

因果律と自覚—その2

時間的因果論とツアラトゥストラ

石 神 豊

はじめに¹⁾

時間論と因果論には似ている面がある。一つには時間、因果関係の両者ともに一種のスパン（期間、間合い）を自らに含んでいるようにみえることである。つまり時間には過去から現在（あるいは現在から未来）へのある期間が含まれ、因果関係には、原因から結果へのある期間が含まれているようにみえる。そして第二には、ともに不可逆な先後関係を伴っているようにみえることである。現在より過去が（あるいは未来より現在が）先行し、結果より原因が先行するという関係である。この二つの点において、時間と因果は親和的であるといってよい。そしてこうした時間や因果についてのとらえ方は、通常、抵抗なく受け入れられている常識のように思われる。

なお一つ、これに付け加えるとすれば、先後関係にあってプライオリティ（優先性、重要性）は<先>の側にあるように思われるということである。なぜなら、現在を決定するものは過去であり、結果を決定するものは原因だとみられるからである。

しかし、ここに紹介した見方は本当に正しいものなのだろうか。広く流布している見解だから正しいということは言えない。時間と因果とを同じレベルで扱うことには問題があるのではないか。時間のスパンと因果のスパンでは、なにか質的に異なるものがあるのではないか。さらに先後関係における

＜先＞のプライオリティについては、なにか他の理由があるのではないか。考えれば考えるほどさまざまな疑問、問いが生じてくる。ということは、われわれ自身、一応は常識的に上の見方を受け入れているとしても、本当のところは心から納得しているわけではないということを暗に示しているのではないだろうか。

ここに広く流布している時間論、因果論の見方は、表象的な見方だといってよい。表象的な見方とは、われわれの日常の思惟に深く浸透している、対象に関しての感覚的見方のことであり、対象の外面的把握ともいえる。こうした表象的な見方は深い反省なく、単純に対象を受け入れるという素朴な態度でもある。ヘーゲル (Hegel, 1770-1831) は著作の中で、「哲学の仕事とは、表象 (Vorstellung) を思想 (Gedanke) へと変えることにほかならない」と語っている²⁾。ここでヘーゲルがいう「思想」とは、対象を内的に把握したものを意味する。ヘーゲルは、そうした思惟を概念的思惟とも呼ぶ。つまり、日常的な思惟である表象的思惟から、哲学的思惟としての概念的思惟へと推し進めるのが哲学の仕事だというのである。

ヘーゲルのいう概念的思惟がどういうものかはひとまずおくとして、ここでは、哲学の役割が表象的立場を批判するという点にあるという彼の主張には賛同したい。表象的思惟の性格として、しばしばそれがある錯誤——ないものがあるとみまがうこと——に陥りやすいということは、ベーコンのイドラ批判をあげるまでもなく、少しわれわれの経験を反省してみればわかる。この表象による錯誤によって、真の時間理解、因果理解からわれわれが遠ざかっているとしたならば大きな問題だといえよう。

時間論と因果論が表象的に二つの点を共通してもつということを述べたが、そのことからこの両論が相互に結びつきやすいということがいえる。過去から現在へという時間的なスパンと先後関係、原因から結果へという因果的なスパンと先後関係、これらは一つとなってきたら強力な表象が生み出されてくる。

過去の原因 —————▶ 現在の結果

この図式に、上に述べたもう一つの傾向である、先なるもののプライオリティが付け加わる。過去の原因こそが、現在の結果を引き起こした決定的な要因であるという表象である。こうしてスパンと先後、さらに先なるものの重要性という表象などが一つとなるといえ、時間と因果はここに結合して、過去に重点をおいた強力な時間的因果論が生み出されるのである。

本稿はこうした時間的因果論の内容について、やや詳細な検討を加えつつみていくとともに、そこに問題となることがらについて、どのような解決の方途がニーチェの『ツァラトゥストラ』において語られているかを、作品を通してみようとするものである。

1 時間的世界と非時間的世界

はじめに先後関係というものについて考えてみる。いったい「先」とか「後」とかいう観念は何を意味しているのだろうか。まず一般的な理解として、この観念を支えているものとして時間表象があげられる。たとえば、より先なるものを過去のものとして、より後なるものを現在にあるものとして理解するということである³⁾。

「現在」は「いま、ここにいる自分と世界」という表象と結びついている。また「過去」は「かつてあった自分と世界」という表象と結びついている。現在、つまり「いま、ここにいる自分と世界」ということを疑うことはふつうはないが、過去についてはときに疑問が呈されることがある。「過去って何のこと？」と子供に聞かれたら、おそらく「去年のこと」とか、「もう終わったこと」というような返事をするだろう。しかし、「過去はどこにあるの？」と聞かれたなら、案外この問いが答えにくい問いであることに気がつく。過去を、今は存在しないが、かつて存在したものごととして理解するとしたら、

この理解を支えているものは記憶である⁴⁾。

たとえば、「新入生として大学の入学式に参加したときのあの高揚した気分」は記憶として刻まれている。しかしそれを経験したのは現在ではないから、かつてあった経験として理解する。過去とは、かつてあったが今はない時である。しかし実際に過去の経験がいきいきと蘇ることがあり、そうした時には過去といっても過ぎ去ったものとはいえないように感じるのである。

じつは、こうした一連の時間表象＝時間了解は自分の脳中における作用であり、その意味では人間は生理的に時間表象をつくりだしているといえる。たとえば、過去の記憶をなくしたとしたら、過去という時間表象は不可能となり、あるのは漠然とした「(いまここにいる) 自分と世界」のみということになる。

こうして時間表象によって裏打ちされた先後関係(時間的先後)は、過去から現在への不可逆的な一方向的な流れとして理解される。時間は過去から現在へとつねに進行し逆へは戻らないのである。そしてこの絶対時間ともいうべき時間の進行は等質、等量的という性格をもつ。時間は時計の針が示すように、そのスパンは客観的に計測できるものとして理解されるのである。

つぎに時間的先後関係と異なる先後関係についてとりあげたい。先後ということを経時的な意味ではなく、非時間的な意味において捉える立場である。それは論理的な意味においてとらえる立場だといってよい。この論理的な意味における先後関係とはどういうものか。命題論的にいえば、 p と q が論理的先後関係にある場合とは、たとえば $p \Rightarrow q$ (p ならば q) の場合、 p は必然的に q に先だつということを意味している。

このように論理的な先後関係は時間的な先後関係とは異なる。先後関係だけをとりあげれば両者は矛盾しているようにみえるが、「論理的(あるいは原理的)に先立つ」ということと「時間的に先立つ」ということとはまったく別のものであるから双方に矛盾はない。

論理的な先後関係を示す概念として、たとえば「根拠」という概念がある。「 A は B の根拠である」という場合、 A は論理的に先行しているのであり、

時間的に先行しているのではない。また、「超越論的」という表現がある。超越論的探究とは、成立しているあることがらに対して、その成立の前提条件を問うということである。また超越論的認識とは、経験的認識に対して経験が成立する条件の（その意味では経験を伴わない純粋な）先天的認識のことである。ここから超越論的（transcendental）という言葉は「先験的」と訳されることもある。たとえばカントの『純粋理性批判』は、そうした超越論的方法を用いて、人間理性がもっている先天的能力を取り出そうとしたのであった。

論理的世界とは非時間的な世界である。ヘーゲルは論理学についてこう述べている。

論理学は、純粋理性の体系として、純粋な思想の国として把握すべきである。この国は何の覆いもなく絶対的にそれ自身であるような真理である。したがって論理学の内容は、自然と無限な精神の創造以前の永遠の本質にあるところの神の叙述である。⁵⁾

ヘーゲルの独特な表現となっているが、論理の世界とは時間がいまだ存在しない世界だということができる。ここに時間的な世界と非時間的な世界という二つの世界があることが知られるのであるが、それは（プラトン以来の伝統的な用語でいえば）感覚界と超感覚界である。あるいは（カントでいえば）現象界と英知界という二つの世界である。感覚界、現象界は時間的先後関係の世界である。感覚界、現象界は感覚の対象となる世界であり、一般に科学的分析の対象となる。他方、そうした感覚界、現象界の背後に、感覚を超えた世界（英知界）がある。この世界ではもはや時間的先後関係は通用しない。あるいは通常の科学的分析も通用しない。先後関係はあるが、それはあくまで論理的な意義においてであり、時間的スパンに基づいたものではない。

しかしここで一点、注意が必要である。それは、両世界はわれわれ人間のあり方と深い関係をもっているということである。感覚界、現象界といって

も、それは人間がいればこそ考えられる世界である。また、超感覚界、英知界もまたけっして人間がいらない世界のことでない。人間がいなければそうした世界は存在しないとも考えらる。一方で有限でありつつ、また他方で無限と関与するのが「理性的被造物」(カントの表現)としての人間である。人間は感性的動物としてこの世の時間の中に生きつつ、同時に理性的動物として時間を超えた世界の住人でもある。感性だけでとか理性だけで存在している人間はいないように、二つの世界も人間にとってはどこかで関連しあっているといえ、あいまって人間的世界の全体をなしているといえよう。

