

## ニーチェから見たハイデガー（下）

——ニーチェ研究ノート2——

森 一郎

### 三 「自由な死」と「死への自由」（承前）

先に見た「死の説教者」の章は、現世に愛想をつかし生からの離脱を説く厭世主義のうちに「救われたいなら早く死ね」とする身も蓋もない「死への誘惑」を読みとり、そうした教えにみずから怯む（つまりなかなか死なない）という矛盾した態度をあばき立てることで、「死からの逃避」生への執着」の傾向を逆にあぶり出す、という手の込んだレトリックを駆使するものであった。これは、不実な生への恨みから死を生半可に恋慕する屈折した生き方よりは、正直に生をいとおしむに如くはない、という主張を示唆するものであり、背後世界論者や肉体の軽蔑者、純潔や隣人愛のモラルなどへの批判と同じく、「率直な生の肯定」という価値転換の理念を浮かび上がらせるための巧みな修辞法であると言える。<sup>(17)</sup>だが、その一方で、この章においては、死を見つめるというよりは、生へと向き直ることこそが第一義であった。では、ニーチェは、死そのものに対してどのような態度を表明しているのであろうか。今や私たちは、面と向かって死が扱われているテキスト、つまり「自由な死」と題された章、に立ち入らなければならない。

## b 「自由な死」

本章は、生の否定をいかに覆して生の肯定へ転ずるか、という『ツァラトゥストラ』第一部のそれまでの議論全体（むろん広くは超人思想全般）を締めくくり、続く第一部最終章「贈り与える徳」へ橋渡しする役目を帯びた重要な章であるが、「ハイデガーにおけるニーチェ的モチーフ」をさぐるという目下の課題にとっても、とくに慎重な吟味を必要とするテキストである。なぜなら、後述するように、ハイデガーはこの章を少なくとも意識して『存在と時間』の死の分析を手がけているからである。このことは、ハイデガーが、この章の一句「みずからの勝利にとって余りに年をとり過ぎてしまう」（Za. 94）を明示的に引用していること（SZ. 264）からも明らかである。<sup>(18)</sup>

もちろん、本章の議論は、先の「死の説教者」における主張を引き継いでおり、ここでも、ツァラトゥストラの口吻は、生きるに値しないそれこそ「死すべき者ども」に対して「生まれぞこないはさっさと死ね」と言い切って憚らないなど、過激をきわめている。だが、この章に秘められた過激さには、厭世主義批判といったレヴェルを遥かに凌駕する何ものがある。それが何であるか、が突き止められるべきである。

まず、この章の基本的な発想を一言で表わすとすれば、それは、「死への寛大さ」とでも形容すべき立場であるだろう。みずからの死を従容として受け入れることのできる度量・寛容が、「緩慢な死」（Za. 94）のみを欲する料簡の狭さ・狭量と対比される。死は喜ばしい訪問客であるかの如きである。不意に訪れるかもしれないこの遠来の客を歓待することができるよう、日頃から準備を怠りなく充実した生を生きること、が何よりも望ましいとされる。この接待の用意——つまり「死の稽古」（Za. 93）——が首尾よくなされたあかつきにこそ、「ふさわしいときに死ぬ」という満願が成就するのだ、というのがニーチェのここでの基本的な考え方である。だから、順風満帆の生のさなかに「勝利に満ちて」「死が祝祭となる」ような死の迎え方こそが「最善」であり、「次善は、戦いのなかに死んで、大いなる魂を氣

前よく与えてしまうこと」だ (Za. 93) と云うのである。

見られる通り、ここには、「死の説教者」における「死⇨生の消滅」という消極的規定を超えた、「死⇨生の完成」という死生観が開陳されている。死をまって初めて生は円成へともたらされる、けだし死は讃えられるべきかな、というわけである。

だが、死を「肯定」するこのような「積極的」態度に対しては、「人の命をそんなに軽んじてよいのだろうか」といった当然の疑問が各方面からすぐさま沸き起ってくるのではなからうか。「大往生」ならともかく「玉碎」まで賛美するのはいかなものか、と。<sup>(19)</sup> たしかに、それは紛れもなく「人道に反する」見解であり、まさに「アンチ・ヒューマニズム」の極致である。たとえば、「死の説教者」と「自由な死」の章にはともに「余計な者ども (die Überflüssigen)」という言葉が出てくる (Za. 55, 93) が、この煽情的言辞が、「大地に溢れている」「余りの多くの」「生まれてこなければよかった」人間たちのことを指していることは言うまでもない。また、やはり第一部の「戦争と戦士」と題された章では、「散華の美学」とでも言うべき威勢のいい「戦死のすすめ」が熱っぽく語られている。万事こういった具合だから、良識ある「人権擁護」の立場からすると眉を顰めたくなるのも無理はない。では、選民思想や戦争賛美につながるこうした野蛮で危険な前近代的立場は今日取り上げるに値しないと、そう言うべきなのであろうか。<sup>(20)</sup> 断じて否である。

ニーチェは、「すべての人が死ぬことを重大視する」こと、「死ぬということになればもったいぶる」こと、を鋭く指摘する (Za. 93)。これこそは「人命の尊重⇨死の忌避」を事とするヒューマニズムの根底にひそむ傾向であろうが、この暗黙の前提それ自体は、ヒューマニズムそのものの内部では決して問われることがない。つまり、「なぜそれほど死が重大なのか」という問い返しは、あらゆる博愛精神にとって完全にタブーの領域なのである。<sup>(21)</sup> その意味では、ニー

チェは、「人道的」立場の外側にことさらに立つことによってヒューマニズムにその出生証明を突きつけようとしている、と見ることができる。はっきり言おう。ここで問題となっている「死ぬということになればもったいぶる」のは、どういうわけか、という不遜な問いは、「人間的」な、つまり生身の人間の口から発せられうるような種類の質問ではもはやないのだ。言い換えれば、この大胆きわまりない問いを擱むことによって、私たちは、「人間性に対する挑戦」としての超人思想の核心にふれるのである。その意味で、この「自由な死」の章は、ニーチェ的「反人間主義」のクライマックスと言ってさしつかえない<sup>(22)</sup>。

ニーチェが「死に対する寛大さ」を超人的態度として理想化しているということは、逆に言えば、彼が人道主義のうちに「死に対するケチくささ」を敏感に察知してしまったということでもある。では、この「死を惜しむこと」は、あえて人間を超え出た立場から見た場合、どのようなものとして映ずるであろうか。このことを熟考するとき、私たちは、超人思想による人間理解の最深部へと分け入ることになる。

### c 「吝嗇の精神」

ここで、ニーチェ的発想に沿いながらも、いささか大胆に「死に対するケチくささ」の起源への肉薄を試みることにしよう。

誰もが「死ぬということになればもったいぶる」——そう、死にも何らかの「意味」が確保されなければならない。そしてその「補填」によって死という受苦は埋め合わされ贖われなければならない。なぜなら、もしこの「意味づけ」にしくじり、死が端的に無意味なものとして露出してしまえば、人生それ自体から、およそ意義とか価値とかいったものが、もろくも脱落してしまうおそれがあるからである。

一般に、何かを行う「価値」があると見なされるのは、それをして「割りに合う」ときである。つまり、相応の「見返り」が「対価」として得られる場合にこそ「やりがい」が認められる、というしくみになっている。たとえば、汗水垂らして精を出す「労働」の価値は、それを行なうことによって得られる「儲け」「報酬」に應じて評価される。この査定が度を超えて低い場合には、その労働は「割りに合わない」とされ、甲斐のない無駄な労苦、つまり「徒勞(unsonst)」として疎んじられてしまう。<sup>(23)</sup>

