

ニーチェ哲学における「自由と必然」

——中期作品～『ツアラトゥストラ』を中心として——

五郎丸 仁美

序

従来ニーチェ哲学において「自由と必然」¹⁾の問題が最も先鋭化するの
は、『ツアラトゥストラはかく語った』における超人思想と永遠回帰説の
矛盾であるとされてきた²⁾。だが一方でツアラトゥストラは、自由と必然
の一致を高らかに歌いあげてもいる。この一致は祝祭的愉悅に満ちた境地
でのみ感得されるものであって、理論的アプローチでは届き得ないのだろ
うか。

本稿は、主に中期作品に見られる「自由精神」と「自由意志の否定」の
共存という上記の矛盾の前形態を追い、ニーチェが「自由と必然」の問題
をどのように捉えていたのか、ツアラトゥストラのあの境地は何を意味し

-
- 1) 本稿は2011年11月23日に行なわれたICU哲学研究会のシンポジウム「自由と必然」での発題を文字に起こし加筆修正したものである。この研究会は当初3月末の開催を予定していたのだが、3.11の震災の影響で延期を余儀なくされた。当時筆者は Stanley Rosen, *The Mask of Enlightenment, Nietzsche's Zarathustra* (Yale University Press, 2004) の、カオス的自然のプロセスの必然性と自由の幻想によってこの問題を読み解く姿勢に影響され（特に p.41 参照）、一切は必然であり自由は幻想だが、人間はこの幻想によって努力し続けるように宿命づけられている、という結論を導いていた。しかし震災が起きたためにこの悲観的命題を肯定的に解釈し直す必要を感じ、半年以上に渡ってこれを模索し、結局粗削りな状態のまま発表に臨み、今もなお思索の半ばで執筆している次第である。
 - 2) 例えば上記の Rosen (2004) は超人思想を解釈しつつ「いかにして我々は人間の選択、それゆえ我々の未来を決定する自由に対する訴えと、運命愛あるいは永遠回帰説に内在する必然性の教えを和解させることができよう？」という問いを投げかけている。p.39 参照。

ているのか、理論的な解説方法の及ぶ限りで再検討する試みである。

1. 超人思想と永遠回帰説の矛盾：自由と必然の矛盾

ではまずツァラトゥストラが超人についてどのように語っているかを確認しておく。そこには超人を目指す意識的自己超克の可能性が示されているように、またその可能性は自由な意志を前提としているように見える。

「わたしは、あなた方に超人を教えよう。人間とは超克されるべき何物かである。あなた方は、人間を超克するために何をなしたか？
[…]

超人とは、大地の意義である。あなた方の意志が、超人こそ大地の意義であれ、と言わんことを！ […]

あなた方を赤い舌で焼き尽くす稲妻は、いずこにあるか？ あなた方に植えつけられねばならない狂気は、いずこにあるか？

いいか、わたしはあなた方に超人を教えよう。超人こそが、この稲妻、この狂気なのだ！」 […]

「人間とは、動物と超人のあいだに張り渡された一条の綱、——深淵の上にかかる綱である。[…]

わたしが愛するのは、認識するために生きる者、それも、いつか超人が生まれるために認識しようと欲する者。こうして彼は、自らの没落を欲するのである。[…]

わたしが愛するのは、自由な精神と自由な心情を抱いた者。彼の頭脳は、彼の心情の臓器に外ならず、しかもその心情が、彼を没落へと駆り立てるのだ。」(第一部(1883年)「ツァラトゥストラの序説」3,4)³⁾

3) ニーチェのテキストからの引用は、このように節やアフォリズム番号で示す。『ツァラトゥストラ』と遺稿の和訳は白水社版を、それ以外の著作に関しては理想社版を参照した。

このメッセージをニーチェの思想の中心に据えれば、ニーチェは「解放と全体的自由を求め、人格的な自己決定の自由と、自己のアイデンティティの実現に対する信仰を求める」自由の伝道師として写る⁴⁾。ツァラトゥストラは超人思想以外でも、例えば精神の三段階の変化を述べる際、服従を生きがいとする駱駝から獅子へと変容した精神は「自由をかり取って」支配者となり、彼には「新しい創造のための自由の創造」が可能となる、と請け合っている（第一部「三段の変化」）。このように文脈を無視することが許されるなら、超人思想が想定しているように見える意志の自由を保証する箇所を『ツァラトゥストラ』から切り出すのにさしたる苦労は要らない。そして実際にかかる方法が、少なくとも哲学者ニーチェの確立とともに『ツァラトゥストラ』が軽視され始めてから芸術作品として見直されるようになった20世紀末まで、幾度も試みられ、自由の提唱者というニーチェ像が築かれてきたのである。

このようなニーチェ解釈にとっての最大の障害が永遠回帰説であることは言うまでもない。それはどのような形で示されるのか。ツァラトゥストラが「幻影と謎」のなかで「侏儒」に投げかけた言葉の一部を引いてみよう。

「この瞬間という名前の門から、一本の長い永遠の道が後ろの方へ続いている。われわれの後ろには、すなわち一つの永遠がある。

およそ走りうる一切の事物は、すでに一度、この道を走ったはずではなからうか？ およそ起こりうる一切の事物は、すでに一度起こり、行なわれ、走り過ぎたはずではないか？

4) Walter Nutz, *Vom Mythos der Freiheit, Von Platon bis Nietzsche* (edition q, 1995), S.341. これは日本のニーチェ研究草創期（明治30年代）に属す高山樗牛のニーチェ像と大差ない。この奇妙な合致は、両者の解釈が『ツァラトゥストラ』序説を基軸としたために起きたと思われる。杉田弘子『漱石の「猫」とニーチェ』（白水社、2010年）p.29ff. 参照。

そしてもし、一切の事物が、すでに存在したのであれば、[…] この瞬間の門も、すでに一度——存在したはずではないか？

そして、一切の事物がしっかりと数珠繋ぎになっていて、したがってこの瞬間は、来たるべき一切の事物を、おのれの後ろに引き連れて行くのではないか？ すなわち、—— おのれ自身をも？

なぜなら、走りうる一切の事物は、この先へと延びている長い道をも、——もう一度走らなければならないのだから！——

[…] われわれすべてが、かつてすでに存在したのではないか？

——そしてまた回帰して来て、あの別の道を走り、走り抜け、前へ前へと、この長い恐ろしい道を辿らなければならないのではなからうか——われわれは、永遠に回帰して来なければならないのではなからうか？」(第三部(1884年)「幻影と謎」2)

ここから読みとれるのは、あらゆる可能性が既に汲み尽くされており、新たなものを創造する自由の余地など寸分もなく、全ては決定済みの必然ではないのか、というツァラトウストラの疑念である。ツァラトウストラが永遠回帰説を唱えるのは、弟子ではなく通りすがりの船乗りたちに、自分の見た幻影として、しかも殆ど疑問文で語るこの箇所だけである。ここには永遠回帰説が絶対的真理ではなく仮説であることを読者に示す仕掛けが周到に配備されている。とはいえその後、ツァラトウストラはこの説を「預言者」の言葉の反芻として「一切は同じ、何をしても甲斐はない、知は喉元を締めつける」(第三部「快癒しつつある者」2)というペシズムに凝縮し、その虚無に打ちひしがれて病の床に臥した主人公に、動物たちはこう予言する。「あなたは語ることでしょ。《[…] わたしに絡まった因縁の絆は巡り帰る。——それはふたたび、わたしを創り出すだろう！ わたし自身が、永遠回帰を招く原因の、そのひとつを成しているのだ」(同)。この説に定位すれば、新たな価値を創造せよ、この創造をなす超人へと超克すべきだ、と連呼するツァラトウストラの言葉は、ソクラテスが

『国家』のなかで言及した、哲人王がつかねばならない「高貴な嘘」であり、人間の生という巨大な幻想の国では力強く響くが、外部から見ればそう説得しているツァラトゥストラ自身が永遠に繰り返す同じものの一部にすぎぬということになる。超人思想は永遠回帰説によって空虚なレトリックとして暴かれるように見えるのである⁵⁾。

