OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ニーチェにおける身体の問題 : 自己・身体・世界
Author(s)	柴嵜, 雅子
Citation	年報人間科学. 1985, 6, p. 83-95
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/4595
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

大阪大学人間科学部〔一九八五年二月〕
『年報人間科学』第六号　八三頁―九五頁

ニーチェにおける身体の問題

――自己・身体・世界――

柴崎雅子

ニーチェにおける身体の問題

——自己・身体・世界——

身体を巡る議論が次々に現われる昨今、しばしばニーチェは前世紀に身体を重視した哲学者として言及される。だが副次的に扱うのではなく、ニーチェの身体論そのものに焦点を合わせた解釈は意外に少ない。一体ニーチェ自身は身体についてどのような思想を展開したのだろうか。それを明確にするのが以下の論稿の目的である。まず、ニーチェが肉体を軽蔑する人を批判し、身体を自己と同一視している点を取り上げる（Ⅰ）。次に、身体を手引きにすることを主唱するニーチェの真意を解明する（Ⅱ）。最後に、彼が身体を手引きにして得た洞察を問題にする（Ⅲ）。

なおニーチェからの引用は、Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 1980 の巻数と頁数で示す。例えば（4, 39）は第四巻三九頁を指す。

Ⅰ　身体と自己

ニーチェの身体論を述べる際、多くの論者が取り上げるのは『ツァラトゥストラはかく語りき』第一部の「肉体の軽蔑者について」である。そこではニーチェの主張が極めて印象的にまた挑発的に表現されているからである。しかし『ツァラトゥストラはかく語りき』特有の詩的な言い回しゆえに、そこではかえってニーチェの眼目が捉えにくいとも思われる。従って我々としては、この箇所だけでなく他の著作や遺稿も参照しながら、「肉体を軽蔑すること」に対するニーチェの批判を追い、そこに示される身体論を吟味しよう。

まず、「肉体の軽蔑者」とは誰を指しているのか。肉体を軽侮する輩としてニーチェが論難しているのは誰か。一番に挙げられるのはキリスト教徒である。肉体を神化したギリシャ人と対照的に、「キリスト教徒は神経組織を持たない。肉体の要求、肉体の発見を軽蔑し、それを故意に無視しようとする」（13, 458）。さらにニーチェはキリスト教徒だけでなく形而上学者にも非難の矛先を向ける。

「肉体の軽蔑よりも危険な過失があるだろうか。それとともに精神の働き全体が病気になるように、『観念論』の優鬱に陥るように宣告されているというのに。

キリスト教徒と観念論者によって考え出されたことはすべて手

足を持っていない。」(13, 236)

肉体を軽蔑する者とは、彼岸や観念の世界に囚われた「背後世界論者」である。肉体を卑しむことに対するニーチェの批判は、形而上学とキリスト教に対する批判に連なっている。

ではニーチェはなぜ肉体の軽侮を危険視するのか。それは彼が肉体だけをひたすら尊重したからではなく、肉体と心の状態が密接に連関すると考えていたからである。

「かつては魂が肉体を軽蔑の目で見た。そのころはこうした軽蔑が最高のことだった。肉体が痩せ衰え飢えるのを魂は望んだ。そうすることによって魂は肉体と大地から逃がれられると考えたのだ。

しかし魂自身もどんどん痩せ衰え飢えてしまった。」(4, 15)

肉体の衰弱は同時に心の貧小を意味する。「心の健康を肉体の健康の結果生じる状態として把握すること」をニーチェは高く評価している(12, 407)。だがそうすると、ニーチェは「健全な精神は健全な肉体に宿る」という言い古された文句を巧妙に書き改めただけなのだろうか。

ここで我々はニーチェの言葉使いに注意しなければならない。観念論者やキリスト教徒が軽蔑している Leib (肉体) は、精神の自由を阻む理性なき物体である。そこでは肉体と理性とは相容れない。他方ニーチェが尊重する Leib (身体) は理性の対立物ではなく、肉体と精神とを総合的に捉えた人間存在を指している[1]。そのような身体は「大いなる理性」であり、「小さな理性」にすぎない「精神」を道具として利用する (4, 39)。つまりニーチェは単に肉体と精神とを二分した上で両者の相関関係を指摘するのみならず、身心の区別を取り払った人間の姿をも示唆している。こうした身体の無視に繋がるゆえに、肉体の軽侮は批判されねばならないのである。

