ニーチェ的生と牧口価値論（1）

尾　熊　治　郎

はじめに

1944年、11月18日、牧口常三郎先生の尊き殉教より満70年を迎えた。本稿では、時流に抗する中で産みだされた牧口価値論の成り立ちの場とニーチェの価値をめぐる思索の道行きとの触れ合う場面に光を当ててみたい。牧口とカント、牧口とデュルケーム、牧口とデューイというような形での比較的方法、或いは影響史というような研究視点などからは、牧口とニーチェという取り合わせは多少奇異に思われるかも知れない。しかし、両者の「価値の捉え方」とその成り立ちの場そのものへと分け入ると、自ずと呼応し触れ合う場面が表面化してくると思われる。牧口（1871～1944）とニーチェ（1844～1900）との接点を、両者における「生と思索」の道行きに於ける呼応的な連関、というような観点から探ることとしたい。伝統がその根本から揺らぎ始める大きな価値転換の時代を生きぬいたという一事からしても、接点が、あるいは深く呼応しあう面がありうると思われる。共に時代の直中にあって、時代に抗しつつ新たな価値転換軸を形成していくこととなった。両者の「歴史的実存」の形に注目しつつ、それぞれに固有の「生と思想」の触れ合う場面を際立たせていきたい。その中で、改めて、価値転換・時代転換の基軸形成に深く関わり続けている両者の価値論の位相、位置関係の一端を明らかにしたい。

西谷啓治は、1976年、東洋哲学研究所主催の第1回「哲学セミナー」の記録の中で、現代世界における「ニヒリズム」の根本的な重みと、そこに開かれて

きた精神史的な射程について俯瞰している。

「現代になって、その哲学や宗教が根本から動揺してきた。従来の人間の生き方だと、真実の人間の生き方というのは、宗教的には、人間が迷妄や罪から脱する道、死を克服する道、つまり神によって救済される道であった。哲学的にいえば、絶対的な実在、究極的な真理というものの認識にあった。そういうところに人生の帰着点があるとする価値観があったわけです。ところが、人生の帰趨すべきその神に対する不信というか、神の存在ということに対する疑惑の思いが、徐々に醸成されてきて、ついにニーチェの『神は死んだ』という痛烈な宣告が代表するような、価値の大転換が起こり始めるわけです。これがニーチェのニヒリズムと言うことですが、これはやはり、今までの哲学と宗教というものの一番基礎的な問題に疑問を投げかけるというかたちで出てきているわけで、私は、これは非常に大きな問題の発生ではないかと考えます。」[1)]

「ニヒリズム・科学・宗教」とのタイトルをつけられたセミナー記録においては、西谷自身の一連の著作群の中でも、『ニヒリズム』（1949）さらに『宗教とは何か』（1961）の執筆の背景となった主要な問題関心について簡潔に触れながら、「ニヒリズム論」の及ぼす現代的な射程・新たな展望などに論及している―。

近代末期としての「現代世界」の危機の根には、歴史の根本動向としての「ニヒリズム」という根本問題が孕まれていた。西欧近代の影響下にある歴史の行き着こうとする先には、しだいに、随所に「不在化」「空洞化」の動きが浸透してゆく。と共に、一切の基礎的な関係そのものの根元の所に、根本的なズレ・歪み・転倒が生じてくる。随所に基礎的な関係を断ち切ろうとする「悪」の力が、「凡庸な悪」の力が増大してゆく。そうした不在化する時代の窮みに生じた、厳しい生の現実を前にして、時流に抗し得る新たな足場・転換軸が求められてくる。

1）西谷啓治「ニヒリズム・宗教・科学」、『西谷啓治著作集』第21巻、創文社、1990年、6頁

1、「不在化」の窮みに生じた「価値転換」

身近に噴出し続ける危機的・破局的な出来事を通じて、現代人は日常生活レベルからの根本的な、ラディカルな価値転換を強いられている―。それが身近な現実であるとしても、手垢の付いてしまった「価値の転換」というという言葉には、現代人は、さしたる衝撃、反応も引き起こさない。ニーチェが語ったニヒリズム、「一切の価値の価値転換」という言葉が当初もっていた重みは、現代世界においては消えうせてしまっていたかのようであった。

そんな中（象徴的な出来事として言わせていただくと）、突如生じた2011年の“3.11放射能漏れ事故”以降においては、改めて、エネルギー消費に依存する現代文明の性格そのものが身近なところから問いなおされざるをえなくなった。と同時に、戦後に根付いてきた価値観そのものを根本的に改めることの避け難い必然性、価値の比重そのものを変えることの緊要性などが随所で語られてきた。

“3.11”直後に行われた大阪大学卒業式における「総長式辞」のなかで、鷲田清一は、大学で学ぶということの本来の意味は、成熟した市民に求められる「価値の遠近法」を身につけることであったはずだ、として次のように述べていた。

