

【論 説】

エピクロスとニーチェ

中 金 聡

これまでおれの「幸福」をつくりあげていたもの、そんなものはすべていまのおれ
になんの意味があるろう？ トーマス・マン「小男フリーデマン氏」

目 次

- 1 宗教批判のゆくえ
- 2 「われもまたアルカディアに」
- 3 知的廉直をもとめて
- 4 俳優としての哲学者
- 5 「宗教的人間」パスカルとの対決
- 6 エピクロスとともに、エピクロスに抗して

1 宗教批判のゆくえ

近代啓蒙思想に継承されたエピクロス主義の遺産のうち、最大の成果をあげたのはいうまでもなく宗教の批判である。その影響はモンテーニュをはじめ、ホッブズ、スピノザ、ペール、ヴォルテール、あるいはヒュームにいたるまで、およそ宗教を論じたすべての思想家の著作に確認できるだろう。ただしレオ・シュトラウスによれば、近代啓蒙による宗教批判の「基盤、より正確にはその前景」をなしたエピクロス主義は、当の啓蒙において、あるいは啓蒙の理念に示されたそのかなたにおいて、ある「本質的変化」を経験していた。

もちろん啓蒙にとっても、またまさしく啓蒙にとってこそ、主として、あるいはもっ

ばら、宗教的諸観念によって脅かされているのは人間の幸福、心の平静の問題なのである。しかし啓蒙は、この幸福な平和、魂の平静を本来のエピクロス主義とは根本的に異なったやりかたで理解する——すなわちその理解のしかたでは、「魂の平静」には自然の、わけても人間の自然の陶冶、征服、改良が欠かせなくなるのである⁽¹⁾。

恐怖と苦痛にさいなまれない心の平静（ἀταραξία）を確保することがエピクロス主義者の永遠の目標である。だが、「隠れて生きよ」（λάθε βιώσας）[U.551]と説いて喧噪と苦悩に満ちた世界から撤退したかつてのエピクロス主義とは異なり、近代エピクロス主義は究極において恐怖と苦痛の存在しない世界の創造をもとめる。もし恐怖と苦痛が人間同士の反目から生じるのなら、この反目の元凶である「人間の自然」^{ヒューマン・ネイチャー}そのものがいまや改造されるべきなのだ。そこでは宗教批判の意図もまた根底から変化せざるをえなかった。「宗教の恐ろしいまやかしとのエピクロス主義者の闘いは、主としてこのまやかしの恐怖を標的にしていたが、啓蒙は主としてそのまやかしという性格自体を標的にした。……宗教のまやかしから解放され、自分の真実の状況にかんする醒めた意識にめざめ、吝嗇で敵意に満ちた自然によって脅かされるという悪しき経験に学んだ人間は、「自分の庭園を耕す」よりも、自分を自然の主人にして所有者にすることで、ともかくもみずから「庭園」をつくるのが唯一の救いであり義務であるとみなすのである」。変化したのはそもそも宗教を拒絶するべき理由であった。宗教はいまや恐ろしいからではなく好ましいがゆえに、人間を慰撫するがゆえに、そして「いかなる文明の進歩によっても根絶できない生の恐怖や希望のなさ」から、またそれをもたらす自然を「征服」という真の課題から人類の眼を逸らさせるがゆえに、拒絶されなければならない。

生の恐怖から逃れて慰撫をあたえるまやかしに逃げ込むことをみずからいっさい禁じ、神なき人間の悲惨を雄弁に描くことこそ責務をまっとうするあかしとして引き受ける新種の堅忍不拔が、最終的に、啓示の伝統にたいする反抗の究極かつもっとも純粋な根拠として姿をあらわす。この新しい堅忍不拔、すなわち人間の

見捨てられた境涯を真正面からすすんで見据え、恐ろしい真理を歓迎する勇氣、自分の状況にかんじておのれを偽ろうとする人間の傾向にあらがう強靱さこそ、廉直 (Redlichkeit) である⁽²⁾。

パスカルを思わせる「神なき人間の悲惨」や「人間の見捨てられた境涯」という表現から、「廉直」あるいは「知的廉直」(intellectuelle Redlichkeit) によって揶揄されているのは端的にデカルトの近代合理主義のようにも見えるが⁽³⁾、シュトラウスはそのほるか先を想定していた。一途に知的廉直を追求する新しいエピクロス主義者は「16世紀と17世紀の迫害のなかで「理想主義者」になり、安穩と「隠れて生きる」ことに甘んじるかわりに名誉と真理のために闘って死ぬことを学んで、ついには良心を理由に神への信仰を拒絶する「無神論者」となる」。ポスト啓蒙の本質は、啓蒙の宗教批判のなかにも保存されていた信仰との和解への希望を最後の一片までかなぐり捨てた「廉直からくる無神論」にあり、「啓蒙の論争的な辛辣さもロマン主義のあいまいな畏敬もなしに、正統信仰をラディカルに理解することでそれをラディカルに乗り越えるのである」⁽⁴⁾。

「廉直からくる無神論」という表現から察せられるように、シュトラウスが暗示しているのはニーチェ (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) の立場である。それゆえ「ロマン主義」も、ここではニーチェが『悦ばしき知識』(1882-87年)で説明するつぎのような意味で理解されている。

ロマン主義とはなにか？ およそいかなる芸術、いかなる哲学も、成長し闘争している生に奉仕する治療剤かつ補助手段とみなされてしかるべきものだ。それらはつねに苦悩と苦悩する者とを前提にしている。だが苦悩する者にも二種がある。ひとつは生の充溢のゆえに苦悩する者であって、ディオニュソスの芸術をもとめ、同様に生にたいする悲劇的な見方と洞察をもとめる。——もうひとつは生の貧乏のゆえに苦悩する者であって、休息、静寂、穏やかな海、芸術と認識とによる自己からの救済をもとめるか、それとも陶醉、癡癡、麻痺、錯乱をもとめるかする。後者のこの二重の要求に応じるのが、芸術と認識とにおけるロマン主義のいっさいである

……。もっとも豊かな生の充溢者であるディオニュソスの神と人間とは、ただに怖ろしい怪しげな姿をとることをおのれに許すばかりでなく、恐るべき行為そのものをさえも、破壊や解体や否定などのあらゆる贅沢をさえも許すことができる。どんな荒地も豊かな沃野と化すことができるありあまる生産力や結実力の結果として、いわば邪悪なことや無意味なことや醜怪なことさえも許されているようにみえる。逆に、極度に苦悩する者、もっとも貧しい生の持ち主は、思索においてにしろ、行動においてにせよ、もっとも多く柔和、安穩、善良を必要とするだろう。できうれば神を、それも元来まったく病者のための神を、〈救世主〉であるような神を必要とするだろう（FW[370]=KSA3:620-21）。

ショーペンハウアーの哲学とワーグナーの音楽は、アポロンのなもの（「硬直化・永遠化への渴望、存在（*Sein*）への渴望」）へのディオニュソスのもの（「破壊への、変転への、新奇への、未来への、生成（*Werden*）への渴望」）の反逆である。にもかかわらず、両者のペシミスティックな反逆は根底において「事物にたいする復讐」——「あらゆる事物に自分の像、自分の責苦の像を捺しつけ捺しこめ焼きつける」——を動機とするかぎりでは、やはり生の苦悩に自己満足をおぼえさせるロマン主義の一種、すなわち「ロマン主義的ペシズム」の産物なのだ。ニーチェによれば、この意味でのロマン主義は啓蒙による「生の貧化」に随伴する慰撫や代償作用にはとどまらないし、そもそも近代に特有のものですらない。「こうしてわたしは、だんだんとディオニュソスのペシストの反対であるエピクロスを、同様に〈キリスト教徒〉を理解するようになった。実際のところ、このキリスト教徒なるものは一種のエピクロス主義者にすぎず、エピクロスと同じく本質的にロマン主義者なのである」（FW[370]=KSA3:621）。

これが衝撃的とすらいってよいのは、ニーチェが同じ『悦ばしき知識』のなかで、「たしかにわたしは、エピクロスの性格をほかのいかなる人びとも異なった風感受することに、また自分がかれについて聴いたり読んだりするいっさいにおいて古代の午後の幸福を味わうことに、誇りをいだいている」（FW[45]=KSA3:411）と述べているからである。かつてニーチェに自由精神のな

んたるかを教え、ヨーロッパの哲学の歴史を全面的に読み直すことを可能にしたのは、宗教にたいする認識の勝利を宣したほかならぬエピクロスであった⁽⁵⁾。だが『悦ばしき知識』の執筆に要した五年の歳月（その間に『ツァラトゥストラ』と『善悪の彼岸』が書かれた）が宗教批判の先達への評価になにかしらの変化を生じさせ、自称エピクロスの後裔はまさしくわれわれがいま知る「ニーチェ」へと変貌したのである。後年『ツァラトゥストラ』を「〈ディオニュソス的〉というわたしの概念がこの作品において最高の行為となった」(EH[Also sprach Zarathustra.6]=KSA6:343)と自画自賛したニーチェであったが、この書がエピクロスを見舞ったのと同じ無理解にさらされることは、その最初の着想を得たときから覚悟のうえであった。

われわれの行為は〈誤解〉されることだろう、エピクロスが誤解されているように！ たやすく理解されてしまうのがあらゆる予言者の特徴である——それはかれらの名誉にならない！ われわれはまず、幾世紀後にその〈意味〉が明らかになるような人間をもたねばならないのだ——いままでわれわれの〈名声〉はみじめなものだった！——わたしは長いあいだ理解されないことを望む (NF:Frühjahr-Sommer 1883.7[155]=KSA10:293)。

エピクロスを世の誤解から救出したとニーチェが誇るそのエピクロス理解とはどのようなものであったのか。そしてそこからなにを選択的に吸収し、なにを捨て去ることによってニーチェは「ニーチェ」となったのだろうか。これを近代におけるエピクロス主義の受容史の最終段階として描きだすことが小稿の課題である。

2 「われもまたアルカディアに」

『人間的、あまりに人間的』(1878年)での告白によれば、ニーチェはみずから「冥界の旅」と呼ぶ孤独な省察のなかでつねに四組八人の思想家たちと内面の対話をつづけてきた。その八人とは、エピクロスとモンテーニュ、ゲーテ

とスピノザ、プラトンとルソー、パスカルとショーペンハウアーである（MA2 [1.408]=KSA2:533-34）。なかでもその筆頭に挙げられ、古代人からプラトンとただふたり選ばれたエピクロスにたいして、ニーチェは生涯をつうじて愛憎相半ばする感情を抱きつづけた⁽⁶⁾。