ではなぜそのように理解された身体をニーチェは重視するのか。それは彼が、身体にこそ各人の真の主体たる「自己」が顕現する、と考えるからである。

「わが兄弟よ、君の思考と感覚の背後に強力な命令者、知られざる賢者がいる。その名が自己である。君の身体に彼は住んでいる。君の身体が彼である。」(4, 385)

自己は自らを意識した自我ではない。自己は意識されずに思考や感覚といった意識内容を支配する。例えばキリスト教徒が身体を単なる肉体と看做し、肉体を侮り肉体から解放されることを望んでも、そのような考えは身体から自由に創出される訳ではない。肉体軽視の思想を生み出すのもやはり病んだ身体、即ち死を欲する自己なのである。

「君は『我』と語り、この語を誇りにしている。しかしより偉大なのは君が信じようとはしないもの、つまり君の身体と身体の大いなる理性である。この理性は『我』を唱えはしない。『我』を行なうのである。」(4, 39)

自我意識や意識作用に先立って、自己こそが真に人間を司っている[2]。

「身心一如」とか「自己をならふといふは、自己をわするるなり」といった言葉に親しんでいる日本人なら、以上のようなニーチ

ェの主張を聞いても取り立てて奇異の念を抱かないかもしれない。しかし肉体から独立した魂の不死を信じ、あくまで自我や理性を重んじる西洋の伝統的人間観からすれば、身体と同一視される無意識的な自己の重視は、信仰に反し盲目的な本能の賛美に直結する危険思想に他ならない。そうなるとニーチェは人間を理解する際に精神・肉体の二元的図式を変更せず、ただ重点を前者から後者に移しただけということになってしまう。しかし彼にとって身体は非理性的物体ではなく「大いなる理性」であり、また自己は理性に抗う蒙昧な本能ではなく「知られざる賢者」を意味する。ニーチェは積神と肉体の分岐を越えた総合的観点から、個人の実存の中核を「身体」「自己」として把握しているのである。

もっとも、ニーチェはたびたび栄養摂取・生殖・排泄等について語り、自己とほぼ同義の身体も理性の対立者たる肉体も同じ Leib という語で表わすので、自己とは生物学が教えるいわゆる本能のことだと解するのも、あながちゆえなしとは言えない。また一口に二元的図式を越えるといっても、どのようにして越えているのかといった点までニーチェが詳細に論じている訳でもない。現に我々が精神と肉体とを区別しうることは明らかであり、この区別に則って我々は往々言葉を交わし行動する。こうした身心の二分を越えた自己はどのようにして見出されたのか、そのような自己はいかなる次元に存するのか、そうしたことをニーチェは全く語っていない。彼は肉体の強調として伝統とは対蹠的な人間観への道を開いたが、本来意図していた身体の重視、従来の二元論を補う新たな人間の主体像については、中途半端な暗示に終わっていると言わざるをえない。(3)

だが身体に関するニーチェの論述は、各人の主体の究明だけを課題としているのだろうか。もっぱら真の人間存在を説くために「自己」や「身体」を云々する『ツァラトゥストラはかく語りき』第一部とは異なり、遺稿に散見する「身体を手引きにして」という指示は、もっと大きな射程を持つように思われる。またニーチェはその後「自己」については論究せず、むしろ常一主宰の主体や魂の実在を否定するに至るが、身体に導かれて世界理解へと進む方向は最晩年に至るまで繰り返し取り上げ熟考を重ねている。ニーチェの身体論を盲目的な肉体賛美、二元論の曖昧な排除として片付ける前に、こうした点を検討せねばならない。