「よきフォロワー、リーダーを真にケアできる人物であるためには、フォロワー自身のまなざしが確かな『価値の遠近法』を備えていなければなりません。『価値の遠近法』とは、どんな状況にあっても、つぎの4つの、つまり絶対になくしてはならないもの、見失ってはならないものと、あったらいいけどなくてもいいものと、絶対になくてもいいものと、絶対にあってはならないものとを見分けられる眼力のことです。映画監督の河瀬直美さんの言葉を借りていいかえると、『忘れていいことと、忘れたらあかんことと、それから忘れなあかんこと』をきちんとし分けることの出来る判断力のことです。こういう力を人はこれまで『教養』と呼んできました。」（2011年3月25日）[2)]

2）鷲田清一「総長式辞」http://www.osaka-u.ac.jp/ja/guide/president/files/h23_shikiji.pdf

高木仁三郎は1991年、「原子力―地球環境とどう関わるか」の中で次のようにも述べていた。

「私たちが少しでも健全な環境=生きる場を次の世代へつないでいくためには、思い切った発想の転換が必要なのだ。これまでのような、少しでも多くのエネルギーを貪ろうとする文化に頼っていては、結局生きる場を失って自滅するしかない。そうではなくて、環境の健全性を重視し、消費を抑え、廃棄物を押さえながら、豊かな文化的価値を創造していけるような生活のあり方を追及し、価値観の比重を移動させていかなくてはならない。･･･これまで慣れ親しんできた浪費型社会は成立しなくなる。健全な地球の未来のためには、その覚悟が必要である。」[3)]

現代世界においては、市民一人ひとりが「価値の遠近法」(「生の遠近法」) を身につけることの必要性が語られ、原子力という「消せない火」を前にして、価値観の比重を移動させる覚悟とその必然性の所以が語られている。時代は身近なところでの価値転換を求め続けている。

いうまでもなく歴史の移行期は、いつの時代においても危機の時代であり、価値の転換が求められてきた。移行期においては、時代の生を支えてきた価値の体系が崩れ始める。それは歴史的・社会的生の全体が拠り所を失い始めてきたということである。そこでは社会的な秩序が崩れ、自ずと精神的な荒廃が深まっていく。末期的な時代相が広がり、時代に支配的であった価値の急激な自己崩壊が広がる。

こうした「不在化」「空洞化」しゆく時流の中では、基礎的な関係の成り立ちの場そのものに、ズレ、歪み、転倒が生じてくる。現に生じてしまっている転倒と迷妄の歴史を現に動かしているものは何であったのか。暴走する時流にどのように抗するのか―。改めて、時代が受け入れ時代の体質ともなっている支

3）高木仁三郎、「原子力―地球環境とどう関わるか」、『仏教』別冊6、法蔵館、1991年、73頁

配的な価値観の由来を尋ね、価値づけの序列、価値判断の基準とは何であったのかが深刻に問われてくる―。その中で、新たな価値判断基準をいかに創出するのか、価値創造的人間は、いかにすれば育成することができるのか、というような課題が際立ってくる―。

現代世界のグローバルな危機的な問題も、中心的な処では人間に関わる基礎的な問題に帰着する。その成り立ちの基礎のところに戻せば、問題の根は複雑ではないのかもしれない。現代世界の問題はあまりにも専門化され、複雑化させられすぎているのかもしれない。複雑な問題は、“等身大の処”に落とし込んで考えると以外と透明になってくる場合が多い。グローバルな危機に関わる問題も、問題の中心のところでは、いわば、人間の本性に根ざして生じる「価値に関わる基礎論」を確かなものにすることを求めているともいえる。そうした機運が、グローバルな危機を介して再び浮上してきている、ともいえる。

現代の「リスク社会」の急速な拡大とともに、様々な場面での徹底した「危機管理」が改めて主要な課題となってきた―。現に起きてしまった眼前の破局的な問題場面から何を学ぶのか。過去の「失敗から学ぶ」ことの大切さが「失敗学」としても語られる。現代的な危機を生じさせる「要因」をどのように捉えればよいのか。どうすれば現代の根深い迷路からの出口は開かれてくるのか。19世紀末以来、こうした現代的な問いは問い続けられてきた―。

トインビーは『試練に立つ文明』(1946) に収められている「文明と文明の遭遇戦」の冒頭で、「時間の遠近法」という観点から歴史を俯瞰しつつ、歴史の「水底の動き」に注目することの大切さについて語っていた。

「時間の遠近法に照らしてみると時々のものの姿が正しい釣り合いで眺められるものだが、･･･未来の歴史家（には）･・・果たして何が現代のめぼしい出来事として選び出されるでしょうか。･･･究極において歴史を作るものは実はこの水底のゆるやかな動きであり、われわれが過去を振り返って、その日その日の華やかな出来事が遠近法においてそのあるべき大きさに縮まったとき、はじめて大きくその姿をあらわしてくるものはこの水底の動きであります」。

「歴史というものを文明の形において眺め、国家の形で眺めないこと、また国家を考えるにしても、国家は国家がその胸に抱かれて出現し消滅するところの文明の生命の内部での、むしろ第２次的な、一時的な政治現象として考えるべきことをお願いしたい」[4)]

