

## リルケに於ける〈球〉と〈円環〉(I)

河 中 正 彦

### 【I】序 章

リルケ文学に於いて、〈球〉及び、〈円環〉の演じている役割は中心的である。しかしこれについて語ることは難しい。一体どこから話を始めればよいのか？リルケの世界にキイ・ワードはない。すべての言葉がキイ・ワードになってしまっているのだから。ひとつの暗喩を解き明すためには、それに連鎖している別の暗喩について解明せねばならず、一切がリゾーム状にからみ合っている以上、沈黙か、でなければ「涯しなき分析」があるのみだ。

リルケの世界を担う重要なメタファー群、例えば、噴水、ボール、雨、星座などは、すべて円環する形象である。従って、円環は、これらのメタファーのすべてを統一し、その上位にあるメタファーである。いわば、メタ・レベルにあるメタファー、メタ＝メタファーの位置にあるといえる。しかしこの円環のメタファーについて、一体どこから語り始めればよいのか？この困難は、対象そのものから逆規定を受けているのだとするならば、つまり円環とは、始めも終りも持たないものの謂だとすれば、始源を、何から始めるかを発見しづらいのも、理由のないことではなかろう。

しかし翻ってみるなら、無始無終とは、どこから始めても同じというこだ。だから我々はひとつのエピソードから始めよう。エドモン・ジャルーの伝える所によると、スペインのロンダに1912年12月9日に到着した時のことを、リルケは次のように語ったという。「私は円環が閉じるのを愛しています、ひとつの物が他の物とひとつになることを。初めてロンダに来た時、そこをすでにみたように思えたのは、驚き以上の事でした。しかし一体どこで、どうして？漸くずっと後になってから、私はロシアのあるお城の大広間で過ごした晩のことを思い出しました。私は、その昔ある若い貴族が、自分の教育係とヨーロッパ旅行をしたときにつけた旅日記を見ていました。その日記にある町を描いたスケッチがあったのですが、

その町の名は挙げてありませんでした。それがロンダだったのです。」(Jaloux 44～5)

余人ならば、単にこの偶然のデジャ・ヴュー（既視）を、円環としてとらえなかったかもしれない。しかしリルケにとっては、回帰・再帰・反復は円環として扱えられるべきものなのだ。ここにもしニーチェとエマーソンの影響をみないとすれば、それは思想史的な音痴の扱え方だろうし、我々は、やがてこの圏域を往環するだろう。『時禱書』には、次のような語句が見られる。

Ich fühle : nur der Ring ist reich  
durch seine Wiederkehr. (SW I 297)  
(私は感じる：輪だけが、その  
再帰によって豊かだ、と。)

輪 (Ring) と円環 (Kreis) は、具体と抽象の関係にあるが、それらの詩的象徴は等価とみなすことができる。輪や円環のある所には、回帰・再帰・反復がすでに含意されており、逆に回 (再) 帰や反復のある所には、円や輪の形象が潜んでいると考えられる。

円や輪が二次元の表象であるのに対し、球は三次元の表象として、少し別のニュアンスを帯びている。リルケの詩では、球は真珠、ボール、星などの形象として登場する。子供の顔もこの中に数え入れられよう。これらはすべて、〈存在〉の象徴として現われる。後に言及するが、このような考え方はパルメニデス(前515-445頃)以来古代ギリシャの哲学的伝統を形成した〈存在円現論〉に近似しており、リルケの古典古代への回帰をしのばせる。『マルテの手記』には、オランジェの円形劇場 (SW IV 921～) とギリシャ古代世界をすこやかな黄金の球として表象する一節 (同 928～) がある。この序章ではしかし、この問題圏をおぼろげながら素描しておくことで満足しなければならない。

## 【II】リルケとニーチェ (1)

リルケとニーチェの関係ほど、込みいった、不明瞭さにつきまとわれたものはない。リルケがニーチェを、ルー・ザロメとの関係からいっても、また時代の流行思想という意味からいっても、相当に読んでいた筈なのだが、確証できるのは、四点だけである。それは、『反時代的考察』の第二章、『生に対する歴史の利害』

と、詳しい感想をまとめながら読んだ『悲劇の誕生』、『詩集』及び『オーヴァーベックとの往復書簡』である。

リルケはしかし外部にむかってニーチェを賞揚することはしなかった。ロシア女性、ヘレーネ・ヴォローニン（エレナ・ヴォローニナ）にむかっては、「ニーチェはおやめなさい」（Asadowski 105 1899-7-27）と読まないように警告している。また恋人ルー・アルペール ラザールが、一緒にニーチェを読もうと提案した時、断固として拒否したという。彼女は、リルケが彼女の提案をはねつけた時の「激しい口調」を忘れられなかった。（Albert-Lasard 79）

