

文化をめぐるニーチェ —— ニーチェの文化的パースペクティヴについての一考察 ——

田邊 正俊*

はじめに

ニーチェにとって「文化」(Kultur) とは「ある民族のあらゆる生の表現における芸術的様式の統一」(KSA1, S. 163) であり、「生と思惟と仮象と意欲が一致したもの」(KSA1, S. 334) であった。換言すれば、「文化」は「スタイルの欠落、ないしはあらゆるスタイルがカオス的に入り乱れていること」を意味する「野蛮」(Barbarei) の対立物である (vgl. KSA1, S. 163)。このように、「民族」と「文化」を結びつけている点が、ニーチェによる「文化」をめぐる議論の大きな特徴をなしている。

本稿を始めるにあたってあえてこのことを指摘したのは、ニーチェが思索を展開した19世紀後半という時代が、先行したイギリスやフランスに続いて、ドイツにおいても近代国民国家が確立していった時代であったためである。近代国民国家の確立は、「国家」と「文化」を一体のもののみならず立場——国家イデオロギーとして文化を位置づける立場¹⁾——の確立とも密接に連動していた。しかし、このような時代状況にもかかわらず、ニーチェは「国家」(文化国家) に対して背を向けて²⁾、ヨーロッパの各地を転々とする漂泊者となった。かくして、書物や人との出会いを通じた「精神の旅」も経ながら、ニーチェは「ドイツ文化」にとどまらずに文化的関心を広げ、深めていったのである。

* 立命館大学文学部非常勤講師

本稿の課題は、ニーチェが文化を問題にした際に潜んでいる動的な対比構造、しかも、位階秩序 (Rangordnung) を内包した対比構造——現実 (19世紀) のドイツ文化とあるべきドイツ文化、ドイツ文化とフランス文化、ヨーロッパ諸国・諸民族の文化とよきヨーロッパ、等々という対比を念頭におきながら、ニーチェは文化を問題にする——をまずは明らかにすることにある。さらに、「文化的パースペクティブ (視点・観点) の切り替え」にもかかわらず、ニーチェが結局は「よきヨーロッパ」に定位し、しかも (ニーチェ自身はおそらく強く意識していなかったとはいえ) 結局はドイツ文化という〈軸〉にとらわれていた事情を明らかにしていきたい。

本稿においては、以下のように議論を進めていく。

第一節においては、ニーチェとドイツ文化のかかわりについて概観する。基本的には前期ニーチェの議論を踏まえることになる。この時期の特徴は、プロイセン～ドイツ・ナショナリズムをニーチェが積極的に支持しつつも、同時にそこから離脱しようとする傾向も示していたことである。その延長上に「あるべきドイツ文化」への志向を見出すことができる。第二節においては、ニーチェの文化的パースペクティブの広がり、フランス文化への関心という観点から、また、後半生の定住地をもたない漂泊者としての歩みに対応した、実際に訪れた土地の風土との連関という観点から検討する。第三節においては、書物や人との出会いを通じたニーチェの文化的パースペクティブの広がりについて取り上げる。ヨーロッパにおいてはイギリスやロシアへの関心、ヨーロッパの外部においてはイスラーム、インド思想、さらには日本への、多分に「イメージ的」な関心が問題になる。第四節においては、ニーチェの文化的パースペクティブが広がっていくにつれて、個々の国民国家 (文化国家) にとらわれない「よきヨーロッパ」の可能性をニーチェが求めるようになる事情を明らかにする。最後に、第五節においてはニーチェの文化的パースペクティブを根底から規定している「古代ギリシア文化」への関心を手がかりにして、古代ギリシア以来の「文化的連続性」に、また、そ

の連続性の継承者としての「ドイツ文化」に（無意識のうちにてあれ）ニーチェが結局はとらわれていた事情について検討してゆきたい。

第一節 「ドイツ文化」³⁾をめぐる

—— 「現実」と「あるべき姿」の狭間で ——

青年時代のニーチェは、祖国プロイセンへの愛国心に満ちたナショナリストであった。このことの引き合いによく出されるのが、1870年の普仏戦争に際してニーチェが看護兵として従軍したことである。当時、ニーチェはすでにバーゼル大学に着任しており、大学の求めに応じてプロイセン国籍を放棄して無国籍になっていた。それにもかかわらず、普仏戦争の勃発に際して、ニーチェは自らをバーゼル大学に引き入れてくれたバーゼル市参事官フィッシャーへの書簡において、「ドイツの現下の状況に鑑みて…（中略）…私もまた祖国に対する義務を果たそうと決意いたしました」（KSB3, S. 133）と伝えたい。兵士あるいは看護兵としての従軍許可を求めた。これに対して、バーゼル市当局は（スイスが永世中立国である事情も鑑みて）看護兵としての従軍のみを認め、ニーチェは実際に看護兵として従軍したのである（vgl. KSA15, S. 24）。

しかし、ニーチェの愛国心的な態度はこのときに始まるものではない。1866年の普墺戦争に際して、ニーチェは母と妹への書簡（7月初め）において、以下のように求めていた。「僕は〔兵士として〕動員される日も間近なことと、いつも意識しているのです。それに祖国が生きるか死ぬかの戦いを始めるところと、安穩としているなんてまさに恥ずべきことです。一度そちら〔=母と妹が当時住んでいたナウムブルク〕の役所に正確に問い合わせ、一年志願兵の動員はいつなのか、近日中に僕に知らせてください」（KSB2, S. 136）。結局、ニーチェが普墺戦争に従軍することはなかった⁴⁾が、このとき、彼は明らかに「熱狂的な一プロイセン人」（KSB2, S. 135）であった。

ところが、上記書簡の直後（8月末）に書かれた友人ゲルスドルフ宛の書簡において、ニーチェはすでに、プロイセンのしていることが「主観的には当然なプロイセンに対するシンパシーから離れ」れば、「芝居」にすぎないと批判していた（vgl. KSB2, S. 159）。このようなかたちで立ち現れつつあった現実のドイツへの疑問は、普仏戦争のさなかにプロイセンを「文化にとって極めて危険な勢力」（KSB3, S. 155）と批判したことを経て、普仏戦争におけるプロイセンの軍事的勝利を「ドイツ文化の勝利」と同一視するドイツ文化のありように直面して、現実のドイツ文化に対する決定的な批判へと展開することになる。『反時代的諸考察』の第一考察において、ニーチェは「ドイツ文化もまたあの戦争〔＝普仏戦争〕において勝利した。それゆえに、かくも異例なできごとと成果にふさわしい勝利の栄冠をもって〔ドイツ文化は〕飾りたてられなければならない、という世論や世論に追従する連中の誤謬」（KSA1, S. 159）を、「妄想」であり「有害」であると断じている。ニーチェにとって、軍事的な勝利と文化的な勝利は明確に区別される。普仏戦争においては、「厳格な軍紀、生まれつきの勇敢さと粘り強さ、優れた指揮官、指揮される者たちの統一と服従、要するに、文化とは何のかかわりもない要素が、敵に勝利するための助けとなった」（KSA1, S. 160）にすぎなかったのである。

