

### 『ディオニュソス哲学への道』序説：「神の死」理解の転換

山口, 誠一 / YAMAGUCHI, Seiichi

---

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University / 法政大学文学部紀要

(巻 / Volume)

54

(開始ページ / Start Page)

13

(終了ページ / End Page)

25

(発行年 / Year)

2007-03-20

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00003044>

# 『ディオニュソス哲学への道』序説

—「神の死」理解の転換—

山口 誠 一

## 序

本論文の課題は、ニーチェのいう「神は死んだ (Gott ist tot)」という言明を、無神論的ニヒリズムの文脈から切り離し、ディオニュソスの神への道と解釈することにある。

たとえば、ルー・ザロメは、ニーチェの本質的部分としての宗教性をこう指摘している。「自由精神者にとっては、宗教が生み出した宗教的要求——個々人の信仰形成のあの高貴な第2の後裔——は自己自身に投げ返されることによって、自由精神の本性の英雄的な力となり、いわばある高遠な目標のために自己を犠牲にしようとする衝動となることがある。／ニーチェの性格には、そういった英雄的なものがある。それはニーチェのもっとも本質的な部分であり、その他の属性や衝動を統一し構造化しているものである。わたしたちは、やがてニーチェが新たな宗教の預言者として現れることを身をもって知り、その宗教は、その使徒としての英雄を必要とする宗教となるであろう [／は改行箇所を示す。以下同様]」<sup>(1)</sup>。しかし、ザロメは、ニーチェの遺稿を読む機会がなかったがゆえに、超人を超えてディオニュソスの神への道を説明することができなかった。

ディオニュソスの神への道については、さらにクロソウスキーがこう論じている。「〔…〕『神の死』とは、この観点からすれば、エロースに亀裂が生じるということ、そのときニーチェが2つの相反する方向（『自己自身を創造せんとする意志』と『崇拜せんとする意志』）に分裂することを意味する。『自己を創造せんとする意志』には必ず破壊がともない、『崇拜せんとする意志』には永遠化の意志が必ずともなう。そして、『権力への意志』が、この2つの傾向を合わせたものの別名にほかならないかぎり、また、その意志が変容への普遍的傾向を構成するかぎり、『権力への意志』は、ニーチェにおいては、多神教のあの古い神がかれの裡で死にかつ蘇ったいっさいの神々を表わし、その神々を結びあわせるという意味での『ディオニュソス』とかれとの一体化に、代償のごときもの、治癒のごときものを見出すのである」<sup>(2)</sup>。クロソウスキーは、一方で「神の死」が多神教を招来することを指摘しつつも、他方でディオニュソスの神を積極的にとらえることがない。これは、ヘーゲルやシェリングにも通じているディオニュソス哲学の哲学的展開をとらえていないことによる。

このようにして宗教性をニーチェに見ようとすることは、これまでのニーチェ解釈の主流とはならなかった。むしろ、「神は死んだ」というニーチェの著述に出てくる言明は、無神論的ニヒリズムの根源

を意味している<sup>(3)</sup>と大方において考えられてきた。19世紀後半のヨーロッパ精神の根本動向を歴史的事実ないし事件として記述した命題だというわけである<sup>(4)</sup>。なるほどニーチェ自身のつぎの言明もそのように理解されてきた。たとえば、「近頃のもっとも大きな事件——『神は死んだ』ということ、キリスト教の神が存在するという信仰が信ずるに足りなくなったということ——それはすでに全ヨーロッパにその最初の影<sup>(5)</sup>を投げかけはじめている」(KSA 3, S. 573)。しかし、そもそも、そのような通説は、ニーチェの言明をニーチェの遠近法的認識に即して内在的に理解することにはなっていない。なぜならば、ニーチェの遠近法的認識に従えば、すべての認識は解釈的であり、普遍的事実を説明してはいないからである。してみれば、「神は死んだ」という言明をまず事実記述命題と理解することになれば、当該言明は、ニーチェの思想圏を離れて完全に一人歩きしはじめる。そのことはまた、当該言明が近世哲学を貫くニヒリズムの歴史記述の一局面に埋め込まれることによって、解釈的意味を切り捨てられてしまうことを意味するのである。

この解釈的意味に立ち返る着手点は、当該言明の語り手が、ニーチェの著述では主に3人だということである。すなわち、ニーチェ、狂人そしてツァラトゥストラである。しかも、狂人とツァラトゥストラは文学的な虚構である。なるほど、当該言明が事実を記述しているのであれば、語り手の違いは第二次的である。しかし、ニーチェ自身、「神が死んだ」という事件を、人々に届く知らせとして事実的に理解するよりは、「この事件のために何が起こったか」(ebd.)という解釈的意味をむしろ問題にしている。こうして、当該言明が解釈的意味を表現しているのであれば、解釈者としての語り手の違いは決定的となる。そこで、これから、これらの解釈的意味を解明することにする。

