

遊戯としての行為——ニーチェにおける遊戯（1）

新 名 隆 志*

（2019年10月21日 受理）

Action as Play: Play in Nietzsche

NIINA Takashi

要約

筆者はこれまでの研究成果において、力への意志の本質を、抵抗の克服活動における力の発揮の快が自己自身を欲するというあり方において捉えてきた。この解釈は、ニーチェの遊戯概念についてこれまでにない明晰な理解を可能にする。後期思想において、力への意志は生の活動、さらには自然界の運動一般の原理と考えられているが、このような活動の捉え方の原型は、1880年—81年の遺稿断片における、行為を遊戯として捉えるニーチェの行為論に見出される。力への意志説は、この行為論の発展形態として捉えることができるのである。

萌芽的な行為論が力への意志説へと花開く過程で決定的なインスピレーションを与えたのが、初期の論考、「ギリシア人の悲劇時代の哲学」におけるヘラクレイトス思想の解釈である。抵抗の克服の遊戯として理解できる力への意志は抵抗の克服の遊戯として理解できるが、そのモデルは、初期のニーチェがヘラクレイトス思想の内に見た戦いの遊戯と考えられる。この戦いの遊戯としての遊戯観が、『喜ばしき学問』準備期のニーチェに大きなヒントを与え、以後の力への意志説の彫琢を可能にしたのである。

キーワード：ニーチェ，遊戯，力への意志，ヘラクレイトス

* 鹿児島大学 法文教育学域 教育学系 准教授

はじめに

周知のように、『ツァラトゥストラ』第一部「三つの変容」において、精神の最高の段階は、遊戯する子供に寓される。この精神は、永遠回帰を肯定しうる生肯定的な精神と考えられてきた。また、『力への意志』の最終節、第1067節に配置されて非常に有名となった1886年6月—7月の遺稿断片、すなわち、この世界は永遠に回帰する世界であり、また「力への意志であり——それ以外の何ものでもない！」と宣言するあの断片においては、力への意志の世界が「力の波の遊戯」の世界と言われる。

これらのことから、「遊戯 (Spiel)」は永遠回帰、生の肯定、力への意志といったニーチェ思想における中心的な概念やテーマと深く関連し、それらの本質を表現するものと見なされてきた。しかし、この遊戯概念の意義と重要性がこれまでのニーチェ研究史の中で明確にされているとは決して言えない。遊戯概念に着目した古典的解釈としては、オイゲン・フィンクの『ニーチェの哲学』が有名である。この著作は、今でもなお、遊戯概念に焦点を当てたニーチェ研究として最初に言及されるものであろう。しかし、この著作が遊戯概念に依拠してニーチェの中心思想の解釈に何らかの重要な進展をもたらしたかという点、疑わしいと言わざるを得ない。ニーチェが遊戯という言葉で具体的にどのような思想を表現し、それがどう永遠回帰や力への意志といった謎に満ちた思想の秘密を解き明かすのか、この著作でそれが明確にされているとは言い難いからである。

フィンクは、例えば子供の精神を解釈してこう述べる。「新たな価値と価値世界の投企としての、本来的で起源的な自由の本性が、遊戯という隠喩で述べられている。遊戯とは肯定的な自由の本性である。神の死とともに、人間の生存の冒険的で遊戯的な性格が露わになる。人間の創造者性とは遊戯することである。人間の超人への変化は、[……] 有限的自由の変化であり、それを自己疎外から取り戻すことであり、その遊戯的性格の発現である」(Fink 1992[1960], 71)。遊戯する子供の精神が、創造する精神であり、また初めて自分の意志を意志できる自由な精神であり、世界肯定的な精神であることは、「三つの変容」におけるこの精神についての記述を読めば明らかなことである。解釈されるべきなのは、このような肯定的な性格が、なぜ遊戯という概念で表現されねばならなかったのか、遊戯という概念に含まれるどのような特徴が、人間の肯定的なあり方を可能にするのかということである。しかし、フィンクのこの著作は肝心のその点に切り込んでいない。厳しい言い方をすれば、この著作は、全体としてニーチェの中心思想と遊戯概念の具体的な関係を解釈するという段階に至っておらず、遊戯という解釈されるべき問題があるということを繰り返して強調することしかできていないように思われる。

フィンクの解釈をふまえ、日本でも信太正三が遊戯概念に着目したニーチェ解釈(信太 1968, 1969)を提示している。しかし、信太の解釈も、本質的にフィンクの解釈と同様の問題を抱えているように思われる。すなわち、ニーチェの中心思想における遊戯概念の重要性を強調するものの、

それが具体的にどう中心思想を説明することになるのか、その解釈にまで至っていないのである¹。

もっとも、公正を期すために、フィンクや信太の時代のニーチェ研究が現代よりも制限されたものであったことには言及しておかねばならない。現在では、グロイター版全集により、ニーチェの遺稿が書かれた年代順に非常に有用な形で公にされているが、フィンクや信太の時代はそうではなかった。ニーチェのどんな中心思想についても言えることだが、彼は決して理論的に明晰な形で自らの思想を公表したわけではないため、公刊著作のみならず、遺稿断片も含めたテキストを包括的に解釈し、彼の発想や思想の発展と変化を再構成する必要がある。特に遊戯概念は、重要な概念であることは間違いないのだが、ニーチェがこの概念を主題的に取り上げて詳細に論じたテキストがあるわけではない。それゆえこの概念は、包括的なテキスト読解によって力への意志や永遠回帰などの中心思想を解釈していく中で、その意義や重要性を浮かび上がらせていくという形でしか解釈できないだろう。

フィンクや信太の解釈はもはや半世紀前のものだが、それ以降、ニーチェの遊戯概念の重要性への認識が失われたわけではないものの、この概念の解釈に大きな進展はないと言ってよいだろう。ニーチェの初期思想における遊戯概念については、日本でも、カントやシラーの美学的な遊戯思想の系譜との関連の中でそれを明らかにしようとする五郎丸仁美の研究（五郎丸 2004）などがあり、一定の研究成果の蓄積があると思われる。しかし、ニーチェの中心思想における遊戯の意義に関する解釈に目覚ましい成果はない。それも当然で、ニーチェの中心思想の解釈に大きな進展がなかったからである。先述のように、遊戯概念の意義や重要性は、ニーチェの中心思想の解釈の中で浮かび上がらせていくしかない。それゆえ、中心思想の解釈に大きな進展がなければ、遊戯概念も明確にはならないのである。

本論文の目的は、従来の研究にはない明晰さと詳細さで、ニーチェの中心思想における遊戯概念の意義と重要性を解釈することである。ただし、本論文では、力への意志説における遊戯概念の意義に焦点を絞り、永遠回帰、ニヒリズムの克服、生の肯定における遊戯概念の意義については、稿を改めて論じたい。まず力への意志説に焦点を絞る理由は、そこにこそ一義的で直接的な遊戯概念との関係が見出されるからである。本論文で示すように、ニーチェ的な遊戯とは抵抗の克服活動における力の発揮の遊戯である。そしてこの力の遊戯の思想が、永遠回帰の肯定、ニヒリズムの克服、生の肯定を理解する鍵となるのだ。したがって、まずは力への意志説における遊戯というものを明らかにしなければならない。

本論文における遊戯解釈は、私のこれまでの研究成果における力への意志説の解釈と密接に関係している。拙論（新名 2010）以降の論文で提示している力への意志説解釈が、遊戯概念についての

¹ ニーチェの遊戯思想に東洋思想との類似を見る点は、信太の遊戯解釈の特徴であろう。『永遠回帰と遊戯の哲学』では、ニーチェの遊戯と華厳思想の事事無碍法界との類似が指摘される（信太 1969, 207）。もっとも、この比較がどのような論拠に基づき、何を焦点としているのか、またこの比較によってニーチェの中心思想のいかなる特徴が明確になるのかという肝心の点は、明確ではない。