これら二つの教説の関係を『ツァラトゥストラ』の内部で精査するのは筆者の手に余るので、我々はここでこの迷宮を脱して中期作品へと向かう。しかしそれはニーチェ自身のアドバイスに従った方法論なのである。というのもニーチェは、『ツァラトゥストラ』第一部の出版後、弟子のペーター・ガスト（本名ハインリヒ・ケーゼリッツ）に、この書物には聖書のように註釈書が書かれるべきだ、という婉曲的表現によって難解さを指摘され、次のように答えたのだ。「これは一つの珍事だ。私はテキストよりも先に註釈書を書いていた」（1883年4月21日付ケーゼリッツ宛書簡）。つまり中期まで遡ってニーチェの作品を読めば、『ツァラトゥストラ』を解明する糸口が得られる、というのである⁶⁾。これはある意味当然である。便宜的に初期・中期・後期とニーチェの著作を分割する習慣がすっかり定着しているものの、ニーチェの思考は連続しており、他の思想家にあっても、ある時期に練り上げられた思想の一部がそれ以前に胚胎されていると

5) ここで要約したのはRosen (2004) の解釈である。高貴な嘘について pp.185, 247、人間の生という幻想の内部と外部については、p.131f. 参照。Rosenは註2で指摘した超人と永遠回帰の矛盾を深化させ、生は幻想であり、自由の余地を与える偶然も必然性の仮面に過ぎず、存在するのはカオスのランダムな浮動のみだが、その浮動は唯一の運命として永遠に回帰する、という教義と、人間は高貴な嘘を要し、その最たるものが、偶然と必然の同一性及び力の蓄積と放出によるランダムな浮動が超人到来の基盤になりうるという幻想だ、とする教義に区別し、ニーチェのレトリックに屈伏しなければ両教義の間に矛盾はないと見る。ニーチェは恐るべき真理が人間を自由にするとしつつも、その破壊的・浄化的な教義のニヒリズムは高貴な嘘で覆われねばならないと考えていたという。この両義性は初期ニーチェのディオニュソスの真理とアポロンの仮象の構図に当てはめれば理解しやすい。

6) 拙訳書ヨアヒム・ケーラー『ニーチェ伝 ツァラトゥストラの秘密』（青土社、2008年）p.556参照。

いう現象は珍しくない。但し本来ならば、まず超人思想及び永遠回帰説と、その萌芽として中期作品に見られる概念や主張を比較検討し、その連続性を明らかにして、かかる方法の正当性を証明する必要がある。とはいえ、中期ニーチェの醍醐味は初期の熱烈な芸術志向との断絶、冷静な認識への没頭、芸術礼讃への回帰、そして『ツァラトゥストラ』という芸術作品の創出に至るスピード感溢れる変遷であり、これを味わうには時代を追ってアフォリズムを吟味するのが望ましい。そこで以下の議論では、中期ニーチェのアフォリズムをできるだけクロノロジカルに取り上げ、『ツァラトゥストラ』との連続性を示す一方で、超人—永遠回帰の前形態において自由—必然の関係性を探究していく、という二重の手続きを同時進行させることにお付き合い願いたい。

2. 超人の前形態としての「自由精神」

A. 「自由精神」の回顧

実は我々は前章の引用のなかで超人の前形態を示唆する言葉に既に出会っている。「わたしが愛するのは、自由な精神（freien Geistes）と自由な心情を抱いた者」という件である。「自由精神（der freie Geist）」が中期ニーチェの主要概念であることに異論の余地はない。『人間的、あまりに人間的 I』以降の中期作品には「われわれ自由精神は」から始まる文章が数多い。ところがニーチェは1886年にこの著作に付加した序文で、この精神的同志たちについて衝撃的な告白をしている。この序文は中期ニーチェの回顧録と言うべきもので、厳密には後期に属するが、超人の前形態としての自由精神に接近するには恰好の素材なので、まずこれを突破口としてみよう。

——それで実際わたしはかつて、必要に迫られて、自分のために「自由精神たち」をも発明したのである。[...] かかる「自由精神たち」は、存在しないし、してもいなかった。[...] かかる自由精神た

ちがいつかは存在し得るであろうということ、わがヨーロッパには明日や明後日のその息子たちの中から、そのような快活な大胆不敵な仲間が、肉体を具えていて手で掴めるように、そしてわたしの場合のようにただ影法師や隠者の影芝居としてのみではなく、現われるであろうということ、こうしたことをわたしこそいちばん疑わないであろう。わたしには、彼らがもうやってくるのがみえる、ゆっくりと、ゆっくりと。(序文2)

自由精神とは、恐らくは理解者を得られないがゆえに発明された実体なき「影芝居」だった。自らその虚構を崩したこの孤独な「隠者」の様は、超人を説いた直後に「綱渡り師」の口上と誤解されてしまうツァラトゥストラと重なる(第一部「ツァラトゥストラの序説」3)。しかもニーチェはここで、ツァラトゥストラが超人を予言したように、改めて自由精神の到来を告知している。従って、超人もまた自由精神の延長上に「必要に迫られて」発明された文学的虚構であり、『ツァラトゥストラ』が永遠回帰思想を伝える書として位置づけられている以上、その必要が永遠回帰と結びついていると考えられる⁷⁾。補足すれば、ニーチェは遺稿の中で「ツァラトゥストラの結論では、人間はあの思想を感じないためには、逆戻りして動物になるか、それとも超人にならねばならない」(1883年夏-秋 15 [4])と語り、永遠回帰が内包する永遠の無によって砕け散らないために、超人になる必要があると明かしていたのである。

自由精神がニーチェのイマジナリー・フレンズならば、唯一ニーチェのみが自由精神として実在していたことになる⁸⁾。そこでニーチェは、この

7) 『ツァラトゥストラ』の位置づけについて『この人を見よ』『ツァラトゥストラはかく語った』1参照。また『ツァラトゥストラ』第三部「幻影と謎」2の後半では、永遠回帰の象徴である蛇の頭を噛み切った牧人が「最早人間ではない」哄笑を放ち、超人が永遠回帰の暗黒面を克服した者であることが暗示されている。

8) だからと言ってニーチェと超人を同一視すべきではなく、ニーチェも超人を

虚構崩しに続いて、当時自分が辿った軌跡を自由精神の誕生及び成長の過程として語り出す。重要なのは、その誕生の契機となる「大いなる解放」が自由に選択できるものではなく、「突如地震のごとく襲来」し、当人は「何が起きているのかわからない」という点である。それは「一つの衝動、押し迫るものが支配して、命令のように彼の上に君臨する、どこかへ、どうしても、進んで行きたいという意志や願望が目ざめる」ことを意味しており、この精神は自由になるところか、ある衝動の強力な支配下に置かれる。この抗い難い衝動⁹⁾をニーチェは「自分で決定し自分で価値措定しようとする」「自由な意志への意志」と換言する。つまり価値を創造する「自由な意志」は未だ獲得されておらず、その野望が実現する保証もない。最初は、この「自由な意志」への衝動が覚醒し、それによって、今まで縛られてきたが愛してもいた既成価値等から身をもぎ離す羽目になるのだ。だからこの解放は少しも悦ばしくない。「人間を破壊するかもしれぬ一つの病気」ですらある（序文3）。それは先程言及した獅子への変容、「新しい創造のための自由の創造」と合致する。先の引用の続きを読めば明らかなのだが、獅子は新たな価値を創造できず、自由精神同様、従来の価値の破壊者となる定めだからだ。獅子の自由は所謂意志の自由ではなく、自由精神の「自由」だったのである。

こうして誕生した自由精神は「病的な孤立」に陥りながら、「多くの対立した考え方に通じるもろもろの道をとざさない」知的自由を求めて苦闘するが、そうした「大いなる健康」の証たる「力の過剰」まで道はなお遠

