

ニヒリズム克服への仏教および異文化解釈

——ニーチェにおける身体性へのパースペクティヴ変換——

岩脇リーベル 豊美

フリードリッヒ・ニーチェは一九世紀後半ヨーロッパでニヒリズムとして顕現する価値体系の危機の克服を、身体が基軸の遠近法的解釈学をもって標榜した。キリスト教道徳およびヨーロッパ哲学一般、特にデカルト以降の近代形而上学は、精神と身体二元論を前提に、身体を機械論的に把握し、そこでは精神（意識、知性そして主観）が人間の本質とされ、思惟の普遍的妥当性や合理主義的自我意識が追求されたが、その真偽、善悪、美醜といった対立概念に基づく価値判断によって、身体でもある、つまり悪や偽と解され得る側面を持つ人間存在は、必然的に自己不和に陥ることになる。ニーチェはこの自己不和としてのニヒリズムを、これまでの哲学の「身体についての解釈、しかもその身体についての誤解」であると確認し、そこから引き出された現存在についての価値解釈を、「特定の身体の症候」であり、「病氣」であると

見做すのである。ニヒリズムの到来を告知し、その超克に重点を置く中期から後期にかけての著作や遺稿には、自らの健康の悪化とも重なり、苦痛の経験とそこから生じる身体的健康への希求が従来の理性哲学の価値判断による生存否定を克服することへの渴望を伴って、身体に対し肯定的な意味づけをする試みが快癒への兆候として表現されている箇所が多々見られる。それらの中には生理学や医学をはじめ、進化論を含めた生物学や物理学等の自然科学に関するも多く言及がなされているが、観念論的、目的論的な諸原理に基づく世界観から人間存在を解放し、身体性を省みながら、時には人間を一種の動物として考察している。

ニーチェはこのような観点から身体を新たに捉え直すことで、一切の価値の価値転換、特に道德的な価値の価値転換を試みる。そこでは、全・人間的な身体理性を視座とした遠近法的解釈を通

じて、生存の意味が常に創造されるのである。身体理性の重視とは、そもそも哲学史自体の新たな意味付けに関する「バースベクトイヴ」といえるが、それと同時に異なる文化形態や思考との邂逅において、他者および自己を理解するに際しての解釈学的地平の方向性を左右する尺度であるとも思われる。それは、ニーチェが前ソクラテス的・非キリスト教的文化圏に「バースベクトイヴ」を設定して生存肯定の糸口を模索し、古典ギリシャ文化と並んで「非ヨーロッパ圏」とりわけ仏教にその焦点を当てている点でも明らかになろう。

そこで、ニーチェの身体性およびそこに構築される文化形態を明らかにした上で、ヘーゲルの観念論的宗教哲学や歴史哲学に対して浮かび上がるニーチェの世界解釈との相違を見ながら、精神から身体へのバースベクトイヴ変換によって身体理性が解釈する価値判断や生存の新たな像を捉え、対立概念に基づく身体についての理解を超えて生存を解釈し、その意味を創造してゆくことの可能性が、ひいては自他了解の地平がニーチェの仏教との邂逅の間に開けてゆく点を指摘したい。

一 身体とは何か

それではニーチェの言う身体とは一体何を意味するのであろうか。そして、その遠近法的解釈学とはどのように可能なのであろうか。

身体についての最も有名な定義は、ツァラトゥストラが語るところの人間存在における「大いなる理性 *große Vernunft*」としての身体である。それに対して、精神とは「小さい理性 *kleine Vernunft*」であり、身体は「道具かつ玩具 *Werk- und Spielzeug*」である。大小の理性という区別には、既に従来の心身に関する価値基準を逆転させた価値判断が見られる。それは小理性を完全に否定するのではなく、等級を示すもの、支配関係を示すものである。「ツァラトゥストラ」とほぼ同時期に書かれた断章には身体における意識と無意識を対比させて次のようにある。