しかしニーチェを知らずして、ニーチェを読まないように警告したり、一緒に読む提案を拒絶したりできはしない。事実ヘレーネに警告を發した約半年後、いわばまだ舌の根も乾かぬうちに、自分では詳しい書きこみをしながら『悲劇の誕生』を読んでいる。これについては、ここでは触れないが、ニーチェの怖さを彼はよく知っていた。自伝的なスケッチ『エーヴァルト・トラギー』には、友人の作家ヴィルヘルム・ショルツが克蘭ツ氏として登場して、「私はいかにしてニーチェを剋服したか」の長広舌を振る所が描かれている。リルケのそれに対する態度は明らかに懐疑的であり、冷笑的だ。「エーヴァルト・トラギーは耳を傾けるのを突然もうやめた。」（SW IV 550）世紀末にはこういう「ニーチェを剋服した」手合いがゴマンといた、と想われる。リルケはニーチェを担ぎ廻ったり、「剋服」したりする代わりに、黙って服用し、彼の思想にじっと耐えていたように見える。時代思想を超えようとする志向をもつ者は、その時代を風靡する思想に対して微妙な態度を持するものだ。世紀末に猖獗を極めたニーチェに対するリルケの態度もまたアンビヴァレントなものであった。スウェーデン旅行（1904年7月）の際、その国の詩人哲学者でレント大学の哲学教授ハンス・ラルソンについて、妻クララに宛てて、「彼は私たちの国の人々がみな陶醉しているニーチェを、薬として飲み、一層元気になった」と述べている。（GBII 30）

その思想そのものに反感を抱く、というよりその思想の流行り方に反感を抱いてしまうといった思想があるものだが、ニーチェなどはその典型かもしれない。ニーチェに対するリルケの沈黙にも多分にその匂いがする。リルケが公刊されたものの中で初めてニーチェの名に触れたのは「ボヘミア散策の日々」の第二部（1895年10月成立）においてである。しかしこの言及は極めて短く、かつ問題を含んでいる。「私は、ニーチェが《歴史的》と呼んだ人たちの群の一人だ。現在が私を凍えさせるから、陽に温く照らされた過去に眼差しを転じるのだ。この過去の舞台は北ボヘミアである。」（SW V 294）この言及は、E. ツィン（SW VI 1320）や

シュタール (RK II 53) の指摘をまつまでもなく、ニーチェの『反時代的考察』の第二章「生に対する歴史の利害」を踏まえたものであった。

この個所については、不思議なことに海外のリルケ文献には詳しい言及が見当たらない。塚越敏が『リルケの文学世界』で残した記述が多分最も詳細なものであろう。しかし彼はここで (p.280~281) このリルケのニーチェ言及を、単にリルケが『反時代的考察』を読んだことの証左として用いていて、この言及そのものに潜む問題性——つまりリルケはどのようにリルケを理解し、受容したのかを、全く分析していない。その代り、『生に対する歴史の利害』の章が、リルケにとって「重要な指針」となったことを、指摘している。カール・ハインツ フィンガーフトも『利害』を引用して興味深い分析を展開しているが (Fingerhut 10~)、リルケのニーチェ言及にはいささかも触れていない。

ここで問題となっている言及に、はじめて一步踏み込んだのは、城真一の「リルケ『フィレンツェ日記』における神」であった。

《ニーチェは、<sup>ヒストリー</sup>歴史に携わる目的が生に奉仕するためであることを知らない人間をさして歴史の人間 die historischen Menschenと呼んだにもかかわらず、リルケは次のように言うからである。「私は、ニーチェが歴史の人間と呼んだ人々に属する。現在が私を凍えさせるから、私は過去へと視線を転じるのである。」 (城 p.55)

ここから、「しかし同エッセイ (=『ペーメン彷徨の日々』一注) 中のリルケの言葉をみるかぎり、彼がニーチェの本質を見抜いていたとはいえないのである。」という判断が下されている。これは極めて興味深い指摘で、詳しい検討に値する。そのためにはニーチェの思想に踏みこむことが必要だ。

ニーチェは『反時代的考察』の第二章「生に対する歴史の利害」で人間と歴史の関係を三つの区分に基いて考察している。非歴史の人間、歴史の人間、超歴史の人間という三つのカテゴリーは、極めて有機的に相互に関係づけられながら考察が押し進められてゆくが、従ってまたニーチェの叙述はひどくこみいっている。それをいくらか整序しながら再構成すると、非歴史の人間とは、草をはむ家畜の群さながらに、瞬間の留め杭につながれて、憂愁も倦怠もしらず、およそ前時間的、或いは無時間的な存在である。人間でいえば、その典型は小児である。そしてその最も特徴的な能力は忘却である。動物はしゃべれないからしゃべらないのではなく、言うまえに言おうとすることを忘れるからである。動物は「奇妙な分

数が残らずに割りきれられる数のように、現在において、割りきれられている」(Schlechta Ausgabe I 211。以下『利害』については頁数のみ。)この個所は、リルケの第五悲歌の「桁数のおおい計算が、余りなく割りきれられる所」(SW I 704)という表現を強く想起させる。またその鍵でもある。

忘却にその基礎をもつ非歴史的人間に対して、歴史的人間にはこの能力が欠けている。その極限的な姿は、いたる所に生成変化のみをみってしまうような人間である。彼はすべてが動く点となって飛散するのを見て、この生成の流れに自己を失い、もはや自分というものがあるのを信じられないにちがいない。それはまるで反芻だけで生き延びているようなもので、現在の草をたべていない。闇が忘却だとしたら、絶えず光の中において眠らない者に等しい。(213)「非歴史的なものと歴史的なものは、個人・民族・文化の健康にとって、同じくらい必要である」(214)

ニーチェは非歴史的なものの例として、烈しい情熱、女とか偉大な思想とかなのために激しい情熱に駆りたてられ、振りまわされることを挙げている。ここでは人はもはや「他人の言葉や意見の道化役者」(215)であることをやめ、自分じんの感覚に到達する。だからこの非歴史的なものは、「世界に対するもっとも不公正な状態」ではあるが、単に不公正な行為のみでなく、あらゆる正当な行為の母胎なのだ。(215)従ってある程度非歴史的に感じる能力の方が、より重要であり根源的な能力なのだ。(214～5)