では、全体ないし総計としての生、つまり人生に関しては、この事情はどうなっているだろうか。そもそも人生が生きるに「値する」のは、生きていて何かしら「甲斐」があるからであり、もっと言えば、それが「ペイする・もとがとれる(Es lohnt sich)」はずだからである。辛い人生は何としても報いらなければならない。苦は楽によって償われなければならない。そうでなければやっていられない、と誰しも思う(そんな保証はどこにもないのに)。ところが、どれほど「有意義」に生きようとも、その生の営みが、死という途方もない苦しみを終始「抵当」に入れての運用であり、「最終決算」においてその「ツケ」を支払わなければならない定めにあるとすれば、この無慈悲な「未払い分の押収」に際して何らかの「粉飾」を施さない限り、けっきょく帳尻は合わず赤字に終わってしまう。死にも「せめてもの見返り」が見出されないならば、人生の差引勘定がマイナスで終わることは目に見えている。それでは困るし何ともやりきれないから、死という損失分を穴埋めするような「報い」が苦肉の策として案出される。かくして、「尊い犠牲」とか「常世への門出」などと、よりにもよって「死に甲斐」が捏造されたりする始末である。<sup>(24)</sup> そのようにしてあみ出され飾り立てられた「ひからびた花輪」(Za. 94)を「はなむけ」として供しつつ、ひとは必死になって「死をもったいぶる」。

だが遺憾なことに、この種の糊塗はうまくいったためしがない。というより、塗りたくれば塗りたくるほど見え透

いてくる。ではどうするか。できるだけ死という支出を延滞しその負債を隠匿することによって、生全般の不健全財政のあからさまな露呈を予防しようとするのである。「緩慢な死」——可能な限り生き永らえる——少しずつ死んでゆくこと——これが生の絶対目標となる。内実はさておき、とにかく数字で示される「寿命」が増えれば増えるほど、「長寿」すなわち「先送りに成功した」と持て囃され有り難がられる。巨額の借金を返済できない債務者が破産を恐れて債権者を拝み倒してまで支払い期限を猶予してもらおうとするように、死という借りを返す見込みのないまま空ろな生を送る者たちは、このツケが回ってくることを何よりも忌避し、一刻でも延期させようとまさに「必死」になるのである。「緩慢な死」を目指すこの懸命の努力こそ、もう一つの「死をもったいぶる」作法に他ならない。死という滞納金の返還要求に対してあの手この手を尽くして支払いを滞るといふケチケチぶり、これが、「人命の尊重」死の忌避」というヒューマニズムの精髓なのだ。

以上が、死をひとが「もったいぶる」ゆえんである。つまり、死によって生がむざむざ空費されるのを「もったいない・惜しい」と思うからこそ、粉飾会計をあえてしてまで死を「もったいぶる・惜しむ」のである。ここに見られるのは、すべてにおいて「割りに合う・もとをとる」ことを至上とし、死によって生がムダにされることを潔しとしない「吝嗇の〈精神〉」とでも言うべき強力なエートスである。<sup>(25)</sup>ここでは人生もまた営利事業か何かのように得失計算の対象とされてしまう。

死を意義づけ「もったいぶる」手段として多用される装置として「犠牲」という観点があるが、この「何かのため犠牲としての死」という聞こえのよい見方をニーチェは一貫して疑問視している。「犠牲」とは、がんらい「身代わり・生け贄」を意味するが、もっとドライに言えば「コスト」ということである。「犠牲者」はしばしば美化・英雄視されたりもするが、何のことはない、それは、死者をコストとして打算的に見積もることなのである。だが、この世

にしろあの世にしろ、人命にとっての「対価」となりうるような高等な意義が一体どこに存在するというのだろうか。つまり「犠牲」という言い方は、せいぜい後の祭りの慰めの空文句に過ぎまい。それどころか、往々にしてそれは、血にかこつけては担ぎ出されるすり替えの論理でしかないのだ。<sup>(26)</sup>

コスト計算は何も会計学のための専売特許ではない。見返りを要求しないはずの清貧な宗教にしても「死の利ざや」に頼っているのが実情である。「受難(*passio*)」はひとをして一層の狂信へと煽り立てる。キリスト教が累々たる殉教者の山を築いた(つまりそれだけ沢山のコストを支払った)その見返りに永遠の「真理」を手に入れた、といったウエットな論理がいかに虚妄であるが、をニーチェは繰り返し告発している。<sup>(27)</sup>そして、このような「コストとしての死」という論理の最大の餌食になった者こそ、のちに世界宗教の教祖に祭り上げられたかの若者に他ならない。<sup>(28)</sup>また、罪深き全人類に対する罪なき神人による「贖い」というすり替えの論理をみごとに駆使して、この若者の惨憺たる死にざまを栄光ある「救済事業」にまで高め、ついにお釣りが来るほど「もとをとる」ことに成功したあの大立者を、ニーチェはつねづね最も忌み嫌ったのである。

それにしても、かくも「吝嗇の精神」がはびこるということは、深く重い意味を持つ。先に、「死に対するケチくささ」を問いただすとは「人間を超えた」問いであると指摘しておいたが、このケチさ加減に嫌気が差すということは、人間であることそれ自体に嫌気が差すということではないのか。人間の卑小さに対するツァラトゥストラの嘔吐感とは、そこまで徹底的に「非人間的」な、言わば「悪魔的に誇張された」嫌悪感であったのではないだろうか。いや、もっと踏み込んで言おう。「死をもったいぶる」のは、たしかに人間の弱さかもしれない。だが、それをチケだとか卑しさだとか言ってしまったら、それこそ、ギリギリの「人間の尊厳」といったものまで見失われてしまうのではなからうか。民族単位の殲滅政策や動乱における無差別殺戮、さらには大災害による都市壊滅や市民への無差別テロな

どの光景を目の当たりにして、「死に対して気前よくなれ」と説く方が無茶であり、むしろ呑気な思い上がりというべきではないか。

ニーチェなら、死に関する「吝嗇の精神」とは、前向きにそのつどの生を肯定して生きることができず、そのマイナス面を埋め合わせることに汲々としている「余計な人間ども」の弱さだと、そう言うことだろう。それこそは、人類に取り憑いた「ニヒリズム」というデカダンの病魔なのだ、と。だが、そこまで「ニヒリズム」を無責任に拡大解釈してどうしようというのか、と言いたくもなる。私たちは、ニヒリズムの救いがたき蔓延を告発するニーチェに対して、その底意を慎重に聞き分けつつ、こう言い返すべきではなかっただろうか——「誇張された嘔吐を持ち出して泥沼化させたのは誰だ」と。「ニーチェによるニヒリズムの超克とは……」「永遠回帰とは……」などと気軽に定式化してすます思想仲介業者は世に少なくないが、真摯なニーチェ研究者たらんとするのなら、なまじ小綺麗な祖述に終始するより、それこそ「こんな邪悪な懷疑精神には付き合いきれぬ」とうっちゃる方が、かえって忠実な解釈というものはあるまいか。<sup>(29)</sup>

このように、「自由な死」の章に見られるツァラトゥストラの教説には、はなはだ問題的で破壊的な意味合いが含まれており、それを真面目に受け止めなければならない義務はどこにもない。だが、その一方で、「なぜそんなに死にこだわるのか」と問うほど向こう見ずで徹底した懷疑の試みは、もしかすると哲学史上の「もう一つの始まり」を予告しているのではないか、とも思われてくるから不思議である。<sup>(30)</sup>人間であることそれ自体に嘔吐を催してしまうほど突き詰められた懷疑精神とは果たして何を意味するのか。少なくともここでもう一度、超人思想とはたんに人間性への侮蔑に終始するものであったらどうか、と問い直す必要はあるように思われる。