いま、少し寄り道ではあるが、こうした人間的世界において、二つの世界の関連を考えるうえで参考となる例として、松尾芭蕉(1644-1694)の俳句を一つ取り上げてみたい。

「古池や蛙飛び込む水の音」

……あまりにも有名な芭蕉の俳句である⁶⁾。「蛙飛び込む」という視覚現象につづいて次の「水の音」という聴覚現象が述べられている。現象界、感覚界のことがらとして、「蛙が飛び込んだ」から「水の音」が聞こえるという理解は理解しやすい。これは一般には時間的先後を示しているといえよう。しかしながら、いま「蛙飛び込む」(視覚現象)と「水の音」(聴覚現象)をあえて二つに分けて理解したのだが、実際にはこの二つは切り離されるものではなく、つながっている。そこにあるのは「蛙飛び込む水の音」という一つの全体現象だけである。これを二つの要素に分けるときに先後関係、主述語関係が問題となってくる。実際には先後関係もなく、主述関係もない一つの全体現象だけがあるというべきである。

さらにもう少し考えてみよう。この句の作者の感覚に実際に捉えられたものはおそらくポチャンというような音だけだったのではないか。このポチャンが「水の音」であり、さらには「蛙が飛び込んだ」ときの音であると分節し理解したということは、そこに作者の分析力、推理力が働いたということであろう。つまり一つの感覚、一つの現象から、複合的な感覚(現象)世界、

全体構造をつくりあげたのは、ほかならぬ作者自身であったということである。ここには作者の創造（そして想像）作用が働いている。

つぎに「古池や」という冒頭の表現は何か。この古池は蛙が飛び込むずっと前からそこにあったはずである。しかし、その時はそれだけのことであった。今、蛙が飛び込み水の音が聞こえて初めて、古池が古池としてのリアリティをもって現れてくる。そこにほんやりあったにすぎない古池が、意味をもった存在として浮かび上がってくるのである。それは、「古池に」ではなく「古池や」と切れ字となっているところにも示されている。逆向きにいえば、古池の存在が蛙をして飛び込むことを可能にし、水の音を音として成立させているのである。しかしそれは時間的先後でいえば、蛙が飛び込んでからのことである。ここには時間的先後関係と論理的先後関係とが複雑に入り組んでいる。「古池」そして「蛙飛び込む水の音」は時間と論理の先後関係の中に存在し、この結節点にいるのが作者である芭蕉自身なのである。

古池 \longleftrightarrow (作者) \longleftrightarrow 蛙飛び込む水の音

とくに古池という言葉には、作者のコスモロジーが強く反映しているといつてよい。この語は後の語句によってその存在が浮かび上がるのであるが、後の語句自身も古池という場の存在によって、宇宙の中での位置がはっきりし、安定するに至るのである。ここには、作者の中に潜在していた宇宙が顕在化する過程が描かれているということができよう。

芭蕉にとって、古池、蛙、そして水の音という記号は何を指示しているのか、あるいは何を象徴しているのか。たとえば、古池はこれまでの日本語表現の伝統世界であるかもしれない。芭蕉自身である蛙がいま一つの決意をもって、あえてこの古来の池に飛び込んだ。そこに静けさを破ってポチャンというような水の音がした。それは小さな音だが、従来の表現の世界に芭蕉が一石を投じることで新しい俳諧の境地を示す音でもあった……こうした解釈もできよう。

俳句が一方で、ある具体的な感覚、現象の世界を提示することは、その季

語の存在でも知られる。作者は、現象を描き出すことによって、同時にその背後に超感覚界（英知界）を示さなければならないのである。それが作句ということであり、そこに作者の力量が示されるのだといえよう。

2 時間的因果論と表象的思惟

「はじめに」の中で、時間論と因果論が表象的な類似点をもつということから、この二つが合同しやすいということ、しかもそこに強力な一つの考え方が生じるということを述べたが、ここで改めてこのことに注目してみたい。時間論のスパンと因果論のスパン、また結果・現在と原因・過去とが先後関係をなし、ここに時間的因果論というべきものをつくりだすのである。しかもこの先後関係は＜過去・原因＞が＜現在・結果＞に対してプライオリティをもつということが問題の要となってくる。これらがすべて表象的思惟のなせるものであるということはすでに述べたとおりである。

一般に因果というときには、この時間的因果論が了解されているといえる。「今朝から腹痛がするのは、昨日悪くなったものを食べたから」、「試験勉強を怠ったから、入試に失敗した」、あるいは逆に「健康には十分気をつけているから、体調は万全だ」「試験勉強はしっかりしたので、今回の試験に受かった」等々。こうした言い方は普段なにげなくしているものである。ここには、因果に関して、過去の原因によって現在の結果が決定されるという原理、現在からいえば、現在の結果は過去にその原因があるという推理が成立するということである。そしてとくに人間のあり方に関して、過去の原因によって現在が決定されている（つまり現在では受け入れるほかない）という見解は運命論、あるいは宿命論と呼ばれる。日常の経験と推理からえた知恵を、人間のあり方一般の法則へと拡張するというのは少々飛躍であるが、案外こうした飛躍がなされることがある。

本来、時間と因果とはまったく異なるものだといってよい。時間は表象である（カントは時間を内的直観としている）が、因果は論理、あるいは法則

である。因果関係を思い描くとき、因と果の間に時間的なスパンを二重写しに取り入れやすいことはわかるが、じつはそれは表象の上であり、じつには錯誤というべきものである。すなわち、時間的なスパンと因果的なスパンを同一視することは表象的思考が冒しやすい錯誤だということである。時間的因果論はこの異質な二つを結合させることによって成り立っているのだが、それはやはり表象的思惟によるのである。

因果関係に対するヒューム (David Hume, 1711-1776) の議論はよく知られている。前稿においてもヒュームの議論をやや詳しくみたのであるが、現実 (現象) の世界では、原因 (とされる事象) と結果 (とされる事象) の間には必然的な連結がみえてこないのである。通常、因果関係にあるといわれる事象を観察しても、そこに知覚されるものは、ある事象と他の事象の近接 (contiguity) と継起 (succession) だけである。そこに必然的な因果関係をみるというときには、おそらく頭の中で知覚同士を連結させているのである。しかし、そうしてできた表象的な因果観念を、現実の理解に使用すると、ここに誤りが生じる。すなわち、「結果を生みだすべき原因」と「原因によってもたらされる結果」という一対の観念が先にあり、その観念のもとに現実の事象を理解するという合理論の独断が始まるのである。このことが因果律の存在を否定するということにはならないが、因果律の本性についての理解と正しい使用法を少なくとも心得なければならないということになる。

ヒュームの議論は経験論の立場から、観念実在論 (概念実在論あるいは実念論ともいう) を批判したものだといってよい。なぜこうした批判が必要なのか。因果関係 (因果律) はあらゆる現象を成立させる基本的な法則だといわれている。このことはとりあえず認めるとしても、問題は、その際に因果関係を、事象そのものを支配する法則であるように思ってしまうところにある。ある観念 (あるいは概念) や法則をもってある事象を観察し、その事象の成立や構造などを理解、把握するというのは通常理解の仕方である。しかしその際、その観念 (概念) や法則をその事象を離れて真理として存在し

ているとみるならば、それは思い違いというものである⁷⁾。

因果律はあくまで事象とともにあるというべきである。事象より先にあるものでもなく、事象のあとにあるものでもない。いわば、われわれ人間という場において事象があるところの論理が因果律なのである。主体である人間がいなければ因果律もないといってよいだろう。人間が生きているということ、そこに内と外との交流があり、事象が生起する。その事象の生動性に因果律が由来する。その意味において、因果律は（因果律だけではないが）生の論理であるといってよいと思われる。それはヘーゲルがいうところの「概念(Begriff)」だということもできる⁸⁾。それを事象に内在する法則とみることも、あるいは単に外在する法則とみることも、ともに誤りである。なぜなら、そうした見方は、人間と事象とを、また人間と法則とをまったく切り離した見方だからである。この誤った見方、それは、表象的思考の仕業なのである。因果律は人間の生の中にあり、あえていえば人間のためにある法則だといってよいと思う。そうした因果律が、人間を束縛し、生を萎縮させるということがあったとすれば、それは因果律の越権とも言うべきものである。ヘーゲルが哲学の仕事であるとした、表象を思想へと移すという作業の大切さが改めて知られるのである。

