

ニーチェから見たハイデガー（上）

——ニーチェ研究ノート——

森 一郎

一 ハイデガーからニーチェへ ニーチェからハイデガーへ

ニーチェの思想をその過激な魅力を減ずることなく解釈することは大変むずかしい。少なくとも私はこれまでそれ
に成功した研究論文にはほとんどお目にかかったことがない。とはいえこのことは何も解釈者の側だけの責任とい
うわけではないように思われる。ニーチェの思想そのものが単なる解釈以上の何かを要求するものである限り、祖述を
旨とする論文においてそれを扱うということ自体すでに徒勞にも似た試みであるより他はないのだ。そもそもニー
チェ自身、忠実な釈義を求める文献学的良心といったものに対して烈しい（いわば近親憎悪的な）献意を隠さなかつ
た人である。今世紀の歴大かつ詳細なニーチェ研究史の蓄積はそれだけでもう彼の高笑いを買うに十分値する。ニー
チェを論じようとする者にとっての最大の敵は、他でもないニーチェその人なのだ。思想史を塗り替えてしまつたほ
どの巨人に睨まれて誰が尻込みしないでいられようか。⁽¹⁾

しかしながら、そのニーチェに露ほども怯むことなく解釈を敢行し、しかもそれを通じてあるうことか同時に自説
を続行・展開し、もって一つの雄渾な思想的対決のドラマを作り上げた稀有な成功例を、少なくとも一つ私たちは

知っている。言うまでもなくハイデガーのニーチェ解釈がそれである。ハイデガーはニーチェ研究を流行評論から哲学的水準にまで高め、独創的な哲学史上の展望を切り拓いた。その圧倒的な成果の恩恵にそれ以後の解釈史は浴している。彼の強引な解釈は我田引水と陰口をたたかれることも多いが、それでも名にし負う天の邪鬼ニーチェをすらねじ伏せてしまうその腕力には誰もが敬服しないわけにはいかない。

だがここに落し穴がある。そのことを私たちはあらかじめ認識しておかねばならない。

ハイデガーは、「西洋形而上学の歴史の内部におけるニーチェの根本的立場」を「西洋形而上学の最終段階」として徹底的に読み抜こうとする。⁽²⁾「ニーチェの形而上学を熟考すること」こそ、「思索者としてのニーチェを真剣に受け止めること」であるとする(210)。このような解釈は、それまでのニーチェ研究を一新するだけの起爆力を持つものであった。「神は死んだ」というニーチェの言葉は「西洋の歴史の二千年の命運を告げている」(213)、つまり「西洋の歴史の根本運動」たる「ニヒリズム」を言い当てるものである、と見なされる(218)。「力への意志」と「等しいものの永遠回帰」という謎に満ちた二つの理説は、「全体としての存在者」を、それぞれの「本質(essentia)」および「実存(existentia)」において名指しつつ、それらの統一において捉えようとする一つの全き存在論の企て、というふう⁽³⁾に独自に解釈される(237 ff.)。こうして、ニーチェの思想は、「ニーチェ自身が直接に言いたよりもいっそう判明に捉え」(233)られること⁽⁴⁾によって、哲学史に不動の位置を占めることを約束されるのである。

他方、いかに「ニーチェが自分自身の哲学を形而上学に対する抵抗運動として了解している」にせよ、それは「形而上学の単なる裏返し」として、逃れようもなく形而上学に巻き込まれている(217)と診断される。ニーチェは、デカルト以来の「確実性」という真理概念を、力への意志がみずから定立する価値の正しさを正当化するという意味での「正義(Gerechtigkeit)」という新たな真理概念によって凌駕し、完成へともたらしめている(244 ff.)。「超人」という理

念は、「力への意志という存在の命運のうちにあつて、地球を統べる支配を引き受けるべく定められているあの人間存在の本質」というふうに解される(235)。結局、ニーチェによって通告された「無制約的な力への意志の支配が始まりつつある時代」においては、「存在は価値へと下落してしまった」のであり、一切の価値の価値転換による「ニヒリズムの克服と称されるものとは、まずもってニヒリズムの完成なのである」(258f)。ニーチェがみずから体现している通り、「その本質において形而上学はニヒリズムなのである」(264)。

以上のようなハイデガーの基本的立場は、ニーチェに対する仮借なき批判的対決のそれであり——あるいはそこにはナチズムへの怨恨が投影されているのかもしれないが——、ニーチェの「力への意志の形而上学」(233)のうちに、能動的な主体による客体支配の貫徹をモチーフとする近世以来の「主体性の形而上学」(244)の完成形態を見届けることにより、その射程範囲を封じ込めようとするもののだが、そこには、哲学の根本問題に挑んで身を滅ぼした真摯な思索者に対するハイデガーなりのオマージュが聞きとれるのもたしかである。私たちは、この稀有の思想的対話に強烈な印象をおぼえ、ニーチェを形而上学者として遇さねばならないと説くハイデガーに圧倒されるのである。かくして、ひとは想到するであろう、もしハイデガーの言うようにニーチェが西洋形而上学の最後を飾る哲学者であるのなら、彼の悲劇的な生涯とは、彼が生きた時代の矛盾すべてを一身に背負って倒れた一人の悲壮な漂泊者の運命であった、と。ひたすら徹底して形而上学者であり続けること、それが彼の聖なる十字架であったのだ、と。

しかし——とあえて言わねばならない——このようなニーチェ観がきわめて一面的であることは誰の目にも明らかである。西洋形而上学の衣鉢を継ぐ最後の正嫡としてのみ捉えるには、ニーチェその人は余りに多面的であり、曲者であり過ぎる。何にもまして問題なのは、ハイデガーの解釈を鵜呑みにしてニーチェを「西洋最後の形而上学者」に祭り上げたたん、ニーチェがにわかにな面白くなってしまうことである。それは一つには、ニーチェが掘り起こ