明晰な理解を可能にしてくれるのである。したがって、本論文の一で、まずこれまでの私の研究成果で得た力への意志説理解の骨子をおさらいすることにする。それをふまえて、本論文が明らかにしたいのは、力への意志説が、1880年—81年の時期に端を発するニーチェの新しい行為論、行為を遊戯的＝エネルギー的に捉える行為論の発展形態だということである。遊戯という概念に含まれる基本的な性格が、力への意志説の萌芽的段階にすでにあるのだ。二では、この力への意志説の発展過程を明らかにしたい。そして三では、萌芽的段階における遊戯的＝エネルギー的行為理解が力への意志説へと花開くに当たって決定的なインスピレーションを与えたのが、初期にニーチェが獲得していたヘラクレイトスの遊戯観だと考えられるということを示したい。ニーチェの遊戯思想の原型は、やはり初期のヘラクレイトス解釈にある。そこで得た戦いの遊戯、競技としての遊戯の思想が、後年、行為一般を遊戯的に捉える認識を獲得したニーチェに大きな靈感を与え、力への意志説が生まれたと考えられるのである。以上のことを示すことによって、ニーチェが遊戯という概念に捉えた具体的な特徴、そして、この概念の力への意志説との密接な関係が、従来にない明晰さで明らかになるだろう。

一 拙論における力への意志の解釈

拙論（新名 2010）では、永遠回帰と力への意志という両中心思想の核心にある力の快の論理を明らかにした。それは、『ツァラトゥストラ』第四部「酔歌」の言葉を用いて端的に表現するなら、「快は自己を欲するがゆえに苦をもまた欲する」という論理である。

力への意志思想に関しては、この論理を次の二つのことを論証することで明らかにした。「(A) 力への意志とは、力の発揮を欲するがゆえに抵抗の苦を欲する意志として説明されるということ。すなわち、力の感情としての快を欲するがゆえに闘争の苦を欲するという力の快の論理が、力への意志にそのまま見出されるということ。そして、(B) 力への意志は、抵抗に際して力が発揮されている状態において捉えられるということ。すなわち、闘争以前に、闘争を行う何らかの実体が想定されているのではなく、闘争において力が発揮されている状態が出発点であるということ」（新名 2010, 96）。この二点を示すことにより、「力が発揮された状態としての快を出発点とし、さらなる快、すなわちさらなる力の発揮を欲するがゆえにさらなる抵抗の苦を欲する、という力への意志の論理を捉えることができる。つまり、力への意志の本質を「快が自己を欲するがゆえに苦をもまた欲する」において捉え」ることができたのである（ibid.）。

これを踏まえて力への意志という概念を端的にパラフレーズするならば、力への意志とはすなわち、抵抗との闘争において力が発揮されている状態で得られる力の感情としての快が、その快をさらに欲するという意志を意味している。「力への意志」の「力」とは、発揮されている力、抵抗に対して放出されており作用している力である。そしてこの力の発揮を「意志」するのは、この力の発揮における快である。この快を欲するがゆえに、この快が動機となって、さらなる力の発揮が意志されるのである。

この論文では、後期の重要なテキストを用いて、この力の快の論理を論証した。ここでそれを完全に繰り返す必要はないだろうが、この論文では用いなかったいくつかのテキストも含めてこの解釈の根拠をある程度明示し、この解釈を補強しておきたい。

力への意志という概念が公刊著作で初めて登場するのは『ツァラトゥストラ』であるが、この概念に端的な定義が与えられるのはその次の著作『善悪の彼岸』第13節においてである。「何か生あるものは、何よりもまず自分の力を放出することを意志する——生そのものが、力への意志である」（JGB, 27）。力への意志は、何よりもまず「自分の力を放出すること」への意志、つまり、力の発揮への意志である。そして、力の発揮についてのニーチェの考え方で重要なのは、力とは何らかの抵抗するものとの戦い、抵抗の克服において発揮されるという考えである。すなわち、力への意志は力の発揮への意志なのだが、それゆえに、抵抗を、抵抗との戦いを求めるのである。このことを示すテキストはいくつもあるが、例えば1884年夏—秋の遺稿断片の記述が分かりやすいだろう。

不快は阻止の際の感情である。しかし力はただ阻止においてのみ自覚され得るので、不快はすべての活動の不可欠な成分である（すべての活動は、克服されるべき何かに向けられる）。力への意志は抵抗を、不快を得ようと努める。すべての有機的生の根底に苦しみへの意志がある（「目標」としての「幸福」に反対して）（KSA11, 26[275]）

力への意志は抵抗を、阻止される不快を求める。なぜなら、力はその抵抗を克服しようとすることの内に初めて露わになるからである。したがって、力への意志は、まさに力の発揮を欲するがゆえに、抵抗の不快を欲するのである。

この不快なしに力の感情の快はない。上の断片からもそのことは読み取れるのだが、特に1887年から88年にかけて、そのことを分かりやすく述べる断片がいくつかあるので、それらの記述を示そう。「力への意志の阻止としての不快が通常の実事である」のは、「あらゆる勝利、あらゆる快感、あらゆる事象は、克服された抵抗を前提する」からである（KSA13, 14[174]）。「快の本質は力のプラス感情として適切に示される」のだが、「不快は快の成分として働いている」のであり、「克服された小さな阻止に、すぐにまた再び克服される小さな阻止が続く——抵抗と勝利のこの遊戯が、過剰なあり余る力のあの全体感情を最も強く刺激し、それが快の本質を成す」（KSA13, 14[173]）。このように、「すべての力がただ自己を抵抗へと放出し得るのみである限り、すべての活動において不快の成分が不可欠なのである。この不快がかえって生の刺激として働く。そして力への意志を強める」のである（KSA13, 11[77]）。

かくして、力への意志は力の発揮の快を意志するがゆえに、その快を得る手段として阻止の不快、抵抗の苦しみをも意志する。すでに1883年—84年冬の遺稿断片における力への意志の端的な定義に、そのことが表現されている。「抵抗に覚える快としての徳、力への意志」（KSA10, 24[31]）。

もう一点確認しておくべきことは、抵抗との闘争以前に、闘争を行う何らかの実体として力への

意志があるのではなく、闘争という活動それ自体、力の発揮それ自体から意志が生じるということである。つまり、力の発揮の快が動機となり、さらなる同じ快を欲するというという論理である。

この論理は、拙論（新名 2010）で示したように、『ツァラトゥストラ』第四部「酔歌」の「すべての快は自己自身を欲する」の論理として、いくつかの重要なテキストを包括的に解釈することで示すことができる²。しかし、ここではそれを繰り返す必要はないので、力の発揮の快が動機であること、この快こそが力への意志の源であることを端的に示す遺稿断片をひとつ挙げておこう。「快と不快が力の感情に関係するならば、生は力の成長を表現するに違いなく、その結果「より多く」という差異が意識されるだろう… [……] より多く、への意志が快の本質に存する。すなわち力が成長すること、差異が意識されること」(KSA13, 14[101])。このように、「より多く」の力へと「意志」するのは、力の感情としての「快」の本質と言われる。この快が、さらなる力の発揮を求める動機となる。つまり、力の発揮の快が自己自身を意志するのである。

強調すべきなのは、快とは力の発揮の後の快ではなく、力の発揮それ自体の快だということである。力の快は、抵抗の克服の「後」に得られるものではなく、抵抗の克服「において」、つまりその克服活動における力の発揮それ自体において得られるものだという理解は、ニーチェが考える行為や運動のあり方を理解する上で非常に重要である。この解釈は、本論文でニーチェの行為論・運動論の展開を明らかにしていく中でより鮮明にしていこうつもりだが、私はこれまでの論文でもこの解釈を強調してきた。