#### d 「死への自由」

死に関してもとをとうとうとてかえって元も子もなくなるニヒリズムから離脱するための処方箋としてニーチェが描いてみせているのが、「自由な死(der freie Tod)」という理念に他ならないのだが、これは、「私が欲するから私にやってくる」「私の死」であるとされる(Za. 94)。「自由」という語の意味が問題となるところである。さらに、「死に向かつて自由、かつ死において自由(frei zum Tode und frei im Tode)」(Za. 95)という別の言い方も出てくる。「自由な死」と「死への自由」という二通りの表現の関係はひどく分かりにくい、それにも増してここは、ハイデガーの「死への自由(Freiheit zum Tode)」(SZ. 266)という概念との関連が気になるところである。

ところで、この「自由な死」を「自由を選びとられた死」「意志的な死」という意味に解して、ニーチェはここで「自殺の自由」を奨励している、と考えるのは余りに的外れである。「死への自由」とは、血氣盛んな「若者」にはとうてい手に負えぬ、生に熟達した「成人」にのみ許される自由豁達な教えなのだ、とはツァラトゥストラ自身述べるところである(Za. 95)。もちろん、ニーチェは折りにふれ自殺の積極的効能を説いたりもするし、<sup>(31)</sup>先に見た「死の説教者」の章にしても、皮肉まじりとはいえ、進んで命を断つことを勧める傾向を明らかに帯びている。「自由な死」の章でも、「緩慢な死の説教者」ばかりが世に溢れていることに焦れ、「すみやかな死の説教者が来てくれたらよいのに」とツァラトゥストラみずから嘆願しているほどである(Za. 94)。だが、繰り返すが、「自由な死」の理念とは「自殺のすすめ」などといった生易しいものでは断じてない。

じっさい「自殺」とは——古代人ならいざ知らず近代においては——どう見ても「死をもったいぶる」典型的態度ではない。自殺を試みる人は死を気にしないどころか、死にこだわりのあり過ぎるからこそ自殺を考えるのである。それは「死へと開かれた在り方」というよりは「死へと塞ぎ込んだ態度」と言うべきなのだ。そんな程度の閉塞的な

潔さを説く教えなら、取り立てて顧みるに値しないだろう。しかるに、ニーチェの言う「死への自由」とは、私たちをもっと遠くもっと上方へと引き上げる、無限に開かれた理念なのである。しかもそれは、「死に向かって自由」たれ、という命法が、崇高で有り難い理想であるからではない。そうではなく、この要求が、私たち人間に向かってそれこそ「人間をやめろ」とでも言わんばかりの人を食った無理難題であるからなのだ。

『ツァラトゥストラ』第二部の終幕近くに位置する「救済」という章には、「意志は、過去を意志するに至って初めて、みずからを救うことができる」とする驚くべき考え方が出てくるが、どんなに頑張っても、少なくとも人間の「意志は遡って意志することができない。意志は時間を打ち破ることができない」(Za. 180)から、取り返しのつかない過去に関して、いくら事後的に「私がへそうあった」ことを欲したのだ」(Za. 181)と言って主導権を握ろうと試みても、所詮は強がり・強情っぱりにしか聞こえないのであり、このことをニーチェは百も承知している。だから、この章の教説は「遡って意志することを誰がもう意志に教えたというのだろうか」(Za. 181)という疑問形で結ばれ、この段階では「意志のアポリア」を確認するにとどまっている。この難問はそのまま第三部へ持ち越され、それがけっきょく「永遠回帰」の思想として結実することになるのだが、それはともかく、ここで強調されてしかるべきは、いま問題となっている「死を自由に意志する」つまり「こたわりなく死に身を開く」という理念が、「過去を意志する」逆向きの意志と同じくらい、宗全に顛倒した荒唐無稽な要請だという点である。

そもそも、「死に対して寛大となる」など、いのちを気に病んであくせく暮らしている人間には、逆立ちしたってできることではないのだ——人間が人間でいる限りは。せめて自分のいのちを惜しみ、可能な限り引き伸ばして「もったいぶる」ことで、欠如を抱えた生をどうにかバランスをとって遣り繰りしているのが私たちの現実というものである。何も好き好んでケチケチしたいわけではない。死に気前よく接するだとか、喜色満面と死を迎え入れるだとか、そん

な「ゆとり」を享受するには、人間の生は余りに貧しく乏しい。不如意な生に切齒扼腕している意志に向かって「死への自由」を説いてみたところで、所詮は空念仏でしかない。絶望の淵に沈んだ者が自分の最後の存在証明を得たいばかりにぎりぎり死に縋るというのは、生への未練の裏返しであろうし、一握りの功成り名遂げた人物でさえ、嬉々として死を欲することなどおおよそありえない。もしかりに、欣喜雀躍として死ぬ人間がいるとすれば、その人は、死への欲動に溺れた変質者か、あるいは熱狂的法悦状態にある狂信者か、のいずれかであろう。満悦な死を理想とするツァラトゥストラの教えとは、それほど奇態な妄言だと見るべきなのである。

だが、にもかかわらず——あるいはそれゆえにこそ——私たちには、自分の負っている限界・有限性をはみ出す可能性が微かに与えられているのではないか。つまり、不在なるものを描き出し産み出す「構想力」という人間的な自由が。この天賦の力を自由自在に羽ばたかせることによって、あの「死に対する寛大さ」という恬然として人間を超えたまさに超然たる境地、を遙かに遠望できるのではないか。そしてその彼方では、あのしつこい「吝嗇の精神」もいつか、死さえも歓待しうる超人の雅量に取って代わられるのではあるまいか。それは、「ケチケチしているから何もかもがもったいなく見えるのだ。見返りを求めることをやめ、そのつど生を贅沢に満喫して肯定しうるようになるとき、死もまた悦ばしい賓客としてもてなすことができるようになるだろう」といった境涯である。たしかに「絵に描いた餅」とはこのことかもしれない。だが、人間の限界を超越して自由な想像をなし能うというあくまで人間的な可能性の発露であるこうした「構想(Entwurf)」を、ナンセンスの一語で斥ける権利を誰が持っているようか。これをナンセンスというなら、そもそもナンセンスでない生がどこにあるというのだろうか。「永遠の生」とか「神の国」とかいったぐいの、人間の思考可能性の埒外にひねり出された捏造物に比べれば、死をプラスに転じる超人思想の方がはるかに親しみやすいと言(32)うべきである。

「序説」に続く第一部冒頭の章「三段の変化」において予告された、超人の発する「聖なる肯定」(Za. 31)は、かくして、「死に対するこだわり・わだかまりが消え、死さえも全的に肯定する」という溢れこぼれるような自己是認の理念にきわまると言えるだろう。つまり「死を苦とのみ考えるから見返りが欲しくなる、むしろ死とは人間に与えられた贅沢であり純粹に自己を享受する千載一遇のチャンスなのだ」とする価値転換に。そして、「自由な死」の章に続く第一部最終章「贈り与える徳」に横溢しているのも、じつにこの見返りを求めぬ「贅沢・豪奢」の思想に他ならないのである。<sup>(33)</sup>