## 二

「神は死んだ」という言明が出てくる代表的箇所は、つぎの引用文中にある。「狂人——きみたちはこういう狂人のことを聞いたことがないだろうか。天気の良い日の午前中、提灯に火をつけ市場に走って行って『わたしは神を探している！ わたしは神を探している』とたえず叫んだ狂人のことを。——市場にはまさに神の存在を信じない者が大勢集まっていたので、かれは大笑いの的になった。それじゃあ、神は行方不明になったのかい、とある者はいった。子どもみたいに道に迷ったのかい、と別な者。あるいは神は隠れているのかい。いや、神はわたしたちを怖がっているんじゃないか。神は船で出掛けたのだろうか。それとも神は移住しちまったのか。——そんなふうにかれらは口々に叫んで大笑いした。狂人はかれらの真ん中にとびこみ、穴のあくほどかれらを凝視した。『神はどこにいった』と、かれは叫んだ。『おまえたちについてやりたい！ わたしたちが神を殺したのだ、おまえたちとわたしが！ わたしたちはみんな神の殺害者なのだ！ しかしわたしたちはどうやってそれをやったのか。わたしたちはどうやって海の水を飲み干すことができたのか。水平線全部を拭き去るために、だれがわたしたちに海綿をくれたのか。わたしたちがこの地球を太陽から切り離したとき、わたしたちは何をしたのか。いまや地球はどこに向かって動いているのだ。わたしたちはどこに向かって動いているのだ。あらゆる太

陽から離れているのか。わたしたちはずっと突進しているのではないのか。それも後方にか、側方にか、前方にか、あるいは全方位に向かってか。まだ上と下はあるのか。わたしたちはまるで無限の無のなかを通っているように、さまよっているのではないか。何もない空間がわたしたちに息を吹き付けているのではないか。前より寒くなったのではないか。たえず夜がやってくるのではないか、以前よりも多く夜が。午前中提灯に火をつけなくてはならないのではないか。神を埋葬する墓掘り人たちの騒ぎについて、わたしたちはまだ何も聞いていないのか。神の腐敗の臭いはまだ全然していないのか——神々も腐敗するのだ！ 神は死んだ！ 神は死んだままだ！ わたしたちが神を殺したのだ！ 殺害者中の殺害者ともいえるわたしたちに、慰めはあろうか。これまで世界が所有していたなかでもっとも神聖で強力なものが、わたしたちのナイフに刺され血を流して死んだのだ——この返り血をわたしたちから拭き取ってくれるのはいったい誰なのだ。いかなる水でわたしたちは自分を浄めることができるのか。いかなる贖罪の祭り、いかなる聖なる戯れをわたしたちは作り出さなければならぬだろうか。この行為の偉大さはわたしたちには偉大すぎるのではないか。その偉大さに匹敵するだけでも、わたしたち自身神々にならなければならぬのではないか。これより偉大な行為は決して存在したことはなかった——たとえどんな者であれ、わたしたちのあとに生まれてくる者は、まさにこの行為のために、これまでの歴史すべてよりも高い歴史にはいることになるのだ！』——ここで狂人は沈黙し、ふたたび聴衆の方を見た。かれらも黙って怪訝そうな表情でかれを見やった。とうとうかれは手にしていた提灯を地面に投げやると、提灯は粉々に砕けその光も消えた。『わたしが来るのは早すぎたのだ』と狂人はそれからいった。『わたしの時代はまだなのだ。この途方もない出来事はまだ途中でさまよっている——それはまだ人間たちの耳に達していなかった。雷鳴と稲妻も時間があるし、星の光も時間を必要とする。行為ととも、それがなされたあとでさえ、見られ聞かれるためには、やはり時間を必要とするのだ。この行為は人間たちにとって、もっとも遠くにある星よりもいまだに遠い——にもかかわらず、かれらはこの行為を行ってしまったのだ！』——さらにひとの話では、狂人は同日さまさまの教会に侵入しては、かれの『神ノ永遠ナル平安』を祈る鎮魂曲を歌ったとのことだ。外に連れ出されて釈明を求められると、かれは同じようにただこう答えただけだという、『教会はもし神の墓と墓碑でないとする、いったい何だというのだ？』[原文中の隔字体は傍点で示す。以下同様] (KSA 3, S. 480ff.)。

(I) 当該引用文中の狂人とは、キリスト教徒として神の存在を信じていながらキリスト教の神を殺害し、鎮魂歌を歌いながらその後も別の神を探しつづけている錯乱した信仰者である。たしかに、明るい午前中提灯を灯していることも狂気である。だが、それよりもさらに狂っているのは、神をめぐるいまのべた錯乱なのである。しかも、この狂人が、異教のギリシア人シノベのディオゲネスをモデルにしていることから、探している神がキリスト教の神にもはや限定されないことも暗示されている。このようにして狂人は、無神論者の仮面をつけているツァラトゥストラとも違ふし、反キリスト者であるニーチェとも違ふ。さらには、神の殺害者であるという点でもツァラトゥストラやニーチェとは決定的に違ふ。