まず、上に示したように、『善悪の彼岸』で示される力への意志の基本的な定義からして、意志される「力」は、抵抗等の闘争の結果としての勝利や支配の状態とは考えられていない。意志されるのは、そのような力の発揮の結果ではなく「自分の力を放出すること」、つまり、力の発揮そのものなのである。遺稿断片における力への意志の簡潔な定義においても同様のことが言える。力への意志は「抵抗に覚える快」を意味する。それは抵抗を克服した結果の勝利の快ではない。抵抗と対峙していることそのものにおいて得られる快、つまり、力を発揮していることの快である。

私は拙論（新名 2012）で、力の発揮の結果としての快と力の発揮それ自体の快の違いを特に強調した。そこで述べたように、力は阻止に「おいて bei」自覚されると言われるのであって、阻止を克服した「後に」ではない。ニーチェの力の快は、苦しい登山の後の達成感のような快のモデルではなく、腕相撲や綱引きの最中において感じる戦うこと自体の快をモデルとして理解されねばならない (cf. 新名 2012, 56-58)。

二 遊戯的=エネルギー的活動としての行為

² 拙論（新名 2010）では、まず永遠回帰肯定を理解する鍵がこの力の快の論理であることを、『ツァラトゥストラ』第四部の「酔歌」および『偶像の黄昏』『私が古人に負うもの』第4、5節の解釈を通して示し、さらに主に後期の様々な遺稿の解釈を通して、力への意志の本質にこの力の快の論理を見出した。力の快の論理が永遠回帰肯定の鍵であるという理解については、さらに拙論（新名 2013）においてより詳細な『ツァラトゥストラ』解釈を通して補強した。

以上の解釈をふまえて、次に、この力への意志説の成立過程に注目しよう。力への意志は、生の活動の原理である。そのみならず、より一般的に「運動の起源」（KSA13, 14[98]）とすら言われる。力への意志説は、活動とは何か、運動とは何かという問いをめぐる思索の中で彫琢されていった思想なのである。ここでは、この思想が、人間の行為を遊戯的＝エネルギー的に理解するニーチェ独自の行為論から発展したものであることを示したい。それによって、力への意志としての活動とは、本質的に遊戯の性格を持っているということが明らかになるだろう。

後年、力への意志説として彫琢されていくニーチェの独特な活動や運動の捉え方の原形は、いつ、どのようなテキストに求められるだろうか。遺稿断片をつぶさに調べれば、この問いに対してかなり確実な答えが得られる。それは、1880年から81年にかけてのいくつかの遺稿断片に見出されるのである。まず、1880年の秋から末にかけて書かれた二つの断片を挙げよう。

忘れられた動機や特定の運動への慣れが本質的なことではない——以前はそう考えていたが。そうではなく、快と不快の無目的な衝動が本質的なものであり、人は、快適なものをそれによって得られる利益のためではなく、行為自体が快適であるから欲するのである。目的は達成されるが、欲せられるのではない。保存の目的に役立つ快に満ちた運動が、淘汰によって維持されるのである。（KSA9, 6[366]）

快適な行為を私がするのは、その目的が、その終着点が快適な感情をもたらすからではない。行為はこのような目的的手段ではない。そうではなく、その行為が、目的において初めてではなく即座に快適であるほどまでに、快適さはその行為の中に達しているのだ。目的によって、われわれは人間を実際にそうである以上に理性的にしてしまうのだ！「この料理はなぜ美味しいのか。何のためなのか。」答えなどない！——私たちの衝動が語るすべてのところにおいて、「目的」はホラである。（KSA9, 7[218]）

最初の断片の冒頭部分から、ニーチェが、この時期に人間の行為についての理解を新たにすることが分かる。では、ニーチェはどのような新しい認識に達したのか。二つの断片から明らかなのは、行為の「目的」に対する批判である。目的は「欲せられるのではない」。行為は「目的的手段ではない」。では行為は何のために為されるのか。人は何を欲して行為するのか。人は行為を「行為自体が快適であるから欲する」。「快適さはその行為の中に達している」。これらの断片では、行為の説明にまだ「力」の概念は用いられていない。しかし、ここにすでに、そしてここに初めて、活動の快のために活動が為されるという、力への意志説の本質を成す論理が現れているのである。上の二つ目の断片では「食べる」という行為が例として挙げられているが、食べる行為は、この時期の行為論の典型的なモデルである。1881年のおそらく春ごろには次の断片が書かれている。

「私は、腹を満たすために食べる」——しかし満腹とは何かについて私が何を知っていようか。実際には、満腹は達成されるが、欲せられるのではない——各咀嚼ごとのつかの間の快感が、空腹が存在する限りは、動機なのである。すなわち、「ために」という意図ではなく、さらに味わうかどうかの各咀嚼ごとの試みなのである。私たちの行為は、最も複雑なものに至るまで、あれこれの衝動がそこに喜びを得るかどうかの試みであり、活動への渴望の遊戯的表現である。私たちはそれを目的の理論によって誤解し間違っ理解している。(KSA9,11[16])

前に引用した二つの断片と同じ思想がこの断片でも述べられていることは明らかであろう。ここでは、「満腹という快(目的)のために食べる(手段)」という理解が批判されている。食べる(咀嚼する)という行為の「動機」は、この行為の結果にある「満腹」ではなく、行為それ自体の快感である。咀嚼行為それ自体の快こそが、さらなる咀嚼の快の誘因となる。平たく言えば、「もっと味わいたい」ということである。

この引用箇所は二つの点で大変興味深い。まず、ここには、後年の力への意志説の力の快の論理と本質的に同じものが明確に読み取れる。つまり、活動それ自体の快が自らを欲する、という論理である。ニーチェはここで、この論理を私たちの行為の「最も複雑なものに至るまで」妥当する本質的な論理と見ようとしている。さらに興味深いのは、行為一般がこの意味で「遊戯的」と言われている点である。後年の力への意志説と遊戯概念との本質的連関を読みとく端緒が、ここに開かれていると言えよう。

なぜここで行為が遊戯と言われるのか。差し当たり、遊戯という活動に一般的に認められる特徴からそれを理解することができるだろう。遊戯は一般に労働(仕事)と対比的な意味をもつ。この対比において、労働は賃金などの報酬のための手段的活動であるのに対し、遊戯はそれ自体が楽しく、それゆえそれ自体を目的として為される活動である。三つ目の断片は、まさにこの意味で、行為を「遊戯的」と呼んでいると理解できるだろう。

実は、このように行為それ自体の快のために行為が為されるというあり方に着目し、それを「遊戯」という言葉で表現する断片は、1880年春にすでに見出される。これは行為を主題とした断片ではなく意志の自由について論じているものであるため、言及するのを後回しにしたが、間違いなくここまでに引用した三つの断片と関連し、「力」の概念も見出せる重要なものであるので、引用しておこう。

私たちが力の過剰とともに何かを為すと感じるころでは、私たちは自分を自由と感じる。行為が自らを楽しんでおり、単に楽しい諸目的のためだけにその行為が為されるのでないころでは、意志の自由の感情が生じる。そこで私たちは確かに一つの目的を欲するのだが、その目的は私たちの心を完全に支配するわけではなく、私たちの力が自らと遊戯するために、機会を提供するにすぎない。そのためには別のお多くの機会があることを私たちは知っている。

私たちは目的を何か恣意的で取るに足りないものと評価するので、自分をその目的の奴隷とは感じない。すなわち、私たちはこの目的に関して意志してはいるものの、その目的からは自由だと自分たちを感じるのである。(KSA9, 3[48])

ここでの意志の自由論の要点は、行為における目的—手段関係の逆転である。「行為が自らを楽しんでおり、単に楽しい諸目的のためだけにその行為が為されるのではない」とは、1880年の断片でも言われていたように、行為が「目的の手段ではない」こと、それ自体が目的となっていることにほかならない。では、このときいわゆる行為の「目的」は何を意味するかというと、その行為を為すための「機会を提供するにすぎない」。このいわゆる「目的」は、行為の真の目的ではなく、真の目的である行為それ自体を引き出し得たはずのその他多くの「機会」の一つとして、「恣意的なもの」なのである。つまり、このいわゆる「目的」の真の姿は、行為それ自体を引き出すための一つの「手段」なのである。