II　身体を手引きにして

まず、なぜ身体を手引きとするのか、ニーチェが挙げているその理由を拾い上げてみよう。

「精神（あるいは『魂』あるいは今日魂の代わりに学者言葉で言うような『主観』）と比べて、いつの時代でも身体の方が我々の最も確実な存在として、要するに自分としてよりよく信じられてきた。自分の胃を他人の胃、例えば神の胃として理解することを思いついた者などこれまで一人としていない……。」(11, 565)

「主観について主観に直接問うこと、及び精神が自己を鏡に映してみることはすべて、その活動にとって自らを誤って解釈するこ

とが有益で重要でありうるという点に危険がある。」(11, 639)

「身体は遙かに豊かな現象であり、より明瞭な観察が可能である。」(11, 635)

この他の断片でもニーチェは身体に基づいた考察の利点を種々の表現で述べているが、その主眼は右の引用の内容に尽きる。つまり精神と身体を比べれば、身体の方がより確実に「自分」であり、正確で行き届いた観察が可能だというのである。

するとやはりニーチェは「自己」を探り本来的人間存在を摑まえることだけを目的にしているのだろうか。しかもその際、二〇世紀の行動主義者に先立って、誤謬に陥りやすい精神の内省を捨て肉体から入手した生理学的データを基礎にすることを主唱しているのだろうか。

だが実際のところ、ニーチェは肉体をいかに「観察」しているだろうか。

「我々の肉体を組成している（より正しく言うならば、それらの共同については、我々が『肉体』と呼ぶものが最上の比喩となる）あの極めて小さな生動体は、我々にとって魂原子と看做されてはいない。むしろ成長し闘争し増加しまた消滅するものとされている。従ってそれらの数は不断に変化する。そして我々の生はあらゆる生命と同様、間断のない死なのである。それゆえ人間の中には、生存のどの瞬間においても、自らの身体を組成している組織と同じ数の『意識』がある。」(11, 577)

さらにニーチェは、身体を組成する生動体は「いずれも依存し恭順ではあるが、他方ある意味では命令し自らの意志により行為している」とも述べている (11, 576)。

身体を組成する組織が「意識」を持つ、「恭順」であったり「闘争」したりする——こうした表現だけで潔癖な行動主義者ならニーチェの説を一蹴してしまうだろう。我々が客観的に観察できる肉体の振舞いのみならず、その内面についてまでニーチェが擬人的な言辞を費やしているからである。

もっとも、動物の行動を意志や感情を具えた人間の行為のように記述するローレンツのような科学者も存在する。また擬人的表現撤廃の要請は、使用場面を無視した一面的な言語観に依拠しているとも考えられる。従ってニーチェの用語を、肉体の働きをよりよく理解するための比喩として認めることも可能であろう。例えば電子顕微鏡を通して見るリンパ球B細胞の動きには、体内に入った異物を「察知」し、「捕まえ飲み込む」という形容がいかにも相応しい。同じリンパ球でもT細胞はB細胞のこうした機能を助けたり抑えたりするが、それを「共同」「闘争」と表わすことにそれほど異議があるとも思われない。ニーチェ自身「意識」という語を括弧で囲み、それがいわゆる意識とは異なることを示唆しているのである。

だがそれにしても、現代科学の精確なデータと比べるとニーチェの記述は余りにも異質である。観察条件や方法の明示もなければ、結果の数量的表記もない。彼は一体どのような観点から身体を捉えているのだろうか。有機体を構成する多数の組織のことを「原形質」と言い換えた断片や生理学の父クロード・ベルナールの著書へ

の言及も見い出されるので、肉体に関する自然科学的な知識からニーチェが何らかの着想を得たことは否めないが、彼の眼目が物体としての肉体の解明にあるとも受け取り難い。そもそもニーチェが手引きとする「身体」とは何なのか。