「非歴史的なもの」のこのような強調の背景には勿論、ニーチェが「歴史という病い」(281)と呼んだ歴史主義ののさばり返った姿があった。歴史の過剰が生への造形力(die plastische Kraft)を攻撃している。歴史は生に仕えてしかるべきなのに、むしろその上にのしかかって、生を窒息させている。彼は歴史主義の中に、ブルジョワ的功利主義の臭いをかいだ。歴史的人間を、ニーチェはこう規定している。——彼らを未来へと駆り立て、人生ともっと長く渡り合おうと勇気を煽るのも、結構なことがやがてやって来る、彼らがめざす山のかなたに幸福が住んでいるという希望に火をつけるのも、過去へのまなざしなのだ。(217)ニーチェは歴史的人間を、デイヴィッド・ヒュームの詩(「源初の勢いのある弄流でさえ与えられなかったものを、生の澱から受けとろうと望むなんて」)に込められた嘲笑に同意しながら、このように規定した後、次のように続けている。

《これらの歴史的人間たちは、現存することの意味が過程の経過のうちにあります。ますます明るみに出てくることを信じている。彼らが過去を振りかえってみるのも、ただ、これまでの過程を観察することで現在を理解し、未来をより激し

〈渴望するためである。〉 (217)

ここで我々はようやく、リルケのニーチェ言及をふり返ることができよう。リルケは自分を、ニーチェが歴史的と呼んだ人々の一人だとした。確かに「ボヘミア散策の日々」の第一部のように南ボヘミアのクルマウの古城を訪れ、過去をしのび、或いは第二部のように北ボヘミアに足を運んでシュヴァンヒルデの古譚に想いをはせるのは、非歴史的人間のすることではない。その限りではリルケの自己規定は少しも奇妙ではない。しかしまだ謎は残る。リルケの審美的な過去への没入には、ニーチェの「歴史的人間」のブルジョワ的な逞しさが欠けている。リルケはここで別に現在を理解したり、未来を渴望したりするために、過去を振り返っているのではない。リルケの「現在が私を凍えさせるから陽に温く照らされた過去へ眼差しを転じるのだ」という言い廻しにこもる、回顧的な、否、ほとんど逃避的なモチーフには、過去から現在と未来の指針をくみ、或いは目標を未来に置いて生存の意味をその「過程」にみる歴史的人間のモチーフとは、全く共通性がない、といえる。ではなぜ、それにも拘らずリルケは自分を歴史的人間の部類に算え入れたのか？リルケはニーチェが歴史的な人間を批判していることを知らなかったのだろうか？城真一の見解はそうである。

だがもしリルケのニーチェ理解がそれ程浅薄だったとしたら、塚越敏が想定している『生に対する歴史の利害』がリルケに与えた影響も全て疑ってかからねばならない。しかしリルケのニーチェ理解をそれ程低く見積ることはできないだろう。リルケの自己規定には屈折がある。リルケはニーチェの歴史的人間の批判を重々承知の上で、敢えて自分を歴史的人間と規定しているのだ。その屈折とはなにか？それは現在から閉め出されているという阻隔感である。しかも政治的に、また個人的に、二重の意味で。リルケはこのエッセイの冒頭で、ボヘミアについて述べるとしても、「政治的なことは何ひとつ期待しないで下さい。私たちのボヘミアでは政治はいわば路上にあるのです」(SW V 287)と述べている。1893年3月の手紙でリルケは、当時の恋人ヴァレリー・ダーフィット・ローンフェルトに、街頭が不穏なために会いに行けないと書いている (Rothe 17) ように、プラハはドイツ人・ユダヤ人とチェコ人の民族闘争の修羅場と化すことが稀ではなかったのだ。リルケは画家エーミール・オルリクを論じた「あるプラハの芸術家」の中で、「フラチーンの上には毎朝ふたつの太陽が昇る、ドイツのと、もうひとつのが。」(SW V 471)と書いている。もうひとつのが——この言い廻しにこもる禁忌の感情、これこそリルケを「現在」から阻隔しているなにかである。リルケは

ドイツ民族主義の圧倒的なプラハドイツ人社会の中で、チェコ人への親愛を語りえなかった。引用文の続きは「このもうひとつの太陽の方がこの国を愛しており、そして(さらに必然的なことに)理解しているのだ」となっている。リルケがチェコ人について大っぴらに語ったのは、プラハを1896年に去って後、1897年10年に書かれた『ボーフシエ王』においてである。詩集『守護神への捧げもの』(1895年成立)でチェコ人ばかり登場させたリルケは、政治的には中立を装わねばならなかった。詩「疑わしき場合には」(SW I 42)がそれを語っている。現在について禁忌も抑制もなく語りうるには、プラハの政治風土はあまりにも民族主義的に狭隘であった。

それともうひとつ、個人的な状況を考えてみよう。リルケは1893年1月以来、チェコの詩人ユリウス・ゼイエルの子ヴァレリー・ダーフィット・ローンフェルトと恋愛関係にあった。しかしリルケは1895年8月バルト海沿岸のミスドロイに保養に行き、そこでプラハの医者の子エラ・グレスナーと識り合う。彼は彼女のアルバムに詩を(SW III 509)献じているが、その日附は8月25日である。その頃からヴァレリーへの熱はさめ始め、カール・ジーバーによれば、「プラハに帰ってから」(sieber 127)ということは、多分9月頃、彼女に「息のつまる程俗悪な」(Prater 44)別れの手紙を書く。「愛しいヴァレリーよ、自由という贈り物をありがとう。……」