ところで、冒頭で指摘したように、ニーチェにとって「文化」は「野蛮」と対立するものであった。そして、ニーチェの目に映ったドイツ文化の現状は、「あらゆるありうべき〔文化の〕スタイルがグロテスクに共存し、重なり合っている」、「ドイツ人はあらゆる時代の、あらゆる地域の形式、色彩、産物、骨董を自らの周りに積み上げている」（KSA1, S. 163）と分析されていることからうかがえるように、「野蛮」にはほかならない。しかし、ニーチェはドイツ文化を（「野蛮」に対立する）「文化」とすることを、少なくとも初期の段階においては求めていた。「〔現実のドイツの〕文化生活や教養の痙攣の下に、ひとつの輝かしい、内面的に健全な、太古以来の力が隠されている

ことを知ら」(KSA1, S. 146-147) なければならない、とニーチェはいう。このような力は、「ドイツ精神のディオニュソス的な根底から立ちのぼる力」(KSA1, S. 127) であり、その具体的な現れが、「ドイツ神話」、「ドイツ音楽」、「ドイツ哲学」等々である。冒頭で指摘したように、ニーチェにとって文化は「ある民族のあらゆる生の表現における芸術的様式の統一」(KSA1, S. 163) であったが、このようにニーチェが定義するのは、この統一が神話や音楽において（あるいは、ギリシア悲劇やその再興であるヴァーグナーの楽劇において）現れるがゆえである。そして、このような立ち現れの根底にある「ドイツ精神」は、ディオニュソス的精神の復活とギリシア的な古代の再生によって更新され浄化されることで、本来の意味で19世紀後半のドイツに立ち現れる（vgl. KSA1, S. 129ff.）。この「ドイツ精神」に支えられて、あるべき「ドイツ文化」も露わになってくる。ニーチェにとって、「ドイツ帝国」という（普仏戦争の勝利によって実現した）ドイツの政治的再統一以上に、「ドイツ的精神とドイツの生が統一されること」(KSA1, S. 278)、すなわち、あるべきドイツ文化を可能にする「ドイツ的精神」の統一が熱望されていたのは、このような事情のゆえなのである。なお、19世紀後半のドイツ文化（と、それを支えるドイツ精神）が墮落したものであるという批判は初期に限定されるものではなく、後年に至ってもなお見出される。たとえば、1887年にニーチェは友人ザイトリッツに宛てて以下のような書簡を書いている。「現代のドイツには、それがいかにハリネズミのように武装を固めていようと、私は何ら尊敬の念を抱くことはありません。現代のドイツは、「ドイツ精神」の、これまでで最も愚かな、最も墮落した、最も不実なかたちをあらわしているのです」(KSB8, S. 31)。ニーチェにとって、現実のドイツ文化・ドイツ帝国への失望はその後変わることがなかったが、そのような流れの中で、ニーチェはドイツから離れていくことを志向するようになったのである。

第二節 民族・風土と文化的パースペクティブ

現実のドイツ文化への批判を強めていくことに歩調を合わせるかのように、ニーチェはフランス文化への傾斜を強めていく。ニーチェのフランス文化への傾斜は、実現こそしなかったものの、1868年の段階で友人ローデとともにパリに留学する計画を立てていた (vgl. KSB2, S. 264) ことや、パリ・コミューンの混乱の中でルーヴル美術館やテュイルリー宮殿が炎上したとの報道に接して数日にわたって打ちのめされていた (vgl. KSB3, S. 204) ことにすでに示されていた。そもそも、ニーチェにとって、「〔普仏戦争でフランスが軍事的に敗北したとしても〕フランス文化は以前と変わることなく存続しており、われわれはそれに以前と変わることなく依存している」(KSA1, S. 160) のであるし、「民族と文化が一つになっている」がゆえにフランス (文化) はドイツ (文化) に比して優位を占めるものであった (vgl. KSA1, S. 146)。このように、「現実の文化」という観点からすれば、ドイツ文化よりもフランス文化の方がすぐれているというのが、最晩年の『この人を見よ』に至るまで、ニーチェの一貫した見方であった (vgl. KSA6, S. 284ff.)。

『人間的、あまりに人間的』(第一部) に始まる中期のニーチェが、パスカルやラ・ロシュフコーといった、17～18世紀のいわゆるフランス・モラリストの思索から、思索の内容のみならずアフォリズムという形式においても強い影響を受けていることはよく知られている。このフランス・モラリストへの関心が、彼らの活躍した絶対王政期のフランス文化への関心につながっていく。ニーチェはルイ14世時代のフランス文化とギリシア文化に共通するものを列挙して、その時代のフランス文化を称えている (vgl. KSA11, S. 61-62)。そして、「フランス人 (Franzose) の本性はドイツ人の本性よりも、はるかにギリシア人の本性に血縁関係が深い」(KSA2, S. 182) のである。ここで、「フランスという国家」ではなく、「フランス人」について言及されていることに注意が必要である。絶対王政期のフランスは、フランス革命以降に

確立した国民国家の前段階ではあったが、その一方で、王立アカデミーの創設に象徴されているように、国家と文化を一体のものとしよう——文化によって国威を発揚しよう——とする傾向がすでに現れていた時期でもある。それにもかかわらず、ニーチェにとっては「フランス人」と文化のかかわりこそが問題であって、フランスという国家と文化のかかわりはほとんど問題とされなかった。ニーチェにとって「文化」は「民族」と結びつくものであったが、そのことはフランス文化に対する見方においても変わることはない。ただし、「民族全体」と文化を結びつけることに対してニーチェは否定的であったことを見落としてはならない。「どうして一民族全体を賞賛し、ほめたたえることができようか。〔賞賛され、ほめたたえられるに値するのは〕個々人である。ギリシア人の場合でさえ」(KSA8, S. 42)⁵⁾。「われわれの教養施設の未来について」において、ニーチェは「ある民族の最高の使命を認識させ…(中略)…そのことによって民族そのものを永遠的なものに結びつける」(KSA1, S. 700) 天才の育成を説くが、この天才(という特定の個人)の母体となる限りにおいて、民族と文化の結びつきには意味がある、ともいえるのである。だからこそ、フランス革命を経て国民国家が確立して全面的に国家と文化が結びついたとき、ニーチェのフランス文化に対する見方も変化する。ニーチェはフランス革命(その思想的支柱となったルソー)やパリ・コミューンに対してはあくまでも批判的であった(vgl. KSA6, S. 150. KSB3, S. 203-204 usw.)。結局、ニーチェにとって、フランス革命や(対ナポレオン)解放戦争、パリ・コミューンの狂乱を経たフランス文化は「愚鈍にされて粗野にされたフランス」(KSA5, S. 198)のそれにすぎない。それでも、「今もなお、フランスはヨーロッパの最も精神的で洗練された文化の中樞」(ibid.)であることに変わりはないのであるが…。