時間論においても同様のことがいえる。たとえば過去とは何か。過去が実体的に存在する（過去そのものがある）としよう。すると、それは「過ぎ去ったこと（過去）がそれ自体としてある」と言い換えられるが、これは矛盾した表現だといわざるを得ない。「ないものがある」と言っているからである。過去という時間、あるいは過去の世界があるとする考えは、過去という表象からつくられた觀念実在論といえよう。この欠陥はそこに人間を忘れていることにある。したがって、主体である人間を離れて過去を考えることは、ちょうど宇宙は有限か無限かという議論と同じであり、しばしば自己矛盾を含む言説となる⁹⁾ということでもある。

再び、過去とは何か？ 過去とは現在が過ぎ去っていくことをいうのだろう

か。それでは、どこまでが現在で、どこからが過去なのか。現在は次々と過去になっていくとしたら、世界は過去であふれかえるのではないか。あるいは、過去の世界ではまたそこからさらなる過去へとなくなっていくのか。過去は最終的にはどこへ行きつくのか、あるいは無限の過去ということになるのか。過去にならない現在はないのか。写真はどうか。写真に写った姿は現在なのか過去なのか。……表象の世界はさまざまに展開し、消えてはまた現れる。時間はどんな網をもってしても捕えておくことはできないといわれるが、時間がつねに変化流動しているというならば、いったい「過去」とか「現在」とかいう言葉がどれほどの意味をもつのか。むしろそれらは、人間をからめ捕り籠絡してしまう言葉ではないのか。

このように考えていくと、ますますアウグスティヌス (Augustinus, 354-430) の『告白』における言葉の真実であることを知らされるようである。

いったい、時間とは何であろうか。誰がこれをたやすく簡単に説明し去れるだろうか。誰が時間について、言葉で表出したり、あるいは思考したりして把握できるだろうか。何か時間ほど、われわれがそれを口にしていふ思い浮かべるのに、容易で、よく知られているものがあるだろうか。しかもわれわれがそれを口にするとき、とにかく理解しているのである。他の人がそれを口にすることを聞くときも、われわれは理解する。それでは、時間とは何であるか。誰も私にたずねないならば、私は知っている。もしもたずねる人があって、答えようとすると、私は知らない。¹⁰⁾

われわれは通常、過去を存在するものとして論じているが、最初から過去は存在しないと考えることもできよう。おそらく、他の動物は過去というものがあるとは思っていないようにもみえる。人間だけがこれほど過去についてこだわる理由は何か。過去がないと困ることがあるからではないか。いったい過去を商品化しているのは誰なのか？ 何のために？ ……しかし、問いと同じく答えもまた浮かんで消えていくようである。

それはもはや有象無象の世界である。あるいは神話的世界である。クロノス（時の神）は次々と自分の子供を食べていく。こうして時間という登場人物は自ら生んだものをすべて食べて肥大化していくのである。ゼウス（雷神の神）が舞台上に登場するまでは。ニーチェはこうした肥大化しゆく過去の世界を仮構された世界であるとし、「狂気のつくり話（Fabellied des Wahnsinns）」と呼んだのであった（前稿を参照）。しかし、この表象としての仮構世界を克服するにはどうしたらよいのか。その真相を見届けるまでは、過去は変幻自在の妖怪であり、依然として一つの疑問符でありつづける。

こうして、通常考えられている時間論と因果論はひとまず、ともに表象を基礎とした思想だということができる。表象同士はロック（John Locke, 1632-1704）のいう観念連合のように、結合しやすい。それゆえ、時間論と因果論も結合（癒着？）しやすいといってもよい。それでは、はじめに指摘した先後関係の問題はどうなるのか。これをまたぞろ表象的思惟にゆだねておいてはならないだろう。＜先－後＞という関係もじつははっきりしない面がある。＜ニワトリが先か、卵が先か＞という言い方があるが、これは一般的な観念間にあっては、先後関係が逆転することがあることを示している。一般的なニワトリと一般的な卵を考えると、これは一対の観念の間の話となり、先後関係も一義的ではなくなる。しかし、少々理屈っぽい言い方になるが、卵を産んだニワトリと卵から生まれたニワトリはけっして同じニワトリではない。また、同じ卵が二つはない。つまり現実の個体間では＜ニワトリが先か、卵が先か＞との議論は本来成り立たないのである。あくまで唯一的な個体を捨象した抽象的な観念の世界（ニワトリ一般と卵一般の世界）においてのみ、つまり表象の上でのみこの循環論が成立するのである。

しかしそうすると、時間論と因果論もさらには先後関係ということさえも、すべて観念の構築物、あるいは表象上の展開に過ぎず、現実にはありえない荒唐無稽な作り話だということになってしまうのではないか。ここで安易な

結論を出すのは控えなければならない。まだまだ問うべきこと、探求すべきことが残っている。……たとえば、もともと観念とか表象というようなものは何に由来するのか、あるいは何のために存在するのかと問うてみよう。この問いに、「それは思考に由来する」「それはわれわれが考えるためのものだ」という答えが返ってくるかもしれない。そこでさらに「それでは思考は何に由来するのか」あるいは「思考は何のためにあるのか」と重ねて問うてみる。ここにいたって、われわれ自身ある事実思い到るし、そのことで、これまでとは異なる次元における探求も可能となるように思われる。

それはわれわれ自身、いわゆる思考を生業とする理性のみの存在ではなく、れっきとした身体をもったものだという事実である。思考する理性とともに行為するこの身体は、ともにわれわれ自身の世界である。われわれ人間は行為することによって世界に存在しているといえ、じつは思考もそこに由来するのだと言えるかもしれない。もしそう言えるならば、ここに〔行為→思考→観念〕という流れを考えることができることとなろう。これを目的論的に表現すると、「観念は思考のためにあり、思考は行為のためにある」ということになる。さらに歩をすすめて、それでは「行為は何のためか」と問うこともできるわけである。もっともここでも急ぎすぎはよくないだろう。この点はさらにじっくり検討してみなければならない。とにかく、人間が身体をもち、それゆえに行為が可能となるということ、この事実はいち重要視される必要があろう。カントが理論理性から実践理性へと移ったように、ここに人間の意志が決定的に重要なものとして登場する理由がある。

3 意志へ

行為に深く関係するのが意志である。意志は「行為への意欲」と言い換えることができるが、それは<自らことをなす>という原初創造的な意義をもった、人間のダイナミックな精神的活動である。

18世紀までは、西洋的な精神は知性・理性を中心に展開された。中世まで

の閉鎖的世界観は近代の合理主義的世界観にとって代われ、とりわけ自然科学の発展とともに人間こそがこの世界の主人公であるとの意識が強まっていった。そして自然科学の発展を推し進めた合理的知性は次第に技術的色彩を濃くし、イギリスの産業革命を皮切りに、工作器具も道具から機械へと高度化することで、人間は世界支配者の位置に自らを置くようになったのである。そしてこれとともに、それまでの自由が思考の自由にとどまっていたのに対し、行為の自由へと拡張されることとなる。そして、現実世界の人間による支配拡大とともに、人間的行為とは何か、またどうあるべきかという問題意識が歴史上にもたらされたのである。その中心となるものが意志の問題であることはいうまでもない。

意志は<自らことを始める力>である。意志は自由の原因性¹¹⁾を自らの内に含んでいる。そこからすべてを産み出す始原としての資格をもっている。問題は、その意志が創発的なものであるかどうか、自律的なものであるかどうかである。『純粹理性批判』のある個所で、カントはつぎのように言う。

人間の意志は、なるほど感性的意志ではあるが、しかし動物的意志ではなく自由な意志である、人間の意志作用は感性によって必然的に規定されるのではないからである。人間には感性的衝動の強制とは無関係に、みづから自分自身を規定するような能力が本来備わっているのである。¹²⁾

人間は自由だといっても、感性的な衝動に動機づけられた時には自由とはいえない。感性は特定の対象に左右されるからである。16世紀に宗教者ルター(Martin Luther, 1483-1546)は、エラスムスが自由意志を強調したことに反対して、人間の意志はつねに(神からすれば)有限な人間自身に従属している意志—奴隷意志—toにすぎないと主張した。しかし、「啓蒙の世紀」と称される18世紀になると、再び自由意志論が強まり、論客ヴォルテール(Voltaire, 1694-1778)や自由人ルソー(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)を先導者と

してもったフランスは、市民革命によって自由権をうたった人権宣言を掲げるに至ったのである。

しかしフランス革命は政界内の主導権争いから国内を混乱に陥れることになる。この混乱は、本来、自由を掲げた革命運動に対して何を意味するのか。それは、フランス革命の自由の主張は悟性を欠如した抽象的自由であったがゆえに、狂乱に陥ったのであると後にヘーゲルは述べている¹³⁾。抽象的自由とは、意志が恣意となったときの絶対的な自由であるが、それは結局のところ主観的でしかなく客観的な人倫性をもたらさないのである。