このように行為の目的—手段関係が逆転した状態が、「力が自らと遊戯する」と表現される。ニーチェは、この断片を書いた時点では、意志の自由が感じられるような行為においてのみこのような遊戯性を捉えていたのだろう。しかし、このすぐ後の時期に、ニーチェはこの遊戯性を行為一般の性格と考え始めるわけである。

これらの断片から分かるように、ニーチェが遊戯という概念を用いるときの最も形式的で基本的な意味は、自らの外に目的をもたない活動、つまりそれ自体が目的となり得るような楽しい活動、と考えてよいだろう。これはすでに初期思想から言えることであり、例えば「ギリシア人の悲劇時代における哲学」の次のような記述にそのことが読み取れる。「しかし、あの絶対的に自由な意志はただ無目的とのみ考えられ得る。おおよそ子供の遊戯や芸術家の遊戯衝動のように」(PHG, 872)。あるいは、1877年夏の遺稿断片にはこうある。「人間は苦勞のない仕事、遊戯、理性的目的を欠いた活動を発明した」(KSA8, 23[81])。遊戯の基本的な意味をこのように理解するのは、哲学的な学問領域では普通のことである。カントは『判断力批判』で遊戯を「それ自体で快適である仕事」だと言う(V 304)。またホイジンガは『ホモ・ルーデンス』で「遊びはそれ自身で完結し、その活動それ自体の内にある満足のために為される」と述べる(Huizinga 1956, 16)。今世紀にゲームの哲学を世に問うたスーツも、その著書『キリギリス』の中で「「仕事」で意味するのは道具的な価値を持つ活動であり、「遊び」で意味するのは内在的な価値を持つ活動である」と述べている(Suits 2014[2005], 176)。

また、このように最も形式的で基本的な意味での遊戯概念が哲学史上の古典的で重要な概念と結びつくことは、言及しておく意義があるだろう。その概念とは、アリストテレスのエネルゲイアである³。ニーチェの遊戯概念とエネルゲイアとの類似性と差異を確認することは、ニーチェの活

³ ハイデガーは、ニーチェ講義「芸術としての力への意志」においてアリストテレスのエネルゲイア概念とニーチェの力概念の連関について言及している。しかし、ハイデガーは、ニーチェにおける力とは、アリストテレスのデユナミス、エネルゲイア、エンテレケイアの三つを同時に意味していると簡潔に論じるのみであり、この連関に何か特別な意義を見出すとするわけではない(cf. GA 43, 74)。

動論、運動論の特徴を際立たせることに寄与すると思われる。外的目的を持たないそれ自体が喜びとなる活動という意味で労働と対比される遊戯は、キーネーシスと対比されたエネルゲイアと重なり合う⁴。ニーチェが直接的にアリストテレスのエネルゲイア論に着目している様子は見られないものの、あらゆる活動・運動の目的はその活動・運動自体であると考えたニーチェの思想は、活動や運動の本質をエネルゲイアとして捉えるものだと言えるだろう。

ただし、ニーチェはこのエネルゲイアについて、アリストテレスのエネルゲイア論には見られない独自の捉え方をする。その独自性は、ニーチェが遊戯をヘラクレイトスのように捉えることと関連している。ヘラクレイトスの遊戯概念こそが、1880年—81年の段階ではまだアリストテレスのエネルゲイア論を彷彿とさせるに過ぎない活動論がニーチェ独自の力への意志説へと彫琢されていく展開の鍵なのだ。このことは三で明らかにするが、その予備作業として、ニーチェの活動論が、ここまで見えた萌芽的段階の後に「力」概念と明確に結びついていくことを押さえておこう。

萌芽的な段階の活動論では力という概念は用いられていなかった。当然ながらこの時期は力への意志という概念も確立されていない。1883年、『ツァラトゥストラ』第一部で、公刊著作では初めて力への意志という言葉が術語的に用いられるが、同じ年に、行為や活動の本質に焦点を当てた遺稿断片が再び現れる。次の遺稿断片に読み取れるのは、ニーチェにとって行為の理解がずっと重要な問題であり続けたということ、そして、「力 (Macht, Kraft)」の概念が、この時期の行為論に用いられ始めるということである。

何から行為が為されるのか。これが私の問いである。何へ、何に向かって、は何か二次的なものである。快からか(自己を消費せざるを得ない溢れ出る力の感情)、あるいは不快からか(自己を解放するか補償せざるを得ない力の感情の阻害)。いかに行為されるべきか、という問いが立てられる。あたかも行為によって初めて何かが達成されるかのように。しかし、第一のものは、行為の帰結は別として、成果としての、達成されたものとしての行為それ自体である。

したがって、幸福のため、あるいは利益のため、あるいは不快を撃退するために人は行動するのではない。そうではなく、ある量の力が自己を消費し、自分を放出し得る何かへ掴みかかるのである。人が「目標」、「目的」と呼ぶものは、実際にはこの不随意の爆発過程の手段である。[……]

したがって、幸福は、行為の目標としての「喜び」は、緊張を高める手段に過ぎない。それは、行為それ自体の内にある幸福と取り違えられてはならない。[下線、太字はニーチェによる強調箇所を示す。] (KSA10,7[77])

⁴ アリストテレスのエネルゲイア概念については、主に『形而上学』第9巻第6章、『ニコマコス倫理学』第10巻第3章—6章を参照した。アリストテレスのキーネーシスとエネルゲイアの対比については、藤沢令夫の議論を参考にした (cf. 藤沢 1980, 175-185)。

この断片は、あえてニーチェ自身の強調箇所を残して引用した。そこに、ニーチェが自分の思想の独自性をどこに見ているか、そして、この断片の行為論が1880年—81年の行為論とどのように連続しているかが表れているからである。

「何から行為が為されるのか」。ニーチェの答えは明らかであり、「快から」である。では、快から為された行為は何を目指しているのか。それはいわゆる「目標」、「目的」と呼ばれる、行為を手段として達成される何かではない。行為の先にある「幸福」や「利益」ではない。そうではなく、「第一のもの」、行為の「成果」は、「行為それ自体」である。目差されている「幸福」「喜び」があるとすれば、それは「行為の目標としての」それではなく、「行為それ自体の内にある幸福」なのである。

この断片の内容が、1881年の断片における「食べる」行為の考察と完全に重なり合うことは明らかだろう。あの断片では、咀嚼という行為の快が、次の咀嚼行為の動機であった。この快から咀嚼行為は為された。そしてこの行為の本来の目的は、行為の先にある満腹の喜びではなく、咀嚼行為それ自体、その行為それ自体の内にある幸福（快）であった。咀嚼の例において、行為の動機としての「快」と目的としての「快」は、同じ咀嚼行為それ自体の快である。上の断片においても、行為の動機として「快から」と述べられるときの「快」と、「行為それ自体の内にある幸福」とは同じものと理解できるだろう。このように、この1883年の行為論は、1880年—81年の行為論の基本的な認識をそのまま受け継いでいる。つまり、行為とは、行為それ自体の快がそれ自身を欲するというあり方を本質としており、その意味で、行為の結果を目的とする手段ではなく、それ自体が目的の、遊戯的＝エネルギー的活動なのである。

