

# 哲學研究

第四百四號

第三十五卷  
第六冊

## 實存哲學、ニーチエの哲學、西田哲學

——歴史的唯物論の意味の探究のために——

武市健人

この論文は、今年五月京都大學で行われた關西哲學會の第一回春季總會の公開講演として話した草案の中、その前半の部分だけの敘述である。しかし、その後それについてさらに熟考し、自分で検討を加えているうち、私自身としてはこれまでの中でも最も大きな、一つの轉機を経験した。その轉機の内容は「歴史的唯物論の意味」の理解にあつたが、それはまた哲學一般に對する私の原理的理解に關係する。しかも、その轉機になつたものはニーチエ解釋の問題であつた。本論でニーチエ解釋に多少くどくこだわつたのは、そのためである。それで、全體としてだいぶ詳しくなつたばかりは材料などは講演のときとほとんどちがつていないが、論旨はまつたくちがつている點があることを記しておきたい。

### I は し が き

當面の問題は實存哲學とニーチエの哲學と西田哲學の根本性格の究明にあるが、その背景にはマルキシズム唯物論の原理的究明の問題が豫想されている。すなわち、マルキシズム唯物論の根本がどういふものであるかという、その歴史的唯物論の意味を原理的に究明することが、私の本來の問題である。そこからまた、まつたくの必然性の立場に立

つ唯物論において、一體、自由があるものかどうか、また自由があるとどういふ意味でありうるかということの問題にしてみたのである。同時に、この問題を通して一般に自由と必然の問題を考えてみたい。しかし、そのためにまず、唯物論と同じ近代の歴史的状況から生れ、ともに近代世界の矛盾を鋭く感じ、それに對決するものであるにかかわらず、唯物論と最も對立する立場にある實存哲學を對照してみなければならぬ。のみならず、この對照は他面には、體系的な展開過程の試圖をも示すものである。それで、ここではまず、その一方のものである實存哲學の面についてのみ考察する。それも極く抽象的に、原理的な面だけを述べることになるが、それはやむをえない。

## II 實存哲學の世界

### 1 序

まず、實存哲學は現在では實存主義との關係などから、いわゆる戦後の哲學であるかのようにいわれているが、果してそうであるかどうか。もちろん、その面のあることは認められてよいが、その意味のとり方が問題である。その點こそむしろこの哲學の極めて現實的な感覺、鋭い歴史的性格によるものであつて、そこに近代または現代の哲學としてのこの哲學の意義が認められなければならない。それが戦後の哲學だということは、一部の人々が單純にいうように、ただうわすつた哲學だということではない。というよりも、本當はむしろこの面こそ、實存哲學が現代の哲學として達した高所である。しかし、それは哲學として結局はそこにどまらぬ。それは哲學として、存在論として、その面を越えるのである。だが、それにもかかわらず、それが深刻な歴史意識にもとずいたことは、その現實把握に深さを與えている。われわれは、實存哲學によつてはじめて昔から哲學が追求しながら明確にしえなかつた根本的な點が捉えられた、といつてよいように思う。というのは、この哲學が究極的な形態であるとか、最も深いとかという意味ではない。その缺點と限界については後に明らかにする。それで、私自身は實存哲學には相當に同情的であ

るが、しかしそれが歴史意識から見て、したがつてまた哲學の根本問題から見て、マルキシズム唯物論とどのようになりがうか、また同じ問題の解決の仕方、態度として、マルキシズムとどのように関係し、どのようになりがうかということ(註)を明らかにするのが、以下の問題である。

(註) ここであらかじめ辯明しておきたいのは、私は何もマルキシズムと實存哲學とを折中のに綜合しようなどとしていないということである。この點は以下でおのずから明らかになることであるが、二つの定位する世界と、その把握の態度の相違を明らかにすることによつて、マルキシズムの根本問題を明らかにすることが私の主題である。

なおこの場合、私がここに實存哲學と呼んでいるのは廣い意味においてであつて、キェルケゴールやハイデッガーの本来の實存哲學のほかに、ニーチェもそれに入れて考へる。そのみでなく、西田哲學も一應それに入れて考へている。ニーチェは本當は實存哲學であるよりは、生の哲學と見るべきであらうが、後に述べるように、一面にはたしかに實存哲學といつてよい面をもつてゐる。西田哲學は本來は實存哲學をまつたく抜けてゐるのであつて、實存哲學と見るのは誤りだとさえいわなければならぬが、それもなお一面に實存哲學の性格を残してゐないだろうか。そこにまたこの哲學の限界もあるように思われる。(註)

(註) ヤスパースを本當に實存哲學といつてよいかどうかには私は疑問をもつてゐるので、ここでは取りあげないことにする。

## 2 實存哲學の歴史側面と超歴史の側面

實存哲學はそれ自身歴史的狀況に對する鋭い感覺をもち、したがつてそれに對する對決から起つたものであるから、歴史の視野をはなれて見るとき、それはまつたく抽象的なものとなる。けれども、ここではさしあたつて、その構造分析からその根本性格を明らかにしてみたいと思ふ。そして、その構造分析のうちにおのずからその歴史意識をとりあげることとする。すると、われわれはまづ實存哲學に二つの面を區別することができるのではあるまいか。一つは歴史的な側面であり、他はいわば超歴史的な側面である。

(A) 實存哲學の歴史的側面。——第一に、歴史的な面についていえば、この場合にもそれをさらに二つに分けて見る必要があるように思われる。一つは、その近代または現代の歴史的、世界的態度、それに對する否定的態度である。もう一つは、その歴史的、世界一般に對する態度、それに對する否定的態度である。すなわち、實存哲學は近代または現代の歴史的、世界的態度、また歴史的、世界一般に對しても否定的態度をとり、いわばニヒリズムになる點が特徴的である。いいかえると、實存のニヒリズムということは、まず何よりも歴史的ニヒリズムである。だから、この點からいえば、實存は一般に歴史的實存である。それは、どこまでも歴史的、世界的問題を問題にするものであるが、しかしそのためにかえつて歴史的、世界的に對決するという意味をもつ。歴史的、世界的に對決し、それに背を向けるということとそのことが、この哲學の歴史的、性格を意味している。キェルケゴールは實存哲學を分けて、藝術的實存、倫理的實存、宗教的實存としている。その點から見て、實存哲學をさらに歴史的實存(ニーチェ)、藝術的實存(サルトル)、倫理的實存(ハイデッガー)、宗教的實存(キェルケゴール)、などというように見、體系的に見、展開的に見ることもできないこともない。しかし、いま歴史的實存という點にかぎつていえば、それはただニーチェだけにかぎられたものではない。實存哲學であるかぎり、すべて強い歴史意識から起つているのであり、歴史的、世界的との對決から生れたものであつて、その點ではどれも歴史的實存である。歴史的實存であることを無視しては實存の意味は皆無だとさえいえる。けれどもまた、次に述べるように、實存であるかぎり、いずれも歴史的實存ではない。實存哲學はいずれも歴史を否定し、歴史を越えたところに定位するものである。しかし、このことも實は、實存哲學が元來、歴史世界を強烈に呼吸するものであることから來ている。いいかえると、それは近代または現代の世界に、同時にまた一般に歴史的、世界的に敏感であるために、その歴史的、世界的ものの歪曲と矛盾が鋭く見抜かれる結果、歴史的、世界的の中に歴史的世界を超越したものを見ることができることになり、ただ自己の中のみ閉じこもることになる。その歴史的世界に對するニヒリズム、またしたがつて自己自身に對するニヒリズムこそ、むしろ最も強い歴史的世界への愛好を示すもので