カントは自由を深く、理性の理念としてとらえた。そして実践理性において人間の意志の自律を明言したのであった。この自律的意志は自由を受胎した意志であり、それ自体が善である意志として、まさしく実践的な意味で第一原理となるべき意志である。それゆえカントは、彼の倫理学を始めるにあたって、それ自体が善であるとみられる善意志 (guter Wille) についての分析から始めたのであった。『道徳形而上学原論』の初めのほうにこうある。

善意志は、それがどんな働きをするか、あるいはどんな結果をもたらすかによって善なのではない。また何らかの決められた目的を実現するのに役立つから善なのではない。善意志は、それが意欲されることによって、すなわち意欲によってのみ善なのである。……善意志はあたかも宝石のようにそのすべての価値を自らのうちに蔵するものとして、ひとり燦然と輝くのである。¹⁴⁾

ドイツ観念論の価値は、目を奪うような壮麗な思想や論理体系にあるのではない。その価値は、ここでカントが述べている善意志、つまり人間的な行為原理を発見したところにあるといつてよい。その後、フィヒテはカントの立場を進めて、理論理性と実践理性の総合を図ったのであるが、それは意志の形而上学といったものとなった。このドイツ観念論の中から（むろん、それぞれの批判を通してではあるが）ショーペンハウアーもキルケゴールも、

フォイエルバッハやあるいはマルクスも出てきたといえる。また心理学の領域でも、ヴントなどはドイツ観念論を研究し、主意主義的心理学を主張した。こうした19世紀思想家の主張や領域はバラエティに富んではいるが、その共通点は、人間の意志に大きな意義を置いていることである。意志という行為原理を通して、人間と社会のあるべき姿を探究したといっただけではないだろうか。こうした思想家たちの立場をみると、単に理論的認識の立場ではなく、実践的な性格を強くもった思想の立場だということがいえよう。

人間的視点に立つ立場や学問を「人間学」と呼ぶとすれば、意志は人間学を中心になるべき原理であろう。こうして18世紀後半から意志が重要な意義を担う原理として登場してきたのであるが、それは19世紀の後半から20世紀へ向かって、もう一つの大きな転機を迎えることになる。この役割を担ったのが、ニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) であったといっただけよい。

4 ニーチェにおける意志と時間論

ここからは、ニーチェのテキストに即して、われわれの主題の展開をみていきたい。われわれの主題は時間的因果論がはらむ問題であるが、ここではとくに意志と時間論の問題としてみることにしたい。まず時間についてニーチェはどのように捉えたのか。つまり、現在と過去とはどういう関係にあるのか。常識的には過去から現在へと先後関係を考えるのだが、この関係は本当のところどう考えるべきなのか。あるいは、そもそも時間とは何か。先にも述べたように、もちろんこれはあまりにも大きなテーマである。ここでは、ニーチェの『ツァラトゥストラ』の主張にそって、時間がどのように問題とされ、またそれによって何か新しい主張がなされるのかどうかを中心としてみてみよう。

また、『ツァラトゥストラ』において、「意志」の意義が大きな展開をみせることに注目したい。上にもみたように、意志は、行為への意欲として、新

しいことがらを開始することができる主体的な力だといえる。しかし、ニーチェのみるところでは、一般に理解されている意志はじつは囚われたものであり、新しいことがらを開始することはできない¹⁵⁾。なぜかといえば、意志にとってどうしても「ころがすことのできない石」があるからであり、それに縛られているからである。この「ころがすことのできない石」とは「時間」であり、とりわけ「過去」である。「過去」はすでに過ぎ去った時間、なされてしまった行為であり、その意味で取り返しのつかないものである。ショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) が意志の否定を説いたのは、この囚われから解放されんがためであった。

ショーペンハウアーにとって意志は、カントのように無条件な善意志とみることではできなかった (その点、カントはまだ18世紀的オプティミズムの中にいる)。ショーペンハウアーにとっては、世界はむしろ苦悩の世界である。ペシミズムの世界である。その苦悩の根底に、彼が盲目的意志と名付ける意志の存在がある。ショーペンハウアーは『意志と表象としての世界』においてこう言っていた。

意志は、それ自体として純粹にみた時は、認識を欠いていて、単に盲目的で、止められない衝動に過ぎない。…… (中略) この意志が欲するものはつねに生命であり、それは表象への意欲の表現以外のものではないから、端的に<意志>という代わりに<生きんとする意志>と言っても、同語反復にすぎないのである。

意志は物自体であり、世界の内なる実質、世界の本質的なものである。生命、見える世界、現象はこの意志を映す鏡にすぎないのである。したがって、物体に影が伴うように、これらは意志とは切り離せないのである。そして意志があるかぎり、生命、世界もまた存在している。¹⁶⁾

ショーペンハウアーは、意志は自己を知らず (無認識であり)、目的を欠いている (盲目的である) という。意志はひたすら「生きんとする意志 (Wille

zum Leben)」であり、個体はそれゆえに苦悩をもつという。ショーペンハウアーは、動物においても苦悩があるが、意識の度合いが増せばますます苦悩も増大するという。したがって「人間において苦悩が最高度へと達する」¹⁷⁾のである。

意志は諸個体の意志であるだけではない。個体が死ねば意志はなくなるかといえばそうはならない。すべて諸個体の意志は同じ一つの意志でもある。それが物自体としての意志であり、この物自体としての意志が反映したものが「生命、見える世界、現象」だといえるわけである。じつに物自体としての意志こそ、生命と世界の根底にあるものといってよい。個体にとっては、意志の肯定は各々のエゴイズムを追求する結果、個体間の闘争を招くこととなるから、ここに生を求めて死を招くという苦悩が増していくことになる。したがってショーペンハウアーは、個体（とくに人間）にとってそうした苦悩を離れる秘訣は「一切意欲しない」ことだと主張するのである。

こうしたショーペンハウアーの思想は、意志というもののもつ一種のジレンマをついた思想というべきである。ショーペンハウアーは、人間が意志をもつところから生じる苦悩からの脱出、あるいは（インド思想でいうところの）解脱といったものを述べているといえる。しかしニーチェはこうしたショーペンハウアーの意志否定論を「狂気の作り話」だという。「意欲しない」というとき、本当にそれは意志の否定となるのか。人間が「意欲しない」といっても、それが物自体としての意志にまで届くかどうか。すなわち客観的な意志に対して主観的な意欲がいかに関与しうるのかという問題がある。ショーペンハウアーは意志を人間の意志と世界の意志とに二重化しているといえ、おそらくそのことをさしてニーチェは「作り話」だといっているのではないだろうか¹⁸⁾。とにかくショーペンハウアーの苦悩からの救済の方途は、芸術による鎮静剤（イデアの認識による個性性の超越）という一時的なものもあるが、根本的には意志を否定することである。

これに対しニーチェがとろうとする救済策は、こうしたショーペンハウアーのようなネガティブな救済策ではなく、「現在あるいは生の大きい肯

定」によって問題の克服を目指すアクティブなそれである。ニーチェはショープンハウアーの苦悩を招く「生きんとする意志」に対して苦悩を克服する「力への意志 (der Wille zur Macht)」を、受動的な「盲目的意志」に対して能動的な「創造的意志 (der schaffende Wille)」を説く。

『ツァラトゥストラ』第2部の終わり近く「救済」の章で、主人公のツァラトゥストラはこう語っている。

すべての「かつてそうであった」はある断片であり、ある謎であり、ぞつとするある偶然なのだ。—創造する意志が「だが私はそれがそうあることを欲したのだ」というまでは！

—創造する意志は、ついにそれにたいして、「しかし私はそれがそうであったことを、いまでも欲しており、これからも欲するだろう」というのだ。¹⁹⁾

ここにはニーチェが目指そうとするものがあらかじめ示されている。そして、ここに登場する創造的意志は（後述の）永遠回帰の思想とも深く関連してくる。

創造的意志とは、すべてを開始する意志である。この意志にとっては、過去も過去ではなくなる。「かつてそうであった (Es war)」という過去表現は、主体者のいない無責任な状態を示し、そこにあるものは偶然なものや断片的なものでしかないことを示している。さらにそれは、過去の事態を固定化してしまい、過去の行いによっていま苦悩している人間に対し襲いかかる残酷な言葉でさえある。それに対し、「しかし私はそれがそうあることを欲した (aber so wollte ich es!)」という表現は、過去に生起したことがらもこの私自身が過去において自ら欲したことであり、確認の表現であり、そこに主体の意志と行為が働いていたことが示されている。過去の事態はこうして主体側に取り戻される。さらに、その過去に欲したものごとについて、「いまでも欲しており、これからも欲するだろう」と述べ、現在、未来においても一

貫して同様であるという。すなわち、この創造的意志にあっては、事象はすべての時を通じて自身が意欲したものであることを明かすのである。したがって創造的意志とは、そこでは時の区別がなくなるところの超時間的な意志であるといってもよいだろう。