身体の導きの糸を手繰ってゆくと、我々は人間を、半ば互いに闘争し合い、半ば互いに順応従属し合いながら、個々の存在についての肯定の中で不意に全体をも肯定せざるを得ないような生命体の多様性として、認識する。この生命体には、服従者としてよりも高い程度で支配者としてあるようなものが存在し、そこにはまた闘争と勝利も存在する。人間の総体はすべて、部分的に無意識のままであるが、また（部分的に）衝動「*Triebe*」の形態において意識化されるものもある、という有機体の特性を持っている。³⁾

ここでは無意識が衝動や熱情 *Affekte* といった形で意識化される可能性が想定されている。その衝動は、身体上では多種多様であり総合されていない。この箇所ではニーチェは「主人」たる機能を仮定してはいるが、自我意識（理性）がそれらの可能性を決

定するというカント等の説を批判し、「それは意識の中にいるわけではない。意識とは胃と同じくひとつの生体器官 Organ である。」⁵⁾「ニキト (das Cogito/Ich-denke) をはじめとする自我意識 Ich-Bewusstsein に基づく理性を他の器官より優位に置くことはない。そして、

自我意識とは来るべき最終のもので、ある一つの有機体が機能し終えたときには、殆ど余分な何ものかである。統一体の意識とは、いずれにせよ、あらゆる機能が真に固有かつ同一的に活動する統一体と比較すると、極度に不完全なものであり、極度に頻繁に把握し損なうところのものであるが、無意識とは大いなる主要活動である。意識は再び、より高等の統一体に従属しようとするときに初めて通常として現れるが、それは、とにかくより高等の統一体に属する、つまり自己外に属する意識として現れるのである。⁶⁾

以上のように述べて、自我意識の優位を否定した上で、内と外、固有と異質、自己と他者といった境界を超えて身体性を捉えている。そして人間の身体には、「あらゆる有機体的生成」の「過去全体が再び生き生きとなつて身体化し、それを貫き、通過し、超える、巨大だが聞き取り不可能な潮流」⁶⁾があることを示している。この一元的な無意識的過去の流れが、ニーチェの思想形成において「権力への意志 Wille zur Macht」⁶⁾として捉えられる生命体の原動力であり、解釈学の底辺と思われる。それは、若きニー

チェがショーペンハウアーより得たところの「意志」に立ち戻って展開された概念であるが、ショーペンハウアーにおいては盲目なる「生への意志 Wille zum Leben」が形而上学的原理、つまり多様な世界現象の基礎となる統一体としての意志と捉えられ、その意志否定によって苦からの救済を求めることが可能であるのに対して、ニーチェの権力意志は恒久的最後の統一体としては機能しておらず、あくまで「意志というものはなく、絶えずその権力を増大したり喪失したりする意志の点描 Willen-Punktionen がある」⁷⁾のみである。ニーチェは無秩序の意志を「権力への意志」という形で登場させることで、つまり意志としての身体的実存の無秩序な諸要素に権力としての秩序的傾向を順応させることで、それらの諸要素が身体的自己 das leibliche Selbst という統一体へと統合されてゆくという身体性を指摘し、その意味で、身体は多元性と一元性の両極間に生ずる「諸力の自己調節システム ein selbstreguliertes System von Kräften」⁸⁾として呈示されるのである。それ故、身体は文法の主語のような実体的主体ではなく、主客の対立を超えた有機体的生成そのものとして捉えられ、生成を権力意志の流れと考える限り、身体とはまた自他間の出入り口であるといえるであろう。

それでは、それがどのように遠近法的解釈学に結びつくのであろうか。そしてその認識の方法が他者理解へと導かれてゆくのであろうか。ニーチェは、「我々の基本的衝動の各々から見ると、

あらゆる生起や経験についての様々な遠近法的評価がある」と認めて、遠近法的パースペクティヴを生成と消滅のなかに据え、「権力への意志」の多元性としての人間」を、「それぞれが表現手段と形式の多様性を持つ」と定義付けた上で、『精神』自体も意識のあらゆる現象のための一つの表現であるが、我々はそれを現象の原因として解釈してしまふ⁽⁹⁾、と観念論的なものを虚構とする。そこで、身体は衝動や情念など権力意志の表現と評価の場となるのである。

