

神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

ディオニュソスと認識：
ヴァチェスラフ・イワノフのニーチェ批判

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2004-11-30 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 北見, 諭, Kitami, Satoshi メールアドレス: 所属:
URL	https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/787

This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0
International License.



ディオニュソスと認識

——ヴァチエスラフ・イワノフのニーチェ批判——

北 見 諭

I

ヴァチエスラフ・イワノフについて考える時、ニーチェの影響を考慮することは不可欠の前提である。「彼のシンボリズム論はニーチェがいなければまったく別のものになっていただろう」と言われるほど、¹ ニーチェはイワノフの理論形成に大きな影を落としている。そしてさらに言えば、イワノフに対するニーチェの影響は彼の理論のみならず、ロシア文化史にも一定の刻印を残している。ニーチェ受容の初期には、検閲によって直接的な受容が妨げられていたこともあり、一部の思想家がロシアの読者層のニーチェ解釈を形成するような役割を果たしたのだが、イワノフはそうした思想家の一人だったのである。² とりわけディオニュソスの概念に関しては、それまであまり重視されていなかったこの概念をロシアの文化的コンテクストに導入し、当時の文芸復興の中心的な概念にまで高めたのは間違いなくイワノフだった。³ イワノフの上に落ちたニーチェの影は、ディオニュソス論の編成という形でロシア文化史にも大きな刻印を残しているわけである。

ニーチェの影響は、このようにイワノフの理論形成という範囲を超えて文化史に届くほどの意味を持っていたわけだが、忘れてならないのは、それに

1. Mueller-Vollmer P.A., Dionysos reborn: Vjacheslav Ivanov's theory of symbolism, Ph.D. dissertation, Stanford University, p.56.

2. Синеокая Ю.В. Российская Ницшеана // Ницше: Pro et contra, СПб., 2001, с.15.

3. Синеокая Ю.В. Восприятие идей Ницше в России : основные этапы, тенденции, значение // Ф. Ницше и философия в России, СПб., 1999, с.22.

もかわらずイワノフが一度としてニーチェ主義者であったことはないという事実である。処女論文『苦悩する神のギリシャ宗教』以来、イワノフは一度としてニーチェに同一化したことはなく、一貫してニーチェに対する批判的な距離を保ち続けていたのである。イワノフがニーチェから決定的な影響を受け、ニーチェに対する敬意をもち続けていたことはたしかである。しかし同時に、イワノフははじめから、そして常に変わることなく、ニーチェに対する批判者でもあったのである。

しかし、一般的にはニーチェの紹介者としてのイワノフは知られていても、ニーチェの批判者としてのイワノフは知られていない。もっとも、これはニーチェ受容史におけるイワノフの重要性を考えれば、ありうべき誤解として済ますこともできるかもしれない。しかし、イワノフとニーチェを区別しないことに起因する誤りは、時には研究者の間にさえ見られる。たとえばブーエワは次のように述べている。「イワノフは(…)ディオニュソスの原理とアポロンの原理の相互関連のみが、理性と感情の望ましいジンテーゼ(…)を創出しようと考えていた」⁴。しかしこれは誤りである。ディオニュソスとアポロンを統一させようとしたのはニーチェであって、イワノフの立場はそれとは異なっている。ローゼンタールが言うように、イワノフは「事実上アポロンの原理を無視し、ディオニュソスの原理を神格化する新しい解釈を提示」していたのである⁵。ブーエワは両者の間にあるこうした差異を見落とし、イワノフをニーチェ的に解釈する誤りを犯しているわけである。

イワノフを考える際に、そのニーチェ主義者としての側面が重要であることは言うまでもない。しかしニーチェの批判者としてのイワノフも、それに劣らず重要なのである。本論ではこうしたことを考慮して、これまでほとん

4. Буева Л.П. Дионисийство как культурно-антропологическая проблема (вариации на темы Вяч. Иванова)// Вячеслав Иванов: архивные материалы и исследования, М., 1999, с.450.

5. Rosenthal B.G., Introduction to Nietzsche in Russia. Edited by Bernice Glatzer Rosenthal. Princeton University Press, 1986; P.21.

ど主題的には取り上げられていないイワノフのニーチェ批判について考察することにしたい。もちろん、イワノフがニーチェに批判的であることは、彼の論文を素直に読めば容易に理解できるし、多くの研究者がそのことを正しく指摘している。しかしそうした指摘はあるものの、その批判が両者のいかなる差異に基づき、その差異が後にいかなる方向に展開するのかといった重要な問題はいまだ検討されていないように思える。本論ではそうした差異を取り出すとともに、それが当時のロシアの文化的なコンテクストにおいていかなる意味を有していたのかを考えることにしたい。

II

ロシアのニーチェ受容史におけるイワノフの意義は、彼がそれまでロシアで流通していたのとは幾分異なるニーチェ像を描き出したこと、つまり彼がディオニュソス論という新たな地平を開いたことにある。イワノフのニーチェ批判を検討しようとするわれわれが注目すべきなもの、やはりディオニュソス論である。イワノフは言う。「ニーチェは世界にディオニュソスを取り戻したが、彼の使命はこのことにあったのだ」⁶。「ニーチェの悲劇的な罪は、自分が発見して世界に示した神を、彼が信じていなかったところにある」⁷。ディオニュソスの再発見がニーチェの最大の意義であり、そうであるがゆえに、ディオニュソスに対する裏切りが彼の最大の過ちなのである。ニーチェに対するイワノフの態度を規定する要因は、すべてディオニュソス論の内に含まれている。われわれにとって重要なもの、イワノフをニーチェ批判に向かわせた、両者のディオニュソス概念の差異である。

ニーチェが『悲劇の誕生』⁸で提示するディオニュソスとアポロンの対は、周知の通りショーペンハウアーの意志と表象の対を継承するものであり、さ

6 Иванова Вяч. Ницше и Дионис // Вячеслав Иванов. Собр. соч. в 4 тт., Брюссель, 1971-1987 гг., т.1, с.716.