第1部の冒頭、「精神の三様の変化」の章で、ニーチェは小児の精神についてこう述べていた。

小児は無垢である。新しい開始、遊戯、おのれの力で回る車輪、始原の運動、＜然り＞という聖なる発語である。

そうだ、わたしの兄弟たちよ、創造という遊戯のためには、「然り」という聖なる発語が必要である。そのとき精神はおのれの意欲を意欲する。世界を離れて、おのれの世界を獲得する。²⁰⁾

ここには創造的な意志のあり方・性格の原型が示されている。それは現在の肯定であるが、たんなる現状の承認というものではなく、過去、現在、未来がすべて含まれた現在—永遠の現在—の肯定（大肯定）である。それが「然りという聖なる発語（ein heiliges Ja-sagen）」なのであり、自己が自己自身のもとにあるものとして、創造的な遊戯である。あるいは仏教用語でいうところの自在、本有無作である。「おのれの意欲を意欲する」という表現は、この創造的意志の独立性、主体性を表したものである。ここで精神がはじめて、これまでの他の世界から離れて、自分自身の世界の主人となるのである。

この、時を超える自由な行為としての創造的意志は、「過去」という軛からも人間を解放するものとなろう。「救済」の章では、この意志はさらに「時との和解（die Versöhnung mit der Zeit）」のみならず、「あらゆる和解よりも高いもの（Höheres als alle Versöhnung）」を欲する意志であるとツァラトゥストラ＝ニーチェは述べる。しかし、まさにその時、ある問いが沸き起こってくる。

意志はすなわち力への意志である。こういう意志はあらゆる和解よりも高いものを欲しなければならぬ。—しかし、どうして意志がそれをするようになるだろうか。意志に、過去へさかのぼって意欲することを教えるものは誰だろうか。²¹⁾

こうツァラトゥストラが語ったとき、ツァラトゥストラ自身が強い驚きに襲われたとされる。……「時との和解」とは、過去との敵対状態が解消されたことをさすが、この意志はたんにそうした総合する意志、和解的な意志にとどまらず、「和解よりも高いものを欲する」意志でなければならない。それは「力への意志」、つまりより高くより強いあり方をめざす意志でなければならない。……しかし、創造的意志があるといっても自動的にそうしたものをめざすのではない。言い換えれば誰かがそのことを意志に教えなければならない。意志は自己の真のあり方に覚醒しなければならないのである。それでは、その師たるべきものは誰か？—ツァラトゥストラは、こう弟子に問いかけるのであるが、同時にその問いかけが自らに向けられていることにはとと気がつくのである。

『ツァラトゥストラ』の第2部では、まだ永遠回帰の説がはっきり述べられていない（それが述べられていくのは第3部からである）。それゆえ時間論としても不十分に終わらざるを得ない。しかし、創造的意志のあり方を通して、帰着すべき点がほのかにはあるが、ここで示されているのである。

5 「幻影と謎 1」における重さの霊との戦い

『ツァラトゥストラ』第3部では、永遠回帰説が本格的に語りだされてくるが、まずは一種の夢と幻に仮託されて説かれるのが、「幻影と謎 (Vom Gesicht und Rätsel)」の章である。この章は二つに分かれ、(1) ツァラトゥストラと侏儒（重さの霊）とが登場し、両者各々の思いが示される場面、(2) 両者が時間を巡って戦い、その後ツァラトゥストラが見た夢が語られる場面、

からなる。まず(1)の場面をみよう。

上方へーわたしの足を下方へ、奈落へと引き寄せる霊に逆らって、私の悪魔であり宿敵である重さの霊 (der Geist der Schwere) に逆らって、上へと進んだ。

上方へーなかば侏儒，なかばもぐら，足が弱く，人の足をも弱くさせようとするこの霊が，わたしにとりついているのにもかかわらずー。わたしの耳を通して鉛を，つまりわたしの脳髓へと，鉛のしずくの思想 (Blei-tropfen-Gedanke) をしたたらせているにもかかわらず。

「おお，ツァラトゥストラ」と，その霊は一語一語ささやいた。「お前，知恵の石よ。お前は自分を高く投げ上げたが，すべて投げ上げられた石は落下せざるをえないのだ」²²⁾

ルネサンスの画家デューラーの「騎士と死と悪魔」の版画を髣髴とさせる場面である。ツァラトゥストラには「重さの霊」がとりついている。この「重さの霊」とはじつはツァラトゥストラ自身のもつ反生命的な思想でもある。ツァラトゥストラはこの自身の敵対者と闘いながら自らを鍛えていく。そうした意味では、『ツァラトゥストラ』は自己陶冶的なビルドゥングス・ロマン (教養小説) でもある。ニーチェはこの重さの霊を「わたしの悪魔 (meiner Teufel)」と呼んでいる。

古来，悪魔や悪霊との対決は，さまざまな宗教，文学の大きなモチーフとなっている。たとえば『ブダチャリタ』(紀元前2世紀ごろ馬鳴作とされる。漢訳では『仏所行讃』)における釈尊と悪魔，新約聖書 (たとえば「マタイ伝」第4章)におけるイエスと悪魔，ゲーテ『ファウスト』におけるファウストとメフィストフェレス等々，あげるにいとまがないほどである。それらの物語は釈尊，イエス，ファウストといった主人公が悪魔からのチャレンジに対して応答するのであるが，こうした悪との対決は，主人公にとっての試練であり，より高い境地へ上昇する契機となる (あるいは高い境地の証明として

の意義をもつ)。しばしば悪との対決で問題とされることは、それが二元論的な対立であって善が悪に打ち勝つだけなのか、それとも二元論を超えるより高い立場への移行を意味するののかということである。

庶民を痛めつける悪代官や悪徳商人が第三者（たとえば黄門様）から懲罰を受けるのは、勧善懲悪の見本のようなものだが、一面からいえば強き者が勝つという権力主義的あるいは暴力的な面がある。それに対し、悪人が自らの悪の理由を認識し、反省しつつ謝罪するならば、ストーリーとしては迫力に欠けるだろうが、精神的意義においては一步前進である。さらに、ここに加害者である悪人と被害者である庶民とが対話し、ともに話し合う中で悪を生み出した原因を見出し今後の社会発展に寄与できれば、大いなる人間勝利のドラマとなろう。そこでは、悪なるものが全否定、抹殺されるのではなく、人間や社会にとって一定の役割をもつものとして評価することができる。勧善懲悪の物語はわかりやすいが、それは悪の抜本的な解決ではない。というのは、一つの悪が消失しても他の悪が生じるように、悪なるもの自体はなんら質的に変わることなく存続しうるからである。

ツァラトゥストラは悪魔（重さの霊）を「わたしの悪魔であり、宿敵である（mein Teufel und Erzfeind）」と呼んでいる。この mein（わたしの）という所有形容詞はたんにその時かぎりの所有を意味しない。悪魔は本来私に属するものとしてある。つまり悪魔は常に主人とともにあり、消滅するということはない。しかし、同じく悪が存続するといっても、この悪は上に述べた質的に変わらない悪とは異なっている。重さの霊は様々な形をとって現われるのであるが、それは主人公であるツァラトゥストラの境地に応じて質的に異なってくるのである。『ツァラトゥストラ』のある箇所で「いつかより大いなる龍が世に現われることだろう。超人が生まれ出るためには、彼の敵としてふさわしい超龍（der Über-Drache）も出現しなければならない」が、超龍の成長のためには「これからまだ灼熱の太陽が湿気に富む原始林に照りつけねばならない」²³⁾とも述べている。超人（Übermensch）に対して超龍（Über-Drache）といわれるのだが、高いステージにある者がさらに上を目指

すときには、それに応じたレベルの高い敵が出現するというわけである。ドラゴン・クエストは、たんに龍退治の話ではない。ストーリーの展開それ自体が主人公の成長と発展を意味しているのである。

ここで生じていることを再度簡潔に確認しよう。……自分の生命が成長を欲するかぎり、意志はその成長を阻止するものと戦い勝たねばならない。その成長を阻害するものをここでとりあえず反生命原理と呼んでおこう。生命が成長するためには、意志は自らの敵をもたなければならない。より大きな成長のためにはより大きな敵をもたねばならない。したがって「もっと強い敵を！」との意欲こそが、大いなる生命を得る条件である。敵である反生命原理が強ければ強いほど、それに打ち勝つ生命力が湧きあがる。こうして、生きんとする意志は力への意志なのである。

反生命的原理が、外に姿をとって現れたものが種々の敵対者であり、悪魔である。戦うとは、この外なる敵対者と戦うという姿をとるが、じつはそこで真に戦っているのは内なる生命原理と内なる反生命原理なのである。ツァラトゥストラにとっての重さの霊とはこの反生命原理のことであり、それが外に現れた姿が、さまざまな者たち―たとえば道化であったり、徳を説く者であったり、背後世界論者であったりと、主人公の境地に応じて種々の姿をとって登場する者たちである。