ニーチェが問題にしているのが肉体そのものではないということは、「極めて小さな生動体」の共同については「我々が『肉体』と呼ぶものが最上の比喩となる」（傍点筆者）という言葉が明瞭に示している。肉体にたとえられるあるものを組成している生動体は、永遠不変の存在者たる「魂原子」とは異なり、発生しては不断に変化しそして消滅する。それぞれが「意識」を持ち「命令」したり「恭順」であったりすると言われるように、生動体は一つ一つが別の方向を目指して働きかけようとする。このように解すると、ニーチェの言う生動体とは生命を支える諸々の機能であり、それらの共同とは生命活動のことだと推定できる。生動体は器官ではなく、力として同じ方向に作用したり相反する作用を生み出したりしながら、全体として人間の生命活動を織り成してゆく。数多の生動体が働くことによって人間は生きてゆくことができる。というより生動体の共同と闘争こそが生きるということに他ならない。ニーチェは静的対象としての肉体ではなく、肉体を通じて現出する生命活動を把握しようとしているのである。

身体という生命活動を手引きにして、ニーチェは人間の精神を解明する。

「身体と生理学を出発点にする。なぜか。我々は我々の主観という単一体の本性について正しい観念を獲得できる。即ち「魂」とか「精力」ではなく、共同体の先端にある支配者として捉えられる。」（11, 638）

主観は均質な単一体ではなく、身体と同様に様々な方向を目指す生動体から成る。[4] 思考や感覚といった統一的な意識内容の背後に、意識に昇らないそうした諸力の抗争をニーチェは見て取っている。

さらに一個人にのみ関わる機能に限らず、対他的な行為をも含めて人間の生の全体を、こうした力の観点からニーチェは眺めている。

「生の現象に、栄養摂取・生殖・遺伝に、社会・国家・慣習・権威に特有なものとしての力の蓄積への意志。」（13, 261）

もっとも身体について「位階秩序」「分業」「支配」（11, 638及び12, 96参照）といった用語で記述していることからも判るように、ニーチェの考察は個人の生命から社会へと単純に進んではいない。一人の身体を組成する機能相互の一致や反発、人間同志の協力や闘争、既在の諸制度に対する人々の従順や反抗、こういった事象の同質性に初めからニーチェは着目していたと思われる。彼は生理学・心理学・社会学といった枠を越えて、人間を通じて発現する活動すなわち「生」を、統一的に「力への意志」として開示したのである。

「我々が最も熟知している存在形式としての生は、それに特有なこととして力の蓄積への意志である。

生のプロセスはすべてここに重点を持っている。」（13, 262）

多岐に渡る人間の営みを諸学は各々の立場から解明してきたが、学問の細分化・専門化が進むにつれ、一つの研究が確定できる範囲

は縮小し、人間に関する実証的ではあるが断片的な知識がまとまりもなく集積されてゆく。他方ニーチェは、そのように分割された対象を貫くものとして生の活動を照射し、それを「力への意志」と解釈する。何といっても我々は人間の多様な相をわがこととして生きており、この生についての統一像に表明的でなくとも依拠している限り、およそ科学の彼岸に位置するようなニーチェの試みも必須のものと言えるだろう。

とはいえ「力への意志」の名のもとに生の全体像を結ぶことは、人間の理性の尊厳を貶める非合理主義だと評されるかもしれない。「力への意志」が文字通り人間の野心的な「権力への意志」を意味する場合もあり、またニーチェの思想にナチスが歴史的に関係している以上、確かにそうした批判は避けがたいであろう。だがニーチェは、人間が思うままに一切を支配しようと欲することだけを考えているのではない。肉体の諸機能が働くことも力への意志の現われなのである。力への意志は人間の意識的欲求というより、むしろ自らを一層よく発現しようとする趨勢を指している。生動体が共同し闘争するというニーチェの言葉を考慮すれば、彼にとって力への意志たる生とは様々な方向に向かう数多の力の交錯ということになる。従って「非合理主義」という批評は的はずれだと言わざるをえない。そもそもニーチェは合理性を支える非合理性を剔抉し、合理性の根拠を問い直しながら思想を展開しているのである。