7 Там же, с.725.

8 『悲劇の誕生』からの引用は以下の翻訳に基づいて行った。西尾幹二訳『悲劇の誕生』中公文庫, 1974年。ただし、「アポロ」を「アポロン」に変えた。

らに遡れば、それはショーペンハウアーを介してカントの物自体と現象に由来するものである。こうした系譜は、ニーチェはもちろんイワノフのディオニュソス概念にも大きく影を落としているものであり、両者の差異にも密接に関わってくるので、まずはこうした系譜を辿りながら、ニーチェのディオニュソス概念を簡単にまとめておくことにしよう。

まずは上の系譜の発端をなすカントであるが、カントに従えば、われわれが認識する世界（現象）は、物そのものの世界（物自体）ではない。人間は認識する際、人間にアприオリに備わる認識形式によって世界を構成し、その構成された世界を認識する。だから、われわれの主観に映る世界は常にすでに人間的に構成された世界であり、構成される前の、物そのものの世界は人間には決して認識されることはないのである。

人間的に構成された世界と人間には認識不可能な世界というこの区別は、この後ショーペンハウアーに継承され、そこで新たな性格を与えられることになる。ショーペンハウアーによれば、われわれの認識する世界は、物や動物や人間など、さまざまな個物に個体化して現象しているが、これは人間の主観に映る限りの世界であって、世界そのものはこれとは異なる姿をしている。つまり、世界は本来、無機物も生物もすべてが未分化状態で一つに融合した巨大な生命エネルギーのようなものであり、このひとかたまりの生命体のような世界は、目的も意味もなく、ただ衝動的に生きることを求め続ける、盲目的な生への意志としてある。カントが物自体と名づけた認識不可能な世界は、このように万物が未分化状態で溶け合って形成する過剰な生という性格づけを受けるのであり、こうした性格がニーチェのディオニュソス概念に継承されるのである。

周知のように、ディオニュソスはそもそも酒や乱舞や性的放縦を特徴とするバッカス祭の神であった。ニーチェがこの祝祭の神を上のようなカオティックな世界の象徴として用いるのは、普段は人間の主観から隠されているそうした世界が、祝祭の時にのみその姿を現すからである。祝祭の熱狂や陶酔の

中で、人間の主観は機能不全に陥り（「主観的なものは完全な自己忘却へと消え去っていく」）、それによって主観が構成する人間的な世界が霧消するため、背後に控えていた根源的な世界がその姿を露呈させるのである。そしてそうしてあらわになる世界は、祝祭の「度はずれた性的放縦」に象徴されるように、盲目的に溢れ出す過剰な生のエネルギーであり、また「数を増やしつつ、歌いながら、踊りながら、村から村へと波うっていき」く群集に象徴されるように、万物が未分化状態で一体化した世界、「根源的一者」としての世界である。ニーチェは祝祭の狂喜乱舞する群集の一体化した爆発的なエネルギーの突発のうちに、ショーペンハウアーが「意志」と呼んだ根源的な世界の現われを見て、それをディオニュソス的なものと呼ぶのである。

またもう一方のアポロンは、カントの現象やショーペンハウアーの表象と同様に、人間の主観によって構成された人間的な世界を象徴する。それは過剰で盲目的なディオニュソスのカオスとは対照的に、厳格な形式や秩序を持つ静的な世界であり、これがディオニュソス的な世界を覆うことで、その野蛮なエネルギーの噴出が抑えられるのである。また狭義には、アポロンは夢や芸術のような美しき仮象を意味する。ディオニュソス的な生のあまりの過剰さは人間に苦悩をもたらし、人間はそれから逃れるために生それ自体を否定しようとする傾向を持つが、アポロンが美しき仮象として荒々しいディオニュソスの世界を覆い隠すことによって、人間は世界を美的なものとして捉え、それを美的なものとして肯定できるようになるのである。

これがディオニュソスとアポロンに象徴される二つの原理であるが、両者が対立関係にあることがわかるだろう。アポロンはディオニュソスの野蛮な力が過剰に溢れ出すのを抑制し、世界に形式や秩序を与えようとする。一方ディオニュソスは生命力のないアポロンの静的な秩序を破壊し、世界を動的な生成状態に変えようとする。両者は抑圧する秩序と氾濫する力という形で対立しているのだ。しかし、互いに争いあうこの二つの衝動は、ニーチェによれば、あるとき奇跡的な和解を果たし、「ディオニュソス的でもありアポ