ここまで来ると、「超人思想」とはそもそも何であったか、がほの見えてこないだろうか。それは、一言で言えば、ニーチェ流の「ユートピア構想」であったのだ。少なくとも私にはそう思われてならない。古くはプラトンのイデア論的ポリス構想以来、哲学者たちは、現実を冷徹に見据えつつも自己の理想を不在の場所に描き込んできた。そうした夢想にこそ人間的自由の至高の証しがあったのであり、またそこから現実を根底から批判する視座も絶えず培われてきたのである。哲学が自己の理想の世界を語りえなくなつて久しいが、ニーチェは、超人という一種の奇想天外な夢物語を繰り広げてみせることで、屈折した形ではあれ、彼にとつてのユートピア的世界を私たちに語ってくれているのだ。人間性の冒瀆をも畏れず超人の理想を高く掲げること、それもまた人間存在の尊厳を裏書きする一つのかたちには他ならない。そのように夢想する「自由」を、現実的でないとあさり切つて捨てたり、危険思想として徒らに斥けたりする方が、よほど人間性を侮蔑する行ないと言ふべきではないか。<sup>(34)</sup>

さてここで、「ニーチェの死の理解」についてのこれまでの議論をひとまず締めくくことにし、そこから今度は「ハイデガーの死の解釈」へ向き直るべく試みたい。

e 「死への存在」

もう一度確認しよう。「超人思想」とは、苦悩の余り「生の否定」の通弊に陥っている脆弱さを脱し、歓喜に満ちて「生の肯定」をなし能う強靱さへ転じようとするニーチェ的価値転換の折り目をなすものであった。そして、「自由な死」の章で打ち出されているのは、まさにそうした「生の肯定」の総仕上げ、その画竜点睛とも言うべき「死の肯定」なのである。以前に見たように、「死の説教者」たるペシミストたちは、生から逃れようとして死に憧れを抱くという意味での「生の否定」死の肯定」という短絡的な発想を抜け出していないが、「自由な死」というまさしく超人的な教えは、生と死を同時に丸ごと肯定しようとする。ここでは「生の肯定」と「死の肯定」とは互いに矛盾するどころか立派に両立するのである。これは、「死の説教者」の章では、死が生に彼方に位置づけられ消極的にしか規定されていなかったのに対して、「自由な死」の章においては、死は生の只中に見てとられ、言わば——奇妙な表現だが——「生きられた死」とでもいった積極的な形で究明されていることによる、と考えられる。

なるほど、生と死を互いに否定し合う正反対の現象と捉える見方からすれば、死を憎むことこそ生を愛している証しであるかに見える。<sup>(35)</sup>そしてじっさい、ヒューマニズムは死を生を生の圈内から一掃することによって生の穢れなき価値をゆるぎないものにしようとする。しかし残念ながら、死を厭うことイコール生を慈しむこと、というふうには単純に割り切れないのである。生きることに後ろ向きな厭世主義にしても、「すみやかな死」を前向きに説くことは絶えてなく、むしろ「私の耳に入るのは、緩慢な死を説き、一切の〈地上的なもの〉への忍耐を説く声ばかりだ」(Za. 94)と、ツァラトゥストラを嘆かせるほどである。近代医学を装備したヒューマニズムが「死の制圧」を念願とするのも、地上の生を謳歌しようとの錦の御旗を表向き掲げてはいるが、じつは生の無意味化という内的危機を取り繕うために死を外敵扱いし攻撃することで威信を辛うじて保とうとしているだけかもしれない。死に想いを寄せるペシミズムも死

と苦楽を共にする気は更々ないし、生を神聖視するヒューマニズムも生を心底侮蔑するニヒリズムの別名に過ぎないとも言える。どうしてこういう要領を得ないことになるのか。それは、死を羨望する厭世主義にしろ死を敵視する人道主義にしろ「死＝生の消滅」という前提を共有しており、その限りで同じ穴のむじなでしかないからである。

だとすれば、死をできるだけ回避することによって生に至高の価値をあてがおうとするヒューマニズムも、ペシミズムと同様に、その手続き上、ある重大な欠陥を蔵していると言わざるをえない。厭世主義が苦に満ちた生から逃避するために死に憧れる余り、死もまた苦であるという実感を閑却しているのとあべこべに、人道主義は、生にとっての最悪の苦と目される死を除去することによって苦なき生を偏愛しようとするに急なため、そうした生の清浄化・安樂化が生の意味を蝕むニヒリズムを加速してしまうという皮肉な事態に無頓着なのである。<sup>(36)</sup> 生から死の影を一掃するなど、そんなこと初めから無理な注文なのである。なぜなら、生を悩ましているのは、生の向こう岸で燻っている「死んだ死」ではなく、生のこちら側において生と内密な間柄にある「生きられた死」以外の何物でもないのだから。

死は生の対極ではなく生と共に一つの全体をなす。その意味では「生を生きる」とは同時に「死を生きること」なのだ。生が死の一部なのか、死が生の一部なのか。むしろ両者は一体となって「生きられた死」を生きること」とでも言い表わしたくなるような独特の相補的現象をなすと言うべきだろう。それは、死と無関係な生の「断片(Stücke)」がかき集められて合算された総計としての「寿命」ではなく、生と死とが「契機(Momente)」として共属し合っているつど生起する不可分の統一的事態としての「いのち」なのである。ここでは、生だけ肯定して死の方は否定するというわけには行かない。「死の否定」は「生の肯定」ではなく「生の否定」を意味する。もっと言えば「死の全否定」は「生の部分否定」どころか「生の全否定」に等しい。死の絶滅を念ずるヒューマニズムが逆向きのペシミズムではないゆえんである。

翻ってみれば、「自由な死」の章で提唱されている「死の全肯定」という法外な理想が「生の全肯定」という超人思想の完成を意味するものもこうした事情によることが分かる。ツァラトウストラが「全き完成をもたらす死を私はあなたに教えよう」(Za. 93)と述べて「自由な死」という理想を語るとき、そこには明らかに「死＝生の完成」とする死の把握が見られるが、その場合の「完成」とは、死去に際して有終の美を飾るといった意味のみならず、死の肯定を欠いて生の肯定は成就しないという含意において理解すべきであろう。そして、その根底には、生と死とを不可分の統一的全体において捉える死生観がひそんでいたと推測されるのである。死を惜しみケケケチすることは生を惜しみケケケチすることなのだ、豊かな生を真に享受している者なら死に対しても気前よくふるまうであろう、とする「理想論」を高らかに宣傳伝える「自由な死」の章におけるニーチェの死の理解が、生死の分離不可能な全体性を基礎に据えているということは今やたしかなことだと思われる。ニーチェが「自由な死」という語の方は微妙だが「死への自由」という表現で表わそうとしているのも、末期の死に際の心境などではなく、死をいかに積極的に生きるか、という「生き方」の問題に他ならない。

ただし、こうした読解は、ニーチェのテキストからそのまま引き出されたものというより、『存在と時間』におけるハイデガーの死の解釈を手がかりとしつつ導かれたものだと言わなければならない。というのも、今暫定的に性格づけた「生きられた死ーを生きること」という全体現象のことを、ハイデガーは、とくに術語的に「死への存在 (Sein zum Tode)」と名付けているのだから<sup>(37)</sup>。つまり「死への存在」という一種矛盾した表現が表わしているのは、もちろん「臨死体験」とかいったものではなく、つねにすでに死という終わりへと関わりつつ現に生きている私たちの存在する仕方——「死につつあること (Sterben)」とも呼ばれる事態——のことなのである。しかもその場合、終わりとして問題になる死は、あくまで「可能性としての死」なのであって、現実に出来する「落命 (Ableben)」としての臨終の迎え方で