また、そもそも豊饒な生を唯一の原理に還元することに反対する人もいるだろう。ニーチェと同様の試みをしながら、フィンクは根源的なものを唯一つと考える我々の先入見に警告を発している。[5] そしてフィンク自身は、人間が現に存在するということの根本現象として、死・愛・闘争・労働・遊びの五つを挙げる。ニーチェについての著書もありハイデガーの存在論にも通暁したフィンクが五つの現象を軸にして構築する哲学的人間学が、力への意志の一元論よりも一段と精巧で現実に密着していることは否定できない。その上フィンクは自分の哲学的人間学を、対象化する科学とは明確に区別し、現存在の自己開示としてその方法を確立しているのに対し、ニーチェは我々自身が生きていることを重視しながらも、自然科学が提供する客体としての肉体に関する情報も混入させている。ニーチェの一貫性の欠如が論難されるゆえんである。けれどもそのような論難が前提している哲学と科学の区別も大きな問題を含んでいると言わねばならない。いずれにせよ、自分自身が生きることによってまた人間の生に関する社会学や生理学の知識を通じてニーチェが獲得した「力への意志」という語が、先に述べたように含蓄が深く、フィンクの言う五つの根本現象を力への意志の派生形態として捉えることも不可能ではないので、生を統一的に照射しようとするニーチェの視点が完全に否定されるとは考えられない。

ニーチェは身体つまりまとまりをもった生命活動を「奇跡の中の奇跡」（11, 577）と呼び、それは多数の生動体の共同と闘争、自らを発現しようとする諸々の力の協調と対立から組成されると考えている。「身体の軽蔑者について」の章に見られる「身体は一つの大きな理性であり、一つの意味をもった多様体、戦争であり平和であ

り、畜群であり牧人である」（4, 39）という章句も、同じ身体観の表現であろう。しかしながら『ツァラトゥストラはかく語りき』では身体こそ真の自己と説くことに終始するが、他の所では個体にのみ関わる生命活動に限らず生の営み一般をもニーチェは身体と等質的に把握している。しかも身体を手引きにした彼の探究はなおも続く。我々は次にそれを追わねばならない。

Ⅲ　身体と世界

ニーチェは身体の洞察に基づいて生を力への意志だと喝破したが、彼は更に進んで世界をも力への意志と見なす。

「生の現象に、栄養摂取・生殖・遺伝に、社会・国家・慣習・権威に特有なものとしての力の蓄積への意志。

この意志を化学においても運動力として仮定しても構わないのではなかろうか。

また宇宙の秩序においても。

単にエネルギーの不変ではなくて、浪費の最大経済、従ってあらゆる力の中心からしてより強くなろうと欲することが唯一の現実である。」（13, 26）

力への意志である世界を組成する力の中心は、自らの力をより多く発揮しようとせめぎ合う。「力動的量子」「意志の句読点」ともニーチェが呼ぶこの「力の中心」というものが、身体を組成し互いに共同し闘争する「生動体」から導出されたことは明白であろう。

では人間の身体と同様、あらゆる事物も「意志」を持つとニーチェは主張しているのだろうか。そしてこの意志こそ個々の物体の内的原理としてその現実性を担うと言うのだろうか。もしそうならば、新しい学問を打ち立てるためにデカルトが当時の伝統に抗い断固として斥けた物体に宿る心的な実在を、ニーチェは復活させたことになる。すると実体形相の存在を擁護したライプニッツにならって、ニーチェも科学の発展目覚ましい一九世紀にアニミズム的物体観再興に努めているのだろうか。物体が有する「意志」を唯一の実在とする唯心論を展開しているのだろうか。

あるいはそれと全く逆の解釈も考えられる。前節で述べたように、「力への意志」を人間の意志的欲求と見ず力に具わる発現しようとする趨勢と解し、力への意志としての世界を諸々の力の中心が協調し対立しながら力を発揮する場とするならば、更に「力の中心」とは延長するものであり、力の発現とは延長するものの様態たる運動だと仮定すれば、ニーチェの力への意志は全く物的な世界ということになる。とすると思考や感覚といった心的な事象も力への意志と看做す以上、彼は唯物論的、機械論的宇宙を思い描いているのだろうか。

だが身体を組成する生動体は複数であり、互いに闘争し合う。位階秩序を持つにしても不変的に支配し続ける特定の生動体が決まっている訳ではない。それは一個の物体の統一的原理たる実体形相、神の手による以外は不変不滅のモナドとは全く異なっている。また身体は物体としての肉体ではなく生命活動であり、生動体にしても