預言するのみだが、超人が卓越した個として出現することは間違いない。「個人というものは、むしろ逆に、人間よりも高い属に到達するための、しかも最も個人的な手段を用いての、試みではないのか」（1880年秋6 [158]）。この点について、Gerhard Visser, „Nietzsches Übermensch, Die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Frage nach dem Menschen,“ in *Nietzsche-Studien*, Bd.28, hrsg. v. Günter Abel usw., Walter de Gruyter, 2000, S.107参照。

9) この衝動に類するものは後期の著作にも頻繁に登場する。「この課題に立ち向かうやむにやまれぬ衝動」（『善悪の彼岸』203）「〈人間の自己超克〉の熱望」（同、257）などである。

い。ここでも手綱を握るのは本人の意志ではなく「健康への意志」であり、「このような運命」を後に感慨深く回顧することになる「中間状態」が続く。自由への、「健康への意志」は、この段階でも本人の意のままにならず、言わば内なる「運命」として自由精神を駆り立てている（序文4）。自由へと向かうこの必然性は、自由—必然の相関関係の第一の要諦と見なすことができよう。

この中間状態の後に、回復及び再生の段階が訪れる。この際、自由精神は「汝はどの賛否にもある必然的な不公正を、その不公正をも生から分離しがたいものとして、その生そのものも遠近法やその不公正によって制約されているものとして、会得すべきであった」と自らに語りかけるといふ（序文6）。この独白から抽出すべき、自由—必然に関する第二の要諦は、自由精神こそが生の被制約性、必然性を認識するという点である。ここでは、客観的判断など存在しないというパースペクティヴィズムの必然性に限局されてはいるが、ニーチェの思索における自由と必然、超人と永遠回帰の関係を読み解くに当たって、これは大きな手掛りとなる。というのも、ツァラトゥストラが永遠回帰思想に病んだ後の快癒のさまは、自由精神の回復の再演であり、そこでツァラトゥストラはまさに永遠回帰の必然性を受容していくからである。ツァラトゥストラは中期自由精神の進化形であり、永遠回帰の必然性と対峙し、究極の自由精神たる超人の出現を準備すると考えられる¹⁰⁾。

回復した自由精神ニーチェが、自分の体験は同種の人間たちによって再現されると確信していることが、上記の主張の後ろ盾となろう。

10) 超人が「力の過剰」を得た自由精神がさらに進化した類型を指すことは、以下の遺稿からも明白である。「[...] 平均的人間とは違った発生条件および保存条件を持つより強い種が、より高い類型が、明るみに出るはずだ。この類型をあらわす私の概念、私の比喩が、知る人ぞ知る『超人』という言葉である」(1887年秋10 [17])。

「わたしの身に起こったようなことは」[…]「一つの課題が肉と
なって『この世に来たらん』としているいかなる人にも起こるにちが
いない」。この課題のひそかなる威力や必然性が、知らぬ間に懐妊の
ように、彼の個々の運命の間や中で支配している […。われわれの
使命は、われわれがまだそれに気づかぬときでもわれわれを左右して
いる。(序文7)

同じ課題・使命の必然性は、来たるべき人間の運命を既に支配しているとい
う。この課題・使命の絶頂を新たな価値の創造と考えるなら、超人を
「この世に来たらん」としている人々の「子供」（「精神の変化」の三段
目）として想定することは難しくない。超人も意図的に産み出せるもので
はなく、運命的に到来するほかないのである¹¹⁾。ならば何故ツァラトゥス
トラは超人を意図的に目指すことを命ずるような言葉を語るのか。それが
ツァラトゥストラの、そしてその背後にいるニーチェの運命的課題だから
であろう¹²⁾。

11) John Mandalios, *Nietzsche and the Necessity of Freedom* (Lexington Books, 2008) はニーチェ哲学における自由と必然と正面から取り組んだ意欲作だが、そこでも超人は自由精神の延長上に位置づけられている。特に p.13 参照。Mandalios は後期ニーチェに焦点を絞り、そこから、自由精神は「地下的にひそかな真面目さ」の報いとして「悦ばしき知識」を得るが「この真面目さは誰にでもできるというものではない」（『道徳の系譜』序言、7）といった選ばれし者の運命とその必然性を抽出しながら、これを「決定づけられているという感覚」（p.49）と解釈する。Mandalios は、自由精神が「課題を引き受けるよう運命づけられている」ことなど「有り得ない」のは、彼らが普く実在していないことから明らかであり、永遠回帰の必然性さえ斥け「世界は実際回帰しない」と言い切る。要するにニーチェ哲学に自由の余地を開けるために必然性を緩和し、これを「感覚」に帰するのだが、これではニーチェ哲学の牙を抜きとることにはならないか。pp.109, 134 参照。

12) Rosen (2004) が、この説得もカオスの布置の移動の必然的結果、運命の制定だと解釈している。p.83 参照。

B. 中期作品における自由精神の諸特徴とその発展

では次に自由精神を巡る中期の代表的アフォリズムから、その超人との連続性及び必然性との関わりを探るとしよう。一部先述のニーチェの回顧と重複するが、中期作品の中で初めて自由精神が登場するアフォリズム『人間的、あまりに人間的 I』（1878年）225番もその例である。そこで自由精神は「因習的なものからわが身を解放した」「例外」と定義されている。またそこで強調されているのは、自由精神の「知性の並ならぬ優しさや鋭さ」であり、知性を武器にしようとしていた当時の認識者ニーチェの姿勢の反映が見られる。だがこの書物でより注目に値するのは、自由精神は「ほとんど一種の狂気とみさげられる」が「文化の進路や目標を示す」「課題」を担う、とするアフォリズム282番である。「狂気」という表現がツァラトゥストラによる超人の描写と重複しているばかりでなく、その「大地の意義」という定義が自由精神の課題「文化の目標」の拡大版として解釈できるからだ。

続く『人間的、あまりに人間的 II』第一部（1879年）には、自由精神は「自由へのこの傾向をわれわれの精神の最も強固な本能と感じる」という一節がある（211）。ここでも「自由」は、ある種の精神がその「傾向」として望むと望まざるとにかかわらず追求せざるを得ないものを指す¹³⁾。逆に言えば、この傾向が「本能」となった精神が自由精神なのだ。逆説的だが、自由精神の自由とは、自由を求める必然性なのである。このことは、自由—必然の相関性の第一の要諦、自由へ向かう必然性のさらなる証左となるだろう。

『人間的、あまりに人間的 II』第二部（1880年）に入ると、自由精神の相貌に微妙な変化が現われる。アフォリズム350番に依れば、人間の動物

13) 中期ニーチェの包括的研究である Ruth Abbey, *Nietzsche's Middle Period* (Oxford University Press, 2000) は、このアフォリズムを引用し、中期の知的自由をこうした本能の自発的湧出と見なすのは、後述する自由意志批判に由来すると指摘している。p.28参照。

性は、従来「道徳的、宗教的、形而上学的諸観念」による「鎖」で繋がれてきたが、この「鎖の病気を克服したときに初めて」それらが目的としていたはずの「人間の動物からの分離」が成就するという。「われわれ」自由精神は、まさにこの鎖の除去作業に勤しんで病を克服している最中である。これは個としての自由精神の「大いなる解放」を人類レベルで敢行する企てであり、従ってこれら諸観念の「迷妄」から完全に自由な人間の完成として、超人像の輪郭を描くことができよう。無論こうした「精神の自由」は誰でも享受できるわけではない。「精神の自由を与えられる資格があるのはすでに高貴になった人間だけである」。ここにまず「高貴さ」という自由精神の後期版（「未来の哲学者」など¹⁴⁾）に近づくキーワードが現われると同時に、この一節から『ツアラトウストラ』の「万人のための、誰のためでもない書」という奇怪な副題の後半部分がほぼ解説できる。自由精神が想像上の同志に過ぎず、実質的にはニーチェのみが「自由を与えられる資格がある」「高貴になった人間」だったとすれば、当時ツアラトウストラの語る「自由」に値する人間は誰もいなかったというわけだ。だがこのアフォリズムで最も興味深いのは、「彼のもとにのみ生の軽快さが近づく」という一文である。鎖の除去という重々しい作業とは対照的に、またここまでの誠実な認識者の像とも趣を異にして、「軽快さ」という表象が加わり、『ツアラトウストラ』の精神の三段目の変化、即ち既成価値の破壊者たる勇猛な獅子から、聖なる肯定者にして遊戯者たる子供への微妙な変化が仄かに見え始めているからである。