トインビーの文明史観においては、「時間の遠近法」に根ざして現代的な危機にいたる歴史の水底の動きが俯瞰される。今後の歴史の底流を動かす基軸形成においては、国家と国家の関係ではなく、文明と文明の遭遇戦の中から生じる新たな世界文明の形に注目される。どのように時間的な距離をとるのかという「時間の遠近法」により、歴史創造の基軸は、歴史の根本動向の見え方は、そして歴史への関わり方は、当然大きく変わってくるとする。

現代世界の危機に根ざした人間と生命に対する「洞察の深さ」は、来るべき歴史的世界への展望を一段と広げ深める。宗教と文明の動態論を基軸としつつ、「核以後の時代」における新たな形での「世界の統合化」への条件とその道筋を探ろうとする――。あるいは、巨大な悪を生み出した科学・技術環境において果たすべき宗教の役割、さらに現代世界における伝統的な宗教の脱皮的な変容の可能性というような基礎的な問題などについても精力的に省察される―。

1970年代以降においては、ローマクラブ報告に代表されるような形で、具体的なデータに基づいて地球的規模での文明の危機に関わる問題群が警告され始めてきた。しかし、その文明の性格そのものに根ざす危機は過小評価され、本格的な文明論的なレベルでの危機への具体的な取り組みは先送りされ勝ちであった。現代的危機をめぐる問題状況は基本的には1970年代のそれと変わらない。さらに、一段とその厳しさを増している。

ニーチェは『力への意志』第１書「ヨーロッパのニヒリズム」において「これまでの生存の価値解釈の帰結としてのニヒリズム」に続く「ニヒリズムのその他の諸原因」の中で次のように述べていた。

４）トインビー、『試練に立つ文明』、社会思想社、1975年、313頁

「不完全なニヒリズム、その諸形式。私たちはそのただなかに生きている。これまでの価値を価値転換することなしに、ニヒリズムからのがれ去ろうとする試みこそが、その反対のことを生み出し、問題を激化する。」[5)]

現代人がその恩恵に浴しつつ生きている文明とその価値観そのものを価値転換することなしに、もとめられている価値転換そのものから逃れでようとすること自体が、予期に反して問題を一段と過激化する。消費文明の直中に投げ出されている現代人は、「より多く」のエネルギーを貪り、目の前の快適さのみを追い求めがちとなる。価値判断の射程は一段と短くなり、将来世代の破局的な危機は先送りされ、マスコミの生み出す“時流”に翻弄され続けてきた。

しかし、破局的な出来事に直面して、覆い隠され続けてきた問題の根深さが突如、露呈されてきた。と同時に、巨大な危機の時代に既に入ってしまっている、ということを改めて認めざるを得ない時代となってきた。“３.11”の破局的な「文明災害」以後においては、時代の「安全神話」は、急速に自己崩壊を始めた。巨大化した科学・技術環境の恩恵に浴した豊かさに安住していた現代人は、それが他者の犠牲の上に成り立つ「虚構の豊かさ」であった、という現実を瞬時に垣間見ることとなった。

虚構の上に成り立っていた現実をわが身に照らして受け止め得た時、現代人は、自己批判への道を歩まざるを得なくなってきた。改めて、現代のエネルギー消費型文明社会のルーツと、その行く末を問い直し、考え抜き、覚悟を持って自己決定することが避けがたくなってきた。まさに「虚に対する洞察」の道と、その徹底こそが「虚からの転換」を可能にする時代に入ってきた―。

歴史を俯瞰すると、近代世界の成り立ちの基礎のところに、可能性としては既に孕まれていた危機の根が、現代のグローバル化する世界の只中に破局的な問題として一挙に顕在化し始めてきた。近代末期としての現代世界に生じたグローバルな危機は、科学技術文明の利便性という明るさと一体化した負の面と

5）F. Nietzsche, *Die Wille zurMacht,* Kröners Taschenausgabe, Bd.70, 1964, S.30、原佑訳『ニーチェ全集』第11巻、28頁

いう形をとって随所に現れてきた。こうしたジレンマを孕んだ現代社会の問題場面とその虚構性は誰の目にも明らかな形で現われ出てきた。繰り返し語られ続けてきたことではあるが、現代文明とその価値転換への道筋が身近なところで避けがたい形で求められている。

価値転換への道筋を開く、といっても特別のことではない。価値に関わる基礎的な問題は、当然のことであるが、日常生活に根ざした生身の人間としての在り方、関わり方、生き方と別の問題ではない。時代の教育環境、社会の雰囲気の中で、自身がしごく当然のこととして価値ありとして受け入れてきた価値観が、自身の見方、聞き方、関わり方、感じ方として身に付き、生命に染み付き基礎的な体質となった。その染み付き体質となった価値観そのものが、自分自身を、時代社会を縛り、身動きをさせなくさせている。現代的な深刻な問題は、こうした「自縄自縛」の自己に根ざして生じている。

このように現代的な危機を生み出す根元に働く事柄を等身大で理解すると、時代、社会の破局を生み出しかねない諸問題からの出口は、構造化した社会の仕組みそのものを変えるという難事業にかかわると同時に、その制度設計の基礎にある思想そのものの変革が中心的な課題でなければならない。問題場面を単純化していえば、自身の、あるいは社会の基礎的な体質ともなって染み付き「自己呪縛」している時代の価値観そのものの根を掘り返し，掘り崩しながら自己克服的に、脱皮的に変容していくという形をとらざるを得なくなってきたと言える。時代の課題は一段と哲学的な様相を取ってきた。自己と現実世界に生じてくる問題は、自身の根元において、その中心のところで分かち難く結びあわされている。自己と世界の根元に生じた問題は、自身の内奥の中心において分かち難く結び合わされている。

