Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-06-11

「あぶない綱渡り」への誘惑 : ツァラトゥストラ、コミュニケーション、垂直運動

中川, 慎二

(Citation)
DA,創刊:53-69

(Issue Date)
1991

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81002006

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81002006

「あぶない綱渡り」への誘惑

――ツァラトゥストラ、コミュニケーション、垂直運動――

中川　慎二

コミュニケーションが成立するところでは多かれ少なかれ言語のもつ普遍性ないし一般性が要請されている。[1] この普遍性ないし一般性が極度に失われてしまうと「文」であれ「コミュニケーション」であれ厳密な意味ではそれらが成立する基盤をも同時に喪失する。つまり共通のコードとして機能しているはずの言語で語りながら、その語りが「コミュニケーション」を成立させないあるいは少なくとも成立させることが極めて困難な語りとなるからであり、もしそのような語りがあるとすれば、それはどのような語りであろうか。「コミュニケーション」には「話し手」と「聞き手」が設定される。「コミュニケーション」を成立させない語りの場合には、「話し手」の語りがその「聞き手」の側にいわば「像」を結ばないのである（像を結ばない理由はもちろんある）。つまり、そこで生成している「文」の意味は「聞き手」の側で再構成されていないのであるから。しかし、「話し手」の語りのうちに生成した像と「聞き手」において結ばれた像とが一致するときにのみコミュニケーションが成立しているのではない。そのような言語的「一致」、「妥当な表現」(1-878) を要求するのは、ニーチェによるとたんなる「文法信仰」[2] にすぎないのであるから。だからといって言語の社会性を放棄するわけではないが、社会性を積極的に論じようというのではない。問題はこうである。語りがコミュニケーションを成立させないとき、他者の言語で語りながらその他性までが疑問視される。言語的他性は一方ではコミュニケーションを保証しているものでもあるのだから。したがって、ここで問題になる語りは、少なくとも他性としても保証されない程度にまでコミュニケーションが拒絶されてしまう語りなのである。これは、言語が言語として成立しないという事態ではない。なるほど他者の言語ではあるが、その他性が反復運動のうちに獲得した一般性を破壊してしまうかのごとき事態なのである。これは「話し手」の側にも

「聞き手」の側にも起こりうる。だが、相対的には「聞き手」の立場を確保しようとすると他性が優位をしめる。つまり、「聞き手」は意味を理解しようとするのだから。しかし、意味を手に入れた瞬間に、その他性は「同一性」に脅かされはじめる。「聞き手」はその意味を了解した瞬間に他者ではなく同一者の「幻影」を、同一者の一回性の影を追い求めてしまう。[3] そのために、もし他性を言語的対話から捨象しようとすると、この対話は同一者の内での自己対話とならざるをえない。つまり内省的、反省的自己対話である。この自己対話が他者との自己対話となる契機に、他性と同一性が二重化された自己意識が生成し、この契機に社会性は言語的により顕在化してくるのである。[4] では、単独者、独行者ツァラトゥストラの自己認識的歩みはどのように理解されるであろうか。これは反省された自己意識がもはや自己同一性を求められないところで、中心を外してしまった歪な反復運動のために乱された反射光に誘惑され、幻惑されているかのように見える、つまりそこに引き込まれるかどうかをせまるという事態ではないのだろうか。これは「説得」ではない。説得というのは、それが成就したときには、他性よりむしろ同一性が、つまり共有するコードが確認されるという事態にすぎないのであるから。[5] ツァラトゥストラの場合、ただこれがこの言語的一般性という側面から言えば「乱反射」しているように見えるだけなのであり、だから像をうまく結ばないのである。しかし、だからといって「文」の意味が再構成されるために厳密な意味で言語の制度化を要請するというのではない。制度化されうるように見えても制度化されないのが「文」であり、制度化された瞬間に「文」はすでに疲弊しているのであり「文」の可能性はその言語が再び活性化されない限り生じえないのだから。[6] ここで私が問題にしようとしている語りは、社会学的コミュニケーションの成立を前提とするのではなく、またそのようなコミュニケーションが成立する契機を問うのでもなく、したがって日常言語を問題にしているのではないことが明らかであろう。むしろ詩的言語が日常言語に曝された事態が問題なのだと言うべきであろう。

では、『ツァラトゥストラかく語りき』でのコミュニケーションはどうだろうか。『ツァラトゥストラかく語りき』では、ツァラトゥストラは「超人」を教えるというスタイルで民衆に分け入って行くのだが、民衆に対してコミュニケートしているというよりは、むしろ啓示的な語りの傾向