この徴候は次の著作『曙光』のタイトルからも読み取れるが、この作品でまず眼を引くのは、自由精神の認識に関するアフォリズムである。「あ

14) 註11に挙げたMandaliosの著作は後期自由精神の研究だが、ほぼ全篇を通して、それを「高貴な自由精神」と呼んでいる。また『善悪の彼岸』の副題は「未来の哲学の序曲」である。他の表現として「良きヨーロッパ人にして、自由な、まことに自由な精神であるわれわれ」（『善悪の彼岸』序言）、「明日と明後日の必然的なる人間」としての「哲学者」（同、212）、「生まれながらの組織者」（『道徳の系譜』第二論文、17）、「自由な人間の最高の典型」（『偶像の黄昏』或る反時代的人間の遊撃、38）等が挙げられる。

あらゆる意見は罪がないという説は、あらゆる行為は罪がないという説と同様に全く確実に重要である」(56)。一切の行為をひとしなみに無垢と見なす上記の説は、後述する「一切は必然である」という命題から導かれる。それゆえ、自由—必然の相関性の第二の要諦、自由精神こそが必然性を認識する、ということがこのアフォリズムからより明確になるのである。他方、『ツァラトゥストラ』との連続性を明示する箇所も見受けられる。「将来の世代のために、現在の世代の若干の個人が」「土地を掘りおこし、万人のために豊かにしなければならない」が、それは「犠牲として」為され、「人間の力の全面的な感情を強める」(146)というアフォリズムである。「若干の個人」が自由精神を意味することは論を俟たない。この人々が認識による既成価値との戦い、例の「鎖」を除去し土地を耕す作業によって疲弊し、言うなれば殉死していくことが、ツァラトゥストラが語っていた超人への橋となる人間の「没落」ではないか。この「犠牲」としての「没落」が超人の未来を拓くのなら、結果的に「万人のため」となり、自由精神ニーチェが獲得し得たかの「力の過剰」が万人の「力の全面的な感情」を強めることになる、というのも頷ける。そしてこのことは『ツァラトゥストラ』の副題の前半、「万人のための」という部分と見事に呼応するのである。

最後に『ツァラトゥストラ』の直前に著された『悦ばしき知識』(1882年)に目を転じ、初期ニーチェのディオニュソスの真理の戦慄とアポロンの仮象によるその救済を再演する、二つのアフォリズムを引用しよう。

われわれは陸地を後にして、舟に乗り込んだのだ！ われわれは背後の橋梁を撤去した——というよりむしろ、戻るべき陸地を撤去したのだ！ いざ小舟よ！ 心せよ！ お前のかたわらに広がるのは大洋だ。[…]それが無限であるのを、そして無限にまさる怖るべきものは何一つないのを、お前が認める時が来るであろう。ああ、身の自由を感じたのに無限というこの鳥籠の壁につきあたっている、哀れな鳥よ！ (124)

自由精神の疲弊が既にここで顕著であり、鎖から解き放たれ陸地という幻想を破壊し自由且つ身軽になった「哀れな鳥」は、寄る辺なき無限に直面して戦っている。これは、後期の言葉で言えばニヒリズムであり、初期の言葉で言えば、認識は嘔吐を齎すという事態に当たる。しかし、万物の全一性を寿ぐディオニュソス祭の陶酔から目覚めた後、個の無意味さを認識した無気力な生をアポロンの仮象が癒し、ギリシア悲劇が誕生したように（『悲劇の誕生』7）、こうした危機から生を救うのはやはり芸術である。それは茫漠たる虚無と対峙した知的自由精神の美的転換であり¹⁵⁾、『悲劇の誕生』への回帰でもあり、精神の変化の三段目、「子供」により近づくことでもある。

[...] 誠実[・]は結果として嘔吐と自殺をもたらすであろう。だが今やわれわれの誠実は、そうした帰結からわれわれが免れるのを助けてくれる一つの反対力を、すなわち仮象への良[・]き意志である芸術を、有っている。われわれは円味をつけて仕上げるのや、詩的虚構でけりをつけるのを、われとわが眼に見えぬように拒んでばかりはいられない。[...] 美的現象としてなら現存在も、いまなおわれわれに耐[・]え[・]ら[・]れる[・]。[...] われわれの理想がわれわれに要求するあの事物[・]に超[・]然[・]たる自由を喪わないために、われわれは、あらゆる傲然たる・軽やかな・踊るような・嘲るような・子供のような・祝福に満ちた芸術を必要とするのだ。[...] われわれは [...] 道德の上を飄々と漂い、遊び戯れることができなくてはならぬ！ そのためにこそわれわれは、道化を不可欠とすると同時に芸術を欠くべからざるものとするのではないか？ (107)

15) 註13で言及したAbbeyが、行為の本来の無垢性を説く中期ニーチェの動機を美的とし、その根拠に、道德的判断の代用として美的基準を忍び込ませ『悦ばしき知識』290番等で自由精神の美的自己形成を称揚している点を挙げている。p.30ff. 参照。Mandaliosも同じアフォリズムから芸術作品としての自己陶冶という主題を抽出し、後期自由精神の「高貴化」に「自由の美」を、価値転倒の試みにすら美を見いだしている。pp.75, 87, 106 参照。

芸術による嘔吐感からの救済のみならず、現存在の美的是認も『悲劇の誕生』のリフラインである(24)。但し「軽やかな」「子供のような」芸術というのはギリシア悲劇と大きく異なり、「事物に超然たる自由」を確保するために不可欠な要素として芸術ばかりでなく「道化」も挙げられているため、これが単なる原点回帰ではなく、自由と必然が一致するツァラトゥストラの高揚への接近であることが分かる。自由精神のこうした劇的变化は、超人の解釈にも反映させてしかるべきだろう。それは知性に優れた自由精神の子孫であるが、美的な転換を経ているがゆえに、誠実で苛烈な認識が齎す嘔吐感も感じず、軽々と生きる遊戯者という側面を持つはずである¹⁶⁾。「詩的虚構でけりをつける」術を会得し、「遊び戯れることができなくてはならぬ」と自らに命じる者が産み出した表象と考えるなら、なおさらである。

16) 註8で紹介したVisserが、「偉大さ」は「おのれのさまざまな欲望を自由に跳梁させうる余地(Spielraum)による」(1887年秋9 [139])という遺稿を超人解釈に適用し、ニーチェにとって自由とは諸々の欲望が互いに対立しつつ戯れ合う場(Spielraum)の広さで測られるもので、「超人という夢」では学者的・芸術家的・立法家的力の相互作用(共戯, *Zusammenspiel*)が問題となるとし、超人と遊戯(Spiel)の連関を探っている。S.110参照。Mandaliosも、後期におけるアポロン・ディオニュソス的なものの復活(『偶像の黄昏』或る反時代的人間の遊撃、10)を引用し、両者の生産的緊張関係(筆者の解釈では遊戯的關係)は「魂の自由」を意味すると読み、偉大な典型(超人)の自由と遊戯を結びつけている。p.92参照。筆者による遊戯者としての超人解釈については、「遊戯の光学(II) 1880年代前半におけるニーチェの思索を中心として」『ICU比較文化』第16号(国際基督教大学比較文化研究会, 1988年)所収、p.30ff.参照。