この狂人が神の存在を信ずる者であることは、「市場にはまさに神の存在を信じない者たちが大勢集

まっていたので、狂人は大笑いの的になった」という行文からも判明する。したがって、その行文以下で語られることは、キリスト教徒の予言者から発せられている。「『神はどこにいった』と、かれは叫んだ。『おまえたちについてやりたい！ わたしたちが神を殺したのだ、おまえたちとわたしが！ わたしたちはみんな神の殺害者なのだ！』」ここで「神はどこへいった」という言明から狂人が依然として神への信仰を求めていることが明らかにされながら、狂人と信仰を持たない人々とが神の殺害者であることが明らかにされる。狂人は神の殺害を自覚しているが、市場の群衆は、その殺害を自覚しないまま信仰を失っているのである<sup>(6)</sup>。『ツァラトゥストラ』では、神の殺害者は、「もっとも醜い人間」である(KSA 3, S. 328ff.)。かれらは、進んで神を殺害したわけではない。信仰した神そのものが、全人類への同情から、とりわけキリスト教徒の罪の告白を通して、羞恥を忘れてすべてを目標しようとしたことに、「もっとも醜い人間」は耐えることができず、いわば自己防衛のようにして神を殺害したのである。このような経緯を狂人が認識していたかは定かではないが、神自身が人間をして神の殺害者たらしめたというストーリーの伏線は暗示されている。その甚だしきに到っては、市場の群衆のように殺害したという自覚すらないのである。狂人にしてはどうしてそんな自分の信仰に逆らう錯乱した犯罪行為を犯したかわからない。ただ、罪を犯したという認識は、つぎの行文から判明する。「これまで世界が所有していたなかでもっとも神聖で強力なものが、わたしたちのナイフに刺され血を流して死んだのだ——この返り血をわたしたちから拭き取ってくれるのはいったい誰なのだ。いかなる水でわたしたちは自分を浄めることができるのか。いかなる贖罪の祭り、いかなる聖なる戯れをわたしたちは作り出さなければならぬだろうか」。さらに、この行文より前で神を太陽に喩えている行文は、狂人がニーチェではないことを証立している。こういわれている。「わたしたちがこの地球を太陽から切り離したとき、わたしたちは何をしたのか。地球はどこに向かって動いているのだ」。ここで、神を殺害したことは、「わたしたちがこの地球を太陽から切り離した」とされている。この喩えは、ニーチェが語っている『悦ばしき知識』第343節ではこういわれている。「すくなくとも、この劇を観て取るだけの充分に強く鋭い眼と眼底の疑心とを有する少数の者にとっては、まさに1つの太陽が没したように見え、1つのある古くて深い確信が逆転して懐疑と化してしまったように見える」(KSA 3, S. 573)。ここで、ニーチェは、1つの太陽が没したように見えるといっていて、実はそうではないということを暗示している。しかも、そう見えるのは、「この劇を観て取るだけの充分に強く鋭い眼と眼底の疑心とを有する少数の者にとって」(ebd.)なのである。ニーチェ自身にとってではない。そもそも神が太陽に喩えられるのは、キリスト教徒にとってだけなのである。そして、太陽が没したり、地球から切り離されたとき、「わたしたちはまるで無限の無のなかを通過しているように、さまよっている」と思われてくる。ここに、いわゆるニヒリズムの到来を見ることもできる。

そのことは、太陽の比喩の直前で未来を海に喩えている場合、神の死が未来を失うことを意味するか、未来を開くことを意味するかという解釈的意味の対比を導く。「わたしたちはどうやって海の水を飲み干すことができたのか。水平線全部を拭き去るために、だれがわたしたちに海綿をくれたのか」。まず、海が、ニーチェにとって冒険に満ちた未来を意味していることは、つぎの箇所からも明白である。「認

識者の冒険のすべでは、再び許されている。海が、わたしたちの海が、再び眼前に開けた。おそらく、こんなに『開けた海』は、かつてあったためしはないだろう」(KSA 3, S. 574)。神の死は、認識者たるニーチェにとっては、海が開かれることを意味している<sup>(7)</sup>のに対して、神を殺害したキリスト教徒の狂人にとっては、海を飲み干し、冒険が向かうべき水平線を拭い去ってしまうのである。つまり、神に未来を託していたキリスト教徒にとって未来を失うことを解釈的に意味していた。それに対して、ニーチェは、こうもいっている。「…今日と明日との狭間に身を置き、今日と明日との間の矛盾に心裂かれるばかりに緊張していれば山上に機をうかがっているわたしたち生まれつきの謎解き」(ebd.)と立場を明示している。この立場からすれば、神が死んだことは、さしあたって福音なのである。一方で「やがてヨーロッパをおし包むに違いない影」(ebd.)を事実として眼前に見据えつつ、他方でその解釈的意味からいうと「この晦冥化の到来を待ち受けている」。それどころか、さしあたっての影響は、喜ぶべきことなのである。「…事実わたしたち哲学者であり『自由精神者』は、『古い神は死んだ』という報知に接して、まるで新しい曙光に照らされてもしたような思いに打たれる。わたしたちの胸は、このとき感謝と驚嘆と予感と期待とに溢れみみぎる、——水平線はついに再びわたしたちに開けたようだ、まだ明るくなってはいないにしても。わたしたちの船はついに再び出帆することができる、あらゆる危険を冒して出帆することができるのだ」(ebd.)。

(II) しかし、ここに解釈的意味をめぐる誤解と理解との岐路が立ちはだかる。この新たな出奔は、無神論への出奔という誤解なのか、あるいはディオニュソスの神への出奔という理解なのかという岐路である。この点についても当該節のつぎの行文に暗示が埋め込まれている。「この行為の偉大さはわたしたちには偉大すぎるのではないか。その偉大さに匹敵するだけでも、わたしたち自身神々にならなければならないのではないか。これより偉大な行為は決して存在したことはなかった——たとえどんな者であれ、わたしたちのあとに生まれてくる者は、まさにこの行為のために、これまでの歴史すべてよりも高い歴史にはいることになるのだ!」。ここで、まず、神を殺害する資格は、自己を神と化する者にあることが暗示されている。そして、またこの神の殺害によって後の人類はこれまでもっとも高い歴史にはいることが明示されている。