が強く、どうもはじめからコミュニケーションなど要求していないように見える。それは、「超人」「神の死」「力への意志」などの言葉が、ツァラトゥストラの語りの聞き手と共有するコードに確認されないからである。いやむしろ、「文」としてその意味が理解され得ないのであろう。なぜならばツァラトゥストラは、同一性をコミュニケーションの場で求めてはいないからである。しかしそうは言うものの、『ツァラトゥストラかく語りき』の中心にある問題は、精神（モラル）の問題としては垂直方向の運動と、そして天空と大地、つまりその重力に呪縛されたいわば「病める」[7]魂の問題であり、またその中心に彼のキリスト教批判が記述されているのである。ところが訓えとして伝達すべき内容が民衆との間で同一性を獲得しがたいのだ。では「神の死」の訓えは超越的な「神」の否定的批判にすぎないのであろうか。そのときニーチェの予感したものは「超人」ではなかっただろうか。ニヒリズムの克服は、初期ニーチェに色濃いペシミズムから、「超越的な神」とその神によって保障されてきた「キリスト教的モラル」のもっていた絶対性、その絶対性は「問うことを許さないことでタブーとされてきたにすぎないのだ」が、これを解体し、その欺瞞をその『真理」をも含めた「虚偽性」を暴露することで仕掛けられたニーチェの抗争の始まりであったのではないか。これが、リオタールの言葉を借りれば「大きな物語り」の解体と言っても良い事態であり、ニーチェは近代（性）がその終わりを露呈しはじめたのを見てとったのであった。[8] ニーチェはおよそフランス革命に近代性の端緒が顕在化したのだと考えているのであろうが、彼の『道徳の系譜学』では近代性ないし近代的価値はさらに遡及され考察されてもいる。そして、ニーチェの言う「真面目さ」（Redlichkeit）（4-560ff）が、「人間的な」言語にもし止まるものではないとしたら（4-560ff）、[9] およそ一切の価値判断を拒む、したがって大きさも重さもない（あるいは地上的な言語では計り得ない大きさと重さを持っているのみで、つまり共通の尺度がないのであるから、）質点のごときものとしてあるのではないだろうか。この認識批判については、ここで「人間的な」諸価値、あるいは「人間中心主義」が批判され、そのことで「相対化」された価値観を得るのである限り、そしてそれがなお「批判」として有効であるかぎり、この批判はきわめて言語的であり、しかも「言語的でない」ところをも目指すという、自己批判の限界をその価値転換によって克服し

ようとしているかのようである。しかし、人間的価値を批判するときの、神無き時代の自己言及性が克服されるモメントが言語的に見いだせるかどうか、これは、疑問でもあり問題でもある。そこに、ツァラトゥストラのコミュニケーションの問題も浮かび上がってくるのである。

例えば、ハーバーマスがコミュニケーションの成立する前提として「話し手」と「聞き手」の間に言語的「信憑性」(Wahrhaftigkeit)を要求する際、彼はさらにその前提として言語的普遍性を明確に要請している。[10] ここでハーバーマスが考察の対象にしているのは日常言語である。しかし、いま私が考察の対象にしている『ツァラトゥストラかく語りき』の言語世界は、日常言語の世界ではなく詩的言語の世界であり、もう少し厳密に言えば、この詩的言語が日常言語に曝されているという事態が『ツァラトゥストラかく語りき』のテクストである。そこで、『ツァラトゥストラかく語りき』のコミュニケーションを考える際に、その前提に「信憑性」を立てると、それがどういう意味を持つのかを明らかにしよう。言語化されたモラルとしての「信憑性」を前提としてコミュニケーションの成立を考えると、『ツァラトゥストラかく語りき』の場合、この前提自体が危ういものとなるのではないだろうか。ツァラトゥストラは「神の死」を訓えるのであるから、日常的な理解は求められないのであるから。「神の死」の訓えはその真偽を言語的「信憑性」に照らして判断できるようなものではない。「神の死」のあとではもうどんな「徳目」も神によっては保障されないのだから。「神の死」はこの言語的「信憑性」をも揺り動かすものであるのだから。しかし、これは一般的に言語的コミュニケーションが否定されるというのではない。

ベンホルト・トムゼン(Anke Bennholdt-Thomsen)は「文学的現象としてのニーチェの『ツァラトゥストラかく語りき』」で、コミュニケーションとの問題にふれて以下のように記述している。[11]

> この論文のつづく章[29章]は、私たちが先に(9章)で作品のres[= das Auszusagende, = was Zarathustra lehrt、つまりツァラトゥストラの訓えとして語られるべきこと、]として記されるもの、つまり『ツァラトゥストラ』の筋、思索の歩みに向けられる。ツァラトゥストラが早々に初めて登場したときは価値転換の教師としてであ