3. 「永遠回帰」の前形態としての自由意志の否定と必然性の認識

A. 自由意志説の起源を道徳的感覚とする解釈

さて次に我々は、中期ニーチェの思想圏における永遠回帰説の前形態を吟味しよう。それは、些か晦渋な話ではあるが、自由精神による自由意志という幻想の破壊と、その結果として導かれる必然性の認識に当たる。しかも中期ニーチェは幻想破壊という目的が果たされるならどんな方法でも試す実験的認識者なので、自由意志という幻想に関しても複数の複雑な解釈がある。

最初に登場するのは、自由意志を道徳的感覚に帰する最も有名な解釈だ。ニーチェの言う道徳的感覚の歴史は、行為の結果の責任者探しをし、その動機に、行為者に、ひいては行為者の本質にまで有罪判決を下してゆく歴史である。だが自由精神の発見によれば、この本質も「必然的な結果であって、過去および現在の事物の諸要素や諸影響から合成されている以上、責任を負うことができない」。この発見には、万物の必然的連鎖としての永遠回帰説の萌芽が見られる。そしてこの連鎖の必然性により、人間は自分の本質にも、動機にも、行為にも、その結果にも責任を負わされない、という認識が齎される。つまりかの歴史は責任に関する誤謬の歴史であって、「かかる誤謬は意志の自由に関する誤謬にもとづいている」。責任ばかりか、これと結びついた罪、後悔、良心の呵責を感じるのも、「自由だからではなく、自己を自由だと思^って^いる^から」なのだ。この論で言えば「裁くことは不公正であることに等しい」。自由精神にとってこの命題は「日光のように明るい」が、誰もが「結果が恐ろしいので」「影や非真理の中へ退きたがる」（『人間的、あまりに人間的 I』39）。確かに、行為は現在及び過去の諸条件の必然的合成物である限りで責任を負える者も問える者もない、という極論は社会の混乱を招くだろう¹⁷⁾。だが自由精神は既

17) Abbey は、行為も「必然的な力の放出」ゆえに無垢である、とニーチェの説を解釈しつつ、これは過剰反応であるばかりか自滅的であり、それではニーチェが目指す自己肯定も不可能になると批判する。そして美的自己形成（註

成社会の現実的問題など頓着せず、容赦なく思考実験を押し進め、必然性の認識によって、即ち自分が自由でないことと知ることによって、罪悪感、後悔、疾しい良心からの自由を拓こうとする。それこそ裁くことの不公正さに関する命題の明るさであり、自由精神に近づくといいあの「生の軽快さ」であり、我々の関心からすれば、自由—必然の相関関係の第三の要諦なのである。

この新たな自由の意味は、同じ『人間的、あまりに人間的 I』アフォリズム 107 番でより鮮明になる。その内容は以下の通りである。無責任性の認識によって、行為に対しても、芸術作品に対するように、その「力・美・充実」を感嘆できるのみとなり、人間の尊厳を責任や義務に見てきた者には苦痛に思われるが、それは「陣痛」である。「蝶はその殻を破ろうと欲し、それを引っ張り、引き裂く、そのときまだ知らなかった光線が、自由の王国が、眼をくらませて混乱させる」。この「自由の王国」の眩しさに困惑しつつも、「一切は必然である——そう新しい認識はいう、そしてこの認識自体も必然なのである。あらゆるものに罪はない、そして認識はこの罪のなさへの洞察に至る道である」。必然性の認識によって「自由の王国」を我々のうちに耕し、理解し感嘆するが道徳的評価はしない習性を強めていけば、「数千年のうちにはおそらく十分に強力となって、賢明な罪のない（罪のなさを意識した）人間を規則正しく産み出す力を人類に与えうる」という。新たな自由の王国で数千年後に誕生する新種の人間は、超人思想と直結する。超人が軽やかな遊戯者なのは、罪悪感を知らぬ無垢なる存在だからなのだ。一方、道徳的な非難や賞讃が不可能となっても美的判断が残される点は、自由精神の美的転換の予兆であり、同時に、永遠回帰説と密接に結びついた「運命愛」が後述する通り「必然性を美とみる」態度であることと共鳴するのである。

15 参照) に自由意志が想定されているため、この極論は確たる命題でないとする。Mandalios 同様、これではニーチェが対決し続けた問題群も永遠回帰説の意義も見逃すことになる。pp.26f., 31f. 参照。

『人間的、あまりに人間的 II』第一部では、上記のような自由意志の否定に達したものの、誰かを責任者に仕立てあげねば満足できない人々が、究極の荒技に出る様が語られている。彼らは「個々人を、生成の必然の波の戯れのなかにあるこの哀れな個々の波を、告訴し、裁くことは不可能であり、またもや許されぬことであるならば——いまやそれでは、波の戯れそのものが、生成こそが罪人であるべきだ」と考え出す。全てが必然という命題は、ここで「生成の必然の波の戯れ」に昇華されており、神々が戯れ自由と必然が一致するかに思われるというツアラトウストラの祝祭的世界、生成の無垢¹⁸⁾まで、ほんの一跨ぎのところまで来ている。勿論、生成の必然的遊戯に罪を負わせる企ては、「誰かに責任があるにちがいない」という誤謬に基づくと却下される。これに続く「裁くなかれ！」(33)という言葉は、一切の責任を否定する極論が、新たな自由ばかりか、運命愛ないし永遠回帰説の全的肯定に通じる、他者に対する寛容さをも導くことを物語っていて興味深い。

B. 自由意志説の起源を原子論的とする解釈

自由意志という幻想を破壊する次なる方法は、上記の解釈でも触れられていたのだが、その詳細は『人間的、あまりに人間的 II』第二部に見られる。即ち、行為や認識は全て「ひとつの不断の流れ」であるのに、「意志の自由に対する信仰は、個々の行動はすべて孤立的且つ不可分であることを前提している」、「それは意欲と認識の領域における一個の原子論的な

18) 後期の中心的思想「生成の無垢」も必然性の認識、無責任性、大いなる解放と結び付いている。「[...] 人間は必然的であり、一片の宿業であり、全体に属しており、全体のうちで存在している、——私たちの存在を裁き、測定し、比較し、断罪しうるものは何ひとつとしてない。なぜならそれは、全体を裁き、測定し、比較し、断罪することにほかならないからである・・・しかるに全体以外には何ものもなにのだ！——誰ひとりとしてもはや責任を負わされないということ、[...] このことがはじめて大いなる解放である、——このことではじめて生成の無垢が再興されたのである [...]」(『偶像の黄昏』四つの大誤謬、8)。

だ」というものだ(11)。ニーチェに依れば、この生成の必然的遊戯の中にあるものは、波に切れ目がないように、全て分かち難く繋がっており、個々の行動や認識も我々が日頃想定しているような独立性をもたない。それを個別化して取り出すのは「原子論」であって、その強引な分割が自由意志を想定する余地を提供している。これを裏返せば、一切が「数珠繋ぎ」となって連動しているなら、ある事象が生じるためには他の全ての事象が同じ順序で起こる必要がある、という永遠回帰説に至る。確かにこの説がニーチェを襲った直観的ヴィジョンであって論理的思考に依拠するものでないことは周知の通りだが、それでもこのヴィジョンも無から生じたわけではあるまい。それは中期ニーチェによる、このような自由意志否定の思索のなかに胚胎されていたのである。

C. 自由意志説の起源を生命感情（力の感情）とする解釈

『人間的、あまりに人間的Ⅱ』第二部では、自由意志の幻想を社会学的・心理学的解釈で暴こうとする試みもなされる。

[...] 誰でも自分の生命感情が最大量に達するとき、[...] 自分が自由だと感ずる [...]。ここでは、人間が社会的、政治的な領域でなした経験があやまって最も究極的な形而上学的領域にうつしこまれている。つまり、社会的、政治的な領域では、強者は同時に自由人であり、歓喜や苦悩の生き生きした感情、ぬきんてた希望、大胆な要求、強烈な憎悪が支配者、自由人たちに属するのに対し、隷属者や奴隷は抑圧され無気力に生きているのだ。——意志の自由に関する理論は支配階級の発明である。(9)¹⁹⁾