さて、ニーチェは1879年にバーゼル大学教授を辞するが、それ以降、一か所に定住することなく——もちろん、ニーチェの健康が一か所への定

住を許さなかったという事情はある (vgl. KSB8, S. 290) ——、主として夏にはスイス、冬にはイタリアや南フランスを転々とする「漂泊者」(der Wanderer) となった。漂泊者ニーチェにとっては、風土こそが問題になる。すなわち、その土地が自分にとって「合うか合わないか」、また、その土地に滞在することでどのような思想が得られるかが問題になったのである。たとえば、「僕の本性には、このプロヴァンス沿岸地方の気候がすばらしくしっくりくる」(KSB6, S. 495) という南フランスのプロヴァンス地方 (主にニース)、「この高地の一区画以上に、僕の体質にふさわしいところはない」(KSB6, S. 110) というスイスのシルス・マリア、1880年以降、冬には (ニースと並んで) 好んで滞在し、「日なたで身を丸めて幸せそうに寝転がって… (中略) …一人きりで海とひそかに戯れていた」(KSA6, S. 329) ジェノヴァ、最晩年の1888年になって初めて訪れたにもかかわらず、「あらゆる点で高貴な平穏が守り抜かれ」(KSB8, S. 285)、「私の第三の居住地 [第一の居住地はシルス・マリア、第二の居住地はニース] として整備した」(KSB8, S. 313) と絶賛したトリノ…。このように、ニーチェはさまざまな土地を訪れ、時にはしばらくの間滞在し、いかに自分と合っているか (時として合わないか)、それぞれの印象を残している。そして、冷涼にして透徹したシルス・マリアで「襲われた」永劫回帰の思想 (vgl. KSA6, S. 335)、ジェノヴァの日なたで身を丸めたり、散歩したりしながら生み出された明るみをもつ『曙光』の思想 (vgl. KSA6, S. 329ff.)、トリノのポー川の橋の上で夕方目の当たりにした「善悪の彼岸」(vgl. KSB8, S. 286) などに現れているように、ニーチェの思想展開において、彼が実際に訪れ、滞在した土地の風土の問題は無視できない。『この人を見よ』において、偉大な使命を果たさなければならない者にとって「土地と風土の問題」は避けて通れないものであり、「天才は乾いた空気と澄みきった空から生み出される」(KSA6, S. 282) と、ニーチェは強調していた。ニーチェが好んで滞在した地は、基本的にはこの「乾いた空気と澄みきった空」という条件を満たしている。逆に、ニーチェが苦々しく

思っていたのは、ドイツや（教授として過ごした）バーゼルであった（vgl. KSA6, S. 282-283）。すでに述べたように、ニーチェにとって文化とは民族と結びつくものであり、それは天才の母体となるべきものであったことを考慮するならば、彼にとって土地・風土の問題と文化の問題が不可分の関係にあることがみえてくるであろう。ちなみに、ニーチェは大きくみれば（パリのような例外もあるが）北ヨーロッパよりも南ヨーロッパを好んだ。もちろん、単純に南ヨーロッパの晴朗さを好んだという事情もあるが、それ以上に、南ヨーロッパが「深遠なオリエントの遺産、太古の神秘に満ちたアジアとその瞑想の遺産」（KSA3, S. 586）を引き継いでいるとニーチェがみていたことに、重要な意味がある。南ヨーロッパは、ギリシア人が（ギリシア本土から離れていながら）いくつもの植民都市を築いたところであり、その後もオリエントやアジアとヨーロッパが会おう場であり続けた。それゆえに、南ヨーロッパはニーチェが「ヨーロッパの外へ」文化的パースペクティヴを広げていく際に、その出発点となりえたのである。

第三節 精神的漂泊と文化的パースペクティヴ

他方で、ニーチェは実際には訪れたことのないところの文化に対しても自らの見解を表明している。いわば、ニーチェは「精神的な健康のための旅 [= 漂泊]」（vgl. KSA8, S. 473）⁶⁾も実践していたのである。ヨーロッパにおいては、イギリスとロシアへのそれが代表的なものである。

ニーチェは、功利主義（vgl. KSA5, S. 163ff.）やダーウィニズム（vgl. KSA6, S. 120-121）に象徴されるように、「ヨーロッパの卑しさと近代的な理念の賤民主義（Plebejismus）」（KSA5, S. 198）がイギリスに由来するとみて、イギリスに対しては基本的に否定的であった。このような見方の背景には、イギリスがいち早く市民革命を経て（建前上は）国民の間の位階秩序を撤廃し、国民国家としての体裁を整えたこと、換言すれば、フランス

文化を駄目にしたプロセスをヨーロッパにおいて最初にたどったことを挙げることができるであろう。他方、ロシアへの見方は「ロシアという国家」を前面に出している点で、ニーチェの議論の中では異色の位置を占めている。ニーチェによればロシアは「ローマ帝国」という実在した「国家」、ならびに「ドイツ帝国」という実在する「国家」と対比されたうえで、「今日持続性を体内にもっており、待つことのできる、何ものかをなお約束することのできる唯一の強国 (Macht)」(KSA6, S. 141) であると位置づけられ、民族の問題としては原則として論じられていない。このように、イギリスやロシアに対して一見すると偏った見方をしている背景には、やはり実際に訪れることなく、書物や人との出会いによって得られた知識のみから議論している⁷⁾ことがあるように思われる。いうなれば、実際に訪れていない土地の文化に対するニーチェの見方には、どこかイメージ先行としての側面があることは否めない。このことが典型的に現れているのが、ニーチェの日本への関心である。意外に思われるかもしれないが、ニーチェは1885年12月の妹への書簡で、「(自分がかつ健康で経済的に豊かであれば) 日本に移住したい」という希望をもらしている (vgl. KSB7, S. 127)。また、金髪の野獣 (貴族的種族) の具体例として「日本の貴族」を挙げてもいる (vgl. KSA5, S. 275)。もっとも、ニーチェの移住願望の理由は、「もっと快活になるために」というだけのものであり、以下に取り上げるチュニジアへの移住計画のような「戦略的な意図」はそこにはない。事実、その後日本への移住希望を具体的に計画し、展開した形跡は、管見の限り見出すことができない。そもそも、ニーチェが一時的にであれ日本への移住に関心を示した背景には、日本通として知られた友人ザイトリッツとの交流があるものと思われるが、彼に感化されてニーチェは19世紀後半にヨーロッパを席卷した日本ブーム (ジャポニスム) の影響を受けたにすぎないとみなす方が、実情には近いように思われる⁸⁾。