物的な器官ではなく生命活動の一環である。同じく力の中心も延長するものではない。力への意志は物体の可視的な運動そのものを言うのではなく、あくまでもそうした運動を引き起こす力を表わしている。ニーチェが二元論者ではないからといって、物か心のどちらか一方を原理として立てたと考えると、このように彼の主張と齟齬が生じてしまう。一体ニーチェは身体を、そして世界をどのように理解しているのだろうか。

ここで我々は「力への意志」という概念に注意しなければならない。唯物論にせよ唯心論にせよ或るいは物心二元論にせよ、心や物を実体と見なしているが、力への意志はこうした実体に基づく枠組では捉えることができない。というのも延長するもの、思考するものとして、他のものに拠らずに存在すると考えうる物体や精神とは異なり、力への意志は力の発現というその本質からして力の発現を受ける他者を必要とするからである。またニーチェは実体がまず存在し、その上でそれらの間に力の授受が成立すると想定しているのでもない。生動体や力の中心は実体とは違って、常に他との闘争や共同に依拠している。自余のものに働きかけもせず、逆に作用を被ることもないような生動体はもはや生動体ではない。同じことが力の中心にも当てはまる。個々の生動体や力の中心に先んじて生命活動、力への意志が第一に存立しているのである。

「力への意志」に具わるこうした特性を考慮すれば、身体を手引きに世界を解明しようとするニーチェの企図もより判明になるだろう。まず身体という生命活動の中に、様々な生動体すなわち多数の力が共同し闘争するのを彼は見い出した。こうして「あらゆる有機的な根本機能を力への意志に還元」(12, 17) する。次にこうした機能が働きかける相手も、作用の授受が成り立つ以上、力への意志と同種のもののはずだとニーチェは推論する (11, 647)。かくして生命活動そのものだけでなく、それが繰り広げられる世界全体も力への意志だということになる。つまり身体と世界とは、共に自己完結的な二項として対応するのではなく、相互浸透している。それゆえ身体に導かれて世界を解明するといっても、神話に見られるように背骨は世界の柱、息は風といった具合に身体と世界の対応を探求するのではなく、互いに開き合った身体と世界の関わりに基づいて両者を同時に闡明するのである。

もっとも、右の断片を書く以前にニーチェは力への意志を情熱的に表現し、世界も人間も力への意志だと断言しているので (11, 610)、悟性的過程を経て結論を出す前に、自分の身体とそれが躍動する全世界とが等しく力の流動であることを文字通り体験していたと思われる。体験によって獲得した直観を概念化しようとして彼は右のような推論を考案した、と考える方がむしろ実情に即しているのかもしれない。いずれにせよニーチェは人間と世界を連繋させて把握している。このことは以上の追跡によって明瞭になったが、なお最後にこうしたニーチェの視点が持つ意義を考えてみなければならない。

デカルトの二元論によれば、思考する実体は幾何学的延長の世界から独立して存在する。しかもデカルトは肉体よりも「我思う」と

いう意識の存在の方が確実だと考え、かかる自我を人間の本質と同一視するので、人間は世界の外に位置するという点が強調されることになる。人間は世界に影響されることなく、外から世界を観察し操作できる。こうした考え方は近代科学を基礎づけ推進させたと同時に、ともに被造物として秩序づけられていた人間と世界との調和を破壊し、人間の存在を不可解なものにしていった。世界がいくら科学的に説明されようと、それとは何の関連もないまま自我は謎として残る。人間は自らを支える何ものも持たずに、沈黙した機械論的世界をひたすら異質なものとして凝視することになる。(6)

一方ニーチェの場合、人間は精神と肉体という異なる二実体が合一したものではなく、肉体を通じて現出する活動であり、意識作用もそこに含み込まれている。またニーチェの世界はデカルトの説く幾何学的延長とは異なり、流動的な力の交錯を意味する。ニーチェは人間を統一的に生命活動と捉え、世界をその活動と同じ力への意志と考えるので、人間と世界とは交流し連繋することになる。人間は外から世界を眺めるのではない。かといって世界という容器の中に存在しているのでもない。無数の波が集まって海面を形造るように、人間は力の流動の一環として世界を組成しつつ存立するのである。このように追考してみると、身体を手引きにして世界を解明するニーチェの企ては、近代的自我が自らに現出する生命活動を通じて人間と世界とを受け取り直し、そうして人間と世界とを融和させる試みだと言えよう。(7) そこには超越的神も仲保者たるキリストも入り込む余地はない。人間も世界も力への意志として共に流動し戯れるのである。