さらに身体上の意識化の過程には、未知のものを既知のものに、つまり無意識を習慣的な意識的現象の概念へと還元する翻訳作業があるとされる。そこでニーチェは、「自然的人間という原典 Grundtext homo natura」へと再び人間自身を訳し戻すことを課題とする。ニーチェにとって道徳も情念 Affekte の記号言語であり、情念も有機的機能の記号言語に他ならず、意識＝言語化した現象を再び、まだ統一されていない諸々の自然的生起や体験へと訳し戻すことで、人間存在の根底を解明しようとしたのである。そしてこの翻訳および反訳が、無意識と意識という異なる言語形態をもった二つの世界の意思疎通の新たな方法での試みであるならば、H. G. ガダマーの解釈学が述べるように、翻訳とは既にひとつの解釈であるといえるであろう⁽¹²⁾。「自然的人間という原典」を読むということは、身体上に表現される「権力の意志」に遡って自己を了解し、生存を了解するということである。解釈と

は意味の捏造ではなく、言語間の深淵にかかる対話においての合意の相互性であり、ここでは他者の身体性、つまり他者も身体であるという前提が、他のコミュニケーションを可能にさせるのである。他者経験を通して多元的不統一な自己に回帰しながら解釈がなされるのである。ニーチェが現存在の遠近法的多義的性格を指摘して、「あらゆる現存在は本質的に解釈する現存在である⁽¹³⁾」という定式を見いだすのは、このような身体を持つ解釈の可能性の上である。自己のパースペクティヴと他者及び世界の間で現存在は、有機体にしろ無機体にしろ、解釈なしでは無意味であり、普遍妥当性および絶対へと向かう脱遠近法的な認識、即ち主観論的認識によって発見されずにあつた「無限」の世界解釈の可能性を見いだすのである。

二 ニーチェにおける文化価値の起源

このような身体上の無意識的生成のもつ了解と世界解釈の可能性はニーチェの自然哲学のみならず、文化哲学 Kultur-philosophie にも顕著に見られ、自然は文化に対立せられた概念ではないといえる。身体性が文化形成に携わる時、その道徳は古代ギリシャをはじめとする貴族の人間の価値創造として、ルサンティマン道徳の起源と対比して考察される。ニーチェは『道徳の系譜学』において「ローマ、アラビア、ゲルマン、日本の貴族、ホメロスの諸英雄、スカンディナビア海賊等」を例に挙げて、

「金毛獣 blonde Bestie」の像を描いている。¹⁴ この金毛獣は、良心、罪悪感、非利己的なもの等の道德概念の自我的意識による展開を、人間という猛獣、つまり身体としての人間を飼ひ馴らし、「家畜 Haushier」にするという弱者のルサンティマン的意図の表れとして論駁するニーチェにとつて、生存肯定的であり、ルサンティマンによる価値創造とは異なる身体的無意識の行動における強さ、高貴さ、無垢が強調されているが、その圧倒的力の野蛮性についてニーチェは、人種主義の意味での生存闘争や優勢人種の生物学的保存を目指しているのではなく、古代に遡り道德的文化価値の系譜学的な意味においてその起源を探り、その起源を約束ではなく、支配階級の権力の表れと理解するのである。宗教の起源についても、この見解から遠くはなれておらず、宗教開祖の存在意義とその独創性は、無意味とも思われる生存を了解・解釈し、それに「最高の意義と価値」を注入することであり、人間共通の心理的洞察を通しての支配的な巻入であると解されている。ニーチェはイエス、パウロとともに仏陀について言及し、その開祖としての能力を天才としている。¹⁵

このような天才もしくは貴族の人間という観点では、破壊的な攻撃性と構築的なそれとの間、つまり破壊的暴力 Gewalt と積極的権力 Macht との質的相違は見当たらず、その歴史的移行があるのみで、¹⁷ ニーチェは「能動的、強力、自発的、攻撃的な人間」、つまり「侵害的、暴圧的、搾取的、破壊的な」生の根本に即して