この道は、『ツァラトゥストラ』の裏側を通して『善悪の彼岸』から発狂へと到る道を示している。『ツァラトゥストラ』でもこういわれている。「敬虔さのうちにもまた、よい趣味がある。この趣味が、ついに語ったのだ、《そんな神なんか失せろ! 神なんかいないほうがまだ、独力で運命を作るほうがまだ、阿呆であるほうがまだ、みずから神であるほうがまだ!》と」(KSA 4, S. 324f.)。さらにこう続けられている。「—『わたしは何ということを知ることか!』と、ここで、耳をそばだてていた年老いた教皇は語った。『おお、ツァラトゥストラよ、そなたは、こんなに不信仰でありながら、そなたの思っている以上に敬虔なのだ! / そなたの内なる何か或る神が、神を無みするそなたの立場へと、そなたを改宗させたのだ。 / そなたをして、もはや一なる神の存在を信じさせないものは、そなたの敬虔さそのものではないのか? / 事実また、そなたのあまりにも偉大な正直さは、そなたをさらに善悪の彼岸へ連れ去るであろう!』」(KSA 4, S. 325)。ここで、元教皇の言葉を通して、「神の死」は、ツァラ

トゥストラの「内なる何か或る神」へのよい趣味の敬虔さが実現したことを明言している。こうして、「神は死んだ」は、ニーチェにあっては無神論を土台とするのではなくて、ディオニュソスの神を招くための露払いであったのだ。たとえば、このことをニーチェが発狂直前に記した『この人を見よ』掉尾の句「— わたしという人間をこれでおわかりただけであろうか？ — 十字架にかけられた者対ディオニュソス……」(KSA 6, S. 374) から読み取ることができる。たしかにディオニュソスが神であることは分明ではない。しかし、このことは同時期の遺稿断片から判明する。

「14 [89] 2つの典型、すなわち、ディオニュソスと十字架にかけられた者。— はたして典型的な宗教的人間は1つのデカダンス形態であるかを確かめること。偉大な革新家はことごとく病気にかかっており痼癩もちである。しかしそのときわたしたちは宗教的人間の或る典型を、異教的典型を除外してはいないであろうか？ 異教的礼拝は生に感謝し生を肯定する1つの形式ではなからうか？ その最高の代表は生の弁明や神化たらざるをえないのではなからうか？ 恍惚として溢れ流れる上出来の精神の典型！ 生存の矛盾と疑惑をわが身のうちへと摂取して救済する精神の典型！ ここから私はギリシア人の神ディオニュソスを立てる」(KSA 13, S. 265f.)。

ディオニュソスは、この引用では、キリストとは対照的ではあるが、「宗教的人間のある典型」であると同時に、「ギリシア人の神」なのである。こうして、ニーチェにあっては、神の死は、無神論に通じてはいなかったのである。ただし、ディオニュソスは、人間の内にいる神であるから、その神とそれを内にもつ人間とは連続的になる。

(Ⅲ) しかし「神の死」からディオニュソスへの道をわかりにくくするのは、つぎの2箇所の言明である。

(A) 「すべての神々は死んだ。いまやわたしたちは、超人が生きんことを欲する」(KSA 4, S. 102)。

(B) 「じっさい、古い神々はもうとっくに最期を遂げた。— そしてまことに、かれらは、或るよい、悦ばしい、神々の最期を遂げたのだ！ /かれらは『たそがれて』死んだのではない、— それは、まっかな嘘だ！ むしろ、かれらはかつて、笑って死んだのだ！」(KSA 4, S. 230)。

(C) 「〔……〕そのとき、すべての神々は笑い、かれらの座上で身を揺るがし、そして叫んだ、『神々は存在するが、唯一の神は存在しないということこそ、まさに神々しいことではないか』と」(ebd.)。

(B)(C)より、ニーチェは、(A)の「神々」ということで、古き神々と唯一神とを考えている。ディオニュソスは、前者の神々に含まれる。しかも、(A)で、「すべての神々は死んだ」とのべているので、ディオニュソスの神も死んだことになる。これは、先述の「内なる何か或る神」と背馳するように見える。この点を理解するために注意すべきは、(A)で、すべての神々の死後、超人が生きることが意志されていることである。超人とは、内に神を宿しているのである<sup>(6)</sup>。端的にいえば、「内なる何か或る神」とは、1回死んで再生したディオニュソスなのであるからこういわれている。「寸断されたディオニュソスは生への約束の土地である。それは永遠に再生し、破壊から立ち帰ってくるであろう」(KSA 13, S. 267)。ニーチェにあっては、キリスト教の神の死とディオニュソスの神の再生とは表裏一体の関係

