」のみを参考にした。（注(23)、(24)参照）

(21) FW, Vorrede 2, S. 348. 同箇所では「哲学すること」の問題は真理ではなく、健康、未来、成長、権力、生であったし、あり続けること、病気による大いなる苦痛が精神を深化、解放し、思想はそこで獲得しようとする「大いなる健康」（ebd.,382, S. 635.）によって生まれることが指摘される。

(22) Schipperges, Heinrich: Das Konzept der Leiblichkeit bei Friedrich Nietzsche. In: *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*. Hrsg. v. Petzold, Hilarion. Paderborn 1985, S. 135.

(23) Heidegger: *a. a. O.*, S. 119.

(24) Ebd., S. 517f. ニーチェは猛獣的人間像を確かに肯定するが最高形態（ebd.）ではなく「退化」（Z, S. 98.）とも指摘し、人間は本来「より洗練され、より賢く、より人間に似た最良の猛獣」（ebd., S. 263.）となるべきとするのではないだろうか。それは、奴隷（服従）と主人（支配）を精神と身体に置き換えると、精神批判を通じた彼の身体肯定が、あくまでも同時に精神の自己超克を求めることからも推察できる。

(25) 「……から（von）」と「……へ（zu）」の自由をニーチェは区別する。彼が認めるのは後者の自由で、これを得て自ら善悪の律法者とな

り、自らの裁判官、処罰者となり得る者であって初めて、自己超克を行う創造者となり得ると述べる(Z, S. 81.)。自由と力への意志の関係については次の論考に詳しい。(Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton 1974, pp. 186f.)

(26) Deleuze: *a. a. O.*, S. 67.

(27) 比喩、とりわけ『ツァラトゥストラ』の表現方法のそれについては「全ては最も手近で最も適切な、そして最も単純な表現として自ら現れる」(EH, S. 340.) ものと指摘される。この指摘に関してコフマンは、そのように捉えられる比喩に富んだ表現を言語に取り戻させることが隠喩によって語ることだと説明する。サラ・コフマン『ニーチェとメタファー』宇田川博訳、朝日出版社、一九八六年、三十四頁。

(28) Deleuze: *a. a. O.*, S. 60.

(29) Abel, Günter: Interpretationsgedanke und Wiederkunftslehre. In: *Zur Aktualität Nietzsches II*. Hrsg. v. Mihailo Djuric und Josef Simon. Würzburg 1984, S. 87.

ハイデッガーも「力への意志」とアリストテレスのデュナミス、エネルゲイア、エンテレケイアとの内的連関を指摘し、力の概念を存在の規定として西洋的思惟の歴史的連関の中に、つまり形而上学の中に位置づける。(vgl. Heidegger: *A. a. O.*, S. 76f.) しかし「力への意志は存在、生成ではなくパトスであり、生成、作用がそこから初めて生じる最も基本的な事実である」(NF, KSA. 13, 14 [79], S. 259.)、「生成において、表象するという事物の本性があらわになる。何も存在しない。何もない。全ては生成する、つまり表象である。」(NF, KSA. 7, 7 [203], S. 216.) とニーチェは説明している。彼については、「最後の形而上学者」(Heidegger: *A. a. O.*, S. 480.)、あるいは逆に「形而上学からの離反」(Picht: *A. a. O.*, S. XVII.) を実行した者かという論議は多い。論議者自身、そしてニーチェが形而上学をどう定義する(と見る)かで解釈が多様になるのは当然だが、本論では、身体と精神の関係において対立概念を、距離と比喩、隠喩により廃棄したニーチェを後者の立場と捉える。前者は、形而上学の「完成」の意味に関する別の箇所の考察 (Heidegger: *a. a. O.*, Bd. 2. S. 7ff.) と併せて理解されるべきと思うが、それに関しては稿を改めて取り上げたい。

(30) Müller-Lauter, Wolfgang: Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien* Bd. 7, Berlin/New York 1978, S. 192. 同論文ではニーチェの「闘い」概念における、彼と同時代の解剖学・動物学者 (Wilhelm Roux: 1850-1924) の影響とクラクレイトスとの連関が指摘されるが、これについても稿を改めて考察したい。

(31) Nietzsche, Friedrich: *Schopenhauer als Erzieher* 4, S. 371. In: Unzeitgemässe Betrachtungen 3 (1874), KSA. 1.「汝自身であれ (sei du selbst)」という良心の声は同著作 (ebd., S. 338.) で続けて言及される。

(32) Deleuze: *a. a. O.*, S. 60.

(33) Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971, S. 10.

(34) Löwith: *a. a. O.*, S. 279.

(35) Stambaugh, Joan: Thoughts on the Innocence of Becoming. In: *Nietzsche-Studien* Bd. 14, Berlin/New York 1985, p. 170.

(さかもとさとし　大学院博士課程後期)