

ニイチエ哲學の方法序説

——肉體を求むる心——

黒田 一郎

すでに屢々いはれる通り、ニイチエの哲學を根柢に動かすものは肉體を求むる心であつたと私も考へる。けれども肉體といふ言葉は誤解の多い言葉でありまた曖昧な言葉でもある。私はそれをどう規定したらよいであらうか。いふまでもなく、それが認識論に於ける素材としての感性、或は道徳論に於ける惡への傾向性としての欲望また本能を指すものではあくまでないはずだ。といつて最近の技術論に於ける身體の概念も未だ先きの意味に於ける肉體を捉へたとは考へられない。むしろそれは十分に象徴的な意味に於てみられなければならないだらう。といつて生哲學に於ける生命體の思想も未だその本來意味するところを的確に指すには不十分であるやうに思はれるのである。

勿論、肉體を求むる心は或は生命の始源への憧れであるとい應はいひ得られるかもしれない。またそういける限りに於て誤りはない。けれども私はそれが生命といふ言葉でいひあらはされることに何か未だあきたらな

ものを感じる。ニイチエの哲學が生の哲學であるといひ得られるとしても、その生命は直接に肯定され主張せられたなまのものではないはずだ。むしろそれは、安易な表現を許されるならば、死を媒介としてのみはじめて捉へられる如きものではなからうか。すなはち、生の奴隷としての生の肯定ではなく、自ら生の主人としての死への覺悟と決意の上に立つた生の肯定であつた、本當に死することのできるものみの掴み得る生の肯定であつた、と私には思はれるのである。従つて今日屢々用ひられる實存といふ概念の意味するものと必ずしもそう縁遠いものでもないかもしれぬ。けれども私はまた實存といふ概念に本質的につきまふ孤獨性が嫌ひだ。死を媒介として到達せられた實存といふ概念は、それが正に死を媒介とするが故に、といふのは誰にも代つてもらふことのできぬ自分の死といふものを媒介としてゐるからであるが、それだけにきびしい孤獨の精神を內在してゐる。勿論ニイチエの精神もすさまじい孤獨をその特徴とするだらう。けれども孤獨の面だけで捉へられるニイチエは未だ決してニイチエの全貌を明らかにはしてをらぬ。ニイチエ哲學につきまふ孤獨な相貌は、その哲學が時代の精神に對して取らざるを得なかつた攻撃ないしは防禦の表情であつても、彼の本質的な面を示すものではないのだ。といふのはその激しい否定の精神の背後にある肯定の面をみがしてはならぬといふのである。

孤獨は元來頽廢につながるものを持つてゐる。が肉體は健康だ。そしてニイチエ哲學の精神は何よりも先づ頽廢をいとひ健康を憧れる心ではなかつたか。彼の的確にして鋭く烈しい價值感覺は何よりも健康を憧れる文字通りの本能の如きものであつたと思はれる。肉體を求める心とは本來また健康を希ふ心でもあるのだ。何故なら肉

體をはなれた觀念や知性が既に頽廢への第一歩であり、そのやうな觀念や知性の上に築きあげられた文化は、それが巧緻になればなるほどますます／＼頽廢的とならざるを得ないであらうし、外面性や肉體性からの全き遮斷の上に追求される人間精神の内面性は、それが深く鋭きものを持つほどにますます／＼頽廢の影を色濃くせざるを得ないであらう。このやうに肉體とはそのまゝのものにしては元來價值的に無記名、基體的意義しか持たぬものであるかもしれないが、常に生命と健康と若さの根源であるやうに思はれる。そして頽廢といふことがまた孤立した個體と結びつけて考へられるといふ意味に於て、その頽廢と對立する概念でなければならぬ肉體は個體化とは逆の方向に求められなければならないものではなからうか。