にある。そして、何よりもキリスト教の神からディオニュソスの神へと歩む者が自由精神者たるニーチェなのである。

### 三

(I) ニーチェにあっては、宗教的敬虔はその思想の核であり、反キリスト論はその核を覆う表皮ないし仮面である。しかし、この仮面なくして核はない。この構造こそニーチェのいう自由精神者なのである。「わたしの庭園を、黄金の格子の垣根をめぐらした庭園を忘れるな！ 庭園にも似たひとたちを、——はや1日も思い出と化する夕べのひとときの水面に流れる音楽にも似たひとびとを、きみたちのまわりにめぐらしたまえ！」(KSA 5, S. 42)。ニーチェによれば、このような庭園と垣根をめぐらした孤独は、「こころよい孤独、自由きままで軽やかな孤独」(KSA 5, S. 42f.)である。そして、庭園の中心にある孤独を「自己の居城にして隠れ家」(KSA 5, S. 43)と呼んでいる。「すべて選り抜きのひとは、本能的に自己の居城にして隠れ家を求める。そこでみずからが大衆、多数者、民衆から解放され、そういった人たちの例外者として〈人間〉という基準を忘れ去るためである」(ibid.)。こうして、精神の自由とは、多数者からの解放であり、〈人間〉という基準の例外であることなのである。ただし、まったくの孤独ではなくて、「庭園にも似たひとたち」(KSA 5, S. 42)や「なれ合いの友」との交流がある。後者についてはこういわれている。『なれ合いの友』となれば、いつもあまりにも気兼ねがなさすぎて、気兼ねがないことに友としての権利があるとさえ信じているありさまだから、こうした連中には前もって誤解のための遊技場と運動場とを空けておいてやるに越したことはあるまい」(KSA 5, S. 45f.)。たしかに庭園の垣根の外側には、「なれ合いの友」と交流する「遊技場と運動場」があることになる。しかし、それは、理解のためにではなくて誤解のために空けられている。

このような自由精神者の構造からすれば、「内なる何か或る神」とは、庭園の垣根と居城の壁という二重の仮面で隠された隠れ家に棲んでいることとなる。この神について、ニーチェはこうもいっている。「だが、わが友よ、わたしは何をいっているのだ？ きみたちにむかってわたしは何者のことを語っているのか？ わたしは、きみたちにその者の名を告げるのを失念するほどにわれを忘れていたのか？ このように誉め讃えられようとしながらもあやしげな精神にして神が何者であるかを、きみたち自身夙に察知しておられるのではないか」(KSA 5, S. 237)。そして自由精神の居城に棲むがゆえにディオニュソスについては、「この精神こそは、すなわち神ディオニュソスにほかならない」(KSA 5, S. 238)といわれる。そして、この精神を神と呼び、さらにディオニュソスと名指すことは、古き神々の一柱ディオニュソスのシミュラクル(偽像)としての再生を意味する。この再生は、「神の死」と表裏一体であるがゆえに、『ツァラトゥストラ』ではただちに暗示されている。「葡萄摘みの男〔ディオニュソス〕はおまえ〔アリアドネ〕の大いなる救済者だ、おお、わが魂よ、それは無名の者だ——／——かずかずの来るべき歌がはじめてこの者の名を見いだすであろう！ [[ ] 内は筆者の補足」(KSA 4, S. 280)。『ツァラトゥストラ』ではこのディオニュソスの名は、無神論者の仮面の裏に隠されていた。この仮面

を『善悪の彼岸』ではずして、「神ディオニュソスの最後の使徒、最後の聖徒」(KSA 5, S. 238)を自称するにいたった。ここでは、神と人間の違いが強調されて、たとえば神には羞恥心がないが、人間には羞恥心があるとされる。しかし、神が人間に学んだときには、神の羞恥が生まれる。そうなったときには、ニーチェ自身も神となる<sup>(9)</sup>。「人間が、おのれ自身を、しかも全身全霊、自然の神化された一形式であり自己是認であると感じるあの歓喜の高所から、くだっては、健康な農夫や健康な半人獣にも似た者たちの歓喜にいたるまで、幸福のこうした長い巨大な光と色彩の全階梯<sup>かいてい</sup>を名づけるに、ギリシア人は、おそらくは或る秘儀を授かっている者にとっての感謝の戦慄をおぼえつつ、おそらくは用心のうえにも用心して敬虔な沈黙をまもりつつ——ディオニュソスという神の名をもってした。——すべての近代人が、脆弱<sup>ぜいじやく</sup>で、多様で、病弱で、特異な時代の子が、ギリシア的幸福の範囲について何ごとを知ってしよう、それについて何ごとを知ることができよう！『近代的理念』の奴隷どもがディオニュソスの祝祭にあずかる権利をいっただいどこから手に入れるというのか！」(KSA 11 S. 680f.)。ここでは、神が存在しているかどうかは、問題ではない。なぜならば、「神の死」によって、真の世界と偽りの世界との絶対的区別が崩壊し、すべては美を最高価値とする芸術的創造の世界になったからである。そこでは、超人をディオニュソスと命名することが決定的となる。ディオニュソスの使徒は、秘儀を授かっていることからわかるようにディオニュソスへの信仰は、秘教的なのである。しかし、それは、あくまで比喩であって、自由精神の仮面に隠されていることの喩えにほかならない。