ロンのでもある芸術作品、アッチカ悲劇を産み落とす」のである。

悲劇ではコロスと呼ばれる合唱隊がディオニュソスのものを表現する。ディオニュソス的な世界は表象を超えた物自体的な世界なので、それを表現できるのは表象を必要としない音楽だけなのである。しかし、悲劇においてはコロスから流れ出す無定形の音楽は、造形の神アポロンの力で言葉や形象を得て可視的になり、舞台上のドラマとなって現象する。「悲劇とはディオニュソス的なコーラスのことであり、コーラスがアポロンの形象世界の中へたえずくりかえし自己を発散させつつ浄化されていく過程だといえよう」。悲劇において初めて、ディオニュソスの無定形な力はアポロンの美しき仮象に包まれて現れる。それによって初めて、対立する二つの原理が結合し、力と秩序を併せ持つ理想的な世界が成立するのである。

しかしこの奇跡は長続きしなかった。ソクラテスとともに皮相な合理性が支配するようになると、ディオニュソスは非合理的な力として抑圧され、闇の力となって地下に潜伏するようになる。また、アポロンも深層の生命力から切り離され、硬直した無味乾燥な形式に退化していくことになる。

これが悲劇の誕生と死であるが、ニーチェがこれを参照しながら主張しようとしたのは、抑圧されてきたディオニュソスの力をもう一度呼び起こし、それによって生命力を失った近代の文化世界を解体し、深層の力によって世界を新たに蘇生させねばならないということだった。こうした構想がイワノフに圧倒的な影響を与える。しかし彼のディオニュソス概念はこの時すでにニーチェのそれとは異なっており、それが彼をニーチェ批判に向かわせるわけである。次節ではその点を考察することにする。

III

周知のとおり、『悲劇の誕生』から16年後、ニーチェはこの若き日の処女作に対して「自己批判の試み」を行っている。イワノフは論文『苦悩する神のギリシャ宗教』でこの自己批判に触れ、それを箇条書きにまとめてさえい

るが、あたかもこの自己批判には重要性がないとでも言うかのように、それには一切コメントせず、ただ次のように述べている。「われわれの見解では、この驚くべき洞察力を持つ研究を批判できるとすれば、それは何よりもまず、宗教的原理としてのディオニュソスの原理の本質が十分に掘り下げられていないこと、(…)一般的な言い方をすれば、ディオニュソスにまつわる諸現象が純粹に美学的にのみ解明されているという一面性にある」⁹。ほとんど同じことを、彼は体系的にニーチェ批判を展開した「ニーチェとディオニュソス」でも述べている。「彼はディオニュソスの原理を美学的な原理として、生を「美的現象」として理解していた。しかしこの原理は何よりもまず宗教的な原理なのである」¹⁰。イワノフがニーチェの有名な言葉、「美的現象としてのみ存在と世界とは永遠に是認されている」を念頭においていることは間違いない。イワノフから見れば、問題を美学に限定しようとするこうしたニーチェの主張は、不当に一面的なのである。存在と世界は、美的である前に、まず宗教的に是認されねばならないのだ。

では存在と世界の宗教的な是認とはいかなるものか。イワノフのニーチェ批判を具体的に検討しながらそのことを明らかにしていこう。

論文「ニーチェとディオニュソス」の中で、イワノフはニーチェのディオニュソス体験をイメージを駆使して描き出しているが、そのおおよそ内容は次のようなものである。ディオニュソス的な生の奔流を象徴する「海」、そうした海の中をニーチェは遊泳している。この海の中では「破滅することも甘美である」、つまり陶酔の中で自己忘却に陥り、ディオニュソス的なカオスに飲み込まれることも喜ばしいものである。しかしニーチェはそれを望まなかった。「彼は足場のしっかりした岸まで泳いでいき、その岸から赤紫色の深淵の波動を見やることを望んだ」。つまり、ニーチェは自己忘却に陥ることではなく、むしろ陶酔の海から離れて陸に上がり、自己意識を取り戻す

9 Иванова Вяч. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь, февраль 1904, С.63-64.

10 Иванова Вяч. Ницше и Дионис. С.725.

ことを望んだのだ。彼は、「暗がりの中に立ちあらわれる自分の神に出会うために、深層の洞窟へ降りていきはしなかった。美的でしかない自らの歓喜に宿る宗教的な神秘から、彼は顔を背けてしまったのだ」¹¹。

イワノフが言いたいのは、ニーチェがディオニュソス的な陶酔をわずかに経験しただけで、すぐに日常的な自己意識に回帰してしまい、自己忘却の先にあるディオニュソス的なものを最後まで経験しなかったということだ。われわれはブーエワの誤りを指摘したとき、イワノフのディオニュソス論ではアポロンが軽視されていることを確認した。このことを考え併せればわかるが、ニーチェが海から離れて陸に上がり、そこから海の深淵を見やるというイメージは、彼がディオニュソスから離れてアポロンに向かい、アポロンの観点からディオニュソスを見ようとしたこと、つまりディオニュソスを美的に昇華しようとしたことを暗示している。ディオニュソスは人間には認識しえない物自体の世界を象徴し、アポロンは人間的な世界に属する美しき仮象を象徴する。イワノフが言いたいのは、ニーチェは人間的な世界の背後にディオニュソス的な世界を見出しておきながら、その可能性を十分に汲み尽くすことなく、すぐにそれを美的なものに、つまりは人間的なものに変えてしまったということだ。美的なものに逸脱したために、ニーチェは根源的な世界を経験する前に、人間的な世界に回帰してしまったのである。

イワノフから見れば、こうした点にニーチェの美学的ディオニュソス論の不備がある。必要なのは、アポロンの美しき仮象によってディオニュソスを人間化することではなく、人間の主観では捉えられないディオニュソスをそれ自体として探求し、その宗教的な可能性を開示することなのである。

イワノフはそうした試みとして自らの宗教的ディオニュソス論を構想する。そしてそれを展開したのが、「ニーチェとディオニュソス」から三年後に書かれた「汝あり」という論文である。この論文は、直接ニーチェやディオニュ

11 Там же. с.720.