あり、また自己自身への深い執着なのである。そしてこの歴史的世界に對する超歴史的なものの關係の仕方、逆にいえば、歴史的な面の超歴史的な面に對する規定の仕方のちがいに、實存哲學の相違があるといふことができる。

(註) 「近代と現代」——「近代」はもちろん「近世」と區別して用いられる。自由と合理性を原理とするルネッサンスにはじまる近世が、その調和性、安定性を失つて、その矛盾をバクトロする近世末期を近代といふことは、周知の通りである。だから、この點では、原理的には近代は一應近世の中に含まれる。それで、近代が近世の原理の完成であるフランス革命以後の十九世紀、特に十九世紀後半を意味することはいうまでもないが、これを哲學の面でいえば、私は一應ヘーゲル以後(一八三一年以後)といつてよいと思う。ヘーゲル哲學は近世の原理の哲學的完成だからである。したがつて「現代」といふのは、ただ二十世紀という時間的な區分から見つたまでのことであつて、原理から見れば、現代もまた近代の中に含まれる。現代は近代の原理を抜け出てはおらず、そのかぎり現代は原理的にはやはり近代だからである。

ところが、ここにすでに實存哲學にとつて根本的な問題が現われている。それは、この元來、強烈な歴史意識にもとずいて起つた實存哲學が、超歴史的なものに轉換する根據が何處にあるかといふことである。この點こそわれわれにとつて肝心の問題であるが、まえもつていえば、それは次の點にある。それは實存哲學が結局、哲學として存在論となり、形而上學となつたからだといふことである。しかし、いまはこの點はただ示唆するにとどめ、一應問題は保留しておく。それについての回答は、結局、本論の全體の敘述が與えるはずである。

このようにいま一應、實存哲學の中に近代の歴史的世界への對決の面と、歴史的世界一般の否定の面との二面を分けたが、この場合、實存哲學では二面が一つになつてゐることが注目すべき點である。しかもその場合、その直接の動因となつてゐるものが、どこまでも近代の歴史的世界であつて、それに對する否定、すなわち近代の歴史的世界にもとずく歴史意識であることを見ることが、何よりも大切である。ここではむしろ近代世界がそのまま歴史的世界そのものとされてゐるとさへいふことができる。それは、近代世界こそ世界の歪曲が最もいちじるしくなり、それ自身がニヒリズムとなつてゐるのであるから、そこにこの歴史的世界のニヒリズムに對するニヒリズムが起るからであ

る。これがすなわち實存である。例えば、ニーチエが二千年の西洋世界を否定して前ソクラテスの古代の自然世界に返ることをいうとき、その對決の對象として直接に見ているものは、實は近代世界ではないか。破局的にまで持ちこまれ、自己に對する脅威が決定的になり、そこにはもはや脱出の途の見られなくなつた近代世界が、ニーチエに對決を迫つたものではあるまいか。また、キェルケゴールが千八百年のクリスト教世界があたかも全然存在しなかつたかのように、クリストと同時代的 (gleichzeitige) になることを主張し、そこに實存の原文字 (Urschrift) を讀むことをいうとき、この歴史的世界の否定は、實質的にはむしろ近代世界を指しているのではないか。すなわち、ニーチエの西歐世界の批判は内實的には近代社會の批判である。キェルケゴールも近代の自由主義神學、ヒューマニスティックなクリスト教神學を直接批判の對象とするが、そこに神學の問題を通して鋭い近代社會の批判がある。というのは、もともと自由主義神學がありえたということが、世界と自己との調和が健全にありえた近世市民社會を前提するものだからである。それは、資本主義社會の安定期の中に成立し、存立をもつたものであるが、近代世界においてはこの地盤が動搖し、それがまつたく破局的になつている以上、自由主義、ヒューマニズムそのものもはや存立しえなくなつてゐるからである。キェルケゴールはしかし、宗教的實存としてそれをあくまでも宗教感情のうちに喫ぎとり、神學批判の形で述べる。すなわち、近代においては、自由主義の原理の神學的表現であるところの、神と人間とが調和的に二者とも立ちうるということ、人間の存在と同時にその救濟者として神が存在し、二者の同時的な存在がすこしも矛盾しないという自由主義神學がもはや存立の根據を失つてゐるからである。曾ては例えばライプニッツの豫定調和によつて、またフダム・スミスによつて典型的に表現されたような、多數のモナドの獨立各様の存在が全體としてはそのまま調和を保ち、また自由放任がそのまま社會の均衡と安定をもつといつた、平穩で、樂天的な世界がありえた。しかし、この原理の進展はそれ自身の中にその矛盾をバクロし、いまはその終局に來ている。自由主義そのものが危機にヒンしているのである。だから、この近代の歴史的狀況の中にあつて、なお安易に人間の品位を

主張し、神の中に端的に安らうることを主張するヒューマニズムの神學に對して、キエルクゴールはかぎりない憤りを感じざるをえない。それがすなわち、彼の神學が神か人間かの二者擇一の形をとらざるをえない理由である。しかもこの場合、零である人間に對して絶對の神が立つということは、その根底にはその零である人間が實は最大のものであることの要求または主張が含まれている。この意味で、彼の反人間主義こそ、人間性に對する無限の愛着をあらわすものであり、ヒューマニティーの全面的に否定された近代の歴史的世界の中における、ヒューマニティーの最大限の主張なのである。それ故に、ここでは近代世界の中に過去の歴史的世界が一般に集約されているのであり、歴史的世界一般への對決の中に、實は近代世界が見られているのである。そしてここに實存哲學の本來の問題があり、その固有の性格と意義が見られるのである。

しかもこの點では、それはマルクスの問題と態度に一致する。マルクスが近代市民社會を問題にし、近代資本主義の必然的崩壊と否定をいうのも、この近代世界の歪曲、世界と人間（自己）との決定的な破局を見、もはやその回復の途のないことを洞見しているからである。そこにマルクスの強烈な、深刻な歴史意識がある。