した多岐にわたる根本的問いを、ハイデガーがことごとく存在論的に改鑄してしまっている、ということによると思われる。ハイデガーのニーチェ批判は、ナチズムへの関与とその挫折を経た自分自身に対する一種の「癒し」としてなされているふしがあるが、その個人的代償行為に私たちが付き合わねばならないいわれはどこにもない。ニーチェの哲学者としての真価を求める余り、その思想をつまらなく見えさせてしまうような骨折り損は、このさいやめた方がいい。

だが、そうはいつでも、ニーチェを哲学者として扱うのをやめよ、と言いたいのではない。ハイデガー以後、ニーチェを文明批評家、人間観察家、無神論者、詩人哲学者などとしてのみ理解するような読解がもはや不可能となっていることは、ハイデガーのニーチェ論に密着してニーチェを論じてみても始まらないのと少しも変わらない。むしろ問題の中心は、ニーチェがハイデガーの力説する以上に巨大な哲学者であること、ここにある。ハイデガーが指定した特別席（ないしは嵌めようとしたが）をニーチェはさながら舞踏者の如くスルリと抜け出てしまう。それどころか逆に、ニーチェの巨大な問いかけに対する一つの可能的回答を示したささやかな試みこそ、実にハイデガーの全思索であったとさえ言えるのではなからうか。

この見方は余りに極端であると言われるかもしれない。しかし、私たちが何よりもまず再確認しなければならないことは、ハイデガーが「ニーチェ以後」の人であり、ニーチェから計り知れない影響を蒙っている、というごく当たり前の事実なのではないだろうか。ニーチェをハイデガーの整理に従って哲学史的に総括してしまう前に、私たちはまず、ハイデガーをニーチェ以後の哲学者のなかの一人として括ってみる必要があるのではないだろうか。ドゥルーズが正当にも指摘しているように、「ハイデガーはニーチェの可能性であって、その逆ではない」のである⁽³⁾。

このような位置づけは、わざわざ言い立てるほど新しいものではない、と逆に言われるかもしれない。なるほど、

二〇世紀の哲学思潮の多くがニーチェからの影響を明に暗に受けているというのは思想史の常識であろうし、ハイデガーが二〇世紀初頭に有力であった「生と実存の哲学」——ディルタイ、ベルグソン、そしてなかななくキルケゴールとニーチェ——を摂取して『存在と時間』を著したということも、この書の登場以来つねづね言われ続けてきたことである。「ニーチェ思想の洗礼を受けたハイデガー」といった程度のことを指摘するだけなら、ニーチェを巻き込んで壮大に展開されたハイデガーの哲学史的ヴィジョンにとうてい太刀打ちできるはずもないだろう。

私が以下で試みたいのは、そのような意味での「ニーチェからハイデガーへ」という通史的・連続的な思想動向の記述ではない。そうではなく、ひとまずはやはり「ハイデガーからニーチェへ」という遡及的・逆行的な問いなのである。しかもそれは、従来好んで取り沙汰されたような「ハイデガーから見たニーチェ」という解釈方向ではなく、「ハイデガーの哲学の中枢にニーチェの突きつけた問いかけはどの程度まで食い込んでいるか」という反転的・往還的な吟味なのである。つまり、本人が自覚的であったかどうかは別に、ハイデガーの議論がニーチェのポレミックな提題にどれだけ呼応しどこまで応答しているか、という尺度をあてがうことで、ハイデガー哲学のアクチュアリティを実測する、という方針をとりたいと思うのである。もちろん、「ニーチェの問いかけから見たハイデガーなりの応答」という課題に取り組もうとする場合、いかなる問題に着目してそのようなやりとりが交わされたものと論定するか、が当然問題となるが、そのような論題を正当化する行程において、同時に、ニーチェを今日読み直す可能性をさぐるというもう一つの（いっそう重要な）狙いもまた徐々に浮き彫りとなってくるであろう。

もう一つだけ言っておけば、以下で取り上げるハイデガーとは、『存在と時間』(一九二七年)を中心にした、いわゆる前期のハイデガーである。⁽⁴⁾この書におけるニーチェへの言及の少なさにわざわざいわれてか、これまで前期ハイデガーをニーチェの視点から読み解く試みは余りなされてこなかったようである。だが、ハイデガーが一九三〇年代に

なつて初めて本格的にニーチェへのこだわりを見せ始めるのは、むしろ乖離しはじめてようやく自覚的になり、つまり(自己)批判的になつた、ということではないか。そもそも、ハイデガー自身の発言を間に受けて事が済むのなら、始めから解釈など要らないのではあるまいか。いや、忠実にハイデガーの言葉に耳を傾けてみるのもよからう。というのも、一九二五年の講義で彼は、みずからの探究原理を宣言するさいに、こう述べているからである、「哲学とは無神論である。〔……〕そして、他ならぬこの無神論においてこそ、哲学は、かつて一人の偉人が言ったものに、つまり〈たのしい学問〉に、なつていくのである」と。⁽⁵⁾

二 ハイデガーにおけるニーチェ的モチーフ

ハイデガーに対するニーチェの影響を見積もる上で、何といつても無視しえないのは、一九三七年のニーチェ講義のなかで、ハイデガーが、永遠回帰思想における「瞬間」の概念を検討しているくだりであろう。というのも、そこでハイデガーは『存在と時間』における彼自身の見解をニーチェのそれにこれ見よがしに重ね合せていると思われからである。ニーチェに対するハイデガーの「共鳴」の程度は、この講義において一つの頂点に達しており、それ以降むしろ下降線を辿り、より批判的な扱いが前景を占めるようになっていく。その意味で、この講義における「実存論的」ニーチェ解釈は、両者の影響関係をじかに証言する数少ない箇所の一つであると言える。⁽⁶⁾