ツァラトゥストラが重さの霊を「わたしの悪魔であり宿敵」と呼んだ背景には、こうした内実があったのである。生命は自身の「大いなる正午」を目指し、前進する。こうして、作者であるニーチェ自身の生命の内なるドラマが、外に投影されたものが『ツァラトゥストラ』という作品であったといえることができる。

『ツァラトゥストラ』本文へともどろう。重さの霊はその名称のごとく「下へ」と向かう原理であり、上を目指す生命に対しての反動である。いいかえれば惰性、怠惰であり、臆病、小心であるといえる。物理的な重力との連想は避けがたいが、やはり精神的なものである。この精神的重力は一つ思想

(「鉛のしずくの思想」)であり、上昇する生命に対してさまざま形をとって、それを妨害、阻止しようとする。「すべて投げ上げられた石は落下せざるをえないのだ」との侏儒の言葉は、まさしく物理的な重力法則の表現であるが、上昇への努力の一切は無意味なのだという虚無的思想だということができる。さらに侏儒は重ねて言う。

「おまえ自身へもどって、自分自身を石で打つべく判決されているツァラトゥストラよ。たしかにおまえは石を高く投げ上げた。—しかしその石は投げ手のおまえをめがけて落ちるのだ。」²⁴⁾

侏儒の言葉はどことなく裁判官風である。石打の刑は古来の刑であるが、この刑は因果応報に基づいた、その意味では執行人がいない石打の刑である。ここでの侏儒はたしかに、法に基づき宣告を下す裁判官である。しかし、この宣告に対してツァラトゥストラはとくに反論をしていない。宣告に対し誤審だとして異議申し立てもしなければ、不服も表明していない。否、むしろツァラトゥストラはこの言葉を自らに引き受けようとさえしている。

それにはわけがある。じつは、この侏儒の言葉は不完全ながらも永遠回帰思想の一つの表現である。投げ上げた石が再び返ってくるということ、それは同じものの回帰を象徴している。しかし、やはりこの言葉には重さの霊がこもっている。回帰を因果応報のように扱っているのである。精神を押しつぶすような感覚、この圧迫感をはねのけるためには決意と勇気がいる。……

ツァラトゥストラは、すでに長い孤独に耐え、戦闘の勇気を得た獅子の人である。いまやこの重い鉛の思想と戦う覚悟はできている。

しかし、わたしの内部には、わたしが勇気と呼んでいるあるものがある。これが今までわたしのあらゆる意気阻喪を打ち殺してくれたのだ。…… (中略)

それにしても勇気は最高の殺害者である、攻撃する勇気は。それは死

をも打ち殺す。つまり勇氣はこういうのだ。「これが生きるということだったのか。よし。もう一度」と。²⁵⁾

「死をも打ち殺す」というのはどういうことか。死は通常、生にとって最大の恐れである。しかしこの恐れは重力の霊の働きである。真の生の獲得にはこの恐るべき反生命的原理との戦いが不可避であること、そしてそれに勝つことが求められる。戦士の勇氣だけが死への恐れを乗り越えることができるのである。そこに最高の生を得ることができる。死を殺すこと、それは生の否定を否定するという二重否定として、真に生きることである。それゆえ勇氣は「最高の殺害者 (der beste Totschläger)」であるといわれるのである。

そしてそこに勇氣が発する言葉が「これが生きるということだったのか。よし。もう一度」という言葉である。この言葉をなにか人生へのあきらめを言い表したものととらえれば、それは大きな誤解である。むしろその反対である。人生は生きるに値するということをこの言葉は伝えているのである。この言葉は、勇氣ある戦士のみが発する言葉である。生とは戦いによって得られるもの、否、むしろ戦いそのものが生きるということであるのだ。だからこそ「よし。もう一度 (Wohlan! Noch einmal!)」と再び戦いの決意を表明するのである。

6 「幻影と謎 2」における永遠回帰論

つづく「幻影と謎 2」では、ツァラトゥストラは3度にわたって侏儒に呼びかける。まず最初の呼びかけは、前節を受けて始まるが、これはまた侏儒(重さの霊)への戦闘宣言ともなっている。

「黙れ。侏儒よ」とわたしは言った。「わたしか、それともおまえかだ、勝つのは。だが二人のうちの強者はわたしである。—おまえはわたしの深淵の思想を知らないのだ。もし知ったとしても—この思想に—おまえ

は耐えることができないだろう」²⁶⁾

侏儒は重さの霊の化身であり、先に述べたように、もともとツァラトゥストラに属している原理でもある。それゆえツァラトゥストラは侏儒をここまで背負ってきたのであった。しかし、今この場所——一本の道とそれにかかった門がある場所——において、侏儒はツァラトゥストラの肩から降りて両者が向かいあうこととなった。ツァラトゥストラは、自分の抱く思想を語ることによって、侏儒のもつ「重い思想」を去らせようとする。

しかし、そうしたツァラトゥストラの側の事に臨んだ決意に対して、侏儒の側の反応はいまひとつである。侏儒がツァラトゥストラの肩から飛び降りたのは、ツァラトゥストラのいう「深淵の思想」がいかなるものか聞きたいという軽い好奇心からだったのである。侏儒はこの時にも、決戦に臨むという意識はほとんどもっていない。そうした意欲は生の原理に属するものだからであろう。

ツァラトゥストラは自分の思想を「わたしの深淵の思想 (mein abgründlicher Gedanke)」と表現している。いわば侏儒の「重い思想」に対するツァラトゥストラの「深い思想」の対決ということができよう。この「重い (schwer)」と「深い (abgründlich)」とは一見似てはいるがじつはまったく異なる形容の表現である。「深淵の思想」とはツァラトゥストラの抱く永遠回帰の思想である。侏儒は、この深淵の思想については想到しえないし、さらに決定的なことは、もしも知ったとしてもその思想に耐えられないということにある。この思想に耐えることができるのは、長い孤独のうちに自らを鍛え上げ、勇気をもつ者のみである。重さの霊はまったくそれを欠いているのである。

重さの霊（侏儒）がツァラトゥストラの肩から降りて、二人が向かい合ったのは、「瞬間 (Augenblick)」と書かれた門のところであった。この場所において、ツァラトゥストラは侏儒に2度目の呼びかけをする。

「この門を見よ。侏儒よ」と、わたしは語りつづけた。「この門は二つの顔をもっている。二つの道がここで出会っている。まだ誰もその果てまで行った者はいない。

このうしろの長い道、それは永遠に続いている。そして前の長い道、それはもう一つの永遠である。

この二つの永遠は相容れない。この二つの道はまさに角突き合いをしている。そしてここ、この門のところで二つの道が行き会っている。この門の名は、上に書かれているとおり、『瞬間』である」²⁷⁾

いま二人の眼前には、一つの城門があり、この門に入る道と門から出る道とがある。門の二つの顔とは入口と出口である。入口に入る道は遠い過去から現在に至る道である。また出口からははるかな未来へと通じる道が続く。ツァラトゥストラは、ここに二つの永遠があるという。過去という永遠と未来という永遠である。そして二つの永遠が今この門で出会っているのである。相容れない二つの永遠が出会う場所、それがこの門である。

この情景は即物的にはどうということもないものであるが、道が時間を表すということを意識するやいなや、われわれは大きな問いの中に置かれることになる。つまり時間とは何かという例の問いである。ここでは、道は見えなくなるまで続いている。それは永遠の問題があるということを暗示している。ここでツァラトゥストラは侏儒に問いを発する。その問いに侏儒は直ちに答える。

「ところで、この二つの道の一つをさらに進む、一どこまでも先へ、どこまでも遠く進む者がいるとき、侏儒よおまえは、この二つの道が永遠に相容れないものだということを、おまえは信ずるか」――

「すべてまっすぐなものは偽りである」と侏儒はさげすむようにつぶやいた。「あらゆる真理は曲がっている。時間でさえ円環をなしてい

る」²⁸⁾

一つめの問いは無限につづく道にかかわるものである。二つの永遠につづく道はその果てはどうなっているのか。ツァラトゥストラの問いに対して侏儒は一見、教養人的な答え方をしている。「時間は円環をなす」という考えは古代インドにも、古代ギリシアにもあった思想である。そこにはたしかに深い思想があるとも考えられる。あるいは、ツァラトゥストラの永遠回帰の思想とも無関係とはいえない。しかしながら、ここでの侏儒の答えは、そうした思想的な深み（深淵の思想）からではなく、たんに感覚的あるいは表象的な次元から応じているにすぎない。その軽薄さについて、ツァラトゥストラから「あまりに手軽に考えるな」とたしなめられるほどである。