ただこのとき、實存哲學とマルクス主義との相違は次の點にある。實存哲學にあつては、その基礎體驗が近代社會にあり、實質的にはそれは近代社會の批判であるが、それが一般化されて、歴史的世界一般の問題とされている。この點に結局その宗教性があり、觀念性がある。またそこに、それが一般に哲學であることの性格がある。これに對して、マルキシズムはそれをどこまでも近代世界の問題としてとつて、問題を一般化せず、近代という特殊歴史的世界の現實の中で見る。この歴史意識をのぞいてはマルキシズムはまつたく理解されないのである。ところが、實存の人々は藝術的、宗教的な直観でもつて問題を見る。常人にすぐれた鋭い嗅覺で、常人の氣すかないところに近代世界の矛盾と破綻を見ぬき、現實の不合理を指摘する。しかし、それがあくまでも直観であり、感覺であるかぎり、そこにはおのずから理解の幅があり、それはやがて一般化されることになる。これに反して、マルキシズムは合理的、科學的な

分析によつて、近代の人間の「自己疎外」の事實、近代社會の物神性をつかみ、經濟が人間の運命になつて、もはや人間が人間としてないことを指摘する。元來ヒューマニティーが根本でなければならず、自由の主體こそ中心であるのに、それこそまつたく失われ、しかももはや回復の見込みの絶望である現實を把握するのである。

要するに、そこには次のような根本的な相違が含まれている。實存哲學では、この歴史的狀況の中にあつて、自由の主體を何とかして確保しようという意圖が根底にあるということである。ところが、近代世界はその意圖を眞向から破る。だから、そこには絶望しかなく、ニヒリズムがあるのみである。しかし、このニヒリズムの形こそ、すなわち世界と自己に對するニヒリズムの絶望こそ、それ自身自由の主體の強烈な自己主張なのである。そしてこの決定的なペシミズムが「死に至る病」として生來の人間の業病、世界苦一般の形で表現される。その點で實存哲學はもともと歴史的世界に、のみならず近代的歴史世界に定位するものであり、きわめて現實的感覺をもち、歴史意識にもとづくものであるにかかわらず、結局は非現實的なものであり、非歴史的なものである。それは近代の歴史的現實を無視し、それを存在論の中に、宗教性の中に解消するものといつてよい。これに對して、マルキシズムはあくまで近代の歴史的世界をはなれない。近代のもたらした歴史の狀況は、近代社會それ自身の内含する歴史的必然であつて、しかもこの傾向の進展はこの歴史的世界そのものの結局のがれえない必然の運命であることを、どこまでも合理的科學的に、したがつて現實的に分析し、指摘する。ここにはどんな仕方によつても、もはや自由の主體の回復の可能でないことの徹底的な絶望がある。それはまつたくのペシミズムである。そこで、この歴史意識をあくまでも保持し、それを失わないために、それはむしろ哲學を一般にするのである。しかしそれにもかかわらず、後に述べるように、このようなラディカルな歴史的把握が、一方ではまた哲學として表現されることが要求されて來る。そしてこの歴史的な徹底的絶望の表現が、すなわち唯物論なのである。というのは、物質が世界の原理であるということとは、すべてのものが究極的には物質であることであつて、したがつてそこではヒューマニティーも否定されているからである。いいか



えると、人間が物質であることは、ヒューマニティーのまつたくの死であつて、これ以上の自由の主體の否定はないからである。しかも、その唯物論がもはや單に形而上學でなく、單なる存在論でなく、單なる哲學でなくて、歴史意識を根本的に含む唯物論であるという意味で、それは歴史、唯物論と呼ばれる。その意味で、それは歴史、ベシムズムであるがこのような自由の主體の歴史の必然的な絶滅としての歴史、必然の中のみ、云いうるとすれば、わずかに——或いは別の形で——自由の主體が認められるにすぎないのである。

(B) 實存哲學の超歴史の側面。——ここでいまいうように、實存哲學の直接の動因となつてゐるものは、あくまでも近代の歴史的世界である。しかし、それは一般化されて、歴史的世界一般とせられる。ところが、それが歴史的世界一般の問題とせられることは、やがて歴史的世界一般の超越の方向を含んでゐる。歴史的世界一般の分析は、そのまま歴史的世界におけるその超越の根本の指示を意味する。こうして、もともと歴史意識を含む實存哲學はまつたくの哲學となり、存在論となり、形而上學となる。この意味で、實存哲學は結局は積極的なものに定位するものであり、その意味の超歴史の面に定位するといふことができる。いいかえると、歴史的世界がそのまま超歴史的なものとみられ、したがつて歴史的世界が、むしろ超歴史なものから見られているところ、或いは超歴史なもの、歴史的世界の中に見られる點、その振幅のあるところに實存哲學の性格があるともいつてよい。ハイデッガーの實存哲學における人間存在としての現存在 (Dasein) の諸、の規定、世界とか、超越性とかはこれをよく示している。ここではまつたく現實的であり、歴史でもあるものがそれ自身超越的なものである。だから、ここでは超歴史の面にそれがそれ自身歴史的世界の陰影をおびる。それで、實存哲學の根本は單に平面的にいわゆる超歴史のものに定位するといふことはできないが、これを開いて平面的に表示するとすれば、その根本の世界はやはり歴史を超えたものにあり、まつたく超歴史の面にあるともいつてよいのである。そしてこの超歴史の面に自由の主體を見、そこに實存の根源を見る點では、實存哲學は一般に宗教と一致する。その意味で、實存の定位する世界を端的にいえば、偶然の世界

であり、自由の世界である。それはまたカントの宗教論にいわれる根本悪 (das Radikalböse) の世界であり、或いは原罪 (Erbünde) の世界である。だからこの點から見ると、それは合理的必然の世界のまさに裏側に定位するものと見られる。そしてこの點に、一面からいえば、實存哲學の深みがあるとも見られるのであり、最初にもいつたように、實存哲學ではじめて、古來、哲學や宗教が追求して來たものが明らかにされた、ということができるようにも見えるのである。

### 3 ニーチェと本來の實存哲學

それで、この結局は歴史的世界を超越し、その直接の問題であり、動因であつた近代世界を一般化し、歴史意識を捨象して、裏側の世界に定位している點では、實存哲學はすべて同じである。ただ、それぞれの實存哲學によつてこの裏側そのものに相違がある。というよりも、この裏側と歴史的世界との關係の見方にそれぞれちがひがある。いいかえると、歴史的世界そのものの見方のいわば深度にちがひがあり、したがつて歴史的世界から超歴史的世界の開示の仕方、またはその深度にちがひを生ずる。ニーチェと、キェルケゴールやハイデッガーの狭義の實存哲學と、西田哲學との間には、この裏側そのもの、したがつて歴史的世界そのものの見方にちがひがある。そこで、この相違面を見ることによつて、それぞれの實存哲學の根本的な性格のちがひが規定されるとともに、それぞれの限界、特に近代の歴史的状况または歴史意識から見て、それらの限界も明らかにされるのである。