リルケがニーチェに言及した「ボヘミア散策の日々」の第二部を書いたとされる1895年10月(初出は「若きドイツと若きエルザス」の同年11月15日)には、リルケはヴァレリーと別れていたと考えられる。なぜならこのエッセー第二部の冒頭に、「私は寒い。聖灰水曜日気分だ」と書かれているからだ。これが単に生理的な寒さをしか意味しないのなら、なぜことさらにリルケはこんなことを書かねばならなかったろう。ヴァレリーと別れたからといって、若いエラ・グレスナーとうまく行っていた訳でもない。要するにリルケは落ちこんでいた。

ニーチェが「非歴史的なもの」の具体例のひとつとして、女とか偉大な思想などにとりつかれていることを挙げていたのを想起しよう。リルケは思想的政治的状況からいっても、夢中になれる現在を喪失していた。つまり自分を非歴史的人間であると規定しうる根拠を全く欠いていた。だからリルケの「歴史的人間」という自己規定には烈しい屈折がある。それは文体からも覗える。私はニーチェが「歴史的」と呼んだ人々のあの群れ(Gruppe)に属する、と。リルケと群れ!この自己卑下的な、自虐的な言い廻しの中にリルケの烈しい屈折をみないとすれば、盲目と同じである。リルケが自分を歴史的人間と呼んだとすれば、それは彼が

「非歴史的なもの」から疎隔されているからであって、歴史に携わる目的が生に奉仕するためであることを知らない人間というニーチェの歴史的人間の批判を知らないからではない。ニーチェは歴史的人間を批判している、だからリルケがニーチェを正しく理解していたら、自分を歴史的人間などと呼ぶはずがない、そういう予断と思ひこみが、リルケはニーチェの本質を見抜いていたとはいえない、という断定へと導いた、としか思えない。しかし私の考えでは、リルケは何もかも承知の上で、自分を歴史的人間と自己規定しているのだ。しかし塚越敏のように、このリルケのニーチェ受容の問題性を素通りするよりは、城真一のように、一步踏み込んでリルケがニーチェをいかに受容したかに疑問を持つことの方が困難で重要なことなのである。

つまらない問題に長々と拘泥したとも思われようが、リルケのニーチェ理解を低く見積もりたくない私のモチーフは、次のふたつのモチーフにつながっている。そのひとつは、前章で触れえなかったニーチェの「超歴史的なもの」という概念を、「永遠回帰」の先駆的概念として位置づけ、その際「非歴史的なもの」と「超歴史的なもの」とを媒介する項を「生の造形力」にみて、この点にリルケへのニーチェの影響を見定めたというモチーフである。そのためにはリルケのニーチェ理解をそう低くは見積もれないのだ。

もうひとつは、リルケのキリスト教批判が、例えば短編「使徒」(1896年)が、どの程度ニーチェの影響を受けて成立したか、という問題である。

### 【Ⅲ】ニーチェの「永遠回帰」(1)

「歴史的なもの」と「非歴史的なもの」の関係については、すでに前章で触れた。ここでは第三の契機を導入して検討しよう。「超歴史的なもの」である。

ニーチェは『生に対する歴史の利害』の終りの方で、歴史という病いに効く薬として、「非歴史的なもの」と「超歴史的なもの」を、「毒薬」だとして挙げている。この定義は極めて簡潔なので、話を必要以上にこみいらせないために、是非とも参照しておく必要がある。

《「非歴史的なもの」という言葉で私が呼んでいるのは、忘れうる技と力、限定された視界に自分を閉じこめうる技と力である。私が「超歴史的」と名づけるのは、生成から、現に存在するものに永遠と同義性という性格を与えるものへと、眼差しを向けさせる諸力の事である。つまり芸術と宗教へと。》

(281)



つまり易しく言えば、「非歴史的なもの」とは恋愛や偉大な思想などに夢中になり、他の一切を忘れうる能力であるのに対し、「超歴史的なもの」とは、生成消滅にさらされた時間的なものに、永遠なるものとしての性格を与えうる芸術や宗教へ向う力のことだと考えて、大きな誤りはない。しかしニーチェにとってこの規定は、少し身を屈した表現であって、『利害』の最初の方にはさらに含みのある重要な表現が見られる。

それは第一に、超歴史的な人間たちの一致点は、「過去と現在は同一である。つまり、あらゆる多様性にもかかわらず典型としては等しく、移ろわない諸典型の現前として、移ろわない価値と永久に同じ意味をもった静止した形成体である」(217) という規定である。これは単に歴史を「永遠の相の下」に見ることを教えているにすぎないようにも思われる。しかし、典型としては過去と現在は等しい、という考え方は、歴史を反復として、つまり回帰として考えることではなからうか？この考えと、後年の「永遠回帰」とは無関係だろうか？

第二に、超歴史的な人間は、歴史的人間のように過程のなかに救いを求めず、むしろどの瞬間においても世界が完結し、その終局(=目的)に達しているとみなす人間だ、といわれている。(217) この考え方、つまり歴史をなんらかの目標への過程とみないで(そう考える限り、ニヒリズムは不可避である)、そのつど完成し完結したものとする考え方は、ニーチェの「超人」の思想そのものであり、またニヒリズム剋服の唯一の処方ではなかったらうか？