文化形成を見ていて、民族、国家、社会という最後の有機体の形成についても原形質 Protoplasma の段階にまで遡り、外的抵抗力に對して、同化するか同化されるか、支配するか支配されるかという自己拡大の本能である、権力への意志の作用と同一視しているのである。¹⁹ 政治的、経済的な領域においても、この最原初的な身体的傾向を持つ人間動物を「約束することが許されている動物 Thier, das versprechen darf」に飼育することが道德化であり、道德とは売買、交易における契約、つまり約束がこの健忘なる生成的身体に、もたらされた損害と等価値をもつ刑罰等の苦痛によって記憶を刻印すること以外の何ものでもないのである。

ニーチェの逆説は、文化形成初期段階での金毛獣の持つ「自由なる本能」²⁰ 全体に對し、内向的、反動的ルサンティマンが非利己的なものに価値を置く良心 Gewissen、罪悪感 Schuld と「う」理性」を生じせしめるところの弱者の残酷さにあるといえる。この脱野獸化の中に身体は傷付けられて病気になるという特性を見せ、それは攻勢的―内向的、本能的―理性的、高貴―野卑、生存肯定的―生存否定的、主人―奴隸といった両面を自己内に持つ自己分裂に陥ることになるのである。

このように個々の人間から始まり、文化全体にとつて何が有益で、何が有害かを見つけ出すことが課題とされ、健康が目標として掲げられるのである。この目標のためには、人間が衝動の昇華に向けて努力し、即ち、衝動によって生じたカオスをそのエネルギー

ギーや情熱を弱めたり抑圧したりすることなく、ある一定の秩序へともたらずことを前提としていて、心身障害のような「病氣」

は、衝動的欲求が満足されることも昇華されることもなく抑圧されることに起因すると見ている。²²⁾ ニーチェはこのような心身的抑圧を人間支配のための方法として把握し、衝動—身体に敵対的なものとしてキリスト教道徳、および道徳一般を批判するのである。

なお、ニーチェにおける自己『das Selbst』や身体『der Leib』という人間学的根本構想は、衝動的—活力的無意識という観点から S・フロイトにおける精神分析の「エスロ」に引き継がれ、人間存在の核心的領域をなす衝動的—活力的基盤における衝動的抑圧、および衝動発達の健康的形態としての昇華の考察に基づいて、精神分析の前段階として捉えられるられる。ニーチェの人間学はフロイトによって理論化され、「快樂原則『Lustprinzip』」と「トラウマ」に関し、「意識は記憶の痕跡部分に生じる」という根本的な仮説が立てられることになるのである。²³⁾

三 仏教解釈に見る身体と精神

(1) ヨーロッパの仏教・永遠回帰と弁証法

それでは、このようなパスベクティヴから他者、特に異文化との接触およびその了解はどのようになされるのか。ニーチェは前述のような身体上の無意識なる生成と消滅の繰り返しを、彼の用語で言えば、「永遠回帰」として確認し、それより生じる多元的

パスベクティヴからの世界解釈がニヒリズムという病気の快癒のための新しい価値創造となることを意図している。ニーチェが永遠回帰の思想をもって克服しようとした病氣は、既に「反時代的考察」の第二書にも現れているように、過去の横溢が生存を害するとして「歴史的病氣『historische Krankheit』と診断されるのである。そこでニーチェは「非歴史的『unhistorisch』で「超歴史的『überhistorisch』」な観点を生存の脱歴史化のために据えるのであるが、それが「仏教のヨーロッパ的形式」として表現される積極的ニヒリズムである。それは、キリスト教的靈魂不滅と救済の信仰や一九世紀の科学及び政治における幸福論的進歩思想の信仰に代わって、生存が意味も目的もなく繰り返される円環的時間論を構成する一方、遠近法的解釈を可能にする身体理性に基づいた時間論でもある。