(A) ニーチェの哲學。——まずニーチェの哲學についていえば、それは一應まつたくの肯定觀に立つということができる。ということは、ニーチェでは裏側が徹頭徹尾、積極的なものだということである。ここに積極的なものというの、自然的な力そのもの、生存グライツァインそのものを意味する。だから、この生存そのものを積極的に主張するものであるかぎり、ニーチェの哲學は實存哲學というよりは、むしろ生の哲學である。

そこでまず、ニーチェの哲學について概観しなければならぬ。ところで、ニーチェで何よりも根本的な點は、歴

史的世界が自然の世界、自然的な力の現象形態であるということである。ところが、自然的世界にはそれ自身力の消長がある。そこで、この自然的な力の退化が歴史的世界にあらわれたところの、その現象形態が歴史的世界のデカダンスである。つまり、その自然そのもののデカダンスにもとずいて文化世界のデカダンスが生れ、ニヒリズムが生ずる。なぜなら、ニヒリズムはデカダンスの論理學だからである。(力への意志、弱節) ということは、ニヒリズムはデカダンスの論理的表現だという意味である。しかし、ひとびとはこの場合、原因と結果とをとりちがえているとニーチェはいう。そのために、このニヒリズムを克服しようとして、文化世界そのものの中で、いろいろの企圖がなされることになる。哲學上のいろいろの努力や、宗教上の種々の工作や、その他、政治的、科學的なそれぞれの主義や仕事などはすべてそれである。哲學上で絶對とか全體をつかもうとしたり、體系を建設したりする意欲の起るのは、從來の價値に對する失望観がもたになつてゐる。政治上アナキズムが主張されたり、思想上ニヒリズムが唱えられたりするのも、また宗教上、敬虔な理想がかかげられ、神學の體系が立てられたりするのも、實はみなデカダンスである。デカダンスを克服しようとする工作こそ、それ自身デカダンスにほかならない。そしてその最も典型的なものがキリスト教の道德體系である。それは自然的な力そのもの、生存そのものの退化の中にあられるものであるが、實はそれを蔽いかくそうとするものである。しかし、デカダンスを克服しようとする努力が元來このようなものである以上、そこでは生存が回復され、また促進されることはなく、反對にその道德理想はただ力、生存そのものを抑壓するのみである。そこではだから、灰色の上に灰色が描かれ、デカダンスの上にデカダンスが重ねられるにすぎない。この意味で、これはニーチェによれば弱者のニヒリズムである。もつとも嚴密に言えば、これは弱者のニヒリズムのいわば第一の形態ともいふべきであらう。というのは、ここではまだそれがニヒリズムであることは自覺されてはおらないのであつて、それ自身としては積極的努力だからである。そこにはまだ道德の體系がある。ところが、そのデカダンスが自然現象である以上、それらは不可避免的に崩壊せざるをえない。そしてその結果、それらの努力がすべて

無駄ムダであり、無意味ムシギであることが決定的なものとなるとき、そこに絶望が生ずる。そこにはもはや人生に對する希望も慰みも見出されない。そこはただ没落と敗退があるのみである。この徴候が弱者のニヒリズムのいわば第二の形態であるが、むしろ本來の意味での弱者のニヒリズムである。これはまた「受動的ニヒリズム」(passiver Nihilismus)とも、「疲れたニヒリズム」(müder Nihilismus)ともいわれる。これをニーチェはまた「佛敎のヨーロッパ的形態」(europäische Form des Buddhismus)とも呼んでゐる。普通にニヒリズムと呼ばれるもので、今日いわれるところのニヒリズム、いわゆる實存のニヒリズムは、すなわちこれである。これに反して、このデカダンスがまつたく自然の現象であること、したがつて「苦難」(die Not)が生存そのものの「重荷」(die Schwere)であることを徹底的に認識し、そのためにかえつて精神が高揚し、緊張して、これに積極的に對立し、これを克服しようとするとき、それは強者のニヒリズム (starker Nihilismus) であり、「能動的ニヒリズム」(aktiver Nihilismus) である。(同、22、23節 55節9、10段) しかし、能動的ニヒリズムもニヒリズムの中におけるそれとの格闘であるかぎり、それ自身はなおニヒリズムであつて、それはまだニヒリズムの超克ではない。それが如何に能動的なものであり、積極的なものであつても、それはやはりニヒリズムとの對立であり、「危機」(Krisis 裂れ目、したがつて張り合ひ)であつて、その克服ではない。けれども、このニヒリズムの徹底は、おのずからニヒリズムの根底を明らかにする。受動的ニヒリズムは、積極的なものが、もはやそれ自身としてありえないことの絶望から生れた。だが、この絶望はそれ自身それに對する無限の愛惜を意味している。そこにはかえつて生存の主體の強烈な主張があり、それが消極的な形で示されてゐるにすぎない。そこで、それは進んで能動的ニヒリズムとなる。能動的ニヒリズムはこの積極的なもの、主體を積極的に奪い取ろうとする能動的意欲であり、行動である。けれども、實はこの能動的ニヒリズムも、ただ受動的ニヒリズムの反面にほかならない。兩者は結局同じものである。こうして、この能動的ニヒリズムにおけるニヒリズムの徹底は、ニヒリズムが到底のがれえないことの徹底的な認識である。すると、ここに轉換が生ずる。それは次の意味で

ある。ここにはもはや、ニヒリズムに對立するところの、すなわちニヒリズムの中で喪失される自己を愛惜する主體（積極的なもの）がなくなる。ニヒリズムに對立していた主體は、もはやただニヒリズムのものになり切るほかはない。しかしこうなると、ここではニヒリズムそのものも消える。なぜなら、そこにあるものはただニヒリズムだけであるから、そこにはもはやニヒリズムもないからである。したがつて、これを裏からいえば、そこにあるものは積極的なものだけだともいえる。というのは、それはニヒリズムに對立するところの、またはニヒリズムの中における積極的なものでないから、まさに積極的なものだからである。これが、ニヒリズムの徹底が同時にニヒリズムの克服だといわれることの眞の意味であらう。