ただし、この1883年の行為論には一つの重要な進展が見られる。「力」の概念の導入である。引用部分の第二段落から、「行為それ自体」とは、力が自己を消費し、何かに自己を放出している状態として理解できるだろう。平たく言えば、力が発揮されている状態である。それゆえ、「行為それ自体の内にある幸福」とは、力が自己を消費し発揮していることに覚える快感情を意味する。この行為それ自体の内にある快は、行為の目的であると同時に、その行為を続ける動機となる快でもあった。この断片では、動機の快がまさに「自己を消費せざるを得ない溢れ出る力の感情」と言い換えられている。この「溢れ出る力の感情」とは、力の発揮に覚える快感情のことにほかならないだろう。かくして、行為とは、行為それ自体の快、すなわち力の発揮の快が動機となり、自らを、力の発揮の継続を求めるものだけということになる。

このように、1880年—81年の行為論で捉えられた行為の遊戯的＝エネルギー的性格が、1883年には力という概念を用いて捉え返されていることが分かる。行為の遊戯性とは、行為における力の発揮それ自体を楽しみ続けることなのである。引用した断片で「力への意志」という言葉は用いられていない。しかし、この断片における行為論は、後年の力への意志説の基本的特徴をほとんど備えている。力の発揮の快が動機となり、さらなる力の発揮が意志されるという論理、そして、力

の発揮は複数のものの関係において捉えられる点、すなわち、力は「自分を放出しうる何かへ掴みかかる」という形で自らを發揮するという点、これらの基本的特徴はすでにこの断片に見出される。この断片に明確に表れていない力への意志の特徴は次のものである。力は他なる何かに向けて発揮されるのだが、それは抵抗を克服する活動として理解できるということ。また、それゆえに、力の発揮の快は抵抗を受ける不快、苦しみを必要条件とすること。

一で引用した「抵抗に際しての快としての徳、力への意志。」(KSA10, 24[31])という力への意志の端的な定義は、上の1883年の断片よりもう少し後の時期、1883—84年冬に書かれる。また、『ツァラトストラ』第三部脱稿後の1884年夏—秋には、一の初めに引用した、力への意志が抵抗と不快を求めるものであることを明確に示す断片が書かれる。では、このような力への意志の性格をニーチェが認識したのは、早くとも1883年の後半ということになるだろうか。そうではなく、もう少し早い時期であろう。抵抗への意志、苦への意志としての力への意志の性格が認識され始めた時期を確定することは、特に力への意志と永遠回帰の関係に関わり、また後で論じるヘラクレイトスの遊戯観の力への意志説への影響にも関わる重要な問題なので、ここで少しその問題に触れておこう。

拙論(新名 2010)では私は、永遠回帰と力への意志の本質的連関を、「快は自らを欲するがゆえに苦をもまた欲する」という力の快の論理において捉えた。この解釈が正しいとすれば、抵抗の不快、苦しみが力の快の必要条件であるという認識は、1881年夏の永遠回帰着想の時期には得られていたはずということになる。拙論(新名 2010)では、永遠回帰着想後、1881年秋以降に見られる悲劇の快の解釈の変化に、苦しみを必要条件とする力の快の認識を読み取れることを論じた。

さらに私は、拙論(新名 2014)において、『喜ばしき学問』成立直後の1882年7月—8月に書かれた、道徳の自己克服というツァラトストラの悲劇を構想する諸断片に、最高の力の快のために最高の苦しみが求められるという力の論理を読み取れることを示した。ニーチェがすでにこの時期に力の快と苦しみの関係について明確な認識を持っていたことは疑いようがない。

さらに言えば、『喜ばしき学問』の時期にはもう力の快と抵抗の苦しみの相即性についてかなり明確な認識があったと考えるのが妥当である。例えば「力の感情説のために」と題された第13節では、誇り高き者は、楽な獲物は軽蔑し、敵になり得る強い人間や、入手困難な財産を求めると述べられる(FW, 385)。大きな力感情を得るためには、大きな抵抗、困難が必要だということである。そのひとつ前の第12節では、「快と不快は一本の綱で結び合わされていて、その一方をできるだけ多く持ちたいと欲する者は、他方もまたできるだけ多く持たねばならない」(FW, 383)と述べられる。この第12節では「力」という概念は使われていないものの、この記述はまさに次節の力の感情の性質を表現するものと理解できるだろう。快と不快の相即性と比例性という主題は、戦いにおける力の発揮という文脈で最も分かりやすく理解できるものである⁵。

⁵ ちなみに、同様の主題が「苦しみへの意志と同情深い者たち」と題された第338節でも現れる。そこでも、「自分の天国への小道は、常に自分の地獄の歓喜の中を貫いている」のであって、「幸福と不幸は二人の兄妹、双子であり、互いに大きく成長するか[……]小さいままであるか」だと述べられるのである(FW, 566-567)。

以上のように、永遠回帰着想後、少なくとも『喜ばしき学問』の執筆期には、ニーチェは既に力の快と抵抗の苦しみの相即性についての認識を持っていたと考えられる。行為を力の快を求める遊戯的活動として捉えたあの1883年の断片を書いた時点では、間違いなくこの相即性についての認識が得られていた。すなわち、力への意志説の本質的な論理は、すでにこの時期には確立していたと言えるだろう。ただこの時期くらいまでは、まだ「力への意志」という言葉がそこまで主導的には使われておらず、むしろ「力の感情 (Machtgefühl, Kraftgefühl)」という言葉が多用されているように見える。この後、ニーチェは、「力への意志」を明確に主導的な概念に据えて、力の快の論理を表現していくことになるのである。

ここまで、1880年—81年に始まる、後に力への意志説へと彫琢されていくニーチェの行為論の展開を見てきた。力への意志説の原型となる行為論において、ニーチェは行為を、行為そのものの快を動機としてその快を求め続ける遊戯的な活動として捉えた。行為とは本質的にそれ自体を目的とするエネルゲイア的活動なのである。その後、永遠回帰着想期を経て、この行為論に力の概念が導入される。行為の動機であり目的でもある行為それ自体の快とは、力の発揮の快とされる。最終的に、この力の快は抵抗を克服する快であり、この快は自己を欲するがゆえに抵抗の苦しみをも欲する、というニーチェ独特の思想がこの行為論に加えられ、力への意志説の本質的特徴がすべて備わることになる。

このように、力への意志説とは、生の活動をエネルゲイア的＝遊戯的に捉える思想なのだが、その遊戯の捉え方がユニークなのである。ニーチェの遊戯は、第一に力の発揮を楽しむ遊戯である。第二に、この力の発揮の楽しみは、何らかの抵抗の克服において得られるものである。抵抗が自分を苦しめるだけの強さを持つからこそ、それと戦いそれを克服していく快楽があるのだ。ニーチェは何をヒントに、あるいはモデルに、このような遊戯観を獲得したのか。それはほかでもない、ヘラクレイトスの思想である。初期のニーチェはヘラクレイトス思想を高く評価した。ニーチェがそこに捉えた遊戯のイメージこそが、後期の力への意志説の形成に決定的なインスピレーションを与えたと考えられるのである。このことを次の三で示そう。

三 ヘラクレイトスにおける戦いの遊戯の思想と、行為論へのその影響

ニーチェが思想家としての初期からヘラクレイトスの思想を高く評価していたこと、また、ヘラクレイトスの遊戯という概念に何らかのインスピレーションを得ていたことに異存はないだろう。しかし、そのインスピレーションが後期のニーチェ独自の思想に対して、具体的にどのような着想をもたらし、どれくらい大きな影響を与えたのかは、従来の研究では決して明確になっていない。その本質的な理由は、本論文でここまで示したような力への意志の理解が明確にされてこなかったことにある。力への意志説が、行為を遊戯的＝エネルゲイア的活動として捉える行為論の発展形態であること、そして、その行為の遊戯とは、抵抗の克服における力の発揮の快を享樂する遊戯で

あること、これらのことが明確に理解されるならば、初期のニーチェが捉えたヘラクレイトスの遊戯思想が力への意志説に与えた影響はかなり具体的に見えてくるのである。

以下では、「ギリシア人の悲劇時代の哲学」の読解に基づき、ニーチェがヘラクレイトス思想に具体的にどのような遊戯観を見ていたのかということを確認にする。その結果として明らかになる遊戯観は、力への意志説の独特な遊戯観とまさに重なり合う。それによって、力への意志説がヘラクレイトスの思想のニーチェ的捉え返しであるということが、非常に具体的に理解されるであろう。