はない。要するに、ここでも問題なのは、あくまで「生き方」つまり「存在する仕方(Seinsweise)」なのである(Vgl. SZ. 247)。

その意味では、ニーチェの死の理解が生と死と両立性に基づいている、とする解釈は、「ハイデガーから見たニーチェ」ではない。私たちは、いわゆる「生の哲学」の素朴さを乗り越え、全体と部分の現象学に基づいて「死への存在」という独自の存在論的概念を提起している点において、ハイデガーの死の分析に多大な恩恵を蒙っており、その限りで「ハイデガー以後」を生きていると言わざるをえない。だが、他方で、私たちは、以上の確認を経てようやく、「ニーチェから見たハイデガー」を、つまり「ニーチェ以後の人」としてのハイデガーの姿を、初めて見出すことができるのである。

#### f 「死への自由」ふたたび

以下では、紙幅の制約もあり、「ニーチェの死の理解から見たハイデガーの死の概念」という問題のほんの一断面を取り急ぎ瞥見するにとどめたい。もちろん、残された課題の大きさのほどは承知しているつもりである。<sup>(38)</sup>

先にふれておいたように、ハイデガーは『存在と時間』の第五三節「死への本来的な存在の実存論的な企投」のなかで『ツァラトゥストラ』の「自由な死」の一句を引用しているのだが、その箇所で、ハイデガーは、それがニーチェからの引用であることを、通例のように脚注において明記するという仕方ではなく、何気なく本文の引用の直後にニーチェの名をカッコに入れて付すという仕方によって記している。この明らかに疎略な扱いは、何を意味しているのだろうか。もし、わざわざ正式に断わるまでもない、と引用者が考えているのだとすれば、かえって事は重大であるとも言える。なぜなら、もしそうなら、そこでの本文の記述は、言うまでもなくニーチェの考え方を下敷きにして



いる、と著者自身が認めているということになるからである。

とはいえ、浩瀚な『存在と時間』において、ニーチェの名前は、注も含めて三度しか出てこないのだから、アリストテレスとカントを双璧として頻出する錚々たる哲学者たちに対する取り扱いに比べて、そんな行きずりの言及など無視して構わないという割り切り方も当然ありえよう。だが、そこをあえて重視したらどうなるだろうか。たしかに、状況証拠なら無くもないのである。<sup>(40)</sup>

まず、「自由な死」の一部が短く引用されているこの第五三節は、全体として、『存在と時間』の死の分析の最後に位置するきわめて重要な節である。それまでは、準備的考察を経た上で、もっぱら日常的な「死への存在」の在り方が、非本来的な「死からの逃避」として特徴づけられ、それを通して「死の全き実存論的概念」が取り出されていたのみであった。つまり、遅まきながら本節に至ってようやく「死への本来的な存在」の在り方が、しかもおそろおそろ描き出されるのである。「おそろおそろ」というのは決して言い過ぎではない、日常において非本来性にどっぷりと浸かっているのが「死への存在」というものであり、その現実の重みが強調されればされるほど、そこから離脱して本来性へと立ち返るというお話が空想じみてくることは避けられない。「そのように疑わしい実存的な存在しうることを実存論的に企投するなどというのは、空想じみた無謀な企て (eine phantastisches Unterfangen) ではないのか」とハイデガーも自問しているし、よほど慎重を期さないと「虚構を創作するだけの勝手気ままな構成 (eine nur dichtende, willkürliche Konstruktion)」に終わってしまう、との危惧の念を告白してさえいる (SZ. 260)。それどころか、本来性の企投を一通り終えた本節の最後においてもまだ、それは実存論的可能性に過ぎないから「実存的には何といっても空想じみた無理難題 (Zumutung)」にとどまっている」 (SZ. 266) などと言っている (このコメントは、むしろ続く良心論における本来性の実存的「証し」の議論への布石という意味を持つのだが)。

それはともかく、本節では、すでに獲得された「死の全き実存論的概念」——「最も固有な、没交渉的な、追い越せない、確実な、しかもそれでいて無規定的な、現存在の可能性」——を手引きとして、「死への本来的な存在」の在り方、つまり「死への先駆(Vorlaufen)」と言われる態度、が次第に浮き彫りにされてゆくのだが、ニーチェの引用があるのは、そのうちの「追い越せない可能性」に関わる段落である。そこでのハイデガーの引用の仕方が的外れにしか思えないのは遺憾だが、今は措くとして、もっと大事なことは、その箇所においてハイデガーがおもむろに「自身自身の死に向かって先駆しつつ自由となること」を強調するに至っている、という事情である(SZ. 264)。「死への自由」とニーチェへの言及が並んでいるという事実。これは偶然であろうか。

さて、以上のような経緯をへて、いよいよこの節の締めくくりとして、「実存論的に企投された死への本来的な存在の特徴づけ」が取り纏められることになる(SZ. 266)が、「死への先駆」の定義がなされているとも言えるこの箇所こそは、「ハイデガーにおけるニーチェ的モティーフ」が存在するとの嫌疑をいよいよもって強めさせるに十分である。なぜなら、この(必ずしも手際がよいとは言えない)長い一文による要約は、全文すべてイタリック体で強調されているのだが、その末尾にわざわざゲシュペルトで二重に強調されつつ「死への自由(Freiheit zum Tode)」という言葉が、これ見よがしとばかりに明記されているからである。これはニーチェの「死への自由」という理念を承けているとしか考えられない。

先に見たように、ニーチェの「死に対してこだわりなく身を開く」という意味での「死への自由」の構想は、人間的現実をはるかに超えた無謀きわまりない理想の樹立という性格を帯びていた。ハイデガーは、その理想主義的とも言える「情熱<sup>(41)</sup>」を正面から受け止め、しかも「死への存在」という新たに彫琢された概念を駆使しつつ、伝統的な「人間」の概念に対する仮借なき異議申し立てを遂行することによって、ニーチェのモティーフをおのれの存在論的企投

のうちに根付かせた、と言えないであろうか。もちろん、ニーチェとハイデガーとでは、同じく「死への自由」と言っても、その内実は相当異なっているはずである。ニーチェの法外さはひょっとすると改竄されてしまっているかもしれない。この点に関してなお一層の慎重な検討を要することは言うまでもない。<sup>(42)</sup>だが、今は状況証拠を通してに過ぎないにせよ、『存在と時間』の現存在分析論における核心部分をなす本来性の企投のうちに、ニーチェの超人思想に追いつこうとしているハイデガーの姿を認めることがもしてできるとすれば、ニーチェというたぐいまれな「懐疑の巨匠」に対する一つの応答の試みとして、『存在と時間』を解釈することもあながちできないことではない、と思われるのである。

以上、本稿では、「ヒューマニズム批判」という観点、それも「死」に対する態度、に焦点を絞って、ニーチェとハイデガーという二人の哲学上の巨人をいわば実験的に対話させようと試みた。もちろん、そのような限定的テーマ設定によっては、当初掲げた「ニーチェから見たハイデガー」という巨大な問題群のごくごく一部を扱ったに過ぎないと言われるだろうし、しかも、その重心は、もっぱらニーチェ解釈に置かれていたと認めざるをえない。むしろ、本論は、ハイデガーからニーチェへのシフト、一つの「転向」の軌跡を示すものであり、今後着手されるべき本格的なニーチェ研究のための一種の「露払い」の役目を果たすべきものである。

なお、今回はニーチェにおける「自由」の観念を取り扱いながら、それを主題的に検討することは断念せざるをえなかった。この課題は、「意志」という相関現象、もっと言えば「力への意志」という根本現象、との緊密な連関において本格的に取り扱われるべきであろう。そして、その作業の途上において、ハイデガーの「気遣い」の概念との交差も改めて浮上してくるに違いない。