19) 後期にも同様の解釈がある。「<意志の自由>——とは、命令をくだし、それと同時に自らをその実現者と同一視する意欲者の、あの多様な愉悦状態を表現する言葉なのだ」(『善悪の彼岸』19)。「自由の感情」の極致と思われる「完成感情」については、『道徳の系譜』第二論文、2参照。またAbbeyは、強者の力の感情としての自由意志説の起源と弱者向けの道徳の一部をなす自由

我々の関心からして肝要なのは、生命感情の高まりと自分は自由だという感覚の混同を指摘する心理学的分析の方である。「自分が自由だと感ずる」ことを「自由の感情」という概念に集約させるとすれば、この感情の発見は、後の「力の感情」さらには「権力への意志」へと発展すると推測される限りにおいて、ニーチェの思索にとっても大きな一歩であろう²⁰⁾。自由の感情は実体的な自由意志という幻想を破壊するために提示されるものではあれ、それ自体は否定的に捉えられておらず、寧ろ生命感情の絶頂と同義である以上、ニーチェが終始一貫して追求し続けた生の活性化と直結している。換言すれば、自由意志の誤謬と混同されない限りの自由の感情は否定されない。それどころかこの感情は、とりわけ後期ニーチェが道徳批判のために幾度となく引き合いに出す古代の「強者」「自由人」に属するのであり、彼らはその「歓喜や苦悩の生き生きした感情」や「ぬきでた希望」「大胆な要求」といった表象からして超人像のモデルの一つと推測される。我々の日常的体験に照らしても、心躍るような体験における「ああ、今私は自由だ」という感情は、意志の自由説よりもよほどリアルであり、そんな説など知り知らぬ子供でも感得しうる、寧ろ子供こそ大らかに享受している根本的感情ではないか。

中期ニーチェに話を戻せば、中期ニーチェの回顧において、その最終段階で大いなる健康を獲得した自由精神の「力の過剰」は、こうした生命感情、自由の感情の横溢と読み替えられる。従って、支配階級の強者をモデルの一つとし、自由精神の極致である超人は、必然性の波の戯れのうちで、生命が躍動するような自由の感情を謳歌する者と考えられる。そして自由—必然の相関性の第四の要諦は、必然性の連鎖のうちでも、自由意志

意志信仰の間の矛盾を、強者を起源とする自由意志の観念が生まれるや、むしろ抑圧された人々を引きつけたのだろう、と解決している。p.25参照。

- 20) 力ないし自由の感情の発展形である権力への意志も断じて自由意志ではない。「ある特定の力は」「ある量の力の抵抗にぶつかったとき、おのれの強さに応じたやり方でしか発揮されない」ため、「生起する」と「必然的に生起する」は類語反復だという（1887年秋10 [138]）。

という誤謬と混同されない限りの自由の感情は生を活性化する、と要約できるだろう。

しかし、強者に漲る自由の感情から生じたはずの意志の自由に関する理論は、普遍化し、絶対化するにつれ、直接的な生の高揚とは無縁となり、人間の空虚な矜持の拠り所、かの「陸地」を構成するようになる。人間に関するこうした幻想が、同じ『人間的、あまりに人間的 II』第二部のアフォリズム12番に集約されている。「人間は、この非自由の世界のなかの自由なる存在であり、善悪いずれをなすにしても永遠の奇蹟の実行者であり、驚嘆すべき例外であり、動物を超えた者、ほとんど神に比すべき者、創造の意義、[…] 自然の偉大なる支配者にしてまたその偉大なる軽蔑者、自己の歴史を世界史と称する存在である！」ニーチェは、自由意志の「誤謬がもしもなかったとすれば、およそ人間の本質の成立することはなかったであろう」としつつ、「空の空なるかな、人間なるもの」と締め括って、自由意志説もろとも従来の人間の本質の神話を切り捨てる。ここから推測されるのは、超人のモデルとなりうる強者の自由の感情に端を発するにせよ、固定化された説として従来の人間の誇りの源となった意志の自由説から今や解放されるべきであり、この幻想から完全に自由になれば、従来の人間とは本質的に異なる人間、即ち超人になりうる、ということである²¹⁾。

21) 論理的には明快だが、この企ての困難さは容易に推測できる。Rosenは(恐らくニーチェを念頭に置いて)、「哲学者が自由の幻想の根底に潜む必然性について語るのは容易い。だがこの幻想は人間の経験と同じだけの広がりをもつので、哲学者たちは事実よりも幻想の方が優れているという信念を強めることに成功するだけだ」と述べている。Stanley Rosen, *Plato's Symposium* (St. Augustine's Press, 1999), p.170.

D. カオスとしての世界

自由精神が、上記の様々な方法で自由意志説を否定するばかりか、従来の人間を支えて来たありとあらゆる幻想を粉碎して自らニヒリズムを招来し、美的転換を遂げることは既に述べた。かかる転換を自由精神に促したのは、以下のアフォリズムに述べられているような、幻想を払拭された世界の救いなき様相である。自由精神が垣間みた原テキストの世界を我々も見てみよう。

[...] 世界の総体的性格は、永遠にいつまでもカオスである。それも [...] 秩序・組織・形式・美・知恵およびわれわれの美的人間性の形容詞となるようなものの一切が欠けているという意味である。[...] 宇宙的運動の仕掛け全体は、とてもメロディーなどと呼べるしろものではないその調子を、永遠にくりかえすのだ [...]。われわれは、自然には法則があるなどと言わぬようにしよう。あるのはもろもろの必然性だけだ [...]。われわれは、世界は永遠に新しいものを創造するなどと考えないようにしよう。永遠に存続する実体などといったものは何一つ存しない。(『悦ばしき知識』 109)

世界は調子外れの無数の楽器の無作為な音の連続さながらの混沌であり、しかもそれは永遠に変わらず繰り返される。この美的要素を欠いたカオスには、新たな創造もなければ永遠に持続するものもない。これを「生成の必然の波の戯れ」と言い替えること自体、世界を耐えうるものにする芸術的仮象の付加、つまり一種の美化なのだ²²⁾。但しニーチェは、この世界が何らかのより美しい、聴くに値する音楽的秩序をもつようになるかもしれないという期待を抱かせないために、一つの法則性を忍び込ませているよ

22) Rosen (2004) は、「遊戯」という像を持ち出すこと自体、「創造性をカオスへと還元することの詩的な仮面」であると解釈している。p.151.

うに見える。それが反復性である。従ってこのアフォリズムは、永遠回帰説の原型と読むこともできよう。もろもろの必然性しかないカオスの世界を認識した自由精神は、芸術と道化に救済を求め、ツァラトゥストラとなって、究極の必然性たる永遠回帰の虚無を感じない程に力と自由の感情に溢れた自由精神の絶頂点、超人を説くことになるのである。

4. 自由と必然の相関関係、あるいはその一致

A. 中期における自由—必然

以上の考察から、自由と必然が中期ニーチェの思索において必ずしも矛盾・対立関係にあるわけではなく、むしろ互いに引き合う相関性を持つことと同時に、自由精神と超人、自由意志の否定及び必然性の認識と永遠回帰説の連関が明らかになったと思われる。ここでまず、自由—必然の相関関係を示すがゆえにいずれも逆説的に響く、四つの要諦を纏めておこう。第一に、自由へ向かう必然性というものが存在する。この場合の自由は価値を創造する自由を、必然性は内なる運命とも言うべき自由への衝動を指す。この衝動が覚醒するのは選ばれし者であり、その精神は既成価値や概念からのやむを得ざる解放により、それらを破壊する自由を得る。それは自由精神と呼ばれる。第二に、自由精神のみが一切は必然であると認識する。殊に意志の自由という幻想から自由になることが鍵となる。第三に、必然性を認識することによって拓ける新たな自由がある。この自由は、罪、後悔、疾しい良心からの自由であり、これによって自由精神は無垢なる軽やかさに近づく。第四に、必然性の内にあっても自由の感情を享受することができる。この自由は生命感情の高揚において得られ、力とほぼ同義であり、生を活性化する。