(註) 現在、ニーチエ解釋として、ニーチエの根本の立場を能動的、ニヒリズムと見る見方が行われているようであるが、これは問題であるように思われる。能動的ニヒリズムはまだやはりニヒリズムであつて、それはすぐにニヒリズムの克服ではない。ニーチエ自身もそう見ているようである。(同、55節、9、10段) ニーチエではやはり、(1)受動的ニヒリズム、(2)能動的ニヒリズム、(3)ニヒリズムの克服と分けて見られ、能動的ニヒリズムはニヒリズムからその克服への過渡の形態と見られると思う。

ただこの場合に問題がある。それは、ニーチエを能動的ニヒリズムと見る解釋は、後に述べるように、ニーチエを實存哲學と同じに見ようという解釋の意圖が含まれていることである。そしてその解釋の根據もまた、ニーチエの中になくはない。ニーチエ自身の究極はニヒリズムの超克にあつて、ニヒリズムではないが、結果からいうと必ずしも超克まで行つていないとも見られるからである。すると、ニーチエのの意圖にもかわらず、ニーチエの性格は、むしろ能動的ニヒリズムにあるともいえるからである。

ところが、ニーチエはこの過程をツアラトウストラ以來、象徴的な形であらわしている。それがすなわち、超人と永劫回歸の思想である。等しいものの永劫回歸、無意味なもの、卑小な人間が永劫にくり返すという、いわゆる「最も戦慄すべき形態」の思想はこのニヒリズムを象徴している。これに對して、超人は永劫回歸の超克を象徴している。しかし、實は二つは同じ一つのもの、すなわち積極的なものの二面である。しかも、それは正反對の形であらわれた

二面である。永劫回歸は自然な力そのものが歴史的世界の中でとる姿である。ということは、自然な力が歴史的世界の中でゆがめられたものとして現われた形、すなわち歴史的世界のデカダンス、したがつてニヒリズムそのものであることを意味する。これに對して超人は、この歴史的世界のニヒリズムの中で見られた積極的なものである。超人は「力への意志」そのものであるが、それが意志であるのは、それが力そのものでない現實の中にあるからである。いいかえると、超人はニヒリズムとしての永劫回歸の只中においてあるその反對概念であり、ニヒリズムである歴史的世界、現實の中で見られた積極的なものである。だから、それが歴史的世界のニヒリズムの中で見られたものであるかぎり、それはあくまでも倫理的理想である。けれども、この理想形態である超人も歴史的世界の中で見られたものであり、ニヒリズムの現實の中にかかげられるものであるかぎり、現實的にはいつも永劫回歸を隨伴するものであつて、そのかぎり超人そのものがまたニヒリズムである。すなわち、永劫回歸から、ニヒリズムの現實から見られるかぎり、超人は決してニヒリズムを超えるものではない。それが超人であるかぎり永劫回歸を超えるべきもの（理想）であるが、それはまたどこまでも永劫回歸とともにあるもの（現實）である。——そのかぎり、次に述べるように、超人は實存哲學の實存である。またその點ではニーチェ哲學の根本性格を能動的ニヒリズムと見ることのできる。——この點で、永劫回歸は超人を客觀的に寫し出した鏡であり、超人自身の像であるが、それが客觀的、歴史的世界の鏡の中に寫されたものであるかぎり、まったく醜い姿である。永劫回歸は超人の、すなわち自然の力そのものの「自己疎外」の形である。これに對して超人は、永劫回歸の主體的な面における相である。この意味で、二つは同じ一つの積極的な力そのものが主體的な面と、對象的な面との二面から見られた二つの形態だとみられてよい。——したがつてまた、ニーチェの自然な力が元來、グーヴィンの自然陶汰説のヒントから得られたものであつても、それはグーヴィンにおけるような單に生まの自然 (factum brutum) ではない。超人が永劫回歸に對立するかぎり、この自然はまた永劫回歸の現實によつてみがかれ、洗練されているからである。——だから、現實的には永劫回歸が超

人にいつもつきまといつて離れないものであるかぎり、超人はいつまでも理想形態であつて、現實の中でそれが現成することはない。そこにいつまでも超人を完成しようとする情熱、いわゆる「距離のパス」が生れるのである。この意味で、永劫回帰の中に超人を説くことは、ニヒリズムの形で積極的なもの、自由の主體そのものを主張することである。しかし、永劫回帰が超人そのものであることが認識され、超人が永劫回帰のものになることは、超人の現成である。これを逆にいえば、それは超人だけとなり、超人が永劫回帰を自己の中に解消することである。——ニーチェは「神は死んだ」以上、それに代つてあらわれるものが超人だという。永劫回帰が世界苦としてある以上、神はいつまでもなければならぬ。これが神の存在理由である。ところが、いまや神が死んだということは、すなわち永劫回帰がなくなつたことである。そこに超人が現われているのである。しかも、いまや超人だけとなる以上、そこにはもはや超人もなくなる。だから、そこにあるものはまったく凡庸な人間だけである。ここでは超人がそのまま凡人であり、凡人がすなわち超人そのものである。「その際、最も強い人間 (die Stärksten) 「超人」として現われるものは何か？ 最も凡庸な人間 (die Missigsten) である。何ら極端な信質簡樸を必要としない人々、たくさんの偶然 (Zufall) とか、無意味とかを認容するだけでなく、むしろ愛する人々である、……」(同、55節 12段)。すなわち、それは超人が永劫回帰という運命そのものとなることであつて、いわゆる運命の愛 (amor fati) である。運命の愛は超人、すなわち力への意志そのものであり、むしろその現實における相である。さらに云いかえると、それは超人 (自由) が永劫回帰 (必然) そのものとなることだから、そこにあるものはただ必然のみであり、その意味で、かえつて自由のみであるともいえる。<sup>(註)</sup>

(註) 知られているように、ボイムラーは超人と永劫回帰の思想をニーチェの哲學において矛盾するものと見て、永劫回帰の思想をしりぞけようとしている。しかし、永劫回帰をすてるとは同時に超人をもすてることである。ニーチェの思想の急所はむしろ永劫回帰にあるから、これをすてては、すべてをすててすることである。ボイムラーの解釋はとりがた。(A. Bäumler,