確かにその通りなのだが、私はここで、「瞬間」において合一する「永遠回帰」と「先駆的決意性」という二人の根本思想を「比較照合」しようとは思わない。その前にむしろ問われなければならないのは、なぜこの二つがかくも決定的に同心円を描くことになるのか、それは両者のいかなる発想にもとづいているのか、といった点にあるはずだからである。それに何より、「ハイデガーから見たニーチェ」という視点からだけでは、ハイデガーの思考動向をおそら

く深いところで決定しているであろうニーチェ的傾向をつかまえることはおぼつかないからである。

では、「ニーチェから見たハイデガー」という視点にのつての足掛かりは、どこに求められるべきであろうか。ニーチェはハイデガーのいかなる点に懐深く食い込んでいるのか。そのような問題意識のもとに、一方にニーチェ、他方にハイデガーを置いてみると、実に多くの重大な「平行性」が見出されることにたちまち気付く。さしあたり目立つのは、次のような点であろう。

(一) 自己に対する自己の関係。「力への意志」——より高きをめざす自己超克——と、「氣遣い (Sorge)」——存在可能性への自己企投——という両者の根本概念には、自己に対する関わりが自己の在り方を決定する、という共通の発想が容易に見てとれる。これは、そうした自己への関わりに二つの様態を認める(能動的か反動的か、本来的か非本来的か)という点についても言える。自己の自己性をめぐるこうした親近性が掘り下げに値することは疑いない。同時にそれは、ライブニッツ、シェリング、ヘーゲルという、ニーチェがそれに連なるとされる「根源的意志の形而上学」とでも言うべき系譜の最末尾に、『存在と時間』のハイデガーを位置づけることにもなるだろう。

(二) 意味と根拠への問い。ニーチェが、「神の死」や「ニヒリズム」という言葉によってキリスト教ないしはプラトニズムの批判を敢行し、万有に関する形而上学的な「なぜ？」の問いに対する答えの根本的欠如を表明したことを受けて、ハイデガーは、「存在」という「意味と根拠」(Vgl. SZ. 35)をもう一度考え抜こうと、古代存在論に立ち返ったのだ、とは言えないだろうか。もしそうだとすれば、ハイデガーの「存在の意味への問い」そのものが、その総体と核心において、ニーチェの価値批判によせる一回答であったことになる(これは驚くべきことではないだろうか)。

(三) 真理問題。「真理」という超越範疇に根底から疑問符を突きつけたのがニーチェなら、その挑戦的問題提起を真

正面から受け止めて、暴露と隠蔽の相克としての「世界内存在の開示性」という真理論を展開したのがハイデガーだったのではなからうか。ハイデガーのちに、ニーチェの「正義(Gerechtigkeit)」という概念をデカルト以来の「確実性としての真理」の究極形態と見なしたのは、そう考えるならまことに意味深長である。それは同時に、ニーチェが攻撃してやまなかったもう一つの超越範疇である「善」が、ハイデガーにおいてもはや完全に失墜していることをも示している(たとえば「善のアイデア」に関する一貫した「没—倫理的」解釈を想起せよ)。

(四) 時間概念の転換。ニーチェが、過去を単に過ぎ去った事実と見るのではなく、現在の生に突き刺さる力を持ったアクチュアリティにおいて捉え、忘却・隠蔽や怨恨・復讐の相手として位置づけたとすれば、ハイデガーの「既存性(Gewesenheit)」「負の日ある存在(Schuldigsein)」の概念はまさにその存在論化と言ってよい。ニーチェ的な「負債としての過去」という時間概念の応用としては、フロイトの「生活史(Lebensgeschichte)」という考え方が思い浮かぶが、ニーチェという共通の遺産の分け前にあずかったフロイトとハイデガーが同類の問題を扱い同種の論理を動いているのはむしろ当然のことなのかもしれない。

(五) 「歴史的に哲学する」という態度。現にある支配的通念の存立機制を暴くためにその由来・発生の歴史を辿るニーチェの「系譜学(Genealogie)」(それはしばしば語源解釈を伴う)が、「起源への遡行」という現象学の根本志向と一体化するとき、伝統的存在論の「解体(Destruktion)」というハイデガー解釈学に固有な方法スタイル(それは伝承された形而上学をパロディ化してみせることでもあった)が成立すると考えられる。そしてもちろんハイデガーの場合でも、「歩み戻り」が行き着くところの源泉かつ範型は、ニーチェと同じく古代ギリシアなかんずくフォアゾクラーティカーなのである。

以上のようにごく大雑把に通覧するだけでも、『存在と時間』の時期のハイデガーにおけるニーチェの影は明々白々と見えるだろう。何しろ、「自己」「存在」「真理」「時間」「歴史」といった当時のハイデガーの中心問題が、どれもみなニーチェの思索とじかに交錯する地点に成り立っているのだから。つまるところ、『存在と時間』の全体が、ニーチェ的モティーフにことごとく貫かれ色濃く染め上げられているのである。

もちろん、このような多方面にわたる親縁関係はそれぞれ詳細な検討を要する課題であって、ここでそれらを逐一取り上げることはできない。以下では、両者に通底するもう一つの、しかも決定的とも言えるモティーフを吟味してゆくことにしたい。それは、「人間」に対する異議申し立て、つまり「ヒューマニズム批判」という根本態度である。そこには、ニーチェに対するハイデガーの応答関係の最もアクチュアルな部分が看取されるように思われる。というのも、世に言う「ヒューマニズム批判」とは、ある意味では、ニーチェにおいてラディカルに提起され、ハイデガーにおいてソフィスティケートされ今日（とりわけ両者を継承したフーコー）に至っている近代批判の一形態である、と言ってよいほどのだから。