「エピクロス頌。知恵は^エ^ピ^ク^ロ^スを超えて一步も進んでいない——そしてしばしば数千歩か後に後れをとっている」（NF:Ende 1876-Sommer 1877.23 [56]=KSA8:423）。ニーチェがこれをノートに記したのは、ディオゲネス・ラエルティオスの資料問題への寄与により新進気鋭の古典文献学者として頭角をあらわし、若干25歳にして員外教授に迎えられたバーゼル大学を休職しがちになったころにあたっている。大学退職直後の1879年6月末にスイスのオーバーエンガディン地方を訪れたかれは、ザンクト・モリッツ近傍の小村シルス＝マリーアに立ち寄り、その周辺の「すべてが静寂と夕べの満ち足りた気配に包まれていた」風景に接して、世界をひとつの啓示のように感じとった。その経験は、『人間的、あまりに人間的』の「われもまたアルカディアに」（et in Arcadia ego）ではじまる詩情豊かな断章につきのように記録されている。

——なにもかもが大きく、静かで、明るかった。こうした美しさの全体は、戦慄を、また美の啓示される刹那への無言の崇拜を呼びおこした。そして、まるでこれ以上自然なことはないかのように、思わずもわれわれは、この純粋な、くっきりした光の世界（憧憬、期待、予見、回顧などのまったく存在しない世界）にギリシアの英雄たちをもちこんだ。プサンやかれの弟子のような感じかたをしないではいられなかったのである、すなわち英雄的であると同時に牧歌的に。——そしてこういう風になにがしかの人間たちも生きてきたのであり、こういう風に絶えず世界のなかの自分を、また自分のなかの世界を感じてきたのである。そしてこういう人びとのなかに、もっとも偉大な人間のひとり、すなわち英雄的・牧歌的な種類の哲学的思索の創始者——エピクロスがいたのだ（MA2 [2.295]=KSA2:686-87）⁽⁷⁾。

『悦ばしき知識』に記された「古代の午後の幸福」もこのときの経験が基になっていると考えられるが、自分のエピクロス経験はほかの誰とも異なると自

負したニーチェの念頭に、後年『エピクロス集』をまとめることになるボン大学での師ヘルマン・ウーゼナーやそのもとでともに学んだヴィラモヴィッツ＝メレンドルフなど、『悲劇の誕生』（1872年）を酷評した当時のドイツ講壇古典文献学界の面々があったことはたしかである⁽⁸⁾。

こうしてはじまったエピクロス主義との蜜月関係は、ニーチェのいわゆる中期（1876-81年）を代表する作品『人間的、あまりに人間的』で絶頂を迎えた⁽⁹⁾。「エピクロス主義者は世論を見下している。頭上では風のなかで樹々の梢がざわめき、外の世界がどれほど烈しく動揺しているかを告げているのに、かれはいわば無風の安らかに守られた薄暗い歩廊を逍遙する」(MA1[275]=KSA2:227)。「古代の午後の幸福」は、ここでは、政治的生活と社会的生活の「不自由・従属・服務の週日」との対照で「自由の日曜日」になぞらえられる。認識のみに生きる自由精神は、「大げさな大衆の尊敬に身をさらすようなことを拒絶し、静かに世間を通りぬけて世間から出ていくのをつねとするひとつの洗練された英雄主義」(MA1[291]=KSA2:235)によって特徴づけられる。それは後年の「力への意志」のあくなき追求とは異なり、名誉の忌避、禁欲主義、孤独と隠棲のようなエピクロス主義伝来の私的生活術と非政治的性格によって際立つのだとさえいえる。エピクロスとモンテーニュの名が並記され、両者の比較が可能になる理由の一端もそこにあるが⁽¹⁰⁾、それは同時に、中期ニーチェにとって「古代」あるいは「ギリシア」がなにを意味していたかをはからずも明らかにしていた。実際ニーチェは、モンテーニュ、ラ・ロシュフコー、ラ・ブリュイエール、フォントネル、ヴォーヴナルグ、シャンフォールらフランス・モラリストたちの名を挙げ、かれらの作品の「明るさと優雅な明確さ」をほぼ手放して称賛し、それらは読めばどんな作家のものを読むよりも「古代に近づく」ことができる、「ドイツの哲学者たちのあらゆる書物をひっくりめたよりももっと多くの現実的な思想を含む」、そして「かれらがもしギリシア語で書いたとすれば、ギリシア人からも理解されたであろう」(MA2[2.214]=KSA2:646-47)とさえいうのである⁽¹¹⁾。

ところでエピクロス主義の本領は、「天空のいたるところに顔をのぞかせ、

恐ろしい形相で人類をうえから威しつける重苦しい宗教（*religio*）〔DRN: I.61-62〕の批判にあった。神々はむしろ、至高の完全な存在であるがゆえに人間のゆくすえには無関心であり、人事に干渉することなどありえない〔DL.X.139〕。このエピクロス主義的な神の観念も、ニーチェはかなりのちまで保持したと
いってよい。

神々についてのもっとも品位ある表象をもっていたのは、エピクロス主義者たちである。無条件的なものが条件づけられたものとなんらかのかかわりをもつことなど、どうしてありえようか？ 無条件的なものが条件づけられたものの原因、あるいはこのものの法則、あるいはこのものの公正、あるいはこのものの愛や摂理であることなど、どうしてありえよう！ 〈神々が存在するなら、かれらはわたしたちのことを気にかけない〉——これこそがいっさいの宗教哲学の唯一真なる命題である（UW2〔924〕=NF:Dezember 1881-Januar 1882.16〔8〕=KSA9:660）。

だが少なくともこの時期のニーチェが異教徒の神学に寄せる関心は、戦闘的な無神論に直結するようなものではなかった。それをよく示しているものに、たとえばつぎの議論がある。「古代後期の人びとの慰め手であったエピクロスは、今日なお依然まれにみるあのすばらしい洞察の持ち主であった。心情の慰安のためには、究極的な、またもっとも迂遠な理論的問題の解決など全然必要でない、という洞察である。そこでかれにとっては、〈神々にたいする不安〉に苛まれているひとたちには、〈もし神々が存在するとすれば、神々はわれわれのことなど気にかけはしない〉というだけで十分であった、——そもそも神々は存在するのか、という究極的な問題について、不毛な、そしてもどかしい論議などをやるかわりに」（MA2〔2.7〕=KSA2:543）。これにつづけてニーチェは、エピクロスの「説明の多数性」論——自然現象の探求にあたっては、超自然的なものにうったえずにそれを結果として説明できるすべての原因は許容される〔DL.X.86-87〕——に言及し、こう結論する。「それをもっとも簡明な形式でいいあらわせば、おそらくこうなろう——第一には、もしそういう事情なら、それはわれわれになんのかかわりもない、第二には、そうであるかもしれない

が、しかし別な風でもありうる、と」(MA2[2.7]=KSA:544)。エピクロスによれば、自然の研究はそれ自体が目的ではなく、迷信や臆見のもたらす恐怖から逃れて心の平静を獲得する手段のひとつであった。そのいずれのやりかたでも心の平静は維持できると説くエピクロスの哲学は、それ自体が生の実践であり、観照的生活の極致であるとニーチェはみなしていたのである⁽¹²⁾。

こうしてエピクロスに「英雄的・牧歌的」な哲学者という最上級の賛辞を贈ったニーチェは、しかし近い将来の決裂をすでに予感していたかのようにも読める断章を残していた。

〈永遠のエピクロス〉——エピクロスはあらゆる時代に生きていたし、いまなお生きている。エピクロス主義者を自称する過去と現在の連中に気づかれることも、哲学者のもとで評判になることもなしに。そしてかれ自身もすでに自分の名前を忘れてしまっている。それは、かれがかつて投げ捨てた荷のなかでももっとも重い荷であった (MA2[2.227]=KSA2:656)。

エピクロスへの賛美がきわまるかにみえた中期ニーチェのなかに、すでにエピクロスの哲学への懐疑が芽生えていたことは重要である。肉体の死滅後も残る魂が冥界で永遠の処罰を受けるとする考えを迷信として断固しりぞけた点に人類へのエピクロス主義の最大の貢献をみるという立場は、『曙光』(1881年)においても堅持されている。エピクロスは来るのが早すぎたのであった。近代科学が死後 (das Nach-dem-Tode) にかんする迷妄——地獄、彼岸の生、復活、救い——を一掃したのちにこそ、「あらたにエピクロスが勝利を得ることになる！」(M[72]=KSA3:71) だがそこに、『人間的、あまりに人間的』でニーチェが共感を寄せたエピクロスの心の平静とは異質な視点、後年の「力への意志」の哲学を予兆する「実験」(Experiment, Versuch) としての生の観念が混入していたことに注意しよう。

死すべき魂！——認識にかんするもっとも有用な業績は、ことによると魂の不滅への信仰が放棄されたということかもしれない。現在人類は待つことが許されている。

現在人類は、かつてそうしなければならなかったように、あわてふためいて、半分しか吟味されていない思想でのを詰まらせる必要はもうない。なぜなら当時は、哀れな〈永遠の魂〉の救済は、短い人生のあいだに自らの魂を認識することに依存し、魂は今日から明日にかけて決心しなければならず、——〈認識〉が驚くべき重要性をもっていたからである！ われわれは迷いや、実験や、暫定的な考えなどへの元気をふたたび獲得した。——すべてはさほど重要ではない！ まさにそれゆえにこそ、現在個人と世代とは、以前の時代には狂気と思われ、天国と地獄相手の戯れと思われたであろうような雄大さをそなえた課題を注視することができる。われわれは自分自身を実験してさしつかえない！ それどころか、人類は自分を実験してさしつかえない！ もっとも大きな犠牲は認識にはまだ供されていなかった。——否、現在われわれの行為に先駆するような思想を、ただ予感するだけでも、以前では神の冒瀆であり、永遠の救済の放棄であったことだろう（M[501]=KSA3:294）。

ここにたって決定的になるエピクロス主義への違和感の根は、実ははじめから明らかにされていた。「主たる特徴。洗練された英雄主義（それをわたしはエピクロスにもともかくみとめる）。わたしの本には死の恐怖（Todesfurcht）にあたることばなどない。わたしがそれから得るものはほとんどない」（NF: Frühling-Sommer 1878.28[15]=KSA8:506）。

3 知的廉直をもとめて

「ひとは山頂で生活することに——政治や民族的我欲の憐れむべき当今の饒舌をおのれの足下に眺めることに——熟達していなければならない」（AC [Vorwort]=KSA6:167）。『反キリスト者』（1888年）序言のこの一節がルクレティウスを踏まえていることひとつをとっても⁽¹³⁾、宗教批判の先達に寄せるニーチェのシンパシーが後期にいたるまで継続していたことは明らかである。エピクロスとルクレティウスのいう宗教とは、死の恐怖を煽って心の平静を乱す異教徒の神話や迷信のことであり、またこの恐怖を地上の権力のために利用する国家宗教のことであった。しかしニーチェは、「なにをエピクロスが攻撃したかを理解するためには、ルクレティウスを読め。それは異教ではなかった。

むしろそれは〈キリスト教〉、いうなれば負い目の、罰や不死の概念による魂の頽廢であった」(AC[58]=KSA6:246)と主張する。「エピクロスが企てたような〈古い信仰〉にたいする闘争は、厳密な意味では、先住したキリスト教にたいする闘争……であった」(WM[438]=NF:Frühjahr-Sommer 1888.16[15]=KSA13:486)。