## Nietzsche, der Philosoph und Politiker)

「ニヒリズムの克服の解釋」——ここに一つ問題がある。本文で述べたように、ニヒリズムの克服は、能動的ニヒリズムの極に、ニヒリズムがもはや逃れえないものであることを知り、ニヒリズムそのものになることである。それは超人が永劫回歸と一つになることである。だから、この超人の立場（ニヒリズムの克服の立場）は、永劫回歸が超人の中に解消することだといつても、また反對に超人が永劫回歸をそのまま認め、超人が永劫回歸の中に解消することだといつても同じことである。それのみでなく、ニヒリズムの眞の解消は主體が否定され、ニヒリズムそのものに屈服し、永劫回歸だけとなるのでなければありうるものではない。そのことを述べる面から示すときのみ、永劫回歸の超人の中への解消もいいうる。——ところがニーチェでは、二つは、どちらかという区別され、のみならず前の方の永劫回歸が超人の中に克服される方が高く見られ、それが主として強調されているのではないかと思われる。すくなくも、この面のみがニヒリズムの克服として述べられているのではないか。そしてことによると、超人の永劫回歸の中への解消の面はなおニヒリズムの面であると思われているのではないか。或いは、それはなお「佛教のヨーロッパ的形態」の中に教えられているのではないか。「力への意志」の第一部第一節の最後で、ニヒリズムの克服を説き、超人の現成を説いた後で、「このような人間（超人が現成し、凡庸人と一つになつたもの）は、永劫回歸のことをどのように考えるだろうか」(55節、第13段)と結んで、もはや永劫回歸についてそれ以上説明を興えていないのは、この私の疑問に一つの支持を興えるもののように思われ、私には興味がある。ここにまた、ニーチェの超人がまだ本當に超人となつていないことが證明されているようにも思われる。

このことはまた、ニーチェのニヒリズムの分類の仕方にもおのずから現われているとはいえないか。前に述べたように、ニーチェはニヒリズムを、(1)受動的ニヒリズム、(2)能動的ニヒリズムに分ける。そしてニヒリズムになりきつた、絶望的なニヒリズムを受動的ニヒリズムとして、能動的ニヒリズムの前段階とし、低次のものと見る。したがつてまた、佛教的ニヒリズムは受動的ニヒリズムと見られて、ニーチェ自身のそれとしての能動的ニヒリズムの下位におかれる。だが、ここに問題がある。ニヒリズムに徹底している點からいへば、ニーチェのいわゆる受動的ニヒリズムの方が能動的ニヒリズムよりもむしろ高次のものではないか。これは能動的ニヒリズムの解釋にもよるが、ニヒリズムが簡単に解かれ、脱けられるように考えているなら、それはまだ甘い。この絶望的ニヒリズムを徹底し、突きつめるとき、はじめてニヒリズムがもはや逃れえないものであり、ニヒリズムに對立するのではなくて、ニヒリズムに即くほかに途がないことが知られるのではないか。そしてこのニヒリズムへの屈服がそのままかえつてニヒリズムの超克であり、その解消であつて、それがすなわち超人の現成であるのではない



か。しかも、このニヒリズムへの絶對的屈服であるという意味におけるニヒリズムの徹底がむしろ佛敎的ニヒリズムではないか。すなわち、ニーチエのいわゆる佛敎的ニヒリズムは實はニヒリズムを超えたものであるから、もはやニヒリズムでないものとしてのみニヒリズムであるにすぎない。だから、この基準から見れば、ニーチエでは、(1)愛動的ニヒリズム(4)實存哲學、(5)佛敎、(2)能動的ニヒリズム(ニーチエ)という過程がとられ、したがつて(1)實存哲學、(2)佛敎、(3)ニーチエと見られているようであるが、これはむしろ(1)實存哲學、(2)ニーチエ、(3)佛敎の展開として見られてよいように思われる。というのは、ニーチエの超人の立場、すなわち永劫回歸そのものとなつてニヒリズムの超克された立場は、一方では佛敎の立場と同一のものと思われなくもないが、他面から見れば、まだそれに至らない能動的ニヒリズムの立場にその本性があるとも見られるからである。つまり、この意味ではニーチエはニヒリズムからその超克の立場への、實存哲學から佛敎的立場への過渡的立場にあるものとも見られるのである。

以上のように見るによつて、ニーチエで象徴的にのみ語られ、ただ「ニヒリズムの最も恐怖すべき形態」といわれている永劫回歸の思想が理解される。だが、永劫回歸はこれをさらに具體的に、大膽に表現するとき、いつそう明確になる。それはむしろ近代世界そのもの、近代の唯物論的世界を象徴したものであり、またむしろ唯物論そのものを意味するといつてよくないか。ニーチエ自身は、この自由の主體がまったく否定された近代唯物論を目のあたりに見、そのニヒリズムを體驗しているが、それが一般化されて、ただ象徴的に、無意味なものくり返し、等しいものの永劫回歸という形而上學的概念にせられたのではなかつたか。その結果、その性格も意味も變様し、一般に人生苦、苦の世界を象徴することになつたのではないか。この意味で、私はそれが元來、近代唯物論の世界におけるニヒリズムを表現するものであり、この自由の否定された近代唯物論世界のニヒリズムの中でニヒリズムの形をとつたものであつて、その消極的な形の中に強烈な自由の主張が含まれているのではないか、そしてその中であつてこの自由の主張を表現するものが超人ではないかと解している。

それで、ニーチエの根本はあくまでもこの自然的な力、積極的なものを積極的に主張するところにある。生存そのものが前提にある。すなわち、この歴史的世界の裏側にあるもの、その根底にあるもの、その意味で超歴史的なもの

はまつたく積極的なもの (das Positive) である。したがつて、價値の轉倒した世界では、この積極的なものがまつたく積極的なままにある。つまりニーチェではこのように、根本の存在がまつたく積極的なものであり、それがニーチェ自身では明瞭に見られているのに、歴史的世界ではその退化した面がゆがめられた形で見られるにすぎないのだから、彼の痛烈な罵倒となつてバクハツせざるをえない。この意味で、私はここに一應ニーチェをまつたくの肯定觀として規定した。

(註) 「ニーチェ哲學における問題點」——ニーチェについてはもつと立ち入つて細かく論ずる必要があるが、ここにはその餘裕がない。

ただ一つニーチェにおける問題の點を指摘しておきたい。ニーチェがニヒリズムを根本に見、永劫回歸をあくまでも根本におき、そこから超人をいう點は、リアルな點である。もしそうでなくて、超人を端的に言えば、それは單なるロマンティックであり、オプティミズムにすぎない。しかし同時にここに問題は、この超人を説き、ニヒリズムの超克をいうとき、それが哲學として成功し、實現されているかどうかという点にある。現實がニヒリズムであり、永劫回歸であるかぎり、超人はあくまで理想であるが、この理想としての超人が眞實に現實の中に現成することになれば、ニヒリズムは現實的に克服されることになる。しかし、ニーチェで果してそこまで行つているかどうか。これは問題である。そしてもしニーチェが現實的にそこまで行かず、超人と永劫回歸があくまでも對立し、超人がどこまでも永劫回歸との對立の中にあるとすれば、それは次に述べる實存哲學と同じであつて、それ以上でない。反對に超人が現實に現成すれば、ニーチェの哲學は實存哲學以上のものであるのみでなく、むしろ西洋的地盤を越えることになる。いいかえると、「神は死んだ」ことをニーチェはくり返して述べているが、果して眞に現實的に神は死んでいるかどうかということが問題である。つまりニーチェの哲學で、「神の死」(超人の出現)が理想でなく、現實的にありえたかどうか、そのことが哲學として成就しているかどうかが問題である。