り、――そして、後には変化した、しかし先鋭化されたあり方で永劫回帰の訓えに耐えることを学ぶものとして登場する、――ただ、この教師は異議を唱えられないような教師ではない、異議を唱えられない教師とは自分の英知を、訓えの未来を、自分の弟子と自分の表現様式を確信できる教師のことであろうから。むしろ、彼は予想もつかなかったような抵抗を経験するのであり、――そのことはすでに「序」の枠組みの中で示されている――この経験によって彼が目指していた人々への道は修正され、その道を公的な教育活動だけではなく自分自身の認識の道とするのである。／この経験はすでに言ったように彼の訓え、彼の聞き手に関連しており、そして彼の英知の人々への伝達、――つまり、彼が山から出立した目標に関連しているのである。ツァラトゥストラにとってコミュニケーションの場において生じ、そしてそれにともなってその教育活動のもつ具体的な与件との対決から生じてくるのは、適当な聞き手を探し、訓えの内容を実現し、また適切に言語化するための必要性なのである。それゆえにコミュニケーションの問題として把握されていた諸問題に直面していることに、ツァラトゥストラはいま気付くのである。それら問題の克服をツァラトゥストラはなさねばならない、彼の道はそれゆえに、認識のプロセスとして描かれているのである。（S.57）

ここで問題となっているのも、ツァラトゥストラと認識、彼の訓え、その訓えの「聞き手」、さらにその聞き手とのコミュニケーションという事態であり、これがツァラトゥストラの歩みと関連しているのである。さらにこの筆者は、「叙事詩」的主体による語りではない『ツァラトゥストラかく語りき』の語りの問題にふれ、ツァラトゥストラ自身に語らせるということ、つまりツァラトゥストラの自己反省における意識化の過程が読者のツァラトゥストラ経験と連動する仕組みであることなどを上げ、ツァラトゥストラとコミュニケーションの問題だけでなく、『ツァラトゥストラかく語りき』全体のはらむテクストの問題とともに、発話場面から生じてくるテクスト全体の装置が再びコミュニケーションの問題に反映されている点を指摘している。私がこのあと「ツァラトゥストラの序」の読解で扱っているコミュニケーションの問題も発話行為そのものがポイントである。

ところで、ツァラトゥストラは充ち溢れんばかりの精神のゆえに山を降りる。これは山に住まうものにとって［ツァラトゥストラは10年間山で隠棲していた。］没落でもあり、「日没」でもある。「私は贈り与え分け与えたい、賢者が人々の間でまた一度自分の愚かさに喜び、貧しき者はまた一度自分の豊かさに喜ぶにいたるまで。／そのために、私は深みに降り行かねばならない。つまり、お前［太陽］が夕べにするように、海の背後に進み行き、尚も冥界に光をもたらす時のように、おまえ豊かに過ぎる天体よ。」(4-11)反復運動する太陽のイメージ、これはおよそ繰り返される時にはきわめて美しい円を描く。ツァラトゥストラもしかし、太陽のように円を描くことを願うが、ここでは冥界には届かぬ地上界での垂直運動に、重力にさらされたままだ。だからともすれば中心をはずして、軌道を外れてしまいかねない。しかし、重力を克服し、上も下もない鳥のような自由を予感していたのは確かだ(4-291)。

ではこの論文の最後に、精神の重みとコミュニケーションという論点から『ツァラトゥストラかく語りき』の「ツァラトゥストラの序」を読み直してみよう。（以下、短い章立てのごく最初に掲げてある数字１～６は『ツァラトゥストラかく語りき』の「ツァラトゥストラの序言」の章１～６に対応している。）

「ツァラトゥストラの序」の１にはこう記されている。ツァラトゥストラは30歳にして故郷の湖を去り山に籠もる。ツァラトゥストラは自分の精神と孤独を楽しむ。しかも10年もの歳月、彼は飽きることもなかった。そうしてツァラトゥストラはもう40歳。しかしついにある朝、曙光とともに起きるや「太陽」に向って、照らしだす対象がいなければ退屈だろうと言う、そして太陽からはツァラトゥストラが溢れんばかりのもの（光）を引き受けたことを語る。ツァラトゥストラの溢れんばかりの英知とも同じシンボルとして示されているのはこの太陽である。ツァラトゥストラがこの英知を分け与えることによって賢者がその愚に喜び、乏しきものがその豊かさに喜ぶことを願ってのことだ。そして山上で英知の過剰に苦しむ賢者たるツァラトゥストラは蜂蜜を集めすぎた蜂に喩えられた「精神の高処」なのである。ツァラトゥストラはこの高みであり、高みにもいる。この英知は容易にコミュニケートされるようなものではない。むしろ「訓え」で