キリスト教批判へと転用されたエピクロスの宗教批判は、返す刀でエピクロス主義自体のなかに潜むキリスト教的なものの剔出に向かった。宗教への仮借なき批判で知られるエピクロス主義が、初期のキリスト教とのあいだで一定の親和的な関係を結ぶことができたのはなぜなのか。シュトラウスにならっていえば、それはエピクロスの宗教批判における目的と手段の結びつきが必然的でなかったからである。心の平静が究極の目的ならば、それを達成する手段はかならずしも科学や哲学である必要はなく、たとえば神々の善性を素朴に信じることでもかまわない⁽⁴⁴⁾。心の平静をおびやかす最たるもの、死後の人間の魂に永遠の責め苦を負わせる神の処罰権への恐怖は、魂の不滅を否定するエピクロスの原子論形而上学によらなくても、そのような過酷な処罰なるものはそもそも善なる神にそぐわないと考えれば雲散霧消する。「神は愛の対象になろうと欲するなら、なによりもまず審判と正義を断念せねばならぬことだろう」(FW[140]=KSA3:489)。信仰がもたらす慰撫と利益、すなわち「快樂からの証明」が、「力からの、キリスト教的理念が引きおこす感動からの、恐怖からの証明」とってかわるのである(WM[240]=NF:Herbst 1885-Herbst 1886.2[144]=KSA12:138)。恐怖の神から愛の神へのこの原理的逆転をパウロがなしとげたのち、ヨーロッパ世界におけるエピクロス主義の知的伝統もまた換骨奪胎され、決定的に変質してしまった。しかしその誤解の種子は、エピクロスの哲学がそもそも死の恐怖からの解放を根源的なモチーフとする「異教の救済論」であったことに存していたともいえるかもしれない。「——苦痛にたいする、まったく些細な苦痛にたいしてすらの恐怖——この恐怖は愛の宗教において以外では結末をつけることはできないのである……」(AC[30]=KSA6:201)。

その間にエピクロス主義の各教義の精査を終えたニーチェは、かつての無

条件に近い称賛を撤回するにいたる⁽¹⁵⁾。快樂主義倫理学も例外ではなかった。「わたしたちはすでにエピクロス学派的な諸術策をわがものとしてしまった……。エピクロス主義からわたしが受けとるのは、喜んで享受する心構えと、いったいどこで自然がわたしたちのために食事の用意をしてくれたかを見てとる眼とである」(UW1[591]=NF:Herbst 1881.15[59]=KSA9:655)。「そしてエピクロス。苦痛がやむということ以外に、なにをいっただいかは享受したのか？——これは受苦する者の、そしておそらくはまた病める者の幸福である」(UW1[602]=NF:Frühjahr 1884.25[17]=KSA11:16)。

エピクロスの快樂主義にたいするニーチェの不满は、それが本質的に苦悩する虚弱體質の人間の倫理であったという点に根をもっている。「快樂主義であれ、ペシミズムであれ、功利主義であれ、幸福主義であれ、——およそ快と苦によって、すなわち随伴の状態や副次的なものによって事物の価値をはかるこれらいっさいの思考法は、前景だけにとられる素朴な思考法であって、形成する力と芸術家的良心を自覚するほどの者なら嘲笑や同情をもって見下すよりほかないしろものである」(JGB[225]=KSA5:160)。生には享受すべき快樂と回避すべき苦痛のほかにかなる意味も目的もないと考える快樂主義者は、快樂と苦痛があらゆる選択の基準となるような「エピクロスの園」に引きこもる。しかし、「あらゆるより健康な人間種にとっては、生の価値はけっしてこのような些事を尺度としてはかられることはない」(WM[35]=NF:Herbst 1887.9[107]=KSA12:397)。快樂主義は意志を欠いたニヒリズムの徴候である。自然はむしろ「力、実行、欲望そのもの」であり、「事物におのれを押しつけ、暴行を加える」ことによって変形し、形成し、創造する。それゆえ、「快樂主義的遠近法が前景にあらわれているいたるところでは、苦悩とある出来のわるさとが推測されてよい」(WM[781]=NF:Herbst 1887.10[127]=KSA12:529-30)。エピクロス主義とキリスト教とが共有する「ロマン主義」は苦悩する自己に酔うデカダンスにはかならず、畢竟その本質は、苦悩を喰いものにしながら聖化する「生の宗教的意義づけ」にある。快樂としての心の平静は、「安息日のなかの安息日」(アウグスティヌス)たるキリスト教的幸福に似て、虚弱な

人間にたいしてある種の鎮静効果を發揮し、この秩序の過酷で非情な現実を惨めに生きる自分とこの秩序そのものに満足をおぼえさせる (JGB[61, 200]=KSA5:79-81, 120-21; GM[3.17]=KSA5:377-82)。それゆえ「キリスト教徒は事実一種のエピクロス主義者にすぎず、その〈信仰は淨福ならしめる〉でもって快樂主義の原理に能うかぎり追従している——あらゆる知的正直さを超え出るにいたるまで……」(NW[Wir Antipoden]=KSA6:426)。

廉直さ、すなわち知的に正直であること (Rechtschaffenheit) こそがニーチェにとっての唯一の徳であった。『ツァラトゥストラ』第四部の「姪」に登場する「精神の良心的な者」は、ツァラトゥストラに向かってつぎのように言い放つ。

わたしの廉直さが止むところでは、わたしは盲目であるし、また盲目であることを欲する。だが、わたしが知ることを欲するところでは、わたしはまた廉直であることを、すなわち、手きびしく、嚴格で、精密で、残酷で、仮借なくあることを欲する (Za4[Der Bluteigel]=KSA4:312)。

認識において正直であることは、末期的文化の長き時代を飛び超えてニーチェが隔世遺伝した「ギリシア的本能」である。廉直さは、ヘラクレイトス、デモクリトス、トゥキュディデスのギリシア的啓蒙ともいべき営為において最初の絶頂を迎えた。「ギリシアの本来の哲学者とはソクラテス以前の人びとである」(WM[437]=NF:Frühjahr 1888.14[100]=KSA13:278)。それはいっさいの道徳的制約をもものともせずラディカルな知に殉じようとするソフィストたちの営為のなかで、少なくともソクラテスが諸科学を道徳化するまで維持されていた。「ソフィストたちがはじめて道徳の批判に、はじめて道徳にかんする洞察に着手しはじめる、——かれらは並存する道徳的価値判断の多数性(地域的な被制約性)を示す。——かれらはあらゆる道徳が弁証によって是認されることを理解せしめる。いいかえれば、かれらはどうして道徳のすべての基礎づけが必然的に詭弁的たらざるをえないかを推量する」(WM[428]=NF:Frühjahr 1888.14[116]=KSA13:292)。しかし、そのすべてが「理性=徳=幸福」のソク

ラテスの等視によって駆逐され、キリスト教的なものがその後を襲ったのであった。「古代の〈道義の頽廢〉ではなく、まさしくその道德化が、キリスト教が古代を支配しうるにいたった唯一の前提である」(WM[438]=NF:Frühjahr-Sommer 1888.16[15]=KSA13:487)。

なぜわれわれがエピクロス主義者にみえるか——ニーチェが喝采を贈るのは、ソクラテス主義の制覇ののちも古代の知の孤塁をまもったエピクロスの啓蒙⁽¹⁶⁾、すなわち「事物の疑問符的性格をいそれと見逃しなどしないエピクロスの認識傾向」であり、また「もったいぶった道徳的言辞や物腰にたいする嫌悪」であり、あるいは「あらゆる粗野な四角四面の対立をしりぞけ、留保の点での自己訓練を誇りをもって意識する趣味」であった。「これらのものこそが、確実性めがけて遮二無二突っ走るわれわれの衝動の手綱を軽々と引きしめるこの手並みこそが、狂奔する暴れ馬を乗りこなす騎手のこの自制こそが、われわれの誇りとすべきものである」(FW[375]=KSA3:627-28)。だが、そのエピクロスにおいてなお知の欲望が心の平静の獲得に結びつけられていることに、もっぱら克服するために苦悩を欲する「ロマン主義」のデカダンな道徳主義的煩悶が知的廉直を凌駕していることに、ニーチェは不満をつのらせていく。「わたしはかくも恐ろしいことどもを認識してきたので、あらゆる〈エピクロスの慰安〉はそのさい不可能である。ディオニュソスの快のみで十分である」(WM[1029]=NF:Frühjahr 1884.25[95]=KSA11:33)。「スピノザのないしはエピクロスの幸福や、瞑想的状態におけるすべての安息に反対すべきである。しかし、徳がそのような幸福のための手段であるなら、そのときこそ、ひとは徳を支配する主ともならなければならない」(WM[911]=NF:Herbst 1885-Frühjahr 1886.1[123]=KSA12:39-40)。

最終的にこの不満は、永遠にして不動の「存在」を渴望する哲学そのものへの憤懣と化していくことになるだろう。ニーチェがエピクロス主義から離反する決定的な瞬間は、『ツァラトゥストラ』第三部の「快癒しつつある者」のシーンに劇的に描かれた。「問いの病」に倦み疲れたツァラトゥストラは、すべての事物が新しい認識の光に映えて輝き、あらたな秩序に組み込まれる永遠

の世界を夢想して一時癒されるが、そこへと誘う鷲と蛇に「だのに、おまえたちはそれらすべてのことを傍観していたのか？」と食ってかかる (Za3[Der Genesende.2]=KSA4:273)。「エピクロスの園」が、またそれゆえにキリスト教的な「パラダイス」が投影されたこの静的な世界に憩うことを、ニーチェは超人ツァラトゥストラに禁じる⁽¹⁷⁾。ハイデガーもいうように、それは「力への意志」の覚醒を阻む偽りの楽園のイメージでしかないのである。

朗らかな懐かしさと楽しさが、存在者の本来のすがたである怖ろしさのうえに幕をかけることをかれ〔ツァラトゥストラ〕は知っている。この怖ろしさは、こうして話されることがらの仮像のかけで隠されることができる。それにしても真実には、世界は庭園ではないし、ツァラトゥストラにとって庭園であることは許されない。まして庭園ということばが、存在者からの逃避のための綺麗ごとを意味するならば、なおさらのことである。ニーチェの世界概念は、思想家に安住の境地をもうけて、そこでかつての哲学者エピクロスのように思想家が《庭園》でなんの煩いもなく悠々自適しうる、というようなものではない⁽¹⁸⁾。