ところが事實として、ニーチェは最後には狂人となつた。そしてこのことは、彼の思想であるニヒリズムを具體化したことであつて、主體の喪失(ニヒリズム、永劫回歸の面)と主體の消極的な自己主張(ニヒリズム、超人の面)との對立(ニヒリズム)が現實において具象化したことを意味する。だからこの點では、それはニーチェがニヒリズムを越え得なかつたことを身をもつて證明したことであつて、クリスト教との抗争におけるニーチェの負けである。ニーチェが本當にクリスト教に勝つためには、彼は狂人となるべきではなかつたのである。この點から見れば、ニーチェの哲學はキェルケゴールやハイデッガー

の質存哲學のニヒリズムと同じものと見られる。

ただここでは、このような面はむしろ中心問題とせず、その裏側が積極的なものであるという面のみを見て、まったくの背定観としてあげたにすぎない。

〔追記〕「ニーチエ哲學全體の構造」——なおもうすこし説明を加えて、方への意志、超人、永劫回帰、運命の愛というニーチエ哲學の根本カテゴリーに對する私の理解をおぎなつておく。

ニーチエにおいて殊に重要なのは、いまもいうように、永劫回帰の思想である。普通には超人が中心とせられるが、そのことはむしろ永劫回帰が中心と見らるべきことを意味すると私は考えている。ところで、この卑小な人間が永遠に回帰する、或いは同じ事實が永劫に回帰して現われるという回帰の思想は、大膽な方方をすれば、私は近代の機械文明、合理主義の世界、またはニーチエから見ればマルキシズムの唯物論が意味せられていくのではないかと思う。ニーチエ自身にもこのことは必ずしも明確に自覺されていたとはいえないだろうが、内容的にはおのずからこれを嘆きとり、それを象徴的に表現したのではなかつたか。ということはいえなく、ニーチエでは主體そのもの、力そのものの最も疎外された近代の機械文明、物質文明が鋭く見られ、これが力そのもの、すなわち主體に真正面から對立するものだということである。そしてこの主體と對立する物質文化が一般化され、形而上化され、象徴的に表現されて永劫回帰の思想となつたのではあるまいか。すなわち永劫回帰は超人を作り出し、鍛えるための試練臺とせられるが、卑小な人間が、無意味なものがいつまでも回帰するということは超人の出現を抑え、阻むことである。したがつて、超人の出現に對していつまでもいわけ「距離のパトス」をおくものは永劫回帰であろう。超人が出現すれば回帰はなくなり、距離のパトスもなくなる。超人においては生成は存在となり、必然は自由となり、永遠は瞬間の中に這入つて來ることになる。いままで自由を束縛するものと見られた運命はもはや自己に對して「重荷」として課せられ、對象的に見られ、受動的に見られるものではなくなる。ここではむしろ運命が自分自身となるのであり、自分自身が運命となるのである。これが運命の愛の意味ではないか。この意味でまた、運命の愛は超人（主體の面）とその對立面である永劫回帰の面との統一であり、したがつて超人それ自身であり、また方への意志そのものである。

またこの意味で、この末人 (der letzte Mensch) —— 教養俗人 (Bildungsphilister) —— 卑小な人間の回帰としての永劫回帰が力そのもの、または超人そのものからどうして出て來るかが問題であるが、それは方への意志、または超人の自己疎外の形だといつてよくはないか。それは、ヒューマニズム、自由の世界から唯物論、機械觀、必然の世界がおのずから出て來ると同じ論理構造をもつのではないか。すなわち

力への意志／＼超人  
永劫回歸／＼運命の愛

このような意味で、私は永劫回歸をニーチエの唯物論の世界といつてよくはないかと考えるものである。しかもここで大らかな點は、超人が常にこの矛盾對立の概念である永劫回歸と一緒に考えられる點である。もし超人にこの反對概念がなければ、超人は單なる力そのものとなり、單にポジティブなものとなつて、その世界觀は單なるオブティミズムとなり、ロマンティックなものとなる。しかし、超人が永劫回歸とはなれがたく結ばれたものであるために、超人そのものがまたニヒリズムとなる。ニーチエのニヒリズムを代表するものは本來的には永劫回歸であるが、しかし超人がこれと同時にとられざるをえないものである以上、超人そのものがニヒリズムでもある——この意味では能動的ニヒリズムがニーチエの根本とも見られる。ここにニーチエのリアリズムがある。その意味で、いま本文では一應ニーチエをまつた多くの肯定觀だと規定したが、それはやはり、否定觀をとまなう肯定觀である。そのかぎり超人は實存そのものと見られてよい。しかし力そのものを根本におき、それを積極的に主張する點では、それは次に述べる實存哲學にもまして、肯定觀でもある。その點ではニーチエは實存哲學を超えるものであり、したがつて同時に西洋的地盤を越え出るものであるともいえる。その意味では、ニーチエの哲學はあくまでも生の哲學であつて、實存哲學ではない。その點では、ニーチエの哲學の本性は能動的ニヒリズムではなく、むしろその超克にあると見なければならぬ。

しかし同時に、またここに現代の歴史意識から見て、ニーチエの短所もある。すなわち、ニーチエが永劫回歸に徹底しきらず、なおそこに超人の面を残し、端的に自由の主體を主張しようとする點は不徹底であり、非歴史的でもある。それを裏からいえば、永劫回歸がニーチエでは形而上學的なものとせられていて、歴史的なものとは見られていない。すなわち、ニヒリズムということそのことが非歴史的であつて、したがつて超人がまた端的にいわれることになる。つまり、單に超人をいうこと自身も同様に非歴史的である。その意味では、ニーチエのロマン性とオブティミズムがいわれうる。

(B) 實存哲學。——ニーチエの哲學の根本性格が結局はまつた多くの肯定觀であるのに對して、キエルケゴールとハイデッガーにおける狹義の、本來の實存哲學の性格は、否定觀であるといふことができる。ここでも自由の主體(積極的なもの)が中心であるが、それはどこまでも歴史的世界の狀況の中に解消した形でしかありえない。それはいわばニーチエの永劫回歸にまとわれた超人であり、この否定の中のみある自由の主體であるにすぎない。すなわち、