【注】

(17) マジに受けとられるとシャレにならないし、単刀直入に説いたら効き目がない、それゆえ「正直のすすめ」が反語的になされるという皮肉。この一筋縄で行かぬところが、ニーチェのテキストを読む醍醐味の一つであろう。一般にレトリックには受容者を選ぶという選別機能、つまり「分かる人にしか分からない」という面がある。ここから、「誰にでも読めるが誰にも読めない書」というあの副題の持つ（それ自体きわめてレトリカルな）意味も理解されよう。この点に関しては、『たのしい学問』三八一「分かりやすさの問題」に、著者自身の「率直」なコメントがある。なお前出注10を参照。

(18) それにしても、ハイデガーのこの部分の引用の仕方がどう見ても的外れにしか思えないのはどうしたことか。ニーチェの原文では「自分の成果を味わうには老け込み過ぎてしまう」という意味なのに、ハイデガーはその同じ語句を「自分の成果におぼれて後ろ向き・保守的になってしまふ」という文脈で使っている（少なくともそう見える）。それともこの二つの事態はけっきょく同じことになるのだろうか。

(19) 念のために言っておけば、ニーチェの言う「最善」の死とは、いわゆる「大往生」などでは全くなく、活力が絶頂にさしかかり最も脂が乗った時期に死に見舞われる、傍から見ればこの上なく惜しまれる凄惨な死に方のことである。また、「次善」とされる名譽の戦死にしても、近代的消耗戦における滅私奉公的な「玉碎」では全然なく、「戦い」を主題とする同じく第一部の「戦争と戦士」の章の含意からして、ひたすら自己に忠実な「認識者」が険しい真理探求の道半ばにして斃れること、を意味しているように思われる。この二通りの「死にざま」にニーチェが憧れていたということは、彼の実人生と考へ併せるとき、すこぶる暗示的である。

(20) じっさい、『ツァラトゥストラ』は、「人間にとって片輪・不具とはどういうことか」を正面から語って第二部の庄巻をなす「救済」の章を筆頭に、それこそ差別用語のオンパレードの観を呈しており、「人道」に照らした「検閲」次第では、「伏せ字」だらけになってしまふ。「差別の撲滅」という近代に特有な人道的理念は、「死の撲滅」という現代医学の倒錯した究極目標と何とよく似ていることだろう。

(21) アウシュビッツの大虐殺に手を染めたナチズムを裁く歴史家は、明らかにヒューマニズムを前提にして語っているが、そ

(22)

のナチズムに加担した咎で哲学者を責める思想史家もまた同じ前提の上に立っているのである。したがって彼らの発想は「モダン」を少しも超えるものではないし、もちろん哲学とも無縁である。

より正確を期するなら、本来『ツァラトゥストラ』全編の最大のクライマックスは、ツァラトゥストラ自身の死にあったと言ふべきだろう。前出注4で述べた原則に従って、ニーチェがこの場面の腹案を書き記した遺稿のたぐい（『生成の無垢』末尾の諸節など）は差し当たり論外とする。『ツァラトゥストラ』第三部——これをもって本書は一応の完成を見たが、著者は少なくとも執筆当時は考えていた——は、「永遠への愛」を恍惚として歌い上げる「七つの封印」で幕を閉じるが、これは「勝利に満ちて」「死が祝祭となる」ような最善の「自由な死」をツァラトゥストラがみずから迎えるに至った、というふうにも解釈できる。そうだとすれば、「自由な死」の章とは、「ツァラトゥストラの最後」という来たるべき大団円の予告であり伏線であったことになる。逆に言えば、人に「早世も老残もよくない、ふさわしいときに死ね」（つまり「いつ死んでもいいように充実した生を生きよ」と説く人物が、「おまえはどうなのか」と反転的に切り返されるのは必定であるうし、それゆえ、「自由な章」の末尾には、「私はいま少し地上にとどまるだろう。しばらくこれを許せ」(Za 36)とある。つまり「ちょっと待ってくれ、もう少ししたら死ぬから」と弟子たちに自分が生きていることを詫びているほどなのである。

こうしていよいよ第三部の終幕に至って、嘔吐から回復したツァラトゥストラは、わが「魂」の船出を寿ぎ、愛しい「生」への別離を歌い上げたのち、「永遠」に求愛して合体することによってみずから「永遠を生きる」ことになる。この一見円満なフィナーレは、じつは、第一部であれほど罵倒された「死の説教者」説くところの「永遠の生」を、彼自身が最後の最後で体よく横取りしてしまうという見事なアイロニーを意味しているのかもしれない。永遠回帰の教師たるツァラトゥストラは、めでたく「自由な死」を迎えることで、ついに「永遠の生の説教者」におさまるのである。あるいは、永遠に召されることを喜んで受け入れるのは、それだけ見れば、殉教者の心境に限りなく近いと言えるかもしれない。こういう「どんでん返し」が仕掛けられているところに、悲劇にしてパロディーでもあるという『ツァラトゥストラ』の作品としての豊かな重層性がある。

(23)

どんな厭うべき「労苦」も「報い」がありさえすれば喜んでするのが人間である。逆に言えば、一切の報いのない苦しきほど救いがたき責め苦はありえない。このことを慧眼にも指摘したのは『死の家の記録』のドストエフスキーであろうが、

ニーチェはこの「苦の意味論」を『ツァラトゥストラ』第二部の「預言者」の章において旧約聖書の「伝導の書」とリンクさせつつ印象的に暗示している。なお、『道徳の系譜学』第三論文における禁欲主義批判は、「苦の報い」というよりも「苦の原因」を「せめてもの慰め」として人々が求めるという傾向、を基調に据えたものだが、その末尾の第二八節では「人間は〔…〕苦しみそれ自体を拒否したりはしない。人間は苦しみを欲するし、苦しみを求めさえする。もし何らかの意味が、つまり苦しみの〈何のために〉といったものが、人間に示されさえすれば、だ。これまで人類の上に蔓延していた呪咀とは、苦しみの無意味さだったのであって、苦しみそのものではなかった」と述べられており、ニーチェ流の「苦の意味論」が簡潔に定式化されている。「無意味なものが永遠に」という永遠回帰思想の原型でもあるこの問題は、不条理な受苦の英雄性を強調するカミュの『シーシュポスの神話』を超えて、広く「労働」一般に関わる今日なお未決のテーマである。

(24)

死者を遺族がとむらう葬式、墓参、追善供養など一連の儀礼は、死による喪失を埋め合わせる最も一般的な形態（これをゆるがせにすると物故者の「怨みを買う」とされる）であろうが、ニーチェは、死に臨んでは葬儀ではなく何と「祝祭(Fest)」を挙げるべきであり、しかもそれこそが「最も美しい祝祭」となりうるのだ、と言う(Za 93)。つまり、「惜しい人を亡くした」と哀悼の意を捧げる代わりに、「死んでよかった、おめでとう」と告別を心から祝う「お祭り」を開催すべきである、というわけである。何とも異様な考え方ではあるが、しかしよく考えてみると、厳粛であるはずの葬送の式典にも大なり小なり「お祭り」の要素があるのではないだろうか。じっさい、供養祭、慰霊祭、鎮魂祭など、死者を「祀る」祭る「風習は決して珍しくないし、死者の無念を晴らす「仇討ち」「弔い合戦」と称して、たんなる殺し合いを神聖化する「政(まつりごと)」も古来から今日まで絶えることがない。それどころか、死は国家によって大々的に祀られさえするのである(たとえば「靖国」に合祀される「英霊」)。この点については、『ツァラトゥストラ』の国家批判の章における次のような指摘を参照。「英雄や栄光ある人を自分のまわりに並べたいと思うのだ、この新しい偶像は。〔…〕そうだ、多くの者を招きよせる死が案出され、この死がみずからを命として讃えるのだ」(「新しい偶像」、Za 62)。