繰り返すと、危機的な現代世界の問題の根は、現代人の身に、生命に染み付き、現代の文明化された社会の基礎的な体質ともなった価値観そのものに胚胎しているともいえる。現代世界の危機的・破局的な問題場面は、実はそこに根ざして構造化されつつ現れ出ている。それらが破局的な危機として、突如、自然災害、「文明災害」という形をとって襲いかかってきた―。

現代世界に際立ってきた根本的な価値転換・価値創造に関連した事態は、その中心のところでいえば、こうした我が身に、生命に染み付き薫習され体質となった価値観による「自己呪縛」からの「自己解放」を求めている。その道行きは、一端は「自己解体」という道をとらざるをえない。自らが価値ありとして受け入れ、そうしたものとして自らを支えてもきた価値そのものによる「自縄自縛」からの「解きほぐし」としての自己解放への道行きは、さしあたり、価値に自己呪縛されている自己の自己解体の道を歩むこととならざるをえない。

虚の現実認識が虚からの開放を可能にする。「無は巧業の原点である」[6)]。そこにおいては、新たな見方、聞き方、感じ方を身につけ直すことが課題となる。出口は、今・ここの自己のあり方と別のところにあるのではない。危機的な、あるいは破局的な出来事を介して生じる自己解体の道行きの中で生じた「虚無」、その虚無を生き抜き、潜り抜ける中にこそ開かれてくる―。価値転換と新たな価値創造への道は、まさに避けがたい困苦の極みに生じるはずの、「生の自己更新」に根ざす「脱皮的な自己変容」[7)] として開かれてくる。

2、「反時代的省察」―ニーチェと牧口の場合

時代に支配的な価値観そのものの転換を機軸にした新たな歴史創造への道行きが、避けがたい出来事として現代世界の歴史の表舞台に表れ出てきた。現代世界と同様の破局的な局面での時代転換への真摯な構想は、ニーチェを、あるいは牧口を突き動かした問題場面でもあった。

ニーチェが、19世紀末の歴史の只中で際立たせざるをえなかった問題場面は、グローバル化する現代世界の破局的な雰囲気とも呼応する。改めて、19世紀末の時代批判として語られたニーチェの「反時代的」といわれる作品群の読み直しが、近年、盛んに試みられている理由はこうしたところにもありそうである。現代社会に生じているニーチェの読み直しの動きと呼応するような形で、牧口

6）刈田喜一郎『哲学』第３部第２章　ニヒリズムと宗教性、1976年、p,260 ～ p,266
7）尾熊治郎「『ツァラトゥストラ』における「変容」とその地盤―『生の自己更新』とその位相―」創価大学、『ソシオロジカ』第12巻第２号、1988年

価値論の新たな読み直しは出来ないものであろうか。ここに「ニーチェと牧口を並べ立てる」という本論執筆に至った主要な問題関心がある。

現代世界の危機の現場を介して再浮上してきた価値をめぐる問題場面と重ね合わせつつ、ニーチェと牧口の「価値」をめぐる強靭にして柔軟な思索の道行きを辿りなおしてみる。その価値をめぐる思索の成り立ちの場とその後の思索の道行きに焦点を当ててみる。まず、時代の避けがたい課題に迫られて生じてきた両者の価値に関わる思想は、伝統の違いを超えて自ずと呼応しあう面が見出される。具体的な呼応しあう場面として、「生命と価値」との関係を軸とする両者の思想の成り立ちの場を踏まえつつ、両者の価値思想としての位置関係を探ることとする。

まず、ニーチェにおける価値思想の全体像を先取りしておくこととする。ニーチェにおける価値思想は、その思索の端緒より「生と認識」をめぐるジレンマとして問題化されてきた。生はそれが生き生きと強いものであるためには誤謬を必要とする。「真理とは、それなしにはある特定の種類の生が生きていけない誤謬である」。生の在りよう、生の位階に応じて、人間の側からある意味を、価値を向こう側に投げ入れていく。そうした働きと別に価値がそれ自体としてどこかにあるわけではない。生は「生の遠近法（パースペクティブ）」から世界を絶えず解釈している。真理を目指しているのではない。中期以降おいては、世界は生の本質としての、力への意志の遠近法に根ざす「仮象」であるとされる。世界はわれわれの「価値解釈」を離れては存在しない。世界を捉えるとは、単なる事実として世界を捉えているのではない。そのつどの生の在りように応じて世界をある観点から、生に役立つものとして価値あり、とするある観点から価値を投げ入れつつ解釈している。価値とはそのつどの、その段階の生の維持・高揚のための観点である、とされる。そうしたかたちで形成される「世界の虚構性」と、その「絶対的な肯定」に晩年のニーチェ的な生の立場は変容していく。