「ギリシア人の悲劇時代の哲学」でヘラクレイトスの遊戯の思想が主眼的に考察されるのは、第5-8節である。この遊戯の思想は次のように表現される。「世界はゼウスの遊戯である。あるいは、自然学的に表現すれば、火が自己自身と遊戯することである。一者はただこの意味において同時に多者である」(PHG, 828)。あるいは、「子どもや芸術家が遊戯するように、永遠に生き続ける火が、無垢のままに建設し破壊する——そしてこの遊戯を自らと遊ぶのがアイオンである」(PHG, 830)。これらの記述は、ニーチェ研究史においてニーチェの遊戯概念に言及される際によく参照されてきた。しかし、この遊戯とは、いかなる本質的な特徴において遊戯であるのか、そして、ニーチェはその遊戯の本質的特徴にどのような肯定的なものを捉えたのか。

まず、ヘラクレイトスはアナクシマンドロスの批判者として論じられるという文脈を押さえておかねばならない。第4節で論じられるように、アナクシマンドロスにおいて生成は存在から区別され、存在を起源とするものとされる。また、生成は是認されざるものとして絶えず滅びゆくものである。これに対して、ヘラクレイトスは存在を否定してすべてを生成とみなし、これを是認し正義とした。ニーチェは、ヘラクレイトスが観じた生成の世界を第5節で次のように表現している。

ヘラクレイトスによれば、蜜は、同時に苦くて甘い。そして世界それ自体は、絶えずかき混ぜられねばならない混ぜ壺である。対立物の戦いからすべての生成が生じる。一定の、持続するものとして私たちに現れる諸々の質は、ある闘争者の一時的な優勢を表現するが、戦いはそれによって終わってはいない。格闘は永遠に続く。すべてはこの抗争に従って生じるのであり、まさにこの抗争が永遠の正義を開示するのである。(PHG, 825)

ヘラクレイトスの観ずる生成の世界とは永遠の「対立物の戦い」である。持続し、存在するかに見える何らかの性質とは、実はその性質が優勢であることを示すに過ぎず、闘争が終結しているわけではない。だが、この永遠の抗争が「正義を開示する」とはどういうことだろうか。アナクシマンドロスに関する叙述と対比して次のように理解するのは、決して大きく間違っていないだろう。

アナクシマンドロスは、「全ての生成を永遠の存在からの罰すべき流出のように見なし、没落をもって償われるべき不正と見なす」(PHG, 819)。彼にとって「多なるものの存在はある道徳的現象となる。その存在は正当化されておらず、絶えず没落によって償われる」(PHG, 821)。このように、アナクシマンドロスは生成したものが消滅していくことを道徳的に理解した。すなわち、消滅とは

不正に対する償いなのである。

一方、ヘラクレイトスにおいて、生成消滅として私たちに現れるものは永遠の抗争の中の一時的なあり方、ある性質の優勢と劣勢を意味するにすぎない。抗争は決して終わりに至らず、敗者が確定することはない。したがって、敗者が真に消滅の断罪を受けることもない。抗争から生じる生成は、勝者と敗者の決着をつけ、何らかの確定的で恒常的な存在に至ることを目的としていないのだ。つまり、この抗争と生成は自らの外に目的を持たない。勝利という目的に達した時に初めてそれが是認されるわけではない。それは、それ自体で是認されている。これが、永遠の抗争が永遠の正義を開示すると言われる所以と理解できるだろう。

それ自体で正当化された抗争と生成の世界というこのようなヘラクレイトスの世界観は、第6節の冒頭で次のように表現し直されている。

ヘラクレイトスの想像が、休むことなく動く万有を、「現実」を、幸福な観客の目で見つめ、無数の対をなすものたちが厳格な審判の監護のもとで楽しい格闘競技を格闘するのを見ているうちに、あるより大きな予感が彼を襲った。彼は、格闘する対のものと審判がもはや互いに分離できないこと、審判者自身が戦い、戦うもの自身が自己を裁くことを観察することができた——否、彼は結局のところただ永遠に統治する一つの正義のみを知覚したので、あえてこう叫んだのだ。多数のものの闘争それ自体が正義である！そして一般に、一者は多者である。
(PHG, 826-827)

まず注目すべきなのは、「楽しい格闘競技 (freudiges Kampfspiel)」という表現である。ニーチェは、永遠の抗争をこのように言い直しているのである。この表現に、ニーチェがヘラクレイトス思想における抗争をエネルギー的＝遊戯的活動として理解していることが如実に表れている。抗争は、その抗争の先にある勝利の利益を目指した手段ではない。それ自体が「楽しい」ものであり、闘うこと自体が目的の「格闘競技」なのである。

この引用箇所の中の、審判者と闘うものが一体になるという比喻は分かりやすいものではない。しかし、述べている内容は本質的に第5節に述べられたことと同じはずであり、ゆえに、アナクシマンドロスとの対比において理解されるべきものである。アナクシマンドロスにおいて、多数のもの（生成消滅する個々の限定的な存在者）は、一者（無限定の永遠なる根源的存在者）とは区別され、いずれ消滅し一者のもとへ帰るべきものとして断罪された（第4節）。しかし、ヘラクレイトスは「アナクシマンドロスが仮定することを迫られたような全く異なる世界の二重性を拒絶した」（PHG, 822）。彼は存在一般を否定し、生成それ自体に存在性と正義があると考えた。すなわち、生成は、それ自体で闘争の永遠性と恒常性としての存在性を持ち、また、他に目的を持たないそれ自体で楽しい格闘競技としてそれ自体で是認されていると見なしたのである。このような、世界の二重性の否定と生成の世界それ自体の是認、これが、この引用箇所の審判者と闘うものの一体性とい

う比喻で表現されていることにほかならないだろう。

このように、ニーチェによってアナクシマンドロスの思想と対比的に捉えられたヘラクレイトスの思想の本質は、他に目的を持たずそれ自体で楽しい永遠の格闘競技として世界を捉えた点にある。この第6節冒頭で示された格闘競技の世界が、同じ節の中で次のように表現され直すのである。「世界はゼウスの遊戯である。あるいは、自然学的に表現すれば、火が自己自身と遊戯することである。一者はただこの意味において同時に多者である」(PHG, 828)。第5節から始まるヘラクレイトス思想の考察の中で、「遊戯」という概念が現れるのはここが最初である。明らかに、この「遊戯」は、そこまでに説明されてきたヘラクレイトス的な戦いの世界、「楽しい格闘競技」の言い換えにほかならない。一者が同時に多者であることがここでは「火が自己自身と遊戯する」と表現されているが、これは先の引用箇所と言えば、審判(一者)が自ら戦うものとして競技者(多者)となることに対応するだろう。このように「楽しい格闘競技」が「遊戯」と自然に言い換えられてしまう理由は、そのエネルゲイア的な特徴にあるとしか考えられない。「格闘競技」としての闘争は、決着と終結を目指した手段としての闘争でなく、それ自体で「楽しい」、それ自体が目的の、一種の遊戯なのである。

以上のことから分かるように、初期ニーチェがヘラクレイトス思想に見た遊戯とは、「楽しい格闘競技」としての遊戯である。このことを示す傍証として、「ギリシア人の悲劇時代の哲学」の計画を示す草稿からも引用しておこう。この論文の概要メモのような草稿はいくつもあり、そこでは扱われる哲学者とその要点が簡単に箇条書きにされているのだが、ヘラクレイトスについては例えば次のように書かれている。「ヘラクレイトス。競技(Wettkampf)の理想化。世界は遊戯」(KSA7,16[17])。あるいは、「ヘラクレイトスについて。競技。遊戯」(KSA7,21[22])。これらの簡単なメモにも、ニーチェが「競技」のモデルでヘラクレイトスの遊戯を捉えていたことが示されているだろう。