(25)

「吝嗇の〈精神〉」という言い方は、注13で用いた「勤勉の〈精神〉」という表現と同様、『ツァラトゥストラ』に主人公の宿敵として何度も登場する「重さの精(der Geist der Schwere)」と、マックス・ヴェーバーの言う「資本主義の〈精神〉」——ひょっとすると後者は前者のもじりではあるまいか——の二つを踏まえた私の造語である。一切を「割合」に還元し

(26) て割り切ろうとし「辻褄合わせ」に奔走するこの「精神・精霊・幽霊」の支配する「近代」こそ、まさに「合理性(rational)」本位のエポック、すなわち「合理主義時代」と呼ぶにふさわしい。「近代」をなお呪縛するエートスを問うたヴェーバーもまた、フロイトやハイデガー、フーコーらと同じく「ニーチェ以後の人」なのである。

今日では、病気や天災による死者までもが「犠牲者」という形容をされる。まるで人類による自然の征服とともに「自然死」もまた絶滅しつつあるかの如きである。病死は「医療体制の立ち遅れの犠牲」とされ、事故死は「科学技術の進歩のための礎」と言われ、自然災害すら「政府の無策ゆえの人災」と見なされる。「無益な突然死」というのは人道にあってはならないことになっている。早い話、「死因」が同定できれば帰責先からの「慰謝料」による埋め合わせがきくが、「自然」「偶然」「不運」では責任を追求したくてもできないから、とにかく「…のせい」が無理やり宛がわれなければならないのだ。死を「運命」と甘受するのはヒューマンイズムの沽券にかかわる敗北であり許されないことらしい。なお、「生命保険」とは、不慮の死に対して「安全保障」あるいは「損害賠償」を提供してくれる「合理的」な「救済制度」であり、ここでは文字通り死がペイする。

(27) 「血によって真理は証明される、と彼らの愚劣は教えた。だが、血は最もたちの悪い証人なのである」(第二部「聖職者」、Za.119)。このくだりは『反キリスト者』五三でも引用されているが、『人間的な、余りに人間的な I』五三「真理の踏み段と称されてきたもの」には、殉教による教理の正当化の心的機制とその無根拠さを鋭く衝く見解が早くも披瀝されている。

(28) 「自由な死」の章の後半では、人類史を劃する事件となったこの「早世問題」が論じられている。「彼が余りにも早く死んだことが、それ以来、多くの人々のわざわいとなった」(Za.95)。「ヘブライ人イエス」が「未熟なまま」死に急いだことによつて、あとに残された者たちすべて(人類)にそのツケ(世界宗教)が回ってきたのだから、全くだまったものではない、とツァラトゥストラは嘆く。彼は万人に向かって「すみやかに死ね」と説いているのではなく、あくまで「ふさわしいときに死ね」と言っているのであつて、ただ潔く早死にすればよいというわけではないのである。

(29) ツァラトゥストラの口を借りてニーチェは私たち読者を明らかに挑発しようとしているのだから、その挑発に乗るのがスジというものである。『ツァラトゥストラ』というテキストは、そう言わざるをえないほど、それほどレトリックに満ち、読む者を翻弄する「取り扱い注意」の書なのである。もちろん、ニーチェの反人道的見解に初めから拒絶反応を示すのも

ただけでないが、それにもまして暗澹たる気持ちにさせられるのは、ひたすら御説ごもつともと鵜呑みにして怪しまないような理解力のあり過ぎる生真面目な解釈者が余りに多いことである。

(30) 至る所でニーチェは悪魔的と言えるほどの懷疑精神を発揮しているが、言うまでもなくその代表的な試みは、永遠回帰を告げる例のデーモンのささやきであろう(『たのしい学問』三四一「最大の重し」、なお同書三四四「どこまで我々は今なお敬虔であるか」における極限的とも言うべき真理信仰批判を参照)。デカルト的懷疑にも比すべき徹底した思考実験としての永遠回帰思想に関しては、稿を改めて詳論するつもりである。

(31) 自殺を「理性的」な行為として推奨するテキストとして、『人間的Ⅰ』八〇「老人と死」、『人間的Ⅱ』第二部一八五「理性的な死について」、を参照。この場合ニーチェの批判の矛先は、自殺を禁止する宗教上の教義に向けられていたが、今日では、無宗教の医学的延命装置によって「緩慢な死」はいっそう手厚く幫助されている。

(32) 第二部の二番目の章「至福の島々で」は、「神の死と超人」を主題とした第一部の叙述を承けつつ、神の観念と超人の理想とを対比的に描き、もって「力への意志」という第二部の中心問題への移行の必然性を暗示する、という橋渡しの役割を担っている章であるが、そこでは、超人思想が人間の思考可能性の限界への飽くなき挑戦という意味合いを持つことが表明されている。「神とは一つの憶測である。だが、私が欲するのは、きみたちの憶測が思考可能性のなかに限られることである。／きみたちは神といったものを思考することができぬのか。『できないはずだ。』——それなら、すべてを、人間に思考可能なもの、人間に見ることのできるもの、人間に感じられうるもの、へと変えようとする、これがきみたちにとって真理への意志の意味するところであってもらいたいものだ。きみたちはきみたち自身の感覚を究極まで考え抜くべきなのだ」(Za. 109f)。

(33) この「見返りなしの自己享受」という贅沢で気前のよい境地こそ、ニーチェによって唯一「徳」として称揚されている当のものに他ならない(したがってそれは、公衆徳目としての「道徳」の意味を全く含んでおらず、むしろ古代的な「卓越性・器量・男らしさ(arete, virtus)」に近い)。しかも、この「徳」たるや、ひたすら自分に忠実であることを欲し「他者のため」とかいった小綺麗な補填物を一切受け付けない、要するに「我欲・自愛」のことなのであって、そのおかげで自分も他人も「没落」させられるおそれのある危険きわまりない代物なのである。この自己蕩尽の蒙奢さに比べられているのが、「もとをとる」「報いられる」「報酬を得る」「代償を受ける」ことをつねにどこかで求めている世間的な道徳・正義



のケチくささなのである（たとえば第二部「有徳者」）。

このように「互酬性」の均衡倫理に疑問符を突きつけ「いかなる行為も返済されることはありえない」とするニーチェは、ギヴ・アンド・テイクの商人道徳を定式化したミルの功利主義の根底に「行為はつねに報いを受ける」という不問の前提を見てとり、それを「最低の意味において下賤である」と手厳しく評している（『力への意志』九二五「イギリスのナ愚カシサについての欄外注記」および同九二六「ジョン・ステュアート・ミルに反対して」を参照）。だが、ニーチェによって「ただ凡庸な精神にとってのみ魅力と誘惑力を持っている真理というものがある」（『善悪の彼岸』二五三）とまでこきおろされたにもかかわらず、この「真理」を奉ずる「吝嗇の精神」（功利主義道徳）は、以来ますます世を覆い尽くし今日とどまるどころを知らぬありさまである。

(34) ヒューマニズムよろしく「いのちを蔑ろにしないようにしよう」と一斉に唱和するのはたやすいが、少なくとも哲学者にはふさわしくない。ひとがどれほど死のうが誰に殺されようが、「死にこだわるのはなぜか」と哲学的に問い続ける自由は許されなければならない。百歩譲って全体主義的な政治的暴力に対して抵抗することが市民的責務だとしても、その全体主義の母体である「近代」の存立構造そのものに根本的な異議申し立てを行なうという哲学上の不服従形態も立派にありうるのだから。