さて、ニーチェは「現実『Reinit』」の認識についてある興味深い覚え書きを残している。そこでは「絶対的現実性」、「存在自体」というものは矛盾であることを示すべく、「生成世界では『現実』は常に実践的目的への簡素化、ないしは粗雑な有機体を根拠とする錯覚、または生成速度の相違であり、論理的 world 否定と虚無化は我々が存在を非存在に對立させなければならず、『生成』という概念を否定することから生ずる。」²⁴⁾ といひ、「仏教的現実否定（仮象ニ苦）」は「完璧な結論」であるとの認識を示している。²⁵⁾ ニヒリズムの発生が、体系化された存在と非存在の対立

で身体的「生成」を見落としていることに帰すると判断されるとき、ニーチェの思想が極めて仏教的無常・無我説に近づくのではないだろうか。

またその一方で、一九世紀後半のヨーロッパ的視野から見て自然、歴史および現存在の無神性という点でショーペンハウアーのペシミズムに自らの問題意識の帰属性を示しているものの、「生成」や「発展」の動的概念を「存在」という静的概念に対して価値評価することで、ニーチェは「我々ドイツ人はヘーゲル主義者」であるともいうのである。²⁸しかしながら、ヘーゲルの弁証法的発展の体系と永遠回帰における意味創造とは両者の方向とその過程は異なると見るのが正当であろう。ヘーゲルにおいては、自己と他者との承認の関係で自己意識は即自から即自かつ対自的なあり方へと他者を否定しつつ他者を取り込みながら総合されていくプロセスをもつのである。それは単なる否定ではなく、他者との関係を維持しながら即自的意識から理性へと至り、そして感性から絶対知へと高次化されていく動きである。そこで最後に、ヘーゲルの観念論的宗教哲学および歴史哲学における仏教への言及を参照しながら、時代的制約による仏教に関する情報の寡多は当然あるが、同じく生成の原理に基づきながら、身体―精神という視点の置きかたの相違によって瞭然となるニーチェとヘーゲルにおける二通りの異文化の捉え方について考えたい。

(2) ニーチェの仏教理解

まずニーチェの身体性が捉えた仏教とは如何なるものであろうか。ニーチェは最後まで仏教を「デカダンの宗教 *decadence-Religion*」、そして「ニヒリズムの宗教 *nihilistische Religion*」であると断定しつつも、後期、特に『アンティクリスト *Der Antichrist*』の二〇節から二三節²⁹には、身体的観点から捉えられた仏教が如実に顕現している。ここでは、仏教が基礎にしている二つの生理学的事実を挙げて（第一には「洗練された苦の感受能力として表現される感受性の持つ極めて大きな敏感さ」と、第二には「ある過度の精神化であり、人格的本能が損傷して『非人格的なもの』に有利となってしまうような、概念と論理的手続きの中で非常に長く生きること」、この二つの生理学的原因から発生した「抑鬱状態 *Depression*」に対して仏陀の取る「衛生学 *hygienisch*」的処置を分析し、野外生活、漂泊生活、食べ物の節制や選択、あらゆる酒類に対する注意、痲癩を起させ血を沸かせるようなあらゆる情念 *Affekte* への注意、自己―他者ともに対して心配しないこと等を指摘して、「善意」をも仏陀が「健康促進 *gesundheit-fördernd*」という側面から要求していると解釈している（AC20）。また、以上のような仏教理解は、『アンティクリスト』二二節に表れるキリスト教は「身体が軽蔑され、衛生学は官能的であるとして退けられる」という解釈上の地盤があって発せられた記述であるとも思われる。

二〇節の最後にはまた、「祈祷、禁欲、定言命法、強制」はなく、復讐感情や敵意、つまり「ルサンティマン resentment」に対する防御が努められていると、精神生理学的見地から仏教が考察され、『ダンマーバダ（法句経）』における「敵対は敵対によつて止まず」というフレーズが引用されているが、これらも同じく、「完全に不健康である」という面から考察されているのである。そして最終的には、仏陀の教えの最も精神的な関心が個人的な「苦からの解放」へと還元されるとして、その「利己主義 der Egoismus」を積極的に評価するに至るのである。