第三に、ニーチェはここで、超歴史的立場を受け容れる素養があるかどうかを験す試金石として、「最近の十年、あるいは二十年をもう一度くりかえし生きてみる気があるかどうか、という問いを立てているが、この問いは、「永遠回帰」の思想がはじめて公けに語られたときされる(Heidegger I 265)『悦ばしき知識』の「最大の眼目」(SA II 202-3)での問い、「おまえはこの人生をもう一度、そしてさらに無限回望むか」と本質的に同じである。

ハイデッカーは浩瀚な『ニーチェ』で、永遠回帰の成立を1881年の「覚え書き」まで溯って考察している(Heidegger I 329～)が『利害』との関連については全く触れていない。彼のニーチェ論は1936年から46年にかけての講義録だから仕方ないとしても、近年(1987年)に出版された三島憲一の『ニーチェ』にも次のように述べられている。「〈力への意志〉が『人間的な』以降の膨大なアフォリズム群のなかで徐々に固ってきたのに対して、〈永遠回帰〉は、突如として啓示のごとく閃く。」(p.178)しかし、永遠回帰の思想も、決してハイデッカーや三島の主張するように、1881年8月シルヴァプラナ湖のほとりの巨岩の下で天啓のようにひ

らめいた訳ではない。ひらめいたように、ニーチェに思えただけである。

『利害』には、永遠回帰の思想の成立にとって興味ある一節が含まれている。

《実際には、ピュタゴラス派の正しい場合にだけ、かつて可能であったものが二度目にも可能になるかもしれない。つまりピュタゴラス派の人々は、天体が同じ星座になれば、地上にも同じことが、しかも個々の小さなことに至るまでくり返されねばならない、と信じているのだ。》(222)

ニーチェにとって「永遠回帰」の思想は、決して突如として彼を襲ったのではなく、それ自体「回帰」したものなのである。では一体七年も前に(『利害』の成立は1873年12月から翌2月末。)すでにピュタゴラスの徒の思想として既知であったものが、なぜ未知の新しい思想として彼を襲ったのだろうか？ニーチェは『利害』の文脈では明らかにピュタゴラス派の回帰説に否定的である。「しかしそれは原因と結果の真に歴史的な結合ではない。もしこの結合が完全に認識されるならば、いかに未来と偶然がサイコロを振ってもなにか完全に同じものは決して再び出現しないことを証明するだけであろう。」(223)ではニーチェは一度拒絶し、批判したピュタゴラス派の回帰説を、なぜ全く新しい思想として、しかも自分自身の思想として電撃のように身に浴びたのか？それは回帰であり、反復であると同時に、差異をも孕んでいたためである。

すでに暗示したように、「超歴史的なもの」の内容はモチーフとしてはすでに1881年8月の「永遠回帰」の思想と深くつながっている。このことを初めて正しく指摘したのは、1939年ドイツからアメリカに亡命したヴァルター・カウフマン(1921-80)であった。彼は『ニーチェ——哲学者・心理学者・アンチクリスト』のなかで(初版は1950年)、永遠回帰の思想は、ハイネの『最後の詩と思想』(1869 ハンブルク277頁。ニーチェはこの本を持っていた。)にも述べられており、またオイゲン・デューリングの『哲学教程』(1875年 84頁)にも現われる(この本もニーチェは所持していた)ことを指摘したばかりでなく、『利害』においてニーチェがピュタゴラス派の回帰説をしりぞけていることに触れた後、次のように明察に富んだ見解を述べている。

《我々は超歴史的立場の叙述を思い起そう。それによれば、救いは過程のなか  
に求められず、むしろどの瞬間においても世界は完結し、その終局に達しているのだ。過去の十年が教ええなかったことを、どうして新しい十年が教ええよう。この個所及び、超歴史的なもの全表象は、そこから後年の永遠回帰説が

生い立ってくる土壌である。》(Kaufmann 371~373)

カウフマンが、「超人」のみならず、「回帰」の萌芽が『利害』の中にあるとしているのは全く正しい。そしてこの視点こそ、相互に矛盾した両概念を矛盾なく統一的に把握しうる可能性を拓くのである。矛盾というのは、『ツァラツストラ』の冒頭に、「人間にとって猿とはなにか？嘲笑か苦痛にみちた恥である。超人にとって、人間とはまさにこういうものであらねばならない。」(SA II 279)と書かれている通り、超人とは全く新しいものであらねばならない。しかし永遠回帰の説によれば一切はくり返すのであり、従って全く新しいものなどありえないのである。

『利害』の中で「超歴史的なもの」は第一章に、ピュタゴラス派の回帰説は第二章に述べられており、相互に密接に相関づけられている訳ではない。もし1881年8月にシルヴァプラナ湖の巨岩の下において天啓のようにニーチェを永遠回帰の思想が襲ったとすれば、それはこの両者が両極となって、その間にスパークの火花が飛んだためである。つまり「永遠回帰」の思想は内容 (Inhalt) としては、一度拒絶したピュタゴラス派の回帰説と変わりはない。だがその内実 (Gehalt) は「超歴史的なもの」が形成している。

ニーチェの回帰説の典拠を精査したミハイロ・ジュリッチは、すでに引用したヴァルター・カウフマンの指摘を肯定しながら、次のように述べている。

《なぜ晩年のニーチェが、自分の哲学の詳しい記述のなかで、永遠回帰説の教師としてのピュタゴラス派を以前には正しく評価したことを忘却してしまったのだろうか？それについては我々は推測するしか手がないのだが、ひょっとすると彼がこの説を最初は単なる占星術的な迷信として把握したことを思い出すのが不愉快だったからではあるまいか？》(Djurič 8)