この狹義の實存哲學においては、歴史的世界があくまでも根本に見られ、超歴史的な面が否定されているところの歴史的世界の中でその超歴史的なものを見ざるをえないから、それはニヒリズムの形態をとらざるをえない。歴史的世界そのものがニヒリズムであるが、そのためにその歴史的世界の中に解消し、それとはなれがたく結びついている超歴史的なもの、すなわち自己そのもの、實存そのものがニヒリズムとなる。歴史的世界のニヒリズムは超歴史的世界に對しても本質的な形で浸透する。つまり、ここでは歴史的世界がその中に超歴史的なものを解消しているために、その根底にある超歴史的なもの、自己がそれ自身否定的な形で見られるのである。もちろん、その歴史的世界との關係から取り出され、開示される超歴史的なものそのものは歴史的なものではないが、その超歴史的なものはあくまでも歴史的世界の中でみられるのであり、その中でのみ明らかになれる。ここに歴史の左面から見られた自由の主體の存在論的規定が出て來ることになる。人間の存在が本來的には *Sein zum Tode* (死への存在) だといわれる根據はここにある。すなわち、このことはいいかえると、「自己を死において見る」ことであり、辯證法哲學でいわれるように、自己を「死の相の下に」(*sub specie mortis*) 見ることにほかならなく。

(註) 或いはそれは、自己の存在をいふは「惡への存在」(*Sein zum Böse*) として見ることだといつてもよい。

それ故にこのことは、實はそこにまつたく自己がないことを意味しない。死の相の下に、そのような消極的な形で、わずかに主體があり、自己があるにすぎないが、しかしそのことは他面からいえば、自己が極度に主張されていることでもある。それはむしろ自己否定の形に對する自己の無限の抵抗であると見ることができると見られる。それは歴史的世界がゆがめられて、歴史的世界の中で超歴史的な面が否定され、解消されている近代世界の中における、自己の最大限の抗争をあらわしている。すなわち、それは近代世界の中における消極的な形における自己主張の存在論的、宗教的な形における表現であつて、それがすなわち實存哲學だといつてもよい。つまりこの點で、ハイデッガーはキェルケゴールとちがつて、宗教や神學をしりぞけ、あくまで現實的な立場に立つて、傳統的な宗教をいうことをむし

る不眞面目としてきびしくこれに對立するにかかわらず、本來的にはそれ自身宗教的であるということが出来る。自己を死において見るといふことは、いわば自己を十字架において見ることである。この意味で、ハイデッガーが「神のないキェルケゴール」といわれることは、元々それが宗教の側から非難の意味でいわれたものであるにしても、われわれはむしろ正しい意味で、そこにハイデッガーの立場、その宗教性を承認することができるのである。このことはまた、ヒューマニズムの形で自己が安全に確保された近世とちがつて、もはやそれが安定を失つた近代社會における、宗教の形、存在論の形における表現であるといつてよい。したがつて、近世においていわゆるヒューマニズムの神學が立ちえたといふことは、ヒューマニズムの形で自己が保證されたからであるが、近代または現代においてはもはや自己は物質の必然、機械性の中に否定されるから、神學としてもちがつた形が生れ、まづたく自己否定的な、したがつて絶対超越的な神學の形で自己が主張されることにならざるをえない。この意味で、またこれを逆にいえば、實存哲學においては自己が根本的に、徹底的に主張されるから、かえつて神が絶対的なものとして立たざるをえないのである。神の立つことは自己主張の半面であり、その表現である。したがつて、これを反面からいえば、自己主張がなくなれば、神もなくなるのである。

(註) 死において自己を見、すべてを見ることは、人間が現世に死ぬることであるから、これを既成宗教の世俗的形態で極端化していえば、すなわち修道院に入ることである。この點がキリスト教のまず第一の要諦だといえないだろうか。なるほど、クリスト教の本質は單なる死にあるのでなく、むしろ「愛」が根本だといわれるが、しかしこの愛の立場、或いは復活の立場も、死の相、十字架をもとにしてのみあり、死、十字架がそのまま愛であり、復活であることは見のがされえないように思われる。

それで、この實存哲學の否定觀は實は自己を根本とした否定觀である。否定觀そのものがむしろ自己の積極的な主張であり、そのニヒリズムが最大限の自己主張を意味している。いいかえると、その否定觀はむしろ徹底的な自己肯定觀に立つた否定觀であり、むしろ自己の積極的な主張に立つたために、かえつて歴史的世界の否定觀となり、その結

果かえつて自己そのもの、超歴史的なものが否定的な色彩をおびることにもなる。したがつて、歴史的世界の否定にもかかわらず、むしろそのことが肯定觀の別の表現であり、その否定觀の根底にこの自己そのものが肯定的にとられている點では、實存哲學はニーチェの永劫回歸を反面にもつ超人の肯定觀と一つである。ただ、その場合、ニーチェとのちがいは、ニーチェもまた超人が永劫回歸との相関から見られ、その點で否定觀があり、ニヒリズムであり、超人そのものが實存であるが、すくなくもその理想としては神が死ぬるのであつて、力への意志そのもの、運命の愛そのものが積極的にそれ自身としてとられる。そのかぎりそれはまったくの肯定觀に立つものであり、超歴史的なものに端的に立つものである。そのかぎりニーチェは實存のニヒリズムの世界を超えるのであり、したがつて西洋的な自由の主體の地盤を越える。これに對して實存哲學では、その肯定觀そのものがあくまでも否定觀の中に見られ、そのかぎりペンシズムである。すなわち、實存哲學はこのペンシミックな歴史的世界と決して切りはなされえない點が特徴的である。しかしまた、その否定觀がそれ自身かえつて肯定觀であり、ニヒリズムそのものが最大の自己主張であることはニーチェに通ずる。というよりは、これは一般的には西洋思想一般の性格であり、實存哲學はその現代の歴史的状況の中における極限的な現われ方であるといふことができる。

(未完)

(註) 以上の點から見ると、ニーチェはむしろ實存哲學の後におかれるのが本當であるかもしれない。實存哲學は、もはやニヒリズムからの脱出の道のない近代における最後の自由の主張である。これに對してニーチェは、すくなくもそのいうところのまゝを文字通りにとれば、實存のニヒリズムを越えたものであり、いわば西洋的主體性の立場から次に述べる空の立場、さらにまた唯物論の立場への過渡にあるものといふことができる。

だからまた、現在の實存哲學の先驅としてキエルケゴールとニーチェがあげられるのが普通であるが、眞に實存哲學であるものはキエルケゴールであつて、ニーチェではない。キエルケゴールとハイデッガーは本質的にはまったく一つである。しかし、ニーチェは實存哲學を超える面をもつ。その意味で、ニーチェはむしろ生の哲學である。ただ超人があくまでも永劫回歸に對立するものであり、永劫回歸の中における超人であるかぎりでのみ、ニーチェも實存哲學だといふことができる。