人間という存在者を一切の価値の中心に置くのが「ヒューマニズム（人間中心主義）」であるとすれば、その前提としての「人間」あるいは「人間性（人間らしさ）」という近代的理念に対して徹底した不信の念を表明して全面的な無効宣言を下し、もって抜本的な価値転換をはかろうとした人こそ、他ならぬニーチェであった。ここでのニーチェの基本語は紛れもなく「超人」である。私たちは、ツァラトゥストラが開口一番、「私はあなたがたに超人を教える。人間とは超克されるべき何ものかなのだ」（「序説」三、Za. 14）と述べているのを忘れてはならない。この「超人（Übermensch）」という著しく構想力を喚起させる独特の用語は、「人間」の理念およびそれに支えられている近代的な価値基準全般がもはや失効しつつあり乗り越えられねばならないということを強く訴えかけようとする優れてパ

フォーマティヴな概念なのである。逆に言えば、「超人」という語は、人間自身の「自己超克」という空虚きわまりない生の遂行形式以外の何ごとをも指示してはいないのだ。つまり、その内実を充足させることは、無責任にも各人に一切委ねられているのである。そこに平凡な進化思想のたぐいと決定的な差異がある。

対するに、ハイデガーにおいて「ヒューマニズム批判」が本格化するのは、戦後まもなく公けにされた「ヒューマニズムについて／を越えて (über den Humanismus) の書簡」に顕著なように、後期の思索において初めてである、と言われるかもしれない。確かに、この書簡に見られるヒューマニズムへの根本的疑念が及ぼした影響力には計り知れないものがあり、おまけにそこにはハイデガーなりの自己批判がこめられていると解されるのが通例である。だが、そうした解釈は、前期ハイデガーの最も重要な基本語の一つを全く考慮していないように思われる。要するにそれは「現存在」という概念である。『存在と時間』において、普通なら「人間」と記せばよいところを、わざわざこの語を避けて「現存在 (Dasein)」というぶっきらぼうな用語が当てられているのは、何も著者の銜学趣味(のみ)ではないのだ。ニーチェの「超人」が、「人間」を超える崇高(だがそれ自身は空虚)な理念を立てることで「人間」を上方から限界づけ疑問に付すものであるのに対して、ハイデガーの「現存在」とは、これまで「人間」と呼ばれてきた存在者をあえて「そこに存在が開示される場」であることさら表現することにより、伝統的に「人間」に帰される価値基準をすべて遮断・括弧入れしようとする戦略的な(もっと言えば人を食った)概念なのである。したがって、存在が開示される場として「現存在」が存在論的に優先権を与えられるからといって、前期ハイデガーが「人間中心主義」に傾斜しているとする見方は、決定的に不十分なのである。そこに見出されるのは、むしろ中心の虚ろな「空位」状態なのだから。結局のところ、『存在と時間』の現存在分析論とは、「人間」の概念によって封じ込められている「超越」つまり「脱自」の可能性を露呈させ、もって近代的人間理解の限界を突破する、という根本モティーフを秘めた

ものなのである。これをニーチェ的と言わずして何と言おうか。⁽⁸⁾

さて、ではいったい両者において批判の的となる「人間」という理念とはいかなるものであるのか。ここで気付くことは、ニーチェとハイデガーとでは問題化される「人間」の規定内容が相当異なっている、という点である。ニーチェでは主に、隣人愛や犠牲・奉仕を奨励するキリスト教的価値観の下での「人間的」という性格が、その欺瞞的な仮面を引き剥がされ、かつそのデカダンの末路として「末人(der letzte Mensch)」が戯画化される。⁽⁹⁾一方、ハイデガーにおいては、まずもって「理性的動物」というギリシア以来の人間の「定義」における種差たる「理性(logos, ratio)」という規定が、その存在様式を審問され、かつその派生性を証示される。さらに、「神の似姿」(キリスト教神学)とか「思惟するモノ」(デカルト)とか「肉体、靈魂、精神」(これはフッサールの領域分けでもある)とかいった伝統的な諸々の規定の仕方もことごとく却下されるが、それは存在論的にいずれも不十分なりと断ぜられるからである(Vgl. SZ. §10)。こう見比べてみると、両者の間では、同じく「人間」とは言っても、その言葉のうちに何を見出し何を批判するか、の具体的内実がおよそ隔たっているように見える。

しかし、この相違に幻惑されてはならないだろう。近代市民社会の偽善的モラルに批判の刃を向けたニーチェの超人思想が、当時としてアクチュアルであったことと引き換えに時代制約的な特殊性を免れないとは決して言えないのと同様に、西洋の人間観の全軌跡を射程に収めようとするハイデガーの現存在分析論が、原理的・普遍的である反面ひどく現実味に乏しい抽象論に陥っていると見なければならぬ。恐れ持てのする「存在一般への問い」でいかに身を固めようと、近代的人間像への懐疑というニーチェが切り拓いた路線に沿って動いている限りで、ハイデガーは明らかに「ニーチェ以後の人」なのであり、それは彼が認めるか否かに関係なくそうなのである。もちろんニーチェ以外の先蹤も少なくなかったであろうし、第一次世界大戦という由々しい世代経験が大きく影を落とす

ているという面も否めない。それでもなお、「人間」という理念が内面から朽ち果てもはやポジティブな意味を持ちえなくなっているという意味枯渇症状は、ニーチェが顕在化させ今世紀に送り込んだ思想状況に他ならず、したがって、そうした状況を鋭敏に察知した「ニーチェ以後」の世代にとって、自分たち存在者のことを「人間」と呼んで珍重することはすでに封じられてしまっているのである。ハイデガーにおいて、「哲学的人間学」という当時盛んに言い広められた比較的新しい学科が、何を今さら鈍感な、といった程度の扱いしか受けていないという事情も同じ理由に基づくに違いない。⁽¹⁰⁾