まことにフロイド主義的な解釈といわねばならない。このような解釈はむしろカウフマンの視点からさえ後退している。なぜならジュリッチは、1881年の回帰説を、ピュタゴラス派の回帰説と同じものだと無意識のうちに前提しているからである。この点むしろハイデッガーの方が、『利害』との関連を知らなかったにもかかわらず本質を洞察していた。ハイデッガーは『悦ばしき知識』の第341番の「最大の眼目」を、「この伝達は、伝達(ともに分つこと Mit-teilung)ではなく、むしろカムフラージュである」と述べている。(Heidegger I 265-6)

ニーチェの永遠回帰説は、もしそれを額面どうりに受けとるならば、考えれば考える程面妖な思想である。それはすでに触れたように「超人」の思想と矛盾す

るばかりでなく、自分自身とも矛盾する。なぜなら、ニーチェは回帰説を「私がそのようなものをまだみたこともないような思想」とペーター・ガストに書いている(1881年8月14日 SB 6-11)ように、未聞の恐ろしい途轍もない思想として表象していた。しかし回帰説は、自己適用されるなば、その未曾有性は破綻する。回帰説じたいもめぐりくるもののはずだからだ。ツァラツストラは「私じしん永遠回帰のもろもろの原因のひとつだ」(SA II 466)と語る。この自己参照性はしかし、回帰思想それじたいの回帰を必ずしも含意してはいない。一度だけ、ただ一度だけニーチェは、回帰の回帰に言及した。《すべてが回帰したのだ、シリウス星も蜘蛛も、この時刻におけるおまえの考えも、そしてすべてが回帰するというこのおまえの考えも。》(KSA 9 524)この時、つまりニーチェが「すべてが回帰するというこのおまえの思想も回帰する」という時、彼はかつてのピュタゴラス派の教説を想起していただろうか? 多分そうではなく、シルヴァプラナ湖の巨岩の下で考えことを今また再び考えているように、この思想を再思念する時が来るであろうことを述べているのだ。だとすれば、この回帰の回帰はニーチェ個人の中でのみ回帰しているのではないか? 一体回帰と再認との関係はどうなっているのだろうか? 一般には回帰は対象物の回帰であり、再認は主観の認識作用の反復である。

ニーチェにおいては、「《認識行為》はあともどりしながら関連づけることであり、本質上ひとつの無限背進である」(SA III 491)この主体の側からみた無限背進を、認識されたものの側からみれば、それは無限の回帰となる。ニーチェは「心理学的光学」というタイトルの下に、認識行為を認識されるものの側から回帰として扱っている。

《1) 伝達が必要であり、伝達のためには何ものかが、堅固で単純化され精密化されうるのでなければならぬ、ということ(とりわけ、いわゆる同一の場合には)。その何ものかが伝達可能でありうるためには、それが《再認できうるもの》として整えられて感受されねばならない。感官の素材は悟性によって整えられ、大まかな主線(輪郭)へと還元され、似たものとされ、同族のものへと包摂される。だから、感官印象の不明瞭さと混沌とは、いわば論理化されるのだ。》(SA III 534)

この一節はニーチェが1873年6月にゲルスドルフに口述した「道徳的ではない意味での真理と虚偽について」(SA III 309-322)で精密に展開した論理を要約したものである。「あらゆる概念は等しくないものを等しいとすることによって成立する。一枚の木の葉が他の一枚と決して全く同じでないのが確実なように、木の葉

という概念は、個別的なものの差異を任意に没却することによって形成されていることもまた確実である。所がこの木の葉という概念は、自然のなかに個々の木の葉以外にまるで何か《木の葉》そのもののような或るもの、いわば原型、すべての木の葉がそれに則って織られ、描かれ、コンパスで測って作られ、彩色され、ひだがとられ、塗られるような何か原型めいたものがあるかのような表象を呼び起すのである。》(SA III 313)ここでニーチェは、「等しからざるものを差異を没却することで概念へと仕立てあげてゆく」認識の行為をあばき、同時にプラトニズムを批判している。さる宮廷で並いる顕紳淑女をまえにして、同じ木の葉は一枚もないと証明してみせたのはライブニッツであったが、ニーチェはここではライブニッツの弟子として振舞い、木の葉を例に、感官印象の混沌から悟性がいかにその混沌を整える(zurechtmachen 調理する)かを説明している。

所でこの悟性の調理は、等しからざるものを、概念として、いわば食べられ伝えられるものへとすることによって、つまり等しからざるものを等しくすることによって、同じものの回帰として認識する。概念とは「堅固で、単純化され、精密化されうるもの」なのである。ここまでたどれば、すでに引用した1)の次に以上のテーゼが続くのは唐突ではない。

《2)「現象」の世界は、我々が実在すると感ずる調理された世界である。「実在」は、等しい、よく知られた、同族のもの絶えざる回帰に、それらのものの論理化された性格に、我々ここでは計算し予測できるという信仰に、その根拠をもっている。》(SA III 534)

現象界は、差異が切りすてられ、悟性が「食べられる」ように調理した世界だが、ここではすべてが回帰してくる。認識行為はすべて、等しからざるものを、等しいものとして回帰させることであり、等しくないものの同族化である。次の3)では、現象界の反対は、「真の世界」ではなく混沌であることが示されるが、この「真の世界」(プラトンのイデアの世界)の批判は、すでに引用した「道徳的ではない意味での真理と虚偽について」ではじめて明確に示されたプラトン主義の逆立した世界の批判を参照すれば、充分になっとく出来るものである。