あり「啓示」なのだから。山を降りるのはこの高みからするとレベルダウン。エネルギーの消費でもあり、電圧もまた下がる。「超人」を欲したのであれば、下がることは没落でもある。しかし、山を降りることでツァラトゥストラはまた人間に戻るのだ。すると山上のツァラトゥストラにはあらかじめ人間を超えたところがあるのだろうか。「見てごらん、このお鉢がまたカラっぽになる。するとツァラトゥストラはまた人間になる。――こうしてツァラトゥストラの下降＝没落が始まった。」(4-12)

2．ツァラトゥストラは一人で山を下り、途中誰にも会わずに行くのだが、果たして森に入って行くと彼の前に老人が立ち現われる。この老人は、数年前にツァラトゥストラを見たという。そして、ツァラトゥストラの変容を認める。これは山に持って登った「灰」と、今日谷に持って降りる「熾った炭」ほどの変わりようである。そして老人は、「目覚めしもの」ツァラトゥストラがその「炭」を持って眠るものらのところへ行くのを、「放火魔」という比喩に結びつける。ツァラトゥストラは「火」なのだ。今度は「海」。老人は言う、「海に住まうようにおまえは孤独のなかに暮らした。そして、海がおまえを担う。ああ、おまえは陸に上がろうというのか。ああ、おまえはまたおまえの身体を引きずっていこうというのか。」(4-12) この老人、聖者は、ツァラトゥストラに森にとどまることを勧める。「人々のところへ行かないで、森に留まれ。むしろ動物のところへ行ったほうがまだいいぞ。」(4-13) などと言う。このディアローグのあとツァラトゥストラはいう。「いったいこんなことがあり得るのだろうか。この年老いた聖者は森でまだ、神が死んだということを何も聞いていないのだ。」(4-14) このことは、後に続くツァラトゥストラの認識の問題の端緒であり伏線でもある。つまり、ツァラトゥストラは、まだ民衆という畜群のことを知らないのである。いや、本当は知っているから、山に籠もり、さらに民衆に超人を訓えにやって来たはずなのだが。

3．ツァラトゥストラが街にやってきた時、人々が市場に集まっているのを見る。人々は綱渡りを見ようというのだ。ツァラトゥストラは、ここで民衆に向かっていきなりこう言った。「私がお前たちに超人を訓える。人間とは超克されるべきなにものかだ。お前たちは、人間を超克するために何をしたんだ。／これまでのすべての存在は自らを乗り越え、何かを創りだした。なのに、お前たちはこの大いなる満ち潮からの引き潮となるこ

とを欲しようというのか、それに人間を超克するよりまだしも動物に戻る方が好いというのか。」(4-14) この短い引用部分には、ニーチェの、あるいはこの場合はツァラトゥストラの精神的高揚とそれに連動している生理学的高揚をともに表す潮の干満というメタファーが出ている。これらはクロソウスキーに由れば、[12] エネルギーとしての力の運動として解釈されるが、バシュラールが『空と夢』で「ニーチェと昇行の心象」の章で論じた力学的哲学の論点、上昇が優位を占める垂直方向の運動ともつながっている。[13] バシュラールの「四大元素」による詩学ではこれら天空、大地、火、水は重要な要素であり、ニーチェ読解の場合にもこれらの論点はきわめて有効であり、メタファーについて『ツァラトゥストラかく語りき』というテクストに関してさらに言えば、植物のメタファーが、そのエネルギーとして捉えられた力学的運動をもっとも鮮明に表象しているのである。が、ツァラトゥストラと植物に関しては、後に述べることになろう。さて、この本文にもどろう。ツァラトゥストラの言葉はこう続く。「人間にとって猿とは何であろうか。」そして、この猿と人間の関係は、人間と超人の関係に相似的に置き換えられ、猿－人間－超人という図式が提示される。そしてその鍵は「高笑いあるいは痛々しい恥じらい」である。このあと「ツァラトゥストラの語り　三態の変容」でも変容が「重力」というモラルと認識の問題との関わりで記述されているが、ここでの「笑い」ないし「恥じらい」はこの変容と関連している。ここではこのあと「お前たちは虫から人間へと道を成した、そしてお前たちの多くがまだ虫だ。かつてはお前たちは猿だった、しかも今だになお人間は［任意の］ある一匹の猿よりも猿である。」(4-14) 変容のプロセスは完了してはいない。さて、「しかし、お前たちの中でいちばん賢明な者であっても、また植物と幽霊との分裂であり同体にすぎない。しかし、私があなた方に幽霊に、あるいは植物になれと命令などするだろうか。／見よ、私があなた方に超人を訓えるのだ。／超人とは大地の意（Sinn）だ。あなた方の意志が、超人とは大地の意であれと、言わんことを。」(4-14) つまり、ここでは大地というのが地上的なものの象徴で重力を受ける領域であり、さらにキリスト教モラルを批判した意図では、超人とは重力に逆らうもの、つまり重力とは逆方向に向かって大地から発する運動であることを告げているのである。それは「大地に忠実であれ」という言葉ともなり、神の冒瀆も、「神が死んだ」いま