このアスペクトはショーペンハウアーを介しての仏教理解で得られたものではないと思われる。というのも、ショーペンハウアーは同情という点に共感して仏教を自分の哲学に取り入れ、自他の境界を取り払った同情を救済への道としているからである。⁽²¹⁾

ショーペンハウアーにとって、人間の行為の原動力は①利己主義②悪意③同情であるが、同情から生じた行為のみが道徳的価値を持った行為であり、そこで一切の個体の本質は「個体化の原理」の外に立つ盲目的なる意志であると認識し、利己的肯定から離別して同情において愛に達するとされ、その全的解脱は生存意志の否定において達せられるのである。

その象徴として、ショーペンハウアーは「*at twam asi* (Dieses bist du)」と「*you were a* (仏教でなく)」のことはを示している。それに対しニーチェは、『道徳の系譜』で「同情道徳」

を「新しい仏教 ein neuer Buddhismus」への、そして「ヨーロッパ人の仏教 ein Europäer-Buddhismus」への、ひいては権力の意志が衰退するニヒリズムへの迂回路として、ショーペンハウアーと共に同時代哲学者への懐疑を顕著にしているが、それは仏教そのものに対する懐疑ではなく、仏教に対してはヨーロッパに來るべき現象として受け入れられるようにも思える。例えば、『アンティクリスト』の二二節の冒頭には、「仏教にとっての前提は極めて温和な風土、習俗に於ける大いなる柔和や寛容であつて軍国主義ではない。またこの発生地は上流の知識階級である。快活、静寂、無欲が最高の目標として目指され、しかもこの目標が達成される。仏教はただ完全性の獲得のみ願うような宗教ではなく、完全性が常なのである」とキリスト教と比較した仏教の系譜の貴族的特質も強調されている。また、『曙光』で、バラモン教から仏教が発生する過程について、「バラモン教では第一に僧侶が神々よりも優勢であり、第二に僧侶の力が掌握されてあるのはしきたりにおいてであつて、神々は脇に置き去られて、僧侶も媒介者も不必要になつたとき、自己救済の宗教の祖、仏陀が登場した」と述べて、無神論的「自己救済の宗教 die Religion der Selbsterlösung」としての仏教をヨーロッパが未だ到達していない宗教的進歩の段階と考えている。⁽²²⁾ ニーチェにとって無神論はむしろ「到達」すべき宗教的進歩なのである。この意味で、「神の死」によるニヒリズムは肯定的な「仏教のヨーロッパ的形

式」であり、ここからもニーチェが生存肯定の可能性を、新しい神化や合理主義的な展開ではなく、身体上に認められる生成に探っていることが見て取れるのではないだろうか。

(3) ヘーゲルの仏教との比較

ヘーゲルにとって不完全性を克服しながら成立する知である宗教は、「自然宗教」から「精神的個性の宗教」を経て「キリスト教的絶対宗教」へと発展してゆき、最終的には絶対宗教における絶対精神としての神の存在の証明に至る。⁽³⁶⁾ そのうちの第一段階の自然宗教 *Naturreligion* を二段階に発展させて、呪術宗教 *Religion der Zauberei* から発し、中国の宗教を「尺度の宗教 *Religion des Mases*」、仏教やラマ教は「自体内存在の宗教 *Religion des Inschseins*」として、「その絶対的基盤は自体内存在の静寂で、ここでは全ての差異が止み、精神の自然性の定義やあらゆる特別な力が消滅している」といい、その原理は「無であり、無であることが最終的かつ最高のものである」という。そしてインドの宗教を「空想の宗教 *Religion der Phantasie*」としている。ヘーゲルはここで、まさに実体としては把握され得ない仏教的無を実体化しているし、仏教的見地からすると神ではない仏陀やダライラマのような感覚的欲求を伴った自然的人間が神としてあがめられていると非難するのである。ヘーゲルにおいて宗教の対象は神以外の何ものでもなく、他文化の現象はヨーロッパ的思