第３節以降においては、ニーチェにおける生の遠近法的な価値解釈とその徹底の中で開かれてくる思索を辿っていく。そのことを踏まえ、牧口に於ける価値論との位置関係をも辿りなおしてみたい。

次に、牧口に於ける価値論が整則されていく時期、或いは晩年の価値論の内容を簡潔に確かめておきたい。

1931年の『創価教育学体系』第２巻の価値論に於いては、周知のごとく随所で「価値と生命」の関係をめぐる問題が大事な論点として繰り返し論じられていた。

「価値の概念は評価対象と主観の関係性を意味する･･･その対象の中でも人間の生命の伸縮に関係のないものに価値は生じない。ゆえに価値を人間の生命と対象との関係性という」[8)]

1937年の『創価教育法の科学的・超宗教的実験証明』第５章　創価育学の体系とその根拠　第２「教育乃至生活の原理としての価値論の大意」においては、牧口価値論の要約として、簡潔な総括的な文章が入れられている。

「所詮、価値とは生の伸縮の比重に過ぎずして、生活の目的観の遠近、大小がその判定基準なるべきものであるが故に，前記第４章の「生活目的観の展開段階」に照らし合わせて次の**評価標準**がなりたつであろう。

１生活の目的観が遠大であればあるほど、対象の価値は軽少と判定され、近少になればなるほど重大と判定される。２価値が大価値に反対すると反対の価値に変化する。３価値判定の標準は人格階級の高低および文化発達の程度により異なる」[9)]

以上のような形で、「評価の標準」を明確化している。１では、いわば「目的観の遠近法」と言うべき内容を明確化している。２では、関係性に関わる価値

８）牧口常三郎、『創価学教育学体系』第２巻第３篇「価値論」、『牧口常三郎全集』第５巻、第三文明社、1982年、293頁

９）牧口常三郎、『創価教育法の科学的･超宗教的実験証明』第５章「創価教育学の体系とその根拠」、『牧口常三郎全集』第８巻、第三文明社、1984年、59頁

の世界での出来事として、それまで価値のあったものが、更に価値あるものに反対すると、価値があるままで、反価値へとその価値が変化するとされている。「反対する」のは対象に関係する主体の、生の在りように関わる問題場面である。そのつどの生の在りようによって、自ずと関係の仕方に基づき価値の正反は変わっていく。こうした考え方に基づくと「真理の価値」と言う問題が浮上してくる。真理もまた価値変化することとなる。

この1937年の「評価標準」は、更に単純、明快な「価値判定の標準」として、1942年の機関紙『価値創造』に、２回にわたり掲載されることとなる。この10項目の「価値判定の標準」が、戦後の戸田城聖補訂の『価値論』第６章「生活指導原理としての価値論」の中には第２節「価値判定の標準」として改定され組み入れられている。

1937年以降の価値論においては、「所詮、価値とは生命の伸縮の比重」であるとされ、「生活目的観の段階」に応じる遠近法、いわば「目的観の遠近法」として語られている。1942年の「価値判定の標準」においては、「価値判定の標準」に照らして、照らし出された主体のあり方、生のあり方そのものを自己批判的、自己更新的に、脱皮的に自己変容させていくことに焦点が当てられている。

10項目の**半狂人格**においては「以上のような簡明なる道理のわからないものは狂であり、解って従う能はざるものは怯である。公職に就き高位に立つ資格のないものと言わねばならない」とし、「半狂人格」「高等精神病」とし特別の治癒が必要であるとする。ここからは更に宗教論に入ることとなる。価値に関係する主体そのものの自己更新というところから、宗教論へ、宗教改革へと踏み入られる。暴走する時代の価値転換への基軸が形成され、宗教改革を基礎にした時代転換への道筋が徹底されていく。

このように辿ってくると、ニーチェの「生の遠近法」という立場とその後の道行きと、牧口の「目的観の遠近法」という立場とその後の徹底の道行きとは、その成り立ちの場としては深く呼応しているともいえそうである。このように重ね合わせてくると、ニーチェの「生の遠近法」の立場を踏まえて、牧口価値論の大筋を読み直してみることもできそうである。

西欧近代の生み出した歴史が行き着こうとするところに生じた爛熟期、衰退期としての19世紀世紀末、その時代の生の在りようを生きぬき自己克服しようとしたニーチェ（1844～1900）と日本の近代の始まりとその破局の時代を生きぬいた牧口常三郎（1871～1944）との両者は、共に時代の直中で時代の課題を自身の課題として担いつつに時代と切り結びつつ真摯に時代を生き抜いた。西谷啓治は『ニヒリズム』の中で次のように述べていた。

「大きな歴史的問題が同時に自己自身の問題となるということである。ニーチェ的に言うならば、人類の歴史を自己自身の歴史とするということ、すなわち歴史を実存の立場で掴むということである。それが歴史への問い方自身歴史的ということに外ならぬ。それはつまり、大きな歴史の問題が自己自身の中において、実存の立場で、ニーチェの言う情熱的な対決の場をみだすと言うことに他ならない。」[10)]