ソスに関して書かれたものではないが、自己忘却に陥った人間の内面のドラマを描き、それによって新たな宗教の可能性を探ろうとするこの論文は、明らかに宗教的ディオニュソス論としての意味を持つものである。この論文でも、イワノフの描写はやはりイメージを多用したものであるが、そのおおよその内容は以下のようなものである。

人間の内面は、男性原理と女性原理という二つの部分からなる。男性原理には「意識的」という形容詞がつけられているので、それぞれ意識と無意識に対応すると考えてよいだろう。女性原理は通常、男性原理の支配下に置かれているが、自我が脱自状態になると男性原理は自己忘却に陥り、女性原理がその抑圧から逃れてさまよい出る。さまよい出た女性原理は「われわれの精神的本質のもっとも奥深き聖所にある絶対的なもの」から流れ出す「精神の光」を探し求める。この光は、自己忘却に陥った男性原理を、「神の子の外貌に包まれたものへと変容させて蘇生させる」からだ。ただし、それは男性原理が個体としての独立を捨て、「超個人的な意志」を受け入れる限りでのことである。男性原理が「超個人的な意志」を受け入れ、神の子の姿をとって蘇ると、女性原理は蘇った男性原理と一体となり、これで「バッカス祭の正しい狂気の一つのサイクル」が終わり、個の意識が再生される。¹²

イワノフによれば、これが脱自状態にある人間の内面で生じていることである。イワノフは、男性原理が個的な自我に固執し、超個人的な意志を求める女性原理を抑圧すると、女性原理は男性原理に対して攻撃的になり、狂気や絶望をもたらしかねないという。こうした指摘は明らかに精神分析を連想させるものだが、それについては置いておこう。われわれにとって重要なのは、男性原理と女性原理の対が、ほぼアポロンとディオニュソスの対に対応していることである。女性原理は自我の自己忘却によって男性原理の支配を逃れて表面に現われてくるのだが、それはディオニュソス的な世界が自己忘却とともに表象の世界の背後から現われるのとまったく同じである。ディオ

12 Иванова Вяч. Ты Еси // Вячеслав. Иванов. Собр. соч. в 4 тт., т.3, С.263-268.

ニュソス体験においては、人間の外面でも内面でも、同じように日常的な原理が消え、隠されていた非日常的な原理が姿を現わすのである。

しかし、内面のドラマと世界のドラマは、わずかに異なっている。それはさまよい出した女性原理が求める「精神の光」である。イワノフはこの光を宗教的な連想の中で説明しているが、それについては置いておくとして、われわれはこれをニーチェのラインで考えてみよう。ニーチェのディオニュソス論はディオニュソスとアポロンの対によって構成されていた。それに対して、イワノフの宗教的ディオニュソス論ではここにもう一つの要素が加わるわけである。今ニーチェのディオニュソス論と言ったが、正確にはそれだけではない。すでに確認したように、ディオニュソスとアポロンの対の背後には、ショーペンハウアーを経由してカントにまでさかのぼる、認識可能な世界と認識不可能な世界という対が控えている。当然、イワノフもこの伝統を受け継いでいるわけだが、彼はここにもう一つの要素を加えることで、この継承関係からはみ出すのである。そしてこの逸脱こそが、イワノフのディオニュソス論を宗教的なものにする要因なのである。

イワノフが二項対立に加えた第三のものの意味を明らかにするには、この第三のものが前二項に対して有する機能を考えればよい。この第三のものは、男性原理から解放されて自由になった女性原理が求めるものである。そしてそれは自己忘却に陥った男性原理を「神の子の外貌に包まれたものへと変容させて蘇生させる」ものである。この男性原理と女性原理のそれぞれに、カントから継承されてきた二項の持つ意味を当てはめると、イワノフの言いたいことがわかってくる。つまり、男性原理から自由になった女性原理が第三のものを求めるというのは、言い換えれば、物自体としての世界が、自らの上に投げかけられていた人間的な表象の世界から自由になり、そういう不完全な表象の世界ではない、物自体そのものを捉えるような完全な認識を求めてさまようということである。そして男性原理が変容して蘇るというのは、人間的な表象の世界を生み出す個的な自我が、「光」が象徴する超個人的な