や「大地の冒瀆」が取って代り、「身体の軽蔑者」をからかって「海」そして「稲妻」である超人を訓えると言う。ツァラトゥストラが話しおわると民衆は、「俺たちはもう十分に綱渡り師のことを聞いた。さあ、俺たちにそいつを見せてくれ。」(4-16) とからかって、こぞってツァラトゥストラを笑った。ツァラトゥストラの話を民衆はこの目で見たいと言う。つまり、ここではツァラトゥストラの訓えである超人と綱渡り師が交錯しているのだ。綱渡り師はその民衆の言葉が自分のことだと思って仕事に取りかかる。

4．ツァラトゥストラは民衆の言葉を訝しんでこう言った。「人間は、動物と超人の間に結ばれた一条の綱である。深淵のうえに架かった綱である。／向こうへ渡るのも危険、渉る途中にあるのも危険、振り返るのも危険、身震いして立ちすくむのも危険だ。／人間の偉大なところは、つまり、人間が一つの橋でありどんな目的でもないということだ。人間の愛されるべきところは、つまり、人間が過渡［向こうへの歩み］であり、没落［降り行く歩み］であることだ。」(4-16) ツァラトゥストラの言葉によると人間は移行であり、その意味では変容であることを要求している。また、危険な「綱渡り」への誘惑である。ツァラトゥストラは民衆を誘惑しつつ、この危険な「綱渡り」へと最も強く誘惑されているのが自分であることにまだ気付いていない。深淵に張り渡された一条の綱、その一端に動物がいる。ここで記述されている動物は「人間」ではないにしても、人間も含まれるであろう。つまり、綱渡りをしないものはこの動物に含まれる人間であるということ。さらに具体的には群れ集う羊、そして羊飼いのイメージ、もしかするとシルス＝マリアから山間に入ったところ、雪渓にずいぶん近いところにまで放牧されている牛や羊のイメージもあるのかも知れない。とはいえ、これはもちろんもともと福音書から来ているイメージだろう。たとえば羊 (Schaf) は、イスラエルの民にとってもっとも重要な家畜で、その名前は成長とともにまた役割に関しても変わって行く。さらに植物と動物との関係も変質してきており、この流浪の民が農耕定住するようになってからは、あるいは砂漠の民や狩猟民族の場合とは違って、先史時代の壁画に描かれたような動物の神聖視のありかたも変わってきた。動物の意味が変質すると同時に植物の意味も変わってくる。そして動物に対する人間の関係として重要なのは次のような役割である。つまり、「描かれた像

を介してであれ、仮面、食物禁忌、トーテムあるいは伝説上の変身を介してであれ、人は、自分の考えを述べたり、他者や自分自身とコミュニケーションを行なうために、常に動物の助けを借りている」[10]ということ。ツァラトゥストラのコミュニケーションでも他者としての動物たちは、この役割を担うことになる。ツァラトゥストラにとって「神の死」の訓えを言語化し、危ない「綱渡り」に誘惑しようとするとき、その挫折と共に動物の役割が明らかとなる。だが、ここで深淵に張り渡された一条の綱の一端にいる動物は、その役割を担う動物として積極的に描かれているわけではない。畜群なのであるから。しかし、畜群としての民衆も、ツァラトゥストラの自己認識の過程にとっては、コミュニケーションを通してやはり一定の役割を果たしているのである。さて、ツァラトゥストラのテクストに戻ろう。「俺が好きな奴は、働いて、捻りだして、そうして超人のために家を建て、超人に大地、動物そして植物をしつらえてやる奴だ。というのも、そうして奴は自分の没落［下降］を望まんとするからだ。」(4-17) ここでも、大地と動物と植物の関連が言及されている。ここでの語り口は「俺は・・・を愛する。・・・」という調子であり、それが次々と続いて行く。その最後のところで、「俺は、人々のうえに垂れ籠めた暗澹たる雲から一つ一つ落ちてくる重たい雫のような者らを愛する。」とある。なぜならば「彼らは、稲妻がくることを告げている」からであり、「彼らは告知者として大地へと行くのだ［没落するのだ］」(4-18) から。そして、この雫はツァラトゥストラであり、稲妻は超人なのである。この比喩に関しては、ツァラトゥストラの言葉を聞き取るのが難しいというわけではない。もちろん、「超人とは何者なのか」というような問いは別にしての話だが。ここで重要なのは「水」に関する表現「雫」であり、「天空」からは「雲」と「稲妻」、そしてその雫が「重い」ということである。この種の一連の表現からは、旧約聖書の創世記を思い出させるところもあるのだが、むしろこのテクストの中で読むことで、比較的少ない「水」に関する表現が、その他の元素と結びついて記述されているために、ともすれば神秘思想に親和した一連のイメージを醸し出しているのである。稲妻は天空で発生した放電現象であり、その火花は視覚的にも知覚できる。しかし、電気そのものを電気として知覚するのは困難である。そして、この電気が莫大なエネルギーなのである。