それでも、ニーチェの精神的漂泊には単純に「イメージ先行」とのみ切り捨てるわけにはいかない側面も含まれている。ニーチェは終生、実際には「ヨーロッパ」の外に出ることはなかったが、それにもかかわらず「ヨーロッパの外部からヨーロッパをとらえ返す」ことを、自らの文化的パースペクティヴをヨーロッパの外部へと広げていくことを明確に志向していた⁹⁾。たとえば、1881年には友人ゲルスドルフに、(助手ガストを通じて) チュニジアの首都チュニスで1～2年ほど一緒に過ごす気はないか、とニーチェは提案している。「僕はムスリムたちのもとでしばらくのあいだ暮らしてみたい。それも、彼らの信仰が今も極めて強いところで。そうすればあらゆるヨーロッパ的なものに対する僕の判断と眼はさぞかし鋭くなることだろう」(KSB6, S. 68) と、その意図についてニーチェは説明している¹⁰⁾。この計画は、同年に起こったフランス軍のチュニジア侵攻により頓挫したが、ニーチェがイスラーム世界を通じてヨーロッパをとらえ返そうと企図していたことは注目に値する。ニーチェにとって、イスラーム世界は(インドやギリシアと同様に)「位階秩序が信じられ、平等と同権が信じられなかった」ところ(vgl. KSA5, S. 48)であり、スペインに栄えたムスリムであるムーア人の文化世界は「ローマやギリシアよりも、根本的にはわれわれと親和性が高く、感覚や趣味にいつそう訴える」(KSA6, S. 249) と、称えられている。このように、ニーチェは基本的にはヨーロッパ文化に対してイスラーム文化の方を高く評価しているのである¹¹⁾。

さらに、イスラームへの関心に先立って、ニーチェはインド思想にも関心を抱いていた。ニーチェはプフォルタ学院時代に『マハーヴァーラタ』と『ラーマーヤナ』に親しんでおり、「業」(カルマ) や「転生」といった考え方にも触れていたという¹²⁾。もちろん、大学生時代に運命的な出会いを果たしたショーペンハウエルの『意志と表象としての世界』や、インド学者として大成した終生の友人ドイセンからの影響を指摘することもできるであろう。しかし、「ヨーロッパを外部からとらえ返す」という観点では、何と

いっても最晩年の仏教とチャンダーラ（カースト制の外部におかれた賤民）への言及が重要な意味をもっている。

周知のように、『アンチクリスト』において、ニーチェは仏教を高く評価していた（vgl. KSA6, S. 186ff.）。ニーチェによれば、仏教はキリスト教のようにルサンチマンにとらわれることなく、むしろ（ルサンチマンや同情に対する）「一種の衛生学」（KSA6, S. 273）として機能していた。このように仏教とキリスト教を比較することで、キリスト教に内在する諸問題が、キリスト教に規定されたヨーロッパの内部からみるよりも明確に浮かび上がってくるのである。その一方で、チャンダーラの価値に着目することで、キリスト教が成立し、勢力を広げた背景についてよりよく見極められるという側面もあった。ヨーロッパにおいてチャンダーラの価値が勝利したものとして、ニーチェはキリスト教を位置づけるのである（vgl. KSA6, S. 102）。このような事例に現れているように、ニーチェにとって、「ヨーロッパ」を問題にする際には、どのようなかたちであれ「オリエンティックに思索することを学ぶこと」、「ヨーロッパを超えた東洋的な眺望（morgenländischer Überblick）」（KSA11, S. 234）が必要であった（この「東洋的」には、イスラームもインド思想も含まれるであろう）。

このように、ニーチェは自己のものを他者の観点から問うことにつながる「背後から問うこと」（Hinterfragen）（vgl. KSA3, S. 301）と、パースペクティヴの切り替えによって自らの視点を固定化せず絶えずずらしていく（vgl. KSA6, S. 266）¹³⁾ ことによって、ヨーロッパの抱える問題を見極めようとした。その意味では、イスラームやインド思想を手がかりにしたニーチェの議論は「内在的な視点からなされた議論」とはいいがたく、ヨーロッパの外部という、ある意味で「超越的な視点」からなされたものであることは否定できない。さらにいうならば、その場合にイスラームやインド思想が「ヨーロッパをよりよく見極めるための“手段”」として利用された側面があること

も否定できない。それでも、ヨーロッパ中心主義があまりにも自明なものであり——植民地化を現地人の野蛮状態からの解放（啓蒙）として正当化するにせよ、逆にアフリカの奴隷を解放することをドイツ皇帝が「キリスト教的な義務」と呼ぶ（vgl. KSA6, S. 361）にせよ、「ヨーロッパ」の目線と都合からしかみていないことに変わりはない——、ヨーロッパの外部からヨーロッパ人自身がヨーロッパをみようとする態度自体が見出しがたかった19世紀という時代においてそのことをなしとげたニーチェの「先駆性」のもつ意味が失われることはないであろう。

第四節 「よきヨーロッパ」をめぐる

ニーチェは、一度は自らが採用した文化的パースペクティヴに固執し続けないという意味で、「超～」（über...）という接頭辞を用いることがある。『反時代的諸考察』においては、「超ドイツ的」という形容がヴァーグナー（とショーペンハウエル）に適用されていた（vgl. KSA1, S. 505）。『この人を見よ』においては、彼らの名前をニーチェと置き換えてもよい（vgl. KSA6, S. 317）とされていたことを考慮するならば、ニーチェ自身を「超ドイツ的」と位置づけてもよいであろう。この「超ドイツ的」、すなわち、ドイツという狭い枠組みを超えているということが、個々の近代国民国家の枠組みを超えた「よきヨーロッパ」への第一歩となる。

すでにみてきたように、ニーチェは漂泊者として後半生を過ごしたが、このような漂泊（精神的なそれも含む）を経ながら、ニーチェの文化的関心は次第に「ヨーロッパ全体」へと拡大していく。このような移行に際して、ニーチェがドイツから離れ、バーゼル大学を辞職して定職からも離れることによって——たとえ、時として母と妹がいたナウムブルクに帰省し、現に帰省する「家」があったとしても——、「故郷喪失者」となったことは決定的な意味をもつ。『悦ばしき知』には、まさに「われら故郷喪失者たち」

(Wir Heimatlosen) と題されたアフォリズムがある (377番) が、ニーチェにとって、故郷喪失者こそが「[19世紀ヨーロッパの]「現実」を破砕する」(KSA3, S. 629) 者であった。特定の故郷にとらわれていないからこそ、「自分の生まれた地方であるとか国であるとかに制約されたパースペクティヴを越えてものを見る視野」¹⁴⁾に恵まれていると、ニーチェは宣言できたのである。このように、特定のパースペクティヴを超えることによって現実を破砕していく¹⁵⁾ことと並行して、ニーチェは「よきヨーロッパ人」の考え方を前面に出すようになる。その発想は、『人間的、あまりに人間的』(第一部)においてすでに見出すことができる。同書のアフォリズム475番においては、「人為的なナショナリズム」が危険視されていた (vgl. KSA2, S. 309)¹⁶⁾。それは、「[ヨーロッパ] 諸国民 (Nationen) の融合に従事」することで、彼らが交雑した「ヨーロッパ人という雑種の種族¹⁷⁾」(vgl. ibid.) の到来を目指すことを、人為的なナショナリズムが阻害するためである。先に取り上げた『悦ばしき知』のアフォリズム377番において、ニーチェはヨーロッパの現状について、「[ナショナリズムや人種間憎悪といった病気のために] 目下のところヨーロッパでは民族と民族が検疫で阻止されるように遮断されてしまっている」(KSA3, S. 630) と分析する。つまり、普墮戦争や普仏戦争を通じてナショナリズムが勃興し、国民国家が形成されていくなかで、ヨーロッパが国単位に分裂してばらばらになった状況が固定化されようとしていたのである。国家と民族が不可分に結びつけられた「国民」が固定化されようとしていたということもできるであろう。かくして、ドイツ文化、フランス文化等々といった国民国家と結びついた文化のあり方が固定化されようとしていたのである。このような閉塞した状況から、ニーチェは漂泊者になることで自由になって、距離をとろうとした。あるいは、「生成」を何よりも重んじ、プラトニズムの批判に象徴されているように、固定化とそれにとまなう停滞を批判したニーチェの根本的な立場がそこには現れているといえるのかもしれない。