結局のところ、ニーチェにとってエピクロスは生の傍観者でしかなかった。「絶え間なく苦悩する者だけが見つけだすことのできる」エピクロスの幸福は、たしかに「眼の幸福」であり、そのまま「現存在の海は静まりかえる」(FW[45]=KSA3:411) だろう。しかし、「生は認識者にとって一個の実験(Experiment)でありうる」(FW[324]=KSA3:552) ことを確信するにたったニーチェは、もはやそのような慎ましい「古代の午後の幸福」に未練などない。「存在」への敬意に由来する道徳的制約から認識への要求を解放して、あらたに「生成」の原理そのものである「力への意志」に奉仕せしめるために、「われわれはギリシア人でさえも超克しなければならない！」(FW[340]=KSA3:570) かつてのニーチェによれば、エピクロスは来るのが早すぎたのであった。だがその「英雄的・牧歌的」な哲学は、いまやニーチェの「冥界の旅」における一通過点にすぎないばかりか、むしろその早すぎた訪れゆえに「生成」へのディオニュソスの渴望にとっての最大の躓きの石とさえみなされるので

ある。「この国民〔アテナイ〕の男らしきさはおとろえる。そのことが文化にどう表現されているか——エピクロス」(UW1[51]=NF:Frühjahr-Sommer 1883.7 [183]=KSA10:301)。

4 俳優としての哲学者

こうして知的廉直に殉じて裸形の真理への道をひた走ってきたかにみえるニーチェが、はじめからラディカルな無神論者であったわけでないことはすでに確認した。シュトラウスもいうように、若き日のニーチェはいわば心地よいまやかしと不快な真理とのあいだで逡巡していた形跡すらみとめられる。

ニーチェによれば、いっさいの包括的見解の相対性を認識し、そのことによってそれらの価値を低下させるような人間的生の理論的分析は、人間的生そのものを不可能にするだろう。なぜなら、それは生や文化や活動がそのなかでのみ可能である庇護的雰囲気破壊すると思われるからである。……生の危険を回避するために、ニーチェはつぎのふたつの方法のうち的一方を選ぶことができた。すなわち、かれは生の理論的分析の厳密にエソテリックな性格を主張すること——つまりプラトンの高貴なまやかしを再建すること——もできたし、あるいは理論そのものの可能性を否定して、思考を本質的に生ないし運命に従属または依存するものと考えこともできたであろう。ニーチェそのひとではないにせよ、ともかくもかれの後継者たちは第二の選択肢を採用したのであった⁽¹⁹⁾。

ここで「雰囲気」と呼ばれているのは、直接には『生にたいする歴史の功罪』(1873年)にいう「非歴史的なもの、歴史的(批判的)思考から保護されるべき生の不可欠な要素としての「敬虔な幻想の気分」を指す⁽²⁰⁾。『悲劇の誕生』のころのニーチェは、生にとって危険な批判的精神の起源をソクラテスにみていた。「理論的人間」ソクラテスとともに始めてこの世に出現した「深淵なる妄想」——「思惟は因果律を導きとして、存在の最奥の深層にまでいたるものであり、思惟は存在を認識するのみならず、修正することすらも可能である」

(GT[15]=KSA1:99)——こそが、あらゆる文化の基礎であり生にとっての「雰囲気」である神話を破壊する。

神話を欠けば、いかなる文化もその健全で創造的な自然力を失う。神話を周囲にめぐらした地平線がはじめてひとつの文化運動の全体を完結させ、これに統一をもたらすのである。……いまその傍らに、神話なしに導かれる抽象的な人間、抽象的な教育、抽象的な風習、抽象的な法律、抽象的な国家をおいてみよ。いかなる土着の神話によっても制御されない無規律な、芸術的空想の彷徨を思い描いてみよ。なんら確固として神聖な本来の故郷をもたず、ありとあらゆる手段を漁りつくし、あらゆる文化からかろうじてその身を養う糧をもとめざるをえないよう運命づけられたひとつの文化を想像してみよ——これが神話の破壊に向けられたかのソクラテス主義の成果たる現代なのである (GT[23]=KSA1:145-46)。

不快な真理を唱道するこのソクラテスは、プラトンの手で道徳主義化されたソクラテスではなく、アリストファネスによって戯画化されたソクラテス、すなわちひとりの「ソフィスト」にして自然学者であることに注意しよう。それが説く「やむをえざる真理」(Nothwahrheit) から生を保護するために、プラトンの「やむをえざる嘘」(Nothlüge) はなおも有効であるとニーチェは考えていたのであった (HL[10]=KSA1:327-28)。

その後のニーチェの哲学は、みずからギリシア的啓蒙の暗示を知的廉直として徹底させる方向に舵を切ることになるが、その重要な契機となったのは古代哲学の「俳優」(Schauspieler) 的性格の発見であった。長い中断をおいて1886年に発表された『悦ばしき知識』第五書で、ニーチェは「俳優の問題はきわめて長いあいだわたしの心にかかっていたものだ」と告白する (FW[361]=KSA3:608)。それに決定的な示唆をあたえたのは、ディオゲネス・ラエルティオスが伝えるエピクロスの前談である。

エピクロスがプラトンおよびプラトン学派に浴びせた揶揄にもまして辛辣なものを、わたしは知らない。すなわち、エピクロスはかれらを Dionysiokolakes と呼んだ。これは、語義の点からいえば、また字面からすれば、〈ディオニュシオスの阿諛者〉、

僭主のお茶坊主，おべっか使い，という意味である。だが，なおそのうえに，それは〈この手合いはみな俳優だ，かれらにはなにひとつ本気なものが無い〉という意味を含んでいる（というのは，Dionysokolax とは俗に俳優の呼び名であったからだ）。そしてこの後者の意味こそが，もともとエピクロスがプラトンを当てこすった悪舌の中味だったのだ（JGB[7]=KSA5:21; cf. WM[434]=NF:Frühjahr 1888.14[129]=KSA13:310-12）。

この件でニーチェは，ディオゲネス・ラエルティオスのテキストの“Διονυσικόλακας” [DL.X.8] を密かに綴りかえ，実在のシュラクサイ僭主ディオニュシオスに仕えたプラトンの親僭主政志向とプラトン主義者たちの徳の理論の「俳優」的な性格とを同時に暴露している⁽²¹⁾。ソクラテスは死に臨んで，アスクレピオス神に鶏を供えよということばを遺したとプラトンは伝える。かつてニーチェが「ギリシア人でさえも超克しなければならない」と叫んだのは，都市の法に合致したこの敬神のふるまいのなかに，唾棄すべき弱者の苦悩の発露と大衆道徳への譲歩をみたからであった（FW[340]=KSA3:569-70）。だがいまやその敬虔さは，ソクラテスの知の瀆神性を隠すためにプラトンがまとわせた「外被」とみなされる⁽²²⁾。「わたしたちは少なくとも知っている，プラトンが自分自身でも条件つきですら真理とはみなさなかつたもの，すなわち肉体から遊離した〈靈魂〉の存在や不死を，絶対的真理として教えようと欲したことを」（WM[428]=NF:Frühjahr 1888.14[116]=KSA13:293）。プラトン主義者たちは，みずからの説く禁欲主義的理想の価値の清廉な証人でも裁判官でもなく，所詮まやかしと知りつつ神話や靈魂の不滅を説いてみせる「俳優」であった。ニーチェによれば，俳優性が知的廉直の対極に位置するからといって，それがただちに古代の哲学者たちを弾劾する理由になるわけではない。「わが今日の教養人士，わが〈善良の士〉たちは嘘をつかない——これはほんとうだ。だがそれはかれらの名誉となることではない！ 真正の嘘，正真正銘の断固たる〈正直な〉嘘（その価値についてはプラトンに尋ねるがよい）は，かれらにはあまりにも厳しく強烈にすぎるものであるだろう」（GM[3.19]=KSA5:386）。「高等な人間たち」に向けて「今日，廉直さにもまして貴重で稀なものはなに

もない」と説いたツァラトゥストラは、しかし廉直も過ぎれば——市場で民衆を相手に腹藏なく真理を語ることは——悪徳にしかならないと警告する。「嘘をつく力がないということは、まだとうてい真理への愛とはいえないのだ。……嘘をつくことのできない者は、真理のなんたるかを知らない」(Za4[Vom höheren Menschen.8-9]=KSA4:360-61)⁽²³⁾。そして少なくとも古代の哲学者には、真理のためにそのような「真正の嘘」を利用することが許される理由がたしかにあったというべきなのである。

真理への愛がもともとてやまない事物の「自然」とは、実に非人間的なものの謂いであった。それをニーチェはストア派を例にとってつぎのように説明している。

おお、君たち気位高いストア派の方がたよ、君たちは〈自然にしたがって〉生きようとするのか？ それにしてもなんということばの欺きであることか！ 自然といわれるもののなんたるかを考えてみるがいい。それはきりもなく浪費するもの、はなはだもって無頓着なもの、意図もなければ顧慮もないもの、慈悲もなければ正義もないもの、豊穡かつ荒涼として、しかも同時に不定なものである。その無関心そのものが力でもあることを考えてみるがいい、——君たちはこうした無関心にしたがって生きることなどどうしてできよう？ 生きるとは——まさにこうした自然のありかたとは別様に存在しようと欲することではないのか？(JGB[9]=KSA5:21-22)

ニーチェによれば、結局ストア派は「自然にしたがって生きる」どころか、むしろ反対に「自然が〈ストア派にしたがって〉自然であるようにと、そしていっさいの存在をひたすら自分たち自身の姿に型どって存在させようと熱望している」。だがそれはなにもストア派にかぎったことではないのである。「哲学はいつも自分の姿に型どって世界を創造する、哲学はそれとは別のやりかたができない。哲学とはこういう僭主的な衝動そのものなのであり、力への、〈世界の創造〉への、第一原因へのもっとも精神的な意志である」(JGB[9]=KSA5:22)。そのような哲学を白眼視する社会との軋轢を避けるために、そして哲学に欠くことのできない閑暇を確保するために、哲学者の本能は哲学者

たちに「俳優」となれ、「高貴な嘘」を弄せよと命じる。「かれらは自分の身のことを考えているのだ。……かれらの念頭にあるのは自分にとってまさに絶対に必要なもの、すなわち拘束、妨害、喧噪からの自由、用務や義務や憂慮からの自由である」(GM[3.8]=KSA5:351-52)。

哲学的精神は、それがなにほどかであれ存在しうるためには、なによりもまずつねに観想的人間というまえもって確立されている型で仮装し身をやつし、僧侶や魔術師や予言者として、一般に宗教的人間として立たなければならなかった。禁欲主義的理想は長いあいだ哲学者にとって、その出現のための形相として、その実存の前提として役立つてきた——哲学者たりうるためには、この理想を表明しなければならず、これを表明しうるがためには、それを信じなければならなかった。哲学者らに特有の世界否定的な、生敵視的な、官能不信の、官能棄却的な厭離的態度は、つい最近にいたるまで固持されてきたのであり、かくてこれがほとんど哲学者の態度そのものとみなされるほどになっているが、——しかしこうした態度はなによりもまず、哲学が一般に成立し存続するための不可欠な諸条件から生じた結果なのである。つまり、禁欲主義的な外被と被服がなく、禁欲主義的な自己誤解がなかったら、いとも長きにわたって哲学がこの地上に存在することなど到底できなかったであろう。これを瞭然と眼にみえるようにいいあらわすなら、禁欲主義的僧侶は最近にいたるまで嫌らしい陰鬱な毛虫の格好をしてきたのであり、こういう格好をすることによってのみ哲学は生きることができ、這いまわっていたのである……(GM[3.10]=KSA5:360-61)。