人は或は肉體をこそ個別化の原理と考へ、知性に於て却つて人間は普遍性を持つと考へるかもしれないが、本當は逆に知性こそ個別化の原理であつて、肉體に於て却つて人は健全に社會とも歴史とも結びつくのである。その意味に於て肉體ははつきりと實存と區別せられねばならず、むしろ歴史と社會の基體性に結びついた眞に主體的な肉體の概念が確立せられねばならないだらう。ニイチエはその基體性を象徴して大地と呼んだ。地に忠實であれ、とはニイチエの繰返しとく忠告である。

以上雜然とさまざまのことを述べてきたのであるが、結局私は肉體と呼ばれるものの位置を規定しようとして途方にくれてゐるのである。元來それはニイチエにあつても多分の概念の混亂と曖昧さを免れてはゐない。そしてむしろニイチエ哲學を始源する新しい將來の哲學に於て、はじめてそれは完成された姿と概念とに結晶してゆかなければならないものであらう。ニイチエの哲學にあつてははまだ未完成の、いはば新しきものの生れ出す

創造期の混沌を藏してゐるのである。けれども他面よりみるならば、十九世紀の半ば頃より摸索されはじめた一つの新しい哲學精神はニイチエ、哲學に於てはじめて一應の開花をみたと考へられる。その哲學精神は、最初は十八世紀より十九世紀にかけての理性萬能主義への反動として意識せられ、その限りに於て多くの奇激なものを含んでゐたけれども、本來それは理性萬能主義の産物である十九世紀の虚無と頹廢とに反抗せんとする若さと健康に溢れたものであつた。かくて私はむしろ、ニイチエ哲學の誕生にまで方向づけられてゐたとも考へられる十九世紀後半に於ける新しき哲學精神の胎動を逆にふりかへつてみるによつて、いはばその陣痛のうめきのなかに生れ出すべきもののあるべき姿をさぐり出さうと思ふ。それが却つて我々の求めるものの豫備概念を先取することともならうかもしれぬと思ふからである。

さて我々が十九世紀の哲學界をふりかへるに際して、この光榮ある獨逸古典哲學の直接の流れをくむはずの十九世紀の哲學界がそれにも拘らずその中頃を轉期として大きな變動を経験してをり、つひには全くの無政府状態に終始してしまつたといふ事實が先づこゝに思ひ起されねばならない。この變動がいふまでもなく當時の混亂を極めた社會状態によりもたらされたものであることに間違ひはないのであるが、同時に我々の眼を哲學界のみに限定するならば、その直接の動因としてこゝにヘーゲルの死、正確にはヘーゲル哲學の没落といふことが大きな意味をおびて登場してくるのである。誠に、十九世紀の前半に於けるヘーゲルの死とそれに續くヘーゲル哲學の崩壞が當時の哲學界にまき起して混亂といふものはすさまじいものであつたに相違ないと思はれる。それは所謂ベルリン時代とよばれる晩年の彼の哲學の全盛ぶりを思つても思ひ半ばにすぎることがあるはずだ。彼の哲學は

いはば當時の精神界に於ける巨大な太陽だつたからである。「總ての學問がヘーゲル哲學の盛澤山な食卓に寄食した、總ての學問の分野が哲學といふ學問の前にひれ伏した、……人はヘーゲル主義者に非ざれば野蠻人か白痴であつた、」とルードルフ・ハイムも書いてゐるやうに、實際一つの哲學體系がその時代と社會とに對して贏ち得たあれ程の支配と妥當性とはおそらく史上稀にみる偉觀であつたらう。そしてその事實にふさはしく彼もまた哲學史上空前の巨大な體系を打建たのだ。それはターレス以來二千五百年の哲學の成果を自己の内に溶かしこんだ即哲學史としての哲學であり、世界の謎の完全な決定的な解決を意味する哲學そのものであつた。かくしてそれは恰も哲學の歴史に於ける人間精神の勝利を意味したし、また歴史と社會とに對する哲學そのものの勝利でもあつた。