《3)この現象的世界の反対は、「真の世界」ではなく、感覚のカオスという、形式のない、定式化できない世界であり、従って別種の現象界、我々にとっては認識不能な世界である。》(SA III 534)

ニーチェはこのみでなく、別の断章でカオスと循環(Kreislauf)の関係を追求している。

《あらゆる目的活動の排除としての「全というカオス」は、循環の思想と矛盾し

ない。後者はまさしく、非理性的な必然にほかならず、どんな形式的、倫理的、美的な顧慮も加えていない。留まるものはない、最小のものにおいても、最大のものにおいても。》(KSA 9 258、II-225)

ニーチェにとって、自然は目的を知らない。自然の中に人間によって不当にも読み込まれた一切の人間のなもの(罪、目的、意図)などは自然からすべて放逐し、「自然を非人間化」(KSA 9 519、II-197)しなければならない。これが「目的活動の排除」に他ならない。『偶像の黄昏』には、「我々が《目的》という概念を発明したのであって、実在のなかには目的は欠けている」(SA II 978)という一節があるように、単に自然を非人間化するのみでなく、人間を自然化しなければならない。(KSA 9 525、II-211) それとともに「生成の無垢」も回復される。(SA II 978)

もし実在のなかには目的が欠けているとすれば、ひとは「必然的」であり、一片の禍いであり、全体に属し、全体の中にある。我々の存在を方向づけ、測り、比較し、有罪化するものはない。なぜならこれは、全体を方向づけ、測り、比較し、有罪化するものだから。しかし、全体以外には何もないのである。(SA II 978) このような全体のカオスは、循環の思想と矛盾しない。なぜなら留るものは何ひとつない(Das Bleiben fehlt.)からだ。これはリルケの《Bleiben ist nirgends.》(SW I 687、留りはどこにもない)と照応している。ここで必然といわれるのは、ヘーゲル的な、理性によって洞察された必然、理性的な必然ではなく、非理性的な必然である。このような循環は従って、何らかの志向性や目的と結びつけられて表象されてはならず、また循環は、退屈だとか愚かしいなどの価値評価を伴ってもならない、ひとつの絶対状態である。

《我々は、この循環になんらかの志向、目標などを添加しないように気をつけよう。或いはそれを我々の欲求に従って、退屈だとか愚劣だとか評価しないようにしよう。その中には、確実なことだが、非理性の最高度と同時にその反対も現われている。しかしそれは理性や非理性では測れないのだ。理性や非理性は全体に対する述語たりえないからである。

我々はまた、この円環の法則を出来上がったものと考えないようにしよう。輪の内部での円環運動という誤った類推に従って、そのように考えてはいけない。最初にカオスがあって、その後でしだいにより調和的な全諸力の運動が、そしてついに固定した円環形式の全諸力の運動ができて、というのではない。むしろすべては永遠で、非完結的である。もし諸力のカオスがなかったのなら、このカオスも永遠であり、どの輪においても回帰するのだ。循環は成ったものでは

ない。それは、力の量が原法則であるように、原法則なのだ。例外もなく、違反もない。すべての生成はこの力の量と循環の内部にある。だから誤った類推によって、例えば天体、潮の満干、昼と夜、四季などの生成消滅する循環を、永遠の循環の性格づけに用いないことだ。》(KSA 9 502、II-157)

ここで言われていることは「永遠回帰」の思想の本質にとって決定的に重要である。回帰に定まったコースが決まっているのではない。我々は、煮え返った湯を想像するとよい。そこに起っている対流は、カオスであると同時に、また循環である。もし輪のように既成のコースを想い描いてしまうと、決定論となり予定調和となる。そうではなくて、いわば乱気流のように一切が再帰するのだ。リルケは『ドゥイノの悲歌』のなかで、たった一息でこの消息をとらえている。《wallendes Chaos》(SW I 694、煮え返るカオス)と。

ジル・ドゥルーズも『意味の論理学』のなかで、全く同じ結論に達している。

《永遠回帰の秘密は、カオスに対立していて、カオスを従属させている秩序を表現してはいないということである。逆に、永遠回帰とはカオスにほかならず、カオスを肯定する力にほかならない。ジョイスがニーチェ主義者であるひとつの点がある。それはジョイスが再循環の領域(《vicus of recirculation》)は、「混沌界」(chaosmos)に影響を与えることも、それを動かすこともできないと説くときである。表象の整合性に対して、永遠回帰はまったく別のもの、つまりそれ自体のカオス=彷徨を代置する。》(Deleuze p.326)

ここまでは問題なく我々は同意できる。しかしドゥルーズが、「永遠回帰は、分岐と脱中心化を肯定する力である。永遠回帰はこの力を高度な肯定の対象にする。永遠回帰が、存在するものを通過させ、ふたたび通過させるのは、にせの求婚者の力の下においてである。だから、すべてを回帰させているのではない。永遠回帰はまだ選択的であり、差異をうみだしはするが、けっしてそれはプラトンのやり方によってではない。永遠回帰が選択するものは、選択と対立するすべての手続きである。永遠回帰が排除するものは、回帰させないもの、同一のものと類似したものを前提にしているもの、分岐を修正し、円環を中心に戻し、カオスに秩序を与え、モデルを与え、コピーを作るものである。その歴史がどれほど長くても、プラトニズムは一度しか現れず、ソクラテスは断罪される。なぜなら同一のものと類似したものは、シュミレーション化されなくなったときから、単に幻覚になるからである。」と言うとき、はじめて僅かな異和を覚える。それはどこから