5．ツァラトゥストラは、しかし、これだけ言いおわったときに、民衆を見て黙りこくる。そして、心のなかで「そこに彼らはいる。そこで、彼らは笑っている、彼らは俺のことを理解しない、俺はこいつらの耳にとっての口ではないのだ。」(4-18) と言って、ツァラトゥストラは自分の言葉の意味が了解されるような「聞き手」が不在であるのに気づくのである。これもツァラトゥストラの自己認識の過程の一端なのだ。この時、ツァラトゥストラの求めたものは認識そのものの変換であり、転換である。そうでなければコミュニケーションは成立しないかのごときである。「最初に奴らの耳をぶっ潰してやらないといけないだろうか、そうしたら、奴らは目で聞くことを学ぶだろう。」(4-18) 認識あるいは知覚方法の転換としても、目で聞くというのは、面白い。ニーチェは『道徳外での真理と虚偽について』(1-879) でも、聾唖者が音（波）の波形によって音を視覚的に知覚するという例をあげて、私たちの認識方法、価値観を批判しているのだが、目で聞くというのは総じてニーチェの認識批判の問題と関連するものである。この例では音（波）と聴覚という連関が、モラルとして正統的・正当的、言語としては制度的に仕組まれたパースペクティヴに囚われた認識であり、この認識批判の論点は、時間とともに装置としてそのパースペクティヴの中に填め込まれてしまっている人間中心主義を批判し相対化しようという運動なのである。これが『反時代的考察』以来ニーチェが問題にして来た「教養」、「あまりに人間的な」知の産物であり、啓蒙の精神構造であることを確信するのである。この部分では、ここまでがおよそ独白にあたる部分である。ここから、またツァラトゥストラは民衆に向かって語りだす。「人間が自分の目標を掲げるべき時だ。人間が自分の最高の希望の芽を植えるべき時だ。／まだ、その土壌はそうするのに十分豊かである。しかし、この土壌はいつかはやせて馴らされたものとなろう、しかも大きな木はもはや一本もその土壌からは育つことが出来なくなるだろう。」(4-19) さて、再び、植物のイメージである。成長と生成は植物の成長のイメージであり、上向きにどんどん伸びる木、そして、そのための若芽。しかも、それは豊かな土壌の上で可能なのである。それが今だというのだ。それは、コスモスではなくカオスを自分のうちに持つことで為される創造なのである。そこで、ツァラトゥストラは「最後の人」の病について語る。そのとき人はもはや貧しくもなく豊かでもなくなるのだ。「牧人

は居なくなり、家畜の群れがあるのみだ。誰もが同じものを欲し、誰もが同じである。俺は違うと感じるものならば、自由意志で精神病院に行くのだ。」(4-20) ツァラトゥストラは、同じであることを嫌う。それが創造に繋がらないと考えているからだ。こうして終わるのがツァラトゥストラの最初の語りである。ツァラトゥストラは、民衆の耳にとっての口でないことを知り悲しい思いになる。それは彼らの笑いに氷が冷たく光るからであった。

6．「あぶない綱渡り」への誘惑

綱渡りが始まった。綱渡り師は小さな扉から出て来て、二つの塔の間に張り渡された綱を渡って行った。ちょうど真ん中まで行ったとき、その小さな扉がもう一度開いて道化のようなカラフルな衣装をまとった若いのが飛び出してきて足早に綱渡り師に近付いていった。そうしてこう言った。「さあ行け！へなちょこ野郎！［萎え足め］、さあ行くんだ、ナマケモノめ、もぐり野郎、青瓢箪め。お前を俺の踵でくすぐらないうちに。二つの塔の間でお前は何をしているんだ。お前には塔がお似合いなのさ。お前を閉じ込めておくべきだった、お前よりもましなものに空けてある道を塞いでいるのだぞ。」(4-21) そう言いながら、どんどん近付いてきた。もう一歩というところで事件が起こった。民衆の口は開いたまま、目も見開いたまま、強ばってしまうほどの出来事だ。若いのは一声叫んで、前にいた綱渡り師を飛び越えた。綱渡り師はこの若いのが勝利するのを見たとたん、すっかり取り乱してしまって足を踏み外してしまう。そうして、竿を手放し手や足は渦を描いて落ちていった。ツァラトゥストラは立っていた。その横に落ちてきた。潰れてしまった肉体はまだ死んではいなかった。この潰れた肉体は、少しすると意識を取り戻し、ツァラトゥストラが傍らに跪いているのをみる。そうしてこの潰れた肉体は言う。「お前はそこで何をしているんだ。俺はとうに分かっていた、悪魔が俺に足をかけて来るだろうということを。こんどは奴が俺を地獄へ引きずって行く。お前はあいつの邪魔をしようというのか。」(4-22) すると、ツァラトゥストラは、「誓って言うが、友よ、いまお前が言うようなことは何もないのだ。悪魔もいないし、地獄もない。お前の魂はお前の身体よりもずっと早くに死んでいるのだろう。もう何も恐がらなくていいぞ。」(4-22) と言う。するとこの綱渡り師は訝しげにツァラトゥストラを見上げて、「もしお前が真