ここには、ニーチェを創造的に受け止める一つの可能性が隠されていると言ってよい。もともとニーチェの人間鑑識眼そのものが、彼自身のオリジナルな資質というよりは、ラ・ロシュフコーらフランス・モラリストに範を仰ぐことによって培われ研ぎ澄まされたものであった。しかし、その深さにおいて、ニーチェの眼光はモラリストの皮肉といった次元を遥かに超えてしまっており、そこには、不可謬な価値体系として近代に君臨するヒューマニズムの底にひそむ虚妄性をそのタブーもろとも追訴してやまない迫真性が漲っている。しかし、その一方で、ニーチェのうちにモラリストの軽妙洒脱な哄笑を聞きとりそこなうなら、奈落まで沈み込ませる憂愁の哲人の姿しか見えてこないであろう。それと同じように、ハイデガーからニーチェ的な時代に対する感受性を剥ぎとってしまえば、あとには、度しがたく抽象論に偏する講壇哲学の化石の如きものしか残らなくなってしまいかもしれないのである。このようにニーチェからの連続性を確認したからといって、ヒューマニズムに対する疑念をその存在論的前提の解体へと全面的に展開したハイデガーの独自性はいささかも眨められることにならないであろう。⁽¹¹⁾ その意味ではたしかに今日の私たちは「ハイデガー以後」を生きていると言わざるをえないのである。

さて以上において、「ニーチェから見たハイデガー」の少なくとも一つの局面が「ヒューマニズム批判」という共通

の枠組のうちに見出されることがおおよそ示された。だが、これまでの議論はともすれば荒削りに傾き、具体的な検証というには程遠いレベルにとどまっていた。この欠を補うために、以下ではよりテキストに即した検討を行なうことにしたい。ここで私は、次のような見通しを持ってこの作業に取り組むことにしたい。すなわち、「ヒューマニズム」はまずもって人間性の擁護を眼目とするが、この漠然とした一般的目标が人命の尊重という積極的形態をとり、かつそれが死の忌避という消極的方向において具体的に執行されるとするなら、「人間性Ⅱ人命」の反本質とでも言うべき死をどのように考えるか、という問題は、ヒューマニズムの再審理にとって欠くことのできない案件であるに違いない。——こうした見通しの下に、「ニーチェの死の理解から見たハイデガーの死の解釈」を浮き彫りにすること、これが以下の課題である。

三 「自由な死」と「死への自由」

ところで、死というテーマに関しては、ハイデガーはともかく、ニーチェは本格的に取り組んでいない、という見方もありえよう。死が個人にとって一回性の現象であるのに対して、ニーチェが論じた「等しいものの永遠回帰」はまさに無限の繰り返しを特徴とするものではないか、というわけである。この点に関しては、むしろ永遠回帰思想そのものが死という生の限界を突破する試みとして構想された、という解釈の余地がなくもない。しかし、ここでその問題に立ち入る必要はないだろう。そうせずとも、ニーチェは死について実に夥しく語っているからである。そもそも、哲学的にはショーペンハウアー主義者として出発したニーチェが死について意見を持たなかったはずがない。言うまでもなく、ショーペンハウアーのいわゆる「厭世主義」は、死という無意味なものを生が負わされている現世の救いがたさを苦悩しつつ直視することを根本のモティーフとしていた。では、生を憎み現世を厭う考え方からの解放

を終生の課題としたニーチェは、死に対していかなる態度を表明しているのだろうか。

『ツァラトゥストラはこう言った』には、すでにその第一部において、「死」を標題に盛り込んだ章が二つ見られる。「死の説教者」と「自由な死」がそれである。ともにユニークな内容を備えた興味深いテキストであり、これらを解釈するだけでもう、ニーチェにおいて死の問題が二次的であったなどとする見解を覆すに十分であって、むしろお釣りがくるほどである。⁽¹²⁾ それぞれやや立ち入って論じることしよう。

a 「死の説教者」

この章では、生の空しさを嘆き生に憎しみを抱きながら生への執着を断ち切ることもできずにふやけたモラルを垂れ流しする者たちの矛盾があばかれ、それほど生の否定を説きたいのなら、いっそ彼らにこそ、ずばり「死の説教」を贈ってあげようではないか(すなわち、御託を並べる前に早く死ね)とするアイロニーに満ちた主張が展開される。⁽¹³⁾ つまり、自分のことは棚に上げて文句を言い散らかし知らず識らずのうちに自分を否認するという自家撞着を犯している呑気な連中に、「自分はどうかなのか(分を知れ)」という言葉を贈ってあっさり一蹴する、というあの「反転の論理」である。⁽¹⁴⁾ 自己否定的意識の自家中毒症状(いわゆるルサンチマン)が容赦なく穿たれるという点では、同じく第一部の「肉体の軽蔑者」の章の発想とよく似ている。⁽¹⁵⁾

このように、「死の説教者」という標題の意味するところは、苦からの救済や魂の平安を希求すると称する「永遠の生の説教者」たち(その教えを真に受ける者たちも含まれる)は、実は「無常な生」に嫌気がさしそこから離反することを乞い願っており、つまり実質的に死にたがっているはずなのだから、「死を説教されてしかるべき」(Za. 57)者たちなのだ、ということである。そんなに生から逃避したいのなら、あるいは漠然とであれ死へのあこがれを抱くの

なら、望み通りさっさと死んで救われるがいい、と。苦に悩まされて生きる彼らにとってみれば、「死こそ救い」なのだ。「救いとしての永遠の生」の教え、それが「救いとしての死」の教えでしかないという皮肉。この逆倒せる事態をあからさまに衝くことによって、ニーチェは厭世主義に冷や水を浴びせかけるのである。