こうした「歴史的実存」の立場として、両者は、深く共鳴しあえたはずである。そうした場を開き得た者として時代に支配的な転倒した価値観の歪みを深く洞察した。時代の価値観の成り立ちを、どのような由来のものであるのかを、その根底の側から、洞察する。その裏に回って知る（dahinter kommen）ことが出来た。そこから新たな価値創造に関わる基礎論を生み出していくこととなった。新たな価値論展開への基礎を開拓することとなった。こうした歴史的実存は、さらには歴史的・宗教的実存としての面に焦点を当てて捉えようとする時に、両者の間に呼応しあう場面を見出すのは至極当然なこととともいえそうである。

10）西谷啓治、「第１章　実存としてのニヒリズム」、『西谷啓治著作集』第８巻、創文社、10頁。1949年「アテネ文庫」の第１巻として出された『ニヒリズム』は、西谷自身の「歴史的実存」に根ざした作品として読まれることが求められる。「哲学的ニヒリズム論」の古典としての評価が高い。

3、ニーチェにおける「生の遠近法」と価値解釈

ニーチェの「価値」に対する捉え方の影響の元に、19世紀末から20世紀初頭にかけてドイツに価値哲学が成立してくることになる。新カント派のビンデンバルトがその中心的人物であった。そこではプラトンの哲学が高く評価され、プラトンのイデアが価値自体として把握される。真実在としてのイデアは、プラトン主義の伝統の中では、いわば全ての価値が収斂され溢れ出てくる源泉のごとき位置にある。しかし、そうしたプラトンのイデアに於ける価値の源泉としての真実在の面は取り除かれ、理想としての意味だけが残される。理想としての価値は、人間的な価値評価作用とは独立に、それ自体として存在し「妥当している（Gelten）」とされた。左右田喜一郎の「価値理論」を介した新カント派の価値論批判として、牧口価値論の基礎が形成されていくこととなる。この辺りからは、「真」と「利」の関係、「利」の根拠づけに関わる問題場面が生じてくる。この問題については後で触れることとする。

まず、ニーチェの思索の道行きを大まかな形で辿りなおすことにする。ニーチェその人における思索の道行きとその全体像をどのように捉えるのか、ということはニーチェ解釈の中心的な問題場面である。ニーチェの思索はその端緒より「生と認識」、「生と思想」の間をめぐる強靭な思索として展開されているといえる。ニーチェ的生とその思想とは分かちがたい形で結び合わされながら展開されている。

こうした分かちがたい「人と思想」「生と思想」をめぐる問題的な場面について、西谷啓治は『西田幾多郎―その人と思想』の前書きの中で次のように述べている。

「哲学的な思想の場合に、その形成の本源力である哲学者の『人』は、その思想自体の内面に、その『精神』として或いは『生命』として、篭っているともいえる。またそのことによって、哲学の思想、ないしは哲学的な思想が、『人』から『人』へ（或いは『心』から『心』へ）伝達されるものとなる。哲学

としての思想においては、思想内容としての事柄自体と『人』とは、本来切り離しがたく結びついているのである」。[11)]

こうした面を大事にする「生としての哲学」という立場に対しては、「学としての哲学」と言う立場からの反論が、哲学をめぐる基礎的な立場の問題として繰り返し論じられてきた。

「学としての哲学と言う見地からすれば、生としての哲学において現れてくる『人』の問題は、学としての哲学の枠をはみでたもの、思想内容に於ける事柄自体の客観的把握の後に残されたものであるかもしれない。･･･哲学者の『人』は、哲学の枠の外にはみ出たもの、思想研究の後に残るものとして、哲学以後とも言うべきものである。それと思想との関連も、思想のうちに漂う『生』の感じとか、そこに篭った『精神』とか、そういう種類のあいまいな観念としてしか浮かび出てこない。人としての思想家の事は、畢竟するに思想の究明に関係がないということになる。それに対して、思想と人とが切り離せないと言う見地からすれば、その両方を貫いて結びつけているものが、まさしく精神とか生命とかいわれるものである。思想のうちに感ぜられる精気や精神性は、思想家の『人』を通じてかえってよく理解される。それらはその人のうちからかえってじかに感じ取られるのである。それらは、学としての哲学からは『哲学以後』であるであろうが、生としての哲学という立場からは、その哲学以後は『哲学以後』である。学としての哲学の枠からはみ出た処が、まさに哲学の根源的部分である。それは、哲学する『人』に現れ、『思想』のうちには思想の本源力として、また根源的な主体性という事柄として現れる。主体としての『自己』が思想内容の重要な事柄となるのである。それは喩えていえば、宗教芸術のうちで、宗教的な形象と一緒にいつも描かれている光背（halo）のごときものといえるかも知れぬ。また、そういう見地から、先に

11）西谷啓治、『西田幾多郎―その人と思想』、「まえがき」、『西谷啓治著作集』第９巻、創文社、1987年、７～８頁

(216)

『曖昧』といわれたものに関して言えば、それが本質的に『曖昧』である限り、つまり明晰判明に解析したり定量化したりしつくせないもの、一般的にいえば『分別』しつくせないものである限り、それを先ずその様なものとしてそのまま受け取ることから初めねばならない。そしてその上で、それを、その『曖昧』なるあり方において明晰判明に解明すると言うごとき道を開かねばならない。哲学的思想への本当の理解は、そこから始まるのである。」[12)]