表象的にみられた時間あるいは歴史の円環論は、時間を超越した立場ともいえ、あるいは時間を対象的にみている立場といえる。侏儒の立場はあくまで二次元的な表象としての時間論の立場である。いわゆる直線的時間の進行に対して円環的時間のあり方は、より高次の立場であるようにみえるかもしれない。たしかに、直線と円環という差異はあるといえるが、ここでの円環的時間論はあくまで二次元（平面）的表象にすぎないのである。ツァラトゥストラはここで永遠について問いを発しているのであるが、侏儒は「永遠(Ewigkeit)」をたんなる「まっすぐなもの(Gerade)」と読み替えてしまい、それは偽りだという。侏儒にはツァラトゥストラが尋ねた元意がわからないのである。かくして第一の問いかけは終わる。

2度目の呼びかけが「この門をみよ」との促しから始まっていたことを思い出す必要がある。ここで問われた問いかけが不発に終わったのは、ツァラトゥストラの問いかけそのものも、ある意味で表象的なものであったことにも起因している。「門」は具象的な一つの建造物であり、それにすぎない。しかしながら、じつはこの門には名前が刻まれていた。

かくして第3の呼びかけは、門にではなく、そこに記された「瞬間

(Augenblick)」という概念に直接注意を喚起することから始まる。

(筆者注：この文章²⁹⁾は7つの段落からなるが、解釈の都合上それぞれに①～⑦の番号を付した。むろん原著に番号はない)

①「この瞬間をみよ！(Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick!)」
とわたしは語りつづけた。「この瞬間という門から、一つの長い永遠の道がうしろへと走っている。すなわち、われわれの背後に一つの永遠があるわけだ。

②すべて歩むことのできるものは、すでにこの道を歩んだのでなければならぬのではないか。すべて生じうることは、すでに生じ、行われ、この道を通り過ぎたのでなければならぬのではないか。

③そして、一切がすでにあったものならば、侏儒よ、おまえはこの瞬間についてどう思うか。この(瞬間という)門もすでに—あったのでなければならぬのではないか。

④そして、万物はそのようなしかたでかたく結び合わされていて、この瞬間は来たるべきすべてを自分のうしろに従えているのではないか。だから、—この瞬間自身もまた同じではないか。

⑤というのは、歩むことのできるものはすべて、こちらから出ていく道をも—もう一度歩むにちがいないのだから—。

⑥そして、月の光のなかでのろのろ這っているこの蜘蛛、またこの月光そのもの、また門のところで永遠の事物についてともに小声で話しているわたしとおまえ—われわれすべてはあったのでなければならぬのではないか。

⑦—そして、われわれはみな戻ってくるのではないか、われわれの前方にあるあのもう一つの道、この長いぞっとするような道のなかで、—われわれは永遠に戻ってこなければならぬのではないか—」

瞬間に対する注意喚起に始まって、最後までツァラトゥストラは一気に

語っている。語るというよりも、ツァラトゥストラ自身が問いつつ確認しているといったほうがあたっている。

この一群の文章は、ニーチェの永遠回帰思想の表明にとって重要な、そして時間論としても大きな転回への第一歩を示す箇所である。これまではツァラトゥストラの語りは対象的な観点からのものであり、それゆえ表象的にならざるを得ないものであった。しかし時間を語るには自らをその中へと置く以外にない。ここではツァラトゥストラの立場がまさしく時間の中心へと移行している。それは「瞬間」の立場、「瞬間がすべて」という立場である。すべては瞬間から始まり、すべてが再びそこへと戻ってくるのである。

①から③までは、門へといたる道、つまり過去という時間が主題となっている。①はこの一群の文章の出発点となる重要な文章である。ここでツァラトゥストラは「瞬間」の立場に立つことを宣言している。「われわれの背後に……」のわれわれは、瞬間という門と同一視されている。そして、あらためて「永遠」について述べているのである。

さきほどの第2の呼びかけにおいては、門という表象的なものが中心になっていたために、永遠も表象的なそれ、つまりたんに道の長さとして無限につづくものという意味にとらえられがちであった。しかし、今回は明確に瞬間を立地点として表明したために、表象的時間論ではなく、一步深まった時間論の展開が可能となる。そのために永遠のとらえ方も初めのものとは異ってくる。先ほどの呼びかけにおいては、「このうしろの長い道、それは永遠に続いている」との表現であった。つまり「道は永遠に続いている wahren」という、たんなる静的観察的記述でしかなかった。今回は「永遠の道がうしろへと走っている laufen」という動的な記述となっている。「道が走る」という表現は、時間の流動性を感じさせる。ここからも、道＝時間が、生の中にあることが予感されるのである。

②は、現在の立場から推理した内容となっている。ここから考えてみると、ここにいるすべてものは、みなこの過去の道をやってきたものである。「す

べて歩むことのできるもの」とは人間に限らず、時間の上を渡り歩くことができるものすべてである。「歩む」と訳した言葉も *laufen* である。一切はすべて過去という時を経たにちがいない。また起こりうることもすでに過去に起こったことであろう。

そして、②から③が導かれてくる。つまりここに「一切はすでにあったものである (*alles ist schon dagewesen*)」という現在完了形の文章が導かれる。つまり、一切すべてが過去からやってきたものであり、新しいもの、新しい出来事は、現在にも未来にもまったくありえないのである。

ここで、ツァラトゥストラは侏儒に問いかける。「お前はこの瞬間についてどう思うか」という問いかけである。過去と未来をつなぐ現在の瞬間こそが、ツァラトゥストラにとってある重要な意味を担うべきではないかという期待が感じられる。しかし、侏儒はもはや答えない。もはやツァラトゥストラの話が侏儒の知らない「深淵の思想」の領域に入っており、重さの霊である侏儒のレベルをこえているからであろう。したがってさらにツァラトゥストラのモノローグが続くのであるが、それはもはや自問自答でしかない。

「一切のものがすべてあったものであるならば、ここにある門も同じくあったものでなければならない」……これはごくわかりやすい推理である。だが、このことがわかりにくくなるのは、この門が「瞬間」だということにある。「瞬間」とは、一回限りの今をさす言葉である。したがって、「瞬間もすでにあった」という文章には、表現上の齟齬を感じざるを得ないものがある。この新しい創造的な意義をもつ極小の時間である瞬間が、「過去にあった」ということは、本来の瞬間のもつ意義を失わせはしないだろうか。

以上の①②③はとくに時間を過去に限定しているが、④になると未来についても含まれてくる。④では、まず、万物が「そのようなしかたでかく結びあわされている」と述べている。「そのようなしかたで (*solchermaßen*)」というのは、現在あるものはすべて過去にあったということであり、この緊密な現在と過去の結合こそが、われわれの世界のあり方だということである。「すべてあるものはあったもの」というような表現は、過去に重点が置かれ

ているといえる。とにかく、ここまでは過去としての時間が主題であったと言える。

それが次の副文節で「来たるべきすべてを（alle kommenden Dinge……）」と、話が未来に及んでいく。そして結節点としての瞬間は「来たるべきすべて」を「うしろに従えている」ことになる。未来は過去にあるのである。そして、来たるべきもののなかに瞬間自身も入るから、いわば「瞬間が未来の瞬間を後ろに従える」ということになる。わかりにくい表現だが、要は「未来の瞬間も過去のものにほかならない」ということであろう。

⑤で、ツァラトゥストラは④の補足説明として、歩むことができるもの（時間上を動くとみられるもの）は、すでに過去からここへやってきたと同じように、今度はここから前方＝未来への道をもう一度歩むに違いないという。いわばくすべてはここから>ということである。

⑥は、これまでの一連の推理を具体的な形象でなどってみせる³⁰⁾。今ここにいる蜘蛛と月光、そしてツァラトゥストラと侏儒、これらもまたすでにあったものであり、またすべてが戻ってくるものである。⑦はこれまでの考察の結論にあたり、永遠回帰を定式化して述べている。……ここで重要なことは、このすべてが回帰するといわれるもののなかに、この経験の主体である自分自身が含まれるということである。

このことについて、村井則夫は次のように指摘している。

ツァラトゥストラにとって永劫回帰とは、時間が反復したり、同じことがらが無限にわたって繰り返されるというだけのことを意味しているわけではない。むしろ肝心なのは、永遠に等しいことを経験する、その経験の主体になる自己そのものが回帰するという事態である。つまり、自分の周囲で世界が回り時間が循環するというよりは、むしろ自分自身がその円環のうちに取り込まれ、無限に回帰してしまう事態がここで指摘されているのである。³¹⁾

村井が指摘するように、永遠回帰の真の問題は、それを語る自分自身が回帰の中に含まれるということにある。それが、自分以外の他のものが永遠に回帰するということとどう異なるのか。自分を不変のものと定立しておき、他のものを回帰してみせるのは、表象の立場である。そこには安易な態度があるが、重さの霊である侏儒の立場は明らかにそうしたものであった。ツァラトゥストラもまた、どこかにそうした表象的なものをもっていたといえる。しかし、この「幻影と謎」の場面で重さの霊と対決していく中で、ツァラトゥストラ自身気がついたこと、それはもともとツァラトゥストラの抱く思想は、自分自身の変革の思想であったことである。思想の主体も客体も自分自身なのである。