自我と神秘的な合一を果たすことによって、物自体を捉えることの可能な新たな自我に生まれ変わるということだ。

イメージ的に語られた論文「汝あり」にこうした哲学的な意味を読み取るのは恣意的に思われるかもしれないが、イワノフが認識論的な問題を念頭においていたことは疑いない。「汝あり」を大幅に加筆して独訳した「アニマ」には、次のような部分がある。「内的な経験を通して神の絶対的な超越性を認識することがいかにして可能なのか。内的な経験は、その定義上、精神にとって内在的な内容に限定されているのであって、精神の自己認識に資するにすぎないのではないか。「思弁的理性」(カントの認識論の意味での)は、このように問い掛けるに違いない。しかし、われわれが研究している意識の領域は、もはやアニムスが独裁者ではない領域なのである」¹³。少々わかりづらいが、要するにイワノフはカントの認識論に従って、人間の認識は自分が構成した内在的な内容に限られており、その外にある超越的な物自体を認識できないのではないかと自問しているわけである。そしてイワノフはそれに答えて、「もはやアニムスが独裁者ではない領域」ではその限りではないと言うわけである。アニムスというのはアニマに対応する男性原理である。つまり、アニムスが独裁者でない領域というのは、ディオニュソス体験を経て新たに生まれ変わった自我のことである。イワノフが言いたいのは、物自体は認識不可能であるというカントのテーゼは、カント的な自我、人間的で個的な自我にのみ当てはまることであって、生まれ変わった新たな自我にはそうした制約はないということである。イワノフのディオニュソス論は、自我の変容によるカント的な不可知論の克服を射程に置いているのだ。

しかし、イワノフがカント的な認識論を念頭に置いているからといって、イワノフの理論が哲学的だと言いたいわけではない。むしろ逆である。カント、ショーペンハウアー、ニーチェの場合、世界そのもの、物自体的な世界

13 Иванова Вяч. Аніма // Вячеслав Иванов. Собр. соч. в 4тт., т.3, С.284.

はいかなる論理も持たないものだった。カントの場合、物自体がどのようなものかは人間には扱えない問題であったが、ショーペンハウアーやニーチェははっきりとそれを目的も意味も持たない盲目的な力であると考えている。しかし、イワノフはそれとは反対に、物自体に固有の論理があることを前提にしている。だからこそ、外的な形式によって構成しなくても、物自体はそこに内在する論理を捉えることによって認識可能になるのだ。たとえそれが人間の知性を超えており、人間には把握不可能であるとしても、世界には何らかの論理が内在しているのである。¹⁴しかし、物自体が何らかの論理を有するというこの前提には、いかなる根拠もない。それは信仰するしかないものである。イワノフも当然そのことはわかっている。だからこそ、イワノフは自らの試みを宗教的なものと見なすのである。

イワノフがニーチェを批判するのは、こうした地点からである。イワノフから見れば、ニーチェはすぐにアポロンに回帰してしまったため、ディオニュソス体験の果てに見いだされる根源的な世界の論理を見出すことができなかったのだ。だから彼はディオニュソス的な生の奔流に、美しき仮象という外から持ち込んだ形式を押し当ててしまったのだ。ニーチェが持ち込むアポロンの美しき仮象は、日常的な人間的な認識と同じように、物自体に対して恣意的でしかない。その違いは、ただ美しいということだけである。ディオニュソス的な世界を盲目的と見なすニーチェからすれば、いかなる認識も物自体に対しては恣意的である。だからこそ、世界は美的に肯定するしかないのだ。しかし、世界には何らかの論理があるという信仰に基づくイワノフからすれば、こうした態度はあまりに皮相なものとなる。世界はロゴスを持ち、目的や意味を有するのだから、美的にではなく、それ自体として是認されなければならないのである。

14 ミューラー＝フォルマーはイワノフがディオニュソスを非合理的な創造力として発見したと述べている。しかしそれが非合理的なのは人間的な理性から見た場合だけであって、ディオニュソスには人間の理性を超えた論理があるというのがイワノフの思想のポイントである。これを合理と非合理という二項対立の図式で割り切ると、もっとも重要な点を見逃しかねないことになる。Mueller-Vollmer, *op. cit.* 34-35.

IV

われわれはイワノフとニーチェのディオニュソス論の差異を見てきたが、ここからはディオニュソス論以降のイワノフのニーチェ批判を考察し、上に明らかにした両者の根本的な差異、つまり物自体に内在する論理を想定するか否かという差異が、ディオニュソス論以降どのような思想的な差異へと展開していくのかを追っておくことにしたい。

しかし実際の批判を見る前に、イワノフが行っている二つの主張に留意しておきたい。それは、この二つの主張がイワノフとニーチェの思想的な差異を明らかにする手がかりになると思えるからだ。まず一つ目だが、イワノフは、ディオニュソスは生の神であると同時に死の神でもありとし、ディオニュソスに過剰な生の奔流しか見ないニーチェのディオニュソス概念は狭隘であると述べている。イワノフはこうした主張を文献学的な知見に基づいて行っているが、もちろんイワノフの意図はニーチェを文献学的に批判することにあるわけではない。イワノフ自身は述べていないが、ニーチェがディオニュソスの死という側面を見落とした、あるいは無視したことに、イワノフは何らかの徴候的な意味を見ていたはずである。

次に第二点だが、イワノフは永遠回帰の思想に遭遇した時のニーチェの苦悶を取り上げている。イワノフによれば、永遠回帰は本来的にディオニュソス的な思想であり、それがニーチェを訪れたのは、彼もまたかつてはディオニュソス的だったからだ。しかしすでにディオニュソスから離れているニーチェには永遠回帰の思想は異質なものでしかなく、それを受け入れるのに苦悶せざるをえなかったということである。イワノフは言う。「ディオニュソス的な状態は、時間からの離脱、そして無時間的なものへの沈潜である。ニーチェの精神は、その全体が未来のほうへ顔を向けている。彼の精神全体が時間の牢獄に囚われているのだ」¹⁵。ここでイワノフが提示しているのは、無時

15 Иванова Вяч. Ницше и Дионис. с.724.