(35) 『ツァラトゥストラ』では、「愛する」とか「ふられる」とかいった言い方が「生」との関係において——さらには「知恵」や「永遠」に対しても——用いられる（なかでも顕著なのは「舞踏の歌」と「第二の舞踏の歌」である）。これはふつう「擬人法」と呼ばれる修辞法であるが、この場合にはとくに、相手への「志向」がその相手からの逆の働きかけを含意し、しかもその「可逆性」が本質的に駆け引き的な要素を帯びた応酬として理解されているということ、このことを示していると思われる。だからたとえば、ツァラトゥストラは、「地上的なものに辛抱せよ」と説く生の誹謗者たちに向かって、「その地上的なものの方こそ、あなたがたにどれほど辛抱を強いられていることか」(Za. 95)とやり返したりもする。このような「性愛のレトリック」を駆使した生の愛憎分析の成果の一つが、いわゆる「ルサンチマン論」なのである。

(36) 現代社会にひそむ、不快や苦痛の源そのものの全面的除去という「安楽への隷属」の傾向を新種の「ニヒリズム」と喝破した注目すべき考察として、藤田省三「安楽」への全体主義（『全体主義の時代経験』、みすず書房、一九九五年、所収）を参照。

(37) サルトルが、ハイデガーの「死への存在」に抗しつつ、「死は、世界における現前をもはや実現しないという私の可能性ではなく、私の諸可能性に対するつねに可能な一つの無化であり、それは私の諸可能性のそとにある」と述べ、死を「実存と無縁なもの」と見なすとき、彼はたしかにヒューマニズムの立場を代弁しているのである (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, 1943, p. 621. 松浪信三郎訳『存在と無』第三分冊、一三八頁)。

(38) ハイデガーの死の分析に関しては、きわめて不十分ながら、拙稿『存在と時間』における死の実存論的概念について(『実存思想協会編『実存と宗教(実存思想論集VII)』、以文社、一九九二年、所収)を参照。

(39) ニーチェに言及している他の箇所としては、『反時代的考察』第二篇「生に対する歴史の利害」を引き合いに出して「歴史性」の分析を正当化している第七六節(SZ. 396f.)がよく知られているが、じつはもう一箇所、「良心」の本格的な分析に先立って、脚注のなかで、顧みられるべき哲学史上の重要な良心論者の一人としてニーチェの名がカント、ヘーゲル、ショーペンハウアーと並んで挙げられており(SZ. 272 Ann.)、見逃せない。ハイデガーが徹底して没倫理的な——そのせいで余り評判のよくない——良心論を展開しているのは、それだけ彼がニーチェの仮借なき良心批判を決定的なものとして受け止めていたからかもしれないのである。なお次注40参照。

(40) ここで、本文の議論に若干の補足を加えておく。

先に私は「吝嗇の精神」という用語をあえて導入し、死を損得勘定において見積もる考え方を性格づけたが、この説明方式は無論そのままの形ではニーチェにないわけだから、あるいは唐突であるとの印象を与えたかもしれない。だが、じつは『存在と時間』の叙述のなかにそれと似た議論がなされているのである。つまりそれは、「未了(Noch-nicht)」としての死を、「未済・未回収分(Ausstand)」たとえば「まだ受領されていない負債清算の残額」——要するにツケのこと——というカテゴリーにおいてどこまで考えられるか、という存在論的分析である(SZ. 242ff.)。けっきょく、そのような「未済」とは、道具的存在者の存在性格であって「可能的な死として現存在に属している未了を存在論的に規定しうるものでは断じてない」(SZ. 243)と結論されるので、通りすがりの予備的分析といったふうにも見える。だが、のちに良心論において「責め・負い目」の日常的形態として「借りがあること(Schulden)」が真っ先に取り上げられるという興味深い——『道徳の系譜学』第二論文の良心解釈をただちに思い起させる——事情(SZ. 281f.)と併せて、その立論の背景を慎重に再検討する余地があるように思われる。

なおニーチェは、「自由な死」の章で「死にざま」を類型化するさい、「果実が熟れるさま」をメタファーとして効果的に使っている(Za. 94)が、面白いことにハイデガーも、今ふれた「未済」の分析に続けて、「未熟な果実がその成熟に向かつていく」ありさまを、「生成(Werden)」という存在様式をもっている存在者の「未熟としての未了」という現象の範例として持ち出し、現存在の「未了」性格と比較対照している(SZ. 243ff)。先の「未済」の場合と違って、「果実の種別的な存在様式である成熟することは、未了(未熟)」という存在様式としては、形式的には「…」現存在と一致する」。ところが、果実と現存在とは、その「終わり」の性格が決定的に異なるのである。「成熟とともに果実はおのれを完成する。だが、それでは、現存在が到達する死は、このような意味での完成(Vollendung)なのであろうか」。「未完成」の現存在といえども終わるのである。他方、現存在はおのれの死とともに初めて成熟に達するまでもないし、それどころか終わりに先立って成熟を踏み越えてしまっていることもある。たいてい現存在は、未完成のうちに終わるか、さもないと崩壊したり憔悴しきったりして終わるのである」(SZ. 244)。この指摘は、ニーチェの挙げている「死に際」の三類型——最善としての「完成をもたらす死(der vollbringende Tod)」、早死にし過ぎる少数の事例(とくにイエス)、「ふさわしいとき」を逸して余りに長生きする大多数の事例——にある程度は対応づけられる。たんなる偶然的符合にしては、やや「出来すぎた」話である。

(41)

ハイデガーは、「先駆」を定式化した先の一文のなかで、「死への自由」を、「情熱的(leidenschaftlich)」と形容しており(SZ. 266)、また、「先駆的決意性」を性格づけるさいに、本来性における死への不安という気分には、「喜び(Freude)が伴う」としている(SZ. 310)。やや唐突とも思えるこうした言い回しのうちにも、ニーチェ的なモティーフが鳴り響いている——たとえば『ツァラトゥストラ』のなかの「喜びの情熱と苦しみ」の章を想起されたい——と見えることもできよう。なお、『存在と時間』の論述の背後にニーチェが臨在していると本稿とよく似た議論を展開しているタミニオも、この点に若干ふれている。「情熱的」という形容詞が『存在と時間』においては珍しい言葉であるうえ、そうした言葉遣いそのものが純粹な存在論的〈企投〉の枠内では意外な感をぬぐえない。この意外感は、ツァラトゥストラの教えの残響としてこの言葉遣いを受けとるならば、それはどこではなくなる」(J. Taminiaux, *La présence de Nietzsche dans Sein und Zeit*, in: *Lectures de l'ontologie fondamentale*, 1989, p. 241)。

(42)

たしかに、有限性を強調するハイデガーは、ニーチェのように、大盤振舞をして死を歓待せよ、とまでは言っていない。

それでも、死に対してねじれた関係をとるのをやめ、わだかまりをなくして身を開く（自己を解き放つ、自由になる）ことを重視している点で、ニーチェの「自由な死」の理念を継承していると言えるのではないだろうか。

なお最後に、死に対する両者の考え方の「平行性」をテーゼふうに示しておけば、

(1) ニーチェの場合、死（すべき生）を苦悩ではなく喜悦として肯定することが、生の全肯定つまりニヒリズムの克服への行程だとされる

(2) ハイデガーの場合、死（への存在）から逃避するのではなく死へと先駆することが、実存の全体性および本来性の確保への道をひらく

となるだろう。この大まかな対比によっても、ハイデガーにおける「非本来性から本来性へ」という実存変様および分析進路が、ニーチェにおける「自己否認（ニヒリズム）から自己是認（運命愛）へ」という価値転換のプロセスに対応していることが理解されよう。