「存在」とは「生成」にはかならないと考えるにいたり、「自然」への敬意を捨て「力」に身をゆだねようとする新しい哲学者に、そのような外被はもはや必要ない。近代啓蒙の渺々たる勝利——科学、歴史、生理学の進展と、その成果の社会への浸透を可能にする精神の自由——を目前にしたいま、哲学者たちが迫害を恐れる理由は存在せず、大衆向けの心地よいまやかしも不要となって、ひたすら知的廉直を心がけさえすればよい。もっぱらプラトン主義的な哲学の「俳優」的な性格を暴露したエピクロスを称えるニーチェは、そのエピクロスの哲学のなかにもエソテリックな要素があることにはあえて論及しな

い⁽²⁴⁾。「自然」そのものを馴致・改良・創造しようとする近代の意志が始動するとき、エピクロス主義は古代のためらいを最後の一片にいたるまで払拭し、もはやアイロニーの陰など微塵もない「^{ウェラ・ラティオ}真の理論」(ルクレティウス)として、すなわち真にラディカルな啓蒙の哲学として再生する。『悦ばしき知識』以後のニーチェが追求してきたのはそういうことだった。「君たちがもの怖じした鹿のごとく森に隠れて生きること甘んじていられたそのときは、ほどなく過ぎ去るのだ！ ついには、認識は当然みずから手に帰すべきものに向かって、その手を差し伸べるであろう——認識は支配した所有しようとするだろう。もちろん君たちも認識とともにそうしようと欲するだろう！」(FW[283]=KSA3:527)

しかしこの福音が成就するときは、ふたたび遠のいていった。「この様相はほんとうに変わったであろうか？ この毛虫のうちに潜んでいた五色の危険な羽虫であるあの〈精神〉が、もっと日当たりがよく暖かい明るい世界のおかげで、どうやらついに僧服を脱いで光のなかへ出てくることができたというのはほんとうであろうか？ いまやもう十分な矜持、果敢、自信、精神の意志、責任への意志、意志の自由がそなわって、かくてほんとうにいまこそこの地上に、〈哲学者〉が——可能となるにいたったのであろうか？……」(GM[3.10]=KSA5:361)「力への意志」を十全に解放する希望に水を差すもの、それゆえ知的廉直へのわれわれの本能の開花を依然として妨げるものとは、いうまでもなく『道徳の系譜』で分析される「畜群」のモラリティのことである。だが『善悪の彼岸』の「序言」は、それへの抵抗もまた「〈大衆〉向けのプラトン主義」(Platonismus für's "Volk")とのニーチェ積年の闘争の一環として遂行されねばならないことを明かしている。

プラトンにたいする闘い、あるいはもっとわかりやすく〈大衆〉向けに言えば、幾千年にわたるキリスト教的・教会的圧迫にたいする闘い——というのもキリスト教は〈大衆〉向けのプラトン主義であるのだから——は、かつて地上に例をみないようなすばらしい精神の緊張をヨーロッパにつくりだした。これほどにまで引きしほ

られた弓をもってすれば、いまやどんな遠くの標的でも射当てることができるというものだ。もちろん、ヨーロッパ人はこの緊張を危急と感じている。されば、すでに二度にわたって、この弓の張りを弛めようとする試みが大規模になされた。つまり一度はジェズイット主義によって、二度目はデモクラティックな啓蒙主義によって——この啓蒙主義は、出版の自由と新聞の購読の力を借りて、実際に精神が自らをもはや容易なことでは〈危急〉と感じないようにしてしまったのだ！……しかし、ジェズイットでもなければデモクラットでもなく、なおまた十分にドイツ人ですらないわれわれ、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は——いまだになおあのものを、あの精神の危急とその弓の張りのすべてをもちこたえている！そしておそらくあの矢をも、あの使命をも。誰が知ろう？あの標的をも……(JGB[Vorrede]=KSA5:12-13)。

ここでニーチェは、「デモクラティックな啓蒙主義」を「ジェズイット主義」につづいて凡庸さの道徳的制覇に向かう第二幕と位置づけることにより、「宗教的人間」(*homines religiosi*) パスカルが自分の先駆者であるとのめかしているように見える⁽²⁵⁾。戦闘的無神論者が「宗教的人間」を先達と仰ぐ理由は、ニーチェ本人の弁によるなら、「これまで知と良心の問題が宗教的人間の魂のなかでどういう歴史をたどったかを察知し確証するためには、おそらくひとは、パスカルの知的良心がそうであったと同じほどに、そんなにも深く、傷つき、巨大でなければならぬだろう」(JGB[45]=KSA5:65)ということである。われわれはそこに、「エピクロスの園」を後にした近代エピクロス主義が、すでにそれが振り払ったとみえたものとあらためて対峙せねばならない理由をみることになるだろう。

5 「宗教的人間」パスカルとの対決

「わたしはパスカルを読みはしないが愛玩する」(EH[Warum ich so klug bin.3]=KSA6:285)と嘯くニーチェであるが、その関心には並々ならぬものが見とめられる。そのペシミズムをめぐってつねに対比されるのはショーペンハ

ウアーであったが⁽²⁶⁾、「知的廉直」の追求が深まる『人間的、あまりに人間的』以後はエピクロスがたびたび比較の対象になる⁽²⁷⁾。

「宗教的人間」パスカルにたいするニーチェの批判は、強靱な理性をその自由、矜持、自己信頼ともども犠牲にして、「十字架にかけられた神」(Gott am Kreuze) という最大の逆説を信じるところに、すなわち「怖ろしいばかり理性の間断なき自殺のごとくみえるあのパスカルの信仰」と「パスカル流の知性の犠牲」(JGB[46, 229]=KSA5:66, 166)に、「精神の点では〈愚かなるべし〉(il faut s'abêtir) というパスカルの原理」(GM[3.17]=KSA5:379)に向けられている。不完全な迷妄たる世界を認識により否定するショーペンハウアーは「ロマン主義的ペシミスト」にすぎなかった。だが「もっと絶望的なのはパスカル。かれは、この場合には認識もまた腐敗した虚妄のものであるにちがいないと、——世界を否定するにあたいするものとしてとらえるためにだけでも啓示が必要だと理解したからである……」(WM[411]=NF:Herbst 1887.10[150]=KSA12:539)。

本能の特殊な反芸術家的状態、——すべての事物を貧弱にし、希薄にし、消耗せしめる存在様式がそれである。そして事実、歴史はそうした反芸術家に、生命のそうした飢餓者に富んでいる。すなわち、そうした者どもは、必然的に事物をなおも奪取し、それを喰いものにし、それをいっそう瘦せこけたものにせざるをえないのである。それがたとえば真正のキリスト者の場合であり、たとえばパスカルの場合である (GD[Streifzüge eines Unzeitgemässen.9]=KSA6:117)。

その一方で、ニーチェのパスカル賛美もまた限度を知らなかった。フランスには「もっとも困難なキリスト教の理想が人間に姿を変えた」パスカルがおり、かれこそは「熱情、精神、廉直の合一した、すべてのキリスト教徒中の第一人者」(M[192]=KSA3:165)、「キリスト教の驚嘆にあたいする論理家」(WM[388]=NF:Herbst 1887.10[128]=KSA12:531)、ドストエフスキーとともに「論理のとあった唯一のキリスト教徒」(1888年11月20日付ゲオルク・ブランデス宛書簡 [KGB.III.483])であった。その「墮落」の責めはパスカル自

身にはなく、キリスト教に帰せられるべき性質のものであるとされる。「もつとも気の毒な実例は、すなわちパスカルの頽廢であり、かれは原罪によるおのれの理性の頽廢を信じていたが、実はこの理性はかれのキリスト教によって頽廢せしめられていたにすぎない！——」（AC[5]=KSA6:171）パスカルはむしろショーペンハウアーとともに「強者の暗鬱化」（WM[276]=NF:Sommer 1886-Herbst 1887.5[35]=KSA12:196）の一例であり、「キリスト教がパスカルのごとき人間を徹底的に没落せしめたということを、けっして許してはならない」（WM[252]=NF:November 1887-März 1888.11[55]=KSA13:27）。

パスカルをめぐるニーチェのアンビヴァレンスは、エピクロスをめぐるニーチェのアンビヴァレンスと同じ性格のもの、つまり知的廉直の不徹底への不満に起因しているようにみえるし⁽²⁸⁾、ニーチェ自身も事実そのように理解している。「エピクロスは、道徳的（すなわち快樂主義的）価値を至高の価値として保持するために認識の可能性を否認する。同じことを、キリスト教的価値のためにアウグスティヌスが、のちにはパスカル（「頽廢した理性」）がなした」（WM[578]=NF:Herbst 1887.9[160]=KSA12:430）。しかし、だからといってニーチェはパスカルの内なる「理論的人間」のみをみとめ、「宗教的人間」を毛嫌いしたと結論するのは単純かつ早急にすぎる。全知全能でありながら、みずからの意図が被造物によって理解されることに配慮しない「隠れた神」（*deus absconditus*）の「非道徳」を嗅ぎつけたパスカルに、かつてニーチェは称賛のことばを惜しまなかった（M[91]=KSA3:85）。それとは対照的に、ジェズイット主義との対決の書『プロヴァンシャル』の著者パスカルには厳しい叱責が投げかけられる。

パスカルの主要な過失。かれは、キリスト教は必要であるがゆえにキリスト教は真であるということを証明するつもりでいる——これは、いっさいの必要なものをまた真でもあらしめるひとつの善き真なる摂理が現存するということを前提する。だが、もろもろの必要な誤謬（*nöthige Irrthümer*）があるかもしれないのだ！そして最後に、必要性はただそうみえるだけかもしれない。というのは、誤謬が第二の本性的ように

抜き差しならぬものとなってしまうほど、人びとはすでに誤謬に慣れてしまっているからなのである (UW2[907]=NF:Ende 1880.7[233]=KSA9:366)。

早くからニーチェは、キリスト教徒たちを支配するジェズイット主義権力が僧侶たちのいかにも禁欲的なふるまいや装いに由来することに注目し (MA1 [55]=KSA2:74)、その本質を「人類を幸福にするという目的のために人類を支配すること／幻想を、信仰を維持することによって人類を幸福にすること」(UW2[778]=NF:Frühjahr-Sommer 1883.7[238]=KSA10:315)、あるいは「幻想を自覚的に維持し、それを文化の基礎として強制的に導入すること」(NF:Herbst 1883.16[23]=KSA10:507)に見いだしていた。それが正当化されるのは、もっぱら民衆の統治にとっての「必要な誤謬」の観点から——「公共善 (bien public) が問題であるのなら、ジェズイット主義は正しいだろう。アサシン党も然り、中国人も然り」(NF:Frühjahr 1884.25[340]=KSA11:101)——である。そのジェズイット主義を弾劾したパスカルは、自分の信仰のラディカルな含意を隠すことができないその率直さにおいて、「必要な」神話を破壊する「理論的人間」ソクラテスに比肩する存在とみなされたのである。