けれどもこのヘーゲル哲學全盛の背後にあつて、時代の動きは既に大いなる轉換を準備しつゝあつたのだ。その時代の動向は、ヘーゲルの死後いくらかも経たない十九世紀の中頃に至るや早くも決定的な力となつて歴史の表面にあらはれてくる。すなはちそれは例へばデイルタイが、「當時あたかも一八四八年には、^{註二}精神生活の全き此岸性と地上性の諸原理に従つてヨーロッパ社會の改造を惹起さうと企てた縱隊の次第に近づく行進の足音がはつきりと聞きとれたのである。古きヨーロッパの地盤がゆらぎ出した。十五世紀以來出來上つてをり、レオナルド及びシニエイクスピヤよりゲーテに至る藝術に表現せられてゐた人生觀は解體した。一つの新しきものが次第にくつきりと大いなる輪廓を地平線上に浮立たせはじめた、」と書き、^{註三}またローゼンベルクが、「獨逸精神の歴史に於ても一八四八年といふ年は新しい時代の始り、哲學的教養の思辨的時期との斷乎たる訣別、フオイエルバッ

ハが既に一八四二年に『現代及び將來の精神はレアリスムスのそれだ、』といつたその精神への決定的な轉向、を以て特色付けられる、^{註四}と書くその時代の轉換である。十九世紀前半に於けるヘーゲル哲學の急激な没落も、この時代の動向を背景としたものであつたことはいふまでもない。がそれ故にヘーゲル哲學の没落が、それに代るより強力なより包括的な哲學體系に場所を譲つたといふ、哲學内部に於ける歴史的思想的發展を意味したものでなかつたことに我々は注意すべきだ。けれどもこのやうなヘーゲル哲學の運命は、おそらくは同時にあらゆる哲學體系の歴史の上に荷はなければならぬ運命でもあらう。ただかくも急激にかくも暴力的に見舞はれなければならなかつた點に於ても、この哲學は哲學體系そのものもつ歴史の運命の見事な象徴となつた。そしてそれは一面に於て當時の時代の變動の大きさと激しさとを物語るものであるけれども、同時にまたヘーゲル哲學そのものに内在する本質的な性格がこの哲學の急激な崩壊を一層悲劇的に彩り、更に崩壊後に於ける哲學界の混亂を一層激しくしたといふ事實もみのがされてはならないのである。といふのはヘーゲルの哲學がその本質に於て過去の追憶にのみ生きる哲學であり、彼が哲學そのものに與へた使命すなはちミネルヴァの梟の如く黄昏をまつて飛翔するといふことが、とりもなほさずヘーゲル哲學自身の宿命的性格だつたからである。

フオイエルバッツハはヘーゲルを以て「近世思辨哲學の完成者」^{註五}となしたが、そのことはヘーゲル哲學に於て一つの哲學的發展がその行きつくべき最高所に到達し、一つの哲學的傳統がその終局に行きついたといふことを意味するものに他ならない。ヘーゲルの没落と共ににはじまる新しき時代は、もはや思辨的な獨逸古典哲學の如き體系的建设を許すにはあまりに現實的であり、あまりに物質的な時代となつた。十九世紀の中葉に於ける自然科学

の飛躍的興隆とそれに伴ふ技術の著しき進歩は、人間の生活をその根柢から變革してしまつたのである。「前例なきとして全く決定的な變革が起つたのだ。もはや體系の時代ではない、詩や哲學の時代ではない。それに代る、今世紀の技術的大發見がもたらした物質萬能の時代である。この技術の勝利により、我々の物質的ならびに精神的な生活はそのどん底から破壊せられ造りかへられた。個人ならびに國民の生存は新しい地盤と關係の上にもたらされた。この恐ろしき物質的革命的影響、その見透し難き影響が進行中である限り、理念の世界の自由な構成は停止したも同然である、」^{註六}とハイムも書いたのであつて、かくしてヘーゲル哲學没落の後をうける當時の哲學界は、それを獨逸古典哲學の黄金時代に比較するならば哲學的空白時代ともいふべき時代を現出したのである。