かくして自由と必然は中期ニーチェによって常に連関づけられながら思索されてきたのだが、その最終段階ではより濃密な関係を結ぶ。その一つは、当時ジェノアに蟄居していた、唯一の自由精神ニーチェの実体験に基づく。1881年夏に永遠回帰思想を体感した彼は、その後死を覚悟する程

の病に苦しむが、年明けとともに快癒し、生まれ変わったかの如く悦びに溢れて「聖なる一月」という詩を著し、これを『悦ばしき知識』第四書の冒頭に掲げた。

おんみは炎の槍もて
 わが魂の氷を千々に砕く、
 わが魂は たぎちどよもし いまや
 おのが至高の希望の海へと 急ぐ。
 いよよ絶えず明るく いよよ健やかに、
 こよなく愛充ちる必然の内にあつて自由に。——
 されば わが魂は讃える おんみが奇蹟を、
 いとも麗しの一月よ！

ジェノアにて 1882年1月

ここでニーチェは、劇的回復によって生命感情の絶頂に昇り詰め、その運命を齎したとされる一月を寿ぎつつ、必然的な運命の側に「愛」を見いだし、その内で大いなる自由の感情を享受している。上記の要諦に当てはめれば、第四の事態の実演である。自由への衝動が覚醒した際には、病気が狂気のように呪わしく思えた運命が、この瞬間自分を愛していると感じられるということは、自由精神の側が必然的運命を肯定していることであり、この肯定の内では、必然性にあっても自由の感情を味わうことができるのである。

この晴朗な詩に続く『悦ばしき知識』第四書冒頭のアフォリズムが、このことを証明してくれる。そこに描かれているのは運命の側の愛に呼応する、自由精神の側の必然的運命の肯定、即ち運命への愛だからである。

[...] 私はいよいよもって、事物における必然的なものを美とみることを、学ぼうと思う、——こうして私は、事物を美しくする者たちの一人となるであろう。運命愛 (amor fati) ——これが今よりのち私の

愛であれかし！ 私は、醜いものに対して戦いをしかけようなどとは思いません。私は非難しようと思わぬし、非難者をすら非難しようと思わない。眼をそむけること、それが私の唯一の否認であれかし！ そしてこれを要するに、わたしはいつかきっとただひたむきな一個の肯定者であろうと願うのだ！（267）

原テクスト的世界はあらゆる期待を拒む不調和にして醜悪なカオスである、というディオニュソスの認識に達した自由精神は、その必然性をひたすら諦観する者であろうとしていたが、美的転換を経て聖なる一月の恩恵に浴した後、これを美と見ることを学び始める。それは世界を耐えうるものに換えるアポロンの美化の第一歩、ひたむきな肯定への第一歩である。この態度をニーチェは運命愛と呼ぶ。運命愛は、必然的運命に美を見だし、愛を感得し、これに呼応していく美的肯定なのだ。しかし、中期自由精神のかかる完成形にあっても、その運命愛にせよ、「裁くなかれ」を実践する「眼をそむけること」にせよ、まだ「であれかし」で終わる祈りのような願望である。次に構想されるツァラトゥストラすら、「卑小な人間も回帰する」ことを含意するがゆえに同情ではない他者肯定を要求する自らの思想、永遠回帰思想に躓き、永遠の回帰を積極的に欲し愛するに至るのは第三部最後の恍惚境、第四部の酩酊の時に限られている。これを要するに、永遠の回帰を欲するという運命愛の成熟した形は、超人においてのみ可能だということなのだろう。

B. 『ツァラトゥストラ』における自由—必然

では、かかる超人と永遠回帰の関係を、中期における自由—必然の四つの変遷を発展させた形として導出してみよう。これはあくまで『ツァラトゥストラ』内部での両者の連関を解説する試みであるから、超人を虚構と、また永遠回帰を仮説と見なす、このテクスト外の視点からはいったん離れる。

さて、第一の自由へ向かう必然性は、価値創造の自由を發揮する超人へと向かう必然性が永遠回帰の内に組み込まれている、と置き換えられる。超人は、自由への衝動に突き動かされた自由精神がその運命を全うすることで招来する、彼らの子孫である。次に、自由精神が必然性を認識する、という第二の要諦は、自由精神のこの認識が準備した永遠回帰思想を超人は血肉化しており、その暗黒面に脅かされることもない、と読み替えられる。従来の間人が意志の自由を前提に生きてきたように、永遠回帰は超人の思考や行動の前提をなす。永遠回帰説は、既にあるものもこれから起こることも差し引きなしに肯定することばかりか、新たな価値の創造と言っても実はかつて何度も行なった行為にすぎず究極的には何一つ変わらない²³⁾、という徒労感を克服することをも迫るが、超人はこの永遠の虚無を感じない種なのだ。第三に、必然性の認識による罪悪感や良心の呵責、自責の念からの自由は、超人がこうした悪感情から完全に自由な、子供のようにな垢な遊戯者であることを示す。最後に、必然性の内で享受される自由の感情は、超人が永遠回帰の内で、その運命を愛することによって生命感情を高揚させ、自由ないし力の感情を存分に満喫する、ということの意味する。かくして超人は有り余る権力への意志を發揮するが、その最大値が価値創造に当たると解釈できるのである。

従って、超人説と永遠回帰説は自由と必然として背馳するわけではない。確かにツァラトウストラは永遠回帰思想に圧倒されて苦悶するが、それは超人へ向かう自由な自己克服が否定されるからではなく、超人の時代が到来した後、長い年月のうちには現在の卑小な人間の時代が回帰して来るため、ツァラトウストラが現代の人間を乗り越えるべく超人思想を唱えることもやがては無効化されるからだと考えられる。先述の通り、永遠回

23) Rosen (2004), p.183参照。一方Mandaliosは「自己創造と克服は、この世界における『必然的なもの』に抗して廃棄されない」という立場を貫くが、それでは永遠回帰がニーチェの意味での悲劇性（破壊的でありながら、万物が繰り返し存在するに値すると、また自らの生に向かって「よし、もう一度」と肯定する契機となる）をもたなくなる。p.138参照。

婦が要求する全的肯定のためには、克服すべき同時代の他者たちまで肯定するほかないのだ。

だがこのことを含めてツァラトゥストラが行なうことは、全て彼の運命であり、彼の衝動ないし「意志」はこれに向かわざるを得ない。そしてこの「意志」を内なる運命として認めてそれに従うなら、固定観念から、罪悪感や自責の念から、力の感情の横溢へと解放される。ツァラトゥストラはかかる自由—必然の連関を随所で言及している。例えば彼が「まことに、わたしは百の魂、百の揺籃と陣痛を通り抜けて、わたしの道を歩んで来た。[...]」だが、わたしの創造への意志、わたしの運命が、そう欲するのだ。あるいは、もっと率直に言えば、まさにそのような運命を——わたしの意志は望んでいるのだ」と告白し、「意志は解放する。これが意志と自由についての真の教えだ」と総括するのがその好例だ。続いて彼は「わたしの熱烈な創造意志は、絶えず新たにわたしを人間の所へ駆り立てる。石像師の創造意欲が、鉄槌を石材へと駆り立てるように」と述べ、石のなかに眠っている像を彫り出して完成させたいという憧憬を口にする。なぜなら万物の中で「最も軽やかなもの」が、かつて彼の「許に来たったからだ」。その来訪者こそ「超人の美」だという（第二部「至福の鳥々で」）。意志の自由の権化のような超人像からすれば、そこに軽やかさと美を見るこの箇所は解釈の難所だが、自由精神の美的変換と無垢なる遊戯者としての超人を踏まえるならば、理解に苦しむことはない。