永遠回帰思想は、自分自身を離れては意味をなさない。それどころかある種の否定的思想であり、デカダンスともなりかねない思想である。ここまで分析してきた本節の「瞬間」という門の名前は、じつはそうした否定的な思想が肯定的な思想へと回転する転換点に位置するものであるといつてよい。したがってそれはたんなる門の名前というものではない。瞬間とは究極的な時間を意味するとともに、じつはツァラトゥストラ自身（ツァラトゥストラという人間の生命）なのである。しかしこれまでのところ、まだツァラトゥストラは瞬間をそうしたものとして十分に実現していなかった。

「幻影と謎 2」ではこの後、ある恐ろしい夢が語られている。ある牧人が勇気をもってのど元に食い込んだ蛇の頭をかみ切るという話である。これは、表象的に捉えられていた永遠回帰思想の誤りを断ち切り、みずからの生の思想として永遠回帰思想を選び取った瞬間を意味している。『ツァラトゥストラ』本論冒頭の「三様の変化」にある精神の三つの変化にあてて理解するならば次のようなことがいえよう。

駱駝は瞬間へ向かう精神であり、獅子は瞬間を守る精神であり、小児は瞬間となった精神である。そして各々の瞬間は段階を追って充実していくのである。（つづく）

※付記 本稿は当初、ニーチェの『ツァラトゥストラ』における時間論を追跡し、時間的因果論の課題に対して、どう回答を提示したかを中心にみようとするものであった。しかし、前半で時間的因果論の内容についてやや詳しく考察した結果、紙面の制約もあり、『ツァラトゥストラ』に関してはやむなく途上で筆をおかざるを得なかった。

<注>

- 1) 本稿はつぎの拙論の続編である。石神豊「因果律と自覚—その1 運命論の問題をめぐって」(『創価人間学論集』第2号, 2009)
- 2) Hegel, *Enzyklopädie I, Werke in zwanzig Bänden Bd.8*, Suhrkamp Verlag, § 20. / 『小論理学』松村一人訳, 岩波書店, p.105. 本稿での引用文については、参考にした訳書を取りあげる。ただし、原著に照らして訳しなおした箇所も多い。以後同じ。
- 3) 過去—現在の代わりに現在—未来を入れることもできる。煩雑さを避けるため、以下の論述において同様な文脈中では過去と現在だけとする。
- 4) ベルクソンは『物質と記憶』のなかで、時間を持続とし、記憶がそれにあたるとしている。そこから現在は過去を蓄積しているとする。ベルクソンでは時間と空間を区別することに力を注ぐ点が特徴である。
- 5) Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Werke in zwanzig Bänden 5*, Suhrkamp Verlag, 1976, S.44. / 『ヘーゲル全集 改訳大論理学 上巻の一』武市健人訳, 岩波書店, 1967, p.34.
- 6) この句は、芭蕉が43歳の時、弟子たちと蛙を題とした句会においてつくられたものとされる。それまで蛙は鳴くものとしてとらえられていたのが、一転して音を立てるものとして扱われた点に新しさがあると一般に評価されている。しかし、子規のようにほとんど評価しない者もある(子規『俳諧大要』岩波文庫)。その他、この句については種々の解釈があるが、ここではそうした解釈とは離れて、筆者なりに解釈する。
- 7) じつは先にあげたヘーゲルの論理学についての言辞には、ともすると論理が具体的な事象とは孤立して存在するのだという解釈がなされるおそれがある。それはヘーゲル哲学が誤解された理由でもあるが、観念論一般のもつ危険性ともいえる。
- 8) ヘーゲルの概念は、人間精神が具体的な事象との中で成立した生きた論理という性格をもっている。
- 9) たとえばカントが指摘した純粋理性のアンチノミー。
- 10) アウグスティヌス「告白」第11巻第14章。/ 今泉三良・村治能就訳(『世界の大思想 3』河出書房, 1967, p.302)
- 11) カントは『純粋理性批判』において、純粋理性のアンチノミーの3番目のものとして、自然必然性と自由な原因性の問題を取り上げているが、結局は意志の問題と

して『実践理性批判』にその場所を移すことになる。

- 12) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage, B562. / 『純粋理性批判 (中)』 篠田訳, 岩波文庫, p.207-8.
- 13) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke in zwanzig Bänden* 7, Suhrkamp Verlag, 1975. S.51, (§ 5, Zusatz). / 『世界の名著 35』 藤野渉・赤澤正敏訳, 中央公論社, 1967, p.194.
- 14) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kants Werke Akademie Textausgabe* IV, S.394. / 『道徳形而上学の基礎づけ』 中山元訳, 光文社, 2012, pp.32-33.
- 15) この点, さきのルターの自由意志批判の立場と似る面があるが, ルターが人間の有限性を強調し神の恩寵の立場に立つのに対して, ニーチェはそうした超越的なものを認めない。
- 16) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, *Sämtliche Werke Bd.1*, Suhrkamp, 1998, § 54, S.380. / 『ショーペンハウアー』 西尾幹二訳, 世界の名著 45, 中央公論社 1988, p.502.
- 17) Ibid. S.425 / p.557.
- 18) この点に関し, 西尾幹二は, ショーペンハウアーの「意志の否定」には矛盾があり, おそらくこのことに早く気がついていたのはニーチェだろうといっている。「ショーペンハウアーの思想と人間像」(『世界の名著 ショーペンハウアー』 中央公論社, 1980, p.76)
- 19) Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Sämtliche Werke*, Kröner, 1988. S.155. / ニーチェ『ツァラトゥストラ』 手塚富雄訳, 中公文庫, 1994, p.225.
- 20) Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Sämtliche Werke*, Kröner, 1988. S.27. / ニーチェ『ツァラトゥストラ』 手塚富雄訳, 中公文庫, 1994, p.39.
- 21) Ibid. S.155 / p.226. この箇所は小山修一訳では「意志は本来, 生命に秘められた力を求める意志なのであるから, いかなる和解よりも気高いものを求めなければならぬ。……」となっている。小山修一『黄金の星はこう語った<上>』 鳥影社, 2011, p.239. 小山訳は意識を取り入れ, きわめて示唆に富んでいる。ただ, 本稿での引用はなるべく直訳に近いもの(手塚訳)を参考とした。
- 22) Ibid. SS.171-172 / pp.246-247.
- 23) Ibid. S.158 / p.231 (第2部「対人的知恵」)
- 24) Ibid. S.172 / p.247.
- 25) Ibid. S.172 / p.247.
- 26) Ibid. S.173 / p.248.
- 27) Ibid. S.173 / p.248.
- 28) Ibid. S.173 / p.248.
- 29) Ibid. SS.172-174 / pp.248-249.
- 30) ここでの形象はすでに『悦ばしき知識』 341 節でいわれていたものである。

31) 村井則夫『ニーチェ—ツァラトゥストラの謎』中公新書, 中央公論新社, 2008, p.242.

<参考文献> (本稿で引用したものが中心。ABC 順, アイウエオ順)

Hegel, *Enzyklopädie I, Werke in zwanzig Bänden Bd.8*, Suhrkamp Verlag / 『小論理学 上巻』松村一人訳, 岩波書店, 1965.

Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Werke in zwanzig Bänden 5*, Suhrkamp Verlag, 1976. / 『ヘーゲル全集 改訳大論理学 上巻の一』武市健人訳, 岩波書店, 1967.

Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in zwanzig Bänden 7*, Suhrkamp Verlag, 1975. / 『世界の名著 35 ヘーゲル』藤野渉・赤澤正敏訳, 中央公論社, 1967.

Kant, *Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787, Kants Werke Akademie Textausgabe III*, 1904. / カント『純粹理性批判 (中)』篠田訳, 岩波文庫, 1984.

Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke Akademie Textausgabe IV*. / カント『道徳形而上学の基礎づけ』中山元訳, 光文社古典新訳文庫, 1937.

Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Sämtliche Werke*, Kröner, 1988. / ニーチェ『ツァラトゥストラ』手塚富雄訳, 中公文庫, 1994.

Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I, Sämtliche Werke Bd.1*, Suhrkamp, 1998 / 『ショーペンハウアー』西尾幹二訳, 世界の名著 45, 中央公論社, 1988.

アウグスティヌス「告白」第 11 巻第 14 章。訳は今泉三良・村治能就 (『世界の大思想 3』河出書房, 1967.

小山修一『黄金の星はこう語った<上・下>』鳥影社, 2011.

正岡子規『俳諧大要』岩波文庫, 2002.

村井則夫『ニーチェ—ツァラトゥストラの謎』中公新書, 中央公論新社, 2008.