間的で永遠なものと、時間的で変化するものの対立であり、永遠回帰は前者に属するのに対して、ニーチェは後者に属するということである。

この二点、ニーチェがディオニュソスの内に生のみを見て死を見落としたということ、そしてニーチェがディオニュソス的な永遠を理解せず、時間の牢獄に囚われているということ、この二つの指摘は、ニーチェに対するイワノフの違和感をよく表していると思われる。イワノフ自身はこうした二点とは別のところにニーチェ批判のポイントを置いているが¹⁶、それは必ずしも問題の本質を表すものとは思えない。だから、われわれはイワノフ自身とは別の観点から両者の差異を探ることにしたい。

では実際にイワノフのニーチェ批判を見ていくことにしよう。周知の通り、ニーチェはいかなる真理も、またいかなる道徳も、自らを客観的で普遍妥当と見なす権利を持たないと考えている。ニーチェによれば、それらはすべて解釈であるにすぎないのだ。イワノフは、真理と道徳に関わるニーチェのこうしたテーゼを、その「恣意的な適応や解釈においては反宗教的である」としながらも、「その本質においては神秘的である」としている¹⁷。つまり、イワノフはニーチェの真理批判や道徳批判が本来的には宗教的であると考えているのだ。宗教をも批判の対象とするニーチェの思想を、宗教的な立場に立つイワノフが宗教的と評価するのは一見奇異に思えるが、前節でのディオニュソス論を考慮すれば、イワノフが何を言いたいのかがわかる。

ディオニュソス論においては、個的な自我の自己忘却とともに表象の世界が消え、その背後に隠されていたディオニュソス的な世界が現われることが重要であった。イワノフから見ると、ニーチェがあらゆる真理や道徳の客観性や普遍性を否定することで行っているのは、これと同じことなのである。真理や道徳も、やはり人間の自我が生み出す人間的なものである。それらも

16 簡単に言えば、イワノフはニーチェの思想のいたるところに、動的なものを実体化しようとする傾向、ディオニュソスをアポロン化し、音楽を文献学化しようとする傾向を見出し、それを批判している。

17 Иванов Вяч. Ницше и Дионис. С.721.

また、世界それ自体に根拠をおくものではなく、世界に恣意的に加えられた人間的な構成物でしかない。だから、客観的で普遍妥当であると思われるこれらの真理や道德の無根拠性を暴くことは、人間的な構成物の一切のものの虚妄性をあらわにし、それによって人々の目を、その背後にある根源的な世界に向けさせる働きをするわけである。だからイワノフは、ニーチェの批判が宗教的な意味を持つと考えるのだ。

しかし、イワノフによると、「ニーチェはこれではとどまらなかった。彼は首尾一貫することなく、《客観的真理の彼岸》や《善悪の彼岸》という公式を、《種の生を強化するものに従って》という公式に置き換え¹⁸」てしまったのだ。イワノフにはニーチェの態度が一貫していないように見える。ニーチェは人間的な世界の無根拠性を徹底して暴いておきながら、そのあとで「種の生を強化するもの」という、イワノフから見ればやはり人間的としか思えないような基準を持ち出してくるからだ。ここでもディオニュソス論と同じである。イワノフから見ると、ニーチェは人間的な世界の背後に根源的な世界を見出しておきながら、そこへ進むことなく、すぐに人間的な世界に回帰してしまうように見えるのだ。

しかし言うまでもなく、ニーチェが一貫していないのではなく、イワノフにはそのように見えるというだけだ。ニーチェにとって世界は盲目的であり、したがって世界それ自体に根拠を置くような絶対的な価値はありえない。ニーチェの問題は、そのようなものとしてある世界をいかにして肯定するかということである。それが、『悲劇の誕生』では美的なものとしての世界肯定だったのであり、「生を強化するもの」というテーゼに関しては、生がそのように盲目的であるなら、そのように盲目的に成長する生をそのものとして肯定するため、生の成長を抑圧する古い真理や道德を批判するとともに、生の成長を促すような新たな価値を探究しようとする試みなのだ。

18 Там же.

しかし、イワノフにはこうした試みは理解できない。生の成長を促そうが
阻害しようが、ニーチェが追い求めているのは人間的な価値であり、そうで
ある以上無根拠なのである。イワノフから見れば、あらゆる人間的な価値が
無根拠であることを暴きだした以上、ニーチェはそうした相対的な諸価値を
越えた絶対的な価値へ向かうべきなのだ。それなのに、彼は人間的な世界に
とどまり、生の成長にあわせて無根拠な価値を常に新たに探求するという、
どこまで行っても終わることのない不毛な試みを続けているのだ。

われわれは最初に二つの問題を指摘したが、そのうちの一つ、ニーチェが
「時間の牢獄」に囚われているというのは、おそらくこうした事態を指すの
である。ニーチェはディオニュソスが指し示している（とイワノフには思え
る）永遠の価値に背を向け、あくまでも無根拠な世界にとどまろうとするか
ら、「未来のほうへ顔を向けて」終わりなき漂流を続けるしかない。それが
時間の牢獄なのである。