注意すべきは、ここでは死が生の特極に置かれているということである。死とは生の圏外への離脱を意味する。生きることの反対現象、生の消滅、それが死なのである。だからこそ「生の否定」死の肯定」という論理が出てくるのである。「生⇄苦」を前提する厭世主義者たちが「死の説教者」と呼ばれるのは、彼らが、「死⇄生の消滅」というもう一つの前提を携えて、「①一切の生は苦である、②ところで死は生の消滅である、③ゆえに死は苦の消滅、すなわち救いである」という推論を暗黙のうちに導いている、とされるからなのである。逆に言えば、この章において死は、②に見られる「生の消滅」という意味以上に立ち入って規定されているわけではない。その限りで、死は「消極的」にしか主題化されていないと言ってもよいだろう。

かくして、死の愛好は、生を憎悪する厭世主義の論理的帰結にして倫理的格率であるかに見える。つまり、もし厭世主義者がみな喜んで死を受け入れるとすれば整合的であり理にかなっている（判断したときにはすでに行為しているのが実践的三段論法である！）。あるいは人々が「死こそ救い」と説教⇄誘惑されてバタバタ死んでゆくなら何も問題は無い。だが、世の実相は遺憾ながらそうした「解決」には程遠い。いくら懇切丁寧に諭されても、好き好んで死ぬ者はそうめったにいない。たとえ「死こそ救い」と思い込んだつもりでも、欣喜雀躍と死ぬなど思いもよらない。生を憎悪することは死を愛好することを何ら帰結しない。なぜか。手堅いはずの厭世主義者の先の論証が、実は重大な論理的欠陥を有する詭弁に過ぎなかったからである。

問題がありそうだということは、「死は苦の消滅」とする一見もっともらしい結論部を少し考えてみれば分かること

である。というのも、それと正反対の「死こそは苦の源泉」という主張だって立派にありうるのだから。そもそも、「生ニ苦」とするペシミストにとって最も気にさわる不倶載天の敵とは、ほかでもない死という苦ではなかったか。彼らが生のうちに救いがたさを見出す最大の理由は、死という最凶最悪の苦悩を生が舐めさせられていることにこそあるのだ。ではどうしてそうした誤謬推論が出来したのか。死が苦としてではなくよりにもよって救いとして見積もられることになったのはなぜか。

簡単に言えば、この推論では「死もまた苦である」という素朴だが堅固な実感が見失われているからである。たとえ生の内部を苦で埋め尽くしたとしても、逆にその生の内部だけで苦が数え尽くされるとは必ずしも言えない。生の困い込みの外部に追いやられた死が苦であったとしたら、苦に満ちた生を抜け出して死に赴いても何にもならない。「死こそ救い」と説く有り難い教えは、実は人をたぶらかす全くの妄言だということになる。もっとも、死の説教をどんなに浴びても誰しも死を躊躇するものだろうから、始めから余り信用されていないということにもなるが。

ひるがえって見れば、生を罵りながらも生にあくまで執着するという厭世主義者の矛盾した態度そのものが、「死もまた苦である」あるいは端的に「死こそ苦である」というテーゼ（これを④としよう）をすでに実証していたとも言えるだろう。そもそも「救いとしての死」という皮肉が皮肉として効くのは、死によって救われたいとは思わない人に対してだけである。わずかに残された「死こそ救い」という道さえ「死こそ苦」というテーゼによってみずから閉ざしてしまう厭世主義者の立場は、まさに出口なしの状況といったところである。しかも、どんなに生を否定しようとしても、その試み自体が、生きていること、その意味では死の否定、なのだから、これはもう全くお手上げではないか。⁽¹⁶⁾

ところで、これまで死は生の正反対だとされてきた。少なくとも最初はそれははずであった。だが、「死こそ苦」とい

うテーゼ④が言えるとするれば、生の反対のはずであったその死に、よりもよって生の専有物であるべき苦（なぜなら生きている者だけが苦しむことができるのだから）が堂々と帰されてしまうことになる。ということは、「生の消滅」といったこれまでの死の消極的規定には明らかに不備がある、ということの意味する。むしろ、死は生の向こう岸ではなく生の只中に「現にある」と考えるべきではないか。つまり、生きることにおいてこそ問題となるような死の現象、対岸の火事ではなく今ここで燃え続けている生の炎、それが問題なのではないか。

ニーチェは、もちろん「生Ⅱ苦」という厭世主義のテーゼ①を肯んじないが、それに劣らず「死Ⅱ生の消滅」という死の理解②をそのまま受け入れたりもしない。では、生の内部で死はどのような見出されるのか。この焦眉の急たる問題を、「死の説教者」の章を承けつつ扱っているのが、第一部の後ろから二番目に位置する「自由な死」の章に他ならない。そして、驚くべきことにニーチェはそこで、「死こそ苦である」とする強固な通念④さえも大々的にひっくり返そうとするのである。

（つづく）

【注】

ニーチェの『ツァラトゥストラはこう言った』からの引用は、当該の章のタイトルを記した上で、批判的学習版第四巻（Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Bd. 4—Za.と略記）の頁数を添えた（訳文は、氷上英廣訳の岩波文庫版に拠ったところが多い）。他のニーチェのテキストからの引用は、著作名と節の通し番号を明記するにとどめた。ハイデガーの『存在と時間』からの引用は、単行本（Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl.—SZ.と略記）の頁づけに従う。