ところが、ニーチェは「ヨーロッパ的なもの」にも飽き足らない。後にニーチェは「超ヨーロッパ的」(übereuropäisch) という表現さえ用いるようになる。たとえば、1888年の年初にドイセンに宛てて書かれた書簡に見出される「僕の偏見のなさ(僕の超ヨーロッパ的まなざし)」(KSB8, S. 222)を挙げるのであろう¹⁸⁾。個々の国民国家を超えて「よきヨーロッパ」に到達するとしても、そこにとどまるだけでは十分でない、とニーチェはいわんばかりである。さらに、前節で概観したように、ニーチェの文化的パースペクティヴには「ヨーロッパの外部からヨーロッパをとらえ返す」という契機があるが、ヨーロッパを外部から眺めればそれだけでよいとニーチェが考えていたわけでもない。ニーチェにとって、この意味でのヨーロッパの外部とはさしあたり「アジア」であったが、これをみつめる「アジア的な眼」は、ただちに「超アジア的な眼」に反転する(vgl. KSA5, S. 74)。ニーチェの視線は、ヨーロッパの外部へ移ったかと思いきや、ヨーロッパへと戻っていく。ニーチェの「眼=文化的パースペクティヴ」は、決して静止した固定的なものではなく、あくまでも動的なものである。「漂泊者」として後半生を送ったニーチェは、ある街の塔の高さを知るために、街の中にとどまるのではなく、「その街を去る」必要があることを説いていた(vgl. KSA3, S. 632-633)。これまでの議論と照らし合わせるならば、イスラームやインド思想——ゾロアスター=ツアラトウストラや、(ツアラトウストラの影である「漂泊者」が語る)「砂漠の娘たち」(vgl. KSA4, S. 379ff.)を念頭においてもよいかもしい——にニーチェが注目したことは、まさに「街を去る」ことで、(ヨーロッパ文化という)塔の高さを見極めようとしたことのあらわれであるといえる。しかも、ニーチェは街を去って事足りるのでなく、街の中と外を絶えず行き来しようとしていたのである——「ヨーロッパ」という街を——。

第五節 文化をめぐるニーチェの根底にあるもの

— 「古代ギリシア」以来の連続性 —

以上にみてきたように、ニーチェの文化的パースペクティヴは19世紀後半という同時代的な意味において、ドイツ、フランス、ヨーロッパ、そしてヨーロッパの外部をも自由に動き回っていた。しかし、このことは「時代を超えた」という意味においてもいえることである。ニーチェによれば、「〔現在のヨーロッパにとどまる〕直接の自己観察は自らを知るためには十分ではない。歴史 (Geschichte) が必要なのである」(KSA2, S. 477) というように、文化的パースペクティヴを問題にする際には「歴史性」も念頭におかなければならない¹⁹⁾。だからこそ、「われわれよきヨーロッパ人は18世紀〔＝ルソーやフランス革命の時代〕との戦争を遂行している」(KSA12, S. 407) のであり、ニーチェの文化的パースペクティヴは絶対王政期のフランスや、ルネサンス、さらにはローマや古代ギリシアにも及ぶのである。

そもそも、ニーチェを筆頭とする「よきヨーロッパ人」は、「〔古代ギリシア以来連続と継承されてきた〕幾千年にわたるヨーロッパ精神の、豊かな、積み重ねられた、しかもありあまる義務を負った継承者」(KSA3, S. 631. vgl. KSA3, S. 600) であろうとした。ニーチェにとって、「よきヨーロッパ化」を意味するともいえる「西洋化」(occidentalisiren) は「ヨーロッパの課題と歴史をギリシアの〔課題と歴史〕の継続とさせる」ことであったが、これが「キリスト教がヨーロッパを東洋化した」ことと対置されていることに注意が必要である (vgl. KSA2, S. 311)。ニーチェのいう「ヨーロッパ精神」は、いわばヘレニズムの継承者であって、ヘブライズムの継承者ではない。ニーチェにとって重要なのは、このような意味での「ヨーロッパ精神」の継承者となることである。ニーチェが「偉大な文化のための地盤を獲得」したと位置づけたローマ²⁰⁾ (vgl. KSA6, S. 245) や「最後の偉大な文化の収穫物」

(KSA6, S. 250) であるルネサンスを重視したことは、古代ギリシアから現在に至る「文化的連続性」にニーチェがとらわれていたことの現れである。

それゆえに、ニーチェはヨーロッパの根源にある古代ギリシア文化こそが理想的・範例的文化であるという立場を前面に打ち出していた。「われわれはこれまでにたった一つだけ〔文化の〕完全な形式を知っている。すなわち、神話的・社会的基盤の上にあるギリシア人のポリス文化を」(KSA8, S. 38)。ギリシア人を「最初の文化的な出来事」とみなし、ギリシア文化を範例的なものとみなす立場は、最晩年の『偶像の黄昏』においてもなお見出すことができる (vgl. KSA6, S. 149)。ただし、ここでいわれる「ギリシア人」は、古代ギリシア人すべてを包含するものではなく、ソクラテスとプラトン「以前」のギリシア人である。ニーチェにとって、ソクラテスとプラトンはギリシア解体の道具であり、反ギリシア的なものであった (vgl. KSA6, S. 68)²¹⁾。

しかし、実際には古代ギリシアの文化がはじめから「古代ギリシア文化」として、現在知られるような形で「できあがっていた」わけではなかった。古代ギリシアには、(とりわけドイツにおいて) ヨーロッパ精神の根源とみなされたと同時に、ヨーロッパにとって異質なものである東洋的なものの流入点 (のひとつ) となったという側面がある。たとえば、オルペウス教やディオニュソス信仰のように、もともとは東方由来の非ギリシア的な思想がギリシアには現に流入しているのである。ニーチェもまた、「アジア的なものがギリシア人の根底にはある」(KSA13, S. 225) と指摘していた。しかし、このような外来思想は、当初こそ異質なものであるにせよ、徐々に「ギリシア的なもの」へと昇華されていく。もちろん、このような昇華の過程においては「アジア主義との闘争」(ibid.) があったことは否定できない。たとえば、オルペウス教の影響を受けて靈魂不滅と輪廻転生を根本教義としたピュタゴラス学派に対して、それがそれまでのギリシア精神とは異質で