考内でのみ理解可能なのである。このようにヘーゲルにとってキリスト教は絶対宗教 *die absolute Religion* であり、それはニーチェにとっては「背後世界者 *Hinterwelter*」となり、一方、仏教はヘーゲルには「自体内存在の宗教」の域を出ないが、ニーチェには実証的な「自己救済の宗教 *Religion der Selbsterlösung*」となるのである。

歴史哲学においても同じく、ヘーゲルは「世界史は東から西へと進む」とし、ヨーロッパは世界史の終焉であり、アジアは始まりである。アジアで「極めて物理的な太陽が昇り、西に沈むが、そこではその代わりに自我意識の内的太陽 *die innere Sonne des Selbstbewusstseins* が昇る」⁽³⁷⁾ のであり、「世界史は自然的意志への依存から普遍への、即ち主観的自由への訓育」とされ、アジアは絶対的に自由な立憲君主的国家ヨーロッパの歴史の前段階に過ぎない。これに対し、ニーチェにとっては、社会や国家すら原形質のアナログとして同一視される有機体であって、またツァラツストラは国家という概念を「新しい偶像」とみなし、人間の文化的創造は国家の枠では行われないと、捉えるのである。⁽³⁸⁾ その上、当時台頭しつつあったナショナリズムを批判して、国境を取り払った「よきヨーロッパ人 *gute Europäer*」による「大政治 *die große Politik*」が提案される。⁽³⁹⁾ しかしそれは系統だったものではなく、むしろ非政治的ユートピア的傾向のうちにとどまっている、と言わざるを得ない。インドのマヌ法典やカースト制を

賞賛した箇所もあるが、アジアに政治的モデルを求めることもない。また、ユダヤ人の混血種族 *Mischrasse* の文化を肯定的に評価している箇所も見受けられる。⁽⁴⁰⁾

この二人の思想家の異文化観の相違は、人間存在に関する立脚点を決定するものの違いであり、それはハイデッガーも指摘するように、ヘーゲルにとつて精神つまり絶対理性であり、ニーチェにとつては身体であるといえるだろう。⁽⁴¹⁾ヘーゲルの観念論的歴史哲学は高次へと向かう理性哲学であり、歴史において「自由と理性の王国」という世界の絶対的目的が理性によって把握されるが、そのことと密接に関連して精神における他者に対する関係の基本的特色は、「全き他者への出発 *der Aufbruch zum ganz Anderen*」ではなく、「故郷への傾向 *der Zug zur Heimat*」⁽⁴²⁾と言い表されるように、未知や異質へと同化されることはなく、他者間にあつての自己の自己確信であるともいえる。そしてそのような精神の同一性の体系が人間自身に対して疎遠になったことから、人間とは何かという問いの根拠を生命のうち探る動きがニーチェに至るまでに既に、シェリングの後期自然哲学、シヨープンハウアーの厭世論的世界観やフォイエルバッハの唯物論的キリスト教批判を輩出し、身体哲学が「一九世紀の生みの子」といわれるようにドイツ観念論、特にロマン主義思想がはらんでいた理性の問題は、啓蒙的光によつては照らされ得ない「無意識」的自性を期せぬ副産物として露見させ、総合的人間学としての領域に

問題提起をしたのである。そのような意味で、ニーチェの執る生存、身体からの遠近法は、他者からの、そして異文化からの曙光を必然的なものとして示すのである。

終わりに

以上、観念論的他者理解と比較して身体理性の遠近法から見ると、ともすれば、それは権力意志を顧慮なく讚美する誇張された個人主義や単なる理性の後退、本能の無批判な賞賛や社会―政治的進歩の拒否と誤解される恐れもあるが、自己の前景としてあつた真理や絶対に対する意識を破壊しながら、根源的多元的な「自然的人間」という原典に立ち返つて、「人間とは何か」と問い直し、その開かれた自己の可能性を、つまりもうひとつの自己反省の可能性を究明するところで、この遠近法の地平は「第二の啓蒙」と呼べるのではないだろうか。そしてそこから精神論的理念の持つ偏向性を見直し、自我の理念に執着することなく、他者を了解・解釈することができるのではないだろうか。ニーチェがその後期哲学において身体を捉えた上で対峙した仏教は身体という視点を通じて、ヨーロッパのニヒリズムの克服にひとつの可能性を与えたように思えるのである。