西谷啓治の『西田幾多郎―その人と思想』の「前書き」からの引用が長くなったが、ここでは「学としての哲学」の立場と「生としての哲学」の立場といわれてきた哲学的思想理解に関わる立場、方向の違いとその連関という問題に触れている。難問を踏まえつつ、西谷自身は、思想と人とは切り離せないという見地を重視する。西谷自身の「根源的主体性の哲学」という立場からは根源的主体としての「自己」の究明がその要所となる。こうした文章は、ニーチェ的生とその思索の基底に働く事柄を、その「生と思想」の絡まりという核心の処で捉えようとする本論においては、簡潔な論及であるが、大事な要所に触れられている。そうした意味を篭めての引用である。

ニーチェ的生と思想のどの場面を捉えてニーチェを扱おうとするのか、という問題に関連する。遠近法的に変容しゆく「ニーチェ的生」は、ツァラトゥストラ第３部の冒頭においては、自己が自己（das Selbst）にもどってくるに過ぎないなどともいわれる。こうした際の「自己」理解にも関わる。その「根源的主体」としての「自己」へと至る。或いは「そこ」に根ざし、そこから働き出てくる。こうした重層的な構造に即した「生と思想」の理解に資するはずである。

ニーチェ自身が後期の根本的境涯へと、即ち『ツァラトゥストラ』を語りだすに至る境涯へと、その生の避けがたい必然のなせる業として転換しゆく中で、生そのものが脱皮的に自己変容してゆく。まずは、「そこ」にまで至る道行きを辿りなおすことから始める。

12）西谷啓治、『西田幾多郎―その人と思想』、「まえがき」、『西谷啓治著作集』第９巻、創文社、1987年、８頁～９頁

ニーチェ的生の変容の道筋は、ルー・ザロメのニーチェ論以来、さらにはニーチェ自身の自己解釈によるところもあり、大きく三段階に区切られることが多い。ニーチェその人の精神の脱皮的な変容の軌跡は、ツァラトゥストラ第１部のはじめにおいて、象徴的に、駱駝の精神が獅子の精神へ、そして子供へと、三段階に変容するとして語られている。この自伝的な「三段の変容」論を踏まえると、初期の代表的な作品は『ギリシャ悲劇時代の哲学』『反時代的考察』『悲劇の誕生』。中期が『人間的、あまりにも人間的』、『曙光』、『喜ばしき学問』。後期が『ツァラトゥストラ』、『善悪の彼岸』、『道徳の系譜』などとなる。

先ず、初期のニーチェの作品からその要所を辿ってみる。そこでは、「生と認識」をめぐる思索の跡がみられる。ニーチェの「認識論」は、その思索の端緒より、時代の生のありように対する洞察を基礎とした「生のための」時代批判として展開されている。

『反時代的省察』（1873～1876年）の第２編「生にとっての歴史の利と害」（1874年）においては、歴史的教養のもたらす功罪、価値と無価値についての省察の跡が語られる。時代の歴史主義的な歴史意識の過剰ゆえの「歴史病」について批判する。時代の歴史的教養の“生にとっての功罪”を問いただしつつ、「反時代的な省察」が突き詰められていく。

「われわれにはまだもっとも必要なものがかけているからであり、そして過剰なものは必要なものの敵である・・・歴史が生に奉仕する限りにおいてのみ、我々は歴史に奉仕することを欲する。しかし歴史に携わることには限度があり、そして歴史を尊重するあまり生が萎縮し退化することがあるが、この現象をわれわれの時代の注目すべき兆候においてみずから検分にのぼせることは悲痛であるかもしれないが、また現に必要でもある。・・・・・

私は、自分がかなり古い時代、特にギリシャ時代の生徒である限りにおいてのみ自分を超えて、こんなに反時代的経験に到達したのである。･･･時代の中で反時代的に―すなわち時代に抗して、そうすることによって時代に向かって、望むらくは将来の時代のためになるように―活動するという意味をもし

もたぬならば、古典文献学がわれわれの時代においてどういう意味をもつかを知らないからである。」[13)]

「いったい生が認識を、学問を支配すべきか、それとも認識が生を支配すべきか？二つの威力のうちのどちらがより高き決定的な力なのか？二つの威力のうちどちらがより高き決定的な力なのか？生がより高き、支配する力である、というのは生を絶滅するような認識は同時にそれ自身をも絶滅してしまうからだ。これを疑うものは誰一人としていないであろう。認識は生を前提とする。それゆえに認識は、おのおのの存在者がそれ自身の存続に抱くのと同一の関心を生の存続に抱くのである。かくして学問は高い監視と監督を必要とする。生の衛生学が学問と並んで、そのすぐそばに置かれる。･･･非歴史的なるものと超歴史的なるものものは歴史的なるものの繁茂による生の圧迫に対する、歴史病に対する解毒剤である。」[14)]

「生にとっての歴史の利と害」(1874年）と同年代に書かれたと推測される『ギリシャ悲劇時代における哲学』の中では「生のために学ばなければならない」としつつ次のように語っている。