(II) ところで後期のディオニュソスのもっとも特質的なことは、哲学者とされるに到っていることである。「ディオニュソスは哲学者であり、したがって神々もまた哲学する」(KSA 5, S. 238)のである。ディオニュソスが、初期の悲劇の神から哲学の神へと重心を移している。なるほど、ニーチェによれば、初期から後期へのこの変化も本質的ではないようにも見える。なぜならば、後期のディオニュソスも「あの偉大で両義的で誘惑的な神、きみたちも知っているようにわたしがかつて人知れぬ秘密と畏敬のうちに私の処女作を捧げたあの神にほかならないのである」(ebd.)としているからである。しかし、つぎの回顧にも本質的な違いが出ている。「ギリシア人の魂内におけるディオニュソス的なものとアポロンのなものとのこの対立性は、ニーチェ<sup>(10)</sup>がギリシアの本質に当面して心ひかれる想いを感じた大きな謎の1つである。ニーチェが骨折したのは、根本において、なぜまさしくギリシア的アポロン主義がディオニュソスの地底から発育せざるをえなかったかのかを見ぬくことをおいてほかにはない。ディオニュソス的ギリシア人こそ、アポロンのこと必要としたのである。いいかえれば、物すごいもの、多様なもの、不確実なもの、恐ろしいものへのその意志を、節度への、単純性への、規則と概念に従属することへの意志でくじくことを必要としたのである。節度なきもの、荒涼たるもの、アジア的なものを、ギリシア人は心の底にもっている。だから、ギリシア人の勇敢さはそのアジア主義との闘争にある。美はギリシア人にとっては贈与されたものではなく、論理も、慣習の自然性もそうではない、美は、征服され、意欲され、戦いとられたものであり——それはギリシア人の勝利なのである」(KSA 13, S. 225)。

ここでは、第1にディオニュソス的なものとアポロンのなものとの対立拮抗がいわれているが、初期

にあっては、両者の合体が問題なのであった。なぜならば、悲劇はこの両者の合体から誕生するからである (KSA 1, S. 26)。そして、それどころか「ニーチェが骨折したのは、根本において、なぜまさしくギリシア的アポロン主義がディオニュソスの地底から発育せざるをえなかったかのかを見ぬくことをおいてほかにはない」とあるが、初期にあっては、アポロンのようなものが、ディオニュソスのようなものへ立ち返ることを主張していた。

第2に、より根本的な違いは、後期にあっては、ディオニュソスは、アリアドネと一体なのである。なぜならば、ディオニュソスの魂がアリアドネだからである。ツァラトゥストラは、アリアドネの目＝魂の中でディオニュソスに変身する。「おお、生よ。さきごろ、わたしはおまえの目のなかを覗き込んだ。夜のように暗いおまえの目のなかに、黄金がきらめくのを、わたしは見た。——思わず恍惚として、わたしの心臓の鼓動がとまった。——金色の小舟が1隻、まっくらな水面にきらめくのを、わたしは見た。沈みかけ、水に浸り、再びさしまねく金色にゆれる小舟！」(KSA 4, S. 282)。この言葉を冒頭に持つ章は、もともとは、ディオニュソスと題されていた。そして、ツァラトゥストラが『生』の目のなかを覗き込んだとき見た「金色の小舟」こそ、ディオニュソスが乗っている舟なのである。「そうだ、悲壯な者よ、いつかはそなたもなお美しくならなければならない。そして自身の美を鏡にうつして見なければならぬ。／そのとき、そなたの魂は、神々しい欲望をおぼえておののくだろう。そしてそなたの美を誇る心のなかに、崇拜すべきものがあらわれてくるだろう！／これが、すなわち魂の秘密である。魂〔アリアドネ〕が英雄〔テーセウス〕に見捨てられたとき、はじめてその魂に、夢のなかで、——超英雄〔ディオニュソス〕が近づいてくる——」(KSA 4, S. 152)。このようにして、ツァラトゥストラとは、自由精神者がさらに無神論の仮面を取って新たな神ディオニュソスとなる途上の人なのである。

#### 四 宗教的敬虔なきディオニュソスへの道としてのヘーゲル哲学

前章の帰結に従えば無神論は、一時期のニーチェそしてツァラトゥストラの仮面だということになる。してみれば、レーヴィットのように、無神論的反キリスト者 B. パウアーを介して、ヘーゲルとニーチェを結ぼうとする理解は、表面的なものになる。より根底でヘーゲルとニーチェを結ぶものは、むしろディオニュソスの神なのである。

(I) パウアーは、『ヘーゲルを裁く最後の審判ラッパ』(1841年)でヘーゲル体系を、第1の表皮、第2の皮、核の3つの部分に分けている<sup>(11)</sup>。第1の表皮は、「キリスト教的敬虔の残滓」であり、より具体的には「かの生ける神、世界が存在した前にいましたまう唯一現実者なる神」、「唯一の真の現実性である」神、「世界創造以前より存在しキリストにおいてその愛を人間に啓示したもうた三位一体」<sup>(12)</sup>である。この部分に老ヘーゲル派はとどまっている。たしかにたとえば『論理学』冒頭で論理学は、世界創造以前の神の叙述であるといってもいる<sup>(13)</sup>。こうして、ヘーゲルは、自らは、あたかもプロテスタント信仰を持つかのような言辭を各所で弄している。