短い例を引けば、「君たちがひとつの意志を欲する者であるとき、そしてこのすべての危急の転回 (diese Wende aller Noth) を称して必然 (Nothwendigkeit) と呼ぶとき、そこにこそ君たちの徳の源泉がある」(第一部「贈与する美德」1)などは、自由精神の第一段階、即ち運命的な自由への意志への意志の覚醒を指している。この変形として、ツァラトゥストラが自らの意志に「一切の危急の転回よ、わが必然よ！ [...] お前、わが魂の定めよ、わたしが運命と呼ぶものよ！ わが内なるものよ！ わが頭上なるものよ！」と呼びかける場合もある（第三部「古い石板と新しい石板」30）。この解釈はもはや

不要であろう。

そして『ツアラトウストラ』における自由—必然の相関性の極点こそ、本稿の冒頭に挙げた、ツアラトウストラによる自由と必然の一致の感得なのである。

わたしの英知ある憧れが、わたしのうちからこう叫び、かつまた笑った。[…]

それはしばしば、笑いのさ中にわたしをひき攫い、上へ、遙かへ運んで行った。わたしは恐れ戦きながらも、さながら一本の矢のように、太陽に酔い痴れた恍惚を貫いて飛んだ。

——どんな夢も夢に見たことのない遥かな未来へ、かつて芸術家たちが夢想したよりもっと熱い南国へ、神々が舞踏して、一片の衣も身に纏うことを恥じる彼方へ。—— […]

そこでは一切の生成が、神々の舞踏、神々の気まぐれであるかと思われた。世界が一切の絆を解かれて、われ先におのれ自身に逃げ帰り、——

——それはさながら、八百万の神々の永遠に続く鬼ごっこ、浄福に満ちた仲違いと仲直りと睦み合いであるかと思われた。——

そこでは一切の時間が、瞬間への至福の嘲笑であるかと思われた。必然が、すなわち自由そのものであり、楽しげに自由の棘と戯れていた——（第三部「古い石板と新しい石板」2）

中期ニーチェの思索を手掛りとすれば、ここに活写されている情景が「生成の必然の波の戯れ」をさらに美化した世界像であり、そこでツアラトウストラが体感するのは、「聖なる一月」の再生体験を想わせる、生命感情の絶頂での自由の感情だと推測できる。看過すべきでないのは、世界を俯瞰する恍惚境へ上昇させたのが、恍惚という言葉で連想されるディオニュソスの陶醉ではなく、「英知ある憧れ」即ち自由精神が抱いていた知的憧

憬だという点、そしてこの憧憬が、初期ニーチェでは仮象・芸術の神であるアポロンを象徴する「太陽」に「酔い痴れた」という点である²⁴⁾。自由精神は知的かつ美的な距離をもって世界を見下ろそうとしていたが、その知的自由への傾向性と、それが齎した苦いディオニュソス的認識からの美的転換が、この浄福に満ちた光景を生み出したのだ。それは永遠にカオス的な世界のアポロンの浄化であり、この段階ではまだ克服されていない永遠回帰思想を軽やかにするリハーサルでもある。この祝祭的仮象世界において必然が自由そのものとなる以上、ツァラトゥストラにとっての自由と必然の一致は仮象かもしれないが、実感されたものではあろう。我々は、この一致を、必然性における自由の感情の極端な形として、体感できなくとも想像することならできるとはではないか。

結び

以上で、中期ニーチェの思索から自由—必然の連関を抽出し、これに基づいて『ツァラトゥストラ』における超人思想と永遠回帰説の関係、自由と必然の一致を読み解くという本稿の目的は、ほぼ果たされた。そこで明らかになったのは、意志の自由と因果的必然の矛盾という従来の問題設定とは全く異なる、自由への衝動、自由の感情と、運命としての必然、カオス的な世界の必然の複雑な相互関係だった。但しその思索が準備した永遠回帰説も超人の像も、ニーチェの仮説ないし文学的虚構であり、少なくとも

24) 自由と必然の一致は初期、後期にも見られる。初期『パイロイトにおけるリヒャルト・ヴァーグナー』9節には、芸術家の円熟期には「創作のあらゆる瞬間に悦ばしい自由をもって必然的なものを行なう」とある。後期『善悪の彼岸』213番でも、芸術家が「一切を必然的にやるときにこそ、彼らの自由の感情、繊細の感情、充実した力の感情、創造的な布置・処理・形成の感情がその頂点に達するということを、——要するに、そのとき必然性と〈意志の自由〉が彼らのうちで一つであるということ、知りすぎるほどよく知っている」とされており、芸術家の創作が自由と必然の一致する感覚のモデルであることを示している。なお、本稿の基礎となったシンポジウムの発表当初、筆者はRosenの「自由の幻想」を肯定化するための概念として「自由の感情」を考案したつもりであったが、発表後に後者の箇所ですべてニーチェ自身が用いていたことに気づかされた。

殆どが『ツァラトゥストラ』という芸術的虚構の内で語られている。その前形態である自由精神もニーチェの発明であり、自由意志の否定と必然性の認識も壮大な思考実験が導く極論と言える。我々はそのいずれとも完全に寄り添うことができない。例えば「裁くことも必然だ」と反論するかもしれない。しかし、一切が必然であると捉え、そこに美を見ることに努め、芸術作品に対するように美的距離をもって自己も他者を眺め、運命を愛し、その内で自由の感情を享受するといったニーチェの志向を理解し、我々のパースペクティヴの一つに加えることは可能ではないか。最後まで逆説的だが、こうした必然の捉え方、生の在り方に対する自由は拓かれているのではないだろうか（本稿が対象とした思考の枠組みから言えば、それも含めて全て必然なのかもしれない）。

要旨

ニーチェ哲学における自由—必然の問題は、超人思想と永遠回帰説の矛盾として最も先鋭化するとされてきたが、一方でツァラトストラは自由と必然の一致を歌いあげている。この事態をどのように解釈すべきだろうか。

そこで中期まで遡って、上記の矛盾の前形態と思われる「自由精神」と「自由意志の否定」の共存に関する叙述を追うと、自由—必然が寧ろ常に逆説的相関関係にあることが分かる。まず価値創造の自由へと向かう必然的な衝動というものが存在し、それが覚醒する選ばれし者が自由精神である。自由精神はかの衝動に従ってあらゆる幻想、殊に自由意志という幻想の破壊者となり、一切は必然であると認識するが、それによって新たに罪や後悔、疾しい良心からの自由が拓け、無垢なる軽やかさが近づく。また必然性のうちでも、生命感情の高揚においては自由の感情を享受することが可能であり、この場合の自由は力とほぼ同義で、生を活性化する。必然性の内なる自由の感情は、カオス的世界の必然性を美として肯定しようとする運命愛へと昇華する。

以上の相関性を超人—永遠回帰に置き移すと以下のように解釈できる。即ち、自由精神の子孫として価値創造の自由を獲得する超人へと向かう必然性が永遠回帰の内に組み込まれており、また超人は自由精神による必然性の認識が準備した永遠回帰思想を血肉化していて、その暗黒面に脅かされることのない。超人は罪悪感や自責の念のみならず徒労感からも完全に自由な子供のような遊戯者だからである。最後に、必然性の内で享受される自由の感情は、超人が永遠回帰の内で、その運命を愛することによって生命感情を高揚させ、自由ないし力の感情を存分に満喫する、ということの意味するだろう。

従って超人思想と永遠回帰説は自由と必然として切り結ぶわけではない。超人が到来してもいつかは再び現在の卑小な人間の時代が回帰するとい

う徒労感が問題なのだ。このため自らの思想である永遠回帰説に躓いてしまふツァラトゥストラは、この教説が孕むこの虚無を克服して一切を差し引きなしで肯定しつつ必然性における自由を謳歌するという超人の境地を、知的憧憬によって先取り、生成の必然性を戯れとして美化した仮象世界のうちではあれ、自由と必然の一致をリアルに感得していたと考えられるのである。