しかし哲学の「俳優性」を発見したのちのニーチェは、歴史上のジェズイット主義が「必要な誤謬」を真理と錯認することによって成立したこと、それゆえこの誤謬をそもそも手段として必要とする高い目的がそこではすでに見失われていたことに気づく。そこから帰結したのが「凡庸さのジェズイット主義」(Jesuitismus der Mittelmäßigkeit) である。

それは非凡な人間を絶滅させることに本能的に従事し、いっさいの引きしぼられた弓の弦を打ち砕こうと——というよりもむしろ——弓の弦を外そうとつとめる。弦を外すといても、手加減を加えながら、いたわるような手つきで、自然にやっていくのだ。——親身な思いやりの情をもって弦を外す、これこそは、つねづねみずからを同情の宗教として流布させるすべを心得ていたジェズイット主義の特技である。——(JGB[206]=KSA5:134)

キリスト教が「〈大衆〉向けのプラトン主義」と呼ばれるのは、まさしくそのような意味において理解されねばならない。今日「凡庸さのジェズイット主義」は、「デモクラティックな啓蒙主義」および「近代社会主義」となって平等な小市民の幸福を追求する畜群倫理の制覇をもたらしつつある。その遠い起源がキリスト教によって大衆化されたプラトン主義にあるかぎり、ジェズイット主義にとってのもっとも「危険な弓」であった「異常な張りつめた人間」パスカルは、いまやニーチェの模倣すべき先駆に転じるのである（NF:Frühjahr 1884.25[263]=KSA11:80; UW2[775]=NF:Herbst 1885-Frühjahr 1886.1[179]=KSA12:50）。

中期までのニーチェは、「神の存在証明」の企てにたいして、それゆえすべての形而上学にたいして、「最終的な反駁としての歴史的な反駁」を突きつけることができたといっただろう——「昔、人びとは神が存在しないことを証明することをもとめた。——今日われわれは、神が存在するという信仰がいかにして発生したか、またこの信仰がなにによってその重さと重要性を保持したか、ということを示す。これによって、神は存在しないという反対証明は余計なものになる。昔、人びとが提出された〈神の存在証明〉を反駁したとき、反駁されたばかりの証明よりもよい証明がまだありはしないか、という疑いが相変わらず残った。当時の無神論者たちは、懸案を一掃することに熟達していなかった」（M[95]=KSA3:86-87）。しかしこの「最終的な反駁」は、少なくとも『パンセ』の名で知られるキリスト教護教論の著者にかんするかぎり最終的ではなかった。キリスト教がいつしか体制宗教と化したのち、地上の権威を聖化するシンボルへと封じ込められた神を解き放とうとする衝動は、すべからく「無神論的」と称しうる⁽²⁹⁾。その意味での「無神論者」パスカルは、「〈大衆〉向けのプラトン主義」に闘いを挑む後期ニーチェの先駆者にして共闘者であっただけではない。「十字架にかけられた神」という逆説を一途に信じるこの異端の信仰主義者は、同時に、知的廉直を奉じるニーチェにとっての最大にして唯一のライヴァルにもなるのである。「この定式に匹敵するほどの大胆な逆転、それほどにも戦慄すべきもの、問題で疑問なものは、かつてこれまでどこにも

存在したことがない。すなわちそれは、あらゆる古代的価値の価値転換を約束するものであった」(JGB[46]=KSA5:67)。

「あらゆる価値の価値転換」(Umwertung aller Werte) のパスカル版オルタナティブとは、いわゆる「パスカルの賭け」[B233=L418=S680] のことである。「キリスト教信仰にたいする反証があげられえないとしてすらも、パスカルは、それでもこの信仰は真であるかもしれないとの怖るべき可能性を考慮に入れて、キリスト教徒となることは最高の意味で聡明なことであるとみなした」。たとえ賭けに敗れても、神の存在が「心地よいまやかし」であったとわかるだけで、失うものはなにもない。だから賭けるべきだというパスカルの「聡明」さが、もしニーチェのいうように、あらゆる宗教の墮落の徴候を示す「快樂からの証明」の一変種にすぎないのだとしたら、「なにもものにもまして病める神経を鎮めるべきキリスト教は、〈十字架にかけられた神〉というあの怖るべき解決を総じて必要とはしない」(WM[240]=NF:Herbst 1885-Herbst 1886.2[144]=KSA12:138) と斬って捨てることもたしかに可能である。だが「宗教的人間」パスカルにたいするニーチェの態度には、すでに畏怖に近いものが混入しているように見える。ツァラトゥストラは「高等な人間たち」を賭けなかったと責めるのではなく、「そなたたちはさいころを投げそなたのだ」(Za4[Vom höheren Menschen.14]=KSA4:363) といって慰める。ニーチェは「だが賭けなければならぬ」(mais il faut parier) とつぶやくパスカルに自分の似姿をみて、ふたりが真理をめぐる同じ究極の危険なゲームをしていたことに気づいたのである⁽³⁰⁾。

その自覚は『ツァラトゥストラ』のころに書かれた未刊の断章にすでに明瞭にあらわれていた。「真理が君たちにとって、あるいはわたしにとって、有益または有害であるかどうか——それがわたしになんのかかわりがあるろう！ わたしたちは真理がおのれにとって有益であるような人間たちを創造しようではないか！」(UW2[150]=NF:Sommer 1883.13[15]=KSA10:464) だがその強がりの背後にあるニーチェの正直な心情は、『ツァラトゥストラ』第四部のために準備されながら最終稿に採用されなかったせりふが吐露している——「われ

われは眞理で実験をしているのだ！ おそらく人間性はこれで地に墮ちるだろう！ かまうものか（Wohlan）！」（NF:Frühjahr 1884.25[305]=KSA11:88）

6 エピクロスとともに、エピクロスに抗して

旅立つツァラトゥストラは、弟子たちへの訣別の辞のなかで認識を制約する「壁」（Wände）に言い及ぶ。この「最後の壁」あるいは「永遠の壁」に突き当たってその背後になにか永遠なるものを望見してはならない、「わたしに見習って、飛び迷った徳を大地へ連れもどせ——そうだ、身体と生とへ連れもどし、かくてその徳をして大地にその意味を、ひとつの人間の意味をあたえさせよ！」（Za1[Von der schenkenden Tugend.2]=KSA4:100）と。この「壁」は、ひとりエピクロスがその固い門をこじ開けたとルクレティウスの称えたあの「燃えあがる世界の壁」（flammantis moenia mundi）[DRN:I.73]を思わせるが、ツァラトゥストラはロマン主義の文学者たちのようにその内側にとどまれというのではない⁽³¹⁾。壁もその向こう側にある形而上学的な「背後世界」（Za1[Von der Hinterweltlern]=KSA4:35f）も、不完全なこの世界へのデカダンな苦悩が産みだしたものにすぎないのだ。あとにも先にも、あるのはただ偶然事のたわむれ、不条理と無意味だけであり、「いまなおわれわれは、一歩また一歩、偶然（Zufall）という巨人と闘っている」（Za1[Von der schenkenden Tugend.2]=KSA4:100）。

エピクロスも「世界の壁」の背後に唯一真なる不動の美しい「存在」の世界があるなどと主張したわけではなかった。この世界は自己運動する原子同士のたまさかの衝突から生じ、いつの日か解体してまた起源の原子のたわむれに戻る。人間を含むこの世のありとあらゆる事物は、いっさいの合理的な根拠を欠いた偶然の産物なのだ。ただし古代のエピクロス主義は、この「眞の理論」を救いとして受けとめることができるのは哲学者だけであり、大多数の人間は「世界の壁」によって保護された有限の宇宙のなかで生きるさだめにあること、「世界の壁」への素朴な信頼を失ったのちはそのかわりに宗教、法、文明のような「城壁」を發明し、それに保護された生を最善と信じるほどにも、人類と

いう種族は誤謬を必要とすることをみとめていた⁽³²⁾。一方、ニーチェにとって「壁」とは、人間をして仮象の価値授与者たる「存在」を捏造させ、みずからその奴隷たらしめるものであるがゆえに、そのような「壁」を必要とする人間の「自然」こそが「力への意志」により征服され、馴致され、改造されねばならなかった。偶然性の宇宙というこの世の実相をまえにして怯んではならない。われわれが抗すべきは、「あらゆる生起のうちにはたらいている力—意志の理論を受け入れないで、むしろいっさいの生起の絶対的偶然性と、否、その機械論的な無意味性と手をむすぼうとする」(GM[2.12]=KSA5:315) 本能と時代趣味なのだ。かつての人間にとっては恐怖を呼びおこし、是認し、屈従せねばならない悪であった「偶然、不確実なもの、突如たるもの」は、いまや「強さのペシミズム」(*Pessimismus der Stärke*)によって超克される。「以前には人間は神を必要としたとすれば、いまこそ、怖るべきもの、二義的なもの、誘惑的なものを本質的にもっている神なき世界の無秩序が、偶然の世界が、人間を喜悅せしめる……」(WM[1019]=NF:Herbst 1887.10[21]=KSA12:467)。

幻想の「壁」が取りのぞかれ、起源の偶然の様相をあらわにしたこの世界は、ふたたび創造を待つ素材、生の闘争の舞台に戻る⁽³³⁾。「力への意志」にとっては過去の生も重荷とはならない。それは後戻りして意欲することができない「そうあった」(Es war)をすら、その必然性を無数の可能性のなかから偶然に生起したものへと引き戻し、英雄的に全肯定することによってわがものとする。

——詩人、謎を明かす者、偶然を救済する者として、わたしはかれらに教えた、未来に創造的にかかわることを。また、あったところのものをすべて——、創造的に救済することを。／人間における過ぎ去ったことを救済し、いっさいの〈そうあった〉を根本からつくりかえて、ついに意志をして〈しかし、そうあることをわたしは欲したのだ！ そうあることをわたしは欲するであろう——〉と語るにいたらせること、／——これをわたしはかれらに向かって救済の名で呼んだ。このみを救済の名で呼ぶよう、わたしはかれらに教えた (Za3[Von alten und neuen Tafeln.3]=KSA4:248-49; cf. FW[341]=KSA3:570)。