しかし、ヘーゲル自身の言明を追跡してゆくと神という名前そのものを放棄していることがわかる。

第2の皮は、弁証法的汎神論である。「宗教が、実体性＝関係という形において弁証法としてとらえられ、その内で個別的精神が、実体ないし——さらにしばしばこう呼ばれているが——絶対的理念として個別精神を支配している普遍者に帰順し当初の特殊的個別性を譲り渡して普遍者と一になる」<sup>(44)</sup>。当時のヘーゲル理解は一般的にはこの第2の皮にとどまっていた。ヘーゲルの理解者クーザンもそうであった。そしてアメリカのエマソンなどの超越論者たちもかれの著作を通してドイツ観念論一般を汎神論とすら理解していた<sup>(45)</sup>。

第3の核は、無神論的反キリスト論である。「宗教的な関係は自己意識の、自己意識自身に対する内的な関係にほかならず、実体ないし絶対的理念として自己意識からなお区別されているかのようにもみえる力も、じつは宗教的表象というかたちで客観化されているだけの自己意識自身の契機にほかならない」<sup>(46)</sup>。

(Ⅱ) ヘーゲルは、『精神現象学』の中で「この〔仲介者イエスという〕表象の死は、神自身が死んだという不幸な意識の痛ましい感情である」(Phän. S. 512) とのべている。イエスの刑死は、さしあたって、表象の死であるが、神そのものの死でもある。「この表象の死は、同時に自己として設定されていない神的実在という抽象態の死を含んでいる」(ibid.)。神と命名されるべき実在そのものが否定されているのだから、神という名前もいらなくなる。生成する主体は概念であってもはや表象ではないのである。

ほとんど看過されているが、つぎのような決定的なことをいっている。「空虚な無概念の一であるような純粹の主語というのは、感性的な直観か表象において自己とされるものを別とすれば、まずは名前としての名前にすぎぬものでしかない。この理由から、たとえば『神』という名前は避けたほうがよいであろう。なぜならこの言葉は、ただちに概念でもあるというわけではなくて、まったくの名前にすぎず、根柢に存する主語として固定的に静止しているものだからである。これとちがって、たとえば『存在』とか『一者』『個別性』『主体』といった言葉は、それ自身ただちに概念をも示している。——あの『神』という主語について、あれこれと思弁的真理が語られることがあっても、それらの真理の内容は、自分に内在する概念を欠いている。なぜなら、この場合、内容はただ静止せる主語としてそこにあるにすぎないからである。この事情のために、こうした種類の真理は、えてして、ただ信心深いだけのものになる」(Phän. S. 48f.)。

ヘーゲルは、真理を実現する学の体系を構成する哲学命題にあっては、ただちに概念を示す言葉を用いるべきであるとする。ところが、神は「名前としての名前」でしかないから、哲学の言葉として避けたほうがよいことになる。これは、ヘーゲルの立論からすれば当然のことである。しかも、神という神聖な名前は、その意味とも結びついているから、名前を避ければ、意味も避けることになる。

そもそも先述の「神自身が死んだ」(Phän. S. 512) という言明が、神という名そのものの廃棄をもすでに意味している。それが、序説 (Vorrede) でヘーゲルが、神という名は、概念ではなくて、固有名であり、「根柢に存する主語として固定的に静止している」(Phän. S. 49) がゆえに避けることを提唱することにつながってゆく。だが、神という名を使わないで神を概念把握するということは実質的に

も神の否定につながる。「死において否定の契機が直観化される。この契機は本質的に精神の本性の契機であり、この個体において現れざるをえないのがこの死そのものである。その場合死はこの個体の死として表象されざるをえない、この感性的個体の死として表象されざるをえないだけでなく——異端はこれをそのように受け取った——その内には、神は死んだ、神自身が死んだ、ということがある。すなわち神は死んだ——これは否定である、そしてそこでこれが神の本性の、神自身の契機である。これとともにこの死において神は贖った」<sup>(17)</sup>。

ここでヘーゲルは、「神は死んだ」を、さらに「神自身が死んだ」といい換えている。ヘーゲルは、「神自身が死んだ」といっているのは、人の子にして神の子つまり神人イエスが処刑されたのは、神の本性としての実体が否定されたからである。したがってそのような意味での神は再来しない。再来するのは、絶対者としての主体なのである。主体は、信仰対象としての表象ではなくて、思惟対象であり思惟そのものとしての絶対概念である。

さらに意外にも、ここで、ヘーゲルとニーチェは反キリスト者の次元でよりもより深く結びつく。というのも、ヘーゲルにも絶対知をめぐる、ディオニュソス的なものについての言及があるからである。とりわけ、絶対者の真理の比喩として、ディオニュソス崇拜に由来する比喩表現を用いていることは、重要である。ヘーゲルは、概念表現で示されない思索の地下通路を、比喩表現で示しているようにも見える。「真なるものは、乱痴気騒ぎの (bacchantisch) 陶酔のようなものであって、それに与るかぎり、酩酊しない人はだれもない。そして、その中のある人が、〔その陶酔から〕離れる場合にも、すぐに〔その陶酔に〕溶け込んでしまうので、その陶酔は、透明で単純な静止でもある」(Phän. S. 35)。ここで、ヘーゲルは、絶対者の現実的真理の契機ともなる否定的なものの生成消滅を、「乱痴気騒ぎの陶酔のようなもの」と表現する。「乱痴気騒ぎの」(bacchantisch) は、ディオニュソスのローマ名であるバックス (Bacchus) に由来する。そして、ヘーゲルが、ディオニュソス崇拜を伴うエレウシスの密儀宗教に強い関心を持っていたことも周知のことである。その点で注目すべきは、『精神現象学』そのものが、シラーの「友情」という詩のアレンジで終わっていることである。「この精神の国の杯からは、絶対精神に己れの無限性が泡立ち溢れ出る」(Phän. S. 531)。この表現は、いかにもキリスト教の聖体拝領の儀式に通じるようにも思える。つまり、赤葡萄酒を、キリストの血に見立てて飲むわけである。しかし、この儀式よりも古いディオニュソス崇拜や、エレウシスの密儀にも地下で、むしろ通じている。つまり、この聖なる飲み物 (キューケオン) で満たされるべき杯から溢れ出る無限性のおかげで、絶対精神は、誰一人酔わぬ者はない集団的陶酔に溶け込み、「生命なき孤独」を免れるのである。「杯」(Kelch) の語源のラテン語 calix は、葡萄酒をも意味したから、葡萄の精にして酒の神ディオニュソスも影を落としている。こうして、『精神現象学』にも地下通路を発見できる。