「哲學の終りがやつて來たようだ、とは當時總ての人々の感じたところであつた、」^{註七}とローゼンベルクも書いてゐる。けれども、それは決して當時の人々の感じた如き哲學精神そのものの衰退あるひは無力化を意味するものでもなければ、哲學の終りがやつて來たわけでもなく、實際はただその時精神の破産があつたにすぎないのだ、といふことを今日我々ははつきりと見極める必要があると思はれる。ヘーゲル哲學の没落と共にいはばこの思辨的體系哲學の時代が終りを告げたのである。ヘーゲル以後、もはや哲學は體系的建設への努力を哲學の本質的でないとなみとは考へない。それは純粹な精神の哲學である代りに、もつと人間的なもつと地に結びついたものであらうとする。明らかにこゝに我々は、古き傳統の崩壞による新しき哲學への道が模索されはじめたことを感ずるのであつて、ヘーゲル歿後の十九世紀の哲學界はその混亂と無政府狀態との底に、實はこの大いなる哲學的轉換を準備しつゝあつたわけである。

若し我々が以上の如き新しき角度の下に十九世紀後半の哲學界を見直すとき、この轉換點の中心に位置する人としてフオイエルバッハ、キエルケゴールおよびマルクスの三人の哲學者が改めて注目せられなければならないのである。すなはちこれらの哲學者は、混亂の十九世紀後半の哲學界の中から、現代哲學との聯關に於て、新たな光りをあびて浮び上つてきた人々である。彼等は、時代の變動と共に破産に瀕した古き精神の原理に代る新しき原理の擔ひ手として、^{註八}今や我々の眼前に大きく映つてくる。しかも注目すべきことは、彼等が共に自己の

哲學的歩みをヘーゲル哲學批判を以てはじめたといふことである。ヘーゲル哲學の崩壞は、この哲學が築きあげた世界を覆ふ巨大な體系の故でなかつたのか。ヘーゲル哲學の外見上の強大さこそこの哲學の持つ弱點に他ならない。「體系の哲學者とは、大きなお城を建てる、だがその傍らの小屋に住む人間のやうなものだ、^{註九}」といふヤスベルスの言葉は、ヘーゲル哲學に對してこそ最もふさはしいものと思はれる。全世界と全歴史とを包含するが故

に、それらに分散する自己は眞の自己自身の立場をもつことができない。自己自身の實存性の喪失といふことが、キエルケゴールのヘーゲル哲學批判に際しての中心問題であつた。そして若きマルクスにあつては、「從來の哲學者はただ世界をいろ／＼に解釋してきただけだ。世界を變革することが問題であらうに、^{註十}」といふたくまじき決意が彼の哲學を導く。しかしてフオイエルバッハと共に、古典哲學の聖なる最高原理であつた精神を更にもつと奥深い人間本性の自然から基礎付けようといふ、古き哲學者の夢想だにしなかつた試みが、その哲學的正当性を主張しはじめるのである。ヘーゲル哲學に反對して哲學するとは、とりもなほさず獨逸古典哲學に背いて哲學することであり、ひゞてはそれはデカルトの *cogito ergo sum* に始る近世哲學の傳統への背反に他ならない。

ヘーゲル哲學の崩壞は、精神の及び精神に對する信仰の破産の結果であり、従つてまた精神を自己の原理として立つ獨逸古典哲學の、ひいてはデカルト以來の哲學傳統の終局の先觸れであつた。傳統なき哲學思索の時代は始つたのだ。一見それは、哲學の原始状態への復歸を意味するかにみえたが、事實は大いなる傳統の崩壞に伴ふ新しき創造の生命がこゝに胎動しはじめたのではあるまいか。