そして、ディオニュソス論以降のニーチェに対するイワノフの最大の違和
感¹⁹は、おそらくここにある。イワノフがニーチェに敬意を表するのは、彼が
ディオニュソスの発見によってディオニュソス的なものの抑圧の上に成り立っ
てきた近代的な価値を克服する道を開いたからである。しかし、「時間の牢
獄」に囚われたニーチェは、イワノフの目には近代的な価値を克服するど
ろか、それを徹底させているようにしか見えないのだ。全面的に合理化した
近代は永遠の価値を非合理的なものとして排除したため、不変の価値を有する
ことができず、時間とともに変化する価値を追い続けざるをえなくなった。
イワノフにとって、ディオニュソスは何よりもこうした不毛な事態を克服す
る可能性を示唆するものなのである。それにもかかわらず、ニーチェはそれ
を無視して近代人の所作を繰り返しているのだ。イワノフから見れば、ニー
チェはもはやディオニュソス的な近代の超克者ではない。むしろ、アンチ・

19 イワノフにおける時間の問題については、拙論「歴史の超越とシンボリズム」『ロシア文化
研究』第6号、早稲田大学ロシア文学会、1999年、75-86ページ、参照。

ディオニュソス的な近代人なのである。

そして、われわれの指摘しておいたもう一つの問題、ディオニュソスが生の神であるだけではなく、死の神でもあるというイワノフの主張も、間接的にはあるが、ここに関わってくる。イワノフがディオニュソスのうちに生と死を見出し、生しか見ないニーチェのディオニュソス概念を批判するのは、自分とニーチェのディオニュソス概念を区別するためである。なぜそうした区別が必要なのかというと、上に見たようなニーチェの探求、イワノフにはアンチ・ディオニュソス的としか思えない終わりなき前進も、ニーチェの概念に則するなら、やはりディオニュソス的な探求といえるからだ。ニーチェの探求は生の盲目的な成長を促すためのものであるが、盲目的に成長する生とはディオニュソスが象徴するものである。ニーチェもまた、彼自身の概念に則して、ディオニュソスを肯定しようとしているわけである。

だからイワノフは、ディオニュソス主義者としての自己の正当性を明らかにするために、ニーチェのディオニュソス概念が真にディオニュソス的ではないことを示さなければならないわけである。イワノフが言いたいのは、おそらくニーチェがディオニュソスに従っているとしても、それはディオニュソスの半面、生の側面に関わるだけで、いまだ十分にディオニュソス的ではないということだ。真にディオニュソス的であるためには、生の奔流に流されて時間の中を漂流するだけではなく、死の側面をも含むような探求、つまり生の終わることなき連続体に、死という形で断絶を持ち込むような探求を行わなければならないということである。

そしてそうした観点から振り返れば、たしかにイワノフのディオニュソス論には死と再生の契機が介在している。つまり、イワノフのディオニュソス論においては人間的な自我が自己忘却という形で一度象徴的な死を迎え、新たな自我に生まれ変わって再生するのである。そしてさらにいえば、自我こそが表象としての世界を構成するものなのだから、自我の変容は人間にとっての世界を変えることでもある。自我の象徴的な死と再生は、同時に世界の

死と再生でもある。イワノフにとって、生と死を併せ持つディオニュソスは、何よりも世界変革の可能性を示唆しているのだ。ディオニュソスに生の側面しか見ないニーチェは、この可能性を見落としているのである。

以上のように、一例ではあるが、ディオニュソス論以降のイワノフのニーチェ批判を考察し、それに基づいて両者の思想的な差異を検討してきた。両者のそもそもの差異は、ディオニュソス的なものに固有の論理を想定するか否かにあった。世界を盲目的と見なすニーチェは、そうしたものとしてある世界をそれでも肯定しようとする方向へ向かう。しかし、生成する世界を肯定しようとするニーチェの試みは、永遠の価値を求めるイワノフには、近代的な価値を徹底するものにしか見えない。一方世界に固有の論理を想定するイワノフは、そうした論理を捉えるものへと人間主体を変容させることによって、世界変革をもたらそうとする方向に向かう。ニーチェから見れば、それは「背後世界」を想定する形而上学でしかないだろう。

しかし、今はそのことは問題にしない。われわれはニーチェ批判を通して明らかにしてきたイワノフの思想を、最後に次節で、当時のロシアの思想的なコンテクストとの関連で考察しておくことにしたい。

V

われわれが考察してきたイワノフの思想においては、物自体的な世界と人間的な認識が大きなポイントになっていたが、その点でいえば、論文「汝あり」に見られる次のような言葉は注目に値する。「なぜなら、宗教思想が最初の天国と呼ぶのは、マクロコスモスとミクロコスモスの正常な関係であるからだ。(…)ヌーメノンの把握されるマクロコスモスと、内的に崩壊したミクロコスモスの間の、意識にとっては架橋できない境界は、原罪とともに(…)初めて置かれたものなのだ²⁰」。マクロコスモスとミクロコスモス、

20 Иванова Вяч. Ты Еси. С.268.