「ギリシャ人を論ずるものが銘記しておかなければならぬことは、無制限な知識欲と言うものはそれだけでは、元来知識に対する憎悪とどうよう、常に人を野蛮にするものであるということであり、ギリシャ人は、生に対する顧慮によって、理想的な生活意欲によって、彼らの元来飽くことを知らぬ知識欲を制限した。それは、彼らが、学んだことを直ちに生きようと欲したからであると言うことである。」[15)]「歴史の過剰は生の造形力」を衰退させる。生そのものを蝕み毒する。生にとっては必要以上に過剰であることは、「生の本質である造形力」を衰退させ、生きる力そのものを殺いでゆく。「生のために学ばな

13）F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen,* Kröners Taschenausgabe, Bd.71, 1964, S.97、小倉志祥訳『ニーチェ全集』第４巻、白水社、99頁

14）F.Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen,* Kröners Taschenausgabe, Bd.71, 1964, S.192小倉志祥訳『ニーチェ全集』第４巻、187頁

15）F. Nietzsche, *Die Philosophy im Tragischen Zeittalter der Griechen,* Kröners Taschenausgabe, Bd.78, 1967, S.23、塩屋武男訳『ニーチェ全集』第２巻、292頁

ければならない」。必須のこととして学ばれた事柄は「ただちにいきようと欲する」。こうした一連の文章からは、ニーチェ自身の生の在りように根ざした、時代の「衰退する生」の在りようにたいする批判とその根拠を見ることができる。

1872年のニーチェの処女作『悲劇の誕生』は、ギリシャ悲劇の誕生と衰退に関わる芸術論的な問題設定の中で展開されているが、その主要なテーマは、近代科学の成立によるヨーロッパ文明は、伝統の基礎にあった哲学、モラル、宗教をその根本から動揺させはじめている。時代の衰退する生を前にして「生そのもの」を擁護するための時代批判がその主要なモチーフとなっている。

『悲劇の誕生』（1871～72年）に付せられた「自己批判の試み」（1886年）においては、自らの行き着きえた所から、初期のみずからの思索の道行きを、立ち返りつつ、位置づけ直している。

新しい課題とは「科学の問題そのものであった」、「科学を芸術家の光学のもとに見、芸術を生の光学のもとに見る」ことである。ここには、「生の光学」「生の遠近法」と言う立場が一段と鮮明にされていく跡を見ることが出来る。

「科学そのものは、われわれの科学は―否、一切の科学は、生の兆候としてみた場合、そもそも何を意味するのか？一切の科学は何のためにあるのか、さらに辛らつに言えば、どこから生じたものであるのか？どうであろう、科学性とは事によると単に悲観主義に対する恐怖、悲観主義からの逃避に過ぎないのではなかろうか？一種の巧妙な正当防衛ではなかろうか―真理に対する？また非道徳的にいえば、卑怯と虚偽のようなものではなかろうか？非道徳的にいえば、一種の狡知ではなかろうか？おお、ソクラテスよ、ソクラテスよ、これがおそらく汝の秘密ではなかったのか？おお、秘密に満ちた逆説家よ、これがおそらく汝の―逆説ではなかったのか？」[16)]

16）F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie,* Kröners Taschenausgabe, Bd.70, 1964, S.30、塩屋武男訳『ニーチェ全集』第２巻、10頁

（220）

ニーチェは、「生の光学」「生の遠近法」からして、「ソクラテス的生」に特徴的な事柄としての理性主義的な側面をこのように解釈する。あまりにも理性主義的に過ぎる「ソクラテス的生」のなかに、衰退する生の姿を見る。

「私の目は以前よりも老い、百層倍も贅沢になったとはいえ、決していぜんよりも冷淡になったわけではなく、またあの課題そのものに対しても以前よりよそよそしくなったわけでもないというのに。ここにいうあの課題とはすなわち、かの大胆不敵な書がはじめて敢然と肉薄した課題、―科学を芸術家の光学の下に、他方、芸術を生の光学の下に見るという課題である。」[17)]

ここまでの論述では、初期ニーチェの「反時代的省察」に見られる時代批判とその根拠の一端を探ることにとどまった。次号では、さらに、両者に共通する根本的な「時代批判」という問題場面を入り口としつつ、「ニーチェ的生」そのものの「脱皮変容」の道行きを辿りなおすことにする。その中では「生のために学ぶ」という思想は、「生は認識のためにある」という思想の誕生へと深められていく。そうした「生と思想」をめぐる道行きのなかで、牧口価値論と触れ合う場面を、そして両者の価値論の位相を探ることにしたい。

17）F.Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie,* Kröners Taschenausgabe, Bd.70, 1964, S.32、塩屋武男訳『ニーチェ全集』第２巻、10頁

Nietzsche's Theory of Life and Makiguchi's Theory of Value

Jiro Oguma

In our time, the traditional system of the value has broken down a time of great upheaval. Recently Nietzsche is being reinterpreted, especially his theory of positive nihilism is to notice. Is it possible to reinterpret Makiguchi's theory of value in the harmony with Nietzsche's? In this paper I would like to emphasize the point in which both theories come into contact with each other and look for the common place, in which both thoughts of value are built.