ニーチェの「永遠回帰」(ewige Wiederkunft) や「運命愛」(amor fati) が、すべての人間を——その任にあらざる者をも含めて——世界の偶然性と無根拠性のまえにいちどは立たしめることになるのだとすれば、エピクロス主義はそれが万人にとっての救済たりうるとは考えないだろう。「平和と安全」(εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια) をもたらす現世の法は、たとえ失われた「世界の壁」のいかかわしい代用品でしかないとしても、可死の存在たる人間にとって必要だとエピクロス主義は説いた。一方ニーチェによれば、法秩序を「およそ鬭争なるものすべてに^レ対^レ抗^スる^レ手段として至上かつ普遍的なもの」とするのは、ことごとく「^レ生^レに^レ敵^レ対^ス的^な原理」(GM[2.11]=KSA5:313) でしかない。生命そのものである「力への意志」のまえでは個体の生死など無意味であり、法の正義を含むいっさいの価値は生の遠近法主義——「^レ真^レ理^とは、それなくしては特定種の生物が生きていけないかもしれないような^レ種^レ類^の誤^レ謬^である」(WM[493]=NF:April-Juni 1885.34[253]=KSA11:506)——により相対化される。だが万人がひとしい資格においてこの危険な「実験」に参加できるわけでないことは、ニーチェ自身も重々承知なのである。

人間に、人間の未来をおのれの^レ意^レ志^とすべきことを教え、またそれが人間の意志いかにかかっていることを教え、さらに人間の育成陶冶という偉大な冒険と総合的実験の企てを準備し、かくして今日まで〈歴史〉と呼ばれてきたあの愚劣事と偶然との恐るべき支配にけりをつけること——〈最大多数〉という愚劣事はその最後の形式にすぎない——。このためには、いつかかならずやある新しい種類の哲学者と命令者が必要になるであろう。これらの人物の姿に照らしてみるならば、かつてこの地上に存在したいかなる隠逸的、怖るべき、仁慈的な精神のりびとといえども、みなことごとく見る影もなく色褪せて侏儒さながらに小さくみえるであろう。われわれの^レ眼^レ前に^レ彷彿^として浮かぶのは、こうした指導者 (Führer) の姿なのだ (JGB [203]=KSA5:126)。

不穏な「^レ大^いなる^レ政^レ治」(grosse Politik)の到来を告げる「^レ福^レ音^の使^者」ニーチェは (EH[Warum ich ein Schicksal bin.1]=KSA6:366), 「隠れて生きよ」と説いて

あらゆる政治を忌避したエピクロスからもっとも遠いところにいる。この帰結は、ニーチェがエピクロスの哲学からルキアノスの風刺文学に継承された「認識」と「啓蒙」の精神——「醒めてあれ、軽々しく信じるな (νῆφε καὶ μέμνησο ἀπιστεῖν)⁽³⁴⁾」(『ヘルモティムス』[47])——のみを摂取し、アウグスティヌス経由でパスカルがそれと知らずにエピクロスと共有していた「死の恐怖」からの救いをデカダンスの元凶として切り捨てた時点で、すでに必然化されていたといつてよい。だがその「認識」とはどのようなものであったか。「生成に存在の性格を刻印すること——これが最高の力への意志である。……認識自体は生成においては不可能である。それゆえ、いかにして認識は可能であるのか？おのれ自身についての誤謬として、力への意志として、迷妄への意志としてである」(WM[617]=NF:Ende 1886-Frühjahr 1887.7[54]=KSA12:312-13)。エピクロスが「死の恐怖」からの救いを託した「認識」ですら、ニーチェにとっては「力への意志」がそのつど具現するためのかりそめの支点以上のものではなく⁽³⁵⁾、「存在」や「正義」とともに生命の「生成」という盲目的なロジックのなかに融解する。

ではこれがわれわれの尋ねていたもの、エピクロス主義の指し示すかなたを目指して近代が最終的に行き着いた地点なのだろうか。『ツァラトゥストラ』最終部(第四部)には、それとはやや違った結末を暗示するエピソードがある。ツァラトゥストラは一本の節くれだった老木にからみついた葡萄の蔓から一房とって、渇きをいやしたいという欲望をおぼえた。しかし手を差し伸べた瞬間、この老木のそばに身を横たえ、「もっとも静かな入江」に憩う船のように眠りたいといういっそう強い欲望がかれを襲う。自我の欲望——目的、意図、必要——が後退し、人間的な意志を忘れ去ったツァラトゥストラのまえに、世界は東の間その明澄な姿をあらわし、かれがいちどはこぼんだあの楽園のイメージアトラクシアと心の平静がふたたび訪れる。

おお、なんと幸福な！ おお、なんと幸福な！ おお、わたしの魂よ、おまえはおそらく歌いたいのだろうか？ おまえは草のなかに横たわっている。しかしいまは、

牧人もその笛を吹くことなき、秘めやかで厳粛な時刻なのだ。／遠慮せよ！ 熱い正午が草原のうえに眠っている。歌うな！ 静かに！ 世界は完成している。／歌うな、おまえ、草のあいだに羽すりあわす虫よ、おお、わたしの魂よ！ ささやくことすら慎め！ さあ、みよ——静かにせよ！ 年老いた正午が眠っている。口を動かしている。かれはいままさに幸福の一滴を飲んでいるのではないか——黄金の幸福の、黄金の葡萄酒の、古い褐色の一滴を？ (Za4[Mittags]=KSA4:343)

これはニーチェとエピクロスのあいだにまだ共振する関係がかすかに残っていることを暗示しているのだろうか⁽³⁶⁾。少なくともニーチェ自身は最後の最後まで自問しつづけていたのだ。「この小園の神エピクロスとはなにものであったのか。その秘密がギリシアの知るところとなるには百年を要した。——とはいえ、その秘密ははたして知られえたのか？」(JGB[7]=KSA5:21)

[テキストにかんする注記]

ニーチェの著作からの引用・引照にあたっては以下のテキストを用い、本文中の（ ）のなかに略号と断章番号あるいは頁数で出所を示す。なお引用にあたっては『ニーチェ全集（全15巻・別巻4）』（ちくま学芸文庫、1994年）にならったが、前後関係から訳文を一部あらためた。

GT『悲劇の誕生』；HL『生にたいする歴史の功罪』；MA『人間的、あまりに人間的』；M『曙光』；FW『悦ばしき知識』；Za『ツァラトゥストラ』；JGB『善悪の彼岸』；GM『道徳の系譜』；GD『偶像の黄昏』；AC『反キリスト者』；NW『ニーチェ対ヴァーグナー』；EH『このひとを見よ』；WM『力への意志』；UW『生成の無垢』；NF「遺された断章」

KSA. *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin/New York: Walter De Gruyter, 1980).

KGW. *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1967-).

KGB. *Nietzsche Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. Giorgio Colli und

Mazzino Montinari unter Mitarbeit von Helga Anania-Hess (Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1975-2004).

引用頻度の高い他の著作については、本文中の [] のなかに略号と巻・行あるいは断章番号で出所を示す。

DL. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, 2 Vols, trans. R. D. Hicks (London: Heinemann, 1950). 加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝 (3分冊)』(岩波文庫, 1994年)。

U. *Epicurea*, hrsg. Hermann Usener (Leipzig: Teubner, 1887).

DRN. *Titi Lucreti Cari, De rerum natura*, 3 Vols, ed. Cyril Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1947). 樋口勝彦訳『物の本質について』(岩波文庫, 1961年)。

B=L=S. Blaise Pascal, *Pensées*, Présentation et notes par Gérard Ferreyrolles, texte établi par Philippe Sellier (Paris: Le Livre de poche classique, 2000). 塩川徹也訳『パンセ (3分冊)』(岩波文庫, 2015年)。

注

- (1) Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Gesammelte Schriften*, Bd.2, Zweite Aufl. (Stuttgart: J. B. Metzler, 2001), S.24.
- (2) *Ibid.*, S.25.
- (3) 先の引用文中の「自然の主人にして所有者」の一句も出典はデカルト『方法序説』[6]である。
- (4) Strauss, *op.cit.*, S.26.
- (5) ニーチェの哲学史におけるエピクロスの位置づけについては、近年でも諸説ある。消極的な解釈として Fritz Bornmann, “Nietzsches Epikur,” *Nietzsche-Studien*, Vol.13 (1984), S.188 を、決定的に重要視するものとして Lawrence Lampert, *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes and Nietzsche* (New Haven and London: Yale University Press, 1993), pp.423-28 を、ヘレニズム期の哲学諸派のなかで相対的に解釈するものとして Andrea Christian Bertino, “Nietzsche und die hellenistische Philosophie: der Übermensch und der Weise,” *Nietzsche-Studien*,

- Vol.36 (2007) をそれぞれ参照。
- (6) プラトンとニーチェ哲学の確執については Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996), chap.1; Lawrence Lampert, “Nietzsche and Plato,” *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, ed. Paul Bishop (Rochester, NY: Camden House, 2004) を参照。
- (7) 「一昨日の夕方ごろ、わたしは完全にクロード・ロラン的な恍惚感にひたって、ついに涙を流して長いこと激しく泣いてしまった。……この英雄的・牧歌的なもの (Das Heroisch-Idyllische) はいまやわたしの魂を暴露するものだ。そして古代のすべての牧歌的なものが、一挙にいまやわたしにたいしてあらわにされ、明らかになったのだ——いままでわたしはこうしたものについてなにひとつとして理解していなかったのである」(UW1[1054]=NF:Juli-August 1879.43[3]=KSA8:610)。
- (8) Cf. James I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000), pp.33-34; *Out of Arcadia: Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*, eds. Ingo Gildenhard and Martin A. Ruehl (London: Institute of Classical Studies, 2003)。
- (9) エピクロス主義に寄せる中期ニーチェの共感については Keith Ansell-Pearson, “True to the Earth: Nietzsche’s Epicurean Care of Self and World,” *Nietzsche’s Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*, eds. Horst Hutter and Eli Friedland (London and New York: Bloomsbury Academic, 2013) に詳しい。
- (10) ニーチェはエピクロスをその「洗練された禁欲主義」ゆえにモンテーニュ以上に高く評価していたともいえる。「贅沢な哲学者。——小さな庭園、数本のいちじくの木、わずかなチーズ、そしてこれに加えるに三、四人の良き友人たち——これがエピクロスの贅沢であった」(MA2[2.192]=KSA2:638)。Cf. Richard Roos, “Nietzsche et Épicure: l’idylle héroïque,” *Lectures de Nietzsche*, eds. Jean-François Balaudé et Patrick Wotling (Paris: Librairie Générale Française, 2000), p.298. エピクロスの質素な生活ぶりはディオゲネス・ラエルティオスの記述にもとづく [DLX.10-11]。モンテーニュとニーチェの違いについては Alan Levine, *Sensual Philosophy: Toleration, Skepticism and Montaigne’s Politics of the Self* (Lanham: Lexington Books, 2001), pp.203-16; Giorgio Baruchello, “Montaigne and Nietzsche: Ancient and Future Wisdom,” *Symposium*, Vol.6 Issue 1 (2002) も参照。
- (11) ニーチェの「自由精神」のモデルのひとつにモンテーニュ (あるいはパス

カル)の「オネトム」(honnête homme)があると主張する Vivetta Vivarelli, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998), S.70f を参照。R・ピッピンによれば、少なくともこの時期のニーチェは、形而上学者やその破壊者としてではなく、「偉大な「フランス・モラリストのひとり」」として理解したほうがよい。Cf. Robert Pippin, *Nietzsche, moraliste français: La conception nietzschénne d'une psychologie philosophique* (Paris: Odile Jacob, 2006), p.38.