ヘラクレイトスが戦いから万物が生じると考えたことはよく知られている。それゆえ、ニーチェはヘラクレイトスの「遊戯」を「戦い」として捉えたというよりも、むしろ逆に、よく知られたヘラクレイトスの戦いの思想を子どもの遊戯についての彼の謎めいた断片に結びつけ、戦いを遊戯として解釈したと言ふべきなのだろう。ニーチェは、この遊戯性にアナクシマンドロスの道徳的世界観からの脱却を見たのだ。アナクシマンドロスにおいて存在からの離脱として否定的に見られた生成は、ヘラクレイトスにおいては遊戯的戦いの表れとなる。つまり、生成の世界は、何か他の目的のためではなく、それ自体を目的とする世界の活動の表現となる。それはそれ自体ですでに目的に達しており、したがってそれ自体で是認されている。存在の世界から疎外されてそこへ再び帰ろうとしている不正な世界ではないのだ。目的なき、終わりもその外もない戦いの遊戯性が、世界が正義であることを保証するのである。

さて、初期のニーチェが獲得していたこのような世界観、競技としての遊戯の世界観が、1880年以降、行為を遊戯的活動として捉え始めたニーチェに大きなインスピレーションを与えたことは想像に難くない。ニーチェは、最終的に行為の遊戯性を、抵抗の克服活動がそれ自体の快のためにさ

らにその活動を続けようとするこの内に見た。この遊戯的行為のモデルとして、一では腕相撲や綱引きを挙げた。戦う相手があり、その相手との戦いそれ自体を楽しむこのような「競技」は、抵抗の克服活動のモデルとして最も分かりやすいものである。競技は、まさに力への意志としての生の活動の典型的なモデルと言えるのである。ここから、1880年—81年当時の単に遊戯的＝エネルギー的に行為を捉える行為論を力への意志説へと発展させたのは、ニーチェがすでに初期に得ていた、競技としての遊戯というヘラクレイトス的な遊戯観だったと推測できるだろう。

この推測をさらに裏付けるのが、1882年出版の『喜ばしき学問』において、戦いの中の喜びというヘラクレイトス的な主題が強調され始めるという事実である。注目すべきは、この著作の「序曲」として書かれた「ひやかし、悪だくみ、仕返し」にある「ヘラクレイトス主義」という韻文である。それは次のように始まる。「この世のすべての幸福は、友よ、戦いが与えるのだ！」(FW, 362)。戦いこそが快の源泉だという思想が、まさにヘラクレイトスの名を冠してここに再び登場する。ここで説かれる戦いは言うまでもなく他の目的の手段としての戦いではなく、それ自体が目的の遊戯的戦い、「楽しい格闘競技」である。私たちはすでに二で、『喜ばしき学問』の中で、大きな力の感情を得るためには強い敵が必要、という認識が述べられていることを見た。戦いの中でこそ快が得られるという認識、また、それと関連して苦痛や苦しみが快と結びついているという認識がそれ自体主題的に述べられるのは、『喜ばしき学問』が初めてと言ってよい⁶。その背景に、ニーチェが捉えたヘラクレイトス的な戦いの遊戯観があることは間違いないだろう。

この著作名「喜ばしき学問」の「喜ばしさ」も、戦いから得られる喜ばしさと考えられるのだ。ニーチェはこの著作の第324節でこう述べる。「私にとって、認識それ自体が、英雄的感情でさえそこにダンスと活動の場を得る危険と勝利の世界である。「生は認識の手段である」——この原則を心にもてば、人はただ勇敢なだけでなく、また喜ばしく生き、喜ばしく笑うことができるのだ。差し当たり戦争と勝利に十分習熟していなければ、いったい誰がよく笑い、生きることができようか」(FW, 552)。生が認識の手段となるとはすなわち、認識それ自体が生が目的となり、遊戯的＝エネルギー的の活動となるということである。この活動で得られる喜びは「英雄的感情」としての喜び、「勝利」の喜びである。すなわち、この節で述べられている認識の喜ばしさとは、認識それ自体が生が目的として遊戯的に営まれるときの戦いと勝利の喜ばしさなのである。この認識の喜ばしさは、「喜ばしき学問」の喜ばしさにほかならないだろう。

このように、初期のニーチェがヘラクレイトス思想の内に捉えた遊戯としての戦いというモチー

⁶ これらの認識が主題化されている節は、本文中に挙げた第12節や第13節、あるいは注5で挙げた第338節以外にもいくつもある。例えば、「苦悩への欲望」と題される第56節では、人が「怪物と戦うことができるように」不幸から怪物を作り出すこと、「内側から自己自身を快くしてくれる力を感じるならば、内側から自分自身の独自の困苦を作り出す」ことが述べられる (FW, 418-419)。また、自ら戦いに挑み、戦いに喜びを見いだす英雄的なあり方を賞賛する節としては、本文中で挙げる第324節もそうだが、第283節も典型的である。そこでは、「闘争的な時代」、「認識の内に英雄主義を運び込む時代」が始まるのが歓迎され、「生存から最大の豊饒さと最大の享楽を得るための秘密」は「危険に生きることゆえ」、「戦争に生きよ」と述べられる (FW, 526)。苦悩あるいは苦痛においてこそ幸福や希望を得る英雄的な精神については、第268節や第318節でも主題化されている。

実は、『喜ばしき学問』の前の著作『曙光』第113節でも、あえて自己を苦しめることで力感情を得るという苦行者のあり方が主題的に論じられている。それゆえ、すでにこの時期には、苦しみこそが力感情を与えるという認識がニーチェにとって主題化され始めていると言ってよいだろう。ただし、『曙光』にはヘラクレイトスの戦いの遊戯のモチーフは現れないし、快と苦の相即性や比例性が一般的な認識として述べられるわけでもない。行為一般を遊戯として捉える行為論に、ヘラクレイトス的な戦いの遊戯観と、『曙光』期には重視され始めた力の感情についての認識が取り入れられ、『喜ばしき学問』期にニーチェ的な力の遊戯的思想が形成されていったと考えられるだろう。

フが、『喜ばしき学問』で再び光を当てられる。この著作において、戦いをそれ自体として楽しむという競技的遊戯が生への活動のモデルとなる。また、より大きな抵抗との戦いにおいてより大きな力の感情の獲得があるという認識、すなわち、快と苦の相即性と比例性の認識が現れる。こうして、抵抗の克服の快への意志としての力への意志という思想を生むための基本的な材料が、この著作で出そろっているのである。

今や、ニーチェがヘラクレイトス思想に見た遊戯観が力への意志説にどのように影響を与えたのか、かなりの詳細さで、かなりの確度で推測できるだろう。1880年—81年に行為の遊戯的＝エネルギー的理解を得たニーチェは、おそらくその直後、1881年から82年にかけての『喜ばしき学問』執筆期に、その約10年前に自らがヘラクレイトス思想の内に見出した遊戯観から大きなインスピレーションを得た。ここにおいて、ニーチェが行為に見る遊戯性は戦いの遊戯、競技的遊戯の遊戯性へとより具体化していく。それに伴い、行為それ自体の中にある快の内実も、戦うことの快、すなわち、抵抗の克服活動における力の発揮の快へと具体化していく。そしてこの後、この抵抗の克服における力の発揮の快を動機としてさらなる力の発揮が意志されるという遊戯的活動のあり方が、「力への意志」という術語で表現され、ニーチェの行為論や運動論はこの術語で説明されるようになっていくのである。