あったがゆえに、同時代のギリシア人は激しい敵意を示している²²⁾。それでも、一定の勢力をもったピュタゴラス学派が形成され、その思想が「古代ギリシア哲学の一派」として後世から位置づけられていることは否定できない。このように、当初は「非ギリシア的なもの」であっても、いったんギリシアに受け入れられて定着してしまえば「ギリシア的なもの」になってしまう。ニーチェもまた、「ギリシア人は〔他の民族・文化と〕接触しないことを誇りにして生きていたわけではなかった。彼らの「教養」はむしろ長きにわたり、セム的、バビロニア的、リュディア的、エジプト的な諸形式と諸概念からなっているカオスであった」(KSA1, S. 333) ことを認めている。そもそも、このような観点からすれば、他／多文化と接触して影響を受けることなく「閉ざされて完結した」文化はありえない。事実、ニーチェはギリシア文化について、「ギリシア人について〔彼らに〕固有の文化 (autochthone Bildung) をとやかくいうことほどばかげたことはない。むしろ、彼らは他の民族のもとで生き生きとしていたあらゆる文化を自らのうちに吸収した」(KSA1, S. 806) と、指摘しているのである。

ここで想起すべきことが、ニーチェは19世紀後半のドイツ文化の現状を、さまざまな(文化的)スタイルの欠落、スタイルのカオス的入り乱れである「野蛮」と位置づけていたことである(vgl. KSA1, S. 163)。ところで、ニーチェにおける「野蛮」の位置づけは後に変遷していく。初期のニーチェの議論——それは古代ギリシア的な「バルバロイ」の概念に影響されたものであった——に従えば、「野蛮」は確かに統一のための〈軸〉を欠いているカオスである。しかし、後のニーチェは、統一され、体系化されていない(文化化されていない)からこそ生の力がほとばしると考え、あらゆるものを平準化し弱体化させる文化に対立するものとして、肯定的に「野蛮」をとらえ直すようになる。たとえば、「金髪の野獣」に象徴される貴族的種族が体現する野蛮さを挙げることができるであろう(vgl. KSA5, S. 205-206., 274ff.)。

かくして、「野蛮」は「文化」に先立つ、より根源的なものへと、位置づけが転じることになる。「文化化された、したがって弱々しい人間 [=今日のヨーロッパ人] は、… (中略) …文化の手段のために自らの文化と生存を失わないためには、野蛮に時々逆戻りすることが必要である」(KSA2, S. 312) とさえ、ニーチェは主張するのである。古代ギリシアが異質な文化との接触を通じて、後世から「古代ギリシア文化」と称される一大文化を築き上げたことは、これまでにみてきたように、ニーチェも十分に承知していたはずである。ギリシア人の教養が当初「カオス」とされ、「ドイツ的教養」についても事情は同様であるとされていた (vgl. KSA1, S. 333) ことに示されているように、この点ではギリシアもドイツも変わるところはないはずである。もちろん、ニーチェが「ドイツ的教養」と「ギリシア的教養」の間に、「かのアポロンの託宣のおかげで、ギリシア文化は決して集合体であることにはとどまらなかった。ギリシア人はカオスを組織化することを次第に学んだ」(KSA1, S. 333) がゆえに、決定的な違いがあるとみていたことは事実である。ギリシア文化にはカオスを組織化するための〈軸〉(具体的にはアポロンの託宣や神話²³⁾)があったが、ドイツ文化には未だそれがないがゆえに、「野蛮」にとどまっているというのである。

問題は、ニーチェがドイツ文化の現状を「無理矢理植えつけられた縁遠い要素 [=ラテン的要素] をドイツ精神が排除することをあえて期待」(KSA1, S. 149) することで改めようとしていることである。他文化に由来する異物を排除すれば、「オリジナルなドイツ文化」(KSA1, S. 163-164) が得られるというのであろうか。後年になって、ニーチェはドイツの歴史家たちによる「何をにおいてもドイツ的でなければならず、純粋な〔ドイツ〕人種」でなければならないとする主張を否定するようになる (vgl. KSA6, S. 358)。ニーチェはドイツ人が純粋なドイツ人であるのではなく、ドイツ人になるのであって、ドイツ人は「発展してくる」(vgl. KSA5, S. 185) ことを認めるよ

うになる。そうであるならば、ドイツ文化、その根底にあるドイツ精神もまた、さまざまな要因から生成してくるカオスとなるはずである。しかし、ニーチェは「ドイツ的な心 (Seele)」が、「実際に築きあげられた (bauen)」というよりは、むしろ「[様々な文化的要素が] 組み合わせられ、重なり合わされた (zusammen- und übereinandersetzen)」(KSA5, S. 184)²⁴⁾ものであることを否定的に論じている。「野蛮」の位置づけが変化しているにもかかわらず、である。しかし、現実問題として、他／多文化とのかかわりをもたず、他／多文化の要素を排除することで初めて成立するような「オリジナルなドイツ文化」(その根底にある「ドイツ精神」や「ドイツ的な心」も含めて)は、幻想でしかない。ニーチェは古代ギリシア文化についてはその幻想をはっきりと見て取っていたにもかかわらず、ドイツ文化についてはその幻想にとらわれていた側面があるように論者には思われる。あるべきドイツ精神に支えられたドイツ文化を(後期においては明示しないにせよ)志向し続けたニーチェは、無意識のうちにドイツ人として刻印づけられた文化的パースペクティヴという〈軸〉にとらわれていた——現実のドイツ的なものを表向きは批判しながらも、ドイツ的な文化的パースペクティヴから文化をとらえていた——のではないだろうか。現実問題として、ニーチェは「ドイツ語」で書き²⁵⁾、思索を展開している。この事実は決して軽いものではない。

これに関して示唆的なのが、「文化」と「文明」に対するニーチェの見方の違いである。ニーチェにとって、文化は両義的に位置づけられるものであった。現実のドイツ文化が否定される一方で、オリジナルなドイツ文化やフランス文化のように肯定的に評価されるものもあった事情については、すでにみてきたとおりである。他方、ニーチェにとって、「文明」は「そこにはいまやヨーロッパの特徴が見出されるもの」(KSA5, S. 182)である。すなわち、文化的には墮落した近現代のヨーロッパを特徴づけているのが「文明」であり、それは徹底して否定されなければならないものだったのである。だからこそ、「文化と文明との深淵を隔てる敵対関係に惑わされてはならない」

(KSA13, S. 485) のであり、「文明がもっている、解体しようとする、必然的にデカダンスへと駆り立てる手段を、文化と混同しないこと」(KSA13, S. 451) をニーチェは強く求めるのである。ところが、このように文化を文明に比して優位に位置づける見方それ自体は、(文明に高い価値をおくフランスに対抗して文化に高い価値をおく) ドイツの伝統的な文化観・文明観にとらわれたものであるといわざるをえないのである²⁶⁾。