（1）「忠実」な解釈の試みに真っ向から逆らうという点では、少なくともワイトゲンシュタインや後期ハイデガーのテキストも

全く同様である。だがもちろん、ただ尻込みしているだけでは、あるいは彼らの説に従って自制するだけでは、哲学は無用化するだけである。この種の弊害については、以下のニーチェの発言を参照。「私が若い学者たちに接して哲学に対する彼らの高慢な軽侮の背後に最もしばしば見出したのは、或る哲学者自身の悪影響であって、彼らはこの哲学者にはなるほど全面的に心服を表明していたが、それでいて他の哲学者たちに対する軽蔑的な評価の呪縛からは脱することができない——そのおかげで、すべての哲学に対する全面的な違和感が生じる仕儀となった」(『道徳の系譜学』二〇四、木場深定訳の岩波文庫版を参照した)。ここでの「或る哲学者」とはショーペンハウアーのことなのだが、現代では真っ先にニーチェ自身の名を挙げるべきであろう。

- (2) Martin Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, in: *Holzwege* (Gesamtausgabe, Bd. 5), S. 209. 以下とくに断わりのないかぎり、本節中の引用はこのテキストに基づき、引用頁のみを本文中の括弧内に表記する。訳出においては、茅野良男訳の邦訳版全集第五巻に多く拠った。

- (3) Gilles Deleuze, *Foucault*, 1986, p. 121. (宇野邦一訳『フーコー』一七九頁)

ところで不思議なのは、ハイデガーがニーチェを形而上学者であると決めつけるのを奇異に感じない人が多いらしいことである。むしろ話はあるべきではないか。つまり、ニーチェの立場からすれば——あるいは第三者の目から見てもそうであろう——、「存在者」と区別された「存在」を後生大事に説き、しかも「存在の真理」を恋慕しつつ唱えるハイデガーの思想こそ、プラトン以来の伝統的形而上学の残滓以外の何物でもないのではないか。もちろんそれで決着のつく問題ではないことは十分承知しているつもりではあるが。いずれにしろ、ハイデガー一流の「本歌どり」のレトリック——本人は「現象学的解体」と呼んでいるが——にはゆめゆめ警戒を怠らない方がいい。

- (4) また念のために言っておけば、以下で取り扱われるニーチェとは、『ツァラトゥストラはこう言った』という主著を私たちに残してくれた哲学者のことである。ハイデガーは、未刊に終わった『力への意志』をニーチェの「哲学的名著」と見定めていたが、これはもはや支持しがたい考え方である。公刊著作でなく遺稿にこそ根源的真理が隠されているなどと幻想を抱くのは、どうやら「学者」に広く見られる職業病の一つらしい。

- (5) M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Gesamtausgabe, Bd. 20), S. 110.

- (6) Vgl. M. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, in: *Nietzsche*, Bd. 1. 本講義における「瞬間と永遠回帰」と題を

れた章(S. 438 ff.)は、ハイデガーのニーチェ解釈のなかでも圧巻の一つと言つてよい。「瞬間とは決断である」(S. 445)と言ひ、「あらゆる瞬間こそが大事なのだ」と語っているのは、もはやニーチェというより、まさしく『存在と時間』の著者自身であろう。永遠回帰を思惟する「仕方」(S. 446)として際立たせられている「思惟されるべきものが思惟する者へと跳ね返る(Rückschlag)」(S. 447)という事態——これは「形而上学的根本態度」として限界づけられることになる(S. 448 f.)のだが、それ——は、「問われているもの(存在)が問うことへと〈後ろから、あるいは前から、関わってくる(Rück- oder Vorbezogenheit)〉」(SZ. 8)という「存在への問い」のパスを髣髴させる。

この講義の位置づけに関しては、川原栄峰「ハイデガーのニーチェ講義」(中原・新田編『ニーチェ解説』、早稲田大学出版部、一九九三年、所収)、および、細川亮一『意味・真理・場所』、創文社、一九九二年、を参照。

- (7) Vgl. M. Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, S. 253. なお、「力への意志」と「気遣い」との関係については、本編の続きで扱う予定である。

- (8) 『存在と時間』公刊後間もない一九二八年の講義における次の発言は特に注目ししよう。「現存在自身のうちには本質上、豊かになるといふ根源的、内的な可能性がひそんでいる。現存在は、何々よりもいっそう豊かになる(Reicher-sein-als)という性格、つまり跳躍(Überschwung)という性格、をつねに持っているのである。」M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe, Bd. 26), S. 273. このように、現存在分析論が「人間」といふ概念の革命」といふモチーフを秘めていたという点については、拙稿「自発性の回路——ハイデガー『存在と時間』における世界概念の再検討——」(日本哲学学会編『哲学』No. 43, 一九九三年、所収)を参照。

ところで、以上の視点からすれば、ハイデガーの現存在分析論のうちに、それこそニーチェの超人思想がそのお抱えイデオロギーに擬せられたところのナチズムとのただならぬ親近性を感知することは容易であろう。だが、この点をタブー視するのは得策ではない。なぜなら、ニーチェがナチズムを根底から告発する視座を提供しえているのは、ニーチェが一面ではそれだけナチズムに隣接する地点に歩を進めたからこそなのだから。

- (9) ただし、「尺度・評価する者(der Messende, der Schätzende)」というふうな語源解釈を施された「人間(Mensch)」の概念をニーチェが持ち出す場合(たとえば「千の目標と一つの目標」Za. 75.)には、もちろん「人間」という語は、価値中立という仕方での「力への意志」の現われとして積極的に活用されているわけである。

(10)

「現代思想はたぶん人間学を根絶することに捧げられているのだが、人間学を根絶しようとする最初の努力は、おそらくニーチェの経験のうちに見出されなければならないだろう。〔……〕ニーチェが再発見したのは、人間と神とが表裏一体をなし、後者の死が前者の消滅の同義語であり、超人の約束がまず何よりも人間の死の切迫を意味するような、そうした地点であった。こうしてニーチェは、そのような未来を期限として同時に課題として私たちに提起することにより、現代哲学が思考を再開しうる出発点となるような戸口をしるしているのだ」(Michel Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, p. 353. 渡辺一民・佐々木明訳『言葉と物』、三六三頁)。フーコーに言わせると、人間の有限性への反省を事とするような近代哲学は「〈独断論〉のまどろみではなく〈人間学〉のまどろみ」(p. 352)をむさぼっていることになる。