「今にして再び明らかとなつたことであるが、哲學そのものの最近百年間の運命を決定した年を正しくあげることができる。一八四三年といふ同一の年に、フォイエルバッツハの『將來哲學の根本問題』、マルクスの『ヘーゲル法哲學批判』、及びキェルケゴールの『あれかこれか』が出版せられたのである、」とレヴィト氏は書き、註十一しかしてこれら三人によつて切開かれた哲學の新しき方向を「哲學の人間學への導入」といふヘルデルの言葉で以て特徴付けてゐる。時代は古き精神の原理に代るにより人間的な原理を追求しはじめ、一般的普遍的客觀的眞理に代るより人間的な眞理を求める。かつては精神の世界に君臨して全てを支配したかにみえた哲學も、今や人間を中心に再組織せられ、人間への奉仕を要求されるに至る。フォイエルバッツハ、キェルケゴール、マルクスの三人は、三人三様の方法に於てではあるが、いはばこの哲學の人間化の方向を歩んだといへるのである。

誠に哲學に於てかくも人間が問題となつたときはなかつたであらう。けれどもこゝに注意さるべきはこの人間化といふことの眞の意味に關してである。すなはちそれは一見誤解され易いやうに、哲學の卑俗化の方向と見誤まられてはならないのである。例へばフォイエルバッツハに於てあらゆる形而上學の問題が人間の立場から翻譯せられたのも、キェルケゴールに於て眞理が主體的なものとして生の現實との緊張の上に把握せられたのも、ま

たマルクスに於て認識が常に社會的實踐を介していはれたのも、等しくそれは古典哲學の破綻に對する誤またざる洞察の上に立つて、哲學を人間との結びつきの上に再生せしめんとする努力であつたに他ならないのであつて、決して哲學的認識の有用性を目的とする功利主義の立場からではなかつたのである。いひかへれば、眞理が主體性であると語られるとき眞實の問題は誠實の問題に轉換せられてゐるのであつて、このことは人間の主體性をはなれてはいかなる眞理も形骸に墮することを知る眞に健康なる知性にはじめてなじ得るところであらうし、また現實の生活に於ける人間の實踐から全く遊離した場所に構成せられる哲學認識がひつきようは觀念の遊戲にすぎないことを知ることは、哲學をその本來あるべき場所に立還らせてそこから眞に本源的なる哲學意識もて考へることをはじめようとする健全なる哲學精神の覺醒に當つての先づ第一に通過すべき關門であると思はれるからである。その結果、一見彼等の哲學は、獨逸觀念論の巧緻をきわめた體系の前にあまりに素朴な子供らしさを露呈したし、またその言説に多くの奇矯さと行過ぎを示したかもしれないが、元來それはこれらの哲學のもつた若さに由來したものに他ならず、従つてその行過ぎと奇矯さには何ら頽廢の影はなかつたのである。しかししてむしろ我々は彼等の持つ素朴さに驚嘆し、その素朴さを支へた彼等の健康の中に遙かな未來への展望を讀まねばならないのではあるまいか。

以上の見透しを以て我々がニイチェの哲學をふりかへるとき、彼の哲學は正しくこの十九世紀後半の動亂の中に培かはれた新しき哲學精神の繼承でありまた見事な開花であつたと考へられる。けれども注意さるべきは彼のつた方法である。すなはち彼は、從來に於てこの新しき哲學への道がたかだかヘーゲルに對するアンティテー

ゼとして或はデカルト以來の近世思辨哲學へのアンティテーゼとしてしか捉へられなかつたときに、より自由にあらゆる哲學的傳統をはなれて思索した。かくして彼によつてはじめて本當に哲學の人間化はその本來の第一歩を踏み出すべき確固たる地盤を獲得したともいひ得るのである。といふのはすなはち彼に於てはじめて、決定的な哲學の神學からの分離があつたといふことでもあるのだ。このことはおそらくニイチエの如き遠大なる眼の所有者にしてのみはじめてなし得たところであらう。すなはち彼の眼には一人のヘーゲル、一人のデカルトが問題ではなく、いはばソクラテス以來の全哲學の歴史が唯一筋の頽廢の歴史として映つたのである。彼はただ己れのみをよりどころとし、己れ自らに對する誠實さのみを武器として哲學した。そこに彼の独自の道があり得たのであつて、彼の先人達はその革新的意圖にも拘はらず多かれ少なかれヘーゲルの影響をさへ完全に脱しきれなかつたこととの著しい對比を思ふべきであらう。彼がソクラテス以來の哲學を否定したのも、ただ彼が最も純粹な最も無垢な哲學意識に於て哲學しようとしたからの故に他ならなかつたのである。