- (12) Cf. A. H. J. Knight, “Nietzsche and Epicurean Philosophy,” *Philosophy*, Vol.8 No.32 (1933), p.438. 後期ニーチェのいわゆる遠近法主義 (Perspektivismus) —「総じて、〈認識〉ということばが意味をもつかぎり、世界は認識されうるものである。しかし、世界は別様にも解釈されうるのであり、それはおのれの背後にいかなる意味をもってはならず、かえって無数の意味をもっている」(WM[481]=NF:Ende 1886-Frühjahr 1887.7[60]=KSA12:315) —が、エピクロスの「説明の多数性」論から (それをピュロンの懐疑主義に結びつけた F・A・ランゲの著作 (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866) 経由で) 学ばれたものだとする Wilson H. Shearin, “Misunderstanding Epicurus?: A Nietzschean Identification,” *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 45, Issue 1 (Spring 2014), pp.73-76 も参照。
- (13) 「なににもまして悦ばしいのは、賢者の教えで築き固められた平穏な殿堂にこもり、高所から他人を見下ろして、かれらが人生の途をもとめてさまよい、あちらこちらと踏み迷っているのを眺めていられること、才能や生まれのよさを競いあい、日夜甚だしい辛苦をつくして権力の高みにのぼりつめ、あるいは富のかぎりを手に入れようとあくせくするさまを眺めていられることである」[DRN:II.7-13]。
- (14) Cf. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft, Gesammelte Schriften*, Bd.1, Zweite Aufl. (Stuttgart: J. B. Metzler, 2001), S.70f.
- (15) 原子論批判は 1885 年から 88 年にかけて断続的に試みられた (JGB[12]=KSA5:26-27; WM[618]=NF:Juni-Juli 1885.36[34]=KSA11:564-65; WM[624]=NF:Ende 1886-Frühjahr 1887.7[56]=KSA12:314; WM[634-36]=NF:Frühjahr 1888.14[79, 186]=KSA13:257-59, 373-74)。
- (16) H・オトマンは『人間的、あまりに人間的』の断片的な説明から、ニーチェが啓蒙 (Aufklärung) の発展に①エピクロスとエピクテートの古代啓蒙、②ペトラルカとエラスムスの近代人文主義、③モラリストたちとヴォルテールの

フランス啓蒙, ④カントのドイツ啓蒙, ⑤ニーチェ自身の「自由精神」の五段階を区別していたと主張する。Cf. Henning Ottmann “Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung,” *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd.II, hrsg. Josef Simon (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985), S.12f.

- (17) 「バラダイスは、ギリシア的概念にしたがえば、〈エピクロスの園〉にすぎない。そうした生は課題をもたない、——それは無を意欲する。——〈エピクロスの神々〉の一形式。——それは、なおも目標を立てる理由をまったくもたない、——子をもつ理由をも。——すなわち、すべてのものが達成されてしまっているのである」(WM[225]=NF:November 1887-März 1888.11[365]=KSA13:161-62)。ニーチェの「超人」概念にはしばしばルキアノスからの影響がみとめられている。Cf. Babette Babich, “Nietzsche’s Zarathustra and Parodic Style: On Lucian’s *Hyperanthropos* and Nietzsche’s *Übermensch*,” *Diogenes*, Vol.58, Issue 4 (November 2011)。しかしニーチェ自身はある断章でこう述べている。「典型。超人はどのように生きねばならないか、エピクロスの神のように」(UW2[1359]=NF:Herbst 1883.16[85]=KSA10:529)。Cf. Roos, *op.cit.*, p.546。
- (18) 細谷貞雄監訳『ニーチェ I ——美と永劫回帰』(平凡社ライブラリー, 1997年), 365頁。「エピクロス主義者は、それ自身の極度に鋭敏な知性的素質に適した状態や人物やさらにはできごとをすら捜し出す。……エピクロス主義者には、いうまでもなく自分の〈庭園〉があるのだ！」(FW[306]=KSA3:544) ニーチェにとっての「エピクロスの園」のアンビヴァレンスは Volker Ebersbach, “Nietzsche im Garten Epikurs,” *Lauter unsichtbare Gedankenkatastrophen: Nietzsches Tragische Anthropologie, 1: Vier Essays mit einer Vorrede* (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2002), S.93f で説得的に論じられている。
- (19) Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953), p.26. 塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』(ちくま学芸文庫, 2013年), 48頁。ニーチェの「後継者」としてラディカルな歴史主義を招来したのは、シュトラウスによればハイデガーである。
- (20) 「非歴史的なものとは覆い包む雰囲気 (Atmosphäre) のようなもので、そのなかで生命が生命を産み育み、この大気を否定すれば生命もまた消失してしまう」(HL[1]=KSA1:252)。「歴史的に洗い直せばいつでも多くの誤ったもの、粗雑なもの、非人間的なもの、不条理なもの、暴力的なものが明るみに出てくるので、その結果およそ生きとし生けるものを生かすめるあの唯一のもの、つまり敬虔な幻想の気分 (die pietätvolle Illusions-Stimmung) が雲散霧消してしまう」(HL

- [7]=KSA1:296)。
- (21) Cf. Lampert, “Nietzsche and Plato,” pp.210-11; Shearin, *op.cit.*, pp.77-78. ニーチェはバーゼル大学での講義『ギリシア人の祭祀』(1875-76年)において、古代アテナイの俗人宗教団体のひとつに“Διονυσιοκόλακας”と呼ばれた芸人たちの組合があったことを指摘している ([2.6]=KGW.II.;500)。
- (22) ニーチェのソクラテス観にふれはない。ニーチェは一貫して「プラトンは高貴だが、ソクラテスは野卑であった」とみなしている。Cf. Zuckert, *op.cit.*, p.26.
- (23) Cf. Melissa Lane, “Honesty as the Best Policy: Nietzsche on *Redlichkeit* and the Contrast between Stoic and Epicurean Strategies of the Self,” *Histories of Postmodernism*, eds. M. Bevir *et al.* (New York and London: Routledge, 2007), pp.30-32.
- (24) Cf. Marcin Milkowski, “Idyllic Heroism: Nietzsche’s View of Epicurus,” *Journal of Nietzsche Studies*, No.15 (Spring 1998), p.77. ニーチェがエピクロス理解の典拠にしていたのは、学位論文 (1868年) のテーマであったディオゲネス・ラエルティオスのテキストであり、1887年刊行のH・ウーゼナー編『エピクロス集』と1888年にヴァチカンで発見された『エピクロスの勧め』の名で知られる断片集写本は言及されない。ただし1883年8月のペーター・ガスト(ハインリヒ・ケーゼリッツ)宛書簡には、ヘルクラネウム・パピルス分析にニーチェが多大な期待を寄せていたことがうかがえる (KGB.III.;441-42)。
- (25) これはシュトラウスの解釈である。「哲学と宗教は同じものに属しているようにみえる——哲学と都市の結びつきよりもっと緊密にひとつのものに属している。……根本的な選択肢は、宗教にたいする哲学の支配か、それとも哲学にたいする宗教の支配かである。プラトンやアリストテレスにとってのように、哲学的生活と政治的生活の二者択一ではないのだ。古典作家たちから区別されるニーチェにとって、政治は最初から、哲学か宗教かよりも低次の平面に属している。序言でかれは、自分の一段と優れた先駆者は政治家でも哲学者ですらもなく、宗教的人間パスカルであることを暗示している」。Leo Strauss, “Note on the Plan of Nietzsche’s *Beyond Good and Evil*,” *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983), p.176; cf. Lawrence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996), pp.33-34.
- (26) ニーチェのパスカル観をショーペンハウアー観との対比で論じたものとして、Brendan Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists* (Bonn: Bouvier, 1982),

pp.38-48 を参照。

- (27) たとえば、苦痛をそらすエピクロスの方法 [DL.X.22] とパスカルの「気晴らし」[B139=L136=S168] とが等視され、「宗教や哲学の慰め」も「気晴らしとしての楽しみごと」(abziehenden Vergnügungen) であるとされる (UW2[24]=NF:Ende 1880.7[157]=KSA9:349)。さらにニーチェは、「キリスト教徒のエピクロス派的なありかたとストア派的なありかた」を区別し、フランソワ・ド・サルを前者の、パスカルを後者の代表例に挙げている (NF:Herbst 1885.44[6]=KSA11:707; cf. UW1[48]=NF:Sommer 1883.8[15]=KSA10:336)。
- (28) それはまた、かつての自分を「デカダン」と呼んだニーチェ自身のアンビヴァレンス (EH[Warum ich so weise bin.2]=KSA6:266) でもある。Cf. Philippe Choulet, “L’Épicure de Nietzsche: une figure de la décadence,” *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, n°3, NIETZSCHE (Juillet-Septembre 1998)。
- (29) この「無神論的」の意味については、竹下節子『無神論——二千年の混沌と相克を超えて』(中央公論新社, 2010年), 第一部を参照。
- (30) 「ニーチェにとって人間の生は、どの根から成長するかという方向は形而上学的に透明であるが、それがどんな目的に向かって伸びていくかという方向は形而上学的に透明でない」。E・フェーゲリンは、この点でニーチェの「力」のなかにキリスト教の「恩寵」に相当するものがあるという。Cf. Eric Voegelin, “Nietzsche and Pascal,” *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol.25, eds. Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck (Columbia and London: University of Missouri Press, 1999), p.279 and pp.285-89.
- (31) ウォルター・スコットは Hoffmann の幻想小説を評して、「その趣味と気質が、かれをあまりにも強くグロテスクで幻想的なものへと導き——燃えあがる世界の壁の外 (extra moenia flammantia mundi) へとあまりに遠く、蓋然性の領域のみならず可能性の領域すらもはるかに超えて連れ去った」といい、文学が幻想的なものにたよるのは、それが「好ましく心地よい考え」を鼓舞する場合にかざられると主張する。Cf. Walter Scott, “On the Supernatural in Fictitious Composition; and particularly on the Works of Ernest Theodore William Hoffmann,” *Sir Walter Scott on Novelists and Fiction*, ed. Ioan Williams (London: Routledge and Kegan Paul, 1968), p.348.
- (32) 中金聡「城壁の哲学——ローマのエピクロス主義について」, 国士舘大学政経学部付属政治研究所編『政治研究』第3号 (2012年), 参照。
- (33) 「わたしは、偶然的なもののだだなかにも、能動的な力を、創造作用をいとな

むものをみとめた。——偶然とは、それ自身いくつかの創造的衝動の衝突にすぎない」(WM[673]=NF:Winter 1883-1884.24[28]=KSA10:661-62)。

- (34) このことばはもともと喜劇作家エピカルモスのものである。
- (35) 木村敏『偶然性の精神病理』(岩波現代文庫, 2000年), 38-39頁参照。
- (36) Cf. Joseph P. Vincenzo, “Nietzsche and Epicurus,” *Man and World*, 27 (1994), pp.392-95.