理を語っているのなら、俺は命を失うとしても、何も失うものはない。おれは、鞭で打たれてわずかの餌をもらって踊ることを習った動物とそうかわらない。」(4-22) と言う。するとツァラトゥストラは、「いやいや、お前は危険にもかかわらず自分の仕事をしたのだから、何も軽蔑すべきことはないんだ。いまお前は自分の仕事のために没落するのだ。そのためにお前を俺の手で葬ってやろう。」(4-22) ツァラトゥストラがこういい終わると、もうこの肉体はものを言わなくなってしまう。ただ、礼のためにツァラトゥストラの手を求めるかのように、手を動かすのみであった。ツァラトゥストラの誘惑はこうして始まった。(1991年8月27日)

テキスト　Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke.* Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden. Hg. von G. Colli und M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin und dtv, München 1986.
本文中の引用箇所には、選集 (KSA) からの引用の場合は、その巻数と頁数を括弧内に示した。
尚、『ツァラトゥストラかく語りき』本文の訳出については、ニーチェ全集 (第Ⅱ期) 第1巻『ツァラトゥストラはこう言った』(白水社　1982年) 薗田宗人訳を参考にさせていただきました。

注1　ニーチェにおける「普遍性」と「一般性」については、両者を区別して議論しているものもある。
渡辺二郎著、「ニーチェの言語的世界」『現代思想総特集ニーチェ』所収 (青土社　1976年) 参照。

ニーチェにおける「普遍性」を右［本論］のようにたんなる「一般性」と異なった「個性的独自性」と捉える場合、これを再び言語の次元に戻して考え直すならば、そこにまた、すでに述べた「言語の伝達」や「事象の把握としての言語」(本文第3節参照) や「創造的言語」(本文第5節参照) などの関係が、改めて問題になってくる。　(同著付記より)

として、「普遍性」と「一般性」を区別して議論している。

2　拙稿「『芸術家の形而上学（アーティステンメタフィジーク）』試論」『愛知』第6号所収（神戸大学哲学懇話会　1990年）p.65－74参照。

3　Vgl. Karl Jaspers: *Nietzsche. in das Verständnis seines Philosophierens.* Nachdr. d. 4. Auflage. Walter de Gruyter, Berlin, New York 1981, S.214.

4　Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes.* In: *Gesammelte Werke.* Bd.9 Hg. von W. Bonsiepen und R. Heede. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980.

ヘーゲルが『精神現象学』の「緒論」（Einleitung）で、意識の二重化される過程を論じているが、言語的他性はこの二重化の過程で獲得されるものであり、ヘーゲルがここで「私たち」(wir)ないし「私たちに対して」(für uns）という表現で導入しているのも他性のモメントである。

5　立川健二著、「メタファー・ゲーム　ある誘惑者の言語ゲーム」『現代思想』第5号所収（青土社　1987年）参照。
立川健二、山田広昭共著『現代言語論』（新曜社　1990年）参照。
キルケゴール著、桝田啓三郎訳『誘惑者の日記』（筑摩書房　世界文学大系第27巻　昭和36年）参照。

6　ジャン＝フランソワ・リオタール著　睦井四郎他共訳『文の抗争』（法政大学出版局　1989年）参照。
Vgl. Jean-Luc Nancy: *Sens elliptique.* In: *Revue philosophique 1990.* Paris 1990.
Vgl. Jacques Derrida: *Ellipse.* In: *L'écriture et la différence.* Paris 1967.