おわりに

現実のドイツ文化に対して反旗を翻した以上、ニーチェは確かに自文化中心主義にとどまってはいない。また、19世紀当時には自明のものであった——場合によっては、現代においても暗黙のうちに自明のものとして前提されているのかもしれない——ヨーロッパ中心主義にとらわれていたとも、一概にはいえない。他方で、いかにさまざまな文化に関心を抱いているにしても、それらの間に「位階」——たとえそれが決して固定化することのない流動的なものであるにしても——を認めている以上、あらゆる文化を同等のものとしなす文化相対主義的な多文化主義にニーチェが属するわけでもない²⁷⁾。これらの従来のなふたつの文化観の「あいだ」にニーチェは位置づけられるのである。

そもそも、ニーチェは文化を問題にする際に「文化的パースペクティヴの切り替え」を実践していた。そして、どのような文化的パースペクティヴをとるにせよ、また、それが絶対的なものではなく切り替え可能なものであるという立場に立つにせよ、いずれにせよ「ある特定の文化的パースペクティヴからしか文化をとらえることはできない」ことをニーチェははっきりと自覚していた。そして、ニーチェのパースペクティヴィスムスの考え方に従うならば、「何らかのパースペクティヴをとらざるをえない」というあり方それ自体から完全に逃れることはできない。逆説的にみれば、そのことを自覚

していたからこそ、ニーチェは特定の文化的パースペクティヴにとらわれることなく、文化的パースペクティヴの切り替えを实践できた、ともいえる。つまり、多文化主義が暗黙のうちに前提してしまっている、あらゆる文化を同等で並列したものとみるための「超越的視点（いわば「神の視点」）」が幻想にすぎないことを、ニーチェは19世紀の段階ですで見抜いていたのである。繰り返しになるが、ニーチェにとって、諸文化の間には明確な「位階」が存在していた——現実のドイツ文化に対してあるべきドイツ文化、ドイツ文化に対してフランス文化、諸国・諸民族の文化に対してよきヨーロッパ、というように——。そして、ニーチェにとってこのような「位階秩序」は、一度できあがったら確定するものではなく、常に変動する可能性を内包していた。そもそも、文化を論じる際に何らかの出発点（特定の視点・観点）——基本的には「自文化」となるが——を抜きにすることはできない²⁸⁾。本稿で論じてきたように、さまざまな文化的パースペクティヴの切り替えを实践してきたニーチェであっても、根底にあって自らの文化的パースペクティヴを（無意識のうちにてあれ）規定していたものは、古代ギリシアから続き、その継承者とされたドイツ的な文化的パースペクティヴであった。ニーチェであっても逃れられないほど、「自文化」の刻印づけは強力である。それでも、この刻印づけを出発点として「文化」の問題と向き合うことを避けるわけにはいかない。自文化中心主義でもなければ多文化主義でもない、両者の「あいだ」に開かれた「間文化性」の現場へと立ち入っていくことが求められている現代において、まさに両者の「あいだ」にあるニーチェの議論はそのためのひとつの先駆となっているのであり、大きな可能性を示唆しているといえるのである。

【凡例】

ニーチェの著作・遺稿断片からの引用は以下の全集により、(KSA巻数, 頁数)のかたちで表記した。

Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, in 15 Bde., G. Colli und M. Montinari (Hg.), Deutscher Taschenbuch Verlag / Walter de Gruyter, Neuausgabe, 1999.

ニーチェの書簡からの引用は、以下の書簡集により、(KSB巻数, 頁数) のかたちで表記した。

Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe, in 8 Bde., G. Colli und M. Montinari (Hg.), Deutscher Taschenbuch Verlag / Walter de Gruyter, 2. Aufl., 2003.

邦訳のあるものについては適宜参照させていただいたが、引用文はすべて拙訳による。引用文中の〔 〕は引用者による補足、下線はすべて引用者による。また、引用に際してはゲシュペルト・傍点等による強調はすべて省略した。

註

- 1) この問題については、以下の論考を参照。西川長夫、「国家イデオロギーとしての文明と文化」(『思想』(岩波書店、1993年5月号)、433頁所収)。
- 2) ニーチェは、『ツァラトゥストラ』において、「国家が何を語ろうと国家は嘘をついている——そして国家が何を持っているとしても、それは盗んできたものだ。国家のあらゆるものは虚偽であり、盗んできた歯で国家は噛みつく」(KSA4, S. 61) と、国家に対して厳しく批判している。そもそも、ニーチェにとって文化と国家は敵対するものであり、「文化国家」(Cultur-Staat) に代表されるような文化と国家の結びつきは、近代に至って人為的に作り出された「理念」にすぎない (vgl. KSA6, S. 106)。
- 3) ニーチェによる自文化(ドイツ文化)批判が内包している多層性については、以下の研究が示唆的である。三島憲一、「ニーチェ」(『現代思想の源流』(講談社、1996年)、87-157頁所収)、特に132頁以下を参照。
- 4) ニーチェは1867年の10月にナウムブルク野戦砲兵騎馬連隊に入隊したが、翌1868年の3月に落馬して負傷し、療養を経て同年10月に除隊している。
- 5) このことは、当然ドイツ民族の場合においてもいえることである。ニーチェが一時的にであれ評価したのは、あくまでもヴァーグナーやショーペンハウエルといった「個人」であった。民族が彼らによって(後述する「天才の育成」のような)方向へと導かれる時、はじめて文化と結びついた民族が評価されるようになる。
- 6) このように、書物などを通じた「精神の旅」もまた、ニーチェのいう「旅」とみなしてよいとする見解もある。以下の研究を参照。須藤訓任、『ニーチェの歴史思想』(大阪大学出版会、2011年)、123-124頁。
- 7) このことの背景には、「言語」をめぐる問題があるともいえる。そもそも、フランスで最初の王立アカデミーであるアカデミー・フランセーズが「正しいフランス語」の

普及を目的として発足したように、国家と文化の結びつきを論じる場合、「言語」の問題を避けて通ることはできない。ニーチェのイギリスやロシアへの関心がそれらの地域の「言語」を知らないがままのものであったことにも、本文で論じたような限界のひとつの理由はあるのかもしれない。なお、ニーチェは功利主義者の議論については独訳で、ドストエフスキーやトルストイの小説は仏訳で読んでいる。