最後に、初期のヘラクレイトスの遊戯観の影響の範囲を正確に捉えるために、確認しておくべきことがある。まず、「力」という概念は初期の遊戯観には現れない。「ギリシア人の悲劇時代の哲学」におけるヘラクレイトス解釈では、ヘラクレイトスの戦いの思想は既知のものであり、そこに遊戯性を見た点がユニークであった。したがって、「力」という概念は強調されなかった。そこでニーチェが強調しなかったのは、戦いが遊戯的なものであり、それゆえそれ自体で目的として是認されているという点だったのだ。しかし、『喜ばしき学問』の時期からのヘラクレイトス再評価においては、言わば解釈の方向性が逆転する。当時のニーチェにとっての既知は、行為の遊戯性と、行為それ自体の快の重要性であった。それゆえ、ヘラクレイトス思想にインスピレーションを得たこのときのニーチェにとっては、この遊戯性が戦いとして、また、行為それ自体の快が力の発揮の快として解釈できるということが発見だったのである。

さらに、この発見は、快が苦と相即的かつ比例的であるという認識と結びついている。この認識も初期には全くない。このことは、初期のニーチェがヘラクレイトス思想に見た世界肯定と永遠回帰着想以降の世界肯定の内実の違いを理解する上で非常に重要であり、強調されるべきである。拙論(新名 2010)で私は、力の発揮の快における快と苦しみの相即性に基づいた、快は自己を欲するために苦をもまた欲するという論理に、永遠回帰肯定の核心を捉えた。力の快における快と苦しみの相即性は、後期の世界肯定の本質を成す着想である。『喜ばしき学問』の時期のニーチェは間違いなくこの着想を得ている。この着想に初期のヘラクレイトスの遊戯観が大きなヒントを与えたことは確かだろう。活動の遊戯を戦いの遊戯として捉えることができたからこそ、この着想が生まれたのである。しかし、初期の遊戯観それ自体にはこの着想はない。そこに、快と苦の相即性ゆえの苦

の肯定による世界肯定という思想は当然ながらまだ存在していない。初期のニーチェがヘラクレイトス思想に見た世界肯定とは、上に述べたように、戦いの世界が、その遊戯性においてそれ自体では認められるということであった。苦に関しては、「ギリシア人の悲劇時代の哲学」第7節の冒頭部分で次のように述べられている。「この世界に罪、不正、矛盾、苦悩はあるのか。ヘラクレイトスは叫ぶ。然り、ただし、それは個々別々に見て全体を見ない偏狭な人間にとってのみであり、眺める神にとってではない。神にとって、すべての対抗するものは一つの調和をなすのであり、それは平凡な人間の目には確かに見えないが、観想的な神に似たヘラクレイトスのような者には理解できるのである」（PHG, 830）。

初期のニーチェが捉えたヘラクレイトスの思想において、苦は、世界を遊戯として審美的に眺める神的＝ヘラクレイトスの視点において消え去るものであったのだ。このように、初期と『喜ばしき学問』以降では、戦いの遊戯の思想に世界肯定的なものを捉えている点では類似しているが、苦の捉え方については全く異なると言ってよいだろう。苦が力の快の必要条件として肯定されるという後期の世界肯定に含まれる論理は、初期には見出せないのである⁷。

おわりに

以上の考察により、力への意志説における遊戯概念の意義と重要性を、これまでになく明晰かつ詳細に示すという本論文の目的は果たされたと思われる。力への意志説とは、本質的に、行為を遊戯的＝エネルギー的に捉える行為論、すなわち、行為をそれ自体の快を目的に為される活動と捉える行為論である。この遊戯性が、ヘラクレイトスの戦いの遊戯性として解釈されることにより、行為とは抵抗を克服する力の発揮の快を享樂する遊戯だというニーチェ独特の遊戯の思想が花開き、力への意志説へと彫琢されたのである。そして、この力の遊戯の思想が誕生した時期は、ニーチェが遊戯的行為論の着想を得た1880年後半から81年の春ごろの後、1882年前半の『喜ばしき学問』執筆期までの間のどこか、ということになる。この時期は、1881年8月のシルス・マリアでの永遠回帰の着想を含んでいる。拙論（新名 2010）で論じたように、私見では、力の快を求めるがゆえに抵抗の苦を欲するという論理は、力への意志説の本質的論理であるとともに、永遠回帰の肯定を可能にする論理でもある。だとすれば、力の遊戯の思想の誕生は、永遠回帰の着想と深く結びついているに違いない。そのあたりの詳細、そして、ニヒリズムの克服と生の肯定における遊戯概念の意義については、稿を改めて論じることにした。

⁷ この初期と後期の苦の捉え方の変化をまさに主題にしたのが、拙論（新名 2012）であった。そこでは、悲劇に覚える快とは何か、言い換えれば、苦を与えるはずのものになぜ快を感じられるのか、ということが『悲劇の誕生』以来の重要なテーマであるが、この快の意味が『悲劇の誕生』期と後期では大きく変わるということを論じた。したがって、私は初期のニーチェが苦を単に否定的なものとして見ていたと言いたいわけではない、世界の肯定は苦の肯定において、すなわち悲劇に覚える快において可能となるという考えは初期から一貫している。ただその苦の肯定のあり方が初期と後期では異なるのである。初期の悲劇の快はあくまでも審美的な快である。すなわち、苦は審美的な観点からのみ肯定される。しかし後期では、悲劇の快とは力の快にほかならない。苦は、力の快と相即的で不可欠なものとして肯定されるのである。そのことを、この拙論で明らかにした。

文献

ニーチェの著作と遺稿断片からの引用は、F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1988 による。

公刊著作および遺された著作からの引用は以下の略号を用い、頁数を記した。

FW = *Die Fröhliche Wissenschaft*

PHG = *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*

遺稿断片からの引用は、KSA の略号を用い、巻数と遺稿整理番号を記した。

カント『判断力批判』からの引用は、アカデミー版カント全集 (*Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer) を用い、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で記した。

ハイデガーのニーチェ講義からの引用は Vittorio Klostermann 社の *Gesamtausgabe* を用い、略号 GA と巻数、頁数を記した。

それ以外の以下の文献についての引用、参照指示は、著者名、出版年、頁数を記した。

Fink, Eugen (1992[1960]) *Neitzsches Philosophie*, 6. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.

Huizinga, Johan (1956) *Homo Ludens: Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Rowohlt.

Suits, Bernard (2014[2005]) *The Grasshopper: Games, Life, and Utopia*, 3rd ed., Broadview Press.

アリストテレス (1968) 『形而上学』 <アリストテレス全集 12 > 岩波書店。

—— (1973) 『ニコマコス倫理学』 <アリストテレス全集 13 > 岩波書店。

五郎丸仁美 (2004) 『遊戯の誕生——カント、シラー美学から初期ニーチェへ』 国際基督教大学比較文化研究会。

信太正三 (1968) 「ニーチェにおける遊戯の哲学」『理想』第 420 号, 1-12 頁。

—— (1969) 『永遠回帰と遊戯の哲学——ニーチェにおける無限革命の論理』 勁草書房。

新名隆志 (2010) 「快は自己を欲するがゆえに苦をもまた欲する——永遠回帰と力への意志の核心」『理想』第 684 号, 86-101 頁。

—— (2012) 「ニーチェにおける悲劇の快の変化」『西日本哲学年報』第 20 号, 41-61 頁。

—— (2013) 「「酔歌」, 「救済について」, 「幻影と謎」の新たな解釈——永遠回帰の肯定とは何か」『鹿児島大学教育学部研究紀要 (人文・社会科学編)』第 64 巻, 1-17 頁。

—— (2014) 「Bernard Reginster のニーチェ解釈に対する批判的検討」『九州地区国立大学教育系・文系研究論文集』第 2 巻, 第 1 号, No.16 (電子媒体のみの発行ゆえ、論文番号を記載)。

藤沢令夫 (1980) 『ギリシア哲学と現代——世界観のありかた』 岩波書店

[謝辞] 本研究は JSPS 科研費 JP19K00010 の助成をうけたものです。