もちろん、フーコーの言う意味とは別に、「汝自身を知れ」(ないしは「身の程を弁えよ」という問いかけに導かれた「人間とは何者か」という自己省察は古来よりたえず哲学のパトスであり続けたと言わねばならない。その事情は、ソクラテスのアイロニーをまつまでもなく、オイディプスが取り組んだスフィンクスの謎——「朝に四つ足、昼に二つ足、夕には三つ足、と変貌を遂げるものは何か」——に鮮やかに示されている。この意味でなら、ニーチェの超人思想が、古代以来の「人間とは何か」という自己省察の系譜に属することは言うまでもない(それを言えばハイデガーやフーコーも無論そうである)。たとえば、超人を主要テーマとする『ツァラトゥストラはこう言った』第一部は、「三段の変化」という風変わりな章で幕を開けるが、この関門は、何を隠そう、このスフィンクスの謎の卓抜なパロディーであり、晦渋な超人思想にふれようとする者がまずは楽しみながらくぐり抜けるべき軽妙な「なぞなぞ遊び」なのである。——だからたとえば、「子供は無垢であり忘却であり新しい始まりであり遊びでありひとりで回る輪であり第一運動であり聖なる肯定である」(Za. 31)といった言い回しにこだわってえんえんと解釈をこねくり出す注釈者たちは、ツァラトゥストラの口車に乗せられまんまと引つかかった、ということなのである。そうした「まじめ」な態度ではニーチェのテキストを読み解けないことは、ご丁寧にもツァラトゥストラ自身によって次のように忠告されているほどである。「私の海の底は静かである。それがぶざけ屋の怪物どもをひそませているなどと誰が言い当てるだろうか」(崇高な者たち) [Za. 150. 強調は引用者)。なお、ニーチェのレトリックに関しては、注14を参照。

(11)

ただしそのさい、非社会的な偏屈者にモラリストとしての潤いに欠ける憾みがあるように、政治的免疫力の欠如した大学の繰り出す時代批判があらぬ隘路にはまり込むという危険は勘案しておかねばならないが。

(12) もちろん、超人思想とともに序説および第一部の主要テーマである「神の死」も、もう一つの「死の問題」には違いない。じっさい「神は存在しない」と言うのと「神は死んだ（あるいは殺された）」と言うのでは雲泥の差がある。なにしろ、非存在の証明ではなく死因の究明が問題となるのだから（第四部「失業」および「最も醜い人間」）。つまりその場合、神とは、「人間への同情」という欠陥・弱点を負った可死的存在なのである。ニーチェがたんなる無神論者と遠く隔たっているゆえんがここにある。

(13) ニーチェの類型化によれば、「死の説教者」は、(1)欲望を破滅的に抱え込む態度（とめどなき放蕩に溺れる快樂主義と苦行で自分をさんざん痛めつける禁欲主義）、(2)生のマイナス面ばかり見て死にあこがれる「魂の結核患者」の「生ける棺桶」の如き態度、(3)生に愛想をつかしながらも執着する自分の愚かさを悟りすまして自嘲する態度、(4)「生」苦」と生を全否定することで自殺を事実上律法化している論理的自滅の態度（本稿ではとくにこれを「典型」として問題とする）、(5)「情欲は罪である」として禁止・抑圧する性欲否定の態度、(6)子供を生み育むことに意味を見出せない生殖否定の態度、(7)自分の生を疎んずるあまり他人に同情をかけて生を背負い込ませる慈善家の矛盾した態度、(8)劇務に忙殺されてはうさ気晴らしに躍起となりその実みずからの生に倦んでいるに過ぎない活動的人間の態度、を特徴とするという。壮観な「理念型」の列挙だが、とくに注目すべきは、最後の「あなたがたの勤勉は逃避である」(Za. 55)という指摘が、「存在と時間」の日常性分析に対応しているという点である。閑暇に耐えられない「勤勉の〈精神〉」も、放蕩とは異なる意味で、利那主義であり緩慢な自殺でありニヒリズムなのである。

(14) この「反転の論理」が一般に両刃の剣であって批判の矢は発話者自身に跳ね返ってくるということをユーモラスに説いているが、第二部の「詩人」の章である。「詩人は嘘をつき過ぎる」と言った当のツァラトゥストラが、じつは一人の詩人なのであり、彼は「われわれは嘘をつき過ぎる」(Za. 164. 強調はニーチェ)と言って憚らない。しかも、「超人」なぞわれわれ詩人のぬけがらに過ぎぬ（！）などと当意即妙な軽口をたたいては篤信家の弟子の怒りを買うほど筋金入りの詩人なのである。「嘘つきのクレタ人」のパラドクスを踏まえたくもニーチェ的な論理学Ⅱ修辞学については、別途論じる機会を得たいと思う。

(15) 「肉体の軽蔑者」の章によれば、いわゆる精神（ちっげけな理性）とは、大地に根ざした肉体という幹（大いなる理性、大文字の自己）から出てきたものであって、精神を尊び肉体を蔑む態度は、その根元から腐っている証拠であり、生の自己

(16)

否定に他ならない。「あなたがたの大文字の自己」そのものが、死ぬことを欲し、生を見限っているのだ」(Za. 40. 強調は引用者)。

生を否定することそのことが生きていることを証明してしまっておりその限りで生の肯定を意味するというパラドクシカルな事情(＝生の明証)は、デカルトの「疑っている私の存在は不可疑である」という反転の構造を思い起こさせる。たとえ自殺して果てるにせよ当人にはそれが「生の証し」なのである。