しかも彼は他方はつきりと己れの置かれた歴史的現實の上に根を下してゐる。しかるが故に彼の哲學は、例へば哲學史的にみるときは、ポイムラーも指摘した如く近世哲學註十二のデカルト主義に對する最も効果的な攻撃であつたし、その意味でフオイエルバッツへの戰つた戦ひを呼びもどしたこともなつたのである。

かくして私は信ずる、單に思想の歴史に限らず、一般に歴史の歩みを明日への創造に向つて大きく一歩進める如き役割を擔ふ者は常に必ず彼の如き生き方をするのではなからうか、と。歴史に於ける新しき始源たるの役割は常にかくしてのみ一人の個人の魂に於て擔はれるのではなからうか。その意味に於て、私は今日歴史の轉換を

語り創造を語るものが、あまりにも左顧右眄しつゝ己がものいふ立場の誤りのなさを確保せんことに汲々としてきてはゐないかと思ふのである。新しき未來はかへつてむしろ、ニイチエの如き純潔なる孤獨の魂にこそ宿るであらう。

では何故にそのやうなことがあり得るのだらうか。勿論私にもよくは解らぬ。けれども假に私が肉體を求むる心とよんだニイチエ哲學の根本衝動は、一面自己の魂の奥深く内なる聲を聞かんとするものである以上あくまできびしい過去の歴史に對する斷罪を含むものであらうが、同時にそこに求められた肉體ともよぶべき最も内なる生命は、實は正にその最も内なる根源に於て、歴史の底深く流れて歴史を動かす原動力としての大いなる生命とその根を共にするものであつたからではなからうか。かくして歴史の世界に於ては偉大なる創造者は常に必ずまた偉大なる繼承者であるのだと思ふ。

さて私は、勿論今こゝで、私が肉體とよんでゐるものの明確なる設定をなし得ようとは思はない。それは今の私には力に餘る仕事である。ただ私はこゝに、時代の轉換期に生きたかゝる一人の哲學者がその思想生活に於ていかなる生き方をしたか、いかなる生き方に驅立てられざるを得なかつたかを私なりに描いてみようと思ふばかりである。題してニイチエ哲學の方法といつたが、それは私にとつては彼の生き方に他ならなかつた。(未完)

註一 R. Haym: Hegel und seine Zeit, Einleitung, S. 4.

註二 一八四八年は巴里に於ける二月革命のあつた年であり、それは獨逸にも波及して同年三月にはオーストリアにもプロシヤにも暴動があつた。因にマルクスの共産黨宣言も同年の出來事である。十九世紀のヨーロッパはこのフランスの革命を度外視しては考へられぬ。

- 註三 W. Dilthey : Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe. Gesam. Schrift. VI. S. 243.
- 註四 H. Rosenberg : Zur Geschichte der Hegelauffassung, s. H. Haym : Hegel und seine Zeit hrsg. von H. Rosenberg. S. 530.
- 註五 L. Feuerbach : Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Säm. Werke. II. S. 244.
- 註六 R. Haym : a. a. O. S. 5.
- 註七 H. Rosenberg : a. a. O.
- 註八 Vgl. F. Heine mann : Neue Wege der Philosophie, Vorrede XI.
- 註九 K. Jaspers : Vernunft und Existenz, S. 7. 但この比喩はキヤルンホルムより出たものである。
- 註十 Deutsche Ideologie.
- 註十一 理想、昭和八年四月の寄稿論文より。
- 註十二 A. Brauner : Nietzsche, der Philosoph und Politiker, S. 30.
- 尚以下に於けるニイチェよりの引用はその都度著作名とアフォリズムの番號を以て示し、遺稿はナウマン刊行の全集の卷數と頁數とを以て示す。