(一) Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. G. Collin u. M. Montinari. Berlin/New York, 1988. (以下 KSA と

- 以下、特別提示のなご臨ご罪論²⁾ 3. S.348 (FW Vorrede zur zweiten Ausgabe 2, 1886)
- Die Wiederkehr der Rache. Eine Hermeneutik der Macht. Würzburg, 2005. S.103.
- (1) KSA 4. S.39 (AZ I-5, 1883)
 - (2) KSA 11. S.282 (ZT27], 1884)
 - (3) KSA 11. S.282 (ZT26], 1884)
 - (4) KSA 9. S.563 (II[316], 1885)
 - (5) Ebd. S.565 (36[35], 1885)
 - (6) KSA 13. S.36f. (II[73][331] 1887~88)
 - (7) Vgl. Christof Kalb: Desintegration Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie. Frankfurt am Main, 2000. S. 97f.
 - (8) KSA 12. S.25 (I[59], 1885~86)
 - (9) KSA 5. S.169. (JGB 230)
 - (10) KSA 10. S.261f. (7[60], 1883)
 - (11) Vgl. Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 5. Aufl. Tübingen, 1986. S.387ff.
 - (12) Vgl. KSA 3. S.626f. (FW V-374, 1887) 1885-86の叙へ書かばは「有機的存在の本質をなすものな生起Geschehenにじつづの集たな解釈であり、それ自体ごとくの生起ひあひあうな總近法的内的を元性である。」とあり、有機体的の基本的あり方である「新たな解釈」の「内的を元性」の相関が示れたいこと。Vgl. KSA 12. S.41 (I[128], 1885~86) 444の Johann Figt: Interpretation als philosophisches Prinzip. Berlin/New York, 1982. S. 109.
 - (13) KSA 5. S.274ff. (GM-II1, 1887 u. ebd. S.324f. (GM II-17)
 - (14) Vgl.z.B. 1) Henning Othmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche. Berlin, New York, 1987. S.245ff. 2) Alfred Schöpf:
 - (1) Vgl. KSA 3. S.589f. (FW V-353, 1887)
 - (2) Vgl. Alfred Schöpf: Ebd. S.107.
 - (3) KSA 5. S.311. (GM II-11)
 - (4) Vgl. KSA 12. S.424. (9[151], 1887)
 - (5) KSA 5. S.291ff. (GM II-1)
 - (6) KSA 5. S.325. (GM II-17)
 - (7) KSA 3. S.96ff. (MR 109)
 - (8) Vgl. Günter Gödde: Traditionslinien des "Unbewußten": Schopenhauer, Nietzsche, Freud. Tübingen, 1999. S.483f.
 - (9) Vgl. Sigmund Freud: Jenseits des Lustprinzips IV. In: Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe, Bd. III. Frankfurt a. M., 1975. S.235.
 - (10) Vgl. KSA 1. S.330 (UB II-10, 1874)
 - (11) KSA 12. S.213 (5[71], 1886~87)
 - (12) KSA 12. S.368f (9[62], 1886)
 - (13) KSA 3. S.599. (FW-V 357)
 - (14) Vgl. z.B. Volker Zoz: Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur. Berlin, 2000. S.60ff.
 - (15) KSA 6. S.186-191 (AC 20-23, 1889)
 - (16) Vgl. Ebd. 1. S.442f. "Die Welt als Wille und Vorstellung"
 - (17) Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke Bd. 4. 2.Aufl. Wiesbaden, 1950. S.209f. "Über die Grundlage der Moral"
 - (18) KSA Bd.5.S.251f. (GM Vorrede)
 - (19) Vgl. KSA 6. S.189 (AC22) 444の KSA 3. S.87f. (MR I-96, 1881)