尚、『残された断章』から、1870年末から1871年4月にかけて書かれたものを、ニーチェの言語論の一端として以下参照されたい。この断章では、ニーチェの芸術観が端的にしかもごく新鮮な形で表現されている。というのも、「表象」(Vorstellung)、「快楽」(Genuss)、「時間」(Zeit)、「空間」(Raum）等が、強調されているからである。

7〔116〕

自然に美しいもの（ein Naturschönes）などない。しかしおそらくは掻き乱すような醜いもの（das Störende-Hässliche）はあるだろうし、［このどちらにも］無関係な点はあるだろう。不協和音の現実を協和音の理想に対置して考えてみればよい。生産的であるのは、従って、苦痛なのであり、これが親和性のある反対色として美なるものを生み出すのである ── かの無関係な点から。中心からはなれたような例には拷問にかけられた聖者があって、この聖者は苦痛のない、それどころか嬉々とした恍惚を感じているのである。さてこの観念性はどこまでゆくであろうか。これはあるひとつの絶えず生命を持っており成長している観念性であり、世界のなかにある一つの世界なのである。しかしいまその現実性はおそらく苦痛にすぎないであろうし、それゆえ表象が生まれたのではなかろうか。享楽とはなにか現実的なものに対するものではなくて、観念的なものに対するものである。（7-164）

7　Vgl. Karl Jaspers: ebd. S.126ff.

8　同上、「歴史の記号」参照。

近代の近代性が「ポストモダーン」との関係で問題となることについてはニーチェがこの世を去るおよそ2年前の『残された断章』から次のものを参照されたい。

16〔82〕誤った近代的な諸理念

「自由」／「平等の諸権利」／「人間性」／「同情」／「天才」

民主主義的誤解（中庸、時代精神の結果としての）

悲観的誤解（落ちぶれた生活としての、「意志」の切り離しとしての）

デカダンスの誤解（ノイローゼ）

「民族」／「人種」／「民主主義」／「寛容」／「中間」／「功利主義」／「文明」／「女性開放」／「国民教育」／「進歩」／「社会学」（13-514）

この断章にはニーチェの近代批判の構想がうかがえる。近代と共に成立した「普遍的」あるいは「疑い得ない」と思われるような括弧つきの概念が並んでいる。いまや「ポスト・モダーン」と言われる現代思想の潮流のなかでも、ニーチェが論じようとしていた「近代」への手がかりとして、また、「超克さるべき人間」と近代、はたして「近代の超克」と「近代批判」への手がかりとして重要な部分である。

ニーチェと近代については、さらに

木内　孝著「ニーチェと＜ポストモデルニスム＞」『神戸大学文学部紀要』第15号所収　1988年.

同、「ミッシェル・フーコーとニーチェ」『文化學年報』第7号所収　1988年　参照。

Vgl. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Frankfurt am Main 1989, S.34－129.

Vgl. Friedrich Kaulbach: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie.* Böhlau Verlag, Köln Wien 1980, S.229ff.

9 Vgl. Jean-Luc Nancy: *≪NOTRE PROBITÉ≫ sur la vérité au sens moral chez Nietzsche.* In: *L'impératif Catégorique.* Paris 1983, S.61－86.

正統的カント解釈として、ジャン・ルク＝ナンシーは『定言命令』の第2章で、「真面目さ」(Redlichkeit) を「超越論的」モメントとして議論している。ただし、この「超越論的」モメントはあらゆる条件を受け付けず、これ以上言語化されることもありえない、「定言命令」の性格をもつものとして把握されている。

10 Vgl. Jürgen Habermas: *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz.* In: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie.* Hg. von Habermas und Luhmann, Frankfurt am Main 1971.

11 Anke Bennholdt-Thomsen: *Nietzsches Also sprach Zarathustra als literarische Phänomen.* Athenäum Verlag, Frankfurt am Main 1974.

12 Vgl. Pierre Klossowski: *Nietzsche et la cercle vicieux.* Mercure de France, Paris 1969, S.91－176.

13 Vgl. Gaston Bachelard: *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement.* Librairie José Corti, Paris 1943, S.146－185.

さらに、バシュラールの『ツァラトゥストラかく語りき』の解釈に関しては、
拙稿「ニーチェとメタファー」『Quelle』第43号所収（クヴェレ会　1991年）参照。

14 Vgl. *Lexikon der Bibel,* Hg. von Christian Gerritzen Bechtermünz Verlag, Eltville am Rhein 1990.
Vgl. *Die Bibel. Einheitsübersetzung Altes und Neues Testament.* Katholische Bibelanstalt, Herder, Freiburg in Breisgau 1980.
Vgl. Jean-Paul Clebert: *Dictionnaire du Symbolisme animal.* Éditions Albin Michel S.A. Paris 1971.
ジャン・ポール・クレベール著、竹内信夫・柳谷　巌・西村哲一・瀬戸直彦／アラン・ロシェ訳『動物シンボル事典』（大修館書店　1989年）参照。