ニーチェの身体論は各人の主体としての自己のみならず、生の活動さらにはその活動の場である世界にまで及んでいる。その際、彼は精神を否定して肉体や本能を賛美しているのではない。また客観として貶められてきた肉体を生活世界における主観として持ち上げる現象学的な身体論を展開しているのでもない。身体を手引きにすることによって、ニーチェは個々の事物ではなく力への意志という活動、流動に着目したのであり、主客や身心を区別するものとは別の視座を獲得したのである。もちろんこの視座についても、それがニーチェの言うように二元論的視点と並存しうるのか、並存するならば両者はいかに対応するのか、といった疑問が出てくるだろう。また現実に個として生きている人間に関する説明が薄弱になる、という批判は避けがたいと思われる。人間と世界とを力への意志として一体化して捉え、我見を論難するにしても、そのように主張するのは他ならぬニーチェである以上、個人の実存や自由の問題を解消することはできないだろう。こうした点の究明は筆者の今後の課題としたい。

注

(1) Leib のドイツ語本来の語義とニーチェの用法との対応については、渡辺二郎、「ニーチェの身体論――批判・解釈・命法の三相」、『エピ

ステーメー』昭和五二年一二月号、一〇四頁～一一四頁で詳しく述べられている。

（2）シュルツはニーチェの「身体」の多義性を指摘し、それが「此岸的なもの即ち現実的なもの」のみならず「まだ実現していない本来的人間の本質」をも意味すると述べている（Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, 1974, S. 413 f.）。確かに健康な身体はニーチェの理想であり、それゆえ非現実的とも言えるが、それは「健康」の問題であって、「身体」そのものが非現実的な訳ではない。シュルツが身体をまだ実現していないものと考えるのは、彼が「身体」と「健康」の概念を混同したためであろう。ニーチェによれば、不健康な背後世界論者にしても病んだものとはいえ身体を現に持っている。というより病んだ身体を持つ人が不健康な背後世界を思い描くのである。ニーチェにとって身体はどこまでも現実的なものであり、万人を動かしている。

（3）こうした点に関して、「ニーチェにおいては、生物学的なモデルと、哲学的な洞察として提出される『本当の自己』や『権力への意志』との間の、間隙が、埋められないまま、放置されている」（渡辺二郎、前掲論文、一一八頁）という論評は、正鵠を射たものと言えよう。但し、ニーチェの身体論には以下で論ずる別の側面もあることを忘れてはならない。

（4）拙論「ニーチェにおける認識の問題――世界生成と認識――」（本誌第五号、一九八四年）参照。

（5）Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, München, 1979, S. 427 f.

（6）こうした人間存在を巡る不安が、科学技術の脅威と相俟って、現代の二元論忌避を引き起こしたのだろう。だがニーチェは、二元論を採らないとはいえ、それを廃除する訳でもない。彼によれば主観的解釈を超越した世界それ自体なるものは存在しないので、いずれの立場も我々の経験する世界を解釈する視点として成立しうる。世界は「本質的に関係世界」であって、「各々の点ごとに別の顔を持つ」（13, 271）からである。人間的な事柄について行き詰まりを見せたからといって、二元論が無効になる訳ではない。科学の前提する世界像と相容れないからといって、生命活動に基づく立場が意味になる訳でもない。物心分離に依拠する西洋近代医学も、身心不二の考えに基づいた東洋医学も、共にそれなりの仕方で人間を治療する。それと同様に、二元論的視点もニーチェの採った視点も、各々固有の方向から人間と世界とを照射するのである。