- 8) それゆえに、ニーチェの日本への理解は当時の一般的なドイツ知識人の限界を上回ってはいなかったとみなす方が妥当であるように思われる。この問題については、以下の論考を参照。G. Parkes, *Nietzsche and East Asian thought* (in : B. Magnus, K. M. Higgins (ed.), *The Cambridge Companion to Nietzsche* (Cambridge University Press, 1996, pp. 356-383), p. 358.
- 9) 「脱ヨーロッパ」の哲学者としてニーチェを読み解こうとする先駆的な試みとしては、以下の論考を参照。永上英廣、「ニーチェにおける脱ヨーロッパの思想」(『ニーチェとその時代』(岩波書店、1988年)、79-104頁所収。なお、原論考の出版は1976年)。
- 10) その一方で、同書簡には「あるジャンルの画家が、チュニスに自らの約束の地を見出した」(KSB6, S. 68) という記述がある。ちなみに、翌1882年の3月にニーチェはシチリア島のメッシーナに赴いたが、到着後にガストに宛てて「私は、ホメロスによれば幸福が住まうという我が「世界の果て」 [= 約束の地] に到着している。実に、私は先週以上に満ち足りていたことはなかった」(KSB6, S. 189) と葉書で伝えている。このことを踏まえて、(同性愛者) ニーチェにとっての理想郷であったがゆえにチュニスを訪れようとしたという解釈もある (J. ケーラー (五郎丸仁美訳)、『ニーチェ伝』(青土社、2009年)、第10章参照)。ニーチェが同性愛者であったか否かについての判断はここでは留保するが、いずれにせよ、(グレーデンの写真に伝えられるように) それらの地に「健康な肉体美」が残されていたことは、(古代ギリシアから直接つながっているかはともかくとして) 確かであり、そこにニーチェが強く惹かれた——身体を抑圧する道徳臭いドイツ文化との対比もあって——という側面は否定できないように思われる。このことを重視するならば、メッシーナに出かけたことと同様の理由——「至福の地」を求めて——により、チュニス行きを計画した可能性も排除できないであろう。
- 11) ただし、ニーチェの宗教としてのイスラームに対する見方は否定的なものであった。たとえば、ムハンマドがパウロの発明した「不死の信仰」という手段を借用したことをニーチェは批判している (vgl. KSA6, S. 216-217)。
- 12) Cf. Parkes, p. 357.
- 13) 『この人を見よ』、「なぜ私はかくも賢明なのか」旧版3節も参照。なお、同節は現在定版となっているグロイター版が刊行された際に全面的に差し替えられたことで知られている。この差し替えをめぐる事情については、以下の解説に詳しい。西尾幹二、『ニーチェ全集 第Ⅱ期第四巻』解説 (白水社、1987年)、570-578頁。

- 14) 同上、旧版3節。この引用に関しては、訳文は上記全集の訳注9(517頁)に従った。
- 15) ニーチェがヨーロッパ批判を展開した「背景」については、以下の研究が極めて示唆的である。三島憲一、『ニーチェ以後』(岩波書店、2011年)。特に第一章を参照。
- 16) 同時期にニーチェはヒレブランドの『時代・民族・人間』を読んでいるが、著者への書簡において「この本からはヨーロッパの空気が吹いてきています。ナショナリズムの濠気とは違います」、と伝えていることは示唆的である(vgl. KSB5, S. 318)。
- 17) 「雑種」である以上、ユダヤ人も当然そこに入ってくる。ヨーロッパ近代の国民国家は、ユダヤ人を敵・異分子とみなすことで統合を強化しようとした一面があることは否めないが、ニーチェは反ユダヤ主義の偏狭さに対して一貫して批判的であった。たとえば、『道徳の系譜』の第三論文において、「反ユダヤ主義者を好まない」と、ニーチェは明言している(vgl. KSA5, S. 407)。
- 18) Cf. M. Sprung, Nietzsche's Trans-European Eye (in : G. Parks (ed.), *Nietzsche and Asian Thought* (University of Chicago Press, 1991), pp. 76-90).
- 19) 歴史性という観点からすると、「過去」を問題にするならば、本来は「未来」も問題にしなければならない。実際には、ニーチェにとって「未来」の方が重要だったからこそ、過去からの連続性が否応なしに前提されるナショナリズムを離れて、未来に到来することが期待される(未来に開かれている)「よきヨーロッパ」を志向したという解釈も可能である。この点については、バタイユの指摘が示唆的である。バタイユは、「ニーチェは自分を一風変わって未来の子と呼んでいる。彼は自らこの名を祖国なしの自分の存在に結びつけていた。実際、われわれにあって祖国は過去の部分なのである」(バタイユ(酒井健訳)、「ニーチェとドイツ国家社会主義」(『ニーチェについて』(現代思潮社、1992年)、319-326頁所収、323頁)と、指摘している。
しかし、本稿においては「古代ギリシア以来の文化的連続性」(「過去」の問題)に焦点を当てたため、「未来」の問題については示唆するにとどめておきたい。なお、ニーチェにとって「未来」の方が重要であると解釈する際に大きな手がかりとなるのは、ニーチェがヴァーグナーを、その「過去」(基本的には「ゲルマン神話」)への傾斜のゆえに批判したことである。ニーチェにとってヴァーグナーの音楽は「未来のない音楽」であった(vgl. KSA6, S. 423-424)。
- 20) 実際には、ニーチェのローマ文化に対する評価は両義的なものである。ニーチェによれば、ローマ化したことでギリシア文化が衰弱させられてしまったという側面もあるのである(vgl. KSA8, S. 103)。
- 21) ただし、ニーチェのソクラテスに対する見方は単なる一方的な批判にとどまらない、複雑なものであった。この事情については、以下の諸研究を参照。須藤、前掲書、第三章。W. Kaufmann, Nietzsche's Attitude Toward Sokrates (in : D. Conway, P. Groff (ed.), *Nietzsche Critical Assessments* (Routledge, 1998), pp. 119-136).
- 22) この問題については、以下の研究を参照。日下部吉信、『ギリシア哲学と主観性』(法

- 政大学出版局、2005年)、第16章。
- 23) ニーチェによれば、「神話」には「文化的な動き全体を統一させる」(KSA1, S. 145) はたらきがあった。
 - 24) もっとも、このような側面をもつからこそ、よきヨーロッパ人を育成していくうえで、ドイツ人は「諸民族の通訳や仲介者であるという古くから実証された特性によって力を貸すことができる」(KSA2, S. 309) ともいえる。
 - 25) 「なぜドイツ語で本を書くのか」と問われたニーチェが、「私がドイツ人を愛しているからだ」と答えていることは示唆的である (vgl. KSA13, S. 539)。
 - 26) この問題については、西川、前掲論文を参照。ただし、ニーチェは「文明＝物質的」／「文化＝精神的」という単純な二分法には陥っていない。
 - 27) 事実、多文化主義の立場はニーチェに対して批判的である。たとえば以下の著作を参照。エイミー・ガットマン編 (佐々木毅ほか訳)、『マルチカルチュラルイズム』(岩波書店、1996年)。
 - 28) これは、現在論者が従事している「間文化性」をめぐる研究の重要な出発点となる「文化的に刻印づけられていること」(Kultur-Tätowierung) の発想とも通じるものであろう。もちろん、文化的パースペクティヴが(基本的には自文化によって)刻印づけられたものであることと、文化を動的な(たえず生成しつつ変化する)ものとしてとらえる発想——本稿で概観してきたように、このような見方をニーチェは先取りしている——は、決して相反するものではない。この問題については、以下の論考を参照。Toru Tani, Kultivierung und Phänomenalisierung (in : L. Knatz, N. Caspar, T. Otabe (Hg.), *Kulturelle Identität und Selbstbild* (LIT Verlag, 2011), S. 51-65).