来るのか？

デリダもやはり回帰を「選別的」だと考えている。

《同一のものの反復が問題なのでなく、この回帰は諸力の差異関係において選別的であるはずだということなのです。回帰させるもの、それは絶えず肯定です。〈然り〉、〈然り〉です。(中略)そしてこの場合、署名するものは回帰という形をとる、すなわち単純〔一重〕ではありえない何か、言うなれば選別の回帰といった形をとるわけです。しかも否定性なしに、というか、否定性を肯定性に、同盟に、<sup>アリアンス</sup>婚姻(=処女膜)に還元しつつ、つまり、他者をも巻き込むような、あるいは自分自身を他者として巻き込むような肯定に還元しつつです。》

(デリダ：『他者の耳』 p.76-77)

署名や日付けが回帰するという考えは、デリダの読者には奇怪な発想ではない。例えば彼がパウル・ツェラーンを論じた『シボレート』でも、いくつかの日付け(1月20日、2月13日etc.)の回帰が重要なモチーフとなっている。「日付けは<sup>ルヴ</sup>幽<sup>ナン</sup>霊である。」(Derrida 42)しかしそれが選別的とはどういうことか？

ここで我々は今さらながら、現代フランスのニーチェ理解を深く決定しているのが、ピエール・クロソフスキーの『ニーチェと悪循環』(1969)であることに気づくのである。クロソフスキーこそニーチェの永遠回帰の選別性(正しくは選抜というべきだが)に大きくスポットをあてた最初の人であった。ドゥルーズもデリダもこの考察に多くを負っている。

クロソフスキーは奇妙なことに、回帰の選別性を論じる際に、ニーチェのどの断章を素材にしたのか挙示していない。しかしそれは次の章句であろうことは推測に難しくない。

《すべては生成し、永遠に回帰する。それをのがれるのは不可能だ。我々が価値を判断できると仮定して、そこからうまれる帰結は？選抜する原理としての回帰の思想、力に奉仕して(そして野蛮に!!)人間のこの思想への成熟》  
(SA III 873)

確かにニーチェは、選抜する原理(auswählendes Prinzip)としての回帰思想について語っている。だがこれは、「すべてが回帰する」という考えと矛盾しないのか？もしそうだとすれば、クロソフスキー、ドゥルーズ、デリダらの把握は一体どうなるのか？これらの問いについてはもう紙数がない。一番面白くなりかけた所で切るのが、連載のこつだそうだが、これは意図せざるそのパフォーマンスである。この続篇は、『山口大学文学会志』(1990 第41巻)に発表予定である。(続)



## 《文献と略号》

### A) Primärliteratur

#### (I) Rainer Maria Rilke

SW = Sämtliche Werke. Hrsg. von Rilke-Archiv. In Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, besorgt durch Ernst Zinn. Bd. I - VI (Insel 1955-66)

GB = Gesammelte Briefe. Hrsg. von Ruth Sieber-Rilke und Carl Sieber. Bd. I - VI. (Insel 1936-40)

#### (II) Friedrich Nietzsche

SA = Werke in drei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. (Carl Hanser 1966)

KSA = Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari (dtv 1980)

SB = Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden (dtv 1986)

### B) Sekundärliteratur

#### I) Zu Rilke

Albert-Lasard = Lou Albert-Lasard : Wege mit Rilke. (Fischer 1952)

Asadowski = Rilke und Rußland-Briefe, Erinnerungen, Gedichte (Aufbau 1986)

Fingerhut = Karl-Heinz Fingerhut : Das Kreatürliche im Werke R. M. Rilkes, (Bouvier 1970)

Jaloux = Edmond Jaloux : R. M. Rilke (Editions Emile-Paul 1927)

Prayer = Donald A. Prayer : Ein klingendes Glas. Das Leben R. M. Rilkes (Hanser 1986)

Rothe = Daria A. R. Rothe : Rilke and Russia. A Re-evaluation (Uni. of Michigan 1980 Diss. Masch.)

RK = Rilke Kommentar I - II von August Stahl (Winkler 1978-79)

Sieber = Carl Sieber : René Rilke (Insel 1932)

城 真一：リルケ『フィレンツェ日記』における神（芸文研究 第38号 1979）p. 52～70

塚越 敏：リルケの文学世界（理想社 1969）

II) Zu Nietzsche

- Deleuze = Gilles Deleuze : Logique du sens (Les Editions de Minuit 1969) 但し、ここでは『意味の論理学』(法制大学出版局 1987。岡田弘・宇波彰 訳) を用いる。
- Derrida = Jacques Derrida : L'oreille de l'autre-Otobiographies, transferts, traductions Textes et dedate avec Jacques Derrida. Sous la Direction de Claude Levesque et Christie V. McDonald (VLB editeurs 1982) 但し、ここでは邦訳：『他者の耳』——テリダ「ニーチェの耳伝」・自伝・翻訳 (産業図書1988。浜名優美・庄田常勝 訳) を用いる  
= Jacques Derrida : Schibboleth. Für Paul Celan (Edition Passagen 12 1986)
- Djurič = Mihailo Djurič : Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre. in  
<Nietzsche-Studien Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung>  
Bd. 8 1979 S. 1-16
- Heidegger = Martin Heidegger : Nietzsche. I - II (G. Neske 1961)
- Kaufmann = Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist (Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982)
- Klossowski = Nietzsche und der Cirkulus vitiosus deus (Mattes und Seitz 1986)
- 三島憲一：ニーチェ (岩波新書・361 1987年)