（7）このような解釈とは反対に、ハイデガーはニーチェもデカルトと同じ主体主義の線上に位置すると論じている。もちろんハイデガーにしても両者の差を無視しているのではない。「デカルトにとって人間は表象する自我性という意味での主体である。ニーチェにとって人間は、『究極の事実』として眼前にある衝動と情動という意味での、即ち要するに身体という意味での主体である」（Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 2, Pfullingen, 1961, S. 190）。しかし表象といった理性的側面を優先しようと、身体という力への意志を優位に立てようと、人間を主体と看做す点ではニーチェもデカルトも同じ穴の貉なのである。それどころか力への意志にはその本質からして何の限定も課せられないゆえに、主体を力への意志とすることによってニーチェは無制約的な主体の支配を確立した。「『身体』を世界解釈の手引きに決めたことによって、ニーチェは形而上学にとって必然的な主体主義を完成させた」（ibid., Bd. 1, S. 655）のである。

ハイデガーは右のような見解に基づいて、デカルトやニーチェのみならず西洋の形而上学史全体を包括する透徹した理論を構築している。また、ニーチェが著作の中で時に主体主義的発言を行なっていることも確かである。しかし身体を手引きに世界を解明しようとしていたニーチェに主体主義のレッテルを貼ることは、彼の試みの眼目を逸する結果に終わると思われる。身体は「力への意志の一形態」であり、そこでは「力への意志が卓抜した『主体』としての人間に直接近づきうる」（ibid., Bd. 2, S. 300）とハイデガーは解説しているが、ニーチェが身体に注目する際、人間は決して「卓抜した主体」として強調されて

はいない。身体の中にニーチェが見い出したのは生動体の共同や闘争であり、それは人間のみならずあらゆる生物に共通した生命活動である。またハイデガーはニーチェが人間を「身体という意味での主体」と看做すと語っているが、生命活動つまり力の発現を主体とすることは不可能ではなかろうか。少なくとも思考する実体である我を主体と呼ぶときと同じ意味で、身体を主体と解することは決してできない。身体という生命活動は作用者でも被作用者でもない作用そのものであり、主体客体といった図式とは全く別の観点から取り出されている。それゆえ身体を手引きに世界を解釈する企ても、ハイデガーが言うような「すべての存在者の人間化」(ibid., Bd. 1, S. 653)ではなく、身体を手掛りにしてその活動が繰り広げられる場を推察することなのである。

またシュルツによれば、ニーチェは身体重視の動向内に位置すると同時に、形而上学的人間学の最後を飾るとされる。つまりニーチェは、ヘーゲル以前の形而上学者と違って、精神や理性ではなく身体や衝動から人間を規定したが、存在の全体から人間を解釈する点では形而上学に与すると言うのである(W. Schulz, ibid., S. 419)。こうした特徴づけは、ヘーゲルとニーチェによって画される精神から身体へ、形而上学的人間学から非思弁的人間学へという哲学史の潮流を鮮明にしてくれるが、そこでは身体を手引きにして世界を解明するというニーチェの意向が全く無視されてしまう。なるほど最近の現象学的な身体論は心理学や人類学の成果を駆使しており、それらと比べるとニーチェの言説が「思弁的」であることは否定できない。だが彼は存在の全体から一方的に人間を規定したのではなく、我が身に現出する生命活動である身体を手掛りにして人間と世界とを共に理解しようとしたのである。その際、「人間」や「世界」がデカルト的な物心二元論、あるいはキリスト教的な霊肉二元論とは別の観点から捉えられている。それを単純に「衝動層の形而上学的認可」、「形而上学的人間学の最後の偉大な段階」(ibid., S. 409, 419)と看做せば、ニーチェの主張を把握しそこなうことになるだろう。「身体」という概念を軸にしてニーチェ哲学を捉え直した医学史家シッペルゲスが述べているように、ニーチェはむしろ「デカルト的な主観客観関係の背後に遡り、今ここで関与している身体の中に『世界』の意味組成を見い出し」、そして「世界全体を人間の包括的な生の領域として形造ろうとする生の学問を起こした」のである(Heinrich Schipperges, *Kosmos Anthropos——Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*, Stuttgart, 1981, S. 329)。