つまり物自体と認識は、イワノフに従えば、「原初の天国」においては一致していたのだ。両者の間に「架橋できない境界」が生じたのは、つまり人間が物自体を認識できなくなったのは、「原罪」によってなのである。人間が物自体を認識できないというカント的な認識論の問題は、このように哲学から切り離され、宗教的に意味づけられる。それはアプリアリな問題ではなくなり、神話的な時間の中で発生した出来事となるのだ。そしてそのことは、同じように時間の中でこうした状況が変化する可能性、つまり贖罪を経て人間がふたたび物自体を認識する可能性を示唆することになるのである。

しかし、認識をこのように宗教的に意味づけようとするのは、実はイワノフだけではない。人間が物自体を認識できなくなったのは原罪以降であるという奇妙な主張は、実はベルジャーエフにも見られるのである。

ベルジャーエフは次のように述べている。「認識論はカテゴリーについて省察するが、カテゴリーの起源を、そしてわれわれの知が制約されていることの原因を理解する力を持たない。われわれの認識には何か欠陥があること、われわれの認識のメカニズムは健全なものではなく、病んだものであることを、大部分の哲学者が仮定している。しかし、われわれの認識の欠陥、その病と制約性の背後に罪が隠れていることは、多くのものが感じているものの、それを意識しているものはわずかである。(…)われわれを抑圧する空間、時間、必然性、同一性の法則といったすべての認識論的カテゴリー、こうした牢獄の壁を築いたのは、われわれの破戒、世界の意味に対するわれわれの罪、父なる神に対する裏切りなのである」²¹。

ベルジャーエフにとってもまた、「われわれの認識の欠陥、その病と制約性」、つまり人間が物自体を認識できないという事態は、神に対する人間の罪とともに生じたものなのである。

また、イワノフをカント、ショーペンハウアー、ニーチェの系譜から外れ

21. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества, М., 1989, С.61.

させる原因となっていた点、つまり物自体は盲目ではなく、そこには固有の論理が備わっていると考える点でも、ベルジャーエフはイワノフと同じ傾向を示している。ベルジャーエフは理性には二種類のものがあるとして、それを小理性と大理性、あるいはラチオとロゴスと呼んでいるが、小理性が人間的な表象の世界を生む人間的な理性、いわばカント的な理論理性であるのに対して、大理性は物自体に備わる神的な理性である。物自体は人間の理性であるラチオから見ると盲目にしか見えないが、ラチオには理解しがたい固有の論理としてロゴスを有しているのである。

そしてこのラチオとロゴスの対ということでは、もう一人の哲学者、エルンもこの対を用いている。エルンもまたイワノフやベルジャーエフと同じ枠組みで認識の問題を捉えているのだ。たとえば彼は新カント派系の雑誌『ロゴス』の創刊に対して、この雑誌が「ロゴス」という名称を用いることに異議を申し立てている。²² その寄稿者は現代ドイツの合理的、科学的思想の追従者であって、彼らの哲学はギリシャに発し、東方教会を経てロシアが継承しているロゴスとはまったく異質な、カント的なラチオの哲学だというのである。エルンによれば、ロゴスは「主観的・人間的原理ではなく、客観的・神的原理である」。そして、「自己の内なるロゴスの意識に接近する人間は、思惟と存在の間の断絶を狭めていくことになる」。人間は自己のうちにロゴスを持つが、現段階ではそれを十分に意識化できていない。しかし意識化の程度を高めていけば、「思惟と存在の間の断絶を狭め」ること、つまり物自体を認識することが可能になるのである。

見られるように、ここで言及した三者には、認識の問題に関して明らかに共通する視角がある。いずれも物自体に論理が備わることを前提にし、それを宗教的に意味づけようとする。そして物自体の論理はカント的な理論理性、制約された人間的な論理に対立するものと考えられる。そして、とりわけエ

22 Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения, М., 1991, С.71-108.

ルンに顕著に見られるが、カント的な認識論をラチオと見なし、それをギリシャ＝ロシア的なロゴスが克服すると見なすことで、ロゴスの探求に、ロシア的な価値による西欧近代的な価値の乗り越えという意味を見出そうとする。²³こうしたナショナリスティックな傾向は、第一次世界大戦期における反ドイツ的な気分の高まりとともにイワノフやベルジャーエフにもはっきりと現われるようになる。²⁴

こうしたことから判断すれば、認識の問題が20世紀初頭のロシア思想の中で一定の位置を占めていることはたしかであろう。何よりも、それは宗教ルネッサンスとナショナリズムという二つの大きな文脈と関わっている。だから、この認識という観点から20世紀初頭のロシア思想を整理することは意味のない試みではないだろう。

われわれは、この論文ではあくまでもイワノフのニーチェ批判という範囲において、イワノフにおける認識の問題に触れたわけだが、この問題がイワノフにとどまらず、同時代の思想的な文脈に接続されうるものであることを最後に確認しておきたかったのである。

23 フランクはこのエルンの論文に対する反論でエルンのナショナリズムの傾向を批判している。
Франк С.Л. О национализме в философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение, СПб., 1996, С.103-112.

24 第一次世界大戦期におけるロシア思想の問題については、拙論「世界戦争とネオ・スラヴ主義——第一次大戦期におけるヴァチスラフ・イワノフの思想」、『スラヴ研究』47号、北海道大学スラヴ研究センター、2000年、117-155ページ、参照。