#### 註

- (1) Vgl. E. Pfeiffer (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung. Auf der Grundlage der einstigen Zusammenarbeit mit K. Schlechta und E. Thierbach.* Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1970, S. 184.

- (2) Cf. P. Klossowski, *Un si funeste désir*. Gallimard, Paris, 1963, pp. 224-225.
- (3) Vgl. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Neue Ausgabe, Kohlhammer, Stuttgart, 1956, S. 46f.
- (4) Vgl. M. Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot« (1943). In: M. Heidegger, *Holzwege (Gesamtausgabe. I. Abt., Bd. 5)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, S. 214f.
- (5) ここでは、「最初の影」は神の死という事件の影であるが、「神の影」(KSA 3, S. 467)の一部分でもある。神は太陽にも喩えられ、さらに「最初の影」は、日蝕でできた影に喩えられているから、神の死の影と同じである。ことさらに「最初の」といわれているのは、信仰を失うことであり、教会が墓場となることを意味しているであろう。
- (6) 神が存在することを信じていない市場の人々が、「神は死んだ」ことを知らないというのは、一見奇妙である。しかし、神の存在・非存在と神の生き死にを区別すれば意味はわかる。
- (7) 海は、一方で新大陸を目指して冒険の航海に出たコロンブスと結びついている。他方で、海を舟で渡る神ディオニュソスとも結びついている。
- (8) 超人がエピクロスの神と等置されている場合もある(KSA 11, S. 54)。
- (9) ニーチェによれば、ディオニュソスの神には羞恥は最初はないが、人間に学んでから羞恥を持つようになる。それゆえに「神の羞恥」といわれるようになる。
- (10) ここでは、かつての自分をニーチェと呼んでいる。
- (11) Vgl. B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel*. Neudruck der Ausgabe, Leipzig, 1841, Scientia Verlag Aalen, 1969, Darmstadt, S. 47f.
- (12) Vgl. Ders., *a. a. O.*, S. 47.
- (13) Vgl. G. W. F. Hegel *Werke*. Bd. 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, S. 44.
- (14) Vgl. Ders., *a. a. O.*, S. 48.
- (15) Cf. J. Murdock, *Sketches of Modern Philosophy; Especially among the Germans*. John C. Wells, Hartford, 1846, p. 184.
- (16) Vgl. Ders., *a. a. O.*, S. 48.
- (17) Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3 Die vollendete Religion*. Hrsg. v. W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1984, S. 150.

#### 引用文献略記号

- KSA: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. de Gruyter, Hrsg. v. G. Coli, u. M. Montinari, München/Berlin/New York, 1999.
- Phän: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. H. Wessels, u. H. Clairmont, Hamburg, 1988.

## 《Summary》

Vorrede des Wegs zur dionysischen Philosophie  
Umwandlung des Verständnisses des Todes Gottes

YAMAGUCHI Seiichi

Die Aufgaben des vorliegenden Vortrags bestehen darin, dass man erstens den Satz »Gott ist tot« vom Kontext des atheistischen Nihilismus abtrennt, und dass man zweitens diesen Satz als Kennzeichnung des Wegs zur dionysischen Gott bezeichnet.

Der Satz »Gott ist tot« bedeutet zwei Aspekte. Erster positiver Aspekt bezeichnet eine Befreiung vom christlichen Glauben, der den Wert des menschlichen Welt zerstört. Nietzsche drückt metaphorisch diese Befreiung als »Offnes Meer« (*Die fröhliche Wissenschaft*, §343) aus. Dieses Meer führt zum kommenden Glauben an den dionysischen Gott. Aber dieser Gott ist keine jenseitige Substanz, sondern ein innerer Geist des Freigeistes. Der Übermensch zielt in der Tat nur diesen Geist. Dieser Aspekt ist für Nietzsche eigentlich interpretativ.

Zweiter Aspekt des oben genannten Satz bezeichnet den Nihilismus für das Christentum, weil der höchste Wert für das christlichen Glauben geschichtlich untergegangen ist. Danach ist das Tod Gottes »das grösste neuere Ereignis« als das geschichtliche Faktum. Ferner ist der Ursprung des Nihilismus kein Tod Gottes, sondern auch das Christentum selbst, das der Wille zum Nichts ist.

**Keywords:** dionysische Philosophie, Nietzsche, der Tod Gottes, Nihilismus